المجلد ١٢-١

من

مصباح الهدى

في شرح العروة الوثقى

[illegible]

الحاج الشيخ محمد تقي الآملي

عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحیم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی

كاتب:

محمد تقی آملی

نشرت فی الطباعة:

بی جا

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى ----- ۱۲۸

اشارة ----- ۱۲۸

الجزء الأول ----- ۱۲۸

كلمة المؤلف ----- ۱۲۸

[كتاب الطهارة] ----- ۱۲۹

[فصل فى المياه] ----- ۱۲۹

اشارة ----- ۱۲۹

[و هنا مسائل] ----- ۱۳۱

[مسألة ۱- الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر] ----- ۱۳۱

[مسألة ۲- الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه] ----- ۱۳۴

[مسألة ۳- المضاف المصعد مضاف] ----- ۱۳۴

[مسألة ۴- المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد] ----- ۱۳۴

[مسألة ۵- إذا شك فى مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها] ----- ۱۳۴

[مسألة ۶- المضاف النجس يطهر بالتصعيد] ----- ۱۳۵

[مسألة ۷- إذا القى المضاف النجس فى الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس] ----- ۱۳۷

[مسألة ۸ إذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين ففى سعة الوقت يجب عليه ان يصبر] ----- ۱۳۸

[مسألة ۹ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة] ----- ۱۳۹

[مسألة ۱۰- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة] ----- ۱۴۴

[مسألة ۱۱- لا يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه] ----- ۱۴۵

[مسألة ۱۲- لا فرق بين زوال الوصف الأصلى للماء أو العارضى] ----- ۱۴۶

[مسألة ۱۳ لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس] ----- ۱۴۷

[مسألة ۱۴ إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة] ----- ۱۵۱

[مسألة ۱۵ إذا وقعت الميتة خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس] ----- ۱۵۲

[مسألة ۱۶- إذا شک فی التغیر و عدمه أو فی کونه للمجاورة أو بالملاقاة أو کونه بالنجاسة أو بطاهر لم یحکم بنجاسته] ----- ۱۵۳
[مسألة ۱۷- إذا وقع فی الماء دم و شیء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم یحکم بنجاسته] ----- ۱۵۳
[مسألة ۱۸ الماء المتغیر إذا زال تغیره بنفسه من غیر اتصاله بالکر أو الجاری لم یطهر] ----- ۱۵۳
[فصل الماء الجاری] ----- ۱۵۶
اشارة ----- ۱۵۶
[مسألة ۱- الجاری علی الأرض من غیر مادة نابعة أو راشحة إذا لم یکن کرا ینجس بالملاقاة] ----- ۱۶۱
[مسألة ۲- إذا شک فی ان له مادة أم لا و کان قلیلا ینجس بالملاقاة] ----- ۱۶۳
[مسألة ۳- یعتبر فی عدم تنجس الجاری اتصاله بالمادة] ----- ۱۶۳
[مسألة ۴- یعتبر فی المادة الدوام] ----- ۱۶۳
[مسألة ۵- لو انقطع الاتصال بالمادة کما لو اجتمع الطین فمنع من النبع کان حکمه حکم الراکد] ----- ۱۶۴
[مسألة ۶- الراکد المتصل بالجاری کالجاری] ----- ۱۶۴
[مسألة ۷- العیون التی تنبع فی الشتاء مثلا و تنقطع فی الصیف یلحقها الحکم فی زمان نبعها] ----- ۱۶۵
[مسألة ۸- إذا تغیر بعض الجاری دون بعضه الأخر فالطرف المتصل بالمادة لا ینجس بالملاقاة] ----- ۱۶۵
[فصل الراکد بلا مادة] ----- ۱۶۶
اشارة ----- ۱۶۶
[مسألة ۱- لا فرق فی تنجس القلیل بین ان یکون واردا علی النجاسة أو مورودا] ----- ۱۷۴
[مسألة ۲- الکر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقی و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر] ----- ۱۷۵
[مسألة ۳- الکر بحقة الاسلامبول و هی مائتان و ثمانون مثقالا] ----- ۱۸۴
[مسألة ۴- إذا کان الماء أقل من الکر و لو بنصف مثقال یجری علیه حکم القلیل] ----- ۱۸۴
[مسألة ۵- إذا لم یتساو سطوح القلیل ینجس العالی بملاقاة السافل کالعکس] ----- ۱۸۴
[مسألة السادسة إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقی لا یبلغ کرا ینجس بالملاقاة] ----- ۱۸۸
[مسألة ۷- الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة فی حکم القلیل علی الأحوط] ----- ۱۹۰
[مسألة ۸- الکر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم یعلم السابق من الملاقاة و الکریة] ----- ۱۹۴
[مسألة ۹- إذا وجد نجاسة فی الکر و لم یعلم انها وقعت فیه قبل الکریة أو بعدها یحکم بطهارته] ----- ۱۹۷
[مسألة ۱۰- إذا حدثت الکریة و الملاقاة فی آن واحد حکم بطهارته و ان کان الأحوط الاجتناب] ----- ۱۹۷
[مسألة ۱۱- إذا کان هناک ماءان أحدهما کر و الأخر قلیل] ----- ۱۹۸

[مسألة ۱۲- إذا كان ما آن أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم بوقوعها] ---------- ۱۹۹
[مسألة ۱۳- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته] ---------- ۱۹۹
[مسألة ۱۴- القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس نجس على الأقوى] ---------- ۲۰۰
[فصل ماء المطر] ---------- ۲۰۴
اشارة ---------- ۲۰۴
[مسألة ۱- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فی جميعه طهر] ---------- ۲۰۹
[مسألة ۲- الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مائه و إنائه] ---------- ۲۱۰
[مسألة ۳- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها] ---------- ۲۱۲
[مسألة ۴- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر] ---------- ۲۱۲
[مسألة ۵- إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا] ---------- ۲۱۳
[مسألة ۶- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شیء أخر لم ينجس] ---------- ۲۱۳
[مسألة ۷- إذا كان السطح نجسا فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة] ---------- ۲۱۳
[مسألة ۸- إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء] ---------- ۲۱۴
[مسألة ۹- التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل الى أعماقه حتى صار طينا] ---------- ۲۱۴
[مسألة ۱۰- الحصير النجس يطهر بالمطر و كذا الفراش المفروش على الأرض] ---------- ۲۱۴
[مسألة ۱۱- الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه] ---------- ۲۱۵
[فصل ماء الحمام] ---------- ۲۱۵
[فصل ماء البئر النابع] ---------- ۲۱۷
اشارة ---------- ۲۱۷
[مسألة ۱- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله] ---------- ۲۲۸
[مسألة ۲- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يطهر بالاتصال] ---------- ۲۲۸
[مسألة ۳- لا فرق بين أنحاء الاتصال فی حصول التطهير] ---------- ۲۲۸
[مسألة ۴- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس فی الحوض يطهر] ---------- ۲۳۲
[مسألة ۵- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر] ---------- ۲۳۳
[مسألة ۶- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم و بالبينة و بالعدل الواحد] ---------- ۲۳۴
[مسألة ۷- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة] ---------- ۲۴۲

[مسألة ۸- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالاخر يمكن] ----- ۲۴۴
[مسألة ۹- الكرية تثبت بالعلم و البينة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه] ----- ۲۴۵
[مسألة ۱۰- يحرم شرب الماء النجس إلا فى الضرورة] ----- ۲۴۵
[فصل الماء المستعمل فى الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث] ----- ۲۴۷
اشارة ----- ۲۴۸
[مسألة ۱- لا إشكال فى القطرات التى تقع عند الغسل] ----- ۲۶۹
[مسألة ۲- يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور] ----- ۲۶۹
[مسألة ۳- لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد] ----- ۲۷۲
[مسألة ۴- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس] ----- ۲۷۳
[مسألة ۵- لا فرق فى ماء الاستنجاء بين الغسلة الاولى و الثانية فى البول] ----- ۲۷۳
[مسألة ۶- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعى] ----- ۲۷۳
[مسألة ۷- إذا شک فى ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة] ----- ۲۷۴
[مسألة ۸- إذا اغتسل فى كر كخزانة الحمام أو استنجى منه] ----- ۲۷۵
[مسألة ۹- إذا شک فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم] ----- ۲۷۵
[مسألة ۱۰- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل] ----- ۲۷۵
[مسألة ۱۱- المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر] ----- ۲۷۵
[مسألة ۱۲- تطهر اليد تبعا بعد التطهير] ----- ۲۷۶
[مسألة ۱۳- لو اجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار] ----- ۲۷۶
[مسألة ۱۴- غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا إذا لاقت شيئا لا يعتبر فيها التعدد] ----- ۲۷۷
[مسألة ۱۵- غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها] ----- ۲۷۷
[فصل الماء المشكوک نجاسته طاهر] ----- ۲۷۷
اشارة ----- ۲۷۷
[مسألة ۱- إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور كإناء فى عشرة يجب الاجتناب] ----- ۲۷۹
[مسألة ۲- لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه] ----- ۲۸۳
[مسألة ۳- إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوک إطلاقه و إضافته] ----- ۲۸۶
[مسألة ۴- إذا علم إجمالا ان هذا الماء اما نجس أو مضاف يجوز شربه] ----- ۲۸۷

[مسألة ۵- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالاخر] ----- ۲۸۸
[مسألة ۶- ملاقی الشبهة المحصورة لا یحکم علیه بالنجاسة] ----- ۲۹۰
[مسألة ۷- إذا انحصر الماء فی المشتبهین تعین التیمم] ----- ۲۹۵
[مسألة ۸- إذا کان إناءان أحدهما المعین نجس و الأخر طاهر] ----- ۳۰۱
[مسألة ۹- إذا کان هناک إناء لا یعلم انه لزید أو لعمرو] ----- ۳۰۱
[مسألة ۱۰- فی المائین المشتبهین] ----- ۳۰۲
[مسألة ۱۱- إذا کان هناک ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل] ----- ۳۰۲
[مسألة ۱۲- إذا استعمل احد المشتبهین بالغصبیة لا یحکم علیه بالضمان] ----- ۳۰۳
[فصل سؤر نجس العین] ----- ۳۰۵
[فصل فی النجاسات] ----- ۳۱۲
اشارة ----- ۳۱۲
[النجاسات اثنا عشر] ----- ۳۱۲
اشارة ----- ۳۱۳
[الأول و الثانی البول و الغائط] ----- ۳۱۳
اشارة ----- ۳۱۳
[مسألة ۱- ملاقاة الغائط فی الباطن لا یوجب النجاسة] ----- ۳۱۹
[مسألة ۲- لا مانع من بیع البول و الغائط من مأکول اللحم] ----- ۳۲۰
[مسألة ۳- إذا لم یعلم کون حیوان معین انه مأکول اللحم أولا لا یحکم بنجاسة بوله و روثه] ----- ۳۲۱
[مسألة ۴- لا یحکم بنجاسة فضلة الحیة] ----- ۳۲۴
[الثالث المنی] ----- ۳۲۴
[الرابع المیتة] ----- ۳۲۶
اشارة ----- ۳۲۶
[مسألة ۱- الاجزاء المبانة من الحی مما تحله الحیات کالمبانة من المیتة] ----- ۳۳۱
[مسألة ۲- فأرة المسک المبانة من الحی طاهرة علی الأقوی] ----- ۳۳۲
[مسألة ۳- میتة مالا نفس له طاهرة] ----- ۳۳۴
[مسألة ۴- إذا شک فی شیء انه من اجزاء الحیوان أم لا فهو محکوم بالطهارة] ----- ۳۳۶

[مسألة ۵- المراد من الميتة أعم] ---- ۳۳۷
[مسألة ۶- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة] ---- ۳۳۷
[مسألة ۷- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى أرضهم محكوم بالنجاسة] ---- ۳۴۲
[مسألة ۸- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ] ---- ۳۴۳
[مسألة ۹- السقط قبل ولوج الروح نجس] ---- ۳۴۴
[مسألة ۱۰- ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى] ---- ۳۴۵
[مسألة ۱۱- يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده] ---- ۳۴۶
[مسألة ۱۲- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد] ---- ۳۴۷
[مسألة ۱۳- المضغة نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التى تخرج حين الوضع مع الطفل] ---- ۳۴۷
[مسألة ۱۴- إذا قطع عضو من الحى و بقى معلقا متصلا به طاهر] ---- ۳۴۷
[مسألة ۱۵- الجند المعروف كونه خصية كلب الماء] ---- ۳۴۸
[مسألة ۱۶- إذا قلع سنة أو قص ظفره فانقطع منه شىء من اللحم] ---- ۳۴۸
[مسألة ۱۷- إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة] ---- ۳۴۸
[مسألة ۱۸- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان] ---- ۳۴۹
[مسألة ۱۹- يحرم بيع الميتة] ---- ۳۴۹
[الخامس- الدم] ---- ۳۵۰
اشارة ---- ۳۵۰
[مسألة ۱- العلقة المستحيلة من المنى نجسة] ---- ۳۵۳
[مسألة ۲- المتخلف فى الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام] ---- ۳۵۵
[مسألة ۳- الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس] ---- ۳۵۵
[مسألة ۴- الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس] ---- ۳۵۶
[مسألة ۵- الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر] ---- ۳۵۶
[مسألة ۶- الصيد الذى ذكاته بآلة الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال] ---- ۳۵۷
[مسألة ۷- الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة] ---- ۳۵۷
[مسألة ۸- إذا خرج من الجرح أو الدمل شىء اصفر يشك فى انه دم أم لا، محكوم بالطهارة] ---- ۳۵۹
[مسألة ۹- إذا حک جسده فخرجت رطوبة يشک فى أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة] ---- ۳۶۰

[مسألة ۱۰- الماء الأصفر الذی ینجمد علی الجرح عند البرء طاهر] ----- ۳۶۰
[مسألة ۱۱- الدم المراق فی الامراق حال غلیانها نجس منجس] ----- ۳۶۰
[مسألة ۱۲- إذا غرز إبرة أو أدخل سکینا فی بدنه أو بدن حیوان] ----- ۳۶۱
[مسألة ۱۳- إذا استهلک الدم الخارج من بین الأسنان فی ماء الفم فالظاهر طهارته] ----- ۳۶۱
[مسألة ۱۴- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم یستحل و صدق علیه الدم نجس] ----- ۳۶۲
[السادس و السابع الکلب و الخنزیر البریان دون البحری منهما] ----- ۳۶۳
[الثامن- الکافر بأقسامه] ----- ۳۶۷
اشارة ----- ۳۶۷
[مسألة ۱- الأقوی طهارة ولد الزنا من المسلمین] ----- ۳۸۱
[مسألة ۲- لا إشکال فی نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب] ----- ۳۸۳
[مسألة ۳- غیر الاثنا عشریة من فرق الشیعة إذا لم یکونوا ناصبین و معاندین لسائر الأئمة و لا سابین لهم طاهرون] ----- ۳۸۵
[مسألة ۴- من شک فی إسلامه و کفره طاهر] ----- ۳۸۶
[التاسع الخمر] ----- ۳۸۷
اشارة ----- ۳۸۷
[مسألة ۱- الحق المشهور بالخمر العصیر العنبی إذا غلی قبل ان یذهب ثلثاه] ----- ۳۸۹
[مسألة ۲- إذا صار العصیر دبسا بعد الغلیان قبل ان یذهب ثلثاه فالأحوط حرمته] ----- ۳۹۸
[مسألة ۳- یجوز أکل الزبیب و الکشمش و التمر فی الامراق و الطبیخ و ان غلت] ----- ۳۹۹
[العاشر الفقاع] ----- ۳۹۹
اشارة ----- ۳۹۹
[مسألة ماء الشعیر الذی یستعمله الأطباء فی معالجاتهم لیس من الفقاع فهو طاهر حلال] ----- ۴۰۱
[الحادی عشر عرق الجنب من الحرام] ----- ۴۰۱
اشارة ----- ۴۰۱
[مسألة ۱- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس] ----- ۴۰۲
[مسألة ۲- إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه] ----- ۴۰۳
[مسألة ۳- المجنب من حرام إذا تیمم لعدم التمکن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه] ----- ۴۰۳
[مسألة ۴- الصبی الغیر البالغ إذا أجنب من حرام ففی نجاسة عرقه اشکال] ----- ۴۰۴

[الثانی عشر- عرق الإبل الجلالة] ---- ۴۰۵
اشارة ---- ۴۰۵
[مسألة ۱- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار] ---- ۴۰۶
[مسألة ۲- کل مشکوک طاهر] ---- ۴۰۶
[مسألة ۳- الأقوی طهارة غسالة الحمام] ---- ۴۰۸
[مسألة ۴- یستحب رش الماء إذا أراد ان یصلی فی معابد الیهود و النصاری] ---- ۴۰۹
[مسألة ۵- فی الشک فی الطهارة لا یجب الفحص] ---- ۴۰۹
[فصل طریق ثبوت النجاسة أو التنجس] ---- ۴۱۰
اشارة ---- ۴۱۰
[مسألة ۱- لا اعتبار بعلم الوسواسی فی الطهارة و النجاسة] ---- ۴۱۱
[مسألة ۲- العلم الإجمالی کالتفصیلی] ---- ۴۱۱
[مسألة ۳- لا یعتبر فی البینة حصول الظن بصدقها] ---- ۴۱۲
[مسألة ۴- لا یعتبر فی البینة ذکر مستند الشهادة] ---- ۴۱۲
[مسألة ۵- إذا لم یشهدا بالنجاسة بل بموجبها کفی] ---- ۴۱۲
[مسألة ۶- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما کفی فی ثبوتها] ---- ۴۱۳
[مسألة ۷- الشهادة بالإجمال کافیة أیضا] ---- ۴۱۳
[مسألة ۸- لو شهد أحدهما بنجاسة الشیء فعلا و الأخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب] ---- ۴۱۴
[مسألة ۹- لو قال أحدهما انه نجس و قال الأخر انه کان نجسا] ---- ۴۱۵
[مسألة ۱۰- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوکة بنجاسة ما فی یدها] ---- ۴۱۵
[مسألة ۱۱- إذا کان الشیء بید شخصین کالشریکین یسمع قول کل منهما فی نجاسته] ---- ۴۱۶
[مسألة ۱۲- لا فرق فی اعتبار قول ذی الید بالنجاسة] ---- ۴۱۷
[مسألة ۱۳- فی اعتبار قول صاحب الید إذا کان صبیا اشکال] ---- ۴۱۷
[مسألة ۱۴- لا یعتبر فی قبول قول صاحب الید ان یکون قبل الاستعمال] ---- ۴۱۸
[فصل فی کیفیة تنجس المتنجسات] ---- ۴۱۹
اشارة ---- ۴۱۹
[مسألة ۱- إذا شک فی رطوبة أحد المتلاقین أو علم وجودها و شک فی سرایتها لم یحکم بالنجاسة] ---- ۴۲۱

[مسألة ۲- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص] ----- ۴۲۱

[مسألة ۳- إذا وقع بعر الفار فى الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقائه و إلقاء ما حوله] ----- ۴۲۲

[مسألة ۴- إذا لاقت النجاسة جزء من البدن المتعرق] ----- ۴۲۲

[مسألة ۵- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة] ----- ۴۲۲

[مسألة ۶- إذا خرج من أنفه نخامة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله] ----- ۴۲۳

[مسألة ۷- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه] ----- ۴۲۳

[مسألة ۸- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس] ----- ۴۲۳

[مسألة ۹- المتنجس لا يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى] ----- ۴۲۴

[مسألة ۱۰- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة] ----- ۴۲۴

[مسألة ۱۱- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس] ----- ۴۲۵

[مسألة ۱۲- قد مر انه يشترط فى تنجس الشيء بالملاقاة تأثره] ----- ۴۲۷

[مسألة ۱۳- الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس] ----- ۴۲۷

الجزء الثانى ----- ۴۲۸

اشارة ----- ۴۲۸

[تتمة كتاب الطهارة] ----- ۴۲۸

[فصل فى النجاسات] ----- ۴۲۸

[فصل فى شرائط صحة الصلاة الواجبة و المندوبة] ----- ۴۲۸

اشارة ----- ۴۲۸

[مسألة ۱ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح] ----- ۴۳۵

[مسألة ۲ يجب إزالة النجاسة عن المساجد] ----- ۴۳۶

[مسألة ۳ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائى] ----- ۴۴۰

[مسألة ۴ إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها] ----- ۴۴۲

[مسألة ۵ إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلوته صحيحة] ----- ۴۴۳

[مسألة ۶ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا] ----- ۴۴۵

[مسألة ۷ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز] ----- ۴۴۶

[مسألة ۸ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره] ----- ۴۴۷

[مسألة ۹ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع] ---------- ۴۴۸
[مسألة ۱۰ لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا] ---------- ۴۴۸
[مسألة ۱۱ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه] ---------- ۴۴۸
[مسألة ۱۲ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب] ---------- ۴۴۸
[مسألة ۱۳ إذا تغير عنوان المسجد بان غصب و جعل دارا أو صار خرابا] ---------- ۴۴۹
[مسألة ۱۴ إذا رأى الجنب نجاسة فى المسجد] ---------- ۴۵۰
[مسألة ۱۵ فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال] ---------- ۴۵۱
[مسألة ۱۶ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم] ---------- ۴۵۱
[مسألة ۱۷ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما] ---------- ۴۵۲
[مسألة ۱۸ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا] ---------- ۴۵۲
[مسألة ۱۹ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم] ---------- ۴۵۲
[مسألة ۲۰ المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس] ---------- ۴۵۳
[مسألة ۲۱ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه] ---------- ۴۵۴
[مسألة ۲۲ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس] ---------- ۴۵۴
[مسألة ۲۳ لا يجوز إعطائه بيد الكافر] ---------- ۴۵۵
[مسألة ۲۴ يحرم وضع القرآن على العين النجسة] ---------- ۴۵۵
[مسألة ۲۵ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية] ---------- ۴۵۵
[مسألة ۲۶ إذا وقع ورق القران أو غيره من المحترمات فى بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه] ---------- ۴۵۶
[مسألة ۲۷ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره] ---------- ۴۵۶
[مسألة ۲۸ وجوب تطهير المصحف كفائى] ---------- ۴۵۷
[مسألة ۲۹ إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال] ---------- ۴۵۸
[مسألة ۳۰ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب] ---------- ۴۵۸
[مسألة ۳۱ الأحوط ترک الانتفاع بالأعيان النجسة] ---------- ۴۵۹
[مسألة ۳۲ كما يحرم الأكل و الشرب للشىء النجس] ---------- ۴۶۲
[مسألة ۳۳ لا يجوز سقى المسكرات للأطفال] ---------- ۴۶۳
[مسألة ۳۴ إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف] ---------- ۴۶۴

[مسألة ۳۵ إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غيرهما من جاره فتنجس عنده] ----- ۴۶۵
[فصل أحكام الصلاة فى النجس عمدا و سهوا و جهلا] ----- ۴۶۶
اشارة ----- ۴۶۶
[مسألة ۱ ناسى الحكم تكليفا أو وضعا كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء] ----- ۴۷۹
[مسألة ۲ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلک تبين له بقاء نجاسته] ----- ۴۸۰
[مسألة ۳ لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجسا] ----- ۴۸۱
[مسألة ۴ إذا انحصر ثوبه فى نجس] ----- ۴۸۲
[مسألة ۵ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة] ----- ۴۸۴
[مسألة ۶ إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر] ----- ۴۸۷
[مسألة ۷ إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة فى اثنين] ----- ۴۸۷
[مسألة ۸ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما] ----- ۴۸۸
[مسألة ۹ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب] ----- ۴۸۸
[مسألة ۱۰ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث] ----- ۴۸۹
[مسألة ۱۱ إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة] ----- ۴۹۰
[مسألة ۱۲ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادتها بعد التمكن من الطاهر] ----- ۴۹۰
[مسألة ۱۳ إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة] ----- ۴۹۰
[فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة] ----- ۴۹۱
[الأمر الأول دم الجروح و القروح] ----- ۴۹۱
اشارة ----- ۴۹۱
[مسألة ۱ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه] ----- ۴۹۴
[مسألة ۲ إذا تلوثت يده فى مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو] ----- ۴۹۵
[مسألة ۳ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلة] ----- ۴۹۵
[مسألة ۴ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح] ----- ۴۹۵
[مسألة ۵ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة] ----- ۴۹۵
[مسألة ۶ إذا شک فى دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه] ----- ۴۹۶
[مسألة ۷ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة] ----- ۴۹۷

[الأمر الثانی الدم الأقل من الدرهم] ----- ۴۹۷
اشارة ----- ۴۹۷
[مسألة ۱ إذا تفشى من أحد طرفی الثوب الى آخر فدم واحد] ----- ۵۰۸
[مسألة ۲ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فی عدم العفو عنه] ----- ۵۰۹
[مسألة ۳ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شک فی انه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو] ----- ۵۱۰
[مسألة ۴ المتنجس بالدم ليس كالدم فی العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم] ----- ۵۱۱
[مسألة ۵ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه] ----- ۵۱۱
[مسألة ۶ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه] ----- ۵۱۲
[مسألة ۷ الدم الغليظ الذی سعته أقل عفو] ----- ۵۱۲
[مسألة ۸ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا على الدم الأقل] ----- ۵۱۳
[الأمر الثالث ما لا تتم فيه الصلاة من الملابس] ----- ۵۱۳
[الأمر الرابع المحمول المتنجس الذی لا تتم فيه الصلاة] ----- ۵۱۶
اشارة ----- ۵۱۶
[مسألة ۱ الخيط المتنجس الذی خيط به الجرح يعد من المحمول] ----- ۵۲۲
[الأمر الخامس فی ثوب المربية للصبی] ----- ۵۲۲
اشارة ----- ۵۲۲
[مسألة ۱ إلحاق بدنها بالثوب فی العفو عن نجاسته محل اشكال] ----- ۵۲۶
[مسألة ۲ فی إلحاق المربی بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله] ----- ۵۲۶
[الأمر السادس يعفى عن كل نجاسة فی البدن أو الثوب فی حال الاضطرار] ----- ۵۲۹
[فصل فی المطهرات] ----- ۵۲۹
اشارة ----- ۵۲۹
[و هی أمور] ----- ۵۲۹
اشارة ----- ۵۲۹
[أحدها الماء] ----- ۵۲۹
اشارة ----- ۵۲۹
[مسألة ۱ المدار فی التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها] ----- ۵۳۵

[مسألة ۲ انما یشترط فی التطهیر طهارة الماء قبل الاستعمال] ----- ۵۳۵
[مسألة ۳ یجوز استعمال غسالة الاستنجاء فی التطهیر علی الأقوی] ----- ۵۳۷
[مسألة ۴ یجب فی تطهیر الثوب أو البدن بالماء القلیل من بول غیر الرضیع الغسل مرتین] ----- ۵۳۸
[مسألة ۵ یجب فی الأوانی إذا تنجست بغیر الولوغ ثلاث مرات فی الماء القلیل] ----- ۵۴۶
[مسألة ۶ یجب فی ولوغ الخنزیر غسل الإناء سبع مرات] ----- ۵۵۱
[مسألة ۷ یستحب فی ظروف الخمر الغسل سبعا] ----- ۵۵۳
[مسألة ۸ التراب الذی یعفر به یجب ان یکون طاهرا قبل الاستعمال] ----- ۵۵۴
[مسألة ۹ إذا کان الإناء ضیقا لا یمکن مسحه بالتراب] ----- ۵۵۴
[مسألة ۱۰ لا یجری حکم التعفیر فی غیر الظروف مما تنجس بالکلب] ----- ۵۵۶
[مسألة ۱۱ لا یتکرر التعفیر بتکرر الولوغ من کلب واحد أو أزید] ----- ۵۵۶
[مسألة ۱۲ یجب تقدیم التعفیر علی الغسلتین] ----- ۵۵۶
[مسألة ۱۳ إذا غسل الإناء بالماء الکثیر لا یعتبر فیه التثلیث] ----- ۵۵۶
[مسألة ۱۴ فی غسل الإناء بالماء القلیل یکفی صب الماء فیه و إدارته إلی أطرافه] ----- ۵۵۸
[مسألة ۱۵ إذا شک فی متنجس انه من الظروف حتی یعتبر غسله ثلاث مرات أو غیره حتی یکفی فیه المرة] ----- ۵۵۹
[مسألة ۱۶ یشترط فی الغسل بالماء القلیل انفصال الغسالة علی المتعارف] ----- ۵۶۰
[مسألة ۱۷ لا یعتبر العصر و نحوه مما تنجس ببول الرضیع] ----- ۵۷۰
[مسألة ۱۸ إذا شک فی نفوذ الماء النجس فی الباطن فی مثل الصابون و نحوه بنی علی عدمه] ----- ۵۷۴
[مسألة ۱۹ قد یقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فی الکر الحار] ----- ۵۷۴
[مسألة ۲۰: إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها یجعل فی وصلة و یغمس فی الکر] ----- ۵۷۵
[مسألة ۲۱ الثوب النجس یمکن تطهیره بجعله فی طشت و صب الماء علیه] ----- ۵۷۶
[مسألة ۲۲ اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ یمکن تطهیره فی الکثیر] ----- ۵۷۶
[مسألة ۲۳ الطین النجس اللاصق بالإبریق یطهر بغمسه فی الکر] ----- ۵۷۷
[مسألة ۲۴ الطحین و العجین النجس یمکن تطهیره بجعله خبزا ثم وضعه فی الکر] ----- ۵۷۷
[مسألة ۲۵. إذا تنجس التنور یطهر بصب الماء فی أطرافه من فوق الی تحت] ----- ۵۷۷
[مسألة ۲۶ الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القلیل] ----- ۵۷۸
[مسألة ۲۷ إذا صبغ ثوب بالدم لا یطهر ما دام یخرج منه الماء الأحمر] ----- ۵۸۱

[مسألة ۲۸ فیما یعتبر فیه التعدد لا یلزم توالی الغسلتین أو الغسلات] ----- ۵۸۱

[مسألة ۲۹: الغسلة المزیلة للعین بحیث لا یبقی بعدها شیء تعد من الغسلات فیما یعتبر فیه التعدد] ----- ۵۸۲

[مسألة ۳۰ النعل المتنجسة تطهر بغمسها فی الماء الکثیر] ----- ۵۸۳

[مسألة ۳۱ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فی الماء النجس أو کان متنجسا فأذیب ینجس ظاهره و باطنه] ----- ۵۸۳

[مسألة ۳۲ الحلی الذی یصوغه الکافر إذا لم یعلم ملاقاته له مع الرطوبة یحکم بطهارته] ----- ۵۸۴

[مسألة ۳۳ النبات المتنجس یطهر بالغمس فی الکثیر] ----- ۵۸۴

[مسألة ۳۴ الکوز الذی صنع من طین نجس أو کان مصنوعا للکافر یطهر ظاهره بالقلیل و باطنه أیضا] ----- ۵۸۴

[مسألة ۳۵ الید الدسمة إذا تنجست تطهر فی الکثیر و القلیل] ----- ۵۸۴

[مسألة ۳۶: الظروف الکبار التی لا یمکن نقلها] ----- ۵۸۵

[مسألة ۳۷ فی تطهیر شعر المرأة و لحیة الرجل لا حاجة الی العصر] ----- ۵۸۷

[مسألة ۳۸ إذا غسل ثوبه ثم رأی بعد ذلک فیه شیئا من الطین أو من دقاق الأشنان الذی کان متنجسا لا یضر ذلک بتطهیره] ----- ۵۸۷

[مسألة ۳۹ فی حال اجراء الماء علی المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلک الماء الی ما اتصل به من المحل الطاهر] ----- ۵۸۸

[مسألة ۴۰ إذا أکل طعاما نجسا فما یبقی منه بین أسنانه باق علی نجاسته] ----- ۵۸۹

[مسألة ۴۱ آلات التطهیر کالید و الظرف الذی یغسل فیه تطهر بالتبع] ----- ۵۸۹

[الثانی من المطهرات الأرض] ----- ۵۸۹

اشارة ----- ۵۸۹

[مسألة ۱ إذا سرت النجاسة إلی داخل النعل لا تطهر بالمشی] ----- ۵۹۷

[مسألة ۲ فی طهارة ما بین أصابع الرجل اشکال و اما أخمص القدم] ----- ۵۹۷

[مسألة ۳ الظاهر کفایة المسح علی الحائط و ان کان لا یخلو عن اشکال] ----- ۵۹۷

[مسألة ۴ إذا شک فی طهارة الأرض یبنی علی طهارتها] ----- ۵۹۷

[مسألة ۵ إذا علم وجود عین النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها] ----- ۵۹۸

[مسألة ۶ إذا کان فی الظلمة و لا یدری ان ما تحت قدمه أرض أو شیء آخر من فرش و نحوه لا یکفی المشی علیه] ----- ۵۹۸

[مسألة ۷ إذا رقع نعله بوصلة طاهرة فتنجست تطهر بالمشی] ----- ۵۹۸

[الثالث: من المطهرات الشمس] ----- ۵۹۸

اشارة ----- ۵۹۸

[مسألة ۱ کما تطهر ظاهر الأرض کذلک تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها علیه و جفافه بذلک] ----- ۶۰۵

[مسألة ۲ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر] ----- ۶۰۶
[مسألة ۳ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات] ----- ۶۰۶
[مسألة ۴ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هى فى حكمها] ----- ۶۰۶
[مسألة ۵ يشترط فى التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين] ----- ۶۰۷
[مسألة ۶ إذا شک فى رطوبة الأرض حين الإشراق أو فى زوال العين بعد العلم بوجودها] ----- ۶۰۷
[مسألة ۷ الحصير يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الأخر] ----- ۶۰۷
[الرابع من المطهرات الاستحالة] ----- ۶۰۸
[الخامس من المطهرات الانقلاب] ----- ۶۱۵
اشارة ----- ۶۱۵
[مسألة ۱ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر] ----- ۶۱۹
[مسألة ۲ إذا صب فى الخمر ما يزيل سكره لم يطهر] ----- ۶۱۹
[مسألة ۳ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام] ----- ۶۲۰
[مسألة ۴ إذا وقعت قطرة خمر فى حب خل و استهلكت فيه لم يطهر] ----- ۶۲۰
[مسألة ۵ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها] ----- ۶۲۳
[مسألة ۶: إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلب خمرا و بعد ذلک انقلب الخمر خلا] ----- ۶۲۳
[مسألة ۷ تفرق الاجزاء بالاستهلاک غير الاستحالة] ----- ۶۲۵
[مسألة ۸ إذا شک فى الانقلاب بقى على النجاسة] ----- ۶۲۶
[السادس من المطهرات ذهاب الثلثين فى العصير العنبى] ----- ۶۲۶
اشارة ----- ۶۲۶
[مسألة ۱ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب] ----- ۶۳۱
[مسألة ۲ إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلک لا ينجس] ----- ۶۳۲
[مسألة ۳ إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته] ----- ۶۳۲
[مسألة ۴ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلک] ----- ۶۳۳
[مسألة ۵ العصير التمرى أو الزبيبى لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى] ----- ۶۳۴
[مسألة ۶ إذا شک فى الغليان يبنى على عدمه] ----- ۶۳۴
[مسألة ۷ إذا شک فى انه حصرم أو عنب يبنى على انه حصرم] ----- ۶۳۴

[مسألة ۸ لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلک فی الحب] ----- ۶۳۵
[مسألة ۹ إذا زالت حموضة الخل العنبی و صار مثل الماء لا بأس به] ----- ۶۳۵
[مسألة ۱۰ السیلان و هو عصیر التمر أو ما یخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله فی الامراق] ----- ۶۳۵
[السابع من المطهرات الانتقال] ----- ۶۳۶
اشارة ----- ۶۳۶
[مسألة ۱ إذا وقع البق علی جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم یحکم بنجاسته] ----- ۶۳۷
[الثامن من المطهرات الإسلام] ----- ۶۳۸
اشارة ----- ۶۳۸
[مسألة ۱ لا فرق فی الکافر بین الأصلی و المرتد الملی] ----- ۶۳۹
[مسألة ۲ یکفی فی الحکم بإسلام الکافر إظهار الشهادتین] ----- ۶۴۴
[مسألة ۳ الأقوی قبول الإسلام الصبی الممیز إذا کان عن بصیرة] ----- ۶۴۵
[مسألة ۴ لا یجب علی المرتد الفطری بعد التوبة تعریض نفسه للقتل] ----- ۶۴۶
[التاسع من المطهرات التبعیة] ----- ۶۴۷
اشارة ----- ۶۴۷
[مسألة ۱ إذا شک فی کون شیء من الباطن أو الظاهر یحکم ببقائه علی النجاسة] ----- ۶۵۶
[مسألة ۲ مطبق الشفتین من الباطن] ----- ۶۵۶
[الحادی عشر من المطهرات استبراء الحیوان الجلال] ----- ۶۵۸
[الثانی عشر من المطهرات حجر الاستنجاء] ----- ۶۶۳
[الثالث عشر من المطهرات خروج الدم من الذبیحة] ----- ۶۶۳
[الرابع عشر من المطهرات نزح المقادیر المنصوصة فی البئر] ----- ۶۶۴
[الخامس عشر من المطهرات تیمم المیت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء] ----- ۶۶۴
[السادس عشر: الاستبراء بالخرطات بعد البول] ----- ۶۶۷
[السابع عشر من المطهرات زوال التغییر فی الجاری و البئر بل مطلق النابع] ----- ۶۶۸
[الثامن عشر من المطهرات غیبة المسلم] ----- ۶۶۸
[مسائل متفرقة] ----- ۶۷۱
[مسألة ۱ لیس من المطهرات الغسل بالماء المضاف] ----- ۶۷۱

[مسألة ۲ يجوز استعمال جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه بعد التذكية] ----- ۶۷۳

[مسألة ۳ ما يؤخذ من الجلود من أيدى المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية] ----- ۶۷۴

[مسألة ۴ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها] ----- ۶۷۴

[مسألة ۵ يستحب غسل الملاقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه] ----- ۶۷۵

[فصل فى كيفية ثبوت النجاسات] ----- ۶۷۸

اشارة ----- ۶۷۸

[مسألة ۱ إذا تعارض البينتان أو اخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه] ----- ۶۸۱

[مسألة ۲ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين] ----- ۶۸۲

[مسألة ۳ إذا شک بعد التطهير و علمه بالطهارة فى انه هل زال العين أم لا] ----- ۶۸۳

[مسألة ۴ إذا علم بنجاسة شىء و شک فى ان لها عينا أم لا له ان يبنى على عدم العين] ----- ۶۸۴

[مسألة ۵ الوسواسى يرجع فى التطهير الى المتعارف] ----- ۶۸۴

[(فصل- فى الحكم الأوانى)] ----- ۶۸۴

اشارة ----- ۶۸۴

[مسألة ۱ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة] ----- ۶۸۴

[مسألة ۲ أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية] ----- ۶۹۰

[مسألة ۳ يجوز استعمال أوانى الخمر بعد غسلها] ----- ۶۹۲

[مسألة ۴ يحرم استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل] ----- ۶۹۴

[مسألة ۵ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا] ----- ۶۹۹

[مسألة ۶ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض] ----- ۷۰۰

[مسألة ۷ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن] ----- ۷۰۲

[مسألة ۸ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما] ----- ۷۰۲

[مسألة ۹ لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلى كالخلخال] ----- ۷۰۳

[مسألة ۱۰ الظاهر ان المراد من الأوانى ما يكون من قبيل الكأس و الكوز و الصينى] ----- ۷۰۶

[مسألة ۱۱ لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة] ----- ۷۰۹

[مسألة ۱۲ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الچاى من القورى من الذهب أو الفضة فى الفنجان الفرفورى] ----- ۷۱۴

[مسألة ۱۳ إذا كان المأكول أو المشروب فى آنية من أحدهما ففرغه فى ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به] ----- ۷۱۴

[مسألة ۱۴ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فی إحدى الآنيتين] ---------- ۷۱۵

[مسألة ۱۵ لا فرق فی الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنی و المصنوعی و المغشوش و الخالص] ---------- ۷۱۷

[مسألة ۱۶ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح] ---------- ۷۱۷

[مسألة ۱۷ الأوانی من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اغلى] ---------- ۷۱۸

[مسألة ۱۸ الذهب المعروف بالفرنكی لا بأس بما صنع منه] ---------- ۷۱۸

[مسألة ۱۹ إذا اضطر الى استعمال أوانی الذهب و الفضة فی الأكل و الشرب و غيرهما جاز] ---------- ۷۱۸

[مسألة ۲۰ إذا دار الأمر فی حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبی قدمهما] ---------- ۷۱۹

[مسألة ۲۱ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانی من أحدهما و أجرته أيضا حرام] ---------- ۷۱۹

[مسألة ۲۲ يجب على صاحبهما كسرهما] ---------- ۷۲۰

[مسألة ۲۳ إذا شک فی آنية انها من أحدهما أو شک فی كون شیء مما يصدق عليه الانية أم لا] ---------- ۷۲۰

الجزء الثالث ---------- ۷۲۱

[تتمة كتاب الطهارة] ---------- ۷۲۱

اشارة ---------- ۷۲۱

[فصل فی أحكام التخلی] ---------- ۷۲۱

اشارة ---------- ۷۲۱

[مسائل] ---------- ۷۲۱

[مسألة (۱) يجب فی حال التخلی بل فی سائر الأحوال ستر العورة] ---------- ۷۲۱

[مسألة (۲) لا فرق فی الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى] ---------- ۷۲۴

[مسألة (۳) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز] ---------- ۷۲۴

[مسألة (۴) لا يجوز للمالک النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة أو محللة أو فی العدة] ---------- ۷۲۵

[مسألة (۵) لا يجب ستر الفخذين و لا الأليتين و لا الشعر النابت أطراف العورة] ---------- ۷۲۵

[مسألة (۶) لا فرق بين افراد الساتر] ---------- ۷۲۶

[مسألة (۷) لا يجب الستر فی الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص] ---------- ۷۲۶

[مسألة (۸) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيشة] ---------- ۷۲۶

[مسألة (۹) لا يجوز الوقوف فی مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير] ---------- ۷۲۷

[مسألة (۱۰) لو شک فی وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر] ---------- ۷۲۷

[مسألة (١١) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان] ----- ٧٢٨
[مسألة (١٢) لا يجوز للرجل و الأنثى النظر الى دبر الخنثى] ----- ٧٢٨
[مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير] ----- ٧٢٩
[مسألة (١۴) يحرم فى حال التخلى استقبال القبلة و استدبارها بمقاديم بدنه] ----- ٧٣٠
[مسألة (١۵) الأحوط ترک إقعاد الطفل للتخلى على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا] ----- ٧٣۴
[مسألة (١۶) يتحقق ترک الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين] ----- ٧٣۴
[مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترک الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان] ----- ٧٣۵
[مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف] ----- ٧٣۵
[مسألة (١٩) إذا علم ببقاء شىء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء] ----- ٧٣۶
[مسألة (٢٠) يحرم التخلى فى ملک الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص] ----- ٧٣۶
[مسألة (٢١) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان] ----- ٧٣٧
[مسألة (٢٢) لا يجوز التخلى فى مثل المدارس التى لا يعلم كيفية وقفها] ----- ٧٣٧
[فصل فى الاستنجاء] ----- ٧٣٨
اشارة ----- ٧٣٨
[فى هذا المتن أمور] ----- ٧٣٩
اشارة ----- ٧٣٩
[الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثين عن مخرجه] ----- ٧٣٩
[الأمر الثانى لا يجزى فى تطهير مخرج البول غير غسله بالماء] ----- ٧۴٠
[الأمر الثالث: لا فرق فى حكم مخرج البول بين الذكر و الأنثى و الخنثى] ----- ٧۴٢
[الأمر الرابع- يجب تطهير مخرج الغائط من غير إشكال فى أصل وجوبه] ----- ٧۴٢
[الأمر الخامس: إذا تعدى الغائط على وجه الانفصال] ----- ٧۴۵
[الأمر السادس: ان استعمال الماء فى مورد التخيير أفضل] ----- ٧۴۵
[الأمر السابع ان الحد فى تطهير المخرج بالماء هو النقاء] ----- ٧۴۵
[الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث] ----- ٧۴٧
[الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجرا] ----- ٧۴٨
[الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور] ----- ٧۴٨

[الأمر الحادی عشر لو مسح بالنجس أو المتنجس فهل يتعين بعد ذلک تطهير المحل بالماء] ----- ۷۵۰
[الأمر الثانی عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار] ----- ۷۵۰
[مسائل] ----- ۷۵۳
[مسألة (۱) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث] ----- ۷۵۳
[مسألة (۲) فی الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة فی المحل يشكل الحكم بالطهارة] ----- ۷۵۵
[مسألة (۳) فی الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية] ----- ۷۵۵
[مسألة (۴) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء] ----- ۷۵۵
[مسألة (۵) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شک فی انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط] ----- ۷۵۶
[مسألة (۶) لا يجب الدلک باليد فی مخرج البول عند الاستنجاء] ----- ۷۵۶
[مسألة (۷) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى] ----- ۷۵۷
[مسألة (۸) يجوز الاستنجاء بما يشک فی كونه عظما أو روثا أو من المحترمات و يطهر المحل] ----- ۷۵۷
[فصل فی الاستبراء] ----- ۷۵۷
اشارة ----- ۷۵۷
[مسألة (۱) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقی] ----- ۷۶۲
[مسألة (۲) مع ترک الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة و الناقضية] ----- ۷۶۳
[مسألة (۳) لا يلزم المباشرة فی الاستبراء] ----- ۷۶۳
[مسألة (۴) إذا خرجت رطوبة من شخص و شک شخص آخر فی كونها بولا أو غيره] ----- ۷۶۳
[مسألة (۵) إذا شک فی الاستبراء يبنی على عدمه و لو مضت مدة] ----- ۷۶۳
[مسألة (۶) إذا شک من لم يستبرء فی خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه] ----- ۷۶۴
[مسألة (۷) إذا علم ان الخارج منه مذی لكن شک فی انه هل خرج معه بول أم لا] ----- ۷۶۴
[مسألة (۸) إذا بال و لم يستبرء ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنی يحكم عليها] ----- ۷۶۴
[فصل فی مستحبات التخلی و مكروهاته] ----- ۷۶۷
اشارة ----- ۷۶۸
[اما الأول مستحبات التخلی] ----- ۷۶۸
[و اما المكروهات] ----- ۷۷۳
[مسائل] ----- ۷۸۷

[مسألة (۱) یکره حبس البول أو الغائط] ۷۸۷
[مسألة (۲) یستحب البول حین إرادة الصلاة] ۷۸۷
[مسألة (۳) إذا وجد لقمة خبز فی بیت الخلاء یستحب أخذها و إخراجها و غسلها ثم أکلها] ۷۸۷
[الوضوء] ۷۸۸
[فصل فی موجبات الوضوء و نواقضه] ۷۸۸
اشارة ۷۸۸
[الأول و الثانی البول و الغائط] ۷۸۸
[الثالث الریح الخارج من مخرج الغائط] ۷۹۱
[الرابع النوم مطلقا] ۷۹۲
[الخامس کلما أزال العقل] ۷۹۵
[السادس الاستحاضة القلیلة] ۷۹۷
[مسألة (۱) إذا شک فی طرو احد النواقض بنی علی العدم] ۷۹۸
[مسألة (۲) إذا خرج ماء الاحتقان و لم یکن معه شیء من الغائط] ۷۹۸
[مسألة (۳) القیح الخارج من مخرج البول أو الغائط] ۷۹۹
[مسألة (۴) ذکر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقیب المذی] ۸۰۲
[فصل فی غایات الوضوءات الواجبة و غیر الواجبة] ۸۰۴
اشارة ۸۰۴
[مسألة (۱) إذا نذر ان یتوضأ لکل صلاة وضوء، رافعا للحدث] ۸۱۰
[(مسألة (۲) وجوب الوضوء بسبب النذر أقسام] ۸۱۰
[مسألة (۳) لا فرق فی حرمة مس کتابة القرآن علی المحدث بین ان یکون بالید أو بسائر أجزاء البدن] ۸۱۱
[مسألة (۴) لا فرق بین المس ابتداء أو استدامة] ۸۱۲
[مسألة (۵) المس الماحی للخط أیضا حرام] ۸۱۲
[مسألة (۶) لا فرق بین أنواع الخطوط حتی المهجور منها کالکوفی] ۸۱۲
[مسألة (۷) لا فرق فی القرآن بین الآیة و الکلمة] ۸۱۳
[مسألة (۸) لا فرق بین ما کان فی القرآن أو فی کتاب] ۸۱۳
[مسألة (۹) فی الکلمات المشترکة بین القرآن و غیره] ۸۱۳

[مسألة (۱۰) لا فرق فیما کتب علیه القرآن بین الکاغذ و اللوح] ---- ۸۱۴
[مسألة (۱۱) إذا کتب علی الکاغذ بلا مداد] ---- ۸۱۴
[مسألة (۱۲) لا یحرم المس من وراء الشیشة] ---- ۸۱۴
[مسألة (۱۳) فی مس المسافة الخالیة التی یحیط بها الحرف] ---- ۸۱۵
[مسألة (۱۴) فی جواز کتابة المحدث آیة من القرآن] ---- ۸۱۵
[مسألة (۱۵) لا یجب منع الأطفال و المجانین من المس] ---- ۸۱۵
[مسألة (۱۶) لا یحرم علی المحدث مس غیر الخط من ورق القرآن] ---- ۸۱۶
[مسألة (۱۷) ترجمة القرآن لیست منه بأی لغة کانت] ---- ۸۱۶
[مسألة (۱۸) لا یجوز وضع الشیء النجس علی القرآن] ---- ۸۱۷
[مسألة (۱۹) إذا کتبت آیة من القرآن علی لقمة خبز] ---- ۸۱۷
[فصل فی الوضوءات المستحبة] ---- ۸۱۷
اشارة ---- ۸۱۷
[مسألة (۱) الأقوی کما أشیر إلیه سابقا کون الوضوء مستحبا فی نفسه] ---- ۸۱۷
[مسألة (۲) الوضوء المستحب أقسام] ---- ۸۱۷
اشاره ---- ۸۱۸
[اما القسم الأول] ---- ۸۱۸
اشارة ---- ۸۱۸
[الأول الصلوات المندوبة] ---- ۸۱۸
[الثانی الطواف المندوب] ---- ۸۱۸
[الثالث التهیؤ للصلاة فی أول وقتها] ---- ۸۱۸
[الرابع دخول المساجد] ---- ۸۲۰
[الخامس دخول المشاهد المشرفة] ---- ۸۲۰
[السادس مناسک الحج مما عدا الصلاة و الطواف] ---- ۸۲۰
[السابع صلاة الأموات] ---- ۸۲۰
[الثامن زیارة أهل القبور] ---- ۸۲۱
[التاسع قراءة القرآن أو کتبه أو لمس حواشیه أو حمله] ---- ۸۲۱

[العاشر الدعاء و طلب الحاجة من اللّه تعالى] ----- ۸۲۱
[الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد] ----- ۸۲۲
[الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة] ----- ۸۲۲
[الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة] ----- ۸۲۲
[الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما] ----- ۸۲۳
[الخامس عشر ورود المسافر على اهله فيستحب قبله] ----- ۸۲۳
[السادس عشر النوم] ----- ۸۲۴
[السابع عشر مقاربة الحامل] ----- ۸۲۴
[الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء] ----- ۸۲۴
[التاسع عشر الكون على الطهارة] ----- ۸۲۵
[العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه] ----- ۸۲۵
[و اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد] ----- ۸۲۵
[و اما القسم الثالث] ----- ۸۲۶
اشارة ----- ۸۲۶
[الأول لذكر الحائض فى مصلاها مقدار الصلاة] ----- ۸۲۶
[الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت] ----- ۸۳۰
[الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد] ----- ۸۳۰
[الرابع: لتكفين الميت أو دفنه] ----- ۸۳۰
[مسألة (۳) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التى توضأ لأجلها] ----- ۸۳۱
[مسألة (۴) لا يجب فى الوضوء قصد موجبه] ----- ۸۳۳
[مسألة (۵): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددة] ----- ۸۳۵
[مسألة (۶): إذا كان للوضوء غايات متعددة] ----- ۸۳۵
[فصل فى بعض مستحبات الوضوء] ----- ۸۳۷
اشارة ----- ۸۳۷
[الأول: ان يكون بمد] ----- ۸۳۷
[الثانى: الاستياک] ----- ۸۳۹

[الثالث: وضع الإناء الذی یغترف منه علی الیمین] ۸۳۹
[الرابع: غسل الیدین قبل الاغتراف مرهٔ فی حدث النوم و البول] ۸۴۰
[الخامس: المضمضهٔ و الاستنشاق] ۸۴۲
[السادس: التسمیهٔ عند وضع الید فی الماء] ۸۴۳
[السابع: الاغتراف بالیمنی و لو للیمنی] ۸۴۶
[الثامن: قراءهٔ الأدعیهٔ المأثورهٔ] ۸۴۶
[التاسع: غسل کل من الوجه و الیدین مرتین] ۸۴۷
[العاشر: ان یبدء الرجل بظاهر ذراعیه فی الغسلهٔ الاولی] ۸۴۹
[الحادی عشر: ان یصب الماء علی أعلی کل عضو] ۸۴۹
[الثانی عشر: ان یغسل ما یجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء علیه لا بغمسه فیه] ۸۵۰
[الثالث عشر: ان یکون ذلک مع إمرار الید علی تلک المواضع] ۸۵۰
[الرابع عشر: ان یکون حاضر القلب فی جمیع أفعاله] ۸۵۰
[الخامس عشر: ان یقرء القدر حال الوضوء] ۸۵۰
[السادس عشر: ان یقرء آیهٔ الکرسی بعده] ۸۵۱
[السابع عشر: ان یفتح عینه حال غسل الوجه] ۸۵۱
[فصل فی مکروهاته] ۸۵۱
اشارهٔ ۸۵۱
[الأول: الاستعانهٔ بالغیر فی المقدمات القریبهٔ] ۸۵۲
[الثانی: التمندل، بل مطلق مسح البلل] ۸۵۳
[الثالث: الوضوء فی مکان الاستنجاء] ۸۵۴
[الرابع: الوضوء من الانیهٔ المفضضهٔ أو المذهبهٔ أو المنقوشهٔ بالصور] ۸۵۵
[الخامس: الوضوء بالمیاه المکروههٔ کالمشمس] ۸۵۵
[فصل فی أفعال الوضوء] ۸۵۹
اشارهٔ ۸۵۹
[الأول: غسل الوجه] ۸۵۹
اشارهٔ ۸۵۹

[مسألة (۱): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة] ---- ۸۷۱
[مسألة (۲) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية في الطول] ---- ۸۷۱
[مسألة (۳): ان كانت للمرئة لحية فهي كالرجل] ---- ۸۷۲
[مسألة (۴): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم] ---- ۸۷۳
[مسألة (۵): فيما أحاط به الشعر لا يجزي غسل المحاط عن المحيط] ---- ۸۷۳
[مسألة (۶): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها] ---- ۸۷۳
[مسألة (۷): إذا شک في ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة] ---- ۸۷۳
[مسألة (۸): إذا بقي مما في الحد ما لم يغسل] ---- ۸۷۳
[مسألة (۹): إذا تيقن وجود ما يشک في مانعيته] ---- ۸۷۴
[مسألة (۱۰): الثقبة في الأنف موضع الحلقة أو الخزامة] ---- ۸۷۶
[الثاني: غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع] ---- ۸۷۶
اشارة ---- ۸۷۶
[مسألة (۱۱): ان كانت له يد زائدة دون المرفق] ---- ۸۸۰
[مسألة (۱۲): الوسخ تحت الأظفار] ---- ۸۸۲
[مسألة (۱۳): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين] ---- ۸۸۳
[مسألة (۱۴): إذا انقطع لحم من اليدين] ---- ۸۸۳
[مسألة (۱۵): الشقوق التي تحدث على ظهر الكف] ---- ۸۸۳
[مسألة (۱۶): ما يعلو البشرة- مثل الجدري] ---- ۸۸۴
[مسألة (۱۷): ما ينجمد على الجرح عند البرء] ---- ۸۸۴
[مسألة (۱۸): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرئيا لا تجب ازالته] ---- ۸۸۴
[مسألة (۱۹): الوسواسي الذي لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف] ---- ۸۸۵
[مسألة (۲۰): إذا نفذت شوكة في اليد] ---- ۸۸۵
[مسألة (۲۱): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى] ---- ۸۸۵
[مسألة (۲۲): يجوز الوضوء بماء المطر] ---- ۸۸۶
[مسألة (۲۳): إذا شک في شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا] ---- ۸۸۶
[الثالث: مسح الرأس بما يبقى من البلة في اليد] ---- ۸۸۷

اشارة ----- ۸۸۷
[مسألة (۲۴): فی مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا] ----- ۸۹۴
[الرابع: مسح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين] ----- ۸۹۴
اشاره ----- ۸۹۴
[مسألة (۲۵): لا إشكال فی انه يعتبر ان يكون المسح بنداوة الوضوء] ----- ۹۰۵
[مسألة (۲۶): يشترط فی المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح] ----- ۹۰۸
[مسألة (۲۷): إذا كان على الماسح حاجب] ----- ۹۱۰
[مسألة (۲۸): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف] ----- ۹۱۰
[مسألة (۲۹): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة] ----- ۹۱۱
[مسألة (۳۰): يشترط فی المسح إمرار الماسح على الممسوح] ----- ۹۱۳
[مسألة (۳۱): لو لم يمكن حفظ الرطوبة فی الماسح] ----- ۹۱۴
[مسألة (۳۲): لا يجب فی مسح الرجلين] ----- ۹۱۶
[مسألة (۳۳): يجوز المسح على الحائل] ----- ۹۱۷
[مسألة (۳۴): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه] ----- ۹۲۳
[مسألة (۳۵): انما يجوز المسح على الحائل فی الضرورات] ----- ۹۲۴
[مسألة (۳۶): لو ترك التقية فی مقام وجوبها] ----- ۹۲۶
[مسألة (۳۷): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل] ----- ۹۲۷
[مسألة (۳۸): لا فرق فی جواز المسح على الحائل] ----- ۹۲۸
[مسألة (۳۹): إذا اعتقد التقية أو تحقق احدى الضرورات الأخر] ----- ۹۲۹
[مسألة (۴۰): إذا أمكنت التقية بغسل الرجلين] ----- ۹۲۹
[مسألة (۴۱): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل] ----- ۹۳۰
[مسألة (۴۲): إذا عمل فی مقام التقية بخلاف مذهب من يتقيه] ----- ۹۳۴
[مسألة (۴۳): يجوز فی كل من الغسلات ان يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسلة واحدة] ----- ۹۳۴
[مسألة (۴۴): يجب الابتداء فی الغسل بالأعلى] ----- ۹۳۴
[مسألة (۴۵): الإسراف فی ماء الوضوء مكروه] ----- ۹۳۵
[مسألة (۴۶): يجوز الوضوء برمس الأعضاء] ----- ۹۳۵

[مسألة (۴۷): یشکل صحة وضوء الوسواسی] ----- ۹۳۶
[مسألة (۴۸): فی غیر الوسواسی] ----- ۹۳۶
[مسألة (۴۹): یکفی فی مسح الرجلین] ----- ۹۳۶
[فصل فی شرائط الوضوء] ----- ۹۳۶
اشارة ----- ۹۳۷
[الأول: إطلاق الماء] ----- ۹۳۷
[الثانی: طهارته و کذا طهارة مواضع الوضوء] ----- ۹۳۷
اشارة ----- ۹۳۷
[مسألة (۱): لا بأس بالتوضؤ بماء الغلیان ما لم یصر مضافا] ----- ۹۳۹
[مسألة (۲): لا یضر فی صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن] ----- ۹۳۹
[مسألة (۳): إذا کان فی بعض مواضع وضوئه جرح] ----- ۹۳۹
[الثالث: ان لا یکون علی المحل حائل یمنع وصول الماء إلی البشرة] ----- ۹۴۰
[الرابع: ان یکون الماء و ظرفه و مکان الوضوء، و مصب مائه مباحا] ----- ۹۴۰
اشارة ----- ۹۴۰
[مسألة (۴): لا فرق فی عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس] ----- ۹۴۲
[مسألة (۵): إذا التفت فی أثناء الوضوء] ----- ۹۴۴
[مسألة (۶): مع الشک فی رضا المالک لا یجوز التصرف] ----- ۹۴۵
[مسألة (۷): یجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الکبار] ----- ۹۴۷
[مسألة (۸): الحیاض الواقعة فی المساجد و المدارس] ----- ۹۵۰
[مسألة (۹): إذا شق نهر أو قناة من غیر اذن مالکه] ----- ۹۵۰
[مسألة (۱۰): إذا غیر مجری النهر من غیر اذن مالکه] ----- ۹۵۰
[مسألة (۱۱): إذا علم ان حوض المسجد وقف علی المصلین فیه] ----- ۹۵۱
[مسألة (۱۲): إذا کان الماء فی الحوض و أرضه و أطرافه مباحا] ----- ۹۵۲
[مسألة (۱۳): الوضوء فی المکان المباح مع کون فضائه غصبیا مشکل] ----- ۹۵۲
[مسألة (۱۴): إذا کان الوضوء مستلزما لتحریک شیء فهو باطل] ----- ۹۵۳
[مسألة (۱۵): الوضوء تحت الخیمة المغصوبة] ----- ۹۵۳

[مسألة (۱۶): إذا تعدی الماء المباح عن المكان المغصوب الی المكان المباح] ---- ۹۵۴

[مسألة (۱۷): إذا اجتمع ماء مباح كالجاری فی ملک الغیر] ---- ۹۵۵

[مسألة (۱۸): إذا دخل المكان الغصبی غفلة و فی حال الخروج توضأ] ---- ۹۵۵

[مسألة (۱۹): إذا وقع قلیل من الماء المغصوب فی حوض مباح] ---- ۹۵۵

[الشرط الخامس: ان لا یكون ظرف ماء الوضوء من أوانی الذهب و الفضة] ---- ۹۵۶

اشارة ---- ۹۵۶

[مسألة (۲۰): إذا توضأ من آنیة باعتقاد غصبیتها] ---- ۹۵۸

[الشرط السادس: ان لا یكون ماء الوضوء مستعملا فی رفع الخبث] ---- ۹۵۸

[السابع: ان لا یكون مانع من استعمال الماء] ---- ۹۵۸

[الثامن: ان یكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة] ---- ۹۵۹

اشارة ---- ۹۵۹

[مسألة (۲۱): فی صورة كون استعمال الماء مضرا] ---- ۹۵۹

[التاسع: المباشرة فی أفعال الوضوء فی حال الاختیار] ---- ۹۵۹

اشارة ---- ۹۶۰

[مسألة (۲۲): إذا كان الماء جاریا من میزاب أو نحوه] ---- ۹۶۳

[مسألة (۲۳): إذا لم یتمكن من المباشرة جاز ان یستنیب] ---- ۹۶۴

[العاشر: الترتیب بتقدیم الوجه] ---- ۹۶۷

[الحادی عشر: الموالاة بمعنی عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فی اللاحقة] ---- ۹۷۰

اشارة ---- ۹۷۰

[مسألة (۲۴): إذا توضأ و شرع فی الصلاة] ---- ۹۷۳

[مسألة (۲۵): إذا مشی بعد الغسلات خطوات ثم اتی بالمسحات لا بأس،] ---- ۹۷۳

[مسألة (۲۶): إذا ترک الموالاة نسیانا بطل وضوئه] ---- ۹۷۴

[مسألة (۲۷): إذا جف الوجه حین الشروع فی الید] ---- ۹۷۴

[الثانی عشر: النیة] ---- ۹۷۴

اشارة ---- ۹۷۴

[مسألة (۳۸): لا یجب فی الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة علی الأقوی] ---- ۹۸۸

[الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل] ----- ۹۹۲
اشارة ----- ۹۹۲
[مسألة (۲۹): الرياء بعد العمل ليس بمبطل] ----- ۱۰۰۶
[مسألة (۳۰): إذا توضأت المرأة فی مكان يراها الأجنبی لا يبطل وضوئها] ----- ۱۰۰۶
[مسألة (۳۱): لا إشكال فی إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء] ----- ۱۰۰۶
[مسألة (۳۲): إذا شرع فی الوضوء قبل دخول الوقت و فی أثنائه دخل لا إشكال فی صحته] ----- ۱۰۰۹
[مسألة (۳۳): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء و قضاء] ----- ۱۰۱۰
[مسألة (۳۴): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزی من الغسل] ----- ۱۰۱۲
[مسألة (۳۵): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه] ----- ۱۰۱۲
[مسألة (۳۶): إذا نهی المولی عبده عن الوضوء فی سعة الوقت] ----- ۱۰۱۲
[مسألة (۳۷): إذا شک فی الحدث بعد الوضوء] ----- ۱۰۱۳
[مسألة (۳۸): من كان مأمورا بالوضوء من جهة الشک فيه بعد الحدث] ----- ۱۰۱۸
[مسألة (۳۹): إذا كان متوضئا و توضأ للتجديد] ----- ۱۰۲۰
[مسألة (۴۰): إذا توضأ وضوئين و صلی بعدهما] ----- ۱۰۲۴
[مسألة (۴۱): إذا توضأ وضوئين و صلی بعد كل واحد صلاة] ----- ۱۰۲۴
[مسألة (۴۲): إذا صلی بعد كل من الوضوئين نافلة] ----- ۱۰۲۹
[مسألة (۴۳): إذا كان متوضئا و حدث منه بعده صلاة و حدث] ----- ۱۰۳۱
[مسألة (۴۴): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترک جزءا منه] ----- ۱۰۳۲
[مسألة (۴۵): إذا تيقن ترک جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء] ----- ۱۰۳۲
[مسألة (۴۶): لا اعتبار بشک كثير الشک] ----- ۱۰۳۵
[مسألة (۴۷): التيمم الذی هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه فی الاعتناء بالشک إذا كان فی الأثناء] ----- ۱۰۳۷
[مسألة (۴۸): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح علی الحائل] ----- ۱۰۳۸
[مسألة (۴۹): إذا تيقن انه دخل فی الوضوء و اتی ببعض أفعاله] ----- ۱۰۳۹
[مسألة (۵۰): إذا شک فی وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو فی الأثناء] ----- ۱۰۳۹
[مسألة (۵۱): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه] ----- ۱۰۴۰
[مسألة (۵۲): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ] ----- ۱۰۴۱

[مسألة (۵۳): إذا شک بعد الصلاة فی الوضوء لها و عدمه بنی علی صحتها] ۱۰۴۱
[مسألة (۵۴): إذا تیقن بعد الوضوء انه ترک منه جزءا أو شرطا] ۱۰۴۳
[مسألة (۵۴): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترک غسل الید الیسری] ۱۰۴۴
الجزء الرابع ۱۰۴۵
[تتمة کتاب الطهارة] ۱۰۴۵
[تتمة مبحث الوضوء] ۱۰۴۵
[فصل فی أحکام الجبائر] ۱۰۴۵
اشارة ۱۰۴۵
[مسألة (۱): إذا کانت الجبیرة فی موضع المسح و لم یمکن رفعها] ۱۰۵۵
[مسألة (۲): إذا کانت الجبیرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء] ۱۰۵۶
[مسألة (۳) إذا کانت الجبیرة فی الماسح فمسح علیها بدلا عن غسل المحل] ۱۰۵۶
[مسألة (۴) انما ینتقل الی المسح علی الجبیرة إذا کانت فی موضع المسح بتمامه] ۱۰۵۷
[مسألة (۵): إذا کان فی عضو واحد جبائر متعددة] ۱۰۵۷
[مسألة (۶): إذا کان بعض الأطراف الصحیح تحت الجبیرة] ۱۰۵۷
[مسألة (۷): فی الجرح المکشوف إذا أراد وضع طاهر علیه و مسحه] ۱۰۵۸
[مسألة (۸): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزید من المقدار المتعارف] ۱۰۵۸
[مسألة (۹): إذا لم یکن جرح و لا قرح و لا کسر] ۱۰۵۸
[مسألة (۱۰): إذا کان الجرح أو نحوه فی مکان آخر غیر مواضع الوضوء] ۱۰۶۱
[مسألة (۱۱): فی الرمد یتعین التیمم إذا کان استعمال الماء مضرا مطلقا] ۱۰۶۱
[مسألة (۱۲): محل الفصد داخل فی الجروح] ۱۰۶۱
[مسألة (۱۳): لا فرق فی حکم الجبیرة] ۱۰۶۲
[مسألة (۱۴): إذا کان شیء لاصقا ببعض مواضع الوضوء] ۱۰۶۲
[مسألة (۱۵): إذا کان ظاهر الجبیرة طاهرا لا یضره نجاسة باطنه] ۱۰۶۲
[مسألة (۱۶): إذا کان ما علی الجرح من الجبیرة مغصوبا لا یجوز المسح علیه] ۱۰۶۳
[مسألة (۱۷): لا یشترط فی الجبیرة أن تکون مما یصح الصلاة فیه] ۱۰۶۴
[مسألة (۱۸): ما دام خوف الضرر باقیا یجری حکم الجبیرة] ۱۰۶۵

[مسألة (١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل] ١٠۶۵
[مسألة (٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم] ١٠۶۵
[مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفى فى الغسل اقله] ١٠۶۶
[مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة] ١٠۶۶
[مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره] ١٠۶۶
[مسألة (٢۴): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف] ١٠۶٧
[مسألة (٢۵): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح] ١٠۶٧
[مسألة (٢۶): الفرق بين الجبيرة التى على محل و الغسل] ١٠۶٧
اشارة ١٠۶٨
[أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح] ١٠۶٨
[الثانى: ان فى الثانية يتعين المسح] ١٠۶٨
[الثالث: انه يتعين فى الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية فى الكف و بالكف] ١٠۶٨
[الرابع: انه يتعين فى الأولى استيعاب المحل] ١٠۶٨
[الخامس: ان فى الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل فى جريان الماء] ١٠۶٨
[السادس: ان فى الاولى لا يكفى مجرد إيصال النداوة] ١٠۶٩
[السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة] ١٠۶٩
[الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الأولى دون الثانية] ١٠۶٩
[التاسع: انه يتعين فى الثانية إمرار الماسح على الممسوح] ١٠۶٩
[مسألة (٢٧): لا فرق فى أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة] ١٠۶٩
[مسألة (٢٨): حكم الجبائر فى الغسل كحكمها فى الوضوء] ١٠٧٠
[مسألة (٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما] ١٠٧١
[مسألة (٣٠): فى جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال] ١٠٧١
[مسألة (٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة] ١٠٧٢
[مسألة (٣٢): يجوز لصاحب الجبرة الصلاة أول الوقت] ١٠٧۴
[مسألة (٣٣): إذا اعتقد الضرر فى غسل البشرة فعمل بالجبيرة] ١٠٧۴
[مسألة (٣۴): فى كل مورد يشك فى ان وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم] ١٠٧۵

[فصل فی حکم دائم الحدث] ---- ۱۰۷۵
اشارة ---- ۱۰۷۵
[مسألة (۱): یجب علیه المبادرة إلی الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة] ---- ۱۰۸۲
[مسألة (۲): لا یجب علی المسلوس و المبطون ان یتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسیین] ---- ۱۰۸۲
[مسألة (۳): یجب علی المسلوس التحفظ من تعدی بوله] ---- ۱۰۸۲
[مسألة (۴): فی لزوم معالجة السلس و البطن اشکال] ---- ۱۰۸۳
[مسألة (۵): فی جواز مس کتابة القرآن للمسلوس و المبطون] ---- ۱۰۸۴
[مسألة (۶): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر] ---- ۱۰۸۴
[مسألة (۷): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث] ---- ۱۰۸۵
[مسألة (۸): ذکر بعضهم انه لو أمکنهما إتیان الصلاة الاضطراریة] ---- ۱۰۸۵
[مسألة (۹): من افراد دائم الحدث المستحاضة] ---- ۱۰۸۵
[مسألة (۱۰): لا یجب علی المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضی من الصلوات] ---- ۱۰۸۶
[مسألة (۱۱): من نذر ان یکون علی الوضوء دائما] ---- ۱۰۸۶
[فصل فی الأغسال] ---- ۱۰۸۶
اشارة ---- ۱۰۸۶
[فصل فی الأغسال الواجبة] ---- ۱۰۸۷
اشارة ---- ۱۰۸۷
[مسألة (۱): النذر المتعلق بغسل الزیارة و نحوها یتصور علی وجوه] ---- ۱۰۸۷
اشارة ---- ۱۰۸۷
[الأول: ان ینذر الزیارة مع الغسل] ---- ۱۰۸۷
[الثانی: ان ینذر الغسل للزیارة] ---- ۱۰۸۸
[الثالث: ان ینذر غسل الزیارة منجزا] ---- ۱۰۸۸
[الرابع: ان ینذر الغسل و الزیارة] ---- ۱۰۸۸
[الخامس: ان ینذر الغسل الذی بعده الزیارة و الزیارة مع الغسل] ---- ۱۰۸۸
[فصل فی غسل الجنابة] ---- ۱۰۸۹
اشارة ---- ۱۰۸۹

[و هی تحصل بأمرین] ----- ۱۰۸۹
اشارهٔ ----- ۱۰۸۹
[الأول خروج المنی] ----- ۱۰۸۹
[الثانی: الجماع و ان لم ینزل] ----- ۱۰۹۲
[مسائل] ----- ۱۰۹۹
[مسألهٔ (۱): إذا رای فی ثوبه منیا و علم انه منه] ----- ۱۰۹۹
[مسألهٔ (۲): إذا علم بجنابهٔ و غسل و لم یعلم السابق منها] ----- ۱۱۰۳
[مسألهٔ (۳): فی الجنابهٔ الدائرهٔ بین شخصین] ----- ۱۱۰۶
[مسألهٔ (۴): إذا دارت الجنابهٔ بین شخصین] ----- ۱۱۰۷
[مسألهٔ (۵): إذا خرج المنی بصورهٔ الدم] ----- ۱۱۰۹
[مسألهٔ (۶): المرأهٔ تحتلم کالرجل] ----- ۱۱۰۹
[مسألهٔ (۷): إذا تحرک المنی فی النوم من محله بالاحتلام] ----- ۱۱۱۰
[مسألهٔ (۸): یجوز للشخص إجناب نفسه] ----- ۱۱۱۰
[مسألهٔ (۹): إذا شک فی انه هل حصل الدخول أم لا؟] ----- ۱۱۱۶
[مسألهٔ (۱۰): لا فرق فی کون إدخال تمام الذکر أو الحشفهٔ] ----- ۱۱۱۶
[مسألهٔ (۱۱): فی الموارد التی تکون الاحتیاط فی الجمع بین الغسل و الوضوء] ----- ۱۱۱۷
[فصل فیما یتوقف علی الغسل من الجنابهٔ] ----- ۱۱۱۷
اشارهٔ ----- ۱۱۱۷
[الأول الصلاهٔ واجبهٔ أو مستحبهٔ] ----- ۱۱۱۷
[الثانی: الطواف الواجب] ----- ۱۱۱۸
[الثالث: صوم شهر رمضان و قضائه] ----- ۱۱۱۸
[فصل فیما یحرم علی الجنب] ----- ۱۱۲۴
اشارهٔ ----- ۱۱۲۴
[و هی أیضا أمور] ----- ۱۱۲۴
اشارهٔ ----- ۱۱۲۴
[الأول: مس خط المصحف] ----- ۱۱۲۴

[الثانی: دخول مسجد الحرام و مسجد النبی (ص)] ---- ۱۱۲۵
[الثالث: المکث فی سائر المساجد] ---- ۱۱۲۵
[الرابع: الدخول فی المساجد بقصد وضع شیء فیها] ---- ۱۱۲۸
[الخامس: قراءة سورة العزائم] ---- ۱۱۳۰
[مسائل] ---- ۱۱۳۱
[مسألة (۱): من نام فی أحد المسجدین أو احتلم أو أجنب فیهما] ---- ۱۱۳۱
[مسألة (۲): لا فرق فی حرمة دخول الجنب المساجد بین المعمور منها و الخراب] ---- ۱۱۳۳
[مسألة (۳): إذا عین الشخص فی بیته مکانا للصلاة و جعله مصلی له] ---- ۱۱۳۴
[مسألة (۴): کلما شک فی کونه جزءا من المسجد] ---- ۱۱۳۵
[مسألة (۵): الجنب إذا قرء دعاء کمیل] ---- ۱۱۳۵
[مسألة (۶): الأحوط عدم إدخال الجنب فی المسجد] ---- ۱۱۳۵
[مسألة (۷): لا یجوز ان یستأجر الجنب لکنس المسجد فی حال جنابته] ---- ۱۱۳۶
[مسألة (۸): إذا کان جنبا و کان الماء فی المسجد] ---- ۱۱۳۸
[مسألة (۹): إذا علم إجمالا جنابة احد الشخصین] ---- ۱۱۳۹
[مسألة (۱۰): مع الشک فی الجنابة لا یحرم شیء من المحرمات المذکورة] ---- ۱۱۴۰
[فصل فیما یکره علی الجنب] ---- ۱۱۴۰
اشارة ---- ۱۱۴۰
[الأول الأکل و الشرب] ---- ۱۱۴۰
[الثانی: قراءة ما زاد علی سبع آیات من القرآن ما عدا العزائم] ---- ۱۱۴۲
[الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشی و ما بین السطور] ---- ۱۱۴۳
[الرابع: النوم] ---- ۱۱۴۵
[الخامس: الخضاب رجلا کان أو امرأة] ---- ۱۱۴۷
[السادس: التدهین] ---- ۱۱۴۸
[السابع: الجماع إذا کان جنابته بالاحتلام] ---- ۱۱۴۸
[الثامن: حمل المصحف] ---- ۱۱۴۸
[التاسع: تعلیق المصحف] ---- ۱۱۴۸

[فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة] ----- ۱۱۴۹
اشارة ----- ۱۱۴۹
[و له كيفيتان] ----- ۱۱۶۰
اشارة ----- ۱۱۶۰
[الاولى الترتيب] ----- ۱۱۶۰
[الثانية: الارتماس] ----- ۱۱۶۹
[مسائل] ----- ۱۱۸۱
[مسألة (۱): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى] ----- ۱۱۸۱
[مسألة (۲): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى] ----- ۱۱۸۱
[مسألة (۳): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة] ----- ۱۱۸۲
[مسألة (۴): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين] ----- ۱۱۸۲
[مسألة (۵): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله] ----- ۱۱۸۴
[مسألة (۶) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء] ----- ۱۱۸۸
[مسألة (۷): إذا شک فی شیء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله] ----- ۱۱۸۸
[مسألة (۸): ما مر من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى] ----- ۱۱۸۹
[مسألة (۹): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيبا لا ارتماسا] ----- ۱۱۸۹
[مسألة (۱۰): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس] ----- ۱۱۹۰
[مسألة (۱۱): إذا كان حوض أقل من الكر] ----- ۱۱۹۱
[مسألة (۱۲) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية] ----- ۱۱۹۲
[مسألة (۱۳): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه] ----- ۱۲۰۱
[مسألة (۱۴): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل] ----- ۱۲۰۲
[مسألة (۱۵): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت] ----- ۱۲۰۲
[مسألة (۱۶): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى] ----- ۱۲۰۳
[مسألة (۱۷): إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه] ----- ۱۲۰۳
[مسألة (۱۸): الغسل فى حوض المدرسة لغير اهله مشكل] ----- ۱۲۰۴
[مسألة (۱۹): الماء الذى يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه] ----- ۱۲۰۴

[مسألة (۲۰): الغسل بالمئزر الغصبی باطل] ---- ۱۲۰۴
[مسألة (۲۱): ماء غسل المرأة من الجنابة و الحیض و النفاس] ---- ۱۲۰۵
[مسألة (۲۲): إذا اغتسل المجنب فی شهر رمضان] ---- ۱۲۰۵
[فصل فی مستحبات غسل الجنابة] ---- ۱۲۰۶
اشارة ---- ۱۲۰۶
[و هی أمور] ---- ۱۲۰۶
اشارة ---- ۱۲۰۶
[أحدها: الاستبراء من المنی بالبول قبل الغسل] ---- ۱۲۰۶
[الثانی: غسل الیدین ثلاثا الی المرفقین] ---- ۱۲۰۹
[الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل الیدین ثلاث مرات] ---- ۱۲۱۰
[الرابع: ان یکون مائه فی الترتیبی بمقدار صاع] ---- ۱۲۱۱
[الخامس: إمرار الید علی الأعضاء لزیادة الاستظهار] ---- ۱۲۱۲
[السادس: تخلیل الحاجب الغیر المانع لزیادة الاستظهار] ---- ۱۲۱۳
[السابع: غسل کل من الأعضاء الثلثة ثلاثا] ---- ۱۲۱۳
[الثامن: التسمیة] ---- ۱۲۱۴
[التاسع: الدعاء المأثور فی حال الاشتغال] ---- ۱۲۱۵
[العاشر: الموالاة] ---- ۱۲۱۵
[مسائل] ---- ۱۲۱۵
[مسألة (۱): یکره الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة] ---- ۱۲۱۵
[مسألة (۲): الاستبراء بالبول قبل الغسل] ---- ۱۲۱۶
[مسألة (۳): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال] ---- ۱۲۱۶
[مسألة (۴): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل] ---- ۱۲۲۲
[مسألة (۵): لا فرق فی جریان حکم الرطوبة المشتبهة بین ان یکون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار] ---- ۱۲۲۳
[مسألة (۶): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حکم لها] ---- ۱۲۲۳
[مسألة (۷): لا فرق فی ناقضیة الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول] ---- ۱۲۲۴
[مسألة (۸): إذا أحدث بالأصغر فی أثناء غسل الجنابة] ---- ۱۲۲۴

[مسألة (٩): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل] ١٢٣١
[مسألة (١٠): الحدث الأصغر فى أثناء الأغسال المستحبة] ١٢٣٣
[مسألة (١١): إذا شك فى غسل عضو من الأعضاء الثلاثة] ١٢٣٣
[مسألة (١٢): إذا ارتمس فى الماء بعنوان الغسل] ١٢٣٥
[مسألة (١٣): إذا انغمس فى الماء بقصد الغسل الارتماسى] ١٢٣٥
[مسألة (١٤): إذا صلى ثم شک فى انه اغتسل للجنابة أم لا؟] ١٢٣٥
[مسألة (١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة] ١٢٣۶
[مسألة (١۶): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض] ١٢۵٢
[مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالا ان عليه اغسالا] ١٢۵٢
[فصل فى الحيض] ١٢۵٣
اشارة ١٢۵٣
[مسألة (١): إذا خرج ممن شک فى بلوغها دم و كان بصفات الحيض] ١٢۶١
[مسألة (٢): لا فرق فى كون اليأس بالستين و الخمسين بين الحرة و الأمة] ١٢۶٣
[مسألة (٣): لا إشكال فى ان الحيض يجتمع مع الإرضاع] ١٢۶٣
[مسألة (۴): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج] ١٢۶٧
[مسألة (۵): إذا شكت فى ان الخارج دم أو غير دم] ١٢۶٧
[مسألة (۶): أقل الحيض ثلاثة أيام و أكثره عشرة] ١٢٧٧
[مسألة (٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشر] ١٢٨۶
[مسألة (٨): الحائض اما ذات العادة أو غيرها] ١٢٩٢
[مسألة (٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين] ١٢٩٣
[مسألة (١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى] ١٢٩۵
[مسألة (١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة] ١٢٩۵
[مسألة (١٢): قد تحصل العادة بالتمييز] ١٢٩۶
[مسألة (١٣): إذا رأت حيضين متواليين متماثلين مشتملين على النقاء فى البين] ١٢٩٧
[مسألة (١۴) يعتبر فى تحقق العادة العددية تساوى الحيضتين] ١٢٩٩
[مسألة (١۵): صاحبة العادة الوقتية سواء كانت عددية أيضا أم لا] ١٢٩٩

[مسألة (۱۶): صاحبة العادة المستقرة فی الوقت و العدد] ۱۳۰۷
[مسألة (۱۷): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة] ۱۳۰۸
[مسألة (۱۸): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع] ۱۳۰۸
[مسألة (۱۹): إذا تعارض الوقت و العدد فی ذات العادة الوقتية العددية] ۱۳۱۴
[مسألة (۲۰): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد] ۱۳۱۵
[مسألة (۲۱): إذا كانت عادتها فی كل شهر مرة] ۱۳۱۵
[مسألة (۲۲): إذا كانت عادتها فی كل شهر مرة] ۱۳۱۶
[مسألة (۱۳): إذا انقطع الدم قبل العشرة] ۱۳۲۲
[مسألة (۲۴): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة] ۱۳۳۵
[مسألة (۲۵): إذا انقطع الدم بالمرة وجب الغسل و الصلاة] ۱۳۳۵
[مسألة (۲۶): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت] ۱۳۳۶
[مسألة (۲۷): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمی] ۱۳۳۶
الجزء الخامس ۱۳۳۸
[تتمة كتاب الطهارة] ۱۳۳۸
[تتمة فصل فی الأغسال] ۱۳۳۸
[تتمة فصل فی الأغسال الواجبة] ۱۳۳۸
[فصل فی الحيض] ۱۳۳۸
[فصل فی حكم تجاوز الدم عن العشرة] ۱۳۳۸
اشارة ۱۳۳۸
[مسألة ۱ من تجاوز دمها عن العشرة] ۱۳۳۸
[مسألة (۲) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الی ثلاثين يوما] ۱۳۵۱
[مسألة (۳) الأحوط ان تختار العدد فی أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول] ۱۳۵۱
[مسألة (۴) يجب الموافقة بين الشهور] ۱۳۵۲
[مسألة (۵) إذا تبين بعد ذلک ان زمان الحيض غير ما اختارته] ۱۳۵۲
[مسألة (۶) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة فی العدد حالها حال المبتدئة] ۱۳۵۳
[مسألة (۷) صاحبة العادة العددية ترجع فی العدد الی عادتها] ۱۳۵۴

[مسألة (۸) لا فرق فی الوصف بین الأسود و الأحمر] ۱۳۵۶
[مسألة (۹) لو رأت بصفة الحیض ثلاثة أیام ثم ثلاثة أیام بصفة الاستحاضة] ۱۳۵۸
[مسألة (۱۰) إذا تخلل بین المتصفین بصفة الحیض عشرة أیام بصفة الاستحاضة] ۱۳۵۹
[مسألة (۱۱) إذا کان ما بصفة الحیض ثلاثة متفرقة فی ضمن عشرة] ۱۳۵۹
[مسألة (۱۲) لا بد فی التمییز ان یکون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحیض] ۱۳۵۹
[مسألة (۱۳) ذکر بعض العلماء الرجوع الی الأقران مع فقد الأقارب] ۱۳۶۰
[مسألة (۱۴) المراد من الأقارب أعم من الابوینی و الابی و الأمی فقط] ۱۳۶۱
[مسألة (۱۵) فی الموارد التی تتخیر بین جعل الحیض أول الشهر أو غیره] ۱۳۶۲
[فصل فی أحکام الحائض] ۱۳۶۲
اشارة ۱۳۶۲
[(أحدها) یحرم علیها العبادات المشروطة بالطهارة کالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتکاف] ۱۳۶۲
[الثانی یحرم علیها مس اسم اللّه و صفاته الخاصة] ۱۳۶۶
[الثالث قراءة آیات السجدة بل سورها علی الأحوط] ۱۳۶۷
[الرابع اللبث فی المساجد] ۱۳۶۷
[الخامس وضع شیء فیها إذا استلزم الدخول] ۱۳۶۸
[السادس الاجتیاز من المسجدین] ۱۳۶۸
اشارة ۱۳۶۹
[مسألة (۱) إذا حاضت فی أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت] ۱۳۷۰
[مسألة (۲) یجوز للحائض سجدة الشکر] ۱۳۷۰
[مسألة (۳) لا یجوز لها دخول المساجد بغیر الاجتیاز] ۱۳۷۳
[السابع وطؤها فی القبل حتی بإدخال الحشفة من غیر إنزال] ۱۳۷۳
اشارة ۱۳۷۳
[مسألة (۴) إذا أخبرت بأنها حائض] ۱۳۷۵
[مسألة (۵) لا فرق فی حرمة وطی الحائض بین الزوجة الدائمة أو المتعة] ۱۳۷۶
[الثامن وجوب الکفارة بوطئها] ۱۳۷۷
اشارة ۱۳۷۷

[مسألة (۶) المراد بأول الحيض ثلثه الأول] ----- ۱۳۸۱

[مسألة (۷) وجوب الكفارة فی الوطی فی دبر الحائض غير معلوم] ----- ۱۳۸۲

[مسألة (۸) إذا زنی بحائض أو وطئها شبهة] ----- ۱۳۸۲

[مسألة (۹) إذا خرج حيضها من غير الفرج] ----- ۱۳۸۲

[مسألة (۱۰) لا فرق فی وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة] ----- ۱۳۸۲

[مسألة (۱۱) إدخال بعض الحشفة كاف فی ثبوت الكفارة] ----- ۱۳۸۳

[مسألة (۱۲) إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته] ----- ۱۳۸۳

[مسألة (۱۳) لا تسقط الكفارة بالعجز عنها] ----- ۱۳۸۳

[مسألة (۱۴) إذا اتفق حيضها حال المقاربة] ----- ۱۳۸۴

[مسألة (۱۵) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها] ----- ۱۳۸۴

[مسألة (۱۶) يجوز إعطاء قيمة الدينار] ----- ۱۳۸۵

[مسألة (۱۷) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين] ----- ۱۳۸۶

[مسألة (۱۸) إذا وطئها فی الثلث الأول و الثانی و الثالث] ----- ۱۳۸۷

[مسألة (۱۹) ألحق بعضهم النفساء بالحائض فی وجوب الكفارة] ----- ۱۳۸۸

[التاسع بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولا بها و لو دبرا] ----- ۱۳۸۹

اشارة ----- ۱۳۸۹

[مسألة (۲۰) إذا كان الزوج غائبا] ----- ۱۳۹۱

[مسألة (۲۱) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضا بطل] ----- ۱۳۹۱

[مسألة (۲۲) لا فرق فی بطلان طلاق الحائض] ----- ۱۳۹۲

[مسألة (۲۳) بطلان الطلاق و الظهار] ----- ۱۳۹۲

[العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض] ----- ۱۳۹۳

اشارة ----- ۱۳۹۳

[مسألة (۲۴) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسی] ----- ۱۳۹۳

[مسألة (۲۵) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض] ----- ۱۳۹۵

[مسألة (۲۶) إذا تعذر الغسل تتيمم بدلا عنه] ----- ۱۳۹۵

[مسألة (۲۷) جواز وطيها لا يتوقف على الغسل] ----- ۱۳۹۶

[مسألة (۲۸) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى] ----- ۱۳۹۹
[مسألة (۲۹) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر] ----- ۱۴۰۰
[الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فی حال الحيض] ----- ۱۴۰۰
اشارة ----- ۱۴۰۰
[مسألة (۳۰) إذا حاضت بعد دخول الوقت] ----- ۱۴۰۳
[مسألة (۳۱) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت] ----- ۱۴۰۵
[مسألة (۳۲) إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت] ----- ۱۴۰۸
[مسألة (۳۳) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراک الركعة] ----- ۱۴۰۸
[مسألة (۳۴) إذا شكت فی سعة الوقت و عدمها] ----- ۱۴۰۸
[مسألة (۳۵) إذا علمت أول الوقت بمفاجاة الحيض] ----- ۱۴۰۸
[مسألة (۳۶) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين] ----- ۱۴۰۹
[مسألة (۳۷) فی العشائين إذا أدركت أربع ركعات] ----- ۱۴۱۰
[مسألة (۳۸) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها] ----- ۱۴۱۱
[مسألة (۳۹) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة] ----- ۱۴۱۱
[مسألة (۴۰) يستحب للحائض أن تتنظف] ----- ۱۴۱۲
[مسألة (۴۱) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها] ----- ۱۴۱۳
[مسألة (۴۲) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام] ----- ۱۴۱۵
[فصل فی الاستحاضة] ----- ۱۴۱۷
اشارة ----- ۱۴۱۷
[مسألة (۱) الاستحاضة ثلاثة أقسام] ----- ۱۴۲۰
[مسألة (۲) إذا حدثت المتوسطة بعد صلاة الفجر لا يجب لها الغسل] ----- ۱۴۳۴
[مسألة (۳) إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر] ----- ۱۴۳۶
[مسألة (۴) يجب على المستحاضة اختبار حالها] ----- ۱۴۳۷
[مسألة (۵) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافلة] ----- ۱۴۴۰
[مسألة (۶) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم] ----- ۱۴۴۱
[مسألة (۷) فی كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء] ----- ۱۴۴۱

[مسألة (۸) قد عرفت انه یجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلی الصلاة] ۱۴۴۲
[مسألة (۹) یجب علیها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم] ۱۴۴۵
[مسألة (۱۰) إذا قدمت غسل الفجر علیه لصلاة اللیل] ۱۴۴۸
[مسألة (۱۱) إذا اغتسلت قبل الفجر لغایة أخری] ۱۴۴۹
[مسألة (۱۲) یشترط فی صحة صوم المستحاضة علی الأحوط] ۱۴۴۹
[مسألة (۱۳) إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها] ۱۴۵۴
[مسألة (۱۴) إذا انقطع دمها] ۱۴۵۵
[مسألة (۱۵) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنی إلی الأعلی] ۱۴۵۹
[مسألة (۱۶) یجب علی المستحاضة المتوسطة و الکثیرة] ۱۴۶۰
[مسألة (۱۷) المستحاضة القلیلة] ۱۴۶۱
[مسألة (۱۸) المستحاضة الکثیرة و المتوسطة إذا عملت بما علیها] ۱۴۶۳
[مسألة (۱۹) یجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل] ۱۴۷۱
[مسألة (۲۰) المستحاضة تجب علیها صلاة الایات و تفعل لها کما تفعل] ۱۴۷۱
[مسألة (۲۱) إذا أحدثت بالأصغر فی أثناء الغسل لا یضر بغسلها علی الأقوی] ۱۴۷۱
[مسألة (۲۲) إذا أجنبت فی أثناء الغسل أو مست میتا استأنفت غسلا واحدا] ۱۴۷۲
[مسألة (۲۳) قد یجب علی صاحبة الکثیرة بل المتوسطة أیضا خمسة أغسال] ۱۴۷۲
[فصل فی النفاس] ۱۴۷۳
اشارة ۱۴۷۳
[مسألة (۱) لیس لأقل النفاس حد] ۱۴۷۹
[مسألة (۲) إذا انقطع دمها علی العشرة أو قبلها] ۱۴۸۷
[مسألة (۳) صاحبة العادة إذا لم تر فی العادة أصلا] ۱۴۹۱
[مسألة (۴) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بین الحیض المتقدم و النفاس] ۱۴۹۲
[مسألة (۵) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الی ان خرج تمامه] ۱۴۹۳
[مسألة (۶) إذا ولدت اثنین أو أزید] ۱۴۹۴
[مسألة (۷) إذا استمر الدم الی شهر أو أزید] ۱۴۹۵
[مسألة (۸) یجب علی النفساء إذا انقطع دمها الاستظهار] ۱۴۹۶

[مسألة (۹) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة فى الحيض يستحب لها الاستظهار] ----- ۱۴۹۷
[مسألة (۱۰) النفساء كالحائض فى وجوب الغسل] ----- ۱۴۹۷
[مسألة (۱۱) كيفية غسلها كغسل الجنابة] ----- ۱۵۰۰
[فصل فى غسل مس الميت] ----- ۱۵۰۰
اشارة ----- ۱۵۰۰
[مسألة (۱) فى الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا] ----- ۱۵۰۶
[مسألة (۲) مس القطعة المبانة من الميت أو الحى إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه] ----- ۱۵۰۷
[مسألة (۳) إذا شک فى تحقق المس و عدمه] ----- ۱۵۰۹
[مسألة (۴) إذا كان هناک قطعتان يعلم إجمالا ان إحداهما من ميت الإنسان] ----- ۱۵۱۲
[مسألة (۵) لا فرق بين كون المس اختياريا أو اضطراريا] ----- ۱۵۱۳
[مسألة (۶) فى وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحى] ----- ۱۵۱۳
[مسألة (۷) فى وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت] ----- ۱۵۱۳
[مسألة (۸) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل] ----- ۱۵۱۴
[مسألة (۹) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل] ----- ۱۵۱۴
[مسألة (۱۰) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل] ----- ۱۵۱۴
[مسألة (۱۱) مس سرة الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل] ----- ۱۵۱۵
[مسألة (۱۲) إذا يبس عضو من أعضاء الحى] ----- ۱۵۱۵
[مسألة (۱۳) مس الميت ينقض الوضوء] ----- ۱۵۱۵
[مسألة (۱۴) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة] ----- ۱۵۱۵
[مسألة (۱۵) يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر] ----- ۱۵۱۶
[مسألة (۱۶) يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد] ----- ۱۵۱۶
[مسألة (۱۷) الحدث الأصغر و الأكبر فى أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته] ----- ۱۵۱۶
[مسألة (۱۸) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل] ----- ۱۵۱۷
[مسألة (۱۹) لا فرق فى إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة أو لا] ----- ۱۵۱۷
[فصل فى أحكام الأموات] ----- ۱۵۱۸
اشارة ----- ۱۵۱۸

[مسائل] ----- ۱۵۲۴
[مسألة (۱) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة] ----- ۱۵۲۴
[مسألة (۲) إذا كان عليه الواجبات التى لا تقبل النيابة حال الحيوة] ----- ۱۵۲۵
[مسألة (۳) يجوز تمليک ماله بتمامه لغير الوارث] ----- ۱۵۲۶
[مسألة (۴) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله] ----- ۱۵۲۷
[فصل فى آداب المريض و ما يستحب عليه] ----- ۱۵۲۹
اشارة ----- ۱۵۲۹
[الأول الصبر و الشكر لله تعالى] ----- ۱۵۲۹
[الثانى عدم الشكاية من مرضه الى غير المؤمن] ----- ۱۵۳۰
[الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام] ----- ۱۵۳۱
[الرابع ان يجدد التوبة] ----- ۱۵۳۱
[الخامس ان يوصى بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم] ----- ۱۵۳۲
[السادس ان يعلم المؤمنين بمرضه بعد ثلاثة أيام] ----- ۱۵۳۲
[السابع الاذن لهم فى عيادته] ----- ۱۵۳۲
[الثامن عدم التعجيل فى شرب الدواء و مراجعة الطبيب الا مع اليأس من البرء بدونهما] ----- ۱۵۳۲
[التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر] ----- ۱۵۳۳
[العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشىء] ----- ۱۵۳۳
[الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمنين بالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد] ----- ۱۵۳۳
[الثانى عشر ان ينصب قيما أمينا على صغاره و يجعل عليه ناظرا] ----- ۱۵۳۴
[الثالث عشر ان يوصى بثلث ماله ان كان موسرا] ----- ۱۵۳۴
[الرابع عشر ان يهيأ كفنه] ----- ۱۵۳۵
[الخامس عشر حسن الظن باللّه عند موته] ----- ۱۵۳۵
[فصل فى عيادة المريض] ----- ۱۵۳۶
اشارة ----- ۱۵۳۶
[أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس] ----- ۱۵۳۷
[الثانى ان يضع العائد إحدى يديه على الأخرى] ----- ۱۵۳۸

[الثالث ان يضع يده على ذراع المريض عند الدعاء له] ----- ۱۵۳۸
[الرابع ان يدعو له بالشفاء] ----- ۱۵۳۸
[الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها] ----- ۱۵۳۹
[السادس ان يقرء عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة] ----- ۱۵۳۹
[السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهيه] ----- ۱۵۳۹
[الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه] ----- ۱۵۴۰
[التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه] ----- ۱۵۴۰
[فصل فى أحكام المحتضر] ----- ۱۵۴۰
اشارة ----- ۱۵۴۰
[الأول توجيهه إلى القبلة] ----- ۱۵۴۰
[الثانى يستحب تلقينه الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثنى عشر عليهم السلام] ----- ۱۵۴۴
[الثالث تلقينه كلمات الفرج] ----- ۱۵۴۵
[الرابع نقله الى مصلاه] ----- ۱۵۴۷
[الخامس قراءة سورة يس و الصافات لتعجيل راحته] ----- ۱۵۴۹
[فصل فى المستحبات بعد الموت] ----- ۱۵۵۰
اشارة ----- ۱۵۵۰
[الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه] ----- ۱۵۵۰
[الثالث مد يديه] ----- ۱۵۵۰
[الرابع مد رجليه] ----- ۱۵۵۰
[الخامس تغطيته بثوب] ----- ۱۵۵۰
[السادس الإسراج فى المكان الذى مات فيه ان مات فى الليل] ----- ۱۵۵۱
[السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته] ----- ۱۵۵۲
[الثامن التعجيل فى دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات فى النهار و لا النهار ان مات فى الليل] ----- ۱۵۵۲
[فصل فى المكروهات] ----- ۱۵۵۳
اشارة ----- ۱۵۵۳
[(الأول) ان يمس فى حال النزع] ----- ۱۵۵۳

[الثانی تثقیل بطنه بحدید أو غیره] ----- ۱۵۵۴
[الثالث إبقائه وحده فان الشیطان یعبث فی جوفه] ----- ۱۵۵۴
[الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار] ----- ۱۵۵۴
[الخامس التکلم زائدا عنده] ----- ۱۵۵۵
[السادس البکاء عنده] ----- ۱۵۵۵
[السابع ان یحضره عملة الموتی] ----- ۱۵۵۵
[الثامن ان یخلی عنده النساء وحدهن] ----- ۱۵۵۶
[فصل فی حکم کراهة الموت] ----- ۱۵۵۶
[فصل فی تجهیز المیت] ----- ۱۵۵۸
اشارة ----- ۱۵۵۸
[مسألة (۱) الإذن أعم من الصریح و الفحوی و شاهد الحال القطعی] ----- ۱۵۶۰
[مسألة (۲) إذا علم بمباشرة بعض المکلفین یسقط وجوب المبادرة] ----- ۱۵۶۰
[مسألة (۳) الظن بمباشرة الغیر لا یسقط وجوب المبادرة] ----- ۱۵۶۱
[مسألة (۴) إذا علم صدور الفعل عن غیره سقط عنه التکلیف] ----- ۱۵۶۲
[مسألة (۵) کل ما لم یکن من تجهیز المیت مشروطا بقصد القربة] ----- ۱۵۶۲
[فصل فی مراتب الأولیاء] ----- ۱۵۶۳
اشارة ----- ۱۵۶۳
[مسألة (۱) الزوج اولی بزوجته من جمیع أقاربها] ----- ۱۵۶۳
[مسألة (۲) فی کل طبقة، الذکور مقدمون علی الإناث] ----- ۱۵۶۸
[مسألة (۳) إذا لم یکن فی طبقة ذکور فالولایة للإناث] ----- ۱۵۷۱
[مسألة (۴) إذا کان للمیت أم و أولاد ذکور فالام اولی] ----- ۱۵۷۲
[مسألة (۵) إذا لم یکن فی بعض المراتب إلا الصبی أو المجنون أو الغائب] ----- ۱۵۷۲
[مسألة (۶) إذا کان أهل مرتبة واحدة متعددین] ----- ۱۵۷۳
[مسألة «۷» إذا اوصی المیت فی تجهیزه الی غیر الولی] ----- ۱۵۷۴
[مسألة «۸» إذا رجع الولی عن اذنه فی أثناء العمل] ----- ۱۵۷۶
[مسألة (۹) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبی أو أفاق المجنون] ----- ۱۵۷۶

[مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه وليا] ----- ١٥٧۶
[مسألة (١١) إذا أكره الولى أو غيره شخصا على التغسيل] ----- ١٥٧۶
[مسألة «١٢» حاصل ترتيب الأولياء ان الزوج مقدم على غيره ثم المالک] ----- ١٥٧٧
[فصل فى تغسيل الميت] ----- ١٥٧٧
اشارة ----- ١٥٧٧
[فصل يجب فى الغسل نية القربة] ----- ١٥٨۴
[فصل فى المماثلة بين الغاسل و الميت] ----- ١٥٨٨
اشارة ----- ١٥٨٨
[مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين] ----- ١۶٠۵
[مسألة (٢) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبها بين الذكر و الأنثى] ----- ١۶٠٧
[مسألة (٣) إذا انحصر المماثل فى الكافر أو الكافرة من أهل الكتاب] ----- ١۶٠٨
[مسألة (۴) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية] ----- ١۶١٢
[مسألة (۵) يشترط فى المغسل ان يكون مسلما بالغا عاقلا اثنى عشريا] ----- ١۶١۵
الجزء السادس ----- ١۶١۵
[تتمة كتاب الطهارة] ----- ١۶١۶
[تتمة فصل فى الأغسال] ----- ١۶١۶
[تتمة فصل فى الأغسال الواجبة] ----- ١۶١۶
[تتمة أحكام الأموات] ----- ١۶١۶
[تتمة فصل فى تغسيل الميت] ----- ١۶١۶
[فصل ما يستثنى من تغسيل الميت] ----- ١۶١۶
اشارة ----- ١۶١۶
[إحداهما الشهيد المقتول فى المعركة] ----- ١۶١۶
[الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص] ----- ١۶٢٠
[فصل فى كيفية التغسيل] ----- ١۶۴١
اشارة ----- ١۶۴١
[يجب تغسيله ثلاثة أغسال] ----- ١۶۴١

[مسألة (۱) الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع فی الغسل] ۱۶۴۶
[مسألة (۲) يعتبر فی كل من السدر و الكافور] ۱۶۴۸
[مسألة (۳) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا] ۱۶۵۱
[مسألة (۴) ليس لماء غسل الميت حد] ۱۶۵۲
[مسألة (۵) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره] ۱۶۵۳
[مسألة (۶) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات] ۱۶۵۶
[مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد] ۱۶۵۸
[مسألة (۸) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجدورا] ۱۶۶۲
[مسألة (۹) إذا كان الميت محرما] ۱۶۶۳
[مسألة (۱۰) إذا ارتفع العذر عن الغسل] ۱۶۶۵
[مسألة (۱۱) يجب ان يكون التيمم بيد الحی لا بيد الميت] ۱۶۶۶
[مسألة (۱۲) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين] ۱۶۶۷
[فصل فی شرائط الغسل] ۱۶۶۸
اشارة ۱۶۶۸
[و هی أمور] ۱۶۶۸
[مسائل] ۱۶۶۹
[فصل فی آداب غسل الميت] ۱۶۷۹
اشارة ۱۶۷۹
[(الأول) ان يجعل على مكان عال] ۱۶۷۹
[الثانی ان يوضع مستقبل القبلة] ۱۶۷۹
[(الثالث) ان ينزع قميصه من طرف رجليه] ۱۶۸۰
[الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة] ۱۶۸۱
[الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته] ۱۶۸۱
[السادس ان يكون عاريا مستور العورة] ۱۶۸۲
[السابع ستر عورته] ۱۶۸۲
[الثامن تليين أصابعه برفق] ۱۶۸۲

[التاسع غسل يديه قبل التغسيل الى نصف الذراع] ----- ۱۶۸۳
[العاشر غسل رأسه برغوة السدر أو الخطمی] ----- ۱۶۸۳
[الحادی عشر غسل فرجه بالسدر أو الأشنان ثلاث مرات قبل التغسيل] ----- ۱۶۸۳
[الثانی عشر مسح بطنه برفق فی الغسلين الأولين] ----- ۱۶۸۴
[الثالث عشر ان يبدء فی كل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأيمن] ----- ۱۶۸۵
[الرابع عشر ان يقف الغاسل الى جانبه الأيمن] ----- ۱۶۸۵
[الخامس عشر غسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات] ----- ۱۶۸۵
[السادس عشر ان يمسح بدنه عند التغسيل بيده] ----- ۱۶۸۶
[السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب] ----- ۱۶۸۶
[الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه] ----- ۱۶۸۶
[التاسع عشر ان يوضأه قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة] ----- ۱۶۸۶
[العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة] ----- ۱۶۸۷
[الحادی و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه] ----- ۱۶۸۷
[الثانی و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التغسيل] ----- ۱۶۸۷
[الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا فی بدنه إذا رآه] ----- ۱۶۸۸
[فصل فی مكروهات الغسل] ----- ۱۶۸۸
اشارة ----- ۱۶۸۸
[الأول إقعاده حال الغسل] ----- ۱۶۸۸
[الثانی جعل الغاسل إياه بين رجليه] ----- ۱۶۸۸
[الثالث حلق رأسه أو عانته] ----- ۱۶۸۹
[الرابع نتف شعر إبطيه] ----- ۱۶۸۹
[الخامس قص شاربه] ----- ۱۶۸۹
[السادس قص أظفاره] ----- ۱۶۸۹
[السابع ترجيل شعره] ----- ۱۶۸۹
[الثامن تخليل ظفره] ----- ۱۶۸۹
[التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا] ----- ۱۶۹۰

[العاشر التخطی علیه حین الغسل] ۱۶۹۱

[الحادی عشر إرسال غسالته الی بیت الخلاء بل إلی البالوعة] ۱۶۹۱

[الثانی عشر مسح بطنه إذا کانت حاملا] ۱۶۹۱

[مسائل] ۱۶۹۱

[مسألة (۱) إذا سقط من بدن المیت شیء] ۱۶۹۱

[مسألة (۲) إذا کان المیت غیر مختون لا یجوز ان یختن بعد موته] ۱۶۹۲

[مسألة (۳) لا یجوز تحنیط المحرم بالکافور] ۱۶۹۲

[فصل فی تکفین المیت] ۱۶۹۲

اشارة ۱۶۹۲

[مسائل] ۱۷۰۰

[مسألة (۱) لا یعتبر فی التکفین قصد القربة] ۱۷۰۰

[مسألة (۲) الأحوط فی کل من القطعات ان یکون وحده ساترا لما تحته] ۱۷۰۰

[مسألة (۳) لا یجوز التکفین بجلد المیتة و لا المغصوب] ۱۷۰۱

[مسألة (۴) لا یجوز اختیارا التکفین بالنجس] ۱۷۰۲

[مسألة (۵) إذا دار الأمر فی حال الاضطرار بین جلد المأکول و احد المذکورات] ۱۷۰۶

[مسألة (۶) یجوز التکفین بالحریر غیر الخالص] ۱۷۰۸

[مسألة (۷) إذا تنجس الکفن بنجاسة خارجة] ۱۷۰۹

[مسألة (۸) کفن الزوجة علی زوجها] ۱۷۱۱

[مسألة (۹) یشترط فی کون کفن الزوجة علی الزوج أمور] ۱۷۱۳

[مسألة (۱۰) کفن المحللة علی سیدها لا المحللة له] ۱۷۱۶

[مسألة (۱۱) إذا مات الزوج بعد الزوجة و کان له ما یساوی کفن أحدهما] ۱۷۱۶

[مسألة (۱۲) إذا تبرع بکفنها متبرع سقط عن الزوج] ۱۷۱۷

[مسألة (۱۳) کفن غیر الزوجة من أقارب الشخص لیس علیه] ۱۷۱۷

[مسألة (۱۴) لا یخرج الکفن عن ملک الزوج بتکفین المرأة] ۱۷۱۸

[مسألة (۱۵) إذا کان الزوج معسرا کان کفنها فی ترکتها] ۱۷۱۹

[مسألة (۱۶) إذا کفنها الزوج فسرقه سارق وجب علیه مرة أخری] ۱۷۱۹

[مسألة (۱۷) ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج] ----- ۱۷۱۹
[مسألة (۱۸) كفن المملوک على سيده] ----- ۱۷۲۰
[مسألة (۱۹) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة] ----- ۱۷۲۰
[مسألة (۲۰) الأحوط الاقتصار فى القدر الواجب على ما هو أقل قيمة] ----- ۱۷۲۲
[مسألة (۲۱) إذا كان تركة الميت متعلقا لحق الغير] ----- ۱۷۲۳
[مسألة (۲۲) إذا لم يكن للميت تركة بمقدار الكفن] ----- ۱۷۲۵
[مسألة (۲۳) تكفين المحرم كغيره] ----- ۱۷۲۷
[فصل فى مستحبات الكفن] ----- ۱۷۵۲
[فصل فى بقية المستحبات] ----- ۱۷۵۳
[فصل فى مكروهات الكفن] ----- ۱۷۵۳
اشارة ----- ۱۷۵۳
[أحدها قطعها بالحديد] ----- ۱۷۵۳
[الثانى عمل الأكمام و الزرور له إذا كان جديدا] ----- ۱۷۵۳
[الثالث بل الخيوط التى يخاط بها بريقه] ----- ۱۷۵۴
[الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح] ----- ۱۷۵۴
[الخامس كونه اسود] ----- ۱۷۵۷
[السادس ان يكتب عليه بالسواد] ----- ۱۷۵۷
[السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا] ----- ۱۷۵۷
[الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم] ----- ۱۷۵۷
[التاسع المماكسة فى شرائه] ----- ۱۷۵۸
[العاشر جعل عمامته بلا حنک] ----- ۱۷۵۸
[الحادى عشر كونه وسخا غير نظيف] ----- ۱۷۵۸
[الثانى عشر كونه مخيطا] ----- ۱۷۵۸
[فصل فى الحنوط] ----- ۱۷۵۹
اشارة ----- ۱۷۵۹
[مسألة (۱) لا فرق فى وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير] ----- ۱۷۶۲

[مسألة (٢) لا يعتبر فى التحنيط قصد القربة] ----- ١٧٦٣
[مسألة (٣) يكفى فى مقدار كافور الحنوط المسمى] ----- ١٧٦۴
[مسألة (۴) إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط] ----- ١٧۶٧
[مسألة (۵) يكره إدخال الكافور فى عين الميت] ----- ١٧۶٧
[مسألة (۶) إذا زاد الكافور يوضع على صدره] ----- ١٧۶٨
[مسألة (٧) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون] ----- ١٧۶٨
[مسألة (٨) يكره وضع الكافور على النعش] ----- ١٧۶٨
[مسألة (٩) يستحب خلط الكافور بشىء من تربة الحسين عليه السلام] ----- ١٧۶٨
[مسألة (١٠) يكره اتباع النعش بالمجمرة] ----- ١٧۶٨
[مسألة (١١) يبدء فى التحنيط بالجبهة] ----- ١٧۶٩
[مسألة (١٢) إذا دار الأمر بين وضع الكافور فى ماء الغسل أو يصرف فى التحنيط] ----- ١٧۶٩
[فصل فى الجريدتين] ----- ١٧۶٩
اشارة ----- ١٧۶٩
[مسألة (١) الاولى ان تكونا من النخل] ----- ١٧٧٠
[مسألة (٢) الجريدة اليابسة لا تكفى] ----- ١٧٧٢
[مسألة (٣) الاولى ان تكون فى الطول بمقدار ذراع] ----- ١٧٧٣
[مسألة (۴) الاولى فى كيفية وضعهما] ----- ١٧٧٣
[مسألة (۵) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه] ----- ١٧٧۵
[مسألة (۶) لو لم تكن إلا واحدة جعلت فى جانبه الأيمن] ----- ١٧٧۶
[مسألة (٧) الاولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه] ----- ١٧٧۶
[فصل فى التشييع] ----- ١٧٧٨
اشارة ----- ١٧٧٨
[أحدها ان يقول إذا نظر الى الجنازة] ----- ١٧٨١
[الثانى ان يقول حين حمل الجنازة] ----- ١٧٨١
[الثالث ان يمشى] ----- ١٧٨٢
[الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان] ----- ١٧٨٢

[الخامس ان یکون المشیع خاشعا] ---------- ۱۷۸۳
[السادس ان یمشی خلف الجنازة أو طرفیها] ---------- ۱۷۸۳
[السابع ان یلقی علیها ثوب غیر مزین] ---------- ۱۷۸۴
[الثامن ان یکون حاملوها أربعة] ---------- ۱۷۸۴
[التاسع تربیع الشخص الواحد بمعنی حمله جوانبها الأربعة] ---------- ۱۷۸۵
[العاشر ان یکون صاحب المصیبة حافیا واضعا ردائه] ---------- ۱۷۸۷
[أحدها الضحک و اللعب و اللهو] ---------- ۱۷۸۸
[الثانی وضع الرداء من غیر صاحب المصیبة] ---------- ۱۷۸۸
[الثالث الکلام بغیر الذکر و الدعاء و الاستغفار] ---------- ۱۷۸۸
[الرابع تشییع النساء الجنازة و ان کانت للنساء] ---------- ۱۷۸۹
[الخامس الإسراع فی المشی علی وجه ینافی الرفق بالمیت] ---------- ۱۷۸۹
[السادس ضرب الید علی الفخذ أو علی الأخری] ---------- ۱۷۹۰
[السابع ان یقول المصاب أو غیره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا علیه] ---------- ۱۷۹۱
[الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة] ---------- ۱۷۹۱
[التاسع القیام عند مرورها ان کان جالسا] ---------- ۱۷۹۲
[العاشر قیل ینبغی ان یمنع الکافر و المنافق من التشییع] ---------- ۱۷۹۲
[فصل فی الصلاة علی المیت] ---------- ۱۷۹۲
اشارة ---------- ۱۷۹۲
[مسائل] ---------- ۱۷۹۲
اشارة ---------- ۱۷۹۲
[مسألة (۱) یشترط فی صحة الصلاة ان یکون المصلی مؤمنا] ---------- ۱۷۹۹
[مسألة (۲) الأقوی صحة صلاة الصبی الممیز] ---------- ۱۸۰۰
[مسألة (۳) یشترط ان تکون بعد الغسل و التکفین] ---------- ۱۸۰۰
[مسألة (۴) إذا لم یمکن الدفن لا یسقط سائر الواجبات] ---------- ۱۸۰۴
[مسألة (۵) یجوز ان یصلی علی المیت اشخاص متعددون] ---------- ۱۸۰۴
[مسألة (۶) فی وجوب الصلاة لبعض أجزاء المیت إذا وجد، لکن الأحوط الصلاة علی العضو التام] ---------- ۱۸۰۵

[مسألة (۷) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن] ---- ۱۸۰۶
[مسألة (۸) إذا تعدد الأولياء فی مرتبة واحدة وجب الاستيذان] ---- ۱۸۰۶
[مسألة (۹) إذا كان الولی امرأة يجوز لها المباشرة] ---- ۱۸۰۷
[مسألة (۱۰) إذا اوصی الميت بان يصلی عليه شخص معين] ---- ۱۸۰۸
[مسألة (۱۱) يستحب إتيان الصلاة جماعة] ---- ۱۸۰۸
[مسألة (۱۲) لا يتحمل الإمام فی الصلاة علی الميت شيئا عن المأمومين] ---- ۱۸۱۰
[مسألة (۱۳) يجوز فی الجماعة ان يقصد الامام] ---- ۱۸۱۱
[مسألة (۱۴) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء] ---- ۱۸۱۱
[مسألة (۱۵) يجوز صلاة العراة علی الميت] ---- ۱۸۱۱
[مسألة (۱۶) فی الجماعة من غير النساء و العراة] ---- ۱۸۱۲
[مسألة (۱۷) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه] ---- ۱۸۱۳
[مسألة (۱۸) يجوز فی صلاة الميت العدول من إمام الی امام فی الأثناء] ---- ۱۸۱۵
[مسألة (۱۹) إذا كبر قبل الإمام فی التكبير الأول له ان ينفرد] ---- ۱۸۱۶
[مسألة (۲۰) إذا حضر الشخص فی أثناء صلاة الامام له ان يدخل فی الجماعة] ---- ۱۸۱۷
[فصل فی كيفية الصلاة علی الميت] ---- ۱۸۲۰
اشارة ---- ۱۸۲۰
[مسألة (۱) لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية] ---- ۱۸۲۹
[مسألة (۲) لا يلزم الاقتصار فی الأدعية بين التكبيرات علی المأثور] ---- ۱۸۳۲
[مسألة (۳) يجب العربية فی الأدعية بالقدر الواجب] ---- ۱۸۳۲
[مسألة (۴) ليس فی صلاة الميت أذان و لا اقامة] ---- ۱۸۳۳
[مسألة (۵) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتی بالضمائر] ---- ۱۸۳۴
[مسألة (۶) إذ أشک فی التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنی علی الأقل] ---- ۱۸۳۴
[مسألة (۷) يجوز ان يقرء الأدعية فی الكتاب خصوصا إذا لم يكن حافظا لها] ---- ۱۸۳۵
[فصل فی شرائط صلاة الميت] ---- ۱۸۳۵
اشارة ---- ۱۸۳۵
[و هی أمور] ---- ۱۸۳۵

[مسائل] ----- ۱۸۴۲
[فصل فی آداب الصلاة علی المیت] ----- ۱۸۶۴
[مسألة (۱) إذا اجتمعت جنازات فالأولی الصلاة علی کل واحدة منفردا] ----- ۱۸۷۲
[فصل فی الدفن] ----- ۱۸۷۵
اشارة ----- ۱۸۷۵
[مسائل] ----- ۱۸۷۵
اشارة ----- ۱۸۷۵
[مسألة (۱) یجب کون الدفن مستقبل القبلة علی جنبه الأیمن] ----- ۱۸۷۷
[مسألة (۲) إذا مات میت فی السفینة] ----- ۱۸۷۸
[مسألة (۳) إذا ماتت کافرة] ----- ۱۸۸۰
[مسألة (۴) لا یعتبر فی الدفن قصد القربة] ----- ۱۸۸۱
[مسألة (۵) إذا خیف علی المیت من إخراج السبع إیاه وجب إحکام القبر] ----- ۱۸۸۱
[مسألة (۶) مؤنة الإلقاء فی البحر من أصل الترکة] ----- ۱۸۸۲
[مسألة (۷) یشترط فی الدفن أیضا اذن الولی کالصلاة و غیرها] ----- ۱۸۸۲
[مسألة (۸) إذا اشتبهت القبلة یعمل بالظن] ----- ۱۸۸۲
[مسألة (۹) الأحوط إجراء أحکام المسلم علی الطفل المتولد من الزنا من الطرفین] ----- ۱۸۸۲
[مسألة (۱۰) لا یجوز دفن المسلم فی مقبرة الکفار] ----- ۱۸۸۲
[مسألة (۱۱) لا یجوز دفن المسلم فی مثل المزبلة و البالوعة] ----- ۱۸۸۳
[مسألة (۱۲) لا یجوز الدفن فی المکان المغصوب] ----- ۱۸۸۳
[مسألة (۱۳) یجب دفن الاجزاء المبانة من المیت] ----- ۱۸۸۴
[مسألة (۱۴) إذا مات شخص فی البئر و لم یمکن إخراجه] ----- ۱۸۸۵
[مسألة (۱۵) إذا مات الجنین فی بطن الحامل و خیف علیه] ----- ۱۸۸۵
[فصل فی المستحبات قبل الدفن و حینه و بعده] ----- ۱۸۸۷
اشارة ----- ۱۸۸۷
[و هی أمور] ----- ۱۸۸۷
[مسائل] ----- ۱۹۲۴

الجزء السابع ---- ۱۹۲۵
[تتمة كتاب الطهارة] ---- ۱۹۲۵
[تتمة فصل فی الأغسال] ---- ۱۹۲۵
[تتمة فصل فی الأغسال الواجبة] ---- ۱۹۲۵
[تتمة أحكام الأموات] ---- ۱۹۲۵
[تتمة فصل فی الدفن] ---- ۱۹۲۵
[فصل فی مکروهات الدفن] ---- ۱۹۲۵
اشارة ---- ۱۹۲۵
[الأول دفن میتین فی قبر واحد] ---- ۱۹۲۶
[الثانی فرش القبر بالساج و نحوه] ---- ۱۹۲۷
[الثالث نزول الأب فی قبر ولده] ---- ۱۹۲۸
[الرابع ان یهیل ذو الرحم علی رحمه التراب] ---- ۱۹۲۸
[الخامس سد القبر بتراب غیر ترابه] ---- ۱۹۲۸
[السادس تجصیصه أو تطیینه لغیر ضرورة] ---- ۱۹۲۹
[السابع تجدید القبر بعد اندراسه] ---- ۱۹۳۰
[الثامن تسنیمه] ---- ۱۹۳۰
[التاسع البناء علیه عدا قبور من ذكر] ---- ۱۹۳۱
[العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا] ---- ۱۹۳۱
[الحادی عشر المقام علی القبور] ---- ۱۹۳۲
[الثانی عشر الجلوس علی القبر] ---- ۱۹۳۲
[الثالث عشر البول و الغائط فی المقابر] ---- ۱۹۳۲
[الرابع عشر الضحک فی المقابر] ---- ۱۹۳۲
[الخامس عشر الدفن فی الدور] ---- ۱۹۳۳
[السادس عشر تنجیس القبور] ---- ۱۹۳۳
[السابع عشر المشی علی القبر] ---- ۱۹۳۳
[الثامن عشر الاتكاء علی القبر] ---- ۱۹۳۳

[التاسع عشر إنزال الميت فی القبر بغتهٔ] ١٩٣٤
[العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات] ١٩٣٤
[الحادی و العشرون نقل الميت من بلد موته الی بلد أخر] ١٩٣٤
[مسائل] ١٩٣٩
[مسألهٔ يجوز البكاء علی الميت] ١٩٣٩
[مسألهٔ (٢) يجوز النوح علی الميت بالنظم و النثر] ١٩۴٠
[مسألهٔ (٣) لا يجوز اللطم و الخدش و جز الشعر] ١٩۴٢
[مسألهٔ (۴) فی جز المرأهٔ شعرها فی المصيبهٔ كفارهٔ شهر رمضان] ١٩۴۴
[مسألهٔ (۵) فی شق الرجل ثوبه فی موت زوجته أو ولده] ١٩۴۴
[فصل فی حرمهٔ نبش قبر المؤمن] ١٩۴۴
[مسألهٔ (۶) يحرم نبش قبر المؤمن] ١٩۴۴
[مسألهٔ (٧) يستثنی من حرمهٔ النبش موارد] ١٩۴۶
[مسألهٔ (٨) يجوز تخريب آثار القبور التی علم اندراس ميتها] ١٩۵٢
[مسألهٔ (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر] ١٩۵٢
[مسألهٔ (١٠) إذا دفن الميت فی ملک الغير بغير رضاه] ١٩۵٣
[مسألهٔ (١١) إذا اذن فی دفن ميت فی ملكه] ١٩۵٣
[مسألهٔ (١٢) إذا خرج الميت المدفون فی ملک الغير باذنه] ١٩۵۵
[مسألهٔ (١٣) إذا دفن فی مكان مباح] ١٩۵۶
[مسألهٔ (١۴) يكره إخفاء موت انسان] ١٩۵۶
[مسألهٔ (١۵) من الأمكنهٔ التی يستحب الدفن فيها] ١٩۵۶
[مسألهٔ (١۶) ينبغی للمؤمن اعداد قبر لنفسه] ١٩۵٧
[مسألهٔ (١٧) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن] ١٩۵٧
[مسألهٔ (١٨) يستحب المباشرهٔ لحفر قبر المؤمن] ١٩۵٧
[مسألهٔ (١٩) يستحب مباشرهٔ غسل الميت] ١٩۵٧
[مسألهٔ (٢٠) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله فی بيته] ١٩۵٨
[فصل فی الأغسال المندوبهٔ] ١٩۵٨

اشارة ----- ۱۹۵۸
[اما الزمانية فأقسام] ----- ۱۹۵۹
اشارة ----- ۱۹۵۹
[أحدها غسل الجمعة] ----- ۱۹۵۹
اشارة ----- ۱۹۵۹
[مسألة (۱) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانی إلی الزوال] ----- ۱۹۶۱
[مسألة (۲) یجوز تقدیم غسل الجمعة یوم الخمیس] ----- ۱۹۶۶
[مسألة (۳) یستحب ان یقول حین الاغتسال اشهد ان لا إله إلّا اللّه وحده لا شریک له] ----- ۱۹۶۸
[مسألة (۴) لا فرق فی استحباب غسل الجمعة بین الرجل و المرأة] ----- ۱۹۶۹
[مسألة (۵) یستفاد من بعض الاخبار کراهة ترکه] ----- ۱۹۷۰
[مسألة (۶) إذا کان خوف فوت الغسل یوم الجمعة] ----- ۱۹۷۰
[مسألة (۷) إذا شرع فی الغسل یوم الخمیس] ----- ۱۹۷۰
[مسألة (۸) الأولی إتیانه قریبا من الزوال] ----- ۱۹۷۱
[مسألة (۹) ذکر بعض العلماء ان فی القضاء کما کان أقرب الی وقت الأداء] ----- ۱۹۷۱
[مسألة (۱۰) إذا نذر غسل الجمعة وجب علیه و مع ترکه عمدا تجب الکفارة] ----- ۱۹۷۲
[مسألة (۱۱) إذا اغتسل بتخیل یوم الخمیس] ----- ۱۹۷۲
[مسألة (۱۲) غسل یوم الجمعة لا ینقض بشیء من الحدث الأصغر و الأکبر] ----- ۱۹۷۳
[مسألة (۱۳) الأقوی صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض] ----- ۱۹۷۳
[مسألة (۱۴) إذا لم یقدر علی الغسل لفقد الماء أو غیره یصح التیمم] ----- ۱۹۷۴
[الثانی من الأغسال الزمانیة أغسال لیالی شهر رمضان] ----- ۱۹۷۴
اشارة ----- ۱۹۷۴
[مسألة (۱۵) یستحب ان یکون الغسل فی اللیلة الاولی] ----- ۱۹۷۶
[مسألة (۱۶) وقت غسل اللیالی تمام اللیل] ----- ۱۹۷۶
[مسألة (۱۷) إذا ترک الغسل الأول فی اللیلة الثالثة و العشرین فی أول اللیل لا یبعد کفایة الغسل الثانی عنه] ----- ۱۹۷۷
[مسألة (۱۸) لا تنقض هذه الأغسال أیضا بالحدث الأکبر و الأصغر] ----- ۱۹۷۸
[الثالث غسل یومی العیدین] ----- ۱۹۷۸

[الرابع غسل يوم التروية] ---------- ۱۹۸۰
[الخامس غسل يوم عرفه] ---------- ۱۹۸۱
[السادس غسل أيام من رجب] ---------- ۱۹۸۲
[السابع غسل يوم الغدير] ---------- ۱۹۸۲
[الثامن يوم المباهلة] ---------- ۱۹۸۳
[التاسع يوم النصف من شعبان] ---------- ۱۹۸۳
[العاشر يوم المولود] ---------- ۱۹۸۴
[الحادى عشر يوم النيروز] ---------- ۱۹۸۴
[الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول] ---------- ۱۹۸۴
[الثالث عشر يوم دحو الأرض] ---------- ۱۹۸۴
[الرابع عشر كل ليلة من ليالى الجمعة] ---------- ۱۹۸۵
[مسألتين] ---------- ۱۹۸۵
[مسألة (۱۹) لا قضاء للأغسال الزمانية] ---------- ۱۹۸۵
[مسألة (۲۰) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا] ---------- ۱۹۸۶
[فصل فى الأغسال المكانية] ---------- ۱۹۸۶
اشارة ---------- ۱۹۸۶
[مسألة (۱) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف] ---------- ۱۹۸۹
[فصل فى الأغسال الفعلية] ---------- ۱۹۸۹
اشارة ---------- ۱۹۹۰
[القسم الأول ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى يريد ان يفعله] ---------- ۱۹۹۰
اشارة ---------- ۱۹۹۰
[أحدها للإحرام] ---------- ۱۹۹۰
[الثانى للطواف] ---------- ۱۹۹۰
[الثالث للوقوف بعرفات] ---------- ۱۹۹۱
[الرابع للوقوف بالمشعر] ---------- ۱۹۹۱
[الخامس للذبح و النحر] ---------- ۱۹۹۱

[السادس للحلق] ---------- ۱۹۹۱
[السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد] ---------- ۱۹۹۲
[الثامن لرؤية أحد الأئمة فى المنام] ---------- ۱۹۹۳
[التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا] ---------- ۱۹۹۳
[العاشر لصلاة الاستخارة] ---------- ۱۹۹۴
[الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود] ---------- ۱۹۹۴
[الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السّلام] ---------- ۱۹۹۴
[الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السّلام] ---------- ۱۹۹۴
[الرابع عشر لصلاة الاستسقاء] ---------- ۱۹۹۵
[الخامس عشر للتوبة من الكفر الأصلى أو الارتدادى] ---------- ۱۹۹۵
[السادس عشر للتظلم و الاشتكاء الى الله من ظلم ظالم] ---------- ۱۹۹۷
[السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم] ---------- ۱۹۹۷
[الثامن عشر لدفع النازلة] ---------- ۱۹۹۸
[التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا] ---------- ۱۹۹۸
[العشرون لتحصيل النشاط للعبادة] ---------- ۱۹۹۸
[الحادى و العشرون لصلاة الشكر] ---------- ۱۹۹۸
[الثانى و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه] ---------- ۱۹۹۹
[الثالث و العشرون للحجامة] ---------- ۱۹۹۹
[الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع] ---------- ۱۹۹۹
[الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله] ---------- ۲۰۰۰
[القسم الثانى ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله] ---------- ۲۰۰۰
اشارة ---------- ۲۰۰۰
[أحدها غسل التوبة] ---------- ۲۰۰۰
[الثانى الغسل لقتل الوزغ] ---------- ۲۰۰۱
[الثالث غسل المولود] ---------- ۲۰۰۱
[الرابع الغسل لرؤية المصلوب] ---------- ۲۰۰۲

اشارة ----- ۲۰۰۲

[الأول ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل] ----- ۲۰۰۲

[الثانی اشترطوا فی استحباب هذا الغسل المشی إلیه عامدا لیراه] ----- ۲۰۰۳

[الثالث صرح غیر واحد من الأصحاب باعتبار کون السعی للنظر بعد الثلاثة] ----- ۲۰۰۳

[الرابع ظاهر التعلیل فی المرسل- اعنی کونه عقوبة] ----- ۲۰۰۴

[الخامس ان مبدء الثلاثة فیما اشترط فیه کونه بعدها هو من حین الصلب] ----- ۲۰۰۴

[(السادس قد ظهر مما ذکرنا فی الأمر السابق انه لا فرق بین کون المصلوب حیا أو میتا] ----- ۲۰۰۴

[(السابع) المقتول بغیر الصلب لا غسل فی السعی إلی رؤیته] ----- ۲۰۰۴

[(الثامن) لو سعی فی الثلاثة للنظر الیه بعدها فالأقوی ثبوت الغسل] ----- ۲۰۰۴

[(التاسع) ظاهر تعلیل هذا الحکم بالعقوبة هو اعتبار کون المصلوب مسلما] ----- ۲۰۰۵

[الخامس غسل من فرط فی صلاة الکسوفین مع احتراق القرص] ----- ۲۰۰۵

اشارة ----- ۲۰۰۵

[الأول اختلف فی وجوب هذا الغسل و استحبابه علی قولین] ----- ۲۰۰۵

[الثانی المصرح به فی غیر واحد من کتب الأصحاب ثبوت هذا الحکم فی مورد خسوف القمر و کسوف الشمس] ----- ۲۰۰۶

[الثالث هل الأمر بهذا الغسل سواء کان وجوبیا أو ندبیا نفسی أو غیری] ----- ۲۰۰۶

[الرابع المشهور اختصاص مشروعیة هذا الغسل بما إذا فرط فی الأداء] ----- ۲۰۰۶

[الخامس المشهور ان مشروعیة هذا لغسل مشروطة بأمرین] ----- ۲۰۰۷

[السادس غسل المرأة إذا تطیبت لغیر زوجها] ----- ۲۰۰۷

[السابع غسل من شرب مسکرا فنام] ----- ۲۰۰۸

[الثامن غسل من مس میتا بعد غسله] ----- ۲۰۰۸

[مسائل] ----- ۲۰۰۸

[مسألة (۱) حکی عن المفید استحباب الغسل لمن صب علیه ماء مظنون النجاسة] ----- ۲۰۰۸

[مسألة (۲) وقت الأغسال المکانیة] ----- ۲۰۰۹

[مسألة (۳) ینتقض الأغسال الفعلیة من القسم الأول و المکانیة بالحدث الأصغر] ----- ۲۰۱۰

[مسألة (۴) الأغسال المستحبة لا تکفی عن الوضوء] ----- ۲۰۱۱

[مسألة (۵) إذا کان علیه أغسال متعددة] ----- ۲۰۱۱

[مسألة (۶) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسی استحباب الغسل نفسا] ----- ۲۰۱۱
[مسألة (۷) يقوم التيمم مقام الغسل] ----- ۲۰۱۱
[فصل فی التيمم] ----- ۲۰۱۲
اشارة ----- ۲۰۱۲
[مسوغات التيمم] ----- ۲۰۱۲
[أحدها عدم وجدان الماء] ----- ۲۰۱۲
اشارة ----- ۲۰۱۲
[مسألة (۱) إذا شهد عدلان بعدم الماء فی جميع الجوانب أو بعضها] ----- ۲۰۱۹
[مسألة (۲) الظاهر وجوب الطلب فی الأزيد من المقدارين] ----- ۲۰۲۱
[مسألة (۳) الظاهر كفاية الاستنابة فی الطلب] ----- ۲۰۲۱
[مسألة (۴) إذا احتمل وجود الماء فی رحله أو فی منزله أو فی القافلة وجب الفحص] ----- ۲۰۲۲
[مسألة (۵) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد] ----- ۲۰۲۲
[مسألة (۶) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفی لغيرها من الصلوات] ----- ۲۰۲۵
[مسألة (۷) المناط فی السهم و الرمی و القوس و الهواء و الرامی هو المتعارف] ----- ۲۰۲۵
[مسألة (۸) يسقط وجوب الطلب فی ضيق الوقت] ----- ۲۰۲۵
[مسألة (۹) إذا ترک الطلب حتی ضاق الوقت] ----- ۲۰۲۵
[مسألة (۱۰) إذا ترک الطلب فی سعة الوقت و صلی بطلت صلاته] ----- ۲۰۲۷
[مسألة (۱۱) إذا طلب الماء بمقتضی وظيفته فلم يجد فتيمم و صلی] ----- ۲۰۲۷
[مسألة (۱۲) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فترکه و تيمم و صلی] ----- ۲۰۲۸
[مسألة (۱۳) لا يجوز اراقة الماء الكافی للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت] ----- ۲۰۳۰
[مسألة (۱۴) يسقط وجوب الطلب إذا خاف علی نفسه أو ماله] ----- ۲۰۳۰
[مسألة (۱۵) إذا كانت الأرض فی بعض الجوانب حزنة] ----- ۲۰۳۰
[الثانی عدم الوصلة إلی الماء الموجود] ----- ۲۰۳۰
اشارة ----- ۲۰۳۰
[مسألة (۱۶) إذا توقف تحصيل الماء علی شراء الدلو أو الحبل] ----- ۲۰۳۳
[مسألة (۱۷) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب] ----- ۲۰۳۴

[الثالث الخوف من استعماله على نفسه] ----- ۲۰۳۵
اشارة ----- ۲۰۳۵
[مسألة (۱۸) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل] ----- ۲۰۳۷
[مسألة (۱۹) إذا تيمم باعتقاد الضرر] ----- ۲۰۴۱
[مسألة (۲۰) إذا أجنب عمدا مع العلم يكون استعمال الماء مضرا، وجب التيمم و صح عمله] ----- ۲۰۴۴
[مسألة (۲۱) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر] ----- ۲۰۴۵
[الرابع الحرج فى تحصيل الماء أو فى استعماله] ----- ۲۰۴۵
[الخامس الخوف من استعمال الماء على نفسه] ----- ۲۰۴۶
اشارة ----- ۲۰۴۶
[فروع] ----- ۲۰۴۶
[الأول إذا خاف من استعمال الماء على نفسه من العطش] ----- ۲۰۴۶
[الأمر الثانى إذ أخاف من استعماله عطش أولاده] ----- ۲۰۴۷
[الثالث إذا خاف على دوابه المملوكة له] ----- ۲۰۴۷
[الأمر الرابع إذا خاف على نفس محترمة] ----- ۲۰۴۸
[الخامس إذا خاف على نفس غير محترمة كالمرتد المهدور دمه] ----- ۲۰۴۸
[السادس إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية] ----- ۲۰۴۹
[السابع قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة] ----- ۲۰۴۹
[الأمر الثامن فى كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغا للتيمم] ----- ۲۰۴۹
[مسألة ۲۲ إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه] ----- ۲۰۵۰
اشارة ----- ۲۰۵۰
[الأول لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشانا] ----- ۲۰۵۰
[الثانى لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش فى المستقبل] ----- ۲۰۵۰
[الثالث إذ أخاف على دابته] ----- ۲۰۵۱
[الرابع إذ أخاف على طفل من العطش] ----- ۲۰۵۱
[الخامس إذ أخاف على رفيقه فى الحال أو فى المستقبل] ----- ۲۰۵۱
[السادس إذا عارض استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل واجب أهم] ----- ۲۰۵۲

اشارهٔ ----- ۲۰۵۲
[الأول ذكروا فی باب التزاحم مرجحات] ----- ۲۰۵۲
[الأمر الثانی إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسهٔ بدنه أو ثوبه] ----- ۲۰۵۳
[الأمر الثالث لو كان معه من الماء ما يكفی أحد الأمرين] ----- ۲۰۵۴
[مسألهٔ (۲۳) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه] ----- ۲۰۵۴
[مسألهٔ ۲۴ إذا دار الأمر بين ترک الصلاهٔ فی الوقت أو شرب الماء النجس] ----- ۲۰۵۵
[مسألهٔ ۲۵ إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر] ----- ۲۰۵۵
[السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء] ----- ۲۰۵۶
اشارهٔ ----- ۲۰۵۶
[الأول لا خلاف فی كون ضيق الوقت مسوغا للتيمم] ----- ۲۰۵۶
[الأمر الثانی هل المعتبر فی الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء] ----- ۲۰۵۸
[مسألهٔ (۲۶) إذا كان واجدا للماء و أخر الصلاهٔ عمدا] ----- ۲۰۵۸
[مسألهٔ (۲۷) إذا شک فی ضيق الوقت و سعته بنی على البقاء] ----- ۲۰۵۹
[مسألهٔ (۲۸) إذا لم يكن عنده الماء] ----- ۲۰۵۹
[مسألهٔ (۲۹) من كانت وظيفته التيمم] ----- ۲۰۶۰
[مسألهٔ (۳۰) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاهٔ] ----- ۲۰۶۱
[مسألهٔ (۳۱) لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلک الصلاهٔ] ----- ۲۰۶۱
[مسألهٔ (۳۲) يشترط فی الانتقال الى التيمم ضيق الوقت] ----- ۲۰۶۴
[مسألهٔ (۳۳) فی جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقتهٔ اشكال] ----- ۲۰۶۴
[مسألهٔ (۳۴) إذا توضأ باعتقاد سعهٔ الوقت فبان ضيقه] ----- ۲۰۶۴
[الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعی] ----- ۲۰۶۵
اشارهٔ ----- ۲۰۶۵
[مسألهٔ (۳۵) إذا كان جنبا و لم يكن عنده ماء] ----- ۲۰۶۶
[مسألهٔ (۳۶) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء] ----- ۲۰۶۶
اشارهٔ ----- ۲۰۶۶
[أحدهما لصلاهٔ الجنازهٔ] ----- ۲۰۶۷

[الثانی للنوم] ۲۰۶۸

[الثالث لو احتلم فی أحد المسجدین] ۲۰۶۹

[مسألة (۳۷) إذا کان عنده من الماء ما لا یکفیه لوضوئه أو غسله] ۲۰۶۹

[فصل فی بیان ما یصح التیمم به] ۲۰۷۰

اشارة ۲۰۷۰

[مسألة (۱) و ان کان الأقوی کما عرفت جواز التیمم بمطلق وجه الأرض] ۲۰۸۶

[مسألة (۲) لا یجوز فی حال الاختیار التیمم علی الجص المطبوخ] ۲۰۸۸

[مسألة (۳) یجوز التیمم حال الاختیار علی الحائط المبنی بالطین] ۲۰۸۸

[مسألة (۴) یجوز التیمم بطین الرأس] ۲۰۸۸

[مسألة (۵) یجوز التیمم علی الأرض السبخة] ۲۰۸۸

[مسألة (۶) إذا تیمم بالطین فلصق بیده] ۲۰۸۹

[مسألة (۷) لا یجوز التیمم علی التراب الممزوج بغیره] ۲۰۸۹

[مسألة (۸) إذا لم یکن عنده الا الثلج أو الجمد] ۲۰۹۰

[مسألة (۹) إذا لم یکن عنده ما یتیمم به وجب تحصیله] ۲۰۹۰

[مسألة (۱۰) إذا کان وظیفته التیمم بالغبار یقدم ما غباره أزید] ۲۰۹۰

[مسألة (۱۱) یجوز التیمم اختیارا علی الأرض الندیة و التراب الندی] ۲۰۹۰

[مسألة (۱۲) إذا تیمم بما یعتقد جواز التیمم به فبان خلافه] ۲۰۹۱

[مسألة (۱۳) المناط فی الطین الذی من المرتبة الثالثة کونه علی وجه یلصق بالید] ۲۰۹۱

[فصل فی طهارة ما یتیمم به] ۲۰۹۱

اشارة ۲۰۹۱

[مسألة (۱) إذا کان التراب أو نحوه فی آنیة الذهب أو الفضة فتیمم به] ۲۰۹۴

[مسألة (۲) إذا کان عنده ترابان مثلا أحدهما نجس تیمم بهما] ۲۰۹۴

[مسألة (۳) إذا کان عنده ماء و تراب و علم بغصبیة أحدهما لا یجوز الوضوء و لا التیمم] ۲۰۹۵

[مسألة (۴) التراب المشکوک کونه نجسا یجوز التیمم به] ۲۰۹۶

[مسألة (۵) لا یجوز التیمم بما یشک فی کونه ترابا أو غیره] ۲۰۹۶

[مسألة (۶) المحبوس فی مکان مغصوب یجوز ان یتیمم فیه علی اشکال] ۲۰۹۶

[مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به] ۲۰۹۸

[مسألة (۸) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد] ۲۰۹۸

[مسألة (۹) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربى الأرض و عواليها] ۲۱۰۴

[مسألة (۱۰) يكره التيمم بالأرض السبخة] ۲۱۰۴

[فصل فى كيفية التيمم] ۲۱۰۵

اشارة ۲۱۰۵

[و يجب فيه أمور] ۲۱۰۵

اشارة ۲۱۰۵

[الأول ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض] ۲۱۰۶

[الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما] ۲۱۱۰

[الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى] ۲۱۱۴

[و اما شرائطه فهى أيضا أمور] ۲۱۱۵

اشارة ۲۱۱۵

[الأول النية] ۲۱۱۵

[الثانى المباشرة حال الاختيار] ۲۱۱۸

[الثالث الموالاة و ان كان بدلا عن الغسل] ۲۱۱۹

[الرابع الترتيب] ۲۱۲۱

[الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين] ۲۱۲۲

[السادس عدم الحائل بين الماسح و الممسوح] ۲۱۲۳

[السابع طهارة الماسح و الممسوح] ۲۱۲۳

[مسائل] ۲۱۲۳

[مسألة (۱) إذا بقى من الممسوح ما لم يمسح عليه] ۲۱۲۳

[مسألة (۲) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا] ۲۱۲۴

[مسألة (۳) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه] ۲۱۲۴

[مسألة (۴) إذا كان على الماسح أو الممسوح جبيرة يكفى المسح بها أو عليها] ۲۱۲۴

[مسألة (۵) إذا خالف الترتيب بطل] ۲۱۲۵

[مسألة (۶) يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة] ---- ۲۱۲۵
[مسألة (۷) إذا كان باطن اليدين نجسا وجب تطهيره] ---- ۲۱۲۷
[مسألة (۸) الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى و مسح الجبهة بها] ---- ۲۱۲۷
[مسألة (۹) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا و لم يمكن إزالتها] ---- ۲۱۲۹
[مسألة (۱۰) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه] ---- ۲۱۲۹
[مسألة (۱۲) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها] ---- ۲۱۳۰
[مسألة (۱۳) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل تيممه،] ---- ۲۱۳۰
[مسألة (۱۴) إذا اعتقد كونه محدثا بالحدث الأصغر] ---- ۲۱۳۰
[مسألة (۱۵) فى مسح الجهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح] ---- ۲۱۳۰
[مسألة (۱۶) إذا رفع يده فى أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم] ---- ۲۱۳۱
[مسألة (۱۷) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر] ---- ۲۱۳۱
[مسألة (۱۸) المشهور على انه يكفى فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين] ---- ۲۱۳۱
[مسألة (۱۹) إذا شک فى بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه] ---- ۲۱۳۶
[مسألة (۲۰) إذا علم بعد الفراغ ترک جزء يكفيه العود اليه] ---- ۲۱۳۸
[فصل فى أحكام التيمم] ---- ۲۱۳۸
اشارة ---- ۲۱۳۸
[مسألة (۱) لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها] ---- ۲۱۳۸
[مسألة (۲) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة] ---- ۲۱۴۰
[مسألة (۳) الأقوى جواز التيمم فى سعة الوقت] ---- ۲۱۴۰
[مسألة (۴) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى] ---- ۲۱۴۵
[مسألة (۵) المراد باخر الوقت الذى يجب التأخير اليه أو يكون أحوط الأخر العرفى] ---- ۲۱۴۶
[مسألة (۶) يجوز التيمم لصلاة القضاء] ---- ۲۱۴۶
[مسألة (۷) إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتيمم و صلى] ---- ۲۱۴۸
[مسألة (۸) لا يجب اعادة الصلوات التى صلاها بالتيمم الصحيح] ---- ۲۱۴۹
[مسألة (۹) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر] ---- ۲۱۵۶
[مسألة (۱۰) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا] ---- ۲۱۵۶

[مسألة (۱۱) التیمم الذی هو بدل عن غسل الجنابة حاله] ۲۱۶۰
[مسألة (۱۲) ینتقض التیمم بما ینتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث] ۲۱۶۱
[مسألة (۱۳) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا یصح ان یصلی به] ۲۱۶۲
[مسألة (۱۴) إذا وجد الماء فی أثناء الصلاة] ۲۱۶۳
[مسألة (۱۵) لا یلحق بالصلاة غیرها إذا وجد الماء فی أثنائها] ۲۱۶۶
[مسألة (۱۶) إذا کان واجدا للماء و تیمم لعذر أخر من استعماله] ۲۱۶۷
[مسألة (۱۷) إذا وجد الماء فی أثناء الصلاة بعد الرکوع] ۲۱۶۷
[مسألة (۱۸) فی جواز مس کتابة القران] ۲۱۶۸
[مسألة (۱۹) إذا کان وجدان الماء فی أثناء الصلاة] ۲۱۶۹
[مسألة (۲۰) الحکم بالصحة فی صورة الوجدان بعد الرکوع] ۲۱۷۰
[مسألة (۲۱) المجنب المتیمم بدل الغسل] ۲۱۷۱
[مسألة (۲۲) إذا وجد جماعة متیممون ماء مباحا لا یکفی إلا لأحدهم] ۲۱۷۲
[مسألة (۲۳) المحدث بالأکبر غیر الجنابة إذا وجد ماء] ۲۱۷۴
[مسألة (۲۴) لا یبطل التیمم الذی هو بدل عن الغسل] ۲۱۷۴
[مسألة (۲۵) حکم التداخل الذی مر سابقا فی الأغسال یجری فی التیمم أیضا] ۲۱۷۷
[مسألة (۲۶) إذا تیمم بدلا عن أغسال عدیدة فتبین عدم بعضها] ۲۱۷۷
[مسألة (۲۷) إذا اجتمع جنب و میت و محدث بالأصغر] ۲۱۷۸
[مسألة (۲۸) إذا نذر نافلة مطلقة أو موقتة فی زمان معین و لم یتمکن من الوضوء] ۲۱۸۱
[مسألة (۲۹) لا یجوز الاستیجار لصلاة المیت ممن وظیفته التیمم مع وجود من یقدر علی الوضوء] ۲۱۸۱
[مسألة (۳۰) المجنب المتیمم إذا وجد الماء فی المسجد] ۲۱۸۲
[مسألة (۳۱) لو کان عنده من الماء ما یکفی لأحد الأمرین] ۲۱۸۳
[مسألة (۳۲) إذا علم قبل الوقت انه لو أخر التیمم الی ما بعد دخوله لا یتمکن من تحصیل ما یتیمم به] ۲۱۸۳
[مسألة (۳۳) یجب التیمم لمس کتابة القران ان وجب] ۲۱۸۴
[مسألة (۳۴) إذا وصل شعر الرأس إلی الجبهة] ۲۱۸۴
[مسألة (۳۵) إذا شک فی وجود حاجب فی بعض مواضع التیمم حاله حال الوضوء و الغسل] ۲۱۸۵
[مسألة (۳۶) فی الموارد التی یجب علیه التیمم] ۲۱۸۵

[مسألة (٣٧) إذا كان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة] ----- ٢١٨٦
[كتاب الصوم] ----- ٢١٨٧
اشارة ----- ٢١٨٧
[المقدمة فى بيان أمور] ----- ٢١٨٨
[(الأول) فى تعريف الصوم] ----- ٢١٨٨
(الأمر الثانى) فى أقسام الصوم ----- ٢١٨٨
(الأمر الثالث) وجوب صوم شهر رمضان على من اجتمع فيه شرائط الوجوب ----- ٢١٨٨
(الأمر الرابع) إذا أفطر عالما عامدا لا مستحلا ----- ٢١٨٩
(الأمر الخامس) لو عزر مرة ثم عاد يعزر ثانيا، ----- ٢١٨٩
(الأمر السادس) حكى فى الجواهر عن التذكرة انّه انما يقتل فى الثالثة أو الرابعة ----- ٢١٩٠
[فصل فى النية] ----- ٢١٩٠
اشارة ----- ٢١٩٠
[أمور] ----- ٢١٩٢
الأول صوم القضاء الموسع و الكفارة ----- ٢١٩٢
(الثانى) الواجب المعين بنذر و شبهه ----- ٢١٩٢
(الثالث) الصوم المندوب، ----- ٢١٩٣
[و أيضا أمور] ----- ٢١٩٣
(الأول) المشهور على انه يكفى فى شهر رمضان ان ينوى الصوم غدا ----- ٢١٩٣
(الأمر الثانى) لو نوى غير شهر رمضان فيه جاهلا بكونه من رمضان ----- ٢١٩٤
(الأمر الثالث) لو نوى غير رمضان فى شهر رمضان مع العلم بكونه منه ----- ٢١٩٥
(الأمر الرابع) إذا كان عالما بكون الغد من رمضان و نوى غيره ----- ٢١٩٦
(الأمر الخامس) قد عرفت فيما تقدم فى الأمر الأول ان الاكتفاء بنية الصوم ----- ٢١٩٦
[مسألة (١) لا يشترط التعرض للأداء و القضاء] ----- ٢١٩٧
[مسألة (٢) إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان] ----- ٢١٩٨
[مسألة (٣) لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل] ----- ٢١٩٩
[مسألة (٤) لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات] ----- ٢١٩٩

[مسألة (۵) النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نيۀ النيابۀ] ----- ۲۲۰۰
[مسألة (۶) لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره] ----- ۲۲۰۰
اشارۀ ----- ۲۲۰۰
[(الأول) المشهور نقلا و تحصيلا كما فى الجواهر انه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره] ----- ۲۲۰۰
[الأمر الثانى لو نوى صوم غير شهر رمضان فيه مع العلم و العمد] ----- ۲۲۰۲
[الأمر الثالث لو نوى فى شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضى] ----- ۲۲۰۲
[مسألة (۷) إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزيه نيۀ الصوم] ----- ۲۲۰۲
اشارۀ ----- ۲۲۰۲
[الأول قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادۀ الفاعل مع متعلق ارادۀ الآمر] ----- ۲۲۰۲
[الثانى لو نوى غير المنذور فى اليوم الذى يجب عليه صومه بالنذر] ----- ۲۲۰۳
[الأمر الثالث لو نوى غير النذر المعين عامدا عصى] ----- ۲۲۰۳
[مسألة (۸) لو كان عليه قضاء رمضان السنۀ التى هو فيها] ----- ۲۲۰۳
[مسألة (۹) إذ أنذر صوم خميس معين] ----- ۲۲۰۴
[مسألة (۱۰) إذا نذر صوم يوم معين فاتفق ذلک اليوم فى أيام البيض مثلا] ----- ۲۲۰۴
[مسألة (۱۱) إذا تعدد فى يوم واحد جهات من الوجوب] ----- ۲۲۰۵
[آخر وقت النيۀ من الواجب المعين رمضانا كان أو غيره عند طلوع الفجر الصادق] ----- ۲۲۰۵
اشارۀ ----- ۲۲۰۵
[الأول آخر وقت النيۀ فى الواجب المعين عند طلوع الفجر الصادق] ----- ۲۲۰۵
[(الأمر الثانى) يجوز للناسى و الجاهل أن ينوى الصوم فى الواجب المعين متى تذكر] ----- ۲۲۰۶
[الأمر الثالث يمتد وقت النيۀ فى الصوم الواجب غير المعين الى الزوال] ----- ۲۲۰۶
[الأمر الرابع الأكثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النيۀ فيه] ----- ۲۲۰۷
[مسألة (۱۳) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم] ----- ۲۲۰۸
[مسألة (۱۴) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده] ----- ۲۲۰۹
[مسألة (۱۵) يجوز فى شهر رمضان ان ينوى لكل يوم نيۀ على حدۀ] ----- ۲۲۱۰
[مسألة (۱۶) يوم الشک فى انه من شعبان أو رمضان] ----- ۲۲۱۱
اشارۀ ----- ۲۲۱۱

[الأول يوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان] ----- ۲۲۱۱
(الأمر الثانی) لا یجب صوم یوم الشک ظاهرا ----- ۲۲۱۱
(الأمر الثالث) کما یصح صوم یوم الشک ندبا بنیهٔ انه من شعبان ----- ۲۲۱۲
(الأمر الرابع) لو صام فیه ندبا فبان انه شهر رمضان ----- ۲۲۱۲
(الأمر الخامس) لو صام یوم الشک بنیهٔ صوم واجب غیر شهر رمضان ----- ۲۲۱۳
(الأمر السادس) لو صام یوم الشک بنیهٔ انه من شعبان ----- ۲۲۱۴
(الأمر السابع) المشهور هو عدم جواز صوم یوم الشک بنیهٔ انه من شهر رمضان ----- ۲۲۱۴
[مسألهٔ (۱۷) صوم یوم الشک یتصور علی وجوه] ----- ۲۲۱۶
اشارهٔ ----- ۲۲۱۶
[الأول ان یصوم علی انه من شعبان] ----- ۲۲۱۶
[الثانی ان یصومه بنیهٔ انه من رمضان] ----- ۲۲۱۶
[الثالث ان یصومه علی انه ان کان من شعبان کان ندبا و ان کان من رمضان کان واجبا] ----- ۲۲۱۶
[الرابع ان یصومه بنیهٔ القربهٔ المطلقهٔ بقصد ما فی الذمهٔ] ----- ۲۲۱۷
[مسألهٔ (۱۸) لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار] ----- ۲۲۱۸
اشارهٔ ----- ۲۲۱۸
[الأول لا اشکال و لا خلاف فی جواز الإفطار فی یوم الشک] ----- ۲۲۱۸
[الأمر الثانی لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان] ----- ۲۲۱۸
[الأمر الثالث لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار] ----- ۲۲۱۹
[الأمر الرابع لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار] ----- ۲۲۱۹
[مسألهٔ (۱۹) لو صام یوم الشک بنیهٔ انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما] ----- ۲۲۱۹
[مسألهٔ (۲۰) لو صام بنیهٔ شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم یجزه عن رمضان] ----- ۲۲۲۰
[مسألهٔ (۲۱) إذا صام یوم الشک بنیهٔ شعبان ثم نوی الإفطار] ----- ۲۲۲۰
اشارهٔ ----- ۲۲۲۰
[الأول إذا صام یوم الشک بنیهٔ شعبان ثم نوی الإفطار] ----- ۲۲۲۰
[الأمر الثانی إذا نوی الإفطار فی یوم من شهر رمضان عصیانا] ----- ۲۲۲۰
[الأمر الثالث من الأمور المبحوث عنها فی هذه المسألهٔ انه لو صام یوم الشک بقصد واجب معین] ----- ۲۲۲۱

[مسألة (۲۲) لو نوى القطع أو القاطع فى الصوم الواجب المعين بطل صومه] ----- ۲۲۲۲
اشارة ----- ۲۲۲۲
[الأول إذا نوى الإفطار فى أثناء النهار] ----- ۲۲۲۲
[الأمر الثانى لا فرق فى إبطال نيۀ القطع أو القاطع بين ان يعزم على الإفطار فى الحال أو الاستقبال] ----- ۲۲۲۳
[الأمر الثالث ان نيۀ القطع أو القاطع أو الترديد انما يبطل به الصوم] ----- ۲۲۲۴
[الأمر الرابع ان ما ذكر كله انما هو فى الواجب المعين] ----- ۲۲۲۴
[مسألة (۲۳) لا يجب معرفۀ كون الصوم هو ترک المفطرات مع النيۀ] ----- ۲۲۲۵
[مسألة (۲۴) لا يجوز العدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مستحبين] ----- ۲۲۲۵
[فصل فيما يجب الإمساک عنه فى الصوم] ----- ۲۲۲۷
اشارة ----- ۲۲۲۷
[الأول و الثانى الأكل و الشرب] ----- ۲۲۲۷
اشارة ----- ۲۲۲۷
(الأول) لا إشكال فى وجوب الإمساک عن الأكل و الشرب فى حال الصوم ----- ۲۲۲۷
(الأمر الثانى) المشهور عدم الفرق بين كون المأكول و المشروب معتادين و عدمه ----- ۲۲۲۸
(الأمر الثالث) لا فرق بين الكثير و القليل ----- ۲۲۲۸
(الأمر الرابع) يبطل الصوم بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه ----- ۲۲۲۸
[مسألة (۱) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم] ----- ۲۲۲۹
[مسألة (۲) لا بأس ببلع البصاق و ان كان كثيرا مجتمعا] ----- ۲۲۳۰
[مسألة (۳) لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس ما لم يصل الى فضاء الفم] ----- ۲۲۳۱
اشارة ----- ۲۲۳۱
(الأول) جواز الابتلاع فيما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس ----- ۲۲۳۱
(القول الثانى) ما عن العلامۀ فى التذكرۀ و الشهيدين و هو الجواز فيهما ما لم يصلا الى فضاء الفم ----- ۲۲۳۲
(القول الثالث) التفصيل بين الخارج من الصدر و النازل من الرأس ----- ۲۲۳۲
[مسألة (۴) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف] ----- ۲۲۳۲
اشارة ----- ۲۲۳۲
(الأول) المدار فى الأكل و الشرب على ما يصدق عليه أحدهما ----- ۲۲۳۲

(الأمر الثانى) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول عدم فساد الصوم بصب الدواء فى الجرح ----- ۲۲۳۳
[مسألة (۵) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما] ----- ۲۲۳۴
الجزء الثامن ----- ۲۲۳۵
[تتمة كتاب الصوم] ----- ۲۲۳۵
[تتمة مفطرات الصوم] ----- ۲۲۳۵
اشارة ----- ۲۲۳۵
[الثالث: الجماع و ان لم ينزل] ----- ۲۲۳۵
اشارة ----- ۲۲۳۵
[مسألة ۶- لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه] ----- ۲۲۳۷
[مسألة ۷- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال] ----- ۲۲۳۸
[مسألة ۸- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال] ----- ۲۲۳۸
[مسألة ۹- لا يبطل الصوم إذا كان نائما أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره] ----- ۲۲۳۸
[مسألة ۱۰- لو قصد التفخيذ مثلا فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل] ----- ۲۲۳۹
[مسألة ۱۱- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه و لا صومها] ----- ۲۲۳۹
[مسألة ۱۲- إذا جامع نسيانا أو من غير اختيار] ----- ۲۲۴۰
[مسألة ۱۳- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه] ----- ۲۲۴۰
[الرابع من المفطرات الاستمناء] ----- ۲۲۴۰
اشارة ----- ۲۲۴۰
[مسألة ۱۴- إذا علم عن نفسه انه لو نام فى نهار شهر رمضان يحتلم] ----- ۲۲۴۳
[مسألة ۱۵- يجوز للمحتلم فى النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات و ان علم بخروج بقايا المنى فى المجرى] ----- ۲۲۴۳
[مسألة ۱۶- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال] ----- ۲۲۴۴
[مسألة ۱۷- لو قصد الإنزال بإتيان شىء مما ذكر] ----- ۲۲۴۴
[مسألة ۱۸- إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال] ----- ۲۲۴۵
[الخامس: تعمد الكذب على اللّه تعالى أو رسوله أو الأئمة صلوات اللّه عليهم] ----- ۲۲۴۵
اشارة ----- ۲۲۴۵
[مسألة ۱۹- الأقوى إلحاق باقى الأنبياء و الأوصياء بنبينا (ص)] ----- ۲۲۴۸

[مسألة ۲۰- إذا تکلم بالخبر غیر موجه خطابه الی احد] ۲۲۴۸
[مسألة ۲۱- إذا سئله سائل، هل قال النبی (ص) کذا فأشار (نعم) فی مقام (لا)] ۲۲۴۸
[مسألة ۲۲- إذا أخبر صادقا عن اللّه أو عن النبی (ص) مثلا] ۲۲۴۹
[مسألة ۲۳- إذا أخبر کاذبا ثم رجع عنه بلا فصل، لم یرتفع عنه الأثر] ۲۲۴۹
[مسألة ۲۴- لا فرق فی البطلان بین ان یکون الخبر المکذوب مکتوبا فی کتاب من کتب الاخبار أو لا] ۲۲۴۹
[مسألة ۲۵- الکذب علی الفقهاء و المجتهدین و الرواة] ۲۲۵۰
[مسألة ۲۶- إذا اضطر الی الکذب علی اللّه و رسوله (ص)] ۲۲۵۱
[مسألة ۲۷- إذا قصد الکذب فبان صدقا] ۲۲۵۱
[مسألة ۲۸- إذا قصد الصدق فبان کذبا لم یضر] ۲۲۵۲
[مسألة ۲۹- إذا أخبر هزلا بان لم یقصد المعنی أصلا لم یبطل صومه] ۲۲۵۲
[السادس إیصال الغبار الغلیظ الی حلقه] ۲۲۵۲
[السابع الارتماس فی الماء] ۲۲۵۶
اشارة ۲۲۵۶
[مسألة ۳۰- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن فی غیر الماء من سائر المائعات] ۲۲۶۰
[مسألة ۳۱- لو لطخ رأسه بما یمنع من وصول الماء الیه] ۲۲۶۰
[مسألة ۳۲- لو ارتمس فی الماء بتمام بدنه الی منافذ رأسه] ۲۲۶۱
[مسألة ۳۳- لا بأس بإفاضة الماء علی رأسه] ۲۲۶۱
[مسألة ۳۴- فی ذی الرأسین إذا تمیز الأصلی منهما فالمدار علیه] ۲۲۶۱
[مسألة ۳۵- إذا کان مائعان یعلم بکون أحدهما ماء] ۲۲۶۲
[مسألة ۳۶- لا یبطل الصوم بالارتماس سهوا] ۲۲۶۳
[مسألة ۳۷- إذا القی نفسه من شاهق فی الماء] ۲۲۶۳
[مسألة ۳۸- إذا کان مائع لا یعلم انه ماء أو غیره] ۲۲۶۳
[مسألة ۳۹- إذا ارتمس نسیانا أو قهرا] ۲۲۶۴
[مسألة ۴۰- إذا کان مکرها فی الارتماس لم یصح صومه] ۲۲۶۴
[مسألة ۴۱- إذا ارتمس لإنقاذ غریق بطل صومه] ۲۲۶۵
[مسألة ۴۲- إذا کان جنبا و توقف غسله علی الارتماس انتقل الی التیمم] ۲۲۶۵

[مسألة ۴۳- إذا ارتمس بقصد الاغتسال فی الصوم الواجب المعین، بطل صومه و غسله] ----- ۲۲۶۶
[مسألة ۴۴- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدی] ----- ۲۲۶۶
[مسألة ۴۵- لو ارتمس الصائم فی الماء المغصوب] ----- ۲۲۶۸
[مسألة ۴۶- لا فرق فی بطلان الصوم بالارتماس بین ان یکون عالما بکونه مفطرا أو جاهلا] ----- ۲۲۶۹
[مسألة ۴۷- لا یبطل الصوم بالارتماس فی الوحل] ----- ۲۲۶۹
[مسألة ۴۸- إذا شک فی تحقق الارتماس بنی علی عدمه] ----- ۲۲۶۹
[الثامن البقاء علی الجنابة عمدا الی الفجر الصادق] ----- ۲۲۶۹
اشارة ----- ۲۲۷۰
[مسألة ۴۹- یشترط فی صحة صوم المستحاضة علی الأحوط] ----- ۲۲۸۰
[مسألة ۵۰- الأقوی بطلان صوم شهر رمضان بنسیان غسل الجنابة لیلا] ----- ۲۲۸۱
[مسألة ۵۱- إذا کان المجنب ممن لا یتمکن من الغسل] ----- ۲۲۸۳
[مسألة ۵۲- لا یجب علی من یتیمم بدلا عن الغسل ان یبقی مستیقظا حتی یطلع الفجر] ----- ۲۲۸۴
[مسألة ۵۳- لا یجب علی من أجنب فی النهار بالاحتلام] ----- ۲۲۸۵
[مسألة ۵۴- لو تیقظ بعد الفجر من نومه فرأی نفسه محتلما] ----- ۲۲۸۵
[مسألة ۵۵- من کان جنبا فی شهر رمضان لا یجوز له ان ینام قبل الاغتسال] ----- ۲۲۸۶
[مسألة ۵۶- نوم الجنب فی شهر رمضان فی اللیل] ----- ۲۲۸۹
[مسألة ۵۷- الأحوط إلحاق غیر شهر رمضان من الصوم المعین به] ----- ۲۲۹۵
[مسألة ۵۸- إذا استمر النوم الرابع أو الخامس] ----- ۲۲۹۶
[مسألة ۵۹- الجنابة المستصحبة کالمعلومة فی الأحکام المذکورة] ----- ۲۲۹۶
[مسألة ۶۰- ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب] ----- ۲۲۹۶
[مسألة ۶۱- إذا شک فی عدد النومات بنی علی الأقل] ----- ۲۲۹۷
[مسألة ۶۲- إذا نسی غسل الجنابة و مضی علیه أیام] ----- ۲۲۹۷
[مسألة ۶۳- یجوز قصد الوجوب فی الغسل] ----- ۲۲۹۸
[مسألة ۶۴- فاقد الطهورین یسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم] ----- ۲۲۹۹
[مسألة ۶۵- لا یشترط فی صحة الصوم الغسل لمس المیت] ----- ۲۲۹۹
[مسألة ۶۶- لا یجوز إجناب نفسه فی شهر رمضان] ----- ۲۲۹۹

[التاسع من المفطرات الحقنة بالمائع] ----- ۲۲۹۹
اشارة ----- ۲۲۹۹
[مسألة ۶۷- إذا احتقن بالمائع] ----- ۲۳۰۱
[مسألة ۶۸- الظاهر جواز الاحتقان بما يشک فی کونه جامدا أو مائعا] ----- ۲۳۰۱
[العاشر تعمد القیء] ----- ۲۳۰۲
اشارة ----- ۲۳۰۲
[مسألة ۶۹- لو خرج بالتجشؤ شیء ثم نزل من غیر اختیار] ----- ۲۳۰۳
[مسألة ۷۰- لو ابتلع فی اللیل ما یجب علیه قیؤه فی النهار فسد صومه] ----- ۲۳۰۴
[مسألة ۷۱- إذا أکل فی اللیل ما یعلم انه یوجب القیء فی النهار من غیر اختیار] ----- ۲۳۰۵
[مسألة ۷۲- إذا ظهر اثر القیء و أمکنه الحبس و المنع وجب] ----- ۲۳۰۵
[مسألة ۷۳- إذا دخل الذباب فی حلقه وجب إخراجه مع إمکانه] ----- ۲۳۰۶
[مسألة ۷۴- یجوز للصائم التجشؤ اختبارا] ----- ۲۳۰۶
[مسألة ۷۵- إذا ابتلع شیئا سهوا فتذکر قبل ان یصل الی الحلق وجب إخراجه و صح صومه] ----- ۲۳۰۷
[مسألة ۷۶- إذا کان الصائم بالواجب المعین مشتغلا بالصلاة الواجبة] ----- ۲۳۰۷
[مسألة ۷۷- قیل یجوز للصائم ان یدخل إصبعه فی حلقه و یخرجه عمدا] ----- ۲۳۰۹
[مسألة ۷۸- لا بأس بالتجشؤ القهری] ----- ۲۳۱۰
[فصل فی اعتبار العمد و الاختیار فی الإفطار] ----- ۲۳۱۰
اشارة ----- ۲۳۱۰
[مسألة ۱- إذا أکل ناسیا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه] ----- ۲۳۱۷
[مسألة ۲- إذا أفطر تقیة من ظالم بطل صومه] ----- ۲۳۱۷
[مسألة ۳- إذا کانت اللقمة فی فمه و أراد بلعها لنسیان الصوم فتذکر وجب إخراجها] ----- ۲۳۱۸
[مسألة ۴- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغلیظ أو الغبار فی حلقه] ----- ۲۳۱۹
[مسألة ۵- إذا غلب علی الصائم العطش] ----- ۲۳۱۹
[مسألة ۶- لا یجوز للصائم ان یذهب الی المکان الذی یعلم اضطراره فیه الی الإفطار] ----- ۲۳۲۰
[مسألة ۷- إذا نسی فجامع لم یبطل صومه] ----- ۲۳۲۰
[فصل فی أمور لا بأس بها للصائم] ----- ۲۳۲۰

اشارهٔ ----- ۲۳۲۰
[مسألهٔ ۱- إذا امتزج بريقه دم و استهلک فيه] ----- ۲۳۲۶
[فصل يکره للصائم أمور] ----- ۲۳۲۶
اشارهٔ ----- ۲۳۲۶
[أحدها مباشرهٔ النساء] ----- ۲۳۲۶
[الثانی الاکتحال بما فيه صبر أو مسک أو و نحوهما] ----- ۲۳۲۶
[الثالث دخول الحمام إذا خشی منه الضعف] ----- ۲۳۲۸
[الرابع إخراج الدم المضعف بحجامهٔ أو غيرها] ----- ۲۳۲۸
[الخامس السعوط] ----- ۲۳۲۹
[السادس شم الرياحين] ----- ۲۳۳۰
[السابع بل الثوب علی الجسد] ----- ۲۳۳۲
[الثامن جلوس المرأهٔ فی الماء بل الأحوط لها ترکه] ----- ۲۳۳۲
[التاسع الحقنهٔ بالجامد] ----- ۲۳۳۲
[العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم] ----- ۲۳۳۲
[الحادی عشر السواک بالعود الرطب] ----- ۲۳۳۳
[الثانی عشر المضمضهٔ عبثا] ----- ۲۳۳۳
[الثالث عشر إنشاد الشعر] ----- ۲۳۳۳
[الرابع عشر الجدال و المراء] ----- ۲۳۳۴
[فصل فيما يوجب الکفارهٔ] ----- ۲۳۳۴
اشارهٔ ----- ۲۳۳۴
[مسألهٔ ۱- تجب الکفارهٔ فی أربعهٔ أقسام من الصوم] ----- ۲۳۳۷
اشارهٔ ----- ۲۳۳۷
[الأول صوم شهر رمضان] ----- ۲۳۳۷
[الثانی صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال] ----- ۲۳۴۰
[الثالث صوم النذر المعين] ----- ۲۳۴۲
[الرابع صوم الاعتکاف] ----- ۲۳۴۴

[مسألة ۲- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فی يومين] ---------- ۲۳۴۵
[مسألة ۳- لا فرق فی الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع] ---------- ۲۳۴۸
[مسألة ۴- من الإفطار بالمحرم الكذب علی اللّه و رسوله (ص)] ---------- ۲۳۴۹
[مسألة ۵- إذا تعذر بعض الخصال فی كفارة الجمع] ---------- ۲۳۴۹
[مسألة ۶- إذا جامع فی يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها] ---------- ۲۳۵۰
[مسألة ۷- الظاهر ان الأكل فی مجلس واحد يعد إفطارا واحدا و ان تعددت اللقم] ---------- ۲۳۵۰
[مسألة ۸- فی الجماع الواحد إذا أدخل و اخرج مرات] ---------- ۲۳۵۱
[مسألة ۹- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلک يكفيه التكفير مرة] ---------- ۲۳۵۱
[مسألة ۱۰- لو علم انه اتی بما يوجب فساد الصوم] ---------- ۲۳۵۱
[مسألة ۱۱- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال] ---------- ۲۳۵۲
[مسألة ۱۲- لو أفطر يوم الشک فی أخر الشهر ثم تبين انه من شوال] ---------- ۲۳۵۴
[مسألة ۱۳ من أفطر فی شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد] ---------- ۲۳۵۴
[مسألة ۱۴- إذا جامع زوجته فی شهر رمضان و هما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان] ---------- ۲۳۵۴
[مسألة ۱۵- لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم فی النوم لا يتحمل عنها الكفارة] ---------- ۲۳۵۶
[مسألة ۱۶- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شيئا] ---------- ۲۳۵۶
[مسألة ۱۷- لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها علی الجماع و هما صائمان] ---------- ۲۳۵۶
[مسألة ۱۸- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا] ---------- ۲۳۵۷
[مسألة ۱۹- من عجز عن الخصال الثلاث فی كفارة مثل شهر رمضان] ---------- ۲۳۵۸
[مسألة ۲۰- يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره] ---------- ۲۳۶۲
[مسألة ۲۱- من عليه الكفارة إذا لم يؤدها حتی مضت عليه سنين لم تتكرر] ---------- ۲۳۶۶
[مسألة ۲۲- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع] ---------- ۲۳۶۶
[مسألة ۲۳- إذا أفطر الصائم بعد المغرب علی حرام] ---------- ۲۳۶۶
[مسألة ۲۴- مصرف كفارة الإطعام للفقراء] ---------- ۲۳۶۶
[مسألة ۲۵- يجوز السفر فی شهر رمضان] ---------- ۲۳۷۳
[مسألة ۲۶- المد ربع الصاع] ---------- ۲۳۷۷
[فصل يجب القضاء دون الكفارة فی أمور] ---------- ۲۳۷۷

اشارة ----- ۲۳۷۷
[أحدها ما مر من النوم الثانی بل الثالث] ----- ۲۳۷۷
[الثانی إذا بطل صومه بالإخلال بالنیة] ----- ۲۳۷۸
[الثالث إذا نسی غسل الجنابة] ----- ۲۳۷۸
[الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه] ----- ۲۳۷۸
[الخامس الأكل تعویلا علی من أخبر ببقاء اللیل و عدم طلوع الفجر] ----- ۲۳۸۴
[السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر] ----- ۲۳۸۴
[السابع الإفطار تقلیدا لمن أخبر بدخول اللیل] ----- ۲۳۸۶
[الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول اللیل منها فبان خطائه] ----- ۲۳۸۹
اشارة ----- ۲۳۸۹
[مسألة ۱- إذا أكل أو شرب مثلا مع الشک فی طلوع الفجر] ----- ۲۳۹۲
[مسألة ۲- یجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص] ----- ۲۳۹۳
[التاسع إدخال الماء فی الفم للتبرد بمضمضة أو غیرها فسبقه] ----- ۲۳۹۵
اشارة ----- ۲۳۹۵
[مسألة ۳- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء] ----- ۲۳۹۷
[مسألة ۴- یكره المبالغة فی المضمضة مطلقا] ----- ۲۳۹۸
[مسألة ۵- لا یجوز التمضمض مطلقا] ----- ۲۳۹۹
[العاشر سبق المنی بالملاعبة أو الملامسة إذا لم یكن من قصده] ----- ۲۳۹۹
[فصل فی الزمان الذی یصح فیه الصوم] ----- ۲۳۹۹
اشارة ----- ۲۳۹۹
[مسألة ۱- لا یشرع الصوم فی اللیل و لا صوم مجموع اللیل و النهار] ----- ۲۴۰۳
[فصل فی شرائط صحة الصوم] ----- ۲۴۰۳
اشارة ----- ۲۴۰۳
[و هی أمور] ----- ۲۴۰۳
اشارة ----- ۲۴۰۳
[الأول الإسلام و الایمان] ----- ۲۴۰۳

[الثانی العقل] ---------- ۲۴۰۵
[الثالث عدم الإصباح جنبا] ---------- ۲۴۰۶
[الرابع الخلو من الحیض و النفاس فی مجموع النهار] ---------- ۲۴۰۷
[الخامس ان لا یکون مسافرا] ---------- ۲۴۰۷
[السادس عدم المرض أو الرمد الذی یضره الصوم] ---------- ۲۴۱۴
[مسألة ۱- یصح الصوم من النائم] ---------- ۲۴۱۷
[مسألة ۲- یصح الصوم و سائر العبادات من الصبی الممیز علی الأقوی] ---------- ۲۴۱۹
[مسألة ۳- یشترط فی صحة الصوم المندوب] ---------- ۲۴۲۲
[مسألة ۴- الظاهر جواز التطوع بالصوم] ---------- ۲۴۲۶
[فصل فی شرائط وجوب الصوم] ---------- ۲۴۲۷
اشارة ---------- ۲۴۲۷
[الأول و الثانی البلوغ و العقل] ---------- ۲۴۲۷
[الثالث عدم الإغماء] ---------- ۲۴۲۹
[الرابع عدم المرض الذی یتضرر معه الصائم] ---------- ۲۴۲۹
[الخامس الخلو من الحیض و النفاس] ---------- ۲۴۳۰
[السادس الحضر] ---------- ۲۴۳۰
اشارة ---------- ۲۴۳۰
[مسألة ۱- إذا کان حاضرا فخرج الی السفر] ---------- ۲۴۳۰
[مسألة ۲- قد عرفت التلازم بین إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار] ---------- ۲۴۳۵
[مسألة ۳- إذا خرج الی السفر فی شهر رمضان] ---------- ۲۴۳۵
[مسألة ۴- یجوز السفر اختیارا فی شهر رمضان] ---------- ۲۴۳۶
[مسألة ۵- الظاهر کراهة السفر فی شهر رمضان] ---------- ۲۴۳۷
[مسألة ۶- یکره للمسافر فی شهر رمضان] ---------- ۲۴۳۷
[فصل وردت الرخصة فی إفطار شهر رمضان لأشخاص] ---------- ۲۴۳۹
اشارة ---------- ۲۴۳۹
[(الأول و الثانی) الشیخ و الشیخة] ---------- ۲۴۳۹

[الثالث من به داء العطش] ---------- ۲۴۴۴
[الرابع الحامل المقرب التی یضرها الصوم أو یضر حملها] ---------- ۲۴۴۵
[الخامس المرضعة القلیلة اللبن إذا أضر بها الصوم] ---------- ۲۴۴۷
[فصل فی طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار] ---------- ۲۴۴۹
اشارة ---------- ۲۴۴۹
[و هی أمور] ---------- ۲۴۴۹
اشارة ---------- ۲۴۴۹
[(الأول) رؤیة المکلف نفسه] ---------- ۲۴۴۹
[(الثانی) التواتر] ---------- ۲۴۴۹
[(الثالث) الشیاع المفید للعلم] ---------- ۲۴۴۹
[(الرابع) مضی ثلاثین یوما من هلال شعبان أو ثلاثین یوما من هلال رمضان] ---------- ۲۴۵۰
[الخامس البینة الشرعیة] ---------- ۲۴۵۱
[السادس حکم الحاکم الذی لم یعلم خطائه و لا خطاء مستنده] ---------- ۲۴۵۵
[ما یفید الظن بثبوت هلال شهر رمضان] ---------- ۲۴۶۲
اشارة ---------- ۲۴۶۲
[مسألة ۱- لا یثبت بشهادة العدلین إذا لم یشهدا بالرؤیة] ---------- ۲۴۶۵
[مسألة ۲- إذا لم یثبت الهلال و ترک الصوم ثم شهد عدلان برؤیته یجب قضاء ذلک الیوم] ---------- ۲۴۶۶
[مسألة ۳- لا یختص اعتبار حکم الحاکم بمقلدیه] ---------- ۲۴۶۶
[مسألة ۴- إذا ثبت رؤیته فی بلد أخر و لم یثبت فی بلده] ---------- ۲۴۶۷
[مسألة ۵- لا یجوز الاعتماد علی البرید البرقی] ---------- ۲۴۷۰
[مسألة ۶- فی الشک انه من رمضان أو شوال یجب ان یصوم] ---------- ۲۴۷۰
[مسألة ۷- لو غمت الشهور و لم یر الهلال فی جملة منها] ---------- ۲۴۷۱
[مسألة ۸- الأسیر و المحبوس إذا لم یتمکنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظن] ---------- ۲۴۷۲
[مسألة ۹- إذا اشتبه شهر رمضان بین شهرین أو ثلاثة أشهر] ---------- ۲۴۷۵
[مسألة ۱۰- إذا فرض کون المکلف فی المکان الذی نهاره ستة أشهر و لیله ستة أشهر] ---------- ۲۴۷۶
[فصل فی أحکام القضاء] ---------- ۲۴۷۷

اشارة ----- ۲۴۷۷

[مسألة ۱- یجب علی المرتد قضاء ما فاته أیام ردته] ----- ۲۴۸۲

[مسألة ۲- یجب القضاء علی من فاته لسکر] ----- ۲۴۸۳

[مسألة ۳- یجب علی الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحیض و النفاس] ----- ۲۴۸۳

[مسألة ۴- المخالف إذا استبصر یجب علیه قضاء ما فاته] ----- ۲۴۸۴

[مسألة ۵- یجب القضاء علی من فاته الصوم للنوم] ----- ۲۴۸۶

[مسألة ۶- إذا علم انه فاته أیام من شهر رمضان] ----- ۲۴۸۶

[مسألة ۷- لا یجب الفور فی القضاء و لا التتابع] ----- ۲۴۸۷

[مسألة ۸- لا یجب تعیین الأیام] ----- ۲۴۸۹

[مسألة ۹- لو کان علیه قضاء من رمضانین فصاعدا] ----- ۲۴۹۰

[مسألة ۱۰- لا ترتیب بین صوم القضاء و غیره من أقسام الصوم الواجب] ----- ۲۴۹۰

[مسألة ۱۱- إذا اعتقد ان علیه قضاء فنواه] ----- ۲۴۹۱

[مسألة ۱۲- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه] ----- ۲۴۹۱

[مسألة ۱۳- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر] ----- ۲۴۹۴

[مسألة ۱۴- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر] ----- ۲۴۹۷

[مسألة ۱۵- إذ استمر المرض الی ثلاث سنین] ----- ۲۵۰۰

[مسألة ۱۶- یجوز إعطاء کفارة أیام عدیدة من رمضان واحد أو أزید بفقیر واحد] ----- ۲۵۰۱

[مسألة ۱۷- لا تجب کفارة العبد علی سیده] ----- ۲۵۰۲

[مسألة ۱۸- الأحوط عدم تأخیر القضاء الی رمضان أخر] ----- ۲۵۰۲

[مسألة ۱۹- یجب علی ولی المیت قضاء ما فاته من الصوم] ----- ۲۵۰۵

[مسألة ۲۰- لو لم یکن للمیت ولد لم یجب القضاء علی احد من الورثة] ----- ۲۵۰۹

[مسألة ۲۱- لو تعدد الولی اشترکا] ----- ۲۵۰۹

[مسألة ۲۲- یجوز للولی أن یستأجر من یصوم عن المیت] ----- ۲۵۱۰

[مسألة ۲۳- إذا شک الولی فی اشتغال ذمة المیت و عدمه] ----- ۲۵۱۱

[مسألة ۲۴- إذا اوصی المیت باستئجار ما علیه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولی] ----- ۲۵۱۱

[مسألة ۲۵- انما یجب علی الولی قضاء ما علم اشتغال ذمة المیت به] ----- ۲۵۱۲

[مسألة ۲۶- فی اختصاص ما وجب علی الولی بقضاء شهر رمضان] ----- ۲۵۱۳
[مسألة ۲۷- لا یجوز للصائم قضاء شهر رمضان] ----- ۲۵۱۴
الجزء التاسع ----- ۲۵۱۸
[تتمة كتاب الصوم] ----- ۲۵۱۸
[فصل فی صوم الكفارة] ----- ۲۵۱۸
اشارة ----- ۲۵۱۸
[و هو أقسام] ----- ۲۵۱۹
اشارة ----- ۲۵۱۹
[(منها) ما یجب فیه الصوم مع غیره] ----- ۲۵۱۹
[و منها ما یجب فیه الصوم بعد العجز عن غیره] ----- ۲۵۱۹
[و منها ما یجب فیه الصوم مخیرا بینه و بین غیره] ----- ۲۵۲۱
[و منها ما یجب فیه الصوم مرتبا علی غیره] ----- ۲۵۲۲
[مسألة (۱) یجب التتابع فی صوم شهرین من كفارة الجمع] ----- ۲۵۲۲
[مسألة ۲ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزید] ----- ۲۵۲۶
[مسألة (۳) إذا فاته النذر المعین أو المشروط فیه التتابع] ----- ۲۵۲۷
[مسألة (۴) من وجب علیه الصوم اللازم فیه التتابع] ----- ۲۵۲۸
[مسألة (۵) كل صوم یشترط فیه التتابع إذا أفطر فی أثنائه لا لعذر اختیارا یجب استینافه] ----- ۲۵۳۲
[مسألة (۶) إذا أفطر فی أثناء ما یشترط فیه التتابع] ----- ۲۵۳۳
[مسألة (۷) كل من وجب علیه شهران متتابعان] ----- ۲۵۳۸
[مسألة (۸) إذا بطل التتابع فی الأثناء] ----- ۲۵۴۰
[فصل فی أقسام الصوم] ----- ۲۵۴۱
اشارة ----- ۲۵۴۱
[أقسام الصوم أربعة] ----- ۲۵۴۱
اشارة ----- ۲۵۴۱
[و اما المندوب منه فأقسام] ----- ۲۵۴۲
اشارة ----- ۲۵۴۲

[منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين] ----- ۲۵۴۲
[و منها ما يختص بسبب مخصوص] ----- ۲۵۴۳
[و منها ما يختص بوقت معين] ----- ۲۵۴۳
اشارة ----- ۲۵۴۳
[منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر] ----- ۲۵۴۳
[(و منها) صوم أيام البيض من كل شهر] ----- ۲۵۴۹
[و منها صوم يوم مولد النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم] ----- ۲۵۵۰
[و منها صوم يوم الغدير] ----- ۲۵۵۱
[و منها صوم يوم مبعث النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم] ----- ۲۵۵۲
[و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة] ----- ۲۵۵۲
[و منها يوم عرفة] ----- ۲۵۵۲
[و منها يوم المباهلة] ----- ۲۵۵۳
[و منها كل خميس و جمعة معا] ----- ۲۵۵۳
[و منها أول ذی الحجة بل كل يوم من التسع فيه] ----- ۲۵۵۴
[و منها يوم النيروز] ----- ۲۵۵۵
[و منها صوم رجب و شعبان] ----- ۲۵۵۵
[و منها أول يوم من المحرم و ثالثة و سابعه] ----- ۲۵۵۶
[و منها التاسع و العشرون من ذی القعدة] ----- ۲۵۵۷
[و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر] ----- ۲۵۵۷
[و منها يوم النصف من جمادی الاولی] ----- ۲۵۵۸
[مسألة (۱) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه] ----- ۲۵۵۸
[مسألة ۲ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم] ----- ۲۵۵۹
[و اما المكروه منه] ----- ۲۵۶۲
اشارة ----- ۲۵۶۲
[منها صوم عاشوراء] ----- ۲۵۶۳
[و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء] ----- ۲۵۶۷

[و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه] ----- ۲۵۶۸
[و منها صوم الولد بدون اذن والده] ----- ۲۵۶۹
[و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا] ----- ۲۵۷۰
اشارهٔ ----- ۲۵۷۰
[أحدها صوم العيدين] ----- ۲۵۷۱
[الثانى صوم أيام التشريق] ----- ۲۵۷۲
[الثالث صوم يوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان بنيهٔ انه من رمضان] ----- ۲۵۷۳
[الرابع صوم وفاء نذر المعصيهٔ] ----- ۲۵۷۳
[الخامس صوم الصمت] ----- ۲۵۷۵
[السادس صوم الوصال] ----- ۲۵۷۷
[السابع صوم الزوجهٔ مع المزاحمهٔ لحق الزوج] ----- ۲۵۷۸
[الثامن صوم المملوک مع المزاحمهٔ لحق المولى] ----- ۲۵۸۰
[التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما] ----- ۲۵۸۲
[العاشر صوم المريض] ----- ۲۵۸۲
[الحادى عشر صوم المسافر] ----- ۲۵۸۲
[الثانى عشر صوم الدهر] ----- ۲۵۸۲
[مسألهٔ ۳ يستحب الإمساک تأديا فى شهر رمضان] ----- ۲۵۸۲
اشارهٔ ----- ۲۵۸۳
[أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامهٔ بعد الزوال مطلقا] ----- ۲۵۸۳
[الثانى المريض إذا برء فى أثناء النهار و قد أفطر] ----- ۲۵۸۳
[الثالث الحائض و النفساء] ----- ۲۵۸۳
[الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار] ----- ۲۵۸۴
[كتاب الاعتكاف] ----- ۲۵۸۴
اشارهٔ ----- ۲۵۸۴
[و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادهٔ] ----- ۲۵۸۴
[و يشترط فى صحته أمور] ----- ۲۵۸۶

اشارة ----- ۲۵۸۷
[الأول الإيمان] ----- ۲۵۸۷
[الثانی العقل] ----- ۲۵۸۷
[الثالث نیة القربة] ----- ۲۵۸۷
[الرابع الصوم] ----- ۲۵۹۰
[الخامس ان لا یکون أقل من ثلاثة أیام] ----- ۲۵۹۱
[السادس ان یکون فی المسجد الجامع] ----- ۲۵۹۵
[السابع اذن السید بالنسبة إلی مملوکه] ----- ۲۵۹۸
[الثامن استدامة اللبث فی المسجد] ----- ۲۶۰۰
[مسائل] ----- ۲۶۰۴
[مسألة ۱ لو ارتد المعتکف فی أثناء اعتکافه بطل] ----- ۲۶۰۴
[مسألة ۲ لا یجوز العدول بالنیة من اعتکاف الی غیره] ----- ۲۶۰۵
[مسألة ۳ الظاهر عدم جواز النیابة عن أکثر من واحد فی اعتکاف واحد] ----- ۲۶۰۵
[مسألة ۴ لا یعتبر فی صوم الاعتکاف ان یکون لأجله] ----- ۲۶۰۶
[مسألة ۵ یجوز قطع الاعتکاف المندوب فی الیومین الأولین] ----- ۲۶۰۷
[مسألة ۶ لو نذر الاعتکاف فی أیام معینة] ----- ۲۶۰۹
[مسألة ۷ لو نذر اعتکاف یوم أو یومین] ----- ۲۶۰۹
[مسألة ۸ لو نذر اعتکاف ثلاثة أیام معینة أو أزید] ----- ۲۶۱۰
[مسألة ۹ لو نذر اعتکاف یوم قدوم زید بطل] ----- ۲۶۱۰
[مسألة ۱۰ لو نذر اعتکاف ثلاثة أیام] ----- ۲۶۱۱
[مسألة ۱۱ لو نذر اعتکاف ثلاثة أیام أو أزید] ----- ۲۶۱۱
[مسألة ۱۲ لو نذر اعتکاف شهر یجزیه ما بین الهلالین] ----- ۲۶۱۲
[مسألة ۱۳ لو نذر اعتکاف شهر وجب التتابع] ----- ۲۶۱۲
[مسألة ۱۴ لو نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا علی وجه التتابع] ----- ۲۶۱۳
[مسألة ۱۵ لو نذر اعتکاف أربعة أیام فأخل بالرابع] ----- ۲۶۱۵
[مسألة ۱۶ لو نذر اعتکاف خمسة أیام وجب ان یضم إلیها سادسا] ----- ۲۶۱۶

[مسألة ۱۷ لو نذر زمانا معينا] ---------- ۲۶۱۷

[مسألة ۱۸ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد] ---------- ۲۶۱۸

[مسألة ۱۹ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه] ---------- ۲۶۱۹

[مسألة ۲۰ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه] ---------- ۲۶۱۹

[مسألة ۲۱ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه] ---------- ۲۶۲۰

[مسألة ۲۲ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر] ---------- ۲۶۲۰

[مسألة ۲۳ إذا شک فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه] ---------- ۲۶۲۰

[مسألة ۲۴ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانى] ---------- ۲۶۲۰

[مسألة ۲۵ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجدية أو الجامعية] ---------- ۲۶۲۱

[مسألة ۲۶ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل و المرأة] ---------- ۲۶۲۱

[مسألة ۲۷ الأقوى صحة اعتكاف الصبى المميز] ---------- ۲۶۲۱

[مسألة ۲۸ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل] ---------- ۲۶۲۱

[مسألة ۲۹ إذا اذن المولى لعبده فى الاعتكاف جاز له الرجوع عن اذنه] ---------- ۲۶۲۲

[مسألة ۳۰ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد] ---------- ۲۶۲۳

[مسألة ۳۱ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج] ---------- ۲۶۲۵

[مسألة ۳۲ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره] ---------- ۲۶۲۶

[مسألة ۳۳ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا] ---------- ۲۶۲۸

[مسألة ۳۴ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين] ---------- ۲۶۲۹

[مسألة ۳۵ إذا خرج من المسجد لضرورة] ---------- ۲۶۲۹

[مسألة ۳۶ لو خرج لضرورة و طال خروجه] ---------- ۲۶۳۱

[مسألة ۳۷ لا فرق فى اللبث فى المسجد بين أنواع الكون] ---------- ۲۶۳۱

[مسألة ۳۸ إذا طلقت المرأة المعتكفة فى أثناء اعتكافها طلاقا رجعيا] ---------- ۲۶۳۲

[مسألة ۳۹ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب] ---------- ۲۶۳۴

[مسألة ۴۰ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء] ---------- ۲۶۳۴

[مسألة ۴۱ كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته] ---------- ۲۶۳۶

[مسألة ۴۲ لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له] ---------- ۲۶۳۷

[مسألة ۴۳ لا يجوز التعليق فى الاعتكاف] ۲۶۳۸
[فصل فى أحكام الاعتكاف] ۲۶۳۹
اشارة ۲۶۳۹
[يحرم على المعتكف أمور] ۲۶۳۹
اشارة ۲۶۳۹
[(أحدها) مباشرة النساء] ۲۶۳۹
[(الثانى) الاستمناء] ۲۶۴۱
[(الثالث) شم الطيب مع التلذذ] ۲۶۴۱
[(الرابع) البيع و الشراء] ۲۶۴۲
[الخامس المماراة] ۲۶۴۳
[مسألة ۱ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار] ۲۶۴۴
[مسألة ۲ يجوز للمعتكف الخوض فى المباح] ۲۶۴۵
[مسألة ۳ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف] ۲۶۴۵
[مسألة ۴ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا] ۲۶۴۶
[مسألة ۵ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات] ۲۶۴۶
[مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان أحوط] ۲۶۴۷
[مسألة ۷ إذا مات فى أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء] ۲۶۴۷
[مسألة ۸ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه] ۲۶۴۹
[مسألة ۹ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع] ۲۶۵۰
[مسألة ۱۰ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان] ۲۶۵۲
[كتاب الزكاة] ۲۶۵۳
اشارة ۲۶۵۳
[مقدمة المؤلف] ۲۶۵۴
[شروط وجوب الزكاة] ۲۶۵۴
اشارة ۲۶۵۴
[الأول البلوغ] ۲۶۵۵

[الثانی العقل] ---------- ۲۶۵۷

[الثالث الحریة] ---------- ۲۶۵۸

[الرابع ان یکون مالکا] ---------- ۲۶۵۹

[الخامس تمام التمکن من التصرف] ---------- ۲۶۶۰

[السادس النصاب] ---------- ۲۶۶۲

[مسائل] ---------- ۲۶۶۲

[مسألة ۱ یستحب للولی الشرعی] ---------- ۲۶۶۲

اشارة ---------- ۲۶۶۲

[الأول لا یدخل الحمل فی غیر البالغ] ---------- ۲۶۶۴

[الثانی المتولی لإخراج الزکاة هو الولی.] ---------- ۲۶۶۵

[مسألة ۲ یستحب للولی الشرعی إخراج زکاة مال التجارة للمجنون دون غیره] ---------- ۲۶۶۵

[مسألة ۳ الأظهر وجوب الزکاة علی المغمی علیه فی أثناء الحول] ---------- ۲۶۶۶

[مسألة ۴ کما لا تجب الزکاة علی العبد لا تجب علی سیده] ---------- ۲۶۶۶

[مسألة ۵ لو شک حین البلوغ فی مجیئی وقت التعلق] ---------- ۲۶۷۳

[مسألة ۶ ثبوت الخیار للبائع و نحوه] ---------- ۲۶۷۴

[مسألة ۷ إذا کانت الأعیان الزکویة مشترکة بین اثنین أو أزید] ---------- ۲۶۷۵

[مسألة ۸ لا فرق فی عدم وجوب الزکاة فی العین الموقوفة] ---------- ۲۶۷۵

[مسألة ۹ إذا تمکن من تخلیص المغصوب] ---------- ۲۶۷۶

[مسألة ۱۰ إذا أمکنه استیفاء الدین بسهولة و لم یفعل لم یجب علیه إخراج زکوته] ---------- ۲۶۷۸

[مسألة ۱۱ زکاة القرض علی المقترض بعد قبضه لا المقرض] ---------- ۲۶۸۰

[مسألة ۱۲ إذا نذر التصدق بالعین الزکویة] ---------- ۲۶۸۵

[مسألة ۱۳ لو استطاع الحج بالنصاب] ---------- ۲۶۹۳

[مسألة ۱۴ لو مضت سنتان أو أزید علی ما لم یتمکن من التصرف فیه] ---------- ۲۶۹۴

[مسألة ۱۵ إذا عرض عدم التمکن من التصرف بعد تعلق الزکاة] ---------- ۲۶۹۹

[مسألة ۱۶ الکافر تجب علیه الزکاة] ---------- ۲۶۹۹

[مسألة ۱۷ لو أسلم الکافر بعد ما وجبت علیه الزکاة سقطت عنه] ---------- ۲۷۰۹

[مسألة ۱۸ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة] ---- ۲۷۱۱
[فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة] ---- ۲۷۱۱
اشارة ---- ۲۷۱۱
[يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر] ---- ۲۷۱۲
اشارة ---- ۲۷۱۲
[(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن] ---- ۲۷۱۲
[الثانى مال التجارة على الأصح] ---- ۲۷۱۴
[الثالث الخيل الآنات] ---- ۲۷۱۵
[الرابع الاملاک و العقارات] ---- ۲۷۱۵
[مسألة ۱ لو تولد حيوان بين حيوانين] ---- ۲۷۱۷
[فصل فى زكاة الأنعام الثلاثة] ---- ۲۷۱۸
اشارة ---- ۲۷۱۸
[و يشترط فى وجوب الزكاة فيها مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور] ---- ۲۷۱۸
اشارة ---- ۲۷۱۸
[الأول النصاب] ---- ۲۷۱۸
اشارة ---- ۲۷۱۸
[و هو فى الإبل اثنى عشر نصابا] ---- ۲۷۱۸
اشارة ---- ۲۷۱۸
[النصاب الأول خمس] ---- ۲۷۱۸
[النصاب (الثانى) عشر] ---- ۲۷۱۸
[النصاب (الثالث) خمسة عشر] ---- ۲۷۱۸
[(الرابع) العشرون] ---- ۲۷۱۸
[(الخامس) خمس و عشرون] ---- ۲۷۱۹
[النصاب (السادس) ست و عشرون] ---- ۲۷۱۹
[النصاب السابع ست و ثلاثون] ---- ۲۷۲۱
[النصاب الثامن ست و أربعون] ---- ۲۷۲۱

[النصاب التاسع احدى و ستون] ---------- ۲۷۲۱
[النصاب العاشر ست و سبعون] ---------- ۲۷۲۲
[النصاب الحادى عشر احدى و تسعون] ---------- ۲۷۲۲
[الثانى عشر مأة و إحدى و عشرون] ---------- ۲۷۲۲
[مسألة ۱ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون] ---------- ۲۷۲۹
[و اما فى البقر فنصابان] ---------- ۲۷۳۱
اشارة ---------- ۲۷۳۱
[(الأول) ثلاثون و فيها تبيع أو تبيعة] ---------- ۲۷۳۱
[(الثانى) أربعون] ---------- ۲۷۳۱
[و اما فى الغنم فخمسة نصب] ---------- ۲۷۳۵
اشارة ---------- ۲۷۳۵
[(الأول) أربعون] ---------- ۲۷۳۵
[(الثانى) مأة و إحدى و عشرون] ---------- ۲۷۳۵
[(الثالث) مائتان و واحدة] ---------- ۲۷۳۶
[(الرابع) ثلاث مائة و واحدة] ---------- ۲۷۳۶
[(الخامس) اربعمأة فما زاد] ---------- ۲۷۳۶
[مسائل] ---------- ۲۷۴۴
[مسألة ۲ البقر و الجاموس جنس واحد] ---------- ۲۷۴۴
[مسألة ۳ فى المال المشترک إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب] ---------- ۲۷۴۵
[مسألة ۴ إذا كان مال المالک الواحد متفرقا] ---------- ۲۷۴۵
[مسألة ۵ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل] ---------- ۲۷۴۵
[مسألة ۶ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء] ---------- ۲۷۵۴
[مسألة ۷ إذا كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور] ---------- ۲۷۵۶
[مسألة ۸ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه] ---------- ۲۷۵۸
[الشرط الثانى السؤم] ---------- ۲۷۶۰
[الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول] ---------- ۲۷۶۳

[الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط] ۲۷۶۴
[مسألة ۹ لو اختل بعض الشروط فى أثناء الحول قبل الدخول فى الثانى عشر بطل الحول] ۲۷۶۹
[مسألة ۱۰ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شیء] ۲۷۷۰
[مسائل] ۲۷۷۰
[مسألة ۱۱ إذا ارتد الرجل المسلم] ۲۷۷۰
[مسألة ۱۲: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد] ۲۷۷۲
[مسألة ۱۳ إذا حصل لمالک النصاب فى الأنعام ملک جديد] ۲۷۷۳
[مسألة ۱۴ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول] ۲۷۷۷
[مسألة ۱۵ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول] ۲۷۸۰
[مسألة ۱۶ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار] ۲۷۸۱
[فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة] ۲۷۸۳
اشارة ۲۷۸۳
[و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور] ۲۷۸۳
اشارة ۲۷۸۳
[الأول: النصاب] ۲۷۸۳
[الثانى: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة] ۲۷۸۷
[الثالث: مضى الحول بالدخول فى الشهر الثانى عشر] ۲۷۹۰
[مسائل] ۲۷۹۴
[مسألة ۱ لا تجب الزكاة فى الحلى] ۲۷۹۴
[مسألة ۲ و لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى] ۲۷۹۴
[مسألة ۳ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب] ۲۷۹۶
[مسألة ۴ إذا كان عنده نصاب من الجيد] ۲۷۹۸
[مسألة ۵ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش] ۲۷۹۸
[مسألة ۶ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب] ۲۷۹۸
[مسألة ۷ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب] ۲۸۰۰
[مسألة ۸ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة] ۲۸۰۲

[مسألة ۹ إذا ترک نفقة لأهله مما یتعلق به الزکاة] ----- ۲۸۰۴
[مسألة ۱۰ إذا کان عنده أموال زکویة من أجناس مختلفة] ----- ۲۸۰۵
الجزء العاشر ----- ۲۸۰۵
کلمة المؤلف ----- ۲۸۰۶
[تتمة کتاب الزکاة] ----- ۲۸۰۶
[فصل فی زکاة الغلات الأربع] ----- ۲۸۰۶
اشارة ----- ۲۸۰۶
[و یعتبر فی وجوب الزکاة فی الغلات أمران] ----- ۲۸۰۷
اشارة ----- ۲۸۰۷
[الأول بلوغ النصاب] ----- ۲۸۰۷
[الثانی التملک بالزراعة فیما یزرع] ----- ۲۸۱۰
[مسألة ۱ فی وقت تعلق الزکاة بالغلات خلاف] ----- ۲۸۱۰
[مسألة ۲ وقت تعلق الزکاة] ----- ۲۸۱۴
[مسألة ۳ فی مثل البربن و شبه من الدقل الذی یؤکل رطبا] ----- ۲۸۱۴
[مسألة ۴ إذا أراد المالک التصرف فی المذکورات] ----- ۲۸۱۵
[مسألة ۵ لو کانت الثمرة مخروصة علی المالک] ----- ۲۸۱۵
[مسألة ۶ وقت الإخراج الذی یجوز للساعی مطالبة المالک فیه] ----- ۲۸۱۶
[مسألة ۷ یجوز للمالک المقاسمة مع الساعی] ----- ۲۸۱۶
[مسألة ۸ یجوز للمالک دفع الزکاة و الثمر علی الشجر] ----- ۲۸۱۷
[مسألة ۹ یجوز دفع القیمة حتی من غیر النقدین] ----- ۲۸۱۷
[مسألة ۱۰ لا تتکرر زکاة الغلات بتکرر السنین] ----- ۲۸۱۷
[مسألة ۱۱ مقدار الزکاة الواجب إخراجه فی الغلات] ----- ۲۸۱۷
[مسألة ۱۲ لو کان الزرع أو الشجر لا یحتاج إلی السقی بالدوالی] ----- ۲۸۲۱
[مسألة ۱۳ الأمطار العادیة فی أیام السنة لا تخرج ما یسقی بالدوالی عن حکمه] ----- ۲۸۲۱
[مسألة ۱۴ لو اخرج شخص الماء بالدوالی علی أرض مباحة] ----- ۲۸۲۱
[مسألة ۱۵ انما تجب الزکاة بعد إخراج ما یأخذه السلطان باسم المقاسمة] ----- ۲۸۲۲

[مسألة ۱۶ الأقوی اعتبار خروج المؤن السابقة علی زمان التعلق] ---- ۲۸۲۷
[مسألة ۱۷ قیمة البذر إذا کان من ماله المزکی] ---- ۲۸۳۶
[مسألة ۱۸ أجرة العامل من المؤن و لا یحسب للمالک اجرة] ---- ۲۸۳۶
[مسألة ۱۹ لو اشتری الزرع فثمنه من المؤنة] ---- ۲۸۳۷
[مسألة ۲۰ لو کان مع الزکوی غیره] ---- ۲۸۳۷
[مسألة ۲۱ الخراج الذی یأخذه السلطان أیضا یوزع علی الزکوی و غیره] ---- ۲۸۳۸
[مسألة ۲۲ إذا کان للعمل مدخلیة فی ثمر سنین عدیدة] ---- ۲۸۳۸
[مسألة ۲۳ إذا شک فی کون شیء من المؤن أو لا] ---- ۲۸۳۸
[مسألة ۲۴ حکم النخیل و الزروع فی البلاد المتباعدة] ---- ۲۸۳۹
[مسألة ۲۵ إذا کان عنده تمر یجب فیه الزکاة] ---- ۲۸۴۰
[مسألة ۲۶ إذا أدی القیمة من جنس ما علیه بزیادة أو نقیصة] ---- ۲۸۴۱
[مسألة ۲۷ لو مات الزراع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب] ---- ۲۸۴۲
[مسألة ۲۸ لو مات الزارع أو مالک النخل و الشجر و کان علیه دین] ---- ۲۸۴۲
[مسألة ۲۹ إذا اشتری نخلا أو کرما] ---- ۲۸۴۴
[مسألة ۳۰ إذا تعدد أنواع التمر مثلا] ---- ۲۸۴۶
[مسألة ۳۱ الأقوی ان الزکاة متعلقة بالعین] ---- ۲۸۴۶
[مسألة ۳۲ یجوز للساعی من قبل الحاکم الشرعی خرص ثمر النخل و الکرم] ---- ۲۸۵۴
[مسألة ۳۳ إذا اتجر بالمال الذی فیه الزکاة قبل أدائها] ---- ۲۸۵۸
[مسألة ۳۴ یجوز للمالک عزل الزکاة و افرازها من العین] ---- ۲۸۵۸
[فصل فیما یستحب فیه الزکاة] ---- ۲۸۶۱
اشارة ---- ۲۸۶۱
[الأول مال التجارة] ---- ۲۸۶۱
اشارة ---- ۲۸۶۱
[و یشترط فیه أمور] ---- ۲۸۶۷
اشارة ---- ۲۸۶۷
[الأول بلوغه حد نصاب احد النقدین] ---- ۲۸۶۷

[الثانى مضى الحول عليه] ----- ۲۸۶۸
[الثالث بقاء قصد الاكتساب طول الحول] ----- ۲۸۶۹
[الرابع بقاء رأس المال بعينه طول الحول] ----- ۲۸۶۹
[الخامس ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول] ----- ۲۸۷۰
[مسائل] ----- ۲۸۷۶
[مسألة ۱ إذا كان مال التجارة من النص التى تجب فيها الزكاة] ----- ۲۸۷۶
[مسألة ۲ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمة] ----- ۲۸۸۰
[مسألة ۳ إذا ظهر فى مال التجارة ربح كانت] ----- ۲۸۸۱
[مسألة ۴ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين] ----- ۲۸۸۴
[مسألة ۵ إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية] ----- ۲۸۸۵
[مسألة ۶ لو كان رأس المال أقل من النصاب] ----- ۲۸۸۶
[مسألة ۷ إذا كان له تجارتان و لكل منهما رأس مال] ----- ۲۸۸۶
[(الثانى) مما يستحب فيه الزكاة كلما يكال أو يوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع] ----- ۲۸۸۷
[فصل أصناف المستحقين للزكاة] ----- ۲۸۸۷
اشارة ----- ۲۸۸۷
و مصارفها ثمانية. ----- ۲۸۸۷
اشارة ----- ۲۸۸۷
[الأول و الثانى الفقير و المسكين] ----- ۲۸۸۷
اشارة ----- ۲۸۸۷
[مسألة ۱ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته] ----- ۲۸۹۳
[مسألة ۲ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة] ----- ۲۸۹۵
[مسألة ۳ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها] ----- ۲۸۹۶
[مسألة ۴ إذا كان يقدر على التكسب] ----- ۲۸۹۸
[مسألة ۵ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة] ----- ۲۸۹۸
[مسألة ۶ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة] ----- ۲۸۹۸
[مسألة ۷ من لا يتمكن من التكسب طول السنة] ----- ۲۸۹۹

[مسألة ٨ لو اشتغل القادر على الكسب لطلب العلم المانع عنه] ----- ٢٨٩٩
[مسألة ٩ لو شک فی ان ما بيده کاف لمؤنة سنته أم لا] ----- ٢٩٠١
[مسألة ١٠ المدعى للفقر ان عرف صدقه أو كذبه عومل به] ----- ٢٩٠١
[مسألة ١١ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة] ----- ٢٩٠٤
[مسألة ١٢ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة] ----- ٢٩٠٥
[مسألة ١٣ لو دفع الركوة باعتقاد الفقر] ----- ٢٩٠٧
[مسألة ١۴ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء] ----- ٢٩١١
[مسألة ١۵ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا] ----- ٢٩١٢
[الثالث من أصناف المستحقين العاملون عليها] ----- ٢٩١٢
[(الرابع) المؤلفة قلوبهم] ----- ٢٩١۴
[الخامس من أصناف المستحقين للزكاة الرقاب] ----- ٢٩١۵
اشارة ----- ٢٩١۵
[الأول المكاتب] ----- ٢٩١۵
[الثانی العبد تحت الشدة] ----- ٢٩٢٠
[(الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة] ----- ٢٩٢١
[السادس من أصناف المستحقين الغارمون] ----- ٢٩٢۴
اشارة ----- ٢٩٢۴
[مسألة ١۶- لا فرق بين أقسام الدين] ----- ٢٩٢٩
[مسألة ١٧ إذا كان دينه مؤجلا] ----- ٢٩٢٩
[مسألة ١٨ لو كان كسوبا يقدر على أداء دينه بالتدريج] ----- ٢٩٢٩
[مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم] ----- ٢٩٣٠
[مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون] ----- ٢٩٣٠
[مسألة ٢١ إذا أخذ من سهم الغارمين] ----- ٢٩٣١
[مسألة ٢٢ المناط هو الصرف فی المعصية أو الطاعة] ----- ٢٩٣٢
[مسألة ٢٣ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا] ----- ٢٩٣٢
[مسألة ٢۴ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة] ----- ٢٩٣٢

[مسألة ۲۵ لو كان الدين لغير من عليه الزكاة] ---- ۲۹۳۳
[مسألة ۲۶ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة] ---- ۲۹۳۵
[مسألة ۲۷ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة] ---- ۲۹۳۵
[مسألة ۲۸ لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعا] ---- ۲۹۳۶
[مسألة ۲۹ لو استدان لإصلاح ذات البين] ---- ۲۹۳۷
[السابع من المصارف صرف الزكاة فى سبيل اللّه] ---- ۲۹۳۸
[(الثامن) ابن السبيل] ---- ۲۹۳۹
[مسائل] ---- ۲۹۴۳
[مسألة ۳۰ إذا علم استحقاق شخص للزكاة] ---- ۲۹۴۳
[مسألة ۳۱ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معينا] ---- ۲۹۴۳
[مسألة ۳۲ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه] ---- ۲۹۴۴
[فصل فى أوصاف المستحق] ---- ۲۹۴۴
اشارة ---- ۲۹۴۴
[الأول الإيمان] ---- ۲۹۴۵
اشارة ---- ۲۹۴۵
[مسألة ۱ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم] ---- ۲۹۴۷
[مسألة ۲ يجوز دفع الزكاة إلى السفيه تمليكا] ---- ۲۹۴۸
[مسألة ۳ الصبى المتولد بين المؤمن و غيره] ---- ۲۹۴۸
[مسألة ۴ لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين] ---- ۲۹۴۹
[مسألة ۵ لو اعطى غير المؤمن زكوته أهل نحلته] ---- ۲۹۴۹
[مسألة ۶ النية فى دفع الزكاة للطفل و المجنون] ---- ۲۹۵۱
[مسألة ۷ استشكل بعض العلماء فى جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين] ---- ۲۹۵۲
[مسألة ۸ لو اعتقد كونه مؤمنا فأعطاه الزكاة] ---- ۲۹۵۳
[الثانى ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم] ---- ۲۹۵۳
اشارة ---- ۲۹۵۳
[مسألة ۹ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل] ---- ۲۹۵۵

[الثالث ان لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى] ----- ۲۹۵۶

اشارة ----- ۲۹۵۶

[مسألة ۱۰ الممنوع إعطائه بواجبى النفقة] ----- ۲۹۵۹

[مسألة ۱۱ يجوز لمن تجب نفقته على غيره] ----- ۲۹۵۹

[مسألة ۱۲ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها] ----- ۲۹۶۲

[مسألة ۱۳ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة] ----- ۲۹۶۳

[مسألة ۱۴ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها] ----- ۲۹۶۴

[مسألة ۱۵ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له] ----- ۲۹۶۴

[مسألة ۱۶ يستحب إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم] ----- ۲۹۶۵

[مسألة ۱۷ يجوز للوالد أن يدفع زكوته الى ولده] ----- ۲۹۶۵

[مسألة ۱۸ يجوز للمالک دفع الزكاة إلى ولده] ----- ۲۹۶۵

[مسألة ۱۹ لا فرق فى عدم جواز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه] ----- ۲۹۶۵

[مسألة ۲۰ يجوز صرف الزكاة على مملوک الغير] ----- ۲۹۶۷

[الرابع ان لا يكون هاشميا] ----- ۲۹۶۷

اشارة ----- ۲۹۶۷

[مسألة ۲۱ المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه] ----- ۲۹۷۰

[مسألة ۲۲ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشياع] ----- ۲۹۷۲

[مسألة ۲۳ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا] ----- ۲۹۷۴

[فصل فى بقية أحكام الزكاة] ----- ۲۹۷۴

اشارة ----- ۲۹۷۴

[الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط] ----- ۲۹۷۵

[الثانية لا يجب البسط على الأصناف الثمانية] ----- ۲۹۷۸

[(الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب] ----- ۲۹۷۹

[الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به] ----- ۲۹۸۰

[الخامسة إذا قال المالک أخرجت زكاة مالى] ----- ۲۹۸۰

[السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص] ----- ۲۹۸۰

[(السابعة) إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة] ----- ۲۹۸۴

[الثامنة تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة] ----- ۲۹۸۴

[(التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره] ----- ۲۹۸۵

[(العاشرة) لا إشكال فى جواز نقل الزكاة] ----- ۲۹۸۶

[الحادية عشرة الأقوى جواز النقل الى البلد الأخر] ----- ۲۹۸۸

[الثانية عشرة لو كان له مال فى غير بلد الزكاة] ----- ۲۹۹۱

[الثالثة عشرة لو كان المال الذى فيه الزكاة فى بلد أخر غير بلده] ----- ۲۹۹۲

[الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة] ----- ۲۹۹۲

[الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن] ----- ۲۹۹۲

[السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد] ----- ۲۹۹۳

[السابعة عشرة المملوک الذى يشترى من الزكاة] ----- ۲۹۹۴

[الثامنة عشرة قد عرفت سابقا انه لا يجب الاقتصار فى دفع الزكاة] ----- ۲۹۹۴

[التاسعة عشرة يستحب للفقيه] ----- ۲۹۹۸

[العشرون يكره لرب المال طلب تملک ما أخرجه فى الصدقة] ----- ۲۹۹۹

[فصل فى وقت وجوب إخراج الزكاة] ----- ۳۰۰۰

اشارة ----- ۳۰۰۰

[مسألة ۱ و هى ان الظاهر ان المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى] ----- ۳۰۰۳

[و مسألة ۲ و هو انه، يشترط فى الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق] ----- ۳۰۰۴

[مسألة ۳ لو أتلف الزكاة المعزولة] ----- ۳۰۰۴

[مسألة ۴ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح] ----- ۳۰۰۴

[مسألة ۵ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجئ وقت وجوب الزكاة عليه] ----- ۳۰۰۶

[مسألة ۶ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة] ----- ۳۰۰۶

[مسألة ۷ لو كان ما أقرض الفقير فى أثناء الحول] ----- ۳۰۰۷

[مسألة ۸ لو استغنى الفقير الذى أقرضه] ----- ۳۰۰۷

[فصل الزكاة من العبادات] ----- ۳۰۰۸

اشارة ----- ۳۰۰۸

[مسألة ١ لا إشكال فی انه يجوز للمالک التوكيل فی أداء الزكاة] ---------- ٣٠١٣
[مسألة ٢ إذا دفع المالک أو وكيله بلا نية القربة] ---------- ٣٠١٤
[مسألة ٣ يجوز دفع الزكاة إلی الحاكم الشرعی] ---------- ٣٠١٥
[مسألة ۴ إذا أدی ولی اليتيم أو المجنون زكاة مالهما] ---------- ٣٠١٨
[مسألة ۵ إذا أدی الحاكم الزكاة عن الممتنع] ---------- ٣٠١٨
[مسألة ۶ لو كان له مال غائب مثلا] ---------- ٣٠١٩
[مسألة ٧ لو اخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفا] ---------- ٣٠٢٢
[ختام فيه مسائل متفرقة] ---------- ٣٠٢٢
اشارة ---------- ٣٠٢٣
[الأولی استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه] ---------- ٣٠٢٣
[الثانية إذا علم بتعلق الزكاة بماله] ---------- ٣٠٢۴
[الثالثة إذا باع الزرع أو الثمر] ---------- ٣٠٢۶
[الرابعة إذا مات المالک بعد تعلق الزكاة] ---------- ٣٠٢٨
[الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة] ---------- ٣٠٢٩
[السادسة إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمس أو الزكاة] ---------- ٣٠٣٢
[السابعة إذا علم إجمالا ان حنطته بلغت النصاب] ---------- ٣٠٣٣
[الثامنة إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها] ---------- ٣٠٣۵
[التاسعة إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة] ---------- ٣٠٣۵
[العاشرة إذا طلب من غيره ان يؤدی زكاته تبرعا من ماله] ---------- ٣٠٣۶
[الحادية عشرة إذا وكل غيره فی أداء زكاته] ---------- ٣٠٣٧
[الثانية عشرة إذا شک فی اشتغال ذمته بالزكاة] ---------- ٣٠٣٧
[الثالثة عشرة لا يجب الترتيب فی أداء الزكاة] ---------- ٣٠٣٨
[الرابعة عشرة و فی المزارعة الفاسدة الزكاة] ---------- ٣٠٣٨
[الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعی ان يقترض علی الزكاة] ---------- ٣٠٣٩
[السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعی أخذ الزكاة من المالک] ---------- ٣٠۴٢
[(السابعة عشرة) اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول] ---------- ٣٠۴٣

[الثامنة عشرة إذا كان له مال مدفون فى مكان] ----- ۳۰۴۴

[التاسعة عشرة إذا نذر ان لا يتصرف فى ماله الحاضر] ----- ۳۰۴۴

[العشرون يجوز ان يشترى من زكوته من سهم سبيل اللّه كتابا] ----- ۳۰۴۵

[الحادية و العشرون إذا كان ممتنعا من أداء الزكاة] ----- ۳۰۴۶

[الثانية و العشرون لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير] ----- ۳۰۴۶

[الثالثة و العشرون يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل اللّه] ----- ۳۰۴۶

[الرابعة و العشرون لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه] ----- ۳۰۴۷

[الخامسة و العشرون يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة] ----- ۳۰۴۷

[السادسة و العشرون لا تجزى الفضولية فى دفع الزكاة] ----- ۳۰۴۸

[السابعة و العشرون إذا و كل المالك شخصا فى إخراج زكوته] ----- ۳۰۵۰

[الثامنة و العشرون لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاة] ----- ۳۰۵۵

[التاسعة و العشرون لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا] ----- ۳۰۵۶

[الثلاثون قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة] ----- ۳۰۵۶

[الحادية و الثلاثون إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس مقدار] ----- ۳۰۵۷

[الثانية و الثلاثون الظاهر انه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه] ----- ۳۰۵۸

[الثالثة و الثلاثون الظاهر بناء على اعتبار العدالة فى الفقير] ----- ۳۰۵۸

[الرابعة و الثلاثون لا إشكال فى وجوب قصد القربة فى الزكاة] ----- ۳۰۵۸

[الخامسة و الثلاثون إذا وكل شخصا فى إخراج زكوته] ----- ۳۰۶۰

[السادسة و الثلاثون إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى] ----- ۳۰۶۱

[السابعة و الثلاثون إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها] ----- ۳۰۶۲

[الثامنة و الثلاثون إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب] ----- ۳۰۶۳

[التاسعة و الثلاثون إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم] ----- ۳۰۶۳

[الأربعون حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة فى المكان المغصوب] ----- ۳۰۶۳

[(الحادية و الأربعون) لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة] ----- ۳۰۶۴

[فصل فى زكاة الفطرة] ----- ۳۰۶۵

اشارة ----- ۳۰۶۵

[فصل فی شرائط وجوبها] ----- ۳۰۶۶
اشارهٔ ----- ۳۰۶۶
[و هی أمور] ----- ۳۰۶۶
اشارهٔ ----- ۳۰۶۶
[الأول التکلیف] ----- ۳۰۶۷
[الثانی عدم الإغماء] ----- ۳۰۶۷
[الثالث الحریهٔ] ----- ۳۰۶۷
[الرابع الغنی] ----- ۳۰۶۸
[مسائل] ----- ۳۰۷۰
[مسألهٔ (۱) لا یعتبر فی الوجوب کونه مالکا مقدار الزکاهٔ زائدا علی مؤنته السنهٔ] ----- ۳۰۷۰
[مسألهٔ ۲ لا یشترط فی وجوبها الإسلام] ----- ۳۰۷۰
[مسألهٔ ۳ یعتبر فیها نیهٔ القربهٔ] ----- ۳۰۷۰
[مسألهٔ ۴ یستحب للفقیر إخراجها أیضا] ----- ۳۰۷۰
[مسألهٔ ۵ یکره تملک ما دفعه وجوبا أو ندبا] ----- ۳۰۷۳
[مسألهٔ ۶ المدار فی وجوب الفطرهٔ] ----- ۳۰۷۳
[فصل فیمن تجب عنه] ----- ۳۰۷۵
اشارهٔ ----- ۳۰۷۵
[مسألهٔ ۱ إذا ولد له ولد أو ملک مملوکا] ----- ۳۰۷۸
[مسألهٔ ۲ کل من وجبت فطرته علی غیره سقطت عن نفسه] ----- ۳۰۷۹
[مسألهٔ ۳ تجب الفطرهٔ عن الزوجهٔ] ----- ۳۰۸۳
[مسألهٔ ۴ لو أنفق الولی علی الصغیر أو المجنون من مالهما] ----- ۳۰۸۶
[مسألهٔ ۵ یجوز التوکیل فی دفع الزکاهٔ إلی الفقیر] ----- ۳۰۸۶
[مسألهٔ ۶ من وجب علیه فطرهٔ غیره] ----- ۳۰۸۷
[مسألهٔ ۷ تحرم فطرهٔ غیر الهاشمی علی الهاشمی] ----- ۳۰۸۷
[مسألهٔ ۸ لا فرق فی العیال بین ان یکون حاضرا عنده و فی منزله أو منزل أخر] ----- ۳۰۸۷
[مسألهٔ ۹ الغائب عن عیاله الذین فی نفقته] ----- ۳۰۸۸

[مسألة ۱۰ المملوک المشترک بین مالکین] ---- ۳۰۸۸

[مسألة ۱۱ إذا کان شخص فی عیال اثنین] ---- ۳۰۹۱

[مسألة ۱۲ لا إشکال فی وجوب فطرة الرضیع علی أبیه] ---- ۳۰۹۲

[مسألة ۱۳ الظاهر عدم اشتراط کون الإنفاق من المال الحلال] ---- ۳۰۹۳

[مسألة ۱۴ الظاهر اشتراط صرف عین ما أنفقه أو قیمته بعد صدق العیلولة] ---- ۳۰۹۳

[مسألة ۱۵ لو ملک شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدیة و هو أنفق علی نفسه لا یجب علیه زکوته] ---- ۳۰۹۴

[مسألة ۱۶ لو استأجر شخصا و اشترط فی ضمن العقد ان تکون نفقته علیه لا یبعد وجوب إخراج فطرته] ---- ۳۰۹۴

[مسألة ۱۷ إذا نزل علیه نازل قهرا علیه] ---- ۳۰۹۵

[مسألة ۱۸ إذا مات قبل الغروب من لیلة الفطر لم تجب فی ترکته شیء] ---- ۳۰۹۵

[مسألة ۱۹ المطلقة رجعیا فطرتها علی زوجها دون البائن] ---- ۳۰۹۵

[مسألة ۲۰ إذا کان غائبا عن عیاله] ---- ۳۰۹۶

[فصل فی جنسها و قدرها] ---- ۳۰۹۷

اشارة ---- ۳۰۹۷

[مسألة (۱) یشترط فی الجنس المخرج کونه صحیحا] ---- ۳۱۰۱

[مسألة (۲) الأقوی الاجتزاء بقیمة أحد المذکورات] ---- ۳۱۰۲

[مسألة (۳) لا یجزی نصف الصاع مثلا من الحنطة] ---- ۳۱۰۳

[مسألة (۴) لا یجزی الصاع الملفق من جنسین] ---- ۳۱۰۴

[مسألة (۵) المدار قیمة وقت الإخراج] ---- ۳۱۰۴

[مسألة (۶) لا یشترط اتحاد الجنس] ---- ۳۱۰۵

[مسألة (۷) الواجب فی القدر الصاع عن کل رأس] ---- ۳۱۰۵

[فصل فی وقت وجوبها] ---- ۳۱۰۷

اشارة ---- ۳۱۰۷

[مسألة (۱) لا یجوز تقدیمها علی وقتها فی شهر رمضان علی الأحوط] ---- ۳۱۱۲

[مسألة (۲) یجوز عزلها فی مال مخصوص من الأجناس] ---- ۳۱۱۴

[مسألة (۳) إذا عزلها و أخر دفعها الی المستحق] ---- ۳۱۱۶

[مسألة (۴) الأقوی جواز نقلها بعد العزل الی بلد أخر] ---- ۳۱۱۶

[مسألة (۵) الأفضل أدائها فی بلد التکلیف بها] ۳۱۱۶
[مسألة (۶) إذا عزلها فی مال معین] ۳۱۱۷
[فصل فی مصرفها] ۳۱۱۷
اشارة ۳۱۱۷
[مسألة (۱) لا یشترط عدالة من یدفع الیه] ۳۱۱۸
[مسألة (۲) یجوز للمالک ان یتولی دفعها مباشرة] ۳۱۱۹
[مسألة (۳) الأحوط ان لا یدفع للفقیر أقل من صاع] ۳۱۱۹
[مسألة (۴) یجوز ان یعطی فقیرا واحدا أزید من صاع] ۳۱۱۹
[مسألة (۵) یستحب تقدیم الأرحام علی غیرهم] ۳۱۱۹
[مسألة (۶) إذا دفعها الی شخص باعتقاد کونه فقیرا] ۳۱۲۰
[مسألة (۷) لا یکفی ادعاء الفقر] ۳۱۲۰
[مسألة (۸) تجب نیة القربة هنا کما فی زکاة المال] ۳۱۲۰
الجزء الحادی عشر ۳۱۲۱
اشارة ۳۱۲۱
کلمة المؤلف ۳۱۲۱
[کتاب الخمس] ۳۱۲۱
(فصل فیما یجب فیه الخمس) ۳۱۲۱
[و هو سبعة أشیاء] ۳۱۲۱
اشارة ۳۱۲۱
[الأول الغنائم المأخوذة من الکفار من أهل الحرب] ۳۱۲۲
[الثانی من السبعة التی یجب فیها الخمس المعادن] ۳۱۲۵
[الثالث مما یجب فیه الخمس الکنز] ۳۱۳۵
[(الرابع مما یجب فیه الخمس الغوص)] ۳۱۴۴
[الخامس مما یجب فیه الخمس المال الحلال المختلط الحرام] ۳۱۴۹
[(السادس مما یجب فیه الخمس الأرض التی اشتراها الذمی من المسلم)] ۳۱۶۷
[السابع مما یجب فیه الخمس ما یفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عیاله] ۳۱۷۳

[مسائل] ---------- ۳۱۷۶

[مسألة ۵۰ إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه] ---------- ۳۱۷۶

[مسألة (۵۱) لا خمس فيما ملک بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة] ---------- ۳۱۷۶

[مسألة (۵۳) تعلق الخمس بنماءات الأعيان] ---------- ۳۱۷۹

[(مسألة (۵۵) إذا عمر بستانا و غرس فيه أشجارا و نخيلا] ---------- ۳۱۸۰

[مسألة (۵۶) إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة] ---------- ۳۱۸۰

[مسألة (۵۷) يشترط فى وجوب خمس الربح أو الفائدة] ---------- ۳۱۸۲

[مسألة (۵۸) لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار] ---------- ۳۱۸۲

[مسألة (۵۹) الأحوط إخراج خمس رأس المال] ---------- ۳۱۸۳

[مسألة (۶۰) مبدء السنة التى يكون بعد خروج مؤنتها] ---------- ۳۱۸۳

[مسألة (۶۱) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف فى تحصيل الربح] ---------- ۳۱۸۵

[مسألة (۶۴) يجوز إخراج المؤنة من الربح] ---------- ۳۱۸۷

[مسألة (۶۵) المناط فى المؤنة ما يصرف فعلا] ---------- ۳۱۸۹

[مسألة (۶۶) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته] ---------- ۳۱۹۰

[مسألة (۶۷) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة] ---------- ۳۱۹۰

[(مسألة ۶۸) إذا مات المكتسب فى أثناء الحول بعد حصول الربح] ---------- ۳۱۹۱

[(مسألة ۶۹) إذا لم يحصل له ربح فى تلک السنة] ---------- ۳۱۹۱

[(مسألة ۷۰) مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة] ---------- ۳۱۹۱

[(مسألة ۷۱) أداء الدين من المؤنة] ---------- ۳۱۹۳

[مسألة (۷۲) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة] ---------- ۳۱۹۵

[مسألة (۷۳) لو تلف بعض أمواله] ---------- ۳۱۹۶

[مسألة (۷۴) لو كان له رأس مال و فرقه فى أنواع من التجارة] ---------- ۳۱۹۶

[مسألة (۷۵) الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين] ---------- ۳۱۹۸

[مسألة (۷۸) ليس للمالک ان ينقل الخمس الى ذمته] ---------- ۳۲۰۲

[مسألة (۷۹) يجوز تعجيل إخراج خمس الربح] ---------- ۳۲۰۳

[مسألة (۸۰) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية] ---------- ۳۲۰۴

[مسألة (۸۱) قد مر ان مصارف الحج الواجب] ۳۲۰۵
[مسألة (۸۲) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له] ۳۲۰۵
[مسألة (۸۳) المرأة التى تكتسب فى بيت زوجها] ۳۲۰۶
[مسألة (۸۴) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية فى الكنز] ۳۲۰۶
«فصل فى قسمة الخمس و مستحقه» ۳۲۰۸
[مسألة (۱) يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح] ۳۲۰۸
[مسألة (۲) لا يجب البسط على الأصناف] ۳۲۱۳
مسألة (۳) مستحق الخمس من انتسب الى هاشم بالأبوة ۳۲۱۶
[مسألة (۴) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينة] ۳۲۱۹
[مسألة (۵) فى جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال] ۳۲۱۹
[مسألة (۶) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد] ۳۲۲۰
[مسألة (۷) النصف من الخمس الذى للإمام عليه السّلام] ۳۲۲۱
[مسألة (۸) لا إشكال فى جواز نقل الخمس من بلده الى غيره] ۳۲۲۶
[مسألة (۹) لو اذن الفقيه فى النقل لم يكن عليه ضمان] ۳۲۲۸
[مسألة (۱۰) مؤنة النقل على الناقل فى صورة الجواز] ۳۲۲۸
[مسألة (۱۱) ليس من النقل لو كان له مال فى بلد أخر] ۳۲۲۹
[مسألة (۱۲) لو كان الذى فيه الخمس فى غير بلده] ۳۲۲۹
[مسألة (۱۳) ان كان المجتهد الجامع للشرائط فى غير بلده] ۳۲۳۰
[مسألة (۱۴) قد مر انه يجوز للمالک ان يدفع الخمس من مال أخر له] ۳۲۳۰
[مسألة (۱۵) لا تبرء ذمته من الخمس الا بقبض المستحق] ۳۲۳۰
[مسألة (۱۶) إذا كان له فى ذمة المستحق دين] ۳۲۳۱
[مسألة (۱۷) إذا أراد المالک ان يدفع العوض نقدا أو عرضا] ۳۲۳۲
[مسألة (۱۸) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يرده على المالک] ۳۲۳۲
[مسألة (۱۹) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس] ۳۲۳۳
[خاتمة فى الأنفال] ۳۲۳۵
[كتاب الحج] ۳۲۴۴

[مقدمهٔ المؤلف] ---- ۳۲۴۴
[فصل من أركان الدين الحج] ---- ۳۲۴۴
اشارهٔ ---- ۳۲۴۴
[مسألهٔ (۱) لا خلاف فی ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری] ---- ۳۲۴۷
[مسألهٔ (۲) لو توقف ادراک الحج بعد حصول الاستطاعهٔ علی مقدمات] ---- ۳۲۴۹
[فصل فی شرائط وجوب حجهٔ الإسلام] ---- ۳۲۵۱
اشارهٔ ---- ۳۲۵۱
[(أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل] ---- ۳۲۵۱
اشارهٔ ---- ۳۲۵۱
[مسألهٔ (۱) یستحب للصبی الممیز ان یحج] ---- ۳۲۵۲
[مسألهٔ (۲) یستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز] ---- ۳۲۵۴
[مسألهٔ (۳) لا یلزم کون الولی محرما بالإحرام فی الإحرام بالصبی] ---- ۳۲۵۷
[مسألهٔ (۴) المشهور علی ان المراد بالولی فی الإحرام بالصبی الغیر الممیز الولی الشرعی] ---- ۳۲۵۸
[مسألهٔ (۵) النفقهٔ الزائدهٔ علی نفقهٔ الحضر علی الولی لا من مال الصبی] ---- ۳۲۵۹
[مسألهٔ (۶) الهدی علی الولی و کذا کفارهٔ الصید] ---- ۳۲۶۰
[مسألهٔ (۷) قد عرفت انه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجهٔ الإسلام] ---- ۳۲۶۳
[مسألهٔ (۸) إذا مشی الصبی إلی الحج] ---- ۳۲۶۸
[مسألهٔ (۹) إذا حج باعتقاد انه غیر بالغ ندبا] ---- ۳۲۶۸
[الثانی من الشروط الحریهٔ] ---- ۳۲۶۸
اشارهٔ ---- ۳۲۶۹
[و یبقی الکلام فی أمور] ---- ۳۲۷۰
اشارهٔ ---- ۳۲۷۰
[(أحدها) هل یشترط فی الاجزاء تجدید النیهٔ للإحرام بحجهٔ الإسلام] ---- ۳۲۷۰
[(الثانی) هل یشترط فی الاجزاء کونه مستطیعا حین الدخول فی الإحرام] ---- ۳۲۷۱
[(الثالث) هل الشرط فی الاجزاء ادراک خصوص المشعر] ---- ۳۲۷۱
[(الرابع) هل الحکم مختص بحج الافراد و القران] ---- ۳۲۷۲

[مسألة (۱) إذا اذن المولى لمملوكه فى الإحرام] ----- ۳۲۷۳
[مسألة (۲) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه] ----- ۳۲۷۵
[مسألة (۳) إذا انعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه] ----- ۳۲۷۶
[مسألة (۴) إذا أتى المملوک المأذون فى إحرامه بما يوجب الكفارة] ----- ۳۲۷۷
[مسألة (۵) إذا أفسد المملوک المأذون حجه بالجماع قبل المشعر] ----- ۳۲۷۹
[مسألة (۶) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوک] ----- ۳۲۸۳
[مسألة (۷) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته] ----- ۳۲۸۴
الثالث الاستطاعة ----- ۳۲۸۵
اشارة ----- ۳۲۸۵
[مسألة (۱) لا خلاف و لا إشكال فى عدم كفاية القدرة العقلية فى وجوب الحج] ----- ۳۲۸۵
[مسألة (۲) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد] ----- ۳۲۸۸
[مسألة (۳) لا يشترط وجودهما عينا عنده] ----- ۳۲۸۹
[مسألة (۴) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب] ----- ۳۲۹۰
[مسألة (۵) إذا لم يكن عنده الزاد] ----- ۳۲۹۲
[مسألة (۶) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده] ----- ۳۲۹۳
[مسألة (۷) إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة] ----- ۳۲۹۴
[مسألة (۸) غلاء أسعار ما يحتاج اليه] ----- ۳۲۹۴
[مسألة (۹) لا يكفى فى وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط] ----- ۳۲۹۵
[مسألة (۱۰) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه فى نفقة الحج] ----- ۳۲۹۶
[مسألة (۱۱) لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه] ----- ۳۲۹۸
[مسألة (۱۲) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها] ----- ۳۲۹۸
[مسألة (۱۳) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات] ----- ۳۲۹۹
[مسألة (۱۴) إذا كان عنده مقدار ما يكفيه للحج] ----- ۳۳۰۱
[مسألة (۱۵) إذا لم يكن عنده ما يحج به] ----- ۳۳۰۲
[مسألة (۱۶) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال] ----- ۳۳۰۴
[مسألة (۱۷) إذا كان عنده ما يكفيه للحج] ----- ۳۳۰۵

[مسألة (١٨) لا فرق فی كون الدين مانعا عن وجوب الحج] ----- ٣٣١٠
[مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة] ----- ٣٣١١
[مسألة (٢١) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا] ----- ٣٣١٢
[مسألة (٢٠) إذا شک فی مقدار ماله] ----- ٣٣١٢
[مسألة (٢٢) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب] ----- ٣٣١٣
[مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج] ----- ٣٣١۴
[مسألة (٢۴) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة] ----- ٣٣١٨
[مسألة (٢۵) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة] ----- ٣٣١٩
[مسألة (٢۶) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا] ----- ٣٣١٩
[مسألة (٢۶) هل تكفی فی الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد و الراحلة] ----- ٣٣٢١
[مسألة (٢٨) يشترط فی وجوب الحج بعد حصول الزاد و الراحلة] ----- ٣٣٢٣
[مسألة (٢٩) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه] ----- ٣٣٢٣
[مسألة (٣٠) الظاهر عدم اعتبار الملكية فی الزاد و الراحلة] ----- ٣٣٢۴
[مسألة (٣١) لو اوصى له بما يكفيه للحج] ----- ٣٣٢۵
[مسألة (٣٢) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام فی كل عرفة] ----- ٣٣٢۶
[مسألة (٣٢) النذر المعلق على أمر قسمان] ----- ٣٣٢٩
[مسألة (٣٣) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له] ----- ٣٣٣٠
[مسألة (٣۴) لا يمنع الدين من الوجوب فی الاستطاعة البذلية] ----- ٣٣٣۵
[مسألة (٣۵) لا يشترط الرجوع الى كفاية فی الاستطاعة البذلية] ----- ٣٣٣۶
[مسألة (٣۶) إذا وهبه ما يكفيه للحج لان يحج به] ----- ٣٣٣۶
[مسألة (٣٧) لو وقف شخص لمن يحج أو اوصى أو نذر كذلک] ----- ٣٣٣٨
[مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفيه للحج خمسا أو زكاة] ----- ٣٣٣٨
[مسألة (٣٩) الحج البذلی يجزی عن حجة الإسلام] ----- ٣٣۴١
[مسألة (۴٠) يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول فی الإحرام] ----- ٣٣۴٢
[مسألة (۴١) إذا رجع الباذل فی أثناء الطريق] ----- ٣٣۴٢
[مسألة (۴٢) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة] ----- ٣٣۴٣

[مسألة (۴۳) الظاهر ان ثمن الهدی عن الباذل] ----- ۳۳۴۳
[مسألة (۴۴) انما یجب بالبذل الحج الذی هو وظیفته علی تقدیر الاستطاعة] ----- ۳۳۴۵
[مسألة (۴۵) إذا قال بذلت لک هذا المال مخیرا بین ان تحج به أو تزور الحسین علیه السّلام] ----- ۳۳۴۶
[مسألة (۴۶) لو بذل له مالا لیحج بقدر ما یکفیه] ----- ۳۳۴۶
[مسألة (۴۷) لو رجع عن بذله فی الأثناء] ----- ۳۳۴۶
[مسألة (۴۸) لا فرق فی الباذل بین ان یکون واحدا أو متعددا] ----- ۳۳۴۷
[مسألة (۴۹) لو عین له مقدارا لیحج به و اعتقد کفایته] ----- ۳۳۴۷
[مسألة (۵۰) إذا قال اقترض و حج و علی دینک] ----- ۳۳۴۸
[مسألة (۵۱) لو بذل مالا لیحج به فتبین بعد الحج انه کان مغصوبا] ----- ۳۳۴۸
[مسألة (۵۲) لو أجر نفسه للخدمة فی طریق الحج] ----- ۳۳۴۹
[مسألة (۵۳) إذا استوجر ای طالب منه اجارة نفسه] ----- ۳۳۵۲
[مسألة (۵۴) یجوز لغیر المستطیع ان یوجر نفسه للنیابة عن الغیر] ----- ۳۳۵۳
[مسألة (۵۵) إذا حج لنفسه أو عن غیره تبرعا] ----- ۳۳۵۳
[مسألة (۵۶) یشترط فی الاستطاعة مضافا الی مؤنة الذهاب و الإیاب جود ما یمون به عیاله] ----- ۳۳۵۵
[مسألة (۵۷) الأقوی وفاقا لأکثر القدماء اعتبار الرجوع الی کفایة] ----- ۳۳۵۷
[مسألة (۵۸) لا یجوز للولد ان یأخذ من مال والده و یحج به] ----- ۳۳۶۰
[مسألة (۵۹) إذا حصلت الاستطاعة لا یجب ان یحج من ماله] ----- ۳۳۶۳
[مسألة (۶۰) یشترط فی وجوب الحج الاستطاعة البدنیة] ----- ۳۳۶۴
[مسألة (۶۱) و یشترط أیضا الاستطاعة الزمانیة] ----- ۳۳۶۴
[مسألة (۶۲) و یشترط أیضا الاستطاعة السربیة] ----- ۳۳۶۵
[مسألة (۶۳) إذا استلزم الذهاب الی الحج تلف ماله فی بلده معتد به] ----- ۳۳۶۵
الجزء الثانی عشر ----- ۳۳۶۷
[مقدمة التحقیق] ----- ۳۳۶۷
[مقدمة الناشر] ----- ۳۳۶۷
ترجمة وجیزة للمؤلف قدس الله روحه ----- ۳۳۶۸
اشارة ----- ۳۳۶۸

(فهرست مؤلفاته و طريقته فى التأليف) ---------- ۳۳۶۸
[تتمة كتاب الحج] ---------- ۳۳۷۰
[تتمة فصل فى شرائط وجوب حجة الإسلام] ---------- ۳۳۷۰
[تتمة الشرط الثالث الاستطاعة] ---------- ۳۳۷۰
اشارة ---------- ۳۳۷۰
[مسألة (۶۵) قد علم مما مر انه يشترط فى وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية] ---------- ۳۳۷۰
اشارة ---------- ۳۳۷۰
[أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا] ---------- ۳۳۷۱
[و ثانيهما إذا ترک الحج مع تحقق الشرائط متعمدا] ---------- ۳۳۷۴
[مسألة (۶۶) إذا حج مع استلزامه لترک واجب أو ارتکاب محرم] ---------- ۳۳۷۷
[مسألة (۶۷) إذا كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بالمال] ---------- ۳۳۷۸
[مسألة (۶۸) لو توقف الحج على قتال العدو] ---------- ۳۳۸۰
[مسألة (۶۹) لو انحصر الطريق فى البحر وجب ركوبه] ---------- ۳۳۸۰
[مسألة (۷۰) إذا استقر عليه الحج و كان عليه خمس أو زكوه] ---------- ۳۳۸۲
[مسألة (۷۱) يجب على المستطيع الحج مباشرة] ---------- ۳۳۸۳
[مسألة (۷۲) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة] ---------- ۳۳۸۳
[مسألة (۷۳) إذا مات من استقر عليه الحج فى الطريق] ---------- ۳۳۹۴
[مسألة (۷۴) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع] ---------- ۳۴۰۰
[مسألة (۷۵) لو أحرم الكافر ثم أسلم فى الأثناء] ---------- ۳۴۰۳
[مسألة (۷۶) المرتد يجب عليه الحج] ---------- ۳۴۰۴
[مسألة (۷۷) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح] ---------- ۳۴۰۶
[مسألة (۷۸) إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه الإعادة] ---------- ۳۴۰۷
[مسألة (۷۹) لا يشترط اذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعة] ---------- ۳۴۱۰
[مسألة (۸۰) لا يشترط وجود المحرم فى حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها] ---------- ۳۴۱۲
[مسألة (۸۱) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت] ---------- ۳۴۱۵
[مسألة (۸۲) إذا استقر عليه العمرة فقط أو الحج فقط] ---------- ۳۴۱۹

[مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة] ---------- ٣٤٢٠
[مسألة (٨٤) (لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استيجار الحج] ---------- ٣٤٢٤
[مسألة (٨٥) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه] ---------- ٣٤٢٨
[مسألة (٨٦) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به] ---------- ٣٤٢٩
[مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت] ---------- ٣٤٣١
[مسألة (٨٨) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد] ---------- ٣٤٣٢
[مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب] ---------- ٣٤٣٧
[مسألة (٩٠) إذا اوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقا فخولف] ---------- ٣٤٣٧
[مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه] ---------- ٣٤٣٨
[مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده] ---------- ٣٤٣٩
[مسألة (٩٣) على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب] ---------- ٣٤٤٠
[مسألة (٩٤) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب] ---------- ٣٤٤١
[مسألة (٩٥) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات] ---------- ٣٤٤١
[مسألة (٩٦) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت] ---------- ٣٤٤١
[مسألة (٩٧) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنه الموت] ---------- ٣٤٤٢
[مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها] ---------- ٣٤٤٣
[مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان] ---------- ٣٤٤٣
[مسألة (١٠٠) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب] ---------- ٣٤٤٣
[مسألة (١٠١) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية] ---------- ٣٤٤٤
[مسألة (١٠٢) الأحوط فى صورة تعدد من يمكن استيجاره استيجار من كان أقلهم اجرة] ---------- ٣٤٤٧
[مسألة (١٠٣) ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد] ---------- ٣٤٤٨
[مسألة (١٠٤) إذا علم انه كان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهده] ---------- ٣٤٤٨
[مسألة (١٠٥) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه] ---------- ٣٤٤٩
[مسألة (١٠٦) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا] ---------- ٣٤٥٠
[مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث] ---------- ٣٤٥٠
[مسألة (١٠٨) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفايه الميقاتية ضمن ما زاد] ---------- ٣٤٥١

[مسألة (۱۰۹) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج] ---------- ۳۴۵۲
[مسألة (۱۱۰) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره] ---------- ۳۴۵۳
[فصل فی الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين] ---------- ۳۴۶۲
اشارة ---------- ۳۴۶۲
مسألة (۱) ذهب جماعة إلى انه يشترط فی انعقاد اليمين من المملوک اذن المولی ---------- ۳۴۶۵
[مسألة ۲ إذا كان الوالد كافرا] ---------- ۳۴۷۱
[مسألة (۳) هل المملوک المبعض حكمه حكم القن أو لا] ---------- ۳۴۷۱
[مسألة (۴) الظاهر عدم الفرق فی الولد بين الذكر و الأنثی] ---------- ۳۴۷۲
[مسألة (۵) إذا نذر أو حلف المملوک باذن المالک ثم انتقل الی غيره] ---------- ۳۴۷۲
[مسألة (۶) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت] ---------- ۳۴۷۳
[مسألة (۷) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد أخر معين فحج من غير ذلک المكان] ---------- ۳۴۷۵
[مسألة (۸) إذا نذر ان يحج و لم يقيده بزمان] ---------- ۳۴۷۶
[مسألة (۹) إذا نذر الحج مطلقا أو مقيدا" بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتی مات] ---------- ۳۴۸۲
[(مسألة ۱۰) إذا نذر الحج معلقا" على أمر كشفاء مريضة أو مجیء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه] ---------- ۳۴۸۳
[مسألة (۱۱) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا] ---------- ۳۴۸۵
[مسألة ۱۲ لو نذر ان يحج رجلا فی سنة معينة فخالف مع تمكنه] ---------- ۳۴۸۶
[مسألة (۱۳) لو نذر الإحجاج معلقا" على شرط] ---------- ۳۴۸۷
[مسألة (۱۴) إذا كان مستطيعا" و نذر ان يحج حجة الإسلام انعقد على الأقوی] ---------- ۳۴۸۹
[مسألة (۱۵) لا يعتبر فی الحج النذری الاستطاعة الشرعية] ---------- ۳۴۹۲
[مسألة (۱۶) إذا نذر حجا" غير حج- الإسلام فی عامه و هو مستطيع] ---------- ۳۴۹۳
[مسألة (۱۷) إذا نذر حجا" فی حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت] ---------- ۳۴۹۴
[مسألة ۱۸ إذا كان نذره فی حال عدم الاستطاعة فوريا" ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فی عامه] ---------- ۳۴۹۵
[مسألة (۱۹) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره] ---------- ۳۴۹۶
[مسألة (۲۰) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع] ---------- ۳۴۹۹
[مسألة (۲۱) إذا كان عليه حجه الإسلام و الحج النذری و لم يمكنه الإتيان بهما] ---------- ۳۵۰۰
[مسألة ۲۲ من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع] ---------- ۳۵۰۲

[مسألة (۲۳) إذا نذر ان يحج أو يحج انعقد] ۳۵۰۲
[مسألة (۲۴) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره] ۳۵۰۴
[مسألة (۲۵) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر] ۳۵۰۵
[مسألة (۲۶) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب] ۳۵۰۶
[مسألة (۲۷) لو نذر الحج راكبا" انعقد و وجب] ۳۵۱۰
[مسألة (۲۸) يشترط فى انعقاد النذر ماشيا أو حافيا تمكن الناذر و عدم تضرره بهما] ۳۵۱۱
[مسألة (۲۹) فى كون مبدء وجوب المشى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر] ۳۵۱۴
[مسألة (۳۰) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر] ۳۵۱۶
[مسألة (۳۱) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا] ۳۵۱۷
[مسألة (۳۲) لو ركب بعضا و مشى بعضا] ۳۵۲۰
[مسألة (۳۳) لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره] ۳۵۲۰
[مسألة (۳۴) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع أخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلک] ۳۵۲۳
[فصل فى النيابة] ۳۵۲۴
اشارة ۳۵۲۴
[مسألة (۱) يشترط فى النائب أمور] ۳۵۲۴
اشارة ۳۵۲۴
[(أحدها) البلوغ] ۳۵۲۴
[الثانى العقل] ۳۵۲۶
[(الثالث) الايمان] ۳۵۲۶
[(الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله] ۳۵۲۸
[الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه] ۳۵۲۸
[السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه فى ذلک العام] ۳۵۲۹
[مسألة (۲) لا يشترط فى النائب الحرية] ۳۵۲۹
[مسألة (۳) يشترط فى المنوب عنه الإسلام] ۳۵۲۹
[مسألة (۴) تجوز النيابة عن الصبى المميز و المجنون] ۳۵۳۱
[مسألة (۵) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة] ۳۵۳۲

[مسألة (۶) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة] ----- ۳۵۳۳
[مسألة (۷) يشترط فی صحة النيابة قصد النيابة] ----- ۳۵۳۵
[مسألة (۸) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة] ----- ۳۵۳۶
[مسألة (۹) لا يجوز استيجار المعذور فی ترک بعض الاعمال] ----- ۳۵۳۸
[مسألة (۱۰) إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسک] ----- ۳۵۳۸
[مسألة (۱۱) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة] ----- ۳۵۴۱
[مسألة (۱۲) يجب فی الإجارة تعيين نوع الحج] ----- ۳۵۴۷
[مسألة (۱۳) لا يشترط فی الإجارة تعيين الطريق] ----- ۳۵۵۱
[مسألة (۱۴) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فی سنة معينة ثم أجر عن شخص أخر] ----- ۳۵۵۴
[مسألة (۱۵) إذا أجر نفسه للحج فی سنه معينة لا يجوز له التأخير] ----- ۳۵۵۷
[مسألة (۱۶) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص فی سنه معينة ثم أجر من أخر فی تلک السنه] ----- ۳۵۵۹
[مسألة (۱۷) إذا صد الأجير أو أحصر] ----- ۳۵۶۰
[مسألة (۱۸) إذا اتی النائب بما يوجب الكفارة] ----- ۳۵۶۲
[مسألة (۱۹) إطلاق الإجارة يقتضی التعجيل] ----- ۳۵۶۲
[مسألة (۲۰) إذا قصرت الأجرة لا يجب علی المستأجر إتمامها] ----- ۳۵۶۲
[مسألة (۲۱) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر] ----- ۳۵۶۴
[مسألة (۲۲) يملک الأجير الأجرة بمجرد العقد] ----- ۳۵۶۷
[مسألة (۲۳) إطلاق الإجارة يقتضی المباشرة] ----- ۳۵۶۹
[مسألة (۲۴) لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج] ----- ۳۵۷۰
[مسألة (۲۵) يجوز التبرع عن الميت فی الحج الواجب ای واجب كان و المندوب] ----- ۳۵۷۱
[مسألة (۲۶) لا يجوز ان ينوب واحد عن اثنين أو أزيد فی عام واحد] ----- ۳۵۷۲
[مسألة (۲۷) يجوز ان ينوب جماعه عن الميت و الحی فی عام واحد] ----- ۳۵۷۴
فصل فی الوصية بالحج ----- ۳۵۷۵
[مسألة (۱) إذا وصی بالحج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركة] ----- ۳۵۷۵
[مسألة (۲) يكفی الميقاتية سواء كان الحج الموصی به واجبا أو مندوبا] ----- ۳۵۷۹
[مسألة (۳) إذا لم يعين الأجرة فاللازم الاقتصار علی اجره المثل] ----- ۳۵۷۹

[مسألة (۴) هل الواجب فی تعیین اجره المثل الاقتصار علی أقل الناس اجرة] ----- ۳۵۸۱
[مسألة (۵) لو اوصی بالحج و عین المرة أو التکرار بعدد معین تعین] ----- ۳۵۸۲
[مسألة (۶) لو اوصی بصرف مقدار معین فی الحج سنین معینة و عین لکل سنة مقدارا معینا] ----- ۳۵۸۳
[مسألة (۷) إذا اوصی بالحج و عین الأجرة فی مقدار] ----- ۳۵۸۵
[مسألة (۸) إذا اوصی بالحج و عین أجیرا معینا تعین استیجاره بأجرة المثل] ----- ۳۵۸۶
[مسألة (۹) إذا عین للحج أجرة لا یرغب فیها احد] ----- ۳۵۸۷
[مسألة (۱۰) إذا صالحه داره مثلا و شرط علیه بان یحج عنه بعد موته صح] ----- ۳۵۹۰
[مسألة (۱۱) لو اوصی بأن یحج ماشیا أو حافیا صح] ----- ۳۵۹۱
[مسألة (۱۲) إذا اوصی بحجتین أو أزید و قال انها واجبة علیه] ----- ۳۵۹۲
[مسألة (۱۳) لو مات الوصی بعد ما قبض من الترکة اجرة الاستیجار و شک فی انه استأجر الحج قبل موته أو لا] ----- ۳۵۹۲
[مسألة (۱۴) إذا قبض الوصی الأجرة و تلف فی یده بلا تقصیر] ----- ۳۵۹۳
[مسألة (۱۵) إذا اوصی بما عنده من المال للحج ندبا و لم یعلم انه یخرج من الثلث أو لا] ----- ۳۵۹۴
[مسألة (۱۶) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غیر ان یکون فی ضمن الحج] ----- ۳۵۹۴
[مسألة (۱۷) لو کان عند شخص ودیعة و مات صاحبها] ----- ۳۵۹۶
[مسألة (۱۸) یجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان یطوف عن نفسه] ----- ۳۶۰۰
[مسألة (۱۹) یجوز لمن أعطاه رجل مالا لاستئجار الحج ان یحج بنفسه] ----- ۳۶۰۰
[فصل فی الحج المندوب] ----- ۳۶۰۱
اشارة ----- ۳۶۰۱
[مسألة (۱) یستحب لفاقد الشرائط من البلوغ و الاستطاعة و غیرهما ان یحج مهما أمکن] ----- ۳۶۰۲
[مسألة (۲) یستحب نیة العود الی الحج عند الخروج من مکة] ----- ۳۶۰۳
[مسألة (۳) یستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غیرهم احیاء و أمواتا] ----- ۳۶۰۳
[مسألة (۴) یستحب لمن لیس له زاد و راحلة أن یستقرض و یحج] ----- ۳۶۰۴
[مسألة (۵) یستحب إحجاج من لا استطاعة له] ----- ۳۶۰۴
[مسألة (۶) یجوز إعطاء الزکاة لمن لا یستطیع الحج لیحج بها] ----- ۳۶۰۴
[مسألة (۷) الحج أفضل من الصدقة بنفقته] ----- ۳۶۰۵
[مسألة (۸) یستحب کثرة الإنفاق فی الحج] ----- ۳۶۰۵

[مسألة (۹) يجوز الحج بالمال المشتبه] ---- ۳۶۰۶
[مسألة (۱۰) لا يجوز الحج بالمال الحرام] ---- ۳۶۰۶
[مسألة (۱۱) يشترط فى الحج الندبى اذن الزوج و المولى] ---- ۳۶۰۷
[مسألة (۱۲) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه] ---- ۳۶۰۷
[مسألة (۱۳) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتى به و لو بإجارة نفسه عن غيره] ---- ۳۶۰۷
[فصل فى أقسام العمرة] ---- ۳۶۰۸
اشارة ---- ۳۶۰۸
[مسألة (۱) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلى و عرضى و مندوب] ---- ۳۶۰۸
[مسألة (۲) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة] ---- ۳۶۱۱
[مسألة (۳) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد] ---- ۳۶۱۲
[فصل فى أقسام الحج] ---- ۳۶۱۷
اشارة ---- ۳۶۱۷
[و هى ثلاثة بالإجماع و الاخبار] ---- ۳۶۱۷
مسألة (۱) من كان له وطنان ---- ۳۶۲۳
مسألة (۲) من كان من أهل مكة و خرج الى بعض الأمصار ثم رجع إليها ---- ۳۶۲۳
مسألة (۳) الآفاقى إذا صار مقيما فى مكة ---- ۳۶۲۵
اشارة ---- ۳۶۲۵
(الأول) إذا صار الآفاقى مقيما فى مكة بعد استطاعته ---- ۳۶۲۶
(الأمر الثانى) إذا جاور غير المستطيع فيها ---- ۳۶۲۶
[مسألة (۴) المقيم فى مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته فى بلده] ---- ۳۶۲۸
[فصل صوره حج التمتع على الإجمال] ---- ۳۶۳۳
اشارة ---- ۳۶۳۳
[و يشترط فى حج التمتع أمور] ---- ۳۶۳۵
اشارة ---- ۳۶۳۵
[(أحدها) النية] ---- ۳۶۳۵
[الثانى ان يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج] ---- ۳۶۳۸

اشارة ۳۶۳۸
[مسألة (۱) إذا اتی بالعمرة قبل أشهر الحج قاصدا بها التمتع] ۳۶۴۰
[(الثالث) ان یکون الحج و العمرة فی سنه واحدة] ۳۶۴۱
[الرابع ان یکون إحرام حجه من بطن مکة مع الاختیار] ۳۶۴۳
اشارة ۳۶۴۳
[مسألة (۲) المشهور انه لا یجوز الخروج من مکة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان یأتی بالحج] ۳۶۴۷
مسألة (۳) لا یجوز لمن وظیفته التمتع ان یعدل الی غیره من القسمین الآخرین اختیارا ۳۶۵۵
[مسألة (۴) اختلفوا فی الحائض و النفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة] ۳۶۶۳
[مسألة (۵) إذا حدث الحیض و هی فی أثناء طواف عمره التمتع] ۳۶۶۷
فصل فی المواقیت ۳۶۷۰
اشارة ۳۶۷۰
[و لکن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التی یجوز الإحرام منها عشرة] ۳۶۷۰
اشارة ۳۶۷۰
[أحدها ذو الحلیفة] ۳۶۷۱
اشارة ۳۶۷۱
[مسألة (۱) الأقوی عدم جواز التأخیر إلی الجحفة] ۳۶۷۳
[مسألة (۲) یجوز لأهل المدینة و من أتاها العدول الی میقات أخر] ۳۶۷۵
[مسألة (۳) الحائض تحرم خارج المسجد علی المختار] ۳۶۷۶
[مسألة (۴) إذا کان جنبا و لم یکن عنده ماء جاز له ان یحرم خارج المسجد] ۳۶۷۶
[الثانی العقیق] ۳۶۷۷
[الثالث الجحفة] ۳۶۷۹
[الرابع یلملم] ۳۶۸۰
[الخامس قرن المنازل] ۳۶۸۰
[(السادس) مکة] ۳۶۸۰
[السابع دویرة الأهل] ۳۶۸۰
[(الثامن) فخ و هو میقات الصبیان فی غیر حج المتمتع عند جماعه] ۳۶۸۳

[(التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة] ----- ۳۶۸۴

[(العاشر) ادنى الحل و هو ميقات العمرة المفردة] ----- ۳۶۹۰

[(مسألة (۵) كل من حج على طريق فميقاته ميقات أهل ذلک الطريق] ----- ۳۶۹۲

[مسألة (۶) قد علم مما مر ان ميقات حج المتمتع مكة] ----- ۳۶۹۲

[(فصل فى أحكام المواقيت)] ----- ۳۶۹۳

اشارة ----- ۳۶۹۳

[مسألة (۱) لا يجوز الإحرام قبل المواقيت و لا ينعقد] ----- ۳۶۹۳

اشارة ----- ۳۶۹۳

[نعم يستثنى من ذلک موضعان] ----- ۳۶۹۴

اشارة ----- ۳۶۹۴

[أحدهما إذا نذر الإحرام قبل الميقات] ----- ۳۶۹۴

[ثانيهما إذا أراد ادراک عمره رجب و خشى تقضيه إن أخر الإحرام إلى الميقات] ----- ۳۶۹۷

[مسألة (۲) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها] ----- ۳۶۹۸

[مسألة (۳) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها] ----- ۳۷۰۱

[مسألة (۴) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترک الإحرام لها متعمدا] ----- ۳۷۰۲

[مسألة (۵) لو كان مريضا لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية] ----- ۳۷۰۳

[مسألة (۶) إذا ترک الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا] ----- ۳۷۰۵

[مسألة (۷) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع] ----- ۳۷۰۷

[مسألة (۷) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع] ----- ۳۷۰۸

[مسألة (۹) لو نسى الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال] ----- ۳۷۰۹

[فصل فى أفعال الحج] ----- ۳۷۱۱

[الأول الإحرام] ----- ۳۷۱۱

[فصل فى مقدمات الإحرام] ----- ۳۷۱۱

اشارة ----- ۳۷۱۱

[مسألة، يستحب قبل الإحرام أمور] ----- ۳۷۱۱

اشارة ----- ۳۷۱۱

[أحدها توفير شعر الرأس] ---- ۳۷۱۱

[(الثانی) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانة بالطلی أو الحلق أو النتف] ---- ۳۷۱۴

[(الثالث) الغسل للإحرام فی المیقات] ---- ۳۷۱۵

[(الرابع) ان یکون الإحرام عقیب صلوه فریضة أو نافلة] ---- ۳۷۲۱

[الخامس صلاة ست رکعات أو أربع رکعات أو رکعتین للإحرام] ---- ۳۷۲۴

[مسألة یکره للمرئة إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء] ---- ۳۷۲۶

[(فصل فی کیفیة الإحرام)] ---- ۳۷۲۶

اشارة ---- ۳۷۲۶

[(و واجباته ثلاثة)] ---- ۳۷۲۸

اشارة ---- ۳۷۲۸

[الأول النیة بمعنی القصد الیه] ---- ۳۷۲۸

اشارة ---- ۳۷۲۸

[مسألة (۱) یعتبر فیها القربة و الخلوص] ---- ۳۷۲۹

[مسألة (۲) یجب ان تکون مقارنه للشروع فیه] ---- ۳۷۲۹

[مسألة (۳) یعتبر فی النیة تعیین کون الإحرام لحج أو عمره] ---- ۳۷۳۰

[مسألة (۴) لا یعتبر فیها نیة الوجه من وجوب أو ندب] ---- ۳۷۳۲

[مسألة (۵) لا یعتبر فی الإحرام استمرار العزم علی ترک محرماته] ---- ۳۷۳۳

[مسألة (۶) لو نسی ما عینه من حج أو عمرة وجب علیه التجدید] ---- ۳۷۳۳

[مسألة (۷) لا تکفی نیة واحدة للحج و العمرة] ---- ۳۷۳۵

[مسألة (۸) لو نوی کإحرام فلان] ---- ۳۷۳۶

[مسألة (۹) لو وجب علیه نوع من الحج أو العمرة فنوی غیره] ---- ۳۷۳۷

[مسألة (۱۰) لو نوی نوعا و نطق بغیره] ---- ۳۷۳۷

[مسألة (۱۱) لو کان فی أثناء نوع و شک فی انه نواه أو نوی غیره] ---- ۳۷۳۷

[مسألة (۱۲) یستفاد من حمله من الاخبار استحباب التلفظ بالنیة] ---- ۳۷۳۸

[مسألة (۱۳) یستحب ان یشترط عند إحرامه علی الله ان یحله] ---- ۳۷۳۹

[(الثانی) من واجبات الإحرام التلبیات الأربع] ---- ۳۷۴۵

اشارة ----- ۳۷۴۵
[مسألة (۱۴) اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح] ----- ۳۷۴۷
[مسألة (۱۵) لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته و لا إحرام حج الافراد و لا إحرام العمرة المفردة إلا بالتلبية] ----- ۳۷۵۰
[مسألة (۱۶) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام] ----- ۳۷۵۳
[مسألة (۱۷) لا تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية] ----- ۳۷۵۵
[مسألة (۱۸) إذا نسى التلبية وجب عليه العود الى الميقات] ----- ۳۷۵۷
[مسألة (۱۹) الواجب من التلبية مرة واحدة نعم يستحب الإكثار بها و تكريرها ما استطاع] ----- ۳۷۵۷
[مسألة (۲۰) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية] ----- ۳۷۵۹
[مسألة (۲۱) المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهده بيوت مكة] ----- ۳۷۶۰
[مسألة (۲۲) الظاهر انه لا يلزم فى تكرار التلبية ان يكون بالصورة المعتبرة فى انعقاد الإحرام] ----- ۳۷۶۳
[مسألة (۲۳) إذا شک بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا] ----- ۳۷۶۳
[مسألة (۲۴) إذا اتى بالنية و لبس الثوبين و شک فى انه أتى بالتلبية أيضا] ----- ۳۷۶۳
[مسألة (۲۵) إذا اتى بموجب الكفارة و شک فى انه كان بعد التلبية حتى يجب عليه الكفارة] ----- ۳۷۶۴
[(الثالث) من واجبات الإحرام لبس الثوبين] ----- ۳۷۶۴
اشارة ----- ۳۷۶۴
[مسألة (۲۶) لو أحرم فى قميص عالما عامدا أعاد] ----- ۳۷۶۸
[مسألة (۲۷) لا يجب استدامة لبس الثوبين] ----- ۳۷۶۹
[مسألة (۲۸) لا بأس بالزيادة على الثوبين] ----- ۳۷۷۰
[خاتمة فى بقية مسائل الحج متابعا لما كتبه المصنف قدس سره] ----- ۳۷۷۰
اشارة ----- ۳۷۷۰
[تتمة الأول الإحرام] ----- ۳۷۷۰
[فصل فى كيفية الإحرام] ----- ۳۷۷۰
[مسألة (۱) لو اضطر المحرم الى لبس المخيط فى ابتداء إحرامه أو فى الأثناء] ----- ۳۷۷۰
[مسألة (۲) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه] ----- ۳۷۷۲
[مسألة (۳) الأحوط للنساء عدم الإحرام فى الحرير المحض] ----- ۳۷۷۴
[مسألة (۴) فى اختصاص وجوب لبس ثوبى الإحرام بالرجل] ----- ۳۷۷۵

[مسألة (۵) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره] ----- ۳۷۷۶
[مسألة (۶) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير] ----- ۳۷۷۶
[مسألة (۷) يستحب الإحرام في الثياب المنسوج] ----- ۳۷۷۸
[(فصل) في تروک الإحرام و هي محرمات و مكروهات] ----- ۳۷۷۹
اشارهٔ ----- ۳۷۷۹
[فالمحرمات أنواع] ----- ۳۷۷۹
اشارهٔ ----- ۳۷۷۹
[أولها صيد البر] ----- ۳۷۷۹
اشارهٔ ----- ۳۷۷۹
[مسألة (۱) تختص الحرمة بصيد البر] ----- ۳۷۸۰
[مسألة (۲) يحرم صيد البر في حال الإحرام اصطيادا و أكلا] ----- ۳۷۸۰
[مسألة (۳) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر] ----- ۳۷۸۱
[مسألة (۴) الجراد من صيد البر] ----- ۳۷۸۳
[الثاني من تروک الإحرام النساء] ----- ۳۷۸۳
[(الثالث) من تروک الإحرام الاستمناء] ----- ۳۷۹۰
[(الرابع) من تروک الإحرام الطيب] ----- ۳۷۹۱
[الخامس من تروک الإحرام] ----- ۳۸۰۰
[(السادس) من تروک الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختيارا] ----- ۳۸۰۳
[(السابع) من تروک الإحرام الاكتحال بالسواد] ----- ۳۸۰۵
[(الثامن) من تروک الإحرام النظر في المرآة] ----- ۳۸۰۶
[التاسع من تروک الإحرام الفسوق] ----- ۳۸۰۷
[(العاشر) من تروک الإحرام الجدال] ----- ۳۸۰۹
[الحادي عشر من تروک الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره] ----- ۳۸۱۲
[الثاني عشر من تروک الإحرام لبس الخاتم] ----- ۳۸۱۴
[الثالث عشر من تروک الإحرام لبس المرأة الحلي للزينة] ----- ۳۸۱۴
[الرابع عشر من تروک الإحرام إزالة الشعر] ----- ۳۸۱۶

[الخامس عشر من تروک الإحرام الادهان] ---------- ۳۸۲۰
[السادس عشر من تروک الإحرام تغطیهٔ الرأس للرجال] ---------- ۳۸۲۱
[الثامن عشر من تروک الإحرام إخراج الدم] ---------- ۳۸۳۲
[التاسع عشر من تروک الإحرام قلم الأظفار] ---------- ۳۸۳۴
[(العشرون) من تروک الإحرام لبس السلاح] ---------- ۳۸۳۵
[الحادی و العشرون من تروک الإحرام تغسیل المیت المحرم بالکافور و تحنیطه] ---------- ۳۸۳۷
[الثانی و العشرون قطع کل شیء نابت فی الحرم] ---------- ۳۸۳۷
[و اما المکروهات فأمور] ---------- ۳۸۴۰
اشارهٔ ---------- ۳۸۴۰
[(الأول) الإحرام فی الثیاب المصبوغهٔ بالسواد] ---------- ۳۸۴۱
[(الثانی) من مکروهات الإحرام لبس المصبوغ] ---------- ۳۸۴۱
[(الثالث) من مکروهات الإحرام النوم علی الثیاب التی یکره لبسها] ---------- ۳۸۴۲
[الرابع من المکروهات الإحرام فی الثوب الوسخ] ---------- ۳۸۴۲
[الخامس لبس الثیاب المعلمهٔ] ---------- ۳۸۴۲
[السادس ظاهر ذیل صحیح لیث المرادی المتقدم فی الأمر السابق کراههٔ الإحرام فی الثوب الملحم] ---------- ۳۸۴۳
[السابع دخول الحمام] ---------- ۳۸۴۳
[الثامن تلبیهٔ المنادی] ---------- ۳۸۴۳
[التاسع غسل الرأس بالخطمی و السدر] ---------- ۳۸۴۴
[العاشر الاحتباء] ---------- ۳۸۴۴
[(الثانی) من أفعال العمرهٔ الطواف] ---------- ۳۸۴۴
اشارهٔ ---------- ۳۸۴۴
[الفصل الأول فی مقدماته و هی أمور] ---------- ۳۸۴۵
[الفصل الثانی فیما یعتبر فی صحهٔ الطواف من الشرائط] ---------- ۳۸۴۷
تعریف مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ ---------- ۳۸۴۹

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی

اشارۀ

سرشناسه : آملی، محمد تقی، ۱۲۶۵ - ۱۳۴۹.

عنوان قراردادی : عروه‌الوثقی . شرح

عنوان و نام پدیدآور : مصباح الهدی فی شرح‌العروه‌الوثقی/ لمولفه محمدتقی الآملی؛ طبع علی‌الوجیه محمدحسین کوشانپور زید توفیقه.

مشخصات نشر : [بی‌جا]: محمدعلی فردین(چاپخانه)، ۱۳ ق.= ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.: جدول.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد ششم، ۱۳۸۵ق. = ۱۳۴۴.

یادداشت : ج. ۹ (چاپ ؟: ۱۳۸۹ق. = ۱۳۴۸).

موضوع : اسلام -- مسائل متفرقه

شناسه افزوده : کوشانپور، محمدحسین

رده بندی کنگره : BP۸/آ۸م۶ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۲

شماره کتابشناسی ملی : ۸۴۳۸۳۳

الجزء الأول

کلمۀ المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

الحمد للّه علی هدایته لدینه و التوفیق لما دعی الیه فی سبیله اللهم إنک أکرم مقصود و أفضل مأتی و اتضرع إلیک فی ان تصلی علی حبیبک و نجیبک محمد رسولک و آله المرضیین المطهرین أطایب خلیقتک و بریتک و بعد فیقول العبد الضعیف الفانی (محمد تقی بن محمد الآملی) عفی اللّه سبحانه عن جرائمهما انی لما کنت احتملت من نفسی القاصر التمکن من استنباط الاحکام و رد فروعها إلی أصولها علی النهج المقرر فی الاجتهاد صرفت بعضا من أوقاتی فی البحث عما ابتلی به من المسائل فی مقام العمل و حیث کان کتاب (العروۀ الوثقی) مصنف فرید دهره و علامۀ عصره فقیه أهل البیت آیۀ اللّه علی الإطلاق السید السند السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی طاب اللّه ثراه و حشره مع آبائه البررۀ الکرام أو فی کتاب فی تنظیم المسائل و أحسنه تألیفا و أجمعه فروعا جعلته مطرح نظری حتی استوفیت البحث عن جل مسائله فی الطهارۀ و الخمس و الزکاۀ و قصدت الاستقصاء فی ذکر مدارک المسائل و الأقوال المحکیۀ فیها و نقل الأخبار المناسبۀ لها و تنقیح المبانی الأصولیۀ الراجعۀ إلیها بقدر ما تیسر لی لکی استغنی عند المراجعۀ إلیه عن الرجوع الی کتب اخری فصار مؤلفا جامعا أرجو أن ینفع اللّه سبحانه به الناظرین إلیه کما نفعنی به و ان یجعله خالصا لوجهه الکریم و یثیبنی علی ذلک بما وعده سبحانه لناشری العلم من صیرورۀ

مدادهم أفضل من دماء الشهداء انه ولى الإعطاء و سميته (مصباح الهدى) فى شرح العروة الوثقى و أرجو من الناظرين اليه ان يتسامحوا عما فيه من الزلل و الخطاء فان بضاعتى مزجاة و كل إناء يترشح بما فيه و المعروف بقدر المعرفة و ان يدعوا لى بالرحمة فى حيوتى و بعد الممات و على اللّه التوكل و به الاعتصام

بسم اللّه الرحمن الرحيم و به نستعين و له الحمد الحمد للّه رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلاة على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الان الى يوم الدين

[كتاب الطهارة]

[فصل فى المياه]

اشارة

فصل فى المياه الماء اما مطلق أو مضاف كالمعتصر من الأجسام أو الممتزج بغيره مما يخرجه عن صدق الماء و المطلق أقسام الجارى و النابع غير الجارى و البئر و المطر و الكر و القليل و كل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث

المياه و الأمواه جمعان للماء لأنه فى الأصل موه قلبت واوه ألفا لتحركها و فتحة ما قبلها و أبدلت هاؤها همزة فصار ماء و تصغيره على مويه و ليعلم انهم قسموا الماء باعتبار ما يرد عليه من الاحكام الى مطلق و مضاف ثم المطلق منه الى أقسام ذكرها فى المتن و يأتى منا تفصيلها و قد عرفوا المطلق بما يصح إطلاق اسم الماء عليه عرفا من غير قرينة و تقييد إلى شي‌ء أو ما لا يصح سلب اسم الماء عنه عرفا و مرجع الثانى إلى الأول و لا يخفى ان هذا ليس تعريفا حقيقيا و بيانا لمهيته بل هو إحالة إلى العرف و هذه الحوالة حق لكون مفهومه بديهيا عرفا فلا يحتاج فى معرفته إلى بيان حد و قول شارح الا ان المفاهيم البديهية و لو كانت من أبدهها كمفهوم الماء نفسه أو الوجود و غيرهما ينتهى أمر تطبيقها على مصاديقها إلى مرتبة يشك فى صدقها عليها كما إذا أدخل التراب فى ظرف من الماء قليلا فلئلا فإنه يبلغ الى ما يشك فى بقائه على المائية أو صيرورته وحلا ثم إذا تجاوز عن ذاك الحد يقطع بخروجه عن مصداق ذاك المفهوم و هذا يسمى بالشك فى الصدق فى مقابل الشك فى المصداق و منشأ الشك فيه هو الشك فى المفهوم و انه هل هو على مرتبة يصدق على هذا الفرد المشكوك انطباقه عليه أولا- بخلاف الشك فى المصداق فإنه متمحض من نشوه عن الاشتباه فى الأمور الخارجية مثل الشك فى ان فى الكون ماء أو جلاب و تمام الكلام فى ذلك فى محله و عند الشك فى الصدق يكون المرجع هو الأصول العملية و هى تختلف بحسب المقامات ففيما فرضناه من مثال إدخال التراب فى الماء الى ان

يبلغ مرتبة الشك هو الاستصحاب اى استصحاب بقائه على ما كان من المائية كما انه لو اخرج من الوحل ترابه الى ان يبلغ مرتبة الشك يكون المرجع استصحاب بقائه على الوحلية و فيما لم يكن هناك حالة سابقه يختلف الأصل الجارى فيه أيضا فبالنسبة إلى شربه و جواز استعماله يكون المرجع أصالة الإباحة و بالنسبة إلى إزالة الحدث أو الخبث به يكون المرجع أصالة بقاء خبث الشي‌ء المغسول به و بقاء حدث المتطهر به هذا فى الماء المطلق. و المضاف هو ما كان فى مقابل المطلق فهو ما لا يصح إطلاق

اسم الماء عليه عرفا بلا قيد أو ما يصح سلب اسم الماء عنه مجردا عن القيد فيقال انه ليس بماء.
ثم انه ربما يورد على هذا التقسيم بان المقسم لا بد من ان يصح سريانه فى الأقسام فى صحة التقسيم حتى يحصل من انضمام خصوصية اليه قسما كالإنسان الأبيض و الأسود فالأبيض و الأسود هو الإنسان مع خصوصية البياض و السواد لكن تقسيم الماء الى المطلق و المضاف ليس ككك لان المضاف ليس من أقسام الماء واقعا و لا يطلق عليه اسمه حقيقة فتقسيم الماء اليه و الى المطلق من قبيل تقسيم الشىء الى نفسه و الى غيره و الجواب عنه يتوقف على بيان أقسام المضاف و هى ثلاثة أشار المصنف قدس سره الى اثنين منها و هما المعتصر و الممتزج و الثالث هو المصعد فنقول اما الممتزج فلا ينبغى الارتياب فى صحة إطلاق الماء عليه حقيقة لا باعتبار حاله قبل المزج نظير إطلاق المشتق على الذات باعتبار تلبسها بمبدئه فيما مضى فقط بل باعتبار حال امتزاجه لكن لا ـ على المركب منه و من الخليط بل عليه نفسه الذى صار جزء من المركب الممتزج إذ يصح ان يقال على الجزء من هذا الممتزج انه ماء حقيقة فى حال صدق الانطباق إذ لا يخرج الماء عن كونه ماء بواسطة اختلاط الخليط معه و لا يتغير صورته النوعية التى هو بها يكون ماء و هذا ظاهر.
و اما المصعد فصدق الماء عليه و عدمه مبنيان على انه هل يخرج عن المائية بسبب التصعيد و ان التصعيد يوجب استحالته أم لا و هذا البحث جار فى البخار المتصاعد أيضا و يترتب على استحالته الحكم بطهارة البخار المتصاعد من النجس كالبول أو الماء المتنجس و على عدم استحالة الحكم ببقائه على ما كان عليه من النجاسة ثم انه على الأول يخرج عن حقيقة الماء و يكون إطلاق الماء عليه بنحو من العناية و على الثانى يكون مصداقا للممتزج
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥
الا انه فى مثل البخار المتصاعد من الماء يكون خليطه الهواء كما ان خليط الماء فى الوحل هو التراب و الحق ان المصعد لا يصير مستحيلا واقعا لان البخار ليس إلا أجزاء مائية اكتسبت اللطافة بواسطة الحرارة فتخلخلت و تداخلت فيها اجزاء هوائية و ارتفعت بمشايعة الهواء بواسطة خفتها الحاصلة من لطافتها و هذا مما لا ينبغى الارتياب فيه بحسب واقعه الا ان الكلام يقع فى ان العرف أيضا يراه ككك أو انهم يحكمون باستحالته و ان البخار عندهم حقيقة مغايرة لحقيقة الماء كما انه مغاير معه فى الاسم و دعوى حكمهم باستحالته ليس بكل البعيد و عليه يترتب الحكم بطهارة الماء المتنجس بالتصعيد لاستحالته بخارا ثم ماء كما يأتى فى المسألة الرابعة و لكن مع ذلك لا يخلو عن التأمل و رعاية الاحتياط بالاجتناب عن القطرات النازلة عن بخار الأعيان النجسة و المتنجسة مما لا ينبغى تركه و ان كان لا ينجس ملاقيها ما دام كونها بخارا و لم تنعقد قطرات لمكان عدم صدق الملاقاة معها كما لا يخفى.
و اما المعتصر فالأمر فيه أشكل لكون الحكم ببقاء الأجزاء المائية على حقيقتها الأولية فيه بحسب نظر العرف اخفى و يكون إطلاق الماء عليه من باب المشاكلة و ليس منشأ المشاكلة مطلق الميعان ضرورة عدم صحة إطلاق الماء على ما فيه دسومة مثل دهن الجوز و السمسم و لو بتلك العناية و لعل المعتبر عندهم اعتبار تجرده عن الدسومة و كيفما كان يكون المتحصل مما ذكرناه فى الجواب عن الاشكال ان المقسم فى التقسيم الى المطلق و المضاف هو المسمى بالماء الأعم من الحقيقى و المجازى الذى يطلق عليه الماء بالعناية من باب عموم المجاز و اما توهم كون وضع الماء على نحو الاشتراك اللفظى بالنسبة إلى المطلق و المضاف فبعيد جدا ضرورة ان إطلاقه عليهما ليس كإطلاق العين مثلا على الجارية و الباصرة و هذا معلوم بالوجدان هذا تمام الكلام فى التقسيم الأول.
و اما التقسيم الثانى فقد قسموه باعتبار ما يتوارد عليه من الاحكام الى ستة أقسام كما فى المتن و جعل النابع غير الجارى قسما مقابلا للجارى مبنى على اعتبار النبع و السيلان فى الجارى كما هو التحقيق و سيأتى فى الفصل الآتى و حكم جميع هذه الاقسام

من المطلق انه مع عدم الملاقاة مع النجاسة طاهر و مطهر من الحدث و الخبث و يدل على

كلا الحكمين الكتاب و السنة و الإجماع و لا حاجة الى تطويل البحث عنه

[و هنا مسائل]

[مسألة ١- الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر]

مسألة ١- الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر لكنه غير مطهر لا من الحدث و لا من الخبث و لو فى حال الاضطرار و ان لاقى نجسا تنجس و ان كان كثيرا بل و ان كان مقدار ألف كر فإنه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة و لو بمقدار رأس إبرة فى أحد أطرافه فينجس كله نعم إذا كان جاريا من العالى الى السافل و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما فى الإبريق و ان كان متصلا بما فى يده

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها الأول الماء المضاف مع عدم ملاقاته للنجاسة طاهر إذا كان أصله طاهرا بمعنى ان لا يكون معتصرا من النجس أو المتنجس أو مصعدا منهما أو ممزوجا بهما و هذا الحكم أعنى طهارة المضاف بحسب الأصل مما لا اشكال و لا خلاف فيه و قد قام عليه الإجماع الثانى ظاهر المشهور عدم رفع الحدث بالمضاف بل ادعى الإجماع عليه سواء كان فى حال الضرورة أو الاختيار و سواء كان المضاف ماء الورد أو غيره من المائعات خلافا لابن ابى عقيل فجوز استعمال المضاف فى رفع الحدث مطلقا غسلا كان أو وضوء فى حال الضرورة و للصدوقين فى الثانى حيث جوزا الوضوء بماء الورد مطلقا و لو فى غير حال الضرورة و نسب إلى الكاشانى أيضا و الأقوى ما عليه المشهور و ذلك للكتاب الكريم اعنى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا حيث انه تعالى أوجب التيمم عند عدم وجود الماء سواء كان المضاف موجودا أم لا فتدل على انحصار المطهرية بالماء و ربما يتمسك بقوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إلخ بدعوى أخذ الغسل بالماء فى مفهوم الغسل عرفا أو انصرافه الى ما كان بالماء و لو لم يكن الغسل بالماء مأخوذا فى مفهومه لكن فيه بحث يجي‌ء تنقيحه فى حكم غسل الخبث بالمضاف. و للسنة كخبر ابى بصير و قد سئل عن الوضوء باللبن فقال عليه السلام انما هو بالماء و الصعيد و فى آخر إذا كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء و التيمم دل الحصر المستفاد من قوله عليه السلام انما هو بالماء إلخ على عدم صحة الوضوء بغير الماء و ربما يستدل بنفى الصحة باللبن بدعوى ان اللبن من المضاف و لكنه ممنوع بان اللبن من المائعات و منع الوضوء به لا يدل على المنع بالمضاف كالجلاب مثلا خصوصا إذا كان مسلوب الصفة

و استدل لابن ابى عقيل بما حكى عن النبى صلى الله عليه و آله من أنه صلى الله عليه و آله توضأ بنبيذ حين لم يقدر على الماء و للصدوقين بخبر يونس قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به قال عليه السلام لا بأس و لا يخفى عدم حجية ما تمسكا به بواسطة إعراض المشهور عن العمل بهما على ما هو المختار عندنا قال فى الوسائل بعد ذكره لخبر يونس ان هذا الخبر شاذ أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره انتهى و لا- يحتاج إلى تأويل ماء الورد المذكور فيه بالماء الذى وقع فيه الورد لا ما كان معتصرا منه و لا الى حمله على التقية و لا الى حمل التوضى و الاغتسال الى التطيب به للصلاة و لا الى قراءة الورد بكسر الواو بمعنى ما يورد فيه الدواب مع ما فى هذه المحامل من البعد كبعد حمل النبيذ «١» على الماء الذى تغير طعمه و فسد طبعه

فینبذ فیه بعض التمرات لان یصلح للشرب (الثالث) المشهور فی الماء المضاف أیضا انه لا یزیل الخبث و لا یصح استعماله فی إزالته خلافا للمفید و السید قدس سرهما حیث ذهبا الی جواز ازالته بمطلق المائع الطاهر مضافا کان أو غیره و قد حکی عن السید المرتضی دعوی الإجماع علی جواز ازالته به و لعل دعواه مبنی علی دعوی الإجماع علی القاعدة إذ لم نجد قائلا به غیره و غیر المحکی عن المفید فضلا عن ان یکون إجماعا و المراد بالقاعدة المدعی علیها الإجماع هو قاعدة البراءة عن الإتیان بالشیء المشکوک ما لم یثبت المنع عنه و إثبات الرخص فی استعماله و هو یتم علی تقدیر کون وجوب ازالة الخبث نفسیا حیث یشک فی شرطیة الماء المطلق فی إزالته فیدفع شرطیته بالأصل و یمکن اجراء البراءة بناء علی کون وجوب ازالته غیریا أیضا حیث ان اشتراط کون الغسل بالماء المطلق ح من شرائط شرط الصلاة و هو السائر فیرجع بالأخرة إلی شرطیة الغسل الخاص و هو الغسل بالماء المطلق للصلاة و یکون أصل شرطیة الغسل معلوما و خصوصیة کونه بالماء المطلق مشکوکا فیرجع فی رفعها الی البراءة و کیف کان یمکن ان یکون نظر القائلین بالجواز الی توهم ارتفاع المنع عن جواز استعمال المتنجس بإزالة عین النجاسة عنه بلا احتیاج الی تطهیره بالماء فیکون قولهم بحصول

---

(۱) النبیذ ما یعمل من الأشربة من التمر و الزبیب و العسل و الحنطة و الشعیر و غیر ذلک و فی مجمع البحرین و فیه انه صلی الله علیه و آله توضأ بالنبیذ و لیس هو المسکر کما توهمه ظاهر العبارة و انما هو ماء مالح قد نبذ به تمرات لیطیب طعمه و قد کان ماء صافیا فوقها کما جائت الراویة بتفسیره (انتهی)

الطهر بالمضاف لمکان ازالة العین به لا- من جهة حصول الطهر به بعد ازالة العین و علی هذا فیکون مرجع قولهم الی القول بحصول الطهر بنفس زوال العین کما فی بدون الحیوان و لعل کلام الکاشانی ظاهر فی ذلک فلا بد فی تنقیح الکلام معه من البحث عن تلک المسألة فی موضعه و ان کان هذا القول مردودا إجمالا بالأخبار الدالة علی اعتبار غسل المتنجس بعد زوال عین النجاسة عنه. و یمکن ان یکون نظرهم الی المنع عن کون الغسل بالماء معتبرا فی التطهیر و یقولون بحصول الطهر و لو بالمضاف و هذا هو الظاهر عن محکی المفید و السید و علیه فلا بد فی منعه من ادعاء أحد أمور الأول ادعاء کون الغسل عبارة عن الغسل بالماء بحیث یکون المفهوم منه هو الغسل بالماء حتی یکون معنی اغسل ثوبک هو وجوب غسله بالماء.

الثانی ادعاء انصراف الغسل الی الغسل بالماء انصرافا مانعا عن التمسک بالإطلاق لا الانصراف الناشی عن غلبة استعمال الماء المطلق فی إزالة الخبث حتی لا- یضر بالتمسک بالإطلاق الثالث ادعاء وروده مقید لإطلاق أوامر الغسل بناء علی تسلیم عدم تمامیة الانصراف لکن الأولین ممنوعان جدا انما الکلام فی الأخیر فربما یقال بورود المقید للمطلقات الدالة علی وجوب ازالة الخبث و ذلک کالآیة الکریمة وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ و تقریب الاستدلال بها هو ان إنزال الماء من السماء لمکان التطهیر به امتنانا یدل علی حصر المطهر به لانه لو حصل الطهر بغیره أیضا لکان الامتنان بالأعم أولی و کما ورد فی الاخبار من الامتنان علی هذه الأمة بجعل الماء طهورا بخلاف ما فی سائر الأمم الذین یجب علیهم القرض بالمقراض إذا تلطخ أبدانهم بالبول. لکن الانصاف عدم تمامیة الحصر لإمکان کونه إضافیا بل هو کک قطعا بعد القطع بوقوع الطهر ببقیة المطهرات و لو بالنسبة الی بعض النجاسات و حق القول فی المقام ان یقال ان مطهریة الماء أمر معهود عند العرف مرتکز فی أذهانهم و یکون الماء آلة الطهر عندهم حتی انه لو لم یرد من الشارع حکم بمطهریته لکانت مطهریته امرا معهودا عندهم و یکون قوله تعالی وَ أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً اخبارا لخلق الماء الطهور امتنانا لا جعل الماء طهورا تشریعا بل نظیر خلق الشمس مضیئته و القمر منیرا و مع فرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۹

كون الماء المعهود آلة للتطهير يتعين الغسل به بنفس الأمر بالغسل كما فى الأمر بالذبح حيث انه أمر به بآلته المعهودة للذبح عرفا كالحديد و نحوه و كما فى إمضاء البيع و نحوه من المعاملات حيث ان إمضائه إمضاء بإيجاده بآلته المعهودة لإيجاده و قد ذكرنا فى مبحث البيع ان نسبة العقد المركب من الإيجاب و القبول الى البيع الحاصل منه ليس مثل نسبة المسبب الى السبب بل هى من قبيل نسبة الآلة إلى ذى الآلة فالعقد آلة لإيجاد البيع كالقلم بالنسبة إلى الكتابة و السكين بالنسبة إلى الذبح و لذا يصير إمضائه بما هو عند العرف إمضاء لإيجاده بآلته هذا و مع الغض عن ذلك يكون المرجع عند الشك فى حصول الطهر بالمضاف هو قاعدة الاشتغال لكون الأمر بالتطهير من قبيل الأمر بالمسبب و إذا غسل بغير الماء يكون الشك فى حصول المأمور به فيرجع الى الشك فى مرحلة الامتثال اللازم فيه الاحتياط. فالأقوى ما عليه المشهور من عدم جواز الاكتفاء بالغسل بالمضاف فى تطهير الخبث كما لا يجوز الاكتفاء به فى رفع الحدث و اللّه العالم بأحكامه. و لا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا تمكن من ازالة الخبث بالماء و عدمه خلافا لابن ابى عقيل حيث حكى عنه القول بمطهرية المضاف عند الاضطرار و ليس عليه دليل الا ان يقال بأن معهودية كون آلة التطهير هو الماء عند العرف كما تقدم يقتضى جواز التطهير ببعض أقسام المضاف مما يعد آلة للغسل عرفا عند الاضطرار كالجلاب المسلوب طعمه و رائحته عند عدم التمكن من استعمال الماء كما ان مقتضى الأمر بالذبح هو جوازه بالحجر الحادّ مثلا عند عدم التمكن من القطع بالحديد لكن هذا الدليل لو قيل به يكون أخص من مدعاه و لم يظهر الأخذ به فى مورده من أحد أيضا الأمر الثالث لا اشكال و لا خلاف فى تنجس المضاف بملاقاته للنجاسة مطلقا سواء كان قليلا أو كثيرا تغير أوصافه بها أم لا و يدل عليه قبل الإجماع ما ورد من الأمر بإهراق ما وقع فيه الفارة و نحو ذلك و لا كلام فى أنه لمكان ميعانه يتنجس بسبب ملاقاة جزء منه للنجاسة بخلاف الجوامد التى لأجل استمساكها يختص المتنجس منها بموضع الملاقاة و لا كلام أيضا فى تنجس ما كان يصدق منه الملاقاة بحسب الانظار العرفية و لو كان أكثر من كر بل أكرار كما إذا لاقى حوضا من المضاف يملأ كرين أو ثلاثة أكرار حيث يصدق على هذا الحوض انه لاقى النجاسة عند ملاقاته إياها بجزء منه انما الكلام فيما إذا كان كثيرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۱۰

واسعا كبحر من المضاف حيث لا يصدق عليه انه لاقى النجاسة بملاقاة جزء منه لها و ليس فى الاخبار ما يدل على تنجسه بملاقاة جزء منه للنجاسة لانصراف ما ورد منها عن مثله فلو تم الإجماع على تنجسه بان كان لمعقده إطلاق يشمل مثل هذه الصورة و لم يدعى انصرافه عنه كما فى الاخبار فهو و الا فللحكم بتنجسه جميعا بملاقاة صقع منه للنجاسة منع واضح و يترتب على ذلك طهارة النفط المستخرج من العيون و عدم نجاسته و عيونه بمباشرة أيدى الكفار المستخرجين له لكن ظاهر الأصحاب هو التسالم على تنجس المضاف بالملاقاة مطلقا و لو بلغ من الكثرة ما بلغ الأمر الرابع الأقوى اختصاص تنجس المضاف بالملاقاة بما إذا لم يكن مدافعا و اما لو كان كك فان كان الدفع من العلو الى السفل كالمضاف الملقى من القارورة فى يد الكافر كما فى المتن فيختص النجاسة بموضع الملاقاة و ما يتصل به مما هو أسفل منه و لا يسرى الى ما يتصل منه مما يكون أعلى منه. و قد ادعى الإجماع عليه فى منظومة الطباطبائى قدس سره

و ينجس القليل و الكثير منه و لا يشترط التغيير

ان نجسا لاقى عدا جار علا الملاقى باتفاق من خلا

و هل يختص الحكم بما إذا كان الدفع من العلو الى السفل كما فرضه فى المتن أو يعمه و ما كان من السفل الى العلو كما فى الفوارة وجهان و لا يبعد الأخير منهما عن القوة لكون المدار على التدافع و عدم الدليل على انفعاله معه لانصراف الأدلة عنه

[مسألة ۲– الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه]

مسألة ۲- الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه نعم لو مزج معه غيره و صعد كماء الورد يصير مضافا

اما عدم خروج الماء المطلق بالتصعيد عن الإطلاق فلصدق الماء المطلق على مصعدة عرفا من غير فرق فى ذلك بين صيرورته مستحيلا بالتصعيد أم لا إذ على تقدير استحالته أيضا يطلق على مستحيلة الماء أيضا و اما صيرورته مضافا إذا مازجه غيره و صعد معه كماء الورد فهو على إطلاقه ممنوع بل هو مبنى على عدم إطلاق الماء عليه عرفا بعد التصعيد على نحو الإطلاق كماء الورد الذى مثّل به و الا فلا إشكال فى بقائه على الإطلاق و بالجملة إجراء حكم الماء المطلق على المصعد من المطلق بعد التصعيد منوط على صدق المطلق عليه بعده مطلقا سواء مازجه شيء غيره فصعد معه أم لا

[مسألة ۳– المضاف المصعد مضاف]

مسألة ۳- المضاف المصعد مضاف

و هذا الحكم أيضا كالحكم السابق فى المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ١١

المتقدمة بإطلاقه ممنوع بل الحكم بمضافية المصعد من المضاف مبنى على صدق المضاف عليه عرفا بعد التصعيد و مع عدمه فلا يلحقه حكمه

[مسألة ۴– المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

مسألة ۴- المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحالته بخارا ثم ماء

و قد تقدم الكلام فى هذه المسألة عند البحث فى تقسيم الماء إلى المطلق و المضاف فى أول هذا الفصل و قلنا ان الحق عدم تحقق الاستحالة بالتصعيد عقلا- و ان كان كذلك عرفا على ما هو المدار عليه فى الحكم بالاستحالة بالقياس إلى الأحكام الشرعية لكن دعوى حكم العرف بها أيضا لا- يخلو عن التأمل و عليه فالاحتياط فى الماء المجتمع عن البخار المتصاعد من النجس أو المتنجس من المطلق أو المضاف مما لا ينبغى تركه و ان لم يجب الاجتناب عن البخار نفسه لعدم صدق الملاقاة معه ما دام كونه بخارا

[مسألة ۵– إذا شک فى مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها]

مسألة ۵- إذا شک فى مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها و الا فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة لكن لا- يرفع الحدث و الخبث و ينجس بملاقاته النجاسة ان كان قليلا و ان كان بقدر الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقا و الأصل الطهارة

الشك فى كون مائع مطلقا أو مضافا اما يكون من باب الشبهة الموضوعية كما إذا شك فى كون مائع ماء أو جلابا زالت رائحته

و أوصافه و اما يكون من باب الشبهة المفهومية كما إذا القى التراب فى ماء مطلق متدرجا الى ان بلغ مرتبة يشك فى بقاء إطلاقه و منشأ الشك فى الشبهة الموضوعية هو الاختلاط و الاشتباه فى الأمور الخارجية و فى الشبهة المفهومية هو الشك فى المفهوم و تردده بين ما يصدق على المشكوك و عدمه و يعبر عن الشبهة الموضوعية بالشك فى المصداق بعد تبين المفهوم و الصدق و عن الشبهة المفهومية بالشك فى الصدق الناشى عن الشك فى سعة المفهوم و ضيقه و لا إشكال فى صحة استصحاب الحالة السابقة لو علم بها فى الشبهة الموضوعية كما إذا كان عالما بكون ما فى الكوز مثلا- ماء مطلقا و شك فى صيرورته مضافا بواسطة الشك فى اختلاط التراب معه حيث يقال بأصالة بقائه على ما كان و عدم اختلاط التراب معه و اما فى الشبهة المفهومية ففى صحة استصحاب الحالة السابقة منع إذ المتيقن السابق هو المرتبة التى قبل تلك المرتبة المشكوكة و هى مما لا يشك فيها فى بقائها على الإطلاق و ما يشك فى بقائها مرتبة اخرى لم يعلم بإطلاقها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۲

أصلا فالمتيقن السابق مغاير مع المشكوك اللاحق و بعبارة أوضح الشك فى كون المائع مطلقا من جهة الشبهة المفهومة يرجع الى الشك فى بقاء حد الإطلاق عند بلوغ المطلق بهذه المرتبة التى يشك فى إطلاقه و هذا المشكوك لم يكن متعلق اليقين السابق أصلا لكى يثبت بقائه بالاستصحاب هذا بالنسبة إلى إجراء الأصل فى نفس الحالة السابقة من الإضافة و الإطلاق و فى إجرائه فى الحكم الثابت فى الحالة السابقة و عدمه وجهان مبنيان على اتحاد الموضوع بين الحالتين عرفا و عدمه و لا يبعد دعوى عدمه فى المقام و ان قيل باتحاده فى مسألة القصر و الإتمام لو شك فى قدر المسافة من باب الشبهة الحكمية كما إذا شك فى كون اربع فراسخ سفرا يجب فيه القصر حيث يستصحب معه حكم التمام و لا يخفى ان استصحاب الحكم فى المقام على تقدير جريانه بدعوى اتحاد الموضوع عرفا بين الحالتين من قبيل الاستصحاب التعليقى و فى إجرائه كلام حرر فى الأصول و على تقدير القول بجريانه يكون معارضا مع الاستصحاب التنجيزى فى الغالب و يتوقف الأخذ به على عدم معارضته معه أو القول بحكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزى أو كون الحكم فى السابق تنجيزيا لكى لا- يكون من باب الاستصحاب التعليقى و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول. هذا كله فيما إذا علم بالحالة السابقة فلو لم تكن له الحالة السابقة كالمايع المخلوق دفعة أو كانت و لم يعلم بها فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة و لكن لا يرفع به الحدث و الخبث لكون الشك فى إطلاقه موجبا للشك فى إزالته لهما فيستصحب بقائهما و ينجس بملاقاته النجاسة إذا كان قليلا للقطع بنجاسته ح سواء كان مطلقا أو مضافا: و ان كان كرا لا يحكم بنجاسته لاحتمال إطلاقه فيشك فى تنجسه بالملاقاة فيستصحب طهارته بناء على عدم تمامية قاعدة المقتضى و المانع و الا يحكم بتنجسه بالملاقاة لكون ملاقاته مع النجاسة مقتضيا للنجاسة فيحكم بمقتضاها ما لم يثبت مانع عنها

[مسألة ۶- المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

مسألة ۶- المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مر و بالاستهلاك فى الكر و الجارى

اما حكم حصول الطهر بالتصعيد فقد تقدم فى المسألة الرابعة و اما طهر المضاف بالاستهلاك فى الماء المعتصم من الجارى أو الكر فبسط الكلام فى تطهيره ان يقال حكى عن العلامة قدس سره القول بطهره بمجرد الاتصال بالكثير كالماء المطلق و قد يستدل له بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام الماء يطهر و لا يطهّر و بما ورد فى ماء المطهر من انه كلما رآه المطر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۳

فقد ظهر: فالمضاف المتنجس شىء رآه المطر فقد طهر و ظاهر الأصحاب عدم طهره بمجرد الاتصال بالماء المعتصم بل اعتبروا

فى طهره استهلاكه و خروجه من الإضافة إلى الإطلاق و ليس المقصود من استهلاكه استحالته و تبدل صورته النوعية بصورة أخرى بل المراد به احتساب شىء مستقل الوجود من تبعات وجود شىء آخر بحيث لا ينظر الى وجوده بالاستقلال كتبعية من من التراب فى أكرار من الحنطة حيث انه مع وجود التراب فيه حقيقة لا ينظر اليه بما هو تراب و ان كان لو جمع و صار مستقلا لصار منظورا اليه بالاستقلال كما إذا كان الواجب عليه إعطاء كر من الحنطة زكاة فإنه يجزى إعطاء كر منها و لو اشتمل على مثقال من التراب و لو اعطى كرا الا مثقالا من الحنطة ثم اعطى مثقالا من التراب مستقلا لم يكن مجزيا و يحصل الاستهلاك بهذا المعنى فى المضاف بتفرق اجزائه فى المستهلك فيه بحيث لا يبقى له وجود محفوظ فى نظر العرف و طريق حصوله فى المضاف الممتزج هو إدخال شىء فيه موجب لرفع إضافته و صيرورته ماء مطلقا أو وضعه حتى يدرد خليطه بثقله مثل ما لو كان ترابا و نحوه فيصير ماء مطلقا و بعد إطلاقه يكون تطهيره كتطهير الماء المطلق و ما يدخله لسلب إضافته إما يكون غير الماء المعتصم الذى يراد تطهيره به أو يكون نفس المطهر فعلى الأول فلا كلام فيه و على الثانى ففيه تفصيل يقع فى المسألة الآتية. ثم ان سلب الإضافة إما يكون بنفس ملاقاته مع الماء المعتصم قبل امتزاجه معه و اما يكون بعد الامتزاج فعلى الأول يحتاج فى طهره به الى امتزاجه مع الماء المعتصم بناء على اعتبار الممازجة فى حصول طهر الماء به و على الثانى يكفى الاتصال بباقى المعتصم و ان لم يمتزج ما سلب إضافته بهذا الباقى و لو على القول باعتبار الامتزاج بل يكفى الامتزاج الذى سلب به الإضافة و ذلك لان المقصود من الامتزاج تلاشى اجزاء المضاف فى الماء المطلق و لو قبل صيرورته ماء مطلقا و هو حاصل و معه فلا يحتاج الى امتزاج آخر هذا فى المضاف الممتزج. و اما المعتصر و المصعد و ما يلحق بهما من المائعات الخارجة عن صدق اسم المضاف عليها كالدهن و الدبس و نحوهما من المائعات التى لا يصدق عليها المضاف بلا عناية فلا يخلوا ما يكون طهرها بالاستهلاك على نحو الاستحالة و تبدل الصورة النوعية كما فى الأعيان النجسة أو بتفرق أجزائها فى الماء المعتصم كما فى الممتزج و مرجع الأول إلى الالتزام بعدم قابليتها للطهر أصلا حيث ان استهلاكها مساوق

لانعدامها و بعد الانعدام لا يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالطهارة أو عدمها و على هذا فلا يحتاج القول بطهرها بالاستهلاك الى تجشم دليل ضرورة توقف بقاء نجاسة الشىء على بقائه و مرجع الثانى إلى القول بقبولها للطهر مشروطا باتصال الماء المعتصم بكل جزء من اجزاءها و يتفرع على ذلك أمران أحدهما حصول الطهر لو القى المتنجس فى الماء المعتصم قطرة قطرة لأنه كلما يلقى منه قطرة تتصل بالمعتصم و المفروض كون الاتصال منشأ لحصول الطهر و ثانيهما انه لو اجتمعت تلك الاجزاء المتشتتة يكون المجتمع منها محكوما بالطهارة و هذا بخلاف الطهر بالاستهلاك كالأعيان النجسة فإنه لو اجتمع الاجزاء المستهلكة منه و صارت مجتمعة بعد الاستهلاك يحكم بنجاسة المجتمع منها كما فى اجزاء البول المجتمعة بعد استهلاكها لما عرفت من ان مرجع التطهير بالاستهلاك هو الانعدام لا حصول الطهر مع فرض الوجود و لو فرض وجوده لكان على ما كان عليه من النجاسة و ان أمكن الفرق بين اجتماع الأعيان النجسة بعد استهلاكها و بين اجتماع المضاف المتنجس بعد استهلاكه بعد اشتراكهما فى كون استهلاكهما موجبا لزوال صورتهما النوعية و اجتماعهما موجبا لتجدد صورتهما النوعية فالحاصل بعد الاجتماع موجود مغاير مع الموجود قبل الاستهلاك إذ المعدوم لا يعاد لكن الموجود الجديد فى الأعيان النجسة نجس لصدق اسم النجس عليه مثل البول و نحوه و الموجود الجديد فى المضاف المتنجس لا منشأ لنجاسته لكونه طاهرا بالذات و يكون تنجسه عارضا عليه بسبب الملاقاة التى لم تحصل لهذا الموجود الجديد و الملاقاة الحاصل لما انعدم بالاستهلاك لا يوجب تنجس هذا الموجود الجديد لمغايرته معه الا ان يقال ان ما ذكرناه من المغايرة بين الموجود الجديد و ما انعدم بالاستهلاك بحسب الدقة و حكم العقل و لكن العرف يرى الموجود الجديد بعد الاجتماع نفس ما انعدم بالاستهلاك فيحكم ببقاء نجاسته

إذا كان مرجع طهارته الى انعدامه بالاستهلاك اللهم الا ان يقال بطهارته بعد وجوده أيضا بمنع كون مرجع طهارته الى انعدامه بل استهلاكه يصير موجبا لطهارته و لو مع بقائه و عدم انعدامه بحسب نظر العرف و ان لم يكن كك بحسب نظر العقل إذ لا يعقل بقائه مع استهلاكه و كيف كان فالأقوى عدم حصول طهر المضاف بمجرد اتصاله بالماء المعتصم كما حكى عن العلامة لان المائع الواقع فى وعاء إذا تنجس تنجس وعائه بملاقاته ثم ان كان المائع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۵

ماء مطلقا فمن اتصاله بالماء المعتصم يطهر المظروف مع ظرفه معا سواء كان الماء المعتصم كرا أو جاريا أو ماء مطر اما المظروف فلفرض طهره بملاقاته مع المعتصم و اما الظرف فلصيرورة ما فى الظرف من الماء معتصما بسبب اتصاله بالمعتصم و يطهر الظرف ح بسبب اتصاله به و هذا بخلاف ما إذا كان ما فى الظرف مضافا أو مائعا مثل الدهن و الدبس لأن غاية ما يمكن الالتزام به و الموافقة مع العلامة فى قوله فى حصول الطهر بسبب الاتصال بالمعتصم هو حصول طهر المظروف نفسه لا ظرفه إذ لا وجه لحصول طهره لكونه متصلا بالمضاف الحاصل طهره بالماء المعتصم على ذاك الفرض لكن المضاف الطاهر لا يكون مطهرا و ح يبقى الظرف على ما كان عليه من النجاسة و يلزمه تنجس المضاف بملاقاته معه بعد انقطاعه عن الماء المعتصم فاللبن المتنجس المتصل بالماء الكر مثلا يطهر عند اتصاله به و يتنجس من ملاقاته لظرفه بعد انفصاله عنه و يكون حكمه من هذه الجهة كالماء القليل الذى فى ظرف نجس كجلد الميتة حيث انه طاهر ما دام اتصاله بالمعتصم و يتنجس من ناحية ظرفه بعد انفصاله عنه اللهم الا ان يدل دليل بالخصوص على طهارته بملاقاته مع الماء المعتصم حين ما كان فى ظرفه حيث يحكم به بطهارة ظرفه ح أيضا بالتبع كتبعية أدوات الغسل فى غسل الميت حذرا عن لغوية الدليل لولاه لكنه مبنى على قيام دليل على طهره بالاتصال بالمعتصم بالخصوص و لا يكفى فى إثباته ورود الدليل عليه بالعموم و منه يظهر عدم صحة التمسك لإثبات طهره بالاتصال بالمعتصم بعموم قوله عليه السلام الماء يطهر و لا يطهّر و قوله عليه السلام كلما رآه المطر فقد طهر. لكن يتصور موردان يخلو عن ذاك المحذور (أحدهما) ما إذا أخرج المضاف عن ظرفه حال اتصاله بالمعتصم كما إذا أهريق عن ظرفه الى آخر حال اتصاله بالمطر و (ثانيهما) ما إذا ورد هو على المعتصم كما إذا القى فى الكر مع بقائه على ما كان من الإضافة اللهم الا ان يحكم بعدم حصول الطهر فى هذين الموردين أيضا بعدم القول بالفصل و دعوى القطع بتسالم الكلمات على اعتبار خروج المضاف عن الإضافة فى طهره مطلقا و لو فى هذا الموردين و هو ليس ببعيد

[مسألة ۷- إذا القى المضاف النجس فى الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس]

مسألة ۷- إذا القى المضاف النجس فى الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك و ان حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه لكنه مشكل

إذا القى المضاف المتنجس فى الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۶

المعتصم فاما يصير المضاف مطلقا بسبب استهلاكه فى المعتصم قبل خروج المعتصم عن الإطلاق أو يصير مطلقا بعده بان يصيّره المضاف بملاقاته إياه مضافا ثم خرج هو نفسه عن الإضافة و صار مطلقا و ان بعد الفرض حيث ان انقلاب المطلق المعتصم بملاقاته مضافا لا بد و ان يكون من جهة غلبة المضاف عليه و معه فيبعد صيرورة المضاف مطلقا باستهلاكه فيه الناشى من مقهوريته بالنسبة الى ما لاقاه من الماء المعتصم الا ان ذلك بحسب الغالب و يمكن نادرا صيرورة المطلق المعتصم مضافا قبل

استهلاک المضاف المتنجس فيه و ان بعد أو يصير المضاف مستهلكا و المعتصم مضافا دفعة واحدة و يتحقق استهلاک المضاف و اضافة المعتصم فی مرتبة واحدة فعلی الأول أعنی صيرورة المضاف مستهلكا قبل صيرورة المعتصم مضافا فلا إشكال فی حصول طهر المضاف باستهلاكه فی المعتصم و عدم تنجس المعتصم بعد صيرورته مضافا لعدم الموجب لنجاسته حيث انه بعد صيرورته مضافا ملاق للماء الطاهر الذی حصل طهره و مائيته بالاستهلاک فی المعتصم كما لا إشكال فی الثانی فی تنجس الماء المعتصم بملاقاته بعد الإضافة مع المضاف المتنجس و عدم حصول طهر المضاف المستهلک لاستهلاكه فی المضاف و عدم استهلاكه فی الماء المعتصم و علی الثالث فالكلام يقع تارة فی طهر المضاف باستهلاكه فی المطللق و اخری فی تنجس المطلق المعتصم إذا صار مضافا فی رتبة استهلاک المضاف به اما الأول فيمكن ان يقال بحصول طهره باستهلاكه لوجهين أحدهما استهلاكه و صيرورته معد و ما عرفا لما عرفت من ان منشأ الحكم بطهارته بالاستهلاک هو صدق انعدامه عرفا بسببه فليس و لا موضوع له عرفا حتی يحكم بطهارته أو نجاسته و يرد عليه ان حصول طهر المضاف بالاستهلاک مشروط بتحققه فی الماء المعتصم لا مطلق الاستهلاک كيف اتفق و لا يكفی مطلقه فی الحكم بطهارته بعد بقاء اجزائه تحقيقا و ان حكم بالانعدام عرفا و تظهر الثمرة فيما إذا اجتمعت اجزائه بعد التفرق فإنه يحكم عليها بالنجاسة بعد الاجتماع و ثانيهما ان استهلاک المضاف و اضافة المعتصم لما حصلتا دفعة فلا محالة يقع الاستهلاک فی الماء المطلق إذ إضافة المطلق المعتصم متأخرة عن إطلاقه و كان الاستهلاک فی آن إضافته فيكون متأخرا عن إطلاقه فيصح ان يقال بوقوعه فی الماء المطلق و ان صار المطلق مضافا بذاک الاستهلاک و ليس من شرط مطهرية المطلق بقائه علی الإطلاق بعد ملاقاة المتنجس بل العبرة بملاقاة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۷

المتنجس للمطلق فی حال إطلاقه و ان خرج المطلق عن إطلاقه بنفس ذاک الملاقاة و هذا الوجه أيضا لا يخلو عن نظر و لعله يأتی زيادة تحقيق فی ذلک فی مبحث الغسالة و كيفما كان فلا يمكن ان يقال فی المقام بأزيد مما افاده المصنف قدس سره فی المتن من ان الحكم بعدم تنجسه لا يخلو عن وجه لكنه مشكل و اما الثانی أعنی عدم تنجس المعتصم بعد صيرورته مضافا بملاقاته مع المضاف المستهلک فيه فلعدم ملاقاته بعد الإضافة مع المضاف المتنجس و انما يلاقی حين إضافته مع المطلق الذی صار مطلقا بالاستهلاک فی آن صيرورته مضافا فهذا المطلق بعد إضافته ملاق مع المطلق لا مع المضاف الا ان الاشكال السابق جاز هناک فإنه لو لم يحكم بطهارة المستهلک يلزم تنجس المستهلک فيه بملاقاته معه بعد صيرورته مضافا كما لا يخفی

[مسألة ۸ إذا انحصر الماء فی مضاف مخلوط بالطين ففی سعة الوقت يجب عليه ان يصبر]

مسألة ۸ إذا انحصر الماء فی مضاف مخلوط بالطين ففی سعة الوقت يجب عليه ان يصبر حتی يصفو و يصير الطين إلی الأسفل ثم يتوضأ علی الأحوط و فی ضيق الوقت يتمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق

هذه المسألة من صغريات مسألة أولو الأعذار التی وقع الخلاف فيها فی جواز البدار مطلقا أو عدمه كذلک أو التفصيل بين رجاء زوال العذر فی آخر الوقت و عدمه بجواز البدار فی الأول و عدمه فی الأخير و قد فصلنا الكلام فی هذه المسألة فی مبحث التيمم و احتياط المصنف قدس سره بالصبر الی ان يصير الماء مطلقا بصيرورة الطين إلی أسفله اما مبنی علی القول بجواز البدار مطلقا أو لخصوصية فی التيمم بالنسبة إلی سائر الأعذار حيث أخذ فی دليله عدم الوجدان الصادق فی الفرض بخلاف الاضطرار لكن الأول مخالف مع مختاره فی مبحث التيمم حيث انه قدس سره قائل بوجوب التأخير مع العلم بارتفاع العذر فی آخر الوقت و ان الحق فی الأخير هو كون التيمم طهارة اضطرارية عند العجز عن استعمال الماء اما لعدم وجدانه أو لعدم التمكن من

استعماله و على هذا فالأقوى فى هذه المسألة هو الصبر الى ان يصفو الماء و يصير الطين إلى الأسفل فى سعة الوقت اللهم الا ان يقال باشتراط وجوب الوضوء مطلقا بالوجدان كاشتراط وجوب التيمم بالعجز عن المائية و عليه فلا يوجب الأمر بالوضوء ان وجد الماء المطلق لاستعماله عند عدم وجوده لكنه و ان كان كذلك الا ان الأقوى بحسب الأدلة وجوب التأخير مع العلم بزوال العذر فى آخر الوقت و ان لم نقل بوجوبه مع رجائه و تمام الكلام فى مبحث التيمم «١»

---

(١) و قد استوفينا البحث عنه فى مبحث التيمم لكونه متقدما فى التحرير على هذا المقام

[مسألة ٩ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة]

مسألة ٩ الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة فى أحد أوصافه الثلاثة من الطعم و الرائحة و اللون بشرط ان يكون بملاقاة النجاسة فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة كما إذا وقعت ميتة قريبا من الماء فصار جائفا و ان يكون التغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو اصفر لا ينجس إلا إذا صيره مضافا نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس أيضا و ان يكون التغيير حسيا فالتقديرى لا يضر فلو كان لون الماء أحمر أو اصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس و كذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره و كذا لو كان جائفا فوقع فيه ميتة كانت تغيره لو لم يكن جائفا و هكذا ففى هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها الأول الماء المطلق بأقسامه ينجس بتغييره بالنجاسة فى الجملة من غير فرق فى ذلك بين الجارى منه و بين غيره و التقييد فى قوله حتى الجارى منه لعله لأجل توهم عدم انفعاله بالملاقاة مع التغير لان له مادة مع ان صيرورته ذا مادة يؤثر فى عدم انفعاله بالملاقاة من دون تغيير لا بالملاقاة مع التغيير و الحكم بتنجس الماء بتغيره بالملاقاة فى الجملة إجماعى بالإجماع المحصل و المنقول بالنقل المتواتر و لا ارتياب فيه أصلا و يدل عليه من الاخبار النبوى المعروف المشهور بل قيل كما عن ابن ابى عقيل انه متواتر و عن السرائر انه المتفق على روايته: عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام (خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه) و فى الجواهر. عن دعائم الإسلام (إذا مرّ؟؟؟ الجنب بالماء فيه الجيفة أو الميتة فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا تشرب منه و لا تتوضأ و لا تتطهر) و عن الوسائل عن بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام فى خبر منه الى ان قال و جئت لتسئلنى عن الماء الراكد من البئر قال عليه السلام فما لم يكن فيه تغيّر أو ريح غالبة قلت فما التغير قال عليه السلام الصفرة: و عن الوسائل أيضا عن الصادق عليه السلام عن الحياض يبال فيها قال عليه السلام لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول: و عن الفقه الرضوى كل غدير فيه الماء أكثر من كر لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات الا ان يكون فيه الجيف فتغير لذلك لونه و طعمه

و ريحه فان غيرته فلا تشرب و عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام فى الماء الجارى يمر بالجيف و الدم يتوضأ و يشرب و ليس ينجسه شىء ما لم يتغير أوصافه طعمه و لونه و ريحه و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة فى انفعال الماء مطلقا و لو كان جاريا بتغيره بملاقاته للنجاسة إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة و لا يضر ضعف بعضها و إرسال بعضها الأخر لانجباره

بالشهرة المحققة و الإجماعات المحكية بالتواتر فلا ينبغى الإشكال فى هذا الحكم من هذه الجهة أصلا الثانى المدار فى تنجس الماء بتغيير احدى أوصافه انما هو فيما إذا كان مستندا الى ملاقاته مع النجاسة لا حصول احدى أوصاف النجاسة فيه كيف اتفق و لو بالمجاورة و ذلك لانسباق كون التغيير مستندا الى الملاقاة من النصوص الدالة على تنجسه إذا تغير مثل قوله صلى الله عليه و آله خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طمه أو ريحه و نحو ذلك فان المنسبق منه الى الذهن هو كون التنجيس فيما إذا كان التغيير بالملاقاة لا مطلقا و لعل هذا المعنى فى بقية الأخبار المذكورة فى الأمر الأول و غيرها مما لم يذكر أصرح و أظهر مضافا الى عدم الخلاف فى الحكم بل انه مجمع عليه كما فى الجواهر فلا ينبغى التأمل فى عدم الانفعال إذا كان التغير بالمجاورة المحضة كما إذا وقعت ميتة قريبا من الماء فصار الماء جائفا و فيما إذا كان مستندا إلى المجاورة و الملاقاة معا كلام يأتى فى مسألة الخامسة عشر فانتظر الثالث يعتبر فى الانفعال ان يكون التغير بأوصاف النجس لا المتنجس فلو تغير الماء بأوصاف المتنجس لا يتنجس فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو اصفر لا يتنجس إلا إذا صيره مضافا مع ملاقاته للدبس النجس بعد الإضافة لا بصيرورته مضافا و لو مع استهلاك الدبس المتنجس أيضا على وجه لا يصدق معه الملاقاة و الدليل على اعتبار كون التغير بأوصاف النجاسة هو ظهور كلمة الموصول فى قولهم عليهم السلام الا ما غير المكنى بها عن الشىء فى الشىء بعنوانه الاولى مثل الأعيان النجسة و العناوين الأولية من المتنجسات مثل الدبس و الدهن و نحوهما ليست منجسا و العنوان الثانى الطارى عليها اعنى عنوان المتنجس ليس مكنّى به بكلمة الموصول لكونه خلاف الظاهر مضافا الى ما فى قوله عليه السلام فى صحيحة ابن بزيع فينزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم الظاهر فى كون الطعم القذر هو طعم النجس لا المتنجس إذ ليس قذارة فى طعم المتنجسات بل ربما يكون طيبا كما فى الجلاب المتنجس فالتعبير بطيب الطعم بسبب النزح الكاشف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰

عن كون التغير بالطيب القذر شاهد على كون التغيير بوصف النجس لا المتنجس مع إمكان ان يقال بان الشىء يكنّى به عن الذاتى و لا يطلق على الشىء بعنوانه العرضى و الا يلزم ان يكون شىء واحد باعتبار أعراض متعددة أشياء متعددة عرفا مع انه لا يخرج عن كونه شيئا واحدا باعتبار الاعراض المختلفة و الحالات المتبادلة عليه قطعا و فى الجواهر يمكن استنباط الإجماع عند التأمل على الحكم المذكور و كيف كان فهذا مما لا ينبغى الارتياب فيه الرابع هل المعتبر فى الانفعال بالتغيير بأوصاف النجس هو ملاقاة عين النجس فلا يكفى ما إذا كان بسبب ملاقاة المتنجس الحامل لأوصاف النجس إذا كانت ملاقاته منشا لتغير الماء بأوصاف النجس أو يكفى فى انفعاله تغيره بأوصافه و لو كان بواسطة ملاقاة المتنجس قولان و تمييز الحق منهما يتوقف على بيان صور الاولى ما إذا تقع النجاسة فى طرف من الماء و غيرت أوصافه و أوصاف ما حوله ثم سرى التغير إلى سائر الأطراف البعيدة عن محل وقوع النجاسة حيث ان تغير سائر الأطراف بأوصاف النجس ليس لأجل ملاقاتها بنفسها معها بل انما هو بملاقاتها مع ما حول الطرف الملاقى للنجاسة فتصير ملاقاتها مع المتنجس الحامل لأوصاف النجاسة منشأ لتغيرها بأوصاف النجاسة لكن لا ينبغى الارتياب فى هذه الصورة فى تنجس المتغير بسبب تغييره و لو كان تغيره بالدقة مستندا الى ملاقاة المتنجس اعنى ما حول محل وقوع النجاسة الا ان العرف يرون تغير هذا الماء بتمام أطرافه مستندا الى ملاقاته مع النجاسة لأن ملاقاته معها تحصل بملاقاته بجزئه معها و لا يعتبر فى صدق ملاقاته تلاقى تمام اجزائه و السر فى ذلك انه متصل واحد و الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية فيصدق على هذا الشخص انه ملاق للنجاسة و لو كانت الملاقاة بجزئه بل يمكن صدق دعوى ذلك بالدقة أيضا و كيف كان فهذه الصورة خارجة عن محل الخلاف و لا ينبغى الارتياب فى الانفعال الصورة الثانية هى الصورة الأولى بعينها لكن مع سراية أوصاف النجس إلى سائر أطراف الماء بعد إخراج عينها عن الطرف الذى وقعت فيه و هذه الصورة أيضا كالصورة الاولى فى الحكم بالانفعال الا انها لعلها اخفى منها الثالثة ما إذا وقع فيه متنجس حامل

لأوصاف النجاسة مع انتشار النجاسة فيه فغيّره بوصف النجس من دون ملاقاته و لو بجزئه مع النجاسة لكن انتشار النجاسة فى المتنجس و انتشار المتنجس فى الماء الملاقى له

صار منشأ لاكتساب الماء لأوصاف النجاسة و تغيره بها و هذه الصورة أخفى من الأولين لصدق الملاقاة مع النجاسة فيهما دونها و اخفى من تلك الصورة الصورة الرابعة و هى ما لم تكن النجاسة منتشرة فى المتنجس كما إذا تغير رائحة ماء بملاقاته مع الجيفة ثم القى فى ماء أخر فتغير الملقى عليه بريح الجيفة بلا ملاقاته معها و لا انتشارها فيه و هذه الصورة أخفى من الثالثة أيضا لعدم انتشار النجاسة فى هذه الصورة بسبب انتشار حاملها فى الماء اخفى من الثالثة أيضا لعدم انتشار النجاسة فى هذه الصورة بسبب انتشار حاملها فى الماء و قد وقع الخلاف فى هاتين الصورتين و مختار الشيخ الأكبر قده فى الطهارة و فى حاشية النجاة هو الانفعال و عليه المصنف قده فى المتن و ذهب صاحب الجواهر قده الى عدمه و لعل منشأ الخلاف هو تعارض صدر صحيحة بن بزيع مع ذيلها و تقديم ظهور الذيل على الصدر يوجب الحكم بالانفعال و تقديم ظهور الصدر على الذيل يوجب الحكم بعدم الانفعال لكن بالأصل العملى و قاعدة الطهارة أو استصحابها و توضيح ذلك ان الظاهر من قوله عليه السلام لا ينجسه شى‏ء إلا إذا تغير هو كون الملاقاة مع عين النجاسة توجب الانفعال إذا صارت منشأ لتغير الماء بأوصاف النجاسة و الظاهر من قوله عليه السلام فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه هو كون الاستقذار موجبا للتنجس و ليس الاستقذار الا اكتساب الماء صفة من صفات النجس التى حدّدها الشارع باللون و الطعم و الريح و لو لم يكن اكتسابها مستندا الى ملاقاتها فيقع التعارض بين الظهورين لكن الأقوى ما ذهب اليه الشيخ الأكبر و عليه المصنف فى المتن و ذلك لحكم العرف بان المناط فى الانفعال هو التغير المستند الى الملاقاة و لو بالواسطة و ليس عنوان الملاقاة مذكورا فى نص من آية أو رواية بل انما اشترط ان يكون التغيير ناشيا عنها من جهة بعد الأذهان عن قبول انفعال الماء بحدوث التغير فيه و لو لم تكن ملاقاة أصلا و لازم ذلك اعتبار الملاقاة فى الجملة و لو بالواسطة و لا- دليل على اعتبارها بلا واسطة مع ان العرف لا يأبى فى الصورة الثالثة عن الحكم بتحقق الملاقاة بين الماء و بين النجاسة من جهة انتشارها فى الماء الموجب لملاقاة ملاقيه معها و ان لم يكن فى الصورة الرابعة كك و كيف كان فالحكم بالانفعال فى الصورتين الأخيرتين لا يخلو عن وجه كما لا ينبغى الإشكال فيه فى الصورتين الأولين حسبما عرفت و مما ذكرناه من كون المدار فى الحكم باعتبار الملاقاة فى الانفعال على العرف لعدم ورود الملاقاة فى نص و ان العرف لا يحكم بأزيد من اعتبارها

فى الجملة لا خصوص ما كان منها بلا واسطة ظهر الجواب عما فى مستمسك العروة فى المقام من الاشكال حيث يقول و قد يشكل بان المعيار فى المتنجس ان كان ظهور أثر النجاسة فى الماء و لو لم تكن ملاقاة لها فاللازم الاكتفاء بذلك و لو مع المجاورة و ان كان بشرط الملاقاة فالتغير بالمتنجس الحامل لصفات عين النجاسة لا يوجب النحاسة لعدم الملاقاة نعم إذا كان المتنجس حاملا لاجزاء النجاسة و لو كانت متفرقة فيه كانت الملاقاة للنجاسة لكنه ليس من محل الكلام أو انه ليس كك دائما انتهى و ما ذكره بقوله نعم لعله إشارة إلى الصورة الثالثة التى صورناها لكنها كما عرفت من محل الكلام و ليست خارجة عنها و قوله أو انه ليس كك دائما لعله إشارة إلى الصورة الرابعة و كيف كان فالجواب عنه يظهر مما قدمناه من اعتبار الملاقاة فى مقابل عدمها و عدم الدليل على اعتبار كونها بلا واسطة فى مقابل ما يكون منها مع الواسطة الخامس لا شبهة فى الانفعال إذا كان التغير حسّيا و اما لو كان تقديريا فالمعروف المشهور هو عدم الانفعال و عن العلامة فى القواعد و غيرها و بعض من تأخر عنه هو القول بالانفعال و عن البيان و جامع المقاصد التفصيل بين ما لو كان عدم فعلية التغير لوجود مانع عنه فى الماء كوجود

وصف فيه مانع عن ظهور وصف النجاسة فيه و بين ما لو كان من جهة فقد المقتضى فى النجاسة: بالحكم بالانفعال فى الأول لأن التغيير فيه حقيقى الا انه مستور و الحكم بعدمه فى الأخير لعدم التغيير حقيقة و قد تبعهما فى ذاك التفصيل جملة من المتأخرين بل نسبه فى الحدائق إلى قطعهم من دون خلاف ظاهر معروف بينهم فيه و عن المحقق الخوانسارى التفصيل بين الصفات العارضية كالماء المصبوغ بطاهر أحمر و بين الصفات الأصلية كماء الزاج الذى أحمر بطبعه فحكم بالانفعال فى الأول دون الأخير و تحقيق المقال يقتضى بسط الكلام فى صور الاولى ما إذا كان عدم فعلية التغيير مستندا الى عدم المقتضى له فى النجاسة كما إذا كان الدم مثلا اصفر بالذات بحيث لو كان أحمر لتغير به الماء و هذه الصورة مما ينبغى القطع فيها بعدم الانفعال ضرورة ان تقدير التغير فى هذه الصورة فى حكم تقدير أصل الملاقاة و هو كما ترى و دعوى شمول التغير للتقديرى لكونه أعم من الفعلى و الفرضى يكذبها ظهوره فى الفعلى و كون الشمول للفرضى محتاجا الى تحمل ارتكاب خلافه فى إرادة الأعم كما لا يخفى و هذه الصورة خارجة عن محل كلام القواعد بل لعل الظاهر منه فيما إذا كان

عدم الفعلية من ناحية المانع عنها فى الماء حيث يقول لو وافقت النجاسة الجارى فى الصفات فالوجه عندى الحكم بنجاسته ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة و الا فلا انتهى الثانية ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى عدم المقتضى للتغيير فى النجاسة أيضا لكن لا لأجل ذاته بل لما طرء عليه مثل ما إذا صارت العذرة يابسة و زالت ريحها لأجل ذلك بحيث لو كانت رطبة صاحبة الريح لتغير الماء بريحها و التقدير فى هذه الصورة أخفى من الصورة الأولى الا انه لا تفاوت بينهما فى الحكم الثالثة ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى وجود مانع عنه فى النجاسة كما إذا اختلط النجس بماله رائحة توقع فى الماء حيث انه لو لا اختلاطه به لتغير الماء برائحة النجس و التقدير فى هذه الصورة أخفى من الصورة الثانية إلا انه ينبغى الحكم فيها أيضا بعدم الانفعال الرابعة ما إذا كان عدم التغيير مستندا الى وجود مانع عنه فى الماء سواء كان المانع وصفا ذاتيا للماء كماء الزاج و الكبريت أو طارئا عليه كما إذا اختلط بلون أحمر طاهر ثم وقع فيه الدم الأحمر بحيث لو لا اتصافه بالحمرة لتغير عن الدم- و ينبغى ان يجعل هذه الصورة محل الكلام و جملة القول فيها انه اما يقال بكون العبرة فى انفعال الماء هو حدوث وصف النجاسة فيه و أخذ التغير موضوعيا كما هو الظاهر من الاخبار أو يقال بكون العبرة بوقوع مقدار معين من النجاسة عليه المحدد بما يكون مغيرا بحيث يكون التغيير مأخوذا على وجه الطريقية باعتبار كشفه عن تحقق المقدار المتحدد فيكون العبرة بوقوع نفس هذا المقدار و لو لم يتغير و لازم الأول هو القول بعدم الانفعال فى جميع الصور المتقدمة حتى الصورة الأخيرة و لازم الثانى كفاية التقدير فى الصورة الأخيرة بل فى الصورة الثالثة أيضا لكن التحقيق هو الأول لأن الظاهر من الدليل هو مدخلية وصف التغيير الظاهر فى كونه بما هو تغير دخيلا على وجه الموضوعية لا باعتبار كشفه عن تحقق مقدار محدود موجب للانفعال و ربما يستدل لإثبات أخذ التغير على وجه الطريقية بوجهين أحدهما قوله عليه السلام كلما غلب لون النجس على الماء فلا تتوضأ منه و قد قيل فى تقريب الاستدلال به أنه عليه السلام جعل منشأ النجاسة غلبة لون النجس على الماء مع ان المناسبة لا تكون الا بين الماء و نفس النجس فيستظهر من هذا ان ذكر اللون طريق الى استكشاف غلبة النجس نفسه على الماء فالملاك فى نجاسة الماء هو تلك الغلبة و ان لم تستعقب تغير الماء فعلا و الذى يؤيد ذلك هو التعبير بالماء نفسه فى قوله عليه السلام كلما

غلب لون النجس على الماء و الا فمع إرادة المغالبة بين وصفى النجس و الماء لكان حق التعبير ان يقال كلما غلب لون النجس على لون الماء بجعل المغلوب لون الماء لا الماء نفسه و ثانيهما قوله عليه السلام فى مقام الاستدلال على كون الماء فى استنجاء البول مثلى ما على الحشفة بقوله لان الماء أكثر من القذر و تقريب الاستدلال به ان الملاك فى طهارة الماء إذا كان أكثريته

فاكثرية النجاسة أيضا توجب نجاسة الماء فما هو موجب لتنجسه عند تغيره الفعلى بالملاقاة هو أكثرية النجس عليه لا تغيره الفعلى و انما التغير طريق إلى إحراز غلبة النجاسة عليه و المراد بالغلبة اما الغلبة من حيث الاجزاء بمعنى الأكثرية أو الغلبة من حيث القذارة بمعنى الأشدية و لو لم تكن اجزاء الماء أكثر من حيث الكميّة و الثانى انسب بمناسبة الحكم و الموضوع لان الحكم بالنجاسة ينشأ من جهة قذارة النجس كما لا يخفى و على التقديرين يتم الاستدلال و فى الوجهين كليهما منع ظاهر اما الأول فلان المستظهر من جعل شيء علة لحكم هو كون ذاك الشيء ملاكا لثبوته على وجه الموضوعية كما بيناه فالظاهر من اعتبار غلبة لون النجس على الماء هو كون خصوصية تلك الغلبة دخيلا فى التنجيس لا انها طريق الى ثبوت الملاك و هو أكثرية النجس على الماء و ما ذكر من التأييد من عدم ذكر اللون فى الماء مردود بإمكان كون إسقاط اللون عند قوله (على الماء) لنكتة انتفاء اللون فى الماء حتى يجعل مغلوبا فالمراد ح غلبة لون النجس على الماء و صيرورة الماء ملونا بلونه لان الخالى من اللون يكتسب اللون من ملاقيه و اما الثانى فلان ما يدل على حصول الطهر بأكثرية الماء على القذر لا يدل على حصول النجاسة بأكثرية القذر على الماء بشيء من الدلالات أوّلا و على تقدير تسليم دلالته عليه فإطلاق ما يدل على حصول النجاسة بأكثرية القذر على الماء و لو مع عدم انفعاله فى صفاته عن صفات القذر ممنوع بدعوى انصرافه إلى الأكثرية المستلزمة لظهور أوصاف القذر فى الماء كما يدل عليه التعبير بالمناسبة فى الأوصاف و مع هذا الانصراف لا يبقى مجال لدعوى الإطلاق كما لا يخفى فالحق عدم انفعال الماء بالتغيير التقديرى مطلقا حتى فى الصورة الأخيرة من الصور الأربع لما عرفت من ظهور أخذ التغيير فى حصول الانفعال موضوعيا لا طريقيا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥

فان قلت ما ذكرته من ظهور أخذ التغيير فى لسان الدليل موضوعيا و ان كان حقا لا محيص عنه الا انه مع موضوعيته لثبوت الحكم بالانفعال يكون الحكم فى الصورة الرابعة هو الانفعال لحصول التغيير فيها بالفعل لا لكفاية تقديره و لذا أورد فى جامع المقاصد على عبارة القواعد التى تقدم منا حكايتها فى طى الصورة الأولى بقوله حق العبارة ان يقول لو وقعت نجاسة مسلوبة الصفات لأن موافقة النجاسة للماء صادقة على نحو الماء المتغير بطاهر أحمر إذا وقع فيه دم فيقتضى ثبوت التردد فى تقدير المخالفة فى هذه الصورة و ينبغى القطع بوجوب التقدير (ح) لان التغيير هنا تحقيقى غاية الأمر أنه مستور عن الحس انتهى و فى المدارك بعد ترجيح القول باعتبار التغيير الفعلى مستدلا بان التغيير حقيقة فى الحسى لصدق السلب بدونه و اللفظ انما يحمل على حقيقته قال لو خالفت النجاسة الجارى فى الصفات لكن منع من ظهورها مانع كما لو وقع فى الماء المتغير بطاهر أحمر دم مثلا فينبغى القطع بنجاسته لتحقق التغير حقيقة غاية الأمر أنه مستور عن الحس و قد نبه على ذلك الشهيد فى البيان انتهى و توضيح ما ذكراه قدس سرهما يتوقف على بيان أمرين أحدهما ان تلوّن جسم بلون جسم أخر انما هو بانبثاث اجزاء الجسم المتلون كالدم مثلا فى اجزاء الجسم المتلون به كالماء لا بانتقال لونه إليه لأنه من قبيل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر الثابت استحالته بالبرهان فى موضعه: و لما صار اجزاء المتلون منتشرا فى المتلون به و اختلطا معايرى السطح الواحد القائم بالاجزاء المختلطة من المتلون و غير المتلون كله متلونا بلون الجسم المتلون فيتوهم تأثر الغير المتلون من ناحية المتلون و صيرورته ذى لون باكتسابه اللون من المتلون مع انه ليس كك و ثانيهما ان الحكم بالانفعال انما هو مترتب على الماء المتكيف بكيف النجاسة إذا كان محسوسا و لو لم يتميز عند الحس عن كيف نفس الماء بواسطة توافق الكيفين و بعد تبين الأمرين نقول فى الصورة الرابعة أعنى صورة توافق وصف الماء مع النجس بكون انتشار اجزاء النجس فى الماء موجبا لتلونه بلون النجس و هو محسوس أيضا غاية الأمر من جهة موافقته مع لون الماء لا يتميز احد اللونين عن الأخر و لا يحتاج الى تقدير التغيير (ح) بل الحاجة الى التقدير من جهة امتياز لون الماء المتغير عن اللون الموجود فى الماء فيكون الماء منفعلا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۶

به و ان لم يتميز انفعاله هذا و لكن الأقوى ضعف هذا القول لضعف مبناه بفساد الأمرين معا اما الأول فبمنع كون التلون دائما من جهة انتشار المتلون فى المتلون به بل لعل هذا الى قول أصحاب الفشو و النفوذ الذى ثبت فساده أقرب: و يمكن ان يكون التلون من جهة صيرورة المتلون به مستعدا لافاضة لون حادث عليه بواسطة مجاورته مع المتلون كما يشاهد فى المقابلة مع الشمس فإنها تسود بدن الإنسان و تبيض لباسه و ليس السواد فى بدنه و لا البياض فى لباسه إلا أثرا حادثا من حدثه عند تحقق علته المعدة لافاضته و هى المقابلة مع الشمس و هذا أمر معقول لم يقم برهان على استحالته مع قيام البرهان على وقوعه و اما الثانى فبمنع كون الانتشار منشأ لتغير الماء إذا كان لونه موافقا مع لون النجس المنتشر فيه إذ التغير عبارة عن حدوث صفة فى المتغير بعد ان لم يكن متصفا بها و لا شبهة فى ان هذا الماء المختلط بالاجزاء المنتشرة من النجس لم يحدث فيه صفة النجس و لا يرى بوصفه بواسطة إحاطة سطح واحد عليه و على النجس و ان كان عدم حدوثه بواسطة توافق لونه مع لون النجس و مع عدم وصف التغير فيه فعلا- لا- بد فى الحكم بانفعاله الى التقدير اللهم الا- ان يوجب الاختلاط أشدية الماء فى صفته بان كان ذا حمرة فيصير بالاختلاط أشد حمرة و لا إشكال فى ان هذا تغيير فعلى لا تقديرى ثم انه قد يستدل لإثبات الانفعال فى الصورة الأخيرة بوجوه اخرى منها ان الجسم الملون الطاهر الواقع فى الماء لو لم يوجب ضعفه و سرعة تأثره فى الانفعال عن ملاقاة النجاسة لا يوجب قوته فى الا انفعال عنها أيضا قطعا فهو لا يقتضى منع النجاسة عن التأثير ان لم يوجب تأكدها فيه فالمقتضى موجود و المانع لا يصلح مانعا الا- عن التغيير لا- عن الانفعال فيحكم بنجاسته و لا يخفى ان مرجع هذا الاستدلال الى الالتزام بكون المنجس هو اختلاط الماء مع مقدار من النجس و أخذ التغيير طريقا الى كم النّجاسة فهو اعادة لما سبق فيرد عليه ما سبق و الا فمع فرض كون التغيير موضوعيا و انه المناط فى الانفعال و تمام السبب له كيف يقال بحصول الانفعال مع عدم حصول التغير و منها ان الحكم و ان أنيط بالتغير بحسب ظواهر الأدلة الا ان العرف يساعد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۷

على تقديره فى الفرض و فيه أولا المنع عن مساعدة العرف على تقدير التغير فى الفرض بعد انكشاف كون الحكم مترتبا على التغير و انه موضوع له و ثانيا على تقدير تسليم مساعدة العرف على تقدير التغير فبمنع جواز اتباعه فى تلك المساعدة إذا العرف يتبع فى تشخيص المفهوم من موضوعات الاحكام لكون الكلام ملغاة إليهم و ان الألفاظ بمداليلها العرفية موضوعات لها لا فى الأحكام المستنبطة باجتهادهم و لا فى مسامحاتهم فى تطبيق المفاهيم المبيّنة عندهم على ما ليس بمصاديق لها و منها انه لو لم يحكم بنجاسة الماء الذى أريق فيه نجاسة مسلوبة الصفة التى لو لم تسلب صفتها لغيرت الماء و للزم الحكم بطهارة ماء أريق فيه أضعاف أضعافه من البول و هو بديهى البطلان و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الوهن إذ البول الذى يراق فى الماء لو لم يوجب استهلاك الماء به بل كان الماء باقيا على مائيته التى كان عليها قبل الإراقة لكان من مصاديق الكلام و صغريات الفرض فكيف يجعل لازما فاسدا له و ان استهلك فى البول و خرج عن صدق الماء عليه خرج عن فرض الكلام الذى هو فيما إذا بقى الماء على مائيته بعد الملاقاة فهذا الوجه استعباد محض لا حقيقة له أصلا فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو عدم الانفعال بالتغير التقديرى و اعتبار فعلية التغيير فى انفعال الماء بالملاقاة و اللّه العاصم و هو الهادى إلى سواء السبيل

[مسألة ۱۰- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة]

مسألة ۱۰- لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة مثل الحرارة و البرودة و الرقة و الغلظة و الخفّة و الثقل

لم ينجس ما لم يصر مضافا

لدعوى عدم وجدان الخلاف فيه كما فى الجواهر بل نفى الخلاف المطلق كما عن كشف اللثام بل فى طهارة الشيخ الأكبر للإجماع الظاهر المصرح به فى محكى الدلائل و شرح المفاتيح مضافا الى الحصر المستفاد من الاخبار المتضمنة لذكر الأوصاف الثلاثة أو بعضها و بها يقيد إطلاق بعض الاخبار الدالة على كفاية مطلق التغير لو لم نقل بانصرافها إلى الأوصاف الثلاثة التى هى أظهر الأوصاف

[مسألة ١١- لا يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه]

مسألة ١١- لا- يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس كما لو اصفر الماء مثلا بوقوع الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨

تنجس و كذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتهما فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس

لا إشكال فى حصول الانفعال بالملاقاة إذا تغير احدى أوصاف الماء بصفات النجس نفسه كما إذا تلون بلون الدم الملاقى له فصار الماء بملاقاته أحمر أو أخذ طعم النجس أو رائحته. و انما الكلام فى انفعاله إذا تغير بملاقاته احدى أوصافه بغير صفات النجس كما إذا اصفر الماء بملاقاته للدم أو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتهما من غير فرق بين ان تكون تلك الصفة مستندة الى النجاسة أيضا أم لا و على تقدير الاستناد كان الاستناد اليه قبل ملاقاتها مع الماء كالصفرة التى تحصل فى الماء بملاقاة الدم فإنها تستند الى الدم أيضا قبل ملاقاته للماء فإنها على نحو الاندكاك موجودة فى الحمرة بمعنى ان أصل وجودها على نحو صرف الوجود متحقق فى الحمرة و ان كان بحد الصفرة اى على نحو تمتاز عن الحمرة غير موجودة فيها و بعبارة اوفى هى بنحو اللف و الرتق موجودة فى الحمرة و ان كانت بنحو النشر و الفتق غير موجودة فيها أو كان بعد ملاقاتها مع الماء كما فى الحناء التى قبل ملاقاة الماء وصفها الخضرة و عند ملاقاة الماء تتصف بالحمرة و الزاج الذى وصفه البياض و عند ملاقاة الماء الذى فيه شيء من الدباغ يصير أسود ففى اعتبار تغيير بالصفات الممتازة للنجس نفسه فى انفعاله أو انفعاله بتغير صفاته بتلك الصفات مطلقا كما عليه المصنف قدس سره أو بما كانت مستندة الى النجاسة قبل الملاقاة كالصفرة التى مثلناها أو بما كانت مستندة إليها فى الجملة و لو بعد الملاقاة (وجوه و أقوال) من ان الظاهر من التغير المستند الى ملاقاة النجاسة صيرورة الماء متصفا بأوصافها بحيث يصدق اتصافه بها عرفا و هو يتوقف على الاتصاف بصفتها التى قبل الملاقاة مما تمتاز بها كحمرة الدم أو لا أقل مما يكون موجودة فيها و لو مع عدم الامتياز كصفرة الدم و ذلك للتبادر اى انسباق هذا المعنى الى الذهن عند إطلاق التغير بملاقاة النجاسة و انه المتيقن فيرجع فى غيره الى استصحاب الطهارة و يشهد على ذلك قوله عليه السلام فى رواية ابن بزيع فينزح حتى يطيب الطعم الظاهر فى كونه هو طعم النجاسة لا طعم شيء آخر مستند الى ملاقاتها و قوله عليه السلام فى خبر ابن فضيل فى الجواب عن الحياض التى يبال فيها بأنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩

لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول- الدال بمفهومه على ثبوت البائس فيما كان الغالب هو لون البول فيدل على اعتبار وصف النجاسة فيه لا مطلق التغير و من ان الظاهر من تلك الاخبار اعتبار التغير بوصف النجاسة فى الجملة و لو كان ثبوته لها فى حال

الملاقاة للماء و بها يرفع اليد عن استصحاب الطهارة عند الشك فى بقائها فيما إذا كان التغير بوصف مستند للنجاسة بعد الملاقاة و اما التبادر فهو انصراف بدوى لا- يعتنى به أو يكون من باب الغلبة فى الوجود و من صدق تغير أوصاف الماء بملاقاته مع النجس و منع انصراف إطلاق قوله عليه السلام الا- ما غير لونه أو طعمه الى ما كان التغير فى أوصاف مستند الى النجس فى الجملة و لو بعد الملاقاة و ان كان يصح دعوى الانصراف فيما لو كانت النجاسات مذكورة بالفاظها لا مكنية بها بكلمة ماء الموصولة إذ فرق واضح بين ان يقال الدم مثلا غيّر لون الماء أو يقال النجس غيّر أوصاف الماء لانصراف الدم الى تغيير الدم لون الماء بلونه و عدم انصراف الثانى إلى تغيير النجس أوصاف الماء بأوصافه و لعل هذا ظاهر بالتدبر و اما خبر ابن فضيل و نظائره فلا ينافى ما ذكرناه لان تغيير الماء عما هو عليه من الأوصاف لا محالة يكون بغلبة أوصاف النجاسة على أوصافه و لو لم يتصف بوصفها بل صار متصفا بوصف يغاير وصفها و لعل هذا الأخير هو الأقوى

[مسألة ١٢- لا فرق بين زوال الوصف الأصلى للماء أو العارضى]

مسألة ١٢- لا- فرق بين زوال الوصف الأصلى للماء أو العارضى فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس و كذا إذا زال طعمه العرضى أو ريحه العرضى

لا إشكال فى انفعال الماء إذا تغير فى أوصافه الذاتية سواء كانت صفة لنوعه كالطعم و اللون و الرائحة الثابتة لطبيعة الماء و ان كانت طبيعته خالية عنها لكون المراد بصفاتها الطبيعية هو انه لو كانت لها كانت مستندة الى نفس طبيعته بلا واسطة فى الثبوت غير طبيعته أو كانت صفة لصنفه كالسواد الذى صفة لماء النفط حيث انه طبيعى له و ان لم يكن ككك لنوع الماء لكن هذا الصنف من الماء بذاته اسود لا- بعروض السواد عليه من خارج ذاته و انما الكلام فيما إذا تغير فى أوصافه العرضية المعبر عنها بأوصافه الشخصية لكونها عارضة عليه من قبل عوارضه المشخصة كما إذا كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠

فصار أبيض أو كان على طعم الزعفران أو ريحه فزال طعمه أو ريحه بوقوع البول فيه و لا يخفى ان فى محل الكلام يتصور صور الاولى ما إذا تغير الماء عما هو عليه من الوصف العرضى إلى وصف عرضى آخر كما إذا كان اصفر بملاقاة الزعفران فصار أحمر بملاقاته للدم و لا ينبغى الإشكال فى الانفعال فى هذه الصورة و لا أظن بمن خالف فى انفعاله بالتغيير فى وصفه العرضى أن يقول بعدم الانفعال فى هذه الصورة.

الثانية ان ينقلب عما هو عليه و يرجع الى ما كان عليه من وصفه الذاتى و لكن النجس الملاقى له لا يعد مزيلا لتغيره بل يحسب محدثا للتغير فيه كالماء الأحمر المصبوغ بطاهر وقع فيه البول فصار ماء صافيا أبيض حيث ان البول لا يعد مما يزال به التغير بل يحسب مما يحدث به التغيير فالأظهر نجاسته لحصول التغير فيه عرفا فان هذا الصفاء هو صفاء النجاسة الواقعة فيه. خلافا لبعض ممن لم يعتد بالصفات العارضة للماء فزوالها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى ينجس لكن الأظهر كما فى طهارة الشيخ الأكبر قدس سره ان المستفاد من الاخبار إناطة نجاسة الماء بظهور أثر النجاسة فيه الموجب للتغير و ان كان بإزالة صفاته العارضة الثالثة هى الصورة الثانية بعينيها لكن مع كون النجس مما يعد مزيلا- للتغير كما ان الزاج مثلا- يعد مزيلا لتغير الماء المختلط بالتراب و فى الحكم بالانفعال فى هذه الصورة تأمل من حيث ان الملاقاة مزيل للتغير و صفة الماء لا انها محدثة للتغير فيه و الحكم بالانفعال مترتب على تغير الماء بملاقاته مع النجس لا- على ازالة تغيره بملاقاته معه: ثم ان فى مستمسك العروة اختار فى المسألة السابقة اعتبار كون الصفة الحادثة مستندة الى النجاسة فى الجملة و لو بحدوثها فيها بعد ملاقاتها مع الماء و فرع

على ما اختاره فى تلك المسألة الإشكال فى هذه المسألة بقوله و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف ره فى المسألة اللاحقة بقوله لا فرق بين إلخ فلا حظ و تأمل انتهى و لم يظهر لى بعد التأمل ارتباط الإشكال فى هذه المسألة بما اختاره فى المسألة السابقة لأن تغير الماء فى صفته العرضى يمكن ان يكون بحدوث مثل صفة النجس فيه كما فى المثال الذى ذكره المصنف قدس سره بقوله فلو كان الماء أحمر أو أسود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۱

لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس حيث ان فى هذا المثال يكون تغيير البول للماء بحدوث مثل صفته فيه كما لا يخفى نعم يمكن ان لا يكون ككك لكن لا يلزم ان يكون ككك على سبيل الدوام فتأمل- و مما ذكرناه فى هذه المسألة يظهر حكم مسألة أخرى غير مذكورة فى المتن و هى انه لا إشكال فى انفعال الماء إذا تغير بالصفات الذاتية التى للنجاسة كما إذا تلون بلون الدم أو تغير بريح الجيفة و هل ينفعل ما إذا كان التغير بصفاتها العرضية كما إذا اختلط البول بالزعفران فصار زعفرانيا فتغير الماء بلونه العرضى أو وقع فيه شىء من المشكك فتغير الماء بريحه العرضى أم لا وجهان من ان الظاهر من قوله عليه السلام غلب لونه لون الماء كون العبرة بوصفه الذاتى إذ الظاهر من الضمير المضاف اليه هو ان يكون راجعا الى نفس النجس و معلوم ان الوصف العرضى ليس وصفا له بل هو وصف لما معه و لو كان مستهلكا و يؤيده أو يدل عليه قوله عليه السلام فينزح حتى يطيب الطعم الظاهر فى كون الطعم الحادث هو طعم نفس النجاسة الموجب لقذارة الماء و لذا قال حتى يطيب الطعم إذ بنزحه يزول طعم النجاسة فيطيب طعم الماء و هذا بخلاف الوصف العرضى فإن ريح الزعفران المخلوط بالبول أو طعمه لا قذارة فيه حتى يطيب الماء بنزحه منه و من ان العبرة بكون التغير مستندا الى ملاقاة النجاسة مع اتصاف الماء بالوصف الفعلى للنجاسة سواء كانت ذاتية أو عرضية و لا يخفى انه على تقدير القول بعدم اعتبار كون التغير بوصف النجس بعينه و كفاية حدوث صفة فى الماء بملاقاته و لو لم تكن وصفا له كما تقدم فى المسألة الحادى عشر لا يبقى مجال للبحث عن اعتبار كون الوصف ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا إذ لا يعتبر على هذا القول ان يكون الوصف وصفا له حتى يبحث عن اعتبار كونه ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا و لذا لم يعترض المصنف قدس سره لتلك المسألة بعد اختيار عدم اعتبار كون الوصف وصفا للنجس فى تلك المسألة نعم على القول باعتبار كون التغير بوصف النجس يقع المحل للبحث عن اعتبار كونه وصفا ذاتيا أو كفاية كونه عرضيا و تحقيق الكلام ان يقال ان هنا صورتين إحداهما اكتساب النجاسة وصفا عرضيا بسبب اختلاطها مع شىء مع بقاء الخليط فيها و عدم استهلاكه فيها عرفا كالبول المختلط بالزعفران مع فرض صدق بقاء الزعفران فيه و لا ينبغى الإشكال فى عدم انفعال الماء بتغيره بمثل هذا الوصف العرضى لأنه وصف للمتنجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۲

حقيقة اعنى الزعفران المخلوط بالبول لا انه وصف للبول بالعرض بل انما يسند الى البول بالعرض و المجاز و ثانيهما هى الصورة الأولى لكن مع استهلاك الخليط فى البول عرفا بحيث يسند الوصف الى البول إسنادا حقيقيا عرفا و لعل الأقوى فى هذه الصورة هو الانفعال خصوصا بعد الالتزام بعدم اعتبار كون الوصف الحادث وصفا للنجاسة كما بيناه

[مسألة ۱۳ لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس]

مسألة ۱۳ لو تغير طرف من الحوض مثلا- تنجس فان كان الباقى أقل من الكر تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر بقى على الطهارة و إذا زال تغير ذلك البعض طهر الجميع و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى

أمـا تنجس الطرف المتغير فظـاهر ممـا سـبق من تنجس المـاء المعتصم بتغيره بالملاقـاة و امـا تنجس الباقى إذا كان أقل من الكر فلكونه قليلا ملاقيا للنجس و هو الطرف المتغير و لا يشترط التغير فى انفعال الماء القليل بل ينفعل بمجرد الملاقاة و اما بقائه على الطهـارة إذا كـان بقـدر الكر فلانـه معتصم لا ينفعـل بمجرد الملاقـاة و مع بقـائه على الطهارة إذا زال تغير الطرف المتغير يكون متصـلا بالكر المعتصم فان كان مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء المعتصم من الكر أو الجارى كافيا فى طهره يطهر بزوال تغيره لان الاتصال حاصل و عند زوال التغير يتحقق تمام الموجب للطهر و ان اعتبر فى طهره امتزاجه بالماء المعتصم يحتاج فى حصول طهره بعـد زوال تغيره امتزاجه بالباقى الـذى بقدر الكر و لا يطهر بمجرد زوال التغير و لما كان المختار عند المصـنف قدس سـره هو حصول الطهر بمجرد الاتصال قال و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى- و ح ينبغى بسط الكلام فى اعتبار الامتزاج فى تطهير الميـاه مطلقـا أو كفايـة مطلق الاتصال فى طهرها فى هـذا المقام فنقول وقع الخلاف فى اعتبار الامتزاج و عـدمه على أقوال أربعة الأول القول بعدم اعتباره مطلقا و نسب الى المشـهور تارة الكاشف عن كون القول باعتباره خلاف المشهور و الى الأشهر أحرى كما فى طهارة الشـيخ الأكبر قـدس سره حيث يقول يمكن دعوى اسـتقرار فتوى الأكثر على خلاف القول بالاعتبار و حكى عن شارح الروضـة انه لم يعرف القول بالامتزاج قبل المحقق فى المعتبر و كيفما كان فهذا القول بين المتأخرين أشـهر و الثانى القول باعتباره مطلقا و فى جميع المياه و نسب أيضا الى المشهور تارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣

و الأشـهر أخرى و لعل القولين كليهما مشـهوران و الثالث القول بالتفصيل بين الجارى و ما فى حكمه من المطروبين غيره كالكر بعـدم اعتبار الامتزاج فى الأول دون الأخير و هذا هو ما مال إليه فى الجواهر قال قده بعد جملة من الكلام فى اعتبار الامتزاج هذا كله فى إلقاء الكر و اما إذا كان تطهيره باتصاله بالجارى فهل يعتبر الامتزاج و الاستعلاء و نحو ذلك أو لا قد يظهر من التأمل فى جميع ما تقـدم حكم ذلك و مثله ماء المطر و ربما يقوى هنا عدم اعتبار الامتزاج لظاهر الأدلة كقوله عليه السـلام كل شـىء رآه مـاء المطر فقـد طهر و غيره و لا فرق بين الجـارى غير المطر و بين المطر بـل لعله هو أقوى منه كمـا يومى اليه التشبيه به انتهى و الرابع التفصـيل بين الجـارى و ماء الحمام و بين غيرهما باشتراط الامتزاج فى الأولين دون الأخير و لعله عكس القول الثالث و لم يظهر له قائـل صـريح و لكنه نسب الى ظـاهر المنتهى و النهايـة و التحرير و الموجز و شـرحه و منشأ النسبة انهم حكموا فى هـذه الكتب بطهارة الغديرين المتواصلين بمجرد الاتصال فيفهم من حكمهم هذا عدم اعتبار الامتزاج عندهم فى الماء الذى فى الغدير و عبّروا فى الجـارى بـأنه يطهر بالتـدافع و التكـاثر و هـذا التعبير صار منشأ نسبة القول باعتبار الامتزاج فى الماء الجارى إليهم من حيث ان اعتبار التـدافع و التكاثر ليس إلا لأجل اعتبار الامتزاج و الا فلا وجه لقيدهما و ان الظاهر من القيود المأخوذة فى عناوين كلماتهم هو الاحتراز و انها بمنزلـة الشـروط و لكن مع ذلك كله فى النسـبة تأمل و الانصاف عدم الاطمئنان بثبوت القول الأخير هذا هو جملة ما قيل فى المسألة من الأقوال و اسـتدل للأول أعنى القول بكفاية الاتصال و عدم اعتبار الامتزاج بوجوه غير ناهضة كالأصل أعنى أصالـة عـدم اعتبار الامتزاج بمعنى عـدم اشتراطه الأزلى فى تطهير المياه أو عـدم الدليل على اعتباره أو البراءة من اعتباره و عمومات ما دل على مطهريـة الماء مثل قوله (ص) خلق اللّه الماء طهورا و قوله عليه السـلام الماء يطهّر و لا يطهّر و قوله عليه السـلام مـاء النهر يطهر بعضه بعضـا و قوله عليه السـلام كـل شـىء يراه ماء المطر فقـد طهر و ان الاتصال فاض بالاتحاد لان الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصـية و الماء الواحد لا يختلف حكمه و ان الاتصال يوجب مزج أول جزء من المتصل إلى أول جزء مما يلاقى من المتصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤

به و بامتزاجهما يحصل امتزاج الكل لتحقق امتزاج الأجزاء الباقيـة بهـذا الجزء قبل امتزاجه بما يلاقيه فيحصل مزج الجميع بامتزاج

هـذا الجزء و ان بالاتصـال يختلط شـىء من الاجزاء قطعا فاما ان ينجس الطاهر أو يطهر النجس أو يبقى كل واحـد منهما على ما كـان عليه من الحكم لكن الأول مع مخـالفته للإجماع مناف مع ما دل على اعتصام الكر و عـدم انفعاله بالملاقاة و الثالث أيضـا مخـالف للإجمـاع فيتعين الثـانى و إذا طهر الجزء النجس المختلط مع الطاهر يطهر الجميع إذ ليس لنا ماء واحـد فى سـطح واحد يختلف حكمه و انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يعتبر امتزاج الكل بالكل أو يعتبر امتزاج البعض بالبعض و شـىء منهما لا يمكن الالتزام باعتباره اما الأول فلامتناع التداخل فى الأجسام أوّلا كما يصـرح به المحقق الطوسـى فى التجريد بقوله و الضـرورة قضت بامتنـاع التـداخل و انه مما لا يمكن العلم به غالبا فينتهى إلى الشك الجارى فيه استصـحاب العـدم الموجب للحكم ببقاء نجاسـة المـاء غالبـا فلا يترتب اثر على تطهيره فى الغـالب و هو منـاف لقـابليته لان يصـير طاهرا كما جعله الشارع كك ثانيا و ان امتزاج الكـل بالكـل مما لا يوافق مع قول جماعـة من معتبرى الامتزاج كالعلامـة و الشـهيد و غيرهما قـدس اللّه أسـرارهم فإنهم حكموا بطهـارة الحيـاض الصـغار المتصلـة باستيلاء الماء من المادة عليها و بغمس كوز الماء النجس فى الكثير و لو بعـد مضـى زمان و بطهـارة القليل بماء المطر مع ان الامتزاج الكلى لا يحصل فى شـىء من هـذه الموارد ثالثا و ان الامتزاج ليس كاشـفا عن حصول الطهـارة حسـين الملاقـاة على نحو الشـرط المتـأخر بـل على تقـدير اعتباره يكون دخله على نحو الشـرط المقارن فيكون حصول الطهر منوطـا بتحقق الامتزاج و المفروض ان المـاء المعتصم كـالكر و الجارى و الغيث يخرج عن كونه كرا أو جاريا أو غيثا قبل تمام الامتزاج الكلى فيلزم عدم طهر الماء النجس بالامتزاج بل انفعال المعتصم به لخروجه به عن تحت عنوان ما كان معتصـما به مثل عنوان الكر و الجارى و المطر رابعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥

و انه إذا القى النجس الكـثير مثـل أكرار من المـاء النجس فى مطهر قليـل مثـل كر واحـد من المـاء الطـاهر أو القى الكر الـواحد الطـاهر فى أكرار من النجس فاما يحكم بنجاسـة الكر الطاهر المسـتهلك فى الأكرار النجسـة أو يحكم بطهارة الأكرار أو يحكم ببقـاء كـل واحـد منهمـا على حكمه لكن الأول مخالف مع الإجماع على عـدم انفعال الماء المعتصم بالملاقاة عنـد عـدم التغير و الثالث مخالف مع الإجماع على اتحاد حكم ماء واحد محاط بسطح متصل واحد فيتعين الثانى و هو مناف لاعتبار الامتزاج الكلى بل ليس ذلك إلا لكفايـة مجرد الاتصال خامسا هذا كله هو التوالى الفاسدة المترتبة على الالتزام باعتبار امتزاج الكل بالكل و اما الثـانى أعنى الالتزام باعتبار امتزاج البعض بالبعض فلان المراد من البعض الـذى يراد امتزاجه اما مسـمى البعض أو البعض المعين أو الأكثر بالأكثر تقريبا اما الأول فهو المطلوب لأوله إلى الالتزام بكفاية مطلق الاتصال الحاصل به امتزاج مسـمى البعض بالبعض إذ المطهر و المطهر كلاهمـا لمـا كانـا جسـمين ما يعين يسـرع فيهما الامتزاج بمجرد الاتصال كما لا يخفى و اما الثانى فهو باطل لعدم المرجح لبعض معين منه لكى يعتبر امتزاجه و مع عدمه يكون تعينه موجبا للترجيح من غير مرجح و اما الثالث فلعدم الدليل على اعتبـار امتزاج الأكثر بالأكثر مع ان مصاديق الأكثر أيضا يتعـدد فتعيين إحـداها من جملتها يحتاج الى معين اللهم الا ان يراد من الأكثر مسـمّى القابل للانطباق على كل واحـد منها و هذه جملة مما اسـتدل به للقول بكفاية الاتصال بالماء المعتصم فى طهر المـاء المتنجس و أقوى مـا اسـتدل به لـذلك القول هو التمسك بصـحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السـلام فى ماء البئر قال عليه السـلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة و تقريب الاسـتدلال بها يتوقف على بيان فقه الرواية فنقول ذكر فى الحديث الشريف فقرات ست: ١- واسع. ٢- لا يفسده شيء. ٣- الا ان يتغير ريحه أو طعمه ٤- فينزح منه. ٥- حتى يذهب الريح و يطيب طعمه ٦- لأن له مادة أما الفقرة الأولى ففيها احتمالان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣۶

الأول ان يكون الواسع بمعنى الكثير مقابل القليل و هـذا الاحتمال بعيـد لان ذلك أمر خارجى لا يكون بيانه وظيفة الشارع الذى

وظيفته بيان الاحكام مع ان البئر لا- يلزمه الكثرة فرب بئر يشتمل على الماء القليل فليس اللازم للبئر ان يكون مائه كثيرا مع ان الكثرة فى مقابل القلة لا- تناسب السعة حتى يعبر عن الكثير بالواسع الثانى ان يكون المراد بالواسع السعة فى حكمه فى مقابل المضيق حكمه و هذا الاحتمال هو المتعين و اما الفقرة الثانية ففيها أيضا احتمالا-ن مبنيان على احتمالى الفقرة الأولى فعلى الاحتمال الأول فيها اعنى ان يكون المراد من الواسع الكثير فى مقابل القليل يكون قوله عليه السلام لا- يفسده شيء حكما تأسيسيا مترتبا على قوله واسع فيصير المعنى ح هكذا ماء البئر كثير لا يفسده شيء و لا ينفعل بملاقاة شيء و على احتمال الثانى فى قوله عليه السلام واسع يصير مؤدى الفقرتين شيئا واحدا هكذا ماء البئر واسع الحكم و سعة حكمه هى عدم انفعاله بشيء مما يلاقيه من النجاسات و الفقرة الثالثة أعنى الاستثناء بقوله عليه السلام الا ان يتغير ريحه أو طعمه واضحة الدلالة لا خفاء فيها و هى متضمنة لإثبات الضيق فى ماء البئر عند التغير و تكون استثناء عن الحكم عليه بالسعة على نحو الإطلاق و الفقرة الرابعة أعنى قوله فينزح المتفرعة على الاستثناء بفاء التفريع لبيان علاج الفساد الحاصل فى الماء بالتغير و رفعه و هو النزح منه و الفقرة الخامسة غاية للنزح الرافع للفساد و لبيان مقداره الذى يحصل به العلاج و هو النزح بمقدار يذهب به التغير الحادث فيه من الملاقاة و فيها احتمالان أحدهما ان يكون فى مقام الأمر العرفى الخارجى و هو ترتب ذهاب التغير على النزح حيث ان المتغير لما ينزح و يخرج من المادة ماء جديد يقوم مقام ما نقص منه بالنزح يصير موجبا لذهاب تغيره بزوال ما قام به التغيير و هذا الاحتمال بعيد لبعده عن مقام وظيفة الشارع و ثانيهما ما يترتب على زوال التغيير بالنزح و هو الطهارة و رفع الضيق فى استعمال الماء الحاصل بسبب التغير بزوال منشئه اعنى به التغيير بالنزح و هذا الاحتمال هو الأظهر و فى الفقرة الأخيرة أعنى قوله عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧

لا-ن له مادة احتمالات ١- احتمال ان تكون علة للفقرتين الأوليين بعد جعل مؤديهما واحدا و تكون علة للحكم بالسعة و ان واسعية البئر لمكان كونه مما له المادة و هذا الاحتمال قريب من حيث المعنى الا انه يبعّـده الفصل بين العلة و معلولها بالفقرات الفاصلة بينهما بحسب اللفظ ٢- احتمال ان تكون علة للاستثناء اعنى الفقرة الثالثة لكن هذا الاحتمال بعيد فى الغاية لعدم المناسبة بين العلة و الحكم المعلل بها إذ لا مناسبة بين الحكم بفساد الماء بالتغير و بين كونه مما له المادة ٣- احتمال ان تكون علة لوجوب النزح المترتب على الاستثناء و هذا الاحتمال أيضا بعيد لعدم المناسبة العرفية بين العلة أعنى كون الماء مما له مادة و بين الحكم المعلل بها اعنى وجوب النزح منه عند تغيره و ان أمكن ان تكون هذه العلة علة له عقلا- لكن الإمكان العقلى لا يكفى فى تصحيح التعليل بها ما لم يدرك العرف مناسبة بينهما لكون الغرض من التعليل تقريب المعلل بذهن السامع بذكر علة توجب استيناسه بحكم المعلل بتلك العلة فلا بد من ان تكون المناسبة بينهما عرفية يدركها العرف ليترتب عليها الغرض من التعليل و الا يصير من قبيل تعليل الأمر التعبدى بأمر تعبدى مثله فيكون نظير التعريف بالمثل أو بالاخفى فى الحدود ۴- احتمال ان تكون علة لذهاب التغير بالنزح فكأنه قيل لم يذهب التغير بالنزح فأجاب «ع» لان له مادة يعنى ان الماء المتغير يزول بالنزح و حيث ان البئر له المادة يخرج من مادته الماء الجديد و يقوم مقام الزائل بالنزح و يصير البئر مشتملا على ماء لا تغيير فيه فيصير الاشتمال على المادة منشأ لزوال التغير بالنزح و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية لما عرفت فى بيان الفقرة الخامسة أعنى قوله فينزح بعد احتمال كون الامام «ع» فى مقام بيان الأمر العرفى الخارجى أعنى ترتب ذهاب التغير على النزح مع ان العلة المذكورة ح تصير جوابا عن سؤال مقدر غير مذكور اعنى السؤال بأنه لم يذهب التغير بالنزح و الظاهر منها هو ان تكون علة لأمر مذكور فى الفقرات لا لسؤال متوهم مع ان ذهاب التغير لا يترتب على وجود المادة فقط بل على نقص المتغير و قيام ما يخرج من المادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨

مقامه فلو جعل قوله عليه السلام لان له مادة علة لقوله فينزح للزم التعليل بذكر بعض العلة و هو أيضا بعيد عن ظاهر اللفظ ۵-

احتمـال ان تكون علـة لترتب الطهـارة على المـاء بـذهاب تغيره بـالنزح فيصـير المعنى انه يصـير طـاهرا بالنزح لان له مادة و هـذا الاحتمـال قريب من حيث اللفـظ و المعنى معا ۶- احتمـال ان تكون علـة للفقرة الاـولى و الأخيرة معا و يترتب على عليتها للفقرة الأولى كون العلـة علـة لعـدم تنجس ماء البئر بالملاقاة و فى مقام دفع النجاسـة بمجرد الملاقاة و على عليتها للفقرة الأخيرة كونها علة لذهاب نجاسته الحاصلـة بالتغير و فى مقام رفع النجاسة الحاصلـة بالتغير عنه بالنزح و هذا الاحتمال قريب من حيث المعنى و ان كان بعيدا من حيث اللفظ فتحصل ان الاحتمالات فى العلة المذكورة ستة و ان ثلاثة منها بعيدة من حيث المعنى أو من حيث المعنى و اللفـظ و ثلاثـة منهـا قريبـة من حيث المعنى أو من حيث المعنى و اللفـظ معـا و ان أقرب الاحتمالاـت لفظـا و معنى هو الاحتمـال الخـامس و بعـده السادس و بعـده الاحتمال الأول إذا عرفت ذلك فنقول المتعين هو احـد الاحتمالين اعنى الخامس و رجوع العلـة إلى الفقرة الأـخيرة فقـط أو السـادس و رجوعهـا إلى الفقرة الأخيرة و الفقرة الأولى معا و على كلا التقـديرين يثبت المطلوب و هو كفاية الاتصال فى طهر المياه و عدم الحاجة الى الامتزاج و تقريب الاستدلال بها ح ان يقال علّل «ع» فى الحديث حكمه برفع النجاسـة عن المـاء المتغير بالنزح المضـى بـذهاب تغيره و حصول طهره به بان له مادة و بعـد إلغاء خصوصـية البئر و كون المادة مادة له و النظر الى عموم العلة يحكم فى كل ماء متغير بطهره بزوال تغيره بعد اتصاله بالمادة لأن له مادة و يحكم فى القليـل المنفعل بالملاقاة من غير تغير أيضا بطهره بالاتصال بالمادة اعنى الماء المعتصم كالكر و الجارى و نحوهما. هـذا غايـة ما يمكن ان يتمسك به لإثبات القول بكفاية الاتصال و لكن الإنصاف ان شيئا منها مما لا يمكن الركون اليه و لا يطمئن به النفس فى دفع احتمال اعتبار الامتزاج الـذى يكون مطابقا مع الأصل أعنى استصـحاب بقاء النجاسـة فى الماء المتنجس بدون الامتزاج و عـدم الـدليل على طهره بمجرد الاتصال بعـد إمكان المناقشـة فى الأدلـة المتقدمـة كلها و كون المورد من موارد الاشـتغال حيث يكون الشـك فى المحصـل اعنى حصول الطهر بـدون الاـمتزاج لاـ فى أصـل التكليف الجارى فيه الـبراءة فالأـحوط لو لم يكن الأقوى عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۹

الاكتفاء فى طهر المياه بمجرد الاتصال و تظهر المناقشة فى الأدلة المتقدمة التى أقيمت على كفاية الاتصال بالمراجعة إلى الكتب المبسوطـة و لا حاجة الى بسـطها فى المقام و مما ذكرنا يظهر النظر فى التفصـيل الذى ذكره فى الجواهر مسـتدلا بعموم قوله «ع» كل شـىء رآه المطر فقـد طهر و ذلك للمناقشـة فى دلالته على كفايـة الاتصال فلا يصح الاسـتناد إليه فى المطر و الجارى و اما التفصـيل الأـخر فلم يظهر له وجه كما لا يعلم القائل به فالأصوب إسـقاطه و عـدم التعرض له بقى فى المقام شـىء و هو انه على تقـدير اعتبار الامتزاج هل يحتاج الى اسـتهلاك الماء المتنجس فى الماء المعتصم نظير اسـتهلاك المضاف فى المطلق أو يكفى مطلق الاـمتزاج و لو لم ينته الى اسـتهلاك المتنجس بـل مع بقـاء كـل منهمـا بعـد الامتزاج كما فى امتزاج ما يكون أقل من الكر بقليـل مع كر من المـاء فـإنه لاـ اسـتهلاك لشـىء منهمـا فى الأخر بل مع اسـتهلاك الكر المعتصم فى المتنجس كما إذا تنجس أكرار من المـاء بـالتغير فـالقى فيهـا بعـد زوال تغيره كر طـاهر فـان الكر الطـاهر ح يسـتهلك فى الأكرار المتنجسـة كما لا يخفى (وجهان) افواهما الأخير للعمومات الدالة على مطهرية الماء و الإجماع على قابلية الماء للتطهير بالماء و عدم اعتبار شـىء آخر فى طهره عـدا الاـمتزاج كيف و لاـزم اعتبـار اسـتهلاك المتنجس فى المطهر له هو الاـلتزام بعـدم حصول الطهر له أصـلا إذ الالتزام باعتبار حصول طهره باستهلاكه فى معنى حصول طهره بانعدامه و مع انعدامه لا موضوع حتى يحكم عليه بالطهارة و النجاسة كما فى المضاف و لعل هذا المعنى مناف للإجماع على قبول المياه للطهر بالمياه

[مسألة ۱۴ إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة]

مسألة ۱۴ إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة فإن علم استناده الى ذلك النجس تنجس و الا فلا
و ليعلم أولا انه بعد اعتبار استناد التغيير الى الملاقاة كما تقدم لا يعتبر ان يكون التغير حين الملاقاة بل لو لاقت النجاسة الماء و بقيت فيه مدة ثم أخرجت منه و تغير الماء بعد إخراجها منه تغيرا مستندا الى ملاقاته النجاسة لتنجس و ذلك لإطلاق ما دل على تنجس الماء بتغيره بالنجاسة تغيرا ناشيا عن الملاقاة هذا بحسب مقام الثبوت و اما فى مقام الإثبات فاما يعلم استناد تغيره الى ذلك النجس أو يعلم بعدم استناده اليه أو يشك فى ذلك و مع العلم بالاستناد أو عدمه يعلم بنجاسة الماء أو عدمها و هذا واضح و مع الشك فى الاستناد يحكم بالطهارة ظاهرا لأصالة عدم الاستناد أو استصحاب بقاء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰
طهارة الماء أو قاعدة الطهارة عند الشك فى طهارة الماء و ان كان الجارى من هذه الأصول هو أصالة عدم الاستناد لكونها أصلا موضوعيا لاـ ينتهى مع جريانه إلى إجراء الأصل الحكمى كما ان استصحاب بقاء طهارة الماء أيضا مقدم على قاعدة الطهارة لحكومة الاستصحاب عليها

[مسألة ۱۵ إذا وقعت الميتة خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس]

مسألة ۱۵ إذا وقعت الميتة خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج تنجس بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء
إذا كانت الميتة بعضها فى الماء و بعضها فى خارج الماء و تغير رائحة الماء بها فان كان التغير مستندا الى ما كان منها فى الماء فلا إشكال فى تنجسه حيث انه ماء تغير بملاقاته مع النجاسة تغيرا مستندا الى الملاقاة و ان كان مستندا الى ما كان منها فى خارج الماء فالأقوى عدم تنجس الماء لانه تغيير مستند إلى مجاورة الماء للنجس لا الى ملاقاته و ربما احتمل شمول إطلاقات تنجس الماء بملاقاة النجاسة لهذه الصورة التى يكون استناد التغيير فيها الى ما هو خارج الماء فقط بلا مشاركة ما هو فى الماء لكنه ضعيف فى الغاية: لأنه فى قوة الالتزام بكفاية التغيير بالمجاورة و قد عرفت منعه. و ان المستفاد من الإطلاقات هو كون التغير مستندا الى الملاقاة لا تحقق ملاقاة مع حصول تغير كيف اتفق و لو لم يكن مستندا الى الملاقاة فالاطلاقات المذكورة آبية عن ذاك الاحتمال و ان كان التغير مستندا الى مجموع الميتة مما كان منها فى الماء و خارج الماء فان كان كل من المجاورة و الملاقاة بنفسها كافية فى حدوث التغير لو كانت منفردة لكن لمكان اجتماعهما و امتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد استند التغير إليهما معافى صورة الاجتماع فالظاهر هو الانفعال فى هذه الصورة لكفاية الملاقاة فى حدوث التغير و صحة استناده بتمام الاستناد إليها و ان كان للمجاورة دخل فى حدوث هذا التغير لكن مدخليتها ليست من جهة قصور الملاقاة فى إحداثه (فتأمّل) و ان لم تكن الملاقاة بنفسها كافية فى حدوث التغير بل صارت منشأ له بسبب انضمام المجاورة إليها بحيث لو لا المجاورة لم يحدث التغير بالملاقاة و ان كانت المجاورة بنفسها كافية للتغيير لو كانت منفردة عن الملاقاة كما إذا كان جزء يسير من الميتة فى الماء و معظم أجزائها فى خارج الماء ففى انفعال الماء و عدمه ح (وجهان)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۱
من انه لم يثبت من الدليل اعتبار الأزيد من استناد التغير الى الملاقاة بلا اعتبار كون الاستناد بتمامه إليها و لذا يحكم بالانفعال بوقوع الميتة بتمامها فى الماء مع انه يعلو منها شيء فوق الماء مما يكون دخيلا فى الانفعال و من ظهور الدليل فى اعتبار كون الملاقاة هى المنشأ للتغير الظاهر فى كونها تمام العلة له لا الجزء الدخيل منها خصوصا فيما إذا كانت المجاورة بنفسها منفردة

كافية للتغير و لعل الوجه الأول لا يخلو عن الوجه خصوصا فيما إذا لم تكن المجاورة بنفسها كافية للتغير

[مسألة ۱۶- إذا شك فى التغير و عدمه أو فى كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بنجاسته]

مسألة ۱۶- إذا شك فى التغير و عدمه أو فى كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بنجاسته
كل ذلك للشك فى تنجس الماء اما من جهة الشك فى أصل حصول التغير أو الشك فى كونه بالملاقاة بعد القطع بحصوله أو الشك فى كونه بملاقاة النجس أو الطاهر بعد القطع بكونه بالملاقاة و الأصل ح يقتضى طهارته من أصالة عدم التغير فى الأول أعنى فى الشك فى أصل حدوث التغير و استصحاب طهارة الماء فى الشك فى كونه بالملاقاة أو بالمجاورة بعد القطع بحدوث التغير أو فى كونه بملاقاة النجس أو الطاهر بعد القطع بكون التغير بالملاقاة لعدم جريان أصالة عدم كونه بالملاقاة أو أصالة عدم كونه بملاقاة النجاسة فى الأخيرين لكونهما من موارد العلم الإجمالى الذى لا يجرى فيها الأصل اما لمكان العلم الإجمالى و لو لم تكن معارضته فى البين كما إذا لم يكن الأثر فى تمام الأطراف أو لمكان المعارضة فيما إذا كانت الأطراف جميعا مع الأثر هذا و لكن التحقيق صحة التمسك بأصالة عدم ملاقاة النجس أو أصالة عدم التغير بالنجس فى المقام لعدم الأثر للتغير بالمجاورة أو للملاقاة مع الطاهر و لا مانع عن إجراء الأصل فى بعض أطراف العلم الإجمالى إذا لم يكن لتمامها الأثر

[مسألة ۱۷- إذا وقع فى الماء دم و شیء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته]

مسألة ۱۷- إذا وقع فى الماء دم و شیء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته
و ينبغى فى هذه المسألة أيضا ان يفصّل بين ما إذا كان وقوع الدم فيه بانفراده كافيا فى تغيره لو انفرد و بين عدمه بالحكم بالتنجس فى الأول خصوصا إذا لم يكن وقوع الطاهر الأحمر منفردا كافيا فى تغيره و عدم تنجسه فى الأخير خصوصا إذا كان الطاهر الأحمر كافيا فيه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۲
كما مر نظيره فى المسألة الخامسة عشر

[مسألة ۱۸ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر]

مسألة ۱۸ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر نعم الجارى و النابع إذا زال تغيره بنفسه طهر لاتصاله بالمادة و كذا البعض من الحوض إذا كان الباقى بقدر الكر كما مر
الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور الأول لا إشكال فى عدم طهر الماء القليل المتنجس إذا زال تغيره بنفسه من دون اتصاله بالماء المعتصم من الكر أو الجارى و نحوهما و قد ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من العبائر ففى طهارة الشيخ الأكبر قده ان القليل المتغير لا يطهر بزوال تغيره عن قبل نفسه إجماعا انتهى و كفى فى إثبات الإجماع دعواه الصريح منه (قده) و علل الحكم المذكور مضافا الى الإجماع بأن علة التنجيس فى الماء القليل هو الملاقاة دون التغير بناء على القول بانفعاله بها و لو لم يتغير و هى بحدوثها علة للتنجيس ما لم ترفع نجاسته برافع لان الملاقاة آنى موجودة فى طرف الزمان لا زمانى واقعة فى الزمان فإذا

كـانت علـة شـيء فهى لا_ محالـة بحـدوثها علـة له إذ لا بقاء للآتى فى الزمان و الا لم يكن آنيا كما تقرر فى محله فلا يعقل فيها توهم كونها بحـدوثها علـة لحـدوث النجاسـة و بزوالها علـة لزوال النجاسـة حسـبما يتوهم فى التغير الـذى هو زمانى لا على وجه الانطباق الثانى المشـهور فى الكر المتغير انه أيضا كالقليل المتغير لا يطهر بزوال تغيره من قبل نفسه أو بعلاج من تصفيق رياح أو ورود أجسام مزيلـة لتغيره من دون اتصاله بماء معتصم و حكى عن جامع (القاضـى يحيى بن سـعيد) عـدم الحاجـة فى طهره الى اتصاله بالماء المعتصم بل يطهر بزوال تغيره: و عن نهايـة العلامـة التردد فيه مع ان المحكى عن منتهاه حكاية القول بطهره بمجرد زوال تغيره. عن الشافعى و احمد من غير انتسابه الى احد من أصحابنا: و فى المدارک و عن المعتبر ان القول بطهره بمجرد زوال تغيره لازم كل من يقول بالطهارة بالإتمام كرا و فى اللزوم تأمل اللهم إلا إذا كان مدرک القول بالطهارة بالإتمام كرا هو المرسل المعروف إذا بلغ المـاء قـدر كر لم يحمل خبثا فإنه على تقـدير تماميـة الاسـتدلال به لإثبات طهارة المتمم كرا يتم الاسـتدلال به لإثبات طهر الماء المتغير بعد زوال تغيره و لو لم يتصل بالماء المعتصم و اما لو اسـتدل لإثبات طهارة المتمم كرا بأدلة أخرى غير هذا المرسل فلا يثبت بها الحكم فى هذه المسألة فيستضح

مـا اجملنـاه فى المقـام فى هـذه المسألـة و فى مسألـة الماء المتمم كرا فانتظر. و كيف كان اسـتدل للقول المشـهور بوجوه أفواها استصحاب نجاسة الماء الثابتة حال تغيره بعد زوال التغير و لا يقال بعدم جريانه فى المقام لأجل تبدل الموضوع حيث ان المتيقن هو ثبوت النجاسـة للماء المتغير و المشـكوک هو بقاء النجاسة فيما زال تغيره و المتغير و غير المتغير موضوعان لا يصح انسـحاب حكم أحـدهما على الأـخر بالاستصـحاب فـإنه يقـال المعتبر فى بقـاء الموضوع هو الحكم باتحاده فى القضـيتين اعنى المتيقّنـة و المشكوكة بحسب ما يتفاهم العرف على حسب ارتكازهم لا بالدقة العقلية و لا بحسب تفاهم العرفى مما يتفاهم من لسان الدليل فلا فرق ح بين جعل الموضوع للنجاسة فى لسان الدليل هو الماء و أخذ التغير شرطا هكذا إذا تغير الماء يتنجس و بين أخذ التغير موضوعـا فى لسـان الـدليل هكـذا المـاء المتغير يتنجس لاـن مـآل الأـخير إلى الأـول و مـآل الأـول إلى الأـخير بحسـب العرف الارتكازى و ان كان التفاوت بينهما بحسب ما يتفاهم من لسان الدليل و الحاصل ان اتحاد القضـيتين فى الموضوع ان كان معتبرا بحسب الدقة العقلية لا يصح الاستصـحاب فيما إذا كان التغير شـرطا فى لسان الدليل فضلا عما إذا أخذ بنفسه موضوعا و ان كان معتبرا بحسب حكم العرف ممـا يتفاهم من لسان الـدليل لا بـد من ان يفرق بين ما إذا أخـذ شـرطا و ما إذا أخـذ موضوعا لحكم العرف باتحـاد الموضوع فى القضـيتين فى الأـول أعنى مـا إذا أخـذ شـرطا و عـدم اتحاده فيما إذا أخـذ موضوعا و ان كان معتبرا بحسب حكم العرف الارتكـازى يحكم ببقاء الموضوع فيما إذا أخـذ التغير بنفسه موضوعا فضـلا عما إذا أخـذ شـرطا و حيث ان العبرة كما تقرر فى الأصول هو اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة بحسب حكم العرف الارتكازى لا ما يتفاهم من لسان الـدليل و لا بحسب الدقـة العقليـة فلا جرم يصح استصـحاب بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره من دون الاعتصام بمعتصـم سواء كـان الحكم بنجاسـة الماء المتغير ثابتا له بعنوان الماء المتغير أو كان المحكوم عليه بالنجاسـة هو الماء و كان التغير مأخوذا على وجه الشـرطية فإن قلت ان الاستصـحاب لا يجرى فى المقام من جهـة كون المقام من قبيل الشک فى المقتضـى بناء على ما هو التحقيق عندنا من منع اجراء الاستصحاب فيه و ذلک من جهة كون

الشک فى مقـدار تأثير التغير فى نجاسـة الماء و انه هل هو بقـدر حال التلبس بالتغير أو مع ما بعده عند زواله أيضا قلت ما ذكرته توهم محض نظير ما ذكره بعض من معارضـة استصحاب بقاء الطهارة الحدثيـة بعـد المـذى مع أصالـة عـدم جعل الوضوء سـببا للطهارة بعـد المـذى أو استصـحاب نجاسة الثوب الذى غسل مرة عند الشک فى كفاية المرة أو اعتبار الأزيد منها مع أصالة عدم

جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة بتوهم ان الشارع جعل الوضوء مؤثرا فى الطهارة الحدثية أو الملاقاة مؤثرا فى النجاسة و يشک فى مقدار تأثير کل واحد فى أثره و ان الوضوء هل هو أثر فى حصول الطهارة إلى زمان تحقق المذى أو انه مؤثر فى حصولها بعده أيضا: أو الملاقاة مؤثر فى حصول نجاسة الملاقى إلى زمان تحقق الغسل مرة أو انها مؤثرة فى حصولها بعده أيضا و هذا و هم محض لأن الطهارة و النجاسة کالملکية و الرقية و الزوجية و الحرية و نظائرها کالأمور الخارجية التکوينية مما إذا وجدت يکون بقائها باقتضاء من ذاتها ما لم ترفع برافع فجاعل الحجر على الأرض مثلا لا يجعله عليها فى ساعة أو ساعتين أو الى الأبد بل انما يجعله عليها و يکون بقائه عليها بعد جعله عليها من الجاعل مستندا الى ثقله فهو باق على حاله ما لم يحدث له رافع و کذا الملکية المجعولة بالبيع مثلا فالبائع بإنشائه لا يحدث ملکية موقتة بوقت محدود و لا ملکية إلى الأبد بل انما ينشئ الملکية بلا ملاحظة زمان معها و الملکية المنشئة بنفسها تقتضى البقاء ما لم ترتفع برافع من فسخ أو إقالة أو تمليک و نحوها و کذا حال الوضوء بالنسبة إلى الطهارة و الملاقاة بالنسبة إلى النجاسة أو تغير الماء بالنسبة إلى نجاسته الذى هو محل البحث فان التغير لا يؤثر فى نجاسة مقيدة بالزمان حتى يشک فى مقدار تأثيره بل المجعول الشرعى عند التغير هو نجاسة الماء بلا ملاحظة الزمان معها لا محدودا بحد معين و لا إلى الأبد و ارتفاع نجاسته لا يکون الا برافع و عند الشک فى بقاء نجاسته يکون المنشأ للشک هو الشک فى وجود رافعها لا محالة فإن قلت التمسک بأصالة بقاء النجاسة فى المقام و ان کان مما لا سبيل إلى الإشکال فيه الا انه ليس بالاستصحاب المصطلح الذى هو أصل عملى و دليل فقاهى يرجع اليه بعد فقد الامارة و الدليل الاجتهادى بل هو تمسک بعموم الدليل حيث ان عموم الأدلة الدالة على نجاسة الماء بالتغير يشمل حالة التغير و ما بعدها فيتوقف زوالها على ما عدّه الشارع مطهرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴۵

قلت کلا- فإنه لا- إطلاق لتلک الأدلة بالنسبة إلى أحوال الفرد لکى يرجع اليه بل فى موارد الشک ليس المرجع إلا الأصول العملية فمن ينکر حجية الاستصحاب مطلقا يجب عليه الرجوع الى قاعدة الطهارة الوجه الثانى من أدلة المشهور ان النجاسة فى الماء المتغير ثبت بوارد و هو التغير فلا تزول الا بوارد و هو الاعتصام بالمعتصم بخلاف نجاسة الخمر فإنها ثبت بغير وارد فتطهر بغير وارد و أورد عليه بأنه بالاستحسان أشبه و فى الجواهر ان الأليق هو ذکر هذا الوجه للتأييد الوجه الثالث صحيحة ابن بزيع المتقدمة فى المسألة السابقة بناء على ان تکون کلمة حتى للانتهاء لا للتعليل فان صرف کلمة حتى الى التعليل و تعينها لذلک انما هو فيما إذا لم يمکن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها مثل أسلم حتى تسلم فتحمل على التعليل لعدم إمکان الحمل على الانتهاء و اما إذا أمکن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها کما فى الصحيح حيث يمکن استمرار نزح الماء بلا ذهاب تغيره فلا موجب للحمل على التعليل بل يحمل على الانتهاء فيستفاد من الصحيحة (ح) انه ينزح الى ان يذهب التغير بوجود المادة المتدافعة عليه الموجب لزوال تغيره و هذا الوجه حسن لا غبار عليه و استدل لقول القاضى بأصالة الطهارة و النصوص الدالة على إناطة النجاسة بالتغير وجودا و عدما و بالخبر المعروف إذا بلغ الماء قدر کر لم يحمل خبثا و قد خرج عنه الماء فى حال تغيره و يبقى حال زوال التغير تحت إطلاقه فإن إخراج حال التغير عن تحته يوجب تقييد إطلاقه الاحوالى لا تخصيص عمومه الأفرادى فالمرجع عند الشک هو إطلاق الدليل و صحيحة ابن بزيع المتقدمة بناء على ان تکون حتى فيها للتعليل و کان مرجع التعليل الى الأمر العرفى من حيث ان النزح يوجب زوال التغير فيستفاد منها انه ينزح لان النزح يوجب زوال تغيره و لا يخفى ما فى الکل اما أصالة الطهارة فهى محکومة بالاستصحاب و اما النصوص فالمستفاد منها هو اناطة حدوث النجاسة بالتغير و عدمه لا اناطة حدوثها بحدوث التغير و زوالها بزواله و اما الخبر فهو ضعيف بالهجر عنه و عدم العمل به و اما الصحيحة فقد عرفت فى المسألة السابقة بعد الحمل على التعليل بالأمر العرفى و تقدم آنفا عدم تعين حتى فيها للحمل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۶

علی التعلیل لإمکان حملها علی الانتهاء فالأقوی ما علیه المشهور من عدم الاکتفاء فی طهر الماء المتغیر بزوال تغیره بل لا بد فی طهره من اعتصامه بمعتصم باتصاله به علی القول بکفایة الاتصال أو امتزاجه معه علی القول باعتبار الامتزاج الأمر الثالث الماء النابع سواء کان جاریا أولا: تکون مادته هی الکافیة فی طهره بعد زوال تغیره لأنها مما یعتصم بها کما هو مفاد صحیحة ابن بزیع المتقدمة و کذا بعض الحوض إذا تغیر و کان الباقی منه مما لم یتغیر بقدر الکر فان البعض المتغیر یطهر بعد زوال تغیره لاتصاله بالکر المعتصم به بناء علی کفایة الاتصال أو مع امتزاجه معه بناء علی اعتبار الامتزاج

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۷

[فصل الماء الجاری]

اشارة

فصل الماء الجاری و هو النابع السائل علی وجه الأرض فوقها أو تحتها کالقنوات لا ینجس بملاقاة النجس ما لم یتغیر سواء کان کرا أو أقل و سواء کان بالفوران أو بنحو الرشح و مثله کل نابع و ان کان واقفا

الکلام فی هذا المقام یقع فی أمور الأول فی الجاری و الکلام فیه یقع تارة فی موضوعه و اخری فی حکمه اما الأول فقد اختلف فی تحدیده باعتبار السیلان فیه و لو لم یکن نابعا أو اعتبار النبع فیه و لو لم یکن سائلا کما فی العیون أو اعتبار النبع و السیلان فیه معا أو اعتبار السیلان عن مادة و ان لم یکن عن نبع بل کان من الثلوج لکن مع عدم الانقطاع مدة معتدا بها بحیث یصدق علیه الاستمداد من المادة علی أقوال و الأکثر کما علیه المصنف قده فی المتن علی اعتبار النبع و السیلان معا لمساعدة العرف علیه و عدم صدق الجاری عرفا علی ما لا یکون نابعا و لو کان جاریا أو ما لا یکون جاریا و لو کان نابعا کالعیون و ان کانت ملحقة بالجاری حکما و مختار بعض السادة من أساتیدنا قده هو الأخیر و استدل لاعتبار الجریان فیه بظهور مادة الجاری و هو الجریان فیه و لعدم اعتبار النبع عن الأرض بل الاکتفاء بمطلق المادة و لو کانت من الثلوج بعدم الدلیل علی اعتبار النبع من الأرض فی الجاری لأن الجاری لیس فی مدلوله ما یوجب اعتباره لا من حیث المادة و لا من حیث الصورة و لا یخفی ما فیه لان عدم ما یوجب اعتبار النبع فی الجاری مادة و هیئة لا یوجب نفی دلالته علی اعتبار النبع فیه لإمکان أن تکون دلالته سیاقیة و بحسب المتفاهم العرفی لا المفهوم اللغوی و هی نحو من الدلالة غیر راجعة إلی المادة و الهیئة و یدل علی تحققها صحة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۸

سلب الجاری عرفا عما یجری من ذوبان الثلوج شیئا فشیئا الی ان تنعدم الثلوج إذ الظاهر عدم صدق الجاری علیه عرفا و لا فرق فی ذلک بین الثلج الکثیر المستقر علی رؤس الجبال و بطون الأودیة و القلیل الذی فی الصحاری و الابنیة و الشوارع و تقییده بما یصدق علیه الجاری عرفا إیکال الی نظرهم و هو الصواب و یصدق علی بعض الافراد بنظرهم قطعا و لا یصدق علی بعض منها ککک و یشک فی صدقه علی بعض اخری و یکون المرجع فیه هو الأصول العملیة کما فی مفهوم الماء نفسه و هل یصدق علی السائل بتوسط الدوالی و النواعیر و المکینات المنصوبة علی الشطوط و الأنهار الظاهر هو التفصیل بین الدوالی و النواعیر و بین المکینات بعدم صدقه فی الأولین و صدقه فی الأخیر و تحقیق ذلک ان یقال ان اجراء حکم الجاری علی السائل بالدوالی و النواعیر و المکینات یتوقف علی إحراز أحد أمور علی نحو منع الخلو الأول إثبات صدق الجاری علیه باعتبار کونه شعبة من

النهر الكبير فيكون حاله كحال الأنهار الصغيرة المنشعبة عن النهر الكبير فتكون مادة النهر الكبير مادة له أو كحال ورود الماء فى الجداول المنشقة فى أطراف الشطوط بسبب علو ماء الشط عن سطحه بمدّ البحر أو بموج و نحوه الا ان علوه فى المقام يكون بقوة قسرية و على هذا فيحتاج فى صدق الجارى عليه الى اتصاله بالنهر الكبير و الا فلا يصدق عليه الجارى باعتبار كونه شعبة من النهر الكبير الثانى ان يكون متصلا بالماء المعتصم و المتصل بالمعتصم معتصم و هذا مع احتياجه الى الاتصال يحتاج إلى إثبات كون حكم المتصل بالمعتصم حكم المعتصم نفسه و يمكن ان يستشكل فيه فى المقام من جهة علو المتقوى عن المتقوى به بناء على اعتبار عدمه أو اعتبار علو المتقوى به على المتقوى حسبما يأتى تحقيق الكلام فيه الثالث صدق الجارى عليه باعتبار سيلانه عن مادة و المراد بمادته هو النهر الكبير الذى ينشق منه بناء على كفاية مطلق المادة و لو لم يكن نابعا فهل يحتاج ح الى الاتصال بالمادة بحيث لا ينقطع عنها أصلا حتى لو انقطع آنا ما خرج عن عنوان الجارى أولا احتمالان يمكن ان يقال بعدم الاحتياج كما فى الجارى النابع أيضا فإنه ليس

متصلا بالنبع دائما ضرورة انقطاعه عنه فى بعض الأحيان بل اللازم هو الاستمداد عن النبع بحيث لا ينقطع جريانه بسبب استمداده و لو مع انفصاله عن النبع ثم عوده الى الاتصال و سيأتى لذلك زيادة تحقيق فى المسألة الرابعة و الخامسة من هذا الفصل فانتظر إذا تبين ذلك فنقول الذى يقتضيه التدبر هو الفرق بين الدوالى و النواعير و بين المكينات فى الاشتمال على ما يتوقف عليه صدق الجارى عليها اما الدوالى فالحق عدم صدق الجارى عليها لعدم تحقق شىء من الأمور المتقدمة فيها اما الأولان فلعدم اتصال ما يجرى بسببها بالنهر الكبير و انقطاعه عنه حقيقة و عرفا و اما الثالث فلعدم صدق المادة على النهر الكبير بلا واسطة بل انما مادته الأولية هى ما فى الدولاب و النهر مادة لما فى الدولاب فيكون حاله كنزح ماء النهر قصعة قصعة و إراقته فى خارجه و جريه بإراقته بحيث لا يصدق عليه الجارى قطعا بل المقام هو هو بعينه و اما النواعير ففى صدق اتصال مائها بماء النهر اشكال و ان كان ربما يقال بصدقه لا من جهة ان كل دلو منها يفرغ ما فيه قبل ما فى سابقه فيكون متصلا كما احتمله سيد أساتيدنا (قده) و ذلك لفساد ذلك الاحتمال من جهة كونه منقطعا عن النهر و لا يحصل من الماء الخط العمودى من سطح النهر الكبير الى مفرغ الماء، بل لمكان وجود الثقب فى كل دلو من دلاء الناعور المتقاطر منها الماء من أول ارتفاع الدلو عن سطح النهر الكبير الى ان ينتهى إلى المفرغ فيتحقق من الماء خط عمودى بين النهر و المفرغ الموجب لاتصال ما فى المفرغ الى سطح النهر الكبير و لا إشكال فى تحقق الاتصال به حقيقة و انما الكلام فى صدقه به عرفا و كان بعض مشايخنا (قده) يدعيه و لكن الإنصاف انه لا يخلو عن نوع خفاء و عليه فصدق الجارى على السائل بوسيلة النواعير بواسطة أحد الأولين من الأمور الثلاثة المتقدمة لا يخلو عن التأمل، للتأمل فى اتصال ما يخرج بها من الماء بما فى النهر الكبير عرفا و ان كان متصلا به بوسيلة الثقب التى فى دلاء الناعور حقيقة

و اما صدق الجارى عليه بواسطة الأمر الثالث اعنى كون النهر مادة لما يجرى بوسيلة النواعير فلا بد من ان ينظر فى مادته الأولية و انها هل هى ما فى دلاء الناعور أو انها النهر الكبير و الانصاف ان تشخيص هذا الأمر أيضا مشكل و ان كان الحكم بكونها نفس ما فى الدلاء أقوى و كيف كان فإجراء حكم الجارى على السائل بوسيلة النواعير مشكل جدا فالاحتياط فيه بإجراء حكم الراكد عليه مما لا ينبغى تركه و اما المكينات فالظاهر صدق الجارى على ما يخرج بها مع السيلان بواسطة الأمور الثلاثة المتقدمة جميعا لكون الخارج بها من شعب النهر الكبير كسائر ما فى الجداول المخرجة منه الا انه يخرج بالمخرج الصناعى و ما فى سائر الجداول يخرج بالطبع و انه متصل بالمعتصم حيث لا ينقطع ما يخرج منها عن النهر الكبير بواسطة المكينة و عدم

صيرورة المكينة حائلة بينهما و لو نوقش فى الاتصال و منع عن تحقق الأمرين الأولين فلا إشكال فى صدق كون النهر مادته الأولية فيكون جاريا عن المادة و لا يضره انفصاله عن المادة أحيانا بعد فرض استمداده بها و دوام جريانه لعدم اعتبار دوام الاتصال كما سيأتى فالمتحصل مما ذكرناه بطوله هو عدم الإشكال فى صدق الجارى على ما يخرج بوسيلة المكائن و عدم صدقه على ما يخرج بوسيلة الدوالى و التردد فى صدقه على ما يخرج بالنواعير و ان كان الأظهر صدقه عليه إذا كان فى دلاء الناعورة ثقبة يتصل بها ما يخرج بها بما فى النهر الكبير و لكن الاحتياط فيه بإجراء حكم المحقون عليه مما لا ينبغى تركه هذا تمام الكلام فى موضوع الجارى و اما حكمه فقد وقع الخلاف فى اعتبار الكرية فى عصمته و عدمه على قولين فعن المشهور عدم انفعاله بالملاقاة من دون تغير و لو كان قليلا و عن العلامة و بعض من تبعه اعتبار الكرية فيه و انه كالمحقون فى الحكم و الأقوى ما عليه المشهور. و ذلك لعموم قوله صلى الله عليه و آله خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته فى النبوى المعروف بل المشهور بل عن ابن ابى عقيل انه متواتر و عن السرائر انه المتفق على روايته و عن الذخيرة انه عمل الأمّة بمضمونه و قبلوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١

و قد خرج عن تحت عمومه القليل بما دل على انفعاله بالملاقاة و يبقى الباقى مندرجا تحته الذى منه الجارى، و ما ورد فى دعائم الإسلام و الأشعثيات و نوادر الراوندى من عدم انفعال الجارى بالملاقاة و صريح الفقه الرضوى و فيه و اعلموا رحمكم اللّه ان كل ماء جار لا ينجسه شىء.

و الخدشة فى اسناد هذه الاخبار كالنبوى المعروف بإرساله موهونة بثبوت اعتبار الدعائم و الأشعثيات و انهما من الأصول المعتمدة و انجبارها بالشهرة المحققة و قد مرّ غير مرّة ان المختار عندنا فى باب الاخبار هو حجية الخبر الموثوق صدوره و لو كان منشأ الوثوق بصدوره من خارجه و ان استناد الشهرة القدمائية. بخبر من أقوى أسباب الوثوق بصدوره لا سيما إذا كان الخبر ضعيفا فى نفسه بل كلما كان أضعف يصير الاستناد اليه موجبا لاقوائيته فلا ينبغى الإشكال فى حجية تلك الاخبار بعد قيام الشهرة القدمائية على العمل بها و قد حكى الإجماع ممن سلف على العلامة على العمل بمضمونها و عن الذكرى انى لم أقف فيه على مخالف ممن سلف. و عن جامع المقاصد انه نسب مذهب العلامة الى مخالفة مذهب الأصحاب و خصوص صحيحة ابن بزيع المتقدمة و تقريب الاستدلال بها فى المقام انك قد عرفت فى المسألة الثالثة عشر من الفصل المتقدم ان المحتملات الممكنة فى التعليل المذكور و هو قوله عليه السلام (لان له مادة) ثلاثة الأول ان يكون علة للحكم المذكور فى صدر الصحيحة أعنى قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شىء فيكون علة فى مقام الدفع اى عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة لمكان كونه ذا مادة الثانى ان يكون علة للحكم المذكور فى ذيلها اعنى قوله عليه السلام فينزح حتى يذهب الريح (إلخ) فيكون علة فى مقام الرفع اى رفع نجاسته الحاصلة له بسبب التغير بنزحه حتى يزول تغيره لان له مادة و الثالث ان يكون علة لكلا الأمرين من المذكور فى الصدر و الذيل فعلى الأول و الأخير تدل الصحيحة على عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة لمكان كونه ذا مادة و حيث ان العبرة بعموم العلة فيستفاد منها ان كل ذى مادة لا ينفعل بالملاقاة لمكان كونه ذا مادة فالماء الجارى أيضا لا ينفعل بالملاقاة لان له مادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢

و على الثانى تدل على طهارته بعد زوال تغيره فيستفاد منها عدم انفعاله بالملاقاة من غير تغير أيضا اما لأجل كون الدفع أهون من الرفع أو لأجل خصوصية فى المقام تقتضى عدم انفعاله بالملاقاة لو طهر بزوال التغير لو نوقش فى اهونية الدفع من الرفع بدعوى كون كل واحد منهما حكما تعبديا و يجب إثباته بالدليل و تلك الخصوصية هى ان المستفاد من الصحيحة هو ان كل

ذى مادة متغير يطهر بعد زوال تغيره فإذا فرضنا ماء ذا مادة أقل من الكر و تغير بعضه بالنجاسة فهذا القدر المتغير منه ينجس بالتغير و الباقى منه يتنجس بملاقاة هذا المتنجس بالتغير و كذا كل ما يخرج من المادة أيضا تدريجا فلا يعقل ح ان يصير وجود المادة علة لارتفاع نجاسة المتغير بعد زوال تغيره لكون اتصاله بغير المتغير المتنجس علة تامة لانفعاله و لا يعقل طهارته ما دامت علة نجاسته موجودة لا سيما إذا كانت عين النجاسة باقية فى القطعة المتغيرة بعد زوال تغيرها فيستكشف من ذلك ان طهر الماء بعد زوال تغيره معللا بان له المادة مستلزم لعدم انفعاله بالملاقاة بتلك العلة و لو منع عن اهونية الدفع من الرفع و قد عرفت فى المسألة الثالثة عشر فى فقه هذه الصحيحة ان الأظهر منها هو كون العلة فيها علة للفقرة الأخيرة أو لها و للفقرة الأولى معا و على كلا التقديرين يثبت المطلوب و هو عدم انفعال الجارى بالملاقاة ما لم يتغير بها. و قد يتمسك لقول المشهور بقاعدة الطهارة الثابتة فى كل شىء عند الشك فى نجاسته و فى خصوص الماء. و فيه ان المتيقن من مورد إجرائها انما هو فى الشبهة الموضوعية كما يظهر من عدم استعمال الأصحاب إياها فى الشبهة الحكمية مع ان التمسك بها يتوقف على عدم تمامية دليل القول باعتبار الكرية فى الجارى فى عدم انفعاله و مع عدم تمامية دليله لا- ينتهى إلى التمسك بالأصل العملى لإثبات القول بعدم الاعتبار لوجود الدليل الاجتهادى فى إثباته الذى معه لا ينتهى الى الأصل العملى و استدل لقول العلامة بما ورد فى انفعال الماء القليل بالملاقاة الشامل بعمومه أو إطلاقه للجارى و عموم قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شىء الدال على انفعال القليل بالملاقاة مطلقا و لو كان جاريا و يرد على الأول انّ ما ورد فى انفعال الماء القليل انما هو فى موارد خاصة مثل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٥٣

الحياض و الغدير و نحوهما المنصرف الى الراكد فلا- يشمل الجارى أصلا و على الثانى انّ الظاهر من ترتّب الحكم بعدم الانفعال على عنوان الجارى كما فى الاخبار التى استدل بها للقول الأول هو دخل خصوصية الجارى فى عدم الانفعال و لو كان قليلا- كما ان الظاهر من قضية قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء هو دخل الكرية فى ثبوت الحكم فيصير المقام نظير ما إذا وردت شرطيتان اتحد جزائهما و تخالف شرطهما مثل إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر و الظاهر من هاتين الشرطيتين بحسب الفهم العرفى هو دخل كل واحد من الشرطين فى ثبوت الحكم سواء تحقق الأخر أم لا فيكون الحكم بعدم الانفعال مترتبا على الجارى كترتبه على الكر من دون معارضة بينهما هذا ما هو الحق مما استدل به لقول المشهور و ما يخالفه و قد يستدل لقول المشهور باخبار غير ظاهرة الدلالة لا بأس بذكرها و ذكر ما فيها تشحيذا للذهن و ربما ينتفع بها للتأييد الأول رواية سماعة عن الماء الجارى يبال فيه قال لا بأس بناء على ان تكون جملة يبال فيه خبرية صفة للماء و يكون السؤال عن حكم الماء الجارى الذى يبال فيه لا استفهامية و يكون السؤال عن حكم البول فى الماء الجارى كما وردت اخبار آخر فى نفى البأس عن البول فيه و فيه ان الظاهر منها بقرينة تلك الأخبار الواردة فى نفى البأس عن البول فى الجارى هو الأخير لما ثبت من تفسير الاخبار بعضها بعضا و كشف بعضها عن بعض و لو منع عن ظهورها فى الأخير فلا أقل من انها ليست أظهر فى الأول و عليه فيتساوى فيها الاحتمالان و يبطل الاستدلال بها الثانى صحيحة ابن مسلم الواردة فى الثبوت الذى يصيبه البول و فيها و ان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة. و فى طهارة الشيخ الأكبر قده بنى صحة الاستدلال بها على اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس فى تطهيره به و وجه الابتناء عليه ان العلامة القائل باعتبار الكرية فى الماء الجارى يقول باشتراط ورود القليل على المتنجس فى تطهير المتنجس به فلو ورد المتنجس على القليل بإدخاله فيه لم يفده الطهر و تنجس القليل بوروده عليه فعلى قوله يصح الاستدلال بالصحيحة على عدم انفعال الماء الجارى بالملاقاة بورود المتنجس عليه لان الظاهر من قوله و ان غسلته فى ماء جار هو إدخال المتنجس فى الماء لا إيراد الماء عليه و إطلاقها يقتضى عدم الفرق فيه فى هذا الحكم بينما كان كثيرا أو قليلا نعم على قول من لا يشترط ورود الماء

القلیل علی المتنجس فی تطهیره به لا تصیر الصحیحة دلیلا علی عدم اعتبار الکریة فی عصمة الماء الجاری لعدم المنافاة بین تنجسه بملاقاة النجاسة إذا کان قلیلا و بین طهر الثوب المتنجس به و لو بإدخاله فیه کما لا یخفی. هذا غایة تقریب الاستدلال بتلک الصحیحة و لا یخفی عدم تمامیة الاستدلال بها لکونها مسوقة لبیان کفایة المرة فی التطهیر بالماء الجاری و لیس لها إطلاق بالقیاس الی حالات الماء من کونه کرا أو قلیلا فحاصل ما یستفاد منها هو ان الماء الجاری إذا کان مما یغتسل به الثوب المتنجس یکفی فی حصول الطهر به غسله مرة و لا یکون فی مقام بیان ای ماء مما یغتسل به و ای ماء لا یغتسل به حتی یکون إطلاقا له دافعا للفرق بین قلیله و کثیره و ما ذکرناه ظاهر لمن یتدبر فی الروایة فهی لا تکون دلیلا لقول المشهور من عدم اعتبار الکرّیة فی عدم انفعال الماء الجاری الثالث صحیحة داود بن سرحان قال قلت لأبی جعفر علیه السلام ما تقول فی ماء الحمام قال (ع) هو بمنزلة الماء الجاری. و تقریب الاستدلال بها ان الظاهر من تنزیل ماء الحمام بمنزلة الجاری هو ثبوت خصوصیة فی مطلق الجاری علی غیره إذ لولاها لما کان للتنزیل به دون الراکد وجه و أورد علی الاستدلال بها فی طهارة الشیخ الأکبر قده بأنها علی خلاف المطلوب أدل بناء علی اشتراط الکریة فی المادة و لو مع ما فی الحیاض لان مقتضی التنزیل تساوی المنزل و المنزل علیه فی الحکم و لا یخفی ما فیه من الغرابة لان مقتضی التنزیل تساوی المنزل مع المنزل علیه فی الحکم دون العکس فتنزیل ماء الحمام منزلة الجاری یقتضی تساوی ماء الحمام للجاری فی الحکم لا مساواة الجاری له فیه فلو اعتبر فی ماء الحمام کریة ما فی المادة و لو بضمیمة ما فی الحیاض بدلیل خارج لا یقتضی اعتباره فی الجاری أیضا بواسطة هذا التنزیل مع انه علی تقدیر التسلیم أیضا لا یثبت به قول العلامة حتی تکون الصحیحة علی خلاف المطلوب أدل لانه (قده) یعتبر الکریة فی الماء الخارج عن المادة فی الجاری منفردا أو بانضمامه الی ما فی المادة مع تساویهما سطحا و اتحادهما عرفا دون کریة خصوص المادة علی تقدیر أسفلیة الماء الخارج کما فی ماء الحمام فلیس فی الصحیحة دلالة علی خلاف المطلوب فضلا عن ان یکون علیه أدل و قد أشکل علی الاستدلال بالصحیحة بإجمال الحکم الملحوظ فی التنزیل إذ

یحتمل ان لا یکون هو الاعتصام مع عدم قرینة فی الکلام علی تعیینه و فیه ان الظاهر من السؤال عن ماء الحمام فی قول السائل (ما تقول فی ماء الحمام) هو السؤال عن حکمه من حیث الانفعال بالملاقاة للنجاسة لا عن الحکم المجهول خصوصا بملاحظة ما یوضحه سائر الأخبار التی وقع فیها السؤال عن ماء الحمام الذی یغتسل منه الجنب و الصبی و الیهودی و النصرانی و المجوس فلا إجمال فیها من هذه الجهة. فالأولی الإشکال علی الاستدلال بها بأنها لیست مسوقة لبیان حکم الماء الجاری بل المستفاد منها إثبات ما للجاری من حکم الاعتصام لماء الحمام من غیر تعرض فیها لکون الاعتصام لأی فرد من الجاری أو لجمیع افراده فلیس فی الجاری فی قوله (بمنزلة الجاری) إطلاق یثبت به اعتصام جمیع افراده و لو کان قلیلا و اما ما قیل فی التقریب من ظهور التنزیل فی خصوصیة فی الجاری و الا لما کان للتنزیل به دون الراکد وجه ففیه انه یمکن ان یکون الخصوصیة اشتمال ماء الحمام علی المادة کالجاری أو سیلان الماء من المادة إلیه عند أخذ شیء منه کما فی الجاری و هذا القدر کاف فی تنزیله به: مع ان تنزیله منزلة الراکد مما لا وجه له أصلا بناء علی اعتبار کریة ما فی المادة و لو مع ما فی الحیاض إذ تنزیله ح منزلة مطلق الراکد و لو کان قلیلا یقتضی ثبوت انفعاله مع کونه کرا و تنزیله منزلة الکر یکون فی قوة ان یقال الکر بمنزلة الکر و هذا کما تری الرابع خبر ابن ابی یعفور و فیه ان ماء الحمام کماء النهر یطهر بعضه بعض و یرد علیه ان الظاهر من النهر هو المشتمل علی الماء الکثیر و لذلک سمی بالنهر فشموله لمطلق الماء الجاری و لو کان قلیلا ممنوع لکون ذلک خلاف الظاهر المستفاد من النهر فهذه اخبار استدل بها لإثبات قول المشهور مع ما فیها من المناقشة لکن فیما تقدم من العمومات و خصوص صحیح ابن

بزيع غنى و كفاية الأمر الثانى لا فرق فى الجارى إذا كان سائلا عن المنبع بين ما إذا كان نبعه بالفوران أو بنحو الرشح و المراد بالرشح هو الخروج شيئا فشيئا على سبيل التدريج كالترشح من الإناء و العرق من الإنسان: و فى المجمع الرشح العرق و رشح جبينه كمنع يرشح رشوحا إذا عرق فهو راشح انتهى. و الرشيح هو النزيز و عن الخليل ان الرشيح اسم للعرق: و يدل على عموم الحكم بالنسبة الى ما يخرج بنحو الرشح إطلاق المادة. إذ العمدة فى دليل حكم الجارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۵۶

هو التعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع فى ماء البئر بان له مادة و لا فرق فى المادة بين ان يكون الخارج منها بنحو الفوران أو بنحو الرشح خلافا لصاحب الحدائق (قده) فمنع من دخول ما يخرج بنحو الرشح فى الجارى موضوعا و ان الحقه به حكما معللا بان الظاهر ان المراد بالمادة هو الينبوع الذى يخرج منه الماء بقوة و ثوران دون ما يخرج بطريق الرشح من جميع سطح الأرض بل حكى عن والده المنع عن الحاقه به حكما أيضا و انه يقول بعدم تطهير الابار التى فى قريته بمجرد النزح و كان يطهره بإلقاء الكر عليها: و الحق إدراج ما يجرى بالإخراج عن المادة بطريق الرشح بالجارى موضوعا إذ لا يعتبر فيه الأزيد من السيلان عن المادة الصادق عليه قطعا: و مع المنع عن إدراجه فيه موضوعا فلا ينبغى الإشكال فى إلحاقه به حكما و اما اعتبار دوام النبع المنتفى فيه فأمر أخر نتكلم فيه فى المسألة الرابعة من هذا الفصل الأمر الثالث ألحق بالجارى حكما كل نابع من الأرض و إن كان واقفا كالعيون سواء كان نبعه على طريق الرشح الذى عرفت فى الأمر الثانى انه عبارة عن خروج الماء عن مسامت الأرض على نحو خروج العرق عن البدن أو لم يكن كك و لكن الشيخ الأكبر (قده) احتاط فى حاشية (نجاة العباد) فى الحكم بإلحاقه بل قوى عدمه و قال (قده) الأحوط بل الأقوى ان النابع غير الجارى بالفعل إذا لم يكن بئرا ينفعل القليل منه بالملاقاة و يطهر بالنزح الموجب لجريانه فعلا و الامتزاج بما يخرج من المادة انتهى: و لعل الوجه فيما ذكره هو اعتبار النبع و الجريان فى الجارى فيخرج ما لم يكن جاريا عنه موضوعا و الحاقه به حكما منوط باستفادة إجراء حكم الجارى على كل ذى مادة من صحيحة ابن بزيع و قد تأمل فيه و لكن لازم مشيه (قده) هو التأمل فى حكم الجارى على طريق الرشح لعدم صدق النبع عليه و ان صدق ان له مادة و كيف كان فالأقوى إلحاق العيون الغير الجارية بالجارى حكما و ان لم تلحق به موضوعا و ذلك للعموم المستفاد من صحيحة ابن بزيع المتقدمة مرارا و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال الأمر الرابع حكم فى نجاة العباد بإلحاق الثمد بالجارى فى الحكم و فى الجواهر قوى إلحاقه بالمحقون أولا و اختار خلافه أخيرا و المراد بالثمد كما حكاه فى الجواهر عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۵۷

جملة من اللغويين هو الماء المجتمع تحت التراب الذى يظهر برفع ما عليه عنه فعن الأصمعى هو ما يتحقق تحت الرمل من ماء المطر. و عن الأساس هو ماء المطر يبقى محقونا تحت رمل فإذا انكشف عنه أرته الأرض. و عن الخليل انه الماء القليل الذى يبقى فى الأرض الجلد (اى الصلب) و فى المنجد هو الماء القليل يتجمع فى الشتاء و ينضب (اى يجرى) فى الصيف أو الحفيرة يجتمع فيها ماء المطر و الجمع ثماد انتهى. أقول و لا وجه لإلحاقه بالجارى حكما بعد فرض كونه محقونا مجتمعا تحت الأرض ضرورة عدم الفرق فى المحقون بين ما كان فوق الأرض و تحتها و ليس كلما يخرج من الأرض مما يصدق عليه ان له مادة كما فى الصوب على الأرض من الإبريق و نحوه إذا ابتلعته الأرض و اجتمع فى جوفها و ليست لخصوصية المطر مدخلية فى إلحاقه بالجارى فالأقوى اندراجه فى المحقون و اجراء حكم المحقون عليه كما يأتى فى المسألة الرابعة

[مسألة ۱- الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة]

مسألة ۱- الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة نعم إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة و ان كان قليلا

اما حكم الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة فقد اتضح مما تقدم انه من المحقون فيلحقه حكمه من القليل و الكثير و اما القليل منه الجارى من الأعلى إلى الأسفل فقد حكم المصنف (قده) تبعا للأصحاب بعدم نجاسة أعلاه بملاقاة أسفله للنجاسة و هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه. و استدل له بعدم سراية النجاسة من السافل الى العالى تارة كما عن روض الشهيد الثانى (قده) حيث يقول ان سراية النجاسة إلى العالى غير معقولة و بانصراف الأخبار الدالة على انفعال القليل بالملاقاة عنه اخرى و بالإجماع ثالثة (أقول) اما دعوى عدم السراية فهى متوقفة على الالتزام بكون التنجيس بالملاقاة بسبب السراية لا التعبّد و هو ممنوع و ذلك لما أورد بالنقض بالكر فيما إذا أحسّ بالسراية فيه من غير ناحية الأوصاف الثلاثة التى للنجس و بما اجمع على عدم الحكم للسراية فيه كالثوب الرطب و الدهن المتنجس إذا لاقى جزء منهما للنجاسة و لانه يلزم عليه ان يكون انفعال المجموع بالتدريج و ان يتفاوت زمان السراية بالنسبة إلى المائع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۵۸

الرقيق و الغليظ مع ان التدريج باطل إجماعا فضلا عن التفاوت. و العجب انه أورد على القول بالسراية بالنقض بالعالى من الماء إذا تنجس السافل منه فكيف يجعل استحالة السراية من السافل الى العالى دليلا على عدم انفعال العالى بملاقاة السافل و اما دعوى انصراف الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل فهى أيضا لا تخلو عن المنع كيف و عموم المفهوم من قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء يدل على تنجس ما لا يكون كرا بالملاقاة من غير فرق بين ان يقع الملاقاة بأعلاه أو أسفله. و هذا لعله ظاهر و اما الإجماع فالقدر المتيقن منه هو ما إذا كان العلو موجبا للجريان من العلو الى السفل و كان على وجه التسنيم أو التسريح الشبيه بالتسنيم. و اما إذا كان واقفا فى مثل انبوبة قائمة أو كان جاريا من العلو الى السفل لكن على الانحدار لا على وجه التسنيم أو التسريح الشبيه به أو كان جاريا من السفل الى العلو كالفوارة فليس يقين بالإجماع على عدم الانفعال و جماعة من مشايخنا جعلوا العبرة فى عدم الانفعال بالتدافع ففى الجريان من العلو الى السفل تسنيما أو تسريحا قالوا بعدم انفعال العالى بملاقاة السافل لكون الدفع من العلو الى السفل و فى الجريان من السفل الى العلو بدفع و قوة كالفوارة قالوا بعدم انفعال السافل بملاقاة العالى لكون الدفع من السفل الى العلو و بعضهم كما فى مصباح الفقيه ذكر وجها رابعا لعدم الانفعال و هو عدم فهم العرف من الخطابات الشرعية الملقاة إليهم المتضمنة لانفعال المائعات بملاقاتها للنجاسة انفعال الجزء العالى منها بملاقاة الجزء السافل و قال (قده) فكما لو جرى الماء العالى على شىء من القذرات الصورية التى يتنفر طباعهم عن ملاقيها لا يستقذرون هذا الماء العالى فكذلك لا يحتملون سراية النجاسة إليه الى ان قال ان الحكم بنجاسة ما عدا الجزء الملاقى يتوقف على شهادة العرف بكونه معروضا للنجاسة أو قيام دليل تعبدى و حيث انتفى الأمران كما فى ما نحن فيه فالأصل طهارته و ليس حكم العرف بنجاسة سائر اجزاء الماء دائرا مدار وحدة الماء إذ ربما يلتزمون بوحدة الماء بحيث يتقوى بعضه ببعض كما فى ماء النهر و لكنهم لا يتعقلون سراية النجاسة إلى الجزء العالى بملاقاة السافل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۵۹

ثم قال فتقرر لك انه لا حاجة لنا فى إثبات طهارة العالى إلى التشبث بالإجماع حتى يشكل الأمر فى بعض مراتب العلو انتهى أقول و ما افاده ليس وجها مستقلا غير ما تقدم لان عدم فهم العرف انفعال العالى بملاقاة السافل من الخطابات الشرعية لا بد و ان يكون اما من جهة ارتكازهم بكون المناط فى التنجس بسبب للملاقاة هو السراية لا التعبد أو لفهمهم انصراف الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة عما إذا لاقى طرف السفل و الا فمع عدم احدى الدعويين فلا وجه له. فلا سبيل الى دعوى عدم

فهمهم من الخطابات الشرعية انفعال الجزء العالى بملاقاة الجزء السافل منه للنجاسة و قد عرفت ما فى دعوى كون المناط فى التنجس هو السراية و ان الأقوى كون مناطه التعبد و كذا دعوى انصراف الاخبار عما إذا كان الملاقى سافلا فالحق انه لا محيص عن التمسك بالإجماع للحكم بعدم الانفعال و قد عرفت ان المتيقن منه هو ما إذا كان العلو على وجه التسنيم أو التسريح الشبيه بالتسنيم لا على وجه الانحدار و كان الماء جاريا من العالى الى السافل مثل ما يجرى من الإبريق إلى الأرض النجسة نعم يلحق به ما إذا كان الجريان من السفل الى العلو مع ملاقاة العلو للنجاسة فإنه لا ينجس به السفل للتدافع

[مسألة ۲- إذا شک فى ان له مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاة]

مسألة ۲- إذا شک فى ان له مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاة
و وجه الحكم بنجاسته إذا كان مسبوقا بعدم المادة و شک فى تجددها له ظاهر لاستصحاب عدم المادة مع إحراز القلة فيتحقق موضوع الحكم بالانفعال و هو القليل الذى ليس له مادة كما انه مع العلم بمسبوقيته بالمادة لا ينبغى الإشكال فى عدم انفعاله لاستصحاب بقاء المادة إنما الكلام فيما إذا لم يكن مسبوقا بالمادة أو بعدمها كالماء القليل الجارى الموجود دفعة مع الشک فى ان له مادة أو لم يعلم بها ففى الحكم بنجاسته بالملاقاة ح خفاء و لعل الوجه فيه اما البناء على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى لإثبات العدم النعتى، أو البناء على التمسک بعموم العام فى الشبهات المصداقية للخاص كما نسب الى المصنف (قده)، أو البناء على التمسک بقاعدة المقتضى عند الشک فى وجود المانع. و حيث ان شيئا من المبانى لا يكون تماما عندنا فالحق هو القول بعدم التنجس بالملاقاة فى الماء الجارى القليل فيما لم يكن له حالة سابقه أو لم يعلم بحالته
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۶۰
السابقة و سيأتى التفصيل فى المسألة السابعة من الفصل الآتى المنعقد فى الماء الراكد لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه

[مسألة ۳- يعتبر فى عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة]

مسألة ۳- يعتبر فى عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة فلو كانت المادة من فوق تترشح و تتقاطر فان كان دون الكر ينجس نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس
اعتبار اتصال الماء الجارى بالمادة بهذا المعنى مما لا ينبغى الارتياب فيه فلو كانت المادة من فوق كالسقف و تتقاطر منها الماء و تجتمع فى السطح مثلا و تجرى لا يكون المجتمع فى حكم الماء الجارى بل هو فى حكم الماء المحقون فينجس بالملاقاة إذا لم يكن كرا و اما الخارج من المادة فى السقف قبل نزوله فهو بحكم الجارى و لو لم يجر بعد لان له مادة و هو متصل بها. و هذا أيضا ظاهر

[مسألة ۴- يعتبر فى المادة الدوام]

مسألة ۴- يعتبر فى المادة الدوام فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض و يترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى
اعلم ان الشهيد (قده) ذكر فى الدروس انه لا يشترط فى الجارى الكرية على الأصح نعم يشترط فيه دوام النبع انتهى و اختلفت

الانظار فى تفسير مراده من الدوام فالأكثرون حملوه على الاحتراز عن العيون التى تنبع فى الشتاء و تجف فى الصيف فلا يدوم فى فصول السنة كما سيأتى من المصنف (قده) حكمه فى المسألة السابعة من هذا الفصل و حمله المحقق الكركى (قده) على الاحتراز عن العيون التى لا يتصل نبعها لضعف استعدادها فى النبع بل تنبع آنا و تقف عن النبع آنا آخر و فسره فى الجواهر بدوام الاتصال بالمادة قال (قده) فمتى انقطع أو قطعه قاطع لم يجر على الماء الموجود حكم الجارى بل هو فى حكم المحقون فان كان كرا يجرى عليه حكم الكر و الا فيحكم عليه بحكم القليل و حمله الشيخ الأكبر على الاحتراز عن العيون التى يقف نبعها لوصول الماء الى حد مساو لسطح النبع فإذا نقص من الماء شيء نبعت ح. و قد تقدم فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى أول هذا الفصل انه (قده) قوى فى حاشية النجاة انفعال النابع الغير الجارى بالفعل إذا لم يكن بئرا بل كان من العيون بالملاقاة. و قال (قده) بطهره بالنزح الموجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۶۱

لجريانه فعلا و الامتزاج بما يخرج من المادة و هذه التفاسير و ان كانت كلها لا تخلو عن بعد الا ان بعضها كالتفسير الأول الذى فسره الأكثرون و الثالث الذى فسّره فى الجواهر لعله أبعد. و كيفما كان ليس شيء من هذه التفاسير مراد المصنف (قده) من قوله يعتبر فى المادة الدوام بل مراده من الدوام معنى آخر بقرينة تفريعه عليه بقوله فلو اجتمع الماء من المطر إلخ و هذا الذى فرعه هو الثمد الذى ذكرنا حكمه فى الأمر الرابع من الأمور التى ذكرناها فى أول هذا الفصل و الحكم فيه هو ما ذكرناه فى ذاك الأمر و ذكره المصنف فى هذه المسألة خلافا لصاحب الجواهر (قده) حيث قوى فى آخر عبارته الحاقه بالجارى كما حكينا عنه فى الأمر الرابع المتقدم فراجع و كيف كان فتعبير المصنف (قده) عن ذلك بدوام النبع لا يخلو عن شيء و انما كان عليه ان يصرح بالثمد و يعقبه بحكمه

[مسألة ۵- لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد]

مسألة ۵- لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شيء فاللازم مجرد الاتصال

و هذا الذى ذكره فى هذه المسألة هو التفسير الذى فسّر به صاحب الجواهر (قده) الدوام الذى ذكره الشهيد (قده) فى الدروس حسبما عرفته فى المسألة السابقة. و هو ظاهر لظهور ما يدل على الاعتصام بالمادة فى اعتبار الاتصال بها فى الاعتصام لا مجرد وجود المادة و لو كان الماء الخارج منقطعا عنها بقاطع كالطين و نحوه و اما ما أفاده أخيرا بقوله فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شيء فلدلالة التعليل الذى فى صحيحة ابن بزيع عليه من قوله عليه السلام فان له مادة لأن المستفاد منه هو صرف الاتصال بها كما هو ظاهر

[مسألة ۶- الراكد المتصل بالجارى كالجارى]

مسألة ۶- الراكد المتصل بالجارى كالجارى فالحوض المتصل بالنهر باقية يلحقه حكمه و كذا أطراف النهر و ان كان واقفا

و ذلك لصدق كونه متصلا بالمادة و قد تقدم فى حكم النواعير ما ينفع ذاك المقام. و قد قلنا فى ذلك المقام ان المتصل بالماء المعتصم معتصم مع انه بسبب اتصاله بالجارى يتحد معه لأن الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية اى تصير منشأ لصيرورة

الأشخاص شخصا واحدا بواسطة إحاطة سطح واحد على الجميع و حكم الماء الواحد واحد و لا إشكال فى كون الحارى منه محكوما بحكم الجارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ۶٢

فيكون الواقف فى حاشيته المتصل به فى حكمه أيضا بحكم الاتحاد نعم فيما إذا كان الواقف فى الحاشية عاليا و الجارى سافلا- لو فرض مثل ذلك- أشكل إجراء حكم الجارى عليه لعدم تقوى العالى بالسافل لكن ذلك مع فرض وحدة الماء و لعله غير معقول و ذلك لجريان الواقف العالى ح الى السافل الجارى كما لا يخفى ففرض وقوف الماء فى حاشية الجارى انما هو عند تساوى قرارهما أو أسفلية قرار الواقف عن قرار الجارى كما هو واضح

[مسألة ٧- العيون التى تنبع فى الشتاء مثلا و تنقطع فى الصيف يلحقها الحكم فى زمان نبعها]

مسألة ٧- العيون التى تنبع فى الشتاء مثلا و تنقطع فى الصيف يلحقها الحكم فى زمان نبعها

و هذا احد التفاسير التى فسّر بها العبارة المحكية عن الشهيد (قده) التى قلنا انه بعيد عن مراده. و هذا الحكم مما لا ينبغى الإشكال فيه حيث انه فى زمان النبع محكوم بحكم الجارى و فى زمان الانقطاع محكوم بحكم الراكد المحقون. كما ان المنقطع عن المادة بحيلولة حائل بينه و بينها محكوم بحكم الراكد فى حال الانقطاع و بحكم الجارى فى حال الاتصال حسبما عرفته فى المسألة المتقدمة و ما استغربناه فى انتسابه الى الشهيد (قده) هو الحكم عليه بحكم الراكد فى زمان نبعه بواسطة انقطاعه فى زمان الانقطاع على ما هو مفاد اشتراط دوام النبع لو كان بهذا المعنى و اما الحكم عليه بحكم الراكد فى زمان الانقطاع و بحكم الجارى فى زمان النبع فلا سبيل الى المنع عنه أصلا

[مسألة ٨- إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الأخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة]

مسألة ٨- إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الأخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة و ان كان قليلا و الطرف الأخر حكمه حكم الراكد ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير و الا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة

إذا تغير شىء من الجارى و لم يتغير طرفاه مما يتصل بالمادة و ما هو بعد ذاك المتغير فان لم يكن التغير مستوعبا لما فى محل المتغير بل بقى منه شىء غير متغير من طرف عرضه أو عمقه يختص الانفعال بخصوص المتغير و لا ينجس بتغيره ما عداه مما لم يتغير منه فى طرف عرضه أو عمقه و لا ما وقع فى طرفه المتصل بالمادة و لا ما وقع فى طرفه الأخر بعد ذاك المتغير المتصل به و ذلك لان جميع ما لم يتغير متصل بالمادة بواسطة المقدار الغير المتغير من محل المتغير و حكم المتصل بالمادة هو عدم الانفعال بالملاقاة ما لم يتغير.

و ان كان التغير مستوعبا لما فى محل التغير بحيث لم يبق من عرضه و لا عمقه شىء غير متغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ۶٣

فالطرف المتصل منه بالمادة لا ينجس بالملاقاة لو كان كرا قطعا بل و ان كان قليلا بناء على عدم اعتبار الكرية فى اعتصام الجارى و ذلك لاتصاله بالمادة و اعتصامه بها بل قيل و لو مع اعتبارها كما هو مذهب العلامة لأن جهة المادة فى الجارى أعلى سطحا من المتنجس و ان كانت أسفل حسا و السافل لا ينجس العالى قال فى الجواهر و فيه منع ظاهر لكون المعتبر العلو و السفل

الحسيّين. ثم أمر بالتأمل. و لعل وجهه كون المدار فى عدم السراية من السافل الى العالى هو مطلق العلو الموجب للجريان منه الى السفل و لو لم يكن محسوسا. لكن قد عرفت فى المسألة الاولى من هذا الفصل ان الدليل على عدم السراية من السافل الى العالى هو الإجماع و القدر المتيقن منه هو ما كان العلو على وجه التسنيم أو التسريح الشبيه به لا- مطلق العلو و عليه فلا يبقى الإشكال فى عدم اعتبار ما لا يكون محسوسا قطعا. هذا بالنسبة إلى الطرف المتصل بالمادة.

و اما الطرف المتصل بالمتغير فلا إشكال فى عدم انفعاله لو كان كرا و لو كان قليلا ففى انفعاله و عدمه وجهان من ان المستفاد من الأدلة هو اعتصام الجارى بالمادة فى غير ذاك الفرض، و من ان تغير البعض لا- يخرجه عن صدق اسم الجارى عليه. و الأقوى هو الأول لأنه و ان لم يكن منفصلا عن المادة بواسطة فصل المتغير حقيقة الا انه بنظر العرف يكون كالمنفصل عنه حيث لا يرى العرف فرقا بين انقطاعه عن المادة بواسطة حيلولة حائل أو بواسطة حيلولة المتغير بينه و بين المادة فما يلى المتغير بنظرهم ليس الا كالمنقطع فهو بحكم الراكد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۴

[فصل الراكد بلا مادة]

اشارة

فصل الراكد بلا- مادة ان كان دون الكر ينجس بالملاقاة من غير فرق بين النجاسات حتى برأس إبرة من الدم الذى لا يدركه الطرف، سواء كان مجتمعا أو متفرقا مع اتصالها بالسواقى، فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقى و لم يكن المجموع كرا إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر لا ينجس و ان كان متفرقا على الوجه المذكور فلو كان ما فى كل حفرة دون الكر و كان المجموع كرا و لاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية

فى هذا المتن أمور:

الأول الماء الراكد دون الكر ينجس بالملاقاة فى الجملة عند المشهور بين الأصحاب بل لم يحك خلاف فى ذلك الا عن سلار من المتقدمين و الكاشانى و الفيومى من المتأخرين و اختلاف المشهور معهم على نحو الإيجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى بمعنى أنهم قائلون بكون الماء القليل كالكر فى عدم انفعاله بملاقاة النجاسة مطلقا- اى نجس- إلا إذا تغير، فلا فرق بين القليل و الكر من هذه الجهة، و المشهور يقولون بانفعال القليل بالملاقاة- و لو لم يتغير- فى الجملة لا على نحو الإيجاب الكلى و قد استثنوا موارد عن الحكم بالانفعال بالملاقاة حسبما يأتى.

و استدل للمشهور بدعوى الإجماع عن غير واحد من أعاظم الأساطين حتى قيل قل ما يتفق فى مسألة من المسائل الفقهية دعوى الإجماع على حد هذه المسألة و المحكى فى مفتاح الكرامة ما يبلغ ثلاثين إجماعا صريحا من القدماء و المتأخرين. و مخالفة من ذكر غير مضر بدعوى الإجماع و لو كان المدرك فى حجيته هو قاعدة الحدس كما هو الحق أو اللطف على طريقة الشيخ، إذ لا تنثلم مخالفة آحاد ثلاثة: من الأولين و الآخرين فى تحصيل القطع برضاء المعصوم روحى فداه بما اتفق عليه الباقون و بالأخبار الكثيرة التى ادعى تواترها تارة و أنهاها بعض الأصحاب كما فى الرياض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۵

الى مأتين و حكى عن السيد الطباطبائى انه قده قال فى أثناء درسه بأنها تزيد على ثلاثمائة رواية و كيف كان فهى على طوائف

منها الصحاح الواردة فى ان الماء إذا بلغ قدر الكر لا ينجسه شىء الدالة بمفهومها على انفعالها بشىء إذا لم يكن كرا و هى كثيرة كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام و فيه سئل عن الماء الذى تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء و صحيح آخر منه أيضا و فيه ان الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء. و غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى ورد بعضها ابتداء و بعضها فى جواب السؤال. و نوقش فى الاستدلال بها تارة بمنع حجية المفهوم، و اخرى بأن التنجيس لم يثبت له حقيقة شرعية فيحمل على معناه اللغوى.

و لا يخفى ما فيهما من الوهن بعد ظهور تلك الاخبار فى اختلاف الماء بالانفعال و عدمه بحسب اختلافه بين الكر و عدمه، و ثالثة بان المفهوم من تلك الاخبار هو انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجس فى الجملة على ما هو مفاد شىء الذى نكرة واقعة فى الكلام الموجب بحسب المفهوم و لا يدل على العموم و نجاسة الماء القليل بملاقاته مع كل شىء من النجس و المتنجس و هذا لعله هو الصواب لكن لا يقدح فى الاستدلال للمشهور لما عرفت من انهم فى مقام إثبات الإيجاب الجزئى فى مقابل سلار و من تبعه من القائلين بعدم الانفعال على نحو السلب الكلى و منها ما يدل على الانفعال بمجرد الملاقاة بالنسبة إلى مطلق النجاسة كصحيح البزنطى قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده فى الإناء و هى قذرة قال عليه السلام يكفى الإناء و أكفاء الإناء عبارة عن قلبه و المراد به إراقة مائه و هو ظاهر فى كون منشأه هو إدخال اليد القذرة فيه الموجب لتنجسه و إطلاق القذارة يشمل كل قذر لو لم يكن لها ظهور فى الأخبثين فيدل الصحيح المذكور على انفعال الماء القليل بملاقاة اى قذارة كانت. و خبره الأخر المروى عن الرضا عليه السلام مثله و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قال عليه السلام الا أحكى لكم وضوء رسول اللّه (ص) فقلنا بلى فدعى بقعب فيه شىء من ماء فوضعه بين يديه ثم غمس فيه كفّه اليمنى ثم قال إذا كانت الكف طاهرة. و القعب بالفتح و السكون قدح من خشب مقعر. و هو فى الدلالة على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۶۶

مثل الصحيح الأول.

و منها الأخبار الواردة فى الموارد الجزئية بالنسبة الى كل واحد من النجاسات و هى أيضا كثيرة.

كصحيح على بن جعفر عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الدجاجة و أشباهها تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلاة قال عليه السلام لا الا ان يكون كثيرا قدر كر.

و موثق ابى بصير عنهم عليهم السلام إذا أدخلت يدك فى الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك فى الماء و فيه شىء من ذلك فأهرق ذلك الماء.

و صحيح شهاب بن عبد ربه فى الرجل الجنب يسهو فيطمس يده فى الإناء قبل ان يغسلها انه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء. و حسن سماعة عن الصادق عليه السلام مثله أيضا.

و المروى فى الموثق عن الصادق عليه السلام عن ماء شربت دجاجة قال عليه السلام ان رأيت فى منقارها دما لم تتوضأ منه و لم تشرب و ان لم تعلم فى منقارها قذرا توضأ و اشرب.

و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف و هو يتوضأ فقطرت قطرة فى إنائه هل يصح الوضوء منه قال عليه السلام لا. و الاخبار الواردة بهذا المنوال فى الموارد الخاصة كثيرة جدا يمكن استنباط قاعدة كلية منها و هى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات و المتنجسات جميعا و فيما نقلناه منها غنى و كفاية و استدل للقول الأخر بأخبار أخر بعضها تدل على عدم الانفعال بالإطلاق كصحيحة حريز عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ و اشرب

و إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ و لا تشرب. و نحوها غيرها. و بعضها ظاهر فى الكثير كرواية أبى بصير عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه و ان لم تغيّره أبوالها فتوضأ منه و كك الدم إذا سال و أشباهه» فإن الماء الذى يتغير من أبوال الدواب بصيغة الجمع يكون كثيرا أكثر من أكرار.
و فى معناها روايات آخر ظاهرة فى الماء الكثير و بعضها ظاهر فى القليل كحسنة محمد بن ميسر «قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء

القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل منه و ليس معه إناء يغرف به و يداه قذرتان قال عليه السلام يضع يده و يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال اللّه تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بناء على ان يكون المراد من قوله الماء القليل هو القليل فى مقابل الكر و من قوله يضع يده هو وضع اليد فى الماء و من قوله و يتوضأ هو تنظيف اليد» و تطهيرها و «رواية أبى مريم الأنصارى قال كنت مع ابى عبد اللّه عليه السلام فى حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلوا من ركى له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقى». بناء على ان يكون المراد من العذرة هو عذرة الإنسان كما هى الظاهرة منها و صحيح زرارة «فى الحبل من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء قال عليه السلام لا بأس» بناء على ان يكون السؤال من جهة تقاطر الماء من الحبل فى الدلو و خبر زرارة أيضا «عن الباقر عليه السلام قال قلت له راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميتة قال عليه السلام إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبّها. و إذا كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طرية. و كذلك الجرة و حب الماء و القربة و أمثال ذلك من أوعية الماء و قال أبو جعفر عليه السلام إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شىء تفسخ أو لم يتفسخ الا ان يجىء له ريح تغلب على ريح الماء» و غير ذلك من الاخبار.
و لا يخفى ان تلك الاخبار على كثرتها على تقدير تمامية دلالتها و صحة سندها لا يعول عليها عندنا لإعراض الأصحاب عن العمل بها و سقوطها عن الحجية عندنا بعدم التعويل عليها على ما هو المختار عندنا من كون الحجة هو الخبر الموثوق بصدوره و لو كان من القرائن الخارجة التى أقواها الاعتماد عليها فى العمل من المتقدمين و انه كلما كان أضعف يصير باعتماله أقوى و ان الاعراض عن العمل به منهم موجب لوهنه، و كلما كان أقوى فى نفسه تصير بالاعراض أوهن حسبما مر فى تضاعيف هذه الاجزاء مرارا فتلك الاخبار لا تنهض عندنا للحجية لأجل الإعراض فلا يحتاج فى دفعها بعلاج المعارضة بينها و بين ما دل على الانفعال. هذا على حسب المختار عندنا و اما الآخرون فقد طرحوا تلك الاخبار اما لكون النسبة بينها و بين ما يدل على الانفعال بالعموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد باخصيّة ما يدل على الانفعال و اما لكون مورد تلك الاخبار هو الكثير كالحياض الواقعة بين مكة و مدينة التى تبول فيها الدواب و اما بتأويل ما بظاهره

يدل على عدم انفعال الماء القليل كالاخبار الأخيرة التى نقلناها أما حسنة محمد بن ميسر فقد يقال بحمل القليل فيها على القليل العرفى و ان كان كرا فى مقابل الأكرار المتعددة الكثيرة لا القليل فى مقابل الكر. و لا يخفى ما فيه من البعد و قد يقال فيها بحمل القذارة فيها على الكثافة لا النجاسة. و لعله أبعد من الأول. و قد تطرح من جهة اشتمالها على ما لا يقول به الأصحاب و هو إيجاب الوضوء قبل غسل الجنابة. و هو أيضا بعيد فى الغاية لظهور قوله و يتوضأ فى توضى اليدين و تطهيره لا الوضوء الاصطلاحى و الانصاف بعد حمل القليل على القليل العرفى و لو كان كرا فى مقابل الأكرار أو على القليل المقابل للكر مطلقا فى حال الاختيار و الاضطرار، لان تطهير القذر بالكر ليس مما أوجبه رفع الحرج حتى يحتاج الى الاستشهاد بقوله تعالى فى قوله عليه السلام و هذا مما قال اللّه تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ الآية كما انه لو كان الحكم فى الماء القليل المقابل للكر هو عدم الانفعال

لما احتاج الى ذاک الاستشهاد كما هو واضح فالخبر، لعله على التفصيل بين الاضطرار و عدمه بجواز التطهير بالقليل المقابل للكر فى صورة الاضطرار و عدمه فى صورة عدمه أدل فيكون كالخبر المروى عن قرب الاسناد عن على بن جعفر قال سئلت عن جنب أصاب يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده فى غسله قبل ان يغسلها هل يجزيه ان يغتسل من ذلک الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل و ان لم يجد غيره أجزأه و يردهما عدم القائل بمضمونهما إذ لا قائل بهذا التفصيل مع معارضتهما بخبر شهاب بن عبد ربه عن الصادق عليه السلام عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده فى الإناء قبل ان يغسلها قال لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء. و موثق سماعة إذا دخلت يدک فى الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قذر بول أو جنابة.

فإن أدخلت يدک فى الماء و فيها شىء من ذلک فأهرق ذلک الماء. و غير ذلک من الاخبار و تعارض هذه الاخبار مع ما يومى أو يدل على التفصيل و ان كان بالإطلاق و التقييد الا انه لمكان عدم القول بالتفصيل لا يمكن تقييد إطلاق تلک المطلقات مع انه ربما ورد الأمر بإهراق الماء فى صورة الانحصار التى هى مورد الاضطرار: ففى خبر عمار الساباطى عن رجل معه إناء ان وقع فى أحدهما قذر لا يدرى أيهما هو و قد حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام يهريقها جميعا و يتيمم. و مثله الموثق الا انه ليس فيه كلمة و قد حضرت الصلاة. و هذان الخبران صريحان

فى عدم جواز الاستعمال حتى فى حال الاضطرار بل و لو فى صورة الاشتباه فضلا عن صورة العلم بالقذارة تفصيلا و بالجملة فالتفصيل بين صورتى الاختيار و الاضطرار الذى مؤدى الخبر المذكور و ظاهر الخبر المروى عن قرب الاسناد شىء لا قائل به و لا يمكن ان يقال به أيضا لمعارضته مع ما ذكرناه من الاخبار فالمتعين طرح ما يدل على التفصيل لو تمت حجيته. و الذى يسهل الخطب عندنا هو سلب الحجية عنه لوهنه بإعراض الأصحاب عن الاعتماد به و ترک العمل به. و الحمد للّه على هدايته لدينه.

و اما صحيح زرارة الوارد فى شعر الخنزير فالإنصاف انه مجمل إذ لم يعلم ان محط السؤال فيه هو من جهة تقاطر الماء من الحبل الى الدلو، إذ من الممكن ان يكون من جهة احتمال ملاقاة الحبل مع ماء البئر، أو من جهة الشک فى نجاسة شعر الخنزير لكونه مما لا تحله الحيوة كما فى الميتة.

و اما خبر زرارة عن الباقر عليه السلام الدال على التفصيل بين تفسخ الميتة فى الماء و عدمه بالاجتناب عنه فى الأول دون الأخير، فهو أيضا مخالف مع ما عليه الأصحاب و الاتفاق منهم على عدم الفرق بين التفسخ و عدمه. و حمل التفسخ على انتشار الريح غير صحيح. لمنافاته مع ذيله الذى فيه انه قال أبو جعفر عليه السلام إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شىء تفسخ أو لم يتفسخ الا ان يجىء له ريح تغلب على ريح الماء. مع معارضته مع اخبار كثيرة مثل موثقة سعيد الأعرج قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الجرة تسع مأة رطل من الماء تقع فيه أوقية من الدم أتوضأ منه و اشرب قال لا. و حملها على ما إذا تغير الماء بملاقاة الدم بعيد. و خبر ابى بصير ما يبل الميل ينجس حبّا من ماء و ما ينجس الميل من النبيذ ينجس حبّا من ماء.

و خبر عمر بن حنظلة فى المسكر و فيه «لا قطرة قطرت منه فى حب إلا أهريق ذلک الحب» و المروى عن قرب الاسناد عن حب ماء تقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء قال عليه السلام لا يصلح. و موثق عمار عن الصادق عليه السلام فى ماء شرب منه باز أو صقرا و عقاب أو دجاجة فقال عليه السلام كل شىء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما و ان رأيت فى منقاره دما فلا تتوضأ و لا تشرب. الى غير ذلک من الاخبار و بالجملة فالأقوى عندى انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجس فى الجملة كما عليه المشهور. ثم انه استدل للقول بعدم الانفعال أو أيّد بوجوه

منها الأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عما لا فى النجس من الماء القليل، و أصالة الطهارة الثابتة فى كل شىء شک

فى طهارته أو نجاسته، و أصالة الطهارة فى خصوص الماء المشكوك طهارته سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و استصحاب طهارة الماء الملاقى مع النجس.

و منها جملة من الآيات الكريمة الواردة فى إنزال الماء من السماء: مثل قوله تعالى وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً. مع ان الماء كله من السماء لقوله تعالى أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ. وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنّاهُ فِي الْأَرْضِ وَ إِنّا عَلى ذَهابٍ بِهِ لَقادِرُونَ. و قد ورد عن الباقر عليه السلام ان المراد به هى العيون و الابار و قوله وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ. و قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً. خرج عنه المتغير خاصة.

و منها الحديث المروى بطرق متعددة من الطرفين خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه. و خبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه (ص) الماء يطهّر و لا يطهّر بتقريب انه ان غلب على النجاسة استهلكها فلم ينجس حتى يحتاج الى التطهير، و ان غلب عليه النجاسة حتى استهلك فيها صار فى حكم النجاسة و لا يقبل التطهير الا باستهلاكه فى الماء الطاهر و ح لم يبق منه شيء.

و منها انه لو تنجس الماء القليل بالملاقاة لما جاز ازالة الخبث بشيء منه بوجه لان كل جزء من اجزاء الماء الوارد على المحل النجس ينجس بملاقاة المتنجس فيخرج عن الطهورية فى أول آنات اللقاء و الفرق بين وروده على النجاسة و ورودها عليه مع مخالفته للنّصوص غير مجد لان الكلام فى ذلك الجزء الملاقى و لا يعصمه القدر المستعلى لكونه أدون من الكر. و القول بالطهارة عند الملاقاة و النجاسة بعد الانفصال بعيد، إذ لا معنى للطهارة عند الملاقاة للمتنجس و النجاسة بعد الانفصال عنه.

و منها ان اشتراط الكرية مثار الوسواس و يوجب الحرج على الناس خصوصا بالنسبة الى أهل مكة و مدينة لعدم المياه الجارية بل الراكد الكثير فيهما مع انه من أول عصر النبى (ص) الى آخر أعصار الصحابة لم تنقل واقعة فى الطهارة و لا سؤال عن كيفية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۷۱

حفظ المياه من النجاسات مع ان أو انى شربهم يتعاطاها الصبيان و الإماء الغير المتحرزين عن النجاسات.

و منها الأخبار الواردة الكثيرة فى طهارة ماء الاستنجاء.

و منها اختلاف الروايات فى تحديد الكر على حد لا يصح حملها الأعلى التخمين إذ لو كان امرا مضبوطا لم يقع فيها ذاك الاختلاف الشديد مساحة و وزنا بحيث لا توافق مساحة مع مساحة أخرى و لا وزن مع وزن آخر و لا مساحة مع وزن. و الوجوب لا يقبل هذه الدرجة من الاختلاف بخلاف الاستحباب كما فى منزوحات البئر.

و منها ان اخبار عدم الانفعال دلالتها عليه بالمنطوق و الاخبار الدالة على الانفعال دلالتها بالمفهوم و المفهوم لا يعارض المنطوق.

و منها انه لو عمل باخبار الطهارة أمكن حمل الأمر فى اخبار النجاسة على استحباب التنزه و النهى على الكراهة، و لو أخذ باخبار النجاسة لا بد من ان تطرح أخبار الطهارة بالكلية مع انها من الكثرة بمثابة لا يمكن طرحها.

و منها ان تحمل اخبار الكر من جهة اختلافها على تحديد ما يتغير من الماء بملاقاته النجس و ما لا يتغير.

و منها ان يحمل بعض أخبار النجاسة على المنع عن الوضوء و الغسل بما لاقاه النجاسة لما يفهم ان ماء الوضوء و الغسل ليس كسائر المياه. و هذه جمل استدل بها أو أيّد بها القائل بعدم الانفعال. و ظنى انه يريد تكثير الدليل أو انه لما كان قائلا بعدم الانفعال اضطر الى تتميمه بالدليل و لذا تمسك بكل ما أمكنه التمسك به. و الانصاف ان شيئا مما استدل به أو أيّد به مدعاه لا يفيده فى شيء. أما الأصل فهو دليل حيث لا دليل عليه مع انه قد يكون مطابقا مع الاشتغال كما فى الوضوء و الغسل بالماء الملاقى مع النجاسة. و اما قاعدة الطهارة فهى مختصة بالشبهة الموضوعية و لا تشمل الحكمية. و قد حققنا وجهه فى الأصول. و

اما الايات الكريمـة الدالة على إنزال الماء الطهور من السـماء فأجنبى عن الدلالة على انفعال قليله بالملاقاة و عدمها، بل لا بد فى إثبات ذلك أو نفيه من دليل آخر و اما الحديث المروى بطرق متعددة من الطرفين فأكثر المتعرضـين له أنكروا وجدانه و اعترفوا بأنهم لم يطلعوا عليه و اما خبر

السـكونى فلا يـدل على عـدم الانفعـال إذ يمكن ان يقـال مع انفعـال القليل منه لا يطهر الا بالاسـتهلاك كما يقولون فى صورة التغير. و اما ما قيل بأنه لو تنجس الماء القليل لما جاز ازالـة الخبث به فعجيب، إذ أى مانع يمنع من ان يطهر الماء المتنجس الذى يغسل به ثم هو ينفعل به بناء على نجاسة الغسالة مع ان نجاسـتها أول الكلام. مع ان الفرق بين الوارد و المورود ليس بهذه المثابة التى يشدد النكير عليه. و بالجملة ليس فى شىء من هذه الأمور استبعاد لو نهض عليه الدليل.

و امـا دعوى كون اشتراط الكريـة مثارا للوسواس فأعجب، إذ الكريـة أمر اعتبرها الشارع و لو لا للمنع عن الانفعال و منه يظهر ان اختلاف الاخبار فى تحديـدها لا يوجب رفع اليـد عنها مطلقا و جعلها كعـدمها فى سـلب الفائـدة عنها مطلقا. و تعاطى الصبيان و الإمـاء و غير المتحرزين عن النجاسـات ليس بـأكثر من تعاطيهم أوانى المأكولات المائعـة التى لا اشـكال و لا شـبهة فى تنجسـها بتعاطيهم و الاخبار الدالـة على الانفعال ليست كلها بالمفهوم كما تقـدم و مع التسـليم فليس كل دلالة منطوقية أقوى من المفهوم بـل رب مفهوم يكون أظهر منهـا فى الدلالـة و حمـل الأخبار الدالـة على الانفعال على الاسـتحباب حمل لا موجب له. و بالجملة فكلما أفيد ليس بشىء.

فـالحق مـا عليه المشـهور من انفعـال المـاء القليـل بملاقاته مع النجاسـة بل المتنجس. و لم أر من فرق بينهما بالقول بالانفعال فى الأـول و عـدمه فى الثانى بل لـم يتعرض لهـذا التفصـيل من القـدماء نفيا أو إثباتا أحـد إلا ما حكى عن الكاشانى من عـدم الفرق بينهما. قال فيما حكى عنه بعـد جملـة من الكلام: «نعم يمكن لأحد ان يتكلف هناك بالفرق بين ملاقاة الماء بعين النجاسة و بين ملاقاته للمتنجس و تخصـيص الانفعال بالأول و التزام وجوب الغسل فى جميع النجاسات كما ورد فى بعضها الا ان هذا محاكمة من غير تراضى الخصمين فإن القائلين بانفعال القليل لا يقولون به و القائلون بعدم الانفعال لا يحتاجون اليه و ان أمكن الاستدلال عليه بما ورد فى إزالـة البول من الأمر بغسـله مرتين إذا غسل فى إجانـة انتهى. فانظر الى صـريح عبارته كيف يصـرح بأن القائلين بانفعـال القليل لا يقولون بعـدم انفعاله بملاقاته للمتنجس فيسـتكشف منه الإجماع المركب على عـدم الفرق بين ملاقاة القليل مع النجس و المتنجس فمن قـال بانفعـاله فى الأـول يقول به فى الثـانى أيضـا و من قـال بعـدم انفعاله فى الثانى لا يقول به فى الأول أيضا لكن المحكى عن طهارة صاحب الكفاية (قده) هو التفصيل. قال فى مستمسك العروة ما لفظه «و

قـد فصل أسـتادنا الأعظم (قده) بين النجس و المتنجس فبنى على طهارة الماء بملاقاة الثانى إذ لا إجماع على الانفعال بملاقاته و لا خبر دل عليه خصوصا أو عموما منطوقا أو مفهوما لاختصاص الأخبار الخاصـة بعين النجاسـة و انسـباقها من الشـىء فى الاخبار العامـة كما ادعى فى خبر خلق اللّه الماء إلـخ و لا أقل من انه القدر المتيقن، و لو سـلم شـمول المنطوق له فلا عموم فى المفهوم فـان الظـاهر ان يكون مثـل إذا بلغ المـاء لتعليق العموم لا لتعليق كل فرد من افراد العام فيكون مفهومه إيجابا جزئيا و المتيقن عين النجاسـة، و لـو سـلم عـدم ظهوره فى تعليق العموم فلا ظهور له فى تعليق افراد العـام «و عموم خلق اللّه يكون مرجعـا مضافـا الى استصـحاب الطهارة و قاعدتها انتهى. أقول اما منعه عن الإجماع فقد عرفت تصريح الكاشانى بأن القائلين بالانفعال لا يفرقون بين الملاقـاة مع النجس و المتنجس و اما قوله بعـدم دلالـة الاخبار على الانفعال بملاقاته مع المتنجس ففيه أيضا ما فيه فان فى بعض الاخبار ما يـدل على الانفعال بملاقاته مع المتنجس: ففى المروى عن قرب الاسـناد الـذى تقدم نقله قال سـئلت عن جنب أصاب

يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده فى غسله قبل ان يغسلها إلخ إذ الظاهر إزالة المنى بالمسح بالمنديل فلم يبق الا تنجس يده و اخبار أخر مطلقة فى الدلالة على وجود عين النجاسة فى اليد كخبر شهاب ابن عبد ربه فى الرجل الجنب يسهو فيغمس يده فى الإناء قبل ان يغسلها قال لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء. فإن مفهومه ثبوت البأس فيما إذا أصاب يده شىء من الجنابة مطلقا سواء بقى أثرها فى اليد أو ارتفع بالمسح بالمنديل و نحوه فيعم الخبر صورة وجود النجاسة فى اليد و صورة تنجسها بها و هذا شىء لا يقبل الإنكار و ليت شعرى كيف رضى بإنكار ما يدل على الانفعال بملاقاة المتنجس مع ان فى الإجماع على عدم الفرق بين النجس و بين المتنجس كفاية و منه اى من الإجماع على عدم الفرق يظهر عدم الحاجة لإثبات العموم و عدم الفرق بالتمسك بعموم المفهوم فى قوله ع إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء ضرورة انه مع منع العموم فى المفهوم يكفى الإجماع المذكور مع ما ذكر من الاخبار الدالة على الانفعال بالملاقاة مع المتنجس و ان قيل بدلالة المفهوم أيضا على العموم دلالة عرفية سياقية بدعوى ان أهل العرف يفهمون انتفاء حكم المنطوق عن جميع افراد المفهوم و لا يكتفون بانقسام المفهوم الى قسمين موافق للمنطوق و مخالف له لكنه كما فى الجواهر لا يخلو عن التأمل فإن

المفهوم يدل على انتفاء حكم المنطوق عن جميع افراد المفهوم و الحكم فى المنطوق انما هو السلب الكلى أى عدم تنجسه بشىء فاللازم منه هو تنجس ما عداه بشىء و لا بد من استفادة ذلك الشىء من خارج، الا ان الأسئلة الواردة فى غير مورد من الموارد لعلها مما يصح منه استفادة العموم ففى صحيح محمد بن مسلم عن الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء. فإن مفهومه يدل على تنجس غير الكر من بول الدواب ولوغ الكلاب و غسل الجنب فيه.

الأمر الثانى من الأمور التى ذكرت فى المتن انه لا فرق فى النجاسات بين القليل و الكثير منها و لا فى القليل منها بين الدم و غيره و لا- فى الدم بين ما يدرك بالبصر منه و ما لا يدرك الذى يعبر عنه بما يدركه الطرف و ما لا يدركه خلافا للمحكى عن استبصار الشيخ فى الأخير حيث حكى عنه طهارة الماء القليل إذا لاقاه ما لا يدركه الطرف من الدم كرؤس الابر. و عن غاية المراد نسبته الى كثير من الناس لكنها لم تثبت. و استدل له بصحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعا صغارا فأصاب إنائه و لم يستبن ذلك فى الماء هل يصلح له الوضوء منه فقال عليه السلام ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه. و أجيب عنه بمنع دلالته على اصابة الدم للماء فان المذكور فى سؤاله هو إصابة الإناء و هى أعم من اصابة الماء فالمراد ح- و اللّه اعلم- ان علم بإصابة الدم للماء بان استبان فيه يتحرز عنه و ان شك فى ذلك و لم يستبن منه شىء فى الماء فلا بأس. و الانصاف تحمل الصحيح لهذا الحمل فلا يعبأ بدعوى ظهوره فى إصابة نفس الماء و لا شهادة لسان الجواب فى ذلك. هذا و مع الإغماض عما ذكرناه فهو ساقط عن الحجية بإعراض الأصحاب عن العمل به على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر و ربما يقال بان ظاهر الصحيح عدم الانفعال بما لا يكون مرئيا من اجزاء الدم.

و هذا هو مقتضى الأصل إذ لا دليل على نجاسة الذرات الدموية التى لا يدركها الطرف لعدم ثبوت كونها دما عرفا نظير الأجزاء المائية المنتشرة فى البخار لا أقل من انصراف دليل النجاسة عنها أو انصراف دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة. عن ملاقاتها ثم قال و على هذا فان كان هذا مراد الشيخ ره فلا بأس به انتهى.

و لا يخفى ما فيه لان ما لا يكون مرئيا من اجزاء الدم مع فرض كونه من اجزاء الدم- الا انها غير مرئية- كيف يدعى عدم ثبوت كونها دما و هل الدم المرئى إلا تلك الأجزاء المجتمعة التى أدركت من ناحية اجتماعها. و قياسها على الاجزاء المائية المنتشرة

فى البخار باطل، إذ لا يصدق الملاقاة مع تلك الأجزاء المائية ما دامت منتشرة غير مجتمعة بخلاف الأجزاء الصغيرة من الدم التى لا يدرك حيث يكون المفروض اصابتها مع ملاقيها و معه كيف يدعى عدم ملاقاتها معه. و دعوى انصراف دليل النجاسة عنها بعد فرض كونها دما أو دليل انفعال الماء بملاقاتها بعد صدق ملاقاته مع الدم النجس لا تخلو عن مجازفة. فالحق عدم الفرق بين ما يدرك و ما لا يدرك مع صدق الملاقاة و الإصابة كما لا يخفى. ثم انه حكى عن مبسوط الشيخ الجزم بعدم انفعال الماء بما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم و غيره فإنه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى. قال الشيخ الأكبر قده فى الطهارة- بعد نقله عبارة المبسوط و تعليله بعدم تيسر الاحتراز- و هو كما ترى انتهى. أقول و لا ارى بحثا فى تعليله بعدم التمكن من التحرز و تعبيره بأنه معفو عنه. و سيجىء فيما يعفى عنه من النجاسات العفو عما إذا اضطر الى ارتكابها و الظاهر ان عبارة المبسوط ناظرة اليه و لعل نقله عنه فى هذا الموضع ليس بصواب.

الأمر الثالث المشهور المعروف بين الأصحاب عدم الفرق فى الماء القليل أو الكر بين ان يكون مجتمعا فى محل واحد كالحوض و الغدير و نحوهما أو يكون متفرقا مع اتصال بعضه ببعض بالسواقى. فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقى فان كان مجموع ما فى الحفر و السواقى بقدر الكر لا ينجس شىء منه و لو كان موضع الملاقاة هو منفردا دون الكر. و ان لم يكن المجموع بقدر الكر ينفعل الجميع و لو بملاقاة موضع منه اعلم ان الكلام فى هذا الأمر يقع تارة فى اعتبار الاجتماع فى وحدة الماء و عدمه، و اخرى فى انه على تقدير عدم اعتبار الاجتماع هل يعتبر تساوى سطوح حفر المياه المتصلة بعضها ببعض بالسواقى أم لا يعتبر بل تصدق وحدة الماء و لو مع اختلافها. و الكلام هيهنا انما هو فى الأول. و اما فى اعتبار تساوى السطوح فسيأتى فى المسألة الخامسة من الفصل الآتى فى الكر. ثم انه نسب الخلاف فى هذا المقام الى صاحب المعالم (قده) قال فى مستمسك العروة: خلافا للمحكى عن المعالم من اعتبار الاجتماع و كأنه لدعوى الانصراف لكنه على تقدير ثبوته بدوى لا يرفع الإطلاق انتهى لكن

لم أر فى عبارته تصريحا بذلك و ان كانت لا تخلو عن اشعار قال (قده) فى مقام دفع استبعاد صاحب المدارك (قده) عن عدم تقوى الأعلى بالأسفل على ما هو مختار العلامة فى التذكرة و الشهيد فى الذكرى و المحقق الثانى فى بعض فوائده و ألزمهم صاحب المدارك (قده) بان اللازم من عدم تقوى العالى بالسافل هو انفعال كلما كان تحت النجاسة من الماء المنحدر إذا لم يكن فوقه كر و ان كان نهرا عظيما و هو معلوم البطلان. و أجاب عنه فى المعالم بالتزام كون عدم انفعال ما نقص عن الكر بالملاقاة مختصا بالمجتمع و المتقارب و ليس مجرد الاتصال ح موجبا للانفعال فى نظر الشارع و إلا لنجس الأعلى بنجاسة الأسفل لصدق الاتصال ح و هو منفى قطعا و إذا لم يكن الاتصال بمجرده موجبا لسريان الانفعال فلا بد فى الحكم بنجاسة البعيد من دليل انتهى.

و هذه العبارة من المعالم كما ترى يمكن ان تكون ناظرة إلى اعتبار اجتماع اجزاء الماء و تقاربها فى الكر و يمكن ان تكون ناظرة إلى اعتباره فى الجارى حيث ان مورد استبعاد المدارك انما هو فى الجارى فيكون دفع المعالم أيضا فيه و على هذا فينطبق ما افاده على ما حكى عن الأمين الأسترابادى من عدم انفعال أسفل القليل الجارى بملاقاة عالية مع النجاسة و اختصاص انفعال القليل بملاقاة بعضه مع النجاسة بالساكن منه فمورد جعل الكر و عدمه مناطا للعصمة عن الانفعال و عدمه انما هو المجتمع الساكن دون الجارى المذكور و قد نسب فى الحدائق هذا الأخير إلى المعالم بعد ان حكاه عن الأسترابادى ثم قال و المسألة محل اشكال و لا يبعد ان يكون نظر المعالم الى هذا الأخير لكون كلامه فى اعتبار التساوى فى الغديرين الذين اتصلا بساقية فإنه بعد نقل كلام المحقق (قده) فى المعتبر «الغدير ان الطاهر ان إذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع فى أحدهما

نجاسة لم ينجس و لو نقص كل واحد منهما عن الكر إذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا و لو نقص الغدير عن كر فنجس فوصل بغدير فيه كر ففى طهارته تردد الأشبه بقائه على النجاسة لأنه ممتاز عن الطاهر» انتهى عبارة المعتبر. قال فى المعالم «و هذا الكلام كما ترى يؤذن بفرضه الحكم فى غديرين سطحهما مستو فيخرج الكلام عن الإطلاق. هذا. و ليس اعتبار المساواة فى الجملة بالبعيد لان ظاهر أكثر الأخبار المتضمنة لحكم الكر اشتراطا و كمية، اعتبار الاجتماع فى الماء و صدق الوحدة و الكثرة عليه و فى تحقق ذلك مع عدم المساواة فى كثير من الصور نظر الى ان قال فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٧

جواب ما أورده على نفسه بقوله «فان قلت هذا الاعتبار يقتضى انفعال غير المستوى مطلقا مع ان الذاهبين الى اعتبار المساواة مصرحون بعدم انفعال القليل المتصل بالكثير إذا كان الكثير أعلى» الى ان قال قده قلت لعل الوجه فيه ان المقتضى لعدم انفعال النابع بالملاقاة هو وجود المادة له و لا ريب ان تأثير المادة انما هو باعتبار افادتها الاتصال بالكثرة و ليس الزائد منها على الكر بمعتبر فى نظر الشارع فيرجع حاصل المقتضى الى كونه متصلا بالكر على جهة جريانه اليه و استيلائه عليه و هذا المعنى بعينه موجود فيما نحن فيه فيجب ان يحصل مقتضاه» انتهى و هذه العبارات كما ترى تومئ إلى أنه (قده) يقول بالاعتصام فى الغديرين المتصلين بساقية بينهما إذا كان المجموع كرا و كانا متساويين أو كان الكثير أعلى و كيف كان فسواء قال المعالم باعتبار الاجتماع فى صدق وحدة الماء أو لم يقل و سواء كان به قائل غيره أو لم يكن فالحق عدم اعتبار الاجتماع لإطلاق مثل قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فإنه يشمل المجتمع فى سطح كالحوض و الحب أو فى سطوح متعددة كالغديرين المتواصلين بساقية بينهما حيث يعد ما فيهما و فى ساقيتهما من الماء شيء واحد من ناحية اتصال بعضه ببعض و يستكشف ذلك من اتحاد الغديرين المتصلين بالساقية ثم اجراء الماء فيهما حتى يمتلئ مع الساقية فإنه لا يشك فى صدق وحدة الماء ح. فالأقوى كما فى المتن عدم الفرق فى الكر و القليل بين المجتمع و المتفرق فلا ينفعل المتفرق إذا كان المجموع كرا و ينفعل المجموع بملاقاة بعضه لو لم يكن المجموع كرا. و اما الماء القليل المنفعل بالملاقاة إذا اتصل بالكر بساقية ففى طهره بمجرد اتصاله بالكر أو اشتراط ممازجته معه قولان. أحوطهما الأخير كما تقدم بسط الكلام فيه فى المسألة الثالثة عشر فى أول أحكام المياه.

و ليعلم انه ان قلنا بكفاية اتصال الغديرين بالساقية فى صدق الوحدة على ما فيهما و فى الساقية من الماء يجب ان يقال بانفعال المجموع بملاقاة بعضه من النجس إذا لم يكن المجموع كرا و بعدم انفعال البعض الملاقى فضلا عن المجموع إذا كان المجموع كرا. و ان قلنا باعتبار الاجتماع اى اجتماع المياه فى سطح واحد و عدم تفرقها فى صدق الوحدة فاللازم هو انفعال موضع الملاقاة إذا لم يكن هو بنفسه كرا و لو كان المجموع كرا و اختصاص الانفعال أيضا بموضع الملاقاة سواء كان المجموع كرا أولا و ذلك لعدم اتحاد ما فى هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٨

السطوح من المياه ح فلا ينفعل بعض منه بملاقاة بعضه الأخر و لعل هذا ظاهر الا انى لم أر التعرض له فيما اطّلعت عليه من كتب الأصحاب.

[مسألة ١- لا فرق فى تنجس القليل بين ان يكون واردا على النجاسة أو مورودا]

مسألة ١- لا فرق فى تنجس القليل بين ان يكون واردا على النجاسة أو مورودا

الغرض من ذكر هذه المسألة هو الإشارة إلى نفى الفرق بين ورود النجاسة على الماء أو وروده عليها حسبما نسب الى السيد

المرتضى فى الناصريات و الحلى فى السرائر و ان كان فى النسبة تأمل لأن العبارة المحكية عن السيد (ره) في وجهه تدل على عدم تنجس ما يرد على النجس فى مقام التطهير لا مطلقا و سيأتى تحقيق الكلام فى خصوص ما يرد على النجس للتطهر فى باب الغسالة.

[مسألة ۲- الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر]

مسألة ۲- الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر فبالمن الشاهى و هو ألف و مأتان و ثمانون مثقالا يصير أربعة و ستين منا الا عشرين مثقالا

اعلم ان الشارع المقدس قسم المياه بحسب الحكم الى القليل و الكثير و خص كل واحد بحكم مغاير للآخر و لكنه لم يخترع للكثرة معنى شرعيا مغايرا لمعناه العرفى بل جعل الكثير بماله من المعنى العرفى موضوعا لحكمه لكن لا بجميع مراتبه و بماله من الافراد بل ببعض مراتبه و افراده و قد حدّد ما هو الموضوع لحكمه من افراده بالكر فالكر من الماء عبارة عن مرتبة من الكثير و قد جعله الشارع موضوعا لحكمه فى مقابل القليل و هذا كما فى باب السفر حيث انه عبارة عن الضرب فى الأرض بحسب العرف و لم يتصرف الشارع فى معناه بالنقل الى معنى آخر لكى يصير حقيقة شرعية أو متشرعة بل جعله بمعناه العرفى موضوعا لحكمه لا بجميع مراتبه و أفراده أيضا بل بمرتبة منه محدودة بحد معين و هو ثمانية فراسخ على التفصيل المذكور فى محله.

و الكر ميزان مخصوص من موازين العراق يكتال به الطعام من البر و الشعير و نحوهما و فى المثل المعروف البر الكر منه بستين درهما و تحديد الماء الغير المنفعل به مع قطع النظر عما ورد فى تفسيره من الاخبار تحديد بالمجمل إذ لم يعلم كون التحديد به هل هو من حيث المساحة و بالكم المتصل أو هو من حيث الوزن و بالكم المنفصل مع تفاوت المياه المختلفة الواردة فى ظرف واحد خفة و ثقلا- و لو كانت متساوية مساحة و رب ماء يملأ منّ منه فراغا و رب ماء يملأ منّان منه ذاك الفراغ لكن المسهل للخطب تفسيره فى الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۷۹

بما يرتفع به ذاك الاجمال. انما الكلام فى تلك الأخبار المفسرة و البحث فيها عن جهات.

الاولى فى اختلافها من حيث تحديد الكر فى بعض منها بالوزن و الكم المنفصل و فى بعض منها بالمساحة و الكم المتصل.

و الثانية فى اختلاف الاخبار المحددة بالوزن من تحديد الكر فى بعض منها بألف و مأتى رطل و فى بعض منها بستة مأة رطل.

و الثالثة فى الاختلاف فى الرطل هل هو مأة و ثلاثون درهما أو أقل أو أكثر.

و الرابعة فى اختلاف الاخبار المحددة بالمساحة على ما يأتى فلا بد من البحث فى تنقيح هذه الجهات.

اما الجهة الاولى اعنى اختلاف الاخبار من حيث التحديد بالوزن و المساحة فجملة القول فيها انه بحسب التصور لا يخلو اما يكون المحدد بالوزن مطابقا مع المحدد بالمساحة أو لا يكون مطابقا معه و على الأخير فإما يكون الاختلاف من الجانبين بان ينطبق على أحدهما دون الأخر و يكون بين الحدين عموما من وجه بحسب الصدق اى يصدق الحد بحسب الوزن فى مورد و لا يصدق معه الحد بحسب المساحة و يصدق الحد بحسب المساحة فى مورد و لا يصدق معه الحد بحسب الوزن و يصدقان معا فى مورد ثالث و منشأ ذلك هو ما ذكرناه من اختلاف المياه بحسب الثقل و الخفة أو يكون الاختلاف بينهما من جانب واحد بان يكون احد الحدين أقل. اما على الانطباق فلا اشكال و اما على فرض التخالف من الجانبين ففى صورة الاجتماع لا إشكال أيضا. و فى صورة التخالف ربما يقال بالأخذ بما انطبق عليه احد الحدين و لا يخفى ما فيه من ان التحديد بأحدهما يدفع

التحديد بالاخر و التخيير بين التحديدين غير معقول. بل اللازم معاملة المتعارضين بين الدليلين بتعارض العموم من وجه كما انه على فرض التخالف من جانب واحد أيضا يتعارض الدليلان فان الدليل الدال على التحديد بالأقل يدل على ثبوت حكم الكر فى مرتبة الأقل و الدّال على التحديد بالأكثر يدل على نفى حكمه فى تلك المرتبة فيتعارضان.

هذا بحسب مقام التصور. و اما بحسب التصديق فالتحقيق تخالف الحدين من جانب واحد بأكثرية المساحة عن الوزن دائما على جميع الأقوال و الاحتمالات فيهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۸۰

لكن من دون معارضة بين دليليهما بل مع الأخذ بالأقل و هو الوزن و جعل الأكثر امارة على حصول الأقل و لا شبهة ان ما حدد به الكر من المساحة بأى ماء كان فى أى درجة من الثقل يفرض يكون أكثر مما حدّد بالوزن و لما كان التحديد بالوزن متعذرا أو متعسرا غالبا كما فى الصحارى و القفار فلا جرم جعلت المساحة معرفا و امارة للبلوغ الى حد الكر و هو المقدار المعين من الوزن. فالأصل فى الكر ما يحدد بالوزن و الكم المنفصل. و التحديد بالمساحة و الكم المتصل امارة على حصوله و واسطة فى الإثبات دون الثبوت. و يؤيد ذلك كون لفظ الكر اسما لما يوزن به الطعام فى العراق فيكون الأصل فى تحديده هو الوزن مع ان نفس الأشبار فى حد ذاتها لا تصلح ان تكون حدا حقيقيا للكر الذى هو موضوع واقعى لا يختلف بحسب اختلاف الازمان و الأشخاص، لأنها تختلف بحسب الازمان كما قيل (ان أشبار السابقين كان أطول نوعا من أشبار أهل هذه الأعصار بنسبة اطولية اعضائهم عن أعضاء اللاحقين و ان لم تثبت هذه الدعوى) و بحسب الأشخاص فى عصر واحد ضرورة اختلافها بالنسبة إلى اختلاف الأشخاص قطعا بل يمكن دعوى القطع بعدم انطباق الشبرين من شخصين كما لا يتساوى سائر أعضائهما من الوجه و القامة و نحوهما و ليس التحديد بالشبر فى باب الكر كتحديد الوجه فى باب الوضوء بما دارت عليه الإبهام و الوسطى مع اختلاف الأشخاص فيما بين ابهامهم و وسطاهم بحسب اختلافهما طولا و قصرا لان الموضوع فى باب الوضوء بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه المختص به فيصح جعل ما بين أصابعه حدا لوجهه و ان كان وجهه يختلف مع وجه شخص آخر الا ان كل واحد من الأشخاص مكلف بوجه نفسه لا وجه شخص آخر. و هذا بخلاف الكر الذى هو موضوع واقعى و له حد واقعى يخرج عنه بنقصان قطرة منه و لو فرض مقدار من ماء يبلغ المساحة المعتبرة بشبر من هو مستوى الخلقة و ينقص عنها بشبر شخص آخر هو أيضا من مستوى الخلقة فلا يعقل ان يجعل الشارع شبر كل منهما حدا لهذا الموضوع لاتحاد حكمهما فى هذا الموضوع و هذا بخلاف ما إذا جعل التحديد بالمساحة امارة لما عرفت دعوى انها بجميع الأشبار مع اختلافها بحسب الازمان و الأشخاص تكون أكثر مما حد بحسب الوزن و لا ضير فيه إذ لعل اعتبار ذلك شرعا انما هو من باب المقدمة العلمية ليقطع المكلف بتحققه أو لأجل عدم انفعاله بوقوع النجاسة المغيرة لجزء منه ابتداء أو لغير ذلك من المصالح التى لا تصل إليها عقولنا و ان كان يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۸۱

رفع اليد عن بعض المصالح فى بعض حين و مما ذكرنا من حمل الأخبار الدالة على التحديد بالمساحة على الأمارية و المعرفية تعرف عدم الحاجة الى ما قيل فى الجمع بين التحديدين مع فساد ما فيه و هو أمور.

الأول حمل الأول و هو الوزن على التحديد الحقيقى و حمل الزائد عليه على الاستحباب و لا يخفى ما فيه من البعد و مخالفته لظاهر التحديد لظهوره فى كون كل من الحدين حدا للكر حقيقة.

الثانى ما عن العلامة الطباطبائى (قده) فى منظومته من كون التحديد بالوزن و المساحة تخييريا و يكفى فى تحقق الكر وجود أحدهما على التخيير فالمكلف مخيّر فى الاكتفاء بأحدهما دون الأخر فليست الزيادة محمولة على الاستحباب. و كأنه (قده) يقول بان ما ذكره هو مقتضى الجمع بين النصوص فان مفهوم كل واحد من دليل التحديدين يعارض الأخر و يسقط بالتعارض و

يبقى منطوقهما سالما. و لا يخفى بعده أيضا حيث ان دلالة كل واحد من الدليلين على ما يدل عليه من التحديد منطوقى و التحديد بأحدهما بمعناه ينفى التحديد بالاخر فرفع اليد عن نفى التحديد بالاخر رفع لليد عن التحديد به فما ذكره ليس عملا بمنطوق الدليلين مع رفع اليد عن مفهومهما بل هو رفع لليد عنهما رأسا.

الثالث ما ذكره فى الجواهر من منع علم المعصوم عليه السلام بنقص الوزن دائما عن المساحة قال (قده) و لا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق الى آخر ما افاده (قده) فى هذا المقام و لا يحتاج الى النقل و التنقيد بعد كون المسألة فقهية و ما ذكره من المسائل الكلامية الخارجة عن فن الفقه. فأولى الوجوه ما ذكرناه و هو و ان كان أيضا مخالفا للظاهر الا انه أقرب مع ما أيّد من المؤيّدات و اللّه الهادى إلى الصراط السوى. هذا تمام الكلام فى الجهة الأولى.

الجهة الثانية فى اختلاف الاخبار المحددة بالوزن ففى مرسل ابن ابى عمير تحديده بألف و مأتى رطل و فيه عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام الكر من الماء الذى لا ينجسه شيء ألف و مائتا رطل. و فى صحيح محمد بن مسلم و الكر ستمأة رطل. و خبر آخر عن ابن ابى عمير عن عبد اللّه بن مغيرة يرفعه الى ابى عبد اللّه عليه السلام ان الكر ستمأة رطل و الرطل على ثلاثة أنحاء عراقى و مدنى و مكى و المعروف فى الرطل العراقى انه مأة و ثلاثون درهما و المدنى مأة

و خمسة و تسعون و يكون العراقى ثلثى المدنى فهو انقص من المدنى بثلث من المدنى أعنى خمسة و ستين و المكى ضعف العراقى فهو مأتان و ستون درهما. قال فى المعالم و ظاهر هم الاتفاق على ان الكر ألف و مأتا رطل لكنهم اختلفوا فى المراد من الرطل أ هو العراقى أو المدنى انتهى. و يظهر منه اتفاقهم أيضا على انه ليس بمكى لانه جعل محل الخلاف فى العراقى أو المدنى و هو كذلك إذ لم يعهد القول بكون الكر ألفا و مأتى رطل بالمكى و كيف كان فالمشهور هو القول بكونه ألفا و مأتى رطل بالعراقى و قد حملوا المرسل على العراقى و صحيح محمد بن مسلم على المكى لوجوه الأول كون المرسل فى الأول أعنى ابن ابى عمير عراقيا و محمد بن مسلم ثقفيا و بنو ثقيف نازلون بطائف و هو من الحجاز فيكون قرينة على الحملين اى حمل ما فى المرسل على العراقى و ما فى الصحيح على المكى فيتطابق الخبران. و لا يخفى ما فيه فان ابن ابى عمير لم يثبت كونه عراقيا و ان حكى عن النجاشى انه قال ان ابن ابى عمير بغدادى الأصل و المقام. مع انه على تقدير كونه عراقيا لا يلزم ان يكون الواسطة بينه و بين الامام عليه السلام أيضا عراقيا لاحتمال ان يروى عن مكى أو مدنى عن الامام و على تقدير كونه عراقيا لا يوجب حمل الرطل المذكور فيه على العراقى لعدم لزوم حمل ما يصدر عن المتكلم على اصطلاح المخاطب اللهم الا ان يعلم بجهل المخاطب باصطلاح المتكلم و عدم ما يدل على تفهيمه مع كون الحكم فى مقامه و لكنه منتف لمكان الجهل بالراوى عن الامام. و اما كون محمد بن مسلم ثقفيا و ان بنى ثقيف نازلون بالطائف و الطائف من الحجاز فلا يصير قرينة على حمل الرطل المذكور فى الصحيح على المكى الثانى ما ذكره بعض أساتيدنا قدس سره من ان اللفظ المجمل المردد بين أمور لا يجوز الأخذ بأحد أطراف محتملاته تعيينا و ذلك لمكان إجماله و اما نفى ما عدا محتملاته فلا مانع عن حجيته من هذه الجهة بل لا إجمال له من هذه الجهة أصلا و الرطل فى المرسل يردد بين ان يكون عراقيا أو مدنيا أو مكيا فهو بجميع محتملاته ينفى احتمال كون الرطل فى خبر ابن مسلم عراقيا أو مدنيا إذ لو كان ألف و مأتا رطل عراقيا لا يجتمع مع ستمأة رطل بالعراقى و هذا ظاهر كما انه لو كان مدنيا أو مكيالا يجتمع مع ستمأة رطل بالعراقى فجميع محتملات

ألف و مأتى رطل من العراقى و المدنى و المكى لا يجتمع مع احتمال كون ستمائة رطل بالعراقى فالمرسل بماله من المحتملات الثلاثة ينفى الاحتمالين فى الرطل المذكور فى الصحيح و هما احتمال كونه بالعراقى و احتمال كونه بالمدنى فهو و ان لم يكن

له ظهور فی أحـد محتملاته لكنه حجـة فی نفی احتمال العراقی و المـدنی فی سـتمائة رطل المذكور فی الصـحيح و لكنه يجامع احتمال كونه عراقيا مع كون ما فی الصحيح مكيا و الصحيح أيضا يردد بين المحتملات الثلاثة أعنی كونه عراقيا أو مدنيا أو مكيا فجميع محتملاـته من العراقی و المـدنی و المكی لاـ يجتمع مع كون ألف و مأتی رطل المـذكور فی المرسل مكيا أو مـدنيا لأن ألف و مأتی رطل المكی أو المدنی أزيد من سـتمائة رطل بجميع محتملاته سواء كان عراقيا أو مكيا أو مدنيا لان الرطل المكی مائتان و أربعون درهما الـذی هو ضـعف العراقی و الرطل المـدنی مائة و خمسة و تسـعون درهما و العراقی مائة و ثلاثون درهما فالرطل المكی أزيـد من العراقی بالضـعف و من المـدنی بخمسة و ستين درهما فلا يطابق ألف و ماتا رطل المكی أو المدنی مع ستمائـة رطـل بجميع محتملاـته لكنه أعنی ألف و مـأتی رطـل بـالعراقی يجـامع مع سـتمائة رطـل بـالمكی فالرطل المـذكور فی الصحيح بجميع محتملاته ينفی المحتملين من الرطل المذكور فی المرسل و هما المكی و المدنی و المذكور فی المرسل بجميع محتملاـته ينفی المحتملين من الرطـل المـذكور فی الصـحيح و همـا المـدنی و العراقی فيبقی من الصـحيح احتمـال واحـد و هو المكی و من المرسل أيضا احتمال واحـد و هو العراقی فيؤخذ بهما فالكر هو ألف و ماتا رطل بالعراقی و سـتمائة رطل بالمكی و هو المطلوب أقول و فيما افاده (قده) منع لأن تأبّی محتملات الخبر عن الجمع الا بحمل الرطل المذكور فی المرسل علی العراقی و المذكور فی الصـحيح علی المكی لا يعين الحمل المذكور و لا إخراج كل واحد من الخبرين عن الاجمال و لا ظهور المرسل فی العراقی و الصـحيح فی المكی لاحتمال كون غير ذلك مرادا و ان صارا متعارضـين فصرف إمكان الجمع بين الخبرين بحمل ستمائـة رطـل علی المكی لإباء كونه عراقيا أو مـدنيا مع جميع محتملات الرطل المـذكور فی المرسل و حمل ألف و مأتی رطل المـذكور فی المرسـل علی العراقی لإباء كونه مكيا أو مـدنيا مع جميع محتملات الرطل المـذكور فی الصـحيح لا يوجب الجمع بينهما بحمل الصحيح

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۸۴

علی المكی و المرسل علی العراقی إلا مع قيام قرينـة عليه أو كونه جمعا عرفيا الوجه الثالث هو الحمل المـذكور فی الوجه الثانی بـدعوی كونه جمعـا عرفيـا و ذلـك بعـد الالتفات الی كون الرطلين اعنی المكی و العراقی معمولا بهما و كون أحـدهما نصـف الأـخر و يؤيـد الـدعوی المـذكورة ورود خـبر آخر عن ابن ابی عمير بكـون الكر سـتمائة رطـل و يظهر من بعض الاخبـار شـيوع اسـتعمال الرطل فی العراقی ففی خبر الكلبی النسابـة عن الصادق عليه السـلام فی الشن الـذی ينبذ فيه التمرات للشـرب و الوضوء قلت و كم يسع الشن مـاء فقال ما بين الأربعين إلی الثمانين الی ما فوق ذلك فقلت بأی الأرطال فقال أرطال مكيال العراق فانظر انه عليه السـلام كيف أطلق الرطـل أولاـ فی قوله مـا بين الأـربعين إلی الثمـانين و أراد به العراقی ثم صـرح فی جواب السائل بما اراده فيسـتظهر منه ان المتعارف من الرطل عند الإطلاق هو العراقی هذا مضافا الی ان حمل الرطل فی الصحيح علی المدنی أو العراقی مخـالف للإجمـاع إذ المخـالف للمشهور هو المحكی عن السـيد و الصـدوقين بكون الكر ألفـا و مأتی رطل بالمـدنی و معلوم ان ألفا و مأتی رطل المدنی لا يجامع سـتمائة رطل المدنی أو المكی فكون الكر سـتمائة رطل بالعراقی أو المدنی مخالف للإجمـاع كمـا هو ظاهر و اسـتدل للقول الأخر بالاحتياط و بأنّهم عليهم السـلام من أهل المدينـة فينبغی حمل كلامهم علی عادة بلـدهم. و لاـ يخفی مـا فيه فـان الاحتيـاط معارض بمثله فی بعض الموارد كما إذا كان عنـده ألف و ماتا رطل من الماء بالعراقی ملاقيا مع النجاسة فإن الاحتياط ح فی اسـتعماله فی رفع الحدث و الخبث و عدم العدول عنه إلی الطهارة الترابية و حمل كلامهم علی عادة بلدهم ليس بأولی من حمله علی عادة بلد السائل فإن المهم فی نظر الحكيم هو رعاية ما يفهمه السائل و ذلك يحصل بمخاطبته بما يعهـده من اصـطلاح بلـده و لم يعلم كون السائل مدنيا. مع إمكان ان يقال بكون الرطل العراقی هو المصـطلح عليه فی المدينة أيضا كما يؤيد شياعه فيها خبر الكلبی النسابة المتقدم نقله. و ان العراق فی عصـر صدور الرواية كان مركز الخلافة و

كان أهل الممالك الإسلامية محتاجين إلى المعاملة و المراودة معهم، فسرى كيلهم و اوزانهم إلى سائر الأصقاع و الأقطار التى احتاج أهلها إلى المعاملة معهم كسراية حقة الاسلامبول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۸۵

الى جميع الممالك العثمانية فى دولتهم و سراية كيلو و عبارة (تن) المستعملين فى الاوروبا الى جميع الدنيا من جهة مراودة أهلها مع أهل الاروب و المعاملات معهم. و ليست دعوى شيوع الرطل العراقى فى المدينة مجازفة. مع انه لم يعلم كون الامام عليه السلام المسئول عنه فى المرسل فى المدينة. و بالجملة فالتحقيق فى باب وزن الكر أنه ألف و ماتا رطل بالعراقى كما عليه المشهور هذا تمام الكلام فى هذه الجهة.

الجهة الثالثة فى تعيين مقدار الرطل العراقى. و المشهور فيه انه مأة و ثلاثون درهما و فى المدارک انه مذهب الأكثر و منهم الشيخان و الصدوق. و يدل عليه مكاتبة الهمدانى قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام على يد أبى «جعلت فداك. ان أصحابنا اختلفوا فى الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدنى و بعضهم يقول بصاع العراقى» فكتب الىّ «الصاع ستة أرطال بالمدنى و تسعة بالعراقى» قال و أخبرنى انه يكون بالوزن ألفا و مائة و سبعين وزنة. و فى مصباح الفقيه الوزنة بالكسر مفسرة بالدرهم انتهى. و قد روى هذا الخبر بعينه فى كتاب العيون مع تبديل الوزنة فيه بالدرهم و فيه بعد قوله عليه السلام العراقى هكذا: قال و أخبرنى بالوزن فقال يكون ألفا و مأة و سبعين درهما و مكاتبة إبراهيم بن محمد و فيها قال اختلفت الرواية فى الفطرة فكتبت الى ابى الحسن صاحب العسكر عليه السلام اسئله عن ذلك فكتب عليه السلام «ان الفطرة صاع من قوت بلدك الى ان قال تدفعه وزنا ستة أرطال برطل المدينة و الرطل مائة و خمسة و تسعون درهما تكون الفطرة ألفا و مأة و سبعين درهما» و إذا كان وزن الصاع الذى هو تسعة أرطال بالعراقى ألفا و مائة و سبعين درهما يكون وزن الرطل الذى هو تسع الصاع مائة و ثلاثين لان مأة و ثلاثين تسع ألف و مائة و سبعين هذا. و عن العلامة فى التحرير و موضع من المنتهى فى باب نصاب الغلات انه اى الرطل مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم لكن عن التحرير فى باب زكاة الفطرة و عن المنتهى فى هذا الباب اعنى باب الكر موافقة المشهور. و كيف كان ليس لما ذهب إليه فى باب نصاب الغلات دليل الا تصريح بعض اللغويين بذلك ففى مجمع البحرين بعد أن قال بان الرطل العراقى عبارة عن مائة و ثلاثين درهما حكى عن المصباح ان الرطل معيار يوزن به و كسره أكثر من فتحه و هو بالبغدادى اثنتا عشرة أوقية و الرطل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۸۶

تسعون مثقالا و هى مأة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع درهم. و لا يخفى انه لا يمكن رفع اليد عما عليه الأصحاب و نطقت به الاخبار بمجرد قيام نقل لغوى على خلافه لعدم ما يدل على اعتبار قوله مع احتمال صيرورة الرطل فى زمن المصباح ككك بعد ان كان على ما عليه المشهور فى زمان صدور الأخبار الذى هو المناط فى الحكم لا ما يستقر على خلافه بعده. و كيف كان فلا دليل على ما حكى عن العلامة كما انه لم يثبت خلافه لمخالفة ما ذكره فى نصاب الغلات لما ذكره فى غيره على ما حكيناه فالمدار على ما عليه المشهور من غير تأمل و كل درهم بحسب المثقال الصيرفى نصف المثقال و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعى الذى هو ثلثة أرباع الصيرفى نصف المثقال و خمسه بلا خلاف و لا اشكال فيه فكل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و ربع مثقال صيرفى فالرطل ح ثمانية و ستون مثقالا و ربع مثقال صيرفى. و يصير ألف و ماتا رطل العراقى ح بحسب المثقال الصيرفى واحد و ثمانين ألف و تسعماة مثقال. و بحسب (السير) الذى هو عشر ربع المن التبريزى خمسة آلاف و مأة و ثمانية عشر سيرا و اثنا عشر مثقالا. و بحسب الحمصة التى هى سدس ربع المثقال الصيرفى مليون واحد و خمسة و ستين و تسعماة ألف و ستمائة حمصة. و بحسب المن التبريزى الذى عبارة عن ستمائة و أربعين مثقالا صيرفيا مأة و ثمانية و عشرين منا الا عشرين

مثقالا- صيرفيا. و بحسب المن الشاهى الذى هو ضعف المن التبريزى ما ذكره المصنف (قده) فى المتن أربعة و ستين منا الا عشرين مثقالا- و بحسب الكيلو- الذى شاع فى هذه الأعصار (و هى سنة احدى و سبعين بعد ثلاثمائة و الالف من الهجرة بالقمرية) فى الايران و سائر الممالك و البلدان تبعا لبلاد الاروب و الغرب- ثلاثمائة و ثلاثة و ثمانين كيلو و تسعماة و ستة كرم و ربع «۱» الجهة الرابعة فى الأخبار الواردة فى تحديد الكر بحسب المساحة و قد اختلفت الاخبار فيه و لا بأس بنقلها تيمنا و التعرض لدلالتها و للجمع بينها فنقول:

منها رواية حسن بن صالح الثورى فى الكتب الثلاثة أعنى الكافى

---

(۱) كر بر حسب نخود ۶۰۰، ۹۶۵، ۱ بر حسب مثقال صيرفى ۹۰۰، ۸۱ بر حسب من تبريز كه چهل سير است ۱۲۷ من و ۶۲۰ مثقال صيرفى است. بر حسب كيلو ۳۸۳ كيلو و ۹۰۶ گرم و يک چهارم گرم. بر حسب سير كه ۱۶ مثقال صيرفى است ۵۱۱۸ سير و ۱۲ مثقال صيرفى است.

و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام إذا كان الماء فى الرّكى قدر كر لم ينجسه شىء قلت و كم الكر قال عليه السلام الكر ثلاثة أشبار و نصف عمقها فى ثلاثة أشبار و نصف عرضها و هذا على ما فى التهذيب و الكافى. و عن الإستبصار بزيادة «فى ثلاثة أشبار و نصف طولها».

فعلى نسخة الاستبصار ينطبق على مذهب المشهور من اعتبار ثلاثة أشبار و نصف فى الأبعاد الثلاثة و على نسخة الكافى و التهذيب لا- ينطبق على ذلك المذهب لاحتمال ان يكون المراد من العرض هو السعة لا خصوص العرض المقابل للطول و مع كون ظرف الماء على وجه الدائرة إذا كان قطرها ذاك المقدار يصير مكسرها أربعة و ثلاثين تقريبا فيدور أمر الرواية بين ان تحمل على مذهب المشهور بإرادة ثلاثة و أربعين شبرا بنقصان ثمن شبر على ما هو مفاد نسخة الإستبصار أو تحمل على إرادة أربعة و ثلاثين على ما هو مفاد نسخة التهذيب و الكافى فهل يتعين الأخذ بنسخة الاستبصار، بواسطة أصالة عدم الزيادة بتقديمها على أصالة عدم النقيصة فيقدم نسخة الإستبصار أو الأخذ بأصالة عدم النقيصة و تقديمها على أصالة عدم الزيادة فيؤخذ بما فى التهذيب و الكافى، أو يقال بتعارض الأصلين و معاملة المجمل مع الرواية و الأخذ بالمتيقن و الرجوع الى الأصول العملية فى مورد الشک؟ قد يقال بالأخير لكن الانصاف تقديم الأصل الجارى فى عدم الزيارة على الأصل الجارى فى عدم النقيصة و ذلک لاحتياج الزيادة إلى مؤنة زائدة عن النقيصة حيث ان النقيصة تتحقق بمجرد السهو و الغفلة لكونها ترک الشىء محضا بخلاف الزيادة المحتاجة إلى فعل شىء بعد طرو الغفلة: لكن الكلام فى تعارض نقيصة الكافى مع زيادة الاستبصار إذا الكافى أضبط مع تأيده بالتهذيب الذى يكون الاستبصار مأخوذا منه فلا يحصل الوثوق بالزيادة التى فى نسخة الاستبصار لكى تصير مندرجة تحت دليل الحجية.

و منها رواية أبى بصير عن الصادق عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره قال عليه السلام إذا كان الماء ثلاثة أشبار و نصفا فى مثله ثلاثة أشبار و نصف فى عمقه فذلک الكر من الماء. و فيها احتمالان أحدهما ان يكون الضمير المتصل فى قوله عليه السلام فى مثله راجعا الى المقدار المستفاد من قوله قدر ثلاثة أشبار فيكون المتحصل منه و من قوله عليه السلام قدر ثلاثة أشبار بيان مساحة امتدادين و قوله عليه السلام ثلاثة أشبار و نصف فى عمقه بيان امتداد العمق فتكون الرواية متعرضة لجميع الامتدادات الثلاث فتنطبق على نسخة الاستبصار.

و ثانيهما ان يكون قوله عليه السلام ثلاثة أشبار و نصف بدلا من قوله فى مثله و يكون قوله عليه السلام فى عمقه اما حالا من المبدل أعنى فى مثله فيصير المعنى» الكر ثلاثة أشبار و نصف فى مثله الذى ثلثة أشبار و نصف حالكون ذاك المثل فى عمقه، و اما نعتا للبدل أعنى ثلاثة أشبار و نصف و يصير المعنى كما ذكر بناء على الحالية و على اى تقدير تكون الرواية متعرضة للبعدين العمق و بعد آخر فتنطبق على ما فى نسخة الكافى و التهذيب من الرواية الأولى فهذه الرواية مجملة من هذه الجهة كما ان الاولى كانت مضطربة المتن و منها صحيحة إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام الكر ثلاثة أشبار فى ثلاثة أشبار. و لعل الظاهر كونها فى مقام بيان الامتدادات الثلاث منه كما إذا قيل فى تحديد مسافة الجسم إنه أربع فى أربع بمعنى ان كل واحد من طوله و عرضه و عمقه اربع و منها مرسلة الصدوق فى المجالس قال روى ان الكر هو ما يكون ثلاثة أشبار طولا فى ثلاثة أشبار عرضا فى ثلاثة أشبار عمقا.

و يحتمل ان يكون نظره (قده) إلى صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة. و كان ذكر الامتدادات الثلاث صريحا مستندا الى ما يظهر منها على حسب استنباطه (قده) كما استفدناه أيضا و يحتمل ان يكون نظره الى رواية أخرى و كيف كان فهاتان الروايتان تدلان على كون مكسر الكر سبعة و عشرين شبرا و منها صحيحة أخرى لإسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام أيضا قال قلت له الماء الذى لا ينجسه شىء قال عليه السلام ذراعان عمقه فى ذراع و شبر. سعته و هى مرددة بين ان يكون المقدار من المساحة المذكورة فيها فى مقام تعيين الكر بشكل الدائرة أو بشكل المكعب فعلى الثانى يصير مكسرة ستة و ثلاثين و على الأول يزيد على ثمانية و عشرين و منها مرسلة المقنع و فيها روى ان الكر ذراعان و شبر فى ذراعين و شبر و الظاهر منها بيان الامتدادات الثلاث نظير ما استظهرناه من الصحيحة الأولى لإسماعيل بن جابر هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى ذاك المقام و قد اختلف الأقوال فى تحديد مساحته بين الأصحاب بحسب اختلاف تلك الاخبار: فالمشهور بينهم هو ما كان مكسرة ثلاث و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و عن القميين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٩

هو ما كان مكسرة سبع و عشرين شبرا و اختاره جملة من محققى المتأخرين كالعلامة (قده) و المحقق الثانى و الشهيد الثانى و المقدس الأردبيلى و عن المدرك ما يبلغ مكسرة ستة و ثلاثين شبرا و عن المحقق فى المعتبر الميل اليه و عن الراوندى ما يبلغ مجموع أبعاده عشرة أشبار و نصفا من غير اعتبار الضرب و عن ابن الجنيد ما يبلغ مكسرة مائة شبر و عن ابن طاوس جواز العمل بكل ما روى تخييرا و حدده الشلمغانى بما لا يتحرك جنباه ان طرح فى وسطه و استدل للمشهور بخبر حسن بن صالح و خبر ابى بصير المتقدمين و تقريب الاستدلال بالأول اما على نسخة الاستبصار فواضح لا يحتاج الى البيان و اما على نسخة الكافى و التهذيب فبتقدير بعد الطول تارة بناء على ان العرض المذكور فيه هو العرض المقابل للطول و هو اقصر الامتدادين فى السطح أو الامتداد الثانى المفروض بعد الامتداد الأول و بان تحديد العرض بهذا الحد مستلزم لكون الطول أيضا كك إذ لو كان أقل منه لما كان طولا ـ و لو احتاج الى زيادة على هذا قضاء للطول الذى يكون أطول من العرض لكان الظاهر ان يشعر به فمن عدم الاشعار به يستكشف الاكتفاء بهذا المقدار فى الطول أيضا اخرى و بإرادة السعة من العرض الشاملة للطول و العرض المقابل له ثالثة، كما فى العرض فى قوله تعالى عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ حيث انه أيضا فسر بالسعة.

أقول الإنصاف عدم صحة الاستدلال به لعدم ثبوت حجية ما فى الاستبصار كما تقدم و بعد الاحتمالين الأولين و عدم تمامية الأخير. اما بعد الأولين فظاهر حيث لا قرينة على إضمار البعد الأخر و تقديره و كون نسخة الاستبصار مشتملة عليه لا يصير قرينة لعدم قيام دليل على اعتبارها كما تقدم و مع قيام الدليل عليه فيكون هو بنفسه دليلا من غير حاجة الى الأخذ بنسخة الكافى و التهذيب لكى يحتاج إلى الإضمار. و اما عدم تمامية الأخير فلان المفروض فى مورد الخبر انما هو الركى التى هى عبارة عن

الآبار لأنها جمع للركيۀ بمعنى البئر ذات الماء، فيرد عليه مضافا الى دلالته على اعتبار الكريۀ فى البئر مع عدم اعتبارها فيها فيكون الخبر غير معمول به فى مورده، ان غايـۀ ما يدل عليه الخبر هو اعتبار ثلاثۀ أشـبار و نصف فى العمق فى ثلاثۀ أشبار و نصف فى السـعۀ الشاملـۀ للطـول و العرض و حيـث ان مـورد الروايـۀ هـو الركى و هى مسـتديرۀ غالبـۀ يكـون المراد مـن عرضـها هـو البعد المفروض فى وسطها الذى هو بمنزلۀ القطر من الدائرۀ و طولها هو البعد الأخر المار على البعد الأول و مجموع مساحۀ الماء على هذا الفرض يقرب

من ثلاث و ثلاثين شبرا و نصف شبر و خمسه و هو لا يوافق القول المشـهور بل الخبر على هـذا غير معمول به لعـدم القول بهـذا التحديد فى الكر أصلا. و دعوى الأخذ بمدلول الخبر بضميمۀ الإجماع على عدم كون ثلاثۀ أشبار و نصف فى الشكل المستدير حـدا للكر فيكون الإجماع كاشـفا عن ان المراد من الروايـۀ كون الماء مقـدارا يكون سـطحه من كل ناحيـۀ ثلاثۀ أشـبار و نصـفا مردودۀ لأنه مسـتلزم لتخصـيص المورد المسـتهجن إذ الركى لا تكون الّا على نحو الـدائرۀ لعـدم معهوديـۀ البئر الغير المسـتدير و الاشـكال بأن معرفۀ مساحۀ الشكل المستدير مما يختص بمهرۀ فن الحساب فلا يناسب تحديد الكر الذى يبتلى به عامۀ المكلفين مدفوع بان المقصود بيان شـكل الكر و مقداره بحيث يفهمه العوام من حيث الشكل و الخواص من حيث تعيين مساحته بالضرب و التكسير.

كيف و لو كان المقصود افهام العوام مساحته المكسـرۀ لكان إلقاء مساحـۀ المكسـر من غير المسـتدير أيضا كـذلك إذ العوام لا يقدرون على معرفۀ مضـروب ثلاثۀ أشبار و نصف فى ثلاثۀ أشبار و نصف من العرض و الطول و العمق كما لا يخفى. و بالجملۀ فالإنصاف عدم تماميۀ دلالۀ هذا الخبر على فتوى المشـهور و ليس استنباطهم ذلك منه بمتّبع لعدم الدليل على جواز اتباعهم فيما يسـتنبطونه و ان كـان الحق صـحۀ متـابعتهم فيمـا يعملونه من الخبر حسـبما حقق فى الأـصول هـذا تمام الكلام فى الخبر الأول و تقريب الاسـتدلال بخبر ابى بصير هو البناء على الاحتمال الأول الذى ذكرناه عند ذكر الخبر و لكن الإنصاف ان الاحتمال الأخير فيه يكافؤه و لا ترجيـح للاحتمال الأول عليه ان لم يكن الأخير أرجـح منه و قد تقدم ان الروايۀ من هذه الجهۀ مجملۀ و على هذا فليس لمـا ذهب اليه المشـهور دليـل قوى يمكن ان يركن اليه و اسـتدل للقول بكون الكر مـا كـان مكسـرۀ سبع و عشـرين شبرا بصـحيحۀ إسـماعيل ابن جابر المتقدمـۀ بناء على ظهورها فى كونها فى مقام الامتـدادات الثلاث مع تأيـدها بالمرسل المروى عن مجالس الصدوق و مناسبۀ هذا المقدار من المساحۀ مع الوزن الذى ذهب اليه المشهور اعنى مأۀ و ثمانيۀ و عشرين منا الا عشرين مثقالاـ بـالمن التبريزى الـذى يكون سـتمائۀ و أربعين مثقالاـ فـإن المحكى عن جماعـۀ من الأفاضل و من أثق بهم انهم وزنوا ماء الفرات الذى

لعله أخف لحلاوته و وجدوه مساويا لسـبعۀ و عشـرين شبرا. و هذا الاسـتدلال حسن الا ان الكلام فى حجيۀ الصحيحۀ المذكورۀ لمكـان اعراض المشـهور عن العمل بها لا سـيما الشـهرۀ القدمائيـۀ التى بها يناط الوهن بالاعراض و القوۀ بالأخـذ لكن المـذهب الثـانى يسـند الى القميين الـذين هم من القـدماء و لم يعلم مع عملهم بالصـحيحۀ اعراض مشـهور القـدماء عن العمـل بها. و ربما يرجح هذا القول بما ورد من تحديد الكر بالقلتين كما فى خبر عبد اللّه بن مغيرۀ أو بالحب كما فى مرسلته الأخرى. أو بالروايۀ و الجرۀ و القربـۀ و أشباهها كما فى خبر زرارۀ لكن فى الترجيح بها نظر لإمكان حمل بعض هـذه المـذكورات بما يطابق مـذهب المشـهور. مع الاـعراض عن العمـل بهـذه الأخبـار رأسـا الا ان الانصاف انها لا تخلو عن التأييـد و اسـتدل للمـدارك بالصـحيحۀ الأخرى لإسـماعيل بن جابر و قال (قـده) و هى أصـح الاخبار فى الباب. و الاسـتدلال بها متوقف على ارادۀ القـدمين من الـذراع

حتى يصير الذراعان أربعة أقدام كما يظهر إرادتهما من الذراع عن إطلاقه عليهما فى باب المواقيت و يرده ان تفسيره بهما فى باب المواقيت لا يصير دليلا على إرادتهما منه فى كل باب مع ظهوره فى معنى الذراع نفسه و غير خفى ان الذراع نفسه أطول من القدمين بنصف شبر تقريبا فيكون مؤداه قريبا الى ما ذهب اليه المشهور أو يكون غير معمول به أصلا و كيف كان فهذه الصحيحة مورد اعراض المشهور قطعا و مما قيل من انه كلما كان الخبر أصح كان الاعراض عنه أوهن فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه.

و استدل لقول الراوندى برواية أبى بصير المتقدمة بجعل كلمة (فى) فيها بمعنى (مع) فلا يعتبر الضرب. و فيه انه خلاف الظاهر قطعا إذ الظاهر من قولك شبر فى شبر أو زرع فى زرع هو ارادة مكسر الشبر فى الشبر كما لا يخفى. و ربما يوافق بين قوله و قول المشهور بحمل كلامه على صوره تساوى ابعاد الماء كما إذا كان من كل جانب ثلاثة أشبار و نصفا. و هو حمل بعيد. و ربما يورد عليه بشدة اختلاف مصاديقه لان قوله قد يطابق المشهور كما فى فرض تساوى الابعاد، و قد لا يطابقه كما لو فرض كل من الطول و العرض ثلاثة أشبار و كان العمق أربعة و نصف فان مجموعه يصير عشرة أشبار و نصف و لكن مضر و به يبلغ أربعين شبرا و نصف شبر، و قد يكون بعض أفراده عشرة و نصف جمعا و ضربا كما إذا كان كل من العرض و العمق شبرا و الطول عشرة

أشبار و نصفا كما لا يخفى هكذا فى شرح النجاة و هذا الإيراد مندفع عنه على تقدير دلالة الدليل على مدعاه فان الضابط عنده هو ما يبلغ مجموعه عشرة أشبار و نصف شبر من غير نظر الى مكسرة و انه هل يطابق معه أم لا فكل ما يبلغ عشرة أشبار و نصف شبر جمعا عنده هو الكر و لو صار مضروبه خمسين شبرا فهذا الإيراد ساقط عنه و عمدة ما يرد عليه هو عدم الدليل على ما يدعيه و قيام الدليل على خلافه كقول ابن الجنيد أيضا حيث لا دليل عليه بل الدليل على خلافه و اما قول ابن طاوس بجواز العمل بكل ما روى تخييرا فقد أورد عليه بأنه إسقاط للخبر لا اعمال له و ذلك لان مفاد كل واحد من تلك الاخبار هو تحديد الكر بما يحدّده و يعيّنه و نفى كريّة ما يكون انقص منه فالتخيير فى العمل بكل منها مستلزم لطرحه بماله من المضمون من نفى كرية الأقل منه اللهم الا ان يريد بالتخيير هو التخيير الأصولى فى مقام معارضة الأخبار عند عدم الترجيح بينها أو التخيير الظاهرى لكن الأول مبنى على عدم الترجيح و قد عرفت رجحان ما عمل به المشهور بل سقوط ما عداه عن الحجية و الثانى أعنى التخيير الظاهرى لا دليل عليه فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه فيكون ساقطا. و أسقط منه قول الشلمغانى بل الأصوب عدم عده فى عداد أقوال الشيعة و ان ذكره المجلسى فى مرآت العقول.

و ربما يحمل تلك الاخبار على اختلاف مراتب الكثرة المعتبرة فى عدم انفعال الماء بحسب اختلاف مقادير النجاسات الواردة عليه و لا يخفى ما فيه من البعد و أبعد منه ما ارتكبه بعض السادة من مشايخنا (قده) و قال ما محصله انه يمكن ان تكون مصلحة الشيء مختلفة من حيث الشدة و الضعف فتكون بمرتبة مقتضية للاهتمام بشأنها بجعل معرف لما يترتب عليه المصلحة بأربع عدول بحيث لا يثبت بأقل منها و قد تكون بمرتبة تقتضى أن تجعل الامارة المثبتة لذيها أقل من ثلاثة أو اثنين و معلوم ان احتمال الخلاف فى شاهد واحد أكثر من احتماله فى شاهدين و فيهما أكثر من احتماله فى أربعة و هكذا. و لا يبعد ان تكون اختلاف تلك التحديدات فى الكر ناظرا الى ذلك فالأقل منها و هو الذى يبلغ مكسرة سبعة و عشرين هو الكر و الزائد عليه يحمل على الفضل. هذا محصل ما افاده (قده). و لا يخفى ما فيه فان اختلاف مراتب المصلحة إنما يتصور فيما إذا كان ذو المصلحة

مختلفا بالمرتبة كما إذا جعل المعرف فى باب حقوق الناس رجلين و فى الزناء اربع رجال و هكذا لا فى باب واحد بجعل المعرف فى باب الزناء تارة عدلا واحدا و اخرى عدلين و ثالثة أربعة عدول و ما نحن فيه من هذا القبيل اللهم الا ان يراد ان التحديد بالمساحة ليس تحديدا حقيقيا و ملاكا للكر فى مرحلة الثبوت مطلقا و لو كان سبعة و عشرين بل جميع ما ورد فى تحديده بها معرف لما هو الكر و هو الوزن فالأصل فى مقدار الكر هو الكم المنفصل و انما الكم المتصل جعل امارة على ثبوته على طريق الواسطة فى الإثبات و هذا هو الحق و قد عرفت فيما تقدم منا انه يندفع التدافع بين ما تحديده بالوزن و تحديده بالمساحة و انه لمكان اسهلية المساحة أخذت المساحة طريقا لإثباته و يؤيد ذلك كون الكر مكيالا مخصوصا لما يوزن كالطعام و الحبوبات. و انه وزن الماء فوجد مقدار مأة و ثمانية و عشرين إلا عشرين مثقالا منه مطابقا مع مكسّر سبعة و عشرين شبرا بالتقريب. لكن لازم ما ذكرناه ترتب آثار الكريّة على ما علم كونه بذاك الوزن و لو كان أقل من سبعة و عشرين و هو مشكل هذا. ما عندى فى هذا المقام العويص و الأولى رعاية الاحتياط فى موارد المشتبهة و ان كان تعيين الاحتياط عند الشك فى الكر من باب الشبهة الحكمية لا يخلو عن صعوبة أيضا كما سيأتى بل لعله نظير تعيين الكر بالدليل الاجتهادى بحسب الصعوبة.

[مسألة ۳- الكر بحقة الاسلامبول و هى مائتان و ثمانون مثقالا]

مسألة ۳- الكر بحقة الاسلامبول و هى مائتان و ثمانون مثقالا مائتا حقة و اثنتان و تسعون حقة و نصف حقة

و هذا ظاهر بعد ما بيّنا مقدار الكر بحسب المثقال الصيرفى

[مسألة ۴- إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل]

مسألة ۴- إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه حكم القليل

اعلم ان تحديد الكر بما تقدم من الوزن أو المساحة تحقيقى لا يجرى فيه التسامح العرفى و ان كان هذا التحقيق ينشأ من تقريب. اما انه تحقيقى فلظهور الأدلة فى ذلك كما فى سائر الأوزان التى موضوعة لحكم شرعى كالصاع و نحوه فالصاع الذى يجب إخراجه فى الفطرة مثلا- يجب ان يكون هو الصاع حقيقة فلو نقص منه حبة لم يجز فى الإخراج و ان أطلق الصاع على الناقص بالمسامحة العرفية لعدم كون الناقص هو الموضوع لكون المسامحة فى تطبيق المفهوم على ما ليس بمصداقه لا فى المفهوم نفسه فلا مجال فى مثله لاتباع العرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۹۴

فى مسامحته و اما ان هذا التحقيق ينشأ من التقريب اما فى الوزن فلانتهائه الى الحمصة أو الدانق و هى تختلف من حيث الصغر و الكبر و جعل الوسط منها هو المعيار أيضا لا ينضبط لاختلاف الوسط أيضا. و اما فى المساحة فلاختلاف الوسط من الشبر من معتدلى الخلقة بعد جعله معيارا و ليس الأوساط من أشبار معتدلى الخلقة متساوية من حيث المقدار بل لعله لا يوجد يدان تتساوى من حيث المقدار من جميع الجهات فالتحديد بإحدى الأيادى يغاير التحديد بيد اخرى بالدقة كما لا يخفى

[مسألة ۵- إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل كالعكس]

مسألة ۵- إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل كالعكس نعم لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالى بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيمى و التسريحى

قد أشرنا فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناه فى أول هذا الفصل المعقود فى الماء الراكد بان الكلام يقع تارة فى اعتبار اجتماع الماء و عدمه فى صدق وحدة الماء و اخرى فى انه على تقدير عدم اعتبار الاجتماع و صدق الوحدة مع تفرقه فهل يعتبر تساوى سطوح حفر المياه المتصلة بعضها ببعض بالسواقى أم لا؟ و قد تقدم الكلام فى الأمر الأول. و الكلام فى هذه المسألة الا ان يقع فى الأمر الثانى و تفصيل القول فيه يحتاج الى بيان صور الاولى فيما إذا تساوت سطوح الماء كالغديرين المتواصلين بساقية و الحوضين المتصلين بثقب بينهما من غير فرق بين محال الماء من الأوانى و الحياض و الغدران و لا بين الاشكال من المربع و المثلث و المستطيل و الدائرة. و لا ينبغى الإشكال فى اتحاد حكم ما فى الجميع فان كان المجموع كرّا لا ينفعل بالملاقاة كما انه ينفعل الجميع إذا كان المجموع أقل من الكر و لو بملاقاة بعضه و لا يتقوى بعضه ببعض، لان المناط فى عدم انفعال الكر و انفعال القليل هو وحدة الماء المتصل بعضه ببعض وحدة عرفية و لا إشكال فى تحقق القيدين كليهما فى الصورة المفروضة. أما اتصال بعضه ببعض فلان الكلام فى هذه الصورة. و اما صدق الوحدة عرفا فلانه لو فرض بناء حوض على هذه الهيئة أى هيئة الغديرين مع الاتصال بينهما بساقية أو إناء من صفر أو غيره على تلك الهيئة فلا إشكال فى انه يعد حوضا واحدا أو إناء واحدا و إذا صب فيه الماء و امتلاء منه يكون المجتمع فيه ماء واحدا أيضا حسب وحدة وعائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۹۵

فيشمله ما يدل على انفعال الماء القليل أو عدم انفعال الماء الكر. و هذا ظاهر بل لا خلاف فيه من الأصحاب إلا ما نسب الى المعالم كما تقدم فى أول هذا الفصل مع ما فيه، أو نسب الى المفيد فى المقنعة و سلار فى المراسم حيث ذهبا إلى نجاسة ما فى الحياض و الأوانى بالملاقاة و ان كان كثيرا لعموم ما دل على النهى عن استعمال الأوانى بعد مباشرة النجاسة. و لا يخفى ان النسبة بين ما يدل على النهى عن استعمال الأوانى بعد ملاقاتها مع النجاسة و ما يدل على عدم انفعال الكر و ان كانت بالعموم من وجه الا انها تكون فى بادى النظر. و مع الدقة فالأخبار الدالة على عدم انفعال الكر لتصريحها بالعموم، بحيث لا يرتاب فى عدم اختصاص الحكم المستفاد منها بمورد دون مورد بل مؤدى بعض منها هو التصريح بعدم انفعال الحوض الكبير بولوغ الكلب و فى بعضها التمثيل للكر من الماء بالحب الموجود عنده. و الاخبار الدالة على النهى عن استعمال الأوانى بعد ملاقاتها للنجاسة منصرفة عما إذا كان مائها كرا فتخرج النسبة عن كونها عموما من وجه. و على تقدير التكافؤ يقدم الطائفة الدالة على عدم انفعال الكر لكونها أظهر فى شمول مورد الاجتماع و موافقة المشهور معه و شذ و ذا القول الأخر و كون دليلهم أخص من المدعى لان المحكى عن المفيد و سلار نجاسة ما فى الحياض و الإناء من المياه بالملاقاة و دليلهم يختص بالإناء و لا يعم الحياض. و بالجملة فهذا القول ساقط جدا لا ينبغى الالتفات اليه و لا فرق فى هذه الصورة بين ما إذا كان الماء راكدا واقفا أو سائلا و جاريا بلا اتصاله بالمادة و الا لدخل فى الجارى و يخرج عن محل الكلام الذى هو فى الماء المنقطع عن المادة.

الصورة الثانية فيما إذا اختلفت السطوح على وجه الانحدار الشبيه بالتساوى مع سكون الماء أو جريانه لا عن مادة و حكم هذه الصورة كالأولى فى تقوى كل واحد من العالى و السافل بالاخر لصدق الوحدة العرفية و شمول إطلاق أدلة انفعال القليل و عدم انفعال الكر للماء المجتمع ككك من قليله و كره و الظاهر عدم الاشكال عندهم فيه الا ما نسب الى صاحب المعالم (قده) حسبما تقدم الصورة الثالثة فيما إذا اختلفت السطوح بالعلو و السفل لا على الوجه المشابه بالمساوى بل مع الاختلاف الفاحش بين العلو و السفل سواء كان على وجه التسنيم كالمنصب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۹۶

من الميزاب أو جدول قائم أو على وجه التسريح الشبيه بالتسنيم بان يكون الانحدار على وجه لا يلحق بالمساوى عرفا كل ذلك مع عدم كون أحدهما من العالى أو السافل كرا ففى تقوى كل منهما بالاخر مطلقا إذا كان المجموع كرا، أو عدم تقوى كل بالاخر ككك، أو التفصيل بتقوى السافل بالعالى فلا ينفعل بملاقاة السافل للنجاسة دون العكس فينفعل بملاقاة العالى لها وجوه و أقوال:

ظاهر الشهيد فى الدروس هو الأول. قال (قده) لو كان الجارى لا عن مادة و لاقته النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقا و لا ما تحتها إذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى. حيث ان إطلاق عبارته يشمل ما إذا كان التفاوت بين الفوق و التحت على وجه التسنيم أو التسريح أو غيرهما.

و حكى عن الشهيد الثانى فى الروض و صاحب المدارك أيضا. و استدل لهم بإطلاق قوله (ع) إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شىء. قال الشهيد الثانى فى الروض النصوص الدالة على اعتبار الكثرة و كلام أكثر الأصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية بل هو أعم منه و من المختلفة كيف اتفق انتهى. فانظر كيف يصرح بإطلاق النصوص و كلام الأصحاب.

و يمكن ان يستدل بدليل الاعتبار حيث ان الجزئين من الماء متحد لمكان اتصال أحدهما بالاخر و ان الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية و المتصل بهما أيضا متحد معهما بحكم الاتصال فيصير المجموع واحدا و يترتب على وحدته تقوى كل جزء منه بالاخر إذ الماء الواحد لا يصير ذا حكمين الا مع تغير بعضه و عصمة باقيه الغير المتغير و على هذا فمبنى التقوى هو وحدة الماء. و يشكل ما ذكروه اما إطلاق النصوص فالإنصاف عدم إطلاق لها لكى يشمل تلك الصورة خصوصا بعض مصاديقها مثل ما إذا كان ماء قليل فى حوض فى سطح دار مثلا و تكون على جنبه منارة و على تلك المنارة إبريق فى أسفله ثقبة ضيقة يخرج منها الماء و يدخل فى الحوض الذى فى السطح تحت المنارة و يكون مجموع ما فى الحوض و الإبريق و الخط الذى يخرج من الإبريق و يهراق فى الحوض قدر الكر فان الفهم الزكى آب عن التسليم بكون مثله مشمولا لقوله (ع) إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شىء و على تقدير تسليم الإطلاق فلا اشكال عن انصرافه عن مثل ذلك قطعا. و اما إطلاق كلام الأصحاب ففيه ان جملة منهم مصرحون باعتبار تسوية السطوح و جماعة منهم قائلون بالتفصيل و بالجملة فالمسألة عندهم ذات أقوال ثلاثة فلا مسرح لدعوى إطلاق كلام أكثرهم. و اما الدليل الاعتبارى فالإنصاف ان المستفاد

من النصوص هو عصمة الماء الكر الذى يصدق عليه الوحدة عرفا و ليس كل متصل مما يصدق عليه الوحدة الشخصية عرفا و ان كان كذلك حقيقة فالماء المتصل بعضه ببعض كما فى الفرض الّذى فرضناه لا يصدق عليه الوحدة عرفا فلا يقال على ما فى الإبريق الّذى فى المنارة انه الماء الّذى فى الحوض و لو مع الغمض عن الإبريق و الحوض الّذين يكونان ظرفين لما فيهما من الماء بل ربما لا يصدق الوحدة عرفا على بعض فروض متساو السطوح أيضا كما إذا كان الوصل بين الغديرين بساقية ضيقة مثل الإبرة و نحوها فإنه لا يقال على ما فيهما و الساقية من الماء انه واحد و ذهب غير واحد من الأصحاب الى الثانى أى عدم تقوى كل من العالى و السافل بالاخر فينفعل العالى بملاقاته مع النجاسة كما ينفعل السافل بها و هو المحكى عن بعض كلمات العلامة و الشهيد و صريح المحقق الثانى قال الأخير فى محكى جامع المقاصد ان اشتراط الكرية فى المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان تكون المادة أعلى أو أسفل مع اشتراط القاهرية بفوران و نحوه اما مع استواء السطوح فيكفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين إذا وصل بينهما بساقية انتهى. و استدل لهم تارة بقاعدة أصالة انفعال الماء بملاقاته النجاسة إلا ما خرج للشك فى صدق عنوان المخرج فى المقام مع عدم شمول إطلاق مثل قوله إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء و اخرى بما دل على اعتبار المادة فى ماء الحمام المنصرف إطلاقه و لو بحكم الغلبة إلى الكر و مفهومه عدم الاعتصام إذا كان المجموع كرا و إذا ثبت

عدم الاعتصام فى الحمام ثبت فى غيره بالإجماع و الأولوية فإن الحمام اولى بالتسهيل من غيره و ثالثة بأن المستفاد من قوله (ع) فى ماء الحمام انه لا ينجسه شىء إذا كانت له مادة هو علية المادة البالغة حد الكر لاعتصام ماء الحمام القليل الواقع فى الحياض الصغار فيتعدى من ماء الحمام الى عدم انفعال كل ماء قليل له مادة هى كر بحسب المنطوق و الى انفعال كل ماء قليل لم يكن له مادة كر كما فى المقام بحسب المفهوم و لا يخفى ما فى الكل اما الأول فللمنع من أصالة الانفعال فى الماء حسبما يأتى فى المسائل الآتية و اما الثانى و الثالث فبمنع استفادة كرية المادة فى حكم ماء الحمام حسبما يأتى أيضا فى المسائل اللاحقة و ذهب جملة من المحققين الى القول الثالث و هو التفصيل بين السافل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۹۸

و العالى بتقوى السافل بالعالى فلا ينفعل بملاقاته للنجاسة مع اتصاله بالعالى و عدم تقوى العالى بالسافل فينفعل العالى بملاقاته للنجاسة و لازمه انفعال السافل أيضا بتنجس العالى لعلوه و قاهريته عليه و نسب الى ظاهر التذكرة قال فى المحكى منها لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء و الا ففى حق السافل و فى المحكى عن الدروس لو اتصل الواقف بالجارى اتحدا مع مساواة سطحيهما و كون الجارى أعلى لا العكس انتهى و ظاهره ان الواقف لو كان عاليا مع اتصاله بالجارى السافل لا يتقوى به بل ينفعل بملاقاته للنجاسة و لازمه عدم تقويه بالسافل الكر أيضا و كيف كان فعدم تقويه بالسافل القليل يكون اولى و استدل لهذا القول بأمور الأول دعوى اتحاد السافل بالعالى دون العكس موضوعا و أورد عليه باستلزام اتحاد العالى مع السافل لاتحاد السافل مع العالى و لذا حمل الشيخ الأكبر فى الطهارة كلامه على الاتحاد الحكمى قال (قده) مراده بالاتحاد فى حق السافل و عدمه فى العالى الاتحاد من حيث الحكم دون الموضوع و الا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين دون الأخر انتهى و أجاب عنه فى مصباح الفقيه بان الاتحاد بين السافل و العالى ليس عقليا حتى يحكم بالملازمة و امتناع الانفكاك بل انما هو بحكم العرف و يمكن التفكيك بنظرهم كما هو كك حيث يلاحظون الماء السافل و يعدون الماء العالى المستولى عليه من اجزائه و يشهدون بكونه كرا و إذا لاحظوا العالى يرونه مستقلا و لا يعدون الجزء النازل منه من اجزائه و لذا لا يتوهمون سراية النجاسة من السافل اليه ثم قال فالقول بتقوى السافل بالعالى مطلقا من غير عكس غير بعيد و ان كان الالتزام به فيما إذا لم يكن العالى بنفسه كرا لا يخلو عن اشكال انتهى أقول و الانصاف ان ما نفى عنه البعد بعيد غايته و كيف يمكن تفكيك العرف و تفرقته بين ملاحظة العلو و السفل بحكمه عند ملاحظة العالى بتعدده مع السافل النازل منه و لذلك لا يتعداه تنجس السفل و انفعاله و عند ملاحظة السافل باتحاده مع العالى الذى نزل السافل منه و عدّ العالى من اجزائه كيف و لازم ذلك عدم سراية نجاسة العالى الى السافل عند انفعال العالى بملاقاته للنجاسة قضاء لحكم التعدد العرفى لأنه كما ان السافل لا يصير منشأ لاندفاع الانفعال عن العالى لملاحظة العرف بينونة العالى عنه كذلك لا يسرى انفعال العالى اليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۹۹

بحكم تلك البينونة مع ان لازم الاتصال هو سراية انفعال العالى الى السافل و بالجملة فالأمر يدور بين عدم انفعال العالى لو حكم باتحاده مع السافل لكونهما معا كرا واحدا أو عدم سراية انفعاله الى السافل لو لم يحكم بوحدته معه لكن الثانى لا يمكن الالتزام به و لا هو (قده) ملتزم به فالمتعين هو الأول الأمر الثانى دعوى اتحاد السافل مع العالى حكما دون العكس و لا يخفى ان التفكيك فى الحكم و ان كان امرا ممكنا بين السافل و العالى الا انه يحتاج الى الدليل و الكلام فيه الأمر الثالث دعوى كفاية القهر فى تقوى الأسفل بالأعلى القاهر عليه كما ذكروا نظيره فى مقام رفع النجاسة و إزالتها من كفاية علو المطهر أو مساواته و هذا الأمر أيضا مردود بمنع كفاية مجرد علو المطهر فى مقام الرفع فضلا عن الدفع بل يعتبر ما يشترط فى التطهير من الدفعة و الامتزاج و كرية المطهر فى تطهير الماء القليل و منع أولوية الدفع عن الرفع على تقدير كفاية علو المطهر فى الرفع إذ الاكتفاء به

فى الرفع لو ثبت لكان بقيام الـدليل عليه المفقود فى المقام الأمر الرابع دعوى أولويـة التقوى بالعالى عن التقوى بالمساوى الّذى لا- اشـكال فيه و فيه أيضا منع الأولويـة بعـد التفكيك بين المساوى و العالى بقيام الـدليل فى المساوى دون العالى مع ان التقوى بالمساوى لعله ينشأ من صـدق الوحـدة عنـد تساوى السـطوح المنتفى مع اختلافها فكيف يلحق صورة الاختلاف بصورة التساوى مع اختلافهما فى الملاـك و التحقيق ان يقـال لا- شـبهة فى انه ليس المـدار فى عصـمة الماء عن الانفعال بكريته هو وجود الكر كيفما اتفق بل المـدار ان الماء الّذى تصـيبه النجاسة ان كان كرا لا ينفعل و صدق الكر على ما لاقته النجاسة يتوقف على اتصال اجزائه بعضه ببعض و كـونه مع مـا به يتمم كريته مـاء واحـدا و عنـد ذلـك نقـول صـدق الوحـدة فى افراد المتصـل على سـبيل التشـكيك سواء كان فى متساوى السطوح أو فى مختلفها، ففى بعض الافراد منه تصدق الوحدة صدقا جليا و لعل منه ما إذا صيغ من الحديـد أو فلز آخر ما يتحمل كرا على شـكل أسـطوانة تنتهى إلى طرفين عريضـين يكون الماء الـذى فيها و فى طرفيها بقدر الكر لا سيما مع وقوف الماء و عدم سيلانه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٠

إذ لا- إشـكال فى انه مـاء واحـد بـل ليس الا- كالمـاء فى الحوض الـذى يـتراكم بعضه على بعض حـتى ينتهى إلى قعره حيث لا إشكال فى ان ما فى قعر الحوض متحد مع ما فى سطحه كما لا يخفى و فى بعض الافراد منه يكون صدق الوحدة خفيا فينصرف عنه إطلاقات الأدلة و فى بعض الافراد منه يشك فى الانصراف و عدمه و فى بعض الافراد منه لا يساعد العرف على إطلاق الماء الواحـد عليه كما لو انصب الماء من إبريق و اتصل بماء سافل اتصالا ضـعيفا أو اتصل الغـديران بساقيـة ضـيقة كالإبرة و نحوها و الحكم فى الأـول أى فيما كان صـدق الوحـدة جليا هو الرجوع الى المطلقات و فى غيرها هو التمسك بقواعـد أخرى أو الرجوع الى الأـصول ممـا يطابق البراءة أو الاحتياط هـذا ما عنـدى فى ذاك المقام و على اللّه التوكل و به الاعتصام هـذا كله فيما إذا لم يتساو سـطوح الكر أو القليـل الواقف الغير السائـل و امـا لو كـان جاريا من الأعلى إلى الأسـفل فلا ينجس العالى بملاقاة السافل إجماعا فى العلو التسـنيمى أو التسريحى الشبيه بالتسنيمى بخلاف ما لو كان العلو انحداريا شبيها بالتساوى فإنه فى حكم التساوى و ربما يدعى استحالة سراية النجاسة من السافل الى العالى عقلا و فيه ان الحكم بالسراية أمر تعبدى لا استحالة فى انقيادها لو قام عليه دليل و لوضوح ما ذكرناه وجه دعوى الاسـتحالة بأنها غير مفهومة من الدليل الدال على انفعال القليل لعدم مساعدة الارتكاز العرفى عليه و هل المرجع عنـد الشك فى شـمول إطلاق دليل الكر هو عموم أدلة الانفعال أو عموم اعتصام الماء أو استصـحاب طهارة الماء فيه كلام يأتى تفصيله فى المسألة السابعة إنشاء اللّه تعالى

[مسألة السادسة إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقى لا يبلغ كرا ينجس بالملاقاة]

مسألـة السادسـة إذا جمـد بعض مـاء الحوض و البـاقى لا يبلغ كرا ينجس بالملاقاة و لا يعصـمه ما جمـد بل إذا ذاب شـيئا فشـيئا ينجس أيضا و كذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاة و لا يعتصم بما بقى من الثلج

اعلم ان فى هـذه المسألـة أمورا ينبغى التنبيه عليهـا (الأـول) إذا جمـد بعض ماء الكر و لم يكن الباقى منه كرا فهل يبقى بواسـطة اتصـاله بالمنجمـد فى حكم الكر فلاـ ينجس بالملاقـاة أولا يعصـمه ما جمـد فينجس بها (وجهان) بل قولان المحكى عن منتهى العلامة هو التردد فيه بناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠١

على ما ذهب اليه من عـدم انفعال الجامـد الكثير بالملاقاة كما يأتى فى الأمر الثانى و وجه تردده على ذلك المبنى هو التردد فى

صدق الاتحاد ای اتحاد الماء الغیر المنجمد مع المنجمد قال فی محکی المنتهی لو وقع فی الماء القلیل المائع الملاصق لما زاد عن الکر من الثلج نجاسة ففی نجاسته نظر فإنه یمکن ان یقال ماء متصل بالکر فلا یقبل التنجیس و یمکن ان یقال ماء قلیل متصل بالجامد اتصال مماسة لا ممازجة و اتحاد فأشبه المتصل بغیر الماء من انفعاله عن النجاسة لقلته انتهی و الأقوی تنجسه بالملاقاة و عدم اعتصامه بواسطة اتصاله بما جمد لضعف مبناه کما سیظهر و عدم صدق الاتحاد عرفا علی تقدیر تسلیم مبناه و یترتب علیه انه إذا ذاب المنجمد شیئا فشیئا ینجس أیضا فإنه بعد الذوب ماء قلیل ملاق للماء المتنجس و کذا إذا کان ثلج کثیر یذوب شیئا فشیئا فلاقی الذائب منه الذی أقل من الکر مع النجاسة فإنه ینجس و لا یعتصم بما بقی من الثلج و ینجس ما یذوب منه بعده و لو بلغ من الکثرة ما بلغ و طریق تطهیره هو طریق تطهیر القلیل إذا کان قلیلا و الکثیر إذا کان کرا الأمر الثانی إذا جمد الکثیر فهل ینجس بالملاقاة کالجامدات فینجس المحل الملاقی منه و یطهر بمطهر غیره من الجوامد أولا ینجس لبقائه علی ما کان من حقیقته المائیة قبل انجمادها (وجهان) بل قولان. المحکی عن منتهی العلامة هو الأخیر و استدل له بان جمود الجامد من الماء لا یخرجه عن حقیقته المائیة بل یؤکدها لأن الآثار الصادرة عن الحقیقة کلما قویت کانت آکد فی الدلالة علی ثبوت تلک الحقیقة و من الواضح ان البرودة من آثار حقیقة الماء و صورة نوعیته و هی تقتضی الجمود و إذا لم یخرج الماء بالحرارة البالغة غایتها الطاریة علیه عن حقیقته مع انها علی خلاف طبعه فعدم خروجه عن حقیقته بواسطة البرودة التی مقتضی طبیعته یکون اولی و مع عدم خروجه عن حقیقته بواسطة الجمود الطاری علیه یعمه حکمه فیشمله عموم قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شیء انتهی و الأقوی هو الأول لخروج الماء المنجمد عن صدق الماء لغة و عرفا و لو لم یخرج عن تلک الحقیقة عقلا و لا إشکال فی توقف شمول الحکم علی بقاء صدق الاسم عرفا لکون الألفاظ بمالها من المدالیل العرفیة موضوعة للاحکام و مع عدم صدق الاسم عرفا لا یشمله الحکم فیصیر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۰۲

بعد الانجماد کالجامدات التی تنجس بملاقاتها للنجاسة و یطهر بمطهر غیره من الجامدات بعد زوال العین ان کانت للنجاسة عین و لو ألقیت النجاسة و ما یکتنفها إذا کانت لها عین أو القی موضع الملاقاة حیث لا عین بقی ما عداه علی الطهارة کما فی سائر الجامدات الأمر الثالث إذا جمد القلیل فعلی المختار من خروجه عن تحت حکم الماء بواسطة جموده لا إشکال فی اختصاص الانفعال بموضع الملاقاة فلا یسری الی ما عداه لانه جامد یتبعه حکم الجوامد و علی المحکی عن منتهی العلامة (قده) فهل یحکم بنجاسة جمیعه لانه ماء قلیل و من حکمه انفعال جمیعه بملاقاة جزء منه للنجاسة أو یکون کالجوامد لان جموده یمنع من شیاع النجاسة فیه فلا یتعدی موضع الملاقاة بخلاف الماء القلیل الذی یسری الی جمیع اجزائه (وجهان) استقرب فی المنتهی الأخیر و یمکن ان یبتنی المسألة علی ان انفعال جمیع اجزاء الماء القلیل بالملاقاة هل هو بالسرایة و شیاع النجاسة فیه أو بالتعبد فعلی الأول فیقول فی المقام بالأخیر کما استقر به العلامة معللا بعدم الشیاع و السرایة و علی الثانی فیقول بالأول لإطلاق أدلة انفعال ماء القلیل بالملاقاة بعد فرض تسلیم صدق الماء علی المنجمد منه الأمر الرابع لو انفعل الماء ثم عرضه الجمود بعد انفعاله فعلی المختار من خروجه عن حکم الماء فالظاهر طهر ظاهره بتطهیره و عدم حصول طهر باطنه بتطهیر ظاهره بل یتوقف طهر باطنه علی عوده مائعا لامتناع مداخلة أجزاء المطهر له بحیث ینفذ. فی أعماقه کسائر المائعات المتنجسة عند جمودها کالدهن المائع المتنجس إذا صار جامدا و اللبن المتنجس لو صار جبنا و الشحم المتنجس إذا صار صابونا و من ذلک الأسنان الصناعیة لو انفعلت بالملاقاة حال ذوبانها ثم انجمدت فإنها تطهر بالتطهیر ظاهرها مع بقاء باطنها علی النجاسة و علی المحکی عن العلامة فالوجهان المتقدمان فی الأمر المتقدم

[مسألة ۷– الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط]

مسألة ۷– الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط و ان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة نعم لا يجرى عليه حكم الكر فلا يطهر ما يحتاج إلى إلقاء الكر عليه و لا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۰۳

اعلم ان الشك فى الكرية تارة يكون من جهة الشبهة المصداقية كما إذا لم يعلم مقدار الماء المعين مع العلم بمقدار الكر شرعا و اخرى يكون من جهة الشبهة الحكمية و هذا أيضا على قسمين لانه بكون تارة من جهة الشك فى مقدار الكر شرعا كما إذا علم بلوغ مساحة مكسر الماء سبعة و عشرين لكن يشك فى بلوغه الكر من جهة الشك فى ان الكر عند الشارع هل هو هذا المقدار أو ما يبلغ مكسرة ستة و ثلاثين أو ما يبلغ اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان من الشبر و اخرى من جهة الشك فيما يعتبر فى عاصميته أو مطهريته كما إذا علم بكون الكر اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان من الشبر و علم ببلوغ الماء هذا المقدار أيضا و لكن شك فى طهارته عند ملاقاته للنجاسة إذا لم يكن متساوى السطوح من جهة الشك فى اعتبار تسوية السطوح فى العصمة أو شك فى مطهريته للماء الذى يراد طهره به مع عدم ممازجته معه أو إلقائه عليه دفعة من جهة الشك فى اعتبار الممازجة أو الإلقاء دفعة و على جميع التقادير فاما ان يعلم بالحالة السابقة للماء من القلة أو الكثرة، أو لا يعلم اما لأجل عدم الحالة السابقة له كالماء الخلوق دفعة أو لا جل الجهل بحالته السابقة و كيف كان فهل يحكم فى موارد الشك فى اندراج ماء فى موضوع اخبار الكر أو أدلة الانفعال بالانفعال بالملاقاة أو بعدمه (قولان) الذى مشى عليه الشيخ الأكبر فى طهارته هو الأول و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأخير و استدل للاول بوجوه: الأول قاعدة المقتضى و المانع و تفصيل الكلام فى تلك القاعدة يقع فى مقامين الأول فى بيان تلك القاعدة فى حد نفسها و الثانى فى تطبيقها على المورد اما المقام الأول فاعلم انه لا إشكال فى جواز التمسك بأصالة عدم المانع عند الشك فى وجود المقتضى بالفتح لدى العلم بوجود مقتضية و كون الشك فى وجود المقتضى بالفتح من جهة الشك فى وجود المانع إذا كان لعدم المانع حالة سابقه معلومة و ذلك بأدلة حجية الاستصحاب و اما إذا لم يعلم بعدم المانع سابقا و شك فى وجوده مع العلم بوجود المقتضى بالكسر فهل لا يعتنى بالشك فى وجود المانع و يحكم بترتب المقتضى بالفتح على المقتضى بالكسر إذا علم بوجوده ما لم يعلم بوجود المانع سواء علم عدمه بعلم أو علمى أو أصل معتبر أو لم يعلم أصلا أولا يحكم بترتبه ما لم يحرز عدم المانع (وجهان) قد يقال بالأول و ذهب اليه الشيخ الأكبر (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۰۴

فى الطهارة فى مسئلتنا و هى الشك فى الكرية و ربما يتمسك له ببناء العقلاء بدعوى انهم عند العلم بوجود المقتضى بالكسر يحكمون بوجود المقتضى بالفتح مع الشك فى وجود المانع و لو لم يحرزوا عدمه و لو بأصل كما يحكمون بوجوده مع العلم بعدم المانع أو إحراز عدمه بدليل علمى أو أصل معتبر و هذا هو المراد بقاعدة المقتضى و المانع و التحقيق عدم أصل لتلك القاعدة أصلا كما عليه الشيخ الأكبر فى أصوله لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها و من المعلوم ان الحكم بوجود المعلول يتوقف على إحراز وجود علته بتمام ماله الدخل فى عليته و كما انه مع الشك فى وجود المقتضى بالكسر لا يحكم بتحقق المقتضى بالفتح فكذلك عند العلم بوجود المقتضى بالكسر لا يحكم بتحقق المقتضى بالفتح لو شك فى وجوده من جهة الشك فى فقد شرطه أو وجود مانعه و كما ان نفس الشك فى فقد الشرط لا ينفع فى الحكم بترتب المقتضى بالفتح ما لم يحرز وجود الشرط بمحرز من علم أو علمى أو أصل معتبر كذلك نفس الشك فى وجود المانع لا ينفع فى الحكم المذكور ما لم

يحرز عدمه بمحرز. و السر فى ذلك ان المقتضى بالكسر ليس بكاف فى تحقق المقتضى بالفتح لانه ليس بالعلة التامة لوجود المقتضى بل هو جزء من العلة حسب فرض دخل الشرط و عدم المانع فى وجوده لا بمعنى ان دخل عدم المانع دخل تأثير نحو دخل المؤثر فى المتأثر حتى يرد بان العدم لا يكون مؤثرا فى الوجود بل بمعنى انه عند تحقق الشرط و فقد المانع يؤثر المقتضى بالكسر فى الوجود فالتأثير مستند إلى المقتضى بالكسر لكن لا مطلقا بل فى ظرف تحقق الشرط و فقد المانع و ان شئت فعبّر عن المقتضى بالفتح بأنه ليس مستكفيا بالفاعل فقط و ان شئت فقل ان الكلام ليس فى العلة البسيطة بل المركبة من وجود الفاعل المؤثر المعبر عنه بالمقتضى بالكسر و وجود الشرط و عدم المانع فكما انه عند الشك فى وجود العلة البسيطة لا يحكم بوجود المعلول و لا الجرى العملى على طبق وجوده ما لم يحرز علته البسيطة بمحرز و ليس لعاقل ترتيب آثار وجوده مع الشك فى وجود علته ما لم يحرز بمحرز فكذلك لا يحكم بوجود المعلول عند الشك فى وجود علته التامة ما لم يحرز وجود علته بمحرز من غير فرق بين ان يكون الشك فى وجود جميع اجزاء علته من المقتضى و الشرط و المانع أو فى بعض اجزائها و فى بعض الاجزاء أيضا لا يفرق بين ما إذا كان الشك فى وجود المقتضى بالكسر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۰۵

أو فى وجود الشرط أو فى فقد المانع. فالفرق بين الشك فى اجزائها بعدم ترتيب اثر وجود المعلوم عند الشك فى وجود المقتضى أو الشرط عند عدم احرازهما بمحرز و ترتيب أثره عند الشك فى عدم المانع مع عدم إحراز عدمه بمحرز حديث شعرى محض و باطل صرف لا أساس له أصلا هذا تمام الكلام فى أصل القاعدة المقام الثانى فى تطبيق القاعدة على تقدير تماميتها على المورد فقد ذكر الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته، ما حاصله ان المستفاد من الصحيح (إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء) هو ان الكرية علة لعدم التنجيس و هو معنى المانع إذ لا نعنى به الا ما يلزم من وجوده العدم هذا طريق استفادة مانعية الكر عن الانفعال و اما ما يستفاد منه اقتضاء الملاقاة للانفعال فهو مثل قوله (ع) فى الماء الذى يدخله الدجاجة الواطية للعذرة انه لا يجوز التوضى منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء و قوله (ع) فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستسقى منه حيث ان المستفاد منها سببية الملاقاة للنجاسة و مانعيته الكرية عنها هذا و ليعلم أولا ان المستفاد من عبارة الجواهر ان القلة و الكثرة أمران وجوديان و ان التقابل بينهما بالتضاد كما نسب اليه الشيخ فى الطهارة و قال (قده) و كأنه تخيل تبعا لصاحب الحدائق ان كلا من القلة و الكثرة أمران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الأصل فى أحكام القليل و الكثير انتهى و المختار عنده (قده) أن القلة باعتبار فصله اعنى ما لا يكون كثيرا أمر عدمى و يكون التقابل بينها و بين الكثرة نحو تقابل الوجودى و العدمى الا انه (قده) لم يبين أنه بالإيجاب و السلب أو العدم و الملكة و ان كان الظاهر هو الأخير لأن الماء الذى لا يكون كثيرا تكون فيه قابلية الكثرة بأن يزاد عليه الى ان يصير كثيرا لكن الحق هو ما ذهب إليه فى الجواهر لان كل واحد من القلة و الكثرة عبارة عن قدر من الماء إذا كان الماء على ذاك المقدار المخصوص يكون قليلا أو كثيرا و ليست القلة مجرد ما لا يكون كثيرا. كيف و الا يمكن ان يقال بأن الكثرة أيضا أمر عدمى باعتبار فصلها اعنى مالا يكون قليلا فالحق كون التقابل بينهما بالتضاد.

ثم انه يمكن ان يكون الشرط فى الانفعال هو القلة كما يستفاد من قوله (ع) «خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه» و قوله (ع) «كلما غلب الماء ريح الجيفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۰۶

فتوضأ و اشرب» حيث انهما بعمومهما يدلان على عدم انفعال الماء خرج عنه القليل بالأدلة الدالة على انفعاله بالملاقاة فتكون القلة شرطا فى انفعاله و لا بد من إحرازها فى الحكم بالانفعال و مع الشك فيها يكون المرجع هو أصالة عدم القلة لكونها امرا

وجوديا مسبوقا بالعدم.
و يمكن ان يكون الشرط فى عدم الانفعال هو الكثرة و لا بد من إحرازها فى الحكم بعدم الانفعال و مع الشك فيها يكون المرجع هو أصالة عدم الكثرة و لا يحتاج إلى إثبات القلة ح لأنها ليست شرطا للانفعال حسب الفرض و يمكن ان يكون كلاهما شرطا القلة للانفعال و الكثرة لعدمه و عليه فيتعارض الأصلان أعنى أصالة عدم للقلة و أصالة عدم الكثرة و يكون المرجع هو أصالة الطهارة فى الماء و عموم «خلق اللّه الماء طهورا» و التحقيق هو الأخير لمنع استفادة اقتضاء الملاقاة مطلقا للنجاسة بل المسلم كونها مقتضية لتنجيس الماء القليل بدعوى كون الملاقاة مقتضية لتنجيس هذا المقدار من الماء كما يشاهد فى قطرة من الدم مثلا فإنها توجب تغير مثقال من الماء و لا تغير رطلا منه، لا لكون الكثرة فى الرطل مانعة عن تغيره بل لعدم اقتضاء القطرة فى ان يغيره فالقصور فى ناحية فاعلية القطرة فى التأثير لا من جهة طر و المانع فى القابل عن التأثر فحديث المقتضى و المانع غير منطبق على المقام و قد عرفت عدم تمامية قاعدته رأسا فقاعدة المقتضى و المانع لا كبرى لها و لا صغرى فى المقام هذا ما عندى فى هذا الموضع.
الوجه الثانى مما استدل به لانفعال ما شك فى كريته هو التمسك بأصالة عدم وجود الكر فى هذا المكان لإثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على القول بالأصول المثبتة هكذا ذكره الشيخ الأكبر فى الطهارة و لم يظهر لى المراد من استصحاب عدمه الذى هو مفاد ليس التامة لإثبات ليس الناقصة هل هو إجراء الأصل فى العدم المحمولى لإثبات العدم النعتى أو المراد معنى آخر مغاير مع استصحاب العدم الأزلى لكن فى مستمسك العروة جعل هذا الوجه مغايرا مع استصحاب العدم الأزلى ورده بأنه مبنى على القول بالأصل المثبت مع تسليمه جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى و إثبات العدم النعتى من غير ابتنائه على الأصل المثبت و لم يظهر لى المغايرة بينهما و كيف كان فهذا كما صرح به الشيخ (قده) مبنى على القول بالأصل

المثبت الذى لا يقول به و لا يمكن ان يقال به الوجه الثالث التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية للخاص بناء على ان يكون مقتضى العمومات انفعال الماء مطلقا و قد خرج عنه الكر فإذا شك فى كرية ماء يشك فى كونه مصداق المخصص بعد العلم بكونه من افراد العموم فيكون المرجع فيه العموم و فيه أولا- منع كون مقتضى العمومات انفعال الماء مطلقا لما عرفت فى الوجه الأول من ان المستفاد منها هو انفعال الماء القليل لا الماء مطلقا و ثانيا عدم جواز التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية حسبما قرر فى الأصول لكن الإشكال الأخير يختص بالتمسك بالعموم فى الشبهة الموضوعية و اما فى الشبهة الحكمية فلا مانع عن التمسك به فى المقام سواء كان الشك فى مقدار الكر شرعا أو فى اعتبار شىء فى عصمته الوجه الرابع ما افاده بعض مشايخنا (قده) و هو ان تعليق الحكم على أمر وجودى فى دليل، بالدلالة الالتزامية العرفية يدل على ثبوت الحكم عند إحرازه لا بمعنى كون الإحراز موضوعا لذاك الحكم تماما أو جزء من موضوعه و لا بان تكون القضية المتكفلة لإثبات الحكم الواقعى مثبتا للحكم الظاهرى بل بدعوى ان العرف يفهم من القضية المتكفلة للحكم الواقعى كدليل التصرف فى مال الغير المعلقة على رضاء مالكه مثلا ان المكلف ما لم يحرز رضاء المالك لا يجوز له التصرف فى ماله بلا مؤنة إثبات عدم الرضا بالأصل بل نفس الشك فى الرضا كاف عندهم فى الحكم بعدم جواز التصرف و انحصار جوازه عندهم بصورة إحراز الرضا فالإحراز و ان كان طريقا الى موضوع الحكم لكنهم يرونه موضوعا فهو من هذه الجهة موضوعى و ان شئت فقل ان كل موضوع للحكم إذ أفوض إحرازه إلى المكلف و جعل إحرازه وظيفة له و ان كان الإحراز طريقا اليه الا ان العرف يرونه موضوعا له و ذلك قاعدة سارية فى غير واحد من الأبواب كعدالة الشاهدين فى باب الطلاق و كوجود المصلحة فى فعل الوكيل عن الموكل و الولى فى مال المولى عليه و كالحلية المترتبة على التذكية فى قوله تعالى (إِلّٰا مٰا ذَكَّيْتُمْ) و كوجوب القصر المترتب على السفر و غير ذلك من

الموارد التى لا تحصى مما رتب الحكم على أمر وجودى و فوض إحراز ذاك الأمر الوجودى إلى المكلف و جعل إحرازه وظيفة له فمن ترتب الحكم على الأمر الوجودى و جعل إحرازه فى عهدة المكلف يستكشف أن الإحراز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٨

أخذ موضوعيا بالنسبة إليه لا طريقا محضا فيستظهر عدمه عند عدم إحراز موضوعه من دليل الحكم الواقعى بدلالة التزامية عرفية و لعل طريق استظهاره من الدليل الدال على تعليق الحكم على الموضوع الواقعى الذى يلزمه كون الإحراز أخذ طريقا محضا اليه هو الحكم بأنه لو لا موضوعية الإحراز للزم عدم حصول الاطمئنان بوقوع شىء ممّا يكون من سنخ هذه الأمور المذكورة لا سيما لو كان الفاعل محرزا للموضوع بغير طريق العلم الوجدانى بل معتمدا على الأصل أو الامارة ضرورة انه لو طلق عند عدلين الذين أحرز عدالتهما بالبينة يكون دائما فى شك من وقوع طلاق من جهة الترديد فى تبين خلاف الامارة القائمة على عدالتهما فمقتضى إيكال الإحراز إلى نظره هو حجية إحرازه زائدا عن طريقيته الى الواقع فى موضوعيته بالقياس الى ما يترتب عليه من الحكم و يترتب على ذلك أمران. أحدهما عدم كشف الخلاف بعد ان أحرز الموضوع بمحرز و عمل على طبقه و لو انكشف خلاف ما أحرزه لا لأجل اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى بل لمكان تحقق موضوع الحكم واقعا و هو الإحراز و ثانيهما عدم تحقق الحكم عند عدم الإحراز واقعا لأجل عدم تحقق موضوعه فمن صغريات تلك القاعدة هو الحكم بالعصمة المترتب على الكرية التى هى أمر وجودى فوض إحرازها إلى المكلف و جعل إحرازها وظيفة له فعند عدم إحرازها يحكم بعدم ترتب حكم العصمة عليها من جهة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه الذى هو إحراز الكرية و يكون الدليل على موضوعية إحراز الكرية للحكم بالعصمة هو نفس الدليل الدال على ان الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شىء لكن بالدلالة الالتزامية العرفية و مما قررناه فى بيان تلك القاعدة يظهر سقوط ما أورد عليها فى مستمسك العروة فى المقام فإنه بعد ان قرر القاعدة أولا بقوله «اناطة الرخصة تكليفية كانت أو وضعية بأمر وجودى يدل بالالتزام العرفى على إناطة الرخصة بإحراز ذلك الأمر و انتفائها بعدم إحرازه» أورد عليه بقوله ان كان المراد ان إناطة الرخصة بالأمر الوجودى مرجعها إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر و اناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده فيكون المجعول حكمين واقعيا منوطا بوجود ذلك الأمر الواقعى و ظاهريا منوطا بالشك فيه فذلك مما لا يقتضيه ظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٩

الدليل أصلا و ليست اناطة الرخصة بأمر الا كاناطة المنع بأمر ليس المقصود منها الا جعل حكم واقعى لموضوعه الواقعى و ان كان المراد ان هناك قاعدة عقلائية ظاهرية نظير جواز الرجوع الى العام عند الشك فى وجود الخاص فهو أيضا غير ثابت نعم إذا كان الأصل يقتضى انتفاء الأمر المنوط به الجواز كان الأصل النافى له نافيا لحكمه و هو الجواز و لكن هذا وجه آخر يأتى و يتوقف على جريان الأصل النافى للكرية انتهى و أنت بعد الاطلاع على ما قررناه تعلم ان مورد تلك القاعدة ليس مختصا بخصوص الرخصة المترتبة على الأمر الوجودى بل المؤسس لها يجريها فى كل حكم وجودى أو عدمى وضعى أو تكليفى كوجوب القصر المترتب على السفر الذى هو محل كلام مؤسسها و كنفوذ الطلاق و صحته المترتب على سماع العدلين و نحوهما فتخصيص تلك القاعدة بخصوص الرخصة ثم الاشكال عليها بما ذكر مما لا وجه له فلا يرد عليها شىء مما أورد عليه نعم يرد عليه ان اللازم من ذلك عدم ترتب حكم الكر عليه ما لم يحرز و لو كان الكر موجودا واقعا كما إذا غسل الشىء المتنجس بما شك فى كريته بإدخاله فيه ثم انكشف كريته و ان كان يصح الالتزام به فى الطلاق و معاملة الوكيل و الولى بأن طلق عند من شك فى عدالتهما ثم تبيّن عدالتهما أو باع عن الموكل أو مال المولى عليه مع الشك فى كونه ذا مصلحة ثم تبيّن كونه ذا مصلحة فإن القول بالبطلان فيهما ليس بكل البعيد لكنه فى المقام مما لا يمكن الالتزام به و لا أظن التزامه (قده) به أيضا

فهذا الوجه من هذه الجهة فى المقام لا يخلو عن الاشكال و ان كان سليما عن الاشكال فيما يمكن الالتزام به و لعل وجوب القصر المترتب على الضرب فى الأرض بقصد المسافة مما يمكن الالتزام فيه بالصحة إذا قصد مسافة شك فى كونها بقدر السفر الشرعى فإنه يصح منه التمام و لو بان أنه بقدر المسافة شرعا الا انه يشكل فيه القول بوجوب الإعادة إذا اتى بالقصر و تبيّن أنه المسافة شرعا و هذا ما عندى فى تلك القاعدة و الحمد للّه و قد ظهر من جميع ما ذكرناه من الوجوه ان الأقوى كما فى الجواهر و عليه المصنف فى المتن عدم تنجس الماء المشكوك كريته بالملاقاة اما لعموم مثل قوله (ع) خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر إلخ أو لأصالة الطهارة الثابتة فى كل ما يشك فى طهارته اما من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية أو فى خصوص الماء و ان كان الأحوط الاجتناب عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۰

كما ذهب الى القول بوجوب الاجتناب عنه الشيخ الأكبر فى الطهارة ثم على المختار من عدم الحكم بالتنجس بالملاقاة فلا يجرى عليه مما يترتب على الكر من الاحكام عدا عدم التنجس بالملاقاة فلا يطهر ما يحتاج فى تطهيره إلى إلقاء الكر عليه بإلقائه عليه لعدم إحراز كريته و يكون الشك فى طهره بإلقاء ما شك فى كريته عليه من جهة الشك فى كرية ما القى عليه و حيث لا يجرى الأصل فى السبب أعنى الكرية يجرى الأصل فى المسبب فيستصحب بقاء نجاسة ما القى فيه الماء الذى يشك فى كريته و لا يحكم بطهارة متنجس غسل بإدخاله فيه و ان لم يحكم بنجاسته أيضا بإدخال المتنجس فيه و لا محذور فى التفكيك بينهما مع الملازمة بين بقاء نجاسته و نجاسة الماء الذى أدخل المتنجس فيه واقعا و كذا طهارة ما ادخل فيه المتنجس و طهر ما ادخل فيه لان هذا التفكيك فى الحكم الظاهرى و لا مانع من التفكيك فيه إذ اقتضاه الأصول كما فى المقام هذا كله إذا لم يعلم بالحالة السابقة للماء من الكرية أو القلة و الا فلا إشكال فى استصحاب تلك الحالة و ترتيب أحكامها بلا ارتياب و الإيراد على هذا الاستصحاب بتعدد الموضوع مندفع بأن الكثرة و القلة من قبيل الحالات المتبادلة على موضوع واحد عرفا و قد قرر فى الأصول ان المناط فى وحدة الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة هو حكم العرف باتحادهما و ان كانا متغايرين بحسب الدقة العقلية و المناط فى الاتحاد العرفى أيضا هو حكم العرف بالاتحاد بحسب الارتكاز لا بحسب ما يتفاهم من لسان الدليل

[مسألة ۸- الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية]

مسألة ۸- الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته و ان كان الأحوط التجنب و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته و اما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكورة و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسته

اعلم ان حدوث الكرية و الملاقاة أو القلة و الملاقاة من صغريات توارد الحالتين اللتين يجهل تاريخهما معا تارة فيسمى بمجهولى التاريخ و يعلم تاريخ أحدهما أخرى و اما مع العلم بتاريخهما معا فالشك فى تقدم أحدهما على الأخر غير معقول ثم اما ان يعلم بعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۱

التقارن و يكون الشك متمحضا فى التقدم و التأخر أو يشك فى التقارن أيضا. و الكلام فى المقام يقع فى مقامين: الأول فى حدوث الكرية و الملاقاة مع الشك فى تقدم أحدهما على الأخر و فيه ثلاث صور الاولى ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولا و شك فى تقدم الكرية على الملاقاة أو تأخرها عنها مع احتمال تقارنهما أو مع القطع بعدم تقارنهما و لا يخفى ان فى مجهولى

التاريخ مسلكين: أحدهما جريان الأصل فيهما معا و سقوطهما بالمعارضة و هذا هو مختار الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل و لازم ذلك جريان الأصل فى طرف واحد إذا كان الأثر مختصا به و لم يكن أثر شرعى للطرف الأخر و ثانيهما عدم جريان الأصل و لو فى طرف واحد اما لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين المعتبر فى الاستصحاب فيكون التمسك بعموم لا تنقض معه من قبيل التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية للعموم و اما لخروجه عن تحت دليل الاستصحاب لان مورده هو ما كان الشك فى امتداد المستصحب و فى المقام ليس كك لان الشك فيه فى اتصال المستصحب بوجود الحادث الأخر من جهة الشك فى التقدم و التأخر و دليل الاستصحاب قاصر عن شموله له و لازم ذلك عدم جريان الأصل مطلقا و لو فى طرف واحد إذا اختص بالأثر و لم يكن الأخر بذى أثر فعلى الأول فربما يقال بجريان الأصلين و سقوطهما بالمعارضة لأن أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية تقتضى الطهارة و أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة تقتضى النجاسة فيتساقط الأصلان و ح إذا لم يحتمل التقارن يرجع الى استصحاب الطهارة السابقة التى يشك فى بقائها من جهة الشك فى تقدم الملاقاة على الكرية و الى أصالة الطهارة فى كل ما شك فى طهارته أو فى خصوص الماء التى هى المرجع بعد تعارض الأصلين و ان كان استصحاب الطهارة حاكما على أصالة الطهارة هذا مع عدم احتمال المقارنة و مع احتمالها فهل يثبت التقارن بإجراء الأصل فيهما أم لا (وجهان) من ان التقارن أمر وجودى لازم لعدم كل منهما قبل الأخر فيكون إثباته بأصالة عدم كل منهما الى زمان الأخر مثبتا و من انه من اللوازم الخفية الثابتة بالاستصحاب من غير ابتناء ثبوته على القول بالأصل المثبت و الأقوى هو الأول لأن التقارن كالتقدم و التأخر يحتاج إثباته إلى إجراء الأصل فيه. و دعوى خفاء الواسطة غير مسموعة مع ما فى القول بصحة إجراء

الأصل لإثبات ما كانت الواسطة فيه خفية رأسا ثم على تقدير ثبوت التقارن فهل يحكم بنجاسة الماء أو طهارته (وجهان) من ان سبق الكرية شرط فى كون الماء عاصمة من النجاسة فإذا لم يحصل الشرط يكون نجسا و لو حصل الكرية مقترنا مع الملاقاة، و من ان الانفعال بالملاقاة ثابت للماء القليل فإذا لم يكن قليلا حين الملاقاة يكون طاهرا لاستصحاب الطهارة و قاعدتها و الأقوى هو الوجه الأول و ذلك لان الظاهر من قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء هو اعتبار الكرية قبل الملاقاة و لو بآن لكى يتحقق الملاقاة بعد الكرية و هذا الاستظهار انما هو من ناحية أخذ الكرية موضوعا لعدم التنجس و من المعلوم اعتبار تقدم الموضوع على الحكم فيما إذا كان الحكم من عوارض الموضوع بعد وجوده لا- فى رتبة وجوده كالوجود نفسه و الإمكان و الشيئية و نحوها فلا محالة يتأخر عن وجوده بالزمان و من هنا يمكن ان يقال بعدم جريان الأصل فى عدم الملاقاة أصلا و لو لم يثبت به التقارن و ذلك لعدم ترتب الأثر اعنى طهارة الماء على عدم الملاقاة الى زمان الكرية بل هو مترتب على تأخر الملاقاة عن الكرية و بأصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يثبت تأخرها عنها و تكون أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة جارية من غير معارض و يثبت بها النجاسة فالأقوى هو الحكم بنجاسة الماء فى مجهولى التاريخ لإجراء أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة و لو لم يثبت بها التقارن و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف فى المتن بعد تقوية القول بالطهارة و بالجملة يقوى القول بالنجاسة كما قويناه الصورة الثانية ما إذا علم تاريخ الكرية و شك فى تاريخ الملاقاة بأنها قبل الكرية أو بعدها مع القطع بعدم التقارن أو مع احتماله أيضا. و لا يجرى الأصل فى الكرية للعلم بتاريخها و يجرى فى عدم الملاقاة الى زمان الكرية لكن بأصالة عدم حدوثها الى زمان حدوث الكرية لا يمكن إثبات تأخر حدوثها عن حدوث الكرية المعلوم تاريخه. فح لو احتمل التقارن ففى إثباته بها الوجهان المتقدمان. و لو قيل بعدم إثبات التقارن بها أو يقطع بعدمه ففى الحكم بنجاسة الماء أو طهارته (وجهان) مبنيان على اشتراط الكرية فى عصمة الماء و عدمه فعلى القول باشتراطها فى عصمته يحكم بالنجاسة و على القول بعدمه يحكم بالطهارة لاستصحاب الطهارة السابقة و قاعدة الطهارة فى كل ما شك فى طهارته و خصوص الماء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۳

و الأقوى هو الأول لما عرفت فى مسألة الشك فى الكرية من ان المستفاد من الدليل شرطية الكرية فى العصمة كشرطية القلة فى الانفعال و تقدم فى الصورة الاولى من هذه المسألة اعتبار تقدم الكرية على الملاقاة فى عصمة الماء مع عدم إمكان إحرازه بأصالة عدم حدوث الملاقاة الى زمان حدوث الكرية و ربما يقال بالنجاسة أيضا لما تقدم فى المسألة المتقدمة من ان الدليل الدال على تعليق الحكم على أمر وجودى بالدلالة الالتزامية العرفية يدل على ثبوت الحكم عند إحرازه المترتب عليه عدمه عند الشك فى وجوده. و تاريخ الكرية فى المقام و ان كان معلوما الا انه لا يعلم وجودها قبل الملاقاة. و لا فرق فى تلك القاعدة بين ما إذا كان الشك فى أصل وجود شىء يترتب عليه الحكم من الأمر الوجودى أو كان الشك فى وجوده فى الزمان الذى اعتبر وجوده فيه و ان علم بأصل وجوده و الكرية أمر وجودى علق الحكم بالعصمة على وجودها و مع الشك فى وجودها فى الزمان الذى اعتبر وجودها فيه يبنى على عدم ثبوت الحكم المعلق عليها و هو العصمة فيحكم بالانفعال و لا بأس بما افاده لو تمت تلك القاعدة لكنك قد عرفت ما فيها من الإشكال.

الصورة الثالثة ان يكون تاريخ الملاقاة معلوما و تاريخ الكرية مشكوكا و يجرى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة و يحكم بنجاسة الماء من غير اشكال مع عدم القول بطهارة الماء النجس بإتمامه كرا و اما على القول بطهارته فيقطع بطهارته بعد العلم بكريته لأنه إذا وقع الملاقاة فى زمان القلة و ان صار الماء نجسا لكنه يصير طاهرا بعد كريته و ان وقع الملاقاة فى حال كريته فلا يصير نجسا بالملاقاة و على اى تقدير فهو مقطوع الطهارة بعد كريته كما لا يخفى.

المقام الثانى فى حدوث القلة و الملاقاة مع الشك فى تقدم أحدهما على الأخر و فيه أيضا ثلاث صور، الاولى فيما إذا جهل تاريخ القلة و الملاقاة كليهما. و الحكم فيها كالصورة الاولى من المقام الأول، فعلى القول بتعارض أصالة عدم القلة إلى زمان الملاقاة مع أصالة عدم الملاقاة الى زمان حدوث القلة و ثبوت التقارن بين حدوث القلة و الملاقاة عند احتماله فهل يحكم بطهارة الماء أو نجاسته (وجهان) من ان الملاقاة ورد على الكر و ان صار الماء بها قليلا فيصدق الكرية حين الملاقاة فيكون طاهرا لحصول الشرط و هو سبق الكرية على الملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۴

و من اقتران القلة مع الملاقاة فلا تكون العاصمية متحققة فى رتبة الملاقاة فيحكم بالنجاسة و على القول بعدم ثبوت التقارن مع احتماله، أو مع القطع بانتفائه و ان كان يثبت بإجراء الأصلين مع احتماله، أو عدم جريان الأصلين رأسا فهل يحكم بنجاسة الماء أو طهارته (فالوجهان) من ان الكرية شرط فى العاصمية و لم يحرز و ان لم يحرز القلة أيضا فيحكم بالنجاسة و من عدم تمامية تلك القاعدة أعنى قاعدة المقتضى و المانع فيحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة فى كل شىء و فى خصوص المياه و استصحاب الطهارة الثانية قبل هذه الملاقاة مع حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة و الأقوى هو الأخير و الحكم بالطهارة كما عليه المصنف (قده) فى المتن الصورة الثانية فيما إذا علم تاريخ الملاقاة و شك فى تاريخ القلة و الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة و يثبت به الطهارة من غير إشكال.

الصورة الثالثة فيما إذا علم تاريخ القلة و شك فى تاريخ الملاقاة و الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم الملاقاة الى زمان القلة و لكن لا يثبت به تأخر الملاقاة عن حدوث القلة حتى يحكم بوقوعها على القليل و يثبت به النجاسة فيحكم ح بطهارة الماء بقاعدة الطهارة بناء على عدم إثبات التقارن به أو عدم احتماله و عدم تمامية قاعدة المقتضى و المانع و مع إثبات التقارن به (فالوجهان) من ان الملاقاة ورد على القليل و ان صار الماء بالملاقاة كرا فيصدق القلة حين الملاقاة فيكون الماء نجسا و من اقتران الكرية مع الملاقاة فتكون العاصمية متحققة فى رتبة الملاقاة فيحكم بالطهارة. و الأقوى فى هذه الصورة هو الطهارة خلافا للمصنف (قده)

فى المتن حيث قال و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسته.

[مسألة ۹- إذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته]

مسألة ۹- إذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته إلا إذا علم تاريخ الوقوع
هـذه المسألة بعينها تقدّمت فى المسألة الثامنة المتقدمة و الفرق بينهما خفى الا انه يمكن ان يفرق بينهما بما يظهر بإمعان النظر و التأمل (فتدبر).

[مسألة ۱۰- إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب]

مسألة ۱۰- إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب
قد تقدم فى المسألة الثامنة حكم تقارن الكرية و الملاقاة و ان فيه وجهين (النجاسة) لاعتبار سبق الكرية على الملاقاة فى عاصمية الماء عن النجاسة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۱۵
فإذا لم يحصل الشرط يصير متنجسا و لو كان حصول الكرية مقارنا مع الملاقاة (و الطهارة) لأن الانفعال بالملاقاة ثابت للماء القليل فإذا لم يحكم بكونه قليلا حين الملاقاة يكون طاهرا بقاعدة الطهارة و استصحابها مع حكومة الاستصحاب على القاعدة و قد تقدم فى المسألة المتقدمة ان الأقوى هو الأول لظهور مثل قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء فى اعتبار تقدم الكرية على الملاقاة فى عدم الانفعال لأخذ الكرية موضوعا لعدم الانفعال و كون الحكم اعنى عاصمية الكر من عوارض الموضوع بعد وجوده و العوارض الثانوية المتأخرة عن وجود الموضوع بالزمان.
و مما ذكرنا يظهر ما فى مستمسك العروة من التمسك بإطلاق قوله (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء و قال بشموله للملاقاة المقارنة و اللاحقة حيث انه يمنع إطلاقه بعد دعوى ظهوره فى كون الحكم المترتب على الكرية من العوارض الثانوية المتأخرة عن وجود الموضوع و معه فلا يبقى مجال لدعوى الإطلاق الشامل للملاقاة المقارنة كما لا يخفى ثم قال و لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة على الملاقاة حدوثا لزم اعتبار اللحوق فى الملاقاة يعنى لا ينجسه شىء لو وقع فيه بعد صيرورته كرا و تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة يستلزم تقييد المفهوم بها لان حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق فإذا قيد الحكم فى المنطوق بقيد تعين تقييد الحكم فى المفهوم به فيكون مفهوم القضية المذكورة انه إذا لم يكن الماء قدر كر فى زمان ينجسه الشىء الملاقى له بعد ذلك فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق و المفهوم و المرجع فيها اما عموم طهارة الماء أو استصحاب الطهارة انتهى.
و لا يخفى ان قوله و لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة على الملاقاة لزم اعتبار اللحوق فى الملاقاة لا يخلو عن القدح لان الحمل على الكرية السابقة هو بعينه الحمل على لحوق الملاقاة للكرية إذ السبق و اللحوق متضائفان فاعتبار سبق الكر على اللحوق هو بعينه اعتبار لحوق الملاقاة على الكرية لا بمعنى ان مفهوم أحدهما عين الأخر بل بمعنى أخذ لحوق اللاحق فى مفهوم سبق السابق كأخذ الابن فى مفهوم الأب و بالعكس و هذا شىء ليس بخفى حتى يجعل محذورا فى اعتبار سبق الكرية و ليس هذا تقييد للجزاء اعنى الحكم المذكور بقوله (ع) لا ينجسه شىء بل لا تقييد فى البين أصلا لا فى الجزاء و لا فى الشرط و

انما سبق الكرية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۶

شیء يستظهر من ناحية أخذ الكرية موضوعا للعصمة و كون العصمة العارضة عليه من العوارض.

الثانوية و عوارض الوجود المقتضى وجود الموضوع فى صحة الحمل العارض عليه المستلزم لتقدمه عليه بالزمان فأين هذا من التقييد فى ناحية الموضوع و الشرط أو الجزاء و الحكم فى شىء. و مع فرض تسليم التقييد فإنما هو تقييد فى ناحية الموضوع اعنى الكر فالكر العاصم هو السابق على الملاقاة فالعصمة حكم ملاقاة الكر المتقدم كريته على الملاقاة و ان كان يلزمه تأخر الملاقاة عن كريته و نقيض هذا الموضوع المقيد هو عدمه و عدم الكر المقيد بالسبق على الملاقاة اما بعدم تحقق الكرية رأسا أو بعدم تحقق سبق كريته على الملاقاة بان حصل كريته حين الملاقاة فيصير مفاد المنطوق عاصمية الكر المتحقق كريته قبل الملاقاة و مفهومه انفعال ما لا يكون كرا قبل الملاقاة سواء لم يبلغ حد الكر أصلا أو لم يكن بلوغ كريته قبل الملاقاة و ان بلغ حينها و السر فيما ذكرناه هو ان نقيض الأخص أعم و رفع المقيد تارة برفع ذاته و اخرى برفع قيده و بالجملة فما أفاده فى المقام مما لا يمكن المساعدة عليه فتبصر. فالأقوى هو الحكم بالانفعال فى المسألة كما ظهر وجهه.

[مسألة ۱۱- إذا كان هناک ماءان أحدهما كر و الأخر قليل]

مسألة ۱۱- إذا كان هناک ما آن أحدهما كر و الأخر قليل و لم يعلم ان أيهما كر فوقعت نجاسة فى أحدهما معينا أو غير معين لم يحكم بالنجاسة و ان كان الأحوط فى صورة التعيين الاجتناب

اعلم ان تنجز العلم الإجمالى فى وجوب الموافقة بالنسبة الى جميع أطرافه. يتوقف على كون التكليف المعلوم بالإجمال فيما بين الأطراف فعليا على جميع تقادير وجوده بحيث لو كان فى كل طرف لكان فعليا و الا فلو كان فعليته على بعض تقادير وجوده لم يكن منجزا، و هذه المسألة من هذا القبيل لأن المائين الذين يعلم إجمالا بكرية أحدهما و قلة الأخر و اشتبه القليل منهما بالكر لو لاقى الكر منهما النجاسة لم يحصل من ملاقاته لها تكليف و لو لاقى القليل منهما النجاسة لصار منفعلا يجب الاجتناب عنه و ليس ملاقاة كل واحد منهما مما يحدث تكليفا يجب موافقته و إذا لاقى أحدهما المعين للنجاسة فعلى تقدير كونه كرا لم يؤثر ملاقاته شيئا و على تقدير كونه قليلا وجب الاجتناب عنه لكن وجوب الاجتناب ليس مما علم به و لو إجمالا فيكون من باب الشبهة البدوية التى يجرى فيها البراءة و كذا إذا لاقى أحدهما الغير المعين بان علم إجمالا ملاقاة أحدهما مع النجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۱۷

المردد بين هذا أو ذاک مع ترديد ما هو الملاقى منهما معها بين ان يكون كرا أو قليلا حيث انه لو كان كرا لم ينفعل بالملاقاة و لو كان قليلا و ان كان منفعلا لكن لم يعلم ملاقاته و لو بالإجمال بل الشك فى ملاقاته بدوى يرجع فيه الى البراءة و ليعلم أن المائين المذكورين اما لا يعلم حالتهما السابقة من الكرية أو القلة أو يعلم بها اما كرا أو قليلا. و ما ذكرناه انما هو مع عدم العلم بحالتهما السابقة و اما مع العلم بها فان علم كريتهما سابقا مع العلم بطريان القلة على أحدهما المردد ففى مستمسک العروة ان استصحاب الكرية سابقا المقتضى للطهارة هو المرجع و هذا منه دامت تأييداته غريب لان استصحاب الكرية من الأصول النافية للتكليف فكيف يصح القول بإجرائه فى أطراف المعلوم بالإجمال مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها. فالحق عدم جريانه فى الأطراف فيكون صورة العلم بكرية الأطراف سابقا كالصورة التى لا يعلم بحالتها السابقة فى عدم إجراء أصالة بقاء الكرية. و ان علم قلتهما سابقا فاستصحاب بقاء القلة أصل مثبت التكليف لا مانع عن إجرائه فى أطراف الشبهة من ناحية استلزامه للمخالفة

القطعية و انما الكلام فى صحة جريانه من جهة مخالفته مع العلم الإجمالى. و فيه بحث طويل حررناه فى الأصول بما لا مزيد عليه و الحق هو المنع عن اجراء الاستصحاب المثبت فى أطراف الشبهة و ما كان مثل الاستصحاب من الأصول المحرزة و صحة إجراء الأصول المثبتة من الأصول الغير المحرزة و على هذا فأصالة بقاء القلة أيضا غير جارية فما فى حواشى بعض مشايخنا قدس اللّه أسرارهم من قوة وجوب الاجتناب إذا كانت الحالة السابقة فيهما القلة لا يخلو عن النظر ان كان نظره الى التمسك باستصحابها.

و اما وجه الاحتياط فى التجنب فلعله لما تقدم فى المسألة السابعة فى الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة و قد ذكرنا فى وجه الاجتناب وجوها أربعة كلها مخدوشة من قاعدة المقتضى و المانع و التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية و نحوهما و لا يخفى انه على تقدير تماميتها أو تمامية بعضها لا فرق فيها بين ما وقعت النجاسة فى أحدهما معينا أو غير معين فتخصيص الاحتياط فى الاجتناب بصورة التعيين مما لا وجه له و قد كتب بعض أساتيدنا قدس سره بقوة وجوب الاجتناب فيما جعله المصنف (قده) أحوط و لعل نظره (قده) فى وجه وجوب الاجتناب هو ما اختاره من اجراء حكم القليل على ما لم يحرز كريته و هو الوجه الرابع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۱۸

الذى ذكرناه فى المسألة السابعة و لكن كان عليه (قده) ان يقول بوجوب الاجتناب فى صورة عدم التعيين أيضا و هذا ما عندى فى تلك المسألة و اللّه العالم بحقائق الأحكام.

[مسألة ۱۲- إذا كان ما آن أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم بوقوعها]

مسألة ۱۲- إذا كان ما آن أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم بوقوعها فى النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر

و حكم هذه المسألة ظاهر مما تقدم فى المسألة المتقدمة حيث ان وقوعها فى الماء النجس لا يؤثر شيئا و فى الطاهر و ان كان يؤثر لكن الشك فى وقوعها فيه بدوى يرجع فيه الى البراءة بل استصحاب طهارة الطاهر منهما و لا يعارض مع استصحاب عدم وقوع النجس فى النجس منهما لعدم الأثر لاستصحابه.

[مسألة ۱۳- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته]

مسألة ۱۳- إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته و إذا كان كران أحدهما مطلق و الأخر مضاف و علم وقوع النجاسة فى أحدهما و لم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما

اما وقوع النجاسة فى الكر المردد بين المطلق و المضاف فالحكم فيه الطهارة لاحتمال إطلاقه المستلزم لاحتمال عدم تعلق التكليف بالاجتناب عنه فيدخل فى القاعدة المذكورة فى المسألة الحادية عشر إلا إذا كان مسبوقا بالإضافة نعم بناء على وجوب الاجتناب عما شك فى كريته لقاعدة المقتضى و المانع أو بعض الوجوه الأخر لا بد من القول به فى هذه المسألة أيضا لجريانها فيها أيضا. و اما وقوع النجاسة فى أحد المائين الذين يعلم بإطلاق أحدهما و اضافة الأخر فالحكم فيهما أيضا هو الطهارة للقاعدة المذكورة حيث ان المطلق منهما طاهر قطعا و لو كان مما وقع فيه النجاسة و المضاف منهما و ان كان تنجيس بوقوع النجاسة فيه الا ان وقوعها فيه مشكوك يدفع بالأصل من استصحاب عدم وقوعها فيه أو البراءة مع حكومة الأول على الأخير و قد علق بعض

مشايخنا (قده) فى المقام بقوله مع العلم التفصيلى بالمطلق أو ما إذا لم يكن حالتهما السابقة الإضافة و هو منه (قده) مبنى على تمامية إجراء الأصل المثبت للتكليف فى أطراف المعلوم بالإجمال و قد عرفت ما فيه فى المسألة الحادية عشر

[مسألة ۱۴- القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس نجس على الأقوى]

مسألة ۱۴- القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس نجس على الأقوى

اعلم ان الأقوال فى هذه المسألة ثلاثة (أحدها) القول بعدم طهر القليل المتنجس بتتميمه كرا سواء كان المتمم طاهرا أو نجسا و هذا هو المشهور على ما نسبه إليهم الشيخ الأكبر فى طهارته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۱۹

(و ثانيهما) القول بطهره به مطلقا و لو كان المتمم نجسا و هو الظاهر من إطلاق جماعة من القائلين به و صريح ابن إدريس (و ثالثها) التفصيل بين ما إذا كان المتمم طاهرا أو نجسا بالقول بالطهر فى الأول دون الأخير و حكاه الشهيد (قده) عن بعض الأصحاب.

و ليعلم ان صور المسألة ثلاث و هى نجاسة المتمم بالفتح و المتمم بالكسر معا، و نجاسة المتمم بالفتح و طهارة المتمم بالكسر، و طهارة المتمم بالفتح و نجاسة المتمم بالكسر.

و ينبغى البحث عن كل واحدة من تلك الصور على حدة أما الصورة الاولى اعنى ما كان المتمم و المتمم كلاهما نجسين فالذى يدل على القول الأول فى تلك الصورة هو استصحاب نجاسة كل واحد من المتمم و المتمم. و لا إشكال فى صحة استصحابهما و عدم معارض له الا ان يمنع عن أصل جريانه من جهة تبدل الموضوع بدعوى كون المتيقن فى كل من المستصحبين هو الماء قبل اتصاله بمثله المحقق لكريته و المشكوك هو الماء المتصل بمثله و ان شئت فقل المتيقن هو الماء القليل و المشكوك هو الماء الكثير فما كان متيقنا يكون باقيا على اليقين إلى الأبد و ما كان مشكوكا لم يكن متيقنا من الأزل. و لكنه مندفع بان القلة و الكثرة من الأحوال الطارية على الماء عرفا فتفاوت الماء فى القلة و الكثرة لا يخرجه عن وحدته ليمنع عن استصحابه.

و ربما يشكل فى هذا الاستصحاب بأنه من استصحاب الحكم الكلى و الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام الكلية و ذكر فى وجهه ان الاحكام الكلية متعلقة بالصورة الذهنية لان تعلقاتها تتبع تصورها و تصور موضوعاتها فالموضوعات المعلومة هى المتعلقة لها و من المعلوم ان ما يتعلق به اليقين مغاير مع ما تعلق به الشك إذا اليقين متعلق بحكم الماء القليل و الشك متعلق بحكم الماء الكثير و هما صورتان مختلفتان ليس بينهما جامع الا مطلق الماء و لو كان وجود مثله مصححا للاستصحاب لكان اللازم صحة استصحاب حكم كلى متخصص بخصوصية إذا تخصص بخصوصية اخرى كاسراء حكم الإنسان إلى البقر و هذا كما ترى انتهى.

و فيه أولا ان الاحكام و ان تتعلق بموضوعاتها من حيث كونها صورا ذهنية لما ذكر من تبعيتها للعلم بموضوعاتها و المعلوم منها هو الصور بل ليس العلم الا نفس الصور و هى علم و معلوم لكنها ليست متعلقة بالصور الذهنية بقيد كونها فى الذهن كيف و الاحكام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۲۰

تتبع مصالح موضوعاتها و ملاكاتها الكامنة فيها و من المعلوم انها بوجوداتها الخارجية مؤثرة فى المصلحة لا من حيث كونها فى

الـذهن فالأحكام متعلقـة بالصور التى هى المعلوم لكن لا من حيث كونها صورا ذهنيـة و بقيـد كونها موجودة فى الـذهن بل من حيث كونها متحـدة مع ما فى الخارج و يرى انها عين الخارج بناء على ما هو التحقيق من اتحاد الموجود الخارجى و الـذهنى فى المهيـة و كون الاختلاـف بينهمـا بـالوجود و ان شئت فقـل ان الحكم متعلق بـالمعلوم بالعرض لكن لا مع الالتفات بكونه معلوما بـالعرض. و ثانيـا ان المستصـحب فى المقـام حكم جزئى لاـ كلى فإن هـذا الماء قبل اتصاله بمثله كان متنجسا و يشك فى زوال نجاسـته بعد اتصاله بمثله فيستصـحب حكمه الجزئى و من المعلوم ان كلية الحكم و جزئيته انما هو بكلية موضوعه و جزئيته و الا فالحكم من حيث انه قائم بإنشاء المنشـئ جزئى ابـدا كما ان كليـة العلم و الإرادة و جزئيتهما أيضا كـذلك فحديث عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الكلى غير مرتبط بالمقام.

فالحق صـحة التمسك بأصالـة بقاء كل واحـد من المتمم و المتمم على ما هما عليه من النجاسـة و لا دافع لهذا الأصل إلا تمامية دليل القول الثانى لأنه من الـدليل الاجتهادى المتقـدم على الأصل العملى هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى و اما الصورة الثانية أعنى ما إذا كان المتمم بالفتـح نجسا و المتمم بالكسـر طاهرا فالأصل الجارى فيها هو استصـحاب نجاسـة الأول و طهارة الثانى و أورد عليه بتعارض الاستصـحابين تعارضا عرضـيا من جهة صيرورة المائين واحدا بالاتصال لمساوقة الوحدة الاتصالية مع الوحدة الشخصية و الإجماع على عدم اختلاف حكم الماء الواحد فيعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما أما المتمم النجس أو المتمم الطاهر و حيث لا يعلم به تعيينا فيسقط التمسك بهما معا. و يندفع أولا بالمنع عن الإجماع على وحدة المائين المتصلين مطلقا فى الحكم و المتيقن منه هو مـا إذا كان الاتصال على نحو إلقاء الكر المعتصم من الماء على ماء مع حصول الامتزاج و الاسـتهلاك. و مـا نحن فيه ليس كـك لاـن محـل الكلاـم فى مجرد تواصل المائين و الامتزاج ليس بمؤثر هيهنا فى التطهير و التنجيس رأسا و ثانيـا بمنع تعارض الاستصـحابين و ذلك لحكومـة أصالـة بقاء المتمم بالفتـح على نجاسـته على أصالـة بقاء المتمم بالكسـر على طهارته و ذلك لان الشك فى بقاء طهارة المتمم أو ارتفاع طهارته ناش من بقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢١

نجاسـة المتمم أو ارتفاعها فالأصل الجارى فى بقاء نجاسـة المتمم بالفتـح أصل سـببى جار فى السـبب و الأصل الجارى فى بقاء طهارة المتمم بالكسـر أصل جار فى المسبب و مع جريان الأصل السـببى لا ينتهى النوبـة إلى إجراء الأصل فى المسبب كما فى الأصـل الجـارى فى الطهارة الماء المثبت لطهارة ما غسل به فإن إجرائه فى طهارة الماء مغن عن إجراء الأصل فى بقاء نجاسـة ما غسل به.

و هـذا بخلاف الأصل الجارى فى بقاء طهارة المتمم بالكسـر فإنه لا يثبت طهارة المتمم بالفتـح لعـدم كون طهارته من آثار بقاء طهارة المتمم بالكسـر بل انما تكون الملازمـة بينهما بالعرض من جهـة الإجماع المـذكور على وحـدة حكم الماء المشـتمل على سطح واحد كما ان أصالة بقاء نجاسة المغسول بالماء المستصـحب الطهارة لا يثبت نجاسة الماء المشـكوك طهارته لان نجاسـته ليست من آثار بقاء نجاسة ما غسل به بل انما هى من ناحية سـبب انفعاله. هذا و لكن الانصاف منع ذلك لانه كما يكون نجاسـة المتمم بالكسـر من آثار بقاء نجاسـة المتمم بالفتـح إذ ليس لنجاسـته سـبب آخر سوى نجاسـة المتمم بالفتح كك طهارة المتمم بالفتـح من آثـار بقـاء طهارة المتمم بالكسـر إذ ليس لطهارته أيضا سبب آخر سوى طهارة المتمم بالكسـر. و قياس المقام بالماء المستصـحب طهارته و ما غسل به مع الفارق إذ ليس لطهارة ما غسل به منشأ إلا طهارة الماء المستصـحب طهارته و لكن نجاسـة الماء المستصحب طهارته ليست من آثار بقاء نجاسة ما غسل به بل انما المنشأ لنجاسته هو السبب المشكوك تحققه الذى بسبب الشك فيه يشك فى طهارته و ما يكون سابقا على اغتسال ما غسل به و لـذلك لا يكون الأصل فى بقاء نجاسـة ما غسل به رافعا للشـك فى طهـارة المـاء و مثبتـا لنجاسته بخلاـف الأصـل الجارى فى بقاء طهارة الماء فإنه مثبت لطهارة ما غسل به لأن أثر بقاء

طهارة الماء هو طهارة ما غسل به كما لا يخفى. فالأولى الاكتفاء فى الإيراد المذكور بالمنع الأول. فالحق عدم المانع عن إجراء الأصل فى كل واحد من المتمم و المتمم و الحكم ببقاء الأول على نجاسته و الثانى على طهارته اللهم الا ان يقوم دليل حاكم على الأصل من دليل اجتهادى أو غيره لو كان فى البين دليل حسبما يأتى فى تقرير الدليل للقولين الآخرين.
و اما الصورة الثالثة أعنى ما إذا كان المتمم بالفتح طاهرا و المتمم بالكسر نجسا فحكمها كالصورة الثانية بالنسبة إلى إجراء الأصلين و ما يورد عليه و ما يندفع به.

و استدل للقول الثانى بوجوه (الأول) المرسل المروى فى المبسوط إذا بلغ الماء كرا لم يحمل نجاسة. و فى السرائر قول الرسول (ص) المجمع عليه عند المخالف و المؤالف إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا. (الثانى) الإجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه إذا شك فى سبق وقوعها على الكرية أو لحوقها عنها طاهر فلو لا طهارة المتنجس بإتمامه كرا لم يكن لذلک وجه. (الثالث) دعوى عدم الفرق بعد استهلاک النجاسة ببلوغ الماء كرا بين وقوعها قبل الكر أو بعده و كما انه. بعد بلوغ الكرية مانع و دافع عن النجاسة الواردة عليه فكذلک رافع للنجاسة التى وردت عليه قبل بلوغها. و بعبارة أخرى حال الكر فى رفع النجاسة حاله فى دفعها قياسا للرفع بالدفع. (الرابع) العمومات و الإطلاقات الواردة فى طهارة الماء و المتيقن مما خرج عنها هو القليل الذى لم يصر كرا بعد انفعاله بالنجاسة و امّا ما صار كرا بعده فيشک فى خروجه عنها فيكون المرجع هو العموم و الإطلاق مضافا الى الإجماع على وحدة حكم الماء الواحد الذى يحيط به سطح واحد فيعارض به استصحاب نجاسة المتمم بالفتح مع استصحاب طهارة المتمم بالكسر فيرجح الثانى على الأول لاعتضاده بقاعدة الطهارة أو يرجع الى القاعدة بعد تساقط الاستصحابين هذا ما استدل به للقولين الأخيرين لكن الكل ضعيف.
اما التمسک بالمرسل فلما فيه من الضعف سندا و دلالة اما من حيث السند فلا رسالة و عدم انجباره بالعمل و دعوى ابن إدريس إجماع المؤالف و المخالف موهونة جدا. قال المحقق فى المعتبر و ما رأيت أعجب من يدعى إجماع المخالف و المؤالف فيما لا يوجد الا نادرا انتهى. أقول و الذى أظن ان نظر الحلى فى ادعائه إجماع المخالف و المؤالف انما هو الى الخبر المعروف بين الفريقين إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء بتوهم دلالته على ارتفاع النجاسة بالكر اللاحق عليها كدلالته على مانعية الكر السابق على النجاسة عن تأثيرها فى انفعاله و الا كيف يدعى الإجماع فيما لا يوجد الا نادرا خصوصا مع مذاقه من عدم العمل باخبار الآحاد لا سيما مع الإرسال و ما احتملناه قريب جدا فيرد عليه ح بمنع الدلالة كما سيظهر. و اما من حيث الدلالة فإن الظاهر ان المستدل به على الطهارة المتمم كرا يستدل به بزعم نقى ظهور الخبث فى قوله (ص) (لم يحمل خبثا) فى معنى الأعم من الدفع و الرفع و حيث

ان الماء متناول للطاهر و النجس و الخبث نكرة واقعة فى سياق النفى فيعم ما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا أو نجسا. و لكنه مندفع بان الظاهر منه بمقتضى كونه جملة فعليّة نفى تجدد الحمل و حدوثه لا انتفاء صفة الحاملية الموجودة فيه سابقا فيتحد معناه مع الخبر المشهور إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء. و منه يظهر المنع عن دلالة الخبر المشهور على رفع النجاسة بالكر اللاحق مثل دلالته على دفعها بالكر السابق على لحوقها لو أراده الحلى مما ادعاه من قيام الإجماع عليه مع انه لو سلم دلالته على ما يدعون لكان معارضا بما دل على نجاسة ما يجتمع فى الحمام من المياه النجسة، مثل موثقة ابن ابى يعفور عن الصادق (ع) قال و إياک ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت و هو شرّهم فان اللّه تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. فان الغالب فى الغسالة المجتمعة

فی الحمام هو ان تکون بالغة قدر الکر بل اکرارا و علیه فیمکن جعل مثل هذه الروایات دلیلا مستقلا للقول الأول کما استدل به فی الجواهر أیضا.
و اما الدلیل الثانی أعنی الإجماع علی الحکم بطهارة الماء الکثیر الذی وجد فیه نجاسة فوجهه استصحاب عدم ملاقاته للنجاسة إلی زمان الکریة و لا یقال بمعارضته مع استصحاب عدم بلوغه کرا الی زمان الملاقاة إذ الأثر الذی یراد ترتبه به و هو انفعال الماء لا یترتب علی عدم بلوغ الماء کرا الی زمان الملاقاة الذی هو أمر عدمی بل انما یترتب علی کون الملاقاة قبل بلوغ الکریة و هو لا یحرز بأصالة عدم بلوغ الماء کرا الی زمان الملاقاة الأعلی القول بالأصل المثبت من باب عدم انفکاک عدم الکریة حین الملاقاة عن وقوع الملاقاة حین القلة. مع انه علی تقدیر المعارضة یتساقط الأصلان فیرجع الی استصحاب طهارة الماء و قاعدة الطهارة فی کل مشکوک النجاسة و فی خصوص الماء مع حکومة الاستصحاب علی القاعدة و دعوی الرجوع الی قاعدة المقتضی و المانع أو الی ما تقدم فی المسألة الثامنة دعواه من دلالة تعلیق الحکم علی الأمر الوجودی بالدلالة الالتزامیة علی ثبوته عند إحرازه مدفوعة بعدم تمامیة القاعدة و تلک الدعوی المذکورة حسبما تقدم فی المسألة الثامنة فراجع.
و اما الدلیل الثالث اعنی قیاس الرفع بالدفع فهو قیاس محض لا یعبأ به أصلا.
مع انه مع الفارق فان الماء بعد بلوغه الکر قویّ علی دفع النجاسة لطهارته بخلافه قبله مع

ان الحکم فی الدفع منصوص بخلاف الرفع.
و اما الدلیل الرابع اعنی التمسک بالعمومات و الإطلاقات الواردة فی طهارة الماء الشامل للمقام، ففیه انها مخصصة و مقیدة بما دل علی انفعال الماء القلیل فیما إذا کان المتمم بالکسر طاهرا أو هو نجسا و المتمم بالفتح طاهرا حیث ان کل واحد منهما ماء قلیل ملاق للنجاسة و انها مسوقة لبیان طهوریة الماء من حیث هو و لیس فی مقام بیان کیفیة التطهیر.
و اما الإجماع علی وحدة حکم الماء الذی أحاط به سطح واحد فقد عرفت منعه فی طی بیان الصورة الثانیة أولا. و قد قلنا بان المتیقن منه هو ما إذا کان الاتصال علی نحو إلقاء الکر المعتصم من الماء علی ماء مع حصول الامتزاج و الاستهلاک و ما عداه یکون مما وقع الخلاف فیه کالماء القلیل الوارد علی الماء النجس إذا لم یجعله کرا فان الوارد علی النجاسة لا ینفعل بمذهب السید و الحلی مع انه لا یوجب طهارة ما ورد علیه باعترافهما و کالماء الملاقی للماء النجس و لو لم یکن واردا بناء علی مذهب ابن ابی عقیل. هذا لو کان المدعی الإجماع علی عدم تبعض حکم الماء الواحد واقعا. و ان أریه عدم تبعض الحکم الظاهری منه ففیه انه ممنوع بل لا مانع منه إذا اقتضته الأصول و القواعد أصلا. و ثانیا ان ترجیح استصحاب طهارة المتمم بالکسر باعتضاده بقاعدة الطهارة باطل لأن القاعدة أصل محکوم بالاستصحاب فلا تصیر مرجحة له لان المرجح لا بد ان یکون فی مرتبة المرجح به. و ثالثا ان الرجوع الی قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابین متوقف علی عدم تحقق دلیل اجتهادی فی البین لکن أدلة انفعال الماء القلیل الدال علی انفعال الطاهر من المتمم أو المتمم بسبب الملاقاة مع الأخر النجس دلیل اجتهادی تثبت انفعاله فلا ینتهی الی الأصل و لو کان هو الاستصحاب فضلا عن قاعدة الطهارة.
فالمتحصل من جمیع ما ذکرناه هو صحة القول الأول أعنی عدم طهر القلیل المتنجس بتتمیمه کرا فیما إذا کان المتمم بالکسر طاهرا فضلا عما إذا کان نجسا. (فان قلت) الالتزام بهذا القول مستلزم للالتزام بالمحال. و ذلک لانه یستحیل ان تکون الملاقاة مقتضیة للانفعال و للکریة التی مانعة عن الانفعال ضرورة امتناع کون شیء مقتضیا لشیء و لنقیض ذاک الشیء فمع کونه مقتضیا للانفعال لا یکون مقتضیا لعدمه فحیث انها مقتض لحصول الکریة المانعة عن الانفعال فلا جرم لا یکون مقتضیا للانفعال
(قلت) الذی ثبت استحالته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۲۵
هو كون شـيء علة تامة لشـيء و لنقيض ذاك الشـيء، و اما كون شيء مقتضيا لوجود شيء و لوجود شيء آخر كان هذا الشيء الثانى مانعا عن اقتضاء مقتضـية فى الشيء الأول فلا استحالة فيه بل هو فى التكوينيات واقع كاقتضاء النار للإحراق و لهبوب رياح مانعة عن تحقق الإحراق.
و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان الملاقاة مقتضية للانفعال و للكرية المانعة عن الانفعال.
مع ان قياس الاقتضاء فى التشريعيات بالتكوينيات باطل جدا ضرورة ان اقتضاء الملاقاة للانفعال ليس بمعنى اقتضاء النار للإحراق لكى تكون الملاقـاة مؤثرة فى الانفعـال لو لا المـانع كتـأثير النار فى الإحراق بل معنى كونه مقتضـيا هو جعل الانفعال الـذى هو حكم وضعى تشريعى عنده فلا مانع من تشريع الانفعال عند الملاقاة و تشريع المانع عنه مع ان المجعول عند الملاقاة هو الانفعال فقط لا هو و ما يمنع عن اقتضاء الملاقاة إذ الكرية ليست امرا تشـريعيا بل هى مرتبة من الكثرة عقلا و عرفا تكون موضوعا لحكم شرعى لا انهـا بنفسـها أمر تشـريعى فما يترتب على الملاقاة أمر تشـريعى و هو الانفعال و أمر تكوينى و هو الكثرة التى موضوعة للعصـمة و عـدم الانفعال و لا يخفى ان الكثرة التكوينية التى تترتب على الملاقاة تكون فى رتبة الانفعال التشـريعى المترتب على الملاقاة و لا يعقل ان تكون الكريـة التى فى رتبـة الانفعال مانعـة عنه فلو كانت الكرية مانعة عن الانفعال يكون عدم الانفعال فى الرتبـة المتأخرة عنها نحو تأخر كل محمول عن موضوعه فينحصـر مانعيـة الكثرة فى مرحلـة الدفع فهى دافعة للانفعال و مانعة عن تحققه لا انها رافعـة للانفعال الموجود فافهم فإنه دقيق. هذا تمام الكلام فى بطلان القول الثانى و هو القول بطهر القليل المتنجس المتمم بـالكر مطلقـا و لو بمتمم نجس مضافـا الى اسـتبعاد القول بطهره عنـد إتمـامه بعين النجاسـة كالبول الـذى يتمم كريته إذا اسـتهلك و صار ماء أو كان القليل المتنجس متغيرا بالنجاسـة ثم زال تغيره و لو تـدريجا بإلقاء القليل المتنجس عليه بالتدريج بل بإلقاء القليل الطاهر عليه أيضا فإنه كإلقاء القليل النجس عليه فى البعـد و ان كان إلقاء النجس عليه أبعـد و مما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث و هو التفصيل بين إلقاء الطاهر و النجس هذا ما عندى فى هذه المسألة و الحمد للّه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۲۶

[فصل ماء المطر]

اشارة

فصـل مـاء المطر حـال تقـاطره من السـماء كالجـارى فلا ينجس ما لم يتغير و ان كان قليلا سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض أم لا بل و ان كان قطرات بشـرط صدق المطر عليه و إذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء.
اعلم ان الكلام فى هـذه المسألـة يقـع فى مقـامين (أحـدهما) فى كون مـاء المطر كالجـارى فى الاعتصـام بنفسه و انه لا ينفعل بالملاقاة سواء كان قليلا أو كثيرا إلا إذا تغير (و ثانيهما) كونه بحكمه فى المطهرية.
أمـا المقـام الأول فلا إشـكال فى عـدم انفعاله فى الجملـة و الحكم به ككك إجماعى لكنه وقع الخلاف فى تفاصـيله و قـد أنهاه بعضـهم إلى ثمانية أقوال الا ان المحقق فى المسألة ثلاثة أقوال (أحدها) ما هو المشـهور و اختاره المصنف (قده) فى المتن و هو اعتبـار كونه فى حـال النزول و التقـاطر عن قوة بحيث يصـدق عليه اسم الغيث و المطر سواء كان فى الكثرة على حدّ يجرى بعد

نزوله أم لا و سواء كان جريانه بالقوة بمعنى انه لو لا المانع عن جريانه مثل رخاوة الأرض أو اختلاف سطحها علوا و دنّوا لجرى أو كان بالفعل و سواء كان المجتمع منه بقدر الكر أو لم يكن بل كان قليلا (و ثانيها) اعتبار كونه فى الكثرة على حد يجرى و لو بالقوة (و ثالثها) اعتبار مسمى الجريان بالفعل و لو بمجرد الانتقال من مكان الى مكان آخر كالغسل فى أعضاء الوضوء أو الغسل.

و استدل للمشهور كما فى الجواهر بوجوه غير نقيّة كالأصل و العمومات و ظاهر الكتاب المعتضد بفتوى المعظم و استبعاد القول بنجاسة المياه الكثيرة المجتمعة من الأمطار الغزيزة فى الأرض المستوية و موافقته لسهولة الملة و سماحتها و عسر الاحتراز من

ماء المطر و طينه المباشر للنجس و السيرة المستقيمة و غير ذلك مما يمكن اندفاعه بأدنى التفات بل ينبغى ان لا يستدل به أصلا أقواها بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق (ع) عن السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال (ع) لا بأس به، ما اصابه من الماء أكثر منه. و تقريب الاستدلال بها ان وكوف الماء من السقف الذى هو عبارة عمّا يعبر عنه بالفارسية (بچكه) و ان كان ملازما للجريان غالبا إذ لو لم يكن المطر فى الكثرة بمثابة يجرى لا- سيما بالقوة لا- ينتهى إلى الوكوف المحتاج الى النفوذ فى السقف من سطحه و الخروج على نحو القطرات المسمى (بچكه) من الطرف الأخر فلا يكون له إطلاق يشمل صورة عدم الجريان لكن لذيل الصحيحة إطلاق يشمل تلك الصورة و هو قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر منه و بعد إلغاء خصوصية المورد يدل على عدم انفعال كل ما كان من ماء المطر أكثر من القذر و إطلاقه يشمل ما إذا لم يكن جاريا أو كان جاريا بالقوة أو بالفعل (هذا) و لا يخفى انه بعد إلغاء خصوصية المورد يدل الذيل على عدم انفعال ما كان من ماء المطر على حدّ ما يكف من السقف الملازم للكثرة لا مطلقا و لو كان أول درجة ما يسمى مطرا و الانصاف انه ليس للذيل إطلاق يثبت به قول المشهور و كمرسل الكاهلى عن الصادق (ع) فى حديث قال قلت يسيل على من ماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على و ينضح على منه و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال (ع) ما بذا بأس كل شى‌ء يراه المطر فقد طهر. و تقريب الاستدلال به ان صدر الخبر سئوالا و جوابا و ان لم يكن فيه ما يوجب الإطلاق الا ان ذيله- اعنى قوله (ع) كل شى‌ء يراه المطر فقد طهر- لما كان مسوقا مساق الكبرى الكلية للجواب بنفى البأس، دل على عموم نفى البأس لكل ما يسمى ماء المطر، و ان لم يكن جاريا و ربما يقال ان قوله (ع) كل شى‌ء يراه المطر غير ظاهر فى الاعتصام، لان المطهرية أعم منه كما فى ماء الغسالة بناء على نجاستها، حيث انها مع نجاستها يطهر بها المحل. و لكنه مندفع بان السؤال عن وكوف ماء المطر الملاقى للسطح الذى يبال عليه و قد نفى عنه البأس فيدل على طهارته أيضا زائدا عن مطهريته.

و قد يستشكل عليه باشتماله على ما لم يقل به احد، لدلالته على نفى البأس عما

راى فيه التغير و آثار القذر و التغير ظاهر فى كونه بأوصاف النجاسة. و فيه المنع عن ظهوره فى أوصاف النجاسة لاحتمال ان يكون بغيرها و ان يكون القذر بمعنى الوسخ. مع احتمال ان يكون ما وصل الثياب من غير الناحية التى فيها التغير و آثار القذر. مع ان الاستدلال لا انما هو بعموم قوله (ع) «كل شى‌ء يراه المطر فقد طهر» الذى بمنزلة الكبرى الكلية لا بما ذكر قبله فى السؤال و الجواب و لا يضر بالاستدلال بذيل الخبر اشتمال صدره بما لا يقول به احد للتفكيك فى التعبد بالصدور كما حقق فى محله، كما لا- يضر إرسال الخبر بالتمسك به بعد كونه معمولا- به و حصول الوثوق بصدوره من ناحية العمل به فالإنصاف تمامية الاستدلال به و عدم الإشكال فى صحة الاستدلال به كما لا يخفى.

و كخبر ابى بصير عن الصادق (ع) عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فتقطر على القطرة فقال (ع) ليس به بأس و تقريب

الاستدلال به ظاهر حيث انه بإطلاقه يدل على ان ما يسمى بالمطر الملاقى للمحل المتنجس من الكنيف ليس به بأس و صدق المطر يتوقف على تتالى القطرات من السماء بلا اناطة على الجريان أصلا فيدل على عدم انفعال المطر بملاقاته للنجاسة سواء كان جاريا أم لا و لعل هذا الخبر فى الدلالة على مذهب المشهور أظهر من مرسل الكاهلى.

و قد أورد على الاستدلال به بان فيه اشعارا و دلالة على شدة المطر إذ الظاهر ان تقاطر القطرات انما هو من الكنيف اما بالسيلان أو بالنّضح لشدة التقاطر على الكنيف لا من السماء و دلالته على الإطلاق مبتيّة على الثانى دون الأول، و احتمال كون المراد هو التقاطر من السماء دون الكنيف مع كونه موجبا لإجمال الرواية (فاسد). للزوم لغوية السؤال عن الكنيف لعدم مدخليته ح فى المراد انتهى. و لا يخفى ما فيه لانه لا دلالة و لا اشعار فيه على شدة المطر و لا على كون التقاطر على السائل من السماء بل الخبر ظاهر الدلالة فى كون التقاطر من الكنيف و لذا فرض كونه خارجا اى مكشوفا غير مسقف و من الواضح ان كل قطرة ترد عليه تترشح اى ترتفع من الأرض على شدة و تتصادف تماسها مع ما فى جنبها من غير توقف على شدة المطر كما لا يخفى على من شاهدها. و بالجملة فكأنّ الخبر المذكور كالصريح عندى فى الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٩

و كصحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن رجل يمر فى ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسله قال (ع) لا يغسل ثوبه و لا رجله و يصلى فيه و لا بأس. و فى دلالته تأمل فإن الظاهر من ماء المطر خصوصا بقرينة ظرفيته للخمر و قرار الخمر فيه هو المجتمع من المطر فى الأرض. و نفى البأس عنه اما من جهة نزول المطر عليه و لو كان هو قليلا و اما من جهة بلوغه الى حد الكر و لو مع انقطاع المطر عنه و لا معين لأحد الاحتمالين و ان كان الاحتمال الأول أقرب فيصير دليلا على عدم انفعال ما يجتمع من ماء المطر و فى اعتبار تقاطر المطر عليه فى عدم انفعاله بحث سيجىء الكلام فيه. و أورد على الاستدلال بالصحيح المذكور بان ظاهر السؤال عما إذا بلغ المطر فى الكثرة بحيث وقف على الأرض و سد طريق المرور بحيث إذا أرادوا المرور لم يتمكنوا الا بالمرور فى ماء المطر و هذا النحو لا يكون الا باشد ما يكون من المطر فأجاب (ع) بأنه لا بأس انتهى. و لعله استظهر ذلك من قوله «يمر فى ماء المطر» و لكن المرور فيه لا يستلزم عدم التمكن من تركه و انسداد طريق المرور الا به كما هو واضح.

و استدل للقولين الأخيرين- أعنى اعتبار الجريان اما بالأعم من الفعلى و التقديرى كما هو مختار القائل بالقول الثانى و اما خصوص الفعلى منه كما هو مفاد القول الثالث بصحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أ يؤخذ من مائه يتوضأ به للصلاة فقال (ع) إذا جرى فلا بأس به و صحيحته الأخرى عن أخيه (ع) أيضا عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل ان يغسل قال إذا جرى من ماء المطر فلا بأس. و خبره الأخر المروى عن كتابه انه سئل أخاه أيضا عن المطر يجرى فى مكان فيه العذرة فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل ان يغسل قال إذا جرى به المطر فلا بأس و تقريب الاستدلال بها ان تقييد الحكم بنفى البأس بصورة جريان ماء المطر. يدل على انتفائه عند انتفاء الجريان فيقيد بها الأخبار المتقدمة التى استدل بإطلاقها على القول المشهور فبين ان يبقى على ظهورها فى اعتبار فعلية الجريان كما هو مفاد القول الثالث أو حملها على الجريان بالقوة كما هو مختار القول الثانى و نسب الى المحقق الأردبيلى (قده).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٠

و أورد على الاستدلال بها: اما على الصحيحة الأولى فباحتمال كون الشرط فيها مسوقا لبيان الموضوع مثل ان رزقت ولدا فاختنه، و قوله تعالى وَ لٰا تُكْرِهُوا فَتَيٰاتِكُمْ عَلَى الْبِغٰاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً. فإن الأخذ من ماء المطر لا يمكن الا مع الجريان فعلى هذا فليست

الشرطية مسوقة لبيان المفهوم، أو إبقائها على ظاهرها و لكن الغرض من التعليق فيها الاحتراز عما لو كان الأخذ بعد انقطاع المطر فان حاله بعد وقوفه حال سائر المياه القليلة الملاقية للنجاسة فالمراد بجريان المطر اما تقاطره من السماء فى مقابل وقوفه أو لازم تقاطره منها الذى هو جريانه الفعلى إذ الغالب كون فعلية الجريان فى حال التقاطر كما لا يخفى. و هذان الاحتمالان قويان جدا. و قد ذكر فى الجواهر احتمالات أخر لا يخلو عن الوهن كما اعترف به قدس سره. و اما الصحيحة الثانية فبان الشرط فى قوله إذا جرى من ماء المطر فى مقابل الجريان على الثوب من ماء الكنيف يعنى إذا كان المصاب على الثوب من الوكوف من ماء المطر لا من الكنيف نفسه فلا بأس و هذا الاحتمال ليس ببعيد مخالف لظاهر ما فى الصحيحة حتى يكون الأخذ به مخالفا للمألوف من العمل بالظواهر ما لم يقم قرينة على خلافه.

و اما الخبر الأخير المروى عن كتاب على بن جعفر فالذى هو مضبوط فى نسخة الوسائل هكذا. قال (ع) إذا جرى فيه المطر و لكن فى الحدائق و الجواهر إذا جرى به المطر فعلى ما فى الحدائق و الجواهر فالظاهر ان تكون الضمير المجرور فى «به» راجعة الى الثوب فيكون المعنى ح عدم البأس فى إصابة الثوب من هذا المطر الجارى فى مكان فيه العذرة إذا كان خاليا عن العذرة و كان ماء خالصا و اما إذا لم يجر به ماء المطر بل اصطحبت العذرة معه فخالطت به و كان ما اصابه الثوب مخلوطا بها فيجب غسله و هذا المعنى على هذه النسخة قوى جدا و لكنى لم أر من احتمله و على نسخة الوسائل فهو كالصحيحة الاولى فى الاحتمالين المذكورين فيها.

ثم لو سلم ظهور هذه الروايات الثلاث فى اعتبار الجريان فهى معارضة بالتعليل الوارد فى صحيح هشام المتقدم اعنى قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر منه فإنه ظاهر فى الاكتفاء بأكثرية ماء المطر على المتنجس المستلزم غلبته عليه كما هو اللازم فى التطهير بالماء.

فالأقوى ما عليه المشهور من عدم انفعال ماء المطر بملاقاته للنجاسة ما لم يتغير مطلقا سواء كان قليلا أو كثيرا و سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض أم لا بل و لو كان قطرات بشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۳۱

صدق المطر عليها عرفا. و منه يظهر بطلان ما عداه من الأقوال التى ربما تنتهى إلى ثمانية و ان كان الثابت منها هو القولين الأخيرين. و ليعلم ان المراد بماء المطر هو النازل من السماء حال نزوله أو المجتمع منه فى مكان مع التقاطر عليه من السماء و ليس المجتمع منه مع دوام التقاطر عليه بحكم المحقون. و لعل مراد من اعتبر الجريان فى اعتصامه هو جريان ما اجتمع منه على وجه الأرض الملازم لدوام التقاطر عليه و لا إشكال فى اعتبار التقاطر من السماء و فى اعتبار كونه عليه بحث يأتى الكلام فيه هذا تمام الكلام فى المقام الأول أعنى مقام كون ماء المطر كالجارى فى عدم الانفعال بالملاقاة.

المقام الثانى فى كون ماء المطر كالجارى فى المطهرية و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و إذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء. و هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال و لا كلام فيه. و يدل عليه الكتاب العزيز «وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» و الاخبار و الإجماع محصلا و منقولا.

و انما الكلام فى أمرين: الأول لا فرق فى مطهرية ماء المطر بين وروده على الشىء المتنجس أو ورود المتنجس عليه كما فى المجتمع على وجه الأرض فى حال التقاطر إذا غسل فيه شىء متنجس. لعموم قوله (ع) كل شىء يراه المطر فقد طهر، إذ لا فرق فى رؤية المطر بين وقوع المطر عليه أو وقوعه على المطر. و قوله (ع) ما اصابه من الماء أكثر فإن التعليل بالأكثرية يعم كلتا الحالتين. و صحيح على بن الجعفر المتقدم فى المقام الأول فى ماء المطر الذى صب فيه الخمر فأصاب الثوب و حكمه (ع) بعدم وجوب غسل ما اصابه.

خلافا لما فى المعالم من التأمل فى إلحاقه بالجارى عند ورود المتنجس عليه و ما ذكرناه كاف فى ردّه.
الثانى حكى الشهيد الثانى (قده) فى الروض عن بعض معاصريه من السادة الفضلاء (و قال صاحب الحدائق فى حاشية منه على الحدائق انه السيد حسن بن السيد جعفر المعاصر للشهيد الثانى قده) الاكتفاء فى تطهير الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه. ثم قال (قده) و ليس ببعيد و ان كان العمل على خلافه انتهى. و فيما حكاه عن معاصره احتمالان:
أحدهما الاكتفاء فى أصل مسمى المطر لا بالنظر الى خصوص ما يصيب منه بعد

تحققه بمعنى الاجتزاء فى تحقق المطر بنزول قطرة واحدة من السماء ثم انه إذا وقع على متنجّس يطهره لعموم قوله (ع) كل شىء يراه المطر فقد طهر. و على هذا الاحتمال يكون قوله هذا من الأقوال المعدودة فى المقام الأول. و يرد عليه ان عموم قوله (ع) كل شىء يراه المطر (إلخ) و ان كان يثبت الطهارة لما يراه المطر لكنه غير متكفل لإثبات كون القطرة الواحدة مطرا لان الدليل المتكفل لإثبات حكم الموضوع لا يتكفل إثبات الموضوع بل هو ناظر إلى إثبات حكمه على تقدير ثبوته من غير نظر له الى ثبوته أو لا ثبوته. و السّر فيه ان القضايا الشرعية المتكفلة لإثبات الاحكام لموضوعاتها سيقت على نهج القضايا الحقيقية التى أولها إلى قضية شرطية أخذ شرطها من ناحية عقد الوضع و جزأيها من ناحية عقد الحمل. و القضية الشرطية مثبتة للملازمة بين الشرط و الجزاء و تحقق الجزاء عند تحقق الشرط من غير نظر لها فى إثبات الشرط أو نفيه.
و لهذا قيل ان صدق الشرطية لا يلازم صدق الشرط بل هى صادقة مع صدق الشرط و كذبه. و لا إشكال فى ان العرف لا يرون القطرة و القطرتين و القطرات القليلة مطرا و لهذا اعتبر المشهور القائلون بعدم اعتبار الجريان فى صدق المطر وقوعه و تقاطره عن قوة بحيث يصدق عليه اسم المطر لا قطرات يسيرة يشك فى صدق المطر عليه عرفا فضلا عن القطرة الواحدة التى لا يصدق عليه المطر قطعا فهذا الاحتمال فى كلامه ضعيف جدا و هو من البعد بمكان لا انه ليس ببعيد.
و ثانيهما الاكتفاء بالقطرة الواحدة منه بالنظر الى ما يصيبه بعد التقاطر بقوّة و صدق المطر عليه عرفا الا ان ما يصيب منه المتنجس هى القطرة و لا يقع ما عداها عليه فقد تحقق المطر و يطهر المتنجس الملاقى لقطرة واحدة منه لعموم قوله (ع) كل شىء يراه المطر فقد طهر فان هذا المتنجس شىء رآه المطر هذا. و قد أورد عليه فى المعالم بما حاصله ان مقتضى طهارة الماء بمجرد الاتصال على القول به هو كون الجزء الملاقى للكثير يطهر بملاقاته له و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثانى و الجزء الثانى أيضا متصل بالكثير و ملاق له فيطهر الجزء الثانى و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثالث و هو أيضا ملاق للكثير فيطهر الجزء الثالث و هكذا. و هذا الوجه لا يجرى فى القطرة الملاقية للماء المتنجس إذ أقصى ما يقال فى القطرة الواقعة أنها تطهر ما يلاقيها و لا ريب فى ان الجزء الثانى بعده لا يكون ملاقيا للكثير العاصم لتحقق الانقطاع لان المفروض انه ليس إلا قطرة واحدة اتصلت بالجزء الأول فهى بعد

الاتصال به فى حكم القليل فليس للجزء الأول الذى طهر بها مقوّ (ح) ليستعين به على تطهير ما يليه بل هو مع القطرة المتصلة به الملاقية له حين الانقطاع ماء قليل فيعود الى الانفعال بملاقاته للنجس الذى هو الجزء الثانى انتهى. و صحة ما ذكره كما ترى مبنية على كون ملاقاة الجزء الأول للكثير فى آن و الجزء الثانى فى آن بعد الآن الأول و الجزء الثالث فى آن بعد آن الجزء الثانى و هكذا إذ على هذا يصح ان يقال ان الجزء الثانى فى الآن الثانى ملاق للكثير فيطهر به فى الآن الثانى كطهر الجزء الأول به فى الآن الأول بخلاف المقام إذ ليس فى الآن الثانى قطرة ثانية ملاقية للجزء الثانى و لكن ذلك ممنوع بل الاجزاء المتلاصقة كلها تطهر فى آن واحد و هو الآن الأول الذى طهر فيه الجزء الأول بملاقاته للقطرة و مع فرض كون القطرة فى حكم الجارى فى

حصول الطهر به يحصل طهر جميع الاجزاء بملاقاتها للجزء الأول بحسب الزمان و ان كان بين طهرها ترتب و تقدم و تأخر بالطبع أو بالعلية فما ذكره لا يرد على هذا القائل و ان حكم ببطلان قوله.

ثم تحقيق الكلام فى المقام يحتاج الى بيان مقدمة و هى ان فى ماء المطر حالات وقع البحث فى كونه على اى حالة منها بحكم الجارى (الحالة الأولى) حال النزول من السماء مقيدا به و ربما يقال بأنه فى حكم الجارى فالماء المجتمع من النازل من المحقون لا من الجارى. غاية الأمر كونه معتصما باتصاله بالغيث مع بقاء التقاطر عليه و هذا هو مختار العلامة الطباطبائى و قد أرسله إرسال المسلمات (الحالة الثانية) حال اجتماعه بعد النزول مع التقاطر من السماء و وقوع القطرات عليه. و المختار عند جملة من المحققين انه ماء المطر فالماء المطر عندهم أعم من النازل من السماء و المجتمع منه بعد النزول بشرط بقاء التقاطر عليه فعلا.

و هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء (الحالة الثالثة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله مع نزول قطرة أو قطرات عليه مما لا يصدق المطر على ما يقع فيه مع صدقه على ما ينزل من السماء مما يقع فيه و فيما سواه (الحالة الرابعة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله و ان انقطع عنه التقاطر لحظة بفترة مع تقاطر السماء على ما سواه و كونه معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه بحيث لا يصدق عليه اسم الانقطاع عرفا. و قد ذهب صاحب الجواهر (قده) الى كونه أيضا كالجارى و استدل له بإطلاق ما ورد من الاخبار فى حصول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣۴

الطهر بماء المطر كصحيح ابن سالم و مرسل الكاهلى المتقدمين. و لا يخفى ان التمسك بإطلاق الأخبار منوط على صدق ماء المطر عليه و هو مشكل بل المتفاهم من المطر عرفا هو النازل من السماء قبل وقوعه على الأرض أو بعده مع توالى القطرات عليه و اما مع انقطاعها عنه و لو بفترة فلا يصدق عليه ماء المطر فعلا و ان كان يصدق عليه باعتبار ما كان أصله ككك لكن الحكم ثابت بالاعتبار الأول أعنى باعتبار كونه ماء المطر فعلا لا الثانى أعنى ما كان أصله ماء المطر و ان كان فى ظرف أو خابية فعلا كيف و الا يلزم صدقه فى الحالات الاتية أيضا مع انه (قده) لا يقول به (الحالة الخامسة) حال اجتماعه بعد نزوله و انقطاع التقاطر عن السماء بالمرة فلا ينزل عليه و لا على غيره و لو كان هذا المجتمع معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه لكنه ليس تقاطر حتى ترد عليه (الحالة السادسة) حال اجتماعه أيضا بعد نزوله و بقاء التقاطر من السماء لكن مع خروج المجتمع عن كونه معرضا و متهيئا لوقوع التقاطر عليه كما إذا وضع فى ظرف من خابية و نحوها و ترك تحت سقف من بيت و نحوه بحيث لا تصل اليه القطرات النازلة (الحالة السابعة) حال اجتماعه بعد نزوله عند انقطاع التقاطر عن السماء بالمرة و خروج ذاك المجتمع عن كونه معرضا لوقوع التقاطر عليه معا و الحكم فى هذه الحالات الثلاث الأخيرة هو كونه كالمحقون و لا يشمله حكم الجارى و لم ينقل فى ذلك خلاف عن أحد إذا عرفت ذلك تعرف ان الحق هو ما عليه المحققون و عليه المصنف فى المتن من كون ماء المطر الذى كالجارى فى الحكم هو الأعم من النازل و الواقف الذى يتقاطر عليه من السماء لا خصوص النازل و لا الأعم منه و من الواقف و لو لم يتقاطر عليه بشرط نزول القطرات و لو على غيره و كونه معرضا للتقاطر عليه و الحمد للّه على انعامه على فى حلّ هذه المسألة.

[مسألة ١- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فى جميعه طهر]

مسألة ١- الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فى جميعه طهر و لا يحتاج الى العصر أو التعدد و إذا وصل الى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة و الا فلا يطهر إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

اما طهر المتنجس الذى لم يكن فيه عين النجاسة أو كانت و لكنها زالت و تقاطر عليه بعد زوالها و نفذ فى جميعه فمما لا اشكال فيه مع جريان ماء المطر و يدل عليه من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۳۵

المتقدمة صحيحة هشام بن سالم، و مرسلة الكاهلى، و مرسلة محمد بن إسماعيل الواردة فى طين المطر. بل مع عدم جريانه و لو عند من يعتبر الجريان كالشيخ. قال فى الحدائق و على اعتبار الجريان فالظاهر انه لا يناط هنا بحصوله لان الشيخ القائل بذلك صرح كما نقل عنه بالاكتفاء فى تطهير الأرض بالماء القليل.

و اما عدم الاحتياج الى العصر و التعدد فلما سيأتى فى المطهرات من عدم اعتبارهما فى التطهير بالماء المعتصم كالكر و الجارى و ماء المطر بل يمكن دعوى عدم اعتبارهما مع عدم الجريان حتى على مذهب الشيخ القائل باعتبار جريانه فى اعتصامه و انه مع عدم الجريان فى حكم ماء القليل و ذلك لإطلاق مرسلة الكاهلى (لا يقال) مرسلة الكاهلى معارضة فى مورد ماء المطر بما يدل على اعتبار العصر و التعدد بالعموم من وجه فيتساقطان و يكون المرجع بعد تعارضهما استصحاب النجاسة (لأنه يقال) قد يقدم احد العامين من وجه على الآخر لخصوصيات: منها ما إذا كان تقييده بالاخر موجبا لالغائه بالمرة. و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ لو أخذ بإطلاق مرسلة الكاهلى فى ماء المطر و قيد به إطلاق ما يدل على اعتبار العصر و التعدد فى الغسل بالماء يبقى المحل للعمل بما يدل على اعتبارهما فيه و هو الغسل بغير المطر بل بغير الماء المعتصم و هو الماء القليل و لو أخذ بإطلاق ما يدل على اعتبارهما و قيد به إطلاق المرسلة لا يبقى محل للعمل بها فيوجب إلغاء خصوصية المطر و هو مستلزم لطرحها رأسا مع ان الظاهر منها وجود خصوصية للمطر فى التطهير ليست فى غيره.

هذا كله إذا وصل المطر الى جميعه و نفذ فى جميعه. و إذا وصل الى بعضه طهر ما وصل اليه و بقى غيره على نجاسته سواء كان السطح الظاهر من المتنجس أو عمقه الذى لم ينفذ المطر فيه. و لو كان زوال العين من النجاسة بالتقاطر عليه و لم يتقاطر بعد زوالها بل انقطع فاطر بعد زوال النجاسة فمقتضى ما فى المتن من قوله الا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها هو عدم حصول الطهر لو لم يتقاطر عليه بعد الزوال و هو الظاهر من المعالم أيضا. و قال فى مستمسك العروة لعل مقتضى صحيح ابن سالم المتقدم الاكتفاء بغلبة المطر على عين النجاسة حتى يزيلها بل لعل إطلاق رواية الكاهلى دال على ذلك فلا يحتاج الى التقاطر بعد زوال عين النجاسة انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۳۶

أقول و الانصاف انه ليس فى الخبرين المذكورين ما يدل على وجود عين النجاسة و هى البول فى مورد السؤال فى السطح فضلا عن إطلاقهما بالنسبة إلى زوالها بالتقاطر أو بقاء التقاطر بعد الزوال فان الظاهر من قول السائل فى الصحيحة فى السطح يبال عليه و فى المرسلة البيت يتوضأ على سطحه هو كون السطح معدا للبول عليه لا وجود البول فيه فعلا و قوله (ع) فى الصحيحة و ما اصابه من الماء أكثر منه بناء على عود الضمير المتصل المنصوب فى اصابه الى السطح و المجرور المتصل فى منه الى البول و ان كان موجبا لفرض وجود البول حين اصابة المطر لكن البول الموجود فى السطح ليس إلا- أثره من ريحه أو ما هو بمنزلة أثره كنداوته الذى يزول سريعا بالتقاطر عليه و مع بلوغ التقاطر الى حد الوكوف من السطح لا محالة لا يكون باقيا بعد زوال الأثر و ليس بقاء عين البول فى السطح مثل الموجود منه فى آنية مثلا و بالجملة فالاستدلال بإطلاقهما مردود قطعا. و تمام الكلام فى ذلك فى باب التغسيل بالماء فى المطهرات فى مسألة حصول الطهر بالغسلة المزيلة للنجاسة فانتظر.

[مسألة ۲- الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مائه و إنائه]

مسألة ٢- الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مائه و إنائه بالمقدار الذى فيه ماء و كذا ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر و لا يعتبر فيه الامتزاج بل و لا وصوله الى تمام سطحه الظاهر و ان كان الأحوط ذلك.

اما طهر مائه بوقوع التقاطر عليه اى على مائه فهو إجماعى كما صرح به الشهيد الثانى (قده) فى الروضة قال و بوقوع الغيث عليه إجماعا و يدل عليه مرسلة الكاهلى (كل شىء يراه المطهر فقد طهر) و قد يشكل فى التمسك بها بمنع صدق الرؤية بمجرد التقاطر إلا بالإضافة إلى السطح الملاقى للقطرات لا غير. لكن الانصاف صدق الرؤية عليه بمجرد التقاطر كما يصدق عليه رؤية النجاسة بملاقاة جزء منه لها فإذا لاقى الإناء المتروس من الماء نجاسة بأن وقع النجاسة على سطحه يقال عرفا بان ما فى الإناء ملاق للنجاسة و لذا يحكم بنجاسة جميعه بملاقاة سطحه لها.

و ليعلم ان المضبوط من المرسلة فى نسخة الكافى هكذا قلت يسيل على من ماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على و ينتضح على منه الى ان قال (ع)

ما بذا بأس لا تغسله كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر. و قد أشكل فى الخبر على هذه النسخة بأن ماء المطر إذا تغير تنجس قطعا مع انه على هذه النسخة حكم بعدم انفعاله بناء على ظهور التغير فى التغير بالنجاسة و حمله على التغير بغيرها حمل على خلاف الظاهر و باشتمال الخبر على الحكم بطهارة القذر نفسه مع انه ممتنع لانه النجس بالذات الذى لا يزول عنه النجاسة مع بقاء عنوانه. و بان فرض تقطير القطرات على السائل أخيرا لا يلائم ما فى سئواله أولا من سيلان ماء المطر عليه. و المضبوط منها فى نسخة الوافى هكذا: قلت و يسيل على الماء المطر ارى فيه التغير إلخ. و قال الفيض فى بيانه الغرض من السؤال الثانى (يعنى قوله و يسيل على الماء المطر) ان المطر يسيل على الماء المتغير بالقذر فيثب من الماء القطرات فينتضح على انتهى.

و لا يخفى ان المعنى على نسخة الوافى أقرب و يرتفع به عن الخبر كلما أشكل عليه على نسخة الكافى لا بقاء التغير على ظاهره من التغير بالنجاسة و اشتمال الخبر ح على طهر الماء المتنجس بالتغير بملاقاته للمطر لا طهارة القذر نفسه و عدم فرض وقوع القطرات على السائل أخيرا بعد سؤاله عن سيلان ماء المطر عليه أولا. و على هذه النسخة تكون كلمة على حرف جرّ دخل على الماء لا على الضمير المتكلم المتصل بها و الماء مجرور بها و كلمة المطر مرفوعة بالفاعلية لقوله يسيل و يكون الخبر ظاهر الدلالة على طهر الماء المتنجس بسيلان المطر عليه من غير اشكال لكن الكلام فى صحة نسخة الوافى مع أخذه من الكافى و عدم مطابقته له و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم أصلا.

و اما طهر الإناء المتروس بالماء بطهر مائه فلاتصاله بالماء المعتصم اعنى به الماء المتروس فيه بعد اتصاله بالمطر الذى فى حكم الجارى فكأنّ الإناء ح متصل بالجارى و لا إشكال فى حصول طهر الإناء المتنجس إذا اتصل بالجارى أو ما بحكمه. و منه يظهر طهر ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر لصيرورته متصلا بالماء المعتصم.

و اما عدم اعتبار امتزاج مائه بماء المطر فعلى القول بعدم اعتبار الامتزاج فى طهر الماء فى غير المطر فظاهر. و اما على القول باعتباره فى غيره فيمكن ان يقال بعدم اعتباره فى ماء المطر لإطلاق قوله (ع) كل شىء رآه المطر فقد طهر. لكن التحقيق منعه و ذلك لانه

على تقدير تسليم إطلاقه يقيد بما يدل على اعتبار الامتزاج فى طهر الماء المتنجس. بل فى مستمسك العروة أشكل فى الحكم بالطهارة حتى مع الامتزاج قال لان انفصال القطرات بعضها عن بعض موجب لانفعال كل قطرة بعد الاستقرار انتهى. و لا يخفى

ما فيه فان القطرات الممتزجة بمنزلة الجارى الذى يتصل به الماء المتنجس و القطرات النازلة من السماء حين تقاطرها بمنزلة مادة الجارى فهى مادة سماوية كما ان مادة الجارى أو مادة ماء الحمام مادة ارضية فهى بعد الامتزاج لا تنفصل عن مادتها التى عبارة عن القطرات النازلة لفرض بقاء التقاطر و دعوى اختصاص النصوص الدالة على ذلك بغير الممتزج غير ثابتة فالحق هو حصول الطهر بالامتزاج بناء على اعتباره فى غير ماء المطر أيضا كيف و لو أشكل فى طهره بماء المطر بعد الامتزاج للزم القول بعدم حصول طهره به أصلا و هو مخالف للإجماع بحصول طهره به كما حكيناه عن الروضة.

و اما اعتبار وصول ماء المطر الى تمام سطحه أو طهره بتقاطره على سطحه و لو ببعضه ففيه (وجهان): من صدق رؤية المطر على التقاطر ببعض سطحه و قد تقدم عن بعض السادة من معاصرى الشهيد الثانى القول بالاكتفاء فى طهره بملاقاة القطرة الواحدة على سطحه و قد نفى الشهيد الثانى عنه البعد و مال اليه صاحب الجواهر كل الميل، و من ان التقاطر على تمام سطحه هو المتيقن من معاقد الإجماعات و لا يخفى ان الأول هو الأقوى لصدق الرؤية على التقاطر ببعض سطحه فيشمله عموم كل شيء يراه المطر و لا ينتهى إلى الأخذ بقدر المتيقن من معاقد الإجماعات كما هو واضح.

[مسألة ٣- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها]

مسألة ٣- الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط ان يكون من السماء و لو بإعانة الريح و اما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل الى مكان مسقف بالجريان اليه طهر.

لا إشكال فى طهارة الأرض النجسة بما يجرى عليه من ماء المطر فى حال التقاطر بلا خلاف ظاهر فيه. و يدل عليه من الاخبار رواية أبى بصير قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فيقطر على القطرة قال ليس به بأس. و مرسلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٩

محمد بن إسماعيل عن الكاظم عليه السلام فى طين المطر انه لا بأس به ان يصيب الثوب ثلاثة أيام الا ان يعلم انه قد نجّسه شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة فاغسله و ان كان الطريق نظيفا فلا تغسله، و مرسلة فقيه قال و سئل عليه السلام عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول و العذرة و الدّم فقال طين المطر لا ينجس. و لا بد ان يكون التقاطر على الأرض من السماء بلا واسطة بأن يكون نزول المطر على الأرض النجسة قبل قراره على جسم أخر سواء كان بثقله كما إذا نزل بالخط المستقيم أو بإعانة الريح كما إذا عطفه الريح و أخرجه عن خطه المستقيم فوصل إلى أرض نجسة و لو كانت مسقفة و اما لو وصل الى الأرض بعد قراره على محل آخر كما إذا ترشح على مكان فوصل الى مكان آخر لا يطهر ذلك المكان الثانى لو كان نجسا لخروجه عن موضوع الغيث عند وقوعه على المكان الأول لارتفاع حالة النزول عنه و انقطاعه عن المادة و صيرورته بقراره على المكان الأول فى حكم ماء القليل هذا إذا كان وقوعه على المكان الثانى بالنزول عن المكان الأول و لو جرى على وجه الأرض الى ان وصل الى مكان آخر و لو كان مسقفا طهّره لما عرفت فى المسألة الاولى من هذا الفصل ان الجارى على الأرض هو أيضا مما يصدق عليه ماء المطر بشرط بقاء التقاطر عليه.

[مسألة ٤- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر]

مسألة ۴- الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر و كذا إذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض بل و كذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقع فى الحوض و كذا إذا جرى من ميزاب فوقع فيه.

اما طهر الحوض النجس الّذى تحت السماء بالمطر فهو مما علم فى المسألة الثانية فإنه الإناء المتروس بالماء النجس كالحب و الشربة الا انه ثابت و هما منقولان و اما إذا كان تحت السقف مع وجود ثقبة فى السقف ينزل المطر منها على الحوض فلما تقدم فى ذيل المسألة الثانية أيضا من عدم اعتبار وصول المطر الى تمام السطح الظاهر من الإناء النجس بل يكفى الوصول اليه و لو ببعض سطحه كما فى مثل المقام الا انه (قده) احتاط فى تلك المسألة و قلنا فى وجهه ان التقاطر على تمام السطح هو المتقين من معاقد الإجماعات و لم يتعرض للاحتياط هنا لعدم وجوب مراعاته و اما لو أطارته الريح حال تقاطره فهو مما علم حكمه من المسألة الثالثة المتقدمة و دليله هو إطلاق الأدلة و اما إذا جرى من ميزاب فوقع فيه فهو مما علم حكمه من صدر مبحث ماء المطر الى هناك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۴۰

[مسألة ۵- إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا]

مسألة ۵- إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا بل و كذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض نعم لو لاقى فى الهواء شيئا كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض فمجرد المرور على الشيء لا يضر.

اما حكم التقاطر من السقف فقد علم مما تقدم فى المسألة الثالثة من ان المعتبر فى التطهير بماء المطر هو نزوله على المتنجس بلا واسطة بمعنى عدم قراره على مكان ثم الوصول منه الى مكان آخر لخروجه بذلك عن صدق ماء المطر. و اما عدم الضرر فى حصول الطهر به بملاقاته فى الهواء مع شيء بلا قراره عليه فلإطلاق الأدلة.

[مسألة ۶- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء أخر لم ينجس]

مسألة ۶- إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء أخر لم ينجس إذا لم يكن معه عين النجاسة و لم يكن متغيرا لما تقدم فى صدر مبحث المطر من انه معتصم لا ينفعل بالملاقاة مع النجاسة إلا إذا تغير.

[مسألة ۷- إذا كان السطح نجسا فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة]

مسألة ۷- إذا كان السطح نجسا فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف لا يكون تلك القطرات نجسة و ان كان عين النجاسة موجودة على السطح و وقع عليها لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء و اما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجسا و كذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس

اما وقوع المطر على السطح النجس و تقاطره من السقف فى حال التقاطر من السماء و لو مع وجود عين النجاسة فى السطح فقد علم حكمه مما تقدم فى صدر مبحث ماء المطر من الاخبار الدالة على طهارته و عدم انفعاله عن نجاسة السطح و اما مع انقطاع التقاطر من السماء فلان ما فى السطح (ح) ماء قليل غير معتصم بماء معتصم فينجس بملاقاته مع النجاسة و ذلك ظاهر. و مما

ذکرناه یظهر حکم ما یجری من المیزاب فی حال التقاطر من السماء و فی حال انقطاع التقاطر أیضا.

[مسألة ۸- إذا تقاطر من السقف النجس یکون طاهرا إذا کان التقاطر حال نزوله من السماء]

مسألة ۸- إذا تقاطر من السقف النجس یکون طاهرا إذا کان التقاطر حال نزوله من السماء سواء کان السطح أیضا نجسا أم طاهرا.

التقاطر من السقف النجس انما هو بنفوذ المطر فی أعماق السقف و خروجه بنحو القطرات من الطرف الأخر فیکون کنفوذه فی أعماق الطّین فی کونه مطهرا له مع عدم عین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۱۴۱

النجاسة و غیر منفعل منه مع وجودها کما یأتی فی المسألة اللاحقة من غیر فرق فی ذلک بین کون السطح أیضا کالسقف نجسا أو کونه طاهرا. و من الغریب ما کتبه بعض مشایخنا فی هذا المقام من انه لا یخلو عن تکرار مع انه لا یظهر حکم نجاسة السقف ای أعماقه مما تقدم من حکم نجاسة السطح.

[مسألة ۹- التراب النجس یطهر بنزول المطر علیه إذا وصل الی أعماقه حتی صار طینا]

مسألة ۹- التراب النجس یطهر بنزول المطر علیه إذا وصل الی أعماقه حتی صار طینا

لدلالة مرسلة محمد بن إسماعیل المرویة عن الکاظم (ع) فی طین المطر انه لا بأس به ان یصیب الثوب ثلاثة أیام الا ان یعلم انه قد نجّسه شیء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة فاغسله و ان کان الطریق نظیفا فلا تغسله. و لعل التحدید بالثلاثة و الحکم بوجوب غسل ما اصابه بعدها من جهة تقدیم الظاهر علی الأصل حیث ان الطریق یتنجس بعد مضی ثلاثة أیام من یوم المطر غالبا لا سیما فی البلاد التی یکون موضع نجوهم فی طرقهم غالبا کما هو المشاهد فی بلاد العراق فی هذه الأعصار أیضا و لذا قال (ع) و ان کان الطریق نظیفا فلا تغسله و مرسلة فقیه قال و سئل عن طین المطر یصیب الثوب فیه البول و العذرة و الدم فقال طین المطر لا ینجس.

[مسألة ۱۰- الحصیر النجس یطهر بالمطر و کذا الفراش المفروش علی الأرض]

مسألة ۱۰- الحصیر النجس یطهر بالمطر و کذا الفراش المفروش علی الأرض و إذا کانت الأرض التی تحتها أیضا نجسة تطهر إذا وصل إلیها نعم إذا کان الحصیر منفصلا عن الأرض یشکل طهارتها بنزول المطر علیه إذا تقاطر منه علیها نظیر ما مر من الاشکال فیما وقع علی ورق الشجر و تقاطر منه علی الأرض.

اما طهارة الحصیر و الفرش بتقاطر المطر علیه فلعموم ما فی مرسلة الکاهلی من قوله (ع) کل شیء یراه ماء المطر فقد طهر. و اما الإشکال فی طهارة الأرض التی تحت الحصیر إذا کان الحصیر منفصلا عنها فلما مر فی المسألة الخامسة من اعتبار عدم قرار المطر الی مکان ثم الوثب منه الی مکان آخر فی طهر المکان الثانی و لا یخفی ان المصنف (قده) جزم بالعدم فی تلک المسألة و عبر بالإشکال فی هذه المسألة و الحق هو الجزم بالعدم کما عبّر به فی تلک المسألة.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۲

[مسألة ۱۱ - الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه]

مسألة ۱۱- الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه نعم إذا كان نجسا بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير لكن بعده إذا نزل عليه المطر يطهر من غير حاجة الى التعدد.

اما طهارة الإناء النجس بإصابة المطر عليه فلعموم مرسلة الكاهلی أيضا و قد تقدم فی المسألة الثانية و اما الإشكال فی طهارته به بدون التعفير إذا كان نجسا بولوغ الكلب فلان عموم المرسلة يدل على طهارة كل ما اصابه المطر فيما إذا يحصل طهره بالماء لا مطلقا و لو كان حصول طهره بغير الماء من المطهرات كالاستحالة و الانقلاب و الإسلام و التراب فعموم المرسلة لا يدل على حصول طهر ما يحتاج الى التعفير بغير التراب و لو شك فی استفادة ما ذكرناه من العموم المذكور فلا أقل من معارضته بما يدل على الاحتياج الى التعفير بالعموم من وجه فيتساقطان و يكون المرجع بعد تساقطهما هو استصحاب النجاسة و الأقوى عدم سقوط التعفير فی غسله بالمطر و عدم حصول طهره به بدونه و لعل منشأ تعبير المصنف (قده) بالإشكال هو احتمال ظهور المرسلة فی خصوصية المطر فی انه لا يحتاج معه إلی شیء آخر فی طهر ما يصيبه و لكن الانصاف سقوط هذا الاحتمال كما ذكرناه و هذا آخر مسائل ماء المطر و له الحمد على انعامه و هدايته.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۴۳

[فصل ماء الحمام]

فصل ماء الحمام بمنزلة الجاری بشرط اتصاله بالخزانة فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما فی الخزانة وحده أو مع ما فی الحياض بقدر الكر من غير فرق بين تساوی سطحها مع الخزانة أو عدمه و إذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كرا و ان كانت أعلى و كان الاتصال بمثل المزملة و يجری هذا الحكم فی غير الحمام أيضا فإذا كان فی المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد و كان تحته حوض صغير نجس و اتصل بالمنبع بمثل المزمّلة يطهر و كذا لو غسل فيه شیء نجس فإنه يطهر مع الاتصال المذكور

استقرّ ديدن الأصحاب قدس اللّه أسرارهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء بان عنونوا فی أكثر متونهم ماء الحمام و لعلهم تبعوا فی ذلك الاخبار و الا فماء الحمام مندرج تحت احد العناوين المذكورة للمياه و كيف كان فالبحث عنه يقع فی موارد:

الأول فی نقل الأخبار الواردة فيه فمنها صحيحة داود بن سرحان قال قلت لأبی عبد اللّه (ع) ما تقول فی ماء الحمام قال (ع) هو بمنزلة الجاری. و منها رواية ابن ابی يعفور عن الصادق (ع) قال قلت أخبرنی عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب و الصبی و اليهودی و النصرانی و المجوسی فقال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا. و منها رواية بكر بن حبيب عن ابی جعفر (ع) قال ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة. و منها ما رواه فی كتاب قرب الاسناد عن إسماعيل بن جابر عن ابی الحسن الأول (ع) قال ابتدأنی فقال ماء الحمام لا ينجسه شیء. و منها ما عن فقه الرضا ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجاری إذا كانت له مادة و خبر الهاشمی قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض فی الحمام لا أعرف اليهودی من النصرانی و لا الجنب من غير الجنب قال يغتسل منه و لا- يغتسل من ماء أخر فإنه طهور. و خبر آخر عن الرجل يدخل الحمام و هو جنب فيمس الماء من غير ان

يغسلها قال (ع) لا بأس. و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۴

ابن مسلم قال قلت للصادق (ع) الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه فقال (ع) لا- بأس ان يغتسل فيه الجنب فقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما الا مما الزق بهما من التراب. و صحيح آخر منه. قال رأيت أبا جعفر (ع) جائيا من الحمام و بينه و بين داره قذر فقال (ع) لو لا ما بينى و بينى دارى قذر ما غسلت رجلى و لا نحيت ماء الحمام، هذه ما بلغنا من الاخبار فى باب ماء الحمام.

المورد الثانى فى موضوعه و الظاهر انه عبارة عن الحياض الصغار المعدة للغسل المتصلة بالخزائن و الحياض الكبار على ما كان معهودا قبيل زماننا هذا فى بلاد الايران و سائر البلدان و كان بعض مشايخنا (قده) يقول هو فى تلك الأعصار كان ما يسمى بالدوش فى هذا الزمان. و لم يثبت ما ادعاه بل الثابت خلافه لان ما يخرج من الدوش ليس قابلا لأن يجرى فيه الأقوال التى فى ماء الحمام كما سيظهر.

المورد الثالث فى حكمه اعلم ان البحث عن حكمه يقع تارة فى مقام عدم انفعاله بالملاقاة إلا- إذا تغير، و اخرى فى طهره لو انفعل بالتغير. اما المقام الأول فالمصرّح به فى تلك الأخبار المتقدمة هو عدم انفعاله بالملاقاة و بعد تقييد مطلقاتها مثل ما عدا رواية بكر بن حبيب و ما فى فقه الرضا بمقيداتها مثل الخبرين المذكورين يقيد عدم انفعاله بما إذا كان له مادة و الظاهر من كون المادة له هو اتصاله بالمادة لا وجود المادة كيف اتفق و لو مع انفصاله عنها. و هذا مما لا اشكال فيه و هو المصرح به فى المتون. و بعد اعتبار اتصاله بالمادة وقع الخلاف فى اشتراط كرية المادة و عدمها على أقوال: فالمنسوب الى المشهور اعتبار كون المادة وحدها كرا. و عن جماعة كفاية كون مجموع ما فى المادة و الحوض و المجرى المتصل بينهما الموجب لاتصالهما كرا و ان كان ما فى المادة وحدها قليلا. و عن جماعة أخرى عدم اعتبار كرية المجموع أيضا و نصب الى صاحب الكفاية و ظاهر كلام المحقق فى المعتبر و مال اليه صاحب الحدائق. و فصل بعض بين ما إذا تساوى سطوح المجموع أو اختلفت و قال بكفاية بلوغ المجموع كرا فى الأول و اعتبار كرية المادة وحدها فى الأخير.

و فصل بعض آخر بين الرفع و بين الدفع باعتبار كون المادة وحدها كرا فى الأول دون الأخير و لم يعلم انه فى مقام الدفع يعتبر كرية المجموع أو يقول بعدم اعتبارها أصلا و كيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۵

كان فهو ليس قولا مغايرا للأقوال المتقدمة لكون الكلام هيهنا فى مقام الدفع لا الرفع فعلى القول الأول أعنى اعتبار كرية المادة وحدها يكون حكم ماء الحمام على طبق ما ثبت فى المياه و من صغريات الماء المتصل بالماء المعتصم فيكون حكمه حكمه و لا يكون حكمه حكما تعبديا و لم يستفد للحمام خصوصية يثبت بها له حكم مخصوص و على القول الثانى اعتبار كرية مجموع ما فى المادة و الحياض الصغار و الخط الفاصل الرابط بينهما فعلى القول بكفاية تحقق مطلق الكر و لو مع اختلاف سطوح بعضه مع بعضه يكون حكم ماء الحمام أيضا مطابقا مع القاعدة حيث انه كر و الكر لا ينفعل و على القول باعتبار تساوى السطوح فى عاصمية الكر يكون حكم ماء الحمام مخالفا للقاعدة من هذه الجهة. و لعل القول الثالث اعنى التفصيل بين تساوى سطوح المجموع و بين اختلافها بكفاية بلوغ المجموع كرا فى الأول دون الأخير ينشأ من ناحية اعتبار التساوى فى عاصمية الكر عند هذا المفصل و حيث انه قائل باعتبار تساوى السطوح قال عند تساويها بكفاية بلوغ المجموع كرا فهذا التفصيل ليس تفصيلا فى المسألة بل المفصل يريد ان يجعل حكم ماء الحمام على طبق القاعدة على مذهبه فعند تساوى سطوح الكر يقول بكفاية كرية المجموع لكونه مطابقا للقاعدة و عند اختلافها يقول باعتبار كرية المادة وحدها لكونه مطابقا أيضا للقاعدة لكن ينبغى ان يقول

ح بتقوّى السافل بالعالى المعتصم و اما مع عدم القول به فيكون حكم ماء الحمام أيضا مخالفا للقاعدة. هذا كله حكم ماء الحمام بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فالظاهر من اخباره هو كونها واردة فى مقام الدفع.

اما ما عدا رواية ابن ابى يعفور من الاخبار المتقدمة فواضح. و اما رواية ابن ابى يعفور فقد يقال انها فى مقام الرفع و لكن الحق كونها أيضا فى مقام الدفع و ان التطهير فى قوله (ع) ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا المذكور فيها يراد به العصمة عن الانفعال لكونه واقعا فى الجواب عن سؤال اغتسال الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى منه و انه هل ينجس بذلك أم لا و لا يكون السؤال عن كيفية تطهيره بعد الفراغ عن كونه نجسا كما لا يخفى و ان الظاهر من السؤال فى هذه الاخبار كونه عن الحياض الصغار المتصلة بالحياض الكبار المشتملة على أكرار متعددة على ما هو المعهود و المتعارف و تلك المعهودية صارفة عن إبقاء المضاف و المضاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۶

إليه أعنى كلمة (ماء الحمام) على العموم بل يصرف الى المعهود و هو الحوض الصغير المتصل بالمادة المشتملة على أكرار متعددة و ليس اعتبار الاتصال من ناحية تقييد إطلاقها بل الظاهر من قوله (ع) إذا كانت له مادة هو اتصاله بها لا صرف وجود المادة و لو مع عدم اتصال ما فى الحياض بها و هذا المقدار المدلول عليه من تلك الأخبار أعنى عصمة الماء القليل المتصل بالماء المعتصم هو المتفق عليه عند الكل و لا شبهة فيه أصلا مع تقوى السافل بالعالى القاهر عليه كما تقدم فيكون المحصل من هذه الاخبار هو اعتصام القليل المتصل بالماء المعتصم و ليس لماء الحمام خصوصية أصلا و على هذا فالحق ان المستفاد من هذه الاخبار ليس أزيد مما ذهب اليه المشهور لكن لا يلزم منه القول بانفعال ماء الحمام إذا كان المجموع كرا بل يقال بعدم انفعاله على القاعدة فيما إذا صدق على المجموع انه كر واحد و لم يكن الفاصل بين الحوض الصغير و الخزانة ضيقا جدا بحيث لا تصدق الوحدة عليهما من ناحية ضيق المجرى الفاصل بينهما: فلعل مختار المصنف (قده) فى المتن من كفاية كرية المجموع مبنى على ذلك لا على ادعاء استفادتها من اخبار الحمام و قد تقدم فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى أول الفصل المعقود فى الماء القليل و فى المسألة الخامسة من ذلك الفصل فى البحث عن اعتبار استواء السطوح فى الكر و اجتماع مائه ما يناسب المقام فراجع. و مما ذكرنا يظهر بطلان القول الثالث اعنى عدم اعتبار الكرية أصلا لا فى المادة وحدها و لا فى المجموع بتوهم عموم كلمة (ماء الحمام) و شموله لما إذا كان المجموع مما فى المادة و الحياض الصغار قليلا و انه حكم تعبدى ثبت فى خصوصه بالدليل. و اما القول الثانى فلعل القابل به ذهب اليه من جهة كون مختاره ذلك فى مطلق الراكد لا من جهة خصوصية استفادها عن تلك الاخبار و الا فيرد عليه انه ليس فى هذه الاخبار لاعتبار كرية المجموع عين و لا اثر. هذا كله تمام الكلام فى مقام الدفع. و اما مقام الرفع فهذه الاخبار غير مسوقة إليها و لا بد فيه من المراجعة الى ما تقتضيه الأدلة الواردة فى تطهير المياه النجسة فيكون حكم ماء الحمام فى مقام الرفع حكم غيره من المياه هذا ما عندى فى هذه المسألة و اللّه يهدى من يشاء الى الصراط المستقيم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۷

[فصل ماء البئر النابع]

اشارة

فصل ماء البئر النابع بمنزلة الجارى لا ينجس الا بالتغير سواء كان بقدر الكر أو أقل و إذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر لان له مادة و نزح المقدرات فى صورة عدم التغير مستحب و اما إذا لم يكن له مادة نابعة فيعتبر فى عدم تنجسه الكرية و ان سمى بئرا كالابار التى يجتمع فيها ماء المطر و لا نبع لها

فى هذا المتن أمور.

الأول فى موضوع البئر فقد قيل بأنه عبارة عن مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعداها غالبا و لا يخرج عن مسماه عرفا. و هذا التعريف كما ترى إيكال لمعناه الى العرف و المعانى العرفية و لو كانت من أوضحها تنتهى بالأخرة الى ما يشك فى صدقها عرفا كما فى مثل مفهوم الشيء و الوجود و الماء و نظائرها. و المرجع عند الشك فى الصدق هو الأصول العملية.

و ليعلم انه بعد اعتبار كون البئر على نحو الحفيرة فى الأرض بحيث يصدق عليها البئر عرفا يتصور على أنحاء. منها ما يكون منبعا للماء و مجمعا له بعد نبعه بحيث ينبع منه و يجتمع فيه و هذا هو المتيقن من البئر عرفا. و منها ما لا يكون منبعا و لا مجمعا للماء بل ينبع الماء من محل آخر و يجرى منها و لا يستقر فيها بل يسيل عنها و ذلك كابار القنوات ما عدا أمّ الابار منها. و هذا تقابل الأول بتمام المقابلة و الظاهر عدم صدق البئر عليها عرفا و خروجها عن حكم المترتب على البئر بل هى مصداق للماء الجارى إذ لا يعتبر فى الجارى جريانه على سطح الأرض كما تقدم فى مبحثه. و منها ما ينبع منها الماء و لكن لا يستقر فيها بل يسيل عنها و ذلك كأمّ الابار من القنوات و منها عكس ذلك و هو ما يجتمع و يستقر فيها الماء و لكن لا ينبع منها بل يجرى عليها من منبع آخر. و فى صدق البئر عليهما اشكال و ان لم يكن صدقها عليهما بكل البعيد و لو مع صدق الجارى على الأول منهما إذ ليس صدق الجارى على موضوع منافيا لصدق البئر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۸

عليه لعدم تخالفهما فى الصدق بل يمكن صدقهما فى مورد واحد كما يمكن افتراقهما فيكون بينهما عموما من وجه.

و قد تقدم انه على تقدير الشك فى صدق البئر على بعض هذه الصور أو على ما إذا كانت الحفيرة قليل العمق بحيث يوجب الشك فى صدق البئر عليها أو ما كان مائها غريزا كثيرا حتى وصل الى فمها بحيث يؤخذ منها الماء بلا توسط دلو و حبل و نحو ذلك فلا بد من الرجوع الى الأصول العملية و هى تختلف حسب اختلاف القول فى انفعال ماء البئر بالملاقاة أو اعتصامه فعلى القول بالانفعال فعند الشك فى صدق البئر لو كان كرا يحكم بعدم الانفعال لعموم عدم انفعال الكر و قد خرج عنه البئر و يكون الشك فى صدقها على هذا المشكوك من حيث الشبهة المفهومية فالمرجع ح هو العموم لكون الشبهة فى مفهوم المخصص مع كونه منفصلا و الحكم عند الشك فى المخصص المنفصل هو الرجوع الى العام إذا كانت الشبهة مفهومية كما حقق فى الأصول. و إذا كان قليلا ففى الحكم بانفعاله أو عدمه (وجهان): من ان له مادة و كل ماله مادة لا ينفعل لصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا ينجسه شيء لأن له مادة و ما ورد فى عدم انفعال ماء الحمام إذا كانت له مادة الذى فى قوة التعليل لعدم انفعاله بان له مادة. و من انه قليل لاقى النجاسة و لا يصح التمسك فى عدم انفعاله بشيء من الدليلين اما ما ورد فى عدم انفعال ماء الحمام فلعدم تحقق ذاك الملاك اعنى المادة المعتصمة فى هذا المقام إذ ليس مادة البئر كالحياض الكبار التى تتصل بها الصغار و اما صحيحة ابن بزيع فهى و ان كانت تام الدلالة على عدم الانفعال لكن المفروض بناء البحث على القول بالانفعال و هو مبنى على عدم العمل بالصحيحة و رفع اليد عن التعليل المذكور فيها و هذا الأخير أعنى الحكم بانفعاله هو الأقوى.

هذا كله على تقدير القول بانفعال ماء البئر بالملاقاة و على القول بعدمه فاما ان يقال بوجوب النزح وجوبا نفسيا أو بوجوبه وجوبا شرطيا أو يقال باستحبابه فعلى القول بوجوبه نفسيا فالمرجع هو البراءة للشك فى مفهوم البئر فيندرج فى مسألة ما أجمل فيه النص و على القول بوجوبه شرطيا يكون المرجع أيضا البراءة الا انه البراءة عن شرطية النزح فى استعمال هذا المشكوك و على

القول بالاستحباب فالظاهر عدم جريان البراءة لانصراف أدلتها من عقلها و نقلها عن إجرائها فى المستحبات. اما أدلتها العقلية و ما كان من النقل مساقها مساق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۴۹

حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان فواضح ضرورة ان المستحب ليس فى تركه عقاب حتى يحكم العقل أو الشرع بقبحه عند الشك فيه. و اما ما كان مساقه إثبات الحكم التعبدى الظاهرى مثل قوله (ع) كل شىء مطلق و نظائره فإن مفاده إثبات الرخص فى مخالفة ما جهل حكمه و ما علم استحبابه يكون المكلف مرخصا فى تركه فضلا عما شك فى استحبابه فأدلة البراءة كلها منصرفة عما شك فى استحبابه مع القطع بعدم تعلق الإلزام بفعله أو تركه هذا تمام الكلام فى موضوع البئر.

الأمر الثانى فى حكمها فقد وقع الخلاف فيه فى انفعالها مطلقا أو عدمه كك أو التفصيل بين القليل و الكر بالحكم بانفعال الأول دون الأخير على أقوال ثم على القول بعدم الانفعال فقيل بوجوب النزح المقدر تعبدا. و قيل باستحبابه. و المشهور بين القدماء هو القول بالانفعال مطلقا و عند عامة المتأخرين هو عدمه كك مع ذهابهم الى استحباب النزح و عن الشيخ فى التهذيب و العلامة فى المنتهى القول بعدم الانفعال و وجوب النزح تعبدا و عن حسن بن محمد البصروى التفصيل بين الكر و بين القليل بل عن الجعفى التفصيل بين ما إذا كان الماء ذراعين فى الأبعاد الثلاثة فلا ينجس أو لم يكن فينجس و لكن الظاهر رجوعه الى التفصيل الأول و خلافه انما هو فى مقدار الكر لا فى أصل التفصيل.

و الأقوى هو عدم الانفعال مع استحباب النزح المقدر. و استدل له بوجوه أقواها الأخبار: منها صحيحة ابن بزيع المروية عن الرضا (ع) بطرق عديدة فى بعضها قال (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير. و فى بعضها قال (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة. و فى بعضها قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل أبا الحسن الرضا (ع) فقال ماء البئر لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى بذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة. و قد ذكرنا فقه الرواية فى المسألة الثالثة عشر من الفصل الأول المعقود فى المياه فى البحث عن اعتبار الامتزاج فى تطهير المياه فراجع. و كيفما كان فهى صريحة فى عدم الانفعال بمجرد الملاقاة إلا إذا تغير، من جهة وصفه البئر بالسعة التى يراد بها السعة فى الحكم على ما فسرها بقوله (ع) لا يفسده شىء و التعليل بكونه ذا مادة و حصر انفعاله بصورة التغير و الاكتفاء فى طهارته مع تغيره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۵۰

بنزح ما يزيل تغيره أعم من ان يزيد مقدر تلك النجاسة على ذلك أو كان مما يحب له نزح الجميع و حملها الشيخ فى محكى الإستبصار على ان المراد منها ان البئر لا يفسده شىء فسادا لا ينتفع منه الا بعد نزح جميعه الا ما يغيره لأنه إذا لم يتغير ينجس و ينزح منه مقدار و ينتفع بالباقى. و لعمرى ان طرحها أسهل من التكلف فى هذا التوجيه البعيد بل هو طرح رأسا لإباء الصحيحة عن هذا الحمل. و مثل هذا الحمل فى الغرابة حمل الفساد فى قوله (ع) لا يفسده شىء على القذارة أو الكثافة لا النجاسة. فمعنى الخبر (ح) ان البئر لا يصير قذرا و لا كثيفا بالملاقاة الا ان يتغير و لا منافاة بين عدم قذارته العرفية الا ان يتغير و بين ان يصير نجسا شرعا بمجرد الملاقاة. و هذا كما ترى أجنبى عن السؤال عن الامام (ع) و عن جوابه (ع) إذ ليس شأنه الجواب عن كيفية قذارة الماء عرفا كما لا يخفى.

و منها صحيحة على بن جعفر (ع) عن أخيه الكاظم (ع) قال سئلته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها قال (ع) لا بأس.

و هذه الرواية أيضا واضحة الدلالة فى المدعى لو لم تكن صريحة فيها بظهور العذرة فى عذرة الإنسان خصوصا بعد عطف

السرقين عليها و ظهور كون السؤال عن ملاقاة العذرة لماء البئر.

فحمل العذرة على عذرة غير الإنسان أو دعوى ان وصول الزنبيل الى الماء لا يستلزم وصول العذرة إليه بعيد فى الغاية بل ركيك بلا نهاية. و أبعد منهما دعوى ارادة نفى البأس بعد النزح المقدر.

و منها صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لا تعاد الصلاة مما وقع فى البئر الا ان ينتن فإن أنتن غسل الثوب و أعاد الصلاة و نزحت البئر. و هذه الاخبار كما ترى لا يفرق فى البئر بين ما إذا كان مائها كرا أو قليلا بل صحيحة ابن بزيع كالنص فى ذلك حيث جعل فيها مناط عدم الانفعال بالملاقاة و حصول الطهارة بعد التغير بالنزح الموجب لزواله هو كونها ذا مادة فيعلم منه عدم مدخلية الكرية فى ذلك كيف و لو كان لها دخل فى عدم انفعال مائها أو حصول طهره بعد زوال تغيره لم تكن للمادة دخل فى حكمه فيلزم لغوية الاستدلال بكونها ذا مادة كما لا يخفى.

و منها موثقة أبى أسامة عن الصادق (ع) قال إذا وقع فى البئر الطير و الدجاجة

و الفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول فى صلوتنا و ما أصاب ثيابنا فقال (ع) لا بأس به.

و هذه الرواية كما ترى دالة على ان الأمر بالنزح ليس لمكان النجاسة و الا لم يكن وجه لنفى البأس عن الصلاة و الوضوء معه و اصابة الثوب به.

و اما صحيحة معاوية بن عمار و موثقة أبان بن عثمان و رواية جعفر بن بشير و موثقة أبى بصير الدالة على عدم إعادة الصلاة أو الوضوء أو غسل الثياب عند عدم العلم بإصابة النجاسة بماء البئر فلعلها لا تدل على المطلوب لا لحمل نفى البأس عن الوضوء و سائر الاستعمالات على ما لو احتمل حصولها قبل وقوع النجاسة فى البئر فإنه بعيد فى الغاية، بل لاحتمال دخل الجهل بإصابة النجاسة بالماء فى نفى البأس فلا بد فى مقام الاستدلال من دفعه و الا لبطل الاستدلال مع مجيئه. و قد استدل باخبار آخر أيضا حتى انه عقد لها فى الوسائل بابا لا حاجة الى نقلها فى المقام فان فيما نقلناه غنى و كفاية مع عدم السلامة فى دلالة بعض منها.

و استدل أيضا للمختار باستصحاب الطهارة، و قاعدتها فى كل شىء و فى خصوص الماء، و بعموم الآيات الدالة على طهورية الماء بضميمة ما دل على ان مياه الأرض كلها من السماء و عموم قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه، و بلزوم الحرج على تقدير الالتزام بنجاسة البئر خصوصا فى البلاد التى ينحصر مائها فى البئر و بإجماع المتأخرين على طهارته و لا يخفى ان شيئا مما ذكر لا يصلح للتأييد فضلا عن الاستدلال أما الأصل فلانه دليل حيث لا دليل فلا يجوز التمسك به مع الدليل الموافق له فضلا عما لو تم دليل القول بالنجاسة المخالف له. و عموم الايات الدالة على طهورية الماء لا- تنافى انفعاله بالملاقاة لو دل عليه الدليل كما فى القليل. مع انه لم يثبت ان مياه الأرض كلها من السماء خصوصا ما فى الابار الذى ينعقد من الأبخرة المحتبسة فى الأرض. و عموم قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خلق اللّه الماء طهورا و ان كان يصح شموله الماء البئر و لكن تمامية الاستدلال به متوقف على عدم تمامية ما دل على الانفعال فإنه على تقدير تماميته يكون مخصصا له كما خصص بما دل على انفعال القليل. و لزوم الحرج فى نجاسته و ان اذعنه جملة من المحققين، و حكى عن كاشف الغطاء انّ من لا حظه لم يحتج الى النظر فى الاخبار خاصها و عامها، و قال المحقق الهمدانى (قده) بعد نقل ما حكى عن كاشف الغطاء «و نعم ما قال فالإنصاف ان هذا الوجه مؤيد قوى للقول

بالطهارة» انتهى. لكن الانصاف عدم سلامته عن الخدشة لما حققناه فى غير المقام ان الحرج الذى يصح للفقيه ان يستدل بقاعدته هو الحرج الشخصى الذى يستدل بقاعدته لرفع الحكم الثابت لولاه. و اما الحرج النوعى الذى هو المناط فى مقام جعل

الاحكام فهو مما يكون بنظر الجاعل لا الفقيه المستنبط للمجعول. و بعبارة أوضح هو واسطة فى الثبوت و ليس طريقا للإثبات و بعد ان ثبت بالدليل جعل الشارع حكما بمناطه يتبع لكنه يحتاج الى الدليل فى مقام الإثبات كما فى باب السواك و ليس هو بنفسه دليلا فى مقام الإثبات فلا يمكن الاستدلال بالحرج لجعل ما يلزم الحرج من عدم جعله أو لعدم جعل ما يلزم الحرج من جعله. و الاستدلال بإجماع المتأخرين على الطهارة مع قيام إجماع القدماء على النجاسة غريب و كون إجماع القدماء منقولا بالنسبة إلينا معارض بكون إجماع المتأخرين أيضا ككـ بالنسبة إلينا و بالجملة فليس فى مثل هذه الأدلة أثر أصلا و انما نقلناها تشحيذا للأذهان.

و استدل للقول بالانفعال أيضا بوجوه: منها الإجماعات المحكية عن غير واحد من الكتب كالامالى و الاقتصار و الغنية و التهذيب و السرائر و مصريات المحقق و شرح الجمل و كاشف الرموز و الروضة المؤيدة بالشهرة المحققة بين القدماء. و منها الأخبار المستفيضة الإمرة بالنزح للنجاسات المعمول عند الطائفة. و منها الأخبار الخاصة الدالة على النجاسة كصحيحة ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل أبا الحسن الرضا (ع) عن البئر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها من بول أو دم أو يسقط فيها شىء من عذرة كالبعرة و نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها فوقع (ع) بخطه فى كتابى ينزح منها دلاء. و صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن موسى (ع) قال سئلته عن البئر تقع فيها الحمامة و الدجاجة و الفارة و الكلب و الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها إنشاء اللّه تعالى.

و هاتان الصحيحتان أقوى ما استدل به لهذا القول من جهة التصريح فيهما بطهر البئر بنزح الدلاء الدال على نجاستها بوقوع المذكورات فيهما فيها لا سيما الصحيحة الأخيرة لوقوع التصريح بحصول الطهر فيها فى لسان الامام (ع) بخلاف الأولى التى وقع التعبير فيها عن الطهارة فى سؤال السائل و تكون دلالتها على النجاسة من باب تقرير الامام (ع) إياه بما سئله من تنجس البئر بما ذكر فى السؤال. و صحيحة ابن ابى يعفور و عنبسة عن الصادق (ع) قال (ع) إذا

أتيت البئر و أنت جنب و لا تجد دلوا و لا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم مائهم. بناء على ان الإفساد كناية عن النجاسة و التيمم لا يسوغ مع وجود الماء الطاهر. و حسنة زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير قالوا قلنا له بئر يتوضأ منها يجرى البول من تحتها أ ينجسها قال فقال ان كانت البئر فى أعلى الوادى و الوادى يجرى فيه البول من تحتها و كان ما بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس ذلك شىء و ان كان أقل من ذلك نجسها و ان كانت البئر فى أسفل الوادى و يمر الماء عليها و كان بين البئر و بينه تسعة أذرع لم ينجسها و ما كان أقل من ذلك فلا تتوضأ منه. هذه جملة ما استدل به للقول بالنجاسة.

و اما الاخبار الدالة على الطهارة فهى معرض عنها عند القدماء الّذين يكون اعراضهم موهنا للخبر و لو كان صحيحا فى غاية الصحة كما ان عملهم يكون مقويا له و لو كان ضعيفا فى غاية الضعف كيف و تلك الاخبار كانت موجودة عندهم و قد وصلت إلينا بواسطتهم فلو لم يكن فيها خلل لعملوا بها فإنهم لقرب ازمنتهم بمعدن الاخبار و مصدرها أبصر بمعانيها و القرائن المقترنة بها فطرحهم هذه الاخبار مع وضوح دلالتها و كونها بمرئى و مسمع منهم كاشف عن قصور فيها اطلعوا عليه و قد خفى على المتأخرين.

و الجواب اما عن الإجماع فبما مر من الغرابة فى الاستدلال به مع كون المسألة ذات قولين مشهورين بل ذات أقوال متعددة كما عرفت و اما اخبار النزح فبشهادة القرائن الداخلية الموجودة فى نفس هذه الاخبار تحمل على استحباب النزح أولا، و ذلك مثل الحكم بصحة الوضوء و الصلاة الواقعتين قبل النزح كما فى جملة منها و شدة الاختلاف الواقع فيها على وجه يتعذر الجمع بينها

الا بالحمل على الاستحباب. و بان غاية الأمر ظهور هذه الاخبار فى نجاسة البئر و بعد الجمع بينها و بين الاخبار الدالة على الطهارة الناصة عليها يرفع اليه عن ظهورها فى النجاسة لقاعدة الجمع بين النص و الظاهر بل الظاهر لا يعارض الأظهر فضلا عن النص ثانيا. مع ان دلالة تلك الاخبار على النجاسة من ناحية الأمر بالنزح فيها بدعوى ملازمة الأمر به للنجاسة و كون وجوبه شرطيا لتوقف الاستعمالات عليه و هى ممنوعة باحتمال كون النزح واجبا تعبديا ثالثا. و اما الاخبار الخاصة ففيها أولا انها ظاهرة

فى النجاسة و يجب رفع اليد عن ظهورها بواسطة نصوصية الأخبار الدالة على الطهارة و ثانيا بقصورها كلها عن افادة مدعى القائلين بالنجاسة: أما صحيحة ابن بزيع فالاستدلال بها انما هو بكلمة (ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها) بناء على ان يكون المراد بالطهارة هو المعنى المقابل للنجاسة و بالحل هو الجواز بالمعنى الأعم المقابل للحرمة الجامع مع إحدى الأربعة و لو كانت كراهة و كلاهما ممنوعان بإمكان حمل الطهارة على المعنى اللغوى المقابل للقذارة و الحل على الجواز بالمعنى الأخص المقابل للاحكام الأربعة فيراد به الجواز بالمعنى الأخص و الذى لا يجتمع مع الكراهة. و هذا الحمل و ان كان فى نفسه بعيدا الا انه يجب المصير إليه إذا دل عليه الدليل و الذى يدل عليه هو رواية هذا الراوى أعنى ابن بزيع نفسه عن هذا المروى عنه اعنى الرضا (ع) خبر الطهارة بل فى الكافى بعد نقله الصحيحة الدالة على النجاسة أردفها بما تقدم من الصحيحة الدالة على الطهارة و قال و بهذا الاسناد قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء و لم يتعرض للتعارض و لا للجمع بينهما فيكشف منه انه (قده) لم يفهم المعارضة أصلا و ليس ذلك الا من جهة حمل ما يدل على النجاسة على ما حملناه و الا فما يدل على الطهارة نص فيها غير قابل للتأويل. مع ان الجملتين اعنى كلمة، الذى يطهرها حتى يحل الوضوء واقعة فى كلام السائل و التمسك بهما على النجاسة متوقف على تمامية تقرير الامام (ع) إياه بدعوى لزوم الإغراء بالجهل لو كان السائل جاهلا. و فيه أولا عدم ثبوت التقرير و ذلك لاحتمال ان يكون الردع بالمسامحة فى الجواب بنزح دلاء من البئر على نحو الإطلاق فى جواب السؤال عن البول أو الدم أو شىء من العذرة فى البئر مع انه على تقدير النجاسة يجب نزح مقدر معلوم لكل واحد من هذه النجاسات بل يمكن ان يكون الردع بالصحيحة التى نص فيها على عدم النجاسة إذا كانت واقعة فى جواب هذا الكتاب كما هو المظنون من جهة اتحاد الراوى و المروى عنه و كيفية الكتابة و السؤال.

و ثانيا بمنع قبح التقرير و عدم الردع فإنه كثيرا ما يسكت عن خطاء السائل و يجيبه بما هو الواقع.

و ثالثا على تقدير تسليم قبح التقرير ما هو المسلم قبحه انما هو فيما إذا لم يكن محذور فى الردع من تقية أو غيرها و من المعلوم كون نجاسة البئر بالملاقاة مذهب العامة

و لا سيما الحنفية منهم الذين هم الأشهر فى الفتوى و لعل الامام (ع) ترك الردع تقية خصوصا مع كون السؤال و الجواب بالمكاتبة لا بالمشافهة المراعى فيها التقية بأكثر مما يراعى فى المشافهة و رابعا ان استحباب النزح بسبب وقوع النجاسة فى البئر على ما يستفاد من اخبار النزح بعد انضمامها الى الاخبار الدالة على الطهارة انما هو من ناحية تأثير وقوع النجاسات فى حدوث مرتبة من القذارة يكره لأجلها الاستعمال و يستحب بسببها التنزه عنه الا بعد نزح المقدر و وجوب الردع فى مثل المقام الذى لا يترتب على جهل السائل مفسدة عملية فى الغالب غير معلوم و خامسا ان أصالة عدم الخوف أو أمر أخر مقتض لحسن إبقاء السائل على جهله لا تكافوء الأدلة الدالة على الطهارة حتى يرفع اليد عنها بسبب هذا الأصل كما لا يخفى و الحاصل ان الأمر بالنزح فى هذه الصحيحة و ان سلم ظهوره فى الوجوب لكن إبقائه على ظاهره ممنوع بقيام القرينة على ارادة على خلافه و هى إطلاق الدلاء فى الجواب عن السؤال بوقوع البول أو الدم أو العذرة فى البئر إذ لو أبقى الأمر على الوجوب لوجب أحد الأمرين

اما الالتزام بكفاية مطلق الدلاء لكل واحد من هذه النجاسات أو الالتزام بإهمال الرواية و كونها فى مقام بيان أصل تشريع وجوب النزح مع إيكال مقداره فى كل واحدة من هذه النجاسات الى مقام آخر لكن الأول مخالف للإجماع على اختلاف هذه النجاسات فى مقدار النزح بوقوعها عند القائلين بالنجاسة و الثانى مخالف لظاهر الرواية حيث ان ظاهرها كونها فى مقام بيان ما يطهر به البئر بحيث يحل الوضوء منها لا لبيان نوع مطهرها و إيكال بيان اشخاصه الى مورد آخر و هذا بخلاف ما لو حمل الأمر بالنزح على الندب حيث يسلم عن كل هذه المحاذير و ذلك باستحباب نزح دلاء لكل واحد من هذه النجاسات مع أفضلية النزح المقدر لكل واحدة منهما حسبما نطق به اخبار النزح. و بما ذكرناه يظهر الجواب عن الاستدلال بالصحيحة الثانية أيضا حيث ان إطلاق الدلاء فيها أيضا قرينة على استحباب النزح.

و اما الخبر الثالث أعنى صحيحة ابن ابى يعفور فالإنصاف انها على خلاف مطلوبهم أدل و ذلك لانه (ع) علل النهى عن الاغتسال بإفساد الماء على القوم لا فساد الغسل فى نفسه مع انه لو كان ماء البئر يتنجس باغتسال الجنب فيه الملازم مع نجاسة بدنه لكان الاولى فى تعليل النهى هو التعليل بفساد الغسل فترك التعليل به و التعليل بإفساد الماء على القوم أقوى شاهد على

عدم تنجس الماء باغتساله فيكون المراد بإفساد الماء معنى آخر غير نجاسته و يشبه ان يكون من جهة استقذارهم إياه بمقتضى طبائعهم أو لإثارة الوحل من البئر أو صيرورتها مستعملا فى رفع الحدث (فان قلت) الظاهر من الإفساد هو سلب الانتفاع عنه بالكلية الملازم مع النجاسة كما حمل الفساد فى صحيحة ابن بزيع الدالة على الطهارة على ذلك أيضا عند قوله (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شيء (قلت) نعم لولا القرينة على الخلاف الموجودة فى هذه الصحيحة أعنى صحيحة ابن ابى يعفور و هى اسناد الماء الى القوم (فان قلت) مع عدم نجاسة الماء و التمكن من استعماله كيف يسوغ التيمم مع انه متمكن من الماء (قلت) نفس إفساد الماء على القوم من الأمور المرخصة فى التيمم و ليس المرخص له مختصا بفقدان الماء بل هو أمور يمكن ان يكون أحدها نفس إفساد الماء على القوم. و يدل على مشروعية التيمم فى مثل المقام أيضا خبر حسين بن ابى العلاء قلت سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يمرّ بالركية و ليس معه دلو قال (ع) ليس عليه ان ينزل الركية ان رب الماء هو رب الصعيد فليتيمم.

و اما الخبر الرابع أعنى حسنة الفضلاء ففيه أولا ان المتفاهم من الخبر هو فرض الحكم فى محل يتكثر ورود النجاسة على البئر و يظن نفوذها فيه بحيث تقتضى تغير الماء بها كما ربما يومى الى ذلك تتمة الخبر حيث قال زرارة فقلت له فان مجرى البول يلصقها و كان لا يلبث على الأرض فقال (ع) ما لم يكن له قرار فليس به بأس و ان استقر منه قليل فإنه لا يثقب الأرض و لا قعر له حتى يبلغ البئر و ليس على البئر منه بأس فتوضأ منه ان ذلك إذا استنقع كله. فانظر انه (ع) كيف نفى البأس فيما إذا لم يكن للبول قرار و لو كان مجراه ملاصقا مع البئر بل و لو استقر منه قليل و لعل البأس فى قوله (ع) و ليس على البئر منه بأس هو التغير الذى يحصل لمائها عند قرار البول و تثقيبه الأرض و بلوغه إلى البئر و الانصاف ان هذا الاحتمال فى الخبر ليس بكل البعيد. و ثانيا ان القائلين بالانفعال متفقون على عدم حصوله بمجرد التقارب بين البئر و البالوعة و لو كان القرب أقل من ثلاثة أذرع أو تسعة أذرع فلا بد من تأويل الخبر عندهم أيضا و مع الحاجة الى التأويل فليس التأويل بحصول الملاقاة عند القرب اولى من التأويل بحصول التغير عند الملاقاة لو لم يكن هذا التأويل أولى كما عرفت. و ثالثا انه على تقدير ظهوره فى الانفعال بالملاقاة يعارض مع الاخبار المتقدمة المصرحة بالطهارة

و الترجيح مع تلك الاخبار لمخالفتها مع العامة.

بقى الكلام فيما قالوا من ان اخبار الطهارة موهونة باعراض القدماء عنها مع كونها بمرئى و مسمع منهم و ان العبرة فى الوهن و

التقوى انما هو باعراض القدماء أو استنادهم لمكان قرب زمانهم بمعدن الاخبار و مصدرها فهم آنس بصحيحها و سقيمها عن المتأخرين و لعل هذا هو العمدة مما يمكن ان يقال فى المقام و عليه تعولينا فى حل المسائل و اختلاف الاخبار كما مرّ فى طى هذه المسائل غير مرّة و لكن الانصاف عدم تمامية تلك الدعوى فى المقام و ان ادعيناها فى غير مقام.
و توضيح ذلك ان اعراض القدماء عن خبر موهن له إذا كان اعراضا موجبا للاطمئنان بقدح فيه فى صدوره أو جهة صدوره و اما إذا كان الإعراض ناشيا عن اجتهادهم فيه بحسب دلالته فلا يكون موهنا أصلا و بعبارة أخرى اعراضهم موهن إذا لم يكن عن اجتهادهم و الا فلا يكون اجتهادهم حجة على من تأخر عنهم و فى المقام يكون اعراضهم عن الاخبار الدالة على الطهارة من جهة طرحهم إياها عن اجتهادهم و يكشف عن ذلك كون تلك الاخبار معمولا بها لدى جملة من القدماء كسلار و الغضائرى و الشيخ مفيد الدين بن الجهم و جميع المتأخرين و كشف عمل المتأخرين عن استناد المتقدمين ينشأ من كون استناد متقدمى المتأخرين الى الخبر ناش عن اطلاعهم على استناد القدماء اليه من جهة قرب زمان متقدمى المتأخرين إلى القدماء فاستناد متقدمى المتأخرين إلى خبر نافع لنا أيضا لكن لا من حيث كونه استنادهم فى نفسه بل من جهة كشف استنادهم عن استناد سابقيهم و هو القدماء و قد حققنا البحث فى ذلك فى مبحث التعادل و التراجح فى الأصول مع ان جملة من القدماء الّذين طرحوا اخبار طهارة البئر تصدوا لتوجيهها و ذلك يكشف عن صحتها لديهم و اشتهارها عندهم و انما اضطروا إلى تأويلها لا رجحية معارضها عندهم و هو اخبار النجاسة أو لاعتقادهم كون القول بالانفعال إجماعيا فلم يتمكنوا لمخالفته. قال المحقق الهمدانى (قده) و لعمرى لو لا اشتهار القول بالطهارة فى هذه الأعصار لكان الالتزام بها مع قوتها من حيث المدرك فى غاية الجرية فشكر اللّه تعالى سعى السابقين حيث فتحوا باب القول بالطهارة و هوّنوا علينا الخطب و ما افاده (قده) حقيق بالتصديق و هو نظير ما افاده الشهيد الثانى (قده) ان مخالفة المشهور مشكل و ان قال (قده)

ان موافقتهم من غير دليل اشكال و بالجملة فلم يثبت اعراضهم عن تلك الأخبار إعراضا موجبا لوهنها و العمدة فى ذلك إطباق المتأخرين على العمل بها الكاشف عن صحتها بين القدماء كما بيناه.
و استدل للقول بالتفصيل بين القليل و الكثير بانفعال الأول بمجرد الملاقاة دون الأخير اما بالنسبة إلى انفعال القليل منه فبعموم ما دل على انفعال القليل. و أورد عليه بمعارضته مع عموم طهارة البئر و أجيب عنه بانصراف الإطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لغلبة الكر فى الابار. و بخبر حسن بن صالح الثورى عن الصادق (ع) قال إذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شىء. و ما فى الفقه الرضوى و كل بئر عمق مائها ثلاثة أشبار و نصف فى مثلها فسبيلها سبيل الجارى و موثقة أبى بصير قال سئلت الصادق (ع) عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة قال (ع) لا بأس به إذا كان فيها ماء كثير بناء على ان يكون المراد من الكثير هو الشرعى منه اعنى به الكر. و بكون هذا التفصيل جمعا بين الاخبار الدالة على الطهارة و الاخبار الدالة على الانفعال بحمل الطائفة الأولى على الكر و الثانية على القليل. و بمعارضة الطائفتين و تساقطهما بالمعارضة فيرجع الى القاعدة الشرعية الثابتة فى القليل فيحكم بها بانفعاله و فى الكر فيحكم بها بعدم انفعاله هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال لهذا القول.
و الكل مخدوش أما أولا فبمنع دعوى انصراف إطلاق أخبار الطهارة الى ما يبلغ الكر لمكان غلبته فى الآبار و ذلك لان الغلبة الوجودى على تقدير تسليمها فى الابار لا يصير منشأ للانصراف و انما المنشأ له المضر بالتمسك بالإطلاق هو غلبة الاستعمال حسبما حقق فى الأصول فح تكون النسبة بين تلك الاخبار و بين ما دل على انفعال ماء القليل بالعموم من وجه فيتحقق التعارض بينهما فى ماء البئر القليل إذ أخبار الطهارة تقتضى طهارته كما ان ما دل على انفعال ماء القليل يقتضى انفعاله و بعد تساقطهما فى مورد اجتماعهما لمكان المعارضة يرجع الى عموم ما دل على طهارة الماء مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خلق اللّه الماء

طهورا و لو نوقش فيه يكون المرجع أصالة الطهارة و ثانيا على تقدير تسليم دعوى انصراف إطلاق ما دل على طهارة البئر فإنما يمكن تسليمها فيما عدا صحيحة ابن بزيع الدالة على عدم انفعال البئر معللا بان لها مادة و اما فيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۵۹

فلا يمكن دعوى الانصراف الى الكر و ذلك للغوية التعليل المذكور (ح) و صيرورة المناط فى عدم الانفعال هو الكرية و هو مخالف مع تعليل عدمه بان له مادة كما هو واضح و ثالثا منع صحة التمسك بخبر حسن بن صالح و ما فى فقه الرضوى و ذلك لضعف سند الأول و عدم حجية الثانى رأسا إلا فيما أسند فيه الى الامام (ع) و انطبق عليه العمل المنتفى كلاهما فى المورد حيث ان ذكر هذه الجملة فى الفقه الرضوى غير مستند الى الامام (ع) و لم ينطبق على عمل الأصحاب بل كلاهما اعنى خبر حسن بن صالح و هذه الجملة عن فقه الرضا معرض عنه عند الأصحاب من المتقدمين الى آخر المتأخرين إذ المتقدمون منهم يقولون بانفعال البئر مطلقا و المتأخرون منهم قائلون بعدم انفعالها كك و التفصيل الذى هو مضمون الخبرين غير معمول به و يكون معرضا عنه مع انه على تقدير تسليم تماميتهما سندا و دلالة يكونا معارضين مع صحيحة ابن بزيع و هى أقوى فى الدلالة على عدم انفعال ماء البئر و لو كان قليلا لمكان التعليل المذكور فيها بان له مادة بخلاف الخبرين فان خبر حسن بن صالح يدل على انفعال القليل من البئر بالجملة الشرطية و ما فى فقه الرضا يدل عليه بالجملة الوصفية و من المعلوم ان دلالة التعليل فى الصحيحة بالمنطوق أظهر من دلالة الخبرين بالجملة الشرطية أو الوصفية و رابعا ان الظاهر من الكثير فى موثقة أبى بصير لا بأس به إذا كان فيها ماء كثير هو الكثرة العرفية لعدم الحقيقة الشرعية للفظ الكثير فى خصوص الكر و هو بمعناه الظاهر فيه مما لا قائل به فلا بد من ان يوجه اعتباره من جهة صيانة ماء البئر عن التغير بما يقع فيه من العذرة لا سيما الرطبة منها التى مع ريحها الكرية سريعة الانتشار فى الماء الموجب لتغير ريحه و لونه إذا لم يكن كثيرا بالكثرة العرفية و خامسا منع كون القول بهذا التفصيل جمعا بين الطائفتين من الاخبار و ذلك لإباء صحيحة ابن بزيع عن الحمل على خصوص الكر لما عرفت من استلزامه سقوط علية كون ماء الكرذى مادة و هو موجب للغوية الاستدلال به و إباء ما دل على الانفعال عن الحمل على ما إذا كان ماء البئر قليلا لكونه من قبيل الحمل على الفرد النادر مع انه ورد فى بعض من تلك الأخبار الأمر بنزح كر من الماء أو خمسين دلوا أو سبعين أو نزح الجميع و مع تعذره يتراوح أربعة رجال و كيف يحمل مثل هذه الاخبار على الماء القليل و سادسا ان ما دل على القاعدة الشرعية الثابتة فى الماء من انفعال قليله معارض مع ما دل على طهارة ماء البئر عند الملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۶۰

من دون تغير و ما دل على اعتصام ماء الكثير معارض مع ما دل على نجاسة البئر عند الملاقاة بالعموم من وجه و يتساقطان فى مورد الاجتماع فلا يصلحان للمرجعية بعد تعارض أخبار الطهارة مع اخبار النجاسة بل المرجع (ح) اما عموم طهارة الماء أو أصالة طهارته هذا تمام الكلام فى هذا التفصيل و اما التفصيل المحكى عن الجعفى فمع إرجاعه الى ذلك التفصيل لا يحتاج الى بيان و ان كان تفصيلا أخر فى مقابله فلم يذكر له وجه حتى ينظر فى صحته و سقمه فهو مردود بعدم الدليل عليه هذا ما عندى فى هذا الأمر: و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا الأمر الثالث هل البئر إذا تنجس مائها بالتغيير يطهر بزوال تغيره و لو من قبل نفسه و لا يحتاج فى طهره إلى أمر آخر عدا زوال تغيره كالجارى أو انه كالكر و القليل بعد زوال تغيره يحتاج فى طهره الى الاتصال بماء معتصم من كرا و جار أو مطر أو لا- أقل من النزح (احتمالان) أقواهما الأول و ذلك للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع بقوله (ع) لان له مادة حيث جعل المناط فى طهر ماء البئر بعد زوال تغيره بالنزح كونه مما له المادة فيدل على ان اتصاله بالمادة بعد زوال تغيره كاف فى طهره (فان قلت) الحكم المعلل بالعلة المذكورة هو طهر ماء البئر الزائل عنه التغير بالنزح كما هو الظاهر من قوله (ع) حتى يذهب الريح و يطيب الطعم لان له مادة فكيف يحكمون بطهره بزوال تغيره من قبل

نفسه من دون نزح.
قلت مع ان خصوصية النزح ليست معتبرة فى طهره إجماعا انه لو بنى على اعتبارها فى طهره للزم حمل التعليل على الأمر التعبدى و ذلك لعدم دخل النزح فى الطهارة بحسب العرف الارتكازى و انما الدخيل عندهم هو زوال التغير بأى سبب كان لكن حمل التعليل على الأمر التعبدى بعيد لقبح التعليل به لكونه مشابها بالتعريف بالمثل أو الأخفى فلا بد (ح) من إلغاء خصوصية النزح و مع إلغائها يكون المدار على مجرد زوال التغير و لو لم يكن بالنزح. و لعل ذكر النزح فى قوله (ع) فينزح حتى يذهب الريح من جهة كونه مزيلا للتغيير غالبا بإخراج ماء المتغير و قيام ما يخرج من المادة الّذى لا يكون متغيرا مقامه و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى فقه الصحيحة فى مسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود فى المياه فراجع.
الأمر الرابع اختلف القائلون بطهارة ماء البئر عند الملاقاة من دون تغير فى استحباب النزح و وجوبه و على تقدير الوجوب فى كونه واجبا نفسيا أو شرطيا على أقوال

و المشهور بينهم هو الاستحباب و الذى يظهر من المحققين هو الاستحباب الشرطى بمعنى ان النزح شرط لرفع كراهة الاستعمال قبل النزح فشرع لدفع القذارة الحاصلة من ملاقاة ماء البئر مع النجاسة الغير البالغة مرتبة النجاسة الموجبة لحرمة استعماله و فى الجواهر و الى الاستحباب ذهب العلامة فى جملة من كتبه و لكن المحكى عنه فى المنتهى هو القول بالطهارة و وجوب النزح تعبدا و نقل وجوبه (أيضا) عن تهذيب الشيخ و استبصاره و ان كان فى النسبة تأمل و كيف كان ففى الوجوب الذى نسب إليهما احتمالات.
الأول الوجوب النفيسى مثل سائر الواجبات التعبدية كالصوم و الصلاة أو التوصلية كأداء الدين و نحوه و يضعف هذا الاحتمال بعدم بيان متعلق الوجوب هل هو مالك البئر أو عامة المكلفين و على تقدير الأول هل هو واجب مطلقا حتى يلزم على القائل به ان يلتزم بعدم جواز طم الابار النجسة و وجوب حفظها مقدمة لامتثال الواجب المطلق اعنى النزح أو بشرط الاستعمال بحيث يكون الاستعمال من شرائط الوجوب و على الثانى فلا بد من ان يكون الوجوب على عامة المكلفين على نحو الكفائى إذ لا يعقل ان يكون الواجب على جميعهم عينيا بحيث يجب على كل واحد منهم و لو بعد نزح الأخر بل الظاهر هو وجوب صرف وجود النزح فى الخارج الموجب لسقوطه عن البعض بفعل بعض آخر بل و لو حصل من غير المكلف أيضا و على كل تقدير هذا الاحتمال ضعيف فى الغاية لمخالفته مع ظواهر الأخبار الآمرة بالنزح خصوصا ما يشتمل منها على مطهرية النزح و ان أسند فى الجواهر احتماله الى بعض محققى المتأخرين الثانى الوجوب الشرطى بالنسبة الى جميع الاستعمالات سواء كانت عباديا كالوضوء و الغسل أو غيره كغسل الثوب و نحوه فيحرم استعمال مائها قبل النزح فلا يصح الوضوء و الغسل قبله و لا تحصل به الطهارة من الخبث و لا يجوز شربه (فان قلت) المنع عن كافة الاستعمالات ملازم مع النجاسة و لذا يستفاد نجاسة غير واحد من الأعيان النجسة عن الأمر بإهراقه أو غسل ما يمسه و نحو ذلك (قلت) نعم لكن مع قيام الدليل على الطهارة لا منافاة بين المنع عن جميع استعمالات شىء و بين القول بطهارته كما يمنع عن استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث مع انه طاهر قطعا (فان قلت) القول بطهارة ماء البئر مع المنع عن جميع استعمالاته قبل النزح مساوق للقول بنجاسته إذ القائل بنجاسته أيضا يقول بالمنع عن جميع استعمالاته

قبل النزح و بجوازه بعده فلا ثمرة بين القولين أصلا (قلت) تظهر الثمرة فيما إذا أصاب شيئا قبل النزح فإنه لا يجب غسل ما اصابه من ثياب و نحوه بناء على القول بالطهارة دون القول بالنجاسة بل الظاهر صحة الصلاة مع الثوب الذى أصابه.

الثالث الوجوب الشرطى بالنسبة إلى الاستعمالات العبادى دون التوصلى فيقال ببطلان الأول لكونه منهيا عنه و النهى فى العبادات موجب لفسادها بخلاف الثانى فتحصل به الطهارة من الخبث و لو كان محرما منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب هذه احتمالات التى يحتمل فى وجوب النزح. و قد عرفت ان فى استحبابه أيضا احتمالين احتمال كونه مستحبا نفسيا و احتمال كونه شرطا لرفع كراهة الاستعمال قبل النزح الناشئة عن القذارة الحاصلة من ملاقاة ماء البئر مع النجاسة الغير البالغة مرتبة النجاسة الموجبة لحرمة الاستعمال.

و استدل القائل بالطهارة و وجوب النزح اما للطهارة فبما تقدم من أدلتها و اما لوجوب لنزح فبالامر به الظاهر فى الوجوب غاية الأمر من جهة شدة ضعف احتمال الوجوب النفسى يحمل على الشرطى بأحد احتماليه من كون النزح شرطا لصحة الاستعمالات جميعا أو للعبادى منها مع حرمة التوصلى منها أيضا و ان كان صحيحا على تقدير وقوعه لما عرفت من عدم المنافاة بين الطهارة و بين شرطية النزح فى استعماله. و الأقوى ما هو المشهور بين القائلين بالطهارة من كون النزح مستحبا شرطيا اما استحبابه فلما فى اخبار الآمرة بالنزح من الاختلاف الشديد بحيث لا يمكن معه إبقاء الأمر الذى فيها (فى الوجوب) فقد ورد فى الفأرة مثلا الأمر بنزح خمس دلاء فى بعض الاخبار و فى ثان سبع دلاء و فى خبر ثالث ثلاث دلاء و فى رابع كلها و فى بول الصبى فى خبر دلوا واحد و فى ثان سبع دلاء و فى ثالث كلها مع ان غاية ما ينزح لبول الرجل أربعون و هكذا فى سائر النجاسات فلا يمكن إبقاء الأمر فيها على الوجوب بخلاف ما لو حمل على الندب فان الاختلاف المذكور يحمل على مراتب الفضل من غير اشكال مضافا الى ان غاية ما يمكن اذعانه هو ظهور تلك الأوامر فى الوجوب و بعد فرض أظهرية أخبار الطهارة و نصوصيتها فى نفى البأس يجب رفع اليد عن ظهور تلك الأوامر فى الوجوب و حملها على الاستحباب تحكيما لقاعدة الجمع بين النص و الظاهر.

فان قلت القول بوجوب النزح كما عرفت لا ينافى مع القول بالطهارة فلا منافاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۶۳

بين دليليهما حتى يحمل الأمر بالنزح على الاستحباب بواسطة ما دل على الطهارة (قلت) لا شبهة فى ان الأمر بالنزح ظاهر فى الإرشاد إلى النجاسة و لذا يستدل القائل بالنجاسة بالأخبار الدالة على الأمر بالنزح.

و حيث لا يجتمع مضمونها أعنى النجاسة المرشد إليها بتلك الأوامر مع ما دل على الطهارة و كان التحكيم مع ما دل على الطهارة لنصوصيته أو أظهريته فلا محالة يرفع اليد عن ظهور الأخبار الآمرة بالنزح فى الإرشاد إلى النجاسة فيحمل اما على المولوية أو على الإرشاد إلى مرتبة من القذارة يستحب بسببها النزح برفع كراهة استعماله لكن الأول أعنى الحمل على المولوية بعيد فى الغاية لعدم مساعدته مع الجمع العرفى فيتعين الأخير كما فى نظائره كالأمر بجملة من المستحبات فى الصلاة الظاهر فى الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية فإنه إذا قام الدليل على صحة الصلاة بدونه لا يحمل الأمر به على الوجوب المولوى و لا يرفع اليد عن ظهوره فى الإرشاد بل يحفظ ظهوره فيه و يحمل على مرتبة راجحة فى الصلاة و ان شئت فقل فى المقام الأمر الظاهر فى الإرشاد إلى النجاسة إذا لم يمكن الأخذ بظهوره فيه يرفع اليد عن ظهوره فى الإرشاد إلى النجاسة لا عن ظهوره فى الإرشاد بل يؤخذ بظهوره فى الإرشاد غاية الأمر يحمل على الإرشاد إلى مرتبة من القذارة و مما ذكرناه يظهر قوة كون الاستحباب شرطيا لا مولويا و ذلك لبقاء أوامر النزح فى الإرشاد بعد الجمع بينها و بين ما دل على الطهارة و انما التصرف فى ناحية المرشد اليه و حمله على مرتبة من القذارة بعد ظهور تلك الأوامر فى كونه النجاسة هذا ما عندى فى هذا الأمر و للّه الحمد على هدايته.

الأمر الخامس إذا لم يكن للبئر مادة نابعة أصلا فالماء المجتمع فيها من الأمطار و نحوها بحكم المحقون فيعتبر فى عدم تنجسه اعتصامه بمعتصم كالكرية و نحوها و لا فرق بينه و بين المجتمع على سطح الأرض و ان سمى بئرا لأن مجرد التسمية لا يجدى فى إلحاقه فى حكم البئر بعد ان لم يكن مصداقا حقيقيا لها مع ان المناط حسبما يستفاد من صحيحة ابن بزيع التى هى الأصل

فى إثبات حكم البئر هو كونها ذا مادة فما لم تكن لها مادة لم يلحقها حكم البئر و ان كان بئرا حقيقيا لان المدار على تحقق المناط و العلة لا على صدق التسمية و هذا معنى ما يقال العلة كما انها تعمم كك تخصص أيضا و إذا قيل لا تأكل الزمان لانه حامض كما أنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۶۴

يسرى الحكم من الرمان الحامض الى كل حامض و لو من غير الرمان كك يتضيق الحكم الى خصوص الحامض من الرمان و لا يثبت لكل رمان و لو كان حلوا فالحكم الثابت للبئر لمكان كونها ذات مادة لا يثبت لما لا مادة له و لو كانت بئرا حقيقة و هذا ظاهر و قد تكلمنا فى الأمر الأول من هذه المسألة فى البحث عن موضوع البئر فيما يناسب المقام.

[مسألة ۱- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله]

مسألة ۱- ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه فضلا عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك

قد مر تفصيل البحث فى تلك المسألة فى الأمر الثالث من الأمور المتقدمة المذكورة قبلها من حصول طهر ماء البئر المتغير بزوال تغيره للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع بان له مادة و يدل التعليل المذكور بإطلاقه على عدم اعتبار خروج ماء جديد من المادة فى طهره مع صدق اتصال ما فى البئر بما فى المادة قبل الخروج كما فى الجارى و قد مر فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود فى الماء الجارى ما يناسب المقام.

[مسألة ۲- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يطهر بالاتصال]

مسألة ۲- الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا- يطهر بالاتصال بكر طاهر أو بالجارى أو النابع الغير الجارى و ان لم يحصل الامتزاج على الأقوى و كذا بنزول المطر

قد مر البحث منا فى اعتبار الامتزاج و نقل الأقوال فيه فى المسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود فى المياه و قلنا بأن الأحوط لو لم يكن أقوى اعتبار الامتزاج فى تطهير الراكد و إن كان القول بعدم اعتباره فى تطهير البئر و ما يلحقه فى الاشتمال على المادة لا يخلو من قوة و ذلك للتعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع فى مورد البئر و السارى إلى غيره مما له المادة بحكم كون المدار على عمومه كما ان الاستدلال بعموم قوله (ع) كل شيء رآه المطر فقد طهر فى خصوص المطر و إلحاق الجارى به بالفحوى و الأولوية لكونه أقوى من المطر كما يومى اليه تشبيه المطر به ليس بكل البعيد فعلى هذا فالتفصيل الذى ذكره فى الجواهر بين الجارى و ما بحكمه من المطر و غيره و بين المحقون بعدم اعتبار الامتزاج فى الأول و اعتباره فى الأخير لا يخلو عن الوجه و ان كان الأقوى صيرورة المحقون بعد اتصاله بالماء المعتصم و لو كان كرا ذا مادة فيشمله عموم التعليل المذكور بناء على شموله لحالة الدفع و الرفع كما قويناه فى فقه الصحيحة فى المسألة الثالثة عشر من فصل المياه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۶۵

[مسألة ۳- لا فرق بين أنحاء الاتصال فى حصول التطهير]

مسألة ٣- لا فرق بين أنحاء الاتصال فى حصول التطهير فيطهر بمجرده و ان كان الكر المطهر مثلا أعلى و النجس أسفل و على هذا فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه فلو اتصل ثم انقطع كفى نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر الفوقانى بهذا الاتصال

يريد ان يشير فى هذه المسألة إلى أمرين (أحدهما) عدم اعتبار علو المطهر و (ثانيهما) عدم اعتبار إلقاء الكر دفعة و أشار الى الأول بقوله لا فرق بين أنحاء الاتصال (إلخ) و الى الثانى بقوله فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه إلخ.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌١، ص: ١٦٥

اما اعتبار علو المطهر فهو المنسوب الى كل من عبر بإلقاء الكر أو إيراده على المتنجس قال الشيخ الأكبر فى الطهارة أما إلقاء الكر فالجمود على ظاهره كما فعله بعضهم يقتضى علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بإلقائه فى الكر و لا بوصله بكر طاهر مساو له مع ان الطهارة فى الصورتين فى الجملة إجماعية انتهى و مراده (قده) من قيد فى الجملة أن الطهارة فى الصورتين اجماعية و لو مع الامتزاج عند من يعتبره و فى الروضة أسند اشتراط وقوع المطهر على الماء المتنجس دفعة الى المشهور بين المتأخرين و ظاهره اسناد (الوقوع) الظاهر فى العلو و الدفعة كليهما الى المشهور لا خصوص الدفعة فقط الا ان فى النسبة تأملا كما ان فى اسناد اعتباره الى من عبر بإلقاء و الإيراد أيضا منع و كيف كان على تقدير القائل به يقع الكلام فى الدليل على اعتباره.

و حق القول فيه انه لا وجه لاعتباره بناء على اعتبار الامتزاج أو عدم اعتباره و كفاية الاتصال مع القول بتقوى العالى بالسافل و انه على القول بعدم اعتبار الامتزاج مع القول بعدم تقوى العالى بالسافل فلاعتباره وجه.

و توضيح هذا انه بناء على اعتبار الامتزاج ما هو المطهر (ح) ملاقاة الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم و لم يمكن الحكم بمغايرته مع ما لاقى فى الطهارة و النجاسة فإن تطهر المتنجس (ح) قطعى و هذا المعنى يحصل بممازجة المطهر مع المطهر من غير فرق بين علو الأول على الثانى أو انخفاضه عنه أو تساويهما و خصوصية علو المطهر المعتصم لا مدخلية له فى ذلك أصلا إذ العلو قبل الملاقاة لا اثر له فى حصول ذلك و العلو حين الملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ١٦٦

حاصل بعد الامتزاج بسبب اختلاط اجزاء المعتصم مع اجزاء المتنجس بعضها ببعض بحيث يقع بعضها فوق بعض و بعضها تحت بعض آخر سواء كان المعتصم قبل الملاقاة مساويا مع المتنجس أو كان اخفض منه أو أعلى فاعتبار علو المعتصم مع اعتبار الامتزاج مما لا وجه له أصلا و كذا بناء على عدم اعتباره مع القول بتقوى العالى بالسافل إذا المتنجس العالى على المعتصم إذا اتصل بالمعتصم و قلنا بتقوى العالى بالسافل يطهر بمجرد اتصاله بما هو اخفض منه فليس معه لاعتبار علو المعتصم وجه لكون المدار فى التطهير (ح) هو اتصال المتنجس بالمعتصم و لو كان المتنجس عاليا لمكان تقوى العالى بالسافل.

و بناء على كفاية الاتصال فى التطهير و عدم القول بتقوى العالى بالسافل فلاعتبار علو المطهر أو تساويه وجه لأنه إذا كان المتنجس عاليا و بنينا بعدم تقوى العالى بالسافل و ان السافل لا يرفع النجاسة عن العالى لا يكون المعتصم السافل (ح) رافعا للنجاسة عن العالى المتنجس لكن اللازم على هذا القول هو التعبير بعدم علو المتنجس سواء كان المعتصم عاليا أو مساويا لا التعبير بعلو المعتصم اللازم لعدم كفاية تساويه مع ان عدم تقوى العالى بالسافل انما هو فى الماء الراكد السائل لا الواقف إذ لا شبهة فى تقوى كل من السافل و العالى بالاخر فى الواقف إلا فى بعض الصور كما بيناه فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود

فى الكر و نتيجة الكلام فى البحث عن العلو هو صحة اعتبار عدم علو المتنجس بناء على عدم اشتراط الامتزاج مع القول بعدم تقوى العالى بالسافل و اعتبار كون المعتصم عاليا أو مساويا.

و ربما يستدل لاعتبار علو المطهر بالأصل بتقريب كون طهارة الماء على تقدير إلقاء الكر عليه دفعة اجماعية بخلاف طهارته بغير هذا الوجه فعند الشك فيها بغيره يرجع الى استصحاب بقاء النجاسة و لا يخفى ما فيه لأنه ان أريد اشتراط العلو مع الامتزاج ففى صورة حصول الامتزاج طهر المتنجس إجماعى من غير دخل فى حصوله بتحقق العلو و عدمه كما عرفت و ان أريد اشتراطه على تقدير الاتصال و عدم حصول الامتزاج فلا إجماع على الطهارة ما لم يحصل الامتزاج سواء كان المعتصم عاليا أم مستعليا أو مساويا بل الشيخ الأكبر (قده) استظهر اعتبار الامتزاج عن أكثر من عبر (بالإلقاء) الظاهر فى اعتبار العلو و الحاصل المنع عن الإجماع على طهارة الماء على تقدير علو المعتصم بلا حصول الامتزاج و صحة دعواه على طهارته على تقدير

حصول الامتزاج و لو مع عدم علو المعتصم بل لعل طهارة الكثير أو الجارى المتغير بعضه إذا امتزج بما عداه و القليل المتنجس الملقى فى الكر و الجارى من الضروريات هذا تمام الكلام فى علو المطهر.

و اما الدفعة فالمشهور كما نسب إليهم فى الروضة اعتبارها و قد ذكر فى المراد منها احتمالات.

الأول المعنى المقابل للتعدد و الدفعات بان كان الكر فى ظرف واحد فيلقى فى الماء المتنجس لا فى ظروف متعددة يلقى كل واحد عقيب الأخر على التناوب بل و لو القى كل واحد فى حال إلقاء الأخر دفعة ففى كثير من عبارات المحققين كالجواهر و طهارة الشيخ و مصباح الفقيه ان وجه اعتبارها بهذا المعنى (واضح) لان ما فى كل ظرف من تلك الظروف قليل يلاقى الماء المتنجس فينفعل عند ملاقاته بناء على انفعال الماء القليل بالملاقاة و لا يحصل بها طهر المتنجس لان كل واحد لا يكون كرا و ليس للمجموع وجود آخر غير ما فى كل واحد الا بعد الملاقاة فبالملاقاة تحصل الكرية لا ان الملاقاة حصل مع الكر فيكون نظير المتمم كرا: لكن لا يحتاج اعتبارها بهذا المعنى الى الذكر لكون ذكر الكر مغنيا عنه (هذا) و لكن فى الحدائق انه راى من فضلاء البحرين انهم يحكمون بالتطهير بتفريق الكر فى ظروف عديدة و إلقاء ماء كل منها على حياله على الماء النجس مع اتصال الانصباب الى الفراغ بل يفعلونه و قد حضرت ذلك غير مرة و لم اعلم ما الوجه فيه عندهم.

الاحتمال الثانى ان يراد بالدفعة عدم انقطاع الكر الى ان يقع تمامه فى الماء المتنجس بان يستمر صبه و لو تدريجا الى ان يتم الكر فلا ينقطع قبله فلو قطع الكر بعد إرساله ثم أرسل لم يحصل التطهير و لو مع الامتزاج و لا وجه لاعتبار الدفعة بهذا المعنى لا على القول باشتراط الامتزاج و لا على القول بكفاية الاتصال اما على الأول فلأنه إذا القى مقدار من الكر فى الماء المتنجس و امتزج معه بحيث صار المجموع بقدر الكر يكون كافيا فى تطهيره لصيرورة المقدار الممتزج مع المتنجس بسبب اتصاله به و امتزاجه معه مع ذاك المتنجس الذى اتصل به ماء واحدا (فح) اما يطهر النجس أو ينجس الطاهر أوانه يبقى كل على حكمه لكن الثانى باطل لكون الجزء المعتصم المتصل بالمتنجس متصلا بالعالى من المعتصم أيضا و مع تقوى السافل

بالعالى لا يتنجس بملاقاته مع المتنجس بناء على تقوى السافل بالعالى و الأخير مثله فى البطلان للإجماع على انه ليس ماء واحد بعضه طاهر و بعضه نجس فتعين الأول و هو طهر المتنجس و هو المطلوب (فح) لا يحتاج إلى إلقاء تمام الكر فضلا عن اعتبار عدم انقطاعه و اما على الثانى أعنى كفاية الاتصال فلحصول طهر المتنجس بمجرد اتصال أول جزء من الكر به و هواى مجرد الاتصال مطهر له حسب الفرض فلا يتفاوت (ح) بين بقاء الاتصال أو انقطاعه فلا فائدة فى بقائه فظهر ان الدفعة بهذا المعنى لا دليل على اعتبارها قطعا.

الاحتمال الثالث ان يراد بالدفعة المعنى المقابل للتدريج بمعنى صب تمام الكر دفعة فى آن واحد و حيث لا يعقل انصبابه بتمامه فى آن واحد حقيقى حكمى لأن الانصباب حركة و هى تدريجية بحسب الذات و المهية و التدريجى لا يعقل ان يقع فى الآن كيف و الا لم يكن تدريجا: قالوا بانصبابه فى الان العرفى فى مقابل الانصباب التدريجى العرفى أيضا كما إذا كان الكر فى إناء ضيق الفم فيخرج الماء من فمه بلا انقطاع حتى ينتهى الى آخره فالانصباب فى الآن العرفى أيضا تدريجى الا انه آنى عرفا فى مقابل التدريجى العرفى كما فى المثال و المحكى عن جماعة اعتبار الدفعة بهذا المعنى و قد ذكروا له وجوها.

الأول ان يكون اعتبارها لأجل تحصيل الامتزاج بها عند من يعتبر الامتزاج فان الوقوع دفعة يوجب الامتزاج و يؤيد هذا الوجه اقتصار القائلين بالامتزاج على ذكر اعتبارها و قال المحقق الخوانسارى فى حاشية الروضة فى صورة إلغاء الكر دفعة يتحقق الممازجة و لا يحتاج الى البحث عنها و انما الخلاف فى اشتراط الممازجة فيما لم يلق دفعة.

و أورد عليه بمنع الملازمة بين الدفعة و بين الامتزاج لا سيما إذا كان الماء المتنجس كثيرا يبلغ اكرارا متعددة اللهم الا ان يقال بان الامتزاج يحصل فى أول زمان الإلقاء الدفعى بين الكر الملقى و بين مقدار من الماء المتنجس فيطهر ما لاقاه من المتنجس و يزيد المطهر و يقوّى جانبه و يحصل به تطهير الباقى لكن اعتبار الامتزاج (ح) لا يصير دليلا لاعتبار الدفعة لإمكان حصوله بغير الدفعة بهذا المعنى فهذا الوجه غير كاف فى إثبات اعتبارها الثانى ان يكون اعتبارها لأجل التحرز عن اختلاف سطح المطهر فينفعل السافل منه بالملاقاة بناء على القول بعدم تقوى السافل بالعالى و لازم جعل وجه الاعتبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۶۹

ذلك هو اختصاص اعتبارها بما إذا اختلف سطحى المعتصم و المتنجس كما فى صورة إلقاء الكر على المتنجس بخلاف ما إذا كانا متساويين سطحا كما فى الغديرين المتواصلين بساقية بينهما فإنه يطهر المنفعل منهما بطاهرهما إذا كان الطاهر كرا و لو بعد الامتزاج من غير اعتبار الدفعة و هذا الوجه مع ابتنائه على القول بعدم تقوى السافل بالعالى يتم فيما إذا كان المعتصم بقدر الكر لا أزيد و اما إذا كان زائدا عليه بحيث إذا القى منه شيئا فى الماء المنفعل و امتزج به بقى العالى الغير الملقى منه كرا أو أزيد فلا إشكال فى اعتصامه بالعالى بل تقوى السافل بالعالى الذى هو كر بانفراده إجماعى و يدل عليه ما ورد فى ماء الحمام الذى يكون المتيقن منه ما إذا كان ما فى المادة كرا بانفراده و مع إلقاء خصوصية الحمام يسرى حكمه الى كل سافل متصل بالعالى إذا كان العالى بانفراده كرا مع ان الحق تقوى السافل بالعالى كما تقدم فى المسألة الخامسة من المسائل المذكورة فى الكر فهذا الوجه أيضا ليس بشىء.

الثالث ان يكون الوجه فى اعتبارها ورود النص عليه و قد تمسك به فى جامع المقاصد و قال بورود النص بالدفعة و تصريح الأصحاب و أورد عليه فى المدارك بانا لم نقف على ذاك النص فى كتب الحديث و لا نقله ناقل فى كتب الاستدلال و تصريح الأصحاب بالدفعة ليس حجة.

و أجاب عنه فى الجواهر بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيكون مرسلا مرسله المحقق الثانى و ينجبره إرساله بموافقته مع المشهور كما ادعاها المحقق الثانى نفسه بقوله و تصريح الأصحاب بالدفعة و أسند القول باعتبار الدفعة فى الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين.

و لا يخفى ما فيه للفرق الجلى بين دعوى ورود النص على شىء و بين إيراد نص مرسلا عليه و ما يمكن دعوى انجباره بالشهرة هو الأخير و ما نحن فيه من قبيل الأول الّذى ليس فيه إيراد نص مرسلا مع ان الانجبار بصرف موافقة المشهور ممنوع و انما المسلم هو الانجبار باستناد المشهور اليه مع ان الشهرة الجابرة هى الشهرة القدمائية لا المشهور بين المتأخرين و وجه فى مصباح الفقيه مراد المحقق الثانى من النص بأنه النصوص الواردة فى ماء الحمام بناء على ما استفاده منها من اعتبار كرية المادة وحدها

فى اعتصام ما فى الحياض الصغار و ما ذكره توجيه حسن كيف و من المستبعد جدا اطلاع المحقق الثانى على نص دال على اعتبار الدفعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ١٧٠

فى طهر المياه لم يسبق على الاطلاع إليه أحد قبله و لم يطلع عليه احد بعده مع تصريح كثير بعدم ورود كيفية خاصة فى طهر المياه و لعل هذا من الموارد التى يكون عدم الوجدان دليلا قطعيا على عدم الوجود لان وجدان المحقق الثانى (قده) انما هو من هذه الطريقة المألوفة التى يظن اطلاع غيره أيضا (به) بهذه الطريقة فمن عدم وجدان غيره يقطع بعدم وجوده و ان ما ادعاه شي‌ء يليق به دعواه و هو الوجه الذى وجهه الموجه المذكور (قده).

و بالجملة فهذا الوجه كالوجهين السابقين ليس بوجيه.

الرابع ان يكون الوجه فى اعتبار الدفعة هو الإجماع على حصول الطهر معها و الشك فى حصوله مع عدمها فيرجع الى الاحتياط أو الى استصحاب النجاسة و أورد عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة بأن حصول الطهر بلا- حصول الامتزاج لا يكون إجماعيا بل المسلم هو الإجماع على حصول الطهر مع حصول الممازجة و لا- يخفى ما فى هذا الإيراد لأن للمستدل ان يقول كما انه مع تحقق الدفعة بلا- حصول الامتزاج لا إجماع على الطهر كك مع حصول الامتزاج بلا تحقق الدفعة أيضا لا إجماع عليه فالمتيقن من حصوله الذى عليه الإجماع هو عند تحقق الدفعة و حصول الامتزاج و يشك مع عدمهما أو عدم أحدهما فى حصول الطهر فيرجع الى الاحتياط أو الاستصحاب و الحق فى الجواب ان يقال مع القول بتقوّى السافل بالعالى و الالتزام بعدم اختلاف الماء الواحد فى الحكم لا- يبقى شك فى حصول الطهر و لو لم تتحقق الدفعة حتى يرجع الى الأصل من الاحتياط أو الاستصحاب فالحق فى المقام هو القول بعدم اعتبار الدفعة بناء على ما هو المختار من تقوى السافل بالعالى فيما إذا كان العالى بانفراده كرا كما فى ماء الحمام و (ح) لا يحتاج إلى الدفعة و لا إلى إلقاء الكر بتمامه بل يطهر المتنجس باتصاله بالكر سواء ورد عليه الكر دفعة أو تدريجا أو انقطع و لم يورد عليه بتمامه و مع البناء على عدم تقوى السافل بالعالى يشترط الوحدة العرفية فى الإلقاء لأن فى إلقائه دفعة واحدة لا يتحقق السفل و العلو حتى يقال بتنجس السافل بملاقاته مع المتنجس بناء على عدم تقويه بالعالى لأن المجموع ماء واحد عرفا يتقوى بعضه ببعض كما فى مثل الحوض و نحوه فإنه لا يجرى فيه حديث العالى و السافل بالنسبة إلى سطحه الظاهر و ما فى قعره بل يعد الكل ماء واحدا لا ينفعل شي‌ء منه بملاقاة جزء منه مع النجاسة إذا كان المجموع كرا فظهر من مجموع ما فصلناه صحة ما فى المتن من عدم الفرق فى أنحاء الاتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ١٧١

و عدم لزوم نزول جميع الكر فضلا عن لزوم كونه دفعة لا تدريجا و اما ما استدركه بقوله نعم إذا كان الكر أسفل و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر الفوقانى بهذا الاتصال فوجهه ظاهر لعدم تقوى العالى بالسافل و عدم صدق كون الفوقانى ذا مادة بهذا الاتصال اى باتصال أسفله الى الكر السافل بل ينحصر الطهر بما اتصل منه الى الكر السافل و هو السفل المتصل منه إليه

[مسألة ۴- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر]

مسألة ۴- الكوز المملو من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر و لا يلزم صب مائه و غسله.

الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى تطهير الماء النجس المملو فى الكوز و اخرى فى تطهير الكوز نفسه الذى تنجس بملاقاته لما فيه من الماء النجس اما الماء النجس فيه فهو كسائر المياه القليلة فعلى القول باعتبار الامتزاج فلا بد فى طهره من دخول

المطهر فيه و ممازجته معه فلا يطهر بغمسه فى الحوض لاستحالة دخول المطهر فيه مع ملوئه من الماء المتنجس لعدم إمكان التداخل الا ان يكون للمطهر قوة و قاهرية بحيث يدافع ما فى الكوز حتى يحصل بتدافعه الامتزاج و يتبين عدم الامتزاج ببقاء ما فى الكوز على وصفه المباين مع وصف ماء الحوض كما إذا كان عذبا و ما فى الحوض مليحا أو كان هو حارا و ما فى الحوض باردا و بالعكس فلم يتغير بغمسه فى الحوض عما هو عليه من العذوبة أو الحرارة و نحوهما هذا على القول باعتبار الامتزاج و بناء على عدم اعتباره يكفى مجرد اتصاله بما فى الحوض بغمسه فيه كما هو واضح اما تطهير الكوز نفسه فيطهر بطهر ما فيه اما بالامتزاج أو بدونه على القولين و لا يحتاج فى طهره الى تعدد غسله بناء على كفاية المرة فى تطهير الظروف بغير ماء القليل كالكر و نحوه و لعل ما فى المتن ناظر الى حكم الكوز نفسه كما يستفاد من الضمير المستتر فى يطهر حيث ان الظاهر عودها الى الكوز لا الى الماء المملو فيه و كذا الظاهر من قوله و لا يلزم (إلخ) حيث ان الظاهر منه أيضا عدم لزوم صب ماء الكوز و غسل الكوز نفسه فى طهره كما لا يخفى.

[مسألة ۵- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر]

مسألة ۵- الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة الى إلقاء كر آخر بعد زواله بشرط ان يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال اجزائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۲

و عدم تغيره فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس و لم يكف فى التطهير و الأولى إزالة التغير أو لا ثم إلقاء الكر أو وصله به.

يعتبر فى طهر الماء المتغير سواء كان قليلا أو كرا زوال تغيره و اتصاله بالماء المعتصم من كر و نحوه أو امتزاجه معه بناء على اعتبار الامتزاج من غير فرق فى ذلك بين ان يكون زوال التغير بنفس إلقاء الكر عليه أو بسبب آخر كالتموج و نحوه فلا يشترط فى حصول الطهر ان يكون زوال التغير بإلقاء الكر كما لا يشترط ان يكون بغيره و (ح) فلو القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة الى إلقاء كر آخر بعد زواله لحصول ملاك الطهر و هو الاتصال بالماء المعتصم بعد زوال التغير و ان كان زواله بنفس ذاك الاتصال بناء على كفاية الاتصال فى الطهر أو مع امتزاجه بالماء المعتصم بعد زوال تغيره و ان كان زواله بنفس هذا الامتزاج و لا وجه لاعتبار كون الاتصال أو الامتزاج بعد زوال التغير.

لكن بشرط بقاء الكر على حاله من اتصال اجزائه بعضها ببعض و عدم تغيره فلو تفرق اجزائه بحيلولة الماء المتنجس بينها و قراره بين اجزائه أو تغير بعضه قبل زوال تغير المتنجس بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس الكر و لم يحصل طهر الماء أيضا و ذلك لتنجس المقدار المتغير منه بالتغير و غير المتغير منه بصيرورته قليلا ملاقيا مع المتنجس الذى هو مقداره المتغير أو المتنجس الذى يراد طهره كما انه بعد الانفصال بمداخلة الماء المتنجس بين اجزائه و خروجه عن الوحدة بتفرق اجزائه يصير فى حكم القليل يتنجس بملاقاته مع المتنجس و لا ريب أن إحراز تحقق هذا الشرط فى الغالب متوقف على زيادة الماء المطهر على الكر ليبقى منه الكر بعد تغير المتغير منه أو كون التغير بمرتبة ضعيفة تذهب بمجرد الاتصال بالكر و لا يحدث تغيير أول جزء الملاقى معه من الكر و الا فلو كان المطهر بقدر الكر لا أزيد فالاتصال أو الامتزاج. يوجب تغير بعض اجزائه فينجس جميعه بعضه بالتغير و بعضه بالاتصال بالمتغير كما لا يخفى.

[مسألة ۶- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم و بالبينة و بالعدل الواحد]

مسألة ۶- تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم و بالبينة و بالعدل الواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط و بقول ذى اليد و ان لم يكن عادلا و لا تثبت بالظن المطلق على الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۳

أما ثبوت نجاسة الماء أو غيره بالعلم الوجدانى بعد عدم أخذ العلم بها موضوعيا بل كونه طريقا الى الواقع فهو ضرورى بل العلم بالشيء ليس إلا إحرازه و إثباته لا انه طريق إلى الإثبات و ليست طريقيته قابلة للجعل التشريعى إثباتا أو نفيا و بعد العلم بنجاسة شيء لا يبقى الا ترتيب الأحكام المترتبة على نجاسته عند العلم بأحكامها و هذا ظاهر. و اما البينة على النجاسة فالمشهور ثبوتها بها. بل فى الجواهر انه لم يجد فيه خلافا الا ما يحكى عن القاضى و ظاهر عبارة الكاتب و الشيخ و المحكى عن القاضى فى الاستدلال لعدم اعتبارها فى إثبات النجاسة هو ان الطهارة معلومة بالأصل و شهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لأجله المعلوم و فيه من الوهن ما لا يخفى لأن الطهارة المعلومة بالأصل طهارة ظاهرية ثابتة للشيء المشكوك طهارته واقعا و على تقدير اعتبار البينة فى إثبات النجاسة الثابت بها نجاسة واقعية و بعد إثبات النجاسة الواقعية بالبينة لا يبقى شك فى الطهارة الواقعية حتى يعمل بدليل الأصل بالطهارة الظاهرية فدليل اعتبار البينة بهدم موضوع الطهارة الظاهرية و لو حكما الموجب لارتفاع حكمه الذى هو الطهارة الظاهرية بزوال موضوعه و هذا معنى حكومة دليل اعتبار البينة على الأصل.

و بما ذكرناه يظهر فساد الاستدلال لهذا القول بما يدل على قاعدة الطهارة عند الشك فى الطهارة الواقعية: مثل قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر. و قوله (ع) الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر. و مثل قول على (ع) فى رواية حفص بن غياث ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم أعلم فإن شيئا منها لا يعارض البينة إذا قام الدليل على اعتبارها فى إثبات النجاسة فالعمدة فى المقام هو البحث عن دليل اعتبارها. و استدل على اعتبارها فى إثبات النجاسة تارة بالعمومات الدالة على اعتبارها فى كل مورد على نحو العموم: و اخرى بما دل على اعتبارها فى باب النجاسة فمن الأول أمور.

الأول رواية معدة بن صدقة. كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة و التعبير بكلمة (الأشياء) الجمع المعرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۴

باللام مع تأكيدها بكلمة (كل) تصريح بالعموم و المشار اليه بقوله (ع) على هذا هو الحل الذى حكم فى الصدر بثبوته لكل شيء شك فى حليته و المراد باستبانة خلاف ذلك هو العلم الوجدانى بعدم الحل المقابل لقيام البينة فالبينة كالعلم الوجدانى جعلت غاية للحل و حيث ان الشك فى الحلية فى الأمثلة المذكورة فى الرواية كلها من الشبهات الموضوعية فبحكم العموم المستفاد من قوله (ع) و الأشياء كلها: يستفاد عموم حجية البينة فى كل شبهة موضوعية فيصير معنى قوله (ع) و الأشياء كلها على هذا (إلخ) هو ان ما ذكر فى الخبر من الأمثلة و غيرها محكوم بما ذكر من الحلية حتى يستبان خلافها أو قامت البينة على خلافها فالثوب المشترى مثلا محكوم بالحلية حتى تقوم البينة على كونه سرقة و المملوك الذى تحت اليد محكوم بالرقية حتى تقوم البينة على انه باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع و المرأة التى تحتك محكومة بالزوجية حتى تقوم البينة على انها أختك أو رضيعتك فيكون المشهود به نفس الموضوع مثل السرقة أو بيع الحر نفسه لا حكم الحرمة المترتبة عليه و ان صح الشهادة على الحكم أيضا فلا يرد بما فى مستمسك العروة من دلالة الرواية على حجية البينة على الحرمة و لا يقتضى حجيتها على الموضوع

فضلا عن عموم الحجیة لما لم یکن موردا للحل و الحرمة من موضوعات سائر الاحکام و لا یحتاج الی الجواب الذی أفاده بقوله اللهم الا ان یقال المراد من قیام البینة بالحرمة أعم من کونها مدلولا مطابقیا أو تضمینا أو التزامیا الی آخر ما أفاده فإن المستفاد من الروایة کون الشهادة علی نفس الموضوع المترتب علیه الحرمة لا لحکم المترتب علیه.

فان قلت نعم بما ذکرت یدفع ما ذکره فی المستمسک من کون مدلول الروایة حجیة البینة القائمة علی الحرمة و لا تقتضی حجیتها علی الموضوع فضلا عن عمومها لکن یبقی اشکاله الأخیر من عدم دلالة الروایة علی عموم حجیتها فی جمیع الموارد بل القدر المستفاد منها عموم حجیتها فی الشبهات الموضوعیة مما دار الأمر فیها بین الحلیة و الحرمة و لیست دلیلا علی اعتبارها فی غیر ما دار الأمر فیه بینهما فلا دلالة لها علی العموم.

قلت إذا ثبت اعتبارها فی مورد الروایة یتعدی عن موردها الی غیره من الشبهات الموضوعیة بالفحوی و ذلک لتوسعة الشارع للمکلفین فی باب الحلیة و الحرمة و الطهارة و النجاسة حیث اکتفی منهم فی الحکم بالحلیة و الطهارة بعدم العلم بما یقابلهما و مع ذلک اعتبر

البینة الموجبة للتضییق فی الجملة فی إثبات ما یقابلهما فیثبت اعتبارها فی غیر ما یقابل الحلیة و الطهارة فیما فیه الضیق بالنسبة إلی الطهارة و الحلیة بالطریق الاولی مع إمکان ان یقال ان الظاهر من قوله (ع) «الأشیاء کلها علی هذا» هو کون الأشیاء علی حالها الاوّلی الذی یقتضیه أصل کل شیء بحسبه من الحلیة أو الوجوب أو غیرهما. فیکون ذکر الحلیة من باب ذکر المورد لا لخصوصیة فیها. فتدل الروایة علی ان کل شیء علی الحال الذی یقتضیه الأصل فیه من التکلیف سواء کان إلزامیا أو غیره و الإلزامی وجوبیا کان أو غیره. و سواء کان التکلیف نفسیا أو غیریا: فیثبت بها حجیة البینة فی الجمیع.

و بذلک یندفع اشکال آخر عن الاستدلال بالروایة لإثبات عموم حجیة البینة بأن مورد الروایة بقرینة الأمثلة المذکورة فیها هو الشک فی الحلیة و الحرمة اللتین من التکلیف النفیسی المستقل و اما الموضوعات التی لها حکم غیری من جهة شرطیتها أو جزئیتها للغیر و لیس لها حکم نفسی و ذلک کالوقت و القبلة و اللباس المأخوذ من الحیوان الذی لا یأکل لحمه فلا دلالة للروایة علی اعتبار البینة فیها. و حاصل الجواب ان کون مورد الروایة هو التکلیف النفسی من باب ذکر المورد لا لخصوصیة فیه.

الثانی الخبر المروی عن الصادق (ع). و فیه انه کان لإسماعیل بن ابی عبد اللّه دنانیر و أراد رجل من قریش ان یخرج الی الیمن فقال إسماعیل یا أبت ان فلانا یرید الخروج الی الیمن و عندی کذا و کذا دینار افتری ان ادفعها یبتاع لی بضاعة من الیمن فقال أبو عبد اللّه (ع) یا بنی أما بلغک انه یشرب الخمر فقال إسماعیل هکذا یقول الناس فقال یا بنی لا تفعل فعصی أباه و دفع الیه دنانیره فاستهلکها و لم یأت بشیء منها فخرج إسماعیل و قضی ان أبا عبد اللّه (ع) حج و حج إسماعیل تلک السنة فجعل یطوف البیت و هو یقول اللهم أجرنی و اخلف علی فلحقه أبو عبد اللّه (ع) فهمزه بیده من خلفه و قال له مه یا بنی فلا و اللّه مالک علی هذا و لا لک ان یؤجرک و لا یخلف علیک و قد بلغک انه یشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعیل یا أبت انی لم أره یشرب الخمر انما سمعت الناس یقولون فقال أبو عبد اللّه (ع) یا بنی ان اللّه عز و جل یقول فی کتابه (یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ) یقول یصدق اللّه و یصدق للمؤمنین فإذا شهد عندک المسلمون فصدقهم.

و تقریب الاستدلال به هو ان فی شهادة المسلمین احتمالات (الأول) شهادة جمیع آحادهم علی نحو العموم الاستغراقی الأفرادی (و الثانی) شهادة جنس المسلمین الصادق علی الواحد و المتعدد (الثالث) شهادة جماعة من المسلمین بأی مرتبة اتفقت من مراتب الجمع (الرابع) شهادة طبیعة المسلمین لکن لا صرفها الصادق علی الواحد و المتعدد بل المقیّدة بکونها فی ضمن فردین

عـدلين: و الاحتمـال الأول و ان كان ظاهر كلمـة (المسـلمون) حيث ان جمع المعرف باللام يفيـد العموم و الإحاطـة بالنسـبة إلى الأفراد. الا انه مخالف مع الإجماع على عدم توقف قبول الشهادة على شهادة جميع آحاد المسلمين بل هو متعذر عادة و يلزم من الحمل عليه سقوط البينة عن الاعتبار رأسا.

و الاحتمال الثانى بعيد لكونه خلاف ظاهر الجمع اعنى كلمة (المسـلمون) و الاحتمال الثالث أيضا بعيد لأنه فى معنى الاستفاضـة و لا ينطبق على مورد الرواية أعنى الشـهادة على شرب الخمر لعدم اعتبار الاستفاضة فيه. فالحمل على المعنى المستلزم لتخصيص المورد قبيح فى الغاية و مسـتهجن فى النهاية فتعين حمله على الاحتمال الرابع فيصير دليلا على قبول الشهادة: و الأمر بالتصديق و ان كان فى مورد الشـهادة اعنى شـرب الخمر الا ان قوله (ع) (إذا شـهد عندك المسلمون فصدقهم) عام يشمل غير ذاك المورد أيضا فيكون دليلا على قبولها على العموم و بما ذكرناه يظهر ما فى مستمسك العروة من انه لو تم دلالة الخبر لاقتضى حجية خبر المسلم مطلقا من دون اعتبار العدد و العدالة فيه كما لا يخفى.

و يمكن ان يستدل لحجيـة البينـة بالعموم بقوله تعالى (يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) بضم ما ورد من الخبر فى تفسيره بالتصديق حيث قال (ع) يقول يصدق اللّٰه و يصدق للمؤمنين.

و تقريب الاستدلال به انه تعـالى مـدح نبيه صـلّى اللّٰه عليه و آله و سـلّم بأنه صـلّى اللّٰه عليه و آله و سـلّم يصـدق اللّٰه و يصـدق للمؤمنين.

و الظاهر من التصديق هو التصديق الواقعى لكن لما لا يمكن إبقائه على ظاهره لمنافاته لمورد نزول الآية النازلة فى المنافق النمام الذى لا يكون محلا للتصديق الواقعى فيجب صرفه عن ظهوره فى التصديق الواقعى فيدور امره بين ان يراد منه التصديق الصورى أو يراد منه الأعم من الصورى و الواقعى و الأخير أولى لكونه أقرب الى المعنى الظاهر منه بعد تعذر ارادته ففى كل مورد يمكن التصديق الواقعى فهو المتعين فيه و فى كل مورد لا يمكن التصديق الواقعى يتعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۷

التصديق الصورى كما فى مورد الآية. و هذا ليس من قبيل اسـتعمال اللفظ فى معنيين. بل المستعمل فيه هو التصديق الأعم أعنى مفهوم التصـديق الجـامع بين الواقعى و الصورى و الاختلاف انما جاء من اختلاف الموارد و هو لا يوجب الاختلاف فى المفهوم الذى هو المستعمل فيه.

الثـالث خبر عبـد اللّٰه بن سـليمان المروى عن الصادق (ع) فى الجبن. و فيه قال (ع) كل شـىء لك حلال حتى يجيئك شاهـدان يشـهدان عنـدك ان فيه ميتـة. و تقريب الاسـتدلال ان الظاهر من قوله (ع) حتى يجيئك شاهـدان بالدلالـة العرفية هو الكناية عن إحراز حرمـة الشـىء بالطريق المعتبر و ان البينـة طريق معتبر للإحراز فيـدل على انها من الطرق المعتبرة على نحو العموم من دون اختصاصـها بمورد دون مورد (لاـ يقـال) فعلى هـذا كـان الأـليق ان يقـال حتى يحرز بان فيه الميتـة بالطريق المعتبر لإحرازه إذ لا ينحصـر الطريق فى البينـة لإمكان إحراز الشـىء بالعلم أو بإخبار ذى اليـد أو بالاسـتصحاب الـذى هو من الأصول المحرزة و غير ذلك (لانه يقال) لعل اختصاص البيّنة بالذكر مع عدم انحصار الطريق المعتبر بها انما هو بلحاظ انحصار إحراز الحرمة غالبا بها و ذلك لكونها منافيـة لفعل صاحب اليـد الذى يشترى منه الجبن فليس المورد مما أمكن إثبات الحرمة بقول ذى اليد كما لا محل لانباتها فيه بالاستصحاب لعدم العلم بحالته السابقة غالبا فالطريق المحرز لحرمته اما العلم الوجدانى برؤية الميتة فى الجبن أو بقيام البينة عليه لكن العلم الوجدانى نادر جدا فينحصر الطريق لإحراز حرمته غالبا بالبينة.

فإن قلت الرواية تدل على حرمة ما فيه الميتة و ارتفاع حليته و لا تدل على ثبوت النجاسة بها فضلا عن عموم حجية البينة و لو فى غير مورد النجاسة (قلت) إثبات الحرمة لما فيه الميتة بالبينة يدل بالدلالة العرفية على إثبات نجاسة ما فيه الميتة بواسطة ملاقاته مع

الميتة النجسة إذ لو لا نجاستها لم يكن وجه لحرمة ما فيه لا بمعنى انه لا يمكن ان يصير ما فيه الميتة حراما و لو لم تكن الميتة نجسة بل بمعنى ان العرف يفهم من حرمة ما فيه الميتة نجاستها كما انه تثبت نجاسة أكثر النجاسات العينية عن الحكم بوجوب الاجتناب و التحرز عنها.

فان قلت لو سلم إثبات نجاسة ما فيه الميتة بحرمته فالخبر يصير دليلا على حجية البينة فى خصوص نجاسة الميتة. و لا يدل على حجيتها فى إثبات نجاسة ما عدا الميتة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۸

فضلا عما عدا النجاسات (قلت) لعل اختصاص البينة بالذكر من جهة غلبة تنجس الجبن بوقوع الميتة فيه فالخبر المذكور يدل على اعتبار البينة فى الشهادة على النجاسة قطعا لدلالته على حرمة الجبن بورود الميتة فيه المسببة عن نجاستته المكتسبة عن ورودها فيه و انما التعدى عن مورد النجاسة الى ما عداها من جهة استفادة كون حرمة الجبن ناشئة من نجاستته التى ثبتت بالطريق المعتبر و ان البينة طريق معتبر فالخبر يصير دليلا على حجية البينة بالعموم: كما يمكن الاستدلال به لحجيتها فى باب النجاسات أيضا بالخصوص.

الرابع مفهوم آية البناء الدال على حجية الخبر العادل مطلقا سواء كان فى الاحكام أو فى الموضوعات كان المخبر واحدا أو متعددا و لو اخرج عن تحت عمومه العدل الواحد فى الموضوعات بالحصر المستفاد من خبر مسعدة بن صدقة لم يقدح فى دلالته على اعتبار البينة.

الخامس ما دل على اعتبار البينة فى باب الخصومات فان اعتبارها فيه مع مقابلتها بقول ذى اليد يدلّ على حجيتها فيما لم يكن لها معارض بالطريق الاولى.

السادس بناء العقلاء على اعتبارها مطلقا و كون صحة العمل بها امرا مر كوزا فى أذهانهم مما لا يقبل الإنكار. و قد استدل لعموم حجية البينة بوجوه أخر مخدوشة نقلناها فى مبحث النجاسات و كل واحد من هذه الوجوه الست أيضا و ان لا يخلو عن نظر الا ان فى مجموعها غنى و كفاية. هذا بالنسبة إلى البحث عن حجيتها بالعموم.

و اما ما يدل على اعتبارها فى باب النجاسة بالخصوص: فكخبر عبد اللّه بن سليمان المتقدم و قد أشرنا الى ان دلالته على حجية البينة فى النجاسة مما لا ينبغى الإشكال فيه.

و الاشكال فى ضعف سنده. مندفع بالجبر بالشهرة المحققة و قد اعترف صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدان الخلاف فيه الا من محكى القاضى و ظاهر عبارة الكاتب و الشيخ. و كظهور استحقاق الرد أو الفسخ و المطالبة بالأرش لو ثبت بالبينة نجاسة الدهن المبيع و نحوه و الاشكال باحتمال عدم التلازم بين استحقاق الرد و ثبوت النجاسة و جريان أحكامها مما لا يصغى اليه هذا تمام الكلام فى اعتبار البينة فى النجاسة.

و اما العدل الواحد فليس على اعتباره فى باب النجاسة دليل بالخصوص فهل على اعتباره دليل بالعموم حتى يشمل المقام أيضا أم لا قد يقال بالأول و استدل له بأمور (الأول)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۷۹

آية الاذن: مدح اللّه تعالى نبيّه صلّى اللّه عليه و آله بتصديقه للمؤمنين الكاشف عن اعتبار قولهم لديه إذ لو لم يكن معتبرا لم يكن مدح فى تصديقه و مع اعتباره يكون التصديق حسنا و إذا كان حسنا كان واجبا لعدم الفاصل. فتدل الآية على وجوب التصديق عليه صلّى اللّه عليه و آله فباطلاق الآية بالنسبة إلى الاحكام و الموضوعات يثبت وجوب التصديق عليه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى الموضوعات و ان لم يكن معنى فى تصديقه فى الأحكام لمنافاته مع النبوة فإذا ثبت وجوب تصديق المؤمنين عليه

فى الموضوعات يثبت فى حقنا أيضا بالإجماع على مشاركتنا معه فيما عدا ما يختص به من الاحكام فيثبت بها اعتبار خبر المؤمن لنا و القدر المتيقن منه هو العادل فتصير الآية دليلا على اعتبار خبر العادل و لو كان واحدا هذا غاية تقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة و لكن الحق عدم دلالتها و قد أوضحناه فى رسالة أصالة الصحة بما لا مزيد عليه.

الثانى مفهوم آية البناء (الثالث) الأصل الدال على حجية قول من لم يعلم فسقه و حررنا تقريبهما مع ما فيه فى رسالة أصالة الصحة (الرابع) ما استدل به فى الجواهر: و حاصله استفادة عموم حجية العدل الواحد عن استقراء موارد ثبتت حجيته فيها بحيث يمكن اصطياد عموم حجيته عن صبرها: مثل ما دل على ثبوت عزل الوكيل بالخبر الواحد كما فى رواية هشام بن سالم عن الصادق (ع) ان الوكيل إذا و كل ثم قام عن المجلس فأمره ماض ابدا و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة أو يشافهه العزل عن الوكالة. و ما دل على ثبوت الوصية بخبر الثقة كما فى رواية إسحاق بن عمار عن الصادق (ع) قال سئلته عن رجل كانت له عندى دنانير و كان مريضا فقال لى ان حدث بى حدث فأعط فلانا عشرين دينارا و أعط أخى بقية الدنانير فمات و لم اشهد موته فأتانى رجل مسلم صادق فقال إنه أمرنى أن أقول لك انظر الدنانير التى أمرتك ان تدفعها الى أخى فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها فى المسلمين و لم يعلم أخوه ان عندى شيئا فقال ارى لك ان تتصدق منها بعشرة دنانير.

و ما دل على جواز وطى الأمة إذا كان البائع عدلا مخبرا بالاستبراء. و ما دل على إثبات دخول الوقت بأذان العدل العارف بدخوله. و ما دل على إحراز الأحكام الشرعية بالخبر الواحد. حيث انه يدل بالفحوى على إحراز الموضوعات به. و ما ورد من خبر اللمعة فى غسل الجنابة. و ما دل على النهى عن إعلام المصلى بكون الدم فى ثوبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۸۰

و الانصاف عدم حصول الوثوق بعموم حجية من صبر هذه الموارد لاحتمال كون المناط فى القبول فى اخبار البائع بالاستبراء لمكان اليد و احتمال كون ترتيب الأثر على قول المخبر و فى خبر اللمعة و ما دل على النهى عن إعلام المصلى: لحصول اليقين بالفحص بعد الاخبار و ان حجية فى الاحكام لا يستلزم اعتباره فى موضوعاتها لعدم التنافى فى التفكيك بينهما إذا دل عليه الدليل كما إذا قام الدليل على اعتباره فى الأول و لم يقم عليه فى الأخير و لذا منع المشهور القائلون باعتباره فى الأحكام عن اعتباره فى الموضوعات و بقى مما يدل على اعتباره ما ورد من إثبات عزل الوكيل به و ما دل على إثبات الوصية به و ما دل على جواز الاكتفاء بأذان العارف و لكن استفادة العموم منها فى غاية الإشكال.

الخامس ما تمسك به فى مصباح الفقيه من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فى الموضوعات و لو لم يكن عدلا و لا يخفى ان صحة التمسك به يتوقف على إحراز بنائهم على ذلك و عدم الردع عنه و الحق عدم تمامية كلتا المقدمتين أما الاولى فلان بنائهم و ان كان محرزا باستقرار السيرة على الاعتماد على اخبار الثقة فى الحسيات التى لا يتطرق فيها احتمال الخطاء فى المعاش و المعاد لكنه ليس مع شكهم فى صدق المخبر و كذبه و تحقق المخبر عنه و عدمه بل باخبار المخبر يحصل لهم العلم العادى الاطمئنانى بتحقق خبره فيعملون على وفقه من جهة حصول العلم لهم بخبره و ان كان يزول علمهم هذا بتشكيك مشكك فهم حين العمل على وفق خبر المخبر لا يكونوا شاكين و عند حصول الشك لهم لا يكونوا عاملين و اما الثانية أعنى الإمضاء و لو بعدم الردع فلان رواية مسعدة بن صدقة الحاصرة لإثبات الموضوعات بالعلم الوجدانى و البينة فى قوله (ع) و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك أو قامت عليه البينة الدالة على عدم اعتبار غير البينة عند عدم العلم الوجدانى كافية فى الرادعية. فالأقوى عدم اعتبار قول العدل الواحد الا فيما ثبت اعتباره فيه بالخصوص و ليس على اعتباره فى باب النجاسة دليل بالخصوص الا انه لمكان القول باعتباره عن جملة من الأصحاب (كما عن ظاهر التذكرة و قواه فى الحدائق و مال إليه فى الجواهر و اختاره فى مصباح الفقيه) ينبغى مراعاة الاحتياط فيه اما وجوب الاحتياط كما يظهر من المتن فلا وجه له.

و اما اعتبار قول ذى اليد فى الاخبار بالنجاسة ففى الحدائق اتفاق الأصحاب عليه: و ادعى صاحب الجواهر قيام السيرة القطعية المستمرة على قبوله. خلافا لما عن شرح

المفاتيح و شارح الدروس فإن المحكى عنهما تقوية القول بعدم اعتباره فى النجاسة لعموم قوله (ع) كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر الدال بعمومه على معاملة الطاهر مع ما شك فى نجاسته الى ان يعلم نجاسته سواء أخبر ذو اليد بنجاسته أم لا. و الأقوى هو الأول للاتفاق.

و السيرة القطعية المحكية عن الحدائق و الجواهر. و استقراء موارد قبول قوله مما هو أعظم من النجاسة كالحل و الحرمة: و الاخبار الواردة فى القصارين و الحجامين و الجزارين و ان الحجام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامة: و ما ورد فى قبول اخبار الغاسل بغسله للميت.

و ما ورد فى البختج من ان رجلا غير عارف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه يشرب منه قال (ع) نعم. و لكن فى صدر هذا الخبر سئل عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتينى بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و انا أعرفه أنه يشربه على النصف فاشربه بقوله و هو يشربه على النصف فقال (ع) لا تشربه. و يستفاد من مجموع الصدر و الذيل عدم اعتبار قول ذى اليد مع اتهامه و اعتباره مع عدمه: و يؤيده صحيح معاوية بن وهب عن البختج إذا كان حلوا يخضب الإناء و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه و بقى الثلث فاشربه. و خبر عمر بن يزيد عن الصادق (ع) قال إذا كان يخضب الإناء فاشربه بناء على ان يكون خضب الإناء امارة على ذهاب ثلثيه هذا.

و اما ما استدل به لما حكى عن شرح المفاتيح و شارح الدروس من عموم قوله (ع) كل شىء طاهر: فضعيف فى الغاية لأن العلم المأخوذ فى قوله (ع) حتى تعلم انه قذر هو الأعم من العلم الوجدانى و الأدلة المتقدمة تثبت العلم بالنجاسة باخبار ذى اليد على ما هو مقتضى اعتباره فتكون حاكمة على عموم كل شىء طاهر حكومة كل امارة على الأصل العملى و يبقى فى اليد أمور يأتى التعرض بها فى الفصل المعقود فى طريق ثبوت النجاسة فى مبحث النجاسات.

و اما ثبوت النجاسة بالظن المطلق فوقع الخلاف فيه فعن ظاهر النهاية و صريح الحلبى وجوب الاجتناب عنه مستدلا بابتناء أكثر أحكام الشرع على الظنون. و امتناع ترجيح المرجوح و للاحتياط فى بعض الصور. و لصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) عن الذى يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الخنزير و يشرب الخمر فيرده أ يصلى فيه قبل ان يغسله

قال (ع) لا يصلى فيه و المروى عن مستطرفات السرائر قال و سئلته عن رجل يشترى ثوبا من السوق للبس و لا يدرى لمن كان يصلح له الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان كان اشتراه من نصرانى فلا يلبسه و لا يصل فيه حتى يغسله. و مثله رواية على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل اشترى ثوبا من السوق لا يدرى لمن كان هل يصلح الصلاة فيه قال (ع) ان اشتراه من مسلم صلى فيه و ان اشتراه من نصرانى فلا يصل فيه حتى يغسله.

و رواية أبى بصير قال سئلت الصادق (ع) عن الصلاة فى الفراء قال كان على بن الحسين رجلا صردا «۱» لا يد فيه «۲» فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ «۳» و كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الّذى تحته الّذى يليه فكان يسئل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان دباغه زكوته.

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت للصادق (ع) انى ادخل سوق المسلمين اعنى هذا الخلق الّذين يدعون الإسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها أ ليس هى ذكية فيقول بلى فهل يصلح لى ان أبيعها على انها ذكية فقال لا و لكن لا بأس ان

تبيعها و تقول قد شرط الّذى اشتريتها منه انها ذكية قال قلت (ع) و ما أفسد ذلك قال (ع) استحلال أهل العراق الميتة و زعموا ان دباغ جلود الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا فى ذلك الأعلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الاخبار الواردة فى وجوب الاجتناب عن غسالة ماء الحمام معللا بأنه يرد فيه النصرانى و اليهودى و المجوسى و الناصبى الّذى هو شر من الثلاثة: هذه جملة ما استدل به لهذا القول و لكن الانصاف عدم تمامية الاستدلال بشىء منها.

اما الأول أعنى ابتناء أكثر أحكام الشرع على الظنون فالظاهر منه الاستدلال

---

(۱)- اى شديد التأثر عن البرد لضعفه.

(۲)- الدفؤ التسخن من البرد و لا يدفئه أى لا يسخنه.

(۳)- القرظ محركة ورق السلم يدبغ به الأديم و السلم محركة نوع من شجر الغضاة و الغضا شجر من الاثل خشبه من أصلب الخشب و جمرة يبقى زمنا طويلا و الاثل شجر يشبه الطرفاء الا انه أعظم منها و خشبه صلب و الطرفاء شجر و هى أصناف منها الاثل.

بدليل الانسداد لكون الكلام فى الظن المطلق الذى يكون المدار فيه على وصف الظن و الظن الشخصى و من المعلوم عدم حجية الظن الشخصى فى الأحكام فضلا عن الموضوعات لعدم تمامية دليل الانسداد.

و أما الثانى أعنى امتناع ترجيح المرجوح فبمنعه إذا كان بحجة شرعية من أصل أو استصحاب و نحوهما و اما الثالث و هو الاحتياط فلا إشكال فى حسنه الا انه ليس مما يجب مراعاته بل هو محكوم فى المقام بما يدل على جواز العمل بالطهارة و لو مع الظن بالنجاسة.

و اما صحيح ابن سنان و ما فى معناه من المروى عن المستطرف و خبر على بن جعفر (ع) ففيه أولا المنع عن ظهور تلك الاخبار فى المنع عن الاستعمال عند الظن بالنجاسة لأن أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر لا يلازم مع حصول وصف الظن فنجاسة ثوب آكله و شاربه و كذا اشتراء الثوب من النصرانى غير ملازم مع الظن بنجاسته بل التفكيك فيه أظهر فشىء من هذه الروايات الثلاث لا يدل على كون اعتبار الظن بالنجاسة من حيث وصف الظن و ثانيا على تقدير تسليم دلالتها فهى غير معمول بها لكون العمل بما يعارضها مما يدل على عدم العبرة بالظن بالنجاسة كما يأتى فتسقط تلك الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها حسبما هو المختار فى باب الاخبار: و اما رواية أبى بصير فبمنع دلالتها على ترتيب آثار النجاسة على ما ظن نجاسته.

أما أولا فلظهورها بقرينة لبس الامام الفر و المبعوث اليه من العراق فى كون نزعه فى حال الصلاة احتياطا منه فى مقام العمل لا فى مقام الفتوى كيف و لو كان مما لا يجوز الصلاة فيه لما جاز لبسه فى غير حال الصلاة أيضا: ضرورة حرمة استعمال الميتة مطلقا و لو فى غير حال الصلاة. و القول بالتفصيل فى المشكوك منها إذا أخذ ممن لا يعلم كونه مستحلا:

بين لبسه فى حال الصلاة و غيره بالمنع فى الأول و الجواز فى الثانى تمسكا بهذا الخبر كما نسب إلى إيماء الذكرى. ضعيف فى الغاية للإجماع على عدم الفرق فيكون الخبر بصدره دليلا- على الجواز و كان الاحتياط منه (ع) فى مقام العمل الغير المخالف للفتوى.

و اما ثانيا فلاحتمال ان يكون إلقاء الفر و منه (ع) وقت الصلاة لأجل مظنة كونه ميتة لا لاحتمال نجاسته فلا يدل على اعتبار الظن فى النجاسة على ما هو المدعى لكن لا يلائم هذا الاحتمال مع إلقاء القميص الذى تحت الفر و الظاهر منه كونه من جهة ملاقاته مع الفر و

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۸۴

مع ان التحقيق فى باب مانعية الميتة انه من باب نجاستها و لذا تختص مانعيتها بالميتة النجسة دون مالا نفس لها.

و اما ثالثا فبالمنع عن حصول الظن الشخصى بنجاسته ما يجلب من العراق من جهة كون الغالب من اهله مستحلا للبس جلود الميتة لعدم الملازمة بين تلك الغلبة و بين كون الصانع لهذا الفر و منهم مع معلومية ان أهل العراق كلهم لم يكونوا كك و المنع عن حصول الظن بالغلبة نعم هى مظنة لإيراثه لا انها موجبة لحصوله بالفعل على ما هو المناط فى الظن الشخصى و ليس فى الخبر ما يدل على كون إلقائه (ع) للفرو حال الصلاة كان من جهة ظنه بكونه ميتة من ناحية الغلبة المذكورة مع انه لو كان إلقائه (ع) لمكان ظنه بكون الفرو ميتة لم يكن الإلقاء واجبا عليه فى مورد الرواية لكونه من موارد الشبهة الغير المحصورة التى لا يجب فيها الاحتياط مع انه على تقدير كونه من باب الشبهة المحصورة أيضا لا يجب الاحتياط لكون بعض أطراف الشبهة خارجا عن محل الابتلاء.

و اما رابعا فبأنه على تقدير تسليم دلالته على كون المنشأ فى الإلقاء هو ظنه (ع) بالنجاسة و انه ألقاه لوجوب إلقائه عليه فى حال الصلاة فهو معارض مع ما يدل بالنصوصية على عدم وجوب اتباع الظن بالنجاسة على ما يأتى و قد عرفت قيام عمل المشهور به و اعراضهم عما يعارضه الموجب لسقوطه عن الحجية مع ضعف هذا الخبر سندا مع قطع النظر عن كونه معرضا عنه. و مما ذكرناه فى هذا الخبر يظهر الجواب عن خبر ابن الحجاج أيضا: و كذا الأخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن غسالة ماء الحمام مع انها معارضة أيضا بما ورد من الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب عنها بالخصوص: فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم قيام دليل معتد به على وجوب اتباع الظن بالنجاسة: فالأقوى عدم وجوبه كما هو المعروف المشهور لعدم الدليل عليه مع كون الأصل عند الشك فى الحجية هو عدمها فيكون المرجع (ح) هو الاخبار الحاكمة بالطهارة إلى حصول العلم بالنجاسة. مثل خبر حماد عن الصادق (ع) الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس: و موثق عمار كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر: و خبر حفص عن الصادق (ع) عن أبيه ما أبالى أبول أصابنى أم ماء إذا لم اعلم. و من المعلوم انه مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن بالنجاسة لا يحصل العلم بها عند قيام الظن لا وجدانا و لا تعبدا كما هو واضح.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۸۵

مضافا الى ما دل على ترتيب آثار الطهارة و لو مع الظن بالنجاسة أو فى مورد الظن بها. كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) فى الذى يعير الذمى ثوبه و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده عليه أ فيغسله بالماء قبل ان يصلى فيه قال (ع) صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تتيقن أنه نجّسه فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجّسه: و خبر ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) فى الجبن قال (ع) ما علمت فيه ميتة فلا تأكله و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل و اللّه انى لأعترض السوق فاشترى اللحم و السمن و الجبن و اللّه ما أظن عليهم يسمون هذه البرية و هذه السودان.

و موثقة عمار فى الرجل يجد فى إنائه فارة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا و اغتسل و غسل ثيابه و قد كانت الفأرة متسلخة فقال ان كان رآها قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئا و ليس عليه شىء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله سقطت فيه تلك الساعة التى رآها و صحيح معاوية بن عمار قال سئلت الصادق (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخباث و هم يشربون الخمر و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها قال نعم: و خبر أبى جميلة عنه (ع) انه سئله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلى فيه قال (ع) نعم قال قلت يشربون الخمر قال نعم نحن نشترى الثياب السابرية «۱» فنلبسها.

و الاخبار المصرحة بنفى البأس عن استعمال غسالة ماء الحمام التى لا تنفك غالبا عن مظنة النجاسة. مثل مرسلة الواسطى عن ابى الحسن (ع) انه سئل عن مجمع الماء فى الحمام من غسالة الناس قال (ع) لا بأس به. و غير ذلك من الاخبار الدالة على هذا و لا يخفى لزوم الأخذ بهذه الاخبار و ترك العمل بما يعارضها لكون هذه الاخبار معمولا بها مع الاعراض عن العمل بما يعارضها. قال فى الحدائق و بالجملة فإن كل من ذكر خبرا من هذه الاخبار فإنما يحمله على الاستحباب لإجماعهم على العمل بالأخبار الأول التى هى مستند القاعدة المتفق

---

(١)- السابرية منسوبة إلى السابور و لعله شاپور ذو الاكتاف و السابرى در، دقيقة النسج محكمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨۶

عليها بينهم قديما و حديثا و لا بأس به انتهى: فالأخبار المستدل بها على اعتبار الظن فى النجاسة على تقدير تسليم دلالتها ساقطة عن الحجية عندنا بالاعراض عن العمل بها: فالحق عدم الاعتداد بالظن بالنجاسة بل المظنون نجاسته بالظن الّذى لم يقم على اعتباره دليل كالمشكوك نجاسته فى كونه مجرى أصالة الطهارة.

نعم لا- إشكال فى رجحان الاحتياط فى العمل بالظن بها خروجا عن خلاف من أوجب العمل به و للأخبار الّتى استدل بها على وجوبه بحملها على الاستحباب بشهادة خبر على بن نزار عن الصادق (ع) فى الثوب يعمله أهل الكتاب أصلى فيه قبل ان اغسله قال (ع) لا بأس و ان يغسل أحب الى بل يحسن الاحتياط فيما يشك فى نجاسته بالشك المتساوى طرفيه أو فيما يحتمل مع الظن بعدمه بل و لو فيما قامت الامارة على عدم النجاسة ما بقى احتمالها فى النفس وجدانا لكن كل ذلك ما لم ينته الى الوسواس و الا فيصير تركه أحسن إذا احتمل ترتب الوسواس عليه بل ربما يصير حراما فيما إذا صار مقدمة للحرام حسبما قرر فى الأصول و هذا ما عندى فى هذه المسألة.

[مسألة ٧- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة]

مسألة ٧- إذا أخبر ذو اليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدمت البينة و إذا تعارض البينتان تساقطتا إذا كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم و ان كانت مستندة الى الأصل تقدم بينة النجاسة.

الكلام فى هذه المسألة فى أمرين:

الأول فى تعارض قول صاحب اليد مع البينة بأن أخبر ذو اليد على نجاسة شىء و قامت البينة على طهارته فلا يخلو اما يكون مستند البينة هو العلم الوجدانى أو انها تشهد بالطهارة مستندة الى الأصل و على الثانى فإما يكون مورد الشهادة هو الطهارة نفسها و كان المنشأ لشهادتها هو العلم بالطهارة السابقة و استصحبها ثم شهدت بالطهارة الفعلية على طبق الاستصحاب و كانت البينة هى المتكفل لإجراء الاستصحاب و اما ان تشهد بالطهارة السابقة و يكون مورد الشهادة هو الطهارة السابقة و المشهود عنده يجرى الاستصحاب و الاشكال فى تقديم البينة على قول ذى اليد فيما إذا كان مستند البينة هو العلم الوجدانى بالمشهود به و ذلك لأقوائية البينة عن اليد بل هى بعد الإقرار مقدم على كل امارة و أقوى الأمارات هو الإقرار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٧

المتقدم على كل امارة و بعده البينة. و السرّ فى تقديم البينة على اليد هو حكومة دليل اعتبارها على دليل اعتبار اليد فان دليل اعتبار اليد انما هو السيرة و المتيقن منها انما هو قيامها فيما لم يثبت خلاف قول صاحب اليد بالعلم أو بدليل علمى: كيف و فى

مورد الخصومات تتقدم البينة على اليد قطعا و الا لم يبق للعمل بالبينة محل أصلا و دليل اعتبار البينة يثبت العلم التعبدى بثبوت مؤداها فالعمل بها عمل بمقتضى الدليل دون العمل باليد فان العمل بها موجب لطرح دليل اعتبار البينة فى مورد اليد من غير دليل فيكون تقديم البينة على اليد (ح) من باب الحكومة هذا إذا شهدت البينة مستندة الى العلم الوجدانى بالمشهود به و ان شهدت مستندة الى الأصل و كان المشهود به هو الطهارة الفعلية و تكفلت البينة لإجراء الأصل يتحقق التعارض بين البينة و بين اليد لكن الأقوى (ح) تقديم اليد على البينة لأن اليد متقدم على الأصل الذى هو مستند البينة فتسقط البينة بسقوط مستندها فيكون تقديم اليد عليها (ح) من باب الورود لا الحكومة و ان شهدت البينة بالطهارة السابقة و كان المتكفل لإجراء الأصل هو المشهود عنده فلا معارضة بين اليد و بين البينة (ح) إذ المشهود به (ح) هو الطهارة السابقة و مؤدى اليد هو النجاسة الفعلية و لا منافاة بينهما لكن المشهود عنده الّذى ثبت عنده الطهارة السابقة بدليل علمى يجرى الأصل لأن العلم بالحالة السابقة المعتبر فى الاستصحاب هو الأعم من الوجدانى و التعبدى حسبما حقق فى الأصول و لذا يصح الاستصحاب فيما ثبت حدوثه بالأمارة و اليد تقدم على الاستصحاب لأنها امارة و الاستصحاب أصل عملى و ان كان من الأصول المحرزة فتكون اليد حاكمة عليه حكومة كل امارة على الأصل. فظهر مما ذكرناه ان فى الصورة الأولى تقدم البينة على اليد: و فى الثانية تقدم اليد على البينة مع تحقق التعارض فى كلتا الصورتين: و فى الصورة الثالثة لا تعارض بين اليد و بين البينة و لا تبقى اليد محلا لإجراء الأصل للمشهود عنده كما إذا كان المشهود عنده عالما بالطهارة السابقة بالعلم الوجدانى فشك فى بقائها فإنه مع اخبار ذى اليد بالنجاسة لا تنتهى النوبة إلى إجرائه الاستصحاب و مما بيناه يظهر ما فى إطلاق عبارة المتن من حكمه بتقديم البينة على اليد هكذا ينبغى ان يحقق المقام.

الأمر الثانى فى تعارض بينة النجاسة مع بينة الطهارة اعلم ان كل واحدة من البينتين اما تكون مستندة الى العلم و اما تكون مستندة الى الأصل و اما ان تختلف بان تكون إحداهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۸۸

مستندة الى العلم و الأخرى الى الأصل فمع الاتفاق فى المستند ففى تقديم بينة الطهارة لكونها معتضدة بالأصل أعنى قاعدة الطهارة أو تقديم بينة النجاسة لكونها ناقلة و الناقل يقدم على المقرر أو التساقط (وجوه) أقواها الأخير و ذلك لفساد اعتضاد الدليل بالأصل و عدم الدليل على تقديم الناقل على المقرر مع ان بينة الطهارة ليست مقررا دائما لإمكان أن تكون ناقلة كما إذا قامت على طهارة ما كانت متنجسة ثم على تقدير التساقط يعامل مع المشهود به معاملة الطهارة بحكم قاعدتها و احتمال وجوب الاجتناب عنه كما فى مورد العلم الإجمالى من ناحية قيام البينتين فاسد حسبما قررناه فى مبحث النجاسات.

و مع اختلاف البينتين فى المستند تقدم بينة التى مستندها العلم الوجدانى على الّتى مستندها الأصل إذا شهدت بينة التى مستندها الأصل بالمشهود به مستندة بالأصل و ان كانت شهادتها على ما علمت به سابقا يخرج المورد عن محل التعارض كما ذكرناه فى الأمر الأول. و لا فرق فى تقديم بينة التى مستندها العلم الوجدانى على التى مستندها الأصل بين ان تكون بينة الطهارة أو النجاسة و مما ذكرناه يظهر ما فى عبارة المتن من القصور و ان الحق فى التعبير ان يقول و إذا تعارض البينتان تساقطتا لو كانتا متساويين فى الاستناد و يؤخذ بما كانت مستندة الى العلم سواء كانت بينة الطهارة أو بينة النجاسة و يترك ما كانت مستندة الى الأصل سواء كانت أيضا بينة الطهارة أو النجاسة هذا.

و اما الشهادة مستندة الى الأصل فالحق جوازها كما حقق فى القضاء من أخذ العلم بالمشهود به فى موضوع جواز الشهادة على وجه الطريقية الذى لازمه قيام الامارات و الأصول المحرزة مقامه كما حقق فى الأصول فيصح الشهادة مستندا الى الاستصحاب فيكون الشاهد هو المجرى للأصل و الحاكم يحكم على طبق شهادته لا- انه يشهد على المعلوم السابق و الحاكم يجرى

الاستصحاب و ذلك لمنافاته مع ما ورد من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إنما أقضى بينكم بالايمان و البينات و يدل على جواز الشهادة على طبق الامارة و الاستصحاب مستند إليهما.

رواية حفص بن غياث عن الصادق (ع) قال قال له رجل اريت إذا رأيت شيئا فى يدى رجل أ يجوز لى ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل أشهد أنه فى يده و لا أشهد انه له فلعله لغيره فقال له أبو عبد اللّه (ع) أ فيحل الشراء منه قال نعم فقال أبو عبد اللّه (ع) فلعله لغيره فمن اين

جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى و تحلف عليه و لا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله إليك ثم قال أبو عبد اللّه (ع) لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق:

و هذه الرواية واضحة الدلالة بل صريحة فى جواز الشهادة على الملك استنادا الى اليد.

و يدل على جوازها استنادا الى الاستصحاب رواية ابن وهب المروية فى الكافى و التهذيب قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) الرجل يكون فى داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة و يدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه و نحن لا ندرى ما أحدث فى داره و لا ندرى ما حدث له من الولد إلا انا لا نعلم نحن أحدث فى داره شيئا و لا حدث له ولد و لا يقسّم هذه الدار بين ورثته الذين ترك الدار حتى يشهد شاهدا عدل ان هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثا بين فلان بن فلان أ فنشهد على هذا قال نعم.

و بالجملة فهذا الحكم اعنى جواز الشهادة مستندا الى دليل علمى من امارة أو أصل محرر مما لا ينبغى الإشكال فيه نعم لا يجوز الشهادة مستندا إلى أصل غير محرز فلا يجوز الشهادة على طهارة الماء مستندا إلى قاعدة الطهارة لأنها ليست علما تعبديا بل هى حكم ظاهرى فى مورد الشك كما فى أصالة الإباحة أيضا. حيث لا تصح الشهادة على حلية شيء مستندا إلى أصالة الحل.

[مسألة ٨- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالاخر يمكن]

مسألة ٨- إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالاخر يمكن بل لا يبعد تساقط الاثنين بالاثنين و بقاء الآخرين

يمكن ان يكون الوجه فى ذلك هو تعادل الاثنين من الأربعة القائمة بإحدى الأمرين مع الاثنين القائمة بأمر آخر فتتساقطان بالتعارض و يبقى الاثنين من الأربعة من دون معارض و ذلك نظير التهاتر فى الدّين أو الإحباط بالموازنة فى الأعمال بناء على القول به و على هذا فالحجة هى الاثنين الباقيين فكأنه لم يقم فى المورد سواهما.

و يمكن ان يكون الوجه فيه هو ترجيح الأربعة القائمة على احد الأمرين من الطّهارة أو النجاسة على الاثنين القائمة على الأمر الأخر بالأكثرية كترجيح احد المتعارضين من الاخبار على الأخر بالأكثرية فيسقط الأقل منهما عددا و على هذا فالأربعة بتمامها حجة فكأنه لم يقم فى المورد إلا الأربعة على احد الأمرين فقط لكن شيء من التوجهين ليس بوجيه.

اما الأول فلان سقوط الاثنين من الأربعة و بقاء الاثنين منها ترجيح من غير مرجح

إذ ليس بين الساقط منها و الباقى منها تفاوت حتى يتخصص الاثنين منها بالسقوط و اثنين منها بالبقاء و المفروض شمول دليل الحجية لجميع الأربعة فى مرتبة واحدة و يكون التعارض بين الاثنين الشاهدين بأحد الأمرين و بين الأربعة الشاهدة بالأمر الأخر فى مرتبة واحدة و انما هذا الوجه يتمّ فيما إذا كان فيما بين كل اثنين من الأربعة ترتبا طوليا و حصل التعارض بين الاثنين منها معينا و بين الاثنين الشاهدين بأمر آخر فإنه بتقدمه على الاثنين الأخر من الأربعة يسقط بالتعارض و يبقى الاثنين الأخر منها من

دون معارض نظير معارضة الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح مع صاحبه فإنه بتساقطهما يصير الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر من دون معارض لكن المعلوم ان المقام ليس من هذا القبيل.

و اما الوجه الثانى فلعدم ثبوت ترجيح البينة بالأكثرية و الترجيح بها فى بعض صور التعارض من الصور الأربع المذكورة فى كتاب القضاء و هى تعارضها فيما إذا كان المدعى به فى يد احد الطرفين ٢ أو بيدهما معا أو بيد ٣ ثالث ۴ أو لا يد عليه من احد مختص بما إذا قامت عند القاضى فى مقام المرافعة و التعدى عنه الى كل مقام يحتاج الى الدليل و ما افاده المصنف (قده) فى كتاب القضاء من عدم الفرق بين البينة و الخبر فى كون اعتبار كل منهما من باب الطريقية و قال (قده) فعلى هذا يمكن التعدى إلى سائر المرجحات كالاصدقية و كون الشاهد من أهل العلم و الدقة منظور فيه بل الوجه ما ذكره فى الرياض من منع اعتبار الترجيح فى البينة لعدم الدليل عليه و عدم إمكان إثباته بما دل على اعتباره فى المتعارضين من الاخبار و تمام الكلام فى ذلك فى كتاب القضاء.

[مسألة ٩- الكرية تثبت بالعلم و البينة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه]

مسألة ٩- الكرية تثبت بالعلم و البينة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد وجه و ان كان لا يخلو عن اشكال كما ان فى اخبار العدل الواحد أيضا إشكالا

لا إشكال فى إحراز الكرية بالعلم بل قد عرفت ان العلم بالشيء ليس إلا إحرازه لا انه مما يحرز به حتى يكون امرا غير الإحراز و كذا فى إحرازها بالبينة لما عرفت فى المسألة السادسة من عموم حجية البينة فى كل مقام الا فيما إذا منع عن العمل بها بالخصوص.

و يدل على إحرازها بقول صاحب اليد ما تقدم أيضا فى تلك المسألة من السيرة القطعية على اعتباره مضافا الى الاخبار الواردة فى القصارين و الحجام و نحوهما مما يمكن اصطياد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ١٩١

عموم حجيته منها و وجه الإشكال فى حجيته فى الاخبار بالكرية لعله ندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية الموجبة لعدم إحراز قيام السيرة على اعتباره فيها.

و ربما يدعى بأن السيرة العملية و ان كانت غير ثابتة فى المقام لكن السيرة الارتكازية محققة فإنه لا ريب عند المتشرعة فى جواز الاعتماد على خبر ذى اليد فى الكرية و النجاسة و غيرهما بما فى اليد من دون فرق بين الجميع انتهى و لم يظهر لى صدق تلك الدعوى و تفكيك السيرة العملية عن الارتكازية اللهم الا ان يريد بكون الاعتماد على قول ذى اليد فى الكرية مما ينبغى ان تقوم عليه السيرة لو اتفق الابتلاء بالسؤال عنها و انما عدم قيامها من جهة عدم الابتلاء بالسؤال لا من جهة عدم الاعتماد به بعد السؤال و الانصاف عدم تمامية هذه الدعوى و ان الحق عدم حجية قول ذى اليد فى الكرية إلا مع حصول الاطمئنان بخبره و اما الكلام فى اعتبار قول العدل الواحد فى الكرية فكالكلام فى اعتباره فى النجاسة و قد تقدم فى المسألة السادسة.

[مسألة ١٠- يحرم شرب الماء النجس إلا فى الضرورة]

مسألة ١٠- يحرم شرب الماء النجس إلا فى الضرورة و يجوز سقيه للحيوانات بل و للأطفال أيضا و يجوز بيعه مع الإعلام

أما الماء المتنجس بل جميع الأعيان النجسة و الأشياء المتنجسة فلا خلاف فى تحريم أكلها و شربها بل الإجماع عليه قائم بل لعله من الضروريات.

و اما جواز شربه فى الضرورة كتناول ما عداه من المحرمات الا ما استثنى فهو أيضا مما لا خلاف فيه لدلالة الكتاب الكريم و السنة القطعية و أدلة نفى الضرر و الحرج عليه و اما جواز سقيه للحيوانات فللأصل بعد عدم الدليل على المنع عنه. مضافا الى ما يدل على جوازه كخبر ابى بصير عن الصادق (ع) عن البهيمة البقرة و غيرها تسقى و تطعم ما لا يحلّ للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك قال (ع) نعم بناء على ان يكون المراد بالكراهة هو الكراهة الاصطلاحية.

و اما جواز سقيه الصبى ففيه بحث فالمحكى عن الأردبيلى (قده) هو ان الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم و جملة القول فى ذلك ان ما علم عدم رضاء اللّه سبحانه بتحققه بالمعنى الاسم المصدرى من المحرمات يحرم مباشرته و التسبب به و يجب الردع منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۹۲

على المكلفين لان المبغوض صرف تحققه فى الخارج من حيث هو بلا دخل صدوره من المكلفين فى مبغوضيته و ذلك كالقتل و السّرقة و شرب الخمر و ما علم عدم رضائه سبحانه بتحققه بالمعنى المصدرى الصدورى بحيث يكون لصدوره عن المكلفين دخلا فى مبغوضيته يجوز تسبب صدوره عن غير المكلفين و لا يجب ردعهم عنه و ما يشك فى كونه من قبيل الأول أو الأخير يصير مورد الأصل و لعل الأصل فيه هو البراءة عن حرمة التسبيب أو وجوب الردع هذا بالنسبة إلى مرحلة الثبوت و اما فى مرحلة الإثبات فالقتل و شرب المسكر و الزناء و اللواط و تناول الأعيان النجسة إذا كان مضرا و تناول كل مضر و لو من غير الأعيان النجسة من قبيل الأول و تناول المتنجس الذى يكون تنجسه من جهة كون أيدى المتناولين نجسة من قبيل الثانى للسيرة من المتدينين حيث انهم مع تنجس الأيدى و الأفواه من الأطفال و المجانين لا يبعثونهم على غسلها و ما كان تنجسه بسبب سابق على تناولهم فبالنسبة إلى ردعهم ينبغى القطع بعدم وجوبه و بالنسبة إلى التسبيب ففيه اشكال و لعل الأصل يقتضى جوازه إذا انتهى الى الشك فيه الا ان مقتضى المحكى عن الأردبيلى (قده) من كون الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم هو مفروغية عدم جوازه بل لو تم لكان اللازم وجوب ردعهم أيضا و على كل تقدير مراعاة الاحتياط مما لا ينبغى تركها.

اما جواز بيعه فلانه من المتنجسات القابلة للتطهير و كل متنجس قابل للتطهير أو مالا يتوقف صحة استعماله على طهارته كالفرش و نحوه يصح بيعه لانه مال يصح بذل العوض بإزائه و المراد من المال هو ما كان له الخاصية أو المنفعة و المراد بالخاصية ما يترتب على الشىء و لو بانتفاء عينه مثل السقى المترتب على شرب الماء و الشبع المترتب على أكل الخبز و بالمنفعة ما يترتب عليه مع بقاء عينه كالسكنى المترتب على الدار و الركوب المترتب على الفرس و انما سمى مالا لميل الناس اليه من جهة خاصيته أو منفعته فما لا خاصية و لا منفعة له فليس بمال و كل من الخاصية أو المنفعة يجب ان تكون شايعة غير نادرة مقصودة للعقلاء لا الحمقاء محلّلة لا محرّمة و لو كانتا نادرة أو غير مقصودة للعقلاء أو محرمة لا تصير منشأ للمالية فالمتنجس الّذى يتوقف صحة استعماله على طهارته و لا يكون قابلا للتطهير كالمائع المضاف لا يكون مالا لانه و ان كان له منفعة مقصودة لكن منفعته ليست محللة و لو كان له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۹۳

منفعة محللة فليست شايعة و اما المتنجس الذى لا يتوقف استعماله الشائع على طهارته كالفرش و نحوه أو يكون قابلا للتطهير كالماء المتنجس فهو مال فيصح المعاملة عليه من بيعه و شرائه و جميع تقلباته.

و اما وجوب الاعلام بنجاسته عند بيعه فلعله يدل عليه ما ورد فى جواز بيع الدهن المتنجس مع الاعلام بنجاسته ففى رواية

إسماعيل بن عبد الخالق قال سئله سعد الأعرج السمان و انا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به قال اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيبتاع للسراج و اما الأكل فلا (الحديث).
و موثقة أبى بصير عن الفارة تقع فى السمن أو فى الزيت فتموت فيه قال (ع) ان كان جامدا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و ان كان ذائبا فأسرج و أعلمهم إذا بعته. و صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق (ع) قال قلت له جرذ مات فى سمن أو زيت أو عسل قال اما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت تستصبح به و يبّنه لمن اشتراه ليستصبح به.
و هذه الروايات كما ترى و ان كانت فى السمن الا انه يستفاد منه وجوب الإعلام بنجاسة كل متنجس عند بيعه فيما إذا كان مما يصح بيعه و طريق استفادته هو ان الظاهر من تفريع الاستصباح على الاعلام ان منشأ وجوب الاعلام هو عدم وقوع المشترى فى محذور الاستعمال فيما يتوقف على الطهارة كالأكل و نحوه و ذلك لعدم الملازمة بين الاشتراء مع العلم بالنّجاسة و بين الاستصباح فكأنه (ع) قال و ينبه المشترى بالنّجاسة لئلا يصرفه فى الأكل مثلا و ما هو العلة للاعلام ترك الاستعمال المتوقف على الطّهارة و قد ذكر فى مقامه الاستصباح لانحصار فائدة السمن المتنجس به غالبا و حيث ان تعليل وجوب الاعلام بترك من انتقل اليه المتنجس الاستعمال المتوقف على الطهارة أمر عرفى ارتكازى يتعدى عن مورده و هو السمن و الزيت الى كل مورد ينتقل المتنجس عن شخص الى آخر و لو كان المال المنتقل غير السمن و كان الانتقال بغير البيع بل فى غير مورد الانتقال أيضا فيقال بوجوب اعلام المسلمين بنجاسة ما يتوقف استعماله على الطهارة إذا كان دخيلا فى استعماله بمناولته إياه و نحوها و منه يظهر ان وجوبه نفسى مولوى لا للإرشاد إلى توقف صحة البيع عليه فلو ترك الاعلام عصى و صح بيعه و لكن الظاهر من المتن هو اشتراط صحة البيع بالإعلام و لعل الوجه فيه انه لولاه لكان المشترى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۹۴

يقصد الانتفاع المحرم فيكون أكل الثمن بإزائه أكلا بالباطل.
و توضيح ذلك انه إذا كان للشىء منافع مطلقة محلّلة لا يحتاج عند بيعه الى قصد منفعة خاصة منها دون اخرى بل البيع يتعلق به بما هو هو و بعنوانه الّذى هو عليه و إذا كان له منفعة مخصوصة متوقفة على طهارته و منفعة كك غير متوقفة على طهارته فلا بد فى صحة بيعه قصد تلك المنفعة الّتى لا يتوقف على طهارته لانه بها يصير ما لا فماليته تتوقف على تلك المنفعة فحيث ان البائع لا بد من ان ينقل المال فيجب عليه ان يقصد نقل المبيع بعنوان تلك المنفعة و المشترى أيضا يقصد انتقاله اليه بذاك العنوان فيكون قصد شرائه بعنوان المنفعة المتوقفة استعمالها على الطهارة متوقفا على العلم بالطهارة فيجب التنبيه على النجاسة.
و لكن لا يخفى ما فيه لان الثمن فى البيع يبذل بإزاء العين و انما المنفعة داعية لبذل الثمن بإزاء العين لا انه يبذل بإزاء المنفعة و إذا فرض كون المبيع مما له منفعة محلّلة مقصودة غير متوقفة على الطّهارة يكون ما لا يصح بذل الثمن بإزائه من غير اشتراط قصد استيفاء تلك المنفعة. بل و لو مع قصد استيفاء منفعته المحرمة. الا ان يشترط فى ضمن البيع انحصار صرفه فى المنفعة المحرمة. فإنه لا يصح (ح) لان المحلّلة من منفعته سلبت بالشرط و المحرمة منها غير مقوّمة لماليته فيكون بذل الثمن (ح) بإزائه بذلا له بإزاء ما ليس بمال فيكون أكلا للمال بالباطل. مع ان جهل المشترى بالتحريم مانع عن تنجز تحريمه فلا يصير منشأ لزوال مالية المبيع و لو قصد المشترى صرفه فيما يحرم من منفعته مع ان قصد المشترى وحده لا يكفى فى صدق الأكل بالباطل بالنسبة إلى البائع بل لا بد فيه من قصد البائع أيضا. و بالجملة فالأقوى عدم بطلان البيع مع ترك الاعلام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۱۹۵

[فصل الماء المستعمل فى الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث]

اشارة

فصل الماء المستعمل فى الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث و كذا المستعمل فى الأغسال المندوبة و اما المستعمل فى الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال فى طهارته و رفعه للخبث و الأقوى جواز استعماله فى رفع الحدث أيضا و ان كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه و اما المستعمل فى الاستنجاء و لو من البول فمع الشروط الآتية طاهر و يرفع الخبث أيضا لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى ان الماء المستعمل فى الوضوء و الغسل المندوبين الّذين ليسا برافعين للحدث الأصغر و الأكبر طاهر و مطهر من الحدث الأكبر و الأصغر و من الخبث و ذلك كالوضوء التجديدى أو الصورى و كالأغسال المندوبة بناء على عدم كونها رافعة للحدث.

و كذا المستعمل فى الوضوء الرافع للحدث الأصغر: اما انه طاهر فلعدم ما يوجب نجاسته. و اما كونه مطهرا من الخبث فلانه ماء طاهر فيشمله عموم ما يدل على مطهرية الماء. و هذا الحكم إجماعى. بل ادعى على طهارته ضرورة المذهب و لم يذهب على خلافه و هم الا ما حكى عن أبى حنيفة من نجاسة ما استعمل فى الوضوء الرافع بنجاسة مغلظة حتى انه منع عن الصلاة فى الثّوب الّذى أصابه منه بمقدار الأكثر من درهم. و اما كونه مطهرا من الحدث فيدل عليه مضافا الى الإجماع عليه ذيل رواية عبد اللّه بن سنان الآتية:

و فيه و اما الماء الّذى يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ان يأخذ غيره و يتوضأ به.

و صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضئون به. و اما الوضوء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۱۹۶

كالمستعمل فى رفع ما عدا الجنابة من الأحداث الكبرى فالمستفاد من عبارة الشيخ الأكبر فى الطّهارة انعقاد الإجماع على طهره و مطهريته أيضا من الخبث و الحدث بل كون طهره ضرورى المذهب قال (قده) الماء المستعمل فى الوضوء المسبب عند حدث أصغر أو أكبر أولا عنه و كذا الأغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا و مطهر من الحدث إجماعا (انتهى) و هذا مما ينبغى القطع به بناء على ان لا يكون للوضوء المجتمع مع الأغسال الرافعة للحدث الأكبر ما عدا الجنابة مدخلية فى رفع الحدث الأكبر بل كان الغسل رافعا له و الوضوء رافعا للأصغر الحادث بموجب الحدث الأكبر بمعنى ان الحيض مثلا أوجب الحدث الأكبر و الأصغر معا الا ان الأكبر الحادث منه يرتفع بالغسل و الأصغر الحادث منه يرتفع بالوضوء.

و اما بناء على ان يكون للوضوء مدخلية فى رفع الحدث الأكبر بأن كان الحدث الحادث يرتفع بمجموع الغسل و الوضوء ففى شرح النجاة دعوى نفى البعد فى دخوله فى النزاع لشمول إطلاق عباراتهم و كذا بعض الأدلة له فيشكل الحكم بخروجه لصدق قولهم ما يرفع به الحدث الأكبر فى الجملة و ان لم يستقل بالرفع.

أقول يكفى فى الحكم بخروجه عن محل النزاع دعوى مثل الشيخ الأكبر الإجماع على مطهريته من الحدث و الانصاف صحة دعوى انصراف قولهم ما يرفع به الحدث الأكبر عنه فان الظاهر منه هو المستعمل فى الأغسال الرافعة و لا يشمل الوضوءات الرافعة للحدث الأكبر فى الجملة.

الأمر الثانى الماء المستعمل فى الغسل الرافع للحدث الأكبر طاهر قطعا إذا كان البدن طاهرا سواء كان رافعا مستقلا كغسل الجنابة أو كان جزء من الرافع كالأغسال الواجبة ما عدا الجنابة بناء على ان الحدث الأكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل و

الوضوء و قد ادعى الشيخ الأكبر الإجماع على طهارته: و يدل على طهارته العمومات الدالة على طهارة الماء أيضا و عدم ما يوجب انفعاله من التغير بالنجاسة أو مجرد الملاقاة بها و كون طهارته مقتضى الأصل من الاستصحاب و قاعدة الطهارة لو فرض الشك فى بقاء طهارته و وقع البحث فى تحقق الخلاف فى مطهريته للخبث فعن جماعة دعوى نفى الخلاف فى تطهيره من الخبث و قد نقاه صريحا فى الحدائق و حكاه عن العلامة و فخر المحققين أيضا و عن الذكرى تحقق الخلاف

فيه قال (قده) جوز الشيخ و المحقق إزالة النجاسة به لطهارته و لبقاء قوة ازالته الخبث و ان ذهب قوة رفعه الحدث و قيل لا لان قوته استوفيت فالتحق بالمضاف انتهى.

و قد جعل بعض المتأخرين كلامه مدركا للاعتراض على من يدعى الإجماع على جواز ازالة الخبث به. و دفعه فى المعالم باحتمال ان يكون المنقول عنه الخلاف فى عبارة الذكرى بعض المخالفين كما يناسب مع تعليله بقوله (لان قوته استوفيت فالتحق بالمضاف) إذ الاستدلال به لا يلائم مع ما عليه الخاصة لبرائتهم عن إثبات الأحكام بمثل هذه الأوهام.

و احتمل المعالم أيضا ان يكون القول بالخلاف مستحدثا بعد دعوى الإجماع فلا يكون قادحا فى دعوى مدعيه.

و كيف كان فلو كان قائل بالخلاف فلا يكون له دليل و قد استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى الطّهارة بما فى خبر عبد اللّه سنان الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به (الحديث) بناء على ان يكون المراد بالتوضؤ المعنى الأعم من الوضوء المعهود و ازالة الخبث إذ لم يثبت كونه حقيقة فى الوضوء المعهود و فيه من البعد ما لا يخفى: و الانصاف عدم الدليل على القول بعدم صلاحيته لازالة الخبث. و ينبغى القطع بكونه مطهرا من الخبث لعموم ما يدل على مطهرية الماء و عدم ما يدل على خروجه منه.

و فى مطهريته من الحدث خلاف فالمشهور بين المتأخرين هو الجواز. و المنقول عن الشيخين و الصدوقين هو المنع و أسنده فى محكى الخلاف الى أكثر الأصحاب و هو مؤذن بشهرته فى ما بين القدماء: و توقف فيه المحقق و فصل الشيخ فى محكى الإستبصار بين حال الضرورة و عدمه بالجواز فى الأول و عدمه فى الأخير. و تحقيق الكلام فى ذلك يقتضى البحث عن حكم المسألة بالنسبة الى ما يقتضيه الأصل العملى تارة و ما يقتضيه الدّليل الاجتهادى اخرى اما الأصل فهو يقتضى مطهريته للحدث حيث انه قبل استعماله فى المرة الأولى كان رافعا فيشك بعد استعماله فى بقاء مطهريته فيستصحب رافعيته و هذا الأصل حاكم على أصالة بقاء الحدث بعد استعماله فى المرة الثانية لأن الشك فى بقاء الحدث الّذى استعمل هذا الماء فى رفعه فى المرة الثانية مسبب عن الشك فى بقاء رافعية هذا الماء أو زوالها بسبب استعماله فى رفع الحدث فى المرة الاولى و الأصل الجارى فى السبب حاكم على الأصل الجارى

فى المسبب و لا تنتهى النوبة فى إجراء الأصل الجارى فى المسبب مع جريان الأصل فى السبب.

و اما الدليل فقد استدل للمنع بجملة من الروايات.

منها و هى أقواها خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) قال لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل و قال الماء الّذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و أشباهه و اما الماء الّذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره و يتوضأ به.

و الاشكال فى الاستدلال بهذا الخبر يقع تارة فى سنده و اخرى فى دلالته. اما سنده ففى طريقه احمد بن هلال المرمى بالغلو تارة و بالنصب اخرى. قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة و البعد بين المذهبين يشهد بأنه لا مذهب له أصلا و المحكى عن سعد بن

عبد اللّه الأشعرى انه كان يقول ما سمعنا و لا رأينا بمتشيع رجع من تشيعه الى النصب إلا أحمد بن هلال.

و اما دلالته فتارة فبمناقضة صدره مع ذيله حيث ينفى البأس فى صدره عن الوضوء بالماء المستعمل و ينفى الجواز فى ذيله: و اخرى باحتمال كون المنع عن استعماله من جهة نجاسة بدن الجنب غالبا. و ثالثة باحتمال إرادة إزالة الوسخ من غسل الثوب لا النجاسة و عليه يتعين حمل النهى فيه على مطلق المرجوحية المجامع مع الكراهة.

و الأقوى اندفاع الاشكال عن سنده و دلالته. اما السند فلما مر مرارا من ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره مطلقا و لو حصل الوثوق بصدوره من القرائن الخارجية التى من أقواها استناد الأصحاب اليه مع ضعف سنده و قد قالوا انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد إليه أقوى و هذا منطبق على هذا الخبر بتمام الانطباق حيث انه يرويه سعد بن عبد اللّه عن احمد بن الهلال المذكور عن الحسن بن المحبوب مع ما عرفت من قدح سعد إياه بتمام القدح و انه يقول ما سمعنا بمتشيع رجع الى النصب إلا أحمد بن هلال فاستناده الى خبره مع قدحه إياه بمثل هذا القدح يكشف عن وثاقة خبره هذا عنده مع ما ذكره من قرائن أخرى على وثاقة خبره هذا مثل روايته إياه عن الحسن بن محبوب و الظاهر قرائته عليه فى كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة و حكى عن ابن الغضائرى ان الأصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب و نوادر ابن ابى عمير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٩

و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى سنده ممن يعمل بالخبر الموثوق به و اما اندفاع الاشكال عنه من حيث دلالته فيتوقف على بيان فقه الخبر فنقول ان فى قوله لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل احتمالين:

أحدهما ان تكون قضية مهملة فصلها فى ذيل الخبر بقوله (ع) الماء الّذى يغسل به الثوب (إلخ) حيث قسم الماء المستعمل الى ما استعمل فى رفع الحدث الأكبر و ما استعمل فى رفع الحدث الأصغر بالمنع عن استعمال الأول و الترخيص فى الثانى.

و ثانيهما ان تكون قضية مسوقة فى حكم المستعمل فى الوضوء و لا يحتاج الى ذكر (فى الوضوء) بعد قوله بالماء المستعمل لان الظاهر من قوله (ع) لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل هو المستعمل فى الوضوء لا مطلق المستعمل و لا المستعمل فى الجملة على نحو القضية المهملة و هذا كما يقال لا بأس بالتيمم بالتراب المستعمل و لا بأس بالاستجمار بالحجر المستعمل حيث ان الأول ظاهر فى التراب المستعمل فى التيمم و الثانى ظاهر فى الحجر المستعمل فى الاستجمار و الاحتمال الأخير هو الأظهر و على كلا التقديرين يندفع الإشكال فى دلالة الخبر بمنافضة صدره مع ذيله سواء قلنا بالاحتمال الأول أو الأخير.

و قوله (ع) الماء الّذى يغسل به الثوب ظاهر فى بيان حكم الماء المستعمل فى رفع الخبث و احتمال كون غسل الثّوب لأجل ما به من الوسخ فيحمل النهى معه على مطلق المرجوحية (ضعيف) فى الغاية إذ ليس عليه دليل أصلا مع ظهور قوله الماء الّذى يغسل به الثوب فى كون غسله لازالة خبثه كيف و لو جاز حمله على الغسل لازالة وسخه من غير دليل فليحمل على الغسل و ان لم يكن عن وسخ فلا يبقى معه محل للحمل على الكراهة و هذا الحمل أوفق بجمود اللفظ إذ ليس فيه ما يوجب الحمل على ازالة الوسخ و قوله (ع) أو يغتسل به الرجل من الجنابة ظاهر فى حكم المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

و فى قوله (ع) و أشباهه احتمالات (الأول) ان يكون عطفا على الضمير المجرور فى قوله منه و يكون المراد منه أشباه ما يغتسل به الثوب و ما يغتسل به من الجنابة فكأنه قال ع الماء الّذى يغتسل به الثوب و أشباهه و ما يغتسل به من الجنابة و أشباهه و الأول ناظر الى المستعمل فى رفع الخبث و الثانى إلى المستعمل فى رفع الحدث الأكبر من الجنابة و غيرها و على هذا الاحتمال يكون الخبر متعرضا لعدم جواز استعماله فى الوضوء و لا تعرض فيه لحكم استعماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٠

فى الغسل و هذا الاحتمال هو الأظهر و لا ينافيه عدم اعادة الجار عند العطف على الضمير المجرور على ما هو القاعدة عند العطف لان ما استظهرناه هو الظهور العرفى الغير المنافى مع ترك اعادة الجار كما لا يخفى على الناظر المنصف.
الاحتمال الثانى ان يكون عطفا على قوله يتوضأ فيصير المعنى لا يجوز ان يستعمل فى الوضوء و لا فى أشباه الوضوء يعنى الغسل فيكون متعرضا لعدم جواز استعماله فى رفع الحدث الأكبر أيضا و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية و المتعين بحسب الدلالة السياقية هو الأول و عليه فلا بد فى تعميم القول الى المنع عن استعماله فى رفع الحدث الأكبر من التمسك بالإجماع المركب و عدم القول بالفصل أو دعوى الأولوية لكن الأول مع انه لا يتم إلا إذا رجع الى القول بعدم الفصل ممنوع بعد كون المسألة ذات أقوال ثلاثة أو أربعة ان جعل التوقف أيضا قولا و الثانى أيضا ممنوع بمنع أولوية المنع عن استعماله فى الغسل عن المنع عنه فى الوضوء فلا يمكن الاستدلال بالخبر على المنع عن استعماله فى الغسل أيضا.
و قوله و اما الماء الّذى يتوضأ به الرجل اعادة لما ذكره فى الصدر لأجل التوضيح و استيفاء أقسام الماء المستعمل و دفع توهم السائل الإطلاق من الصدر و المناقشة فى دلالته على المنع من استعمال المستعمل فى رفع الحدث الأكبر بدعوى ظهور الخبر فى تلوث بدن الجنب بالنجاسة من حيث ان الغالب تحقق الجنابة بالإنزال و ان الغالب عند تحققها به ازالة وسخ المنى عند الغسل (مدفوعة) بأنه و ان كان مقتضى الغلبة كما ذكر الا ان الظاهر من قوله (ع) أو يغتسل به الرجل هو ثبوت الحكم للماء الّذى يغتسل باعتبار استعماله فى الغسل المعبر عنه بالحكم الحيثيتى و كونه بما هو مستعمل فى الغسل موجبا لعدم جواز استعماله فى رفع الحدث لا ينافى اجتماعه من جهات أخرى موجبة لعدم جواز استعماله كنجاسته أو كونه مستعملا فى رفع الخبث مع انه على هذا الاحتمال يكون عطف قوله أو يغتسل به الرجل من الجنابة على قوله يغسل به الثوب تفسيريا من قبيل عطف الخاص على العام لان ما يغتسل به من الجنابة (ح) من أقسام المستعمل فى رفع الخبث و هو بعيد غاية البعد كما لا يخفى فالإنصاف ظهور الخبر فى منع استعمال ما استعمل فى رفع الحدث الأكبر فى الوضوء لكن لا دلالة فيه فى المنع عن استعماله فى الغسل هذا ما ظهر لى فى فقه هذا الخبر و اللّه العالم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۰۱
و منها خبر حمزة بن احمد عن ابى الحسن (ع) قال سئلته أو سئله غيرى من الحمام قال ادخله بمئزر و غض بصرك و لا تغتسل من البئر الّتى تجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجنب و ولد الزّنا و النّاصب لنا أهل البيت و هو شرّهم. بناء على كون سيلان كل واحدة من الغسالات المذكورة علة مستقلة للمنع عن الاغتسال من البئر المجتمعة فيها الغسالات فيدل على عدم جواز الاغتسال بما استعمل فى رفع الجنابة.
و فيه أولا انه علل النهى عن الاغتسال بغسالة ماء الحمام فى هذا الخبر أيضا بأنه مما اغتسل به ولد الزناء مع انه لا منع عن الاغتسال بغسالته الأعلى القول بنجاسته و لذا جعل بعضهم ما ورد من الاشتمال على التعليل به دليلا على نجاسته و قد ورد أخبار أخر فى ذلك.
ففى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تغتسل من البئر الّتى تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزّنا و هو لا يطهر إلى سبعة آباء و فيها غسالة النّاصب و هو شرّ هما ان اللّه لم يخلق خلقا شرا من الكلب و ان الناصب أهون على اللّه من الكلب (الحديث) لكن القول بنجاسة ولد الزّنا ضعيف فى الغاية و عليه فلا بد من حمل ما ورد من المنع عن الاغتسال بغسالته على الكراهة فيحمل ما ورد من المنع عن الغسل بغسالة الجنب على الكراهة أيضا لوحدة السياق (فتأمل) و يؤيده ظهور بعض الاخبار فى الكراهة أيضا.
مثل قوله (ع) من اغتسل فى الماء الّذى اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه فان التعبير فيه بقوله (ع) فأصابه الجذام

(إلخ) دال على كراهته: و مثل ما رواه فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن ماء الحمام فقال ادخله بإزار و لا تغتسل من ماء أخر الا ان يكون فيه جنب أو يكثر اهله فلا تدرى فيه جنب أم لا فان استثناء صورة الشك فى وجود الجنب و جعله مساويا مع العلم بوجوده يدل على ان رجحان التنزه المستفاد من الاستثناء لأجل كراهة الاغتسال منه فى صورتى العلم بوجود الجنب و الشك فيه لان وجوب التجنب فى صورة الشك مما قام الإجماع على عدمه.

و منها صحيح ابن مسكان عن الرجل ينتهى إلى الماء القليل فى الطّريق و يريد ان يغتسل و ليس معه إناء و الماء فى وهادة فان اغتسل رجع غسله فى الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه و كفا من خلفه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله ثم يغتسل. و تقريب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۰۲

الاستدلال هو ان ما ذكره (ع) علاجا لدفع رجوع الغسل فى الماء تقرير منه (ع) للسائل بمحذوريته و بيان لكيفية الفرار عنه و قد ذكروا فى بيان كون العمل المذكور علاجا عن رجوع ماء الغسل الى الوهادة وجهين و فسروا النضح المذكور بتفسيرين.

أحدهما ان يراد منه رش الماء على الأرض من الجوانب الأربع لتجتمع اجزائها فيمنع عن انحدار ما ينفصل من البدن الى الوهادة و أورد عليه فى السرائر بأن هذا التفسير ليس بشىء يلتفت إليه لأنه إذا ندّت الأرض من هذه الجهات الأربع كان أسرع إلى نزول ما يغتسل به بعد ذلك الى الماء الباقى قبل فراغ المغتسل من اغتساله فيصير الباقى ماء مستعملا.

و ثانيهما ان يراد به بلّ الجسد قبل الاغتسال لكى يكفيه بعد بلل جسده يسير من الماء فيجرى على جسده من دون ان ينزل إلى باقى الماء (أقول) و هذا التفسير أيضا بعيد جدا إذ الظاهر من قوله (ع) بكف بين يديه و كفا من خلفه (إلخ) هو كون المنضوح واقعا على الجوانب الأربع من الأرض لا البدن و الا لكان الاولى ان يعبر بكلمة على و يقول بكف على قدامه و كف على خلفه إلخ. هذا. و ذكر فى الوافى وجهين آخرين فى تفسير النضح المذكور (أحدهما) كون نضح بعض الماء على الجوانب الأربع من الأرض لتطييب بقيته (و ثانيهما) لابداء احتمال ان تكون القطرات الواردة على الماء انما وردت من الأطراف المنضوحة دون البدن (أقول) و الانصاف بعد هذين الاحتمالين أيضا مع ما فى الأول منهما من انه (قده) لم يبين كيف يصير نضح بعض الماء على الجوانب الأربع موجبا لتطييب بقيته.

و الّذى يختلج بالبال فى تفسير النضح المذكور هو ان منشأ خشية السائل من إرجاع غسله الى الماء هو تنجس أطراف الوهدة و يكون خوفه من رجوع غسله إلى الوهدة هو انفعاله بملاقاة الأطراف و وروده فى الوهدة منفعلا و صيرورته موجبا لانفعال ما فى الوهدة و اجابه (ع) بتطهير الأطراف بالنضح عليها لكى لا ينفعل الماء الذى فى الوهدة بورود غسله عليه و يؤيده ورود تلك الكيفية بعينها فى الوضوء مع ان المستعمل فيه طاهر و مطهر من الحدث و الخبث قطعا كما تقدم. و فى خبر الكاهلى قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول إذا أتيت ماء و فيه قلة فانضح عن يمينك و عن يسارك و بين يديك و توضأ و لم يذكر النضح عن الخلف فى هذا الخبر لعدم جريان الماء على خلف المتوضى فى الوضوء لكى يحتاج الى تطهير جهة خلفه بالنضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۰۳

عليه و على هذا الاحتمال يخرج الصحيح المذكور عن صحة الاستدلال به على المنع من استعمال الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر كما لا يخفى.

و قد أجاب الشيخ الأكبر (قده) عن الاستدلال به بان الظاهر على المتأمل ان لا دلالة ظاهرة فى الصحيح المذكور لا من حيث التقرير و لا من جهة العلاج إذ من المحتمل كون المعالج و المقرر عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة (انتهى) فالاستدلال بالصحيح المذكور لإثبات المنع ضعيف فى الغاية.

و منها صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء. و لا يخفى ما فى التمسك به. إذ الظاهر منه هو كون محط نظر السائل نجاسة الماء بغسل الجنب فيه من جهة عدم خلو بدنه عن النجاسة و لذا اجابه (ع) بأنه إذا كان كرا لا يصير نجسا و هذا واضح. و هذا جملة ما استدل به للقول بالمنع. و قد عرفت ان أقواها هو خبر عبد اللّه بن سنان فان تم دلالته فهو و الا فالإنصاف انه لا دليل على المنع أصلا.

و استدل المجوزون أيضا بوجوه كالأصل و قد عرفت ان مقتضاه هو الجواز لجريان أصالة بقاء مطهرية الماء من غير معارض ما لم يثبت رفعها بدليل اجتهادى و الإطلاقات الدالة على مطهرية الماء و هذه أيضا لا بأس بالتمسك بها ما لم يثبت المنع بدليل.

و صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب. و الانصاف عدم دلالتها على الجواز لان الظاهر من ماء الحمام الذى وقع السؤال فيها عن الاغتسال منه بقول السائل اغتسل من مائه هو ما فى الحياض الصغار منه المتصل بما فى الحياض الكبار و هو فى حكم الجارى حسبما تقدم فيكون خارجا عن محل الكلام و لو كان الاغتسال فى خارج الماء حول الحياض الصغار أو فى الحياض الكبار فلا يكون من محل البحث أيضا مع ان الظاهر من الجواب من قوله (ع) و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى هو كون محط نظر السائل عن نجاسته بواسطة غسل الجنب فيه أو حوله و وقوع قطرات منه فيه و لعله رأى الامام (ع) بأنه غسل رجليه فتخيل ان فعله (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۴

لمكان نجاسة الماء فرفع توهمه بقوله و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب.

و صحيحة على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال سئلته عن الرجل يصيب الماء فى ساقية أو مستنقع «۱» أ يغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعا للجنابة و لا مدا للوضوء و هو متفرق فكيف يصنع به و هو يتخوف ان يكون السباع قد شربت منه فقال إذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضحه خلفه و كفا عن امامه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله فان خشى ان لا يكفيه غسّل رأسه ثلث مرات ثم مسح جلده بيده فان ذلك يجزيه و ان كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه و ان كان الماء متفرقا فقدر ان يجمعه و الا اغتسل من هذا و من هذا و ان كان فى مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه و مورد الاستدلال بها هو الفقرة الأخيرة أعنى قوله (ع) فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه حيث انه يدل على جواز الاغتسال من الماء الذى يرجع إليه الغسالة و لا بأس بذكر فقه الخبر فنقول الظاهر من قول السائل أ يتوضأ منه للصلاة (إلخ) أن محط نظره فى السؤال أمور ثلاثة.

أحدها كون الماء لا يبلغ صاعا للغسل أو مدّا للوضوء و ذلك مخالف للسنة حيث انه يستحب ان يكون ماء الغسل صاعا و ماء الوضوء مدا.

و ثانيها انه متفرق و تفرقته مع قلته توجب عسر استعماله و سرعة قبول الفساد.

و ثالثها خوف السائل من ورود و أرد على الماء مما أفسده من كلب و نحوه من السباع فأجابه (ع) بجواز استعماله الملازم مع عدم نجاسته مما يتوهم من ورود السباع عليه و بيّن كيفية استعماله بقوله (ع) فليأخذ كفا من الماء (إلخ) و قد تقدم الاحتمالات فى وجه النضح على الجوانب الأربعة و ان المنضوح هل هو الأرض أو البدن.

و لعل المراد بقوله (ع) غسل رأسه ثلاث مرآت هو ثلاث أكف و قد عبر عن الأكف بالمرّة و لعل الوجه فى تثليث الأكف هو

الاستعانة فى غسل سائر البدن مما ينصب منه على أطرافه و المراد بمسح جلده بيده فى الغسل و مسح يده على ذراعيه فى الوضوء هو المسح بما يتحقق به أقل مسمى الغسل لا المسح المقابل للغسل و قوله (ع) و ان كان فى مكان واحد و هو

---

(۱)- الساقية النهر الصغير و المستنقع الموضع الذى يجتمع فيه الماء و يثبت و المكان الذى يغتسل فيه الناس: استنقع الماء فى الغدير اى اجتمع و ثبت.

قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه معناه ظاهر و عندى ان نفى البأس عنه لعله من جهة نضح الأكف على الجوانب الأربعة هذا.

و لكن فى دلالة هذا الخبر على المدعى تأملا لاحتمال كون الماء الممزوج بغسالة المستعمل فى رفع الحدث (خصوصا مع قلته بحيث يعد كالمستهلك) خارجا عن محل النزاع كما يأتى فى التنبيهات و عليه فلا يدل على جواز رفع الحدث بالماء المستعمل كما هو محل النزاع.

و ربما يفرق بين اغتسال غير المغتسل من غسالة المستعمل و بين اغتسال نفسه ثانيا بالمنع فى الأول و الجواز فى الثانى و يجعل الخبر دليلا- على جوازه فى الثانى و خبر ابن مسكان المتقدم على المنع فى الأول. و لا يخفى ما فيه من البعد. مع انه على ذاك التقدير ينبغى الفرق بين اغتسال المغتسل به فى بقية هذا الغسل و بين غيره من اغتسال المغتسل به فى غسل آخر و اغتسال غيره كما هو مقتضى الجمود على ظاهره. و قد يحمل هذا الخبر على ما إذا لم يقصد الاغتسال به حين الاغتسال به و هذا أبعد. و ربما يحمل هذا على الكراهة و هو أيضا بعيد.

و استدل القائل بالتفصيل بين حالة الاضطرار و بين غيرها بهذا الخبر أيضا بناء على ما استفاده من ظاهره من قوله فان خشى ان لا يكفيه غسل رأسه (إلخ) لكن بعد حمل مسح الرأس على وجه يصدق معه أقل الغسل لا يبقى محل للحمل على الاضطرار مع ان هذا التفصيل لم ينقل الا عن ظاهر الصدوق فى الفقيه و عن الشيخ لكن فى مقام التعرض للجمع بين الاخبار لا فى مقام الفتوى هذا تمام الكلام فى ذاك الخبر.

و استدل أيضا للجواز بما عن غوالى اللئالى عن ابن عباس قال اغتسل بعض أزواج النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى جفنة فأراد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يتوضأ منها فقالت يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انى كنت جنبا فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان الماء لا يجنب و الجفنة هى القصعة الكبيرة و الظاهر من الغسل فيها هو دخولها فيها لا الأخذ منها و الغسل بها فى خارجها فتكون ظاهرة الدلالة فى الجواز مع انه على تقدير الأخذ منها و الغسل فى خارجها لا يخلو عن التأييد لمكان التعليل بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان الماء لا يجنب.

هذه جملة ما استدل به للقول بالجواز و قد عرفت ان خبر على بن جعفر لا يخلو

عن الظهور و خبر ابن مسكان لا يدل على المنع عن الاغتسال به و التفصيل بين الغسل و الوضوء بالجواز فى الأول لخبر على بن جعفر و المنع فى الثانى لخبر ابن مسكان بعيد فى الغاية فالأحوط بالاحتياط اللزومى هو عدم استعماله فى الغسل و الوضوء مع التمكن من غيره. و يجمع بين استعماله فى الغسل أو الوضوء و بين التيمم مع الانحصار هذا ما عندى فى هذه المسألة العويصة و اللّه الهادى و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) لا- فرق فى المستعمل فى الوضوء بين ان يكون الوضوء رافعا أو مبيحا (الثانى) لا فرق بين ما يستعمل فى الغسل أو المضمضة أو الاستنشاق بشرط بقاء المائية (الثالث) قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بعد أن

نقل الإجماع على جواز استعمال ماء الوضوء فى الحدث و الخبث ما لفظه نعم ذكر فى المقنعة ان الأفضل تحرّى المياه الطاهرة الّتى لم يستعمل فى أداء فريضة أو سنة و حكى فى الجواهر عن الشهيد فى الذكرى انه قال يستحب التنزه من المستعمل فى الوضوء قاله المفيد و لا فرق بين الرجل و المرأة و النهى عن فضل وضوئها لم يثبت ثم قال صاحب الجواهر و لعله لمكان كونه مستحبا يمكن ان يكون كما ذكر و الا فلم نعثر على ما يقتضى بذلك فتأمل انتهى ما فى الجواهر.

أقول و المستفاد من الجميع استحباب التنزه من المستعمل فى الوضوء و يمكن ان يستدل له بما ورد من التنزه عن الاغتسال بغسالة ماء الغسل ففى الخبر انه من اغتسل فى الماء الذى اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومنّ الا نفسه و لعل المنشأ للنهى عنه هو اصابته ببدن المجذوم الموجبة لسراية الجذام فيه اليه فيتعدى (ح) الى كل مستعمل و لو كان فى الوضوء.

الرابع قيل باختصاص الحكم باستحباب التنزه بالوضوء الصحيح الرافع أو المبيح و اما لو كان فاسدا أو كان صحيحا و لم يكن رافعا و لا مبيحا كالوضوء الصورى للحائض أو الوضوء التجديدى فلا استحباب فى التنزه عن غسالته لان الدليل على الاستحباب هو فتوى الفقيه باستحبابه بضميمة التسامح فى أدلة السنن و الظاهر المنصرف اليه كلامهم هو استحبابه فى الوضوء الصحيح الرافع أو المبيح.

الخامس المراد بالماء المستعمل فى الوضوء أو الغسل هو الذى يصب على الأعضاء للغسل ثم ينزل منها فيجتمع فى ظرف من طشت و نحوه أو ما يغتسل فيه بدخول المحدث و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٢٠٧

اغتساله فيه فيما إذا كان قليلا و اما الماء الّذى يأخذ منه و يصب على أعضائه فهو خارج عن محل الكلام سواء كان المأخوذ منه قليلا- كالماء الّذى فى الإبريق و نحوه أو كرا أو جاريا و يسمى المأخوذ منه بالفضلة و لعل تسميته بها فيما إذا كان قليلا و الا فمثل الحوض الكبير الّذى يتوضأ منه أو يغتسل به أو فيه لا يسمى بالفضلة.

السادس الماء المعتصم بنفسه كالكر أو بمادة كالجارى و المطر و البئر خارج عن محل البحث و انما الحكم مختص بالقليل و هذا مما قام عليه الإجماع.

السابع قد عرفت ان محل البحث هو غسالة المحدث الخالى بدنه من النجاسة الخبثية و الا كان حكم ما يتساقط منه حكم غسالة النجاسة و على هذا ربما يحمل الأخبار المانعة عن الاغتسال به ثانيا على ما هو الغالب من تلوث بدن الجنب بالنجاسة.

الثامن قد تقدم خروج ازالة الخبث بغسالة الغسل عن محل البحث و انما الخلاف فى كونه مما قام الإجماع على جواز ازالته به أو انه أيضا خلافى و لا- فائدة فى إتعاب النفس فى تحقيقه و انما حق القول فيه جواز ازالة الخبث به لعموم ما يدل على مطهرية الماء للخبث و عدم ما يدل على تخصيصه بما عدا هذا الماء.

التاسع ظاهر الأصحاب تعميم البحث بالنسبة إلى غسالة كل غسل رافع سواء كان من الجنابة أو غيرها من الأحداث كالحيض و النفاس قال فى الحدائق الا ان كلام الصدوق فى الفقيه صريح فى التخصيص بغسالة الجنابة و كذا الأخبار المنقولة دليلا للقول المذكور يعنى به القول بالمنع (أقول) لكنك عرفت فى بيان فقه خبر ابن مسكان تقريب دلالته على المنع على الأعم.

العاشر قد عرفت خروج ما يستعمل فى الأغسال المسنونة من محل النزاع بناء على ان لا تكون رافعة و قد نفى عنه الخلاف جماعة من المتأخرين و حكى نفيه أيضا عن الخلاف و الاستبصار.

الحادى عشر لا إشكال فى كون ما يغتسل به بغسل صحيح من محل البحث و اما الغسل الفاسد ففى إجراء البحث فيه (وجهان) من صدق اغتسال الجنب منه و من ان العبرة برفع الحدث كما يستظهر من عبارة الأصحاب من قولهم الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر و لعلّه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۸

الظاهر من خبر ابن سنان أيضا أعنى ما فيه من قوله (ع) الذى يغتسل منه من الجنابة حيث ان المستظهر منه هو الغسل الصحيح فلا يشمل الفاسد.

الثانى عشر هل الحدث المشكوك فيه بحكم الحدث المتيقن فيصير الماء المستعمل فى الغسل عنه محلا للكلام أم لا فيه تفصيل ينبغى ان يتعرض لصور.

الاولى ما إذا كان الغسل لاحتمال الحدث بمجرد الاحتياط الغير اللازم كما فى الشك فيه مع كونه مستصحب الطهارة أو وجدان المنى فى الثوب المشترك و ينبغى القطع بخروج هذه الصورة عن محل الكلام و ان الأغسال الاحتياطية بالاحتياط الغير اللازم حكمها حكم الأغسال المسنونة فى ذلك.

الثانية ما إذا كان الغسل بالاحتياط اللازم بسبب أصل غير محرز كما فى من تيقن بالجناية و الغسل و شك فى المتقدم منهما فإنه على القول بوجوب الغسل عليه يكون وجوبه لقاعدة الاحتياط أو لدليل تعبدى لا لمكان إحراز جنابته بدليل محرز من أصل أو امارة ففى المنع عن استعمال غسالته ثانيا على القول بالمنع عن استعمال غسالة ما يرفع به الحدث الأكبر (وجهان) من عموم مطهرية الماء و لم يعلم وجود ما يزيل عنه لعدم العلم بالحدث و من انه اغتسل من الحدث و ان لم يعلم بالحدث و انه أزال المانع من الصلاة. و لعل الأول أقوى لظهور خبر ابن سنان فى كون الممنوع هو الماء المستعمل فى غسل الجنابة واقعا و لم يعلم كون هذا المستعمل ككك لا ـ بالعلم و لا بدليل علمى و المختار عند صاحب الحدائق هو الأخير و استدل له بان الممنوع من الصلاة بدون الغسل محدث شرعا فيترتب على غسله ما يترتب على غسل متيقن الحدث و اما كونه كك واقعا فلا يؤثر فى المقام إذا الأحكام الشرعية تترتب على الظاهر لا على نفس الأمر و الواقع انتهى و لا يخفى ما فى كلامه من الخلل لفساد القول بترتب الاحكام على الظاهر لا على نفس الأمر مع انه على تقدير تسليمه لا يؤثر فى المنع بعد ظهور دليل المنع فى غيره كما استظهرناه الصورة الثالثة ما إذا كان الغسل بالاحتياط اللازم لأجل أصل محرز للحدث كما فى مستصحب النجاسة أو واجد المنى فى الثوب المختص بناء على ان يكون وجدانه فيه امارة لكونه عنه كما فى رجوع المرأة إلى عادة نسائها بناء على كونها أيضا امارة. و الحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۰۹

جريان الخلاف فيها و القول: بالمنع فيها على القول بالمنع من استعمال غسالة ما استعمل فى الحدث الأكبر لأن الحدث فيها و لو لم يكن معلوما وجدانا لكنه معلوم بالتعبد.

الثالث عشر هل يشترط فى صدق المستعمل انفصاله عن البدن أو لا يشترط بل يتحقق المنع بمطلق ملاقاة بدن المغتسل فلو جرى من عضو الى عضو آخر يتبعه حكم المستعمل (وجهان) قال العلامة فى المحكى عن منتهاه لو اغتسل من الجنابة و بقيت فى العضو لمعة لم يصبها الماء فصرف البلل الّذى على العضو الى تلك اللمعة جاز اما على ما اخترناه نحن فظاهر و اما على قول الحنفية فكذلك لأنه انما يكون مستعملا بانفصاله عن البدن ثم قال و ليس للشيخ فيه نص و الّذى ينبغى ان يقال على مذهبه عدم الجواز فى الجنابة فإنه لم يشترط فى المستعمل الانفصال (انتهى).

و فصل فى المعالم بين استعمال المغتسل نفسه كما فى اللمعة الباقية منه و بين استعمال غيره فقال باعتبار الانفصال فى الأول دون الأخير و استدل للأول بأن الماء ما دام مترددا على العضو لا يحكم باستعماله و الا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد و لا ريب فى بطلانه و الاخبار ناطقة بخلافه و البدن كله فى الارتماس كالعضو الواحد. و اما بالنسبة إلى غيره فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل ثم قال فالمتجه هنا صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المستعمل بمجرد

النیۀ و الارتماس و توقفه بالنظر الیه علی الخروج و الانتقال انتهی.

و الـذی ینبغی ان یقال فی المقام ان المغتسل اما یغتسل بالماء القلیل بأن یأخذ منه و یصبّ علی أعضائه أو یغتسل بدخوله فیه اما ترتیبیا أو ارتماسیا ففیما إذا اغتسل به فما فصله فی المعالم قوی لکن لا مطلقا بل مع تفصیل فیه اما بالنسبۀ إلی صرف المغتسل غسالۀ بعض أعضائه قبل انفصاله عن بـدنه الی غسل عضو آخر فلان الغسل بالماء المصبوب علی أعضائه من الرأس إلی القدم غسلۀ واحدۀ فلو صب علی رأسه و جرّه بالدّلک الی جانبه الأیمن و الأیسر یکون کله غسلۀ واحدۀ و لا یصدق علی ما یجره من رأسه الی بقیۀ أعضائه انه الماء المغتسل به أو المستعمل فی رفع الحدث لان هـذا الانجرار محقق للاستعمال لا انه استعمال للمستعمل و ظنی ان هذا واضح جدا و یدل علی ذلک أیضا ما فی خبر هشام بن سالم بعد سؤاله

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۱، ص: ۲۱۰

عن الصادق (ع) عن اغتساله و علیه النعل کما هی قال (ع) إذا کان الماء الـذی یسیل من جسدک یصیب أسفل قدمیک فلا تغسل قدمیک. فإنه یدل علی جواز غسل القدمین بما استعمل فی غسل الجسد.

و لاـ فرق فی ذلک بین القول بحصول طهر کل عضو بغسله تدریجا بحیث یحصل طهر الرأس عند تمام غسله و یرفع جنابته و یجوز ان یمس به کتابۀ الکتاب الکریم مع بقاء جنابۀ بقیۀ أعضائه، و بین القول بحصول طهر کل عضو عند تمام الغسل دفعۀ کما فی الوضوء حیث یحصل الطهر بتمامه هـذا بالنسبۀ إلی المغتسل نفسه فی غسله هذا و بالنسبۀ إلی الغسل الأخر منه کما إذا أراد ان یغتسل به لحدث آخر سواء کان بعد إتمام الغسل الأول أو کان فی أثنائه أو بالنسبۀ إلی غیره من مغتسل أخر فالحق صدق الماء المغتسل و المستعمل فی رفع الحدث علیه فلا یجوز ان یستعمل ما استعمل فی غسل الرأس مثلا فی غسل آخر منه أو من غیره من غیر فرق أیضا بین القول بحصول طهر کل عضو بغسله تدریجا أو حصوله بتمام الغسل دفعۀ. اما علی الأول فواضح. و اما علی الأخیر فلان ما غسل به الرأس مثلا أیضا رافع للحدث الا ان رافعیته مشروطۀ بالشرط المتأخر و هو غسل الجزء الأخیر من الأعضاء فبتمام الغسل یحصل الرفع عن جمیع الأعضاء بالمجموع لا بالجزء الأخیر فقط.

و من ذلک یظهر بطلان توهم اختصاص المستعمل بما یغسل به الجزء الأخیر مستدلا بأنه الـذی یرتفع به الحدث و وجه بطلانه ظاهر لان الجمیع مما یرتفع به الحدث الا ان رفعه بما یغسل به رأسه منوط بغسل الجزء الأخیر لأن تمام الرفع بالجزء الأخیر و ما عداه مقدمۀ له.

و مما ذکرناه ظهر الحال فیما إذا اغتسل فیه ترتیبا فإنه یکون کالاغتسال به فی عدم المنع عنه بالنسبۀ إلی المغتسل نفسه فی إتمام غسله و المنع عن اغتساله به أو فیه ثانیا و لو قبل خروجه منه بل قبل إتمام غسله الأول أو غسل غیره منه ککُ و فیما إذا اغتسل غسلا ارتماسیا یصدق الماء المستعمل بارتماسه فیه مع نیۀ الغسل فلو أراد ان یغتسل به ثانیا بغسل آخر لم یجز و لو قبل خروجه منه فضلا عن غسل غیره و لو ارتمس جنبان دفعۀ یرتفع حدثهما معا لان کل واحد لم یستعمل الماء المستعمل بل باستعماله یصیر الماء مستعملا و لو اشتبه

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۱، ص: ۲۱۱

التقدم و التأخر یصح لکل واحد منهما ان یجری الأصل فی عدم تقدم غسل الأخر علیه و لا یتعارض الأصل الجاری من أحدهما مع الجاری من الأخر کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترک نعم لا یصح اقتداء أحدهما بالاخر فی المقام کما فی واجدی المنی لعلم المأموم منهما تفصیلا ببطلان صلوته اما من جهۀ بطلان غسله أو غسل امامه. هذا ما عندی فی هذا المقام و اللّه العالم بحقائق الأحکام.

الرابع عشر القطرات المنتضحۀ من بدن المغتسل فی الإناء أو الواقعۀ علی الأرض ثم منها علی الماء بحیث یستهلک فیه أو یمتزج

معه خارجة عن محل البحث لعدم صدق التوضى أو الاغتسال بها و يدل على عدم المنع عنه نصوص كثيرة: ففى صحيحة الفضيل قال سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الرّجل يغتسل فينتضح من الأرض فى الإناء قال لا بأس هذا مما قال اللّه تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و صحيحة شهاب فى الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينضح الماء من الأرض فى الإناء انه لا بأس به. و مثلها صحيحة عمرو بن يزيد.

و المراد باستهلاكها فى الماء صيرورة الماء المغتسل به بحيث لا يصدق انه توضأ منه أو اغتسل به لا الاستهلاك بمعنى الاستحالة فلا يرد المنع عن تحققها فى امتزاج الشىء بجنسه قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما فى المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به الظاهر فى انحصار الغسل به لكنه (قده) قال الا ان يقال ان المراد استعماله فى الغسل و ان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال انتهى و هو كما قال (قده).

الخامس عشر لا إشكال فى زوال المنع عن غسالة الغسل إذا تمم كرا بناء على طهارة الماء المتنجس المتمم كرا و اما على القول بعدم طهارته بالتتميم كرا ففى زوال المنع عن استعماله بالتتميم كرا. وجهان. بل قولان المحكى عن الشيخ فى المبسوط و العلامة فى المنتهى هو الأول و استدل له فى المنتهى بان بلوغ الكر مانع عن الانفعال بالنجاسة فمنعه عن الانفعال بارتفاع الحدث أولى إذ لو كانت نجاسة لكانت تقديرية و بأنه لو اغتسل فى كر لما انفعل فكذا المجتمع ثم أورد على نفسه بورود مثل ذلك فى النجاسة العينية و أجاب عنه بانا حكمنا بعدم الزوال لارتفاع قوة الطّهارة بخلاف المتنازع.

و الأقوى هو الأخير لاستصحاب بقاء المنع و عدم ما يدل على ارتفاعه بل الحق ابتناء الجواز فى المقام على طهارة المتمم كرا كما استدل له الشيخ فى المبسوط بأنه إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و يرد عليه ما تقدم فى تلك المسألة.

قال فى المعالم و الحق بناء الحكم هنا على الخلاف الواقع فى زوال النّجاسة بالإتمام فمن حكم بالزوال هناك تأتّى له الحكم هنا بطريق اولى و من لا فلا فالتفرقة الّتى صار إليها الشيخ و العلامة لا وجه لها انتهى.

السادس عشر لو اغتسل مرتبا فغسل رأسه ثم ادخل يده فى ماء قليل ليأخذ الماء لغسل بقية أعضائه فالذى ينبغى القطع به هو عدم صيرورة الماء بذلك مستعملا فى رفع الحدث. و لكن المحكى عن ظاهر العلامة فى النهاية هو التوقف فيه. قال فى المعالم و لا وجه له. قال المحقق الخوانسارى (قده) فى شرح الدروس و كان وجه التوقف انه لا دخل للقصد فى غسل اليد بل بإدخاله فى الإناء يحسب من الغسل و ان لم يقصده فيصير به مستعملا و لا يخفى ان لهذا الوجه قوة سيما إذا كان عند إدخال اليد ذاهلا عن انه يقصد الغسل و الأخذ إذ ح يقوى الإشكال.

أقول و كأنه أراد ان نية الغسل المحققة منه فى أول الشروع كافية فى غسل اجزاء البدن فإنها نية لغسلها إجمالا و النية الإجمالية كافية بل فى المركبات الارتباطية لا يصح تعلق النية بكل جزء منها استقلالا لخروجها به عن الارتباطية.

و هذا فيما إذا لم ينو الخلاف أوضح و لذا قال سيما إذا كان عند إدخال اليد ذاهلا عن انه يقصد الأخذ و الغسل فلا يرد عليه ما أورده فى الحدائق من ان المدار فى تميز الافعال على القصود و النيات و انه يلزم على قوله انه لو ارتمس فى الماء و كان جنبا ذاهلا عن قصد الغسل فضلا عن ان يكون ناويا لأخذ شىء يحصل له الطهارة من الجنابة انتهى.

نعم إدخال اليد فى الماء بقصد أخذ الماء لغسل بقية الأعضاء ليس من الغسل فى شىء فالحق انه لا وجه لتوقف العلامة أصلا.

السابع عشر ذهب القائلون بجواز استعمال الماء المستعمل بكراهة استعماله و استدل له برواية ابن سنان المتقدمة. و صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق (ع) و قد سئل

عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل منه الجنب قال (ع) إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. و رواية حمزة بن احمد عن الكاظم (ع) قال لا- تغتسل من البئر الّتى يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزّنا و النّاصب لنا أهل البيت و هو شرّهم. و صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال كتبت الى من يسئله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء أو تسقى فيه من البئر فيستنجى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حده الّذى لا يجوز فكتب لا يتوضأ من مثل هذا الا من ضرورة إليه. بحمل النهى فى الأخيرين على الكراهة بقرينة اختصاصه فى الخبر الأخير بالضرورة إذ لو كان حراما لما جاز فى حال الضرورة أيضا بل ينتقل الحكم الى التيمم.

و ربما يقال بالكراهة فى الكثير أيضا للرواية الأخيرة و حكى التصريح بها عن المفيد أيضا.

و يدل عليه المروى فى الكافى عن الرضا (ع) قال (ع) من أخذ من الحمام خرقة يحك بها جسده فأصابه البرص فلا يلومن الا نفسه و من اغتسل من الماء الذى اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه. بناء على عدم انصرافه عن الكثير.

و اما الماء الجارى فينبغى القطع بعدم كراهته. قال فى الدروس و استحب المفيد التنزه عن مستعمل الوضوء و قال شارحه و كذا عن مستعمل الأغسال المندوبة بل لا يبعد استظهار استحباب التنزه عن المستعمل فى الغسل المستحب أيضا كغسل اليد فى الطّعام و لا شاهد له على هذا الحكم.

و احتج له فى الحبل المتين بالمروى عن الرضا (ع) المتقدم ذكره و لا يخفى عدم دلالته على هذا فى شيء لأن الظاهر منه هو الغسل بالضم لا- مطلق الاغتسال الشامل للغسل بالفتح لكن التعليل بإصابة الجذام لعله يساعده و كيف كان فلا بأس بالقول بكراهته لأجل فتوى المفيد بها ان ثبت فتواه للتسامح فى أدلة السنن.

الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى المتن فى حكم الماء المستعمل فى الاستنجاء فقد ذكر المصنف (قده) فى المتن له أحكاما (الأول) انه طاهر مع الشروط الآتية فى المتن.

اعلم انه وقع الاتفاق و انعقد الإجماع على عدم وجوب ازالة ماء الاستنجاء عن الثوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۱۴

و البدن لما هو مشروط بالطّهارة من الصلاة و غيرها كالطواف الواجب. و عليه أطبقت كلمتهم و يدل عليه الاخبار أيضا حسبما يأتى لكنهم اختلفوا بعد هذا الاتفاق على ان ذلك هل هو لطهارته أو لكونه نجسا معفوا عنه و منشأ الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى التعبير فى الاخبار فلا بد من نقل الاخبار و التكلم فى مقدار دلالتها.

فمنها صحيح محمد بن نعمان عن الصادق (ع) قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب فقال (ع) لا بأس به. ففى قوله و انا جنب احتمالات.

أحدها ان يكون حاله بحسب واقعته الّتى وقعت له من وقوع ثوبه فى ماء الاستنجاء و هو الجنابة و لما أراد نقله أطال الكلام بنقل ما هو عليه فى ذاك الحال بلا- دخل فى جنايته لوقوع ثوبه فيه و لا- لحكمه لا- فى الواقع و لا- بحسب نظر السائل و لعل هذا الاحتمال هو الأظهر كما هو الشائع فى الغالب من التكلم بفضول الكلام.

و ثانيها ان يكون الغرض بيان تلطخ مخرج البول بالمنى فيكون قوله و انا جنب كناية عن تنجس مخرج بوله بنجاسة سابقه على خروج البول منه فح يكون الخبر دليلا على عدم البأس بملاقاة ماء الاستنجاء مع غير الخبثين إذا كان فى المخرج.

و ثالثها ما استظهره بعض كما يحكى عنه فى الحدائق من كون الاستنجاء من المنى قال و ينبغى استثناء الاستنجاء من المنى أيضا.

و رابعها ان يكون ذكر الجنابة لتوهم سراية النجاسة المعنوية الحدثية و الأخيران ضعيفان لا ينبغى ان يذهب اليه و هم و الثانى و

ان كان له ظهور الا ان الأظهر هو الأول و فى قوله (ع) لا بأس به أيضا احتمالات.
أحدها ان يكون نفى البأس من جهة طهارة ماء الاستنجاء و هذا هو الأظهر لحكم العرف بان نفى البأس عن ملاقى الشىء مع فرض التعدّى و السراية ليس الا من جهة عدم نجاسة الملاقى بالفتح و يكون نفى البأس (ح) تخصيصا لعموم انفعال ماء القليل بالملاقاة و قد استقر بناء العلماء على إثبات نجاسة الشىء بثبوت البأس فيه أو الأمر بالاجتناب عنه و إثبات طهارته بنفى البأس عنه و استدلوا به على طهارة ماء الاستنجاء.
و ثانيها ان يكون نفيه من جهة عدم منجسيته مع كونه نجسا فى نفسه الا انه نجس
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٥
غير منجس و يكون نفى البأس (ح) تخصيصا لعموم منجسية كل متنجس و لا استبعاد فى عدم منجسية المتنجس كما انه عند القائلين بطهارته طاهر لكنه ليس بمطهر من الحدث إجماعا و لا من الخبث على قول كما سيأتى فلو أمكن ان لا يكون الماء الطّاهر مطهر فليمكن ان لا يكون الماء المتنجس منجسا.
و ثالثها ان يكون نفيه من جهة العفو عن نجاسة الثوب و لو صار متنجسا بسبب الملاقاة.
و رابعها ان يكون من جهة العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء.
و لا يخفى ان الاحتمال الثانى بعيد فى الغاية. و لعله لا قائل به أيضا. و يندفع الاحتمال الثالث بصحيح الهاشمى قال سئلت الصادق (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الّذى استنجى به أ ينجس ذلک ثوبه قال (ع) لا و هو صريح فى كون نفى البأس فى هذه الرّواية من جهة عدم تنجس الثوب بملاقاته معه لا من جهة العفو عنه بعد تنجسه. فيدور الأمر بين أول الاحتمالات و أخيرها. و قد ذهب جماعة إلى الأخير لكنه مع أظهرية الاحتمال الأول لا يمكن الالتزام بلوازم الأخير و لا يكون القائل به ملتزما بها أيضا. إذ لا يمكن التعدّى عن العفو عنه فى عدم تنجسه الثوب الى كل حكم للمتنجس من بيعه و شرائه و اكله و شربه و ازالة الخبث به و حمله فى الصلاة بناء على المنع من المحمول المتنجس فيها بل لا بد فى إثبات كل واحد منها من دليل يدل عليه بالخصوص أو العموم. بل لا يمكن التّعدى عن صاحب الغسالة إلى غيره ممن يتلطخ ثوبه به، بل لا يمكن التعدى من ثوب المستنجى نفسه الى غير ثوبه من بدنه و نحوه كل ذلک لعدم الدليل على العموم، لاحتمال ان تكون الأخبار الواردة فى الثوب الملاقى ناظرة إلى العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء فى خصوص ثوب مستنجيه و لا مدفع لهذا الاحتمال الا دعوى إلغاء خصوصية الثوب و الالتزام بالعفو عنه بالنسبة الى كل حكم للمتنجس و هذا مشكل لعدم الدليل عليه بخلاف الاحتمال الأول و القول بالطّهارة حيث انه لو التزمنا بها يترتب عليها جميع تلك اللوازم من غير محذور.
مع انه على تقدير استفادة عموم العفو من نفى البأس بالنسبة الى جميع ما يترتب على المتنجس التزام نجاسة الماء و عدم ترتب لوازمها عليه مستلزم للتصرف فى جميع الأدلة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١۶
الدّالة على عدم جواز استعمال الماء المتنجس فى الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل و الحمل فى حال الصلاة و ازالة الخبث و غير ذلک مما يشترط بالطهارة بخلاف القول بطهارته فان الالتزام به لا يستلزم الا التصرف فيما دل على انفعال ماء القليل و تخصيصه بما عدا ماء الاستنجاء مع ان القول بنجاسته و عدم ترتب شىء من آثار النّجاسة عليه لا يخلو عن البشاعة و بالجملة فالمتعين من هذه الاحتمالات و الأظهر منها هو الأول و عليه المعول.
و من الاخبار صحيح عتبة الهاشمى و قد تقدم آنفا فى نفى الاحتمال الثالث.
و منها حسنة الأحول عن الصادق (ع) و هى مثل الصحيح الأول فى نفى البأس و فيها قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) اخرج من

الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الّذى استنجيت به فقال (ع) لا بأس به و زاد فى الفقيه و ليس عليه شيء.
و منها ما عن محمد بن النعمان الأحول أيضا قال دخلت على ابى عبد اللّه (ع) فارتجت «۱» على المسائل فقال (ع) لى سل ما بدا لك فقلت جعلت فداك الرجل يستنجي فيقع ثوبه فى الماء الّذى يستنجى به فقال (ع) لا بأس. فسكت فقال أو تدرى لم صار لا بأس به قلت لا و اللّه جعلت فداک فقال (ع) ان الماء أكثر من القذر. و فى التّعليل بالأكثرية احتمالات.
الأول ان يكون فى قوة كبرى كلية يثبت بها عدم انفعال كل ماء كان أكثر من القذر فيصير من أدلة القائلين بعدم انفعال ماء القليل سواء كان واردا أو مورودا مزيلا للنجاسة أم لا.
الثانى ان يكون فى قوة الكبرى فى خصوص ماء المزيل للنجاسة فيدل على طهارة ماء الغسالة مطلقا سواء كانت من الغسلة الأخيرة أو غيرها و سواء كانت من الغسلة المزيلة أو غيرها.
الثالث ان تكون أكثرية خصوص ماء الاستنجاء عن القذر و المتيقن من هذه الاحتمالات هو الأخير. و عليه فلا يصح الاستدلال به على عدم انفعال ماء القليل بالملاقاة أو على طهارة ماء الغسالة، و لا ـ بأس بالاستدلال به على طهارة ماء الاستنجاء و الاحتمالات فى نفى البأس فيه كما تقدم. هذه جملة ما استدل به فى المقام و قد عرفت ان الأظهر منها هو الطّهارة لا إثبات العفو مع النجاسة.

---

(۱)- الرجرجة الاضطراب و منه ارتج البحر إذا اضطرب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۱۷

ثم ان الثمرة بين القول بالطّهارة و بين العفو تظهر فى مثل التناول و الحمل فى الصلاة و نحوها و فى إزالة الخبث. و اما رفع الحدث به فإنه يمنع عنه و لو على القول بالطّهارة بالإجماع كما سيأتى.
الثانى لا فرق فى ماء الاستنجاء بين مخرج الغائط و مخرج البول و هو المصرح به فى كلمات جملة من الأصحاب. و ظاهر إطلاق الآخرين. و استدل له بصدق الاستنجاء على غسالة مخرج البول كإطلاقه على غسالة مخرج الغائط و بالملازمة العادية بين خروج البول مع الغائط فتكون غسالة مخرج الغائط مختلطة بالبول بحيث لو أريد تنزيل حكم ماء الاستنجاء على صورة انفراده عن غسالة البول لزم انتفاء المورد له غالبا. و أورد على الأول بالمنع عن إطلاق الاستنجاء على غسالة البول أيضا لكونه استفعالا مأخوذا من النجو بمعنى الغائط و انما سمى به لان النجو فى الأصل بمعنى المكان المنخفض و قد سمى به الغائط لوقوعه غالبا فى المنخفض من الأرض تسمية للحال باسم المحل.
و على الثانى بأن مقتضى ذلك هو التّفصيل فى ماء الاستنجاء عن البول بين المختلط منه بماء الاستنجاء من الغائط و بين المنفرد عنه لان خروج البول غير ملازم مع خروج الغائط و ان كانت الملازمة الغالبية فى العكس و لكن التفصيل بما ذكر لعله قول بالفصل و إطلاق الاستنجاء على غسالة مخرج البول أمر عرفى و هو المحكم فى أمثاله و ان لم يطابق مع اللغة و قد ورد التعبير به عنه فى بعض الاخبار.
ففى خبر نشيط بن صالح عن الصادق (ع) قال سئلته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول قال (ع) مثلا ما على الحشفة فانظر كيف أطلق لفظ الاستنجاء على الماء الّذى يغسل به مخرج البول الكاشف عن معهودية ذاک الاستعمال بينهم. هذا مضافا الى دعوى الاتفاق على عدم الفرق بين المخرجين.
و فى صحيحة عبد الملك فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال (ع) إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأنثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى. و فى صحيحة زرارة قال كان عليه السلام يستنجى

من البول ثلاث مرات. و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى عدم الفرق بين المخرجين أصلا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢١٨
الثالث لا إشكال فى جواز رفع الخبث بماء الاستنجاء اما على القول بطهارته فللعمومات الدالة على مطهرية الماء عنه و لم يرد ما يوجب تخصيصه بما عداه و اما على القول بالعفو فمقتضى نجاسته عدم جواز رفع الخبث به الا ان يثبت العفو عنه أيضا لكن لم أر من صرح بعدمه فلو كان الإجماع على جواز رفعه به و الا فعلى العفو فاللازم الالتزام بعدم جوازه لكن لما كان الأقوى عندنا هو الطهارة فالأقوى هو صحة استعماله فى رفع الخبث و ارتفاعه به.
و اما رفع الحدث به فعلى القول بالعفو فلا يجوز من غير اشكال. و على القول بالطهارة مقتضاه هو جواز استعماله فى الوضوء و الغسل الرافعين للحدث الا انه ادعى الإجماع على عدم جوازه فى التحرير و المنتهى و المدارك و المعالم و الذخيرة و غيرها من الكتب.
و يستدل له بخبر ابن سنان المتقدم فى رفع الحدث الأكبر أعنى قوله (ع) الماء الّذى يغسل به الثوب (إلخ) بناء على جواز التعدى من مورده الى المقام لكن المسألة بعد ذلك لا تخلو عن التأمل لأن الإجماع على المنع ليس فى خصوص ماء الاستنجاء بل الإجماع المدعى فى المنتهى انما هو فى المنع عن رفع الحدث بالماء المستعمل فى الخبث الذى منه ماء الاستنجاء و لعل الإجماع على عدم رفع الحدث بالغسالة مبنى على القول بنجاستها و ماء الاستنجاء (ح) يخرج عنها بالتخصص بناء على طهارته و لذا تأمل الشيخ الأكبر فى الحكم المذكور فى الطّهارة حيث يقول و على القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لإطلاق ما تقدم فى حكم الغسالة من نقل الإجماع على ان ما يزال به النّجاسة لا يرتفع به الحدث فتأمل.
و فى الجواهر و قد سمعت الإجماع سابقا من المصنف و العلامة انه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة فيدخل فيه ذلك على اشكال و قد قرب الجواز فى مصباح الفقيه و قال فما قواه فى المستند و الحدائق وفاقا للمحكى عن الأردبيلى من القول بالجواز لا يخلو عن وجه.
و اما صاحب الحدائق فهو يمنع عن التمسك بالإجماع على ما هو أصله و اما التمسك بخبر ابن سنان فالإنصاف انصرافه عن ماء الاستنجاء و قد تمسك به فى مصباح الفقيه لكن بقوله (ع) فيه و أشباهه و قال بان ماء الاستنجاء من أشباه ما يستعمل فى تطهير الثوب قطعا و ما ذكره لا يخلو عن البعد بناء على نجاسة ماء الغسالة نعم على القول بطهارته لا يخلو من الوجه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢١٩
الرابع حكم صاحب الجواهر (قده) بجواز استعمال ماء الاستنجاء فى الوضوء و الغسل المندوبين الّذين لا يرفع بهما الحدث كوضوء الحائض و الغسل المندوب بناء على عدم الرفع به. و حكى عن المدارك انحصار فائدة الخلاف بين القول بالطّهارة و القول بالعفو برفع الخبث و ظاهره دعوى التسالم على عدم جواز الوضوء و الغسل المندوبين به. و استشكل الشيخ الأكبر فى الطّهارة فى جواز استعماله فيهما. و قال و اما الوضوء و الغسل الغير الرافعين ففى جوازهما اشكال: من الإطلاقات، و من ان الظاهر من الأوامر الواردة فى الأغسال و الوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فإذا أمر الحائض بالوضوء أو بغسل الإحرام مثلا فكأنه و كل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر فى الوضوء و الغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطّهارات تنظيف يكون من شأنه رفع الحدث إذا صادفه و هذا لا يخلو من قوة انتهى.
أقول ما ذكره (قده) يتم بالنسبة إلى وضوء الحائض و غسلها و نحوهما مما يكون عدم الرفع مستندا الى المانع و اما الأغسال المندوبة بناء على عدم الرفع بها فعدم الرفع مستند الى قصورها عنه فدعوى كونها مما يكون من شأنها رفع الحدث بها إذا صادفه ممنوع.

و يمكن ان يقال باعتبار ما يعتبر فى الأغسال و الوضوءات الواجبة فى المندوب منهما و انهما لا فرق بينهما إلا فى الوجوب و الندب و الرفع و عدمه و لا يخلو هذا عن وجه و كيف كان فبناء على المنع من استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث فاستعماله فى الوضوء و الغسل الغير الرافعين فضلا عن المندوب الرافع منهما فى غاية الإشكال.

الأمر الرابع لا يجوز استعمال المستعمل فى رفع الخبث غير الاستنجاء فى الوضوء و الغسل مطلقا سواء كانا واجبين أو مندوبين رافعين أو غير رافعين و سواء قلنا بطهارته أو نجاسته و ذلک للإجماع المحکی عن المنتهی و المعتبر و غيرهما من الکتب و ما فى رواية ابن سنان المتقدمة من قوله (ع) الماء الّذى يغسل به الثوب إلخ. و المناقشة فى الإجماع بأنه منقول و هو ليس بحجة ضعيفة بعد کون ناقله أساطين الفقهاء و عمدهم فلو لم يکن مثله حجة فلا يمکن التمسک بإجماع أصلا. نعم يمکن دعوى استناد جماعة منهم فى المنع عن رفع الحدث به الى نجاسته حيث يقولون بها فيصير الإجماع مما علم مدرکه و لا- أقل من احتمال الاستناد فيصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۲۰

مما احتمل مدرکه و الإجماع المحتمل مدرکه کمعلومه ليس بحجة بمعنى انه لا يکون کاشفا عن قول المعصوم (ع) الّذى هو الملاک فى حجية الإجماع لکن الرواية المذکورة کافية فى إثبات الحکم المذکور ففيها غنى و کفاية.

و المناقشة فيها باقتران قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب بقوله أو يغتسل به من الجنابة مع عدم القول بالمنع فى المستعمل فى رفع الجنابة ضعيفة بأنه على تقدير القول بالجواز فى المستعمل فى رفع الجنابة و رفع اليد عن ظهور الرواية فى المنع عنه لا يوجب رفع اليد عن هذه الفقرة من غير موجب لان عدم تمامية دلالة بعض اجزاء الحديث لا يکون موجبا لرفع اليد عن ما تمّ دلالته من اجزائه و ذلک بعد صحة التفکيک فى دليل الحجية کما قرر فى الأصول.

الأمر الخامس اختلفت الأقوال فى طهارة غسالة المستعملة فى رفع الخبث و نجاستها حتى أنهاها فى مفتاح الکرامة إلى ستة أقوال و فى الجواهر إلى عشرة الا ان عمدتها اثنان و هما القول بالطهارة مطلقا و القول بالنجاسة کک و اما التفصيل بين الغسلات فلا وجه له الا وجوها اعتبارية.

و ليعلم أولا ان محل الخلاف فيها انما هو فى غير المتغير منها و ان المتغير منها خارج عن محل الخلاف و لا إشکال فى نجاسته کما ان مورد البحث انما هو على القول بانفعال ماء القليل بالملاقاة من غير فرق بين کونه واردا على النجس أو کان مورودا و اما على القول بعدم انفعاله کما هو مذهب العمانى أو الفرق بين وروده على النجس و ورود النجس عليه کما هو مذهب السيد فلا ينبغى الإشکال فى طهارتها فجعل العمانى و السيد المرتضى من القائلين بالطهارة غير سديد بل لعله تمويه فى تکثير السواد.

و ينبغى أيضا إخراج الغسلة المزيلة عن محل الخلاف بناء على عدم تأثيرها فى طهر المحل و ان حالها کحال ازالة العين بالخرقة و المنديل و عدم احتسابها فى عدد الأغسال فيما يعتبر فيه التعدد. فمحل الکلام هو الغسالات المؤثرة فى التطهير من غير فرق بين الغسلة الاولى و غيرها.

و استدل القائلون بالنجاسة بعد الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بأمور، الأول العمومات الدّالة على انفعال الماء القليل بالملاقاة و مطلقاتها بناء على تمامية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۲۱

دلالتها على الانفعال کما هو مبنى الکلام فى هذه المسألة. و الاشکال فى دلالتها على العموم بتوهم ان الشىء فى قوله (ع) إذا کان الماء قدر کر لم ينجسه شىء نکرة واقعة فى سياق النفى و هى تفيد العموم و ان الواقع منه فى المفهوم نکرة واقعة فى سياق الإثبات و انها لا- تقتضى العموم و ان المفهوم نقيض المنطوق و ارتفاع السلب الکلى فى المنطوق أعم من الإيجاب الکلى فى

المفهوم لان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية مدفوع بان التشكيك فى عموم المفهوم الذى فى قوة التّرديد فى عموم انفعال الماء القليل خارج عن محل الكلام إذا البحث عن طهارة الغسالة و نجاستها كما عرفت انما هو بعد الفراغ عن التسالم لانفعال الماء القليل بالملاقاة و عدم الفرق فيه بين الوارد و المورود.

مع ان المورد ليس من قبيل التمسك بالعموم الأفرادى حتى يمنع عنه فى المفهوم بل انما هو من قبيل العموم الاحوالى فالماء الملاقى للثوب النّجس مثلا يتنجس بملاقاته سواء كانت الملاقاة لأجل تطهيره أولا و المفروض هو التسالم فى تنجسه إذا كان التلاقى لا لأجل التطهير فيكون حال الملاقاة لأجل التطهير كك و هذا كما ترى تمسك بالعموم الاحوالى لا الأفرادى إذ ليس الماء الملاقى مع الثوب النجس لا لأجل التطهير فردا من العام و الملاقى معه لأجله فردا آخر بل الملاقاة لأجل التطهير و لا لأجل التطهير فردا من العام و الملاقى معه لأجله فردا آخر بل الملاقاة لأجل التطهير و لا لأجله حالان لفرد واحد كما هو واضح و بالجملة فهذا الإشكال فى المقام ليس بشىء نعم هو يرد على التمسك بالمفهوم المذكور لإثبات عموم الانفعال بالنسبة الى كل نجس و قد تقرّر دفعه فى محله.

لكن بعد ذلك التمسك بتلك العمومات لإثبات نجاسة مطلق الغسالة لا يخلو عن المنع بمنع التمسك بها فى الغسلة المتعقبة للطهر سواء كانت الغسلة الأولى فيما لا يحتاج الى التعدد أو الأخيرة منها فيما احتاج اليه و ذلك لتوقف إثبات نجاسة الماء الملاقى للمحل على إثبات أمر لازم لنجاسته و هو طهر المتخلف منه بعد انفصال ما ينفصل منه و قد ثبت فى الأصول انه لو كان عموم أفرادى أو أحوالى و كان شموله لبعض افراده متوقفا على إثبات أمر آخر أجنبى عما يكون العام متكفلا لإثباته لا يكون هذا الفرد مشمولا لحكم العام لكى يثبت به الأمر المترتب عليه و هذا بخلاف ما لو ثبت حكم هذا الفرد بدليل مختص به فإنه يحكم به و يترتب عليه الأمر المترتب عليه حذرا من اللغوية لولاه و تطبيق هذه الكلية على ما نحن فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۲۲

انه لا شبهة فى طهارة الماء المتخلف فى المحل بعد خروج ما يخرج منه بحسب العادة (فح) لا يخلو اما ان يقال بحصول نجاسة المنفصل بالانفصال بحيث انه ما دام فى المحل يكون طاهرا و بخروجه عنه يصير نجسا و اما ان يقال بتنجسه فى المحل و حصول طهر المتخلف بعد انفصال المنفصل منه.

و الأول فاسد لكونه خلاف فرض حصول التنجّس بالملاقاة و للاستدلال للنجاسة بالعمومات الدّالّة على حصول الانفعال بالملاقاة و انه لا ضابط للخروج عن المحل و هل المراد منه حركة الغسالة من عضو الى عضو آخر كما إذا كان فى المرفق فوصلت الى الذراع أو كان المرفق متنجسا فصب عليه الماء فحركت الغسالة من ظهره الى بطنه أو ان المراد انفصاله عن المحل بتقرره فى الهواء فى حال نزوله أو المراد قراره فى المصب ثم يقع السؤال عن تنجسه بحركته عن محله الى آخر أو فى حال نزوله فى الهواء الى المصب أو حال قراره فيه و ما المنجس له بعد خروجه عن المحل ثبوتا و ما الدّليل على إثبات نجاسته.

و الثانى و ان كان امرا ممكنا فى عالم الاعتبار و يكون له نظائر فى الشرع مثل طهر المتخلف من ماء البئر بعد إخراج مقدار ما يجب نزحه بناء على كون النزح مطهّره و مثل طهر المتخلف من دم الذبيحة بعد خروج ما جرت العادة بخروجه بناء على نجاسة الدّم مطلقا و لو كان فى المحل و عدم اختصاص النّجاسة بالخارج منه الا انه لا بد من القول بهذا التكلف اعنى بحصول طهر المتخلف من ماء الغسالة بعد خروج ما جرت العادة بخروجه منها من دليل و ليس فى البين دليل بالخصوص يدل على نجاسة المنفصل منها بالخصوص حتى لا يمكن رفع اليد عنه لكونه واردا فى مورد مخصوص بل كان الواجب الأخذ به و كان الأخذ به مستلزما للالتزام بطهر المتخلف و انما الفرض إثبات حكمه بالعموم و ليس دعوى عدم شمول العموم لهذا المورد و انصراف المطلقات عنه أبعد عن دعوى شموله له و إثبات حكم نجاسته مع ما يلزمها من طهارة المتخلف منها فالعمومات و المطلقات لا

تجدى فى إثبات انفعال الغسالة من الغسلة الأخيرة التى هى جزء أخير لحصول طهر المحل فيما يحتاج الى التعدد.
هـذا مع إمكان دعوى انصراف المطلقات عن شمولها للغسلة المتعقبة بطهر المحل مع قطع النظر عن طهر المتخلف من الغسالة أيضا هذا فى الغسلة المتعقبة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۲۳
و اما غيرها فالظاهر عدم مانع عن شمول عموم أدلة الانفعال لها لو لم يكن فى أدلة القائلين بالطّهارة مخصص أو مقيد لها.
الأمر الثانى مما استدل به على النجاسة الأخبار الخاصة: منها خبر المحكى عن عيص بن القاسم قال سئلته عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال (ع) ان كان من بول أو قذر فيغسل ما اصابه و ان كان من وضوء الصلاة فلا بأس. و قد استدل به الشيخ فى الخلاف و بعده المحقق فى المعتبر و بعده العلامة فى المنتهى: و نوقش فى الاستدلال به تارة من حيث السّند. و اخرى من حيث الدّلالة: اما من حيث السند ففى المعالم انه لم أقف على سنده و لم أره فى كتب الحديث و انما أورده الشيخ فى الخلاف و تبعه الفاضلان فهو مرسل مع ما فيه من الإضمار. و أجيب عنه بان الشيخ أخذه من كتاب العيص و ان طريقه الى عيص حسن كما بينه فى الفهرست و ان إضماره ناش من تقطيع الاخبار هذا على طريقة القوم و اما عندنا فالحق أن الإرسال أو الإضمار غير مناف مع الحجية مع كون الخبر موثوق الصدور و لو حصل الوثوق به من اى طريق كان و حيث ان القول بنجاسة الغسالة يسند الى المشهور بين المتأخرين تارة و الى أشهر الأقوال أخرى و كان الخبر المذكور مما استندوا اليه فلا جرم يكون حجة مع ان الجواب الأول أيضا لا بأس به لكن الأخير أسهل. و اما من حيث الدلالة فالإنصاف ان دلالته لا تخلو عن الضعف لاحتمال ان يكون الأمر بالغسل ان كان من بول أو قذر لأجل وجود البول أو القذر فى الطشت و هذا و ان لم يكن ظاهرا منه لكنه احتمال ربما يمنع عن الأخذ به و يصادم ظهوره فى غسالة البول أو القذر و يسقطه عن الدليلية لو كان منفردا ما لم ينضم اليه غيره.
و منها موثق عمار الوارد فى الكوز و الإناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرة يغسل قال (ع) يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرّك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء و يتحرك ثم يفرغ منه و قد طهر.
و تقريب الاستدلال به انه دل على وجوب الإفراغ و لو كانت الغسالة طاهرة لم يجب إذ ليس لا فراغها منشأ الا نجاستها خصوصا فى المرة الثالثة إذ يمكن ان يقال فى الأوليين بكون الإفراغ لمكان صب الماء الجديد المتوقف على فراغ المحل عن الماء السابق عليه. و اما فى المرة الثالثة فلا يتصور وجه للافراغ أصلا غير نجاسة الغسالة. و لكن يمكن ان يقال ان الأمر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۲۴
بالافراغ فى المرة الثالثة لمكان استقذار الغسالة عرفا فيكون الأمر إرشادا الى ما عليه العرف من عدم استعمالهم إياها فى الشرب و نحوه مع عدم استعمالها فى رفع الحدث و الخبث شرعا فتكون مسلوب الفائدة عرفا و شرعا لا يترتب عليها أثر إلا إهراقها.
و منها ما فى خبر ابن سنان المتقدم اعنى قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثّوب و و يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه «۱» بناء على ارادة مطلق التنظيف من التوضؤ و إلا فعدم رفع الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها كما فى ماء الاستنجاء فإنه طاهر لا يجوز ان يرفع به الحدث ثم بعد ذلك لا يخفى ما فيه لان عدم جواز رفع الخبث أيضا لا يلازم نجاستها مع ان ارادة مطلق التنظيف من التوضى خلاف الظاهر جدا.
و منها ما دل على وجوب العصر فيما لا يخرج عنه الغسالة إلا به كخبر دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين (ع) فى المنى يصيب الثوب يغسل مكانه فان لم يعرف مكانه و علم انه يقينا أصاب الثوب غسل كله ثلاث مرات يفرق فى كل مرة و يغسل و يعصر. و تقريبه ان الظّاهر كون العصر لإخراج الماء المغسول به لبعد احتمال التعبد و عدم تحقق الغسل بدونه.

لكن الانصاف عدم دلالته أيضا: لاحتمال ان يكون الإخراج شرطا فى طهر المحل و ان لم يكن دخيلا فى تحقق الغسل مع إمكان ان يكون منشئه إخراج عين النجاسة لا الغسالة خصوصا فى غير الغسلة الأخيرة.

فهذه جملة ما تمسك بها للقول بنجاسة الغسالة. و قد عرفت ان ما عدا العمومات الدالة على انفعال ماء القليل منها ليس بشىء و ان العمومات لا بأس بالتمسك بها للنجاسة لكن فى غير الغسلة المتعقبة لطهارة المحل ما لم يثبت لها مخصص لكن الثابت بها هو نجاسة ما عدا الغسلة المتعقبة لطهارة المحل فى الجملة و لا يثبت لها حكم ما تنجست به. و إذا كانت من الولوغ لا يجب التعفير فى ما يلاقيها. و إذا كانت من الخمر لا يجب غسل ملاقيها سبع مرات لو قيل بوجوبها فى غسل ملاقى الخمر.

و ذلك لان ثبوت حكم الولوغ مثلا لغسالته يتوقف على احد أمرين (أحدهما) ان يصدق عنوان الولوغ على غسالته (و ثانيهما) ان يكون حكم الولوغ ثابتا له مع ما يتبعه

---

(١)- توضأ بالماء للصلاة اغتسل و تنظف و الوضوء بفتح الواو الماء الذى يتوضأ به.

بان يكون الأمر بالتعفير عنه فى قوة الأمر بالتعفير عما يلاقيه لكن كلا الأمرين ممنوعان لوضوح عدم صدق عنوان الولوغ على غسالته و عدم دلالة الدليل الدال على وجوب التعفير عن الظرف المتنجس بالولوغ على وجوبه عن ملاقى غسالته و مع المنع عن الأمرين يكون الثابت من عموم أدلة انفعال ماء القليل بالملاقاة هو مطلق النجاسة لا النجاسة الخاصة فيجب فيها ما يجب فى مطلق المتنجس هذا تمام الكلام بالنّسبة إلى أدلة القائلين بالنّجاسة.

و اما القائلون بالطهارة فلا بد لهم فى إثباتها من ادعاء أحد أمور.

أحدها المنع عن شمول أدلة الانفعال لمثل هذه الملاقاة: اما بدعوى المنع عن عمومها و إطلاقها كما ادعاه صاحب الجواهر (قده) أو بدعوى انصراف إطلاقها عن الملاقاة التى توجب طهر المحل كما ادعاه بعض آخر.

و ثانيها ان يدعى المانع العقلى عن الشمول بعد تسليم مقتضية لولاه بدعوى ان المؤثر فى طهارة الشىء لا يعقل أن يتأثر عنه و ذلك لاستحالة تأثير المتنجس فى طهر ما يلاقيه.

و ثالثها ان يدّعى المانع الشرعى عن الشمول بدعوى الكلية المستفادة من الأدلة الشرعية من ان المتنجس لا يكون مطهرا و ان أمكن مطهريته عقلا.

و رابعها الأخبار الدّالة على طهارة الغسالة و هى كثيرة.

منها ما تقدم فى ماء الاستنجاء من خبر محمد بن نعمان الأحول و فيه بعد الحكم بطهارة ماء الاستنجاء قال (ع) أو تدرى لم صار لا بأس به قلت لا و اللّه قال لان الماء أكثر من القذر فيدل على ان كل ما كان فيه الماء أكثر من القذر لا ينفعل و منها ما ورد من نفى البأس عن غسالة الحمام الّتى لا تنفك عن الماء المستعمل فى إزالة النجاسة كما فى مرسل الواسطى عن ابى الحسن (ع) و فيه انه سئل عن مجمع الماء فى الحمام من غسالة الناس قال لا بأس و منها ما ورد فى صب الماء على الثّوب من بول الصبى بلا اشعار فيه لإزالته مع انه لو كان نجسا لوجب ازالته و لو بالعصر و منها ما ورد من أمر النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بتطهير المسجد من بول الأعرابى بصب ذنوب من الماء عليه. و استدل به فى محكى الخلاف و قال و النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته و منها ما فى صحيحة محمد بن مسلم فى غسل الثوب قال (ع) اغسله فى المركن مرتين و ان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة.

و تقریب دلالتها ان نجاسة الغسالة توجب نجاسة المرکن فلا یطهر بالغسلة الثانیة. و منها ما ورد فی الثوب یصله البول فینفذ عن الجانب الأخر و عن الفرو و ما فیه من الحشو قال (ع) اغسل ما أصاب منه و مسّ جانب الأخر فإن أصبت شیئا منه فاغسله و الا فانضحه.

و خامسها أدلة نفی العسر و الحرج فان فی التحرز عن الغسالة حرج شدید من جهة جریانها الی غیر محل النجاسة و بالنسبة إلی المقدار المتقاطر و المقدار المتخلف و انه ما حدّ الأول و ما حدّ الأخیر.

و هذه جملة ما استدل به لإثبات الطهارة و جمیعها مذکور فی الجواهر و لا یخفی ما فی الکل.

اما الأول أعنی المنع عن شمول أدلة الانفعال لمثل هذه الملاقاة: فبما تقدم فی دلیل القائل بالنجاسة من انه لا مانع عن التمسک بالعموم فیما عدا الغسلة المتعقبة بالطهارة.

و ان دعوی المنع عن العموم خلاف الفرض. لکون البحث عن طهارة الغسالة و نجاستها بعد الفراغ عن عموم انفعال الماء القلیل بالملاقاة: کما انه لا وجه لدعوی منع المطلقات أیضا عن شمولها للملاقاة الّتی تحصل بها طهر المحل.

و اما الثانی أعنی دعوی المانع العقلی عن الشمول بدعوی استحالة ان یکون الشیء مؤثرا فی ضده أو نقیضه فإذا تنجس الماء بالملاقاة مع المحل لا یعقل ان یصیر منشأ لطهارته. ففیه أولا ان تطهیر المحل المتنجس بالغسل بالماء أمر شرعی تعبدی و نحن لا- نلتزم بکون تأثیر الماء فی رفع نجاسة المحل تکوینیا عقلیا حتی یدعی استحالة تأثیر الشیء فی ضده أو نقیضه. و لم یثبت ذلک عندنا: بل القدر الثابت هو حکم الشارع بطهارة المحل المتنجس عند غسله بالماء علی الوجه المقرر فی غسله: و بعبارة أخری المعلوم من الحکم المجعول شرعا هو طهارة المحل عند غسله بالماء و الطهارة الشرعیة غیر حاصلة من تأثیر الماء بل انما هی بجعلها التشریعی و ان کان للغسل بالماء أیضا دخلا تکوینیا فی جعلها لکنها لیست مسببة عن الغسل بالماء کما لا یخفی و قد استوفینا الکلام فی ذلک فی الأصول فی مقام إنکار جعل السببیة و أثبتنا أن المجعول الشرعی هو الحکم عند تحقق سببه سواء فی ذلک بین الوضع و التکلیف.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۲۷

و ثانیا ان تأثیر الماء فی طهارة المحل علی تقدیر القول به لا ینافی مع تأثره عن نجاسة المحل و هذا لیس من قبیل تأثیر الشیء فی ضده أو نقبضه بل الماء یؤثر فی المحل ای یفعل فی المحل الطهارة و ینفعل عن المحل بالنجاسة و المحل أیضا ینفعل عن الماء بالطهارة و یفعل فیه النجاسة فکل منهما یفعل فی الأخر و ینفعل عنه و لا استحالة فیه بل تکوین جمیع المرکبات لیس الا بهذه الکیفیة کما ثبت فی محله نعم لو کان الماء متنجسا بنجاسة سابقه علی ملاقاته للمحل و قیل بتأثیره فی طهر المحل لکان من قبیل تأثیر الشیء فی ضده أو نقیضه لکنه خارج عن الفرض.

و منه یظهر بطلان الوجه الثالث اعنی دعوی المانع الشرعی عن الشمول بدعوی الکلیة المستفادة من الأدلة من ان المتنجس لا یکون مطهرا.

و توضیح ذلک ان المدعی لطهارة الغسالة لا بد ان یدعی فی مقابل عموم انفعال ماء القلیل بالملاقاة أحد أمور (أحدها) انه یستفاد من الاخبار و الإجماعات أن مطهر الشیء یبقی علی طهارته الی زمان حصول طهر المحل لا لأجل توقف التطهیر علیه بل لکون بقائه علی طهارته حکما شرعیا تعبدیا فی موضوع کلی فیکون الحکم فی المطهر فی جمیع الموارد هو الطهارة کماء الاستنجاء. و مرجع هذه الدعوی الی دعوی ورود المخصص الشرعی لعموم انفعال الماء القلیل و انه ینفعل بالملاقاة إلا فی مورد التطهیر: و لا بأس بهذه الدعوی لو أمکن إثباتها بدلیل: لکنه لیس فی الاخبار منه عین و لا اثر. و لیس فی البین إجماع أیضا بعد کون المسألة ذات أقوال شتی ربما تنتهی إلی العشرة: و لم تظهر هذه الدعوی من احد من القائلین بالطهارة أیضا.

و ثانيها دعوى اشتراط كون المطهر طاهرا فى نفسه شرعا و ان المتنجس لا يطهّر غيره و لعل الى هذه الدعوى يرجع دعوى المنع الشرعى عن شمول عمومات الانفعال للغسالة.

و مراده من المانع هو تلك القاعدة. أعنى كلية أن المطهر الشرعى يجب ان يكون طاهرا فى نفسه. و لا يخفى ان هذه الكلية مقبولة لكن بالنسبة إلى الطهارة قبل الاستعمال و لا تنافى بين اعتبار طهارته قبله و بين الحكم بتنجسه به.

و ثالثها دعوى ان كل نجس منجس فلا يكون معه مطهرا أيضا و الا يلزم ان يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٨

مطهرا و منجسا معا و هو محال و هذه الكلية أيضا مسلمة فى نفسها لكن يجب تخصيصها فى المقام قطعا و ذلك لان هاهنا نجسين أحدهما المحل و الأخر الماء المتنجس به فمقتضى كلية كل نجس منجس هو تأثير المحل فى نجاسة الماء لانه من صغرياتها و تأثير الماء أيضا فى نجاسة المحل ثانيا فلا بد من الالتزام بخروج احدى الصغيرين عن تحت تلك الكلية و ليس خروج تنجس الماء بنجاسة المحل عن تلك الكلية و الحكم بطهارة الماء اولى من الحكم بخروج تنجس المحل به ثانيا فيحكم بنجاسة الماء و عدم نجاسة المحل به ثانيا. بل لعل الأخير أولى لأن نجاسة الماء حصلت من نجاسة المحل و من المستبعد جدا ان يتأثر المحل من الماء الّذى تأثر من المحل. نظير ما إذا انفعل الماء بحرارة النار ثم يفعل فى النار بتلك الحرارة المنفعلة منها.

و اما الوجه الرابع اعنى التمسك بالاخبار على طهارة الغسالة فالإنصاف عدم تمامية الاستدلال بشىء منها. اما التعليل المذكور فى خبر الاستنجاء بأكثرية الماء على القذر فقد تقدم فى حكم ماء الاستنجاء ان فيه وجوها: من كون الأكثرية مطلقا موجبا لعدم انفعال الماء و لو فى غير الغسالة أيضا فيصير دليلا على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة إذا كان الماء أكثر من القذر: و من كونها فى مقام التطهير مطلقا و لو فى غير مورد الاستنجاء موجبا لعدم انفعال الماء فيصير دليلا على طهارة الغسالة: و من كونها فى مقام الاستنجاء موجبا لعدم الانفعال و القدر المتيقن منه هو الأخير فيكون دليل على طهارة ماء الاستنجاء فقط لا الغسالة و لا مطلق الماء القليل و لو فرض التعدى عن مورد الاستنجاء لكان اللازم القول به فى مطلق الماء القليل لا خصوص الغسالة: لكن القائل بطهارة الغسالة لا يقول به لما عرفت من كون البحث فى طهارتها بعد الفراغ عن انفعال ماء القليل بالملاقاة. و عليه فيسقط التعليل المذكور عن صلاحية الاستناد إليه لإثبات طهارة الغسالة دون مطلق الماء القليل: و بعبارة أوضح التعليل المذكور اما يكون دليلا على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة أو لا يكون دليلا على عدم انفعال الغسالة أيضا.

و اما ما ورد من نفى البأس عن غسالة الحمام بادعاء عدم انفكاكها عن الماء المستعمل فى إزالة الخبث فهى و ان لم تنفك عنه غالبا لكنها لا تكون منفكة عن الملاقاة مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٩

النجاسة أيضا غالبا كما يدل عليه الاستدلال فى تلك الأخبار بأنه يرد فيه اليهودى و النصرانى و المجوسى و النّاصب الّذى هو شرّ من الثلاثة و من المعلوم نجاسة ما يلاقى تلك الأعيان النجسة فلا بد للقائلين بطهارة الغسالة من مفرّ من ذاك المضيق و لعله كون البئر المجتمع فيها تلك الغسالات كرا بل أزيد من الأكرار فلا تنفعل بورود تلك الغسالات فيها و عليه فلا يصير دليلا على طهارة الغسالة كما لا يخفى. مع ان ما ورد من نفى البأس معارض بما يدل على ثبوته فيسقط عن صحة الأخذ به بالمعارضة.

و اما ما ورد فى صب الماء على الثوب من بول الصبى فهو دال على غسالته المتصلة و هى خارجة عن محل البحث إذ القائل بالنجاسة لا يقول بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحل فلا دلالة فيه على طهارة غسالة المنفصلة الّتى هى محل الكلام.

و اما ما ورد من أمر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بصب ذنوب من الماء فى المسجد لبول الأعرابى فهر مروى عن أبى هريرة و قال فى المعتبر عندنا ضعيفة الطريق.

و اما روايـة المركن فهى فى مقـام الفرق بين الغسـل بالمـاء القليـل و الغسـل بالمـاء الجـارى و ليست متعرضـة لحال الغسالـة من نجاسـتها أو طهارتها. و لا ينافى القول بنجاسـتها مع الالتزام بنجاسـة المركن و ما يبقى فيه من الماء بعد رفع الثوب عنه أو الالتزام بطهارته بالغسلة الثانية بالتبع كالساجة التى يغتسل عليها الميت و كيد الغاسل.

و اما ما ورد فى تطهير الثوب الذى وصـله البول من الأمر بغسل ما اصابه الثوب و النضح على ما لم يصـبها فهو أجنبى عن الدلالة على طهارة الغسالة. فلعل المسـتدل به يستدل بالأمر بالنضح بتخيل عدم خروج المنضوح عنه مع ان النضح لعله تنظيف صورى لا لمكان الاحتياط بالنسبة الى ما لم يصبه البول.

و امـا الخـامس اعنى أدلـة نفى العسـر و الحرج و لزوم الحرج عن التحرز عن الغسالـة فلاـ يخلو اما ان يريـد المسـتدل بها الحرج النوعى الـذى يكون فى مرتبـة ملاك الاحكام أو الحرج الشخصـى الّـذى يرتفع به الحكم فى مورده بأدلة نفيه و الأول لا يصـح التمسـك به أصـلا لأـنه منـاط الجعل و التشـريع فى مرحلـة الثبوت و ليس طريق الإحراز فى مرحلـة الإثبات بل لا بـد فى مرحلة الإثبات من مثبت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۳۰

و امـا الثـانى فلاـ يصـح التمسـك به فى مرحلـة الإثبات إلا فى حق من أحرز فى حقه الحرج كسائر التكاليف الثابتـة لموضوعاتها التى ترتفع بـدليل نفى الحرج فى مورده لكن ارتفاعها يـدور مـدار تحقق الحرج و لا يصح رفعها عما لا حرج فيه بواسـطة تحقق الحرج فى بعض مـوارده فالمتحصـل من هـذا المبحث بطوله هو عـدم قيـام دليـل على الطهـارة يمكن الركون اليه و عـدم ورود مخصـص للعمومات الدّالـة على انفعال الماء القليل بالملاقاة و عـدم مانع عن شـمولها للغسالـة لكن لا مطلقا بل فيما عـدا الغسـلة المتعقبـة بطهـارة المحـل هـذا مـا عنـدى فى هـذا المقام و اللّه الهادى و به الاعتصام و لا حاجـة الى نقل بقيـة الأقوال و الجرح و التعديل فى أدلّتها.

[مسألة ۱- لا إشكال فى القطرات التى تقع عند الغسل]

مسألة ۱- لا إشكال فى القطرات التى تقع عند الغسل و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر

و قد مر حكم هذه المسألة فى التنبيه الرابع عشر من مسألة الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

[مسألة ۲- يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور]

مسألة ۲- يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء أمور الأول عدم تغيره فى أحد الأوصاف الثلاثة.

اعلم ان الإجمـاع قـام على طهـارة مـاء الاسـتنجاء مطلقـا و لو فى الغسـلة المزيلـة الّتى قلنـا بخروجهـا عن محل الخلاف فى حكم الغسالـة فالأمر فى ماء الاسـتنجاء أوسع من الغسالـة عنـد الطرفين إذ القائل بنجاسـة الغسالـة مطلقا قائل بطهارته و القائل بطهارتها أيضا قائل بطهارته بأوسع مما يقول به فى مطلق الغسالة و يحكم بطهارة المزيل منه أيضا و لكنهم اشترطوا فى طهارته أمورا.

الأول ان لا يتغير أحـد أوصافه الثلاثة بالنجاسة و لا خلاف فى اشتراط هذا الشـرط عندهم بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه و اعترف الشيخ الأـكبر (قـده) فى الطهارة بقيام الإجماع عليه و قال و العمـدة فى تغير الأوصاف الثلاثـة الإجماع (انتهى) و لكن ينبغى إخراج تغير أول ما يلاقى لماء للمحل مع عـدم تغير ما يتلوه فى الملاقاة ان فرض حصول العلم بتغيره و ذلك لإطلاق دليل

طهارة ماء الاستنجاء و لو اخرج المتغير أوله أيضا عن تحت الإطلاق لزم عدم بقاء مورد للحكم بالطهارة أو انحصاره فى المورد النّادر بناء على غلبة حصول تغير أول جزء من الماء الملاقى للمحل فيعلم من ذلك انه على تقدير حصول التغير للجزء الأول ليس حاله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣١

فى عدم إيجابه تنجس الباقى أعظم من نفس النجاسة الموجودة فى المحل.

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط بعد الإجماع على اعتباره أمور (أحدها) دعوى انصراف أخبار طهارة الماء الاستنجاء الى غير صورة التغير و هذه الدعوى و ان كانت مذكورة فى طهارة الشيخ الأكبر لكنها لا تخلو عن المنع (و ثانيها) مفهوم التعليل المذكور فى خبر الأحول أعنى قوله (ع) أو تدرى لم صار لا بأس به الى قال (ع) لان الماء أكثر من القذر بناء على ان يكون المراد بأكثرية الماء من القذر استهلاك القذر و عدم ظهور أثره فيه فيدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا ظهر أثره فيه و هذا الوجه أيضا ليس بشىء لعدم ما يستفاد منه المفهوم.

و ثالثها ان أدلة عدم انفعال ماء الاستنجاء مطلقات تشمل صورتى التغير و عدمه و أدلة تنجس الماء المتغير بالنجاسة أيضا مطلقات تشمل ماء الاستنجاء و غيره من أنواع المياه من الكر و غيره و بين الطائفتين عموم من وجه لكن المقدم فى المقام هو الطائفة الدالة على تنجس الماء المتغير لقوة عمومها بل يستظهر منها صيرورة الماء المتغير من الأعيان النجسة الغير القابلة للتطهير الا بعد زوال تغيره مع عدم معهودية مورد فى الشرع للحكم بطهارة الماء المتغير: و هذا الوجه أيضا كما ترى لا يخلو عن النظر و لكن الإجماع المذكور المؤيد بالوجوه الثلاثة كاف فى إثبات هذا الشرط و لا ينبغى الإشكال فى اعتباره.

انما الكلام فيما حكى عن ذكرى الشهيد (قده) من اعتبار عدم زيادة الوزن أيضا.

و حكاه فى المعالم عن نهاية العلامة (قده) و قرّبه الشيخ الأكبر (قده) بمفهوم التعليل المذكور فى خبر الأحول و قال (قده) بعد تقريب دلالة المفهوم على اعتبار عدم تغير الماء فى أوصافه الثلاثة و من هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة الوزن بعد الاستعمال لظهور أثر النّجاسة فيه (ح) و لكنه ضعيف لضعف الإشعار فى الرّواية المذكورة (انتهى) و هو كما قال و الحق عدم اشتراطه لعدم الدليل عليه.

الثانى عدم وصول نجاسة إليه من خارج

و هذا الحكم فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه بل قال الشيخ الأكبر (قده) ليس اعتبار عدم وصول نجاسة إليه من خارج من قيود حكم طهارة ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسالة و النجو بل تنجسه بنجاسة خارجة كالاستثناء المنقطع أقول و ما قاله (قده) حقيق بالتصديق إذ ليس حال ماء الاستنجاء أعظم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٢

من المياه الطاهرة القليلة التى يتنجس بملاقاة النجاسات. لكن فيه تفصيل ينبغى التعرض لصورة.

الاولى ان يلاقى الماء بعد انفصاله عن المخرج نجاسة سواء كان بوروده عليها أو بورودها عليه و سواء كانت النجاسة خارجة من المخرج أو لا و سواء كانت من جنس الخارجة من المخرج أولا و هذا مما لا إشكال فى تنجسه إذ ليس حال ماء الاستنجاء أعظم من غيره من المياه القليلة الطاهرة المنفعلة بالملاقاة و ليس فى البين ما يدل على اعتصامه دائما لمكان كونه ماء الاستنجاء.

الثانية ان يلاقى فى المخرج نجاسة خارجة عن المخرج لكن مع عدم صدق ماء الاستنجاء عليه و ذلك كالماء المغسول به المخرج عن نجاسة الدم سواء كان تلوث المخرج بالدم بسبب خروجه منه كالبواسير أو كان تلوثه بدم خارجى كما إذا تلطخ المخرج بالدم بواسطة مص العلق أطرافه و هذه الصورة أيضا مما ينبغى القطع بتنجسه لمكان عدم صدق ماء الاستنجاء عليه مع

كون الحكم دائرا مدار صدقه.

الثالثة ان يتنجس المخرج بنجاسة خارجة عنه كدم البواسير ثم خرج منه الخبث فلاقى ماء الاستنجاء ذاك المحل المتنجس سابقا بالنجاسة الخارجة عنه من غير جنس الخبث كالدم مع عدم ملاقاته لنفس تلك النجاسة. فربما يقال فى هذه الصورة بعدم انفعال الماء بذاك الملاقاة لصدق ماء الاستنجاء عليه مع إطلاق دليل طهارته الذى يشمل تلك الصورة. لكنه لا يخلو عن المنع. لأن إطلاق دليل طهارته انما يقتضى طهارته بما هو ماء الاستنجاء المقتضى لعدم انفعاله بملاقاة الخبثين فى المحل أو ملاقاة محلهما المتنجس بملاقاتهما و لا اقتضاء له لطهارة ما يلاقى من المحل المتنجس بغيرهما و لو كان هذا الغير خارجا أيضا عن المحل.

فدعوى شمول إطلاق دليل طهارته لما إذا تنجس المحل قبل خروج الخبث عنه بنجاسة خارجة منه ممنوعة بمنع ذاك الإطلاق أما للانصراف أو بدعوى الإهمال و عدم كون أدلة طهارة ماء الاستنجاء واردة فى مقام البيان من تلك الجهة: فالأقوى تنجسه فى هذه الصورة أيضا.

الرابعة ان تكون النجاسة مختلطة بالخبثين كما إذا خرج البول أو الغائط متلحظا بالدم و دعوى الإطلاق المذكور فى الصورة الثالثة هاهنا أظهر الا ان الاحتياط مما لا ينبغى

تركه لانصراف الإطلاق عن تلك الصورة بواسطة ندرتها و يشير المصنف (قده) الى هذه الصورة بقوله الرابع.

الخامسة ان يكون الخارج عن المخرج نفس الدم مثلا مع صدق البول عليه أيضا بأن قيل انه بال الدم و صدق على غسالته ماء الاستنجاء و الظاهر هو الحكم بطهارته فى هذه الصورة لشمول إطلاق دليل طهارته بعد صدق ماء الاستنجاء عليه كما هو الفرض و لكنه أيضا لا يخلو عن تأمل.

السادسة ان يكون الخبث مصاحبا بشىء طاهر بالأصل كالدود و الحصاة و الودى الخارج عقيب البول و لكنه تنجس بملاقاة ما يصاحبه من الخبث فتنجس المخرج بملاقاة ذاك المتنجس و الظاهر عدم الإشكال فى طهارة الماء الذى يغتسل به لإطلاق دليل الطهارة و عدم المانع عن شموله لعدم صحة دعوى الانصراف لكن الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة قال بشمول عبارة ماتنها حيث يقول (أو تصيبه نجاسة من خارج) لهذه الصورة أيضا و لعله لا وجه له.

الثالث عدم التعدى الفاحش على وجه لا تصدق معه الاستنجاء.

و التعدى إما يكون بنحو الوثبة من المخرج الى موضع آخر من البدن كما إذا ارتفع الخبث عن المخرج و وصل الى الفخذ مثلا و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض عدم صدق الاستنجاء على الماء المستعمل فى غسله: و اما يكون بالتعدى عن المخرج إلى أطرافه و حواشيه بحيث يصدق على الماء المستعمل فى غسله ماء الاستنجاء ففى طهارته و نجاسته (ح) (وجهان) أقواهما الأول: لإطلاق الأخبار الدالة على طهارته. و عدم انصرافه أو ما يوجب تقيده بغير هذه الحالة. ثم فى تحديد التعدى بحث سيجىء فى مسائل التخلى. و على القول بنجاسته فى تلك الحالة فهل يحكم بنجاسة الجميع مما يستعمل فى غسل المخرج و غسل ما تعدى منه.

أو يختص الحكم بالنجاسة بخصوص ما استعمل فى غسل ما تعدى و يحكم بطهارة ما يستعمل فى غسل المخرج ان فرض امتيازه عما يستعمل فى غسل المتعدى و عدم اختلاطه به (وجهان) أقواهما الأخير ثم ان شك فى طهارته و نجاسته فى هذا المورد و فى كل مورد: فهل المرجع إطلاق أدلة طهارة ماء الاستنجاء أو عموم أدلة انفعال ماء القليل (وجهان) و التحقيق هو الرجوع الى الأول فى كل مورد أحرز صدق ماء الاستنجاء عليه و كان الشك فى طهارته لاحتمال دخل

وجود أمر معـدوم أو عـدم أمر موجود فى طهـارته والى الثـانى فى كلمـا كان الشك فى طهارته من جهـة الشك فى صـدق ماء الاستنجاء عليه و وجهه واضح.

الرابع ان لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم نعم الدم الذى يعد جزء من البول أو الغائط لا بأس به.

و قد مر بيان هذا الأمر فى الصورة الرابعة و الخامسة من الصور التى ذكرناها فى الأمر الثانى.

الخـامس- ان لاـ يكون فيه الاـجراء من الغائط بحيث يتميز امـا إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغـذاء أو شـيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به

و فى اعتبـار ان لاـ يكون فى ماء الاسـتنجاء أجزاء متمايزة من النجاسـة الخارجـة عن المخرج أو عـدم اعتباره (وجهان) بل قولان المحكى عن جماعة كالعلامة و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأول و حكى عن خلاف الشيخ أيضا و المنسوب الى المشهور هو الأخير و اسـتدل للأول بأن حال الأجزاء المصاحبـة حال النجاسـة الخارجيـة و كما ان ماء الاسـتنجاء ينجس بنجاسة خارجية كما تقـدم ينجس بالاجزاء المصاحبة له من المحل عند انفصال الماء عن المحل و اسـتدل للأخير بإطلاق النصوص الدالة على طهارة ماء الاستنجاء من غير تفصيل بين مصاحبته معها و عدمه مع غلبة وجود الاجزاء المتمايزة فى أول الاستنجاء.

و فصل فى الجواهر بين ما لو اسـتقرّ ماء الاسـتنجاء فى مكان و كان فيه عين نجاسـة متمايزة فقال بان الظاهر فيه النّجاسة و بين ما كان مثلا فى الهواء و كان معه أجزاء متمايزة فأصاب قطرة خالية منه شيئا فقال بان ظاهرهم (ح) الطهارة و لم يبين له وجها:

و لعـل وجهه عـدم صـدق ملاقـاته مع الاـجزاء المتمـايزة و هو غير مسـتقرّ فى المكـان بخلاف المسـتقر منه فيه فإنه يصـدق عليه الملاقاة.

و كيف كـان فالأقوى من الوجهين هو الأول و ذلك لمنع إطلاق النصوص بحيث يشـمله لكونها متعرضـة لحكم الماء من حيث الملاقـاة فى المحـل و لاـ تعرض لها لغيره فيكون المرجع بعـد المنع عن الإطلاق هو عموم أدلـة انفعال الماء القليل كما لا يخفى هذا و اما حكم الدود و الجزء الغير المنهضم من الغذاء و نحوهما فقد ظهر بما بيناه فى الصورة السادسة من الصور المذكورة فى الأمر الثانى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٥

[مسألة ٣- لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد]

مسألة ٣- لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد و ان كان أحوط

فى هذه المسألة صور لعله يختلف حكمها من حيث الوضوح و الخفاء.

الاولى سـبق الماء على اليـد و لا إشـكال فى طهارة الماء فى هـذه الصورة و لو لاقى اليـد المتنجسة بملاقاتها مع النجس إذ لو لم يحكم بطهارته فى هذه الصورة لا يبقى محل للحكم بطهارته أصلا إذ لا ينفك الاستنجاء عن استعمال اليد فيه.

الثانيـة ان يقـارن ورود المـاء على المحـل مع ورود اليـد عليه و الحكم فيهـا أيضـا هـو الطهـارة لإطلاـق أدلـة طهـارته مع ترك الاسـتفصال و لم أر فى الكتب المبسوطـة تعرضا لصورة التقارن لكن مقتضـى حكم المصـنف باحوطيـة سـبق الماء على اليـد هو إلحاق هذه الصورة بصورة تقدّم اليد فى الاحتياط.

الثالثة ان تسـبق اليد على الماء بقصد الاستنجاء و عدم رفعها عن المحل الى ان ينقى المحل. و قد حكى عن العلامة اعتبار عدمه. و نسـبه فى محكى جامع المقاصـد و الـذخيرة إلى القليل. و الأقوى عدم اعتباره لإطلاق أدلة طهارته و ترك الاسـتفصال فيها مع

عدم استمرار الطريقة على سبق الماء و جريان العادة بسبق كل واحد منهما.
الرابعة ان يكون وضع يده بقصد الاستنجاء لكنه اعرض عنه فان لم يعد فلا إشكال فى عدم اجراء حكم الاستنجاء على غسالة يده و ان عاد اليه فهل هو كما لو لم يعرض أو انه كما لو لم يعد (وجهان) المصرح به فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو الأول و لعل وجهه أيضا إطلاق الدليل و عدم اعتبار استمرار الغسل فى الاستنجاء و عدم انقطاعه فى الأثناء بالإعراض عنه لكنه (قده) أشكل فى حاشية النجاة فى إلحاقه بماء الاستنجاء و الظاهر انه لا ينبغى الإشكال فيه بعد فرض صدق ماء الاستنجاء عليه و يشير المصنف (قده) الى حكم هذه الصورة فى المسألة الآتية.
الخامسة ان يكون وضع اليد لا بقصد الاستنجاء و لا إشكال فى عدم اجراء حكم ماء الاستنجاء على غسالة يده فى هذه الصورة و لا يخفى ان ما ذكره فى هذه الصور يتم فيما إذا كان السبق بيد طاهرة و اما لو كانت نجسة بنجاسة سابقه على الوضع فلا إشكال فى عدم جريان حكم ماء الاستنجاء عليه كما هو ظاهر.

[مسألة ۴- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس]

مسألة ۴- إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم اعرض ثم عاد لا بأس إلا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱، ص: ۲۳۶
إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء فينتفى (ح) حكمه.
و قد مرّ حكم هذه المسألة فى الصورة الرابعة من المسألة السابقة و اما استثناء المصنف ما إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء فواضح لان ماء الاستنجاء هو الموضوع للحكم بالطهارة فى أدلّة طهارته و من المعلوم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

[مسألة ۵- لا فرق فى ماء الاستنجاء بين الغسلة الاولى و الثانية فى البول]

مسألة ۵- لا فرق فى ماء الاستنجاء بين الغسلة الاولى و الثانية فى البول الذى يعتبر فيه التعدد
و عدم الفرق بين الغسلتين لإطلاق دليل طهارة ماء الاستنجاء بعد فرض صدقه عليهما و هذا ظاهر.

[مسألة ۶- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعى]

مسألة ۶- إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعى فمع الاعتياد كالطبيعى و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات فى وجوب الاحتياط من غسالته
لخروج الغائط من غير المخرج الطبيعى حالات (الاولى) صيرورته عاديا مع انسداد الموضع الطبيعى و لا يخفى انه (ح) يصير طبيعيا الا انه طبيعة ثانية بالعرض و لا شبهة فى صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل فى طهره و فى طهارته بعد فرض صدق ماء الاستنجاء عليه لإطلاق دليل طهارته.
و دعوى ان المنسبق الى الذهن من أسئلة السائلين ليس الا ما يتعارف وجوده بحسب أصل الخلقة فينزل إطلاق الجواب عليه

مدفوعة بعد كون الانسباق المذكور ناشيا من غلبة الوجود الغير المضر بالتمسك بالإطلاق.

الثانية ان يكون خروجه عن غير المخرج الطبيعى عاديا أيضا لكن مع عدم انسداد الموضع الطبيعى أيضا بأن يخرج منهما معا أو على سبيل التناوب و الحكم فى هذه الحالة أيضا كالأولى لكن دعوى الانصراف هنا أظهر.

الثالثة ان لا يكون خروجه عن غير المخرج الطبيعى عاديا مع صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل فى غسله.

و قد يقال بدخوله فى حكم ماء الاستنجاء أيضا لإطلاق دليله و عدم البأس فى انصرافه إلى الطبيعى لأنه بدوى منشئه ندرة الوجود لكنه مشكل جدا: فالأحوط لو لم يكن الأقوى إلحاق تلك الحالة بمطلق الغسالة و عدم إدخالها فى حكم ماء الاستنجاء كما ان المصرح به فى كلمات جملة من الأساطين أيضا نفى الفرق بين الطبيعى و بين غيره إذا صار غير الطبيعى عاديا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۳۷

الرابعة هى الثالثة بعينيها مع عدم صدق ماء الاستنجاء على ما يستعمل فى طهره و لا إشكال فى انه لا يحكم بحكم ماء الاستنجاء بعد فرض عدم صدق اسمه عليه و هذا ظاهر.

[مسألة ۷- إذا شك فى ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة]

مسألة ۷- إذا شك فى ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة و ان كان الأحوط الاجتناب.

و ليعلم ان حكم هذا الشك بعد البناء على نجاسة غسالة سائر النجاسات و ان الاحتياط فى الاجتناب أيضا على هذا المبنى لا على الاحتياط فى الاجتناب عن سائر الغسالات و اما الحكم بالطهارة عند الشك فى كون ماء من غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات فلاستصحاب طهارته عند الشك فى بقائها و يمكن ان يحكم بنجاسته بوجوه.

الأول التمسك بعموم ما يدل على نجاسة الغسالة إذ قد خرج عنه غسالة الاستنجاء و يكون الشك فى المقام فى كون المشكوك من افراد المخصص بعد القطع بكونه من افراد العام لكن التمسك به مبنى على جواز التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية للمخصص و الحق عندنا و ان كان عدم جوازه لكن بناء المصنف (قده) على صحة التمسك به و عليه فكان عليه ان يحكم بالنجاسة.

الثانى التمسك باستصحاب عدم كونه ماء الاستنجاء و ذلك بناء على ان عموم العام الدال على نجاسة الغسالة إذا خصص بماء الاستنجاء يصير منشأ لتعنون موضوع حكم العام بالغسالة التى ليست بماء الاستنجاء و ليس إخراج ماء الاستنجاء عن تحت العام كموت أحد أفراد العام الذى لا يغير موضوع العام فى الاحياء منهم و بعبارة أوضح قبل ورود التخصيص كان تمام موضوع حكم العام هو الغسالة و بعد ان خصص بما عدا ماء الاستنجاء خرجت الغسالة عن كونها تمام الموضوع و صارت جزء من الموضوع المركب منها و مما ليس بماء الاستنجاء و إذا شك فى كون ماء ماء الاستنجاء بعد العلم بكونه غسالة ملاقيا للنجاسة يستصحب عدم كونه ماء الاستنجاء فيحرز الموضوع المركب بعضه و هو كونه ملاقيا للنجاسة بالوجدان و بعضه بالاستصحاب فيترتب عليه الحكم بالنجاسة. و هذا ليس من استصحاب العدم المحمولى لإثبات العدم النعتى الممنوع إجرائه لكونه من الأصول المثبتة. بل هو من استصحاب العدم النعتى لأن الماء قبل ملاقاته مع النجاسة كان موجودا متصفا بأنه ليس من ماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۳۸

الاستنجاء و بعد ملاقاته معها يشك فى بقائه على وصفه السابق فيستصحب بقائه و لا بأس بهذا الوجه و عليه فينبغى ان يقال فى المقام بوجوب الاجتناب.

الوجه الثالث ما بنى عليه بعض أساتيدنا رضوان اللّه عليه من انه كلما أنيط الرخصة فى شىء على أمر وجودى بدلالة دليل إناطتها عليه يفهم بالدلالة العرفية عدمها عند الشك فى ثبوت ذاك الأمر الوجودى و ذلك كالاعتصام المترتب على الكرية و القصر المترتب على المسافة و المقام أيضا من هذا القبيل لإناطة طهارة الغسالة على كونها ماء الاستنجاء فيترتب عليها الطهارة عند إحراز كونها منه و يحكم بنجاستها عند الشك فى كونها منه و هذه القاعدة غير ثابتة عندنا و قد تقدم البحث عنها فى الماء المشكوك كريته فى المسألة السابعة من مسائل الفصل المعقود فى الماء الراكد.

[مسألة ۸- إذا اغتسل فى كر كخزانة الحمام أو استنجى منه]

مسألة ۸- إذا اغتسل فى كر كخزانة الحمام أو استنجى منه لا يصدق عليه غسالة الحدث الأكبر أو غسالة الاستنجاء أو الخبث.

و قد تقدم حكم غسالة الحدث الأكبر فى تنبيهات حكم ما يستعمل فى رفع الحدث الأكبر و اما غسالة الاستنجاء فالدليل على اختصاص سلب طهوريتها فى رفع الحدث بالماء القليل هو ان الدليل على سلبها عنه كان هو الإجماع كما تقدم و هو منتف فى غير القليل.

و اما الدليل على جواز رفع الخبث بالماء المعتصم المستعمل فى رفع الحدث الأكبر أو الاستنجاء فلعله الإجماع على جواز رفعه به و السيرة القطعية المستمرة من تطهير المتنجسات فى الماء الكثير من غير نكير و هذا ظاهر جدا.

[مسألة ۹- إذا شك فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم]

مسألة ۹- إذا شك فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم

و ذلك لاستصحاب عدمه.

[مسألة ۱۰- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل]

مسألة ۱۰- سلب الطهارة و الطهورية عن الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاء أو غيره انما يجرى فى الماء القليل دون الكر فما زاد كخزانة الحمام و نحوها.

هذه المسألة اعادة للمسألة الثامنة و لعله أراد من اعادتها لتثبيت العموم بالنسبة إلى الطهارة و الطهورية فى رفع الحدث و الخبث.

[مسألة ۱۱- المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر]

مسألة ۱۱- المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر فلو اخرج

بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة و كذا ما يبقى فى الإناء بعد اهراق ماء غسالته

و يدل على طهارة المتخلف فى الثوب و ما يبقى فى الإناء بعد اهراق ماء غسالته. الإجماع على طهارته كما ادعاه غير واحد من

المحققين. و السيرة القطعية بعدم الاجتناب عنه. و لزوم استحالة تطهير المتنجس لولاه إذا تنجس به بعد طهره و استبعاد التفكيك بين الحكم بنجاسته و طهارة ما فيه من الثوب المغسول أو الإناء مع عموم تنجيس كل متنجس. و تبعيته للمغسول فى الطهر. و حكم العرف الارتكازى فى تطهير المتلوث بالقذرات عندهم فإنهم يعاملون مع المتخلف فيه معاملة الطيب و لا يستقذرون منه بعد خروج مقدار المعتد به من غسالته. و إطلاق الاخبار الدالة على تطهير المتنجسات بالماء حيث انه ليس فيها بعد الأمر بالغسل أو الصب أو النضح و العصر ذكر عن المتخلف فيدل على طهارته.

ففى موثقة عمار السّاباطى عن الصّادق عليه السّلام قال سئل عليه السّلام عن الكوز أو الإناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرّة يغسل قال يغسل ثلاث مرّة يصب الماء فيه فيتحرّك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر و قال يغسل الإناء الّذى تصيب فيه الجر ذميتا سبع مرّة فإن إطلاق قوله عليه السّلام ثم يفرغ منه و قد طهر يشمل ما إذا بقى بعد الإفراغ منه شيء من ماء عسالته فيكون محكوما بالطهارة فما يلاقيه طاهر و ان بقى فى المحل نداوة من اثر الغسل قال فى المعالم و هذا هو الظاهر من عبارات الأصحاب القائلين بالتنجيس و ربما نسب الى بعضهم القول بالنجاسة إذا ورد على المحل الطاهر و كان باقيا على رطوبة الحاصلة من غسله نجسا و ان تكرر ذلك لا- إلى نهاية محتجا بأنه ماء قليل لاقى نجاسة و قرّب بأن طهارة المتنجس بالقليل على خلاف الأصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة و هو المحل دون الماء ثم قال و فساد هذا الكلام أظهر من ان يبين.

[مسألة ۱۲- تطهر اليد تبعا بعد التطهير]

مسألة ۱۲- تطهر اليد تبعا بعد التطهير فلا حاجة الى غسلها و كذا الظرف الذى يغسل فيه الثوب و نحوه.

حكم هذه المسألة أيضا كالمسألة السابقة ثابت بالسيرة القطعية و الارتكاز العرفى و إطلاق أدلة التطهير و يدل على طهارة خصوص الظرف إطلاق صحيحة محمد بن مسلم فى غسل الثوب قال عليه السّلام اغسله فى المركن مرتين فإن إطلاق الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۴۰

فى المركن مرتين و الحكم بحصول الطّهر يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على طهر المركن أيضا بعد تمام غسل ما فيه و إخراج من غسالته.

[مسألة ۱۳- لو اجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار]

مسألة ۱۳- لو اجرى الماء على المحل النجس زائدا على مقدار يكفى فى طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر و ان عد تمامه غسلة واحدة و لو كان بمقدار ساعة و لكن مراعاة الاحتياط أولى.

أما طهر المقدار الزائد بعد حصول الطهارة فلأنه ماء طاهر يلاقى محلا طاهرا فلا موجب لتنجسه. و ذلك بعد فرض حصول طهر المحل بمقدار الكافى فى طهارته: و لا بد من الالتزام بحصول الطهر بصرف وجوده الصادق على المقدار الكافى منه فى الطهر.

و اما أولوية مراعاة الاحتياط فلعدم ما يجرى على المحل ما لم ينقطع غسلة واحدة لاتصاله و عدم انقطاعه و كون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فيشمل جميعه من المقدار الكافى و الزائد عليه دليل نجاسة الغسالة.

[مسألة ۱۴- غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا إذا لاقت شيئا لا يعتبر فيها التعدد]

مسألة ۱۴- غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا إذا لاقت شيئا لا يعتبر فيها التعدد و ان كان أحوط.
و قد مر البحث عن حكم هذه المسألة فى خلال البحث عن الغسالة.

[مسألة ۱۵- غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها]

مسألة ۱۵- غسالة الغسلة الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها
لقيام الاحتمال فى نجاسته الّذى هو الموضوع للحكم برجحان الاحتياط عقلا و حسنه شرعا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۴۱

[فصل الماء المشكوک نجاسته طاهر]

اشارة

فصل الماء المشكوك نجاسته طاهر الا مع العلم بنجاسته سابقا و المشكوك إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق الا مع سبق إطلاقه و المشكوك اباحته محكوم بالإباحة إلا مع سبق ملكية الغير أو كونه فى يد الغير المحتمل كونه له.
فى هذا المتن أمور.
الأول إذا شك فى نجاسة ماء بالشك البدوى الغير المقترن بالعلم الإجمالى فاما يعلم بحالته السابقة أولا فإن علم بحالته السابقة يستصحب بقائها سواء كانت الحالة المعلومة هى الطهارة أو النجاسة فيحكم بطهارته أو نجاسته بالاستصحاب و لا تنتهى النوبة إلى التمسك بقاعدة الطهارة لحكومة الاستصحاب عليها و لو مع توافقها معه و ان لم يعلم بحالته السّابقة فهو محكوم بالطهارة بقاعدة الطهارة الثابتة عند الشك فى طهارة كل شيء و قاعدتها الجارية عند الشك فى طهارة الماء.
و يدل على الاولى موثقة عمار عن الصّادق عليه السّلام قال عليه السّلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر. فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك. و لا إشكال فى جريانها فى الشبهة الموضوعية و فى إجرائها فى الشبهة الحكمية بحث طويل قرر فى الأصول و كيف كان فلا إشكال فى صحة التمسك بها فى المقام الّذى هو الشك فى طهارة الماء من جهة الشبهة الموضوعية و اما لو فرض الشك فى طهارته من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك فى حكم ماء مخصوص و انه هل هو طاهر شرعا فالمرجع فيه عموم خلق اللّه الماء طهورا لكنه صرف فرض إذ ليس لنا ماء نشك فى حكمه الشّرعى كما لا يخفى. و يدل على الثانية خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السّلام الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر.
الثانى إذا شك فى ماء انه مطلق أو مضاف فمع العلم بحالته السابقة أيضا يستصحب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۴۲
بقائها من غير فرق بين كونها الإطلاق أو الإضافة فيثبت به إطلاقه أو إضافته و مع عدم الحالة السابقة كالمخلوق دفعة أو مع عدم العلم بها فلا أصل يحرز به إطلاقه أو إضافته و لا بد من الرجوع الى الأصل الحكمى بالنسبة الى ما يترتب على إطلاقه و إضافته

و هو مختلف فمع ملاقاته للنجاسة يقطع بنجاسته لو كان قليلا- و يصير مشكوك النجاسة لو كان كرا أو جاريا فيحكم عليه بالطهارة بقاعدتها فيجوز اكله و شربه و إذا استعمل فى رفع الحدث أو الخبث لا يؤثر فى الطهر ظاهرا بل المرجع عند الشك فى ارتفاع الحدث أو الخبث به هو استصحاب بقائهما.

الثالث إذا شك فى إباحة ماء فمع امارة على إحراز حاله يحكم بها كما إذا كان فى يد الغير المحتمل كونه له فان اليد امارة على الملكية فيعامل مع ما فى يده معاملة ملكه له فلا يجوز التصرف فيه الا بإذن صاحب اليد و لا فرق فى ذلك بين ما علم بحالته السابقة و عدمه لان اليد حاكمة على الاستصحاب و مع عدم أمارة فى البين فمع العلم بحالته السابقة يؤخذ بها سواء كانت الإباحة أو غيرها و مع عدمه فهل الأصل الجارى فيه هو الإباحة عند القائلين بجريانها فى الشبهة البدوية أو الاحتياط لكون المورد من الأموال و قد قال القائل بالبراءة فى الشبهة البدويّة بالاحتياط فى مورد الأموال و الاعراض و النفوس وجهان الذى عليه شيخ أساتيدنا (قده) هو الأخير و لكنه لم يبين له وجها الا الكبرى الكلية من لزوم الاحتياط فيما أحرز اهتمام الشارع فيه برعاية الواقع و لا- بد من إثبات كون الموارد الثلاثة من هذا القبيل فنقول اما مورد النفوس فلا- ينبغى الإشكال فى كونه من موارد الاحتياط كما إذا دار أمر امرء بين كونه محقون الدم أو مهدوره فإنه لا تجرى الإباحة فى قتله من جهة احتمال كونه مهدور الدم مع قطع النظر عن الأصل الموضوعى الذى يحرز به محقونيته حيث ان الأصل فى الإنسان هو محقونية دمه الى ان يثبت هدره بدليل.

و اما فى الاعراض و الأموال فمقتضى ما فى خبر مسعدة بن صدقة هو الرجوع الى الإباحة عند الشك فيهما حيث مثّل عليه السّلام للأموال بمثل الثوب الذى يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و للاعراض بمثل المرأة التى تحتك و هى أختك أو رضيعتك و هذان المثالان و ان كانا من موارد الأصل الموضوعى حيث ان فى مثال الثوب تجرى أصالة الصحة فى البيع مع كون يد البائع امارة على ملكيته و فى مثال المرأة يكون الأصل الجارى هو أصالة عدم تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۴۳

النسب أو عدم الرضاع الا ان حكم الامام عليه السّلام بإجراء الإباحة فيهما يصير دليلا على إجرائها فى الأموال و الاعراض الا ان يقوم دليل على المنع عنه.

و ربما يستدل للمنع عن الرجوع الى الإباحة بخبر محمد بن زيد الطبرى المروى فى الكافى عن الرضا عليه السّلام و فيه كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا عليه السّلام يسأله الاذن فى الخمس فكتب عليه السّلام اليه بسم اللّه الرحمن الرحيم ان اللّه واسع حكيم ضمن على العمل الثواب و على الضيق الهم لا- يحل مال الا من وجه أحله اللّه ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالاتنا و على موالينا و ما نبذل و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا- تزووه عنا و لا تحرموا أنفسكم دعائنا ما قدرتم عليه فان إخراجه مفتاح رزقكم و تمحيص ذنوبكم و ما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم و المسلم من يفى للّه بما عاهد اليه و ليس المسلم من أجاب باللّسان و خلف بالقلب و السلام.

و ضبطه فى الكافى كاف فى وثاقته، فلا يحتاج الى النظر فى سنده و قد قرب الاستدلال به ان مقتضى قوله عليه السّلام لا يحل مال الا من وجه أحله اللّه هو أصالة الحرمة فى الأموال إلا مع العلم بوجود السبب المحلل لكن الانصاف عدم دلالته على أصالة الحرمة فى الأموال عند الشك فيها بل المستفاد منه عدم حل مال أحد إلا برضى صاحبه كما هو مفاد قوله عليه السّلام لا يحل مال امرء الا- بطيب نفسه. فان قوله عليه السّلام لا يحل مال الا من وجه أحله اللّه انما هو فى جواب الاذن عن مال الخمس و لا ربط له بمورد الشك فى الحل حتى يقال بكونه قاعدة سارية فى جميع موارد الشك فى حلية الأموال مع ان أصل الحل الثابت بدليله هو وجه من وجوه ما أحله اللّه فيكون حاكما على ما يستفاد من هذا الخبر لو سلم شموله لمورد الشك.

و بالجملهٔ فالاستدلال بهذا الخبر لإثبات الاحتياط فی المال المجهول حرمته ليس بشیء. و ليعلم ان مورد اجراء الإباحهٔ انما هو فيما لم يكن أصل موضوعی فی البين كما إذا شك فی مال انه منه أو من غيره و لم يكن فی يده و لا فی يد غيره كالشك فی ماء أنه مائهٔ المتكون فی بئره أو بئر غيره حيث لا أصل موضوعی فی البين يحرز به حاله من يد أو استصحاب و نحوهما و لعل الحكم فی مثله هو التنصيف و قد حررنا المسألهٔ فی الحلال المختلط بالحرام من كتاب الخمس من هذا الشرح فراجع.

فالمتحصل من هذا الأمر هو جواز الرجوع الی أصالهٔ الإباحهٔ

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱، ص: ۲۴۴

عند الشک فی إباحهٔ ماء أو حرمته و اللّه الهادی إلی الصراط المستقیم.

[مسألهٔ ۱- إذا اشتبه نجس أو مغصوب فی محصور كإناء فی عشرهٔ يجب الاجتناب]

مسألهٔ ۱- إذا اشتبه نجس أو مغصوب فی محصور كإناء فی عشرهٔ يجب الاجتناب و ان اشتبه فی غير المحصور كواحد فی ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شیء منه

لو اشتبه الإناء النجس بالطاهر أو المغصوب بالمباح فاما يكون الاشتباه فی عدد محصور و الشبههٔ محصورهٔ أو يكون فی عدد غير محصور و الشبههٔ غير محصورهٔ فعلی الأول يجب الاجتناب عن الجميع و ذلك لقاعدهٔ العلم الإجمالی المقتضی لتنجز معلومه كالعلم التفصيلی حسبما قرر فی الأصول مضافا الی نفی الخلاف فيه بل عن جماعهٔ دعوی الإجماع عليه و موثقتی سماعهٔ و العمار الساباطی كما سيأتی و (ح) فمع وجود غير المشتبه يستعمل غيره فی رفع الحدث و مع الانحصار يتمم كما سيأتی.

و علی الثانی أعنی كون الشبههٔ غير محصورهٔ فالذی يظهر من المتن جواز ارتكاب الجميع فالكلام هاهنا يقع فی مقامين.

الأول فی الفرق بين الشبههٔ المحصورهٔ و بين غيرها و الثانی فی حكم الشبههٔ الغير المحصورهٔ بعد تمايزها عن المحصورهٔ اما الأول فقد ذكروا فی الفرق بينهما وجوها لا يخلو شیء منها عن الخلل.

و ليعلم أولا ان الاختلاف فی ضابط المحصور و غيره ليس بحسب مفهومهما لتبين مفهوم كل منهما لغهٔ بل انما الخلاف فی بيان المراد منهما فی كلمات الأصحاب و قد حملهما بعض منهم علی ما يتفاهم منهما عرفا و فسّرهما بعض بلازم معناهما و هو وجوه:

الأول ان الشبههٔ الغير المحصورهٔ هی ما يعسر عدّ أطرافها اما مطلقا كما فی عبائر الشهيد الثانی و الميسی و صاحب المدارك أو مع زيادهٔ فی زمان قصير و المحصورهٔ ما كانت بخلافها.

الثانی ان الغير المحصور هو ما يؤدّی الاجتناب عنه الی الترك غالبا كالصلاهٔ فی أمكنهٔ متعددهٔ يعلم إجمالا بمغصوبيهٔ واحد منها بحيث يستلزم ترك الصلاهٔ فی تلك الأمكنهٔ تركها غالبا و كالاجتناب عن شاهٔ موطوئهٔ يؤدی الاجتناب عنها الی ترك أكل لحم الشاهٔ غالبا و هذا التفسير محكی عن كاشف اللثام و استصوبه فی مفتاح الكرامهٔ.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱، ص: ۲۴۵

الثالث ما ارتضاه الشيخ الأكبر فی الرسائل و هو ان غير المحصورهٔ ما بلغ كثرهٔ وقائعه المحتملهٔ فی الشبههٔ التحريميهٔ إلی حد لا يعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فيها لضعف احتمال وجود الحرام فی كل واحدهٔ من الأطراف بواسطهٔ سعتها و تراكم الاحتمالات فيها.

الرابع ما ذكره شيخ أساتيدنا (قده) و هو ان غير المحصور هو ما يبلغ أطراف الشبههٔ فيه الی حد لا يتمكن المكلف عادهٔ من

جمعها و استعمالها بحيث صارت كثرتها منشأ لخروج مجموعها عن محل الابتلاء و ان كان كل واحد من أطرافها داخلا فى محل الابتلاء فالضابط فى غير المحصور اجتماع أمرين الكثرة و عدم التمكن العادى من استعمال الجميع كشاة من شياه بلدة طهران أو بغداد و المحصور ما كان بخلافه.

الخامس ما ذكره شيخ المحققين الأستاد العراقى (قده) و هو الإحالة إلى العرف لكن بعد اعتبار كون الأطراف موجودات بوجودات مستقلة منحازة لا مثل القطرة المجتمعة مع قطرات عديدة مجتمعة أو حبة من الحنطة المجتمعة مع حبات مجتمعة.

السادس ما ذكره المحقق الهمدانى (قده) فى الطهارة فى المقام و فى حاشيته على الرسائل و استفاده من تلويح كلام صاحب الحدائق و هو انه إذا كان الحرام المحتمل فى الشبهة التحريمية مثلا مرددا بين أمور معينة متعارضة كهذا و ذاك و ذاك فهى محصورة محدودة و ان كان احتمال حرمة كل من الأطراف معارضا لدى العقل فى بادى رأيه باحتمال حرمة ما عداه على سبيل الاجمال من دون التفات إلى أفراد ذاك المجمل تفصيلا كما إذا علم بان ما يرعاه هذا الراعى بعضه موطوئة من غير إحاطة له بما يرعاه مما هو من أطراف الشبهة فهى غير محصورة من غير فرق بين قلة أفراد المعلوم بالإجمال و كثرته فلو دخل فى قرية مثلا و علم إجمالا بأن واحدا ممن يبيع الطعام فى هذه القرية أمواله محرمة و كانت أطراف الشبهة و الذين يبيعون الطعام عشرة و لكنه لم يعلم آحادهم و لا انحصارهم فى العشرة كانت الشبهة غير محصورة فيكون الضابط فى المحصور و غيره عنده العلم بآحاد المشتبه تفصيلا و عدمه فان علم بها تفصيلا بحيث يمكنه عد أطرافها بقوله هذا و ذاك و ذلك الى آخر الأطراف فهى محصورة و لو بلغت أفرادها فى الكثرة ما بلغت و ان علم بها إجمالا بحيث لا يمكنه عدها تفصيلا و لا الاخبار عنها الا بالعنوان الإجمالى مثل ما يرعاه هذا الراعى أو يبيع الطعام فى هذه القرية فهى غير محصورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۴۶

و ان ترددت بين أطراف قليلة واقعا كالعشرة أو دونها نعم فى المحصورة الكثيرة أطرافها ربما تصير كثرة الأطراف منشأ لخروج بعضها عن محل الابتلاء فلا يكون العلم الإجمالى منجزا (ح) لكن عدم تنجزه لمكان خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لا لأجل كون الشبهة غير محصورة كما انه فى غير المحصورة مع كون جميع الأطراف محلا للابتلاء إذا كانت قليلة لا يكون العلم الإجمالى مؤثرا لمكان كون الشبهة غير محصورة لا لخروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و قال (قده) بان هذا الضابط أمسّ بتسمية الشبهة به غير محصورة فيكون إطلاق غير المحصور عليها على وجه الحقيقة لا المجاز بخلاف الضوابط المتقدمة.

هذا محصل ما استفدته من تعليقته على الرسائل و كتاب طهارته فى الماء المشتبه و لا يخفى ما فيه من الوهن و الخروج عن تفسير مراد الأصحاب و كيفما كان فهذه جملة ما عثرت عليه فى بيان الضابط و الانصاف عدم ركون النفس بشىء منها الا الإرجاع إلى العرف و جعل حكمهم مشخصا و معيارا للتميز لكن المفهوم العرفى و لو كان من أبده الأشياء عندهم ينتهى فى صدقه على بعض المصاديق الى الشك فهل فى مورد الشك فى كونها محصورة أو غيرها يحكم عليها بحكم المحصورة فيجب فيه الاحتياط أو حكم غير المحصورة فيرجع الى البراءة (وجهان) أقواهما الأول حسبما قرر فى الأصول.

المقام الثانى فى حكم الشبهتين أما الشبهة المحصورة فالأقوال فيها و ان تعددت حتى أنهاها بعضهم إلى سبعة لكن المختار عندنا كون العلم الإجمالى علة تامة لحرمة المخالفة القطعية و منع العقل الصريح عن ارتكابها مع فرض بقاء الواقع المعلوم بالإجمال على ما هو عليه و عدم تجاوز الشّارع عن حكمه المعلوم بالإجمال و لكن يصح معه الترخيص فى ترك الامتثال بالنسبة الى بعض الأطراف بجعل الطرف الغير المرخص فيه بدلا عن الواقع و قناعة الشارع عن امتثال الواقع إذا كان فى طرف المرخص فيه بالامتثال فى الطرف الذى جعله بدلا و هذا الذى اخترناه هو المستفاد من عبائر الشيخ الأكبر (قده) فى الرسالة و هو الذى تسالم عليه أساتيدنا الذين استفدنا منهم فى مدة طويلة شكر اللّه سعيهم و البسهم حلل الأنوار.

و هو المطابق مع حكم العقل فإن شئت عبّر بان العلم الإجمالى علة تامة لوجوب الموافقة القطعية و تقبيح العقل فى ترخيص ترك الامتثال فى بعض الأطراف كما كان يعبر به

بعض أساتيدنا لكن كل ذلك بلا جعل البدل فى الامتثال. و ان شئت فعبر بأنه مقتضى لوجوبها و يجوّز العقل فى ترخيص ترك الامتثال فى بعض الأطراف كما هو ظاهر عبارة الرسائل و صريح مختار بعض أساتيدنا جزاهم اللّه عن العلم خيرا لكن مع جعل البدل. فالمآل واحد و هو حكم العقل بصحة قناعة الشارع فى امتثال حكمه بإتيان بعض افراد ما يحتمل انطباقه عليه و ترخيصه فى ترك البعض الأخر فإن كان المأتى به هو الموافق مع الواقع فهو و ان كان الفرد الأخر الذى ترك امتثاله هو الواقع فكان قد قنع فى مقام امتثال حكمه بإتيان ما ليس بالواقع و يرتضيه بدلا عن الواقع و هذا ليس بمستنكر بل ليس بعزيز. إذ النتيجة المستفادة من قاعدة التجاوز و الفراغ كلها من هذا القبيل و هذا محصل ما حققناه فى الأصول فى الشبهة المحصورة و تمام الكلام فى محله هذا بحسب ما يقتضيه حكم العقل و اما فى المقام فيدل عليه مضافا الى ما ذكرنا من صريح حكم العقل به عدم الخلاف فى الحكم المذكور و دعوى الإجماع عليه فى لسان جماعة من الأساطين.

و موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام فى رجل معه إناء ان وقع فى أحدهما قذر لا يدرى أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السّلام يهريقهما و يتيمم. و موثقة عمار الساباطى عنه عليه السّلام مثلها. و هاتان الموثقتان معتبرتان و عن المنتهى تلقيهما الأصحاب بالقبول. ثم ان وجوب الامتثال بالنسبة إلى رعاية التكليف فى جميع الأطراف فى مثل شرب الماء المشتبه و اكله ظاهر و اما فى مقام رفع الحدث به فمع انحصار الماء بالأطراف المشتبهة هل يتعين التيمم أولا و هل يجب اراقة الماء أولا- أولا- فيه بحث طويل يجيء فى طى المسألة السابعة و انه مع عدم الانحصار أيضا هل يتعين الوضوء أو الغسل بالماء المعلوم طهارته تفصيلا أو يجوز ان يتوضأ مثلا بأحد المشتبهين ثم يطهر بدنه بالاخر ثم يتوضأ بالباقى من الأخر كلام يجيء فى المسألة العاشرة و يجيء الكلام فى رفع الخبث به منافى المسألة العاشرة فانتظر هذا تمام الكلام فى الماء المشتبه بالنجس أو المغصوب بالشبهة المحصورة.

و اما الشبهة الغير المحصورة فالحكم فيها يختلف باختلاف الضوابط المذكورة فيها. فعن بعضهم عدم الفرق بينها و بين الشبهة المحصورة من حيث كونها غير محصورة.

بمعنى ان الحصر و عدم الحصر لا يوجب الفرق بينهما فى الحكم فكما ان فى المحصورة ما لم

ينته الى موجب مرخص فى ترك الامتثال مثل الاضطرار الى ترك الامتثال فى بعض الافراد أو خروجه عن محل الابتلاء و نحوهما من المرخصات يجب مراعاة الواقع بترك المخالفة القطعية و تحصيل الموافقة القطعية فكذلك فى غير المحصورة و كما انه فى المحصورة عند طر و مرخص ينتفى مراعاة العلم الإجمالى فكذلك فى غير المحصورة الا ان طر و المرخص فى غير المحصورة يكون أكثر لمكان كثرة الافراد فينتهى إلى خروج بعضها عن محل الابتلاء أو الاضطرار الى عدم رعاية الواقع فيه دون المحصورة و هذا كما ترى ليس بفارق أصلا.

و عن بعضهم عدم وجوب الاحتياط فيها بدعوى الإجماع على عدمه فعن فوائد البهبهانى (قده) ان عدم وجوب الاجتناب من غير المحصور مجمع عليه بين الكل و لا ريب فيه و مدار المسلمين فى الأعصار و الأمصار على ذلك و عن حاشيته على المدارك دعوى الضرورة عليه و قال بكونه ضرورى الدين. و الظاهر من الضابطين الأولين المذكورين فى المقام الأول أو جعل المناط حكم العرف اما مطلقا أو مع التقييد باعتبار كون الأطراف موجودات بوجودات مستقلة، هو عدم الفرق بين الشبهتين إلا بإصابة

الغير المحصورة غالبا بما يوجب الرخصة فى ترك مراعاة الواقع فى أطرافه و على هذه الضوابط فيكون حكم الغير المحصورة كالمحصورة بعينه و على ما ارتضاه الشّيخ الأكبر (قده) من بلوغ الأطراف المحتمل الى حد لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها لضعف احتمال وجود الحرام فى كل واحدة من الأطراف بواسطة سعتها يكون العلم الإجمالى ملغى من حيث الحكم و ان كان متحققا حقيقة لكنه (قده) قد أمر فيه بالتأمل و قد ذكروا فى وجهه عدم تمامية هذا الوجه و فساد مقايسة المضار الدنيوية بالاخروية بان عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم انما هو فى المضار الدنيوية الّتى يجوز عقلا توطين النفس على تحملها على تقدير المصادفة لبعض الأغراض العقلائية لا بالنسبة إلى العقاب فان التحرز من محتمله لازم عقلا و ان كان احتماله فى غاية البعد، فلا يجوز ان يكون بعد الاحتمال منشأ للقطع بالعدم كما هو مناط الرخصة فى حكم العقل. و يمكن ان يذب عنه بان بعد الاحتمال يوجب سلب التنجز عن التكليف لكون المنجز هو الاحتمال الذى يعتنى به العقلاء. و صرف احتمال مخالفة التكليف لا يلزم احتمال العقاب بل مخالفة ما كان على تقدير ثبوته منجزا بقيام منجز عليه و الا ففى الشبهات البدوية أيضا يكون احتمال مخالفة التكليف فى إجراء البراءة

موجودا لكنه يقطع معه على عدم العقاب لعدم المنجز عليه على تقدير ثبوته و ليس العلم الإجمالى بثبوت تكليف فى العالم بيانا لحكم هذه المخالفة المحتملة احتمالا بعيدا غير معتد به لدى العقلاء فيكون (ح) عقابا بلا بيان.

و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده الأستاد المعظم العراقى (قده) عليه بان ضعف الاحتمال ان اخرج العلم الإجمالى عن كونه موجبا للاشتغال فالمخالفة القطعية (ح) جائزة و ان كان العلم الإجمالى معه موجبا للتنجز فاحتمال وجود تكليف منجز فى كل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال موجب لاحتمال العقاب فيصير كل طرف موردا للاحتياط فيجب تحصيل الموافقة القطعية.

و وجه الاندفاع واضح حيث ان فى ترك امتثال الجميع بترك فعل جميع الأطراف فى الشبهة الوجوبية أو فعل جميعها فى الشبهة التّحريمية يقطع بمخالفة التكليف المعلوم فى البين و هذا بخلاف تركه فى بعض الأطراف حيث انّه ليس فيه الا احتمال المخالفة احتمالا لا يعتنى به العقلاء فبالنسبة إلى المخالفة القطعية قام المنجز و تم البيان بخلاف الموافقة القطعية و هذا لعله ظاهر هذا.

و لكن الإنصاف ان هذا الوجه بعد لا يخلو عن شيء لان ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المعلوم فى البين فى المقام نظير ترتب اثر السّم على شربه فى صورة المصادفة فى المثال الّذى ذكره الشيخ (قده) فكما ان شرب السّم على تقدير المصادفة يؤثر أثره و لا يمنع عن تأثيره ضعف احتمال وجوده فكذا ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال على تقدير المصادفة مع فرض منجزية العلم الإجمالى يدور مدار مصادفتها و يصير منشأ لحكم العقل بوجوب دفعه عند احتماله و لو كان الاحتمال ضعيفا غايته هذا على ما ارتضاه الشيخ (قده) فى الضابط بين المحصور و غيره.

و على الوجه الرابع و هو الذى ابدعه شيخ أساتيدنا المرحوم النائينى (قده) من كون الضابط فى غير المحصور هو بلوغ الأطراف فى الكثرة إلى حد لا يتمكن المكلف عادة من جمعها و استعمالها بحيث تصير الكثرة منشأ لخروج مجموعها عن محل الابتلاء و ان كان كل واحدة من أطرافها داخلة فيه.

فاللازم أولا هو الفرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية بجريان هذا الضابط فى الأولى دون الأخيرة حيث ان كثرة الأطراف فى الشبهة التحريمية يمكن ان تبلغ إلى مرتبة لا يتمكن المكلف من جمعها و استعمالها على نحو الاجتماع كما إذا علم بموطوئية شاة من الشياة المذبوحة فى الطهران المنتشرة فى دكاكينه المعدة لبيعه فإنه لا يتمكن من جمع تمام تلك الشياة و استعمالها على نحو الاجتماع و هذا بخلاف الشبهة الوجوبية كما إذا علم بوجوب أكل لحم شاة من تلك الشياة فإنه يتمكن من

ترك أكل جميعها ففى الشبهة التحريمية لا يتمكن من المخالفة القطعية بخلاف الوجوبية فان مخالفتها بمكان من الإمكان و لازم ذلك هو عدم وجوب الموافقة القطعية فى الأولى دون الأخيرة لأن وجوبها متفرع على حرمة المخالفة و المفروض انها فى الشبهة التحريمية ليست محرمة لخروجها عن القدرة مع اعتبار مقدورية متعلق التكليف فإذا لم تكن المخالفة محرمة لم تكن الموافقة واجبة لتفرع وجوبها على حرمتها.

و اما الشبهة الوجوبية فلما كانت المخالفة ممكنة فيكون محرمة يجب الموافقة أيضا الا ان يعرض المانع عنها من الاضطرار أو الخروج عن محل الابتلاء و نحوهما فحال الشبهة الغير المحصورة فى الشبهة الوجوبية عنده (قدس سره) حال الشبهة المحصورة و انما الفرق بينهما فى الشبهة التحريمية و لا يخفى ان ما افاده (قده) إنكار للفرق مع ما فيه من الضعف لأن القدرة على الشيء انما هو بالتمكن من فعله و تركه معا بحيث يكون حال القادر ان شاء فعل و ان شاء ترك ففى الشبهة الوجوبية التمكن من ترك الجميع لا يصير منشأ لمقدوريته الا بعد التمكن من فعله كك كيف و الا لكان الجميع فى الشبهة التحريمية أيضا مقدورا لتمكنه من تركه كك فالحق أن أطراف الشبهة بوصف الاجتماع غير مقدور للمكلف فى الوجوبية و التحريمية لعدم تمكنه فيهما من فعل الجميع كك و ان كان متمكنا من ترك الجميع نعم تحصيل القطع بالمخالفة فى الشبهة التحريمية بارتكاب الجميع غير مقدور بخلاف تحصيله فى الشبهة الوجوبية فإن تحصيل القطع بها بترك جميع الأطراف بمكان من الإمكان.

و على الوجه السادس الذى ذكره المحقق الهمدانى (قده) فاللازم عدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۵۱

الاجتناب عن كل ما يحيط به من الأطراف و عدم حرمة المخالفة فإن الأصل الجارى فيما أحاط به لا يعارضه الأصل الجارى فى غيره إذ لا اثر لهذا الأصل ما لم يحرز و لم يعلم ان ذلك الذى يمكن ان يكون طرفا للشبهة مما يعلمه قال (قده) فعمدة المستند بناء على هذا الضابط سلامة الأصل فيما أحاط به من الأطراف عن المعارض انتهى.

و لا يخفى ما فيه فإنه مع بعد هذا التفسير فى نفسه عن مراد الأصحاب عدم العلم بتفاصيل بعض الأطراف لا يوجب سقوط الأصل الجارى فيها لكى يسلم الأصل فى ما أحاط به عن المعارض الا ان يصير الجهل بتفاصيلها موجبا لخروجها عن محل الابتلاء و عليه فيكون المنشأ لسقوط منجزية العلم هو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و (ح) ينتفى الفرق بين المحصورة من الشبهة و غير محصورتها و الى ذلك يشير (قده) بقوله مما يعلمه و يبتلى به حيث عطف الابتلاء على العلم و بالجملة فهذا الوجه أيضا ليس بشيء.

و الذى يمكن الاعتماد عليه هو التفصيل بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بحرمة الاولى مطلقا و عدم وجوب الثانية فيما إذا صادف ما يوجب سقوط العلم عن المنجزية بالنسبة الى جميع أطرافه أو قام إجماع على عدم وجوبها و فيما عدا ذلك فاللازم هو الاحتياط و مراعاة جانب العلم و اللّه يهدى من يشاء.

و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما افاده المصنف (قده) بقوله لا يجب الاجتناب عن شيء منه فإنه كان عليه ان يقول و ان لم يجز ارتكاب الجميع أيضا هذا ما عندى فى هذه المسألة و قد خرجنا فيها عن طرز تحرير الفقه لكونها من المسائل الأصولية و لم نكتف عن بيانها بحوالتها إلى الأصول مخافة ان تصير الحوالة بلا وصول و على اللّه التوكل فى جميع الأمور.

[مسألة ۲- لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه]

مسألة ۲- لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه فإذا كانا اثنين

يتوضأ بهما و ان كانت ثلاثة أو أزيد يكفى التوضى باثنين إذا كان المضاف واحدا و ان كان المضاف اثنين فى الثلاثة يجب استعمال الكل و ان كان اثنين فى أربعة تكفى الثلاثة و المعيار ان يزاد على عدد المضاف المعلوم بواحد و ان اشتبه فى غير المحصور جاز استعمال كل منها كما إذا كان المضاف واحدا فى ألف و المعيار ان لا يعد العلم الإجمالى علما و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا و لكن الاحتياط أولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٢

فى هذه المسألة أمور.

الأول لا تأثير فى اشتباه الماء المطلق بالمضاف بالنسبة إلى جواز الشرب و الأكل و سائر استعمالاته إلا فى رفع الخبث و الحدث به اما فى رفع الخبث فلا ينبغى الإشكال فى جوازه فى الشبهة المحصورة بما ذكره المصنف (قده) فى رفع الحدث بان يكرر الغسل بكل واحدة من الأطراف بعدد يزاد على عدد المضاف المعلوم بواحد فإنه يقطع (ح) بحصول الغسل بالمطلق من غير فرق فى ذلك بين انحصار الماء بالمشتبه و بين وجود ماء آخر يعلم إطلاقه تفصيلا و كان خارجا عن أطراف الشبهة و سيظهر وجه نفى الفرق فيما نذكره فى استعماله فى رفع الحدث.

و مقتضى ما ذكره المصنف (قده) من عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الغير المحصورة و جواز استعمال كل واحد منها فى رفع الحدث يكون ذلك فى رفع الخبث بطريق اولى و لكن فيما ذكره (قده) بحث يجىء الكلام فيه و عليه فالأحوط تكرير الغسل بأطراف المشتبه بالشبهة الغير المحصورة بما يحصل معه العلم بالغسل بالماء المطلق أيضا اللهم الا ان يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و كان الطرف المغسول به مما قد علم سبقه بالإطلاق هذا بالنسبة الى ما عدا رفع الحدث به و اما رفع الحدث به فيقع الكلام تارة فى الشبهة المحصورة و اخرى فى غيرها.

اما الأولى فإما يكون مع انحصار الماء بالمشتبه أو يكون مع وجود ماء مطلق خارج عن أطراف المعلوم بالإجمال اما مع الانحصار فلا شبهة فى صحة ما ذكره المصنف من وجوب الاحتياط بالتكرار المذكور لانه واجد للماء المطلق و متمكن من استعماله فى رفع الحدث و لو بالاحتياط المستلزم للتكرار و ما يذكر من الإشكالات فى الاحتياط بالتكرار من منافاته مع قصد الوجه و التميز و نحو ذلك مندفع بما ذكر فى الأصول و لا نطيل البحث فى ذكره هنا لانه لعله من الفضول و لم يحك الخلاف فى هذا الحكم الا عن القاضى فإنه منع من استعماله كك مستدلا بأنه حرام فيتعين التيمم و لا يخفى ان حرمة استعمال المضاف فى رفع الحدث تشريعى و استعماله فى رفعه بداعى تحصيل العلم باستعمال المطلق فى رفعه احتياطا لا يوجب التشريع بل الاحتياط يضاده و يدافعه كما حقق فى محله و اما مع عدم الانحصار ففى جواز الاحتياط بالتّكرار بحث لا من جهة منافاته مع ما ذكر من قصد الوجه و التميز بل لمكان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٣

كون المعيار فى الطاعة هو حكم العقل بكونها طاعة و العقل لا يرى الامتثال الإجمالى طاعة مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلى و لا أقل من الشك فى ذلك فلا بد من ان يقتصر على المتيقن و هو الامتثال التفصيلى و الى ما ذكرنا يؤل كلام الشيخ (قده) فى الرسائل حيث يقول ان الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى لعب بأمر المولى فلا يرد عليه ما أورد من إمكان كونه لغرض عقلانى و هو استراحة النفس من الفحص و انه على تقدير تسليمه أيضا يكون اللعب فى كيفية الإطاعة لا فى أصلها فيتحقق الامتثال و لو مع اللعب فى كيفية الإطاعة و تمام الكلام فى ذاك موكول إلى الأصول و قد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب الصلاة أيضا.

و كيف كان فالأحوط فى المقام مع وجود ما يعلم إطلاقه تفصيلا عدم الوضوء و الغسل بالمشتبه منه بالتكرار و لكن هذا

الاحتياط يجب مراعاته فى استعمال المشتبه بالمضاف فى رفع الحدث و اما فى رفع الخبث فلا بأس عن استعماله فيه مع عدم الانحصار لعدم اعتبار الإتيان فيه بقصد الطاعة بل المعتبر حصول الغسل كيفما اتفق كما لا يخفى هذا تمام الكلام فى المشتبه بالمضاف بالشبهة المحصورة.

و اما المشتبه بالشبهة الغير المحصورة فالّذى صرح به المصنف (قده) فى المتن هو جواز الاكتفاء به فى رفع الحدث باستعمال أحد الأطراف المعلوم بالإجمال الذى يكون مشكوك الإطلاق و الإضافة و جعل وجهه و معياره عدم عدّ العلم الإجمالى علما بواسطة تكاثر أطراف معلومه و كثرة محتملاته و قد ذكرنا ان لازمه جواز رفع الخبث به بطريق اولى و لا يخفى ما فيه لان العلم الإجمالى عند العالم به أمر وجدانى لا يشوبه شك فى تحققه حيث انه يرى الإنسان من نفسه انه اما ان يعلم إجمالا أو لا يعلم و إذا فرض وجوده فى أطراف غير محصورة كيف يمكن ان يقال بأنه ليس بالعلم و الا يلزم من وضعه رفعه و ان شئت فقل ان العلم الإجمالى فى الشبهة المحصورة لا يتفاوت معه فى غير المحصورة بل فى الشبهتين هو هو و انما التفاوت بتكاثر الاحتمالات فى غير المحصورة من ناحية كثرة أطرافها دون المحصورة فالعلم الإجمالى فى الشبهة الغير المحصورة كالعلم الإجمالى فى الشبهة المحصورة المرددة أطرافها بين اثنين و المرددة بين العشرة فكما ان ترديد الأطراف بين الاثنين و العشرة لا يوجب التفاوت فى العلم فكذا الترديد بين الأطراف المحصورة و بين غيرها لا يوجب التفاوت فيه و ظنى ان

هذا ظاهر و لعل المصنف (قده) أخذ المعيار المذكور من الضابط الذى ذكره الشيخ (قده) بين المحصورة و غيرها و قد عرفت ما فيه مع انه يوجب التفاوت بين الاحتمالات القائمة بالأطراف قوة و ضعفا الا انه يصير منشأ لعدم عدّ العلم علما و على ذلك فاللازم عدم جواز الاكتفاء فى استعمال أحد الأطراف فى رفع الخبث فضلا عن الاكتفاء به فى رفع الحدث بل مع عدم الانحصار يستعمل غيره و مع الانحصار يحتاط بما يحصل معه العلم باستعمال المطلق.

ثم ان توضيح قوله (قده) و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية يحتاج الى بيان مقدمة.

و هى ان العلم الإجمالى المتعلق بأطراف غير محصورة إذا لم يوجب تنجز معلومه و لا الموافقة القطعية فهل يجرى على احتمال التكليف الناشى من العلم به فى الأطراف المحتملة حكم الشبهة البدوية فإذا كان التكليف المحتمل بالشبهة البدوية مورد البراءة و الإباحة كما فى مشكوك الطهارة و النجاسة يرجع الى البراءة و إذا كان مورد الاحتياط كما فيما إذا علم بثبوت مال الغير فى أمواله بناء على كون الأصل فى الأموال هو الاحتياط يرجع الى الاحتياط أو لا يجرى على احتماله حكم الشبهة البدوية بل يعامل معاملة إلغاء احتماله رأسا (وجهان) من قيام احتمال التكليف فى كل طرف من الأطراف الغير المحصورة وجدانا لان العلم الإجمالى ليس الا العلم المقرون بالشك و الاحتمال الا ان العلم متعلق بشىء و هو الجامع بين الأطراف و الشك متعلق بشىء هو خصوصية كل طرف من الأطراف فالعلم الإجمالى لا ينفك عن مخالطة الشك و من ان الاحتمال لما نشاء من العلم الساقط بواسطة كثرة أطراف معلومه فيوجب سقوط الاحتمال الناشى منه بسقوط منشئه ففيما علم بثبوت مال الغير فى أمواله احتمال الحرمة فى كل جزء من أمواله يلغى و يصير كان لم يكن كما ان العلم يعد كلا علم و يكون كل جزء من اجزاء أمواله كأنه معلوم الحلية و انه لا شك فى حليته أصلا.

و لا يخفى ان الأقوى هو الأول إذ عدم ترتيب اثر العلم عليه لا يوجب رفع اليد عن ترتيب اثر الشك المختلط معه بعد فرض تحققه بالوجدان إذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (قده) و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا مبنى على الوجه الأخير لكون الحكم عند الشك فى الإطلاق و الإضافة بالشبهة البدوية هو

الاحتياط لما ستعرف فى المسألة الآتية من عدم أصل يحرز به الإطلاق عند الشك فيه الا عند سبق العلم بإطلاقه فإنه يستصحب (ح) عند الشك فى بقائه فالمتحصل من هذه المسألة هو عدم جواز الاكتفاء فى الشبهة الغير المحصورة باستعمال أحد الأطراف لوجهين.

أحدهما بطلان عدم عد العلم الإجمالى علما.

و ثانيهما صيرورة الشك المختلط مع العلم كالشبهة البدوية التى فى المقام يرجع فيها الى الاحتياط و ينحصر مورد جواز الاكتفاء فيه باستعمال طرف واحد من الأطراف بما تحقق فيه أمران خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء حتى يسقط العلم عن المنجزية و كون الطرف الذى يريد استعماله مسبوقا بالإطلاق حتى يستصحب بقائه هذا ما عندى فى هذه المسألة و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة ۳- إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوک إطلاقه و إضافته]

مسألة ۳- إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته و لم يتيقن انه كان فى السابق مطلقا يتيمم للصلاة و نحوها و الاولى الجمع بين التيمم و الوضوء به

إذا كان الماء منحصرا بما يشك فى إطلاقه و إضافته فإن كان مسبوقا بالإطلاق يستصحب إطلاقه فيستعمل فى رفع الحدث من غير اشكال و ان كان مسبوقا بالإضافة يحرز مضافيته بالاستصحاب فيتعين التيمم كما إذا كان قاطعا ببقاء إضافته و ان لم يعلم بحالته السابقة فليس أصل يحرز به إطلاقه أو إضافته فينتهى الى الأصل الحكمى عند الشك فى صحة استعماله فى رفع الحدث و حيث ان الإطلاق الّذى هو شرط صحة استعمال الماء فى رفعه مشكوك يتعين التيمم كما فى مثل الشك فى مائية المائع الّذى عنده مثل ما إذا شك فى كون المائع ماء أو سمنا مثلا بل المقام بالنسبة الى بعض أقسام المضاف من هذا القبيل بعينه و اما الجمع بين التيمم و الوضوء أو الغسل به فلانه و ان كان الشك فى إطلاق ما عنده أو إضافته بدويا لكن يتولد منه علم إجمالى بوجوب الطهارة المائية أو الترابية عليه فان ما عنده ان كان ماء مطلقا يجب عليه الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء و ان كان مضافا يجب عليه التيمم فيعلم بتوجه احد الخطابين اليه و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط بإيجاد متعلق كلا الخطابين من الطهارة المائية و الترابية و هل رعاية هذا الاحتياط على نحو الأولوية كما عبر بها فى المتن أو اللزوم على ما يقتضيه العلم الإجمالى كما عليه الأصحاب فى نظير المقام و هو ما إذا كان إناء ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۵۶

أحدهما مطلق و الأخر مضاف و اشتبه المطلق منهما بالمضاف ثم انقلب أحدهما فإنهم صرحوا بوجوب الوضوء بالاخر و التيمم مقدما للاول على الثانى و ان أورد عليهم فى المدارك بما لا يرد عليهم (وجهان) مبنيان على ان هذا العلم الإجمالى ينحل أولا ينحل فعلى تقدير انحلاله لا يكون الاحتياط لزوميا بخلاف ما إذا لم ينحل و توضيح ذلك انه قد ثبت فى الأصول انه إذا اختلف الأصل الجارى فى أطراف المشتبه بإثبات التكليف و نفيه بان كان الجارى فى بعض أطرافه مثبتا و فى البعض الأخر نافيا يصير العلم الإجمالى به منحلا و ذلك لان وجوب امتثال الحكم المعلوم بالإجمال فى كل طرف من أطراف المشتبه بحكم العقل من ناحية العلم الإجمالى انما يتم فيما إذا كان المنجز فى كل طرف من الأطراف على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال عليه منحصرا بالعلم الإجمالى و إذا قام على بعض الأطراف منجز آخر من علم أو امارة أو أصل مثبت للتكليف يسقط العلم الإجمالى عن المنجزية بالنسبة إلى الطرف الّذى لم يقم عليه المنجز و يجوز الرجوع فيه الى البراءة و الأصل النافى للتكليف إذا عرفت ذلك

فنقول العلم الإجمالی بوجوب احدی الطهارتین من المائیة أو الترابیة فی المقام منحل بإجراء الأصل المثبت فی طرف الترابیة فیجری الأصل النافی فی الطرف المائیة و هو أصالة عدم وجدان الماء عند الشک فیه بواسطة وجود المشکوک إطلاقه و إضافته و قد أثبتنا فی محله ان موضوع وجوب التیمم هو عدم وجدان الماء علی ما دل علیه قوله تعالی (فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا) إلخ و من مقابلة حکم التیمم المرتب علی عدم الوجدان مع الوضوء یستکشف دخل وجدان الماء فی الوضوء فالمکلف الواجد للماء یجب علیه الوضوء و غیر الواجد له یجب علیه التیمم و إذا کان عنده ما یشک فی کونه مطلقا أو مضافا و لم یکن قبله واجدا للماء فإنه یستصحب عدم واجدیته و یترتب علیه عدم وجوب الطهارة المائیة و وجوب الطهارة الترابیة.

اما الأول فلان وجوب المائیة کان مترتبا علی الوجدان و باستصحاب عدم الوجدان الذی نقیض الوجدان یثبت عدم وجوب المائیة الذی نقیض لوجوبها و اما الثانی فواضح لکون عدم الوجدان بنفسه موضوعا للطهارة الترابیة فالأصل الجاری فی أحد طرفی المعلوم بالإجمال و هو الطهارة الترابیة مثبت للتکلیف و الجاری فی الطرف الأخر و هو الطهارة المائیة ناف له فینحل العلم الإجمالی و لا یجب فیه الاحتیاط.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۲۵۷

و لا فرق فیما ذکرناه بین کون الموضوع فی وجوب المائیة هو الوجدان و فی الترابیة هو عدم الوجدان بما هما صفتان للمکلف أو کان المناط هو التمکن من استعمال الماء علی ما هو التحقیق من کون الوجدان کنایة عنه فیکون المدار فی وجوب المائیة هو التمکن من استعمال الماء و فی الترابیة هو عدم التمکن منه و یکون الشک فی کون ما عنده مطلقا أو مضافا موجبا للشک فی التمکن فإنه یرجع أیضا الی استصحاب عدمه لو کان مسبوقا بعدمه قبل هذا المشکوک کما إذا وجد مقدارا من المال الذی یشک معه فی الاستطاعة فإنه یرجع الی استصحاب عدمها الثابت قبل وجوده و لا اشکال فیه بناء علی دخل التمکن فی ملاک وجوب المائیة علی ما هو مقتضی أخذه فی موضوعه حسبما استفدناه من أخذ عدمه موضوعا للتیمم و کیف کان جریان هذا الاستصحاب منوط بالعلم بفقدان الماء أو عدم التمکن من استعماله قبل الابتلاء بالمشکوک فلو کان مسبوقا بوجود الماء المعلوم إطلاقه ثم تلف و وجد هذا المشکوک إطلاقه و إضافته فالمتعین (ح) هو الاحتیاط بالجمع بین المائیة و الترابیة و لعل أمر سید مشایخنا (قده) بالاحتیاط فی حاشیته علی المقام مبنی علی ذلک إذ قلما یتفق فقدان الماء أو العلم بفقدانه قبل وجدانه المشکوک إطلاقه و هل یصح استصحاب وجود الماء فیما کان مسبوقا بوجوده ثم تلف و وجد ما شک فی إطلاقه الأقوی العدم لکونه من قبیل القسم الأول من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی أعنی ما کان الکلی موجودا فی ضمن فرد تلف قطعا و شک فی وجود آخر مقارنا لتلفه فإنه لا یجری فیه الاستصحاب فالمتحصل من هذه المسألة هو وجوب الاحتیاط بالجمع بین الطهارة المائیة و التیمم فیما إذا کان عنده ما یشک فی إطلاقه و إضافته إلا إذا علم بعدم تمکنه من استعمال الماء فی الطهارة المائیة قبل وجدانه هذا المشکوک. حیث انه یکتفی (ح) بالتیمم

[مسألة ۴- إذا علم إجمالا ان هذا الماء اما نجس أو مضاف یجوز شربه]

مسألة ۴- إذا علم إجمالا ان هذا الماء اما نجس أو مضاف یجوز شربه و لکن لا یجوز التوضی به و کذا إذا علم انه اما مضاف أو مغصوب و إذا علم انه اما نجس أو مغصوب فلا یجوز شربه أیضا کما لا یجوز التوضی به و القول بأنه یجوز التوضی به ضعیف جدا

اما جواز الشرب فیما إذا علم انه نجس أو مضاف أو انه مضاف أو مغصوب فلعدم تأثیر العلم الإجمالی فی المنع عنه لان شرط

منجزيته هو ان يكون معلومه حكما فعليا على كل تقدير من تقادير انطباقه على الأطراف و من المعلوم عدم تأثير هذا العلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢٥٨

على تقدير كون المعلوم مضافا بحسب الواقع فى المنع عن الشرب فيكون الشك فى جواز شربه من جهة احتمال نجاسته فقط عند الدوران بين كونه نجسا أو مضافا أو غصبيته فقط عند الدوران بين كونه غصبا أو مضافا فيرجع فيه الى البراءة و اما عدم جواز الوضوء فى هاتين الصورتين كعدم جوازه مع عدم جواز الشرب أيضا فيما إذا علم بأنه نجس أو مغصوب فللقطع التفصيلى بعدم جواز الوضوء فى الصورتين أو عدم جوازه مع عدم جواز الشرب فى الصّورة الأخيرة و هذا واضح ضرورة العلم التفصيلى ببطلان الوضوء بماء يعلم انه اما نجس أو مضاف أو انه اما مضاف أو مغصوب حيث انه لو كان نجسا لا يجوز الوضوء به و لو كان مضافا أيضا لا يجوز الوضوء به و كذلك فيما إذا كان الترديد بين الغصب و الإضافة إذ يعلم تفصيلا بعدم جواز الوضوء به اما لمكان كونه مغصوبا أو لكونه مضافا و كذلك فى الصورة الثالثة يعلم تفصيلا بعدم جواز شربه و الوضوء به اما من جهة كونه نجسا أو كونه غصبا و قد ثبت وجوب اتباع العلم التفصيلى المتولد من العلم الإجمالى عقلا و ما ورد فى بعض الموارد من جواز مخالفته شرعا فيحتاج إلى تأويل لا ينثلم به القاعدة العقلية و لا يحتاج لإثبات عدم جواز الوضوء الى التمسك بالعلم الإجمالى بفساد الوضوء على تقدير النجاسة أو حرمة التّصرف فيه على تقدير الغصبية ثم بيان ان فساد الوضوء أثر شرعى مترتب على نجاسة الماء المعلوم بالإجمال نجاسته أو غصبيته و لا يحتاج فى تأثيره كون عدم جواز الوضوء به أثرا له حتى يتشكل فيه بالمنع عن حرمة الوضوء بالماء النجس بالحرمة الذاتية كما فى مستمسك العروة فإنه تطويل بلا حاجة بعد ما بيناه من القطع التفصيلى ببطلان الوضوء فى الصور الثلاث اما من جهة كونه مائه نجسا أو مضافا فى الأولى أو كونه مضافا أو مغصوبا فى الثانية أو كونه مغصوبا أو نجسا فى الثالثة كحصول القطع التفصيلى بعدم جواز شربه فى الأخيرة أيضا.

و ما نقله المصنف من القول بجواز التوضى بما علم إجمالا بنجاسته أو غصبيته فلم أر القائل به بعد ان تفحصت و لعل الوجه فيه هو دعوى عدم منجزية العلم الإجمالى مع عدم اتحاد سنخ التكليف كما ادعاه فى الحدائق فى مقام الرّد على صاحب المدارك أو عدم ترتب الحكم التكليفى على نجاسة الماء بناء على عدم حرمة التوضى به ذاتا أو ان عدم المغصوبية من الشروط العلمية فى صحة الوضوء فيشترط فى صحته ان لا يكون الماء مغصوبا عند العلم بالغصب لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٢٥٩

الأول مندفع بعدم الفرق فى العلم الإجمالى بين تعلقه بما يتحد سنخا كالوجوب المردد بين شيئين أو لا كحرمة هذا الشي‌ء أو وجوب شي‌ء آخر و الثانى بما بيناه من حصول العلم التفصيلى ببطلان الوضوء و لو كان ناشيا عن العلم الإجمالى و به يندفع الأخير أيضا إذ الشرط و ان كان الغصب المعلوم لكن لا فرق فى العلم به بين ان يكون إجماليا أو تفصيليا و بعد فرض منجزية العلم الإجمالى يؤثر فى تنجز حرمة التصرف فى الغصب الّذى طرف للعلم الإجمالى فيبطل الوضوء (ح) بما يكون من أطراف المعلوم بالإجمال اما من جهة كونه غصبا أو من جهة كونه نجسا كما لا يخفى.

[مسألة ٥- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالاخر]

مسألة ٥- لو أريق احد الإنائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالاخر و ان زال العلم الإجمالى و لو أريق احد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفى الوضوء بالاخر بل الأحوط الجمع بينه و بين التيمم

قرر فى الأصول انه يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى فى وجوب امتثال الحكم المعلوم بالإجمال برعاية الاحتياط فى جميع أطرافه

ان لا يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و اما مع خروجه فلا يجب الاحتياط فيما بقى من الأطراف فى محل الابتلاء لكن يجب ان يكون خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء قبل حدوث العلم الإجمالى أو مقارنا مع حدوثه و إذا كان الخروج بعد حدوث العلم لا يؤثر فى إسقاط العلم الإجمالى عن أثره فى التنجيز بل يجب رعاية الاحتياط بموافقة الواقع فى الباقى من الأطراف فى محل الابتلاء كيف و الا يلزم ارتكاب بعض أطراف ما علم تحريمه بالإجمال بإتلاف بعض منها كما إذا علم بخمرية احد الإنائين أو نجاسته فإنه لو كان الخروج بعد العلم موجبا لسقوط العلم عن أثره لكان اللازم جواز ارتكاب احد الإنائين بعد اراقة الأخر بعد العلم الإجمالى و هذا كما ترى.

و السر فى ذلك أمران (أحدهما) ان عدم فقد المكلف به ليس من قيود التكليف به شرعا بان يكون التكليف به مشروطا بعدم فقده شرعا و ان كان مشروطا بعدمه عقلا و إذا لم يكن شرطا شرعيا للتكليف يعلم بسبب العلم الإجمالى بأنه ممن اشتغلت الذمة بتكليف مطلق إلى الأبد و الشك بعد الفقد شك فى الخروج عما اشتغلت الذمة به يقينا فيكون مورد الاشتغال و هذا الوجه كما ترى مبنى على تسليم انحلال العلم الإجمالى بواسطة خروج بعض الأطراف عن محل

الابتلاء بعد العلم الإجمالى و تمسك بقاعدة الاشتغال بادعاء رجوع الشك إلى مرحلة الفراغ و كأنه مختار المصنف (قده) أيضا حيث يقول و ان زال العلم الإجمالى و ثانيهما ان فقد بعض الأطراف بعد العلم لا يؤثر فى زوال العلم الإجمالى و ذلك بعد الفراغ عن تأثير العلم الإجمالى فى التدريجيات مثل أثره فى الدفعى كما هو الحق و توضيح ذلك ان خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء اما يكون فى الساعة المتأخرة المتصلة بآن حدوث العلم ثم بعد تلك الساعة يصير مورد الابتلاء و اما يكون فى تلك الساعة مورد الابتلاء ثم يخرج بعدها عن مورده و بالجملة خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء اما يكون فى أول زمان العلم به المتصل بزمانه أو يكون فى وسط زمان التكليف أو يكون فى آخره. و لنفرض زمان التكليف من أول الصبح الى الغروب و إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء فى أول زمان التكليف يعلم بالعلم الإجمالى بوجوب الاجتناب مثلا اما عن الكأس الّذى يكون مورد الابتلاء من أول زمانه الى آخره أو عن الكأس الأخر من ابتداء السّاعة الثانية إلى آخر زمانه. و ان كان الخروج فى وسط زمان التكليف يصير المعلوم بالإجمال مرددا بين هذا الكأس الّذى مورد الابتلاء من أول زمان التكليف الى آخره و ذاك الأخر فى طرفى وسط التكليف و هما أول زمانه و آخره و ان كان الخروج فى آخره فيعلم إجمالا بوجوب الاجتناب اما عن هذا فى تمام المدة أو عن ذاك الى زمان خروجه عن محل الابتلاء و الحاصل انه بعد كون الطرف بعد العلم مورد الابتلاء و لو فى ساعة يجعل ما يكون منه مورد الابتلاء طرفا و ما يكون فى تمام زمان التكليف مورد الابتلاء طرفا آخر فيكون علم إجمالى متعلقا بوجوب الاجتناب اما عن الذى فى ساعة من الزّمان مورد الابتلاء و اما عن الّذى فى تمام زمان التكليف مورده فالطّرف الّذى فى ساعة من زمان التكليف بعد العلم الإجمالى مورد الابتلاء يقع طرفا للطرف الّذى فى تمام زمانه مورد له فلا يكون العلم الإجمالى منحلا بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و لا زوال له به كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان من صغريات تلك القاعدة الفروض الثلاثة الّتى ذكرها المصنف (قده) فى المتن: و هى ما إذا علم إجمالا بنجاسة أحد الإنائين ثم بعد العلم بها أريق أحدهما و خرج بالإراقة عن محل الابتلاء فإنه لا يجوز الوضوء بالاخر الباقى، و ما إذا علم

إجمالا بغصبية احد المائين فاريق أحدهما فإنه لا يجوز أيضا الوضوء بالاخر و ما إذا علم بإضافة احد الإنائين فاريق أحدهما فإنه لا يجوز الاكتفاء بالوضوء بالاخر بل يحتاج ان ينضم اليه التيمم إذا لم يكن له ما يعلم بإطلاقه تفصيلا.

و ربما احتمل فى الأخير بكفاية الوضوء فقط بتوهم استصحاب بقاء الوجدان الّذى كان ثابتا قبل الإراقة حيث انه كان يعلم بوجود الماء المطلق عنده قبلها لكنه فاسد لأن أصالة بقاء الوجدان لا يثبت إطلاق الماء الباقى بعد اراقة ما أريق فما لم يحرز إطلاقه لا يحصل الجزم بصحة الوضوء به فيحتاج الى ضم التيمم لاحتمال اضافة الباقى. و قد يحتمل الاكتفاء بالتّيمم فقط بدعوى تحقق عدم الوجدان بعد الإراقة و لو مع وجود الباقى لعدم العلم بكونه ماء مطلقا بناء على ان يكون المراد من عدم الوجدان عدم العلم به و لو كان عنده واقعا و هو أيضا مدفوع بأنه مع الشّك فى الوجدان لا سبيل الى دعوى الاكتفاء بالتيمم فقط مع انه لم يحرز بعد فقدان الماء فما لم يحرز الفقدان الّذى موضوع للتيمم يجب عليه رعاية الاحتياط.

[مسألة ۶- ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة]

مسألة ۶- ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة لكن الأحوط الاجتناب

وقع البحث فى وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه بالنّجس بالشبهة المحصورة و ربما يقال بوجوبه و يستدل له بوجوه.

الأول ان وجوب الاجتناب عنه انما هو جاء من قبل وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح بمعنى ان ما يدل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح يدل على وجوبه عنه و عن ملاقيه و ان الاجتناب عن الملاقى من شئون الاجتناب عن الملاقى و لا يحصل امتثال الخطاب بالاجتناب عنه الا بالاجتناب عن ملاقيه و على هذا استدل السيد أبو المكارم ابن زهرة على نجاسة ملاقى النجس بآية وجوب الهجر اعنى قوله تعالى (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ) فان الاستدلال بها لا يتم الا بناء على ان وجوب الاجتناب عن النجس موجب لوجوبه عن ملاقيه.

الثانى ان ما دل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و ان لم يدل بالمطابقة على وجوبه عن الملاقى الا انه يستلزمه فالأمر بالاجتناب عن الشىء مستلزم للأمر بالاجتناب عما يلاقيه.

الثالث ان الملاقى بالكسر يصير كالملاقى طرفا للعلم الإجمالى فيصير حال الملاقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۲۶۲

و الملاقى كقسمة احد الإنائين قسمين و إفراغه فى انائين حيث ان كل قسمة منه طرف للعلم الإجمالى.

و أجيب عن الأول بان ما يدل على وجوب الاجتناب عن النّجس لا يدل على وجوب الاجتناب عن المتنجس ما لم يكن عليه عين من النّجس و الاستدلال عليه باية الرّجز ممنوع إذ ليس المراد من الاجتناب عن النجس الا الاجتناب عن عينه و ان دلالة الدّليل الدال على وجوب الاجتناب عن النّجس على وجوب الاجتناب عن ملاقيه مبنى على سراية الملاقى بالفتح إلى ملاقيه حتى يكون شخص وجوب الاجتناب المتعلق بالملاقى متعلقا بملاقيه من جهة توسعة موضوعه نظير ما إذا أريق فى كأس من الماء النجس كأس آخر بحيث صار ماء الكأسين ماء واحدا فان نفس الحكم بوجوب الاجتناب عن الكأس الأول قبل الإلقاء يعم و يشمل ما القى عليه لا ان الماء الأول الملقى عليه يخص بخطاب و الماء الأخير الملقى يخص بخطاب آخر.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۱، ص: ۲۶۲

لكن الحكم بنجاسة الملاقى بالكسر من باب السّراية ممنوع. بل الظاهر كون وجوب الاجتناب عنه من جهة تعلق خطاب آخر

مستقل به مخالف مع الخطاب المتعلق بالملاقى بالفتح فى السنخ حيث انه خطاب متعلق بالاجتناب عن النجس و فى الملاقى بالكسر خطاب متعلق بالاجتناب عن المتنجس فقياس الملاقى و الملاقى بإراقة ماء إناء على إناء من الماء النجس ممنوع و لو سلم صحته فيحتمل ان يكون لخصوصية النجاسة دخل فى ذلك فلا دلالة فيه على وجوب الاجتناب عن ملاقى كلما يجب الاجتناب عنه و لو لم يعلم نجاسته.

و عن الثانى ان الملازمة بين نجاسة الشىء و تنجس ملاقيه و ان كانت ثابتة كما سيأتى فى باب النّجاسات الا ان الملازمة بين وجوب الاجتناب عنه و وجوب الاجتناب عن ملاقيه ممنوعة.

و اما عن الثالث فقد اختلف المسالك فى الجواب عنه فعلى مسلك الشّيخ الأكبر (قده) من جريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال و تساقطها بالمعارضة فيجاب بعدم معارضة الأصل الجارى فى الملاقى مع الأصل الجارى فى صاحب الملاقى بالفتح لكون الأصل فى الملاقى بالكسر مسببيا و الأصل فى الملاقى بالفتح سببيا و هو فى رتبة الأصل الجارى فى

صاحب الملاقى و مع تعارضهما و تساقطهما يبقى الأصل الجارى فى الملاقى بلا معارض الا ان تحصل الملاقاة قبل العلم الإجمالى ففقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحبه فإنه (قده) قال (ح) بوجوب الاجتناب عن الملاقى و ذكر فى وجهه معارضة الأصل الجارى فى الملاقى (ح) مع الجارى فى صاحب الملاقى لعدم جريان الأصل فى الملاقى (ح) لفقده على ما ثبت من عدم جريان الأصل فيما لا يبتلى به المكلف و لا اثر له بالنسبة اليه. و أورد عليه أستادنا المعظم العراقى (قده) بمنع عدم ترتب الأثر فى إجراء الأصل فى المفقود كيف و طهارة الملاقى من آثار طهارة الملاقى الثابتة له باستصحابها فيما إذا كان مسبوقا بالطهارة أو بقاعدتها فيما إذا لم يكن كذلك و لا يشترط فى صحة إجراء الأصل فى مجراه وجود المجرى و المورد عند جريانه بل المعتبر ترتب الأثر على جريانه و لو كان مفقودا كما إذا شك فى صحة الوضوء من جهة الشك فى نجاسة مائة فإنه يرجع فى الماء إلى قاعدة الطّهارة أو استصحابها و لو مع تلف الماء لأن الأصل و لو مع تلف الماء يؤثر فى رفع حكم الشك عن الوضوء لكون الشك فيه مسببا عن الشك فى الماء أو شك فى بقاء نجاسة الثّوب المغسول بالماء المشكوك بقاء طهارته فإنه يستصحب بقاء طهارة الماء و يرفع به حكم الشّك فى بقاء نجاسة الثوب و لو تلف الماء قال (قده) و هذا معلوم لا شبهة فيه و عليه فيقع التّعارض بين الأصل الجارى فى الملاقى و الجارى فى صاحبه و يقع الأصل الجارى فى الملاقى سليما عن المعارض هذا بناء على الجرى على قاعدة تعارض الأصول و سقوطها فى أطراف المعلوم بالإجمال بالتعارض و اما بناء على علية العلم الإجمالى للتنجز و سقوط الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال و لو لم تكن معارضة فللقول بوجوب الاحتياط فى الملاقى فى الصورة المذكورة أعنى ما إذا كانت الملاقاة و فقد الملاقى قبل العلم الإجمالى وجه و هو عدم تأثير العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه حين فقدان الملاقى فلا مانع (ح) عن تأثير العلم الإجمالى بين نجاسة الملاقى و صاحب الملاقى قال (قده) و لعل الشيخ (قده) ذكر هذا الفرع على ما ارتكز فى خاطره الشريف من علية العلم الإجمالى للتنجز و سقوط الأصول و لو لم تكن معارضة و ان كان الظاهر من بعض عبائره هو القول بالاقتضاء و إسقاط الأصول بالمعارضة و بالجملة هذا على مسلك التعارض و لما لم يكن مسلك التّعارض مرضيا عند صاحب الكفاية اتخذ فى الجواب عن العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحب

الملاقى مسلكا آخر و قال بأن الملاقى على تقدير نجاسته فرد آخر من النجس غير الملاقى و يخصه خطاب آخر بالاجتناب عنه فيكون هاهنا علمان اجماليان أحدهما يتعلق بنجاسة الملاقى و صاحبه و الأخر يتعلق بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى و هذان

العلمان فى تقدم حدوث أحدهما و تأخر الأخر أو تقارنهما يتصور على ثلاثة أنحاء.
الأول ان يكون العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه متقدما و العلم بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى متأخرا و فى هذه الصورة حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأن تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف يتوقف على تماميته فى تنجز المعلوم به على كل تقدير من تقادير انطباقه على الأطراف بحيث لو انطبق على كل طرف لكان تنجزه بسبب العلم به و هذا متوقف على عدم قيام منجز آخر على بعض الأطراف فلو قام عليه منجز لسقط العلم الإجمالى عن المنجزية و لو فى الطّرف الّذى لا يكون عليه منجز غيره و فى هذه الصورة قام العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه أو لا و صار صاحب الملاقى به واجب الاجتناب بوجوب منجز من ناحية هذا العلم ثم قيام العلم الإجمالى الأخير بين نجاسة الملاقى و صاحب الملاقى لا يؤثر فى وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى لصيرورته واجب الاجتناب عن قبل العلم الأول فلا يكون مؤثرا فى وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضا.
الثانى ان يكون العلم بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى بالفتح متقدما و العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه متأخرا كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين مثلا ثم علم بملاقاة أحدهما المعين مع إناء ثالث و ان نجاسته على تقدير كونه نجسا ليس الا من جهة تلك الملاقاة فإنه يحصل العلم الإجمالى بنجاسة هذا الإناء الثالث أو عديل المعلوم بالعلم الأول و حكم فى هذه الصورة بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر و عديله دون الملاقى عكس النحو الأول الثالث ان يحصل العلمان دفعة واحدة و ذلك كما إذا علم بالملاقاة أولا ثم علم إجمالا بنجاسة الملاقى و الملاقى أو نجاسة صاحبهما فيكون العلم بنجاسة الملاقى و صاحبه فى زمان العلم بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى و حكم فى هذه الصورة بوجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا هذا محصل مرامه.
و قد أورد عليه تارة بأن التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر متأخر

بالرتبة عن التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لتأخر موضوعه و هو تنجسه عن موضوع حكم الملاقى و هو نجاسته و بيان ذلك ان الخطاب بالاجتناب عن النجس و المتنجس و ان فرض كونه واحدا فى مرحلة الإنشاء بأن إنشاء الحكم فى مرحلة الإنشاء هكذا اجتنب عن النجس و المتنجس لكن المنشأ بذاك الإنشاء الواحد ينحل إلى أحكام متعددة حسب تعدد افراد النجس و المتنجس فيختص بكل فرد منهما فرد من الحكم فان كانت تلك الأفراد عرضية تكون أحكامها المنحلة عن ذاك الحكم الإنشائى عرضية فيكون عروض كل حكم لموضوعه المختص به فى عرض عروض بقية الأحكام لموضوعاتها العرضية و ان كانت طولية فتصير الاحكام العارضة عليها أيضا طولية رتبة و ذلك لان موضوع احد الحكمين مثلا إذا كان متأخرا عن موضوع الحكم الأخر يكون حكمه متأخرا عن حكمه قهرا و إذا كان (ب) مثلا متولدا من (ا) كان ما يعرضه من العارض متأخرا عن (ا) بمرتبتين لان عارض (ب) متأخر عن (ب) حسب تأخر كل عرض عن موضوعه و المفروض ان (ب) متأخر بالرتبة عن (ا) فعارض (ب) المتأخر عنه يصير متأخرا عن (ا) بمرتبتين و هذا التقديم و التأخير بالرتبة واقعى لا يختلف بالعلم بهما أو الجهل بهما كان العلم بالمتقدم منهما متقدما على العلم بالمتأخر أو متأخرا عنه أو مقارنا معه و فى المقام يكون الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر متأخرا عن تنجسه الناشى عن ملاقاته مع الملاقى لو كان الملاقى نجسا فالحكم بالاجتناب عن النّجس و المتنجس انحل الى حكمين و هما اجتنب عن الملاقى النجس و اجتنب عن الملاقى المتنجس و تنجس الملاقى نشأ من ملاقاته مع الملاقى فيكون متأخرا عنه بالرتبة و فى طوله فحكم وجوب الاجتناب عنه متأخر عن حكم وجوب الاجتناب عن الملاقى بواسطة تأخر موضوعه عن موضوعه و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده فى مستمسك العروة من قوله ان العلم بنجاسة

الملاقى بالكسر و طرف الملاقى بالفتح ليس منجزا لعدم تعلقه بالحكم بل بالموضوع و انما المنجز العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأصليين المتولد من العلم بالنجاسة فى أحدهما و العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأمرين من الملاقى بالكسر و طرف الملاقى بالفتح المتولد من العلم بنجاسة أحدهما و العلم بالوجوب فى المورد الثانى ليس متولدا من العلم به فى المورد الأول فلا ترتب بينهما و ان الترتب بين علتيهما و هما العلمان بالموضوع لكنهما لا اثر لهما ترتبا أو لم يترتبا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۶۶

انتهى بعبارته و لا يخفى ما فيه فان العلم بالحكم فى الموردين إذا كان معلولا من العلم بالموضوعين يكون متأخرا عن العلم بهما قهرا ضرورة تأخر كل معلول عن علته مع ان تولد العلم بالوجوب فى المورد الثانى عن العلم به فى المورد الأول و عدم تولده أجنبى عن البحث و انما المهم تأخر حكم المورد الثانى عن حكم المورد الأول سواء كان العلم به متولدا عن العلم بحكم المورد الأول أو كان العلم بحكم المورد الأول متولدا عن العلم بحكم المورد الثانى أو لم يكن بين العلمين ترتب أصلا بل كانا عرضيين.

و بالجملة إذا ظهر تقدم رتبة الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه يكون العلم به منجزا لوجوب الاجتناب عنه و عن طرفه و لو تأخر العلم به عن العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر و عن الطرف فضلا عن ان يكون مقارنا و السر فى ذلك هو ان العلم بوجوب الاجتناب طريقى محض لا- شائبة للموضوعية فيه فالحكم للمعلوم فان كان المعلوم سابقا يختص التّنجز به بالعلم به و لو كان العلم به متأخرا عن معلوم متأخر عنه و نتيجة ذلك انحلال العلم الأول المتعلق بالمعلوم المتأخر عند حصول العلم الثانى بالمعلوم المتقدم هذا محصل ما يرد على الكفاية فى المقام حسبما أورده عليه شيخ أساتيدنا (قده).

و اخرى بما أورد عليه شيخنا المعظم العراقى (قده) و حاصله ان ما أفاده فى الكفاية من التفاوت بين الأنحاء الثلاثة مبنى على ان يكون العلم الإجمالى بحدوثه موجبا للتنجز المعلوم إلى الأبد و هو ممنوع كيف فلو ارتفع العلم بطرو الشک على المعلوم أو العلم بخلافه لا يبقى أثره قطعا و هذا معلوم فى العلم التفصيلى بالوجدان فكيف بالعلم الإجمالى بل التحقيق ان العلم و ان كان طريقيا بالنسبة إلى متعلقة لكنه موضوعى بالنسبة إلى حكم العقل بتنجز متعلقة متوقف على بقائه فلبقائه دخل فى تنجز المتعلق كحدوثه و (ح) فلا- اثر لسبق احد العلمين بل التنجز يستند إليهما معا فى صورة تحقق المتأخر فلا يكون العلم الأول علة تامة فتنجز وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى عند تحقق العلم الثانى سواء كان العلم الأول متعلقا بوجوب الاجتناب عن الملاقى و صاحبه و الثانى بوجوب الاجتناب عن الملاقى و صاحب الملاقى أو كان بالعكس و يكون حال الأنحاء الثلاثة كما لو علم بنجاسة انائين أو إناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الجميع فيجب الاجتناب فى المقام أيضا عن الملاقى و الملاقى و الطرف الأخر فحديث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۶۷

تأخر العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقى عن العلم بوجوبه عن الملاقى لا يثمر فى إخراج الملاقى عن حكم المعلوم بالإجمال هذا.

و أورد عليه فى مستمسک العروة بان اناطة التنجز بالعلم حدوثا و بقاء و ان كان مما لا ينبغى الارتياب فيه الا ان غاية ما تقتضيه هى كون التنجز فى حال حدوث العلم الثانى مستندا الى العلمين معا فى ذلک الآن لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما إذا علم بنجاسة انائين أو إناء ثالث إذ فى هذا الفرض لما كان احد العلمين متقدما و الأخر متأخرا يصح اسناد التنجز الى المتقدم و يكون إسناده إليه موجبا لسقوط المتأخر عن التأثير و انحلاله به من غير لزوم الترجيح بلا مرجح بل المرجح و هو سبق العلم المتقدم موجود و هذا بخلاف فرض اقتران العلمين لانه يمتنع ان ينحل أحدهما بالاخر لانه ترجيح من غير مرجح الى ان

قال و انحلال العلم المتأخر بالعلم المتقدم بحيث يسقط عن التأثير ليس حقيقيا بل هو حكمى و ليس عقليا بمعنى ان العقل يحكم بسقوطه و عدم تأثيره فى تنجز مؤداه بل هو عقلائى بمعنى ان العقلاء لا يرون اللاحق حجة على مؤداه بل الحجة عندهم هو السابق لا غير هذا محصل مرامه و لا يخفى ما فيه فإنه بعد فرض تسليم اناطة التّنجز بالعلم أو بكل منجز و لو كان أصلا أو امارة حدوثا و بقاء يكون تنجز ما قام عليه المنجز فى كل آن بقيام المنجز عليه فى ذاك الآن لا آن قبله أو بعده و يكون حصول التنجز فيما قام عليه المنجز كحصول الضوء فى البيت باشتعال السّراج فيه حيث ان النّور الخارج من السّراج فى كل آن هو المنشأ لاضائة البيت منه فى ذلك الآن لا نور قبله و لا بعده و ان شئت فقل كحال الوجود بالنسبة إلى المهية حيث ان تحققها فى كل آن بوجود يصل إليها من مبدعها فى ذاك الان لا آن قبله و لا بعده و عند حصول العلم الثانى لا يعقل استناد التّنجز الى العلم الأول فقط لان الاستناد إلى الأول فقط حين حصول الثانى ترجيح بلا مرجح كما لا يعقل استناده الى كل واحد من العلمين مستقلا للزوم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا محيص الا من القول بكون التنجز مستندا إليهما معا و يصير العلم الأول جزء من علة التنجز عند حصول العلم الثانى بعد ان كان علة تامة له قبله و منعه عن كون المسألة عقليا لا يخلو عن الغرابة إذ لو لم تكن هذه المسألة عقلية مع انها من الصعوبة بمكان بعيد فليس لنا مسألة عقلية أصلا ثم ما معنى كونها عقلائية و ما وجه انهم لا يرون العلم اللاحق حجة على

مؤداه و ما وجه جواز اتباعهم فى ذلك.

و أغرب من ذلك ما ذكره المشكينى (قده) فى حاشيته على الكفاية من ان التنجزات البعدية مستندة الى حدوث العلم الأول قال و لذا لو أخرج أحد الأطراف عن الابتلاء أو حدث مانع آخر من موانع الفعلية بقى التكليف فى الأخر على تنجيزه. إذ لا يخفى ما فيه و اما بقاء التكليف فى الأخر على تنجيزه عند خروج أحد الأطراف عن الابتلاء أو حدوث مانع آخر فلما تقدّم منا من تصوير العلم الإجمالى بين الأطراف التدريجية و العلم الإجمالى المورّب على حسب تعبير أستادنا العراقى (قده) هذا تمام الكلام فيما سلكه فى الكفاية فى مقام الجواب عن كون الملاقى طرفا للعلم الإجمالى.

و سلك أستادنا المعظم العراقى مسلكا ثالثا و قال (قده) بتأخر العلم الإجمالى المردد بين الملاقى و الطرف عن العلم الإجمالى المردد بين الملاقى و بينه و ذلك لان منشأ العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى هو العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى أو صاحبه و ذلك لا مطلقا بل فيما إذا حصل العلم بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى من ناحية ملاقاة الملاقى للملاقى و إذا كان العلم بنجاسته أو نجاسة صاحب الملاقى معلولا للعلم بنجاسة الملاقى أو صاحبه لا بد أن يؤثر العلم الّذى هو العلة للآخر فقط و لو فى حال البقاء لانه المتقدم على الأخر بالرّتبة و إذا كانت رتبته متقدما على الأخر فيكون تأثيره أيضا متقدما و عند تأثير العلم الإجمالى المتقدم الّذى يكون بين نجاسة الملاقى و صاحبه يتنجز التكليف فى صاحب الملاقى فلا يبقى محل لتأثير العلم الإجمالى الأخير الّذى بين نجاسة الملاقى و نجاسة صاحب الملاقى لان تأثيره فى تنجز وجوب الاجتناب عنه بعد تأثير العلم الأول المتقدم عليه بالرتبة فى تنجزه يكون من قبيل تحصيل الأمر الحاصل و إيجاد الموجود المستحيل بداهة و إذا لم يؤثر فى تنجز وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى يرجع فى الملاقى الى الأصل لأن شرط منجزية العلم الإجمالى هو ان يكون منجزا على كل تقدير من تقادير محتملات انطباقه على أطراف المعلوم بالإجمال هذا.

لكن تمامية هذا البيان كما ترى متوقف على نشو العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحب الملاقى عن العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه. و اما لو كان

بالعكس بان كان العلم بنجاسة الملاقى أو صاحبه ناشيا عن العلم بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى كما إذا علم بنجاسة الملاقى أو صاحب الملاقى ثم علم ملاقاة الملاقى لكأس ثالث و قطع بأنه لو كان متنجسا لكان منشئه هذه الملاقاة فيحصل (ح) العلم بنجاسة هذا الكأس الثالث الملاقى أو صاحبه أو حصل العلمان فى رتبة واحدة بلا علية و لا معلولية بينهما و ان كانا مختلفين بحسب الزمان فلا يجرى الأصل فى الملاقى بل الملاقى هو مجرى الأصل فى الأول أى فيما كان العلم به معلولا عن العلم بالملاقى كما انهما معا محكومان بوجوب الاجتناب فى الأخير أى فيما كان العلمان فى رتبة واحدة من حيث العلية و المعلولية و ان كانا مختلفين بحسب الزمان فنتيجة ما أفاده أستادنا المعظم العراقى (قدس سرّه) تتحد مع ما أفاده أستاده فى الكفاية الا ان اختلافهما فى الطريق حيث ان صاحب الكفاية جعل مناط الاختلاف بين الأنحاء الثلاثة اختلاف العلمين بحسب الزّمان أو تقارنهما فيه و أستادنا المعظم جعل المناط اختلافهما بحسب الرتبة أو توافقهما فيها و لو كانا مختلفين بالزمان.

و مما ذكرنا فى تقرير مراد الأستاد (قده) يظهر اندفاع ما أورده المشكينى (قده) عليه من ان تفاوت العلمين رتبة بالنسبة إلى التأثير و التأثر بينهما لا يوجب عدم تفاوتهما بالنسبة إلى التأثير و التأثر بينهما و بين المعلول الأخر كما فى المقام قال (قده) و يشهد بذلك العلل المتعددة للشيء مع كون المؤثر فى الكل هو اللّه تعالى (انتهى) و وجه اندفاعه ان العلم المتقدم بالرتبة يكون تأثيره أيضا متقدما بالرتبة بمعنى انه كما هو يكون تقدمه رتبيا يكون تقدم تأثيره أيضا رتبيا ففى رتبة تأثير العلم الأول لا تأثير للعلم الأخير و فى رتبة تأثير الأخير لا محل لتأثيره لحصول الأثر من العلم الأول و لا يتنجز حكم مرتين و ما استشهد به من العلل المتعددة للشيء مع كون المؤثر فى الكل هو اللّه تعالى باطل لانه لا مؤثر فى الوجود الا اللّه سبحانه و ما عداه معدات بخلاف المقام فان كل واحد من العلمين علة مؤثرة فى تنجز متعلقة و ليس من قبيل المعدات حتى يقال بتحقق المعلول عند تحقق الجزء الأخير منها كما لا يخفى هذا خلاصة ما قيل أو يمكن ان يقال فى حكم ملاقى الشبهة المحصورة و المتحصل من جميع ما ذكرناه هو صحة ما فى المتن من انه لا يحكم عليه بالنّجاسة لأنه لا وجه للحكم بنجاسته أصلا و ان كان الأحوط الاجتناب عنه لاحتمال وجوبه للمناقشة فيما ذكر من التفاصيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۷۰

و كون المسألة عقلية محضة لكن وجوب الاجتناب عنه و لو كان على الوجه القوى لا يوجب الحكم بنجاسته فضلا عما إذا قيل به من باب الاحتياط و الظاهر من المتن كون الاحتياط فى الاجتناب ندبيا لانه ذكره بعد نفى الحكم عليه بالنجاسة لكن فى مستمسك العروة استظهر منه كونه وجوبيا قال لانه لم يكن مسبوقا بالفتوى بالجواز لان عدم الحكم بالنجاسة لا يقتضى الطهارة (أقول) بل الظاهر عندى ان قوله لا يحكم عليه بالنجاسة فى قوة القول بأنه محكوم بالطّهارة و كيف كان فالأمر فى ذلك سهل و انما أطلنا الكلام فى تلك المسألة لكونها من المعضلات و اللّه الهادى من يشاء الى الصراط المستقيم و به الاعتصام.

[مسألة ۷- إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم]

مسألة ۷- إذا انحصر الماء فى المشتبهين تعين التيمم و هل يجب إراقتهما أولا الأحوط ذلك و ان كان الأقوى العدم

مقتضى إطلاق النص أعنى موثقة سماعة و موثقة عمار الساباطى المتقدمتين فى المسألة الاولى من هذا الفصل و معاقد الإجماعات هو وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين بالنجس سواء أمكن الجمع بينهما على وجه يقطع بوقوع صلوته مع الطّهارة الواقعية عن الحدث و الخبث أم لا فهل هذا الحكم بإطلاقه على طبق القاعدة أم لا تحقيق المقال فيه يقتضى البحث عما يقتضيه القاعدة أولا ثم النظر الى ما يستفاد من النص و الإجماع و الفحص عن كونه مطابقا مع القاعدة فنقول قد يقال فى بادى

الرأى ان المورد من موارد الاحتياط بتكرار الوضوء بكل واحد من المشتبهين على ما هو مقتضى العلم الإجمالى بوجوب الموافقة فى أطرافه. و قد حكى عن العلامة فى التذكرة و النهاية و عن بعض من تبعه مستدلا بان الوضوء مقدم على التيمم مع التمكن كما هو الحكم فى مورد اشتباه المطلق بالمضاف و حملوا إطلاق النص على الغالب من عدم التمكن من التكرار و قالوا بان الحكم بوجوب التيمم مع التمكن من الوضوء لما كان على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالى فاللازم هو الاقتصار فيه على القدر المتيقن من النّص و هو ما إذا لم يتمكن من الوضوء بالتكرار. و ما ذكروه لا يخلو عن الخلل.

و التحقيق ان يقال اما ان نقول بأن حرمة الطهارة المائية بالماء النجس حرمة ذاتية نظير صوم العيدين أو الصلاة فى حال الحيض كما لا- يبعد القول بها لأجل ما فى الموثقتين من الأمر باراق المشتبهين و الإتيان بالتيمم بناء على ان الأمر بالإهراق كناية عن التجنب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۷۱

عن النّجس منهما و ترك استعماله فى الوضوء أو نقول بان حرمتها تشريعية بمعنى حرمتها لو أتى بها بقصد التشريع و عدم ترتب شيء عليها من الصحة و العقاب لو أتى بلا قصده كما هو الظّاهر.

فعلى الأول أعنى البناء على كون حرمتها ذاتية يكون فى الإتيان بها بالتّكرار بكل واحد من الإنائين مخالفة قطعية لحرمة استعمال النّجس منهما فاللازم (ح) هو الحكم بالبطلان و تعين الإتيان بالتيمم، لا- لمكان دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و تغليب جانب الحرمة على الوجوب حتى يورد عليه بالمنع عنه بل اللازم تغليب الأهم منهما و لو كان هو الوجوب، بل لمكان المنع عن ارتكاب المحرم و المخالفة القطعية شرعا و ان المانع الشرعى كالمانع العقلى فينتقل الى بدل الطّهارة المائية بعد كون وجوبها فى حال الاختيار و سقوطها و الانتقال الى بدلها فى حال الاضطرار. و ان شئت فقل يدور الأمر بين ارتكاب المحرم الذاتى شرعا و هو الإتيان بالطهارة المائية بالماء النجس أو ترك الواجب شرعا و هو الإتيان بالطّهارة المائية بالماء الطاهر إذ فى استعمالها فيها بالتّكرار ارتكاب للحرام و فى تركه ككك ترك للواجب لكن الواجب مما له البدل و الحرام مما لا بدل له و قد تقرر فى باب التزاحم انه عند الدّوران بين ما له البدل و ما لا بدل له يقدم الأخير و يرفع اليد عما له البدل، لان ماله البدل يحرز ببدله دون ما لا بدل له فإنه لا يحرز منه شيء أصلا فالاهمية دائما عند تزاحم ما لا بدل له مع ماله البدل لما لا بدل له فهو المقدم.

و على الثانى أعنى البناء على كون حرمة الطّهارة المائية مع الماء النجس تشريعية لا ذاتية فمقتضى القاعدة الأوليّة و ان كان هو الاحتياط بالتكرار لأن الحرمة التّشريعية ترتفع بالاحتياط لمضادته معها الا انه يبتلى بالنجاسة الخبثية حيث يقطع بتنجيس محال طهارته اما باستعمال الإناء الأول لو كان هو النّجس أو باستعمال الإناء الثانى ان كان هو نجسا و لم يحصل له مزيل يقينى فيستصحب بقائه فهو بالتكرار بالتّوضى من أحدهما مثلا ثم غسل محالّ الوضوء بالثانى ثم التوضى بما بقى منه و ان كان يقطع بارتفاع حدثه لكنه يصير محكوما بنجاسة محالّ وضوئه ظاهرا بالاستصحاب لحصول القطع بنجاستها عند استعمال احد الإنائين و عدم القطع بإزالتها بل هو بعد الفراغ عن الوضوء الثانى شاك فى بقاء نجاسة محالّ وضوئه الحادثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۷۲

عند استعمال احد الإنائين قطعا.

لكن الأقوى عدم جريان هذا الاستصحاب لا- لان الشّخص المردد بين حصوله فى الاستعمال الأول أو الأخير غير قابل للاستصحاب لانه لا- مانع عن استصحابه إذا كان مع وصفه المردد مشكوك البقاء بل لان هذا الفرد المردد فى المقام ليس مشكوك البقاء بل هو على تقدير حدوثه بالاستعمال الأول مقطوع الارتفاع بسبب الاستعمال الثانى و على تقدير حصوله بالاستعمال الثانى مقطوع البقاء فهو فى الان المتأخر عن آن الاستعمال الثّانى اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع و المعتبر فى

إجراء الاستصحاب هو كون المستصحب فى آن بقائه مشكوك البقاء مضافا الى انه لو فرض جريانه لكان معارضا باستصحاب الطّهارة الحاصلة فى حال احد الاستعمالين لان الماء الأول لو كان طاهرا لكان محالّ وضوئه طاهرا حينه و لو كان الماء الأول نجسا لحصل طهر المحال بالماء الثّانى فعند احد الاستعمالين يقطع بطهارة محالّ وضوئه كما يقطع بنجاسته أيضا و إذا صح اجراء الاستصحاب فى بقاء نجاسته فليصح إجرائه فى طهارته أيضا فيتعارض الأصلان فيكون المرجع قاعدة الطّهارة فى الشك فى طهارة محالّ الوضوء.

و يمكن فرض الكلام فى محل يسلم عن كلتا المناقشتين و ذلك فيما إذا كان الماءان كلاهما قليلا فتوضأ بالأول منهما ثم غسل مواضع وضوئه بالأخير ثم توضأ بما بقى منه فإنه حين ملاقاة الماء الثانى مع أعضائه بأول الملاقاة قبل خروج غسالته يقطع بنجاسة محالّ وضوئه حيث ان الماء الأول لو كان نجسا لما طهر المحل بالثانى لاشتراط ازالة غسالته فى طهره و لو كان الماء الثّانى نجسا لتنجس المحل بملاقاته بأول الملاقاة ففى آن أول الملاقاة مع الماء الثانى يقطع بنجاسة محل وضوئه و هذه النّجاسة المقطوعة مشكوكة البقاء لان زوالها بطهارة الماء الثانى الّتى هى مشكوكة فلا مانع عن استصحابها و ليس لاستصحابها معارض إذ ليس آن مشخص يقطع فيه بحصول الطّهارة حتى يستصحب بقائها فالاحتياط بالتكرار بالمائين القليلين يزاحم مع حصول النّجاسة الظّاهرية بالاستصحاب و الرجحان مع مراعاة الطهارة الخبثية لكونها بلا بدل و كون الطّهارة المائية مع البدل كما تقدم فيما إذا كان المكلف واجدا للماء على قدر احد الطّهورين و دار امره بين رفع نجاسة البدن به و بين رفع الحدث حيث يصرف فى رفع الخبث و يتيمم بدلا عن الطّهارة المائية و يدل تعيين صرفه فى رفع الخبث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٣

على تعين ترك تنجيس البدن لتحصيل الطهارة المائية فى المقام بطريق أولى لأولوية الدّفع عن الرّفع.

و لا يخفى ان ما فرضناه من القطع بنجاسة محال طهارته فى أول آن ملاقاتها مع الماء الثّانى يختص بما إذا كان الماء الثّانى قليلا حيث يعلم فى أول آن ملاقاته مع المحال بنجاسة تلك المحال اما من جهة تنجسها بالماء الأول إذا كان الماء الأول نجسا فان طهرها يتوقف على إزالة غسالة الماء المطهر عنها و اما من جهة تنجسها بأول ملاقاتها مع الماء الثانى ان كان هو النجس و اما لو لم يكن الماء الثانى قليلا- بل كان جاريا أو كرا مثلا فلا يحصل القطع بنجاسة المحال بأول ملاقاتها معه بناء على عدم اعتبار التعدد و انفصال الغسالة فى التّطهير بغير القليل و حصول الطهر بأول ملاقاة المتنجس معه إذ ليس (ح) آن مشخص يقطع بحصول تنجس المحال فيه كما لا يخفى.

و يمكن رفع ما ذكرناه بما حكى عن بعض محققى من عاصرناهم من إمكان تحصيل القطع بإزالة النّجاسة الحادثة بالتكرار بغسل محالّ الطهارة بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالثّانى قال لان النجس ان كان هو الأول فيزول تنجس المحال الحاصل بملاقاتها معه بغسلها بالماء الثانى و ان كان هو الثانى فيزول تنجسها بالغسل بالماء الأول فيقطع بزوال تلك النّجاسة الحادثة اما بالغسل بالماء الثانى و اما بالغسل بالماء الأول بعد الفراغ عن الطهارة المائية بالماء الثانى لأنه ان كان الماء الثانى طاهرا فيزول تلك النّجاسة المعلومة بالتطهير بالماء الثانى و ان تنجس المحال ثانيا بملاقاتها مع الماء الأول و ان كان الثانى نجسا فتطهر المحال بالغسل بالماء الأول فالنجاسة المقطوعة الحدوث بالاستعمالين الأولين مقطوعة الزوال و ان كان يحصل الشك فى نجاسة المحال بنجاسة مستانفة من جهة انغسالها بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى من جهة احتمال نجاسة الماء الأول لكنها ليست تلك النجاسة المقطوعة حدوثها بل هى مشكوكة الحدوث يرجع عند الشك فيها إلى قاعدة الطهارة.

لكن الانصاف فساد ما ذكره و ذلك لانه عند أول الملاقاة مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى يحصل له العلم بنجاسة المحال الملاقى معه إذ لو كان الماء الثانى نجسا لا يطهر المحال بأول ملاقاتها مع الماء الأول و لو كان الماء الأول نجسا

فينجس المحال بأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۷۴

ملاقاتها معه ففى الآن الأول من ملاقاتها مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى يقطع بنجاستها و يشك فى زوالها بالغسل بالماء الأول من جهة الشك فى نجاسته فيستصحب بقائها نعم النجاسة المعلومة فى الآن الأول من الملاقاة مع الماء الثانى ارتفعت بالغسل بالماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى لكن النجاسة المقطوعة فى الان الأول من الملاقاة مع الماء الأول بعد الفراغ عن الوضوء بالماء الثانى مشكوك البقاء فتكون مجرى الاستصحاب فهذا التخلص لا يثمر شيئا. نعم لعله يثمر فى حصول العلم بزوال النجاسة الحادثة بأحد الاستعمالين على سبيل الترديد و ان أورث الشك فى حدوث نجاسة مستانفة بواسطة الشك فى نجاسة الماء الأول فتبصر. ثم ان ما يمكن ان يتخلّص به من الابتلاء بالنجاسة الخبثية الاستصحابية و عدم حصول القطع بالصلاة مع الطهارة الحدثية و الخبثية هو ان يحتاط بإتيان الطهارة الحدثية بأحد المشتبهين و الصلاة بعده ثم غسل محال الطهارة بالاخر و التوضى بما بقى منه ثم اعادة الصلاة التى صلاها بعد الطهارة بالماء الأول فيقطع (ح) بوقوع صلاة من هاتين الصلوتين مع الطهارة الحدثية و الخبثية لأنه ان كان الماء الأول طاهرا فوقع الصلاة الاولى مع الطّهارتين و ان كان الطاهر هو الماء الثانى فيقع الصلاة الثانية معهما.

لا يقال الحكم بنجاسة محال الوضوء و الطهارة المائية ظاهرا شرعا بالاستصحاب ينافى مع جواز الإتيان بالصلاة عقيبه من باب الاحتياط.

لانه يقال موضوع الاحتياط هو احتمال صحة الطهارة الثانية و طهارة محالها من جهة احتمال طهارة الماء الأخير و الاستصحاب لا ينفى ذاك الاحتمال كيف و هو موضوعه و الحكم لا يعقل ان يكون نافيا لموضوعه لانه ثابت على تقدير ثبوته.

و من الغريب فى المقام ما ذكره فى شرح النجاة من ان تكرار الصلاة عقيب كل طهارة لا يثمر فى شىء لا لتحصيل الطهارة الحدثية و لا لرفع الخبثية و قد عرفت انه يثمر لحصول القطع بوقوع الصلاة مع الطهارة الحدثية و الخبثية كما لا يخفى.

ثم انه (قده) ذكر فروضا ثلاثة لحصول القطع بإزالة الخبث الّذى يقطع حصوله فى الاستعمالين (أحدها) ان يفرض نجاسة محال الوضوء قبل استعمال الماء الأول فيغسلها بالماء الأول ثم يتوضأ من باقيه ثم يغسلها بالماء الثّانى ثم يتوضأ ببقيته فالماء الأول ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۷۵

نجسا لم يؤثر فى نجاسة محال وضوئه لأنها كانت متنجسة و المتنجس لا يتنجس ثانيا إذا كانت النجاسة الثانية التى يلاقيها من سنخ الاولى و ان كان الماء الثّانى نجسا فقد زال نجاسة محاله بالغسل بالماء الأول و تنجست بملاقاتها للماء الثانى لكن النجاسة الثانية مشكوكة الحدوث فلا يحصل القطع بحدوث نجاسة المحال بالاستعمالين.

أقول على ما فرضناه عند كون الماء الأخير قليلا يحصل القطع بنجاسة المحال فى أول آن ملاقاتها مع الماء الثانى قبل خروج الغسالة عنها لأنه ان كان الماء الأول نجسا فقد كانت المحال باقية على نجاستها السابقة و لم يطهر فى آن ملاقاتها مع الماء الثانى قبل تمام الغسل به بشرائطه من انفصال الغسالة و نحوه و ان كان الماء الثانى نجسا فتنجس المحال بملاقاتها معه فى أول آن الملاقاة فهذا الفرض لا ينفع فى زوال القطع بنجاسة المحال فى ذاك الان فيستصحب بقائها عند الشك فيه من غير معارض. و ان منع عن القطع بحدوث النجاسة بأحد الاستعمالين لاحتمال نجاسة الماء الأول و ان ملاقاته لا يؤثر فى تنجس المتنجس قال (قده) و ثانيها انه على تقدير طهارة محل الوضوء بتكراره يغسل المحل بهما متعاقبا لانه بعد تكرار الوضوء يقطع برفع الحدث و نجاسة المحل باستعمال المائين و بتكرار الغسل بهما على التعاقب يقطع بزوال النّجاسة الحادثة و يشك فى حدوث نجاسة

بالاستعمال الأخير لكنها مشكوكة صرفة.

أقول و هـذا الفرض هو بعينه مـا حكـاه عن بعض محققى معاصـريه و رد عليه بـأنه تخيـل محض و قـد عرفت منـا انه لا يثمر فى أحـداث القطع بزوال النجاسـة الحادثـة بالاسـتعمالين حيث انه فى الآن الأول من الملاقاة للغسـلة الأخيرة يقطع بنجاسـة المحال و تلـك النجاسـة المقطوعـة بعـد تمـام الغسـلة الأخيرة مشـكوكة البقـاء من جهـة الشـك فى طهـارة المـاء الـذى يغسل به فيجرى الاستصحاب فى بقائها.

قـال قـده (و ثالثها) ان يقال ان المقصود فى المقام مجرد فرض صـحة الوضوء و إمكان رفع الحـدث به و ان كان الوضوء لغير ما هو مشـروط بالطهـارة كـالوضوء المنـذور أو لقراءة القرآن و ان كان جواز الـدّخول فيما يشترط فيه الطهارة عن الخبث مشـروطا بغسل مواضع الوضوء بالماء الأخر مع التمكن منه.

أقول و هذا الاحتمال أيضا بعيد فى الغاية عن مصب كلماتهم كما لا يخفى.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه إمكان الاحتياط بإحراز الواقع فى إتيان الصلاة

مع الطهارة الحدثية و الخبثية بإتيان الطهارة الحدثية بالماء الأول ثم الصلاة بعدها ثم غسل المحال بالماء الثانى و الإتيان بالطهارة الحدثية بما يبقى منه ثم اعادة الصلاة بعد الإتيان بها هذا تمام الكلام فيما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما يستفاد من النص.

و امـا بـالنظر الى مـا يسـتفاد منه فيحتمـل ان يقـال إطلاـق النص و معاقـد الإجماعـات هـو وجـوب الـتيمم مع انحصـار المـاء فى المشـتبهين و ان أمكن الجمع بينهما على هـذا الوجه الّـذى يقطع بوقوع صـلوته مع الطهارة عن الحدث و الخبث و يحتمل تنزيل النص و معاقد الإجماعات على ما إذا تعذر أو تعسر الاحتياط على الوجه المذكور كما هو الغالب و ذلك لأجل رعاية القاعدة و لعل هـذا الاحتمال الأخير أقرب من جهـة غلبـة تعسـر الاحتياط المذكور و لا أقل من تساويه مع الاحتمال الأول و عليه فالأحوط مراعاته مع إمكانه بالجمع بينه و بين التيمم و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

ثم على الاحتمـال الأـول فهـل يجب إراقـة المـائين قبـل التيمم أم لاـ (وجهـان) بـل قولاـن المنسوب الى ظـاهر كلام الشـيخين و الصدوقين هو الأول و المحكى عن صريح كلام ابن إدريس هو الثانى و لعله الأقوى لظهور الأمر بالإراقة فى الموثقتين فى ترك الاسـتعمال كمـا ربمـا يؤيـده جملـة من الاخبار الدالـة على نجاسـة الماء القليل بالملاقاة حيث عبّر فيها بإراقته و و إهراقه كما فى رواية أبى بصـير إذا أدخلت يدك فى الإناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإذا أدخلت يدك فى الماء و فيها شـىء من ذلك فأهرق ذلك الماء و و مثلها روايـة أخرى عنه أيضا و موثقـة سـماعة و روايـة حريز المعبر فيها بالأمر بـالصب و صـحيحة ابن ابى نصـر المعبر فيهـا بإكفـاء الإناء و غير ذلك مما مر بعضه فى باب الماء القليل و لم يقل احـد بوجوب اراقة الملاقى منه مع النجاسة قال فى المعتبر و قد يكنى عن النجاسة بالإراقة فى كثير من الاخبار تفخيما للمنع انتهى.

و على الأول أعنى وجوب اراقة المشـتبهين فهل هو وجوب نفسـى أو انه شـرطى (وجهان) حكى فى المعتبر عن بعض الأصحاب ان علة الأمر بالإراقة ليصح التيمم لانه مشـروط بعدم الماء و قبل الإراقة أنه واجد له لطهارة أحد المشـتبهين ورده بان وجود الماء الممنوع عن استعماله كعدمه إذ المرخص للتيمم هو المنع عن استعمال الماء سواء كان عقليا أو شرعيا و

سواء كان من جهة عدم وجود الماء أو عدم التمكن من استعماله لمرض و نحوه و المنع الشّرعى كالعقلى فى تحقق مجوز التيمم به (انتهى) و هو كما قال فالأقوى كما فى المتن هو عـدم وجوب الإراقة تعبدا و عدم اشتراطها فى صـحة التيمم و لكنها أحوط و لعله لاحتمال اشتراط صحة التيمم بها أو للخروج عن مخالفة من قال باشتراطها فى صحته.

بقى الكلام فى حكم ازالة الخبث بالمائين و لم يتعرض له المصنف (قده) فى المتن و ان كان قوله فى المسألة العاشرة يجب الاجتناب عن الجميع لعله يشمل ترك استعماله فى إزالة الخبث أيضا و كيف كان فينبغى البحث عنه فى المقام مفصلا فنقول اختلف فى إزالة الخبث عن الثوب و البدن و غيرهما بالماء الطاهر المشتبه بالنجس على ثلاثة أقوال (أحدها) و هو أضعفها جواز ذلك و لو بأحدهما من دون حاجة الى التكرار و نسبه فى محكى مفتاح الكرامة إلى محتمل النهاية لإطلاقات الغسل بالماء خرج عنها ما علم نجاسته و بها يدفع استصحاب بقاء نجاسة المغسول به. و لا يخفى ما فيه لأن الإطلاقات قيدت بما دل على اعتبار طهارة الماء فى إزالة الخبث به و إذا كانت الطهارة شرطا فى إزالته به لا بد من إحرازها و الغسل بأحدهما لا يكون محرزا لها و لا محل للرجوع الى المطلقات بعد تقييدها فيرجع الى استصحاب بقاء نجاسة المحل.

و ثانيها جواز ذلك باستعمال المشتبهين على التعاقب فإنه يقطع (ح) بزوال النجاسة السابقة إذ لو كان الماء الأول نجسا لطهر بغسله بالماء الثانى و لو كان الماء الثانى نجسا لطهر بالماء الأول فزوال النجاسة السابقة قطعى و لكنه يشك فى تنجسه بملاقاته مع النجس من المائين من جهة احتمال كون النجس هو الماء الثانى و هو مشكوك بالشك البدوى و ان شئت فقل أمر المغسول بهما مردد بين ان لاقى مع الماء النجس فى الغسلة الأولى أو لاقاه فى الغسلة الثانية لكن الملاقاة معه فى الأولى غير مؤثر فيه فى شىء لأن المتنجس لا يتنجس و انما الأثر فى ملاقاته معه فى الغسلة الثانية لكنه شك بدوى يرجع فيه الى استصحاب بقاء الطهارة المتيقنة حصولها بالغسل بهما على التعاقب لما عرفت من ان شرط تنجز المعلوم بالإجمال هو ان يكون مؤثرا على جميع تقادير انطباقه على أطرافه المحتملة و اما لو كان الأثر على بعض التقادير فهو ليس بمنجز و هذا القول هو مختار جملة من المحققين منهم العلامة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۷۸

الطباطبائى فى منظومته و صاحب الجواهر قدس اللّه أسرارهم.

و أورد عليه أولا بأن استصحاب الطهارة المتيقنة غير جارية لما عرفت فى حكم رفع الحدث بهما من ان المستصحب إذا كان مرددا يصح استصحابه إذا كان على وصفه التّرديدى مشكوك البقاء بخلاف ما لو لم يكن كذلك فإنه لا شك فى بقائه حتى يجرى معه الاستصحاب و الطهارة المتيقنة حصولها بالغسل لهما فى الان المتأخر عن الغسل بالثانى ليس مشكوك البقاء بل اما مقطوع الارتفاع إذا كان الماء الأول طاهرا أو مقطوع البقاء إذا كان نجسا.

و ثانيا انه على تقدير صحة جريانه معارض باستصحاب نجاسته لانه كما يعلم بحدوث طهارة فيه يعلم بوقوع نجاسة عليه أيضا اما فى الغسل الثانى أو الأول و يشك فى حدوث طهارة بعده بسبب احتمال طهارة الماء الثانى و اللازم من المنع عن اجراء استصحاب الطهارة بأحد الوجهين هو الحكم بطهارة المغسول بهما أيضا لكن لمكان قاعدة الطهارة بعد المنع عن صحة التمسك بالاستصحاب و الحق عدم جواز التمسك بالقاعدة أيضا بل يحكم عليه بالنجاسة بإجراء الاستصحاب فيها لا على الوصف المردد.

و ذلك للعلم بتحقق وصف النجاسة فيه عند إيصال الماء الثانى اليه اما النجاسة فى نفسه لو كان الماء الأول نجسا فإنه بمجرد إيصال الماء اليه لا يصير طاهرا ما لم ينفصل غسالته بالعصر و نحوه فيما إذا كان الماء الثانى قليلا أو لأجل ملاقاته مع الماء الثانى لو كان هو النجس و يشك فى طهره بعد انفصال غسالته فيستصحب بقاء نجاسته المتيقنة فى آن وصول الماء الثانى اليه و لا يعارضه استصحاب الطهارة لعدم العلم بحصولها فى آن مشخص حتى يستصحب بقائها و المتيقنة حصولها بإحدى الغسلتين على وصف الترديد لا يجرى فيها الاستصحاب لكون الشك فى بقائها من جهة الترديد بين كونها حاصلة بالغسلة الأولى حتى تكون مرتفعة بملاقاة المغسول مع الماء النجس فى الغسلة الثانية أو حاصلة بالغسلة الثانية حتى تكون باقية بعدها فهى بوصف الترديد

ليست مشكوك البقاء بل الترديد فى كونها مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع فتكون نظير الحيوان الموجود فى الدار المشكوك بقائه من جهة الشك فى كونه فى ضمن الفرد المقطوع بقائه أو ارتفاعه فإنه و ان صح استصحاب بقاء الكلى إذا كان له الأثر لكنه لا يصح استصحاب الفرد المردد بين كونه مقطوع البقاء أو الارتفاع لإثبات آثار الفرد المردد إذا كان له اثر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٩

هذا تمام الكلام فى حكم ازالة الخبث بالمشتبهين على التعاقب و المتحصل منه عدم جوازه كما لا يجوز بأحدهما فقط فالأقوى هو القول الثالث من المنع عن استعمالهما فى إزالة الخبث مطلقا لا كل واحد منهما منفردا و لا بهما على سبيل التعاقب هذا ما تيسر لى شرحه فى هذه المسألة اعنى المسألة السابعة.

[مسألة ٨- إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس و الأخر طاهر]

مسألة ٨- إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس و الأخر طاهر فاريق أحدهما و لم يعلم أنه أيهما فالباقى محكوم بالطهارة و هذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين و أريق أحدهما فإنه يجب الاجتناب عن الباقى و الفرق ان الشبهة فى هذه الصورة بالنسبة إلى الباقى بدوية بخلاف الصورة الثانية فإن الماء الباقى كان طرفا للشبهة من الأول و قد حكم عليه بوجوب الاجتناب

و تمام الفرق هو ان العلم الإجمالى فى الصورة الاولى اعنى حدوث الشبهة بعد اراقة أحدهما انما حصل بعد خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء بالإراقة و لذا لا يؤثر فى تنجز وجوب الاجتناب عن الأخر على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال عليه بخلاف الصورة الثانية فإن العلم الإجمالى كان قبل خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء بالإراقة و قد عرفت فى المسألة الخامسة عدم تأثيره فى رفع التنجز عن الطرف الباقى بواسطة العلم الإجمالى المورّب كما فى التدريجيين فراجع.

[مسألة ٩- إذا كان هناك إناء لا يعلم انه لزيد أو لعمرو]

مسألة ٩- إذا كان هناك إناء لا يعلم انه لزيد أو لعمرو و المفروض انه مأذون من قبل زيد فقط فى التصرف فى ماله لا يجوز له استعماله و كذا إذا علم انه لزيد مثلا لكن لا يعلم انه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

و الحكم بعدم جواز استعماله فيما إذا كان مأذونا من قبل زيد فقط و شك فى كون الإناء له أو لعمرو من جهة الأصل الحكمى أعنى استصحاب حرمة التصرف فى هذا الإناء الثابتة له قبل صدور الاذن من زيد و لا يصح التمسك بالأصل الموضوعى أعنى أصالة عدم اذن المالك لانه من قبيل اجراء الاستصحاب فى الفرد المردد الذى منشأ تردده هو الترديد بين كونه الفرد المقطوع بقائه أو ارتفاعه إذ لو كان الإناء لزيد لكان عدم اذن مالكه مقطوع الارتفاع و لو كان لعمرو لكان مقطوع البقاء و قد عرفت فى المسائل السّابقة عدم صحة إجراء الأصل فيه و فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٠

علم انه لزيد و شك فى كونه مأذونا منه أو من العمر و من جهة الأصل الموضوعى أعنى أصالة عدم اذن زيد فى التصرف فى إنائه و يكون المستصحب شخصا معينا لا ترديد فيه أصلا و لا يعارضه أصالة عدم اذن العمر و إياه لعدم كون إنائه موردا لابتلائه.

[مسألة ١٠- فى المائين المشتبهين]

مسألة ١٠- فى المائين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل و غسل بدنه من الأخر ثم توضأ به أو اغتسل صح وضوئه أو غسله على الأقوى لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم أيضا
قد عرفت فى المسألة السابقة حكم هذه المسألة مفصلا و ان الأقوى عدم جواز التكرار مع وجدان ماء آخر معلوم طهارته لما تقدم فى طى المسألة الثانية من عدم حكم العقل بكفاية الامتثال الإجمالى مع إمكان التفصيلى منه و لا أقل من الشك و مع عدم وجدانه فالأقوى جوازه مع تكرار الصلاة بعد كل طهارة و ان كان الأحوط ضم التيمم أيضا.

[مسألة ١١- إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل]

مسألة ١١- إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا و لا يدرى انه هو الذى توضأ به أو غيره ففى صحة وضوئه أو غسله إشكال إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال و اما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الأخر فتوضأ و بعد الفراغ شك فى انه توضأ من الطاهر أو من النجس فالظاهر صحة وضوئه لقاعدة الفراغ نعم لو علم انه كان حين التوضى غافلا عن نجاسة أحدهما يشكل جريانها.
و وجه الإشكال فى جريان قاعدة الفراغ فى الفرع الأول هو الإشكال فى اعتبار الالتفات حال العمل.
و توضيح ذلك انه ربما قيل باعتبار الالتفات حال العمل فى إجراء قاعدة الفراغ و ذلك لدلالة مضمرة ابن بكير على اعتباره. و فيها قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال عليه السّلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك. و بها تقيد باقى النصوص الواردة فى تلك القاعدة المطلقة عن ذاك القيد لكنه أشكل فيه أولا بإضمار الرواية و ثانيا على تقدير تسليم حجيتها من جهة كون مضمرها ابن بكير و هو ثقة لا يضمر الا عن الامام ان الظاهر من جوابه عليه السّلام بقوله هو حين ما يتوضأ (إلخ) هو كون سؤال الرّاوى عن خصوص ما كان الشك فى الصحة من جهة الشك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨١
فى الإخلال نسيانا فلا يكون التعليل بالاذكرية فى ذاك المورد مقتضيا لتقييد المطلقات الواردة فى قاعدة الفراغ الّتى لم يذكر فيها التعليل المذكور.
و ثالثا ان الظاهر من التعليل هو كون الاذكرية هو الحكمة فى الحكم بالمضى و عدم الاعتناء لا العلة فلا يلزم فيها الاطراد.
و رابعا و هو مترتب على الثالث ان العبرة بالاذكرية هى الاذكرية النوعية لا الشخصية فلا يعتبر الالتفات الشخصى نعم المعتبر فى القاعدة هو كون الشك بعد الفراغ عن سبب بحيث لو كان ملتفتا اليه حال العمل لم يكن شاكا و الا فلو كان الشك بعد الفراغ عن سبب بحيث لو كان ملتفتا اليه حال العمل لحصل له الشك حينه لم تجر قاعدة الفراغ كما إذا قطع بعد فراغه عن الوضوء بأنه لم يصدر منه تحريك ما فى يده من الخاتم مثلا لإيصال الماء الى ما فى تحته من البشرة و لكن يشك فى وصول الماء اليه من باب الاتفاق و يعبّر عنه بالشك السارى بمعنى سريان الشك الى حال العمل بحيث لو كان فى حاله ملتفتا إلى خاتمه و انه لم يحركه لكان شاكا فى وصول الماء الى ما فى تحته لكنه لعدم التفاته حين العمل لم يتحقق منه الشك الفعلى إلا بعده.
و خامسا حصول العلم بنجاسة أحد المائين مع الشك فى كون النّجس هو الذى توضأ به أو غيره لا ينافى مع الاذكرية حال العمل الذى لم يكن له علم بنجاسة أحدهما و لو كانت الاذكرية الشخصية معتبرة.

و بالجملة فالإنصاف صحة التمسك بقاعدة الفراغ فى المقام لكن لو لم يبتل بعلم إجمالى مانع عن إجرائها.

و توضيحه ان العلم الإجمالى بنجاسة أحد المائين بعد الفراغ عن الوضوء بأحدهما قد يحصل بعد فقد الماء الذى هو عديل ما توضأ به كما إذا توضأ من هذا الإناء الّذى كان مع إناء آخر ثم أريق ما فى الإناء الأخر ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة ما توضأ به أو الإناء الأخر الذى يكون مائه مفقودا حين حصول العلم الإجمالى و قد يحصل مع وجوده ففى الأول يكون الشك فى صحة وضوئه و وجوب استينافه عليه شكا بدويا يرجع فيه الى قاعدة الفراغ و فى الثانى يحصل علم إجمالى بوجوب استيناف الوضوء أو الاجتناب عن الإناء الأخر لأن النجس ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٢

كان ما توضأ به يجب عليه استيناف الوضوء و ان كان الأخر يجب عليه الاجتناب عنه لكن هذا العلم الإجمالى من قبيل العلم بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى بالفتح و قد حصل بعد العلم بنجاسة ما توضأ به أو صاحبه فيكون المقام من قبيل ما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و صاحبه أولا ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى بالكسر و صاحب الملاقى و قد تقدم فى المسألة السادسة حكم الملاقى للشبهة و اختلاف المسالك فيها فعلى مسلك الشيخ من الرجوع فى الملاقى الى الأصل لسلامة أصله عن المعارض الا مع فقد الملاقى يفرق فى المقام بين بقاء الماء المتوضى به و اجتماع غسالته فى إناء مثلا و بين فقده و انعدامه فعلى الأول يرجع فى شكه فى وجوب استيناف الوضوء عليه الى الأصل لابتلاء الأصل الجارى فى صاحب الملاقى بالأصل الجارى فى الملاقى بالفتح نفسه فيسلم الأصل الجارى فى الملاقى عن المعارض و على الثانى يتحقق التعارض بين الأصل الجارى فى وجوب استيناف الوضوء و بين الأصل الجارى فى صاحب الملاقى فيجب فيه الاحتياط.

و على مسلك صاحب الكفاية (قده) يجب الاحتياط فى شكه فى وجوب اعادة الوضوء لان العلم الإجمالى بنجاسة الماء المتوضى به و عديله حصل بعد الملاقاة التى هى الوضوء بأحد المائين فى المقام و على مسلكه يجب الاحتياط من الملاقى و الملاقى إذا كان العلم الإجمالى بعد الملاقاة و على مسلك أستادنا العراقى (قده) من انحلال العلم الإجمالى للترتب بين العلمين بانحلال العلم الأخير المترتب على الأول يكون كمسلك الشيخ (قده) من الفرق بين بقاء الماء المتوضى به و فقدانه بسلامة الأصل الجارى فى وجوب اعادة الوضوء فى الأول بواسطة الانحلال دون الأخير. و على مسلك شيخ أساتيدنا النائينى (قده) من جعل المدار على تقدم المعلوم و لو تأخر العلم به عن العلم بمعلوم متأخر عنه فيصح إجراء الأصل فى وجوب استيناف الوضوء لترتبه على نجاسة الماء المتوضى به أيضا مع وجود ما توضى به و لا يصح مع فقده فتحصل اتحاد نتيجة المسالك الثلاثة عدا مسلك الكفاية فى المقام من جواز الرجوع الى الأصل مع وجود الماء للتوضى به و عدم جوازه مع فقده و عدم جواز الرجوع اليه على مسلك الكفاية مطلقا سواء كان الماء المتوضى به موجودا أو مفقودا و قد عرفت المختار عندنا و هو مسلك أستادنا النائينى (قده) و انه الموافق مع مختار الشيخ (قده) هذا تمام الكلام فى الفرع الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٣

و اما الفرع الثانى و هو ما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الأخر فتوضأ و بعد الفراغ شك فى انه توضأ من الطاهر أو النجس فلا إشكال فى إجراء قاعدة الفراغ و لو على البناء على اعتبار الاذكرية فيها اللهم الا مع العلم بغفلته عن نجاسة أحدهما فإنه يشكل جريانها (ح) للإشكال فى اعتبار الاذكرية و ان كان التحقيق عدم اعتبارها كما تقدم فى الفرع الأول

[مسألة ١٢- إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان]

مسألة ١٢- إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان الا بعد تبين ان المستعمل هو المغصوب

اعلم انه قد حقق فى الأصول لزوم ترتيب كل ما للمعلوم بالإجمال من الآثار و الاحكام على كل طرف من أطرافه المحتمل وجوده فيها من باب المقدمة العلمية إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لها سواء كانت من الأحكام التكليفية كوجوب الاجتناب عن الشرب فيما علم بخمرية احد الإنائين أو من الأحكام الوضعية كفساد بيعه فكما لا يجوز شرب احد الإنائين الذين يعلم إجمالا بخمرية أحدهما لا يجوز بيع أحدهما أيضا فلا سلطنة له على بيع أحدهما كما لا يصح بيعه على تقدير وقوعه منه و كل اثر لا يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له بل يتوقف ترتبه على تحقق أمر آخر ورائه مما كان جزء من الموضوع أو شرطا له فلا يترتب على احد أطراف المعلوم بالإجمال ما لم يتحقق ما يتوقف ترتبه على تحققه و ذلك كإقامة الحد على شارب الخمر فإنها مترتبة على شرب الخمر عن وجه العمد و الاختيار فلا حد على شاربها على وجه غير العمد أو على وجه الاضطرار فلا يجوز اقامته على مرتكب شرب أحد الأطراف المعلوم بالإجمال فإن شربه لا يكون شرب الخمر عن عمد و ان كان شرب أحد الأطراف المحتملة لها عن عمد الا ان جواز اقامة الحد مترتب على شربها العمدى لا الشّرب العمدى لأحد أطرافها المحتمل و الظاهر ان الضمان يكون كك فإنه مترتب على التصرف فى المغصوب عند تبين مغصوبيته فالتّصرف فى أحد الأطراف ليس تصرفا فى الغصب بل هو تصرف فيما يجب الاجتناب عنه لاحتمال مغصوبيته و لا يثبت بوجوب الاجتناب عن الشىء بسبب احتمال كونه مغصوبا انه مغصوب هذا.

و لكن عندى فى ذلك نظر لان الضمان حكم وضعى مترتب على نفس التصرف فى الغصب من غير مدخلية فى ثبوته للعلم و الجهل بالغصبية و إذا كان العلم الإجمالى بالغصب موجبا لتنجز ما ترتب عليه من الاحكام يجب ترتبه على كل واحد من أطرافه من باب المقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٤

العلمية و قد حكى عن نهاية العلامة كما فى مفتاح الكرامة انه لو غسل ثوبه أو بدنه من النجاسة بالغصب أو بالمشتبه به طهر و يجب عليه المثل أو القيمة انتهى و هو موافق مع ما قلناه و المسألة بعد محتاجة إلى التأمل.

و يمكن جعل المقام من قبيل مسألة الملاقى و الملاقى بجعل الضمان المترتب على الغصب فى حكم الملاقى بالكسر من جهة كونهما مشتركين فى الترتب لكنه بعيد فى الغاية لكون الضمان حكما وضعيا مترتبا على الغصب بوجوب الاجتناب عنه و ان ترتب عليه حكم تكليفى أيضا كوجوب الخروج عما فى عهدته.

و يمكن ان يقال فى المقام بما ذكره الشيخ الأكبر (قده) فى الطّهارة من ان السّارى من حكم المعلوم بالإجمال الواقعى الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفى كوجوب الاجتناب عن النجس فيما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين لا الحكم الوضعى و هو نفس النجاسة فيقال فى المقام أيضا بأن السارى من حكم الغصب الواقعى المعلوم بالإجمال الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفى أعنى وجوب الاجتناب عنه لكون الاجتناب عن كل واحد منهما مقدمة علمية للواجب و هو وجوب الاجتناب عن الغصب المعلوم بالإجمال و اما الحكم الوضعى و هو المغصوبية فلا يسرى إليهما بل هو قائم بما هو غصب واقعا (فح) فالمستعمل لأحدهما لم يعلم بأنه مستعمل للغصب و ان علم بأنه مستعمل لما يجب الاجتناب عن مقدمة للاجتناب عن الغصب و إذا شك فى اشتغال ذمته بالضمان بهذا التصرف يكون الأصل أعنى أصالة عدم الاشتغال جاريا فيه بلا معارض لكنه يجىء (ح) مسألة العلم الإجمالى بوجوب أداء مثل ما تصرف فيه أو قيمته أو وجوب الاجتناب عن عديل ما تصرف فيه فيتم (ح) اندراج المقام فى مسألة الملاقى و الملاقى كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٥

[فصل سؤر نجس العين]

فصل سؤر نجس العين كالكلب و الخنزير و الكافر نجس و سؤر طاهر العين طاهر و ان كان حرام اللحم أو كان من المسوخ أو كان جلالا- نعم يكره سؤر حرام اللحم ما عدا المؤمن بل و الهرة على قول و كذا يكره سؤر مكروه اللحم كالخيل و البغال و الحمير و كذا سؤر الحائض المتهمة بل مطلق المتهم.

جرى ديدن الفقهاء رضوان اللّه عليهم بالبحث عن الأسئار فى كتاب الطهارة بعد البحث عن حكم الماء المطلق و المضاف و لعل الوجه فى جعلها قسيما لهما اختصاصها ببعض الاحكام كالمنع عن سؤر مالا يوكل لحمه تنزيها على المشهور أو تحريما على قول كما سيأتى و السؤر لغة البقية و منه السائر بمعنى الباقى و استعماله فى الجميع من الأوهام المشهورة بين الخواص و هواى السؤر أما البقية من كل شىء كما عن القاموس أو بقية المتناول من الطعام و الشراب أو من الماء خاصة و بالعبارة الفارسية (پس مانده از خورده شده) و عرف فى عرف الفقهاء بالماء القليل الذى باشره جسم حيوان سواء كان بالفم أو بغيره من أعضائه و هل هذا التعريف اصطلاح منهم فى السؤر فى مقابل المعنى اللغوى أو انهم ذكروه فى مقام بيان ما رتبوا عليه من الحكم فيكون ما هو الموضوع لما رتبوا عليه من الحكم مغايرا مع معناه اللغوى على حسب ما يستنبطونه من الأدلة لا ان لهم اصطلاحا مخصوصا فى مقابل اللغة (وجهان) أقربهما الأخير و كيف كان فما هو موضوع البحث من ذلك يعتبر فيه أمور.

الأول ان يكون متعلق مباشرة الحيوان سواء كان بالفم أو بغيره قال فى الجواهر و قد صرح بذلك فى السرائر و الذكرى و هو المنقول عن المهذب للقاضى و الروض و المسالك و غيرها و عن المقنعة ان أسئار الكفار هو ما فضل فى الأوانى مما شربوا منه و توضأوا به أو مسّوه بأيديهم و أجسادهم انتهى ما فى الجواهر.

الثانى ان ذلك ليس مخصوصا بالماء بل يعمه و سائر المائعات بل مطلق ما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۸۶

رطبا و لو لم يكن مائعا و ذلك لتعميم الحكم من حيث الطهارة و النجاسة للجميع.

الثالث اشتراط القلة فى الماء دون سائر المائعات و هذا بخلاف معناه اللغوى فإن المحكى عن الأزهرى اتفاق أهل اللغة على ان سائر الشىء باقيه قليلا كان أو كثيرا و عن المغرب هو بقية الماء الّتى يبقيها الشارب فى الإناء أو الحوض.

إذا تبين ذلك فنقول سؤر نجس العين كالكلب و الخنزير و الكافر نجس و ذلك للإجماع على ثبوت الملازمة بين نجاسة الشىء و نجاسة سؤره ان كان مما ينفعل بالنجاسة كالماء القليل و المائعات مطلقا و الأشياء الرطبة المنفعلة بملاقاتها مع النجس و لا ينافى الإجماع المذكور وقوع الخلاف فى نجاسة سؤر بعض منه كاليهود و النصارى لان منشئه الخلاف فى نجاسة ذى السؤر كما وقع الخلاف فى نجاسة المسوخ و ولد الزناء و المجبرة و المجسمة بل غير المؤمن مطلقا لا انه خلاف فى نجاسة السؤر من القائلين بنجاسة ذى السؤر و يدل على أصل الحكم أيضا الأخبار المطلقة الدالة على انفعال الماء القليل بملاقاته مع النجاسة.

و ما ورد فى خصوص السؤر كرواية معاوية بن شريح «۱» و فيها سئل عذافر أبا عبد اللّه عليه السّلام و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه فقال عليه السّلام نعم اشرب منه و توضأ منه قلت له الكلب قال عليه السّلام لا قلت أ ليس هو سبع قال عليه السّلام لا و اللّه انه نجس لا و اللّه انه نجس.

و صحيح ابى العباس سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم اترك شيئا إلا سألته عنه فقال عليه السّلام لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء. و هما و ان وردا فى سؤر الكلب لكن التعليل فيهما لمنع استعمال سؤر

الكلب بنجاسته يدل على عموم المنع عن سؤر كل نجس هذا فى سؤر الحيوان النجس العين و لا اشكال بل و لا خلاف فى طهارة سؤر ما يؤكل لحمه كالبقر و الغنم. و يدل عليه الأصل و القاعدة و الإجماع من المحصل و المنقول و الخبران المتقدمان. و انما الكلام فى سؤر ما يحرم اكله سواء كان أصليا كالمسوخ أو عارضيا كالجلال

---

(١) شريح بالشين المعجمة و الراء المهملة المفتوحة و الياء المثناة من تحت الساكنة و الحاء المهملة على وزن زبير (رجال ممقانى ره)

فالمشهور فيه هو الطهارة و عن السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير المأكول اللحم و عن المبسوط المنع عن استعماله و يمكن ان يريد به النجاسة فيكون موافقا مع السرائر و يمكن ان يريد المنع عن استعماله و لو مع طهارته فيكون قولا آخر لكن الظاهر هو الأول.

و استدل للمشهور بعد الأصل و القاعدة بالخبرين المذكورين فان فيهما التصريح بعدم البأس فى سؤر الهرة و الوحش و السباع مع ما فى صحيح ابى العباس من انه لم اترك شيئا إلا سألته عنه الشامل لجميع ما يحرم اكله من الوحوش و الطيور و قد خرج عنه النجس العين نظرا الى التعليل بنجاسة الكلب للمنع عن سؤره الشامل بعمومه للمنع عن سؤر كل نجس العين و يبقى غير نجس العين تحت عموم قوله فلم اترك شيئا إلا سألته عنه، و بما ورد فى خصوص الهرّة كصحيح زرارة عن الصادق عليه السّلام قال فى كتاب على عليه السّلام ان الهرّ سبع و لا بأس بسؤره و انى لأستحيى من اللّه تعالى ان ادع طعاما لان الهرّ أكل منه. بل لعل قوله عليه السّلام ان الهرّ سبع و لا بأس بسؤره يدل على عدم البأس فى سؤر كل سبع و لو كان غير الهرّ و أظهر منه خبر ابى الصباح عن الصادق عليه السّلام قال كان على عليه السّلام يقول لا تدع فضل السنور ان تتوضأ منه انما هى سبع و كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال اغسل الإناء و عن السنور قال لا بأس ان تتوضأ من فضلها انما هى من السباع. و قال فى المعالم بعد نقله لهذا الصحيح و لرواية معاوية بن شريح ان قوله فى هاتين الروايتين انما هى من السباع و انما هى سبع يشعر بنوع من التعميم ثم حكى عن المنتهى انه جعل الصحيح المذكور دليلا على طهارة سؤر السباع و بما ورد فى خصوص الفارة كموثق ابن عمار عن الصادق عليه السّلام قال ان أبا جعفر عليه السّلام كان يقول لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربت من الإناء أن يشرب منه و يتوضأ منه.

و استدل للقول الأخير بموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام عن ماء يشرب منه الحمام فقال عليه السّلام كلما أكل لحمه يتوضأ من سؤره و يشرب و هكذا موثقة الأخرى عنه عليه السّلام و مرسل فقيه كلما أكل لحمه فلا بأس بالوضوء و الشرب من ماء شرب منه.

و الجواب عن التمسك بهذه الأخبار عندى هو سقوطها عن الحجية بواسطة الاعراض عن العمل بها و تركها و الأخذ بما يعارضها فهى فى أنفسها ليست صالحة للاستناد بها على ما مر

منا مرارا من وهن الخبر بالاعراض عنه هذا و أجاب الآخرون عن التمسك بها بوجوه.

و ليعلم أولا ان التمسك بهذه الاخبار على نجاسة سؤر ما لا يؤكل لحمه على ما حكى عن ابن إدريس أو المنع عن استعماله و لو كان طاهرا على ما حكى عن مبسوط الشيخ اما على القول بالمفهوم فى الوصف أو على القول بمفهوم الشرط بناء على ان المبتداء المتضمن لمعنى الشرط يدل على المفهوم و كون المبتداء فى المقام متضمنا لمعنى الشرط يستفاد من دخول الفاء فى

الخبر اعنى قوله (ع) فى الموثقة الثانية لعمار كلما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و ليشربه و قوله عليه السّلام فى مرسل فقيه كلما أكل لحمه فلا بأس بالوضوء و الشرب من ماء يشرب منه فان الظاهر ان دخول الفاء فى الجملة الخبرية تدل على ترتب الخبر على المبتداء نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة فيدل على انتفائه عند انتفائها على ما هو المناط فى حجية مفهوم الشرط إذا تبين ذلك فلنبين ما ذكروه من الوجوه:

فالأول ما حكاه فى المعالم عن المختلف و قال بأن العلامة ذكر فى المختلف ان هذا الوجه ملخّص ما أفاده فى كتاب استقصاء الاعتبار فى تحقيق معانى الاخبار ثم ذكر فى المعالم عبارة المختلف بطوله و حاصله على ما لخصه الشيخ الأكبر فى الطهارة انه يكفى فى صدق المفهوم انقسام غير المأكول الى ما يجوز الوضوء بسؤره و الى ما لا يجوز فليس سالبة كلية و انما هو سالب الكلية بمعنى ان ما ثبت فى المنطوق من الإيجاب الكلى فهو مرتفع فى المفهوم و ان الإيجاب الكلى ليس بثابت فيه لا ان السلب الكلى ثابت فيه فالمرتفع فى المفهوم هو الإيجاب الكلى و لو بالنسبة الى بعض الافراد فيفيد السّلب الجزئى نظير ما قيل فى مفهوم قوله عليه السّلام (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء) من انه يدل على تنجس ما لا يبلغ الكر فى الجملة لا بكل نجس. و لا يخفى ان ما أفاده فى الحقيقة يرجع الى إنكار المفهوم و كان عليه ان يجيب عن الاستدلال بناء على الاعتراف به.

و لذا أورد عليه فى المعالم بان فرض حجية المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق و الموضوع للحكم الثابت فى المنطوق اعنى كلمة ما فى قوله كلما هو الحيوان و القيد المعتبر فيه وصفا أو شرطا هو كونه مأكول اللحم فالموضوع مأكول اللحم من كل حيوان و الحكم الثابت له هو جواز الوضوء و الشرب من سؤره و غير محل

النطق هو عبارة عما انتفى عنه القيد المأخوذ فى المنطوق وصفا أو شرطا و هو كونه مأكول اللحم فيفيد ان غير المأكول من كل حيوان ينتفى عنه الحكم الثابت فى المنطوق فيقتضى ثبوت المنع عن سؤر كل حيوان لا يؤكل.

و الى ما ذكره فى المعالم يشير الشيخ الأكبر (قده) بقوله ان المفهوم على القول به يدل على ان السبب المنحصر و العلة التامة فى جواز الوضوء و الشرب بسؤر المأكول هو كونه مأكولا فإذا انتفى هذا الوصف عن حيوان فى أول الأمر أو بعد كونه مأكولا كالجلال و الموطوء انتفى عنه جواز الشرب و الوضوء و لو وجد غير مأكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن أكل اللحم سببا منحصرا فى الجواز لقيام غيره مقامه و منع دلالة جملة الشرط على انحصار السبب هو بعينه إنكار مفهومها انتهى ما أردنا نقله فالمتحصل من هذا الوجه هو إنكار المفهوم لكن من غير تصريح به.

الوجه الثانى هو إنكار المفهوم فى المقام صريحا اما مفهوم الوصف فلما ثبت فى الأصول من المنع عنه خصوصا فى الوصف الغير المعتمد على الموصوف و اما مفهوم الشرط فلعدم كون ذكر الفاء فى الجملة الخبرية مفيدا له و لو قلنا باعتبار المفهوم فى الشرط و ذلك لان غاية ما يستفاد من الفاء فى الجملة الخبرية هو كون ترتب الخبر على المبتداء نحو ترتب المعلول على العلة فى مقابل الجملة الخالية عنها و اما كون العلة منحصرة بالمبتدا فلا دلالة فى ذكر الفاء عليها.

الوجه الثالث ان حمل المفهوم بظاهره على تحريم استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه مستلزم لتخصيص الأكثر لأن ما خرج منه بالأدلة المتقدمة فى الاستدلال لمذهب المشهور أضعاف مضاعف ما بقى و لا يمكن رفع اليد عن تلك الأدلة فلا بد من ان يحمل المفهوم على الكراهة و ربما يؤيده ما فى خبر الوشاء عن الصادق عليه السّلام انه كان يكره سؤر كل شىء لا يؤكل لحمه الرابع ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من ان حمل المفهوم على ظاهره من عموم التحريم مستلزم لتخصيص ما دل على طهارة بعض الأسئار كسؤر الهرّة معللا بطهارة ذى السؤر و نجاسة بعضها معللا بنجاسة ذى السؤر مع ان عموم العلة غير قابل للتخصيص.

الوجه الخامس ان ما تقدم من الاخبار الدالة على مذهب المشهور تدل عليه

بالمنطوق و هذه الاخبار تدل على خلاف المشهور بالمفهوم فالتعارض بين المنطوق و المفهوم فيقدم الأول لأقوائية المنطوق عن المفهوم.

السادس هو المنع عن حجية تلك الاخبار لضعف سند الموثقتين و إرسال الأخير هذه جمل ما قيل فى المقام و قد عرفت ما هو التحقيق عندنا و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من طهارة سؤر مالا يؤكل لحمه و جواز استعماله فى الوضوء و الشرب و غيرهما. هذا تمام الكلام فى سؤر ما لا يؤكل لحمه من حيث الحرمة.

و اما من حيث الكراهة فالأقوى كراهته و ذلك لدلالة خبر الوشاء المتقدم آنفا عليها مع ما عرفت من إمكان حمل مفهوم الأخبار المانعة على الكراهة فى بعض تلك الوجوه مع فتوى الأصحاب بها صريحا فيصح الفتوى بها من باب التسامح فى أدلة السنن لكن هذا فى غير المؤمن و اما المؤمن فقد ورد النصوص باستحباب شرب سؤره و التبرك به و انه شفاء من سبعين داء هذا فيما يحرم اكله من غير المسوخ.

و اما المسوخ فقد حكى الخلاف فى طهارة سؤرها و عن ابن الجنيد الحكم بطهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه الا المسوخ و احتمل فى المعالم ان استثنائه المسوخ انما هو لأجل قوله بنجاستها أو نجاسة لعابها كما حكى الفاضلان نجاسة لعابها وحده عن بعض الأصحاب و حكى المحقق فى المعتبر عن الشيخ القول بنجاستها و نسب هذا القول فى المختلف الى سلار و ابن حمزة و ان كان كلام سلار كالصريح فى نجاسة اللعاب لكنه يحتمل ان يكون نجاسة لعابها عنده لنجاسة العين أيضا و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف فى طهارة سؤرها من القائلين بطهارتها و طهارة لعابها و انما الخلاف فى طهارة سؤرها ينشأ من الخلاف فى طهارتها أو طهارة لعابها و المشهور بين الأصحاب هو طهارتها و طهارة لعابها و هو الأقوى لعدم الدليل على نجاستها أو نجاسة لعابها كما يأتى فى آخر أبواب النجاسات و عليه فالتحقيق هو طهارة سؤرها لكن مع كراهة استعماله و الدليل على كراهته هو ما تقدم فى كراهة سؤر ما لا يؤكل من خبر وشاء و غيره لأنها منه.

و اما الجلال ففى سؤره أيضا وقع الخلاف فعن المرتضى و ابن الجنيد و مبسوط الشيخ استثنائه من السؤر الّذى يباح استعماله و مقتضى ما حكى عنهم هو حكمهم بنجاسة سؤره مع طهارة عينه.

قال فى المعالم و لم نقف لهم لما قالوه على حجة. و ربما يستدل بأن رطوبة أفواهها تنشأ من غذاء نجس إذ المراد بالجلال هو ما يأكل العذرة محضا بحيث يصير قوامه بها و لا يخفى ان نجاسة سؤره على هذا الاستدلال لو تم لكانت من جهة نجاسة لعابه لا انه على طهارته و طهارة لعابه يكون نجسا.

و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف فى الغاية و قد ردّه المحقق بمنع الملازمة بين نجاسة غذائه و نجاسة لعابه و بالنقض ببصاق من شرب الخمر إذا لم يتغير و بما لو أكلت نجاسة أخرى غير العذرة و الأقوى طهارة سؤره بطهارته و طهارة لعابه و عدم ما يدل على نجاسة سؤره و لكنه يكره استعماله أيضا لخبر و شاء المتقدم و ما استدل لقول ابن إدريس بنجاسة سؤر ما لا يؤكل من الاخبار ان حملناها على الكراهة إذ لا فرق فيما لا يؤكل بين ما كان أصليا أو عارضيا و يكفى فى صحة الحكم بكراهته نقل الفتوى بها بدليل التسامح.

و اما الهرة فلا إشكال فى طهارة سؤرها حتى عند القائلين بنجاسة سؤر ما لا يؤكل كابن إدريس و الشيخ لما عرفت من استثنائهم إياها و ما لا يمكن التحرز منه و يدل على طهارته صريحا الأخبار الواردة فى سؤرها بالخصوص على ما تقدم و انما الكلام فى

استثنائه عن الحكم بكراهة سؤر ما لا يؤكل.
فعن جملة التصريح بعدم الكراهة أيضا للأخبار المتقدمة خصوصا ما فى صحيح زرارة من قول على عليه السّلام انى لأستحيى من اللّه ان ادع طعاما لان الهر أكل منه فإنه كالصريح فى عدم الكراهة إذ لا استحياء من اللّه سبحانه فى ترك ما كرهه و قد حكى عن صاحب الوسائل أيضا و اليه يشر المصنف (قده) بقوله بل و الهرّة على قول.
و ظاهر إطلاق فتاوى الأصحاب كراهة سؤر ما لا يؤكل هو كراهته أيضا و يدل عليها إطلاق ما دل على كراهة سؤر ما لا يؤكل من الاخبار اللهم الا ان يقيد إطلاق الاخبار بما فى الصحيح المذكور و نحوه مع إمكان إطلاق الفتاوى أيضا و كيف كان فالأمر فى ذلك سهل انما الكلام فى طهارة فمه بواسطة ملاقاته مع النجس و انه هل المطهر له هو زوال العين محضا و ان علم بعدم ملاقاته مع مطهر من ماء كثير أو جار أو قليل أو يعتبر مع زوال العين احتماله فلا يطهر مع العلم بعدم ملاقاته معه و الأقوى هو الأوّل و سيأتى الكلام فيه فى المطهرات.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹۲
و اما سؤر ما كره لحمه كالخيل و البغال و الحمير فالمشهور فيه كراهته و ربما يعلل بان فضلات أفواهها التى لا تنفك عنها تابعة للجسم و إذا كان الجسم مما يكره اكله تكون الفضلات أيضا كذلك و لا يخفى ما فيه من كونه دعوى بلا برهان إذ لا دليل على تلك التبعية ثم على فرض تسليمها فليس يلزم من ملاقاة أفواهها مع ما يلاقيها ورود فضلات أفواهها فيه ثم على تقدير الورود فهى مستهلكة عرفا لا يحكم عليها بحكم ثم على تقدير انحيازها بالوجود ليس السؤر مختصا بما يباشره الفم بل يعمه و ما يباشره سائر أعضاء الحيوان و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.
و يمكن ان يستدل لإثبات الكراهة بموثقة سماعة و فيها قال سئلته هل يشرب سؤر شىء من الدّواب أو يتوضأ منه فقال اما الإبل و البقر و الغنم فلا بأس. فإن حصر نفى البأس فيها بما ذكر من الإبل و البقر و الغنم يدل على ثبوته فى غير ما ذكر و ثبوت البأس فى غيره مع نفى البأس عن غيره فى عدة من الرّوايات المتقدمة يدل على ان البأس الثابت بمفهوم هذا الخبر بأس تنزيه لا تحريم فلا ينافى مع الترخيص فى الوضوء و الشرب منه فى بقية الرّوايات و هذا استدلال حسن الا انه يدل على ثبوت الكراهة فى غير الإبل و البقر و الغنم مطلقا سواء كان من المأكول أو غيره و سواء كان المأكول مما يكره اكله أولا و سواء كان ما يكره اكله من الخيل و البغال و الحمير أو غيرها و سواء كانت الثلاثة من الأهلية أو الوحشية مع ان الأصحاب خصّوا الكراهة بالأهلية من هذه الثلاثة دون غيرها بل حكى دعوى الاتفاق منهم على انتفاء الكراهة عن الوحشية منها و لعل فتواهم بالكراهة فى الأهلية من الثلاثة كاف فى تحقق موضوع البلوغ فيشمله اخبار التسامح مع انه لم ينقل عنهم خلاف فيها و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى هذا الحكم أصلا.
و اما سؤر الحائض فقد وقع الخلاف فى التّعبير عنه فعن المرتضى فى المصباح و الشّيخ فى المبسوط هو التعبير بالكراهية عنه مطلقا و فى الشرائع الحائض الّتى لا تؤمن على المحافظة عن مباشرة النجاسات و عن الشيخ فى النهاية سؤر الحائض إذا كانت متهمة و نسب هذا التعبير إلى الأكثر قال فى المدارك إناطة الكراهة بغير المأمونة كما فى الشرائع أولى من إناطتها بالمتهمة لأن المأخوذ فى النصوص المقيدة هو قيد غير المأمونة و مقتضى التقييد به
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹۳
هو انتفاء الكراهة إذا كانت مأمونة و كونها مأمونة أخص من كونها غير متهمة لأن المراد بالمأمونة هو المتحفظة من النجاسة و بالمتهمة من لا تتحفظ منها فغير المأمونة يكون أعم من المتهمة لتحققه مع المجهولة فلغير المأمونة مصداقان المتهمة و المجهولة فالمأمونة أخص (ح) من غير المتهمة لتحقق غير المتهمة فى ضمن المجهولة دون المأمونة و الحاصل ان بين غير المأمونة و

المتهمة عموم و خصوص مطلق باخصيّة المتهمة عن غير المأمونة لتحقق غير المأمونة مع المجهولة دون المتهمة و بين المأمونة و غير المتهمة أيضا عموم مطلق باخصيّة المأمونة عن غير المتهمة هذا محصل ما فى المدارك مع زيادة إيضاح منى.

و أورد عليه كما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) بان المأمونة و ان كانت أخص من غير المتهمة حقيقة إلا أنهما متحدتان عرفا و بان مقتضى الرواية المروية فى السرائر اناطة انتفاء الكراهة بغسل يديها و مفهومه الكراهة مع عدم غسلهما و ليس المراد من المفهوم ما إذا علم بعدم غسلهما كيف و الا كان سؤرها نجسا بل المراد كونها مظنة الترك و هو المراد بالمتهمة كما ان المراد بغسلهما فى المنطوق كونها مظنة لذلك و هو المراد من المأمونة.

أقول و لعل ما أورد عليه الشيخ أخيرا هو الوجه فى أمر المدارك بالتأمل بعد قوله المتبادر من المأمونة من ظن تحفظها من النجاسة و نقيضها من لم يظن بها ذلك و هو أعم من المتهمة و المجهولة (فتأمّل) و وجه الأمر بالتأمل هو ان نقيض المأمونة و ان كان من لم يظن بها ذلك الا ان المقابل لمن ظن تحفظها عرفا هو من ظن عدم تحفظها لا من لم يظن تحفظها و من ظن عدم تحفظها هى المتهمة و كيف كان فما ورد فى المقام من الاخبار بين ما أطلق فيها فى الحكم بكراهة سؤرها من غير تقييد كرواية عنبسة بن مصعب عن الصادق عليه السّلام قال سؤر الحائض يشرب منه و لا يتوضأ به.

و رواية حسين بن ابى العلاء عنه أيضا فى الحائض يشرب من سؤرها و لا يتوضأ منه.

و رواية أبى بصير عنه عليه السلام أيضا قال سئلته هل يتوضأ من فضل الحائض قال عليه السّلام لا.

و رواية أبى هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شربها و لا أحب ان أتوضأ منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹۴

و رواية ابن ابى يعفور يتوضأ الرجل من فضل المرأة قال إذا كانت تعرف الوضوء و لا تتوضأ من سؤر الحائض.

و رواية عيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن سؤر الحائض قال عليه السلام لا توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة و تغسل يدها قبل ان يدخلها الإناء و قد كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يغتسل هو و عائشة فى إناء واحد و يغتسلان جميعا. بناء على نسخة الكافى بذكر كلمة (لا) قبل قوله توضأ منه فيكون قوله إذا كانت مأمونة قيدا لقوله و توضأ من سؤر الجنب و يكون النهى عن التوضى بسؤر الحائض مطلقا غير مقيد بشىء.

و بين ما نفى عنه البأس إذا كانت مأمونة الدال على ثبوته إذا لم تكن كك.

كرواية عيص المتقدمة بناء على نسخة التهذيب و الاستبصار بإسقاط كلمة (لا) قبل قوله توضأ منه فيكون قوله إذا كانت مأمونة قيدا لحكم الحائض و الجنب معا.

و رواية على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السّلام فى الرجل يتوضأ بفضل الحائض إذا كانت مأمونة فلا بأس.

و صحيحة رفاعة عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام ان سؤر الحائض لا بأس به ان تتوضأ منه إذا كانت تغسل يدها. هذه ما وصل إلينا من الاخبار فى الباب.

و قضية حمل المطلق على القيد و ان كانت موجبة لتقييد الطائفة الأولى بالثانية و القول بالكراهة إذا لم تكن مأمونة لكن هذا الحمل لا يتأتى فى رواية عيص بناء على نسخة الكافى حيث ان الجمع فيها بين النهى عن الوضوء بسؤر الحائض من غير تقييد و بين الترخيص فى الوضوء من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة لا يلائم مع تقييد إطلاق النهى عن سؤر الحائض أيضا بما إذا لم تكن مأمونة.

و لا يخفى انه عند تعارض الزيادة و النقيصة فى نقل خبر يرجع الى أصالة عدم الزيادة و يؤخذ بنسخة الزيادة مضافا الى ان فى تعارض نسخة الكافى مع التهذيب و الاستبصار يؤخذ بما فى الكافى و لو كانت مشتملة على النقيصة لما ثبت من اضبطية

الكلينى عن الشيخ و كون الكافى أضبط من التهذيب و الاستبصار مع ان اللازم من نسخة التهذيب كون قيد الامانة راجعا إلى الحائض و الجنب و هو لا يلائم مع افراد قوله إذا كانت مأمونة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹۵

و كان الأنسب التعبير بالتثنية فيجب (ح) ان يبقى المطلق على إطلاقه و يحمل على الكراهة الخفيفة و المقيد على الكراهة الشديدة الناشئة شدتها من اجتماع الملاكين لكراهته و هى أصل الحيض و لو كانت صاحبه مأمونة و عدم التحفظ عن النجاسة و لو لم تكن حائضا فلنفرض حائضا مأمونة و حائضا متهمة و من يكون مظنة النجاسة و لو لم تكن حائضا و سؤر كل واحد من هذه الثلاثة مكروه الا ان الأول و الأخير بملاك واحد و هو الحائضية فى الأول و المتهمية فى الأخير و الثانى بملاكين و هما الملاك الموجود فى الأول و الموجود فى الأخير و لازم ذلك تعدى الحكم بالكراهة عن الحائض الى كل متهم بالنجاسة و لو لم تكن حائضا و ذلك ظاهر بالنظر الى دخل المتهمية أو عدم المأمونية فى ثبوت الكراهة فيثبت الحكم عند ثبوت التهمة و لو فى غير مورد الحيض و هذا المعنى فى النفساء و المستحاضة المتهمة أظهر لاقربيتهما إلى الحائض فى استمرار النجاسة عليهما أياما يبعد خلو يدهما فيها عن التلوث بالنجاسة للاحتياج الى تبديل الخرقة و تغييرها كثيرا بخلاف الجنب الذى زمان تلبثه بالنجاسة يسير يمكن له التحفظ عنها بسهولة و ان كان الحق كراهة سؤره إذا لم يكن مأمونا لا لأجل اتهامه فقط بل لما سمعت من دلالة مفهوم خبر عيص على الحكم بكراهة سؤره إذا لم يكن مأمونا حيث قال فيه و توضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة كما ان منطوقه صريح فى نفى الباس عنه مع المأمونية سواء كان الجنب رجلا و مستعمل سؤره المرأة أو كانت امرأة و مستعمل سؤرها الرجل كما يشهد به استشهاده عليه السّلام بغسل رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم و عائشة من إناء واحد مع تأكيده أخيرا بقوله عليه السّلام و يغتسلان جميعا و منه يظهر كراهة سؤر الجنب الغير المأمون سواء كان رجلا أو امرأة كان مستعملة الرجل أو المرأة.

و مما ذكرنا ظهر ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من منع حمل المقيد على شدة الكراهة و قال بأن الإنصاف ان ظاهر نفى البأس فى المقيدات بعد العلم بعدم الحرمة فى غير المأمونة نفى الكراهة رأسا.

و توضيح ما فيه ان ظهور نفى البأس فى المقيدات فى نفى الكراهة رأسا و ان كان مما لا ينبغى الريب فيه إذ نفيه انما هو بنفى صرفه و بعد العلم بعدم الحرمة يكون نفى صرفه و ما هو طبيعته بنفى الكراهة رأسا الا انه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور أيضا بل لا بد من التصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۲۹۶

فيه إذ المحتملات فى الجمع بين تلك المطلقات و هذه المقيدات أمور.

الأول إبقاء كل واحد منهما على ظاهره من إثبات البأس فى سؤرها على الإطلاق و نفيه عن سؤر المتحفظة عن النجاسة و هذا غير معقول لأوله إلى التناقض فى سؤر المتحفظة بالإثبات الّذى هو مؤدى الإطلاق و النفى الذى هو مؤدى المقيد.

الثانى إبقاء المقيد على ظهوره فى نفى الكراهة رأسا فى سؤر المأمونة و التصرف فى ظهور المطلقات فى ثبوتها فى سؤر الحائض و لو كانت مأمونة بحملها على غير المأمونة بقرينة حكومة ظهور المقيدات على ظهورها كما هو الملاك فى تقديم المقيد و رفع اليد عن ظهور المطلق فى كل مطلق و مقيد لكن هذا النحو من التصرف لا يجرى فى المقام لما عرفت من إباء حمل المطلق المذكور فى خبر عيص على المقيد بناء على نسخة الكافى مع تعين الأخذ بما فيه و تقديمه على ما فى التهذيب و الاستبصار للوجهين المتقدمين اعنى اضبطية الكلينى عن الشيخ و إباء إرجاع القيد الى الجنب و الحائض معا بناء على نسخة الشيخ و إذا تعين الأخذ بما فى الكافى لا يمكن حمل المطلقات الأخر أيضا على المقيدات لاتحاد مؤداها مع مؤدى ما فى خبر

العيص.

الثالث إبقاء المطلقات على ظهورها فى إثبات الكراهة فى مطلق الحائض فى الجملة و رفع اليد عن ظهور المقيدات فى نفيها عن المأمونة رأسا بحملها على نفى المرتبة الشديدة عن سؤرها الغير المنافى مع ثبوتها فيه فى الجملة و بعد عدم إمكان الأولين لا محيص عن الثالث إذ لا رابع يمكن به الجمع بينهما.

فظهر ان ظهور المقيدات فى نفى الكراهة رأسا عن سؤر المأمونة لا ينافى حملها على نفى الكراهة الشديدة بعد قيام القرينة عليه و هى المطلق المذكور فى خبر العيص بعد تعين الأخذ بنسخة الكافى و المتحصل من تمام ما ذكرناه هو كراهة سؤر مطلق الحائض و لو كانت مأمونة و مطلق المتهم و لو لم تكن حائضا و ان الكراهة فى الحائض المتهمة أشد.

و يؤيد كراهة سؤر مطلق المتهم و لو لم تكن حائضا ما يظهر من بعض الاخبار من استحباب التنزه عمن لا يتنزّه.

و خبر ابن ابى يعفور عن الرجل أ يتوضأ من فضل المرأة قال إذا كانت تعرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٧

الوضوء. بناء على ارادة الاستنجاء أو ازالة مطلق الخبث من الوضوء فيدل على كراهة الوضوء من فضلها إذا لم تعرف الوضوء و الظاهر من الوضوء فى قوله تعرف الوضوء هو ما ذكرناه إذ لا دخل فى معرفة الوضوء المعهود فى رخص استعمال فضلها كما لا يخفى. قال فى الوافى فى بيان الخبر يعنى بالوضوء الطهارة.

و ما ورد من الأمر بالاحتياط فى مظان النجاسة. لكن كل ذلك ما لم ينته الى الوسواس و الا فيصير ترك التنزه عنه أحوط بل ربما يبلغ تركه إلى مرتبة الوجوب.

بقى شىء و هو ان المذكور فى الاخبار المتقدمة هو النهى عن الوضوء بسؤر الحائض بل فى بعضها التصريح بالرخص فى شربه كما فى خبر عنبسة. و رواية حسين بن ابى العلاء و رواية أبى هلال مع احتمال ان تكون للوضوء خصوصية بها نهى عن الإتيان به بسؤر الحائض لكن المحكى عن ظاهر الأكثر عدم الفرق فى الكراهة بينه و بين سائر الاستعمالات و عن البهبهانى (قده) ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه و الظاهر ان التعميم محل وفاق انتهى لكن الإنصاف انه لو لم يثبت الاتفاق بمثل هذا النقل لكان القول بالاختصاص بالوضوء وجه وجيه خصوصا مع التصريح فى الاخبار المتقدمة بالرخص فى الشرب فى مقابل المنع عن الوضوء الظاهر فى نفى ما فى الوضوء من الكراهة عن الشرب بحكم المقابلة اللهم الا ان يقال بظهور كون المنع عن الوضوء من جهة كونها مظنة النجاسة لا من باب التعبد المحض و عليه فلا يفرق بين الوضوء و بين سائر الاستعمالات (ح) فلو تم هذا لكان اللازم حمل المنع عن الوضوء فى مقابل الرخص فى الشرب على ثبوت الكراهة الشديدة فى الوضوء دون سائر الاستعمالات خصوصا الشرب الذى رخص فيه. هذا ما تيسر لى فى هذه المسألة و الحمد للّه على انعامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٨

[فصل فى النجاسات]

اشارة

فصل

[النجاسات اثنا عشر]

اشارة

النجاسات اثنا عشر

[الأول و الثانى البول و الغائط]

اشارة

الأول و الثانى البول و الغائط من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه إنسانا أو غيره بريا أو بحريا صغيرا أو كبيرا بشرط ان يكون له دم سائل حين الذبح. نعم فى الطيور المحرمة الأقوى عدم النجاسة لكن الأحوط فيها الاجتناب خصوصا الخفاش و خصوصا بوله و لا فرق فى غير المأكول بين ان يكون أصليا كالسباع و نحوها أو عارضيا كالجلال و موطوء الإنسان و الغنم الذى شرب لبن خنزيرة و اما البول و الغائط من حلال اللحم فطاهر حتى الحمار و البغل و الخيل و كذا من حرام اللحم الذى ليس له دم سائل كالسمك المحرم و نحوه.

فى هذا المتن أمور (الأول) فى معنى النجاسة و هى لغة القذارة و فى عرف الفقهاء قذارة خاصة مجهولة الكنه لدنيا اقتضت وجوب هجرها. و تلك القذارة من الأمور التكوينية العينية كما ان وجوب الهجر المتفرع عليها حكم تكليفى شرعى. و هل وراء هذين الأمرين أعنى القذارة التكوينية و وجوب الهجر التشريعى أمر آخر تشريعى يعبر عنه بالحكم الوضعى و هو النجاسة التشريعية التى هى صفة متأصلة مجعولة بالجعل التشريعى مقتضية لإيجاب الهجر أولا؟ بل النجاسة التشريعية أمر منتزع عن الحكم التكليفى بالهجر (وجهان) مبنيان على ان الاحكام الوصفية متأصلات بالجعل أو انها منتزعات عن التكليف فعلى الثانى فلا ينبغى التأمل فى الأخير، و ذلك لعدم إمكان جعل الحكم الوضعى ثبوتا فلا ينتهى إلى البحث عن إثباته و على الأول فيقع الكلام فى إثبات جعل النجاسة و الطهارة زائدا عن جعل وجوب الاجتناب فى الأول و عدمه فى الأخير.

و حيث ان التحقيق عندنا إمكان جعل ما عدا الأربعة المنتزعة عن التكليف اعنى السببية و الشرطية و المانعية و الجزئية بالقياس إلى المأمور به، فالحق هو جعل النجاسة شرعا كما يستظهر من الأدلة الدالة على تفريع وجوب الاجتناب على نجاسة الشيء كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۲۹۹

فى الكلب و نحوه حسبما يمرّ عليك فى المباحث الآتية و ان قول الشارع بان الكلب نجس مثلا ليس اخبارا محضا عن نجاسته التكوينية بل هو إنشاء و حكم شرعى بنجاسته و ان كان الموجب لإنشائه هو نجاسة التكوينية.

و ليعلم أن للنجاسة إطلاقين (أحدهما) الأثر الحاصل من ملاقاة أعيان مخصوصة كما يقال نجاسة الثوب أو نجاسة البدن و هى بهذا المعنى صفة قائمة بالأجسام مجعولة بالجعل التشريعى حسبما بيناه و (ثانيهما) الأعيان التى لها ذاك الأثر كما يقال البول نجس و هى بهذا الإطلاق اثنا عشر نوعا مندرجا تحت جنس النجاسة و اما بحسب افراد كل نوع منها فلعلها غير متناهية.

الأمر الثانى لا إشكال فى نجاسة البول و الغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه و فى المعتبر إجماع أهل الإسلام على نجاستهما مما لا يؤكل و يدل عليها طوائف من الاخبار.

منها ما تدل على نجاسة البول كصحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليه السّلام قال سألته عن البول يصيب الثوب فقال اغسله مرتين. و نحوها غيرها و هى كثيرة مرت فى تضاعيف هذا الكتاب غير مرة و هى و ان كانت مطلقة الا انه لا يبعد دعوى تبادرها الى

بول الإنسان.
و منها الأخبار الآمرة بصب الماء على ما اصابه بول الصبى و هى أيضا كثيرة.
و منها الأخبار الواردة فى الاستنجاء كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة اما البول فلا بد من غسله. و فى رواية بريد و لا يجزى من البول الا الماء. و نحوهما غيرهما و الاخبار الدالة على وجوب غسل الذكر و اعادة الصلاة على من صلى قبل غسل ذكره.
و منها العمومات أو المطلقات الدالة على وجوب غسل ما اصابه بول ما لا يؤكل لحمه كحسنة عبد اللّه بن سنان قال الصادق (ع) اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه.
و منها ما ورد فى باب الحسن (ع) عن معانى الاخبار من ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اتى بالحسن (ع) فوضع فى حجره فقال لا تزرموا ابنى ثم دعا بماء فصب عليه. و ما ورد فى باب الحسين (ع) عن كتاب الملهوف عن أم الفضل زوجة العباس انها جائت بالحسين (ع) الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فبال على ثوبه فقرصته فبكى فقال مهلا يا أم الفضل فهذا ثوبى يغسل و قد أوجعت ابنى

و هذه الاخبار تدل على نجاسة البول من الإنسان و من كل ما لا يؤكل لحمه سواء كان بريا أو بحريا صغيرا أو كبيرا و يثبت نجاسة الغائط بعدم القول بالفصل بين نجاسته و نجاسة البول فكلما يكون بوله نجسا فروثه أيضا محكوم بالنجاسة إلا فى الدواب الثلاث حيث انه قيل بنجاسة بولها ممن يقول بطهارة روثها حسبما يأتى هذا.
مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة فى نجاسة روث بعض الحيوانات مثل ما ورد فى نجاسة العذرة بناء على اختصاصها بروث الإنسان و ذلك كمرسلة موسى بن أكيل عن الباقر (ع) فى شاة شربت بولا ثم ذبحت فقال يغسل ما فى جوفها ثم لا بأس و كذلك إذا اعتلفت بالعذرة ما لم تكن جلالة.
و رواية الحلبى عن الصادق (ع) فى الرجل يطاء فى العذرة و البول أ يعيد الوضوء قال (ع) لا و لكن يغسل ما اصابه.
و الى الإجماع المحقق على نجاسة البول و الخرء مما لا يوكل فيما عدا الطيور.
الأمر الثالث لا فرق فى نجاسة البول و الروث مما لا يؤكل بين صامتة و ناطقة و صغيره و كبيره خلافا للإسكافى فى طهارة بول الصبى مستدلا له بما ورد من عدم غسل الثوب منه و كفاية صب الماء عليه و مستنده ضعيف نعم فى كيفية تطهير المتنجس به كلام يأتى و هو غير مرتبط بنجاسته.
الأمر الرابع وقع البحث فى نجاسة لبول و الخرء من الحيوان الّذى لا نفس له كالسمك و نحوه و قد عبر عنه فى غير واحد من عبارات الأصحاب بما لا نفس سائلة له و المراد من النفس السائلة الدم الّذى يجتمع فى العروق و يخرج عند قطعها بدفع و قوّة فما لا يخرج كك لا يكون من الدم السائل و ان خرج مع الجريان لكن لا بدفع و قوّة فلا يورد بمساوقة السيلان مع الجريان و كيف كان فالكلام فى البحث عن حكم ما يخرج مما لا نفس له تارة يقع فى شمول إطلاقات أدلة نجاسة البول و الروث مما لا يؤكل لحمه لبوله و روثه و اخرى فى خروجه عن حكم المطلقات على تقدير الشمول.
اما الأول فالذى ينبغى ان يقال هو عدم الشمول و ذلك لان تلك المطلقات واردة فى خصوص البول و ليس فى الروث إلا أدلة خاصة واردة فى موارد مخصوصة لا عموم لها و لا

إطلاق لكى يثبت بعمومها أو إطلاقها نجاسته من كلما لا يؤكل لحمه حتى يدعى شمولها لما لا نفس له و شمول المطلقات

الواردة فی البول لبول ما لا نفس له مندفع بعدم معهودیة البول لما لا نفس له إذ لم یعهد منه البول الا الخفاش لو کان مما لا نفس له و فی حکم بوله کلام یأتی تحقیقه و اما الثانی أعنی خروج ما یدفع عما لا نفس له عن حکم المطلقات علی تقدیر الشمول فالتحقیق انه علی فرض الشمول لا مقید لها فی البین الا ما قامت السیرة علی عدم الاجتناب عنه کرجیع القمل و نحوه. و لکن السیرة علی عدم الاجتناب فیما قامت علی عدمه لا تصیر دلیلا علی عدم الاجتناب عما یخرج عما لا نفس له مطلقا و لو فیما عدا موارد السیرة لإمکان ان یکون فی مورد قیامها خصوصیة مقتضیة لعدم الاجتناب مفقودة فی ما عداه. فاللازم (ح) هو الاقتصار علی المورد الذی قامت السیرة علی عدم الاجتناب عنه. لکن الشأن فی ثبوت الشمول فالأقوی عدم وجوب الاجتناب عن بول ما لا نفس له لو وجد له البول و عدم قیام دلیل علی نجاسة رجیعه بالخصوص.

و مما ذکرناه یظهر عدم شمول الإجماع المدعی علی نجاسة ما یخرج من ما لا یؤکل لما یخرج من ما لا نفس له منه. و ذلک بعد القطع بخروجه عن معقد الإجماع لو لم یکن الإجماع علی عدم نجاسته کما لا مسرح لدعوی نجاسة خرئه بعدم القول بالفصل بین نجاسة الخرء و البول و ذلک بعد عدم ثبوت نجاسة بوله من ناحیة عدم معهودیة البول له.

الأمر الخامس لا إشکال فی نجاسة البول و الروث فی الحیوان الذی لا یؤکل لحمه فیما عدا الطیور منه. و اما الطیور التی لا یؤکل لحمها. فقد وقع الخلاف فی نجاسة ما یخرج منها.

فالمشهور فیها علی نجاسة رجیعها و بولها لو کان لها بول. و عن جماعة من المحققین طهارتهما منها و هو الأقوی و ذلک لان ما یدل علی نجاستهما هو العموم الدال علی نجاسة بول ما لا یؤکل کما هو مفاد روایة ابن سنان المتقدمة فی الأمر الثانی الشامل لغیر المأکول من الطیور مع ضم عدم القول بالفصل بین البول و بین الروث الیه لکن شمول عمومها للطیور المحرمة ممنوع بعدم معهودیة البول للطیور المانع عن الشمول کالمنع عن شموله لما لا نفس له بتلک الجهة أیضا کما تقدم. و علی تقدیر تسلیم شمولها لبول ما لا یؤکل لحمه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۳۰۲

من الطیور فالتعدی عن البول الی الخرء بعدم القول بالفصل ممنوع إذ لا دلیل علی اعتباره ما لم ینته الی القول بعدم الفصل و هو غیر ثابت (هذا).

مضافا الی معارضة عموم ما دل علی نجاسة البول مما لا یؤکل مع ما یدل بعمومه علی طهارة البول و الخرء مما لا یؤکل من الطیور: مثل موثق ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام کل شیء یطیر فلا بأس بخرئه و بوله و النسبة بینه و بین ما یدل علی النجاسة و ان کانت بالعموم من وجه الا ان الترجیح لما یدل علی الطهارة. و ذلک لأخذ الطیر فی موضوعه الدال علی اناطة نفی البأس بعنوان الطیر فلو قید بالمأکول لزم لغویة أخذ الطیر فی الموضوع لصیرورة العبرة (ح) بالمأکول و ذلک بخلاف تقیید روایة ابن سنان بما عدا الطیور إذ لا یلزم منه لغویة جعل ما لا یؤکل موضوعا للحکم بالنجاسة لثبوت الحکم بالنجاسة (ح) فیما عدا الطیور. مع انه علی تقدیر عدم الأخذ بهذا الترجیح یجب الحکم بتقدیم خبر ابی بصیر لکونه نصا فی نفی البأس فی مورد التعارض بخلاف روایة ابن سنان الدالة بظاهرها علی ثبوت الباس فیه، و مع عدم الحکم بتقدیمه أیضا یحکم بتساقط الدلیلین فی مورد الطیور و المرجع بعد تساقطهما هو قاعدة الطهارة.

فإن قلت مقتضی التعلیل المذکور فی الخبر الدال علی نفی الباس عن خرء الخطاف بأنه مما یؤکل هو ثبوت البأس فی جزء ما لا یؤکل من الطیور.

و فیه عن الصادق علیه السّلام فی خرء الخطاف لا بأس به هو مما یؤکل (قلت) هو کک لو لا معارضته مع ما نقل عنه بزیادة کلمة (الواو) قبل قوله مما یؤکل الظاهر فی کونه (ح) کلاما مستأنفا دالا علی حکم مستقل و هو حلیة أکل لحکم الخطاف لا

تعليلا على طهارة خرئه و مع هذا الاختلاف فى الضبط لا يبقى اعتماد على النسخة الّتى لم يضبط فيها كلمة (الواو) هذا كله فى غير الخفاش.

الأمر السادس وقع البحث فى نجاسة خرء الخفاش و بوله من القائلين بطهارتهما من سائر الطيور.

اما الكلام فى بوله فقد تعارض فى طهارته و نجاسته خبر ان يدل أحدهما على طهارته كخبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن أبيه قال (ع) لا بأس بدم البراغيث و البق و بول

الخفافيش و المروى عن الكاظم عليه السّلام عن آبائه قال سئل على بن أبى طالب عليه السّلام عن الصلاة فى الثوب الذى فيه أبوال الخفافيش قال عليه السّلام لا بأس و الأخر على نجاسته كخبر داود الرقى قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن بول الخفافيش تصيب ثوبى فاطلبه و لا أجده قال (ع) اغسل ثوبك.

و مقتضى الصناعة هو حمل الأخير على الاستحباب لكون الخبر الدال على الطهارة نصا فى نفى البأس و الخبر الأخير ظاهرا فى النجاسة لاشتماله على الأمر بالغسل القابل للحمل على الاستحباب بواسطة نص الأول فى نفى البأس فتكون النتيجة هو الحكم بالطهارة مع استحباب غسل ما يلاقيه لكن الجمع بهذا الطريق يتوقف على تكافوء الطائفتين من حيث الصدور و من حيث جهة الصدور و هو مشكل لإعراض الأصحاب عن العمل بما يدل على الطهارة الموهن له من حيث الصدور على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر و كونه موافقا مع العامة الموهن له من حيث جهة الصدور. و لكن المسلم هو فتوى المشهور بنجاسة بول الخفاش. و لم يعلم استنادهم فى هذا الفتوى الى خبر الرقى الظاهر فى نجاسته بل الظاهر منهم استنادهم فى تلك الفتوى الى ما يدل على نجاسة البول مما لا يؤكل لحمه.

و كيف كان فالاحتياط فى التجنب عن بوله مما لا ينبغى تركه الا ان الّذى يسهّل الخطب عدم العلم بالابتلاء ببوله غالبا فإن الّذى يقع به الابتلاء هو القطرات المترشحة منه حال طيرانه فى الهواء لكن الغالب عدم العلم ببوليتها لاحتمال كون القطرة النازلة منه لبنة أو الماء الذى يحمله و مع الشك فى ذلك تكون محكوما بالطهارة هذا فى بوله.

و اما رجيعه فعلى القول بطهارة بوله فلا إشكال فى طهارته و على القول بنجاسة بوله ففى طهارة رجيعه (وجهان) من اختصاص الدليل بنجاسة بوله اعنى خبر الرقى لو أخذ به باستناد المشهور اليه لو تم الاستناد و من الملازمة بين نجاسة الخرء و نجاسة البول فى غيره مما حكم فيه بنجاسة البول.

و لا يخفى ان الاحتياط فى الاجتناب عن بوله أشدّ من الاحتياط فى التجنب عن خرئه و لذا قال المصنف (قده) فى المتن خصوصا الخفاش و خصوصا بوله.

الأمر السابع ينقسم ما لا يؤكل لحمه إلى أربعة أقسام (الأول) ما يحرم اكله بالذات كالأسد و الذئب و نحوهما (الثانى) ما يحرم أكله حرمة عرضية لازمة لا تنفك عنه

بل تدوم فيه و فى نسله إلى الأبد كالحيوان الموطوئة للإنسان و شارب لبن الخنزير (الثالث) ما تكون حرمته عرضية قابلة للزوال كالجلال (الرابع) ما كانت حرمته لا لحدوث صفة فيه موجبة لحرمته بل لأجل طرو حالة على الآكل موجبة لتحريم الأكل عليه كالمحلوف على ترك أكل لحمه.

فهل الحكم بنجاسة البول و الرّجيع مما لا يؤكل يختص بالأول أو يعم ما عدا الأخير أو يعم الجميع (وجوه) منشئه هو كون عنوان ما يحرم اكله موضوعا للحكم بنجاسة ما يدفع منه هل هو على نهج القضية الخارجية أو على نهج القضايا الحقيقية.

فعلى الأول يختص الحكم بما يحرم أكل لحمه بالذات و لا يشمل ما يعرضه الحرمة و لو كان من قبيل القسم الثانى. و ذلك لان المتيقّن مما أشير إليه بعنوان ما لا يؤكل من الأعيان الخارجية هو ما كان كذلك بالذات و لا يتعدى عنه الى الثانى فضلا عن الأخيرين.

و على الثانى فلا ينبغى الارتياب فى العموم بالنسبة إلى العرضى اللازم اعنى القسم الثانى كما لا إشكال فى عدم الشمول بالنسبة إلى القسم الرابع اعنى المحلوف ترك أكل لحمه.

انما الكلام فى القسم الثالث اعنى الجلال و لتعميم الحكم بالنسبة إليه بالدليل اللفظى إشكال ناش عن دعوى انصرافه عنه الا انه ادعى الإجماع على نجاسة ما يخرج منه فى غير واحد من العبارات.

ثم ان التحقيق فى موضوعية عنوان ما لا يؤكل للحكم بنجاسة ما يخرج منه هو الموضوعية على نهج القضايا الحقيقية لظهور الأدلة فى مدخلية اتصاف الذات بكونها مما لا يؤكل فى ثبوت الحكم لها لا ان لها حكمين عرضين و هما نجاسة بولها و خرئها و حرمة أكل لحمها.

و عليه فلا ينبغى الإشكال فى نجاسة البول و الخرء فى القسمين الأولين كما لا إشكال فى عدمها فى القسم الأخير.

و اما القسم الثالث فلو تم دعوى الإجماع على نجاستها منه فهو و الا فالأحوط التجنب عن بوله و خرئه و قد يستأنس لنجاستها منه بما ورد من المنع عن شرب لبنه فان الظاهر منه ان حرمة لبنه انما هو لحرمة لحمه فيستفاد منه ثبوت كلما كان من توابع حرمة لحمه الّتى منها نجاسة بوله و خرئه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٥

و مما ذكرناه يظهر حكم ما يطرء عليه الحلية بواسطة الاضطرار كالأكل فى المخمصة حيث ان الحكم بالنجاسة يترتب على العنوان الاوّلى و هذا الذى يحل أكله بواسطة الاضطرار مما يحرم أكل لحمه بالعنوان الاوّلى لعدم التنافى بين حرمته بالعنوان الاولى و بين حليته بالعنوان الطارى و الحكم بالنجاسة ترتب على الحرمة الثابتة له بالعنوان الأولى.

الأمر الثامن لا إشكال فى طهارة البول و الخرء مما يؤكل لحمه فى الجملة. و قد ادعى عليها الإجماع و الاخبار على طهارتهما منه مستفيضة:

كموثقة عمار عن الصادق (ع) قال كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه.

و حسنة زرارة و فيها انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه.

و المروى عن قرب الاسناد عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال لا بأس ببول ما أكل لحمه. الا انه وقع البحث فى موردين.

الأول فى بول الدّواب الثلاث اعنى الحمير و البغال و الفرس و الكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى ما يستفاد من الاخبار العامة الدالة على نجاسة البول مثل خبر ابن سنان الذى فيه اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه و اخرى فيما يستفاد مما ورد فى بولها بالخصوص.

اما الأول فربما يقال بان المستفاد من العمومات هو نجاسة بولها و تقريبه ان المحتملات فى كلمة (ما لا يؤكل) أمور (الأول) ان يكون المراد منها ما لا يؤكل فعلا فى الخارج و هو بعيد فى الغاية لاستلزام دوران الطهارة و النجاسة (ح) مدار ما يؤكل و ما لا يؤكل فعلا- و هو باطل بالضرورة (الثانى) ان تكون كناية عما حرم اكله شرعا فيكون بمعنى محرم الأكل (الثالث) ان تكون بمعنى ما فيه اقتضاء عدم الأكل، اما لأجل المنع عنه شرعا و لو لم يكن مستقذرا عرفا، أو لاستقذار اكله عرفا و لو مع الترخيص فى أكله شرعا. فعلى الاحتمال الثانى لا يشمل الدواب الثلاث كما لا يخفى، و على الأخير يعم الدواب و كلما كان مثلها مما

يستقذره العرف.

و الكلام و ان لم يكن له ظهور فى أحد الاحتمالين الأخيرين لاحتياج كل منهما الى التقدير ففى الاحتمال الأول منهما يقدر كلمة (يجوز) لكى يصير المعنى ما لا يجوز ان يؤكل و فى الاحتمال الأخير يقدر كلمة ينبغى أو يعتاد فيصير المعنى ما لا ينبغى أو لا يعتاد أكله

الا ان التقدير الثانى هو المتعين و ذلك بقرينة رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام فى أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت أ ليس لحومها حلالا- قال (ع) بلى و لكن ليس مما جعله اللّه للأكل. فإن الظاهر من قوله فكرّهه هو التحريم كما فهمه زرارة و لذا يسئل عن ملاك حرمته مع كونها حلالا و الا فالكراهة الاصطلاحية لا يحتاج الى السؤال عنها لعدم منافاتها مع حلية الأكل فلم يكن مورد للسؤال بقوله أ ليس لحومها حلالا خصوصا عن مثل زرارة فقوله (ع) بأنها ليس مما جعله اللّه للأكل يصير شارحا لكلمة ما لا يؤكل و بيانا لنجاسة بول كلما لم يجعله اللّه سبحانه للأكل و ان كان حلالا هذا غاية ذاك التقريب.

لكن الانصاف فساده لعدم صلاحية رواية زرارة للشرح و التفسير و ذلك لمعارضتها مع ما يدل على ارادة ما لا يجوز اكله من كلمة (ما لا يؤكل) و هو موثق ابن بكير الذى فيه بعد ذكر فساد الصلاة فى كل شىء مما حرم اكله من وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه قال (ع) و ان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز الى ان قال و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم اكله عليك فالصلاة فى كل شىء منه فاسد حيث انه (ع) جعل ما يؤكل فى مقابل ما حرم اكله فيدل على ان المراد مما لا يؤكل هو ما يحرم اكله كما لا يخفى فالعمومات الدّالّة على نجاسة بول ما لا يؤكل لا تدل على نجاسة بول الدواب لإجمالها من هذه الجهة.

اما الثانى أعنى ما يستفاد من الأدلة الخاصة فاعلم ان هاهنا طوائف من الاخبار (منها) ما يدل بظاهره على نجاسة بول الدّواب كخبر عبد الأعلى الوارد فى أبوال الخيل و البغال.

و فيه قال سئلت عن الصادق (ع) عن أبوال الخيل و البغال فقال (ع) اغسل ثوبك منها قلت فأرواثها قال فهى أكثر من ذلك. «۱»

و رواية زرارة المتقدمة آنفا بناء على ان يكون المراد بالكراهة فيها هو الحرمة كما قدمناه.

و منها ما يدل على نفى البأس عنه صريحا كخبر النخاس الوارد فى بول الدواب و فيه قال سئلت عن الصادق (ع) انى أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت وراثت فتضرب

---

(۱) قال فى الوافى لعل المراد به انها أكثر من ان يمكن الاجتناب عنها لانه يؤدى الى الحرج.

إحداها بيدها أو رجلها فينضح على ثوبى فقال (ع) لا بأس به و خبر معلى و ابن ابى يعفور الوارد فى بول الحمار. و فيه قالا كنا فى جنازة و قدامنا حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا فدخلنا على الصادق (ع) فأخبرناه فقال ليس عليكم بأس. و هاتان الطائفتان مما يمكن الجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على استحباب الغسل و التجنب بقرينة التصريح بنفى البأس فى الطّائفة الثانية و هو جمع عرفى ليس فيه مخالفة للظواهر. و تشنيع صاحب الحدائق فى هذا المقام و فى سائر المقامات على الأصحاب فى حملهم الأمر على الاستحباب عند قيام القرينة على عدم الوجوب. مردود فى الغاية بعد كونه جمعا عرفيا لا يتحير العرف عند العرض عليه بل يجعلون ما يدل على نفى الباس صريحا قرينة على ارادة الاستحباب مضافا الى إمكان القول بان فى إرادة الندب من الأمر ليس حمل اللفظ على خلاف الظاهر بناء على ما هو التحقيق فى باب المنشأ بصيغة الأمر من انه البعث الى

الشـیء اعنی مـا هـو مصـداق البعث و واقعه لاـ مفهـومه و إذا انضم الیه الرخص فی الـترک ینـتزع منه النـدب و لـو لم ینضم الیه الرخص ینتهی إلی حکم العقل بلزوم امتثاله فینتزع منه الوجوب و المستعمل فیه فی کلا الحالین لیس الا مصداق البعث من دون تفاوت فیه فلیس فی إرادهٔ الندب تغییر فی ناحیهٔ المستعمل فیه.

و منهـا مـا لاـ یقبل هـذا الجمع کموثق سـماعهٔ فی الجواب عن بول السـنور و الکلب و الحمار و الفرس قال (ع) کأبوال الإنسان، حیث ان التشبیه ببول الإنسـان موجب لابائه عن الحمل علی اسـتحباب التنزّه عنه و المصـرح فیه و ان کان هو الحمار و الفرس الا انه یلحق بهما البغل إما بالأولویـهٔ علی ما قیل لکون البغل متولـدا منهما أو لعـدم القول بالفصل و لا بـد للجمع بین هذه الطائفهٔ و الطائفهٔ الثانیهٔ المصرحهٔ فیها بنفی البأس من علاج آخر. لکن الترجیح للطائفهٔ الثانیهٔ لکونها معمولا بها و هذه الطائفهٔ معرض عنها لموافقتهـا مع التقیـهٔ لکون وجوب الاجتناب موافقا مع أقوال عمـد العامـهٔ کأبی حنیفـهٔ و ابی یوسف و ان کان منهم من هو یقول بالطهارهٔ لکن المدار فی التقیهٔ علی عمدهم هذا تمام الکلام فی أبوال الدواب.

و اما أرواثها فلا ینبغی الإشـکال فی طهارتها للعمومات الدّالـهٔ علی طهارهٔ ما یخرج مما یؤکل و خصوص خبر النخاس المتقـدم المـذکور فیه الروث و البول و خبر عبـد الأعلی المتقدم المصـرح فیه بنفی البأس عن الروث معلّلا بأنه أکثر من ذلک مع عدم ما یدل علی

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱، ص: ۳۰۸

نجاسته مضافا الی عدم نقل خلاف فیه.

المورد الثانی فی زرق الـدجاج فقد وقع الخلاف فی نجاسـته و المحکی عن الصدوق و المفید و الشـیخ قدس اللّه أسـرارهم هو نجاسـته لروایـهٔ فـارس قـال کتب الیه رجل یسـئله عن زرق الـدّجاج یجوز الصّـلوهٔ فیه فکتب (ع) (لا) و هی مع کونها مکاتبـهٔ و مضمرهٔ و ضعیفهٔ السّند بواسطهٔ کون راویها الحاتم القزوینی المقدوح فی کتب الرّجال بأشدّ القدح و موهونهٔ بإعراض الأصحاب عنها معارضـهٔ بأقوی منها و هو خبر ابن وهب و فیه لا بأس بخرء الـدجاج و الحمام یصـیب الثوب فالأقوی هو القول بطهارته کما هو المشهور بین الأصحاب لسقوط روایهٔ فارس عن الحجیهٔ بوجوه عدیدهٔ کما أشرنا إلیها.

[مسألهٔ ۱- ملاقاهٔ الغائط فی الباطن لا یوجب النجاسهٔ]

مسألهٔ ۱- ملاقـاهٔ الغائط فی الباطن لا یوجب النجاسـهٔ کالنوی الخارج من الإنسان أو الـدود الخارج منه إذا لم یکن معهما شـیء من الغائط و ان کان ملاقیا له فی الباطن نعم لو ادخل من الخارج شـیئا فلاقی الغائط فی الباطن کشـیشهٔ الاحتقان ان علم ملاقاتها له فالأـحوط الاجتنـاب و امـا إذا شـک فی ملاقـاته فلاـ یحکم علیه بالنجاسـهٔ فلو خرج ماء الاحتقان و لم یعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا یحکم بنجاسته

ملاقاهٔ الشـیء الطاهر مع النّجاسـهٔ فی الباطن لا تخلو عن صور (إحداها) ان تکون الملاقی و الملاقی من الباطن سواء کان الباطن ممـا یحس به کمـاء الفم الملاـقی مع الـدم المتکون فی الفم أو مـاء العین الملاـقی مع الـدم المتکون فیهـا أو کان الباطن مما لا یحس به کالـدود المتکون فی الباطن الملاقی مع الغائط و الحکم فی هذه الصورهٔ هو الطهارهٔ لانصـراف أدلهٔ انفعال الملاقی مع النجاسـهٔ بالملاقـاهٔ عمـا إذا کان الملاقی و الملاقی کلاهما من الباطن و لم ینقل فی هـذه الصورهٔ خلاف فی الحکم بالطهارهٔ بل المنقول فیها هو عدم الخلاف.

و ثانیتهـا ان یکون الملاـقی و الملاـقی کلاهما من الخارج فـدخلا فی الباطن و حـدثت الملاقاهٔ بینهما فیه کبقایا الغـذاء فی الفم الملاقی فیه مع العـدم الوارد فیه من الخارج و الظاهر تنجس الملاقی بالملاقاهٔ فی هـذه الصورهٔ کما لو تلاقیا فی الخارج لإطلاق

أدلـة تنجس ملاقى النجس و عـدم انصـرافها عما كانت الملاقاة فى الباطن فعلى هـذا فالغذاء الذى فى المعدة الملاقى مع الخمر الوارد فى المعدة ينجس بملاقاته معها فى المعدة فيجب الاجتناب عنه لو خرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٠٩

عن المعدة بقيء و نحوه.

و ثالثتها ان يكون الملاقى من الخارج و الملاقى من الباطن فان كان الباطن مما لا يحس به فالحكم هو الطهارة كالصورة الأولى كماء الحقنـة أو الشـيشة الملاقى مع النجاسـة فى الباطن و كالإبرة الملاقيـة مع الـدّم فى الباطن و ذلك للانصـراف المـذكور فى الصورة الاولى و ان كان الباطن مما يحس به كالغـذاء المتخلف فى الفم مع الدّم الخارج من أصول الأسـنان فالحكم فيه لا يخلو عن الاشكال من إمكان دعوى الانصراف و من إمكان منعها حيث انه لمكان الإحساس بالباطن يكون حكمه كالظاهر.

و رابعتهـا ان يكون الملاـقى من البـاطن و الملاـقى من الخـارج كمـاء الفم الملاقى مع النجس الوارد فى الفم كالـدم و الخمر و الحكم فى هذه الصورة هو تنجس الملاقى بالملاقاة لكنه يطهر بزوال عين النجاسة حسبما فصل فى المطهرات.

ثم انه ان علم بتحقق الملاقاة فى الباطن أو عدم تحققها فهو و ان شك فى ذلك يحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة و استصـحابها و ان كان المرجع هو الاستصحاب لحكومته على قاعدة الطهارة.

[مسألة ٢- لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم]

مسألة ٢- لاـ مـانع من بيع البول و الغائـط من مـأكول اللحم و امـا بيعهمـا من غير المـأكول فلاـ يجوز نعم يجوز الانتفـاع بهـا فى التسميد و نحوه.

فى هـذه المسألـة أمور ينبغى البحث عنهـا (الأـول) لاـ إشـكال فى جواز الانتفـاع بالاـبوال و الأـرواث الطـاهرة لأنهما من الأعيان الطاهرة التى لا منع عن الانتفاع بها كما لا ينبغى الإشـكال فى صـحة بيع الأرواث الطاهرة إذا كانت لها منافع محلّلـة شايعـة يتقوّم بها ماليّتها كما هو كك فى أرواث الـدواب و الغنم و البعير و الثور و اما بيع أبوالها فالأقوى فى غير بول الإبل هو المنع عنه لعدم ماليّتها عرفا. لأن المالية متقومة بأحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

اما وجود الخاصية فى الشيء، أو تحقق المنفعة فيه كسكنى الدار إذا كانتا محلّلة مقصودة.

و من المعلوم انتفائهمـا معـا فى الأبوال الطاهرة و ان فرض لها منفعـة محلّلـة، لكنها نادرة ليست مما يتقوّم بها ماليتها هـذا فى غير بول الإبل.

و اما فيه فربما يقال- بل قيل هو المشهور- بجواز بيعه و شربه اختيارا للإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣١٠

و خبر الجعفرى أبوال الإبل خير من ألبانها بتقريب كون خيرية الأبوال من الألبان مع جواز شـرب ألبانها اختيارا كاشف عن جواز شرب أبوالها أيضا اختيارا.

و لكنه يضعف الأول بمنع الإجماع كما يظهر من مخالفة العلامة على ما حكى عن نهايته و ابن سعيد فى نزهته. و يضعف الأخير بضعف سند الخبر أولا. و منع دلالته أخيرا.

لأـن بيـان خيريـة أبوالهـا من ألبانهـا كما يمكن ان يكون فى مقام ترجيـح أبوالها على ألبانها فيـدل (ح) على جواز شـرب أبوالها اختيارا لكونها خيرا من ألبانها الّتى يجوز شـربها اختيارا قطعا على ما هو مبنى الاستدلال كك يمكن ان يكون فى مقام ذم ألبانها فيستفاد من الخبر (ح) كراهة شرب ألبانها و ذلك بعد القطع بجواز شرب ألبانها. فيصير الخبر أجنبيا عن الدّلالة على جواز شرب

أبوالها اختيارا و مع قيام الاحتمال الأخير لا يصح الاستدلال بالخبر على جواز شرب أبواب الإبل اختيارا اللهم الا ان يدعى أظهرية الاحتمال الأول لكن الأظهرية ممنوعة و مع تسليمها تكون دلالة الخبر على جواز شرب أبوالها فى حال الاختيار بالإطلاق و يقيّد إطلاقه بما يدل على تخصيص جواز شربها بحال الاضطرار و هو موثق عمار بعد السؤال عن شرب بول البقر قال (ع) ان كان محتاجا اليه يتداوى بشربه فلا بأس و كك بول الإبل و الغنم. حيث انه بمفهومه يدل على عدم جواز شربها اختيارا و مما ذكرناه يظهر قوّة المنع عن بيعه لعدم ماليته عرفا حيث ان جواز شربه فى الضرورة لا يوجب ماليته لانه لا يكون من منافعه الشائعة بل الانصاف المنع عن ماليته و لو قلنا بجواز شربه اختيارا حيث انه لمكان استقذاره لا يعد مالا عرفا و لو قلنا بجواز شربه اختيارا مع تنفر الطّباع عن شربه فالمتحصل هو المنع عن بيع الأبوال الطاهرة حتى عن بيع بول الإبل أيضا.

الثانى لا يجوز بيع البول و الغائط النجسين اما البول فلانسلاب المالية العرفية عنه بعد انتفاء الخاصية و المنفعة عنه الموجبين لمالية المال حسبما عرفت و هو مقتضى النهى عنه فى خبر تحف العقول و فيه النهى عن بيع كلّ شىء من وجوه النجس هذا مضافا الى دعوى نفى الخلاف فى المنع عن بيعه و اما الغائط فقد استفيض نقل الإجماع على المنع عن بيعه و هو المستفاد من خبر تحف العقول أيضا.

و يدل على المنع عنه بالخصوص ما ورد من المنع عن بيع العذرة كخبر يعقوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١١

بن شعيب و فيه ثمن العذرة سحت و لا يعارضه خبر ابن مضارب عن الصّادق (ع) لا بأس ببيع العذرة. لكونه مطروحا مهجورا بالاعراض عنه و مخالفته للإجماع و لا يحتاج الى الجمع بينه و بين خبر يعقوب مع ان ما قيل فى الجمع بينهما بحمل خبر يعقوب الدال على المنع على عذرة الإنسان و خبر ابن مضارب على عذرة غيره أو حمل الأول على بلاد لا ينتفع بها و الأخير على بلاد ينتفع بها أو حمل الأول على الكراهة بعيد فى الغاية و ركيك بلا نهاية لعدم الشاهد عليه و إباء السحت عن الحمل على الكراهة.

و رواية سماعة الجامعة بين المنع و الجواز- حيث يذكر فى أولها «ثمن العذرة سحت» و فى ذيلها «لا بأس ببيع العذرة»- لا تصير شاهدا على الجمع لعدم كونه عرفيا لان الضابط فى الجمع العرفى هو ما إذا كان المتعارضان فى كلام واحد لا يصير العرف متحيرا عند عرضه عليهم بل يجعلون احد المتعارضين قرينة على الأخر كالعام و الخاص و المطلق و المقيد و لا خفاء فى تحيرهم فى الجمع بين سحتية ثمن العذرة و بين نفى البأس عن بيعها.

الأمر الثالث يجوز الانتفاع بالبول و الغائط النجسين فيما لا يشترط فيه الطهارة كالتسميد و نحوه و ذلك لكون الأصل فى النجاسات و المتنجسات هو جواز الانتفاع بها فيما لم يثبت المنع عنه حسبما قررناه فى المكاسب المحرمة مع دعوى نفى الخلاف عن جواز الانتفاع بالبول و الغائط فى الزروع و الكرم و أصول الشجر و ظاهر جماعة انه من المسلمات و فى خبر وهب بن وهب عن على (ع) انه كان لا يرى بأسا ان تطرح فى المزارع العذرة و لا معارض لها الا ما فى خبر تحف العقول من المنع عن جميع التقلبات فى النجس لكنه مردود بعدم ثبوت الجابر له مع إمكان حمله على الانتفاع المحرم أو ما يكشف عن عدم مبالاة فاعله فى الدّين.

[مسألة ٣- إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه]

مسألة ٣- إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه و ان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل و كذا إذا لم يعلم ان له دما سائلا أم لا كما انه إذا شك فى شىء انه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك فى انه من الحيوان الفلانى حتى يكون نجسا أو من الفلانى حتى يكون طاهرا كما إذا رآى شيئا لا يدرى انه بعرة فار أو بعرة

خنفساء ففى جميع هذه الصور يبنى على طهارته

لو شك فى حلية حيوان فاما تكون الشبهة موضوعية كما إذا اشتبه المحلل بالمحرم و تردد حيوان بين ان يكون غنما أو كلبا مثلا لأجل ظلمة أو نحوها أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۱۲

تكون حكمية كما إذا تردد حيوان بين ان يكون مما حرم أكل لحمه أو حلّ أو شك فى الموطوئة فى حليته و حرمته ففى الأول فإن كان أصل موضوعى منقّح للموضوع يكون هو المرجع فيثبت به حال الموضوع و يترتب عليه حكمه كما إذا شك فى صيرورة حيوان موطوئة أو جلّالا- و الا فالمرجع هو أصالة الطهارة فى بوله و خرئه سواء كان البول أو الخرء بنفسه متعلق الشك بان لا يدرى انه من البعير أو الفيل أو كان الشك فى الحيوان الذى خرج منه البول و الخرء و لا يكفى فى الحكم بطهارة بوله و خرئه الحكم بحليته الظاهرية المستفاد من قاعدة الحل لأن النجاسة مترتبة على الحرمة الواقعية و لا- منافاة بينها و بين الحلية الظاهرية كما حقق فى مقام الجمع بين حكمى الواقعى و الظاهرى و ليست طهارة البول و الخرء مترتبة على الحلية الظاهرية حتى يحكم بها بالأصل المثبت للحلية الظاهرية كما ان نجاستهما أيضا لا تترتب على الحرمة الظاهرية فلو كان الأصل الجارى فى الحيوان المردد بين الحل و الحرمة هو أصالة الحرمة لما ثبت به نجاسة بوله و خرئه كما ان بالحلية الثابتة حال الاضطرار لا يثبت طهارة ما يخرج منه مع أنها حلية واقعيّته لكنها ثانوية.

و على الثانى أعنى ما كانت الشبهة حكمية فمع جريان أصل موضوعى منقّح لحال الموضوع يكون هو المرجع كما إذا شك فى حكم الموطوئة حيث يرجع الى أصالة بقاء حليتها الثابتة قبل صيرورتها موطوئة نظير استصحاب حكم الماء المتغير الّذى زال تغيره من قبل نفسه و ربما يشكل فى إجراء الاستصحاب فى الشبهة الحكمية بدعوى تغير الموضوع لكون الموضوع للحكم هو الصورة الذهنية و من المعلوم تغاير الموضوع بحسب الصورة الذّهنية فى القضية الّتى تكون الغنم بما هى هى موضوعا لها أعنى قضية (الغنم حلال) مع ما هو الموضوع فى القضية الّتى تكون الغنم بما هى موطوئة موضوعا لها و هى قولنا الغنم الموطوئة حرام فاسراء الحكم الثابت لموضوع القضية الاولى الى القضية الأخيرة اسراء له عن موضوع الى موضوع آخر و لكنه يندفع باتحادهما عرفا و هو المحكم فى صدق الوحدة مع ان التعدد فى موضوع القضيتين انما هو بلحاظ تعدد وجودهما فى الذهن و لكن المأخوذ فى موضوع القضية انما هو الصورة الذهنية بلحاظ حكايتها عن الخارج فيصير الموجود فى الخارج محكوما عليه لا بقيد وجودها فى الذّهن و لا إشكال فى اتحاد موضوع القضيتين فى الخارج و ان وصف الموطوئية يكون عارضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۱۳

على الموضوع و لا يتغير به الموضوع و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول (هذا) و مع عدم جريان أصل موضوعى، فالمرجع هو أصالة الطهارة فى الروث و البول من غير اشكال و لا- يكفى فى الحكم بطهارتهما إجراء أصالة الحل فى لحمه لما عرفت من ترتب النجاسة على الحرمة الواقعية. و ليس الأصل فى لحمه على القول بجريانه سببيا بالنسبة الى الأصل الجارى فى روثه و بوله، لعدم تكفله لإلغاء الشك فى ناحية المسبب لما ذكرناه من ترتب نجاسة البول و الروث على الحرمة الواقعية و لا تنافى الحلية الظاهرية مع الحرمة الواقعية.

و هل الأصل الجارى عند الشك فى حلية حيوان بالشبهة الحكمية هو أصالة الحل أو أصالة الحرمة؟

الظاهر من المصنف (قده) فى هذه المسألة هو الأخير، حيث يقول (قده) و ان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل. و عليه جماعة من المحققين. و ما يمكن ان يستدل به عليه، اما دعوى كون الأصل هو الحرمة فى الشبهات الحكمية كما عليه الأخباريون، أو كون الأصل فى خصوص اللحم عند الشك فى حرمته هو الحرمة كما عليه جملة من المجتهدين.

و ذلك بدعوى ان الحلية فى الآية المباركة مترتبة على أمر وجودى و هو الطّيب كما هو المستفاد من قوله تعالى (أَحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰاتُ)، أو لكون الشك فى حلية لحمه موجبا للشك فى قابليته للتذكية و مع الشك فى كونه مذكى يكون الأصل الجارى فيه هو أصالة عدم التذكية و هذا بناء على ان يكون القابل للتذكية مختصا بما يحل اكله كما هو أحد الأقوال فى المسألة أو دعوى التمسك بأصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة أو دعوى ان حصر المحللات و الحكم بحرمة ما عدا المحصورات يوجب الحكم بالحرمة عند الشك فى كونه من المحللات و لا يخفى ما فى الكل اما كون الأصل فى الشبهة الحكمية هو أصالة الحرمة كما هو مذهب الأخباريين فبما فيه حسبما قرر فى الأصول.

و اما كون الأصل فى خصوص اللحوم هو الحرمة لكون الحلية مترتبة على الطيب الّذى هو أمر وجودى يبنى على عدمه عند الشك فى وجوده ففيه (أولا) المنع عن كون الطّيب امرا وجوديا بل هو أمر عدمى عبارة عما لا يستقذره الطّبع (و ثانيا) ان الحرمة أيضا مترتبة على الأمر الوجودى و هو الخبيث. و بأصالة عدم كونه طيبا لا يثبت كونه خبثيا حتى يترتب عليه

الحرمة (و ثالثا) ان عدم الطيب ليس له حالة سابقه الأعلى نحو العدم المحمولى و الحرمة مترتبة على عدمه النّعتى و لا يثبت الحكم الثابت للعدم النّعتى بإجراء الأصل فى العدم المحمولى الأعلى القول بالأصل المثبت.

و اما كون الشك فى الحلية مستلزما للشك فى قابلية التذكية بناء على اختصاص القابلية بما يحل اكله، ففيه المنع عن المبنى لما حقق فى محله من قابلية كل حيوان للتذكية مما يؤكل و مالا يؤكل من المسوخ و السباع و غيرهما الا الكلب و الخنزير و الإنسان و الحشرات التى لا لحم لها.

و اما التمسك بأصالة الحرمة الثابتة حال الحيوة، ففيه ان هذه الحرمة عرضية ناشئة عن عدم التذكية مرتفعة بالتذكية قطعا و لا كلام فيها و انما الكلام فى الحرمة الذاتية الباقية بعد التذكية و هى مشكوكة من الأول و إجراء الأصل فى كلى الحرمة الجامع بين الفرد الزائل بالقطع و الفرد المشكوك الحدوث باطل لكونه من قبيل القسم الأول من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا علم بوجود فرد فيقطع بزواله و شك فى وجود فرد آخر مقارنا مع وجوده بحيث لو كان موجودا لكان مشكوك البقاء بعد زوال ما علم زواله و فى مثله لا يجرى الأصل فى بقاء الكلى.

و اما حصر المحلات فلا يصير دليلا على إلحاق المشكوك بالمحرمات الا من باب الغلبة و لا دليل على اعتبارها فى المقام بعد احتمال كون المشكوك من الافراد النادرة.

فالأقوى (ح) حلية ما شك فى حليته لأجل الشّبهة الحكمية و لا يخفى انه مع فرض إثبات الحرمة بإجراء الأصل فيها لا يمكن إثبات نجاسة بوله و روثه بالأصل المثبت لحرمته لما عرفت من ان النّجاسة مترتبة على الحرمة الواقعية و الأصل لا يثبت إلا الحرمة الظاهرية كما ان أصالة الحل فى اللحم لا يغنى عن إجراء الأصل فى طهارة روثه و بوله كما تقدم.

ثم انه لا فرق فى إجراء أصالة الطهارة فيما لو شك فى حكم حيوان معين مثل الأرنب مثلا فى انه هل هو مما يحل أكل لحمه أو يحرم من الشبهة الحكمية أو شك فى نجاسة بوله و روثه مع العلم بحرمة لحمه من جهة الشك فى ان له دما سائلا أم لا فتجرى أصالة الطهارة فى كلا القسمين كما تجرى فيما لو شك فى شىء انه من فضلة ما يحل أكله أو يحرم أو شك فى

انه من الفأرة أو من الخنفساء مثلا ففى الجميع يحكم بأصالة الطهارة خلافا لما فى الجواهر حيث تردد فى إجراء الأصل عند الشك فى كونه مما له دم سائل و قال (قده) و هل يحكم بطهارة فضلته حتى يعلم انه من ذى النفس للأصل و استصحاب طهارة الملاقى أو يتوقف الحكم بالطهارة على الاختيار لتوقف امتثال الأمر بالاجتناب عليه أو يفرق بين الحكم بطهارته و بين عدم

تنجيسه للغير فلا يحكم بالأول إلا بعد الاختبار بخلاف الثاني وجوه لم أعثر على تنقيح شيء منها فى كلمات الأصحاب.

أقول و لا ينبغى الإشكال فى الحكم بالطّهارة للأصل لأن الأمر بالاجتناب عن النجس الواقعى لا يؤثر فى تنجز التكليف إلا بالنسبة الى ما علم كونه من مصاديق ذلك النجس و لو بالإجمال.

و اما لو لم يعلم كونه مصداقا فلم يحرز بالنسبة إليه تكليف حتى يجب امتثاله كيف و لو تم ما ذكره (قده) لوجب الاجتناب عما يحتمل كونه بولا أو ملاقيا للبول فينسد باب الرجوع الى قاعدة الحل و الطّهارة كما هو واضح.

و ليعلم ان المجرى للأصل فى الشّبهة الموضوعية هو المكلف مطلقا و لو كان مقلدا و انما وظيفة المجتهد تشخيص الأصل الجارى فى مورد الشبهة و بعد تشخيصه يكون المقلد و المجتهد فى إجرائه شرع سواء كما هو الضابط فى المسائل الفقهية لكون الأصل فى الشبهة الموضوعية منها و اما الشبهة الحكمية فمجرى الأصل فيها هو المجتهد و انما وظيفة المقلد فيها اما الاحتياط أو الرجوع الى المجتهد فيما ادى اليه وظيفته بإجرائه الأصل و ليس وظيفة المجتهد بيان الأصل الجارى للمقلد كما فى الشبهة الموضوعية بل وظيفته الفتوى على طبق الأصل لا الفتوى بإجرائه و مما ذكرناه تظهر المناقشة فى عبارة المتن حيث يقول إذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم أولا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه فإنه لا يصح فى الشبهة الحكمية.

[مسألة ۴– لا يحكم بنجاسة فضلة الحية]

مسألة ۴- لا يحكم بنجاسة فضلة الحية لعدم العلم بان دمها سائل نعم حكى عن بعض السادة ان دمها سائل و يمكن اختلاف الحيات فى ذلك و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور و ان حكى عن الشهيد ان جميع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۱۶

الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح لكنه غير معلوم و الكلية المذكورة أيضا غير معلومة

هذه المسألة من صغريات ما تقدم فى المسألة المتقدمة و هو الشك فى نجاسة فضلة من جهة الشك فى الحيوان الّذى خرجت منه فى ان له دم سائل أم لا و لا يخفى ان البحث عن كون الحية مما لها نفس سائلة صغروى و لم يظهر لى المراد من هذا البعض من السادة الّذى حكى عنه كون الحية مما لها الدم السائل و فى مفتاح الكرامة ما لفظه أما الحية ففى شرح الأستاد المعروف بين الأصحاب ان الحية ليس لها نفس سائلة و فى المدارك و الدلائل ان المتأخرين استبعدوا وجود النفس السائلة للحية و قريب منه ما فى الذخيرة و استبعد فى جامع المقاصد وجود النفس لها و شكك فى ذلك فى الروضة و قريب منه ما فى شرح الفاضل فى بحث النزح و فى سلف المبسوط ان الأفاعى إذا قتلت نجست إجماعا و فى المعتبر و المنتهى انها من ذوات النفوس و ان ميتتها نجسة انتهى ما فى مفتاح الكرامة.

هذا ما وصل إلينا من عبارات الأصحاب فى حال الحية و اما التمساح فلم يظهر كونه مما له نفس سائلة و لا ان ما عداه من حيوانات البحر مما لا نفس لها قال فى مفتاح الكرامة و ربما ظهر من الخلاف طهارة ميتة الماء قال و لعله محمول على الغالب من كونه غير ذى نفس و الا فقد قال فى التذكرة ان ميتة ذى النفس من المائى نجسة عندنا.

[الثالث المنى]

الثالث المنى من كل حيوان له دم سائل حراما كان أو حلالا بريا أو بحريا و اما المذى و الوذى و الودى فطاهر من كل حيوان الا نجس العين و كذا رطوبات الفرج و الدبر ما عدا البول و الغائط.

لا إشكال فى نجاسة المنى من الإنسان مطلقا رجلا كان أو امرأة، للإجماع و الاخبار المستفيضة و لم ينقل الخلاف عن أحد فى نجاسته. و ما ورد من الاخبار مما يدل بظاهره على طهارته اما مطلقا أو إذا كان جافا مأول أو مطروح أو محمول على التقية و هذا مما لا ريب فيه.

انما الكلام فى المنى من غير الإنسان و البحث فيه فى مقامين (الأول) فى المنى من الحيوان الّذى له نفس سائلة. و المشهور على نجاسته بل فى الحدائق انه لم يعرف فيه خلاف بين الأصحاب بل عن التذكرة الإجماع عليه.

و استدل له بعد الإجماع بعموم ما دل على نجاسة المنى الشامل لما عدا الإنسان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۱۷

و خصوص ما ورد من التشديد فى امره كما فى خبر ابن مسلم و فيه قال ذكر المنى فشدّده و جعله أشد من البول. بتقريب ان التشديد فيه يقتضى ان يكون نجسا من كل حيوان يكون بوله نجسا فينجس مما له نفس مما لا يؤكل و يلحق المأكول من الحيوان به أيضا بعدم القول بالفصل.

و يمكن الخدشة فيما عدا الإجماع اما فى العموم فلعدم عموم لفظى و انصراف الإطلاق إلى منى الإنسان كما يستظهر من كون مورد السؤال عن حكم المنى هو الثوب و الجسد الظاهر فى تلطخهما بمنى الإنسان لبعد التلطخ بمنى غيره بل عن القاموس تفسير المنى بأنه ماء الرّجل و المرأة. و عن الصّحاح انه ماء الرجل.

و بذلك أيضا يمنع عن التمسك بما ورد من التشديد فى امره و انه لا إطلاق فيه أيضا مع ان التّشديد فى امره لا يدل على نجاسته لعدم الملازمة بين نجاسته و نجاسة البول فيما يكون البول منه نجسا لعدم عموم فى المشدد عليه و انصرافه إلى المنى من الإنسان مع إمكان ان يكون التشديد فى الإزالة لا فى النجاسة لمكان لزوجة المنى دون البول أو لأجل كونه مما يوجب الغسل دون البول الموجب للوضوء.

و بالجملة فليس على نجاسة المنى مما عدا الإنسان من الحيوان الّذى له نفس سائلة عدا الإجماع دليل لكنه لا بأس بالقول بنجاسته للإجماع المذكور و عدم الخلاف فيه.

المقام الثانى فى المنى مما لا نفس له و الحكم فيه الطهارة لعدم ما يدل على نجاسته بعد دعوى انصراف الاخبار الى منى الإنسان و عدم انعقاد الإجماع على نجاسته بل المتسالم عليه عند الأصحاب هو الطهارة و ان تردد فيها فى محكى المعتبر و المنتهى لكن الظاهر منهما أيضا هو الطّهارة و انما التّردد منهما لأجل التّردد فى شمول إطلاق الأدلة الدّالة على النّجاسة له أيضا هذا تمام الكلام فى المنى.

و اما المذى و هو الرطوبة الّتى تخرج بعد الملاعبة فالمشهور فيه هو الطهارة.

و يدل على طهارته أخبار متعددة و لم يحك فى طهارته الخلاف عن أحد إلا عن ابن الجنيد و استدل له برواية ابن ابى العلاء قال سئلت الصادق (ع) عن المذى يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله. و مثلها رواية أخرى عنه أيضا الآمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۱۸

بغسل الثوب بإصابة المذى إياه.

و الأقوى ما عليه المشهور لمعارضة ما دل على نجاسته بما رواه ابن ابى العلاء أيضا عن الصادق (ع) من نفى البأس عن الثوب الذى أصابه المذى و اعراض الأصحاب عن العمل بالأولى.

و اما الوذى بالذال المعجمة و هو الرّطوبة التى تخرج بعد المنى و الودى و هو الرطوبة الّتى تخرج بعد البول و سائر الرّطوبات

التى تخرج عن المخرجين ما عدا البول و الغائط فجميعها محكومة بالطهارة للإجماع و عدم ما يدل على نجاستها مع ما يدل على طهارة بعضها كصحيح إبراهيم بن ابى محمود عن الرّضا (ع) فى المرأة عليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هى جنب أ تصلى فيه قال (ع) إذا اغتسلت صلت فيها. و لم يحك الخلاف فى المقام الا عن بعض العامة محتجا بخروج الرطوبة عن مجرى النجاسة و هو كدليله مردود عليه.

[الرابع الميتة]

اشارة

الرابع الميتة من كل ما له دم سائل حلالا كان أو حراما و كذا اجزائها المبانة منها و ان كانت صغارا عدا ما لا تحله الحيوة منها كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و القرن و المنقار و الظفر و المخلب و الريش و الظلف و السن و البيضة إذا اكتست القشر الأعلى سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام و سواء أخذ ذلك بجز أو نتف أو غيرهما نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة و يلحق بالمذكورات الا نفحة و كذا اللبن فى الضرع و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس لكن الأحوط فى اللبن الاجتناب خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم و لا بد من غسل ظاهر إلا نفحة الملاقى للميتة هذا فى ميتة غير نجس العين و اما فيها فلا يستثنى شيء.

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

الأول لا ينبغى الإشكال فى نجاسة ميتة غير الإنسان من الحيوان الّذى له نفس سائلة و نقل الإجماع على نجاستها مستفيض و يدل على نجاستها الأخبار المتظافرة الواردة فى أبواب مختلفة مثل ما دل على وجوب نزح ماء البئر بموت مثل الدابة و الفارة و أمثالها فيه و لا يضره القول بعدم الوجوب لان القول به لأجل تكثر الماء لا لأجل عدم دلالة ما ورد فى وجوب نزحه على نجاسة ما وقع فيه و ما ورد من إلقاء ما وقع فيه الميتة و ما يليها ان كان جامدا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣١٩

و الاستصباح به ان كان ذائبا، و مفهوم ما دل على عدم البأس عما مات فيه ما لا نفس له من الخنفساء و نحوه، و ما ورد من النهى عن أكل ما فى أوانى أهل الذّمة إذا كانوا يأكلون فيه الميتة، و ما ورد من الأمر بالاجتناب عن الماء القليل الذى مات فيه الفارة. مضافا الى النبوى الميتة نجسة و لو دبغت.

و قد يستدل بالآية الكريمة (إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ) بناء على ان يكون الضمير فى قوله تعالى فَإِنَّهُ عائدا إلى الجميع لا إلى الأخير و ان يكون الرجس بمعنى النجس. و لكن الانصاف منع الاستدلال بها بمنع الأمرين معا و فيما تقدم من الاخبار كفاية فلا يصغى الى ما عن المدارك من المناقشة فى مدرك الحكم. حيث قال ان الاخبار المتضمنة للنهى عن أكل الزيت لا صراحة فيها فى النجاسة و ما ورد من الأمر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة لاحتمال ان يكون لأجل إزالة الأجزاء المعلقة من الجلد المانعة من الصلاة الى ان قال و بالجملة لم أقف فيها على نص معتد به فالمسألة قوية الإشكال (انتهى) و أنت تعلم ان المسألة نقية عن الاشكال هذا فى ميتة غير الإنسان.

و اما ميت الإنسان فلا إشكال فى نجاسته أيضا الا انه وقع الخلاف فى كون نجاسته عينية أو حكمية و المشهور على الأول و ذهب بعض إلى الأخير و استدل له بارتفاع نجاسته بالغسل مع ان النجاسة العينية لا ترتفع برافع و الفرق بين النجاستين هو ان

الحكمية عبارة عمّا يجب التنزه عنه محضا من دون سرايتها الى ما يلاقيها نظير وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة و العينية ما يترتب عليها تنجس ملاقيها و كلما يترتب على النجس من الاحكام.
و الأقوى هو ما عليه المشهور لما يدل على وجوب تطهير ما يلاقيها من الثوب و الجسد الكاشف عن كون نجاستها عينية لا حكمية و اما ارتفاع نجاستها بالغسل فلا يدل على كونها حكمية بمعنى عدم تنجس ملاقيها و ذلك لقيام الدليل على ارتفاعها بالغسل و ليس ارتفاعها بالغسل مستلزما لعدم تنجس ملاقيها ما دام بقائها و عدم ارتفاعها و يبقى أحكام فى ميتة الإنسان نتعرض لها فى المسائل الآتية إنشاء اللّه.
و الأمر الثانى لا فرق فى الحيوان ذى النفس بين ان يكون محرما أو محللا بريا أو بحريا، لإطلاق الأخبار الدالة على نجاستها، و إطلاق معاقد الإجماعات، الا انه نقل الخلاف

فى البحرى عن ظاهر الخلاف و لعل وجهه توهم منع إطلاق الاخبار و دعوى كونها واردة فى الجواب عن مثل الفارة و نحوها و منع الإجماع على نجاسة البحرى منها.
و لا يخفى ان المنع عن إطلاق الاخبار ليس بكل البعيد الا ان فى إطلاق معاقد الإجماعات كفاية. و يمكن ان يكون الخلاف المحكى عن الخلاف صغرويا بادعاء كون الحيوان البحرى مما لا نفس له كما تقدم دعواه فلا يكون خلافا فى نجاسة ماله نفس و لعل هذا أظهر الثالث لا فرق فى نجاسة الميتة بين مجموعها و بين الاجزاء المبانة منها إذا كانت مما تحله الحيوة و ذلك لصدق الميتة عليها الموجب لثبوت الحكم لها بإطلاق الاخبار و معاقد الإجماعات. و المحكى عن المدارك هو الإشكال فى نجاسة الاجزاء المبانة منها بدعوى كون المستفاد من الأدلة نجاسة جسد الميت و هو لا يصدق على الاجزاء المبانة منه و ان النجاسة عارضة للمجموع من حيث المجموع المقتضى لانتفائها عند انتفاء المجموع بإبانة الاجزاء.
و لا يخفى انه محجوج بإطلاق معاقد الإجماع و الاخبار مضافا الى ما ورد من نفى البأس عن الصلاة فيما كان من صوف الميتة معللا بان الصوف ليس فيه روح فإنه كالنص فى ان موت كل جزء علة لنجاسته.
الرابع استثنى عن الحكم بنجاسته أجزاء الميتة ما لا تحله الحيوة من اجزائها كالصوف و نحوه لدلالة الأخبار الكثيرة على طهارة ما لا تحله الحيوة منها معللا فى بعضها بأنه لا روح لها الدّال على انحصار النجس بما فيه الروح كصحيح الحلبى المتقدم آنفا و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه الا انه يقع الكلام فى أمور:
الأول المروى فى مرسلة الصدوق (قده) إنهاء المستثنيات الى العشر و هى القرن و الحافر و العظم و السن و الانفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض. و هل ينحصر الطاهر مما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة بهذه العشرة و يحكم بنجاسة ما عداها مما أحرز كونه مما لا تحله الحياة من أجزائها أو انه لا تدل على الانحصار فلا تنافى بين هذه المرسلة و بين ما يدل على استثناء شيء آخر بالخصوص كالظلف و الظفر و نحوهما أو ما يدل على استثناء ما لا روح فيه كما فى التعليل المذكور فى صحيح الحلبى المتقدم (وجهان) أقواهما الأخير و ذلك لعدم دلالة المرسلة على حصر الطاهر مما لا تحله الحياة بهذه العشرة لعدم أداة الحصر

فيها فلا تعارض ما يدل على طهارة غير هذه العشرة مما ذكر فى غيرها اما بالخصوص أو بعنوان ما لا تحله الحياة من الميتة.
الثانى هل المرسلة المذكورة بعد عدم دلالتها على الحصر و عدم تنافيها مع ما يدل على طهارة ما عدا العشرة المذكورة فيها مما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة صالحة لأن يرجع إليها عند الشك فى كون جزء من اجزاء الميتة ما عدا العشرة المذكورة مما لا

تحله الحيوة أم لا (احتمالان) يمكن تقريب الأول منهما بان عـدّ ما لا تحله الحياة فى هذه العشرة امارة على عدم وجود ما عداها حيث انه لو كان لكان مما يعد فمن عدم العدّ يستكشف عدمه. و لكنه ضعيف فى الغاية. فإنه مع إحراز وجود ما عداها كالظلف و الظفر يكشف ان عـدّ العشرة يكون من باب المثال و لا أقل من احتماله المانع عن كاشفية عـدم ما عـداها حتى يحكم بعـدمه عنـد الشك. و لكن يمكن دعوى كون الأصل عنـد الشك فى حياة جزء من الحيوان هو الحياة إلا إذا ثبت كونه مما لا تحله الحيوة، و ذلك لان الظاهر من ثبوت حكم على ما يشتمل على اجزاء، ثبوته له بماله من الاجزاء فإذا قيل الشجر نام مثلا يكون الظاهر منه كونه ناميا بماله من الاجزاء من الأغصان و الأوراق و غيرهما و هكـذا فى الحيوان إذا حكم بأنه حى يكون المحكوم عليه بالحيوة كل ماله من الاجزاء و ذلك بعد عد المشكوك حياته جزء منه عرفا و هذا أصل يرجع اليه عند الشك.

الثالث ربما يحتاط فى العظم من الميتة باحتمال ان يكون مما تحله الحيوة لظاهر الآية الكريمة (يُحْيِ الْعِظٰامَ) و لا يخفى انه احتياط فى مقابل النص و الإجماع الصّريحين على طهارته.

الرابع يعتبر فى طهارة البيض اكتسائه القشر الأعلى اعنى القشر الغليظ الّذى لا جلد فوقه و ذلك لرواية غياث بن إبراهيم عن الصادق (ع) إذا اكتست الجلد الغليظ فلا بأس بها و هى مقيدة للمطلقات الدالة على طهارة البيض بعد كونها معمولا بها المنجبر ضعفها بالعمل فلا يعبأ بالتشكيك فى سندها كما عن بعض الأصحاب.

الخامس المشهور على عدم الفرق فى طهارة هذه الأشياء بين كون الحيوان مما لا يؤكل لحمه أو مما يؤكل: و المحكى عن العلامة فى المنتهى هو القول بنجاسة البيض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١، ص: ٣٢٢

من الدجاجة الجلالة و ما لا يؤكل لحمه. و فى طهارة الشّيخ الأكبر (قده) استلزام هذا التقييد فى الدّجاجة ثبوته فى اللّبن بالطريق الاولى. و عن المعالم التردد فى طهارة إلا نفحة من غير المأكول. و لعل وجه ذلك كله دعوى عدم شمول ما يدل على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة لما كان مما لا يؤكل، اما بدعوى عدم الإطلاق له، أو بدعوى انصرافه الى ما يؤكل.

و لكن التحقيق عدم الفرق و ذلك لان الأخبار الدالة على الطهارة و ان كان بعضها فى مورد ما يؤكل لكن بعضها مطلق لا موجب لانصراف إطلاقه الى ما يؤكل مع ان فى بعضها السؤال عن عظم الفيل فى عداد السؤال عن الصوف و الشعر فلا وجه للاختصاص بالمأكول نعم فى الانفحة كلام يأتى التعرض له إنشاء اللّه.

السادس المشهور على عدم الفرق فى طهارة الصّوف و الشعر و الوبر و الريش و و نحوها بين أخذها جزا أو قلعا. و ربما يقال باختصاص الطهارة بصورة الجز و نسب إلى نهاية الشيخ مستدلا لنجاسة المقلوع منها بأن أصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها و انما يستكمل استحالتها إلى إحدى المذكورات من الصوف و نحوه بعد تجاوزها عنه. و المنصور هو الأول، لإطلاق الأخبار الدالة على طهارة هذه الأشياء كان أخذها بالجز أو بالقلع المؤيد بالأمر بالغسل فى بعضها كخبر حريز. و فيه انه قال الصادق (ع) لزرارة و محمد بن مسلم اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شىء ينفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى و ان أخذته منه بعد ان يموت فاغسله و صلّ فيه. فان الظاهر ان الأمر بالغسل انما هو لأجل ملاقاة المغسول مع الميتة بالرّطوبة الظاهر فى صورة الجز مع ما فى تعليله على نجاسة المقلوع ضرورة صدق الصوف مثلا على المجموع مما اتصل منه باللحم و المتجاوز عنه المنافى مع كون المتصل منه جزء من اللحم مع انه لو سلم لكان اللازم هو التفكيك بالقول بنجاسة ما اتصل منه باللحم و طهارة ما يكون خارجا عنه لا القول بنجاسة كل ما أخذ بالقلع.

السابع ظاهر الأصحاب وجوب غسل ما اتصل من هذه الأشياء باللحم فى صورة أخذها بالقلع و يدل عليه خبر حريز المتقدم فى الأمر السابق. و مال المحقق الخوانسارى الى وجوب غسل جميعها مع عدم اختصاصه بصورة القلع بل أوجبه حتى فى صورة الجز

معلّلا بان خبر حريز يدل على وجوب غسله مطلقا من غير تقييد فيه بموضع الاتصال و لا بحالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۲۳

القلع. و لا يخفى ان المشهور هو المعوّل لظهور خبر حريز فى كون الأمر بالغسل لأجل الملاقاة مع الميتة و هو موجب لاختصاصه بموضع الاتصال بالميتة لا مطلقا و لازمه تقييد وجوبه بصورة القلع.

الثامن الحقوا الانفحة بما ذكر مما لا تحله الحياة فى الحكم بطهارتها إذا أخذت من الميتة و قد نطقت بطهارتها الأخبار الكثيرة. و فى خبر يونس خمسة أشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة و البيض و الصوف و الشعر و الوبر. و فى معناه غيره و الكلام فى تفسير الانفحة: فعن جماعة تفسيرها بما يصير من الحمل و الجدى كرشا بعد الرعى و عن آخرين تفسيرها بما فى ذاك المحل الذى سيصير كرشا. و فى الجواهر إرجاع الاولى الى الأخير بدعوى صيرورة ذاك المستخرج من بطن الجدى- الذى هو لبن غليظ اصفر يعصر فى صوفه فيغلظ كالجبن- كرشا بعد الرّعى. و الأقوى هو القول الأخير ان لم نقل برجوع القولين إلى أمر واحد و ذلك لان الانفحة عبارة عما يسمى (بمايه پنير) كما يدل عليه ما ورد فى الجبن بعد نفى البأس عنه من الباقر (ع) من سؤال الراوى بأنه ربما جعلت فيه إنفحة الميتة فقال (ع) ليس بها بأس ان الإنفحة ليس فيها دم و لا عروق و لا بها عظم انما تخرج من بين فرث و دم ثم قال (ع) ان الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة (الحديث). و لا اشكال انّ ما يسمى (ماية پنير) هو الذى يخرج من بطن الجدى لا الذى يكون كالمعدة له.

و يدل عليه قوله (ع) انما تخرج من بين فرث و دم إذ الخارج من بينهما هو اللبن كما لا يخفى و كذا تنزيله (ع) الانفحة منزلة بيضة الدجاجة فإنه ظاهر فى كونها مما لا روح لها كالبيضة و هو لا يتم الأعلى التفسير الأخير حيث ان ما يصير كرشا يكون مما تحله الحياة قطعا.

ثم ان فسرت بالتفسير الأخير أعنى ذاك الذى يسمى (بمايه پنير) فلا إشكال فى طهارتها ذاتا لكونها مما لا تحله الحياة و كذا عرضا لان الحكم بطهارتها و كثرة الابتلاء بها (كما دل عليها خبر يونس المتقدم آنفا حيث عدّ (ع) فيه الانفحة من الخمسة التى فيها منافع الخلق) مع ميعانها إذ بالعصر يصير غليظا يستلزم الحكم بعدم تنجسها بملاقاة الميتة و الا كان جعل طهارتها لغوا. و ان فسرت بالتفسير الأول أعنى بالكرش نفسه فهى طاهرة ذاتا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۲۴

الا ان فى الحكم بطهارتها إشكال لأنها قابلة للتطهير كالصوف و كموضع عن الكلب المعلّم من الصّيد و الأقوى (ح) هو الحكم بنجاستها عرضا فيحتاج عند استعمالها الى تطهيرها.

و هل تختص الطهارة بما إذا كانت الانفحة من المأكول أو يعمها و ما كانت من غير المأكول (وجهان) أقواهما الأول بناء على تفسيرها بما يصير كرشا بعد الفطام حيث ان الاخبار الدالّة على طهارتها لا إطلاق لها حتى يشمل الغير المأكول منها أو ان إطلاقها منصرف إلى المأكول منها و مع كونها مما تحله الحياة على هذا التفسير يشملها الدليل الدال على نجاسة الميتة و امّا على التّفسير الأخر أعنى تفسيرها بما فى ذاك المكان فلمكان كونها مما لا تحله الحياة تكون محكومة بالطّهارة نعم لا مثبت لطهارتها العرضية (ح) بعد فرض عدم الإطلاق أو انصرافه عنها على تقدير وجوده.

التاسع لا إشكال فى عدم نجاسة لبن الميتة نجاسة ذاتية لأنه مع كونه مما لا تحله الحيوة لا يعد جزء من الميتة عرفا. و انما الكلام فى نجاسته العرضية الحاصلة من ملاقاة الضرع النجس و ظاهر أكثر الفتاوى طهارته للأخبار الكثيرة الدالة على نفى البأس عنه و هى و ان كانت مخالفة مع قاعدة تنجس ملاقى النجاسة بالرطوبة المسرية لكنه يجب الخروج عنها بعد ورود ما يوجب الخروج عنها لو أمكن التمسك به. لكنه معارض برواية وهب بن وهب الّذى قيل انه أكذب ما فى البرية و فيها ان عليا سئل عن شاة

ماتت فحلب منها لبن فقال (ع) ذلك الحرام محضا. و هى معاضدة مع قاعدة تنجس الشي‌ء بالملاقاة مع النّجاسة.
و لكن العمل على ما يدل على طهارته لضعف ما يعارضه سندا بالقدح فى وهب و دلالة بعدم التصريح فيها بالنّجاسة و انما هى ناصّة فى الحرمة الّتى هى أعم من النجاسة و كونها موافقا مع التقية.
و هل يختص الحكم بالطهارة بلبن المأكول أو يعمه و غير المأكول (وجهان) أقواهما الأول و ذلك لورود ما دل على طهارته فى لبن المأكول و عدم ما يدل على طهارة لبن غير المأكول فيحكم فيه على طبق قاعدة تنجس الملاقى لعدم مخصص له.
العاشر ظاهر الأصحاب اختصاص طهارة هذه الأشياء بما إذا كانت من طاهر العين و اما ما لا تحله الحيوة من نجس العين كالكافر و الكلب و الخنزير فهى محكومة بالنّجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٣٢٥

خلافا للمرتضى فى الناصريات حيث ذهب الى طهارة شعر الكلب و الخنزير بل كلما لا تحله الحياة منهما. و عن المدارك الميل إلى طهارة مالا تحله الحياة من الكافر.
و استدل المرتضى بعد دعوى الإجماع على ما ذهب اليه بما يدل على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة الدالة بإطلاقه على طهارته من نجس العين أيضا. و بالأخبار الواردة على نفى البأس عن الحبل المصنوع من شعر الخنزير كصحيح زرارة عن الصّادق (ع) عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء قال (ع) لا بأس.
و الموثق عنه (ع) فى شعر الخنزير يعمل حبلا يستسقى به من البئر الّتى يشرب منها و يتوضأ منها قال (ع) لا بأس به.
و لا يخفى ما فيه اما الإجماع فلا اثر له إذ لم يسبقه أحد الى ذلك القول الا جدّه الناصر على ما حكى عنه و لعل مراده الإجماع على القاعدة بتخيل ان ما لا تحله الحياة ليس من الاجزاء و الإجماع قائم على طهارة ما ليس من اجزائها.
و اما إطلاق ما دل على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة ففيه ان الحكم بنجاسة هذه الأشياء من النّجس العين انما هو لأجل كونها من النجس العين و لا منافاة بين عدم اقتضاء كونها من الميتة لنجاستها و اقتضاء كونها من اجزاء نجس العين تنجسها و بعبارة أخرى لو سلم إطلاق تلك الأدلّة و لم نقل بانصرافها الى ما عدا نجس العين فهى انما تنفى نجاستها من حيث انها ليست ميتة لا مطلقا و لو من جهة كونها نجس العين.
و اما الخبر ان المذكوران فلا دلالة فيهما على طهارة الشعر لاحتمال ان يكون نفى البأس لأجل عدم العلم بملاقاة الشعر النجس مع ما فى الدلو أو عدم تنجس البئر بملاقاته فيكونا مما يدل على عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة. و مع تسليم ظهورهما فى طهارة الحبل فهما معارضان بما يدل على النّجاسة كخبر الإسكاف عن الصادق عليه السّلام فى شعر الخنزير يخرز به «١» قال عليه السّلام لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد ان يصلى.
فإن الأمر بغسل اليد عند الصلاة يدل على نجاسة شعره كما لا يخفى. و صحيح برد الإسكاف قال قلت للصادق عليه السّلام جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسى الرّجل فصلى و فى يده شي‌ء منه فقال عليه السّلام لا ينبغى له ان يصلى و فى يده شي‌ء منه فقال خذوه فاغسلوه

---

(١) اى يخاط به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٣٢٦

فماله دسم فلا تعملوا به و ما لم يكن له دسم فاعملوا به و اغسلوا أيديكم منه. فإن الأمر فيه بغسل اليد منه دال على نجاسته. بل فى خبر آخر للاسكاف أيضا و فى ذيله و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة قال الراوى قلت و وضوئه قال عليه السّلام لا،

اغسل اليـد كما تمس الكلب فإن الأمر بغسل اليـد عند مسه مع التشبيه بمس الكلب ظاهر فى النّجاسة أشدّ ظهور و مع قطع النظر عن التعـارض أيضا فهما مطروحان معرض عنهما عنـد الأصـحاب باتفاق كلمتهم على النّجاسـة و سـيجىء البحث عن ذلك عند البحث عن نجاسة الكلب و الخنزير أيضا.

[مسألة ١- الاجزاء المبانة من الحى مما تحله الحيات كالمبانة من الميتة]

مسألة ١- الاـجزاء المبانـة من الحى ممـا تحله الحيـات كالمبانـة من الميتـة إلا الأجزاء الصـغار كالثالول و البثور و كالجلـدة التى تنفصل من الشفة أو من بدن الأجرب عند الحك و نحو ذلك

قـد تقـدم الكلاـم فى حكم مـا تحله الحيوة من اجزاء الحيوان إذا انفصـل عن الميتـة و انه فى حكم الميتـة فى النّجاسـة. و اما إذا انفصل عن الحى فهل هو كالمنفصل عن الميتـة فى النّجاسـة مطلقا أو لا يحكم عليه بالنّجاسة مطلقا أو يفصل بين ما إذا كان حيا و صار موته بالانفصال و بين ما كان ميتا حال الاتصال و انفصل حال موته وجوه أقواها الأخير.

و ذلك لان دليل نجاسـة الميتة لا يشـمل المنفصل عن الحى لعدم صدق الميتة عليه فلا يمكن الاسـتدلال به على نجاسـته و انما الدليل على نجاسـته هو ما ورد فى باب الصـيد من الحكم بكون ما أخذه الحبالة ميتة كصحيح عبد الرّحمن عن الصادق (ع) قال (ع) ما أخذت الحبالة و قطعت منه فهو ميتة و ما أدركته من سائر جسده حيا فذكره و كل منه.

و فى معناه اخبار آخر واردة فى ذلك الباب و كـذا ما ورد فى باب الأطعمـة فى أليات الغنم المبانـة منها حال حيوته بأنها ميتة لا يجوز الاستصـباح بها. ففى خبر الوشاء بعـد السؤال عن الاستصـباح بها قال (ع) اما علمت انه يصـيب اليـد و الثوب و هو حرام. و المناقشة فى الطائفة الأولى بأنها تدل على إلحاق المقطوع من الحى بالميتة فى حكم الحل و الحرمة و ذلك بقرينة تذيل بعضـها بحليـة ما أدرك حيوته و ذكر اسم اللّه عليه كما فى الصـحيح المتقدم الّذى فيه و ما أدركته من سائر جسده حيا فذكه و كل منه فلاـ دلالـة فيها على الحاقه بها فى حكم النجاسـة (مدفوعـة) بأن الظاهر من قوله (ع) فهو ميتـة ان ذاك العضو المقطوع فى حكم ميتة ذاك الحيوان المقطوع منه فان كان مما له نفس سائلة فهذا العضو فى حكم ميتة ما له نفس سائلة و حيث ان ميتة نجسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٧

يكون هذا العضو المبان منه نجسا.

مضافا الى ان ما يكون منها خاليا عن التـذيل بهـذا الذيل يدل على ثبوت حكم الميتة للعضو المقطوع بالإطلاق و لا يصـير تذيل بعضها قرينة على اختصاص ثبوت حكم حرمة الميتة له بالخصوص مع ان فى إطلاق أخبار الطائفة الثّانية كفاية و هذا كأنه مما لا ريب فيه.

انما البحث فى أمرين (الأول) هل الأدلـة المـذكورة تـدل على نجاسـة ما يقطع من الحى مطلقا سواء كان المقطوع حيا و عرضـه الموت بـالقطع أو كـان ميتـا فى حـال الاتصـال أو يختص بالأـول و لاـ إطلاـق لهـا لكى تـدل بإطلاقها على نجاسـة الثانى أيضـا (وجهـان) ظاهرهمـا الأـخير و ذلـك لعـدم صـدق الميتـة على المـوات فى حـال الاتصـال و ظهـور أخبـار الحبالـة و الاليـات فى اختصاصـها بما إذا كان موت المقطوع بالانفصال فيبقى حكم العضو الميّت المقطوع من الحىّ خارجا عن تحت دليل الميتة و ما فى حكمها (فـح) نقول لا إشـكال فى طهارته حال الاتصال بـدليل التبعيـة و كـذا بعـد الانفصال لعـدم الدليل على نجاسـته و مع الشك يكون المرجع هو استصـحاب الطهارة الثابتة له حال الاتصال و لو نوقش فيه بواسـطة زوال التّبعية يكون المرجع هو قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

الثانى هل الأدلة المذكورة تدل على نجاسة العضو المبان من الحى مطلقا كبيرا كان أو صغيرا أو يختص بالأول منهما (وجهان).

و تحقيق الكلام فى ذلك ان يقال ان العضو اما لا يعد عضوا لذاك الحيوان المأخوذ منه أصلا أو يعد عضوا منه عرفا و على الثّانى فاما ان يكون عضوا معتدا به أو يكون لصغارته مما لا يعتد به عرفا و غير المعتد به أيضا اما يكون حيا كالجلدة المأخوذة من الشّفة و اما يكون مما لا روح له و على كلا التقديرين فاما يكون مأخوذا من الحى على ما هو البحث أو يكون مأخوذا من الميتة.

و حكم هذه الأقسام اما ما لا يعد جزء من الحيوان المأخوذ منه. فالظاهر هو الطّهارة و لو كان معتدا به الا ان الظاهر عدم وجود مالا يعد جزء و هو مع ذلك مما يعتد به بل الغالب فيما لا يعد جزء هو الاجزاء الصغار الّتى لا يعتد بها كما ان ما لا يعتد به من الاجزاء لا دليل على نجاسته إذا أخذ من الحى سواء كان ميتا حال الاتصال أو عرضه الموت بالانفصال اما على الأول فواضح كيف و قد عرفت ان المعتد به من الاجزاء التى كانت مواتا حال الاتصال كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٣٢٨

كذلك. و اما على الثانى فلعدم ما يدل على نجاسته لا أدلة نجاسة الميتة و لا الاخبار الواردة فى باب الصّيد و الأطعمة اما الأول فظاهر إذ لا يعد جزء معتدا به و ما دل على نجاسة الميتة لم يكن دالا على نجاسة ما يبان من الحى إذا كان معتدا به فضلا عما لا يعتد به و اما الثانى أعنى أخبار الحبالة و الاليات فلانصرافها الى المعتد به من الاجزاء. ضرورة عدم صدق قطع الحبالة مثل البثور و الثالول و نحوهما هذا إذا كان مأخوذا من الحى.

و اما المأخوذ من الميتة فالظاهر نجاسته لدلالة أدلة نجاسة الميتة على نجاسة كل جزء منه مما يكون ميتة اى ذا روح أزيلت حياته بموتان كله سواء كان جزء معتدا به أو غير معتد به بعد فرض صدق جزء الميتة عليه و اما المأخوذ من الميتة الّذى لا يعد جزء منها أصلا و كان مما تحله الحيوة فلم أر من تعرض له و مقتضى القاعدة عدم نجاسته لعدم صدق الميتة عليه لصدقها على الكل و الجزء منها و المفروض عدم كونه ميتة مستقلا و لا مما يعدّ جزء منها الا ان الاحتياط لمكان كونه مما تحله الحيوة مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ٢- فأرة المسك المبانة من الحى طاهرة على الأقوى]

مسألة ٢- فأرة المسك المبانة من الحى طاهرة على الأقوى و ان كان الأحوط الاجتناب عنها نعم لا إشكال فى طهارة ما فيها من المسك و اما المبانة من الميت ففيها اشكال و كذا فى مسكها نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها و لو لم يعلم انها مبانة من الحى أو الميت.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها:

الأول فى حكم فأرة المسك المبانة عن الظبى. اعلم ان الفأرة اما يعرضها الموت بالانفصال أو كانت ميتة حال الاتصال و على التقديرين فإما تؤخذ من الحى أو من المذكى أو من الميتة فتصير الصور المحتملة فيها ستا:

الاولى المنفصلة حيا من الحى و الظاهر نجاستها لكونها مبانة من الحى و قد عرضها الموت بالإبانة فيشملها اخبار الحبالة و نحوها مما يدل على نجاسة المبانة من الحى.

الثانية المنفصلة من الحى ميتا و الحكم فيها هو الطهارة لعدم ما يدل على نجاستها لا أدلة الميتة و لا أدلة الحبالة لعدم صدق الميتة عليها مستقلا و انصراف أدلة الحبالة عما يبان ميتا من الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٣٢٩

الثالثة المنفصلة حيا من المذكى و الظاهر عدم تحققها فى الخارج اللهم الا ان ينفصل قبل إزهاق روح المذكى و بعد تذكيته اى

فرى أوداجه ففى طهارتها أو نجاستها (وجهان) من كونها جزء من المذكى و من صدق أخذها من الحى و الأول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و الأحوط هو الأخير.

الرابعة المنفصلة ميتا من المذكى و الحكم فيها هو الطهارة لعدم الفرق فى اجزاء المذكى المتصلة به بين ما كان موتها بسبب هذه التذكية أو كان مواتا قبلها لكن مع الاتصال كما إذا ذكى الغنم المفلوج رجله فإن التذكية تسرى الى عضوه المفلوج أيضا فلا موجب لنجاسة الجزء الميت منه لا من حيث صدق الميتة عليه مستقلا كما هو واضح و لا من حيث صدق المبانة من الميتة حيث انه مبان من المذكى و لا- من حيث صدق المبانة من الحى إذ هو منفصل عن المذكى لا- الحى و لو نوقش فى صدق المذكى عليه فيما إذا انفصلت الفأرة عنه قبل زهوق روحه فلا ينبغى التأمل فى عدم صدق الميتة عليها لا بنفسها و لا من حيث كونها مبانة من الميتة.

الخامسة المنفصلة حيا من الميتة و هى أيضا فرض غير متحقق فى الخارج و لو فرض وجودها فهى محكومة بالنّجاسة لصدق المبانة من الميتة عليها.

السادسة المنفصلة ميتا من الميتة و الحكم فيها هو النّجاسة لكونها ميتة مأخوذة من الميتة. و ربما يقال بعدم صدق الميتة عليها بعد فرض موتها قبل زهوق روح الظبى و قد كانت قبل موت الظبى محكومة بالطهارة فيحكم بها بعد طريان الموت عليه أيضا للاستصحاب و يندفع بأن طهارة الجزء الميت من الحى كان لأجل التبعية و المفروض زوالها بزوال المتبوع و طريان الموت على ما كان حيا الموجب لصدق الميتة عليها من حيث كونها جزء منها فكما لا فرق فى جزء المذكى بين ما كان إزهاق روحه بتذكية الكل أو كان ميتا بلا روح قبل التذكية ككك لا فرق فى جزء الميتة بين كون موته بموات الكل أو كان ميتا قبل زهوق روح بقية الأجزاء.

الأمر الثانى فى حكم المسك الّذى فى الفأرة: اعلم ان المسك على أقسام (الأول) الدم المجتمع فى أطراف سرّة الظبى فى جلد رقيق ثم يسقط عنه بعروض حكة موجبة لسقوطه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۳۰

بوعائه (الثانى) الدم المجتمع فى سرّته قبل سقوطه بالحك بل يخرج عنه بمخرج كشق موضع الفارة و تغميز أطراف السّرّة حتى يجتمع الدم و يصير لونه اسود بالانجماد (الثالث) الدّم الخارج من المذبوح من الظّبى الّذى يختلط بروثه و كبده الموسوم بالمسك الهندى (الرّابع) الدّم الذى يقذفه بطريق الحيض و البواسير تنجمد على الأحجار و يسمّى بالمسك التّركى.

و هل هذه الاقسام كلها محكومة بالطهارة أو يختص الأول منها بالطهارة دون الباقين أو يقال بطهارة القسم الثانى أيضا (وجوه) أقواها الأول لصدق الاستحالة فى الجميع فلا وجه لاختصاص الأول بالطهارة كما عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة أخذا بالمتيقن كما لا- وجه للإشكال فى القسم الثالث بواسطة اختلاط الدّم المستحيل بالروث و غيره إذ الاستحالة كما تطهر النّجس تطهر المتنجس أيضا على ما يأتى.

و لا- يخفى أن الأليق فى البحث عن طهارة المسك نفسه هو ان يبحث فى مباحث الدّم أو الاستحالة الا انهم ذكروه فى البحث عن الميتة بمناسبته مع البحث عن الفأرة التى يكون البحث عنها مناسبا مع أبحاث الميتة.

الأمر الثالث فى بيان ما يقتضيه الأصل عند دوران كل من الفأرة و المسك بين الطاهر و النجس و البحث عنه فى مقامين (الأول) فى حكم الشك فى الفأرة إذا شك فى كونها من القسم المحكوم عليها بالنجاسة أو الطهارة و الشك فيها يقع على أنحاء فإنّه إما يكون فى حيوتها فى حال الانفصال مع العلم بحيوة المنفصل عنه و اما يكون فى موت المنفصل عنه مع العلم بحيوتها عند الانفصال و اما يكون فى حيوة كل واحد منها و من المنفصل عنه.

فالأول أعنى ما كان الشك فى حيوتها مع العلم بحيوة المنفصل عنه بان لا يـدرى كانت حيا حين الانفصال حتى تكون حيا مبانا من الحى المحكـوم عليه بالنجاسـة أو كـانت ميتـة حتى كـانت ميتـا منفصـلا عن الحى المحكوم عليه بالطهـارة و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها و لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الحيوة إلى زمان الانفصال ليحكم عليها بالنجاسة لمعارضته مع استصحاب عدم الانفصال فى حال الحيوة.

و الثانى و هو ما كان الشّك فى حيوة المنفصل عنه بعد العلم بموته حال الانفصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣١

بان لا يـدرى انفصاله عن الحى أو عن المـذكى حتى يكون طاهرا أو عن الميتـة حتى يكون نجسا و الحكم فيه أيضا هو الطهارة لأجل قاعدتها و لا يجرى استصـحاب عدم انفصاله فى حيوة المنفصل عنه لمعارضـته مع استصحاب عدم موت المنفصل عنه الى زمان الانفصال و الثالث و هو ما كان الشّك فى حيوة المنفصل و المنفصل عنه معا بان لا يـدرى انه انفصل حيا أو ميتا عن الحى أو عن المـذكى أو عن الميتـة و مرجع الشك (ح) الى الشك فى كونه مذكى و الأصل فيه عدم التذكية ان لم يكن أصل حاكم عليه من يد المسلم أو سوقه أو الطّرح فى أرض المسلمين مع اثر الاستعمال عليه. و جملة القول فى اليد و السوق انه ان أخذ من يـد المسـلم أو من سوقه مع عدم العلم بسبق يد الكافر عليه أو مع تفحص المأخوذ منه عن حاله قبل وصول المأخوذ بيده يحكم بطهارة المأخوذ و ان علم بسبق يد الكافر مع عدم احتمال تفحص المسلم الذى أخذه من الكافر يحكم عليه بالنجاسة.

المقـام الثـانى فى حكم الشك فى طهارة المسک و الشک فى طهارته أيضا لا يخلو عن أنحاء لأنه فى حـد نفسه يختلف حكمه باختلاف الأحوال حيث انه اما يصير جامـدا قبل انفصال الفأرة عن الظبى فيما يكون انفصالها منشأ لنجاسـتها كالمنفصل حيا من الحى و نحوه ممـا تقـدّم و اما يكون مائعا فى تلك الحالـة ثم يعرضه الجمود فعلى الأول فاما يكون هو أو الفأرة أو كلاهما رطبا أو يكونـا معـا يابسين و حكم هـذه الصور هو طهارته مع كونهما معا يابسـين و نجاسـة ظاهره إذا كان جامـدا عنـد الانفصال مع رطوبة فيهما أو فى أحدهما من دون سـراية النجاسة إلى باطنه و مع سـراية النجاسة إلى باطنه لو كان مائعا عند الانفصال لملاقاته مع الفأرة النّجسة الموجبة لنفوذ النجاسة إلى أعماقه بواسطة الميعان هذا حكم المسک بحسب واقعه و مع الشك فيه بان لا يعلم ميعانه حين الانفصال أو جموده يابسا أو رطبا فله صورتان:

الاـولى ان يقطع بجموده حين الانفصـال و يشـک فى رطوبته أو رطوبـة جلـده و الحكم فيها هو الطهارة لانه اما يعلم بالرّطوبـة و يكون الشـک فى حصول الجفـاف حين الانفصـال أو يعلم بالجفـاف سابقا و يشك فى طريان الرطوبـة بعـد الانفصال أو لا يعلم بالحالـة السابقـة من الرطوبـة و الجفـاف أصـلا ففى الأـول يحكم بالطهـارة لأجـل قاعـدتها و لا ينتهى الأمر إلى استصـحاب بقاء الرطوبة إلى زمان الانفصال لمعارضته مع أصالة عدم تقدم الانفصال على الجفاف و فى الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٢

يحكم بالطهارة لاستصـحاب بقاء الجفاف و عـدم حـدوث الرّطوبـة و لا يعارضه شـىء أصـلا و فى الثالث يحكم بالطهارة لأجل قاعدتها لعدم العلم بالحالة السابقة.

الصورة الثانية: ان يكون الشـک فى ميعـانه حـال الانفصال و الحكم فيها أيضا هو الطهارة لقاعـدتها و لا تنتهى النوبـة إلى إجراء الاستصحاب لمعارضة أصالة عدم تقدم الجمود على الانفصال مع أصالة عدم تقدم الانفصال على الجمود.

[مسألة ٣- ميتة مالا نفس له طاهرة]

مسألة ٣- ميتـة مالاـ نفس له طاهرة كالوزغ و العقرب و الخنفساء و السـمک و كـذا الحيـة و التمساح و ان قيل بكونهما ذا نفس

لعدم معلومية ذلك مع انه إذا كان بعض الحيات كك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كك

لا ينبغى الإشكال فى طهارة ميتة ما لا دم له من الحيوان كالخنفساء و نحوه كما دل على طهارتها الاخبار و نقل الإجماع على طهارتها فى غير واحد من العبارات و فى اختصاص الحكم بطهارة ميتة مالا دم له أصلا أو الحكم بطهارة ما لم يكن له نفس سائلة و ان كان له دم غير سائل (وجهان): من دلالة موثقة عمار على طهارة مالا دم له أصلا و فيها سئل (يعنى الصادق عليه السّلام) عن الخنفساء و الجراد و النّملة و ما أشبه ذلك تموت فى البئر و الزيت و السمن قال عليه السّلام كلما ليس بدم فلا بأس به و فى معناها جملة أخرى من الاخبار المعبر فيها بما لا دم له حيث ان الظاهر من قوله (ع) كلما ليس بدم أولا دم له بعد السؤال عن المصاديق التى لا دم لها كالجراد و نحوه يعطى بيان الحكم لما لا دم له لا لما لا يسيل دمه مع وجود الدم له. و من دلالة مفهوم رواية حفص بن غياث عن الصادق (ع) على طهارة ما لا نفس سائلة له و ان كان ذا دم و فيها قال (ع) لا يفسد الا ما كان له نفس سائلة. فإن المراد من الإفساد هو التنجيس و حصره بماله نفس سائلة يدل على نفى البأس عما لا سيلان لدمه و لا ينافيه الخبر الأول لعدم دلالته على انحصار الطهارة بما لا دم له و هذا هو الأقوى و عليه العمل و ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من العبائر الا انه حكى الخلاف فى بعض مصاديقه فى الجملة كالعقرب و الوزغ فعن الشيخين وجوب غسل ما باشره الوزغ و العقرب برطوبة فى حال حيوتهما مثل ما باشره الكلب الموجب للقول بنجاستهما بعد الموت بطريق اولى. و عن التذكرة و الوسيلة و المهذب القول بنجاسة الوزغ مستدلا بما ورد من وجوب النزح فى الجملة لموت العقرب و الوزغ، و قول الصادق (ع) فى خبر سماعة بعد السؤال عن

جرة وجد فيها خنفساء ألقه و توضأ و ان كان عقربا فارق الماء و توضأ من غيره. و خبر ابى بصير قال سألته «يعنى عن الباقر (ع)» عن الخنفساء يقع فى الماء أ يتوضأ منه قال (ع) نعم لا بأس به قلت فالعقرب قال (ع) ارقه. و خبر هارون بن حمزة الغنوى عن الصادق (ع) قال سئلته عن الفارة و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرات و قليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه.

لكن الأقوى ما عليه المشهور لضعف مستند القول بنجاسة العقرب و الوزغ لعدم ما يدل على نجاستهما فى حال الحيوة و عدم العمل بتلك الأخبار الدالة على نجاسة ميتتهما مع معارضة بعضها مع بعض فى العقرب كما فى خبر هارون المذكور أخيرا و ان كان بالقياس الى حال حيوتهما، و ما فى قرب الاسناد عن الكاظم (ع) بعد السؤال عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت فى الجرة أو الدّن يتوضأ منه للصلاة قال (ع) لا بأس. فإن التصريح فيه بنفى البأس يوجب حمل الأخبار المتقدمة الآمرة بإراقة ما مات فيه العقرب على الاستحباب لأجل التحرز عن السّم المتوهم. و اخبار النزح بوقوع العقرب و الوزغ فى البئر لا تدل على نجاستهما لكون وجوب النّزح بوقوعهما أعم من النّجاسة لاحتمال كونه بمجرد التعبد أو لاحتمال السمية فيه فلا يكون دليلا صالحا على النجاسة.

هذا تمام الكلام فى غير الحية و التمساح و اما فيهما فقد تأمل فى الجواهر فى اندراج الحية تحت قاعدة الطهارة قال (قده) للتأمل فى انها من ذوات الأنفس السائلة كما هو صريح المعتبر و المنتهى بل عن بعضهم نسبته الى المعروف و يقتضيه ما عن المبسوط ان الأفاعى إذا قتلت نجست إجماعا أو انها ليست منها كما لعله مال إليه فى جامع المقاصد و الروضة بل فى المدارك استبعدوا وجود النفس لها قلت إرجاع الأمر إلى الاختبار هو اللائق و قبله يجرى البحث السابق فى الغائط و البول فلاحظ و تأمل انتهى ما فى الجواهر (أقول) و قد عرفت فى البحث السابق فى الغائط و البول عدم معلومية كون الحية مما لها نفس سائلة و لو سلم كون بعضها كذلك لا يلزم الاحتياط فى المشكوك منها لكون الشبهة فى المشكوك منها موضوعية لا ينبغى الإشكال فى الرجوع

فيها الى البراءة و ليس لما ذكره (قده) من وجوب الاختبار و لزوم الاحتياط قبله وجه فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۳۴

[مسألة ۴- إذا شك فى شي‌ء انه من اجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة]

مسألة ۴- إذا شك فى شي‌ء انه من اجزاء الحيوان أم لا- فهو محكوم بالطهارة و كذا إذا علم انه من الحيوان لكن شك فى انه مما له دم سائل أم لا

اعلم ان الشك فى طهارة شي‌ء من جهة الشك فى كونه ميتة نجسة لأجل الشبهة الموضوعية يتصور على أنحاء أشار المصنف (قده) الى قسمين منها (الأول) ان يشك فى كونه من اجزاء الحيوان (الثانى) ان يعلم بكونه من الحيوان و يشك فى كون هذا الحيوان مما له نفس سائلة و الحكم فى هذين القسمين هو الطهارة لكون الشبهة موضوعية يكون المرجع فيها قاعدة الطهارة (و الثالث) ان يعلم بكونه من الحيوان ذى النفس السائلة و يشك فى كونه مما لا تحله الحيوة و لم يذكره المصنف فى المتن و الحكم فيه هو الرجوع الى عموم نجاسة الميتة و إثبات النجاسة به لو كان لدليل نجاستها عموم و كان خروج ما خرج منها عن الحكم بالنجاسة افراديا لا انواعيا و الى قاعدة الطهارة لو لم يكن لدليل نجاسة الميتة عموم أو كان له العموم و كان خروج ما خرج منها انواعيا.

و تفصيل ذلك انه إذا كان للدليل المثبت لنجاسة الميتة عموم كما لو فرض ورود الدليل على نجاستها هكذا «كل ميتة نجسة» يجب ان ينظر إليه انه مع عمومه الأفرادى هل له إطلاق أحوالى أيضا أم لا- فان كان له إطلاق أحوالى فبعمومه الأفرادى يدل على نجاسة كل فرد من الميتة و بإطلاقه الاحوالى يدل على نجاسة كل جزء من اجزاء كل فرد منها سواء كان مما تحله الحيوة أو مما لا تحله فحيث ان الإطلاق انما هو بالنسبة الى كل جزء من اجزاء كل فرد من الميتة فلا جرم يكون الإطلاق الاحوالى فى طول العموم الأفرادى بمعنى انه بالعموم الأفرادى ثبت نجاسة كل فرد من الميتة و بالإطلاق الاحوالى ثبت نجاسة كل جزء من اجزاء ذلك الفرد و على ذلك يكون خروج ما لا تحله الحيوة عن حكم نجاسة الميتة بالتخصيص فاستثناء ما لا تحله الحيوة متوقف على إثبات أمرين و هما كون دليل نجاسة الميتة عاما بالعموم الأفرادى و كون عمومه الأفرادى مما له الإطلاق الاحوالى.

اما العموم الأفرادى فإنه و ان لم يرد عموم بكلمة (كل ميتة نجسة) لكن يستفاد العموم من تضاعيف ما ورد من حكم الميتة فى الموارد الجزئية بحيث يمكن اصطياد العموم منها. و اما الإطلاق الاحوالى فالإنصاف عدم ثبوته، ضرورة ان مثل ما دل على نجاسة الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۳۵

بملاقاة الميتة أو بموت حيوان فى البئر و نحو ذلك لا يدل على نجاسة كل جزء من اجزائها حتى الأجزاء التى لم تتلاق الماء مثل ما فى جوفها. و على فرض الإطلاق يجب النظر الى دليل المخصص و تشخيص انه هل هو مخرج لما لا تحله الحيوة بعنوان العموم اعنى عنوان ما لا- تحله الحيوة بحيث كان خروجه عن العموم موجبا لتعنون العام بما عدا ما لا تحله الحيوة فيصير مفاد العموم بعد التخصيص هو نجاسة ما تحله الحيوة من اجزاء الميتة أو يكون خروجه افراديا بان خصص بالعظم و السن و الصوف و نحوها و ان علل إخراج كل واحد منها بأنه مما لا تحله الحيوة.

و حكم الشك يختلف فى هذه الصور فان لم يكن لدليل النجاسة عموم أو كان له العموم و لم يكن له إطلاق أفرادى أو كان له الإطلاق و لكن كان خروج ما لا تحله الحيوة بالتخصص الأنواعى يكون المرجع عند الشك قاعدة الطهارة. اما على تقدير عدم العموم فواضح إذ ليس عموم حسب الفرض حتى يثبت به نجاسة المشكوك نجاسته. و ان كان له العموم و لم يكن له الإطلاق

الاحوالى فلعدم ثبوت نجاسة ذاك المشكوك بالإطلاق. و اما على تقدير كون المخصص انواعيا فلصيرورة الشبهة (ح) مصداقية لا يجوز فيها الرجوع لا الى دليل العام و لا الى دليل الخاص اللهم الا ان يكون أصل منقح للموضوع مثل ما اسّسناه فى كون كل جزء من الحيوان حيوانا الاـ ما ثبت عدم حيوته فإنه لو تم يحرز به حال المشكوك و لو كان المخصص افراديا لكان المحكم (ح) هو العموم لكون الشك فى التخصيص الزّائد. و لاـ ينافيه كون إخراج الافراد معللا بأنه مما لا تحله الحيوة و ذلك لرجوع الشبهة فى المشكوك بأنه أيضا خرج بتلك العلة أم لا.

[مسألة ۵- المراد من الميتة أعم]

مسألة ۵- المراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعى.

قال فى المجمع الميتة بالفتح من الحيوان و جمعها ميتات و أصلها ميتة بالتشديد قيل و التزم التشديد فى ميتة الأناسى و التخفيف فى غير الناس (انتهى) و قيل ان استعمال لفظة الميتة لما كان فى غير الآدمى أكثر خففت فى غير الآدمى لكون التخفيف بها اولى و بقيت مشددة عند إطلاقها فى الأناسى و عن القاموس الميتة بالكسر و التخفيف و فسّرها فى محكى المصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۳۶

بما لم تلحقها الذكاة سواء مات بحتف أنفه أو قتل و ذبح بغير الوجه الشرعى و عن الصحاح و القاموس انها ما لم تلحقها الذكاة هذا ما وصل إلينا من كلمات اللغويين فى ضبط تلك الكلمة و تفسيرها و كيف كان فلا إشكال فى ان الموضوع للحكم بالنجاسة و غيرها من الاحكام هو ما ذكره فى المتن مما زهق روحه على غير الوجه الشرعى سواء مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعى إجماعا و نصوصا سواء كان هذا معناها لغة و عرفا أم لا.

[مسألة ۶- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة]

مسألة ۶- ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة و ان لم يعلم تذكيته و كذا ما يوجد فى أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه اثر الاستعمال لكن الأحوط الاجتناب.

اعلم ان الكلام فى حكم الشك فيما تحله الحياة من اجزاء الحيوان مثل اللحم و الشحم و نحوهما فى أمور (الأول) فى الأصل الجارى فيه مع قطع النظر عن وجود أمارة فى البين.

و المشهور فيه هو التمسك بأصالة عدم التذكية و الحكم بكون المشكوك نجسا بواسطة الأصل و اعترض عليهم الفاضل التونى (قده) بأن إثبات النجاسة بأصالة عدم التذكية يتوقف على صحة إثبات أحد اللازمين بإجراء الأصل فى الملزوم الأعم لأن عدم التذكية يلازم الحيوة و الموت بحتف الأنف و النجاسة ثابتة لعدمها اللازم مع الموت بحتف الأنف لا العدم الملازم للحيوة و ما كان متيقنا سابقا هو العدم الملازم مع الحيوة فإثبات عدمها اللازم مع الموت بحتف الأنف باستصحاب عدمها اللازم مع الحيوة يكون مساوقا مع إثبات وجود العمر و فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك فيها الذى كان متحققا مع وجود زيد فى الدار هذا محصل اعتراضه و لا يخفى انه بناء على ما افاده يصير نظير القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا علم بوجود الكلى فى ضمن الفرد المقطوع ارتفاعه و يشك فى وجود فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد الأول إذ عدم المذبوحية السابقة كان لازما مع الحيوة المرتفع قطعا و انما الشك فى بقائه مع ملزوم آخر و هو موت الحتف المشكوك حدوثه فيكون فى استصحابه شكان شك من جهة الإشكال فى إجراء الاستصحاب فى هذا القسم فى نفسه و شك فى إثبات أثر موت الحتف الذى هو المراد من الميتة على استصحابه إذ الأصل الجارى فى الكلى على تقدير جريانه انما يثبت به اثر المترتب على الكلى

نفسه لا الفرد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۳۷

و قد أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بان ما افاده متين جدا لكنه لا يرد على المشهور لان نظر المشهور فى استصحاب عدم التذكية إلى إثبات أثر ذاك العدم فى نفسه و لا يريدون إثبات أثر ملزومه اعنى الميتة لأن النجاسة و الحرمة مترتبان على عدم التذكية.

و محصل الجواب هو ان الميتة عبارة عن أمر عدمى و هو عدم المذكى كما ان محصل الاعتراض هو كون الميتة عبارة عن أمر وجودى مقابل للمذكى.

و لا يخفى ان فى الميتة احتمالات (أحدها) ان تكون عبارة عن عدم المذكى فيكون تقابلها مع المذكى بالإيجاب و السلب و هذا هو الذى يظهر من الشيخ الأكبر (قده) فى فقهه و أصوله (و ثانيها) ان تكون عبارة عن عدم المذكى عما من شأنه ان يكون مذكى بان تكون عبارة عن هذا المركب فيكون تقابلها مع المذكى بالعدم و الملكة (و ثالثها) ان تكون الميتة عبارة عما زهق روحه بأى طريق اتفق و المذكى هو الزاهق روحه بالتذكية الشرعية فتكون النسبة بينهما بالعموم و الخصوص بأعمية الميتة عن المذكى و كون المذكى قسما من الميتة (و رابعها) ان تكون الميتة عبارة عن أمر وجودى مقابل للمذكى بتقابل التضاد و هذا هو مبنى اعتراض الفاضل التونى على المشهور (و خامسها) ان تكون عبارة عن أمر بسيط وجودى منتزع عن المركب من عدم المذكى عما من شأنه ذلك.

و حكم إجراء الأصل يختلف بحسب هذه الاحتمالات فعلى الأول يجرى الأصل من غير محذور إذ ما يتوهم من الموانع عن إجرائه أمور كلها مندفعة (منها) ان الحكم فى لسان الدليل مترتب على الميتة كما يظهر من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ و (منها) عدم الحالة السابقة لعدم التذكية لو سلم ترتب الحكم عليه لان الحيوان فى حال حيوته لا يصدق عليه انه غير مذكى و (منها) عدم الأثر على عدمها السابق لو سلم صدق عدمها عليه فى حال الحيوة لأن النجاسة مترتبة على عدمها فى حال الشك و (منها) ان عدمها المتيقن كان مقارنا مع الحيوة المرتفعة قطعا و المشكوك منه مقارن مع أمر آخر فإثبات حكم هذا العدم المقارن مع موت الحتف باستصحاب العدم المقارن مع الحيوة يكون من قبيل إثبات حكم موضوع باستصحاب موضوع آخر.

و وجه الاندفاع اما الأول فلفرض الكلام فى كون الميتة هى عدم المذكى و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۳۸

تقابلها مع المذكى بالإيجاب و السلب. و اما الثانى فللقطع بكون عدم التذكية ازليا مسبوقا بالحالة السابقة. و اما الثالث فبأنه لا يحتاج فى إجراء الاستصحاب الى ثبوت الأثر للمستصحب فى حال اليقين به بل يكفى وجود الأثر له و لو فى حال الشك كما فى الاستصحابات التعليقية.

و اما الرابع فلان مقارنة العدم مع شىء لا يوجب استناده اليه حتى يكون هو مع مقارنته لأمر غيره مع مقارنته لأمر آخر بل هو هو فى جميع الحالات و الأطوار من غير تفاوت.

و على الاحتمال الثانى أيضا لا مانع عن إجراء الأصل إلا أنه يجرى فى إثبات الجزء المشكوك من المركب فإن شأنية المحل و قابليته للتذكية محرز بالوجدان كما استفيدت من الأدلة الاجتهادية قابلية كل حيوان للتذكية الا الإنسان و الا الكلب و الخنزير و ما لا لحم له و يكون الشك فى تذكيته و بعد إثبات عدم التذكية بالأصل يحرز الميتة بكلا جزئيها غاية الأمر أحدهما بالوجدان و الأخر و هو عدم التذكية بالأصل.

و على الاحتمال الثالث يرجع الى استصحاب عدم التذكية لإثبات حكم العام كما فى كل شبهة مصداقية للخاص إذا أمكن

إجراء الأصل فيه و هذا ليس من باب التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية بل هو إثبات الموضوع المعلوم حكمه بالأصل.

و على الاحتمال الرابع لا مجرى للأصل كما افاده الفاضل التونى (قده) حيث انه بإجراء أصل العدم فى أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الأخر و لو كانا مما لا ثالث لهما الا على القول بالأصل المثبت.

و على الاحتمال الخامس أيضا لا مجرى للأصل لأن هذا الأمر البسيط بنفسه ليس له الحالة السابقة و إجراء الأصل فى منشئه المركب كما قرر فى الاحتمال الثانى لإثبات هذا الأمر البسيط متوقف على القول بالأصل المثبت. فتحصل ان الأصل يجرى على الاحتمالات الثلاثة الأول و لا يجرى على الاحتمالين الأخيرين. إذا تبين ذلك فاعلم ان الأظهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير فعليه فلا يجرى الأصل فى عدم التذكية لإثبات آثار الميتة كما افاده الفاضل و يصح إجرائه فى عدمها لإثبات الآثار المترتبة على عدمها فى نفسه و لو لم تكن من آثار الميتة إنما الكلام فى ان النجاسة و الحرمة هل هما من آثار عدم التذكية أو انها من آثار الميتة و الظاهر هو الأول كما هو المستفاد من قوله تعالى (وَ لا تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ)

و ان الظاهر من الميتة فى قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) هو عدم المذكى و وجه صحة التعبير عنه بها هو انتفاء الثالث بينهما فإذا لم يكن مذكى يكون ميتة فالتعبير بالميتة تعبير بما يلازم الموضوع لا الموضوع نفسه.

الأمر الثانى فى تنقيح الامارة الحاكمة على أصالة عدم التذكية لو قيل بجريانها و هى أمور (الأول) اليد و المراد بها هو كون المشكوك فى تصرف المسلم بحيث يعامل معه معاملة ما لا يفعله المسلم إلا فى الشىء الطاهر و لا إشكال فى حجيتها و إحراز الطهارة بها كما دل عليه الإجماع و نطق به الاخبار حسبما يمر عليك بعضها الا انه يقع الكلام فى أمور.

الأول هل اليد امارة على التذكية مطلقا و لو مع العلم بكون ذى اليد مستحلا للميتة بالدباغ أو لا يكون امارة مطلقا الا إذا علم بأنه ليس بمستحل لها به أو يفصل بين ما لم يعلم باستحلاله فتكون يده امارة عليها و ما علم بكونه مستحلا فلا تكون امارة مطلقا و لو أخبر بكونه مذكى أو يفصل بين ما إذا أخبر بالتذكية و لو كان مستحلا و بين ما إذا لم يخبر فتكون يده أمارة فى الأول دون الأخير (أقوال) أقواها أولها و عليه المشهور و ذلك للمطلقات الدالة على نفى البأس عن الصلاة فيما يشك فى تذكيته مثل موثقة سماعة أنه سئل أبو عبد اللّه عن تقليد السيف فى الصلاة و فيه الغرا «١» و الكيمخت فقال (ع) لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة، و خبر على بن أبى حمزة عن الرجل يتقلد السيف و يصلى فيه قال (ع) نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال و ما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميتة فقال (ع) ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه و خبر الحلبى عن الصادق (ع) عن الخفاف التى تباع فى السوق فقال اشتر وصل فيها. و منشأ السؤال عن جواز الصلاة فيما يشك فى تذكيته فى هذه الاخبار هو غلبة العامة فى أسواقهم المستحلين لذبائح أهل الكتاب و القائلين بجواز استعمال الميتة بالدباغ فى الصلاة فيدل على كون يدهم امارة على التذكية ممن يستحل الميتة بالدباغ.

مضافا الى الزجر الوارد فى بعض الاخبار عن السؤال بأنواع من التأكيد كما فى خبر ابن الجهم قال قلت لأبى الحسن عليه السّلام اعترض السوق فاشترى خفا لا ادرى أ ذكى هو أم لا قال صل فيه قلت النعل قال مثل ذلك قلت انى أضيق من هذا قال أ ترغب عمّا كان أبو الحسن

---

(١)- الغراء بكسر الغين المعجمة و الراء المهملة ككتاب شىء يتخذ من أطراف الجلود و يلصق به و ربما يعمل من السمك. (مجمع البحرين)

علیه السّلام یفعله، و صحیح البزنطی و فیه سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبة فراء لا یدری أ ذکیة هی أم غیر ذکیة أ یصلی فیها قال (ع) نعم لیس علیکم المسألة ان أبا جعفر (ع) کان یقول ان الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم ان الدین أوسع من ذلک، و خبر إسماعیل بن عیسی قال سألت أبا الحسن (ع) عن جلود الفراء یشتریها الرجل فی سوق من أسواق الجیل «۱» أ یسأل عن ذکوته إذا کان البائع مسلما غیر عارف قال (ع) علیکم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک و إذا رأیتم یصلون فیه فلا تسألوا عنه. و هذه الاخبار کما تری ظاهرة فی اعتبار ید المسلم و لو غیر العارف منهم بل هذا الأخیر انما هو السؤال عن الشراء عن غیر العارف هذا و قد ذکرنا الاستدلال علی بقیة الأقوال مع ما فیه فی البحث عن لباس المصلی فی کتاب الصلاة.

الثانی بعد تبین ان المراد من الید لیس هی الجارحة بل هی کنایة عن التصرف فهل التصرف الکاشف عن التذکیة هو التصرف الکاشف عن الملکیة ککونه فی بیته مثلا أو لا بد فی کشفه عن التذکیة من تصرف زائد علی التصرف الکاشف عن الملکیة بأن یتصرف فیه تصرفا لا یفعله المسلم فی المیتة کان یصلی فیه أو یلبسه إذا کان جلدا أو یعرضه فی مقام البیع احتمالان أقواهما الأخیر لأنه الظاهر من اخبار الباب کخبر إسماعیل بن موسی الذی فیه (و إذا رأیتم یصلون فیه فلا تسئلوا عنه) الدال علی ترتیب آثار التذکیة علی تصرف المسلم فیه بالصلاة و وجوب الفحص مع عدمه و لو مع تحقق الامارة علی الملکیة مثل کونه فی ید المشرک أو عرض المشرک إیاه علی البیع کما فی قوله (إذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک) الکاشف عن الملکیة و کذا اخبار الاشتراء من سوق المسلم حیث ان نفس المعرضیة للبیع عن المسلم کاشفة عن التذکیة لکونها من التصرفات التی لا یفعله المسلم فی المیتة و مع الشک فالقدر المتیقن من تلک الاخبار هو أماریتها بالمعنی الأخص فیرجع فی المشکوک فیها الی الأصل.

الثالث هل الید امارة علی التذکیة مطلقا حتی فیما علم بسبق ید الکافر علیها أو انها أمارة فیما إذا لم تکن کذلک أو لم یعلم بحالتها السابقة (وجهان) قد یقال بالأول لإطلاق ما یدل علی جواز الصلاة فیما یؤخذ من أیدی المسلمین أو من أسواقهم و هذا هو الظاهر من إطلاق

---

(۱)- قال فی الوافی الجیل بالجیم و الیاء المثناة المصنف من الناس.

کلمات بعضهم و تصریح آخرین ففی المحکی عن کشف الغطاء «و ما یؤتی به من بلاد الکفار لا بأس به إذا أخذ من أیدی المسلمین» و عنه أیضا ما لفظه: «و کل ما یوجد فی أیدی المسلمین من الجلود مما لم یعلم حاله یبنی علی تذکیته علم بسبق ید الکفار علیه أولا، و قال فی الجواهر:

«یستفاد من النصوص طهارة ما یؤخذ من ید المسلم و ان علم سبقها بید کافر» و لکن الأقوی هو الأخیر و ذلک لمنع الإطلاق و بیانه یتوقف علی مقدمتین.

الاولی الحکم فی القضایا الخارجیة یجری علی الافراد المحققة الوجود فی الخارج و لا یشمل الأفراد المقدرة أصلا و لو أرید إثباته لهم لا بد من دلالة دلیل آخر علیه مثل دلیل الاشتراک و لیس من موارد التمسک بالإطلاق.

الثانیة قد یستفاد الإطلاق من ترک الاستفصال و ذلک فیما إذا لم یکن اللفظ بإطلاقه شاملا للمورد و کانت الجهة التی لا تکون مشمولة للفظ منظورة للسائل و لم تکن مغفولا عنها فیکون ترک الاستفصال (ح) دلیلا علی شمول الحکم لتلک الجهة أیضا. و بعد تمهید هاتین المقدمتین تقول لا إطلاق فی تلک الاخبار حتی تشمل بإطلاقها ما إذا کانت الید مسبوقة بید الکافر لا من

ناحیة اللفظ و لا من ناحیة ترک الاستفصال اما الأول فلکونها قضایا خارجیة وردت فی موارد خاصة جوابا عما وقع فیه السؤال من الأیادی و الأسواق الخارجیة الموجودیة فی تلک الأزمنة و اما الثانی فلان منشأ الشک فی کون المأخوذ مذکی هو غلبة العامة علی أسواق المسلمین المستحلین لذبائح أهل الکتاب و القائلین بطهارة جلد المیتة بالدباغ لا کون ایادیهم مسبوقة بایادی الکفار إذ لم یکن جلب الجلود من بلاد الشرک معمولا- فی ذلک الزمان و لم یکن اهله مبتلین بها و انما ذلک أمر حدث فی قریب من عصرنا فلیس لها إطلاق من جهة ترک الاستفصال بعد کون تلک الجهة مغفولا عنها.

هذا مضافا الی خبر إسحاق «۱» الدال علی نفی البأس عن مصنوع بلاد الإسلام حیث جعل الملاک فی نفیه مصنوعیة الشیء فی بلاد المسلمین فیکون المصنوع فی بلاد الکفر خارجا عنه و لو کان بید المسلم. و علی هذا فیشکل الأمر فی الجلود المجلوبة من بلاد الکفر من الخف و القلنسوة و نحوهما اللهم الا ان یحتمل الفحص من جالبها من بلاد الکفر حملا لفعله علی الصحة الا ان الانصاف انتفاء هذا الاحتمال فی أکثر موارد الابتلاء.

---

(۱)- الذی یأتی فی ص ۳۴۲.

الثانی من الأمور الحاکمة علی أصالة عدم التذکیة سوق المسلم و لا إشکال فی کونه امارة علی التذکیة و یدل علیه الاخبار المتکاثرة. و فی انه امارة علی التذکیة فی عرض الید أو انه امارة علی الید و الید امارة علی التذکیة (وجهان) لا یخلو الثانی منهما عن قوة لکون أماریة سوق المسلم من باب دلالة غلبة المسلمین فیه علی کون المأخوذ منه مسلما و کونه مسلما امارة علی کون المأخوذ مذکی.

الثالث من الأمور الحاکمة مطروحیة المشکوک فی أرض المسلمین و لا إشکال فی کونها امارة علی التذکیة إذا کان علی المطروح اثر استعمال المسلم لکونها (ح) امارة علی تصرف المسلم الذی هو امارة علی التذکیة و فی أنها امارة علی التذکیة إذا لم یکن علی المطروح اثر استعمال المسلم اما مطلقا أو فیما إذا کان علیه اثر استعمال الإنسان و لو لم یکن مسلما أولا (وجوه) أقواها العدم و ذلک لعدم ما یدل علی أماریتها إذا لم یکن علیه اثر استعمال المسلم و ذهب صاحب الجواهر (قده) الی کونها امارة علی التذکیة فیما إذا کان علیه اثر استعمال الإنسان مستدلا بخبر السکونی عن الصادق علیه السّلام و فیه ان أمیر المؤمنین علیه السّلام سئل عن سفرة وجدت فی الطریق مطروحة یکثر لحمها و خبزها و جبنها و بیضها و فیها سکین فقال أمیر المؤمنین (ع) یقوم ما فیها ثم یؤکل لانه یفسد و لیس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قیل له یا أمیر المؤمنین (ع) لا یدری فی سفرة مسلم أم سفرة مجوسی فقال (ع) هم فی سعة حتی یعلموا، و خبر إسحاق بن عمار و فیه انه لا بأس بالصلاة فی الفراء الیمانی و فیما صنع فی أرض الإسلام قلت فان کان فیها غیر أهل الإسلام قال (ع) إذا کان الغالب علیها المسلمین فلا بأس، مضافا الی ان أرضهم بما هو أرضهم یکون مثل دارهم فیشملها حکمها.

و یرد علیه المنع عن دلالة الخبرین علی مدعاه اما خبر السکونی فلما فیه من الاحتمالات و هی ان یکون الخبر مسوقا لبیان أصالة الطهارة عند الشک فی نجاسة ما فی السفرة من جهة الشک فی ملاقاة المجوسی إیاه أو یکون مسوقا لحکم البراءة و الإباحة عند الشک فی الحلیة من دون نظر فی هذین الاحتمالین الی کون المطروحیة امارة و علی هذین الاحتمالین یصیر الخبر دلیلا علی ان الحکم فی المشکوک طهارته هو الطهارة أو علی انه فی المشکوک فی حلیته هو الحلیة و هذا هو الظاهر من ذیل الخبر

حیث یقول (ع) هم فی سعة حتی یعلموا أو یکون الخبر مسوقا لبیان کون الأرض امارة و لا یخفی ان الأظهر من الخبر هو احد

الاحتمالين الأولين و معه فيسقط عن صحة الاستدلال به على كون الأرض امارة و مع المنع عن أظهرية أحد الأولين فلا أقل من تساويهما مع الاحتمال الأخير المانع عن الاستدلال به على المدعى. و اما خبر إسحاق بن عمار فلانه يدل على ان المصنوعية فى أرض المسلمين امارة على التذكية و لا دلالة فيه على حكم المطروح أصلا. و اما ما ادعى من ان أرضهم تكون كدارهم فلم يقم عليه دليل.

هذا إذا كان عليه اثر استعمال الإنسان و اما إذا لم يكن كك كما إذا كان المشكوك مما يحتمل كونه ميتة أكلتها السباع فلعله لا قائل بكون مطروحيته كك امارة على التذكية و لا دليل عليها أصلا لأن الخبرين المذكورين كما ترى انما هما فى مورد ما كان على المشكوك اثر استعمال الإنسان كالمصنوعية فى أرض الإسلام و كون الشك فى خبر السفرة فى اللحم من جهة كونه من المجوسى أو المسلم و نفس السفرة و الخبز و البيض و السّكّين الدّالّة على استعمال الإنسان.

و هل يخرج عن حكم أصالة عدم التذكية فيما لم يكن فيه شىء من هذه الامارات الثلاث أم لا (وجهان) ذهب الى أولهما جماعة مستدلا بإطلاق جملة من الاخبار المتقدمة كموثقة سماعة و خبر على بن أبى حمزة و خبر الحلبى المذكورة فى أمارية اليد. و الأقوى هو الأخير و ذلك لمنع إطلاق تلك الاخبار لما تقدم من كونها واردة فى مقام جواب السؤال عن جواز الصلاة فيما يشك فى تذكيته و منشأ شك السائل انما هو أحد أمرين اما اختلاط أهل الذمة بالمسلمين فى السوق أو غلبة العامة فى أسواقهم المستحلين لذبائح أهل الكتاب و القائلين بجواز استعمال الميتة فى الصلاة بالدباغ فيكون الجواب منصرفا الى مورد سؤالهم لوجود القدر المتيقن فى مورد التخاطب المانع عن انعقاد مقدمات الحكمة فلا يتم الإطلاق. و لو سلم إطلاقها و شمولها للمشكوك الذى لا يوجد فيه شىء من الامارات الثلاث يقيد إطلاقها بما يدل على جواز الصلاة فى المشكوك منه إذا قام فيه شىء من تلك الأمارات الدالة بالمنطوق أو المفهوم على عدم جوازها مع فقد تلك الامارات كخبر إسماعيل بن موسى- و فيه قال (ع) عليكم أنتم أن تسئلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك و إذا رأيتم المسلمين يصلون فيه فلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۴۴

تسئلوا عنه- الدّال بمنطوقه على وجوب الفحص عنه و عدم جواز الصلاة فيه إذا علم بأنه خرج من أيدى المشركين و لم يعلم بمعاملة المسلمين معه معاملة المذكى، و خبر إسحاق بن عمار الّذى فيه «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» الدال بمفهومه على ثبوت الباس فيما لم يكن كذلك و لا يحتاج فى إثبات البأس فيه الى التمسك بأصالة عدم التذكية لكى يمنع عن صحته حسبما عرفت على بعض الاحتمالات فى تقابل الميتة مع المذكى.

[مسألة ۷- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى أرضهم محكوم بالنجاسة]

مسألة ۷- ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى أرضهم محكوم بالنجاسة إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

لا إشكال فى صحة الحكم بنجاسة ما يؤخذ من يد الكافر أو من سوقهم أو يوجد فى أرضهم و انما الكلام فى منشئه و انه هل هو من جهة كون يدهم أو سوقهم أو أرضهم امارة على عدم التذكية كما كانت يد المسلم و سوقه و أرضه امارة على التذكية أو انه من جهة الرجوع الى أصالة عدم التذكية أو من جهة دلالة أخبار الباب بعد تقييد مطلقاتها بمقيداتها على معاملة النجاسة مع المشكوك عند فقد الامارات على تذكيته؟

و قد مال صاحب الجواهر (قده) إلى الأول أعنى كون يد الكافر امارة على عدم التذكية مستظهرا له من خبر إسماعيل بن موسى و خبر إسحاق المتقدمين قبل هذه المسألة آنفا. لكن الانصاف عدم استفادة أمارية يده منهما و لا من غيرهما من الاخبار بل الظاهر منهما هو أمارية يد المسلم على التّذكية و الحكم بثبوت البأس عند فقدها لا من جهة قيام الامارة على عدمها كما لا

يخفى على من لاحظ مثل قوله (ع) إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس فإنه لا يدل الأعلى ثبوت الباس عند فقد غلبة المسلمين لا ان فقدهم امارة على عدم التذكية.
و لو سلم استفادة أماريتها على عدم التذكية فغاية ما يمكن المساعدة معه هو استفادة أماريتها على عدمها بمقدار ما يستفاد من دليل الأصل و هو المعنى اللااقتضائى بالنسبة إلى التذكية لا اقتضاء العدم (فح) فلو قلنا بصحة الرجوع الى أصالة عدم التذكية يبنى على نجاسة ما يؤخذ من أيدى الكفار أو من أسواقهم أو أراضيهم بواسطة الأصل المذكور كما يصح الحكم بها بواسطة دلالة تلك الاخبار فيكون الأصل موافقا مع ما يستفاد من تلك الاخبار بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها و لو منع عن الرجوع الى أصالة عدم التذكية اما للمنع عن حجية الاستصحاب مطلقا أو للمنع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٤٥
عنها فى المقام بناء على بعض الاحتمالات المتقدمة فى الميتة يحكم بالنّجاسة فى المقام بواسطة دلالة تلك الاخبار.
هذا إذا كانت احدى اليدين منفردة عن الأخرى و لو اجتمعتا فاما ان تكونا متقارنتين أو تكونا متلاحقتين فعلى احتمال أمارية يد الكافر على عدم التذكية مثل أمارية يد المسلم عليها فمع التقارن تتعارضان و مع التلاحق يحكم على طبق أسبقهما و يسقط الأخرى و على ما اخترناه من عدم استفادة أمارية يد الكافر أو استفادة أماريتها بمقدار ما يستفاد من دليل الأصل فمع التقارن يحكم بالطهارة بواسطة يد المسلم من غير فرق بين القول بكون يده امارة على التذكية ابتداء أو القول بكونها امارة على الملكية و ان الملكية امارة على التذكية و ذلك لعدم الفرق فى دلالة الملكية على التذكية بين الملكية المختصة و المشتركة ضرورة انه كما لا يملك المسلم للميتة بالاختصاص لا يملكها أيضا بالاشتراك، و مع التلاحق و تقدّم يد المسلم يحكم أيضا بالطهارة لأنه يحرز بها التذكية و لو بعد خروجه عن يده و بعد الحكم بكونه مذكى لا يخرج عن حكمه عند دخوله تحت يد الكافر و لا ينقلب عما هو عليه من كونه محكوما بالتّذكية إذ يد المسلم ليست أماريتها على التذكية المقيدة بكونها فى ظرف بقاء اليد بحيث إذا خرج عن اليد خرج عن الحكم بكونه مذكى كالحكم المستفاد من دليل الأصل الذى هو مقيد بظرف بقاء الشك بل اليد كاشفة عن التذكية مطلقا بلا اعتبار فى تقييدها نعم لو كان الحكم بالتذكية حكما أصليا لكان بقائه متحددا ببقاء الأصل كالحكم الأصل الباقى ببقاء موضوع الأصل و هو الشك و هذا مع تقدم يد المسلم على يد الكافر و كذا مع تأخرها عنها يحكم بالطهارة أيضا لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان المسلم ممن يحتمل فى حقه أنه أحرز التذكية فإنه ما دام كونه بيد الكافر مما لم يحرز تذكيته و بعد صيرورته بيد المسلم المبالى بالدين المتصرف فيه تصرفا ممنوعا فى الميتة الموجب لاحتمال إحرازه للتذكية يحكم بالتذكية.

[مسألة ٨- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ]

مسألة ٨- جلد الميتة لا يطهر بالدبغ و لا يقبل الطهارة شيء من الميقات سوى ميت المسلم فإنه يطهر بالغسل.
فى هذه المسألة أمور:
الأول لا فرق فى نجاسة ميتة ذى النفس من الحيوان بين جلده و سائر اجزائه الّتى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٤٦
تحله الحيوة و لا فى الجلد بين ان يكون مدبوغا أولا و لكن وردت روايات فى طهارة جلد الميتة مطلقا أو بعد الدّباغ و لم يذهب منا أحد إلى العمل بمطلقهما و قد حكى عن الزهرى القول بطهارة جلد الميتة مطلقا و لو لم يدبغ الا ان المحكى عن ابن الجنيد منا هو القول بطهارته بعد الدّباغ و ارتضاه المحدث الكاشانى أيضا و استدل على طهارته بالدبغ بأن غاية ما يستفاد من

الاخبار هو المنع عن استعماله فى حال الصلاة و هو لا يستلزم نجاسته مع ورود أخبار كثيرة على جواز الانتفاع به فى غير حال الصلاة. و يرده الإجماعات المكية المستفيضة على عدم حصول الطهر بالدبغ عن غير واحد من الأصحاب بل عن شرح المفاتيح انه من ضروريات المذهب و الاخبار المطلقة الدّالة على المنع عن جميع الانتفاعات به المستلزم لنجاسته بالدلالة العرفية كمكاتبة الجرجانى و صحيح على بن مغيرة و خبر ابى بصير و مرسل دعائم. و الاخبار الدّالّة على جواز الانتفاع به مطروحة بالاعراض عنها ساقطة عن الحجية أو انها محمولة على التقية الأمر الثانى ان شيئا من الميتات لا تقبل التّطهير الا ميت المسلم و ذلك لان نجاستها ذاتية و انها من الأعيان النّجسة و هى غير قابلة للتطهير حتى ان قابلية ميت المسلم للتطهير بالغسل أوجبت ذهاب بعض الأصحاب إلى كون نجاسته حكمية لا عينية. مع ان إطلاق دليل نجاستها يدل عليها بعد التطهير أيضا ضرورة ان الكلب مثلا بعد غسله بالماء أيضا كلب يدل الدليل على نجاسته. مع ان الاستصحاب أيضا موافق مع نجاستها بعد عدم الدليل على طهرها بالماء.

الأمر الثالث لا إشكال فى طهارة الميت المسلم بعد غسله و يدل عليها صحيح ابن ميمون قال سألت عن الصادق (ع) عن الرّجل يقع ثوبه على جسد الميت قال (ع) ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه. يعنى إذا برد الميت. و توهم كون نجاسته حكمية فلا تسرى إلى ملاقيه فاسد كما تقدم. و دعوى كون الأمر بغسل الثوب لمكان ما لصق به من رطوبة الميت ممنوعة بكونها خلاف الظاهر.

و الاستدلال بان الميت لو كان نجس العين لم يطهر بالتغسيل اجتهاد فى مقابل النص.

[مسألة ٩- السقط قبل ولوج الروح نجس]

مسألة ٩- السقط قبل ولوج الروح نجس و كذا الفرخ فى البيض.

السقط ان كان مضغة فهو بحكم المضغة فسيأتى حكمها فى المسألة الثالثة عشر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٧

و ان كان بعد تمام خلقته فان كان بعد ولوج الروح فيه فهو ميتة موضوعا فيشمله حكمها من غير اشكال و ان كان قبل ولوج الروح فيه ففى نجاسته اشكال و المحكى عن شرح المفاتيح دعوى الاتفاق على نجاسته و عن لوامع النراقى دعوى نفى الخلاف عنها فان ثبت الدعوى فهو و الا فللتشكيك فى الحكم بنجاسته مجال لعدم صدق الميتة عليه حيث انها عبارة عما مات من دون تذكية شرعية و من المعلوم ان السقط قبل ولوج الروح ليس بذى روح حتى يخرج روحه بلا تذكية شرعية و انه ليس كالقطعة المبانة من الحى ضرورة عده منفصلا عنه عرفا مع انه لو كان بحكم المتصل لوجب الغسل بمسه لكونه ذا عظم مع انهم نفوا وجوب الغسل بمسه مطلقا و لا يصح التمسك باستصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه علقة أو مضغة و ذلك لتبدل الموضوع.

لكن الإنصاف صحة إطلاق الميتة عليه عرفا و لو لم يلجه الروح من جهة استعداده القريب لو لوجه فيه فهذا الاستعداد التام و القوة القريبة إلى الفعل هو المصحح لإطلاق الميتة عليه بحسب العرف و ان لم يصدق عليه الميتة بمعنى ما خرج روحه بلا تذكية شرعية و عليه فالحكم بنجاسته قوى جدا. و منه يظهر صحة الحكم بنجاسة الفرخ فى البيض قبل ولوج الرّوح أيضا إذ هو أيضا ميتة عرفا.

ثم بناء على ما قويناه من صحة الحكم بنجاسته فلا كلام فى حرمته و اما بناء على طهارته فالأقوى تحريم أكله ان كان مما يؤكل لعدم ورود التذكية عليه الا ان يكون ذكاة أمه كافية فى ذكاته للإجماع على عدم اختصاص حلية الجنين بذكاة أمه بما إذا ولجه الروح و ان قيل باختصاص حليته بما إذا لم يلجه الروح.

[مسألة ١٠– ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى]

مسألة ١٠– ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى و ان كان الأحوط غسل الملاقى خصوصا فى ميتة الإنسان قبل الغسل.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى جهات:

الاولى فى حكم ملاقى الميتة مطلقا و لو كانت من آدمى مع الرطوبة المسرية و الظاهر المقطوع به هو تنجس الملاقى مع الرطوبة المسرية فى المتلاقيين أو فى أحدهما للإجماع المحقق فى الجملة بل ادعى انه من ضروريات المذهب و الاخبار المتظافرة الآمرة بغسل ملاقيها المدعى تواترها خلافا للكاشانى (قده) حيث ذهب الى ان نجاسة الميتة مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٨

و لو كانت من غير آدمى حكمية لا عينية و ان المراد بنجاستها هى الخبث الباطنى لا المعنى المتعارف الموجب لنجاسة ملاقيها و يرده الإجماع و الاخبار.

الثانية فى حكم ملاقى ميتة غير الآدمى بلا رطوبة مسرية و الظاهر عدم تنجسه وفاقا لجماعة من الأصحاب و فى شرح المفاتيح نسبته إلى الشهرة بينهم للأصل أى أصالة الطهارة فى الملاقى و استصحابها، و عموم قوله (ع) كل يابس ذكى، و خصوص صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصلح له الصلاة فيه قبل ان يغسله قال (ع) ليس عليه غسله و ليصل فيه و لا بأس، المحمول على ما إذا كانا جافين و صحيحه الأخر عنه (ع) عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء و يصلى فيه و لا بأس، المحمول أيضا على صورة الجفاف. و احتمال ارادة التطهير من النضح بعيد لعدم القرينة عليه مع ملاحظة كثير مما ورد فيه الأمر بالنضح المعلوم عدم ارادة التطهير منه فلو تنجس بالملاقاة لكان اللازم الأمر بالغسل لا النضح. نعم هو يدل على استحباب الرش كما ادعى عليه الإجماع فى المعتبر فى مس الكافر و أخويه. خلافا لظاهر العلامة فى النهاية و المنتهى و موضعين من القواعد و الشهيدين و غيرهما المحكى عنهم سراية النجاسة إلى الملاقى و لو مع اليبوسة و لا دليل لهم إلا إطلاق الأمر بالغسل و هو مردود بما عرفت الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

الثالثة فى ملاقى ميت الإنسان مع الجفاف و فى تنجسه و عدمه (قولان) المحكى عن العلامة و جماعة من الأصحاب هو الأول و نسبه فى محكى النهاية و التذكرة إلى ظاهر الأصحاب و نسب أيضا الى المشهور. و استدل له بإطلاق جملة من الاخبار الآمرة بغسل ملاقيه الشاملة بإطلاقها لصورتى الرطوبة و الجفاف، و ذلك كمكاتبة صفار و فيها إذا أصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل، و حسنة الحلبى عن الصادق (ع) عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال (ع) يغسل ما أصاب الثوب. مضافا الى التوقيع المبارك الوارد فى جواب مسائل الحميرى و فيه انه كتب اليه روحنا فداه انه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام يصلى بقوم بعض صلوتهم و حدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه قال (ع) يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلوتهم و يغتسل من مسه فكتب أرواحنا فداه ليس على من مسه الا غسل اليد. و خبره الأخر قال كتبت اليه روى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده و من مسه و قد برد فعليه الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٩

و هذا الميت فى هذه الحالة لا يكون الا بحرارته و العمل فى ذلك على ما هو و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه فكيف يجب عليه الغسل فوقّع (ع) إذا مسه فى هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل اليد.

و هذان التوقيعان صريحان فى وجوب غسل ملاقى ميت الإنسان و ظاهران فى وجوبه مع الجفاف لبعد رطوبة الميت فى تلك

الحالة هذا.

و لكن الأقوى هو اختصاص وجوب غسل الملاقى بصورة الرّطوبة و عدم وجوبه مع الجفاف و ذلك لخبر إبراهيم بن ميمون قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الرّجل يقع ثوبه على جسد الميت قال (ع) ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعنى بعد البرد. فان الظاهر من اصابة الثوب من الميت هو وصول شيء منه الى الثوب المتوقف على الرطوبة و الا كان حق التعبير ان يقال اغسل ثوبك الّذى اصابه. و كون كلمة ثوبك مرفوعا على ان تكون فاعلا لأصاب و كلمة (منه) زائدة حتى يصير المعنى فاغسل ما أصاب ثوبك إياه بعيد فى الغاية مع انه يحتاج الى تقدير كلمة (من) قبل كلمة ثوبك لكى تكون بيانا لكلمة (ما) فيصير المعنى فاغسل ما أصاب من ثوبك إياه هذا مع ما هو مركوز فى أذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة فى التأثير و ان الملاقاة لا تؤثر مع الجفاف.

و اما الإطلاقات المدعاة فهى منصرفة إلى المعهود من تنجس المتنجسات بالملاقاة و ليست فى مقام البيان من هذه الجهة مع انه لو سلم إطلاقها فهى محكومة بعموم قوله (ع) «كل يابس ذكى». و لو منع عن ظهوره فى الحكومة و قيل بثبوت المعارضة بينهما و ان النسبة بينهما بالعموم من وجه الموجبة لسقوطهما معا فى مورد الاجتماع يكون التقديم فى المقام مع العموم لكون دلالته على عدم تأثير الملاقاة مع الجفاف بالعموم الأصولى و دلالة المطلقات على تأثيرها معه بالإطلاق الشمولى و قد تحقق فى الأصول تقديم العموم الأصولى على الإطلاق الشمولى.

و لو سلم استقرار التعارض بينهما و سقوطهما فى مورد الاجتماع يكون المرجع بعد تعارضهما قاعدة الطهارة أو استصحاب بقاء طهارة الملاقى. و اما التوقيعان الشريفان فقد يدعى ظهورهما فى اكتساب الثوب أو اليد رطوبة من جسد الميت تارة، و قد يدعى تقييدهما بما هو المركوز فى أذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة أخرى. لكن الانصاف منع كلتا الدعويين بمنع ظهورهما فى اكتساب الثوب رطوبة من جسد الميت و منع إطلاقهما لحالتى الرطوبة و الجفاف حتى يدعى

تقييده بالمركوز بما فى الأذهان بل الظاهر منهما هو تأثر الملاقى لجسد الميت فى حال الجفاف فالأولى هو منع التمسك بهما لضعف سندهما لعدم تبين العمل بهما و ان ادعى ذهاب المشهور الى الفتوى بمضمونهما لكنه غير ثابت مع انه لو سلم لزم الأخذ بمضمونهما و هو خصوص تنجس اليد بملاقاتهما مع ميت الإنسان جافا لا مطلق الملاقى اى ملاق كان اللهم الا ان يثبت الحكم فيما عدا اليد بعدم القول بالفصل أو يدعى القطع بعدم خصوصية فى اليد و على ذلك فالاحتياط فى التجنب عن ملاقى الميت جافا مما لا ينبغى تركه.

الرابعة هل الملاقى لميت الإنسان يتنجس نجاسة عينية تسرى إلى ملاقى ذاك الملاقى أو انه يتنجس بالنجاسة الحكمية بمعنى وجوب التجنب عنه من دون سراية الى ملاقيه احتمالان أقواهما الأول لظاهر الأدلة الآمرة بغسل الملاقى الظاهرة فى تنجسه بالنجاسة العينية مثل سائر النجاسات.

[مسألة ١١- يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده]

مسألة ١١- يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم ينجس.

و ذلك لانصراف صدق الميتة عنه كما هو ظاهر فى عضو المفلوج ضرورة انه ميت بلا روح مع عدم صدق الميتة عليه و مع الشك فى الصدق يرجع الى الاستصحاب و الحكم بنجاسة القطعة المبانة من الحى انما هو من باب قيام الدليل عليها من النصوص الواردة فى الحبالة و الصيد و ما يقطع من الاليات. و حكى عن دروس الشهيد التردد فى نجاسته لاحتمال صدق الميتة

عليه لكنه ضعيف و مع ضعفه لا يصير منشأ للتردد فى نجاسته بعد صيرورة احتمال صدقها محققا لموضوع الاستصحاب كما لا يخفى.

[مسألة ۱۲- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد]

مسألة ۱۲- مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و ان كان قبل البرد من غير فرق بين الإنسان و غيره نعم وجوب غسل المس للميت الإنسانى مخصوص بما بعد برده.

لا إشكال فى ان مجرد خروج الروح فى غير الإنسان يوجب النجاسة و لو كان قبل برده لصدق الميتة عليه من غير نكير كما لا إشكال فى نجاسة ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله.

و انما الكلام فى اختصاص نجاسته بما بعد برده أو انه ينجس بالموت و ان كان وجوب غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵۱

المس بمسه مختصا بما بعد برده فربما يقال بالأول و ذلك لاختصاص وجوب الغسل بالضم بتلك الحالة مع عطف غسل المس على غسل ملاقيه فى النص الظاهر فى اتحادهما فى الحكم و لكن الأقوى هو الأخير و ذلك للمطلقات الدّالّة على وجوب غسل ما يلاقيه من غير تقييد فيها بما بعد البرد كمكاتبة الصفار و حسنة الحلبى المتقدمتين فى الجهة الثالثة المذكورة فى المسألة العاشرة و التوقيعين المذكورين فيها و لا سيما الأخير منهما الذى صرح فيه بوقوع المس فى حال حرارة الميت و لا يعارض الأخبار المذكورة برواية ابن ميمون الّتى فى ذيلها (يعنى بعد البرد) حيث يفسر وجوب غسل الثوب بما بعد البرد و ذلك لاحتمال كون التفسير من الراوى فلا يصلح للتقييد. و اما اختصاص وجوب غسل المس بما بعد البرد فللأخبار الناصة على عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد و سيأتى فى مبحث الأموات و مبحث غسل المس.

[مسألة ۱۳- المضغة نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التى تخرج حين الوضع مع الطفل]

مسألة ۱۳- المضغة نجسة و كذا المشيمة و قطعة اللحم التى تخرج حين الوضع مع الطفل

الحكم بنجاسة المضغة و قطعة اللحم الّتى تخرج حين الوضع لا يخلو عن الاشكال و ذلك لعدم صدق الميتة عليها مستقلا عرفا و عدم اتصالهما بالأمّ بحيث يعدان جزء منها حتى يصدق عليهما القطعة المبانة من الحى و مع فرض صدق الاسم لا يمكن التمسك لإثبات نجاستهما بإطلاق أخبار الحبالة لانصرافها عنهما فليس لنجاستهما دليل نعم لا يبعد دعوى صدق القطعة المنفصلة على المشيمة لاتصالها بالأمّ قال فى المحكى عن المنتهى المشيمة التى فيها الولد نجسة لأنها جزء حيوان أبين منه و كيف كان فالاحتياط فى الجميع مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۱۴- إذا قطع عضو من الحى و بقى معلقا متصلا به طاهر]

مسألة ۱۴- إذا قطع عضو من الحى و بقى معلقا متصلا به طاهر ما دام الاتصال و ينجس بعد الانفصال نعم لو قطعت يده مثلا و كانت معلقة بجلدة رقيقة فالأحوط الاجتناب.

اما الحكم بطهارة العضو المقطوع مع اتصاله به فلعدم صدق المنفصل عن الحى عليه و كونه جزء من الحيوان الطاهر فيدل على طهارته الدليل الدال على طهارة ذاك الحيوان مضافا الى قاعدة الطهارة لو انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل. و اما نجاسته مع الانفصال فلصدق المنفصل عن الحى عليه و النجاسة تابعة لصدق الاسم كما انه مع اتصاله به بجلدة رقيقة بحيث يعد منفصلا

عنه عرفا يحكم عليه بالنجاسة لصدق الانفصال و مع الشك فى صدقه فالأحوط الاجتناب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵۲

و ان كان مقتضى استصحاب بقاء الاتصال هو الحكم بالطهارة.

[مسألة ۱۵- الجند المعروف كونه خصية كلب الماء]

مسألة ۱۵- الجند المعروف كونه خصية كلب الماء ان لم يعلم ذلك و احتمل عدم كونه من اجزاء الحيوان فطاهر و حلال و ان علم كونه كك فلا إشكال فى حرمته لكنه محكوم بالطهارة لعدم العلم بان ذلك الحيوان مما له نفس.

الكلام فى الجند يقع تارة فى تشخيصه و اخرى فى حكمه عند الشك فيه.

اما الأول ففى تحفة حكيم مؤمن بعد ان قسم الكلب إلى البرى و المائى و الأهلى و تسمية البرى بابن آوى المسمى بالفارسية بشغال قسم المائى الى البحرى و النهرى الى ان قال فى الكلب النهرى ما لفظه «بقدر گربه و بزرگتر از آن» تا آن كه گويد «در رودخانه‌ها پيدا مى‌شود و جند از أو حاصل مى‌شود و حقير مشاهده نمودم كه در ايروان صيادى جند را از آن قطع كرده بود- تا آخر عبارتش» و در كلمه (جند) نيز مثل آن را گفته و ادعاء ملاحظهٔ أو را نموده كه صياد قطع نموده و أصلا بو و لون نداشته. و هذه الشهادة مما تورث الظن بكون الجند مما يقطع من الحيوان المائى الذى لا يعيش فى خارج الماء.

و اما الثانى أعنى حكمه فإن حصل الاطمئنان من قول أهل الخبرة بأنه من الحيوان المائى فإن علم بكونه مما له نفس سائلة فيكون نجسا يحرم اكله و ان علم بكونه مما لا نفس سائلة له أو شك فى ذلك فيكون طاهرا يحرم اكله و وجه طهارته لمكان كونه مما لا نفس له أو مما شك فى كونه ذا نفس و وجه حرمة أكله لكونه من اجزاء ما لا يؤكل. و ان شك فى كونه من الحيوان و لم يحصل الاطمئنان بكونه منه فهو محكوم بالطهارة لقاعدتها و بالحلية لقاعدة الحل فيما يشك فى حليته و حرمته.

[مسألة ۱۶- إذا قلع سنة أو قص ظفره فانقطع منه شىء من اللحم]

مسألة ۱۶- إذا قلع سنة أو قص ظفره فانقطع منه شىء من اللحم فان كان قليلا جدا فهو طاهر و الا فنجس.

و ذلك لما عرفت من ان الدليل على نجاسة القطعة المبانة من الحى هو اخبار الحبالة لا الدليل الدال على نجاسة الميتة لعدم صدق الميتة عليها و اخبار الحبالة منصرفة عن مثل القطع الصغار التى لا تعد قطعة منفصلة عن الحى عرفا هذا مع عدم صدق القطعة المبانة عليه و قد يستدل بسيرة المتشرعة على عدم التجنب عنه و لا يخلو عن منع و لا إشكال فى نجاسته مع صدق اسم القطعة عليه و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵۳

[مسألة ۱۷- إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة]

مسألة ۱۷- إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة حتى لو علم انه من الإنسان و لم يعلم انه من كافر أو مسلم.

انما فرض العظم مجردا عن اللحم لان اللحم المشكوك محكوم بالنجاسة إلا مع الامارة على كونه من المذكى حسبما تقدم فالعظم المجرد عن اللحم مع العلم بكونه من طاهر العين محكوم بالطهارة و لو علم بكونه من الميتة فضلا عن الشك فيه و ذلك لكونه مما لا تحله الحيوة و مع الشك فى كونه من طاهر العين أو من نجس العين يحكم عليه بالطهارة لقاعدة الطهارة و لو علم

انه من الإنسـان و شـك فى كون الإنسـان الـذى أخـذ منه كافرا أو مسـلما فيحكم أيضا بطهارة ذاك العظم لعـدم أصل يحرز به الإسـلام أو الكفر و يكون المرجع فى الأحكام المترتبة على الإسـلام أو الكفر هو الأصول الجارية فى نفس تلك الاحكام و من المعلوم انه إذا لم يحرز إسـلام مـا شـك فى إسـلامه و لاـ كفره يكون المرجع عنـد الشـك فى طهارته هو قاعـدتها كما سـيأتى تفصيل الكلام فى ذلك فى باب نجاسة الكافر.

[مسألة ١٨- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان]

مسألة ١٨- الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان الذى له نفس أو من غيره كالسمك مثلا محكوم بالطهارة.
و ذلـك لأصالـة الطهـارة فيما يشك فى كونه مما له نفس أو مما لا نفس له بعـد العلم بكونه من الحيوان كما تقـدم فى المسألة السابقـة و لا يرجع الى أصالة عدم كون الحيوان المأخوذ منه ذا نفس سائلة لأن الحكم المترتب على العدم النعتى لا يثبت بإجراء الأصل فى العدم الأزلى الا على القول بالأصل المثبت.

[مسألة ١٩- يحرم بيع الميتة]

مسألة ١٩- يحرم بيع الميتة لكن الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة.
اعلم ان الكلام فى هذه المسألة يقع فى جهات:
الاولى فى حكم بيع الميتـة و المعروف بين الأصـحاب هو حرمته و عن التـذكرة و التنقيـح و المنتهى الإجماع عليها. و يدل عليها روايـة تحف العقول، و خبر السـكونى من الحكم بكون ثمن الميتـة سـحتا، و المروى عن الرضـا (ع) فى الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٥۴
له ان ينتفع بمـا قطع قـال (ع) نعم يـذيبها و يسـرج بهـا و لاـ يأكلها و لا يبيعها. و ما ورد من الاخبار مما ظاهره جواز بيعها كرواية صيقل- و فيها كتبوا الى الرجل جعلنا اللّه تعالى فداك انا قوم نعمل السـيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضـطرون إليهـا و انمـا علاجنـا جلود الميتـة و البغـال و الحمير الأهليـة لاـ يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شـراؤها و بيعها و مسـها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصـلى فى ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب عليه السّلام اجعلوا ثوبـا للصـلاة. فإنهـا ظـاهرة فى تقرير الامام (ع) جواز بيعها- مؤوّل بتعلق البيع و الشـراء فيها بنفس السـيوف لا بغلافها مسـتقلا أو منضـما على ان يكون جزء من الثمن فى مقابـل الغلاـف مع ان الجواب لاـ ظهور فيه فى جواز الـبيع الاـ من حيث التقرير و هو لا يدل على الرضا لا سيما مع كونه بنحو المكاتبة المحتملة للتقية فيطرح (ح) لحملها على التقية.
الثانية فى استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة و لا إشكال فى حرمته كما هو ظاهر.
الثالثـة فى اسـتعمالها فيمـا لاـ يشـترط فيه الطهـارة من الاسـتعمالات الشائعـة المقصـودة الّتى تعـد اسـتعمالالها عرفـا و فى جوازه (وجهان) و المشـهور على عدم جوازه كما فى مفتاح الكرامة من ان جمهور الأصـحاب صـرحوا بعدم جواز الانتفاع بها بوجه من الوجوه. و عن التـذكرة بعـد الاستشـكال فى الانتفاع بها فى اليابس قال الأقرب المنع. و عن شـرح المفاتيـح دعوى عدم الخلاف فيه. و عن شـرح القواعد لفقيه عصـره دعوى الإجماع عليه. و يدل عليه من الاخبار صـحيح على بن أبى مغيرة قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) جعلت فداك الميتة ينتفع بها بشـىء فقال (ع) لا قلت بلغنا ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مر بشاة ميتة فقال ما كان على أهل هـذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا بإهابها قال تلك شاة لسودة بنت زمعـة زوجة النبى و كانت شاة مهزولة

لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا بإهابها الى تذكى، و المروى فى الكافى عن ابى الحسن (ع) و فيه قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التى يؤكل لحمها إن ذكى فكتب لا ينتفع من الميتة بإهاب و لا عصب، و المروى فى تحف العقول و فيه بعد النهى عن منع اىّ شىء من وجوه النجس قال (ع) لان ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵۵

مضافا الى ان المنع عن بيعها ليس إلا لأجل انتفاء ماليتها المتقومة بجلّ خواصها و منافعها فمعلوميّة حرمة بيعها كاشفة انّا عن حرمة الانتفاع بها بما يعدّ منفعة و الا لم يكن وجه للمنع عن بيعها. و ليس فى المقام ما يدل على جواز الانتفاع بها إلا خبر الصيقل الّذى عرفت انه مطروح أو مؤوّل و خبر ابى بصير الحاكى عن فعل زين العابدين عليه السّلام فى الفراء المأتى بها من العراق و نزعها فى حال الصلاة مع ما يلاصقها من الثوب الظاهر كونه لأجل النّجاسة مع جريان أصالة عدم التذكية لكنه أيضا لو تم دلالته على ما ذكر لكان معرضا عنه و ليس فى البين شىء أخر يدل على جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا العمومات الدّالّة على حلية كل شىء المخصصة بما تقدم و لا يخفى ان هذا هو الأقوى فلا وجه لما فى المتن من جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة.

الرابع استعمالها فيما لا يشترط فيه الطّهارة مما لا يعد استعمالها و الأقوى جوازه لانصراف الأدلة المانعة عنه بعد فرض عدم عده من الاستعمالات العرفية.

[الخامس- الدم]

اشارة

الخامس- الدم من كل ما له نفس سائلة إنسانا أو غيره كبيرا أو صغيرا قليلا كان الدم أو كثيرا و اما دم مالا نفس له فطاهر كبيرا كان أو صغيرا كالسمك و البق و البرغوث و كذا ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند شهادة سيد الشهداء أرواحنا له الفداء و يستثنى من دم الحيوان المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المتعارف سواء كان فى العروق أو فى اللحم أو فى القلب أو الكبد فإنه طاهر نعم إذا رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس أو لكون رأس الذبيحة فى علو كان نجسا و يشترط فى طهارة المتخلف ان يكون مما يؤكل لحمه على الأحوط فالمتخلف من غير المأكول نجس على الأحوط.

فى هذا المتن أمور ينبغى ان يبحث عنها: (الأول) لا ينبغى التأمل فى نجاسة الدم فى الجملة و ان نجاسته فى الجملة من ضروريات المذهب بل فى الجواهر انها من ضروريات الدين و قول الإسكافى بطهارة ما دون الدرهم منه غير مضر بدعوى الضرورة على نجاسته لكونها على نجاسته فى الجملة. و استدل على نجاسته بالكتاب و السنة و الإجماع: فمن الكتاب قوله تعالى إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ بناء على رجوع الضمير فى فإنه إلى الجميع لا إلى الأخير مع إمكان ان يقال على تقدير عوده إلى الأخير أيضا يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۵۶

الاستدلال بالاية الكريمة على نجاسته بتقريب ان يقال اشتراك الميتة و الدم مع لحم الخنزير فى الحكم مع تعليل حكم الخنزير بالرّجسية يعطى مشاركة الأولين معه فى علة الحكم و الا لكان ينبغى عدم اختصاص الأخير بذكر علته و هذا كأنه ظاهر. انما

الكلام فى معنى الرجس إذ لم يعلم المراد منه و انه بمعنى الرجس الاصطلاحى لاحتمال ان يكون بمعنى الخبيث كما يشهد به إطلاقه على الميسر و الأنصاب فى قوله تعالى (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصٰابُ وَ الْأَزْلاٰمُ رِجْسٌ) فالآية من هذه الجهة مجملة لا دلالة فيها على نجاسة الدم.

و من السنة طوائف من الاخبار المذكورة فى أبواب متفرقة كالوارد فى دم الرّعاف و الدماء الثلاثة و القروح و الجروح و وجوب غسل ما يلاقى الدم من الثوب و الاجتناب عما لاقاه منقار الطّير مع رؤية الدّم فى منقاره و غير ذلك من الاخبار الكثيرة الّتى كثرتها اغنتنا عن التعرض لها. و من الإجماع التصريح به فى كلمات غير واحد من الاخبار و عن المنتهى الدم المسفوح من كل حيوان ذى نفس سائلة يكون خارجا بدفع من عرق نجس و هو مذهب علماء الإسلام الثانى اختلف التعبير عن الدم المحكوم بنجاسته فعن بعضهم التعبير بدم ذى النفس و عن بعض آخر التعبير بدم ذى العرق و لعله يرجع الى الأول و عن ثالث التعبير بالدّم المسفوح و المسفوح فى اللغة هو المصبوب و قيّده فى المجمع بالمنصب من العرق بكثرة فإن كان بمعنى المصبوب مطلقا تكون النسبة بينه و بين دم ذى النفس عموما من وجه لصدقه على دم مثل السمك دون دم ذى النفس و ان كان بمعنى المنصب من العرق بكثرة يكون أخص من دم ذى النفس لعدم صدقه على المتخلف فى الذبيحة أو دم الجروح و القروح أو ما يخرج من الحيوان ذى النفس بحك و نحوه دون دم ذى النفس لكن العبرة بدم ذى النفس و ذلك للتسالم على نجاسة مثل دم الرعاف و ما يوجد فى الأنف و عند قطع الثالول و حك الجلد و قلع السن و دم الجروح و القروح و نحو ذلك و هو لا يتم مع جعل التعبير بالأخص الغير الشامل لذلك كما لا يخفى.

الثالث اعلم ان الدّم ينقسم إلى أقسام لا خلاف فى نجاسة بعضها و طهارة بعضها الأخر و وقع الخلاف فى بعض منها فاحتيج الى تنقيح الأصل فى أقسامه و انه هل هو طهارة الدم الا ما ثبت بالدليل نجاسته فيحكم فى المشكوك حكمه بالطهارة أو انه نجاسة الدم الا ما ثبت بالدليل طهارته فيحكم فى المشكوك بالنجاسة فنقول اختلفت الافهام فيه فالمختار عند

صاحب الجواهر هو أصالة الطّهارة و عند الشيخ الأكبر (قده) هو أصالة النجاسة و منشأ الخلاف هو الاختلاف فى وجود عموم أو إطلاق يثبت به نجاسته فمما قيل بدلالته على نجاسة كل دم بالعموم موثقة عمار. و فيها كل شىء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا تشرب و لا تتوضأ. بدعوى ان إطلاق الدم يشمل كلما يصدق عليه الدم فيدل على عموم الحكم الا ـ ما خرج بالدليل لكن الانصاف عدم استفادة العموم من ذاك الخبر لعدم ما يدل على العموم فيه بالوضع و عدم تمامية مقدمات الحكمة حتى يستفاد منها العموم بالإطلاق حيث انه منساق لبيان حكم نجاسة الماء بواسطة ملاقاته لما فى منقار الطّير من الدم النجس بعد الفراغ عن نجاسته و ليس فى مقام بيان نجاسة الدم حتى يقال بدلالته على عموم نجاسته و ان كان بالالتزام يدل على نجاسته لكن فى الجملة.

و منه خبر دعائم الإسلام عن الصادقين عليهما السلام قالا فى الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات. و تقريبه ان ذكر الدم معرفا بلام الجنس المسوق لتعريف المهيّة دال على ارادة كون هذه الطبيعة نجسة و الانصاف عدم دلالة هذا الخبر أيضا على العموم لان المنساق منه هو بيان اتحاد الدم النجس مع بقية النجاسات فى كيفية تطهير المتنجس به من غير تعرض فيه لنجاسة كل دم.

و منه النبوى يغسل الثوب من المنى و الدم و البول. و تقريبه ان قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يغسل الثوب من الدم فى قوة ان يقال الدم نجس و لا شبهة فى إطلاق القضية الثانية فوجوب الغسل عن الدم على نحو الإطلاق يدل على إطلاق نجاسته هذا لو لم ندع انصراف الدم فيه الى خصوص دم الإنسان كما ان دعوى انصراف المنى و البول المذكورين فيه الى منى الإنسان و بوله

ليس بكل البعيد و كيف كان أصل الخبر ضعيف سندا غير مذكور فى كتب الاخبار و لم يعهد الاستدلال به من قدماء الأصحاب لكى ينجبر به ضعفه.
و استدل بأخبار أخر لا دلالة لشيء منها على العموم و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) فيما أفاد بأنى لم أعثر على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة أو لازمها يراد به حكمها و موضوعه لفظة الدم و نحوه مما يستفاد منه حكم الطبائع فضلا عن العموم و لعل مراده (قده) من تقييد الخبر بالمعتبر هو الإشارة إلى النبوى المتقدم حيث انه متضمن لحكم لازم

النّجاسة و هو الغسل و يكون المراد منه حكم النجاسة مع ان موضوعه لفظ الدم لكنه غير معتبر كما قدمناه و بالجملة فالّذى يقوى فى النّظر هو عدم ثبوت نجاسة الدم بالعموم و لو كان من غير الحيوان بل من الحيوان الّذى لا نفس له أيضا لكن أصالة النجاسة فى دم ماله نفس سائلة كما اعترف بها فى الجواهر لا يخلو عن قوة و ذلك لبعض ما تقدم مؤيدا بالشهرة المحققة و الإجماعات المحكية كما حكى الإجماع عليها عن المعتبر و التذكرة و المنتهى و الغنية و الذكرى و غير ذلك من عبائر الأصحاب و عن المدارك انه مذهب الأصحاب فالأصل فى خصوص دم ذى النفس من الحيوان هو النجاسة و فيما عداه هو الطهارة.
الرابع لا- فرق فى دم الحيوان الذى له نفس سائلة بين الإنسان و غيره و لم يذهب الفرق بينهما الى وهم أيضا و لعل النكتة فى تعرض نفى الفرق بينهما دفع توهم ثبوته بدعوى انصراف الأخبار الدالة على نجاسة الدم الى خصوص دم الإنسان و كون كثير منها واردة فى مورد الإنسان مثل ما ورد فى دم الرّعاف و ما يوجد فى الأنف و دم الحيض و النفاس و الاستحاضة و ما يخرج عند قطع الثالول أو حك الجسد أو قلع السن و نحو ذلك كما لا ينبغى الإشكال فى عدم الفرق فى الإنسان بين الصغير و الكبير و لا يتوهم ثبوته بدعوى كون مورد أكثر تلك النصوص هو الإنسان الكبير و ذلك واضح.
الخامس لا فرق فى الدّم بين قليله و كثيره و ما يحكى عن الشّيخ فيما لا يدركه الطرف من الدم من القول بطهارته ضعيف و استدلاله بصحيح على بن جعفر مردود بما تقدّم فى الفصل المعقود فى انفعال الماء الراكد القليل بملاقاته مع النّجاسة مثل ما حكى عن خلاف الصدوق (قده) فى ما دون الحمصة حيث أسند إليه طهارته مستدلا له بخبر ابن عبد السلام عن الصادق عليه السّلام و فيه انى حككت جلدى فخرج منه دم فقال إذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله و الا فلا و ما يحكى عن خلاف ابن الجنيد فيما دون سعة الدّرهم من الدم و غيره من النّجاسات و الكل مردود بعدم ثبوت نسبة الخلاف و على تقدير ثبوتها بضعف مستنده اما لأجل عدم دلالته أو لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه فالحق هو ما ذكره فى المتن من عدم الفرق فى دم حيوان ذى النفس بين الإنسان و غيره و لا فى الإنسان بين صغيره و كبيره و لا فى الدم بين قليله و كثيره.
السادس حكى الإجماع على طهارة دم مالا نفس له عن غير واحد من الأصحاب

كالسيد و الشيخ و ابنى زهرة و إدريس و المحقق و الشهيدين و غيرهم رضى اللّه تعالى عنهم و ادعى الشيخ الأكبر نفى الخلاف فيها فى طهارته من غير فرق بين الكبير و الصغير مما لا- نفس له و لا بين مالا لحم له أو ما كان له لحم. و يدل فيما لا لحم له مضافا الى الإجماع القولى السيرة العملية على عدم الاجتناب عن دم البق و البراغيث و نحوهما و الاخبار الواردة فى نفى البأس عن دم البراغيث و البق كخبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن أبيه لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف.
و يدل على طهارة دم ماله اللحم مما لا نفس له خبر السكونى و فيه ان عليا عليه السّلام كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك يكون فى الثوب فيصلى فيه الرّجل يعنى دم السمك. و قوله يعنى دم السمك يحتمل ان يكون من الامام (ع) و يحتمل ان يكون من

الراوى فعلى الأول يكون تقييدا لما لم يذك بخصوص السمك فيكون تعميم الحكم لما سواه بالإجماع و على الثانى فلا مقيد لإطلاق قوله ما لم يذك و المراد بما لم يذك ما لا تدخله التذكية و هو الذى لا نفس سائلة له حتى ترد عليه التذكية و كيف كان فيرد على الاستدلال بهذا الخبر منع دلالته على طهارة دم ما لم يذك لاحتمال ان يكون نجسا معفوا عنه فى حال الصلاة.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌١، ص: ٣٥٩

السابع قد علم من طهارة دم مالا- نفس له أولوية طهارة ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند شهادة سيد الشهداء أرواحنا فداه لعدم عموم يدل على نجاسة كل دم حتى يشمله مع انه على فرض العموم يكون الدم منصرفا الى ما كان من الحيوان و عدم إطلاقه على ما عداه حقيقة بل و لا عرفا و ذلك ظاهر.

الثامن بناء على ما قويناه من عموم الدليل على نجاسة كل دم من الحيوان الذى له نفس سائلة استثنى عن العموم الدم المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المتعارف منه و الدليل على استثنائه هو الإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب و القدر المتيقن منه فيما كان فى العروق أو فى اللحم إذ فى بعض معاقده اختصاصه بطهارة المتخلف فى خصوص العروق و فى بعض آخر اختصاصه بما فى خصوص اللحم و فى بعض ثالث بما فيهما و الظاهر كون ذكر العروق أو اللحم من باب المثال و عليه فلا فرق بين ما كان فى أحدهما أو فى شى‌ء آخر كالقلب و الكبد.

نعم قال فى المسالك فى إلحاق ما يتخلف فى القلب و الكبد (وجهان) و ظاهره التردد فى طهارة ما فيهما لكنه حكم بطهارة ما فيهما فى الروضة و الظاهر إطلاق معاقد الإجماع بعد استظهار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ٣٦٠

كون ذكر اللحم و العروق فى بعض منها من باب المثال فلا ينبغى التأمل فى طهارة الجميع.

ثم المحكوم عليه بالطهارة هو الدم المتخلف بعد خروج المتعارف و اما المتعارف فهو محكوم بالنجاسة و لو لم يخرج فلو رجع دم المذبح الى الجوف لردّ النفس أو لكون رأس الذبيحة إلى العلو كان نجسا لانه من المتعارف لا من المتخلف من غير فرق بين وصوله الى الخارج و عوده منه الى المتخلف أو عوده من الدّاخل و ان كان الحكم بالنجاسة فى الأول أظهر لإمكان القول بطهارة الأخير بناء على القول بعدم نجاسة ما فى الباطن ما لم يظهر كما نسبه فى شرح الدروس الى القليل حيث يقول قد يقال انه إذا خرج منه دم يحكم بنجاسته و إذا لم يخرج و لم يظهر فهو طاهر و ان كان فى اللحم (انتهى) و لكنه فاسد لانه على ذلك المبنى أيضا لا بدّ من الحكم بنجاسته لان الكلام انما هو بعد ظهوره فى اللحم أو غيره كما لا يخفى هذا.

و اما المتخلف فى الاجزاء الغير المأكولة مما يؤكل كالطحال و نحوه من الذبيحة المأكولة أو المتخلف من الحيوان الغير المأكول كالارنب و الثعلب ففى الحكم بطهارته اشكال من جهة إطلاق بعض معاقد الإجماع و من اختصاص الإجماع بما فى المأكول من المأكول كيف و المحكى عن الذخيرة و الكفاية و البحار و شرح المفاتيح اتفاق الأصحاب على نجاسة المتخلف فى غير المأكول من الحيوان كالثعلب و نحوه و مع دعوى الاتفاق على نجاسته كيف تطمئن النفس بدخوله فى معاقد الإجماع على الطهارة كما لا يخفى فالأحوط فيه و فيما لا يؤكل من المأكول هو الاجتناب.

[مسألة ١- العلقة المستحيلة من المنى نجسة]

مسألة ۱- العلقة المستحيلة من المنى نجسة من انسان كان أو من غيره حتى العلقة فى البيض و الأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذى يوجد فى البيض لكن إذا كانت فى الصغار و عليه جلدة رقيقة لا ينجس معه البياض إلا إذا تمزقت جلدة.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور: (الأول) فى العلقة المستحيلة من المنى النجس سواء كان من انسان أو من غيره و المحكى عن جماعة هو القول بنجاستها و عن الخلاف دعوى إجماع الفرقة على نجاستها و فى الجواهر انه لم اعرف من جزم بالطهارة إلا المحدث البحرانى فى الحدائق. و استدل لنجاستها تارة بعموم نجاسة كلما يسمى بالدّم و لو لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۶۱

من ذى النفس و اخرى بعموم نجاسة دم ماله نفس سائلة بدعوى صدقه على العلقة إذ يكفى فى صدق دم ذى النّفس تكوّنه فى جوفه و لو لم يكن موجودا فى عروقه و طبقات لحمه و ثالثة باستصحاب نجاستها الثابتة لها حال كونها منيا. و الكل مخدوش: اما الأول فبالمنع من العموم كما تقدم. و اما الثانى فبالمنع من صدق دم ذى النفس عليها بعد كونها غيره حقيقة و عرفا.

و اما الثالث فبالمنع عن التمسک بالاستصحاب بعد القطع بتبدل الموضوع فليس فى البين ما يدل على نجاستها الا دعوى الإجماع على نجاستها و عدم العثور على من جزم بالطهارة لكن ادعاء الإجماع لعله مبنى على الالتزام بعموم الدليل على نجاسة الدم و عدم العثور على من جزم بالطهارة لا يعول عليه الا ان الأحوط الاجتناب عنها خروجا عن مخالفة الأصحاب القائلين بنجاستها.

الثانى فى العلقة فى البيض و المختار عند جماعة الأساطين هو القول بنجاستها و عليه صاحب الجواهر (قده) و الشّيخ الأكبر (قده) فى الطهارة و ذهب اليه المصنف (قده) فى المتن.

و يستدل لنجاستها اما بعموم نجاسة الدم أو بصدق دم ذى النفس عليها لانتهائها بالأخرة إلى الحيوان و ان كانت الان منفصلة عنه حقيقة إذا كان تكونها فى البيض بعد خروج البيض عن الحيوان أو لكونها مبدء تكون الحيوان و يكفى هذا المقدار من النسبة فى صحة انتسابها الى الحيوان ذى النفس أو لإطلاق معقد الإجماع المحكى عن الخلاف. و الكل مخدوش لا يصلح ان يكون دليلا لما عرفت من منع العموم و عدم صدق دم ذى النفس على المتكون فيه بعد ان لم يكن جزء منه فضلا عما لا يكون متكونا فيه و عدم كفاية الانتهاء الى الحيوان أو كونه مبدء لنشو الحيوان فى صدق دم ذى النفس و لا اعتبار فى دعوى الإجماع المحكى عن الخلاف لو سلم شمول إطلاق معقده لها فالقول بطهارتها أظهر من القول بطهارة العلقة المستحيلة من المنى النجس لكن الاحتياط فى الاجتناب عنها مما لا ينبغى تركه خروجا عن خلاف من حكم بنجاستها من الأساطين.

الثالث فى النقطة الموجودة فى صفار البيض فان صدق عليها العلقة فيكون حكمها حكمها و ان لم تصدق عليها العلقة فعلى القول بعموم نجاسة ما يسمى بالدّم يحكم عليها بالنجاسة و على المختار فلا وجه لنجاستها لكن الاحتياط فيها أيضا مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۶۲

الرابع فى حكم الصفار الموجود فيه الدم على القول بنجاسة دمه فهل هو لميعانه يتنجس مطلقا أو يختص النّجاسة منه بموضع ملاقاته مع الدم أو يقال بعدم تنجس شىء منه أصلا احتمالات. أقواها الأخير لاحتمال ان يكون على النقطة غشاء يمنع عن سراية نجاستها الى الصفار و مع الشک فى سرايتها اليه يرجع الى أصالة الطهارة و لو فرض العلم بعدم وجود الغشاء على النقطة فالمتعين هو الاحتمال الثانى أعنى اختصاص التنجس بموضع الملاقاة و ذلک لان الملاک فى تنجس المائعات بالملاقاة هو حكم العرف بملاقاة جميع اجزائها مع النّجس عند ملاقاة بعضها لكونها عندهم ذات سطح واحد فملاقاة بعضها ملاقاة لجميعها بنظرهم و الشارع رتب الحكم بالتنجس على الملاقاة بلا تصرف فيها بل مع ايكالها الى فهمهم و المائعات من حيث الثقل و

الخفة مختلفة و فى بعضها لشدة ميعانها كالماء يحكم العرف على كون ملاقاة بعضه ملاقاتا لجميعه و فى بعضها كالدبس لا يحكم و فى بعضها يشك و الحكم فى هذين القسمين هو طهارة ما عدا موضع الملاقاة اما فى الأول منهما فلعدم صدق الملاقاة المرتب عليها الحكم بالنجاسة و اما فى الثانى فللشك فى الملاقاة فيجرى فيه قاعدة الطهارة. إذا ظهر ذلك فاعلم ان الظاهر من ميعان صفار البيض هو كونه على حد يحكم العرف بعدم ملاقاة جميعه بملاقاة بعضه فيكون كالقسم الأول من القسمين الأخيرين و مع التنزل عنه فلا أقل من الشك فى صدق ملاقاة الجميع بملاقاة بعضه و على كلا التقديرين فهو محكوم بالطهارة لكن الاحتياط فيه حسن على كل حال.

الخامس فى حكم البياض الملصق بالصفار مع وجود جلدة رقيقة بينهما و لا ينبغى الإشكال فى طهارته معها لعدم صدق الملاقاة عليه قطعا و مع تمزق الجلدة يصير حكمه حكم الصفار. ثم ان هذا كله حكم العلقة أو الدم الموجودة فى البيض من حيث النّجاسة و الطهارة و اما من حيث الحل و الحرمة فالأقوى حرمتهما و لو على القول بالطهارة لكونهما من الخبائث كالمتخلف فى الذّبيحة على ما يذكر فى المسألة الآتية.

[مسألة ۲– المتخلف فى الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام]

مسألة ۲– المتخلف فى الذبيحة و ان كان طاهرا لكنه حرام الا ما كان فى اللحم مما يعد جزء منه.

ادعى صاحب الحدائق (قده) عدم الخلاف فى حلية المتخلف فى الذبيحة و طهارته

و قال (قده) ان كلا الحكمين أعنى الطهارة و الحلية مما اتفق عليه الأصحاب من غير خلاف ينقل مضافا الى حصر المحرمات فى الايات المستلزم للطهارة لأنه متى كان حلالا كان طاهرا و نظره فى حصر المحرمات فى الآيات الى الآية المباركة «قُلْ لٰا أَجِدُ فِي مٰا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىٰ طٰاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّٰا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً» و الاستدلال بالحصر اما يكون بالنظر الى مفهوم الحصر اعنى حصر المحرم من الدّم بالمسفوح منه الدّال على عدم حرمة غير المسفوح منه الّذى منه المتخلف فى الذبيحة و اما يكون بالنظر الى مفهوم الوصف اعنى اتصاف الدّم بالمسفوح.

و لا يخفى ما فيه اما على الأول فلأنه لو تم ذلك لدل على حل كل دم غير مسفوح و لو لم يكن من المتخلف و هو مما لم يقل به احد فلا بد من حمل الحصر على الإضافى فيكون احترازا عن الأطعمة المعهودة الّتى حرمها بعض العرب على أنفسهم افتراء على اللّه كما حكى التفسير به عن القمى أو على محامل أخر كيف و الا يلزم تخصيص الأكثر المستهجن فان المحرمات من الحيوانات البرية و البحرية و غيرها فوق حد الإحصاء و اما على الثانى أى مفهوم الوصف فبمنع المفهوم للوصف فالحق حرمة الدم المتخلف الا ما يكون مستهلكا فى اللحم أو ما يعد جزء منه بحيث لا ينفك منه بحيث يكون حلية اللحم مع حرمته موجبا لعدم إمكان اكله لأجل عدم انفكاكه عن الدم و اما ما ينفصل منه و يكون له الاستقلال فى الوجود فلا يحل بعد عده من الخبائث.

[مسألة ۳– الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس]

مسألة ۳– الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس كما فى خبر فصد العسكرى صلوات اللّه عليه و كذا إذا صب عليه دواء غير لونه الى البياض

أما نجاسة الدّم الأبيض بعد فرض العلم بكونه دما فلإطلاق ما يدل على نجاسته من النصوص و معاقد الإجماع و عدم تقييده

بوجود الحمرة حتى تكون الحمرة شرطا لنجاسته و لا- بعدم ضد الحمرة حتى كان وجود ضدها كالبياض مثلا- مانعا بل هو محكوم بحكم الدم و لو كان أبيض بعد فرض كونه دما هذا مع العلم بكونه دما و مع الشك فيه يحكم بطهارته كما سيأتى فى المسألة السابعة.

و الخبر المروى فى فصد العسكرى (ع) هو الذى حكى عن بعض فصاده من النصارى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۶۴

ان أبا محمد (ع) بعث اليه يوما فى وقت صلاة الظهر فقال لى افصد هذا العرق قال فناولنى عرقا لم أفهمه من العروق التى تفصد فقلت فى نفسى ما رأيت أمرا أعجب من هذا يأمرنى أن أفصد فى وقت الظهر و ليس بوقت فصد و الثانية عرق لا أفهمه ثم قال لى انتظر و كن فى الدّار فلما أمسى دعانى و قال لى سرح الدّم فسرحت ثم قال أمسكها ثم قال كن فى الدّار فلما كان نصف الليل أرسل الىّ و قال سرح الدّم قال فتعجبت أكثر من عجبى الأول و كرهت أن أسأله قال فسرحت فخرج دم أبيض كأنه الملح قال ثم قال لى كن فى الدار فلما أصبحت أمر قهرمانه أن يعطينى ثلاثة دنانير فأخذتها و خرجت الى ان قال سئلت عن طبيب النصرانى الفارسى عن فعله فقال الرجل الفارسى هذا الّذى تحكيه عن هذا الرّجل فعله المسيح (ع) فى دهره مرة.

[مسألة ۴- الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس]

مسألة ۴- الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس و منجس للبن

لصدق الدم عليه من غير فرق بين ان يكون من جرح فى الثدى أو يكون من مبدء تكون اللبن بحيث لم يكتس الصورة اللبنية بعد و إذا كان نجسا فهو منجس للبن أيضا لأن كل نجس منجس

[مسألة ۵- الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر]

مسألة ۵- الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر و لكنه لا يخلو عن اشكال.

و منشأ الاشكال أمران (أحدهما) ان المحكوم عليه بالطّهارة هو الدّم المتخلف فى الذّبيحة بعد خروج المقدار المتعارف منه فمن حيث ان الدم الموجود فى الجنين ليس من المتخلف فى الذبيحة لا- يشمله معقد الإجماع و مع الشك فيه يجب الوقوف على المتيقن فيرجع فى المشكوك الى عموم دليل نجاسة دم ماله نفس سائلة لو كان المورد من قبيل التمسك بعموم العام عند الشك فى مصداق المخصص لكون المخصص لبيا و هو الاسماع.

و ثانيهما ان معقد الإجماع هو الدم المتخلف فى الذبيحة و يسلم صدق المتخلف على الدم الموجود فى الجنين لكن يشك فى المراد من الذبيحة بأنه هل هو خصوص معناها اللغوى أعنى ما يرد عليه الذبح أو مطلق المحكوم عليه بالتذكية الشرعية و لو بذكاة أمه فالقدر المسلم فى هذا الشك أيضا هو الأول و يرجع فى المشكوك إلى أصالة النجاسة.

قال فى الجواهر المراد بالذبيحة فى معقد الإجماعات مطلق المذكاة تذكية شرعية قطعا من غير فرق بين الذبح و النحر و غيرهما بل لا يبعد إلحاق ما حكم الشارع بتذكيته بذكاة أمّه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۶۵

فيعفى (ح) عن جميع ما فيه من الدم على اشكال (انتهى) و مما ذكرنا يظهر قوة القول بنجاسة الدّم المذكور الا ما يعد جزء من لحم الجنين فإنه يحكم بطهارته لمكان الحكم بحليته تبعا.

[مسألة ۶- الصيد الذى ذكاته بآلة الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال]

مسألة ۶- الصيد الذى ذكاته بآلة الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال و ان كان لا يخلو عن وجه و اما ما خرج منه فلا إشكال فى نجاسته

و منشأ الاشكال هو ما تقدم فى المسألة المتقدمة من الشك فى المراد من الذبيحة التى هى معقد الإجماع على طهارة المتخلف من دمها و انها هل هى خصوص معناها اللغوى أو مطلق ما يحكم عليه بالتذكية شرعا و لو كان ذبحه بآلة الصيد أو بالكلب المعلم و حيث لم يعلم إطلاق معقد الإجماع يجب الأخذ بالمتيقن و هو المعنى اللغوى و يكون المشكوك محكوما بالنجاسة بحكم الأصل و وجه الحكم بالطهارة هو دعوى عدم الفرق فى المذكى بين تفاوت آلات تذكيته بل المعيار هو خروج الدم المتعارف بالتذكية بأى آلة تحققت و قد تقدم نقل عبارة الجوار فى المسألة المتقدمة حيث ادعى القطع بعدم الفرق بين الذبح و النحر و غيرهما و مراده من غيرهما هو آلة الصيد و الكلب المعلم مما يعد آلة للتذكية و لا يخفى ان الحكم بالطهارة فى هذه المسألة أظهر من المسألة السابقة و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه. هذا بالنسبة إلى الدم المتخلف فيه و اما ما يخرج منه فلا إشكال فى نجاسته و ذلك ظاهر.

[مسألة ۷- الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة]

مسألة ۷- الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة كما ان الشىء الأحمر الذى يشك فى انه دم أم لا كك و كذا إذا علم انه من الحيوان الفلانى و لكن لا يعلم انه مما له نفس أو لا كدم الحية و التمساح و كذا إذا لم يعلم انه دم شاة أو سمك فإذا رأى فى ثوبه دما لا يدرى انه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة و اما الدم المتخلف فى الذبيحة إذا شك فى انه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته عملا بالاستصحاب و ان كان لا يخلو عن اشكال و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها: (الأول) الدم المشكوك فى كونه من الحيوان محكوم بالطهارة بناء على ما اخترناه من عدم عموم يدل على نجاسة كلما يسمى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۶۶

بالدم بل الثابت بالعموم عندنا هو نجاسة الدّم مما له نفس سائلة فيكون الدم من غير الحيوان الذى له نفس سائلة خارجا عن العموم خروجا موضوعيا بالتخصص و يكون مورد الشك فى كونه من الحيوان من قبيل الشبهة المصداقية للعام و لا اشكال و لا خلاف فى عدم جواز التمسك بالعموم فى هذا المورد و وجهه واضح إذ دليل العام يتكفل إثبات الحكم لما هو من مصاديق موضوعه من غير تعرض له لبيان ما هو من مصاديقه فلا يمكن رفع الشك فى كونه من مصاديق الموضوع بنفس الدليل المتكفل لحكمه على تقدير ثبوته هذا بناء على ما هو المختار عندنا من عدم العموم المثبت لنجاسة كل ما يسمى بالدم و اما على القول بثبوت العموم فيصير المورد من قبيل الشبهة المصداقية للخاص بعد القطع بكون المشكوك من افراد العام و لا إشكال فى عدم جواز التمسك بدليل الخاص فى إثبات حكمه للمشكوك لانه من قبيل التمسك بعموم العام لما يشك فى كونه من مصاديقه و فى جواز التمسك بعموم العام فيه خلاف و التحقيق فبه هو عدم الجواز فيما إذا كان المخصص لفظيا و جوازه فيما إذا كان لبيا و كيف كان فالأقوى عندنا هو الحكم بالطهارة فى مفروض الكلام لأجل عدم العموم الّذى يثبت به

نجاسة كلما يسمى بالدم أولا و عدم جواز التمسک به على تقدير ثبوته لكون التمسک به من قبيل التمسک بالعموم للشبهة المصداقية للخاص ثانيا.
الثانى الشىء الأحمر الذى يشک فى انه دم أولا، لا إشكال فى كونه محكوما بالطهارة لكون المورد من قبيل الشبهة المصداقية للعام من غير اشكال و هذا ظاهر.
الثالث لو علم بكونه دم حيوان معلوم كالحية مثلا- و شک فى كونه مما له نفس سائلة حتى يكون دمه نجسا أو لا حتى يكون طاهرا.
الرابع لو شک فى كونه دم ماله نفس سائلة كالغنم أو مالا نفس له كالسمک و الحكم فى هذين الأخيرين هو الطهارة لكون المورد من قبيل الشک فى مصداق العام بناء على المختار من عدم العموم و من موارد الشک فى مصداق الخاص مع كون دليل المخصص لفظيا الذى لا يجوز فيه التمسک بالعموم عندنا بناء على عموم نجاسة الدم.
الخامس إذا شک فى الدم المتخلف فى كونه من القسم الطاهر أو النجس فلا يخلو عن أنحاء يختلف أحكامها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣۶٧
الأول ان يعلم كونه من المتخلف بعد خروج المتعارف و يشک فى طهارته من جهة الشک فى كونه من المتخلف فى العروق أو الجزء المأكول أو أنه من المتخلف فى الجزء الغير المأكول كالطحال مثلا- بناء على ما قويناه من نجاسة ما يكون فى الجزء الغير المأكول فعلى القول بعدم نجاسة الدم ما دام فى الباطن و لم يظهر لا مجرى لاستصحاب بقاء نجاسته لانه قبل الذبح لم يكن نجسا و بعد الذبح لم يعلم بنجاسته حيث انه مشكوک من أول الأمر و بعبارة أخرى ليس للمستصحب حالة سابقه متيقنة حتى يحكم ببقائها بالأصل لا فى حال الحيوة و لا بعد الذبح لأنه فى حال الحيوة لم يكن نجسا لكونه فى الباطن و بعد ذبحه لم يعلم بنجاسة هذا الدم حتى يحكم ببقاء نجاسته بالأصل.
و هل يحكم عليه (ح) بالنجاسة أو بالطهارة وجهان مبنيان على عموم الدليل على نجاسة الدم و خروج الدم المتخلف عن العموم بالمخصص اللبى و هو الإجماع أو عدم ثبوت العموم أو ثبوته مع كون خروج الدم المتخلف عنه بالمخصص اللفظى فعلى الأول أعنى البناء على العموم مع كون خروج الدم المتخلف بالمخصص اللبى يحكم بالنجاسة و على الثانى أعنى البناء على عدم ثبوت العموم أو ثبوته مع خروج الدم المتخلف بالمخصص اللفظى يحكم بالطهارة جريا على قاعدتها اما لعدم العموم أو لكون الشبهة فى مصداق الخاص مع كون المخصص لفظيا و الأقوى هو الأول لما عرفت من ثبوت عموم الدليل على نجاسة دم ماله نفس سائلة و خروج الدم المتخلف عنه بالإجماع.
هذا كله بناء على عدم نجاسة الدم ما دام كونه فى الباطن و بناء على نجاسته و طهره بخروج المتعارف منه كما يعد خروج المتعارف منه من مطهرات المتخلف منه يصح استصحاب نجاسته فيما لم يكن الدم من موارد العلم الإجمالى من غير اشكال و فيما إذا كان من موارده كما إذا اشتبه الطاهر بالنجس يقع التعارض بين الأصلين حيث يعلم بتبدل أحدهما عما كان عليه من النجاسة و صار طاهرا فأصالة بقاء النّجاسة فى كل واحد منهما تعارض مع أصالة بقائها فى الأخر فتتساقطان بالمعارضة و فى طهارته و نجاسته (ح) الوجهان المتقدمان.
و لكن التحقيق هو المنع عن اجراء الاستصحاب هنا فى نفسه لا سقوطه بالمعارضة و ذلک لكون المقام من قبيل ما كان أطراف العلم الإجمالى فيه معنونا بغير عنوان أحدهما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣۶٨
فإنه لا يجرى فيه الاستصحاب كما إذا كان انا آن أحدهما من زيد و الأخر من عمر و نجسين ثم علم بطهارة إناء زيد و اشتبه

إنائه بإناء العمر و الباقى على نجاسته فإنه لا يجرى الاستصحاب فى إناء المشتبه بإناء العمر و و لو مع قطع النظر عن المعارضة.
و السر فيه انه على تقدير كونه من زيد مما يقطع بطهارته و على تقدير كونه من عمر و مما يقطع بنجاسته و هذا القطع المتحقق على كل تقدير مانع عن جريان الاستصحاب لان المستصحب لا بد من ان يكون على كل تقدير مشكوكا و وجه كون المقام من هذا القبيل ظاهر حيث ان الدّم الموجود فى الجزء المأكول و الجزء الغير المأكول كانا كلاهما نجسين قبل الذبح و بعد خروج المتعارف منه بالذبح طهر المتخلف منه فى الجزء المأكول و بقى المتخلف منه فى الجزء الغير المأكول على نجاسته و صار الطاهر منهما بهذا العنوان (اعنى بعنوان كونه متخلفا فى الجزء المأكول) معلما ثم اشتبه بالموجود فى الغير المأكول فهو على تقدير كونه فى الجزء المأكول مما يقطع بطهارته و على تقدير كونه مما فى الجزء الغير المأكول مما يقطع بنجاسته فيكون مثل إناء زيد الطاهر المشتبه بإناء العمر و كما هو واضح النحو الثانى ان يشك فى طهارته من جهة الشك فى خروج المتعارف و الحكم فيه هو النجاسة استنادا إلى أصالة عدم خروج المتعارف لكون خروج المتعارف مسبوقا بالعدم و لكن المصنف (قده) احتمل التفصيل فى هذا القسم بين ما كان الشك فى الخروج من جهة الشك فى رد النفس فحكم فيه بالطهارة مستندا إلى أصالة عدم الرد و بين ما كان الشك فيه فى الخروج من جهة الشّك فى كون رأسه على علو فحكم فيه بالنجاسة لأصالة عدم خروج المتعارف و لا وجه لهذا التفصيل لفساد التمسك بأصالة عدم الرد إذ هى لا تثبت كون الدم المشكوك من المتخلف بعد خروج المتعارف الا بالأصل المثبت.
فان قلت إثبات كون المشكوك من المتخلف بأصالة عدم خروج المتعارف أيضا متوقف على الأصل المثبت (قلت) عدم كون المشكوك من المتخلف ليس من اللوازم المترتبة على عدم خروج المتعارف بل هو نفس مؤداه ضرورة ان عدم خروج المتعارف عبارة عن كون الموجود مما يخرج بالمتعارف و بعبارة أخرى نجاسة المتخلف اعنى الدم الموجود فى الحيوان من آثار عدم خروج المتعارف كما ان طهارته من آثار خروجه فكما ان ترتب طهارته على

خروج المتعارف شرعى كك ترتب نجاسته على عدم خروج المتعارف شرعى فكما يثبت بخروج المتعارف طهارة المتخلف شرعا كك يثبت بعدم خروجه نجاسته و هذا واضح.
الثالث ان يشك فى كونه من المتعارف أو المتخلف و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها و لا مجرى للاستصحاب هاهنا مطلقا سواء بنينا على طهارة الدم فى الباطن أم لا اما على الأول فواضح حيث لا حالة سابقه للنجاسة (ح) و اما على الثانى فلتردد هذا الدم بين كونه مما يقطع بطهارته (على تقدير كونه من المتخلف) أو يقطع بنجاسته (على تقدير كونه من الخارج المتعارف) فيصير نظير الإناء الطاهر لزيد المشتبه بالإناء النجس للعمرو.
الرابع ان يشك فى كونه من المتخلف فى الحيوان المأكول لحمه كالغنم أو فى غير المأكول لحمه كالارنب مثلا و الحكم فيه هو الطهارة لقاعدتها الأعلى القول بعموم الدليل على نجاسة الدم مع خروج الدم المتخلف عنه بالمخصص اللبى.
الخامس ان يشك فى تنجس الدم المتخلف بواسطة الشك فى رد النفس و ارتجاع الخارج برده و الأصل فيه هو الطهارة لاستصحاب عدم الملاقاة و هذا ظاهر.

[مسألة 8- إذا خرج من الجرح أو الدمل شي‏ء اصفر يشك فى انه دم أم لا، محكوم بالطهارة]

مسألة 8- إذا خرج من الجرح أو الدمل شي‏ء اصفر يشك فى انه دم أم لا، محكوم بالطهارة و كذا إذا شك من جهة الظلمة انه دم أم قيح و لا يجب عليه الاستعلام.

و ذلك لكون الشبهة فى كلا الفرضين موضوعية التى لا يجب فيها الاحتياط باتفاق من المجتهدين و الأخباريين كما لا يجب فيها الاستعلام لعدم وجوب الفحص فيها بالإجماع لكن فيما يعد فحصا و امّا ما يكون خارجا عن الفحص موضوعا كالنظر إلى الأفق ممن يكون على السطح لمشاهدة الهلال أو الصبح الخارج عن الفحص موضوعا فهو واجب فى الشبهة الموضوعية.

[مسألة ۹- إذا حک جسده فخرجت رطوبة يشک فى أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة]

مسألة ۹- إذا حک جسده فخرجت رطوبة يشک فى أنها دم أو ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة.

و هذا أيضا من موارد الشبهة الموضوعية التى يرجع فيها إلى قاعدة الطهارة.

[مسألة ۱۰- الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح عند البرء طاهر]

مسألة ۱۰- الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح عند البرء طاهر إلا

إذا علم كونه دما أو مخلوطا به فإنه نجس إلا إذا استحال جلدا

حكم الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح إذا علم بعدم كونه دما واضح و مع الشک فى كونه دما يحكم عليه بالطهارة لكونه من الشبهة الموضوعية و مع العلم بكونه دما أو مخلوطا بالدم لا بنحو يكون الدم مستهلكا يحكم عليه بالنجاسة و مع استحالته جلدا يحكم عليه بالطهارة بالاستحالة فيما إذا علم كونه دما بلا اشكال و فى المخلوط به بناء على ما هو الأقوى من طهر المتنجس أيضا بالاستحالة كالنجس.

[مسألة ۱۱- الدم المراق فى الامراق حال غليانها نجس منجس]

مسألة ۱۱- الدم المراق فى الامراق حال غليانها نجس منجس و ان كان قليلا مستهلكا و القول بطهارته بالنار لرواية ضعيفة ضعيف.

اما انه نجس فلعدم ما يوجب طهره من الاستحالة لعدم صدق الاستحالة بالغليان و اما انه منجس فلقاعدة تنجس الشي‌ء بملاقاته مع النجاسة برطوبة مسرية و القول بطهارته محكى عن المفيد و الديلمى مطلقا من غير تقييدهما الدم بالقليل منه و عن نهاية الشيخ و عن ابى الصلاح مع تقييدهما الدم بالقليل و المحكى عن الديلمى عدم الفرق بين الدم و بين غيره من النجاسات. فى عدم كونه منجسا ثم ان قول المصنف (قده) و القول بطهارته (أى طهارة الدم) بالنار لرواية ضعيفة ضعيف ليس على ما ينبغى إذ ليس قائل بطهارة الدم بالنار بل القائل يقول بطهارة المرق المتنجس بالدم بسبب ذهاب الدم و هلاكه بالغليان. قال المحقق فى كتاب الأطعمة و الأشربة من الشرائع: «و لو وقع قليل من دم نجس كالأوقية فما دون فى قدر و هى تغلى على النار قيل حل مرقها إذا ذهب الدم» كما ان الوارد من الاخبار ليس خبرا واحدا لكى يعبر عنه برواية ضعيفة بل هاهنا روايتان.

إحداهما صحيحة و هى صحيحة الأعرج عن الصادق (ع) و فيها سئلته عن قدر فيها جزور وقع فيها أوقية من دم أ يؤكل قال (ع) نعم النار تأكل الدم.

و الأخرى خبر زكريا ابن آدم و فيه سئلت الرضا عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم و مرق كثير قال (ع) يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب و اللحم

اغسله و كله قلت فان قطر فيه الدم قال (ع) الدم تأكله النار إنشاء اللّه تعالى. اللهم الا ان يريد من الرواية جنسها لكى لا تنافى تعددها لكن يبقى سؤال اتصافها بالضعف مع كون إحداهما صحيحة.
و كيف كان فالقول بالطهارة ضعيف شاذ معرض عنه عند الأصحاب و مخالف مع عموم ما يدل على تنجس ملاقى النجس و فقد ما يوجب طهره فى المقام و الخبر الأول و ان كان صحيحا لكنه لا يصلح لان يخصص به عموم انفعال ملاقى النجس لمكان الاعراض عن العمل به و ما ذكره الديلمى من التعميم لسائر النجاسات مردود عليه بالإجماع و بالخبر الثانى الذى حكم فيه بإهراق المرق بوقوع الخمر و النّبيذ فيه كما ان مقتضى العمل بالخبرين اختصاص الحكم بالدّم القليل حيث ان مفروض السؤال فى الخبر الأول هو وقوع الأوقية من الدم فى القدر الّتى فيها جزور و فى الثانى عن قطرة من الدم فلا وجه لما عن المفيد و الديلمى من ترك التقييد بالقليل. و مع إعراض الأصحاب عن العمل بالخبرين و مخالفتهما للعمومات و ضعف الخبر الثانى حتى أسند القميون بعض رواته الى الغلو و وضع الأحاديث لا حاجة الى توجيههما بما عن كاشف اللثام حيث قال بأن شيئا منهما لا يدل على جواز الأكل قبل الغسل و انما ذكر فيهما ان النّار تأكل الدم دفعا لتوهم السائل عدم جواز أكل ما فيه من اللحم و ان غسل بتوهم ان الدم ثخين يبعد ان تأكله النار فهو ينفذ فى اللحم فلا يجدى الغسل (انتهى) مع ما فى هذا التوجيه من البعد لعدم ملائمته مع إطلاق الجواب بالنسبة إلى المرق و اللحم فى السؤال عن الدّم خصوصا بقرينة وقوعه بعد التفصيل فى الجواب عن سؤال الخمر و النبيذ و أبعد منه حمل الدم على الطاهر منه كما عن العلامة لعدم استقامته مع التعليل بقوله (ع) ان الدّم تأكله النار.
نعم لا بأس بحملها على التقية لموافقتها مع بعض روايات العامة و يرشد اليه تضمنها للتعليل المحتمل كونه منه على وجه الإقناع و كيف كان فالمسألة كادت ان تكون واضحة و الحمد للّه تعالى.

[مسألة ۱۲- إذا غرز إبرة أو أدخل سكينا فى بدنه أو بدن حيوان]

مسألة ۱۲- إذا غرز إبرة أو أدخل سكينا فى بدنه أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم فى الباطن فطاهر و ان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفا فالأحوط الاجتناب.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۷۲
لا إشكال فى الحكم بالطهارة مع عدم العلم بالملاقاة و ذلك لاستصحاب عدم الملاقاة و استصحاب الطهارة و قاعدة الطهارة و ان كان الجارى من هذه الأصول هو استصحاب عدم الملاقاة الذى هو أصل موضوعى حاكم على استصحاب طهارة ما يشك فى ملاقاته مع النجس الذى هو أصل حكمى كحكومة الاستصحاب الذى هو من الأصول المحرزة على أصالة الطهارة التى هى من الأصول الغير المحرزة كما لا إشكال فى نجاسته لو خرج متلطّخا بالدّم. و لو خرج نظيفا مع العلم بملاقاته مع الدم فى الباطن فيكون من صغريات ما كان النجس فى الباطن الّذى لا يظهر بالحس كالامعاء و العروق و لاقاه شىء من الخارج كماء الحقنة و الإبرة و الأقوى فيه طهارة ملاقيه لانصراف عمومات تنجس الملاقى عنه و كون النجس فى الباطن كالمعدوم من جهة أحكام نفسه و قد تقدم تفصيل الكلام فى ذلك فى المسألة الاولى من أحكام البول و الغائط.

[مسألة ۱۳- إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان فى ماء الفم فالظاهر طهارته]

مسألة ۱۳- إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان فى ماء الفم فالظاهر طهارته بل جواز بلعه نعم لو دخل من الخارج دم فى الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه و الاولى غسل الفم بالمضمضة و نحوها

إذا لاقى ماء الفم مع الدم الخارج من بين الأسنان يكون من صغريات ما كان الملاقى و الملاقى كلاهما من الباطن و قد مرّ فى المسألة الاولى من أحكام البول و الغائط ان الحكم فيه هو الطهارة لانصراف أدلة تنجس الملاقى عنه و لم ينقل فيه خلاف بل المنقول فيه هو عدم الخلاف و مع عدم استهلاكه يحرم بلعه لكونه من الخبائث و مع استهلاكه لا- حكم له من حيث الحل و الحرمة لمكان الاستهلاك.

و لو دخل من الخارج دم فى الفم فاستهلك فيه يكون من صغريات ما كان الملاقى بالكسر من الباطن و النجس الملاقى بالفتح من الخارج و الحكم فيه هو نجاسة ما فى الباطن بملاقاته مع ما يرد عليه من النجس من الخارج و لكنه يطهر بزوال عين النجاسة عنه اما تنجسه بالملاقاة فلعموم ما يدل على تنجس الملاقى بملاقاته مع النجاسة من غير مخصص فى المقام و لا ما يوجب الانصراف و اما طهره بزوال عين النجاسة عنه فقد ادعى عليه الاتفاق بل قيل انه من ضروريات الدّين. و يدل عليه صحيح صفوان عن الصادق عليه السّلام فى رجل شرب الخمر فأصاب ثوبى من بصاقه فقال عليه السّلام ليس بشىء. و هو و ان كان قابلا للحمل على عدم تنجس الفم بملاقاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۷۳

الخمر لكى يكون مخصصا للعمومات الدّالّة على تنجس الشىء بملاقاته مع النجاسة لكنه قابل للحمل على طهر الباطن بزوال عين النجاسة عنه و مع الدّوران بين الاحتمالين يكون الثانى هو المتعين لتيقن طهر الباطن بعد زوال العين عنه اما من جهة عدم تنجسه رأسا أو من جهة حصول طهره بزوال العين عنه و اما احتمال كون نفى البأس من جهة عدم نجاسة الخمر لكى يكون الخبر من الاخبار الدالة على طهارة الخمر فبعيد عن مساغ الخبر جدا ضرورة كون المفروض من السؤال عن البصاق بعد الفراغ عن نجاسة الخمر كما هو واضح و قول المصنف (قده) و الاولى غسل الفم بالمضمضة و نحوها مما لم يعلم له وجه يعتد به فى مفروض الكلام و هو ما كان النجس من الخارج و ملاقيه من الباطن نعم فيما إذا كان النجس من الباطن و ملاقيه من الخارج كبقايا الغذاء الملاقى مع الدم الخارج بين الأسنان ذكروا فى تطهيره المضمضة و هو كك لان الحكم فيه هو نجاسة الملاقى لعموم ما يدل على تنجس الملاقى بالملاقاة و عدم ما يوجب الانصراف و ان طهر بمطهر غيره و المضمضة من المطهرات قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة عند شرح قول الشهيد (قده) (و تطهر العين و الأنف و الفم باطنها و كل باطن بزوال العين) و لا يطهر بذلك اى بزوال العين ما فيه من الأجسام الخارجة عنه كالطعام و الكحل الى ان قال و طهر ما يتخلف فى الفم من بقايا الطعام و نحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المصنف من العدد و مرة فى غير نجاسة البول على ما اخترناه انتهى.

[مسألة ۱۴- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم نجس]

مسألة ۱۴- الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم نجس فلو انخرق الجلد و وصل الماء اليه تنجس و يشكل معه الوضوء أو الغسل فيجب إخراجه ان لم يكن حرج و معه يجب ان يجعل عليه شيئا مثل الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل هذا إذا علم انه دم منجمد و ان احتمل كونه لحما صار كالدم من جهة الرض كما يكون كك غالبا فهو طاهر

لا يخفى انه مع صدق الدم على الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد و عدم استحالته لا إشكال فى حكمه و لا اشكال معه فى الوضوء أو الغسل إذ مع عدم انخراق الجلد و عدم ظهور الدم بالانخراق يجب عليه غسل ظاهر الجلد و لا شىء عليه و مع انخراقه و ظهور الدم يتنجس الماء بوصوله اليه و لا يصح معه الوضوء أو الغسل لنجاسة المحل به و نجاسة الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۷۴

المستعمل فى الوضوء أو الغسل بملاقاته معه لو كان قليلا- و كونه حاجبا مانعا عن وصول الماء الى تحته فيجب إخراجه بعد انخراق الجلد لو أمكن و مع الحرج فى إخراجه يجب عليه الجبيرة فيتوضأ أو يغتسل مثل الجبيرة بناء على وجوب الجبيرة فى الجرح المكشوف كما يجب فى المغطى منه و كيف كان فلا اشكال معه فى الوضوء أو الغسل. و ما فى مستمسك العروة من وجه الاشكال من احتمال وجوب غسل ما تحته و هو حائل بعيد إذ مع عدم الانخراق لا إشكال فى الاكتفاء بغسل ظاهر الجلد و مع الانخراق لا- إشكال فى عدم جواز الاكتفاء بغسل الدم فإنه مع صدق الدم عليه و ظهوره بالانخراق يجب ازالته و غسل ما تحته مع إمكانه قطعا. و يمكن ان يكون مراد المصنف (قده) من الاشكال هو حصول المشقة فى الوضوء أو الغسل مع انخراق الجلد للاحتياج إلى إزالته الموجبة للحرج غالبا.

هذا كله فيما إذا علم انه دم منجمد و اما مع احتمال ان يكون لحما صار من جهة الرض كالدم فهو من حيث الطهارة و النجاسة محكوم بالطهارة للشك فى كونه دما فتكون الشبهة فيه موضوعية و من حيث الاكتفاء بغسله أو مسحه فى الوضوء أو الغسل أو وضع شيء عليه و المسح عليه جبيرة بناء على وجوب الجبيرة فى الجرح المكشوف يجب إخراجه لو لم يكن حرج و مع الحرج يجب الجمع بين غسله أو مسحه و بين وضع شيء عليه و المسح على الجبيرة و ذلك لدوران الأمر بين وجوب إزالته أو غسله أو مسحه مع إمكان إزالته أو وضع شيء عليه مع عدم إمكان ازالته للعلم الإجمالى بوجوب إيصال الماء الى تحته أو الاكتفاء بغسله أو مسحه مع إمكان إزالته و مع عدم إمكانها بجواز الاكتفاء بغسله أو مسحه أو وضع شيء عليه كما لا يخفى.

[السادس و السابع الكلب و الخنزير البريان دون البحرى منهما]

السادس و السابع الكلب و الخنزير البريان دون البحرى منهما و كذا رطوباتهما و اجزائهما و ان كانت مما لا تحله الحيوة كالشعر و العظم و نحوهما و لو اجتمع أحدهما مع الأخر أو مع آخر فتولد منهما ولد فان صدق عليه اسم أحدهما تبعه و ان صدق عليه اسم احد الحيوانات الأخر أو كان مما ليس له مثل فى الخارج كان طاهرا و ان كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما إذا لم يصدق عليه اسم احد الحيوانات الطاهرة بل الأحوط الاجتناب عن المتولد

من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر فلو نزى كلب على شاة أو خروف على كلبة و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة فالأحوط الاجتناب عنه و ان لم يصدق عليه اسم الكلب.

فى هذا المتن أمور: الأول لا- إشكال فى نجاسة الكلب و الخنزير البرّيين. و على نجاسة الخنزير نطق الكتاب الكريم قال اللّه سبحانه «إِلّٰا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» حيث ان فى مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لمكان كونه ميتة بل انما هو رجس بعنوان كونه لحم الخنزير هذا الا انه يقع الكلام فى معنى الرّجس. و فى كونه بمعنى النجس المراد فى المقام تأمل ظاهر.

و الاخبار المستفيضة دلالة على نجاستهما و فى بعضها الحلف باللّه على نجاسة الكلب ففى خبر صفوان سئل الصادق عليه السّلام عن سؤر السنور الى ان قال قلت له الكلب قال لا- قلت أ ليس هو سبع قال لا و اللّه انه نجس لا و اللّه انه نجس، و فى صحيح البقباق قال سئلت الصادق عليه السّلام عن فضلة الهرة و الشاة الى ان قال حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس، و غير ذلك من الاخبار و قد ادعى على نجاستهما الإجماع فى لسان غير واحد من الأصحاب بل عد نجاستهما من ضرورى المذهب و ان عليها أكثر أهل الخلاف.

و لم يـذهب منا أحـد إلى الخلاف الا انه وردت عدّة من الرّوايات الدّالة بظاهرها على الخلاف فهى مطروحة أو مأولّة كصـحيح ابن مسـكان عن الصـادق (ع) عن الوضوء بماء ولغ الكلب فيه و السـنور أو شـرب منه جمل أو دابـة أو غير ذلك أ يتوضأ منه أو يغتسـل قـال نعم الاـ ان تجـد غيره فتتنزه عنه. و حمله الشـيخ (قـده) على مـا إذا كـان الماء كثيرا و لا بأس به كما يومى اليه كون السؤال عن ماء يكون معرضا لولوغ الكلب و السنور فيه و شرب الجمل و الدابة و غير ذلك منه و هو لا يكون الا كثيرا زائدا عن الكر بـل الأكرار و يعضـده خبر ابى بصـير عن الصادق (ع) و فيه و لا تشـرب من سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستسـقى منه.

و صـحيح ابن ابى عمير و فيه سـئلت الصـادق (ع) عن جلـد الخنزير أ يجعـل دلوا يسـتقى به قـال (ع) لا بأس. و حمل على قصـد استعمال الماء فيما لا يشترط فيه الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٧۶

كسـقى الـدواب و البساتين فيـدل على جواز الانتفاع بجلـد الميتـة فيما لا يشترط فيه الطهارة. و حمله فى الحدائق على ارادة نفى البأس عن البئر الّتى يستسقى منها و انها لا تنجس بذلك و هو و ان لا يخل عن بعد فى مساق ذاك الخبر لكن يؤيده خبر حسين بن زرارة عن الصادق (ع) قال قلت له جلد الخنزير يجعل دلوا يستسقى به من البئر يشرب منها فقال (ع) لا بأس.

و خبر زرارة عن الصـادق (ع) قـال سـئلته عن الحبل يكون من شـعر الخنزير يستسـقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قـال (ع) لاـ بـأس. و ظـاهره هو نفى البأس عن ماء الـدلو من جهـة توهم تنجسه بتقاطر ما على الحبل من الماء عليه فيكون ما فى الـدلو محكومـا بالطهارة ظاهرا و مع الغض عن ذلك فهو يـدل على مـذهب المرتضـى من طهارة مالا تحله الحيوة من الخنزير لا على طهارة الخنزير مطلقا و مع تسليم ظهوره فى طهارته فهو مطروح.

الثـانى المشـهور على اختصاص الحكم بالنجاسـة على؟؟؟ بالبريين من الكلب و الخنزير و الحكم بطهارة البحريين منهما و ذلك لمنع صـدق اسم الكلب أو الخنزير عليهما حقيقـة بـدعوى كون البحرى منهما طبيعـة أخرى تغاير طبيعـة البرى منهما تشابهها فى الصورة كالإنسـان البحرى فيكون إطلاـق الاـسم عليهـا من بـاب المجاز أو الاشتراك اللفظى، و لـدعوى انصـراف لفظ الكلب و الخنزير إلى البرى منهما لو سـلم صدقهما على البحرى منهما حقيقة، مضافا الى دلالة صـحيح ابن الحجاج و فيه قال سـئل أبا عبد اللّه رجل و انا عنـده عن جلود الخز فقال (ع) ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها فى بلادى و انما هى كلاب تخرج من المـاء فقـال (ع) إذا خرجت من المـاء تعيش خارجـة من المـاء فقال الرجل لا قال (ع) لا بأس. و عن طهارة الشـيخ الأكبر (قـده) اسـتفادة طهـارة الخنزير البحرى منه أيضـا نظرا الى التعليـل و مـا افاده و ان لاـ يخلو عن التأمـل حيث يمكن ان يقـال باختصاص التعليل بخصوص كلب الماء فلا يتعدى منه الى غيره لكن طهارة الخنزير المائى ح يثبت مضافا الى عدم الدليل على نجاسـته بعد دعوى الانصـراف المتقدم بعدم القول بالفصل هذا. و لكن المحكى عن الحلى هو القول بنجاسة البحريين منهما أيضا و استقر به العلامة فى محكى المنتهى و تردد فيه الشـهيد فى محكى البيان و اسـتدل له بصدق اسم الكلب و الخنزير عليهما و إطلاق ما دل على نجاستهما. و فى كليهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٧٧

اى صدق الاسم و إطلاق ما دل على نجاستهما ما لا يخفى.

الثـالث لاـ فرق فى نجاسـة الكلب و الخنزير بين مجموعهمـا و بين اجزائهما و رطوباتهما و ذلك للإجماع على نجاسـة الجميع و دلالـة النصوص على نجاسـة رطوبـة الكلب و لعـابه ففى صـحيحة الفضل بن العباس قال قال أبو عبـد اللّه عليه السـلام إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسـله و ان مسه جافا فصب عليه الماء، و رواية شريح عن الصادق (ع) و فيها انه سئل عن سؤر الكلب

يشرب منه أو يتوضأ قال (ع) لا قلت أ ليس هو سبع قال لا و اللّه انه نجس و اللّه انه نجس، و دلالة خبر خيران الخادم على نجاسة لحم الخنزير و فيه قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان اللّه انما حرم شربها و قال بعضهم لا تصل فيه فكتب (ع) لا تصل فيه فإنه رجس.

و لا فرق فى أجزائهما بين ما تحله الحيوة و ما لا تحله كما عليه المعظم لإطلاق الأخبار الدّالّة على نجاستهما الشامل لما لا تحله الحيوة منهما، و إطلاق وجوب غسل ما لاقاهما و خصوص خبر سلمان الإسكاف الآمر بغسل اليد بملاقاة شعر الخنزير و فيه عن شعر الخنزير يخرز به قال (ع) لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد ان يصلى، خلافا للمحكى عن المرتضى حيث يقول بطهارة شعرهما بل و سائر مالا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى مذهب الأصحاب مستدلا عليه بالإجماع و هو نادر و دعواه الإجماع مردود إذ لم يسبقه أحد الى ذلك القول الا جدّه الناصر على ما حكى عنه فيكون مراده من الإجماع الإجماع على القاعدة كما هو الدأب فى غالب دعواه الإجماع بتخيل ان ما لا تحله الحيوة ليس من الاجزاء و الإجماع قائم على طهارة ما ليس من اجزائهما.

و يؤيد ذلك انه قال فى جملة من كلامه: «و ليس لأحد ان يقول ان الشعر و الصوف من جملة الكلب و الخنزير و هما نجسان و ذلك لانه لا يكون من جملة الحى إلا ما تحله الحيوة و ما لا تحله الحيوة ليس من جملته و ان كان متصلا» انتهى. و على هذا فيرده المنع من عدم عدّ الأجزاء الّتى لا تحله الحيوة اجزاء عرفا. و اما الحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة فلعدم صدق الميتة عليها لان اجزاء الميتة لا بد من ان تكون ميتة اى ذا روح خرج عنه الروح و هذا بخلاف ما لا تحله الحيوة من الكلب و الخنزير فإنه يعد من اجزائهما مع ان القول بطهارة ما لا تحله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۷۸

الحيوة من الميتة انما هو لأجل ورود النص على طهارته فلا يقاس بما لا تحله الحيوة من الكلب و الخنزير و قد سبق الكلام فى هذا الفرع فى أبحاث الميتة أيضا.

الرابع لو اجتمع أحدهما مع الأخر أو مع آخر فلا يخلو عن أقسام لانه اما يكون المتولد منهما بان اجتمع الكلب مع الخنزير أو يكون من أحدهما و طاهر فعلى الأول فاما يكون الولد تابعا لأحدهما فى الاسم بان يسمى كلبا أو خنزيرا أو يباينهما فى الاسم و على تقدير المباينة فاما ان يصدق عليه اسم حيوان طاهر كان يسمى أرنبا مثلا أو لا يصدق و عدم صدق اسم طاهر عليه اما يكون لأجل أنه حيوان لا نظير له أو من جهة كون بعضه كالكلب و بعضه الأخر كالخنزير كان يكون من رأسه الى صدره كلبا و من صدره الى ذنبه خنزيرا و على الثانى أى ما يكون متولدا من أحدهما و طاهر فاما يكون تابعا للطاهر منهما أو للنجس أو تابعا لحيوان ثالث طاهر أو نجس أو لا يصدق عليه اسم حيوان اما من جهة تركيبه من أبويه أو انه مما لا نظير له و حكم هذه الأقسام انه لا إشكال فى نجاسة المتولد منهما ان كان تابعا لأحدهما فى الاسم أو باينهما مع صدق اسم أحدهما على بعضه و اسم الأخر على بعضه الأخر اما الأول فواضح لمكان صدق الاسم و اما الثانى فلعدم خروجه عنهما و ان كان لا يصدق عليه اسم أحدهما معينا فلا يقال انه كلب أو خنزير لكن يكفى فى نجاسته كونه ببعضه كلبا و ببعضه خنزيرا و ان كان لا يخلو عن اشكال بناء على كون المناط فى النّجاسة صدق الاسم المتحقق فيما يتحقق فيه الصورة النوعية من أحدهما المفقودة فى المقام.

و لو باينهما فى الاسم و لم يصدق عليه اسم طاهر أيضا من جهة انه لا نظير له فالمحكى عن جماعة هو القول بنجاسته و استدل له بأصالة بقاء نجاسته الثابتة له فى حال كونه جزء لهما، و بدعوى القطع بعدم خروجه عنهما و كون مباينته معهما صورية فلا يقدح عدم صدق الاسم لان دوران الاحكام مدار الأسماء انما هو لكشفها عن حقائق المسميات المفروض كشفها فى المقام قطعا و لو لم يصدق الاسم لا لأن للتسمية بمجردها دخلا فى الحكم، و بتنقيح المناط لعدم الفرق عند أهل الشرع بين المتولد من كلبين أو خنزيرين أو من الكلب و الخنزير و يعضده الحكم بنجاسة المتولد من الكافرين حيث يفهم منه سراية النجاسة منهما اليه

مع عدم صدق عنوان الكافر عليه. و نوقش فى الجميع بالمنع عن اجراء الاستصحاب لعدم صدق الجزء عليه

حال كونه فى رحم امه و لا- يمكن استصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه منيا أو علقة لأنها ارتفعت بارتفاع موضوعها فليس لنجاسته حالة سابقه متيقنة حتى يثبت بالأصل، و بان الظاهر من تبعية الأحكام للأسماء دورانها مدار صدق اسم الموضوع و مع عدم صدق الاسم يرتفع الحكم قطعا و مع الشك يكون المرجع هو قاعدة الطهارة لو لم يكن أصل موضوعى حاكم عليه، و بان ما ذكر من تنقيح المناط أشبه بالقياس من تنقيح المناط فالأوجه (ح) هو الحكم بالطهارة كما عليه جملة من الأصحاب بل هو المنسوب الى ظاهرهم لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه كما عليه المصنف فى المتن لقوة الوجه الثانى كما لا يخفى.

و لو باينهما فى الاسم مع صدق اسم حيوان طاهر عليه فالمحكى عن إطلاق الذكرى و الروض و جامع المقاصد هو القول بالنجاسة و يمكن ان يستدل له بالاستصحاب المتقدم و بدعوى القطع المذكور اعنى القطع بعدم خروجه عنهما و ان صدق عليه اسم حيوان طاهر و ذلك لكون أخذ صدق الاسم فى الموضوع على وجه الطريقية و لكن الأقوى هو الطهارة لمنع الاستصحاب كما تقدم و منع الدعوى المذكورة مضافا الى إطلاق دليل طهارة الحيوان الّذى يصدق عليه الشامل له قطعا.

و بعبارة أوضح الحكم بالطهارة فيما لا نظير له كان ناشيا عن عدم الدليل على النجاسة بعد فرض بطلان الوجوه الثلاثة المتقدمة التى استدل بها على النجاسة و فيما له نظير يكون ناشيا عن الدليل الاجتهادى على الطهارة و هو الدليل الدال على طهارة ما يصدق على هذا المتولد و على فرض تمامية الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة يقع التعارض بينه و بين ما يدل على طهارته و ليست دعوى القطع بعدم خروج حقيقته عن حقيقة أبويه أولى من دعوى القطع بعدم خروجه عن حقيقة ذاك الحيوان الطاهر الذى يصدق عليه اسمه مع تلبسه بصورته النوعية هذا و لو انتهى الأمر إلى الاحتياط لكان الاحتياط فيه أضعف من الاحتياط فيما لا- نظير له هذا كله فيما تولد منهما و منه يظهر حكم المتولد من الكلبين أو الخنزيرين مع تباينه معهما فى الاسم فإنه أيضا اما يكون التباين من جهة تركبه من الكلب و الخنزير أو يكون مما لا نظير له أو يصدق عليه اسم حيوان طاهر فالحكم فى الأول هو النجاسة مع الاشكال المتقدم من جهة فقد الصورة النوعية و فى الأخيرين هو الطهارة كما حكى عن كاشف اللثام لكن

فيما يصدق عليه اسم طاهر مع الاحتياط المتقدم مع التفاوت بينهما فى الاحتياط.

و اما المتولد من أحدهما و طاهر فلا إشكال فى نجاسته لو كان تابعا لنجسهما فى الاسم كعدم الإشكال فى طهارته لو كان تابعا لطاهرهما أو باينهما مع صدق اسم طاهر عليه.

و لو باينهما و كان مما لا- نظير له فالأقوى طهارته و ان كان الاحتياط المتقدم جاريا هاهنا أيضا لبعض الوجوه المتقدمة لكن احتياطا أضعف من الاحتياط فى المتولد منهما إذا صدق عليه اسم حيوان طاهر. و لو صدق على بعضه اسم الطاهر و على بعضه الأخر اسم النجس ففيه اشكال و لا يبعد اختصاص كل قطعة منه بحكمه لو أمكن التفكيك لكنه بعيد فى الغاية هذا تمام الكلام فى حكم المتولد منهما أو من أحدهما و طاهر من حيث الطهارة و النجاسة.

و اما من حيث الحلية و الحرمة مثلا- فالأقوى حرمة ما كان أحد أبويه الخنزير و لو كان الأخر طاهرا يحل اكله كالغنم مثلا و ذلك لفحوى ما يدل على تحريم المرتضع من لبن الخنزيرة حتى اشتد عظمه بلبنه كما فى مرفوعة ابن سنان لا تأكل من لحم حمل رضع من لبن خنزيرة، و ما دل على تحريم نسل ذلك الجدى إذا استحفل فى الغنم كما فى موثق حنان بن سدير و فيه ثم ان رجلا- استحفله (اى ذاك الجدى الرضيع من لبن الخنزيرة) فى غنمه فخرج له نسل فقال عليه السّلام اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه و فى موثق ابن مسلمة فلا تأكله فإن تحريم نسل الجدى المرتضع من لبن الخنزيرة موجب لتحريم نسله بنفسه من

الغنم بطريق اولى. هذا إذا كان النجس من أحد أبويه خنزيرا و لو كان كلبا فلا يبعد دعوى الحاقه بالخنزير بمناط الأولوية لأن الحكم بحرمة الغنم المتكون من نطفة جدى رضيع من لبن الخنزيرة يوجب الحكم بحرمة المتكون من نطفة الكلب أو المستقر فى رحمة بطريق اولى. و ربما يتمسك لإثبات حرمته بأصالة حرمة اللحم عند الشك فى حرمته و فيه انه لا مستند لهذا الأصل لأنه ان كان الدليل عليه هو أصالة عدم التذكية عند الشك فى قبولها فقد حققنا بالأدلة الاجتهادية قابلية كل حيوان لها الا الكلب و الخنزير و الإنسان و ما لا لحم له من الحيوان مع ان أصالة الحل فى كل حيوان الا ما خرج بالدليل الثابتة بالعمومات تثبت قابليته للتذكية أيضا لملازمة الحلية مع قبول التذكية و كون الأمارات الدالة على الحلية دالة على لازمها كما هو شأن الامارات بخلاف الأصول فأصالة الحل التى هى أصل عملى لا تثبت قابلية المحل

للتذكية و مع وجود أصل موضوعى حاكم على أصالة الحل لا ينتهى الأمر إلى إجرائها و اما عموم الحل الثابت بالدليل الاجتهادى فهو مثبت لعموم قابلية المحل للتذكية المانع عن إجراء الأصل فى عدمها و ان كان المستند هو استصحاب الحرمة الثابتة فى حال الحيوة ففيه انها قد تبدلت قطعا و ان كان المستند هو دعوى حصر المحلّلات و عدم انحصار المحرمات على ما هو المحكى عن تمهيد القواعد ففيه ما أسلفناه فى أبحاث البول و الغائط فى حكم ما يشك فى حلية لحمه فراجع.

الخامس الأقوى ثبوت النجاسة للكلب مطلقا بجميع اقسامه و لو كان من الصيد لحسنة ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام فى الكلب السلوقى قال (ع) إذا مسسته فاغسل يدك، خلافا للمحكى عن الصدوق فى خصوص كلب الصّيد و هو ضعيف مردود بما تقدم و لم يتعرض المصنف (قده) لهذا الفرع فى المتن.

[الثامن- الكافر بأقسامه]

اشارة

الثامن- الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه و اليهود و النصارى و المجوس و كذا رطوباته و اجزائه سواء كانت مما تحله الحيوة أو لا- و المراد بالكافر من كان منكرا للالوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة و الأحوط الاجتناب عن منكرا لضرورى مطلقا و ان كان لم يكن ملتفتا الى كونه ضروريا و ولد الكافر يتبعه فى النجاسة إلا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلا مميزا و كان إسلامه عن بصيرة على الأقوى و لا فرق فى نجاسته بين كونه من حلال أو من الزناء و لو فى مذهبه و لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا بل مطلقا على وجه مطابق لأصل الطهارة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها:

الأول لا- إشكال فى نجاسة الكافر فى الجملة فى مقابل طهارته على الإطلاق إجماعا محصلا و منقولا و عن التهذيب إجماع المسلمين عليها و عن الفريد البهبهانى (قده) ان نجاستهم من ضروريات المذهب حيث يقول ان الحكم بنجاستهم شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم بل و عوامهم يعرفون ان هذا مذهب الشيعة بل و نسائهم و صبيانهم يعرفون ذلك و جميع الشيعة

يعرفون ان هذا مذهبهم فى الأعصار و الأمصار و به صرح أيضا فى الجواهر حيث قال فلا خلاف (ح) يعتد به بيننا بل لعله من

ضروريات المذهب ثم استجود ما حكيناه عن الوحيد (قده). و استدل على نجاستهم بالاية الكريمة و بالأخبار الّتى تمر عليك فى المباحث الاتية.

الثانى فى ان الحكم بنجاستهم ثابت على العموم لجميع اقسامهم أو يختص ببعضهم و تفصيل الكلام فى ذلك ان الكافر اما يكون من فرق المسلمين أو يكون من غير المنتحلين بهم و هذا الأخير اما كتابى أو غير كتابى فهو بهذا التقسيم على ثلاثة أقسام.

الأول غير الكتابى ممن لا ينتحل بالمسلمين كعبدة الأوثان و هم المتيقن مما قام الإجماع على نجاستهم و نقل الإجماع على نجاستهم متواتر.

و استدل على نجاستهم أيضا بالاية المباركة (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) و الكلام فى دلالتها يقع تارة فى بيان المراد من المشرك و اخرى فى بيان المراد من النجس اما الأول فالمشرك اما مشرك فى العبادة كعبدة الأصنام أو مشرك فى الصنع و الخلق و القدر المتيقن من مورد الآية هو خصوص المشرك فى العبادة لا المطلق منهم بل خصوص عبدة الأصنام منهم الا ان يدعى القطع بعدم اختصاص الحكم بهم بل يعم كل مشرك فى العبادة و لو كانوا من عبدة الشمس و القمر و الحيوانات و النباتات من باب تنقيح المناط ثم فوق هذا الشرك هو الشرك فى الصنع و فوقه هو إنكار إلهية الإله الحق جلت قدرته و فى شمول الآية الكريمة لهما احتمالان و منشأ احتمال الشّمول أمران:

أحدهما دعوى تنقيح المناط حيث ان الشرك فى العبادة إذا كان منشأ للنجاسة فالشرك فى الصنع لمكان اشديته اولى و اولى منه هو إنكار أصل وجود الصانع رأسا و يندفع بمنع الأولوية فإن النجاسة حكم شرعى تعبدى يمكن ان يختص بمورد الشرك فى العبادة و ان كان الشرك فى الصنع أو إنكار الصانع أشد و أسوء مع إمكان منع أسوئية إنكار وجود الصانع عن الشرك بمرتبتيه بدعوى كون جعل الشريك له تعالى فى المقامين مع الاعتراف بأصل وجوده أشد و أسوء من إنكار أصل وجوده.

و ثانيهما دعوى الإجماع على عدم الفرق بين المشرك فى العبادة و بين الآخرين فإذا ثبت نجاسة الأول بالاية يثبت نجاسة الآخرين بعدم القول بالفصل و لا يخفى انه و ان كان حسنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۸۳

فى نفسه الا انه رجوع الى التمسك بالإجماع.

و اما الثانى أعنى المراد من النّجس ففى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان النجس (بفتح الجيم) اما مصدر فيكون الحمل كما فى زيد عدل و اما صفة مرادفة للنجس بالكسر فيكون افراده مع كونه وصفا على تأويل انهم نوع أو صنف النّجس و التأمل فى ثبوت الحقيقة الشرعية فى النجس فى غير محله اما لما ذكرناه من ان النجاسة الشرعية هى القذارة الموجودة فى الأشياء فى نظر الشّارع و اما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية و اما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعى و هى حرمة قربهم من المسجد الحرام إذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشّرعى إجماعا انتهى. و فيما افاده (قده) نظر فإن للتأمل فى إرادة المعنى الشرعى من النجس فى الآية المباركة مجالا واسعا و ذلك لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه أولا و المنع عما افاده من كون القذارة أمرا واقعيا كشف عنها الشارع بل هى مثل الطهارة حكم وضعى مجعول بجعل الشارع حسبما حقق فى الأصول و منع كون حرمة قربهم من المسجد قرينة على ارادة المعنى الشرعى و عدم وجوب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعى ممنوع و دعوى الإجماع عليه مردود بوجوب نجنب المساجد عن الجنب و الحائض فلعل وجوب تجنب المشركين أيضا يكون من هذا القبيل لمكان خبثهم الباطنى و ليس لاحتماله مدفع و معه لا يصح الاستدلال. و كيف كان فالحكم بنجاسة هذا القسم و لو لأجل الإجماع على نجاستهم مما لا ينبغى الريب فيه.

القسم الثانى الكتابى و هم اليهود و النصارى قطعا و اما المجوس فعدهم من الكتابى لا يخلو عن الاشكال و ان كانوا منهم فى

بعض الاحكام لكن إلحاقهم بهم فى بعض الاحكام لا يستلزم اشتراكهم معهم فى جميع أحكامهم فينبغى البحث عن نجاستهم على حدة فنقول الظاهر عدم الإشكال فى نجاستهم لكونهم من المشركين فى مرتبة العبادة و الصنع لعبادتهم للنار كما يظهر من صنع ما يسمونه (آتشكده) فى بلادهم حتى الآن و قولهم بالنور و الظلمة و اليزدان و الاهرمن و جعل الأول منهما مبدء للخيرات و الثانى للشرور.

و اما اليهود و النصارى فالمشهور على نجاستهما و استدل لهم بالإجماع تارة و بالاية الكريمة أخرى و بالأخبار الواردة فى نجاستهم ثالثة.

اما الإجماع و ان استفاض نقله فى غير واحد من العبائر بل ادعى انها من ضروريات

المذهب كما عرفته من عبارة الوحيد البهبهانى (قده) لكن الإنصاف ان المحصل منه غير حاصل لنسبة الخلاف الى المفيد و ابن الجنيد من القدماء و الى جماعة من المتأخرين و المنقول منه غير مفيد.

و اما الآية الكريمة فقد ذكر فى تقريب دلالتها على نجاستهم تارة بإرادة غير المسلم من المشرك و اخرى بكون اليهود و النصارى من المشركين مستشهدا بالاية المباركة «وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ- الى قوله تعالى- سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُونَ» حيث أسند تعالى إليهم الشّرك و نزه ذاته المقدس عنه. و لا يخفى ما فى التقريبين اما الأول فلما تقدم من ان القدر المتيقن من المشركين فى الآية المباركة هو عبدة الأصنام حتى ان إلحاق غيرهم من عبدة النار و غيرها و غيرهم من فرق الكفار كان بدعوى تنقيح المناط و اما الثانى فلان قول اليهود و النصارى بما قالوا و كفرهم به لا يدرجهم فى المشركين بمعنى الشرك فى العبادة أو الصنع و ان كانوا كافرين بما قالوا و لعنوا به مع ما تقدم من منع ظهور كلمة النّجس فى المعنى المعهود فالاية لا دلالة فيها على نجاستهم لا من حيث الموضوع و لا من حيث الحكم.

فالعمدة فيما يدل على نجاستهم هو الاخبار: فمنها موثقة الأعرج عن الصادق عليه السّلام فى سؤر اليهود و النصارى أ يؤكل أو يشرب قال عليه السّلام لا. و دلالتها على حرمة ارتكاب ما باشروه الكاشفة عن نجاستهم واضحة. و رواية أبى بصير فى مصافحة اليهودى و النصرانى قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك. و هذه الرواية أيضا كالأولى ظاهرة الدلالة فى نجاستهم من جهة الأمر بغسل اليد التى لاقت أيديهم عند المصافحة المحمول على ما إذا كانت مع الرطوبة المسرية. و صحيحة ابن مسلم عن أحدهما قال سألته عن رجل صافح مجوسيا قال عليه السّلام يغسل يده و لا يتوضأ: و هى أيضا فى الدلالة كالرواية المتقدمة. و صحيحته الأخرى قال سئلت الباقر عليه السّلام عن آنية أهل الذمة و المجوس فقال (ع) لا تأكلوا من طعامهم الذى يطبخون و لا فى آنيتهم الذى يشربون فيها الخمر. و الظاهر من قوله (ع) لا تأكلوا من طعامهم الّذى يطبخون هو لأجل مباشرتهم إياه فى موقع الطبخ فيكون دليلا على وجوب التحرز عما باشروه المستلزم

لنجاستهم. و صحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعة واحدة.

و خبره الأخر و فيه قال سألته عن مؤاكلة المجوسى فى قصعة واحدة و أرقد معه على فراش واحد و أصافحه فقال عليه السّلام لا.

و خبر هارون بن خارجة قال قلت للصادق عليه السّلام انى أخالط المجوسى و آكل من طعامهم فقال (ع) لا. و فى دلالة هذين الخبرين على نجاستهم منع لاحتمال ان يكون المنع عن مخالطتهم هو لمكان كفرهم لا لأجل نجاستهم كما يؤيده المنع عن الرقود معهم فى فراش واحد و مصافحتهم و بالجملة فظهور الأخبار المتقدمة و ما بمعناها مما يطلع عليه المتتبع فى نجاستهم غير قابل للإنكار.

لكنها معارضة بما يدل على طهارتهم و ذلك كخبر إسماعيل بن جبار قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) ما تقول فى طعام أهل الكتاب فقال (ع) لا تأكلوا ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله و لا تتركه تقول انه حرام و لكن تتركه تنزها عنه ان فى آنيتهم الخمر و الخنزير، و دلالته على عدم وجوب التجنب عنهم واضحة بل هو شاهد جمع بين الاخبار المتقدمة الدالة على المنع و الاخبار الاتية المصرحة بالجواز بحمل الطائفة الأولى على التنزه بقرينة تصريح هذا الخبر فى تنزه التجنب عنهم و عدم حرمته و كخبر عيص بن قاسم و فيه انه سئل الصادق (ع) عن مؤاكلة اليهودى و النصرانى فقال (ع) لا بأس إذا كان من طعامك و سئلته عن مؤاكلة المجوسى فقال (ع) إذا توضأ فلا بأس. و تقييد نفى البأس عن مؤاكلة اليهودى و النصرانى بما إذا كان من طعامك لعله من جهة غلبة تنجس طعامهم أو مزجه بلحم الخنزير. و حسنة الكاهلى قال سئل الصادق (ع) و انا عنده عن قوم مسلمين حضرهم رجل مجوسى يدعونه الى طعامهم قال اما انا فلا ادعوه و لا أو اكله و انى لا كره ان أحرم عليكم شيئا تصنعونه فى بلادكم و صحيح إبراهيم بن ابى محمود قال قلت للرضا (ع) الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة قال (ع) لا بأس تغسل يديها و صحيحه الأخر قال قلت للرضا (ع) الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول فى عمله قال (ع) لا بأس. و هذه الروايات الأربع لا دلالة فيها على طهارتهم و الأوليان

منها اعنى خبر عيص و حسنة الكاهلى تدلان على إباحة مؤاكلتهم التى هى عبارة عما يعبر عنه بالفارسية (بهمسفره شدن) و هى أعم من مباشرتهم أو مباشرة ما باشروه بالرطوبة مع ما فى حسنة الكاهلى من الإيماء إلى التقية حيث ان قوله (ع) و انى لأكره ان أحرم عليكم الى آخره يدل على المنع عن مواكلتهم و انما الرّخص لمكان استيلائهم فى بلادهم بمواكلتهم كما لا يخفى و صحيح إبراهيم ابن ابى محمود يدل على جواز استخدام النصرانية و هو أعم من مباشرتها مع الرطوبة التى تلازم الطهارة و الأمر بغسل يديها انما هو لأجل النظافة و لا دلالة فيه على مباشرتها بعد الغسل بلا فصل مع الرطوبة و الخبر الأخير يدل على جواز استيجار اليهودى و النصرانى للخياطة و القصارة و هو أيضا أعم من جواز مباشرتهم و مباشرة ما باشروه مع الرطوبة و رواية زكريا بن إبراهيم قال دخلت على الصادق (ع) فقلت انا رجل من أهل الكتاب و انى أسلمت و بقى أهلى كلهم على النّصرانية و انا معهم فى بيت واحد لم أفارقهم فأكل من طعامهم فقال لى يأكلون لحم الخنزير فقلت لا و لكنهم يشربون الخمر فقال لى كل معهم و اشرب. و هى أيضا لا تدل الأعلى الرخص فى مؤاكلتهم الذى لا دلالة فيه على طهارتهم مع ما فيها من التفصيل بين أكلهم لحم الخنزير أو شربهم الخمر بالمنع عن مؤاكلتهم فى الأول و الرخص فيها فى الثانى مع ان شرب الخمر يجب ان يكون مثل أكلهم لحم الخنزير فى المنع اللهم الا ان يكون الخبر مما يدل على طهارة الخمر أو يقال بأنهم إذا أكلوا لحم الخنزير يكون اللحم من جملة طعامهم و ربما يمزجونه فى سائر أطعمتهم و اما الخمر فهو شراب مستقل لا يكون مانعا من حل طعامهم و صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء أ يتوضأ منه للصلاة قال (ع) لا إلا إذا اضطر اليه. و قد عدّ هذا الخبر مما يدل على طهارتهم و الانصاف انه على نجاستهم أدل حيث ان الترخيص فى الوضوء عما باشروه بأيديهم فى حالة الاضطرار مختص بصورة التقية و لا يصح حمله على عدم وجود غيره من المياه و ذلك للزوم التيمم (ح) على تقدير المنع عن الوضوء بما باشروه مع التمكن من غيره.

و رواية عمار الساباطى عن الصّادق (ع) عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب على انه يهودى فقال (ع) نعم قلت من ذلك الماء الّذى يشرب منه قال نعم.

و لا يخفى انها أيضا لا تدل على طهارتهم و جواز مباشرة ما باشروه و ذلك لأنها ليست صريحة فى

جواز مباشرة ما شرب منه اليهودى بل تدل على جواز مباشرة ما باشره من يحتمل كونه يهوديا و ذلک لأجل قوله إذا شرب على انه يهودى و ليس فيها تصريح بكون الشارب يهوديا كما لا يخفى. و ربما تحمل على كونها مسوقة لبيان عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة فتكون من الاخبار الدالة على عدم انفعال الماء القليل و لا يخفى ما فيه من البعد.

و كالأخبار الدالّة على جواز الصلاة فيما يعمله المجوس أو أهل الكتاب ففى رواية الاحتجاج عن الحميدى انه كتب الى صاحب الزّمان أرواحنا فداه عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثيابا فهل يجوز لنا الصلاة فيها من قبل ان تغسل فكتب إليه فى الجواب لا بأس بالصلاة فيها و رواية معاوية بن عمار قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخباث و هم يشربون الخمر و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها قال نعم قال معاوية فقطعت له قميصا و خططته و فتلت له أزرارا و رداء من السابرى ثم بعثت بها إليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكأنه عرف ما أريد فخرج بها الى الجمعة.

و رواية ابى على البزاز عن أبيه قال سئلت جعفر بن محمد عليهما السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصلى فيه قبل ان يغسل قال (ع) لا بأس و ان يغسل أحب الىّ. و الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار أيضا على طهارة الكتابى و المجوسى و انما هى تدل على الحكم الأصلى أعنى طهارة ما يشك فى نجاسته مع استحباب التنزه عنه كما يدل عليه قوله (ع) و ان يغسل أحب الىّ و ليس فى حملها على ارادة الثياب الّتى لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبة مسرية حزازة و سوء فضلا عن ان يكون أسوء من طرحها فلا وجه لما فى مصباح الفقيه من كون حملها عليها أسوء من طرحها.

و مما يعد دليلا على الطهارة ما ورد فى جواز تزويج الكتابية و جواز اتخاذها ظئرا و جواز اعارة الثوب للكتابى و لبسه بعد استرداده من غير ان يغسله، و مخالطة الأئمة عليهم السلام و خواصهم مع عامة الناس من الخاصة و العامة الذين لا يتحرزون عن مساورة أهل الكتاب مع قضاء العادة باستحالة بقاء ما فى أيديهم على طهارته على تقدير نجاسة اليهود و النصارى و ما ورد من تغسيل الكتابى للميت المسلم عند فقد المماثل و المحرم، و الآية الكريمة «وَ طَعٰامُ

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰابَ حِلٌّ لَكُمْ» و لا يخفى ما فى الكل: اما جواز تزويج الكتابية أو اتخاذها ظئرا فهو أجنبى عن الدّلالة على الطهارة كما هو أوضح من ان يخفى. و اما جواز اعارة الثوب للكتابى و لبسه بعد استرداده من دون غسله فهو أظهر فى كونه حكما ظاهريا أصليا عند الشك فى تنجس الثوب حال كونه عند الكتابى كما يصرح به فى صحيح عبد اللّه بن سنان و فيه سئل أبى أبا عبد اللّه و انا حاضر انى أعير الذّمى ثوبا و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير ثم يرده علىّ فاغسله قبل ان أصلى فيه فقال أبو عبد اللّه (ع) صل فيه و لا تغسله من أجل ذلک فإنک أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس. (انتهى) و يمكن جعل هذا الخبر من أدلة حجيته الاستصحاب و مخالطة الأئمة عليهم السلام و خواصهم مع عامة النّاس الذين لا يتحرزون عن مساورة أهل الكتاب ليست الا كمخالطتنا معهم لا سيما فى هذه الأزمنة التى افتتحت أبواب المراودة و المساورة مع أهل الكفر من أهل الكتاب و غيرهم و ورودهم فى مجامع المسلمين و الأمكنة العامة و مع ذلک فلا يحصل لنا العلم بنجاسة أحد من مساوريهم إلا فى موارد خاصة يحصل التجنب من مساوريهم منا فى تلک الموارد و الا فمع احتمال الطهارة يبنى عليها أو يحكم ببقائها بالاستصحاب. و ما ورد من تغسيل الكتابى للميت المسلم عند فقد المماثل و المحرم لا يدل على طهارة الكتابى و ان زعمه صاحب الحدائق (قده) و أنكره بواسطة معارضة ما دل عليه مع ما ورد فى نجاسة أهل الكتاب و تقديم الأخبار الدالّة على نجاستهم على ما يدل على تغسيل الكتابى للمسلم عند فقد المماثل و المحرم. و توضيح ذلک ان فى المقام أحكاما لا يمكن الجمع بين جميعها. نجاسة أهل الكتاب و تغسيل الكتابى للمسلم عند الضرورة و تنجس ملاقى النجس مع الرطوبة

المسرية و اعتبار طهارة ماء الغسل و طهارة بدن الميت فى صحة غسله و الجمع بين هذه الاحكام كما ترى مستحيل فلا بد اما من رفع اليد عن حكم تغسيل الكتابى كما صنعه فى الحدائق أو رفع اليد عن الحكم بنجاسة الكتابى أو رفع اليد عن الحكم بتنجس ملاقى النّجس مع الرّطوبة المسرية أو عن اعتبار طهارة ماء الغسل و طهارة بدن الميت فى صحة غسله فالحكم بتغسيل الكتابى يجتمع مع الالتزام بعدم تنجس ملاقى النجس فى هذا المورد أو عدم مانعية نجاسة ماء الغسل و بدن الميت فى هذا المورد و معه فكيف يجعل ما يدل على تغسيل الكتابى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۸۹

دليلا- على طهارته و هل هو إلا إثبات الأخص بالدليل المثبت للأعم مع إمكان منع استلزامه أصلا بدعوى إمكان غسله بالماء الكثير أو عدم مسه للماء و بدن الميت لو كان بالقليل أو صب الماء على بدن الميت بعد المباشرة للتطهير منه تم تغسيله لكن الأول أعنى دعوى كون التّغسيل بالماء الكثير بعيد فى الغاية إذا الظاهر كون غسل الكتابى كغسل المسلم من غير تفاوت لكن لا بعد فى الالتزام بأحد الأخيرين و الّذى يدل على عدم المنافاة بين القول بنجاسة الكتابى و بين تغسيله للمسلم عند الضّرورة هو ذهاب المشهور الى الحكم بتغسيله مع ذهابهم الى القول بنجاستهم فلم يذهب الى وهمهم التنافى بينهما. و اما الاستدلال بآية حل طعام أهل الكتاب فأجيب عنه بان الطعام فى الآية المباركة فسر بالعدس و الحبوب و البقول كما فى الاخبار المتعددة من الصحاح و الموثقات و أيّد ذلك بكلمات بعض اللغويين من تفسير الطعام بالبر خاصة. و ما ذكرناه جملة مما استدل بها على طهارة أهل الكتاب و لا سيما اليهود و النصارى و الانصاف عدم دلالة أكثرها على طهارتهم و لو سلم صراحتها فيها فهى معرض عنها بقيام العمل على طبق الأخبار الدالة على نجاستهم الموجب لوهن تلك الطائفة و سلب الوثوق عنها على ما هو المدار عندنا كما تكرر فى هذا الكتاب و عليه فالأقوى ما عليه المشهور من القول بنجاستهم.

و قد ظهر مما ذكرناه حكم القسم الثالث من الكفار و هم المنتحلون بالإسلام و منهم المرتدون عن الإسلام بقسميهم من الفطرى و الملى و يتحقق الارتداد بالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام أو ببعض أنواع الكفر و بكل فعل دال على الاستهزاء بالدين و الاستهانة به و رفع اليد عنه كإلقاء المصحف و العياذ باللّه فى القاذورات و تمزيقه و استهدافه و تلويث الكعبة أو إحدى الضرائح المقدسة بالقاذورات و السجود للصنم و عبادة الشمس و الكواكب و نحوها و ان لم يقل بربوبيتها و بإنكار ما علم ثبوته من الدين بالضرورة حسبما يأتى تفصيل الكلام فيه.

الأمر الثالث لا فرق فى نجاسة الكافر بين اجزائه و رطوباته و لا فى اجزائه بين ما تحله الحيوة منها و ما لا تحله الحيوة و لم ينقل فى ذلك الخلاف من أحد إلا- ما عن المعالم من الإشكال فى تعميم الحكم و شموله لما لا تحله الحيوة من الاجزاء بدعوى قصور النصوص عن إثبات الحكم لمثل الشعر لان موردها السؤر و المؤاكلة و المصافحة و نحو ذلك مما لا يشمل المقام. و لازم خلاف السيد المرتضى فيما لا تحله الحيوة من اجزاء الكلب و الخنزير الخلاف هنا الا انه لم يصرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۹۰

بالخلاف فى المقام و كيف كان فالأقوى هو عموم الحكم لإطلاق معاقد الإجماعات و لعدّ ما لا تحله الحيوة من اجزائه كما تعد من اجزاء الكلب و الخنزير و الدليل المثبت لنجاسة الكافر يثبت نجاسته بماله من الاجزاء.

الأمر الرابع لا إشكال فى نجاسة منكر الألوهية للإجماع و لكونهم أسوء من المشركين كما تقدمت دعواه فى الأمر الثانى مع ما فيها و لا فى منكرى التوحيد لكونهم المتيقن من معاقد الإجماعات و لا فى منكرى الرّسالة لكون أكثرهم كاليهود و النصارى و المجوس مما ورد النّص على نجاستهم و لا فيمن أنكر ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا لأن إنكاره يرجع الى إنكار الرسالة بعد الالتفات بكونه من الدين و كذا من أنكر ضروريا من ضروريات المذهب من ذى المذهب لان

الـدين عنـده هو المـذهب الّذى هو عليه و من هـذا الباب إنكار الإمامى امامة أحد الأئمة عليهم السـلام أو وجود الحجة الغائب المنتظر أرواحنا فـداه و عجل اللّه تعالى فرجه و فى خبر محمد بن مسـلم قال قلت للباقر (ع) أ رأيت من جحد اماما منكم ما حاله فقال عليه السّـلام من جحد اماما من الأئمة و برء منه و من دينه فهو كافر و مرتد عن الإسـلام لأن الإمام من اللّه تعالى و دينه من دينه و من برء من دين اللّه فـدمه مبـاح فى تلـك الحالـة الاـ ان يرجع أو يتوب الى اللّه ممـا قال و خبر احمـد بن مطهّر قال كتب بعض أصـحابنا الى ابى محمد يسئله عمن وقف على ابى الحسن موسى عليه السّلام فكتب لا تقرهم على عمل و تبرء منه انا الى اللّه منه براء فلا تتولهم و لا تعـد مرضاهم و لا تشـهد جنائزهم و لا تصل على احـد منهم مات ابـدا من جحد اماما من اللّه أو زاد اماما ليست إمامته من اللّه كان كمن قال ان اللّه ثالث ثلاثة ان الجاحد أمر آخرنا جاحد أمر أولنا. و غير ذلك من الاخبار الواردة فى كفر منكريهم المحمولة على ما كان الإنكار بعد الإقرار على ما صرح به فى الجواهر فى كتاب الحدود و قد ابتلينا فى عصرنا هذا بمنكرى وجود الحجة المنتظر و المدعين لظهوره و موته أعاذنا اللّه من شرورهم و شرورنا. و الفرق بين الدّين و المذهب هو ان الـدين وضع الهى يتنـاول الفروع و الأـصول و جـامعه هو مـا جاء به النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و المـذهب هو الطريقة الخاصـة التى بهـا أربابها كمـذهب الجعفرى أو الأشـعرى سواء كان فى الأصول أو فى الفروع كما ان الملـة عبارة عن الأصول و الاعتقادات التى لا تغيير و لا نسـخ فيها كالتّوحيـد و المعاد فهى أخص من المـذهب و المنهاج هو الخصوصـيات الجزئية الفرعية التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص: ٣٩١

تتغير و ينسخ و يعلم بتعليم نبوى أو الهام الهى.

هذا كله فى منكرى الضـرورى مع الالتفات بكونه ضروريا و اما مع عدم الالتفات الى ضروريته ففى نجاسته (وجهان) مبنيان على ان إنكار الضـرورى بنفسه سـبب مستقل للكفر كما نسبه فى مفتاح الكرامة إلى ظاهر الأصحاب أو انه موجب للكفر إذا رجع الى تكـذيب النّبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و ليس هو بنفسه سـببا مسـتقلا له كمـا هو مختار جماعـة من المحققين كالأردبيلى و صـاحب الـذّخيرة و كاشف اللثام و المحقق الخوانسارى آقا جمال و أصـر عليه المحقق القمى غايـة الإصـرار لعـدم ما يـدل على كونه سـببا مسـتقلا للكفر من الاخبار و لم يثبت الإجماع على استقلاله فى إيجاب الكفر بل المحقق هو الخلاف و حق القول فى ذلـك هو التفصـيل بين مـا كان من الأصول أو الفروع فيحكم بكفر المنكر للاول مطلقا سواء كان إنكاره عن عناد أو عن شـبهة كـان المنكر ممن يقبـل الإنكـار فى حقه أولاـ بـأن كـان نشوه فى بلاـد الإسـلام و ذلك لان الضـرورى من الأصول الّذى يثبت وجوب التّدين به بالضـرورة كالمعاد الجسـمانى و بعض خصوصـياته الثابتة بالضـرورة يكون مثل التدين بأصل الألوهية و الرسالة فالتفكيك فى الاعتقاد بإقرار بعضـها و إنكار بعضـها الأخر ليس إقرارا بالإسـلام فكما ان منكر الألوهية أو الرسالة و لو عن شبهة كغالب المنكرين ليس مسـلما فكـذا منكرا لمعاد الجسـمانى أو مودة أهل المودة من ذوى القربى فهـذا القسم من الضـرورى مما للاعتقاد به دخل فى أصل تحقق الإسـلام فما لم يتحقق لا يتحقق الإسـلام و لو كان عـدم تحققه عن شـبهة و قصور و يفصل فى الثانى أى فى الضـرورى من الفروع بين من كان إنكاره راجعا الى تكذيب النّبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم فيحكم بكفره لكونه منكرا للرسالة و بين من لم يكن كك و يقال فيه بأن إنكاره اما مع عدم ثبوت التدين منه بما جاء به النّبى صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم إجمالاـ أو مع ثبوته منه فيحكم بكفر الأـول أيضا قطعا لعـدم تـدينه بالـدين و يقال فى الثانى بأنه إما يكون ممن لا يقبل فى حقه الشبهة ظاهر النشوة فى بلاد الإسلام الظاهر منه استماع مثل هذه الاحكام التى لا تخفى على العجزة و الصبيان أو يكون ممن يسـمع منه فيحكم بكفر الأول ظاهرا أخذا بالظهور دون الثانى و مما ذكرنا يظهر كفر من أنكر شيئا مما قطع بثبوته من الدين و لو لم يكن ضـروريا بل لم يقم الإجماع عليه أيضا لكون منكره قاطعا بكونه من الدين فيرجع إنكاره إلى إنكار الدّين كما يشـهد به

جملة من الاخبار. ففى الكافى عن الباقر عليه السّلام فى جواب السؤال عن ادنى

ما يكون به العبد مشركا قال عليه السّلام من قال للنواة انها حصاة و للحصاة انها نواة ثم دان به يعنى اعتقده بقلبه و التزم به و جعله دينا. و الوجه فى كونه مشركا به انه يرجع الالتزام به الى متابعة الهوى فصاحبه و ان عبد اللّه فقد عبد هواه.

الأمر الخامس المشهور بين الأصحاب رضوان اللّه تعالى عليهم ان ولد الكافر يتبعه فى النجاسة و استظهر فى الذّخيرة عدم الخلاف فيه عن عبارة التذكرة و عن المعالم استظهار عدم الخلاف فيه عن كلام جماعة و المراد بولد الكافر من انعقدت نطفته فى حال كفر أبويه مع بقائهما على الكفر و اما من انعقدت نطفته فى حال إسلامهما أو إسلام أحدهما فهو محكوم بالطهارة مع ارتداد أبويه بعد انعقاد نطفته لو كان ارتدادهما قبل ولادته و لا يتبع الولد أبويه فى الكفر لأن التبعية لا تجرى فى الكفر.

و استدل لنجاسته بصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السّلام فى أولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال عليه السّلام كفار و اللّه اعلم بما كانوا عاملين به يدخلون مدخل آبائهم. حيث أطلق عليهم الكفار الدّال على ثبوت أحكام الكفر لهم التى منها النجاسة، و بخبر وهب بن وهب عن الصادق (ع) عن أبيه قال (ع) أولاد المشركين مع آبائهم فى النار و أولاد المسلمين مع آبائهم فى الجنة، و كون أولاد المشركين مع آبائهم فى النار انما هو لمكان تبعيتهم لابائهم فى الكفر الموجب لتبعيتهم لهم فى النجاسة، و بالمرسل عن الكافى فاما أولاد المشركين يلحقون بآبائهم و هو قول اللّه عز و جل أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، و بالإجماع المستنبط من استظهار عدم الخلاف كما عن جماعة مؤيدا بذكر جماعة الحكم بنجاستهم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن فى المسائل الّتى لا مجال لاحتمال الخلاف فيها.

و بتنقيح المناط عند أهل الشّرع حيث انهم يتعدون من النّجاسة الذّاتية للأبوين الى المتولد منهما فهو شىء مركوز فى أذهانهم، و باستصحاب نجاسته الثابتة له حال كونه علقة أو مضغة.

هذا ما استدل به على نجاسة أولاد الكفار و الكل مخدوش:

اما الاستدلال بالاخبار فلعدم دلالة الأخيرين منها على النجاسة حيث لا دلالة

فى إلحاق أولاد المشركين بهم فى الآخرة على تبعيتهم لآبائهم فى النّجاسة فى دار الدنيا بعد فرض نفى الكفر عنهم بواسطة انتفاء التكليف و رفع القلم عنهم مع ما فيهما من مخالفة الحكم بالحاقهم بآبائهم مع ما ثبت بالعقل و النقل من قبح عقابهم بجرم آبائهم. و اما الخبر الأول أعنى صحيحة ابن سنان فهو و ان لم يخل عن إشعار إلى الحكم بنجاستهم حيث أطلق فيه عليهم لفظ الكفار لكن بعد معلومية أنهم ليسوا بكفار حقيقة بواسطة رفع القلم عنهم لا دلالة فى الخبر على عموم تنزيلهم منزلة الكفار حتى فى الحكم بنجاستهم فى الدنيا بل الخبر مسوق لبيان منقلبهم فى الآخرة، مضافا الى ما فى هذا الخبر أيضا من مخالفته مع ما دل عليه العقل و النقل من قيام الدليل النقلى على سقوط التكليف فى الآخرة و انها دار جزاء لا دار العمل فلا يصح دخولهم مداخل آبائهم بواسطة مخالفتهم للتكليف المتوجه إليهم فى الآخرة و قبح عقابهم عقلا و نقلا بشرك آبائهم لو ادخلوا مداخل آبائهم و لأجل ذلك حملت تلك الاخبار على التقية قال المجلسى (قده) فى شرحه على الكافى و فى بعض الاخبار ان معنى قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اللّه اعلم بما كانوا عاملين به ان كفوا عنهم و لا تقولوا فيهم شيئا و ردوا علمهم الى اللّه قال و هذا أحسن الأمور فى هذا الباب و يكفينا القول بان اللّه تعالى لا يظلم و لا يجور عليهم و لا يدخلهم النار بغير حجة.

هذا كله مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما ورد من تأجيج النار فى القيمة و أمر الأطفال بدخولهم فيها فالممتثل منهم يدخل الجنة و المتخلف منهم يكون فى النار فعن الخصال عن الباقر (ع) قال (ع) إذا كان يوم القيمة احتج اللّه عزّ و جلّ على خمسة

على الطفل و الذى مات بين النبيين و الذى أدرك النبى و هو لا يعقل و الأصم و الابكم فيبعث اللّه إليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم ربكم يأمركم أن تثبوا فيها فمن وثب فيها كانت عليه بردا و سلاما و من عصى سيق الى النار. فإنه يدل على ان أولاد الكفار لا يدخلون مداخل آبائهم فلا يمكن الحكم عليهم بالكفر على نحو الإطلاق و إطلاق الطفل فيه الشامل بإطلاقه لأطفال المؤمنين مقيد بما دل على دخول أطفال المؤمنين فى الجنة قطعا فيبقى بالنسبة إلى أطفال الكفار من غير مقيد و هو و ان كان منافيا مع ما يدل على سقوط التكليف فى يوم القيمة و لذلك قال الصدوق (قده) ان قوما من أصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون انه لا يجوز ان يكون

التكليف فى دار الجزاء لكنه غير مناف مع ما نحن فيه من بيان معارضته لما تقدم مما يتوهم دلالته على نجاسة الكفار.

و لا بأس بصرف الكلام الى بيان حال أولاد الكفار فى الآخرة و ان كان خارجا عن المقام لكنه لشدة مناسبته مع المقام يحسن الاستطراد به فنقول: قال المحقق الطوسى (قده) فى التجريد: و «تعذيب غير المكلف قبيح و كلام نوح (ع) مجاز و الخدمة ليست عقوبة و التبعية فى بعض الأحكام جائزة» انتهى و قوله (قده) و تعذيب غير المكلف قبيح إشارة الى ما عليه أهل العدل من قبح العقاب بلا تكليف و بيان و ذهب بعض الحشوية الى ان اللّه تعالى يعذب أطفال المشركين و يلزم على أصول الأشاعرة تجويزه و ان لم يصرحوا به.

و استدل الحشوية على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة:

الأول قول نوح (ع) و لا يلدوا الا فاجرا كفارا.

الثانى انه يجوز استرقاقهم و استخدامهم لكفر آبائهم و الاستخدام نوع عقوبة يرد عليهم فلا يكون قبيحا و أيضا أنهم يخدمون أهل الجنة فيها كما ورد فى تفسير الولدان المخلدين على ما سيأتى و الخدمة نوع عقوبة.

الثالث ان حكم الطفل يتبع حكم أبيه فى الدفن و منع التوارث و الصلاة عليه و منع التزويج فيكون فى العقاب كذلك. و قوله (قده) و كلام نوح الى آخره إشارة إلى الجواب عن أدلتهم الثّلاثة و حاصل الأول ان قول نوح (ع) مجاز فى الحذف و تقديره انهم يصيرون كذلك بعد كبرهم لا باعتبار حال طفوليتهم. و حاصل الثانى ان الخدمة ليست عقوبة للطفل و ليس كل الم عقوبة كما فى الفصد و الحجامة. و حاصل الثالث ان القبيح هو عقاب الأطفال بجرم آبائهم لا تبعيتهم لهم فى بعض الاحكام إذا ثبت بدليل و المختار عند المتكلمين منا هو ان أطفال الكفار لا يدخلون النار بل هم اما يدخلون الجنة أو يسكنون الأعراف و ذهب أكثر المحدثين منا الى ما دلت عليه الاخبار من تكليفهم فى القيمة بدخول النار المؤججة لهم و قد قال الصدوق (قده) بعد ما نقلناه عنه من قوله ان قوما من أصحاب الكلام ينكرون ذلك ما لفظه: «و دار الجزاء للمؤمنين انما هى الجنة و للكافرين النار و انما يكون هذا التكليف من اللّه عز و جل فى غير الجنة و النار فلا يكون كلفهم فى دار الجزاء ثم يصيرهم الى الدّار الّتى

يستحقونها بطاعتهم أو معصيتهم فلا وجه لإنكار ذلك». هذا ما وصل إلينا من مختار أصحابنا.

و قد حكى الخلاف فى ذلك عن العامة أيضا فعن شرح صحيح مسلم ما لفظه:

«اختلف العلماء فى من مات من أولاد المشركين فمنهم من يقول هم تبع لآبائهم فى النّار و منهم من يتوقف فيهم و الثالث و هو الصّحيح الّذى ذهب اليه المحققون انهم من أهل الجنة و عن البغوى فى شرح السنة ان أطفال المشركين لا يحكم لهم بجنة و لا نار بل أمرهم موكول الى علم اللّه فيهم كما افتى به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم» و رووا عن سلمان انه قال أولاد المشركين خدم أهل الجنّة.

و لا يخفى أن الأوفق بالعقل هو الحكم بأنهم لا يكونون من أهل الجنة و لا النار لكونهما دار جزاء المطيعين و العاصين و هم خارجون عنهما و لا يرد بدخول أطفال المؤمنين فى الجنة و ذلك لانه اما باستحقاق آبائهم أو يكون من باب التفضل و على كلا التقديرين فلا محذور فيه انما البأس فى عقاب الأبناء باستحقاق آبائهم. هذا بحسب حكم العقل و اما بحسب ما يستفاد من الاخبار فالأخبار فيهم مختلفة فبين كونها دالّة على انهم من أهل النار كالصحيح المتقدم الذى وقع البحث عنه و بين ما دل على تكليفهم فى الآخرة كما فى الخبر المروى عن الخصال و بين ما دل على انهم خدم أهل الجنة كما روى عن بعض أصحابنا فى تفسير قوله تعالى (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ) عن أمير المؤمنين (ع) انه قال الولدان أولاد أهل الدنيا لم يكن لهم حسنات فيثابون عليها و لا سيئات فيعاقبون عليها فانزلوا هذه المنزلة. و عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه سئل عن أطفال المشركين فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خدم أهل الجنة على صورة الولدان خلقوا لخدمة أهل الجنة. فالأصوب (ح) هو التّوقف و إيكال علمه الى اللّه تعالى و رسوله و أوليائه.

فقد تحصل من جميع ذلك عدم إمكان الحكم بنجاستهم من ناحية ما ذكر من الاخبار المتقدمة بما لا مزيد عليه.

و اما الاستدلال على نجاستهم بالإجماع ففيه ان المحصل منه غير حاصل كما يظهر عن نهاية العلامة حيث عبر عن نجاستهم بقوله (الأقرب) الظاهر فى وجود المخالف و كونه فى مقابل احتمال الخلاف لا القول المخالف خلاف الظاهر، و المنقول منه غير مفيد مع ان المنقول منه أيضا ليس بلفظ الإجماع و انما هو استظهار عدم الخلاف كما تقدم من المعالم

و الذخيرة نعم شهرة القول بها بين الأصحاب غير قابل للإنكار لكنها مما لا يعول عليه كما حقق فى الأصول.

و اما تنقيح المناط بتبعية الأولاد للاباء الّذى جعله الشّيخ الأكبر (قده) عمدة ما يستفاد منه الحكم بنجاستهم ففيه المنع عنه إذ لم يثبت ارتكاز الأذهان فى تعدى حكم الإباء إلى الأولاد بعد فرض عدم اشتراك الأولاد مع آبائهم فى علة الحكم و لو سلم فلعله ناش عن استفادة التبعية مما استدل عليها و لو سلم تحققه مع قطع النظر عن دلالة ما يدل عليها فلا دليل على صحة الاقتفاء به و جواز الحكم على طبقه.

و اما الاستصحاب فالمنع عنه أوضح من ان يخفى إذ لا موقع لاستصحاب نجاسته التى كانت فى حال كونه علقة أو مضغة لتبدل الموضوع قطعا حيث ان الموضوع فيها هو العلقة أو المضغة الزائلتان بتوارد الحالات الطارية عليهما مع عدم اليقين بنجاسته فى حال كونه مضغة من جهة كونه جزء من امه المحكوم عليها بالنجاسة و ذلك لعدم عده من اجزائها عرفا و لا أقل من الشك فيه الموجب للشك فى نجاسته حال كونه مضغة كما تقدم فى مباحث الميتة و قد تقدم نظير الكلام فى المتولد من الكلب و الخنزير إذا لم يصدق عليه اسم أحدهما و بالجملة فليس شىء تركن اليه النفس للحكم بنجاسة أولاد الكفار الا ان اشتهار الفتوى بها حتى انها عدت من المسلمات يمنع عن الاقتحام فى الحكم بالطهارة فالاحتياط ممّا لا ينبغى تركه.

الأمر السادس ما ذكر فى الأمر المتقدم من نجاسة أولاد الكفار على القول بها انما هو فيما إذا بقوا على التبعية لأبويهم و اما إذا أسلموا فلا يخلو اما يكون إسلامهم بعد البلوغ أو يكون قبل البلوغ و التميز أو يكون قبل البلوغ و بعد حصول صفة التميز و لا إشكال فى طهارتهم فى الأول لزوال تبعيتهم بالبلوغ و طهرهم بإسلامهم بعد البلوغ و هذا ظاهر كما لا إشكال فى عدم تأثير إسلامهم إذا كان قبل البلوغ و التميز و انما الكلام فيما إذا كان قبل البلوغ و بعد التميز. و الكلام فيه فى مقامين (الأول) فى تعيين وقت تكليف المكلف بالأصول و انه هل هو كالفروع يكون بعد البلوغ الشرعى أو انه يصير مكلفا بالأصول بحصول التميز و لو قبل البلوغ (الثانى) فى انه على تقدير توافق زمان التكليف بالأصول و الفروع لو أسلم قبل زمان التكليف

بالأصول هل ينفع إسلامه فى زوال التعبئة أم لا؟
اما المقام الأول فتنقيح البحث عنه يتم ببيان أمرين الأول ان وجوب تحصيل معرفة الأصول هل هو عقلى أو سمعى الثانى انه على تقدير كونه عقليا فتحديد وقته أيضا عقلى أو سمعى و على تقدير كونه سمعيا فهل وقته المحدد شرعا هو البلوغ الشرعى أو التميز و لو كان قبل البلوغ؟
اما الأمر الأول فقد وقع الخلاف فيه بين أهل الحق و الأشاعرة فالمختار عند الأول هو كونه عقليا بقاعدة الحسن و القبح حيث ان العبد إذا لا حظ توارد النعم عليه و علم ان هناك منعما أنعم بها عليه أوجب على نفسه شكره عليها خوفا من انسلابها عنه لو لم يشكره و حيث ان شكره لنعمه يتوقف على معرفة منعمه يوجب على نفسه النظر فى معرفته ليمكنه شكره.
و ذهبت الأشاعرة إلى أنه سمعى لإنكارهم التحسين و التقبيح.
و مما ذكرناه يظهر الحق فى الأمر الثانى أيضا حيث ان العقل كما يحكم بوجوب شكر المنعم عند ملاحظة النعم عليه يحكم بوجوبه فى وقت ملاحظتها لا- انه يحكم بوجوبه عند ملاحظتها فى الجملة بلا تحديد وقت وجوبه و حيث ان وجوبه فى هذا الوقت مطلق و هو متوقف على المعرفة يحكم بوجوب تحصيل المعرفة فى ذاك الوقت لتوقف الواجب الذى هو عبارة عن شكر المنعم عليه فى ذاك الوقت و بعبارة أخرى ملاحظته النعم عليه فى وقت الملاحظة أوجب عليه الشكر فى هذا الوقت خوفا من انسلابها عنه فى هذا الوقت لو لم يشكره و إيجاب الشكر عليه فى هذا الوقت مستلزم لإيجاب معرفة المنعم عليه فى هذا الوقت و لست ادعى تقييد وجوب الشكر بوقت ملاحظته للنعم بل المراد كون الوقت مأخوذا للوجوب على نحو القضية الحينية كما لا يخفى. و بالجملة فكما ان أصل وجوب المعرفة عقلى وقت وجوب تحصيلها أيضا عقلى بنفس ملاك أصل وجوبها.
و إذا عرفت ذلك فاعلم ان العقل لا يحكم فى باب حسن التكليف باعتبار الأزيد من قدرة المكلف على الإتيان بالمكلف به حيث ان التكليف بدونها محال لان متعلقة (ح) غير مقدور و بعد تحقق القدرة عليه لا يرى فى توجيهه قبحا عند تحقق ملاكه سواء تحقق البلوغ الشرعى أم لا فبين وقت صحة توجيه التكليف الى المكلف عقلا و بين ما جعله الشارع محققا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۳۹۸
للبلوغ من العلامات بحسب المورد عموم من وجه إذ ربما يراه العقل قابلا- لتوجه التكليف عليه كما فى حال التميز قبل البلوغ خصوصا إذا كان قليلا- كاليوم و الساعة و الساعتين و قد يراه بعد تحقق أمارات البلوغ غير قابل له كغير المميز بعد البلوغ فالملاك فى حسن توجه التكليف عند العقل هو التميز كان قبل البلوغ أو بعده فالاطفال (ح) مكلفون بالأصول إذا حصل فيهم التمييز كما عليه المتكلمون منا خلافا لمن ذهب من بعض فقهائنا إلى كون وقت التكليف بالمعارف هو وقت التكليف بالفروع الا- انه يجب المسارعة بعد تحقق البلوغ و العقل الى تحصيل المعارف قبل الإتيان بالاعمال. و مما ذكرناه يظهر بطلان توقيت وجوب المعارف بالبلوغ عشرا مع العقل كما نسب الى الشيخ (قده) اللهم الا ان يكون نظره فى التحديد بالعشر الى غلبة حصول التميز فى هذا السن كما هو الغالب و الا فلا موضوعية للعشر.
فان قلت عموم رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ يدل على تحديد وجوب المعرفة أيضا بالبلوغ و تخصيصه بما عدا وجوب المعرفة و إخراج المعرفة عن عمومه مناف مع وروده فى مقام الامتنان.
قلت خروج وجوب المعرفة عن العموم المذكور انما هو بالتخصص لا بالتخصيص و ذلك لان الرفع الشرعى عن الصبى يصح بالقياس الى ما فيه اقتضاء الوضع الشرعى بمعنى ان يكون وضعه و رفعه بيد الشارع لا ما يكون وجوبه بوضع العقل و وجوب المعرفة يكون عقليا و لا- يكون وضعه بيد الشارع فليس متعلقا للرفع الشرعى أيضا و انما رفعه عقلى برفع حسن توجيهه الى المكلف بواسطة انتفاء القدرة عليه. ثم انه يترتب على ما ذكرناه من تكليف المميز الغير البالغ بالأصول كفره لو أظهره بل إذا لم

يظهر الإسلام و لو لم يظهرا لكفر كما فى البالغ المميز هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

اما المقام الثانى فعلى ما اخترناه من تكليف المميز الغير البالغ بالإسلام لا ينبغى الإشكال فى طهارته إذا أظهر الإسلام و ترتيب كل ما يترتب على إسلام المسلم عليه و على القول بعدم تكليفه به ففى طهارته إذا أظهره وجهان من عدم زوال التبعية عنه بعد فرض عدم صيرورته مكلفا بنفسه و من ظهور دليل التبعية فى غير المميز كقوله عليه السّلام فاسلامه إسلام ولده الصغار و مع اختصاص دليل التبعية بغير المميز يصير المميز محكوما بحكم نفسه فيحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۳۹۹

عليه بالطهارة كما هى الحكم فى كل انسان ما لم يقم الدليل على نجاسته كما سيأتى فى المسألة الرابعة من هذا المبحث سواء أظهر الإسلام أو الكفر أو لم يظهر شيئا و ذلك لعدم شمول حكم أبويه له بعد خروجه بالتميز عن التبعية و عدم تأثير كفره لو أظهره أو فى عدم إظهاره للإسلام لو لم يظهر شيئا لأنه ليس بمكلف به (ح) على حسب الفرض و أقوى الوجهين على هذا الفرض هو الأخير.

الأمر السابع لا فرق فى نجاسة ولد الكافر على القول بنجاسته بين ان يكون من الحلال أو من الزناء كان الزناء زناء فى مذهبنا أو كان فى مذهبه و ذلك لصدق التبعية لكون المتولد من الزناء ولدا للزانى حقيقة عقلا و عرفا لتكونه منه و لا ينافيه نفيه عنه شرعا لان الظاهر من النفى كونه واردا فى مقام نفى ما كان فى إثباته امتنان على ولد الزّنا كالتوريث و نحوه فينتفى بدليل نفيه دون ما كان الامتنان فى نفيه كالنجاسة حيث ان رفعها موجب للامتنان دون إثباتها و ما ذكرناه من نفى الفرق هو الذى يقتضيه إطلاق معاقد كلماتهم و قواه فى كشف الغطاء أيضا و هذا الذى ذكرناه فيما إذا كان الزناء عنده ظاهر و فيما إذا كان عندنا لا عنده أظهر لكونه ليس متولدا من الزناء عند أبويه أيضا.

الأمر الثامن لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له لصدق تبعيته للمسلم فيشمله عموم دليل التبعية كقوله (ع) إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و فحوى ما دل على تبعية الولد لأشرف أبويه فى الحرية و الرقية فبملاك تبعيته للحر منهما يستظهر تبعيته للمسلم منهما إذا الكافر فى معرض الرقية و هذا إذا لم يكن عن زناء ظاهر و كذا لو كان عنه و كان الزناء من طرف الكافر لا لحاقه (ح) بالمسلم فيشمله دليل التبعية و لو كان الزناء من طرف المسلم ففى الحكم بطهارته اشكال لسلبه عن المسلم و الحاقه بالكافر و قد جزم فى كشف الغطاء بكفره و لكن فى المتن الميل الى الحكم بتبعيته للمسلم الزانى قال على وجه مطابق لأصل الطهارة و لعل الوجه فيه هو انحصار دليل نجاسة ولد الكافر بالإجماع المفقود فى الفرض لان المتيقن من معقده هو مورد الكفر من الطرفين و مع إسلام أحد الطرفين فلا إجماع على النجاسة و لو كان الطرف المسلم زانيا و (ح) يرجع الى الأصل الجارى فى الإنسان عند الشك فى طهارته و الأصل فيه هو الطهارة كما سيأتى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۰

بقى فروع فى أولاد الكافر لم يتعرض لها فى المتن لا بأس بالإشارة إليها:

(الأول) لو بلغ الولد مجنونا فالظّاهر بقائه على النّجاسة للاستصحاب. (الثانى) لو بلغ عاقلا فالأقوى طهارته فى فسحة النظر كما هو المختار عند صاحب الجواهر للأصل و انقطاع التبعية بالبلوغ عاقلا بل يقوى جريان استصحاب الطهارة بناء على حصول الطهارة فى فسحة النظر كما قواه فى الجواهر للأصل بعد عدم صدق الكافر عليه ما دام طالبا للحق و لكنه لا يخلو عن المنع و فى غير فسحة النظر محكوم بالنّجاسة للاستصحاب و هو ظاهر (الثالث) إذا سبى ولد الكافر فاما يكون المسبى منفردا عن أبويه أو يكون معهما أو مع أحدهما و على كل تقدير فالكلام يقع تارة فى طهارته بالسبى و اخرى فى إجراء أحكام الإسلام عليه بسبب السبى فهنا مقامات:

الأول فيما كان منفردا عن أبويه بالسبى و فيه أمران: (أحدهما) فى طهارته به و قد اختلف فى طهارته بالسبى أو بقائه على النجاسة بحكم التبعية لأبويه و المستظهر من كلمات الأصحاب هو الحكم بطهارته و نسبه إليهم فى شرح المفاتيح بل عن اللوامع عن بعض الأصحاب دعوى نفى الخلاف عنه و عن جماعة الحكم ببقاء تبعيته لأبويه فى جميع الاحكام التى منها النّجاسة و هو الذى تردد فيه الشّهيد فى محكى ذكراه و مال اليه الشهيد الثانى (قده) فى المسالك.

و يستدل لنجاسته باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السّبى، و بان إزالة النجاسة بعد ثبوتها تحتاج الى مزيل و لم يثبت مزيلية السبى لها بدليل و لذا لم يذكر السبى من المطهرات، و بالسيرة القطعية على معاملتهم معاملة المسلمين من حيث الطهارة و قد استدل بها الشيخ الأكبر (قده) تبعا لكاشف الغطاء (قده)، و بالحرج الشديد فى لزوم التجنب عنه لمخالطته مع سابيه و صيرورته من أهل بيته.

و الكل مخدوش: اما استصحاب نجاسته الثابتة له قبل السبى فللشك فى بقاء موضوعها إذا استند فيها إلى الإجماع إذ لم يعلم من المجمعين كون المحكوم بالنجاسة عندهم هو نفس ولد الكافر بما هو ولده أو هو بما هو تابع لأبويه و مع الشك فى ذلك يكون الموضوع مشكوك البقاء اللهم الا ان يكون لمعقد إجماعهم إطلاق حتى يثبت حكم الموضوع بعد ارتفاع دليل حكمه و هو الإجماع بالاستصحاب و القطع بارتفاعه إذا استند فى نجاسته إلى التبعية الارتكازية: و اما عدم ثبوت مزيلية السبى لنجاسته فلان الحاجة الى المزيل انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۱

هو فى رفع النّجاسة عن محلها مع بقاء المحل على ما هو عليه لا فى ارتفاعها بارتفاع المحل كما فى المقام و عدم عدهم السبى من المطهرات لا يعد دليلا على بقاء النجاسة كما انهم لم يعدوا إسلام الأبوين من المطهرات مع انه لا إشكال فى طهارة أولادهم و إسلامهم بإسلامهما و السرّ فى ترك عدّهم السبى من المطهرات هو ما ذكرناه من كون رفع النجاسة عنهم بالسبى رفعا لها برفع موضوعها لا رفعا عن موضوعها كما ان إسلام الأبوين كك حيث انه بإسلامهما يرتفع موضوع تبعية الولد لأبويه الكافرين و لأجل ذلك يورد عليهم فى عدا الاستحالة من المطهرات حيث انها أيضا موجبة لرفع النّجاسة برفع موضوعها فهى بالحقيقة ليست مطهرة للنجس بل هى مذهبة لموضوعه.

و اما السيرة فهى على تقدير ثبوتها دليل على الطهارة لكن فى ثبوتها اشكال.

و اما الحرج فللمنع عنه من حيث الصغرى و الكبرى اما الأول فبالمنع عن الحرج كما لا حرج فى مخالطة البالغين من الكفار المسبية من الرّجال و النساء و كذا فى استيجار الكفار و نحو ذلك مما ينتفع بهم مع بقائهم على النجاسة و اما الثانى اعنى من حيث الكبرى فلما مر منا مرارا من انه لا يصح التمسك بدليل نفى الحرج لإثبات الاحكام بل هو دليل على نفى الحكم الثابت عن موضوعه فى مورد الحرج و انما يكون الحرج ملاكا للشارع فى مرحلة التشريع مع ان الكلام لا يختص بمورد الحرج فيكون الدليل أخص من المدعى فالأقوى ما عليه المشهور من طهارة المسبى بالسبى و ذلك لعدم الدليل على نجاسته بعد السبى إذ عمدة الدليل على النجاسة اما الإجماع و اما التبعية الارتكازية و كلاهما منتفيان فى المسبى اما الإجماع فانتفاؤه واضح بعد مسير المعظم إلى الطهارة و اما التبعية فلانقطاعها بحكم العرف بالسّبى و صيرورة المسبى تبعا لسابيه و ليس فى البين ما يدل على نجاسته و عند الشك فيها يحكم بالطهارة للأصل بعد منع التمسك بالاستصحاب لكن يمكن المنع عن زوال التبعية بالسبى فإن المراد بها هو انتساب الولد الى والديه بالولادة و هى لا ترتفع بالسبى و المرتفع هو التّبعية الخارجية و هى لم تكن موضوعا للنجاسة و لذا لو انفرد عنهما لا بالسّبى لا يحكم بطهارته مع انه لا وجه لنجاسته إلا التّبعية لأبويه و على ذلك فلا مانع من اجراء الاستصحاب فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۲

بقاء نجاسته فالمسألة لا يخلو عن الاشكال و سيأتى الكلام فيها أيضا فى المطهرات عند البحث عن التبعية فانتظر (و ثانيهما) فى إسلام المسبى حتى يترتب عليه أحكام المسلمين من وجوب تجهيزه و غيره و قد وقع الخلاف فيه أيضا فعن جماعة الحكم بإسلامه تبعا لسابيه لانه لا حكم له فى الإسلام و الكفر بنفسه و قد كان محكوما بالكفر بتبعيته لأبويه المنقطعة عنه بالسبى و خروجه عن دار الكفر و مصيره الى دار الإسلام و لقوله (ص) كل مولود يولد على الفطرة و انما أبواه يهودانه (الحديث) لكن الحكم به مشكل لمنع انقطاع التبعية عنه بالسبى أولا لما عرفت فى الأمر الأول و لانه على تقدير انقطاعها عنه بالسبى لا يوجب الحكم عليه بالإسلام حتى يترتب عليه حكمه الا بموجب و لم يثبت إيجاب التبعية للسابى بالحكم على المسبى بالإسلام و هذا بخلاف الطهارة حيث ان رفع موجب النجاسة كان كافيا للحكم عليه بالطهارة إذا الحكم بها ليس لأجل التبعية للسابى بل انما هو بارتفاع موضوع النجاسة و هو التبعية للأبوين بالسبى و هذا بخلاف أحكام الإسلام حيث انها محتاجة إلى ثبوت موضوعها الذى هو الإسلام بالسبى و اما التمسك بالنبوى ففيه ما يأتى من المنع عنه سندا و دلالة.

المقام الثانى فى حكم المسبى إذا سبى مع أبويه فالمحكى عن جماعة كالشيخ و الشهيد و القاضى هو الحكم بنجاسته و عن شرح الروضة دعوى نفى الخلاف فيه.

و استدل باستصحاب التبعية الى ان يثبت الرافع و الملكية ليست برافعة كما إذا زوج المسلم عبده الكافر من أمته الكافرة حيث ان المتولد منهما يتبعهما فى النجاسة مع انه مملوك لمالكه و بعموم النبوى المعروف كل مولود يولد على الفطرة و انما أبواه يهودانه إلخ أى يحكم عليه بالتهود مثلا بتبعية تهود أبويه فما لم ينقطع عنه التبعية لم ينتف عنه الحكم بالنجاسة. و لا يخفى ان الاستدلال بالاستصحاب متين الا ان التمسك بالنبوى لا يخلو عن المنع حيث انه لا دلالة فيه على التبعية و مع إحراز التبعية لا يحتاج الى التمسك بالنبوى مع ان المروى فى بعض الكتب «حتى يكون أبواه يهودانه» الظاهر فى بقائه على فطرته الى ان يضله أبواه فلا ربط له بترتيب حكم النجاسة عليه بحكم التبعية و كيف كان ففى الاستصحاب كفاية.

و منه يظهر حكم إسلامه أيضا و انه لا يحكم عليه بالإسلام بالسبى مع أبويه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۳

المقام الثالث فيما إذا سبى مع أحد أبويه فعن جماعة منا الحكم بنجاسته أيضا باستصحاب بقاء التبعية و حكى عن بعض تبعيته للسابى مستدلا بمفهوم النبوى المتقدم فان مدلوله هو الحكم بكفره بتبعيته لأبويه فيدل على نفى الكفر عنه إذا كان تابعا لأحدهما.

و لا يخفى ما فيه من الوهن مع ما فى أصل التمسك به على نجاسة ولد الكافر من الضعف هذا من حيث طهارته و نجاسته و منه يظهر حكم إسلامه و كفره أيضا و ان الأقوى أيضا عدم الحكم بإسلامه.

الفرع الرابع فى حكم لقيط دار الكفر و لا إشكال فى ترتيب أحكام الكافر عليه إذا لم يحتمل تولده من المسلم و انه يصير مسبيا بالالتقاط إذا كان ممن يصح سبيه و مع احتمال تولده منه فالأقوى طهارته للشك فيها فيحكم بها بالأصل مطلقا. و لكن المحكى عن الشيخ هو التفصيل بين ما إذا وجد فى دار الإسلام أو دار كفر استوطنها مسلم و لو كان أسيرا فحكم بإسلامه مستدلا بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» و بين ما إذا وجد فى دار كفر دخلها المسلم لا بعنوان الاستيطان فذكر فيه وجهين الإسلام لغلبة جانبه و عدمه لان الدار دار الكفر. و لا يخفى ما فيما افاده من عدم دلالة النبوى المتقدم على إسلامه فى الشق الأول كما انه لا معنى لغلبة جانب الإسلام و انه لا يوجب الغلبة الحكم بإسلام المشكوك إسلامه على فرض تحقق الغلبة و ان كون الدار دار الكفر لا يوجب الحكم بكفر لقيطة مع احتمال تولده من المسلم و اى فرق فى وجود المسلم الذى

يحتمل تولد اللقيط منه بين المستوطن فى دار الكفر و بين من يدخلها لا بعنوان الاستيطان. هذا بالنسبة إلى طهارته و اما أحكام الإسلام ففى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان ما كان الإسلام شرطا فيه فلا يحكم به من جهة الشك فى الشرط و كلما كان الكفر مانعا فيحكم به من جهة الشك فى تحقق المانع فيحكم بعدمه بالأصل هكذا ذكره (قده) و هو لا يخلو عن المنع لما فى الحكم بعدم المانع بالأصل عند الشك فيه الا إذا كان لعدمه النعتى حالة سابقه مفقودة فى المقام حيث يشك فى كون تولد اللقيط من الكافر أو المسلم و بأصالة عدم كفره قبل وجوده لا يمكن ترتيب آثار عدم كفره فى حال وجوده لعدم صحة ترتيب آثار العدم النعتى على استصحاب العدم المحمولى كما حققناه فى غير مقام فراجع.

[مسألة ۱- الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين]

مسألة ۱- الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين سواء كان من طرف أو طرفين بل و ان كان أحد الأبوين مسلما كما مر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۴

البحث فى ولد الزناء يقع فى أمور ينبغى كشف القناع عنها:

الأمر الأول فى حكمه من حيث الطهارة بما هو ولد الزّنا و قد وقع الخلاف فيه فالمشهور على طهارته للأصل و عدم ما يدل على نجاسته و نقل عن السيد و الصدوق و الحلى و جماعة أخرى القول بنجاسته و عن الحلى نفى الخلاف عنها و عن بعضهم دعوى الإجماع عليها.

و استدل لنجاسته بجملة من الاخبار كمرسلة الوشاء عن الصادق عليه السّلام انه كره سؤر ولد الزّنا و اليهودى و النصرانى و المشرك و كل من خالف الإسلام، فإن اسناد الكراهة إلى سورة مع عطف اليهودى و اخوانه عليه مع كون سؤرهم محرما لنجاستهم يدل على تحريم سؤره أيضا حذرا من استعمال لفظ الكراهة فى الأكثر من معنى واحد و تحريم سؤره يدل على نجاسته، و خبر ابن ابى يعفور لا تغتسل من البئر الّتى تجمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزناء و هو لا يطهر إلى سبعة آباء، فإن النهى عن الاغتسال عن غسالة الحمام لما فيها من غسالة ولد الزناء معللا بأنه لا يطهر إلى سبعة آباء دليل على نجاسته بل نفس التعليل بنفسه كاف فى الدلالة عليها و قد علل النهى فى خبر آخر بأنه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزّنا و الناصب لنا أهل البيت.

و خبر سليمان الدّيلمى مرفوعا الى الصادق عليه السّلام و فيه ان ولد الزناء يقول يا رب فما ذنبى و ما كان لى فى امرئ صنع فيناديه مناد و يقول أنت شر الثلاثة أذنب والداك فنشأت عليهما و أنت رجس و لن يدخل الجنة الا طاهر. حيث أطلق عليه لفظ الرجس و حكم عليه بأنه لا يدخل الجنة لأنها لا يدخلها الا طاهر الشّاهد على انه لا يكون طاهرا، و ما ورد من ان نوحا لم يحمل معه ولد الزّنا فى السّفينة مع انه حمل الكلب و الخنزير، فيدل على كون ولد الزّنا أنجس من الكلب و الخنزير، و ما ورد من ان ديته كدية اليهودى ثمان مأة درهم فيكون مثله فى الكفر الموجب لنجاسته، و موثق زرارة عن الباقر (ع) لا خير فى ولد الزناء و بشره و لا فى شعره و لا فى لحمه، و حسن ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب الى من لبن ولد الزّنا، و ما ورد من الاخبار الكثيرة الاتية فى الأمر الثالث من ان ولد الزّنا لا يدخل الجنة.

و الانصاف عدم دلالة ما يمكن الاستناد اليه من تلك الاخبار و ضعف سند الدّال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۰۵

منها و اعراض الأصحاب عن العمل بها:

اما مرسلة الوشاء فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الأعم و ليس تحريم سؤر ما عطف على ولد الزناء من الأنجاس مستلزما

لاستعمال لفظ كره فى الأكثر من المعنى الواحد بل المستعمل فيه هو الجامع بين التحريم و الكراهة كما لا يخفى فى نظائره مثل اغسل للجمعة و الجنابة مع ان تحريم سؤره لا يدل على نجاسته مع انه لو سلم دلالته على نجاسته فيدفع الاستدلال بها بضعف سندها لكونها مرسلة لا جابر لها مع انه على تقدير صحة سندها أيضا مطروحة بإعراض الأصحاب عن العمل بها.

و خبر ابن ابى يعفور بملاحظة ذكر التعليل فيه بأنه لا يطهر إلى سبعة آباء ظاهر فى القذارة المعنوية و الخبث الباطنى لأن النجاسة الظاهرية لا تتعدى عن ولد الزناء إلى أولاده المتولد منه.

و الرجس المذكور فى خبر سليمان ظاهر فى القذارة المعنوية الموجبة للمنع عن دخوله فى الجنة لا النجاسة الظاهرية الدنيوية الموجبة لوجوب الاجتناب عنه. و ما ورد من ترك نوح (ع) حملهم فى السّفينة أجنبى عن الدلالة على النجاسة بالمعنى المصطلح.

و ما ورد فى ديته مع انه لا يكون معمولا به لا يدل على النجاسة لإمكان ان يكون ولد الزناء كالعبد مثلا فى نقصان ديته عن غيره و ليس اشتراكه مع اليهودى فى الدية دليلا على اشتراكه معه فى النجاسة بوجه من الدلالة. و موثق زرارة النافى للخير عن ولد الزناء و بشره و شعره أيضا لا يدل على نجاسته لإمكان ان يكون نفى الخير باعتبار خباثته المعنوية كالحبّية لبن اليهودية و النصرانية عن لبنه. و ما دل على عدم دخوله الجنة أيضا لا يدل على نجاسته لان المنع عن دخوله فى الجنة أعم من نجاسته لإمكان ان يكون لقذارته المعنوية فلم يبق ما يمكن ان يثبت به نجاسته فالأقوى (ح) طهارته للأصل و العموم الدالين على طهارة الأشياء إلا ما ثبت نجاسته.

الأمر الثانى فى حكمه من حيث الإسلام قبل تميزه فهل يحكم عليه بالإسلام أو لا يحكم عليه به و ان لم يحكم عليه بالكفر أيضا (وجهان) من عموم كل مولود يولد على الفطرة و خصوص ما يدل على تبعية المولود لأبويه بدعوى ان ما يدل على نفى التبعية فى ولد الزناء ناظر الى غير هذه الجهة من الإرث و نحوه و من ضعف النبوى الدال على الفطرة و عدم ما يوجب إخراج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۰۶

جهة الحكم بالإسلام عن دليل نفى التبعية و الأقوى هو الأخير و عليه فلا يحكم عليه بالإسلام و لا بالكفر فينفى عنه كل حكم يشترط فى ترتبه الإسلام لعدم إحراز شرطه الا ان يثبت فى حقه بالإجماع كالتجهيز حيث ادعى الإجماع على انه فيه كالمسلم و كلما كان الكفر مانعا فيحكم بترتبه لإحراز عدم المانع حيث انه غير محكوم عليه بالكفر و هذا على تقدير كون الكفر وجوديا و كان التقابل بينه و بين الإسلام بالتّضادّ ظاهر و على تقدير كون الكفر عدميا أيضا كذلك لكون تقابله مع الإسلام (ح) بالعدم و الملكة و يكون المفروض فى غير المميز من ولد الزناء الذى لا يكون قابلا للإسلام لعدم تميزه.

الأمر الثالث فى حكم إسلامه بعد التميز و اختياره للإسلام فالمشهور على صحة إسلامه إذا اختاره فى وقت اختياره و عن الجماعة القائلين بنجاسته هو الحكم بكفره و لو بعد اختياره للإسلام و استدلوا له بالأخبار المتقدمة و لا يخفى عدم دلالة تلك الاخبار على كفره أصلا و لو فرض دلالته على نجاسته مع انك قد عرفت المنع عن دلالتها على النجاسة أيضا فالأقوى ما عليه المشهور لما ورد من قبول إسلام كل من يظهره من الايات و الاخبار من غير ما يخصصه بغير أولاد الزناء.

الأمر الرابع فى حكمه فى الآخرة من حيث الدّخول فى الجنة إذا عمل بما يوجبه و اعلم ان مقتضى العدل و ما يستفاد من الأدلة العامة كون ولد الزناء كغيره فى استحقاقه للجنة على الإطاعة أو للنار على المعصية و قد ورد أيضا فى الكافى عن الصادق عليه السّلام ولد الزناء يستعمل ان عمل خيرا جزى به و ان عمل شرا جزى به.

و لكن ورد أخبار كثيرة على محروميته عن الجنة مع التصريح فى بعضها بأنه لم يعمل شيئا يستحق به الحرمان عنها: ففى خبر سليمان الديلمى المتقدم فى الأمر الأول عن الصادق عليه السّلام قال يقول ولد الزناء يا رب فما ذنبى و ما كان لى فى امرئ صنع

قال فيناديه مناد أنت شر الثلاثة أذنب و الداك فنشأت عليهما و أنت رجس و لن يدخل الجنة الا طاهر.
و عن الباقر عليه السّلام من طهرت ولادته دخل الجنة و عن الصادق عليه السّلام قال خلق اللّه الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها الا من طابت ولادته. و فى خبر مجالس قال عليه السّلام بنى له (اى لولد الزناء) بيت فى النار من صدر يرد عنه و هيج جهنم و يؤتى برزقه، قيل فى معناه إى يبنى له ذلك فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٧

صدر جهنم و أعلاه و استظهر فى الحدائق كون الصدر تصحيف الصرد بالتحريك بمعنى الجمد و بالجملة فمقتضى هذه الاخبار و نظائرها هو محروميته عن الجنة و لو لم يصدر منه ما يوجب منعه.
قال المجلسى (قده) يمكن الجمع بين الاخبار على وجه يوافق قانون العدل بان يقال انه لا يدخل الجنة و ان كان لا يعاقب بالنار أيضا ما لم يظهر منه ما يستحقه و يثاب على الطاعة بغير الجنة و لا يلزم على اللّه سبحانه ان يثبت الخلق فى الجنة و يدل عليه خبر المحاسن الذى نقلناه أخيرا من انه يدخل النار و يؤتى برزقه فيها و لا ينافيه المروى فى الكافى من انه يستعمل فيجزى بالخير ان عمل به إذ ليس فيه تصريح بكون جزائه الجنة فلم يبق الا العمومات الدالة على ان اللّه يثبت المؤمن بالجنة فيقال بتخصيصها بتلك الاخبار انتهى ملخصا و لا بأس بما افاده و ان كان الأحسن التوقف فيه و إيكال امره الى الرؤف الرحيم الذى إليه مرجع الجميع جعل عاقبتنا خيرا برأفته و رحمته.
هذا كله فيما إذا كان ولد الزناء من الطرفين و منه يظهر حكم ما لو كان الزناء من أحد الأبوين فإنه أيضا طاهر مسلم بطريق اولى و اما لو كان أحد أبويه مسلما و الأخر كافرا فقد تقدم الكلام فى حكمه و جملة القول فيه انه لا يخلو عن ثلاث صور:
الاولى ان يكون الزناء من الكافر فقط و لا ينبغى الإشكال فى إلحاق الولد (ح) بالمسلم لانه ليس الزناء من طرفه فيلحقه حكمه.
الثانية ان يكون الزناء من طرف المسلم فقط و مقتضى إطلاق عبارة المتن الحكم بطهارته و إسلامه و لكن الأقوى كفره لأجل انتفائه عن المسلم شرعا و الحاقه بالكافر عقلا و شرعا لعدم الزناء من طرفه و قد نفى عنه البعد سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى هذا المقام الثالثة ان يكون الزناء من الطرفين و مقتضى المتن و الحاشية هو الحكم بطهارته و عدم كفره لانتفائه من الطرفين شرعا و لكن قد تقدم ان الأقوى إلحاقه بالكافر منهما و ذلك لعدم نفيه عنه بدليل نفى التبعية عن الزانى لأن دليله ينفى ما كان فى إثباته الامتنان لا ما يكون فى رفعه الامتنان و معلوم ان فى نفيه عن الكافر منة عليه لمحكوميته بالطهارة بالنفى عنه.

[مسألة ٢- لا إشكال فى نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب]

مسألة ٢- لا إشكال فى نجاسة الغلاة و الخوارج و النواصب و اما المجسمة و المجبرة و القائلين بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم الا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٨

اما الغلات فمن كان منهم يعتقدون بربوبية أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه أو أحد الأئمة الطاهرين عليهم السلام بمعناها الظاهر مثل الاعتقاد بربوبية غيرهم من المخلوقين كعبدة الأصنام و الكواكب لكونهم من منكرى الألوهية فيشملهم ما يدل على نجاسة منكريها فلا ينبغى الارتياب فى كفرهم و نجاستهم كمن يعتقد منهم بحلوله تعالى فيه صلوات اللّه عليه أو فى أحد من الأئمة من ذريته لكونهم من منكرى ضرورى الدين فيدل على نجاستهم ما يدل على نجاسة منكريها مضافا الى دعوى الإجماع على نجاستهم كما عن الدلائل و الروض و ما ورد فى ترجمة فارس بن حاتم الغالى عن ابى الحسن (ع) من الأمر بالتوقى عن مساورته و اما الاعتقاد بأنه (ع) مظهر قدرته و كما له و انه اسمه الأعظم فهو الحق الحقيق بالتصديق و لا يعتريه الشك و الريب و

المؤمن به هو المؤمن الحق.
و اما الخوارج فلا ينبغى الإشكال فى نجاستهم للإجماع عليها كما عن الروض و غيره، و نفى الخلاف عنها كما عن جامع المقاصد، و ما يدل على نجاسة النواصب مع كون الخوارج أشد منهم نصبا، و قوله (ع) فى خارجى دخل عليه انه مشرك و اللّه، و ما فى زيارة الجامعة من قوله و من حاربكم مشرك و الخارجى محارب، و النبوى انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامى و لذا يسمون بالمارقين.
و اما النواصب فالكلام يقع تارة فى المراد من الناصبى و اخرى فى حكمه.
اما الأول فالمتيقن من الناصبى هو المعلن لعداوة أهل البيت الذين أمرنا بمودتهم. و ربما يقال بان المراد منه مطلق أهل الخلاف الذين يقولون بتقدم الجبت و الطاغوت. و ذلك لقول الصادق (ع) فى خبر معلى ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لا تجد أحدا يقول انى أبغض محمدا و آل محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لكن الناصب من نصب لكم و هو يعلم انكم تتولونا و تتبرؤن من أعدائنا.
و قول الهادى (ع) فى جواب من سأله عن الناصب بأنه هل احتاج فى امتحانه الى أكثر من تقديمه الجبت و الطاغوت و اعتقاده بإمامتهما قال (ع) من كان على هذا فهو ناصب و قول ابى الحسن (ع) فى رواية عبد اللّه بن المغيرة فى جواب من سئله عن رجلين أحدهما ناصب و الأخر زيدى بأن هذا يعنى الناصب نصب لك و هذا الزيدى نصب لنا. و لا يخفى ان

الناصبى بهذا المعنى يعم جميع المخالفين و حيث انه قد ثبت طهارة ما عدا المعلن منهم بعداوة أهل البيت كما يأتى فى المسألة الاتية فالحكم بنجاستهم لو ثبت بالدليل لاختص بالمعلن منهم بعداوتهم عليهم السلام و هو الناصبى بالمعنى الأخص.
و اما حكمهم فالظاهر هو النجاسة للإجماع عليها كما عن الحدائق و أنوار السيد الجزائرى و نفى عنها الخلاف فى جامع المقاصد و عن شرح المفاتيح ان نجاستهم غير خلافية و للأخبار الظاهرة الدلالة فى نجاستهم كرواية ابن ابى يعفور المروية فى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تغتسل من البئر الّتى يجتمع فيها غسالة الحمام اى ان قال و فيها غسالة الناصب و ان اللّه لم يخلق خلقا شرا من الكلب و ان الناصب لنا أهون على اللّه من الكلب، و خبر خالد القلانسى قال قلت للصادق (ع) ألقى الذمى فيصافحنى قال امسحها بالتراب أو بالحائط قلت و الناصب قال اغسلها، و خبر ابن ابى يعفور أيضا عن الصادق (ع) بعد ان حكم بان الناصب شر من اليهودى و النصرانى و المجوسى قال (ع) ان اللّه لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه، و خبر فضيل عن الباقر (ع) عن المرأة العارفة هل أزوجها الناصب قال (ع) لا لان الناصب كافر، و خبره الأخر عن الصادق (ع) ذكر عنده الناصب فقال لا تناكحهم و لا تأكل ذبيحتهم و لا تسكن معهم. و قد ورد اخبار آخر فى المنع عن مزاوجتهم مذكورة فى الوسائل و هذه الاخبار و ان لم تسلم دلالة بعضها عن المناقشة لكن الانصاف اتضاح دلالة بعضها الأخر و فيه بعد كون الحكم مشهوريا لا خلاف فيه غنى و كفاية.
و اما المجسمة فالمحكى عن جماعة إطلاق القول بنجاستهم و عن جماعة أخرى الحكم بنجاستهم فى الجملة و عن ثالثة كالذكرى و المبسوط و التذكرة عدم نجاستهم مطلقا و التحقيق ان المجسمة ان كانوا قائلين فيه تعالى بالتجسم حقيقة و انه تعالى جسم كالأجسام و يكون فى جهة من الجهات كالعلو مثلا و كانوا ملتزمين بلوازم اعتقادهم من حدوثه تعالى عن ذلك فهم كفار قطعا لإنكارهم الضرورى بل لعدم اعتقادهم بوجود واجب قديم و اما إذا لم يلتزموا بلوازم مذهبهم و قالوا بأنه تعالى قديم ففى الحكم بكفرهم تأمل الا ان يرجع اعتقادهم فى القول بكونه جسما إلى إنكار الضرورى فيكفرون من هذه الجهة و ان كانوا قائلين بأنه تعالى جسم لا كالأجسام كما نسب الى هشام بن حكم فالظاهر عدم الحكم بكفرهم و ان اعتقادهم هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۱۰
كما قاله المرتضى فى الشافى غلط فى العبارة يرجع إثباتها و نفيها إلى اللغة.
و مما ذكرناه يظهر حال المجبرة أيضا و انهم أيضا كفار إذا التزموا بتوالى مذهبهم من ابطال النبوات و التكاليف و صدور الظلم منه تعالى دون ما إذا لم يلتزموا بها و ان كانوا منكرين لبعض الضروريات العقلية كالتحسين و التقبيح و عليه يحمل ما ورد فى كفرهم من الإطلاقات مثل قول الرضا (ع) القائل بالجبر كافر و قول الصادق (ع) ان الناس فى القدر على ثلاثة أوجه رجل يزعم ان اللّه تعالى اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم فى حكمه فهو كافر.
و اما القائلون بوحدة الوجود فان كانوا قائلين بمعناها الباطل من عدم وجود مجرد بسيط منزه عن مدانسة المجالى و انه ليس الا وجودات الأشياء من السماء و الأرض و نحوهما كما نسبه صدر المتألهين إلى جهلة المتصوفة فلا إشكال فى كفرهم و نجاستهم لإنكارهم الضرورى خصوصا إذا التزموا بلوازم مذهبهم من الحدوث و التجسيم و الحلول و نحوها و ان كان مرادهم غير ما هو الظاهر من كلماتهم على ما قيل فى توجيه كلماتهم أو قالوا بوحدة الوجود بالمعنى الأخر و انه ليس فى الوجود سوى وجوده تعالى و ان وجودات ما عداه اظلال وجوده و رشحات جوده و متقومات به لا نفسية لها فى مقام ذاتها و أنفسها باطلات محضة و إعدام صرفه فهو كلام حق لا يشوبه الريب الا كل شيء ما خلا اللّه باطل.

[مسألة ۳- غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معاندين لسائر الأئمة و لا سابين لهم طاهرون]

مسألة ۳- غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معاندين لسائر الأئمة و لا سابين لهم طاهرون و اما مع النصب أو السب للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب.
هاهنا أمران ينبغى ان يبحث عنهما:
الأول فى نجاسة أهل الخلاف ما عدا من تقدم الحكم بنجاستهم كالنواصب و الخوارج فالمشهور على طهارتهم و عن المرتضى (قده) و جماعة من المتقدمين و بعض من المتأخرين الحكم بنجاستهم و الأقوى ما عليه المشهور لأصالة الطهارة عند الشك فى نجاستهم و أدلة طهارة المسلمين من النص و الإجماع بعد ملاحظة كونهم منهم و السيرة المستمرة القطعية من لدن أمير المؤمنين عليه السّلام الى يومنا هذا من الأئمة الطاهرين و أصحابهم و من المؤمنين فى كل عصر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۱۱
من معاشرتهم و مباشرتهم و مساورتهم و الأكل معهم و من ذبائحهم و مزاوجتهم و عدم ردعهم عن الدخول فى المساجد بحيث لا يمكن التشكيك فيها. و احتمال كون كل ذلك للتقية خصوصا فى الأعصار السابقة التى كانت زمان شوكتهم و اقتدارهم و ضعف الشيعة و وهنهم بحيث لم يكونوا متمكنين من ان يعاملوا معهم معاملة الكفار ضعيف فى الغاية ضرورة انه لو كان ككك لبلغ إلينا إذ ليس الحكم بنجاستهم و الابتلاء بمخالفته للتقية بأعظم مما وصل إلينا من كفر أئمتهم و سبهم و لعنهم مع ما كان بعض أصحاب الأئمة عليه من ترك المداراة معهم و من الجدال معهم بأشدّ ما يمكن من غير تقية كما يظهر من ترجمة أحوال مؤمن الطّاق و إيراده الوقيعة عليهم و لم يظهر منه و من أمثاله فعل أو قول يدل على نجاستهم مع انه لو كانوا نجسا لكان الأليق فى إيراد الوقيعة عليهم ان يعاملهم معاملة الأنجاس الأرجاس فلا ينبغى الإشكال فى قيام السيرة على طهارتهم و فى ان معاملة الطهارة معهم ليست للتقية.
و للأخبار الكثيرة المصرحة على ثبوت الفرق بين الإسلام و الايمان و ترتب أحكام الإسلام على الإسلام و لو انفك عن الايمان كخبر ابن ابى عمير عن الصادق (ع) قال (ع) الإسلام يحقن به الدّم و يؤدى به الامانة و يستحل به الفروج و الثواب على الايمان،

و خبر سفيان بن السمط عنه (ع) قال الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهادة ان لا إله إلا اللّه و انّ محمدا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و اقام الصلاة و إيتاء الزكاة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الإسلام و الايمان معرفة هذا الأمر مع هذا فإن أقربها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلما ضالا، و صحيح حمران بن أعين عن الباقر (ع) و فيه بعد بيان الايمان قال (ع) و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها، الى غير ذلك من الاخبار.

و ليس فى مقابل هذه الأدلة ما يدل على نجاستهم الا ما ورد فى كفرهم و هى أيضا أخبار كثيرة: كالمروى فى الكافى عن الباقر (ع) ان اللّه عز و جل نصب عليا علما بينه و بين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا و من أنكره كان كافرا و من جهله كان ضالا. و فى معناه غيره من الروايات المتظافرة لكنها محمولة اما على كونهم كفارا بالنسبة إلى العقاب الأليم و ان كانوا من المسلمين أو على انهم كفار خرجوا عن حكم الكفار بالتخصيص فلا إشكال فى طهارتهم (ح) سواء قلنا بكونهم مسلمين كما هو المستظهر من الاخبار المتقدمة الدالة على إسلامهم أو قلنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٢

بكونهم كفارا طاهرين كما لا- إشكال فى جواز أكل ذبيحتهم و كون سوقهم سوق المسلمين و تصح منا كحتهم مع كراهة تمكينهم من تزويج العارفة و استحباب التزويج منهم معللا كليهما بأن المرأة تأخذ أدب زوجها.

و اما حكمهم فى الآخرة فالمستفاد من الاخبار السابقة كونهم كفارا مخلدين فى النّار و مما ذكرناه يظهر حكم غير الاثنا عشرى من فرق الشّيعة و ان الأقوى طهارتهم أيضا و انهم كأهل الخلاف فى جميع الاحكام حتى فى الخلود فى النار و لا ينفعهم الايمان بأمير المؤمنين عليه السلام مع إنكار واحد من ذريته قال أبو الحسن الرضا (ع) فى الواقفية انا الى اللّه منهم برىء فلا تولهم و لا تعد مرضاهم و لا تشهد جنائزهم وَ لٰا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مٰاتَ أَبَداً سواء من جحد اماما من اللّه تعالى أو زاد اماما ليست إمامته من اللّه و جحد أو قال ثالث ثلاثة ان الجاحد أمر آخرنا جاحد لأمر أولنا و الزائد فينا كالناقص الجاحد لأمرنا. و بالجملة فالسيرة الثابتة فى أهل الخلاف ثابتة فى طهارتهم مع بعض الاخبار المتقدمة كقول الباقر (ع) فى صحيح الحمران المتقدم و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل قال (ع) و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها الأمر الثانى فى الناصبى من فرق الشيعة و الأقوى نجاستهم لما تقدم مما يدل على نجاسة الناصب المعلن لعداوتهم لعدم اختصاص الناصب بمن كان من أهل الخلاف ففى رواية ابن المغيرة قال قلت لأبى الحسن (ع) انى ابتليت برجلين أحدهما ناصب و الأخر زيدى و لا بد من معاشرتهما فمن أعاشر فقال (ع) هما سيان من كذب بآية من آيات اللّه فقد نبذ الإسلام وراء ظهره و هو المكذب لجميع القرآن و الأنبياء و المرسلين ثم قال هذا نصب لك و هذا الزيدى نصب لنا. و مما ذكرناه يظهر حكم الساب لأحد الأئمة عليهم السلام كما يسند الى بعض الطوائف الإسماعيلية و انه محكوم بالنجاسة لكون السب الصادر منه طريقا الى نصبه و ان الناصبى محكوم بالنجاسة.

[مسألة ۴- من شك فى إسلامه و كفره طاهر]

مسألة ۴- من شك فى إسلامه و كفره طاهر و ان لم يجر عليه سائر أحكام الإسلام.

المشكوك إسلامه و كفره ان كانت له حالة سابقه بالنسبة إلى أحدهما يحكم عليه بها للاستصحاب و ان لم تكن فهل يحكم عليه بالإسلام اما لاستصحاب الإسلام الثابت له قبل البلوغ لو علم بإسلام أبويه أو إسلام أحدهما أو لحديث الفطرة بدعوى ان المستفاد منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٣

هو ان الأصل فى كل انسان هو الإسلام إلا إذا علم كفره أو يحكم عليه بالكفر لاستصحاب عدم الإسلام الثابت له قبل البلوغ و

ان الأصل فی کل انسان شک فی إسلامه هو الکفر إلا إذا ثبت إسلامه أو انه لا یحکم علیه بالإسلام و لا بالکفر فلا یجری علیه شیء من أحکامهما و یحکم علیه بالطهارة لا من جهة کونه مسلما بل لقاعدة الطهارة فیما یشک فی طهارته وجوه أقواها الأخیر و ذلک لعدم أساس للأصل لا فی الإسلام و لا لإثبات الکفر اما لإثبات الإسلام ففیما إذا علم بإسلامه فی حال صغره بالتبعیة فلا یجری فیه الاستصحاب بعد القطع بزوال التبعیة بواسطة البلوغ إذ المحکوم علیه حال التبعیة لم یکن هو الإسلام حقیقة و کانت التبعیة سببا لثبوته بل إنما التبعیة کانت منشأ لإجراء أحکام الإسلام علیه فیما لم یکن مسلما و لا کافرا فالمتیقن السابق فی حال صغره لیس هو نفس الإسلام حتی یشک فی بقائه فیجری فیه الاستصحاب بل انما هو احکامه الجاریة علیه بالتبع الزائلة بزوال التبعیة قطعا فلا- یقال ان المتیقن السابق هو إسلامه و ان کان سببه التبعیة و بعد زوال سببه یشک فی بقائه بنفسه بسبب آخر فیستصحب بقائه هذا حال استصحاب بقاء إسلامه الثابت له فی حال صغره لو حکم علیه بالتبعیة. و اما حدیث الفطرة ففیه أولا انه ضعیف السّند و ثانیا انه یدل علی کون الأصل فی الإنسان هو فطرة التوحید و هی أعم من الإسلام لاعتبار الایمان بالرسالة فی الإسلام أیضا و ثالثا بأنه علی تقدیر دلالته علی کون الأصل فی الإنسان هو الإسلام فهذا المشکوک فی إسلامه و کفره مع إمکان خروجه عن الفطرة یکون الحاقه بالباقی علی الفطرة محتاجا الی الدلیل و لیس علی الحاقه به دلیل اللهم الا ان یقال بغلبة الباقین علی الفطرة و لکنها ممنوعة بمنعها مع کثرة الکفار و منع حصول الظن بکون المشکوک من الافراد الغالبة علی تقدیر تسلیم الغلبة و منع حجیة هذا الظن علی تقدیر حصوله. و اما لإثبات الکفر فبالمنع عن استصحاب عدم الایمان الثابت قبل البلوغ لإثبات الکفر و ذلک لان عدمه الثابت قبل البلوغ یکون أعم من الکفر فباثبات الأعم لا یثبت الأخص نظیر عدم المذبوحیة الثابتة للحیوان حال حیوته الذی لا یثبت باستصحابه اثر العدم الحادث بعد الموت و لا یصح استصحاب عدم الایمان الثابت بعد التمیز لعدم الیقین به لاحتمال صیرورته مؤمنا فی أول آن تمیزه مضافا الی ان استصحاب عدم الایمان لا یثبت به الکفر لو کان الکفر امرا وجودیا الا علی القول بالأصل المثبت بل و لو کان الکفر امرا عدمیا لان تقابله (ح) مع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۱۴

الایمان یکون بالعدم و الملکة المعتبر فی الأمر العدمی قابلیة المحل فیتوقف إثباته باستصحاب عدم الأمر الوجودی علی القول بالأصل المثبت.

[التاسع الخمر]

اشارة

التاسع الخمر بل کل مسکر بالأصالة و ان صار جامدا بالعرض لا الجامد کالبنج و ان صار مائعا بالعرض.

فی هذا المتن أمور: الأول ذهب أکثر الأصحاب إلی نجاسة الخمر و عن حبل المتین للبهائی (قده) انه أطبق علماء الخاصة و العامة علی نجاسة الخمر الأشر ذمة مناو منهم لم یعتد الفریقان بمخالفتهم. و تدل علی نجاستها أخبار کثیرة: کخبر الخیران «۱» الخادم قال کتبت الی الرّجل «یعنی أبا الحسن (ع)» اسئله عن الثّوب یصیبه الخمر و لحم الخنزیر أ یصلی فیه أم لا فإن أصحابنا اختلفوا فیه، فکتب (ع) لا تصل فیه فإنه رجس، و خبر زکریا بن آدم عن ابی الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبیذ مسکر قطرت فی قدر فیه لحم کثیر و مرق کثیر قال یهراق المرق أو یطعمه أهل الذّمة أو الکلب و اللحم اغسله.

و مرسل یونس عن الصّادق (ع) إذا أصاب ثوبک خمر أو نبیذ مسکر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله

كله، و موثق عمار لا- تصل فى ثوب قد اصابه خمر و لا مسكر حتى تغسله، و غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى نجاستها و قد عمل بها فيجب الأخذ بها من غير ترديد.

خلافا لجماعة منا من القدماء كالمحكى عن الصدوق و والده و من المتأخرين كالأردبيلى و أصحاب المدارك و الذخيرة و المشارق المحكى عنهم الطهارة للأخبار الدّالّة عليها كخبر زرارة عن الباقرين عليهما السلام فى الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها. و فى معناه غيره مما يبلغ اثنا عشر خبرا أو أكثر لكن الكل مما لم يعمل به و قد اعرض عنه الأصحاب فلا يكون واجدا للحجية لسقوطه بالاعراض عنها مضافا الى إمكان حمله على التقية و ان لم تكن الطهارة مذهبا لعلماء العامة لكن التقية من أمراء الوقت و سلاطين الجور من بنى أمية و بنى العباس و وزرائهم المولعين فى شرب الخمر على ما ورد من شيمهم المشئومة

---

(۱)- خيران بالخاء المعجمة كان من أصحاب الرضا و الجواد و الهادى عليهم السلام و من مستودعى أسرارهم كذا فى منتهى المقال.

مع ان القول بطهارتها كان موافقا مع رأى ربيعة الرّأى الّذى كان من شيوخ مذهب مالك فى زمن الصادق (ع). و مع الغض عما ذكر كله فالعمل على اخبار النّجاسة لما يدل عليه رواية على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب عبد اللّه بن محمد الى ابى الحسن (ع) جعلت فداك روى عن زرارة عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهم السلام فى الخمر يصيب الثوب انهما قالا- لا- بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها و روى عن زرارة عن ابى عبد اللّه (ع) انه قال إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله و ان صليت فيه فأعد صلوتك فأعلمنى ما آخذ به فوقع (ع) بخطه خذ بقول ابى عبد اللّه (ع)، و خبر خيران الخادم المتقدم فان فيهما غنى و كفاية و لعل الحكم بنجاسة الخمر مما لا ينبغى الارتياب فيه.

الأمر الثانى الحق عدم اختصاص النّجاسة بخصوص الخمر بل يعمها و كل مسكر مائع و يدل على العموم أمور، منها عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض، و منها بعض الاخبار المتقدمة كخبر زكريا بن آدم و مرسل يونس و موثق عمار المتقدم ذكرها، و خبر عمر بن حنظلة قال قلت للصادق ما تقول فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره فقال (ع) لا و اللّه و لا- قطرة تقطر منه فى حب إلا أهريق ذلك الماء، و ما ورد من ان كل مسكر خمر كخبر عطاء بن يسار كل مسكر حرام و كل مسكر خمر و المروى فى تفسير القمى كل مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر، و ما ورد من ان الخمر تؤخذ من خمسة العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و البتع من العسل و المرز من الشعير و النبيذ من التمر أو من ستة بإضافة الذّرة على الخمسة المذكورة و دلالة هذه الاخبار على نجاسة النّبيذ المسكر و نجاسة كل مسكر واضحة و يدل على اعتبار ميعان ما حكم عليه بالنجاسة التعبير فى بعض تلك الاخبار بالقطرة و الإصابة و نحوهما مما هو ظاهر فى الميعان.

الأمر الثالث الأقوى بقاء المسكر المائع بالأصالة على نجاسته إذا طرء عليه الانجماد للاستصحاب إذ لا يخرج بالانجماد عن صدق اسم المسكر عليه و لا يكون انجماده فى حكم الاستحالة عرفا و قد نقل الإجماع على بقاء نجاسته بعد الانجماد الشّيخ الأكبر (قده) فى طهارته.

الأمر الرابع الأقوى طهارة المسكر الجامد بالأصالة كالبنج مع بقائه على جموده

للأصل و عدم الدليل على نجاسته و هذا هو المعروف بين الأصحاب و اتفقت كلمتهم عليه كما فى الحدائق و انه مقطوع به بين

الأصحاب كما فى المدارک.
الأمر الخامس قد يقال بنجاسة الجامد بالأصالة إذا عرضه الميعان بدعوى إطلاق الاخبار المتقدمة لكن الأقوى طهارته لانصراف تلك المطلقات إلى المائع بالأصالة فيكون المائع بالعرض باقيا على طهارته باستصحاب طهارته.

[مسألة ١- الحق المشهور بالخمر العصير العنبى إذا غلى قبل ان يذهب ثلثاه]

مسألة ١- الحق المشهور بالخمر العصير العنبى إذا غلى قبل ان يذهب ثلثاه و هو الأحوط و ان كان الأقوى طهارته نعم لا إشكال فى حرمته سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش و ان لم يصل الى حد الغليان و لا فرق بين العصير و نفس العنب فإذا غلى نفس العنب من غير ان يعصر كان حراما و اما التمر و الزبيب و عصيرهما فالأقوى عدم حرمتهما أيضا بالغليان و ان كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا بل من حيث النجاسة أيضا.
فى هذه المسألة أمور:
الأول فى حكم العصير العنبى من حيث نجاسته و طهارته و المنسوب الى المشهور نجاسته مطلقا سواء غلى بنفسه أو بالنّار أو بالشّمس أو بحرارة الهواء. و عن الوسيلة اختصاص نجاسته بما إذا غلى بنفسه لا بالنار و ذهب الى حرمته فقط دون نجاسته إذا غلى بالنار. و ذهب جملة من محققى المتأخرين كالشهيد الثانى و الأردبيلى و اتباعه أصحاب المدارک و المعالم و الذخيرة و غيرهم الى طهارته مطلقا سواء غلى بنفسه أو بالنار أو الشمس أو الهواء و قيل ان القول بطهارته هو المشهور بين متأخرى المتأخرين.
و استدل للأول أى القول بالنجاسة مطلقا بالإجماع المحكى عن مجمع البحرين المؤيد بما عن كنز العرفان و التنقيح من دعوى الإجماع على انه إذا غلى يكون حكمه حكم المسكر حيث انه بإطلاق معقده يثبت له حكم المسكر من نجاسته أيضا، و بالشهرة المحققة، و بالأخبار الدّالّة على حرمته بناء على ثبوت الملازمة بين حرمته و نجاسته، و ما ورد فى حكاية منازعة إبليس اللعين و فى بعض اخباره انه ما كان فوق الثلث من طبخه فلا بليس و هو حظه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴۱۷
و ما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح و هو حظه و ذلک الحلال الطيب فليشرب، فإنه يدل على ان ما زاد من الثلث المتعلق بإبليس يكون خبيثا فيصير دليلا على نجاسته بناء على ان يكون المراد من الخبث هو النجاسة المصطلحة، و بموثقة معاوية بن عمار و فيها فى الجواب عن السؤال عن البختج قال (ع) خمر لا تشربه بناء على نسخة التّهذيب بذكر كلمة (خمر) بعد قوله قال (ع) حيث انه يدل على كون البختج خمرا اما حقيقة كما ادعاه جماعة و ادعى فى المهذّب البارع الإجماع على ان اسم الخمر حقيقة فى عصير العنب و اما تنزيلا الموجب لثبوت أحكام الخمر له الّتى منها النجاسة.
و الكل مخدوش لا يصح الاعتماد عليه اما الإجماع فلان محصله غير حاصل بعد كون المسألة ذات أقوال ثلاثة و ان فى المسألة فى هذه الأعصار قولين مشهورين و المنقول منه كالتشبث بالشهرة غير مفيد. و اما الاخبار الدالة على حرمته فبمنع الملازمة بين حرمته و بين نجاسته لعدم الدّليل عليها و إطلاق لفظ الطيب على الثلث منه فى حكاية منازعة إبليس مع نوح لا يدل على نجاسة ما زاد منه على الثلث لاحتمال إرادة الحرمة فى زائدة خصوصا بقرينة تفريع الشّرب على الطيب منه. و اما موثقة معاوية بن عمار فلفظة الخمر ليست مذكورة فيها فى نسخة الكافى و هو أضبط من الشّيخ و عند الاختلاف بينهما يكون عليه المدار و لو سلم ثبوتها بناء على ان الأصل عند الشک فى الزيادة أو النقيصة هو عدم الزّيادة حيث ان أمر النقص أهون من الازدياد لاحتياج

الزّيادة إلى مؤنة زائدة عن النقيصة و الأصل عدمها و ذلك بعد فرض صرف النظر عن اضبطية الكافى و البناء على ان احتمال خطائه فى إسقاط لفظ الخمر مساو مع احتمال خطاء الشّيخ فى زيادته إياها فيدور الأمر بين خطاء الكافى فى الإسقاط أو خطاء الشيخ فى الزيادة فيبنى على احتمال خطاء الكافى فى الإسقاط لاهونيته عن احتمال خطاء الشيخ فى الزيادة- لكن كون الخمر حقيقة فى العصير العنبى ممنوع بل المسلم منه ما هو المعهود عند العرف و هو القسم الخاص من العصير الموجب للسكر و ما حكى عن المهذب البارع من دعوى الإجماع على كون الخمر حقيقة فى عصير العنب ممنوع و لعل غرضه بيان كون الخمر موضوعة للطبيعة المعهودة المتخذة من العنب دون سائر المسكرات المائعة لا ان مطلق العصير خمر و لو قبل اختماره بل غليانه إذ هو بديهى البطلان و ان كانت دعواه الانحصار بكون الخمر اسما لخصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۱۸

ما يتخذ من العنب ممنوعة كما تقدم من عموم صدق الخمر على ما يصدر منه خاصيته من المسكرات المائعة و لو لم يكن متخذا من العنب. و تنزيله منزلة الخمر لا يوجب ثبوت جميع أحكام الخمر حتى النّجاسة خصوصا بقرينة تفريع النهى عن الشرب على خمريته الظاهر فى كونه كالخمر له فى الحرمة لا فى جميع أحكامها.

و استدل لصاحب الوسيلة فى حكمه باختصاص النجاسة بما إذا غلى بنفسه لا بالنار بصدق الخمر عليه (ح) لاختماره فيما إذا نش أو غلى بنفسه. و لا يخفى ان لازم ذلك لو تم هو انحصار طهره (ح) بصيرورته خلا و لا يطهر بذهاب ثلثيه و يدل عليه المرسل المحكى فى مجمع البحرين ان نش العصير من غير ان يمسه النار فدعه حتى يصير خلا و قد حكى عن فقه الرّضا أيضا و قد بالغ فى ذلك مرحوم الشريعة الأصفهانى (قده) فى رسالته المخصوصة التى كتبها فى ذلك و عليه بنى سيد مشايخنا فيما علقه على المتن فى المقام و بالجملة و قد جعل فى محكى الوسيلة أيضا طهره بتخليله و يبعد ذاك الّذى حكى عنه جعله ذلك فى باب الأشربة من قسم الشراب الغير المسكر هذا.

و استدل أيضا بما دل على عدم جواز ترك النبيذ حتى ينش المؤمى الى ان المنع عن تركه الى ان ينش انما هو لمكان صيرورته خمرا ففى موثقة الساباطى عن الصادق (ع) قال وصف لى أبو عبد اللّه (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا قال (ع) تأخذ ربعا من زبيب و تنقيه و تصب عليه اثنا عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان أيام الصيف و خشيت ان ينش جعلته فى تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله إذا أصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع مائه الأخر فتصبه على الماء الأول الى ان قال و لا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، و تقريب دلالتها هو انه عليه السلام قد أثبت البأس فى حصول النشيش بنفسه و لذا علّمه بجعل المطبوخ فى التنور المسجور لأجل الفرار من ان ينش بنفسه و ظاهر ثبوت البأس فى نشيشه بنفسه هو صيرورته خمرا بذلك و هذا بخلاف غليانه بالنار فإنه يصير به حراما فقط و لا ينجس بذلك و لأجل حرمته احتاج الى ذهاب ثلثيه فالغليان بالنار يوجب حرمته و الغليان بنفسه يوجب نجاسته زائدا على حرمته.

و أجيب عما استدل به بمنع صيرورة العصير بنشيشه أو غليانه بنفسه خمرا و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۱۹

ذلك يحتاج إلى التجربة و ان من يدعيه فإنما هو على عهدته و المرجع عند الشك فى ذلك هو أصالة الطهارة، مع انه أخص من المدعى إذ الكلام فى نجاسته بالنشيش و الغليان فيما لم يصر خمرا و مع صيرورته خمرا فهو خارج عن محل الكلام اللهم الا ان يدعى الملازمة بين نشيشه بنفسه و بين صيرورته خمرا فيرجع الى الدعوى الاولى. و موثقة الساباطى منزلة على صيرورته خمرا مع انها واردة فى العصير الزبيبى و الكلام الان فى العصير العنبى اللهم الا ان يدعى مساواته مع العنبى أو أولوية العنبى منه

لكنه محل تأمل بل منع و المرسل المحكى عن مجمع البحرين لا يكون حجة لعدم انجباره بالعمل و لم يثبت حجية فقه الرضا فى هذه الفقرة فالقول بالطهارة (ح) لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط خروجا عن خلاف من حكم بنجاسته مما لا ينبغى تركه.

ثم انه على القول بنجاسته فهل هى تحدث بالنشيش المفسر بالصوت الحاصل للماء عند الغليان بناء على ان يكون متقدما على الغليان المفسر بقلب الأعلى بالأسفل و بالعكس حيث ان الصوت الحاصل له متقدم على الغليان بهذا المعنى، أو بالغليان، أو بالاشتداد الحاصل بالغليان المتأخر عنه بناء على تفسيره بالسخونة الحسية (وجوه) مقتضى دعوى الملازمة بين حرمته و نجاسته و ان نجاسته تثبت من ناحية حرمته مع كون بدء حرمته هو نشيشه هو الأول كما ان مقتضى تفسير النشيش بالغليان كما فسره به فى المجمع حيث يقول فى الحديث النبيذ إذا نش فلا يشرب أى إذا غلى الى ان قال و النشيش صوت الماء و غيره إذ غلى هو الثانى.

و ظاهر جملة من المتون العاطفة للاشتداد على الغليان بواو العطف هو الأخير و لعله اما لأجل إجماع مجمع البحرين على نجاسته إذا غلى و اشتد أو لأن العمدة فى الدليل على نجاسته هو موثقة معاوية بن عمار الواردة فى الجواب عن السؤال عن البختج و انه خمر لا تشربه و البختج هو العصير المطبوخ الذى لا يحصل الا بعد الاشتداد فهو المتيقن مما خرج عن حكم أصالة الطهارة و يكون ما غلى منه قبل ان يشتد محكوما بالطهارة بحكم الأصل فضلا عما نش و لم يغل.

و لا يخفى ان الأظهر كون المدار على الغليان لا النشيش الحاصل قبله و لا الاشتداد الحاصل بعده اما نفى العبرة بالصوت الحاصل قبل الغليان فلانه ليس معنى النشيش الذى جعل فى النص مدارا للنجاسة على القول بها بل هو على ما فسره فى المجمع هو الصوت الحاصل عند الغليان فيكون زمانه زمان الغليان لا قبله و قد عرفت منع دعوى الملازمة بين الحرمة و النجاسة مع انه

على تقدير تسليمها فكون بدو الحرمة هو النشيش بمعنى الصوت المتقدم على الغليان ممنوع بل الأقوى كونه هو الغليان كما سيظهر و اما عدم العبرة بالاشتداد فلانه ليس فى النصوص التى استدل بها على النجاسة ما يشعر باعتبار الاشتداد فى موضوع الحكم و انما هو شىء اعتبره بعض الفقهاء فى متونهم بين ان عطفوه على الغليان بأو كما عن بعض أو بالواو كما عن آخر و فسروه الشراح بوجوه مختلفة فعن بعضهم تفسيره بالثخونة و القوام و عن ذكرى الشهيد و المحقق الثانى اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان و لو لم يثخن بها و بهذا الأخير يفسره فخر المحققين فى حاشية الإرشاد حيث يقول ان المراد بالاشتداد عند الجمهور هو الشدة المطربة و عندنا ان يصير أسفله أعلاه بالغليان و لا يخفى ان القائل بالنجاسة ان استدل على إثباتها بالإجماع المدعى فى مجمع البحرين أو بموثقة معاوية بن عمار المتقدمة فلا بد من ان يقول بكون المدار على الثخونة و القوام على ما صرح به بعض الأصحاب فى تفسير الاشتداد لكون ذلك هو المتيقن مما خرج عن تحت أصالة الطهارة و ان استدل على إثبات النجاسة بالنصوص فلا بد من ان يقول بكون المدار على النشيش الحاصل عند الغليان و اما القائل بالطهارة فيقول بنجاسته عند الشدة المطربة التى يصير العصير خمرا عندها فلعل الجمهور الّذين فسروا الاشتداد بالشدة المطربة على ما نسب إليهم الفخر هم القائلون بطهارة العصير عند الغليان و من فسره بالغليان هو القائل بنجاسته و منه يظهر الخلل فى تفسيره بالثخونة و القوام و انه لا وجه له أصلا هذا بالنسبة إلى مبدء حدوث نجاسته و اما زوالها فلا إشكال فى كونه بذهاب الثلثين و عليه الاتفاق و ذلك فيما لم يصر خمرا بالنشيش و اما مع صيرورته خمرا فطهره بصيرورته خلا من غير إشكال.

الأمر الثانى فى حكم العصير العنبى من حيث الحرمة و لا إشكال فى حرمته بعد الغليان و قبل ذهاب ثلثيه و عن المعتبر إجماع الفقهاء على تحريمه و يدل عليه نصوص كثيرة بل متواترة، ففى خبر حماد لا يحرم العصير حتى يغلى، و فى خبره الأخر تشرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشربه قلت اى شىء الغليان قال عليه السّلام القلب و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد

تواترها. و لا إشكال فى حرمته بعد الغليان. و فى حدوثها به أو بالنشيش بناء على تغاير زمانه مع زمان حدوث النشيش وجهان مختار المصنف (قده) فى المتن هو الأخير حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۲۱

يقول بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش و ان لم يصل الى حد الغليان لكن مقتضى الخبرين المتقدمين من الحماد هو حله ما لم يغل و توافقه الأخبار الأخر التى رتب فيها الحرمة على الغليان لكن فى خبر ذرع إذا نش العصير أو غلى يحرم و مقتضى عطف الغليان فيه على النشيش هو حصول الحرمة بأحدهما و يشكل فى فقهه من وجهين (أحدهما) انه بناء على تقدم النشيش على الغليان بالزمان يوجب حصول الحرمة دائما بالنشيش فيكون عطف الغليان عليه مستدركا نظير التحديد بالأقل و الأكثر فى سائر الأبواب (و ثانيهما) معارضته مع خبرى الحماد النافيين للحرمة قبل الغليان فلا بد من الجمع بينهما و أوجه الوجوه فيه هو حمل النشيش فى خبر ذرع على الغليان بنفسه و حمل الغليان فى الخبرين على ما إذا كان بالنار و يشهد لهذا الجمع خبر محمد بن الهيثم عن رجل عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه فقال إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه و قد تقدم المنع عن تغاير زمانى النشيش و الغليان هذا بالنسبة إلى زمان حدوث حرمته و اما زوالها فبذهاب الثلثين و ما لم يصر خمرا و عليه الاتفاق.

الأمر الثالث لا فرق فى حرمة العصير بالغليان أو نجاسته به على القول بها بين ان يحصل الغليان بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو بالهواء و ذلك لإطلاق النص و الفتوى و لم يحك الخلاف فى ذلك عن احد صريحا و قد تقدم انحصار طهره و حله بصيرورته خلا عند صيرورته مسكرا مطلقا من غير فرق بين أسباب غليانه و مع عدم صيرورته مسكرا يكون حله و طهره على القول بنجاسته بذهاب ثلثيه بأى نحو اتفق سواء كان بالنار أو بالهواء أو بالشمس أو بنفسه و ذلك أيضا لإطلاق النص و الفتوى و اما الملازمة بين غليانه بنفسه و بين اسكاره فأمر صغروى يحتاج إلى الإحراز و ليس شأن الفقيه تشخيصها.

الأمر الرابع هل غليان ماء العنب فى داخل العنب قبل عصره كغليانه بعد عصره فى صيرورته حراما أو نجسا على القول بنجاسته إذا كان معصورا أم لا- (وجهان) صريح المتن هو الأول حيث يقول و لا فرق بين العصير و نفس العنب. و ربما ناقش فيه من وجوه.

منها ما عن الأردبيلى فى شرح الإرشاد من دعوى ظهور النصوص فى اشتراط كونه معصورا قال فلو غلى ماء العنب فى حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى. و أورد عليه بان التعبير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۲۲

بالعصير من باب التعبير بالغالب و الا فلا بد ان لا يحكم بالحرمة إذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان.

أقول و لعل نظر الأردبيلى (قده) لا يكون الى اعتبار العصر فى طرو الحكم عليه بالغليان بل دعواه اشتراط كونه معصورا ناظر الى اشتراط خروج ماء العنب عن الحبّ حتى يصدق عليه ماء العنب فالحكم عنده مترتب على ماء العنب و لو خرج لا بالعصر فما فى العنب لا يصدق عليه ماء العنب بل هو عنب كما ان ما فى البطيخ ما لم يخرج عنه لا يصدق عليه ماء البطيخ بخلاف ما إذا خرج فإنه ماء البطيخ من غير فرق فى خروجه بالعصر أو بغير العصر.

و منها ان الغليان المترتب عليه الحرمة أو النّجاسة على القول بها هو الغليان الوارد على ماء العنب لا الغليان الذى يصير به ما فى العنب ماء. و يندفع بأنه كما يصير ما فى العنب ماء بالغليان يرد عليه الغليان بعد صيرورته ماء و الحكم بالحرمة أو النجاسة مترتب على ماء العنب عند غليانه من غير فرق بين ما إذا كان فى داخل العنب أو خارجا عنه كان خروجه بالعصر أو بغيره.

أقول و لعل دعوى انصراف ماء العنب الى الخارج منه ليست بكل بعيد إذ العرف لا يطلقون على ما فيه ماء العنب كما فى نظائره

مثل التفاح و البطيخ و السفرجلة و نحوها.

و منها ان المعتبر فى الحكم هو حصول الغليان المتحقق بصيرورة الأعلى أسفل و بالعكس كما عبّر به فى بعض الاخبار أو بالقلب الّذى هو أيضا عبارة عن صيرورة الأعلى أسفل و بالعكس كما عبّر به فى مرسل محمد بن الهيثم و هو اى الغليان بهذا التفسير غير حاصل فى الماء الكائن فى العنب إذ لا يتحوّل عن محلّه بالسخونة الواردة عليه و يندفع بان الظّاهر حصول الغليان فى الماء الكائن فى العنب إذ تحققه فى كل شىء بحسبه. أقول الإنصاف عدم تحقق القلب و صيرورة الأعلى أسفل فى الماء الكائن فى العنب و لو بلغ من الحرارة ما بلغ اللهم إلا إذا لم يكن فى العنب من ثفله شىء و صار ما فيه منحصرا بالماء أو كان الغالب عليه الماء المعبر عنه (به انگور آب افتاده) و الا فالعنب السالم عما يقال عليه بآب افتاده لا ينقلب ما فيه من الماء بالحرارة المسخنة و لا يرد عليه الغليان و لا يصدق عليه الغالى فالحق انه لو تم دعوى ما فى المتن من نفى الفرق بين العصير و بين نفس العنب لكان اللازم هو التفصيل بين الماء الكائن فى داخل العنب المعبر عنه

(به انگور آب افتاده) و بين العنب السالم عنه بدعوى ترتب الحكم فى الأول دون الأخير و كيف كان فمع الشك فى الغليان فالحكم هو الطهارة لأصالة عدم الغليان أو أصالة الطهارة مع قطع النظر عنها و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

الأمر الخامس فى العصير الزبيبى من حيث الطهارة و النجاسة و المعروف عند أكثر القائلين بنجاسة العصير العنبى طهارة العصير الزبيبى بل عن الذخيرة انى لا أعلم قائلا بنجاسته و فى الحدائق دعوى نفى الخلاف فى طهارته و لكن عن مقاصد العلية جعل الطهارة أصح القولين و هو يكشف عن وجود القائل بنجاسته و عن العلامة الطباطبائى الجزم بنجاسته.

و استدل (قده) بالملازمة بين حرمته و نجاسته بناء على حرمته التى قد عرفت المنع عنها مع المنع عن حرمته أيضا كما سيأتى فى الأمر الآتى، و باستصحاب حكمه الثابت له حال كونه عنبا إذ هو فى حال العنبيّة كان بحيث لو غلى ينجس و بعد الشك فى بقائه على ما كان فى حال صيرورته زبيبا اما لأجل الشك فى دخل العنبية فى ثبوت النّجاسة له على تقدير الغليان أو لأجل الشك فى مانعيّة الزبيبية فى ذلك يبنى على بقائه على ما كان بالاستصحاب. و هذا الاستدلال كما ترى يصح ممن يحكم بنجاسة ماء العنب عند غليانه و لا يصح ممن يقول بطهارة العصير العنبى عند الغليان كما هو المختار و عليه فلا مسرح عندنا لهذا الأصل أصلا و اما على القول بنجاسة العصير العنبى ففى صحة التمسك بهذا الأصل إشكالات:

منها الإشكال فى استصحاب الحكم التعليقى بدعوى ان المعتبر فى الاستصحاب هو كون المستصحب موجودا قبل زمان الشك و الحكم التعليقى لا يكون موجودا قبله لعدم تحقق المعلق عليه (ح). واجب عنه بان مرجع استصحاب الحكم التعليقى إلى استصحاب أمر محقق و هو سببية غليانه للنجاسة هكذا فى مصباح الفقيه و قال و تمام الكلام فى محلّه. و لا يخفى ما فيه لأن سببية الغليان للنجاسة أو ملازمته لها انما يصح استصحابهما على تقدير صحة القول بجعل السببية أو الملازمة لكن القول بجعلها فاسد كما حقق فى الأصول بل المجعول الشرعى هو الحكم أعنى نجاسة العصير أو حرمته على تقدير غليانه كجعل وجوب الصلاة عند الدلوك أو جعل الملكية عند البيع فمن هذا الجعل ينتزع سببية الغليان للحكم نعم منشأ جعل الحكم عنده هو السببية التكوينية العقلية بينهما الا انها ليست مجعولا شرعيا لكى تكون قابلة

للاستصحاب فلا يكون مرجع استصحابه الى استصحاب أمر محقق لكن لا مانع عن استصحابه مع كونه تعليقيا لان للحكم فى مرتبة الإنشاء مرتبة من الوجود فى مقابل عدم إنشائه حتى إذا يبلغ إلى مرتبة الفعلية فهو فى مرتبة الإنشاء و ان لم يكن فعليا و يكون فاقد المرتبة الفعلية لكنه واجد لمرتبة الإنشاء فسقط القول بان الحكم التعليقى لا يكون موجودا قبل زمان الشك.

و منها الإشكال فى إجراء الاستصحاب فى الحكم التعليقى بتقريب آخر و هو ان مرجع القضية الشرطية إلى القضية الحملية بأخذ الشرط المذكور فى الشرطية موضوعا فى الجملة فمرجع إذا جائك زيد فأكرمه إلى قضية الزيد الجائى يجب إكرامه كما ان مرجع كل قضية حملية إلى شرطية يؤخذ شرطها من عقد وضع تلك الحملية و جزأيها من عقد حملها فمرجع قولك كل نار حارة إلى قضية كلما وجد فى الخارج نار فهى على تقدير وجودها حارة و على هذا فمرجع قضية إذا غلى ماء العنب ينجس أو يحرم إلى قضية حملية هكذا ماء العنب الغالى نجس أو حرام و عند صيرورة العنب زبيبا لو شك فى بقاء حكم مائه فى حال كونه زبيبا فلا محل لاستصحاب حكمه الّذى كان له فى حال كونه عنبا لأنه إذا وجد العنب و لم يغل لا وجود للحكم لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده الذى هو الغليان نعم يمكن فرض قضية تعليقية هكذا العنب لو انضم اليه قيده و هو الغليان تنجس أو حرم لكن مع انه لازم عقلى مقطوع البقاء فى كل مركب وجد أحد جزئية لا انه مشكوك كى يجرى فيه الاستصحاب. هكذا كان شيخنا الأستاد (قده) يورد على الاستصحاب التعليقى فى أصوله و فقهه و كان مصرا عليه غاية الإصرار و لم يظهر لى إلى الان حقيقة مرامه طاب ثراه اما إرجاع القضية الشرطية إلى حملية موضوعها الشرط المذكور فى الشرطية فكلام حق لا ريب يعتريه و لا يمكن الإيراد عليه بشىء و اما انه إذا وجد العنب و لم يغل فلا وجود للحكم فليس كلاما جديدا بل هو إعادة للإشكال الأول بكون الحكم التعليقى غير موجود قبل تحقق المعلق عليه و الجواب عنه هو الجواب عن الإشكال الأول بكونه موجودا بوجوده الإنشائى و ان لم يكن موجودا بوجوده الفعلى و لا فرق فى مقام الإنشاء بين ان يعبّر بالقضية الشرطية أو بالقضية الحملية لان مرجع الشرطية إلى الحملية و مرجع الحملية الى الشرطية فمفاد القضيتين واحد و انما الاختلاف فى التعبير و اما انه يمكن فرض قضية تعليقية هكذا العنب لو انضم اليه قيده تنجس أو حرم فهو مقطوع البقاء فى كل مركب ففيه ان الشك انما هو فى

بقائه من جهة الشك فى دخل العنبية فى بقائه أو مانعية الزبيبية عن بقائه و مع فرض كون العنبية و الزّبيبية من الحالات الطارية على الموضوع لا من قيوده و إحراز بقاء الموضوع يستصحب حكمه المشكوك بقائه فى حال الزبيبية و عندى انه لا غبار عليه أصلا و لعله (قده) يريد معنى لم يتيسر لى إدراكه جزاه اللّه عن العلم خير الجزاء.

و منها ان الموضوع لا يكون باقيا حيث كان عنبا فقد تغير و صار زبيبا.

و أجيب عنه بعدم مدخلية وصف العنبية فى نظر العرف و ان أخذ فى لسان الدليل بل المستصحب انما هو نجاسة هذا الموجود و هو باق و هذا بناء على ما هو التحقيق من ان العبرة فى الحكم ببقاء الموضوع هو حكم العرف الارتكازى لا حكمه بحسب ما يتفاهم من الدليل و لا بالدقة العقلية.

أقول و الانصاف ان هذا الإشكال قوى جدا لان الزّبيب بنظر العرف الارتكازى أمر مغاير مع العنب كمغايرة الحصرم معه و لا يرى بينهما معنى يحكم بكون العنبية و الزبيبية من حالاته و ليس المحكوم عليه بالنجاسة و الحرمة عنده هو ذاك المعنى الباقى فى كلتا الحلتين و دعوى خلافه مصادم للانصاف.

و منها ان هذا الاستصحاب التعليقى معارض مع استصحاب الطهارة الفعلية الثابتة له قبل الغليان و يرجح الأخير على الأول بالشهرة و غيرها. و أجيب عنه بحكومة الأول على الثانى و انه لا معنى للترجيح بالشهرة حسبما قرر الأمران فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و منها ان الحكم بالنجاسة كان للماء المتكون فى العنب الخارج منه بالعصر أو غيره و هو ليس موجودا فى الزبيب بسبب الجفاف و الموجود فى حاله هو الماء الخارجى الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب و هو لم يكن نجسا بالغليان. و أجيب عنه بان الغليان فى حال كونه عنبا كما يكون سببا لنجاسة مائه كك يكون سببا لنجاسة الماء الخارجى الممزوج به بواسطة ملاقاته

معه. و لا يخفى ما فى هذا الجواب من الغرابة لان الغليان يصير منشأ لنجاسة الماء الخارجى إذا صار منشأ لنجاسة ماء العنب حتى يصير الماء الخارجى ملاقيا مع النجس الذى هو ماء العنب النجس بالغليان و هو مفقود فى الزبيب فالماء الخارجى فى الزبيب لا يكون ملاقيا مع الماء النجس بالغليان حتى يصير نجسا مع ان الحق عدم سببية الغليان لنجاسة الماء الخارجى و انما السبب لنجاسته هو ملاقاته مع النجس المنتفية فى الزبيب كما هو واضح

و المتحصل من هذا البحث بطوله عدم صحة التمسك لنجاسة ماء الزبيب بالاستصحاب و اللّه الهادى إلى الصواب.

الأمر السادس فى العصير الزبيبى من حيث الحرمة و الحلية فالمشهور كما عن جماعة هو الحكم بحليته بل عن الرياض انها كادت ان تكون إجماعا. و استدل لها بالأصل و عمومات الحل الواردة فى الكتاب و السنة، و النصوص الكثيرة الواردة فى حصر الشراب المحرم فى المسكر، و عدم ما يدل على حرمته استضعافا لما يتمسك به عليها على ما يأتى خلافا للمحكى عن جماعة منهم الوحيد البهبهانى فى شرح المفاتيح و المحقق القمى فى غنائمه فذهبوا الى حرمته و استدلوا لها تارة باستصحاب الحكم التعليقى الثابت له فى حال كونه عنبا حسبما تقدم تقريبه فى الأمر المتقدم مع ما فيه و اخرى بالنصوص مثل ما ورد فى حرمة العصير الشامل بعمومه للزبيبى كصحيح ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و ما ورد فى خصوص الزبيب مثل صحيح على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال سئلته عن الزّبيب يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى الثلث ثم يرفع و يشرب منه السنة فقال (ع) لا بأس به.

و خبر عمار الساباطى المتقدم فى الأمر الأول فى مقام نقل الدليل على مختار صاحب الوسيلة، و قريب منه خبر الهاشمى.

و موثق آخر للساباطى قال سئل أبو عبد اللّه عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال عليه السّلام تأخذ ربعا من الزبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنا عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان من الغد نزعت سلافته «۱» ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه فى النار غلية ثم تنترع مائه فتصبه فى الماء الأول ثم تطرحه فى إناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث و تحته النار ثم تأخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية و تنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به و اطرح فيه ان شئت زعفرانا و طيبه إن شئت بزنجبيل قليل قال فإن أردت أن تقسمه أثلاثا لتطبخه فكله بشىء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الأول فى الإناء الذى تغليه ثم تجعل فيه مقدارا و حده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث

---

(۱)- سلافة كل شىء عصرته أى الصافى الخارج من الشىء المنفصل عن درديه.

الأخر ثم حدّه حيث يبلغ الماء ثم تطرح الثلث الأخير ثم حده حيث يبلغ الأخر ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه.

و خبر زيد النّرسى عن الصادق عليه السّلام فى الزبيب يدق و يلقى فى القدر و يصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى فى القدر قال هو كك سواء إذا أدت الحلاوة فقد فسد كلما غلى بنفسه أو بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه على ما نقل فى غير واحد من كتب الفقهاء كالحدائق و الجواهر و طهارة الشيخ الأكبر و غيرها و لكن المحكى عن أصل الزيد هكذا سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الزبيب يدق و يلقى فى القدر ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته فقال عليه السّلام لا تأكله حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى فى القدر و يصب عليه الماء ثم بطبخ و يصفى عنه الماء فقال كذلك هو سواء إذا أردت الحلاوة إلى الماء فصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان يصيبه النار و قد حرم و

كذلك إذا اصابه النار فأغلاه فقد فسد، و بما ورد من منازعة إبليس مع آدم و نوح.
و أورد على الكل اما على الاستصحاب التعليقى فبما تقدم فى التمسك به لإثبات نجاسة العصير الزبيبى. و اما على ما يدل على حرمة العصير فبالمنع عن شموله للعصير الزبيبى إما بدعوى وضعه للعنبى أو لانصرافه اليه لو منع عن وضعه له. و اما على صحيح على بن جعفر فبعدم دلالته على الحرمة قولا- أو تقريرا. و اما على الموثقين فباحتمال ان يكون السؤال فيهما عن كيفية الطبخ بحيث لا يصير خمرا بطول بقائه كما يشعر به قوله و يشرب منه السنة و قوله عليه السّلام فى ذيل موثقة عمار المذكورة فى الأمر الأول عند ذكر الدليل على قول صاحب الوسيلة و فى ذيلها فإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه و فى ذيل رواية الاسماعيل الهاشمى قال و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقى إنشاء اللّه و هذه كلها شواهد على ان المراد من ذكر هذه الوظيفة هو التحفظ عن صيرورة العصير خمرا لا- انه بالغليان يصير حراما و يحتاج فى تحليله الى تثليثه و مما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك برواية الهاشمى أيضا. و اما خبر زيد النّرسى فقد يناقش فى الاستدلال به تارة من حيث سنده و اخرى من حيث دلالته اما من حيث السند فلما حكى عن ابن الوليد استاد الصدوق موضوعية أصله و أصل زيد الزراد و كتاب خالد بن عبد اللّه و قال بان واضعها محمد بن موسى الهمدانى و عورض برواية ابن عمير عنه و قد أجمع الأصحاب على تصحيح

ما يصح عنه بمعنى عدم لحاظ جهالة من يكون بينه و بين المعصوم من الرّواة بل الأخذ بما يرويه و لو رواه عن المجهول مع تصريح النّجاشى بان للنرسى كتابا يرويه عنه الجماعة و عن خلاصة العلامة التوقف عن العمل بما يرويه و الانصاف انه مع هذا الاختلاف لا يصلح العمل بخبره لا من جهة و هن فيه بإعراض الأصحاب عنه حتى يمنع عنه بعدم اطلاعهم عليه حيث لم يكن عندهم منه عين و لا أثر أو انه لا يصلح لجعفرى ان يعدل عما ثبت من جعفر بن محمد عليه السّلام بمجرد انصراف جماعة من أهل مذهبه عنه لأجل عدم ظفرهم بما روى عنه كما فى إفاضة القدير للشريعة (قده) بل لاحتياج العمل به الى جابر مفقود فى المقام مع ان نفى العين منه و الأثر ممنوع و كيف و قد حكم ابن الوليد و الصدوق على موضوعية أصله و صرح النجاشى بان له كتابا يرويه عنه الجماعة و توقف العلامة عن العمل بما يرويه. و رواية ابن ابى عمير عنه يدل على حجية ما يرويه عنه لا على حجية كلما يرويه النّرسى و لو لم يرو عنه ابن ابى عمير و بعبارة أوضح معنى الإجماع على تصحيح ما يصح عن ابن ابى عمير هو حجية كل ما يرويه و لو عمن لم يعلم وثاقته لا توثيق كل من روى عنه و اعتبار قول من هو متوسط بينه و بين المعصوم و لو فى غير ما رواه ابن ابى عمير عنه و بالجملة فالحق عدم صحة الاستناد الى هذا الخبر سندا و اما من حيث الدلالة فالإنصاف ظهوره صدرا و ذيلا فى التحريم بناء على المنقول فى كتب الفقهاء كما لا يخفى على الناظر فيه و اما على المنقول من أصله فقد يقال بأنّ صدره و ان كان ظاهرا فى التحريم الا ان التفكيك الواقع فى ذيله فى بيان حكم قسمى الغليان حيث عبّر عما كان بنفسه بأنه حرام و عما كان بالنّار بأنه قد فسد ثم حمل التّحريم على الحرمة الفعلية و الفساد على صيرورته معرضا لتسارع الإسكار إليه ثم قال (قده) بل الفساد يطلق كثيرا على مطلق المنقصة و لو كانت يسيرة كما يرشد اليه تتبع موارد استعماله ثم ذكر موردا من موارد استعماله الى ان قال فهذا التفكيك ربما يوجب ظهور الخبر فى عدم تحريم المطبوخ. و لا يخفى ما فى الكل بل الظاهر ظهور كلمة فقد فسد فى نفسها فى التحريم و ان التفكيك بحسب التفنن فى العبارة لو لم نقل بأظهرية الفساد فى التّحريم عن كلمة الحرام نفسها إذا الفاسد بقول مطلق هو ما لا ينتفع منه بشىء و الشّرعى منه هو الحرام الأكيد و لا ينافى إطلاقه فيما ذكرناه مع استعماله فى مطلق المنقصة إذا كان مع القرينة حتى يحمل المجرد عنها عليه ثم يدعى ظهوره فيه ثم جعله قرينة على صرف ظهور

الصدر فى الحرمة و الانصاف تمامية دلالته على هذا النقل أيضا الا أن الشّأن فى المنقول مع مخالفته لما فى كتب المحققين من الفقهاء و لعلّ هذا موهن آخر يرد على الخبر و بالجملة فلا يصلح الاستناد إليه فى إثبات هذا الحكم المخالف مع المشهور. و اما ما ورد من منازعة إبليس مع آدم و نوح فهو بمعزل عن الدلالة على حرمة العصير الزّبيبى بعد غليانه كما لا يخفى فالمتحصل انه لم يرد دليل يمكن الاستناد إليه فى إثبات حرمته لكن الأحوط الاجتناب عنه لقوّة دلالة خبر زيد على حرمته مع ذهاب جماعة من الأصحاب إلى القول بها و اللّه الهادى و به الاعتصام.

الأمر السابع فى حكم العصير التمرى من حيث الطهارة و النّجاسة و الأقوى فيه الطّهارة للعمومات الدّالّة على حل كل شىء و عدم ما يدل على نجاسته جزما الا ما ربما يستدل به على حرمته بالملازمة بين الحرمة و النّجاسة بناء على حرمته و سيظهر المنع عن حرمته مع ما فى الملازمة بين الحرمة و بين النجاسة على حرمته و عن الشهيد الثانى (قده) فى مقاصد العلية دعوى الإجماع على طهارته و ادعاه فى الحدائق أيضا صريحا.

الأمر الثامن فى حكم العصير التمرى من حيث الحل و الحرمة و المعروف بين الأصحاب هو حليته و فى الحدائق انه كاد ان تكون إجماعا و عن الرياض نقل الإجماع عليها صريحا و عن جماعة عدم الخلاف فيها. و ما هو المعروف بينهم هو الأقوى لأصالة الإباحة، و عمومات الحل الثابتة بالكتاب و السنة، و خصوص الخبر المروى عن الباقر عليه السّلام فى القوم الذين قدموا من اليمن فأرسلوا وفدهم يسئل رسول اللّه (ص) عن عصير التمر و لم يكتفوا بذلك حتى سئلوه بأنفسهم فما أجابهم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الا انه إذا أسكر يكون حراما- الدال على عدم حرمته ما لم يسكر، و خبر فضيل عن الباقر فى الجواب عن سؤال النّبيذ قال (ع) حرم اللّه الخمر بعينها و حرم النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الأشربة كل مسكر، و خبر مولى حريز المروى عن الصادق (ع) و فيه فى جواب السؤال عن صنع الأشربة من العسل و غيره قال (ع) هى حلال قبل ان يصير مسكرا، الى غير ذلك من الاخبار الدّالّة على ابتناء الحرمة على الإسكار.

خلافا للمحكى عن العلامة الطّباطبائى و بعض متأخرى المتأخرين القائلين بحرمته مستدلا بما يدل على حرمة كل عصير إذا غلا أو نش كبعض الأخبار المتقدمة فى العصير

العنبى، و بدعوى حصول الإسكار منه و لو فى كثيرة بالنسبة الى بعض الأمكنة و الأزمنة، و بموثقتى عمار الواردتين فى السؤال عن النضوح و كيفية صنعه حتى يحل فأجاب (ع) بأنه يغلى التمر (كما فى موثقة) أو يطبخ (كما فى أخرى) حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و النضوح كما فى اللغة ضرب من الطّيب و عن مجمع البحرين انه طيب مائع ينقعون التمر و السكر و القرنفل و التفاح و الزعفران و أشباه ذلك فى قارورة فيها قدر مخصوص من الماء يشد رأسها و يصبرون أياما حتى ينش و يختمر الى ان قال و فى أحاديث أصحابنا أنهم نهوا نسائهم عن التطيب به بل أمر (ع) بإهراقه فى البالوعة انتهى و الظاهر انه أشار فى قوله و فى أحاديث أصحابنا الى ما روى عن الصادق (ع) ان عنده نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نضوح يجعل فيه الضياح فأمر به فأهريق فى البالوعة، و الضياح لغة اللبن الخاثر (اى الغليظ فى مقابل الرقيق) أو انه عسل أو عطر كما عن القاموس أو انه الخمر الممزوج بالماء كما عن بعض أهل اللغة و قد يستدل بهذا لخبر أيضا على نجاسة أصل النضوح و يجعل دليلا على حدة على حرمة العصير التّمرى، و بما ورد من سؤال إبليس عن حواء إطعام التّمر و الكرم إياه الدال على ان له حظّا من التمر كالكرم هذا.

و لكن الكل مدفوع اما الاخبار الدالة على حرمة العصير فبانصراف العصير إلى العنبى و عدم إطلاقه على الزبيبى كما عرفت فضلا عن التمرى. و اما دعوى حصول الإسكار منه فبالمنع عنها لو كانت صريحة و عدم الأثر على احتمال حصوله فى إثبات التحريم لو ادعى احتماله و لا يجب الفحص عنه عند احتماله لكون الشبهة موضوعية مع انه لو كان ككك لاتفق فى بعض

الأحيان و لو اتفق لشاع و لا أقل فيما بين الحذاق مع انه لم ينقل حصول السكر منه عن أحد إلا مع التعمد فى اسكاره بوضع بعض الأجسام فيه أو بتلوثه بما فى إنائه أو بطول مكثه قبل ذهاب ثلثيه و جميع هذا خارج عن محل الكلام. و اما موثقتا عمار فبحملهما على ما إذا وضع فى العصير شيئا ليختمر كما اتضح من معنى النضوح المحكى عن مجمع البحرين من وضع شيء فى نقيع التمر فى المحكى المروى عن الصادق (ع) من جعل الضياح فى النضوح أو بطول مكثه كما يدل عليه توصيف النضوح بالعتيق فى إحدى الموثقتين و العتيق هو القديم كما يقال البيت العتيق و كما اتضح من معنى النضوح المحكى عن مجمع البحرين من قوله ينقعون التمر فى

قارورة و يصبرون أياما حتى ينش و يختمر فيخرج عن محل الكلام. و منه يظهر سقوط الاستدلال بالخبر المروى فى أمر الصادق (ع) بإهراق النضوح مع ما فيه خصوصا من احتمال كون الضياح المخلوط به هو الخمر الممزوج بالماء كما هو احد تفاسيره على ما تقدم. مع انه على تقدير دلالة هذه الاخبار على حرمة العصير التمرى تكون معرضا عنها بقيام العمل على خلافها فلا تصلح للأخذ بها. و اما ما ورد من سؤال إبليس فلا دلالة فيه على تحريم العصير التمرى فليس فى البين ما يمكن ان يخرج به عن حكم الأصل الا ان موثقتى عمار لا تخلو ان عن الاشعار و عليه فالاحتياط بالتجنب عنه حسن لا ينبغى تركه هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما فى المتن.

بقى الكلام فى عصير الحصرم المعبر عنه بالفارسية (بآب غوره) و لا ينبغى الإشكال فى طهارته و حليته و ربما يتوهم شمول الأخبار الدالة على حرمة العصير له و هو ضعيف فى الغاية كيف و لو كان إطلاق العصير على حد يشمل عصيره لشمل كل عصير من التفاح و البطيخ و سائر الفواكه مع انه لا إشكال فى حليته فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن و أغرب من ذلك ما احتمله بعض من التوقف فى عصير المطبوخ من ثمرة النخل و لو لم يكن بسرا أو تمرا مستظهرا بما ورد من سؤال إبليس عن حواء بجعل حصة من ثمرته له الشامل بعمومه لكل ما يصدق عليه ثمرته و لو لم يكن بسرا أو تمرا و هو لا يخلو عن الغرابة.

[مسألة ۲- إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل ان يذهب ثلثاه فالأحوط حرمته]

مسألة ۲- إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل ان يذهب ثلثاه فالأحوط حرمته و ان كان لحليته وجه و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى ان يصب عليه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا اشكال.

يمكن ان يستدل لطهارة العصير الذى يصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه بوجوه: (الأول) ما فى المسالك من احتمال طهارته بصيرورته دبسا كما يطهر بصيرورته خلّا (الثانى) ما عن الأردبيلى (قده) من الإطلاقات الدالة على طهارة الدبس (الثالث) دعوى انصراف أدلة حرمة العصير بالغليان عما يصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه فيدخل تحت العمومات الدالة على طهارة الأشياء أو أصالة الطهارة (الرابع) ما عن الأردبيلى (قده) أيضا من كون حلية العصير بصيرورته دبسا مظنة الإجماع (الخامس) صحيح عمر بن يزيد إذا كان يخضب الإناء فاشربه (السادس) ادعاء انه قبل صيرورته دبسا يصير خلّا بعد ان صار خمرا و قد ثبت بالدليل ان الخمر يحل بعد

صيرورته خلّا (السابع) دعوى حصول المقصود من ذهاب الثلثين بصيرورته دبسا (الثامن) انصراف مطهرية ذهاب الثلثين الى ما لم يصر دبسا.

و الكل مدفوع اما الأول فلان عدّ مثل تغليظ الشيء استحالة ممنوع أولا و على تقدير تسليمه فقياسه الى الخلّ فى حصول الطهر به ممنوع لانه مع الفارق لقيام الدليل على حصول الطهر بالخلّية دون الدسيّة. و اما الثانى فلعدم كون الإطلاقات الدالة على طهارة

الدبس فی مقام البیان من هذه الجهة. و اما الثالث فبمنع الانصراف. و اما الرابع فبمنع الإجماع و عدم دلالة عبارة الأردبیلی (قده) علی دعواه. و اما الخامس فبمعارضة صحیح عمر بن یزید مع صحیحة ابن وهب و فیها قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن البختج قال إذا کان حلوا یخضب الإناء و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه و بقی الثلث فاشربه فیحمل الصحیح الأول علی کون خضب الإناء امارة علی ذهاب الثلثین فیکون المدار علی ذهابهما کیف و قد ذکر فی المسالک ان العصیر لا یصیر دبسا حتی یذهب أربعة أخماسه غالبا بالوجدان فضلا عن الثلثین و کیف کان فمع العلم بعدم ذهابهما فلا عبرة (ح) بالاختضاب. و اما السادس فبمنع صیرورته قبل الدبس خلّا بعد ان صار خمرا و انما دعواها علی مدعیها کما ان إثبات السابع اعنی ادعاء حصول المقصود من ذهاب الثلثین بصیرورته دبسا علی مدعیه. و اما الثامن فبمنع الانصراف أولا و کفایة إثبات حکمه باستصحاب حالته السابقة علی تقدیر تسلیم الانصراف ثانیا. و لعل المصنف (قده) یشیر الی هذه الوجوه أو بعضها بقوله و ان کان لحلیته وجه فالحق بقاء حرمته بعد ان صار دبسا قبل ذهاب ثلثیه و علیه فلو استلزم ذهاب ثلثیه احتراقه فالأولی ان یصب علیه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا اشکال لکن مع العلم بذهاب ثلثی العصیر أیضا بذهاب المجموع منه و من الماء و الا فیشکل الحکم بالحلیة بالنظر الی الاستصحاب.

[مسألة ۳- یجوز أکل الزبیب و الکشمش و التمر فی الامراق و الطبیخ و ان غلت]

مسألة ۳- یجوز أکل الزبیب و الکشمش و التمر فی الامراق و الطبیخ و ان غلت فیجوز أکلها بأی کیفیة کانت علی الأقوی.

ما ذکره (قده) فی هذه المسألة بناء علی ما قویناه من طهارة العصیر الزّبیبی و التّمری و حلّیتهما ظاهر و بناء علی نجاستهما أو حرمتهما بالغلیان یجب الاجتناب عما علم غلیانه منهما و مع الشک فی غلیانه یحکم بحلیته و طهارته بالأصل و لا فرق فی صورة الغلیان

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۳۳

بین غلیان ما فی جوفهما من الماء من دون انشقاقهما و بین ما إذا نشق و خرج ما فی جوفهما الا انه فی الأول لا یوجب تنجس المرق الّذی غلی فیه قطعا لحیلولة جلد الزبیب و التمر عن وصول ما فی جوفهما الی المرق و مع الشک فیه یحکم بعدمه بالأصل أو یحکم بطهارة المرق بقاعدة الطهارة و فی الثانی یتنجس المرق به قطعا مع عدم استهلاکه فیه و کذا مع استهلاکه فیه لصیرورة المرق بأول ملاقاته مع ما یخرج من جوف الزبیب و التمر نجسا و لا یطهر بعده بالاستهلاک و مع الشک فی ملاقاته مع مائهما بعد الغلیان فالحکم هو الطهارة بالأصل هذا علی القول بنجاسة مائهما بالغلیان و علی القول بحرمتهما بالغلیان فقط ینفع استهلاکه فیه حیث انه مع الاستهلاک لا یبقی موضوع للحرام کالقطرة من الخمر الملقی فی کرّ من الماء و الی هذا یشیر سید مشایخنا (قده) فیما علقة فی المقام.

[العاشر الفقاع]

اشارة

العاشر الفقاع و هو شراب متخذ من الشعیر علی وجه مخصوص و یقال ان فیه سکرا خفیا و إذا کان متخذا من غیر الشعیر فلا حرمة و لا نجاسة إلا إذا کان مسکرا.

الکلام فی الفقاع تارة یقع فی المراد منه و اخری فی حکمه اما الأول فالکلام فیه فی أمور:

الأول فى انه هل يختص بما يتخذ من الشعير أو يعمه و ما يؤخذ من القمح و الزبيب و الذّرة و نحوها وجهان. الظاهر من كلمات أهل اللغة هو الأول و انه شراب متخذ من الشّعير على وجه مخصوص قال فى مجمع البحرين الفقاع كرمان شىء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط و ليس بمسكر و لكن ورد النّهى عنه قيل سمى فقاعا لما يرتفع فى رأسه من الزبد انتهى ما فى المجمع و تلك الخصوصية هى ان يصب عليه الماء و يترك أياما حتى يغلى و ينش و يعلوه الزبد أو يطبخ قليلا ثم يترك حتى يصير كك و عليه جملة من الأصحاب فاعتبروا فيه أمرين كونه متخذا من الشعير و حصول الغليان مع صدق اسم الفقاع عليه و لم يكتفوا بصدق الاسم فقط و لو لم يحصل فيه الغليان أو لم يكن متخذا من الشعير. و ذهب بعض الأصحاب إلى انه و ان كان قديما يصنع من الشعير الا انه الآن يتخذ من الزبيب أيضا و قال بتبعيّة الحكم لصدق الاسم و ان لم يكن متخذا من الشعير. و الأقوى انه مع صدق المسكر عليه نجس و لو لم يكن متخذا من الشعير و لم

يصدق عليه اسم الفقاع و ذلك لعموم نجاسة كل مسكر كما تقدّم فى مبحث الخمر و مع عدم اسكاره يختص الحكم بخصوص ما كان من الشعير لكونه الموسوم بالفقاع فى زمان صدور النصوص الواردة فى حكمه اللهم الا ان يقال بكونه فى زمان صدور الحكم أيضا يؤخذ من غير الشعير أيضا و لعل الأقوى الاكتفاء بما يصدق عليه اسمه فيما إذا شك فى كونه مأخوذا من الشعير إذا أخذ من الأسواق التى يطلقون أهلها عليه الاسم.

الثانى لا- إشكال فى كون ما يغلى منه بنفسه موضوعا للحكم و انما الكلام فى اختصاصه به أو كون الموضوع أعم منه و مما يغلى بالطبخ و الأقوى هو الأول و ذلك لدلالة جملة من الاخبار و كلمات الأخيار على ان الفقاع على قسمين منه حلال و هو ما لم يحصل فيه الغليان و النشيش أيام نبذه و منه ما هو حرام نجس و هو ما يحصل فيه الغليان و فى مصححة ابن ابى عمير عن مرازم قال كان يعمل لأبى الحسن عليه السّلام الفقاع فى منزله قال ابن ابى عمير و لم يعمل فقاع يغلى.

فإن عمل الفقاع فى منزل ابى الحسن عليه السّلام له و تفسير ابن ابى عمير بأنه لم يكن فقاعا يغلى يشهد بكون المحرم منه هو ما يغلى.

الثالث لا إشكال فى كون المسكر منه موضوعا للحكم و هل يختص به أو يعمه و غير المسكر منه وجهان أقواهما الأخير و على نجاسته و حرمته و ان لم يكن مسكرا الإجماعات المستفيضة و الاخبار التى كادت ان تبلغ حد التواتر ففى موثقة ابن فضال كتبت الى ابى الحسن (ع) اسئله عن الفقاع فقال هو الخمر و فيه حد الشّارب، و موثقة عمار قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الفقاع فقال هو خمر. و خبر ابن سنان سئلت أبا الحسن الرضا (ع) عن الفقاع فقال لا تقربه فإنه من الخمر، و فى خبر آخر عنه (ع) قال (ع) هى الخمر بعينها و خبر هشام بن الحكم انه سئل أبا عبد اللّه (ع) عن الفقاع فقال (ع) لا تشربه فإنه خمر مجهول و إذا أصاب ثوبك فاغسله.

و خبر زاذان عن الصادق (ع) قال (ع) لو ان لى سلطانا على أسواق المسلمين لرفعت عنهم هذه الخميرة يعنى الفقاع. و خبر الوشاء عن ابى الحسن (ع) انه قال (ع) الفقاع خمرة استصغرها الناس. و خبر سلمان بن جعفر قلت لأبى الحسن الرضا (ع) ما تقول فى شرب الفقاع فقال (ع) هو خمر مجهول. و خبر أبى جميلة البصرى قال كنت مع يونس ببغداد و انا أمشى فى السوق ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فأصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس

فقلت يا أبا محمد أ لا تصلى فقال ليس أزيد ان أصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى فقلت هذا رأى رأيته أو شىء ترويه فقال أخبرنى هشام بن الحكم انه سئل الصادق عن الفقاع فقال لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله.

و هذه الاخبار كما ترى بين ان تكون مطلقة أو انها مصرحة على انه خمر مجهول أو خميرة أو خمر استصغره الناس فتكون العبرة على ما يصدق عليه الاسم و لو لم يكن مسكرا الا انها تدل على ان فيه سكرا خفيا و هو الّذى صار منشأ لنجاسته و حرمته.
و مما ذكرناه ظهر وضوح حكمه أيضا و انه نجس حرام من غير اشكال.

[مسألة ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال]

مسألة ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال
و قد تقدم ان الفقاع هو المتخذ على نحو مخصوص مع صدق اسمه عليه و لا عبرة بمجرد غليان الشعير.

[الحادى عشر عرق الجنب من الحرام]

اشارة

الحادى عشر عرق الجنب من الحرام سواء خرج حين الجماع أو بعده من الرجل أو المرأة سواء من زنا أو غيره كوطئ البهيمة أو الاستمناء أو نحوها مما حرمته ذاتية بل الأقوى ذلك فى وطء الحائض و الجماع فى يوم الصوم الواجب المعين أو فى الظهار قبل التكفير.
المشهور بين القدماء نجاسة العرق الجنب من الحرام و عن الصدوق نسبتها الى دين الإمامية و عن المراسم إلى الأصحاب و عن الخلاف إجماع الفرقة على نجاسته. و استدل لها برواية إدريس بن زياد عن ابى الحسن الهادى (ع) و فيه ان إدريس كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى عهد ابى الحسن (ع) و أراد ان يسئله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أ يصلى فيه فبينما هو قائم فى طاق الباب لانتظاره إذ حركه الإمام (ع) بمقرعة «۱» و قال مبتدء ان كان من حلال فصل فيه و ان كان من حرام فلا تصل فيه، و خبر ابن موسى الأهوازى عن الكاظم (ع) و خبر على بن مهزيار عن الهادى (ع) و هما قريبان من الخبر الأول و نحو الأخبار الثلاثة الرضوى و فيه ان عرقت فى ثوبك و أنت جنب فكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلاة فيه و ان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل. و ربما تؤيد بما ورد من النهى عن غسالة الحمام معللا بان فيها غسالة الجنب من الحرام.

---

(۱)- المقرعة بالكسر و السكون ما يقرع به الدابة (مجمع البحرين)

و ذهب المشهور من المتأخرين إلى طهارته و قد أسند القول بها إليهم فى محكى المختلف و الدلائل و الكفاية و عن البحار نسبته الى أكثر المتأخرين و عن السرائر دعوى الإجماع على طهارته بل عن الموجز ان القول بنجاسته للشيخ و هو متروك و عن المدارك و الذخيرة ان القول بطهارته مذهب عامة المتأخرين و مستندهم فى ذلك أصالة الطهارة و استصحابها فى بعض الصور و هو الصورة التى حصلت الجنابة فى حال حصول العرق، و عموم ما دل على طهارة كل شيء و ترك الاستفصال فى صحيحة أبى بصير فى السؤال عن القميص الذى يعرق فيه الجنب بأنه لا بأس و ان أحب ان يرشه بالماء فليفعل، و عدم دلالة الأخبار المتقدمة على النجاسة لكونها دالة على المنع عن الصلاة فى الثوب المتلطخ به و هو أعم من النجاسة لإمكان ان يكون مع طهارته مانعا عن الصلاة فيه كأجزاء ما لا يؤكل لحمه. و القول بالمنع عن الصلاة فيه مع طهارته ليس خرقا للإجماع المركب إذ

لم يثبت القول بعدم الفصل. و هذا هو الأقوى و ان كان الاحتياط بالتجنب عنه خروجا عن خلاف المشهور من القدماء حسنا لا ينبغى تركه.
ثم انه على القول بنجاسته لا فرق بين ما يخرج حين حدوث الجنابة أو بعده و ذلك لصدق عرق الجنب عليهما و ربما يتوهم اختصاص النجاسة بما يخرج حين الفعل و هو ضعيف فى الغاية. قال فى جامع المقاصد و ربما قيد نجاسة عرق الجنب من الحرام بالحاصل وقت الفعل و ما ظفرنا به من عبارات القوم خال عن هذا القيد انتهى و لو حدث قبله و قد بقى الى حال العمل بحيث لا يكون حدوثه فى حال الجنابة و ان كان بقائه فى حالها فهو طاهر لعدم صدق عرق الجنب عليه و ان كان يصدق عليه كونه على الجنب لكن المناط فى النجاسة هو صدق كونه منه لا- عليه كما لا- يخفى. و لا- فرق أيضا فى الجنابة الحرام بين الزناء و غيره كوطى البهيمة و الاستمناء و وطى الميتة و كل ما تكون حرمته ذاتية لاشتراك الكل فى كون الجنابة فيه عن الحرام.
و اما ما كانت حرمته عرضية ففى نجاسته مطلقا أو عدمها كك أو التفصيل بين ما إذا كانت الحرمة من جهة الفاعل كالوطى فى الصّوم الواجب المعين أو من جهة القابل كوطى الحائض و بين ما إذا كانت من جهة نفس الفعل كالوطى ممن نذر تركه أو ممن كان مضرا عليه أو من ظاهر امرئته فان الظهار نحو من العهد بالقول بالطهارة فى الأول أعنى فيما كانت الحرمة من جهة الفاعل أو القابل و النجاسة فى الأخير أعنى ما كانت الحرمة من جهة نفس الفعل وجوه. ظاهر المنتهى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٧
هو الأخير حيث حكم بطهارته فى الوطى فى الحيض و الصوم و استشكل فى المظاهرة.
و الأقوى هو الأول أى نجاسته مطلقا لإطلاق الروايات و مقتضاه عدم الفرق بين الحرمة الذاتية و العرضية و لا فى العرضية بين ما كانت من جهة الفاعل أو القابل أو من جهة الفعل نفسه. و يعتبر فى نجاسة العرق كون العمل حراما بالحرمة الفعلية المنجزة و لا ينجس مع انتفاء الحرمة أو انتفاء فعليتها أو انتفاء تنجزها سواء كان انتفاء التنجز مع حكم ظاهرى موجب للحلية الظاهرية من أصل موضوعى كاستصحاب بقاء الزوجية عند الشك فى ارتفاعها بطرو رافع لها من رضاع محرم أو طلاق أو أصل حكمى كالإباحة عند الشك لو قيل بها فى الفروج على خلاف التحقيق أو لم يكن مع حكم ظاهرى أيضا كما إذا اعتقد الواطى زوجيّة امرأة أجنبية فإنها محرمة واقعا و ليس فى البين حكم ظاهرى على حليتها لمكان القطع بحلّيتها بالجهل المركب.

[مسألة ١- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس]

مسألة ١- العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس و على هذا فليغتسل فى الماء البارد و ان لم يتمكن فليرتمس فى الماء الحار و ينوى الغسل حال الخروج أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل.
لو عرق بدنه فى أثناء الغسل فاما يكون فى العضو المغسول منه أو يكون فى غيره فعلى الأول فاما ان يقال بكون غسل كل عضو موجبا لطهارته بحيث لو غسل الرّأس و الرقبة لحصلت طهارتهما و بقيت سائر أعضاء بدنه جنبا الى ان يتطهر أو يقال بتوقف حصول طهارة الجزء الأول من البدن على تمام الغسل بحيث لو بقى من بقية الجوانب و لو بقدر أنملة لم تحصل الطهارة أصلا فعلى الأول فعرق الأعضاء المغسولة طاهر لانه ليس خارجا من العضو الجنب و على الثّانى يكون نجسا كالخارج قبل الغسل أو من الأعضاء الغير المغسولة فى أثنائه و هذا هو الأقوى لأن الجنابة لا ترتفع الا بتمام الغسل و على هذا فيجب عليه الغسل فى الماء البارد لكى لا- يعرق فى أثنائه و لو لم يتمكن فليرتمس فى الماء الحار الكثير و ينوى الغسل حال الخروج أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل لعدم تنجس بدنه (ح) بعرقه فى خلال الماء الكثير أو طهره بملاقاة الماء الكثير بعد خروج العرق منه لاستهلاك عرقه فى الماء.

[مسألة ۲– إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه]

مسألة ۲– إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه أيضا خصوصا فى الصورة الاولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱، ص: ۴۳۸

لا شبهة و لا إشكال فى ان الحدث بعد الحدث فى الأصغر منه لا يؤثر أثرا أصلا.

و اما فى الحدث الأكبر فهل يؤثر مطلقا أولا يؤثر ككك أو يؤثر فى صورة اختلاف الأثر و لا اثر له مع وحدته وجوه و لعل الأخير هو الأقوى و يترتب على ذلك انه إذا أجنب من حرام ثم من حلال يكون العرق الحاصل منه بعد الأخير نجسا اما مع عدم الأثر للجنابة بعد الجنابة فواضح حيث ان الجنابة الأولى التى هى المؤثرة تكون من الحرام و لا أثر للجنابة الثانية الّتى هى من الحلال و اما مع الأثر للجنابة بعد الجنابة اما مطلقا أو مع اختلاف الأثر فككك لأن الجنابة الثّابتة الّتى هى من الحلال انما هى لا اقتضاء فيها للطهارة حتى يضاد اقتضائها مع اقتضاء الجنابة الاولى للنجاسة فيكون الحكم للجنابة الأولى التى هى من الحرام. و إذا أجنب من حلال ثم من حرام فعلى احتمال عدم الأثر للجنابة بعد الجنابة مطلقا ينبغى الحكم بطهارة عرقه بعد الجنابة الّتى هى من الحرام إذ لا اثر لها (ح) كما هو واضح و على احتمال الأثر لها مطلقا يجب الحكم بنجاسة عرقه و على التفصيل فهل يكفى هذا المقدار من التّفاوت بين الجنابتين فى تأثيرهما معا حيث ان الجنابة الأولى لم تؤثر فى نجاسة العرق دون الأخيرة احتمالان أقواهما الأول و عليه فالأقوى نجاسة العرق مطلقا سواء كانت الاولى من الحرام و الأخيرة من الحلال أو بالعكس و ان كان الحكم فى الصورة الأولى التى كانت الجنابة الاولى من الحرام و الأخيرة من الحلال أظهر و اللّه الهادى.

[مسألة ۳– المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه]

مسألة ۳– المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه و ان كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان.

اعلم ان المحتملات فى أثر التيمم أمور تختلف آثارها بحسب اختلافها: (الأول) ان يكون رافعا للحدث ما دام بقاء العذر عن استعمال الماء كالغسل نفسه لكن الغسل رافع للحدث مطلقا و التيمم رافع ما دام بقاء العذر و يكون حال ارتفاعه كحال حدوث الحدث الجديد فى صيرورة الشخص به محدثا (الثانى) ان يكون محصلا للطهارة حقيقة كذلك أى طهارة حقيقية باقية ما دام بقاء العذر و لازم حصول الطهارة به هو رفع الحدث به عقلا- إذ بعد حصول الطهارة به حقيقة يحكم العقل بارتفاع الحدث لحكمه بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱، ص: ۴۳۹

التقابل بين الطهارة و الحدث بالتضاد لا- بالإيجاب و السلب كما يحكم عند حصول السواد فى الجسم بارتفاع البياض عنه و الفرق بين الاحتمالين هو ان اثر التيمم فى الأول هو رفع الحدث و يلزمه حصول الطهارة و فى الثانى حصول الطهارة و يلزمه رفع الحدث عكس الأول (الثالث) ان يكون مبيحا لما يشترط فيه الطهارة لا رافعا للحدث حقيقة و لا محصلا للطهارة واقعا (الرابع) ان يكون موجبا للطهارة التّنزيلية بمعنى انه جعل التّراب بمنزلة الماء فى حصول الطهارة به تنزيلا.

و الأقوى من تلك الاحتمالات هو الاحتمال الثانى كما يستظهر من قوله عليه السّلام رب الصّعيد و الماء واحد و ان التّراب احد الطهورين و نحوهما.

و لازم الاحتمالين الأولين هو طهارة عرقه لحصول الطهارة بالتيمم حقيقة و لازم الأخيرين هو نجاسة عرقه اما على الثالث اعنى

کون التيمم مبيحا لا رافعا فواضح لبقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالتيمم بل الحاصل منه جواز دخوله معه فيما يشترط فيه الطهارة و اما على الأخير فلان تنزيل التراب منزلة الماء فی حصول الطهارة به لا يوجب إثبات جميع ما للماء من الآثار للتراب و لو كانت عقلية و رفع الحدث من الآثار العقلية للماء حيث انه بعد حصول الطهارة به حقيقة يحكم العقل بارتفاع الحدث حيث يمتنع عنده اجتماعهما حقيقة و من الممكن اجتماع الطهارة التنزيلية مع الحدث الحقيقی إذ ليس بينهما التضاد كما يكون بين الحقيقی منهما فالحكم بالطهارة التنزيلية لا يوجب الحكم برفع الحدث كما لا يخفى. هذا كله قبل وجدانه للماء اما بعد وجدانه و قبل ان يغتسل به فعرقه نجس قطعا لبطلان تيممه بالوجدان على جميع تلك الاحتمالات و هذا ظاهر.

[مسألة ۴- الصبی الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففی نجاسة عرقه اشكال]

مسألة ۴- الصبی الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففی نجاسة عرقه اشكال و الأحوط أمره بالغسل إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى.

أما نجاسة عرقه فالحق عدمها و ذلک لعدم فعلية الحرمة على الصبی أو عدم الحرمة عليه، و توضيح ذلک يتوقف على بيان المحتملات فی عبادات الصّبی و ذكر ما هو الحق منها فان فی عباداته احتمالات: (الأول) ان تكون تمرينية محضا (الثانی) ان تكون شرعية بمعنى ان المصلحة فی أفعاله ثابتة لكن لا بحد مقتض للإلزام بل تكون فی ذاتها قاصرة عن حد الإيجاب لكنها موجبة للرجحان و لهذا صارت منشأ للأمر بها بناء على ان الأمر بالأمر أمر حقيقة كما

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۰

ثبت فی محله فمن قوله (ع) مروهم و هم أبناء السبع يستكشف رجحان عباداتهم و انها ذات مصلحة غير ملزمة (الثالث) ان تكون شرعية بمعنى انها ذات مصلحة ملزمة مقتضية لشمول إطلاقات الأوامر المتعلقة بها إياه لولا التقييد لكن المقيدات مثل قوله (ع) رفع القلم عن الصبی حتى يبلغ موجبة لرفع تنجزها مع بقاء المصلحة على حالها فعلى الأولين يكون خروج الصبی عن موضوع التكليف بالتخصص و على الثالث بالتخصيص و ذلک بعد فرض كونه مميزا قابلا لان يتوجه اليه التكليف عقلا.

و يترتب على الأولين وجوب استيناف الصلاة التی يبلغ فی أثنائها بغير ما يوجب بطلانها فيجب عليه الصلاة المستأنفة بعد البلوغ اما على الوجه الأول فواضح و اما على الثّانی فلان المأتی بها من الصلاة التی يبلغ فی أثنائها ليس فيها المقتضی للإلزام لكی يتعلق بها الأمر و المفروض تعلق الأمر بها حين البلوغ فيجب عليه الاستيناف لامتثال التكليف المتعلق بها حين البلوغ عن مصلحة ملزمة حادثة حينه. و يترتب على الثالث جواز الاكتفاء بما فی يده بل يحرم عليه قطعه لان المصلحة فيما اتى به موجودة و انما التنجز كان مرتفعا عنه بحديث الرّفع فيكتفی بما اتى به و يتم ما بيده بل لو اتى بالصلاة بتمامها قبل البلوغ ثم بلغ بعد إتمامها فی الوقت لا تجب عليه الإعادة. و المستفاد من الدليل كحديث رفع القلم أو الأمر بأمرهم و هم أبناء السبع هو اشتمال أفعالهم على المصلحة الراجحة و اما كونها بمرتبة الإلزام و كون الرفع عنهم لوجود المانع فی تكليفهم فلا طريق لاستفادته (فح) فلا دليل على ثبوت التكليف الفعلی فی حقهم و انما الثابت فيهم هو الرجحان القدر المشترک فلا حرام فعلی عليهم حتى يصدق على عرقهم كونه من الجنابة المحرمة و قد تقدّم سابقا ان المناط فی النجاسة هو الحرمة الواقعية المنجزة بحيث لو انتفى الحرام واقعا أو كان و لم يكن منجزا لم تثبت النجاسة و الحرمة منتفية فی حق الصّبی و لو سلم ثبوتها قضاء بوجود المفسدة الملزمة على الترک فی أفعاله لكانت الفعلية مرفوعة عنه فضلا عن التّنجز و لكن الإنصاف ان التعبير برفع القلم عن الصبی لعله يكشف عن ثبوت مقتضی وضعه إذ لولاه لم يكن محل للرفع فيمكن استظهار وجود المصلحة الملزمة فی أفعاله و يكون رفع التكليف عنه اما لمانع عنه أو لوجود مصلحة فی الرّفع و عليه أيضا يكون المرفوع فعلية التكليف فضلا عن تنجزه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۱
و كيف كان فلو قلنا بنجاسة عرقه فعلى الاحتمال الثالث اعنى كون عباداته شرعية ذات مصلحة ملزمة يطهر بعد اغتساله و لو فى حال صباه و على الأولين لا يحصل الطهر إلا بغسلة بعد البلوغ اما على الأول فواضح ضرورة انتفاء المصلحة عن أفعاله بناء عليه و اما على الثّانى فكذلك أيضا لعدم المصلحة الملزمة فى فعله و لو كانت الغير الملزمة متحققه لأن الغسل الرافع لأثر الجنابة هو ما كانت مصلحة الإلزام موجودة فيه و المفروض انتفائها فى حق الصبى بناء على الوجه الثانى فيجب عليه الإعادة بعد البلوغ لما يشترط فيه الطهارة و لعل حكم المصنف (قده) بصحة اغتساله قبل البلوغ مبنى على اختياره للاحتمال الثالث.

بقى فى هذه المسألة (اى مسألة عرق الجنب من الحرام) أمر ان لم يذكرهما المصنف فى المتن لوضوحهما: (الأول) حكى المحقق الثانى (قده) عن ابى على لزوم الاحتياط فى التجنب عن عرق الجنب المحتلم و عن المعالم حكايته عن ابن الجنيد و هو بعيد فى الغاية و توجيهه بأن الجنابة من الاحتلام يكون من الحرام لانه من فعل الشيطان و لذا كان المعصومون منزهين عنها أبعد إذ لم يثبت كونها من فعل الشيطان و لا تنزه المعصومين عنها و قد ورد فى بعض الرّوايات حدوث الاحتلام لبعضهم عليهم السلام و على فرض تسليم كونها من الشيطان فليست بحرام لكونها فى المنام و التكليف مرفوع فى حالة النوم. (الثانى) لا خلاف ظاهرا فى طهارة عرق الحائض و النفساء بل عن المعتبر و الذكرى الإجماع على طهارته و يدل عليها الأصل و العمومات مع عدم ما يدل على نجاسته نعم فى المحكى عن الوسيلة استحباب التجنب عن عرق الحائض و الجنب عن الحلال و يكفى فى إثبات الأول حكم الوسيلة باستحبابه بناء على التسامح فى أدلة السنن و ثبوت الاستحباب و لو بفتوى الفقيه و يستدل للثانى بصحيح ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن الثوب يجنب فيه الرّجل و يعرق فيه قال عليه السّلام اما انا فلا أحب ان أنام فيه، بناء على ارادة حصول الجنابة فى حال التلبس بالثوب لا وقوع الجنابة فيه بمعنى تلطخه بالمنى.

[الثانى عشر- عرق الإبل الجلالة]

اشارة

الثانى عشر- عرق الإبل الجلالة بل مطلق الحيوان الجلال على الأحوط.

الحكم بنجاسة عرق الإبل الجلّالة هو الأشهر بين المتقدمين كما عن الرياض و عن المراسم و الغنية نسبتها إلى الأصحاب خلافا للمشهور بين المتأخرين القائلين بطهارته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۲
مستدلا بالأصل، و عموم ما يدل على طهارة كل شيء مع عدم مخرج عن حكم الأول و مخصص للثانى.

و استدل للقول الأول بصحيح هشام و فيه لا تأكل من لحوم الجلّالة و ان أصابك شيء من عرقها فاغسله، و حسنة ابن البخترى لا تشرب من ألبان الإبل الجلّالة و ان أصابك شيء من عرقها فاغسله، و مرسل الفقيه نهى عليه السّلام عن ركوب الجلالات و شرب ألبانها فإن أصابك من عرقها فاغسله، و لا يخفى ان دلالة تلك الاخبار على النجاسة من جهة الأمر بغسل ما أصاب من عرقها واضحة كما ان سند الأول منها صحيحة و الثانى حسنة مضافا الى أنها معمول بها مطابق مع الشهرة القدمائية فالمتعين الأخذ بها و الفتوى على طبقها الا ان صحيح هشام و مرسل الفقيه مطلقان ليس فيهما ما يوجب اختصاص الحكم بالإبل الجلّالة و ان كان حسن ابن البخترى فى مورد الإبل الجلّالة و المعروف اختصاص الحكم بالإبل الجلّالة فإن ثبت الإجماع على الاختصاص

فهو و الا- فلا- بد من تعميم الحكم بنجاسة عرق كل حيوان جلّال و لعل توهم الإجماع على الاختصاص صار منشأ لعدم جزم المصنف (قده) على نجاسة عرق كل جلّال و قال بالاحتياط فيه و لا يخفى انه مما لا ينبغى تركه و فى طهارة الشّيخ الأكبر (قده) ان ظاهر الصحيحة الأولى (يعنى صحيح هشام المتقدم) كالحسنة (يعنى حسنة ابن البخترى المتقدّمة) عدم اختصاص الحكم بالإبل خلافا للمحكى عن الأكثر فخصوه بها و هو الأقوى اقتصارا فى مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها و ان كانت صحيحة انتهى. و لا يخفى ما فيه اما أولا فلان حسنة ابن البخترى كما عرفت كانت فى مورد الإبل الجلالة و لعل لفظة «الإبل» كانت ساقطة فيما عنده من نسخة الحديث و اما ثانيا فلان عدم العمل ببعض مضمون الرّواية لا يوجب و هنا بعد كونها صحيحة من حيث السند أو منجبرة بالاعتماد عليها و هل هذا الا تقليدا منهم فى العمل بمدلول الرّواية.

[مسألة ١- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار]

مسألة ١- الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفار بل مطلق المسوخات و ان كان الأقوى طهارة الجميع.
و استدل لطهارة الجميع بالأصل و العمومات و جملة من الرّوايات فى أبواب متفرقة مثل باب الأسئار و جواز التمشط بالعاج و طهارة ما لا نفس له من الحيوانات و جواز

شرب ما وقع فيه الفارة و العقرب و أشباه ذلك مع خروجها حيا و السيرة القطعية و عدم الخلاف فيها الا من نادر و قد تقدم حكاية بعض هذه الاخبار فى الأبواب السّابقة. و وجه الاحتياط فى الاجتناب عنها هو ورود الأخبار المتفرقة فى وجوب الاجتناب عنها المحمولة عند الأصحاب على الكراهة بقرينة ما يدل على طهارتها.
و ذلك كصحيح يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السّلام فى مس الثّعلب و الأرنب أو شيء من السباع حيا أو ميتا قال عليه السّلام لا يضره و لكن يغسل يده، و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام فى الفارة و الوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلث دلاء، و فى الفقه الرضوى ان وقع فى الماء وزغ أهريق ذلك الماء و ان وقع فيه فارة أو حية أهريق الماء و ان دخل فيه حية و خرجت منه صب ذلك الماء ثلاث أكف و استعمل الباقى و قليله و كثيره بمنزلة واحدة. و وجه الاحتياط عن العقرب انها مع كونها من المسوخ ورد فى الاجتناب عنها رواية بالخصوص و هى خبر ابى بصير عن الباقر (ع) قال سألته عن الخنفساء يقع فى الماء أ يتوضأ منه قال (ع) نعم لا بأس به قلت فالعقرب قال (ع) ارقه. و هى بإطلاقها تدل على وجوب الاجتناب عن الماء الذى وقع فيه العقرب و لو لم تمت فيه لكنها محموله على التّجنب عما وقع فيه العقرب للتحرز عن سمها لا لأنها نجسة للروايات الدالة على عدم وجوب الاجتناب عنها صريحا كخبر هارون بن حمزة عن الصادق (ع) قال سئلته عن الفارة و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرآت و قليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه، و المروى فى قرب الاسناد عن الكاظم (ع) فى السؤال عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت فى الجرة و الدن يتوضأ منه للصلاة قال لا بأس.
و اما مطلق المسوخ فليس لنجاستها دليل معتد به و حكى القول بها عن خلاف الشيخ و عن المفيد و سلار و ابن حمزة و استدل له بالمنع عن بيعها و انه ليس للمنع عنه وجه الا نجاستها. و لا يخفى ما فيه من المنع من حيث صغراه و كبراه إذ ليس للمنع عن بيعها فيما إذا كانت لها منافع شايعة وجه أصلا و لو سلم المنع عنه فلا دلالة فيه على النجاسة.

[مسألة ٢- كل مشكوك طاهر]

مسألة ۲- كل مشكوك طاهر سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۴

النجسة أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة و القول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة بالنجاسة.

لا اشكال و لا خلاف فى الرّجوع الى قاعدة الطهارة عند الشك فى طهارة ما يشك فى طهارته، و يدل عليها من الاخبار موثقة عمار عن الصادق (ع) كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك، و خبر حفص بن غياث عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن على (ع) ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم اعلم، و موثقة أخرى للعمار فيمن رأى فى إنائه فارة و قد توضأ منه مرارا و اغتسل أو غسّل ثيابه قال (ع) ان كان رآها فى الإناء قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كلما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئا و لبس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقط فيه ثم قال (ع) و لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك السّاعة الّتى رآها.

انما الكلام فى انه هل تختص القاعدة بالشبهة الموضوعية أو تجرى فيها و فى الشبهة الحكمية أيضا بكلا القسمين من كلتا الشبهتين فان كل واحدة منهما تنقسم الى قسمين فالشبهة الموضوعية منها ما يكون الشك فيها من جهة دوران المشكوك بين ان يكون من مصاديق ما علم نجاسته أو طهارته كالمائع المردد بين الماء و البول و منها ما يكون الشك فيها فى عروض النجاسة له من جهة الشك فى ملاقاته مع النجاسة، و الشبهة الحكمية أيضا منها ما يكون الشك فى حكم المشتبه من حيث انه خلق نجسا أو طاهرا كما إذا شك فى نجاسة الثّعلب مثلا و منها ما يكون الشك فى حكمه من حيث عروض النجاسة له بعد ان كان طاهرا كما إذا شك فى نجاسة العصير بعد غليانه فإنه من الشّبهة الحكمية ضرورة أن المعيار فيها ان يكون رفع الشّك عنها وظيفة الإمام (ع). و لا خفاء فى عدم دلالة الخبرين الأخيرين على البناء على الطهارة عند الشك فيها فى الشبهة الحكمية بل خبر حفص بن غياث يدل على البناء على الطهارة فى القسم الأول من الشبهة الموضوعية و موثقة عمار الأخيرة تدل على البناء عليها فى القسم الثانى منهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۵

انما الكلام فى الموثقة الاولى فهل هى تدل على البناء على الطهارة فى الشبهتين مطلقا أو تختص بالموضوعية مطلقا و لا تشمل الحكمية بقسميها أو تشمل القسم الثانى من كلتا الشبهتين اعنى ما كان الشك فى طهارته من جهة الشك فى عروض النجاسة له و ملاقاتها معه فى الشبهة الموضوعية و ما كان الشك فى حكمه من حيث عروض النجاسة له بعد ان كان طاهرا فى الشبهة الحكمية قال فى الحدائق فيه قولان و بالثانى (أى بعدم الشمول) صرح المحدث الأمين الأسترابادى فى كتاب الفوائد المدنية و بالأول صرح جملة من متأخرى المتأخرين. أقول و ما يمكن ان يقال فى المنع عن شمولها للشبهة الموضوعية أمور:

الأول ان شمول الموثقة لكلتا الشّبهتين مستلزم لاستعمال العلم الذى أخذ غاية للحكم بالطهارة فى قوله (ع) حتى تعلم انه قذر فى الأكثر من معنى واحد اعنى العلم الحاصل من الأدلة الشّرعية بالنسبة إلى الشبهة الحكمية و من الامارات الخارجية بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية. هكذا حكى عن المحقق القمى (قده) حيث منع عن شمول الخبر للشبهتين لأجل ما ذكر من المحذور و قال باختصاصه بالشبهة الموضوعية لظهوره فيها. و لا يخفى ما فيه لان تعدد الأسباب الموجبة للعلم لا يوجب تعدد حقيقته فضلا عن تعدد مفهومه حتى يصير من قبيل الاستعمال فى أكثر من معنى واحد و هذا كأنه ظاهر جدا.

الثانى ان شمولها للشبهتين يوجب عدم الفحص فى الشبهات الحكمية لأنها بإطلاقها يدل على عدم وجوبه فيها كما فى الشبهة الموضوعية و لا يخفى ان هذا أيضا موهون كالوجه الأول حيث ان وجوب الفحص فى الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل عليه لا يمنع عن شمول الرواية لها ضرورة ان مقتضى إطلاقها و ان كان هو عدم الوجوب فى كلتا الشبهتين لكن الدليل الدال على وجوبه فى الشبهة الحكمية صار منشأ لتقييد إطلاقها بما عداها و هذا ليس بعزيز.

الثالث ظهور لفظ النظيف فى الاختصاص بالشبهة الموضوعية حيث ان المنقول فى الرواية فى الجوامع هو التعبير بقوله كل شيء نظيف بدل ما هو المشهور من التعبير بقوله كل شىء طاهر و الظّاهر ثبوت الفرق بين لفظى النظيف و الطاهر كلفظى القذر و النجس بدعوى ان النظيف يطلق على الشيء الغير المتنجس فى مقابل القذر المراد به المكتسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۶

بالملاقاة نجاسة عرضية و ان الطاهر يطلق على الطاهر بالذات فى مقابل النجس بالذات.

و لا يخفى ما فيه من الوهن بعد عدم تمامية تلك الدعوى أيضا و لكن لو تمت لزم القول بشمولها للقسم الثانى من كل من الشبهتين لا اختصاصها بالشبهة الموضوعية و شمولها لكلا قسميه.

الرابع الاستظهار من لفظة «الشيء» فان الظاهر منها هو الشيء الخارجي لا بعنوانه الكلى فالشك فى حكم كلى الثعلب ليس شكا فى الشىء الخارجي بخلاف الشك فى نجاسة هذا الماء مثلا. و هذا الوجه أيضا ليس بشىء فان الشىء كما يطلق على الأعيان الخارجية يطلق على العناوين الكلية فيقال مثلا ان الغنم شىء من الأشياء و نحو ذلك مع ان الاحكام الثابتة للعناوين الكلية يكون ثبوتها على نهج القضايا الحقيقية فتسرى الى مصاديقها الأعم من المحققة و المقدرة فالأعيان الخارجية من الثعالب هى الموضوع للحكم عليها لا نفس العنوان بما هو عنوان على نهج القضايا الطبيعية.

الخامس وحدة سياق الموثقة مع رواية الحل مع اختصاص رواية الحل بالشبهة الموضوعية من جهة ذكر الأمثلة الموضحة للمراد فيها مع كونها جميعا من موارد الشبهة الموضوعية مثل الثوب و الزوجة و العبد و تذيلها بقوله (ع) و الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة ضرورة ان ذكر البينة مع اختصاصها بالشبهة الموضوعية يدل على اختصاص مورد الرواية بها كما لا يخفى. و هذا الوجه أيضا ليس بشىء لان ظهور رواية الحل فى الشبهة الموضوعية لا يوجب ظهور الموثقة فيها و هى على إطلاقها باقية لا موجب للانصراف عنه فالحق عموم القاعدة فى الشبهتين لعمومية لفظة «الشىء» بالنسبة إلى الكلى و الجزئى و صدقه عليهما كما عليه الشيخ الأكبر (قده) فى الأصول و يمكن تخصيصه بالجزئى و اختصاص الموثقة بالشبهة الموضوعية من غيره مخصص فلا فرق فى الشبهتين كما لا فرق بين كون الشك فى النجاسة الذاتية كما فى المائع المردد بين الماء و البول أو فى النجاسة العرضية كما فى الشك فى ملاقاة شىء طاهر مع شىء من الأعيان النجسة. و اما ما ذكره المصنف (قده) من ان القول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف فقد مر القول فيه فى مباحث الدم و قد قلنا بأنه يتصور فيه صور يحكم بنجاسته فى بعض صوره فراجع و سيأتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۴۷

فى مباحث الوضوء حكم الرطوبة الخارجة بعد البول و قبل الاستبراء و كونها محكوم بالنجاسة لأجل قيام الدليل على نجاستها و إلحاقها بالبول الظاهر فى جميع أحكامه التى منها النجاسة.

[مسألة ۳- الأقوى طهارة غسالة الحمام]

مسألة ۳- الأقوى طهارة غسالة الحمام و ان ظن نجاستها لكن الأحوط الاجتناب عنها.

الكلام فی غسالة الحمام یقع تارة فی المراد منها و اخری فی حکمها من حیث الطهارة و النجاسة.
اما الأول فالمراد بها کما عن مفتاح الکرامة المیاه المجتمعة من غسالة الا بدان فی آبار الحمام و حکی فیه عن النّهایة انها الماء المستنقع و قال و مثله عن الروض الا انه مع زیادة الانفصال عن المغتسلین و فی بعض الاخبار و لا تغتسل من البئر التی تجتمع فیها ماء الحمام و اما الثانی فلا إشکال فی نجاستها مع العلم بملاقاتها للنجاسة و لا ینبغی الإشکال فی طهارتها مع العلم بخلوها عن النّجاسة. و ما نسب إلی النهایة و السرائر من عدم جواز استعمالها حتی مع العلم بعدم ملاقاتها مع النّجاسة غیر ثابت و علی تقدیر صدق النسبة فمردود بعدم الدلیل علیه.
انما الکلام فی المشکوک منها فعن المنتهی و جامع المقاصد و مجمع البرهان و المعالم هو الطهارة و المنسوب الی المشهور هو النجاسة. و استدل لنجاستها بالأخبار المانعة عن استعمالها المعللة باجتماع غسالة الجنب من الحرام و الزّانی و النّاصب فیها و هی کثیرة قد مر بعض منها. و استدل لطهارتها بالأصل و عموم ما دل علی طهارة کل شیء و عدم المخرج عنهما الا ما استدل به علی النجاسة من الاخبار و هی غیر صالحة لإثبات النّجاسة بها لعدم ظهورها فی نجاسة غسالة الحمام أو لا، بل الظاهر منها هو المنع عن استعمالها و هو لا یدل علی نجاستها لاحتمال کون المنع من جهة القذارة المعنویة التی لا تضر بطهارتها ظاهرا کما فی ماء الاستنجاء و معارضتها مع ما یدل علی نفی البأس عن استعمالها کمرسلة الواسطی عن مجتمع الماء فی الحمام من غسالة الناس یصیب الثوب قال (ع) لا بأس ثانیا، و حملها علی ما علم بنجاستها کما هو الظاهر من التعلیل المذکور فیها دون ما شک فی نجاستها الذی هو محط البحث ثالثا. و الأقوی هو طهارتها کما علیه الماتن (قده) و لکن الاحتیاط بالتجنب عنها لذهاب المشهور الی نجاستها
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۴۴۸
مما لا ینبغی ترکه و لا فرق فی القول بطهارتها بین ما شک فی طهارتها أو ظن بها بل و لو ظن بنجاستها لان الظن بالنجاسة فی حکم الشک بها.

[مسألة ۴- یستحب رش الماء إذا أراد ان یصلی فی معابد الیهود و النصاری]

مسألة ۴- یستحب رش الماء إذا أراد ان یصلی فی معابد الیهود و النصاری مع الشک فی نجاستها و ان کانت محکومة بالطهارة.
اما الحکم بطهارة معابد الیهود و النصاری و المجوس فلعدم ما یدل علی نجاستها بعد اقتضاء الأصل و العمومات طهارتها. و اما استحباب الرش عند إرادة الصلاة فیها فلصحیحة ابن سنان قال سئلته عن الصلاة فی البیع و الکنائس و بیوت المجوس فقال (ع) رش وصل، المحمولة علی الاستحباب بقرینة الرش و تدل أیضا علی أصل جواز الصلاة فیها کما نطق به الاخبار الکثیرة المصرحة بجوازها.

[مسألة ۵- فی الشک فی الطهارة لا یجب الفحص]

مسألة ۵- فی الشک فی الطهارة لا یجب الفحص بل یبنی علی الطهارة إذا لم یکن مسبوقا بالنجاسة و لو أمکن حصول العلم بالحال فی الحال.
عدم وجوب التفحص عند الشک فی الطهارة فی الشبهة الموضوعیة مما قام علیه الإجماع و یدل علیه إطلاق موثقة عمار المتقدمة من دون قیام ما یوجب تقییده بما بعد الفحص لکن ینبغی ان یعلم ان المتیقن هو فیما یعد فحصا و اما الاختیار بما لا یعد فحصا کالنظر إلی الأفق ممن یکون علی السطح للاطلاع علی الصبح فهو خارج عن موضوع الفحص. و اما البناء علی طبق

الحالة السابقة فيما كان الشيء مسبوقا بالنجاسة فلحكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۴۹

[فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس]

اشارة

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجدانى أو البينة العادلة و فى كفاية العدل الواحد اشكال فلا- يترك مراعاة الاحتياط و تثبت أيضا بقول صاحب اليد بملك أو إجارة أو اعارة بل أو غصب و لا اعتبار بمطلق الظن و ان كان قويا فالدهن و اللبن و الجبن المأخوذ من أهل البوادى محكوم بالطهارة و ان حصل الظن بنجاستها بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها بل قد يكره أو يحرم إذا كان فى معرض حصول الوسواس.

اما ثبوت نجاسة الشىء أو تنجسه بالعلم الوجدانى فلان حقيقة العلم هى إحراز الشىء و بعد إحرازه بالوجدان لا يبقى شىء إلا الأحكام المترتبة عليه. و اما ثبوتها بالبينة فلعموم حجيتها فى الموضوعات كما يدل عليها رواية مسعدة بن صدقة و قد حررنا القول فيها فى أواخر مباحث المياه فراجع كما تقدم البحث فى كفاية العدل الواحد و عدم كفايته و اخبار ذى اليد بنجاسة ما فى يده فى المباحث المذكورة و بقى جملة من فروع اليد أخرناها الى هذا المقام و هى أمور:

الأول الظاهر ان المراد من اليد هو الاستيلاء على الشىء سواء كان بملك العين أو المنفعة كالإجارة أو ملك الانتفاع كالعارية أو لم يكن بملك أصلا بل كانت العين عنده وديعة أو تصرف فى العين باذن المالك إذنا صريحا أو بالفحوى أو بشاهد الحال بل و لو كان الاستيلاء على العين أو المنفعة بالغصب كالّذى فى أيدى الظلمة و عمالهم من البسط و الفرش و الأوانى و نحوها مما يكون ملكا للغير و يكون فى تحت أيديهم عدوانا حراما بل و لو كان بنحو استيلاء المربيات على ما فى تحت تربيتهم من الأولاد فيقبل إخبارهن فى نجاسة ثياب الأولاد الذين تحت تربيتهن أو أبدانهم كل ذلك للسيرة المستمرة و ان كان ثبوتها فى بعض مما ذكر لا يخلو عن المنع مثل أخبار المستولى على العين بسبب اذن مالكه بالتصرف فيها خصوصا إذا كان بشاهد الحال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۰

الا انها فى أكثر ما ذكرناه متحققة و فيما كان فيه الإشكال فى ثبوت السيرة فيه لا ينبغى ترك الاحتياط فلو كان المستولى غير المالك كالمستأجر و المستعير و الغاصب لا اعتبار فى قول المالك فيه لان المدار كما عرفت على الاستيلاء لا الملك.

الثانى لا- فرق فى اعتبار قول ذى اليد بين ان يكون الاستيلاء على نحو الاختصاص أو الإشاعة فلو أخبر الشركاء بنجاسة ما فى أيديهم تثبت به نجاسته و لو أخبر واحد منهم بالنجاسة و سكت الباقون فالظاهر انه كك و لو تعارضا بأن أخبر واحد منهم بالنجاسة و أخر بالطهارة فالظاهر هو التساقط كما فى تعارض البينتين.

الثالث لا إشكال فى قبول قول المسلم بطهارة ما فى يده أو نجاسته مطلقا عادلا كان المخبر أو فاسقا حرا كان أم عبدا رجلا كان أو امرأة بالغا كان أو صبيا إذا كان مراهقا. و فى قبول قول الكافر وجهان من عدم جريان أصالة الصحة فى قوله لكونه كافرا و من دلالة قوله (ع) عليكم ان تسئلوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك الدال على قبول قول المشرك بالطهارة و الا فلا وجه للسؤال عنه لو لم يقبل قوله. بقى فروع آخر يتعرض لها المصنف (قده) فى المسائل الاتية من هذا الفصل و تقدم فى آخر مباحث المياه عدم اعتبار مطلق الظن بالنجاسة و ان الظن بها فيما لم يقم على اعتباره دليل بالخصوص كالشك فى عدم الاعتبار.

[مسألة ۱- لا اعتبار بعلم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة]

مسألة ۱- لا اعتبار بعلم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة.

الكلام فى ردع الوسواسى عن اتباع علمه بنجاسة الشىء تارة يقع فى مرحلة إمكانه و اخرى فى طريق إثباته اما الأول فطريق إمكانه بعد عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى مع العلم و لو كان جهلا مركبا و عدم استتار الواقع عند العالم و استحالة ردعه عن ترتيب الأثر على علمه و الجرى على وفقه لأوله إلى التناقض اللهم الا برفع اليد عن حكمه ان يقال ان علمه لما كان فى الغالب جهلا مركبا لا يطابق الواقع و كان اقتفائه موجبا للحرج الشديد و لم يكن ردعه عن العمل بما كان جهلا مركبا منه فى الواقع ممكنا لعدم امتيازه عما كان مطابقا مع الواقع و رؤية العالم فى كليهما للواقع و كون الواقع مكشوفا لديه بتمام الانكشاف فلا جرم يكون ردعه عن أتباعه بصورة رفع التكليف عنه ببيان انه لا أريد منك الواقع و فى الحقيقة أيضا لا يريد منه الواقع فى مورد الموافقة لئلا يقع المكلف فى محذور المخالفة التى هى أشد و أكثر و رفع مانعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۱

النجاسة عما تكون مانعة عنه بملاحظة ما هو الأهم منها و هو قطع مرض الوسواس عن الوسواسى و صرفه عن عبادة الشيطان و هذا أمر ممكن فى نفسه يجب الالتزام به عند قيام الدليل عليه.

و طريق إثباته هو التعليلات الواردة فى النصوص الكثيرة الواردة فى كثير الشك بأنه لا عبرة بشكه و لا يعتنى به معللا بأنه لا يعود الشيطان و يتعدى من كثير الشك الذى يكون خارجا عن المتعارف الى العلم الخارج عن المتعارف مضافا الى ظهور الإجماع فى ذلك على ما ادعى هذا بالنسبة إلى علم الوسواسى بالنجاسة و اما علمه بالطهارة فلعل ذكره فى المتن من باب الازدواج نظير اطبخوا لى جبة و قميصا و الا فلا معنى لسلب الاعتبار عن علم الوسواسى بالطهارة.

[مسألة ۲- العلم الإجمالى كالتفصيلى]

مسألة ۲- العلم الإجمالى كالتفصيلى فإذا علم نجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما إلا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضا

لا إشكال فى كون العلم الإجمالى منشأ لتنجز متعلقة المعلوم بالإجمال من الاحكام و توقف تنجزها على تعلق العلم التفصيلى بها كما عن السبزوارى و المحقق القمى قدس سرهما ضعيف فى الغاية حسبما فصل فى الأصول و لا إشكال فى كونه موجبا للموافقة القطعية بعد كونه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية و ان كان فى عليته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية كلام لكن لا شبهة فى اقتضائه وجوبها لو لم يمنع عنه مانع. و انما الكلام فى صحة المنع و يترتب على ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الكأسين الذين يعلم نجاسة أحدهما من باب المقدمة العلمية و ذلك لاحتمال وجود النجس بالإجمال فى كل واحد منهما فالخطاب بالاجتناب عن كل واحد منهما على تقدير كون النجس فيه معلوم و انطباقه على كل واحد منهما مشكوك.

و لكن وجوب الاجتناب عن كل واحد منهما انما هو فيما إذا كان كل منهما موردا للابتلاء فلو كان أحدهما خارجا عن مورده لم يجب الاجتناب عن الذى يكون محلا للابتلاء لان المعلوم بالإجمال إذا كان خارجا عن محل الابتلاء فلا خطاب بالنسبة إلى الاجتناب عنه لقبح الخطاب بالاجتناب عما لا يبتلى المكلف به و الخطاب بالاخر و ان كان ممكنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۲

الا ان الشبهة بالنسبة إليه بدوية تجرى فيها البراءة و ما ذكرناه انما يجرى فيما إذا كان الخروج عن محل الابتلاء قبل حصول العلم أو معه و اما إذا كان بعد حصوله فيؤثر العلم أثره و التفصيل فى الأصول.

[مسألة ۳- لا يعتبر فى البينة حصول الظن بصدقها]

مسألة ۳- لا يعتبر فى البينة حصول الظن بصدقها نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها.
اما عدم اعتبار حصول الظن بصدق البينة فى حجيّتها فلإطلاق دليل اعتبارها و انها من الظنون الخاصة المعتبرة من باب الظن النوعى المطلق الغير المقيد بحصول الظن بمضمونها و لا بعدم قيام الظن على خلافها بل هى معتبرة حتى مع قيام الظن الشخصى على خلافها و اما عدم اعتبارها عند معارضتها بمثلها فلما هو القاعدة الأولية فى المتعارضين الذين يكون اعتبارهما من باب الطريقية كما فى الخبرين المتعارضين و نحوهما.

[مسألة ۴- لا يعتبر فى البينة ذكر مستند الشهادة]

مسألة ۴- لا يعتبر فى البينة ذكر مستند الشهادة نعم لو ذكرا مستندها و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة.
عدم اعتبار ذكر المستند أيضا فى حجية البينة لإطلاق دليل اعتبارها مضافا الى بناء العقلاء على العمل بها كذلك حيث استقرت سيرتهم و سيرة المتشرعة على عدم الفحص و السؤال عن مستند الخبر بينة كان أو خبرا واحدا موضوعا كان المخبر به أو حكما هكذا قيل لكنه لا يخلو عن التّأمل. و عن التّذكرة انه لا تقبل الا بالسبب لجواز ان يعتقد ان سؤر المسوخ نجس انتهى و ما ذكره وجيه و لا مسرح فى دفعه بالتشبث بأصالة عدم الخطاء فإنها و ان كانت جارية فى المحسوسات الا انها لا تجرى فى الرأى و الاستنباط. و كيف كان فلو ذكرا مستندهما و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة لأن البيّنة حجة عند عدم العلم بالخلاف و مع العلم به لا محل لوجوب التعبد الّذى هو حكم فى ظرف الشّك و الاحتمال.

[مسألة ۵- إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى]

مسألة ۵- إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى و ان لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما فلو قالا ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما و ان لم يكن مذهبهما النجاسة.
و ذلك لان شهادتهما تثبت موجب النّجاسة فيترتب على ثبوته ثبوتها و هذا اى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۳
ترتب اثر الشّىء على ثبوته فى الأصل العملى ظاهر كترتب طهارة الشّىء المغسول بالماء المحكوم عليه بالطّهارة من قبل الأصل من غير ابتناء ترتبه على القول بالأصل المثبت و فى الأمارات التى يكون مثبتها حجة يكون أظهر و لا فرق فى ترتب النجاسة بإثبات موجبها بالشهادة بعد كون موجبها موجبا عند من قامت الشهادة عنده بين ان يكون موجبا عند الشّاهد أيضا أو لم يكن فلو شهدا بملاقاة شىء مع عرق المجنب من الحرام تثبت نجاسته عند من سمع منهما الشهادة إذا كان قائلا بنجاسته أو يقلّد من يقول بأنه نجس و لو كان الشاهدان ممن يقول بطهارته.

[مسألة ۶- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى فى ثبوتها]

مسألة ۶- إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى فى ثبوتها و ان لم تثبت الخصوصية كما إذا قال أحدهما ان هذا الشىء لاقى البول و قال الأخر لاقى الدم فيحكم بنجاسته لكن لا يثبت النجاسة البولية و لا الدمية بل القدر المشترك بينهما لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الأخر بأن اتفقا على أصل النجاسة فاما إذا نفاه كما إذا قال أحدهما انه لاقى البول و قال الأخر لا بل لاقى الدم ففى الحكم بالنجاسة إشكال.

إذا شهد الشاهدان بنجاسة شىء و اختلفا فى مستندها بان قال أحدهما ان هذا الشىء نجس لأجل ملاقاته مع البول و قال الأخر انه نجس لأجل ملاقاته مع الدّم و كل واحد منهما يشهد بنجاسته و بمستند نجاسته و يتفقان فى الشهادة على أصل النجاسة و يختلفان فى المستند فالمشهود به من كل منهما ينحل إلى أمرين أصل النجاسة و مستندها فبالنسبة إلى أصل النجاسة تتم الشهادة بأدائها من عدلين و بالنسبة إلى المستند لا تتم البينة لأدائه من العدل الواحد فيثبت أصل النّجاسة و لا يثبت المستند و هذا يتم لو كانت الشهادة على أصل النّجاسة مع ذكر المستند معتبرا و يمكن ان يقال بأنه مع ذكر المستند تكون العبرة بالمستند و تلغى الشهادة على النّجاسة نفسها و لذا لا تثبت النجاسة بها إذا لم يكن المستند عند الشاهد مستندا عند المشهود عنده و تثبت النجاسة إذا كان المستند مستندا عند المشهود عنده و لو لم يكن مستندا عند الشاهد و عليه فاصل النجاسة لا يثبت بواسطة ذكر المستند و المستند لا يثبت بواسطة الاختلاف فيه و لا فرق فى ذلك بين ان ينفى كل منهما قول الآخر أو لا ينفى.

و لا يخفى ان عبارة المصنف فى هذا المقام لا يخلو عن شىء حيث انه يفسر عدم نفى كل منهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۵۴

قول الأخر باتفاقهما على أصل النجاسة و يمثل لما إذا نفاه بما إذا قال أحدهما انه لاقى البول و قال الأخر لا بل لاقى الدم حيث انه فى هذا المثال انهما يتفقان فى أصل النجاسة و ان كل واحد ينفى ما يستنده الأخر و لا يضره نفيه فى اتفاقهما على أصل النّجاسة.

[مسألة ۷- الشهادة بالإجمال كافية أيضا]

مسألة ۷- الشهادة بالإجمال كافية أيضا كما إذا قالا احد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما و اما لو شهد أحدهما بالإجمال و الأخر بالتعيين كما إذا قال أحدهما أحد هذين نجس و قال الأخر هذا معينا نجس ففى المسألة وجوه وجوب الاجتناب عنهما و وجوبه عن المعين فقط و عدم الوجوب أصلا.

و وجه كفاية الشهادة بالإجمال هو ان البينة تقوم مقام العلم الوجدانى و تفيد فائدته فكما انه عند العلم الإجمالى بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما معا كما تقدم كك عند قيام البينة على نجاسة أحدهما يجب الاجتناب عنهما معا لكن ذلك يتم فيما إذا كان الإجمال فى المشهود به لا فى الشهادة نفسها بان كان النجس منهما معيّنا عند كل واحد من الشّاهدين و أجمل كل واحد منهما فى مقام الأداء و عبّر بنجاسة أحدهما فإنه (ح) لا يثبت وجوب الاجتناب عنهما معا إلا إذا أحرز ان المعين عند أحدهما هو المعين عند الأخر و اما مع عدم إحرازه أو إحراز عدمه فلا يثبت بشهادتهما وجوب الاجتناب عن الجميع لان المشهود به لا يكون مجملا و لا مما قامت البينة على نجاسته بالتّفصيل و يشهد على ذلك انه لو شهد احد العادلين بنجاسة إناء زيد و شهد العادل الأخر بنجاسة إناء عمرو مع اشتباه إناء زيد بإناء العمر و فان كل واحد من الإنائين لم يقم عليه إلا شهادة عدل

واحد فلم تثبت نجاسة أحدهما بالإجمال بقيام البينة عليه.
و لو شهد أحدهما بالإجمال مع كون الإجمال فى المشهود به و شهد الأخر بنجاسة أحدهما تعيينا ففى المسألة وجوه وجوب الاجتناب عنهما معا لأن الشهادة على نجاسة أحدهما المعين تنحل إلى الشهادة على نجاسة أحدهما و ان أحدهما هو هذا المعين ففيها الشهادة على أحدهما و هو هذا المعين لكن الشهادة على كون أحدهما هو هذا لم تتم و اما الشهادة على أحدهما فيتم بعد انضمام قوله الى قول الأخر الذى يشهد بنجاسة أحدهما إجمالا من دون تعيين فيكون مثل ما إذا شهدا معا بنجاسة أحدهما فيثبت نجاسة أحدهما بالإجمال فيجب فيه الاحتياط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۵

و وجوب الاجتناب عن أحدهما المعين فقط لانه مما قام عليه الشهادة و لم يقم منجز على الطرف الأخر أما قيام الشهادة على المعين لاتفاق الشاهدين على وجوب الاجتناب عنه و انما اختلافهما فى مستند وجوبه حيث انه عند الشاهد على نجاسة أحدهما تعيينا يجب الاجتناب عنه لكونه نجسا و عند الشاهد على نجاسة أحدهما إجمالا يجب الاجتناب عنه من باب الاحتياط فهما متفقان فى وجوب الاجتناب عنه و انما اختلافهما فى الأخر و حيث لم يقم ما يوجب تنجزه فلا يجب الاجتناب عنه لأن الشهادة بالمعين لا تقتضيه و الشهادة بالغير المعين لا تكون بينة لأنها من العدل الواحد.

و عدم الوجوب أصلا لضعف الوجهين الأولين اما الوجه الأول فلان المشهود به فى شهادة من يشهد منهما على التّعيين ليس امرا مركبا من عنوان أحدهما و خصوصية هذا المعين حتى يقال باشتراك الشاهدين فى الشهادة على قطعة منه و اختصاص من يشهد على التعيين بالشهادة على قطعة اخرى حتى يقال بتمامية البينة بالنسبة إلى الشهادة إلى نجاسة أحدهما و عدم تماميتها بالنسبة إلى نجاسة هذه الخصوصية بل هذا التحليل أمر عقلى انتزاعى و انما المشهود به فى شهادة من يشهد منهما على نجاسة أحدهما تعيينا هو نجاسة هذا معينا الّذى هو مورد شك الشاهد الأخر فالمشهود به عند كل أمر مغاير مع ما شهد به الأخر من دون جامع بينهما فى مقام الشهادة و ان كان بينهما جامع عقلى لكنه لا يكون متعلق الشهادة كما لا يخفى. و اما الوجه الثانى فلعدم تمامية الشهادة بالنسبة إلى المعين لان وجوب الاجتناب عنه الّذى هو المتفق عليه بين الشاهدين ليس هو المشهود به و لا يصح الشهادة عليه أيضا و انما المشهود به هو النّجاسة و من المعلوم عدم اتفاقهما على نجاسة المعين لكون نجاسته مشكوكا عند أحدهما نعم فى هذا المورد لا يكون الشاهد على نجاسة أحدهما بالإجمال نافيا لما يشهده الأخر لأن الإجمال فى المشهود به ملازم مع الشك فى الخصوصية فالحق (ح) عدم وجوب الاجتناب أصلا لعدم ثبوت معنى متفق عليه بشهادتهما كما لا يخفى.

[مسألة ۸- لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا و الأخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب]

مسألة ۸- لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا و الأخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب و كذا إذا شهدا بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۵۶

لا إشكال فى صحة الشهادة على الشيء معتمدا على الاستصحاب بان علم الشاهد بثبوت شيء فى السابق و استصحب بقائه عند شكه فى بقائه و أخبر بثبوته فعلا اعتمادا على الاستصحاب بان كان المستصحب هو الشاهد لا الحاكم كما يدل عليه جملة من الروايات كما لا إشكال فى إثبات المشهود به بشهادته إذا شهد بثبوت شيء فى السابق عند الحاكم و استصحب الحاكم بقائه و حكم ببقائه مستندا الى الاستصحاب بان كان المستصحب هو الحاكم لا الشاهد عكس الأول. و الظاهر ان يكون غير الحاكم

كالحاكم فى ذلك فيصح ان يكون غير الحاكم أيضا متكفلا لإجراء الاستصحاب فيما يصح له العمل بالشهادة كباب الطهارة و النجاسة و أمثالهما (فح) إذا شهدا بنجاسة سابقه لشىء مع سكوتهما عن حاله فعلا و لو كانا عالمين به أو مع جهلهما به فعلا يثبت المشهود به و هو النجاسة السابقة عند المشهود عنده و يستصحب هو بقائها إلى الحال فيكون ثبوتها السابق عنده بالبينة التى هى العلم التعبدى بثبوت مؤداها و بقائها بالاستصحاب و ذلك بناء على ما هو التحقيق فى المجعول فى باب الأمارات كالبينة و نحوها و انه الدرجة الثانية من العلم كما ان المجعول فى باب الأصول المحرزة كالاستصحاب هو الدرجة الثالثة منه. هذا كله فيما إذا شهد الشاهدان معا بالنجاسة السابقة و كان المتكفل لبقائها إلى الحال هو المشهود عنده.

و لو شهد أحدهما بنجاسة شىء فعلا و الأخر بنجاسته سابقا ففى صحة استصحاب المشهود عنده (ح) تأمل بل منع لانه لم يثبت عنده نجاسته السابقة لا وجدانا و لا تعبدا حتى يستصحب بقائها اما وجدانا فواضح ضرورة عدم علمه بها سابقا و اما تعبدا فلعدم قيام البينة على نجاسته السابقة و انما الشاهد عليها عادل واحد كما انه لم يثبت عنده نجاسته الفعلية أيضا حتى لا يحتاج الى الاستصحاب لان الشاهد عليها أيضا واحد و لم يكن الشاهد على نجاسته السابقة شاهدا على نجاسته الفعلية معتمدا على الاستصحاب (فح) فالظاهر عدم وجوب الاجتناب لعدم ثبوت النجاسة الفعلية بشهادتهما و منه يظهر حكم المسألة الاتية و هى:

[مسألة ٩- لو قال أحدهما انه نجس و قال الأخر انه كان نجسا]

مسألة ٩- لو قال أحدهما انه نجس و قال الأخر انه كان نجسا و الآن طاهر فالظاهر عدم الكفاية و عدم الحكم بالنجاسة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٧

لأنه بناء على المختار فى المسألة المتقدمة من عدم ثبوت النجاسة بشهادة الذى شهد على النجاسة السابقة عند الشك فى بقائها فعدم ثبوتها بشهادته على النجاسة السابقة مع الشهادة على تحوله عنها بالطهارة فعلا يكون اولى بل الحكم كذلك على مختار المصنف من ثبوت النجاسة فى الفرع السابق و ذلك لان المشهود به فى هذه المسألة أمران و هما النجاسة السابقة و الطهارة الفعلية فيكون مؤدى خبر العادلين متعارضين بالنسبة إلى الحالة الفعلية فأحدهما يشهد بنجاسته فعلا و الأخر بطهارته كك و شهادة الشاهد على طهارته بالفعلية بنجاسته السابقة لا يؤثر شيئا و ما فى مستمسك العروة من ان مجرد إخبار أحدهما بالطهارة فعلا لا اثر له فى الفرق لانه ليس بحجة لأنه خبر واحد ساقط و ذلك لتحقق التعارض فى الشهادة على النجاسة الفعلية فى هذه المسألة دون المسألة الاولى هذا و لكن الحق عدم ثبوت النجاسة الفعلية بهذه الشهادة فى كلتا المسئلتين.

[مسألة ١٠- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها]

مسألة ١٠- إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى فى الحكم بالنجاسة و كذا إذا أخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه بل و كذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو فى بيته.

اما فيما عدا اخبار المولى بنجاسة بدن عبده أو جاريته أو ثوبهما فقد تقدم الكلام فيه فى أول هذا الفصل و اما فى اخبار المولى فلا يخلو اما يكون العبد و الجارية الذين يخبر مولاهما بنجاسة بدنهما أو ثوبهما صبيين غير مميزين أولا و لا إشكال فى اعتبار قول المولى فى الأول و اما فى الأخير ففى اعتبار قوله فيما إذا لم يخبر العبد أو الجارية على خلاف ما يخبر به المولى اشكال

فضلا عما إذا تعارض اخباره مع أخبارهما إذ ليس لدليل اعتبار اليد إطلاق يشمل ذاک المورد لما عرفت من ان عمدة دليل اعتبارها هو السيرة و لم تثبت فی مثل ذاک المورد مع انه علی تقدير شموله له يعارض مع أخبارهما فيما إذا أخبرها علی خلاف اخبار مولاهما لاستيلائهما أيضا علی ما يخبران به لما عرفت من عدم انحصار الحجة فی الاستيلاء فی الملک اللهم إلا فی مثل ثوبهما الذی لا يكون عليهما و لا تحت سلطتهما

[مسألة ۱۱- إذا كان الشیء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما فی نجاسته]

مسألة ۱۱- إذا كان الشیء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما فی نجاسته نعم لو قال أحدهما انه طاهر و قال الأخر انه نجس تساقطا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۵۸

كما ان البينة تسقط بالتعارض و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه

اما حكم ما يكون بيد شخصين كالشريكين فقد تقدم فی الفرع الثانی من الفروع المذكورة فی اليد فی أول هذا الفصل. و اما حكم تعارض البينة فلا تخلو اما ان يكون مورد البينتين واحدا بحيث يرد النفی و الإثبات عليه بعينه كما إذا شهدت إحداهما بنجاسة شیء معين و شهدت الأخری بطهارته علی نحو لا يمكن الجمع بينهما و اما ان يكون موردهما متعددا فعلی الأخير فاما ان يكون مع ذكر السبب و الاتفاق عليه كما إذا اتفقا علی حركة قطرة من البول و وقوعها فی أحد انائين الا ان إحداهما تشهد بوقوعها فی هذا الإناء و الأخری تشهد بوقوعها فی الآناء الأخر فالبينة الأولی تشهد بنجاسة هذا الإناء بملاقاته مع تلک القطرة و البينة الأخيرة ينكرها و تشهد بنجاسة الإناء الأخر بملاقاته مع تلک القطرة أولا يكون مع ذكر السبب أو مع الاختلاف فيه إذا ذكراه كما إذا شهدت إحداهما بنجاسة أحد الإنائين بملاقاته للبول و أنكرها الأخری و شهدت بنجاسة الإناء الأخر بملاقاته مع الدم مثلا فههنا صور:

الاولی فی تعارض البينتين فی شیء واحد بحيث لا يمكن الجمع بينهما فهل تقدم بينة الطهارة لترجيحها بالأصل، أو بينة النجاسة لكونها ناقلة و الترجيح مع الناقل عند تعارضه مع المقرر و لإطلاق دليل اعتبار البينة علی النجاسة و لو مع معارضتها مع بينة الطهارة إذا كان مفاد دليل اعتبار البينة علی الطهارة هو الحكم الأصلی أعنی الحكم بالطهارة ظاهرا لأجل عدم ثبوت النجاسة لا من جهة ثبوت الطهارة بها، أو يحكم بالتساقط لعدم ترجيح فی البين لا لبينة الطهارة علی بينة النجاسة حيث ان الأصل لا يكون مرجحا للدليل كما لا يكون معارضا معه و لا لبينة النجاسة علی بينة الطهارة إذ ليس الكلام منحصرا فی الطهارة الأصلية حتی تكون بينة النجاسة ناقلة بل الكلام فی الأعم منها و من الطهارة بعد النجاسة كما ان دليل حجيّة بينة الطهارة يدل علی ثبوتها بالبينة كثبوت النجاسة بها فتكون علما تعبديا بها كالعلم الوجدانی لا انه يثبت الطهارة حكما أصليا لأجل عدم ثبوت النجاسة حتی تقدم بينة النجاسة عليها تقديم الحاكم علی المحكوم فهذه المرجحات منتفية كما لا مورد للترجيح بالاوثقية و نحوها من مرجحات الرّواية لعدم الدليل علی الترجيح بها هاهنا لانحصار دليله

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص: ۴۵۹

بتعارض الخبرين فمع فقد المرجح فی البين يكون الحكم هو التساقط (وجوه) أقواها الأخير لفساد الأولين كما ذكرناه. ثم علی الأخير فهل يحكم علی المشهود عليه بالطهارة للأصل فيكون التساقط كترجيح بينة الطّهارة فی النتيجة أو يحكم عليه بحكم المشتبه فيجب الاجتناب عنه كما إذا علم إجمالا بنجاسته فيكون فی النتيجة كترجيح بينة النجاسة وجهان أقواهما الأول لبطلان

الحكم على المشهود عليه بحكم المشتبه لعدم العلم الإجمالى بنجاسته لا وجدانا كما هو واضح و لا تعبدا لعدم حجية البينتين مع التعارض حتى يعامل معهما حكم العلم الإجمالى بالشىء كما لا يخفى.

الصورة الثانية فى تعارض البينتين فى شيئين مع ذكرهما السبب و اتفاقهما فيه كما إذا شهدت إحداهما بوقوع قطرة معينة من البول فى أحد الإنائين و شهدت الأخرى بوقوعها فى الإناء الأخر و الحكم فى هذه الصورة أيضا كالصورة الأولى فيحتمل فيها الوجوه المتقدمة فى الاولى من ترجيح بينة الطهارة أو ترجيح بينة النجاسة أو التساقط و الحكم بالطهارة بالأصل أو العمل مع المشهود به بحكم المشتبه لكن الاحتمال الأخير هاهنا لا يخلو عن وجه لارتفاع أصل الطهارة بالشهادة على النّجاسة حيث انه ليس الاختلاف بينهما فى أصل النجاسة و انما التعارض فى نجاسة هذا أو ذاك و كل منهما يخبر بنجاسة إناء و طهارة إناء آخر و هو موجب للاشتباه و ان كان الأقوى هاهنا أيضا هو التساقط و ذلك لعدم اتفاقهما على الشهادة على القدر المشترك الا نزول قطرة من البول فى محل غير معين لكن نجاسة أحدهما الغير المعين أيضا لا تكون مشهودا بها لان كل منهما تنفى وقوع القطرة فيما يشهد به الأخر فلا جرم لا تقوم حجة على أحدهما المعين و لا الغير المعين.

الصورة الثالثة هى الصورة الثانية بعينها لكن مع ذكرهما السبب فلا يخلو اما ان يكون كل من البينتين تشهد على طهارة ما شهدت الأخرى بنجاسته أو تكون إحداهما تشهد بنجاسة شىء و تشهد الأخرى بنجاسة شىء آخر و لا ينفى كل ما يثبته الأخرى فعلى الأول فيندرج فى الصورة الأولى الّتى لا يمكن الجمع بينهما و على الأخير فتندرج فى الصورة الثانية و الحكم فيها هو ثبوت نجاسة كل واحد مما تشهدان بنجاسته لإمكان الجمع بينهما ضرورة إمكان صدقهما معا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١، ص: ۴۶٠

و هكذا الصورة الرابعة و هى بعينها الصورة الثالثة لكن مع ذكر السبب و اختلافهما فيه كما إذا شهدت بينة بوقوع قطرة من الدم فى هذا الإناء و شهدت الأخرى بوقوع قطرة من البول فى الإناء الأخر فإنه يجمع بينهما و يحكم بنجاسة كل واحد من الإنائين و يجب الاجتناب عنهما معا هذا تمام الكلام فى تعارض البينتين. و مع معارضة البينة مع قول صاحب اليد تقدم البينة على اليد لأقوائية البينة عن اليد و حكومة دليل اعتبارها على دليل اعتبار اليد فان دليل اعتبار اليد هو السّيرة و المتيقن منها انما هو قيامها فيما لم يثبت خلاف قول صاحبها بالعلم أو بدليل علمى لكن دليل اعتبار البينة يثبت العلم التّعبدى بمؤديها فالعمل بها عمل بمقتضى الدليل دون اليد فان العمل بدليلها (ح) موجب لرفع اليد عن دليل البينة من غير دليل.

[مسألة ١٢- لا فرق فى اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة]

مسألة ١٢- لا فرق فى اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة بين ان يكون فاسقا أو عادلا بل مسلما أو كافرا

قد سبق حكم هذه المسألة فى فروعات اليد فى أول هذا المبحث مع التأمل فى حكم الكافر فراجع.

[مسألة ١٣- فى اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيا اشكال]

مسألة ١٣- فى اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيا اشكال و ان كان لا يبعد إذا كان مراهقا

و قد تقدم البحث عن هذه المسألة أيضا فى أول هذا الفصل.

[مسألة ۱۴- لا يعتبر فى قبول قول صاحب اليد ان يكون قبل الاستعمال]

مسألة ۱۴- لا يعتبر فى قبول قول صاحب اليد ان يكون قبل الاستعمال كما قد يقال فلو توضأ شخص بماء مثلا و بعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه و كذا لا يعتبر ان يكون ذلك حين كونه فى يده فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان فى يده يحكم عليه بالنجاسة فى ذلك الزمان و مع الشك فى زوالها تستصحب.

فى هذه المسألة أمران (الأول) هل يعتبر فى حجية قول صاحب اليد ان يكون اخباره قبل الاستعمال أم لا وجهان قد نسب القول باعتبار كون قول صاحب اليد قبل الاستعمال فى قبوله الى تذكرة العلامة و نسبه المقدس البغدادى إلى جماعة و الوجه فى ذلك خروج الشيء بالاستعمال عن تحت اليد و كونه خارجا عن المتيقن من مورد السّيرة و صحيحة عيص بن قاسم عن الصادق عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب رجل أياما ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لا يصلى فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۶۱

فقال عليه السّلام لا يعيد شيئا من صولته، فان قوله عليه السّلام لا يعيد دال على عدم حجية قول صاحب الثّوب بنجاسته بعد استعماله من المصلى بالصلاة فيه. و يندفع الأول بعدم اعتبار وجود المستولى عليه حال أخبار المستولى عنه بالنجاسة بل المعتبر وجوده فى الزمان الذى يخبر عن نجاسته فيه مع ان المستولى عليه لا يذهب بالاستعمال دائما كما فى الثّوب و نحوه بل مثل الحوض من الماء و نحو الحوض الذى يبقى بعد الاستعمال و الثانى بدعوى عدم الفرق فى السيرة بينه و بين غيره و الثالث بان عدم الإعادة يمكن ان يكون لمكان الجهل بالنجاسة لا لعدم ثبوتها باخبار صاحب الثوب بنجاسته بعد صلاة المصلى مع ان اخباره بعدم صلوته فيه ليس صريحا فى اخباره بنجاسته و لعل عدم صلوته فيه يكون بملاك آخر من جهة كونه مغصوبا أو غيره مما لا يصلى فيه فالصحيحة ليست نصا فى عدم قبول قول ذى اليد بنجاسة الشيء بعد استعماله.

فالأقوى عدم الفرق فى ثبوت المخبر به بين ان يكون قبل الاستعمال أو بعده لقيام السيرة على اعتباره مطلقا و إطلاق ما يدل على اعتباره من الأدلة اللفظية. و يؤيده خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام فى رجل أعار ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه قال لا يعلمه قلت فإن أعلمه قال يعيد فإن الأمر بالإعادة صريح فى ثبوت ما يخبر عنه باخباره فلو لم تثبت نجاسته بخبره كانت قاعدة الطهارة أو استصحابها هى المرجع و انما عبرنا بالتأييد مع صراحة الخبر فيما ذكر لعدم صراحته فى كون المخبر به هو نجاسة الثوب بل لعله لا يصلى فيه لمانع آخر مع انه على تقدير كونه اخبارا بنجاسته يحتمل ان يكون الاعلام قبل الصلاة فيصير المعنى (ح) فان كان قد أعلمه و مع ذلك قد صلى فيه فقال عليه السّلام يعيد إذا كان صلى بعد الاعلام فلا يدل (ح) على حجية قوله إذا كان الاعلام بعد الصلاة هذا مع ان الأمر بالإعادة على الجاهل بالنّجاسة مخالف مع ما يدل على معذورية الجاهل بها فى الصلاة فلا بد من طرحه (ح) اللهم الا ان يقال بان ما يدل على معذورية الجاهل بالنّجاسة إنما يعارض هذا الخبر فى الحكم بالإعادة لا فيما يدل عليه بالالتزام و هو حجية قول صاحب اليد بالنجاسة بعد الصلاة و على تقدير رفع اليد عن هذا الخبر بالمعارضة إنما يرفع عن مدلوله بالنسبة الى عدم الإعادة لا مطلقا و لو بالنّسبة إلى مدلوله الالتزامى و لكن ذلك يتم لو قلنا بتبعية الدّلالة الالتزامية للمطابقة فى أصل الوجود لا فى الحجية و فيه كلام طويل حرر فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۶۲

الثانى قال المصنف (قده) لا يعتبر ان يكون اخبار صاحب اليد بنجاسة ما فى يده حال كونه فى يده بل لو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كونه فى يده يحكم عليه بالنجاسة فى ذلك الزمان و مع الشك فى بقاء نجاسته يحكم ببقائها بالاستصحاب و لعل ذلك لإطلاق دليل اعتبار اليد و يمكن منعه بان المتيقن من السيرة التى هى الدليل على اعتبار قول صاحب اليد انما هو

قيامها على ما إذا كان الشيء المخبر بنجاسته تحت يد صاحبه و ذلك لندرة الابتلاء بالاخبار عن نجاسة ما خرج عن تحت استيلائه و اما الحكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب عند الشك فى بقائها فلا ضير فيه بعد كون اليد من الامارات و ان العلم بوجود الشيء سابقا فى الاستصحاب هو الأعم من الوجدانى و التعبدى و ان دليل اعتبار اليد يثبت العلم التعبدى بثبوت ما تقوم عليه اليد كما قرر فى الأصول بما لا مزيد عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۶۳

[فصل فى كيفية تنجس المتنجسات]

اشارة

فصل فى كيفية تنجس المتنجسات يشترط فى تنجس الملاقى للنجس أو المتنجس ان يكون فيهما أو فى أحدهما رطوبة مسرية فإذا كانا جافين لم ينجس و ان كان ملاقيا للميتة لكن الأحوط غسل ملاقى ميت الإنسان قبل الغسل و ان كانا جافين و كذا لا ينجس إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة غير مسرية ثم ان كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعا تنجس كله كالماء القليل و المضاف مطلقا و الدهن المائع و نحوه من المائعات نعم لا ينجس العالى بملاقاة السافل إذا كان جاريا من العالى بل لا ينجس السافل بملاقاة العالى إذا كان جاريا كالفوارة من غير فرق فى ذلك بين الماء و غيره من المائعات و ان كان الملاقى جامدا اختصت النجاسة بموضع الملاقاة سواء كان يابسا كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزء منه أو رطبا كما فى الثوب المرطوب أو الأرض المرطوبة فإنه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به و ان كان فيه رطوبة مسرية بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدين نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه فالاتصال قبل الملاقاة لا تؤثر فى النجاسة و السراية بخلاف الاتصال بعد الملاقاة و على ما ذكرناه فالبطيخ و الخيار و نحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزء منها لا تتنجس البقية بل يكفى غسل موضع الملاقاة إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل.

فى هذا العنوان أمور:

الأول يشترط فى تنجس شيء بملاقاته للنجس أو المتنجس ان يكون فيهما أو فى أحدهما الرطوبة فلو كانا جافين لم ينجس و ذلك للإجماع المحكى فى كلام غير واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۶۴

من الأصحاب، و موثقة ابن بكير و فيها كل يابس ذكى، و ما ورد فى موارد خاصة من التصريح بعدم لزوم الغسل عند الملاقاة مع الكلب و الخنزير و الكافر مع الجفاف المعلوم عدم خصوصية فيها فى ذلك الحكم: ففى صحيح البقباق عن الصادق عليه السّلام إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله و ان مسه جافا فاصبب عليه الماء، و فى مرسلة حريز إذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه و ان كان رطبا فاغسله، و فى مضمرة على بن محمد قال سألته عن خنزير أصاب ثوبا و هو جاف هل تصلح الصلاة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلى فيه. و لا- ينافى ما ذكرناه الأمر بالنضح فى تلك الاخبار لانه ليس للتطهير قطعا و الا لوجب الأمر بالغسل فهو محمول اما على الندب على ما هو التحقيق و ذهب إليه الأكثر أو محمول على التعبد على ما هو مذهب الشاذ النادر كل ذلك مضافا الى استصحاب طهارة الملاقى و هذا كله فى غير الميتة مما لا اشكال فيه. و اما

الميتة فقد تقدم نقل القول بنجس ملاقيها مع الجفاف مطلقا و لو كانت غير ميتة الإنسان عن بعض كتب العلامة و عن جماعة تنجس ملاقى ميتة الإنسان مع الجفاف الا ان الأحوط كما فى المتن الاجتناب عن ملاقى ميت الإنسان قبل الغسل مع الجفاف.

الأمر الثانى يعتبر ان تكون الرطوبة مسرية فلا ينجس الملاقى إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة غير مسرية و ذلك للإجماع المتقدم و انسباق الذهن الى ان منشأ التنجس هو وصول شيء من الملاقى الى ما يلاقيه فلا يكفى صرف النداوة بلا سراية من أحدهما إلى الأخر مع اعتبار الرطوبة فى صحيح البقباق و النداوة الغير المسرية لا يسمى بالرطوبة و مع الشك فالمرجع هو استصحاب الطهارة.

الأمر الثالث الشيء المائع يتنجس كله بملاقاة جزء منه للنجس أو المتنجس سواء كان ماء مطلقا كالقليل المطلق أو مضافا مطلقا و لو كان كثيرا أو كان من سائر المائعات كالدهن و الزيت و الدبس و نحوها و ذلك للإجماع القطعى على تنجس المائع بملاقاة جزء منه. و يستدل له أيضا فى خصوص الماء بمفهوم قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء، و بالنصوص الواردة فى المرق الذى وقعت فيه قطرة خمر أو نبيذ مسكر. و بصحيح زرارة عن الباقر (ع) إذا وقعت الفأرة فى السمن فماتت فيه فان كان جافا فألقها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۶۵

فلا تأكله و استصبح به و الزيت مثل ذلك و غير ذلك من الاخبار و لولا الإجماع لأمكن الخدشة فى الحكم بانفعال الكثير المضاف بواسطة ملاقاة بعض منه مع النجاسة فيما إذا كان كثيرا فى الغاية كبحر من المضاف مثلا حيث لا يصدق الملاقاة على جميعه بواسطة ملاقاة جزء منه لكن المسألة اجماعية و مما تسالم عليها الأصحاب و قد تقدم شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث المياه.

الأمر الرابع لا ينجس العالى الجارى على السفل بملاقاة سافله للنجاسة فى المائعات و ذلك للإجماع و انصراف أدلة الانفعال عن مثله إذ العرف لا يرون العالى الجارى على السافل منفعلا بملاقاة السافل مع النجاسة مضافا الى أدلة تطهير المتنجسات بالماء القليل كالثوب المغسول فى المركن و نحوه حيث ان المستظهر منها عدم انفعال ما فى الإبريق من الماء مثلا بسبب وروده منه الى ما فى المركن و لا ينجس السافل أيضا بملاقاة العالى للنجاسة إذا كان جاريا من السافل الى العالى كالفوارة من غير فرق فى ذلك كله بين الماء و غيره من المائعات و تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث المياه هذا كله فى المائعات.

الأمر الخامس تختص النجاسة فى الجوامد بموضع ملاقاتها مع النجاسة سواء كان الملاقى يابسا أو كان رطبا و ذلك أيضا للإجماع و عدم ما يوجب نجاسة ما يتصل بالجزء الملاقى لعدم صدق الملاقاة عليه و ان كان متصلا بالملاقى مضافا الى النصوص الواردة فى السمن و الزيت كصحيحة زرارة المتقدمة فى الأمر المتقدم و كذا فى العسل: ففى صحيح الأعرج عن الصادق عليه السّلام فى الفارة و الدابة تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه قال ان كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فان كان الشّتاء فانزع ما حوله و كله و ان كان الصيف فادفعه حتى يسرج به، و مثله موثق ابى بصير الوارد فى السمن و الزيت، و خبر إسماعيل بن عبد الخالق الوارد فى السمن و الزيت و العسل. و اختصاص تنجس الجوامد بموضع ملاقاتها مع النجس أو المتنجس و عدم تنجس ما يتصل بذلك الموضع انما هو قبل الانفصال و لو انفصل ذلك الجزء المجاور لموضع الملاقاة ثم اتصل به تنجس موضع ملاقاته مع ذاك الموضع الملاقى الّذى تنجس بالملاقاة و هو الخط الذى ينتهى اليه السطح الحادث بسبب الانفصال لا ذاك السطح و لا الرطوبة التى فيه لان السطح الحادث يلاقى السطح على الموضع الملاقى مع النجس و كلاهما طاهران

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۶۶

فلاـ تحصـل الملاقـاة مع النجس و الرطوبـة التي فيهـا أيضا كـذلك و هـذا بخلاف الخط الـذى هو طرف ذاك السـطح فإنه بعد الاتصـال يلاقى الخط الّذى طرف السـطح الحـادث فى موضع الملاقـاة و هـذا الخط كان نجسا بالملاقاة فيصير ملاقيه نجسا و الفارق بين الاتصال قبل الانفصال و الاتصال بعده انما هو العرف حيث يحكمون بصدق الملاقاة على الأخير دون الأول.

[مسألة ١- إذا شك فى رطوبة أحد المتلاقين أو علم وجودها و شك فى سرايتها لم يحكم بالنجاسة]

مسألة ١- إذا شك فى رطوبـة أحـد المتلاقين أو علم وجودها و شك فى سـرايتها لم يحكم بالنجاسـة و اما إذا علم سـبق وجود المسرية و شك فى بقائها فالأحوط الاجتناب و ان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه

اما عـدم الحكم بالنجاسـة عنـد الشك فى رطوبة أحد المتلاقيين أو الشك فى سـرايتها عند العلم بوجودها فلأصالة عدم الرطوبة عنـد الشك فيها فيما إذا كان لعـدمها الحالـة السابقـة و أصالـة عـدم سـرايتها عند الشك فى سـرايتها و أصالة الطهارة فيهما و ان كـانت محكومـة بالاستصـحاب عنـد جريـانه. و اما فيما علم بوجود الرطوبـة المسـرية و شك فى بقائها حال الملاقاة ففى الحكم بالنجاسـة و عـدمه وجهان من أصالـة بقاء الرّطوبـة المسـرية و هى و ان كانت من الأصول المثبتـة لاحتياج ثبوت النجاسة بها الى إثبات تأثر الملاقى بالملاقاة فى حال الرطوبـة المسـرية الا ان الواسـطة خفيـة حيث ان العرف يرون الملاقاة مع الرطوبـة المسـرية موجبـة للانفعال و لا يتوقف الحكم عليها بنظرهم الى تأثر المتنجس عن الملاقاة و من ان هذا الأصل من الأصول المثبتة قطعا اما لكون الواسطة جلية أو لفساد القول بجريان الأصل المثبت مطلقا حتى مع خفاء الواسطة.

و قد يحتمل الفرق بين كون الشك فى بقاء الرطوبة المسرية فى النجس و بين كونه فى بقائها فى ملاقيه بالمنع عن إجراء الأصل فى الأول و صـحة إجرائه فى الأخير و ذلك لاعتبار سـراية الرطوبـة فى انفعال الملاقى فيما إذا كانت الرّطوبـة فى النّجس و عدم اعتبار سرايتها فى الأخير.

و لا يخفى ما فيه لانه خلاف ما دلّ على اعتبار الرطوبـة المسـرية بمعنى المنتقلـة من احـد المتلاقيين الى الأخر بمجرد الملاقاة. و يمكن ان يبتنى صـحة إجراء الأصـل و عـدمها على ان المـدار فى التنجيس هل هو على الملاقاة مع الرطوبـة المسـرية أعنى هـذا الموضوع المركب الثابت احد جزئية و هو الملاقاة بالوجدان و الأخر و هو الرطوبة المسرية بالاستصحاب أو على تأثر الملاقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴۶۷

بالملاقاة فعلى الأول فيجرى الأصل لخروجه عن الأصل المثبت لعدم الواسطة (ح) أصلا و على الثانى فيبنى على جريانه مع خفاء الواسـطة مع دعوى خفائهـا و يمنع مع المنع عن خفاء الواسـطة أو عن إجرائه مع خفائها فالمسألـة غير صافيـة فالأحوط كما ذكره المصنف (قده) هو الاجتناب.

[مسألة ٢- الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص]

مسألة ٢- الـذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شـخص و ان كان فيهما رطوبة مسـرية لا يحكم بنجاسـته إذا لم يعلم مصـاحبته لعين النجس و مجرد وقوعه لاـ يسـتلزم نجاسـة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها و على فرضه فزوال العين يكفى فى طهارة الحيوانات.

إذا علم مصاحبـة الـذباب الواقع على النجس مع عين النجاسـة لاـ إشـكال فى نجاسـة ما يلاقيه مع الرطوبـة المسـرية من الثوب أو

البـدن و نحوهمـا و ان علم بعـدم مصـاحبته معها فلا إشـكال فى عـدم نجاسـة ما يلاقيه. انما الكلام فيما لم يعلم مصاحبته معها و الحكم فيه أيضا هو طهارة ملاقيه للشك فى ملاقاته مع النجس حينئذ إذ مجرد وقوعه على النجس الرطب لا يستلزم نجاسة رجله لما سيأتى فى المطهرات من احتمال عدم قبول الحيوان للنجاسة و على فرض تنجسه يطهر بزوال عين النجاسة عنه قطعا.

[مسألة ۳- إذا وقع بعر الفار فى الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقائه و إلقاء ما حوله]

مسألة ۳- إذا وقع بعر الفار فى الـدهن أو الـدبس الجامدين يكفى إلقائه و إلقاء ما حوله و لا يجب الاجتناب عن البقية و كذا إذا مشـى الكلب على الطين فإنه لا يحكم بنجاسـة غير موضع رجله إلا إذا كان وحلا و المناط فى الجمود و الميعان انه لو أخـذ منه شيء فإن بقى مكانه خاليا حين الأخذ و ان امتلاء بعد ذلك فهو جامد و ان لم يبق خاليا أصلا فهو مائع
تقدم الكلام فى حكم المائع و الجامد الملاقيين مع النجاسة فى الأمور المتقدمة فى أول هذا الفصل و ما ذكره المصنف فى هذه المسألـة من أمثلـة الجامـد و انمـا الكلاـم فى المنـاط فى الجمود و الميعـان و حـددهما المصـنف (قـده) بما فى المتن. و قال فى مسـتمسك العروة المائع لغـة و عرفا ما اقتضـى بطبعه اسـتواء سـطحه و ان لم يحصل الا بعـد حين و الجامد بخلافه انتهى أقول و الاولى احالتهما الى العرف و كيف كان فمع الشك فى الميعان يكون المحكم هو الرجوع

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۱، ص: ۴۶۸

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱، ص: ۴۶۸

الى أصالة الطهارة بالنسبة الى غير موضع الملاقاة فيكون ما شك فى ميعانه بحكم الجامد بوسيلة الأصل.

[مسألة ۴- إذا لاقت النجاسة جزء من البدن المتعرق]

مسألة ۴- إذا لاقت النجاسة جزء من البدن المتعرق لا يسرى الى سائر إجزائه إلا مع جريان العرق

و هذا أيضا من مصاديق الجامد إذ لا فرق فيه بين رطبه و يابسه.

[مسألة ۵- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة]

مسألة ۵- إذا وضع إبريق مملو من ماء على الأرض النجسة و كان فى أسفله ثقب يخرج منه الماء فان كان لا يقف تحته بل ينفذ فى الأـرض أو يجرى عليهـا فلاـ يتنجس مـا فى الإـبريق من الماء و ان وقف الماء بحيث يصـدق اتحاده مع ما فى الإبريق بسـبب الثقب تنجس و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها
مع عدم وقوف الماء الخارج من ثقب الإبريق الجارى على الأرض أو النافذ فيها إذا لم تصدق الوحدة على المجموع فى الخارج عن الإبريق و الباقى فيه فلا إشـكال فى طهارة ما فيه و ذلك اى عـدم صـدق الوحـدة انما يتحقق فيما إذا كان تحت الإبريق كعبا

موجبا لسلب مماسة أسفله مع الأرض الموجب لانفصال ما يخرج منه و يجرى فى الأرض أو ينفذ فيها عما فيه و مع صدق الوحدة ففى طهارة ما فيه اشكال و لا ينفعه النفوذ و لا الجريان لملاقاة الخارج فى أول خروجه مع الأرض النجسة و اتصاله بما فى الإبريق الناشى من تلاصق أسفل الإبريق معها الموجب لنجاسة ما يلاقيها فى أول ملاقاته و ليس هنا تدافع حتى يتشبث به فى عدم انفعال ما فى الإبريق إذ التدافع يحصل بالجريان على وجه الأرض أو بالنفوذ فيها و هذه الملاقاة تحصل قبله كما لا يخفى.
و منه يظهر حكم ما إذا كان الخارج من الإبريق واقفا تحته لا جاريا على الأرض و لا نافذا فيها فإنه مع اتصال أسفل الإبريق بالأرض و عدم كعب فيه يصير منشأ لنجاسة ما فيه بطريق أولى.

[مسألة ۶- إذا خرج من أنفه نخامة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله]

مسألة ۶- إذا خرج من أنفه نخامة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر اجزائها فإذا شك فى ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله و كذا الحال فى البلغم الخارج من الحلق.
الحكم باختصاص النجاسة بموضع ملاقاة النخامة مع الدم لمكان كونها من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۶۹
الجوامد و مع الشك فى ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف عدم وجوب غسله لمكان أصالة عدم الملاقاة و استصحاب الطهارة أو قاعدتها.

[مسألة ۷- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه]

مسألة ۷- الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه و لا يجب غسله و لا يضر احتمال بقاء شىء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن.
كفاية نفض الثوب الملطخ بالتراب النجس انما هى من جهة عدم تنجسه به لعدم سراية النجاسة مع جفاف المتلاقيين و يدل عليه المروى عن على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام فى الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه أ يصلى قبل ان يغسله قال عليه السّلام ينفضه و يصلى فلا بأس. و عدم ضرر احتمال بقاء شىء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن من جهة الشك فى وجود الزائد منه فيرجع الى أصالة عدمه كما ان المرجع عند الشك فى زوال ما بتيقن وجوده الى استصحاب بقائه.

[مسألة ۸- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس]

مسألة ۸- لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس بل يعتبر ان يكون مما يقبل التأثر و بعبارة أخرى يعتبر وجود الرطوبة فى أحد المتلاقيين فالزيبق إذا وضع فى ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس و ان كان مائعا و كذا إذا اذيب الذهب أو غيره من الفلزات فى بوتقة نجسة أو صب بعد الذوب فى ظرف نجس لا ينجس الا مع رطوبة الظرف أو وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج.
و قد تقدم الوجه فى اعتبار الرطوبة المسرية فى أحد المتلاقيين فى التنجس من الإجماع فيما عدا الميتة و النص و الاعتبار فلا

يكفى مجرد الميعان بلا وجود الرطوبة كما فى الزيبق و الذهب المذاب و نحوهما و هذا ظاهر.

[مسألة ۹- المتنجس لا يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى]

مسألة ۹- المتنجس لا يتنجس ثانيا بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يترتب كلاهما فلو كان لملاقى البول حكم و لملاقى العذرة حكم أخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثم لاقاه البول يجب عليه غسله مرتين و ان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة فى الدم و كذا إذا كان فى إناء ماء نجس ثم ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و ان لم يتنجس بالولوغ و يحتمل ان يكون للنجاسة مراتب فى الشدة و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا اشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۷۰

لا إشكال فى عدم تأثير ملاقاة شىء مع النجس فيما عدا المرة الأولى إذا لم تكن النجاسات مختلفة الحكم سواء كانت من افراد نوع واحد كما إذا لاقى الدم مثلا مرتين أو من افراد أنواع مختلفة لكن مع اتحادها فى الحكم كما إذا لاقى الدم و العذرة مثلا و ذلك للإجماع على التداخل (ح) ان قلنا بتأثر المحل عما عدا الملاقاة الأولى أيضا و ان قلنا بعدم تأثره فالأمر أوضح و مع اختلاف النجاسات فى الحكم يدخل ذات العدد القليل فى الكثير فلو لاقاه الدم و البول و قلنا باعتبار التعدد فى البول و كفاية المرة فى الدم يجب التعدد سواء كان ملاقاة البول أولا و الدم بعده أو بالعكس و هذا معنى تنجسه بالملاقاة الثانية بعد تنجسه بالأولى فقول المصنف (قده) يجب غسله مرتين و ان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة فى الدم ليس على ما ينبغى إذ لو قلنا بكفاية المرة فى الدم و عدم تنجسه بالبول فلا وجه لغسله مرتين (ح) مع فرض عدم تنجسه بالبول إذا المتنجس بالبول يجب غسله مرتين لا مطلق ما يلاقيه و لو لم يتنجس بملاقاته كما لا يخفى و الحاصل ان الحكم بوجوب غسله مرتين لا يجتمع مع الحكم بعدم تنجسه بملاقاة البول فالأقوى (ح) هو القول بتنجسه بالبول بعد تنجسه بالدم المستكشف عن ترتب أثره و هو وجوب غسله مرتين و لو لم نلتزم بتعدد مراتب النجاسة شدة وضعا بل لولا الإجماع على التداخل لأمكن ان يقال فى صورة اتحاد حكم النجاسات أيضا بعدم التداخل فيجب تعدد الغسل بتعدد الملاقاة و لو من افراد نوع واحد كما هو الأصل فى التداخل لكن الإجماع قائم على الاكتفاء بالمرة،

[مسألة ۱۰- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة]

مسألة ۱۰- إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفى فيه غسله مرة و شك فى ملاقاته للبول أيضا مما يحتاج الى التعدد يكتفى فيه بالمرة و يبنى على عدم ملاقاته للبول و كذا إذا علم نجاسة إناء و شك فى انه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا و لا يجب فيه التعفير و يبنى على عدم تحقق الولوغ نعم لو علم تنجسه اما بالبول أو بالدم أو اما بالولوغ أو بغيره يجب اجراء حكم الأرشد من التعدد فى البول و التعفير فى الولوغ

إذا علم بتنجس شىء بالدم مما يكتفى فى غسله بالمرة و شك فى وجود ما يوجب التعدد أو يوجب التعفير لا يجب الا ما علم بموجبه و هو الغسل مرة لاستصحاب عدم ملاقاته مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص: ۴۷۱

ما شك فيه من البول أو الولوغ كما إذا شك فى ملاقاته مع البول أو الولوغ حيث لا يجب فيه شىء أصلا عملا باستصحاب عدم

الملاقاة و لو علم تنجسه و تردد منشأه بين الدم و البول أو بين الولوغ و غيره يجب اجراء حكم الأشد لمكان العلم الإجمالى بوقوع أحدهما فيستصحب بقاء النجاسة بعد الإتيان بوظيفة الأضعف فيكون المقام من قبيل القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى كما إذا تردد الحدث بين الأصغر و الأكبر حيث يستصحب بقاء الكلى بعد القطع بارتفاع الأصغر. و الاشكال بإجراء الأصل فى عدم الأكبر لكونه مشكوك الحدوث و لا يعارضه أصالة عدم الأصغر للقطع بارتفاعه على تقدير حدوثه فلا يجرى فيه الأصل مدفوع بان تردد الكلى بين فردى مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث لا يضر بإجراء الأصل بالنسبة إلى الكلى نفسه لإثبات الأثر المترتب عليه لتحقق أركانه من اليقين بحدوثه و الشك فى بقائه و التفصيل موكول إلى الأصول.

[مسألة ١١- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس]

مسألة ١١- الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس لكن لا يجرى عليه جميع أحكام النجس فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء الولوغ فى إناء آخر لا يجب فيه التعفير و ان كان الأحوط خصوصا فى الفرض الثانى و كذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد و كذا إذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدد.

فى هذا المتن أمران:

الأول هل المتنجس كالنجس فى كونه منجسا لما يلاقيه مع الرطوبة المسرية و انه نجس حقيقة أو انه ليس بمنجس بل نجاسته حكمية لا عينية بمعنى انه يجب الاجتناب عنه فقط و لا يسرى الحكم بوجوب الاجتناب عنه الى ما يلاقيه قولان و المشهور المعظم على الأول و قد خالف فيه المحدث الكاشانى (قده) و حكى عن الحلى أيضا و كلامه المحكى و ان كان فى مورد ملاقاة ميتة الإنسان الا انه لما كان قائلا بكون نجاسة ميتة الإنسان عينية لا حكمية يلزمه عدم الفرق بين ملاقيها و بين ملاقى سائر النجاسات.

و استدل للأخير بوجوه: (الأول) أصالة الطهارة بعد دعوى عدم الدليل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ۴۷۲

نجاسة ما يلاقى المتنجس كما هى المرجع عند الشك فى نجاسة كل ما لم يرد دليل على نجاسته (الثانى) لزوم نجاسة جميع ما فى أيدى المسلمين و أسواقهم من نجاسة ملاقى المتنجس و ذلك للعلم بعدم تحرز أغلب الناس عن النجاسات و مخالطة هؤلاء الغير المتحرزين مع غيرهم فيستوى (ح) الجميع لقضاء العادة بأنه لو لم يتحرز شخص و لو فى أقصى بلاد الهند من نجاسة فى قضية واحدة و خالط الناس لسرت النجاسة الى جميع البلاد بمرور الدهور (الثالث) استقرار سيرة المتشرعة خلفا عن سلف على المسامحة فى الاجتناب عن ملاقاة المتنجس فى مقام العمل (الرابع) الأخبار المعتبرة الدالة على عدم سراية النجاسة عن المتنجس الى ما يلاقيه و ذلك كموثقة حنان بن سدير الّذى سمع من يسئل أبا عبد اللّه (ع) فقال انى ربما بلت فلا اقدر على الماء و يشتد ذلك علىّ فقال إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك، و رواية حكم بن حكيم قال قلت للصادق (ع) أبول فلا أصيب الماء و قد أصاب يدى شيء من البول فأمسحه بالحائط أو التراب ثم تعرق يدى فامسح وجهى أو بعض جسدى أو يصيب ثوبى قال (ع) لا بأس، و رواية سماعة قال قلت لأبى الحسن (ع) انى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجيء منه البلل ما يفسد سراويلى قال (ع) لا بأس، و صحيحة العيص بن القاسم السائل عن الصادق (ع) عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال (ع) يغسل ذكره و فخذيه قال و سئلته عمن مسح ذكره بيده ثم

عرقت يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه قال (ع) لا.

هذه جملة ما استدل بها على عدم تنجيس المتنجس لما يلاقيه.

و الكل مدفوع أما الأصل بعد دعوى عدم الدليل على نجاسته فبما يأتى من الأدلة التى استدل بها على التنجيس. و اما لزوم نجاسة جميع ما فى أيدى المسلمين فبالمنع عن ملازمة نجاسة ملاقى المتنجس مع العلم بنجاسة جميع ما فى أيدى المسلمين من جهة العلم بعدم تحرز أغلب الناس عن النجاسات كما ان العلم بعدم تحرز أغلبهم عن النجاسات لا يلازم طهارة أعيان النجاسات بتوهم أن الأغلب الغير المتحرز كما يباشرون مع النجاسة يباشر ألبستهم و أمتعتهم و فرشهم و أوانيهم معها. نعم الانصاف حصول الظن بملاقاتهم أو ما معهم من الألبسة و الأثواب و الفرش و الأوانى معها لكن ليس كل ذلك مورد الابتلاء الظان مع عدم اعتبار الظن بالنجاسة كما تقدم. و منه يظهر المنع الشديد عن استقرار سيرة المتشرعة على المسامحة

فى الاجتناب عما يلاقى المتنجسات و لعمرو اللّه سبحانه صدق ادعاء من يدعى استقرار سيرتهم على الدّقة فى الاجتناب عنه عند العلم بملاقاته مع المتنجسات نعم الذى يصح دعواه هو استقرار سيرتهم على عدم الاجتناب عنه عند عدم العلم بالملاقاة حتى عند الظن بها و اين هذا مما ادعاه المدعى كما لا يخفى. و اما الاخبار المتمسك بها فبالمنع عن حجيتها عندنا بعد كونها معرضا عنها و لم يعهد عامل بها مع ما فى دلالتها من المنع على ما رامه المستدل أما موثقة حنان فهى كما ترى أجنبية عن الدّلالة على عدم السراية و انما هى فى مقام بيان الحيلة فى الحكم بطهارة البلة بايراث الشك فى طهارتها من جهة كونها الريق الممسوح به ذكره و لعل منشأ توهم دلالتها على عدم السراية تخيل كون المراد من مسح الذكر بالريق مسح الموضع المتنجس منه و هو كما ترى. و اما رواية حكم بن حكيم و رواية سماعة فهما فى الدلالة على حصول طهر اليد بالمسح على الحائط أو التراب أو التمسح بالأحجار أظهر من الدّلالة على عدم تنجس الوجه بالمسح باليد المتنجسة أو السراويل بملاقاة البلل المتنجسة و لا أقل من التساوى فتسقطان عن قابلية التمسك بها بالإجمال. و اما صحيحة العيص فصدرها تدل على السراية و ذيلها لا يدل على عدمها إذ ليس فى السؤال نجاسة اليد بسبب مسح الذكر فلعل منشاه توهم نجاستها بمسحه باحتمال ملاقاتها مع موضع النجس منه أو ان مسح ذكره بيده كان فى حال جفافهما كما يؤيده قوله ثم عرقت يداه و هذا الاحتمال ليس ببعيد فى نفسه. و قد استدل بأخبار أخرى لا حاجة الى نقلها و الخدشة فى دلالتها بعد وضوح المنع عن دلالتها.

و استدل للمشهور بمعروفية السراية لدى أذهان المتشرعة على وجه يرسلونها إرسال المسلمات و يعدونها من ضروريات المذهب، و بإجماع العلماء كافة خلفا عن سلف، و بالأخبار الواردة فى موارد مختلفة مثل ما دل على وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس و حرمة الانتفاع به ان كان مائعا كالمستفيضة الدالة على نجاسة الماء القليل الملاقى مع النجس و ما دل على نجاسة السمن و الزيت و المائعات التى مات فيها الفارة و نحوها و ما دل على عدم جواز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة من الحى معللا بأنه يصيب الثوب و البدن و هو حرام بناء على تفسير قوله و هو حرام بأنه نجس و موثقة عمار التى هى صريحة فى ذلك فى الرجل يجد فى إنائه فارة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا و اغتسل و غسل ثيابه و قد كانت متسلخة فقال

عليه السّلام ان كان رآها قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة الحديث و غير ذلك من الاخبار التى يظفر بها المتتبع فى أبواب متفرقة. و المناقشة فى بعضها بكونه حجة على من أنكر السراية رأسا و قال بدوران النجاسة مدار عينها فإذا زالت عن المتنجس يصير محكوما بالطهارة بلا احتياج الى الغسل كما ربما يومى الى بعض محتملات عبارة المحدث الكاشانى ضعيف جدا بعد وضوح دلالة

جملة أخرى منها بل صراحتها كالموثقة الأخيرة فلا مناص الا بالالتزام عليه بعد ذهاب المشهور المسلم اليه و دعوى غير واحد من الأساطين الإجماع بل ضرورة الدين عليه و اللّه الهادى.

الأمر الثانى فى ان حكم ملاقى المتنجس ليس حكم ملاقى النجس الذى لاقاه فلو لاقى شيء المتنجس بالبول مثلا لا يجب فى غسله التعدد كنفس ملاقى البول بناء على اعتبار التعدد فيه بل يجرى عليه أحكام المتنجسات الّتى لم يرد فيها شيء بالخصوص و هذا فى غير ملاقى ماء الولوغ مما لا شبهة فيه بعد عدم الدليل على اتحاد ملاقى المتنجس مع المتنجس نفسه فى الحكم و اما فى الولوغ فاما لا يكون التلاقى بملاقاة شيء مع ماء الولوغ كما إذا لاقى ظرف مع الظّرف المتنجس بالولوغ أو يكون بإيراد ماء الولوغ فى ظرف آخر فالظرف الثانى يلاقى الماء المتنجس بالولوغ ففى الصورة الاولى لا يكون الملاقى أيضا بحكم المتنجس نفسه و اما الثانية ففيها اشكال من جهة إطلاق دليل الولوغ ففى صحيحة أبى العباس قال (ع) فى الجواب عن السؤال عن الكلب بأنه رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة، ثم بالماء بناء على ان يكون مرجع الضمير فى قوله و اغسله هو الظرف الذى فيه الماء مطلقا و لو لم يكن الإناء الذى باشره الكلب و قد افتى به العلامة (قده) فى محكى النهاية و عن المحقق الثانى أيضا و ان حكى خلافه عن المعتبر و الذكرى و المدارك و لذا احتاط فى المتن و لا ينبغى تركه.

[مسألة ۱۲- قد مر انه يشترط فى تنجس الشيء بالملاقاة تأثره]

مسألة ۱۲- قد مر انه يشترط فى تنجس الشيء بالملاقاة تأثره فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا كما إذا دهن على نحو إذا غمس فى الماء لا يتبلل أصلا يمكن ان يقال انه لا يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسرية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱، ص: ۴۷۵

و يحتمل ان يكون رجل الزنبور و الذباب و البق من هذا القبيل.

لا يخفى انه لا يعتبر فى تنجس الشيء عن قبل ملاقاته مع النجس أمر زائد عن الملاقاة مع الرطوبة المسرية و اما تأثره عن الرطوبة فلا دليل على اعتباره فعلى هذا فالجسم المتدهن ينجس بملاقاته مع النجس مع الرطوبة المسرية و كذا رجل الزنبور و الذباب و البق نعم لو صار الدهن حائلا بين الجسم المتدهن به و بين النجس الذى يلاقيه لا ينجس الجسم و ان تنجس الدهن نفسه لكنه خارج عن الفرض.

[مسألة ۱۳- الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس]

مسألة ۱۳- الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة و ان لاقت الدم فى باطن الأنف نعم لو ادخل فيه شيء من الخارج و لاقى الدم فى الباطن فالأحوط فيه الاجتناب.

قد مرّ هذه المسألة فى أحكام البول و الغائط و فى أحكام الدّم و سيأتى فى العاشر من المطهرات.

الى هنا نختم الكلام فى المجلد الأول من شرح العروة الوثقى حامدا للّه سبحانه و تعالى و مصليا على نبيه المصطفى و آله النجباء النقباء فى عاصمة الطهران و انا الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عفى اللّه سبحانه عنى و عن والدى و عن إخواننا المؤمنين و المؤمنات و اسئله تعالى ان يجعل ما كتبناه فى صحائف حسناتنا و يقرنه برضاه و يصيّره وسيلة إلى الدرجات العلى و يسامحنا فيما بنا من الزلل و الخطاء انه ولى المنع و الإعطاء و وقع الفراغ عن تحريره صبيحة يوم الأربعاء السادس و

العشرين من شهر ذى الحجة الحرام من سنة الإحدى و السبعين بعد الالف و الثلاث مأة القمرية من الهجرة النبوية على هاجرها و آله الطيبين ألف آلاف السلام و التحية فى دارنا فى محلة حسن آباد من طهران و يتلوه المجلد الثانى من أول الفصل المنعقد فى أحكام النجاسات إنشاء اللّه طهّرنا اللّه سبحانه من الزلل و الخطايا و الأسقام.

و صار الفراغ عن طبعه فى اليوم الأول من شهر جمادى الاولى من سنة ۱۳۷۸ القمرية المطابق مع اليوم الثانى و العشرين من برج ابان من سنة ۱۳۳۷ الشمسية فى مطبعة الفردوسى فى الطهران

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء الثانى

اشارة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه رب العالمين و الصلوات الزاكيات على محمّد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

[تتمة كتاب الطهارة]

[فصل فى النجاسات]

[فصل فى شرائط صحة الصلاة الواجبة و المندوبة]

اشارة

(فصل) يشترط فى صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجىء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط فى توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا فى سجدتى السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التى قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتاخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذى يتغطى به المصلى مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أولا و ان كان الأقوى فى صورة عدم التستر به بان كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط فى صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية الى بدنه أو لباسه.

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

(الأول) يشترط فى صحة الصلاة إزالة النجاسة عن ظاهر البدن و اللباس فى الجملة

إجماعا بالمحصل منه و المنقول و قد دل عليه الاخبار الكثيرة الواردة فى اخبار متفرقة مثل ما ورد فى الثوب الذى أصابه الخمر

أو لحم الخنزير.

ففى خبر خيران «۱» الخادم قال كتبت الى الرجل عليه السّلام اسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السّلام لا تصل فيه فإنه رجس.

و موثق عمار لا تصل فى ثوب قد اصابه خمر أو مسكر.

و موثقه الأخر عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام لا تصل فى ثوب اصابه خمر أو مسكر و اغسله ان عرفت موضعه فان لم تعرف موضعه فاغسل الثوب كله فان صليت فيه فأعد صلوتك و مرسل يونس عنه عليه السّلام أيضا قال عليه السّلام إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله و ان صليت فيه فأعد صلوتك.

و مثل ما ورد فى وجوب اعادة من صلى مع النجس إذا لم يكن جاهلا به.

ففى خبر الحسن بن زياد قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلى ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله و يعيد صلوته.

و ما ورد من عدم وجوب الإعادة على من صلى و ثوبه أو بدنه نجس قبل العلم بالنجاسة و من عدم وجوب الإعادة على من نظر فى الثوب قبل الصلاة فلم يجد فيه نجاسة و لم يعلم بها من قبل ثم وجدها بعد الصلاة و فى وجوب الإعادة على من علم بالنجاسة فى ثوبه أو بدنه فلم يغسلها ثم نسيها وقت الصلاة.

و فى وجوبها أيضا على من صلى مع النجاسة عامدا عالما.

و ما ورد فى حكم من علم بالنجاسة فى أثناء الصلاة و فى جواز الصلاة مع النجاسة إذا تعذرت الإزالة و ما ورد فى وجوب طرح الثوب النجس مع الإمكان و الصلاة بالإيماء و لو عاريا قائما مع عدم الناظر و جالسا مع وجوده و تلك الأخبار كثيرة مذكورة فى أبواب متفرقة لا حاجة الى نقلها بعد معلوميتها و كونها متظافرة فلا شبهة فى اشتراط

---

(۱) خير ان بفتح الخاء المعجمة و سكون الياء المثناة من تحت و الراء المهملة و الالف و النون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴

صحة الصلاة بإزالة النجاسة عن البدن و اللباس فى الجملة.

الثانى لا فرق فى الصلاة بين كونها واجبة أو مندوبة و لا فى الواجبة بين أقسامها من اليومية و غيرها و ذلك لا طلاق ما يدل على اعتبارها فى صحة الصلاة من غير تقييده بصلاة مخصوصة و مقتضاه عموم اعتبارها الا فيما ثبت عدمه فيه.

الثالث لا فرق فيما يعتبر ازالته عن البدن و اللباس بين النجس و المتنجس فكما يعتبر إزالة النجاسة عينها يعتبر ازالة المتنجس أيضا كما لا فرق فى كل من النجس و المتنجس بين القليل و الكثير الا ما استثنى كما فى بعض الدماء الذى اغتفر فى أقل من الدرهم منه حسبما يأتى خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فإنه قصر الحكم بوجوب ازالة النجاسات كلها فيما عدا دم الحيض و المنى على ما بلغ منها سعة الدرهم فصاعدا و سوى فى دم الحيض و المنى بين القليل و الكثير و لم ينقل منه دليل على ما ذهب اليه. لكن العلامة استدل له فى المختلف بالقياس الى الدم و رده بأن نجاسة المذكورات أغلظ من نجاسة الدم فقياس حكمها على المنى أولى و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال و الجواب من الوهن و الأقوى عدم الاعتداد بمخالفة ابن الجنيد لما فى خلافه من الضعف و عدم موافق له من الأصحاب كما صرح به بعدم معرفته له فى المعالم و مخالفة قوله لما نطق به الاخبار.

ففى خبر الحسن بن زياد قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلى ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله و يعيد صلوته.

و خبر ابن مسكان قال بعثت بمسألة الى ابى عبد اللّه عليه السّلام مع إبراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله و يذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها و يعيد صلوته.

و يدل على عدم الفرق بين القليل و الكثير أيضا جملة من الاخبار المطلقة الواردة فى بول الإنسان و بول غيره و فى غير البول كالملاقى للكلب و الميتة و الخمر و الفقاع و غيرها هذا فى غير دم الحيض و المنى و اما فيهما فلا خلاف فى عدم الفرق بين القليل و الكثير حتى من الإسكافى أيضا و هو المصرح به فى النص أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵

ففى رواية أبى بصير عن الصادق أو الباقر عليهما السّلام قال لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض فإن قليله و كثيره فى الثوب ان رآه أو لم يره سواء.

و رواية سماعة قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله إذا خفى عليك مكانه قليلا كان أو كثيرا ثم انه وقع الخلاف فى فهم مراد الإسكافى و قد نسب إليه جماعة بأنه قائل بالعفو عن قليل من النجاسات كما فى الدم و استظهر جماعة منه بأنه يقول بعدم حصول النجاسة فى الأقل من سعة الدرهم و لكن هذا البحث ليس بمهم بعد سقوط قوله من رأس.

الرابع لا فرق فى البدن بين ما تحله الحيوة منه كالجلد و ما لا تحله الحيوة منه كالظفر و الشعر و لا فى الظفر و الشعر بين ما كان على النحو المتعارف أو ما كان خارجا عنه كمسترسل اللحية لكن مع صدق التبعية عرفا و اما إذا كان خروجه عن المتعارف على نحو لا يصدق عليه تبعية البدن كما إذا كان الاسترسال على وجه خرج لحيته عن حد قامته و وقع شيء منه على الأرض فلا يعتبر ازالة الخبث عما خرج منه عن صدق تبعية البدن فى صحة صلوته و مع الشك فى صدق التبعية فالأحوط إزالة الخبث عنه و لا يرجع الى البراءة لكون المقام من قبيل الشك فى المحصل.

الخامس وقع التعبير فى معظم النصوص المانعة من الصلاة فى النجس بالثوب و اقتفاه كثير من الفقهاء فعبروا بالثياب و كثير منهم عبّروا باللباس و لا بد فى تحقيق الحال من بسط فى المقال فنقول ان هيهنا عناوين يحتمل اشتراط طهارتها فى الصلاة تختلف بالعموم و الخصوص (الأول) و هو الأخص من الجميع عنوان الثوب (و الثانى) عنوان اللباس و هو أعم من الثوب إذ يصدق على العمامة الملفوفة بالكيفية المخصوصة مع انها لا يصدق عليها الثوب (الثالث) عنوان ما يصلى فيه بحيث يصدق عليه الصلاة فيه حقيقة و هو أعم من اللباس إذ يصدق على الغطاء إذا تغطى به انه مما يصلى فيه و ان لم يصدق عليه اللباس (الرابع) عنوان ما يصلى فيه أيضا لكن بحيث يصدق عليه الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية التى هى أعم من الحقيقية.

فهل المعتبر فى صحة الصلاة إزالة النجاسة عن الأول كما وقع التعبير به فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶

النصوص و كثير من عبارات الأصحاب و قد اختاره فى المدارك حيث يقول فى البحث عما لا يتم به الصلاة منفردا بانتفاء ما يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب و قال و العمامة الملفوفة بالكيفية المخصوصة لا يصدق الثوب عليها عرفا مع كونها على تلك الكيفية المخصوصة.

أو إزالتها عن اللباس بحمل الثياب فى النصوص على ارادة المثال أو ما يجرى مجرى العادة فى مقام التعبير و ذلك للقطع بعدم مدخلية الثوب فى الحكم بل المناط طهارة ما يتلبس به و ان كان قطنا أو صوفا غير منسوج ملفوفا على جسده كما اختاره فى الجواهر.

أو إزالتها عن مطلق ما يصلى فيه بالظرفية الاتساعية الا ما استثنى حسبما يأتى كما عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة (وجوه) أقواها الأخير.

و ذلك لما ورد من المنع عن الصلاة فى الحديد معللا بأنه نجس كما فى رواية أبى بصير قال عليه السّلام لا تصل فى شىء من الحديد فإنه نجس ممسوخ فإن النهى الوارد فيه و ان كان محمولا على التنزيه و يكون المراد من النجاسة هو الخباثة الا انه يستفاد منه مانعية ما كان من الحديد مع المصلى لو كان نجسا حقيقيا.

و ما ورد من ان السيف بمنزلة الرداء كما فى خبر وهب بن وهب السيف بمنزلة الرداء تصل فيه ما لم تر فيه دما.

و ما ورد فى جواز الصلاة فيما لا يتم الصلاة به إذا كان نجسا كما فى خبر ابن سنان كلما كان على الإنسان أو معه مما لا يجوز الصلاة فيه فلا بأس ان يصلى فيه و ان كان فيه قذر مثل القلنسوة و التكة و الكمرة و النعل و الخفين: فإنه بمفهومه يدل على ثبوت البأس فى كلما يكون على الإنسان أو معه مما يجوز الصلاة فيه و إطلاق هذا المفهوم و ان كان يقيد بما يدل على عدم البأس فى المحمول المتنجس حسبما يأتى الا انه مع ذلك يدل على الظرفية الاتساعية و يترتب على ما ذكرناه أمور.

الأول اعتبار إزالة النجاسة عن اللحاف الذى يتغطى به إذا لم يكن متسترا به بان كان له ساتر غيره فضلا عما إذا كان متسترا به لانه يصدق عليه الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية بمعنى تلبس الصلاة به لا مطلق مصاحبته معها و لعل ما اختاره المصنف قده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٧

من عدم الاشتراط فيما لم يتستر به لأجل اختياره اعتبار طهارة اللباس فقط لا مطلق ما يصدق الصلاة فيه بالظرفية الاتساعية أو دعوى عدم صدق الصلاة فيه إذا لم يكن ساترا و لو مع اعتبار طهارة ما يصدق الصلاة فيه و لكن على الاحتمال الأخير ينبغى الفرق بين الالتفاف به بحيث يصدق معه الصلاة فيه و بين عدمه باشتراط طهارته فى الأول دون الأخير من غير فرق فيهما بين ما كان ساترا أم لا لا الفرق بين ما يتستر به و بين ما لم يتستر به إذ المدار ح على صدق الصلاة و هو يتحقق مع الالتفاف و لو لم يكن ساترا و لا يتحقق مع عدمه و لو كان ساترا.

الثانى لا فرق فيما يشترط طهارته بعد صدق الصلاة فيه بين ما كان ساترا بالفعل و بين ما لم يكن كالثياب المتعددة التى بعضها فوق بعض لكون المدار على صدق الصلاة فيه و لو لم يكن ساترا بالفعل.

الثالث لا فرق بعد صدق التلبس به حال الصلاة بين ما كان على النحو المتعارف أو كان ملفوفا على جسده كالقطن الغير المنسوج و ذلك لصحة إطلاق الصلاة فيه لكن إذا لم يصدق المحمول عليه و اما مع صدق المحمول عليه ففيه بحث يجىء الكلام فيه فى البحث عما يعفى عنه.

الرابع لا فرق فى اللباس بين ما إذا كان بقدر القامة أو زائدا عنها زيادة غير خارجة عن المعتاد و اما مع خروجها عن المعتاد بحيث كان موضع النجس منه مطروحا على الأرض فلا إشكال فى صحة الصلاة معه مع عدم صدق الصلاة فيه كما إذا كان ذيل العباء طويلا بمقدار اذرع بحيث لا يعد من الملبوس عرفا و اما مع الشك فى الصدق العرفى ففى جواز الصلاة معه اشكال و الأحوط الاجتناب عنه.

الخامس لا إشكال فى وجوب التجنب عن اللباس المتنجس إذا صار متنجسا بالملاقاة و اما مع ملاصقة النجس به مع عدم تأثره عنها لم يجب إزالتها إلا مع المنع عن المحمول حسبما يأتى.

السادس من الأمور التى يجب البحث عنها انه كما يشترط إزالة النجاسة عن البدن و اللباس فى صحة الصلاة يشترط إزالتها عنهما فى توابعها مما ذكر فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٨

اما صلاة الاحتياط فللمطلقات الدالة على اشتراطها فى الصلاة إذا الصلاة الاحتياط أيضا صلاة و ان كانت مرددة بين الجزئية و الاستقلالية بل لها حظ منها فيدل على اعتبار الطهارة بل جميع شرائط الصلاة فيها كلما دل على اعتبارها فى الصلاة.

و اما الاجزاء المنسية فلأنها عبارة عن نفس أجزاء الصلاة الا انها تقع فى غير موقعها لا انها خارجة عن الصلاة و تقيم بدلا عنها فجميع ما دل على اعتبارها فى تلك الاجزاء إذا وقعت فى محلها يدل على اعتبارها فيها إذا أزلقت عن محلها و تأخرت عن موضعها كما لا يخفى.

و اما سجدتا السهو ففى اعتبار شرائط الصلاة فيهما (وجهان) من كونهما من متممات الصلاة فيعتبر فيهما ما يعتبر فيها و لذا يجب أدائهما فورا المشعر بخلل تخلل المنافى بينهما و بين الصلاة و من ان تتميمهما للصلاة لا تدل على اعتبار شرائط الصلاة فيهما و الفورية أعم من ذلك و لا دليل على اعتبار شرائط الصلاة فيهما و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الأول الأحوط.

الأمر السابع لا يشترط إزالة النجاسة عن البدن و اللباس فيما يتقدم الصلاة من الأذان و الإقامة و الأدعية التى قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب لعدم الدليل على اعتبارها فيها حتى فى الإقامة على القول بوجوبها بل و شرطيتها للصلاة أيضا الا ان القدر المتيقن هو وجوبها أو شرطيتها نفسها للصلاة.

و امّا اعتبار طهارة البدن و اللباس فيها فليس عليه دليل نعم لو قيل بجزئيتها للصلاة لكان الدليل على اعتبار ما يعتبر فى الصلاة دالا على اعتباره فيها لكن جزئيتها لم يذهب الى وهم و ان كان المحكى عن بعض السادة هو ان نسبتها إلى الصلاة كالدهليز الى الدار و الرواق الى الحرم حيث انهما يعدان من الدار و الحرم و ان كان خارجين عنهما.

الأمر الثامن يشترط فى صحة الصلاة أيضا إزالة النجاسة عن موضع السجود اعنى ما يستقر عليه الجبهة دون المواضع الأخر من مواضعها السبعة اما اعتبار إزالتها عن موضع السجود فقد ادعى عليه الإجماع فى السنة جملة من الأصحاب و نوقش على

دعواه بما حكاه فى المعتبر عن الراوندى و الوسيلة من ان الأراضى و البوارى و الحصير إذا أصابها نجس و جففتها الشمس لا يطهر بذلك لكن يجوز عليها السجود و استجوده المحقق و لا يخفى ان ما حكاه المحقق عنهما يدل على ذهابهما الى عدم جواز السجود على النجس إلا إذا كان أرضا أو من البوارى و الحصير و جففتها الشمس فهو يؤكد الإجماع على عدم جواز السجود على النجس غاية الأمر انهما خالفا فى كيفية تأثير الشمس على على ما أشرقت عليه و انه هل هو فى الطهارة أو فى العفو عن السجود عليه فالظاهر تمامية دعوى الإجماع.

و يدل على الحكم المذكور مع قطع النظر عن الإجماع النصوص المشتملة على اشتراط الصلاة على البوارى أو السطح بتجفيف الشمس بناء على ارادة ما يشمل السجود عليها من الصلاة فيها حيث ان المفهوم منها عدم جواز السجود عليها إذا لم تجففها الشمس و ان جفت بغيرها ففى صحيح زرارة قال سئلت أبا جعفر عليه السّلام عن البول يكون على السطح و فى المكان الذى يصلى فيه فقال عليه السّلام إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر و الاشكال بكون السؤال عن المكان الذى يصلى فيه و هو لا يصدق على ما يسجد عليه مدفوع بظهور الجواب فى ما يسجد عليه من قوله (ع) إذا جففته الشمس فصل عليه.

و صحيح ابن محبوب عن الرضا عليه السّلام انه كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى يجصص به المسجد أ يسجد عليه فكتب اليه ان الماء و النار قد طهراه و فى فقد هذا الخبر إشكال يأتى فى باب الاستحالة من المطهرات لا يضر بالاستدلال به فى المقام لدلالته على مفروغية الحكم بعدم جواز السجود على المتنجس قبل طهره فان الظاهر من قوله عليه السّلام ان الماء و النار قد طهّراه انه لو لا طهره بهما لم يجز السجود عليه و ان لم نعلم كيفية حصوله بهما و انه هل يحصل بهما معا أو بالنار فقط و ان ضم فى الجواب معه الماء لكن لما كان المعلوم من الخارج ان الماء الذى يوضع فى الجص للبناء ينجس لملاقاته للنجس و الإجماع قائم على عدم حصول الطهر للمتنجّس بممازجة ماء القليل معه يكون ذكره من المطهر فى الجواب من باب المجاز أو بالماء فقط بإرادة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰

ماء المطر منه و كون المسجد غير مسقف فيحصل طهره به فعدم العلم بحصول الطهر بهما أو بأحدهما و عدم العلم بكيفية حصوله لا يضر بما نريد إثباته به فى المقام من عدم جواز السجود على المتنجس قبل طهره كما لا يخفى.

و موثقة ابن بكير عن الصّادق عليه السّلام فى الشاذكونة يصيبها الاحتلام أ يصلى عليه قال عليه السّلام لا- قال فى الوافى الشاذكونة بالفارسية الفراش الذى ينام عليه و الاحتلام كناية عن المنى لخروجه به و فى روض الجنان الشاذكونة حصير صغير و ظهورها فى كونها فى مقام المنع عن السجود و على المتنجس لمكان التعبير فى السؤال بقوله أ يصلى عليه غير قابل للإنكار فلا يحتاج الى الحمل إليه بقرينة ما ورد من نفى البأس من الصلاة عليه كما سيأتى.

و موثقة عمار عن الصادق عليه السّلام قال سئل عن الموضع القذر يكون فى البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس و لكنه قد يبس الموضع القذر قال عليه السّلام لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله و عن الشمس هل تطهر الأرض قال إذا كان الموضع قذرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة و ان أصابته الشمس و لم ييبس الموضع القذر و كان رطبا فلا يجوز الصلاة حتى ييبس و ان كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس و ان كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فإنه لا يجوز ذلك.

و بالجملة فالإجماع المذكور بضميمة النصوص المذكورة كاف فى إثبات الحكم المذكور و لو فرض عدم ظهور الموثقتين فى السؤال عن السجود عليه لوقوع السؤال عن الصلاة عليه لا عن السجود عليه فلا أقل من دلالتها على اعتبار طهارة موضع السجود بالإطلاق و ان كان التحقيق حملهما على خصوص موضع الجبهة بقرينة الأخبار النافية عن البأس عن نجاسة موضع الصلاة على نحو الإطلاق بحمل الأخبار النافية على موضع غير الجبهة بجعل صحيح ابن محبوب المعبر فيه أ يسجد عليه بدل أ يصلى عليه شاهدا على الحمل هذا تمام الكلام فى موضع السجود.

و اما غيره من بقية المواضع السبعة فالمعروف المشهور عدم اعتبار طهارتها

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱

و جواز الصلاة عليها ما لم تكن رطبة و عن ابى الصلاح اشتراط طهارتها أيضا كموضع السجود و عن المرتضى اشتراط طهارة مكان المصلى مطلقا حتى فى غير المواضع السبعة من السجود.

و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار النافية للبأس عن الصلاة على المتنجس بعد حملها على غير موضع الجبهة.

ففى صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن البوارى يبل قصبها بماء قذر أ يصلى عليها قال إذا يبست فلا بأس.

و صحيحته الأخرى عن البوارى يصيبها البول هل يصح الصلاة عليها إذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا بأس.

و صحيحته الثالثة عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة أ يصلى فيهما إذا جفا قال عليه السّلام نعم.

و موثقة عمار قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البارية يبلّ قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها فقال إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها.

و صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال سئلته عن الشاذكونة عليها الجنابة أ يصلى عليها فى المحمل قال لا بأس.

و خبر ابن ابى عمير قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام أصلى على الشاذكونة و قد أصابتها الجنابة قال عليه السّلام لا بأس.

هذا ما استدل به لما عليه المشهور من عدم اعتبار طهارة ما عدا موضع السجود و اما المحكى عن ابى الصلاح ففى غير واحد من

العبارات الاعتراف بعدم دليل عليه و قد يستدل له بالنبوى جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان يكون المراد بالمساجد مواضع السجود كما يؤيده تفسير المساجد بها فى قوله تعالى وَ أَنَّ الْمَسٰاجِدَ لِلّٰهِ و لكن الأقرب إرادة الأماكن المعهودة للصلاة فيها لا مواضع السجود و على تقدير ارادة مواضع السجود فالمتبادر منها هو موضع الجبهة دون سائر المواضع لكون السجدة هى وضع الجبهة على الأرض و وضع بقية المواضع شرائط لصحتها لا انها مقومات لماهيتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲

و استدل له أيضا بصحيح ابن محبوب المتقدم نقله بتقريب انه لو لا ان الماء و النار طهر الجص لا يجوز السجود عليه و إطلاق نفى الجواز يشمل السجود على بقية الأعضاء السبعة أيضا.

و لا يخفى ما فيه فإنه يكفى فى عدم الجواز كون الطهارة شرطا لجواز السجود فى الجملة و لو فى خصوص موضع الجبهة مع ما عرفت من ان وضع الجبهة هو حقيقة السجود و ما سواه انما هو شرط لصحته لا انه مقوم لمهيته.

و استدل لما ذهب اليه السيد قده بما ورد من النهى عن الصلاة فى المجزرة و هى المواضع التى تذبح فيها الانعام و المزبلة و الحمامات و بموثقة ابن بكير و موثقة عمار المتقدمتين الناهية عن الصلاة فى موضع المتنجس من الشاذكونة و غيرها.

و يرد على الأول ان النهى عن الصلاة فى المذكورات نهى تنزيه فلعله من جهة استقذار تلك الأماكن الدالة على مهانة نفس من يستقر فيها فلا يلزم التعدية إلى غيرها و لو علم دلالتها على اعتبار الطهارة فلا تدل على اعتبارها مطلقا و بالنسبة الى جميع مساقط البدن أو ما يلاصقه و ان لم يسقط عليه بل لا يدل على اعتبارها إلا فى الجملة فلعله بلحاظ كونها شرطا بالنسبة إلى موضع الجبهة لا مطلقا.

و يرد على الثانى ما تقدم من ظهورهما لا سيما موثقة عمار فى اعتبار طهارة موضع الجبهة لا مطلق مساقط أعضاء السجود فضلا عن جميع مساقط البدن و على فرض تسليم إطلاقهما لا بد من حملهما على خصوص موضع الجبهة جمعا بينهما و بين النصوص المتقدمة الصريحة الدلالة على الجواز أو حملهما على الكراهة أو غير ذلك من المحامل و على فرض عدم إمكان الجمع بينهما و بين النصوص المصرحة بالجواز بإحدى طرق الحمل فالمتعين رفع اليد عنهما بواسطة إعراض المشهور عن العمل بهما و قيام الشهرة على العمل بالنصوص المصرحة بالجواز فتصيران موهونا بالاعراض عنهما فالمتعين هو الأخذ بما عليه المشهور و عليه المعول.

فلا بأس بنجاسة ما عدا موضع الجبهة ما لم تكن مسرية الى بدنه أو لباسه و اما لو كانت مسرية الى بدنه أو لباسه فلا إشكال فى مانعيتها عن صحة الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۳

فى الجملة و هل هى من جهة اشتراط طهارة مساقط بدنه أو من جهة سراية النجاسة إلى بدنه أو لباسه الموجبة لانتفاء شرط الصحة و هو طهارة البدن أو اللباس (وجهان) المحكى عن ظاهر الفخر هو الأول بل المحكى عن إيضاحه انه حكى عن والده دعوى الإجماع على عدم صحة الصلاة فى المسرية و ان كانت معفوا عنها و الأقوى هو الأخير و ذلك لعدم ما يدل على اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية من حيث هو مكان و صحيحة على بن جعفر الأولى التى فيها قوله عليه السّلام إذا يبست فلا بأس الدال بمفهومه على ثبوت البأس لو لم تكن يابسة و كذا موثقة عمار التى صرح فى موضعين منها بعدم جواز الصلاة على الموضع المتنجس إذا لم تكن نجاسة يابسة و ان دلتا على اشتراط خلو الموضع عن النجاسة الرطبة لكن ليست فيهما دلالة على كونه من حيث هو مكان لا من حيث السراية بل لعل المناسبة المغروسة فى الذهن توجب صرفها الى كون المدار فى اشتراطه هو سراية النجاسة إلى البدن أو اللباس و لا يبعد دعوى انصراف إطلاقات الفتاوى إليه أيضا و عليه فلا يتم دعوى الإجماع من

العلامة على كونها الاشتراط من حيث هو مكان إذ الظاهر ان دعواه ناشئة من ملاحظة إطلاق كلماتهم لا انهم صرحوا بكون اشتراط خلو الموضع عن النجاسة المسرية لأجل كونه مكانا و موضعا للصلاة لا لأجل السراية و تظهر الفائدة فى اطراد الحكم بالاشتراط بالنسبة إلى النجاسات التى عفى عنها فى الثوب و البدن كالدم الأقل من الدرهم أو المتعدية الى ما لا تتم الصلاة فيه كالتكة و الجورب فعلى الأول فلا عفو عنها لعدم الدليل على ثبوت العفو عن النجاسات المعفوة بالنسبة إلى اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية و انما الثابت هو العفو عنها فى اشتراط خلو البدن و اللباس عنها و دعوى أولوية العفو عن المكان عن العفو عن البدن و اللباس أو تنقيح المناط غير مسموعة بعد كون الأحكام تعبدية لا بد فى إثباتها من مثبت و على الثانى يجب الاقتصار على اشتراط خلوه عن النجاسة الغير المعفوة إذ المدار على اشتراطه ح هو عدم تسرية النجاسة إلى البدن أو اللباس و المفروض ثبوت العفو عنها قال الشهيد الثانى قده فى الروض و لو تعدى منها اليه ما يعفى عنه فى الصلاة كدون الدرهم من الدم المعفو عنه لم يضر إذ لا يزيد ذلك على ما هو على المصلى و كيف كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴

إشكال فى اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية الغير المعفوة لما عرفت من صحيحة على بن جعفر المتقدمة و موثقة عمار الدالتين على اشتراطه مضافا الى إطلاقات الأدلة الدالة على اشتراط طهارة الثوب و البدن.

[مسألة ۱ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح]

مسألة ۱ إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الأخر نجسا و ان كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه و يكفى كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا و ان كان باطنه أو سطحه الأخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة على محل نجس و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت الصلاة.

فى هذه المسألة أمران (الأول) هل المعتبر من طهارة موضع الجبهة هو مقدار ما يجب السجود عليه فلو طهر هذا المقدار و نجس الباقى مما يقع عليه الجبهة بنجاسة غير متعدية أو معفو عنها لم يضر أو أن المعتبر طهارة مجموع موضع الجبهة (وجهان) قد يقال بالأخير لأن الذى ينسبق الى الذهن من إطلاق كلمات الأصحاب و معاقد إجماعاتهم المحكية التى هى العمدة فى مستند الحكم باعتبار طهارة موضع الجبهة هو اشتراط طهارة ما يقع عليه السجود و لا يتحقق هذا المعنى عرفا إلا إذا كان مجموع ما يقع عليه الجبهة طاهرا إذ لو كان بعضه نجسا لا يقال انه سجد على أرض نظيفة بل يقال انه سجد على أرض نجسة إذ لا يعتبر استيعاب النجاسة فى صدق السجدة على النجس و يعتبر استيعاب الطهارة فى صدق السجود على الموضع الطاهر و الشاهد على ذلك هو العرف.

و قياس المقام على ما لو وضع الجبهة على ما يصح السجود و ما لا يصح حيث لا إشكال فى الصحة مع فرض تحقق مقدار الواجب منها قياس مع الفارق لان وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه من الأمور المعتبرة فى السجود و وضعها على الطاهر من الموضع من الأمور المعتبرة فى المسجد و هما مختلفان فى الحكم لدى العرف.

فلو قيل يشترط فى السجود وقوعه على الأرض أو على جسم نظيف يصدق ذلك عند كون بعض ما يقع عليه السجود ككك حيث يصدق على بعضه أنه أرض أو نظيف و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵

وقع عليه و على غيره السجود و اقتران الغير غير قادح فى صدق اسم السجود عليه و هذا بخلاف ما إذا قيل يشترط ان يكون ما

يقع عليه السجود أرضا أو نظيفا فان المتبادر منه كونه شرطا فى مجموع ما يقع عليه السجود لا فى خصوص المقدار الذى يتوقف عليه مهية السجود هذا.
و لكن الأقوى هو الأول كما هو المحكى عن المحقق الثانى و غيره و ذلك لعدم تحقق المنافى لأنه و ان كان يصدق وضع الجبهة على الموضع النجس لكنه يصدق أيضا وضعها على الموضع الطاهر بما يكفى فى تحقق مقدار الواجب منه و ما قيل فى عدم اعتبار استيعاب النجاسة فى صدق السجدة على النجس و اعتبار استيعاب الطهارة فى صدقها على الطاهر لا يرجع الى محصل و الاستشهاد بفهم العرف مردود بأنا أنفسنا من أهل العرف و لا نفرق بين المقامين كما ان الفرق بين كون الوضع على الطاهر من الأمور المعتبرة فى السجود و بين كونه فى الأمور المعتبرة فى المسجد بعدم اعتبار استيعاب طهارته فى الأول دون الأخير خفى جدا يأباه الفهم العرفى، و كون الوضع الموجود فى الخارج وضعا شخصيا يصدق عليه انه الوضع على النجس غير ضائر بعد كونه مصداقا للوضع على الطاهر أيضا مع فرض كفاية ما وضع من الجبهة على الطاهر فى الصحة و اما إطلاق معاقد الإجماعات على اشتراط طهارة محل الجبهة ففيه انه منصرف الى المعتبر من محل الجبهة المفروض طهارته و قد عرفت ان العمدة فى دليل اعتبار طهارته هو الإجماع و من المعلوم عدم الإجماع على طهارة مجموع ما تقع عليه الجبهة فمع القطع بعدمه كيف يتمسك بإطلاق معاقد الإجماعات على طهارة الزائد عما يعتبر من محلها فالحق عدم اعتبار طهارة جميع ما يقع عليه الجبهة و كفاية طهارة مقدار الواجب منه و لكن الأحوط طهارة الجميع.
الأمر الثانى المعتبر فى طهارة مسجد الجبهة هو السطح من محل السجود الذى يقع عليه الجبهة و تتلاصق الجبهة به فيكفى طهارة ظاهره و ان كان باطنه نجسا فضلا عما إذا كان ظاهره و باطنه طاهرا و وضع على شىء متنجس أو نجس كالتربة الموضوعة على فرش متنجس مثلا فإنه تصح معه الصلاة قال الشهيد قده فى الذكرى و لا يشترط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١۶

طهارة كل ما تحته فلو كان المكان نجسا ففرش عليه طاهر صحت الصلاة و قد رواه عامر القمى عن الصّادق عليه السّلام (انتهى) و قال فى محكى كشف الغطاء و لا بأس بنجاسة ما تحت المباشر ما لم يناف الاحترام كالملوث لأسفل التربة الحسينية أو لأسفل قرطاس مكتوب فى وجهه الأسفل شىء من القرآن أو الأسماء المحترمة.
و يدل على ذلك عدم الدليل على اشتراط الزائد عن سطح الظاهر من محل الجبهة الماس معها و مع عدم الدليل عليه يكون الأصل عدم اعتباره لو شك فيه.

[مسألة ٢ يجب إزالة النجاسة عن المساجد]

مسألة ٢ يجب إزالة النجاسة عن المساجد داخلها و سقفها و سطحها و طرف الداخل من جدرانها بل و الطرف الخارج على الأحوط الا ان لا يجعلها الواقف جزء من المسجد بل لو لم يجعل مكانا مخصوصا منها جزءا لا يلحقه الحكم و وجوب الإزالة فورى فلا يجوز التأخير بمقدار ينافى الفور العرفى و يحرم تنجيسها أيضا بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها و ان لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها بل مطلقا على الأحوط و اما إدخال المتنجس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك.
فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) يجب إزالة النجاسة عن المساجد إذا تلوثت بها للإجماع على حرمة إدخال النجاسة فيها كما عن القواعد و الإرشاد و المنتهى بل عن السرائر انه لا خلاف فى حرمته بين الأمة و كلما كان إدخالها فيها حراما فازالتها عنها واجبة.

و استدل له مضافا الى الإجماع المذكور بالكتاب الكريم و السنة فمن الأول قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (الآية).

و نوقش فى الاستدلال بها (تارة بأن المعروف من النجس ليس هو المعنى المعهود منه بل النجاسة لغة هى القذارة و لم يثبت كون المعنى المصطلح عليه حقيقة شرعية (و اخرى) انه لو سلم ارادة المعنى المصطلح فيحتمل قصر الحكم على خصوص المشركين لغلظة نجاستهم (و ثالثة) انه لو سلم اشتراك ما سواهم من النجاسات معهم فى ذاك فباحتمال قصر الحكم بالمسجد الحرام فلا يعم غيره من المساجد كما لعله يؤيد الاختصاص به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٧

من حيث الجنبة السياسية فى منع المشركين عن الإدخال فى مسجد الحرام كما انهم يمنعون عن الدخول فى الحجاز و جزيرة العرب.

و أجيب عن الأول بالمنع عن عدم معروفية المعنى المعهود أولا و على تقدير تسليمه فبقيام القرينة على ارادة المعنى المعهود فى المقام و لو مجازا و هى حرمة قربهم من المسجد الحرام إذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعى إجماعا.

و عن الثانى بثبوت الحكم لسائر النجاسات بعدم القول بالفصل و كذا عن الثالث إذ كل من قال بعدم جواز دخول المشركين فى مسجد الحرام يقول بعدم جواز دخولهم فى سائر المساجد هذا و لكن الأجوبة المذكورة لا يخلو عن المناقشة و الانصاف عدم ظهور الآية فى كون المنع عن دخولهم من جهة نجاستهم لعدم ظهور النجس فى المعنى الاصطلاحى و عدم إمكان إثبات عموم النجاسات و المساجد بعدم القول بالفصل و الحق هو صرف النظر عن الاستدلال بالاية الكريمة لإثبات حرمة إدخال النجاسة فى المسجد و لا- لإثبات وجوب إزالتها عنه لو تلوث بها، و قوله تعالى وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ وَ الْقائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ بناء على ان يكون المراد طهره من النجاسة و بعدم القول بالفصل يثبت العموم لكل مسجد لو كان المراد من البيت المضاف اليه تعالى هو بيت اللّه الحرام مع إمكان ان يكون المراد به كل مسجد من المساجد و لا يخفى ما فيه فان هذا خطاب للنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لعل المراد به هو الطهر عن دنس الكفر و الشرك و عبدة الأوثان مع ان الأمر بالتطهير فيها انما هو للطائفين و هو مغاير مع وجوبه لنفسه مع انه على فرض وجوبه لنفسه انما هو فى مورد الاحتياج الى تطهيره الذى هو فى صورة التلويث فلا يكون دليلا على حرمة إدخال الغير المسرية من النجاسات فيها.

و من الثانى أعنى السنة بالنبوى جنبوا مساجدكم النجاسة و أورد عليه بعدم ظهور المساجد فيه للمساجد المعهودة لاحتمال ارادة موضع الجبهة منها كما تقدم فيكون مجملا لا يصلح للاستناد و اما الاستشهاد لأظهرية ارادة موضع الجبهة من اضافة المساجد الى ضمير الجمع ففيه انه لا شهادة فى ذلك على ارادته لعدم تأبى إرادة المساجد المعهودة مع تلك الإضافة خصوصا مع تحقق الاشتهار فى انتساب المساجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٨

إلى الطوائف البانين لها و بصحيحة الثمالى عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام اوحى اللّه الى نبيّه ان طهر مسجدك و اخرج منه من يرقد بالليل و مر بسدّ الأبواب.

و بالخبر المروى عن الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال قلت له ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه و ليس علىّ حذاء فيلصق رجلى من نداوته فقال عليه السّلام أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة قلت بلى قال عليه السّلام فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا بناء على ان يكون المراد من نفى الباس نفيه عن الدخول فى المسجد و لكنه يرد عليه احتمال ان يكون نفيه عن الدخول فى الصلاة و معه فلا ظهور فيه فى ثبوت البأس عن إدخال النجاسة فى المسجد.

و بخبر القداح المروى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تعاهدوا نعالكم عند أبواب مساجدكم فإنه يفهم منه زيادة الاحتياط فى التحفظ عن تنجيس المسجد الكاشف عن عدم جوازه و المناسب مع تعظيمه و فى دلالته على وجوب التعاهد نظر و لو سلم وجوبه فلا يدل على حرمة إدخال النجاسة فيه و لا على وجوب إزالتها لو صار متلوثا بها.

و بمرسل العلاء بن الفضيل المروى عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام إذا دخلت المسجد و أنت تريدان تجلس فلا تدخله الا طاهرا و فى دلالته ما لا يخفى و لعل الأظهر منه هو النهى عن الدخول الا مع الطهارة الحدثية و هذه جملة ما استدل به للحكم المذكور و لا يخفى ما فى الكل منها الا ان الإجماع المذكور مع التأييد بتلك الأدلة و مناسبته مع التعظيم و قيام الإجماع على منع الكفار عن الدخول فيه الذى لا باعث له ظاهرا سوى نجاستهم و ما ورد من منع المجانين و الصبيان و منع الجنب و الحائض عن المكث فيه الظاهر فى كونه لأجل تلوثهم كاف فى إثبات الحكم المذكور فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم المذكور فى الجملة.

الأمر الثانى لا فرق بحسب الظاهر بين ارض المسجد و حائطه من داخله و سقفه و سطحه فان المتبادر من وجوب تجنب المسجد عن النجاسة هو تجنب جميع ما ذكر عنها و فى وجوب إزالتها من الطرف الخارج عن جدرانه تأمل لإمكان دعوى انصراف

الأدلة عنه لكن الأحوط تجنبه عنها الا ان لا يجعله الواقف جزء من المسجد فلا يشمله حكمه التابع لتحقق موضوعه و لذا لو لم يجعل مكانا مخصوصا منه جزء من المسجد لا يلحقه حكمه و هو ظاهر.

الثالث وجوب الإزالة فورى و قد نفى عنه الخلاف فى الجواهر و قال بل لعله إجماعى كما حكاه بعضهم صريحا و فى المدارك انه مما قطع به الأصحاب.

و يدل عليه مضافا الى نفى الخلاف فيه ان منشأ الوجوب هو التعظيم و هو ينافى مع التراخى و ان الدال على وجوب الإزالة انما هو ما يدل على حرمة الإبقاء و هو الأدلة المتقدمة الدالة على حرمة التنجيس حدوثا و بقاء و ان المقصود من وجوب الإزالة ليس هو وجودها و لو بعد حين و فى زمن من الأزمنة بل انما هو رفع النجاسة عن المسجد بحيث يكون المطلوب هو خلوه عنها مطلقا و فى جميع الأوقات و هذا المعنى يستفاد من مناسبة التعظيم و الاحترام.

الأمر الرابع قد ظهر مما ذكرناه فى الأمر الأول عدم الإشكال فى تحريم تنجيس المسجد و إدخال النجاسة المسرية فيه و هو القدر المتقين من معاقد الإجماعات المحكية و ادعى الإجماع عليه غير واحد من الأصحاب و لم ينقل فيه الخلاف من احد عدا ما يشعر به ما فى المدارك من الميل الى الخلاف حيث يقول بعد نقله ذهاب جمع من المتأخرين الى عدم تحريم إدخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد أو فرشه.

و لا بأس به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق ان تم انتهى ففى قوله ان تم اشعار بعدم تمامية الوفاق عنده فى المتعدية و لا يخفى ما فيه لما عرفت من ان صورة التعدى هى القدر المتقين من معاقد الإجماعات و لا ينبغى التشكيك فيها و ان الأدلة المتقدمة تدل عليها بضميمة الإجماع و فى الحدائق بعد اعترافه بالاتفاق على تحريم إدخال النجاسة المتعدية قال قده و لا اعرف لهم دليلا سواه ثم قال الا انه قد روى عمار فى الموثق أيضا عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الدماميل تكون فى الرجل فتنفجر و هو فى الصلاة قال يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة فإن إطلاقها شامل لما لو كانت الصلاة فى المسجد بل هو الغالب انتهى.

و لا يخفى ما فيه فان الخبر المذكور مسوق لبيان حكم الصلاة مع الدماميل و لا نظر له فى حكم تنجيس المسجد أصلا كما لا نظر له فى حكم تنجيس حائط الغير فلا يصح التمسك بجوازه بإطلاقه كما هو أوضح من ان يخفى و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى حرمة إدخال النجاسة المسرية فيه كما لا ينبغى التأمل فى حرمته إذا كان إدخالها فيه موجبا لهتك حرمة المسجد لا من جهة حرمة إدخالها فيه بل بمناط حرمة هتك المسجد فإنه حرام و لو كان الهتك بإدخال الأعيان الطاهرة فيه كما إذا جعله مجمع القذارات الصورية و محلا للزبالة مثلا.

انما الكلام فيما إذا لم يكن إدخال النجاسة فيه موجبا لتلويثه و لا لهتكه فقد وقع فيه الخلاف فعن العلامة فى أكثر كتبه هو المنع عنه بل قال فى التذكرة و لو كان معه خاتم نجس و صلى فى المسجد لم تصح صلوته و نسبه بعض الى المشهور و عن الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم اختصاص المنع بالتعدية و نسبه فى الروض إلى الأكثر و استدل للأول بإطلاق الأدلة السابقة من الآية و الرواية و بظهور اتفاقهم حتى ممن اعتبر التلويث على منع المشرك و ان لم يلوث و احتمال الفرق بغلظ النجاسة فى المشرك ممنوع لو سلم اغلظيتها فى المشرك عن مثل دم الحيض و نحوه و بظهور معقد إجماع السرائر فى ذلك أيضا و بأنه أبعد عن التلويث المعلوم حرمته و بالسيرة المستمرة على إزالة أعيان النجاسات من المساجد و ان لم تكن موجبا للتلويث كالعذرة اليابسة مثلا.

و لا يخفى ما فى الكل اما إطلاق الأدلة المتقدمة فلما عرفت من عدم تماميتها فى الدلالة على الوجوب فى المتعدية فضلا عن غيرها و ان العمدة فى الدليل عليه هو الإجماع و ان اتفاقهم على منع المشرك لو سلم فإنما لمكان الهتك فى دخولهم فى المسجد أو انه حكم ادبى مثل منعهم عن الدخول فى الحجاز و ان إلا بعدية عن التلويث لا يستلزم حرمة إدخال ما ليس بملوث و ان ظهور معقد إجماع السرائر لا تصلح للتمسك به بعد القطع بتحقق الخلاف فى المسألة و السيرة المستمرة على إزالة أعيان النجاسات لا يدل على حرمة إدخال الغير الملوث فيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱

و الأقوى هو القول بعدم المنع عن إدخال الغير الملوثة فيها اقتصارا فيما خالف الأصل على المتيقن و هو المتعدية التى قام الإجماع على المنع من إدخالها و لجواز اجتياز الحائض و النفساء من غير المسجدين من سائر المساجد مع ملازمتهما غالبا مع النجاسة و لمعلومية حضور ذوى الجراحات الدّموية و القروح السائلة و المسلوس بعد وضع الخريطة الجماعات فى المساجد مع تصريح القائل بعدم الفرق بين الملوثة و غيرها بالمنع عن دخول من فى بدنه أو ثوبه النجاسة متمسكا بظاهر الأدلة و لظهور أدلة المستحاضة فى دخولها المسجد بعد فعالها.

ففى موثقة عبد الرحمن عن الصادق عليه السّلام فان ظهر (اى الدم) على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر ثم تصلى فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد و كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت و دلالتها على جواز دخول المستحاضة بالاستحاضة الكبرى المسجد و ان كان دمها سائلا غير قابل للإنكار و الحمل على صورة الاضطرار بتوهم اختصاص الجواز بالطواف الواجب بعيد خصوصا مع عطف الطواف بالبيت على إتيان زوجها الذى لا يختص بصورة الاضطرار قطعا و لعل ظهورها فى جواز الدخول على المستحاضة مطلقا و لو فى حال الاختيار هو المنشأ لاستثناء بعض القائلين بالمنع المستحاضة عن الحكم بالمنع و قال بجواز الدخول لها لكن اختصاص الجواز بها مما لا وجه له و فى صحيحة معاوية بن عمار فى المستحاضة و إذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت و دخلت فى المسجد و صلت كل صلاة بوضوء بناء على كون المراد من المسجد فيها هو المسجد المعهود لا مصلاها كما ربما يؤيده التعبير بالمسجد و إلا لكان الأليق أن يقول مسجدها بدل المسجد و لاستقرار السيرة على عدم منع الصبيان و المجانين عن الدخول فى المسجد مع العلم بنجاستهم غالبا الا

ان الاحتياط بترك إدخال النجاسات مطلقا خصوصا الأعيان النجسة منها مما لا ينبغى تركه لا بعديته عن الهتك كما لا يخفى نعم ينبغى القطع بجواز إدخال المحمول المتنجس و ما عفى عنه فى الصلاة من دم القروح و الجروح لاستقرار السيرة على عدم التجنب منه و بعده عن الهتك عرفا و انصراف الأدلة المتقدمة عنه لو سلم تمامية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۲

دلالتها على المنع كما لا يخفى.

الأمر الخامس لا فرق بين عين النجاسة و المتنجس بها فى الحكم بحرمة الإدخال فى المسجد أو وجوب إزالتها عنه على ما هو الظاهر أو الصريح من معقد إجماع السرائر ففى كل مورد يحرم إدخال عين النجاسة أو يجب إزالتها كما فى النجاسة المسرية يحرم إدخال المتنجس بها و يجب ازالته و ذلك لان النجاسة فى النص و الفتوى و معاقد الإجماعات يشمل المتنجس و الظاهر انتقال حكم النجس الى ما تنجس به و فى كلّ مورد لا- يحرم إدخال عينها و لا- يجب إزالتها كما فى غير المتعدية الذى لا يوجب إدخالها أو إبقائها الهتك فلا- يحرم إدخال المتنجس بها و لا يجب ازالته فالتفكيك بينهما بالحكم بعدم جواز إدخال عين النجاسة و جواز إدخال المتنجس بها كما يشعر به ما فى المتن مما لا وجه له.

و ربما يستدل للفرق بينهما باختصاص الدليل على المنع بعين النجاسة و يكون الأصل فى غيرها هو الجواز لكن الدليل كما عرفت كان هو الإجماع و الظاهر من إطلاق معقده عدم الفرق بينهما بل لا يبعد دعوى شمول الآية الكريمة أعنى قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ للمتنجس لو تم الاستدلال بها على حكم المسجد بناء على ان يكون النجس بفتح الجيم بمعنى النجس بالكسر و اما لو كان بمعنى المصدر و كان حمله على المشركين من باب المبالغة فشموله للمتنجس لا يخلو عن خفاء لكون الحمل للمبالغة كما فى مثل زيد عدل و لا إشكال فى ان المبالغة فى حمله على النجس أظهر من حمله على المتنجس كما لا يخفى.

[مسألة ۳ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائى]

مسألة ۳ وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائى و لا اختصاص له بمن نجسها أو صار سببا فيجب على كل احد.

و ليعلم أولا ان الوجوب الكفائى فى عالم الثبوت عبارة عما كان الواجب على كل مكلف لا مطلقا سواء صدر عن الآخرين أم لا بل فى الجملة و منشئه قد يكون من كون الموضوع اعنى المكلف مأخوذا فيه على نحو صرف الوجود بمعنى ان التكليف تعلق الى صرف الوجود من المكلفين و لازمه هو حصول الامتثال و سقوط الطلب به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳

بإتيان أول وجود من طبعية المكلفين و لو كان المتعلق اعنى الفعل الذى تعلق به الطلب قابلا للتكرر كالصلاة على الميت فح فاما يصدر الفعل عن افراد المكلفين دفعة واحدة بحيث يكون وجوده عن كل واحد عند وجوده عن آخرين كما إذا صلوا جميعا على ميت دفعة و اما يصدر عنهم تدريجا.

فعلى الأول فما يوجد من كل واحد منهم دفعة يتصف بالوجوب لان المكلف بالفعل هو صرف الوجود من المكلفين و صرف الوجود ينطبق على أول الوجود و المفروض كون الوجودات الدفعية بتمامها أول الوجود.

و على الثانى يكون كل واحد من تلك الوجودات التدريجية قابلا لان ينطبق عليه صرف الوجود لقابليته لان يكون أول الوجود على البدل و إذا أتى به واحد منهم لا يبقى مورد لإتيان الباقين لانطباق صرف الوجود عليه و معه فلا يصدق على المأتى به ثانيا بعد ما اتى به الأول.

و لما كان امتثاله بإتيان صرف الوجود من المكلفين المتحقق بإتيان أول وجود منهم بنحو الإيجاب الجزئى كان عصيانه بعدم إتيانه بالكلية لأن نقيض الموجبة الجزئية هو السلب الكلى فمخالفته بترك الجمع فيعاقب الكل بتركه بناء على ما هو التحقيق من كون المدار فى تعدد الثواب و العقاب على تعدد الإطاعة و المخالفة مع وحدة الغرض أو تعدده.

و الحاصل انه فى الدفعى يتعدد الثواب بفعل كل واحد بواسطة تعدد الإطاعة بتعدد الوجودات كما يتعدد العقاب بترك الكل بواسطة تعدد المخالفة بتعدد التروك و فى التدريجى يختص الثواب بمن صدر الفعل عنه أوّلا و لا يبقى معه مورد لترتب الثواب على فعل الباقين لعدم إمكان حصول الامتثال منهم و لكنه يستحق كل منهم العقاب عند ترك الجميع لتحقق المخالفة عن كل واحد منهم فى ظرف تحققها من الآخرين.

و الأليق أن يعبر عن هذا القسم من الكفائيّة بكون الكفائيّة ناشئة من ناحية الملاك مع قابلية المتعلق اعنى فعل المكلف للتكرر.

و قد يكون منشئه من جهة التزاحم فى ناحية الخطاب لمكان استحالة تكرر

الفعل مثل قتل المرتد مثلا أو ازالة النجاسة عن المسجد التى هى محل البحث فى المقام أو المتعددين من الجنب المجتمعين على ماء واحد مباح بالأصل حيث ان كل واحد منهم مكلف بحيازته لكن لا يمكن امتثال الجميع و لو دفعة فلا محالة يكون إطلاق الخطاب بكل واحد منهم مقيدا بعدم إتيان الآخرين بناء على ما هو التحقيق من ان المرتفع فى باب التزاحم هو سقوط إطلاق الخطاب لا سقوطه رأسا و تعلق خطاب آخر بصرف الوجود المنتج لتعلق التكليف بكل على البدل.

إذا تبين ذلك فنقول وقع البحث فى ان وجوب الإزالة هل هو كفائى ناش عن تزاحم الخطاب من جهة استحالة تكرر الفعل و لو دفعة فيما إذا لم يكن صدوره عن الجميع ممكنا أو عن عدم تحقق الملاك بعد صدوره عن واحد منهم تدريجا فيما إذا أمكن صدوره عن الجميع دفعة بان اشتغلوا جميعا بالإزالة فى زمان واحد على كلام فيه لان كل قطعة من قطعات المسجد متعلق بخطاب مستقل بالإزالة نظير الخطاب بالاجتناب عن شرب الخمر الذى يتعدد بتعدد قطراتها بحيث يكون كل قطرة متعلقا لخطاب مستقل يكون فى امتثاله الثواب و فى مخالفته العقاب و من المعلوم ان كل قطعة من القطعات لا يعقل إزالة النجاسة عنها من الجميع دفعة فيكون المقام نظير حيازة الماء المباح التى لا- يمكن صدورها عن الجميع دفعة أو هو واجب عينى يختص بمن نجسه أو صار سببا لتنجيسه و لا يكون واجبا على الجميع أو انه واجب على الجميع ممن نجسه و غيره الا انه يجب على من نجسه عينا و على من عداه كفاية نظير الإنفاق الواجب على الوالد الذى يجب على ولده عينا و على من عداه كفاية (وجوه و احتمالات) المحكى عن ذكرى الشهيد هو الاحتمال الثانى قال فى محكيها و لو أدخلها مكلف تعين عليه الإخراج و قال فى المدارك بعد حكايته هذا و ظاهره عدم مخاطبة غيره بالإزالة ثم احتمله و قال و هو محتمل بعد ان نقل قطع الأصحاب بكون وجوبها على الكفاية لعموم الخطاب لكن مع توقفه فيه حيث قال و فيه توقف و كيف كان فيرد عليه انه لو كان الواجب عينيا على من نجسة أو صار سببا لتنجيسه لكان اللازم سقوطه بموته أو فقده أو امتناعه و قد لا يكون إدخالها من فعل المكلف أصلا مع انه لا خلاف فى وجوب

إزالتها عنه على جميع الناس فى شى‏ء من تلك الفروض و دعوى الوجوب على الجميع كفاية بعد سقوطه عمن وجب عليه عينا بالموت و نحوه بعيد فى الغاية إذ ليس الدليل المثبت على الجميع الأشياء واحدا يثبته عليهم ممن نجسه و غيره لا انه يجب على غيره كفاية بعد سقوطه عنه عينا كما لا يخفى.

و المصرح به فى الروض هو الأول حيث يقول و يستفاد من الحديث (يعنى النبوى المتقدم (جنبوا مساجدكم النجاسة) وجوب

إزالتها عن المساجد كفاية لعموم الخطاب و ان تأكد الوجوب على مدخلها.

و لعل الأقوى هو الأخير (فإن قلت) كون الواجب عينيا على المدخل و كفائيا على غيره و ان أمكن ثبوتا لكن ليس لإثباته طريق لان وجوب الإزالة يستفاد من أدلة وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين و لا يمكن استفادة الوجوب العينى على بعض و الكفائى على بعض آخر من دليل واحد فقياس المقام بوجوب الإنفاق على الولد عينيا و على غيره كفائيا مع الفارق إذ الثابت فى مسألة الإنفاق وجوبه على الولد من ناحية الدليل الدال على وجوبه بالقرابة البعضية و على غيره من جهة وجوب حفظ النفس المحترمة على التلف و يكون كلّ ثابتا بدليل غير الدليل المثبت للآخر (قلت) قيل فى المقام أيضا دليل المثبت لوجوب الإزالة عينا على المدخل مغاير مع ما يدل على وجوبها على غيره كفاية إذ الأول يثبت بما دل على حرمة التنجيس بالأعم من الأحداث و الإبقاء فيجب على المدخل رفعها تخلصا عن التنجيس المحرم كما انه يجب عليه و على غيره إزالتها كفاية للأمر بالتجنب الشامل للجميع و لكنه لا يخلو عن المنع لما عرفت من ان الدليل على وجوب الإزالة ليس الا ما يدل على حرمة التنجيس و ان كلما يحرم إدخاله يجب ازالته مضافا الى ان كون الإزالة واجبة بالوجوبين على المدخل عينا مختصا به و كفائيا مشتركا بينه و بين غيره مستلزم لاجتماع الوجوبين بالنسبة إلى المدخل مع ما فى الجمع بينهما من التهافت إذ العينية بمعنى الوجوب على المدخل سواء فعل الغير أو لم يفعله لا يجتمع مع الكفائية بمعنى الوجوب فى ظرف ترك الغير مع ان الكفائية فى المقام كما عرفت ناشئة عن عدم قبول المتعلق للتكرر فكيف يمكن ان يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۶

عينيا على المدخل بمعنى ثبوته عليه و لو مع فعل الغير مع انه على تقدير فعل الغير لا يبقى محل لفعله اللهم الا ان يقال ان فعل الغير مسقط لفعله لا انه بدل عنه و كيف كان فالصواب هو كون وجوبها كفائيا على الجميع من غير فرق بين المدخل و غيره نعم فى ضمان المدخل إذا توقف التطهير على بذل المال كلام يأتى فى المسألة الثانية عشر إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة ۴ إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها]

مسألة ۴ إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و مع الضيق قدمها و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصى لترك الإزالة لكن فى بطلان صلوته اشكال و الأقوى الصحة هذا إذا أمكنه الإزالة و اما مع عدم قدرته مطلقا أو فى ذلك الوقت فلا إشكال فى صحة صلوته و لا فرق فى الاشكال فى الصورة الأولى بين ان يصلى فى ذلك المسجد أو فى مسجد أخر و إذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الإزالة.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) إذا علم نجاسة المسجد و كان فى وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و يقدم الصلاة على الإزالة مع ضيق وقت الصلاة اما وجوب المبادرة إلى الإزالة فى سعة وقت الصلاة فلكون التزاحم بين الصلاة و بين الإزالة من باب التزاحم بين المضيق و الموسع و التقديم للمضيق و ان كان ملاك الموسع أهم من المضيق الا انه لمكان إمكان الجمع بينهما بتقديم المضيق يجب تقديمه على الموسع و اما وجوب تقديم الصلاة فى ضيق وقتها فلكون التزاحم بينهما من قبيل التزاحم بين المضيقين مع أهمية الصلاة و انها لا يترك بحال من الأحوال فيجب صرف القدرة فى إتيان الأهم و ترك المهم على ما هو الحكم فى تزاحمهما.

الثانى لو ترك الإزالة فى سعة وقت الصلاة و اشتغل بالصلاة مع التمكن من الإزالة عصى لترك الإزالة و فى صحة صلوته أو

بطلانها (قولان) أقواهما الأول اما من جهـة كفاية الإتيان بداعى ملاك الأمر فى صـحة العبادة و ان لم يكن أمر بالفعل أو بداعى امتثال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۷

الأمر الفعلى بناء على تعقل الأمر بالمهم مشـروطا بعصيان الأمر بالأهم على ما حقق فى الأصول و ذهب صاحب الجواهر قده إلى الأخير لبطلان الخطاب الترتبى عنده و عدم كفاية الإتيان بداعى الملاك فى صحة العبادة.

الثالث لو لم يتمكن من الإزالـة و اتى بالصـلاة فى وقت عـدم التمكن من الإزالة فلا ينبغى الإشـكال فى صـحة صـلوته حتى عند القائل بالبطلان عند التمكن من الإزالة لأن المانع عن صـحتها مع التمكن من الإزالة هو العجز عن إتيانها عجزا تشـريعيا ناشيا عن وجوب صـرف قـدرته فى الإزالة فتكون فعلية الخطاب بالإزالة موجبة لوجوب صـرف القدرة عن الصـلاة فشاغله عن الصـلاة هو الأمر الفعلى بالإزالـة الذى يكون شاغلا للمكلف الى متعلقة فيكون شاغليته عن غير متعلقة بإشـغاله إياه إلى متعلقة إذ ما لم يكن شاغلاـ له بنفسه لا يكون شاغلا له عن غيره و مع العجز عن إتيان الإزالـة لا يكون الخطاب بها فعلا شاغلا له بنفسه و إذا لم يكن شاغلا له بنفسه لا يكون شاغلا له عن الصلاة فالأمر بالصلاة (ح) باق على ما هو عليه فيصح الإتيان بها بداعيه و لو لم نقل بصحة الترتب أو كفاية الإتيان بداعى الملاك فى صحة العبادات.

الرابع لاـ فرق فى الاشـكال فى صـحة الصـلاة مع التمكن من الإزالـة بين ان يصـلى فى ذلك المسـجد أو فى مسـجد آخر لكون الصـلاة فى مسـجد آخر أيضا ضدا للإزالة الموجب لسقوط الأمر عنها فيجيء الإشكال فى صحتها عند من يعتبر فى صحة العبادة الأمر بها مع ذهابه ببطلان الترتب.

الخامس إذا اشـتغل غيره بالإزالة فلا مانع من مبادرته إلى الصـلاة قبل تحقق الإزالة و اسـتدل له فى متمسك العروة بتحقق امتثال الواجب الكفائى بفعل غيره فلا مزاحمة و لا يخفى ما فيه فان سـقوط الواجب بالامتثال يتوقف على تحققه بصـيغة الماضـى و هو انما يتحقق بالفراغ عن الامتثال لا بالشـروع فيه و لذا لو صـلى الشـخص على الميت فى حال اشتغال آخر بالصلاة عليه كان صلاة الثانى أيضا واجبا فالأولى ان يقال بان الطلب من الثانى و ان لم يسـقط بشـروع الأول الا انه يسـقط فعليته بشـروعه و يصير مراعى بإتمام الأول و الفراغ عن امتثاله و ما هو المزاحم مع فعلية الخطاب بالمهم هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۸

فعليـة الخطاب بالأهم و باعثيته بالبعث الفعلى و إشـغاله المكلف بصـرف قـدرته فى إيجاد متعلقة الموجب لصـرفه و إشـغاله عن صرف قدرته فى إيجاد المهم و مع إيقاف الخطاب بالأهم عن فعليته و صيرورته مراعى بإتمام من اشتغل به و سقوطه بفراغه عنه صحيحـا و حصول الامتثـال أو تحريكه و بـاعثيته لو لم يحصـل من المشـتغل بالاـعراض عنه فى أثناء العمل أو موته أو جنونه أو صيرورته مغمى عليه و نحو ذلك من الأمور المانعـة عن إتمام العمل فلا مانع عن المبادرة إلى فعل الصـلاة و بعبارة أوضح ليس الخطـاب بالأـهم بوجوده الواقعى مانعا بل المانع فعليته و حكم العقل بلزوم صـرف القـدرة من المكلف فى إيجاد متعلقـة و هـذا المانع فى حال اشتغال الغير مفقود و ان بقى الخطاب و لم يتحقق الامتثال.

و لا يخفى ان ما ذكرناه يتم فيما إذا لم تكن معاونـة الثانى للمشـتغل الأول دخيلة فى صدور الإزالة منه فورا بالفورية العرفية و الا فيجب معاونته و يصير الخطاب الفعلى بمعاونته أهم و يقع صحة صلوته ح مورد الإشكال.

[مسألة ۵ إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجسا كانت صلوته صحيحة]

مسألة ۵ إذا صلی ثم تبین له کون المسجد نجسا کانت صلوته صحیحة و کذا إذا کان عالما بالنجاسة ثم غفل و صلی و اما إذا علمها إذ التفت إلیها فی أثناء الصلاة فهل یجب إتمامها ثم الإزالة أو إبطالها و المبادرة إلی الإزالة وجهان أو وجوه و الأقوی وجوب الإتمام.

إذا صلی ثم تبین له نجاسة المسجد أو کان عالما بنجاسته لکنه غفل عنها و صلی ثم تذکر تکون صلوته صحیحة و ذلک لما عرفت فی المسألة المتقدمة من ان الخطاب بالأهم بوجوده الواقعی لا یکون شاغلا مولویا للمکلف عن الإتیان بالمهم بل انما هو بإشغاله إیاه إلی إتیان متعلقة المتوقف علی تنجزه و مع الجهل به أو الغفلة عنه لا یکون منجزا فلا یکون شاغلا للمکلف الی صرف قدرته فی إتیان متعلقة فلا یکون شاغلا له عن صرف قدرته فی إتیان المهم و حیث ان الأمر بالمهم باق مع الابتلاء بالأهم و لا یکون الخطاب بالأهم منجزا فیصلح الإتیان بالمهم بداعی أمره و لو لم نقل بالترتب و لا بصحة العبارة بداعی الإتیان بالملاک فیما لم یکن أمر فی البین.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۲۹

و لو علم بالنجاسة أو تذکر بها فی أثناء الصلاة فهل یجب إتمامها ثم المبادرة بالإزالة أو یجب ابطالها و المبادرة إلی الإزالة فیما إذا لم یتمکن منها فی أثناء الصلاة أو یتخیر بین إتمامها ثم الإتیان بالإزالة أو ابطالها (وجوه) أقواها ثانیها لکن لو عصی و لم یبطلها الی ان اتی بآخرها صحت صلوته بالخطاب الترتبی.

و لیعلم ان الالتفات إلی النجاسة فی أثناء الصلاة یتصور علی صور.

(الاولی) ان یکون وقوع النجاسة فی المسجد و الالتفات الی نجاسته کلاهما قبل الصلاة و قد شرع فی الصلاة عمدا بعصیان الأمر بالإزالة.

(الثانیة) ان یکون وقوعها و الالتفات إلیها کلاهما فی أثناء الصلاة.

(الثالثة) ان یکون وقوعها قبل الصلاة و الالتفات إلیها فی أثناء الصلاة (الرابعة) ان یکون وقوعها و الالتفات إلیها کلاهما قبل الصلاة لکنه غفل عنها و شرع فی الصلاة ثم تذکرها فی أثنائها و الحکم فی جمیع هذه الصور هو وجوب الابطال و المبادرة إلی الإزالة و صحة الصلاة مع العصیان بإتمامها.

و ذلک اما صحتها لو أتمها فهی اما بالملاک أو بالخطاب الترتبی و اما وجوب رفع الید عنها فلان شیئا من المصححین اعنی الملاک و الخطاب الترتبی لا یقتضی حرمة ابطالها بعد الشروع بها اما الملاک فواضح و اما الخطاب الترتبی فلأنه فی التدریجیات یحتاج الی خطابات ترتبیة متعددة بعدة احاد اجزاء الصلاة کلا منها مشروطا بعصیان خطاب الإزالة و معلوم ان مثل هذه الخطابات المتأخرة عن العصیان و المشروط به لا تقتضی حفظ العصیان ففی کل آن من آنات الصلاة و عند کل جزء من اجزائها هو مکلف من ناحیة خطاب الإزالة بهدم العصیان برفع الید عن الصلاة و بالخطاب الترتبی یکون مکلفا بإتیان الصلاة علی تقدیر عدم انهدام العصیان و من المعلوم ان مثل هذا الخطاب الترتبی لا یقتضی حرمة إبطال الصلاة لکونه متأخرا بالرتبة عن عصیان الخطاب المتوجه الی رفع الید عنها فما یکون فی المترتبة متأخرة عن عصیان الخطاب بإبطال الصلاة لا یعقل ان یکون مقتضیا لحرمة ابطالها من غیر فرق فیما ذکرناه بین الصور المتقدمة غایة الأمر فیما إذا شرع فی الصلاة مع العلم بالنجاسة و وجوب إزالتها یکون

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۰

الخطاب الترتبی من أول الشروع فیها إلی أخرها بعدة احاد اجزائها و فیما إذا تنجز الخطاب بالإزالة فی الأثناء کما فی بقیة الصور یکون الخطاب الترتبی من حین تنجز الخطاب بالإزالة فی الرتبة المتأخرة عن عصیان الخطاب بالإزالة إلی آخر الصلاة بعدة احاد

اجزائها أيضا من حين تنجز الخطاب بالإزالة الى أخر الصلاة و مما ذكرناه يظهر الخلل فيما اختاره المصنف قده فى المتن من وجوب الإتمام.

و قد استدل له فى مبحث عدم جواز قطع الفريضة من كتاب الصلاة بأن دليل الفورية قاصر الشمول عن مثل المقام فدليل حرمة القطع يكون بلا مزاحم و لا يخفى ما فيه لأن الصلاة التى يكون الأمر بها فى الرتبة المتأخرة عن الأمر بهدمها و رفع اليد عنها لا يعقل ان تصير مشمولة لدليل حرمة القطع لكى يكون دليل حرمتها بلا مزاحم أو معه فاندراجها فى مؤدى دليل حرمة القطع مستحيل عقلا فيكون خروجها عنه عقليا بالتخصص و قصور دليل الفورية عن شموله مثل المقام أيضا ممنوع لان دليل الفورية كما عرفت ليس الا ما يستفاد من نفس دليل وجوب الإزالة من مبغوضية وجود النجاسة فى المسجد حدوثا و بقاء و ركاكة مطلوبية إزالتها فى وقت من الأوقات و لو بعد حين و هذا المعنى المستفاد من مناسبة الحكم و الموضوع و كون الوجوب ناشيا عن تعظيم المسجد و كون بقاء النجاسة فيه هتكا هو الدليل على فورية وجوب الإزالة فدليل الدال على وجوبها بعينه يدل على فورية وجوبها فلا قصور فى شموله مثل المقام و الحاصل ان دليل الفورية يشمل المقام بلا مزاحم لتماميته فى المقام و عدم جريان دليل حرمة القطع فيه مع قطع النظر عن اجراء دليل الفورية فيكون المورد من مجارى دليل الفورية بلا مزاحم هذا ما تيسر لى فى هذه المسألة و الحمد للّه.

[مسألة ۶ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا]

مسألة ۶ إذا كان موضع من المسجد نجسا لا يجوز تنجيسه ثانيا بما يوجب تلويثه بل و كذا مع عدم التلويث إذا كانت لثانية أشد و أغلظ من الاولى و الا ففى تحريمه تأمل بل منع إذا لم يستلزم تنجيس ما يجاوره من الموضع الطاهر لكنه أحوط.

قد تقدم فى المسألة التاسعة من الفصل المعقود فى كيفية تنجيس المتنجسات بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۳۱

عدم الإشكال فى عدم تأثير ملاقاة المتنجس بملاقاته مع النجس ثانيا إذا لم تكن النجاسات مختلفة فى الحكم ان فى عدم تأثير ملاقاته الثانية فى الحكم احتمالين.

(أحدهما) ان يكون من باب التداخل فى المسبب نظير التداخل فى الأغسال و لازم ذلك تأثير المحل بالملاقاة الثانية الا أنه يكتفى فى غسله بما وجب بالملاقاة الاولى فيكون التداخل فى المقام فى المطهر و المزيل بلا تداخل فى المزال.

(و ثانيهما) ان يكون من باب التداخل فى السبب نظير تداخل الأحداث فى باب الوضوء و لازم ذلك عدم تأثير المحل بالملاقاة الثانية فيكون التداخل فى المزال لا فى المطهر و المزيل و ان شئت فعبر عن الأول بالتداخل فى الحكم بعد الفراغ عن تعدد موضوعه و عن الثانى بالتداخل فى الموضوع الذى لا محل معه لتعدد الحكم.

و ليعلم ان الأصل فى المقام هو عدم التداخل لا فى الحكم و لا فى موضوعه بل اللازم هو وجوب تعدد المطهر بتعدد المطهر و المزال الا ان الإجماع قام على عدم اعتبار تعدد المزيل و المطهر فيمكن ان يكون باعتبار التداخل فيه كما يمكن ان يكون باعتبار التداخل فى المزال فان ثبت أحدهما بالدليل فهو و الا فالأصل يقتضى كونه باعتبار التداخل فى المزيل لان الاكتفاء بما وجب بالملاقاة الاولى متيقن و انما الشك فى كونه من جهة التداخل فى الحكم أو التداخل فى الموضوع و مقتضى الأصل عدم التداخل فى الموضوع لكونه مشكوكا كما ان الأصل عند الشك فى التداخل هو عدم التداخل رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول إذا كان موضع من المسجد نجسا فتنجيسه ثانيا لا يخلو عن صور.

(الاولى) ان يكون تنجيسه الثانى موجبا لتلويثه.
(الثانية) ان يكون تنجيسه الثانى بنجاسة أشد و أغلظ من الأولى.
(الثالثة) ان يكون تنجيسه الثانى موجبا لهتكه و لو لم يستلزم تلويثه و لا نجاسة أشد و أغلظ.
(الرابعة) ان يكون مستلزما لتنجيس ما يجاور المحل الأول بتنجيس جديد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٣٢
و لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تنجيسه ثانيا فى هذه الصور.
(الخامسة) ما إذا لم يكن شي‌ء من هذه الصور ففى تحريمه ح تأمل و لعل منشئه هو كون المقام من قبيل التداخل فى الموضوع و ان الملاقاة الثانية لا يؤثر فى تنجيس المحل شيئا أو انه من قبيل التداخل فى الحكم فعلى الأول فلا يحرم التنجيس الثانى و على الأخير فينبغى البناء على تحريمه و قد عرفت انه مع الشك فى ذلك يكون مقتضى الأصل هو التداخل فى الحكم و عليه فينبغى البناء على حرمة التنجيس ثانيا إذا انتهى الى الشك فى كونه من قبيل تداخل الأسباب أو المسببات.

[مسألة ٧ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز]

مسألة ٧ لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز بل وجب و كذا لو توقف على تخريب شي‌ء منه و لا يجب طم الحفر و تعمير الخراب نعم لو كان مثل الآجر مما يمكن رده بعد التطهير وجب.
فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.
الأول لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه أو تخريب شي‌ء منه فهل يجب الحفر أو التخريب لتوقف التطهير الواجب عليه أو لا يجوز التطهير (ح) لتوقفه على مقدمة محرمة و هى حفر أرضه أو تخريب شي‌ء منه فالمقام من باب ما توقف الواجب على مقدمة محرمة و يكون قسما من أقسام التزاحم إذ هو على أقسام منها ما كانت المقدمة محرمة و ذيها واجبا كالدخول فى الدار الغصبية لإنقاذ الغريق و الحكم فيه هو انه مع أهمية مفسدة المقدمة يجب ترك ذى المقدمة لأجل التجنب عن الإتيان بالمقدمة و مع أهمية مصلحة ذى المقدمة يجب إتيانه بإتيان المقدمة المحرمة و مع تساويهما فى الملاك فاما تكون المقدمة و ذيها متقارنين بالزمان كما فى الضدين لو كان وجود أحدهما مقدمة لترك الأخر و تركه مقدمة لوجود الأخر أو تكونا مختلفين بالزمان كالدخول فى الدار المغصوبة لإنقاذ الغريق و الحكم فى الأول هو التخيير و فى الثانى ترك المقدمة و لو انتهى الى ترك ذيها حسبما حقق فى الأصول.
و لا بد فى المقام من ان ينظر فى ان مصلحة إزالة النجاسة عن المسجد آكد من مفسدة تخريب شي‌ء منه أو حفر أرضه أو تكون مفسدتهما آكد من مصلحة إزالة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٣٣
النجاسة عنه أو انهما متساويان فان كانتا متساويين أو يكون مفسدة التخريب أو الحفر آكد يحرم التخريب و الحفر و لا يجب الإزالة و ان كانت مصلحة الإزالة آكد تجب الإزالة و يسقط حرمة الحفر و التخريب.
و ليعلم ان مورد البحث انما هو فيما إذا لم يكن متبرع للتعمير بعد خراب شي‌ء منه أو للطم بعد حفر أرضه و لم يكن فى التخريب و الحفر مصلحة أخرى سوى حصول طهارة المسجد و الا فلا إشكال فى جواز الحفر و التخريب بل وجوبهما لأجل الإزالة.

و الانصاف عدم إحراز أهمية الإزالة عن مفسدة التخريب و الحفر بل يحتمل تساويهما كلما يحتمل أهمية كل واحد منها عن الأخر و معه فالحق عدم جوازهما لأجل الإزالة اللهم الا ان يكون الهدم و الحفر يسيرين بحيث لا يعدان مفسدة فيخرج المورد عن محل التزاحم (ح) و تجب الإزالة من غير إشكال.

الثانى إذا حفر أرضه أو خرب شيئا منه للتطهير فهل يجب عليه طمه أو تعميره أم لا و إذا كان فى طمه أو تعميره مؤنة فهل هى عليه أم لا (احتمالان) أقواهما الأخير لأصالة البراءة عن الوجوب و استصحاب عدم الضمان و لا يمكن التمسك بقاعدة الإتلاف فى إثبات الضمان فى المقام لاختصاصها بما إذا لم يكن الإتلاف لمصلحة المالك فلو كان كذلك فلا ضمان لانه محسن و ليس على المحسنين سبيل و ذلك كما فى السفينة المشرفة على الغرق المملوة من مال مالكها فإن إلقاء شيئا منها فى البحر لا يوجب الضمان إذا كان لحفظ السفينة عن الغرق و التخريب أو الحفر فى المقام لأجل مصلحة المسجد و هو طهره عن النجاسة و إزالتها عنه.

الثالث لو كان المتنجس منه مما يمكن رده بعد التطهير الى المسجد فهل يجب رده أم لا (احتمالان) أقواهما الأول و ذلك لما ورد مما يدل على حرمة أخذ الحصى و التراب من المسجد و انه ان فعل ذلك وجب رده اليه أو الى مسجد آخر.

ففى خبر وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردها مكانها أو فى مسجد أخر فإنها تسبح فلعل الرد الى مسجد أخر بعد تعذر الرد الى مكانها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴

و خبر زيد الشحام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام اخرج من المسجد حصاة قال فردها أو اطرحها فى مسجد.

و خبر معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّه انى أخذت سكا من سكّ المقام و ترابا من تراب البيت و سبع حصيات فقال اما التراب و الحصى فرده و الحكم بحرمة إخراج الحصى و التراب عن المسجد و وجوب ردهما اليه أو الى مسجد أخر عند تعذر الرد اليه بهذه الاخبار و ان لا يخلو عن المنع حسبما يأتى فى أحكام المساجد الا ان فى مثل ما مثل المصنف قده به من الآجر مما له استقلال فى الوجود مما لا إشكال فى حرمة إخراجه بلا مصلحة فيه و انه لو اخرج محرما أو عن مصلحة فيه و لم يكن حراما كتطهيره مثلا يجب رده اليه ان أمكن.

[مسألة ۸ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره]

مسألة ۸ إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخراجه و تطهيره كما هو الغالب.

و فى وجوب إزالة النجاسة عن حصير المسجد و فرشه و آلاته و عدمه (احتمالان) من تبعيتها للمسجد بإضافتها اليه و تحقق تحقيره بتحقيرها و تعظيمه بتعظيمها ما دامت فيه و إمكان صدق تلويث المسجد بتلويثها و دعوى شمول قوله عليه السّلام جنبوا مساجدكم النجاسة لها و من عدم صدق تلويث المسجد بتلويثها حقيقة ما لم تتعد النجاسة منها الى المسجد بل انما تلويثها كتلويث ثوب الإنسان و بدنه نجاسة غير متعدية و الأول هو الأقوى و عليه الأكثر بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه لتبعية فرش المسجد عليه فلا فرق بين الحصير المفروش فيه و التراب أو الحصاة المطروح عليه فان المتبادر من وجوب تجنب المساجد عن النجاسة هو ما يعم الجميع من ترابه و الحصاة المطروحة فيه و الفرش المفروشة فيه و سائر آلاته كما لا يخفى لكن إزالة النجاسة عن حصيرة لا ينحصر بإخراجه منه و تطهيره بل يحصل به و بقطع موضع النجس منه و يتعين الأخير إذا كان أصلح من

إخراجه و تطهيره كما هو الغالب.

[مسألة ۹ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع]

مسألة ۹ إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه اجمع كما إذا كان الجص الذى عمر به نجسا أو كان المباشر للبناء كافرا فان وجد متبرع بعد الخراب جاز و الا فمشكل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵

هذا نظير ما مر فى المسألة السابعة الا ان المذكور فيها هو اناطة التطهير على خراب شىء منه و فى هذه المسألة على خراب جميعه و كيف كان فالحكم حكم المتقدم من انه مع وجود المتبرع للتعمير بعد الخراب يجب تخريبه لتطهيره من غير فرق من خراب شىء منه أو جميعه و مع عدم المتبرع فالأقوى سقوط تطهيره و عدم جواز تخريبه لعدم إحراز أهمية التطهير فى هذه الصورة بل لعل عدم جوازه فيما إذ توقف التطهير على تخريب جميعه أظهر مما إذا توقف على تخريب شىء منه.

[مسألة ۱۰ لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا]

مسألة ۱۰ لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا و ان لم يصل فيه حد و يجب تطهيره إذا تنجس.

لا إشكال فى بقاء مسجدية المسجد بعد خرابه و عطلته و لو لم يصلّ فيه أحد إذا لم يتغير عنوان المسجد و صدق عليه عنوانه (فح) لا- يجوز تنجيسه و يجب تطهيره إذا تنجس و اما مع تغيير عنوان المسجد بان صار دارا أو دكانا أو حماما فيأتى حكمه فى المسألة الثالثة عشر.

[مسألة ۱۱ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه]

مسألة ۱۱ إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه ان أمكن إزالته بعد ذلك كما إذا أراد تطهيره بصب الماء و استلزم ما ذكر.

و لعل الوجه فى ذلك هو كون تنجيس بعض المواضع مقدمة للتطهير فهو و ان كان فى نفسه محذور لا يجوز ارتكابه الا انه أقل من محذور بقاء نجاسة موضع النجس منه و يلزم ارتكاب أقل المحذورين عند الدوران و التزاحم.

[مسألة ۱۲ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب]

مسألة ۱۲ إذا توقف التطهير على بذل مال وجب و هل يضمن من صار سببا للتنجيس وجهان لا يخلو ثانيهما من قوة.

اما وجوب بذل المال إذا توقف التطهير عليه فلان التطهير الواجب متوقف عليه فيكون مقدمة للواجب فيجب مع التمكن فيه إذا لم يكن فى بذله ضرر أو حرج و اما عدم ضمان من صار سببا للتنجيس فلان الضمان يتوجه الى السبب لو كان الإتلاف من المباشر لا عن اختيار منه كما إذا حفر بئرا فوقع فيه آخر بغير اختيار منه أو وضع كاس

غيره عند نائم فانقلب عليه فكسره حيث ان الضمان على الحافر أو الواضع لا على المباشر و اما إذا كان صدور الفعل من المباشر اختياريا كما إذا القى نفسه فى البئر أو كسر كأس غيره الموضوع عنده بالاختيار فلا يكون ضمانه على السبب و المقام من هذا القبيل لان المباشر للتطهير يبذل المال فى التطهير بالاختيار اللهم الا ان يقال بعد وجوبه عليه يخرج عن تحت اختياره خروجا تشريعيا و ان كان باختياره تكوينا و لذلك يقال عليه الواجب من جهة لزوم الفعل عليه و لصوقه به تشريعا و ان لم يكن كذلك تكوينا كما يقال على الحرام الشرعى انه حرام من جهة حرمان الفاعل عن إتيانه و محروميته عنه تشريعا و ان لم يكن كك تكوينا لكن الكلام فى اقوائية السبب (ح) من المباشر إذا كان البذل منه بالاختيار تكوينا و ان خرج عن اختياره تشريعا و المسألة بعد يحتاج التى التأمل.

[مسألة ۱۳ إذا تغير عنوان المسجد بان غصب و جعل دارا أو صار خرابا]

مسألة ۱۳ إذا تغير عنوان المسجد بان غصب و جعل دارا أو صار خرابا بحيث لا يمكن تعميره و لا الصلاة فيه و قلنا بجواز جعله مكانا لزرع ففى جواز تنجيسه و عدم وجوب تطهيره كما قيل اشكال و الأظهر عدم جواز الأول بل وجوب الثانى أيضا.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يذكر.

الأول ان وقف المسجد فك ملك نظير تحرير العبد لا تمليك بالمسلمين المصلين فلو سكنه احد بغير حق فليس عليه اجرة المثل لان ركن الضمان هو مالية المضمون فما لا يكون مالا لا يكون فى الاستيلاء عليه ضمان فلو خرب المسجد أو خربت القرية و انقطعت المارة أو غصب و جعل دارا أو دكانا لم يجز بيعه و صرف ثمنه فى احداث مسجد آخر أو تعميره و يجب ترتيب أحكام المسجد عليه فلا يجوز مكث الجنب و الحائض فيه و ان صار من الآجام أو استولى عليه الماء و استتر به و قد نفى الشيخ الأكبر قده الخلاف فى عدم جواز بيعه و عدم خروجه عن المسجدية بذلك لكن المصنف قده ادعى فى كتاب الوقف إمكان دعوى خروجه عن المسجدية قال قده و لو فرض فى صورة الإطلاق و عدم الشرط خرابه على وجه لا يمكن الصلاة فيه ابدا و لا يرجى عوده أو عرض مانع

من الصلاة فيه ابدا مع عدم خرابه أمكن دعوى خروجه عن المسجدية أيضا و لكن الأحوط إجراء أحكامه عليه و كذا لو غصبه غاصب لا يمكن الانتزاع منه ابدا بل يمكن ان يقال بجواز بيعه و إخراجه عن المسجدية إذا غلب الكفار عليه و جعلوه خانا أو دارا أو دكانا بل الاولى ان يباع إذا جعلوه محلا للكثافة أو جعلوه بيت خمر مثلا صونا لحرمة بيت اللّه عن الانتهاك و الحاصل انه لا دليل على ان المسجد لا يخرج عن المسجدية أبدا (انتهى).

و لا يخفى ما فيه بعد فرض تسليم كون وقف المسجد تحريريا لا تمليكيا حيث ان العود الى الملك يحتاج الى سبب يصير به ملكا ثبوتا و الى طريق يثبت به ملكيته إثباتا و كلاهما مفقود و مع الشك يكون مقتضى الاستصحاب أيضا هو عدم عوده الى الملك ثم ما ذكره أخيرا من أولوية بيعه إذا صار محلا للكثافة صونا لحرمته عن الانتهاك لا يخلو من الغرابة إذ الكلام فى صحة بيعه و مصححه فإذا لم يكن بيعه صحيحا فكيف يصان به عن الانتهاك و عدم الدليل على عدم خروج المسجد عن المسجدية لو سلم لا يكون دليلا على خروجه عنها فما افاده قده مما لا يمكن المساعدة عليه.

الثانى حكى عن كشف الغطاء انه بعد اعترافه بعدم صحة بيع الوقف العام مستدلا بعدم تمامية الملك بل لعدم أصل الملك

لرجوعها الى اللّه تعالى و دخولها فى مشاعره ذكر انه مع اليأس عن الانتفاع به فى الجهة المقصودة يوجر للزراعة و نحوها مع المحافظة على الآداب اللازمة لها ان كان مسجدا مثلا و أحكام السجلات لئلا يغلب اليد فيقضى بالملك دون الوقف المؤبد.
و لا يخفى ما فيه فإنه مع فرض تسليمه كون الوقف العام تحريرا للملك لا تمليكا كما علل عدم جواز البيع بعدم أصل الملك كيف يمكن الحكم بصحة الإجارة مع اعتبار الملك فيها أيضا كالبيع.
الثالث هل يجوز لأحد ان يتصرف فى المسجد الذى زال عنه عنوان المسجدية بالزراعة و نحوها مما لا ينافى مسجديته بعد ان لم يصح بيعه و لا إجارته لانتفاء المالية عنه أم لا (وجهان) من أصالة البراءة عن حرمته عند الشك فيها و من ان الأصل فى الأموال عند الشک فى حليتها هو الحرمة و هذا الأخير هو الأقوى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۸
الرابع إذا قلنا بجواز جعله مكانا لزرع فهل يجوز تنجيسه و لا يجب تطهيره أو انه لا يجوز الأول و يجب الثانى أو يفصل بين الأول فيقال بعدم جواز تنجيسه و بين الثانى فيقال بعدم وجوب تطهيره (وجوه) من ان المسجدية و ان كانت من الملكات الا ان صدقها منوط بالاستعداد و هو اى الاستعداد منتف مع تعذر الفعلية و من انها من الاعتبارات القائمة بالمكان و يكفى فيها مجرد الصلاحية و يمنع توقفها على الاعداد و يترتب عليه حرمة تنجيسه و بالتلازم بين حرمة تنجيسه و بين وجوب إزالة النجاسة عنه يثبت وجوبها أيضا و من ان دليل الدال على حرمة تنجيس المسجد الدال بالملازمة على وجوب الإزالة عنه منصرف عن مثل المقام فينتهى إلى الرجوع الى الأصول و الأصل فى الشک فى حرمة تنجيسه هو استصحاب حرمته الثابتة قبل خرابه و زوال عنوان المسجدية عنه و فى وجوب إزالة النجاسة عنه هو استصحاب بقاء وجوبها على تقدير نجاسته و استصحاب الحرمة الثابتة قبل الخراب تنجيزى و استصحاب بقاء وجوب الإزالة تعليقى و من منع عن إجرائه يفصل بين حرمة تنجيسه و بين وجوب الإزالة عند ثبوت الأول بالاستصحاب و عدم الثانى للرجوع فيه الى البراءة بعد المنع عن اجراء الاستصحاب التعليقى و من قال بصحة إجرائه يقول بوجوب الإزالة عنه كما يقول بحرمة تنجيسه كما عليه المصنف قده فى المتن و لعل هذا هو الأقوى.

[مسألة ۱۴ إذا رأى الجنب نجاسة فى المسجد]

مسألة ۱۴ إذا رأى الجنب نجاسة فى المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث فى حال المرور وجب المبادرة إليها و الا فالظاهر وجوب التأخير الى ما بعد الغسل لكن يجب المبادرة إليه حفظا للفورية بقدر الإمكان و ان لم يمكن التطهير الا بالمكث جنبا فلا يبعد جوازه بل وجوبه و كذا إذا استلزم التأخير الى ان يغتسل هتک حرمته.
إذا راى الجنب نجاسة فى المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث فى حال المرور وجب المبادرة إليها فى غير المسجدين و لا يحتاج (ح) الى الغسل و لا الى التيمم لجواز المرور عليه و اما فى المسجدين فالحكم فيهما كما لو توقف على المكث فى غيرهما مما سنبين و ان لم يتمكن من إزالتها فى حال المرور أو كان المرور حراما عليه كما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹
فى المسجدين فان تمكن من الغسل و كان زمانه مساويا مع التيمم أو أقصر يجب التأخير الى ما بعد الغسل و يجب المبادرة إلى الغسل حفظا للفورية بقدر الإمكان.
و قال فى متمسک العروة يكون وجوب المبادرة إليه عقليا من باب لزوم الجمع بين غرضى الشارع فى وجوب تطهير المسجد و حرمة مكث الجنب لا شرعيا لان التطهير لا يتوقف على الغسل لا مكان تحقق التطهير من الجنب و فيما افاده نظر لان التطهير كما

عرفت متوقف على المكث فى المسجد و الجنب ممنوع منه شرعا و الممنوع الشرعى كالممنوع العقلى و مع التمكن من رفعه يجب عليه الرفع سواء كان المنع عقليا كانسداد باب المسجد حيث عليه فتحه أو شرعيا ككونه جنبا فيجب رفع المنع عن المكث بإزالة الجنابة عن نفسه بالغسل فالغسل مقدمة لجواز المكث فإذا كان المكث واجبا فيجب رفع المنع عنه بالغسل فيصير الغسل مقدمة للإزالة بواسطة توقفها على المكث المتوقف جوازه على الغسل و لعل هذا ظاهر.

و ان لم يتمكن من الغسل و كان متمكنا من التيمم فظاهر المتن عدم وجوبه حيث لم يتعرض له و احتمل فى فصل أحكام المسجد من كتاب الصلاة وجوبه و هو الأقوى لوجوب غايته التى هو المكث لأجل الإزالة و لو لم يتمكن من التيمم أيضا فالظاهر وجوب المكث جنبا لتزاحم إزالة النجاسة الواجبة مع المكث المحرم و أهمية الإزالة عن المكث و لو تمكن من الغسل و التيمم معا و كان زمانهما متساويين فلا إشكال فى تعيين الغسل و عدم جواز التيمم و لو كان زمان التيمم اقصر فهل يجوز التيمم حفظا للفورية أو يتعين الغسل (ح) أيضا لعدم ثبوت مشروعية التيمم (ح) (وجهان) أقواهما الأول خصوصا إذا كان زمان الغسل طويلا بحيث ينتهى معه الى هتك حرمة المسجد عرفا.

[مسألة ۱۵ فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال]

مسألة ۱۵ فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال و اما مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فرقهم.

و لعلّ وجه الإشكال فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى هو صدق المسجد عليها حقيقة و ان لم تسم باسم المسجد بل سمى بالبيعة أو الكنيسة لان المسجد بيت وضع و أعدّ لأن يعبد اللّه سبحانه فيه و بعبارة أخرى هو عبارة عن بيت العبادة هذا لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰

الأقوى جوازه و عدم وجوب تطهيرها لان الدليل على حرمة التنجيس و وجوب الإزالة كما عرفت فى المسائل المتقدمة هو الإجماع و من المعلوم عدم انعقاده فى حرمة تنجيسها و وجوب الإزالة عنها و لو سلم تمامية الأدلة اللفظية على حرمة التنجيس و وجوب الإزالة من الايات و الاخبار المتقدمة فليس لهما إطلاق يشمل مساجدهما و امّا مساجد المسلمين مع اختلاف فرقهم فلا ينبغى التأمل فى شمول الحكم لها و عدم اختصاصه بمسجد دون مسجد.

[مسألة ۱۶ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم]

مسألة ۱۶ إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير و حرمة التنجيس بل و كذا لو شك فى ذلك و ان كان الأحوط اللحوق.

اما مع العلم بعدم جعل الواقف شيئا منه مسجدا فلان المسجدية انما تتحقق بجعل الواقف و قصده سواء احتاج معه إلى إجراء الصيغة أم قلنا بتحققها بقصد البناء و إيقاع صلاة فيه و مع قصد عدم مسجدية شىء منه لا يصير مسجدا.

و اما فى صورة الشك فى جعله فلعل ظهور بنائه بصورة المسجد كاف فى إثبات مسجديته إذا كان المشكوك مما يعد من المسجد عرفا مثل سقفه و جدرانه و شيئا من صحنه و سطحه الأعلى المعد للصلاة فيه فى الصيف و بالجملة ما يعد منه عرفا يحكم بمسجديته عند الشك فيها و ما يعد خارجا منه عرفا كدهليزه لا يحكم عليه بالمسجدية إلا مع العلم بها.

[مسألة ۱۷ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما]

مسألة ۱۷ إذا علم بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما.

و ذلك لقاعدة العلم الإجمالى بوجوب الموافقة القطعية فى أطرافه المعلوم بالإجمال.

[مسألة ۱۸ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا]

مسألة ۱۸ لا فرق بين كون المسجد عاما أو خاصا و اما المكان الذى أعده للصلاة فى داره فلا يلحقه الحكم.

و ليعلم أو لا ان المسجد عبارة عن المكان الموقوف على كافة المسلمين للصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۱

فيه و لا إشكال فى تحققها إذا قصد فى وقفه ذلك و لو خص بعضا منهم كما إذا وقفه على ان يصلى فيه خصوص طائفة كاولاده مثلا نسلا بعد نسل أو الفقهاء و نحوهم ففى صحته و وقوعه كذلك أو بطلان التخصيص و صحة الوقف عاما قهرا على الواقف أو بطلان الوقف رأسا (وجوه و أقوال) فعن العلامة فى التذكرة صحة الوقف و التخصيص معا و عن القواعد صحة الوقف و بطلان التخصيص و عن الفخر و المحقق الثانى بطلانهما معا و تردد فى الدروس فى صحة التخصيص و عدمها ثم على البطلان قال فى صحة الوقف و عدمها وجهان.

و الأقوى بطلانهما معا اما التخصيص فلان وقف المسجد كما عرفت فى المسائل الماضية وقف تحرير و فك ملك لا وقف تمليك و التحرير لا يتصور فيه التخصيص كما فى مثل العتق حيث لا يعقل ان يكون المعتق حرا بالنسبة إلى طائفة و مملوكا بالنسبة إلى أخرى و منه يعلم صيرورة الواقف أجنبيا عن المسجد بعد الوقف كما يصير المعتق أجنبيا عن المعتق بعد العتق إلا إذا ثبت له حكم بالخصوص بالدليل مثل ولاء العتق.

و اما الوقف فلعدم كونه على نحو العموم مقصودا للواقف و معه فلا دليل على صحته قهرا على الواقف.

و اما المكان الذى أعده للصلاة فى داره المسمى (بنمازخانه) من غير ان يوقفه على المسلمين عاما أو خاصا فهو خارج عن المسجد شرعا فلا يلحقه حكمه و ان صدق عليه المسجد لغة.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف قده أو خاصا يمكن ان يكون إشارة الى المسجد الموقوف على طائفة خاصة كما هو الظاهر كما هو مختاره صريحا فى المسألة الثانية عشر من مسائل المسجد المذكورة فى كتاب الصلاة و يمكن ان يكون إشارة الى المسجد السوق و القبيلة مما كان الداعى فى بناء الصلاة طائفة خاصة و وقع وقفه عاما لكنه بعيد عن العبارة و كيف كان فلا إشكال فى إجراء أحكام المسجد على ما كان عاما كعدم إجرائها عليه إذا كان مما أعده فى داره للصلاة فيه من دون ان يجعله عاما أو خاصا و اما المسجد الخاص فإجراء أحكام المسجد عليه منوط بصحته خاصا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲

أو عاما و مع القول بعدم صحة وقفه عاما أو خاصا فلا يلحقه حكم المسجد.

[مسألة ۱۹ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم]

مسألة ۱۹ هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم إذا كان مما لا يوجب الهتك و الا فهو الأحوط.
اعلم انه لا إشكال فى وجوب إرشاد الجاهل بالحكم مع التمكن منه و يدل عليه آية النفر الدالة على وجوب الإنذار و نحوها من الايات و الاخبار و اما إرشاد الجاهل بالموضوع ففيما إذا كان ملاک متعلق الحكم مما يوجب مطلوبية فعله أو تركه من كل احد و ان الشارع مما لا يرضى بمخالفته و لو من الجاهل الغافل به يجب فيه الإرشاد كما فى مثل قتل النفس المحترمة أو شرب الخمر و نحوهما و فيما إذا علم بمطلوبيته فعل شيء أو تركه ممن تنجز الخطاب اليه بمنجز من علم أو امارة أو أصل منجز للتكليف عند الشك فيه لا يجب إرشاد الجاهل و إيقاظ الغافل و هذا أصل كلى يجيء تفصيله فى المسألة الثانية و الثلاثين من هذا الفصل.
إذا عرفت ذلک فنقول البحث عن وجوب اعلام الغير بالنجاسة تارة يقع من جهة إرشاده إلى تكليفه الجاهل به و اخرى من حيث كونه تكليف المرشد حيث انه لا يتمكن من تطهير المسجد بالمباشرة فيطهرّه بالتسبيب فالارشاد مرتبة من التطهير منه لكونه تسببيا اليه فعلى الأول فالحق عدم وجوب الإعلام إلا إذا كان بقاء النجاسة فى المسجد هتكا اما فيما لا يوجب الهتک فلان الظاهر كون الإزالة مما تكون مطلوبة ممن تنجز عليه الخطاب بها و ليس مما يكون مطلوبة من كل احد و لا يرضى اللّه سبحانه تركها مطلقا و اما إذا أوجب بقائها الهتک فلان الهتک مبغوض منه تعالى و لو ممن لا يعلم بها غاية الأمر عدم العقاب على الجاهل به إذا لم يكن مقصرا.
و على الثانى الظاهر وجوب الاعلام فيما إذا علم ترتب الإزالة عليه أو احتمله لان الواجب من الإزالة هو الأعم من المباشرة أو التسبيب إذ المطلوب حصولها فى الخارج و لو من كل احد كما هو مقتضى كون وجوبها كفائيا و لا يجب فيما إذا علم بعدم ترتبها على الاعلام لان وجوبه لمكان كونه سببا لوقوع الإزالة فى الخارج و مع العلم بعدم ترتبها عليه لا يبقى محل لوجوبه كما لا يجب لو علم بوقوعها فى الخارج من دون اعلام كما إذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۴۳
كان المسجد معرضا لإيقاع الكر فإنه لا يجب معه الاعلام كما لا يخفى.

[مسألة ۲۰ المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس]

مسألة ۲۰ المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكا بل مطلقا على الأحوط لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه و لا فرق فيها بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا فى التأكد و عدمه.
حكم الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بإلحاق الضرائح المقدسة و الصحف المكرمة بالمسجد فى حرمة تنجيسها و وجوب إزالة النجاسة عنها قال فى الجواهر و هو جيد: لكن الأولى إناطة الحكم بكلما ثبت فى الشريعة وجوب تعظيمه و حرمة إهانته و تحقيره كالتربة الحسينية و السبحة و ما أخذ من طين القبر للاستشفاء و التبرک به و قبول الأئمة عليهم السلام و ما عليها من الصندوق و الثياب و الأثاث أما حرمة تنجيسها فلعدم الخلاف فى وجوب تعظيمها فى الجملة و ان لم يجب بجميع مراتبه و التنجيس مناف مع التعظيم بجميع مراتبه و به يظهر وجوب الإزالة عنها إذا كان بقاء النجاسة عليها هتكا و اما لو لم يكن هتكا فلا دليل على وجوب إزالتها لكنه أحوط و يمكن ان يقال بدوران الأمر مدار الهتک فى التنجيس الذى يحصل باحداث النجاسة و فى ترک الإزالة الذى يحصل بإبقاء النجاسة عليها (فح) ينتفى الفرق بين وجوب الإزالة و حرمة التنجيس فكلما يحرم تنجيسه يجب الإزالة عنه و كلما يجب الإزالة عنه يحرم تنجيسه و هذا اولى لعدم الدليل على التعظيم الذى لا ينتهى تركه إلى الإهانة و بالجملة فالثابت هو حرمة الإهانة لا وجوب التعظيم مطلقا و لو لم يكن فى تركه الإهانة.

و منه يعلم عدم الفرق فى ذلك بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا فى ظهور الإهانة و خفائها الموجب للتأكد و عدمه إذ المدار فى الكل عليها كما لا يخفى.

[مسألة ۲۱ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه]

مسألة ۲۱ يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف و خطه بل عن جلده و غلافه مع الهتك كما انه معه يحرم مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس و ان كان متطهرا من الحدث و اما إذا كان احد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال فى حرمته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۴

لا إشكال فى وجوب الإزالة عن ورق المصحف و خطه و جلده و غلافه مع الهتك بداهة لزوم صيانته عنه لدى المسلمين عامة و قد ورد الخبر فى القرآن انه يقول الجبار عز و جل و عزتى و جلالى و ارتفاع مكانى (لا كرّ من اليوم من أكرمك و لأهيّنن من أهانك) كما لا إشكال فى حرمة مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس إذا استلزم الهتك و الإهانة و ان كان متطهرا من الحدث هذا إذا لم يكن من قصده الإهانة و اما معه فالحكم أظهر بل ربما يؤدى الى الارتداد إذا انتهى الاستخفاف به الى اهانة الدين و اما إذا لم يكن هتكا و لم يكن من قصده الاستخفاف و الإهانة أيضا ففى تحريم تنجيس ما عدا خطه و وجوب الإزالة عنه اشكال لعدم الدليل عليهما.

و اما بالنسبة إلى الخط ففى طهارة الشيخ الأكبر نفى الاشكال فى وجوب الإزالة عنه لفحوى حرمة مسّ المحدث له.

و أورد عليه فى مصباح الفقيه بان الفحوى تتم لو قلنا بوجوب حفظ المصحف عن ان يمسه غير المتطهر و ان لم يكن مكلفا لصغر أو جنون و نحوهما بان وجب منع غير المتطهر عن ان يمس الخط و الا فلا تتم إلا بالنسبة إلى حرمة التنجيس لا وجوب الإزالة.

و أجيب عنه بان الظاهر من إطلاق الآية المباركة أعنى قوله تعالى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ عموم المنع لعدم تقييد موضوع الخطاب بفعل المخاطب نفسه.

أقول فى دلالة الآية المباركة على حرمة مس المحدث للخط الشريف من القرآن الكريم تأمل يأتى الكلام فيه فى موضعه و على تقدير تسليم دلالتها فالإنصاف عدم عموم لها بحيث يشمل غير المكلف مضافا الى قيام السيرة القطعية من عدم منع الأطفال عن مباشرة القرآن الكريم بل مناولتهم له فى المكاتيب عند التعلم: الكافية فى تخصيص العموم لو كان مع ما فى دعوى الأولوية بالنسبة إلى الخبث و لو فرض الانتهاء الى الشك فالأصل يقتضى البراءة.

[مسألة ۲۲ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس]

مسألة ۲۲ يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس و لو كتب جهلا أو عمدا وجب نحوه كما انه إذا تنجس خطه و لم يمكن تطهيره يجب محوه.

لا إشكال فى حرمة كتابة القرآن بالمركب النجس و بوجوب محوه و محو ما تنجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵

خطه و لم يمكن تطهيره إذا كان هتكا و اهانة و مع عدمه فالحكم هو الذى تقدم فى المسألة المتقدمة من دعوى أولوية استفادة

حرمة تنجيس الخط الشريف من الآية المباركة و هى و ان كانت فى موضوع المس و ليس فى المقام ماس و ممسوس الا ان المناط موجود فيه و هو صيانة الخط الشريف عن النجاسة لكن الكلام فى دعوى الأولوية.

[مسألة ۲۳ لا يجوز إعطائه بيد الكافر]

مسألة ۲۳ لا يجوز إعطائه بيد الكافر و ان كان فى يده يجب أخذه منه.

لا إشكال فى حرمة إعطاء القرآن بيد الكافر إذا كانت مناولته إياه هتكا و لا فى وجوب الأخذ منه إذا كان إقراره بيده ككك و اما مع عدم الإهانة و الهتك ففى حرمة إعطائه و وجوب الأخذ منه اشكال و لعل الوجه فيه هو ما استدلوا عليه بحرمة البيع منه و عدم تملكه إياه من فحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و ان الإسلام يعلو و لا يعلى عليه و فى دلالته على تحريم مناولته إياه و وجوب الأخذ منه منع.

و ينبغى ان يقال بجواز المناولة فيما إذا كان فى مقام الدعوة الى الدين كما كان همّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إسماعه إياهم و همهم التجنب عن الاستماع حتى نزل قوله تعالى حكاية عنهم لٰا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِيهِ.

و لو كان وضع القرآن عندهم موجبا لمسهم خطه الشريف بعضو منهم كان تحريم إعطائه و وجوب الأخذ منهم مبنيا على حرمة مماسة الخبث له التى عرفت البحث عنها فى المسألة السابقة.

[مسألة ۲۴ يحرم وضع القرآن على العين النجسة]

مسألة ۲۴ يحرم وضع القرآن على العين النجسة كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه و ان كانت يابسة.

هذا فى مورد يصدق عليه الهتك و الإهانة مما لا اشكال فيه و لعله لا يخلو عن الهتك و كيف كان فمع عدمه ففى إثبات حرمة وضعها و وجوب رفعها تأمل لعدم الدليل عليه الا الفحوى المذكورة فى المسائل السابقة و لعل عدم حرمة الوضع و وجوب الرفع مع عدم مماسة النجاسة للخط الشريف مع عدم الهتك أظهر و مع الشك فالحكم هو البراءة.

[مسألة ۲۵ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية]

مسألة ۲۵ يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية بل عن تربة الرسول (ص)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۶

و سائر الأئمة صلوات الله عليهم المأخوذة من قبورهم و يحرم تنجيسها و لا فرق فى التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك و الاستشفاء و كذا السبحة و التربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب تعظيم التربة الحسينية بل تربة الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و سائر الأئمة صلوات اللّه عليهم و قد ادعى فى التنقيح تواتر النقل على وجوب تعظيمها قال فى محكى التنقيح ورد متواترا بان الشفاء فى تربته و كثرة الثواب بالتسبيح بها و السجود عليها و وجوب تعظيمها و كونها رافعة للعذاب عن الميت و أمنا من المخاوف و انه يحرم الاستنجاء بها (انتهى) و لعل مراده من ورود النقل على وجوب تعظيمها هو استعمالها فى الاستشفاء و التسبيح و غيرهما مما ذكر

لا ورود نقل فی الأمر بتعظيمها فعن الصادق عليه السّلام قال ان اللّه جعل تربة جدی الحسين شفاء من كل داء و أمانا من كل خوف فإذا تناولها أحدكم فيقبّلها و يضعها على عينيه و ليمرها على سائر جسده.

و فی خبر أخر عنه عليه السّلام قال فإذا أخذتها فاكتمها و أكثر عليها ذكر اللّه جل و عز و قد بلغنى ان بعض من يأخذ من التربة شيئا يستخف به حتى ان بعضهم ليطرحها فی مخلات الإبل و البغل و الحمار أو فی وعاء الطعام و ما يمسح به الأيدی من الطعام و الخرج و الجوالق فكيف يستشفی به من هذا حاله عنده.

الثانی لا إشكال فی حرمة تنجيسها إذا استلزم الهتک أو كان بقصد الإهانة و مع عدم الهتک و قصد الإهانة فالظاهر حرمة تنجيسها لمنافاتها مع تعظيمها لكن وجوب تعظيمها بجميع مراتب التعظيم مشكل لعدم الدليل عليه و القدر المتيقن المستفاد من الاخبار حرمة هتكها و إهانتها.

الثالث ذكر الشهيد الثانی (قده) فی كتاب الأطعمة و الأشربة من الروضة اختصاص الاحترام بثلاثة أشياء مما يؤخذ من التربة الحسينية (أحدها) ما يؤخذ من الضريح المقدس (و ثانيها) ما يوضع على الضريح المقدس إذا كان من الحرم (و ثالثها) ما يؤخذ من باقی الحرم بالدعاء و لعله لا ينبغی الإشكال فی احترام ما ذكر من الموارد الثلاثة.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷

انما الكلام فی موردين آخرين (أحدهما) ما يوضع على الضريح المقدس بما كان خارجا عن حرم كربلاء و يعلق على الشباک المكرم تحصيلا لتشرفه و يمنه و بركته و لما يصل الى حد التبعية عرفا فعن ظاهر المهذب احترامه أيضا لكن جريان حكم التربة عليه مشكل لعدم الدليل عليه (و ثانيهما) الأجر و الخزف و الأباريق و المشارب المتخذة من تربة الحائر إذا كان فی كربلاء لا يحرم تنجيسها و لا يجب إزالة النجاسة عنها فيما إذا لم يستلزم الهتک و الإهانة و عن كاشف الغطاء المنع عن إخراجها من كربلاء الى غيرها تحرزا عن نجاستها و لعل منشئه وجوب تعظيمها المنافی مع تنجسها و لكنه ممنوع بعدم الدليل عليه ما لم ينته تركه إلى الإهانة.

الرابع لا فرق فی حرمة الإهانة أو وجوب التعظيم ان قيل به بين التربة الحسينية و بين ترب سائر الضرائح المقدسة من تربة الرسول و سائر الأئمة صلوات اللّه عليهم و ان ثبت الفرق بينهما بجواز أكل التربة الحسينية بقدر الحمصة للاستشفاء دون غيرها.

[مسألة ۲۶ إذا وقع ورق القران أو غيره من المحترمات فی بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه]

مسألة ۲۶ إذا وقع ورق القران أو غيره من المحترمات فی بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه و لو بأجرة و ان لم يمكن فالأحوط و الاولى سد بابه و ترک التخلی فيه الى ان يضمحل.

اما وجوب الإخراج منه لكون إبقائه فيه إهانة محرّمة و اما وجوب دفع الأجرة لو احتاج اليه فلعدم الفرق فی صيانته عن الهتک بين أنواعها مما يتوقف على الأجرة و عدمه فيجب الجميع و اما أولوية سد بابه الى ان يضمحل بل وجوبه فلوجوب دفع الإهانة الزائدة عما لا يمكن دفعها.

[مسألة ۲۷ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره]

مسألة ۲۷ تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره.

اعلم انه إذا صار سببا لتنجس مصحف الغير فما يحتمل ان يكون المسبب ضامنا له أمور (الأول) نقص مالية المصحف الحاصل بواسطة تنجسه حيث انه بلحاظ وجوب تطهيره يصير انقص قيمة مما لم يكن كذلك.

(الثانى) نقص ماليته الذى يحصل بتطهيره حيث ان المغسول منه يصير قيمته أنقص مما لم يغتسل لتغيير صورته و محو كتابته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸

(الثالث) ما يصرف فى تطهيره من الماء و اجرة التطهير إذا توقف تطهيره على صرف المال.

و الأولان يكونان مضمونين على مباشر التنجيس حيث ان نقصان القيمة انما تحقق بفعله و هو المباشر لحدوث هذا النقص فيكون ضمانه عليه.

و الثالث يحصل بفعل المباشر للتطهير باختياره و ان كان السبب فى فعله الاختيارى هو صدور التنجيس عمن نجسه فيدخل فيما تقدم فى المسألة الثانية عشر من انه إذا توقف التطهير على بذل مال يجب بذله و فى ضمان من صار سببا للتنجيس (وجهان) من كون صدور الفعل عن المباشر بالاختيار و من كون صدوره الاختيارى لأجل وجوبه عليه شرعا و ان الخارج عن الاختيار شرعا كالخارج عنه تكوينا و قلنا فى تلك المسألة انها تحتاج إلى التأمل.

و اما النقص الذى ذكر فى المسألة السابعة وروده على المسجد بسبب تطهيره من حفره و تخريب شيء منه و قلنا بعدم ضمانه لا على المباشر و لا على من صار سببا لتنجيسه اما على المباشر فلمكان كونه لمصلحة المسجد فلا يكون ضمانه على مباشر الطهير لانه محسن و ليس على المحسنين سبيل و اما على المسبب فلان المسجد لم يكن ملكا لمالك و لا له مالية يتصور نقصه بتطهره بخلاف المصحف حيث انه ملك لمالكه يبذل بإزائه المال و ان حرم بيعه لكونه اغلى من ان يباع لا من جهة انه ليس بمال فليس للمسجد قيمة حتى ينقص قيمته بتطهيره لكى يقال بضمان المنجس بخلاف القرآن فقياس المصحف بالمسجد فى عدم ضمان ما يحصل بتطهير المسجد مع الفارق فما فى مستمسك العروة من انه لم يظهر الفرق بينه و بين ما مضى و يأتى فى كون النقص انما يكون بفعل المباشر بداعى امتثال التكليف و الإتلاف إنما ينسب اليه لا الى السبب ليس على ما ينبغى فراجع و تأمل.

[مسألة ۲۸ وجوب تطهير المصحف كفائى]

مسألة ۲۸ وجوب تطهير المصحف كفائى لا يختص بمن نجسه و لو استلزم صرف المال وجب و لا يضمنه من نجسة إذا لم يكن لغيره و ان صار هو السبب للتكليف بصرف المال و كذا لو ألقاه فى البالوعة فان مؤنة الإخراج الواجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۹

على كل احد ليس عليه لان الضرر انما جاء من التكليف الشرعى و يحتمل ضمان المسبب كما قيل بل قيل باختصاص الوجوب به و يجبره الحاكم عليه لو امتنع أو يستأجر أخر و لكن يأخذ الأجرة منه.

البحث عن وجوب تطهير المصحف فى كونه كفائيا بالنسبة إلى الجميع أو عينيا بالنسبة الى من نجّسه أو عينيا بالنسبة اليه و كفائيا بالنسبة الى من سواه كالبحث فى وجوب الإزالة عن المسجد و كذا الكلام فى عدم ضمان من نجسه لو توقف تطهيره على صرف المال.

انما الكلام فى تقيد المصنف (قده) عدم ضمان المنجس بما إذا لم يكن المصحف لغيره بل كان له نفسه فان الظاهر عدم اختصاص نفى الضمان عنه بما إذا كان المصحف له بل لو كان لغيره لم يضمن المنجس ما يصرف فى تطهيره بناء على عدم ضمان السبب فى المقام من جهة الذى يذكره المصنف (قده) كما انه لو كان له يضمن ما يصرفه المباشر للتطهير فى تطهيره بناء

على ضمان السبب و لم أر تعرضا للمحشين فى المقام الا انه ذكر فى مستمسك العروة ما لا يخلو عن شىء حيث يقول فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن ان يكون ضامنا للمال المبذول من غيره مقدمة بناء على الضمان بالتسبيب انتهى.

و لا يخفى ان فائدة تخصيص المصنف نفى الضمان بما إذا كان المصحف للمنجس هو ثبوته إذا كان لغيره لا نفيه فلا موقع لما فى مستمسك العروة من قوله فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن (إلخ) بل كان له ان يقول فان المصحف لو كان لغيره لا بد من ان يقال بعدم الضمان بناء على عدم الضمان بالتسبيب مع ان كلام المصنف (قده) مبنى على عدم الضمان بالتسبيب كما يظهر من استدلاله.

و اما ما استدل به على عدم ضمان المنجس من ان الضرر جاء من قبل الحكم الشرعى فيرد عليه ان الضرر و ان جاء من قبل الحكم الشرعى الا ان الحكم الشرعى جاء من قبل فعل المنجس فالضرر ينتهى اليه بالواسطة و العمدة فى عدمه على المسبب هو كون الصرف اختياريا من مباشر التطهير الا انه يجىء ما تقدم من ان وجوبه الشرعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۰

يخرجه عن الاختيار شرعا و انه هل يكفى الخروج الشرعى عن الاختيار فى استناده الى السبب بعد ان يكون اختياريا من المباشر تكوينا و قد قلنا بان المسألة محتاجة إلى التأمل.

و كيف كان فما احتمله المصنف قده من ضمان المسبب و أسنده أيضا الى القيل ليس بكلّ البعيد و اما القول باختصاص الوجوب به فلعله لا وجه له كما عرفت فى وجوب الإزالة عن المسجد كما يبعد أو يستحيل اجتماع وجوبين بالنسبة إليه عينيا مختصا به و كفائيا مشتركا بينه و بين من سواه نعم يصح ان يقال بالوجوب العينى عليه فان تركه عصيانا أو بواسطة موت أو جنون أو إغماء و نحو ذلك مما يمنع عن الإتيان بالمكلف به منه يصير واجبا على من عداه كفاية فالوجوب العينى مختص به و الكفائى مختص بمن عداه لا فى عرض الوجوب العينى بل فى طوله و فى الرتبة المتأخرة عن ترك امتثاله اما عصيانا أو لا عن عصيان بل و لو من جهة عدم تعلق التكليف بالتطهير اليه من أول الأمر لصغره أو جنونه و هذا الوجه حسن لا بأس به.

[مسألة ۲۹ إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال]

مسألة ۲۹ إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال إلا إذا كان تركه هتكا و لم يمكن الاستيذان منه فإنه (ح) لا يبعد وجوبه.

لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تطهيره بغير اذن مالكه إذا كان المالك مقدما على التطهير بنفسه أو بالاستنابة فى تطهيره و لو امتنع عن التطهير و عن الاذن فيه فان لم يكن تركه هتكا فالأقوى عدم جوازه بغير اذنه لما عرفت من الإشكال فى وجوب التطهير إذا لم يكن تركه هتكا و على فرض وجوبه يقع التزاحم بين وجوب التطهير و حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاه و الترجيح لحرمة التصرف لأنها من حقوق الناس مع ما ورد من الأدلة من كثرة الاهتمام فى بيان حرمة التصرف فى مال الغير فتكون أهمّ و ان كان تركه هتكا فالأقوى هو وجوب التطهير من غير استيذان مع امتناع المالك عن الاذن فيه و عن تطهيره بنفسه صيانة لساحة القرآن الكريم عن الهتك الواجبة على كل مسلم و كونها أهم من التصرف فى مال الغير من دون رضاه.

[مسألة ۳۰ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب]

مسألة ۳۰ يجب إزالة النجاسة عن المأكول و عن ظروف الأكل و الشرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۱

إذا استلزم استعمالها تنجس المأكول و المشروب.

وجوب الإزالة عن المأكول و المشروب و عن ظروف الأكل و الشرب شرطى بمعنى عدم جواز الأكل و الشرب مع النجاسة و حرمتهما قبل التطهير و يدل على وجوبها مضافا الى الإجماع: الأخبار المتكاثرة الواردة فى موارد مختلفه بالأمر بغسل الأوانى و فى الماء القليل و المضاف و الزيت و نحوها مما يقطع منها باشتراط غسلها و استعمالها فيما يشترط فيها الطهارة.

[مسألة ۳۱ الأحوط ترک الانتفاع بالأعيان النجسة]

مسألة ۳۱ الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة خصوصا الميتة بل و المتنجسة إذا لم تقبل التطهير الا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات و غيرها للتسميد و الاستصباح بالدهن المتنجس لكن الأقوى جواز الانتفاع بالجميع حتى الميتة مطلقا فى غير ما يشترط معه الطهارة نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم و فى بعضها لا يجوز بيعه مطلقا كالميتة و العذرات.

اعلم انه اختلفت كلمات الأصحاب رضوان اللّه عليهم فى جواز الانتفاعات بالأعيان النجسة فيما لا يشترط فيه الطهارة فالمختار عند المشهور من المتأخرين من زمن الشيخ إلى الأعصار اللاحقة هو الجواز الا فيما ثبت المنع عنه و كذا عند المحدثين من المتقدمين الذين بهم المعول فى جبر العمل بالخبر فيما عملوا به و القدح فيما أعرضوا عنه و عند أرباب الفتاوى من المتقدمين هو المنع الا ما ثبت جوازه.

و استدلوا للمنع بالكتاب و السنة و الإجماع فمن الكتاب قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ) بناء على ما ذكره الشيخ و العلامة من ارادة جميع الانتفاعات و لعل السر فيه هو ان اسناد الحرمة إلى الذات مع انها تسند إلى الأفعال المتعلقة الى الذوات لا الى الذوات أنفسها يقتضى حرمة جميع الأفعال المتعلقة بها لو لم تكن قرينة على الاختصاص بالبعض من معهودية أو شيوع استعمال أو ظهور فى إرادة بعض منها فى البين فالحرمة المسندة إلى الميتة و الدم تقتضى حرمة جميع الانتفاعات منها و قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ و الاجتناب عن الشىء انما هو بترك الانتفاع عنه بالكلية و حيث فرّع وجوبه على كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۲

المذكورات فى الآية رجسا فيدل على وجوب الاجتناب عن كل رجس و لو من غير المذكورات فالاية تدل على وجوب ترك الانتفاع بكل نجس.

و قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على ان الهجر عن الشىء لا يحصل الا بالاجتناب عنه بقول مطلق فلو استعمله فى شىء من الموارد لا يصدق الهجر لان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية.

و من السنة ما فى رواية تحف العقول و فيها بعد ذكر قوله عليه السّلام أو شىء من وجوه النجس يعلل حرمة بيعه بان ذلك كله منهى عنه اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام.

و ما دل على عدم جواز بيع نجس العين بناء على ان يكون المنع عنه من جهة حرمة الانتفاع به لا من جهة نجاسته.

و ما ورد فى الميتة من عدم جواز الانتفاع بها. كصحيح الكاهلى فى قطع أليات الغنم قال أبو عبد اللّه عليه السّلام ان فى كتاب على عليه السّلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع بها.

و خبر على بن مغيرة قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الميتة ينتفع منها بشىء فقال عليه السّلام لا و خبر على بن جعفر عليه السّلام عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها قال عليه السّلام لا و لو لبسها فلا يصل فيها.

و ما ورد من الأمر بإراقة الماء أو المرق عند الملاقاة مع النجاسة.

و من الإجماع ما ادعاه الفخر فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد و عن الحلى الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر هذا و الأقوى جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا ما ثبت المنع عنه بالخصوص و ذلك لما يدل على جوازه و ضعف ما استدل به للمنع.

اما ما يدل على جوازه فلعمومات ما يدل على الحل من الأدلة الاجتهادية و أصالة الحل فى ما شك فى حليته من الأصل و الأدلة الفقاهيّة و خصوص ما ورد من جواز الانتفاع بالنجس. مثل خبر البزنطى عن الرضا عليه السّلام فى الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له ان ينتفع بما قطع قال عليه السّلام نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۳

و رواية زرارة فى جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به.

و خبره الأخر فى شعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر.

و خبر الوشاء عن ابى الحسن عليه السّلام فى أليات الغنم المقطوعة فقلت جعلت فداك فيستصبح به فقال اما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام و المراد بالحرام اما النجس كما احتمله بعضهم أو الحرمة الاصطلاحية و حملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب و كيف كان فيدل الخبر على جواز الانتفاع بالميتة من حيث هى و انما المانع عنه اصابة الثوب و اليد.

و خبر الصيقل و فيه كتبوا الى الرجل جعلنا اللّه تعالى فداك انا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و انما غلافها جلود الميتة و البغل و الحمير الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب عليه السّلام اجعلوا ثوبا للصلاة و ظاهره تقريرهم على ما هم عليه من عمل جلد الميتة لغمد السيوف و بيعها و شرائها فيدل على جواز الانتفاع بها.

و اما ضعف ما استدل به للمنع عن الانتفاع بها الا فيما ثبت جوازه. اما الايات المباركات فيرد على الاستدلال بها (أولا) انها ظاهرة فى المنع عن الانتفاعات المقصودة فى كل رجس بحسبه و هى فى مثل الميتة الأكل و فى الخمر الشرب و فى الميسر اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام ما يليق بهما و (ثانيا) انها على تقدير عمومها فى المنع عن كل انتفاع تخصص بالأخبار المجوزة و قد ثبت جواز تخصيص عموم الكتاب بالسنة.

و اما رواية تحف العقول فلان فيها ما يدل على تقييد إطلاق قوله فجميع تقلبه فى ذلك حرام بما فيه الفساد فيخرج من الانتفاعات التى ليس فيها وجها من وجوه الفساد عن عمومه أو يقال بانصراف الإمساك و التقلب المذكورين فيها إلى الأكل و الشرب.

و ما دل على عدم جواز البيع فإنما هو من جهة انتفاع المنافع التى تقوم بها ماليتها فيبطل معها من جهة انها ليست مالا أو لمكان نجاستها و لو كانت مالا فلا يدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۴

على المنع عن الانتفاع بها مطلقا و من جميع الوجوه.
و صحيح الكاهلى يدل على المنع عن الانتفاع بالميتة من الانتفاعات التى ينتفع من المذكى و هى منصرفة إلى الشائعة منها مثل الأكل و نحوه و منه يظهر الجواب عن عن الاستدلال بخبر على بن مغيرة.
و خبر على بن جعفر محمول على المنع من استعمال جلود الميتة بالدباغ و البناء على طهارتها به كما عليه أبو حنيفة و اتباعه. و ما ورد من الأمر بإراقة الماء أو المرق كناية عن نجاستها و عدم جواز استعمالهما بعنوان كونهما طاهرا لا المنع عنه فيما لا يشترط فيه الطهارة.
و اما دعوى الإجماع على المنع ففيه انه لا وقع فيها بعد كون المسألة خلافية و ان المشهور بين المتأخرين و المحدثين من القدماء هو الجواز هذا و لو سلم ظهور الأخبار المانعة فى المنع المطلق و بالنسبة الى جميع الانتفاعات مما يشترط فيه الطهارة و ما لا يشترط فيه من الاستعمالات الشائعة و النادرة فيخصص عمومها و يقيد إطلاقها بالاخبار المجوزة لا خصيتها عن الاخبار المانعة و ان النسبة بينهما بالعموم المطلق و لو سلم كون التعارض بينهما بالتباين فيقدم الأخبار المجوزة لكونها معمولة عند المحدثين من القدماء الذين بهم المعول فى الجبر و الجرح فلا ينبغى رفع اليد عن الاخبار المجوزة هذا بالنسبة إلى الانتفاعات الشائعة التى لا يشترط فيها الطهارة كالانتفاع من جلد الميتة و صنعة الخف منه.
و اما الاستعمالات التى لا يعد استعمالا عرفا فلا إشكال فى جوازها لانصراف الأدلة المانعة عنها بعد فرض عدم عدها من الاستعمالات العرفية و مما ذكرنا يظهر حكم الانتفاع بالمتنجسات أيضا فيما لا يشترط فيه الطهارة فإن الجواز فيها أظهر أما بالنظر الى الدليل فلورود أخبار متعددة فى موارد متكاثرة على جواز الانتفاع بها بحيث يمكن اصطياد كلية منها مع عدم ما يدل على المنع عنها بالعموم و الإطلاق و اما بالنظر الى الأصل العملى فمقتضى استصحاب جواز الانتفاع بها الثابت لها قبل التنجس هو عموم الجواز الا ما ثبت المنع عنه و هذا مما لا يعتريه الريب أصلا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ۵۵
إذا تبين ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف قده من جواز الانتفاع بالجميع من الأعيان النجسة و المتنجسات مبنى على أسسناه من القاعدة فيهما و التعبير عن الميتة بقوله حتى الميتة لأجل ما ورد فى المنع عن الانتفاع بها بالخصوص مثل خبر على بن مغيرة و صحيح الكاهلى.
و عدم جواز بيعها للاستعمال المحرم فى بعضها لأجل انتفاء المالية عنها إذا كان المنع لاستعمالها المحرم و فى بعضها مطلقا لمكان ورود النهى عن بيعها كك كما فى العذرة و الميتة الوارد فيهما بكون ثمنهما سحتا و خبر الصيقل المتقدم الظاهر فى جواز بيع الميتة بتقرير الامام عليه السّلام مؤل بتعلق البيع بنفس السيوف لا بغلافها مستقلا أو منضما على ان يكون جزء الثمن فى مقابل الغلاف مع ان السؤال تضمن الاضطرار فى البيع و الجواب لا ظهور فيه فى جواز البيع الا من حيث التقرير و هو لا يدل على الرضا لا سيما مع كونه مكاتبة المحتملة فيها التقية فيطرح بحمله عليها و ينبغى الاحتياط فى ترك الانتفاع بالأعيان النجسة إلا ما ثبت بالسيرة جوازه كالتسميد بالعذرات و بالمتنجسات الا ما ثبت بالسيرة أيضا جوازه كالاستصباح بالدهن المتنجس من جهة ذهاب القدماء من أهل الفتوى على المنع عنه و كون الأخبار الدالة على الجواز مع عدم صحة أسانيدها مهجورة عندهم و لم يعلم اختصاص الجير و التوهين بعمل المحدثين من القدماء و اعراضهم مع عدم انفصال أهل الفتاوى عنهم بل المحدثون هم أهل الفتاوى و انهم يفتون بما حدثوا بل كان يعبرون عن فتواهم بعبارة الحديث كما هو دأب لصدوق و والده و خصوصية الميتة فى رعاية الاحتياط لأجل ورود الخبرين الدالين على المنع عن الانتفاع بها بالخصوص و لا ريب فى ان الاحتياط فيها و فى مطلق الأعيان النجسة مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ٣٢ كما يحرم الأكل و الشرب للشيء النجس]

مسألة ٣٢ كما يحرم الأكل و الشرب للشيء النجس كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه و كذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة فلو باع أو أعار شيئا نجسا قابلا للتطهير بحسب الاعلام بنجاسته و اما إذا لم يكن هو السبب فى استعماله بان راى ان ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلى فيه نجس فلا يجب اعلامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٥۶

التسبب مصدر باب التفعّل و التسبيب مصدر باب التفعيل و كلاهما عبارة عن إيجاد سبب فعل الغير و قيل فى الفرق بينهما بان التسبب هو إيجاد سبب فعل الغير بقصد صدور الفعل عنه و يعتبر فيه قصد فعل الغير بخلاف التسبيب فإنه مجرد فعل السبب سواء كان قصده صدور الفعل عن الغير أم لا و سواء كان ملتفتا الى كونه سببا لفعله و يترتب عليه فعل الغير أم كان غافلا عن ترتبه عليه.

ثم ان الحرام الذى يوجد فاعل السبب سببه اما يكون بحسب الملاك مبغوضا للشارع بالمعنى الاسم المصدرى و من حيث انه فعل خارجى قائم بنفسه و عرض و اما يكون من حيث المعنى المصدرى و انه قائم بالفاعل و صادر منه و عرضى و لا ثالث لهما من حيث الملاك و من حيث الخطاب قد يكون الظاهر منه هو توجهه الى خصوص من قام به الفعل و قد يكون الظاهر منه توجيهه بترك الفعل من كل احد و قد لا يكون له ظهور لا فى الأول و لا فى الأخير و يكون مجملا من هذه الحيثية فبحسب مقام الإثبات أمكن وجود ثالث بالنسبة إلى قسمى مقام الثبوت.

و كيف كان فان ظهر من الخطاب توجيهه الى من قام به الفعل فلا يحرم التسبّب الذى هو فعل السبب بقصد صدور المسبب عن الغير فضلا عن التسبيب الذى هو فعل السبب و لو مع الغفلة عن ترتب المسبب عليه لان فاعل السبب ليس من تعلق به الخطاب بترك الحرام لمكان اختصاصه بمن يقوم به الفعل و ان ظهر منه توجيهه الى كل احد:

يحرم التسبيب الذى هو إيجاد السبب لكن مع الالتفات الى ترتب المسبب اليه و ان لم يقصد من فعله ترتبه فضلا عن التسبب الذى يكون بفعله السبب قاصدا لصدور المسبب عن الغير و ان لم يظهر من الخطاب شيئا أصلا ينتهى إلى الشك فى حرمة إيجاد التسبب من فاعل السبب و يكون المرجع فيه هو البراءة فيكون كما ظهر من الخطاب اختصاص الحرام بمن قام به الفعل غاية الأمر عند ظهور الخطاب فى ذلك يكون الدال على جواز فعل السبب من فاعله الدليل الاجتهادى و عند عدم ظهوره يكون الدال على جوازه الأصل العملى.

إذا تبين ذلك فنقول أدلة حرمة تناول النجس لا ظهور لها فى الدلالة على كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ۵٧

حرمته مخصوصة بمن قام به الفعل و لا فى الدلالة على كونها عامة بالنسبة الى كل احد لكن الأخبار المتعددة الدالة على وجوب الإعلام بنجاسة الدهن عند بيعه معللا بان يصرفه المشترى فى الاستصباح تدل على حرمة التسبيب فى تناول النجس.

ففى صحيحة معاوية بن وهب و فيها انه يبيع ذلك الزيت و يبّه لمن اشتراه ليستصبح به.

و فى رواية إسماعيل بن عبد الخالق فلا نبعه الا ممن تبين له فيبتاع للسراج.

و تقريب الاستدلال بها هو ان الظاهر من تلك الاخبار ان الأمر بالإعلام انما هو لمكان عدم ترتب أكل المتنجس على الشراء لا لخصوصية صدور الاستصباح من المشترى إذ ليس الاستصباح بواجب حتى يجب بواسطته الاعلام و انما الواجب هو ترك الأكل فكأنّ التعليل بالاستصباح عرضى و العلة الأصلية هو ترك الأكل و انما علل بالاستصباح لانحصار فائدة الزيت به و بالأكل

و إذا علم المشترى نجاسته يصرفه فى الاستصباح و هذه الاخبار و ان كانت فى مورد الزيت لكن يتعدى منها الى كل متنجس لعدم خصوصية فى الزيت فتدل على وجوب الإعلام بنجاسة كل ما لو لا الاعلام بنجاسته تناوله الغير بالأكل أو الشرب. و هل يتعدى عن الأكل و الشرب الى كل استعمال محرم مثل الصلاة عليه مع الرطوبة المسرية و نحوها من الاستعمالات المشترطة بالطهارة. فيه اشكال لعدم ظهور تلك الاخبار فى الدلالة عليه فيقتصر على القدر المتيقن و هو الأكل و الشرب.

و يؤيده ما فى موثق ابن بكير المتضمن للنهى عن اعلام المستعير إذا أعاره ثوبا لا يصلى فيه.

و ما ذكرناه بنحو الكبرى الكلية مما لا اشكال فيه و انما الإشكال فى صغرياته و يظهر من قول المصنف قده و كذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة ثم التفريع عليه بقوله فلو باع أو أعار شيئا نجسا قابلا للتطهير يجب الاعلام بنجاسته بان البيع أو العارية سبب لاستعمال المشترى أو المستعير لما يشترط فيه الطهارة و لذا حكم بوجوب الاعلام بنجاسته و أورد عليه بان استعمال المشترى أو المستعير لما وقع فى يده بالبيع أو العارية ليس مستندا الى بيع البائع أو اعارة المعير بل هو مستند إلى أصالة الطهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ۵۸

نعم الاستناد يتم فيما إذا كان الأصل الجارى فى الشيء هو النجاسة و كان منشأ صحة الاستعمال هو اليد كما إذا كان لحما أو جلدا فإنه لو لا يد البائع أو المعير لم يجز التصرف فيه من المشترى أو المستعير.

أقول و فيما ذكره منع لان تسليط البائع أو المعير للمشترى أو المستعير على المبيع و العين المعارة سبب لتصرفهما فيما يدخل تحت يدهما لأن أصالة الطهارة غير مصححة للتصرف فى مال الغير ما لم ينتقل اليه أو يأذن له المالك فيكون تصرف المشترى أو المستعير مستندا الى بيع البائع و اعارة المعير.

ثم ان تقييد المصنف (قده) ما يجب الاعلام بنجاسته بكونه قابلا للتطهير لعله من جهة تصحيح بيعه و الا فوجوب الاعلام فيما كان تركه سببا لاستعمال النجس فيما يشترط فيه الطهارة لا- يختص بما كان قابلا- للتطهير بل ما لم يكن قابلا له أيضا يجب الاعلام بنجاسته لكى يستعمله فيما لا يشترط فيه الطهارة كالدهن المتنجس و لكن صحة البيع لا يتوقف على كون المبيع قابلا للتطهير كما فى الدهن المتنجس أيضا و على فرض توقفه فإنما هو يتم فى البيع لا- فى العارية مع ان التقييد يرجع الى العارية أيضا.

[مسألة ۳۳ لا يجوز سقى المسكرات للأطفال]

مسألة ۳۳ لا- يجوز سقى المسكرات للأطفال بل يجب ردعهم و كذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرة لهم بل مطلقا و اما المتنجسات فان كان النجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به و ان كان من جهة تنجس سابق فالأقوى جواز التسبب لا كلهم و ان كان الأحوط تركه و اما ردعهم عن الأكل و الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من غير إشكال.

اما عدم جواز سقى المسكرات للأطفال فالظاهر انه مما لا اشكال فيه بعد ما دلت عليه الاخبار المتظافرة.

ففى خبر ابى الربيع الشامى قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الخمر فقال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان اللّه عز و جل بعثنى رحمة للعالمين و لا محق المعازف و المزامير و أمور الجاهلية و الأوثان و قال أقسم ربى لا يشرب عبد لى خمرا فى الدنيا الا سقيته مثل ما يشرب منها من الحميم معذبا أو مغفورا له و لا يسقيها عبد لى صبيا صغيرا أو مملوكا الا سقيته مثل ما سقاه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۵۹

من الحميم يوم القيمة معذبا أو مغفورا له.

و فى خبر عجلان قال قلت لأبى عبد اللّه المولود يولد فنسقيه الخمر فقال لا من سقى مولودا مسكرا سقاه اللّه من الحميم و ان غفر له.

و خبره الأخر قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: يقول اللّه عز و جل من شرب مسكرا أو سقاه صبيا لا يعقل سقيته من ماء الحميم مغفورا له أو معذبا.

و فى حديث خصال عن على عليه السّلام قال من سقى صبيا مسكرا و هو لا يعقل حبسه اللّه عز و جل فى طينة خبال حتى يأتى مما صنع بمخرج.

و اما وجوب ردعهم عن شربها فلان ما علم من الشرع ارادة عدم وجوده فى الخارج و مبغوضيته بالمعنى الاسم المصدرى لما فيه من الفساد يجب الردع عنه و لو لم يكن فاعله مكلفا و ذلک كقتل النفس المحرمة و الزنا و اللواط و الغيبة بل و الغناء و شرب الخمر و يدل عليه الاخبار المتقدمة الدالة على تشديد الأمر فى صدور الشرب من الطفل و اسقائه إياه و على مبغوضية استعمال آلات اللهو من حيث المعنى الاسم المصدرى كما يظهر من قوله (ص) لا محق المعازف و المزامير و اما وجوب ردعهم عن تناول الأعيان النجسة إذا كانت مضرة لهم فبالنسبة إلى أوليائهم فلأنه مقتضى ولايتهم و بالنسبة إلى غيرهم ففيما إذا كان الضرر نفسيا فكذلک لوجوب صيانة نفوس العباد على كل من يقدر عليها و اما إذا لم ينته الى النفس ففى وجوب دفعه على الجميع و عن الجميع اشكال لعدم الدليل عليه نعم لا إشكال فى جوازه لأنه إحسان.

و منه يظهر عدم وجوب ردعهم عن تناول الأعيان النجسة إذا لم يكن مضرة لهم.

بل يمكن القول بعدم وجوبه على أوليائهم أيضا. بل الظاهر من الاخبار الدالة على جواز استرضاع الكافرة هو جواز مناولتهم.

ففى خبر سعيد بن يسار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال لا تسترضع الصبى المجوسية و تسترضع اليهودية و النصرانية و لا يشربن الخمر و يمنعن من ذلک.

و فى خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه قال سئلت أبا عبد اللّه هل يصلح للرجل ان ترضع له اليهودية و النصرانية و المشركة قال عليه السّلام لا بأس و قال امنعوهنّ من شرب الخمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۰

و فى معنى هذين الخبرين غيرهما.

هذا تمام الكلام فى تناولهم النجاسات.

و اما المتنجسات فقد فصل المصنف (قده) بين ما كان التنجس من جهة نجاسة أيديهم أو من جهة تنجس سابق على مباشرتهم و حكم فى الأول بعدم البأس به ظاهرا و قوىّ فى الثانى جواز التسبب لا كلهم و ان كان الاحتياط فى الترک و كان عليه (قده) ان يفصل فى المتنجسات أيضا بين ما كانت مضرة لهم و بين غيرها و لعل تركه من جهة ان فى النجاسات ما تكون المضرة منها بعنوانها الاولى موجودا كالدم و لحم الكلب بل و الخنزير بخلاف المتنجسات الطارية عليها التنجس بالعرض و لو كانت مضرة ليس الضرر المترتب عليها بعنوان كونها متنجسة و قد مر فى المسألة العاشرة من الفصل المعقود فى ماء البرء حكم هذه المسألة و ذكرنا فيها جملة وافية من الكلام فراجع.

[مسألة ۳۴ إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف]

مسألة ۳۴ إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف و باشره بالرطوبة المسرية ففى وجوب إعلامه إشكال و ان كان أحوط بل لا يخلو عن قوة و كذا إذا أحضر عنده طعاما ثم علم بنجاسته بل و كذا إذا كان الطعام للغير و جماعة مشغولون بالأكل فرآى واحد منهم فيه نجاسة و ان كان عدم الوجوب فى هذه الصورة لا يخلو عن قوة لعدم كونه سببا لأكل الغير بخلاف الصورة السابقة.

و ههنا صور لعلها تختلف فى الحكم وضوحا و خفاء:

(الأولى) إذا كان جميع بيته أو فرشه نجسا فورد عليه ضيف فإذنه المالك فى الجلوس فى بيته أو على فرشه فباشره الضيف بالرطوبة المسرية يكون اذنه مع عدم إعلامه بالنجاسة سببا لتلك المباشرة فيحرم عليه ترك الاعلام لمكان حرمة التسبيب.

(الثانية) إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجسا لا بتمامها فاذن المالك فى جلوس الضيف ففى وجوب اعلامه نظر إذ الاذن فى الجلوس فى البيت أو على الفرش ليس سببا للجلوس على الموضع النجس لا مكان جلوسه على الموضع الطاهر منه لان السبب لا بد من ان يكون امرا وجوديا يترتب عليه المسبب و ليس بين الاذن و بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۱

الجلوس على الموضع النجس ترتب بعد إمكان الجلوس على غيره مع اذنه و ان كان جلوسه على الموضع النجس أيضا مستندا الى الاذن لكونه إذنا على الجامع بين الموضع النجس و الطاهر فصدور أحد فرديه من الضيف مستند إلى إذن المضيف بالجامع و لو منع عن استناد الفرد الى الاذن بالجلوس على الجامع عقلا فلا إشكال فى استناده اليه عرفا و هو كاف فى صدق التسبيب إذ المناط فى صدقه هو حكم العرف به فما افاده المصنف قده من ان وجوب الاعلام فى هذه الصورة لا يخلو عن قوة متين جدا.

الثالثة ما إذا أحضر الطعام النجس عند الضيف و لا ينبغى الإشكال فى كونه تسبيبا لأن الإحضار طلب منه للأكل و صدور الأكل من الضيف و ان كان بالاختيار لكن اختيارى منه من حيث انه طعام لا من حيث انه تنجس و أكل المتنجس منه غير اختيارى و يكون من الموارد التى يكون السبب أقوى من المباشر.

الرابعة ما إذا أحضر الطعام عند الضيف ثم علم نجاسته و صدق التسبيب فى هذه الصورة أخفى من الصورة الثالثة إلا ان الأقوى كونها أيضا من فروض التسبيب باعتبار أنّ إحضار الطعام طلب منه للأكل و ان كان معذورا فيه قبل العلم لكنه لا يعذر فيه بعده.

الخامسة ما إذا كان الطعام للغير و كان جماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم نجاسة فيه و الأقوى فيها عدم وجوب الاعلام لعدم كونه سببا لأكلهم و عدم استناد أكلهم إلى أمر وجودى منه بل الحاصل منه هو ترك الاعلام اللهم الا ان يقال بوجوب الاعلام و ان لم يكن هناك تسبيب كما قيل متمسكا بصحيحة معاوية بن وهب المتقدمة فى طى المسألة الثانية و الثلاثين و لا يخلو عن تأمل بل منع.

[مسألة ۳۵ إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غيرهما من جاره فتنجس عنده]

مسألة ۳۵ إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد فيه إشكال الأحوط الأعلام بل لا يخلو عن قوة إذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة.

و لا ينبغى الفرق بين اعارة الشيء المتنجس من دون الإعلام بالنجاسة كما ذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۲

فى المسألة الثانية و الثلاثين و حكم فيها بوجوب الاعلام من دون اشكال فيه و بين رده متنجسا بدون الإعلام الذى ذكره فى

هـذه المسألـة مع التزايـد و الاشـكال و التعبير باحوطيـة الاعلام ثم الإضـراب بـأنه لا ـ يخلو عن قوة فالأقوى فى كلا المقامين هو وجوب الاعلام لصـدق التسبيب بـدونه لكن فيما إذا علم المعطى باسـتعمال الآخذ فيما يشترط فيه الطهارة من غير فرق بين كون المعطى معيرا أو مستعيرا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۳

[فصل أحكام الصلاة فى النجس عمدا و سهوا و جهلا]

اشارة

فصل إذا صلى فى النجس فان كان عن علم و عمد بطلت صلوته و كذا إذا كان عن جهل بالنجاسة من حيث الحكم بان لم يعلم ان الشـيء الفلانى مثل عرق الجنب عن الحرام نجس أو عن جهل بشرطية الطهارة للصلاة و اما إذا كان جاهلا بالموضوع بان لم يعلم ان ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلا فان لم يلتفت أصـلا أو التفت بعد الفراغ من الصـلاة صـحت صـلوته و لا يجب عليه القضاء بل و لا الإعادة فى الوقت و ان كان أحوط و ان التفت فى أثناء الصـلاة فإن علم سـبقها و ان بعض صلوته وقع مع النجاسة بطلت مع سعة الوقت للإعادة و ان كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة و مع ضـيق الوقت ان أمكن التطهير أو التبـديل و هو فى الصـلاة من غير لزوم المنـافى فليفعل ذلك و يتم و كانت صـحيحة و ان لم يمكن أتمها و كانت صـحيحة و ان علم حـدوثها فى الأثناء و مع عدم إتيان شـيء من اجزائها مع النجاسة أو علم بها و شك فى انها كانت سابقه أو حدثت فعلا فمع سـعة الوقت و إمكان التطهير أو التبـديل يتمهـا بعـدهما و مع عـدم الإمكـان يسـتأنف و مع ضـيق الوقت يتمها مع النجاسـة و لا شـيء عليه و اما إذا كان ناسيا فالأقوى وجوب الإعادة أو القضاء مطلقا سواء تذكر بعد الصلاة أو فى أثنائها أمكن التطهير أو التبديل أم لا.

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا إشـكال فى بطلان صلاة من صلى فى النجس عامدا عالما بالحكم بقسميه من التكليفى أعنى وجوب إزالته فى الصلاة و الوضـعى أعنى نجاسـة مـا صـلى فيه كالـدم و نحوه و ذلـك للإجمـاع المحكى فى السـنة غير واحـد من الأسـاطين كالشـيخ و الفاضلين و الشهيدين و غيرهـم قدس اللّه تعالى أسرارهم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۴

و كون بطلانها مع الإخلال بما يعتبر فيها بأى نحو من الإخلال جزءا أو شـرطا أو مانعا هو مقتضـى اعتباره فيها بل يمكن ان يقال باسـتحالة الاسـتدلال لبطلانها بالإخلال بما يعتبر فيها عامدا عالما لان تصور كون الشـيء معتبرا فيها موجب للقطع بكون الإخلال به عالما عامـدا موجب للبطلان ففرض العلم بـدخله فيها موجب لفرض القطع لبطلانها مع الإخلال العمـدى بما يعتبر فيها فالجمع بين دخله فيها و بين عدم البطلان فى الإخلال به عامدا عالما جمع بين المتنافيين.

مضافا الى دلالة الأخبار الكثيرة على البطلان فيما إذا صلى فى النجس عالما عامدا.

كصـحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فى ثوبك فعليك إعادة الصلاة و ان أنت نظرت ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك و كذا البول.

و حسـنة عبـد اللّه بن سـنان قال سـئلت الصادق عن رجل أصاب ثوبه جنابـة أو دم قال ان كان علم انه أصاب ثوبه جنابـة قبل ان يصلى ثم صلى فيه فلم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى و ان كان يرى أنه اصابه شيء فنظره فلم ير شيئا اجزئه ان ينضحه بالماء.

و صحيحة إسماعيل الجعفى عن الباقر عليه السّلام قال فى الدم يكون فى الثوب الى ان قال و ان كان أكثر من درهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فليعد صلوته و ان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة و غير تلك الاخبار مما سيمر عليك بعضها فى المباحث الاتية.

الأمر الثانى لو صلى فى النجس عمدا مع الجهل بحكمه التكليفى أو الوضعى أو بهما معا و المشهور هو بطلان الصلاة معه و وجوب الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه لإطلاق الأدلة المتقدمة من معقد الإجماع و النصوص الشامل للعالم بالحكم و الجاهل به قصورا أو تقصيرا و ان المشروط ينعدم بانعدام شرطه فالصلاة الفاقدة للشرط باطلة يجب إتيانها ثانيا فى الوقت أو خارجه اما فى الوقت فواضح و اما فى خارج الوقت فلصدق فوت المأمور به فى الوقت و ان فاتته فريضة فى الوقت يجب عليه القضاء فى

خارجه و قد استشكل فى ذلك من وجوه.

الأول ما عن المقدس الأردبيلى (قده) و قد تبعه فيه صاحب المدارك و حاصله الإشكال فى جواز تكليف الجاهل و مؤاخذته على ما جهله لقبح تكليف الغافل و التكليف بما لا يطاق فالصلاة مع الطهارة ليست مطلوبة منه شرعا.

الثانى ان المأتى به مع النجاسة مأمور به شرعا بشهادة استحقاق العقاب على تركه اختيارا لان استحقاق العقاب معلول مخالفة الأمر و إذا لم يكن المأتى به مع النجاسة مأمورا به لا يعقل ان يكون فى تركه استحقاق العقاب و إذا كان مأمورا به يكون الإتيان به مجزيا لأن إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء لان التطبيق قهرى و الاجزاء عقلى.

الثالث دعوى اختصاص شرطية الطهارة بالعالمين بها من جهة اشتراط كل تكليف بالعلم به.

الرابع ما انفرد به صاحب المدارك من دعوى اختصاص الإعادة التى فى النصوص بالفعل فى الوقت و لا دليل فى المقام على وجوب القضاء فإنه بأمر جديد لم يثبت فى المقام (هذا) و الكل مخدوش لا ينبغى الالتفات اليه.

اما الأول فلان القبيح هو التكليف بشرط الجهل بحيث يرتفع عند العلم به بارتفاع شرطه لا التكليف فى حال الجهل كيف و الغرض من التكليف هو انبعاث المكلف عنه بموافقته عند العلم به و صيرورته موجبا لإحداث الداعى فى المكلف نحو امتثاله فعلا أو تركا و لو كان التكليف مختصا بالعالمين به للزم عدم صحة تكليف الكفار بالفروع إذ لا يعرف أكثرهم يسير منها فضلا عن كثيرها و لا فرق فيما ذكرناه بين الجاهل الملتفت و الغافل المحض نعم بينهما فرق فى استحقاق العقاب فى الملتفت دون الغافل لكن لا ملازمة بين عدم الاستحقاق و بين نفى وجوب الإعادة و القضاء حيث ان الغافل لو التفت الى الوجوب الواقعى يجب عليه امتثاله بإعادته لو كان الالتفات إليه فى الوقت و قضائه لو كان فى خارجه.

و اما الثانى فبمنع كون المأتى به مع النجاسة مأمورا به و منع استحقاق العقاب

على تركه و انما استحقاقه على ترك الواقع مع الالتفات الى وجوبه فى الجملة مع ان اجزاء الإتيان بالمأمور به الناقص على المأمور به التام أول الكلام و انما المسلم هو الاجزاء فى إتيان المأمور به على وجهه كما حقق فى الأصول.

و اما الثالث اعنى اختصاص شرطية الطهارة بالعالمين بها فلان اختصاص الحكم بالعالم به و ان لم يكن من الأمور المستحيلة لإمكان تصويره بوجه معقول حسبما حققناه فى الأصول لكن الأدلة الدالة على اشتراك الاحكام بين العالمين و الجاهلين و انه يصيبها من أصابها و يخطئها من اخطأها يأباه إلا فيما قام عليه الدليل بالخصوص كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر فى السفر و فيما لم يرد على الاختصاص دليل بالخصوص يكون مقتضى الأدلة العامة هو عدم الاختصاص.

و اما الرابع اعنى دعوى اختصاص الإعادة التى فى النصوص بالفعل فى الوقت ففيه ان جعل الإعادة فى مقابل القضاء اصطلاح من عرف الفقهاء و المتشرعة لا- الاخبار و انها فى الاخبار بمعنى فعل الشىء ثانيا سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و ما ذكره من ان القضاء بأمر جديد و ان كان حقا لكن دعواه عدم ثبوت الأمر فى المقام ممنوعة إذ ما يدل على وجوب القضاء على من فاتته الفريضة فى الوقت يدل على وجوبه فى المقام من غير تردد.

فالتحقيق وجوب الإعادة فى الوقت أو خارجه على من صلى فى النجس عامدا مع الجهل بالحكم التكليفى أعنى عدم جواز الصلاة فى النجس أو الوضعى أعنى نجاسة الشىء الفلانى أو بكليهما معا.

الأمر الثالث لو صلى فى النجس مع الجهل بالموضوع اى الجهل بنجاسة لباسه أو بدنه فقد اختلف فى حكمه على أقوال.

القول بعدم الإعادة مطلقا لا فى الوقت و لا فى خارجه و قد نسب إلى الأشهر تارة و الى المشهور اخرى.

و القول بوجوب الإعادة مطلقا فى الوقت أو فى خارجه و لم يتحقق قائله بل ادعى الإجماع على عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت فى السنة غير واحد من الأصحاب كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۷

فى المدارك و عن الذخيرة و الغنية و المفاتيح و اللوامع و المهذب و حكى عن السرائر و التنقيح و كشف الرموز نفى الخلاف عنه.

و التفصيل بين الإعادة و القضاء بوجوب الأول و عدم وجوب الأخير و نسب إلى جماعة من القدماء و المتأخرين.

و التفصيل بين من شك و لم يتفحص و بين غيره بوجوب الإعادة على الأول و لو فى خارج الوقت و عدم وجوبها على الأخير حتى فى الوقت.

و التفصيل بين كون النجاسة من غير مأكول اللحم كفضلته أو دمه و بين غيره بالإعادة فى الأول دون الأخير.

و استدل للأول بأخبار كثيرة كصحيحة محمّد بن مسلم و حسنة عبد اللّه بن سنان و صحيحة الجعفى التى تقدم نقلها فى الأمر الأول.

و صحيحة عبد الرحمن قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم فلا يعيد.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام قال سئلته عن رجل يصلى و فى ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته و لا شىء عليه.

و صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

و خبر الأخر لأبى بصير عن الصادق عليه السّلام قال ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا اعادة عليه.

و صحيحة على بن جعفر و ان كان رآه و قد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله.

و صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما قال سئلته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى قال عليه السّلام لا يؤذنه حتى ينصرف.

و صحيحة العيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلى فى ثوب رجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۸

أياما ثم ان صاحب الثوب أخبره انه لا يصلى فيه قال لا يعيد شيئا من صلوته.

و اما القول الثانى أعنى القول بوجوب الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه فليس به قائل صريح و على تقدير القول به فليس عليه دليل.

و استدل للثالث اعنى وجوب الإعادة فى الوقت و عدم وجوب القضاء فى خارجه بالجمع بين الاخبار السابقة.

و بين صحيح وهب بن عبد ربه عن الصادق عليه السّلام فى الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم بها صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد إذا لم يكن علم.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام أيضا سئلته عن رجل صلى و فى ثوبه بول أو جنابة فقال علم به أو لم يعلم فعليه الإعادة إذا علم بحمل الأخبار المتقدمة النافية للإعادة على القضاء فى خارج الوقت و حمل هذين الخبرين الدالين على وجوب الإعادة على الإعادة فى الوقت.

و لا يخفى ما فيه اما أو لا فلان الجمع ليس عرفيا بحيث لا يتحير العرف عند عرض هذه الاخبار عليه بل يحمل بمثل هذا الحمل كما يحمل المطلق على المقيد و العام على الخاص فلا بد فى مثله من شاهد على الجمع و هو مفقود فى المقام.

و اما ثانيا فلان فى الاخبار النافية للإعادة ما يكون آبيا عن هذا الحمل.

و ذلك مثل خبر ابى بصير الذى عبر فيه بقوله حتى فرغ من صلوته ثم علم فان ظهوره فى كون العلم بالنجاسة حاصلا بعد الفراغ من الصلاة بلا مهلة غير قابل للإنكار فكيف يصح حمله على ما إذا كان العلم بها بعد خروج الوقت.

و مثل صحيحة ابن مسلم الذى فيه لا يؤذنه حتى ينصرف فإنها أيضا تدل على ان العلم بعد الانصراف لا يوجب الإعادة.

و مثل صحيحة زرارة المعللة لعدم الإعادة بالاستصحاب فان التعليل به يدل على وجوب الإعادة فى كلما لا يجرى فيه الاستصحاب و لو لم يخرج الوقت و لو كان لخروجه مدخلية لعدم وجوبها لم يبق للتعليل بالاستصحاب محل و لا ينافى ما ذكرناه عدم استقامة تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب لأن الإعادة بعد العلم بالنجاسة نقض لليقين باليقين لا بالشك لان هذا إشكال فى أصل صحة التعليل و أجيب عنه بأجوبة مقررة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۶۹

فى الأصول و كلامنا الآن انما هو بعد الفراغ عن صحته كما لا يخفى.

و اما ثالثا فلان الخبرين المذكورين الدالين على وجوب الإعادة لا يقاومان الأخبار المتقدمة لاكثريتها و أظهريتها مع ما فى دلالة هذين الخبرين.

اما صحيح وهب فلان ذكر الشرطية فى قوله عليه السّلام يعيد إذا لم يكن علم مع انه لم يقصد بها المفهوم لأن الإعادة مع العلم بالنجاسة أولى غير مناسب بل الأنسب التعبير فى مثل المقام بان الوصلية و لذا احتمل فى المدارك ان تكون العبارة لا يعيد إذا لم يكن علم فتوهم الراوى و أسقط حرف النفى.

و اما خبر ابى بصير فيحتمل ان يكون قوله عليه السّلام علم به أو لم يعلم لتشقيق موضوع الحكم و قوله عليه السّلام فعليه الإعادة إذا علم بيان حكم احد الشقين بالمنطوق و اكتفى فى بيان حكم الشق الأخر بالمفهوم لان المفهوم من قوله فعليه الإعادة إذا علم هو عدم الإعادة عليه إذا لم يعلم.

و اما رابعا فبحمل الخبرين المذكورين على استحباب الإعادة و هذا الحمل و ان كان بعيدا فى نفسه الا انه أقرب من الحمل على الإعادة فى الوقت خصوصا مع ما هو المختار عندنا من عدم التفاوت بين ارادة الوجوب و الندب فى الاستعمال و ان المستعمل فيه فيهما شيء واحد و انما التفاوت بنصب القرينة على الترخيص فى الترك عند ارادة الندب دون الوجوب و الاخبار النافية

للإعادة تجعل قرينة على الترخيص فى الترك فمن قوله عليه السّلام يعيد إذا لم يكن علم أو فعليه الإعادة إذا علم بعد الضم الى الاخبار المصرحة فى نفى الإعادة يستفاد الاستحباب.

و اما خامسا فلما هو المختار عندنا من سقوط الخبرين عن الحجية بواسطة إعراض المشهور عنهما و قيام الشهرة على العمل بالأخبار النافية فالعمل بها هو المتعين و لكن رعاية الاحتياط فيما إذا التفت الى النجاسة فى الوقت بالإعادة مما لا ينبغى تركه.

و استدل للرابع اعنى التفصيل بين من تفحص و بين غيره بجملة من الاخبار كخبر الصيقل عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل و صلى فلما أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة فقال عليه السّلام الحمد للّه الذى لم يدع شيئا الا و قد جعل

له حدا) (ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه و ان كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة. و مثله المرسل المروى فى الفقيه.

و صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام انه ذكر المنى و شدّده و جعله أشد من البول ثم قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك الإعادة إعادة الصلاة و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك و كذلك البول.

و رواية ميسر قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام آمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس قال أعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شى‏ء.

و هذه الاخبار دالة على وجوب الإعادة على الشاك التارك للفحص و تكون أخص من الاخبار النافية للإعادة مطلقا فبها يقيد إطلاق الاخبار النافية فيختص مورد الأخبار النافية بغير الشاك التارك للفحص و تثبت الإعادة على الشاك التارك له (لا يقال) وجوب الإعادة عند ترك الفحص ينافى مع عدم وجوب الفحص الثابت بالإجماع و الاخبار الدالة على عدم وجوبه فى الشبهات الموضوعية و خصوص صحيحة زرارة التى فيها فهل علىّ ان شككت فى انه أصابه شى‏ء ان انظر فيه قال لا و لكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك حيث ان هذه الفقرة منها صريحة فى عدم وجوب الفحص (لانه يقال) لا منافاة بين عدم وجوب الفحص و جواز الاعتماد على الأصل و بين وجوب الإعادة عند انكشاف الخلاف مع ترك الفحص أصلا.

و أورد على هذا الاستدلال بان ما يدل على ذاك التفصيل من هذه الاخبار غير نقية السند و ما كانت منها صحيحة فلا تدل عليه و تفصيل ذلك.

اما خبر الصيقل فظهوره فى التفصيل لا يقبل الإنكار لكنه ضعيف لا ينهض فى مقابل الاخبار النافية للإعادة لكى يكون مقيدا لها.

و اما مرسل الصدوق فلم يعلم كونه خبر آخر غير خبر الصيقل بل احتمال كونه إشارة إلى ذاك و نقله الصدوق بالمعنى قوى جدا.

و اما صحيحة ابن مسلم فالظاهر ان الشرطية فيها اعنى قوله و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه (إلخ) واردة مورد الغالب فان الشاك فى اصابة المنى إلى ثوبه ينظر اليه غالبا دفعا لوسوسته و كشفا عن حال ثوبه و ليس فى مقام بيان اشتراط عدم وجوب الإعادة بالفحص.

و اما خبر ميسر فمع فرض السائل مسامحة الجارية فى غسل ثوبه و تركها المبالغة فيه يكون الحكم بالإعادة فيه واضح و لا سيما

مع مقابلة الحكم بالإعادة مع الحكم بعدمها لو وقع الغسل صحيحا بفعل السائل نفسه حيث قال اما انك لو كنت غسلت أنت (إلخ) مضافا الى ان مورده مورد استصحاب النجاسة فيخرج عن محل الكلام الذى هو عند الجهل بالنجاسة و عدم إثباتها بعلم أو امارة أو أصل محرز و ليس العمل بهذا الخبر مستلزما الا لرفع اليد عن قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة أو الالتزام بكون أصالة الصّحة فى هذا المورد كسائر الموارد تكون مراعى بعدم انكشاف الخلاف. بل ليس المورد من موارد الحمل على الصحة بعد العلم بمسامحة الجارية فى الغسل حسبما فرضها السائل بقوله لا تبالغ فى غسله و بالجملة فهذا الخبر أجنبى عن حكم المقام الذى هو مورد الجهل بالنجاسة هذا مضافا الى انه فى الاخبار النافية ما تأبى عن الحمل بغير مورد ترك الفحص كصحيحة زرارة الطويلة التى فيها قلت فهل علىّ ان شككت فى انه أصابه شىء ان انظر فيه قال لا و لكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك إذ هى صريحة فى ان حكمة الفحص هى لمكان ذهاب الشك الذى يقع فى النفس الظاهر فى انحصارها فيه و كون عدم الإعادة عند انكشاف الحال ثمرة للفحص ينافى مع انحصار الثمرة فى ذهاب الشك و كان التنبيه بهذه الفائدة اولى لئلا يقع فى كلفة الإعادة و مع ظهور الصحيحة فى انحصار فائدة الفحص بذهاب الشك يقع التعارض بينها و بين ما يدل على التفصيل المذكور و يتعين الأخذ بالصحيحة لمعاضدتها مع المشهور و مخالفة معارضها مع الشهرة و هذا كله على مذاق القوم فى حجّية الخبر و اما على حسب المختار عندنا فالأخبار المفصلة ساقطة عن الحجيّة باعراض المشهور عنها فلا تعارض مع الاخبار الناهية حتى تقدم عليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۷۲

بالأخصية أو تقدم على الاخبار النافية بمعاضدتها مع الشهرة.

و استدل للخامس اعنى التفصيل بين كون النجاسة من غير مأكول اللحم و بين غيره بعدم الإعادة فى الأخير دون الأول بأن العفو المستفاد من الاخبار الحاكمة بعدم الإعادة انما هو بملاحظة مانعية النجاسة من حيث هى نجاسة دون غيرها من الموانع المتصفة بها ككونها فضلة ما لا يوكل لحمه أو دمه فتعاد الصلاة (ح) من هذه الحيثية.

و أجيب عنه بان هذا الاحتمال الذى ذكر فى الاستدلال و ان كان وجيها فى نفسه الا انه يرده ما فى صحيح عبد الرحمن المتقدم الذى سئل فيه عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلوته فقال عليه السّلام ان لم يعلم فلا يعيد فإنه نص فى عدم الإعادة مع كون النجاسة المجهولة مما لا يوكل بل من الكلب.

فالمحصّل من هذا المبحث بطوله هو عدم وجوب الإعادة فيما إذا وقعت الصلاة مع النجاسة مع الجهل بها مطلقا لا فى الوقت و لا- فى خارجه و لا- مع الفحص و لا- مع عدمه و لا- ما إذا كان مما لا يوكل و لا ما إذا كان من غيره هذا كله إذا لم يلتفت الى النجاسة أصلا أو التفت إليها بعد الفراغ من الصلاة و مما ذكرنا ظهر حكم ما لو راى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة و احتمل حدوثها بعدها فإنها صحيحة من غير خلاف بين أهل العلم كما فى الجواهر لأصالة تأخر حدوثها بعد الصلاة و أصالة الصحة فى الصلاة و قاعدة الشك بعد الفراغ.

الأمر الرابع لو التفت الى نجاسة ثوبه أو بدنه فى أثناء الصلاة فلا يخلو عن صور.

(الاولى) ان يعلم سبقها على حال العلم بها سواء علم بكونها من ابتداء الصلاة أو علم بطروها فى أثنائه قبل زمان العلم فى سعة الوقت و الجامع هو العلم بها فى أثناء الصلاة مع العلم بوقوع شىء من الصلاة فيها و قد وقع الخلاف فى حكم هذه الصورة فعن جماعة من المتأخرين هو بطلان الصلاة فى سعة الوقت و عليه المصنف (قده) فى المتن.

و استدل لهذا القول بجملة من الاخبار.

منها صحيحة زرارة المتقدمة و فيها قلت له ان رأيته فى ثوبى و انا فى الصلاة

قال عليه السّلام تنقض و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيته و ان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغى ان تنقض اليقين ابدا بالشك. و ظاهرها التفصيل بين ما لو وقعت الصلاة من أولها فى الثوب النجس و بين ما لو وقعت النجاسة فى الأثناء بوجوب الاستيناف فى الأول و بالتطهير و إتمام الصلاة بعده فى الأخير و ذكر الشك فى الأول بقوله إذا شككت فى موضع منه لبيان تحقيق الموضوع الذى لا يتطرق اليه احتمال طرو النجاسة فى الأثناء حيث ان الظاهر من قوله إذا شككت فى موضع منه ثم رأيته هو رؤية المشكوك نفسه لا رؤية نجاسة يحتمل كونها هى المشكوكة أولا أو الحادثة حين العلم بها و لذا يفرض فى الشق الأخير كون النجاسة رطبا لأجل انفتاح احتمال كونها الحادثة فى حين العلم بها.

و منها صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك الإعادة إعادة الصلاة و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه و صليت فيه ثم رأيته بعد ذلك فلا اعادة عليك فكذلك البول.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه السّلام عليه ان يبتدء الصلاة.

و المشهور بين الأصحاب انه ان أمكنه التطهير أو التبديل فى أثناء الصلاة عند العلم بالنجاسة على وجه لا يحصل اختلال فى شرائط الصلاة من الستر و الاستقبال و نحوهما و لا صدور ما ينافيها من الفعل الكثير و الاستدبار و نحوهما وجب عليه ذلك و أتم الصلاة و ان تعذر ذلك يستأنف.

و استدل لذلك تارة بنفى البأس عن وقوع ما تقدم من اجزاء الصلاة مع النجاسة قبل العلم بها و عن وقوع مقدار ما يشتغل بالتطهير أو التبديل بعد العلم بها و اخرى بالأخبار المصرحة بذلك.

و تقريب الأول اما نفى الباس عن وقوع ما تقدم من اجزاء الصلاة مع النجاسة قبل العلم بها فبدلالة الأخبار المتقدمة فى الأمر الثالث الدالة على نفى البأس عن وقوع الصلاة بتمامها مع النجاسة جهلا بها لو التفت إليها بعد الصلاة فإنها تدل على نفيه عن

وقوع بعض اجزائها مع النجاسة.

اما لتساوى بعض الاجزاء مع الكل فى ذلك فان الكل ليس فى المقام مما له وجود متمايز عن الاجزاء لكى يكون محكوما بحكم يخالف حكم الاجزاء بل المركب اعتبارى و الكل عبارة عن نفس الاجزاء بالأسر و الحكم بنفى البأس عن وقوعه مع النجاسة جهلا هو بعينه الحكم بنفيه عن وقوع الاجزاء معها.

و اما بالفحوى و الأولوية لو قلنا بتغاير حكم الكل و الجزء و لو فى المركب الاعتبارى و ما كان التغاير بينهما بالاعتبار.

و لذا لا شك من أحد فى صحة الصلاة و وجوب إتمامها فيما إذا اتى ببعض أجزائها فى ثوب نجس فطرحه قبل العلم بنجاسته ثم علم بنجاسته بعد طرحه فى أثناء الصلاة فإن الحكم بالصحة فى هذا الفرض كاشف عن نفى الباس عن وقوع بعض اجزائها فى النجس و لو علم به فى الأثناء كما لا بأس بوقوع تمامها فيه لو علم به بعد الصلاة.

و اما نفى البأس عن وقوع الصلاة فى النجاسة فى المقدار الذى يقع فيه التطهير أو التبديل بعد العلم بالنجاسة فللأخبار المستفيضة الواردة فى دم الرعاف.

كصحيحة معاوية بن وهب عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الرعاف أ ينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف فى صلوته و كان عنده ماء أو من يشير اليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله فليبن على صلوته و لا يقطعها.

و صحيحة الحلبى عنه عليه السّلام قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف و هو فى الصلاة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا و شمالا

أو بين يـديه و هو مستقبل القبلة فليغسله ثم ليصل ما بقى من صلوته و ان لم يقدر على ماء حتى ينصرف لوجهه أو يتكلم فقد قطع صلوته.

و نحوهما أخبار أخر متقاربة المضمون معهما و مقتضاها عدم بطلان الصلاة بواسطة تلبسها بالنجاسة بقدر ما يقع فيه الإزالة عند حصول الرعاف فى الأثناء فيتعدّى عن مورد الرعاف الى المقام و هو ما إذا حصل العلم بالنجاسة فى أثناء الصلاة مع العلم بوقوع شىء منها فيها فإنه بعد فرض صحة الأجزاء السابقة الواقعة فى النجاسة حال الجهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۷۵

بها ليس حال ما يقع منها فى النجاسة فى المقدار الذى يشتغل بإزالتها بالتطهير أو التبديل الأكحال ما يقع منها فيها بمقدار الاشتغال بإزالة دم الرعاف الذى وقع النص بنفى البأس عنه فى تلك الاخبار بل هو كحال من علم بوقوع النجاسة عليه فى الأثناء إذا التفت إليها حال وقوعها كما يأتى فى الصور الاتية إذ المانع من صحة الصلاة انما هو تلبس المصلى بالنجس لا وصف حدوثه و المفروض عدم كون التلبس فى هذا الحين مانعا عن صحتها بشهادة الأخبار الواردة فى الرعاف و ما يأتى فى نفى البأس عما إذا علم بالنجاسة فى الأثناء عين وقوعها فيها.

و ربما يتمسك لنفى البأس عن وقوع الصلاة فى النجاسة بقدر الاشتغال بإزالتها بأن الكون الذى يشتغل فيه بالإزالة و لا يصدر منه فيه شىء من أفعال الصلاة خارج منها فلا يضره التلبس بالنجاسة و لا يخفى ما فيه من الوهن لان السكنات المتخللة بين أفعال الصلاة تعدّ منها لما اعتبر فيها من الهيئة الاتصالية التى هى كالجزء الصورى لها المستكشف اعتبارها من التعبير بالقواطع عن منافياتها فتبطل الصلاة بوقوع شىء من المنافيات أو بفقدان شىء من الشرائط فيها فما يعتبر فى الصلاة من الشرائط أو ترك الموانع لا بد من تحققها من أول الصلاة الى ان يتحقق الانصراف منها فى جميع الحالات سواء كان فى حال الاشتغال أو فى حال تخلل السكنات.

و يمكن ان يستدل بصحيحة لا تعاد لنفى البأس من التلبس بالنجاسة بالمقدار الذى يحصل فيه الإزالة بناء على اندراج الطهارة الخبثية فى عقد المستثنى منه و شمول حكم المستثنى للناسى و ما هو مثله فى استحالة توجيه الخطاب الاوّلى اليه من المضطر و نحوه حسبما حققناه فى رسالة مفردة و من المعلوم عدم إمكان الخطاب بعدم التلبس بالنجاسة فى المقدار الذى يقع فيه الإزالة فيدل عموم لا تعاد على معذورية التلبس بها فيه و تمام الكلام فى ذلك موكول الى تلك الرسالة.

و اما الاخبار المصرحة بإزالة النجاسة بعد العلم بها و إتمام الصلاة بعدها.

فكموثق داود عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دما قال عليه السّلام يتم و الظاهر من قوله فأبصر فى ثوبه دما هو حصول العلم له بدم ثوبه الذى كان فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۷۶

قبل العلم به لا ما حدث فيه حين حصول العلم به.

و خبر ابن محبوب عن الصادق عليه السّلام قال ان رأيت فى ثوبك دما و أنت تصلى و لم تكن رأيته قبل ذلك فأتم صلوتك فإذا انصرفت فاغسله و دلالته على كون الدم فى الثوب قبل العلم به أظهر كما لا يخفى على من تدبر فى قوله و لم تكن رأيته قبل ذلك و هذان الخبران و ان كانا بإطلاقهما يدلان على وجوب الإتمام سواء أمكن الإزالة فى الأثناء بتطهير أو تبديل و نحوهما أم لا بل الأخير منهما غير قابل لان يحمل على التطهير فى الأثناء لمكان ذكر التطهير بعد الصلاة بقوله فإذا انصرفت فاغسله فينافيان مع مذهب المشهور من وجوب الإتمام بعد الإزالة بالتطهير أو التبديل أو النزع إن أمكن و الا فالاستيناف الا انه يجب حملهما على ذلك جمعا بينهما و بين ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاستيناف بحمل هذين الخبرين على الإتمام

بعد الإزالة عند إمكانها و حمل تلك الاخبار على الاستيناف عند عدم إمكان الإزالة بنحو من الأنحاء من التطهير أو التبديل أو النزع و لا ينافى الحمل المذكور مع ما فى خبر ابن محبوب من الغسل بعد الانصراف فإن غاية ما يدل عليه هذا الخبر هو عدم الإزالة بالتطهير فى الأثناء لا نفيها مطلقا إذ يمكن تحققها فى الأثناء بالتبديل أو النزع و الشاهد على هذا الجمع.

هو حسنة محمّد بن مسلم قال قلت له الدم يكون فى الثوب و انا فى الصلاة قال عليه السّلام ان رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل و ان لم يكن عليك غيره فامض فى صلوتك و لا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشىء رأيته أو لم تره و إذا كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضعيت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.

و قوله عليه السّلام ان رأيته و عليك ثوب غيره (إلخ) مسوق لبيان حكم الجاهل بالنجاسة إذا علم بها فى أثناء الصلاة و انه يجب عليه الإزالة بطرح الثوب النجس إذا كان عليه ثوب غيره و اشتراط كون غيره عليه لمكان وجوب التستر و حصوله بغيره و لعل تخصيص الطرح بالذكر مع ان الإزالة يمكن ان تحصل بغيره مثل التطهير أو التبديل لا يسريه الطرح عنهما فيستفاد منه انه مع إمكان الإزالة يزيل النجاسة و يتم الصلاة بعدها مع

شرائطها التى منها الستر و لا بد من ان يكون وجوب الإزالة فى غير المعفو من الدم كما يصرح به فى الذيل و قوله عليه السّلام و ان لم يكن عليك غيره فامض فى صلوتك (إلخ) يدل على العفو من أقل من الدرهم فيستفاد منه البطلان فيما إذا كان الدم بقدر الدرهم أو أزيد فيكون الخبر بصدره و ذيله منطبقا على مذهب المشهور من وجوب الإزالة مع الإمكان و إتمام الصلاة بعدها و من الاستيناف مع عدم إمكان الإزالة و الإتمام مع شرائط الصلاة لكن هذا الذى ذكرناه مبتن على ما نقلناه من الخبر المنطبق على نسخة الكافى من ترك ذكر الواو قبل قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و ضبط قوله و ما كان أقل من ذلك و اما على نسخة التهذيب التى ذكر فيها كلمة و أو قبل قوله ما لم يزد و ترك قوله و ما كان أقل من ذلك يصير الذيل غير معمول به و لا يمكن التمسك بهذا الخبر لإثبات مذهب المشهور بكلا شقيه اعنى وجوب الإتمام مع الإزالة عند إمكانها و الاستيناف عند عدم إمكانها الا انه لا مانع عن الاستدلال بصدره على احد شقى مذهب المشهور من وجوب الإتمام عند إمكان الإزالة فدعوى سقوط الاستدلال بصدره لاضطراب ذيله ضعيفة جدا مع انه قد تكرر فى هذا الكتاب مرارا من انه عند اختلاف نسخة الكافى و التهذيب تكون العبرة بما فى الكافى لكونه أضبط و لو كان الأصل عند الدوران بين الزيادة و النقيصة هو عدم الزيادة و يثبت به عدم زيادة كلمة و أو فى نسخة التهذيب و ان كان يعارض مع عدم زيادة قوله و ما كان أقل من ذلك فى نسخة الكافى و بالجملة المدار عند اختلاف الكافى و التهذيب على الأخذ بالكافى لاضبطيته و ان كان الأصل مطابقا مع الأخذ بالتهذيب لو لا اضبطية الكافى.

فالأقوى (ح) ما عليه المشهور من وجوب الإزالة إذا علم بالنجاسة فى أثناء الصلاة فى سعة الوقت مع وقوع شىء من الصلاة فيها و إتمام الصلاة مع شرائطها بعد الإزالة إذا أمكنت الإزالة بتطهير أو تبديل أو نزع و استينافها إذا لم يتمكن من الإزالة فيها و لكن الاحتياط بالاستيناف بعد الإتمام بعد الإزالة عند التمكن منها مما لا ينبغى تركه و ذلك لاحتمال حمل الخبرين الدالين على وجوب الإتمام بعد العلم بالنجاسة أعنى خبر داود و خبر ابن محبوب على ما إذا احتمل وقوع النجاسة فى أثناء الصلاة

جمعا بينهما و بين صحيحة زرارة لأظهرية دلالتها على وجوب الاستيناف فيما إذا علم فى الأثناء بسبق النجاسة على الصلاة الا ان حملهما على ما ذكر بعيد لما عرفت من ظهورهما خصوصا خبر ابن محبوب فى العلم بكون النجاسة المشهودة فى الأثناء سابقه

على العلم بها و الانصاف أن حملهما على ما إذا تمكن من الإزالة بنحو من أنحائها و لو بالنزع أو التبديل اولى كما لا يخفى و هذا ما تيسر لى فهمه فى المقام و اللّه ولى الهداية و الانعام هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى.

الصورة الثانية ما إذا علم بالنجاسة و علم بحدوثها حين العلم بها بحيث يقطع بعدم وقوع شىء من الصلاة فيها كما إذا رعف فى أثناء الصلاة أو وقع عليه شىء من النجاسات فى أثنائها.

الثالثة ما إذا علم بها و احتمل حدوثها حين العلم بها أو تقدمها و وقوع شىء من الصلاة فيها و هذه الصورة كالصورة الثانية بعد اجراء الاستصحاب فى عدم حدوث النجاسة قبل زمان العلم بها.

و الحكم فيهما هو وجوب الإتمام مع التمكن من الإزالة من غير خلاف يعرف بل ادعى عليه الإجماع فى محكى التذكرة و انه ككك عند علمائنا كما فى محكى المنتهى.

و يدل عليه صحيحة زرارة الطويلة المتقدمة و الاخبار الواردة فى الرعاف التى تقدم نقلها و لا اشكال فيه أصلا هذا مع التمكن من إزالتها بنحو من الأنحاء من التطهير أو التبديل أو النزع سواء كان فى سعة الوقت أو ضيقه و مع عدم إمكان إزالتها ففى سعة الوقت يستأنف الصلاة لعدم إمكان إتمامها بشرائطها التى منها الطهارة الخبثية و فى ضيق الوقت يتم بلا كلام فى أصل وجوب الإتمام و انما الكلام فى انه مع إمكان إلغاء الثوب و إتمام الصلاة عاريا هل يجب إتمامها كذلك أو يتمّها مع التستر بالثوب النجس ففيه وجهان مبنيان على تقديم الستر على شرط الساتر أو العكس عند التزاحم بينهما و سيأتى تحقيق الكلام فيه فعلى القول بتقديم الستر يجب الإتمام مع الثوب النجس و على القول بتقديم شرط الساتر يجب الإتمام عاريا و على القول برعاية الاحتياط بالجمع بين الصلاة مع الثوب النجس و عاريا يجب الإتمام بأحد النحوين ثم القضاء مع الثوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۷۹

الطاهر فى خارج الوقت اللهم الا ان يحتمل أهمية احد المتزاحمين فيتعين الإتيان به فى الوقت ثم القضاء فى خارجه و لا يخفى ان عبارة المصنف (قده) فى المتن فى هذا المقام اعنى قوله فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما و مع عدم الإمكان يستأنف و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شىء عليه.

ليس على ما ينبغى و كان حق العبارة ان يقول فمع إمكان الإزالة بالتطهير أو التبديل أو النزع يتمها بعدها مطلقا سواء كان فى سعة الوقت أو مع ضيقه و مع عدم إمكان الإزالة بنحو من أنحائها يستأنف فى سعة الوقت و يتم مع النجاسة أو عاريا على الاحتمالين مع ضيقه كما لا يخفى وجهه و هذا ما سنح لى فى هذا المقام.

الصورة الرابعة ما لو علم بوقوع نجاسة عليه فى الأثناء و لكن بعد إزالتها كما لو علم فى الركعة الثالثة بوقوع نجاسة على عباية فى الركعة الاولى مع إلغاء العباء عنه فى الركعة الثانية مثلا و ينبغى القطع بالصحة (ح) لكن فى المحكى عن المعتبر استيناف الصلاة بناء على القول بعدم معذورية الجاهل فى الوقت و أورد عليه فى المدارك بعدم الملازمة بين نفى المعذورية إذا وقع تمام الصلاة مع النجاسة و بين نفيها إذا وقع بعضها لكن الأقوى ثبوت الملازمة كما انها ثابتة بين المعذورية فى وقوع تمامها مع النجاسة و بين وقوع بعضها لا سيما إذا كان العلم بها بعد زوالها و حيث ان التحقيق هو المعذورية فى الأولى أى فى وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا اشكال فيها فى هذه الصورة عندنا كما لا يخفى.

الأمر الخامس لو صلى فى النجس ناسيا لنجاسته سواء تذكر بعد الصلاة أو فى أثنائها فقد اختلفت الأقوال فى صحتها و بطلانها.

و المشهور بين القدماء هو وجوب إعادتها فى الوقت و قضائها فى خارجه و حكى عن ابن إدريس الإجماع عليه و المحكى عن العلامة فى التذكرة انه حكى عن الشيخ فى بعض أقواله عدم وجوب الإعادة مطلقا و يظهر من المحقق فى المعتبر الميل اليه و اختاره فى المدارك حيث يقول و الأظهر عدم وجوب الإعادة لصحة مستنده و مطابقته مع الأصل و العمومات و حمل ما تضمن

الإعادة على الاستحباب و المحكى عن المشهور بين

المتأخرين هو التفصيل بين التذكر فى الوقت و خارجه بوجوب الإعادة فى الأول دون الأخير و منشأ الاختلاف فى ذلك ورود الأخبار المختلفة فى المسألة.

و يدل على وجوب الإعادة مطلقا فى الوقت أو خارجه عدة من الاخبار بعضها وارد فى مورد النسيان بالنصوصية.

كرواية أبى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الدم قال عليه السّلام ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا اعادة عليه و ان هو علم قبل ان يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة.

و رواية سماعة عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه قلت فكيف يصنع من لم يعلم أ يعيد حين يرى «۱» فيه قال لا و لكن يستأنف.

و صحيحة ابن ابى يعفور فى نقط الدم يعلم به ثم ينسى ان يغسله فيصلى فيه ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلوته قال يغسله و لا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم فيغسله و يعيد صلوته.

و صحيحة زرارة الطويلة و فيها قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمّت أثره الى ان أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت ان بثوبى شيئا و صليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة و تغسله.

و رواية ابن مسكان قال بعثت بمسألة الى ابى عبد اللّه عليه السّلام مع إبراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسلها قال عليه السّلام يغسلها و يعيد صلوته.

و بعضها يدل على وجوب الإعادة عند النسيان بالإطلاق كحسنة محمّد بن مسلم و فيها و ان كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.

---

(۱) فى الوافى حين يرفعه و قال فى تفسيره يرفعه اى يزيله. يستأنف يعنى مضى ما مضى و يطهر لما يستقبل انتهى.

و صحيحة الجعفى و فيها و ان كان أكثر من الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فيه فليعد صلوته.

و رواية جميل بن دراج مثل صحيحة الجعفى.

و صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال سئلته عن رجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع قال عليه السّلام ان كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلى و لا ينقص منه شىء و ان كان رآه و قد صلى فليعتد بتلك الصلاة و هذه الصحيحة كحسنة محمّد بن مسلم تدلان على وجوب القضاء أيضا بعد خروج الوقت لوقوع السؤال فى هذه الصحيحة عن عدم العلم بالنجاسة حتى ورد فى الغد و حكم الامام عليه السّلام بإعادة صلوات كثيرة عند تضييع الغسل فى الحسنة و الصلوات الكثيرة لا تعاد إلا قضاء كما لا يخفى.

و جميعها بإطلاقها تشمل ما لو كان ترك الغسل من جهة نسيان النجاسة.

و يدل على وجوب الإعادة أيضا الأخبار الكثيرة البالغة إلى حد الاستفاضة الآمرة بالإعادة عند نسيان الاستنجاء و هى كثيرة حتى ان صاحب الحدائق استظهر من الأصحاب الفرق بين نسيان الاستنجاء و بين نسيان غيره من سائر النجاسات بالقول بوجوب الإعادة فى الاستنجاء و عدم وجوبها فى غيره و ذلك بواسطة ورود تلك الأخبار الكثيرة فى الاستنجاء على وجوب الإعادة عند نسيانه.

و استدل للقول بعدم وجوب الإعادة مطلقا باخبار أخرى دالة على عدم وجوبها.
منها صحيحة العلاء عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فنسى أن يغسله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله أ يعيد الصلاة قال لا يعيد قد مضت الصلاة و كتبت له. و ظاهر قوله عليه السّلام و كتبت هو ان نفى الإعادة من جهة اجزاء ما اتى به فيدل على نفى الإعادة فى الوقت و خارجه.
و منها ما ورد فى نفى الإعادة عمن نسى الاستنجاء.
كخبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يتوضأ و ينسى ان يغسل ذكره و قد بال فقال عليه السّلام يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة و فى معناه غيره مثل موثقة عمار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۲
و خبر على بن جعفر و خبر عمرو بن ابى نصر.
و استدل للتفصيل بين الوقت و بين خارجه بوجوب الإعادة فى الأول و عدم وجوب القضاء فى الأخير بالجمع بين الطائفتين من الاخبار بحمل الطائفة الدالة على وجوب الإعادة على ما إذا كان التذكر فى الوقت و الطائفة الثانية الدالة على عدم وجوبها على ما إذا كان التذكر فى خارج الوقت.
و يدل على صحة هذا الجمع و يشهد بصحته صحيحة على بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال فى ظلمة الليل و انه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه اصابه و لم يره و انه مسحه بخرقة ثم نسى أن يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى فأجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها و ما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت و إذا كان جنبا أو صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته لان الثوب على خلاف الجسد فاعمل على ذلك إنشاء اللّه هذا ما استدل به للأقوال الثلاثة بالأخبار الخاصة الواردة فى المقام.
و قد يستدل للقول لوجوب الإعادة بأن مقتضى إطلاق أدلة اشتراط الطهارة الخبثية هو عموم شرطيتها لحال النسيان و إذا ثبت شرطيتها فى حال النسيان يلزم انتفاء المشروط عند انتفائه لأن المشروط ينعدم عند انعدام شرطه فيجب عليه الإعادة فى الوقت امتثالا لأمره و فى خارج الوقت بعموم من فاتته فريضة فى الوقت فليقضها فى خارجه كما فاتته.
و لا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المثبت للشرطية الخطاب التكليفى بلفظ الأمر أو بالخطاب الوضعى مثل لا صلاة الا بطهور فان الخطاب التكليفى الذى يستفاد منه الشرطية أو الجزئية لا بد من ان يكون غيريا حتى يصح منه انتزاع الشرطية أو الجزئية لعدم صلاحية الخطاب النفسى لان ينتزع منه ذلك بل المستفاد منه ليس الا وجوب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۳
متعلقة و لو بان يكون واجبا فى واجب و اما الشرطية أو الجزئية الملازم لبطلان المشروط أو الكل عند انعدامه فلا يستفاد من التكليف النفسى و إذا كان الخطاب التكليفى المنشأ لانتزاع الشرطية أو الجزئية عنه غيريا فيؤل الى خطاب الوضع فى عدم اختصاصه بمن يصح تعلق التكليف به بل يعمه و من لا يصح تعلقه به كالغافل و الناسى و نحوهما و لازمه هو ما ذكرناه من انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه بالنسيان.
و يستدل للقول بعدم وجوب الإعادة بعموم حديث الرفع بالنسبة إلى رفع النسيان و بخصوص صحيحة لا تعاد الواردة فى الصلاة بناء على اندراج الطهارة الخبثية فى عقد المستثنى منه المذكور فيها لا فى عقد المستثنى. و بأنه فى حال نسيان النجاسة صلى

صلاة مأمورا بها و الأمر يقتضى الاجزاء هذه خلاصة ما قيل به فى المقام.

أقول اما الاستدلال للقول الثالث (اعنى التفصيل بين التذكر فى الوقت و فى خارجه بوجوب الإعادة فى الأول و عدم وجوب القضاء فى الأخير) بالجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار المثبتة للإعادة على وجوب الإعادة فى الوقت و الاخبار النافية على نفيها فى خارج الوقت بشهادة صحيحة على بن مهزيار ففيه ان فى الطائفتين ما لا يقبل ذاك الحمل و صحيحة على بن مهزيار مما لا يصح التعويل عليها فى هذا الجمع.

اما الأول فلان صحيحة على بن جعفر المصرحة فيها بعدم العلم بالدم الا بعد الغد و حسنة محمّد بن مسلم المذكور فيها انه صلى فيه صلاة كثيرة دالتان بالظهور القريب من النصوصية على وجوب القضاء كما أشرنا إليه عند نقلهما فلا تقبلان الحمل على خصوص الإعادة فى الوقت نعم دلالتهما على وجوب القضاء على الناسى بالإطلاق لعدم ورودهما فى خصوص مورد الناسى فيمكن تقييدهما بما عدا النسيان و لعل فى قوله عليه السّلام فضعيّت غسله فى حسنة محمّد بن مسلم ظهور فى حالة العمد كما ان قوله فلم يعلم به فى صحيحة على بن جعفر ظاهر فى حالة الجهل بالنجاسة و كيف كان فعلى تقدير شمول الخبرين لحالة النسيان ليسا بقابلين للحمل على وجوب الإعادة فى الوقت فقط هذا بالنسبة الى الأخبار المثبتة للإعادة و فى الاخبار النافية أيضا ما لا يقبل الحمل على عدم الإعادة فى خارج الوقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۴

و ذلك كخبر على بن جعفر من الاخبار الواردة فى الاستنجاء و فيه قال سئلته عن رجل ذكر و هو فى الصلاة انه لم يستنج من الخلاء قال عليه السّلام ينصرف و يستنجى من الخلاء و يعيد الصلاة و ان ذكر و قد فرغ من صلوته فقد اجزئه ذلك و لا اعادة و ظهور قوله و ان ذكر و قد فرغ من صلوته للتذكر فى الوقت غير قابل للإنكار.

و خبر عمار بن موسى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لو ان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلاة و هذا أيضا ظاهر فى كون التذكر بعد الصلاة من غير فصل فيأبى الحمل على ما كان التذكر خارج الوقت.

و اما عدم صلاحية صحيحة على بن مهزيار لان تكون شاهدة على الجمع فلجهالة السائل و المسئول عنه و اضطراب المتن فان صدور الخبر يدل على ان الإعادة انما تثبت لمكان كون ما صلاة بذلك الوضوء و فصل فيه بين الوقت بوجوب الإعادة فيه و بين خارجه بعدم وجوب القضاء فيه و ذيله يدل على وجوب القضاء فيما إذا كان الخلل فى الصلاة من جهة كونه على غير وضوء و قد وجه الخبر بتوجيهات لا يخلو شيئا منها من التكلف و لذا قال فى الوافى بعد نقله معنى هذه الرواية غير واضح و ربما توجّه بتكلفات لا فائدة فى إيرادها و يشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ (انتهى) و ما تشبث به فى الحدائق لتصحيح سند الخبر ردا على المدارك بان الاعتماد فى صحة الخبر على كلام الثقة على بن مهزيار و قوله فأجابه بجواب قرئته بخطه حيث انه لا ينسب مثل هذه العبارة الى غير الامام و لا يعتمد على غيره فى شىء من الاحكام (مردود) بعدم ظهور اعتماد من على بن مهزيار على هذا الخبر و لا عمله به بل ليس فى البين إلا نقله حكاية صادرة عن شخص فى قضية خاصة نعم هذا لخبر منسلك فى سلك الأخبار المروية عنهم عليهم السّلام و هو أمارة ظنية على كونه منها الا انه لا دليل على اعتبارها و بالجملة الإنصاف عدم صحة الركون إليه فى مقام الجمع بين الاخبار النافية و المثبتة للإعادة فلا بد من ملاحظة تلك الاخبار فى أنفسها.

فنقول أخبار الدالة على الإعادة أكثر من الاخبار النافية لها بل لم يكن فى الاخبار النافية إلا صحيحة العلاء.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۵
و اما اخبار نسيان الاستنجاء فهى معارضة بمثلها مع ما عرفت من الحدائق من إمكان جعل نسيان الاستنجاء موضوعا آخر مخالفا مع نسيان النجاسة لورود أخبار خاصة فيه بعضها دالة على نفى الإعادة و بعضها على إثباتها مع إمكان حمل النافية منها على نفى اعادة الوضوء كما يدل على نفى اعادته.
خبر عمرو بن ابى نصر قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يبول و ينسى ان يغسل ذكره قال عليه السّلام يغسل ذكره و لا يعيد وضوئه و بالجملة ليس فى الاخبار النافية للإعادة إلا صحيحة العلاء و الشهرة قامت على خلافها و انعقدت على الأخذ بالأخبار الدالة على الإعادة فهى لازمة الأخذ باستناد المشهور إليها و صحيحة علاء موهونة باعراض المشهور عنها فتسقط عن الحجية بالاعراض فلا محيص الا عن العمل بما يدل على الإعادة.
فالأقوى وجوبها فى الوقت أو فى خارجه هذا تمام الكلام فيما إذا كان التذكر بعد الصلاة سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و منه يظهر حكم ما لو كان التذكر فى الأثناء لدلالة الأخبار المتقدمة الدالة على الإعادة على ان نسيان النجاسة لا يوجب ارتفاع شرطية الطهارة للصلاة مضافا الى دلالة إطلاقات الأدلة الدالة على مانعية النجاسة السالمة عن دليل حاكم عليها بل مقتضى خبر سماعة المذكور فيه كون الإعادة عقوبة للنسيان عدم الفرق بين كون النسيان منشأ لوقوع الصلاة بتمامها مع النجاسة و بين كونه منشأ لوقوع بعض منها معها بل خبر على بن جعفر يفصل بين ما كان التذكر فى الأثناء أو كان بعد الصلاة بالإعادة فى الأول دون الأخير و فيه قال سئلته عن رجل ذكر و هو فى الصلاة انه لم يستنج من الخلاء قال عليه السّلام ينصرف و يستنجى من الخلاء و يعيد الصلاة و ان ذكر و قد فرغ من صلوته فقد اجزئه ذلك و لا اعادة كل ذلك مضافا الى عدم الدليل على المعذورية بالنسبة إلى الجزء الواقع فى أول آنات التذكر لكن ما ذكرنا يتم إذا كان التذكر فى أثناء الصلاة فى سعة الوقت و اما مع ضيقه فيكون كالجاهل الذى يعلم بالنجاسة فى أثناء الصلاة فى ضيق الوقت فيجب الإزالة بما يمكن من النزع أو التبديل أو التطهير و مع عدم إمكانها يتم مع النجاسة أو عاريا على الاحتمالين المذكورين فى الجاهل.

و من جميع ما ذكره يظهر عدم بقاء المورد فى المقام للتمسك بالبراءة لإثبات عدم وجوب الإعادة لكون الأخبار الدالة على وجوب الإعادة أدلة اجتهادية و مع صحة التمسك بها لا ينتهى النوبة إلى التمسك بالأصل مضافا الى ما فى الرجوع الى البراءة من الإشكال فى المقام كما تقرر فى الأصول و كذا لا يصح التمسك فى رفعها برفع النسيان المذكور فى حديث الرفع و ان كانت الفقرة الدالة على رفعه بل ما عدا فقرة ما لا يعلمون منه من الأدلة الاجتهادية لكون الأخبار الدالة على الإعادة أخص منه فتقدم عليه و كذا لا يصح التمسك بصحيحة لا تعاد مع ما فى التمسك بها من الإشكال لإجمال الطهور المذكور فى عقد المستثنى فى الصحيحة المذكورة و احتمال شموله للطهارة الخبثية أيضا حسبما حررناه فى الرسالة المفردة التى كتبناها فى فقه الصحيحة و هذا ما تيسر لى فى هذه المسألة العويصة و الحمد للّه و لى الانعام.

[مسألة ۱ ناسى الحكم تكليفا أو وضعا كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء]

مسألة ۱ ناسى الحكم تكليفا أو وضعا كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء.
لانه عند نسيان الحكم يصير جاهلا به و لا فرق فى الجاهل به بين ما إذا لم يكن عالما به أصلا أو علم به و لكن نسيه و صار

جاهلا به لإطلاق الدليل.

[مسألة ۲ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته]

مسألة ۲ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته فالظاهر انه من باب الجهل بالموضوع فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء و كذا لو شك فى نجاسته ثم تبين بعد الصلاة انه كان نجسا و كذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته أو شهدت البينة بتطهيره ثم تبين الخلاف و كذا لو وقعت قطرة بول أو دم مثلا و شك فى أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض ثم تبين انها وقعت على ثوبه و كذا لو راى فى بدنه أو ثوبه دما و قطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفو أو انه أقل من الدرهم أو نحو ذلك ثم تبين انه مما لا يجوز الصلاة فيه و كذا لو شك فى شىء من ذلك ثم تبين انه مما لا يجوز فجميع هذه من الجهل بالنجاسة لا يجب فيها الإعادة أو القضاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۷

فى هذه المسألة فروع (الأول) لو كان عالما بنجاسة ثوبه فغسله و علم بطهارته بالغسل فصلى فيه ثم تبين له بقاء نجاسته المعلومة سابقا ففى كونه فى حكم العالم بالنجاسة لعلمه بها قبل غسله أو فى حكم الجاهل لكونه جاهلا فى حال الصلاة (وجهان) يمكن ان يقال بالأول.

لحسنة ميسر و فيها قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام آمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس قال عليه السّلام أعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شىء. و تقريب الاستدلال بها ان صلوته فى الثوب الذى غسله الجارية لا بد من ان يكون اما للعلم بطهارته بغسل الجارية إياه أو اعتمادا على قولها لو أخبرت بطهارته أو على فعلها بأصالة الصحة فيه و الحكم بعدم الإعادة لو كان هو الغاسل للثوب من جهة عدم تبين خلاف بعده لانه بنفسه إذا غسله يبالغ فى الغسل و تزول النجاسة و لا يبقى منها شىء حتى ينكشف بقائها.

لكن الأقوى هو الأخير و ذلك لان العلم الذى أخذ موضوعا لوجوب الإعادة هو العلم حين الصلاة لا العلم مطلقا و لو كان قبلها و لا يرد بان مقتضاه عدم وجوب الإعادة على الناسى لأنه لا يكون عالما بالنجاسة حين الصلاة و ذلك لثبوت الإعادة عليه بقيام الدليل عليها بالخصوص و أما حسنة ميسر فالظاهر منها كون الصلاة فى الثوب المغسول لأجل الاعتماد على أصالة الصحة و يكون الحكم بوجوب الإعادة عند انكشاف بقاء النجاسة لأجل الردع على الاعتماد بأصل الصحة لا مطلقا بل فى خصوص المورد لمكان العلم بعدم مبالغة الجارية فى الغسل و كونها ممن لا تبالى فى إزالة النجاسة عن المغسول و ليست فى مورد حصول العلم بالطهارة الذى هو محل البحث فى المقام فالرواية أجنبية عن الدلالة على الإعادة فى المقام.

الثانى لو شك فى نجاسته ثم تبين بعد انه كان نجسا فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة فيما إذا لم يعلم نجاسته سابقا و شك فى بقائها سواء كان مستصحب الطهارة أو لم يعلم حالته السابقة أصلا و اما إذا كان مستصحب النجاسة فهو كالعلم بنجاسته حين الصلاة لكون الاستصحاب من الأصول المحرزة التى تقوم مقام العلم الطريقى فيما له من الآثار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۸۸

الثالث لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته فصلى فيه ثم تبين بقاء نجاسته فالظاهر انه أيضا من باب الجهل بالموضوع لحجية قول الوكيل فى الاخبار بطهارته للسيرة المستمرة فى العمل باخباره و الاخبار الواردة فى الإتيان بعمل القصارين و الجزّارين و الجارية «۱» المأمورة بتطهير ثوب سيدها و ان الحجام مؤتمن و ليس فى مقابلها ما يدل على خلافها إلا

حسنة ميسرة المتقدمة فى الأمر الأول و قد عرفت ان وجوب الإعادة المذكور فيها لمكان فرض عدم مبالغة الجارية فى التطهير و كونها ممن لا تبالى فيه فلا إشكال فى صحة العمل بقول الوكيل إذا لم يكن ممن لا يبالى فى عمله.

الرابع لو شهدت البينة بتطهره ثم تبين الخلاف فلا ينبغى الإشكال فى عدم الإعادة و انه فى حكم الجهل بالموضوع بعد اعتبار البينة و انها فى حكم العلم.

الخامس لو وقعت قطرة بول أو دم مثلا- و شك فى وقوعها على الثوب أو على الأرض فان لم يكن الأرض محلا لابتلائه من السجدة عليها أو التيمم بها فلا إشكال فى ان هذا العلم الإجمالى لا يؤثر فى تنجز التكليف بالنسبة إلى وقوعها على الثوب بل المحكم فيه هو الرجوع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها لو كان الثوب مسبوقا بالطهارة و مع كون الأرض مورد الابتلاء بتكليف فعلى فاللازم هو الحكم بلزوم الإعادة لصدق العلم بالنجاسة و لو إجمالا.

السادس لو راى فى بدنه أو ثوبه دما و قطع بأنه دم ما لا نفس له كالبق و نحوه فصلى فيه ثم علم بأنه مما له نفس سائلة و الحكم أيضا عدم وجوب الإعادة لصدق الجهل بالنجاسة و يكون كما إذا راى رطوبة فى ثوبه و قطع بأنه ماء مثلا فصلى فيه ثم علم بأنها دم ما له نفس سائلة فإنه لا ينبغى الارتياب فى كونه من مصاديق الجهل بالنجاسة.

السابع لو علم بان فى ثوبه دم نجس و قطع بأنه معفو عنه لكونه من القروح أو انه أقل من الدرهم فصلى فيه ثم تبين انه ليس معفو عنه ففى وجوب الإعادة عليه

---

(١) رواية الجارية المأمورة بالتطهير هى حسنة ميسرة المتقدمة و سيجىء فى فصل طرق إثبات طهارة الشىء المتنجس زيادة بحث عن اعتبار قول الوكيل فى التطهير فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٨٩

(وجهان) من ان الموضوع فى وجوب الإعادة هو العلم بالنجاسة التى تجب إزالتها على تقدير العلم بها و هو و ان علم بالنجاسة لكنه لم يعلم بالنجاسة التى تجب عليه إزالتها عند العلم بها و من ان المدار فى وجوبها هو العلم بالنجاسة مطلقا و هو محقق فى المقام و انما الجهل بحكمها من جهة الاشتباه فى كونها مما تجب إزالتها و لا يخفى ان الأقوى هو الأول لأن المعذورية إنما ثبتت فى الصلاة مع نجاسة لو علم بها لم يكن معذورا و هى النجاسة الغير المعفو عنها فالنجاسة المعفوة معذورة فيها مع العلم بها فضلا عن الجهل فالموضوع هو النجاسة الغير المعفوة لا النجاسة مطلقا و من المعلوم عدم صدق العلم بالنجاسة الغير المعفوة و ان علم بأصل النجاسة.

[مسألة ٣ لو علم بنجاسة شي‌ء فنسي و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجسا]

مسألة ٣ لو علم بنجاسة شي‌ء فنسي و لاقاه بالرطوبة و صلى ثم تذكر انه كان نجسا و ان يده تنجست بملاقاته فالظاهر انه أيضا من باب الجهل بالموضوع لا النسيان لانه لم يعلم نجاسة يده سابقا و النسيان انما هو فى نجاسة شي‌ء آخر غير ما صلى فيه نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده و صلى كانت باطلة من جهة بطلان وضوئه أو غسله.

و ما ذكره المصنف (قده) واضح بعد اتضاح عدم نجاسة يده سابقا و ان النجاسة الحادثة بملاقاة الشي‌ء النجس لم تكن معلومة فيدخل فى موضوع الجهل بالنجاسة و ان كان منشأ الجهل بها نسيان نجاسة شي‌ء آخر و اما بطلان الوضوء أو الغسل لو أتى به قبل تطهير يده فمبنى على اعتبار طهارة أعضاء الوضوء أو الغسل قبل الإتيان به فلا يكفى صب الماء الواحد لطهر المحل و

الوضوء أو الغسل به و سيأتى تفصيل ذلك فى مباحث الوضوء.

[مسألة ۴ إذا انحصر ثوبه فى نجس]

مسألة ۴ إذا انحصر ثوبه فى نجس فان لم يمكن نزعه حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء و ان تمكن من نزعه ففى وجوب الصلاة فيه أو عاريا أو التخيير وجوه الأقوى الأول و الأحوط تكرار الصلاة.

فى هذه المسألة أمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۹۰

(الأول) لا خلاف ظاهرا فى انه لو اضطر إلى الصلاة فى الثوب النجس لبرد و نحوه فان صلوته صحيحة و يدل عليه عموم ما ورد من المعذورية عند الضرورة مع ان الصلاة لا يترك بحال.

و خصوص رواية الحلبى قال سئلت الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب فى ثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه إذا اضطر اليه. بناء على ان يكون المراد من الاضطرار الاضطرار الناشى من برد و نحوه و عدم إمكان الصلاة عريانا لا الاضطرار الناشى من انحصار الثوب به و عدم وجود ما سواه مع إمكان الصلاة عريانا.

و الا فتخرج عن الدلالة على جواز الصلاة فى الثوب النجس عند الاضطرار الى لبسه الناشى من عدم إمكان الصلاة عريانا لبرد و نحوه.

و لا فرق فيما ذكرناه من جواز الصلاة فى الثوب النجس عند الضرورة إلى لبسه و عدم إمكان نزعه بين انحصار الثوب به و عدمه مع حصول الضرورة فى لبسه كما سيأتى فى المعفوات الا ان الكلام ههنا فى صورة الانحصار. و هل تجب الإعادة بعد رفع الضرورة فى الوقت أو فى خارجه (قولان) المحكى عن الشيخ و ابن الجنيد هو الوجوب و ربما يحكى عن جماعة أخرى.

و استدل له بموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل له الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال عليه السّلام يتمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة.

و لكن المشهور شهرة عظيمة هو عدم وجوبها و هذا هو الحق لسقوط الموثقة عن الحجية باعراض المشهور عنها على ما هو التحقيق عندنا فى باب حجية الأخبار.

مضافا الى ما فى دلالتها من احتمال كون الإعادة لأجل التيمم لا لمكان وقوع الصلاة فى الثوب النجس كما يؤيده ورود الأمر بها فى جملة من النصوص الذى حمل على الاستحباب فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبها فى المقام.

الأمر الثانى إذا انحصر ثوبه فى النجس و أمكن نزعه فى حال الصلاة فهل يجب الصلاة فيه أو يتعين عليه الصلاة عاريا أو يتخير بين ان يصلى فيه أو يصلى عاريا مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۹۱

أو مع أفضلية الصلاة فيه (وجوه و أقوال) المحكى عن جماعة هو الأول كما قواه المصنف (قده) فى المتن.

و استدل له بعدة من الاخبار الإمرة بذلك.

كصحيح الحلبى قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أجنب فى ثوبه و ليس معه غيره قال عليه السّلام يصلى فيه فإذا وجد الماء غسله.

و صحيحه الأخر عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال عليه السّلام يصلى فيه.

و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الرجل يجنب فى ثوب و ليس معه غيره و لا يقدر على غسله قال عليه السّلام يصلى فيه.

و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سئلته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله يصلى فيه أو يصلى عريانا فقال ان وجد ماء غسله و ان لم يجد ماء صلى فيه و لم يصل عريانا.

هذا مضافا الى انه عند الدوران بين ترك القيد أو ترك قيد القيد يكون المتعين هو رفع اليد عن قيد القيد و الإتيان بالقيد كالدوران بين ترك أصل الستر أو التستر بالساتر النجس فالمتعين هو الإتيان بالساتر المتنجس لكى يكون المتروك هو قيد الساتر اعنى طهارته لا ترك أصل الستر و الصلاة عاريا.

و السر فيه هو ان المتعذر هو الساتر المقيد بتعذر قيده و اما أصل الستر فهو غير متعذر و لما كانت الصلاة لا يترك بحال من الأحوال بل المتروك هو المتعذر منها و كان المتعذر هو قيد الساتر لا الستر نفسه يكون اللازم هو الإتيان بالستر و رفع اليد عن قيده المتعذر.

مضافا الى ان فى ترك الستر و الإتيان بالصلاة عاريا يلزم ترك القيام و الركوع و السجود بناء على وجوب الصلاة قاعدا و الإيماء للركوع و السجود فيدور الأمر بين ترك قيد من قيود الشرط أعنى طهارة الساتر التى ليست ركنا و بين ترك الركوع و السجود و القيام فى حالة تكبيرة الإحرام و القراءة و القيام المتصل بالركوع مما تعدّ

من الاجزاء الركنية و عند الدوران بين الركن و غيره يقدم الركن على غيره كما حقق فى مبحث التزاحم من الأصول.

و استدل لوجوب الصلاة عاريا بعدّة من اخبار أخر دالة عليه.

كخبر سماعة قال سئلته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض ليس عليه إلا ثوب واحد أجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم و يصلى عريانا قاعدا (كما فى الكافى و التهذيب. و قائما كما فى الاستبصار) و يومى إيماء.

و خبر محمّد بن على الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و ليس عليه إلا ثوب واحد فأصاب ثوبه منى قال يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعا و يصلى و يومى إيماء.

و استدل للقول بالتخيير بكونه مقتضى الجمع بين الطائفتين من الاخبار و لا فضلية الإتيان فى الثوب النجس بحمل ما يأبى من الاخبار عن الحمل على التخيير كخبر على بن جعفر الذى فيه النهى عن الصلاة عريانا على الأفضلية.

(أقول) اما الجمع بين الطائفتين بالحمل على التخيير بحمل الأمر الوارد فيهما بالصلاة فى الثوب النجس أو الصلاة عريانا الظاهر فى الوجوب التعيينى على التخييرى أو الحمل على ارادة الجواز لكونه فى مقام توهم الحظر و ان كان ممكنا الا انه جمع تبرعى لا شاهد له و ظاهر الطائفتين هو معارضتهما و يحتاج فى رفع المعارضة بهذا الحمل على شاهد له.

هذا لو أريد من التخيير التخيير فى المسألة الفرعية الذى هو بالتصرف فى ظهور الأمر فى التعيين و حمله على ما هو خلاف ظاهره من التخيير.

و لو أريد منه التخيير فى المسألة الأصولية أعنى التخيير فى الأخذ بإحدى الطائفتين من باب التسليم.

ففيه أولا انه منوط بفقد المرجح و لا إشكال فى ان الترجيح مع الاخبار الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب النجس لأنها صحاح مع كونها أكثر اللهم الا ان يقال ان الطائفة الإمرة بالصلاة عاريا و ان كانت أقل و لم تكن مثل الطائفة الأخرى فى الصحة الا انها اشتهر العمل بها قديما و حديثا بحيث لا يوجد فى الأصحاب من يطرحها رأسا

بـل الكـل مطبقون على الأخـذ بهـا امـا بالعمـل بمضـمونها عينـا أو بحملها على التخيير جمعا بينها و بين الطائفـة الأخرى: قال فى مصـباح الفقيه حتى ان بعض المتأخرين الذين استقرت سيرهم على عدم العمل الا بالروايات الصحيحة لم يتجرؤا على طرحها مع تصـريحهم بضـعفها (فـح) تتكافأ الطائفتان غاية الأمر الطائفة الآمرة بالصـلاة مع الثوب النجس مشـتملة على المرجح الداخلى من الأكثرية و صـحة الاسـناد و الطائفة الآمرة بالصلاة عريانا مشتملة على المرجح الخارجى من قيام الشهرة على الأخذ بها و الاستناد إليها.

و ثانيا ان نتيجـة التخيير فى المسألـة الأصولية هو التخيير فى الأخذ بإحدى الطائفتين و العمل من باب التخيير فى الإفتاء لا الفتوى بالتخيير و هـذا مع كون التخيير ابتدائيا ظاهر كالتخيير فى الرجوع الى احد المجتهدين المتساويين حيث انه لا يجوز الرجوع عمن اختاره بعد الاختيار و ان كان مختارا فى الرجوع اليه قبل الاختيار و مع كون التخيير استمراريا أيضا ككك. ضرورة انه ما لم يعدل عما اختاره الى الطائفة الأخرى يتعين عليه العمل بمضـمونه و على اى حال ليس له الفتوى بالتخيير كما لا يخفى و ان شـئت فقل ان هذا التخيير و ان كان اسـتمراريا انما هو للمجتهد فى الأخذ بإحدى الطائفتين لا له و لمقلديه فى الصـلاة مع الثوب النجس أو عريانا.

و ممـا ذكرنا يظهر ما فى مصـباح الفقيه من قوة التخيير اما لكونه أقرب المحتملات فى مقام الجمع أو لكونه حكما ظاهريا ناشـيا عن التعارض و التكافؤ (انتهى) و وجه الخلل فى كلامه هو المنع من كون التخيير أقرب المحتملات فى مقام الجمع و عـدم كون التخيير فى المسألة الفرعية ناشيا عن التعارض و التكافؤ كما أوضحناه.

ثم ان المحكى عن الشـيخ حمل الأخبار الإمرة بالصـلاة فى الثوب النجس على الضرورة من برد و نحوه أو على صلاة الجنازة. و حمل خبر على بن جعفر المتضـمن للنهى عن الصلاة عريانا على الدم المعفو عنه كدم السمك و لا يخفى بعد الحمل على صلاة الجنـازة أو حمـل الـدم على الـدم المعفو عنه غايـة البعـد الاـ ان حمـل الأخبـار الإمرة على الصـلاة فى الثوب النجس على صورة الاضطرار الى لبسه من برد و نحوه ليس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٩۴

بكل البعيد ان كان له شاهد.

و ربما يستشـهد له برواية الحلبى المتقدمة التى قال عليه السّـلام فيها يصـلى فيه إذا اضـطر اليه بدعوى ظهورها فى الاضـطرار الى لبس الثوب.

لكنك قد عرفت سابقا قابليتها للحمل على ارادة الاضطرار من جهة فقد ثوب آخر غيره فيكون ذكر الشرطية فى قوة تحقيق مورد السؤال فيصير معناه إذا لم يكن معه غيره و لا يكون له بدّ من لبسه لأجل عدم التمكن من غيره فليصل فيه و عليه فلا تصير شاهدا على الجمع المذكور. مع إباء صـحيحة على بن جعفر عن هذا الحمل إذا السؤال الواقع فيها بقوله يصلى فيه أو يصلى عريانا ظاهر فى كونه فى مورد التمكن من كل من الشقين و عدم الضرورة فى اللبس أو تركه كما لا يخفى.

فالحق عندى ان الحكم فى المسألة من المعضـلات لعدم إمكان رفع اليد عن كل واحدة من الطائفتين من الاخبار و الاحتياط فى أمثالهـا بتكرار الصـلاة فيه و عاريـا مع سـعة الوقت ممـا لا ينبغى تركه و مع عـدم إمكانه كما فى ضـيق الوقت يصـلى فيه لـدلالة الصـحاح عليه و كونه أقرب بباب التزاحم عنـد الـدوران بين ترك قيـد الصـلاة أو ترك قيد قيدها كما تقدم و هذا ما عندى فى هذه المسألة و اللّه الهادى.

[مسألة ۵ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة]

مسألة ۵ إذا كان عنده ثوبان يعلم نجاسة أحدهما يكرر الصلاة و ان لم يتمكن الا من صلاة واحدة يصلى فى أحدهما لا عاريا و الأحوط القضاء خارج الوقت فى الأخر أيضا ان أمكن و الا عاريا.

تكرار الصلاة فى الثوبين الذين يعلم نجاسة أحدهما مع التمكن منه مطابق مع قاعدة العلم الإجمالى حيث يعلم بوجوب الصلاة فى أحدهما فيجب الموافقة القطعية بالصلاة فى كل واحد منهما لكى يحصل له القطع بالصلاة فى الثوب الطاهر و هذا يتم عند انحصار الثوب بهما مع عدم تمكن تطهير أحدهما و اما مع وجود ثوب آخر طاهر فسيجىء حكمه فى المسألة الاتية كما انه مع انه مع التمكن من تطهير أحدهما يجب تطهيره و فى تعيّنه أو جواز الاكتفاء بالتكرير كلام يأتى فى المسألة الاتية و يدل على وجوب التكرار مضافا الى اقتضاء العلم الإجمالى إياه لحصول الموافقة القطعية به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۹۵

صحيح صفوان انه كتب الى ابى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال عليه السّلام يصلى فيهما جميعا. و قد نسب القول المذكور فى الجواهر الى المشهور بل قال لا نعرف فيه خلافا الا من ابنى إدريس و سعيد. و ان حكاه فى الخلاف عن قوم من أصحابنا فأوجبوا الصلاة عاريا و استدل فى محكى السرائر بوجوه.

الأول انه لا بد عند الشروع فى الصلاة من العلم بطهارة الثوب و هو هنا مفقود و ان حصل له العلم بعد الصلوتين بوقوع صلاة منهما فى الطاهر الا انه ليس بمفيد و ما هو المفيد و هو العلم بطهارة الثوب مقارنا مع الصلاة غير حاصل.

الثانى انه لا بد فى كل عبادة من الجزم بفعلها و الصلاة مشروطة بطهارة الثوب و حيث لا يعلم بها المكلف حين الصلاة لا يحصل له الجزم بالنيّة.

الثالث انه لا يتمكن من قصد الوجوب الذى هو الوجه فى الواجب لانه لا يعلم الواجب منهما.

الرابع مرسلة المبسوط و فيه انه روى ان يتركهما و يصلى عاريا و الكل مخدوش.

اما الأول فلان شرط الصلاة هو طهارة الثوب واقعا و هى حاصلة للعلم بطهارة أحد الثوبين واقعا و ان لم يعلم به تعيينا.

و اما الثانى فلان الجزم بالنية معتبر مع التمكن منه و هو هنا غير ممكن على نحو التفصيل و ان أمكن على نحو الاجمال بان يقصد الامتثال بإتيان المأمور به مع ما هو يعتبر فيه اما فى ضمن الصلاة الأولى أو فى ضمن الثانية.

و اما الثالث فليس على اعتبار قصد الوجه دليل فيما إذا تمكن منه فضلا عما لا يتمكن منه مع ان قصد الوجوب فى كل واحدة منهما مما لا بأس فيه لا تصافهما معا بالوجوب غاية الأمر كون اتصاف إحداهما بالوجوب المقدمى الغيرى لكون الإتيان به من باب المقدمة العلمية.

و اما الرابع فالاستدلال به من ابن إدريس النافى للعمل بالخبر الصحيح لا يخلو من الغرابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۹۶

فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب تكرار الصلاة بما يحصل معه العلم بإتيانها فى الثوب الطاهر فلو انحصر فى الثوبين يحصل العلم بإتيان صلوتين كل واحدة فى ثوب منهما و كذا لو علم بنجاسة أحد الأثواب الثلاثة و لو علم نجاسة الاثنين من الثلاثة يحصل العلم بإتيان ثلاث صلوات و الضابط أن يأتى بأزيد مما يعلم نجاسته بواحدة كما لا يخفى هذا كله مع التمكن من التكرار.

و لو لم يتمكن الا من صلاة واحدة. فهل يصلى فى أحدهما أو أحد الأثواب أو يصلى عاريا قولان (أحدهما) وجوب الصلاة فى أحدهما على ما هو مختار المصنف (قده) فى المتن و حكى عن جماعة كثيرة كالعلامة و الشهيدين و المحقق الثانى و الفاضل

الهندى و المقدس الأردبيلى و صاحب المدارك.

و القول الأخر وجوب الصلاة عاريا و هو مختار المحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و صاحب الجواهر قدس اللّه أسرارهم و لعل اختيار المصنف (قده) وجوب الإتيان فى أحدهما ههنا مبنى على ما اختاره فى صورة انحصار الثوب فى النجس من وجوب الصلاة فيه لأنه إذا وجب الصلاة فيه مع العلم التفصيلى بنجاسته فوجوبها فيه إذا كان طرفا للعلم الإجمالى يكون بالطريق الأولى لأنه مع العلم التفصيلى تكون الصلاة فيه مستلزما للمخالفة القطعية لمانعية النجاسة و ان استلزم الموافقة القطعية لشرطية التستر و مع العلم الإجمالى تكون الصلاة فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال مستلزما للمخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة مع استلزامها للموافقة القطعية لشرطية التستر و إذا كانت رعاية القطع بالموافقة لشرطية التستر اولى من رعاية القطع بالمخالفة لمانعية النجاسة فالأولوية رعايته بالنسبة إلى احتمال المخالفة لمانعيتها واضحة هذا بناء على وجوب الصلاة فى الثوب النجس عند الانحصار.

و اما على القول بوجوب الصلاة عاريا عند انحصار الثوب فى النجس ففى وجوبها فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال فى المقام غموض و ربما يستدل له باستصحاب وجوبها فيه الثابت قبل الضيق و بالولوية الصلاة فيه عن الصلاة عاريا لان الصلاة عاريا مستلزم للقطع بالمخالفة لشرطية التستر و ان استلزم الموافقة القطعية لمانعية النجاسة و ان الصلاة

فى أحدهما تستلزم للموافقة القطعية لشرطية التستر و المخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة ففى الأول قطع بالمخالفة لاشتراط التستر و ان حصل القطع بالموافقة لمانعية النجاسة و فى الثانى قطع بالموافقة لشرطية التستر مع احتمال المخالفة لمانعية النجاسة و لا ريب ان الثانى أولى و بأسهلية فقدان وصف الساتر عن فقدان الستر نفسه.

و لا يخفى ما فى الكل اما الاستصحاب فلان الثابت قبل الضيق هو الوجوب المقدمى للصلاة فى أحدهما لوجوب الصلاة فى الطاهر منهما واقعا و هذا الوجوب المقدمى يسقط فى الضيق بسقوط وجوب ذيه و انه عند الضيق اما تجب عاريا بناء على لزوم رعاية النجاسة المحتملة أو فى أحدهما بناء على سقوط مانعية النجاسة (ح) فلا شك فى بقاء الوجوب فى أحدهما الثابت قبل الضيق حتى يستصحب. و اما أولوية المخالفة الاحتمالية لمانعية النجاسة عن المخالفة القطعية لشرطية التستر فهى على إطلاقها ممنوعة بل الأمر يدور مدار أهمية ملاك شرطية التستر عن ملاك مانعية النجاسة و ربما يكون ملاك مانعية النجاسة أهم على نحو يحرم مخالفتها الاحتمالية و ان استلزمت مخالفتها الاحتمالية للقطع بموافقة شرطية التستر و ربما يكون ملاك شرطية التستر أهم على نحو تحرم مخالفتها القطعية و ان حصل القطع بموافقة مانعية النجاسة فإن أحرز الأهمية فى أحدهما أو احتملت يقدم ما يعلم أو يحتمل أهميته و مع احتمال الأهمية فى كلا الطرفين يكون الحكم هو التخيير فالحكم بأولوية المخالفة الاحتمالية فى مانعية النجاسة مع موافقة القطعية لشرطية التستر عن مخالفة القطعية لشرطيته مع الموافقة القطعية لمانعية النجاسة على إطلاقه ممنوع بل الصواب هو الحكم بالتخيير لاحتمال الأهمية فى كلا الطرفين و اما اسهلية فقدان وصف الساتر عن فقدان الستر فهو حق لكنه يكون ملاك الحكم بوجوب الصلاة فى الثوب النجس عند الانحصار و كلامنا الآن فى وجوب الصلاة فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال بناء على وجوب الصلاة عاريا عند الانحصار.

فالحق فى المقام لزوم مراعاة الاحتياط بالصلاة فى أحدهما فى الوقت و القضاء فى ثوب طاهر اما فى أحدهما عند تطهيره أو فى ثوب ثالث طاهر و اما ما ذكره المصنف (قده) باحتياط القضاء خارج الوقت فى الأخر أيضا ان أمكن و الا عاريا فمما لا وجه له

و كأنه (قده) بفرض استمرار الانحصار فى الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما بالإجمال الى أخر العمر أو الى وقت يصدق التهاون

فى القضاء عند تأخيره الى ذلك الوقت و هو فرض بعيد.

[مسألة ۶ إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر]

مسألة ۶ إذا كـان عنـده مع الثوبين المشـتبهين ثوب طـاهر لاـ يجوز ان يصـلى فيهمـا بالتكرار بل يصـلى فيه نعم لو كان له غرض عقلائى فى عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيهما مكررا.
قـد مر فى طى المسألـة الثانيـة من المسائل المـذكورة فى الفصل المعقود فى الماء المشـكوك نجاسـته من ان الأقوى عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى لا من جهة كونه لعبا بأمر المولى كما يترائى من عبارة الرسائل لكى يورد عليه أو لا بإمكان كونه لغرض عقلائى و هو استراحة النفس من الفحص و ثانيا بأنه على تقدير تسليمه يكون لعبا فى كيفية الامتثال و لا يضـر بأصله. بل لحكم العقل بعدم حسنه مع التمكن من الامتثال التفصيلى أو عدم حكم بحسنه معه فيجب الاقتصار على ما يتيقن حسنه و هو الامتثال التفصيلى عند التمكن منه و لا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان له غرض عقلائى أو لا و لعل ما استدركه المصـنف بقوله نعم لو كـان له غرض عقلائى مبنى على ما يترائى من عبارة الشـيخ الأكبر (قـده) فى الرسائل من كون المانع عن الامتثال الإجمالى هو كونه لعبا لكن هذا المتراءى ليس بمراد منه (قده) و قد فصلنا القول فى ذلك فى الأصول.

[مسألة ۷ إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة فى اثنين]

مسألة ۷ إذا كان أطراف الشـبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة فى اثنين سواء علم نجاسة واحد و بطهارة الاثنين أو علم نجاسة واحد و شـك فى نجاسـة الآـخرين أو فى نجاسـة أحـدهما لأـن الزائـد على المعلوم محكوم بالطهـارة و ان لم يكن مميزا و ان علم فى الفرض نجاسـة الاـثنين يجب التكرار بإتيـان الثلاـث و ان علم نجاسـة الاـثنين فى أربع يكفى الثلاـث و المعيـار كما تقـدم سابقا التكرار الى حد يعلم وقوع أحدها فى الطاهر.
لا اشكال فيما ذكره فيما لو علم بنجاسة واحد من الثلثة و طهارة الاثنين منها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۹۹
حيث انه بـالتكرار فى اثنين يحصـل له القطع بالصـلاة فى الثوب الطاهر. و كـذا فيما لو علم نجاسـة واحـد منها و شك فى طهارة الاثنين الآخرين أو فى نجاسة واحد من الآخرين فان المشكوك طهارته من الثلاثة محكوم بالطهارة بحكم الأصل فيكون كما لو علم طهارته.
و ربما يشـكل فى جريان الأصل فى المشكوك منها فى المقام من جهة عدم تميزه و كونه مرددا بين الأكثر من واحد و لا يجوز إجراء الأصل فى الفرد المردد لكن التحقيق صحة جريانه فى المقام لان المانع عن إجرائه فى الفرد المردد هو كونه على وجه إذا انطبق على كل واحـد من الأطراف يكون معلوم الحال و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان المشـكوك نجاسـته من الثوب على تقدير انطباقه على كل واحد من أطرافه المحتمل مشكوك فلا مانع من إجراء الأصل فيه.
و لو علم فى الفرض اى فيما تكون أطراف الشـبهة ثلاثـة بان الاثنين منها نجس يحصل القطع بتكرار الصـلاة فى الثلاثـة كما إذا علم نجاسـة الاـثنين من الأـربع فـإنه أيضـا يحصـل القطع بتكرارهـا فى الثلاثـة و المعيـار هو التكرار بما يزداد على عـدد النجس المعلوم فى البين بواحـد كما تقـدم فى المسألة الثانية من المسائل المذكورة فى فصل الماء المشـكوك نجاسته و هو الحد الذى

يحصل القطع بوقوع احدى الصلوات المتكررة فى الثوب الطاهر.

[مسألة ٨ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما]

مسألة ٨ إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء الا ما يكفى أحدهما فلا يبعد التخيير و الأحوط تطهير البدن و ان كانت نجاسة أحدهما أكثر أو أشد لا يبعد ترجيحه.

مع القول بتعين الصلاة عاريا عند انحصار الثوب فى النجس الذى هو مقتضى تقديم رعاية مانعية النجاسة على شرطية التستر يكون المتعين عند نجاسة الثوب و البدن معا مع عدم التمكن الا من تطهير أحدهما هو تطهير البدن لانه بعد تطهيره يصلى عاريا فيراعى مانعية النجاسة و ان استلزم فقد الشرط و مع تعيين الصلاة فى الثوب النجس أو التخيير بينها و بين الصلاة عاريا فان كان لأحدهما ترجيح يتقدم مراعاته كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۰

إذا كانت نجاسة البدن أو الثوب أكثر أو أشدّ و مع فقد الترجيح يتعين تطهير البدن لأولوية تطهيره بالنسبة الى الثوب لان نسبته الى المصلى أقوى من نسبة ثوبه إليه لأنه هو هو بخلاف ثوبه فإنه له أو عليه و هو فيه لا انه هو (هذا) و لو منع من القطع بأولويته لما ذكر فلا- أقل من احتمالها فيدور الأمر بين التعيين و التخيير و المتعين فى المقام هو التعيين لكون الشك فيه فى مرحلة الإسقاط و الامتثال و ان كان فى غير المقام هو التخيير لكون التعيين كلفة زائدة مدفوعة بالأصل عند الشك فيها.

[مسألة ۹ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب]

مسألة ۹ إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب و يتخير الا مع الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين الأخف و الأشد أو بين متحد العنوان و متعدد العنوان فتعين الثانى فى الجميع بل إذا كان موضع النجس واحدا و أمكن تطهير بعضه لا يسقط الميسور بل إذا لم يمكن التطهير لكن أمكن إزالة العين وجبت بل إذا كانت محتاجة إلى تعدد الغسل و تمكن من غسلة واحدة فالأحوط عدم تركها لأنها توجب خفة النجاسة الا ان يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى بأن استلزم وصول الغسالة إلى المحل الطاهر.

إذا تعلق الخطاب التحريمى إلى فعل المكلف مضافا الى شيء خارج عنه فالأصل فيه هو انحلاله الى خطابات متعددة بعدّة احاد افراد ذاك الشيء الخارجى من غير فرق بين ان يكون الخطاب نفسيا مثل لا تشرب الخمر أو غيريا مثل لا تصل فى النجس أو فى غير المأكول فبالنسبة الى كل قطرة من الخمر يتعلق خطاب مستقل بالنهى عن شربها يكون له امتثال مستقل و عصيان على حدة و فى كل ذرة من النجاسة خطاب مستقل له عصيان و امتثال على حدة و هذا الأصل جار فيه الا ان يقوم دليل على أخذ متعلقة اعنى ذاك الشيء الخارجى على نحو صرف الوجود و لم يعلم له مثال محقق فى الشرعيات و يمكن التمثيل له بالنذر على ترك شرب شيء كماء الدجلة مثلا- فإنه يمكن ان يكون قصد الناذر ترك شربه على نحو صرف الوجود منه بحيث لو خالف و شرب منه قطرة حصل الحنث و انحل النذر و لا يكون حنث فيما بشربه بعده بخلاف لو نذر ترك شرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۱

كل قطرة منه على نحو العام الاستغراقى الأصولى و القضية الحقيقية فإنه لو شرب قطرة منه حصل الحنث فى شرب هذه القطرة و

لكن لا يسقط النذر بل فى شرب كل قطرة حنث مستقل كما ان فى ترك شرب كل قطرة اطاعة مستقلة.
و لازم ما ذكرناه هو انه إذا كان موضعان من البدن أو اللباس نجسا و لا يمكن الا تطهير أحدهما لا يسقط وجوب تطهير الممكن منهما بواسطة تعذر تطهيرهما معا بل يجب تطهير الممكن منهما مهما أمكن و (ح) فمع القطع باهميّة تطهير احد الموضعين أو احتمال أهميّته اما لاكثرية نجاسته أو اشديته كما إذا كان أحدهما متنجسا بدم الحيض و الأخر بدم غيره أو لكونه متعدد العنوان كما إذا كان دم حيوان النجس العين كالكلب مثلا يتعين تطهيره و مع القطع بعدم أهمية أحدهما عن الأخر أو أهمية كل واحد عن الأخر من وجه يتخير فى تطهير ايّ واحد منهما شاء.
و مما ذكرناه يظهر وجوب تطهير بعض موضع واحد من البدن أو اللباس إذا لم يكن تطهير جميعه ممكنا لان كل جزء من الموضع الواحد أيضا يكون محكوما بوجوب الإزالة و الميسور منها لا يسقط بالمعسور و يكون حكم تعيين تطهير البعض أو التخيير كما ذكر و لو أمكن إزالة العين دون الأثر وجبت إزالتها لما ذكر و للمروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن رجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى فتصيب ثوبه و رأسه أ يصلى فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه فيصلى.
و لكن فى استفادة ذلك عن الخبر المذكور منع ظاهر كما لا يخفى.
و لو تمكن فيما يحتاج الى تعدد الغسل من بعضه فان كان كل غسلة مؤثرة فى رفع شيء من النجاسة فيجب الممكن منها لحصول التخفيف بها و هو واجب ان أمكن و لو كان الرفع حاصلا بتمامه بالغسلة الأخيرة و كانت ما يتقدمها من الغسلات كالعلل المعدة لحصول الطهر بالأخيرة فلا موجب للإتيان بالبعض (ح) إذا لا يترتب على العلة المعدة بدون وجود المقتضى أثر أصلا و لعل وجه تعبير المصنف (قده) بالاحتياط هناك من جهة الترديد فى خفة النجاسة بغير الغسلة الأخيرة أو كون ما عدا الغسلة الأخيرة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٠٢
من قبيل العلل المعدة و وجه استثنائه بقوله الا ان يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى واضح لا يحتاج الى البيان.

[مسألة ١٠ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث]

مسألة ١٠ إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن تعين رفع الخبث و تيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل و الاولى ان يستعمل فى إزالة الخبث أولا ثم التيمم ليتحقق عدم الوجدان حينئذ.
قد ثبت فى الأصول و أشرنا فى المسائل المتقدمة انه عند تزاحم ما لا بدل له مع ما له البدل يقدم ما لا بدل له و يرفع اليد عماله البدل و وجهه واضح ضرورة إمكان الجمع بينهما بتحصيل مرتبة من ملاك ماله البدل ببدله و من صغريات ذلك هو تزاحم رفع الخبث و الحدث بان كان له من الماء ما يكفى لرفع أحدهما خاصة و الطهارة الخبثية مما لا بدل له و الطهارة المائية الحدثية مما له البدل فتعين صرف ماله من الماء فى الطهارة الخبثية و ازالة الخبث و يتمم بدلا عن الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء و يجوز له الإتيان بالتيمم قبل صرف الماء فى إزالة الخبث لأنه مأمور بإزالته و مع وجوب صرفه فى إزالته لا يكون واجد الماء شرعا و ان كان واجدا له تكوينا الا ان العجز الشرعى كالعقلى فى كونه مسوغا للتيمم لكن الاولى ان يصرفه أولا فى إزالة الخبث ثم يتمم لكى يكون عند التيمم عاجزا عن استعمال الماء عقلا كما كان عاجزا عنه شرعا.

[مسألة ۱۱ إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة]

مسألة ۱۱ إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة بعد التمكن من التطهير نعم لو حصل التمكن فى أثناء الصلاة استأنف فى سعة الوقت و الأحوط الإتمام و الإعادة.

إذا صلى مع النجاسة اضطرارا بناء على جواز البدار لذوى الأعذار اما مطلقا أو مع علمهم ببقاء العذر إلى أخر الوقت أو مع عدم العلم بارتفاعه إلى أخره و لو لم يحصل العلم بالبقاء أيضا (حسب اختلاف الأقوال فى المسألة كما فصل فى مباحث التيمم) لا يجب عليه الإعادة لكون امتثال الأمر الاضطرارى موجبا للاجزاء عن الأمر الاختيارى فى الواجب الموسع حسبما فصل فى مبحث التيمم فى طى المسألة الثانية من مسائل الفصل المنعقد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۳

فى أحكام التيمم و لو حصل التمكن فى أثناء الصلاة ففى سعة الوقت يتم صلوته إذا تمكن من إزالة النجاسة فى الأثناء و إزالتها فى الأثناء بتطهير أو تبديل أو نزع على وجه لا يوجب فقدان ما يعتبر فى الصلاة و مع عدم إمكان إزالتها يستأنف لا لمكان بطلان ما مضى من الاجزاء بل لعدم التمكن من الإتيان ببقية الاجزاء على الوجه الصحيح.

و ربما يتخيل التزاحم بين حرمة الابطال و بين مانعية النجاسة بالنسبة إلى الأجزاء المتخلفة الباقية من حين زوال الاضطرار و لعل ذلك هو الوجه فى الاحتياط بالإتمام و الإعادة لكنه ليس بشىء لأن حرمة الإبطال متوقفة على إمكان الإتمام على الوجه الصحيح و المفروض عدم إمكانه فى المقام فيدور الأمر بين انتفاء المانعية بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أو انبطال الصلاة لعدم التمكن من إتمامها صحيحا لكن انتفاء مانعية النجاسة لا وجه له بعد زوال الاضطرار و لا دليل عليه فينحصر فى وجوب الاستيناف.

و مع ضيق الوقت فمع التمكن من إزالة النجاسة تجب إزالتها بما يمكن من التطهير أو النزع أو التبديل و مع عدم إمكانها يجب الإتمام من غير اشكال و فى وجوبه عاريا أو مع الثوب النجس الذى عليه (الوجهان المتقدمان) فى أول هذا الفصل و لا يخفى ان عبارة المصنف (قده) فى هذا الموضع أيضا لا يخلو عن القصور و انّ حق العبارة ان يقال مع إمكان الإزالة بأى نحو من أنحائها تجب الإزالة مطلقا سواء كان فى السعة أو فى الضيق و مع عدم إمكانها يستأنف فى السعة و يتم فى الضيق اما عاريا أو مع الثوب النجس على القولين.

[مسألة ۱۲ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادتها بعد التمكن من الطاهر]

مسألة ۱۲ إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادتها بعد التمكن من الطاهر.

و هذه المسألة أيضا مبنية على جواز البدار لاولى الاعذار و يستدل لجوازه فى المقام بأن العمدة فى دليل اعتبار طهارة موضع الجبهة من السجود هو الإجماع و المتيقن منه حال الاختيار و مع الشك فى جوازه على المحل النجس فى حال الاضطرار يكون المرجع هو البراءة فيصح السجود (ح) عليه فى سعة الوقت و مع صحته فيه فمقتضى القاعدة هو الاجزاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۴

[مسألة ۱۳ إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة]

مسألة ۱۳ إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة و ان كانت أحوط.

يمكن ان يكون الوجه فى اغتفار السجدة على الموضع النجس جهلا بنجاسته أو نسيانا لها هو عدم إطلاق دليل الشرطية حتى يثبت شرطية طهارته فى حال الجهل بنجاسته أو نسيانها لما عرفت من ان العمدة فيما يثبتها هو الإجماع و هو دليل لبى لا إطلاق له و لا- إطلاق لمعقده أيضا و يكون المتيقن منه هو صورة العلم و الالتفات و مع الشك فى اعتبار طهارته فى حالة الجهل و النسيان يكون المرجع هو البراءة كما هى المرجع عند الشك فى الشرطية و الجزئية.

و يمكن ان يكون الوجه فيه هو كون طهارته واجبا صلوتيا فى حال السجود كالذكر مثلا لا انه من شرائط صحة السجود فح يتمسك لاغتفار نجاسته فى حال النسيان بعموم صحيحة لا تعاد بناء على ان يكون الطهور المذكور فيها فى عقد المستثنى هو خصوص الطهارة الحدثية كما هو الظاهر منها حسبما حققناه فى الرسالة المفردة فى فقه الصحيحة لا الأعم منها و من الخبثية و (ح) يدخل نسيان نجاسة الثوب و البدن و موضع السجدة و كلما يعتبر طهارته فى الصلاة فى عقد المستثنى منه لكنه خرج عنه نسيان نجاسة الثوب و البدن بما دل على وجوب الإعادة عنده و يبقى نسيان نجاسة موضع السجود داخلا فى عقد المستثنى منه من الصحيحة و لا يصح التمسك بعموم صحيحة لا تعاد لاغتفار الجهل بنجاسة موضع السجود لما فصلنا فى فقه الصحيحة من عدم شمولها لحالة الجهل و اختصاصها بما لا يكون الأمر الواقعى مؤثرا فى بعث المكلف نحو متعلقة و كون مورده ما إذا كان لو تعلق به الأمر لكان امرا بالإعادة ففى كل مورد لا يصح الأمر فيه الا بصيغة (أعد) تدل الصحيحة على عدم الإعادة فيما إذا كان الذى وقع فيه الخلل داخلا فى عقد المستثنى منه و هو مورد النسيان و الاضطرار و ما يشبههما فى عدم باعثية الأمر الواقعى فيه و بسط ذلك موكول إلى الرسالة التى كتبناها فى فقه الصحيحة و قد ذكرنا جملة منها فى خلل الصلاة أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۵

و اما مع إطلاق دليل شرطية طهارة موضع السجود و دخول الطهارة الخبثية فى عقد المستثنى فالأقوى لزوم الإعادة عند نسيان النجاسة أو الجهل بها و حيث ان فقه الصحيحة لا يخلو عن الغموض كدعوى إطلاق الشرطية أو عدم إطلاقها فالأحوط الإعادة خصوصا فى صورة الجهل بالنجاسة لعدم صحة التمسك لعدمها بعموم صحيحة لا تعاد فى صورة الجهل بناء على إطلاق دليل الاشتراط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۶

[فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة]

[الأمر الأول دم الجروح و القروح]

اشارة

الأول دم الجروح و القروح ما لم تبرء فى الثوب أو البدن قليلا كان أو كثيرا أمكن الإزالة أو التبديل بلا مشقة أم لا نعم يعتبر ان يكون مما فيه مشقة نوعية فان كان مما لا مشقة فى تطهيره أو تبديله على نوع الناس فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب و كذا يعتبر ان يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار فالجروح الجزئية يجب تطهير دمها و لا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس نعم يجب شده إذا كان فى موضع يتعارف شده و لا يختص العفو بما فى محل الجرح فلو تعدى عن البدن الى اللباس أو الى أطراف المحل كان معفوا لكن بالمقدار المتعارف فى مثل ذلك الجرح و يختلف ذلك باختلافها من حيث الكبر و الصغر و من

حيث المحل فقد يكون فى محل لازمه بحسب المتعارف التعدى إلى الأطراف كثيرا أو فى محل لا يمكن شده فالمناط المتعارف بحسب ذلك الجرح.

فى هذا المتن أمور ينبغى البحث عنها:

(الأول) لا خلاف بين الأصحاب فى العفو عن دم الجروح و القروح فى البدن و الثوب فى الجملة و ان اختلفوا فى إطلاق العفو أو تقييده بحصول المشقة فى الإزالة و فى حد العفو بين جعله الى زمان البرء أو زمان الانقطاع اما مطلقا أو مقيدا بما يتسع لاداء الصلاة و الجروح جمع الجرح بالضم و القروح جمع القرح بالفتح و هو الدمل واحد الدماميل و يدل على العفو عنهما اخبار متظافرة فمما يدل على العفو عن الجروح.

صحيحة عبد الرحمن قال قلت للصادق عليه السّلام الجرح يكون فى مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم و القيح فيصيب ثوبى فقال (ع) دعه فلا يضرك الّا تغسله.

و موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام قال إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء أو ينقطع الدم.

و مما يدل على العفو عن القروح.

صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال سئلته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى فقال عليه السّلام يصلى و ان كان الدماء تسيل.

و صحيحة ليث قال قلت للصادق عليه السّلام الرجل يكون به الدماميل و القروح فجلده و ثيابه مملوة دما و قيحا و ثيابه بمنزلة جلده قال (ع) يصلى فى ثيابه و لا شىء عليه و لا يغسلها.

و رواية أبى بصير قال دخلت على الباقر (ع) و هو يصلى فقال لى قائدى ان فى ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدى أخبرنى أن بثوبك دما قال عليه السّلام ان بى دماميل فلست اغتسل ثوبى حتى يبرء.

و موثقة عمار عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الدماميل يكون فى الرجل فتنفجر و هو فى الصلاة قال يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة.

و خبر عبد اللّه بن عجلان عن الباقر عليه السّلام قال سئلته عن الرجل به القرح لا يزال يدمى كيف يصنع قال يصلى و ان كانت الدماء تسيل.

و خبر علاء عن محمّد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التى لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصلى و لا يغسل ثوبه فى اليوم أكثر من مرة.

و مما يدل على العفو عنهما.

رواية سماعة قال سئلته عن الرجل به القرح أو الجرح فلا يستطيع ان يربطه و لا يغسل دمه قال يصلى و لا يغسل ثوبه الأكل يوم مرة فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة و اما رواية الجعفى قال رأيت أبا جعفر عليه السّلام يصلى و الدم يسيل من ساقه فهى مجملة من حيث كونها فى مورد الجرح أو القرح.

الأمر الثانى اختلفت الكلمات فى ثبوت العفو لمطلق ما كان من دم الجروح و القروح حتى يبرء و ينتفى موضوعهما بالبرء عرفا كما هو مختار جملة من المحققين و قد اختاره

صاحب الجواهر أيضا و عليه المصنف (قده) فى المتن أو تقييده بما يشق التحرز منه و ما لا ينقطع و لا يسكن بل يسيل كما عليه

المحقق فى الشرائع أو تقييده بأحد الأمرين من المشقة و السيلان على أقوال و عن فقيه عصره فى شرح القواعد ان التقييد مذكور فى أكثر الكتب لكن عبائرهم متفاوتة الا ان مرجع الجميع الى اعتبار مشقة الإزالة.
أقول و لعل الاختلاف فى ذلك ينشأ من الخلاف فيما يستفاد من الاخبار المتقدمة و عليه فالمتبع هو ما يفهم منها.
و لا يخفى ان جملة منها و ان كانت تدل على ثبوت العفو مطلقا و ذلك كخبر ابى بصير و موثق عمار الا ان جملة منها يظهر منها اعتبار المشقة فى إزالتها كصحيحة عبد الرحمن و صحيحة محمّد بن مسلم و صحيحة ليث المرادى و خبر علاء و رواية سماعة بل و خبر عبد اللّه بن عجلان.
و بعض منها يظهر منها اعتبار السيلان كصحيحة عبد الرحمن أيضا التى فيها فرض سيلان الدم مع عدم القدرة على ربطه و موثقة سماعة التى فيها السؤال عن الجرح السائل و صحيحة محمّد بن مسلم التى فيها السؤال عن القروح التى لا تزال تدمى.
و خبر عبد اللّه بن عجلان الذى فيه أيضا السؤال عن القرح الذى لا يزال يدمى.
و لا يخفى ان نسبة الأخبار المطلقة إلى المقيدة نسبة المطلق الى المقيد فيجب تقييد المطلقة منها بالاخبار المقيدة. بل يمكن منع الإطلاق عما يدعى إطلاقها أيضا لأنها خبران رواية أبى بصير و موثقة عمار.
أما رواية أبى بصير فهى فى واقعة خاصة و هى مشاهدة الدم فى ثوب ابى جعفر الباقر عليه السّلام و لم يعلم فى شخص الواقعة كون ازالته مما يشق أو لا و انه يسيل أم لا بل يمكن دعوى ظهورها فى كونه مما يشق ازالته حيث يقول عليه السّلام ان فى دماميل بلفظة الجمع الظاهرة فى عسر ازالته ما لم تبرء و منه يظهر ظهور موثقة عمار فى ذلك أيضا حيث ان فيها أيضا وقع السؤال عن الدماميل و على هذا فالمستفاد من هذه الاخبار بجملتها ثبوت العفو عند احد القيدين اما السيلان أو عصر الإزالة و ذلك اما جهة منع إطلاق ما يدعى الإطلاق منها أو من جهة حمل مطلقها على مقيدها لو سلم الإطلاق.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۰۹
و لكن الظاهر إرجاع أحد القيدين الى الأخر لظهور كون منشأ المشقة فى إزالته هو السيلان فالمدار على العفو هو المشقة فى الإزالة و ان التعبير بالسيلان أو عدم الانقطاع لمكان تحقق المشقة فى إزالته عندهما.
فهل المدار على المشقة النوعيّة و ان لم تكن مشقة فى شخص المقام كما إذا كان له ألبسه متعددة يتمكن من تبديلها عند كل صلاة أو المشقة الشخصية و لو لم تكن مشقة على النوع أو العبرة بهما معا (وجوه) المتيقن منها هو اجتماع المشقتين و لا إشكال فى ثوب العفو أيضا فى المشقة الشخصية و لو من ناحية أدلة نفى العسر و الحرج و انما الكلام فيما إذا كانت المشقية النوعية و لم تكن مشقة فى شخص المقام و الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.
الثالث لا فرق فى العفو بين ما كان الدم على الثوب أو البدن أو عليهما معا كما هو مفاد أكثر تلك الأخبار المتقدمة و لا بين كونه قليلا أو كثيرا و ذلك لإطلاق جملة من تلك الاخبار و ان كان فى بعض منها اشعار بكونه كثيرا و هو الاخبار التى عبر فيها بالدماميل أو الدماء أو لا تزال تدمى الا انها ليست بمثابة يستفاد منها التقييد.
الرابع يعتبر ان يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و استقرار ذلك لانصراف الإطلاقات الدالة على العفو عن شمول ما لم يعتد به و لا ثبات و استقرار له مضافا الى اعتبار المشقة فى إزالته و لو نوعا و الجروح الجزئية لا مشقة فى تطهيرها. بل المستفاد من التعبير بالدماميل أو الجرح السائل أو لا تزال تدمى الواقع فى أكثر الأخبار المتقدمة هو اعتبار الثبات و الاستقرار فى الجرح و اما دعوى عدم قصور التعليل الواقع فى موثق سماعة أعنى قوله عليه السّلام فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة لشمول الجروح الجزئية فإجراء الحكم فيها فى محله كما فى مستمسك العروة فليست بسديد لان تثبيت الغسل فى كل يوم مرة و نفيه عن كل ساعة لا يتم إلا فى الجرح الثابت المستقر فكيف يمكن استفادة التعميم من هذه العلة كما لا يخفى.

الخامس لا- يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس لإطلاق الأدلة و خلوها عن التحرز عما يتنجس به و لما فى الاجتناب عما يتنجس به من المشقة و الحرج المنافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱۰

لحكمة العفو عما يعفى عنه و لعدم زيادة الفرع على الأصل إذ المفهوم من انفعال المتنجس علاقات النجس هو سريان حكم النجس الى المتنجس به و الفرض انه معفو عنه.

السادس يجب شدّه إذا كان فى موضع يمكن شدّه و ذلك.

لرواية محمّد بن مسلم المتقدمة التى فيها انّ صاحب القرحة التى لا يستطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصلى و لا يغسل ثوبه فى اليوم أكثر من مرة.

و رواية سماعة التى فيها السؤال عن الرجل به القرح أو الجرح فلا يستطيع ان يربطه و لا يغسل دمه مضافا الى انصراف الأخبار الأخر إلى المتعارف و هو الذى لا يمكن شده و لانه المتيقن من النصوص.

السابع لا- يختص العفو بما فى محل الجرح فلو تعدى عن البدن الى اللباس يبقى على ما هو عليه من العفو كما هو مقتضى التصريح فى تلك النصوص من العفو عن الثوب المتلوث به و عن الدم الذى فى الثوب و كذا إذا تعدى عن المحل إلى أطرافه المتعارف تلوثها به فى مثل ذلك الجرح و يختلف تلك الأطراف سعة و ضيقا بحسب اختلاف الجرح من حيث الصغر و الكبر و من حيث اختلاف المحل فلو تعدى زائدا عما يتعارف فى تعديه كما إذا تجاوز عن الرأس و وصل الى القدم فالظاهر عدم العفو عن المقدار المتعدى لانصراف إطلاق العفو الى المتعارف.

و لكن فى موثقة عمار ثبوت العفو و لو مع التعدى عما لا يتعارف و فيها عن الدماميل التى تنفجر فى الصلاة قال عليه السّلام يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و حملها على ما إذا كان الانفجار بالقيح دون الدم بعيد كالحمل على كون المسح لأجل إزالته و منعه عن السريان إلى بقية أعضائه و ثيابه و فصل فى الحدائق عند التعدى الى ما يتعارف بين ما إذا كان تعدى بنفسه أو عدّاه المكلف بوضع يده أو طرف ثوبه عليه بالعفو فى الأول دون الأخير و لا وجه له و يخالفه موثقة عمار المتقدمة.

[مسألة ۱ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه]

مسألة ۱ كما يعفى عن دم الجروح كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه و الدواء المتنجس الموضوع عليه و العرق المتصل به فى المتعارف اما الرطوبة الخارجية إذا وصلت اليه و تعدت إلى الأطراف فالعفو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱۱

عنها مشكل فيجب غسلها إذا لم يكن فيه حرج.

اما العفو عن القيح المتنجس فتدل على العفو عنه صحيحة عبد الرحمن المتقدمة و كذا صحيحة ليث المرادى المصرحة فيهما بالعفو عن القيح.

و اما الدواء المتنجس الموضوع فالظاهر ان المراد منه هو ما تنجس بالوضع عليه لا ما كان متنجسا قبل الوضع فوضع عليه و يدل على العفو عنه تعارف الابتلاء به مع عدم تعرض النصوص لبيان حكمه و لو منع عنه يلزم عدم بقاء مورد للعفو عن دم القرح و الجرح أو حمله على المورد النادر و كلاهما بعيد مع لزوم المشقة و الحرج الموجبان لثبوت العفو عنه.

و منه يظهر حكم العرق المتصل به إذ الحمل على ما لا- يبتلى به حمل على المعدوم أو على النادر و حمل نصوص العفو على الشتاء بعيد فى الغاية و اما الرطوبات الخارجية فلا ينبغى الإشكال فى عدم العفو عنها إذا وصلت الى الدم و تعدت إلى الأطراف

لعموم المنع عن الصلاة مع النجاسة و عدم ما يدل على العفو عنها لعدم شمول الأخبار الدالة على العفو عن دم القروح و الجروح لها و مع عدم التعدى عنه إلى الأطراف ففيه اشكال من جهة إطلاق أدلة العفو الشامل لمورد وصول الرطوبات إليها و من انصرافه عنه لكون وصولها اليه على خلاف المعهود و المتعارف و كونه بحسب الاتفاق و ورد الأخبار الدالة على العفو فى حكم العفو عن دم القروح و الجروح من حيث انه دم و ليست فى مقام بيان حكم الرطوبات الملاقية معه حتى يتمسك بإطلاقها و لعل الأخير أقوى خلافا للمحكى عن الذكرى من قوة العفو عن مائع تنجس به و فى المدارك ان العفو أظهر و مما ذكرنا يظهر حكم وصول نجاسة خارجية إلى الدم فيما إذا تعدت إلى الأطراف و ما لم تتعد فإنها لا تكون معفوة و لو كانت من جنس الدم بل و لو كانت من دم القروح و الجروح من غيره لانه و ان ثبت العفو عنه لكن بالنسبة الى صاحبه و ثبوت العفو بالنسبة إلى شخص لا يقتضى السراية إلى شخص آخر قطعا كما لا عفو عن دم هذا الشخص بالنسبة إلى شخص الحر سليم عن القروح و الجروح و هذا ظاهر.

[مسألة ۲ إذا تلوثت يده فى مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو]

مسألة ۲ إذا تلوثت يده فى مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو كما انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱۲

ككك إذا كان الجرح مما لا يتعدى فتلوثت أطرافه بالمسح عليها بيده أو بالخرقة المتلوثين على خلاف المتعارف.

و ذلك لما تقدم من عدم شمول أدلة العفو للمتعدى عن مقدار المتعارف و موثقة عمار على تقدير الأخذ بها و العمل بمضمونها يختص بما إذا تلوثت اليد بالانفجار فى أثناء الصلاة لا مطلقا مع انها لا دلالة فيها على كون التلوث بالدم لاحتمال ان لوثها بالقيح لا بالدم و ان لا يخلو عن البعد.

[مسألة ۳ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلة]

مسألة ۳ يعفى عن دم البواسير خارجة كانت أو داخلة و كذا كل قرح أو جرح باطنى خرج دمه الى الظاهر.

اعلم ان المرجع فى مسمى القروح و الجروح الى العرف فان تبين الصدق أو عدمه فهو و مع الشك فى الصدق فالمرجع عموم ما دل على مانعية النجاسة فى الثوب و البدن و من موارد الشك فى الصدق القروح و الجروح الداخلة و دم البواسير مطلقا سواء كانت داخلة أو خارجة و لعل إلحاق الظاهرة منها بالعفو عنه أقرب و الاحتياط فى الداخلة منها و من كل جرح و قرح داخلى مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۴ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح]

مسألة ۴ لا يعفى عن دم الرعاف و لا يكون من الجروح.

و ذلك لعدم شمول الأخبار الدالة على العفو عن دم الجروح و القروح له و كونه على فرض صدق دم الجروح أو القروح عليه من الباطن دون الظاهر مضافا الى الاخبار الكثيرة المتقدمة فى الفصل المتقدم المعقود فى حكم ما إذا رعف فى أثناء الصلاة الآمرة بالتطهير منه ان أمكن و قطعها ان لم يمكن الكاشفة عن عدم العفو عنه لو حدث قبل الصلاة.

[مسألة ۵ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة]

مسألة ۵ يستحب لصاحب القروح و الجروح ان يغسل ثوبه من دمها كل يوم مرة.
و ذلك لخبر علاء عن محمّد بن مسلم و موثقة سماعة و فى الأول منهما و لا يغسل ثوبه فى اليوم أكثر من مرة و فى الأخيرة و لا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة فإنه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة بعد حملهما على الاستحباب جمعا بينهما و بين ما يدل على نفيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱۳

الى ان يبرء كما هو صريح قول الباقر عليه السّلام فى رواية أبى بصير حيث يقول عليه السّلام فلست اغسل ثوبى حتى يبرء (هذا).
و لو نوقش فى هذا الحمل لكان اللازم طرح الخبرين الدالين بظاهرهما على وجوب الغسل فى كل يوم مرة بقيام الشهرة على خلافهما بل لم ينقل الخلاف الصريح عن أحد إلا ما يظهر من صاحب الحدائق من الميل اليه لما جرى عليه ديدنه من المنع عن حمل ما بظاهره الوجوب على الاستحباب إذا قام الدليل عليه و قد أبطلنا ما عليه فى خلال هذا الشرح غير مرة فلا نعيد.

[مسألة ۶ إذا شك فى دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه]

مسألة ۶ إذا شك فى دم انه من الجروح أو القروح أم لا فالأحوط عدم العفو عنه.
اعلم انه ثبت وجوب ازالة الدم النجس عن البدن و اللباس فى حال الصلاة المستفاد منه مانعيته عنها على نحو العموم و قد خصص دليل وجوب ازالته بالدم المعفو عنه اعنى دم القروح و الجروح و إذا شك فى دم انه من الجروح أو القروح يكون الشك من قبيل ما يشك فى كونه من افراد الخاص بعد القطع بكون المشكوك من افراد العام كما إذا ورد عموم مثل أكرم العلماء و خصص يخصص مثل لا- تكرم فساقهم و شك فى فسق زيد بعد القطع بكونه من العلماء و قد اختلف فى جواز التمسك بعموم العام لإثبات حكمه له للعلم بكونه من افراده و الشك فى خروجه عن حكم العام من جهة الشك فى كونه من افراد المخصص فربما يقال بجوازه و حكى عن المصنف (قده) اختياره و مبنى الجواز هو البناء على عدم تعنون العام بعنوان ما عدا الخاص بعد تخصيصه و مبنى عدم الجواز هو تعنونه بعنوان ما عدا الخاص و صيرورة العام جزء من الموضوع بالتخصيص بعد ان كان تمامه قبله.
و ربما يقال بعدم جواز التمسك به لكنه يتمسك بالاستصحاب اعنى استصحاب عدم كونه من افراد المخصص و هذا فيما إذا كان لعدم صدق عنوان المخصص عليه حالة سابقه كاستصحاب عدم الفسق الثابت لزيد فى المثال المذكور قبل بلوغه حيث انه قبل بلوغه لا يكون فاسقا كما لا يكون عادلا واضح بلا ارتياب و فيما لم يكن لعدمه النعتى حالة سابقه كعدم القرشية فى المرأة المشكوكة قرشيتها يجرى الأصل فى عدمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۱۴

المحمولى لترتيب آثار العدم النعتى و قد حقق فى الأصول فساد كلا الطريقين عندنا فلا يصح التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية من المخصص لخروج العام عن كونه تمام الموضوع بورود التخصيص عليه و صيرورته جزء من الموضوع و كون إجراء الأصل فى العدم المحمولى لترتيب آثار العدم النعتى من قبيل الأصل المثبت و عليه فتقطع اليد عن الدليل الاجتهادى و تنتهى النوبة إلى الرجوع الى الأصل العملى و هو البراءة عن مانعية هذا المشكوك كونه من القروح و الجروح و عن وجوب إزالته فى الصلاة.
و ربما يقال كما فى مستمسك العروة بان كون الدم من الجروح و القروح ليس من عوارض وجوده بل هو من عوارض بقائه فإن الدم الموجود فى بدن الإنسان ان خرج من الجرح أو القرح كان دم الجرح أو القرح المعفو عنه و الا فلا فتجرى أصالة عدم

الخروج من الجرح أو القرح بلا مانع.
و لا يخفى انه مع ما فيه إذ يمكن تكوّن الدم فى الجرح أو القرح نفسه فيحصل الشك فى كون الدم موجودا فى البدن قبلهما أو انه تكوّن فيهما فلا علم بحالته السابقة يرد عليه بوجود المانع عن أصالة عدم الخروج من الجرح أو القرح و هو تعارضها بأصالة عدم الخروج من غيرهما من بقية الأعضاء و لعل وجه توقف المصنف (قده) عن الجزم بعدم العفو عنه هو تردده فى جواز الرجوع الى عموم العام فى الشبهة المصداقية للخاص و لكن المحكى عنه (قده) هو الجواز و كيف كان فالأقوى عندنا هو العفو عما يشك كونه من القروح و الجروح.

[مسألة ۷ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة]

مسألة ۷ إذا كانت القروح و الجروح المتعددة متقاربة بحيث تعد جرحا واحدا عرفا جرى عليه حكم الواحد فلو برء بعضها لم يجب غسله بل هو معفو عنه حتى يبرء الجميع و ان كانت متباعدة لا يصدق عليها الوحدة العرفية فلكل حكم نفسه فلو برء البعض وجب غسله و لا يعفى عنه الى ان يبرء الجميع.
و ما ذكره (قده) ظاهر بعد جعل المدار فى وجوب التطهير و عدمه على الوحدة العرفية و من الغريب ما ذكره فى مستمسك العروة من كون مقتضى مصححة ابى بصير العفو عن الجميع حتى يبرء الجميع (انتهى) و مقتضى ما استفاده من المصحّحة هو عدم

وجوب غسل ما على الصدر مثلا من الدمّل و لا غسل ما يماسه بعد برئه إذا كانت دماميل على مواضع أخر غير مندملة حتى تندمل الجميع. و لا يخفى ان استفادة ذلك من قوله عليه السّلام فى المصححة (إن بى دماميل فلست اغسل ثوبى حتى يبرء) خفى جدا.

[الأمر الثانى الدم الأقل من الدرهم]

اشارة

الثانى مما يعفى عنه فى الصلاة الدم الأقل من الدرهم سواء كان فى البدن أو اللباس من نفسه أو غيره عدا الدماء الثلاثة من الحيض و النفاس و الاستحاضة أو من نجس العين أو الميتة بل أو غير المأكول مما عدا الإنسان على الأحوط بل لا يخلو عن قوة و إذا كان متفرقا فى البدن أو اللباس أو فيهما و كان المجموع بقدر الدرهم فالأحوط عدم العفو و المناط سعة الدرهم وحده سعة أخمص الراحة و لما حده بعضهم بسعة عقد الإبهام من اليد و آخر بعقد الوسطى و آخر بعقد السبابة فالأحوط الاقتصار على الأقل و هو الأخير.
لا إشكال فى العفو عن الصلاة فى الدم الأقل من الدرهم فى الجملة و قد حكى عليه الإجماع فى عبائر غير واحد من الأساطين كالمحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه و فى الجواهر إجماعا محصلا و منقولا.
و النصوص بذلك مستفيضة كما سيمر عليك إنشاء اللّه تعالى.
انما الكلام فى أمور:

(الأول) لا إشكال فى ثبوت العفو فى الأقل من الدرهم بحسب الكمية و لا فى عدمه فيما زاد عن الدرهم و انما الكلام فيما كان بقدر الدرهم فهل هو فى حكم الأقل منه فيكون معفوا أو فى حكم الأكثر منه فلا يعفى عنه فالمحكى عن السيد و السلار هو الأول و اليه يميل صاحب الجواهر فى طى كلامه و المنسوب الى المشهور هو عدم العفو عنه و قد حكى الاتفاق عليه أيضا و توقف المحقق فى محكى النافع و العلامة فى التذكرة.

و الأقوى ما عليه المشهور كما اختاره فى المتن و ذلك لخبر ابن ابى يعفور قال قلت للصادق عليه السّلام ما تقول فى دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر و يتفاحش قال و ان كثرت قال قلت فالرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به فينسى

أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلوته قال يغسله و لا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة.

و مرسل جميل بن دراج عن الصادقين عليهما السّلام انهما قالا لا بأس بان يصلى الرجل فى الثوب و فيه الدم متفرقا شبه النضح و ان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم و المحكى عن فقه الرضا انه ان أصابك دم فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف.

و المفهوم من الفقرة الاولى من خبر الجعفى عن ابى جعفر عليه السّلام قال فى الدم يكون فى الثوب ان كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة و ان كان أكثر من قدر الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فليعد صلوته.

و خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال و ان أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله و لا تصل فيه حتى تغسله بناء على تحديد الدينار بسعة الدرهم كما حكى عن الوسائل و ان لم أجد فيها بعد التفحص.

و استدل للقول بالعفو بالأصل. و بمفهوم الفقرة الثانية من خبر الجعفى المتقدم و فيه و ان كان أكثر من الدرهم و كان رآه و لم يغسله حتى صلى فليعد صلوته.

و بحسنة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال قلت له الدم يكون فى الثوب علىّ و انا فى الصلاة قال ان رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلوتك و لا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشىء رأيته قبل أو لم تره و إذا كنت رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضعيّت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه و قد تقدمت هذه الحسنة فى مسألة الصلاة فى النجاسة جهلا و ذكرنا اختلاف الكافى و التهذيب و الاستبصار فى نقلها ففى الكافى ذكرها كما نقلناها من دون كلمة (واو) قبل قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و ضبط قوله و ما كان أقل من ذلك و فى نسخة التهذيب اثبت كلمة (واو) قبل قوله ما لم يزد إلخ مع ترك قوله و ما كان أقل من ذلك و فى نسخة الاستبصار ترك (الواو) قبل قوله ما لم يزد مع ترك قوله و ما كان أقل من ذلك أيضا فعلى نسخة الكافى تكون

دلالتها على العفو من مقدار الدرهم بالمفهوم من قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم و قوله و إذا كنت رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم و يكون الخبر متعرضا لحكم الزائد عن الدرهم و الأقل منه بالمنطوق و لحكم مقدار الدرهم بالمفهوم و على نسخة التهذيب و الاستبصار يكون متعرضا لحكم الزائد عن الدرهم بالمنطوق و لحكم الأقل منه و ما يساويه بالمفهوم فيكون دلالة الخبر على العفو عن مقدار الدرهم على نسختى التهذيب و الاستبصار أظهر.

و الجواب عما استدلوا به اما الأصل فلا مسرح للرجوع اليه بعد وجود الدليل الاجتهادى و هو الخبران المتقدمان الدالان على

عـدم العفو عن مقدار الدرهم و مع الغض عنهما فالمرجع هو الأدلة الدالة على وجوب الاجتناب عن الدم و كيف كان فلا تنتهى النوبة إلى التمسک بالأصل.
و اما خبر الجعفى ففيه احتمالات:
(الأول) ان تكون الشرطيتان المذكورتان فيه كلتاهما سوقتين للتعليق و ارادة الانتفاء عند الانتفاء.
(و الثانى) ان تكون كلتاهما مسوقتين لبيان الحكمين اعنى الحكم الأول من الـدرهم الـذى هو مفاد الشـرطية الاولى و الأكثر منه الذى هو مفاد الفقرة الثانية على تقدير تحقق موضوعيهما.
(الثالث) ان تكون الشرطية الأولى مسوقة للتعليق (و الثانية) لبيان الحكم على تقدير تحقق موضوعه.
(الرابع) عكس الثالث.
لكن لا مسرح إلى الأول للزوم التناقض بين صدر الخبر و ذيله اعنى مفاد الشرطية الاولى و الشرطية الثانية و الرابع و ان كان ممكنا لكنه خلاف الظاهر فينحصر فى الاحتمال الثانى و الثالث و عليهما فلا مفهوم للشرطية الثانية حتى يستفاد حكم المقدار من الـدرهم منهـا و لو منع عن دعوى كون الاحتمـال الرابع خلاف الظاهر فلا أقل من انه ليس أظهر من الاحتمال الثانى و الثالث و عليه يتكافأ الاحتمالات و يسقط عن صحة الاستدلال به للإجمال.

و اما خبر محمّد بن مسلم فقد عرفت فى مسألة الصلاة فى النجس جهلا ان العبرة عند اختلاف نسخة الكافى مع التهذيب و الاستبصار على الأخذ بالكافى لأضبطية الكلينى عن الشيخ قدس سرهما فعلى نسخة الكافى يكون حاله بعينه حال خبر الجعفى و الجواب عنه هو بعينه الجواب عن خبر الجعفى و على نسختى التهذيب و الاستبصار و ان كان حكم المنطوق منه هو عدم العفو عن الزائد من الـدرهم و يكون المفهوم منه العفو عن غير الزائد عنه سواء كـان بمقـدار الـدرهم أو أقل الا انه لمكان الخبرين المصرحين بعدم العفو عن مقدار الدرهم اعنى خبر ابن ابى يعفور و مرسل جميل المتقدمين لا بد من ارتكاب تأويل اما فى خبر محمّد بن مسلم بحمله على ارادة الـدرهم فما زاد مثل ما فى قوله تعالى (فَإِنْ كُنَّ نِسٰاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) و اما فى الخبرين المتقدمين بحملهما على ارادة ما تجاوز عن مقدار الدرهم لكن الحمل الثانى بعيد بل يمكن ان يقال انه خلاف النص و لو سلم قربه فيكون الحمل الأول أقرب و مع تساوى الحملين فى القرب و إجمال الروايات الثلاث يكون المرجع هو الأدلة الدالة على وجوب ازالة النجاسات عن الثوب و البدن فالتحقيق هو عدم العفو عن مقدار الدرهم و ان حكم المقدار من الدرهم كحكم ما زاد عن مقداره.
الأمر الثانى الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول كما مرت عليك واردة فى العفو عن الدم إذا كان فى الثوب لكن ظاهر كلمات الأصحاب كما فى الحدائق الاتفاق على ضم البدن اليه و مشاركته معه.
و استدل له فى محكى المنتهى بأن المشقة موجودة فى البدن كالثوب بل أبلغ لكثرة وقوعه فى البدن إذ لا تتعدى غالبا الى الثوب الّا منه و لا يخفى ما فى هذا الدليل لأن العلة فى العفو عما فى الثوب لم يجعل المشقة فى إزالته عنه حتى يقال بكونها فى البدن أبلغ فكأنه (قده) لا حظ العفو عن دم القروح و الجروح فعطف الدم القليل المعفو عنه عليه.
و لكن لا ينبغى الإشكال فى مشاركة البدن مع الثوب للإجماع المدعى و عدم الخلاف فيه.
و رواية المثنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السّلام قال قلت له انى حككت جلدى

فخرج منه دم فقال إذا اجتمع منه قدر حمصة فاغسله و الا فلا و الاشكال عليها بأنها من الشواذ التى لا يصح الاعتماد عليها

لتحديد الدم المعفو عنه بالحمصة الذى مخالف مع النصوص و الفتاوى (مدفوع) بأن مخالفة رواية مع النص و الفتوى من جهة لا يوجب طرحها بالمرة بل يؤخذ بها فيما لا يخالفها النصوص و الفتاوى لما تحقق فى محله من صحة التفكيك فى الحجية إذا اقتضاه الدليل و التفكيك فى الأحكام الظاهرية ليس بعزيز فلا حاجة الى تجشم حمل الحمصة على مقدارها وزنا لا سعة و هى تقرب من سعة الدرهم كما فى المدارك حتى يرد عليه بما فى الحدائق من انه يمكن ان يلطخ بقدر الحمصة وزنا من الدم تمام الثوب و لا الى احتمال كون كلمة الحمصة بالخاء المعجمة من أخمص الراحة حتى يرد عليه بأنها لم تثبت فى اللغة مع عدم وجود نسخة قد نقل فيها الخبر المذكور كك و مجرد الاحتمال غير كاف فى ترتيب الأثر عليه ما لم يثبت بدليل و كيف كان فلا إشكال فى أصل الحكم من مشاركة البدن مع الثوب فى العفو عن قليل الدم.

الأمر الثالث لا فرق فى الدم بين ان يكون منه أو من غيره و ذلك لإطلاق النصوص المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بدمه أو دم غيره.

و ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام دمك أنظف من دم غيرك إذا كان فى ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس و ان كان دم غيرك قليلا أو كثيرا فاغسله.

فهو معرض عنه عند الأصحاب و يمكن حمله على دم غير المأكول من غير الإنسان كما يأتى الكلام فيه أو يحمل على ما إذا كان من الجروح و القروح أو إذا كان بقدر الدرهم أو أكثر لما عرفت فى المسألة المتقدمة من انحصار العفو عن دم الجروح و القروح بما إذا كان عن نفسه لا عن غيره و هذا الحمل ليس ببعيد و لكن فى الحدائق اختياره و حكاه عن المحدث الأسترابادى و قال و لم أر على من نبه على هذا الكلام إلا الأمين الأسترابادى (أقول) و لا يخفى ما فى اختياره من الضعف لا مكان تحصيل الإجماع على خلافه كما فى الجواهر و ضعف دليله اعنى الخبر المتقدم بالإرسال و الاعراض عنه عند الأصحاب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲۰

الأمر الرابع المشهور على عدم العفو عن دم الحيض بل فى الجواهر انه لم يعف عن قليله و كثيره بلا خلاف كما فى السرائر بل إجماعا صريحا ظاهرا فى غيرها. و عن بعض المحققين ان الإجماع على عدم العفو عن دم الحيض مستفيض بل محصل انتهى عبارة الجواهر.

و استدل له بوجوه غير نقية عن الخلل مثل إطلاق الأوامر بالتطهير من النجاسات و فى خصوص مطلق الدم و فى خصوص دم الحائض كما فى المروى عن الصادق عليه السّلام الحائض تغسل ثوبها منه أو فى الحائض تغسل ما أصاب ثوبها من الدم بدعوى قصور الأخبار الدالة على العفو عن شمول دم الحيض نظرا الى ان المفروض فى موضوع تلك الاخبار هو الرجل الذى رأى بثوبه الدم و فرض اصابة دم الحيض الى ثوب الرجل من الفروض النادرة التى ينصرف عنها إطلاقات الأدلة مضافا الى انصراف تلك الاخبار عن دم الحيض لا غلظية نجاسته عن سائر الدماء كما يدل عليها بعض الاخبار و لانه موجب للحدث و قاعدة الاشتغال و لا يخفى ما فى الكل.

اما إطلاق الأوامر بالتطهير و فى خصوص مطلق الدم و فى خصوص دم الحائض ففيه ان الاخبار الدالة على العفو عما دون الدرهم حاكمة عليها كلها كما تكون كذلك بالنسبة الى غير دم الحيض فلا تلاحظ النسبة بينهما بل تقدم الأخبار الحاكمة عليها من غير تأمل و تردّد.

و اما دعوى قصور الأخبار الدالة على العفو عن شمول دم الحيض فمدفوعة باندفاع مبناها.

و ذلك لان أخذ الرجل موضوعا فى تلك الاخبار انما هو فى اسئلة السائلين و اما فى الأجوبة فلم يذكر الرجل بل انما هى مسوقة لبيان الأحكام الشرعية الكلية المشتركة بين جميع المكلفين بدليل الاشتراك الا فيما دل الدليل على الاختصاص مع ان

ذكره فى السؤال أيضا من باب المثال جريا على العادة فى مقام التعبير و المقصود به مطلق المكلفين مع ان ندرة أصابه دم الحيض الى ثوب الرجل لا يوجب الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق لكونه بدويا ناشيا عن ندرة الوجود و انما الانصراف المانع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲۱

عن التمسك بالإطلاق ما كان من ناحية انسباق بعض الافراد الى الذهن عند الاستعمال من جهة التشكيك بين الافراد و أقربية بعضها الى المعنى المستعمل فيه من بعض آخر و ليست ندرة أصابه دم الحيض الى ثوب الرجل الا مثل ندرة أصابه دم الوحوش و بعض الطيور الى ثوبه مع انه لم يذهب انصراف تلك الاخبار عنه و عن أمثاله إلى وهم ابدا.

و اما حديث اغلظية نجاسة دم الحيض عن سائر الدماء فهو و ان كان مسلما فى الجملة لكن كون الاغلظية موجبة للتفاوت بينهما بعدم العفو عما دون الدرهم منه دون سائر الدماء أول الكلام بل يحتاج الى دليل فى مرحلة الإثبات.

و من ذلك يظهر كون دم الحيض موجبا للغسل لا يقضى بأغلظيته فضلا عن ان تكون موجبا لعدم العفو عنه و التمسك بالاشتغال ممنوع بعد وجود الدليل الاجتهادى على العفو.

و بالجملة فهذه الأدلة لا تفيد شيئا فالصواب هو التمسك بالإجماع على عدم العفو مضافا الى رواية أبى بصير عن الباقر عليه السّلام و الصادق عليه السّلام قالا لا تعاد الصلاة من دم لا تبصر بناء على نسخة الكافى و لم تبصره بناء على نسخة التهذيب الا دم الحيض فإن فليلة و كثيره فى الثوب ان رآه و ان لم يره سواء و الظاهر ان يكون المراد بعدم الابصار عدمه لصغر قدره و احتمل المجلسى (قده) فى شرح الكافى عدم إبصاره من جهة الجهل به و قال بأنه أظهر ثم قال فيظهر فرق آخر بين دم الحيض و غيره من النجاسات بإعادة الجاهل فيه دونها و لم أر هذا الفرق فى كلام الأصحاب انتهى و لكن فى شرح النجاة نفى الاحتمال الذى حكم المجلسى بأظهريته بقرينة قوله عليه السّلام فى ذيل الخبر ان رآه أو لم يره ثم قال (فافهم) و وجهه واضح إذ لا دلالة فى قوله عليه السّلام رآه أو لم يره على ان عدم أبصار الدم لمكان صغره لإمكان ان يكون المراد من الرؤية و عدمها هو العلم به و عدمه كما لا يخفى و بالجملة فالخبر يدل على عدم العفو عن دم الحيض و لو كان قليلا و إطلاقه يشمل ما إذا كان دون الدرهم و ضعف الخبر بواسطة أبى سعيد الراوى عن ابى بصير و هو ضعيف مجبور بعمل الأصحاب فلا إشكال فى الاستناد إليه دلالة و سندا فعليه المعمول هذا تمام الكلام فى دم الحيض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲۲

و اما النفاس و الاستحاضة فالمحكى عن جماعة دعوى الإجماع على عدم العفو عنهما و لكن المحقق فى المعتبر حكى إلحاقهما بدم الحيض فى عدم العفو عن الشيخ مشعرا بعدم ارتضائه ثم وجه الإلحاق بقوله و لعله نظر الى تغليظ نجاسته لانه يوجب الغسل و اختصاصه بهذه المزية يدل على قوة نجاسته على باقى الدماء فغلظ حكمه فى الإزالة انتهى و قد تقدم ما فى توجيهه من الضعف و مال فى الحدائق إلى الحكم بالحاقهما بالدم المعفو عنه لإطلاق أدلة العفو.

و أورد عليه فى الجواهر بأن الإجماع المحكى على إلحاقهما بدم الحيض و كون دم النفاس حيضا احتبس و غلظة النجاسة فيهما باعتبار حد نيتهما يوجب الحكم بالحاقهما بدم الحيض فى عدم العفو و لا أقل من الشك فى الشمول فيبقى ما دل على وجوب الإزالة بلا معارض.

و ردّ عليه فى مصباح الفقيه بان الشك فى الشمول لا يمنع من التمسك بالإطلاق بل هو محقق لموضوع التمسك به لأن أصالة الإطلاق فى المخصص حاكمة على أصالة العموم فى العام ثم قال و الذى يقتضيه التحقيق عدم العفو عن دم النفاس لما عرفت فى محله من كونه كدم الحيض حكما بل موضوعا انتهى.

أقول اما ما افاده من حكومة أصالة الإطلاق فی المخصص علی أصالة العموم فی العام فهو حق لا محيص عنه و قد أوضحناه فی الأصول بما لا مزيد عليه و اما إلحاق دم النفاس بدم الحيض ففيه انه لا وجه لإلحاقه به موضوعا بعد تغايرهما عرفا علی ما هو المعيار فی الحكم بالتغاير أو الاتحاد و كونه حيضا احتبس كما فی الجواهر لا يوجب الحكم باتحادهما عرفا و اما الإلحاق الحكمی فليس دليل يدل عليه بالعموم و ثبوت أكثر أحكام الحيض للنفاس بالدليل لا يوجب إثبات حكمه له الذی ليس لإثباته دليل فالإنصاف انه ما لم يتحقق الإجماع فی إلحاقهما به كان فی الحكم بالإلحاق منع الا ان مخالفة المشهور أيضا مشكلة فالاحتياط فيهما مما لا ينبغی تركه.

الأمر الخامس المحكی عن بعض القدماء كالراوندی إلحاق دم الكلب و الخنزير بدم الحيض و عن غير واحد من المتأخرين تعميمه بالنسبة إلی مطلق نجس العين فيعم

الكلب و الخنزير و الكافر قال المحقق فی المعتبر و الحق بعض فقهاء قم منّا دم الكلب و الخنزير و لم يعطنا العلة و لعله نظر الی ملاقاته جسدهما و نجاسة جسدهما غير معفو عنه (انتهی) و حكی عن السرائر انه قال و قد ذكر بعض أصحابنا المتأخرين من الأعاجم و هو الراوندی المكنی بالقطب ان دم الكلب و الخنزير لا يجوز الصلاة فی قليله و كثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين و هذا خطاء عظيم و زلل فاحش لان هذا هدم و خرق لإجماع أصحابنا انتهی.

أقول و ما يمكن ان يستدل به لذلک الإلحاق وجوه الأول ما يظهر من عبارة الحلی المتقدمة أعنی قوله قال لانه دم نجس العين و أحسبه انه يريد ان يستدل بأغلظيته لانه من نجس العين فلو كان مراده ذلک فليس بأسوإ من الاستدلال لعدم العفو عن دم الحيض بأغلظية نجاسته و لا يرد عليه بما فی المعتبر من انه لم يذكر العلة للإلحاق و لا يستحق ان يرمی إليه الخطاء العظيم و الزلل الفاحش كما فی السرائر الا انه يرد عليه بما أورد علی الحكم بعدم العفو عن دم الحيض بأغلظيته.

الثانی ما ذكره فی المعتبر من اكتساب دم نجس العين نجاسة عرضيته و تنجسه بملاقاته لجسم النجس العين و هو مما لم يقم دليل علی العفو عنه.

و أورد عليه بان النجس لا تنجس بملاقاة النجاسة و هذا الإيراد و ان كان واردا فی الجملة الا انه لا يخلو عن إجمال.

و بسط الكلام فيه ان يقال ان تنجس النجس يقع علی أربعة وجوه.

(أولها) تنجس المتنجس كما إذا لاقی المتنجس بالبول مثلا مع الدم.

(و ثانيها) تنجس نجس العين مثل ملاقاة الدم للحم النجس العين.

(و ثالثها) نجاسة نجس العين مثل ميتة الكلب أو ميت الكافر.

(و رابعها) نجاسة المتنجس مثل صيرورة ماء العنب المتنجس خمرا ثم الحكم المترتب فی جميع هذه الوجوه اما يترتب علی النجس و المتنجس كالكلب و الماء المتنجس مثلا- و اما يكون مترتبا علی النجاسة و علی التقدير الأخير فإما يكون المحكوم عليه النجاسة الخاصة مثل نجاسة الدم و الميتة أو يكون مطلق النجاسة و من

حيث هی نجاسة.

فعلی الأول أعنی ما إذا كان الحكم مترتبا علی النجس و المتنجس فالظاهر تعدده بتعدد العنوان فإذا قال الشارع الكافر حكمه كذا و الميتة حكمه كذا فان كان الحكمان متخالفين يجتمعان فی الكافر الميت فهو من حيث هو كافر محكوم بحكمه و من حيث هو ميت محكوم بحكم الميتة و ان كان الحكمان متماثلين فيتداخلان لو كانا متساويين و يدخل أحدهما تحت الأخر لو

كانا مختلفين كما إذا أوجب الغسل لملاقاة الكافر مرتين و بملاقاة الميتة ثلاث مرات فيكتفى بالغسل ثلاث مرات لملاقاة ميتة الكافر و ان كان الحكمان متضادين فيدخل فى مسألة الاجتماع.

و هكذا على الثانى أعنى ما إذا كان الحكم مترتبا على النجاسة الخاصة مثل نجاسة الكافر و نجاسة الميتة فمادة الاجتماع منهما تصير محكومة بحكمين مع إمكان اجتماعهما و الا فيتداخل الحكمان مع التماثل و يدخل الأقل فى الأكثر مع الاختلاف فى الكم أو الكيف و يدخل المورد فى مسألة الاجتماع لو كانا متضادين.

و على الثالث اعنى ما إذا كان الحكم مترتبا على النجاسة من حيث نجاسة فلا إشكال فى عدم تكرره بتكرر عنوان النجاسة فإذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين تكفى المرتان و لو لاقى النجاسة مرات متعددة.

إذا تبين ذلك فنقول ما نحن فيه من قبيل الأول ان الحكم بالعفو مترتب على الدم فهو من حيث انه دم محكوم بالعفو و من حيث انه ملاق للنجاسة و هى أجزاء بدن النجس العين غير محكوم بالعفو و لازمه الاجتناب عنه من حيث انه متنجس.

و لكن يمكن ان يقال بعدم تأثير ملاقاته مع اجزاء النجس العين فى تنجّسه لأنه أيضا من تلك الاجزاء فيكون من قبيل ملاقاة الدم للدم مثلا فإذا انفصل دم قليل من كثير و وقع على الثوب فلا يمكن ان يقال بعدم العفو عنه لكونه ملاقيا للدم الكثير فكذلك الدم الخارج من الكلب مثلا لا يصح ان يقال بتنجسه بملاقاته للحمه أو جلده فإنه كاللحم و الجلد من اجزائه و هذا الكلام و ان كان حقا الا انه يمكن ان يقال بعدم العفو عنه من جهة كونه بنفسه من اجزاء النجس العين و يكون محكوما بالنجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٢٥

بعنوانين أحدهما كونه دما و الأخر كونه جزء من النجس العين لا من جهة كونه متنجسا بملاقاته لاجزاء بدن النجس العين و هذا هو الوجه الثالث لما يستدل به على إلحاق دم نجس العين بدم الحيض فى عدم العفو عنه.

و توضيح ذلك انه إذا ثبت حكم لموضوع بالخصوص و كان ثبوته له مستلزما لثبوت حكم أخر له أو لثبوته لموضوع أخر يحكم بثبوت ما يستلزم حذرا من اللغوية كما إذا ورد من باب الفرض دليل على العفو عن ما دون الدرهم من دم نجس العين فإنه يحكم بثبوته من حيث انه دم و من حيث انه من نجس العين و إذا ثبت حكم لموضوع على نحو العموم مثل ما ورد كل دم أقل من الدرهم فهو معفو عنه و كان العفو عن بعض افراده مستلزما للعفو عن دم نجس العين بما هو دمه فلا يشمل العام لهذا الفرد لكى يثبت به لازمه بل يتخصص الحكم بالعفو بما عدا ذاك الفرد الذى يلازم حكمه حكم أخر و لا يلزم من إخراج ذاك الفرد عن تحت عمومه بالنسبة الى هذا الحكم لغوية العام لبقاء المورد للعمل بالعام و هو سائر الأفراد التى لا يلازمها اللازم المذكور.

و لا فرق فيما ذكرناه بين ان تكون القضية المتكفلة لا ثبات الحكم على نحو العموم مأخوذة على نهج القضايا الحقيقية أو نهى نحو الطبيعة.

فما فى مصباح الفقيه من الفرق بينهما بشمولها للفرد الملازم مع حكم أخر فى القضية الطبيعة دون الحقيقية ليس بشىء و على هذا فيصح القول بعدم العفو من دم نجس العين لان دليل العفو عن الدم لا يثبت العفو عن دم يكون من اجزاء نجس العين فهو من حيث كونه جزء من نجس العين لا يكون معفوا عنه.

الأمر السادس مقتضى ظاهر النصوص و الفتاوى و صريح كلمات جماعة من الأصحاب هو عدم الفرق فى الدم المعفو عنه بين ان يكون من الحيوان المأكول لحمه أو مما لا يؤكل لحمه خلافا للمحكى عن كاشف الغطاء فإنه قوى عدم العفو عن دم غير المأكول لحمه لموثقة ابن بكير الواردة فى باب الصلاة قال سئل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و

السنجاب و غيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان الصلاة فى وبر كل شىء حرام اكله فالصلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲۶

و كل شىء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل اللّه أكله فإن كان مما يؤكل فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذابح و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلاة فى كل شىء منه فاسد ذكاه الذّابح أم لم يذكه فان عموم قوله عليه السّلام فالصلاة فى كل شىء منه فاسد فى موضعين منه يدل على بطلان الصلاة فى دمه أيضا فإن دمه من الأشياء التى منه و إطلاقه يشمل الكثير منه و القليل بقدر الدرهم منه أو أكثر أو أقل مضافا الى استغراب بطلان الصلاة بفضلاته الطاهرة مثل لبنه و وبره و شعره و عدم بطلانها بالنجس منها كدمه.

و أجيب عن الاستدلال بالموثقة أما أولا فبالمنع عن دلالتها على المنع عن الصلاة فى مثل الدم من غير المأكول و ذلك لان لفظة كل فى قوله عليه السّلام و كل شىء منه و ان كانت مفيدة للعموم الا ان عمومها انما هو بالنسبة إلى الإحاطة و الشمول لتمام افراد مدخولها و المحاط بها من غير فرق فى دلالتها بين سعة افراد متعلقها أو ضيقها من جهة إطلاقها أو ورود التقييد فإذا ورد أكرم كل عالم أو أكرم كل عالم عادل هاشمى فلفظة كل فى القضيتين استعملت فى معنى واحد و هو إحاطة الحكم المذكور قبلها و اسرائها الى تمام افراد مدخولها و انما التفاوت فى مدخولها ففى القضية الأولى لما كان مطلقا عن قيد العدالة و الهاشمية يكون أوسع أفرادا من المدخول فى القضية الثانية التى ضيق بالتقييد بالعادل و الهاشمى.

إذا تبين ذلك فنقول الشىء الذى هو مدخول لفظة كل فى قوله عليه السّلام و كل شىء منه فاسد و ان كان من الأمور العامة التى تعم كل شىء الا ان فى المقام قرينة دالة على إرادة الأشياء الحاصلة منه و هى قوله عليه السّلام فان كان مما يوكل فالصلاة فى وبره الى ان قال و كل شىء منه جائز و لا إشكال فى ان جواز الصلاة فى كل شىء مما يوكل لحمه يختص بالطاهر منه و لا يعم النجس منه كالدم و المنى فبقرينة خروج مثل الدم عن عموم قوله و كل شىء جائز فيما يوكل لحمه يكون المراد من عموم قوله و كل شىء منه فاسد فيما لا يوكل لحمه هو الذى حكم بجوازه فيه فيما يوكل فيتخصص الجملتان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۲۷

بما عدا الأجزاء النجسة مما يؤكل و ما لا يؤكل و بعبارة أخرى الحكم بالفساد فى قوله عليه السّلام و كل شىء منه فاسد تخصص بما إذا كان المنشأ لفساده هو حرمة أكل لحمه بحيث لو جاز اكله لكانت الصلاة فيه جائزة و هو غير اجزاء النجسة منه لأن الصلاة فيها فاسدة و لو مما يؤكل لحمه.

و اما ثانيا فلانه على تسليم عموم قوله عليه السّلام و كل شىء منه فاسد و شموله لمثل الدم و المنى لكن النسبة بينه و بين ما يدل على العفو عما دون الدرهم تكون بالعموم من وجه لشموله للدم من غير المأكول مطلقا سواء كان قليلا أو كثيرا و شمول ما يدل على العفو عما دون الدرهم لدم ما لا يؤكل و ما يؤكل فيقع التعارض بينهما فيما دون الدرهم مما لا يوكل و مقتضى عموم و كل شىء منه فاسد هو عدم العفو عنه و مقتضى عموم العفو عما دون الدرهم هو العفو عنه و الحكم فى المتعارضين بالعموم من وجه و ان كان هو التساقط و الرجوع الى ما سواهما و هو فى المقام عموم ما دل على وجوب الإزالة عن الثوب و البدن لكن ذلك فيما لم يكن لأحدهما ترجيح و الترجيح فى المقام لعموم ما يدل على العفو عما دون الدرهم و ذلك لإطلاق كلمات الأصحاب و معاقد إجماعاتهم و اقتصارهم على استثناء الدماء الثلاثة أو مع نجس العين و قوة دلالة أخبار العفو فى دلالتها على العفو من دم غير المأكول و ان كان بسبب ترك الاستفصال.

أقول و يمكن النظر فى الوجهين معا اما فى الأول ففيه أولا انه يتم لو لم تكن قرينة على خلاف ما ذكر من القرينة المذكورة لكن ذكر الروث و البول فى قوله عليه السّلام فالصلاة فى وبره و شعره و بوله و كل شىء منه فاسد يصير قرينة على إرادة اجزاء النجسة مما لا يوكل أيضا.

و ثانيا لو قيل بان المنع من الصلاة فى بوله و روثه أيضا من جهة كونه مما لا يوكل فإنه لو كان مما يؤكل لكان روثه و بوله طاهرا فلم يكن منع عن الصلاة فيهما و هذا بخلاف الدم حيث انه ممنوع من المأكول و غيره لكن الممنوع من الدم فى المأكول هو ما عدا دون الدرهم، و فيما دون الدرهم منه فلا منع، فعموم كل شىء فيه فاسد يدل على الفساد فى اجزاء ما لا يؤكل الذى لو كان مما يؤكل لم يكن موجبا للفساد، فما دون الدرهم من دم ما لا يؤكل شىء لو كان مما يؤكل لجاز معه الصلاة، فبعموم

كل شىء فيه فاسد يصير مما لا يؤكل موجبا للفساد، هذا مضافا الى ان خروج الدم و نحوه من عموم قوله: كل شىء منه جائز فيما يؤكل لا يكون قرينة على تخصيص الشىء فى قوله: و كل شىء فيه فاسد، بما عدا الدم و المنى، و ذلك لقيام الدليل على بطلان الصلاة فى دم المأكول لحمه و منيّه، و عدم قيامه فى عدم بطلانها فى دم ما لا يؤكل لحمه إذا كان دون الدرهم، فمقتضى عموم الشىء و إطلاقه هو البطلان فى كل شىء مما لا يؤكل سواء كان مما يصح فيه الصلاة إذا كان مما يؤكل لحمه أم لا، و تصير النتيجة ان فى دم ما لا يؤكل حيثيتين للبطلان، إحداهما: كونه دما، و الأخرى كونه مما لا يؤكل: فهو بالحيثية الثانية لم يعف عما دون الدرهم منه كما لا يخفى.

و اما الوجه الثانى فضعيف لا يحتاج الى البيان، فإن إطلاق معاقد الإجماعات لا يثمر فى شىء أصلا، كما ان دعوى قوة دلالة أخبار العفو بسبب ترك الاستفصال على عهدة مدعيها، فالحق عدم العفو عما دون الدرهم مما لا يؤكل، كما عليه المصنف (قده) فى المتن.

الأمر السابع: لا إشكال فى العفو عما دون الدرهم إذا كان مجتمعا فعلا فى البدن أو اللباس، كما لا إشكال فى العفو عنه إذا كان نقطا متفرقة و كان المجتمع منه دون الدرهم، و انما الكلام فيما إذا كانت نقطا متفرقة و كان كل واحد منها دون الدرهم، و لكن المجتمع منها على فرض الاجتماع بقدر الدرهم أو أزيد فقد اختلف فى العفو عنه على أقوال ثالثها التفصيل بين ما إذا تفاحش و كثر الدم المتفرق فى أطراف الثوب و البدن فوق العادة، و بين غير المتفاحش منه و ان بلغ المجموع منه بقدر الدرهم أو أزيد، بالعفو فى الأخير، دون الأول، و هذا هو المحكى عن الشيخ فى النهاية، و المحقق فى المعتبر، و نسب الى المشهور عدم العفو مطلقا، و استدل له بعموم المنع عن الصلاة فى الدم، و إطلاق صحيح محمّد بن مسلم المتقدم مرارا الذى فيه: «و لا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشىء» (إلخ) فإن إطلاق المفهوم من قوله عليه السّلام: «ما لم يزد على مقدار الدرهم» إلخ يدل على لزوم الإعادة فيما إذا زاد عن الدرهم مطلقا سواء كان مجتمعا أو متفرقا و مثله إطلاق خبر

الجعفى المتقدم، و صحيح ابن ابى يعفور و فيه «و لا يعيد صلاته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة» و مرسل جميل و فيه «فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم» بناء على ان يكون «مجتمعا» فيهما حالا للضمير المستتر فى «يكون» المذكور فى الصحيح، و «يكن» المذكور فى المرسل الذى هو اسم لهما، و قوله: مقدار الدرهم فى الصحيح، و قدر الدرهم فى المرسل خبرا لهما، فيصير معناهما هكذا: الا ان يكون الدم حال اجتماعه قدر الدرهم، و ذلك يصدق على ما إذا كان كذلك بالفعل، أو حال فرض الاجتماع، بل الخبران صريحان فى المتفرق، حيث سئل فى الصحيح عن الثوب الذى فيه نقط من الدم، و فى المرسل عن المتفرق شبه النضح.

و استدل للقول بالعفو بهذين الخبرين أيضا، بناء على ان يكون كلمة «مجتمعا» خبرا ثانيا لقوله: «يكون» فى الصحيح، و خبرا أولا لقوله: «لم يكن» فى المرسل، إذ عليه يصير المدار على الاجتماع الفعلى، فما لم يكن فى حال الاجتماع بقدر الدرهم أو أزيد فهو معفو عنه، و لو كان على فرضه كذلك.

و فيه: ان الاحتمال الأول أعنى كون، كلمة «مجتمعا» حالا فى الخبرين أظهر، لاحتياج جعلها خبرا الى تقدير لفظة «منه» بعد كلمة الدم لكى يرتبط بها الاستثناء الى ما قبله، و انه على هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا، لكون المستثنى منه الذى هو مورد السؤال: الدم المتفرق، و مع فرض تساوى احتمالى خبريته و حاليته يصير الخبران مجملا من هذه الجهة، فلا بد من الرجوع الى عموم المنع عن الصلاة فى الدم.

و استدل للتفصيل بالمروى عن دعائم الإسلام عن الصادقين عليهما السّلام انهما قالا فى الدم الذى يصيب الثوب: يغسل كما تغسل النجاسات، و رخّصا فى النضح اليسير منه و من سائر النجاسات مثل دم البراغيث و أشباهه، فإذا تفاحش غسل. و فيه انه موهون بالاعراض عنه و ترك العمل به، مع ما فيه من موافقته مع العامة.

فالمتحصل من هذا هو عدم العفو عما إذا كان مجتمعا فى اللباس أو البدن، أو فيهما معا بقدر الدرهم أو أزيد، و ان كان كل واحدة من المتفرقات بانفرادها دونه، من غير فرق بين كون المتفرقات كلها فى البدن أو فى الثوب، أو كونها متفرقة فى البدن

و الثوب، و على تقدير كونها فى الثوب اما وحده أو فيه و فى البدن لا فرق أيضا بين كونها فى ثوب واحد أو ثياب متعددة.

الأمر الثامن: فى المناط من الدرهم، لا اشكال و لا خلاف فى ان المناط منه فى سعته لا فى وزنه، و ليكن الكلام فى تعيين سعته.

و اعلم انه عبّر فى بعض العبائر بالدرهم الوافى، و فى بعضها بالدرهم البغلى، و الكلام هنا يقع فى مقامين.

الأول: فى تفسير الوافى و البغلى، اما الوافى فقد فسره فى السرائر و المعتبر و غيرهما بما كان وزنه درهم و ثلث، و توضيح هذا التفسير هو ان الدرهم المعروف بين المسلمين، هو ما كان وزنه ستّة دوانيق، و كان ابتداء شيوعه فى زمن عبد الملك، و كان قبله الرائج ما بين المسلمين الدرهمين، أحدهما وزنه ثمانية دوانيق، و هو الدرهم الوافى، و الأخر أربعة دوانيق، فكان الدرهم الوافى بمقدار الدرهم المعهود المعروف أعنى ستة دوانيق و زيادة ثلثا و لذا سمى بالوافى.

و اما تفسير البغلى فاختلف فى ضبطه بين ان يقال انه بفتح الباء و الغين المعجمة و تشديد اللام، و بين ان يقال بإسكان الغين و تخفيف اللام، و اختلف فى وجه تسميته به أيضا فقيل: سمى به نسبة الى قرية بالجامعين قريبة إلى بابل، و فى مجمع البحرين إلى الحلة، و قيل: بأنه منسوب الى رأس البغل ضربه الثانى فى ولايته بسكة كسروية، و المعروف رجوع العبارتين اعنى: الوافى و البغلى إلى أمر واحد و ان الاختلاف بينهما فى العبارة، و فى عبارة السرائر ما يومى الى مغايرة البغلى مع الوافى، حيث انه بعد ان قيّد الدرهم بالوافى، و فسره بالمضروب من درهم و ثلث اى من الدرهم المعروف الذى هو ستة دوانيق، قال: و بعضهم يقولون دون الدرهم البغلى إلى آخر عبارته، فإنه يومى الى ان البغلى عنده غير الوافى، و ان أمكن حمل كلامه على صرف المغايرة فى التعبير، يعنى ان مراده من العبارة المذكورة: هو ان بعضهم عبّر بالوافى، و بعضهم عبر بالبغلى و لعل هذا الاحتمال أظهر، و كيف كان فلم يثبت مغايرة البغلى مع الوافى و انما قيدوا الدرهم بالوافى أو البغلى الذى هو أيضا عبارة عن الوافى لما فى الفقه الرضوى من التعبير به، و فيه: «ان أصاب ثوبك الدم فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف،

و الوافى ما يكون وزنه درهما و ثلثا، و ما كان دون الدرهم الوافى فلا يجب عليك غسله فلا بأس بالصلاة فيه الحديث.

و استشكل فى المدارك فى حمل الدرهم على الوافى لظهور حمل اللفظ الصادر عن الصادق عليه السّلام على المعهود فى

زمانه عليه السّلام، و هو الذى وزنه ستة دوانيق لتقدم زمان عبد الملك على زمانه عليه السّلام. و أجيب تارة بأن ولادته عليه السّلام كان فى زمان عبد الملك قبل انقضائه بسنتين، و اخرى بلزوم حمل الدرهم على ما كان معهودا فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لان الصادق عليه السّلام بين ما استودعه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من الاحكام.

و الانصاف ان كل واحد من الاشكال و الجواب ليس بشىء و ذلك للإجماع على ارادة الدرهم الوافى و عدم الاختلاف فيه، و يعضده المروى عن فقه الرضا، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى كون المراد من الدرهم هو الدرهم المنسوب بالوافى تارة، و بالبغلى أخرى، و ان وزنه ثمانية دوانيق.

و انما الكلام فى المقام الثانى أعنى فى تعيين سعته، فقيل: بان سعته بقدر أخمص الراحة، و المراد بأخمص الراحة «۱» هو ما انخفض؟؟؟؟ باطن الكف، و هذا القول منسوب الى أكثر عبارات الأصحاب، و نسب إلى الشهرة أيضا و لعل منشئه شهادة ابن إدريس فى سرائره بأنه شاهده فوجده قريبا من أخمص الراحة، و اعترض عليه فى المعالم بأنه انما يقبل قول الحلى فى مثل المقام من باب الشهادة المعتبر فيها التعدد، فلا وجه للاعتماد على قوله منفردا، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأن قوله يفيد الوثوق بل القطع إذ لا يحتمل فى حقه التعمد فى الكذب أو الخطاء فى الحس.

و اعترض عليه فى مصباح الفقيه: بان قول الحلى و ان كان يوجب القطع بمشاهدته درهما كما وصف، لكن من اين يحصل القطع بان ذلك الدرهم كان من افراد الدرهم البغلى.

---

(۱) أخمص القدم باطنها الذى لا يصيب الأرض يقال: خمصت القدم من باب «تعب»:

ارتفعت عن الأرض فلم تمسه، و أخمص الراحة هو من باطن الكف الذى إذا وضعت على الأرض لا تمس الأرض لانخفاضها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۳۲

أقول: لكن الإنصاف ان الظاهر من عبارة الحلى هو إرادة مشاهدة ذاك الدرهم البغلى، إذ يقول: و شاهدت درهما من تلك الدراهم و هذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من أخمص الراحة، و قال بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس و الأنساب ان المدينة و الدراهم المنسوبة الى ابن ابى بغل رجل من كبار أهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما و ضرب هذا الدرهم الواسع، فنسب اليه الدرهم البغلى، و هذا غير صحيح لان الدرهم البغلى كان فى زمن الرسول قبل بناء الكوفة انتهى. فانظر انه كيف تعقب بيان مشاهدته بما قاله بعض معاصريه الظاهر فى كون كلام بعض معاصريه فى الدراهم التى شاهد درهما منها، و انه كيف ينفى نسبته عن الرجل الذى من أهل الكوفة، بدعوى كون الدرهم البغلى فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و الكوفة حدثت بعده، فكلامه من صدره و ذيله يشهد بأنه يقول بمشاهدته لدرهم من الدراهم البغلية.

اللهم الا- ان يورد عليه بان؟؟؟؟؟ بكون المشهود درهما بغليا حدسى استنباطى استنبطه من إخراجه الحفرة من حفر ذلك الموضع، و لعل المكنوز غير البغلى من الدراهم. و لكن الانصاف حصول الظن المتآخم بالعلم بكون مشهوده بغليا كما لا يخفى.

و عن ابن ابى عقيل تحديد الدرهم بالدينار، و لعل منشئه خبر على بن جعفر المتقدم فى الأمر الأول، و فيه: «و ان أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله» إلخ و حدد الدينار فى مصباح الفقيه بالدنانير المتعارفة فى عصره التى وزن كل منها مثقال شرعى التى تسمى (بالاشرفى) و عن الإسكافى فى تحديد الدرهم، بعقد الإبهام الأعلى، و عن بعض آخر تحديده بالعقد الوسطى، قال المحقق فى المعتبر: و الكل متقارب و التفسير الأول أشهر. و قال الشهيد الثانى (قده) لا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدراهم من الضارب الواحد، كما هو الواقع و اخبار كل واحد عن فرد رآه.

أقول: هذا ليس ببعيد لاختلاف السكك فى سالف الزمان، كما شاهدناه فى الفلوس القديمة، و كيف كان فان كانت التقديرات متقاربة كما ذكره فى المعتبر أو حصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۳۳

الاطمئنان بإحداها على تقدير اختلافها فهو، و الا عند الشك فيها يرجع الى المتيقن منها و هو الأقل، و يرجع فى الزائد عنه الى عموم ما دل على وجوب الإزالة لكون المقام مما ورد عام و خصص بمخصص منفصل مجمل مردد بين الأقل و الأكثر، حيث ان إجمال المخصص لا يسرى الى العام لانفصاله فيقتصر فى الخروج عن عمومه بالمقدار المتيقن، و يحكم على الزائد بحكم العام.

و منع فى الجواهر عن الرجوع الى العموم و قال: بان العمومات مخصصة قطعا بالدرهم، و هو من حيث المقدار نوعان: ما يجب ازالته، و ما لا يجب، فعند الاشتباه لا يمكن الرجوع الى دليل الخاص و العام كليهما بل يرجع الى الأصل العملى، و هو فى المقام استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلاة فيه، و كأنه «قده» جعل المورد من قبيل الدوران بين المتباينين كما يظهر من قوله و الدرهم من حيث المقدار نوعان: و فيه ان الحق كونه من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، و كيف كان فالأحوط الاقتصار على المتيقن، و هو مقدار الدينار الذى عرفت انه عبارة عن مقدار يسمى فى السابق بالاشرفى، و اما التحديد بعقد السبابة كما فى المتن و انه جعله المتيقن فلم أر فى الكتب المبسوطة احتماله من احد، كما ان القائل بالتحديد بالعقد الوسطى غير معلوم كما صرح به فى الجواهر، هذا ما عندى فى هذا المقام و اللّه ولى الانعام.

[مسألة ۱ إذا تفشى من أحد طرفى الثوب الى آخر فدم واحد]

مسألة ۱ إذا تفشى من أحد طرفى الثوب الى آخر فدم واحد و المناط فى ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين، نعم لو كان الثوب طبقات فتفشى من طبقة إلى أخرى فالظاهر التعدد، و ان كانتا من قبيل الظهارة و البطانة، كما انه لو وصل الى الطرف الأخر دم آخر لا بالتفشى يحكم عليه بالتعدد و ان لم يكن طبقتين.

إذا تفشى الدم من أحد طرفى الثوب الى الطرف الأخر، فهل هو فى حكم دم واحد مطلقا، كما هو مختار العلامة فى المنتهى، و المحقق، و الشهيد الثانيين، و نصب إلى الأشهر» أو فى حكم المتعدد مطلقا، أو يفصل بين الصفيق و الرقيق، فيحكم فى الأول بالتعدد، و فى الثانى بالوحدة كما فى الذكرى، و البيان وجوه أقواها الأول لحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۳۴

العرف بالوحدة، و هو المحكم فى أمثال ذلك لكون موضوع الحكم من الوحدة أو التعدد هو ما يراه العرف كذلك. و ربما يستدل لذلك بوجه استحسانى، و هو ان الدم لا بد و ان يكون له سطوح متعددة غاية الأمر قد يظهر السطح على ظاهر الثوب، و قد يستكنّ فى عمقه و هذا المقدار من الفرق لا- يوجب الفرق فى الحكم، فإذا كان عند استتاره فى العمق واحدا يكون مع ظهوره من جانب آخر أيضا كذلك انتهى، و لا يخفى ما فيه فإنه مع قطع النظر عن جعل المناط فى الحكم بالوحدة أو التعدد هو فهم العرف يمكن ان يقال بالفرق فإنه مع التفشى من الطرف الأخر يكون الملوّث بالدم موضعين من الثوب أحدهما ذاك الجانب الذى ورد عليه الدم، و الأخر الطرف الذى تفشى منه الدم، و مع استتاره فى العمق و عدم فشوه من الطرف الأخر لا يكون المتلوّث من الثوب الا موضع واحد، و لعل هذا هو المنشأ للحكم بالتعدد مطلقا و لو مع رقة الثوب.

و لو اختلف مقدار الدم من الطرفين سعة و ضيقا، فهل المناط هو أوسع الطرفين مطلقا سواء كان الطرف الملاقى أو الطرف الأخر، أو خصوص الوجه الملاقى للدم مطلقا و لو كان الطرف المتفشى منا أوسع، وجهان من إطلاق ما يدل على العفو عما دون الدرهم، و عدم العفو عما يكون بقدر الدرهم أو أزيد، و من انصرافه الى الوجه الملاقى له أولا، لكن الانصراف ممنوع،

فالأقوى هو الأول و لو كان الثوب طبقات فلا يخلو عن صور. الاولى: ان يكون الثوب سخينا و كان بين سطحيه حائلا فنفش فيه الدم من جانب منه و ظهر من جانب آخر بالمرور على الحائل الذى بين الجانبين، مع اتصال الجانبين و الحائل بينهما جميعا، و الظاهر التعدد حينئذ عرفا بواسطة وجود الحائل بين الجانبين.

الصورة الثانية: ما إذا كان للثوب طبقات مثل الظهارة و البطانة فوصل الدم إلى الظهارة مثلا و تفشى منها إلى البطانة، و هذه الصورة أولى من الاولى فى الحكم بالتعدد، و اولى من تلك الصورة الصورة الثالثة و هى ما إذا كان عليه أثواب متعددة فتفشى الدم من أحدها إلى الأخر، و لو وصل الى الطرف الأخر دم آخر لا بالتفشى يحكم عليه بالتعدد، و هذا ظاهر لصدقه عرفا، اللهم الا ان تفشى إلى الجانب الأخر أولا ثم وقع عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٣٥

دم و صار من قبيل وقوع الدم على الدم فإنه قد يشكل فى صدق التعدد حينئذ و ان كان الأقوى صدقة أيضا.

[مسألة ٢ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه]

مسألة ٢ الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم، أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه، و ان لم يبلغ الدرهم فان لم يتنجس بها شيء من المحل بان لم تتعد عن محل الدم فالظاهر بقاء العفو، و ان تعدى عنه لكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ففيه اشكال، و الأحوط عدم العفو.

فى هذه المسألة صور، الأولى: إذا وصل الى الدم الذى أقل من الدرهم رطوبة من الخارج ثم انفصلت عنه و لاقت موضعا آخر من الثوب أو البدن، لا إشكال فى عدم العفو عنها و لو كانت هى مع الدم الملاقى لها أقل من الدرهم و قلنا بالعفو عن المتفرقات إذا كان مجموعها على تقدير الاجتماع أقل من الدرهم، و ذلك لاستقلالها فى الوجود بسبب انفصالها عن الدم الذى لاقته، و أدلة العفو عن الدم الأقل لا يشملها قطعا.

الثانية: ما إذا وصلت اليه و تعدت عنه من دون الانفصال، و صار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد، و فى هذه الصورة أيضا الأقوى عدم العفو، لان تلك الرطوبة اما غير معفو عنها و ان كانت دون الدرهم، و اما انها بحكم الدم فى عدم العفو عنها فيما إذا كان بقدر الدرهم، أو أزيد، و المدار على اعتبار القدر هو مجموع الدم و هذه الرطوبة الملاقية معه، كما هو واضح و لم ينقل فى هذه الصورة خلاف الا من إطلاق عبارة الذكرى حيث انه قوى العفو فى الذكرى و لم يقيد بما إذا كان المجموع دون الدرهم.

الصورة الثالثة: ما إذا لم تتعد عن محل الدم مع كون المجموع دون الدرهم، و لم ينجس شيء من المحل بها بان وردت الرطوبة على الدم و لم تتجاوز عنه إلى أطراف محله، و الحكم فى هذه الصورة هو بقاء العفو مع استهلاك الرطوبة فى الدم، و مع عدم استهلاكها فلا يخلو العفو عنها عن الإشكال، لأن الرطوبة الغير المستهلكة نجسة.

بملاقاتها مع الدم فالصلاة معها صلاة فى الرطوبة المتنجسة و ان لم يتنجس بها الثوب، اللهم الا ان يقال: بعدم البأس بالتصاق النجاسة بالثوب أو البدن ان لم يكن موجبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٣٦

لتأثرهما بها، لان ما ثبت بالدليل هو شرطية الإزالة عن الثوب و البدن لا مطلقا و لو مع عدم تنجس الثوب أو البدن بها.

الصورة الرابعة: هى الصورة الثالثة بعينها لكن مع تعدى الرطوبة عن الدم إلى أطراف محله، و تلوث الأطراف بها، و قد وقع الخلاف فى العفو عنها فعن الذكرى، و الروض، و المعالم، و المدارك إلحاقها بالدم فى العفو عنها، و عن المنتهى و البيان و الذخيرة عدم العفو عنها، و ان حالها كسائر النجاسات فى لزوم التجنب عنها فى الصلاة.

و يستدل للاول بعدم زيادة الفرع عن الأصل فإذا حكم فى الدم بالعفو عنه مع ان نجاسته ذاتية، فالعفو عما تنجس به يكون اولى، مضافا الى الشك فى تناول أدلة الإزالة لمثله مع مناسبة العفو عنه مع التخفيف الذى عليه بناء الشريعة.

و لا يخفى ما فى الكل، أما أولوية الفرع عن الأصل فى الحكم بالعفو فهو استحسان محض لا ينبغى بناء استنباط الأحكام الشرعية عليه، و اما الشك فى تناول أدلة الإزالة فهو ممنوع بعد ورود ما دل بإطلاقه أو عمومه على وجوبها الا ما ثبت العفو عنه و المفروض عدم ثبوته عن المتنجس بالدم، و اما مناسبته مع التخفيف فهى انما تنفع فى مقام الثبوت من الشارع الجاعل للاحكام و لا تجدى فى مقام إثبات الحكم المجعول فى مرحلة الإثبات، نظير ما يتمسك فى مقام الإثبات بالحرج النوعى، فإنه أيضا فاسد فان الحرج النوعى ملاك لعدم جعل الحكم فى مورده من الجاعل فى مقام الثبوت، و لا يصح التمسك به لرفع الحكم فى مقام الإثبات كما أوضحناه فى طى هذه المسائل مرارا، فالحق عدم العفو عن المتنجس بالدم و لو كان المجموع أقل من الدرهم إذا تنجس أطراف محل الدم به كما لا يخفى.

[مسألة ۳ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو]

مسألة ۳ إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو، و اما إذا شك فى انه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو عنه الا ان يكون مسبوقا بالاقلية و شك فى زيادته.

فى هذه المسألة أمران: الأول: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك فى انه مما عفى عنه، أو مما لم يعف عنه كدم الحيض و نحوه، فالمحكى عن الدروس، و الموجز،

و شرحه، و اللوامع هو البناء على العفو عنه و هو المختار عند محققى المتأخرين كصاحب الجواهر (قده) و غيره، و قيل: ان عليه بناء الفقهاء و استدل له بوجوه الأول: عموم العفو عما دون الدرهم حيث لم يعلم خروج هذا المشكوك عن تحته، و فيه انه تمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية من المخصص، و قد تقرر فى محله بان التحقيق عدم جوازه لصيرورة العام بعد ورود المخصص جزء الموضوع للحكم المترتب عليه بعد كونه تمام الموضوع قبل ورود التخصيص عليه.

الثانى: استصحاب عدم كون الدم حيضا أو نفاسا أو غيرهما من الدماء الغير المعفو عنها عند الشك فى كونه إحداها، و هذا الأصل أيضا لا مجرى له عندنا بناء على التحقيق من عدم صحة إجراء الاستصحاب فى العدم المحمولى لإثبات الأثر المترتب على العدم النعتى الأعلى القول بالأصل المثبت الباطل عند المحققين.

الثالث: استصحاب جواز الصلاة فى الثوب الذى وقع عليه الدم المشكوك كونه مما عفى عنه ان كان مسبوقا بالجواز، بان يقال هذا لثوب قبل وقوع هذا الدم المشكوك عليه كان مما يصح فيه الصلاة، و بعد وقوع الدم عليه يشك فى بقائه على ما كان فيستصحب بقائه، نظير ما تقدم من صاحب الجواهر (قده) من التمسك باستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلاة فيه عند الشك فى تحديد الدرهم بعد منعه عن التمسك بعموم ما دل على المنع من الصلاة مع الدم فى الدم المشكوك لأجل الشك فى قدر الدرهم، و ما تمسك به بعضهم لجواز الصلاة فيما يشك فى كونه مما لا يؤكل من استصحاب بقاء المصلى على ما كان عليه قبل لبس المشكوك من كونه على حال لو صلى لم يكن صلاته واقعة فى غير المأكول.

و لا يخفى ما فيه اما أو لا فلانه من الاستصحابات التعليقية التى وقع الإشكال فى صحة التمسك به حسبما حقق فى الأصول و اما ثانيا فلانه مع الغمض عما فى الاستصحاب التعليقى، و تسليم صحة التمسك به فلانه لا يصح فى مثل المقام و نظائره مما لا يكون الملازمة شرعية، و ينحصر مورده بما تكون الملازمة شرعية، مثل الملازمة بين غليان ماء العنب و بين حرمته حتى أمكن

ان يقال بجعل الملازمة شرعا على تقدير القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۳۸

بجعلها، لا- فيما لم تكن كذلك، و من المعلوم ان الملازمة بين لبس هذا الثوب، و بين وقوع الصلاة معه فيما يعفى من الدم ليست شرعية، بل هى تكوينية واقعية، و ليس فى مثلها محل للاستصحاب، إذ مجرى الاستصحاب التعليقى اما ان يكون نفس الملازمة الشرعية بناء على تأصلها فى الجعل، أو الحكم المجعول عند موضوعه مثل الحرمة المجعولة عند الغليان بناء على امتناع جعل الملازمة كما هو الحق. و اما ثالثا: فلانه على فرض الإغماض عن الوجه الثانى فالمستصحب فى المقام و نظائره هو عدم وقوع الصلاة فيما لا- يعفى، أو فيما لا- يؤكل مما لا اثر له، و ما له الأثر أعنى وقوع الصلاة فيما يعفى، أو فى غير ما لا يؤكل لا يجرى فيه الاستصحاب، و إثبات ما له الأثر بإجراء الاستصحاب فيما لا اثر على صحة التمسك بالأصل المثبت.

(الرابع): أصالة البراءة عن مانعية الدم المشكوك مانعيته، و هذا الأصل جار عندنا على التحقيق من عدم الفرق فى البراءة بين ان يكون مجراها الشك فى الحكم النفسى أو الغيرى من الإيجابى المنتزع عنه الشرطية، أو التحريمى المنتزع عنه المانعية، فكما تجرى البراءة عند الشك فى الحكم النفسى من الإيجابى و التحريمى، كذلك تجرى فى الحكم الغيرى، و بذلك قلنا بأصالة الحل فى الصلاة فى اللباس المشكوك على ما أوضحنا سبيله فى كتاب الصلاة.

الأمر الثانى: فيما علم بكون الدم من الدماء المعفوة عنه و لكنه يشك فى انه دون الدرهم، أو انه بقدره أو أزيد، فإن علم بحالته السابقة فلا إشكال فى استصحابها فمع العلم بكونه بقدر الدرهم أو أزيد يستصحب و يحكم بعدم العفو عنه، و مع العلم بكونه دونه يستصحب فيحكم بالعفو عنه، و مع عدم العلم بالحالة السابقة منه قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم العفو عنه، و قال صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد: بان فيه وجهان أحوطهما الإعادة لو صلى معه، بعد ان حكم بالعفو فيما إذا علم بكونه أقل من الدرهم و شك فى كونه معفوا عنه، و أورد عليه بان التفكيك بين الفرعين مما لا وجه له، و ذلك لجريان أصالة البراءة عن المانعية فى الفرع الثانى بعين جريانها فى الفرع الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۳۹

أقول: و لعل الفرق بينهما هو ما مرّ منّا مرارا من انه إذا كان حكم ثابتا لأمر وجودى مثل القصر فى المسافة يدل الدليل الدال عليه بالدلالة الالتزامية على ثبوته له عند إحرازه بحيث ينتفى عند الشك فى تحققه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان العفو ثابت للدم الذى يكون دون الدرهم، فما لم يحرز كونه دونه يحكم بعدم العفو عنه و ان كان دونه واقعا، و هذا الأمر و ان لم يكن ثابتا عندنا بل مع عدم أخذ الإحراز موضوعا اما جزء، أو تماما خلاف الفرض الا انه لما قال به عدة من الأساطين يكفى فى إبداء الفرق بين الفرعين بالاحتياط فى الفرع الأخير دون الأول الا انى لم أعلم بأن المصنف (قده) نظره فى الفرق الى ما ذكرناه.

[مسألة ۴ المتنجس بالدم ليس كالدم فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم]

مسألة ۴ المتنجس بالدم ليس كالدم فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم.

و قد ظهر حكم هذه المسألة مما تقدم فى المسألة الثانية من عدم الدليل على ما قالوا: من ان الفرع لا يزيد على الأصل و ان الأقوى ان حكم المتنجس بالدم ليس كحكم الدم فى العفو عما دون الدرهم منه.

[مسألة ۵ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه]

مسألة ۵ الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه.

استدل له باستصحاب العفو عنه الثابت له حال وجود الدم، و بالأخبار الدالة على العفو عما دون الدرهم، فإنها تدل على العفو عما أزيل عينه بالفحوى، لأنه إذا كان مع وجود العين معفوا فمع إزالتها يكون العفو اولى. و أورد على الأول أولا- بأنه من الاستصحاب التعليقى الممنوع إجرائه على ما قيل. و ثانيا بأنه مبنى على كون المقام من موارد الرجوع الى استصحاب حكم المخصص لا عموم العام، و هو ممنوع لكون التحقيق هو الرجوع الى العام، مع كون التخصيص من أول الأمر. و على الثانى بأن الأولوية غير ظاهرة.

أقول: الأصل الجارى فى المقام هو استصحاب بقاء الثوب على ما كان عليه من جواز الصلاة فيه و العفو عنه من حيث وجود عين النجس فيه، و من حيث صيرورته متنجسا بملاقاته مع ما فيه من النجاسة و بعد زوال عين النجاسة عنه يشك فى بقاء العفو عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۰

من حيث كونه متنجسا، و هذا حكم تنجيزى يجرى الأصل فى بقائه، و ليس من الاستصحاب التعليقى فى شىء، و اما المنع عن اجراء الاستصحاب فى المقام لكون المورد من موارد الرجوع الى عموم العام، ففيه ان المورد من قبيل موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص لعدم كون الزمان مفرّدا، لا- بالنسبة إلى العام، و لا- بالنسبة إلى الخاص، و اما المنع عن دعوى الأولوية فلعله فى محله بعد كون الأحكام الشرعية تعبدية يحتاج إثباتها إلى دليل مثبت كما ذكر فى المائع المتنجس بالدم إذا كان أقل من الدرهم، و كيف كان فالأقوى فى هذه المسألة بقاء العفو بعد ازالة عين الدم كما لا يخفى.

[مسألة ۶ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه]

مسألة ۶ الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل و لم يتعد عنه، أو تعدى و كان المجموع أقل لم يزل حكم العفو عنه.

و ذلك لإطلاق ما دل على العفو عما دون الدرهم مع عدم حدوث شىء فى المزيد عليه مما وقع عليه من الدم بل بقائه على ما كان فان النجس لا يتأثر عن مثله.

[مسألة ۷ الدم الغليظ الذى سعته أقل عفو]

مسألة ۷ الدم الغليظ الذى سعته أقل عفو و ان كان بحيث لو كان رقيقا صار بقدره أو أكثر.

و ذلك لإطلاق الأدلة بعد الفراغ عن اعتبار التحديد فيما دون الدرهم بسعته لا وزنه، و لكن قد تقدم فى الأمر الثانى من الأمور المتقدمة فى ذيل عنوان قوله: الثانى مما يعفى عنه، خبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السّلام الذى قال عليه السّلام فيه: «إذا اجتمع فيه قدر حمصة فاغسله» و ما استشكل فيه من تحديده الدم المعفو عنه بالحمصة الذى هو مخالف مع النصوص و الفتاوى، و ما أجيب عنه من وجوه شتى التى منها حمله على ان يكون مقدار الحمصة حدا فى الواقع للدم المجتمع المتراكم بعضه على بعض بدعوى خروج هذا الفرض عن منصرف الفتاوى و الاخبار المحددة للدم بالدرهم المحمولة على تحديده بسعته، و قد نفى عنه البعد فى مصباح الفقيه، و لكن الانصاف بعد هذا الحمل فى خبر المثنى و إبقائه على ظاهره و طرحه من هذه الجهة بمخالفته مع النصوص و الفتاوى اولى من حمله على هذا الحمل البعيد، و مثله فى البعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۱

دعوى انصراف النصوص عن شمولها لهذا الفرض بعد فرض كون المدار فى التحديد على سعة الدرهم لا حجمه و لا وزنه، و بعد دعوى انصراف الفتاوى عنه أيضا.

[مسألة ۸ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا على الدم الأقل]

مسألة ۸ إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلا- على الدم الأقل بحيث لم تتعد عنه الى المحل الطاهر، و لم يصل الى الثوب أيضا هل يبقى العفو أم لا؟ اشكال فلا يترك الاحتياط.

لا إشكال فى عدم العفو عما إذا وقعت قطرة من البول مثلا على الدم و تعدت عنه الى محل آخر طاهر من الثوب أو البدن، و مع عدم التعدى عنه فقد استشكل فيه المصنف (قده) و لعل منشأ الاشكال فيه من جهة الإشكال فى تنجس الدم بالنجاسة الطارية عليه، و الاشكال فى صدق الصلاة فى النجس عند مصاحبة النجاسة مع المصلى بلا تلوث شيء من ثوبه و بدنه بها، و لا يخفى ان الاشكال الثانى فى محله، و اما الأول فلا مانع عن تنجس النجاسة بملاقاتها مع نجاسة أخرى، و القدر الثابت بالإجماع عند اجتماع نجاسات متعددة هو التداخل فى الحكم، دون التداخل فى الموضوع، و قد مرّ شطر من الكلام فى ذلك فى ذيل المسألة السادسة من المسائل المذكورة فى طى الفصل المعقود فيما يشترط فى صحة الصلاة.

[الأمر الثالث ما لا تتم فيه الصلاة من الملابس]

الثالث مما يعفى عنه ما لا- تتم فيه الصلاة من الملابس كالقلنسوة، و العرقچين، و التكة، و الجورب، و النعل، و الخاتم، و الخلخال و نحوها بشرط ان لا- يكون من الميتة، و لا من اجزاء نجس العين كالكلب و أخويه، و المناط عدم إمكان الستر بلا علاج فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا يستر العورة بلا علاج لكن يمكن الستر به بشدة بحبل، أو بجعله خرقا لا مانع من الصلاة فيه، و اما مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة إذا فلت فلا- يكون معفوا إلا- إذا خيطت بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسوة.

لا خلاف فى العفو عما لا يتم الصلاة فيه منفردا فى الجملة، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه و النصوص الكثيرة دالة عليه كموثقة زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال: «كلما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۲

و مرسل ابن سنان عن الصادق عليه السّلام انه قال: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس ان يصلى فيه و ان كان فيه قذر مثل القلنسوة و التكة، و الكمرة «۱»، و النعل، و الخفين و ما أشبه ذلك.

و مرسل حماد عنه عليه السّلام فى الرجل يصلى فى الخف الذى قد اصابه قذر قال:

«إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه فلا بأس».

و مرسل ابن ابى البلاد عنه عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة فى الشيء الذى لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة و التكة و الجورب».

و خبر زرارة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ان قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها و وضعتها على رأسى ثم صليت، فقال عليه السّلام: «لا- بأس» و ما فى فقه الرضا عليه السّلام: «ان أصاب قلنسوتك، أو عمامتك، أو التكة، أو الجورب، أو الخف منى، أو بول، أو دم، أو غائط، فلا بأس بالصلاة فيه، و ذلك ان الصلاة لا تتم فى شيء من هذه» و المراد بعدم تمام الصلاة، أو عدم جوازها فيه وحده، هو من جهة صغره و عدم كونه منفردا ساترا لا- من جهة رقته، أو اشتماله على فرج كثيرة لا- يستر العورة

بفرجه، و هـذا ظـاهر فلا إشكال فى أصـل الحكم، انمـا الكلام فى أمور، الأول: ظـاهر تلك الاخبار كما ترى عـدم اختصاص الحكم المـذكور بخصوص الأمثلة المذكورة فيها، و ذلك بقرينة لفظة «كلما» المذكورة فى موثقة زرارة، و مرسل ابن سـنان، أو لفظـة «مثل المـذكورة فى المرسل المذكور، و مرسل ابن ابى البلاد، أو جملة «و ما أشـبه ذلك» الواردة فى مرسل ابن سـنان، مع ثبوت الحكم فى أكثرها لما لا تتم الصلاة فيه.

و ربما يستشـعر من عبارة الراوندى، و ابى الصـلاح، و سـلار، اختصاص الحكم بالقلنسوة، و التكة، و الجورب، و الخف، و النعل لاقتصـارهم على ذكرهـا، و لعـل مرادهم التمثيل، و اتباعهم النصوص فى الاقتصار على ذكر تلك الخمسـة فلم يثبت خلافهم فى ذلك، و على تقدير الخلاف فهو مردود بظواهر النصوص المتقدمة، و الإجماع على عدم الاختصاص.

الثانى: المحكى عن جماعة كثيرة عدم اختصاص العفو بالملابس كالقلنسوة

---

(۱) الكمرة كيس يأخذها صاحب السلس (مجمع البحرين).

و التكة، و الجورب، بل يعمها و غيرها كالخاتم، و الدملج، و السوار، و السـيف، و السكين، و استدل له بمرسل ابن سنان المتقدم الـذى فيه «كلمـا كـان على الإنسـان، أو معه ممـا لا تجوز الصـلاة فيه» إلـخ و تقريب الاسـتدلال به هو ان الظاهر من عطف كلمة «معه» «بـأو» على قوله: «على الإنسـان» هو مغـايرة مـا عليه مع مـا معه، بحكم تغاير المعطوف مع المعطوف عليه فيكون المراد مما عليه، هو الملابس، و مما معه، هو ما كان كالخاتم و الدملج، و الاشـكال على ذلك بظهور قوله عليه السّلام: «فلا بأس ان يصلى فيه» فى الاختصاص بالملابس، إذ لا يقال انه صلى فى الدملج، مدفوع بحمل الظرف اعنى قوله عليه السّلام:

«فيه» على الظرفيـة الاتساعيـة الشاملـة لمثل الخاتم و الدملـج و الدرهم بأظهرية كلمة «معه» فى الشـمول لمثل الدملج، هذا، و عن الحلى الإجماع على العفو عن مثل الخلخال و الدملج.

الثالث: لو كان اللباس متخـذا من النجس كجلـد الميتـة، أو شـعر الكلب، أو الخنزير، أو الكافر، فالأقوى عـدم العفو عنه، و ذلك لظهور مـا دل على العفو عمـا لا يتم الصـلاة فيه فى العفو عنه من حيث التلوث بالنجاسـة فلا يـدل على العفو عنه من حيث كونه عين النجاسـة، و منه يظهر عـدم العفو عمـا يكون مما لا يؤكل أيضا كالجورب المتخـذ من شـعر غير المأكول، مع إمكان دعوى انصـراف مـا دل على العفو عما يؤخـذ من النجس لو قيل بإطلاقه و ذلك بواسـطة نـدرة المأخوذ منه لو قيل بكون نـدرة الوجود منشأ للانصـراف المضر بالإطلاق، مضافا الى ما ورد من المنع عن الصلاة فى الخف إذا كان من الميتة، و فى السيف إذا كان فيه الميتة، كخبر الحلبى قال: سـئلت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الخفاف التى يباع فى السوق؟ فقال: «اشتر و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» و خبر على بن حمزة ان رجلا سـئل أبا عبد اللّه عليه السّـلام و انا عنده عن الرجل يتقلد السـيف و يصلى فيه؟ قال عليه السّـلام: «نعم» فقـال الرجـل: ان فيه الكيمخت، قال: «و ما الكيمخت؟» فقال: جلود دوابّ منه ذكيا و منه ما يكون ميتـة، فقال عليه السّلام «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

و موثقة سماعة أنه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام فى تقليد السيف فى الصلاة و فيه الفراء

و الكيمخت، فقال عليه السّـلام: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» و مكاتبة عبد اللّه بن جعفر الى ابى محمّد عليه السّـلام يجوز للرجل ان يصـلى و معه فأرة المسك فكتب عليه السّـلام: «لا بأس به إذا كان ذكيا» و صـحيح البزنطى عن الرضا عليه السّـلام قال: سئلته عن الخفاف يأتى السوق فيشترى الخف لا يدرى أ ذكىّ هو أم لا ما تقول فى الصلاة فيه، و هو لا يدرى أ يصلى فيه؟

قال عليه السّلام: «نعم انا اشترى الخف و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة» و صحيح ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام فى الميتة، قال عليه السّلام: «لا تصل فى شىء منه و لا شسع».

و ربما يقال: بمعارضة هذه الاخبار مع خبر آخر للحلبى عن الصادق عليه السّلام:

«كلما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة، و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلى فيه» فإنه يدل على جواز الصلاة فى الخف و لو كان مأخوذا من الميتة.

و تقريب الاستدلال ان الجمع بين التمثيل بالخف، و التكة، و القلنسوة و غيرها من المذكورات فى الرواية للقاعدة المذكورة فيها مع احتمال كون مانعية الخف لأجل كونه ميتة، أو من غير المأكول، أو كونه متنجسا، كاشف عن كون المقصود من الكلية فى قوله عليه السّلام: «كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده» إلخ بيان جواز الصلاة فى كل شىء من شانه عدم جواز الصلاة فيه لو كان مما تتم به الصلاة إذا كان مما لا يجوز الصلاة فيه وحده، سواء كان المنشأ لعدم جوازها فيه لو كان مما يتم به الصلاة، هو كونه ميتة، أو متنجسا، أو كونه من غير المأكول، و لذا مثل بمثل التكة الابريشم، و القلنسوة، و الخف و الزنار.

و بموثقة إسماعيل بن الفضل قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من ارض المصلين؟ فقال عليه السّلام: «النعل، و الخفاف فلا بأس بهما» و المراد بأرض المصلين، هو ارض المسلمين، و ما كانت مصنوعة فى أرض غيرهم محكومة بالميتة بأصالة عدم التذكية، فالرواية تدل على جواز الصلاة فى النعل و الخف المصنوعين من الميتة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۵

و يمكن الاندفاع عن المعارضة بإطلاق الخف فى الخبر الأول الشامل لما كان من الميتة، أو من غير ما يؤكل لحمه، أو ما كان متنجسا، فيقيد إطلاقه بما دل على عدم جواز الصلاة فى الميتة منه، و كذا الخفاف و النعال فى الخبر الثانى فإنهما أيضا يحتمل ان يكون السؤال عن الصلاة فيهما من حيث النجاسة الذاتية، لأجل كون الجلد الذى صنعا منه ميتة، أو من حيث تنجسهما بملاقاة النجاسة لأجل كون عملهما فى بلاد الكفار ملازما مع تنجسهما غالبا فيقيد بما يدل على المنع عن الصلاة فى الميتة، و يحمل على ما إذا كانت نجاسته عرضية، و ربما يحمل النصوص الدالة على المنع على الكراهة بقرينة هذين الخبرين الدالين على الجواز، لكن حمل الأول أقرب لبعد حمل بعض تلك النصوص على الكراهة و ان لم يكن بعضها الأخر آب عنه.

الرابع: المناط فيما لا يجوز الصلاة فيه هو عدم إمكان التستر به بلا علاج، فإن أمكن التستر به بعلاج كشدة بحبل، أو بجعله خرقا لا مانع من الصلاة فيه، و ذلك لانه الظاهر من النصوص المتقدمة حيث ان الظاهر من قوله عليه السّلام: «ما لا تجوز الصلاة فيه وحده» هو ما لا- تتم فيه بلا علاج إذ مع العلاج يخرج عن كونه وحده، و انما يصير جوازها فيه بضميمة العلاج معه فلا يكون منفردا.

الخامس: وقع الخلاف فى مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة عند نشرها، فعن الصدوقين جواز الصلاة فيه، و قد يستدل بالرضوى المتقدم المذكور فيه العمامة فى رديف القلنسوة، و التكة، و الجورب، و بان العمامة ما دامت باقية على هيئتها لا يمكن التستر بها، و لا عبرة بإمكانه على تقدير تغيير الهيئة، و الا فيمكن فرضه فى القلنسوة أيضا، و لكن الأقوى عدم جوازها فيها لأنها كما فى الجواهر تعدّ من الثياب، و مجرد اللف لا يخرجها عن كونها مما لا تتم بها الصلاة، و الرضوى لا يصلح لان يخصص به أدلة المانعة عن الصلاة فى الثوب النجس مع إمكان حمل العمامة فيه على ما كانت كالوصلة و العصابة مما لا تتم بها الصلاة منفردة، و يدل عليه ما فى ذيله من قوله: «و ذلك ان الصلاة لا تتم فى شىء من هذه» و ان قيل ببعده من جهة بعد تنزيل الإطلاق على ارادة مثل هذا الفرد الذى لم يعلم مصداقيته للمطلق حقيقة، و ما قيل بأن العمامة ما دامت

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۶

على هيئتها لا يمكن التستر بها، ففيه انها فی حد ذاتها ثوب قابل لان يلف على الرأس فيصدق عليه اسم العمامة، أو يشد على الوسط فيصدق عليه المئزر، فهو فی حد ذاته يجوز الصلاة فيه وحده، و منه يظهر ضعف ما احتمله فی المدارك من العفو عنها بدعوى اختصاص دليل المنع بالثوب و العمامة على الكيفية المخصوصة ليست من الثوب، و وجه الضعف ان الثوب بتكيفه بالكيفية المخصوصة لا يخرج عن كونه ثوبا، بل هو ثوب صار بها عمامة.

و ما قيل من إمكان فرض التستر بالقلنسوة فمندفع بالفرق بين الامكانين، فان تغيير هيئة العمامة و الاتزار بها أمر عرفی، بخلاف تغيير القلنسوة حيث انها ما دامت قلنسوة لا- يصدق عليها الثوب عرفا، بل هی مما لا يمكن التستر بها بلا علاج، نعم لو خيطت العمامة بعد اللف بحيث صارت كالقلنسوة فی كونها مخيطة و زالت استعدادها العرفی للتستر بها كالقلنسوة تصير فی حكمها فی جواز الصلاة فيها.

[الأمر الرابع المحمول المتنجس الذی لا تتم فيه الصلاة]

اشارة

الرابع: المحمول المتنجس الذی لا تتم فيه الصلاة مثل السكين و الدرهم و الدينار و نحوها، و اما إذا كان مما تتم فيه الصلاة كما إذا جعل ثوبه المتنجس فی جيبه مثلا ففيه اشكال، و الأحوط الاجتناب، و كذا إذا كان من الأعيان النجسة كالميتة، و الدم، و شعر الكلب و الخنزير، فإن الأحوط اجتناب حملها فی الصلاة.

فی هذا المتن أمور، الأول: اختلف فی المحمول المتنجس الذی لا يتم به الصلاة كالوصلة التی فی جيبه، و السكين و الدرهم و الدينار و نحوها على قولين، فعن الذكرى و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و المدارك ثبوت العفو عنه، و استدل له بوجوه:

الأول: عدم ما يدل على المنع عن المحمول مطلقا و لو كان مما يتم به الصلاة، فضلا عما لا يتم به، لاختصاص الأدلة الدالة على المنع، بالمنع عن اللباس، فلا يستفاد منها المنع عن المحمول، و إذا شك فی مانعيته يرجع الى البراءة بناء على مرجعية البراءة عند الشك فی المانعية كما هو التحقيق.

الثانی: دلالة الأدلة الدالة على العفو عما لا يتم به الصلاة فإنها بإطلاقها تدل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۴۷

على العفو منها سواء كان فی محله كالقلنسوة الموضوعة على الرأس، و الخاتم، أو الخلخال، إذا كانا فی محلهما من اليد أو الرجل أو لم يكن، كما إذا وضع القلنسوة، أو الخاتم، أو الخلخال فی جيبه، بل العفو عما لا يتم به الصلاة إذا كان ملبوسا يقتضی العفو عن غير الملبوس منه بطريق اولى.

الثالث: المرسل المتقدم المحكی عن ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يصلی فيه» الحديث، فان عطف قوله: «أو معه» على قوله: «على الإنسان» يدل على مغايرتهما، فيكون المراد من ما معه، هو المحمول، و من ما عليه هو الملبوس.

الرابع: صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام فی الثالول، قال: سئلته عن الرجل يكون به الثالول و الجراح هل يصلح ان

يقطع و هو فى صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: «ان لم يخف ان يسيل الدم فلا بأس، و ان يخف ان يسيل الدم فلا يفعله» دل الصحيح المذكور على جواز حمل النجاسة فى الصلاة لكون الثالول من الاجزاء التى تنتف من البدن و هى ميتة نجسة، فيدل على جواز حمل المتنجس بالفحوى، هذا و عن السرائر، و النهاية، و المنتهى، و البيان عدم العفو عنه و نسب الى ظاهر الأكثر، و استدل له بقاعدة الشغل و عموم ما دل على المنع عن الصلاة فى النجس الشامل بعمومه للملبوس و المحمول كخبر خيران الخادم المتقدم ذكره، و فيه كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر، و لحم الخنزير، أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صل فيه فان اللّه تعالى انما حرم شربها، و قال بعضهم: لا تصل فيه، فكتب عليه السّلام «لا تصل فيه فإنه رجس». و خبر موسى بن أكيل عن الصادق عليه السّلام «لا تجوز الصلاة فى شىء من الحديد فإنه نجس ممسوخ». و كذا خبر ابى بصير، الا ان فيه «لا تصل فى شىء من الحديد» بدل «لا تجوز» و النهى الوارد فيهما و ان حمل على التنزيه بقرينة ما ثبت من عدم بلوغ نجاسة الحديد حدا يجب التجنب عنه، فيراد من نجاسته خباثته الا انه يستفاد منهما مانعية ما كان مع المصلى لو كان نجسا حقيقيا. و خبر وهب بن وهب: السيف بمنزلة الرداء تصل فيه ما لم تر فيه دما» و موثقة

ابن بكير التى فيها النهى عن الصلاة فى بول ما لا يؤكل و روثه و ألبانه و كل شىء منه، الشامل بإطلاقه للمحمول أيضا.

و ما ورد من النهى عن الصلاة فى منديل الغير من قوله عليه السّلام: «لا تصل فى منديل غيرك و صل فى منديلك» و لا ينافيه الحمل على التنزيه لما تقدم فى خبر موسى بن أكيل و خبر ابى بصير، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام قال: سئلته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى فتصيب ثوبه و رأسه أ يصلى فيه قبل ان يغسله؟ قال: «نعم» ينفضه و يصلى فلا بأس» فإن الأمر بالنفض الظاهر فى وجوبه يستفاد منه مانعية النجس و لو كان محمولا، و بضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين المتنجس يثبت عموم المنع عن المحمول بالنسبة إلى النجس و المتنجس معا. و صحيح عبد اللّه بن جعفر قال: كتبت إليه يعنى (أبا محمّد عليه السّلام) هل يجوز للرجل ان يصلى و معه فأرة مسك؟ قال عليه السّلام: «لا بأس بذلك إذا كان ذكيا» فان اشتراط نفى الباس عنه بكونه ذكيا يدل بمفهومه على ثبوته فيما إذا كانت ميتة، فيدل على المنع عن حمل الميتة، و بعدم القول بالفصل يتعدى من الميتة إلى بقية النجاسات و المتنجسات جميعا.

و صحيح على بن جعفر عن الرجل يصلى و معه دبّة من جلد حمار، أو بغل؟

قال عليه السّلام: «لا يصلح ان يصلى و هى معه الا ان يتخوّف عليها ذهابها فلا بأس» فان نفى الصلاح عن عن الصلاة فيها ليس الا من جهة كونها من الميتة، فيدل على المنع عن الصلاة معها، و بالتقريب المتقدم من عدم القول بالفصل يثبت العموم.

و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) توصيف الحمار بالميت هكذا: «و معه دبّة من جلد حمار ميت» و عليه فدلالته أظهر.

و ما ورد من جواز الصلاة فى خرقة الحناء إذا كانت طاهرة الدال بمفهومه على عدم جوازها فيها إذا كانت نجسة.

و الأقوى هو القول الأول أعنى العفو عن المحمول المتنجس الذى لا يتم به الصلاة، و ذلك لقوة دليله و ضعف ما تمسك به للقول الأخير، أعنى عدم العفو، اما ضعف التمسك بالأصل فلان المورد هو مجرى البراءة عن مانعية ما شك فى مانعيته لا قاعدة الاشتغال

لو انتهى النوبة إلى الرجوع الى الأصل الا انه مع الدليل الاجتهادى فى المقام لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل، و اما ضعف التمسك بالاخبار فلان ما عبّر فيه بنحو العموم من النهى عن الصلاة فيه بكلمة «فيه» الدالة على الظرفية فلا يستفاد منه المنع عن المحمول، و هذا كخبر خيران، و خبر موسى بن أكيل، و خبر ابى بصير، و موثقة ابن بكير و ذلك لان كلمة (فيه) و ان حملت

على الظرفيـة الاتساعيـة بقرينة ما فى موثقة ابن بكير الا ان الظرفية و لو كانت اتساعية لا بد فيها من تلبس المصلى بالشىء الذى أخذ ظرفا له و لو فى الجملة من جهة اشتماله على بعض من المصلى كالخاتم الذى بيده، و القلادة التى على عنقه، و الخرقة المشدودة على جرحه، و لا تصدق على ما يصاحبه و لكن لا يشمله و لو ببعضه كالسكين الذى فى جيبه، و الوصلة التى قبضها بيده و نحوهما، فإن الصلاة معه مما لا يصدق عليها الصلاة فيه كما لا يخفى.

و اما ما ورد فيه المنع عن الصلاة فى شىء بالخصوص ففيه اما خبر موسى، و ابى بصير الوارد فيهما النهى عن الصلاة فى الحديد فبأنهما ليسا مما عمل بهما فى موردهما و هو الحديد، فكيف يمكن استنباط المنع عن حمل النجس الحقيقى فى الصلاة منهما، مع احتمال ان تكون لخصوصية الحديدية دخل فى المانعية، كما ربما يشعر به توصيفه بالنجس و الممسوخ فى قوله عليه السّلام: «فإنه نجس ممسوخ» فلا يمكن التعدى منه الى كل نجس نظرا الى عموم التعليل، مع انه على تقدير التعدى منه الى كل نجس يحتاج فى إسراء الحكم الى المتنجس من تشبّث آخر مثل دعوى عدم القول بالفصل بينه و بين المتنجس، و هى ممنوعة، كما سيظهر، مع انه لو تم فى المتنجس لا يتم الدليل فيما لا تجوز فيه الصلاة لخروجه عن عموم ما يدل على مانعية حمل المتنجس على تقدير تسليمه. بما يدل على جواز الصلاة فيما لا- يتم به الصلاة الدال بإطلاقه على جوازها فى الملبوس و المحمول. و بالجملة فالإنصاف عدم الإغناء بهذين الخبرين فى إثبات المنع عن حمل المتنجس الذى لا يتم به الصلاة.

و مما ذكرنا فى وجه الخلل فى الاستدلال بهذين الخبرين يظهر الخلل فى الاستدلال بخبر وهب بن وهب، لاختصاصه أيضا بالدم و لو تعدى عنه الى كل نجس بواسطة القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۰

بعدم خصوصية فى الدم، لا يمكن التعدى عن النجس الى المتنجس بمنع دعوى عدم القول بالفصل مع ما فى هذا الخبر من الوهن فى سنده، و اما موثقة ابن بكير فهى فى مورد ما لا يؤكل لحمه و لا ملازمة فى المنع عن حمل اجزاء غير المأكول، مع المنع عن حمل النجس و المتنجس فهى أجنبية عن الدلالة عن حكم المحمول المتنجس، و الكلام فيما ورد من النهى عن الصلاة فى منديل الغير كالكلام فى الخبرين الواردين فى النهى عن الصلاة فى الحديد. و الأمر بالنفض فى خبر على بن جعفر لا ظهور له فى الوجوب لكى يستفاد منه مانعية حمل النجس، بل الظاهر منه جريانه مجرى العادة من انه عند اطلاع الإنسان على وقوع العذرة على ثوبه أو بدنه ينفضها للتنزه عنها لمكان استقذارها و على تقدير تسليم الظهور فى الوجوب ففى التعدى عنها الى كل متنجس هو المنع المتقدم.

و صحيحا عبد اللّه بن جعفر، و على بن جعفر انما هما فى مورد الميتة، بناء على القول بنجاسة فأرة المسك من الميتة، و تسليم حمل الدبّة على المصنوعة من جلد الميتة، و التعدى عنها الى كل نجس ممنوع فضلا عن النجس الى كل متنجس و خبر خرقة الحناء لا يدل على المقام لاحتمال ان يكون المنع المستفاد من مفهومه من جهة رطوبتها المسرية إلى البدن غالبا، أو كونها مما تتم بها الصلاة، و لو سلم إطلاقها الشامل لما لا تتم به الصلاة أيضا فهى مقيدة بالأخبار الدالة على جواز الصلاة فيما لا تتم الشاملة بإطلاقها للملبوس و المحمول معا، هذا تمام الكلام فيما استدل به لعدم العفو.

و اما الأدلة التى استدل بها للعفو فالإنصاف تمامية دلالتها على العفو عما لا يتم به الصلاة، و دعوى انصرافها الى الملبوس منه ضعيفة جدا، كما لا بأس بالتمسك بمرسل ابن سنان بالتقريب المتقدم، و المنع عنه بواسطة ذكر كلمة «فى» فى ذيله بقوله: «فلا بأس ان يصلى فيه» فاسد، لأظهرية قوله: «أو معه» فى إرادة المحمول من قوله «فيه» فى الظرفية بمعنى الاشتمال و لو فى الجملة، فلا بد من ان يراد من كلمة «فيه» معنى يلائم مع بقاء كلمة «معه» فى معناها الظاهر فى المصاحبة. و اما صحيح على بن جعفر فى الثالول فالإنصاف عدم دلالته على المدعى كما لا يخفى، و على تقدير الغمض عن الاخبار، و الأدلة الاجتهادية و انتهاء الأمر

إلى الرجوع الى الأصل فالمرجع هو البراءة لكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۱

الشك فى مانعية المحمول فيرجع فيه إليها، و مما ذكرناه يظهر الكلام فى (الأمر الثانى) و هو ما إذا كان المحمول المتنجس مما تتم به الصلاة، كما إذا لف العباء، أو القباء المتنجس و أخذه بيده، أو وضعه تحت إبطه، فإن جميع الأدلة المتقدمة فى الأمر الأول تجرى فى هذا الأمر أيضا عدا التمسك بما دل على العفو عما لا يتم به الصلاة، فالأقوى فيه أيضا هو العفو لخبر ابن سنان المتقدم، و أصالة البراءة عن مانعيته لو فرض انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصل.

الأمر الثالث: فى المحمول النجس مطلقا سواء كان مما لا يتم به الصلاة، أو مما تجوز فيه، و المحكى عن المبسوط، و السرائر، و جملة من كتب العلامة و غيره، و جامع المقاصد المنع، و عن بعض الأصحاب كما يحكيه فى الجواهر هو الجواز مطلقا سواء كانت النجاسة ميتة، أو غيرها، و عن بعض التفصيل بين الميتة و بين غيرها من النجاسات بالمنع عن الميتة، و العفو عن حمل غيرها من النجاسات.

و استدل للاول بالخبر المروى عن على بن جعفر فى السؤال عن مرور الرجل بالمكان الذى فيه العذرة، و خبره الأخر الوارد فى دبّة من جلد حمار، أو بغل و خبر وهب بن وهب الدال على المنع عن الصلاة فى السيف الذى يرى فيه الدم. و صحيح عبد اللّه بن جعفر فى السؤال عن صلاة رجل مع فارة المسك المتقدم فى الأمر الأول.

و خبر على بن حمزة: ان رجلا سأل أبو عبد اللّه عليه السّلام و انا عنده عن رجل يتقلد السيف و يصلى فيه فقال: «نعم» فقال الرجل ان فيه الكيمخت، قال: «و ما الكيمخت؟» قال:

جلود دواب منه ما كان ذكيا، و منه ما كان ميتة، فقال: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

و استدل للقول الثانى مضافا الى أصالة البراءة بصحيح على بن جعفر فى الثالول المتقدم فى الأمر الأول بناء على ان يكون الوجه فى السؤال عنه من جهة كونه ميتة نجسة، و ضعف ما تمسك به على المنع. اما الخبر الأول أعنى خبر على بن جعفر فى مرور الرجل بالمكان الذى فيه العذرة، و امره عليه السّلام بالنفض فلما فيه أولا من جريان الأمر بالنفض مجرى العادة و لا يستفاد منه الوجوب كما تقدم. و ثانيا باختصاصه بالأعيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۲

الملتصقة ببدن المصلى و لباسه على نحو تعدّ كالجزء منه فلا يشمل محمول المحض، و اما خبره الأخر الوارد فى دبّة من جلد حمار أو بغل فأولا بعدم صراحته فى المنع إذ ليس فيه الا نفى الصلاح من الصلاة و هى معه، و هو أعم من التحريم المستفاد منه المانعية، و ثانيا بعدم صراحته فى الميتة لعدم ذكرها فيه، و ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) لم يثبت صحته، مع إمكان ان يكون نقله بالمعنى الذى استفادوه منه، فيمكن حمله حينئذ على الكراهة.

و يؤيده ما ورد فى الاخبار الأخر من السؤال عن بول الحمار، و البغل، و روثهما و ورود النهى عن الصلاة فيهما، فيكون هذا الخبر مثل تلك الاخبار فى الدلالة على ان جلدهما كبولهما المحمول على الكراهة. و ثالثا بأنه كخبر عبد اللّه بن جعفر مختص بالميتة فلا يدل على عموم المنع عن حمل النجس و لو فى غير الميتة و لا مضايقة عن القول بالمنع عن خصوص حمل الميتة و اما خبر وهب بن وهب فهو مطروح بضعف السند.

و اما خبر على بن حمزة فلاحتمال اندراجه فى الملبوس دون المحمول.

و استدل للقول الثالث بتلك الأخبار الناهية عن الصلاة مع الميتة أعنى خبر على بن جعفر الوارد فى الدبة، و خبر على بن حمزة بناء على ظهوره فى المحمول، و مفهوم مكاتبة عبد اللّه بن جعفر فى فأرة المسك المتقدمة فى الأمر الأول، و ما ورد فى المنع

منها حتى فى شسع النعل، مع عدم معارض لها لتنزيل ما ورد فى الثالول على الطهارة لا النجاسة و العفو، مع ان الثالول قبل انفصاله عن البدن ليس محمولا- بل هو من اجزاء البدن سواء كان طاهرا أو متنجسا، بل نجسا، كما إذا كان دما و كيف كان فيلحقه حكمه حتى فى العفو عن النجس منه إذا كان من القروح أو الجروح، أو كان أقل من الدرهم، و بعد القطع يصير خارجا عن البدن، و لا يخفى ان هذا القول هو الأقوى لقوة دليله، و موافقته مع المشهور.

ثم ان هيهنا أمورا ينبغى التنبيه عليها: الأول بناء على المختار من المنع عن المحمول الميتة، لا ينبغى الإشكال فى المنع عما اتخذ منها ملبوسا و ان كان مما لا تتم به الصلاة، و اما بناء على العفو عن المحمول منها فالظاهر هو المنع عن الملبوس منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٥٣

لظهور خبر على بن حمزة المتقدم نقله فى المنع عنه، و لا- أقل من كونه المتيقن منه، و كذا الكلام فى لبس نجس العين، و لو كان مما لا تتم به الصلاة فإن الأقوى عدم جوازه لعموم ما دل على المنع من لبس النجس، و عدم ما يدل على جوازه فيما لا تتم فيه الصلاة لاختصاص أدلة العفو بالمتنجس، فلا يشمل النجس.

الثانى: صرح جملة من الأساطين بعدم العفو عما لا تتم به الصلاة إذا كان فى غير محله كالتكة التى وضعت على الرأس، أو شدّ بها الوسط، و الخف أو الجورب إذا أخذ باليد، و القلنسوة إذا وضعها فى جيبه مثلا، و لعل الوجه فيه خروجه عن عنوان الملابس و دخوله فى عنوان المحمول، بناء على عدم العفو عنه، و لكن الحق عموم العفو بالنسبة اليه، و ذلك لإطلاق ما يدل على العفو عما لا تتم به الصلاة، و أولوية العفو عن المحمول من العفو عن الملبوس على تقدير انصراف الإطلاق إلى الملبوس مع ما تقدم من ثبوت عموم العفو عن المحمول المتنجس الذى لا تتم به الصلاة و لو لم يكن فى محله.

الثالث: صرح جملة من العامة على جواز حمل الحيوان الطاهر مأكولا كان أو غير مأكول، إنسانا كان أو غير إنسان، لأن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حمل الإمامة و ركب الحسن و الحسين عليهما السّلام على ظهره و هو ساجد، و لأن النجاسة فى المحمول فى معدته كالحامل و ما ذكروه حق، كما صرح به فى محكى المعتبر، و القواعد، و الذكرى، و كشف اللثام، و قد ادعى الأخير نفى الخلاف عنه لعدم صدق حمل النجس عليه، خصوصا لو قلنا بعدم نجاسة ما فى الباطن قبل ظهوره، و ترك الاستفصال فى صحيح على بن جعفر، الذى سأل أخاه عن رجل صلى و فى كمّه طير، قال: «ان خاف عليه الذهاب فلا بأس».

الرابع: ذهب العلامة فى جملة من كتبه الى عدم جواز حمل قارورة فيها دم أو بول أو غيرهما من أعيان النجاسات، و ذهب جماعة إلى جوازه قياسا على حمل الحيوان الطاهر، و أورد عليه فى الجواهر بأنه قياس مع الفارق لصدق حمل النجاسة فى القارورة و لو بواسطة أو وسائط، بخلاف حمل الحيوان الطاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٥۴

الخامس: قد عرفت فى الأمر الثالث جواز حمل الحيوان الغير المأكول إذا كان حيا و اما لو كان مذكى فعن الذكرى و جامع المقاصد عدم جواز حمله لان حمل جلد غير المأكول و لحمه ممنوع منه فى الصلاة، و تنظر فيه فى الجواهر لمنع شمول أدلة عدم الجواز فى غير المأكول للمحمول.

أقول و على تقدير الشمول له، ففى الشمول للحيوان المذبوح قبل انسلاخه عن جلده منع أيضا، إذ لا يصدق حمل جلد الغير المأكول أو لحمه على حمل المذبوح قبل انسلاخه كما إذا أخذ الهرّة المذبوحة بيده بعد تطهيرها من الدم إذ لا يصدق عليه حمل جلد ما لا يؤكل، و انما هو حمل نفس ما لا يؤكل.

السادس: إذا أدخل الدم النجس تحت جلده فنبت عليه اللحم، أو شرب الخمر، أو أكل الميتة ففى صدق المحمول عليه وجهان، فعن التذكرة، و ظاهر المنتهى وجوب ازالة الدم للصلاة، و احتمله فى الدروس و ظاهر البيان جريان ذلك حتى فى دم الإنسان

نفسه، لكن الأقوى عدم اندراجه فى المحمول و لا فيما وجبت إزالته للصلاة، لالتحاقه بالباطن و صيرورته من التوابع، و ظهور أدلة الإزالة فى غيره، و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة، و قد يقال بوجوب القيء مع الإمكان فى مثل شرب الخمر و أكل الميتة و نحوهما من النجاسات، لا لأجل الصلاة بل لحرمة إبقائه فى البطن كحرمة إدخاله فيه، و لخبر ابن سعيد قال: بعث أبو الحسن غلاما يشترى له بيضا فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بهما، فلما اتى به اكله، فقال له مولى له: ان فيه القمار، قال فدعى بطشت فتقيأ فقائه. و لكنه لا يخلو عن المنع، و ذلك لمنع حرمة الاستدامة إذ لا يصدق عليها استعمال الحرام لكى يصير حراما بالأدلة الدّالة على حرمة التصرف فى مال الغير و تقييء الكاظم عليه السّلام بعد العلم به لا يدل على وجوبه، و لعله عليه السّلام فعله للحذر من ان يصير الحرام جزءا من بدنه فرارا لما يترتب عليه من الآثار الوضعية التكوينية، لا لمكان الخلوص عن التصرف بالإبقاء حتى يكون الإبقاء محرما بالحرمة التكليفية، و إن استشكل فيه الشيخ الأكبر (قده) فى باب المكاسب المحرمة بان ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم اقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۵

لا جهلا و لا غفلة لان ما دل على عدم الغفلة عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك، ثم قال (قده) اللهم الا ان يقال: بان مجرد التصرف من المحرمات العلمية و التأثير الواقعى الغير المتبدل بالجهل انما هو فى بقائه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه، و الفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعدة و لم يستمر جهله هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و الا فلهم فى حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا يعلمها غيرهم انتهى.

السابع: المعروف وجوب ازالة العظم النجس كعظم الكلب الذى جبر به مع إمكان إزالته، و عن المبسوط نفى الخلاف عنه، و عن الذكرى و الدروس الإجماع عليه، و فى الجواهر قد يظهر من بعضهم الاتفاق عليه بين المسلمين الا من ابى حنيفة فلم يوجبها مع اكتساء اللحم، و عن بعض الشافعية القول بوجوبها و ان خشى التلف فضلا عن المشقة، و الظاهر ان وجوب إزالته انما هو لأجل الصلاة لا لنفس الإزالة، و قد صرح فى محكى الذكرى و كشف اللثام بسقوط وجوبها لو مات، و هو يؤيد ما ذكرناه من كونه لأجل الصلاة.

و استدل تارة لبطلان الصلاة معه لو ترك ازالته مع إمكانها بصدق حمل النجاسة بناء على عدم العفو عن محمول النجس، و اخرى بعدم العفو عن مثله و ان صار من البواطن بان اكتسى عليه اللحم و اختفى به اقتصارا على المتيقن من العفو عن نجاسة البواطن بما كانت من البواطن نفسها، لا ما ورد عليها من الخارج هذا و لكن ما ذكروه لا يخلو عن الاشكال، بل المنع، لمنع الإجماع باحتمال كون منشأ دعواه تلك التعليلات، و مخالفة مدعيه باحتمال عدم وجوب الإزالة بعد اكتساء اللحم كما احتمله فى الذكرى، مع دعواه الإجماع فيها، و استوجهه فى المدارك، و اختاره فى الجواهر أيضا مستدلا له بالتحاقه بالبواطن: و لصيرورته كنجاسة متصلة به من الدم و نحوه، و لقصور ما دل على وجوب الإزالة عن تناول مثله بعد انصرافه الى المتعارف إذا خفى باكتساء اللحم عليه، نعم لا بأس بالقول ببطلان الصلاة معه قبل الاكتساء لصيرورته بالتجبير كالجزء من ظاهر البدن الذى تجب الإزالة عنه للصلاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۶

و لو جبره بعظم ميت طاهر العين فى حال الحياة غير الآدمى لا تجب ازالته، و تصح معه الصلاة بناء على طهارة العظم من الميتة كالشعر و نحوه مما لا تحله الحياة. و لو جبره بعظم آدمى، قال فى المدارك: أمكن القول بالجواز لطهارته، و للمروى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسقط سنه فيأخذ سن ميت مكانه قال عليه السّلام: «لا بأس» و ما ذكره لا يخلو عن الاشكال، لا مكان القول بوجوب ازالته لمكان وجوب دفنه و ان احتمل عدم وجوب دفنه حينئذ لأصالة البراءة عن وجوب مثله.

[مسألة ۱ الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح يعد من المحمول]

مسألة ۱ الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح يعد من المحمول بخلاف ما خيط به الثوب و القياطين و الزرور، و السفائف فإنها تعد من اجزاء اللباس لا عفو عن نجاستها.

اما الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح ففى الجواهر الحكم بعدم عده من المحمول، و لا مما تجب إزالته للصلاة، بل جعله كالدم الذى يدخله تحت جلده و الخمر التى يشربها و الميتة التى يأكلها، لكن الانصاف ثبوت الفرق بينه و بين ما ذكر بأنه و ان صار جزء من البدن لكنه يعدّ من الظاهر، فيكون كالعظم الذى جبر به قبل اكتساء اللحم عليه و اختفائه به، حيث حكم (قده) بوجوب ازالته لأجل الصلاة، بخلاف ما ذكر من الدم و الخمر و الميتة فإنها تعد من البواطن فيحكم بالعفو عنها؟؟؟؟ قها بالبواطن، و لقصور ما دل على وجوب الإزالة عن تناوله مثله.

ثم بعد اقتضاء الانصاف ثبوت الفرق بين الخيط المذكور و بين ما ذكر فهل يحكم فيه بالعفو لكونه من المحمول. أولا لكونه يعد جزء من ظاهر البدن الذى تجب إزالة النجاسة عنه؟ وجهان: أقواهما الأخير لعدم صدق المحمول عليه، و مختار المصنف (قده) هو الأول، فعلى المختار فاللازم إخراجه مع الإمكان، و الا فيدخل فيما يعفى عنه لمكان الاضطرار هذا كله فيما إذا كان ظاهرا و لم يدخل تحت الجلد و الا فيصير كالبواطن فيشمله حكمها.

و اما الخيط الذى خيط به الثوب و أمثاله كالقياطين، و الزرور، و السفائف فالحكم فيها ظاهر حيث انها جزء من اللباس الذى تجب الإزالة عنه و ان تنجس منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۵۷

جزء يسيرا و لو بقدر رأس الإبرة فيجب إزالة النجاسة عن خيطه و قيطانه الا ان يكون اللباس مما لا تتم به الصلاة.

[الأمر الخامس فى ثوب المربية للصبى]

اشارة

الخامس: ثوب المربية للصبى اما كانت أو غيرها متبرعة أو مستأجرة، ذكرا كان الصبى أو أنثى و ان كان الأحوط الاقتصار على الذكر فنجاسته معفوة بشرط غسله فى كل يوم مرة مخيرة بين ساعاته و ان كان الاولى غسله آخر النهار لتصلى الظهرين و العشائين مع الطهارة، أو مع خفة النجاسة و ان لم يغسل كل يوم مرة فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطلة، و يشترط انحصار ثوبها فى واحد، أو احتياجها الى لبس جميع ما عندها و ان كان متعددا، و لا فرق فى العفو بين ان يكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعارة أم لا و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن.

المشهور بين الأصحاب هو العفو عن ثوب المربيّة للصبى إذا غسلته فى اليوم مرة، بل نفى عنه الخلاف فى الحدائق، و المحكى عن الأردبيلى و اتباعه التوقف فيه بعد اعترافهم بشهرة الحكم بالعفو بين الأصحاب.

و استدل للمشهور بخبر ابى حفص عن الصادق عليه السّلام فى امرأة ليس لها الا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف تصنع؟ قال عليه السّلام: «تغسل القميص فى اليوم مرة» و منشأ توقف الأردبيلى و اتباعه (قدس اللّه أسرارهم) هو ضعف الخبر سندا لاشتراك ابى حفص بين الثقة و غيره، و تضعيف العلامة: محمّد بن يحيى المعاذى الذى هو من رجال سنده. و لا يخفى ان توقفهم على مبناهم من العمل بالخبر الصحيح، و ان كان فى محله الا ان الكلام معهم فى أصل المبنى، و حيث ان المختار عندنا

هو حجيـة الخبر الموثوق الصـدور و لو كان منشأ الوثوق به من الجهات الخارجة عنه التى من أعظمها استناد الأصـحاب إليه فلا جرم يجب الأخـذ بهـذا الخبر الـذى هو بـاعترافهم مستند الأصـحاب فى الحكم بـالعفو فلاـ ينبغى الإشـكال فى أصل الحكم فى الجملة و انما الكلام فى أمور.

الأول: مورد النص كما عرفت هو المرأة و عليه أطبقت عبارات أكثر الأصـحاب لتعبيرهم بما فى المتن من المربّية للصبى، و لكن المحكىّ عن قواعد العلامة، و

بيـان الشـهيد، و ذكراه، و مسالـك الشـهيد الثـانى إلحاق المربى بالمربيـة للقطع باشتراكهما فى علـة الحكم أى المشـقة، و عـدم مدخلية الأنوثة فى ذلك.

و دعوى القطع باشتراكهما فى المشـقة و ان كانت مسموعة، لكن ادعاء كونها علة الحكم ممنوع لعدم تعرض النص لها، و حيث ان هـذا الحكم مخالف مع ما يستفاد من العمومات الدالة على وجوب الإزالة عن الثوب و البدن للصـلاة يجب الاقتصار فيه على مورد النص و هو المربية.

الثانى: ظاهر الأكثرين الـذين عبّروا بالمربيـة عدم الفرق بين ان تكون امّا للمولود أو غيرها، و لا فى غير الامّ بين ان تكون متبرعة أو مستأجرة، و به صـرح جمع كثير كما فى المتن، و المنصوص هو المرأة التى لها مولود، و ربما يقال: بتبادر تولد المولود منها، و دفع بـأنه تبـادر بـدوى لاـ عبرة به الا ان يـدعى ظهور اللام فى كلمـة «لها» فى كون المولود متولـدا منها كما انه ليس ببعيـد، و القطع بعـدم الفرق بين الاـم و غيرها غير ظاهر و لعل الاقتصار على الام و القول بعـدم العفو فى غيرها فيما إذا لم تنته الإزالـة إلى الحرج الشخصى أحوط.

الثـالث: ظـاهر أكثر المتـأخرين عـدم الفرق فى المولود بين الـذكر و الأـنثى و فى المـدارك دعوى القطع بعـدم الفرق بينهمـا، و يستدل له بعموم المولود و شـموله للصبى و الصبية، و المحكى عن الشيخ، و الأكثر هو الاختصاص بالذكر، و نسب الى كل من عبّر بالصبى، للمنع عن شـمول المولود للأنثى و لا أقل من الشك فيه الموجب للاقتصار على القدر المتيقن، و دعوى القطع بعدم الفرق بين الـذكر و الأنثى ممنوعـة باحتمال شدة النجاسة فى بول الصبية بالنسـبة إلى بول الصبى، فالاقتصار على الذكر أحوط، و عليه فيلحق الخنثى بالصبية فى كون الاحتياط عدم العفو عن بولها.

الرابـع: المصـرح به فى خبر ابى الحفص المتقـدم وجـوب غسـل الثوب فى اليوم مرة، و ظـاهره اعتبـار غسـله كـذلك فى العفو، فيشترط فى ثبوت العفو غسله فى كل يوم مرة حتى تصح الصلاة فيه اما طاهرا أو مع تقليل نجاسته لو صار نجسا.

الخامس: مقتضى إطلاق الخبر المتقدم التخيير فى غسل الثوب فى كل ساعة من

سـاعـات النهـار سواء كـانت الغسـلة فى وقت الصـلاة أولاـ و سواء كـانت فى آخر النهـار أمام صـلاة الظهر أم لا، و سواء وقعت الصـلاة عقيب الغسـلة بلاـ مهلـة أم لاـ و هـذا هو اللاـزم من تسـالم الأصـحاب بالاكتفاء بالغسـلة الواحـدة فى اليوم، و لكن وقع الخلاف فى كل واحـد من هـذه المقامات. فحكى الخلاف عن المحقق الثانى فى جامع المقاصـد فى المقام الأول، فإنه اسـتظهر لزوم كون الغسل فى وقت الصلاة، و قال: بان الأمر بالغسل للوجوب و لا وجوب فى غير وقت الصلاة.

و يرد عليه أولا منع ظهور مثل هـذا الأمر فى الوجوب التكليفى، بل الظاهر منه سوقه لإفادة الحكم الوضـعى، و هو شـرطية طهارة الثوب للصـلاة كمـا هو الأصـل فى الأـوامر الغيريـة، و ثانيـا انه لو سـلم دلاـلته على الوجوب فلاـ دلالـة له على اختصاص الغسـل المقدمى بما يقع بعد الوقت، و لا انسـلاب الصـلاحية عما يقع منه قبله، لعدم استلزام اختصاص الحكم التكليفى بوقت اختصاص

الحكم الوضعى أيضا بـذاك الوقت، و ان اسـتفيدا معا من عبارة واحدة و خطاب واحد و ثالثا بمنع اختصاص الوجوب المقدمى بما بعد الوقت و القول بأنه لو وجب قبل وقت وجوب صاحبه اعنى ذا المقدمة للزم تحقق المعلول قبل تحقق علته مدفوع بإمكان وجوب المقدمة قبل وقت وجوب ذيها بخطاب أصلى نفسى بالملاك المقدمى فيكون الخطاب الأصلى منتجا للوجوب المقدمى كما فى غسل قبل الفجر لصوم يومه، و قد حققناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و المحكى عن التـذكرة احتمـال وجوب تـأخير الغسـل مع تـأخير الظهرين لتتمكن من الجمع بين الظهرين و العشـائين مع طهـارة ثوبها، أو مع خفة نجاسته، قال (قده):

و فى وجوبه (يعنى التأخير) إشكال ينشأ من الإطلاق، و من أولوية طهارة الأربع على طهارة واحدة انتهى.

و لا يخفى انه مع فرض إطلاق النص كما عرفت، و اعترف به (قـده) لا تصـلح الأولويـة الاعتباريـة لأن تكون منشأ لتقييـده، نعم يصـلح ان تجعـل وجهـا للرجحان لو لم يزاحمها وجه آخر و الا فلا يمكن الحكم بها للرجحان أيضا كما إذا كانت النجاسـة قبل صلاة الصبح، فإن تأخير الغسل الى العصر للأولوية المذكورة موجب لإيقاع صلاة الصبح

فى الثوب النجس، و هو مخالف للاحتياط خصوصا مع احتمال بقاء الثوب على طهارته الى العصـر لو غسل قبل صـلاة الصبح. و فى المدارك لزوم إيقاع الصـلاة عقيب الغسل بلا مهلة، و كان الوجه لما ذكره هو استظهار شرطية الطهارة حال الصلاة، كما هو الظاهر من الأمر بالغسل للصلاة فى قول القائل: اغسل ثوبك و صل، حيث يستفاد منه اعتبار الطهارة حال الصلاة، لا إيقاع الغسل عليه و إتيان الصـلاة بعده و ان تنجس قبل الصلاة، و ما استظهره و ان كان وجيها فى غير المقام الا انه ممنوع فى المقام، و ذلك لاـن المقـام مقام التخفيف، و رفع اليـد عن اعتبار الطهارة، فالمسـتفاد من النص هو انه لم يوجب عليها فى مقام تحصـيل الطهارة المعتبرة فى الصـلاة أزيـد من غسل ثوبها فى كل يوم مرة، فمع عدم افادتها ذلك الطهارة لجميع صـلواتها فهى معذورة قد عفاها الشارع، فيكون البول الـذى يصـيب ثوبها بعد الغسل كبول المسـلوس الذى يخرج بعد الوضوء، أو كدم الاسـتحاضة الذى يخرج بعد وضوء المسـتحاضة و غسـلها، و على ذلك فلا وجه للزوم الإتيان بالصلاة بعد الغسل بلا مهلة، بل لعل إطلاق الدليل ينفيه، و لكنه مع ذلك أحوط خصوصا مع إمكان إيقاع الصلاة فى الثوب الطاهر.

السادس: لو لم تغسل الثوب كل يوم مرة فهل تبطل الصـلوات الواقعـة فيه مع النجاسـة فى ذلك اليوم، أو تبطل خصوص الأخيرة منها؟ وجهان: مبنيان على ان الواجب فى كل يوم عليها هل هو إيجاد الغسـلة لشـىء من صـلواتها، فإذا غسـلت فى اليوم المتقـدم فلهـا تأخير غسـلها فى اليوم المتأخر منه الى آخره لآخر فرائضـها، أو يجب عليها فى كل يوم ملاحظـة تكليفها فى ذلك اليوم من حيث هو، فان صار ثوبها نجسا فى الصبح وجب عليها تطهيره قبل صلاته من غير فرق بين كون الغسل الواقع فى اليوم السابق قبل هـذا الـوقت أو بعـده، أو أن اثر الغسـلة الصـادرة فى كـل يوم يبقى الى ذلـك الوقت من يوم بعـده فلو وقعت فى يوم قبـل طلوع الشمس لصلاة الصبح فلها تقديم صلاة الصبح فى اليوم الذى بعده على ذلك الوقت فى ثوب نجس.

و يترتب على الأـول أعنى جواز تـأخير الغسل فى كل يوم الى آخره بطلان الصـلاة الأخيرة من اليوم الـذى ترك الغسل فيه، فان قلنا: بان المراد من اليوم هو الأعم من

النهـار و الليـل تصـير الصـلاة الأخيرة هى العشاء ان جعل الصـبح هى الأولى منها فى ذلك اليوم، و يحتمل ان تكون الأخيرة هى الصـبح من الغـد، بنـاء على جعـل الاـولى منها هى الظهر من ذلك اليوم، و ان قلنا: بان المراد من اليوم هو خصوص النهار تصـير الأـخيرة هى صـلاة العصـر، و تلحقهـا المغرب و العشـاء من ذلـك اليوم تبعـا، و اما احتمال كون الأخيرة على هـذا المبنى صـلاة

المغرب و ما بعدها كما أبداه فى مصباح الفقيه فلا ارى له وجها، لأن صلاة المغرب ليست من الصلوات النهارية لكى تصير الأخيرة منها.

و يترتب على الأخيرين بطلان جميع الصلوات الواقعة منها فى ذلك اليوم، لاشتراكها فى وجوب إيقاع الغسلة قبل الشروع فى الصلاة.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى، أعنى وجوب ملاحظتها كل يوم تكليفها فيه من حيث هو، و ذلك لان الأمر المتعلق بالغسل انما هو بلحاظ كون الطهارة الحاصلة منه شرطا فى الصلاة، و المستفاد منه هو إيجاده قبل الشروع فى الصلاة، و كما ان شرطية الطهارة للصلاة مقتضية لإيجادها عند كل صلاة فى غير المربية كذلك شرطيتها لمطلق الصلاة فى المربية مقتضية لإيجادها قبل كل صلاة منها فى ذاك اليوم، فيجب تقديمها على الجميع و لازمه بطلان الجميع بتركها قبله.

و لا يخفى ان مقتضى ما اخترناه وجوب تقديم الغسل فى كل يوم على صلاة الصبح لو كان ثوبها نجسا قبلها و الا فعلى كل صلاة يكون ثوبها نجسا فى ذاك اليوم قبلها، لا تخييرها فى ساعات اليوم و جواز تأخيرها إلى آخر النهار، فالجمع بين الحكم بالتخيير بين ساعات اليوم، و بين الحكم ببطلان جميع الصلوات الصادرة منها فى ذلك اليوم مع ترك الغسل كما فى المتن ليس على ما ينبغى.

و لعل الوجه فيه ان جواز التأخير يستفاد من إطلاق الدليل، و بطلان الجميع مع ترك الغسل فى ذاك اليوم، لكون الغسل شرطا للجميع، غاية الأمر تكون شرطيته بالنسبة إلى الصلوات المتأخرة عنه من قبيل الشرط المتقدم، و بالنسبة إلى الصلوات المتقدمة من قبيل الشرط المتأخر.

و لا يخفى ما فيه، اما دعوى إطلاق الدليل فلما فيه من ظهور الدليل فى كون

الأمر بالغسل من أجل شرطية الطهارة لمطلق الصلوات الصادرة منها فى ذاك اليوم المقتضية لوجوب تقديمها على الجميع، و اما دعوى شرطية الطهارة بالنسبة إلى الصلوات المتقدمة عليها على نحو الشرط المتأخر فلان الشرط المتأخر يستحيل عندنا على الوجه الظاهر منه، و الوجه الغير الظاهر منه و ان كان امرا معقولا لكنه بعيد لا يمكن الالتزام به الا إذا قام عليه دليل قوى لم يمكن التعدى عنه، و من المعلوم ظهور دليل حكم المربية فى المقام فى شرطية الطهارة لصلواتها على نحو الشرط المتقدم، فليس لاعتبار الشرط المتأخر فى المقام دليل، فضلا عن ان يكون قويا لم يمكن الصرف عنه، فالأقوى هو ما ذكرناه من وجوب تقديم الغسل على الصلوات التى يكون الثوب نجسا قبلها فى ذلك اليوم، و بطلان تلك الصلوات لو ترك الغسل قبلها.

السابع: لا إشكال فى الحكم المذكور للمربية إذا كان ثوبها منحصرا فى واحد، كما هو مورد النص المتقدم، كما لا إشكال فى عدم جريانه فى ذات الأثواب المتعددة، مع عدم الحاجة الى لبسها مجتمعا، كما هو صريح جماعة و ظاهر آخرين، لظاهر النص المتقدم الوارد فى مورد انحصار الثوب، و الرجوع فى غيره إلى الأدلة الدالة على وجوب الإزالة مع انتفاء المشقة.

و انما الكلام فيما إذا احتاجت ذات الأثواب المتعددة إلى لبسها مجتمعا، ففى إجراء الحكم المذكور عليها و عدمه وجهان: من صيرورة المتعدد كالواحد عند الاحتياج الى لبسه مجتمعا، و من كون النص فى مورد المرأة التى ليس لها إلا قميص واحد، و لعل الأول أظهر، لأن الظاهر من النص كون المدار على عدم ما يمكن به التبديل، و ان فرض وحدة القميص لأجله، لا لمدخلية وحدته خصوصا مع غلبة الاحتياج إلى الأكثر من واحد فى غالب النساء عند صلواتها و غيرها.

الثامن: هل الحكم المذكور يختص بغير المتمكن من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو إجارة أو استعارة و نحوها، أو يعمها و من يتمكن من تحصيله بوجه من الوجوه؟

وجهان: من انتفاء المشـقة مع إمكان تحصـيله، و من إطلاق النص الخالى عن التعليل بالمشـقة، لكى يستدل به على انتفاء الحكم عند انتفائها، و لعل الأخير أقوى، و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۶۳

كـان الأول أحوط لاحتمـال انصـراف النص اليه، و للخروج عن خلاف من ذهب اليه كـالروض و كشف اللثام، بل عن المعالم حكايته عن جماعة من المتأخرين.

[مسألة ۱ إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل اشكال]

مسألة ۱ إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل اشكال و ان كان لا يخلو عن وجه.

المحكى عن بعض مشايخ الشـهيد الثانى (قده) (و فى الجواهر و لعله السـيد حسن احـد مشايخه) إلحاق البدن بالثوب فى العفو عنه إذا تنجس ببول الصبى، و استـدل له بغلبـة وصول البول من الثوب الى البـدن، و ترك الأـمر بغسـله فى الروايـة الكاشف عن عـدم وجوبه، لكون المورد مقـام البيـان، كما أمر بغسل الثوب فى اليوم مرة، و عسـر التحرز عنه و عـدم الأمر بالتحفظ عن الثوب المتنجس به، و لا بغسل البدن منه خصوصا فى أيام الصـيف الغالب فيه العرق، و انه كالثوب الواحد فى كونه واحدا، فيسرى إليه حكمه.

و الأـقوى هو عـدم الإلحـاق للاقتصار على القـدر المتيقن، و هو الثوب الـذى هو مورد النص و الفتوى، مع عـدم القطع بمساواته للبـدن فى علة الحكم، لو لم ندع القطع بعدم المساواة، و ما استـدل به على الإلحاق مردود بمنع غلبة وصول البول من الثوب الى البـدن أولاـ و الفرق بين الثوب و البـدن بتعسر تطهير الأول دون الثانى، لو سـلم غلبـة الوصول من الثوب الى البـدن ثانيا، و منع دلالة ترك الأمر بغسل البدن على عدم وجوبه و الا لاقتضى نفى وجوبه رأسا، و ليس المورد مقام بيان حكم تطهير البدن، لكون السؤال عن الثوب، و عـدم الأـمر بالتحفـظ عن الثوب المتنجس بالبول مع غلبـة تنجس البـدن بملاقاته خصوصا فى أيام الصـيف الغـالب فيه العرق، خـارج عن محـل النزاع، لكون الكلاـم فى حكم البـدن إذا تنجس بالبول، لا فيه إذا تنجس بملاقاته مع الثوب المتنجس به، إذ يمكن التفكيـك بينهمـا بـالقول بـالعفو فى الأخير، كما فى نظائره من دم القروح و الجروح بواسـطة عـدم زيادة الفرع على الأصـل مع اشـكال فيه أيضـا، لكـون المـتيقن من النص هو الثوب النجس من حيث انه نجس، من غير تعرض لحكم سراية نجاسته الى البدن، و على القول بالعفو عنه، ففى الاحتياج الى غسله كل يوم مرة كالأصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۶۴

أو عـدم الحاجـة الى الغسل أصـلا وجهان: من انه فرع للأصل، و لا يزيـد حكمه عنه، و خلو النص من الأمر بغسـله إيكال الى ما ذكر فى حكم أصـله من غسله فى كل يوم مرة، و من ان لازم خلو النص عن الأمر بغسله هو عدم وجوب تطهيره أصلا، و دعوى الإيكال المذكور ليس اولى من دعوى الإيكال على أدلة مانعية النجاسة مطلقا، المقتضى لعدم العفو عنه رأسا.

و لاـ يخفى ان الأـخير على القول بـالعفو عن البـدن أولى، إلاـ انـك عرفت ان الأـقوى هو عـدم العفو، و اما قياس البـدن بالثوب الواحد بمساواته معه فى الوحدة، و سـراية حكم الثوب اليه، فكلام شـعرى اعتبارى لا اعتبار به أصـلا، و من جميع ما ذكرناه ظهر ان إلحاق البدن بالثوب خال عن الوجه، خلافا لما فى المتن حيث يقول: «لا يخلو عن وجه».

[مسألة ۲ فى إلحاق المربى بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله]

مسألة ۲ فى إلحاق المربى بالمربية إشكال و كذا من تواتر بوله.

قد تقدم الكلام فى إلحاق المربى بالمربية فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى ذيل قوله: الخامس ثوب المربية للصبى».
و اما من تواتر بوله فالمحكى عن جماعة كالعلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى و الدروس هو الإلحاق و عن المعتبر الميل اليه و عن الذخيرة انتسابه إلى جماعة من الأصحاب.
و استدلوا لذلك بالحرج و المشقة، و برواية عبد الرحيم القصير قال: كتبت الى ابى الحسن الأول (يعنى موسى الكاظم عليه السّلام) اسئله عن خصى يبول فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلل بعد البلل؟ فقال عليه السّلام: «يتوضأ و ينضح ثوبه فى النهار مرة واحدة» و فيه ان الحرج على تقدير تحققه لا يقتضى الحكم بإلحاقه بالمربية، بل هو موجب لرفع اليد عن الحكم الذى يستلزمه بمقدار يرفع به الحرج كسائر المقامات فى الأحكام الحرجية، و ان الرواية ضعيفة السند، و لا جابر لها، مع ما فى دلالتها من الاجمال و ان فيها احتمالات:
الأول: ان يكون المراد من النضح فيها رشح الماء على الثوب، و جعله رطبا ليصير منشأ لاحتمال استناد البلل اليه، و لا يتيقن كونه بولا و يكون من قبيل الحيل الشرعية.
الثانى: ان لا يكون البلل الخارجة مما علم كونها بولا بل ظن ببوليتها، أو شك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۶۵
فيها، أو كانت موهوما، و يراد من النضح معناه العرفى و هو الرشح و الصب.
الثالث: ان تكون تلك البلل مما علم بوليتها، و يكون المراد بالوضوء و النضح هو الغسل، فمعنى قوله عليه السّلام: «يتوضأ و ينضح ثوبه فى النهار مرة واحدة» انه يغسل البول الذى اصابه، و يغسل ثوبه منه مرة واحدة فى نهاره.
الرابع: ان تكون البلل مما علم بوليتها، و المراد بالنضح هو معناه العرفى أعنى الرشح، لكن الرواية على الأخير مخالفة للقواعد الشرعية المقررة فى باب النجاسات، و على الاحتمال الثالث تصير حكم المذكور فيها حكم المربية، لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا، و على الاحتمالين الأولين أجنبية عن حكم المربية و كيف كان و ان لم تخلو الاحتمالات المذكورة عن الوهن الا انها موجبة للإجمال المانع عن الاستدلال، فالحق ان حكم من يتواتر بوله حكم سائر المضطرين إذا انتهى الى الاضطرار، و سيجىء حكم المضطر عنقريب.
و بقى أمور ينبغى التنبيه عليه لم يذكرها المصنف فى المتن: الأول: المحكى عن العلامة فى النهاية تعين الغسل فى بول الصبى الذى لم يتغذ بالطعام، و ان جاز الاكتفاء بالصب فى تطهيره فى غير المقام، و لعل نظره «قدس سره» فى ذلك الى إطلاق النص، و وجّهه فى الحدائق بأن الاكتفاء بالصب فى مورده انما هو مع تكرير الإزالة كلما تنجس بحسب الحاجة الى الدخول فى العبادة، و اما مع الاقتصار على المرة فى اليوم فلا بد من الغسل عملا بالخبر المؤيد بالاعتبار حيث ان تكرر حصول النجاسة من دون تخلل الإزالة بينها يوجب قوتها و تزايدها، فيختلف حكمها، و لا يخفى ما فيه من الضعف، و بعده عن مذاق مثله.
و الحق هو جواز الاكتفاء بالصب فى المقام، و ذلك لان الظاهر من الغسل المذكور فى الخبر هو العمل المؤثر فى إزالة النجاسة، فكأنه قال: يكفى فى المربية من التطهير اللازم لكل صلاة ان تطهر فى اليوم مرة، سواء كان بالغسل أو بالصب أو بنحو آخر مع إمكان ان يقال: ان الصب أيضا يصدق عليه الغسل الا انه غسل بالصب، لان المراد من الغسل هو ما يعبر عنه بالفارسية «شستن» من غير فرق بين ان يكون على نحو الصب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۶۶
أو غيره، و ان يحصل بالمرتبة الواحدة، أو بالغسلات، وقع بين آحادها العصر أم لا بحسب اختلاف المقامات، ففى بول الصبى الذى لا يطعم الطعام يكفى الصب، و فى بول غيره يكفى اصابة ماء المطر، أو الجارى اليه، أو إدخاله فى الكرّ، بناء على كفاية

المرئة فى التطهير بالماء المعتصم، و يحتاج الى التعدد فى الماء القليل.
الثانى: ربما يقال: بان المراد من اليوم هو الأعمّ من النهار و الليل، و هو اليوم النجومى الذى هو عبارة عن اربع و عشرين ساعة من الزوال الى الزوال، أو من الغروب الى الغروب، و وجه صحة إرادته منه، اما دعوى كون اليوم حقيقة فيه، أو انه أطلق عليه مجازا من باب التبعية، و لكن الأقوى ارادة النهار منه المقابل لليل لانه المعنى العرفى منه على ما هو المتعارف فى حمل الألفاظ المذكورة فى الكتاب و السنة، و لعل دعوى إرادة الأعم منه حقيقة أو مجازا هو تسالم ظهور النص فى عدم وجوب الغسل فى شىء من الأوقات الأكل يوم مرة، و من الواضح انه لا يدل على استعمال اليوم فى الأعمّ، و يترتب على الأول جواز إيقاع الغسل فى الليل، و الاكتفاء به لصلوات النهار كالعكس، و على الثانى فيحتمل ان يكون أيضا كذلك لان الحكم ليس تعبديا محضا حتى يكون دخل لخصوصية وقوع الغسل فى النهار و لكن الأظهر تعيّن إيقاعه فى النهار و عدم الاكتفاء بما وقع فى الليل عن النهار لان الحكم و ان لم يكن تعبديا محضا الا انه ليس أيضا اعتباريا محضا حتى يعلم بعدم مدخلية خصوصية اليوم أصلا، مع موافقة الاعتبار على الاجتزاء بغسل اليوم عن الليل دون العكس لموافقة الأول مع التسهيل، فيجب الوقوف على مورد النص، فعلى هذا لو صارت مربية و تنجس ثوبها ببول المربى قبل صلاة المغرب و غسلها لها، ثم تنجس به قبل صلاة العشاء يجب عليها غسله لها، فلو تنجس به بعد صلاة العشاء يجب غسله لصلاة الصبح، و متى غسله لصلاة الصبح يكفيها عن الغسل لسائر صلواتها الى الغد، و يمكن ان يقال: بإغناء الغسل الواقع لصلاة المغرب عن الغسل لصلاة العشاء بالفحوى و الأولوية القطعية، و ان لم يكن مغنيا عما تقع من الصلوات فى الغد بعده.
الثالث هل العفو المزبور يختص بخصوص الصلوات اليومية الأدائية الواقعة منها

فى اليوم، أو يعمها و كلما تفعله فى ذلك اليوم من الصلوات كالعيدين و الايات و قضاء الفوائت منها أو من غيرها، باستئجار أو تبرع (وجهان) مقتضى إطلاق النص و الفتوى هو الأخير، كما مال إليه فى الجواهر، و عن نهاية الاحكام النص بالعموم، لكن فى خصوص القضاء، و لكن المتيقن هو الأول، و الاقتصار على خصوص اليومية الأدائية هو الأحوط.
الرابع: هل المربية التى ذات ولدين، أو أكثر، كذات الولد الواحد فى العفو عن بوله أولا؟ احتمالان، لا ينبغى الإشكال فى إلحاقها بذات الولد الواحد إذا لم تتنجس ثوبها ببول أكثر من واحد منه، و هذا ظاهر، و لو تنجس بأكثر منه ففيه (وجهان): من صدق ذات الولد عليها و أولوية العفو بالنسبة إليها لو منع من صدق العنوان عليها بناء على ان تكون التنوين فى كلمة «مولود» المذكورة فى النص للتنكير الدال على الوحدة، و مقايستها مع ذات الولد لو منع عن دعوى الأولوية، و من شدة النجاسة بواسطة تكثر ورود البول من المتعدد، و لزوم الاقتصار على المتيقن و هو مورد النص، و بالأول جزم فى كشف اللثام، و حكى عن المسالك و الذكرى و الدروس معللا له بعموم الخبر.
الخامس: ذهب بعضهم بإلحاق الغائط بالبول فى العفو، بل احتمل إلحاق دم الصبى أيضا ببوله، و يستدل لإلحاق غائطه ببوله فى ثبوت العفو عنه بما حكى عن جامع المقاصد من إطلاق البول على الغائط أيضا، لأنه يكنّى به عن سائر النجاسات، كما هو قاعدة لسان العرب فى ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به، و لمساواته مع البول فى المشقة الموجبة لتشريع العفو، و لكن الحق عدم الإلحاق، و اختصاص الحكم بمورد النص، و هو البول، و الحكم فى غيره من نجاسات الصبى بعدم العفو الا ان يدخل تحت الاضطرار فيشمله حكمه، و ذلك لان دعوى الكناية مجاز لا يصار إليها إلا بقرينة، و هى منتفية فى المقام، و المساواة مع البول فى مشقة الإزالة ممنوعة بواسطة أكثرية صدور البول دونه، و على تقدير المساواة تسرية حكم البول إليه بواسطة تساوى ازالته مع ازالة البول فى المشقة ممنوعة، لعدم النص بعلية المشقة فى ثبوت العفو فى البول حتى يتعدى عنه الى مثله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۶۸

[الأمر السادس يعفى عن كل نجاسة فى البدن أو الثوب فى حال الاضطرار]

السادس: يعفى عن كل نجاسة فى البدن أو الثوب فى حال الاضطرار.

و هذا الحكم مما لا اشكال فيه، و يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة فى موارد مختلفة الدالة على معذورية المضطر، و المراد بالاضطرار هو المعنى العرفى منه، و ان لم يبلغ إلى مرتبة التعذر العقلى، لكون الألفاظ بما لها من المعانى العرفية موضوعات للاحكام، فيتبع فى معانيها الصدق العرفى، و قد تقدم الأقوال فى من تمكن من نزع الثوب النجس و الصلاة عاريا انه هل يصلى فيه، أو يصلى عاريا، أو انه يتخيّر بينهما، اما مطلقا، أو مع أفضلية الصلاة فيه، فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى الفصل المعقود فيمن صلى فى النجس فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۶۹

[فصل فى المطهرات]

اشارة

فصل فى المطهرات

[و هى أمور]

اشارة

و هى أمور:

[أحدها الماء]

اشارة

أحدها الماء و هو عمدتها لأن سائر المطهرات مخصوصة بأشياء خاصة بخلافه، فإنه مطهر لكل متنجس حتى الماء المضاف بالاستهلاك، بل يطهر بعض الأعيان النجسة كميت الإنسان فإنه يطهر بتمام غسله، و يشترط فى التطهير به أمور بعضها شرط فى كل من القليل و الكثير، و بعضها مختص بالتطهير بالقليل، اما الأول: فمنها زوال العين و الأثر بمعنى الاجزاء الصغار منها، لا بمعنى اللون و الطعم و نحوهما، و منها عدم تغير الماء فى أثناء الاستعمال، و منها طهارة الماء و لو فى ظاهر الشرع، و منها إطلاقه بمعنى عدم خروجه عن الإطلاق فى أثناء العمل، و اما الثانى فالتعدد فى بعض المتنجسات، كالمتنجس بالبول، و كالظروف، و التعفير كما فى المتنجس بولوغ الكلب، و العصر فى مثل الثياب و الفرش و نحوهما مما يقبله، و الورود اى ورود الماء على

المتنجس دون العكس على الأحوط.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا إشكال فى مطهرية الماء من الخبث و الحدث، و الحكم بها فى الجملة من ضروريات المذهب، بل الدين، و قد استدل له بالآيات و الاخبار.

فمن الأول قوله تعالى «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً» و قوله تعالى «وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» و من السنة النبوى المعروف الماء يطهروا و لا يطهر» و قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة داود بن فرقد قال عليه السّلام. «كان بنو إسرائيل إذا أصاب

أحدهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع اللّه عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون» و غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع فى موارد كثيرة.

و الاشكال فى الآية الاولى بالخدشة فى دلالة «طهور» على المطهرية و فى النبوى بقابلية الماء المتنجس للطهر، فكيف يصح القول بأنه لا يطهر بالبناء للمفعول، غير مرتبط بالاستدلال على مطهريته، و يكون الأصوب ترك البحث عنه فى مقام الاستدلال.

الثانى: لا فرق فى الماء المطهر بين النازل من السماء و النابع من الأرض و الذائب من الثلج أو البرد و لا بين ما كان من البحر و غيره، و لا بين أقسام الماء من المعتصم و غيره و لا فى المعتصم بين الكرّ و الجارى و المطر كل ذلك للإجماع على مطهرية الجميع، و ان اشترط حصول الطهر فى بعض منها بشرائط حسبما يذكر، و عدم دلالة الآية الثانية المتقدمة أعنى قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ (الآية) على مطهرية ما عدا ما ينزل من السماء، غير مضر بعد قيام الإجماع على مطهرية الجميع، فلا يحتاج الى تكلف الجواب بكون جميع المياه نازلة من السماء حتى النابعة منها من الأرض.

الثالث: لا يختص مطهرية الماء بمتنجس دون متنجس، بل يطهر كل متنجس بلا اشكال و لا خلاف ظاهر، و استدل له بعد دعوى نفى الخلاف فى بالنبوى المتقدم اعنى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «الماء يطهر» حيث ان حذف المتعلق فيه يفيد العموم.

و بموثق عمار فى رجل يجد فى إنائه فارة، و قد توضّأ من ذلك الماء مرارا أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخة، قال عليه السّلام: «ان كان رآها فى الإناء قبل ان يغتسل، أو يتوضأ، أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كلما اصابه ذلك الماء» فان الظاهر من قوله: «و يغسل كلما اصابه» هو الغسل بالماء، بل ربما يقال: بان الاغتسال بالماء مأخوذ فى مفهوم الغسل، و ليس دلالته على كونه به من جهة الانصراف، ثم عموم «ما اصابه ذلك الماء» المدلول عليه بكلمة «كل» يدل على صحة اغتسال كل متنجس بالماء.

و لا يخفى ما فى الاستدلالين من النظر، اما الاستدلال بالنبوى فلان الظاهر من مقابلة قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «الماء يطهر» مع قوله: «و لا يطهر» هو كون الحكم فى قوله:

«يطهر» إيجابيا جزئيا فى قبال السلب الكلى فى قوله: «و لا يطهر» فحذف المتعلق لا يفيد العموم فى المقام بتلك القرينة.

و اما بالموثق فلان ظهور الغسل فى كونه بالماء و ان كان مما لا خفاء فيه، كما ان عموم قوله: «كلما اصابه ذلك الماء» أيضا مما لا اشكال فيه الا انه لا عموم له بالنسبة إلى المتنجس بكل نجاسة، و انما عمومه بالقياس الى كل متنجس بذلك الماء، و التعدى عنه الى كل نجاسة بالإجماع عدول إلى الإجماع، و كيف كان ففى الإجماع على عموم مطهريته غنى و كفاية.

الرابع: لا إشكال فى ان الماء المتنجس يطهر بالماء على حسب ما فصل فى مباحث المياه من هذا الكتاب، و اما المضاف

فالمشهور فى كيفية طهره هو انه لا يقبل الطهر ما دام بقائه على الإضافة، فإذا خرج عن الإضافة إلى الإطلاق، اما بنفسه أو بمزيل و لو بواسطة اختلاطه بالماء يطهر و يكون طهره كطهر غيره من المياه بالاتصال بالماء المعتصم، أو بامتزاجه معه على الخلاف، و عن العلامة طهره بمجرد الاتصال بالمعتصم من كرّ و غيره و ان خرج الماء المعتصم باتصاله به عن الإطلاق، و صار مضافا.

و استدل للمشهور اما لعدم قبوله الطهر ما دام بقائه على الإضافة فلعدم عموم لفظى يدل على مطهرية الماء بحيث يشمل تطهيره للمضاف أيضا، كما تقدم فى الأمر المتقدم، و الإجماع على عموم مطهريته لا يشمل طهره للمضاف، لعدم تحققه فيه، بل قيام الشهرة على عدم طهره به ما دام مضافا، و اما طهره بعد خروجه عن الإضافة فلانه يصير ماء مطلقا، و يشمله حكم الماء المطلق من طهره بالماء المعتصم من الكر و الجارى و نحوهما، و بذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه العلامة من طهره بمجرد الاتصال بالماء المعتصم مستدلا بعموم مطهرية الماء لكل شىء.

ثم ان الظاهر ان المراد من الاستهلاك الذى ذكره المصنف (قدس سره) فى المتن، هو ما ذكرناه من خروج المضاف عن الإضافة إلى الإطلاق، لا الاستهلاك بمعنى انعدام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۷۲

الموضوع حتى يرد عليه بما فى مستمسك العروة من انه معه لا يتصف بالطهارة، كما لا يتصف بالنجاسة، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فنسبة التطهير الى الاستهلاك مبنية على المسامحة، بل المضاف المتنجس إذا خرج عن الإضافة باق على تنجسه، و يحتاج فى طهره الى ملاقاته مع الماء المعتصم باتصاله به، أو امتزاجه معه، و لا يصير معدوما حتى لا يتصف بالطهارة و لا بالنجاسة لانتفاء الموضوع، و على ذلك فيصح القول بكون الماء مطهرا للمضاف أيضا، لكن بعد استهلاك المضاف اى خروجه عن الإضافة إلى الإطلاق، لا مع بقائه على الإضافة، و بهذا التفسير يظهر صحة التعبير بان الماء يطهر المضاف أيضا، لكن بشرط الاستهلاك بالمعنى المتقدم و يطهر بعض الأعيان النجسة كميت الإنسان فإنه يطهر بتمام غسله كما يأتى فى باب غسل الميت.

لخامس: يشترط فى التطهير بالماء مطلقا و لو كان معتصما أمور:

الأول: زوال عين النجاسة و أثرها عن المتنجس، و المراد بالعين واضح، و اختلف فى المراد من الأثر على أقوال، فقيل: بأنه اللون، و استدل لوجوب ازالته بأنه عرض لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محل جوهرى يتقوم به، فوجوده، دليل على وجود العين نحو دلالة وجود كل اثر على وجود ذيه، فيجب ازالته لبطلان قيام العرض بلا موضوع، و استحالة انتقاله عن موضوعه الى موضوع آخر، و هذا القول محكى عن المنتهى و التنقيح.

و فيه ان اللون لا يعد عرفا من النجاسة، و بقائه لا يكون دليلا على بقائها عرفا الذى هو المناط فى إثبات الحكم الشرعى و ان كان دليلا عليه عقلا اللهم الا ان يكون بحيث يترائى منه اجزاء النجس حسا بحيث يزول بأدنى ملامسة فإنه لا إشكال فى وجوب ازالته لوجود الاجزاء الحسية فيه المعدودة معه من النجاسة، هذا كله مضافا الى ما ورد من عدم وجوب ازالة اللون و الريح، كما يأتى عن قريب، و مما ذكرناه ظهر بطلان القول بأن الأثر هو الرائحة الباقية من العين فى المحل، و هو المحكى عن المحقق الأردبيلى و ان جعل إزالتها مستحبة، مع كون تفسير الأثر بها مخالفا لما عليه الأصحاب من حكمهم بوجوب ازالته مع عدم التزامهم بوجوب إزالة الرائحة الباقية من العين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۷۳

و قيل: بأنه النجاسة الحكمية الباقية بعد زوال العين، و ان وجوب إزالته عبارة أخرى عن وجوب تعدد الغسل، و يستدل له بخبر ابن ابى العلاء عن الثوب يصيبه البول قال عليه السّلام: «اغسله مرتين، الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» بناء على ان يكون المراد

بالإنقاء غير معناه اللغوى، الذى هو الإزالة، و ذلك بقرينة مقابلته مع الإزالة الظاهرة فى المغايرة.

و فيه: ان هـذا التفسـير بعيـد جدا، و وجوب تعدد الغسل فى تطهير الأشـياء اما مطلقا فى غير مورد الاسـتنجاء بالماء، أو فى تطهير بعض النجاسات كالبول غير مرتبط بالأثر المذكور فى عباراتهم.

و قيـل: ان المراد به الرطوبـة المتخلفـة بعـد قلع الجرم. و فيه: ان الرطوبـة من العين و لاـ تعـد من الأـثر. و قيـل: انه الأجزاء التى لا تحس أصلا و لو باللمس. و فيه: ان ما لا يحس و لو باللمس فليس مما تجب ازالته، و لا دليل على وجوب إزالته، إذ ليس بشىء حتى يزال و قيل: انه الأجزاء التى لا تحس بالبصـر و هى الأجزاء الملتصقة بالمحل التى تزول بالماء لا بغيره من الحجر و الخشب و المنـديل، و هـذا هو المحكى عن المسالـك و غيره، و فى الجواهر انه المفهوم من الأـثر عرفـا إذا قيل بقى أثره، أو لم يـذهب أثره. و فى طهارة الشـيخ الأكبر (قده): انه أوضح التفاسـير، و هذا هو المختار كما عليه المصنف (قده) فى المتن، حيث فسر الأثر بالاجزاء الصـغار من النجاسـة الباقيـة فى المحل، و نفى كونه بمعنى اللون و الطعم، و لعل قوله (قده): «و نحوهما» إشارة إلى بقية الوجوه التى قيل فى تفسيره مما نقلناه.

الثـانى: عـدم تغير الماء فى أثناء الاسـتعمال بالنجاسـة، فلو تغير بها يصـير نجسا، و لم يطهر المحل، و قـد ادعى الإجماع على كلا الحكمين اى تنجس ماء المتغير بالنجاسـة و عـدم مطهريته، و يـدل على نجاسـته كلما دل على نجاسـة الماء بالتغير، إذ ليس الماء المستعمل فى التطهير على القول بطهارة ماء الغسالـة أعظم من الماء المعتصم كالكر و الجارى، حيث انه ينجس بتغيره بالنجاسة، و المعتبر فى تغيره هو التغير الحاصل فى أحد أوصافه الثلاثة، و حكى عن النهاية إلحاق زيادة الوزن بالتغيير فى أحد أوصافه

الثلاثة، و ليس عليه دليل.

و قد يستشـكل فى الحكم الثانى أعنى عدم إفادته طهارة المحل، لو لا الإجماع عليه: بان الإجماع على نجاسـته لا يسـتلزم الحكم بعدم إفادته طهارة المحل إذ القادح فى طهر المحل هو نجاسة الماء قبل اسـتعماله فى طهره، لا ما تحصل باستعماله، و لذا يحكم بطهـارة المحل حتى مع القول بنجاسـة الغسالـة مطلقا و لو كانت من الغسـلة المطهرة، اللهم الا ان يتمسك بالإجماع على نجاسـة الماء المتخلف فى المحل المستلزمة لنجاسة المحل.

و يمكـن ان يسـتدل لـه أيضـا بانصـراف إطلاقـات مطهريـة الغسـل عـن المـاء المتغير، بـدعوى ان المرتكز العرفى هـو ان المتغير بالنجاسـة بنفسه قذر، فلا يقوى على رفع قذارة قذر آخر، لكنه ممنوع بمنع الانصـراف المانع عن التمسك بالإطلاق، هذا كله إذا تغير الماء فى أثناء الاستعمال بعين النجاسة، و اما لو تغير بالمتنجس فالظاهر عدم الإشكال فى حصول الطهر به و ان قلنا بنجاسته، إذ لا يضر تنجسه بسبب الوصول الى المحل النجس فى حصول الطهر به كما سيأتى.

الثالث: طهارة الماء و لو فى ظاهر الشرع، و يدل على اعتبار طهارته فى التطهير به مضافا الى نفى الخلاف فيه، انصراف النصوص الواردة فى التطهير بالماء عن الماء النجس بلحاظ الارتكاز العرفى على عدم حصول الطهر بالمتنجس، و ان فاقد الشـىء لا يكون معطيـة، و لو منع عن دعوى الانصـراف، و ادعى الإطلاـق لكـان إطلاـق مطهريـة الماء الشامل للماء المتنجس معارضا مع إطلاق قاعـدة تنجس ملاـقى النجس، بنـاء على تنجيس المتنجس، و بعـد التعـارض يرجع الى استصـحاب بقـاء نجاسـة المحل المغسول بالماء المتنجس.

هـذا، و المراد بطهـارته فى ظاهر الشـرع هو ما إذا كان محكوما بها بحكم الاستصـحاب، أو قاعـدة الطهارة، لكن يثبت بها طهارة المغسول به بالطهارة الظاهريـة أيضا، و تظهر الثمرة عنـد كشف الخلاف بناء على عـدم اقتضاء الحكم الظاهرى للأجزاء، كما هو التحقيق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۷۵

الرابع إطلاق الماء قبل استعماله و فى حاله، لما تقدم فى باب المياه من عدم مطهرية المضاف، و عدم حصول الطهر به، و دعوى كفاية إطلاق الماء فى أول الصبّ و ان خرج عنه بعد ذلك مدفوعة بمنع صدق الغسل بالماء الطاهر المزيل شرعا و الحال ذلك، و لا أقل من الشك و استصحاب بقاء نجاسة المحل هو المحكم فى مثله.

و يشترط فى التطهير بالماء القليل خاصة أيضا أمور: كتعدد الغسل فى بعض المتنجسات كالمتنجس بالبول و لو لم يكن من الظروف، و كالظروف و لو لم تكن متنجسة بالبول على ما سيأتى التفصيل فيه، و كالتعفير فى المتنجس بولوغ الكلب بناء على اختصاصه بالماء القليل و كالعصر فيما يقبله مثل الثياب و نحوها، و سيأتى تفصيل الكلام فى جميع ذلك فى محاله إنشاء اللّه تعالى، و كورود الماء على المتنجس على ما هو المشهور.

و فى الجواهر: انى لم أجد من جزم بخلافه مطلقا، و استدل له بالأصل أى استصحاب بقاء نجاسة المحل. و عموم ما دل على انفعال القليل بالملاقاة، و ان كل متنجس نجس فلا يكون مطهرا، و قد خرج عن القاعدتين الماء الوارد على النجاسة فى مقام التطهير لاتفاق الكل على حصول التطهير بذلك، و انصراف أدلة التطهير الى المتداول المتعارف عند الناس من الغسل بنحو الورود، و تقييد إطلاقها بما تضمن الأمر بالصب الظاهر فى الورود على تقدير المنع عن انصرافها.

فعن الصادق عليه السّلام فى بول الصبى قال عليه السّلام: «يصب عليه الماء، و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا».

و فى رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام فى بول الصبى قال عليه السّلام: «يصب عليه الماء حتى يخرج عن الجانب الأخر».

و فى رواية زينب عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «يجزى الصب على بول الغلام، و يغسل بول الجارية» و التعبير بالصب يدل على اعتبار الورود فى التطهير عن بول الصبى الذى يحصل طهره بالأقل من الغسل، فيدل على اعتباره فيما يحتاج الى الغسل بالطريق الاولى، و يدل عليه السيرة المستمرة بين الناس كافة فى كيفية التطهير بالقليل، و للنهى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۷۶

إدخال اليد فى الإناء قبل الغسل الظاهر فى كون منشئه هو انفعال الماء بإدخال اليد فيه، هذا.

و عن ذكرى الشهيد المناقشة فى اعتبار الورود بعد استظهار اعتباره، و علل المناقشة فى اعتباره بان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير، و الورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا للنجاسة، و مال إليه فى المدارك، و استحسنه فى الذخيرة، و قوّاه فى شرح المفاتيح، و استدل له بإطلاق أدلة التطهير بالماء القليل الشامل لما كان بورود الماء على المتنجس، أو بورود المتنجس على الماء، و منع انصرافه إلى الأول، و لا سيما بملاحظة الارتكاز العرفى فى كيفية إزالة القذارة، حيث لا يفرق عندهم فيها فى ورود الماء على النجس أو العكس و معروفية الأول لا يوجب الانصراف لكون الغلبة الوجودى لا يوجب الا الانصراف البدوى الغير المضر فى التمسك بالإطلاق، و منه يظهر ان الأمر بالصب أيضا لا يوجب التقييد، لوروده على النحو المتعارف فى التطهير من غير دلالة على التقييد به كما فى الأمر به فى باب الوضوء و الغسل، حيث لم يفهم منه اعتباره فيهما.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

و ما ورد فى رواية ابن محبوب عن ابى الحسن عليه السّلام فى الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد؟

قال عليه السّلام: «ان الماء و النار قد طهراه» بناء على كون الغالب وضع الجص فى الماء دون العكس، و ظاهر السؤال هو اعتقاد السائل تنجس الجص بواسطة إيقاد العذرة و عظام الموتى عليه، فيدل على طهره بإيراده على الماء.

و ما رواه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول، قال عليه السّلام:

«اغسله فى المركن مرتين، فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» و الانصاف عدم تمامية ما استدل به على عدم اعتبار الورود، اما ما فى الذكرى من ان الامتزاج حاصل على كل تقدير و الورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا للنجاسة، ففيه انه على دليل اعتبارى لا يصح الاستناد اليه مع ان التفاوت بين ورود الماء على المتنجس و ورود المتنجس عليه واضح، لما عرفت من ان وروده

على المتنجس هو القدر المتيقن من مورد حصول الطهر لقيام الإجماع عليه، و دلالة أخبار حصول الطهر بالماء القليل عليه، فكيف يمكن ان يقاس به ورود المتنجس على الماء.

و اما إطلاق أدلة التطهير بالماء القليل فالإنصاف صحة دعوى انصرافها إلى صورة ورود الماء على المتنجس، لا سيما مع غلبة كون التطهير به عند العرف كذلك، بل ليس بمعهود إدخال اليد المتنجسة فى الماء القليل لأجل التطهير به، مضافا الى ما ورد من الأمر بالصب حسبما عرفت.

و دعوى ان العرف لا يفرقون بين ورود الماء على النجس، أو ورود النجس على الماء ممنوعة بما فى عبارة الذكرى بان الوارد عندهم مؤثر، فورود الماء على النجاسة المستلزم لقاهريته عليها يوجب زوالها بخلاف العكس فإنه يستلزم انفعال الماء بها فضلا عن تأثيره فى إزالتها، و قد قال أهل التجربة فى علم الإكسير: بأن إيراد أحد الاجزاء على الجزء الآخر يوجب تأثير الوارد على المورود، و تأثر المورود به، فهذا الوارد المؤثر ينفعل عنه إذا ورد الآخر عليه و صار هو موردا.

و اما التمسك برواية ابن محبوب المروية عن الرضا عليه السّلام فقد عرفت ان التمسك بها مبنى على تبين كون المتعارف فى ذلك الزمان وضع الجص على الماء دون العكس، و ذلك غير متبين إذ لم يعلم متعارف ذلك الزمان، مع ان فقه الرواية مشكل جدا إذ لم يعلم مراد السائل فى السؤال عن الجص الذى يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و لعل المراد منه السؤال عن تنجسه بواسطة رماد العذرة المستحيلة بالنار، و اجابه عليه السّلام بعدم نجاسة الرماد المختلط فى الجص بسبب استحالته بالنار، و على هذا فذكر الماء لمجرد المناسبة، لا فى مقام بيان مطهرية الماء، فتكون الرواية أجنبية عن الدالة على عدم ورود الماء فى مقام التطهير.

و اما الرواية الثانية فلا ظهور فيها فى إيراد الثوب على الماء الذى فى المركن لاحتمال وضع الثوب فيه، ثم إيراد الماء عليه، و هذا الاحتمال ليس ببعيد، و لا يخالفه ما فى ذيل الرواية، و اما احتمال كون كلمة «فى» فى قوله: «فى المركن» بمعنى الباء،

فيكون قوله: «اغسله فى المركن» بمعنى: اغسله بالمركن، نظير ما يقال: اغسله بالإبريق، فبعيد فى الغاية، مثل احتمال إرادة إزالة القذارة من قوله: «اغسله فى المركن» بمعنى انه تزال قذراته فيه، ثم يصب عليه الماء فى المركن، فإنه مخالف مع ما فى ذيل الخبر اعنى قوله: «فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» إذ الظاهر من قوله:

«اغسله فى المركن مرتين» هو الغسل الذى أريد من قوله: «فان غسلته فى ماء جار» و لا إشكال فى ان المراد منه هو الغسل المحصل للطهارة، لا المزيل لقذارته المحتاج بعده الى الغسل كما لا يخفى.

و كيف كان فالحق ما عليه المشهور من اعتبار ورود الماء على المتنجس فى تطهيره بالماء القليل بخلاف التطهير بالماء المعتصم.

[مسألة ١ المدار فی التطهیر زوال عین النجاسة دون أوصافها]

مسألة ١ المدار فی التطهیر زوال عین النجاسة دون أوصافها فلو بقیت الریح أو اللون مع العلم بزوال العین کفی الا ان یستکشف من بقائها بقاء الاجزاء الصغار، أو یشک فی بقائها فلا یحکم حینئذ بالطهارة.

المحکی عن منتهی العلامة وجوب ازالة اللون دون الرائحة، و عن نهایته وجوب إزالة الرائحة دون اللون، و عن القواعد وجوب إزالتهما معا مع عدم العسر فیها. و ربما یستدل لوجوبها بان بقاء الوصف من اللون أو الطعم أو الریح یدل علی بقاء العین و الا یلزم انتقال العرض عن موضوع الی آخر فلا یتحقق زوال العین الا بزواله. و الأقوی عدم وجوب ازالة الوصف، کما حکی الإجماع علیه، و یدل علیه ما ورد فی تطهیر الثوب من دم الحیض من الأمر بصبغه بالمشق حتی یختلط، و انه لا عبرة بلون دم الحیض، و ما ورد فی باب الاستنجاء من عدم العبرة بالرائحة، ففی حسنة ابن المغیرة بعد ان حد الاستنجاء بالنقاء، قال: قلت: ینقی ما ثمّة و یبقی الریح؟ قال علیه السّلام: «الریح لا ینظر إلیها».

و اما ما استدل به لوجوب ازالة الوصف بدلالة بقائه علی بقاء العین، ففیه: أولا المنع عنها بإمکان حدوث الوصف فی محل العین بالمجاورة، کما قیل فی اللون الحادث فی الید مثلا بواسطة مجاورتها مع الحنّاء و ثانیا بأنه لو سلم دلالة بقائه علی بقائها،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج٢، ص: ١٧٩

بواسطة استحالة انتقال العرض عن موضوع الی آخر فهو عقلی، و المدار فی ثبوت الأحکام الشرعیة من الطهارة و النجاسة علی العرف، و مع حکمهم بارتفاع العین باستعمال الماء فی غسلها یحصل التطهیر، و ان حکم العقل ببقائها من ناحیة حکمه باستحالة بقاء العرض بلا موضوعه.

و کیف کان فالحق حصول الطهر بزوال العین و لو بقیت الریح أو اللون الا ان یستکشف من بقاء الوصف بقاء الاجزاء الصغار، أو شک فی بقائها، لأنه مع العلم ببقائها یحکم بالنجاسة و هذا ظاهر، و مع الشک أیضا کذلک بحکم الاستصحاب.

[مسألة ٢ انما یشترط فی التطهیر طهارة الماء قبل الاستعمال]

مسألة ٢ انما یشترط فی التطهیر طهارة الماء قبل الاستعمال فلا یضر تنجسه بالوصول الی المحل النجس، و اما الإطلاق فاعتباره انما هو قبل الاستعمال و حینه، فلو صار بعد الوصول الی المحل مضافا لم یکف کما فی الثوب المصبوغ فإنه یشترط فی طهارته بالماء القلیل بقائه علی الإطلاق حتی حال العصر فما دام یخرج منه الماء الملون لا یطهر إلا إذا کان اللون قلیلا لم یصر الی حد الإضافة، و اما إذا غسل فی الکثیر فیکفی فیه نفوذ الماء فی جمیع اجزائه بوصف الإطلاق، و ان صار بالعصر مضافا، بل الماء المعصور المضاف أیضا محکوم بالطهارة، و اما إذا کان بحیث یوجب اضافة الماء بمجرد وصوله الیه و لا ینفذ فیه الا مضافا، فلا یطهر ما دام کذلک، و الظاهر ان اشتراط عدم التغیر أیضا کذلک، فلو تغیر بالاستعمال لم یکف ما دام کذلک و لا یحسب غسلة من الغسلات فیما یعتبر فیه التعدد.

فی هذا المتن أمور:

الأول: المعتبر من طهارة الماء فی التطهیر به انما هو طهره قبل الاستعمال فلا یضر تنجسه بسبب استعماله فی التطهیر نجاسة ناشئة من استعماله فیه بسبب ملاقاته للمحل المغسول به بناء علی نجاسة الغسالة، و ذلک لان الدلیل علی اعتبار طهارته کما عرفت هو الإجماع و الاعتبار، اعنی الارتکاز العرفی علی ان النجس لا یصیر مطهرا، و ان فاقد الشیء لا یکون معطیة، و شیء منهما لا یدل علی اعتبار عدم انفعاله باستعماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۸۰
فى التطهير، لا الإجماع و لا دليل الاعتبار، كيف؟ و لو اعتبر ذلك للزم عدم حصول الطهر بالماء القليل أصلا الا ان يقال بطهارة الغسالة مطلقا و لو فى الغسلة المزيلة منها.
الأمر الثانى: المعتبر من إطلاق الماء هو إطلاقه قبل الاستعمال و بقائه عليه الى تمام نفوذه فى اجزاء المتنجس مطلقا و لو كان معتصما، و فى حال عصره لإخراج ما فيه من الغسالة إذا كان قليلا.
اما اعتبار إطلاقه قبل الاستعمال فواضح، حيث ان المضاف لا يكون مطهرا، و اما اعتبار بقائه إلى تمام نفوذه فى اجزاء المتنجس فلان اغتسال ما ينفذ فيه بعد الإضافة ليس بالماء المطلق بل انما اغتسل بالماء المضاف، و الدليل الدال على اعتبار الإطلاق، و عدم حصول الطهر بالمضاف، لا يفرق بين المضاف الذى كان مضافا قبل الاستعمال أو صار مضافا به كما تقدم، و لا أقل من الشك فيكون المحكم فى مثله استصحاب بقاء نجاسة المحل المغسول به.
و اما اعتبار بقاء إطلاقه حال العصر فيما إذا كان قليلا فعلى القول باعتبار العصر فى مفهوم الغسل فواضح، إذ اعتبار الغسل بالماء حينئذ مساوق مع اعتبار بقائه على إطلاقه حال العصر حتى يصدق معه تحقق الغسل بالماء المطلق، و على القول بعدم اعتباره فى مفهومه فالوجه فى اعتباره هو قاعدة انفعال المضاف بملاقاته مع النجاسة و بقاء نجاسة المحل حينئذ بعد انفصاله و الإجماع على طهارة المحل بالانفصال لا يشمل المقام الذى هو فرض انقلاب الماء عن الإطلاق إلى الإضافة، لكون الإجماع فى مورد انفصال الماء عن المحل، و تحقق الخلاف هيهنا.
الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكر فى الأمر المتقدم انه يشترط فى استعمال الماء القليل فى تطهير الثوب المصبوغ بقاء الماء المغسول به على إطلاقه حتى حال العصر، و إذا تطهر به فلا يخلو اما ان يعلم بعدم حصول تغير الماء الموجب لخروجه عن الإطلاق إلى الإضافة و ان تغير قليلا بتغير لا يسلبه الإطلاق، و لم يجعله مضافا، أو يعلم بتغيره كذلك، أو يشك فيه.
فعلى الأول فلا إشكال فى حصول الطهر فيه و لو كان التطهير بالماء القليل فضلا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۱۸۱
عن الكثير، و تغيير الماء بوصف المتنجس لا يوجب نجاسته ما لم يتغير بوصف النجس.
و على الثانى أى ما إذا علم بصيرورة الماء مضافا فى حال انفصاله لا يحصل الطهر، بل يحكم بنجاسة مجموع المحل من الجزء المقارن للانفصال و ما يبعد منه، اما الجزء المقارن فلمقارنته مع الماء المتغير النجس بعد معلومية قاعدة تنجيس المتنجس، و اما ما عداه فلاستصحاب بقاء نجاسته للشك فى سبق غسله على التغير، لان المفروض حصول كل من الغسل و التغير، و الشك فى التقدم و التأخر، و حيث ان أصالة التأخر فى كل منهما معارضة مع أصالة التأخر فى الأخر يرجع الى استصحاب نجاسة المحل المغسول به، و احتمال الاكتفاء بإطلاق الماء فى أول صبه على المحل مدفوع بما تقدم.
و على الثالث: اى ما إذا شك فى خروج الماء عن الإطلاق حال الانفصال فاما ان يشك فى أصل التغير، و اما ان يعلم به و يشك فى زواله بعده بواسطة تواتر إيراد الماء عليه عند الغسل حتى شك فى خروجه و انفصاله مطلقا أو مضافا، فعلى الأول فلا إشكال فى حصول الطهر لاستصحاب إطلاق الماء، و على الثانى فالحكم هو النجاسة لاستصحاب بقائها و استصحاب بقاء تغير الماء حال الانفصال.
الأمر الرابع: يكفى فى طهارة المتنجس بالماء المعتصم من الكثير و غيره نفوذ الماء فى جميع اجزائه بوصف الإطلاق، و ان صار بالعصر مضافا فلا يضر خروجه مضافا فى طهر المحل، بل الماء المعصور المضاف أيضا محكوم بالطهارة، اما عدم اعتبار خروجه حال العصر مطلقا، و عدم الضرر فى انفصاله مضافا فلعدم اعتبار العصر فيه، و اما عدم صيرورته نجسا فلكونه معتصما قبل الإضافة

فلا مجال لاحتمال نجاسته معها لصيرورة المحل طاهرا قبل إضافته و لم يتحقق ما يوجب نجاسته بعد الإضافة.
الأمر الخامس: لو كان الماء بمجرد الوصول الى المحل يخرج عن الإطلاق إلى الإضافة بحيث لا ينفذ فيه الا مضافا، فلا يحصل الطهر به لعدم تحقق الغسل بالماء المطلق كما هو المفروض فمثل هذا المتنجس كالعجين مثلا لا يقبل التطهير مطلقا و لو بالماء الكثير إلا إذا فرض له جمود بعد ذلك بحيث يمكن معه غسل ظاهره كالذهب المذاب بعد جموده، فإنه يطهر ظاهره خاصة، أو فرض نفوذ الماء الى باطنه بعد جموده من دون
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٨٢
ان يصير مضافا كالعجين الذى صار خبزا و جفّف على وجه ينفذ الماء فى باطنه باقيا على إطلاقه فإنه يطهر به ظاهره و باطنه معا.
الأمر السادس: الظاهر ان اشتراط عدم التغير كاشتراط الإطلاق، فإن كان الغسل بالماء القليل فيشترط عدم تغيره حتى حال العصر، فان خرج متغيرا بالنجاسة حال العصر لم يحصل الطهر، و ذلك بعين ما تقدم فى اشتراط بقاء الإطلاق فيه الى حال العصر، و ان كان بالماء المعتصم فيشترط عدم تغيره حال الوصول الى المحل و نفوذه، لا حال العصر فلا يضر انفصاله عنه متغيرا، و ذلك بعين ما تقدم فى اعتبار الإطلاق فى الكثير أيضا فلو تغير الكثير بالاستعمال بوصوله الى المحل و نفوذه فيه لم يطهر المحل و لا يكتفى به ما دام متغيرا و لا يحتسب من الغسلات لو تمسك للمنع عن التطهير بالماء المتغير بانصراف أدلة التطهير عن التطهير بالماء المتغير، أو بالإجماع لو تم دعواه فى عدم الاحتساب أيضا، و لو ذهب تغيره يصير طاهرا و مطهرا لمكان اتصاله بالماء المعتصم.

[مسألة ٣ يجوز استعمال غسالة الاستنجاء فى التطهير على الأقوى]

مسألة ٣ يجوز استعمال غسالة الاستنجاء فى التطهير على الأقوى و كذا غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و اما على المختار من وجوب الاجتناب عنها احتياطا فلا.
اما جواز استعمال غسالة الاستنجاء فى التطهير فلانه ماء طاهر مع الشرائط المتقدمة فى مبحث الماء المستعمل، فيشمله عموم ما دل على مطهرية الماء الطاهر، و تقييده بما عدا ماء الاستنجاء يحتاج الى مقيد و هو مفقود فى المقام، و دعوى الانصراف عن مثل هذا الماء المفروض طهارته غير مسموعة، و منه يظهر حكم غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و عن الوسيلة و المبسوط المنع عن استعمالها.
و استدل له بموثق عمار الأمر بإفراغ الماء بعد تحريكه، و فيه: فى الإناء و الكوز القذر كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصبّ فيه ماء آخر ثم يحرك ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و باستصحاب نجاسة المغسول به لو شك فى بقائها.
و لا يخفى ما فى الدليلين، اما التمسك بالموثق ففيه انه لا دلالة فيه على المنع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ١٨٣
من استعمال الغسالة فى رفع الخبث على تقدير طهارتها بل لو تم دلالته لكان دالا على نجاسة الغسالة، بناء على ان يكون الأمر بالفراغ من جهة نجاستها، و لا سيما فى المرتبة الثالثة و الحمل على منع استعمالها فى التطهير، فيجب إفراغه مقدمة للغسل بماء غير مستعمل غير متمش فى المرتبة الأخيرة، مع بعد هذا الحمل فى نفسه و لو فى الأولين.
و اما الاستصحاب فهو محكوم بإطلاق أدلة التطهير بالماء الطاهر بمنع دعوى انصرافها عن المستعمل فى التطهير، و لو سلم دعوى الانصراف و انتهت النوبة إلى التمسك بالأصل فالمرجع فى المقام هو استصحاب مطهرية الماء المستعمل الحاكم على

استصحاب بقاء نجاسة المغسول به لكون الشك فى بقائها مسببا عن بقاء مطهرية الماء، و مع إجراء الأصل فى السبب لا ينتهى النوبة إلى التمسك بالأصل فى المسبب.

فالحق جواز استعمال غسالة سائر النجاسات فى التطهير بناء على طهارتها، نعم لو كان مدرك القائل بالطهارة لزوم العسر و الحرج فى الاجتناب عنها لكان للمنع عن استعمالها فى التطهير وجه، بل هذا ليس قولا بالطهارة، و انما هو أشبه بالقول بالنجاسة مع العفو عنها، هذا كله بناء على القول بالطهارة، و اما على القول بنجاستها أو وجوب الاجتناب عنها احتياطا فلا إشكال فى عدم جواز استعمالها فى التطهير كما هو واضح.

[مسألة ۴ يجب فى تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين]

مسألة ۴ يجب فى تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين و اما بول الرضيع الغير المتغذى بالطعام فيكفى صب الماء مرة، و ان كان المرتان أحوط، و اما المتنجس بسائر النجاسات عدا الولوغ فالأقوى كفاية الغسل مرة واحدة بعد زوال العين، فلا تكفى الغسلة المزيلة لها الا ان يصب الماء مستمرا بعد زوالها، و الأحوط التعدد فى سائر النجاسات أيضا، بل كونهما غير الغسلة المزيلة.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها، الأول يجب فى تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين على المشهور، كما نسب إليهم فى المدارك و الحدائق، و عن المعتبر نسبته إلى علمائنا. و المحكى عن بيان الشهيد

الاكتفاء بالمرة حيث يقول: و لا يجب التعدد إلا فى الولوغ، و قد نسبه فى الذكرى الى المبسوط، و عن العلامة الاكتفاء فى غسل البول بالمرة ان كان جافا، و نسب اليه الاكتفاء بها مطلقا و لو لم يكن جافا أيضا.

و استدل للمشهور بأخبار كثيرة كخبر حسين بن ابى العلاء السائل عن الصادق عليه السّلام عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السّلام: «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» قال: و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال عليه السّلام: «اغسله مرتين» و سألته عن الصبى يبول على الثوب؟

قال عليه السّلام: «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره».

و صحيح ابن ابى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البول يصيب الثوب؟

قال عليه السّلام: «اغسله مرتين».

و صحيح ابن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال:

«اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة».

و صحيحه الأخر عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن البول يصيب الثوب؟ قال:

«اغسله مرتين».

و خبر أبى إسحاق النحوى عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟

قال عليه السّلام: «صب عليه الماء مرتين».

و المروى عن جامع البزنطى قال: سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السّلام:

«صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله مرتين».

و عن فقه الرضا: «و ان أصابك بول فى ثوبك فاغسله فى ماء جار مرة، و فى ماء راكد مرتين ثم أعصره».

و هيهنا أخبار مطلقة آمرة بغسل البول على نحو الإطلاق، و اخبار دالة على كفاية الصب مرة واحدة فى التطهير عن بول الصبى، و نسبة الأخبار المطلقة مع هذه الاخبار المذكورة هيهنا بالإطلاق و التقييد فتقيد الأخبار المطلقة بهذه الأخبار الدالة على اعتبار المرتين، كما ان نسبة تلك الاخبار مع ما ورد فى التطهير عن بول الصبى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٨٥

أيضا بالإطلاق و التقييد، فتقيّد تلك الاخبار بغير مورد بول الصبى، و يقال فى بول الصبى بكفاية الصب مرة، و بذلك يظهر صحة ما عليه المشهور من وجوب غسل ما اصابه البول مرتين إلا فى بول الصبى، و بطلان ما عداه من كفاية المرة مطلقا، أو فيما إذا كان البول جافا.

و هيهنا أمور يجب التنبيه عليها.

الأول: هل المعتبر فى الغسلتين كونهما غير غسلة الإزالة كما نسب الى المشهور، أو يكفيان فى التطهير مطلقا و لو حصلت المزيلة باوليهما، أو يحصل التطهير بهما و لو حصلت الإزالة بالأخيرة منهما أيضا وجوه.

و يستدل للاول باستصحاب بقاء النجاسة عند الشك فى زوالها فيما إذا شك فى اعتبار كون الغسلتين بعد الإزالة، و قاعدة الشغل مع الغمض عن الاستصحاب لكون المقام من قبيل الشك فى المحصل للشك فى مدخلية زوال العين قبل الغسلتين فى حصول الطهر بهما.

و استدل للثانى بإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على الغسل مرتين، بل فى مصباح الفقيه ان القدر المتيقن من تلك الاخبار هو ارادة الغسل مرتين لدى وجود عين البول فى المحل مضافا الى ما فى بعضها من تعليل كفاية صب الماء على الجسد مرتين بأنه ماء فإنه صريح فى المدعى.

و استدل للأخير بإطلاق تلك الاخبار أيضا الدالة بإطلاقها على كفاية المرتين و ان حصلت الإزالة بالأخيرة منهما.

و لا يخفى ما فى الأخير من الضعف لان فرض ازالة البول بالغسلة الثانية فرض نادر لكونه ماء لا يبقى عينه بعد الغسلة الأولى فيكون الإطلاق منصرفا عنه لندرته بل يمكن دعوى عدم وقوعه أصلا، مع انه عند بقاء العين بعد الغسلة الأولى يصدق على المحل انه شيء اصابه البول فيندرج فى موضوع الاخبار الإمرة بالغسل مرتين، و مجرد إيصال الماء إليه فى الغسلة الاولى لا يخرجه عن موضوع تلك الاخبار ما دام عين البول موجودا فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ١٨٦

و يرد على الثانى بمنع الإطلاق أولا لأن هذه الاخبار ليست فى مقام البيان من جميع الوجوه كما يشهد بذلك عدم استناد الفقهاء إليه فى نفى ما يشك فى مدخليته من الورود و العصر و نحوهما، و انه لو احتسبت الغسلة الأولى المزيلة من العدد فلا يبقى محل لتعيين العدد فى المرتين، لأن إزالة عين النجاسة قد لا يحصل بهما و لا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين بعدهما فلا بد من الإزالة بغيرهما، فلا يمكن جعل المرتين ضابطا للتطهير.

و يمكن دفع الأخير بأن تعيين المرتين انما هو بلحاظ الغالب من ازالة العين بالأولى منهما فضلا عن الأخيرة، ففرض بقاء العين بعد الأخيرة فرض نادر، بل لا وقوع له أصلا، و هذا بخلاف زوال العين بالغسلة الأولى فإنه المتعارف فى غسل المتنجسات التى عليها آثار العين، و لعل الوجه الثانى أقرب، و ان كان الاحتياط بإيراد الغسلتين بعد زوال العين مما لا ينبغى تركه، فلا يحتسب الغسلة المزيلة ان تحققت الإزالة بالماء منها.

التنبيه الثانى: ربما يقال: بناء على كفاية الغسلتين و لو حصلت الإزالة بالأولى منهما بكفاية المرة لو لم تكن العين موجودة، أو كانت و أزيلت بغير الماء من الدلك أو الفرك، و ذلك لكون الغسلة الأولى حينئذ للإزالة، و مع عدم وجود العين فلا تحتاج

للمزيلة لانتفاء موضوعها، فالغسلة المطهرة هى الأخيرة، و الأولى للإزالة و الإنقاء المتوقفة على وجود العين و عدم إزالتها بغير الماء، و يشهد على ذلك رواية ابن ابى العلاء المتقدمة على ما رواه فى المعتبر و الذكرى بزيادة قوله: «مرة للإزالة و الثانية للإنقاء» و لكنه فاسد و ذلك لإطلاق تلك الأخبار المتقدمة الدالة على وجوب المرتين و لو لم تكن العين موجودة، أو كانت موجودة و زالت بغير الماء من الدلك و الفرك، و حملها على صورة وجود العين مستلزم للحمل على المورد النادر و هو بقاء العين، إذا الغالب فى المتنجس بالبول زوال العين بالجفاف، مضافا الى لزوم حمل الأمر بالغسلة الأولى على الحكم العرفى أعنى الأمر بإزالة العين قبل التطهير، و على التخييرى دون التعيينى حيث انه لا يتعين فى الإزالة ان تكون بالماء، و دعوى كون المنساق الى الذهن أن

الغسلة الأولى لمجرد الإزالة ممنوعة بكونه ناشيا من التخمين، و لا شاهد له من ألفاظ الأخبار فدعواه غير مسموعة.

و اما الزيادة المذكورة فى رواية ابن العلاء فهى غير ثابتة، قال فى المعالم و لم أر لهذه الزيادة أثرا فى كتب الحديث الموجودة الان بعد التصفح بقدر الوسع و لكنها موجودة فى المعتبر، و احسبها من كلامه انتهى و قال فى الحدائق: و هذه الزيادة لا وجود لها فى شيء من كتب الاخبار، فكيف يمكن رفع اليد عن الإطلاقات المحكمة بواسطة مثل هذه الزيادة.

و دعوى ظهور ما فى المعتبر و الذكرى فى كون الزيادة من تتمة الرواية، و لا يجوز رفع اليد عنه بمجرد عدم وجدانها فيما بأيدينا من الكتب، فلعلهما اطلعا على ما لم يطلع عليه غيرهما من الكتب، كما قيل بوجود بعض الأصول إلى زمان المحقق (قده) ممنوعة بان الظواهر معتبرة ما لم تشهد الامارات على خلافها، و من المعلوم فى المقام عدم حصول الوثوق بكون تلك الزيادة من الحديث، لقوة حسبان كونها من كلام المحقق، و معه فلا يشملها دليل الحجية و الاعتبار. و الحاصل ان الأقوى لزوم الغسل مرتان و لو مع عدم وجود العين فى المحل.

التنبيه الثالث: هل الحكم بوجوب الغسلتين يعم مطلق ما اصابه البول من الثوب و الجسد و غيرهما كما لعله المشهور، أو يختص بخصوص الثوب و الجسد على ما هما مورد الرواية كما عن الحدائق و الذخيرة، أو يختص بخصوص الثوب و لا يعمّ الجسد، كما عن المعالم و المدارك، وجوه.

و استدل للأول بأن الأخبار المتقدمة كلها و ان كانت واردة فى الثوب و الجسد، لكن الأحكام الشرعية لا تتقيد بمواردها المنصوصة و لا سيما ما إذا كان مورد النص مذكورا فى كلام السائل الذى سأل عنه لابتلائه به فكما يفهم من قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكله لحمه» نجاسة البول، و انفعال ما يلاقيه به بلا اختصاص بالثوب، و ان كان الحكم مذكورا فى مورد الثوب، كذلك يفهم من قوله عليه السّلام: «اغسله مرتين» فى الجواب عن الثوب الذى اصابه البول ان نجاسته لا تزول الا بالغسل مرتين و لو كان

فى غير الثوب، و هذا هو الأقوى و به يبطل ما استدل به للوجه الثانى و هو الاختصاص بخصوص الثوب و الجسد من الاقتصار بمورد النص، و الأخذ بإطلاق الأمر بالغسل فيما عداه.

و استدل للأخير أعنى اختصاص الحكم بالثوب و كفاية المرة فى غيره و لو فى البدن بضعف سند الأخبار الإمرة بغسل البدن مرتين، و عدم اتصافها بالصحة، و لا يخفى انه مما لا يعبأ به بعد ما مر مرارا من ان العبرة فى الحجية هى الوثوق بصدور الخبر مطلقا و لو من الجهات الخارجية، و ان من أعظمها استناد الأصحاب بها، و لا إشكال فى كون الأخبار الإمرة بغسل البدن معمولا بها عند الأصحاب فينجبر ضعفها لو كان ضعيفا بعملهم مضافا الى استفاضتها، و توصيف بعض بعضها بالصحة.

التنبيه الرابع: لا إشكال فى اعتبار تعدد الغسل مرتين فى تطهير المتنجس بالبول إذا كان بالماء القليل، و اما تطهيره بغيره فقد وقع الخلاف فيه، فالمشهور هو عدم الاعتبار، و جواز الاكتفاء بالمرة مطلقا من غير فرق بين الجارى و الكر و المطر. و قيل بالفرق بين الجارى و بين القليل و الكر بعدم اعتبار التعدد فى الجارى، و اعتباره فى القليل و الكثير.

و ربما ينسب الى بعض اعتباره فى الجارى أيضا، لكن النسبة فى غير محله، بل فى الجواهر لم أعرف أحدا صرح باعتباره فيه، بل ظاهر الأصحاب الاتفاق بالمرة فى الجارى، و لذا نفى الريب عنه فى الذكرى انتهى. و كيف كان فلو كان له قائل فهو مردود بما ستعرف.

و استدل للأول اما لاعتبار التعدد فى القليل فبالاخبار المتقدمة التى يكون المتيقن منها فى الماء القليل، و اما لعدم اعتباره فى الجارى فبصحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام، و فيه «اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» إذ الظاهر من المركن ارادة الماء القليل على ما هو لازم كونه فى المركن عادة، و من الجارى هو الماء الجارى المعهود الذى له المادة لا ما يجرى و لو كان راكدا. و اما لعدم اعتباره فى ماء المطر لأنه بمنزلة الجارى ما دام يمطر فى كونه جاريا من المادة حسبما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۸۹

تقدم فى مبحث المياه، و لقوله عليه السّلام: «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر» فإن عمومه اللفظى يشمل المتنجس بالبول أيضا.

و اما لعدم اعتباره فى الكثير فبوجوه.

الأول دلالة صحيح ابن مسلم المتقدم عليه، و تقريبها ان مقابلة القليل المدلول عليه بقوله: «اغسله فى المركن مرتين» مع الجارى المدلول عليه بقوله: «فان غسلته فى ماء جار» إلخ يدل على كفاية المرة عند غسله بغير القليل فكان الجملة الأخيرة أعنى قوله: «فان غسلته فى ماء جار» إلخ، مفهوم الجملة الاولى، و قد صرح بها بعد بيان حكم القليل الا انه خصص الجارى من بين افراد مفهوم الجملة الأولى بالذكر، و لا بد ان يكون لنكتة و لعلها غلبة وجود الجارى أو عدم ابتلاء المخاطب بالكثير، هذا.

و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من الجملة الأخيرة هو الاستدراك لبيان حكم الجارى لا التصريح بمفهوم الجملة الاولى، و ان كان تخصيص الجارى بالاستدراك أيضا لا بد فيه من نكتة، و لعلها ندرد ابتلاء المخاطب بالغسل بالكر، فالخبر متعرض لحكم القليل فى الجملة الاولى، و للجارى فى الجملة الأخيرة من غير تعرض لغيرهما، لا انه فى الجملة الأخيرة متعرض لحكم غير القليل مطلقا.

الوجه الثانى تحقق المناسبة بين الكر و الجارى يوجب استشعار كفاية المرة فى الكر بعد ثبوتها فى الجارى بلا ظهور الخبر فيها، و لا يخفى انه بعد الإذعان بعدم دلالة الخبر لحكم الكثير، إن المناسبة المذكورة الموجبة للاستشعار المذكور لا توجب الحكم بإلحاق الكر بالجارى فى الحكم المذكور مع إطلاق غير واحد من تلك النصوص على اعتبار التعدد فى غسل البول من غير تقييد بالقليل، كخبر ابن ابى العلاء، و صحيح ابن مسلم عن أحدهما و صحيح ابن ابى يعفور فكيف يمكن رفع اليد عن إطلاق هذه الاخبار بمجرد الاستشعار المذكور.

الوجه الثالث: ما ورد فى جملة من الاخبار من ان ماء الحمام بمنزلة الجارى، أو انه كماء النهر يطهر بعضه بعضا، و تقريب الاستدلال ان إطلاق التشبيه و عدم ذكر وجه الشبه يقتضى عمومه، و منه حكم المقام، فيكون الكثير كالجارى فى ذلك، و إذا ثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۰

ذلك فى الحياض الصغار يثبت لما فى الخزانة بطريق اولى، و هذا الوجه أيضا لا يغنى شيئا، حيث ان تشبيه ماء الحمام بالجارى

انما هو فى كونه ذا مادة و ليس فى مقام إثبات كلما للجارى من الاحكام للكثير.

الوجه الرابع: ان المراد بالجارى فى قوله عليه السّلام: «فان غسلته فى ماء جار فمرة» هو الجارى بالفعل و لو لم يكن عن مادة، فيشمل الكثير فى حال جريانه. و هذا الوجه أيضا ضعيف لتبادر الماء الجارى المعروف من قوله: «ماء جار» لا مطلق ما يجرى و لو من دون مادة.

الوجه الخامس: المرسل المروى عن الباقر عليه السّلام مشيرا الى غدير ماء: «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» بتقريب ان إطلاق الإصابة و عدم تقييدها بالمرتين يقتضى جواز الاكتفاء بالمرة، و حيث ان كلمة «الشىء» من ألفاظ العموم الشامل للمتنجس بالبول و غيره، فيدل على كفاية المرة فى تطهير المتنجس بالبول بالكثير، و النسبة بين هذا المرسل و بين ما دل على اعتبار المرتين فى البول و ان كانت بالعموم من وجه لشمول المرسل للمتنجس بالبول و غيره، و اختصاص ذاك بخصوص المتنجس بالبول، و شمول هذا للكثير و القليل، و اختصاص المرسل بالكثير، و القاعدة فى المتعارضين بالعموم من وجه هو التساقط فى مادة الاجتماع الا انه فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح، و المرسل فى المقام أقوى دلالة من ما دل على اعتبار المرتين فى البول لكون دلالته بالعموم، و دلالة أخبار المرتين بالإطلاق.

و هذا الوجه أيضا ليس بشىء، فإن الظاهر من قوله: «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» انه فى مقام بيان مطهرية ما فى الغدير من الماء، و عدم انفعاله بالملاقاة، لا فى مقام كفاية مطلق الإصابة كما لا يمكن التمسك به فى عدم اعتبار العصر و نحوه مما يشك فى اعتباره، و منه يظهر ان التمسك بقوله عليه السّلام: «كل شىء يراه المطر فقد طهر» لكفاية المرة فى التطهير بماء المطر لا يخلو عن الضعف، فالقول باعتبار التعدد فى الكر فى تطهير المتنجس بالبول قريب جدا لو لم نقل باعتبار التعدد فى تطهير المتنجسات مطلقا، و الا فينتفى الفرق بين المتنجس بالبول و بين غيره من النجاسات لاعتبار التعدد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۱

حينئذ فى الجميع.

التنبيه الخامس: لا فرق فى اعتبار المرتين بين بول الإنسان و غيره مما لا يؤكل لحمه، بل النجس العين كالكلب و الخنزير، كما لا فرق فى الإنسان بين المسلم و الكافر و ذلك لإطلاق النصوص و الفتاوى، و دعوى انصراف الاخبار الى بول الآدمى، أو الى خصوص المسلم ممنوعة، و لم يعلم قائل بالفرق أيضا.

التنبيه السادس: هل المعتبر فى الغسلتين هو انفصال كل منهما عن الأخرى بفاصل بالفعل، أو يكفى التقدير فيهما فيجوز صب الماء على المحل بقدر الغسلتين كما عن الذكرى (وجهان) أقواهما الأول لأن المدار فى صدق التعدد و المرتين هو حكم العرف به، و الظاهر عدم صدقه عندهم باتصال الجريان بمقدار المرتين.

و ربما يقال: بكفاية الصب الواحد الممتد فى مقدار زمان الغسلتين، و زمان الفصل بينهما نظرا الى ان وصل الماء لو لم يكن أقوى فى التأثير فلا يكون أضعف من قطعه و فصله.

و لا يخفى بعد تسليم اعتبار التعدد و كون المحكم هو حكم العرف بتعدده فلا يصغى الى مثل هذه الوجوه و عن جامع المقاصد كفاية تعدد التقديرى فى خصوص الجارى و تحريك المتنجس فى الماء الكثير لكون الماء الملاقى مع المتنجس الجارى عند أول الملاقاة مغاير مع ما يلاقيه فى زمان بعده، كما انه تحصل المغايرة بينهما بالتحريك فى الماء الكثير.

و لا يخفى ان هذا الوجه حسن بحسب الاعتبار لكنه أيضا لا يوجب الإغناء عن التعدد الحقيقى بعد فرض عدم صدق التعدد بالإجراء الواحد فى الجارى و بالتحريك فى الكثير عرفا و ان تغاير ما يلاقى المحل من الماء فى الزمانين، هذا كله فى حكم تطهير المتنجس ببول غير الرضيع.

الأمر الثانى فى حكم بول الصبى الغير المتغذى، و ليعلم أولا انه قد اتفقت الكلمات فى نجاسة بوله كسائر الأبوال النجسة، و لم يحك فى نجاسته خلاف الا عن ابن جنيد، فقد حكى فى المختلف عنه بأنه قال بول البالغ و غير البالغ نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا

فان بوله و لبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس.

و استدل له بخبر السكونى عن على عليه السّلام انه قال: «لبن الجارية و بولها يغسل منها الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثانة أمها، و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب، و لا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين.

و بالمروى عن الكاظم عليه السّلام عن آبائه عن على عليهم السّلام قال عليه السّلام «بال الحسن و الحسين عليهما السّلام على ثوب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قبل ان يطعما فلم يغسل ثوبه من بولهما، و أورد على الاستدلال بهما بان المستفاد منهما نفى الغسل من بول الصبى، و هو لا ينافى مع وجوب الصب فيه فلا دلالة فيهما على نفى نجاسة بوله.

لكن الانصاف ظهور نفى الغسل فى نفى النجاسة، كما يدل الأمر به فى مورده على نجاسة ما أمر بغسل ملاقيه، مثل قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» فالحق ان يقال بشذوذ الخبرين، و اعراض المشهور عن الأخذ بهما، و اشتمال الخبر الأول على نجاسة لبن الجارية و هى مما لم يقل به احد، و معارضتها مع خبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن بول الصبى قال عليه السّلام: «يصب عليه الماء فان كان قد أكل فاغسله» فلا ينبغى الإشكال فى نجاسته لكن يكفى فى تطهير ملاقيه صب الماء عليه من غير خلاف فيه، بل حكى الإجماع عليه، و يدل عليه من النصوص خبر الحلبى المذكور.

و المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه اجلس ولدا صغيرا لم يأكل الطعام فى حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه و لم يغسله.

و فى آخر عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه كان الحسين عليه السّلام فى حجره فبال عليه فقيل البس ثوبا آخر لتغسله، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إنما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر».

و عن على عليه السّلام عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «بول الغلام ينضح و بول الجارية يغسل».

و عن الدعائم عن الصادق عليه السّلام فى بول الصبى قال عليه السّلام: «يصب عليه الماء حتى يخرج من الجانب الأخر».

و عن زينب بنت جحش قالت كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نائما فجاء الحسين عليه السّلام فجعلت اعلله لئلا يوقظه ثم غفلت فدخل فتبعته فوجدته على صدره صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاستيقظ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

و هو يبول، فقال: دعى ابنى حتى يفرغ من بوله، ثم دعا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالماء فصبه عليه ثم قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «يجزى الصب على بول الغلام و يغسل بول الجارية».

و عن الصادق عليه السّلام فى بول الصبى «تصب عليه الماء و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا، و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء».

و هذه الاخبار و ان كان أكثرها عامية الا انها موثوق الصدور باستناد الأصحاب إليها و صيرورتها معمولا بها، فتكون حجة لكونها موثوقة بها على ما هو ملاك حجية الخبر عندنا، و لا يعارضها شىء إلا مضمرة سماعة قال: سألته عن بول الصبى يصيب الثوب؟ فقال: «اغسله» قلت: فان لم أجد مكانه؟ قال: «اغسل الثوب كله».

و حملها الشيخ على ان يكون المراد بالصبى فى هذه الرواية من أكل الطعام، و لا شاهد عليه، و وجها فى مصباح الفقيه تارة

بحمل الغسل على المعنى الأعم من الصب، و اخرى بحمل الأمر به بالخصوص بلحاظ كونه مجزيا مطلقا سواء كان الصبى رضيعا أو غير رضيع، على تقدير كون المراد من الغسل هو المعنى المقابل للصب، فيكون تعلق الأمر به بالنسبة إلى الرضيع باعتبار كونه مجزيا لا متعينا، و ثالثة بحمل الأمر الظاهر فى التعينى على التخيير على تقدير كون المراد بالصبى هو خصوص الرضيع و لا يخفى ما فى جميع ذلك من البعد و لا شاهد على شيء من ذلك.

فالحق عندنا عدم جواز الأخذ بها لسقوطها عن الحجية بالاعراض عنها فلا تكون مشمولا لدليل الحجية، فتسقط عن صلاحيتها للمعارضة فلا ينبغى الإشكال فى كفاية الصب فى التطهير عنه، و انما الكلام فى تعينه أو كفاية الرش، و عن التذكرة حكاية القول بكفايته عن بعض أصحابنا و الحق عدمها لان المتبادر من الصب الوارد فى النصوص هو السكب المستوعب للمحل مع الغلبة و القاهرية على ما هو المدار فى التطهير من غلبة المطهر على المطهر و هو مغاير مع الرشّ الذى يحصل بانفصال اجزاء الماء و لو مع عدم استيعابه المحل من دون اعتبار الغلبة و القهر، كما ان الغسل عرفا عبارة عن ازالة وسخ المغسول باستعمال ما يزيل وسخه منه، و تنقيه عن اوساخه، فالاكتفاء بالرش لا يحصل به امتثال الأمر بالصب مع احتمال مدخليته فى حصول الطهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۴

و القول بالاكتفاء به بشرط استيعابه لظاهر المغسول و باطنه لا بمطلق الرش مدفوع بأنه عبارة عن اعتبار الصب، غاية الأمر عبّر عنه بالرش بشرط الاستيعاب، هذا و بقى فروع فى المقام يأتى فى المحل الذى يتعرض لها المصنف (قده) فى المسألة السابعة عشر من هذا الفصل إنشاء اللّه.

الأمر الثالث: فى حكم المتنجس بسائر النجاسات عدا الولوغ، و المشهور كما نسبه إليهم فى الجواهر عدم اعتبار التعدد فى تطهيره بالماء القليل فضلا عن غيره، و عن الشهيد (قده) اعتبار المرتين مطلقا و عن العلامة اعتبارهما فيما له قوام و ثخن كالمنى دون غيره، و عن المنتهى ان النجاسات التى لها قوام و ثخن اولى بالتعدد فى الغسلات.

و استدل للمشهور بإطلاق الأمر بالغسل فى موارد خاصة يمكن استفادة العموم من استقصائها مثل ما ورد فى الكلب من قوله عليه السّلام: «إذا مسسته فاغسل يدك» و فى الخنزير فى جواب السؤال عمن قلب لحم الخنزير من قوله عليه السّلام: «يغسل يده» و فى الكافر من قوله عليه السّلام: «فان صافحك بيده فاغسل يدك» و نظائر ما ذكر، و هى كثيرة واردة فى أبواب متفرقة من النجاسات كالميت و المنى و الدم و عرق الجنب و نحو ذلك، و بإطلاق ما ورد فى التطهير عن مطلق النجاسات كالنبوى المعروف «خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه (إلخ) لو قيل بإطلاقه بلحاظ المطهر بالكسر، و المطهر بالفتح و إطلاقه المقامى لمقتضى للرجوع الى العرف فى كيفية التطهير بناء على كفاية المرة فى التطهير عندهم، و بأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن المرة، بتقريب ان تنجس المتنجس ليس الا مجرد الحكم التكليفى بوجوب غسله المنتزع منه نجاسته، ففى الشك فى وجوب الأكثر من مرة واحدة منه يرجع الى البراءة.

و لا يخفى ما فى الجميع من الضعف، اما إطلاق الأمر بالغسل فى موارد خاصة، ففيه انه لا يدل على أزيد من وجوب الغسل اللازم لنجاسة ما يجب غسله من غير دلالة على بيان كيفية الغسل من الوحدة و التعدد و العصر و الورود و نحوه، و لو سلم كونه فى مقام البيان من جهة كيفية الغسل فهو وارد فى موارد خاصة مثل الكلب و الخنزير و ما تقدم، و استفادة العموم من استقصائها ممنوع، و تتميم الحكم فى الجميع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۵

بعدم القول بالفصل محل تأمل، و ان ادعاه فى الذخيرة، و قيل بمساعدة التتبع معه.

و منه يظهر ما فى التمسك بإطلاق النبوى حيث انه كما عرفت مبنى على دعوى إطلاقه من حيث المطهر بالكسر حتى يشمل

أنواع المياه من القليل و الكثير و الجارى و المطر، و المطهر بالفتح، حتى يعم المتنجس بجميع النجاسات، و من حيث الإطلاق المقامى المقتضى للرجوع الى العرف فى كيفية التطهير، مع بنائهم على كفاية المرة فى إزالة القذرات العرفية، و الكل ممنوع، بل المتبادر منه كونه مسوقا لبيان حكم آخر و هو ما افاده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بقوله: «لا ينجسه شىء».

و اما أصل البراءة، ففيه ان التمسك به مبنى على ما قيل فى النجاسة من أنها منتزعة من الحكم بوجوب الاجتناب فى النجاسات و بوجوب الغسل فى المتنجس و هو ممنوع، بل هى حكم وضعى شرعى موضوع للحكم بوجوب الاجتناب و الغسل على ما حقق فى محله من قابلية الأحكام الوضعية للجعل التشريعى الاستقلالى إلا بعضها، و عليه فيكون الشك بعد الغسل مرة فى ارتفاعها فيرجع الى استصحاب بقائها و لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى البراءة لحكومة الاستصحاب عليها.

فالحق اعتبار المرتين أيضا فى غسل المتنجس بسائر النجاسات عدا البول وفاقا للمحكى عن الشهيد و غيره، و عن العلامة اعتبار المرتين فيما له قوام و ثخن كالمنى، و يدل عليه التعليل المذكور فى خبر حسين بن ابى العلاء. و المروى عن جامع البزنطى المتقدمين فى البول الذى يصيب الجسد المعلل فيهما للاكتفاء بصب الماء عليه مرتين بأنه ماء حيث يفهم من التعليل المذكور ان غسل البول أهون من سائر النجاسات فيكون غيره اولى بالتعدد، و صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام: انه ذكر المنى فشدده و جعله أشد من البول فإن أشدية المنى من البول مع اعتبار المرتين فى الغسل عن البول يوجب اعتبارهما فى المنى بطريق اولى.

لكن الانصاف عدم استقامة الاستدلال بهما، اما التعليل المذكور فلان الظاهر منه كونه فى مقام كفاية الصب فى مقابل الغسل، لا كفاية المرتين اللازم اعتبارهما فى غير البول الذى هو ماء بطريق اولى، و اما أشدية المنى من البول فلم يعلم الجهة

الملحوظة فى اشديته، و يمكن ان تكون من جهة إيجابه للغسل، لا زيادة العدد فى غسلات تطهيره فى مقام التطهير، مع ان مقتضاه عدم الاكتفاء بالمرتين أخذا بالأشدية.

اللهم الا ان يدعى الاتفاق على كفايتهما و عدم اعتبار الأزيد منهما. و بالجملة فالأقوى اعتبار المرتين فى المتنجس بسائر النجاسات إذا غسل بالماء القليل، انما الكلام فى غسله بالماء المعتصم.

و الأقوى كفاية المرة فى الغسل به. اما الماء الجارى فلصحيح محمّد بن مسلم المتقدم، و فيه: «فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» فى المتنجس بالبول، مع مساواة البول لسائر النجاسات فيما يرسب فيه الماء. و اما ماء المطر فلما ورد فيه من قوله عليه السّلام:

«كلما يراه ماء المطر فقد طهر» الدال بعمومه على حصول الطهر برؤية المطر مطلقا.

و اما الكثير الراكد فلما ورد من قوله عليه السّلام مشيرا الى غدير الماء: «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» و ما ورد فى ماء الحمام انه بمنزلة الجارى، مضافا الى دعوى عدم القول بالفصل بين الجارى و بين غيره من أقسام المعتصم كالمطر و الكثير، و ان منع عنها بتحقق القول بالفرق بينهما، كما حكى عن الشيخ نجيب الدين لزوم التعدد فى الراكد مطلقا دون الجارى، و لكنّ الاحتياط بالتعدد فى التطهير بالكثير مما لا ينبغى تركه.

الأمر الرابع: بناء على عدم اعتبار التعدد فى التطهير و الاكتفاء بالمرة، فهل يكتفى بالغسلة المزيلة للعين، أو يعتبر ان تكون الغسلة المطهرة غير المزيلة؟ وجهان: من إطلاق الأمر بالغسل الصادق على الغسلة المزيلة، و من منعه بدعوى عدم انسياقه فى بيان كيفية الغسل، بل هو فى مقام أصل تشريعه، أو تقييده بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حتيه ثم اغسليه» أقواهما الأخير لمنع أصل الإطلاق لا لتقييده بعد تسليمه لمنع حمل الأمر بالحت «۱» على الوجوب، للقطع بعدم وجوبه، بل هو محمول على الاستحباب،

كما نسبه فى محكى المنتهى الى علمائنا و أكثر أهل العلم، أو على الإرشاد لكون الحت قبل صب الماء أرفق فى التطهير.

---

(۱) الحت هو الحك و هما بمعنى الإزالة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۷

الأمر الخامس: بناء على عدم الاكتفاء بالغسلة المزيلة، فهل يكفى صبّ الماء مستمرا بعد زوال العين، أو يعتبر انفصاله عن الغسلة المزيلة؟ وجهان: من ان اتصال الماء فى زمان القطع لا يكون أضعف حكما من عدمه، و من صدق الغسلة المزيلة على تلك الغسلة المستمرة الطويلة، و لو كان زمانها بقدر زمان الغسلتين و القطع.

و لا يخفى ان الأخير أحوط، هذا كله بناء على الاكتفاء بالمرة، و منه يظهر الكلام بناء على اعتبار التعدد اما مطلقا، أو فى خصوص التطهير بالقليل فان الأحوط كون المرتين غير الغسلة المزيلة كما نسب الى المشهور من عدم حصول الطهر بحصول الإزالة بهما أو بأحدهما، بل ينبغى القطع بعدم حصوله إذا حصلت الإزالة بالأخيرة لصدق المتنجس بالنجاسة بعد الغسلة الأولى على المحل بعد بقاء عين النجاسة عليه بعدها و عدم إزالتها عنه، فيندرج فى موضوع ما يجب غسله مرتين، و مجرد إيصال الماء إليه فى الغسلة الاولى لا يخرجه عن ذاك الموضوع ما دام عين النجاسة موجودة فيه كما تقدم فى المتنجس بالبول

[مسألة ۵ يجب فى الأوانى إذا تنجست بغير الولوغ ثلاث مرات فى الماء القليل]

مسألة ۵ يجب فى الأوانى إذا تنجست بغير الولوغ ثلاث مرات فى الماء القليل و إذا تنجست بالولوغ التعفير بالتراب مرة و بالماء بعده مرتين، و الاولى ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به ثم يجعل فيه شيء من الماء و يمسح به، و ان كان الأقوى كفاية الأول فقط، بل الثانى أيضا، و لا بد من التراب فلا يكفى عنه الرماد و الأشنان و النورة و نحوها، نعم يكفى الرمل و لا فرق بين أقسام التراب، و المراد من الولوغ شربه الماء أو مائعا آخر بطرف لسانه، و يقوى إلحاق لطعه الإناء بشربه، و اما وقوع لعاب فمه فالأقوى فيه عدم اللحوق و ان كان أحوط، بل الأحوط إجراء الحكم المذكور فى مطلق مباشرته و لو كان بغير اللسان من سائر الأعضاء حتى وقوع شعره أو عرقه فى الإناء.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها:

الأول: فى كيفية تطهير الأوانى إذا تنجست، و ينبغى إخراج ما دل الدليل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۱۹۸

خصوصية فى تطهيره بالخصوص عن مورد الكلام، كما فى المتنجس بالولوغ أو البول أو شرب الخنزير أو موت الفأرة أو الجزر فيه أو شرب النبيذ أو الخمر أو المسكر منه، و جعل الكلام فيما عداه من سائر النجاسات كالدم و نحوه، و قد اختلف فيه على أقوال ففى الجواهر و المحكى عن الأكثر هو الاكتفاء بالمرة، و المحكى عن خلاف الشيخ هو وجوب ثلاث مرات، و نقل عن ابن الجنيد و الشهيد فى الذكرى و الدروس و العلامة فى التحرير و المحقق الثانى فى جامع المقاصد و الفوائد و حاشيتى الإرشاد و النافع و المحكى عن الشهيد فى الألفية و اللمعة هو وجوب المرتين.

و استدل للاول بالمرسل المحكى عن المبسوط من انه روى الاكتفاء بالمرة فى جميع النجاسات، و نسبه فى المدارك الى عمار عن الصادق عليه السّلام، و عمومات الطهارة مثل ما ورد: من ان الماء طاهر و مطهر، و لحصول الغرض بالمرة و هو إزالة النجاسة، و للأصل أعنى أصالة البراءة عند الشك فى وجوب الزائد عن المرة.

و استدل للثانى بموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام عن الكوز أو الإناء يكون قذرا كيف يغسل، و كم مرة يغسل؟ قال عليه

السّلام: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ منه و قد طهر» و للأصل أعنى قاعدة الشغل و استصحاب بقاء النجاسة عند الشك فى زوالها بالغسل مرة.

و استدل للأخير بالاستصحاب بالنسبة إلى المرتين، و البراءة بالنسبة إلى الزائد عنها، و بفحوى ما دل على الاكتفاء بالمرتين فى البول مع القطع لعدم الفرق بينه و بين سائر النجاسات، و بين الثوب و الجسد، و بين باقى الأجسام من الإناء و غيره.

و الأقوى هو القول الثانى لقوة دليله و ضعف أدلة ما عداه: أما قوة دليله فلدلالة موثقة عمار عليه و هى حجة ما لم تكن معرضا عنها، و لم يثبت الاعراض عنها فى المقام، و ان نسب القول الأول إلى الأكثر لكنها غير ثابتة، و بها يندفع الرجوع الى الأصل أو إطلاق ما ورد فى الطهارة و اما ضعف دليل الاكتفاء بالمرة فلعدم ثبوت حجية المرسل ما لم يثبت استناد المشهور اليه، و لم يثبت شهرة القول بالاكتفاء بالمرة

فى المقام، و على تقدير ثبوتها لم يعلم استنادهم الى المرسل، و مجرد موافقته مع شهرة غير جابر له ما لم يثبت الاستناد، و أصالة البراءة فى المقام غير جارية لكون المورد مجرى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال مع الغمض عن الاستصحاب.

و إطلاق ما ورد فى الطهارة ممنوع لعدم وروده فى مقام بيان كيفية التطهير من الاكتفاء بالمرة أو اعتبار التعدد، و دعوى حصول الغرض بالمرة كلام شعرى لا اعتبار به لأن الطهارة و النجاسة من الأمور التعبدية التى لا يتطرق إليها الوجوه الاعتبارية.

و بما ذكرنا يظهر ضعف مدرك القول الأخير مع ما فيه من دعوى القطع بالفحوى، لان القطع بإلحاق سائر النجاسات بالبول غير حاصل، فلو سلم رفع اليد عن الموثقة و نوقش فى الاستصحاب لكان اللازم هو القول بالاكتفاء بالمرة لا القول باعتبار المرتين.

هذا كله إذا كان التطهير بالماء القليل.

و اما إذا كان بالماء المعتصم فالأقوى الاكتفاء بالمرة خصوصا فى الماء الجارى و المطر لإطلاق ما دل على الاكتفاء بالمرة بالاغتسال بالماء الجارى كصحيح محمّد بن مسلم المتقدم، و بالماء المطر كقوله عليه السّلام: «كلما يراه ماء المطر فقد طهر» و الماء الكثير كقوله عليه السّلام مشيرا الى غدير الماء «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» الشامل بإطلاقه للإناء المتنجس، و انصراف موثقة عمار التى هى دليل على اعتبار الثلاث فى تطهير الإناء الى ما إذا كان بالقليل كما يدل عليه قوله عليه السّلام: «يصب فيه الماء» إلخ.

الأمر الثانى: إذا تنجست الإناء بالولوغ يجب تعفيره بالتراب مرة و بالماء بعده مرتين، و الولوغ كما عن الصحاح: هو شرب الكلب فى الإناء الذى فيه الماء أو غيره بطرف لسانه، و عن القاموس: إدخال لسانه فى الإناء و تحريكه، و فى إلحاق مطلق مباشرته كاللطع و نحوه و الشرب بلا ولوغ لقطع لسانه و نحوه، و فى مباشرته بباقى أعضائه كلام نشير اليه عند تعرض المصنف «قده» له فى المتن، و الحكم بوجوب الغسل ثلاثا مع كون أولهن بالتراب فى الولوغ هو المشهور عند الأصحاب، و قد وقع الخلاف فيه فى موضعين:

أحدهما: فى كون غسلة التراب أو لهن كما هو المشهور، و عن المفيد فى المقنعة

أنها ثانيتهن و عن الصدوق فى الفقيه و عن الاستبصار و الخلاف إطلاق القول بغسله ثلاث مرات إحداهن بالتراب.

و ثانيهما: اعتبار غسله ثلاث مرات كما هو المشهور، و عن الإسكافى وجوب غسله سبعا أولهن بالتراب، و فى المدارك إمكان الاجتزاء بالمرة لو لا الإجماع على تعدد الغسل بالماء.

و يستدل للمشهور بصحيح البقباق عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الكلب؟
فقال عليه السّلام: «لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين» على ما حكاه فى المعتبر و حكى عن غير واحد من الكتب كالخلاف و المنتهى و التذكرة و النهاية و جامع المقاصد و شرح الإرشاد للفخر و الروض و غوالى اللئالى، و لكن رواه فى المدارك خاليا عن لفظ المرتين، و قال كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الأحاديث الا ان المصنف نقله فى المعتبر بزيادة لفظ المرتين و قلده فى ذلك من تأخر عنه انتهى.
أقول: المحكى عن الأساطين وجود بعض الأصول إلى زمان المحقق (قده) و عثوره عليه، و فى الجواهر ان المحقق و العلامة عثرا على تلك الزيادة فى غير الكتب المعروفة من الأصول المعتبرة عندهم، و لا يبعد منهما ذلك لاهليتهما لذلك و لغيره خصوصا بالنسبة إلى المحقق (قده) إذ هو غالبا يروى عن أصول ليس عندنا منها الا أسمائها انتهى. فمن القريب جدا اطلاع المحقق قده على ما لم يطلع عليه من بعده لفقد مأخذه بعده و لا ريب فى حجية ما نقله بعد إحراز اعتماده عليه و اعتماد من لحقه.
فان قلت مع ما قربت من اطلاع المحقق على الأصل المشتمل على الزيادة لا يمكن الأخذ به لمعارضته مع النسخ التى بأيدينا الغير المشتمل عليها فيتعارض الأصل الجارى فى عدم الزيادة فيما نقله المحقق مع الأصل الجارى فى عدم النقيصة فيما بأيدينا من النسخ، قلت عند الدوران بين زيادة نسخه أو نقصية نسخة اخرى يجرى الأصل فى عدم الزيادة، و لا يعارضها الأصل الجارى فى عدم النقيصة، و ذلك لاشدية الزيادة فى الحاجة الى المؤنة بالنسبة إلى النقيصة، و كون النقيصة أخف منها، فيجرى الأصل

فى عدم الزيادة دون عدم النقيصة، فلا محيص الا عن الأخذ به و به يقيد إطلاق ما دل على الاجتزاء بالمرة لو سلم إطلاقه.
على انك قد عرفت المنع عنه و انه ليس فى البين إطلاق يتمسك به للاجتزاء بالمرة، و قد عرفت ان مقتضى الأصل العملى اعنى الاستصحاب فى المقام هو التعدد أيضا، فاندفع دعوى إمكان القول بالمرة، لو لا الإجماع على خلافه مع انه لا غرو فى دعوى الإجماع إذ لم ينقل القول بالاجتزاء بالمرة عن احد، سوى دعوى إمكانه عن صاحب المدارك و أستاده مع اشتراطهما بعدم قيام الإجماع على خلافه، كما يندفع بالصحيح المذكور- قول ابن الجنيد القائل باعتبار الغسل سبع مرات.
و استدل له بالأصل أى استصحاب بقاء نجاسة المتنجس قبل اغتساله سبع مرات و النبوى العامى الذى لم يثبت من طرقنا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا أو لهن بالتراب».
و بموثق عمار عن الصادق عليه السّلام فى الإناء الذى يشرب فيه النبيذ قال «تغسله سبع مرات و كذلك الكلب» و هو و ان كان خاليا من ذكر التراب الا انه يمكن أخذه من الصحيح المتقدم.
و فيه ان الأصل ينقطع بالدليل و هو الصحيح المتقدم، و النبوى العامى لم يثبت من طرقنا، و على طريق الثبوت فليس بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل به كموثق عمار أو محمول على الاستحباب كما يؤيده نبوى أخر عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «ان ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات أو خمسا أو سبعا» المعلوم حمله على الندب لعدم جواز التخيير بين الأقل و الأكثر، هذا تمام الكلام فى الموضع الثانى.
و اما الخلاف فى الموضع الأول المحكى عن المفيد فقد اعترف جملة من الأساطين بعدم وقوفهم على مستند له، و فى الجواهر سوى ما فى الخلاف من نسبته إلى الرواية، لكنها كما ترى مرسلة بأضعف وجهى الإرسال، قاصرة عن معارضة ما تقدم من وجوه، انتهى.
و مراده بوجهى الإرسال هما إرسال الخبر تارة بقول الحاكى روى عن

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٢٠٢

الصادق عليه السّلام مثلا كذا، و اخرى بنسبة قول إلى رواية بقوله و فيه رواية، و الذى ثبت حجيته على كلام فيه هو الأول لا الثانى، فالثانى هو الأضعف من الأول، ثم على تقدير حجيته فى نفسه يكون فى المقام ساقطا عن الحجية بالاعراض، و هذا هو مراده بالقصور عن معارضة ما تقدم، فلا إشكال فى لزوم الأخذ بما عليه المشهور من جعل أول الغسلات بالتراب و اللّه سبحانه هو المؤيد بالصواب، و لعل إطلاق كلام الصدوق فى الفقيه، و السيد فى الانتصار بوجوب الغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب من غير تقييد بكون الغسل بالتراب أو لهن منزل على ما عليه المشهور من كون الغسل به هو الأولى.

الأمر الثالث: فى كيفية الغسل بالتراب، و قد اختلف فيه على أقوال و المشهور على ما نسب إليهم عدم اعتبار مزجه بالماء، و المحكى عن الحلى اعتباره، و على الأول فهل يجوز مزجه به أو يتعين خلوصه عنه قولان، و على الأول منهما أيضا فهل يكفى المزج مطلقا، و لو خرج الماء بسببه عن اسم الماء، أو التراب عن اسم التراب كما هو ظاهر إطلاق كلام الشهيد (قده) فى الدروس و البيان، أو يشترط ان لا يخرج التراب بالمزج عن اسمه، و لو خرج الماء به عن الإطلاق كما هو الظاهر من المسالك و ان كان مآل كلامه إلى إنكار الاجتزاء بالممتزج، بل نفى اشتراط يبوسة التراب و جواز استعمال الرطب منه، أو يشترط ان لا يخرج الماء بالمزج به عن اسمه، و لو خرج التراب عن اسم التراب، كما هو ظاهر المحكى عن كشف اللثام الذى تبع الحلى فى اعتبار المزج، و استدل له بان الغسل حقيقة فى إجراء المائع، فظاهر قوله: اغسله بالتراب: اغسله بالماء مع التراب، نحو اغسل الرأس بالخطمى و السدر، وجوه.

و منشأ الخلاف فى ذلك اختلاف فهمهم فى معنى الغسل بالتراب على ما صرح به فى صحيح البقباق المتقدم من قوله عليه السّلام: «اغسله بالتراب أول مرة» و تفصيل ذلك ان قوله عليه السّلام: «اغسله» ظاهر فى إزالة خبثه بالماء أو ما بحكمه على ما هو حقيقة الغسل، حيث ان المتبادر منه هو استعمال الماء أو مائع آخر بحكمه فى جسم المغسول، و قوله عليه السّلام: «بالتراب» ظاهر فى التراب الخالص الذى لا يشوبه شى‌ء، و الجمع بين الظهورين و بقاء الكلمتين على حقيقتهما غير ممكن فلا بد من رفع اليد من أحدهما.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٢، ص: ٢٠٣

اما من ظهور الغسل فى معناه الحقيقى و إبقاء التراب على ظهوره، و اما من ظهور التراب و إبقاء الغسل على حقيقته، و يدخل المقام فى المسألة المعروفة، و هى تعارض ظهور الفعل مع ظهور متعلقة، و قد اختلف كلام الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى تقديم أحدهما على الآخر فى أصوله و فقهه، ففى باب الاستصحاب من الأصول اختار تقديم الأخذ بظهور الفعل و رفع اليد عن ظهور المتعلق، كما فى مثل لا تضرب أحدا، و فى كتاب البيع قدم ظهور المتعلق فى مسألة بيع نصف الدار المشاع.

و الانصاف عدم صحة الحكم بكل واحد منهما تعيينا، بل يقدم الأظهر منهما لو كان أحدهما أظهر و الا فيحكم بالإجمال، و عليه فيجب البحث عن كلمتى «اغسله» و «بالتراب» و تشخيص الأظهر منهما لو كان و الأخذ به، و رفع اليد عن الأخر، فقد يقال برجحان بقاء الغسل على حقيقته، لان حمله على المسح و الدلك بالتراب مجاز بعيد، و ذلك بخلاف التجوز فى التراب بحمله على المخلوط بالماء لكونه من المجازات الشائعة فى هذا التركيب كالغسل بالخطمى و الحناء و السدر و الصابون فيؤخذ بظهور الغسل فى حقيقته، و يرفع اليد عن ظهور التراب فى الخالص منه، و يجعل كلمة الباء فى قوله: «بالتراب» للمصاحبة و الظرف مستقرا، و يصير المعنى حينئذ: اغسله بالماء المصاحب مع التراب.

و أورد عليه بان هذا يتم بجعل شى‌ء من التراب فى الماء على وجه لا يخرجه عن الإطلاق نظير امتزاج شى‌ء من السدر أو الكافور مع الماء فى غسل الميت حتى يصير معنى قوله: «اغسله بالتراب» اغسله بالماء الغير الصافى المشتمل على بعض أجزاء ترابية، لكن

هذا المعنى مما لا يظن بأحد أن يلتزم به، بل ينبغى ارادة مزج الماء بالتراب على حد يكون طينا قابلا للجريان كالمايعات، و عليه فلاـ بـد من التصـرف فى الغسـل أيضا بحمله على المسـح، فيلزم ارتكاب مجازين أحـدهما فى الغسل، و الأخر فى التراب و عند الـدوران بين ارتكاب مجازين أو مجاز واحـد يكون الترجيـح مع الأخير، و ان كان ارتكاب احـد المجازين عند ارتكابهما أقرب الى الفهم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۴

هذا، مضافا الى ما فى جعل الظرف فى قوله: «بالتراب» مستقرا من الحاجة الى التقدير، بخلاف جعله لغوا، و جعل الباء للاستعانة، كما فى كتبت بالقلم، و على هذا فيصير التصرف فى الغسل، و إبقاء التراب على ظهوره فى التراب الخالص أظهر، و مع الغمض عن ذلـك فلاـ أقـل من مسـاواته مع التصـرف فى التراب بحمله على الممتزج منه، و حينئـذ فلاـ بـد من الاحتيـاط، و هو يحصـل بوجهين؟ أحدهما: ما ذكره فى المتن بقوله:

و الاـولى ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسـح به، ثم يجعل فيه شـىء من الماء و يمسـح به، و وجه طرح التراب فيه من غير مـاء أولاـ هو تقـدم ظهور التراب فى الخالص على ظهور الغسل فى الغسل بالماء أو ما بحكمه، و وجه جعل شـىء من الماء فيه و المسح به ثانيا هو الأخذ بظهور الغسل فى الغسل بالماء.

و لاـ يخفى انه و ان كـان حسـنا موجبـا لإـحراز الواقع الاـ انه ليس بتمـام، و ذلـك لعـدم إحراز موافقـة من يشترط بقاء الماء بعد الامتزاج بالتراب على إطلاقه، و لهذا زاد فى النجاة فى مقام الاحتياط على ما فى المتن بقوله: ثم يوضع ماء عليه بحيث لا يخرجه التراب عن اسم الإطلاق انتهى. و عليه فيحصل الاحتياط بتكرار المسح بالتراب ثلاثا و هو ثانى الوجهين من الاحتياط، لكنه أيضا غير تام و ذلك لانه (قده) قال: و يمكن فعل جميع ذلك بتراب واحد، فان فى اسـتعمال التراب المتنجس بالمرة الثانية لا يحصل التطهير لاعتبار طهارة التراب كما سيأتى.

فالأولى فى مقام الاحتياط هو ان يطرح فيها التراب من غير ماء و يمسح به ثم يجعل فيه شـىء من الماء و يمسح به ثانيا ثم يخرج منه ذاك التراب و يؤخـذ تراب آخر و يمزجه بالمـاء مزجـا لاـ يخرجه عن الإطلاـق فيغسل به ثالثا، ثم يغسـله بالماء مرتين و اللّه الهادى إلى الصراط المستقيم.

الأمر الرابع: المشـهور على اعتبار خصوص التراب و عـدم الاجتزاء بغيره مما يشـبهه فى قلع النجاسة كالرماد و الأشـنان و نحوهما لورود النص على استعماله فى التطهير، و يجب الوقوف فى الحكم التعبدى على مورده خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فإنه حكى عنه الاجتزاء بغيره، و لو فى حال الاختيار لكون غيره مثل الأشنان و السدر أولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۵

فى قلع الخبث، و لا يخفى ما فيه من انها على تقـدير تسـليمها أولويـة ظنيـة لا اعتـداد بها، و للمحكى عن المختلف و القواعـد و الذكرى و البيان من الاكتفاء بغيره فى حال الاضـطرار، و حكى عنهم الاستدلال له بحصول الغرض و هو قلع النجاسة. و فيه: أولا المنع من وضوح منـاط الحكم لكونه تعبـديا توقيفيا لا يجوز التخطى عن مورده بعـد احتمال خصوصـية للتراب كالماء، بها جعله اللّه سـبحانه احد الطهورين المفقودة فى غيره مما يشـبهه فى القالعية و ثانيا: انه لو تم لاقتضـى الاجتزاء بغيره مما يشبهه مطلقا من غير اختصاص بحال الضرورة.

و فى كفايـة الرمـل عن التراب احتمالاـن: من انه من التراب عرفـا و لـذا يصـح التيمم به أيضـا مع التمكن من التراب، و لاـ ينافيه عطف التراب عليه فيما ورد من قوله عليه السّلام: «عـدد الرمل و الحصـى و التراب» فإنه من عطف العام على الخاص، و هـذا هو مختار المصـنف «قـده حيث يقول: نعم يكفى الرمل، و من منع كونه ترابا عرفا، مع ما فى عطف التراب عليه من البعـد لكونه من

باب عطف العام على الخاص، و ان لم يكن عطف الخاص على العام بعيدا لمكان خصوصية فيه مقتضية لمزيد الاعتناء به فى الذكر، و هذا هو مختار كاشف الغطاء «قده» فى كشفه، و لعله أقوى.

الخامس: لا فرق فى التراب بين اقسامه بعد صدق التراب عليه، و ذلك للإطلاق و عدم تقييده بقيد مخصوص و هذا ظاهر.

السادس: قد تقدم فى الأمر الثانى ان الولوغ لغة هو شرب الكلب من الإناء الذى فيه الماء، أو مائع آخر بطرف لسانه، و حكم التعفير فيما تحقق فيه هذه القيود مما لا شبهة فيه، انما الكلام فيما عداه فى أمور:

الأول فيما إذا لطع الإناء بلسانه ففى إلحاقه بشربه منه بلسانه احتمالان: من كون الحكم مختصا بالولوغ و اللطع ليس بولوغ، و من ان اللطع لا يفقد شيئا مما يتضمنه الولوغ من الأمور المناسبة للتنجيس أو التعفير من إدخال اللسان و التلويث به، بل اللطع اولى لاقتضائه مباشرة اللسان للإناء بلا واسطة بخلاف الشرب منه باللسان، فان اللسان يباشر ما فيه من المائع أولا و بتوسطه تصدق مباشرته الإناء، و الأقوى هو الأخير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۶

لا لما ذكر فيه من الوجه، لاندفاعه بعد كون الحكم توقيفيا تعبديا، بل لعدم اختصاص الحكم بالولوغ لعدم ذكره فى خبر، و انما المدرك للحكم بالتعفير هو صحيح البقباق المتقدم، و لم يذكر فيه الولوغ، بل المذكور فيه المنع عن استعمال فضل الكلب، و قوله عليه السّلام: «لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء» و ان كان فى مورد ما فيه من الماء الا ان قوله: «اغسله بالتراب» إلخ ظاهر فى كون منشئه هو تنجس ما فيه الماء بواسطة مباشرة الكلب معه من دون خصوصية للماء الذى فيه.

الثانى: فيما إذا شرب الكلب من الإناء بلا ولوغ لقطع لسانه أو لحبسه و نحوه، و المشهور عدم الحاقه بالولوغ لكن المحكى عن جامع المقاصد و الروض و شرح المفاتيح هو الحكم بالإلحاق، و نفى عنه البعد فى الجواهر، و هو الأقوى لما عرفت فى الأمر المتقدم من دلالة الصحيح السابق عليه، بل لعله أظهر من اللطع حيث يصدق عليه انه فضلة مما شربه الكلب كما لا يخفى.

الثالث: فيما إذا وقع لعاب فمه فى الإناء من غير ولوغ و المحكى عن نهاية العلامة تبعا لمقنعة المفيد الحاقه بالولوغ، و استدل له بان المدار على قطع اللعاب من غير اعتبار سببه، و فى الجواهر ان المشهور نقلا و تحصيلا على عدم الإلحاق، لعدم الدليل عليه مع ظهور النص فى الشرب، فما لم يتحقق الشرب لم يجر الحكم المزبور، و هذا هو الأقوى لمنع كون المدار على قطع اللعاب، بل الظاهر اعتبار صدق الفضلة فى لزوم التعفير و لو لم يكن من المشروب، و من المعلوم عدم صدقها على ملاقى لعابه من دون مباشرته الشرب أو الأكل. و منه يظهر عدم اجراء الحكم المزبور فى مطلق مباشرته بسائر أعضائه، أو وقوع شعره أو عرقه فى الإناء لعدم الدليل عليه، خلافا للمحكى عن الصدوق و المفيد و العلامة فى النهاية أيضا مستدلا له بان فمه أنظف من باقى أعضائه لكثرة لهثه بلسانه فهو اولى منه فى الحكم، لكنه كما ترى اعتبار محض لا جدوى فيه أصلا.

[مسألة ۶ يجب فى ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات]

مسألة ۶ يجب فى ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات و كذا فى موت الجرذ، و هو الكبير من الفأرة البرية، و الأحوط فى الخنزير التعفير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۷

قبل السبع أيضا، لكن الأقوى عدم وجوبه.

فى هذه المسألة أمران: الأول: المشهور مطلقا أو بين المتأخرين خاصة وجوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبع مرات من غير لزوم التعفير، و عن الخلاف و المبسوط و المصباح و المهذب الحاقه بالكلب فى وجوب التعفير و الغسل بعده مرتين، و ظاهر

المفيد و سلار و ابن حمزة و غيرهم انه كباقى النجاسات فى وجوب غسله مرة أو مرتين أو ثلاث مرات.
و استدل للأول بصحيحة على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام فى إناء شرب منه خنزير قال: «يغسل سبعا» و استدل للثانى بتسمية الخنزير كلبا لغة و اشتراكه معه فى النجاسة، و بان سائر النجاسات يغسل منها الإناء ثلاث مرات و الخنزير أنجس منها بلا خلاف، فيجب فى الإناء المتنجس بولوغه التعفير، و استدل للثالث بالأصل و عدم صدق عنوان الكلب عليه فيكتفى فيه بالإطلاقات الواردة فى غسل مطلق النجاسات.
و لا يخفى ما فى الأخيرين من الغرابة و الوهن بمنع تسمية الخنزير كلبا لغة أولا، و على تقدير تسليمه منع كونه موجبا لمساواته مع الكلب بعد عدم صدق الكلب عليه عرفا ثانيا، إذ المدار على التسمية هو العرف لا اللغة، و ان اشتراكه مع الكلب فى النجاسة لا يوجب اشتراكه معه فى حكم الولوغ بعد عدم قيام الدليل عليه، و بان انجسيته عن سائر النجاسات لا توجب الحاقه بالكلب فى وجوب التعفير كما هو واضح، و ان الأصل يندفع بالدليل. فالحق ما عليه المشهور من وجوب الغسل سبع مرات بلا اعتبار التعفير بالتراب و ان كان التعفير أحوط خروجا عن خلاف من أوجبه.
الثانى: نسب الى المشهور وجوب غسل الإناء سبع مرات من موت الجرذ، و فى الشرائع و عن النافع و كشف الرموز وجوبه ثلاث مرات و لو على القول بكفاية المرة فى سائر النجاسات، و عن جماعة إلحاقه بسائر النجاسات، و الجرذ بضم الجيم المعجمة و فتح الراء المهملة آخره الذال المعجمة كعمر: الذكر من الفيران يكون فى الفلوات، و عن الجاحظ ان الفرق بينه و بين الفارة كالفرق بين الجاموس و البقر، و الجمع جرذان كغلمان.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۸
و استدل للمشهور بموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام قال: «اغسل الإناء الذى يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات» و لا يخفى ان المذكور فى العبارة هو وجوب السبع بموت الجرذ فى الإناء الظاهر فى الاختصاص بالنجاسة الحاصلة بموت الجرذ فيه، و المذكور فى الرواية كما ترى: الإناء الذى يصيب فيه الجرذ ميتا، الظاهر فى اصابة ميت الجرذ بالإناء، و هو أعم من موت الجرذ فيه و لم أر من تعرض لذلك، و كيف كان فقد يستشكل فى الرواية سندا لضعف عمار، و دلالة باستبعاد إيجاب الغسل سبع مرات لنجاسة حكمية، مع كفاية مطلق الغسل لازالة النجاسات العينية، و وضوح عدم كون الغسل واجبا تعبديا، و عدم خصوصية للإناء الموجبة لهذه المرتبة من التكرير، مع انه لم يجب مثله فيما هو أعظم من ميتة الجرذ نجاسة كموت الكلب و الخنزير و نحوهما.
و لا يخفى ما فيه اما من حيث السند فلما هو التحقيق من حجية الموثق و صحة العمل بما يرويه عمار، مع انه على تقدير تسليم الضعف منجبر بالشهرة على ما نسب إليهم، و اما من حيث الدلالة فلان غاية ما ذكر من الخدشة فيها هى إيراث الظن الغالب بعدم ارادة الوجوب من الموثقة، لكن الظن لا يغنى من الحق شيئا ما لم يدل على اعتباره دليل، و مما ذكرنا ظهر قوة القول بوجوب السبع فى المتنجس بميتة الجرذ كما يجب السبع بشرب الخنزير، و ذلك لقوة دليله و ضعف دليل القولين الآخرين حيث استدل على القول بكونه كسائر النجاسات بإطلاق ما دل على كفاية الغسل فى سائر النجاسات، و ضعف الموثقة المذكورة و منع صلاحيتها لتقييد المطلقات الدالة على كفاية الغسل و قد عرفت صلاحيتها للتقييد.
و استدل للقول بوجوب الثلاث بما أرسله بعض من ان عليه رواية، لكنّ الظاهر عدم ورود رواية بالخصوص فى وجوب الثلاث فى الجرذ، و الظاهر ان نظر المرسل إلى موثقة عمار الواردة فى وجوب الثلاث فى مطلق النجاسات، فالقول بكفاية المرة فى سائر النجاسات و وجوب الثلاث فى الجرذ كما فى الشرائع، و عن النافع لا وجه له.

[مسألة ۷ يستحب فى ظروف الخمر الغسل سبعا]

مسألة ۷ يستحب فى ظروف الخمر الغسل سبعا و الأقوى كونها كسائر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۰۹

الظروف فى كفاية الثلاث.

اختلف فى تطهير الإناء الذى يتنجس بالخمر، على أقوال: فقيل: بكفاية غسله مرة واحدة، و حكى عن المعتبر و العلامة و الشهيد الثانى و جماعة من المتأخرين، لأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن المرة، و إطلاقات لأدلة الدالة على التطهير فى سائر النجاسات، و موثقة عمار عن الدن يكون فيه الخمر أ يصلح ان يكون فيه خل أو ماء أو كامخ «۱» أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و عن الإبريق و غيره يكون فيه الخمر أ يصلح ان يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و لحصول الغرض بالمرة الواحدة، و فحوى الاجتزاء بالمرة فيما هو أغلظ نجاسة منه كدم الكلب و الكافر و دم الحيض.

و لا يخفى ما فى الكل لكون المورد مجرى استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة الحاكم على البراءة لو سلم كون المقام مجراها لو لا الاستصحاب، لا مجرى قاعدة الاشتغال، و تقييد الإطلاقات بما يدل على اعتبار الأكثر من مرة من الثلاث أو السبع كما يأتى، و عدم إطلاق الموثقة الواردة فى الدن و الإبريق، و على تقدير إطلاقها فهى أيضا تقيد بما ذكر، و منع حصول الغرض بعد فرض كون وجوب الغسل تعبديا: و منع الاجتزاء بالمرة فى غيره من النجاسات، و لزوم التثليث فى جميعها لدلالة موثقة عمار على وجوبه فيه، و منع الفحوى على تقدير تسليم الاجتزاء بها فى غيرها لما ذكر من كون الحكم تعبديا فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بشى‌ء.

و قيل بوجوب الثلاث، اما لوجوبه فى غيره من النجاسات لموثقة عمار، و فيها سئل (يعنى الصادق عليه السّلام) عن الكوز أو الإناء يكون قذرا كيف يغسل و كم مرة يغسل؟

قال: «ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه ثم يصيب فيه ماء آخر فيحرك ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه» و اما لوجوبه فى خصوص إناء الخمر لما فى ذيل تلك الموثقة عن الصادق عليه السّلام أيضا عن قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟

قال عليه السّلام: «يغسله ثلاث مرات» و سئل أ يجزيه ان يصب فيه الماء؟ قال عليه السّلام: «لا يجزيه

(۱) كامخ بفتح الميم و قد يكسر هو الذى يؤتدم به معرب كأمه و كأمه نانخورشى مشهور است.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۰

حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات» و هذا الاستدلال حسن لو لا تقييد الموثقة الأولى بما يدل على وجوب السبع، و معارضة الثانية معه.

و قيل: بوجوب السبع، و نسب الى المشهور لموثق عمار أيضا، عن الصادق عليه السّلام فى الإناء يشرب فيه النبيذ؟ فقال عليه السّلام: «تغسله سبع مرات و كذلك الكلب» بناء على ارادة المسكر من النبيذ، و يكون ذكره من باب المثال، و هو و ان يعارض مع موثقه الأخر الدال على وجوب الغسل ثلاث مرات الا ان دلالة هذا على وجوب السبع بالمنطوق، و دلالة الموثق الآخر على عدم وجوب الزائد عن الثلاث بالمفهوم فيقدم الدال على وجوبه بالمنطوق على الدال على عدم وجوبه بالمفهوم لكون الدلالة المنطوقى أظهر.

و اما الموثق الثالث الدال على وجوب الغسل بالإطلاق فلا يعارض مع شيء من هذين الموثقين لكون النظر بينهما بالإطلاق و التقييد، و هذا الاستدلال أيضا حسن الا ان تعقيب النبيذ بالكلب، و عطف الكلب عليه بقوله: «و كذلك الكلب» مع عدم وجوب السبع فى الكلب يبعد إبقاء جملة «تغسله سبع مرات» على الوجوب مع نصوصية الموثق الدال على الثلاث على كفاية الثلاث فى حصول الطهر بها لكونه فى مقام التحديد، و دلالته من هذه الجهة تكون بالمنطوق لا بالمفهوم، فلا بد فى مقام الجمع من رفع اليد عن ظهور الموثق الدال على السبع فى الوجوب و حمله على الاستحباب، لاحتماله فيه و عدم احتمال عدم كفاية الثلاث فى الموثق الدال على الثلاث، و هذا هو الأقوى، فالتحقيق كفاية الثلاث فى تطهير ظروف الخمر كسائر الظروف، و الأفضل غسلها سبع مرات و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ٨ التراب الذى يعفر به يجب ان يكون طاهرا قبل الاستعمال]

مسألة ٨ التراب الذى يعفر به يجب ان يكون طاهرا قبل الاستعمال.

فى اشتراط طهارة التراب الذى يقع به التعفير مطلقا كما فى الجواهر، و حكى عن المنتهى و البيان و جامع المقاصد و الروض و الحدائق و شرح المفاتيح و كشف الغطاء، أو عدمه مطلقا كما يسند إلى إطلاق عبارة الشرائع و فتوى قدماء الأصحاب، أو التفصيل بين البناء على كونه جزء المطهر و له المدخلية فى نفس التطهير كالماء فيقال بالأول، و بين البناء على كونه من شرائط تأثير الماء فى الطهارة كالاستعلاء و نحوه فيقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٢١١

بالثانى وجوه:

أقواها: الأول، لانسباق اعتبار طهارته من النص كما اعترف به فى المعالم، و لإطلاق الطهور عليه فى بعض الاخبار، كما فى النبوى: «التراب طهور إناء أحدكم» و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» بناء على عدم اختصاص الطهور فى الأخير بإرادة الطهارة من الحدث، و من المعلوم ان المراد بالطهور الذى هو من صيغ المبالغة هو الطاهر فى نفسه و المطهر لغيره، و للاستقراء بملاحظة أشباهه كحجر الاستنجاء، و التطهير بالأرض، و الملازمة بين المطهرية و الطاهرية باستبعاد كون النجس أو المتنجس مطهرا، و بذلك يظهر فساد الوجهين الأخيرين.

و قد استدل للاول منهما بإطلاق النص و عدم ثبوت القاعدة المذكورة و صدق التراب على النجس كالطاهر، و يمكن الاستدلال للأخير بما استدل به للاول بناء على دخل التراب فى حصول الطهر من الانسباق، و قاعدة اشتراط الطهارة فى المطهر، و بان المفروض منه إزالة لزوجة اللعاب و هى لا تتوقف على طهارته بناء على عدم دخله فيه، و الكل كما ترى، مع ما فى احتمال كونه شرطا لتأثير الماء فى حصول الطهر بمخالفته مع النص الظاهر فى مساواته مع الماء فى حصول الطهر خصوصا بلحاظ التعبير بالغسل بالتراب فى قوله عليه السّلام: «اغسله بالتراب أول مرة» فإن التعبير بالغسل به كاشف عن مدخليته فى حصول الطهر و ان كان اسناد الغسل به مجازا كما تقدم، فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار طهارته، لكن المعتبر طهارته قبل الاستعمال و لا يضرّ به تنجسه به كالماء نفسه، فيصح استعماله فى الطهر و لو مع المزج بالماء الا ان الاحتياط المتقدم شرحه فى الأمر الثانى فى طى المسألة المتقدمة مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ٩ إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب]

مسألة ٩ إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية جعل التراب فيه و تحريكه الى ان يصل الى جميع أطرافه، و

اما إذا كان مما لا يمكن فيه ذلك فالظاهر بقائه على النجاسة ابدا الا عند من يقول بسقوط التعفير فى الغسل بالماء الكثير.
إذا كان الإناء ضيق الرأس بحيث لا يمكن إدخال اليد فيه و مسحه بالتراب،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۲
فإن أمكن إدخال التراب فيه و إدارته و تحريكه الى ان يصل التراب الى جميع أطرافه فالظاهر كما فى المتن كفاية جعل التراب فيه و تحريكه، بناء على ان المراد بالغسل بالتراب هو المعنى الأعم من وصول التراب اليه لا- خصوص المسح به، و الا فكفاية جعل التراب فيه غير ظاهرة، و فى الجواهر ان تعفير كل شىء بحسبه فمع إمكان تعفيره بإدخال التراب و لو بالمزج و التحريك يكتفى به لإطلاق الدليل، و فيه منع ظاهر و لذا قال الشيخ الأكبر (قده) فى حاشيته على النجاسة بأن صورة إمكان إدخال التراب فى الإناء و تحريكه فيه كصورة التعذر رأسا، إذ إدخال المذكور ليس بتعفير أصلا.
و ان لم يمكن ذلك أيضا ففى بقائه على النجاسة ابدا لتعذر المشروط عند تعذر شرطه، كما هو ظاهر جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك و الذخيرة على ما حكاه عنهم فى الجواهر و قواه فيه، أو بدلية الماء عن التراب حينئذ، فيجب غسله بالماء ثلاث مرات، واحدة منهن بدل عن التراب كما هو مختار العلامة فى القواعد، أو سقوط التراب حينئذ بلا بدل و هو المحكى عن مبسوط الشيخ، و قواه العلامة فى محكى النهاية و قربه فى التحرير، و نسبه فى المدارك الى جمع من الأصحاب، وجوه.
و استدل للأخير بلزوم التعطيل لو لا القول بكفاية الغسل بالماء عند تعذر التراب، و حصول المشقة بترك الإناء، و كونه موجبا للحرج و استدل للثانى بما ذكر، و بكون الماء انقى فى تطهير المحل و أبلغ فى الإزالة، و بقاعدة الميسور، بناء على اعتبار مزج التراب بالماء، و كون كل واحد منهما جزء من المطهر، فان سقوط أحدهما لا يوجب سقوط الأخر. و لا يخفى ما فى الكل من الخلل فان لزوم التعطيل عند عدم التمكن بالغسل بالتراب لا يوجب رفع مدخلية التراب فى الغسل لا سيما فيما إذا كان التعطيل نادرا، حيث انه مع غلبة التعطيل يمكن ان يقال بجعل الشارع استعمال الماء وحده كافيا فى التطهير، و كان منشأ جعله هو الغلبة المذكورة، و لكنه أيضا أمر ممكن الثبوت يحتاج إثباته إلى دليل مثبت، و لا يصح جعل حكمة التشريع طريقا للإثبات، إذ هى طريق للجعل للشارع لا لإثبات الحكم المجعول للمجتهد المستنبط.
و منه يظهر فساد التمسك بلزوم المشقة و الحرج، و ذلك لندرة المشقة و كون
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۳
الحرج شخصيا لا نوعيا، و هو لا يوجب الأرفع الحكم المجعول فى مورده فيما إذا كان تكليفيا لا وضعيا، و ليس تعذر استعمال التراب إلا كتعذر استعمال الماء، فكما انه عند تعذر استعمال الماء لا يسقط اشتراط الطهر باستعماله بل يبقى المحل على تنجسه دائما الى ان يفنى، فكذا عند تعذر استعمال التراب أيضا كذلك، فالحق هو الوجه الأول، أعنى بقاء المحل على النجاسة أبدا عند تعذر التعفير لان مقتضى اشتراط الطهارة بالغسل بالتراب و الماء ذلك، و انه بانتفاء أحدهما ينتفى المجموع، كما لا خلاف فى ذلك عند انتفاء الماء، و ذلك معنى ما ذكر من تعذر المشروط عند تعذر شرطه.
و ربما يقال بانصراف نصوص التعفير عن صورة تعذره لكونها بصورة الأمر الممتنع شمولها لصورة العجز الذى لا مورد فيه للإلزام و التكليف، و لا أقل من الشك فى أصل الشمول فيبقى حينئذ على حكم الأوانى المتنجسة بغير الولوغ. و لا يخفى ما فيه أيضا فإن أوامر الغسل إرشاد إلى طرق التطهير، لا انها تدل على وجوب الغسل وجوبا مولويا نفسيا، لان غسل المتنجسات ليس بواجب نفسى، بل انما هو لاستعمالها فيما يشترط فيه الطهارة و لو لا استعماله فيه لم يكن فى ترك غسله بأس أصلا، فدعوى الانصراف ممنوعة جدا و لا شك فى أصل الشمول بعد إطلاق الدليل، و مما ذكرنا ظهر حكم فقد التراب أيضا، و انه كحكم ما لا يمكن تعفيره لضيقه أو لطافته و نحو ذلك، فيبقى على نجاسته حتى يتمكن من التراب أو ان يفنى.

[مسألة ۱۰ لا يجرى حكم التعفير فى غير الظروف مما تنجس بالكلب]

مسألة ۱۰ لاـ يجرى حكم التعفير فى غير الظروف ممـا تنجس بـالكلب و لو بمـاء ولوغه أو بلطعه، نعم لا فرق بين أقسام الظروف فى وجوب التعفير حتى مثل الدلو لو شرب الكلب منه بل و القربة و المطهرة و ما أشبه ذلك.
لو ولغ الكلب بماء فى غير الإناء كما إذا كان فى كف إنسان، أو موضوعا فى ثوب من أديم و نحوه ففى وجوب تعفيره و عـدمه وجهـان: من ان ظـاهر النص و الفتوى عـدم الوجوب لـدوران الحكم مـدار الإنـاء، و من ان موضوع الحكم فى صـحيحة البقبـاق المتقدمـة فضـل الكلب، و هو يصـدق على مـا فى غير الإنـاء أيضـا من كف الإنسان أو الثوب المصـنوع من الجلـد و الأديم، بل الحوض الصغير الا ان يقال ان التعبير بالصب فى الصحيحة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۴
المذكورة يقتضـى عدم شـمولها للحوض الصـغير الذى لا يصدق الصب على إفراغ الماء منه، اللهم الا ان يكون المراد منه مجرد الإخلاء، و انمـا عبّر بـالصب لكون الابتلاء غالبـا بمثـل الإنـاء، و لكنه لا يخلو عن بعـد، و كيف كان فالأحوط لو لم يكن أقوى تعديـة الحكم الى غير الإنـاء مع صـدق اسم الولوغ كمـا قواه صـاحب الجواهر فى النجـاة، و لا فرق فى الظروف بين أقسامها فى وجوب التعفير حتى مثل الـدلو و القربة و نحوهما، و لعل الوجه فى التصـريح بالتعميم بالنسـبة إليهما و اشـباهما عدم صدق الإناء عليهما مع اختصاص الفتاوى بالإناء، لكنك عرفت عدم الاختصاص به بل المدار على صدق الفضل الذى وقع فى النص.

[مسألة ۱۱ لا يتكرر التعفير بتكرر الولوغ من كلب واحد أو أزيد]

مسألة ۱۱ لا يتكرر التعفير بتكرر الولوغ من كلب واحد أو أزيد بل يكفى التعفير مرة واحدة.
لاـ يخفى ان الأصـل عنـد تكرر السـبب مطلقـا هو عـدم التـداخل رأسـا، لا التـداخل السـببى و لا المسـببى الا ان يقوم دليل على أحـدهما، فربمـا يسـتدل فى المقـام على التـداخل فيما إذا ولغ كلب واحـد مرات متعـددة فى الإناء، أو ولغت كلاب متعـددة فيه بكون (الفضـل) فى صـحيحة المتقدمـة ظاهرا فى الجنس الصادق على الكثير و القليل، و الباقى مما ولغه كلاب متعـددة أو كلب واحـد مرة أو مرات، و كـذا لفـظ الكلب فى الرضوى: «ان ولغ الكلب فى المـاء أو شـرب منه أهريق المـاء و غسـل الإنـاء ثلاث مرات، مرة بالتراب و مرتين بالماء» و هو حسن لا بأس به، مضافا الى نفى الخلاف فى الاجتزاء بتعفير واحد عند تكرر الولوغ، بل دعوى الإجمـاع عليه كمـا فى محكى الخلاـف حيث يقول: جميع الفقهاء لم يفرقوا بين الواحـد و المتعـدد الا من شـذ من العامة فأوجب لكل واحد العدد بكماله انتهى. بل الظاهر منه كونه متفقا عليه عند العامة أيضا إلا الشاذ منهم و لعل فيه غنى و كفاية.

[مسألة ۱۲ يجب تقديم التعفير على الغسلتين]

مسألة ۱۲ يجب تقديم التعفير على الغسلتين فلو عكس لم يطهر.
و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة الخامسة من هذا الفصل مفصلا فراجع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۵

[مسألة ۱۳ إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث]

مسألة ۱۳ إذا غسـل الإنـاء بالمـاء الكثير لاـ يعتبر فيه التثليث بل يكفى مرة واحـدة حتى فى إناء الولوغ نعم الأحوط عـدم سـقوط

التعفير فيه بل لا يخلو عن قوة و الأحوط التثليث فى الكثير.
الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور:
الأول: فى تطهير الإناء المتنجس بغير الولوغ بالماء المعتصم من الجارى و المطر و الراكد الكثير، فعن العلامة فى القواعد و غيرها و الشهيدين و المحقق الثانى الاكتفاء بالمرة مطلقا سواء كان بالجارى أو بالمطر أو بالراكد الكثير، لانصراف ما دل على اعتبار التثليث فى غسل الإناء إلى القليل، كموثقة عمار المتقدمة فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى طى المسألة الخامسة، فإن فيها: الأمر بصب الماء فى الإناء المتنجس و تحريكه فيه ثم إفراغه منها الذى يصدق فى الغسل بالماء القليل، و لانه المتعارف فى عصر الصدور لندرة الكثير فيه، و لإطلاق أدلة التطهير، و لما ورد فى الغسل بالماء المطر من قوله عليه السّلام: «كل شىء يراه المطر فقد طهر» فيلحق به الكثير و الجارى بناء على عدم القول بالفصل بينه و بينهما، و لإطلاق مطهرية الكثير مثل ما حكاه فى المختلف قال فيه: ذكر بعض علماء الشيعة (و مراده منه ابن عقيل) انه كان بالمدينة رجل يدخل على ابى جعفر محمّد بن على عليه السّلام و كان فى طريقه ماء فيه العذرة و الجيفة و كان يأمر الغلام ان يحمل كوزا من ماء يغسل به رجله إذا خاضه، قال فابصرنى يوما أبو جعفر عليه السّلام فقال عليه السلام: «ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» و هذه الأدلة و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة لكن فى بعضها غنى و كفاية و قد تقدم فى ذيل الأمر الأول من الأمور المذكورة فى المسألة الخامسة، الا انه ينبغى تقييد الحكم بالاكتفاء بالمرة فى الاغتسال بالماء المعتصم بغير ما ثبت فيه التعدد بالخصوص كالإناء المتنجس بولوغ الخنزير، و ما مات فيه الجرذ و الإناء المتنجس بالخمر فإن الأقوى وجوب التعدد فيه حتى فى الغسل بغير ماء القليل.
الأمر الثانى: ربما يقال بوجوب تعدد غسل الإناء بالماء مرتين بعد تعفيره بالتراب مرة حتى فى الغسل بالماء المعتصم و لو قلنا بكفاية المرة فى غير مورد الولوغ، و ذلك

لدلالة إطلاق الرضوى المتقدم الأمر بغسله مرتين. و صحيحة البقباق بناء على ما رواه فى المعتبر من زيادة لفظة «مرتين» بعد الأمر بغسله بالماء لكن الأقوى صحة القول بالاكتفاء بالمرة عند الغسل بالماء المعتصم فى الولوغ أيضا.
و ذلك لان إطلاق الخبرين المذكور بن اعنى الرضوى المتقدم و صحيحة البقباق المتقدمة و ان كان يقتضى انتفاء الفرق بين القليل و بين غيره فى لزوم تعدد الغسل به فى الولوغ لكن يعارض إطلاقهما مع عموم ما يدل على جواز الاكتفاء بالمرة فى المطر و الكثير لعموم قوله عليه السّلام: «كل شىء برأه ماء المطر فقد طهر» فى مرسلة الكاهلى الواردة فى المطر و عموم قوله عليه السّلام مشيرا الى غدير من ماء «ان هذا لا يصيب شيئا إلا و طهره» فى الكثير.
فلا بد اما من رفع اليد عن إطلاق الأولين و تقييدهما بما عدا الماء المعتصم بعموم الأخيرين، و اما من رفع اليد عن عموم الأخيرين و تخصيصهما بغير مورد الولوغ بإطلاق الأولين، لكن المتعين عند تعارض الإطلاق و العموم هو رفع اليد عن الإطلاق و تقييده بالعموم دون العكس، لأن دلالة المطلق على الإطلاق تعليقى تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، و عدم قيام القرينة على خلافه، و دلالة العام على العموم تنجيزى مستند الى الوضع، فرفع اليد عن الإطلاق بالعموم المعارض له انما هو من جهة قيام الدليل على خلافه، و رفع اليد عن عموم العام بالإطلاق رفع اليد عنه بلا دليل على خلافه الا على وجه دائر.
فلا محالة يقدم العموم الوضعى على الإطلاق المنوط بتمامية مقدمات الحكمة فى جميع موارد التخالف بينهما، كما يقدم العموم الناشى عن الإطلاق على الإطلاق البدلى عند تعارضهما، فاللازم مما ذكرناه فى المقام هو رفع اليد عن إطلاق الخبرين الواردين فى الولوغ اعنى الرضوى و صحيحة البقباق، و الأخذ بعموم ما دل على جواز الاكتفاء بالمرة فى الغسل بالماء المعتصم و اللّه الهادى.

الأمر الثالث الأقوى كما عن المشهور عدم سقوط التعفير فى الإناء المتنجس بالولوغ إذا غسل بالماء المعتصم و ذلك لإطلاق ما يدل على ثبوته من غير تفصيل بين الغسل بالماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۷

القليل أو الغسل بالماء المعتصم و لا يعارضه عموم ما يدل على جواز الاكتفاء بالمرة، كمرسلة الكاهلى فى ماء المطر، أو قوله عليه السّلام «ان هذا لا يصيب شيئا الا و طهره» فى الكثير.

و ذلك لان المتبادر من العموم المذكور هو كفاية اصابة الماء المعتصم كالمطر و الكثير فى طهارة ما من شانه التطهير بالماء، فمعنى قوله عليه السّلام: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» هو ان كل شيء من شأنه أن يطهر بالماء إذا أصابه المطر فقد طهر، لا ان كل شيء مطلقا و لو لم يطهر بالماء كالنجاسات العينية التى تطهر بالاستحالة لا بالماء، و المتنجسات التى لم تزل عنها عين النجاسة بإصابتها الماء إذا أصابه المطر فقد طهر، و هذا ظاهر جدا و لذا لا يعم العموم المذكور الأعيان التى تطهر بغير الماء كالكافر و نحوه، فكما لا يعم ما لا مدخلية للماء فى طهره كالكافر و ماء العنب الغالى قبل ذهاب ثلثه، و جميع الأعيان النجسة القابلة للطهر بالاستحالة لا يعم ما يحتاج فى طهره الى غير الماء أيضا كالمتنجس بالولوغ المحتاج فى طهره الى التعفير.

و مما ذكرنا يظهر فساد القول بعدم الاحتياج الى التعفير بالماء المعتصم كما حكى عن ظاهر المختلف و النهاية و محتمل الخلاف و المنتهى و كشف الغطاء لأصالة البراءة، و الاقتصار فيما خالف القاعدة المستفادة من الإطلاقات الدالة على كفاية مطلق الغسل فى تطهير النجاسات و المتنجسات على القدر المتيقن، و المتعارف فى ذلك الزمان من التطهير بالماء القليل، و انصراف ما دل على التعفير الى الغسل بالماء القليل، و وجه فساده واضح مما بيناه.

[مسألة ۱۴ فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه]

مسألة ۱۴ فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات، كما يكفى ان يملأه ماء ثم يفرغه ثلاث مرات.

يدل على كفاية صب الماء فيه و إدارته ثم إفراغه منه موثقة عمار عن الصادق عليه السّلام عن الكوز، أو الإناء يكون قذرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال عليه السّلام: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۱۸

ثم يفرغ منه ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و يدل على كفاية ملاء الإناء من الماء ثم إفراغه منه ثلاث مرات الموثقة المذكورة أيضا بتقريب ان المتفاهم من التحريك المذكور فيها بحسب نظر العرف هو إيصال الماء الى الجزء المتنجس من الإناء و وصوله اليه الحاصل بملاء الإناء من الماء و إفراغه منه، و هو مختار الذخيرة و الحدائق و نسبه فى الأخير إلى جماعة من الأصحاب أيضا، لكن فى الجواهر استظهر من الموثقة عدم الاكتفاء به و قال (قده) و ظاهر الموثق السابق يقتضى عدم الاكتفاء فى التطهير بملاء الإناء ثم إفراغه، و ان حكاه فى الحدائق عن تصريح جماعة من الأصحاب فتأمل فإنه لا يخلو عن اشكال انتهى.

و لعل ما استظهره فى غير محله، و انما الظاهر من الموثق هو ما بيناه من كفاية وصول الماء الى الجزء المتنجس فى تطهيره، و لعل ذكر الطريقة المذكورة فى الخبر من صب الماء فى الإناء و تحريكه لكونها اصرف، لأجل قلة استعمال الماء من ملاء الإناء منه و إفراغه مع عزة الماء فى بلد السائل المستحسن فيه رعاية الاقتصاد، مع ان تلك الطريقة لا تتيسر فى الأوانى الكبيرة المثبتة

فى الأرض كما لا يخفى، و القول ببقائها على النجاسة و عدم إمكان تطهيرها بعيد فى الغاية، و ان لم يكن ممتنعا و اما التمسك بقاعدة العسر و الحرج فى تطهير الأوانى الكبيرة المثبتة بالكيفية المذكورة فضعيف فى النهاية لما تقرر غير مرة من ان أدلة نفى العسر و الحرج قاصرة عن إثبات الحكم، و لا تقع فى طريقه و انما هى تدل على نفى الحكم الثابت لموضوعه بدليل إثباته عن مورد طريان العسر أو الحرج، و قد مر تفصيل ذلك مرارا.

[مسألة ۱۵ إذا شك فى متنجس انه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة]

مسألة ۱۵ إذا شك فى متنجس انه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة فالظاهر كفاية المرة.

اعلم ان الحكم بالاكتفاء بالمرة الواحدة فى غسل المتنجس غير الإناء عند القائل به اما يكون بدعوى ورود عموم أو إطلاق على كفاية المرة فى تطهير المتنجس الا ما خرج بالدليل، أو دعوى ثبوتها فى بعض الموارد بدليل مخصوص و اسراء الحكم بها فى غيره بعدم القول بالفصل الا فيما يثبت فيه التعدد بالدليل ثم الشك فى كون

المتنجس ظرفا أو غيره، اما ان يكون من جهة الشبهة المفهومية، أو يكون لأجل الشبهة المصداقية، فإن ادعى العموم أو الإطلاق فإن كان الشك فى ظرفية المتنجس من جهة الشبهة المفهومية يكون المرجع عند الشك هو عموم الدليل أو إطلاقه لإجمال المخصص أو المقيد، و دورانه بين الأقل و الأكثر و الحكم فى مورده هو الرجوع الى العموم أو الإطلاق لو كان دليل المخصص أو المقيد منفصلا لعدم سراية إجماله إلى العموم حسبما فصل فى الأصول.

و ان كان الشك فى ظرفية المتنجس من جهة الشبهة المصداقية فإن كان أصل موضوعى ينقح به حال المشكوك فيرجع اليه، و يثبت به حال المشكوك و يلحقه حكمه كما إذا علم ظرفيته أو عدمها و شك فى بقائه على ما كان حيث انه يستصحب ظرفيته أو عدم ظرفيته و يحكم بلزوم تعدد غسله أو الاكتفاء فيه بالمرة و ان لم يكن أصل موضوعى ينقح به حال المشكوك فاما ان يقال بجواز الرجوع الى استصحاب العدم الأزلى لإثبات الأثر المترتب على العدم النفسى، أو يقال بعدم جوازه فعلى الأول فالمرجع هو استصحابه، و على الثانى لا بد من الرجوع الى الأصل الحكمى العملى من البراءة أو الاشتغال، هذا حكم المسألة فى مرحلة الثبوت.

و اما فى مرحلة الإثبات فالحق عدم ما يدل على كفاية المرة فى تطهير غير الظرف من المتنجسات، و دعوى دلالة عموم قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «خلق اللّه الماء طهورا» عليه فاسدة كما بينا فسادها فى المسألة الرابعة من هذا الفصل، و قلنا بأن الأقوى الافتقار الى التعدد فى جميع المتنجسات عند التطهير بالماء القليل، نعم يثبت التفاوت بين الظرف و بين غيره فى احتياج الظرف الى غسله ثلاث مرات، و كفاية المرتين فى غيره فى التطهير بالماء القليل، و عند الشك فى ظرفيته لو علم بحالته السابقة يستصحب بقائها و إلا فالمرجع هو استصحاب بقاء نجاسته ما لم يقطع بزوالها بغسله ثلاث مرات، فيكون فى حكم الظرف بالاستصحاب، و لا يصح التمسك بعموم دليل التطهير، و إثبات الاكتفاء بالمرة به لمنع العموم أو الإطلاق أولا، و كون الشبهة المصداقية مما لا يصح التمسك فيها بالعموم ثانيا، كما لا يصح التمسك باستصحاب العدم المحمولى لإثبات الأثر المترتب على العدم

النعتى، لكونه من قبيل الأصل المثبت حسبما ما حققناه فى الأصول.

و مما ذكرنا ظهر ان حكم المصنف (قده) بكفاية المرة على نحو الإطلاق فى غير محله و ان الأقوى هو ما فصلناه.

[مسألة ۱۶ يشترط فى الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف]

مسألة ۱۶ يشترط فى الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف ففى مثل البدن و نحوه مما لا ينفذ فيه الماء يكفى صب الماء عليه و انفصال معظم الماء، و فى مثل الثياب و الفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره أو ما يقوم مقامه كما إذا داسه برجله أو غمزه بكفه أو نحو ذلك و لا يلزم انفصال تمام الماء، و لا يلزم الفرك و الدلك إلا إذا كان فيه عين النجس أو المتنجس، و فى مثل الصابون و الطين و نحوهما مما ينفذ فيه الماء و لا يمكن عصره فيطهر ظاهره بإجراء الماء عليه و لا يضره بقاء نجاسة الباطن على فرض نفوذها فيه، و اما الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة و لا العصر و لا التعدد و غيره، بل بمجرد غمسه فى الماء بعد زوال العين يطهر و يكفى فى طهارة أعماقه إن وصلت النجاسة إليها نفوذ الماء الطاهر فيه فى الكثير، و لا يلزم تجفيفه أولا نعم لو نفذ فيه عين البول مثلا مع بقائه فيه يعتبر تجفيفه بمعنى عدم بقاء مائيته فيه بخلاف الماء النجس الموجود فيه فإنه بالاتصال بالكثير يطهر بلا حاجة فيه الى التجفيف.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

الأول: يشترط فى التطهير بالماء القليل انفصال الغسالة، و استدلوا له بوجوه:

الأول توقف طهر المتنجس بعد اجراء الماء عليه على خروج الماء عنه لمكان انفعال الماء الملاقى معه منه، و لا يعقل الحكم بطهره مع بقاء الماء المتنجس فيه، و هذا الوجه كما ترى مبنى على القول بنجاسة الغسالة و عليه فهو حسن الا ان الكلام فى مبناه، و قد تقدم المختار منا فى حكم الغسالة، و ان الأقوى فيها عندنا هو نجاستها الا فيما يتعقبه طهر المحل و عليه فلا يمكن إثبات اشتراط الانفصال بهذا الوجه فى كل غسالة حتى فيما يتعقبه طهر المحل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۲۱

الوجه الثانى توقف صدق الغسل على انفصال الماء المغسول به عن المغسول بدعوى الفرق بينه و بين الصب، و ان الصب عبارة عن استيلاء الماء على المحل من دون حاجة الى إخراج الماء و انفصاله عنه بخلاف الغسل فإنه يتوقف فى صدقه على إخراج الماء عن المحل المغسول به، و هذا الوجه لو تم لدل على اعتبار الانفصال و لو على القول بطهارة الغسالة، و قد تمسك به فى الجواهر، مع ذهاب مصنفه (قده) الى طهارتها الا ان الشأن فى تماميته.

و تحقيق ذلك ان فى غسل الشىء القذر كالثوب أو اليد مثلا يتحقق أمور ينبغى التفتيش و البحث عنها، و التفحص عما كان منها ذاتيا للغسل بمعنى كونه مقوما لحقيقته و ليس بخارج عنها و ما كان منها من مقدمات وجوده لا من مقومات ماهيته، و ما لا يكون منها من مقومات ماهيته، و لا من مقدمات وجوده.

و تلك الأمور أولها: استعمال الماء بوضع القذر فى إناء مثلا و صب الماء عليه، و ثانيها: استعمال بعض المعالجات المؤثرة فى انتقال وسخ الشيء إلى الماء من الفرك أو الدلك أو العصر و استعمال الصابون أو الأشنان و نحوهما فى إزالة وسخه، و ثالثها: انتقال الوسخ الى الماء، و رابعها: إخراج الشىء المغسول من الماء، و استخراج الماء الباقى فيه بعد إخراجه من الماء بعصره و نحوه.

و اما أولها: أى استعمال الماء فى رفع القذارة عن القذر فلا إشكال فى كونه ذاتيا للغسل بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته. و اما ثانيها: اى استعمال بعض المعالجات المؤثرة فى انتقال الوسخ من المتنجس الى الماء، و خلوص المتنجس عنه من الفرك و نحوه، و استعمال الصابون و نحوه فهو خارج عن مفهوم الغسل، و لا يكون مقوما لحقيقته و انما هو من مقدمات وجوده و علل تحققه.

و اما ثالثها: اى انتقال الوسخ منه الى الماء و خلوصه من القذارة الراسخة فيه، فهو أيضا من مقومات الغسل، و داخل فى مفهومه عرفا و لغة، و لعله بذلك يمتاز عن الصب الذى هو عبارة عن رش الماء حيث انه لم يؤخذ فى مفهومه خلوص ما رش عليه من القذارة من جهة انتفاء رسوخها فيه، و لذا اكتفى به فى بعض المتنجسات التى

تزول قذراتها بمجرد رش الماء عليه.

و اما رابعها: أى إخراج الشىء المغسول من الماء، و استخراج الماء الباقى فيه منه فهو أجنبى عن الغسل، لا يكون من مقومات ماهيته و لا من مقدمات وجوده، بل من مقدمات تجفيفه بعد الغسل و متأخر عن الغسل لا ربط له به أصلا، فلا توقف فى صدق الغسل على إخراجه و انفصاله.

الوجه الثالث: دعوى انصراف أدلة التطهير عما لم ينفصل عنه الغسالة، و ذلك لورودها مورد إزالة النفرة و القذارة التى لا تحصل عرفا الا بانفصال ماء الغسالة عن المغسول به. و هذه الدعوى تتم بأمرين: الأول نجاسة الغسالة، و الثانى ارتكاز العرفى فى بقاء القذارة فى المحل ما دام الماء المغسول به باقيا فيه، و وجه إناطتها بالأمر الأول هو ان الوجه فى اعتبار الانفصال عرفا هو بنائهم على سراية القذارة من المحل الى الماء المغسول به فمع عدم انفصاله عنه يكون المحل عندهم كان لم يغسل، و هذا متوقف على البناء على سراية القذارة من المحل الى الماء، و نجاسة الماء به، و إذا حكم الشارع باعتصام الماء و طهارته و عدم انفعاله بالمحل كان ذلك ردعا عما ارتكزوا عليه فلا مانع من الأخذ بإطلاق أدلة التطهير حينئذ لعدم ما يوجب الانصراف.

و وجه إناطتها بالأمر الثانى واضح، إذ المدعى هو كون الارتكاز مانعا عن الأخذ بالإطلاق، و لا بد فى منعه عنه من تحققه كما لا يخفى، و لازم ذلك انه إذا تغير الماء و صار قذرا لا يحصل غسل الثوب و تنظيفه الا بعد تخليصه من غسالته بحيث لا يبقى فيه شىء معتد به من غسالته، و مقتضى ذلك هو الفرق فى الغسالات فى اعتبار انفصالها فى طهر المحل بين الطاهر منها كالغسلة التى يتعقبها طهر المحل بناء على المختار، و بين النجس منها فيقال باعتبار انفصال النجس منها دون الطاهر.

الوجه الرابع: دعوى أخذ مفهوم النظافة و النزاهة مطلقا، فى ماهية الغسل سواء كانت نجاسة المغسول حقيقية كما فى المتنجس الذى تكون عليه عين النجاسة، أو حكمية، كما فى المتنجس الذى زالت عنه عين النجاسة، فإن الظاهر من غسله هو ازالة تلك القذارة عنه و لو كانت حكمية فلا يكتفى بمجرد طرحه فى الماء و إخراجه عنه، و لو شك فى ذلك

فالمرجع هو استصحاب بقاء النجاسة التى لا يحصل القطع بزوالها الا بعد إخراج الغسالة عن المحل، و كيف كان فينبغى القطع باعتبار انفصال الغسالة فى التطهير بالماء القليل من مجموع تلك الوجوه و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة.

الأمر الثانى: الانفصال المعتبر فى الغسل انما هو بالمقدار الذى يتعارف فى غسل الشىء المتنجس عند العرف فلا تجب المبالغة فيه للعفو عما يبقى فى الشىء بعد انفصال غسالته على النحو المتعارف، و يختلف التعارف فى الأشياء المتنجسة فالواجب من الانفصال فى كل شىء بحسبه، ففيما لا ينفذ فيه الماء كالبدن و نحوه يكفى صب الماء عليه و انفصال معظمه عنه، و لا يضر فى طهره بقاء شىء منه فيه لإطلاق ما دل على طهارته بغسله مع صدق الغسل على صب الماء عليه، و انفصال معظمه عنه و ان بقى منه شىء فيه، و الإجماع على حصول الطهر به و استقرار السيرة على الاكتفاء فى تطهيره بانفصال معظم غسالته عنه، و معاملة الطاهر معه بعده، و تعذر انفصال جميعه بحيث لا يبقى معه رطوبة و نداوة فى المحل، و فيما ينفذ فيه الماء كالثياب و الفرش لا بد من عصره، فهل يتعين فيه خصوص العصر؟ أو يصح الاكتفاء بما يقوم مقامه فى إخراج الغسالة عن المحل مثل الدوس بالرجل و الغمز بالكف و الدلك و التقليب و التثقيل و مطلق الاجتهاد فى إخراجها عنه وجهان.

منشئهما اختلاف ما استدل به على وجوبه، فإنه قد استدل له بوجوه:

الأول: دخول العصر فى مفهوم الغسل. و الثانى: ورود الدليل على وجوبه تعبدا و ذلک كخبر حسين بن ابى العلاء عن الصادق عليه السّلام قال: و سألته عن الثوب يصيبه البول؟

قال عليه السّلام: «اغسله مرتين» و سألته عن الصبى يبول على الثوب؟ قال عليه السّلام «تصب عليه الماء قليلا- ثم تعصره» و المحكى عن الفقه الرضوى قال: «و ان أصابک بول فى ثوبک فاغسله من ماء جار مرة، و من ماء راکد مرتين ثم أعصره، و ان كان بول الغلام الرضيع فتصب عليه الماء صبا و ان كان قد أكل الطعام فاغسله» و المروى عن دعائم الإسلام عن على عليه السّلام قال فى المنى يصيب الثوب يغسل مكانه، فان لم يعرف مكانه و علم يقينا انه أصاب الثوب غسله كله ثلاث مرات يفرک فى كل مرة و يغسل و يعصر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۲۴

الثالث: من باب كونه مقدمة لانفصال ماء الغسالة عن المحل الواجب انفصاله فيجب العصر لكونه مقدمة للواجب و مما لا يتم الواجب الا- به، فان قلنا بوجوب العصر بأحد الوجهين الأولين فاللازم تعينه و لزوم الاقتصار عليه، اما على الأول فواضح لعدم تحقق الغسل بدونه، و أما على الثانى فأوضح حيث ان الظاهر المطابق للأصل هو كون وجوب الشىء الواجب تعيينيا فى مرحلة الثبوت، و السقوط عند الشک فيه، فيحتاج فى قيام غير العصر مقامه من قيام دليل عليه، و لم يقم عليه دليل، و ان قلنا بالأخير فاللازم قيام مطلق الاجتهاد فى إخراج الغسالة مقامه و ذلک ظاهر.

و التحقيق هو الأخير لفساد الأولين، و ذلک لعدم دخول العصر فى مفهوم الغسل عرفا و ليس من مقدمات حصوله أيضا كما عرفت فى الأمر الأول، و عدم الدليل على وجوبه تعبدا، و فساد الاستدلال بالخبرين المذكورين، اما خبر حسين بن ابى العلاء فبما فى المدارک من انه متضمن للأمر بالعصر فى بول الصبى و الظاهر ان المراد به الرضيع كما يدل عليه الاكتفاء فى طهارته بصب الماء القليل عليه مع اعتبار المرتين فى غيره فهو متروک عند الأصحاب، و يمكن حمله على الاستحباب، أو على ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه إخراج عين النجاسة من الثوب، فان ذلک واجب قطعا انتهى. و اما الرضوى ففيه أولا: انه قد تقدم مرارا عدم حجيته الا- فيما إذا أحرز كون الكلام محكيا عن الامام عليه السّلام لا انه من صاحب الكتاب نفسه، و لم يكن مع ذلک مخالفا لما عليه المشهور و ليس فى هذه الجملة المحكية ما تكون قرينة على استناده الى الامام عليه السّلام، و ثانيا:

ان صريحه اعتبار العصر بعد الغسلتين فى البول الذى يعتبر فى غسله التعدد، و المشهور على اعتبار العصر بعد كل غسلة فهو بما له من المضمون مخالف مع ما عليه المشهور، و قد التزم صاحب الحدائق (قده) بظاهره، و قال بكفاية العصر الواحد فيما يعتبر فى غسله التعدد بعد تمام الغسل مستندا إلى الرضوى المذكور، وفاقا لظاهر الصدوقين (قدس سرهما) حيث عبرا بمضمون الرضوى.

و ثالثا: انه ليس صريحا فى كون وجوب العصر بعد الغسلتين تعبديا محضا، لإمكان ان يكون منشئه توقف إخراج ماء الغسالة عن المحل الواجب إخراجها عنه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۲۵

كما يؤيده اختصاص ذكره بما يغسل بالماء الراكد الظاهر فى القليل بعد غسله مرتين، إذ المنسبق منه بحسب الفهم الارتكازى ليس الا ان منشأ الأمر بالعصر بعد الغسلتين هو إخراج ما فى المحل من ماء الغسالة. و عليه فلا يمكن حمله على التعبد، و بهذا الجواب الأخير يجاب عن المروى عن الدعائم أيضا فالصواب حينئذ هو الوجه الأخير، و عليه فلا فرق فى إخراج الغسالة بين ان يكون بالعصر نفسه، أو بما يقوم مقامه من الدلک و التغميز و نحوهما.

و فيما لا ينفصل عنه الغسالة بنفسها و لا بالعصر أو الدق أو التغميز و نحو ذلک كالصابون و العجين و الطين و نحوها تفصيل

يحتاج الى بيان صور:

الأولى: إذا تنجس ظاهره من دون وصول النجاسة إلى باطنه فمع عدم نفوذ ماء الغسالة إلى باطنه لا ينبغى الإشكال فى طهره بغسله على حد سائر الأجسام الصلبة الغير القابلة للعصر من غير فرق بين ان يكون تطهيره بالقليل أو الكثير، و فى الجواهر دعوى الاتفاق على حصول طهره بالكثير، و عن اللوامع و الذخيرة نفى الخلاف عنه، و يدل عليه عموم مطهرية الماء و خصوص ما ورد فى الكر و الجارى و ماء المطر.

و ربما يقال بعدم طهره بالقليل لعدم إمكان عصره بناء على وجوب العصر فى تطهير المتنجسات تعبدا، بل قيل بالمنع عن تطهيره مطلقا و لو بالكثير كما حكى عن جماعة من المتأخرين للزوم العصر و وجوب انفصال الغسالة لنجاستها، لكنه ضعيف فى التطهير بالقليل فضلا عن الكثير الذى عرفت دعوى نفى الخلاف فيه، بل حصول الوفاق فى حصول طهره به، و ذلك للمنع عن كون وجوب العصر تعبديا كما تقدم، و انه على تقدير تسليم تعبديته فإنما يسلم وجوبه فيما يمكن عصره و ان الانفصال فى كل شىء بحسبه، و هو فى المقام متحقق على طبق تحققه فى الجوامد مثل الظرف و الحجر و البدن، و نجاسة الغسالة ممنوعة على الإطلاق.

و المختار عندنا هو التفصيل بين ما يتعقبه طهر المحل و بين غيره، بطهارة الأول و نجاسة الأخير، و على تقدير القول بها مطلقا فهى غير مانعة عن قبوله للتطهير كما فى الجوامد، مضافا الى ما عرفت من دلالة العمومات و المطلقات الواردة فى تطهير

المتنجسات بالماء مطلقا، أو فى خصوص الكثير و الجارى و ماء المطر، و بالجملة فالحكم بقبول ما لا ينفذ فيه الغسالة للتطهير بالقليل فضلا عن الكثير مما ينبغى القطع به، و مع نفوذ الغسالة إلى باطنه فان كان مما لا يرسب فيه الماء الا خارجا عن حقيقته و صيرورته مضافا كالقند و السكر و نحوهما مما يخرج الماء بنفوذه فيه عن الإطلاق و يصير مضافا فهو مما لا يقبل التطهير، لا بالقليل و لا- بالكثير، إذا كان خروج الماء عن الإطلاق بنفس مماسته مع ظاهره قبل النفوذ الى باطنه، و ان كان خروجه عنه بعد النفوذ الى الباطن بحيث بقى بعد مماسته مع ظاهره على إطلاقه، و بعد الرسوب الى الباطن صار مضافا يطهر ظاهره بالغسل لكن يصير باطنه نجسا لا يقبل التطهير، و مما ذكرنا ظهر حكم ما نفذ النجاسة إلى باطنه و ان باطنه لا يقبل التطهير أصلا و ان لم يكن مما يرسب فيه الماء خارجا عن حقيقته مثل الخزف و التراب و نحوهما مما يرسب فيه الغسالة و لا ينفصل عنه ففى طهر ظاهره و باطنه بالغسل كلام يأتى فى الصورة الاتية.

الصورة الثانية: إذا نفذت النجاسة إلى باطنه و الكلام فيه يقع فى مقامين: الأول فى طهر باطنه، و الثانى فى تطهير ظاهره مع بقاء باطنه على النجاسة.

اما المقام الأول ففى قبول باطنه للتطهير مطلقا مع نفوذ الماء المطهر اليه مطلقا و لو بالقليل أو عدمه كذلك و لو بالكثير أو التفصيل بين القليل و الكثير بالقول بحصول طهره بالكثير دون القليل أقوال. المحكى عن المنتهى و النهاية و مجمع الفائدة و المدارك هو الأول، و عليه صاحب الجواهر.

و يستدل له بلزوم الحرج و الضرر لولاه، و بان ما يتخلف فى هذه الأشياء من الماء ربما كان أقل من المتخلف فى الحشايا بعد الدق و التغميز مع انه محكوم بالطهارة و بإطلاق أوامر الغسل الشامل للغسل بالقليل و الكثير.

و عموم ما ورد من مطهرية الماء و ما ورد من اخبار مطهرية الكر و الجارى و ماء المطر، و خصوص ما ورد من الأمر بغسل اللحم المطبوخ، كما فى رواية السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن قدر طبخت فإذا فى القدر فارة؟ قال: «تهراق

المرق و يغسل اللحم و يؤكل» و روايـة زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيهـا لحم كثير و مرق؟ قـال: «يهراق المرق أو يطعمه أهـل الذمـة أو الكلاب، و اللحم اغسله و كله» بنـاء على إطلاقهمـا و شمولهمـا لمـا تقع الفـأرة فى القـدر فى حـال غليانهـا الموجب لرسوخ النجاسـة فى بـاطن اللحم أو بعـد ان بردت بحيث لم يتعد النجاسـة عن ظـاهر اللحم من ناحيـة ترك الاسـتفصال فيهمـا، لو لم نقـل بظهور الروايـة الاولى فى الأول، و إطلاقهما لما يشـمل الغسل بالماء القليل و الكثير.

و ما ورد من غسل لقمـة الخبز الـذى وجد فى بيت الخلاء، كما فى مرسـلة الصدوق قال دخل أبو جعفر عليه السّلام بيت الخلاء فوجـد لقمـة خبز فى القـذر فأخـذها و غسـلها و دفعهـا الى مملوك معه، فقـال تكون معـك لأكلهـا إذا خرجت، فلمـا خرج قال للمملوك أين اللقمة فقال أكلتها يا ابن رسول اللّه فقال انها ما استقرت فى جوف أحد إلا وجبت له الجنة فاذهب فأنت حر فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة.

و المنسوب الى منتهى العلامة أيضا هو الثانى، و اليه يميل الشـيخ الأكبر (قده) فى الطهارة و يستدل له اما لعدم طهره بالقليل فلما سيأتى فى مـدرك القول الأخير، و اما لعـدم قبوله الطهر بالكثير فلوجوه: الأول: ان ما ينفـذ فى باطنه اجزاء لطيفـة مائية يشك فى صـدق اسم الماء عليها. الثانى منع صدق مداخلة الماء فى باطنه على وجه الغلبة و الاستيلاء لو سـلم صدق اسم الماء عليه الثالث: ان الماء النافذ فى أعماق الجسم لا يتصل بالكثير مطلقا لحيلولة اجزائه بين الماء النافذ و مادته المتصلة به. الرابع:

انه على تقدير الاتصال لا يكون اتصاله على وجه يصدق معه اتحاده معه عرفا.

الخامس: انه على تقدير صدق الاتحاد العرفى يكون الاتصال ضعيفا بحيث يلحق عرفا بالانقطاع.

و المنسوب الى أكثر المتأخرين هو الأخير، و عن المعالم انه المعروف بين الأصحاب، و يستدل له اما لعدم حصول الطهر بالقليل فبوجوه: الأول: اشتراط العصـر فى التطهير عنـد جماعـة المتعـذر فى المقام. الثانى: اشتراط انفصال الغسالـة عنـد الكل المفروض عدمه لرسوب الماء فى الأعماق و عدم انفصاله عن الباطن. الثالث: مقتضى

قاعـدة نجاسـة الغسالـة و انفعال الماء القليل بالملاقاة. الرابع: تعذر تحقق مفهوم الغسل بالنسبة الى الاجزاء الباطنية لاشتراطه بغلبة الماء و جريانه. الخامس: عـدم الـدليل على طهارة مثل هـذه الأشـياء بالماء القليل. السادس. استصـحاب بقاء النجاسة لو شك فى قبوله للتطهير بالماء القليل.

و اما ما اسـتدل به للقول الأول أى قبول الباطن للتطهير مطلقا فضعيف، اما الاستدلال بلزوم الحرج و الضرر فلما تكرر منا فى هذا الكتاب مرارا من ان أدلة نفى الحرج و الضـرر غير وافية لإثبات الاحكام فى مقام الإثبات و انما هى ناظرة إلى نفى الحكم الثابت عنـد طرو الحرج أو الضـرر الشخصـيين، و النوعيـة منهما تكون ملاكا للجعل فى مرحلـة الثبوت عنـد الشارع الجاعل، و لا يصـح الاسـتدلال بهـا لإثبـات المجعول فى مرحلـة الإحراز و الإثبات، و حيث ان رفع الحكم المجعول بطروهما يـدور مـدارهما لكون المـدار فى الرفع عليهمـا شخصـيا لا- نوعيـا فلا يمكن الحكم برفعه بلزومهما كليا، بل الرفع منوط بطروهما فى شـخص المورد، و بالجملة فدليل نفى الحرج و الضرر مما لا يصح الاستناد إليه لإثبات الحكم فى شى‌ء من الموارد أصلا.

اما الاسـتدلال بان ما يتخلف فى هذه الأشـياء من الماء ربما كان أقل من المختلف فى الحشايا بعد الدق و التغميز، ففيه انه قياس لا- نقول به، مع انه قياس مع الفارق، للفرق بين الحشايا و ما نحن فيه حيث ان فى الحشايا لا تبقى الغسالـة إلا قليلا بخلاف المقام الذى لا يخرج من باطن المغسول شى‌ء من الغسالة أصلا.

و اما إطلاق أوامر الغسل و عموم مطهرية الماء الشامل للقليل و الكثير، ففيه انه متخصص بما دل على وجوب انفصال ماء الغسالة عن المحل فى التطهير بالقليل المتعذر فى المقام، و منه يظهر فساد التمسك بعموم ما ورد فى مطهرية الكر و الجارى و ماء المطر حيث ان التمسك به لا يجدى فى إثبات التطهير بالقليل.
و اما ما ورد من الأمر بغسل اللحم المطبوخ كالروايتين المتقدمتين بناء على إطلاقهما و شمولهما لما تقع النجاسة فى القدر المطبوخ فى حال الغليان أو بعد البرد، و لما يغسل بالماء القليل أو الكثير، ففيه أولا منع العمل بهما لضعف سندهما و مخالفة مضمونهما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٢٢٩
مع القواعد، و لا جابر لهما من حيث العمل، و ثانيا منع دلالتهما، أما رواية السكونى فهى و ان سلم ظهورها فى السؤال عن وقوع النجاسة فى القدر فى حال غليانها كما لا- يخفى على من نظر قوله: «عن قدر طبخت فإذا فى القدر فارة» لكنها يمنع إطلاقها بالنسبة إلى الغسل بالماء القليل و الكثير، بل الظاهر من الجواب المذكور فيها انما هو فى مقام بيان الفرق بين المرق و بين اللحم بعدم قابلية الأول للغسل دون الأخير، و ليس فى مقام كيفية غسل اللحم حتى يقال بإطلاقه، و عدم تعرض التفصيل بين القليل و الكثير، و بذلك يمنع عن إطلاق رواية زكريا بن آدم أيضا، مع المنع عن إطلاق سؤالها عن وقوع القطرة النجسة فى القدر حال الغليان أو بعد البرد فيمكن حملها على ما إذا وقعت القطرة بعد البرد و لم تنفذ النجاسة فى أعماق اللحم، بل تنجس ظاهره فقط.
و ثالثا إمكان القول بقبول اللحم للعصر عند التطهير لا سيما المطبوخ منه، و القول بعدم قبوله له بدعوى ان بعض قطعاته التى لها نوع خشونة، و ان عرض له بعد الطبخ حالة يمكن استخراج بعض ما فيه بالعصر لكن كثير منها ليس كذلك، بل ربما تشتمل على رطوبات لزجة يتعذر بواسطتها العصر، مدفوع بان المنع عن إمكان استخراج ما فيه بالعصر على النحو المتعارف منه خلاف الوجدان، و ان اشتمل على رطوبات لزجة لكون تلك الرطوبات أيضا قابلة الخروج بالعصر فى المطبوخ، و ان لم تخرج به فى غير المطبوخ منه.
و اما ما ورد فى غسل لقمة الخبز ففيه أولا انه قضية شخصية لا يمكن فيها دعوى الإطلاق بالنسبة إلى نفوذ القذارة إلى باطن الخبز، و لعل المتأثر منه بها هو الظاهر منه فقط. و ثانيا قابلية الخبز للعصر غير قابلة للإنكار، فالمتحصل مما ذكرنا عدم دلالة شيء مما ذكر من الأدلة التى استدل بها لقبول الباطن للتطهير بالماء القليل على قبوله به، و ان الأقوى عدم حصول طهر باطن ما لا ينفصل غسالته عنه بالماء القليل و ان لم يسلم بعض أدلته عن المناقشة كالدليل الثالث و الرابع و الخامس كما لا يخفى الا ان بعض أدلته كاف فى إثبات القول بالعدم كالدليل الثانى بل الأخير فقط لو انتهى الأمر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٢٣٠
إلى الشك، هذا تمام الكلام فى تطهيره بالقليل.
و اما حصول الطهر بالماء المعتصم فلعموم ما دل على مطهرية الماء، و ما ورد من عموم مطهرية الجارى و الكثير و ماء المطر، و عدم مانع عن قبوله لعدم اشتراط العصر و لا انفصال الغسالة فى الغسل بالماء المعتصم.
و اما الوجوه التى استدل بها على عدم قبوله للطهر بالكثير ففى الكل ان المستفاد من أدلة الكر و الجارى كفاية مجرد الملاقاة و مطلق الاتصال، و ان المدار فى التطهير به هو وصول الماء المطلق الى باطن المتنجس و لا ملازمة بين وصول الماء الى الباطن، و بين إطلاق اسم الماء عليه فضلا عن اتصافه بكونه جزء من الكر و متحدا معه.
و يدل عليه الاخبار الدالة على طهارة طين المطر و طهارة السطح الذى يبال عليه بالمطر مع ان رسوب ماء المطر فى الطين أو السطح ليس الا على نحو رسوبه فى مثل العجين و الصابون و نحوهما، بل الطين من احدى المصاديق التى يبحث عن حكمها فى

المقام، و ما ورد فى تطهير الأوانى بالغسل فى مثل القدح و الإناء و الدن و الكوز و نحوهما مما يرسب فيه الرطوبة، و حمله على ما لا يرسب فيه حمل على النادر لغلبة الخزف و نحوه فى الظروف، بل ربما يستدل بما ذكر على طهارة الباطن بالتبعية و لو بالقليل و مع عدم وصول الماء اليه، و لكنه مما لا يمكن المساعدة معه، و يؤيد ما ذكرناه من صدق وصول الماء المطلق الى باطن المتنجس انه لو أريق الماء أو مائع آخر فى ظرف خز فى و سرت نداوته منه بحيث ظهر عليه و ترشح منه يطلق عرفا على المترشح منه بأنه الذى أريق فيه (از كوزه همان برون طراود كه در اوست) و يصدق عليه بأنه هو صدقا حقيقيا كما لا يخفى هذا مضافا الى انعقاد الإجماع على عدم انفعال المتصل بالكثير و الجارى مطلقا و لو كان الاتصال ضعيفا، و يمكن ان يقال بكفاية استصحاب طهارة النافذ أو استصحاب بقائه على ما هو عليه من الماء فيترتب عليه مطهريته للمحل الحاكم على استصحاب طهارة المحل و لا يخفى ان ما عليه المشهور من التفصيل هو المعول، فالأقوى حصول طهر الباطن بالكثير دون القليل، و هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳۱

المقام الثانى فى حكم تطهير ظاهر ما ينفذ النجاسة إلى باطنه و لا ينفصل عنه الغسالة لو قيل بعدم طهر باطنه و لو بالكثير، أو إذا غسل بالقليل، ففى طهر ظاهره و عدمه حينئذ وجهان: من انفصال الغسالة عن الظاهر و لو بالنفوذ الى الباطن، و من عدم تحقق الانفصال المطلق، و الأقوى هو الأول لعدم الدليل على اعتبار الانفصال المطلق عن ظاهر المحل المتنجس بعد فرض حصوله، و لكن ما ذكرناه فيما إذا لم يسر من الباطن الى الظاهر بعد النفوذ الى الباطن، و اما لو امتلاء الباطن مما نفذ فيه من الظاهر على وجه يسرى منه الى الظاهر ينسد باب تطهيره و يصير مما لا يقبل التطهير أصلا من غير فرق فى ذلك كله بين تطهير الظاهر بالماء القليل أو الماء المعتصم.

الصورة الثالثة: ما إذا نفذت النجاسة فى الباطن و لا ينفذ الماء المطهر فيه للزوجته أو رطوبته المانعة من نفوذ الماء فيه، ففى طهر الباطن بمجرد غسل الظاهر بالقليل أو الماء المعتصم بتبعيته فى الطهر للظاهر و ان لم يمسسه الماء و عدمه وجهان، بل قولان، و عن الذخيرة و كشف الغطاء الميل إلى الأول تبعا لغسل الظاهر، و استنادا إلى إطلاق ما ورد من الأمر بغسل اللحم المتنجس من غير استفصال عن نفوذ الماء المتنجس فى أعماقه مع ظهور نفوذه فيه، كما فى رواية السكونى و خبر زكريا بن آدم المتقدمين فى الصورة الثانية، و إطلاق ما ورد فى الخبر المروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه (ع) عن أكسية المرعزى «۱» و الخفاف تنقع فى البول يصلى عليها؟ قال: «إذا غسلت بالماء فلا بأس» فإن إطلاق غسله بالماء و عدم التعرض عن إيصال الماء الى باطنه مع كون السؤال فى نقوعه فى البول يدل على كفاية غسل ظاهره فى طهر باطنه.

و الأقوى هو الأخير، و ذلك لعدم صحة الاكتفاء بغسل الظاهر عن الباطن و عدم ما يدل على العفو من نجاسته و عدم صحة الحكم بالطهارة مع عدم حصول مطهر مزيل للنجاسة، و كون المورد مجرى استصحاب بقاء النجاسة عند الشك فيه ما لم يقم دليل

---

(۱) المرعز بالميم الأول و الراء المهملة و العين بعد الراء و الزاء المعجمة بعدها:
الزغب الذى تحت شعر العنز ألين من الصوف (المنجد).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳۲

حاكم عليه، و ما استدلوا به من قاعدة التبعية مردود بعدم جريانها فى المقام بعد عدم قيام الدليل عليها، خصوصا مع عدم صدق غسل الباطن و لو بالتبع، ضرورة ان المفروض عدم وصول الماء المطهر اليه، و رواية السكونى و خبر زكريا بن آدم مع ما فيهما

من الضعف سندا، قد تقدم ما فيهما دلالة، و المروى عن قرب الاسناد غير مرتبط بالمقام رأسا و انما هو فى مقام بيان جواز الصلاة فى الثوب المنقع فى البول بعد غسله بالماء من غير نظر الى كيفية حصول الطهر بالماء كما لا يخفى.

فالأقوى حينئذ ما عليه الأكثر من حصول طهر الظاهر بتطهيره بالماء، و بقاء ما لا يصله الماء من الباطن على نجاسته، و لا يمنع بقاء نجاسته عن حصول طهر الظاهر ما لم يتعد نجاسته اليه، و لا فرق فى حصول طهر الظاهر بين غسله بالماء المعتصم أو القليل، كما لا إشكال فى حصول طهر ما يصله الماء من اجزاء الباطن إذا غسل الظاهر بالماء المعتصم، و فى حصول طهره بالقليل اشكال قد تقدم فى الصورة الثانية، و الأقوى هيهنا أيضا عدمه، و الاكتفاء فى حصول طهر ما يصله الماء من اجزاء الباطن بخصوص المعتصم دون القليل، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

هذا كله لو كان النافذ فى الباطن عين النجس كالبول، أو شيئا من اجزاء المتنجس غير الماء، و لو كان النافذ فيه هو الماء المتنجس ففى طهره باتصاله بالماء المعتصم كلام يأتى تحقيقه عن قريب.

الأمر الثالث: حكى عن العلامة (قده) فى النهاية و التحرير اعتبار الدلك فى طهارة الجسد و نحوه من الأجسام الصلبة، و استدل له بان فيه الاستظهار فى إزالة النجاسة، و لقوله عليه السّلام فى رواية عمار و قد سأله عن القدح الذى يشرب فيه الخمر:

«لا يخرجه حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات» و الأقوى عدم اعتباره إلا إذا كان فى المغسول عين النجاسة أو المتنجس، و ذلك لان الاستظهار فى إزالة النجاسة لا يصلح دليلا على الوجوب، و قياس القدح الذى يشرب فيه الخمر بغيره مما يتنجس بغير الخمر مع الفارق، لاحتمال خصوصية فى القدح لكونه مظنة علوق بعض الأجزاء الخمرية، و فى خصوص الخمر كما اختصت بغسل محلها بالثلاث. و اما ما فى الحدائق بأن الرواية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳۳

المذكورة معارضة بما رواه هذا الراوى أيضا عن الصادق عليه السّلام من الاكتفاء فى غسل الإناء من الخمر بالمرة الخالية عن الدلك ففيه انهما من قبيل المطلق و المقيد، فيجب حمله على هذه الرواية المقيدة، و بالجملة فلو توقفت الإزالة على الدلك يجب من غير إشكال.

الأمر الرابع: وقع الخلاف فى اعتبار انفصال الغسالة و العصر و التعدد فى التطهير بالماء المعتصم مطلقا، و عدمه كذلك، و التفصيل بين ماء المطر و الجارى و بين الكر بعدم اعتبارها فى الأولين، و اعتبارها فى الكر، أو بين ماء المطروبين الجارى و الكر بعدم الاعتبار فى الأول، و الاعتبار فى الأخيرين، على أقوال.

و التحقيق ان يقال اما انفصال الغسالة فقد عرفت الوجوه التى ذكر لاعتباره فى الغسل بالماء القليل، و لازم الوجه الأول منها، و هو توقف طهر المحل على خروج الغسالة، لمكان انفعال الماء الملاقى معه منه، المبنى على نجاسة الغسالة هو عدم اعتبار انفصاله فى المعتصم لعدم انفعاله بالملاقاة. و لازم الوجه الثانى، و هو توقف صدق الغسل على الانفصال، هو اعتباره فى الغسل بالمعتصم لعدم الفرق فى مفهوم الغسل بين تحققه بالمعتصم أو بغيره، و دعوى عدم أخذ الانفصال فى مفهومه إذا تحقق بالمعتصم دون القليل شطط من الكلام. و لازم الوجه الثالث، و هو دعوى انصراف أدلة التطهير عما لم ينفصل عنه الغسالة، هو عدم الاعتبار فى الماء المعتصم كالوجه الأول لما عرفت من توقف تمامية تلك الدعوى على صحة دعوى الارتكاز العرفى فى بقاء القذارة فى المحل ما دام الماء المغسول به باقيا فيه المتوقف على الالتزام بنجاسة الغسالة، و حيث ان الماء المعتصم لا ينفعل بملاقاته مع المحل و لا تكون سراية القذارة من المحل اليه موجبا لقذارته بحسب المرتكز العرفى فلا جرم لا يعتبر انفصاله فى طهر المحل.

و لازم الوجه الرابع أيضا كذلك، لحصول النظافة و النزاهة بغمس المتنجس فى الماء المعتصم، و لو قلنا بأخذهما فى مهية

الغسـل، فظهر انه بنـاء على الوجه الثـانى يلزم القول باعتبار الانفصال فى الماء المعتصم مطلقا بخلاف بقيـة الوجوه، و مما ذكرناه يظهر أن ما استدركه فى مستمسك العروة من عدم الفرق بين الكثير و القليل لو كان

الوجه فى اعتباره فى القليل انصـراف الأدلة إليه ليس على ما ينبغى، و قد تقدم المنع عن دعوى أخذ الانفصال فى مفهوم الغسـل و ان لم تكن دعوى كونه من لوازم الغسـل غير بعيـدة الا- انهـا فى خصوص التطهير بالقليـل لا- مطلقـا، فالحق حينئـذ عـدم اعتبار الانفصال فى الماء المعتصم مطلقا من غير فرق بين أقسامها من المطر و الجارى و الكثير.

و قـد يسـتدل لعـدم اعتبـاره أيضـا بما ورد فى ماء المطر من ان ما اصابه المطر فقـد طهر، و فى الماء الكثير من قوله عليه السّـلام مشـيرا الى غـدير المـاء: «ان هـذا لا- يصـيب شـيئا إلا- طهره» مع إلحاق الجارى بماء المطر. و عنـدى فى الاسـتدلال بهما نظر لان المنسـبق الى الـذهن منهمـا كونهمـا فى مقام بيان مطهريـة المطر و الكثير لما يصـيبهما من غير إطلاق لهما فى كيفيـة الإصابـة و شرائط التطهير بهما، و لو سـلم إطلاقهما من هـذه الجهـة فهو قابل للتقييـد بأدلـة اعتبار الانفصال لو تمت فالعمـدة فى إثبات عدم اعتباره هو عـدم الـدليل على اعتباره لو لم ينته الى الشك فى اعتباره و الرجوع معه الى الأصل و الا فالمرجع هو استصـحاب بقاء النجاسـة لا- البراءة عن الاعتبـار كمـا لا يخفى، هـذا تمام الكلام فى انفصال الغسالـة، و اما العصـر ففى اعتباره أيضا فيما إذا كان التطهير بالماء المعتصم احتمالات، ثالثها التفصيل بين الكر و الجارى باعتباره فى الأول دون الأخير.

و اسـتدل لاعتبـاره مطلقا باستصـحاب بقاء النجاسـة عنـد الشك فيه قبل العصـر، و باحتمال كون وجوبه فى حصول الطهر تعبـديا الموجب لانتفـاء الفرق فيه بين القليـل و المعتصم، و باحتمـال دخول العصـر فى مفهوم الغسل، و إطلاق الرضوى: «و ان أصابك بول فى ثوبك فاغسـله من ماء جار مرة و من ماء راكد مرتين ثم أعصره» بناء على ان يكون قوله: «ثم أعصره» راجعا الى الجميع من الغسل بالماء الجارى و الراكد معا، و بإيجابه فى الراكد الذى هو أعم من الكر، بناء على إرجاع القول المذكور الى خصوص الأخير: أعنى قوله: «و من ماء راكد مرتين».

و استدل لعدم اعتباره مطلقا بإطلاق أدلة التطهير، و ما ورد فى ماء المطر من ان كل شىء يراه المطر فقد طهر، مع مساواة الجارى معه على ما هو المشهور بين المتأخرين، و ما ورد فى الكثير من قوله عليه السّلام مشيرا الى غدير الماء: «ان هذا لا يصيب

شيئـا إلا- طهره» و الرضوى المتقـدم بنـاء على ظهوره فى إرجـاع قوله: «ثم أعصـره» إلى قوله: «و من ماء راكـد مرتين» مع دعوى ظهور الماء الراكـد فى القليل، و ظهور الماء الجارى فى المعتصم و لو كان كثيرا راكدا، كما انها ليست ببعيد، و ان اعتبار العصـر فى التطهير بالمـاء القليـل انمـا يثبت من جهـة لزوم انفصال الغسالـة عن المحل المتوقف على العصـر أو ما يقوم مقامه، و حيث لا يجب انفصالها فى الماء المعتصم لعـدم انفعالها، فلا تجب مقـدمته التى هى العصـر، فان قلت: ان الماء المعتصم المغسول به و ان لا- ينفعـل مـا دام المغسول لم يخرج منه، لكنه عنـد إخراجه لإـرادة غسـله مرة ثانيـة إذا كـان ممـا يغسل مرتين، ينفعل عنه لعـدم اعتصامه حينئـذ؟ قلت: مضافا الى المنع عن الحاجة الى التعدد فى الغسل بالماء المعتصم كما سيأتى، لا يحتاج الى العصـر أيضـا لحصول طهارة الغسالة التى فى المغسول بورودها فى الماء المعتصم ثانيا.

و يسـتدل للتفصـيل بين الكر و الجارى بما ورد فى ماء المطر مع تساوى الجارى معه على ما هو المشهور بين المتأخرين، و المنع عن العمل بما ورد فى غـدير الماء، و الرضوى المتقـدم بناء على شـمول الراكـد للكر أيضا بمنع ظهوره فى القليل. و لا يخفى ان الأقوى هو عـدم الاعتبار بعـد فرض عـدم اعتبار الانفصال، حيث انه لا دليل على اعتباره الا من جهة كونه مقدمة للانفصال اللهم الا ان يقال بـدخله فى صـدق الغسل المعتبر فى التطهير بالماء، حيث لا يصـدق على صـرف إحاطة الماء المغسول به بالمغسول و

ان كان لا يخلو عن التأمل، فالاحتياط مما لا ينبغى تركه.
و كيف كان فهل المعتبر بناء على القول بالاعتبار هو خصوص العصر، أو يكفى ما يقوم مقامه من إخراج الماء الذى رسب فيه كالدق و التغميز و التثقيل و التقليب و نحوها، وجهان: المحكى عن تصريح العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى هو الأخير، و هو الأقوى لما ذكر من حصول الفائدة بغيره، اللهم الا على احتمال وجوب العصر تعبدا الذى عرفت المنع عنه هذا فى الاكتفاء عن العصر بغير جفاف المغسول، و هل يكتفى بجفافه عن عصره؟ استشكل فيه فى محكى التذكرة، و قال فيه وجهان من زوال النجاسة بالجفاف، و من مظنة انفصال أجزاء النجاسة بالعصر مع الماء و لا يحصل بالجفاف.

و أورد عليه فى المعالم بان الظن بانفصال النجاسة مصاحبة للماء غير مجد فى إثبات الأحكام الشرعية. و أجاب عنه فى الجواهر بكون الظن بعدم انفصالها مع الجفاف موجب لتحقق موضوع استصحاب بقاء نجاسته، بل يكفى فى إجرائه الاحتمال فضلا عن الظن.
أقول و على هذا فينبغى ان يقال بالقطع بإخراج أجزاء النجاسة مصاحبة للماء دون الجفاف المحتمل بقائها معه. و لا يخفى ان المحكى عن التذكرة لا يوافق ما ذكرناه، فإنه فرض الظن بالانفصال مصاحبا للماء لا بالجفاف الظاهر فى كون النجاسة مع الجفاف مقطوع البقاء، فيرد عليه بمثل ما أورده صاحب الجواهر على قوله: من زوال النجاسة، من انه مصادرة، فالمصادرة لا تختص بالجهة الأولى: أى بدعوى زوال النجاسة بالجفاف، بل دعوى بقائها مع الجفاف أيضا مصادرة كدعوى زوالها به. و كيف كان فالحق صحة الاكتفاء بالجفاف بناء على ما هو الحق من كون وجوب العصر على تقدير القول به لأجل إخراج الغسالة، أو توقف تحقق التنظيف و ازالة الوسخ و النجاسة عليه و انه لا يجب تعبدا، و لا يكون مأخوذا فى مفهوم الغسل لغة الا ان الأحوط عدم الاكتفاء به كما عليه الشهيدان و المحقق الثانى، مع ذهابهم بكفاية غيره مما يقوم مقام العصر كالدق و التغميز و نحوهما. هذا تمام الكلام فى العصر.
و اما التعدد فقد تقدم حكمه فى الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى طى المسألة الرابعة من هذا الفصل، و قد اخترنا فيه عدم اعتباره فى الجارى قطعا، و فى غير الجارى أيضا على وجه، مع رعاية الاحتياط فى الكثير فراجع.
و اما ورود الماء على المتنجس الذى لعله مراد المصنف (قده) فى المتن من قوله: «و غيره» فينبغى القطع بعدم اعتباره لعدم انفعال الماء المعتصم بورود المتنجس عليه مع غلبة إيراد المتنجس عليه فى الكر و الجارى كما لا يخفى. فقد تحصل مما ذكرناه انه يكفى فى طهارة أعماق الشىء المتنجس ان وصلت النجاسة إليه نفوذ الماء الطاهر فيه فى الماء المعتصم كالكر و الجارى، و المختار عند المصنف (قده) انه لا يلزم تجفيفه أولا ثم غمسه فى الماء، خلافا للشيخ الأكبر الأنصارى (قده) حيث يقول

الأحوط بل الأقوى لزوم تجفيف الجسم النجس أولا ثم وضعه فى الكثير، و وجهه (قده) بعدم كفاية مجرد اتصال الاجزاء النافذة فى ثخن الجسم باجزاء الكثير فى طهر تلك الاجزاء، قال (قده) اما على اعتبار الامتزاج فظاهر، و اما على القول بكفاية مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا، ثم قال: و أحوط من ذلك تجفيفه ثانيا، (و لعله لرعاية الاحتياط فى إخراج غسالة الغسلة الأولى: أى بعد إخراجه عن الماء الكثير) ثم قال: «و أحوط من ذلك وضعه فى الكثير ثانيا» و لعله لرعاية الاحتياط فى اعتبار التعدد، ثم قال: و أحوط من الكل تجفيفه ثالثا» (و لعله لرعاية الاحتياط فى إخراج غسالة الغسلة الثانية).
أقول: الظاهر فى صدق الملاقاة مع الكثير هو الاكتفاء بملاقاة الشىء المتنجس بجزء من الكثير، عند ملاحظة الملاقى (بالفتح) شيئا فى المقابل الملاقى بمعنى ملاحظة الكثير شيئا واحدا ملاقيا مع المتنجس، و لو وقع الملاقاة بجزء من الكثير كما فى الغدير

الـذى يطهر به المتنجس، فـان جميع اجزائه لا يلاقى المتنجس قطعا، و انما التلاقى يقع بجزء منه، و مع ذلك يصـدق انه لاقاه، و يصـح ان يقـال انه لا يلاقى شـيئا الا و قـد طهره بل الملاقاة مع البحر يصـدق مع المماسـة بجزء منه، كيف؟ و لو كانت العبرة فى الملاقاة مع الكثير هى المماسة مع جميع اجزائه لا يحصل الطهر بالغمس فى نقطة من الحوض الكبير أصلا، فإن محل المماسة لا يكون كثيرا إذا لوحظ فى مقابل بقيـة الاجزاء من الكثير، و لازم ذلك عدم حصول طهر المتنجس بملاقاته مع جزء من الكثير، و هو كمـا ترى، و من المعلوم انه عنـد ملاقـاة مـا فى البـاطن مع الكثير الممـاس بالظـاهر يصـدق ملاقـاته مع الكثير، و مع الاكتفـاء بصدق ملاقاته معه يجب القول بحصول طهره.

اللهم الاـ ان يقـال ان مـا ذكر فى طرف الكثير و ان كان كـذلك الا انه يجب ملاقاة جميع اجزاء المتنجس مع الكثير و لو بتلاقيه بجزئه، و لاـ يحصـل الطهر بملاقـاة جزء من المتنجس مع جزء من الكثير إلا فى خصوص الجزء الملاقى من المتنجس مع الكثير، كما إذا ألقينا الماء المتنجس فى آنية مشدودة الرأس و غمسناها فى الكثير، ثم جعلنا لها ثقبة بحيث يتصل ما يلى تلك الثقبة مما فيها بالكثير من دون خروج شىء من الانية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳۸

فى الكثير، و لا إدخال شىء من الكثير فى الانية، فإنه لا يطهر ما فى الانية بمجرد ملاقاة جزء مما فيها مع جزء من الكثير، و ذلك لا من جهة عدم تحقق الامتزاج، بل من جهة عدم صدق الوحدة: أى اتحاد ما فى الانية مع الكثير و لو قلنا بعدم اعتبار الامتزاج.

و لاـ يخفى ان اجزاء المتنجس المبثوثـة فى ثخـن الجسم عنـد اتصالهـا بـالكثير تكـون كـذلك، لاـن كـل جزء مسـتقر فى محله كالأجزاء المبثوثـة فى عمق الخشب مثلا لا يتغير عما هو عليه عند ملاقاة جزء منها مع الكثير المماس معه، و ذلك كما فى الثوب المبلول بمـايع متنجس إذا القى جزء منه فى الكثير فإن مماسـة شـىء من بلله مع الكثير لا يوجب طهر ما لا يلاقى منها مع الكثير، فالأقوى حينئـذ عـدم حصول طهر الباطن باتصال شـىء منه مع الكثير إلا خصوص ما لاقى منه معه ما لم يتداخل الكثير فيه، و لم ينفـذ فى أعمـاقه، كـل ذلـك مع عـدم اعتبـار الاـمتزاج، و اما على القول باعتباره فالأمر فيما ذكرناه أظهر، بقى الكلام فيما ذكره الشيخ من الاحتياط، اما ما ذكره من ان الأحوط وضعه فى الكثير ثانيا فلعل وجهه الاحتياط فى مراعاة التعدد عند الطهر بالكثير، و امـا الاحتياط بتجفيفه ثانيا أو ثالثا فلعل وجهه هو إخراج ماء الغسالـة عنه بالتجفيف، لكن لا خصوصـية فى تجفيفه بالشـمس كما قيـده بكونه بها، و على ذلك فما فى المتن من قوله: «بخلاف الماء النجس الموجود فيه فإنه بالاتصال بالكثير يطهر بلا حاجة فيه الى التجفيف» ليس على ما ينبغى بل الحق فى مثله الاحتياج الى التجفيف كما لا يخفى، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۱۷ لا يعتبر العصر و نحوه مما تنجس ببول الرضيع]

مسألة ۱۷ لا يعتبر العصـر و نحوه مما تنجس ببول الرضـيع و ان كان مثل الثوب و الفرش بل يكفى صب الماء عليه مرة على وجه يشـمل جميع اجزائه و ان كـان الأحوط مرتين، لكن يشترط ان لا يكون متغـذيا بالغـذاء و لا يضـر تغـذيه اتفاقا نادرا و ان يكون ذكرا لا أنثى على الأحوط، و لا يشترط ان يكون فى الحولين بل هو كـذلك ما دام يعد رضـيعا غير متغذ، و ان كان بعدهما كما انه لو صار معتادا بالغذاء قبل الحولين لا يلحقه الحكم المذكور بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۳۹

هو كسائر الأبوال، و كذا يشترط فى لحوق الحكم ان يكون اللبن من المسـلمة، فلو كان من الكافرة لم يلحقه، و كذا لو كان من الخنزيرة.

لاـ يعتبر انفصـال الغسالـة و لاـ العصـر و لاـ التعـدد فى تطهير المتنجس ببول الرضـيع بالمـاء القليل، بل يكفى صب الماء عليه فى

الجملة بلا خلاف فيه كما صرح بنفيه غير واحد من الأساطين، و يدل عليه قبل نفى الخلاف حسنة الحلبى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن بول الصبى؟ قال عليه السّلام «يصب عليه الماء و ان كان قد أكل فاغسله غسلا و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء» و عن الفقه الرضوى: «و ان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا، و ان كان قد أكل فاغسله و الغلام و الجارية سواء» و يؤيدهما الأخبار المحكية بطرق العامة مثل ما حكوا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه قال: «يغتسل من بول الجارية، و ينضح على بول الصبى ما لم يأكل» و ما ورد من انه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أخذ الحسن عليه السّلام فأجلسه فى حجره فبال عليه، فقيل له: لو أخذت ثوبا فأعطيتنى إزارك فاغسله، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «انما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر».

و عن كشف الغمة عن زينب بنت جحش قالت كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نائما فجاء الحسين عليه السّلام فجعلت اعلله لئلا بوقظه، ثم غفلت فدخل فتبعته فوجدته على صدره عليه السّلام فاستيقظ عليه السّلام و هو يبول، فقال: دعى ابنى حتى يفرغ من بوله ثم دعا بالماء فصبه عليه، ثم قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «يجزى الصب على بول الغلام و يغسل بول الجارية».

و عن على عليه السّلام قال: «بول الغلام ينضح و بول الجارية يغسل» و عنه عليه السّلام أيضا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «يغسل الثوب من بول الجارية و ينضح من بول الغلام ما لم يطعم» و قد تقدم البحث عن هذه المسألة فى المسألة الرابعة من هذا الفصل الا انه قد بقى التنبيه على أمور:

الأول: لا فرق فى المتنجس ببول الرضيع بين الثوب و الفرش و غيرهما لإطلاق حسنة الحلبى و غيرها، و ان كان بعض من الاخبار العامية فى مورد الثوب، و لذا يكون هو المتيقن.

الثانى: صريح المحقق فى المعتبر و جماعة من المتأخرين، و ظاهر إطلاق

الآخرين كفاية الصب على المحل مرة واحدة لحسنة حسين بن ابى علاء قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البول يصيب الجسد؟ قال عليه السّلام: «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» و سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: «اغسله مرتين» و عن الصبى يبول على الثوب؟

قال عليه السّلام: «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره» فان المستظهر من ذكر العدد فى الفقرتين الأولين و تركه فى الأخيرة، هو عدم اعتباره فيها، و عن شيخ الفقهاء فى كشفه هو تعين المرتين لإطلاق ما دل على اعتباره فى تطهير المتنجس بالبول، و عدم مقيد له بما عدا بول الرضيع، و اشتمال الحسنة المذكورة على الأمر بالعصر الذى لا يجب فى بول الرضيع إجماعا، و فيه ان اشتمال الحسنة على الأمر بالعصر لا يوجب صرفها عن الظهور فى كفاية الصب مرة، و يمكن حمل الأمر بالصب على الاستحباب، أو يقال بجريه مجرى العادة، و نزله فى المدارك على ما إذا توقف عليه إخراج عين النجاسة من المحل، و ان أورد عليه بان استخراج العين بالعصر ان كان مع استهلاكها فى الماء الوارد عليها لم يجب و ان لم يكن معه فلا يجدى العصر لاشتراط غلبة المطهر و قاهريته فى التطهير جزما.

الثالث: المراد بالرضيع الذى هو الموضوع لهذا الحكم هو الغلام المتغذى باللبن الذى لم يصر آكلا للطعام أكلا معتدا به على ما صرح به غير واحد من الأصحاب فلو صار آكلا له كذلك يخرج عن موضوع هذا الحكم، و انما قيدنا الأكل للطعام بقولنا أكلا معتدا به لإخراج الأكل النادر بحسب الاتفاق، كيف؟ و الا يلزم انعدام موضوع هذا الحكم رأسا لقلة ما لا يأكل شيئا أصلا فى المواليد، و مقتضى الجمود على إطلاق النصوص كحسنة الحلبى المتقدمة: «و ان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا» و ان كان الاكتفاء بمطلق الأكل فى الخروج عن الموضوع الا انه ينصرف إلى الأكل المتعارف من الأطفال، و هو الأكل المعتد به المستند

الى شهوتهم بحيث يصدق عليه عرفا بأنه آكل الطعام لا اللبن، و المحكى عن ابن إدريس هو تحديد الرضيع بمن لم يبلغ سنّه سنتين و لو كان آكلا للطعام أكلا معتدا به و هو ضعيف.

الرابع: ان يكون ذكرا لا- أنثى على المشهور بين الأصحاب، و ظاهر الحسنة المتقدمة و الرضوى المتقدم و ان كان هو التسوية بينهما فى الحكم، و قد حكى القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۴۱

بها عن ظاهر الصدوقين، لأنهما عبّرا بعبارة المحكية عن الرضوى، و اختاره فى الحدائق أيضا متعجبا من اعراض الأصحاب عنه، مع انه مضمون الحسنة التى هى مستند أصل الحكم فى الصبى، لكن الأقوى ما عليه المشهور لما فى الاخبار العامية من التصريح بالفرق بين الصبى و الصبية، و بعد استناد المشهور بها يلزم الأخذ بها، فيرجع قوله عليه السّلام: فى الحسنة «و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء» و قوله فى الرضوى:

«و الغلام و الجارية سواء» إلى الجملة الأخيرة المتصلة بهما اعنى قوله: «و ان كان قد أكل فاغسله غسلا» يعنى الجارية مطلقا و لو كانت رضيعة غير آكلة للغذاء مع الغلام الأكل للغذاء فى الحكم سواء.

و هذا الحمل و ان كان بعيدا و لكن بعد ورود الأخبار المفصلة بين الصبى و الصبية و اعتضادها بالعمل و ان كانت عامية لا محيص عنه، و ان أبيت إلا- عن كونه مخالفا مع ظاهر الحسنة و الرضوى فلا- بد من طرح ظهورهما بعد كونه معرضا عنه عند المشهور فتأمل، مضافا الى ما فى خبر السكونى: ان عليا عليه السّلام قال: «لبن الجارية و بولها يغسل منهما الثوب قبل ان تطعم، لان لبنها يخرج من مثانة أمها و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين» و لا يضره ترك العمل به فى مورد لبن الجارية الذى حكم بنجاسته، لان التبعيض فى العمل فيما يشتمل عليه الرواية غير عزيز، كما ان علم التفرقة بين لبن الجارية و لبن الغلام بخروج الأول عن مثانة الأم، و خروج الثانى من العضدين و المنكبين مما يرد إلى قائله صلوات اللّه عليه. و كيف كان فرعاية الاحتياط فى بول الصبية مما لا ينبغى ان يترك.

الخامس لا- فرق فى الرضيع الغير المتغذى بين ان يكون فى الحولين أو بعدها كما لا يفرق فى المتغذى بالغذاء بينهما للنص الشامل بإطلاقه لما كان الارتضاع بعد الحولين و استصحاب بقاء الحكم بعدهما خلافا للمحكى عن السرائر و جامع المقاصد و الشهيد الثانى فى الروض و المسالك فقيدوه بما يكون فى الحولين، و وجهه فى الجواهر بموافقته للاحتياط و تحديد مدة الرضاع شرعا بالحولين، و ندرة بقاء الرضاع أزيد من الحولين عرفا الموجب لانصراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۴۲

الإطلاق عنه، بل منع تسمية المرتضع بعد الحولين رضيعا، و قد يستدل بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«لا- رضاع بعد فطام» بناء على ان يكون المراد منه سن الفطام و المنفى حينئذ حكم الرضاع بعد الحولين، و عموم نفيه يشمل المقام.

و فيه ان الاحتياط و ان كان حسنا على كل حال لكنه ليس بلازم فى المقام بعد قيام الدليل الاجتهادى على عدم الفرق فى هذا الحكم للرضيع بين كونه فى الحولين أو بعدهما، و هو إطلاق الحسنة المذكورة و عدم مدخلية تحديد مدة الرضاع بالحولين بهذا الحكم مع جواز الرضاع فى الزائد عن الحولين الى شهر أو شهرين، و انصراف الرضاع الى الحولين الناشى عن ندرته بعدهما لا يضر بالتمسك بالإطلاق لأنه ناش من قلة وجود بعض الافراد، و الانصراف المضر هو ما كان من جهة اختلاف صدق المفهوم الناشى من التشكيك فى صدقه على افراده و منع تسمية الرضيع رضيعا بعد الحولين لا- يمنع عن شمول الحكم له بعدهما، لعدم أخذه موضوعا للحكم فى الخبر بل الموضوع هو الصبى الغير الآكل للغذاء فالحكم يدور مدار التغذى باللبن و

عدمه سواء صدق علیه الرضیع أم لا.

و منه یظهر الجواب عن التمسک بخبر «لا رضاع بعد فطام» بناء علی ان یکون المراد منه سن الفطام، فان شمول عموم النفی لاحکام الرضاع بعد سن الفطام لا یوجب نفی حکم الصب عنه بعده، فان الصب حکم الصبی بول الغیر المتغذی بالغذاء و لا یکون ثابتا له بعنوان الرضیع حتی ینفی عنه بعموم النفی مع ان کون المراد من الفطام سنه مما لم یقم علیه دلیل و لا ظهور للخبر فیه، و بالجملة فالأقوی عدم الفرق فی الصبی الغیر المتغذی بین کونه فی الحولین أو بعدهما.

السادس: لا إشکال فی لحوق حکم بول الصبی المتغذی باللبن فیما إذا کان اللبن من المسلمة فلو کان من الکافرة أو من الکلبة أو الخنزیرة ففی لحوقه اشکال من فحوی التعلیل المذکور فی خبر السکونی أعنی قوله علیه السّلام: «لان لبنها یخرج من مثانة أمها» بعد حکمه علیه السّلام بان لبن الجاریة و بولها یغسل منه الثوب، حیث انه یدل علی وجوب الغسل لکل بول لذی لبن نجس و انصراف إطلاق حسنة الحلبی أعنی قوله علیه السّلام: «یصب

علیه» ای علی بول الصبی «الماء صبا» عن المتغذی للبن النجس، و من منع حجیة خبر السکونی فی نجاسة لبن الأنثی، و کون خروجه من المثانة، لإعراض الأصحاب عن الحکم بنجاسته، ورد فهم کون خروجه من المثانة الی قائله، و إذا لم یکن التعلیل معمولا به فی مورده کیف یتعدی عنه الی غیره بفحواه، و منع الانصراف المضر بالتمسک بإطلاق الحسنة عن اللبن النجس فإنه ناش عن ندرة الابتلاء به بالنسبة إلی لبن الکلبة و الخنزیرة، مع إمکان کثرة الابتلاء به بالنسبة إلی الکافرة.

اللهم الا ان یقال ان خبر السکونی معرض عنه فی حکمه بنجاسة لبن الأنثی، و انه یخرج عن المثانة، لا فی ان بول المتغذی باللبن النجس لا یکفیه الصب فی غسله کیف؟ و أکثرهم قد تمسکوا بهذا الخبر للفرق بین بول الجاریة و بین بول الغلام، فبالنسبة الی حکمه بکون لبن الجاریة لأجل نجاسته لا یکفیه الصب غیر معرض عنه، و ان کان معرضا عنه فی حکمه بنجاسة لبنها لکونه یخرج من المثانة (فتأمل) و بالجملة فالأحوط فیه عدم الإلحاق للاقتصار علی المتیقن مع الشک فی شمول دلیل الحکم للمقام، و قد بقی فروع آخر لم یتعرض لها المصنف (قده) فی المتن.

الأول: قال فی مصباح الفقیه لو ارتضع الصبی بلبن المعز و نحوه انصرف عنه إطلاق الرضیع، لکن هذه الکلمة (ای کلمة الرضیع) لیست موضوعة للحکم فی الاخبار المعتبرة و انصراف ما فی تلک الاخبار عن مثل الفرض لا یخلو عن تأمل، أقول: ان کلمة الرضیع کما ذکره (قده) لیست موضوعة للحکم فی الاخبار کما تقدم الا ان الظاهر من قوله علیه السّلام:

«و ان کان قد أکل فاغسله» ترتب وجوب الغسل علی کونه آکلا للغذاء و المرتضع بلبن المعز و نحوه مع کونه فی أیام الرضاع لا یصدق علیه انه آکل الغذاء، و لیس للبن الإنسان خصوصیة لها مدخلیة فی ذلک، و بعبارة أخری المدار فی الصب و الغسل علی کون الصبی (شیرخوار یا غذا خوار) سواء ارتضع بلبن الإنسان أو غیره: و علی الأول کان الإنسان امه أو غیرها، و منه یظهر عدم اعتبار کون التغذیة من اللبن بالتجرع من الثدی، بل لو وضع اللبن فی وعاء و أریق فی فمه بالملقعة یلحقه الحکم.

الثانی: لو کان الصبی متولدا من الکافرین فهل یلحقه الحکم، أو یجب الغسل

فی المتنجس ببوله؟ وجهان: من إطلاق النص، و من جهة طروّ نجاسة أخری علی بوله من جهة کفره، و انصراف إطلاق النص عنه، حیث انه یدل علی کفایة الصب فی بول الصبی من حیث انه غیر متغذ بالطعام، و الأقوی هو الأخیر لمکان الاقتصار علی المتیقن و هو غیر المتولد من الکافر.

الثالث: لو أصاب المتنجس ببول الصبی نجاسة أخری غیر بوله، أو اختلط ببوله نجاسة غیره لم یجر علیه الحکم المذکور لانه و

ان يصدق عليه انه بول الصبى لكنه يصدق عليه انه نجاسة غير البول أيضا من غير فرق بين كون غيره قليلا أو كثيرا، لكن فى الجواهر استشكل فيما إذا كان الخليط قليلا جدا بما لا يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته ببول الصبى، و قال (قده): و خصوصا لو كان المباشر لبول الصبى نجسا حكما لمنع تأثير النجس فى النجس حكما مع عدم بقاء اسم المؤثر انتهى، و هو غريب لان صدق نجاسته ببول الصبى لا يمنع عن صدق نجاسته بغيره و لو كان قليلا جدا، و لا يضره نجاسة المباشر لبول الصبى حكما، و منع تأثير النجس فى النجس حكما يتم فيما إذا كانا متحدى الحكم: لا فيما اختلفا فيه كما فى المقام حيث انه يكتفى بالصب فى نجاسة بول الصبى و يجب الغسل فى غيره.

الرابع: الملاقى للمتنجس ببول الصبى من المائعات و غيرها، هل هو كالملاقى له نفسه فى الاجتزاء بالصب عليه أم لا بل يجب غسل ما يلاقيه؟ وجهان: من عدم زيادة الفرع اى المتنجس بالبول على أصله اعنى البول نفسه، و ظهور انتقال حكم النجاسة إلى المتنجس لا أزيد، و من ان الموضوع فى لسان دليل جواز الاقتصار بالصب هو البول نفسه فلا يشمل ما تنجس به فيندرج المتنجس به تحت ما يدل على وجوب الغسل عند التطهير و عدم زيادة الفرع على الأصل أمر اعتبارى لم يقم عليه دليل و انتقال حكم النجاسة إلى المتنجس لا أزيد غير ثابت، فالأقوى حينئذ هو الأخير للزوم الاقتصار فى الاكتفاء على الصب بخصوص المتيقن، و هو المتنجس بالبول نفسه، و فى الجواهر نفى البعد عن الأول و لا وجه له.

الخامس: هل الخنثى المشكل بل و الممسوح كالذكر فى هذا الحكم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۴۵

أو كالأنثى؟ احتمالان: أقواهما الأخير لاستصحاب بقاء نجاسة ملاقى بولها بعد صب الماء عليه، مضافا الى لزوم الاقتصار على المتيقن فى الاكتفاء بالصب.

[مسألة ۱۸ إذا شك فى نفوذ الماء النجس فى الباطن فى مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه]

مسألة ۱۸ إذا شك فى نفوذ الماء النجس فى الباطن فى مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه كما إذا شك بعد العلم بنفوذه فى نفوذ الماء الطاهر فيه بنى على عدمه فيحكم ببقاء الطهارة فى الأول و بقاء النجاسة فى الثانى.

و هذا الحكم فى الصورتين ظاهر لاستصحاب عدم نفوذ الماء النجس فى الأول، و الماء الطاهر فى الثانى.

[مسألة ۱۹ قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فى الكر الحار]

مسألة ۱۹ قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فى الكر الحار بحيث اختلط معه ثم أخذ من فوقه بعد برودته، لكنه مشكل لعدم العلم بوصول الماء الى جميع اجزائه و ان كان غير بعيد إذا غلى الماء مقدارا من الزمان.

المحكى عن العلامة (قده) فى التذكرة و النهاية و المنتهى هو انه يطهر الدهن المتنجس بصبه فى كر من الماء حتى تختلط و تمازج اجزائه مع الماء بحيث يعلم وصول الماء الى جميع اجزائه.

و أورد عليه أولا بامتناع وصول الماء الى جميع اجزائه، و وجّه استحالته تارة من جهة دسومته، و اخرى بابتناء وصوله الى جميع اجزائه على القول بوجود الجزء الذى لا يتجزى الذى برهن على امتناعه فى محله، و ثالثة من جهة اختلافه مع الماء ثقلا و خفة المؤدى إلى انفصال أحدهما عن الأخر طبعا و رابعة من جهة شدة اتصال اجزائه بعضها ببعض المانعة من الاختلاط، و ثانيا بامتناع العلم بحصول الاختلاط عادة لو سلم إمكانه عقلا مع بقاء الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به بالأكل و نحوه مما يعد من منافعه، و ثالثا لو سلم حصول العلم بالاختلاط فبالمنع عن حصول الطهر به لعدم الدليل على حصول الطهارة به، و إطلاق

مطهرية الماء انما يصح التمسك به بعد إحراز قابلية المحل، و هو غير حاصل.

و الكل مخدوش، اما دعوى استحالة اختلاطه مع الماء لأجل دسومته» فان

دسومته ليست إلا- كالدسومة التى على البدن أو اللحم التى لا تمنع عن نفوذ الماء فيه أو وصوله الى البدن، و لذا تطهر بالقليل فضلا عن الكثير، و لا سيما إذا جعل فى الكر الحار حسبما فرضه المصنف (قده) فى المتن، و خصوصا مع إبقائه فيه مدة طويلة حسبما يفرضه العلامة حيث استظهر العلم بوصوله بالتطويل، و اما دعوى ابتناء جواز اختلاطه به على القول بوجود الجزء الذى لا يتجزى، و قد برهن امتناعه فى محله فهى لا تخلو عن الغرابة، لأن ما برهن على امتناعه فى محله هو استحالة تركب الجسم عن الاجزاء الغير القابلة للقسمة مطلقا خارجا و وهما و عقلا، و من البديهى عدم ابتناء الاختلاط على القول به و ما يحتاج اليه الاختلاط هو اشتمال الدهن على اجزاء فعلية و لو لم تنقسم خارجا لفرط صغارتها، و لا إشكال فى اشتمالها عليها و لو بالقوة، و ليس حال الدهن الأكحال غيره من الأجسام الجامدة أو المائعة كالفرش و الثوب و الظرف و نحوها فى انه إذا تنجس يطهر بوصول الماء الى جميع أجزائها النجسة، غاية الأمر فى مثله يحتاج فى وصول الماء الى جميع أجزائه إلى تشتت تلك الاجزاء.

و اما دعوى اختلافه مع الماء ثقلا و خفة المؤدى إلى انفصال أحدهما عن الأخر فهى أيضا لا تخلو عن العجب ضرورة ان شرط طهره ليس بقاء الماء المطهر فيه لو لم يكن انفصاله عنه شرطا، كيف؟ و لو لم يخرج الماء عنه لا يمكن الانتفاع به على وجهه، و لذا يحتاج الى الصبر حتى يبرد الماء فيؤخذ الدهن منه بعد اجتماعه فوقه منفصلا عن الماء. و اما دعوى شدة اتصال اجزائه بعضها ببعض فهى أيضا غير مسموعة بعد فرض إدخاله فى الماء الحار و ضربه معه حتى يختلطا معا، و مما ذكرناه يظهر إمكان العلم بوصول الماء إليه فإنه فى حال الاختلاط و ان لم يبق الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه لكن بعد برودة الماء و اجتماع الأجزاء المنتشرة من الدهن فيه و طفوها فوق الماء يمكن الانتفاع بها على وجه كونها دهنا كما لا يخفى.

و اما المنع عن الاستناد إلى إطلاق مطهرية الماء لتوقفه على إحراز قابلية المحل الغير الحاصل فى الدهن لعدم الدليل على قابليته له، ففيه ان المتنجس اعنى ما عرضه النجاسة تكون النجاسة وصفا عرضيا مفارقا له، و كلما يكون كذلك اى يكون من

العرض المفارق بالقياس الى موضوعه يكون قابل الزوال، فقابلية زوال وصف النجاسة عن الدهن محرزة من قبل كونها وصفا عرضيا مفارقا له، و المفروض إطلاق مطهرية الماء و ثبوت كونه مطهرا لكل متنجس، فلا يبقى محل للتأمل فى حصول الطهر به.

و الحاصل ان ما يمكن المساعدة معه مما أورد على العلامة فى حكمه بطهر الدهن المتنجس بما ذكر، هو الذى أورده فى الجواهر عليه من عدم العلم باختلاطه مع الماء مع بقائه على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه بعد ذلك، و لكنه يجاب عنه بأنه لا- يبقى الدهن على مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للأكل و نحوه فى حال الاختلاط، و انما تجتمع اجزائه المتشتتة المتفرقة فى خلال الماء بعد برودة الماء و طفوها فوق الماء لأجل خفتها و ثقله، و تعود صحة الانتفاع به باجتماع اجزائه المتفرقة بعد ان صار مما لا يمكن الانتفاع به عند تفرق اجزائه، و هذا ما عندى فى هذه المسألة.

[مسألة ٢٠: إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها يجعل فى وصلة و يغمس فى الكر]

مسألة ٢٠: إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوها يجعل فى وصلة و يغمس فى الكر و ان نفذ فيه الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر الى المقدار الذى نفذ فيه الماء النجس، بل لا يبعد تطهيره بالقليل بان يجعل فى ظرف و يصب عليه الماء ثم يراق غسالته و يطهر الظرف أيضا بالتبع فلا حاجة الى التثليث فيه و ان كان هو الأحوط، نعم لو كان الظرف أيضا نجسا فلا بد

من الثلاث.

إذا تنجس الأرز و نحوه من الحبوبات فمع عدم نفوذ النجاسة فى باطنه لا إشكال فى تطهيره بالماء القليل فضلا عن الكثير، و مع نفوذ الماء النجس فيه ففى حصول طهره مطلقا و لو بالقليل، أو عدمه مطلقا و لو بالكثير، أو التفصيل بين تطهيره بالماء المعتصم، و بين الماء القليل بطهره بالأول دون الأخير وجوه: أقواها الأخير و قد تقدم تفصيله فى المسألة السادسة عشر فلا نعيده، و وجه طهر ظرفه بالتبع من غير احتياج الى التثليث، هو دلالة صحيح محمّد بن مسلم عليه قال سئلت أبا عبد اللّه عن الثوب يصيبه البول؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۴۸

قال عليه السّلام: «اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» فإن الظاهر منه طهر المركن نفسه بغسل الثوب فيه مرتين، و ذلک من ناحية السكوت عن التعرض لتطهيره، و ان كان الأحوط غسله ثلاث مرات لما دل على وجوبه فى الظرف، هذا إذا لم يكن الظرف نجسا من غير ناحية ما يغسل فيه و الا فيجب غسله ثلاث مرات لقصور النص عن إثبات الطهارة حينئذ بالتبع لأجل انصرافه عنه.

[مسألة ۲۱ الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله فى طشت و صب الماء عليه]

مسألة ۲۱ الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله فى طشت و صب الماء عليه، ثم عصره و إخراج غسالته و كذا اللحم النجس، و يكفى المرة فى غير البول، و المرتان فيه إذا لم يكن الطشت نجسا قبل صب الماء و الا فلا بد من الثلاث، و الأحوط التثليث مطلقا.

إذا جعل المتنجس فى طشت طاهر مثلا و صب عليه الماء فعصره و اخرج غسالته يحصل به طهره، و لو امتلاه من الماء ثم ادخل فيه المتنجس ثم عصره بعد إخراجه منه و اخرج غسالته لحصل به الطهر، بناء على عدم اعتبار ورود الماء على المتنجس فى تطهيره، على خلاف التحقيق، و كيف كان يكفى المرة فى غير البول و المرتان فيه بناء على ما تقدم من كفاية المرة فى تطهير المتنجس بغير البول، و المرتان فى تطهير المتنجس بالبول، هذا كله إذا لم يكن الطشت نجسا قبل صب الماء، و لو كان نجسا فيجب التثليث فى الغسل لوجوبه فى غسل الإناء كما تقدم فى المسألة الخامسة، و عدم دلالة النص على طهارته بالتبع لان المستظهر من الدليل فى الطهارة التبعية انما هو فيما إذا كانت نجاسة التابع من جهة ملاقاته مع المغسول بالأصالة كالات الغسل و الترج، لا فيما إذا كان نجسا فى نفسه من غير ناحية ملاقاته معه، بل الأحوط التثليث مطلقا و لو مع طهارة الطشت قبل صب الماء عليه لقصور النص عن إثبات الطهارة التبعية فى المقام.

[مسألة ۲۲ اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره فى الكثير]

مسألة ۲۲ اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره فى الكثير بل القليل إذا صب عليه و نفذ فيه الى المقدار الذى وصل اليه الماء النجس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۴۹

اما تطهيره بالكثير أو القليل مع عدم رسوب النجاسة فى باطنه و اختصاص التنجس بظاهره فمما لا اشكال و لا كلام فيه، و مع سراية النجاسة إلى باطنه فيطهر بالماء المعتصم قطعا، و فى طهره بالماء القليل كلام قد تقدم فى المسألة السادسة عشر، و الأقوى عدمه فراجع.

[مسألة ۲۳ الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه فی الكر]

مسألة ۲۳ الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه فی الكر و نفوذ الماء إلی أعماقه، و مع عـدم النفوذ يطهر ظاهره، فالقطرات التی تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة و كذا الطين اللاصق بالنعل بل يطهر ظاهره بالماء القليل أيضا، بل إذا وصل الی باطنه بان كان رخوا طهر باطنه أيضا به.

حكم هذه المسألة تقدم بجميع فروعها فی المسألة السادسة عشر، و المختار عندنا طهر الطين ظاهره بالماء الكثير و القليل و باطنه بالكثير عند نفوذه الی أعماقه، و عدم طهر باطنه بالقليل عند نفوذه الی أعماقه، خلافا للمصـنف (قده) و كيف كان القطرات التی تقطر منه بعـد الإخراج من المـاء طـاهرة ما لم يعلم بكونها من باطنه و مع العلم بكونها من باطنه نجسـة مع عـدم نفوذ الكثير إلی أعماقه، و لو مع نفوذ القليل اليه عندنا.

[مسألة ۲۴ الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزا ثم وضعه فی الكر]

مسألة ۲۴ الطحيـن و العجيـن النجس يمكن تطهيره بجعله خـبزا ثم وضـعه فی الكر حـتی يصـل المـاء الی جميع اجزائه، و كـذا الحليب النجس بجعله جبنا و وضعه فی الماء كذلك.

اما الطحين «۱» و العجين فقـد تقدم حكمهما فی المسألة السادسة عشـر كالطين و نحوه، و كذا الجبن فإنه مما يرسب فيه الماء، و إذا تنجس بـاطنه يكون كنظـائره ممـا يطهر بـاطنه بـالكثير دون القليـل علی مـا هو المختـار، خلافا للمصـنف (قـده) القائل بطهره بالقليل أيضا تبعا لصاحب الجواهر، لكن قال فی مستمسك العروة الإشكال فی الحليب هو الإشكال فی الدهن المتنجس و غيره من المائعات، و قد تقدم فی مبحث

---

(۱) طحنت البر طحنا فهو طحين و مطحون.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص: ۲۵۰

الماء المضاف انها لا تطهر الا بالاستهلاک لعدم الدليل علی طهارتها بما ذكر، حتی لو قلنا بوجود الجزء الذی لا يتجزی انتهی.

و لاـ يخفی مـا فيه فـان محـل البحث ليس فی تطهير الحليب مع بقائه علی ما هو عليه حتی يقال بأن الإشـكال فيه كالإشـكال فی الـدهن و ما تقدم فی مبحث المضاف انه لا يطهر الا بالاستهلاک، انما هو مع فرض كونه حليبا، و الكلام هيهنا فی تطهير الجبن المتنجس، و من المعلوم ان حكمه ليس حكم المائعات كالحليب و نحوه، بل انما هو كاللحم و نحوه مما دل الدليل علی إمكان تطهيره بالكثير عنـدنا و بالقليل أيضا عنـد المصـنف (قـده) فلا وجه لما يـدعيه من عـدم الـدليل علی طهارته بما ذكر، كما انه لا يبتنی طهر الدهن و نحوه علی وجود الجزء الذی لا يتجزی كما أشرنا إليه فی المسألة التاسعة عشر.

[مسألة ۲۵. إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء فی أطرافه من فوق الی تحت]

مسألة ۲۵. إذا تنجس التنـور يطهر بصب المـاء فی أطرافه من فوق الی تحت و لاـ حاجـة فيه الی التثليث لعـدم كونه من الظروف فيكفی فيه المرة فی غير البول و المرتان فيه و الاولی ان يحفر فيه حفيرة تجتمع الغسالة فيها و طمها بعد ذلک بالطين الطاهر.

يطهر التنـور المتنجس كالأـوانی المثبتـة بطرق: الأـول ان يملأـ من المـاء ثم يفرغ منه بآلـة بمقـدار يحصـل به طهره من المرة أو المرتين أو ثلاث مرات، و هذا الوجه خال عن الاشـكال لا بأس به سوی ما تقدم فی المسألة الرابعة عشـر من هذا الفصل حكايته

عن صاحب الجواهر (قده) من منع استظهاره- عن موثقة عمار، و دعوى ظهورها فى عدم الاكتفاء فى التطهير بملء الإناء ثم إفراغه منه مع ما فيه.

الثانى: ان يصب الماء فى أطرافه من فوق الى تحت و يقع الإشكال فى تطهيره بهذا الطريق بوجهين: الأول: الإشكال فى طهر أسفله من جهة صيرورته مجمع الغسالة بناء على نجاستها لاستقرارها فيه و لا مدفع عنه، و لا حيلة فى تحصيل طهره الا بما قاله المصنف (قده) من ان يحفر فيه حفيرة تجتمع الغسالة فيها و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر لكى يحصل به طهر ظاهره مع بقاء باطنه على النجاسة، الثانى: الإشكال فى طهر

أسفله من جهة الإشكال فى صدق الغسل عليه عرفا بدون اجراء الماء عليه، أو تحريكه فيبقى الأسفل على نجاسته، و الفرق بين الوجهين ظاهر، فان منشأ الإشكال فى الأول تنجس الأسفل باجتماع ماء الغسالة فيه، و لو فرض حصول طهره من نجاسته الأصلية بغسله و منشأ الثانى عدم حصول طهره من نجاسته الأصلية و لو لم يكن مجمع الغسالة، و لم ينفعل باجتماعها فيه، و وجه الذب عنه هو تطهير الأسفل مستقلا بعد الفراغ عن تطهير غيره بإجراء الماء عليه بالاستقلال حتى يصدق عليه الغسل العرفى.

الطريق الثالث: ان يصب الماء فى أطرافه مبتدء من أسفله الى أن ينتهى إلى أعاليه و إخراج ما يجتمع من الغسالة فى أسفله بآلة لا يرجع فيه الا طاهرا، و هذا الطريق يشترك مع الطريق الثانى فى الاشكال الأول، و لكنه سليم عن الإشكال الأخير، و كيف كان فلا يحتاج فى تطهير التنور الى التثليث لعدم كونه من الظروف، و عدم صدق الظرف عليه عرفا، مع اعتبار صدقه العرفى فى إجراء حكم الظرف عليه، و فى الاكتفاء فيه بالمرة أو لزوم المرتين ما مر فى المسألة الرابعة من هذا الفصل من ان المختار عند المشهور و عليه المصنف (قده) هو الاكتفاء بالمرة فى غير البول و المرتان فيه، و لكن الأقوى اعتبار المرتين مطلقا فى التطهير بالماء القليل.

[مسألة ۲۶ الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل]

مسألة ۲۶ الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل إذا أجرى عليها لكن مجمع الغسالة يبقى نجسا، و لو أريد تطهير بيت أو سكة فإن أمكن إخراج ماء الغسالة بأن كان هناك طريق لخروجه فهو و الا يحفر حفيرة ليجتمع فيها ثم يجعل فيها الطين الطاهر كما ذكر فى التنور، و ان كانت الأرض رخوة بحيث لا يمكن اجراء الماء عليها فلا تطهر إلا بإلقاء الكر أو المطر أو الشمس نعم إذا كانت رملا يمكن تطهير ظاهرها بصب الماء عليها و رسوبه فى الرمل فيبقى الباطن نجسا بماء الغسالة و ان كان لا يخلو عن اشكال من جهة احتمال عدم صدق انفصال الغسالة.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.

الأول: الأرض الصلبة أو المفروشة بالأجر و الحجر تطهر بإجراء الماء القليل عليها

كغيرها مما يغتسل به، لعموم ما يدل على مطهرية الماء و إطلاقه بالنسبة إلى المطهر بالكسر من القليل و غيره، و المطهر بالفتح من الأرض و غيرها، و إطلاق موثق عمار عن الموضع القذر يكون فى البيت و غيره فلا تصيبه الشمس و لكنه قد يبس فيه الموضع القذر؟ قال: «لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» حيث ان فى قوله عليه السّلام:

«حتى تغسله» دلالة على طهر الأرض المتنجسة بغسلها، و يظهر من عدم تقييد غسلها بالماء المعتصم حصول طهرها بمطلق الماء و لو كان قليلا، و لكن الاستدلال به لا يخلو عن المنع و ذلك لمنع إطلاقه من حيث المطهر بالكسر لعدم كونه فى مقام البيان من

هذه الجهة، و للخبر العامی الوارد فی الذنوب عن أبی هریرة قال: دخل أعرابی المسجد فقال: اللهم ارحمنی و محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا ترحم معنا أحدا فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: عجّزت واسعا، قال فما لبث ان بال فی ناحیة المسجد و کأنهم عجلوا علیه فنها هم النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم أمر بذنوب من ماء فأهریق ثم قال: اعلموا و یسروا و لا تعسروا.

و أورد علی الاستدلال به بالمنع عن حجیته سندا، أولا لکونه من طرق العامة مع ان روایة أبو هریرة الذی نقل عن أبی حنیفة الاعتراف بکذبه ورد روایاته، و لم یثبت قیام الشهرة علی الاستناد به، و ان حکی عن الدروس شهرة القول بطهر الأرض و فی البیان و الموجز: ان فی الذنوب روایة مشهورة، و فی الذکری: ان الخبر مقبول لکن فی المسالک نسب القول بعدم الطهر إلی الشهرة، و فی المعتبر و التحریر ان روایة الأعرابی ضعیفة عندنا، و عن دلالته ثانیا باحتمال کون الذنوب کرا، أو إرادة رطوبة الأرض بعد ان جفت لان تطهر بالشمس لا سیما مع قوة احتمال کون مسجده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم غیر مسقف و ان یکون إلقاء الذنوب علیها لأجل إزالة العین بالصب لکی تطهر بإشراق الشمس علیها أیضا و إمکان حجریة الأرض و صلابتها مع انحدارها الی خارج المسجد، و هذه الوجوه من المناقشات و ان لم یکن ورودها جلیا الا ان الانصاف کونها موجبة لوهن الخبر مع کونه عامیا فی نفسه لا یصح الاستناد إلیه رأسا کما قال الوحید البهبهانی (قده) بعدم حجیته أصلا.

و لصحیح ابن سنان و خبر ابی بصیر فی السؤال عن الصادق علیه السّلام عن الصلاة فی البیع

و الکنائس و بیوت المجوس؟ قال علیه السّلام: «رش و صل» بناء علی ان یکون الأمر بالرش للتطهیر فیدل علی حصول طهر الأرض بالرش علیها و الحمل علی التعبد بعید فی الغایة، و ان قیل به، و لکن یمکن حمله علی زوال النفرة، و حمله الوحید (قده) علی ارادة دفع الوسواس بما یؤکده بالإیقاع علی ارتکاب ما یظن أو یوهم نجاسته حتی لا یعود الی مثله، قال (قده) و هو حمل حسن.

و لصحیح هشام الوارد فی طهر السطح بماء الغیث معللا بان ما اصابه من الماء أکثر، و فیه: عن السطح یبال علیه فتصیبه السماء فیکف؟ فقال علیه السّلام «لا بأس به ما اصابه من الماء أکثر منه» حیث انه یستفاد من التعلیل المذکور فیه حصول طهر السطح بکلما یکون أکثر من القذر و لو کان قلیلا، و أورد علیه بظهور کون اللام فی قوله علیه السّلام «من الماء» للعهد الذکری مشیرا بها الی ما ذکر فی السؤال من ماء المطر، و الحمل علی الجنس بعید مع قیام تلک القرینة علی العهد.

و لخبر یونس عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یستنجی فیقع ثوبه فی الماء الذی استنجی به؟ فقال علیه السّلام: «لا بأس، أو تدری لم صار لا بأس به؟» قال: قلت: لا و اللّه فقال علیه السّلام «ان الماء أکثر من القذر» فإنه یدل علی طهر کلما یکون الماء المستعمل فی طهره أکثر منه، و لا یخفی ما فیه فان الخبر یدل علی طهارة الماء المستعمل المعلل طهره بکونه أکثر، و لیس فی مقام حصول الطهر به معللا بکونه أکثر.

و استدل فی الجواهر أیضا بقاعدة نفی الحرج قال (قده) لعدم تیسر غیره فی أکثر الأمکنة، و إمکان کون ماء الغسالة کالمتخلف فی کثیر الحشو و نحوه، و خلو الأدلة عن نفیه مع غلبة وقوعه و قلة التمکن من الماء الکثیر فی الأزمنة السابقة، و فیه ان قاعدة نفی الحرج غیر صالحة لإثبات الحکم الذی لو لا لزم من عدمه الحرج، و انما هی کقاعدة نفی الضرر متکفلة لنفی الحکم الذی یلزم من ثبوته الضرر علی ما مرّ غیر مرة، و عدم تیسر غیر ماء القلیل فی أکثر الأمکنة، و قلة التمکن من الماء الکثیر فی الأزمنة السابقة لا یثبت الاکتفاء فی حصول الطهر بالقلیل، و خلو الأدلة عن نفیه لا یلازم إثباته.

و بالجملة فهذه الأدلة لا تنفع فى شىء أصلا، و العمدة هو الدليل الأول أعنى عموم ما دل على مطهرية الماء، و إطلاقه بالنسبة إلى المطهر بالكسر و المطهر بالفتح و لا بأس به، و عليه فالأقوى حصول طهر الأرض المتنجسة بإجراء الماء القليل عليها.

الأمر الثانى: إذا اجتمع غسالة ما اجرى عليه الماء القليل من الأرض المتنجسة فعلى القول بطهارة الغسالة مطلقا، أو طهارة الغسلة الأخيرة خاصة، إذا فرض نجاسة الأرض بما لا يحتاج الى التعدد كغير البول من النجاسات، أو تنجست بما يحتاج الى التعدد كالبول مع جفاف غسالة الغسلة الاولى، فلا ينبغى الإشكال فى طهارتها حتى على الأخير أعنى فيما إذا تنجست الأرض بما يحتاج فى التطهير عنه الى التعدد مع جفاف غسالة الغسلة الأولى لأن أقصاه صيرورة الأرض نجسة بغسالة الغسلة الاولى مع ما عليها من النجاسة فتطهر بالغسلة الثانية حينئذ بناء على عدم اعتبار التعدد فى تطهير المتنجس بغسالة ما يجب فيه التعدد، و على القول بنجاسة الغسالة مطلقا حتى الأخيرة منها أو كانت غير الغسالة الأخيرة بناء على نجاسة ما عدا الأخيرة منها مع عدم جفافها، ففى طهرها فى المقام أو كونها كغيرها من غسالة المتنجسات، قولان:

المحكى عن الشيخ فى الخلاف هو القول بالطهارة، قال فى محكيه إذا بال على موضع من الأرض فتطهيرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره و يغمزه فيزيل لونه و طعمه و ريحه، فإذا زال حكمنا بطهارة المحل و طهارة الماء الوارد عليه و لا يحتاج الى نقل التراب و لا قطع المكان، ثم قال: دليلنا قوله تعالى «مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و نقل التراب الى موضع آخر يشق، و روى أبو هريرة، ثم نقل الرواية المذكورة فى الأمر الأول، الى ان قال: و النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجسا فلزم ان يكون الماء أيضا على طهارته انتهى، و الأقوى كما عليه الأساطين هو الأخير لأن دليل نفى الحرج كما عرفت لا ينهض لإثبات الحكم بل هو متكفل لنفى الحكم الثابت فى مورده لولاه، و الرواية كما عرفت غير ناهضة لإثبات هذا الحكم المخالف للأصل لضعفها سندا و دلالة، قال المحقق (قده) فى المعتبر: الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير أو لم يتغير، و هذا الذى قويناه مختار المصنف (قده) حيث يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۵۵

لكن مجمع الغسالة يبقى نجسا.

الأمر الثالث: لو أريد تطهير البيت أو السكة أو الأرض حتى المحل الذى تجمع فيه الغسالة فلتطهيره وجوه: الأول: ان تكون الأرض منحدرة تخرج عنها غسالتها أو ان تكون فيها بالوعة تصب الغسالة فيها. الثانى: ان تحفر فيها الحفيرة تجتمع فيها الغسالة ثم تخرج عنها بآلة كما فى الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها كالحب المثبت فى الأرض على ما سيأتى فى المسألة السادسة و الثلاثين، الثالث ان تحفر فيها حفيرة أيضا لتجتمع فيها الغسالة ثم يجعل فيها الطين الطاهر فيبقى باطنها على النجاسة و يطهر ظاهرها فقط و بهذا الطريق الأخير لا يمكن تطهير ارض المسجد بناء على وجوب تطهير الباطن منه أيضا كالظاهر.

الأمر الرابع: لو كانت الأرض رخوة بحيث لا يمكن اجراء الماء عليها فلا إشكال فى طهرها بالكثير أو الجارى أو المطر، و نفى عنه الخلاف أيضا، و يدل عليه موثقة عمار المتقدمة فى الأمر الأول إذا المتيقن منها حصول طهرها بالماء المعتصم، و يستدل بإطلاقها على حصول طهرها بالقليل أيضا حسبما عرفت مع ما فيه، و مرسلة الكاهلى فى خصوص ماء المطر: «كل شىء يراه المطر فقد طهر» و يتعدى عن المطر الى الكثير و الجارى بالإجماع على اتحاد حكمها، و لا إشكال فى عدم طهرها بالقليل مع عدم صدق جريانه عليها و لو بالنفوذ فى اعماقها، و فى طهرها بإجراء الماء القليل عليها مع نفوذ غسالتها فى اعماقها اشكال، من جهة الإشكال فى طهر ظاهر ما ينفذ الغسالة فى باطنه كالطين و الصابون و نحوهما لعدم صدق انفصال الغسالة عنه، و قد عرفت فى طى المسألة السادسة عشر ان الأقوى حصول طهر الظاهر لانفصال الغسالة عن الظاهر و لو بنفوذها فى الباطن مع عدم الدليل على اعتبار الانفصال المطلق بعد حصوله عن المحل المتنجس اعنى الظاهر، و عدم مانعية بقاء الباطن على نجاسته فى طهر

الظاهر، اللهم الا ان يسرى من الباطن الى الظاهر بعد حصول طهره.

[مسألة ۲۷ إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر]

مسألة ۲۷ إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر نعم إذا صار بحيث لا يخرج منه طهر بالغمس فى الكر أو الغسل بالماء القليل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۵۶

بخلاف ما إذا صبغ بالنيل النجس فإنه إذا نفذ فيه الماء فى الكثير بوصف الإطلاق يطهر و ان صار مضافا أو متلونا بعد العصر كما مر سابقا.

اما عدم طهر الثوب المصبوغ بالدم ما دام خروج الماء الأحمر منه فلبقاء عين النجاسة فيه المانع من حصول التطهير منها، و اما طهره بعد عدم خروج شيء منه بالغمس فى الكثير أو الغسل بالقليل فواضح، و اما المصبوغ بالمتنجس الملون كالنيل مثلا فالمعتبر فى طهره إطلاق الماء مطلقا قبل الاستعمال، و بقائه عليه الى تمام نفوذه فى اجزاء المتنجس و لو كان كثيرا و فى حال عصر المحل لإخراج ما فيه من الغسالة إذا كان قليلا، اما اعتبار إطلاقه قبل الاستعمال فواضح حيث ان المضاف لا يكون مطهرا، و اما اعتبار بقاء إطلاقه فى حال النفوذ فلان اغتسال ما ينفذ فيه بعد الإضافة ليس بالماء المطلق، و اما اعتبار بقائه على الإطلاق فى حال العصر إذا كان الماء قليلا فلاعتبار العصر فى مفهوم الغسل، لو قيل به، أو لقاعدة انفعال المضاف بملاقاته مع النجاسة، و بقاء نجاسة المحل حينئذ بعد انفصاله، و اما عدم اعتباره فيما إذا كان معتصما فلعدم اعتبار العصر فى طهر المحل المغتسل به و حصول طهره بنفس نفوذ الماء فيه، و حينئذ يكون الماء المغسول به طاهرا حين خروجه بالعصر بعد صيرورته مضافا حين العصر لكونه طاهرا معتصما قبل العصر و لم يلاق مع المتنجس بعد الإضافة لكون إضافته حين عصره الذى حصل طهره قبله فالمضاف حين العصر لم يلق نجسا و متنجسا، و قد مر قسط من الكلام فى ذلك فى أول هذا الفصل فراجع.

[مسألة ۲۸ فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات]

مسألة ۲۸ فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات فلو غسل مرة فى يوم و مرة أخرى فى يوم آخر كفى نعم يعتبر فى العصر الفورية بعد صب الماء على الشيء المتنجس.

اما عدم توالى الغسلات فلإطلاق أدلة غسل النجاسات و عدم ظهور الاشتراط فى كلمات الأصحاب المتعرضين لشرائط التطهير، ففى موثقة عمار السائل عن الصادق عليه السّلام عن الكوز و الإناء يكون قذرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۵۷

ذلك ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» و موثقه الأخر عن قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟ فقال: يغسله ثلاثا» و إطلاقهما بالنسبة الى عدم اعتبار التوالى ظاهر لا سيما الاولى المعبر فيها بكلمة (ثم) الدالة على التراخى، و اما اعتبار الفورية فى العصر فمبنى على كون المدرك فى أصل اعتبار العصر هو الرجوع الى الأصل أعنى استصحاب بقاء نجاسة المغسول بدونه بناء على المنع عن الرجوع الى إطلاق أدلة التطهير لإثبات عدم اعتباره عند الشك فيه بدعوى انصرافها الى الغسل المتعارف، إذ على هذا التقدير يكون المرجع عند الشك فى اعتبار الفورية أيضا هو الأصل، و اما لو كان المدرك فى اعتبار العصر امرا آخر من الأمر به تعبدا أو دخوله فى مفهوم الغسل أو كونه مقدمة لخروج الغسالة عن المحل فلا يجب الفورية

للإطلاق إلا إذا انتهى التأخير إلى جفاف الغسالة فى المحل حيث انه يبقى على النجاسة حينئذ بواسطة تجفيف الغسالة فيه، و قد مر بعض الكلام فى وجه اعتبار العصر فى طى المسألة السادسة عشر فراجع.

[مسألة ۲۹: الغسلة المزيلة للعين بحيث لا يبقى بعدها شىء تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد]

مسألة ۲۹: الغسلة المزيلة للعين بحيث لا يبقى بعدها شىء تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد فتحسب مرة بخلاف ما إذا بقى بعدها شىء من اجزاء العين فإنها لا تحسب و على هذا فإن أزال العين بالماء المطلق فيما يجب فيه مرتان كفى غسله مرة أخرى، و ان أزالها بماء مضاف يجب بعده مرتان أخريان.

قد تقدم فى طى المسألة الرابعة من هذا الفصل ان الأقوى عدم الاكتفاء بالغسلة المزيلة للعين فيما يكتفى فيه بالمرة، و عدم عدها من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد مطلقا و لو لم يبق بعدها شىء من النجاسة، و ذلك لا من جهة دعوى تقييد إطلاق الأمر بالغسل الصادق على الغسلة المزيلة بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حتيه ثم اغسليه» حتى تمنع بدعوى منع حمل الأمر بالحت على الوجوب للقطع بعدم وجوبه،- بل بدعوى المنع عن أصل الإطلاق بكون ما ورد من الأمر بالغسل فى مقام أصل تشريعه- لا فى كيفية الغسل و عليه فيكون المرجع عند الشك فى حصول الطهر بها هو استصحاب بقاء النجاسة أو قاعدة الاشتغال، و كان هذا هو مختار المصنف (قده) فى المسألة الرابعة، و لعل ما ذكره

هيهنا يكون عدولا منه عما اختاره هناك، أو يريد استمرار الصب بعد ازالة العين حتى لا ينافى ما تقدم منه هذا كله فيما إذا لم يبق بعد الغسلة المزيلة شىء من عين النجاسة، و منه يظهر حكم ما إذا بقى منها بعدها شىء من اجزاء العين، فإنه لا يكتفى بها بطريق اولى.

و على القول بالاكتفاء بها فيما إذا لم يبق بعدها شىء ففى الاكتفاء بها فيما إذا بقى منها شىء بعدها (وجهان) أقواهما الأخير كما عليه المصنف فى المتن خلافا لصاحب الجواهر (قده) حيث يقول: مقتضى الإطلاق احتسابها، ثم قال: و دعوى انه إذا كانت العين موجودة بعد الغسلة الأولى كان مقتضى إطلاق الدليل وجوب الغسلتين منها كما فى سائر الأفراد مندفعة بأن الفرد الواحد لا يمكن تطبيق الدليل عليه مرتين فإذا صدق عليه قبل الغسلة الاولى انه بول فيجب غسله مرتين، فلا مجال لتطبيقه بعد الغسلة الأولى لتنافى التطبيقين.

و لا يخفى ما فيه: اما أولا فبالنقض بما إذا بقى شىء من عين النجاسة بعد الغسلة الثانية، فإنه على ما ذكره (قده) لا مجال لتطبيق الدليل عليه، للزوم التطبيق مرتين، و لا يمكن الالتزام بطهره بعد الغسلة الثانية مع بقاء عين النجاسة بعدها، و اما ثانيا فبالحل و حاصله ان الغسلة المعتبرة فى حصول الطهر هى ما لو كانت مزيلة للعين، و تكون الإزالة من مقوماتها عرفا بل عقلا، لأنها عبارة عما يعبر عنها (بشستشو) و مع بقاء العين بعدها لم يصدق الغسل، و لا ما يعبر عنها (بشستشو) فما انطبق الدليل على الفرد الواحد بعد الغسلة الأولى حتى تكون تطبيقه عليه بعدها فى المرة الثانية حتى يمنع عن إمكانه، و اما ثالثا فلانه لو سلم صدق التطبيق على هذا الفرد فى المرة الاولى و لو مع بقاء العين بعدها و التزمنا بتنافيه مع التطبيق الثانى يكون اللازم سقوط التطبيقين و الرجوع الى استصحاب النجاسة كما فى مستمسك العروة.

و لكنه لا- يخلو عن المنع ضرورة ان المانع عن التطبيق الثانى هو التطبيق الأول المتقدم، و ليس لتطبيق الأول مانع و لا يصلح الثانى للمنع عنه، فهذا الفرد من المتنجس قبل الغسلة الأولى شىء متنجس يجب غسله مرتين بإطلاق الدليل، و التطبيق الثانى

انما يتوقف على التطبيق الأول، و لا يصلح ان يكون مانعا عنه، و التطبيق الأول لا يتوقف على الثانى فهو يمنع عنه من غير محذور فالصواب هو الوجه الثانى كما لا يخفى، و قد تقدم فى المسألة الرابعة ما يناسب المقام فراجع.

[مسألة ۳۰ النعل المتنجسة تطهر بغمسها فى الماء الكثير]

مسألة ۳۰ النعل المتنجسة تطهر بغمسها فى الماء الكثير و لا حاجة فيها الى العصر لا من طرف جلدها و لا من طرف خيوطها و كذا البارية، بل فى الغسل بالماء القليل أيضا كذلك لان الجلد و الخيط ليسا مما يعصر، و كذا الحذام من الجلد كان فيه خط أو لم يكن.

عدم الحاجة الى العصر فى تطهير النعل بالماء الكثير ظاهر حيث ان الغسل بالماء الكثير لا يحتاج الى العصر فيما يمكن فيه فضلا عما لا يمكن، و بالماء القليل من جهة عدم كون الجلد و الخيط مما يعصر، اللهم الا ان يكون الخيط رخوا يحمل مقدارا معتدّا به من الماء، و مما ذكرنا يظهر حكم البوريا أيضا و لو كان مما فيه الخيط المعبر عنه (حصير شيرازى) فإنه أيضا لا يحتاج الى العصر و لو فى الغسل بالماء القليل، بل يطهر بإشراق الشمس عليه لو قلنا بطهر الحصير و البوريا به مما ينقل حسبما يأتى.

[مسألة ۳۱ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه]

مسألة ۳۱ الذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه و لا يقبل التطهير الا ظاهره فإذا اذيب ثانيا بعد تطهير ظاهره تنجس ظاهره ثانيا، نعم لو احتمل عدم وصول النجاسة الى جميع اجزائه و ان ما ظهر منه بعد الذوبان الاجزاء الطاهرة يحكم بطهارته، و على اى حال بعد تطهير ظاهره لا مانع من استعماله و ان كان مثل القدر من الصفر.

فى هذه المسألة أمور: الأول: الذهب المذاب و نحوه من الفلزات المذابة إذا صب فى الماء النجس بحيث انتشر اجزائه فى الماء و لاقت اجزائه بتمامها الماء من اجزائه الظاهرة و الباطنة ثم استمسك و انجمد ينجس ظاهره و باطنه، و اما مع عدم انتشار اجزائه، بل بقائه على ما كان عليه قبل الصب فالظاهر ان حكمه حكم القطرة من الزيبق الملاقى مع النجس لا- ينجس الا ظاهره و لا يسرى الى باطنه، و لعل حكم إطلاق المصنف (قده) بنجاسته إذا صب فى الماء النجس مبنى على الغالب من تلاقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۶۰

اجزائه بتمامها مع الماء، لا ان مجرد الصب يوجب نجاسته و لو مع عدم الانتشار.

الأمر الثانى: انه إذا تنجس بصبّه فى الماء النجس أو كونه متنجسا فأذيب بحيث لاقى تمام اجزائه بعضها مع بعض ثم استمسك و انجمد يطهر ظاهره دون باطنه لمنع استمساكه عن نفوذ الماء فى باطنه، و دعوى تبعية الباطن للظاهر فى الطهارة غير مسموعة لعدم الدليل عليها.

الأمر الثالث: لو تطهر ظاهره ثم اذيب ثانيا يتنجس ظاهره ثانيا لاختلاط اجزائه بالذوبان و امتزاج بعضها مع بعض.

الأمر الرابع: لو احتمل عدم وصول النجاسة الى جميع اجزائه و ان ما ظهر منه بعد الذوبان الاجزاء الطاهرة منها يحكم بطهارته، و ذلك للشك فى تنجس الظاهر منها بعد الذوبان فيحكم بطهارته للاستصحاب و قاعدة الطهارة.

الأمر الخامس: إذا تنجس الظاهر و الباطن منه بالذوبان يطهر ظاهره بالغسل، و لا مانع عن استعماله بعد تطهيره، اللهم الا ان يزول ظاهره بالاستعمال و صار باطنه ظاهرا فيحتاج الى تطهير آخر فى كلما يعلو من الباطن و يصير من الظاهر و لكنه يتوقف على العلم بزوال الظاهر و صيرورة الباطن ظاهرا و مع الشك فيه يحكم بالطهارة للاستصحاب أى أصالة بقاء كل من الظاهر و الباطن

على ما كان، و قاعدة الطهارة من غير فرق فى ذلك بين القدر المصنوع من النحاس و غيره، و لعل المصنف (قده) ذكره بواو الوصلية المشير بها الى الفرد الخفى للتنبيه على ما ذكرناه من عدم الفرق.

[مسألة ۳۲ الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته]

مسألة ۳۲ الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته و مع العلم بها يجب غسله و يطهر ظاهره و ان بقى باطنه على النجاسة إذا كان متنجسا قبل الإذابة.

هذه المسألة من صغريات المسألة المتقدمة و الحكم بطهارتها ما لم يعلم ملاقاة الكافر له مع الرطوبة ناش عن الاستصحاب و قاعدة الطهارة، و مع العلم بملاقاته يجب غسله فيما إذا استعمل فيما يشترط فيه الطهارة و يطهر ظاهره بالغسل و ان بقى باطنه على النجاسة لو صار نجسا كما كان متنجسا قبل الإذابة فإنه بالاذابة يصير بتمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۶۱

اجزائه نجسا بالاختلاط كما عرفت فى المسألة المتقدمة.

[مسألة ۳۳ النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير]

مسألة ۳۳ النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير بل و الغسل بالقليل إذا علم جريان الماء عليه بوصف الإطلاق، و كذا قطعة الملح نعم لو صنع النبات من السكر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا لا يكون حينئذ قابلا للتطهير.

النبات أو الملح المتنجس إذا لم تنفذ النجاسة فى أعماقه بل صار الظاهر منه نجسا يطهر بالماء القليل فضلا عن الكثير إذا علم بجريان الماء عليه بوصف الإطلاق، و لم يخرج من إجرائه عليه من الإطلاق إلى الإضافة، و لو نفذت النجاسة فى أعماقه بان صنع النبات من السكر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا، أو علم بنفوذ النجاسة فيهما بحيث لا يمكن وصول الماء باقيا على إطلاقه بنفوذه فى أعماقه مع بقاء المتنجس على حاله، بل اما يصير الماء مضافا أو يخرج المتنجس عن حاله و يصير مستهلكا فى الماء، لا- يكون قابلا- للتطهير بالكثير فضلا عن القليل، لان طهره يتوقف على وصول المطهر إلى أعماقه بوصف الإطلاق المفروض عدم إمكانه، بل اما يخرج عن الإطلاق أو يستهلك المتنجس، و كيف كان فهو بوصف ما هو عليه غير قابل للتطهير خلافا للمحكى عن العلامة حيث قال بكفاية ممازجة المتنجس المذكور بالماء المعتصم و ان لم يستهلك هو و انقلب الماء المطلق و صار مضافا، و قد تقدم فى طى المسألة الاولى تزييفه، و مر فى المسألة الثانية حكم هذه المسألة فى الأمر الخامس من الأمور المذكورة فى طيها فراجع.

[مسألة ۳۴ الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل و باطنه أيضا]

مسألة ۳۴ الكوز الذى صنع من طين نجس أو كان مصنوعا للكافر يطهر ظاهره بالقليل و باطنه أيضا إذا وضع فى الكثير فنفذ الماء فى أعماقه.

يطهر ظاهر الكوز المتنجس بالقليل فضلا عن الكثير، و يطهر باطنه بنفوذ الكثير فيه و لا- يطهر بالقليل، و قد تقدم البحث عن ذلك مستوفى فى الصورة الثانية من الصور المذكورة فى طى المسألة السادسة عشر بما لا مزيد عليه فراجع.

[مسألة ۳۵ اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل]

مسألة ۳۵ الید الدسمة إذا تنجست تطهر فی الکثیر و القلیل إذا لم یکن

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۲۶۲

لدسومتها جرم و الا فلا بد من إزالته أولا و کذا اللحم الدسم و الألیة فهذا المقدار من الدسومة لا یمنع من وصول الماء.

حکم هذه المسألة واضح لا یحتاج البیان.

[مسألة ۳۶: الظروف الکبار التی لا یمکن نقلها]

مسألة ۳۶: الظروف الکبار التی لا یمکن نقلها کالحب المثبت فی الأرض و نحوه إذا تنجست یمکن تطهیرها بوجوه: أحدها: ان تملأ ماء ثم تفرغ ثلاث مرات، الثانی: ان یجعل فیها الماء ثم یدار إلی أطرافها بإعانة الید أو غیرها ثم یخرج منها ماء الغسالة ثلاث مرات، الثالث: ان یدار الماء إلی أطرافها مبتدء بالأسفل إلی الأعلی ثم یخرج الغسالة المجتمعة ثلاث مرات، الرابع:

ان یدار کذلک لکن من أعلاها إلی الأسفل ثم یخرج ثلاث مرات، و لا یشکل بان الابتداء من أعلاها یوجب اجتماع الغسالة فی أسفلها قبل ان یغسل و مع اجتماعها لا یمکن ادارة الماء فی أسفلها، و ذلک لان المجموع یعد غسلا واحدا فالماء الذی ینزل من الأعلی یغسل کلما جری علیه إلی الأسفل و بعد الاجتماع یعد المجموع غسالة و لا یلزم تطهیر آلة إخراج الغسالة کل مرة و ان کان أحوط و یلزم المبادرة إلی إخراجها عرفا فی کل غسلة، لکن لا یضر الفصل بین الغسلات الثلاث، و القطرات التی تقطر من الغسالة فیها لا بأس بها، و هذه الوجوه تجری فی الظروف الغیر المثبتة أیضا بالماء القلیل.

الکلام فی هذه المسألة فی أمور: الأول: تطهیر الظروف المثبتة أو غیر المثبتة یقع بالوجوه المذکورة فی المتن، و یدل علیه موثق عمار المتقدم نقله مرارا، و فیه عن الکوز أو الإناء یکون قذرا کیف یغسل؟ قال علیه السّلام: «یغسل ثلاث مرات یصب فیه الماء فیحرک فیه ثم یفرغ منه ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ منه ذلک الماء ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ منه و قد طهر» و المتفاهم منه عرفا هو کون التحریک لمکان إیصال الماء إلی أجزائه المتنجسة الذی یحصل بملائه أیضا، لکن صاحب الجواهر (قده) استشکل فی الطریق الأول، و قال، و ظاهر الموثق یقتضی عدم الاکتفاء فی التطهیر بملاء الإناء ثم إفراغه و ان حکاه فی الحدائق عن تصریح جماعة من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۲۶۳

الأصحاب انتهی، و قد تقدم الجواب عنه فی طی المسألة الرابعة عشر فراجع، و الطریق الثانی أیضا یستفاد من الموثق المذکور، بدعوی کون التحریک المذکور فیه لأجل إیصال الماء إلی أجزائه من دون مدخلیة التحریک فی إیصاله- بل المدار علی وصول الماء إلیها بأی نحو اتفق، و منه الإیصال بإعانة الید أو غیرها، و قد تقدم فی المسألة الخامسة و العشرین ان فی الطریق الثالث اشکالا من حیث ملاقاة أسفل المغسول الذی اجتمع فیه ماء الغسالة معه و تنجسه به، و الطریق الرابع یشترک مع الثالث فی هذا الاشکال مع ازدیاد الإشکال فی طهر الأسفل من جهة الإشکال فی صدق الغسل علیه عرفا مع عدم اجراء الماء علیه أو تحریکه لصیرورته مجمع الغسالة.

لکن الإشکالین کلاهما مندفعان اما الأول فبدلالة الموثق المذکور علی حصول الطهر بإفراغ المغسول عن الغسالة و إخراج الغسالة عنه بآلة نحو من الإفراغ، بل لعله اولی من الإفراغ بقلب المغسول فی الأوانی الغیر المثبتة، لاداء القلب الی ملاقاة أعالی المغسول مع الغسالة بخلاف الإفراغ بالالة إذ یمکن معه تحفظ المغسول عن تلاقیه کما لا یخفی، اللهم الا ان یستشکل بأن أقصی ما ثبت العفو عنه نجاسة ماء الغسالة نفسها قبل ان تنفصل دون ما إذا أصابتها نجاسة خارجیة، و ان کان ما ینجس بمباشرتها کالالة ترد علیها لإخراجها عن محلها و لو لم تباشر الإناء الذی محل للغسالة، و علیه فربما یشکل فی أصل التفریغ

بالالـۀ خصوصا مع مباشـرتها مع الإناء المغسول و لعله الى ذلک ينظر من يقيـد جواز التفريغ بالالـۀ بکون الإناء مثبتا يشق قلعه، و وجه جوازه بها فی تلک الحالۀ هو العسـر و لزوم التعطيل لولاه و ان کان يرد عليه بان العسر و التعطيل کأدلۀ نفی الحرج لا يثبتان حکم التطهير فی مرحلۀ الإثبات و انما يصلحان لثبوته فی مرحلـۀ التشـريع و الجعل، و اما الإشـکال الأخير فقد أجاب المصـنف (قده) عنه فی المتن:

بان المجموع يعـدّ غسـلا واحـدا فالماء الـذی ينزل من الأعلی يغسل کلما يجری عليه إلی الأسـفل و بعد الاجتماع يعد المجموع غسالۀ واحدۀ و لا بأس بما ذکره و ان کان اختيار الطريق الثالث اولی لسلامته عن الإشکال الأخير.

الأمر الثانی: وقع الکلام فی اعتبار تطهير آلۀ إخراج الغسالۀ و عدمه، و علی

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۲، ص: ۲۶۴

الأول فهل يعتبر بين الغسـلات أو فی کل عود و لو فی الغسـلۀ الواحـدۀ من الأولی أو الأخيرتين علی وجوه: المحکی عن جماعۀ من الأصـحاب کما فی المعالم هو الأول أی اعتبار عـدم اعادۀ آلـۀ التطهير إلی الإناء قبل التطهير و استحسـنه صاحب المعالم بناء علی نجاسۀ الغسالۀ و ظاهر هذا المحکی هو اعتبار تطهيرها فی کل عود و ان کان يتکرر فی غسـلۀ واحدۀ، و فی حاشيۀ السلطان علی الروضۀ اسـتظهار کون اعتباره فی المرۀ الثانيۀ من الغسلتين لئلا يختلط المتنجس بالغسالۀ الأولی بالثانيۀ، و لازم ذلک اعتبار، فی المرۀ الثالثـۀ من الغسـلات أيضـا بنـاء علی اعتبـار التثليث فی تطهير الإنـاء کمـا هو الأقوی، و انما لم يـذکر اعتباره فيها لکون المـذکور فی متن الکتـاب اعتبـار المرتين فی تطهير الإناء، و المختار عنـد صاحب الجواهر (قـده) فی نجاۀ العباد هو عـدم اعتبار تطهيرها أصلا لا بين الغسلات و لا فی کل عود، و استدل له فی الجواهر بإطلاق الموثق، و بعدم تنجس المغسول بماء غسالته، و ان ناقش فی الأول بعـدم سوق الإطلاق لـذلک و فی الأخير بمنع عدم تنجس المغسول بماء غسالته مطلقا، و قال بل ينبغی القطع بالنجاسۀ مع الانفصال عنه قضاء للقواعد.

أقول: بـل لو قلنـا بعـدم تنجس المغسول بمـاء غسـالته مطلقـا حتی مع الانفصـال يمکن ان يقـال بنجاسـته بما يتنجس بملاقاۀ ماء غسالته إذا کان خارجا عن المغسول، ضرورۀ ان عدم تنجسه بماء غسالته حتی بعد انفصال الغسالۀ شیء، و عدم تنجسه بما يلاقی بماء غسالته من الخارج کآلـۀ إخراجه الملاقيۀ معه شـیء آخر، و عدم تنجسه بالأول إذا دل الدليل عليه لا يلازم عدمه فی الثانی أی بملاقاۀ ملاقيه لعدم قيام الدليل عليه فالأقوی حينئذ اعتبار تطهير آلۀ الإخراج فی کل عود مع الإشـکال فی الإفراغ بالالۀ رأسـا لما عرفت من انصـراف إطلاق الموثق عنه، و الاشـکال فی العفو عن الغسالـۀ قبل الانفصال فيما إذا أصابتها نجاسـۀ خارجيۀ و ان کان حصل تنجسه بمباشـرتها کالالـۀ التی ترد عليها طاهرۀ، و عليه فالأحوط فی تطهير الأوانی المثبتـۀ تطهيرها بالماء المعتصم لو أمکن، و عـدم الاکتفاء بالماء القليل، و مع عدم إمکانه ففی الاکتفاء بالماء القليل اسـتنادا إلی إطلاق الموثق مع دعوی مساعدته مع الارتکاز العرفی فی کيفيۀ التطهير

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۲، ص: ۲۶۵

و لزوم الحرج و التعطيل لولاه تأمل و إشکال فتأمل.

الأـمر الثـالث: هـل اللازم فی إخراج ماء الغسالـۀ هو الفوريـۀ العرفيـۀ فی کل غسـلۀ أو يجوز التأخير فی الإخراج؟ وجهان: مختار المتن هو الأول و المصـرح به فی النجاۀ هو الأخير حيث يقول: ثم يخرج حينئذ ماء الغسالۀ المجتمع فی وسطها مثلا بنزح و نحوه من غير اعتبار للفوريۀ المزبورۀ انتهی، و قيل وجه الأخير هو إطلاق الموثق المتقدم، أقول: و لعل التمسک بکلمۀ «ثم» الدالۀ علی التراخی فی قوله عليه السّلام: «ثم يفرغ» اولی من التمسـک بالإطلاـق، و لعـل وجه الأـول هو منع الإطلاـق و لزوم الاقتصار علی القـدر المتيقن و هو ما يخرج منه ماء الغسالۀ فورا و الرجوع فی مورد الشک الی الاستصـحاب أعنی أصالۀ بقاء نجاسۀ المتنجس

ما لم يقطع زوالها.
الأمر الرابع: لا تعتبر الموالاة بين الغسلات و يجوز الفصل بينها بالزمان الطويل كما مرّ فى المسألة الثامنة و العشرين و ذلك لإطلاق الموثق المتقدم مع اشعار كلمة «ثم» الدالة على التراخى عليه.
الخامس: هل يغتفر القطرات النازلة من الغسالة عند افراغها من الإناء بالالة أم لا؟ احتمالان قد يقال بان حكمها هو تطهير الإله فإن قلنا بإطلاق الموثق يحكم بعدم الحاجة الى تطهير الإله و باغتفار القطرات النازلة و ان قلنا بالمنع عن الإطلاق فيحتاج الى تطهير الإله و يحكم بعدم اغتفار القطرات النازلة أخذا بالقدر المتيقن، و قد يقال باغتفار القطرات و لو قلنا بالحاجة إلى تطهير الإله، و ذلك بدعوى القطع بنفى البأس فيه لانه لازم غالبا فلو بنى على قدحه يلزم تعذر تطهير الأوانى المثبتة أو الكبيرة التى يتعذر إفراغ الماء منها بغير آلة، و لا يمكن الالتزام به للزوم الحرج بدونه، و ليس كذلك اعتبار عود الإله طاهرة انتهى، و لعل هذا التفصيل هو الظاهر من الشيخ الأكبر فى حاشيته على النجاة حيث قال فى تطهير الإله: اعتبار طهارتها لا يخلو عن وجه و وافق مع متنه فى نفى البأس عما يتقاطر حال النزح، و فيه ان دليل نفى الحرج لا يكون من طرق إثبات الحكم كما مر غير مرة، و العمدة هو التمسك بالإطلاق لو تم و الا فيجب اعتبار الاجتناب عنه أخذا بالقدر المتيقن كما لا يخفى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۶۶
الأمر السادس: ظاهر الأصحاب كما فى الجواهر عدم إلحاق الحياض بالأوانى فى تطهيرها بالماء القليل بالطرق المذكورة، و لكن الأقوى كما قواه فى الجواهر، و صرح به فى المتن هو الإلحاق اما بدعوى صدق النص عليها خطابا لكونها من الأوانى المثبتة إذ لا فرق فى الحوض فى كونه آنية الماء بين كونه مصنوعا فى الأرض من جنسها أو كونه مصنوعا من فلز و وضع فى مكان من البيت فكما ان الثانى آنية للماء فكذلك الأول الذى يتحمل الماء بقدر الثانى، و يكون ظرفيته بقدره و اما لشموله ملاكا لو فرض قصوره عن شموله بدعوى اختصاصه بالإناء مع المنع عن صدق الإناء على الحوض عرفا، و ذلك لمشابهته مع الإناء فى الصورة و الانتفاع و لو لم يصدق عليه اسم الإناء.

[مسألة ۳۷ فى تطهير شعر المرأة و لحية الرجل لا حاجة الى العصر]

مسألة ۳۷ فى تطهير شعر المرأة و لحية الرجل لا حاجة الى العصر و ان غسلا بالقليل لانفصال معظم الماء بدون العصر.
هذا فى الشعر الذى علم بانفصال معظم الماء عنه بدون العصر كما فى بعض أنواع الشعر الخفيف ظاهر، كما انه لو علم بعدمه كما فى بعض أنواع الشعر الكثيف ينبغى القطع بالاحتياج الى العصر، و مع الشك فى ذلك فالحكم هو اعتبار العصر أخذا بالقدر المتيقن و استصحاب بقاء النجاسة فى صورة الشك فى حصول الطهر.

[مسألة ۳۸ إذا غسل ثوبه ثم رأى بعد ذلك فيه شيئا من الطين أو من دقاق الأشنان الذى كان متنجسا لا يضر ذلك بتطهيره]

مسألة ۳۸ إذا غسل ثوبه ثم رأى بعد ذلك فيه شيئا من الطين أو من دقاق الأشنان الذى كان متنجسا لا يضر ذلك بتطهيره بل يحكم بطهارته أيضا لانغساله بغسل الثوب.
لا يخفى ان كلا من الحكم بطهارة الثوب الذى غسله و المتنجس الذى رآه فيه بعد تطهيره على نحو العموم لا يخلو عن الاشكال، و الصواب فى الثوب ان يقال بطهارته فيما إذا علم بنفوذ الماء فى أعماقه و عدم ممانعة ذاك المتنجس عنه، و مع العلم بعدم نفوذه أو الشك فيه يحكم ببقائه على النجاسة، و فى المتنجس ان يقال بطهارته أيضا مع العلم بنفوذ الماء فيه و الا فيحكم بطهارة ظاهره فقط و بقاء باطنه على النجاسة لو علم بنفوذ الماء المتنجس فى باطنه.

[مسألة ۳۹ فى حال اجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر]

مسألة ۳۹ فى حال اجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف لا يلحقه حكم ملاقى الغسالة حتى يجب غسله ثانيا بل يطهر المحل بتلك الغسلة، و كذا إذا كان جزء من الثوب نجسا فغسل مجموعه فلا يقال ان المقدار الطاهر تنجس بهذه الغسلة فلا تكفيه، بل الحال كذلك إذا ضم مع المتنجس شيئا آخر طاهرا و صب الماء على المجموع، فلو كان واحدا من أصابعه نجسا فضم إليه البقية و اجرى الماء عليها بحيث وصل الماء الجارى على النجس منها إلى البقية ثم انفصل تطهر بطهره، و كذا إذا كان زنده نجسا فأجرى الماء عليه فجرى على كفه ثم انفصل فلا يحتاج الى غسل الكف لوصول ماء الغسالة إليها و هكذا، نعم لو طفر الماء من النجس حين غسله على محل طاهر من يده أو ثوبه يجب غسله بناء على نجاسة الغسالة، و كذا لو وصل بعد ما انفصل عن المحل الى طاهر منفصل، و الفرق ان المتصل بالمحل النجس يعد معه مغسولا واحدا بخلاف المنفصل.

الماء الجارى على المحل النجس من البدن أو الثوب و نحوهما إذا وصل الى ما يتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف مقتضى قاعدة انفعال ملاقى المتنجس عن ملاقاته و ان كان هو الحكم بتنجسه و لزوم تطهيره بعد الغسلة التى صارت منشأ لانفعاله الا انه خرج عن حكم هذه القاعدة، و لا يلحقه حكم ملاقى الغسالة لكى يجب غسله مستقلا بل يطهر ذاك المحل أيضا بتلك الغسلة و ذلك لوجوه:

الأول: لزوم انسداد غسل المتنجسات بالماء القليل و اختصاص التطهير بالماء المعتصم لانه لو احتاج المحل المتصل بالمحل النجس الى التطهير المستقل لوجب طهر ما غسله أولا- بعد الفراغ عن غسل ما اتصل به لاتصاله بما اتصل به الموجب لسراية الغسالة الثانية إليه فيحتاج الى تكرر كل من المتصلين مرات غير متناهية و لا يحصل طهره بعد ذلك أيضا فينسد باب غسل المتنجس بالماء القليل رأسا (الثانى) السيرة القطعية المقتضية للطهارة تبعا للمحل النجس (الثالث) مساعدة فهم العرف الارتكازى

فى الاكتفاء فى طهر ما تنجس بماء الغسالة من جهة اتصاله بالمحل المغسول به المنزل عليه إطلاقات أدلة التطهير. (الرابع) دلالة الإطلاقات المقامية لأدلة التطهير حيث لم يذكر فى شىء منها اعتبار غسل المتصل بالمحل المتنجس بواسطة ملاقاته مع الماء المغسول به المحل المتنجس، و الظاهر كفاية خروج المعظم من ماء الغسالة عنه فى حصول طهره، و ان بقى منه شىء مثل المحل المتنجس نفسه فلا يضره بقاء البلة المتخلفة فيه كما لا يضر بقائها فى الاجزاء المتنجسة خلافا لما فى مستمسك العروة حيث يقول فلو لم ينفصل لمانع أو لقلته اختص مستقر الماء بالنجاسة أخذا بالقاعدة و عدم ثبوت السيرة على خلافها انتهى.

و لا يخفى ما فيه و لو لا مقابلة مقالته مع ما يحكيه عن البرهان القاطع أمكن حملها على ما إذا كانت البلة الباقية مما يعسر زوالها لمانع و كانت أكثر من البلة المتخلفة فى المحل بعد إخراج معظم ما فيه عادة، لكنه ينافيه ما أورده على البرهان القاطع من الحكم بعدم الإضرار فيما يبقى من البلة المتخلفة، و لا فرق فيما ذكر بين الأمثلة التى ذكرها المصنف (قده) فى المتن من كون منشأ التنجس وصول ماء غسالة المحل الى ما يتصل به من المحل الطاهر على ما هو المتعارف، أو كون منشئه غسل مجموع الثوب المتنجس بعضه الموجب لوصول ماء المغسول به بعضه المتنجس إلى سائر اجزائه، أو كان انضمام الشىء الطاهر الى المتنجس و غسل المجموع دفعة واحدة، هذا كله فيما إذا صدق الغسل الواحد على اجراء الماء على المحل المتنجس و الطاهر، و مع عدمه يحتاج المحل المتنجس به على غسل مستقل كما إذا طفر الماء من المتنجس الى المحل الطاهر، فإنه يحتاج فى طهره

الى غسله مستقلا و لا يكتفى بنفس ذاك الغسل و هذا ظاهر.

[مسألة ۴۰ إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته]

مسألة ۴۰ إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته و يطهر بالمضمضة و اما إذا كان الطعام طاهرا فخرج دم من بين أسنانه فان لم يلاقه لا يتنجس و ان تبلل بالريق الملاقى للدم، لان الريق لا يتنجس بذلك الدم، و ان لاقاه ففى الحكم بنجاسته اشكال من حيث انه لاقى النجس فى الباطن،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۶۹

لكن الأحوط الاجتناب عنه لان القدر المعلوم ان النجس فى الباطن لا ينجس ما يلاقيه مما كان فى الباطن لا ما دخل اليه من الخارج فلو كان فى أنفه نقطة دم لا يحكم بتنجس باطن الفم و لا يتنجس رطوبته بخلاف ما إذا دخل إصبعه فلاقته فان الأحوط غسله.

فى هذه المسألة صور تقدم حكمها فى طى المسألة الاولى من المسائل المذكورة فى أحكام البول و الغائط، و فى طى المسألة الثالثة عشر من المسائل المذكورة فى أحكام الدم، و اما بقاء المتخلف بين الإنسان على نجاسته فلعدم ما يوجب طهره و ليس انتقال المتنجس عن الظاهر الى الباطن مع بقائه على ما هو عليه و عدم استهلاكه من المطهرات كما لا يخفى، و مع الشك فيه يكون المرجع استصحاب بقاء نجاسته، و اما طهره بالمضمضة فلعموم أدلة طهر المتنجس بالماء، و فى الاكتفاء بالمرة أو الحاجة الى التعدد احتمالان مبنيان على كفاية المرة فى تطهير المتنجس أو الحاجة الى التعدد اما مطلقا أو فى خصوص البول و قد تقدم الكلام فى ذلك أيضا.

[مسألة ۴۱ آلات التطهير كاليد و الظرف الذى يغسل فيه تطهر بالتبع]

مسألة ۴۱ آلات التطهير كاليد و الظرف الذى يغسل فيه تطهر بالتبع فلا حاجة الى غسلها، و فى الظرف لا يجب غسله ثلاث مرات بخلاف ما إذا كان نجسا قبل الاستعمال فى التطهير فإنه يجب غسله ثلاث مرات كما مر.

و يستدل لتبعية آلات التطهير فى الطهر للمحل الذى يغتسل بالسيرة القطعية و الإطلاق المقامى لأدلة التطهير المتضمنة للأمر بالغسل، و خصوص صحيحة ابن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال عليه السّلام: «اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» فان حكمه (ع) بطهارة الثوب بغسله فى المركن مرتين مع عدم تعرضه (ع) لغسل المركن بعد الغسلة الأولى أو الثانية يدل على طهره بالغسلة التى يغسل بها الثوب كما لا يخفى، و منه يظهر صحة الحكم بعدم الحاجة فى غسل الظرف ثلاث مرات بخلاف ما لو كان نجسا قبل الاستعمال حيث يحتاج فى تطهيره الى غسله ثلاث مرات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۷۰

[الثانى من المطهرات الأرض]

اشارة

الثانى من المطهرات الأرض و هى تطهر القدم و النعل بالمشى عليها أو المسح بها بشرط زوال عين النجاسة ان كانت، و الأحوط الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة دون ما حصل من الخارج، و يكفى مسمى المشى أو المسح و ان كان الأحوط المشى خمسة عشر خطوة، و فى كفاية مجرد المماسة من دون مسح أو مشى اشكال و كذا فى مسح التراب عليها، و لا فرق فى الأرض بين التراب و الرمل و الحجر الأصلى، بل الظاهر كفاية المفروشة بالحجر بل بالآجر و الجص و النورة، نعم يشكل كفاية المطلى بالقير أو المفروش باللوح من الخشب مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و لا إشكال فى عدم كفاية المشى على الفرش و الحصير و البوارى و على الزرع و النباتات الا ان تكون قليلا بحيث لا يمنع عن صدق المشى على الأرض، و لا يعتبر ان يكون فى القدم أو النعل رطوبة و لا زوال العين بالمسح أو المشى و ان كان أحوط و يشترط طهارة الأرض و جفافها نعم الرطوبة الغير المسرية غير مضرة، و يلحق بباطن القدم و النعل حواشيهما بالمقدار المتعارف مما يلتزق بهما من الطين و التراب حال المشى، و فى إلحاق ظاهر القدم بباطنها إذا كان يمشى بهما لاعوجاج فى رجله وجه قوى و ان كان لا يخلو عن اشكال كما ان إلحاق الركبتين و اليدين بالنسبة الى من يمشى عليهما أيضا مشكل، و كذا نعل الدابة و كعب عصا الأعرج و خشبة الأقطع، و لا فرق فى النعل بين أقسامها من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما هو المتعارف، و فى الجورب إشكال إلا إذا تعارف لبسه بدلا عن النعل، و يكفى فى حصول الطهارة زوال عين النجاسة و ان بقى أثرها من اللون و الرائحة بل و كذا الاجزاء الصغار التى لا تتميز، كما فى الاستنجاء بالأحجار لكن الأحوط اعتبار زوالها كما ان الأحوط زوال الأجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم و ان كان لا يبعد طهارتها أيضا.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا إشكال فى مطهرية الأرض فى الجملة و لا خلاف فيه الا ما يحكى عن ظاهر خلاف الشيخ (قده) و قد أول بما يوافق المشهور و يدل

عليه بعد مفروغيته عندهم ظواهر غير واحد من الاخبار التى سيمر عليك بعضها فى الأمور الاتية.

الثانى: المذكور فى أكثر النصوص و الفتاوى و معاقد الإجماعات عنوان الأرض، و لكن عبر فى الشرائع بالتراب بدل الأرض، و حكى عن المقنعة و التحرير أيضا و لعل التعبير به للاقتفاء عن النبويين المعبر فيهما بالتراب ففى أحدهما إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب، و فى الأخر منهما إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى فان التراب له الطهور، و لعل التعبير به فيهما لمكان شيوع التعبير عن الأرض بالتراب لا لأجل خصوصية للتراب فى ذلك.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

الثالث: اختلف فى التعبير عما يطهر بالأرض فعن بعض بالاقتصار على ذكر القدم و النعل كما فى المتن، و عن آخر ذكر الخف بدل النعل، و عن ثالث ذكر الخف و القدم و النعل و عن رابع ذكر الخف و النعل و الظاهر ان هذا الاختلاف لمكان التفنن فى المثال و ان المدار على القدم و كلما يتنعل به عادة لا لمكان الاختلاف فى الحكم و يشهد بذلك دعوى اتفاق المحكى عن جامع المقاصد بطهارة كلما يتنعل به عادة كالقبقاب و نحوه، و لو سلم كون الاختلاف فى التعبير لمكان الخلاف فى الحكم، فالأقوى عدم الاختصاص بشىء مما ذكر بل المدار على ما يتنعل به عادة كما سيأتى، و قد ادعى الإجماع على طهر باطن القدم و النعل بالأرض كما فى المحكى عن جامع المقاصد و المدارك و عن الدلائل انه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يدل عليه

فى القدم مضافا الى الإجماع صحيح زرارة و حسنة المعلى و حسنة الحلبى حسبما يأتى نقلها و يدلّ عليه فى القدم أيضا و فى النعل إطلاق صحيح الحلبى و صحيح الأحول، و على خصوص النعل و الخف النبويان المتقدمان بعد انجبارهما بالعمل.

الرابع: انما يحصل الطهر فيما يطهر بالأرض بعد زوال عين النجاسة عنه لو كانت موجودة فيه و لا يطهر مع بقائها و هذا ظاهر و يدل عليه صحيحة زرارة و فيها أيضا قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوئه؟

و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: «لا يغسلها الا ان يقذرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب

أثرها و يصلى» فان جعل ذهاب أثرها غاية لمسحها ظاهر فى اعتباره فى طهره.

الخامس: هل الأرض تطهر النجاسة الحادثة فيما يتطهر بها مطلقا و لو لم تكن حاصلة بالمشى على الأرض النجسة بل حصلت من الخارج كما إذا أدمى باطن قدمه مثلا لا من ناحية ملاقاته مع الأرض النجسة بل بسبب السكين مثلا أو يختص طهرها بما يحصل من المشى على الأرض النجسة سواء كانت النجاسة من الأرض أم من غيرها كما إذا لاقت قدمه وتدا مطروحا على الأرض فأدمى باطنه حيث ان النجاسة حاصلة من المشى على الأرض لكنها ليست من الأرض أو يختص طهرها بما يحصل من المشى من النجاسة التى فى الأرض المتنجسة بالبول أو من مشى الخنزير عليها. (وجوه) مقتضى الأخذ بالقدر المتيقن هو الأخير، و يدل على حصول طهره بالأرض صريحا جملة من النصوص ففى حسنة المعلى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافيا؟ فقال عليه السّلام: أ ليس ورائه شيء جاف؟

قلت: بلى فقال عليه السّلام: «لا بأس ان الأرض يطهر بعضه بعضا» و حسنة الحلبى عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق برجلى من نداوته؟ فقال عليه السّلام: أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ قلت:

بلى قال: «فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا» و صحيح الحلبى قال: دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال: اين نزلتم؟ فقلت نزلنا فى دار فلان فقال: ان بينكم و بين المسجد زقاقا قذرا، أو قلنا له ان بيننا و بين المسجد زقاقا قذرا فقال عليه السّلام: «لا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا» و صحيح الأحول عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يطأ على الموضوع الذى ليس بنظيف ثم يطاء بعده مكانا نظيفا؟ قال عليه السّلام «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك».

و يدلّ على الثانى أعنى اختصاص مطهريتها بما تنجس من ناحية المشى على الأرض سواء كان بسبب الأرض أم لا، صحيح زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام رجل وطاء على عذرة فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوئه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال عليه السّلام «لا يغسلها الا ان يقذرها و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى» فإنه صريح فى

كون تنجس الرجل بسبب العذرة الملقاة على الأرض لا من الأرض نفسها.

و استدل للأول بإطلاق صحيحة زرارة و فيها: «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله و يجوز ان يمسح رجليه و لا يغسلهما» بناء على ان يكون مسحهما فى مورد تطهيرهما عن النجاسة، لا فى المسح فى الوضوء، و جريان التعبير بالنحو المذكور مجرى التقية، و بان انسباق الذهن الى الاختصاص بما يحصل من المشى على الأرض من الاخبار المذكورة مطروح بعدم التفات العرف الى تلك الخصوصيات بل هى ملغاة بنظرهم فيكون التعبير بما عبر فى تلك الاخبار جاريا مجرى الغالب من كون النجاسة ناشئة من المشى على الأرض فيكون من قبيل ذكر المورد الذى لا يضر بعموم الجواب فيصح

معه التمسک بالإطلاق، و اما التمسک بالعلة المذکورة فی تلک النصوص ففیه انها و ان تکون مشعرة علی الاختصاص بما یحصل من المشی علی بعض المحتملات فیها الا ان فیها احتمالات أخر تصیر مجملة معها، مع انه علی تقدیر أظهریة ما یستشعر منها الاختصاص لو سلم أظهریته یکون مطروحا بما ذکر من نفی التفات العرف الی تلک الخصوصیة.

و توضیح ذلک ان فی قوله علیه السّلام «ان الأرض یطهر بعضه بعضا» احتمالات، الأول: ما ذکره صاحب المعالم (قده) و هو ان یکون المراد بالبعض الثانی الذی یطهر بالبعض الأول هو ما تنجس بالأرض من النعل و القدم لا الأرض نفسها، و قد أطلق علیه الأرض مجازا لکونها السبب فی تنجسه، و بالبعض الأول هو البعض المطهر، و علی هذا فیختص الحکم بطهر ما تنجس بسبب المشی علی الأرض لا مطلقا، و هذا الاحتمال مبنی القول بالاختصاص.

الثانی: ان بعض الأرض الطاهرة مطهرة لبعضها الأخر ای مذهبة لأثره، کما یقال الماء مطهر للبول ای مذهب لعینه و أثره أعنی النجاسة الحاصلة للمحل الملاقی له الثالث: ان یکون المراد بالبعض الثانی الاجزاء الأرضیة المتنجسة التی تستصحبها الرجل أو النعل بمصاحبته النجاسة، و من المعلوم ان طهرها یستلزم طهر الرجل و الخف أیضا فیدل علی طهارة الرجل و الخف بالتبع.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۲۷۴

الرابع: ان یکون المراد بالبعض الثانی بعض الأرض حقیقة بمعنی ان بعض الأرض یطهر بعضها الأخر بإذهاب النجاسة عنه، أو تأثیره فی استحالته أو استهلاکه الموجب لارتفاع الموضوع فیکون الاستدلال بهذه القضیة لطهارة الرجل و النعل مبنیا علی تنزیلهما منزلة الأرض بعلاقة المجاورة و المناسبة المقتضیة للمشارکة فی الحکم.

الخامس: ان یکون المراد بالبعض الأول هو البعض الطاهر من الأرض، و بالبعض الثانی شیئا مبهما، فیصیر المعنی حینئذ ان الأرض الطاهرة تطهر بعض الأشیاء النجسة الذی من جملته مورد السؤال، و لا یخفی ان الأقرب من هذه الاحتمالات الأولان، و اما الباقی فبعید جدا حتی الرابع منها، و ان نفی عنه البعد فی مصباح الفقیه، و علی الاحتمالین الأولین یمکن ان یستدل بالتعلیل المذکور علی اختصاص الحکم بخصوص ما تنجس بالمشی علی الأرض، اللهم الا ان ینفی بما ذکر من نفی التفات العرف الی تلک الخصوصیة، و علیه فالأقوی حینئذ حصول الطهر بالأرض مطلقا و لو حصلت النجاسة من الخارج الا ان الاحتیاط فی الاقتصار علی النجاسة الحاصلة بالمشی علی الأرض النجسة مما لا ینبغی ترکه.

الأمر السادس: لا فرق فی حصول الطهر بین أن یکون بالمشی علی الأرض أو بالمسح بها، و یدل علیه صحیحة زرارة المتقدمة المصرحة فیها بحصول الطهر بالمسح، و روایة حفص بن عیسی و فیها قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام انی وطئت علی عذرة بخفی و مسحته حتی لم أر فیه شیئا ما تقول فی الصلاة فیه؟ قال علیه السّلام: «لا بأس» و لا یعتبر فی المسح مقدار معین بل الحدّ فیه حصول النقاء بحیث لو نظرت الیه لم تر من النجاسة شیئا کما تدل علیه الروایة الأخیرة، بل صحیحة زرارة المتقدمة التی ذکر فیها بقوله علیه السّلام:

«لکنه یمسحها حتی یذهب أثرها» و اما فی المشی فالمحکی عن ابن الجنید اشتراط طهره به بکونه بمقدار خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلک، و لکن المشهور المعروف هو عدم الاشتراط و کفایة مسمی المشی بما یحصل به النقاء، و هذا هو الأقوی لإطلاق النصوص و حمل صحیح الأحول علی الغالب من توقف زوال القذارة غالبا علی المشی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۲۷۵

بهذا المقدار کما یومی الیه قوله علیه السّلام: «أو نحو ذلک» المبعد لحمل قوله علیه السّلام: «إذا کان خمسة عشر ذراعا» علی التعبد، ثم ان الأصوب هو التعبیر بخمسة عشر ذراعا کما فی الصحیح، فما فی المتن من التعبیر بالخطوة بدل الذراع فلعله من جهة کون الغالب فی الخطاء کون کل واحد منها بقدر الذراع.

السابع: المحكى عن غير واحد كما فى مصباح الفقيه التصريح بكفاية مطلق المماسة، و لعل وجهها إطلاق التعليل الوارد فى النصوص المتقدمة لكن الا وجه اعتبار المشى أو المسح لظهور حسنة الحلبى و صحيحة زرارة المتقدمتين فى اعتبارهما و منع إطلاق التعليل لعدم وروده فى مقام بيان كيفية التطهير، و لو سلم إطلاقه فهو مقيد بما فى الحسنة و الصحيحة، و منه يظهر عدم الاكتفاء بمسح التراب على القدم و النعل المتنجسين فى طهرهما بل لا بد من مسحهما بالأرض، و ان قيل بالاكتفاء بمسح التراب عليهما بل هو الظاهر من عبارة الجواهر حيث يقول: و لا فرق بين كيفيات المسح من جعل الحجر مثلا آلة للمسح و غيره، و حكى أيضا عن كاشف الغطاء (قده) و لكنه لا يخلو عن المنع لان المستظهر من النصوص هو تعين مسح الرجل أو النعل بالأرض، لا مسح الأرض بهما.

الثامن: لا فرق فى الأرض بين ان يكون سطحها التراب أو الرمل أو الحجر الأصلى كالجبال، و قد تقدم فى الأمر الثانى من ان التعبير بالتراب فى بعض المتون كالشرائع و نحوه لا يكون لأجل خصوصية فيه، بل لعله للاقتفاء عن النبويين المعبر فيهما بالتراب، و ان التعبير فيهما به أيضا لمكان شيوع التعبير عن الأرض بالتراب، و كذلك الأرض التى ألقى عليها الحجر أو الرمل كبعض الطرق التى يلقى عليها الرمال بل الأرض المفروشة بالأحجار المثبتة فيها لصدق الأرض عليها قطعا و عدم خروجها عن الأرض بواسطة إثبات الأحجار عليها، و اما المفروشة بالآجر أو بالجص أو النورة المطبوخين ففى الاكتفاء بها اشكال من جهة الشك فى صدق الأرض عليها مع فرض صيرورة ما عليها مطبوخة، و ذلك بواسطة الشك فى خروج ما عليها عما يصدق عليه الأرض بسبب الطبخ كما يشكل عليه التيمم أيضا، و استصحاب بقائه على الأرضية فاسد،

لكون الشبهة مفهومية، و فى مثله لا يجرى الاستصحاب، و مما ذكرنا يظهر الكلام فى عدم كفاية المطلى بالقير أو المفروش باللوح من الخشب مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و ذلك لعدم صدق الأرض عليه التى هى المدار فى التطهير بالمشى عليها أو المسح بها، كما لا إشكال فى عدم كفاية المشى على الفرش و الحصير و البوارى و الزرع و النباتات الا ان يكون النبات قليلا لا يمنع عن صدق المشى على الأرض.

التاسع: لا يعتبر ان تكون فى القدم أو النعل رطوبة لإطلاق النص و لا زوال العين بالمسح أو المشى بل يطهر بمماسة الأرض و لو لم تكن عليه عين النجاسة، و ذلك لإطلاق النصوص الشامل لمطلق النجاسة من العينية و الحكمية، و يؤيد بأولوية تطهيرها للحكمية من العينية لاخفيتها عن العينية و لكن الأولوية ممنوعة لاحتمال دخل المشى أو المسح فى زوالها المتوقف على كونها عينية فتأمل.

العاشر: اختلف فى اعتبار طهارة الأرض على قولين، فالمحكى عن الإسكافى و الشهيد و المحقق الثانى هو اعتبارها، و عليه عامة المحققين من المتأخرين، و استدل له باستصحاب نجاسة المطهر بالفتح بعد قصور الإطلاقات المقتضية للمطهرية عن شمول صورة نجاسة الأرض، و ذلك بواسطة المناسبة المغروسة فى الذهن من اشتراط كون المطهر طاهرا، و بالقاعدة المسلمة بين الفقهاء من اعتبار سبق الطهارة فى المطهر، و عن الوحيد البهبهانى فى شرح مفاتيح الاعتراف بكونه مما اتفق عليه الأصحاب، و بالاستقراء و التتبع فى موارد التطهير بالماء و حجر الاستنجاء، و بصحيح الأحول فى الرجل يطأ فى الموضع ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا؟ قال عليه السّلام: «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا» بناء على ان يكون الضمير المستتر فى كلمة «كان» راجعا الى المكان النظيف المفروض فى السؤال، و لازمه القصر على التطهير بالأرض النظيف فيقيد به إطلاق سائر النصوص، و بالنبوى المعروف: «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» بناء على ان يكون الطهور الذى من صيغ المبالغة هو الطاهر المطهر بالمطهرية الأعم من رفع الحدث و الخبث.

لكن يمكن الاشكال على الاستدلال بالنبوى بالمنع عن عموم الطهور للمطهر

من الحديث و الخبث، و انه على تسليمه لا يدل على تقييد مطهريته بكونه طاهرا، كما يشكل الاستدلال بالصحيح بان النظيف ليس بمعنى الطاهر بل هو المقابل لمعنى القذر:

اى المتلوث بالنجاسة، فيمكن ان يكون مع خلوه عن عين النجاسة متنجسا فلا يدل على اعتبار الطهارة فى المطهر، مع انه لو سلم كون النظيف بمعنى الطاهر، عود الضمير الى المكان النظيف المفروض فى السؤال لا يوجب تقييد الأرض به على وجه يصلح ان يكون مقيدا لإطلاق سائر الأخبار، فالمحكم حينئذ هو الإطلاق و به يمنع الرجوع الى استصحاب نجاسة المطهر بالفتح أيضا لو سلم إطلاق الاخبار من غير تلك الجهة، لكن الإنصاف صحة دعوى انصرافها إلى الأرض الطاهرة لما ذكر من المناسبة المغروسة، فالأقوى حينئذ اعتبار الطهارة فى الأرض.

الحادى عشر: هل يعتبر فى الأرض المطهرة أن تكون يابسة أم لا؟ وجهان، بل قولان: المحكى عن ابن الجنيد هو الأول، و استدل له برواية المعلى المتقدمة، و فيها قال عليه السّلام: «أ ليس ورائه شيء جاف؟» قلت: بلى فقال عليه السّلام: «لا بأس» و حسنة الحلبى و فيها: «أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟» قلت: بلى فقال عليه السّلام: «فلا بأس» و الجفاف و اليبوسة اما متقاربان أو تكون اليبوسة أخص من الجفاف، فيقيد الجفاف بها كما يقيد المطلقات الخالية عن التقييد بالجفاف و اليبوسة بهما، و أورد على الاستدلال بهما تارة بعدم كون ذكر الجفاف و اليبوسة فيهما على وجه يفيد التقييد، لعدم كونه بصيغة احدى المفاهيم المعتبرة، و اخرى بأنه يحتمل ان يكون الجفاف المعبّر فى رواية المعلى فى مقابل الرطوبة الواصلة إلى القطعة الرطبة من مرور الخنزير عليها، فمعنى قوله عليه السّلام: «أ ليس ورائه شيء جاف» هو الجفاف من تلك الرطوبة، و ان تكون اليبوسة المعبر عنها فى حسنة الحلبى هى اليبوسة عن رطوبة البول المقابل لها، و أجيب عن الأول بأن دعواه ناشئة عن الغفلة عن جهات الدلالة فإن الخبرين أظهر فى التعليق من القضية الشرطية، و عن الثانى انه احتمال لا يوجب رفع اليد عن ظهور اللفظ لكن الانصاف عدم قوة دلالة اللفظ المشتمل على القيدين على التقييد لقوة احتمال ارادة الخلو عن الرطوبة النجسة المقابلة لهما، لا الجفاف بقول مطلق و لو عن الرطوبة الطاهرة

الا ان الاحتياط فى اشتراط جفافها لا ينبغى تركه.

الثانى عشر: هل المعتبر فى الجفاف الذى اشترط فى مطهرية الأرض هو ما يصدق عليه اسم الجفاف عرفا، أو ما يقابل الرطوبة المتعدية بان لا تكون ذات رطوبة متعدية لو لم يصدق عليها الجفاف؟ وجهان: مقتضى الجمود على ظاهر الخبرين المتقدمين هو الأول، و عليه الشيخ الأكبر (قده) فى حاشية النجاة، و ذهب صاحب الجواهر إلى الأخير، و عليه جملة من المتأخرين المحققين و منهم المصنف فى المتن، و لا ريب ان الأول أحوط لو لم يكن أقوى.

الثالث عشر: يلحق بباطن القدم و النعل حواشيهما بالقدر المتعارف مما يلتزق بهما من الطين و التراب حال المشى لإطلاق الأدلة، و دلالة صحيحة زرارة عليه، و فيها:

«رجل وطاء على عذرة فساخت رجله فيها» ضرورة ظهور الرسوخ فى العذرة على التزاق حواشى المتوسخ بها بحيث لو قيل بالاقتصار على طهر الباطن و عدم إلحاق الحواشى به للزم طرح العمل بها بالمرة من جهة عدم انفكاك تنجس الباطن بالرسوخ فى العذرة عن تنجس حواشيه، فهذه الصحيحة صريحة فى طهر الحواشى لكن مع مسح الحواشى بالأرض أيضا كالباطن، خلافا لظاهر المحكى عن كشف الغطاء فى الحكم بطهارة الحواشى المذكورة تبعا للباطن و ان لم تمسح بالأرض، و لا وجه، له و فى

الجواهر و هو جيّد لو لا مطلوبيـة التوقف و الاحتياط فى أمثال ذلک، و لعل ما استجوده بالنظر الى إطلاق الحكم بعـدم وجوب غسل الرجل و الاكتفاء بمسـحها من غير مسـح حواشـيها، لكن ينـدفع بان الظاهر اعتبار مسح ما تلطخ بالعذرة مطلقا من الباطن و حواشيه لعدم تخصيص الباطن بالمسح حتى يقال بان ترک ذكر مسح الحواشى يدل على عدم احتياجها بالمسح.

الرابع عشر: هل الحكم بالطهر يعم باطن القدم و النعل و ظاهرهما فيما إذا مشى بظاهرهما لاعوجاج فى رجله أم يختص بالباطن؟ وجهـان من إطلاـق جملـة من النصوص و عموم التعليـل فى قوله عليه السّـلام «ان الأرض يطهر بعضـها بعضا» و ما وقع فيه التعبير بالقدم و الخف و النعل من باب الإعطاء بالمثال، و من احتمال انصراف الإطلاق

إلى المتعارف، و مطلوبية التوقف و الاحتياط فى غير ما ورد عليه النص، و المسألة لا تخلو عن التأمل.

الخـامس عشـر: فى إلحـاق ركبتى الأقطع و يـديه إذا كـان مشـيه عليهمـا أيضـا وجهـان: من مساواتهما مع القـدم و النعل، و من الانصـراف الى المتعـارف، و لعـل التوقف فيها اولى من ما تقـدم فى الأمر المتقـدم كما ان إلحاق كعب عصـى الأعرج و خشـبة الأقطع أشـكل إذ لا وجه للإلحاق إلا دعوى استفادته من الأدلة بنحو من الاعتبار و تنقيح المناط الذى يساعد عليه العرف، و هو مشكل فى غاية الاشكال و أشكل منه الحكم بإلحاق نعل الدابة إذ لا وجه له أصلا.

السادس عشر: مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة عدم الفرق بين القدم و ما يوقى به، و فى ما يوقى به أيضا لا فرق بين النعل و بين مـا يستر به القـدم ممـا جعـل وقايـة له من المصـنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوهـا ممـا أعـد لوقايـة القـدم عن التمـاس بالأرض، و اما الجورب فهو خارج عن مصب الإطلاق لعـدم تعارف وقاية الرجل به الا ما أعدّ لذلک كالبعض منه المصـنوع من الجلد الذى يلبسه بعض أهل الجبال.

السابع عشـر: لا إشكال فى اعتبار زوال عين النجاسة فى تطهير ما يراد تطهيره بالأرض، و اما اعتبار زوال أثرها فينبغى القطع بعدم اعتبـاره فى الأثر الـذى بمعنى الرائحـة و اللون و نحوهما و ذلک لعـدم اعتبار زواله فى التطهير بالماء قطعا كما عرفت فيما تقـدم فكيف فى التراب المبنى امره على التسـهيل، و يمكن ان يستدل له بصحيحة الأحول المتقدمة التى ورد فيها التحديد بخمسة عشر ذراعا بدعوى عدم كون هذا المقدار من المشـى موجبا لإزالة الأثر غالبا، و اما الأثر بمعنى الاجزاء الصـغار من النجس الباقية بعد زوال عينه بالمسـح ففى اعتبار زواله قولان: و المنسوب إلى جماعـة منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصـد و العلامـة الطباطبائى فى منظومته هو الأـول، و يسـتدل له بالأصـل: أى استصـحاب بقاء النجاسـة مع بقائه و معروفيـة توقف تطهير النجاسات على ازالة آثارها، و عمومات وجوب إزالة النجاسة التى منها اجزائها الدقيقة، و صحيحة زرارة المتقدمة التى فيها قال عليه السّلام «لا يغسلها الا ان يقذرها و لكنه يمسحها حتى يذهب

أثرها و يصـلى» و صـحيحة حفص بن بكر: وطأت عذرة بخفّى و مسـحته حتى لم أرفيه شـىء ما تقول فى الصـلاة فيه؟ فقال: «لا بأس» فان نفى الرؤية فيه عن شـىء من العذرة يكشف عن عدم بقاء أثرها أيضا بمعنى اجزاء صغارها، لكنه كما ترى لا ندل على اعتبار زوالها، بل هى دالة على طهرها بعد زوالها الذى لا اشكال فيه.

و ذهب صاحب الجواهر تبعا لشـيخه كاشف الغطاء (قـدس سرهما) الى عدم اعتبار زواله و اسـتدل له بإطلاق أكثر النصوص، و حمل الأثر المذكور فى صحيحة زرارة على إرادة الأثر الذى هو من الأعيان المحسوسة الداخلة فى العين التى لا يعتاد بقائها عادة و لا يصـدق ذهاب العين عرفا مع بقائها، لا الأثر بمعنى الاجزاء الصـغار الباقية بعد زوال العين، كيف! و لو لم يحمل على ما ذكر بـل حمـل على معنى الاـجزاء الصـغار و جعـل مقيـدا لإطلاق النصوص للزم تنزيل المطلقات على الفرد النادر، إذ قلما يتفق زوال

تلک الاجزاء، و هو مناف لتشریع هـذا الحکم و سـماحة الملـة السـهلة، و للزوم العسـر و الحرج فی التکلیف بوجوب ازالة تلک الاجزاء، بل یمکن دعوی تعـذر إزالتها غالبا لبقاء شـیء منها فیما بین خیاطة النعال أو فی خلال شـقاق الرجل و الخف و لا ینقلع تمامها بمجرد المشـی و الوطء علی الأرض الموکول إلیهما الطهر فی الاخبار، و ما دل علی مساواته مع الاسـتنجاء بالأحجار کما فی صـحیح زرارة: «جرت السـنة فی أثر الغائط بثلاثة أحجار أن یمسح العجان و لا یغسل و یجوز ان یمسح رجلیه و لا یغسـلهما» فکما لا یجب إزالـة الأثر بمعنی الاجزاء الصـغار فی الاسـتجمار فکـذا لا یجب فی المقام بحکم المساواة المسـتفاد من الصـحیح المـذکور، بـل للفقیه الماهر دعوی القطع بالمساواة مع قطع النظر عن الصـحیح المـذکور، فیقال بالفرق بین التطهیر بالماء و بغیره من التراب و الأحجار بوجوب إزالـة الأثر فی التطهیر بالماء و الاکتفاء بإزالـة العین فی التطهیر بغیره، و صـحیحة الأحول المتقدمة التی حد فیها مقدار المشـی بخمسة عشر ذراعا حیث انه تبقی تلک الاجزاء الصغار بعد المشی بخمسة عشر ذراعا مع الحکم فیها بحصول الطهر به هذا خلاصة ما استدل به (قده).

و الکل مندفع اما التمسک بالإطلاق ففیه انه لا مجال له مع وجود عین النجاسة

التی لا فرق فیها بین الاجزاء الصغار و بین غیرها، کیف و قد عرفت صحة التمسک بعمومات وجوب ازالة العین علی اعتبار إزالة اجزاء الصـغار منها و لو سـلم شـموله مع بقاء الاجزاء الصـغار فهو مقید بما فی صـحیحة زرارة من اعتبار إزالة الأثر، و حمل الأثر فیهـا علی الأعیـان التی لا یعتاد بقائها عادة موجب للحمل علی خلاف الظاهر من غیر قرینـة، و دعوی کون التقییـد موجبا لحمل المطلقات علی الفرد النادر ممنوعة بغلبة ارتفاع الاجزاء الصـغار الملتصقة تحت القدم و النعل بالمسح علی الأرض، أو الوطی بها من غیر عسـر، و التمسک بسـهولة الشریعة السمحة أو لزوم الحرج و نحو ذلک فاسد بأنها لیست من طرق الإثبات الذی یتمسک به الفقیه، بـل هی من علـل الثبوت التی یجعـل بهـا الاحکـام من الجاعـل، مع ان الحرج لا یثبت به الطهارة فی مورده، و انما هو موجب للعفو، و اما التمسک بصـحیح زرارة علی مساواة التطهیر بالأرض مع الاستجمار، ففیه أولا عدم دلالة الصحیح علی ذلک أصـلا لاحتمـال ان یکون قوله علیه السّلام: «و یجوز ان یمسـح رجلیه» إلـخ فی مقـام مسـح الرجلین فی الوضوء، و کـأن التعبیر بالجواز لأجل التقیة، و ثانیا انه لا یدل علی مساواتهما فی جمیع الاحکام التی منها بقاء الاجزاء الصغار.

و الانصاف أن یفصل بین الاجزاء الصـغار التی لا ترتفع بالمشی غالبا و ینحصر رفعها بالماء، و بین غیرها بالقول بحصول الطهارة مع بقائها فی الأول دون الأخیر، فیسلم به ما استدل به من تعذر الارتفاع لکن لا مطلقا بل فیما یتحقق فیه التعذر، و یقال فی غیرها بوجوب إزالتهـا، و لا یبعـد ما ادعاه من الفرق بین التطهیر بالماء و بین غیره من التراب و الأحجار فیما یتعـذر إزالتها بغیر الماء، و اللّه العالم بأحکامه.

الثامن عشـر: الاجزاء الأرضیة اللاصقة بالنعل و القدم اما تکون مخلوطة مع الاجزاء الصغار من الأعیان النجسة أو لا، و علی الأول فیکون حکمها حکمها فی الحاجـة الی إزالتها أو عدمها، و علی الثانی فقد یقال بطهارتها أیضا کالأجزاء الصـغار من النجس لان الـدلیل الـدال علی الطهارة بالمسـح یدل بالالتزام العرفی علی طهارتها نظیر دلالة الدلیل الدال علی طهارة المتنجس بالغسل علی طهارة المتخلف من البلل، و ان التعلیل المذکور فی النصوص الواردة فی المقام علی بعض محتملاته یدل علی طهارتها

حسـبما تقـدم و هو ان یکون المراد من قوله: «ان الأرض یطهر بعضـها بعضا» ان الاجزاء الأرضـیة الملتصـقة تحت القـدم و النعل تطهر بالأرض فیکون المطهر بالفتـح هو الاجزاء الأرضـیة و المطهر بالکسـر أیضا هو الأرض، و قد قلنا انه حینئذ یدل علی طهارة نفس القدم و النعل بالالتزام و هذا کما تری لیس ببعید الا ان الأحوط إزالة تلک الاجزاء فیما أمکن إزالتها.

[مسألة ۱ إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى]

مسألة ۱ إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى بل فى طهارة باطن جلدها إذا نفذت فيه اشكال و ان قيل بطهارته بالتبع.

اما عدم طهارة داخل النعل بالمشى فلعدم دلالة شىء من الأدلة المتقدمة عليها، و مع الشك فيها فالمحكم هو استصحاب النجاسة، اما طهارة باطن الجلد إذا نفذت فيه النجاسة ففيها اشكال من جهة إمكان دعوى دلالة النصوص المتقدمة على طهارته بالتبع، و من ان الظاهر منها اختصاص الطهر بما وصل الى الأرض من النعل و القدم بحصول المشى أو المسح فكما لا يدل الدليل على طهارة ظاهر القدم و النعل مما يتفق وصول النجاسة إليهما لا يدل على طهارة باطن النعل أيضا و لعل إطلاق النبويين المتقدمين فى الدلالة على طهر باطن جلد النعل أظهر فتأمل.

[مسألة ۲ فى طهارة ما بين أصابع الرجل اشكال و اما أخمص القدم]

مسألة ۲ فى طهارة ما بين أصابع الرجل اشكال و اما أخمص القدم فان وصل الى الأرض يطهر و الا فلا، فاللازم وصول تمام الأجزاء النجسة إلى الأرض، فلو كان تمام باطن القدم نجسا و مشى على بعضه لا يطهر الجميع بل خصوص ما وصل الى الأرض.

الإشكال فى طهارة ما بين أصابع الرجل كالإشكال فى طهارة باطن جلد النعل ينشأ من دعوى دلالة النص على طهارته بالتبع، و من ان الظاهر من النصوص اختصاص الطهر بما وصل الى الأرض، و لعل الطهارة هنا أظهر لدلالة صحيحة زرارة عليها حيث ان الرجل إذا ساخت فى العذرة تصل العذرة الى ما بين أصابعها غالبا، و ظاهر الصحيحة طهارة الجميع بالمسح و اما حكم أخمص القدم فواضح بعد ظهور النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۸۳

فيما ذكر من غير إشكال.

[مسألة ۳ الظاهر كفاية المسح على الحائط و ان كان لا يخلو عن اشكال]

مسألة ۳ الظاهر كفاية المسح على الحائط و ان كان لا يخلو عن اشكال.

و قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى الأمر السابع من الأمور التى مهدناها، و قد قلنا بان المستظهر من النصوص تعين مسح الرجل أو النعل بالأرض لا مسح الأرض بهما.

[مسألة ۴ إذا شك فى طهارة الأرض يبنى على طهارتها]

مسألة ۴ إذا شك فى طهارة الأرض يبنى على طهارتها فتكون مطهرة إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاستها و إذا شك فى جفافها لا تكون مطهرة الا مع سبق الجفاف فيستصحب.

إذا شك فى طهارة الأرض فإن علم بحالتها السابقة و انها الطهارة فيبنى على طهارتها بالاستصحاب، كما انه لو علم بنجاستها يحكم ببقائها على النجاسة، و لو لم يعلم بحالتها السابقة يحكم بطهارتها أيضا بقاعدة الطهارة فيحكم بمطهريتها و لا ينتهى الأمر إلى استصحاب بقاء نجاسة المطهر بالفتح لأن الأصل السببى و لو كان أصلا غير محرز حاكم على الأصل السببى و لو كان من

الأصول المحرزة كما فى مثل الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنه بعد البناء على طهارته بحكم قاعدة الطهارة يحكم بطهارة الثوب المغسول به، و لا ينتهى إلى استصحاب نجاسة الثوب، و قد قررنا وجهه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

[مسألة ۵ إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها]

مسألة ۵ إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها و اما إذا شك فى وجودها فالظاهر كفاية المشى و ان لم يعلم بزوالها على فرض الوجود.

اما مع العلم بوجود النجاسة لا بد من العلم بزوالها و لا يصح الاكتفاء بالشك فى زوالها فلانه مع الشك فيه يحكم ببقائها بحكم الاستصحاب فلا يمكن معاملة الطاهر معه، و اما انه مع الشك فى وجودها لا يحتاج الى العلم بزوالها على فرض الوجود فلاستصحاب عدمها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۸۴

[مسألة ۶ إذا كان فى الظلمة و لا يدرى ان ما تحت قدمه أرض أو شىء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه]

مسألة ۶ إذا كان فى الظلمة و لا يدرى ان ما تحت قدمه أرض أو شىء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه فلا بد من العلم بكونه أرضا، بل إذا شك فى حدوث فرش أو نحوه بعد العلم بعدمه يشكل الحكم بمطهريته أيضا.

اما مع الشك فى كون تحت قدمه أرضا أو شيئا آخر فعدم كفاية المشى عليه لمكان عدم إحراز شرط الطهارة و هو المشى على الأرض، و يكون حكم الشك فيها هو الرجوع الى أصالة بقاء النجاسة، و اما مع الشك فى حدوث مانع من المشى على الأرض فعدم الحكم بمطهريته ينشأ من ناحية عدم ما به يحرز الشرط، فان استصحاب عدم حدوث المانع من الوطء على الأرض لا يثبت المشى على الأرض الذى هو الموضوع للحكم بالطهارة الا على القول بالأصل المثبت فتأمل.

[مسألة ۷ إذا رقع نعله بوصلة طاهرة فتنجست تطهر بالمشى]

مسألة ۷ إذا رقع نعله بوصلة طاهرة فتنجست تطهر بالمشى و اما إذا رقعها بوصلة متنجسة ففى طهارتها اشكال لما مر من الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض.

طهر المرفوع بالوصلة الطاهرة ظاهر لإطلاق النص، و قد تقدم الكلام فى الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض أو تعميم الحكم بالنسبة الى كل نجاسة و لو لم تكن ناشئة من المشى عليها.

[الثالث: من المطهرات الشمس]

اشارة

الثالث: من المطهرات الشمس و هى تطهر الأرض و غيرها من كل ما لا ينقل كالأبنية و الحيطان و ما يتصل بها من الأبواب و الأخشاب و الأوتاد و الأشجار و ما عليها من الأوراق و الثمار و الخضروات و النباتات ما لم تقطع و ان بلغ أو ان قطعها بل و ان

صارت يابسة ما دامت متصلة بالأرض أو الأشجار و كذا الظروف المثبتة فى الأرض أو الحائط و كذا ما على الحائط و الابنية مما طلى عليها من جص و قير و نحوهما عن نجاسة البول بل سائر النجاسات و المتنجسات و لا تطهر من المنقولات الا الحصر و البوارى فإنها تطهرهما أيضا على الأقوى، و الظاهر ان السفينة و الطرادة من غير المنقول، و فى الگارى و نحوه اشكال، و كذا مثل الجلابية و القفة و يشترط فى تطهيرها

ان يكون فى المذكورات رطوبة مسرية، و ان تجففها بالإشراق عليها بلا حجاب عليها كالغيم و نحوه، و لا على المذكورات فلو جفت بها من دون إشراقها و لو بإشراقها على ما يجاورها أو لم تجف أو كان الجفاف بمعونة الريح لم تطهر نعم الظاهر ان الغيم الرقيق أو الريح اليسير على وجه يستند التجفيف الى الشمس و إشراقها لا يضر، و فى كفاية إشراقها على المرآة مع وقوع عكسه على الأرض إشكال.

فى هذا المتن أمور: الأول: لا اشكال و لا كلام فى ان التجفيف بالشمس فى الجملة موجب لارتفاع حكم المتنجس فى الجملة، و لكنّه وقع الخلاف فى أنها كالماء من المطهرات أو انها لا تؤثر إلا فى العفو عن النجاسة فى بعض أثارها، و ذهب المشهور إلى الأول و المحكى عن جماعة من القدماء و المتأخرين هو الأخير، و حكى عن المفيد القول بالعفو عن التيمم و السجود على الموضع الذى جففته الشمس من الأرض و الحصر و البوارى لا الطهارة فلا يترتب عليه سائر أحكام الطاهر، و استجوده المحقق (قده) فى المعتبر، و القائلون بالطهارة أيضا اختلفوا فالمعروف بينهم هو حصول الطهارة بالشمس نحو حصولها بالماء، و حكى عن بعض بالتزامه فى الأرض بطهارتها بزوال عين النجاسة عنها كما فى بدن الحيوان، بدعوى انه لا دليل على بقاء أثر النجاسة بعد زوال عينها فى غير الموارد التى ورد فيها الدليل على بقائه و كيف كان فما عليه المشهور المعروف هو المتبع و يدل عليه جملة من الاخبار.

منها صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه؟ فقال عليه السّلام: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» و هى نص فى حصول الطهر بالتجفيف بالشمس، و لا يعبأ بما يقال بعدم ثبوت كون الطهارة فى عرفهم فى المعنى المصطلح، و مع الإغماض عنه فهى كافية فى رد المحكى عن المفيد من تأثير الشمس فى العفو عن بعض آثار النجاسة، بل لو قلنا بالعفو أيضا يثبت العفو عن الجميع فتنتفى الفائدة حينئذ كما انه لا فائدة فى الخلاف بين كون حصول الطهارة بالشمس نحو حصولها بالماء، أو ان ما يطهر بها يكون كبدن الحيوان الطاهر بعد زوال

عين النجاسة عنها، نعم على هذا القول لا نحتاج فى إثبات الطهارة بعد زوال العين الى الدليل، بل عدم الدليل على بقاء أثرها بعد زوال عينها كاف فى الحكم بطهارتها، و منها ما عن الدعائم قالوا عليهم السلام: «فى الأرض تصلها النجاسة لا يصلى عليها الا ان تجففها الشمس و يذهب بريحها فإنها إذا صارت كذلك و لا يوجد فيها عين النجاسة طهرت» و منها خبر ابى بكر الحضرمى عن الباقر عليه السّلام قال: قال لى: يا أبا بكر «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر، أو كلما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر» و منها ما عن الفقه الرضوى: «ما وقعت عليه الشمس من الأماكن التى أصابها شىء من النجاسة مثل البول و غيره طهرتها».

و منها موثقة عمار قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الموضع القذر يكون فى البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس لكنه قد يبس الموضع القذر قال عليه السّلام: «لا تصل عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» و عن الشمس هل تطهر؟ قال: «إذا كان الموضع من البول أو غير ذلك و اصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، و ان أصابته الشمس و لم يبس الموضع القذر و كان رطبا فلا تجوز الصلاة عليه حتى يبس، و ان كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب

ذلك الموضع فلا تصل على ذلك الموضع و ان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك».

أقول: و هذه الرواية مختلط المضمون مشتبه المراد و لعل ذلك من سوء تعبير عمار كما فى أكثر الروايات المروية عنه، و الأظهر عندى فى فهم المراد منها هو ان قوله عليه السّلام: «لا تصل عليه و اعلم موضعه حتى تغسله» يدل بالظهور القوى لو لم ندع الصراحة، على تنجس المكان بملاقاة النجاسة و انه يحتاج الى الغسل إذا لم يكن مما تصيبه الشمس، فيسقط به القول بأنه نظير بدن الحيوان يطهر بزوال عين النجاسة عنه، و القول بان كلمة الموضع ليست صريحة فى الأرض لأنها تشمل المفروش بالفرش و غيره ضعيف، إذ لو لم يكن فى المكان الخالى عن الفرش أظهر فلا أقل من أنه بإطلاقه يشمله قطعا، و احتمال بقاء عين النجاسة بعد اليبس فيه فلا يكون دليلا على بقاء نجاسته مع زوال عينها باطل، يرده الأمر بإعلام الموضع لغسله إذ مع بقاء عين النجاسة عليه يابسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٧

لا يحتاج إلى الاعلام كما هو واضح.

و قوله عليه السّلام: «لا تصل عليه» أى فى الموضع الذى لم تصبه الشمس و لكنه يبس بغير الشمس لعله لمكان اعتبار طهارة موضع السجود و لو من النجاسات الغير المسرية، و قوله عليه السّلام: «إذا كان الموضع من البول أو غير ذلك» فى الجواب عما سأله بقوله:

و عن الشمس هل تطهر، يدل على حصول الطهر بإصابة الشمس و يبس الموضع بها، و المراد بقوله: «فالصلاة على الموضع جائزة» هو حصول طهارته، و انما عبر بذلك من جهة سوء تعبيره، و يدل على ذلك لزوم موافقة الجواب مع السؤال، و حيث ان السؤال وقع عن التطهير، يكون الجواب عنه بجواز الصلاة فيما يبس بإصابة الشمس فى قوة القول بطهارته، و قوله عليه السّلام: «و ان أصابته الشمس و لم ييبس الموضع» إلخ فى مقام بيان حكم ما لم يحصل اليبس فيه بإشراق الشمس، و وجه عدم جواز الصلاة إذا كان رطبا، هو تنجس المصلى بملاقاته و جوازها مع يبسه هو عدم سراية النجاسة إليه حينئذ و ان كان الموضع نجسا، و قوله عليه السّلام: «و ان كانت رجلك رطبة» راجع الى الجملة الأخيرة: أعنى ما إذا كان اليبس بغير الشمس، و وجه الحكم بعدم جواز الصلاة فيه واضح، و ذلك لمكان نجاسة الموضع و مع رطوبة الرجل أو الجبهة تنفعل بملاقاته، و حاصل ما يتحصل من الجملتين حينئذ انه مع عدم يبس الموضع بإصابة الشمس لا تجوز الصلاة فيه ان كان رطبا؟ و تجوز ان كان يابسا مع جفاف أعضاء المصلى، و لا يجوز مع رطوبتها و لو كان الموضع يابسا، هذا إذا أصابته الشمس و لكن لم يحصل يبسه بإصابتها.

و قوله عليه السّلام: «و ان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك» بيان لمفهوم قوله عليه السّلام: «إذا كان الموضع قذرا من البول أو غير ذلك و اصابته الشمس ثم يبس الموضع» إلخ و لا يرد على ما فسرناه شيء الأعلى إطلاق مفهوم قوله عليه السّلام: «فلا تجوز الصلاة عليه حتى ييبس» فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا كان موضع السجود، مع انه لا يجوز السجود على المتنجس و لو كان يابسا، و اما احتمال كون المضبوط من الرواية «و ان كان عين الشمس» يدل غير الشمس فبعيد فى الغاية لا يوافقه تذكير كلمة «كان»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٨

و «اصابه» كما لا يخفى.

و استدل للقول الأخر بصحيحة إسماعيل بن بزيع قال: سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال عليه السّلام: «كيف تطهر من غير ماء» و بذيل موثقة عمار المتقدمة بناء على ان تكون النسخة «و ان كان عين الشمس» بدل «غير الشمس» و الجواب عن الأول ان الصحيحة سؤالا و جوابا فى الدلالة على مطهرية الشمس أظهر، فان فى قول

السائل هل تطهره الشمس من غير ماء دلالة على مفروغية مطهرية الشمس عند السائل، و ان محطّ نظره فى السؤال فى انها من دون الماء تطهر أم لا، و قول الامام عليه السّلام فى الجواب: «كيف تطهر من غير ماء» ظاهر فى أصل المطهرية، و انها فى مطهريتها تحتاج الى الماء فيكون حاصل السؤال ان إشراق الشمس على الأرض و السطح و لو بعد جفافها هل يوجب طهارتها أم لا؟ و أجاب عليه السّلام عنه بأنه لا يوجبها إلا إذا كان رطبا فتجافا بالإشراق، و هذا بناء على ان يكون قوله: «تطهر من غير ماء» بصيغة المفرد المؤنث ظاهر، كما هى كذلك فى النسخة الوافى الموجودى عندى.

و لكن المنقول فى كتب الاستدلالى (يطهر) بصيغة المذكر، و لعله غلط من الناسخ إذ لو كان بصيغة المذكر لكان الأنسب أن يعبر بصيغة التثنية بالبناء على المفعول و كان نائب فاعلها الأرض و السطح المذكوران فى السؤال، و عن الثانى بأن الأظهر كما عرفت كون المحكى «و ان كان غير الشمس اصابه» و ذلك بقرينة تذكير كلمة «كان» و «اصابه» و معارضة هذا الذيل مع صدر الخبر لو كان المحكى كلمة «عين الشمس» بخلاف ما لو كان «غير الشمس» حيث يطابق الذيل حينئذ مع الصدر، و مع الإغماض عن ذلك فلا- أقل من تصادم الظهورين فيصير الخبر مجملا- لا يصح الاستناد اليه و لو سلم أظهريته فى هذا الاحتمال اعنى احتمال كون المحكى «و ان كان عين الشمس» فهو معرض عنه بقيام الشهرة على خلافه فيصير موهونا لا يمكن الاعتماد عليه من هذه الجهة، و بالجملة فما عليه الشهرة هو المعول و اللّه هو العليم بأحكامه.

الأمر الثانى: فى البحث عما يطهر بالشمس و قد وقع الخلاف فيه و انه

هو الأرض خاصة مما لا ينقل و الحصير و البوريا مما ينقل أم يعمهما و كل ثابت بالذات كالأشجار و الثمار و الخضروات و النباتات ما لم تقطع و ان بلغ أو ان قطعها أو بالعارض كالأبواب و الأخشاب و الأوتاد و الظروف المثبتة فى الأرض و الحائط و ما عليه و على الابنية من الجص و القير و نحوهما؟ و المشهور على الأخير و يستدل له بخبر ابى بكر الحضرمى: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر، أو كلما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر» فإن عمومه يشمل جميع ما ذكر و غيره من المنقول و غيره، و قد خرج عنه ما ينقل الا الحصير و البوريا و يبقى الباقى مما لا ينقل مطلقا بالذات و العارض، و أورد عليه تارة بضعف الخبر سندا و اخرى بضعفه دلالة بدعوى أن إبقائه على عمومه مع إخراج ما يخرج منه مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن فلا بد من ان يتصرف فيه بما يخرجه عن الاستهجان فيحمل على ارادة خصوص الأرض منه، و لا يخفى ما فيه، اما ما ذكر من ضعفه سندا فلانه منجبر بالعمل بالشهرة على ما هو المختار عندنا من انجبار ضعف الخبر باستناد المشهور اليه، و انه كلما يكون سنده أضعف يصير باستناد المشهور إليه أقوى كما مر غير مرة، مضافا الى قرائن أخرى تدل على وثاقته حسبما ذكر فى سائر الدفاتر، و اما فيما ذكر من ضعفه دلالة فلان الخارج عن عمومه هو ما ينقل بالفعل الا الحصير و البوريا، و حيث انه بعنوان المنقول، و يكون الباقى بعنوان غير المنقول تصير العام معنونا بعنوانين. غير المنقول و المنقول، و يكون الباقى هو الغير المنقول مطلقا، و الحصير و البوريا من المنقول و الخارج عنه هو ما عدا الحصير و البوريا من المنقول، و هذا كما ترى يكون الباقى منه أكثر من الخارج.

و بالجملة فالمدار على التخصيص الأكثر المستهجن هو الإخراج الكثير لا الخارج الكثير و لو بإخراج واحد، مع إمكان المنع عن أكثرية الخارج و لو سلم كون التخصيص افراديا لا انواعيا بعدم غلبة أفراد أنواع المنقول على أنواع افراد الغير المنقول، مع انه على تقدير تسليم المنع عن عمومه لا قرينة على حمله على خصوص الأرض، بل يحمل على غير المنقول مطلقا بدعوى انه أقرب المجازات فتأمل، مع إمكان دعوى انصرافه إليه بأن يكون المراد ما من شأنه أن تشرق عليه الشمس لثباته فى مقابل ما يوضع

تحت إشراقها تارة و يخرج اخرى من المتحركات و على هذا فيثبت حكم الحصير و البوريا من غير هذا الخبر، و بالجملة

فالاستدلال بهذا الخبر على العموم مما لا ينبغى الإشكال فيه، و اما فى خصوص الأرض و الابنية فيدل عليه الاخبار المتقدمة المشتملة على لفظ السطح و المكان و الأرض و البيت و الموضع كما تقدم هذا بالنسبة الى غير المنقول.

و اما المنقول فالمشهور المعروف هو عدم طهر ما عدا الحصر و البورياء منه بالشمس، و حكى الخلاف فى ذلك عن المبسوط و جامع ابن سعيد من طهارة ما عمل من نبات الأرض، و عن المنتهى إلحاق الحصر و البوارى و ما يشبههما من المعمول من نبات الأرض غير القطن و الكتان بالأرض، و عن الفخر عموم الحكم لما لا ينقل و ان عرضه النقل كالنباتات المنفصلة و الآلات المتخذة من الأخشاب، و استدل لهم بإطلاق خبر الحضرمى: و الحق ما عليه المشهور فيما عدا الحصر و البوارى من عدم طهره بالشمس و ذلك لما عرفت آنفا من إمكان دعوى انصراف خبر الحضرمى الى انحصار الحكم المذكور فيه الى ما من شأنه أن تشرق عليه الشمس مما لا ينقل من الأرض و غيرها و لو تعدينا عن ذلك لقلنا الى سرايته الى ما يجرى مجرى الأرض من الأشياء المطروحة فى الأرض أو المبسوطة عليها مما من شأنه عدم النقل و التحول و لو لم يكن ثابتا، و لعل الحصر و البوارى من هذا القبيل الا انه لا قائل به بهذا العموم، إذ لا اشكال و لا كلام فى عدم طهر الفرش المعمولة من الصوف و القطن و الكتان بالشمس و لو كانت كبيرة على مثابة صارت غير قابلة للنقل فاستفادة حكم الحصر و البوارى منه بعيد فى الغاية فضلا عما عداهما.

و اما الحصر و البوارى فالكلام يقع تارة فى موضوعهما و اخرى فى حكمهما: اما الأول ففى طهارة الشيخ الأكبر (قده) عطف البوارى على الحصر فى كلام كثير من الأصحاب يشعر بمغايرتهما، مع ان المحكى عن الصحاح و الديوان و المغرب: ان الحصير هى البارية، و عن كشف اللثام الاعتراف بأنه لم يعرف فى اللغة فرقا بينهما ثم نقل اتحادهما عن كتب التى ذكر فى كلام الشيخ من أهل اللغة، أقول: فى المنجد

الحصير: البساط الصغير من النبات و كلما نسج، و قال الحصيرة: البورية و هى الحصير المنسوج من القصب، و قال فى مادة (ب و ر) البورية و البوريا: الحصير المنسوج من القصب و بائعها البوارى، و على ما ذكره يكون الحصير أعم من البورياء، و اما الكلام فى حكمهما فقد نسب فى الحدائق الحكم بطهرهما الى المشهور، و عن الرياض انه الأشهر، و فى مصباح الفقيه الاعتراف باشتهار الحكم بطهارتهما بين الأصحاب.

و يستدل لطهارتهما باخبار: منها صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن البوارى يصيبها البول هل تصح الصلاة عليها إذا جفت من غير ان تغسل؟

قال عليه السّلام: «نعم لا بأس» و صحيحته الأخرى عنه عليه السّلام أيضا قال: سألته عن البوارى يبل قصبها بماء قذر أ يصلى عليها؟ قال: «إذا يبست فلا بأس» و الاستدلال بهما متوقف على ان تحملا على ما إذا حصل الجفاف بالشمس، و ذلك لاشتراط طهارة موضع السجود فى جواز الصلاة عليها، و فسادها مع نجاسته و لو كان يابسا، و جفافه الموجب لجواز السجود عليه ينحصر بما إذا صار بالشمس و لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب انعقاد ظهور اللفظ فى حصول الطهارة بالجفاف بالشمس كما لا يخفى لاحتمال ان يكون السجود على غير البورية بوضع ما يصح السجود عليها لا سيما مع معهودية السجود على التربة الحسينية، مضافا الى ما ورد من نفى البأس فى الموضع النجس مع التصريح بعدم اصابة الشمس إياه بهذا الطريق من السؤال و الجواب ففى صحيحة ثالثة له عن أخيه (ع) سأله عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة أ يصلى فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم» و لا يصح توجيهها بكون الجفاف بالشمس، و لا بد لها من توجيه و هو يكون توجيها للأولیين أيضا، ثم انه على تقدير القول بهذا التوجيه فى الصحيحين المتقدمين ينحصر بموردهما و هو البوارى التى عرفت أنها أخص من

الحصير و يشعر به الصحيحة الثانية التى ذكر فيها فى السؤال قوله: يبل قصبها، المستظهر منه كونها من القصب كما صرح به فى المنجد أيضا و لا تدلا على ثبوت الحكم فى الحصير مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۲

و منها خبر الحضرمى المتقدم فإن عمومه يشمل الحصير و البوريا أيضا اللهم الا ان يقال بانصرافه الى الثابت و لو بالعرض الذى من شأنه إشراق الشمس عليه لثباته و عدم تحوله و ليس ببعيد، و منها صحيحة زرارة المتقدمة: عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه؟ فقال: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» قال فى مصباح الفقيه: و يمكن الاستدلال بهذه الصحيحة لطهارة الحصر و البوارى أيضا بدعوى ان المكان الذى يصلى فيه يطلق على المكان المفروش و الخالى عن الفراش إطلاقا حقيقيا، و دعوى انصرافه إلى الأرض المجردة من الفراش ممنوعة، أقول: و ما افاده بعيد جدا و ذلك لوضوح كون السؤال عن المكان الذى يصلى فيه بقرينة عطفه على قوله:

على السطح، هو المكان الذى يبال فيه و لا محالة يكون خاليا عن الفرش، فدعوى الانصراف إلى الأرض المجردة قريبة جدا لو لم نقل بظهوره فيها كما لا يخفى هذا، و المتحصل مما ذكرنا عدم استقامة التمسك بهذه الاخبار على طهارة الحصير و البوريا بإشراق الشمس عليهما، و لم نجد أخبارا أخرى يتمسك بها عليها، و لكن القول بطهارتهما مشهور فلو لم يجز مخالفتهم و لو فيما لم يظهر قيام الدليل عليه لكان اللازم فى مثل هذا الموضع الاحتياط، هذا إذا لم يكن مشتملا على الخيط و اما المشتمل عليه كالحصير المعروف فى عصرنا بحصير (شيرازى) فينبغى القطع بعدم طهره بها.

الأمر الثالث: المشهور على عموم الحكم بالنسبة الى كل نجاسة من البول و نحوه من النجاسات و المتنجسات التى لا يبقى عينها بعد الجفاف و هذا هو الأقوى لعموم خبر الحضرمى، و التعبير بالنجاسة فى خبر دعائم الإسلام، و بالقذر فى موثق عمار، و بكلمة «مثل البول» و غيره فى فقه الرضوى، و هذه الاخبار المعتضدة بالشهرة كافية فى إثبات الحكم بالعموم خلافا لظاهر جماعة حيث خصصوا البول بالذكر، بل عن المنتهى النص على التخصيص بالبول دون سائر النجاسات و المتنجسات، و لعله لكونه المنصوص فى الباب و لا يخفى ضعفه.

الأمر الرابع: استظهر المصنف (قده) بكون السفينة و الطرادة من غير المنقول، و استشكل فى الكارى و الجلابية و القفة؟ و أورد عليه فى مستمسك العروة بعدم الفرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۳

بين السفينة و الطرادة و بين الگارى و الجلابية و القفة، فان كان المدرك لثبوت الحكم فى السفينة و الطرادة هو صدق المكان الذى يصلى فيه المذكور فى صحيح زرارة عليهما كصدق السطح المذكور فيه على سطح بيوتهما فهو يصدق على الگارى و الجلابية و القفة أيضا، و ان كان المدرك هو عموم خبر الحضرمى فهو منصرف الى الثابت أو ما يعد جزء منه و فى كون السفينة و الطرادة منه منع كالگارى، و الجلابية و القفة، و مع المنع عن الانصراف يشمل الجميع، أقول: يمكن ان يكون نظر المصنف (قده) فى الفرق هو عدم تحول السفينة و الطرادة فى خارج الماء من مكان الى مكان آخر فهما من هذه الجهة بحكم الثابت و ان كانا مما يجرى فى الماء، و هذا بخلاف الگارى و الجلابية و الفقه و نحوها مما يتحول فى خارج الماء حيث لا يصدق عليه الثابت الغير المنقول، و على هذا فالفرق جلى الا ان كون السفينة و الطرادة من جهة عدم تحولهما فى خارج الماء بحكم الأرض لا يخلو عن التأمل فالحكم فيهما لا يخلو عن الاشكال.

الخامس: مقتضى قوله عليه السّلام فى صحيح زرارة: «إذا جففته الشمس فصل عليه و هو طاهر» هو حصول الطهر بالجفاف المستند الى الشمس، و المستفاد من قوله عليه السّلام فى موثق عمار: «إذا كان الموضع قذرا من البول أو غير ذلك و اصابته

الشمس ثم يبس الموضع» هو حصوله باليبس المستند إلى إشراقها فإن كان بين الجفاف و اليبس الترادف كما ينقل عن ظاهر كلام بعض أهل اللغة فهو و ان كان بينهما العموم من وجه بأعمية الجفاف عن اليبس لصدقه فيما إذا لا تعلق رطوبة محله بملاقيه و لو مع بقائها فيه فى الجملة، بخلاف اليبس المعتبر فى صدقه ذهاب الرطوبة عن المحل مطلقا و لو كانت غير مسرية، و أخصيته عنه باعتبار توقف صدقه على كون المحل مما فيه رطوبة مسرية دون اليبس الذى يكفى فى صدقه مجرد رطوبة المحل و لو لم تكن مسرية.

فان قلنا بوجوب حمل الجفاف على اليبس من جهة الخلل فى القول بطهارة المحل مع بقاء نداوة عين البول التى هى عين النجاسة لكانت العبرة حينئذ باليبوسة دون الجفاف، و ان كان التعبير بالجفاف فى صحيحة زرارة الذى لا خلل فى معبراته غالبا، بخلاف اليبس فإنه فى موثق عمار الذى له السوء فى التعبير غالبا فلا يحصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۴

الاطمئنان بكون الصادر عن الامام عليه السّلام هو لفظ اليبس بخلاف ما يرويه زرارة، و على هذا فلا بد من اشتراط رطوبة المحل بالرطوبة المسرية فى تطهيره و لا دليل حينئذ على اعتبار يبوسة المحل و عدم بقاء رطوبته بالكلية لعدم الأخذ باللفظ المحكى فى رواية عمار حتى يصير دليلا عليه و ان قلنا باعتبار الموثقة من هذه الجهة أيضا فلا يصح جعل عموم الجفاف فى الصحيح مقيدا باليبس المذكور فى الموثقة لعدم صحة تقييد عموم احد العامين من وجه بالاخر لعدم مرجح فى البين و يكون الحكم فى مورد تعارضهما هو التساقط و الرجوع الى الأصل، و لا يخفى ان الأصل الجارى فى المقام بعد تعارض الخبرين هو استصحاب بقاء النجاسة عند عدم الرطوبة فى المحل.

فالمتحصل هو اشتراط طهارة المحل بالرطوبة المسرية، و ذلك لتعارض الصحيحة و الموثقة فى اعتبارها للتعبير بالجفاف فى الاولى و باليبس فى الثانية، و بعد تساقطهما يرجع الى استصحاب نجاسة المحل فيما لم يكن المحل ذا رطوبة مسرية و اشتراط ذهاب الرطوبة عن المحل بالكلية بالإشراق أيضا للاستصحاب.

السادس: يعتبر فى طهر المحل ان يكون جفافه بإشراق الشمس عليه بلا حجاب و لا مانع، فلو جف لكن لا بإشراقها بل بحرارتها، أو بإشراقها لا عليه بل بما يجاوره، أو بإشراقها عليه لكن لم تجفه، أو حصل الجفاف لكن لا بالشمس وحدها بل بمعونة الريح لم يحصل الطهر، اما اعتبار كون الجفاف بإشراق الشمس فهو المصرح به فى خبر الحضرمى: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر» و موثق عمار المعبر فيه بإصابة الشمس، و ظاهر صحيح زرارة المعبر فيه بكلمة: «إذا جففته الشمس» فان التجفيف المستند الى الشمس ظاهر فى استناده إلى إشراقها فى مقابل التجفيف المستند الى حرارتها، و اما اعتبار كونه مستندا إلى إشراقها بالاستقلال لا بمشاركة شىء آخر كالريح و نحوه، ففيما إذا كان الريح مستقلا فواضح حيث لا يستند إلى الإشراق، و فيما كان التأثير لهما على سبيل المشاركة ففى مصباح الفقيه نفى البعد عن حصول الطهر به قال: فإن مشاركة الريح غير مانعة عرفا عن استناد الأثر إلى الشمس انتهى.

و ما افاده (قده) بعيد، فان الظاهر من استناد الأثر إلى الشمس كونها مؤثرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۵

فيه عرفا بحيث يرى الأثر أثرها بنظرهم، لا ما إذا استند إليها و الى غيرها، نعم إذا كان الريح يسيرا على وجه يستند التجفيف الى الشمس بنظر العرف و ان كان للريح مدخلية أيضا لا يضر بحصول الطهر، و ذلك لعدم خلو الهواء عن الريح غالبا بحيث لو اعتبر الخلو عن اليسير منه لا ـ ينتهى الأمر إلى حصول الطهر بالشمس و هو موجب للغوية جعله مطهرا و لعله الى هذا يحمل صحيح زرارة و حديد بن حكم الأزدى «۱» و فيه: قلنا لأبى عبد اللّه عليه السّلام السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلى فى ذلك

المكان؟ فقال: «ان كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس الا ان يتخذ مبالا» فان اشتماله على الريح لعله من باب غلبة وجوده مع الشمس، و هذا الحمل الناشى عن انصراف اللفظ اليه من جهة الغلبة المذكورة حسن؟ و النكتة فى ذكره مع الشمس مع عدم مدخليته فى التطهير هى كونه مؤثرا فى النقاء بجذب الهواء للبول مع ما فيه من الأجرام التى ربما تبقى عند جفافه، و لولاه لوجب طرحه من تلك الجهة لكون ظاهره تعين المطهر فى الشمس المجتمع مع الريح و هو مما لا قائل به.

السابع: لا إشكال فى حصول الطهر بإشراق الشمس على المحل بلا واسطة المرآة، و فى كفاية إشراقها على المرآة مع انعكاسه عليه اشكال من جهة كونه إشراقها غاية الأمر أصاب المحل بواسطة المرآة، مع إطلاق الإشراق فى كونه بلا واسطة شىء آخر أو معها، و من ظهور الإشراق فى كونه من جهة مقابلة المحل مع الشمس و وقوع ضوء الشمس عليه بلا واسطة، و لو سلم إطلاقه فهو منصرف الى ما يكون بلا واسطة و لعل الأخير أقرب.

[مسألة ۱ كما تطهر ظاهر الأرض كذلک تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها عليه و جفافه بذلک]

مسألة ۱ كما تطهر ظاهر الأرض كذلك تطهر باطنها المتصل بالظاهر النجس بإشراقها عليه و جفافه بذلك بخلاف ما إذا كان الباطن فقط نجسا أو لم يكن متصلا بالظاهر بان يكون بينهما فصل بهواء أو بمقدار طاهر أو لم يجف أو جف بغير الإشراق على الظاهر أو كان فصل بين تجفيفها للظاهر و بين تجفيفها للباطن كان يكون أحدهما فى يوم و الأخر فى يوم آخر فإنه لا يطهر فى هذه الصور.

---

(۱) حديد بن حكم الأزدى المداينى من أصحاب الصادق ثقة وجه متكلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۶

يعتبر فى طهر الباطن بسبب الإشراق على الظاهر أمور: الأول: ان يكون الباطن متصلا بالظاهر كما إذا كان جسما واحدا ذا حجم و ثخن بخلاف ما إذا كان جسمين متلاصقين كالحصيرين الموضوع أحدهما على الأخر فإن الإشراق على ما هو الواقع فى الفوق منهما لا يوجب طهر ما هو الواقع منهما فى التحت خلافا للمحكى عن المهذب و الروض و المسالك.

الثانى: ان تكون نجاسته متصلا بالظاهر و سارية منه اليه فلو كان بين الظاهر و الباطن فصلا بجزء طاهر، أو لم تكن نجاسة الباطن من ناحية سراية النجاسة من الظاهر اليه لم يطهر الباطن بالإشراق على الظاهر، اما اعتبار اتصال نجاسة الباطن بالظاهر و عدم الفصل بشىء طاهر فلانه مع الفصل بينهما لا يعد ان شيئا واحدا فيخرج عن مورد النصوص، و اما اعتبار كون نجاسته سارية من الظاهر إليه فلأنه المتيقن من مورد الدليل لان الغالب عند اصابة البول للسطح أو الأرض على ما هو مورد الاخبار هو أسرائه من ظاهرهما الى باطنهما مضافا الى انه يرى الظاهر و الباطن شيئا واحدا، و هذا بخلاف ما إذا تنجس الباطن مستقلا لا من ناحية سراية الظاهر اليه حيث ان العرف يرونه حينئذ منفصلا عن الظاهر فكما انه حينئذ فى التنجس شىء مستقل لا يكون نجاسته من الظاهر لا بد فى تطهيره أيضا من مطهر مستقل و لا يتبع الظاهر فى مطهره.

و مما ذكرناه يظهر اعتبار الأمر الثالث: و هو ان لا تكون النجاسة مختصة بالباطن و لم يكن الظاهر نجسا لان الإشراق على الباطن حينئذ يكون مع الفصل لحيلولة الظاهر بين الشمس و بين الباطن.

الرابع: ان يجف الباطن أيضا فلو اختص الجفاف بالظاهر يختص الطهر به كما صرح به فى كشف الغطاء و وجهه واضح لعدم حصول شرط التطهير و هو الجفاف و اليبوسة.

الخامس: ان يكون جفاف الباطن بسبب الإشراق على الظاهر و هذا أيضا لمكان اعتبار كون الجفاف بالإشراق.

السادس: ان لا يكون فصل فى تجفيفهما بان حصل جفاف الظاهر فى اليوم و جفاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۷

الباطن فى غده مثلا فلو كان كذلك لم يطهر الباطن، و ذلك لاستقلال الباطن حينئذ بالجفاف فلا يكون بلا واسطة حينئذ، و مع اجتماع هذه الأمور يطهر الباطن كما صرح به فى جامع المقاصد و الروض و الروضة، و عن ظاهر البحار الإجماع عليه و يدل عليه الاخبار المتقدمة خلافا للمحكى عن المنتهى فاختص الطهر بالظاهر، و اليه يميل الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى حاشيته على النجاة حيث يقول: الاولى الاقتصار فى الحكم بالطهارة على الظاهر نظير المتطهر بالماء و ان صرح بطهارته فى كتاب الطهارة.

[مسألة ۲ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر]

مسألة ۲ إذا كانت الأرض أو نحوها جافة و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر أو النجس أو غيره مما يورث الرطوبة فيها حتى تجففها.

و يدل على هذا عموم الحكم لغير البول و قد تقدم حمل صحيحة ابن بزيع عليه و نسبه فى الذخيرة إلى المشهور بين المتأخرين.

[مسألة ۳ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات]

مسألة ۳ ألحق بعض العلماء البيدر بغير المنقولات و هو مشكل.

و لعل وجه الإلحاق كما فى مستمسك العروة هو كون البيدر بما له من الاجزاء مما له نحو ثبات يعد به من غير المنقول فيشمله إطلاق الخبر الحضرمى أو عمومه و لو بناء على انصرافه الى خصوص الثابت لصدقه عليه بذلك الاعتبار، ثم قال: و مثله الكثير المجتمع من الحطب و التمر و الأوانى و الظروف و غيرها مما كان له نحو ثبات، أقول:

و الانصاف انه لا يعد البيدر عرفا من غير المنقول فلا يكون مورد الخبر الحضرمى بناء على انصرافه الى ما شأنه أن تشرق عليه الشمس لثباته، و منه يظهر عدم شموله لما ذكره من الحطب و التمر و الأوانى و الظروف و نحوها.

[مسألة ۴ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هى فى حكمها]

مسألة ۴ الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هى فى حكمها و ان أخذت لحقت بالمنقولات و ان أعيدت عاد حكمها و كذا المسمار الثابت فى الأرض أو البناء ما دام ثابتا يلحقه الحكم و إذا قلع يلحقه حكم المنقول و إذا ثبت ثانيا يعود حكمه الأول و هكذا فيما يشبه ذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۸

الحصى و نحوه من المذكورات فى المتن مما يعد من الأرض و تكون من توابعها لا تخلو عن أحوال: الاولى: ان تكون واقعة عليها لم ترفع عنها و لا إشكال فى حكمها و انها تطهر بالشمس لصدق الأرض عليها فتندرج تحت الأخبار المتقدمة. الثانية: ان تأخذ من الأرض كالأحجار التى فى الخواتيم، و فى طهرها بالشمس ما دام لم تعد إليها خلاف، و المحكى عن الفخر هو الطهر لانه يقول بعموم الحكم لما لا ينقل و ان عرضه النقل كالنبات المنفصلة من الخشب و الآلات المتخذة من النباتات، و الأقوى هو العدم، لعدم صدق الأرض عليها عرفا و عادة و عدم عدها من توابعها ما دامت منفصلة عنها و سلب صدق غير المنقول عنها حقيقة فلا تندرج تحت عنوان ما لا ينقل و لو شأنا.

الثالثة: ان تعود إلى الأرض بعد الرفع منها و لكن كانت نجاستها فى حال الرفع و جفافها بالإشراق عليها فى حال العود، و فى طهرها حينئذ بالشمس خلاف، و الذى عليه صاحب الجواهر هو العدم حيث يقول ان العبرة بوصف عدم النقل حال التنجس و الجفاف معا، و كونها على حال الجفاف أو التنجس ضعيف، و لازم ما قوّاه هو عدم حصول الطهر إذا كان التنجس فى حال النقل، و الجفاف فى حال عدمه، و لكن الأقوى هو الحكم بالطهر لعدم ما يدل على اعتبار كون التنجس فى حال عدم النقل بعد كونها متنجسا فى حاله و صدق الأرض و ما لا ينقل عليها فى حالة جفافها بالإشراق، و الحاصل ان مقتضى طهرها و هو شمول الدليل لها حاصل و لا مانع عنه لعدم الدليل على اعتبار كون التنجس فى حال عدم النقل. الحالة الرابعة: ان تكون التنجس و الجفاف كلاهما معا فى حال العود، و لا ينبغى الإشكال فى الحكم بحصول الطهر فى هذه الصورة، لكنه قال فى الجواهر بأنه لا يخلو عن نوع تأمل، و الظاهر انه لا مجال للتأمل فيه و اللّه العالم.

[مسألة ۵ يشترط فى التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين]

مسألة ۵ يشترط فى التطهير بالشمس زوال عين النجاسة ان كان لها عين كالدم و العذرة.

وجه الاشتراط هو اعتبار الإشراق فى التطهير و لا يحصل مع جرم النجاسة لحيلولته بين ما عليه و بين الشمس و لا يطهر جرم النجاسة نفسه قطعا بل ضرورة، فلا تثمر يبوسة ما تحته بحرارة الشمس، مضافا الى دعوى نفى الخلاف فيه كما فى الحدائق و الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۲۹۹

عليه فى المدارك و انصراف الأخبار المتقدمة عنه و ظهورها فى غيره.

[مسألة ۶ إذا شك فى رطوبة الأرض حين الإشراق أو فى زوال العين بعد العلم بوجودها]

مسألة ۶ إذا شك فى رطوبة الأرض حين الإشراق أو فى زوال العين بعد العلم بوجودها أو فى حصول الجفاف أو فى كونه بالشمس أو بغيرها أو بمعونة لا يحكم بالطهارة و إذا شك فى حدوث المانع عن الإشراق من ستر و نحوه يبنى على عدمه على اشكال تقدم نظيره فى مطهرية الأرض.

اما عدم الحكم بالطهارة عند الشك فيما ذكر لعدم إحراز شرط الطهارة و مع الشك فى حصولها يكون المرجع استصحاب عدمها، و اما الإشكال فى حصول الطهارة عند الشك فى حدوث المانع عن الإشراق، مع ان مقتضى الاستصحاب هو البناء على عدم حدوثه فلان الأثر مترتب على الإشراق لا على نفس عدم المانع و إثبات الإشراق على المتنجس باستصحاب عدم المانع عنه مبنى على اعتبار الأصل المثبت فتأمل.

[مسألة ۷ الحصير يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الأخر]

مسألة ۷ الحصير يطهر بإشراق الشمس على احد طرفيه طرفه الأخر و اما إذا كانت الأرض التى تحته نجسة فلا تطهر بتبعيته و ان جفت بعد كونها رطبة و كذا إذا كان تحته حصيرا آخر إلا إذا خيط على وجه يعدان معا شيئا واحدا، و اما الجدار المتنجس إذا أشرقت الشمس على احد جانبيه فلا يبعد طهارة جانبه الأخر إذا جف به و ان كان لا يخلو عن اشكال و اما إذا أشرقت على جانبه الأخر أيضا فلا إشكال.

طهارة أحد جانبى الحصير بإشراق الشمس على جانبه الأخر يعلم مما تقدم فى المسألة الاولى من طهارة الباطن بالإشراق على

الظاهر بالشروط المذكورة فيها إذ المقام من صغرياته، كما ان عدم طهارة الأرض التى تحته أو الحصير الأخر الذى تحته يعلم مما سبق من جهة عدم الاتحاد، و امّا طهارة أحد جانبى الجدار بالإشراق على جانبه الأخر فمع كون الجدار من اللبانات المتعدّدة ينبغى القطع بعدمها لصدق التعدد، و عند بنائه من لبنة واحدة فإن كان حجمه كثيرا بمقدار الشبر أو أكثر يشكل الحكم بها من جهة الإشكال فى صدق الوحدة الموجبة للتبعية فى الطهر، لا سيما مع إمكان الإشراق على الجانب الأخر بالاستقلال، و ان كان حجمه رقيقا بان كان قطرة بقدر قطر الحصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۰۰

و نحوه فالظاهر طهره حينئذ و يكون كالحصير فى طهر جانبه بالإشراق على جانبه الأخر، و اما طهر كل جانب من جوانبه بالإشراق فظاهر لا يحتاج الى البيان.

[الرابع من المطهرات الاستحالة]

الرابع: الاستحالة و هى تبدل حقيقة الشىء و صورته النوعية إلى صورة أخرى فإنها تطهر النجس بل المتنجس كالعذرة تصير ترابا و الخشبة إذا صارت رمادا و البول و الماء المتنجس بخارا و الكلب ملحا و هكذا كالنطفة تصير حيوانا و الطعام النجس جزء من الحيوان، و اما تبدل الأوصاف و تفرق الاجزاء فلا اعتبار بهما كالحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا أو خبزا و الحليب إذا صار جبنا و فى صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحما تأمل و كذا فى صيرورة الطين خزفا أو آجرا و مع الشك فى الاستحالة لا يحكم بالطهارة.

فى هذا المتن أمور: الأول: عرفت الاستحالة بتعاريف: منها ما فى المتن و قد نسبه الشهيد (قده) فى محكى حواشيه على القواعد إلى الأصوليين، و منها تبدل الحقيقة النجسة إلى حقيقة أخرى ليست من النجاسات كصيرورة الكلب ملحا مثلا، و الظاهر عدم الفرق بينه و بين التعريف الأول الا بمجرد اللفظ لأن حقيقة كل شىء هى صورته النوعية التى هو بها هو، لكن فى شرح النجاة ان هذا أخص من الأول قال: إذ يمكن تبدل صورته النوعية إلى الأخرى مع بقاء ما يشاركها فى الجنس القريب و لم يعلم له وجه، و منها تغيير الاجزاء و انقلابها من حال الى حال و قد نسبه الشهيد (قده) فى قواعده الى الفقهاء و هى بهذا المعنى أعم من الأولين لشمولها لمثل تغير أجزاء الحنطة و صيرورتها دقيقا و صيرورة الماء المطلق مضافا.

الثانى: لا إشكال فى مطهرية الاستحالة فى الجملة فقد ادعى عليها الإجماع و استدل له بصحيحة حسن بن محبوب عن ابى الحسن عليه السّلام عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد و يسجد عليه؟ فكتب اليه: «ان الماء و النار قد طهراه» و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام عن الجص يطبخ بالعذرة أ يصلح به المسجد؟

قال عليه السّلام: «لا بأس» لكن الانصاف عدم دلالة شىء منهما على المدعى، أما صحيحة ابن محبوب فلما فى دلالتها من الاجمال و عدم تبين المراد، و تفصيل ذلك انّه لا شبهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۰۱

فى ان الضمير المفرد المتصل فى قوله عليه السّلام: «قد طهراه» راجعة إلى الجص، و لكن مع ذلك فيه احتمالان: أحدهما ان تكون الضمير راجعة إليه من حيث نفسه لا باعتبار ما خالطه من اجزاء ما يوقد عليه، و يكون السؤال عن الجص المتنجس، و الجواب طهره بإيراد الماء عليه، فتصير الصحيحة دليلا على طهارته بالماء القليل بإيصاله اليه و لو لم ينفصل عنه أصلا، و يكون ذكر النار حينئذ لمكان كونها مقدمة لحصول الطهارة بالماء بسبب تجفيفها له تجفيفا ينفذ فيه الماء و على هذا فلا تدل على

مطهرية الاستحالة فى شىء و ثانيهما: ان تكون الضمير راجعة إليه باعتبار ما خالطه من اجزاء ما يوقد عليه و اختلاطها معه فيكون سؤالا عن رماد العذرة الذى اختلط مع الجص الذى لو بقى على النجاسة لنجس الجص عند وصول الماء اليه حين استعماله فى البناء، و يكون الجواب عن طهره بالنار فتصير دليلا على مطهرية الاستحالة، و يكون ذكر الماء حينئذ لمكان كونه موجبا لرفع القذارة الحاصلة من توهم نجاسة الجص، فتكون اسناد الطهارة إلى النار حقيقيا و الى الماء مجازيا على نحو عموم المجاز.

و لا يخفى انه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الأخر فيصير الخبر مجملا لا يصح الاستدلال به، لا فى المقام و لا فى باب تطهير ما لا ينفصل عنه الغسالة بالماء القليل، و اما خبر على بن جعفر فهو كما ترى لا يكون إلا فى نفى البأس عن تجصيص المسجد بالجص الذى يوقد عليه العذرة من غير دلالة على نجاسة الجص، أو استحالة ما يوقد عليه، و لعل نفس إيقاد العذرة على الجص صار منشأ توهم المنع عن استعماله فى المسجد فسئل عنه و أجاب عليه السّلام بنفى البأس عنه، و ليت شعرى كيف يستدل به على حصول الطهر بالاستحالة و العمدة فى المقام هو الإجماع، مضافا الى ان الاحكام الشرعية كلها من الطهارة و النجاسة و الحل و الحرمة من الوضعية و التكليفية عبادة أو معاملة متعلقات بمسميات أسماء موضوعاتها على ما هى عليها من حقائقها التى هى بها هى، المعبر عنها بالصور النوعية، كما ان الاحكام العقلية أيضا تكون كذلك كما فى مثل برودة الماء و حرارة النار و بياض الثلج و سواد الفحم، و من المعلوم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، كيف و لو بقى شخص الحكم الثابت للموضوع بعد انتفائه فإما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٣٠٢

بانتقاله الى موضوع آخر أو انه يبقى بلا- موضوع و كلاهما محال للزوم انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر أو بقائه بلا موضوع فامتناع بقاء الحكم شرعيا كان أو عقليا بعد انتفاء موضوعه مما لا سبيل إلى إنكاره و ليس قابلا للبحث عنه و لو كان بحث فإنما فى صغراه.

و ينبغى البحث عن تلك الصغريات و الفحص عن انها هل هى من مصاديق الاستحالة أم لا و هى على حسب ما ذكره المصنف (قده) فى المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى ان حكم النجاسة فى الأعيان النجسة مترتب على موضوعاتها بعناوينها المأخوذة فى لسان أدلتها مثل الكلب و الخنزير و نحوهما و ان تلك الألفاظ أسامى لمسمياتها بما هى حقائق نوعية، و اما الحكم بها فى المتنجسات التى حكم بنجاستها بالعرض من ناحية ملاقاتها للأعيان النجسة فهل هى كالأعيان النجسة يكون الحكم مترتبا عليها بعناوينها مثل الثوب الملاقى مع النجس و الخشب و الماء و نحوها أو انها بما هى جسم صارت موضوعة له و يترتب على الأول انتفاء الحكم عند زوال العنوان بتغيره الى عنوان آخر دون الأخير إذ الموضوع بناء عليه و هو الجسم باق بعد تغير عنوانه بالاستحالة و المعروف هو الأول، و قد ادعى عليه الإجماع أيضا و المحكى عن جماعة منهم النراقيان فى اللوامع و الفوائد و حكى عن المتأخرين أيضا هو الأخير، و فى حاشية الرسائل: أول من نبّه عليه هو الفاضل الهندى فيما اعلم.

و يستدل له مضافا الى ما ذكر من كون موضوع الحكم بالملاقاة هو الجسم بما هو جسم و هو باق لا يتغير بالاستحالة ان الإجماع الذى هو مستند القول بحصول الطهارة باستحالة النجس منتف فى استحالة المتنجس فيرجع فيه الى استصحاب النجاسة و لا يخفى ما فيه لما قرر فى الأصول من ان المعوّل فى معرفة بقاء الموضوع أو زواله هو حكم العرف الارتكازى لا الدقة العقلية و لا ما يتفاهم من لسان الدليل و لا شبهة فى انه إذا صار الخشب المتنجس رمادا أو الماء المتنجس بولا لحيوان يؤكل لحمه لا يرون العرف موضوع المتنجس باقيا كما فيما إذا صار الكلب ملحا و الخمر خلا، فلا تفاوت عندهم بين النجس و المتنجس أصلا، و إذا كان المعيار فى صدق الاستحالة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۲، ص: ۳۰۳

فی نجس العین هو حكم العرف بها فلیكن المعیار فی صدقها فی المتنجس هو نظرهم فالفرق بینهما بكون العنوان الصادق علی نجس العین دخیلا فی نجاسته و لذا تكون نجاسته ذاتیا بخلاف المتنجس فان المنشأ لنجاسته هو الملاقاة الحاصلة لجسمه من غیر دخل العنوان الصادق علیه فی ذلك أمر عقلی أو مستفاد من الدلیل غیر مرتبط فی الحكم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه الذی یكون المدار علی حكم العرف به، و اما الإجماع فلیس دلیلا فی المقام للمنع عنه فی النجس فضلا عن المتنجس.

و ربما یقال بأولویة طهر المتنجس بالاستحالة عن النجس، حتی ان صاحب المعالم (قده) الذی هو من أهل الظنون الخاصة و لا یقول بحجیة مطلق الظن استند إلیها، مع انه لا ینبغی لمثله التمسك بالأولویة الاعتباریة، فالمتحصل فی المقام هو عدم الفرق بین النجس و المتنجس فی طهرهما بالاستحالة.

الثانی: المعروف بین الفقهاء طهارة العذرة إذا صارت ترابا، و المحكی عن موضع من المبسوط هو العدم، و تردد المحقق فی طهارتها فی المعتبر، و تنظر فیها العلامة فی القواعد، و ما علیه المعروف هو المعوّل لصدق الاستحالة علیها بمعنی تغیر حقیقة مسماها إلی حقیقة أخری، ضرورة تغایر حقیقة التراب مع حقیقة العذرة كتغایر اسمهما، فما هو موضوع الحكم بالنجاسة قد زال، و تحقق موضوع آخر، فان كان هذا الموضوع مشمولا لأدلة الدالة علی طهارة التراب كما تمسك به فی المعتبر بعد دعوی إمكان ترجیح الطهارة بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «جعلت لی الأرض مسجدا و ترابها طهورا أینما أدركتنی الصلاة صلیت» و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «التراب طهور» یحكم بطهارته حكما واقعیا، و ان منع عن شمول تلك الأدلة لها بدعوی انصرافها عما استحیل من النجس یحكم بطهارتها حكما ظاهریا بقاعدة الطهارة، و لا ینتهی الأمر إلی استصحاب نجاستها الثابتة لها فی حال كونها عذرة، لتبدل الموضوع بحسب نظر العرف الذی هو المعیار فی الحكم ببقائه فی صحة الاستصحاب، و لا الی استصحاب بقاء الموضوع لو لم ندع القطع بتبدله و ذلك لان محل استصحابه انما هو فیما إذا كان الشك فی بقاء الموضوع لا فی موضوعیة الباقی حسبما افاده الشیخ الأكبر الأنصاری (قده) فی كتاب الطهارة، و ما نحن فیه من هذا القبیل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۲، ص: ۳۰۴

حیث ان الباقی من العذرة فی التراب و هو صورتها الجسمیة أو هی مع هیولاها بالمعنی الأخص لم یعلم كونه موضوعا للنجاسة لو لم ندع العلم بعدمه، و مما ذكرناه یظهر صحة الحكم بطهارة العذرة إذا صارت دودا أو نباتا بالتسمید.

الثالث: الخشبة المتنجسة إذا صارت رمادا، و قد نقل الإجماع علی حصول الطهارة باستحالة الشی‌ء النجس رمادا فی غیر واحد من العبائر، و هو كذلك لحصول الاستحالة قطعا و ان كان ما حكی فی رماد العذرة من الخلاف أو التردد أو النظر یجری فی رماد الخشبة أیضا.

الرابع: البول أو الماء المتنجس إذا صار بخارا، و المعروف بین العلماء طهارة البخار المتصاعد عن النجس أو المتنجس خلافا للمحكی عن المنتهی حیث یقول: البخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت منه نداوة علی جسم صقیل و تقاطر فإنه نجس الا ان یعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة علی طرف إناء فی أسفله جمد فإنها طاهرة، أقول: صیرورة البول أو الماء بخارا لیست من باب الاستحالة نظیر صیرورة العذرة أو الخشب رمادا، بل البخار هو الاجزاء المائیة التی اختلطت مع الهواء و لمكان حرارتها حصلت فیها خفة تابعت لأجلها الهواء فی الصعود الی العلو، فلما تعود إلیها البرودة و زالت عنها الحرارة المكتسبة من مجاورتها للنار و عادت إلیها برودتها تتثاقل و تمیل الی مركزها فتنفض الهواء و تنعزل عنه و تعود الی السفل بالتقاطر، و هذا كما تری لیست بالاستحالة بل لیس الا الاختلاط، لا تبدل حقیقة بحقیقة أخری، فلو لم یكن الإجماع علی طهارته كما لا یكون حیث قد تقدم من العلامة القول بنجاسته لا یكون للقول بطهارته وجه الا ان یقال بان العرف یرونه استحالة حیث ان حقیقة الماء مغایرة

عنـدهم مع حقيقة البخار، و ان لم يكن بالدقة كذلك، و هو أيضا لا يخلو عن اشـكال بل منع الا انه مع ذلك لا يجب الاجتناب عنه لاـ لأجـل كونه طـاهرا بـل لمكان عـدم صـدق الملاقاة معه و لو كان نجسا، حيث لا يصـدق المماسـة و الملاقاة مع الـذرات المائية المبثوثة المخلوطة مع الهواء حتى يقال بنجاسة ما يلاقيه لكن عند بروز تلك الاجزاء و انفصالها عن الهواء تكون محكومة بالنجاسة و يجب الاجتناب عنها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۰۵

و هكـذا الكلام فى الدخان غير انه عبارة عن الاجزاء النارية المجتمعة مع الهواء، و لعل الحكم بنجاسة السـقف من وصول دخان الـدهن المتنجس اليه يكون لأجـل تلـك الجهـة، فالحكم بطهارته بعـد الاجتماع أيضا لا يخلو عن الإشـكال الا انه لم أجـد قائل صرح بنجاسته، و نقل الإجماع على طهارته مستفيض، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

الخـامس: الكلب إذا صـار ملحـا، و هـذا مما لا إشـكال فى صـدق الاسـتحالة عليه عقلا و عرفا و لكن مع ذلك وقع الخلاف فى طهارته، فذهب المحقق فى المعتبر و العلامة فى غير واحد من كتبه الى عدم الطهارة، و قد نسبه الأخير الى أكثر أهل العلم أيضا، فعن المنتهى انه إذا وقع الخنزير و شـبهه فى ملاحـة فاسـتحال ملحا، و العـذرة فى البئر فاسـتحالت حماية لم تطهر و هو قول أكثر أهل العلم خلافا لأبى حنيفة، و احتجا بأن النجاسة قائمة بالأجزاء لا بالصفات، فلا تزول بتغير أوصاف محلها و تلك الأجزاء باقية لانتفاء ما يقتضـى ارتفاعها، و هـذا الاسـتدلال منهما كما ترى ظاهر فى إنكارهما لمطهريـة الاسـتحالة بالكلية، و قد حرّر المحقق الثانى (قده) هذا الدليل فى جامعه بأن أجزاء النجاسة لم تزل و انما تغيرت تلك الصورة، و كما ان النجاسة حكم شرعى لا تثبت الاـ بـدليل كـذا حصول الطهـارة موقوف على الـدليل و لم يثبت، و لاـ يخفى ما فيه و ذلك لما ذكره ذاك المحقق أيضا من ان منـاط النجاسـة هى تلك الصورة مع الاسم، لأن أحكام الشـرع جاريـة على المسـميات بواسـطة الأسـماء، لأن المخاطب بها كافة الناس فينزل على ما هو المتفاهم بينهم عرفا أو لغة كما يليق بالحكمة، و لا ريب ان الذى كان من افراد نوع الكلب قبل الاستحالة بحيث يصدق عليه اسـمه قد زال عنه ما كان، و صار فى الأرض من افراد الملح بحيث لا يصدق عليه ذلك الاسم بل يعد إطلاقه عليه غلطا، و كـذا القول فى العـذرة بعـد صـيرورتها ترابا فيجب الآن ان يجرى عليه الأحكام المترتبة شـرعا على التراب و الملح، على ان جميع ما اجمعوا على طهارته من نحو العـذرة تصـير دودا و المنى يصـير حيوانا طاهر العين و نحو ذلك لا يزيد على هذا فكأنّ التوقف فى الطهارة هنا مما لا وجه له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۰۶

السادس: النطفـة و العلقـة إذا صارتا حيوانا طاهرا، و الطعام النجس جزء من الحيوان الطاهر أو روثا لحيوان مأكول اللحم، و البول أو الماء النجس بولا له، و الحكم فى الجميع هو الطهارة، و قـد ادعى فى الحـدائق الاتفاق عليه و لا إشـكال فى تحقق الاسـتحالة فى هذه الموارد قطعا.

السابع: الحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا أو خبزا، و لا ينبغى الإشـكال فى عدم تحقق الاسـتحالة عقلا، و لا فى عدم صدقها عند صيرورة الحنطة طحينا أو صيرورة الطحين عجينا أو صيرورة العجين خبزا، بل العقل و العرف متفقان على ان هذه الأسامى أسامى لحقيقة واحدة باعتبار اختلاف أوصافها الغير المقوم لذاتها، فالدقيق ليس إلا الحنطة و انما الاختلاف فى التسمية باعتبار الطحن و عـدمه، و على ذلك ينبغى نفى الخلاف فى عـدم صـيرورة هـذه التغيرات موجبـة للطهارة، و لم ينقل فيما عـدا العجين بالماء إذا صـار خبزا، و امـا هو فالمشـهور فيه عـدم الطهـارة، و حكى القول بطهارته عن الشـيخ فى كتاب النهايـة و الاسـتبصار و عن ظاهر المقنع و الفقيه، و لعل مسـتنده مع قضاء العرف بعـدم صدق الاسـتحالة هو ورود النص عليه، ففى مرسـلة ابن ابى عمير عن بعض أصـحابه عمن رواه عن الصـادق عليه السّـلام فى عجين عجن و خبز ثم علم ان المـاء كـانت فيه ميتـة، قـال عليه السّـلام: «لا بأس

أكلت النـار ما فيه» و خبر الزبيرى قال سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن البئر يقع فيها الفارة و غيرها من الـدواب فتموت فيعجن من مائها أ يؤكل ذلك الخبز؟

قال عليه السّلام: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله».

و لا يخفى ما فى الاسـتدلال بهما لعـدم حجيتهما عندنا باعراض المشـهور عن العمل بهما الموجب للقدح فى الحجية حسـبما مر غير مرة، مضافا الى ضـعف سـند الأخير فى نفسه مع قطع النظر عن الاعراض عن العمل به لجهالـة الزبيرى، و ما فى دلالتها لعـدم ظهور الميتـة فى ذى النفس، و لاـ الماء فى القليل، و لا أكل النار ما فيه، فى الطهارة لاحتمال إزالـة النفرة فى الأول و كون الثانى فى البئر، بنـاء على عـدم نجاسـة مائها بموت الفارة فيها و لا غيرها من الـدواب و يكون استناد نفى البأس الوارد بإصابـة النار من جهة كونها رافعة لما فى مائها من القذارة الناشئة من وقوع ما وقع فيها و لو لم

ينجس مائها، مع معارضـتهما بما يـدل على نجاسـة الخبز المعجون بالماء النجس، كمرسل آخر لابن ابى عمير أيضا عن الصادق عليه السّـلام فى العجين من الماء النجس كيف يصـنع به قال عليه السّـلام: «يباع ممن يستحل أكل الميتة» و مرسله الأخر عنه عليه السّلام: «يدفن و لا يباع» و خبر زكريا بن آدم و فيه: قلت فخمر أو نبيذ قطرت فى عجين أو دم؟ قال عليه السّلام:

«فسد» قلت أبيعه من اليهودى و النصرانى و أبيّن لهم؟ قال: عليه السّـلام «نعم فإنهم يسـتحلون شـربه» فإن الأمر بالبيع فى الأول و الدفن فى الثانى، و التصريح بالفساد فى الأخير ظاهر فى عدم حصول الطهر بإصابته النار اليه كما لا يخفى.

و فى جواز بيعه ممن يسـتحل أكله قولان: و عن المنتهى ان الأقرب عـدمه، و يسـتدل له بعدم قابليته للتطهير فلا يجوز بيعه، لعدم جواز بيع مـا لاـ يقبـل التطهير، و بـان الكفـار مكلفون بالفروع فيحرم بيعه حينئـذ منهم لكونه اعانـة لهم على الإثم بأكلهم المحرم عليهم، و بعـدم جواز بيعه من المسـلم، كمـا يـدل عليه هـذه الاخبـار فلاـ يجوز من غيرهم أيضا لاشتراك الكافر معهم فى جميع الاحكـام الاـ مـا خرج بالـدليل، و بان المسـتحل إذا كان ذميا معصوم المال فلا يجوز أخـذ ماله ببيع فاسـد، و لأجل ذاك الأخير احتمـل فى محكى المنتهى جواز بيعه من غير أهـل الذمـة مصرحا بإرادة الاسـتنقاذ منه لا البيع الحقيقى، و بمعارضـة ما دل على جواز بيعه منهم كالمرسل الأول و خبر زكريا بن آدم مع ما يدل على الأمر بالدفن كالمرسل الثانى.

و الأقوى هو جواز بيعه لبقاء ماليته بعد نجاسـته لكونه قابلا للتطهير بدقه أو جفه ثم وضعه فى الماء المعتصم حتى ينفذ فى جوفه، بـل ربمـا يقـال بطهره بالمـاء القليل أيضا كما تقـدم فى التطهير بالماء، و لإمكان صـرفه فيما لا يشترط فيه الطهارة كالإطعام على الـدواب بنـاء على ما هو التحقيق من جواز الانتفاع فى النجس و المتنجس بما لا يشترط فيه الطهارة إلا ما ثبت المنع عنه، و عـدم ما يـدل على اشتراط صـحة البيع بطهارة المبيع، مع إطلاق أدلة البيع الدال على عدم اشتراطه، و استصـحاب حال المبيع الثابت له قبل النجاسـة، و منع كون بيعه منهم اعانـة لهم على الإثم الـذى هو الأكل المحرم، لاحتمال عدم أكلهم إياه، بل صـرفهم فى غير جهة الأكل، و انه على تقدير الانتهاء

إلى الأكل ليس البيع منهم مصـداقا للإعانـة المحرمـة حيث ان المحرمة منها هى ما كانت مقدمة التى بها تعان على الحرام و هى العلـة التامـة لصـدور الحرام من الفاعـل أو الجزء الأـخير منهـا بحيث لاـ يحتـاج الفاعـل بعـد تحقق تلك المقدمـة إلى شـىء من المقـدمات سوى ارادة صـدور الحرام منه التى لاحالة منتظرة لها الا تلك المقدمة، أو ما لم تتوسط ارادة الفاعل بينها و بين الفعل و لو لم تكن هى العلة التامة، و لا الجزء الأخير منها، و من المعلوم ان ارادة الأكل دخيلة فى صدور الأكل منه بعد البيع و ان بيعه ليس العلـة التامـة للأكـل، و لاـ الجزء الأـخير منها، فليس بيعه منهم بالإعانـة المحرمـة فيكون حاله كحال بيع العنب ممن يعلم انه

يعمله خمرا.

و عدم جواز بيعه من المسلم ممنوع بعد كونه مالاـ قابلاـ للتطهير و له منافع معتدة محللة يمكن صرفه فيها مما لا يشترط فيه الطهارة و لو سلم عدم جوازه فإنما هو فيما إذا بيع منهم مع عدم إعلامهم بنجاسته، و اما مع إعلامهم بها فمما لا ينبغى الإشكال فى جوازه، فقد ادعى الإجماع فى الحدائق على جوازه فى تلك الحالة و لو سلم عدمه مطلقا حتى مع الاعلام فلا يعم غيرهم بدليل اشتراك الكافر منهم فى جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل لكون المورد مما ثبت خروجه بالدليل و هو المرسل الأول، و خبر زكريا المتقدمان، و معارضتهما مع المرسل الثانى ممنوعة بلزوم حمل المرسل الثانى الدال على الأمر بالدفن على ما إذا لم يرد بيعه أو تطهيره أو الانتفاع به فى غير ما يشترط فيه الطهارة، و ذلك للقطع بجواز الأخيرين بناء على قابليته للتطهير، و صحة الانتفاع به فى إطعام الدواب و غيره فلا يتعين الدفن حينئذ، مضافا الى ورود الأخبار الأخر الدالة على جواز بيع المتنجس كما ورد فى بيع الدهن المتنجس و لو من مسلم، لحسن الحلبى أو صحيحه عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر و كان يدرك الذكى فيها فيعزله و يعزل الميتة ثم ان الذكى و الميتة قد اختلطا كيف يصنع؟ قال: «يبيعه ممن يستحل الميتة» و قد فصلنا المقام فيما علقناه على المكاسب فراجع.

الثامن: الحليب إذا صار جبنا أو لبنا حامضا المعبّر عنه (به ماست) و لم يحك

القول بطهارته عن احد، و فى مستمسك العروة بلاـ خلاف ظاهر، أقول: لكن صدق الاستحالة أظهر عرفا كما لا يبعد دعوى تحققها عقلا ضرورة مغايرة الحليب مع ما يصنع منه من الجبن و اللبن الحامض و الأقط كما يظهر من اختلاف آثار تلك الأشياء معه، كما أنها مختلفة معه فى الاسم الا ان الشأن فى نفى الخلاف عن عدم طهارته بذلك.

التاسع: الخشب إذا صار فحما، و المحكى عن غير واحد من الكتب طهارته به، و نسب القول بطهارته الى أكثر المتأخرين، و عن المفاتيح عدم الخلاف فيه، و عن صريح المسالك و ظاهر شرح الصغير للسيد صاحب الرياض هو عدم الطهارة، و يستدل للأول تارة بصدق الاستحالة عرفا على صيرورة الخشب فحما، و اخرى بما دل على مطهرية النار كخبر الجص المتقدم، و فيه فى السؤال عن الجص الذى يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى؟ كتب عليه السّلام اليه بخطه: «ان الماء و النار قد طهراه» و خبر الخبز اعنى مرسل ابن ابى عمير الذى فيه الجواب عن السؤال عن الخبز المعجون بالماء المتنجس قال عليه السّلام: «لا بأس أكلت النار ما فيه» و خبر الزبيرى الذى فيه انه عليه السّلام قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله» بناء على ان يكون التطهير بالنار امرا مستقلا فى قبال الاستحالة، كما يؤيده ذكر الفقهاء إياها مستقلا، بل ذكرها مع ذكر الاستحالة الكاشف عن مغايرتها معها، مع كونها اولى من الشمس فى التطهير.

اما دعوى الاستحالة فهى ليست بكل البعيد، ضرورة مغايرة الفحم مع الخشب عند العرف، كما انهما متخالفان فى الاسم، و لا يبعد اختلاف حقيقتهما بحسب العقل أيضا لاختلاف آثارهما الكاشف عن اختلاف حقيقتهما المؤثرة فيها، الا انها مع ذلك ليست على مثابة تطمئن النفس بها بل لاـ تخلو عن تأمل، و اما دعوى مطهرية النار فى مقابل الاستحالة و لو مع العلم بعدمها فالحق انها ضعيفة لعدم الدليل عليها، اما خبر الجص فلما عرفت من كونه مجملا يحتمل ان يكون الغرض منه بيان طهارة العذرة و عظام الموتى بصيرورتها رمادا فلاـ يكون خارجا عن مورد الاستحالة، كما يحتمل ان يكون لبيان حكم الجص إذا تنجس بوقوع شيء من العذرة و عظام الموتى فيه فلا يصلح للاستدلال به، و اما خبر الخبز فلما تقدم من المنع عن الاستدلال به سندا

و دلالة، و اما ذكر الفقهاء النار فى قبال الاستحالة أو أولوية الطهر بها من الشمس فمما لا ينبغى الإصغاء إليه، بل القول بمطهرية

النار فى مقابل الاستحالة مستلزم للقول بطهارة الثوب و الظرف و غيرهما بتجفيفها بالنار، و هو مستلزم لتأسيس فقه جديد يمكن دعوى الإجماع على خلافه، فالحق ان التطهير بالنار ليس مغايرا مع التطهير بالاستحالة و ان ذكرهم لها لمكان التبعية لما فى الاخبار و تعرض الاخبار لها لمكان تحقق الاستحالة بها غالبا.

و مما ذكرنا ظهر دليل القول بعدم طهارته، و حاصله المنع عن حصول العلم بالاستحالة، إما بدعوى العلم بعدمها أو بدعوى الشك فيها الا انه مع العلم بعدمها يحكم بنجاسته واقعا، و مع دعوى الشك فيها يحكم بنجاسته ظاهرا بحكم الاستصحاب، و لو نوقش فى إجرائه لكان محكوما بالطهارة الظاهرية بقاعدة الطهارة، و كيف كان فليس لى الآن شىء فى حكم الفحم الا التوقف فيه كما حكى عن ظاهر الروض و صريح الكفاية و البحار، و اللّه العالم بأحكامه.

العاشر: الطين إذا صار خزفا و آجرا، و قد وقع الخلاف فى حكمه، فعن جملة من الأساطين هو القول بالطهارة، و ذلك كالشيخ فى الخلاف و العلامة فى النهاية و موضع من المنتهى و الشهيد فى البيان و صاحب المعالم، و عن آخرين هو القول بعدمها، و توقف فيه آخرون، و استدل للأول بأمور غير ناهضة كالإجماع المحكى عن الشيخ فى الخلاف، و خبر الجص، و بأصالة الطهارة لعدم جريان الاستصحاب اما لمكان العلم بتبدل الموضوع بواسطة العلم بالاستحالة، أو لأجل الشك فيها، أو لمعارضته مع استصحاب طهارة الملاقى بالكسر على ما حكى عن الرياض، أو لأن النجاسة ثابتة فى المتنجس بالإجماع و لا يجرى الاستصحاب فى الحكم الثابت بالإجماع كما عن المعالم.

و الكل مدفوع اما الإجماع فلعدم المحصل منه مع القطع بتحقق الخلاف، و عدم حجية المنقول منه، و اما خبر الجص فقد تقدم المنع عن التمسك به مرارا لإجماله و عدم اتضاح دلالته، و اما المنع عن استصحاب نجاسته اما لمكان العلم بالاستحالة ففيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۱۱

انه أول الكلام، و الانصاف مساعدة العرف فى المقام على بقاء الموضوع و عدم تحقق الاستحالة، ضرورة ان الطين قبل تصويره بصورة الخزف و الأجر و بعده و قبل جفافه و بعده و قبل طبخه بالنار و بعده حقيقة واحدة و انما الاختلاف فى عوارضه التى غير مقومة لحقيقتها بل هى من أوصافها كما انه بحسب حكم العقل أيضا كذلك، بل يمكن ادعاء بقاء اسمه أيضا بعد الطبخ غاية الأمر يقال انه طين مطبوخ كما ان اللحم مثلا بعد طبخه يقال انه لحم مطبوخ و لا يخرج عن صدق اسم اللحم عليه بواسطة الطبخ، و مع إحراز بقائه لا مانع من استصحاب حكمه.

فإن قلت إذا فرض العلم ببقائه ينبغى القطع ببقاء حكمه فلا شك فى بقاء حكمه حتى ينتهى إلى استصحابه، قلت منشأ الشك فى بقاء حكمه مع إحراز بقائه بنظر العرف المحكم فى الحكم بالبقاء هو تغير بعض أوصافه الغير المقومة له التى يشك فى دخلها فى الحكم واقعا مع عدم دخلها فى موضوعه عرفا، و الحاصل ان حكم العقل و الفهم العرفى متطابقان فى المقام ببقاء الحقيقة و عدم تغيّرها بواسطة الطبخ و النضج مع بقاء الاسم أيضا بعد الطبخ و ان زاد تسميته بالأجر أو الخزف أيضا، لكنه يصدق عليه انه الطين أيضا، و مما ذكرنا يظهر انه لا يكون شك فى بقاء الموضوع أيضا حتى يمنع عن جريان الاستصحاب فى حكمه لعدم إحراز الموضوع، و لا فى الموضوع نفسه لعدم كون الشك متمحضا فى بقائه، بل انما هو فى موضوعية الباقى، و اما حديث معارضة استصحاب طهارة الملاقى بالكسر مع استصحاب نجاسة الملاقى بالفتح فمما اتضح سبيله بحكومة الأخير عليه، فلا ينتهى إلى المعارضة بين الحاكم و المحكوم كما ان منع العمل بالاستصحاب فيما كان دليل المستصحب هو الإجماع مندفع بعدم مدخلية دليل المستصحب فى قوام الاستصحاب حسبما تقرر فى الأصول فالأقوى حينئذ هو القول ببقاء النجاسة بقاء واقعيا لو تمسك بنفس الدليل الدال على نجاسته بالملاقاة، أو بقاء ظاهريا بحكم الاستصحاب، و اللّه هو الهادى.

بقى الكلام فى حكم الشك فى الاستحالة اعلم ان الشك اما يكون فى حكم الاستحالة مع تبيّن مفهومها و العلم بمصداقها كما

إذا شك فی کونها مطهرة فی الشرع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۱۲

من جهة فقد الدلیل علی مطهریتها، و اما یکون فی موضوعها بعد تبیّن حکمها، و الشک فی موضوعها اما یکون من جهة الشک فی مفهومها، و منه ما إذا شک فی صدقها علی تغییر حادث فی شیء مثل صیرورة الخشب فحما مثلا إذ الشک فی الصدق یرجع دائما إلی الشک فی المفهوم حیث لا یعلم انه أخذ بحد یصدق علی المشکوک أیضا، أو انه أضیق من ذاک الحد و یکون المشکوک خارجا عنه، و هذا الشک یتحقق فی کل مفهوم و لو کان من أوضح المفاهیم کمفهوم الوجود و الماء و نحوهما، و اما ان یکون من جهة الشبهة المصداقیة محضا التی منشئها اختلاف الأمور الخارجیة، کما إذا علم بوجود قطعة من العذرة أو الکلب فی المملحة و شک فی صیرورتها ملحا لأجل ظلمة أو عمی و نحوهما.

و حکم الشبهة الحکمیة المحضة هو استصحاب عدم مطهریة الاستحالة الذی مرجعه الی استصحاب بقاء المشکوک علی نجاسته، فیصح ان یقال هذا الذی کان کلبا و الآن صار ملحا کان نجسا و یشک فی بقاء نجاسته بعد صیرورته ملحا و لا یضر تبدله عن الکلب الی الملح فی استصحابه إذ لم یحرز کون الموضوع للحکم بالنجاسة هو الکلب، ضرورة کون الفرض فی الشک فی حکم هذا التبدل، و لا- محالة لا بد من ان لا یکون مما علم بکون موضوعه هو الکلب إذ مع العلم به یقطع بتبدل الحکم بعد العلم بدورانه مدار موضوعه فالشک فی بقاء الحکم مع العلم بالاستحالة لا بد من ان یکون من جهة الشک فی دخل الکلبیة فی موضوعه فیقال حینئذ هذا الشیء کان نجسا عند کونه کلبا و یشک فی بقاء نجاسته حین صار ملحا فیستصحب نجاسته، و حکم الشبهة المفهومیة فی الموضوع هو عدم جریان الاستصحاب لا فی حکمه و لا فی موضوعه، اما عدم جریانه فی الحکم فللشک فی بقاء موضوعه، و لا یصح استصحاب الحکم مع الشک فی موضوعه، و اما استصحاب الموضوع فلما مر غیر مرة من ان الشک فیها فی موضوعیة الباقی لا فی بقاء الموضوع، و حکم الشبهة الموضوعیة المحضة هو جواز استصحاب بقاء الموضوع أو عدم تحقق الاستحالة، فیقال هذا الشیء کان عذرة أو کلبا و الآن یشک فی بقائه علی ما کان أو تحوله بحقیقة أخری و انه صار ملحا فیجری فیه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۱۳

الاستصحاب و یترتب علیه بقائه علی النجاسة و لا- یحتاج إلی إجراء الأصل فی بقاء الحکم أیضا بعد إجرائه فی الموضوع لحکومة الأصل الموضوعی علی الحکمی و لو کانا موافقین، إذا تبیّن ذلک فاعلم ان نظر المصنف (قده) فی قوله: «و مع الشک فی الاستحالة لا یحکم بالطهارة» إلی الأخیر، فلا یرد علیه بما أورده فی مستمسک العروة مما یرجع الی فرضه الشک فی الصدق الذی قلنا بأوله إلی الشک فی المفهوم فراجع و تأمل.

[الخامس من المطهرات الانقلاب]

اشارة

الخامس: الانقلاب کالخمر ینقلب خلا فإنه یطهر سواء کان بنفسه أو بعلاج کإلقاء شیء من الخل أو الملح فیه سواء استهلک أو بقی علی حاله و یشترط فی طهارة الخمر بالانقلاب عدم وصول نجاسة خارجیة إلیه فلو وقع فیه حال کونه خمرا شیء من البول أو غیره أو لاقی نجسا لم یطهر بالانقلاب.

و ليعلم أولا انه جعل بعضهم الانقلاب من صغريات الاستحالة و من أمثلتها، و بعضهم أفرده بالذكر و جعله قسما مستقلا من أقسام المطهرات، و ذلك لقيام الدليل على مطهريته مع قطع النظر عن دليل مطهرية الاستحالة، مع الإشكال فى مطهريته، بدليل مطهرية الاستحالة لخصوصية فيه، كما سيظهر و ان كان هو من افرادها، و بعضهم تأمل فى كونه من افراد الاستحالة للشك فى تحقق تغيّر الماهية و انقلاب الطبيعة على وجه يعتبر فى الاستحالة، لكن هذا الأخير سخيف جدا إذ لا شك عند العرف فى تغاير حقيقة الخل و الخمر، كما انهما متغايران عقلا، فالتأمل فى كونه من صغريات الاستحالة مما لا وجه له أصلا.

لكنه ربما يشكل فى طهره بالانقلاب بدليل مطهرية الاستحالة من جهة تنجس إناء الخمر بها قبل صيرورتها خلا، فإذا صارت خلا يتنجس بملاقاته للإناء المتنجس بالخمر، بناء على تنجس المتنجس و لو لم تكن عين النجاسة فيه موجودة كما هو الحق، و دليل مطهرية الاستحالة أعنى كون الحكم دائرا فى البقاء مدار بقاء موضوعه لا يدل على طهر المستحيل اليه من نجاسته العارضة عليه بسبب الملاقاة مع المتنجس و لذا قيد غير واحد منهم طهر الكلب المستحيل الى الملح بما إذا كان ماء المملحة طاهرا،

لأنه إذا كان هو أو الأرض التى تقع فيها الكلب نجسا أو كان الماء قليلا لا يجدى استحالته فى طهارته، و بعبارة أخرى دليل مطهرية الاستحالة يدل على الطهر بها من النجاسة الثابتة للمستحيل ذاتا أو عرضا، لا للنجاسة المكتسبة للمستحيل عليه بسبب ملاقاته للنجس من الماء أو الأرض و نحوهما، و قيّدوا طهر العذرة بصيرورتها ترابا بما إذا كانت يابسة و فى الأرض اليابسة اما لو كانت رطبة فإن الأرض قد تنجست بها فى حال الرطوبة، فهى و ان استحالت الا ان الأرض باقية على النجاسة بذلك السبب كما لو كانت نجسة فيتنجس الملح المستحيل من الكلب بملاقاتها، فالحق جعل الانقلاب قسما مستقلا من أقسام المطهرات، و لا اشكال و لا خلاف فى مطهريته فى الجملة بل هو المتفق عليه بين المسلمين، لكن تفصيل البحث عنه يقع فى طى أمور:

الأول: المتيقن من الإجماع بين الشيعة و الاتفاق بين المسلمين هو ما إذا كان الانقلاب من دون علاج سواء كان بإبقائها فى حرّ أو برد أو مكان مخصوص أم لا، و يدل عليه مضافا الى الإجماع إطلاق جملة من النصوص الذى يكون المتيقن منها تلك الصورة، و ذلك كموثق عبيد بن زرارة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» و موثقه الأخر عنه عليه السّلام فى الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا؟ فقال عليه السّلام: «إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس» و هذان الخبران و ان كانا ظاهرين فى تصير الخمر خلا بعلاج، لكن لا ظهور لهما فى كون العلاج بإلقاء جسم فيها، بل هما مطلقان من هذه الجهة لاحتمال كون العلاج بإبقائها فى حر أو برد أو مكان مخصوص، و خبر على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن الخمر يكون اوله خمرا ثم يصير خلا؟ قال عليه السّلام: «إذا ذهب سكره فلا بأس» و هذا الخبر مطلق حتى بالنسبة إلى المعالجة بغير إلقاء الجسم فى الخمر أيضا، و صريح جملة من النصوص الأخر الدالة على طهرها بانقلابها خلا إذا لم يكن بعلاج، كخبر ابى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخمر يجعل خلا؟ قال عليه السّلام: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها «۱»» و خبره الأخر عنه أيضا قال: سئل عن الخمر يجعل فيها

---

(۱) قوله (ع) (ما يغلبها) قال المجلسى (قده) فى البحار: و فى أكثر نسخ التهذيب بالقاف و فى الكافى بالغين و هو أظهر.

الخل؟ قال عليه السّلام: «لا الا ما جاء من قبل نفسه».

الثانى: لو كان الانقلاب بإلقاء شىء فيها من الخل أو الملح و نحوهما مع استهلاكه فيها قبل التخليل أو معه، و فى حصول الطهر به وجهان، و ظاهر النصوص المطلقة المتقدمة طهارتها و ان الفتوى أيضا على الطهر و حكى عن شرح المفاتيح انه مورد

اتفاقهم، لكن المحكى عن الشهيد (قده) التوقف فيما عولج بإلقاء الجسم فيه مطلقا و لو مع الاستهلاک، و يستدل له بإطلاق خبرى أبى بصير الدالين على ثبوت البأس فيما إذا لم يكن الانقلاب من قبل نفسه، و الحق هو القول بالطهر فى هذه الصورة لعدم حجية الخبرين بالاعراض عن العمل بهما، و معارضتهما مع ما يدل صريحا على طهارة ما ينقلب بإلقاء شىء من الأجسام فيها، كصحيح ابن المهتدى قال كتبت الى الرضا عليه السّلام جعلت فداک العصير العنبى يصير خمرا فيصيب عليه الخل و شىء يغيره حتى يصير خلا؟

قال: «لا بأس به» و خبر ابى بصير قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخمر يصنع فيها الشىء حتى تحمض؟ قال: «إذا كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس» «۱» و خبره الأخر عنه عليه السّلام انه سئل عن الخمر تعالج بالملح لتحول خلا؟ قال: «لا بأس بمعالجتها» قلت: فانى عالجتها و طينت رأسها ثم كشفت عنها فنظرت إليها قبل الوقت فوجدتها خمرا أ يحل لى إمساكها؟ قال: «لا بأس بذلک إنما إرادتک أن يتحول الخمر خلا و ليس إرادتک الفساد» و خبر محمّد بن ابى عمير و على بن حديد جميعا عن جميل قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام يكون لى على الرجل دراهم فيعطنى خمرا؟ فقال «خذها ثم أفسدها» قال على و اجعلها خلا «۲».

و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى طهر ما تنقلب بالعلاج بإلقاء الملح أو الخل أو شىء آخر غيرهما فيها و قد أطبق العمل عليها و يكون التعويل عليها و سقوط

---

(۱) فى هذا الخبر دلالة على اعتبار غلبة الخمر على ما يصنع فيها و لعله لأجل المنع عن استهلاكها فيه المانع عن حصول العلم بالانقلاب.

(۲) قال فى الوافى يعنى على بن حديد الذى يروى عن جميل، و فى بعض النسخ كتب (ع) بعد كلمة «على» و هو سهو من قلم الناسخ.

ما يعارضها عن الحجية بالاعراض عنها، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقلب العلاج الى الخل سواء انقلب اليه قبل انقلاب الخمر الى الخل أو معه.

الثالث: لو كان الانقلاب بإلقاء شىء فيها مع بقائه فيها بعد الانقلاب، و المشهور فى هذه الصورة هو الحكم بالطهارة، و حكى عليه الإجماع أيضا، و استدل له بإطلاق النصوص المتقدمة المصرحة بنفى البأس فى التخليل بالعلاج، و عمومها المستفاد من ترک الاستفصال، و قد نسب الحكم بالعدم الى القيل و لم يعلم قائله، و يستدل له بانصراف إطلاق النصوص المتقدمة بما يستهلک العلاج الملقى فى الخمر و يكون هذا طريق جمع بينها و بين ما تقدم من الاخبار الدالة على ثبوت الباس مع العلاج، بحمل الطائفة النافية للباس على صورة استهلاک العلاج، و حمل الطائفة المثبتة له على صورة بقائه و لا يخفى ما فيه فان إهمال النصوص للتعرض لبقاء الأجسام الملقاة فى الخمر الملاقية معها مع غلبة وجودها بعد التخليل يدل على طهارة تلک الأجسام تبعا و إلا يلزم لغوية تشريع طهارة الخمر بالتخليل مع العلاج خصوصا فيما إذا كان العلاج بالجوامد التى يغلب بقائها، كالملح الذى صرح فى خبر ابى بصير بجواز العلاج به، و مما ذكرناه يظهر الحكم بالطهارة فيما إذا كان فى الخمر اجساما أخر من حجارة أو تراب و نحوهما مما يغلب وجوده فيها لعدم انفكاكه عن مادتها و مخالطا مع العنب أو الزبيب و نحوهما مما صار خمرا و لو لم يكن إلقائه فيها للتخليل، فان ما يدل على طهر الخمر بعد ان صارت خلا يدل على طهر ما فيها أيضا بالتبع، لكن ما ذكرناه يتم فيما إذا كان وجود الخليط غالبيا حتى يكون اختصاص الطهارة بالخالية عن الخليط موجبا للاختصاص بالفرد النادر البعيد، و

ربما يقال فى العلاج بالفرق بين الجوامد و بين المائعات بالإشكال فى الحكم بالتبعية فى الأخير.
قال فى مصباح الفقيه لعدم مساعدة العرف عليه فى المائعات حيث يرونها بمجرد الاتصال بالنجس لصيرورتها بذاتها نجسة كعين النجس مستقلة بالأثر، و لم يعلم لما ذكره وجه بعد كون المائعات غالبى الوجود، و ما ذكره فى الوجه ليس بفارق، و عدم تخطى النجاسة عن ظاهر سطح الجوامد الى بواطنها لا يصير منشأ للفرق، و اما ما عن الشيخ

من القول بطهارة الخمر الملقاة فى خل كثير إذا مضى عليها زمان يعلم عادة باستحالتها فلعله أجنبى عن المقام، حيث ان الخل المتنجس بملاقاته للخمر لا مطهر له و لو فرض العلم باستحالة الخمر، حيث انه لا مدخلية لوجودها أو زوالها بالاستحالة فى بقاء نجاسة الخل ما لم يرد عليه مطهر كما لا يخفى، و سيأتى تتمة الكلام فى هذا الفرع المحكى عن الشيخ فى المسألة الرابعة إنشاء اللّه تعالى.
الرابع: لو لاقت الخمر نجاسة خارجية من نجس أو متنجس ثم انقلب خلا فمع بقاء تلك النجاسة بعينها بعد التخليل لا إشكال فى نجاسة الخل الملاقى لها لكونها من المائعات الطاهرة الملاقية للنجس فيتنجس هو نفسه بالملاقاة، و مع عدم بقائها اما لاستهلاكها فى الخمر أو انقلابها كالخمر الى الخل أو بإخراجها عن الخمر قبل تخليلها، ففى طهارة الخمر الملاقية لها بالتخليل (وجهان) مبنيان على تنجس النجس و تضاعف نجاسته بذلك و عدمه، و قد فصل الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته فى ذاك المبنى، و قال: بأن النجاسة لا تتضاعف مع التماثل، فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس بالبول ثانيا.
و تفصيل الكلام انه إذا لاقى النجس أو المتنجس لنجس فاما ان يكونا متماثلين كالدم الملاقى مع الدم، أو المتنجس بالدم الملاقى مع الدم، أو لا يكونا متماثلين كالبول الملاقى مع الدم أو المتنجس بالبول الملاقى مع الدم، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى عدم تضاعف حكمها، اللهم الا ان يصير الملاقى بالملاقاة كثيرا و كان لكثيرها حكم آخر، كما فى الدم الكثير فى باب منزوحات البئر، و فى تضاعف نجاسته كلام يأتى تحقيقه، و على الثانى فاما ان يكون النجسان مختلفين فى الحكم بالشدة و الضعف كالمتنجس بالولوغ و بالدم مثلا أو لا، فعلى الأول فلا ينبغى الإشكال فى إجراء الحكم الأشد فلو لاقى المتنجس بالدم للبول يجب غسله مرتين بناء على وجوبهما فى المتنجس بالبول، و لو صار ولوغا يجب تعفيره بالتراب و هكذا.
و هل يجب اجراء الحكم الأضعف أيضا أم لا احتمالان جاريان على الثانى أيضا و مقتضى القاعدة عند تعدد الأسباب و ان كان هو عدم التداخل لا من حيث الأسباب

و لا من حيث المسببات الا ان يقوم الدليل عليه، لكن الإجماع فى المقام قائم على التداخل فى الجملة بمعنى ان الملاقى لنجس كالبول مثلا مرتين أو مرات متعددة لا يجب تعدد غسله حسب تعدد الملاقاة، بل يكتفى بالمرة، و لو قلنا بتأثر المحل عما عدا الملاقاة الأولى أيضا فيكون التداخل حينئذ مسببيا كالاكتفاء بغسل واحد عند تعدد الأغسال، كما ان عدم تأثر المحل عما عدا الملاقاة الاولى يكون من باب تداخل الأسباب نظير تعدد الحدث الأصغر، أو الجنابة بعد الجنابة، و الإجماع على كفاية المرة لا يثبت تداخل الأسباب، و القدر المتيقن منه هو تداخل المسببات و لو مع العلم الإجمالى بوجود أحدهما من تداخل السبب أو المسبب الا ان المتيقن هو البناء على الأخير، للعلم بسقوط قاعدة عدم التداخل فيه، اما للتخصيص لو كان المورد من باب تداخل المسبب أو من باب التخصص لو كان من باب تداخل السبب، فلا يجرى الأصل فى عدم تداخل المسبب، فتبقى أصالة عدم التداخل فى السبب من دون معارض لها.
و يترتب على ذلك انه لو اضطر الى ارتكاب النجس و دار الأمر بين ارتكاب ما هو مورد السبب الواحد أو مورد السببين تعين

ارتكاب الأول حيث ان المحذور فيه أقل من الأخير بناء على الأصل الجارى فى عدم التداخل فى السبب، و لازم ما ذكرناه هو تأثر المحل و تضاعف النجاسة بملاقاة المحل النجس للنجاسة سواء كان الملاقى معها عين النجس أو كان المحل المتنجس، و سواء كان مع التماثل أو مع الاختلاف، و فى صورة الاختلاف كان مع الاختلاف فى الحكم أم لا.
إذا تبين ذلك فنقول مقتضى ما ذكرناه اعتبار عدم وصول نجاسة خارجية إلى الخمر فلو وقع فيها حال كونها خمرا شىء من البول أو غيره أو لاقى نجسا لم يطهر بالانقلاب، و ذلك لان الأصل كما عرفت عدم تداخل الأسباب و لازمه تأثر المحل النجس بالملاقاة، و دليل طهر الخمر بالانقلاب يدل على طهرها من حيث كونها خمرا و ليس له نظر الى إثبات الطهر لها من حيث النجاسة الحاصلة لها بملاقاة النجس، و ليس دليل آخر على التداخل من حيث المسبب من إجماع و نحوه، و لو شك فى بقائها و انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية يكون المرجع أيضا هو استصحاب بقاء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۱۹
النجاسة، و اللّه الهادى.

[مسألة ۱ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر]

مسألة ۱ العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم يطهر و كذا إذا صار خمرا ثم انقلب خلا.
اما إذا لم يصر خمرا قبل صيرورته خلا فواضح حيث لا موجب لطهره من وجود مطهر من المطهرات، و اما إذا صار خمرا فهو عين ما تقدم فى المسألة السابقة من اشتراط عدم وصول نجاسة خارجية إليها، إذ لا فرق فى وصولها إليها بين ان يكون وصولها قبل صيرورتها خمرا أو فى حال خمريتها.

[مسألة ۲ إذا صب فى الخمر ما يزيل سكره لم يطهر]

مسألة ۲ إذا صب فى الخمر ما يزيل سكره لم يطهر و بقى على حرمته.
و ذلك مع عدم استحالته و انقلابه و لا استهلاكه ظاهر حيث ان المدار فى بقاء نجاسته و حرمته صدق الخمر عليه و لو زال سكره، و لعل منشأ ذكره مع عدم الحاجة إليه لوضوحه دفع توهم طهره و عليته بتوهم دلالة بعض الاخبار عليه، كخبر على بن جعفر المتقدم نقله، و فيه: سألته عن الخمر يكون اوله خمرا ثم يصير خلا؟ قال عليه السّلام:
«إذا ذهب سكره فلا بأس» حيث رتّب نفى الباس عنه بذهاب سكره، و إطلاقه يقتضى نفى الباس بذهابه و لو لم يصر خلا و بقى صدق الخمر عليه أيضا، و خبر ابى الجارود عن الباقر عليه السّلام و فيه: اما الخمر فكل مسكر من الشراب، حيث انه يدل على ذهاب خمريته بذهاب مسكريته، لكنه توهم فاسد لان الخبر الأول دل على نفى الباس عن الخل الذى استحال من الخمر معللا بذهاب سكره و لا يدل على كون ذهاب السكر مطهرا مطلقا و لو مع عدم استحالته الى الخل، و لعل لصيرورته خلا دخل فى الحكم بنفى البأس و ان كان نفيه فى تلك الحالة بواسطة ذهاب سكره فلم يعلم كون العلة علة للحكم حتى يدور الحكم مدارها نفيا و إثباتا.
و الحاصل انه مع احتمال كون المقام من قبيل لا تأكل الرمان لانه حامض حيث يحتمل ان تكون حموضة الرمان منشأ للنهى عن اكله فلا يتعدى منه الى أكل كل حامض و لو من غير الرمان، و فى المقام أيضا ذهاب السكر لصيرورة الخمر خلا يحتمل ان يكون منشأ لنفى البأس فلا يكون دليلا على نفيه عند عدم صيرورته خلا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۰

هذا، و لو سلم استظهار العموم عنه، و دلالته على كون المناط فى نفى الباس هو ذهاب السكر من غير مدخلية فى صيرورته خلا فنقول انه بهذا العموم مطروح لعدم العمل به.

و اما الخبر الثانى ففيه انه فى مقام تعميم حكم الخمر و تعديه الى كل مسكر متخذا من أى شىء من العنب و غيره لا انه بعد ذهاب سكره يزول حكمه و لو مع بقاء اسمه، و لو سلم دلالته على ذلك أيضا فهو أيضا مطروح بقيام العمل على عدمه بل الظاهر منهم اختصاص طهارة الخمر بانقلابه خلا- بالخصوص لا غيره، فلو استحال الى غير الخل لم يزل حكمه من نجاسته و حرمته و لو لم يصدق عليه الخمر أيضا، و لو لا ظهور اتفاقهم على ذلك لأمكن القول بطهره بذهاب اسمه و لو بصيرورته شيئا آخر غير الخل، كما يدل عليه موثق عبيد بن زرارة المتقدم نقله، و فيه فى العصير الذى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال عليه السّلام: «إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس» حيث جعل عليه السّلام مدار نفى بأسه تحوله عن اسم الخمر لا صيرورته خلا، فلو كان المناط على صيرورته خلا لكان الأنسب أن يقول: إذا صار خلا فلا بأس، و لعل هذا فى دلالته على عموم التحول عن الاسم و لو بصيرورته شيئا آخر غير الخل أظهر من خبر على بن جعفر المتقدم المعلل فيه نفى الباس بذهاب سكره و ان كان يحتمل فى هذا الخبر أيضا ان كان التحول المخصوص اعنى تحوله بصيرورته خلا منشأ الحكم بنفى البأس، لكنه كما ترى بعيد.

و بالجملة ينبغى عدم الإشكال فى أصل الحكم اعنى اختصاص الحكم بالطهر بالانقلاب الى خصوص الخل لا مطلق الانقلاب كما حكى الاعتراف به عن صاحب الجواهر، و يقتضيه ظاهر كلامهم فى مطهرية الانقلاب، إذ لو كان الانقلاب الى غير الخل مطهرا أيضا لكان عليهم البيان فمن ترك تعرضهم يستكشف اختصاص الطهر عندهم بخصوص الانقلاب الى الخل، و تظهر الثمرة فى صيرورة العصير قبل ذهاب ثلثه دبسا، فإنه لا يطهر و لا يحل بناء على الحاقه بالخمر موضوعا أو حكما كما سيأتى، نعم لا- ينبغى الإشكال فى تعميم حكم الانقلاب بالخل الى كل مسكر مائع و عدم اختصاصه بخصوص الخمر، لاشتراكه مع الخمر فى أحكامه التى منها طهره بالانقلاب الى الخل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۱

[مسألة ۳ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام]

مسألة ۳ بخار البول أو الماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسة السقف.

الأحوط لو لم يكن أقوى هو الاجتناب عما يجتمع من بخار النجس أو المتنجس و ان لا يجب الاجتناب عن البخار نفسه، ثم ان هذه المسألة قد مرت مرارا فى هذا الكتاب فلا موجب لإعادتها، مع انه لا موقع لذكرها فى الانقلاب و انها ينبغى ان تذكر فى الاستحالة كما ذكرها هناك أيضا.

[مسألة ۴ إذا وقعت قطرة خمر فى حب خل و استهلكت فيه لم يطهر]

مسألة ۴ إذا وقعت قطرة خمر فى حب خل و استهلكت فيه لم يطهر و يتنجس الخل إلا إذا علم انقلابها خلا بمجرد الوقوع فيه.

إذا وقعت قطرة خمر أو قطرات فى خل كثير كحب منه مثلا- ففيها صور: الاولى ان تستهلك فيه بلا استحالة و لا انقلاب و لا مضى زمان يستحيل مثلها فى ذلك الزمان و لا قيام امارة على استحالتها فيه، و الحكم فى هذه الصورة هو عدم طهر الخمر المستهلك و تنجس الخل الملاقى لها، و ادعى عليه الإجماع فى صريح الجواهر، و لم يذكر مخالفا من الأصحاب بل نسب الخلاف الى ابى حنيفة، و يدل عليه مضافا الى الإجماع المذكور عدم ما يدل على طهارة الخمر بالاستهلاك، و دلالة ما ورد من تنجس المائع بالملاقاة حيث ان الخل لاقى النجس فيتنجس بملاقاته، و لو شك فى تأثير الخمر فى تنجسه بواسطة استهلاكها

بالملاقاة يكون المرجع استصحاب حكمها الذى منه انفعال ملاقيها مع انه لو قيل بعدم انفعال الخل الملاقى لها بواسطة استهلاكها فيه للزم الالتزام بطهارة الملاقى لسائر النجاسات عند استهلاكها فيه كما إذا استهلكت قطرة من البول أو الدم فى الماء القليل و نحوه، و هو مستلزم لتأسيس فقه جديد، بل مخالف لضرورة المذهب بل الدين.

و ربما يدعى فى المقام تناول لفظ الجعل و التحويل و القلب المذكورة فى النصوص لمثل ذلك، و مساواة الاستهلاك مع الاستحالة فى تغيير الاسم، فكما لا يصدق على الخمر المستحيل الى الخل اسم الخمر كذلك لا يصدق على الخمر المستهلك أيضا اسمها، فهما مشتركان فى تغيير الاسم، و لا يخفى ما فيه ضرورة ان لفظة الجعل و أخواتها إنما تصدق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۳۲۲

فيما إذا صار شىء شيئا آخر فيقال بأنه جعله كذا، أو حوله أو قلبه اليه و مع الاستهلاك لا يبقى شىء حتى يقال جعله أو قلبه أو حوله، فصدق الألفاظ المذكورة على مثل المقام واضح المنع، لا خفاء فى منعه أصلا، و ان الاستدلال بمساواة الاستهلاك مع الاستحالة فى تغيير الاسم قياس محرم العمل، و لعله المنشأ لذهاب أبى حنيفة إلى طهارتها بالاستهلاك.

الصورة الثانية: ان ينقلب ما بقى من ذلك الخمر الواقع فى الخل الى الخل، و المشهور فى هذه الصورة أيضا هو عدم طهر الخمر الواقع فى الخل، و نجاسة الخل الملاقى له، و المحكى عن نهاية الشيخ و تهذيبه هو الطهارة، و وافقه العلامة فى محكى المختلف قال ما حاصله: و اكتفينا فى طهارته و حليته بانقلاب ما بقى منه فى خارج الخل لدلالة انقلاب ذاك الباقى على تمامية استعداد ذلك الواقع فى الخل للانقلاب الى الخل، لوحدة مزاجهما، قال: بل استعداد الملقى فى الخل أتم لمجاورته معه الموجبة لسرعة تحوله اليه لكن لا يعلم بانقلابه لامتزاجه بالخل، فإذا انقلب الأصل المأخوذ منه علم انقلابه أيضا، و يظهر عن الحلى فى السرائر ورود رواية على ما ذهب اليه الشيخ الا انه ردها بشذوذها و مخالفتها مع أصول المذهب و الأدلة و مضادتها مع الإجماع، و لعله أشار بقوله هذا إلى المحكى عن فقه الرضا: فان صب فى الخل خمر لم يحل اكله حتى يذهب عليه أيام و يصير خلا، ثم أكل بعد ذلك، و يمكن ان يجعل ذلك شاهدا على ظهور فقه الرضا فى زمن الحلى لو كان نظره اليه.

و الأقوى ما عليه المشهور من عدم حصول طهر خمر المستهلك فى الخل و نجاسة الخل الواقع فيه الخمر المستهلك فيه، و ذلك لعدم العلم بانقلاب الملقى فى الخل أولا، و صيرورة الخمر الأصيل المأخوذ منه خلا لا يصير دليلا قطعيا على انقلاب الخمر الملقى أيضا خلا لاحتمال دخل حالة الاجتماع فى التخليل، و لم يعلم رواية التى نسب السرائر فتوى الشيخ إليها و على فرض وجودها فهى كما ذكره فى السرائر متروكة، و فقه الرضا ليس حجة فيما كان مخالفا مع فتوى المشهور أو كان من سياقه مما يعلم كونه من مصنفه لا من الامام عليه السّلام، و مع اعراض المشهور عن رواية و لو كانت صحيحة الإسناد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۳۲۳

تصير ساقطة عن الحجية فضلا عن مثل ما فقه الرضا الذى لم يثبت حجيته الا بموافقته مع فتواهم هذا، و لو سلم حصول العلم بالانقلاب من ناحية انقلاب ما فى خارج الخل، فالكلام يقع فى طهره بانقلابه مع العلم به و هو.

الصورة الثالثة: أعنى ما إذا علم بانقلاب الخمر الواقع فى الخل سواء علم من ناحية انقلاب الخمر المأخوذ منه أو من سبب آخر، فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المختلف هو طهره به، و عن كشف اللثام دعوى ظهور اتفاقهم عليه، حيث يقول ان بحثهم انما هو فى معلومية ذلك بانقلاب ما بقى فى الخمر و عدمها.

و ربما يستدل له بإطلاق النصوص السابقة الدالة على طهر الخمر بالانقلاب مع العلاج، إذ ترك الاستفصال بين كون المعالج أكثر من المعالج به أو مساويا معه أو أقل منه يدل على ثبوت الطهر بالعلاج مطلقا بأىّ كيفية وقع العلاج، و ظهور خبر ابن المهتدى منها فى غلبة المعالج، و فيه: عن العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل و شىء يغيره حتى يصير خلا؟ قال عليه السّلام:

«لا- بأس به» فان فى التعبير بصب الخل ظهورا فى كون الخل المصبوب فيه كثيرا، بل عموم قوله: «شىء يغيره حتى يصير خلا» يدل على المطلوب، مضافا الى تحقق الانقلاب الذى هو الملاك فى الحكم بالطهر، و الى مساواة الخل الملقى فيه الخمر فى كونه معالجا باقيا بعد الانقلاب مع سائر الأجسام التى تعالج بها الخمر إذا بقيت بأعيانها بعد الانقلاب هذا.

و لكن الأقوى فى هذه الصورة أيضا هو عدم طهر الخمر الملقى بالانقلاب، و بقاء الخل على نجاسته المكتسبة بملاقاته مع ما وقع فيه الخمر قبل الانقلاب، أما نجاسة الخل فلان الخل مائع لاقى النجاسة و لم يحصل بعد ملاقاته شىء يوجب طهره، و اما الخمر المنقلب الى الخل فلأنها لو سلم العلم بانقلابها الى الخل و لم يشك فى صغرى الانقلاب يكون مستهلكا فى الخل المتنجس فتكون نجسا بصيرورتها خلا- متنجسا بواسطة استهلاكها فيه، و النصوص السابقة الدالة على طهر الخمر بالتخليل لا يشمل المقام، لعدم بقاء الموضوع المنقلب الى الخل فى المقام بواسطة الاستهلاك حتى يحكم عليه بطهره، و لا يصدق عليه اسم الخمر حتى يصدق عليه التحول أو الانقلاب أو الاستحالة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٣٢۴

و الاكتفاء بالانقلاب التقديرى الفرضى بمعنى انه لو لم يستهلك يصدق عليه الانقلاب مما لا دليل عليه، بل ظاهر الأدلة اعتبار فعلية الانقلاب.

هذا كله على تقدير تسليم صغرى الانقلاب، مع ان للمنع عن العلم به بعد الاستهلاك و قهر صفات الخل عليه و اندكاك صفاته فى صفات الخل حسب اقتضاء الاستهلاك مجال، و لذ جعل الشيخ انقلاب الأصل المأخوذ منه امارة و علامة على استهلاك الملقى فى الخل، و قد عرفت المنع عن حصول العلم منه أيضا، غاية ما يمكن الموافقة معه حصول الظن به منه، و انه لا دليل على اعتباره، هذا كله مع دلالة خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى اعتبار غلبة الخمر المعالج على ما يعالج به، و فيه: قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخمر يصنع فيها الشىء حتى تحمض؟ قال عليه السّلام: «إذا كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس» و خبره الأخر قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخمر يجعل خلا؟ قال: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها» بناء على ان يكون «يغلبها» بالغين المعجمة كما ضبطه فى الوافى كذلك حسب النسخة الموجودة منه عندى؟ لا ان يكون بالقاف و قد قال المجلسى (قده) فى البحار ان فى أكثر نسخ التهذيب بالقاف و فى الكافى بالغين و هو أظهر.

و بالجملة المتعين فى المقام هو الحكم بعدم طهر الخمر المذكور و لو بعد العلم بانقلابه الى الخل و تنجس الخل الملاقى له، و قد نسب الى المشهور أيضا اشتراط طهارة الخمر بالتخليل ان تكون غالبة على ما عولجت به من الخل.

بقى الكلام فى الاستثناء الذى ذكره المصنف (قده) بقوله: «إلا إذا علم انقلابه خلا بمجرد الوقوع فيه» و الأقرب فى فهمه عندى هو الإشارة إلى مختاره (قده) من طهر القطرة المفروضة بالانقلاب إذا كان انقلابها قبل استهلاكها بحسب الزمان بان انقلبت فى آن الوقوع فى الخل ثم استهلكت فى الان الثانى فتطهر بالانقلاب و يصير الطاهر مستهلكا فى الخل.

و لكنه يرد عليه بأنه ان قلنا باشتراط غلبة العلاج عليها فلا تطهر بهذا الانقلاب، و ان لم نقل باشتراطها فهى و ان تطهر بالانقلاب لكنها تنجس بقاهرية الخل المتنجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٣٢۵

عليها و استهلاكها فيه، و لا دليل على تبعية الخلّ فى طهره لها، لما عرفت من ظهور النصوص فى طهر الخمر بالانقلاب فيما إذا بقى بعده، لا ما إذا هلك عرفا و لم يبق منه شىء يصدق عليه اسم الخمر أو المنقلب عنه، مع ما فى طهر الخلّ الكثير كالحبّ منه بتبعيته لانقلاب قطرة من الخمر التى وقعت فيه فاضمحلت فى اجزائه من البعد و الغرابة مما لا يخفى، لعدم صدق التبعية عرفا حينئذ، بل الأمر فى التبعية بالعكس بمعنى صدقها على القطرة المضمحلة فى الخلّ، لا على الخلّ المضمحلة فيه القطرة، و لعلّ

هذا ظاهر لا ينبغی الارتياب فيه.

و اما حمل العبارة على انّ الانقلاب فی آن الملاقاة مع قطع النظر عن تحقق الاستهلاک بعده لا يوجب النجاسة لعدم تحقق ملاقاة النجس الذی صار طاهرا بنفس تلک الملاقاة، ثمّ الإيراد عليه بعدم المانع عنه كما فی مثل الغسالة بناء على نجاستها حيث انّها بأوّل ملاقاتها للمحل تطهر المحل، و تتنجس هی بها فكأنّها تفعل فی المحل فعلها و هو الطهارة، و تنفعل عن المحل و تكتسب منه النجاسة، و وجه صحته هو نجاسة تلک القطرة فی آن الملاقاة و طهارتها فی رتبتين، ففی ذاک الآن الحقيقی و ان صارت طاهرة بالانقلاب الّا انّها نجسة أيضا فی ذاک الآن فی الرتبة المتقدمة على طهارتها فيكون الخلّ ملاقيا فی ذاک الآن مع النجس كما فی مستمسک العروة فبعيد جدا إذ الكلام فی القطرة المستهلكة فلا بدّ من فرض الاستهلاک مع الانقلاب. مع انّ تصوير اجتماع طهارة القطرة و نجاستها فی آن الملاقاة فی رتبتين لا يصحح صدق ملاقاة الخلّ مع النجس فی ذاک الآن.

نعم يمكن ان يقال انّ المعيار فی تنجس الملاقی للنجس هو ملاقاته مع ما هو نجس قبل الملاقاة، و ان صار طاهرا بنفس تلک الملاقاة، و لا دليل على اعتبار بقاء نجاسته فی آن الملاقاة، إذ المعيار فيه صدق الملاقاة عرفا مع النجس كما فی الغسالة، بناء على نجاستها حيث يصدق عليها ملاقاتها للذی نجس قبل الملاقاة، و ان صار طاهرا بهذه الملاقاة، هذا ما عندی فی هذه المسألة و اللّه الهادی.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۶

[مسألة ۵ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها]

مسألة ۵ الانقلاب غير الاستحالة إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها و لذا لا يطهر المتنجسات به و تطهر بها.

لا يخفى انتفاء المغايرة بين الانقلاب و الاستحالة، و كيف يقال بعدم تبدل الحقيقة النوعية فی الانقلاب، مع التمثيل له بصيرورة الخمر خلا مع ظهور الفرق بين حقيقة الخمر و حقيقة الخلّ عقلا و عرفا، و انّ الفرق بينهما كالفرق بين الأرض و السماء، و لكن لا تطهر المتنجسات المائعة، بل سائر النجاسات الرطبة غير الخمر بالانقلاب، كما لا تطهر بالاستحالة لما عرفت فی مبحث الاستحالة انّ الدليل على مطهريتها هو زوال الموضوع الذی كانت النجاسة قائمة به، و مع زواله لو بقی حكمه لزم ان يكون باقيا بلا موضوعه.

و مقتضى ذلک هو الحكم بالطهارة فيما إذا لم يتنجس المستحيل بملاقاته مع شیء منجس، و لذا قلنا بعدم طهارة الكلب المستحيل فی المملحة الرطبة، و العذرة الرطبة المستحيلة بالتراب، و ذلک لتنجسهما بملاقاة محلهما الرطب، حيث لم يثبت مطهرية الاستحالة بدليل نقلی دال على مطهريتها فی مورد ملاقاة المستحيل مع النجس حتّى يستفاد منه بالدلالة العرفية السياقية بعدم تأثره بواسطة تلک الملاقاة فرارا عن لزوم لغوية جعل مطهرية استحالته لولاه، و لولا الدليل النقلی على طهر الخمر بالتخليل لقلنا بانّ استحالته اليه لا يوجب طهره لنجاسة ظرفه، فهو بعد الضلّ يصير متنجسا بملاقاة إنائه المتنجس، لكنّ الدليل القائم على طهره بالتخليل يدل على طهر إنائه بالتبع و الّا يلزم اللغوية لعدم انفكاكه عن الإناء أبدا و حيث انّ مثل هذا الدليل مفقود فی المتنجسات و سائر النجاسات المائعة فلا يمكن الحكم بطهرهما باستحالتهما و انقلابهما، لمكان تنجسهما بما يلاقيانه بعد الاستحالة و الانقلاب بواسطة الميعان، و ما ذكرناه واضح ليس عندی فيه خفاء، لكن لم أر تعرضه من احد من المحشين فی المقام، و لعله فی المقام شیء خفی علیّ و اللّه الهادی إلى سواء الصراط و به الاعتصام.

[مسألة ۶: إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلب خمرا و بعد ذلک انقلب الخمر خلا]

مسألة ۶: إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلب خمرا و بعد ذلك انقلب الخمر خلا لا يبعد طهارته لأن النجاسة العرضية صارت ذاتية بصيرورته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۷

خمرا لأنها هى النجاسة الخمرية بخلاف ما إذا تنجس العصير بسائر النجاسات فان الانقلاب الى الخمر لا يزيلها و لا يصيرها ذاتية فأثرها باق بعد الانقلاب أيضا.

إذا تنجس العصير بالخمر ثم انقلب خمرا ففى تضاعف نجاسته و تأكدها وجهان، قد يقال بالعدم، و ذلك اما للزوم اجتماع المثلين فإن النجاسة العرضية التى عرضته من ناحية ملاقاته للخمر من سنخ نجاسته الذاتية التى طرء عليه من جهة صيرورته خمرا، و بقاء الاولى مع الأخيرة مستلزم لاجتماع المثلين، و اما لعدم قبول النجاسة الواحدة بالصنف للتكرر كالدم الملاقى للدم و الخمر الملاقية للخمر حيث لا تتكرر نجاستهما و لو لم يلزم من تكرارها اجتماع المثلين.

و أورد على الأول تارة بمنع اجتماع المثلين من ناحية تعدد موضوعهما وجودا بناء على ان يكون موضوع النجاسة العرضية ذات العصير بما هو جسم، و موضوع النجاسة الذاتية هو حقيقة الخمر بما هى نوع من الأنواع، فيتعدد الموضوع فيرتفع به غائلة امتناع الاجتماع، و اخرى بمنعه من ناحية تعدد موضوعهما بالرتبة حيث ان موضوع النجاسة العرضية هو الجسم من حيث انه جسم، و موضوع النجاسة الذاتية هو الجسم من حيث انه خمر و نوع من الأنواع، و من المعلوم تقدم مرتبة الجسم من حيث انه جسم على الجسم من حيث انه خمر، إذا الجسم جزء من الخمر التى هى نوع من الجسم، و الصورة النوعية الخمرية التى بها تصير الخمر خمرا فصل له، و من المعلوم تقدم وجود الجزء على الكل المركب منه بالرتبة، و ان كان متحد الهوية معه كما فى الاجزاء العقلية.

و يرد على الأول ان موضوع النجاسة الذاتية أيضا هو الجسم و ان كان منشأ عروضها عليه هو تعنونه بعنوان الخمر، و كان عنوان الخمر منشأ لعروضها عليه نحو القضية الحقيقة دون النجاسة العرضية، حيث ان العنوان النوعى لا يكون دخيلا فى تنجس موضوعها، بل هو بما هو شخص خارجى يكون نجسا بالملاقاة فغائلة امتناع اجتماع المثلين لا يرتفع حينئذ، و على الثانى بأن هذا الموجود الخارجى الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۸

هو مركب من المادة التى هى كالجنس له و الصورة التى هى كالفصل له لكونهما منشأ انتزاع جنسه و فصله بما هو موجود مركب منهما معروض للنجاسة العرضية من ناحية ملاقاته مع النجس، و للنجاسة الذاتية من جهة دخل صورته لعروضها عليه فالصورة مع كونها معروضة للنجاسة واسطة لثبوتها للمادة أيضا فالمادة تصير معروضة للنجاسة الذاتية كما ان الصورة تكون معروضة للنجاسة العرضية.

لكن الذى يسهل الخطب عندى فى أمثال المقام هو عدم امتناع اجتماع مثل النجاستين أو الطهارتين و أمثالهما فى موضوع واحد لكونهما من الأمور الاعتبارية المجعولة فى عالم الاعتبار المتوقفة على الجعل و الاعتبار، و ما يستحيل اجتماعه انما هو فى الأمور المتأصلة الموجودة فى العين مثل السواد و البياض و أمثالهما، فحديث امتناع اجتماع المثلين فى أمثال المقام ساقط، مع انه على القول بامتناعه حتى فى الاعتباريات ما هو الممتنع اجتماعهما فى موضوع واحد على نحو التعدد و الامتياز مع انحفاظ حد وجود كل منهما بحيث يصدق على كل واحد منهما اين هو من صاحبه، لا على نحو الوحدة و التأكد كالوجوب الواحد المؤكد من سببين و نحوه، فان ثبت ان النجاسة الواحدة بالصنف لا تقبل التكرر، لا من جهة امتناعه عقلا بل من جهة قصور دليل الدال على تنجس الملاقى للنجس لشموله لما إذا كان الملاقى و الملاقى صنفا واحدا من النجاسة كما لا يخفى فلا بد من ان يقال ان

النجاسة العرضية تضمحل عند صيرورة العصير المتنجس بالخمر خمرا، و هذا هو الأقوى، و ان قلنا بقبولها للتكرر فيكون حال العصير المتنجس بالخمر كالعصير المتنجس بالبول مثلا فى انه لا يزول نجاسته العرضية بالانقلاب:
و الأقوى من هذين الاحتمالين هو الأول فصح ما فى المتن من الفرق بين تنجس العصير بالخمر، ثم صيرورته خمرا ثم انقلاب الخمر الى الخل، و بين تنجسه بغير الخمر من سائر النجاسات بصحة الحكم بطهره بانقلابه خلا فى الأول دون الأخير.

[مسألة ۷ تفرق الاجزاء بالاستهلاک غير الاستحالة]

مسألة ۷ تفرق الاجزاء بالاستهلاک غير الاستحالة و لذا لو وقع مقدار من الدم فى الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته لكن لو اخرج الدم من الماء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۲۹
بآلة من الآلات المعدة لمثل ذلك عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار البول بخارا ثم ماء لا يحكم بنجاسته لانه صار حقيقة أخرى، نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء و من ذلك يظهر حال عرق بعض الأعيان النجسة أو المحرمة مثل عرق لحم الخنزير أو عرق العذرة أو نحوهما فإنه ان صدق عليه الاسم السابق و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه يحكم بنجاسته أو حرمته و ان لم يصدق عليه ذلك الاسم بل عد حقيقة أخرى ذات أثر و خاصية أخرى يكون طاهرا و حلالا و اما نجاسة عرق الخمر فمن جهة أنه مسكر مائع و كل مسكر نجس.
الاستهلاک عبارة عن مقهورية الشيء تحت ما يقهر عليه الموجب لعدم ظهوره و لا ترتب آثاره عليه مع وجوده حقيقة، كالقطرة من الخل فى أمنان من السكر حيث انها موجودة فيها، و لذلك يزداد وزن الامنان بقدر وزن القطرة واقعا، و لكنها لا يحس بها و لا يترتب عليها آثارها فهى موجودة معدومة، موجودة من حيث الوزن معدومة من حيث الطعم، و كاستتار وجود الكواكب عند طلوع الشمس حيث انها مع ثباتها فى محالها غير مرئية و لا محكومة عليها بحكم أصلا.
و الاستحالة هى التى يعبّر عنها بالهلاک، و هى انعدام شيء و وجود شيء آخر كالكلب الذى يصير ملحا، حيث ان الكلبية تنعدم واقعا و يوجد من كتم العدم مصداق من الملح، و ان كانت المادة المشتركة بينها باقية، و هى هى لكنها لم تكن كلبا و لم تصر ملحا، بناء على كون شيئية الشيء بصورته لا بمادته، و يترتب على ذلك ما ذكره المصنف (قده) فى المتن من انه لو وقع مقدار من الدم فى الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته، و انما فرض وقوعه فى الكر لانه لو وقع فى القليل لتنجس القليل به و مع استهلاكه يحكم بنجاسة الجميع من المستهلك و المستهلك فيه، لكن الأصوب أن يقول فى الماء المعتصم بدل الكر ليشمل ما يقابل القليل مما لا ينفعل بملاقاة النجاسة كما ان تعبيره بأنه يحكم بطهارته لا يخلو عن المناقشة، و الصواب ان يقال لا يكون متبينا حتى يحكم عليه بالطهارة أو النجاسة، و ينتفى حكم نجاسته بانتفائه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۳۰
عن الحس، إذ الحكم بالطهارة كالحكم بالنجاسة يحتاج الى موضوع موجود، و لو اخرج هذا الدم بعد استهلاكه و اجتمع اجزائه بعد تفرقة فى الماء، و صار ممتازا بينا يحس به يحكم بنجاسته لتحقق الموضوع، و هذا ظاهر، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار الكلب ملحا لا يعود الملح الى ما كان عليه من الكلب، و لو فرض صيرورته كلبا لا يكون هذا الكلب بعينه ذاک الكلب الذى استحال الى الملح، بل هو كلب آخر غيره كما إذا صار الملح غذاء لكلب فصار منشا تكون كلب آخر.
و اما ما ذكره (قده) من صيرورة البول بخارا ثم ماء، و قال: بأنه لا يحكم بنجاسته فهو مبنى على مذهبه فى البخار من تحقق الاستحالة به، و قد مرّ منّا مرارا منعه، و ان الماء المجتمع من البخار هو بعينه الماء الذى تصاعد بمشايعة الهواء ثم فارقه بعد زوال

حرارته، و هذا كما ترى بالاستهلاك أشبه الا ان المستهلك فيه هو الهواء و قد استهلك فيه الماء، و لذا اخترنا سابقا بأنه لا ينجس لعدم صدق الملاقاة معه بسبب استهلاكه فى الهواء، و إذا اجتمع و فارق الهواء و خرج عن خلله يكون هو بعينه تلك الحقيقة التى اختلطت مع الهواء عقلا و عرفا.

و امّا ما استدركه بقوله: «نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء» فهو مع ما ذهب اليه من تحقق الاستحالة بصيرورة البول بخارا عجيب، إذ لو صدق عليه البول لكان بولا مخلوقا فى الهواء، و نجاسة مثله أول الكلام، بل ان هو الا كالدم المتكون فى غير الحيوان تحت الأحجار و فى الأشجار الذى حكم بطهارته، و هذا الاستدراك منه (قده) شاهد على ما قويناه من عدم تحقق الاستحالة بالبخار، و لذا يفرض صدق البول عليه و يحكم بنجاسته على فرض الصدق و الا فمع تحقق الاستحالة كما هو مختاره لا مجال لهذا الفرض و لا يحكم بنجاسته على فرضه كما لا يخفى، و أعجب من ذلك ما ذكره (قده) فى عرق بعض الأعيان النجسة حيث يقول: ان صدق عليه اسم السابق و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه، إلخ و ذلك لان عرق الخارج عن النجس لمكان ميعانه و ملاقاته مع النجس نجس قطعا كعرق الكافر، و لا ينبغى الإشكال فى حكمه و كون نشوه من الأعيان النجسة لا يوجب الحكم بطهارته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۳۱

بعد ملاقاته مع النجس بالميعان.

ثم ما معنى صدق اسم السابق عليه؟ و وجود آثار الشيء السابق و خواصه فيه، و ما وجّهه فى مستمسك العروة من قوله: يعنى بحيث يصدق عليه انه جزء من لحم الخنزير أو العذرة، كأنه لمكان الإلجاء فى تصحيحه و اقتضاء الضرورة فى تفسيره، و مع ذلك لا يخلو عن شيء، و كأنه ذكره (قده) للتوطئة لذكر حكم عرق الخمر من غير احتياج الى ذكره، و كان الأصوب يمثل ببخار عرق لحم الخنزير أو العذرة الا انه كان مثل بخار البول الذى مثل به، و كيف كان فما ذكره فى عرق الخمر متين جدا حيث انه بنفسه مسكر مائع، و الحرمة و النجاسة لا تختصان بخصوص الخمر، بل الخمر من جهة كونها مسكرا مائعا تكون محكومة بهما فعرق الخمر كالخمر نفسها موضوع لهما.

[مسألة ۸ إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة]

مسألة ۸ إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة.

حكم الشك فى الانقلاب كحكم الشك فى الاستحالة فيجرى الشقوق المذكورة فى الشك فى الاستحالة فى الشك فى الانقلاب أيضا، و فى مستمسك العروة استدل للحكم ببقاء ما شك فى انقلابه على النجاسة بالاستصحاب فكأنه يسلم جريانه فى المقام مع إشكاله فى إجرائه عند الشك فى الاستحالة، و لم يظهر لى فرق بينهما فراجع.

[السادس من المطهرات ذهاب الثلثين فى العصير العنبى]

اشارة

السادس: ذهاب الثلثين فى العصير العنبى على القول بنجاسته بالغليان لكن قد عرفت ان المختار عدم نجاسته و ان كان الأحوط الاجتناب عنه، فعلى المختار فائدة ذهاب الثلثين تظهر بالنسبة إلى الحرمة، و اما بالنسبة إلى النجاسة فتفيد عدم الاشكال لمن أراد

الاحتياط، و لا فرق بين ان يكون الذهاب بالنار أو بالشمس أو بالهواء، كما لا فرق فى الغليان الموجب للنجاسة على القول بها بين المذكورات، كما ان فى الحرمة بالغليان التى لا اشكال فيها و الحلية بعد الذهاب كذلك اى لا فرق بين المذكورات، و تقدير الثلث اما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة، و يثبت بالعلم و البينة و لا يكفى الظن، و فى الخبر العدل الواحد إشكال الا ان يكون فى يده و يخبر بطهارته و حليته و حينئذ يقبل قوله و ان لم يكن عادلا إذا لم يكن ممن يستحله قبل ذهاب الثلثين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۳۲

فى هذا المتن أمور: الأول: العصير العنبى اما ان يصير خمرا بالغليان أولا، فعلى الأول فلا إشكال فى نجاسته حيث انه لو صار خمرا يلحقه جميع احكامه من غير ريب فيه، و ينحصر طهره بانقلابه خلا- و لا يطهر بذهاب ثلثيه حيث ان الخمر لا يطهر به، و على الثانى فقد تقدم فى مبحث النجاسات اختلاف الأقوال فيه، فالمشهور على نجاسته بالغليان مطلقا، سواء كان غليانه بنفسه أو بالنار أو بالشمس أو بحرارة الهواء، و عن الوسيلة التفصيل بين ما إذا غلى بنفسه أو غلى بالنار، بنجاسته فى الأول دون الأخير، و عن جملة من المحققين طهارته مطلقا و هو المختار.

ثم على القول بنجاسته فلطهره طريقان: الأول الانقلاب الى الخل، و الثانى ذهاب ثلثيه، و استدل للأول فى الجواهر بالإجماع بقسميه من المحصل و المنقول، و استظهر فى مصباح الفقيه من بعض عدم الخلاف فيه و ان استشكل هو فيه لو لم نقل بدوران نجاسته مدار صيرورته مسكرا من جهة الإشكال فى إلحاقه بالخمر فى هذا الحكم المخالف للأصل بعد خروج العصير عن موضوع الخمر، و قصور الأخبار الدالة على حلية الخمر بالتخليل عن شموله، و ظاهر العلامة الطباطبائى فى منظومته أيضا دعوى الاتفاق على طهره بالتخليل، و ربما يدعى استفادة طهره به من قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة معاوية بن عمار: «خمر لا تشربه» بناء على افادته عموم التنزيل حتى من حيث الطهارة بالتخليل، و فيه منع لان الظاهر من تفريع قوله: «لا تشربه» على قوله: «خمر» هو بيان حرمته، لا- عموم تنزيله منزلة الخمر من الاحكام التى منها طهرها بالتخليل، و امّا ما فى مستمسك العروة بعد التسليم بعموم التنزيل من دعوى ظهور تنزيل الشىء بمنزلة شىء فى ترتيب ما للمنزل عليه من الآثار الوجودية للمنزل لا آثار عدمه على عدمه فبعيد فى الغاية، مع ان الحكم بطهر الشىء ليس من آثار عدمه و ان كان فى حال انتفائه، لكن المصحح لاعتبار وجوده هو بقاء المادة المشتركة منه، و من ناحية بقائه يصح ان يقال هذا الشىء مشيرا الى الملح كان كلبا.

الطريق الثانى: ذهاب ثلثيه و استدل له فى الجواهر بضرورة تبعية زوال نجاسته لزوال حرمته الثابت بالذهاب المذكور إجماعا و سنة مستفيضة حد الاستفاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۳۳

ان لم تكن متواترة، أقول سيمر عليك بعض من تلك النصوص فى الأمور الاتية إنشاء اللّه تعالى.

الأمر الثانى لا إشكال فى طهر العصير بذهاب ثلثيه بالنار، لانه القدر المتيقن من النصوص و الفتاوى فيما لم يصر مسكرا، و اما فى ذهابهما بالشمس أو بالهواء أو بطول البقاء أو بالمركب من هذه الأمور ثنائيا أو ثلاثيا أو بالجميع ففى طهره وجهان من إطلاق النص بكون ذهاب الثلثين غاية التحريم من دون تقييده بكونه بالنار أو بغيرها، و من صحة دعوى انصرافه الى الغالب و هو الذهاب بالنار، و فى الجواهر إلحاق الشمس بالنار، و المنع عن إلحاق الهواء و طول البقاء بها، و عليه سيد مشايخنا (قده) فى حاشية الكتاب و لم يعلم وجهه، و كيف كان فالأقوى هو الاختصاص بالنار، و لكن المناط انما هو فى استناده الى النار و لا يضر به دخل غيرها فى حصوله بحيث يصدق معه الاستناد الى النار.

و اما غليانه الموجب لتنجسه فان حصل بنفسه و صار مسكرا فيصير خمرا لا يطهره ذهاب ثلثيه و ينحصر طهره بالانقلاب الى الخل، و ان لم يصر مسكرا فلا يفرق فى نجاسته على القول بها بين ان يكون غليانه بالنار أو بالشمس أو بالهواء أو بطول البقاء،

كما لا فرق فى حرمته بالغليان بين المذكورات، و اما حليته بذهاب ثلثيه فهى أيضا تختص بكون الذهاب بالنار، و مع الشك فى حصولها عند الذهاب بغير النار يكون المرجع هو استصحاب الحرمة، لو منع عن الإطلاق بدعوى انصرافه الى ما يكون الذهاب بالنار.

الأمر الثالث: ذكر صاحب الجواهر (قده) فى تقدير الثلث و الثلثين ان المعتبر صدق ذهاب الثلثين من غير فرق بين الوزن و الكيل و المساحة و ان كان الأحوط الأولين، بل قيل الأول، و اقتفاه المصنف (قده) فى المتن و قال: «و تقدير الثلث و الثلثين اما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة» و أورد الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته على صاحب الجواهر (قده) بأنه لم يظهر فرق بين الكيل و المساحة، لأن الكيل يرجع الى المساحة و لا يعقل التفاوت بينهما، فلا بد من ان ينظران بين هذه الأمور فرقا أم لا، ثم على تقدير الفرق فهل الحكم فى التقدير هو التخيير أو المتعين هو التقدير بأحدها المعين، ثم البحث فى تعينه و انه هل هو بالوزن أو بغيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٤

فنقول التقدير بالوزن هو التقدير بالكم المنفصل مثل المن و المنين و الوقية و الوقيتين، و بالمساحة هو التقدير بالكم المتصل مثل الذراع و الذراعين و الشبر و الشبرين و ان كان التفاوت بين الذراع و الذراعين اعنى الكم العارض عليهما و هو الواحد و الاثنان بالكم المنفصل الا ان نفس الذراع و الذراعين من الكم المتصل، و اما الكيل فهل هو كالمساحة فيكون التقدير به كالتقدير بها من التقدير بالكم المتصل، أو يكون كالوزن فيكون التقدير به من التقدير بالكم المنفصل، أو انه شىء ثالث مغاير معهما، الأظهر كما ذكره الشيخ (قده) انه يرجع الى المساحة.

و توضيح ذلك انه إذا فرضنا وعاء مشتملا على العصير عمقه ثلاثة أشبار و كان وزن العصير ثلاثة أمنان و اكتيل بكيل ظرفيته منّ من العصير فيكون مقداره بالكيل أيضا ثلاثة اكيال، فعند طبخه و غليانه يخرج منه اجزائه المائية للطافته و رقته و صيرورته بخارا متصاعدا و يرسب منه اجزائه السفلية الثقلية حتى ينقص منه مقدار الشبرين من مساحة وعائه و يبقى مقدار شبر منه، فهذا المقدار الباقى كما ترى ثلث المجموع بحسب المساحة، و إذا أورد فى الكيل الذى كان ظرفيته منّا يكون ثلث الاكيال الثلاثة، لكنه لو وزن لا يكون منّا بل يزداد وزنه عن المنّ بمقدار تفاوت لطافة الماء الخارج عن المجموع و كثافة السفل الباقى، بل المنّ الباقى من المجموع لمكان كثافته و رسوبه يكون مقدار مساحته بمقدار نصف شبر تقريبا، فيكون التقدير بالوزن أو بالكيل و المساحة من قبيل التقدير بالأقل و الأكثر باخصية التقدير بالوزن عن التقدير بالكيل و المساحة دائما.

و الحاصل انه فى الفرض المتقدم إذا ذهب مقدار الشبرين من العصير و بقى مقدار شبر منه يصدق ذهاب الثلثين بالكيل و المساحة، و لا يصدق ذهابهما بالوزن الا بعد ذهاب مقدار نصف شبر الباقى و بقاء نصف الشبر من المجموع فيكون التقدير بالكيل و المساحة متقدما على التقدير بالوزن، هذا تمام الكلام فى نسبة التقادير الثلاث.

و اما ان الاعتبار هل هو بالتقدير بالكيل و المساحة أو بالتقدير بالوزن فالنصوص فى ذلك مختلفة، فمن بعضها يستفاد كونه بالكيل و المساحة، و ذلك كموثق عمار قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٥

سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا؟ قال: «تأخذ ربعا عن زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان من الغد نزعت سلافته «١» ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغلبه فى النار غلية ثم تنزع مائه فتصبه فى الماء الأول ثم تطرحه فى إناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث و تحته النار ثم تأخذ رطلا من العسل فتغليه بالنار غلية و تنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به و اطرح فيه ان شئت زعفرانا و طيبه إن شئت بزنجبيل قليل» قال: «فإذا أردت أن تقسمه أثلاثا لتطبخه فكليه بشىء واحد حتى تعلم كم هو، ثم اطرح

عليه الأول فى الإناء الذى تغليه فيه، ثم تجعل فيه مقدارا و حدّه حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الأخر ثم حده حيث يبلغ الماء، ثم تطرح الثلث الأخير ثم حده حيث يبلغ الأخر ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه».
و موثقه الأخر قال: وصف لى أبو عبد اللّه عليه السّلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال: «تأخذ ربعا من زبيب و تنقيه و تصب عليه اثنى عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فإذا كان أيام الصيف و خشيت ان ينش جعلته فى تنور مسجور قليلا حتى لا ينش، ثم تنزع الماء منه كله حتى إذا أصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى يذهب حلاوته، ثم تنزع مائه الأخر فتصبه على الماء الأول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه فى الإناء الذى تريدان تطبخه فيه و تصب بقدر ما يغمره ماء و تقدره بعود و تجعل قدره قصبة أو عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تغلى الثلث الأخير حتى يذهب الماء الباقى، ثم تغليه بالنار و لا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، ثم تأخذ لكل ربع رطلا من العسل فتغليه حتى يذهب رغوة العسل و يذهب غشاوة العسل فى المطبوخ، ثم تضربه بعود ضربا شديدا حتى يختلط، و ان شئت ان تطيبه بشىء من زعفران أو بشىء من زنجبيل فافعل ثم اشربه، و ان أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه» «۲»

---

(۱) سلافة الشىء: عصرته (وافى).

(۲) الترويق: التصفية (وافى).

و هذان الخبران كما ترى صريحان فى اعتبار الثلث و الثلثين بالمساحة و الكيل، الظاهر منهما بيان الوظيفة للتحفظ عن صيرورة العصير خمرا بالبقاء لا انه بالغليان يصير حراما يحتاج فى تحليله الى تثليثه كما تقدم فى حكم العصير الزبيبى من حيث الحرمة و الحلية فى البحث عن النجاسات و عليه فلا يصير دليلا على اعتبار الثلث بالكيل و المساحة.
و من بعضها يستفاد كون التقدير بالوزن، و ذلك كخبر عقبة بن خالد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب، فصب عليه عشرين رطلا ماء، ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلا و بقى عشرة أرطال، أ يصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال عليه السّلام: «ما طبخ على الثلث فهو حلال» و خبر ابن ابى يعفور عنه عليه السّلام قال عليه السّلام: «إذا زاد الطلاء «۱» على الثلاث أوقية فهو حرام» فان الظاهر من قوله: «ما طبخ على الثلث» فى الخبر الأول، هو الثلث المفروض فى كلام السائل من بقاء العشرة الأرطال التى قدرها بالثلاثين، و احتمال ارادة الثلث بحسب المساحة و الكيل بعيد فى الغاية، و ان تحديد الزائد بالاوقية فى الخبر الثانى دال على ان العبرة بالمزيد عليه بالوزن، و خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام أيضا: «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه» و ظهور الدانق من الشىء فى سدسه من حيث الوزن إذا كان الشىء مما يوزن غير قابل للإنكار، و نفى ارادة الوزن منه بدعوى ظهوره من السؤال كما فى مستمسك العروة مما لا وجه له، و لم يظهر لى مراده من السؤال، إذ ليس فى الخبر على ما حكاه الوافى عن التهذيب و نقلناه هنا سؤال، و انما جعل ذهاب الثلثين بذهاب ثلاثة دوانيق و نصف، قال فى الوافى: لان البرودة تذهب تمام الثلثين.
و فى بعض منها جعل المدار على ذهاب الثلثين من دون تصريح بكونه بالوزن أو بالمساحة، و ذلك كخبر ابن هيثم عن رجل عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن العصير

---

(۱) الطلاء ككساء: ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و يسمى بالمثلث (مجمع البحرين).

يطبخ فى النار حتى يغلى من ساعته فيشربه صاحبه، قال عليه السّلام: «إذا تغير عن حاله و غلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» و فى معناه غيره، و هو كثير لا حاجة الى نقله.

و هل الأصل فى التحديد هو الوزن، و الكيل انما يكتفى به لكونه طريقا إلى معرفة الوزن، فيكتفى به لكن لا- مطلقا بل فيما يتسامح فيه، و يكتفى فى تشخيص وزنه بالتقريب و المسامحة، و لذا لا يكتال فى مثل الجواهرات الغالية أثمانها، و ينحصر فى تقديرها بالوزن، و فيما يتسامح به أيضا يوزن ما فى المكيال أوّلا مرة واحدة ثمّ يكتال بعدها و يحسب على مقدار الوزن الأول أو ان الأصل هو الكيل و يكتفى بالوزن لرجوعه اليه و حكايته عنه دائما، و ما اشتهر من ان الوزن هو الأصل يراد به كونه أضبط من الكيل و أتقن، لا انه أصل للحكم كما فى مستمسك العروة وجهان، الأقوى عندى اختلاف ذلك بحسب اختلاف الأشياء و الأعصار و البلاد، و رب شيء يكون فى بلد موزونا و هو فى بلد آخر أو فى ذاك البلد فى عصر آخر مكيل أو معدود و بالعكس الا- انه لا- إشكال فى كون الوزن أضبط من الكيل، و لا يجرى فيه المسامحة التى تجرى فى الكيل، و بذلك يمكن القول بكون الوزن هو الأصل، و ان الكيل جعل امارة له فيما يكون بناء العرف فيه على التسامح.

ثم لا- إشكال فى ان بناء العرف فى معاملاتهم على ما هو مشهود عندنا فى العصير على صحة اعتباره بالكيل، كما يعتبرونه بالوزن، و على هذا فيصح حمل الأخبار المتقدمة مع اختلافها على ما يصدق عليه الذهاب عرفا سواء كان بالوزن أو بالكيل، و هذا إرجاع الى الأمر العرفى، و ليس من الأول تخيير ما بين الأقل و الأكثر حتى يقال باستحالته، و ان شئت فقل ان العبرة على الوزن، و ان الاكتفاء بالكيل لكونه طريقا الى الوزن، و عليه فلا- ينحصر الطريق به أيضا، بل يصح الاختبار بكلما يستعلم منه الوزن كالعود و الخشبة و نحوهما، و يمكن ان يكون الوجه فى الاكتفاء على المساحة تسهيلا، و لصعوبة الاختبار بالوزن، بل تعذرها غالبا، لا سيما فى الظروف الكبار المثبتة المتداولة لطبخ العصير، و غلبة اعتباره عندهم بالمساحة و الكيل، و كيف كان فالأقوى صحة الاكتفاء بالكيل و المساحة، و ان كان التقدير به دائما أقل من اعتباره

بالوزن، و اللّه الهادى إلى أحكامه.

الأمر الرابع: يثبت ذهاب الثلثين بالعلم و بالبينة، و قد تقدم الكلام فيهما مستوفى فى مبحث المياه، و فى الفصل المعقود لطريق ثبوت النجاسة و لا يكفى الظن به لما تقدم فى ذلك الفصل من ان الأصل عدم اعتبار الظن فى باب النجاسة و غيرها الا ما قام الدليل على اعتباره فيه بالخصوص و لم يقم دليل على اعتباره فى ذهاب الثلثين، و يثبت بأخبار ذى اليد به سواء كان عادلا أو فاسقا إذا لم يكن مستحلا له قبل ذهاب الثلثين، و يدل على اعتبار عدم استحلال ذى اليد شربه قبل ذهابهما موثق معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتينى بالبختج، و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعلم انه يشربه على النصف؟ فقال: «لا- تشربه» فقلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف، يخبر ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقى ثلث نشرب منه؟ قال عليه السّلام: «نعم».

و صحيح ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال: «إذا شرب الرجل النبيذ المخمور فلا تجوز شهادته فى شيء من الأشربة و لو كان يصف ما تصفون» و مقتضى هذين الخبرين اعتبار قول من لا يشربه قبل ذهاب ثلثيه و لو لم يكن شيعيا، و عدم اعتبار قول من يشربه قبله و لو كان شيعيا، فالمدار على الاستحلال حينئذ على الشرب و لو لم يكن مستحلا له فى عقيدته، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يصلى الى القبلة لا يوثق به، اتى بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه؟ قال عليه السّلام: «لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا» و مقتضاه اعتبار كون المخبر شيعيا، و موثق عمار عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الرجل يأتى بالشراب فيقول هذا المطبوخ على الثلث؟ قال عليه السّلام: «إذا كان مسلما أو ورعا مأمونا فلا بأس ان

يشرب» و مقتضاه اعتبار قول ذى اليد المسلم أو الورع المأمون و لو لم يكن مسلما، على نسخة الوافى الذى عندى حيث فيها عطف كلمة «ورعا مأمونا» على كلمة «مسلما» بكلمة «أو» لكن فى مستمسك العروة حكاه عن الوسائل من دون حرف العطف هكذا «ان كان مسلما ورعا مأمونا» و حكى عن الحدائق «ان كان مسلما عارفا مأمونا» بدل «ورعا» و لكنى لم أجده فى الحدائق كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۳۹

حكى عنه، و انما فيه مثل ما حكيناه عن الوافى.

و كيف كان فلو كانت نسخة الوافى صحيحة فيكون المستفاد من مجموع هذه الاخبار اعتبار أحد الأمرين فى حجية قول ذى اليد: امّا الإسلام و لو لم يكن مأمونا إلا إذا كان متهما، أو الورع و الامانة و لو لم يكن مسلما، فالخبر الأول أعنى موثق معاوية بن عمار المفصل بين الشارب على الثلث و بين غيره بقبول قول الأول دون الأخير يدل على اعتبار قوله مع الامانة و الورع، و عدم اعتباره مع عدمها، حيث انهما منتفيان عن الشارب على النصف، كما ان الخبر الثانى وارد فى مورد الاتهام، حيث يكون فى مورد الشارب للنبيذ المخمور، و الخبر الثالث انما هو فى مورد من لا يوثق به حيث يجاب بأنه لا يقبل الا من المسلم العارف، و الخبر الأخير بناء على نسخة الوافى ظاهر، و لعل اعتبار قول المسلم و لو لم يكن ورعا مأمونا من جهة صحة إجراء أصالة الصحة فى أقواله دون غير المسلم إذا لم يكن ورعا مأمونا، و اما اعتبار قول الورع المأمون الغير المسلم فللاطمينان بقوله لورعه و أمانته، و المتحصل من هذا الأمر هو اعتبار قول ذى اليد المسلم إذا لم يكن مستحلا، و لو لم يكن ورعا مأمونا، و اعتبار قول الورع المأمون و لو لم يكن مسلما و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۱ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب]

مسألة ۱ بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه أو بذهاب ثلثيه بناء على ما ذكرناه من عدم الفرق بين ان يكون بالنار أو بالهواء و على هذا فالآلات المستعملة فى طبخه تطهر بالجفاف و ان لم يذهب الثلثان مما فى القدر، و لا يحتاج إلى إجراء حكم التبعية، لكن لا يخلو عن اشكال من حيث ان المحل إذا تنجس به أولا لا ينفعه جفاف تلك القطرة أو ذهاب ثلثيها و القدر المتيقن من الطهر بالتبعية المحل المعد للطبخ مثل القدر و الآلات، لأكل محل كالثوب و البدن و نحوهما

فى هذه المسألة أمران: الأول إذا قطرت قطرة من العصير بعد غليانه على البدن أو الثوب أو غيرهما فعلى القول باختصاص المطهر بما إذا كان ذهاب الثلثين بالنار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۰

كما قويناه لاـ ينبغى الإشكال فى عدم طهره بجفافه أو ذهاب ثلثيه، و هو على البدن أو اللباس أو غيرهما، و بناء على مختار المصنف (قده) من عدم الفرق بين ان يكون الذهاب بالنار أو بالهواء ففى طهره بجفافه، أو بذهاب ثلثيه اشكال، فعن بعض الفقهاء جعل المدار فى طهارة الثوب و نحوه على بقاء ما عليه من العصير حتى يذهب ثلثاه بالهواء و نحوه فيطهر تبعا لما عليه من العصير، فيكون التابع فى الطهر عنده هو المحل الملقى عليه العصير المتنجس بإلقاء العصير عليه، و المتبوع هو العصير الملقى عليه بذهاب ثلثيه، لاـ العصير الغالى فى القدر، و ما ذكره لا يخلو عن الإشكال، لأن دليل التبعية فى الطهر على فرض شموله للثوب أو البدن لا يشمل مثل المحل المتنجس بملاقاته للقطرة من العصير الملقاة عليه، لان القدر المتيقن من الطهر بالتبعية هو المحل الذى يعدّ تابعا للعصير المغلى لا محل تلك القطرة من العصير، فجفاف تلك القطرة، أو ذهاب ثلثيها لا ينفع فى طهر

المحل المتنجس بها، فالحكم بطهره بتبعية طهارة تلك القطرة بجفافها أو ذهاب ثلثيها فى غاية الإشكال.

الثانى: لا إشكال فى تبعية إناء العصير و الآلات المصاحبة له المتصلة به حال الانقلاب، و ذهاب ثلثيه، كالملعقة و نحوهما مما لا يكون غائبا عنه فى وقت تطهير الا بما لا ينافى غيبته فى صدق التبعية، للإطلاق المقامى أعنى إطلاق ما دل على طهارة العصير، و ترك استدراك ما يتبعه عند الحكم بطهارته، و عدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم طهارة تلك التوابع أيضا من هذا الإطلاق، مضافا الى دعوى الإجماع عليها كما عن اللوامع، و عدم وجدان مخالف صريح فيها كما عن بعض آخر، و فى الجواهر مضافا الى لزوم الحرج و المشقة لولاه، و طهارة أوانى الخمر المنقلب خلا و آلات النزح و النازح، و جوانب البئر لاتحاد طريق الجميع، أو قياس الأولوية الى ان قال و لفحوى طهر الأجسام المطروحة فى الخمر بناء عليه، و لعدم معقولية الفرق بينه و بين المطروح المائع الثابت بتبعيته فى الطهارة له إجماعا كما فى اللوامع انتهى، و ما ذكره ممنوع بما تقدم مرارا من ان دليل نفى العسر و الحرج لا يصلح لان يقع طريقا لإثبات الاحكام، بل هو صالح لان يقع طريقا لثبوتها من جاعلها، و أولوية طهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۱

ما يتبع العصير عمّا ذكره من أوانى الخمر و آلات النزح و النازح، إلخ ممنوعة، كالمنع عن فحوى طهر الأجسام المطروحة فى الخمر، و عن عدم معقولية الفرق بين ما يتبع العصير و بين المطروح المائع، لو ثبت طهارته بإجماع اللوامع، فالعمدة فى مدرك الحكم المذكور هو الإطلاق المتقدم، مع الإجماع عليه لو تمّ الإجماع، هذا فى الآلات المتصلة، و اما الآلات المنفصلة كالالة التى استعملت فى العصير ثم انعزلت عنه، و غير العامل و العامل المعرض عن العمل خاليا عن صورة التشاغل، فالأقوى عدم طهرها بطهر العصير لعدم شمول الإطلاق المقامى لها.

[مسألة ۲ إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس]

مسألة ۲ إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس و لا يحرم بالغليان اما إذا وقعت تلك الحبة فى القدر من المرق أو غيره فغلى يصير حراما و نجسا على القول بالنجاسة.

لا- يخفى ان الفرق بين الفرضين فى تلك المسألة انما هو بكون غليان عصير الحبة بعد استهلاكه أو قبله، فلو غلى بعد الاستهلاك لا يصير محكوما بالحكم من الحرمة و النجاسة، لأنه معدوم بالاستهلاك من غير فرق بين كونه فى عصير الحصرم أو فى القدر من المرق أو غيره، و ان كان قبل الاستهلاك يصير محكوما بالحرمة قطعا، و بالنجاسة على القول بنجاسته، من غير فرق أيضا بين كونه فى الحصرم أو غيره، ففرض الحصرم فى الأول و القدر من المرق تفنن فى العبارة.

[مسألة ۳ إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته]

مسألة ۳ إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته و ان ذهب ثلثا المجموع نعم لو كان ذلك قبل ذهاب ثلثيه و ان كان ذهابه قريبا فلا بأس به و الفرق ان فى الصورة الأولى ورد العصير النجس على ما صار طاهرا فيكون منجسا له بخلاف الثانية فإنه لم يصر بعد طاهرا فورد نجس على مثله هذا، و لو صب العصير الذى لم يغل على الذى غلى فالظاهر عدم الاشكال فيه، و لعل السر فيه ان النجاسة العرضية صارت ذاتية و ان كان الفرق بينه و بين الصورة الاولى لا يخلو عن اشكال، و يحتاج إلى التأمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۲

فى هذه المسألة صور: الأولى إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يتنجس الذى ذهب ثلثاه بملاقاته لما

صب فيه بنجاسة عرضية، و لا- مطهر له من هذه النجاسة، لأن ذهاب الثلثين الحاصل له فى ضمن حصوله للمجموع لا يكون مطهرا إلا للنجاسة الذاتية الحاصلة بالغليان و هو منتف فى هذه الصورة لأن الغليان الذى يحصل له فى ضمن الغليان الحاصل للمجموع لما كان بعد ذهاب ثلثيه بالغليان الأول لا يكون منجسا، إذا العصير لا ينجس بالغليان ثانيا بعد ذهاب ثلثيه عند الغليان الأول، و اما ما فى مستمسك العروة من انتفاء ذهاب الثلثين فى الذى ذهب ثلثاه فمردود بان الفرض فيما إذا ذهب ثلثا المجموع، و الذى ذهب ثلثاه يذهب ثلثيه أيضا فى ضمن ذهاب ثلثى المجموع.

و لعلّ نظره الى ما يذكره فى المسألة الاتية من كون ذهاب الثلثين المأخوذ موضوعا للمطهرية بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الا- على أول الوجود، و ما ذكره و ان كان حقا لكن المطهر هو صرف الوجود من ذهاب الثلثين بعد الغليان لا مطلقا و إذا كان غليان المجموع منجسا للمجموع يصدق على ذهاب الثلثين بعده انه أول الوجود، كما ان قوله: بانتفاء الغليان أيضا مما لا وجه له، بل الوجه فى عدم طهره بذهاب ثلثيه هو ما ذكرناه، من ان هذا الغليان أو الواقع بعد الغليان الأول لا يكون منجسا له بالنجاسة الذاتية، و يكون هو متنجسا بالنجاسة العرضية من ناحية الملاقاة، و ذهاب الثلثين لا يكون مطهرا للشىء عن النجاسة العرضية، كما تقدم فى المسألة السادسة من مسائل الانقلاب.

الصورة الثانية: إذا صبّ العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى مثله من العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه، و الحكم فيها هو طهارة المجموع بعد ذهاب ثلثيه، و ذلك لما فى المتن من كون المقام من باب ورود نجس على مثله، فيصير الوارد و المورود شيئا واحدا محكوما بالنجاسة قبل ذهاب ثلثيه و بالطهارة بعده.

الصورة الثالثة: ما إذا صب العصير الغير الغالى فى العصير الغالى، و الحكم فيها أيضا هو طهارة المجموع بذهاب ثلثيه، و ذلك لان الوارد يصير متنجسا بملاقاته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٣٤٣

للمورود بالنجاسة العرضية، ثم عند غليانه فى ضمن المجموع يصير نجسا بالذاتية، فتزول عنه النجاسة العرضية حسبما حققناه فى المسألة السادسة من مسائل الانقلاب، و امّا الفرق بين هذه الصورة و الصورة الأولى فواضح مما بيناه فى الصورة الاولى من عدم تنجس العصير الغالى الذى ذهب ثلثاه بما يطرء عليه من الغليان، فلا حكم للغليان بعد الغليان الذى تعقب بذهاب الثلثين، و عليه فلا يصير المورود فى الصورة الأولى محكوما بالنجاسة الذاتية، فلا تزول عنه النجاسة العرضية التى طرئت عليه من ناحية ملاقاته لما ورد عليه، و هى أعنى تلك النجاسة العرضية لا ترتفع بذهاب الثلثين كما لا يخفى.

[مسألة ۴ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك]

مسألة ۴ إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك.

ذهاب ثلثى العصير قبل غليانه اما يكون بغير النار كما إذا كان بالهواء أو بالشمس أو بطول البقاء، و اما يكون بالنار كما إذا كان فى مقام الطبخ و كانت النار خفيفة لم توجب الغليان الى ان ذهب الثلثان، فعلى الأول ينبغى ان يقال بعدم تأثير ذهابهما فى تنجسه بالغليان بعده، إذا الأثر انما هو لذهاب الثلثين بعد الغليان، فحينئذ لو غلى بعده ينجس، و يكون طهره بذهابهما بعده، و على الثانى ففى كفاية ذهابهما الذى فى طريق طبخ العصير إذا كان قبل غليانه و عدمها وجهان، ربما يقال بالأول بدعوى كون المستفاد من أدلة نجاسة العصير بالغليان هو اختصاص نجاسته بغليانه فيما إذا لم يذهب ثلثاه، و لو كان فى بعضها الأخر إطلاق ينزل إطلاقه على ذلك كما فى مثل رواية حماد عن الصادق عليه السّلام «تشرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشربه» مضافا الى انه لا دليل على طهره بذهاب الثلثين بعد ذلك، فان الذهاب المأخوذ موضوعا للمطهرية ما كان بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الا

على أول الوجود لا غير هذا.

و لكن فى استفادة الاختصاص بما ذكر تأمل، و ان كانت دعوى إطلاق بعض من تلك الأدلة ليست بكل البعيد، ففى خبر معارضة الشيطان مع نوح قال أبو جعفر عليه السّلام: «فإذا أخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل و اشرب» و فى خبر آخر فى المعارضة المذكورة أيضا: (ما أحرقت النار فهو نصيبه و ما بقى فهو لك يا نوح، و فى ثالث فيها أيضا: «فما كان فوق الثلث من طبخها فلا بليس و هو حظه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۴

و ما كان من الثلث فما دون فهو لنوح و هو حظه و ذلك الحلال ليشرب منه» و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: «ان طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال) الا ان الانصاف منع إطلاق تلك الاخبار لشمول الذهاب قبل الغليان خصوصا ما كان منها متضمنا لاداة الشرط الدال على الحرمة قبل الذهاب، بل فى الخبر الثالث تصريح بحرمة ما كان فوق الثلث، و لا محالة لا بد من ان يكون بعد الغليان، حيث ان قبله تمامه حلال من الثلث، و ما فوقه و لم اطلع على ما يستفاد منه اختصاص النجاسة بسبب غليان ما لم يذهب ثلثاه فيمكن دعوى سلب الفائدة عن الذهاب قبل الغليان مطلقا، و لو كان الذهاب عند الطبخ بالنار.

و اما ما ذكره من ان الذهاب المأخوذ موضوعا للمطهرية ما كان بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق الأعلى أول الوجود لا غير، و هو الذى يكون قبل الغليان فمدفوع بان صرف الوجود بعد النجاسة هو المطهر، و هو أول الوجود بعد الغليان، لا اوله قبله، فما افاده لا يخلو عن الغرابة، مع ان عدم الدليل على المطهر لا يصير دليلا على طهارة ما لا مطهر له، فلو سلم تطبيق صرف الوجود من الذهاب المطهر على ما كان قبل الغليان، و كان الدليل دالا على نجاسة العصير بالغليان بعد الذهاب أيضا نلتزم ببقائه على النجاسة ابدا لعدم وجود مطهر له حينئذ و لا وجه للالتزام بعدم نجاسته لعدم المطهر له على فرض دلالة الدليل على نجاسته، فالأقوى عندى فى هذه المسألة هو نجاسة العصير بعد الغليان، و لو مع ذهاب ثلثيه بالنار قبل الغليان، فضلا عما إذا كان الذهاب قبله بغير النار من الهواء و طول البقاء و نحوهما و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۵ العصير التمرى أو الزبيبى لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى]

مسألة ۵ العصير التمرى أو الزبيبى لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى بل مناط الحرمة و النجاسة فيهما هو الإسكار.

و قد حررنا جملة وافية فى حكم العصير التمرى و الزبيبى فى باب النجاسات، و قلنا ان الأحوط الاجتناب عن أكل عصير الزبيبى دون التمرى فراجع.

[مسألة ۶ إذا شك فى الغليان يبنى على عدمه]

مسألة ۶ إذا شك فى الغليان يبنى على عدمه كما انه لو شك فى ذهاب الثلثين يبنى على عدمه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۵

للاستصحاب فى كلا المقامين، فيترتب على الأول بقاء المستصحب على طهارته و على الثانى بقائه على النجاسة.

[مسألة ۷ إذا شك فى انه حصرم أو عنب يبنى على انه حصرم]

مسألة ۷ إذا شك فى انه حصرم أو عنب يبنى على انه حصرم.

و ذلك لاستصحاب حصر ميتة، أو عدم عنبيته.

[مسألة ۸ لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلک فی الحب]

مسألة ۸ لا- بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلک فی الحب مع ما جعل فيه من العنب أو التمر أو الزبيب ليصير خلا، أو بعد ذلک قبل ان يصير خلا، و ان کان بعد غليانه، أو قبله و علم بحصوله بعد ذلک.

قد مرّ فی مبحث الانقلاب من ان الأقوی طهر الخمر بانقلابها بعلاج يبقی عين للعلاج فيها بعد الانقلاب، و انه لا- فرق بين الأجسام التی يلقی فيها للتخليل، و بين غيرها مما يوجد فيها من الحجارة أو التراب و نحوهما مما يغلب وجوده فيها، لعدم انفکاکه عن مادتها و مخالطته مع مادة الخمر من العنب أو الزبيب أو التمر مما صار خمرا، فان ما يدل علی طهر الخمر بالانقلاب يدل علی طهر ما فيها و طهر الآنية التی هی فيها بالتبع الا ان ما ذکرناه يتم فيما إذا کان وجود الخليط غالبيا حتی يکون اختصاص الطهارة بالخالية عنه موجبا للاختصاص بالفرد النادر البعيد الموجب للغوية تشريع مطهرية الانقلاب، و ما ذکرناه فی ذاک المبحث بعينه يجری فی العصير أيضا، فإن الحکم بطهره بعد غليانه المنجس له بانقلابه خلا أو بذهاب ثلثيه لا يجتمع مع نجاسة ما فيه من الأجسام التی يغلب وجودها فيه بحيث لو اختص الحکم بطهره بذهاب ثلثيه، أو بصيرورته خلا- بالخالی عنها لکان موجبا لانحصاره بالفرد النادر الملحق بالمعدوم.

و هذا مما لا- ينبغی الإشکال فيه، انما الکلام فی التفکيک بين الأجسام الغالب وجودها فيه و بين غيرها، و ربما يقال بان التفکيک بينهما صعب مخالف للمرتکزات العرفية، و لکن للتأمل فيه مجال فان قلنا بعدم التفکيک يتم ما ذکره المصنف (قده) فی هذه المسألة من نفی البأس بجعل الباذنجان و نحوه فی الحبّ مع العنب و نحوه أو بعد ذلک قبل صيرورته خلا سواء کان قبل غليانه أو بعده و فيما کان قبل الغليان سواء علم بحصول الغليان بعده أم لا و ان قلنا باختصاص نفی البأس عن الأجسام التی لا ينفک

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۴۶

العنب أو التمر أو الزبيب عنها، و لا يسری الی بقية الأجسام و التزمنا بالتفکيک فاللازم هو المنع عن جعل شیء فی العصير مما يندر وجوده فيه قبل صيرورته خلا سواء کان بعد غليانه، أو قبله مع العلم بحصوله بعد ذلک و سواء جعل مع ما يجعل فی الحب، لان يصير خلا- مثل العنب و نحوه أو جعل بعده و لا- إشکال فی جعله مع العلم بعدم حصول الغليان، و الظاهر ان الحکم مع الشک فی حصوله هو کذلک لاستصحاب عدمه، و لا يخفی ان الاحتياط فی مثله مما لا ينبغی ترکه، و اللّه الهادی.

[مسألة ۹ إذا زالت حموضة الخل العنبی و صار مثل الماء لا بأس به]

مسألة ۹ إذا زالت حموضة الخل العنبی و صار مثل الماء لا بأس به الا إذا غلی فإنه لا بد حينئذ من ذهاب ثلثيه أو انقلابه خلا ثانيا.

نفی البأس عن الخلّ الذی زالت حموضته و صار مثل الماء واضح، لعدم ما يوجب البأس مما يوجب نجاسته أو حرمته، و اما مع غليانه فثبوت البأس فيه مبنی علی صدق العصير عليه بعد زوال حموضته و سلب صدق الخل عنه، و امّا مع صدق الخل عليه غاية الأمر يقال عليه الخل الفاسد، فلا موجب للبأس عنه مع غليانه إذ الخل الفاسد لا ينجس و لا يحرم بالغليان، و عطف الانقلاب علی ذهاب ثلثيه مبنی علی ما قدمناه من طهر العصير بصيرورته خلا کما يطهر بذهاب ثلثيه، و قد ادعی عليه الإجماع صريحا فی الجواهر، و المصنف (قده) لم يتعرض لهذا الحکم الا بهذه الإشارة الإجمالية هناک.

[مسألة ۱۰ السيلان و هو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله فی الامراق]

مسألة ۱۰ السيلان و هو عصير التمر أو ما يخرج منه بلا عصر لا مانع من جعله فى الامراق و لا يلزم ذهاب ثلثيه كنفس التمر. و قد تقدم حكمهما فى مبحث النجاسات من انهما لا ينجسان و لا يحرمان بالغليان فراجع.

[السابع من المطهرات الانتقال]

اشارة

السابع: الانتقال، كانتقال دم الإنسان أو غيره مما له نفس الى جوف ما لا نفس له كالبق و القمل، و كانتقال البول الى النبات و الشجر و نحوهما و لا بد من كونه على وجه لا يسند الى المنتقل عنه و الا لم يطهر كدم العلق بعد مصه من الإنسان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۷

لانتقال كما فى الجواهر: عبارة عن انتقال شىء حكم بنجاسته باعتبار إضافته إلى محل خاص الى محل آخر حكم الشارع بطهارته باعتبار إضافته اليه، و فى مصباح الفقيه: هو حلول النجس فى محل آخر حكم الشارع بطهارته عند إضافته الى ذلك المحل، و لا ريب فى كونه مطهرا فى الجملة الا ان بسط الكلام فيه يحتاج الى ذكر صور.

الاولى: ان يكون الانتقال موجبا لانقلاب الموضوع و استحالته عرفا بل عقلا، و ذلك كانتقال دم الإنسان مثلا الى بدن حيوان لا نفس له كالبق و القمل، و صيرورته جزء من بدنه من لحمه و عظمه و دمه على طريق التغذية و صيرورته بدلا مما تحل منه نظير الغذاء الذى يأكله الإنسان و يصير جزء من بدنه من لحمه و عظمه و دمه، و كانتقال الماء النجس أو البول الى النبات و الشجر بواسطة عروقه و أصوله، و صيرورته جزء من النبات أو الشجر، لا مجرد رسوبه فيهما و وروده فى باطنهما بواسطة الخلل و الفرج الذى فيهما، و هذا النحو من الانتقال من أقسام الاستحالة، و يكون حكمه حكمها و يكون عده من باب الانتقال من المسامحة.

الثانية: ان يدخل دم الإنسان مثلا الى جوف مثل العلق و يبقى مدة فى جوفه من غير انهضامه فيه لكن بحيث ينقطع إضافته عن الإنسان و يضاف الى العلق، و يقال انه دم العلق و لا- يخفى انه حينئذ لا يخلو عن احتمالات، لأنّه اما ان يكون لكل واحد من دليل نجاسة دم الإنسان و طهارة دم العلق عموم يشمل ذاك المورد بان يكون دليل نجاسة دم الإنسان بعمومه دالا على نجاسة ما دخل منه فى جوف العلق و انقطع إضافته عن الإنسان، و دليل طهارة دم العلق أيضا دالا على طهارة ما دخل فى جوفه من دم الإنسان، و أضيف إلى العلق و لو مع عدم عده من اجزاء بدنه، و اما لا يكون لكل واحد منهما عموم يشمله، أو يكون لدليل نجاسة دم الإنسان عموم يشمل المورد، دون دليل طهارة دم العلق أو يكون لدليل طهارة دمه عموم يعم المورد دون دليل نجاسة دم الإنسان.

و لازم الأول تعارض الدليلين فى المورد، و حيث ان تعارضهما بالعموم من وجه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۸

فمع أظهرية أحدهما يؤخذ به و الا- فالحكم هو التساقط، و الرجوع الى الأصول العملية، كما هو لازم الاحتمال الثانى أيضا، و لازم الاحتمال الثالث هو الرجوع الى عموم نجاسة دم الإنسان و الحكم بنجاسة ما فى جوف العلق من دم الإنسان و لو مع انقطاعه عنه، و لازم الاحتمال الرابع هو الرجوع الى عموم دليل طهارة دم العلق، و الحكم بطهارة ما فى جوفه من دم الإنسان و لو لم يعد من اجزاء بدنه هذا بحسب التصور، و اما التحقيق فالحق عدم شمول عموم نجاسة دم الإنسان لما انقطع إضافته عنه، و عدم شمول عموم دليل طهارة دم العلق لما لم يعد من اجزاء بدنه إذ الدال على طهارة دم ما لا نفس له يدل على طهارة ما يكون

دما له و متحصلا من هضم ما يتغذيه لا ما استقر فى جوفه من غذائه قبل هضمه كما ان ما فى بطن الإنسان مما أكله لا يعد من اجزاء الإنسان قبل هضمه و تحوّلاته، فحينئذ فالمرجع هو الأصول العمليئة و الجارى منها فى المقام هو استصحاب بقاء نجاسته الثابتۀ له قبل حلوله فى جوف العلق.

و لا يستشكل فى جريانه بدعوى تبدل الموضوع حيث ان المحكوم عليه بالنجاسۀ هو ما كان مضافا الى الإنسان، و هذا الذى فى جوف العلق قد انقطع إضافته عنه، و ذلك لان الحاكم باتحاد الموضوع فى القضيتين هو العرف و لا اشكال ان هذا المشكوك عندهم هو بعينه ذاك الذى كان محكوما بالنجاسۀ و التغيير انما هو فى إضافته دون ذاته، (هذا) و مع المنع عن إجرائه بدعوى كون الملاك فى اتحاد الموضوع هو حكم العقل باتحاده أو حكم العرف بما يستظهر من لسان الدليل لا ما يفهمه بحسب ارتكازه، فالمرجع حينئذ قاعدۀ الطهارۀ فيحكم بطهارۀ هذا المشكوك بتلك القاعدۀ.

الصورۀ الثالثۀ: ان تبقى إضافته إلى الإنسان مع حدوث إضافته منه الى العلق أيضا، و الحق فى هذه الصورۀ أيضا هو الحكم بنجاسته، لكن لا من جهۀ الاستصحاب، بل لأجل شمول عموم دليل نجاسۀ دم الإنسان له، مع عدم شمول عموم دليل طهارۀ دم العلق كما فى الصورۀ الثانيۀ فهذه الصورۀ تشترك مع الثانيۀ فى عدم شمول عموم دليل طهارۀ دم ما لا نفس له لها، و تفارقها فى شمول عموم دليل نجاسۀ دم الإنسان لهذه الصورۀ دون الصورۀ الثانيۀ، و أظهر من ذلك الصورۀ الرابعۀ.

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۲، ص: ۳۴۹

و هى ان تبقى الإضافۀ إلى الإنسان مع عدم حدوث إضافته إلى العلق الا نحو اضافۀ المظروف الى الظرف، كما إذا اجتمع دم فى قارورۀ مثلا أو أريق على الأرض، فإنه يصدق عليه انه دم الإنسان: و ان القارورۀ تكون ظرفا له، و الحكم فيها هو النجاسۀ لعموم دليل نجاسۀ دم الإنسان الشامل لمثل الفرض من غير كلام، هذا تمام الكلام فى حكم الصور الأربع على ما يقتضيه الدليل، و اما التمسك بالسيرۀ على عدم الاجتناب عن مثل دم البق و القمل، ففيه انه لم يعلم بسيرۀ قطعيۀ منتهيۀ إلى المعصوم، بحيث تكون إجماعا عمليا كاشفا عن قوله عليه السّلام أو فعله أو تقريره، كما ان الاخبار الواردۀ فى دم البراغيث و البق لا تدل على طهارۀ ما فى جوفها مطلقا و فى تمام تلك الصور.

و القدر المتيقن منها هو طهارته فى الصورۀ الأولى التى هى من مصاديق الاستحالۀ بل لا وجه لعدّها من صور الانتقال، ففى مكاتبۀ محمّد بن ريان قال كتبت الى الرجل هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث؟ و هل يجوز لا حدان يقيس دم البق على البراغيث فيصلى فيه و ان يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع عليه السّلام «يجوز الصلاۀ و الطهر أفضل» و خبر غياث عن الباقر عليه السّلام قال: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» و مثلهما صحيحۀ ابن ابى يعفور و روايۀ الحلبى، و دعوى انّ القدر المتيقن الذى ينسبق الى الذهن ارادته من الروايات هو دم البق و البراغيث و أشباههما المجتمع فى جوفها الذى كثيرا ما يصيب الثوب أو البدن عند قتلها دون دمها الأصلى، تكون على مدعيها، و مما ذكرناه يظهر ان عدّ الانتقال من المطهرات فى قبال الاستحالۀ ليس على ما ينبغى الا ان المحكى عن المستند استظهار نفى الخلاف فى مطهريته، و فى الجواهر نفى وجدان الخلاف و الاشكال فيه، و قد حكى الإجماع على مطهريته أيضا لكن الركون على مثل تلك الدعاوى مشكل جدا و اللّه سبحانه يعلم.

[مسألۀ ۱ إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته]

مسألۀ ۱ إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته إلا إذا علم انه هو الذى مصه من جسده بحيث أسند إليه لا الى البق فحينئذ يكون كدم العلق.

ما ذكره فى صورة العلم بأنه هو الذى مصه من جسده بحيث أسند إليه لا الى

البق، هو الصورة الرابعة من الصور التى ذكرناها، و الحكم فيها ظاهر، كما انه مع العلم بعدم استناده اليه لا مورد للتمسك بعموم دليل نجاسته لإثبات نجاسته، بل لو أسند إلى البق و كان لدليل طهارة دمه عموم يحكم بطهارته لعموم دليله، و لو لم يسند اليه أو أسند و لم يكن لدليل طهارته عموم يحكم بنجاسته باستصحابها لو لم يمنع عن إجرائه كما هو التحقيق، و مع المنع عنه يحكم بطهارته بقاعدة الطهارة، و اما مع الشك فى الاستناد الى المنتقل عنه، فالحكم فيه هو النجاسة أيضا باستصحاب الاستناد، و لو فرض شمول عموم دليل الطهارة يتعارض بينه و بين الحكم بالنجاسة الثابت باستصحاب الاستناد، و لا تكون هذه من باب معارضة الأصل مع الدليل الاجتهادى حتى يمنع عنها، فإن المعارضة انما هى بين الدليلين، و يكون الأصل محرزا لموضوع أحدهما، و لا ضير فيه كما لا يخفى، و مما ذكرناه تظهر الخدشة فيما ذكره المصنف (قده) من وجهين: أحدهما من جهة حكمه بعدم النجاسة مطلقا حتى مع فرض الشك فى الاستناد، و ثانيهما من جهة حكمه به فى صورة العلم بعدم الاستناد، حتى مع فرض صحة استصحاب النجاسة مع عدم شمول عموم دليل الطهارة فافهم فتبصر.

[الثامن من المطهرات الإسلام]

اشارة

الثامن: الإسلام و هو مطهر لبدن الكافر و رطوباته المتصلة به من بصاقه و عرقه و نخامته و الوسخ الكائن على بدنه، و اما النجاسة الخارجية التى زالت عنها ففى طهارته منها اشكال، و ان كان هو الأقوى نعم ثيابه التى لاقاها حال الكفر مع الرطوبة لا تطهر على الأحوط، بل الأقوى فيما لم يكن على بدنه فعلا.

فى هذا المتن أمران: الأول: لا إشكال فى كون الإسلام مطهرا لبدن الكافر مطلقا سواء كان مما تحله الحياة كلحمه و جلده و نحوهما، أو مما لا تحله الحياة كظفره و سنّه و شعره، و لا خلاف فيه فى الجملة، و عن المنتهى و الذكرى دعوى الإجماع عليه، و عن المستند دعوى الضرورة، و اعترف بها فى الجواهر أيضا فى الجملة، و فى عده من المطهرات كلام حيث انه من باب تبدل الموضوع، لا توارد النجاسة و الطهارة على موضوع واحد، و لذا لم يجعله فى الشرائع من المطهرات، و كذا الانتقال بل الاستحالة

الا قسما واحدا منها، و هو ما احالته النار، و لعل هذا بحث لفظى لا جدوى فيه، و انما الكلام فى حكم طهارة الكافر بعد إسلامه الذى لا شبهة فيه فى الجملة، سواء عد الإسلام من المطهرات أم لا.

الثانى: الحقوا ببدن الكافر فى الحكم بطهارته بعد إسلامه فضلاته المتصلة به من بصاقه و عرقه و نخامته، و الوسخ الكائن على بدنه و قيحه و سودائه و صفرائه، و استدل لإلحاقها بوجوه أولها ما فى الجواهر من صدق اضافة تلك الأمور إلى المسلم كما يصدق اضافة بدنه اليه، و نوقش عليه بان الإضافة إلى المسلم تنفع فى الطهارة إذا نشأت الإضافة من تكوّن تلك الأمور فى بدن المسلم فمجرد إضافتها إليه غير كافية فى الحكم بطهرها، و ثانيها ما ورد من جبّ الإسلام عما سبق، و أورد عليه بان الجبّ يختصّ بالآثار المستندة إلى السبب السابق على الإسلام، و بقاء فضلاته مستند الى استعداد تلك الفضلات للبقاء على النجاسة ما لم ترفع برافع، و حديث الجبّ لا يدل على رافعية إسلامه لنجاسة فضلاته بشىء من الدلالات، و ثالثها السيرة القطعية على عدم

أمر الكافر بعد إسلامه على تطهير بدنه من فضلاته، و معهودية عدم الأمر به مع عدم خلو بدنه عن شيء منها غالبا.
أقول و بهذا يستدل لإثبات طهارته من النجاسة الخارجية التى زالت عنه، و ثيابه التى لاقاها حال الكفر مع الرطوبة، و لكنّه لا يخلو عن المنع لورود ما يدل على الأمر بغسله، و تطهير ثيابه، ففى تفسير على بن إبراهيم فى حكاية إسلام أسيد بن خضير من الأنصار عند مصعب بن عمير رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال أسيد بعد استماعه شيئا من القرآن من مصعب، كيف تصنعون إذا دخلتم فى هذا الأمر؟ قال: نغتسل و نلبس ثوبين طاهرين، و نشهد الشهادتين و نصلى ركعتين، فرمى بنفسه مع ثيابه فى البئر، ثم خرج و عصر ثوبه، و فى إسلام سعد بن معاذ: فبعث (يعنى سعد بن معاذ) إلى منزله و اتى بثوبين طاهرين و اغتسل و شهد الشهادتين، فدعوى القطع بمعهودية عدم الأمر بتطهير بدنه و ثيابه مع ما فى التفسير المذكور لا يخلو عن شيء، و لذا عبّر بطهارة فضلاته فى الجواهر بقوله: قد يقال بالتبعية بالنسبة إلى فضلاته إلخ، فانّ

فى إسناده إلى القيل، لا سيما بعبارة قد يقال، اشعار بتمريضه، و هو فى محله.
و مما ذكرناه يظهر البحث عن النجاسة الخارجية التى زالت عنه عينها، ففى الجواهر فى طهارة بدنه إذا كان متنجسا بنجاسة خارجية لم تبق عينها وجهان، أقواهما الطهارة بناء على عدم تأثر النجس بالنجس، بل و على غيره للسيرة، و خلو السنة عن الأمر بذلك مع غلبته انتهى، و لا يخفى ما فيه، فان الحق تأثر النجس بالنجس إذا لم يكن من سنخه، و لا يلزم اجتماع المثلين، كما تقدم فى مبحث الاستحالة، و دعوى السيرة على عدم التطهير من النجاسة العرضية ممنوعة، و خلوا السنة عن الأمر به مع ما فى التفسير المذكور ممنوع، و مع الشك فى ذلك يكون المرجع هو الاستصحاب.
و اما ثيابه فمع عدم كونها على بدنه فمما ينبغى القطع بعدم طهره، و إذا كانت على بدنه فحالها حال ما تقدم من فضلاته، و لبّ القول فى جميع ذلك انه لو ثبت معهودية عدم الأمر بتطهير هذه المذكورات مع غلبة الابتلاء بها لكان اللازم الحكم بطهرها جميعا، و لو لم تثبت، بل ثبت الأمر به لكان اللازم الاجتناب عن الجميع من غير فرق بين الثياب التى لا تكون على بدنه، و بين غيرها، لكن الإنصاف ان ما دل على طهارة بدنه بالإسلام يدلّ على طهارة بصاقه و لعابه و عرقه و فضلاته المتصلة، لأنها حين اتصالها محسوبة من بدنه، و ما فى التفسير لا يدلّ على كون الاغتسال للتطهير عنها، فحينئذ فالأقوى طهارة تلك الفضلات، و لكن الاحتياط فى غيرها مما لا ينبغى تركه، و منه الرطوبة الخارجية العارضة عليه إذا عرضت فى حال الكفر، و بقيت بعد إسلامه، كما إذا غسل بدنه حال الكفر و أسلم قبل جفافه بدنه، و منه يظهر الاحتياط عن مثل تلك الرطوبة فيما إذا ارتدّ المسلم فى أثناء الغسل أو الوضوء ثم رجع الى الإسلام قبل الجفاف.

[مسألة ۱ لا فرق فى الكافر بين الأصلى و المرتد الملى]

مسألة ۱ لا فرق فى الكافر بين الأصلى و المرتد الملى بل الفطرى أيضا على الأقوى من قبول توبته باطنا و ظاهرا فتقبل عباداته و يطهر بدنه نعم يجب قتله ان أمكن، و تبين زوجته و تعتد عدة الوفاة و تنتقل أمواله الموجودة حال الارتداد الى ورثته، و لا تسقط هذه الأحكام بالتوبة لكن

يملك ما اكتسبه بعد التوبة و يصح الرجوع الى زوجته بعقد جديد حتى قبل خروج العدة على الأقوى.
لا إشكال فى طهارة الكافر الأصلى بالإسلام، كما انه المتيقن من معقد الإجماع و الضرورة، و كذا المرتد الملى، و لم يعرف فيه خلاف، بل حكى عليه الإجماع و يدل عليه صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن مسلم تنصر؟ قال عليه

السّلام:

«يقتل و لا يستتاب» قلت: فنصرانى أسلم ثم ارتدّ؟ قال عليه السّلام: «يستتاب فان رجع و الّا قتل» و به يقيد ما دل على عدم قبول توبة المرتد مطلقا، مثل صحيحة ابن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المرتد؟ فقال عليه السّلام: «من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعد إسلامه فلا توبة له و قد وجب قتله و بانت امرئته و يقسم ما ترك على ولده» لو سلم إطلاقه و شمول إطلاقه للفطرى و الملى، لكن يمكن منع إطلاقه بدعوى كون كلمة الموصول فى قوله عليه السّلام: «من رغب عن الإسلام» إلخ كناية عن المسلم، فيصير مثل صحيحة على بن جعفر مختصا بالمرتد الفطرى، فلا يشمل الملى حتى يحتاج الى تقييده بذيل الصحيحة المتقدمة، نعم يقيّد بصدر تلك الصحيحة ما ورد فى قبول توبة المرتد مطلقا و لو كان عن فطرة، مثل مرسل ابن محبوب عن الصادقين عليهما السّلام فى المرتد: «يستتاب فان تاب و الا قتل» حيث ان إطلاق قوله عليه السّلام: «المرتد يستتاب» يشمل الفطرى أيضا فيقيّد بصدر الصحيحة المذكورة، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى طهارة المرتد الملى بعد إسلامه، و انما الكلام فى المرتد الفطرى و البحث فيه يقع عن جهات.

الاولى: فى تفسيره و المعروف فى تفسيره هو من انعقد نطفته فى حال إسلام أبويه، أو إسلام أحدهما، و الظاهر منه كفاية ذلك فى صيرورته مرتدا فطريا و لو لم يبق المسلم من أبويه على إسلامه فى حال ولادته، و الكلام هنا يقع فى مقامين.

الأول: هل المعتبر فى تحقق الارتداد الفطرى هو إسلام الأبوين أو إسلام أحدهما فى حال انعقاد النطفة، و لو صارا مرتدين حين ولادة الولد، أو يعتبر إسلامهما أو إسلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵۴

أحدهما فى حال الانعقاد و الولادة معا، أو يكفى إسلامهما أو إسلام أحدهما فى حال ولادته، و لو كان الأبوان كلاهما كافرين حال الانعقاد وجوه، المحكى عن رسالة الجزائرى على ما حكاه فى ديات الجواهر هو الأخير، و الأقوى هو الأول لأنه لو كان الأبواب كلاهما كافرين فى حال الانعقاد يكون الولد قبل ولادته محكوما بأحكام الكفر، فلا تكون فطرته على الإسلام و ان أسلم أبواه أو أحدهما حين ولادته، و صار هو أيضا محكوما بحكم الإسلام بالتبع بخلاف ما إذا كانا مسلمين، أو كان أحدهما مسلما فى حال الانعقاد فارتدا فى حال الولادة، فإن الولد يبقى على حكم الإسلام و لا يتبع أبواه فى الكفر حيث ان التبعية تجرى فى الإسلام دون الكفر.

و لعل المنشأ لتوهم الوجه الأخير ظاهر بعض النصوص المعبّر فيه: الرجل ولد على الإسلام، كما سننقل بدعوى ان المراد منه هو المتولد على الإسلام، و فيه انّ التولد عليه يحصل بانعقاد نطفته فى حال إسلام أحد أبويه أو كلاهما كما عرفت، و اما الاحتمال الثانى أعنى كون المدار على إسلام أحد أبويه أو كلاهما فى حال الانعقاد و الولادة فلم يذهب الى وهم.

المقام الثانى: هل يعتبر فى تحقق الارتداد الفطرى وصف المولود عن الفطرة للإسلام عند بلوغه أو فى وقت يقبل منه الإسلام، و لو كان قبل بلوغه إذا كان مراهقا، أو لا- بل يكفى كونه مولودا على الفطرة بمعنى كون أبويه أو أحدهما مسلما حين انعقاد نطفته، و لو لم يدخل فى الإسلام بعد بلوغه، أو فى زمان يقبل منه الإسلام وجهان، ظاهر عبارة المسالك هو الأخير حيث يفسر المرتدّ الفطرى تبعا للقواعد بمن انعقد و أبواه أو أحدهما مسلم، و لم يقيده بوصفه الإسلام عند بلوغه، و المحكى عن كشف اللثام هو اعتبار وصفه الإسلام عند ما يسمع منه، و ذلك لدلالة جملة من النصوص عليه، مضافا الى مناسبته مع مفهوم الارتداد لغة.

ففى موثقة عمار الساباطى: «كل مسلم بين المسلمين (و على نسخة: أو بين مسلم) ارتد عن الإسلام و جحد محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نبوته و كذّبه فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه و امرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه و يقسم ماله على

ورثته و تعتدّ امرئته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵۵

عدة المتوفى عنها زوجها و على الامام ان يقتله و لا يستتيبه» حيث جعل الموضوع المسلم المرتد عن الإسلام.

و صحيح الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابى الحسن الرضا عليه السّلام:

رجل ولد على الإسلام ثم كفر و أشرك و خرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل و لا يستتاب؟

فكتب عليه السّلام: «يقتل» فان خروج الرجل عن الإسلام الذى وقع السؤال عنه يستلزم كونه بعد دخوله فى الإسلام، إذ الرجل البالغ لا يصير محكوما بالإسلام الحكمى و انما هو حكم الأطفال، مع ان كفاية الإسلام الحكمى فى تحقق الارتداد الفطرى بالخروج عنه أول الكلام، لقصور دليل الإسلام الحكمى عن النظر الى مثل ذلك و مرسلة عثمان بن عيسى: «من شك فى دينه بعد تولده على الفطرة لم يفىء إلى خير ابدا» و مرسل أبان فى الصبى إذا شبّ فاختار النصرانية واحد أبويه نصرانى أو مسلمين جميعا؟ قال عليه السّلام: «لا يترك لكن يضرب على الإسلام» حيث انه مع فرض كون أحد أبويه أو كلاهما مسلما لم يحكم بقتله، و قال: يضرب على الإسلام من جهة اختياره النصرانية عند شبابه، فيدل على اعتبار الخروج عن الإسلام فى صيرورته مرتدا فطريا، و ليس فى النصوص ما يدل على عدم اعتباره و لو بإطلاقه فيكون المدار عليه كما لا يخفى.

الجهة الثانية: قال فى الشرائع يشترط فى حصول الارتداد البلوغ و العقل و الاختيار اما البلوغ فقد تقدم الكلام فى اعتباره فى البحث عن كفر المرتد فى باب النجاسات، و سيأتى فى المسألة الثالثة من هذا المبحث أيضا، اما اعتبار العقل و الاختيار فقد اعترف صاحب الجواهر بعدم وجدانه للخلاف المعتدّ به فى اعتبارهما، و قال: بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فلا عبرة بردة المجنون حال جنونه مطبقا كان أم أدواريا، و لا بردة المكره مع اطمينان قلبه بالايمان، كما تدل عليه آية المباركة: «الا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان».

الجهة الثالثة: الارتداد يحصل بالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام، أو الإقرار على نفسه ببعض أنواع الكفر، سواء كان ممن يقر اهله عليه كأهل الكتاب أم لا، و بكل ما دل صريحا على الاستهزاء بالدين، و بإنكار ما علم ثبوته من الدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵۶

ضرورة، و بإنكار ما علم ثبوته من المذهب كنكاح المتعة، لكن لا مطلقا بل ممن يذهب على ذاك المذهب، و قد فصلنا الكلام فى البحث عن هذه الجهة فى مبحث الكفر الارتدادى فى باب النجاسات.

الجهة الرابعة: وقع الاختلاف فى قبول إسلام المرتد الفطرى و عدمه على أقوال، و المنسوب الى ظاهر المشهور عدم القبول مطلقا، و لعل منشأ الانتساب تصريحهم بعدم قبول توبته، و هو ينافى مع قبول إسلامه، و فى منافاته كلام يأتى تحريره، و قيل بقبوله مطلقا، و فصل بعضهم و قال بقبوله باطنا لا ظاهرا، و لم يعلم معنى محصل لقبوله باطنا و عدم قبوله ظاهرا، و عن بعض التفصيل بين إنكار الشهادتين أو إحداهما، و بين إنكار شىء من الضرورى، بعدم القبول فى الأول و القبول فى الثانى، و عن بعض آخر التفصيل بين ما يتعلق بعمل نفسه، و بالنسبة الى ما يتعلق بالغير، فبالنسبة إلى نفسه يعامل معاملة المسلم فيطهر بدنه و يصح وضوئه و غسله، و بالنسبة إلى غيره فهو نجس العين يجب ان يعامل معه معاملة الكافر، و لا يخفى ان البحث عن حكمه بعد توبته غير منقح.

و التحقيق ان يقال اما نفس التوبة بما هى توبة فلا ينبغى التأمل فى قبولها، لانه مضافا الى كون قبولها عقليا و يحكم العقل به كما يحكم بوجوبها أيضا، و ليس مما يثبت قبولها أو عدمه بالدليل السمعى، و لا يعدّ البحث عنه من مسائل الفقه، و السرّ ذلك إجمالا هو كون العصيان موجبا لظلمة القلب و خروجه عن الاستعداد للقاء رحمته تعالى، و التقرب الى جنابة، و التوبة توجب

ازالة تلك الظلمة و اغتسال القلب عما أحاط عليه عن قبل المعاصی من الدرن، و بعد التوبة اعنی ازالة تلك الظلمة، لا يبقى عليه شیء من الدرن، فالأمر يدور بين وجود التوبة و عدمها، لا انها بعد الوجود يدور أمرها بين القبول و الرد، ان إيجاب التوبة عليه شرعا مع ردها و عدم قبولها عنه لغو ينبغی القطع بلغويته.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما يترتب عليها مما فی النشأة الآخرة من الخلاص عن العقاب و البلوغ الی الثواب، حيث انه بعد ارتفاع درن المعصية لا يبقى للعقاب منشأ أصلا، مضافا الی إفضاء امره الی الرحيم الرؤف (از رحمت آمدند به رحمت روند خلق)

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵۷

و ليس البحث عنه مما يليق بفنّ الفقه.

و اما ما يترتب على قبول توبته من الآثار الشرعية فی هذه النشأة فبالنسبة إلى صلاته و صومه و حجّه و غير ذلك مما يشترط فی صحته الإسلام و الطهارة فينبغی القطع بصحته منه، و ذلك لتكليفه به و إتيانه على وجهه الموجب لاجزائه، اما تكليفه به فللقطع بمحبوبيته منه، و انه سبحانه و تعالى يقصده منه، مضافا الی تسالم تكليف الكفار بالفروع مثل تكليفهم بالأصول، و اما كون إتيانه موجبا للاجزاء فلتطابقه مع المأمور به الا ان يقال ببطلانه بسبب فقدان شرطه بناء على عدم قبول إسلامه، لكنه مندفع بأنه يلزم على ذلك رفع التكليف عنه، و سقوطه بواسطة امتناع متعلقة، حيث لا يقدر على إيجاد شرطه حينئذ و هو الإسلام.

و دعوى صحة التكليف بالممتنع إذا كان امتناعه بالاختيار، بمعنى إيجاد المكلف سبب الامتناع ضعيفة جدا، كيف و قد أجمع أهل العدل على تخطئة أبی هاشم القائل بصحة التكليف بالممتنع، إذا كان امتناعه بالاختيار، نعم يكون الامتناع بالاختيار مصحح استحقاق العقوبة على مخالفته حيث امتنع على نفسه بالاختيار، و أضعف من ذلك دعوى كون التكليف المتوجه اليه صوريا تسجيليا لا- يراد به الا- إثبات العقاب، فإنه مضافا الی القطع إلى إرادته تعالى تلك المتعلقات من كل احد ان التكليف بالممتنع قبيح عقلا، فلا يصح حتى يصير مصححا لاستحقاق العقوبة و كان الغرض منه تسجيلها عليه، نعم هذا الكلام يصح فی تعلق التكليف بالأمر الاختياری، مع علم المولى بعدم امتثال المكلف حيث يقال انه يترتب عليه تسجيل العقاب، و يمكن ان يكون غرضه فی تكليفه حينئذ هو التسجيل، لكن تكليفه حينئذ حقيقی لا صوری، و لذا لو ندم العبد و عزم على الامتثال، مع فرض خطاء المولى فی علمه بعدم امتثاله لعدّ ممتثلا، كيف! و لو لم يكن تكليفا حقيقيا لا يصير منشأ لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ التكليف الصوری ليس تكليفا رأسا، و بالجملة فالحكم بصحة ما يشترط فی صحته الإسلام بعد توبته مما لا ينبغی الارتياب فيه.

و امّا بالنسبة إلى الأحكام الأربعة المترتبة على الارتداد، و هی وجوب قتله

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۵۸

و بينونة زوجته منه حين ارتداده، و انتقال تركته الی ورثته، و لزوم عدة الوفاة على زوجته فالمعروف بين الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين عدم سقوط شیء منها بالتوبة خلافا للمحكی عن ابن الجنيد من قبول توبته بالنسبة إليها و هو مردود بالنصوص المصرحة على خلافه، ففی موثقة عمار قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام و جحد محمّدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نبوّته و كذّبه فإن دمه مباح لمن سمع منه، و امرئته بائنة منه يوم ارتدّ، و يقسم ما له بين ورثته و تعتد امرئته عدة المتوفى عنها زوجها، و على الامام ان يقتله و لا يستتيبه» و فی صحيح محمّد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المرتد؟ فقال عليه السّلام: «من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعد إسلامه فلا توبة له، و قد وجب قتله و بانت امرئته و يقسم ما ترك على ولده» و صدر صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام عن مسلم تنصر؟ قال عليه السّلام: «يقتل و لا يستتاب» و بهذه النصوص و نظائرها يسقط ما ذهب اليه ابن الجنيد، فلا

ينبغى الارتياب فى وهنه.
و اما بالنسبة الى غير ذلك من الاحكام كطهارته و وجوب تجهيزه و دفنه فى مقابر المسلمين و جواز تزويجه المسلمة و نحو ذلك من أحكام المسلم، ففى قبول توبته و صحة ترتبها على إسلامه بعد ردته خلاف، فالمنسوب الى المشهور هو العدم، و التحقيق يقتضى القول بترتيبها كلها التى منها طهارة بدنه التى هى محل البحث فى المقام، و ذلك لصدق المؤمن عليه بعد التوبة حقيقة، لما عرفت من وجوب قبول توبته عقلا، و كون ردها مع إيجابها عليه مستلزما للغوية وجوبها عليه شرعا، و مع صدق المؤمن عليه فى حال توبته يجرى عليه جميع أحكام المسلم من الطهارة و التوارث و التزويج و التجهيز بعموم أدلة تلك الاحكام و كونه بعد التوبة إحدى المصاديق، و عدم ما يدل على إخراجه عمّا يدل عليه عموم تلك الأدلة بالتخصيص أو التقييد الا ما ورد فى تلك النصوص المتقدمة من قوله عليه السّلام: «و لا يستتيبه، أو فلا توبة له أو و لا يستتاب» بدعوى دلالتها على نفى التوبة عنها فى مقابل قبولها عن المرتد الملى الذى يستتاب و يحكم عليه بالأحكام الأربعة المتقدمة.
و يدل على ذلك تفريع عدم استتابته على جريان الأحكام الأربعة عليه فى موثقة

عمار، و تفريع جريان الثلاث منها على نفيها فى صحيحة ابن مسلم و تذيل صدر صحيحة على بن جعفر بذكر المرتد الملى بقوله: فنصرانى أسلم ثم ارتد؟ قال عليه السّلام: «يستتاب فان رجع و الا قتل» فيعلم من جميع ذلك ان عدم استتابته، أو نفى التوبة عنه انّما هو بمعنى عدم انتفاء تلك الأحكام الأربعة فيجب قتله ان أمكن، كما يجب قتل الجانى المسلم، و لا يرجع إليه أمواله التى خرج عنه بالارتداد، و تكون زوجته بائنة بعد توبته أيضا، و يجب عليها إتمام عدتها بعدة الوفاة لو كانت توبته فى أيام عدتها.
لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة لو قلنا بعدم تملكه له قبلها، فان فى ملك المرتد فى حال كفره ما يكتسبه فى تلك الحالة احتمالات، منها صحة ما يكتسبه فى حال كفره و بقائه على ملكه، و عدم انتقاله الى وارثه، و لعل هذا هو الموافق للتحقيق، و منها تملكه لما يملكه لكن مع انتقال ما يملكه الى وارثه، مثل انتقال أمواله إليه عند الارتداد و فى كون المدار حينئذ على وارثه حين التملك، أو حين الارتداد وجهان، أقواهما الأول، و منها عدم تملكه لما يكتسبه أصلا، و لعل هذا الأخير هو الأضعف منها، إذ لا دليل على عدم انتقال ما يكتسبه بالاحتطاب، أو قبول الهدية و نحوهما إليه أصلا، مع عموم ما يدل على صحة التملك بتلك الأسباب.
و يصح منه تزويج المرأة و لو كانت امرئته بعد خروج العدة بعقد جديد، و دعوى ان إطلاق البينونة يقتضى الحرمة الأبدية، كما حكى عن الجواهر مدفوعة بأنها مقتضية من ناحية الإطلاق الزمانى، و هو ممنوع إذ ليس فى الأدلة ما يدل على بينونة زوجته عنه فى كل زمان أو فى جميع الازمان، بل الظاهر منه ان بينونة امرئته كخروج ماله عن ملكه، فكما ان خروج ماله عن ملكه لا ينافى مع تملكه لما يكتسبه بسبب جديد، كذلك بينونة امرئته لا تنافى مع تزويجها بعقد جديد، و لو كانت فى العدة، كما قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة بان له وجها، و لعل وجهه هو ان الاعتداد انما هو بالإضافة إلى غيره من الأزواج لا بالإضافة إليه، فلا مانع من جواز العقد عليها فى العدة من المرتد نفسه بعد توبته و ان لم يجز لغيره.
بقى الكلام فيما وعدنا تقريره من ان عدم قبول التوبة هل ينافى الإسلام أم لا؟

و ربما يقال بتنافيه معه، و ذلك لان عدم قبولها موجب للخلود فى النار، و هو مناف مع الإسلام، و لا يخفى ما فى هذا الدليل من المنع، لان عدم القبول لا يستلزم الخلود، بل و لا الدخول فى النار فضلا عن الخلود، بل على تقدير وقوع الإسلام يكون ممن

يرجون لأمر اللّه سبحانه امّا يعذّبه أو يعفو عنه، و على تقدير الدخول فى النار فينتهى إلى الخروج عنها و الدخول فى الجنة، لان من كان آخر كلمته لا إله إلا اللّه وجبت له الجنة و لو عوقب على ذنب لم يتب منه أو تاب و لم يقبل توبته، و على تقدير تسليم استلزامه الخلود فالخلود لا- ينافى الإسلام، كما فى من قتل نفسا مؤمنا معتمدا فان جزائه جهنم خالدا فيها مع انه مسلم قطعا، فيمكن ان يكون جزاء من ارتد هو الخلود فى جهنم و لو أسلم بعد ارتداده.

و التحقيق هو عدم المنافاة بين عدم قبول توبته و بين إسلامه، لأن عدم القبول عبارة عن عدم كون ندامته على كفره و ارتداده موجبة لمحوه، و صيرورته كالعدم على ما هو مفاد القول بأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له و هو لا يقتضى عدم قبول إسلامه بعد ارتداده، غاية الأمر ان إسلام اللاحق لا يوجب الجبّ عما سبق من ارتداده فيستحق العقوبة على ارتداده مع إسلامه فيخلد فى النار لو صار بالارتداد مستحقا للخلود، بناء على استحقاقه لمن كفر مطلقا و لو مات على الإسلام، لا لخصوص من مات على الكفر، و ان كان المبنى باطلا لما عرفت من وجوب الجنة على من كان آخر كلمته كلمة التوحيد، كما ورد عليه النص و دل عليه العقل و الاعتبار، ثم انه على تقدير قبول توبته فهل يحتاج فى إسلامه إلى تجديد إظهار الشهادتين بعد التوبة، أو يكفى نفس توبته فى صيرورته مسلما (احتمالان) ظاهر عبارة الشيخ الأكبر فى طهارته هو الأخير حيث يقول ان صفة الندامة على ما مضى من الكفر ينافى و يضاد صفة الكفر فان المستفاد من الأخبار أن المنكر للوحدانية أو الرسالة أو الضرورى من الضروريات، أو المستخف بما علم احترامه ضرورة كافر، و المفروض ان النادم على احدى المذكورات، أو على فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر و لا المستخف، بل هو مقر و معترف و محترم لما استخف به، فلا يصدق على التائب انه كافر، نعم كان كافرا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۱

و صريح عبارة مصباح الفقيه هو الأول لكن مع تأمل فيه حيث يقول بعد جملة من الكلام: نعم مقتضاه ان لا يكون مجرد إظهاره للندامة و الاستغفار الذى به يتحقق التوبة كافيا فى صيرورته مسلما، بل عليه ان يجدد إسلامه بإظهار الشهادتين بعد التوبة على تأمل انتهى.

و التحقيق عندى ان يقال بالتفصيل بين ما كان الارتداد بإنكار الشهادتين، أو إحداهما، أو إقراره على نفسه بالخروج عن الإسلام، أو بالدخول فى بعض أنواع الكفر، كما إذا اعترف بتنصره أو تهوّده مثلا، و بين ما كان بما دل صريحا على الاستهزاء بالدين، أو إنكاره لما علم من الدين ضرورة و نحو ذلك بالحاجة على تجديد الشهادتين فى الأول دون الأخير، و ذلك لان المنكر للشهادتين لا يصير مسلما بصرف الندامة القلبية على إنكارهما، و لا بإظهاره الندامة على إنكارهما، و انما يصير مسلما باعترافه بهما فى القلب فيكون حال المرتد بانكارهما حال الكافر الأصلى فى الاحتياج فى إسلامه إلى الاعتراف باللسان.

و هذا بخلاف الأخير، حيث انه معترف بالشهادتين و انما ارتداده لا لخلل فيهما، فإذا تاب و ندم عليه لا يحتاج فى إسلامه الى تجديدهما، و ظنّى ان ما فصلناه حسن و ان لم أجد من ذاكر له، و هذا ما يكون قدر استعدادى الناقص مما زبرته فى هذه المسألة، و الحمد للّه، و انما أطنبا فيها المقال لأنها مع كونها فى نفسها من العويصات مما كثر الابتلاء بها فى هذه الأعصار لكثرة المرتدين بين المسلمين فى الآفاق و رجوع جملة منهم عن الارتداد، كما وقع فى شهر الصفر من هذه السنة (۱۳۷۴) من رجوع اثنتى عشرة نسمة من زندقة البابية إلى الإسلام فى مازندران، و رجوع جملة منهم قبل السنتين من هذه السنة فى كاشان، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل أعاذنا اللّه تعالى و جميع إخواننا من الكفر و الارتداد و سوء الخاتمة و الممات.

[مسألة ۲ يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين]

مسألة ۲ يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين و ان لم يعلم موافقة قلبه للسانه، لا مع العلم بالمخالفة.

لا ينبغى الارتياب فى ان الإسلام المترتب عليه الآثار الأخروية من النجاة عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۲

الخلود فى النار، أعاذنا اللّه تعالى منها، و دخول الجنة و الحشر مع الأبرار و رضى العزيز الغفار، هو القائم بالقلب و اللسان من ذكر الشهادتين به و الالتزام القلبى بمؤداهما و التدين بشرائع الإسلام من أصولها و فروعها على سبيل الاجمال، و لا يكفيه الالتزام القلبى بدون الذكر باللسان الا ان يكون تركه للمصلحة أو عن التقية.

و اما فى ترتيب آثاره الدنيوى من جواز المخالطة و المناكحة و التوارث و حل أكل الذبيحة و التجهيز فهل يكفى الإقرار و التدين الصورى باللسان و لو مع العلم بمخالفته مع اعتقاده كما فى المنافقين، أم يعتبر مطابقته مع اعتقاده، فلو علم نفاقه يحكم بكفره، و لا يجوز ترتيب آثار المسلم عليه، و مع الشك فى موافقته مع قلبه يحكم بإسلامه نظرا الى ظاهر القول و كون اعترافه باللسان طريقا الى ما فى قلبه بحكم (از كوزه برون همان طراود كه در اوست) وجهان، ظاهر الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته هو الأخير، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و لعل الأقوى هو الأول كما يلوح إليه عبارة الجواهر فى الطهارة فى نجاسة المخالفين حيث يقول بعد جملة من الكلام فى الايمان: ما نصّه فيكون الإسلام حينئذ عبارة عن إظهار الشهادتين و التلبس بشعار المسلمين و ان كان باطنه و اعتقاده فاسدا، و هو المسمى بالمنافق، بل فى شرح المفاتيح للأستاد أن الاخبار بذلك متواترة، و الكفر عبارة عن عدم ذلك انتهى.

و اختاره المحقق الهمدانى (قده) فى مصباحه و استشهد له بمباشرة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع المنافقين المظهرين للإسلام الذى به يحقن الدماء، و يجرى عليه المواريث من غير إناطته بكونه ناشيا من القلب، و انما يعتبر ذلك فى الايمان، و هو أخص من الإسلام، و يشهد له قول اللّه عز و جل «قَالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ» انتهى، أقول و هو كما قال، و يشهد له ما فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: «ان الإسلام قبل الايمان و عليه يتوارثون و يتناكحون و الايمان عليه يثابون» و فى المجمع عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «الإسلام علانية و الايمان فى القلب» و أشار الى صدره، و فى صحيح حمران: «الايمان ما استقر فى القلب و افضى به الى اللّه تعالى و صدقه العمل بالطاعة له و التسليم لأمر اللّه، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، و هو الذى عليه جماعة الناس كلها و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۳

و ما فى الطهارة بعد ما نقل عن شرح المفاتيح بان من بديهيات المذهب انّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يشاور المنافقين و ما كان يجتنب منهم، قال الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للإسلام كان مختصا بصدر الإسلام مدفوع بعدم ما يدل على هذا التخصيص مع معاملة الأئمة المعصومين معهم بتلك المعاملة، و قيام السيرة من السلف و الخلف عليها، و شدة إنكار النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على قتل من يظهر الشهادتين فى المعركة، كما فى قضية أسامة و قتله لمرداس اليهودى بعد إظهاره الإسلام، و نزول قوله تعالى وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً الآية، و بالجملة فهذا القول غير بعيد عن الصواب و اليه المرجع و المآب.

[مسألة ۳ الأقوى قبول الإسلام الصبى المميز إذا كان عن بصيرة]

مسألة ۳ الأقوى قبول الإسلام الصبى المميز إذا كان عن بصيرة.

الكلام فى هـذه المسألة يقع فى مقامين: الأول فى حكم إسـلام الصبى المميز، و الثانى فى حكم ارتداده بعد إسـلامه، أما المقام الأول فقد حررنا فيه جملة وافية فى مبحث النجاسات، و قلنا بان وجوب المعرفة و ما يتبعها من الأصول عقلى يحكم العقل به من ناحيـة حكمه بوجوب شـكر المنعم، و لاـ فرق فى نظر العقـل بين المميز البـالغ و غير البالغ، فيجب بحكم العقل تحصـيل المعرفة على الصبى المميز من غير فرق فيه بين من بلغ عشـرا و بين غيره، و لعلّ التحديـد به كما عن الشـيخ انما هو بمناط حصول التميز عنـد بلوغ العشـر غالبـا و الاـ فلا خصوصـية لبلوغه بنظر العقل، هـذا، و مع الإغماض عن ذلك فلا يجب عليه الإسـلام شـرعا قبل بلوغه لعموم حـديث رفع القلم عن الصبى، و هـل يصـح و يقبل منه لو أسـلم؟ وجهان أقواهما القبول بناء على ما هو التحقيق من شرعية عباداته لكون المقام من احد مصاديق تلك المسألة.

اما المقام الثانى ففى إجراء حكم المرتد عليه إذا رجع عن الإسـلام قبل بلوغه خلاف، فعن الشيخ فى الخلاف إجراء حكمه على ارتداد المراهق للخبر: «إذا بلغ الصبى عشـر سنين أقيمت عليه الحدود التامة و اقتص منه و تنفذ وصيته و عتقه» لكنّ الخبر موهون باعراض المشـهور عنه و مخالفته لحـديث رفع القلم عن الصبى، و للنصوص المشـتملة على نفى الحـد عن الصبى حتى يحتلم، و التحقيق ان يقال ان يقال الآثار الأخروية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۴

المترتبـة على الارتـداد خارجـة عن مسائـل الفقه، و البحث عنهـا بالكلاـم أشـبه، و الحق فيهـا و ان كـان القول بترتبها بعـد فرض وجوب التدين بالإسلام و حرمة الرجوع عنه عقلا الا ان التفتيش عنها قليل الجدوى، لكون امره بيد اللّه سبحانه.

و اما الأحكام الشـرعية المترتبـة عليه فى هـذه النشأة فما كان منها بالإضافة إلى نفسه لا يترتب عليه لرفع القلم عنه حتى يبلغ، و ما كـان منها بالإضافة إلى غيره مثل وجوب الاجتناب عما يلاقيه و نحوه مما يترتب على نجاسـته، ففيه احتمالان: من كون النجاسـة من الأحكام الوضـعية الشـرعية الثابتة للكافر، فلا تكون مرفوعة بحديث رفع القلم عنه لعدم اختصاص الأحكام الوضـعية بالبالغين كما فى مثل الجنابـة و الضـمان و نحوهما، حيث يعم البالغين و غيرهـم على المشـهور بين الأصـحاب، و من كون ما يشـملهم من الأحكام الوضـعية ما لا يختص بما يكون سـببه بالاختيار كالجنابة و الضـمان المذكورين، دون ما كان منشئه فعلا اختياريا صادرا بالإرادة كالارتـداد فى المقام، و الـذى يـدل على ذلك هو كون الـدليل الـدال على الرفع هو الحـديث المشـهور: «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ» و حيث ان الرفع عن الثلاثـة المذكورة فيه يكون بجامع واحـد يجب ان يكون المرفوع عن الصبى هو المرفوع عن المجنون و النـائم، لكن المرفوع عن النـائم و المجنون يختص بالحكم الشـرعى المترتب على أفعـاله الموقفـة على القصـد، و ذلك لعـدم تمشـى القصـد من النائم، و كونه بلا أثر فى المجنون، فيكون المرفوع عن الصبى كذلك، فالنجاسة المترتبة على كفره مرفوعة عنه.

و منه يظهر حكم زوجته لو كانت له زوجـة، إذ ينبغى القطع بعـدم بينونتها عنه من حين الارتـداد، و لا يجب عليها عـدة الوفاة، و بالجملة لاـ يترتب على ارتـداده الأحكام الأربعـة المترتبـة على ارتـداد الفطرى، و لكن ينبغى التأمل فى ذلك، إذ لم أر تفصـيل البحث عن ذلك فيما لدى من كتب الأصحاب و اللّه اعلم بالصواب.

[مسألة ۴ لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل]

مسألة ۴ لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل بل يجوز له الممانعة منه و ان وجب قتله على غيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۵

الظاهر ان من يجب قتله حدا لارتداده، أو لارتكابه ما يوجب قتله من الزنا مع الإحصان أو اللواط و نحوهما لا يجب عليه تعريض

نفسه للقتل، لان وجوب قتله تكليف متوجه الى غيره و لا يشمله نفسه، و ليس من شرط صحة توبته تعريض نفسه لقيام الحد عليه بحيث لا- تقبل توبته بترك التعريض، ففى ما رواه الشيخ عن ابى العباس قال: قال أبو عبد اللّه اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رجل فقال: انى زنيت، الى ان قال فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«لو استتر ثم تاب كان خيرا له» و فى الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «أ يعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة أن يستسرّ على نفسه كما ستر اللّه عليه» و فى المروى عنه عليه السّلام فى الكافى فى حديث الزانى الذى أقر أربع مرات انه عليه السّلام غضب و قال: «ما أقبح بالرجل منكم ان يأتى بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤس الملإ أ فلا تاب فى بيته فو اللّه لتوبته فيما بينه و بين اللّه أفضل من إقامتى عليه الحد» و مرسل جميل المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السّلام فى رجل سرق أو شرب الخمر أو زنا فلم يعلم ذلك منه و لم يؤخذ حتى تاب و صلح، فقال: «إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدود» الحديث، هذا، و إذا لم يجب التعريض فيجوز له الممانعة من قتله، و ان وجب على غيره ان يقتله.

[التاسع من المطهرات التبعية]

اشارة

التاسع: التبعية و هى فى موارد: أحدها تبعية فضلات الكافر المتصلة ببدنه كما مر.

و قد مر منا الكلام فى ذلك، و ان الأقوى عندنا طهارة شعره و بصاقه و لعابه و عرقه و فضلاته المتصلة به مما يحسب من بدنه و الاحتياط فيما عداه.

الثانى: تبعية ولد الكافر له فى الإسلام أبا كان أو جدا أو اما أو جدة.

و يدل على تبعية ولد الكافر لأبيه أو لجده من قبل الأب، بل و لو كان جده من قبل أمه رواية حفص بن غياث عن الصادق عليه السّلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فى دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال عليه السّلام: «إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار، و هم أحرار و ولده و متاعه و رقيقه له، فاما الولد الكبار فهم فيئ للمسلمين الا ان يكونوا أسلموا قبل ذلك» و على تبعيته لأمه أو لجدته من قبل أبيه أو امه لحوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣۶۶

الولد بأشرف أبويه فى أحكام الإسلام التى منها الطهارة و قد ادعى تسالم ذلك عند الأصحاب، و حكى عن ظاهر الجواهر المفروغية عن عموم الحكم.

الثالث: تبعية الأسير للمسلم الذى أسره إذا كان غير بالغ و لم يكن معه أبوه أو جده.

لا إشكال فى عدم تبعية الأسير البالغ للمسلم الذى أسره، لا فى الإسلام و لا فى الطهارة لعدم الدليل عليها، مع قيام الإجماع على عدمها، و لا فى غير البالغ الذى سبى مع أبويه أو أحدهما، و فى الجواهر دعوى عدم الخلاف فى بقائه على الكفر، و فى الرياض انه لا- يتبع السابى قولا- واحدا منا، و انما الكلام فى غير البالغ المسبى منفردا عن أبويه، فالكلام يقع تارة فى تبعيته لسابيه فى الطهارة خاصة، و اخرى فى الإسلام التى يلزمها الحكم بترتب جميع آثار الإسلام عليه من الطهارة و غيرها، اما التبعية من حيث الطهارة فالمنسوب الى ظاهر الأصحاب هو القول بها، و قد نسبه فى الجواهر إلى العلامة فى القواعد، و ولده فى الشرح، و المحقق الثانى فى حاشيته على الشرائع قال: و حكى عن ابن إدريس.

و استدلّ له بوجوه: الأول قاعدة الطهارة السالمة عن معارضة استصحاب النجاسة للمنع عن جريانه بواسطة تغيير الموضوع حيث ان النجاسة كانت ثابتة له بما هو تابع لأبويه المنقطع بتبعيته عنهما بصيرورته تابعا لسابيه مضافا الى معارضة استصحاب نجاسته مع استصحاب طهارة ملاقيه فيتساقطان بالمعارضة، و يكون المرجع هو قاعدة الطهارة، و فيه المنع عن تغيير الموضوع لعدم أخذ التبعية قيدا له، بل هى واسطة فى ثبوت النجاسة للموضوع مع إمكان المنع عن انقطاع التبعية بالسبى، حيث ان التبعية بمعنى انتسابه إلى أبويه الكافرين هى الملاك فى نجاسته، و هى لا ترتفع بالسبى، و المرتفع بها هى التبعية الخارجية مثلما حصل له بالنسبة إلى السابى بالسبى، و هى لم تكن موضوعا للحكم بالنجاسة، و لذا لو انفرد عنهما لا بالسبى لم يحكم بطهارته و ان وقع هو فى المشرق و كان أبويه فى المغرب مع انه ليس لنجاسته وجه إلا التبعية لأبويه كما هو واضح، و اما حديث معارضة استصحاب النجاسة مع استصحاب طهارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۷

ملاقيه فساقط بحكومة الأول على الأخير، و مع الغضّ عنها أيضا فاللازم الأخذ بهما معا، لا سقوطهما بالمعارضة إذ لا مانع من الجمع بين الحكم ببقاء نجاسته، و بقاء طهارة ملاقيه فى مرحلة الظاهر.

الثانى دليل نفى الحرج، و فيه المنع عن الحرج من حيث الصغرى كما لا حرج فى سبى النساء و استيجار الكفار و نحو ذلك مما يمكن الانتفاع به و هو على نجاسته، و من حيث الكبرى لان الكلام لا يختص بمورد الحرج فيكون الدليل أخصّ من المدعى مع ما تقدم منّا مرارا من انه لا يصح التمسك بدليل نفى الحرج لإثبات الاحكام، و لا يقع طريقا لإثباتها، بل هو دليل على نفى الحكم الثابت عن موضوعه فى مورد الحرج، و انما يكون الحرج ملاكا للشارع فى مرحلة التشريع.

الثالث: النبوى المعروف: «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث بمعنى ان كل مولود فطرته على الإسلام و انه مسلم لو لا تبعيته لأبويه، و مع انقطاع التبعية عنهما يكون على فطرته فلا موجب لنجاسته، و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من الحديث الشريف ان المولود لو خلى و نفسه لاختار الإسلام عند بلوغه، لكن الأبوين يلقيانه الكفر بتلقينهما إياه مع انه لو كان معناه كما ذكر لكان اللازم الحكم بإسلامه و طهارته عند انفراده عنهما و لو لم يكن سبى فى البين أيضا، مع ان المدعى هو التبعية فى السبى، لا انفراده عن أبويه مطلقا.

الرابع: السيرة على معاملة الطهارة مع المسبى، و فيه المنع عن تحققها، و قد ظهر من ذلك عدم الدليل على طهارته بالسبى، و انه لا مانع عن استصحاب نجاسته بعد سبيه، هذا تمام الكلام فى تبعية الصبى لسابيه فى الطهارة.

و امّا تبعيته فى الإسلام فقد حكى عن ابن الجنيد و الشيخ و القاضى و الشهيد، و استدل له بحديث النبوى المتقدم، و بدليل نفى الحرج، و بان الدين فى الأطفال يثبت تبعا، فإذا انقطعت تبعية أبويه و صار تابعا لسابيه يخرج عن حكمهما، و يتبع سابيه فى الإسلام، و قد انضح ما فى الأولين، و اما الأخير ففيه المنع عن انقطاع تبعية أبويه، بناء على ما عرفت من ان المراد بها التبعية بالنسبة إليهما، و منع تبعيته لسابيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۶۸

لو سلم انقطاع تبعيته عن أبويه إذ لم يقم عليه دليل، مضافا الى صحة التمسك باستصحاب كفره، و ما يترتب عليه من الآثار كما لم يكن مانع عن استصحاب نجاسته حسبما عرفت، و بالجملة فالحكم بإسلام المسبى تبعا لسابيه و ترتيب آثار الإسلام عليه أو طهارته فقط، كلاهما مشكل، و اللّه العالم بأحكامه.

الرابع: تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلا.

قد مر منا فى المسألة الخامسة من مسائل الانقلاب ان الدليل الدال على طهارة الخمر بالتخليل يدل على طهر إنائه بالتبع و الا يلزم

لغوية الحكم بطهره به لعدم انفكاكه عن الإناء دائما، و بذلك فرقنا بين الاستحالة و بين الانقلاب مع ان الانقلاب من مصاديق الاستحالة فالحكم بتبعية ظرف الخمر له عند انقلابه خلاـ مما لا ينبغى الارتياب فيه، بل قيل انه من ضروريات ما يستفاد من نصوص طهارة الخمر بالانقلاب، و كذا إناء العصير عند ذهاب ثلثيه بناء على القول بنجاسته بالغليان.

الخامس: آلات تغسيل الميت من السدة «١» و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل دون ثيابه، بل الاولى و الأحوط الاقتصار على يد الغسل.

وقع البحث فى تبعية آلات تغسيل الميت من السدة التى يغسل الميت عليها، و هى الباب أو ما هو بمنزلته المسمى بالفارسية (بتخته مرده شوئى) و يسمى بالساجة أيضا، قال فى المجمع: و فى حديث الميت و تغسيله على ساجة، و هو لوح من الخشب المخصوص، و المراد وضعه عليها أو على غيرها مما يؤدى مؤدّها، و المغرفة التى بها يغسل الميت و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل و الخرقة الساترة لعورة الميت و نحو ذلك.

قال فى الجواهر بعد نفى الاشكال فى عدم سراية النجاسة من الثوب الحاصلة له بمباشرة الميت الى الميت لظهور الاخبار فى حصول الطهارة للميت بإتمام الغسل و إدراجه فى كفنه من غير احتياج إلى شيء آخر ما حاصله انه هل ذلك لطهارة الثوب بغسله عند صب الماء على الميت بلا حاجة الى العصر، فيحصل طهره بدون العصر مثل

---

(١) السدة: بالضم و التشديد كالصفة: هى الباب (مجمع البحرين).

ما لا يمكن عصره، أو مثل الخرقة السائرة للعورة بناء على عدم الاحتياج فى طهرها الى عصرها قطعا كما يلوح إليه عبارة الروضة، أو ان الثوب ينجس بمباشرة الميت و يحتاج فى طهره الى العصر، و لا يطهر بإيراد الماء عليه عند صب الماء على الميت، لكنه لا ينجس بدن الميت بملاقاته إياه تعبدا أو ان ذلك لعدم تنجس الثوب بمباشرة الميت أصلا و رأسا وجوه، و زاد فى مصباح الفقيه وجها رابعا و هو بقاء الثوب على النجاسة و تنجيس الميت به بالعرض، و استظهره من عبارة المحقق فى المعتبر حيث يقول: و ان تجرد (اى الميت عن ثوبه وقت غسله) كان أفضل، لأنّه أمكن للتطهير و لان الثوب قد نجس بما يخرج من الميت، فلا يطهر بصب الماء فينجس الميت و الغاسل انتهى، بناء على ان يكون مراده مما يخرج من الميت: هو ما ينفصل عنه من ماء غسالته، لا فضلاته مثل البول و الغائط و الا لكان خارجا عن محل الكلام، إذ البحث فى طهره بالتبع انما هو فى نجاسته العارضة عليه من ملاقاته للميت أو ماء غسالته، لا النجاسة الخارجية، و لذا قيد النجاسة فى الجواهر بالحاصلة للثوب بمباشرة الميت.

و كيف كان لازم الوجه الأول أعنى حصول طهر الثوب بغسله عند صب الماء بلا حاجة الى العصر هو القول بطهره بالتبع، و هو المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و صرح به فى الروضة، و لعله هو الأقوى، و ذلك للإطلاق المقامى اعنى خلو الأخبار الدالة على طهارة الميت بغسله من وراء ثيابه عن الأمر بغسله بعد غسله بواسطة مباشرة بدنه مع ثيابه، و عن الأمر بغسل ثيابه بعد الفراغ عن غسله بحيث لو احتاج الى تطهير الميت بعد غسله أو تطهير الثوب بغسله مع العصر لاحتاج الى بيان زائد، فمن ترك التعرض للأمر بتطهيره يستكشف استكشافا قطعيا عدم نجاسته عن قبل مباشرته مع ثوبه، و به يسقط ما يحتمل فى عبارة المعتبر من الحاجة الى تطهير بدن الميت عن نجاسته العرضية، و من ترك التعرض للأمر بتطهير ثوبه بغسله مع العصر يستفاد عدم احتياجه فى طهره الى غسله مع العصر، و به يسقط ما فى الروض من ان مقتضى المذهب عدم طهر الثوب بدون العصر.

و بقى من الوجوه احتمال عدم تنجس الثوب أصلا اللازم من تخصيص ما يدل

على انفعال ملاقى النجس مع الرطوبة المسرية، و لا وجه له بعد عدم وجود المخصص و إمكان كون ترك الأمر بالغسل من جهة حصول الطهر للثوب بالتبع، و الحاصل ان الأمر يدور بين رفع اليد عما يدل على وجوب العصر فى تطهير الثوب المتنجس، أو رفع اليد عما يدلّ على تنجس الثوب بملاقاته مع النجاسة، و الأول هو المتعين فى المقام لدلالة ما يدل على طهر الميت بعد غسله من وراء الثياب على طهر ثيابه أيضا تبعا، فلا ينتهى الأمر إلى تخصيص ما يدلّ بعمومه على الانفعال بالملاقاة مع النجس، هذا.

و فى الجواهر: الأحوط هو الوجه الثانى أعنى وجوب غسل الثوب مع العصر مع الحكم بعدم انفعال بدن الميت عنه تعبدا و لا بأس به، كما ذهب اليه الشيخ الأكبر (قده) أيضا من انحصار الطهر بالتبع على يد الغاسل، و وجوب غسل ما عداها حتى السدة و نحوها من الآلات.

و مما ذكرناه فى ثياب الميت يظهر الكلام فى سائر ما ذكر فى المتن، و ان رعاية الاحتياط فيها لا يخلو عن الوجه كما لا يخفى، و اما ثياب الغاسل فلا وجه لإلحاقه بما يطهر بالتبع أصلا.

السادس: تبعية أطراف البئر و الدلو و العدة «۱» و ثياب النازح على القول بنجاسة البئر، لكن المختار عدم تنجسه بما عدا التغير، و معه أيضا يشكل جريان حكم التبعية.

الكلام فى تبعية ما ذكر فى المتن لماء البئر فى الطهارة يقع تارة على القول بنجاسة ماء البئر بملاقاته مع النجاسة، و لو مع عدم التغير و وجوب نزحه أو نزح المقدر منه حسبما فصل فى حكم ماء البئر، و اخرى عند تغيره بالنجاسة على القول بعدم تنجسه بما عدا التغير، اما الأول فينبغى القول بطهارة ما ادعى الإجماع على طهارته بتبعيته لطهارة مائه، أو ادعى نفى الخلاف عنها، فمنها جدران البئر، فعن الذكرى الإجماع على طهارته، و عن غنائم القمى نفى الاشكال فى طهارة الدلو، و الرشا و عن

---

(۱) العدة: ريسمان.

وسائل البغدادى نفى الكلام فى طهارة الدلو و الحبل و سائر الآلات، و عن المعالم و المشارق نفى الخلاف فى طهارة الدلو و الرشا، و فى مستمسك العروة ان الحكم فى الدلو و الرشا و الجوانب ينبغى ان يكون من ضروريات الفقه.

و ما لم يكن كذلك فالكلام الكلى فيه هو طهارة ما يدل على طهارته الإطلاق المقامى بالمعنى المتقدم كرارا بمعنى سكوت النصوص عن التعرض لتطهيره، و كونه على تقدير نجاسته مما يحتاج الى بيان زائد فى تطهيره أزيد مما بين فى طهارة المتبوع، و لا يجوز الاكتفاء فى مقام البيان ببيان تطهير متبوعة، و إهمال ذكره مغفولا عنه، ففى مثله يكون الإهمال من بيان تطهيره قرينة قطعية على عدم الحاجة الى تطهير الملازم مع حصول طهره عند طهر متبوعة، و احتمال كون ترك التعرض لتطهيره فى هذه الحالة لمكان العفو عنه مع نجاسته، فلا يدل على حصول طهره بالتبع مدفوع بمخالفته مع ما هو المنسبق الى الذهن فى أمثال المقام، حيث انه من الأمر بغسل الشىء يستفاد نجاسته، كما استفيد نجاسة أكثر الأعيان النجسة من الأمر بغسل ما يلاقيها، و من عدم الأمر بغسله فيما ينبغى الأمر به عدم نجاسته، لا العفو عنه مع كونه نجسا، و هذا أمر ارتكازى لا ينبغى الارتياب فيه، الا ان الكلام يقع فى صغراه، و ان اى شىء مما ذكر فى المتن من توابع البئر يكون مقتضى الإطلاق المقامى طهارته.

و لعل ثياب النازح التى عدت منها فى المتن ليست من هذا القبيل، و كذا ما عدا يديه من بدنه، فان ثيابه و ما عدا يديه من بدنه ليس بملازم للملاقاة حين النزح مع ما ينزح من البئر حتى يستفاد من ترك التعرض لتطهيرهما حصول طهرهما عند طهر ماء البئر، نعم بالنسبة إلى يديه أو مثل الدلو و الرشا و نحوهما مما لا ينفك عن ملاقاته ماء البئر عند النزح الإطلاق المقامى متحقق

قطعا، و كيف كان فالحكم الكلى فيما شك فى اندراجه تحت الإطلاق المقامى هو استصحاب بقاء نجاسته عند الشك فى طهارته بالتبع، هذا تمام الكلام فى ما يتبع البئر على القول بتنجس مائها من غير تغيير.

و اما على القول بعدم تنجسه الا بالتغير فيشكل الحكم بجريان حكم التبعية كما فى المتن، و قوى عدم جريانه الشيخ الأكبر (قده) فى حاشيته على النجاة، و لعل وجه الاشكال هو ان التطهير بناء على كون التنجس بالتغير انما هو بزوال التغير لا بالنزح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۷۲

و ان أمكن ان يكون النزح منشأ لزواله، بأن أخرج به الماء المتغير و خلف ما ينبع من مادة البئر مقامه من الماء المتجدد الغير المتغير، لكن المطهر حينئذ هو زوال التغير بإخراج المتغير لا النزح، فلا دليل على طهارته بالنزح حتى يدل بالالتزام على طهارة آلات النزح، اللهم الا ان يقال ان النزح مذكور فى صحيحة ابن بزيع علاجا لارتفاع التغير، فيجرى فيه ما يجرى فى نصوص التطهير بالنزح على القول به، لكن فى دلالتها على طهر آلات النزح بالإطلاق المقامى تأمل، بل منع، و من العجيب ما أورد فى شرح النجاة على الشيخ الأكبر بذهابه الى عدم جريان حكم التبعية فى صورة التغير، و قال: بأنه على إطلاقه ليس فى محله، و مراده من الإطلاق هو إطلاق الحكم بعدم الجريان حتى فى موارد قيام الإجماع على جريانها، و كأنه ظن اتحاد حكم صورة التغير مع عدمه، بناء على القول بالنجاسة بدونه و الصواب ما ذكرناه.

السابع: تبعية الآلات المعمولة فى طبخ العصير على القول بنجاسته، فإنها تطهر تبعا له بعد ذهاب الثلثين.

و قد تقدم حكم إناء العصير و الآلات المصاحبة له المتصلة به حال الانقلاب و ذهاب ثلثيه فى المسألة الاولى من مسائل ذهاب الثلثين فراجع.

الثامن: يد الغاسل و آلات الغسل فى تطهير النجاسات و بقية الغسالة الباقية فى المحل بعد انفصالها.

طهارة يد الغاسل بالتبع تثبت بالسيرة القطعية و الارتكاز العرفى، و دلالة أدلة التطهير بالإطلاق المقامى، و المراد بالآلات الظرف الذى يغسل فيه الثوب و نحوه، و يدل على طهارته إطلاق صحيح محمّد بن مسلم، و قد تقدم الكلام فى ذلک فى المسألة الثانية عشر فى مبحث الغسالة، و اما طهارة بقية الغسالة الباقية فى المحل بعد انفصال ما ينفصل عنه، فهو مع انّه إجماعى يكون مقتضى دليل الدال على طهارة الشىء المتنجس بالتطهير، إذ لا ينفک عن بقية الغسالة المتخلفة فيه، فالقول بنجاستها مساوق مع المنع عن طهر المتنجس بالماء القليل كما لا يخفى، و قد تقدم الكلام فيه فى المسألة الحادى عشر من مسائل مبحث الغسالة فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۷۳

التاسع: تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل كالخيار و الباذنجان و نحوهما، كالخشب و العود فإنها تنجس تبعا له عند غليانه على القول بها، و تطهر تبعا له بعد صيرورته خلا.

و قد مرّ الكلام فى حكم هذه المسألة فى البحث عن الانقلاب، و فى المسألة الثامنة من مسائل العصير العنبى مفصلا فراجع.

العاشر: من المطهرات زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان بأى وجه كان، سواء كان بمزيل أو من قبل نفسه فمنقار الدجاجة إذا تلوث بالعذرة يطهر بزوالها عينها و جفاف رطوبتها، و كذا ظهر الدابة المجروح إذا زال دمه بأى وجه، و كذا ولد الحيوانات الملوث بالدم عند التولد الى غير ذلک، و كذا زوال عين النجاسة أو المتنجس عن بواطن الإنسان كفمه و انفه و اذنه، فإذا أكل طعاما نجسا يطهر فمه بمجرد بلعه هذا إذا قلنا ان البواطن تتنجس بملاقاة النجاسة، و كذا جسد الحيوان، و لكن يمكن ان يقال بعدم تنجسهما أصلا، و انما النجس هو العين الموجودة فى الباطن على جسد الحيوان، و على هذا فلا وجه لعده من المطهرات، و هذا الوجه قريب جدا، و مما يترتب على الوجهين انه لو كان فى فمه شىء من الدم فريقه نجس ما دام الدم موجودا على الوجه الأول فإذا لاقى شيئا نجسه، بخلافه على الوجه الثانى فإن الريق طاهر و النجس هو الدم فقط، فإن أدخل

إصبعه مثلا فى فمه و لم يلاق الدم لم ينجس و ان لاقى الدم ينجس إذا قلنا بان ملاقاة النجس فى الباطن أيضا موجبة للتنجس و الا فلا ينجس أصلا إلا إذا أخرجه و هو ملوث بالدم.

البحث عن حكم زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان يقع عن جهات، الاولى: اختلف فى طهر جسده عند زوال عين النجس عنه على أقوال، فالمشهور على طهارته بمجرد زوال عين النجاسة عنه سواء غاب عن العين أم لا، و سواء علم بولوغه فى ماء معتصم كالكر و الجارى أو علم بعدمه أو شك فيه، و عن العلامة فى النهاية اختصاص

طهره بما إذا غاب عن الحس و احتمل ولوغه فى الماء المعتصم، و مع العلم بعدمه فهو محكوم بالنجاسة، و قيل بنجاسته مع احتمال الولوغ أيضا، فيختص طهره بما إذا علم ولوغه فى الماء المعتصم، و لكن لم يعلم قائله، و قد أسنده فى الحدائق إلى القيل، و عن الأردبيلى (قده) ان رفع هذه النجاسة المحققة فى غاية الاشكال، و العلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله، و هذا الأخير هو مقتضى القاعدة لو لا قيام الدليل على احد الأولين.

و توضيح ذلك ان هيهنا قواعد مقتضى الجمع بينها هو الحكم بتنجس جسد الحيوان عند ملاقاته مع النجس أو المتنجس و الحكم ببقاء نجاسته ما لم يعلم بزوالها، إحداها قاعدة تنجيس النجاسات لما يلاقيها مطلقا و لو كان الملاقى من أجسام الحيوانات، و الأخرى تنجيس المتنجس و لو كان جسم حيوان لما يلاقيه، و الثالثة قاعدة عدم زوال نجاسة المتنجس و لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه، و الرابعة استصحاب نجاسة المتنجس عند الشك فى بقائها، و الخامسة حكومة استصحاب نجاسة الشىء على استصحاب طهارة ملاقيه إذا لاقى شىء طاهر لما يشك فى بقاء نجاسته، و كل واحدة من هذه القواعد قد ثبتت بدليلها على ما هو مقرر فى محله، و الجمع بينها يقتضى الحكم ببقاء نجاسة جسد الحيوان بعد زوال عين النجاسة عنه ما لم يعلم طهره بمطهر، و نجاسة ما يلاقى جسده المحكوم بنجاسته، فظهر ان القول الأخير هو مقتضى تلك القواعد الا انه شاذّ نادر لم يعلم قائله.

و استدل للمشهور بإطلاق ما ورد من النصوص، و عمومها فى نفى البأس عن سؤر الحيوانات الشاملة للمقام، خصوصا ما قل انفكاكها عن مباشرة النجاسات كالهرة، ففى صحيح زرارة عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام فى كتاب على عليه السّلام: «ان الهرة سبع «١» و لا بأس بسؤره و انى لأستحيى من اللّه ان ادع طعاما لأن الهرة أكل منه» و خبر ابى الصباح عنه عليه السّلام قال: كان على عليه السّلام يقول: «لا تدع فضل السنوران تتوضأ منه انما هو سبع» و نحوهما غيرهما مما ورد فى نفى البأس عن سؤر الحيوانات لا سيما آكل الجيف منها.

---

(١) قال فى الوافى لما كان جواز الوضوء من فضل السباع امرا محققا عندهم علل (ع) نفى البأس عنه بأنها من السباع.

و تقريب الاستدلال بها ان الحكم بطهارة سؤرها مع القطع بملاقاتها مع النجاسة لمزاولتها عند ولادتها مع الدم تدل بدلالة واضحة على نفى البأس عنها من حيث النجاسة الذاتية و العرضية معا: و ذلك لعدم انفكاكها حين ولادتها عن النجاسة العرضية و عدم زوالها من ظهورها و أبدانها الا بلحس أمهاتها و ملازمتها مع النجاسة خصوصا الهرة فى أكلها الفارة و نحوها مع عدم الماء المعتصم فى تلك البلاد الصادرة فيها هذه النصوص مع ظهورها فى الطهارة الفعلية و نفى البأس مطلقا بحيث لا يصح حملها على نفى البأس من حيث ثبوت الطهارة الذاتية الغير المنافية مع نجاستها بالعرض لكونه حملا على الفرد النادر الملحق بالمعدوم كما يظهر بالتأمل فى قوله عليه السّلام: «و انى لأستحيى من اللّه ان ادع طعاما لأن الهرة أكل منه» بل يظهر منه عدم كراهة مباشرة

سؤرها أيضا حيث لا معنى للاستحياء من اللّه سبحانه فى ترك طعام كره سبحانه مباشرته.
و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام عن الفارة و الحمامة و الدجاجة و اشباهما تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أ يغسل الثوب؟ قال عليه السّلام: «ان كان استبان من أثرها شىء فاغسله و الا فلا» و تقريبه ان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب و يبوسته، و عن رجل الواطى للعذرة و يبوستها، و الاستفصال عن وجود عين النجاسة، و عدمها يدلّ على عدم تنجس الثوب عن نفس رجل الحيوان الواطى للعذرة إذا لم تظهر النجاسة بسببه فى الثوب، و حمله على صورة يبوسة رجل الحيوان الواطى و الثوب بعيد فى الغاية، بل يمكن دعوى القطع بفساده لعدم المورد للسؤال عنه، فلا يليق بمثل جلالة على بن جعفر.
و الحمل على صورة تصادف رجل الحيوان الواطى للعذرة بعد زوال النجاسة عنه الى الماء المعتصم قطعا أو احتمالا أبعد من الحمل الأول فلا ينبغى الارتياب فى ظهوره فى عدم البأس عن ملاقاة ما لا فى من الحيوان للنجاسة مع عدم حصول مطهر شرعى له عند عدم استبانة عين النجاسة عن ملاقاته فيما يلاقيه، و هذا غير قابل للإنكار و لو كان بحث فإنما هو فى ان رجله هل تنجس و طهر بزوال عين النجاسة عنه، أو انه

لم ينجس أصلا و انما النجس هو عين النجاسة فإذا زالت زال، أو انه تنجس و لكن لا ينجس ملاقيه، و سيأتى الكلام فى ذلك إنشاء اللّه تعالى، و صحيحه الأخر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن فارة وقعت فى حبّ دهن و أخرجت قبل ان تموت أبيعه عن مسلم؟
قال: «نعم و يدهن منه» فان الحكم بجواز مباشرة الدهن الذى وقع فيه الفارة مع عدم انفكاكها عن نجاسة موضع بعرها و مخرج بولها يدل على نفى البأس عن مباشرتها، و قد خرج عنه ما إذا صاحبها عين النجاسة، و يبقى الباقى على الحكم بنفى البأس عنه حتى مع العلم بعدم تصادف موضع الملاقاة منها مع النجاسة مع الماء المعتصم.
و موثق عمار، و فيه: «كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فإذا رأيت فى منقاره دما فلا تتوضأ منه و لا تشرب» فقد اختص فيه المنع عن المباشرة عما شرب منه الطير بما إذا ترى فى منقاره الدم الدال على جوازها مع عدم وجوده فى منقاره، و لو تلطخ به و زال بعد تلطخه، و هذا أيضا فى الظهور كالنص كما هو ظاهر، و قال فى الوسائل: انه زاد فى التهذيب انه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة، قال: «ان كان فى منقارها قذر لم تتوضأ منه و لم تشرب، و ان لم تعلم ان فى منقارها قذرا فتوضأ منه و اشرب» و هذا الذيل فى الزيادة أصرح، لكن فى الجواهر:
ان هذه الزيادة ليست موجودة فى النسخة الموجودة عنده.
أقول: و قد حكاه عن التهذيب و الفقيه فى الوافى هكذا: (يب) محمّد بن احمد عن الفطحية عن (يه) عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة؟ قال:
«ان كان فى منقارها قذر لم يتوضأ منه و لم يشرب، و ان لم تعلم ان فى منقارها قذرا توضأ و اشرب» إلخ و راجعت الفقيه فوجدت فيه كما حكاه فى الوافى، فلا ينبغى التأمل فى وجود تلك الزيادة كما لا يكون التأمل فى مدلولها، هذا.
و يستدل للمشهور أيضا بالسيرة المستمرة من السلف و الخلف على عدم التحرز عن الحيوانات التى تعلم بنجاستها عند ولادتها، و لا عن سؤر الهرة و أشباهها مع علمهم غالبا بمباشرتها للنجس، و اطمينانهم بعدم ملاقاتها للمطهر الشرعى، بل عدّهم من يغسل فم الهرة التى أكلت الفأرة أو شيئا نجسا من السفهاء و المجانين، و هذا دليل

قطعى يمكن كشف طهارة موضع ملاقاة الحيوان مع النجاسة عند زوال عينها عنه، و بالجملة فما عليه المشهور مما لا اشكال فيه.

الجهـة الثانيـة: قـد عرفت فى الجهـة الاولى ان مقتضـى الجمع بين القواعد الخمسة المذكورة هو الحكم بنجاسة الموضع الملاقى للحيوان مع النجاسة عند زوالها عنه ما لم يطهر بمطهر شـرعى، و كذا نجاسة ما يلاقى ذاك الموضع و لو عند زوال عين النجاسـة عنها، لكن أدلـة الدالـة على ما ذهب اليه المشـهور من الإطلاقات و السـيرة يمنعنا عن ذلک، فلا بـد من تخصـيص عموم احـدى تلک القواعد، أو تقييد إطلاقها، فان خصصنا بها عموم القاعدة الاولى اعنى قاعدة تنجيس النجاسات لما يلاقيها مطلقا، و لو كان الملاقى من أجسام الحيوانات كانت نتيجته الحكم بعـدم تنجس جسـد الحيوان بملاقاته للنجاسة، فلا يكون حينئذ زوال النجاسـة عن جسـده مطهرا لعـدم تنجسه حتى يحتـاج الى المطهر، و ان خصصـنا القاعـدة الثانيـة أعنى قاعـدة تنجيس المتنجس و لو كان جسم حيوان لما يلاقيه كان اللازم الحكم ببقاء نجاسـة جسـده و لو مع زوال عين النجاسـة عنه، غايـة الأمر عـدم كونه منجسا لما يلاقيه، فلا يكون زوال عين النجاسة عن جسده أيضا من المطهرات.

و ان خصّصـنا القاعـدة الثالثة أعنى قاعدة عدم زوال نجاسة المتنجس و لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه يكون اللازم طهر جسـد الحيوان بزوال عين النجاسة، و عليه فيكون الزوال من المطهرات، و ان خصّصـنا القاعدة الرابعة أى استصـحاب نجاسة المتنجس عند الشک فى بقائها بما عدا جسد الحيوان يكون اللازم هو التفصيل بين العلم بعدم حصول مطهر شرعى و بين العلم بحصوله أو احتماله، كما ذهب إليه العلامـة (قـده) و عليه فاللازم حينئـذ عدم كون الزوال أيضا من المطهرات، بل مع العلم بعدم حصول المطهر يحكم بالنجاسة، و مع احتماله يحكم بالطهارة الظاهرية لقاعدتها بعد خروج المورد عن مجرى الاستصحاب بتخصيص دليله بما عداه.

و ان خصّصنا القاعدة الخامسة أعنى قاعدة حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة ملاقيه يكون اللازم الحكم بطهارة ما يلاقى جسد الحيوان ظاهرا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۷۸

بعـد زوال عين النجاسـة عنه باستصـحاب طهارته مع الحكم ببقاء نجاسـة جسـده عنـد زوال عين النجاسة عنه واقعا مع العلم بعدم حصول مطهر له، أو ظاهرا مع احتمال ملاقاته مع مطهر شـرعى، لكن تخصـيص ما عدا الاولى و الثالثة بعيد جدا، و لا يذهب الى الوهم:

و لازم رفع اليـد عن عموم القاعـدة الاولى هو الحكم بعدم تنجس جسد الحيوان عما يلاقيه من النجس أو المتنجس، و لازم رفع اليـد عن عموم القاعـدة الثالثـة هو الحكم بتنجسه و طهره بزوال عين النجاسة عنه، و لعلّ الأقرب هو تخصـيص القاعدة الاولى، و ذلک لظهور النصوص المتقدمة فى طهارة جسد الحيوان، و ان النجس هو عين النجاسة التى عليه لو كانت، كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّـلام فى خبر عمـار: «الاـ ان ترى فى منقـاره دمـا» و قوله عليه السّـلام: «فـإذا رأيت فى منقـاره دما فلا تتوضأ منه و لا تشرب» و قوله عليه السّلام أيضا بناء على نسخة الفقيه و التهذيب: «و ان لم تعلم ان فى منقارها قذرا توضأ و اشرب» و كذا ما فى صحيحـة على بن جعفر من قوله عليه السّـلام: «ان كان اسـتبان من أثرها شـىء فاغسـله و إلا فلا» حيث انه يـدل على عدم تنجس رجل ما وطأ العذرة، و ان النجس هو عين العذرة، هذا.

و اما السـيرة على عـدم التحرز عن الحيوان الملاقى مع النجاسـة بعـد زوالها عنه، فهى قابلة لكلا الاحتمالين، و ليس لها ظهور فى تعيين أحـدهما لكونهـا دليلا لبيا توافق مع كل واحـد من الاحتمالين، و اما الثمرة بين الوجهين فيمكن تصويرها فى موارد، الأول ان نفرض مثل ما فرضه المصنف (قده) فى باطن الإنسان الجارى فيه الوجهان، كما إذا لاقى شىء جسم حيوان يكون مصاحبا مع النجاسة العينية بحيث لا يلاقى تلک النجاسة بل يختص الملاقاة بما يلاقيها من جسم الحيوان فإنه ينجس بناء على تنجسه بملاقاة النجس، لان طهره انما هو بزوال النجاسة عنه المفروض عدمه، و لا ينجس بناء على عدم تنجسه بها، و ان كان وقوعه بعيدا.

و الثانی ما قاله فی الجواهر بأنه تظهر الثمرة فی صورة الشک فی بقاء العین، فإنه یجوز الحکم بنجاسة ملاقیه بناء علی تنجسه بالملاقاة لاستصحاب نجاسته المترتب علیه نجاسة ملاقیة من دون واسطة بخلاف البناء علی عدم تنجسه فان استصحاب بقاء

النجس علی الحیوان لا یجدی فی الحکم بنجاسة الملاقی إلا إذا ثبت ملاقاته مع النجس، و هی لا تثبت بالأصل الجاری فی بقاء النجاسة علیه الا علی القول المثبت، و تنظر فیه فی مصباح الفقیه فی متنه، و ما علقه علیه بکلام طویل، إلی ان قال (قده) ظاهر روایة عمار دوران نجاسة السؤر مدار ملاقاته لمنقار یکون فیه عین القذر، و لا یتفاوت الحال فی ذلک بین ان یکون مناط نجاسته ملاقاته للمنقار المشتمل علی القذر، أو لنفس القذر من حیث هی فی کون الأصل مثبتا علی کل تقدیر انتهی.

و مراده (قده) نفی تلک الثمرة المترتبة علی الوجهین، بدعوی انه علی تقدیر عدم انفعال موضع ملاقاة الحیوان مع النجاسة أیضا یحتاج فی الحکم بانفعال ملاقیه إلی إثبات وجود النجاسة حیث جعل المناط مدار ملاقاته مع منقار یکون فیه عین النجاسة، و لو کان تنجس بملاقاتها، و لا یخفی ما فیه فان الظاهر من الروایة دوران نجاسة السؤر مدار ملاقاته مع عین النجاسة، لا مع المنقار الذی یکون فیه عین النجاسة، فتختص دلالتها علی کون المنجس هو عین النجاسة التی فی المنقار، و علیه فلا یکون المنقار الذی فیه عین النجاسة منجسا، فلا دلالة لها علی انفعال المنقار عن النجاسة حتی فی حال وجود النجاسة فیه، و لذا استظهرنا منها عدم تنجس جسد الحیوان عن ملاقاته مع النجاسة، لظهورها فی کون المدار علی تنجس سؤر الملاقی معه ملاقیا مع عین النجاسة، فعلی هذا فلا غبار فی هذه الثمرة کما لا یخفی.

الثالث انه لو قلنا باشتراط طهارة الباطن فی صحة الصلاة مثل اشتراط طهارة الظاهر، و بنینا علی عدم مانعیة حمل النجاسة من حیث هی نجاسة تظهر الثمرة بین الوجهین، حیث انه بناء علی عدم انفعال الباطن بالنجاسة تصح الصلاة، و بناء علی انفعاله تبطل مع وجود عین النجاسة، لا لمکان وجودها بل لأجل تنجس ملاقیها و هو الباطن، الرابع ما یذکره المصنف فی المسألة الآتیة فی خصوص الباطن من الإنسان، حیث انه یختلف حکم المشکوک منه علی الوجهین حسبما یأتی.

الجهة الثالثة حکم بواطن الإنسان کباطن فمه و انفه و اذنه و غیرها کظواهر الحیوان فی أنها اما لا ینجس بملاقاة النجس أو المتنجس، أو انها تطهر بزوال النجاسة

عنها، و إذا أکل طعاما نجسا یکون فمه بعد بلعه طاهرا لا یحتاج الی التطهیر، و یدل علی الحکم المذکور مضافا الی نفی الخلاف عنه ظاهرا، بل فی الجواهر انه متفق علیه، بل قیل: انّه یمکن ان یکون من ضروریات الدین، صحیحة صفوان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل یشرب الخمر فیبصق فأصاب ثوبی من بصاقه؟ فقال علیه السّلام: «لیس بشیء» و موثقة عمار فی رجل یسیل عن انفه الدم هل علیه ان یغسل باطنه یعنی جوف الأنف؟ فقال علیه السّلام: «انما علیه ان یغسل ما ظهر».

و لیعلم ان کل واحد من النجس و ملاقیه اما یکون من الباطن، أو یکون من الخارج، أو یختلفان بان یکون النجس من الباطن و ملاقیه من الخارج، أو یکون بالعکس فهنا صور لا بأس ببیانها و ذکر أحکامها، و ان تقدم فی مبحث نجاسة البول و الدم أیضا.

الاولی ان یکون کل من النجاسة و الملاقی من الباطن سواء کانت الملاقاة فی محل النجس کملاقاة المثانة للبول، و العروق للدم، أو کانت الملاقاة فی غیر محله، کما إذا وصلت النجاسة من الجوف الی غیر المحل المتکون فیه کباطن الفم الملاقی للدم الواصل الیه من البطن، و داخل الإحلیل الواصل الیه البول من المثانة، و الحکم فیها عدم تنجس الملاقی لها و عدم تأثیرها فی تنجیس ملاقیها، لانصراف ما دلّ من النص و الإجماع عنها، بل قد یدعی الإجماع علی انه لا اثر لها ما دامت فی الباطن، و لا فرق فی ذلک بین ما إذا لم یکن الباطن مما یحس به کالبطن و الأمعاء، أو کان مما یحس به کباطن الفم و العین، فرطوبة الفم و

العين إذا لاقت مع النجاسة الموجودة فيهما من الباطن لا تتنجس.
الثانية ان تكون النجاسة من الباطن و الملاقى لها من الظاهر، فان كان الباطن مما لا يحس به فالحكم هو طهارة الملاقى كالصورة الأولى، كماء الحقنة الملاقى مع النجاسة فى الباطن و كالإبرة الملاقية مع الدم الخارج من أصول الأسنان فالحكم فيه لا يخلو من الاشكال من إمكان دعوى انصراف أدلة تنجس ملاقى النجس عما يلاقيه فى الباطن، و ان كان الملاقى من الخارج، و من إمكان منع دعواه حيث انّه لمكان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۸۱

الإحساس بالباطن يكون حكمه كالظاهر.
الثالثة ان تكون النجاسة من الخارج و الملاقى لها فى الباطن كبصاق شارب الخمر، أو آكل النجاسة، و الحكم فيها أيضا هو الطهارة لما عرفت من دعوى نفى الخلاف و الاتفاق، بل الضرورة من الدين على طهارته بعد زوال عين النجاسة عنه، مضافا الى النصوص الدالة عليها و فى نجاسته و طهره بزوال النجاسة عنه، أو عدم انفعاله أصلا الوجهان، أقربهما الأخير.
الصورة الرابعة: ان يكون كل من النجس و ملاقيه واردا على الباطن من الخارج كبقايا الغذاء المتخلف فى الفم الملاقى مع الخمر فى الفم، و كالغذاء الملاقى مع الخمر فى البطن و نحوهما، و الظاهر انفعاله بالملاقاة، كما لو تلاقيا فى الخارج لإطلاق أدلة تنجس ملاقى النجس، و عدم انصرافها عما كانت الملاقاة فى الباطن، أو فى مكان دون مكان.

[مسألة ۱ إذا شک فى کون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة]

مسألة ۱ إذا شك فى كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين على الوجه الأول من الوجهين، و يبنى على طهارته على الوجه الثانى، لأن الشك عليه يرجع الى الشك فى أصل التنجيس.
امّا بقائه على النجاسة بعد زوال العين على الوجه الأول أعنى تنجس الباطن بالملاقاة و كون الزوال مطهرا له، فللقطع بتنجسه عند الملاقاة، سواء كان من الباطن أو الظاهر، و يكون الشك فى زوال نجاسته عند زوال عين النجاسة حيث انّه لو كان من الباطن يطهر بزوالها، و لو كان من الظاهر يحتاج فى طهره الى مطهر آخر شرعى، فالشك فى كونه من الباطن أو الظاهر مستلزم للشك فى بقاء نجاسته أو زوالها فيستصحب، و اما البناء على طهارته على الوجه الثانى فواضح كما ذكره فى المتن، حيث انه عند الشك فى أصل التنجس يكون المرجع هو قاعدة الطهارة.

[مسألة ۲ مطبق الشفتين من الباطن]

مسألة ۲ مطبق الشفتين من الباطن، و كذا مطبق الجفنين فالمناط فى الظاهر فيهما ما يظهر منهما بعد التطبيق.
الكلام فى مطبق الشفتين أو الجفنين يقع تارة مع قطع النظر عما يستنبط من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۸۲

النصوص بل من حيث أنفسهما، و التفتيش عن كونهما من الظاهر أو الباطن، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النصوص من حكمهما مع قطع النظر عن كونهما من الظاهر أو الباطن.
اما الأول فالمصرح به فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو صدق الباطن عليهما عرفا، و على ما يشبههما كثقب الأنف و الاذن و باطن السرة، و ظاهر المحكى عن كاشف الغطاء هو كون هذه المذكورات من الظواهر، حيث حكم بمعاملة الظواهر معها من حيث الخبث، و ان يعامل معها معاملة البواطن فى باب غسل الجنابة، و لعلّ هذا هو الأظهر فى خصوص مطبق الشفتين و الجفنين،

و ان داخل نقب الأنف و الاذن و باطن السرة يعدّ من الباطن، بخلاف ظاهر الثقبين الملصق بظاهر الأنف و الاذن المعدود من الظاهر عرفا، كظاهر المرئى من ثقبى المنخرين، و على ذلك يلزم فتح العينين و الشفتين و لو يسيرا فى الطهارة من الحدث و الخبث لإيصال الماء الى المطبق منهما، و هذا بالنسبة أنفسهما من حيث كونهما من الظاهر أو الباطن.
و امّا الثانى أعنى البحث عن حكمهما بالنسبة الى ما يستفاد من النصوص، فاعلم ان المصرح به فى جملة من النصوص هو وجوب غسل الظاهر فى الغسل، ففى مرسل يحيى عن الصادق عليه السّلام: «انما يجنب الظاهر» و فى علل الصدوق: و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن، و فى الفقيه: الغسل على ما ظهر لا على ما بطن، و خبر زرارة:
«إنما عليك ان تغتسل ما ظهر» و قد صرح فى جملة منها بجواز الارتماس فى الغسل، و فى صحيح زرارة: «و لو ان رجلا جنبا ارتمس فى الماء ارتماسة واحدة أجزئه ذلك و ان لم يدلك جسده» و حسن الحلبى: «إذ ارتمس الجنب فى الماء ارتماسة واحدة اجزئه ذلك من غسله» و مرسل الحلبى: «إذا اغتمس الجنب فى الماء اغتماسة واحدة اجزئه ذلك من غسله» و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب فيرتمس فى الماء ارتماسة واحدة و يخرج يجزيه ذلك من غسله؟ قال عليه السّلام: «نعم».
و الظاهر من تلك الأخبار المجوزة للارتماس فى الغسل مع عدم وصول الماء فى الغالب بمجرد الارتماس الى مطبق الشفتين و الجفنين و ثقبى الاذن و الأنف، و تصريح
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۸۳
الطائفة الأولى بوجوب غسل الظاهر فى الغسل هو عدّ هذه المذكورات من الباطن، إذ لو لم تكن منه للزم التعرض لغسلها عند الحكم بجواز الاجتزاء، بالارتماس، فالإطلاق المقامى يدل على عدم وجوب غسلها الكاشف عن كونها فى الغسل من الباطن، هذا بالنسبة إلى الغسل.
و اما بالنسبة إلى الوضوء و الغسل عن الخبث فليس إطلاق مقامى يستكشف منه عدم وجوب غسلهنّ الا ما فى بعض الاخبار من حصر ما يجب غسله عند الرعاف و الاستنجاء بما ظهر من الأنف و المقعد، و نفى وجوب غسل باطنهما، لكن عدم وجوب غسل الباطن منهما لا يدل على عدم وجوب غسل كلما يعدّ باطنا، و انما الحكم بعدم وجوب غسله فى الوضوء أو الطهارة الخبثية من جهة الإجماع أو السيرة، أو انصراف أدلة أحكام النجاسة عن بعض الموارد بحسب اختلاف المقامات، و ليس فى البين ما يمكن ان يتمسك بإطلاقه المقامى على نفى وجوب الغسل عنها، فحينئذ فلا بد فى إثبات عدم وجوب غسل هذه المذكورات فى الوضوء و فى الطهارة الخبثية من دعوى أحد أمرين.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج۲، ص: ۳۸۳
اما دعوى صدق الباطن على هذه المذكورات عرفا، مع اقامة الدليل على عدم وجوب غسل كلما يعدّ من الباطن فى الوضوء و الطهارة الخبثية، أو دعوى الملازمة بين عدّ هذه المذكورات من الباطن فى الغسل، و عدّها منه فى الوضوء و الطهارة الخبثية، لكن الدعوى الأولى ممنوعة من حيث الصغرى و الكبرى، إذا لم يعلم صدق الباطن عليها عرفا، و ان ادعاء الشيخ الأكبر (قده) و على تقدير التسليم فليس فى البين دليل على عدم وجوب غسل ما يعد من الباطن، و الإجماع و السيرة ثابتتان فى موارد خاصة لا عموم لمعقد الأول منهما، و الثانى أمر لبّى لا يستكشف منه العموم، و الدليل اللفظى ليس الا فيما تقدم من نفى وجوب الغسل

عن باطن الأنف و المقعد، و قد علمت عدم الملازمة بين نفيه عنهما، و نفيه عن كل باطن.

و دعوى الملازمة بين نفى وجوب غسل المذكورات فى الغسل، و بين نفيه فى الوضوء و الغسل على مدعيها، فان ادعاها كذلك يثبت عنده نفى وجوب غسلها فى الوضوء

و الغسل فى الطهارة الخبثية، و ان ادعاها بين نفى وجوبه فى الغسل و بين نفيه فى الوضوء لكان اللازم عليه هو الفرق بين الطهارة الحدثية مطلقا من الغسل و الوضوء، و بين الطهارة الخبثية بنفى وجوب غسلها فى الأول و وجوب غسلها فى الأخير و ان منع الملازمة رأسا، فاللازم هو الفرق بين خصوص الغسل من الطهارة الحدثية، و بين الوضوء و الطهارة الخبثية لكن ثبوت الملازمة مطلقا حتى بين الغسل و الوضوء فى الطهارة الحدثية مشكل، فضلا عن دعواها بين الطهارة الحدثية و الخبثية، فالأحوط لو لم يكن الأقوى عدّ مطبق الشفتين و الجفنين من الظاهر فى الطهارة الخبثية، و عدم ترك غسلهما فى الوضوء من الطهارة الحدثية، و اللّه هو العليم بأحكامه.

[الحادى عشر من المطهرات استبراء الحيوان الجلال]

الحادى عشر: استبراء الحيوان الجلال فإنه مطهر لبوله و روثه، و المراد بالجلال مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة بتغذى العذرة و هى غائط الإنسان، و المراد من الاستبراء منعه من ذلك و اغتذائه بالعلف الطاهر حتى يزول عنه اسم الجلل، و الأحوط مع زوال الاسم مضى المدة المنصوصة فى كل حيوان بهذا التفصيل فى الإبل إلى أربعين يوما، و فى البقر الى ثلاثين، و فى الغنم إلى عشرة أيام، و فى البطة إلى خمسة أو سبعة، و فى الدجاجة إلى ثلاثة أيام و فى غيرها يكفى زوال الاسم.

البحث فى هذا المطهر يقع فى أمور، الأول: فى المراد من الجلال، و المشهور كما فى المسالك ان الجلل يحصل بأن يغتذى الحيوان عذرة الإنسان، و انما قيّده المصنف (قده) بالحيوان الذى يؤكل لحمه لثبوت أثره فيه، و اما ما لا يؤكل من الحيوان فلا اثر لجلله، و لا يختص الجلال فيما يؤكل لحمه بحيوان معيّن، بل يعمّ الجميع من الإبل و البقر و الغنم و غيرها، و يدل على عمومه صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام:

«لا تأكلوا من لحوم الجلالات، و ان أصابك من عرقها فاغسله» و مرسل موسى بن أكيل عن ابى جعفر عليه السّلام فى شاة شربت بولا ثم ذبحت، فقال عليه السّلام: «يغسل ما فى جوفها ثم لا بأس به، و كذلك إذا اعتلفت العذرة ما لم تكن جلالة، و الجلالة هى التى يكون ذلك غذائها» بناء على ان تكون الالف و اللام فى قوله: «و الجلالة» للجنس مشيرا بها

الى مطلق الحيوان الجلال لا العهد المشير بها الى الشاة المذكورة فى السؤال.

و لعل الأمر بغسل ما فى جوفها محمول كما فى المسالك على ما إذا كان ذبحها عقيب الشرب بغير فصل أو قريبا منه، اما لو تراخى بحيث يستحيل المشروب لم يحرم، قال: و نجاسة البواطن حيث لا يتميز فيها عين النجاسة منتفية انتهى، و يدل على عموم الجلال لكل حيوان متغذ بما ذكر ما ورد فى الإبل و البقرة و الشاة و الدجاجة و السمك و فى استبرائها بحيث يمكن اصطياد العموم منها، و لعل هذا هو المعنى العرفى و اللغوى من الجلال، قال فى مجمع البحرين: و الجلة بالفتح: البعرة، و تطلق على العذرة و الجلالة من الحيوان بتشديد اللام الأولى التى يكون غذائها عذرة الإنسان محضا انتهى.

الثانى: المعروف بين الأصحاب اختصاص الجلال بالحيوان الآكل لعذرة الإنسان خصوصا دون سائر النجاسات، خلافا لأبى

الصلاح الذى الحق غير العذرة بها فى تحقق الجلل المحرم، و للشيخ فى محكى المبسوط الذاهب إلى إلحاق سائر النجاسات بالعذرة، لكن مع الحكم بكراهة أكل لحمه لا بحرمته، و الأقوى الأول لما عرفت من اعتبار أكل خصوص عذرة الإنسان فى معنى الجلل عرفا و لغة و دلالة مرسل ابن أكيل عليها بناء على كون المنساق من العذرة المذكورة فيها هو عذرة الإنسان، أو لا أقل من انصراف العذرة إليها لو منع عن الانسباق، و لا دليل على التعميم بغير آكل العذرة من سائر النجاسات بعد كون الأصل و العمومات مخالفا له.

الثالث: ظاهر الأصحاب اعتبار اغتذاء الحيوان بالعذرة المحضة فى حصول الجلل، فلو أكل معها شيئا آخر لا يحصل الجلل، و لو كانت العذرة أكثر ما يؤكل، و يدلّ على ذلك المرسل المروى فى الكافى فى الجلالات، و فيه: «لا بأس بأكلهنّ إذا كنّ يخلطن».

و خبر زكريا بن آدم عن ابى الحسن عليه السّلام انه سأله عن دجاج الماء؟ فقال عليه السّلام:

«إذا كان يلتقط غير العذرة فلا بأس» و مرسل ابن ابى يعفور قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان الدجاجة تكون فى المنزل و ليس فيها الديكة تعتلف من الكناسة و غيره و تبيض

بلا ان تركبه الديكة فما تقول فى أكل ذلك البيض؟ قال: فقال: «ان البيض إذا كان مما يؤكل لحمه فلا بأس بأكله فهو حلال» و خبر سعد بن سعد عن الرضا عليه السّلام قال:

سألته عن أكل لحوم الدجاج فى الدساكر و هم لا يمنعونها عن شىء تمرّ على العذرة مخلا عنها، فآكل بيضهنّ؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» قال فى الوسائل هذا ظاهر فى أنها تأكل العذرة و تخلط معها علفا طاهرا، و فى الوافى: الدسكرة: القرية، و بيوت الأعاجم يكون فيها الشراب و الملاهى، و تجمع على دساكر انتهى، و مقتضى إطلاق هذه الاخبار عدم البأس فى صورة الاختلاط، و لو كان أكل العذرة أكثر من غيرها.

الرابع: اعلم ان النصوص و الفتاوى المعتبرة خالية عن تقدير المدة التى فيها يتحقق الجلل، و وقع الخلاف فى التعبير عنها فى عبائر جملة منهم، و قد قدره بعضهم بان يتغذى بالعذرة بان ينمو فى بدنه و يصير جزء منه، و بعض آخر بيوم و ليلة قياسا له بالرضاع، و ثالث بان يظهر المتن فى لحمه و جلده، و قربه فى المسالك مقيدا باعتبار رائحة النجاسة التى اغتذاها، لا مطلق الرائحة الكريهة، و احتمل بعض كونها بقدر مدة الاستبراء بدعوى اقتضاء ارتفاعه بها تحققه بتغذيه فيها أيضا.

و لا يخفى ان شيئا من هذه التقديرات لم يقم عليه دليل، فالصواب هو الإيكال إلى العرف، بأن يغتذى بالعذرة الى ان يصدق عليه الجلال عرفا، لما عرفت من خلو النصوص عن تحديده فيكون المرجع فى صدقه هو العرف، و مع الشك فى صدقه يكون المرجع هو أصالة العدم، و ما ذكره المصنف (قده) من قوله: «المعتادة بتغذى العذرة» لا يخلو من القصور من وجهين، و ذلك لصدقه على ما إذا كان الاغتذاء بها مع الخليط، لا محض العذرة، و قد عرفت اعتبار محضيتها، و لصدق المعتادة بتغذيها على ما لا يصدق عليه الجلال عرفا اللهم الا ان يقيد بكون اعتياده بها بحيث تكون العذرة غذائه بالفعل.

الخامس: فى حكم الجلال من حيث حلية أكل لحمه و حرمته، و من حيث نجاسة لحمه، و من حيث نجاسة بوله و خرئه و من حيث نجاسة عرقه، و من حيث جواز الركوب عليه، فالكلام يقع فى خمس مواضع.

الأول فى حكم ما يؤكل من الحيوان المأكول لحمه من لحمه و غيره مما يؤكل منه، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر الحرمة: و عن الإسكافى القول بكراهته و قربه فى محكى الكفاية، و الأقوى ما عليه المشهور، لصحيح هشام بن سالم المتقدم، و

خبر حفص بن البخترى عن الصادق عليه السّلام: «لا تشرب من ألبان إبل الجلالة، و ان أصابك شىء من عرقها فاغسله» و مفهوم الأخبار الدالة على نفى البأس فيما إذا لم تكن جلالة، كمرسل موسى بن أكيل المتقدم: «أو إذا كنّ يخلطن» كخبر زكريا بن آدم و غيره، حيث ان البأس المستفاد من مفهومها يراد به الحرمة و لو بقرينة النهى الوارد فى صحيحة هشام، و خبر الحفص و الاخبار الوارد فى استبراء الجلال على ما سيأتى، و من جميع ذلك يظهر بطلان القول بالكراهة الذى لا دليل له سوى الأصل المحكوم بالأخبار المذكورة المستفاد منها الحرمة بواسطة اشتمالها على النهى الظاهر فيها، و العمومات الدالة على الحل المخصصة بها، فما فى الكفاية من انها لا يستفاد منها الأكثر من الرجحان الغير المنافى مع الرجوع الى العمومات الدالة على الحل مندفع، و لعله لبنائه على المنع عن كون النهى حقيقة فى التحريم، و يردّه ثبوت كونه حقيقة فيه.

الموضع الثانى فى نجاسة لحمه و سائر اجزائه و أعضائه، و المعروف هو الطهارة للأصل و عدم ما يدل على نجاسته، و الأمر بالغسل عن عرقه لا يدل على نجاسة ما سوى عرقه، و انما يدل على نجاسة خصوص عرقه لو لم يمنع عن دلالته عليها أيضا.

الموضع الثالث فى نجاسة بوله و خرئه، و قد حقّقنا البحث عنها فى مبحث النجاسات عند البحث عن نجاسة البول و الخرء مما لا يؤكل، و قلنا بأن الأحوط نجاستهما فى الجلال لو لم تكن أقوى.

الموضع الرابع فى نجاسة عرقه، و قد تقدم البحث عنها أيضا فى مبحث النجاسات، و قلنا بأن الأقوى نجاسة عرق الإبل الجلالة دون سائر الجلالات، هذا بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على الجلالة.

الموضع الخامس فى جواز الركوب عليه، و الحق هو جوازه، للأصل و العمومات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۸۸

الدالة على جواز الانتفاع بالحيوانات الذى منها الركوب. و خصوص ما دل على جواز ركوب الإبل و الانعام، و النهى الوارد عن ركوب الجلال كما فى مرسل الصدوق و فيه «نهى عن ركوب الجلالة و شرب ألبانها» محمول على الكراهة، قال فى الجواهر لعدم العامل به على الحقيقة فيما أجد، أقول: بل هو ساقط بصيرورته موهونا بالاعراض عنه.

الأمر السادس: فى ان الجلال هل هو قابل للتذكية أم لا، و الأقوى قبول كل حيوان للتذكية الا الإنسان و الحيوان النجس العين، كالكلب و الخنزير و ما لا يرد عليه الزكاة كالحشرات، من غير فرق فيما يقبل بين ما يؤكل و ما لا يؤكل، و فيما لا يؤكل بين السباع و بين غيرها، و لا بين ما لا يؤكل بالذات أو بالعرض، فجميع أقسام الحيوانات قابلة للتذكية إلا ما استثنيناه، و قد أقمنا الدليل على هذا المدعى فى كتاب الصلاة عند البحث عن اللباس، و يترتب على قبول الجلال للتذكية طهارة لحمه و جلده بعد ذكاته.

السابع: فى قابليته للعود إلى الحلية و الطهارة لو قيل بنجاسته، أو نجاسة عرقه، و الحق هو قابليته له، و انه لا يصير بالجلل كالموطوئة أو الشاربة للبن الخنزير التى لا تعود الى الحل ابدا.

و يدل عليه- مضافا الى دعوى الاتفاق عليه نصا و فتوى- كما فى الجواهر انّ الظاهر من تعليق الحكم على موضوع هو زوال ذاك الحكم بزوال العنوان الذى علق عليه الحكم فكما ان صدق عنوان الجلل على حيوان موجب لترتب أحكام الجلل عليه كذلك زوال صدقه موجب لسلب تلك الاحكام عنه، و معه لا يصح التمسك لإبقاء الحكم عليه باستصحابه بعد زوال الجلل، لتبدل الموضوع بعد فرض أخذ عنوان الجلل دخيلا فيه، فما حكى عن النراقى من بقائه على الحرمة فيما لم يرد فيه دليل على استبرائه للاستصحاب ضعيف مردود.

الثامن: فى كيفية استبرائه المذكور فى غير واحد من المتون كالشرائع و غيره، هى: أى كيفية الاستبراء ان يربط و يعلف علفا طاهرا فى مدت الاستبراء، و المراد

بالربط هو المنع عن أن يغتذى بالعذرة، و انما عبروا عنه بالربط اقتفاء للنص حيث عبّر فيه بالربط، كما فى النبوى المحكى فى حياة الحيوان: ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان إذا أراد أن يأكل دجاجة أمر بها فربطت أياما ثم يأكلها، و فى رواية القاسم الجوهرى المروى فى الفقيه: «البقرة تربط عشرين يوما، و الشاة تربط عشرة أيام، و البط يربط ثلاثة أيام، و السمك الجلالة يربط يوما الى الليل فى الماء» و بالقيد كما فى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة أيام» إلخ و بالحبس كما فى خبر يونس عن الرضا عليه السّلام: «الدجاجة يحبس ثلاثة أيام» إلخ.

قال فى المسالك: المراد من الربط مراعاة الحيوان الجلال على وجه يوثق بعدم أكله النجس سواء ربط حقيقة أم لا انتهى، و هل المعتبر منعه فى المدة المعتبرة عن أكل خصوص العذرة و لو أكل غيرها من النجاسات الأصلية، أو منعه عن أكل النجاسات الأصلية من العذرة و غيرها، و لو أكل غيرها من النجاسات العرضية و المتنجسات، أو منعه عن النجاسات و المتنجسات مطلقا وجوه، مقتضى القاعدة هو الأول ضرورة حصول الجلل بأكل العذرة، فينبغى ان يكون رفعه بمنعه عنها، و سائر النجاسات و المتنجسات ليست دخيلة فى حصوله فلا يكون منعه عنها دخيلا فى ارتفاعه، و هذا هو المستظهر من إطلاق أخبار الاستبراء، قال فى المسالك الموجود فى الروايات انها تغتذى هذه المدة من غير تقييد بالعلف الطاهر انتهى، لكن ظاهر جملة من المتون تقييد استبرائه بالعلف الطاهر، و ظاهره اعتبار الطاهر الفعلى فضلا عن الطاهر الأصلى، و لم يعلم له وجه.

و استدل له فى الجواهر بخبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام الوارد فى الجدى المرتضع بلبن الخنزيرة، و فيه: انّ أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن حمل غذى بلبن خنزيرة، قال عليه السّلام: «قيّدوه و أعلفوه الكسب «١» و النوى و الشعير

---

(١) قال فى الوافى: الكسب بالضم عصارة الدهن، و فى المجمع بالضم فالسكون فضلة دهن السمسم.

و الخبزان كان استغنى عن اللبن، و ان لم يكن استغنى عن اللبن فيلقى على ضرع شاة سبعة أيام، ثم يؤكل لحمه» حيث قيد استبرائه بما ذكر من الأشياء الطاهرة بعد تقييد مورده بما إذا لم يشتدّ، قال: و يكفى ذلك فى تقييد النصوص الواردة فى استبراء الجلال الخالية عن التقييد بالعلف الطاهر، مضافا إلى استصحاب بقاء حكم الجلل لو لم يحبس عن أكل النجس و لو بالعرض، و كون تحقق الجلل بأكل خصوص العذرة محضا لا يقتضى كون رفعه بمنعه عن أكلها محضا أيضا، لإمكان اعتبار منعه عن أكل مطلق النجاسة و لو بالعرض فى رفعه إذا قام الدليل علمه.

أقول: و العمدة فى قيامه، و الاستدلال بالخبر المذكور ضعيف لقصوره عن الدلالة على التقييد فى مورده، فضلا عن التعدى عنه الى الجلال، لاحتمال خصوصية فى شارب لبن الخنزيرة المنتفية فى الجلال، و الاستصحاب يتم لو لا إطلاق دليل الاستبراء، و الأقوى حينئذ عدم اعتبار المنع عن أكل سائر النجاسات فضلا عن المتنجس بالعرض، لكنه لمخالفة المشهور معه لا ينبغى ترك الاحتياط فيه بتعليفه بالعلف الطاهر فعلا، بل عن التحرير اعتبار كون الماء الذى يحبس فيه السمك طاهرا، قال فى الجواهر: و لا ريب انه أحوط، أقول و لقد أجاد الشهيد الثانى (قده) فى المسالك فى المقام حيث يقول بعد جملة من الكلام: الا انه لا معدل عن المشهور.

ثم انّه على ما اخترناه فهل يعتبر المنع عن أكل النجس مطلقا بحيث لا يأكل النجس فى مدة الاستبراء أصلا، أو يكفى منعه عن

التمحض عن أكلها و لو أكلها مع الاختلاط وجهان، مقتضى مرسل على بن أسباط فى الجلالات قال عليه السّلام: «لا بأس بأكلهنّ إذا كنّ يخلطن» بناء على ان الخلط فى مقام الاستبراء لارتفاع الجلل، أو التعدى عن حكم الدفع الى حكم الرفع لو كان الخلط فى مقام عدم تحقق الجلل هو الأخير، و لكن الظاهر عن نصوص الربط و الحبس و القيد مع اختلافها فى التعبير هو المنع عن أكل العذرة رأسا، كما يدل عليه التعبير بالربط و نحوه، و هذا هو الأقوى.

التاسع فى مدة الاستبراء، اعلم ان ما لا نص عليه فى مدة استبرائه تكون مدة استبرائه هو منعه عن ما يعتبر منعه عنه مدة يزول بمنعه فيها عنه اسم الجلل عرفا، بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹۱

صار مما يصلح سلب اسم الجلال عنه عرفا، و اما فيما ورد فيه تقدير فهل العبرة بالتقدير و لو لم يزل عنه اسم الجلل عند زوال المدة المقدرة، أو العبرة بأكثر الأمرين من المدة المقدرة، أو زوال الاسم عرفا؟ وجوه، ظاهر كثير من الفقهاء هو الأول و عليه المصنف (قده) فى المتن استضعافا للنصوص الواردة فى التقدير، و ان القاعدة بعد تضعيفها و كونها كالعدم من حيث عدم الأخذ بها هو كون العبرة بما يزول به اسم الجلل، و المشهور على الثانى و ان وقع الخلاف فيهم فى بعض الجلالات من جهة اختلاف النصوص فى مدة استبرائه حسبما يأتى، و المصرح به فى الروضة هو الأخير، و لا يخفى انه مع استضعاف النصوص الأقوى هو الأول، و مع عدمه لا محيص عن الأخذ بالقول الثانى، و اما القول الأخير فكأنه لا وجه له.

و كيف كان فالأحوط فيما ورد فيه النص اعتبار مضى المدة المنصوصة إذا زال اسم الجلل قبل مضيّها، و لا سيما فيما وقع فيه الاتفاق كالأربعين يوما فى الإبل، بل اعتباره فيه قوى جدا، كما انه مع عدم زوال الاسم فى المدة المقدرة ينبغى ادامة الاستبراء بعدها الى ان يزول الاسم، و توهم كون المدار على زوال المدة المقدّرة و لو بقى الاسم بعدها فيكون جلالا خرج عن حكمه بالتخصيص ضعيف فى الغاية، بل الظاهر تعيّن كون المدة المقدرة انما هو لمكان زوال الاسم بها غالبا، فلو لم يزل يجب انتظار زواله بعده، و بالجملة فالمدة المنصوصة فى الإبل أربعين يوما، و فى الجواهر غير خلاف فيه نصا و فتوى، و عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه، و لا فرق فى الإبل بين ذكورة و إناثه و صغيره و كبيره، و فى جنس البقرة الجامع بين الذكور و الإناث و الصغار و الكبار خلاف، و عن الشيخ فى المبسوط انّه كالإبل، و يدل عليه خبر مسمع على ما فى التهذيب و الاستبصار عن الكافى عن الصادق عن أمير المؤمنين عليهما السّلام قال: «الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغتذى أربعين يوما، و البقرة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغتذى أربعين يوما، و الشاة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغتذى عشرة أيام (و على نسخة خمسة أيام) و البطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تربط خمسة أيام، و الدجاجة ثلاثة أيام».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹۲

و عن الصدوق فى المقنع و الفقيه انه ثلاثون، لخبر المسمع المتقدم على ما فى النسخة الكافى الموجودة الآن، و مرفوعة يعقوب بن يزيد عن الصادق عليه السّلام: «إذا أردت نحرها تحبس أربعين يوما و البقرة ثلثين يوما و الشاة عشرة» و خبر يونس عن الرضا عليه السّلام: «الدجاج يحبس ثلاثة أيام و البطة سبعة أيام، و الشاة أربعة عشر يوما، و البقر ثلاثين يوما، و البعير أربعين يوما» و عن الأكثر انه عشرون، و يدل عليه خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تغتذى ثلاثة أيام و البطة الجلالة بخمسة أيام، و الشاة الجلالة عشرة أيام، و البقرة الجلالة عشرين يوما، و الناقة الجلالة أربعين يوما».

و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير، و ذلك لتقوى الخبر الدال عليه بذهاب الأكثر على العمل به و استنادهم اليه، و وهن ما يدل على الأولين بالإعراض عنه، مع الاختلاف فى حكاية خبر المسمع بين نسخة الكافى و بين نسخة التهذيب و الاستبصار، و ضعف

خبر يعقوب و يونس، فعلى تقدير الأخذ بالمدة المقدرة فالأظهر هو الأخير، و لكن المصنف جعل الاحتياط فى ثلاثين، و الاولى جعله فى الأربعين، أو عطف الأربعين على ثلاثين كما صنعه فى البطة، و المشهور فى الشاة ان استبرائها بعشرة، و يدل عليه خبر السكونى المتقدم و عن الشيخ فى المبسوط و جماعة انه بسبعة، و ادعوا ان عليه رواية، و قيل بخمسة، و يدل عليه خبر المسمع المتقدم على نسخة الكافى، و لا يخفى انّ ما عليه المشهور فيها أيضا هو الأظهر.

و المشهور فى البطة انه بخمسة، و يدل عليه خبر السكونى و خبر مسمع المتقدمان، و عن الشيخ فى الخلاف انه بسبعة و يدل عليه خبر يونس المتقدم، و عن المحكى عن الصدوق انه ثلاثة، لخبر الجوهرى أن البط يربط ثلاثة أيام، و ما عليه المشهور هنا أيضا هو الأظهر، و انما لم يذكر الثلاثة فى المتن لعدم عامل متيقن بالخبر، و انما هو مذكور فى الفقيه، و لم يعلم عمل مصنفه به، و المشهور فى الدجاجة انه ثلاثة أيام لخبرى السكونى و المسمع و غيرهما، و لم يظهر فيها مخالف الا ما حكى عن المقنع انه روى يوما الى الليل، و ليس به عامل، و عن الشيخ إلحاق غير الدجاجة مما يشبهها بها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹۳

و عن الرياض احتمال استنباط ما لم يرد على مدة استبرائه نص من مدة الجلالات المنصوصة بنحو من فحوى الخطاب و الأولوية، و هذا ما عندى فى هذه المسألة، و المتحصل منه اعتبار العمل بالمنصوص فيما اتفق عليه، كما فى الإبل، و اعتبار زوال الاسم فى غيره مع رعاية الاحتياط فى المدة المنصوصة التى ذهب اليه المشهور أو الأكثر، و اللّه العالم بأحكامه.

[الثانى عشر من المطهرات حجر الاستنجاء]

الثانى عشر حجر الاستنجاء على التفصيل الاتى.

مطهرية حجر الاستنجاء أو حصول طهر موضع النجو بالمسح بما سيأتى مما ادعى عليه الإجماع عن غير واحد من الأساطين كالشيخ و المحقق و العلامة و صاحب المدارك (قدس اللّه أسرارهم) و يدل عليه من النصوص صحيحة زرارة قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، و من الغائط بالمدر و الخرق، و رواية بريد عن ابى جعفر عليه السّلام:

«يجزى من الغائط المسح بالأحجار، و لا يجزى من البول الا الماء» و موثقة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام سألته عن التمسح بالأحجار فقال: «كان على بن الحسين عليه السّلام يمسح بثلاثة أحجار» و صحيحه الأخر عنه أيضا «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله» و صحيحه الأخر قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «كان على بن الحسين يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل» و غير ذلك من النصوص، و سيأتى تفصيل الكلام فى شروطه و أحكامه فى البحث عن أحكام التخلى.

[الثالث عشر من المطهرات خروج الدم من الذبيحة]

الثالث عشر خروج الدم من الذبيحة بعد خروج المقدار المتعارف، فإنه مطهر لما بقى فى الجوف.

لا إشكال فى طهارة الدم المتخلف فى الذبيحة بعد خروج المقدار المتعارف منها، كما تقدم فى مبحث النجاسات عند البحث عن الدم، و يدل على طهارته الإجماع عليها فى الجملة، و السيرة العملية، و ما دل على حل الذبيحة، و ربما يستدل بنفى الحرج و عدم المقتضى لنجاسته لانه ليس من المسفوح، و فيهما نظر لعدم كون دليل نفى الحرج دليلا فى مرحلة الإثبات، بل الحرج هو

الملاک لثبوت الحکم أو نفیه فی مرحلة جعل الاحکام و تشریعها کما تکرر فی هذا الکتاب غیر مرة، و ان دعوی عدم المقتضی لنجاسته

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۹۴

تتمّ علی القول بعدم عموم نجاسة الدم الا ما استثنی حسبما مر بسط القول فیه فی مبحث الدم، و کیف کان فعدّ خروج الدم من الذبیحة من المطهرات مبنی علی نجاسة ما فی الباطن، و قد عرفت الکلام فیها، و ان القول بطهارة ما یکون فی الباطن من النجاسات ما لم یظهر لیس ببعید، و علیه فیخرج المقام من المطهرات إذ لم یکن المتخلف نجسا حتی یصیر طاهرا، اللهم الا ان یقال بان طهره بعد بروزه یکون بواسطة خروج ما خرج من المقدار المتعارف فیکون خروجه من المطهرات، و لکنّه أیضا یتوقف علی ثبوت عموم النجاسة للدم الا ما استثنی فتدبر.

[الرابع عشر من المطهرات نزح المقادیر المنصوصة فی البئر]

الرابع عشر نزح المقادیر المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة فی البئر علی القول بنجاستها و وجوب نزحها.

هذا ظاهر بناء علی نجاسة البئر بوقوع النجاسات المنصوصة فیها، فان ظاهر الأمر بالنزح هو من جهة إناطة طهرها به کما لا یخفی.

[الخامس عشر من المطهرات تیمم المیت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء]

الخامس عشر تیمم المیت بدلا عن الأغسال عند فقد الماء فإنه مطهر لبدنه علی الأقوی.

الأنسب فی تفصیل هذه المسألة و ان کان فی باب أحکام الأموات، لکن لا بأس بذکر جملة من الأحکام المناسبة للمقام، و هی أمور:

الأول قد تقدم فی باب نجاسة المیتة ان میتة الإنسان نجسة بالنجاسة العینیة، بمعنی کون ملاقاتها موجبة لتنجس ملاقیها و ما یلاقی ملاقیها کسائر النجاسات العینیة.

الثانی ان نجاسة میت الإنسان لیست کسائر المیتات الغیر القابلة للطهر الا بالاستحالة التی لیست هی أیضا مطهرا، بل هی مما یذهب بها الموضوع، کما عرفت فی مبحث الاستحالة، بل هی مثل سائر النجاسات العرضیة قابلة لان تطهر بالماء بلا ذهاب موضوعها.

الثالث ان مطهر میتة الإنسان هو غسل المیت بشرائطه و آدابه فإنه مطهر لجسد میت الإنسان المسلم بعد تحققه بما یعتبر فیه، فیکون مطهرا لجسده من الخبث الحاصل بالموت، کما انه رافع للحدث الحاصل به.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۲، ص: ۳۹۵

الرابع صرحوا فی غیر واحد من المتون بأنه لو خیف من تغسیله تناثر جلده کالمحترق و المجدور، أو لم یوجد الماء، یتیمم بالتراب، و قد نفی عنه الخلاف فی غیر واحد من العبارات، و ادعی غیر واحد من الأصحاب الإجماع علیه، و استدل له- مضافا الی الإجماع المدعی- بخبر عمرو بن خالد عن زید بن علی عن آبائه عن علی علیهم السّلام قال علیه السّلام: ان قوما أتوا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقالوا یا رسول اللّه مات صاحب لنا و هو مجدور فان غسلناه انسلخ؟ فقال: «تیمّموه» و بعموم بدلیة التراب من الماء و انه احد الطهورین، کما یدلّ علیه قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «جعلت لی الأرض مسجدا و ترابها

طهورا» و قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة حماد: «هو بمنزلة الماء» اى التراب.

و نوقش على الاستدلال بالخبر بأنه ضعيف السند لا يصح الاعتماد عليه، و معارضته مع صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السّلام فى ثلاثة نفر كانوا فى سفر أولهم جنب و الثانى ميت و الثالث على غير وضوء، و حضرت الصلاة و معهم ماء يكفى أحدهم من يأخذ الماء و يغتسل به و كيف يصنعون؟ قال عليه السّلام: «يغتسل الجنب و يدفن الميت و يتيمم الذى عليه الوضوء لأن غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز» و على عموم بدلية التراب بأنه لا يشمل المقام لاشتراك ما عدا الماء معه ههنا فى الطهورية، و هو السدر و الكافور المعتبر ان فى الغسلتين الأوليين من غسل الميت، و عموم بدلية التراب عن الماء لا يثبت بدليته عنهما أيضا فيحتاج فى إثبات البدلية إلى دليل آخر غير العموم المذكور.

و أجيب عن الأول بضعف المناقشة فى سند الخبر بعد تعبير الأصحاب بمتنه فى فتاويهم الكاشف عن استنادهم إليه، أقول و هو كذلك، و قد تكرر فى هذه الأوراق ان حجية الخبر تدور مدار الوثوق بصدوره، و ان من أعظم ما يوجب الوثوق بالصدور هو استناد مشهور القدماء بالخبر و لو كان ضعيفا، و كلما كان أضعف يسير الاستناد إليه منشأ لأقوائية الاطمئنان بصدوره، و من أعظم ما يوجب الوهن بصدوره هو اعراضهم عنه و لو كان صحيحا اعلائيا فى غاية الصحة، و كلما كان أصح يصير الاعراض عنه منشأ لاضعفيته، و عن المعارضة بأن رواية ابن الحجاج مروية فى التهذيب مرسلة لا يصح

الاستناد إليها، و فى الفقيه مسندا بسند صحيح، لكنها فى الفقيه هكذا «و يدفن الميت بالتيمم» فهى على نسخة الفقيه على المطلوب أدل، فضلا عن ان تكون معارضة لدليله.

و أجيب عن الثانى بأن السدر و الكافور فى الغسلتين الأوليين ليسا جزء من المطهر بل المطهر هو الماء نفسه و هما شرطان فى حصول الطهر بالماء فى هذه النجاسة المخصوصة أعنى الحاصلة لجسد الإنسان بموته، و ذلك لارتكاز الأذهان العرفية فى استقلال الماء فى الطهورية، مضافا الى ما ورد من انحصار الطهر فى الماء و التراب، مثل قولهم: «هو احد الطهورين» هذا، و قد أجاب عن هذه المناقشة فى مصباح الفقيه بالمنع عنها بما ورد من علة غسل الميت، و انها لصيرورته جنبا بالموت، و ان غسله غسل الجنابة فكان الشارع بين ان للجنابة سببا آخر غير السببين المعهودين، فلا يشك حينئذ فى قيام التيمم مقام غسلها حال الضرورة، بمقتضى عموم ما دل على انّه احد الطهورين، كما يقوم مقام غسل الجنابة فيما إذا حصلت بالسببين المعهودين، الى ان قال نعم لو أوجب الشارع تغسيل الميت تعبدا لا من حيث كونه رافعا لحدثه الذى بيّن انه حدث الجنابة لاتجه ما ذكر، لكنه خلاف ما يدل عليه الاخبار المعتبرة المستفيضة انتهى:

أقول الأخبار المعتبرة المستفيضة و ان وردت فى ان علة وجوب غسل الميت هو جنابته لخروج النطفة التى انعقد منها منه، لكنها مع كونها من المتشابهات لا يثبت صيرورة الميت جنبا، و لا ان للجنابة سببا ثالثا غير السببين المعهودين، و لا ان غسله غسل الجنابة لكى يترتب عليه بدلية التيمم عنه، مع ان خبر ابن الحجاج المتقدم ينفى كون غسله للجنابة، حيث يقول عليه السّلام فيه فى مقام الحكم بلزوم صرف الماء فى غسل الجنابة دون غسل الميت أو الوضوء: «بان غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة» و المراد بالفريضة ما ثبت حكمه بالكتاب و بالسنة ما ثبت بالسنة، و لو كان غسل الميت هو غسل الجنابة و ان الموت سبب ثالث لحصولها لم يكن لهذا التفرقة وجه.

و قد صرح (قده) فى ذيل مسألة سقوط الغسل عمن وجب قتله إذا اغتسل قبل

قتله بان ما ورد فى الاخبار من تعليل غسل الميت بصيرورته جنبا عند خروج روحه و ان اقتضى بمقتضى مفهوم العلة وجوب

تطهيره من حدث الجنابة لكنها من العلل التعبدية التى لا ينالها عقولنا لا يدور مدارها الأحكام الشرعية انتهى.
أقول و ليت شعرى كيف رتب (قده) على هذا التعليل الذى صرح بأنه لا يدور مداره الحكم الشرعى وجوب التيمم به عند العجز عن غسله، فهل هذا إلا غفلة عن ما اعترف به، لكن فيما ذكرناه غنى و كفاية، و كيف كان فالأقوى وجوب التيمم بدلا عن غسل الميت فيما إذا لم يمكن تغسيله، اما لعدم الماء أو لعدم التمكن من استعماله بسبب تناثر جلد الميت و نحوه.
الخامس ان التيمم به هل هو رافع للحدث الذى حصل له بالموت أم لا، و الكلام فى هذا لأمر يقع فى مقامين، الأول فى ان الموت هل هو من الأحداث أم لا، بل يكون وجوب تغسيله حكما تعبديا يجب على الاحياء فى موارد خاصة مخفية حكمته، و قد تبين بعض منها بما هو اخفى مما هو ملاكه، كما فيما ورد من بيان خروج النطفة التى خلق منها بعينها منه كائنا ما كان صغيرا أو كبيرا ذكر أو أنثى، كما روى عن الباقر عليه السّلام، أو ان المخلوق لا يموت حتى تخرج منه النطفة التى خلق منها من فيه أو من غيره، كما روى عن زين العابدين عليه السّلام، و قد أول بالرطوبات التى تخرج منها عند الموت بواسطة زوال الماسكة عنه.
و ما ادرى ما وجه مناسبتها مع التعبير عنها بالنطفة التى خلق منها، و أولها فى الوافى بالبدن المثالى الذى هو مبدء نشو الإنسان من حيث انه إنسان، قال يعنى من حيث روحه، و لم أدر كيف يكون البدن المثالى مبدء نشو الروح، و كيف يخرج عن الميت عند خروج روحه، و لعله أراد به الروح نفسه، و بالجملة فالأولى إيكال المراد من هذه النطفة إلى قائلها (ص) و بعض منها مما له ظاهر متبين، مثل ما روى عن الرضا عليه السّلام: «علة غسل الميت انه يغسل ليطهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله، لانه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب ذا ورد على اللّه عز و جل و لقى أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا متوجها به
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹۸
الى اللّه عز و جل ليطلب وجهه و ليشفع له».
و فى رواية أخرى «لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه فيماسهم نظيفا موجها به الى اللّه عز و جل» فان قلت ما ذكر فى هاتين الروايتين من الخصال فهو بكونه للروح أشبه، فكيف يصير منشأ لتغسيل جسد الميت؟ قلت مع إمكان كون هذه الخصال للبدن أيضا يمكن ان يقال كما فى الوافى بان الروح لما لم يكن مما تناله الأيدى و هذا البدن على هيئته و كان له نوع اتحاد معه يفعل به ما ينبغى ان يفعل مع الروح من الاستقبال و التغسيل و التكفين و الدفن و غير ذلك، فان الظاهر عنوان الباطن، و بالجملة فلم يظهر لى من الاخبار و لا من كلمات الأخيار حدوث حالة للميت بالموت لكى يكون غسله رافعا عنها بحيث تطمئن إليه النفس، فالقول بكون وجوب تغسيله تعبديا أشبه، و اللّه العالم.
و قد عرفت تصريح المحقق الهمدانى (قده) بعدم وجوب تطهيره من حدث الجنابة، و لا أعلم قائلا بوجوب قصة رفع الحدث فى غسله و لو من حدث الحاصل من الموت غير الجنابة، و هذا يؤيد ان غسله ليس لرفع الحدث بل هو واجب تعبدى يترتب عليه تطهير جسده من الخبث بحيث لا يجب تطهير ملاقيه بعد غسله، و عدم وجوب غسل المس بمسه بعده.
المقام الثانى فى انه على تقدير كون غسله رافعا للحدث فهل التيمم الذى يقع بدلا عنه رافع أيضا أم لا؟ اعلم انا قد ذكرنا فى مبحث التيمم ان مقتضى القاعدة هو كون التيمم مبيحا لا رافعا، و ذلك لعسر تصوير رافعيته للحدث و انتقاضه بالتمكن من استعمال الماء، و لكن رافعيته ليست مستحيلة، بل يمكن الالتزام بها عند قيام الدليل عليها، و ان أدلة التيمم و كون التراب احد الطهورين، و انه يكفيك عشر سنين و نحوهما مما يستظهر منه كونه رافعا هذا فى غير التيمم الذى هو بدل عن غسل الميت، و اما التيمم الذى يقع بدلا عن غسل الميت فان لم نقل فى غسله نفسه بكونه رافعا، و لم نستفد من دليل وجوب غسله سوى التعبد

بوجوبه شيئا فحال التيمم الذى يقع بدلا واضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۳۹۹

و ان قلنا فى غسله بالرافعية، فان قلنا بجواز تيممه بدلا عنه بعمومات أدلة التيمم، و ان التراب احد الطهورين فيكون رافعا كمبدله الا انه رافع موقت مقيد بعدم التمكن من استعمال الماء قبل الدفن، و ان قلنا بجواز تيممه بالخبر المتقدم فاستفادة الرافعية منه فى غاية الاشكال، و نتيجة ما ذكرناه هو الإشكال فى وجوب غسل المس بمسه بعد تيممه من وجهين، من جهة الإشكال فى كون غسله رافعا، و انما الثابت وجوبه بالتعبد و عدم وجوب غسل المس بمسه بعده، و لم يرد دليل على عدم وجوب غسل المس بمسه بعد تيممه، كما ورد على عدم وجوبه بعد غسله، و من جهة الإشكال فى كون تيممه رافعا لو اقتصرنا فى جوازه بالاستدلال بخصوص الخبر المروى عن زيد بن على، بدعوى قصور عموم دليله أو إطلاقه عن إثبات بدليته لغسل الميت، فالأحوط الإتيان بغسل المس إذا مسه بعد تيممه.

السادس: فى رفع نجاسته بتيممه، اعلم انه إذا قلنا فى وجوب غسله بالتعبد، أو قلنا بالرفع و لم نثبت الرفع لتيممه فلا يكون تيممه رافعا لنجاسته قطعا، و ان قلنا بان تيممه رافع للحدث فهل هو رافع للخبث أيضا ففيه وجهان، من عموم البدلية و ان حكمه حكم الغسل فكما ان غسله رافع للحدث و الخبث معا فكذلك تيممه عند عدم التمكن من غسله الا ان الغسل رافع مطلق لهما، و التيمم رافع موقت ببقاء عدم التمكن، فلو تمكن من غسله قبل دفنه ينتقض التيمم، فيصير الميت محدثا بحدث الموت و نجسا كما قبل التيمم، و من ان بدلية تيممه عن الغسل فى مقام رفع الحدث لا يلازم بدليته عنه فى مقام رفع الخبث، و كون التراب احد الطهورين لا يثبت كونه رافعا للخبث فيما لم يكن استعمال الماء فيه ممكنا، فيحتاج فى إثبات رافعيته للخبث من دليل، فلا بد فى المقام فى إثبات رافعية تيممه للخبث من إثبات أحد أمور، اما استفادة ذلك من عموم مشروعيته، و كون بدليته عن الماء بلحاظ الحدث و الخبث، و يكون عدم مطهرية التراب من الخبث فى سائر المقامات بالأدلة الخاصة المخصّصة لعموم بدليته، و لا يخفى انه مع عدم استفادة عموم البدلية من أدلة مشروعيته فى نفسه يلزم على هذا التقدير تخصيص الأكثر، و اما كون الخبث فى الميت من أحكام الحدث الحاصل بالموت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۰

و الملازم له، و لا يمكن ارتفاع الملزوم مع بقاء لازمه، و لا يخفى انه مما لم يثبت بالدليل، بل لو سلم حصول الحدث بالموت يكون الموت موجبا لحصول الأمرين فيه الحدث و الخبث و غسله يكون رافعا لهما معا، و لم يثبت كون تيممه أيضا رافعا لهما، فعلى فرض رافعية تيممه لحدثه يكون رفعه لخبثه مشكوكا، يكون المرجع فيه الاستصحاب، و اما استفادة رافعية تيممه لخبثه من خبر زيد بن على عليه السّلام المتقدم نقله بتقريب ان يقال انه يدل على ان تيممه حينئذ يقوم مقام غسله فى جميع ما يترتب على غسله، و لكن استفادة ذلك منه فى غاية الإشكال، فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو عدم ما يدل على ترتيب رفع الحدث و الخبث على تيمم الميت، و انه لا بد من غسل المس بعد تيممه، كما ينبغى غسل ما يلاقيه بعده، و اللّه العالم بأحكامه.

[السادس عشر: الاستبراء بالخرطات بعد البول]

السادس عشر: الاستبراء بالخرطات بعد البول، و بالبول بعد خروج المنى فإنه مطهر لما يخرج منه من الرطوبة المشتبهة، لكن لا يخفى ان عد هذا من المطهرات من باب المسامحة، و الا ففى الحقيقة مانع عن الحكم بالنجاسة أصلا.

سيجىء فى مبحث الاستبراء ان فائدته هو الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة، و عدم ناقضيتها مع الاستبراء، و الحكم بنجاستها و

ناقضيتها مع عدمه، و هذا الحكم فى كلتى صورتى الاستبراء و عدمه حكم ظاهرى مترتب على الرطوبة المشكوكة، نظير الحكم بالبناء على وجود المشكوك أو عدمه عند التجاوز عن محله، و عدم التجاوز عنه فى قاعدة التجاوز و الفراغ، و لا يخفى ان الاستبراء حينئذ ليس مطهرا لما بقى من البول أو المنى فى المجرى واقعا، و انما حكمهما الواقعى يدور مدار وجودهما واقعا بمعنى ان الخارج من الرطوبة المشتبهة لو كان بولا أو منيا واقعا يلحقه حكمه واقعا، فجعل الاستبراء من المطهرات لا يخلو عن المسامحة.

[السابع عشر من المطهرات زوال التغيير فى الجارى و البئر بل مطلق النابع]

السابع عشر: زوال التغيير فى الجارى و البئر بل مطلق النابع بأى وجه كان و فى عد هذا منها أيضا مسامحة و الا ففى الحقيقة المطهر هو الماء الموجود فى المادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۱

المستفاد من صحيحة ابن بزيع هو ان علة طهر البئر بعد زوال تغيّره هو اتصاله بالمادة، حيث يقول فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة، بناء على ان يكون التعليل راجعا إلى الجملة الأخيرة المذكورة فيها اعنى قوله عليه السّلام: «فينزح» إلخ، لكى يصير المعنى هو ان طهره بزوال التغيّر ينشأ من اتصاله بالمادة، فالمطهر حينئذ هو الاتصال بالمادة، و كان التغير مانعا عن تأثير اتصاله بالمادة فى طهارته و يكون زواله من قبل زوال المانع الموجب لتأثير المقتضى أثره.

[الثامن عشر من المطهرات غيبة المسلم]

الثامن عشر: غيبة المسلم فإنها مطهرة لبدنه أو لباسه أو فرشه أو ظرفه أو غير ذلك مما فى يده، بشروط خمسة، الأول ان يكون عالما بملاقاة المذكورات للنجس الفلانى، الثانى علمه بكون ذلك نجسا أو متنجسا اجتهادا أو تقليدا، الثالث استعماله لذلك الشيء فيما يشترط فيه الطهارة على وجه يكون أمارة نوعية على طهارته من باب حمل فعل المسلم على الصحة، الرابع علمه باشتراط الطهارة فى الاستعمال المفروض، الخامس ان يكون تطهيره لهذا الشيء محتملا، و الا فمع العلم بعدمه لا وجه للحكم بطهارته، بل لو علم من حاله انه لا يبالى بالنجاسة و ان الطاهر و النجس عنده سواء يشكل الحكم بطهارته، و ان كان تطهيره إياه محتملا و فى اشتراط كونه بالغا، أو يكفى و لو كان صبيا مميزا وجهان، و الأحوط ذلك، نعم لو رأينا أن وليه مع علمه بنجاسة بدنه أو ثوبه يجرى عليه بعد غيبته آثار الطهارة لا يبعد البناء عليها، و الظاهر إلحاق الظلمة و العمى بالغيبة مع تحقق الشروط المذكورة، ثم لا يخفى أن مطهرية الغيبة انما هى فى الظاهر، و الا فالواقع على حاله، و كذا المطهر السابق و هو الاستبراء، بخلاف سائر الأمور المذكورة، فعد الغيبة من المطهرات من باب المسامحة و الا فهى فى الحقيقة من طرق إثبات التطهير.

فى هذا المتن أمور ينبغى تنقيحها.

الأول لا اشكال و لا خلاف فى انه لا يحكم فى الإنسان بارتفاع النجاسة المتحققة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۲

فى بدنه و ثيابه بمجرد زوال عينها كما فى الحيوان الذى عرفت ان زوال عين النجاسة عنه مطهر له، كما لا اشكال و لا خلاف فى صحة معاملة الطهارة معه عند تحقق القيود الخمسة المذكورة فى المتن، و انما الكلام فى ان معاملة الطهارة معه هل يختصّ

بما إذا اجتمع الشرائط الخمسة فيه، فلا يحكم فيه بالطهارة مع فقدانها أو فقد بعضها أم لا، و الكلام من هذه الجهة يقع فى أمور:
الأمر الأول فى انه هل يكفى فى الحكم بطهارته مجرد احتمال طهره، أو يعتبر حصول الظن بطهره و لا يكتفى بمجرد احتماله، أو يعتبر الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله أو مقاله بذلك؟ وجوه، أوجهها الأخير لكونه المتيقن من مورد الإجماع المحكى على طهارته، و ادعاء اتفاق الأصحاب عليها، كما ادعاه الشهيد الثانى (قده) فى محكى تمهيد القواعد، و ظهور حال المسلم حيث انه يتنزه عن النجاسة، و السيرة القطعية العملية على ترتيب آثار الطهارة بحيث قد يعد السؤال عن تطهيره من المنكرات، و دليل نفى الحرج لولاه، و فحوى ما دل على حجية اخبار ذى اليد من الاخبار و لو نوقش فى بعض تلك الأدلة لكان بعضها كافيا فى إثبات الحكم المذكور، كالسيرة المستمرة على معاملة الطاهر معه بعد احتمال التطهير فيما إذا اجتمعت الشرائط الخمسة، و هذا لعله مما لا ينبغى الارتياب فيه.
انما الكلام فى اعتبار تلك الأمور فى الحكم بالطهر، اما الشرط الأول و الثانى اللذان مفادهما علمه بنجاسة ما يتعلق به، فالمحكى عن ذكرى الشهيد و شرح الألفية للشهيد الثانى اعتباره، و ظاهر المحكى عن العلامة الطباطبائى، و فقيه عصره فى كشف الغطاء، و صريح المحكى عن اللوامع عدم اعتباره، فاكتفوا باحتمال مصادفة الطهارة، قال فى الجواهر و هو لا يخلو من قوة الا ان المعروف بين من تعرض لذلك اعتباره، الى ان قال: و الاحتياط لا ينبغى تركه، و الأقوى ما عليه المعروف، لسقوط ما استدل به على الطهارة كلها فيما لا يعلم بنجاسة ما يتعلق به الا السيرة، و فى المنع عن التمسك بها مجال، حيث لم يعلم معاملة الطهارة مع من علم بنجاسة بدنه أو ما يتعلق به مع العلم بعدم علمه بنجاسته، فما فى مستمسك العروة من دعوى ظهور السيرة عموما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۳

يعنى حتى مع عدم علم الشخص بنجاسته، قال فعدم اعتبار ما ذكر فى المتن غير بعيد، و يعرف ذلك من يقيم فى بلاد يكثر فيها المخالفون مع ابتلائه بهم- ممنوع، و لعلّ عمل الطهارة ممن يقيم فى البلاد التى ذكرها ناش عن الحرج، و يشهد بذلك تحقق ذاك العمل منه و لو مع العلم بعدم مصادفتهم مع الطهارة، كما هو الغالب فى مثل مكة و المدينة و أشباههما فى عدم وجود الماء المعتصم فيها من الكر و الجارى و نحوهما.
و اما اعتبار الشرط الثالث اعنى استعمال المسلم لذلك الشىء فيما يشترط فيه الطهارة، و الشرط الرابع اعنى علمه باشتراط الطهارة فى الاستعمال المفروض فمرجعهما أيضا الى شرط واحد، و هو استعماله لذلك الشىء فيما يعلم باشتراط الطهارة فيه، كما كان مرجع الشرطين الأولين إلى شرط واحد، و الظاهر من عبارة المقاصد العلية اعتباره، حيث يقول باعتبار علم المسلم بالنجاسة و أهليته للإزالة، و اعتقاد وجوب الإزالة أو استحبابها، فان اعتبار اعتقاد وجوب الإزالة يؤثر فيما إذا استعمل فيما يعتبر فيه الإزالة، فإن حال المسلم العالم بالنجاسة و المعتقد بوجوب إزالتها إذا استعمل فيما يعتبر فيه الإزالة يكشف عن إزالتها لها، و يظهر بعمله تطهير ما يتنجس منه فيجب تصديقه و عدم اتهامه، فان ظاهر ما ورد فى وجوب تصديقه و ان كان هو الاخبار المقالى الا ان الانصاف عدم الفرق بين تكذيبه فى مقاله أو اتهامه فيما يظهره من حاله أو معتقده، فما لم يستعمله فيما يشترط فيه الطهارة، فليس منه شىء يبنى على صحته أو أحسنه، فدليل ظهور حال المسلم لا يدل على طهارة ما يتعلق به ما لم يستعمله فيما يشترط فيه مع العلم بنجاسته، كما انه لا إجماع مع عدم الاستعمال المذكور، كما ان دعوى السيرة العملية على طهارته بدون الاستعمال أيضا لا تخلو عن المجازفة.
اما اعتبار الشرط الخامس اعنى مع احتمال حصول الطهر فواضح، حيث انه مع القطع بعدم طهارته لا دلالة للأدلة المتقدمة على الحكم بطهارته قطعا، فالمتحصل مما ذكرناه اعتبار الشروط المذكورة فى المتن، و مع اعتبارها يكون الحكم بالطهارة عند

حصول الظن النوعى الخاص، اما الظن النوعى فلعدم اعتبار حصول وصف الظن، و اما الظن الخاص فلاعتبار خصوصية سببه، و هو ظهور حال المسلم العالم بنجاسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۴

ما تعلق به، و استعماله فيما يشترط فيه الطهارة، حيث انّه دال على تنزهه عن النجاسة و ان استعماله هذا ليس الا بعد تطهيره، و مما ذكرنا يظهر ما افاده المصنف (قده) من ان الحكم بالطهارة حكم ظاهرى ناش عن الظهور المذكور، لا ان المتنجس محكوم بالطهارة واقعا، فعدّ هذا الأمر أيضا من المطهرات لا يخلو عن المسامحة.

الأمر الثانى يعتبر الإسلام فى الحكم بطهارة ما يتعلق به بعد غيبته، و ذلك لاختصاص أدلتها التى من أقواها أصالة الصحة فى فعله و السيرة بالمسلم، و عدم جريانها فى غيره، و هذا واضح.

الثالث هل يعتبر الايمان بالمعنى الأخص فيه، فلا يحكم بطهارة ما يتعلق بأهل السنة عند غيبتهم إذا لم يعتقد نجاسته مع احتمال طهارته أم لا (وجهان) من اشتراط العلم بالنجاسة كما تقدم، فلا يثبت فيمن لا يعتقد بنجاسة ما يتعلق به و لو احتمل مصادفته مع طهارته، و من قيام السيرة على عدم الاجتناب عنهم عند العلم بنجاسة ما يتعلق بهم مع احتمال طهارته، و لعلّ الأول أقوى لاحتمال كون عدم الاجتناب ناشيا من جهة الحرج، كما يؤيد بعدمه مع العلم بعدم المصادفة مع الطهارة أيضا، نعم فيما يعتقد بنجاسته ينبغى عدم الفرق بينه و بين الشيعى إذا اجتمع الشروط المعتبرة فى الشيعى فيه أيضا.

الرابع هل يشترط التكليف فيه فلا يحكم بطهارة ما يتعلق بغير المكلف وجهان، من عدم جريان أصالة الصحة فى فعله، و عدم شهادة ما يصدر منه على طهارته، لعدم تعلق التكليف به، و من قيام السيرة على عدم الاجتناب عما يتعلق بغير المكلف أيضا، و الأقوى هو الأخير، نعم يشترط ان يكون مميزا بناء على عدم كفاية احتمال مصادفته مع الطهارة، و اشتراط صدور ما لا يصدر عن المسلم العالم بالنجاسة إلا بعد تطهيره، و ذلك لعدم اعتبار ما يصدر عن غير المميز، و سلب الكشف عن فعله فى طهر ما يتعلق به اللهم إلا إذا اندرج فى توابع المسلم الذى هو وليه بحيث عد ما يتعلق به من متعلقات وليه و استعمله الولى بعد علمه بالنجاسة، و اما لو جرى الولى عليه آثار الطهارة بعد غيبة المولى عليه ففى الحكم بطهارته بإجرائه عليه اشكال من جهة ظهور حال الولى، و من كونه ظهورا متعلقا بالغير اعنى المولى عليه، و لم يقم على اعتباره دليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۰۵

الخامس لا إشكال فى ثبوت هذا الحكم فى بدن الإنسان، و اما فى سائر ما يتعلق به من ثوبه و فرشه و أوانيه و نحوها مما يتعلق به فوجهان، و المحكى عن الموجز هو الاقتصار على البدن، و صرح فى المستند بالاختصاص به أيضا، قال (قده): لعدم العلم بالإجماع فى غير البدن، و لكن الأقوى هو العموم لعموم السيرة، و ان لم يثبت الإجماع فى غير البدن.

السادس لا يكفى التلبس بفعل ما يشترط الطهارة من دون إتمامه، لعدم كشفه النوعى عن طهارته، فلا يشمله عموم دليل أصالة الصحة، و التأمل فى شمول السيرة له.

السابع هل الحكم بالطهارة يختص بالغيبة أو يعمّها و ما يحتمل معه الطهارة كالظلمة و العمى و نحوهما مما يكون فى حكم الغيبة وجهان، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و المستظهر عند المصنف (قده) هو الأخير، و استدل فى الجواهر بالأصل السالم عن المعارضة للسيرة و نحوها، قال: إذ ليس المدار على احتمال الطهارة، و استدل لقول المصنف (قده) بما فى مستمسك العروة من قيام الظهور على حصول الطهر فى حال الظلمة و نحوها فيما إذا تلبس بما يشترط فيه الطهارة، و يكون حجة بالسيرة إذ لا فرق فى حجية ذاك الظهور بين ما إذا كان التلبس بعد الغيبة أو بعد ما فى حكمها مما تحتمل معه الطهارة، و لا يخفى ان هذا الأخير هو الأقوى فيما إذا قام فيه الظهور، و لعلّ مراد صاحب الجواهر غير هذه الصورة، كما يشهد به استدلاله على عدم الاكتفاء

بغير الغيبة بقوله: إذ ليس المدار على احتمال الطهارة.

الثامن ينبغى القطع بعدم اعتبار غيبة الشخص عن ثيابه و أوانيه إلا إذا كان من توابع شخص آخر باستئجار أو عارية أو امانة و نحوها، و اجتمع الشروط المذكورة فيه من علمه بنجاسته و استعماله فيما يشترط فيه الطهارة و غيرهما، فإنه يحكم حينئذ بالطهارة من هذه الجهة.

التاسع فى الحكم بطهارة ما يتعلق بمن علم من حاله عدم الاهتمام بإزالة النجاسات عما يتعلق به، لتسامحه فى دينه اشكال من جهة الإشكال فى تحقق السيرة،

و عدم ظهور حاله فى التطهير من مباشرته لما يشترط فيه الطهارة.

العاشر لو شك فى علمه بالنجاسة يبنى على عدمه، و لو شك فى غفلته بعدم العلم بها فالأصل عدمها.

[مسائل متفرقة]

[مسألة ۱ ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف]

مسألة ۱ ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف و لا مسح النجاسة عن الجسم الصقيل كالشيشة، و لا ازالة الدم بالبصاق، و لا غليان الدم فى المرق و لا خبز العجين النجس، و لا مزج الدهن النجس بالكر الحار، و لا دبغ الميتة و ان قال بكل قائل.

القائل بالغسل بالمضاف هو المفيد و السيد المرتضى، و قد مرّ الكلام فيه فى البحث عن أحكام المضاف فى مبحث المياه مستوفى، و القائل بطهر الجسم الصقيل بمسح النجاسة عنه هو الكاشانى (قده) و نسبه الى السيد المرتضى، و ان كان فى النسبة تأمل، اعلم ان هيهنا مسئلتين: إحداهما ما ذكره المصنف (قده): من مسح النجاسة عن الجسم الصقيل، و الثانية ما ذكره فى نجاة العباد: من المسح بالجسم الصقيل فى الاستنجاء بالغائط، و قد نسب الخلاف فيها أيضا الى السيد و الكاشانى فى المفاتيح.

اما المسألة الأولى التى ذكرها فى المتن فهى مشتبه المراد من القائل بالطهارة فيها، فيمكن ان يكون مراده من طهارة الجسم الصقيل بمسح النجاسة عنه عدم تنجسه بملاقاته مع النجاسة، بل النجس هو عين النجاسة الواردة عليه، فإذا زالت لا يكون متنجسا أصلا لكى يطهر، و يمكن ان يكون مراده زوال النجاسة عنه بعد مسحه و ازالة عين النجاسة عنه بعد انفعاله بملاقاته مع النجاسة، فيكون زوال النجاسة عنه حينئذ مطهرا له كما فى بدن الحيوان و باطن الإنسان، و لعل الظاهر من العبارة المحكية عن المفاتيح هو الأخير، حيث يقول بعد ما حكى عن السيد جواز تطهير الأجسام الصقيلة بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة، قال: و هو لا- يخلو عن قوة، إذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب أعيان النجاسات، اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا، فكل ما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما اخرج بدليل، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب و البدن، و من هنا يظهر طهارة

البواطن كلها بزوال العين، مضافا الى نفى الحرج، و يدل عليه الموثق، و كذا أعضاء الحيوان المتنجسة غير الآدمى كما يستفاد من الصحاح انتهى.

و ظاهر ما حكاه عن السيد من الاستدلال بقوله: لزوال العلة، و قوله: غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب أعيان النجاسات-

يلائم مع الاحتمال الأول، و قوله:- اما وجوب غسلها بالماء فلا، و قوله: فكلما علم بزوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره- يلائم مع الاحتمال الثانی، و كيف كان فان كان مراده الاحتمال الأول فيرد عليه بأنّه مخالف مع الإجماع على القاعدة المسلمة المغروسة فی أذهان المتشرعة: من انّ ملاقاة النجس برطوبة مسرية موجب لتنجس ملاقيه، بل فی الجواهر مخالفته مع الضرورة من الدين، و الاخبار الكثيرة الدالة على اشتراط عدم التنجيس بالجفاف، و على تطهير الأوانی الشامل للصقيل بحيث يستفاد منها ان الملاقاة مع النجاسات فی حال الرطوبة المسرية توجب نجاسة ملاقيها صيقليا كان أو غيره.

و ان كان مراده الأخير فيرد عليه بأنه مخالف مع ما ورد من الحصر فی تطهير كثير من النجاسات بالماء، كقوله عليه السّلام: «لا يجزی من البول الا الماء» و كقوله عليه السّلام فی فضل الكلب: «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» و ما ورد فی غسل المنی و الدم، و غسل الإناء و الكوز النجسين، و ما يدل بمفهومه على حصر ما يغسل به بالماء، مثل ما ورد فی الرجل ليس عليه الا الثوب و لا يحل الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «يتيمم و يصلی، فإذا أصاب ماء غسله» و ما ورد فی الرجل الذی أجنب فی ثوبه و ليس معه ثوب آخر غيره، قال عليه السّلام: «يصلی فيه، و إذا وجد الماء غسله» و إطلاق بعض من تلك الاخبار يفيد عموم اعتبار الماء فی غسل النجاسات مطلقا، و به يقيد إطلاق أو أمر الغسل لو لم يدع ظهوره فی الغسل بالماء وضعا أو انصرافا، مضافا الى استصحاب بقاء النجاسة الذی قيل: انّه المتفق عليه بين الكل حتى من الأخباريين، و عن المحدث الأسترآبادی انّه من ضروريات الدين، و بالجملة فالأقوى فی هذه المسألة هو لزوم غسل الجسم الصقيل بالماء إذا تنجس، و عدم جواز الاكتفاء بمسح النجاسة عنه فی تطهيره.

و اما المسألة الثانية أعنی المسح بالجسم الصقيل فی الاستنجاء، فقد اختلف فيها، فالمحكی عن السيد هو الاجتزاء به لو اتفق القلع به، و عن العلامة التصريح بعدم الاجتزاء به و ان اتفق القلع به، لكونه من الافراد النادرة فلا يشملها الإطلاقات، و الحق هو الاجتزاء به عند تحقق القلع به، و لو كان نادرا لان المناط فی الطهر هو قلع النجاسة بقالع من غير فرق بين الصقيل منه و بين غيره، إذ لم يقم دليل على اعتبار عدم كونه صقيلا، و دعوى انصراف إطلاق القالع عن الصقيل ممنوعة بأنه بدوی ناش عن غلبة وجود غيره، و مثله لا يمنع عن التمسك بالإطلاق ما لم ينته الى التشكيك فی المفهوم، ثم ان الظاهر عندی من عبارة النجاة هو ذكر المسألة الاولى حيث يقول بعد الفراغ عن تعدد المطهرات المشهورة، و اما غيرها فلا يفيد طهارة على الأصح كمسح الجسم الصقيل و الغسل بالمضاف إلخ، فإن الظاهر منه هو مسح الجسم الصقيل لتطهيره لا المسح به لتطهير غيره، لكن حمله فی شرح النجاة على المسألة الأخيرة و لا يخفى بعده.

و القائل بإزالة الدم بالبصاق هو السيد المرتضى أيضا على ما حكی عنه، و استدل له برواية غياث بن إبراهيم: «لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق» و يرد عليه بوهن الرواية بالاعراض عنها، و عدم العامل بها، فلا تعارض مع الأدلة الدالة على اعتبار الغسل بالماء فی تطهير النجاسات خصوصا الدم، لورود الرواية فی اعتبار غسله بالماء بالخصوص فلا يحتاج فی توجيه الرواية بحملها على إرادة الاستعانة بالبصاق فی غسل العين لا التطهير به مجردا، أو حمل الدم على ما كان طاهرا و لم يكن من الدماء النجسة، مع ما فی هذين الحملين من البعد، نعم لا بأس بحملها على التقية لموافقتها مع مذهب أبی حنيفة.

و القائل بطهر المرق الملقى فيه الدم بغليانه بالنار هو المفيد، على ما حكی عنه و عن الشيخ فی النهاية، و الديلمی و ابی الصلاح، و قد مرّ الكلام فيه مستوفى فی باب النجاسات فی مبحث الدم.

و القائل بطهر العجين النجس بالخبز هو الشيخ أيضا فی النهاية و الاستبصار،

و حكى عن ظاهر المقنع و الفقيه، و قد تقدم فى مبحث الاستحالة، و القائل بطهر الدهن المتنجس بمزجه بالكر الحار هو العلامة (قده) حسبما مر الكلام فيه فى مبحث المياه، و القائل بطهر جلد الميتة بالدباغ هو الإسكافى من القدماء و الكاشانى من المتأخرين، و قد مرّ الكلام فيه فى باب أحكام النجاسات فى مبحث الميتة.

[مسألة ٢ يجوز استعمال جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه بعد التذكية]

مسألة ٢ يجوز استعمال جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه بعد التذكية و لو فيما يشترط فيه الطهارة و ان لم يدبغ على الأقوى، نعم يستحب ان لا يستعمل مطلقا الا بعد الدبغ.

امّا جواز استعمال جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه بعد التذكية بناء على قابليته للتذكية، كما سيأتى فى المسألة الرابعة، فلانه طاهر لا مانع عن استعماله، و يدل عليه اباحة ما لم يرد عليه منع بالخصوص، و إطلاق موثق سماعة قال:

سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال عليه السّلام: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده» و موثقه الأخر عن جلود السباع؟ قال عليه السّلام «اركبوها و لا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه» و اما التصريح بجواز استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة كما فى النجاة، حيث يقول: و لا بين استعمالها فى الجامد و المائع، فلعله للإشارة إلى دفع ما حكى الشهيد (قده) عن بعض الأصحاب من الفرق بين استعمالها فى الجامد فلا يشترط الدبغ فى طهارتها، و لا فى صحة استعمالها، أو استعمالها فى المائع فيشترط دبغها فى صحة استعمالها و طهارتها، و ردّ بالشذوذ و عدم الدليل عليه، بل لمكان ضعفه لا يعدّ من الأقوال.

و اما عدم اعتبار الدبغ فى طهارتها و لا فى صحة استعمالها مطلقا سواء استعملت فى المائع أو الجامد فلفرض طهارتها بالتذكية، و إطلاق ما يدل على جواز استعمال الطاهر، و عدم ما يدل على المنع، مضافا الى الأصل لو انتهى الأمر إلى الرجوع اليه، خلافا للمحكى عن الشيخين و المرتضى و عن كشف اللثام انتسابه إلى الأكثر، اما من جهة توقف الطهارة عليه، كما عن المنتهى و جامع المقاصد، أو توقف جواز استعمالها عليه تعبدا كما عن بعض، و يستدل له بالمروى عن الرضا عليه السّلام «دباغة الجلد طهارته»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٢، ص: ٤١٠

و خبر ابى مخلد قال: كنت عند ابى عبد اللّه عليه السّلام إذ دخل معتّب غلامه، فقال: بالباب رجلان، فقال: أدخلهما، فقال أحدهما: انى رجل سراج أبيع جلود النمر، فقال عليه السّلام:

مدبوغة هى؟ فقال: نعم، قال عليه السّلام: «لا بأس به» حيث انه يدل بمفهومه على ثبوت البأس فيه قبل الدبغ، فيتم القول فى غير النمر بعدم القول بالفصل.

و أورد على المروى عن الرضا عليه السّلام بالضعف و بمنافاته مع ما يدل على طهارة الجلد المذكى بالتذكية، و موافقته مع العامة، و احتمال ارادة المعنى العرفى من الطهارة، حيث ان الدبغ مزيل لكثافة الجلد و قذارته، و على الأخير بقصور السند، و معارضته مع أدلة الطهارة، و عدم صلاحيته لان يثبت به توقف جواز الاستعمال على الدبغ تعبدا، و العمدة قصور هذين الخبرين لمعارضتهما مع الموثقين المتقدمين و غيرهما مما يدل على جواز استعمال الطاهر، و ان نسب القول باشتراطه إلى الأكثر فى كشف اللثام، أو الى المشهور كما عن الذكرى، و اما استحباب عدم استعمالها مطلقا و لو فيما لا يشترط فيه الطهارة إلا بعد الدبغ كما صرح به فى الشرائع و غيره فللخروج عن شبهة الخلاف، و حمل الخبرين المتقدمين عليه مؤيدا بدليل التسامح فى دليل السنن فتأمل.

[مسألة ۳ ما يؤخذ من الجلود من أيدى المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية]

مسألة ۳ ما يؤخذ من الجلود من أيدى المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية و ان كانوا ممن يقول بطهارة جلد الميتة بالدبغ.

اعلم ان الأصل عند الشك فى كون الحيوان المأخوذ منه الجلد مذكى أو غير مذكى هو عدم كونه مذكى، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى مبحث الميتة من باب النجاسات، و قلنا ما حاصله ان الميتة عبارة عن أمر وجودى بسيط منتزع عن منشأ مركب من عدم تذكية ما من شأنه ان يكون مذكى، و ان الحرمة و النجاسة مترتبان على نفس عدم التذكية، لا على عنوان الميتة لكى يكون إثباتها بأصالة عدم التذكية من الأصول المثبتة، بل تثبت الحرمة و النجاسة بإجراء الأصل فى عدم التذكية بلا حاجة الى إثبات الميتة به حتى يكون مثبتا، و هذا حكم الشك فى التذكية و عدمها إذا لم تكن امارة على التذكية، و الا فيحكم بالتذكية على طبق الامارة.

و هى ثلاثة أمور: أحدها اليد، و المراد بها كون المشكوك تحت سلطنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۱۱

المسلم و استيلائه سواء كان استيلائه عليه بملك لعينه أو لمنفعته، أو لكونه امانة عنده، بل و لو كان غاصبا، و هل هى امارة على التذكية من جهة كونها امارة على الملكية، أو تكون امارة من جهة كشفها عن نفس تذكيتها وجهان، أقواهما الأخير، و يترتب عليه اعتبار دلالتها على تصرف المسلم فيه تصرفا لا يجوز فى الميتة، و قد ذكرنا دليله فى مبحث الميتة مع فروع كثيرة فى أحكام اليد، و ثانيها سوق المسلمين و المراد به هو السوق الذى يكون أغلب اهله المسلمين إذا شك فى إسلام المأخوذ منه، و هل هو امارة على التذكية فى عرض اليد، أو انه امارة على كون المأخوذ منه مسلما و ان يده امارة على التذكية، فالسوق يصير امارة على الامارة على التذكية، لا- انّه أمارة عليها نفسها، و لا فرق فى المسلم و لا فى سوقه بين ما كان المسلم ممن يقول بطهارة الجلد بالدباغ أم لا، حسبما فصل فى مبحث الميتة.

و ثالثها ان تكون المشكوك مطروحا فى أرض المسلمين و كان عليه اثر استعمال المسلم، لا ما إذا لم يكن عليه اثر استعماله، و لو كان عليه اثر استعمال الإنسان، أو و لو لم يكن عليه اثر استعمال الإنسان أصلا، و قد ذكرنا وجهه فى أبواب لباس المصلى من كتاب الصلاة.

[مسألة ۴ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها]

مسألة ۴ ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها فجلده و لحمه طاهر بعد التذكية.

وقع الخلاف فيما تقع عليه الزكاة من الحيوانات على أربعة أقوال أحدها اختصاص قبولها بما يؤكل، فما لا يؤكل لحمه لا تقبل الزكاة مطلقا من المسوخ و غيرها، و الحشرات و غيرها، و ثانيها تعميم القبول بالنسبة الى غير المأكول حتى السباع منها إذا لم يكن من المسوخ، و المنع عن وقوعها على المسوخ، و ثالثها تعميمه بالنسبة إلى المسوخ أيضا، و المنع عن وقوعها على الحشرات، و رابعها تعميمه بالنسبة إلى الحشرات أيضا، و هذا فى غير الإنسان و الكلب و الخنزير، و بالنسبة الى هذه الأنواع الثلاثة فعدم قابليتها لها إجماعى، بل يعد من الضرورى، بمعنى ان شيئا منها لا يطهر بالتذكية، بل الكلب و الخنزير بعد موتهما نجسان كحال حياتهما، و لا يطهران بشىء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۴۱۲
أصلا إلا بالاستحالة التى هى مخرجهما عما هما عليه، من العنوان المترتب عليه النجاسة، و الإنسان أيضا لا يطهر بشى‌ء إلا بالغسل لا مطلقا، بل فى خصوص المسلم منه.
و أقوى الأقوال هو القول الثالث اعنى تعميم القابلية بالنسبة الى جميع الحيوانات مطلقا حتى السباع و المسوخ، و المنع عنها فى الحشرات، و يدل على التعميم بالنسبة إلى الأول موثقة سماعة الواردة فى السؤال عن جلود السباع المنتفعة بها، و فيها: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده» و موثقه الأخر فى جواب السؤال عن تحريم السباع و جلودها: «اما اللحوم فدعها و اما الجلود فاركبوا عليها و لا تصلوا فيها» و صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود؟ قال: «لا بأس بذلك».
و استدل أيضا بموثقة ابن بكير، و فيها: «فان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شى‌ء منه فاسدة ذكاه الذابح أم لم يذكه» فان قوله عليه السّلام: «ذكاه الذابح» إلخ ظاهر فى قبول ما يؤكل لحمه للتذكية، و لكن يمكن منعه بتقريب ان يقال: عدم التفاوت بين ما ذكى و ما لم يذك لعله من جهة عدم ترتب الفائدة فى ذكاة ما ذكى منه، و كيف كان ففى الروايات الاولى غنى و كفاية، و يدلّ على عدم قبول الحشرات للتذكية عدم الدليل على قبولها، و يكون مقتضى الأصل عدمها، و ربما يتوهم شمول لفظ الجميع فى صحيحة ابن يقطين المتقدمة آنفا للحشرات أيضا، و لكنه يندفع بعدم صدق الجلد فى أكثر الحشرات، و عدم صلاحية بعضها الأخر للبس أصلا، و عدم تعارف ذلك فى البعض، الثالث منها، فالأقوى عدم قبولها للتذكية كما عن الأكثر و ان كانت ميتتها فى الغالب محكومة بالطهارة، لكونها مما لا نفس لها غالبا، و اللّه العالم.

[مسألة ۵ يستحب غسل الملاقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه]

مسألة ۵ يستحب غسل الملاقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه كملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس و البغل و الحمار، و ملاقاة الفارة الحية مع الرطوبة مع ظهور أثرها، و المصافحة مع الناصبى بلا رطوبة،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۴۱۳
و يستحب النضح اى الرش بالماء فى موارد كملاقاة الكلب و الخنزير و الكافر بلا رطوبة، و عرق الجنب من الحلال، و ملاقاة ما شك فى ملاقاته لبول الفرس و البغل و الحمار، و ملاقاة الفارة الحية مع الرطوبة إذا لم يظهر أثرها، و ما شك فى ملاقاته للبول أو الدم أو المنى، و ملاقاة الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير، و معبد اليهود و النصارى و المجوس إذا أراد ان يصلى فيه، و يستحب المسح بالتراب أو بالحائط فى موارد كمصافحة الكافر الكتابى بلا رطوبة و مس الكلب و الخنزير بلا رطوبة و مس الثعلب و الأرنب.
يستحب غسل الملاقى مع عدم تنجسه فى موارد، و يستحب رشّ الماء عليه فى موارد اخرى، و يستحب مسحه بالتراب أو بالحائط فى موارد ثلاثة و قد ذكر من الأول أمورا.
الأول ملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس و البغل و الحمار، و يدل على استحباب غسله حسنة محمّد بن مسلم، و قال: و سألته عن أبوال الدواب و البغل و الحمير فقال:
«اغسلها فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضحه» و صحيح عبد الرحمن و فيه: «يغسل بول الحمار و الفرس و البغل» و خبر عبد الأعلى قال: سألت عن الصادق عليه السّلام عن أبوال الخيل و البغال؟ قال عليه السّلام: «اغسل ثوبك منها»

قلت:

فأرواثها؟ قال عليه السّلام: «فهى أكثر من ذلك» و هذه الاخبار و ان كانت ظاهرة فى وجوب الغسل الا انها تحمل على الاستحباب بقرينة الأخبار المصرحة بنفى البأس عن أبوال هذه المذكورات حسبما فصلناه فى باب النجاسات فى البحث عن البول و الغائط.

الثانى ملاقاة الفارة الحية الرطبة التى يرى أثرها، و يدل على استحباب غسله صحيحة على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الفأرة الرطبة و قد وقعت فى الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال عليه السّلام: «اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تر انضحه بالماء، و فى معناها غيرها، و قد حمل الأمر فيها على الاستحباب بقرينة ما دل على طهارة سؤر الفارة و عدم تنجس ما لاقته حيّا، ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام ان أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: «لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربت من الإناء أن

يشرب منه و يتوضأ» و فى خبر العمركى عن على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام قال: و سألته عن فارة وقعت فى حبّ دهن و أخرجت قبل ان تموت أبيعه من مسلم؟ قال عليه السّلام «نعم و يدهن منه» هذا مضافا الى ان الأمر بالنضح عند عدم ظهور أثر الفأرة على الثياب قرينة على استحباب الأمر بالغسل عند ظهور أثرها عليها، كيف و لو صار ملاقيها رطبا نجسا يجب غسله لا يفرق بين ظهور أثرها و عدمه، مع قيام الإجماع على عدم انفعال ملاقى الفارة رطبا.

الثالث المصافحة مع الناصبى بلا رطوبة، و يدل على استحباب الغسل عندها خبر القلانسى، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ألقى الذمى فيصافحنى؟ قال: «امسحها بالتراب و بالحائط» قلت: فالناصب؟ قال: «اغسلها» هذا فيما يستحب فيه الغسل، و ما يستحب فيه الرش أيضا أمور:

الأول ملاقاة الكلب أو الخنزير أو الكافر بلا رطوبة، و يدل على استحبابه فى ملاقاة الخنزير مضمرة حريز، قال: سألته عن خنزير أصاب ثوبا و هو جفاف هل تصلح الصلاة فيه قبل ان يغسله؟ قال: «نعم ينضحه بالماء ثم يصلى فيه» و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال عليه السّلام: «ان كان دخل فى صلاته فليمض و ان لم يكن دخل فلينضح ما أصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله» و فى ملاقاة الكلب صحيح البقباق عن الصادق عليه السّلام و فيه: «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، و ان مسه جافا فاصبب عليه الماء» و خبر آخر مرسل عنه عليه السّلام، و فيه: «إذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه و ان كان رطبا فاغسله» و ذلك بعد حمل الأمر بالنضح فى هذين الخبرين على الندب، للإجماع على عدم وجوب النضح بمسه جافا، و فى ملاقاة الكافر صحيح الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى ثوب المجوسى؟ فقال عليه السّلام:

«يرش بالماء» و ذلك بعد حمل الأمر بالرش على الندب، لعدم قائل بالوجوب، و كون استحبابه فى المجوسى لمكان كفره، لا لخصوصية كونه مجوسيا، فيتعدى عن المجوسى الى كل كافر.

الثانى ما اصابه عرق الجنب من الحلال، و يدل عليه خبر ابى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القميص يعرق فيه الرجل و هو جنب حتى يبتل القميص؟ فقال:

«لا بأس و ان أحب ان يرشه بالماء فليفعل» و ذلك بعد حمله على الجنب من الحلال، بناء على وجوب الاجتناب عن عرق الجنب من الحرام، اما لنجاسته أو لمانعيته عن الصلاة.

الثالث ملاقاة ما شک فی ملاقاته لبول الفرس و البغل و الحمار، و یدلّ علیه حسنة محمّد بن مسلم المتقدمة.
الرابع ملاقاة الفارة الحیّة مع الرطوبة إذا لم یظهر أثرها، و یدل علیه صحیحة علی بن جعفر المتقدمة.
الخامس ما شک فی ملاقاته للبول أو الدم أو المنی، بل أو ظنّ بظنّ غیر معتبر الذی فی حکم الشک، و یدل علی استحبابه فی البول روایة صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن رجل یبول باللیل فیحسب ان البول اصابه و لا یستیقن فهل یجزیه ان یصب علی ذکره إذا بال و لا یتشنّف؟ قال علیه السّلام: «یغسل ما استبان انه قد اصابه و ینضح ما یشک فیه من جسده و ثیابه و یتشنّف قبل ان یتوضأ» قال فی الوسائل: المراد بالتشنف: الاستبراء و بالوضوء الاستنجاء.
و علی استحبابه فی الدم أو المنی صحیحة عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: «ان کان قد علم انه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل ان یصلی، ثم صلی فیه فلم یغسله فعلیه ان یعید ما صلی، و ان کان لم یعلم به فلیس علیه اعادة، و ان کان یری أنه اصابه شیء فنظر فلم یر شیئا اجزئه ان ینضحه بالماء» هکذا فی نسخة الوسائل التی عندی و فی شرح النجاة، و لکنه فی الکافی و الوافی هکذا: «قد علم انه أصاب ثوبه جنابة قبل ان یصلی» و لم یذکر فیهما «أو دم» و قال فی مستمسک العروة: و الاقتصار فی الجواب علی ذکر الجنابة کأنه من باب المثال و الا یلزم إهمال الجواب عن حکم الدم انتهی، و اللّه العالم بحقیقة الحال، و خبر الحلبی فی المنی المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام قال: «إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شیء

فلیغسل الذی اصابه، و ان ظن أنه اصابه شیء و لم یستیقن و لم یر مکانه فلینضحه بالماء، و ان استیقن أنه اصابه و لم یر مکانه فلیغسل الثوب کله فإنه أحسن».
السادس ملاقاة الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسیر، و یدل علی استحباب الرش بها خبر صفوان، قال: سأل رجل أبا الحسن علیه السّلام و انا حاضر فقال: ان بی جرحا فی مقعدتی فأتوضأ ثم استنجی ثم أجد بعد ذلک الندی و الصفرة تخرج من المقعدة، أ فأعید الوضوء؟ قال علیه السّلام: قد أیقنت؟ قال: نعم، قال علیه السّلام: «لا و لکن رشّه بالماء و لا نعد» و لا یخفی ان مورد هذا هو الجرح فی المقعدة لا البواسیر، فکان الاولی علی المصنف (قده) ان یعبّر بالجرح کما صنعه فی النجاة، حیث قال: و الصفرة فی مقعدة ذی الجرح فیها.
السابع معبد الیهود و النصاری و المجوس، و یدل علیه صحیحة عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السّلام قال: سألته عن الصلاة فی البیع و الکنائس و بیوت المجوس؟ فقال:
«رش و صل» و المذکور فی الخبر کما تری بیوت المجوس، و کان علی المصنف (قده) ان یعبر عنه بما فی الخبر، کما صنعه فی النجاة حیث یقول: و مسکن المجوس، و ظاهر الأصحاب التسالم علی استحبابه فی المواضع الثلاثة، لکن قیدوا استحبابه بصورة الشک فی النجاسة، و قد تقدم هذه المسألة فی المسألة الرابعة بعد ذکر عدد النجاسات.
و ما یستحب فیه المسح بالتراب أو الحائط أیضا أمور:
الأول مصافحة الکافر الکتابی بلا رطوبة، و یدل علی استحبابها خبر القلانسی المتقدم فی مصافحة الناصبی- الثانی مس الکلب و الخنزیر بلا رطوبة، و لا دلیل ظاهرا علی استحباب المسح بمسهما کذلک، و فی النجاة نفی البعد عن إلحاقهما بالکافر، و قال: لا یبعد إلحاق أخویه: الکلب و الخنزیر به، و استدل فی شرحه بخبر القلانسی المتقدم، مع انه لا ذکر فیه عن الکلب و الخنزیر، و حکی عن الوسیلة و ظاهر المقنعة و النهایة وجوب المسح بمسهما، و عن الأولین مع زیادة مس الثعلب و الأرنب، و اعترف

جماعـة بعـدم الـدليل عليه، و لا ـ بـأس بـالفتوى بالاسـتحباب إذا ثبت فتوى فقيه بـالوجوب، بنـاء على صـدق البلوغ بالفتوى على وجـوب شـيء بالدلالـة الالتزاميـة العرفيـة، كمـا ذكر فى تنبيهـات دليـل التسامـح، و لا ـ بـأس به، و ممـا ذكرنـا يظهر وجه الحكم باسـتحباب المس عنـد مس الثعلب و الأرنب، و هو الأمر الثالث الذى ذكره فى المتن، لكن كان على المصـنف (قده) ذكر مس الوزغـة أو الفأرة، لذكرهما فى الوسـيلة و المقنعة و النهاية أيضا، بل عن المبسوط استحباب المسح عند مس كل نجاسة يابسة و اللّه العالم بأحكامه.

[فصل فى كيفية ثبوت النجاسات]

اشارة

فصـل فى كيفيـة ثبـوت النجاسـات إذا علـم نجاسـة شـىء يحكـم ببقائهـا مـا لم يثبت تطهيره، و طريـق ثبـوته أمـور: الأـول العلم الوجـدانى، الثانى شـهادة العـدلين بالتطهير أو بسـبب الطهارة و ان لم يكن مطهرا عنـدهما أو عنـد أحدهما، كما إذا أخبرا بنزول المطر على المـاء النجس بمقـدار لا ـ يكفى عنـدهما فى التطهير مع كونه كافيـا عنـده، أو أخـبرا بغسـل الشـىء بمـاء يعتقـدان انه مضـاف، و هو عالم بأنه ماء مطلق، و هكـذا، الثالث اخبار ذى اليـد و ان لم يكن عادلا، الرابع غيبـة المسـلم على التفصـيل الـذى سبق، الخامس اخبار الوكيل فى التطهير بطهارته، السادس غسل مسلم له بعنوان التطهير و ان لم يعلم انه غسله على الوجه الشرعى أم لا، حملا لفعله على الصحة، السابع اخبار العدل الواحد عند بعضهم، لكنه مشكل.

إذا علم بنجاسة شـيء فان علم ببقائها فهو، و مع الشك فى بقائها يحكم ببقائها بالاستصـحاب ما لم يثبت تطهيره الذى لا اشـكال فيه عند الشك فى بقاء نجاسة الشيء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۱۸

بل عن الأمين الأسترآبادى انّه من ضروريات الدين، و طريق ثبوت تطهيره أمور:

الأول العلم الوجدانى بتطهيره، و قد مرّ فى هذا الكتاب غير مرة ان العلم بالطهارة و النجاسة طريقى، و ان العلم بالشـىء عبارة عن إحرازه، و انه ليس بعد إحراز الشيء إلا الحكم المترتب عليه بلا حالة منتظرة أصلا، و هذا كله مما لا ينبغى الارتياب فيه.

الثانى البينـة، و قـد مر فى مبحث المياه انها حجـة لإثبات ما قامت عليه من الموضوعات بالأدلـة العامـة المثبتة اعتبارها فى كل ما قـامت عليه، و فى خصوص النجاسـة و الطهـارة فراجع، و لا ـ فرق فى اعتبارهـا فى المقام بين ما قامت على التطهير نفسه بان كان المشهود به تطهير ما علم نجاسته، أو قامت على سبب التطهير، كما إذا قامت على نزول المطر على المتنجس، أو ملاقاته للكر، أو وصول الماء القليل اليه بمقـدار يحصل به الطهر عند المشـهود له، و بعبارة أخرى قامت على سـبب الطهر عند المشـهود له، سواء كـان سـببا عنـد الشاهـد نفسه أيضـا أم لا، و قـد مر الكلام فى جملـة وافيـة مما يتعلق بالبينـة فى مبحث المياه، و فى آخر مبحث النجاسات.

الثـالث اخبار ذى اليـد بتطهيره و لو لم يكن عادلا، و لا إشـكال فى اعتباره فى الجملـة، و ادعى على اعتباره اتفاق الأصـحاب فى الحـدائق، و نفى عنه الشك كاشف الغطاء، و اسـتدل له بأصالـة صـدق المسـلم، و بأنّه يدخل تحت قاعدة ما لم يعلم الا من قبل مـدعيه، و انه من مصاديق ما لا معارض له و للسـيرة المسـتمرة القاطعـة، و لاسـتقراء موارد قبول إخبار ذى اليـد بما هو أعظم من ذلـك من الحل و الحرمـة، و لفحوى قبول قوله فى تطهير بـدنه، و يؤيـده الإجماع على القاعـدة المعروفـة: من ان من ملك شـيئا ملك الإقرار به، حيث ان الظاهر كون المراد بها ان من كان مستوليا على شيء و متصرفا فيه قوله نافذ بالنسبة اليه.

و هـذه الأدلـة و ان لم يكن كل واحـدة منها كافية لإثبات حجية قول صاحب اليد فى اخباره بنجاسة ما تحت استيلائه أو طهارته الا ان مجموعها كاف لإثبات حجيته فى الجملة، و قد تقدم البحث عن تفاصيلها فى مبحث المياه عند البحث عما يثبت به طهارة الماء و نجاسته، و فى آخر مبحث النجاسات عند البحث عما يثبت به نجاسة

المتنجس، و قـد ذكرنا فى المبحث الأخير حكايـة الخلاف عن شـرح المفاتيـح و شارح الدروس، و تقويتهما القول بعدم اعتباره فى الاخبار بالنجاسة، لعموم قوله عليه السّلام: «كل شـىء طاهر حتى تعلم انه قذر» و هذا القول ضـعيف فى الغاية حسـبما فصـلنا ضعفه فى ذلـك المبحث الا ان القائـل به لا يقول به الا فى الاخبـار بالنجاسـة، و امّا فى الاخبار بالطهارة فلم ينقل مخالف فى اعتباره، و لعل الحكم فى الاخبار بها اتفاقى.

الرابع غيبة المسلم على التفصيل الذى سبق و فصلنا الكلام فى تفصيلها مستوفى.

الخـامس اخبـار الوكيـل فى التطهير بطهـارته، اعلم ان المخبر بتطهير الشـىء المتنجس امـا ان يكون وكيلا عن مـالكه، أو يكون مأذونـا عنه فى تطهيره، أو لا يكون مأذونا فيه بل يـدعى تطهيره بلا اذن من المالك، ثم ان اليـد اما يراد بها مجرد الاستيلاء على الشـىء مطلقا و لو لم يكن بإذن شـرعى، أو يراد بها استيلاء مالك العين أو المنفعـة أو المأذون منه بعقد الوكالة، أو مطلق الاذن المحرز بالاذن الصـريح، أو بشاهد الحال، أو بالفحوى، أو يراد بها خصوص استيلاء المالك للعين و المنفعة، فلا تعمّ الوكيل عن المالك فضلا عن المأذون عنه.

فعلى الأول فكل متصرف فى الشـىء و لو بالتصـرف الغسـلى بلا اذن من المالك يكون صاحب اليـد، فيقبل قوله من جهة كونه صاحب اليـد و لو كان غاصبا، و على الثانى يخرج الغاصب، و ما لا يكون باذن المالك عن صـدق عنوان ذى اليد، لكن يصدق على الوكيل و المأذون عن قبل المالك بأنه ذو اليد، و على الثالث يخرج مثل الوكيل و المأذون عن تحت عنوان صاحب اليد، و يختص مورده بما إذا كان الاستيلاء من المالك للعين أو المنفعة، و وكيله فى الحفظ لا فى الغسل و نحوه.

ثمّ ان الفرق بين الوكيـل فى الغسـل و المـأذون فيه انمـا هو الفرق بين الوكالـة العقديـة الـتى تفتقر إلى الإيجـاب و القبول، و من آثارها عـدم عزل الوكيل فيها بمجرد عزله، بل يتوقف على علمه بالعزل، و بين الوكالة الإذنية التى هى عبارة عن مجرد الاذن فى التصـرف، و ليست من العقود إذ لا عهد فيها، و انها ترتفع بمجرد المنع عن التصرف و لو لم يبلغ إلى المأذون، فلو فعل قبل علمه بالعزل يكون فضوليا إذا عرفت

ذلك فنقول: إذا كان الوكيل فى الغسل معنونا بعنوان ذى اليد يدل على اعتبار قوله فى الاخبار بالطهارة كلما دل على اعتبار قول ذى اليد، و إذا لم يصدق عليه عنوان ذى اليد ففى حجية قوله فى اخباره بتطهير ما وكل فى تطهيره بالوكالة العقدية وجهان.

المحكى عن جماعـة هو العـدم على ما حكى عن الأمين الأسترآبادى، و السـيد نعمـة اللّه الجزائرى، كما فى الحـدائق و الجواهر انهمـا حكيـا عن جملـة من علمـاء عصـرهما انهم كـانوا إذا أرادوا إعطـاء ثيـابهم القصارين لتطهيرها يهبونها إياهم أو يبيعونها ثمّ يشترونها منهم تخلصا من شـبهة استصـحاب النجاسة، لتوقف انقطاعه على العلم أو ما نقوم مقامه من البينة، أو ازالة المالك نفسه مع عـدم ثبوت قيـام خـبر مطلق الوكيـل و ان لم يكن عـدلا مقـامه، لعـدم ثبوت كونه من ذوى الأيـدى المقبولـة اخبـاراتهم، إذا المعلوم منهـا المالـك انتهى، و لا يخفى ان مـا ذكروه مبنى على ارادة خصوص استيلاء المالك من اليـد، اعنى الاحتمال الثالث المتقدم، فيحصل التفكيك بين صدق الوكيل فى الغسل و بين صدق ذى اليد، بصدق الأول و عدم صدق الثانى.

و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و استدل له بما حكى الاسـتدلال به عن الأمين الأسترآبادى من القطع بالاكتفاء

بتطهير الجوارى و النساء و نحوهن ثياب ساداتهنّ و رجالهنّ، كما يشهد به تتبع الاخبار بعين الانصاف، و بان كل ذى عمل مؤتمن على عمله، كالأخبار الواردة فى القصارين و الجزّارين و الجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها، و ان الحجّام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامة و نحو ذلك، ثمّ قال: فضلا عن عموم أدلة الوكالة، و تصديق الوكيل فيما و كل فيه، فحينئذ لا حاجة للحكم المذكور الى دعوى الدخول تحت قاعدة ذى اليد انتهى، و لعل مراده (قده) فيما دل على تصديق الوكيل فيما و كل فيه هو خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام.

و فيه ان الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض ابدا، و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة، أو يشافهه العزل عن الوكالة، و لا يخفى ان مضى امره ابدا لا يدلّ على اعتبار قوله فى اخباره بتطهير ما وكل فى تطهيره، بل يمكن ان يقال ان مورد مضى امره انما هو فيما إذا لم يكن ماضيا لو لا وكالته، مثل بيع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۱

مال الغير و نحوه، و لا يشمل مثل تطهير ما كان للموكل الذى لا يتوقف صحته على صدوره من المالك أو المأذون عنه، و لا على اذنه المتأخر لو وقع بلا اذن منه، فمثل وكالة الوكيل فى غسل المتنجس الذى للموكل خارج عن مورد هذا الخبر، كما ان عموم أدلة الوكالة- لو كان لها عموم- لا يدل على اعتبار خبره فى التطهير بحيث يرفع اليد به عن استصحاب النجاسة عند الشك فى بقائها، فهذا الذى ذكره بقوله: فضلا إلخ، ليس يغنى من شىء.

و اما الاخبار الواردة فى القصارين و الجزّارين إلخ فلعل مراده (قده) منها صحيحة الفضيلاء أنهم سألوا الباقر عليه السّلام عن شراء اللحم من الأسواق و لا يدرون ما صنع القصابون؟ فقال عليه السّلام: «كل إذا كان من أسواق المسلمين و لا تسأل عنه» و رواية سماعة قال: سألته عن أكل الجبن، و تقليد السيف و فيه الكيمخت، و الفراء «۱» فقال: «لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة» و صحيحة إبراهيم بن محمود انه قال للرضا عليه السّلام الخياط يكون يهوديا أو نصرانيا و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ ما تقول فى عمله؟ قال عليه السّلام «لا بأس» و صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت الصادق عليه السّلام: عن الثياب السابرية تعملها المجوس و هم أخباث و هم يشربون و نسائهم على تلك الحال ألبسها و لا اغسلها و أصلى فيها، قال: «نعم» قال معاوية: فقطعت له قميصا و خطته و فتلت له أزارا و بردا من السابرى ثم بعثت بها إليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج فيها إلى الجمعة.

و خبر عبد الأعلى عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن الحجامة فيها وضوء؟ قال:

«لا، و لا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه و لم يكن صبيا صغيرا» و لا يخفى ان ما عدا الخبر الأخير من تلك الاخبار لا دلالة فيها على قول الوكيل فى الغسل فى اخباره بالطهارة، بل الخبران الأولان يدلان على اعتبار السوق، و الخبر الثالث و الرابع يدلان على طهارة ما لا يعلم نجاسته، نعم خبر الأخير يدل على اعتبار قول الحجام

---

(۱) الفراء بالكسر جمع فرو بفتح أوله: شىء كالجبة يبطن من جلود بعض الحيوانات (المنجد) و يقال له بالفارسية پوستين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۲

فى اخباره بطهارة موضع الحجامة، فيدل على اعتبار قول المأذون فى التطهير لو كان مأمونا، حيث قيد اعتباره بان لا يكون صبيا صغيرا.

و اما ما أشار إليه بخبر الجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها فلعله يريد به رواية ميسر، و فيها قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام آمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا يابس؟ قال عليه السّلام: «أعد صلاتك اما انك لو كنت غسلت

أنت لم يكن عليك شيء» و فى دلالتها على اعتبار قول الجارية فى اخبارها بغسلها منع، و قد ذكرنا الاحتمالات فيها، و ما هو الأظهر منها فى المسألة الثانية من الفصل المعقود فيما إذا صلى فى النجس، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار اخبار الوكيل بتطهير ما وكل فى تطهيره، لو كان ما وكل فى تطهيره تحت يده، و مع عدمه ففى اعتباره اشكال، و لعل الأقرب اعتباره لخبر الحجام المتقدم، فان فيه غنى و كفاية.

و مما ذكرنا يظهر حكم المأذون فى الغسل و لو لم يكن وكيلا بعقد الوكالة، لدلالة خبر الحجام عليه، بل يمكن ان يقال بان الغالب فى فعله هو كونه بالاذن فيه، لا بإيقاع الوكالة فى فعله، كما هو الغالب فى أفعاله و نظائره من الطبيب و نحوه، و اما ما قيل كما فى شرح النجاة من ان معنى الوكالة ليس الا تفويض العمل اليه، و ائتمانه فيه فلا يحتاج الى ذكر الوكالة، و لا الى عقدها، إذ هو من العقود الجائزة التى يحصل معناها بكلما يفيد مؤداها، ففيه ان الوكالة العقدية تغاير مع الإذنية، حيث ان العقدية تحتاج الى العقد المركب من الإيجاب و القبول دون الإذنية، و انها لا ترتفع الا بعلم الوكيل برفعها دون الإذنية، و اما اخبار الغير المأذون فى الغسل، فمع دخوله فى ذوى الأيدى كما إذا فسرنا اليد بما يشمل الغاصب و غير المأذون فى التصرف فلا اشكال فيه، و مع عدم دخوله فيها ففى اعتباره وجهان، ظاهر صاحب الجواهر (قده) هو الأول حيث يقول: و لعل الفحوى أو كالفحوى كافية للسيرة المستمرة و أصالة الصحة فى القول و الفعل انتهى، و لكنه لا يخلو عن الاشكال، كما اعترف (قده) به فى آخر كلامه، و الأقوى عدم اعتباره ما لم ينته إلى الاطمئنان الذى يعبر عنه بالعلم العادى.

السادس: ما إذا علمنا بغسل مسلم له بعنوان التطهير، و لكن نشك فى انه هل

غسله على الوجه الشرعى أم لا، فأصالة الصحة فى فعله توجب حمل غسله على الصحة، و يمكن ان يستدل له بالأخبار المتقدمة، و لا سيما خبر عبد الأعلى الوارد فى الحجام، حيث ان فيه ائتمان الحجام إذا كان ينظفه، فيدل على جواز الاكتفاء بفعله فى التغسيل، لأنه مؤتمن فيه، بل لعل مورده انما هو فيه، و انما يستفاد منه جواز الاعتماد بقوله فى التطهير من جهة الفحوى أو كالفحوى، حيث ان فعله إذا كان محمولا على الصحة يكون قوله الحاكى عنه كذلك.

السابع اخبار العدل الواحد، ففى اعتبار قوله مطلقا فى التطهير أو التنجيس، أو عدمه كذلك أو التفصيل بين التطهير و التنجيس، بالقبول فى الأول دون الأخير كما عن كاشف الغطاء وجوه، اردئها الأخير لعدم الدليل عليه، و الأقوى عدم الاعتبار مطلقا، و قد فصلنا الكلام فيه فى مبحث المياه، و فى آخر مبحث النجاسات عند البحث عما يثبت به النجاسة فراجع.

[مسألة ۱ إذا تعارض البينتان أو اخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه]

مسألة ۱ إذا تعارض البينتان أو اخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه تساقطا و يحكم ببقاء النجاسة و إذا تعارض البينة مع احد الطرق المتقدمة ما عدا العلم الوجدانى تقدم البينة.

قد تقدم الكلام فى تعارض البينتين، و تعارض اليدين، و تعارض البينة مع اليد فى مبحث المياه، و آخر مبحث النجاسات مستوفى، و حكم تعارض البينة مع احدى الطرق المذكورة السبعة فى المتن ما عدا العلم الوجدانى هو تقديم البينة على الجميع، اما على اليد من الامارات فلما فصلناه فى مبحث المياه من ذكر الصور و بيان أحكامها، و اما على غير اليد من سائر الأمارات فلان اليد التى تتأخر عن البينة متقدمة على غيرها من سائر الأمارات عدا الإقرار فيكون تقديم البينة المتقدمة على اليد على ما تتقدم عليه اليد أولى.

[مسألة ۲ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين]

مسألة ۲ إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين و اشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملا بالاستصحاب، بل يحكم بالنجاسة ملاقى كل منهما لكن إذا كانا ثوبين و كرر الصلاة فيهما صحت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۴

اعلم ان الحكم المذكور فى هذه المسألة يشتمل على صور- الأولى: إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما الغير المعين أو علم بطهارة أحدهما كذلك يكون من موارد ما علم إجمالا بطهارة أحد الشيئين اللذين كانا نجسين، ففى جريان الأصل المثبت للتكليف مثل استصحاب نجاسة كل واحد منهما خلاف، و المصرح به فى عبارة الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل هو المنع عن إجرائه.

و المختار عند المحققين بعده هو الجواز، و استدل المجوزون بوجود المقتضى لإجرائه و عدم المانع عنه، و الأول لتمامية أركان الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين، من اليقين السابق بنجاسته و الشك اللاحق فى بقائها، و اندراجه تحت عموم دليل لا تنقض و الثانى أعنى عدم المانع لعدم استلزامه للمخالفة القطعية فى مقام العمل.

و استدل الشيخ على ما يترائى من ظاهر عبارته فى الرسائل بالمنع عن شمول دليل الاستصحاب له لاشتمال دليله فى مثل صحيحة زرارة على التذيل بقوله: بل تنقضه بيقين آخر، و مع شمول الصدر اعنى قوله «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين الإجمالى لا بد من ارادته من الذيل أيضا، و يقع التناقض بين الصدر و الذيل حينئذ، إذ مقتضى الصدر عدم رفع اليد عما علم به إجمالا، و مقتضى الذيل رفع اليد عنه بالعلم الإجمالى على خلافه فلا بد اما من رفع اليد عن عموم الصدر و تخصيصه بالعلم التفصيلى و إبقاء الذيل على عمومه فيكون المؤدى حينئذ حرمة نقض اليقين التفصيلى بالشك، و وجوب نقضه بالعلم التفصيلى أو الإجمالى، و اما رفع اليد عن عموم الذيل و تخصيصه بالعلم التفصيلى، و إبقاء الصدر على عمومه، فيكون المؤدى حينئذ حرمة نقض العلم الأعم من التفصيلى و الإجمالى بالشك، و وجوب نقضه بالعلم التفصيلى، و لكن لما كان الذيل فى العموم أظهر فيؤخذ به و يتصرّف فى ظهور الصدر و يحمل على خصوص العلم التفصيلى.

هذا فى صحيحة زرارة المذيلة بذاك الذيل، ثم يحمل بقية الأخبار الواردة فى الاستصحاب على ما حمل عليه صدر الصحيحة و لو لم تكن مذيلة بذيلها من جهة وحدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۵

سياقها معها، هذا خلاصة ما يستفاد من عبارته (قده) و أورد عليه كل من نظر الى عبارته بما هو مذكور فى الأصول و وجه مراده جملة من المحققين بامتناع الجمع بين التعبّد ببقاء نجاسة الشيئين اللذين يعلم بطهارة أحدهما إجمالا فى مرحلة الثبوت، مع قطع النظر عن قصور دليل التعبد به لشموله له فى مرحلة الإثبات، و هذا حق لا سبيل إلى الخدشة فيه حسبما حققناه فى الأصول، و عليه فالأقوى فى هذه الصورة عدم الحكم عليهما معا بالنجاسة عملا بالاستصحاب، و لا الحكم بنجاسة ملاقى كل واحد منهما بل المحكوم عليه بالنجاسة ليس إلا أحدهما المعلوم نجاسته بالإجمال و الملاقى لهما معا يحكم عليه بالنجاسة دون أحدهما.

الصورة الثانية ما إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما المعين ثم اشتبه ما قامت البينة على تطهيره بالاخر.

الصورة الثالثة ما إذا علم بنجاستهما و علم بالعلم الوجدانى بطهر أحدهما المعين، كما إذا طهر هو أحدهما المعين ثم اشتبه الذى طهره بالاخر، و هاتان الصورتان تكونان مثل ما إذا كان عنده انا آن أحدهما المعين نجس و الأخر طاهر فاشتبه عنده الطاهر

منهما بالنجس، حيث لا موقع لاستصحاب النجاسة فى كل واحد منهما بالخصوص مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، فإنه لا يعلم بان هذا المعين هو النجس أو ذاك حتى يتصور الشك فى بقائه على نجاسته لكى يستصحب نجاسته، نعم يعلم ان أحدهما الغير المعين كان نجسا، لكنه يعلم ببقائه على النجاسة فلا يكون شك فى بقائه عليها بما هو غير معين، فما ذكره المصنف (قده) من الحكم عليهما بالنجاسة عملا بالاستصحاب فى هاتين الصورتين لا يخلو عن الغرابة، إذ لا علم بالنجاسة السابقة فى كل واحد منهما معينا حتى تستصحب، و منه يظهر انه لا يحكم بنجاسة ملاقى أحدهما فى هاتين الصورتين بطريق أولى، إذ لا وجه له الا إجراء استصحاب النجاسة فى كل واحد منهما الذى عرفت المنع عنه مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، كما منع عنه فى الصورة الأولى بالنظر اليه، و اما الحكم بصحة الصلاة بتكرارها فى الثوبين اللذين كانا كذلك فواضح من جهة حصول العلم له بوقوع الصلاة منه فى الطاهر، و لا اشكال فيه مع عدم ثوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۶

يعلم بطهارته تفصيلا، و معه ففى الاكتفاء بالتكرار المذكور إشكال ينشأ من الإشكال فى الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، و قد قوّينا عدم جوازه فى الأصول.

[مسألة ۳ إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة فى انه هل زال العين أم لا]

مسألة ۳ إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة فى انه هل زال العين أم لا، و انه طهره على الوجه الشرعى أم لا يبنى على الطهارة الا ان يرى فيه عين النجاسة، و لو راى فيه نجاسة و شك فى انها هى السابقة أو أخرى بنى على انها طارئة.

فى هذه المسألة ثلاثة فروع: الأول إذا طهر شيئا و علم بطهارته ثم شك فى انه هل أزال عنه عين النجاسة أم لا، ففى الحكم بطهره و عدم وجوب الفحص عليه مطلقا أو عدمه و وجوب تحصيل العلم بزوالها بالفحص أو تجديد الغسل مطلقا، أو التفصيل بين من كان حين التطهير عالما بالعين، و كان بصدد إزالتها بالغسل، و بين من لم يكن كذلك، بالحكم بالطهر فى الأول دون الأخير، وجوه، ظاهر المتن هو الأول، و يستدل له بأصالة الصحة الجارية بعد الفراغ.

و الأقوى هو الفرق بين ما إذا كان بعد العمل عالما بالتفاته الى العين حين العمل أو كان شاكا فيه، و بين ما إذا كان عالما بغفلته عنها، بإجراء أصالة الصحة فى فعله فى الأول لمكان إذ كريته حين العمل، دون الأخير، بل هذا ليس تفصيلا فى إجراء الأصل، و انما هو بيان لمحل إجرائه، حيث انه لا- يجرى فيما إذا علم بالغفلة عما شك فيه حين العمل، و منه يظهر إمكان إرجاع الوجه الثالث أيضا الى بيان ما يعتبر فى مجرى الأصل لا- انه تفصيل فى جريانه فى مجراه، و امّا القول بعدم اعتباره مطلقا و وجوب تحصيل العلم بالزوال اما بالفحص أو بتجديد الغسل فمما لا وجه له.

الثانى: لو شك بعد التطهير انه طهره على الوجه الشرعى أم لا، يبنى على الطهارة جريا على قاعدة أصالة الصحة، و هذا مما لا اشكال فيه.

الثالث: لو طهره و علم بطهره ثم راى فيه نجاسة و شك فى انها هى السابقة أو نجاسة أخرى، فالمختار عند المصنف (قده) انه يبنى على انها طارئة، و يستدل له بأن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۲۷

رؤية النجاسة لا- تخرج التطهير الصادر منه عن كونه موردا لقاعدة الصحة بعد الفراغ، و يترتب الثمرة فيما إذا لاقاه شىء فى الآنات التى يحتمل بقائها، حيث يحكم بطهارته حينئذ، أو صلى فيه بعد تطهيره و علمه بطهره ثم راى بعد الصلاة فيه نجاسة

فشك فى أنها السابقة، فإنه يحكم بصحة صلاته إذا قلنا بوجوب الإعادة على من صلى فى ثوب نجس غسله و علم بطهارته فصلى فيه و تبين بعد صلاته ببقاء نجاسة ثوبه، و اما لو قلنا بعدم وجوب الإعادة بعد تبين البقاء فلا يصير ثمرة فى المقام.

[مسألة ۴ إذا علم بنجاسة شيء و شك فى ان لها عينا أم لا له ان يبنى على عدم العين]

مسألة ۴ إذا علم بنجاسة شيء و شك فى ان لها عينا أم لا له ان يبنى على عدم العين فلا يلزم الغسل بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها و ان كان أحوط.

عدم لزوم الغسل بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها اما لأجل عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية، أو لأجل استصحاب عدم وجود العين، لكن الأول مبنى على ان يكون النظر فى الشيء و تشخيص وجود العين فيه أو المبالغة فى غسله بقدر يعلم زوال العين على تقدير وجودها مصداقا للفحص، و هو مشكل لإمكان ان يكون المقام من قبيل النظر إلى الأفق على من شك فى طلوع الصبح و هو على السطح حيث ان نظره حينئذ لا يعدّ من الفحص، و انّما الفحص يصدق على ما يحتاج الى مقدمات غير حاصلة، و امّا الاستصحاب فلا مانع عن إجرائه فيما إذا لم يشك فى حاجبية العين عن وصول الماء إلى البشرة على تقدير وجودها، و مع فيها فبأصالة عدمها لا يثبت وصول الماء إلى البشرة الا على التعويل بالأصل المثبت، و كيف كان فلعل وجوب إحراز عدم العين أو المبالغة فى الغسل بقدر يعلم بزوال العين على تقدير وجودها لا يخلو عن قوة.

[مسألة ۵ الوسواسى يرجع فى التطهير الى المتعارف]

مسألة ۵ الوسواسى يرجع فى التطهير الى المتعارف و لا يلزم له العلم بزوال النجاسة.

اما الرجوع فى التطهير الى المتعارف فلعدم سقوط وجوب التطهير عنه، و اما عدم وجوب تحصيل العلم بزوال النجاسة عليه فللحرج، حيث انه لا يحصل له العلم

بزوالها الا نادرا، و حيث ان التطهير بقدر المتعارف موجب لزوال النجاسة غالبا فيكتفى به لحصول المقصود به، و قد تقدم فى مسألة عدم اعتبار علم الوسواسى فى الطهارة و النجاسة فى مبحث النجاسات جملة من الكلام فى ذلك فراجع.

[(فصل - فى الحكم الأوانى)]

اشارة

(فصل - فى الحكم الأوانى)

[مسألة ۱ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة]

مسألة ۱ لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة فيما يشترط فيه الطهارة من الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل، بل الأحوط عدم استعمالها فى غير ما يشترط فيه الطهارة أيضا، و كذا غير الظروف من جلدهما، بل و كذا سائر الانتفاعات غير الاستعمال، فإن الأحوط ترك جميع الانتفاعات منهما، و اما ميتة ما لا نفس له كالسمك و نحوه فحرمة استعمال

جلـده غير معلوم و ان كان أحوط، و كـذا لا يجوز اسـتعمال الظروف المغصوبة مطلقا، و الوضوء و الغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار بل مطلقا، نعم لو صب الماء منها فى ظرف مباح فتوضأ أو اغتسل صح و ان كان عاصيا من جهة تصرفه فى المغصوب.
فى هـذه المسألـة أمور: الأول لا يجوز اسـتعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة فيما يشترط فيه الطهارة، قال فى الجواهر فى كتاب الأطعمة و الأشربة عند قول المحقق: «و لا يصلى من مائها: أى من ماء الذى استقى بجلود الميتة، و لا يشرب»: بلاـ خلاـف، بـل الإجمـاع بقسـميه عليه، مضافا الى النصوص لنجاسـته المقتضـية لـذلك انتهى، و مراده (قـده) من النصوص هو النصوص الدالـة على حرمـة شـرب مـاء النجس، فـإنه بعـد البناء على نجاسـة الجلـد ينجس ما فيه، فلا يجوز اكله و لا شـربه و لا الوضوء منه و لاـ الغسـل به، و لاـ نحو ذلـك ممـا يعتبر فى جوازه الطهـارة فمرجع عـدم جواز الاسـتعمال الى عـدم جواز الأـمور المذكورة و لكن لا يخفى ان هذا ليس من مصاديق عدم جواز استعمال الظروف المعمولة من جلد النجس، بل مع

تطهير ما يتنجس بملاقاته إذا كان قابلا للتطهير يجوز أكله و شـربه و جميع ما يشترط فيه الطهارة، بل و كـذا إذا كان ظرفا واسـعا يشـتمل على كر من الماء و القى فيه الكر دفعـة لا تدريجا، فإنه يجوز الشـرب منه و التطهير به مع عدم ملاقاة الشـىء المغسول به مع الظرف.
و فى جواز الوضوء منه و الاغتسـال فيه بالارتمـاس كلاـم، فـان قلنـا بجواز اسـتعمال النجس فيمـا يشترط فيه الطهـارة، فلاـ ينبغى الإشكال فى صحة الوضوء منه و الاغتسال فيه، و ان قلنا بعدم جوازه فالمصرح به فى طهارة الجواهر عند البحث عن نجاسة الميتة هو صـحة الوضوء منه، و حكى صـحته عن القواعد و كشف اللثام، و اسـتدل له بان المحرم عليه جعل الماء فيه لا إفراغه ثم قال: نعم لو قلنا بوجوب الإفراغ عليه، و باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد، و كان الوضوء ضدا اتجه الحكم بالفساد حينئذ، كما انه يتجه لو اسـتعمله فى نفس العبـادة فيمـا ارتمس فيه مثلا، بل الأحوط ترك الوضوء فيه لصـدق اسـتعمال جلـد الميتـة كما اختاره الأستاد فى كشف الغطاء انتهى، أقول: و فى المسألة بحث طويل سيجىء فى حكم استعمال المغصوب إنشاء اللّه تعالى.
الثانى: اختلف فى اسـتعمال جلد الميتة أو نجس العين فى غير ما يشترط فيه الطهارة و فى الشرائع يجوز الاستقاء بجلود الميتة لما لا يشترط فيه الطهارة و ان كان نجسا، و حكى جوازه عن النافع و الإرشاد و النهايـة، و حكى عن الصدوق نفى البأس فى اسـتقاء الماء بالدلو الذى صـنع من جلد الخنزير، و فى مفتاح الكرامة ان جمهور الأصـحاب صـرحوا بعدم جواز الانتفاع بالميتة بوجه من الوجوه و عن التـذكرة بعد الاستشـكال فى الانتفاع بالميتة قال: الأقرب المنع، و عن شـرح المفاتيح دعوى عدم الخلاف فى المنع عن الانتفـاء بهـا، و عن شـرح القواعـد لكـاشف الغطـاء دعوى الإجمـاع على المنع عنه و يسـتدل للاول بعـد الأصل أعنى أصالة الإباحـة عنـد الشك فى جواز اسـتعمالها باخبار، كخبر الصـيقل و ابنه فى الميتـة، و فيه: كتبوا الى الرجل جعلنا اللّه فداك انا قوم نعمل السـيوف ليست لنا معيشـة و لا تجارة غيرها، و نحن مضـطرون إليها و انما علاجنا جلود الميتـة و البغال و الحمير الأهليـة لا يجوز فى أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا، و نحن نصلى فى ثيابنا؟ و نحن محتاجون الى

جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا، فكتب عليه السّلام: «اجعلوا ثوبا للصلاة» الحديث، فإنه يدل بتقرير الامام عليه السّلام على جواز الانتفـاع بالميتـة، بـل جواز بيعهـا الاـ انه أول على ارادة تعليق الـبيع و الشـراء المـذكورين فيه على نفس السـيوف التى عملت الميتـة فى غلافهـا، لاـ تعليقهما على الميتـة نفسـها بالاسـتقلال أو منضـما الى السـيوف على ان يكون الثمن فى مقابلها فى ضمن جعله فى مقابل السيوف و يبقى على ظاهره فى غير البيع.
و يرد بـأنه لا ظهور فى الخبر المـذكور فى جواز البيع الا من حيث التقرير، و هو لا يـدل على الرضا به، خصوصا بعـد كونه بنحو

المكاتبة المحتملة للتقية، فيطرح حينئذ بحمله على التقية.
و خبر البزنطى عن الرضا عليه السّلام فى الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له ان ينتفع بما قطع؟ قال عليه السّلام: «نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها» و مثله خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليهما السّلام، و هذان الخبران ظاهران فى جواز الانتفاع بالميتة فى الإسراج خاصة، و خبر الوشاء عن ابى الحسن عليه السّلام فى أليات الغنم المقطوعة، فقلت جعلت فداك فيستصبح به؟ فقال عليه السّلام: «اما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» بدعوى ظهوره فى جواز الانتفاع بالميتة من حيث الانتفاع بها، و انما يمنع عنه اصابة الثوب و اليد، و المراد بقوله عليه السّلام: «و هو حرام» اما النجس، فيكون إرشادا الى ما يترتب على استصباحها من نجاسة اليد و الثوب و الابتلاء بتطهيرهما، أو اعادة الصلاة لو صلى مع نجاستهما، و امّا الحرام التكليفى مع تعاطيه تعاطى الطاهر، لا مطلقا، كيف و من الضرورى جواز مماسة النجس بنحو يؤدى الى نجاسة الجسم المماس له، و عدم تحريم تنجيس الثوب و البدن، و هذا الخبر ظاهر فى جواز الانتفاع بالميتة مطلقا.
و خبر زرارة الوارد فى شعر الخنزير عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء؟ قال عليه السّلام:
«لا بأس» و موثق حسين بن زرارة، قال قلت للصادق عليه السّلام فشعر الخنزير يستسقى به الماء، أ يشرب منها و يتوضأ منها؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» و هذان الخبران لا دلالة فيهما

على جواز الانتفاع بالنجس حتى من حيث التقرير، و انما هما مسوقان للسؤال عن حكم الوضوء بما يستقى منه الماء بالحبل المأخوذ من شعر الخنزير، و خبر زرارة المروى فى التهذيب و الفقيه الوارد فى جلد الخنزير، و فيه قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستسقى به الماء؟ قال: «لا بأس» و هذا الخبر ظاهر فى جواز الاستقاء بالدلو المصنوع من جلد الخنزير، هذه جملة من الاخبار التى استدل أو أمكن الاستدلال بها على جواز استعمال النجس فيما لا يشترط فيه الطهارة.
و يستدل للأخير أعنى القول بعدم جواز استعماله الا فيما ثبت استعماله بالخصوص بجملة من الاخبار، منها خبر تحف العقول، و فيه بعد عدّ ما فيه وجه من وجوه الفساد نظير الربا و نحوه، قال: «أو شىء من وجوه النجس فهذا كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام» و ظاهره هو حرمة جميع الانتفاعات بالنجس، و المناقشة فيه بعدم ظهور كون قوله عليه السّلام: «فى ذلك حرام» راجعا إلى الأخير ضعيفة، لظهور رجوعه الى الجميع بقرينة قوله: «فهذا كله»
و منها خبر على بن جعفر عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها؟ قال عليه السّلام: «لا، و لو لبسها فلا يصل فيها، و فى دلالته على المنع تأمل، إذ الظاهر فى السؤال عن اللبس- بقرينة عطفه على البيع و الدباغ- هو السؤال عن المعاملة معه معاملة المذكى لا عن الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة بعد الفراغ عن كونه ميتة، يغاير حكمه مع المذكى، و على تقدير دلالته على المنع فى المقام فهو يدل على المنع عن خصوص اللبس، و لا يدل عليه بالعموم.
و منها صحيح الكاهلى فى قطع أليات الغنم، قال أبو عبد اللّه عليه السّلام «ان فى كتاب على عليه السّلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع بها» و فيه نوع ظهور فى المنع عن مطلق الانتفاع بالميتة الا انه قابل للحمل على المنع عن الانتفاع الذى أعدت لأن ينتفع بها لو كانت مذكى، فيكون قوله عليه السّلام: «لا ينتفع بها» إشارة إلى الانتفاع المعهود منها، و هذا ليس ببعيد، و لم أر من تعرض له، و منها خبر على بن المغيرة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: الميتة ينتفع منها بشىء؟ قال: «لا» و هذا فى الدلالة على عموم المنع أظهر من

خبر الكاهلى، و ذلك بقرينة قول السائل «بشىء» الا انه أيضا قابل للحمل على السؤال عن الانتفاع بها مما ينتفع من المذكى، و هذه جملة مما استدل به من الاخبار على المنع عن الانتفاع بعين النجس، و الانصاف عدم دلالة شىء منها على المنع عنه على العموم الا خبر تحف العقول، فإنه ظاهر فى المنع عنه كذلك.

و ما افاده بعض أساتيدنا (قده):- من ان دلالته على حرمة جميع التقلبات بالإطلاق سواء كان مما فيه الصلاح أو الفساد، لكن فى نفس هذا الخبر ما يدل على تقييد المنع بما فيه الفساد، فتخرج الانتفاعات الحاصلة من النجس مما ليس فيها وجه من وجوه الفساد، منظور فيه، كيف و قد جعل فى الخبر «شىء من وجوه النجس» مثالا لما فيه وجه من وجوه الفساد، نعم يمكن ان يقال بأن الأخبار المجوزة كلها أخص لورودها فى موارد خاصة، و خبر تحف العقول يدل على المنع بالعموم فيخصص بها، لكن مقتضى ذلك هو الأخذ بعموم ما فى تحف العقول، و الحكم بعدم جواز الاستعمال فيما لم يرد عليه دليل بالخصوص، فيكون الأصل هو عدم الجواز الا ما ثبت الجواز فيه، و الاشكال على سند الخبر بأنه ضعيف مدفوع بانجباره بالعمل لحكاية الإجماع على المنع و نسبته الى جمهور الأصحاب، هذا ما عندى فى هذا الأمر.

الأمر الثالث: فى الانتفاع بعين النجس بما لا يعد استعمالا، و ذلك كالانتفاع بالميتة لوقود الحمام، أو الطعام الطير أو الكلاب، أو جعله فى بناء أو غيره، أو للتوصل الى قتل بعض الحيوانات المؤذية، و نحو ذلك مما يصدق عليه الإتلاف لا الاستعمال، و الأقوى فيه أيضا التحريم، لأن المنهى عنه فى النصوص هو الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف كما فى خبر تحف العقول الذى نهى فيه عن التقلب، و التقلب أعمّ من الاستعمال و خبر الكاهلى، و على بن المغيرة الوارد فيهما النهى عن الانتفاع، و بعد النهى عنه لا وجه لاختصاص التحريم بالاستعمال.

الرابع فى صرف النجس فيما لا يعد انتفاعا أيضا كبعض الانتفاعات المذكورة فى الأمر المتقدم مثل إطعام الكلب و نحوه حيث لا يعدّ انتفاعا، تنزيلا له منزلة المعدوم، و الأقوى فيه الجواز بعد عدم صدق الانتفاع عليه لعدم الدليل على حرمته

مع كون الأصل مقتضيا له.

الخامس: قد تقدم فى مبحث الميتة فى باب النجاسات اختصاص النجاسة بميتة ما له نفس سائلة و طهارة ما لا نفس له، و عليه فلا يحرم استعمال جلده، و لا شىء من اجزائه فيما لم يثبت حرمته كالأكل و نحوه، و لكن مقتضى إطلاق بعض النصوص هو المنع الا انه ينصرف الى المنع عن النجس منها، و لعل وجود هذا الإطلاق مع إطلاق بعض المتون كاف فى حسن الاحتياط فى التجنّب عنه، و لذا قال المصنف فى المتن:

و ان كان أحوط.

السادس: لا يجوز استعمال الظروف المغصوبة مطلقا فى الأكل أو الشرب، أو فى الوضوء أو الغسل، و امّا الحكم ببطلان الوضوء أو الغسل بما فيه فيحتاج تنقيحه الى بيان صور.

الاولى: ان يكون الوضوء بالماء الذى فى الظرف المغصوب بنحو الاغتراف منه تدريجا مع انحصار الماء بما فيه و عدم تمكنه من ماء غيره، فلا يخلو اما ان يكون الاغتراف منه على سبيل التدريج بقصد التخلص و التفريغ، أولا، فإن كان الاغتراف بقصد التخليص فلا إشكال فى جوازه و صحة الوضوء أو الغسل به بعد الاغتراف منه، و قد وقع الخلاف فى التعبير عن ضابط التخليص، و قيل انه يتحقق فيما إذا كان الاغتراف بقصد التخليص مطلقا.

و الحق ان يقال بتحققه بقصده فيما إذا كان الماء ملكا له، لا مباحا بالأصل، و لم يكن صبه فى الظرف المغصوب بفعله، فيعتبر فيه أمور ثلاثة أولها كون الماء ملكا له و ثانيها عدم كون قراره فى الظرف المغصوب بفعله و ثالثها قصده إخراج مائة عن

الظرف و تفريغ الظرف عنه.

اما اعتبار كون الماء ملكا له فلانه لو كان مباحا لا يكون اغترافه تخليصا بل هو تصرف فى الماء المغصوب، إذ لا موجب لجواز تصرفه فى الإناء المغصوب، و تفريغه عن الإناء الذى لا اضافة له اليه، و انما يحدث له الإضافة إليه بالتفريغ، فيقع الكلام حينئذ فى جواز تفريغه، و اما اعتبار ان لا يكون أشغل الظرف بمائه بفعله فلانه لو كان

كذلك يكون هو المفرط لماله بصبه فى المغصوب، فيكون كالمتوسط فى الأرض المغصوبة الذى يكون معاقبا على الخروج منها بالنهى السابق الساقط من جهة كونه بنفسه، ادخل نفسه فيها فصار منشأ للتصرف.

و اما اعتبار قصد التخليص فيما كان الماء ملكا له و لم يكن إشغاله بفعله فواضح، حيث ان التخلص قصدى يتوقف تحققه على القصد، و ان لم يكن الاغتراف بعنوان التخلص بان لم يكن بقصده، أو لم يكن الماء ملكا له، بل كان مباحا، أو كان ملكا له و لكن كان اشغال المغصوب به بفعله، فاغترف تدريجا، بان اغترف مقدارا منه غسل به وجهه ثم مقدارا آخر غسل به يده اليمنى، ثم مقدارا آخر غسل به يده اليسرى، فالمعروف بين الأصحاب هو بطلان الوضوء أو الغسل به كذلك، و ذلك لعدم التكليف الفعلى بالوضوء أو الغسل حين الشروع فى غسل الوجه فى الوضوء أو الرأس و الرقبة فى الغسل، لان فعلية التكليف بها مشروطة بالقدرة العينية على إتيان الجزء الأول منهما عينا و تعقبه بالقدرة على الإتيان ببقية الاجزاء على النحو المعقول من تصوير الشرط المتأخر، لكن القدرة على بقية الأجزاء غير حاصلة من جهة منعه عن الاعتراف لكونه حراما شرعا، و المنع الشرعى كالمنع العقلى فى انسلاب القدرة بسببه، و مع عدم القدرة عليها لا يكون التكليف بهما فعليا لكون المفروض انحصار الماء بما فى الإناء المغصوب فيكون تكليفه التيمم حينئذ، فيبطل وضوئه أو غسله حينئذ لعدم التكليف به فعلا، هذا ما هو المعروف بين الأصحاب.

و لكن خالف صاحب الفصول (قده) فى الحكم بالبطلان، و قال: بفعلية التكليف عند الإتيان بالجزء الأول بالاغتراف الأول مشروطا بالعصيان المتأخر بالاغترافات التى تقع بعد الاغتراف الأول، فيكون تعقب العصيان المتأخر بالاغترافات الواقعة بعد الاغتراف الأول شرطا فى فعلية التكليف بغسل الجزء المتقدم.

و لا يخفى ان ما ذكره يتم لو لم يكن ملاك التكليف بالوضوء أو الغسل مشروطا بالقدرة حتى يقال بصحتهما فى الفرض المذكور، امّا بالملاك أو بالخطاب الترتبى المتوقف على الملاك، و امّا لو كان التكليف بهما مشروطا بالقدرة بملاكه لا بحسن

خطابه فقط، فلا يمكن تصحيحه عند عدم القدرة عليه لا بالملاك و لا بالخطاب الترتبى المتوقف على الملاك، لكن التكليف بالوضوء من جهة مقابلته مع التيمم المشروط بعدم التمكن من استعمال الماء مشروط بالقدرة فى ظاهر الخطاب المستفاد منه اشتراطه بالقدرة ملاكا و خطابا، لا بالخطاب فقط، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول، و سيجىء شرذمة منه فى بحث التيمم فانتظر هذا تمام الكلام فى الاعتراف التدريجى مع انحصار الماء بما فى المغصوب.

الصورة الثانية و هى الصورة الأولى بعينها، لكن مع وجود ماء آخر غير ما فى الإناء المغصوب، و لا ينبغى الإشكال فى جواز التفريغ منه مع صدق عنوان التخليص عليه، كما لا إشكال فى حرمته مع عدم صدق التخليص، و صحة الوضوء أو الغسل به إذا كان التفريغ دفعة بان صب ما فيه من الماء فى الإناء المباح ثم توضأ أو اغتسل عنه، و انما البحث فيما إذا كان التفريغ بالتدريج، بأن أخذ غرفة و غسل بها وجهه مثلا فى الوضوء، ثم اخرى و هكذا، و لا إشكال فى فعلية التكليف بالوضوء أو الغسل فى هذه الصورة لوجود ماء آخر غير ما فى المغصوب، فحينئذ لا بد من ان ينظر انّ حركته الوضوئى أو الغسلى هل تصير تصرفا فى المغصوب أم لا، فعلى الأول تصير منهيا عنه بعنوان كونه تصرفا فى المغصوب فيدخل فى باب اجتماع الأمر و النهى فيبطل

وضوئه أو غسله بناء على امتناع الاجتماع، و تغليب جانب النهى، و يصح بناء على تغليب جانب الأمر، أو جواز الاجتماع و تساقط الأمر و النهى عن مورد الاجتماع بالمعارضة، و يكون صحته حينئذ بالملاك.
فالعمدة حينئذ هو التفحص عن كون الحركة الوضوئى أو الغسلى تصرفا فى المغصوب، فنقول أول أفعال الوضوء هو صب الماء على الوجه الذى به يحصل الغسل، و من المعلوم أنه ليس تصرفا فى الإناء المغصوب، و اما اغترافه من الإناء فهو مقدمة للغسل، لكن المقدمة إذا كانت محرمة فمع عدم الانحصار بها لا- يسقط الواجب عن وجوبه، بل يجب الإتيان به بمقدمة أخرى غير محرمة، و مع انحصار المقدمة بالمحرمة يراعى الأقوى منهما ملاكا، فيسقط الواجب إذا كان ملاك حرمة المقدمة أقوى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۳۶
من ملاكه، و تسقط حرمة المقدمة إذا كان ملاك الواجب أقوى من ملاك حرمتها، و مع تساوى الملاكين يسقط الواجب أيضا من جهة تقدم وجود المقدمة على وجود ذيها بالزمان حسبما فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه هذا حكم المقدمة المحرمة إذا كانت مقدمة للواجب.
انما الكلام فى حرمة الاغتراف من جهة كونه تصرفا فى المغصوب، فربما يقال بأنه تصرف فى الماء المباح الذى فى الإناء، لا فى الإناء نفسه، و استدل له كما فى مستمسك العروة بأن الاستعمال عبارة عن اعمال الشىء فيما يصلح له، و الإناء انّما يصلح للظرفية فاستعماله انما يكون بجعله ظرفا للماء، و اما غسل الوجه بالماء المأخوذ منه فإنما يكون استعمالا للماء لا للإناء انتهى، و لا- يخفى ما فيه فان الاستعمال ليس عبارة عن اعمال الشىء فى خصوص ما يصلح له، بل لو أعمله فى غير ما يصلح له أيضا يمكن ان يصدق عليه الاستعمال، فالمناط صدقه عرفا و لو كان بإعماله فى غير ما يصلح له، مع انه على تقدير تسليم ما ذكره من اختصاصه بأعمال الشىء فى خصوص ما يصلح له الاغتراف من الإناء اعمال له فيما يصلح له، حيث ان إفراغ الإناء عن الشىء مثل إشغاله اعمال له فيما يصلح له، و لا يختص الاستعمال بخصوص جعله ظرفا للماء بصب الماء فيه، بل يحصل بإفراغه عنه أيضا، و لذا يكون الأكل و الشرب من آنية الذهب أو الفضة استعمالا لها، و كأنه دام بقائه تخيل انحصار وجه الحرمة بكون الحركة الوضوئى أو الغسلى مصداقا للتصرف المحرم، و لذا قال: و امّا غسل الوجه بالماء المأخوذ منه فإنما يكون استعمالا للماء لا للإناء، و ما ذكره حق لكن الكلام انما هو فى الاغتراف من الإناء الذى هو مقدمة للغسل، و مع كونه محرما يبطل ذيها الذى يؤتى به بتلك المقدمة المحرمة مع إمكان إتيانه بمقدمة أخرى غير محرمة، حيث ان العقل حينئذ يخصص المأتى بغيرها بالامتثال، و يحكم بعدم تحقق الامتثال بما تكون مقدمته محرمة مع إمكان الإتيان بغيرها، فالحق فى هذه الصورة أيضا بطلان الوضوء أو الغسل الذى يؤتى به بالاغتراف التدريجى عن الماء المباح الذى فى الظرف المغصوب مع عدم صدق عنوان التخليص عليه، كما ذكره فى المتن بقوله
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۳۷
بل مطلقا.
و خلاصة الكلام فى المقام انه يستدل لبطلان الوضوء فى الصورة الثانية بوجهين، الأول ان اغتراف الماء من الإناء المغصوب و ان لم يكن مصداقا للوضوء حقيقة بل هو مقدمة له الا انّه يصدق على الوضوء به انه تصرف فى المغصوب عرفا، و بهذا الوجه يستدل المصنف على البطلان فيما يأتى من شرائط الوضوء، حيث يقول فى المسألة الثالثة من فصل شرائط الوضوء: ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا، لكن يرده انه لا مسرح لحكم العرف بالتصرف الوضوئى فى المغصوب بعد حكم العقل بالتغاير، و كون المسألة عقلية.
الثانى من جهة حكم العقل بعدم تحقق الامتثال فى إتيان الواجب بالمقدمة المحرمة مع إمكان الإتيان بغيرها فيما إذا كان

الواجب عباديا يعتبر فى صحته قصد التقرب، و هذا الوجه قوى يجب الأخذ به، و مما ذكرناه يظهر حكم الصورة الثالثة، و هى ما إذا كان الوضوء أو الغسل منه بنحو الارتماس فيه و الصورة الرابعة، و هى ما إذا كانا بنحو حمل الظرف و الصب منه على العضو، بل صدق الاستعمال فيهما أظهر، و لا يشكل فى صدقه فيما إذا كان بنحو الارتماس فيما إذا لم يوجب الرمس فيه تموّج الماء على السطح الداخل للإناء، و لا حركته عليه كما استشكله فى المستمسك، و لا فى صدق الاستعمال على الصب على العضو، و ان كان لا يتحد مع الحركة الوضوئى أو الغسلى الا انه كالاغتراف من الماء يكون من المقدمات، و يكون حاله كحال الاغتراف.

[مسألة ۲ أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية]

مسألة ۲ أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية، بشرط ان لا تكون من الجلود و الا فمحكومة بالنجاسة إلا إذا علم تذكية حيوانها، أو علم سبق يد مسلم عليها، و كذا غير الجلود و غير الظروف مما فى أيديهم مما يحتاج إلى التذكية كاللحم و الشحم و الألية فإنها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بالتذكية أو سبق يد المسلم عليه، و اما ما لا يحتاج إلى التذكية فمحكومة بالطهارة إلا مع العلم

بالنجاسة، و لا يكفى الظن بملاقاتهم لها مع الرطوبة، و المشكوك فى كونه من جلد الحيوان أو من شحمه أو أليته محكوم بعدم كونه منه فيحكم عليه بالطهارة و ان أخذ من الكافر.

فى هذه المسألة أمور، الأول: أو انى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة الواقعية عند العلم بها، و بالطهارة الظاهرية عند الشك فى الطهارة الواقعية كغيرها مما يشك فى طهارته، و الحكم فى الأول واضح لا يحتاج الى البيان، و يستدل للثانى أعنى للطهارة الظاهرية بالإجماع عليه حسبما يدّعيه فى كشف اللثام، و فى الحدائق انه لم يقل بخلاف ذلك غير الشيخ فى ما اعلم، و قد حكى قبل ذلك عن خلاف الشيخ بأنه قائل بعدم جواز استعمال أوانى المشركين من أهل الذمة و غيرهم، ثم قال بعد نقل عبارة الخلاف بأنه لم أقف فى كتب أصحابنا على من نقل خلافه فى هذه المسألة مع ان كلامه صريح فى ذلك.

و قد أورد على الحدائق أكثر من تأخر عنه بأن عبارة الخلاف المحكية ظاهرة فى النجاسة الواقعية الحاصلة من مباشرة المشركين مع الرطوبة، كما يدل عليه استدلاله بآية نجاسة المشركين، و بالإجماع و جعل المخالف الشافعى و أبا حنيفة و كلامنا فى المقام فى الطهارة الظاهرية عند الشك فى مباشرتهم مع الرطوبة، فليس عبارته صريحة و لا ظاهرة فى الخلاف، و لذلك لم يسند الخلاف اليه من أصحابنا كما يعترف به صاحب الحدائق أيضا.

و يستدل أيضا بجملة من الاخبار، منها صحيح ابن سنان قال: سأل أبى أبا عبد اللّه عليه السّلام- و انا حاضر- انى أعير الذمى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده على، فاغسله قبل ان أصلى فيه، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» و لا منافاة بين دلالته على حجية الاستصحاب، و بين دلالته على طهارة ما فى أيدى المشركين ما لم يعلم ملاقاتهم له مع الرطوبة المسرية، و منها صحيح معاوية بن عمار الوارد فى الثياب السابرية، و قد تقدم فى البحث عن اخبار

الوكيل فى التطهير، و منها خبر معلى بن خنيس قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا بأس بالصلاة فى الثياب التى تعملها المجوس و النصارى و اليهود».

و منهـا خـبر ابى على البزاز عن أبيه قـال: سـألت جعفر بن محمّـد عليه السّـلام عن الثوب يعمله أهـل الكتـاب أصـلى فيه قبـل ان يغسل؟ قال: «لا بأس و ان يغسل أحبّ اليّ» و منها خبر ابى بصـير عن الباقر عليه السّـلام عن الثوب الجديد يعمله الحائك أصـلى فيه؟

قال: «نعم».

و منهـا خبر أبى جميلـة عن الصـادق عليه السّـلام انه سـأله عن ثوب المجوسـى ألبسه و أصـلى فيه؟ قال عليه السّـلام: «نعم» قلت: يشـربون الخمر، قال: «نعم نحن نشترى الثياب السابرية فنلبسـها و لا نغسلها» و منها خبر الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان عليه السّـلام عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة و لا يغتسلون من الجنابة، و ينسجون لنا ثيابا، فهل يجوز الصلاة فيها من قبل ان تغسل؟ فكتب عليه السّـلام إليه فى الجواب: «لا بأس بالصـلاة فيها» و منها خبر حسـين بن علوان عن الصادق عن أبيه عليهما السّـلام: «ان عليا كان لا يرى بالصلاة بأسا فى الثوب الذى يشترى من النصارى و اليهود و المجوسى قبل ان تغسل: يعنى ثياب التى تكون فى أيديهم فينسجونها و ليست ثيابهم التى يلبسونها، و قد حمل قوله:

«فينسجونها» على انها مظنة النجاسة و انها لا تخلو منها غالبا، لا ما علم بنجاستها.

و هذه الاخبار كما ترى و ان وردت فى مورد الثياب لكنها تدل على كون ما فى أيدى المشركين محكومة بالطهارة، فيصير دليلا على طهارة أوانيهم أيضا.

لكنها معارضـة بما تـدل على المنع عن الأكل من آنيتهم أو الصـلاة فى ثيابهم، ففى روايـة محمّد بن مسـلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن آنية أهل الذمة و المجوس؟

فقال: «لا تأكلوا فى آنيتهم و لا من طعامهم الذى يطبخون و لا فى آنيتهم التى يشربون فيها الخمر».

و خبر إسـماعيل بن جابر قال قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تأكل ذبائحهم و لا تأكل فى آنيتهم» يعنى أهل الكتاب، و خبر عبد اللّه بن سـنان قال: سأل أبى أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجرى و يشـرب الخمر فيرده، أ يصلى فيه

قبـل ان يغسـله؟ قـال عليه السّـلام: «لا- يصـلى فيه حتى يغسـله» و قـد حمـل تلـك الاخبار على ما إذا علم بمباشـرتهم مع الرطوبة المسـرية جمعـا بينها و بين الاخبار المتقدمـة، و لا بأس به بعـد كون الحكم مما لا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع مع انه على تقـدير المنع عن حملها عليه ساقطـة عن الاعتبار بالاعراض عن العمل بها، على ما هو المختار عندنا فى حجية الاخبار، و لا ينبغى التأمل فى المسألة أصلا.

الثانى الجلود المأخوذة من أيديهم محكومة بالنجاسة، و هذا مما لا اشـكال فيه، و انما الكلام فى ان الحكم بنجاسـتها هل هو من جهـة كون أيـديهم امارة على عـدم التذكيـة، أو انها لا تكون امارة عليه، بل الحكم بنجاسـة الجلود التى بأيديهم من جهة أصالة عدم التذكية، مع عدم قيام امارة عليها فان فيه وجهين، و الحق عدم كونها امارة على عدم التذكية، كما أشـرنا إليه فى باب الميتة من مبحث النجاسات، و فصـلناه فى البحث عن لباس المصـلى فى كتاب الصلاة، و كيف كان فلا ثمرة له فى المقام، و انما تظهر فيما لو تقارن يـد المسـلم مع يـد الكافر فإنه يتساقطان، بناء على كون يـد الكافر امارة على عـدم التذكية، و يحكم بكونه مذكى بحكم يد المسلم، بناء على عدم أمارية يد الكافر.

و لكن يمكن ان يقـال بنـاء على أماريـة يـده ان المسـتفاد من الاخبـار على تقـدير تسليم أماريـة يـده هـو أماريتهـا على عـدمها اللااقتضائى لها، لا انها مقتضية لعدمها لكى تكون معارضة مع يد المسلم المقتضية لها.

و فيه منع، ضرورة ان هـذا إنكار لأصل الأماريـة، إذ لا معنى للاماريـة اللااقتضائيـة للتذكيـة بعـد فرض كونها امارة لعدمها، هذا حكم ما أخـذ منهم من الجلود حيث انّها محكومـة بالنجاسـة إلا مع العلم بتـذكيتها أو كونها فى يـد المسـلم و انهم أخـذوها من المسـلمين. و كـانت يـد المسـلم سابقه على أيـديهم، كما انه يحكم بنجاسـة ما فى أيـدى المسـلم إذا علم بسـبق يـد الكافر على أيديهم و انهم أخذوها من الكفار، كما فى الجلود المسوقة من بلاد الكفر فى هذه الأعصار المشومة إلا إذا احتمل فى حق بائعها المسلم إحراز التذكية، لكونه معتنيا بالدين و لا يكون ممن لا يبالى به، لكى يتحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۴۱

موضوع أصالة الصـحة فى حقه، و لا يخفى انعدامه بين التجار فى هذه الأعصار- أعاذنا اللّه تعالى من شرورها- هذا حال الجلود المأخوذة من الكفار، و هكذا الكلام فيما بأيديهم مما يحتاج إلى التذكية كاللحم و الشحم و الألية و نحوها، فإنها كلها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بالتذكية أو العلم بسبق يد المسلم عليه.

الثالث: لا اعتبار بظنّ النجاسـة، و لا دليل على اعتبار الظن بها، و قـد مر فى مبحث النجاسـة و فيما يثبت به الطهارة و النجاسة، فلا يكفى الظن بملاقـاتهم لهـا مع الرطوبـة بل الأخبار المتقدمـة فى الثوب المسـبوق بيـد الكافر و سؤال الراوى عن كونهم يشـربون الخمر و يأكلون الخنزير الظاهر منه بيان مظنـة نجاسـة الثوب، و نفى البأس فى الجواب عنه دليل قوى على عـدم حجية الظن كما هو واضح.

الرابع: ما يشك فى كونه من الحيوان يحكم عليه بالطهارة، لقاعـدتها مع كون الشـبهة مصداقيـة، و عدم أصل موضوعى يحرز به حال المشكوك فيكون مجرى قاعدة الطهارة بالاتفاق، و قول المصنف (قده) محكوم بعدم كونه منه لا يخلو عن شىء، حيث لا أصل يحكم به بعدم كونه منه، بل ليس فى البين إلا قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

[مسألة ۳ يجوز استعمال أوانى الخمر بعد غسلها]

مسألة ۳ يجوز استعمال أوانى الخمر بعد غسلها و ان كانت من الخشب أو القرع أو الخزف الغير المطلى بالقير أو نحوه، و لا يضر نجاسة باطنها بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجا بل داخلا فقط، نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر الى باطنه إلا إذا غسل على وجه يطهر باطنه أيضا.

فى هـذه المسألـة أمران، الأول: يجوز اسـتعمال أوانى الخمر بعـد غسـلها ان كانت صـلبة كما إذا كانت من نحاس أو رصاص أو زجاج، أو كانت مقيرا أو مـدهونا بالزجاج المعروف (بكاشـى گرفته شده) و قد حكى عليه الإجماع عن المعتبر و المنتهى، و فى الجواهر ان جواز استعمالها من الضرورى و البديهى، و يدل عليه من الاخبار ما ورد فى جواز استعمالها مطلقا حسبما نذكر قريبا.

الأـمر الثـانى: فى البحث عن حكم اسـتعمال مـا كـان رخوا منها لا يمنع عن نفوذ الخمر فى باطنها، كما لو كان خشـبا أو قرعا أو خزفا غير مدهون و لا مطلى بالقير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۴۲

و المشـهور فيه على الجواز أيضا، و استدل له بالأصل، أعنى أصالة الإباحة، و عمومات الدالة على جواز الانتفاع بما لم يرد المنع عن الانتفـاع به، و مـا ورد فى جواز اسـتعمال ظرف الخمر، كخبر عمـار عن الصـادق عليه السّـلام قال: سألته عن الـدن يكون فيه الخمر، هـل يصـلح ان يكون فيه خـل أو مـاء أو كامـخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس» و عن الإبريق و غيره يكون فيه خمر أ يصـلح ان يكون فيهـا مـاء؟ قـال: «إذا غسل فلا بأس» و خبر حفص الأعور، قال: قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام: الـدن يكون فيه

الخمر، ثمّ يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: «نعم» و يقيد إطلاقه بما بعد الغسل بقرينة خبر العمار، قال الشيخ فى التهذيب: المراد انه إذا جفف بعد ان يغسل، و خبره الأخر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى آخذ الزكاة «۱»، فيقال: انه إذا جعل فيها الخمر و غسلت كان أطيب لها، فنأخذ الزكاة فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثمّ نصبه و نجعل فيها البختج؟ فقال عليه السّلام:
«لا بأس».

و عن نهاية الشيخ و ابن البراج و ابن الجنيد المنع عن استعماله، و استدلّ لهم بان فى الخمر حدة فتسرع فى النفوذ فى الباطن، و بصحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن نبيذ قد سكن غليانه؟ فقال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «كل مسكر حرام» قال: و سألته عن الظروف؟ فقال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الدبا «۲» و المزفّت و زدتم أنتم الحنتم «۳» يعنى الغضار «۴»» و المزفت يعنى الزفت الذى يكون فى الرق

---

(۱) الزكاة بضم المعجمة: زق الشراب.

(۲) الدبا: القرع، و المزفت من الأوعية هو الإناء الذى طلى بالزفت بالكسر و هو القار.

(۳) الحنتم، فى النهاية الحنتم جرار مدهونة خضر كانت يحمل فيها الخمر إلى المدينة، ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله، واحدتها حنتمة، الزق بالكسر: السقاء أو جلد يجزر و لا ينتف للشراب و غيره، و الخوابى جمع خابية: و هى الدن (وافى).

(۴) الغضار بالغين المعجمة و الضاد: الطين اللازب الأخضر الحر، يسمونه بالفارسية (كاشى) و قد يعبر عنه بدهن لازب اخضر.

و يصب فى الخوابى ليكون أجود للخمر» قال: و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص؟

فقال: «لا بأس بها» و خبر ابى الربيع الشامى عن الصادق عليه السّلام قال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن كل مسكر، فكل مسكر حرام» فقلت له: فالظروف التى يصنع فيها منه؟

فقال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الدبا و المزفت و الحنتم و النقير» قلت: ما ذاك؟

قال: «الدبا: القرع، و المزفت: الدنان، و الحنتم: جرار خضر، و النقير: خشب كانت الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف ينبذون فيها».

و أجيب عن الأول بأنه ان أريد به ان نفوذ الخمر فى باطن الإناء مانع عن نفوذ الماء الطاهر فيه لكى يطهر به، ففيه انه خلاف الوجدان، فإنه كثيرا ما يقطع بوصول الماء الى جميع منافذه التى وصل اليه الخمر، لا سيما لو وضعت الآنية فى كر أو جار الى ان ارتوت من الماء، مع ان الماء أسرع نفوذا من الخمر لكونه الطف و أقل خليطا منها، مع انه على تقدير تسليم ذلك تكون غاية ما ذكر عدم قبول الاجزاء الباطنية منه للتطهير، و هذا لا يمنع عن طهارة ظاهره بالغسل، و انما يقتضى نجاسة ما يترشح منه، و هذا لا يقتضى المنع عن استعماله، و ان أريد به ان ما نفذ فى باطنه من الخمر مانع عن وصول الماء اليه باقيا على إطلاقه، فيبقى المتنجس على حاله، فيكون ما لا يقبل التطهير كالدهن المتنجس و الذهب المائع، ففيه انه أيضا خلاف الوجدان، مع انه على تقدير تسليمه خارج عن محل البحث، إذ الكلام فيما لا يكون كذلك.

و أجيب عما تمسك به من الخبرين بالمنع عن حجيتهما بعد الاعراض عن العمل بهما، على ما هو المختار عندنا فى حجية الاخبار، مع ان الظاهر فى صحيح ابن مسلم من قوله عليه السّلام «و زدتم أنتم الحنتم يعنى الغضار و المزفت» هو الإنكار على السائل فى إلحاقهما بما نهى عنه، و مع ان الظاهر من خبر ابى الربيع هو النهى عنهما، فتقع بينهما المعارضة من هذه الجهة، و مع الإغماض عن ذلك فهما مشتملان على ما قام الإجماع على قبوله الطهر، و هو الصلب من الإناء كالمزفت و المغضور، لما عرفت

من خروج الصلب عن محل الخلاف، و انما الخلاف فيما ينفذ فيه الماء لرخاوته، مع ما فيهما من الاجمال الموجب لسقوطهما عن الاستدلال، إذ لم يعلم ان المنهى عنه هو استعمال

تلك و لو بعد غسلها فى المأكل و المشرب و نحوهما، أو المنهى عنه هو اتخاذها لوضع المسكرات فيها، كما يؤيده تفسير «الحنتم» بكونها ما تحمل فيها الخمر إلى المدينة.

و صحيح ابن مسلم لا يخلو عن الاضطراب، حيث ان فى ذيله: قال: و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص؟ فقال: «لا بأس بهما» لا يلائم مع النهى عن المزفت، و فى المستمسك ان الصحيح غير ظاهر فى خصوص ظروف الخمر، أقول: و لا يخفى ما فيه، إذ الظاهر ان قول السائل:- و سألته عن الظروف- بعد سؤاله عن النبيذ، و جواب الامام عن الظروف التى يستعمل فى الخمر كالحنتم و الزق، و تفسير المزفت فى الخبر نفسه: بالزفت الذى يكون فى الزق، و يصب فى الخوابى ليكون أجود، قرائن على ان المراد من الظروف: هو ظروف الخمر، و يكون النهى عن الظروف المستعملة فى الخمر.

و كيف كان يمكن حمل هذين الخبرين على استعمال تلك الظروف لخصوص الانتباذ لكون ظرفيتها للخمر تؤثر فى سرعة انقلاب النبيذ الملقى فيها الى الخمر، فالنهى من تلك الجهة لا يلازم مع النهى عن استعمالها فى غير الانتباذ، و على هذا الاحتمال فلا يمكن جعلهما دليلا على كراهة استعمالها أيضا، كما لا يكونان دليلا على حرمته، فلا يبقى دليل على الكراهة، اللهم الا ان يقال- كما فى الجواهر-: انه لا بأس مع ذلك فى القول بالكراهة تخلصا من شبهة الخلاف، بل و الاحتمال فى الاخبار، و استظهارا فى الاحتياط، و نحو ذلك مما يكتفى به فيها للتسامح انتهى.

[مسألة ۴ يحرم استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل]

مسألة ۴ يحرم استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل و تطهير النجاسات و غيرها من سائر الاستعمالات حتى وضعها على الرفوف للتزيين، بل يحرم تزيين المساجد و المشاهد المشرفة بها، بل يحرم اقتنائها من غير استعمال، و يحرم بيعها و شرائها و صياغها و أخذ الأجرة عليها، بل نفس الأجرة أيضا حرام لأنها عوض المحرم و إذا حرم اللّه شيئا حرم ثمنه.

فى هذه المسألة أمور، الأول فى استعمال آنية الذهب و الفضة فى الأكل أو الشرب، و الحكم بحرمته لعله متفق عليه بين علماء الإسلام من الخاصة و العامة،

و لم يحك الخلاف صريحا فى ذلك الا عن داود من العامة فى خصوص الأكل حيث حكى عنه حرمة الشرب فى الانية المتخذة منهما خاصة، و عن خلاف الشيخ حيث انه فى مقام التعبير أطلق لفظ الكراهة، لكن لم يعلم خلافه لاحتمال إرادة الحرمة منها، و كان تعبيره بها للاقتفاء بالنصوص، و يدل على ذلك تصريحه بعدم جواز الاستعمال فى كتاب الزكاة من الخلاف، و كيف كان و يدل على حرمة استعمالها فى الأكل و الشرب اخبار متظافرة، كالنبوى المروى عن طرق العامة: «لا تشربوا فى آنية الذهب و الفضة و لا تأكلوا فى صحافها «۱» فإنها لهم فى الدنيا و لكم فى الآخرة» و العلوى المروى عنهم أيضا انه عليه السّلام قال: «الذى بشرب فى آنية الذهب و الفضة إنما يجر جر فى بطنه نارا».

و صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن آنية الذهب و الفضة؟ فكرههما، فقلت: قد

روى بعض أصحابنا انه كان لأبى الحسن عليه السّلام مرآة ملبسة فضة، فقال: «لا و اللّه انما كانت لها حلقة من فضة و هى عندى» ثم قال:

«ان العباس حين عذر «٢» عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل الصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن فكسر» و عن الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: «لا تأكل فى آنية من فضة و لا مفضضة» و عن داود بن سرحان عن الصادق عليه السّلام قال: «لا تأكل فى آنية الذهب و الفضة» و عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «انه نهى عن آنية الذهب و الفضة» و عن موسى بن بكير عن ابى الحسن عليه السّلام قال: «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» و عن سماعة عن الصادق عليه السّلام قال: «لا ينبغى الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن يونس بن يعقوب عن أخيه يوسف قال: كنت مع ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الحجر فاستقى ماء، فاتى بقدح من صفر، فقال رجل ان عباد

---

(١) الصحاف: القصاع، و مفردها الصحفة: كالقصعة الكبيرة منبسطة تشبع الخمسة (مجمع البحرين).

(٢) عذر الغلام بالعين المهملة و الذال المعجمة: ختنه، و الاعذار: الاختتان (وافى).

بن كثير يكره الشرب فى الصفر، فقال: «لا بأس، إلا سألته أذهب هو أم فضة».

و عن حسين بن زيد عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام فى حديث المناهى قال:

«نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السّلام «ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهاهم عن سبع، منها الشرب فى آنية الذهب و الفضة» و عن ثعلبة بن ميمون عن الصادق عليه السّلام «انه كره الشرب فى الفضة و فى القدح المفضض و كذلك ان يدهن فى مدهن مفضض و المشطة كذلك» و عن الصدوق روايتها عن الثعلبة مع زيادة «فان لم يجد بدأ من الشرب فى القدح المفضض عدل بفمه عن مواضع الفضة».

و هذه الاخبار كما ترى بين ما ورد فى حكم الأكل و الشرب، أو الأكل بدون ذكر الشرب، أو الشرب بدون ذكر الأكل، أو النهى عن استعماله الدال على المنع عن مطلق استعماله، ثم انها بين ما عبّر فيها بلفظ النهى، و ما عبر فيها بصيغته، و ما عبر فيه بلفظة الكراهة، و ما عبر فيه بلفظة (لا ينبغى، و الأولان: أى ما عبر فيه بلفظ النهى أو بصيغته، ظاهران فى التحريم، لما ثبت فى الأصول من دلالة النهى بمادته و هيئته على الحرمة، و ما عبر فيه بلفظ الكراهة لا يكون ظاهرا فى التحريم، الا انه لا يكون له ظهور فى الكراهة المصطلحة، لكون الكراهة ظاهرة فيها فى عرف الفقهاء و اما فى لسان الاخبار فلا ظهور لها فى دلالتها على هذا المعنى، نعم ليست ظاهرة فى الحرمة أيضا الا انها لا تكون آبية عن الحمل عليها لو دلت عليه قرينة، كما انها ليست صالحة لأن تكون قرينة على صرف الأخبار الظاهرة فى الحرمة عنها، و حملها على الكراهة المصطلحة.

و بهذا الوجه جمع بين الطوائف الثلاث اعنى ما عبر فيه بمادة النهى و ما عبر فيه بصيغته، و ما عبر فيه بلفظ الكراهة، بقى ما عبر فيه بلفظة (لا ينبغى) و الانصاف ظهوره فى الكراهة الا انه بهذا المعنى الظاهر معرض عنه، فلو أمكن حمله على الحرمة بقرينة الأخبار المتقدمة فهو و الا فلا محيص عن طرحه، لسقوطه عن الحجية لإعراض الأصحاب عنه، و إجماعهم على خلافه، و كيف كان فلا إشكال فى حرمة الأكل و الشرب من آنية

الذهب و الفضة الا انه ينبغى التنبيه على أمور.

الأول ظاهر تلك الاخبار كون حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة نفسيا من حيث ذاتهما، لا من جهة كونهما مصداقا لاستعمالهما، و ان حرمتهما من جهة صدق الاستعمال المحرم عليهما، فايصال ما فى الانية الى الجوف على وجه يصدق عليه الأكل أو الشرب فى الانية عرفا هو المحرم سواء صدق عليه استعمال آنية الذهب و الفضة عقلا أم لا، و كان الاستعمال من المقدمات الوجودية لما يصدق عليه الأكل أو الشرب أم لا، لان المناط فى الحرمة هو صدق عنوان الأكل أو الشرب من آنيتها كما هو المستفاد من تلك الأخبار.

الثاني: لا فرق فى حرمة الأكل أو الشرب من آنيتهما بين ما إذا كان الأكل أو الشرب منهما بمباشرة الفم نفسه بلا توسيط آلة، أو كانا بالآلة من يد أو غيرها مثل الملعقة و نحوها، و ذلك لصدق الأكل و الشرب منهما فى الجميع.

الثالث: هل المأكول أو المشروب منهما يحرم؟ أو تختص الحرمة بالأكل أو الشرب و لا تسرى إلى المأكول أو المشروب أيضا وجهان، لا يخلو الأول منهما عن وجه، و سيأتى تحقيقه فى ذيل المسألة الحادية عشرة.

الأمر الثانى فى استعمال آنيتهما فى غير الأكل أو الشرب من سائر الاستعمالات كالوضوء و الغسل و نحوهما من التعبديات و تطهير النجاسات و نحوه من التوصليات و غير ذلك من الاستعمالات كالطبخ و نحوه، و بالجملة استعمالها فيما بعد استعمالا، و المعروف بين الأصحاب حرمته، و حكى الإجماع عليها عن غير واحد من كتب الأصحاب كالمنتهى و التذكرة و المدارك، و لم يحك الخلاف فى ذلك عن أحد إلا عن ظاهر من اقتصر فى ذكر المحرم من استعمالها على الأكل و الشرب و لم يتعرض لغيرهما كالمفيد و سلار و النهاية، و لكنه يحمل على ارادة المثال، لا على قصر الحرمة بهما.

و كيف كان فما هو المعروف هو الأقوى لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه، و ذلك كخبر محمّد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السّلام و خبر موسى بن بكير المروى عن ابى الحسن المتقدمين، بل و صحيحة ابن بزيع المتقدمة التى فيها: سألت أبا الحسن

الرضا عليه السّلام «عن آنية الذهب و الفضة فكرههما» إلخ، بناء على حمل الكراهة على الحرمة كما تقدم فى الأمر الأول، فإن الظاهر من إطلاق النهى هو حرمة استعمالها مطلقا، و لا موجب لتقييد إطلاقهما بخصوص الأكل و الشرب، بقرينة ما اقتصر فيه من الاخبار على ذكرهما فقط، و ذلك لكونهما متوافقين، مع عدم ما يدلّ على وحدة المطلوب مع احتمال كون الاقتصار فى الاخبار المذكورة فيها الأكل و الشرب من باب المثال كما يؤيده اقتصار بعض منها بذكر الأكل كخبر الحلبى المروى عن الصادق عليه السّلام و خبر داود بن سرحان المروى عنه عليه السّلام و بعض آخر منها بذكر الشرب كخبر حسين بن زيد و خبر مسعدة بن صدقة، و خبر ثعلبة بن ميمون المروى كل واحد منها عن الصادق و بالجملة بعد ورود الدليل على العموم و قيام العمل عليه لا ينبغى الكلام فيه، و يجب القول بمضمونه من غير تأمل، هذا بالنسبة إلى حرمة مطلق الاستعمالات التى منها الوضوء و الغسل و اما بالنسبة إلى بطلان الوضوء و الغسل و كل أمر تعبدى باستعمالها كالتيمم بالتراب الذى فى آنية الذهب أو الفضة فسيأتى الكلام فيه فى المسألة الثالثة عشر.

الأمر الثالث فى حكم وضعها على الرفوف للتزيين اعلم ان ظاهر كثير من العبارات هو حرمة التزين بانية الذهب و الفضة، و انما وقع البحث عن مدركها فعن قواعد العلامة بل و غيرها من كتب الأصحاب هو كون اتخاذها للتزين من مصاديق اقتنائها، فيحرم بناء على حرمة اقتنائها، و جعله فى الجواهر من مصاديق الاستعمال إذ الاتخاذ للتزين نحو من الاستعمال، و ادعى ان الاستعمال أعم من استعمالها فى التظرف بها، و أورد عليه فى المستمسك بقوله: و لكنه غير ظاهر فان الاستعمال لا يشمل التزين، أقول: استعمال كل شيء انما هو اعماله فيما أعدّ له و لعل الظاهر من عرف بلادنا هو كون المقصود الأصلى من صياغة الأوانى من

الـذهب أو الفضة هو التزين، بل المعمول منهما فيما أعدّ له كالشـرب من الفنجان المصـنوع منهما مثلا انما هو للتزيين به، و عليه فيكون وضـعها على الرفوف للتزين بها من مصاديق استعمالها لو لم يكن من أظهرها، و على ایّ حال فلا ينبغى التأمل فى حرمته، اما لكونه من مصاديق الاقتناء أو لكونه

من افراد الاسـتعمال أو لكونه من أنواع الانتفـاع لو كـان المراد به الأـعمّ من الاسـتعمال بناء على حرمته بـذاك المعنى العام كما تسـتظهر حرمته من الجملـة المـذكورة فى خبر موسـى بن بكير المتقـدم: «آنيـة الـذهب و الفضـة متاع الذين لا يوقنون» بناء على تسليم دلالته على الحرمـة، و مما ذكرنا يظهر حكم تزيين المساجـد و المشاهـد بها أيضا، فإنه أيضا حرام سواء قلنا بحرمـة تزيين البيوت بهـا بوضـعها على الرفوف من بـاب حرمـة الاقتنـاء أو حرمـة الاسـتعمال أو حرمـة الانتفاع حيث يصـدق الجميع فى تزيين المساجد و المشاهد بها، و ان كان صدق الاستعمال عليه لو كان حرمة وضعها على الرفوف من باب حرمة الاستعمال أظهر.

الأـمر الرابـع فى حكم اقتنائهـا من غير اسـتعمال و لو بـالوضع على الرفوف للـتزين، بـل بحبسـها و وضـعها فى الصـندوق مثلاـ و المشهور على حرمته، و فى الجواهر انه لا أجد فيه خلافا الا عن مختلف الفاضل.

و استدل لحرمته بوجوه: الأول انه تضييع للمال كما عن الشيخ، الثانى ما فى المعتبر بأنه تعطيل للمال فيكون إسرافا لعدم الانتفاع، و لعله يرجع الى الأول المحكى عن الشيخ، الثالث ما حكى عن المنتهى من ان حرمة استعمالها تستلزم حرمة اتخاذها بالهيئة التى يحرم اسـتعمالها، كآلات اللهو و غيرها مما يحرم اقتنائها لحرمـة اسـتعمالها، الرابع ان حكمة تحريم اسـتعمالها موجودة فى اقتنائها أيضا، و هى حصول الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و الإسراف، فيحرم اقتنائها بتلك الحكمة الموجبة لحرمة استعمالها، الخامس ان النهى فى الحقيقـة نفى لـدلالته على مطلوبيـة عـدم متعلقـة و الزجر عن وجوده، و نفى الحقيقة و كراهة طبيعتها يناسب النهى عن أصل وجودها فى الخارج فيحرم بقائها كما يحرم إحداثها.

السادس: ان المتأمل فى النصوص الواردة فيها على اختلاف ألسـنتها من النهى عنهما بصيغة النهى، أو حكاية النهى عنهما بمادته، أو الدال على النهى عن الأكل أو الشرب منهما يظهر لديه أو يحصل له القطع بان مراد الشارع من النهى عنهما هو النهى

السـابع: ظهور الأخبار الناهيـة عنها على الإطلاق، فإنها بإطلاقها تـدلّ على حرمـة كلما يتعلق بها من الأفعال التى منها الإمساك و الاحتباس، حيث ان إمساكها و ذخرها فعل من الأفعال المتعلقـة بها كالتعليل المـذكور فى النبوى: «فإنها لهم فى الدنيا و لكم فى الآخرة» و قول ابى الحسن الكاظم عليه السّـلام فى خبر موسـى بن بكير: «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» و قول الباقر عليه السّـلام فى خبر محمّـد بن مسـلم: «انه نهى عن آنية الذهب و الفضة» و قول الرضا عليه السّـلام فى صـحيح ابن بزيع «بأن أبا الحسن عليه السّلام يكسر القضيب الملبس بالفضة» و لو لا حرمة اقتنائه لما كان لكسره وجه.

الثـامن: مـا اطلعت عليه من حكمـة تحريمهمـا على مـا ذكره فى كتـاب الشـكر من الاحيـاء و هى احتكارهمـا المنـافى مع حكمة خلقهمـا تكوينـا، و لاـ بـأس بنقـل بعض عبارته فى المقام، و ان كان خارجا عن فن الفقه لكنه لائق لان ينقل و لو فى غير مقامه، قال:

من نعم اللّه سبحانه خلق الدرهم و الدينار من جهة كونهما حاكمين بين الأموال بالعدل، و رابطين بين المتباينات منها، و للتوسل بهمـا إلى سـائر الأشياء، حيث ان من ملكهمـا فكـأنه ملـك مـا يوازيهما من الأشـياء، لأن كل واحـد منهما كأنه فى صورته ليس بشـىء، و فى معناه كل الأشـياء، و الشـىء إنما يسـتوى نسبته الى المتخالفات إذا لم يكن له صورة تقيّده بخصوصيتها كالمرآة لا لون لها فتحكى كل الألوان، و كالحرف لا معنى له ربه تظهر المعانى، و كالنقدين لا غرض فيهما و هما وسـيلتان الى كل غرض

فمن حبسهما و صرفهما عما خلقا لأجله بحبسهما فقد أبطل الحكمة فى خلقهما، فكان كمن حبس حاكم المسلمين فى سجن يمتنع عليه الحكم بسببه، لأنهما لم يخلقا له خاصة.

فأخبر اللّه تعالى الذين يعجزون عن قراءة الاسطر الإلهية المكتوبة على صفحات الموجودات بخط الهى لا حرف فيه و لا صوت الذى لا- يدرك بعين البصر، بل بعين البصيرة، بكلام سمعوه من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بواسطة الحرف و الصوت، فقال تعالى «وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ» الآية، و من اتخذ من الذهب أو الفضة آنية فقد كفر النعمة، و كان أسوء حالا- ممن كنز فيكون كمن استسخر الحاكم فى الحياكة و المكس و الحبس أهون منه فمن لم ينكشف له هذا انكشف له بالترجمة الإلهية، و قيل له من شرب

فى آنية من ذهب أو فضة فكأنما يجرجر فى بطنه نار جهنم انتهى.

و هذه الوجوه و ان كان أكثرها لا يخلو عن المناقشة الا ان فى مجموعها كفاية لإثبات حرمة الاقتناء، هذا كله لو قلنا بعدم صدق الاستعمال على الاقتناء، و يمكن ان يقال بكونه من مصاديق الاستعمال، لان الاستعمال عبارة عما يقال بالفارسية (بكار انداختن) فى مقابل (كنار گذاشتن) و من المعلوم ان استعمال الأشياء يختلف بحسب اختلافها فاستعمال آنية الذهب و الفضة فيما أعدّت له من الشرب و الأكل و الطبخ و نحوها نحو استعمال، و جعلها فى الرفوف للتزين بها نحو آخر من استعمالها و جعلها فى الصندوق متاعا للبيت، أو للذخر حيث انها غالية الأثمان ممكنة التحويل و التحول بسهولة لرغبة الناس إليها نحو آخر من استعمالها، فيحرم بالدليل الدال على حرمة استعمالها.

فالأقوى حينئذ عدم جواز اتخاذ الانية المتخذة من الذهب أو الفضة و وجوب كسرها و انعدام صورتها، و يترتب عليه حرمة بيعها و شرائها إذا كان الثمن فى مقابل صورتها أو المجموع من صورتها و مادتها، دون ما إذا كان بإزاء مادتها، بان كان المثمن هو المادة فقط، فإنه يصح بيعها، و هل يجب اشتراط كسر الصورة على المشترى وجهان، أقواهما العدم، و تحرم صياغتها أيضا إذا قلنا بحرمة اقتنائها من جهة مبغوضية وجودها، فإنه يحرم إحداثها حينئذ كما يحرم إبقائها، و يحرم أخذ الأجرة على صياغتها لانّ عملها محرم فيحرم أخذ الأجرة عليه حسبما يدل عليه قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إذا حرم اللّه شيئا حرم ثمنه».

و اما ما اضرب عليه المصنف (قده) بقوله: «بل نفس الأجرة أيضا حرام» بعد حكمه بحرمة أخذ الأجرة على صياغتها فلم يظهر لى مراده منه، و لعله أراد بقوله:

«و أخذ الأجرة عليها» حرمة الإجارة على صياغتها بمعنى إيقاع عقد الإجارة عليها، و بقوله: «بل نفس الأجرة أيضا حرام» حرمة أخذ الأجرة و التصرف فيها بعنوان الوفاء بعقد الإجارة، و يدل على ذلك ما ذكره فى مسألة العشرين «يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام كما مرّ» و الا فلا معنى لحرمة نفس الأجرة فى مقابل حرمة أخذها، و ليعلم انه لا إشكال فى حرمة بيعها و شرائها و صياغتها

و الإجارة على صياغتها و أخذ الأجرة لها، بناء على حرمة اقتنائها، لعدم المنفعة المحللة لها حينئذ، فيحرم جميع تقلباتها خصوصا لو قلنا بحرمة اقتنائها من جهة مبغوضية وجودها و كون النهى عنها باعتبار نفس ذاتها الملازم لحرمة إحداثها و إبقائها، كما هو إحدى الأدلة التى استدل بها على حرمة اقتنائها.

و اما بناء على عدم حرمة اقتنائها فالمصرح به فى غير واحد من العبائر هو جواز ذلك كله، و عليه الشيخ الأكبر فى المكاسب حيث يقول: و منها-: اى و مما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص الّا الحرام- أو انى الذهب و الفضة، إذا قلنا بتحريم اقتنائها

و قصد المعاوضة على مجموع الهيئة و المادة، لا المادة فقط انتهى، و لكن كون الاقتناء على تقدير جوازه فايدة شايعة موجبة لماليتها بحيث يصح بذل الثمن بإزاء صورة الآنية أو المجموع منها و من مادتها لا يخلو عن التأمل.

[مسألة ۵ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا]

مسألة ۵ الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا، و اما إذا لم يكن كذلك فلا يحرم كما إذا كان الذهب أو الفضة قطعات منفصلات لبس بهما الإناء من الصفر داخلا و خارجا.

اعلم ان هيهنا يتصور صور: الاولى ان يلبس ظاهر جميع الإناء من الصفر أو غيره بالفضة أو الذهب على وجه الصياغة بحيث لو عرض على النار و انفصلت الفضة أو الذهب يكون المنفصل عنه إناء مستقلا:

الثانية هى الصورة الأولى بعينها لكن مع تلبيس جميع باطن الإناء بأحدهما كذلك: اى بحيث لو عرض على النار و انفصل الباطن عن الظاهر كان المنفصل إناء مستقلا من أحدهما، ففى وجوب الاجتناب عنه فى هاتين الصورتين و عدمه قولان، و المحكى عن التذكرة و ظاهر بحار المجلسى هو الأول، و اختاره الطباطبائى فى درّته، و استدل له بصدق الإناء عليه فيكون محرما يشمله العمومات المانعة، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأخير مستدلا بمنع صدق الإناء عليه من جهة التصاقه بغيره و اتحاده معه، و لا أقل من الشك فى الصدق، فيرجع الى الأصل فيه، و هو الإباحة.

و لم يفرق احد بين الصورتين اعنى ما كان التلبيس بأحدهما بالظاهر أو الباطن،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۴۵۳

و يمكن الفرق بينهما بالقول بوجوب الاجتناب عما كان التلبيس بالظاهر، لصدق الإناء المصنوع من أحدهما عليه، و عدم وجوبه عما كان التلبيس بالباطن بالمنع عن صدق الإناء المتخذ من أحدهما عليه، و مع الغض عن ذلك فالأقوى ما عليه صاحب الجواهر من الجواز، لمنع صدق الإناء المتخذ منهما عليه فى حال الالتصاق و الاتحاد، و ان كان يلحقه حكم الإناء المتخذ منهما فى حال الانفصال، لكن الأحوط الاجتناب عنه فى حال الاتصال.

الصورة الثالثة و الرابعة ما كان أكثر الإناء ظاهره أو باطنه ملبسا بأحدهما، و الظاهر من العلامة الطباطبائى هو الفرق بين ما كان أكثره كذلك و بين ما كان جميعه، حيث حكم فى الأخير بالمنع و تنظر فى الأول حيث يقول:

سيّان كاسى باطن و ما ظهر و لو كسى الجل ففى الحل نظر

و فى الفرق بينهما نظر، و لعل الظاهر عدم الفرق بينهما، و لعل الفرق بين الظاهر و الباطن فى هاتين الصورتين أظهر.

الصورة الخامسة ما إذا كان بعض الإناء ملبسا بقطعات منفصلات و لم يصل ذاك البعض الى الحد الأكثر بحيث لو انفصلت عنه لم تكن إناء مستقلا، سواء كانت تلك القطعات بحيث إذا عرض على النار انفصلت عن الإناء أولا، و الحكم فيها هو الجواز و عدم وجوب الاجتناب، و عليه المشهور، و قال فى الجواهر: و لا أجد فى الجواز فى هذه الصورة خلافا الا ما يحكى عن خلاف الشيخ حيث سوى بينه و بين أوانى الذهب و الفضة فى الكراهة بناء على ان يكون مراده من الكراهة الحرمة، و عن المجلسى دعوى نفى البعد عن التفصيل بين الانفصال عن الإناء إذا عرض على النار، و بين عدمه، بالقول بالحرمة فى الأول و الجواز فى الأخير، و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون القطعات المنفصلة مما لا تعدّ إناء بعد انفصالها.

و يدل على قول المشهور خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام: «لا بأس بأن يشرب فى القدح المفضّض و اعزل فمك عن موضع الفضة» و صحيح معاوية بن وهب لما سأل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۴
الصادق عليه السّلام عن الشرب فى قدح من ماء فيه ضبة «۱» من فضة؟ قال عليه السّلام: «لا بأس الا ان تكره الفضة فتنزعها» و لا يخفى ان المبحوث عنه فى هذه الصورة من أصناف المفضض، و يبحث عن حكمه فى المسألة الآتية مفصلا.

[مسألة ۶ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض]

مسألة ۶ لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما نعم يكره استعمال المفضض بل يحرم الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة، بل الأحوط ذلك فى المطلى أيضا.
فى هذه المسألة أمور: الأول: المشهور جواز استعمال المفضض كما تقدم فى ذيل المسألة المتقدمة آنفا، و يدل على جوازه الخبران المتقدمان- أعنى خبرى ابن سنان و صحيح معاوية بن وهب- و النبوى المروى فى الطريقين «كان للنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قصعة فيها حلقة من فضة» و النبوى الأخر: «كان له قصعة مشعبة بضبة من فضة» و لكن ورد فى المفضض أخبار أخر، منها ما يدل بظاهره على المنع كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام: «لا تأكل فى آنية من فضة و لا فى آنية مفضضة» بناء على ان يكون كلمة «و لا فى آنية مفضضة» عطفا على قوله: «فى آنية من فضة» من قبيل عطف المفرد على المفرد، و كون حرف «لا» فى قوله: «و لا فى آنية مفضضة» زائدة جىء بها لمجرد التأكيد فى النفى فكأنه قال: لا تأكل فى آنية من فضة و آنية مفضضة، و كحسنة الحلبى عن الصادق عليه السّلام «انه كره آنية الذهب و الفضة و الانية المفضضة» بناء على ان يكون المراد من الكراهة فى إنية الذهب و الفضة هو الحرمة، و ذلك بعد قيام الإجماع على تحريمهما، فتكون فى آنية المفضضة كذلك بحكم المساواة بين المعطوف و المعطوف عليه و إلا يلزم استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معناه الواحد، لو قلنا بكون الكراهة مشتركة بين التحريم و التنزيه، أو استعمال اللفظ الواحد فى معناه الحقيقى و المجازى، ان قلنا بكون الكراهة حقيقة فى أحدهما مجازا فى الأخر، و كصحيح ابن بزيع السائل عن الرضا عليه السّلام عن آنية الذهب و الفضة؟ قال فكرههما،

---

(۱) الضبة بالفتح و التشديد من حديد أو صفر يشعب؟؟؟ بالإناء و جمعها ضبات كحبة و حبات (مجمع البحرين) و فى الوافى أصل الضب اللصوق و الضبة حديدة عريضة يضب بها الباب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۵
فقلت له: روى بعض أصحابنا انه كان لأبى الحسن عليه السّلام مرآت ملبسة فضة، قال: «لا و اللّه، انما كانت حلقة من فضة و هى عندى» حيث ان مبالغة الإمام عليه السّلام فى الإنكار و تأكده بالقسم يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره، فيدل على عموم كراهته عن آنية الذهب و الفضة، و عن المرآة المفضض، بناء على ان يكون المراد منها ما تلبس ظهرها بالفضة دون وعاء الزجاج، لانه على تقدير كون المراد منها ما كان وعاء زجاجها فضة تدخل فى آنية الفضة و لا تكون من المفضض، و منها ما عبر فيه بلفظ الكراهة كخبر ثعلبة بن ميمون عن الصادق عليه السّلام المتقدم نقله فى الأمر الأول، و المروى عن المكارم عن الصادق عليه السّلام: «انه كره ان يدهن فى مدهنة من فضة أو مدهن مفضض و المشط كذلك» و منها ما يومى الى الحرمة كخبر عمرو بن المقدام قال: رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام أتى بقدح فيه ماء فيه ضبة من فضة فرأيته ينزعه بأسنانه.
أقول: و طريق الجمع بين هذه الاخبار مع الاخبار الدالة على نفى البأس ان يقال اما الاخبار الظاهرة فى المنع فبحمل النهى الوارد فيها على الكراهة بقرينة تنصيص الأخبار المجوزة فى نفى البأس عنه، و اما الاخبار المعبرة فيها بالكراهة فهى ليست ظاهرة فى

الحرمـة، و ان لم تكن ظاهرة فى الكراهة المصـطلحة، فما كان منها فى مورد المفضـض فقط كالخبر المروى عن المكارم يحمل على الكراهـة المصـطلحة بقرينـة الأخبار المصـرحة بنفى البأس، و ما كان منها فى مورد المفضـض و آنيـة الـذهب و الفضـة معا فيحمل على المرجوحيـة الجامعة بين الحرمـة و الكراهـة المصـطلحة، فيراد منها الحرمـة فى آنيـة الـذهب و الفضة بقيام الإجماع عليها، و الكراهـة المصـطلحة فى المفضـض بقرينـة عدم الخلاف فى نفى حرمته، و لا يلزم فى اسـتعمالها فى المرجوحية الجامعة بين الحرمـة و الكراهـة اسـتعمال اللفـظ المشترك فى أكثر من معنـاه و لاـ اسـتعماله فى المعنى الحقيقى و المجـازى معـا كما لا يخفى.

و اما خبر ابن ابى المقـدام فهو لاـ يكون ظـاهرا فى الحرمـة مع قطع النظر عن الاخبـار المجوزة، إذ نزع الفضـة من الإنـاء بأسـنانه الشريفة لعله كان لمكان كراهة استعماله بالمعنى المصطلحة، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى جواز استعمال المفضض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۶

بمـا ذكرنـاه فى طريق جمع الأخبـار الواردة فيه، مع عـدم الخلاـف فيه، و لو نوقش فى الجمع المـذكور يجب طرح ما يـدل على خلاف الأخبار المجوزة بواسـطة سـقوطه عن الحجيـة بسـبب الاعراض عنه، على ما هو المختار عنـدنا فى الحجيـة، و مما ذكرناه يظهر وجه الحكم بكراهة استعمال المفضض أيضا بالكراهة المصطلحة، و ذلك اما بإرادتها من الكراهة الواردة فى تلك الاخبار بقرينة الأخبار المجوزة، أو بحمل النهى عن استعماله عليها بتلك القرينة أيضا.

الأمر الثانى فى المطلى و المموه بأحدهما، و المراد بالاطلاء و التمويه بأحدهما هو الذى يعبّر عنه بالفارسـية (آب داده شده بنقرة يا بطلا) فهل هو من أقسام المفضـض أولا، احتمالان، و الأقوى ان المموه بالفضة من المفضض موضوعا و المموه بالذهب ملحق به حكما، قال الشـيخ الأكبر فى الطهارة المراد بالمفضـض ما كان بعضه فضة أو متلبسا بالفضة أو مموها بماء الفضة، ثم نقل عن البحار بان المفضـض أقسام، و جعل منها ما كان جميعه مموها بالفضة، و كيف كان فان كان من أقسام المفضض فيشمله حكمه و ان كان خارجا عنه فيكون حكمه حكمه بمقتضى الأصل عند الشك فى حرمته.

الأـمر الثـالث يكره اسـتعمال المفضـض لمـا عرفت فى طىّ الأـمر الأـول من ان كراهته تسـتفاد من الجمع بين الاخبار الواردة فى مورده، بحمـل الكراهـة فى الاخبار المعبّرة عنها بالكراهـة المصـطلحة، و حمل النهى فى الاخبار المعبرة فيها بالنهى على الكراهة جمعا بينهما و بين الاخبار المجوزة المصرحة لنفى البأس.

الرابع المشهور على وجوب عزل الفم عن موضع الفضة فى المفضض و حرمة الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة، و عن المعتبر و المـدارك و الـذخيرة اسـتحباب عزله، و اسـتدل للاـول بخبر عبـد اللّه بن سـنان المتقـدم، و فيه «لا بأس بأن يشـرب فى القدح المفضـض و اعزل فمك عن موضع الفضة» و يسـتدل للقول بالاسـتحباب بحمل الأمر فى الخبر المذكور على الاسـتحباب بقرينة صـحيح معاوية بن وهب، و فيه فى الجواب عن الشـرب فى قدح من ماء فيه ضبة من فضة، قال عليه السّلام: «لا بأس الا ان تكره الفضة فتنزعها» حيث ان نفى البأس عن الشرب منه، و تعليق نزع الفضة على كراهة المخاطب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۷

و ترك الاستفصال فيه مع قيام احتمال مباشرة الفم للفضة يدل على جواز مباشرته إياها الا ان الفضل فى تركها.

و لا يخفى ما فيه، فان مورد الصـحيحة هو السؤال عن القدح الذى فيه ضـبة من فضة، و لا يباشـر الفم فى مثله للفضة أصـلا، و لو فرض دلالته على جواز مباشـرته فالإنصاف ان دلالته على جوازها أظهر فلا يصير ظهور الأمر فى خبر ابن سنان فى الوجوب قرينة على تخصـيصه بل يصح جعله قرينة على ارادة الاسـتحباب منه، لكن الشأن فى أصل عمومه، فالحق وجوب عزل الفم عن موضع الفضة، لعدم موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر به فى الوجوب، و حمله على الاستحباب.

الخامس: المحكى عن كشف الغطاء و غيره هو الحكم بدخول المموه بعضه بماء الفضة فى المفضض فى وجوب عزل الفم عن موضع المموه بالفضة، و نسب إلى العلامة أيضا، و الحق عدم وجوبه فيه لانصراف المفضض الذى يجب العزل عن موضع فضته الى الملبس بالفضة، لا الى المموه به و ربما يقال كما فى شرح النجاة بعدم جواز مباشرة المموه بالفضة، إذا كان جميعه كذلك بناء على القول بوجوب العزل، و فيه ان الظاهر من خبر ابن سنان «اعزل فمك عن موضع الفضة هو وجوب العزل عن الفضة فى المفضض المتلبس بقطعة الفضة، لا- فى المفضض المموه بماء الفضة بعضا أو كلا، إذ الموضع المموه بمائه لا يصدق عليه موضع الفضة لانصرافه عنه، فليس العزل فى المموه بعضه بماء الفضة عن موضع التمويه واجبا فضلا عما كان جميعه كذلك مضافا الى ان القول بوجوب العزل فيما كان جميعه مموها مساوق للقول بحرمة استعماله رأسا، فيخرج عن حكم المفضض، و يصير كانية الذهب و الفضة، هذا كله فى المفضض و المموه بالفضة من حيث كراهة الاستعمال، و حرمة الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة.

و اما المذهب و المموه بالذهب فالظاهر من المتن عدم كراهة استعماله و لا وجوب العزل عن موضع ذهبة عند الشرب منه، حيث خصّص الحكم بكراهة الاستعمال بالمفضض و حرمة الشرب إذا وضع فمه على موضع الفضة، و لعله لعدم ما يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۸

الحكمين فى المذهب أو المموه بالذهب لورود الدليل كما مرّ عليك فى مورد المفضض و لكن ذهب صاحب الجواهر إلى الحاقه بالمفضض، و استدل لجواز اتخاذه بالأصل، و لكراهة استعماله بحسن الاحتياط و دليل التسامح، و لوجوب عزل الفم عن موضع الذهب منه بأولويته أو مساواته مع المفضض، قال (قده): و يلحق بالإناء المفضض الإناء المذهب فى جميع ما تقدم، و ان خلت عنه النصوص و الفتاوى كما اعترف به فى المنتهى، لكن الأصل كاف فى جواز الاتخاذ، و حسن الاحتياط و التسامح و احتمال الاستغناء بذكر المفضض عن ذكره- بل لعله ينساق الى الذهن عند ذكره خصوصا بعد اقترانه بانية الفضة- كاف فى الكراهة، بل يمكن ان يدعى أولويته من المفضض و مساواته بل هو كذلك، و منهما يستفاد حينئذ وجوب العزل، بل فى الذكرى احتمال المنع لأصل الاستعمال انتهى، و لا- يخفى ان حكمه بجواز الاتخاذ بالأصل صحيح الا ان فى حكمه بكراهة استعماله، و وجوب عزل الفم عن موضع ذهبة بما ذكر ما لا يخفى، لعدم صحة إثبات الحكم الشرعى بأمثال ما ذكر، و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

[مسألة ۷ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن]

مسألة ۷ لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما إذا لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما.

المراد من الممتزج من أحدهما مع غيرهما هو ما إذا اختلط الواحد منهما مع شىء آخر، ثم صاغ إنية من المختلط منهما، فلا يخلو اما ان يكون الخليط قليلا مستهلكا بحيث يصدق معه اسم إنية الذهب أو الفضة، أو يكون بالعكس اى يكون الذهب أو الفضة قليلا مستهلكا بحيث يصدق معهما اسم إنية المصوغ من ذاك الخليط، أو يكونا متساويين بحيث لا يصدق على المصوغ منهما شىء من الاسمين، و الحكم فى الأول هو الحرمة لصدق الاسم دون الأخيرين و ذلك واضح.

[مسألة ۸ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما]

مسألة ۸ يحرم ما كان ممتزجا منهما و ان لم يصدق عليه اسم أحدهما بل و كذا ما كان مركبا منهما بان كان قطعة منه من ذهب

و قطعة منه من فضة.

الممتزج منهما امّا يكون مع استهلاك أحدهما فى الأخر بحيث يصدق على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۵۹

المصوغ منهما اسم آنية الذهب ان كانت الفضة مستهلكة، أو آنية الفضة ان كان الذهب مستهلكا، أو لا يكون كذلك بحيث لا يصدق على المصنوع منهما اسم آنية الذهب و لا آنية الفضة، و الحكم فى الأول ظاهر، و اما الثانى فصريح المتن أيضا هو الحرمة، و يستدل له تارة بدعوى أولوية حرمته عما كان خالصا من أحدهما، و اخرى بدعوى القطع بمساواته مع الخالص من أحدهما، حيث ان ضم المحرم بالمحرم لا يوجب الحلية، و ثالثة بدعوى ظهور الأدلة فى كون الموضوع للحرمة هو القدر المشترك بين الذهب و الفضة الموجود فى صورة الامتزاج، و ذلك لان اشتراك الفردين فى الحكم لا بد من ان يكون لوجود الجامع بينهما، فيكون هو موضوع الحكم فيهما.

و الكل ضعيف لأن الأولوية اعتبارية لا تصلح لان ترفع بها اليد عما تقتضيه الأصل و العمومات، و القطع بمساواة الممتزج منهما مع الخالص من أحدهما ممنوع، مع احتمال دخل خصوصية الخلوص فى الحكم بالحرمة، و به يندفع دعوى ظهور الأدلة فى كون الموضوع هو القدر المشترك، إذ مع احتمال دخل الخلوص فى موضوع الحكم لا يحصل القطع بكون الموضوع هو الجامع، و لا يلزم من اشتراك شيئين فى حكم ان يكون الجامع بينهما موضوعا، لاحتمال ان تكون خصوصية كل منهما دخيلا فى ثبوت الحكم له، و لا يخفى ان الظاهر من الأدلة كون الموضوع للحرمة هو خصوص إناء الذهب و خصوص إناء الفضة، و المفروض ان الممتزج منهما لا يصدق عليه إناء الذهب و لا إناء الفضة فيكون بحكم إناء المتخذ من سائر الجواهر الغالية التى يأتى نفى البأس عنها فى المسائل الاتية، و لا يصدق عليه اسم المفضض أيضا، لأن المفضض حسبما مرّ هو ما يكون لبعضه فضة خالصة أو ما يكون ملبسا بها، أو يكون مموها بها، و الممتزج من المسجدين ليس شيئا منها.

و مما ذكرنا يظهر حكم المركب منهما بان كان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة، فإنه مع صدق اسم أحدهما عليه يلحقه حكمه، و مع عدم صدقهما معا لا يتبعه حكم الحرمة، لكنه يلحقه حكم المفضض من الكراهة و حرمة وضع الفم على موضع الفضة، و فى وضع الفم على موضع الذهب منه ما عرفت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۶۰

[مسألة ۹ لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلى كالخلخال]

مسألة ۹ لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما كاللوح من الذهب أو الفضة و الحلى كالخلخال و ان كان مجوفا بل و غلاف السيف و السكين و امامة الشطب، بل و مثل القنديل، بل و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران.

اعلم ان موضوع الحكم بالحرمة فى أوانى الذهب و الفضة على ما يستفاد من الاخبار و كلمات الأخيار هو الانية، و لا يخفى ان اختلاف الأشياء باعتبار ما يعلم صدق الانية عليها، و ما يعلم بعدم صدقها عليها، و ما يشك فى ذلك فان كان مما علم صدقها عليه فلا إشكال فى ترتب حكمها عليه، و ان كان مما علم عدم صدقها عليه فلا إشكال فى عدم ترتب حكمها عليه، و ان شك فى ذلك فالمرجع عند المحققين هو البراءة، و سيأتى تفصيل الكلام فيه فى المسألة العاشرة، و أراد المصنف (قده) فى هذه المسألة ان يبين حكم ما يعلم بعدم صدق الانية عليه، و قال (قده): لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما و لا ينبغى الإشكال فيه بعد انتفاء ما يوجب حرمته، و اعترف فى الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه، و حكى عن اللوامع استظهار الوفاق عليه، و يدلّ

عليه عمومات حل الأشياء إلا ما ثبت حرمته بالدليل، و أصالة الحل عند الشك فى الحرمة و الحلية الثابتة بالأول واقعية و بالثانى ظاهرية.

و يدل على الحل أيضا جملة من النصوص، منها المروى عن ابى جعفر عليه السّلام انه قال: «كان له صلّى اللّه عليه و آله درع تسمى ذات الفضول لها ثلاث حلقات فضة» و منها ما ورد فى سيفه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذى الفقار: «انه نزل من السماء و كان حليته «۱» من فضة» و منها المروى عن الصادق عليه السّلام انه قال: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» و منها خبر حاتم بن إسماعيل عن الصادق عليه السّلام: «ان حلية سيف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانت فضة كلها قائمته «۲» و قبيعته «۳»» و منها خبر ابن سنان: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب و الفضة» و منها خبر ابن سرحان: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف

---

(۱) حلية السيف زينته (مجمع البحرين).

(۲) قائمة السيف مقبضه (المنجد).

(۳) القبيعة من السيف ما على طرف مقبضه من فضة أو حديد (المنجد).

بالذهب و الفضة بأس» و منها خبر منصور عن التعويذ يعلق على الحائض؟ فقال:

«لا بأس إذا كان فى جلد أو فضة أو قصبة حديد» و منها ما اشتهر من الحرز المروى عن الجواد عليه السّلام، و فيه: انه كان قصبة من فضة، و كذا أمر عليه السّلام يصنعه للمأمون، و قال لغلامه: قل له (أى للمأمون) حتى يصاغ قصبة من فضة، إلخ، و منها المروى فى المرآة هل يصلح العمل بها إذا كان لها حلقة من فضة؟ قال عليه السّلام «نعم، انما كره ما يشرب فيه».

و هذه الاخبار صريحة الدلالة فى نفى الباس عن جملة مما ليس بآنية، و لكنها معارضة بما يدل على ثبوت البأس فى جملة منها، كخبر الفضيل عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه فى البيت؟ فقال عليه السّلام: «ان كان ذهبا فلا، و ان كان ماء الذهب فلا بأس» و خبر على بن جعفر عن السرج و اللجام فيه الفضة أ يركب به؟ قال: «إذا كان مموها لا يقدر على نزعه منه فلا بأس و الا فلا يركب به» و صحيح ابن بزيع المتقدم نقله، و فيه: ان العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة نحو ما يعمل للصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن فكسر، و لا بد اما من طرحها لعدم العمل بها، أو حملها على الكراهة لو لم يأباها النصوص النافية للباس، هذا بالنسبة إلى حكم ما ليس بالانية كليا، و قد عدّ المصنف (قده) من صغرياته أمورا، الأول اللوح من الذهب أو الفضة للكتابة و نحوها، و لا إشكال فى سلب اسم الانية و الوعاء عنه معا، و ينبغى القطع بنفى البأس عنه، و لم يحك فيه بأس عن أحد الا ان ما يستدل به للمنع عن نقش الكتب و السقوف و الجدران بهما من تعطيل المال و المنع عن تضييعه لعله يجرى فيه.

الثانى الخلخال لا إشكال فى سلب اسم الانية عن غير مجوفة، و كذا المجوف منه و ان كان معدا لوضع شىء فيه للتلذذ بصوته، و تردد فى الجواهر فى سلب اسم الانية عنه، و ابتنى حرمته على صدق اسمها، و قال: و اما حلى المرأة المجوف من الخلخال و نحوه فان سلب عنه اسم الانية جاز، و الّا فلا، إذ لا فرق فى الحرمة بين الرجال و النساء لإطلاق الأدلة، بل عليه الإجماع فى الذكرى و جامع المقاصد و عن غيرهما انتهى،

و لا وجه للترديد فيه، بل ينبغى القطع بعدم صدق الانية و الا الوعاء عليه، و على ذلك مشى فى النجاة و قال: و الظاهر عدم كون

الحجل خصوصا الصامت منه من المحرم.

الثالث غلاف السيف و السكين و الخنجر، و المختار عند صاحب الجواهر فيه هو الحرمة و ذلك لان المحرم عنده هو ما يصدق عليه الإناء أو ما تصدق عليه الوعاء مع الشك فى كونه إناء، و حيث ان الغلاف وعاء قطعا، و يقال عليه: وعاء السيف و يشك فى كونه إناء يكون محرما عنده، و على ذاك المبنى جرى (قده) فى كثير من الأمثلة التى تكون كالغلاف مما يشك فى صدق الإناء عليه بعد القطع بكونه وعاء، كرأس القليان و رأس الشطب و قاب الساعة و ظرف الغالية و الكحل و العنبر و المعجون و غير ذلك مما عدّه (قده) و سنتكلم فى المسألة الاتية فى صحة مبناه، و قال فى المستمسك فى هذا المقام:

ما هذا لفظه تقدم ما يدل على جوازه، و عن الشيخ و الحلى المنع فيه لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«هذان محرمان على ذكور أمتى» و هو كما ترى انتهى، أقول: لم أر فيما تقدم منه ما يدل على جواز كون غلاف السيف من الذهب أو الفضة، و لعله نظر فى ذلك الى رواية ابن سنان: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب و الفضة» و خبر ابن سرحان «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» و خبر حاتم: «ان حلية سيف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانت فضة كلها قائمته و قبيعته» لكن شىء منها لا يدل على جواز غلاف السيف، إذ كون الغلاف من أحدهما مغاير مع تحلية السيف بأحدهما، و لم أر من يحكى عن الشيخ و الحلى المنع فيه، مستدلا بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «هذان محرمان على ذكور أمتى» مع انتفاء الربط بين هذا الدليل و بين المقام، إذ المشار إليه بلفظة «هذان» هو الذهب و الحرير، لا الفضة و الذهب، و ان حرمة استعمال آنية الذهب و الفضة ليست مختصة بالرجال بل يعمّهم و النساء، فكيف يستدلان بما لا مناسبة معه فى المقام، نعم قال فى الذكرى: هل ضبة الذهب كالفضة (أى فى الجواز) يمكن ذلك كأصل الإناء و المنع لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «فى الذهب و الحرير هذان محرمان على ذكور أمتى» و هذا كما ترى استدلال حسن الا انه يرد عليه ان المحرم على الذكور هو التلبس بالذهب لا مطلق استعماله فى غير الإناء، و فى صدق التلبس على حمله اشكال، فلو صدق عليه لكان حراما

على الرجال فقط، و سيأتى تحقيق القول فيه فى كتاب الصلاة، و استدل للمحكى عن الحلى من حرمة نقش السقوف و الجدران بان فيه تعطيل المال و تضييعه، فلو تمّ ذلك لجرى فى غلاف السيف و أمثاله أيضا و سيأتى الكلام فيه.

الرابع امامة الشطب، و المراد بامامة الشطب هو الذى عبر عنه فى الجواهر و النجاة بما يجعل موضعا لرأس الشطب، و هو الصينية الصغيرة التى على هيئة متناسبة لوضع رأس الشطب فيها الشبيهة (بنعلبكى) و قد كان مرسوما بين أهالى آذربايجان، و قد اختلف فيما كان منه من الذهب و الفضة، و حكم فى الجواهر بحرمته على مبناه فى حرمة ما يصدق عليه الوعاء إذا شك فى صدق الإناء عليه، و استدلّ له بأنّه و ما يشابهه من الأمور و ان كانت حادثة بعد زمان صدور الاخبار الا ان متعلق الحكم فى الاخبار هو طبيعة الإناء المتخذ من أحدهما على نهج القضايا الحقيقية، لا خصوص الأفراد الموجودة منها فى ذلك العصر على نهج القضايا الخارجية فيعمّ الحكم لكل ما يصدق عليه الإناء لو وجد بعد ذلك الزمان، و لذا لا ينبغى الإشكال فى حرمة مثل السماور و القورى و الفنجان المتخذة من أحدهما، مع ان شيئا منها لم يكن موجودا فى ذلك العصر، و حيث ان حكم ما يشك فى صدق الإناء بعد القطع بكونه مصداقا للوعاء هو الحرمة حكم بحرمة ما يجعل موضعا لرأس الشطب و لو مع الشك فى انائيته لكونه وعاء لرأس الشطب، و المختار عند فقيه عصره فى كشف الغطاء هو جواز اتخاذ رأس الشطب و ما يجعل موضعا له من أحدهما، قال: لعدم صدق الانية عليهما و على نظائرهما مما لا يكون موضوعا على صورة متاع البيت الذى يعتاد استعماله عند اهله من الأكل أو الشرب أو الطبخ أو الغسل، و ما ذكره (قده) هو الأقوى لضعف ما ذكره فى الجواهر من الحكم بترتب حكم الإناء عند الشك فى صدقه لو صدق عليه الوعاء كما سيظهر.

الخامس: القنـديل و الكلام فيه يقع تارة فى كونه من الانية، و اخرى فى حكم تزيين المشاهد به على تقدير كونه منها، اما المقام الأول فالحق صدق الانية على ما كان منه مجوف له كعب بحيث يمكن ان يستقر فيه الشيء، و لو لم يكن من أمتعة

البيت، و عدم صدقها على ما كان مصـمتا منه أو مجوفا مكشوف الطرفين لا كعب له فيجوز تناول الأخير و لو فى غير المشاهد و المساجد من غير اشـكال، و اما المقام الثانى أعنى فى حكمه على تقدير كونه آنية بأن كان من المجوف الذى له الكعب، أو قلنا بكـون المصـمت منـه، أو المكشـوف الطرفين من المجـوف منه أيضـا آنيـة، فهـل هـو فى حكم الانيـة فيحرم استعماله و لـو فى المساجد و المشاهد، أو يقال بجواز تزيين المسـجد و المشـهد به وجهان، من إطلاق ظاهر النهى و من كونه شعارا موجبا لتعظيم الشـعائر و الأقوى هو الأول لعـدم معارضة ما يدل على تعظيم الشـعائر مع ما يدل على حرمة الانية المتخذة من أحدهما لأنّ دليل المستحب لا يعارض مع دليل الوجوب، و منه يظهر عدم جواز تزيين المساجد و المشاهد بكل محرم من المحرمات، من تزيينهما بانيـة الـذهب أو الفضـة غير القنـديل، أو تعظيمهمـا بما عـدا التزيين بهما من المحرمات، و لكن المصـرح به فى منظومـة العلامة الطباطبائى استثناء القناديل المتخذة من أحدهما عما يحرم استعماله، و ظاهره إرادة إثبات الجواز على القول بكونها آنية، و نسب إلى جماعة أخرى أيضا و لا وجه له.

السـادس نقش الكتب و السـقوف و الجـدران، امّا نقش الكتب فالمشـهور فيه على الجواز بل يعمّه دعوى صاحب الجواهر عـدم وجـدان الخلاـف فى غير الأوانى، و ادعاء صاحب اللوامع الاتفاق فيه، و يـدل على جوازه فى المصـحف بالخصوص المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام انّه قال: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» و فى الكافى أيضا عن محمّد بن الوراق قال: عرضت على ابى عبد اللّه عليه السّـلام كتابا فيه قرآن مختّم معشّر بالذهب، و كتب فى آخره سورة بالذهب فأريته إيـاه، فلم يعب شـيئا إلّـا كتابـة القرآن بالـذهب، فـإنه قـال: «لاـ يعجبنى ان يكتب القرآن الا بالسواد كما كتب أول مرة» و المراد بقوله: «مختم» ما كان علامة ختم الايات فيه بالذهب، قال المجلسى (قده) فى مرآت العقول: و يمكن ان يراد به النقش الذى فى وسط الجلد أو فى الافتتاح و الاختتام أو فى الحواشى للزينة.

أقول: و المراد بالتعشير بالذهب هو كتابة كلمة العشـر بالذهب عند كل عشر آية من كل سورة على ما هو المرسوم الآن أيضا، و فى خبر سماعة المروى فى التهذيب

قـال: سـألته عن رجـل يعشـر المصـاحف بالـذهب؟ فقال: «لا يصـلح» فقال: إنها معيشتى، فقال: «انك لو تركته للّه جعل اللّه لك مخرجـا» و لعل نفى الصـلاح و الترغيب فى الترک راجع الى أخـذ الأجرة عليه، لا نفس العمل، فيصـير مثل ما ورد من النهى عن بيع المصاحف.

و امـا نقش السـقوف و الجـدران ففى المـدارک كمـا عن الحلى منع زخرفتهما مطلقا و لو فى غير المساجـد و المشاهـد، لكونها تضـييع المـال فى غير الأـغراض الصـحيحة، و أجيب عنه بـان التلـذذ فى المسـاكن و الملاـبس من أعظم الأـغراض، و كـونه فى المساجد موجبا لتعظيم الشعائر، و حكم الشهيد فى اللمعة بحرمة زخرفة المساجد، و فسرت بنقشها بالذهب و لم يذكر له دليل.

[مسألة ۱۰ الظاهر ان المراد من الأوانى ما يكون من قبيل الكأس و الكوز و الصينى]

مسألة ۱۰ الظاهر ان المراد من الأوانى ما يكون من قبيل الكأس و الكوز و الصـينى و القـدر و السـماور و الفنجان و ما يطبـخ فيه

القهوة و أمثال ذلك مثل كوز القليان بل و المصفاة و المشقاب و النعلبكى دون مطلق ما يكون ظرفا فشمولها لمثل رأس القليان و رأس الشطب و قراب السيف و الخنجر و السكين و قاب الساعة و ظرف الغالية و الكحل و العنبر و المعجون و الترياك و نحو ذلك غير معلوم و ان كانت ظروفا، إذ الموجود فى الاخبار لفظ الانية و كونها مرادفا للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم و ان كان الأحوط فى جملة من المذكورات الاجتناب، نعم لا بأس بما يصنع بيتا للتعويذ، إذا كان من الفضة بل الذهب أيضا، و بالجملة فالمناط صدق الانية و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

فى هذه المسألة أمور:

الأول لا إشكال فى تغاير مفهوم الانية مع مفهوم الظرف و الوعاء عرفا، لصدق أحدهما فيما لا يصدق عليه الأخر، كما فى الخرج و الكيس و القربة و الجوالق و المفرش و الصندوق و مخزن الألبسة المسمى (بجامه‌دان) حيث ان جميع ذلك يطلق عليه الوعاء و لا يطلق عليه الانية.

و انما الكلام فى أمرين أحدهما ان الانية هل هى أخص من الوعاء عرفا، فكل آنية يطلق عليها الوعاء عند العرف دون العكس أو ان بينهما التباين وجهان المعروف هو الأول، و مال فى مصباح الفقيه إلى الأخير، قال: إذ الغالب انه يطلق على الإناء بالإضافة الى ما يوضع فيه، فيقال مثلا وعاء السمن و أوعية الماء و غير ذلك، كما يقال:

موضع السمن و مقره و مكانه، و لا يسمى باسم الوعاء إذا لوحظ الظرف فى حد ذاته شيئا مستقلا، كما يسمى باسم الإناء.

أقول: فعلى ما ذكره (قده) يلزم ان يكون بين الظرف و الوعاء أيضا كذلك، مع ان الظاهر عدم الفرق بينهما عرفا، مع ان فى تقييده (قده) بالغالب شهادة على صحة الإطلاق الوعاء نادرا على ما يوضع فيه الشيء من دون إضافته إلى الشيء الذى يوضع فيه، فيقال: هذا وعاء كما يقال: انه ظرف أو آنية، فيسئل عن صحته كذلك، و لعل ما استفاده (قده) نشأ من التلازم بحسب الوجود بين المظروف و الظرف، أو بين ما يوضع فى الوعاء و وعائه، فظن انه من أخذ الإضافة فى المفهوم و هو كما ترى، و كيف كان فلا ثمرة عملية بين الوجهين فى المقام.

و ثانيهما فى ان الانية و الوعاء هل هما فى اللغة أيضا متغايران أو انهما متساويان من جهة ان تغايرهما عند العرف بضميمة أصالة عدم النقل يكشف عن كونهما متغايرين بأحد الوجهين المتقدمين فى الأمر الأول، و من تصريح جماعة من اللغويين على ترادفهما، ففى مصباح المنير الإناء و الانية كالوعاء و الأوعية لفظا و معنا، و عن مفردات الراغب الانية: ما يوضع فيه الشيء، و عن مرآت الأنوار و مبادى اللغة الانية: هو الظرف، و فى المجمع الإناء: الوعاء جمع إنية و جمع الجمع أوان، و عن جملة من اللغويين إيكال معناها إلى الشهرة، و قالوا: بأنها معروف أو مشهور، و ظنى أن ارجاعهم إلى الشهرة يؤل الى تفسيرها بالوعاء، حيث انه لو كان معناها مغايرا عندهم مع معنى الوعاء لم يحوّلوه الى المعروف أو المشهور.

و كيف كان فلم يظهر من لغوى تفسيرها بالمعنى الأخص من معنى الوعاء، أو المغاير مع معناها، و ان لم يظهر اتفاقهم على ترادفهما معنى، و لا وجه لحمل كلام

المصرحين على كونها بمعنى الوعاء على التفسير بالأعم، فيكون المورد من موارد ما اختلف فيه العرف و اللغة فى المفهوم، و عليه فيكون المتبع ما عند العرف لو خالف مع اللغة لكون الألفاظ بما لها من المداليل العرفية موضوعات للاحكام، لا بما لها من المعانى اللغوية و لو كانت مهجورة عندهم، و حينئذ نقول ما يصاغ من احد النقدين على أنحاء.

الأول ما يصدق عليه الإناء لغة و عرفا، و لا إشكال فى حكمه كما هو واضح، و انما الكلام فى تشخيصه، و لعل ما ذكره

المصنف (قده) من الأمثلة كلها من هذا القبيل حتى مثل كوز القليان، خلافا لفقيه عصره فى كشف الغطاء حيث أخرجه عن موضوع الإناء على ما حدّده بما سيأتى.

الثانى ما لا يصدق عليه الإناء لغة و عرفا، و هذا أيضا مما لا ينبغى الإشكال فى حكمه، و لو كان كلام فإنما هو فى تشخيصه، و لعل ميل المكحلة و حلقة الخاتم و قاب الملصق بالساعة الذى هو ظرف زجاجته من هذا القبيل.

الثالث ما يصدق عليه الإناء لغة و لا يصدق عليه عرفا، مع العلم بسلب اسم الإناء عنه عرفا، و لا ينبغى الإشكال فى حكمه أيضا و انه مما هو خارج عن حكمه لما عرفت من كون المدار فى الموضوع عند اختلاف اللغة و العرف، هو على العرف دون اللغة، و انما البحث عن تشخيصه، و لعل رأس القليان- اعنى ما يسمى (به بادگير) منه، لا مجموع ما يسمى (بسر غليان)- من هذا القبيل، و كذا ما يوضع على رأس الشطب مما يشبه بالنعلبكى.

الرابع ما يصدق عليه الإناء عرفا مع العلم بسلب الإناء عنه لغة، و لا- إشكال فى دخوله تحت حكم الإناء، لكن الظاهر انه لا مصداق له، خصوصا لو كان المعنى العرفى من الانية أخص من معناها لغة كما هو واضح.

الخامس ما يصدق عليه الإناء لغة و يشك فى صدقها عليه عرفا، اما من جهة الشك فى ترادف اللغة و العرف فى معناها، مع القطع بعدم نقلها عن معناها، لكن يشك فى أصل معناها، أو من جهة الشك فى نقلها عن معناها اللغوى مع القطع بترادفهما

لغة، أو من جهة الشك فى ترادفهما لغة و بقائها على معناها اللغوى على تقدير الترادف، و بالجملة يكون المورد مما يصدق عليه الظرف و للوعاء، و يشك فى صدق الإناء عليه عرفا.

و قد اختلف فى حكمه: فالمختار عند صاحب الجواهر هو اجراء حكم الإناء عليه، و استدل له- مع ما فى عبارته فى المقام من الاغلاق الشديد- بما يمكن ان يرجع الى أمرين: أحدهما ان ما يقدم فيه العرف على اللغة انما هو فيما إذا تعارضا، بان يصدق على الشيء الظرف و الوعاء لغة و لا يصدق عليه الإناء عرفا، و اما فيما يصدق عليه الظرف و الوعاء و يشك فى صدق الإناء عليه عرفا للشك فى معناه العرفى و عدم تنقيحه عندنا لقلة الاستعمال أو لشيء آخر فلا مانع عن أخذ معناه اللغوى، و ثانيهما انه إذا لم يعلم معنى عرفى الانية رأسا و احتمل ان يكون معناه مثل المعنى اللغوى، أو انه نقل عنه الى معنى آخر، و علم بكونها فى اللغة بمعنى الوعاء، و شك فى نقلها عنه الى معنى آخر فى زمان صدور تلك الاخبار، فتحمل على معناها اللغوى مستمسكا بأصالة عدم نقلها عن معناها اللغوى إلى زمان صدور تلك الاخبار.

و لا يخفى عدم تمامية شيء من الوجهين، اما الأول فلأنه مع الشك فى صدق اسم الإناء على المشكوك انائيته من جهة الشك فى مفهوم الانية لإجمال مفهومها يدخل المقام فى مسألة الشك فى حرمة الشيء من جهة إجمال النص، و الحكم فيها هو البراءة، كما قرر فى الأصول، فليس بين ما علم بسلب الانية عنه أو شك فى سلبها عنه فرق فى الحلية إلا أن الحلية فى الأول حكم واقعى و فى الأخير حكم ظاهرى ثابت بالأصل.

و اما الثانى فلان أصالة عدم النقل الى زمان صدور الاخبار و ان كانت جارية يثبت بها حكم ما يشك فى صدق المعنى العرفى الا- انّه مبنى على إحراز ترادفهما لغة و لم يثبت ذلك، و ان لم يثبت عندى تغايرهما لغة بالعموم و الخصوص أو بالتباين، لكن من المحتمل تغاير مفهومهما بحسب اللغة، و بعبارة أوضح اتحادهما لغة مما لا يكون محرزا حتى يبنى على بقائه بأصالة عدم النقل، فالحق فى هذه الصورة هو البناء على

حلية ما شك فى إطلاق الانية عليه عرفا مع العلم بكونه ظرفا و وعاء لغة، هذا تمام الكلام بحسب حكمه.

و اما تشخيص صغرياته و مصاديقه فلعل رأس القليان- اعنى المجموع المركب مما يسمى (به بادگير)- و غيره و رأس الشطب- اى ما يسمى (سر چپق)- و غلاف السيف، و قاب الأعلى للساعة الذى ينفتح و ينسدّ، و ظرف الغالية، إلى آخر ما ذكره المصنف (قده) من هذا القبيل، و لكن الاحتياط فى جميع ذلك مما لا ينبغى تركه، ثم انه اعتبر فى كشف الغطاء فى تحقق موضوع الانية أربعة قيود، الأول ان يكون ظرفا و الثانى ان يكون مظروفه معرضا للرفع و الوضع، لا مثل فص الخاتم بالنسبة إلى حلقته، الثالث ان تكون موضوعا على صورة متاع البيت و اخرج به مثل القليان و رأسه و الصندوق و السفط و القوطى و أمثال ذلك الرابع: ان تكون له أسفل يمسك ما يوضع فيه، و حواشى كذلك، و اخرج به مثل القناديل و المشبكات و المحزمات و الطبق انتهى.

و فى اعتباره القيد الثالث منع، و على تقدير تسليمه ففى إخراج ما ذكر من القليان و الصندوق و السفط و قوطى النشوق و أمثالها فيه نظر واضح، إذ جميع ذلك يعتاد استعماله من أمتعة البيت، و ليس متاع البيت مختصا بما يستعمل فى الأكل أو الشرب أو الطبخ أو الغسل، و كذا فى اعتبار ان يكون له حواشى يمسك بها ما يوضع فيه نظر، بل الظاهر صدق الانية على مثل ما يسمى بالمجموعة مما يستعمل استعمال السفرة و الطبق.

و حدّدها فى مصباح الفقيه بالأدوات المعدّة شأنا لان تستعمل ظرفا لدى الحاجة اليه، و ان لم تكن بالفعل معدّة له بل مصنوعة لغرض آخر، و فيما افاده نظر لصدقه على الخرج و الجواليق و نحوهما مما يصدق عليه الظرف، و لو لم تكن بالفعل معدّة له بل يستعمل فرشا، و ان تفسيره (قده) تفسير له بالظرف مع اعترافه بمغايرة الانية مع الظرف عرفا، و ان ادعى كونها بالتباين، هذا كله فى غير ما يصنع بيتا للتعويذ.

و اما ما يصنع له فلا ينبغى الإشكال فى جوازه و لو صدق عليه الانية عرفا، و يدل على جواز المصنوع منه من الفضة ما ورد فى حرز الجواد عليه السّلام و فى تعويذ الحائض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷۰

من الفضة، و يتعدى عن موردهما الى غيره بالإجماع، و هذا فى بيت التعويذ من الفضة مما لا ينبغى الإشكال فيه، و انما الكلام فيما يصنع منه من الذهب، و المصرح به فى المتن جوازه من الذهب، و عليه صاحب الجواهر (قده) لكنه فى النجاة بعد تقوية التعدى من الفضة إلى الذهب قال: الا ان الأحوط خلافه، و قد كتب عليه الشيخ الأكبر فى الحاشية: بأنه لا يخلو من قوة.

و التحقيق ان يقال: بناء على عدم صدق الانية عليه- كما هو الظاهر- الأقوى هو جواز اتخاذه من الذهب، و بناء على صدق الانية عليه أو وجوب الاجتناب مما يشك فى صدقها عليه عند صدق الظرف و الوعاء عليه، فربما يقال: بجوازه أيضا لاتحاد حكم المصنوع من الذهب و الفضة، بمعنى تساويهما فى الحكم جوازا و منعا، و لكن إثبات الحكم به مشكل، و عليه فالاحتياط فى المصنوع من الذهب بناء على صدق الانية عليه مما لا ينبغى تركه الا ان الأقوى عدم صدقها عليه و ان صدق عليه ظرف العوذة و وعائها، هذا ما عندى فى هذه المسألة، و اللّه الهادى.

[مسألة ۱۱ لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة]

مسألة ۱۱ لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة بين مباشرتهما لفمه أو أخذ اللقمة منها و وضعها فى الفم، بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام فى الصينى من أحدهما، و كذا إذا وضع الفنجان فى النعلبكى من أحدهما، و كذا لو فرغ ما فى الإناء من أحدهما فى ظرف آخر لأجل الأكل و الشرب لا لأجل نفس التفريغ فان الظاهر حرمة الأكل و الشرب لان هذا يعد أيضا استعمالا لهما فيهما، بل لا يبعد حرمة شرب الچاى فى مورد يكون السماور من أحدهما و ان كان جميع الأدوات ما عداه

من غيرهما، و الحاصل ان فى المذكورات كما ان الاستعمال حرام كذلك الأكل و الشرب أيضا حرام، نعم المأكول و المشروب لاـ يصير حراما فلو كان فى نهار رمضان لا يصدق أنه أفطر على حرام و ان صدق ان فعل الإفطار حرام، و كذلك الكلام فى الأكل و الشرب من الظرف الغصبى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷۱

فى هذه المسألة أمران:

الأول فى تنقيح ما هو المحرم من الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة، اعلم ان فى مقام الأكل أو الشرب من آنية الذهب أو الفضة يصدر من الآكل أمور:

وضع الغذاء فى الانية و تناوله منها بالأخذ منها و رفعه عنها لأجل الأكل، و وضعه فى الفم و مضغه فيه و بلعه، و اما وضع الغذاء فى الانية لأجل الأكل و تناوله منها فليسا مصداقا للأكل بل هما من مقدماته، لكنهما استعمال للآنية فيحرمان بناء على حرمة استعمالها مطلقا و لو فى غير الأكل و الشرب و وضعه فى الفم أما أكل أو مقدمة قريبة له، و ان كان الحق هو صدق الأكل عليه عرفا، و المضغ و البلع مصداقان للأكل من غير اشكال،- و ان لم يكن شىء من الإيصال إلى الفم و المضغ و البلع استعمالا للانية- فمن أول وضع الشىء فى الانية الى آخر البلع حرام، غاية الأمر بعضه من جهة كونه استعمالا للانية و بعضه من جهة كونه أكلا أو شربا منها، فما عن جماعة من الأصحاب على ما فهمه صاحب الحدائق منهم من اختصاص الحرمة بخصوص التناول من الانية و الأخذ منها ضعيف فى الغاية.

إذا عرفت ذلك فنقول: لاـ فرق فى حرمة الأكل و الشرب بان يكونا بمباشرة الفم للانية، كما هو الغالب فى الشرب، أو بأخذ اللقمة منها باليد أو بآلة من ملعقة و نحوها للأكل، و لا بين ان يكون المأكول و المشروب فى الانية من أحدهما، أو كانا فى إنية من غيرهما من الصفر و الخزف، و كانت الانية فى صينى من أحدهما، و ان الچاى فى الفنجان من أحدهما، أو كان الفنجان الذى من غيرهما فى النعلبكى من أحدهما، أو كان النعلبكى الذى من غيرهما فى الصينى من أحدهما، بل وضع الشىء فى الصينى من أحدهما حرام، لكونه استعمالا و ان لم ينته إلى أكله، فلو وضعه هو و تناوله آخر للأكل كان فعلهما حراما، الواضع باستعماله و المتناول به و بالأكل، و لو فرغ ما فى الإناء فى إناء آخر بقصد التفريغ ثم أكل منه فلا إشكال فى عدم صدق الأكل منها.

و لو فرغ بقصد الأكل على ما هو المرسوم فى المجالس من صب مقدار ما يأكلونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷۲

فى الأوانى الموضوعة فى أطراف السفرة، فهل الأكل من تلك الأوانى الصغار التى تملأ من الانية الموضوعة فى وسط السفرة يصدق عليه الأكل من تلك الانية الكبيرة أم لا احتمالان، ظاهر المصنف هو الأول، و لعل الأقوى هو الأخير، حيث ان الأكل انما هو من الانية الصغيرة و ان كان وضع الغذاء من الانية الكبيرة فيحرم صب المأكول فيه لانه استعمال لآنية الذهب أو الفضة لكن الأكل من الصغيرة لا يكون محرما، لعدم صدق الأكل من الكبيرة عليه، و كذا صب الچاى من السماور من أحدهما فى الفنجان من غيرهما، فان الصب من السماور استعمال له فيكون حراما لكن الشرب من الفنجان لا يكون شربا من السماور حتى يكون هو أيضا حراما.

الأمر الثانى: حكى عن الشيخ البهائى (قده): الحكم بأنه لا يحرم المأكول و المشروب، قال: لعدم الدليل و أصالة الحل، و عن المفيد تحريمه و هو اللائح من كلام ابى الصلاح، و ربما يظن الإيماء إليه فيما اشتهر من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «الذى يشرب فى آنية الفضة إنما يجرجر فى جوفه نار جهنم» انتهى و وافقة فى الجواهر ناسبا له إلى الأكثر مستدلا له بعدم

استلزام حرمة الاستعمال، بل حرمة الأكل الذى هو عبارة عن البلع حرمة المأكول و المشروب، لان حرمته من حيث كونه أكلا فى الانية لا ينافى حلية ذاته الثابتة بأدلتها، ثم رد ما استدل به للمفيد من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأنه مع عدم ثبوته من طرقنا لا بد فيه من تمحل المجاز لتعذر الحقيقة، فمعناه ان تناوله من الانية يوجب له النار، و هذا التوجيه منه فى المحكى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مأخوذ عن الذكرى، حيث يقول فيها: و حديث يجرجر محمول على انه سبب فى دخول النار لامتناع إرادة الحقيقة.

و لا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر لان الظاهر من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «انما يجرجر فى بطنه نارا» ما هو الظاهر من قوله تعالى «إِنَّمٰا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نٰاراً» و هو كون المأكول بنفسه نارا، لا انه سبب لأكل النار، و لا ريب فى هذا الظاهر، بناء على تجسم الاعمال حسبما حقق فى محله. و ظاهر العلامة الطباطبائى حرمة المأكول أو المشروب، و يميل إليها صاحب الحدائق و وجّه حرمتهما بان حرمتهما كحرمة

الحق الشرعى المأخوذ بحكم الجائر، حيث ورد انه سحت هذا.

و الانصاف ان موضوع المسألة غير محرز، فالتحقيق ان يقال بحرمة ما فى الانية ما دام انه فيها و عارض عليه هذا العنوان الثانوى: أعنى كونه فى آنية الذهب أو الفضة، فما دام كونه فيهما يكون الأكل محرما، و تكون حرمته بهذا العنوان ذاتية له أى عارضة عليه بلا واسطة فى العروض، و انه بما هو هو لا يكون محرما، و ان عرض عليه بما هو هو حرمة تكون حرمته عرضية أى مما له واسطة فى العروض، بمعنى انّه بعروض عنوان كونه فى الانية يصير مما يحرم أكله أو شربه، و لا منافاة بين حلية شىء بعنوانه الاولى و عروض الحرمة عليه بعنوان طار عليه، و جميع ما يحرم بالعناوين الثانوية ليس الا من هذا القبيل، و بذلك يندفع ما فى الجواهر من ان ذلك- اى تعنونه بعنوان كونه فى الانية- لا يقتضى الذاتية التى يراد بها كون الأكل منهيا عنه لنفسه، كالميتة و لحم الخنزير انتهى.

ثم انه لا يتصور لحرمة المأكول معنا محصلا سوى حرمة أكله، إذ لا معنى لتعلق الحرمة بنفس الأعيان الخارجية، و لذا قالوا فى قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰاتُكُمْ بأن الحرمة متعلقة بنكاحها، و من الواضح ان الاحكام متعلقة بأفعال المكلفين باعتبار إضافتها إلى الأعيان الخارجية، فحرمة لحم الخنزير بالذات ليست الّا حرمة أكل لحمه و الا فهو من حيث نفسه مع قطع النظر عن تعلق فعل من المكلف به لا يكون موضوعا لحكم أصلا، فكما ان حرمته انما هى بمعنى حرمة أكله، كذلك حرمة الغنم الموطوئة انما هى بمعنى حرمة أكل لحمه، فالغنم الموطوئة بما هى موطوئة حرام: اى يحرم أكل لحمها و انها بما هى هى حلال، و لا منافاة بينهما، فكذلك لحم الغنم بما هو هو حلال اى يحلّ اكله، و بما هو فى آنية الذهب أو الفضة حرام:

اى يحرم اكله، و لا منافاة بينهما أيضا.

و ان كان بينهما- بعد الاشتراك فى كونهما طارئة على لحم الغنم بالعنوان الثانوى- فرقا من وجه آخر، و هو لزوم الحرمة الطارية على الغنم الموطوئة، و عدم انفكاكها عنها، بل سريانها الى اعقابها بخلاف الحرمة الطارية على ما فى الانية، فإنه

تزول بزوال هذا العنوان عنه، بل لعل هذا الفرق أيضا ليس بشىء غاية الأمر عدم زوال الموطوئية عن الغنم الموطوئة، لا انه مع زوالها عنها تبقى محرما كما لا يخفى، و بما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين، بان كان مراد القائل بحرمة المأكول و المشروب هو حرمتهما العرضية الطارية عليهما بعنوان كونهما فى آنية الذهب أو الفضة، و مراد القائل بعدمهما هو عدم حرمتهما من حيث نفسهما كحرمة لحم الخنزير و الخمر، فحينئذ يقع الكلام فى الثمرات التى ذكروها و لا بد من ان يبحث عنها مستقلا، و هى

أمور.
منها ان المأكول أو المشروب لو صار حراما للزم بقاء حرمته، و لو نقل من الانية الى آنية أخرى من غير النقدين، و قد أوردوا تلك الثمرة بصورة الإيراد على القائل بكون المأكول أو المشروب حراما، و هو لا يخلو من الغرابة لأن حرمة الأكل عن آنية الذهب أو الفضة تدور مدار بقاء المأكول فيها، فكيف يلزم بقاء حرمته و لو بعد النقل عنها، فلعل المورد يقيس حرمة المأكول فى الآنية بحرمة الغنم الموطوئة، و هو باطل، بل المقام من قبيل حرمة المأكول المغصوب التى تزول بزوال عنوان المغصوبية عنه.
و منها انه لو بلعه يجب عليه قيئه عند إمكانه لو كان المأكول حراما، كما فى أكل المغصوب و النجس و الميتة، و لا يجب قيئه لو كان الأكل حراما من دون سراية حرمته إلى المأكول، و ينبغى ان يذكر أو لا حكم وجوب استفراغ ما عدا المأكول و المشروب من آنية الذهب أو الفضة مما يحرم اكله، ثم تعقيبه بحكم المقام.
فنقول المأكول أو المشروب المحرم، اما يكون حرمته من جهة كونه مضرا بالبدن كالسموم أو تكون حرمته من جهة كونه مغصوبا كمال الغير من دون اذن صاحبه، أو المقبوض بالقمار، أو بالمعاملة الفاسدة كالمعاملة الربوية و نحوها، أو تكون من جهة كونه مما يحرم تناوله، اما بالذات كالميتة و الخنزير و الخمر، أو بالعرض كالمتنجس.
اما السموم المضرة فمع إمكان استفراغها يجب عقلا و شرعا قيئها إذا كان بقائها مضرا منجرا الى الضرر من الهلاكة و ما دونها مما يعد ضررا، و منه استفراغ الخمر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۲، ص: ۴۷۵
بعد شربها قبل تأثيرها فى الإسكار، إذ المنشأ لحرمة شربها هو إسكارها، و مع إمكان المنع عن إسكارها بإخراجها يجب إخراجها من غير اشكال.
و اما المغصوب و ما لا يجوز تناوله مما حصله بالقمار و نحوه فإن بقى ماليته بعد قيئه يجب استفراغه لوجوب رده الى مالكه، لكن بقاء ماليته بعد قيئه بعيد فى الغاية، لصيرورته بالمضغ و البلع و دخوله فى الجوف من الخبائث الموجب لسقوطه عن المالية، اللهم الا ان يكون من الأحجار التى لا تتغير بالبلع، و ان خرج عن المالية و لا يمكن ردّه بعد استفراغه الى مالكه ففى وجوب استفراغه، و استفراغ ما يحرم تناوله بالذات كالخمر و الخنزير، أو بالعرض كالمتنجسات وجهان.
قد يقال بالأول، و يستدل له بالمروى عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: بعث أبو الحسن عليه السلام غلاما ليشترى له بيضا فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما اتى به اكله، فقال له مولى له: ان فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقائه، و بان الملاك فى حرمة تناول المحرم هو مفسدة صيرورته جزء من البدن، فمع التمكن عن إخراجه عن البطن و المنع عن صيرورته جزء من البدن يجب إخراجه و منعه عنها، كما يحرم إدخاله فى البطن لأجل ذاك الملاك، و يدل عليه من الاعتبار ما ورد من دخل طيب الغذاء و قذارته فى سعادة الروح و شقاوته.
و لكن الأقوى هو الأخير، و ذلك لما فى الخبر: من عدم دلالته على كون مأكوله عليه السلام من القمار، إذ المذكور فيه هو تقامر الغلام بالبيض الذى اشتراه بامره عليه السّلام، لا ان البيض الذى أعطاه إليه عليه السّلام كان من القمار، و قول مولاه ان فيه من القمار لا يدل على اشتمال ما قبضه على القمار، و على تقدير دلالته على ان فيه بيض قبض من القمار فلا دلالة فى فعله عليه السّلام على الوجوب، و لعل قيئه عليه السّلام مع عدم حرمة تناوله عليه كان لمنافاة إبقائه مع قول غلامه بان فيه من القمار مع مقام إمامته، لا من جهة حرمة اكله، و لا وجوب قيئه على تقدير حرمة أكله، إذ كثيرا ما لا ينبغى صدور بعض ما ينافى المروة عنهم عليهم السّلام، بمعنى ان نفس قول القائل بأن فيه من القمار أوجب الاستفراغ عليه، دفعا لما يوهم ان يقال عليه بأنّه لم يترتب الأثر على سماع حرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷۶
ما قيل له بحرمته، و ظنى ان هـذا أقرب المحامل فى هـذا الخبر و الا فكيف يتصور اكله عليه السّلام له جهلا مع منافاته لمنصب الإمامة كما لا يخفى، و كيف كان فلا دلالة فى هذا الخبر على وجوب استفراغ الحرام بعد اكله أصلا.
و اما ما ذكر من الملاك، ففيه انه غير منقح لا يمكن استفادة وجوب الاستفراغ منه، لكنه يكفى فى إثبات رجحان استفراغه كما يدل عليه الاعتبار المذكور فى ذيل الاستدلال، فالحق عدم وجوب إخراج الحرام بعد تناوله و لو مع إمكان استفراغه، كما يلوح اليه ما ذكره صاحب الجواهر فى كتاب التجارة عند البحث عن القمار، خلافا لما يظهر منه فى المقام، حيث انه استدل بعدم حرمة المأكول و المشروب فى آنية المتخذة من احد النقدين، بأنه لا يجب عليه حينئذ استفراغه و ان تمكن منه، الظاهر فى معلومية وجوب استفراغ الحرام عند التمكن منه، هذا حكم استفراغ الحرام عند التمكن منه على الوجه الكلى و اما فى المقام فالحق عدم وجوب استفراغه، و لو قلنا بوجوبه فى غيره، و ذلك لان حرمة المأكول و المشروب فى المقام منوطة ببقاء موضوعها، و هو كون الشىء فى آنية الذهب أو الفضة، و مع استقراره فى البطن ليس فى آنية المتخذة من أحدهما فيخرج عن موضوع الحرمة، و يسقط حكمه بإسقاط موضوعه، فيكون نظير أكل المغصوب الذى رضى المالك بأكله بعد قراره فى جوف الأكل، فإنه يخرج برضاه عن مصداق المغصوب.
و منها انه لو ندم و تاب بعد التناول بأخذه فى اليد أو وضعه فى الفم لكن قبل بلعه ففى وجوب إلقاء ما فى يده أو ما فى فمه احتمالان، و المحكى عن كاشف الغطاء هو الوجوب، لان شخص هذا الفعل وقع محرما و لا ينقلب عما هو عليه بالتوبة فيجب إلقائه، و يمكن ان يقال بصيرورته متعددا على حسب تعدد الدواعى، فيكون قبل التوبة شخصا من النقل، و بعدها الى حين الوضع فى الفم و البلع شخصا آخر، فيكون نظير الحركة فى مسافة بداعيين، إذا تحرك من أولها إلى نصفها بداعى ملاقاة حبيب له فى رأس نصفها، و من نصفها الى آخرها بداعى ملاقاة شخص آخر، مع عدم تخلل السكون فيما بينهما، حيث ان الحركة فى النصف الأول من المسافة إذا كانت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۷۷
محرمة لا يلزم حرمتها فى النصف الأخر منها.
و منها انّه لو عدل عن الندم و التوبة، ففى عود الحرمة بعد عدوله احتمالان، أقواهما العدم بناء على المختار، من صيرورة النقل متعددا بتعدد الدواعى، و ربما يقال بعود الحرمة لأن الندم لا يرفع الموضوع بل إثمه، فدوام ارتفاعه منوط بدوام الندم فإذا زال عادت الحرمة لبقاء الموضوع، فإذا وضعه فى الفم و ابتلعه صدق الأكل من الإناء، و به يتحقق الحرمة، و لا يخفى ما فيه من التهافت، ضرورة انه لو كان كذلك للزم بقاء الحرمة بعد التوبة، لأنه مع بقاء موضوعها لا وجه لارتفاعها بالندم، ففرض ارتفاعها بالندم منوط بارتفاع موضوعها به كما لا يخفى.
و منها انه لو كان المأكول أو المشروب حراما للزم كفارة الجمع عند الإفطار به عمدا فى شهر رمضان و هذا بخلاف ما لو كان الأكل أو الشرب حراما، بلا سراية الحرمة منهما إلى المأكول و المشروب، فإن الإفطار به حينئذ يكون كالافطار بالمأكول المباح الواقع فى الظرف المغصوب، حيث ان التناول منه حرام لكن المأكول ليس حراما، فلا تجب كفارة الجمع حينئذ، هكذا ذكره المصنف (قده) فى المتن، و أورد عليه فى المستمسك بان ما ذكره المصنف فى هذا المقام مخالف لما افتى به فى كتاب الصوم، من ان الإفطار على المغصوب إفطار على الحرام، و عليه فالمقام كذلك للاشتراك فى الحرمة من حيث العنوان الثانوى.
أقول الذى عثرت عليه فى كتاب الصوم مما ذكره المصنف فيه: ان الإفطار على المغصوب إفطار على الحرام، و الذى ذكره هيهنا هو ان الإفطار فى الظرف الغصبى ليس إفطارا بالحرام، و لا يخفى ما فيهما من الفرق، لكنه يرد عليه (قده) بأن الأكل من الظرف

الغصبی لیس أكلا محرما، و انما الحرام هو التناول من الظرف و الأخذ منه، و بعد التناول یكون وضعه فی الفم و مضغه و بلعه كلها حلالا، فما هو محرم- و هو التناول من الظرف- لا یكون إفطارا، و ما هو الإفطار لا یكون بالمحرم، و هذا بخلاف المقام حیث ان الأخذ من آنیة الذهب أو الفضة و وضع المأخوذ فی الفم و مضغه و بلعه كلها محرمة، فعدم حرمة المأكول من الظرف المغصوب لا یوجب عدم حرمة المأكول

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌٢، ص: ۴٧٨

من الانیة، فلو لم یقم دلیل علی جواز الاكتفاء فی الكفارة بإحدی الخصال لكان اللازم هو القول بوجوب كفارة الجمع.

[مسألة ١٢ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الچای من القوری من الذهب أو الفضة فی الفنجان الفرفوری]

مسألة ١٢ ذكر بعض العلماء انه إذا أمر شخص خادمه فصب الچای من القوری من الذهب أو الفضة فی الفنجان الفرفوری، و أعطاه شخصا آخر فشرب فكما ان الخادم و الأمر عاصیان كذلك الشارب لا یبعد ان یكون عاصیا، و یعد هذا استعمالا لهما.

اما عصیان الخادم فلاستعماله للانیة، و اما عصیان الأمر فلعله للأمر بالمعصیة، فإن الأمر بها محرم یتحقق به العصیان، و اما عصیان الشارب فلعله لدعوی صدق الشرب من الانیة المتخذة من أحدهما علی شربه لكنها ممنوعة، أو لمعاونته للخادم و الأمر فی صدور المحرم عنهما حیث ان صدور العصیان منهما لأجل شربه، فیكون شربه غایة لفعلهما المحرم و لو لا صدوره عن الشارب لما یصدر عنهما الحرام، فیصدق علی فعله المعاونة علی المحرم، و هی أیضا ممنوعة، و الحق عدم حرمة الشرب من الشارب و ان كان الخادم و الأمر عاصیین.

[مسألة ١٣ إذا كان المأكول أو المشروب فی آنیة من أحدهما ففرغه فی ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به]

مسألة ١٣ إذا كان المأكول أو المشروب فی آنیة من أحدهما ففرغه فی ظرف آخر بقصد التخلص عن الحرام لا بأس به و لا یحرم الشرب أو الأكل بعد هذا.

إفراغ ما فی الانیة الی ظرف آخر اما یكون بقصد استعمالها أو یكون بقصد تفریغها، أو لا یكون بقصد شیء منهما، فعلی الأول فلا شبهة فی تحریمه لصدق الاستعمال مع قصده، و علی الثانی فان لم یصدق علیه الاستعمال كما إذا أفرغ الماء من السماور المتخذ من الفضة إلی كأس من الصفر مثلا بقصد الإفراغ، ثم استعمل الكأس بإفراغ ما فیه الی القوری، أو انصب السكر من آنیة فی الصینی بقصد الإفراغ، ثم صب ما فی الصینی فی الفنجان بقصد الاستعمال فلا إشكال فی جوازه، لأنّه إفراغ، بل لعله واجب إذا كان إبقاء ما فیه استعمالا له كما هو كذلك، و اما ان صدق علیه الاستعمال كما إذا أفرغ ماء السماور الی القوری بقصد التفریغ مع كون فعله هذا استعمالا،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌٢، ص: ۴٧٩

أو أخذ السكر من ظرفه بقصد الإفراغ و ألقاه فی الفنجان بحیث لو أراد الاستعمال لما كان فعله الا هذا الذی فعله، ففی جوازه اشكال من جهة كون فعله بقصد التفریغ و من صدق الاستعمال علیه عرفا، و هذا الأخیر أحوط لو لم یكن أقوی، و كیف كان فلا یحرم الشرب أو الأكل بعد هذا و ان كان الإفراغ مع صدق الاستعمال علیه حراما، لما عرفت من ان استعماله بتفریغ ما فیه الی ظرف آخر إذا كان حراما لا یكون الأكل من الظرف الثانی حراما، لانه لیس من الأكل عن الانیة المتخذة من أحدهما، و مما ذكرناه یظهر أظهریة الإشكال فی الثالث اعنی فیما لا یكون الإفراغ بقصد التفریغ و لا بقصد الاستعمال، فإنه مع صدق الاستعمال

عليه ينبغى عدم الارتياب فى تحريمه.

[مسألة ۱۴ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآنيتين]

مسألة ۱۴ إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآنيتين فإن أمكن تفريغه فى ظرف آخر وجب و إلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل و وجب التيمم، و ان توضأ أو اغتسل منهما بطل سواء أخذ الماء منهما بيده، أو صب على محل الوضوء بهما، أو ارتمس فيهما و ان كان له ماء آخر أو أمكن التفريغ فى ظرف آخر و مع ذلك توضأ أو اغتسل منهما فالأقوى أيضا البطلان لانه و ان لم يكن مأمورا بالتيمم الا ان الوضوء أو الغسل حينئذ يعد استعمالا لهما عرفا فيكون منهيا عنه، بل الأمر كذلك لو جعلهما محلا لغسالة الوضوء لما ذكر من ان توضيه حينئذ يحسب فى العرف استعمالا لهما، نعم لو لم يقصد جعلهما مصبا للغسالة لكن استلزم توضيه ذلك أمكن ان يقال انه لا يعد الوضوء استعمالا لهما، بل لا يبعد ان يقال ان هذا الصب أيضا لا يعد استعمالا فضلا عن كون الوضوء كذلك.

فى هذه المسألة أمور: الأول إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآنيتين و أمكن تفريغه فى ظرف آخر وجب تفريغه، لوجوب الوضوء أو الغسل و يكون التفريغ من مقدماتها، و حيث ان وجوبهما مطلق بالنسبة إلى وجود الماء يجب تحصيله عند إمكانه بأى نوع أمكن، و منه التفريغ فى المقام و الفرق بينه و بين تفريغ الچاى عن القورى فى الفنجان واضح لا صعوبة فيه، حيث ان شرب الچاى من القورى عرفا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۰

انما هو بصبه منه فى الفنجان و شرب الچاى منه بلا واسطة، و هذا بخلاف الوضوء من احدى الآنيتين فإنه ليس بصب ما فيها فى ظرف آخر، بل يمكن ان يقال ان نفس التفريغ واجب و لو لم يكن لأجل تحصيل احدى الطهارتين إذا كان قرار الماء فيها بفعله، و ذلك لكون إبقاء ما فيه على حاله بنفسه استعمالا يجب التخلص عنه بالتفريغ كما تقدم.

الأمر الثانى لو تعذر التفريغ عند انحصار الماء فى إحدى الآنيتين سقط الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل، و وجب التيمم لصيرورة المكلف حينئذ من مصاديق فاقد الماء لعدم وجدانه لغير ما فى إحدى الإنائين تكوينا، و منعه عن استعمال ما عنده فى إحدى الآنيتين تشريعا، لكونه استعمالا محرما، و المنع الشرعى كالمنع العقلى.

الثالث لو اتى بالوضوء أو الغسل فى صورة الانحصار مع عدم إمكان التفريغ، فاما ان يكون بالاغتراف من الانية شيئا فشيئا، أو يكون بصب الماء منها على محل الوضوء أو الغسل، أو يكون بنحو الارتماس، فان كان بالاعتراف فالمحكى عن المشهور هو صحة الطهارة حينئذ، و عن غير واحد من مفاخرى المتأخرين بطلانها مستدلا بكون الاغتراف من الانية استعمالا لها فيتحد مع المحرم عرفا، و ان كان خارجا عن المحرم بالتدقيق العقلى، و استدل المشهور بان المحرم هو الاغتراف و هو ليس من أفعال الطهارة، و انما هو من مقدماتها، فان قلت فعلى هذا يكون المحرم من الأكل أو الشرب هو أخذ المأكول أو المشروب لا المضغ و البلع.

قلت الفرق بين الاغتراف للوضوء و بين الاغتراف للأكل انما نشأ من قيام الدليل على حرمة الأكل من احدى الإنائين دون الوضوء أو الغسل، فحيث قام الدليل على حرمة الأكل أو الشرب من إحداهما و كان الأكل أو الشرب بالمضغ و البلع يكون من أول الأخذ من الإناء إلى آخر البلع حراما الا ان حرمة التناول من الإناء لمكان كونه استعمالا له، و حرمة الوضع فى الفم و مضغه و بلعه لكونه أكلا، و حيث ان الاستعمال حرام و لو لم يكن أكلا أو شربا، و الأكل أو الشرب محرمان و لو لم يكونا استعمالا،

يكون الجميع من أول التناول الى آخر البلع محرما، و هذا بخلاف الوضوء منهما فان

حرمته مما لم يرد عليه دليل، و انما المحرم منه هو الاستعمال و هو: اى الاستعمال يتحقق بالأخذ و الاغتراف، و هو ليس من أفعال الوضوء و ما هو من أفعال الوضوء هو صب الماء على المحل، و هو ليس استعمال الإناء، فالمحرم فى باب الوضوء ينحصر بالاغتراف هذا.

و لكن التحقيق هو القول بالبطلان كما عليه غير واحد من متأخرى المتأخرين، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و ذلك لان صب الماء على محل الوضوء بعد تناوله من الإناء و ان لم يكن استعمالا للإناء المحرم و لم يقم دليل على حرمته من حيث انه وضوء، لكنه متوقف على مقدمة محرمة لانحصار مقدمة الوضوء بالاغتراف المحرم، فيدخل فيما إذا كانت المقدمة محرمة و ذيها واجبا فيتزاحمان فيسقط وجوب الوضوء حينئذ، اما لسقوط ملاكه بناء على ان يكون وجوبه مشروطا بالتمكن من استعمال الماء، و ان التعجيز الشرعى كالعقلى منشأ للتعذر عن استعماله، أو لكون التزاحم بين حرمة المقدمة و وجوب ذيها من قبيل التزاحم بين ما لا بدل له و ما له البدل، و الحكم فيه هو تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، و كيفما كان يسقط الخطاب عن الوضوء حينئذ، اما لسقوط ملاكه و اما لتعذر امتثاله مع بقاء ملاكه، هذا تمام الكلام فيما كان الوضوء أو الغسل بالاغتراف.

و ان كان بنحو الصب على المحل أو بنحو الارتماس فى الإناء فالظاهر عدم الارتياب فى البطلان حينئذ، لاتحاد الاستعمال المحرم مع ما هو من أفعال الطهارة، لكن المحكى عن كشف اللثام هو التصريح بصحة الوضوء فى صورة الارتماس و هو ضعيف فى الغاية.

الأمر الرابع لو لم ينحصر الماء بما فى إحدى الإنائين أو انحصر به و لكنه أمكن التفريغ، و قد توضأ أو اغتسل بما فى إحداهما، ففى صحة طهارته هذه مطلقا لأنّه مأمور بالطهارة لتمكنه من الماء و لا يكون مأمورا بالتيمم، أو بطلانها كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان فعل الطهارة بالاغتراف، و بين ما إذا كان بالصب من الإناء على المحل أو بالارتماس فى الإناء بالصحة فى الأول و البطلان فى الأخير وجوه

أقواها الأخير، و ذلك لأنّه مع الاغتراف لا يتحد فعل الطهارة مع الاستعمال المحرم و المفروض بقاء الأمر بفعلها فتصح من غير اشكال، و هذا بخلاف ما إذا كان بالصب أو الارتماس، فإن الأمر و ان كان باقيا الا ان المأتى به ليس من افراد الطبيعة المأمور بها من حيث هى مأمور بها، و ان كان من افرادها من حيث هى هى، و ذلك لاتحاد المأتى به مع الطبيعة المحرمة و حكم العقل بخروج هذا الفرد عن قابليته لان يتحقق به الامتثال، بعد ان صار متحدا مع المبغوض المحرم، و لزوم الامتثال بالفرد الغير المتحد مع المحرم، فما فى المتن من إطلاق الحكم بالبطلان حتى فى صورة الاغتراف ممنوع.

الخامس لو جعل احدى الإنائين محلا لغسالة الوضوء فهيهنا شيئان: انصباب الماء فى الإناء الذى هو استعمال للإناء قطعا، إذ الاستعمال كما يتحقق بالأخذ عن الإناء يتحقق أيضا بالصب فيه، بل لعل الصب أظهر فى كونه استعمالا، و فعل الوضوء اعنى غسل الأعضاء الذى هو مقدمة وجودية لفعل الانصباب، فحينئذ لا يخلو اما ان نقول بان فعل الوضوء لكونه مما يعد استعمالا للإناء الذى جعله محلا لغسالة وضوئه عرفا محرم، كما ذهب اليه المصنف فى المتن فيبطل وضوئه لاتحاده مع الاستعمال المحرم عرفا، و ان لم يكن كذلك عقلا، و اما ان نقول بان المدار فى البطلان على الاتحاد العقلى لكون المسألة عقلية و لا سبيل فيها لاتباع العرف فى الحكم بالاتحاد بعد تبين عدمه حقيقة، فحينئذ يصير المقام من قبيل ما كان الواجب مقدمة للحرام، فان كانت من المقدمات التى تسرى إليها حرمة ذيها كما إذا كانت علة تامة للحرمة، أو جزء أخير منها فتصير محرمة بالحرمة المقدمى، و

واجبة بالوجوب النفسى، فتدخل فى باب اجتماع الأمر و النهى و يلحقها حكمها، و ان لم تكن كذلك كما إذا لم تكن علة تامة و لا الجزء الأخير منها فلا تصير محرمة بالحرمة المقدمى، و ينبغى القول بصحته حينئذ من غير اشكال، هذا كله فيما إذا قصد جعل الانية مصبا للغسالة.

و لو لم يقصده، لكن استلزم توضاه صيرورته مصبا، ففى المتن أمكن ان يقال انه لا يعد الوضوء استعمالا للمصب و هو بعيد، لان صيرورته مصبا ليست من الأمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۳

القصدية المنوطة بالقصد حتى يتوقف تحققها على قصده، و من المعلوم ان هنا أشياء:

أخذ الماء من الإناء، و غسل أعضاء الوضوء، و صب غسالة الوضوء فى الإناء المعد لمحل اجتماعها، فان كان غسل الأعضاء يعدّ عرفا من استعمال الإناء الذى يأخذ منه الماء كذلك يعد من استعمال الإناء الذى يصب فيه الماء المجتمع من الغسالة، فالفرق بين الأمر المتقدم على الوضوء اعنى تناول الماء و اغترافه من الإناء و بين الأمر المتأخر عنه، اعنى صب ماء غسالة الوضوء فى الإناء، بالحكم باتحاد الوضوء مع تناول الماء من الإناء عرفا مطلقا، و التفصيل فى الأخير بين انصباب الماء فى الإناء مع القصد، فيحكم بالاتحاد أو انصبابه بلا قصد فيحكم بعدم عدّ الوضوء حينئذ استعمالا للإناء لعله تحكم، و منه يظهر فساد نفى الاستعمال عن هذا الصب، لمعلومية عدم اعتبار قصد استعمال الإناء فى إفراغ الماء اليه و انصبابه فيه، بل لو صدر منه بلا ارادة منه و لا شعور يكون أيضا استعمالا لكنه لا بالاختيار، هذا ما عندى فى هذه المسألة، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۱۵ لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنى و المصنوعى و المغشوش و الخالص]

مسألة ۱۵ لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردى و المعدنى و المصنوعى و المغشوش و الخالص إذا لم يكن الغش الى حد يخرجهما عن صدق الاسم و ان لم يصدق الخلوص، و ما ذكره بعض العلماء من انه يعتبر الخلوص و ان المغشوش ليس محرما و ان لم يناف صدق الاسم كما فى الحرير المحرم على الرجال حيث يتوقف حرمته على كونه خالصا لا وجه له، و الفرق بين الحرير و المقام ان الحرمة هناك معلقة فى الاخبار على الحرير المحض بخلاف المقام فإنها معلقة على صدق الاسم.

يدل على نفى الفرق بين الجيد و الردى منهما و كذا بين المعدنى و المصنوعى إطلاق الدليل، بعد فرض صدق اسم الذهب أو الفضة على الجميع، و المراد بالذهب المعدنى ظاهر و هو الذى يؤخذ من الأحجار الذهبية، و بالمصنوعى هو الذى يصنع بعلم الإكسير و الكيمياء و لو كان له واقع فإنه انقلاب الشىء إلى الذهب بعلم الإكسير، فيلحقه حكمه من جواز المعاملة معه و حرمة استعمال أوانيه و حرمة لبسه على الرجال، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۴

عدم الفرق بين الخالص و المغشوش منهما بعد فرض صدق الاسم على المغشوش كصدقه على الخالص فبما ذكره المصنف من عدم اعتبار الخلوص.

[مسألة ۱۶ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح]

مسألة ۱۶ إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح.

قد تبين من مطاوى ما تقدم فى المسائل السابقة ان بطلان الوضوء أو الغسل من احدى الإنائين انما هو لصيرورة المقام من

صغريـات باب الاجتماع، كما فى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب، و الحكم فيه هو البطلان مع تنجز النهى بقيام منجز عليه من علم أو علمى أو أصـل مثبت للتكليف، و الصـحة مع عـدم تنجز النهى من غير فرق بين القول بجواز الاجتماع فى مقام الأمريـة و الدرجـة الأولى، أو بامتناعه فى تلك الدرجـة أيضا، و ان كان بين القولين اعنى: القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه فى مرتبة إرادة الآـمر فرق فى اعتبـار المندوحـة و عـدمه فى الحكم بالبطلاـن، فعلى القول بالامتنـاع يبطل و لو مع عـدم المندوحـة، و على القول بالجواز يبطل مع وجود المندوحة حسـبما فصل فى الأصول، و نتيجة ذلك هو الحكم بالصـحة فى كلما لا يكون النهى فيه منجزا، سواء كـان منشأ عـدم تنجزه هو الجهل بالحكم كما فى الجاهل القاصـر، أو كان للجهل بالموضوع، و يبطل فى كلما كان فيه منجزا و لو كان مع الجهل بالحكم عن تقصير، فالمدار كله على تنجز النهى و عدمه سواء كان مع الجهل أم لا، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من حكمه بالصحة مع الجهل بالحكم، يعنى جهلا رافعا لتنجز النهى و هو الجهل عن القصور لا مطلقا.

[مسألة ۱۷ الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اغلى]

مسألة ۱۷ الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها و ان كانت أعلى و اغلى حتى إذا كانت من الجواهر الغالية كالياقوت و الفيروزج.
و الحكم فى هـذا المسألـة ظاهر لأصالـة الإباحة السالمة عن حكومة دليل اجتهادى عليها، مضافا الى دعوى عدم الخلاف فيه عن غير واحـد من الاعلام، بل فى مفتاح الكرامـة انه ما وجـدت فيه مخالفا إلا الشافعى فى أحد قوليه، و دعوى الاتفاق عليه كما عن كشف اللثام أو كونه كذلك عند علمائنا كما عن التذكرة، نعم بعض الوجوه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۵

المتمسك بها على حرمة اسـتعمال المصـنوع من احد النقدين ككونه إسرافا أو تضييعا للمال أو موجبا لكسر قلوب الفقراء يجرى هيهنا، لكنك عرفت عدم تمامية تلك الوجوه فى إثبات حرمة استعمال المصنوع من احد النقدين فضلا عن تسريتها الى غيرهما.

[مسألة ۱۸ الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه]

مسألة ۱۸ الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه لأنه فى الحقيقة ليس ذهبا. و كذا الفضة المسـماة بالورشو فإنها ليست فضة، بل هى صفر البيض.
الـذهب الفرنكى شـىء معـدنى ليس من جنس الذهب يصاغ فى الاروپا، و يحمل الى بلاد الشـرق، و هو معلوم عند اهله كما ان الورشو شىء ليس بفضة، و يجوز استعمالهما معا من غير إشكال.

[مسألة ۱۹ إذا اضطر الى استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز]

مسألة ۱۹ إذا اضـطر الى اسـتعمال أوانى الذهـب و الفضة فى الأكل و الشـرب و غيرهما جاز و كذا فى غيرهما من الاسـتعمالات، نعم لا يجوز التوضى و الاغتسال منهما، بل ينتقل الى التيمم.
اعلم انه فى صورة الاضـطرار الى ارتكـاب المحرم يجوز ارتكـاب كـل محرم اضـطر اليه الاـ قتل النفس التى حرمها اللّه تعالى، و يـدل عليه قول الصـادق عليه السّلام «ليس من شـىء يضـطر اليه ابن آدم إلاـ و قـد أحله اللّه عليه» و هـذه الحليـة الثابتـة فى حال الاضـطرار حكم واقعى ثانوى، الا انه يقع البحث فى ان المرفوع فى حال الاضـطرار هل هو العقاب المترتب على مخالفـة الحكم الاـولى، أو انه الخطـاب نفسه المـترتب على رفعه رفع مـا يـترتب عليه من اسـتحقاق العقـاب على مخـالفته، و بعبـارة أخرى هل

المرفوع هو الحكم التحريمى عقابا أو انه مرفوع خطابا و عقابا و لعل الأول أظهر، إذ لا- دليل على ارتفاع ما يزيد على رفع العقاب، و لازم ذلك ثبوت العفو عن ارتكاب المحرم عند الاضطرار اليه مع بقائه على حرمته، و يرشد اليه قوله تعالى فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

و يترتب على ذلك عدم سقوط ما كان وجوده مانعا، أو عدمه شرطا من المحرمات عند الاضطرار الى ارتكابها كالصلاة فى الحرير، أو الذهب على الرجال، أو فى الميتة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص: ۴۸۶

و نحوها من المحرمات إذا اضطر الى لبسها، فان الاضطرار اليه لا يوجب سقوط مانعية وجوده، أو شرطية عدمه إلا إذا اضطر الى لبسه فى حال الصلاة، حيث ان مقتضى الدليل الدال على عدم جواز ترك الصلاة فى حال من الأحوال سقوط شرطية ما يشترط وجوده أو مانعية ما يعتبر عدمه و هذا حكم كلى من صغرياته الاضطرار الى استعمال الذهب و الفضة فإنه إذا كان الاضطرار الى استعمالهما فيما عدا أفعال الوضوء من الغسلتين و المسحتين و أفعال الغسل من غسل الأعضاء بل كان مضطرا الى استعمالهما فى مثل الأكل و الشرب و غيرهما لا يصير منشأ لصحة الوضوء أو الغسل بهما، بل يمكن ان يقال بعد اعتبار كون تقدّر الضرورات بقدرها لا اضطرار فى استعمالهما فى أفعال الوضوء و الغسل، و ان كان الاضطرار فى استعمالهما بصورة أفعال الوضوء أو الغسل يصح، بل يجب الوضوء أو الغسل بما فيهما من الماء فيكون حاله كحال الاضطرار الى لبس الذهب أو الحرير فى حال الصلاة على الرجال.

[مسألة ۲۰ إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدمهما]

مسألة ۲۰ إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدمهما.

اعلم انه عند دوران الأمر فى رفع الاضطرار بالمحرم الذى يكون متمحضا فى حق اللّه سبحانه، أو الذى يكون مشتملا على حق الناس يتقدم الأول على الأخير، و ذلك كأكل النجس و المغصوب، و السر فيه كون الاشتمال على حق الناس يصير أشد فى المراعاة، و يشعر اليه ورود الوعد الكثير فى الكتاب و السنة على العفو عن حقه سبحانه، و ان حق الناس مما لا يعفى عنه الا بتجاوز صاحبه و لا حاجة فى استفادة ذلك من التعبير فى كثير من أدلة استعمال آنية الذهب أو الفضة بالكراهة، كما ذكره فى المستمسك، بل لو كان الدليل دالا على حرمة شيء من باب حق اللّه بأظهر دلالة- كما فى الميتة الوارد فيها قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» الآية- لكان ما فيه حق الناس مقدما عليه بالمراعاة عند الدوران.

[مسألة ۲۱ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام]

مسألة ۲۱ يحرم اجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضا حرام كما مر.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

و قد مر منا البحث فى ذلك مستوفى فى المسألة الرابعة من هذا المبحث و قد قلنا: ان حرمة إجارة نفسه لصوغها و أخذ الأجرة عليه كحرمة بيعه و شرائه منوطة بحرمة اقتنائها و سلب المالية عنها فراجع.

[مسألة ۲۲ يجب على صاحبهما كسرهما]

مسألة ۲۲ يجب على صاحبهما كسرهما و اما غيره فان علم ان صاحبهما يقلد من يحرم اقتنائهما أيضا، و انهما من الافراد المعلومة فى الحرمة يجب عليه نهيه، و ان توقف على الكسر يجوز كسرهما، و لا يضمن قيمة صياغتهما، نعم لو تلف الأصل ضمن، و ان احتمل ان يكون صاحبهما ممن يقلد جواز الاقتناء، أو كانتا مما هو محل الخلاف فى كونه آنية أم لا لا يجوز له التعرض له.

وجوب كسرهما على صاحبهما ينشأ من حرمة اقتنائهما الناشى من مبغوضية وجودهما مطلقا حدوثا و بقاء، قال فى الجواهر: فحيث ظهر حرمة الأوانى استعمالا و قنية و غيرها كانت حينئذ كباقى الآلات المحرمة الهيئة، المملوكة المادة فيجرى فيها حينئذ بالنسبة إلى وجوب كسرها ما يجرى فى تلك، و اما وجوب كسرهما على غير صاحبهما فلا يخلو اما يعلم ان اقتنائهما محرم على صاحبهما- كما إذا علم كون حكم اقتنائه عند صاحبهما اجتهادا، أو تقليدا هو الحرمة مع كون الآنية من الافراد المعلومة- أو يعلم عدم حرمته عليه كذلك، أو كون الانية من الافراد التى وقع الخلاف فى كونها آنية مع العلم بكون فتوى صاحبهما، أو مجتهده هو الحكم بعدم كونها آنية، و اما لا يعلم شيئا.

و على الأول: فاما يعلم ان كسرهما لا يوجب تلف مادتهما، أو يعلم بأنه يوجبه، أو لا يعلم شيئا منهما، فان علم بحرمة الاقتناء على صاحبهما مع كونها من الافراد التى لا خلاف فى حرمتها يجب عليه نهيه عن استعمالها من باب وجوب النهى عن المنكر، و لو توقف على كسرها يجوز له الكسر فيما إذا علم بعدم أداء كسرها الى تلف مادتها، أو لم يعلم به، و ليس عليه ضمان الأرش لسقوط مالية هيئتها شرعا، و لو تلفت المادة ضمن قيمتها، و لا منافاة بين وجوب كسرها عليه و بين ضمان قيمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۸

مادتها لو تلفت، كما فى الأكل فى المخمصة لو صار واجبا من جهة تأدى تركه الى الهلاك، و لو علم بأداء الكسر الى تلف المادة المنتهى الى ضمانها ففى وجوب كسرها عليه حينئذ إشكال من جهة الضرر، و ان علم بجواز الاقتناء على صاحبهما، أو كون الانية مما هى محل الخلاف مع العلم بكون وظيفة صاحبها هو الجواز اجتهادا أو تقليدا فلا يجوز كسرها، لعدم كون الاقتناء حينئذ منكرا عند صاحبها حتى يجوز لغيره كسرها من باب النهى عن المنكر.

اللهم الا ان يستفاد من أدلة حرمتها كراهة وجودها فى الخارج مطلقا و مطلوبية انعدامها و لو من غير صاحبها و فى استفادتها تأمل، بل منع مع انه لو سلم دلالة دليل حرمتها عليه يكون معارضا مع ما يدل على حرمة التصرف فى مال الغير بلا رضاه، و مما ذكرناه يظهر حكم ما لو لم يعلم وظيفة صاحب الانية فإنه أيضا لا يجوز الكسر حملا لفعله على الصحة.

[مسألة ۲۳ إذا شك فى آنية انها من أحدهما أو شك فى كون شىء مما يصدق عليه الانية أم لا]

مسألة ۲۳ إذا شك فى آنية انها من أحدهما أو شك فى كون شىء مما يصدق عليه الانية أم لا، لا مانع من استعمالها.

اما مع الشك فى كون الانية من أحدهما فلكون الشبهة موضوعية يرجع فيها الى البراءة مطلقا من المجتهد و المقلد، بمعنى ان المتكفل لإجراء البراءة فيها هو المقلد و المجتهد يفتى بان وظيفة المقلد فيها الرجوع الى البراءة، بل يمكن اختلاف المجتهد و

المقلد فيها فيما إذا اختلفا فى الشبهة بأن اشتبه على أحدهما، و تيقن الأخر، و اما مع الشك فى صدق الانية على المصوغ من أحدهما يكون الشبهة مفهومية، و لو كان الشك فى الصدق، و ليس وظيفة المقلد الرجوع الى البراءة، بل المجتهد يجرى الأصل و يفتى على طبقه، و المقلد يعمل بفتواه، و قد عرفت فى المسائل المتقدمة ما هو الحق فى المقام من الرجوع الى البراءة عند الشك فى صدق الانية مطلقا سواء علم بصدق الوعاء، أو شك فى صدقه أيضا خلافا لصاحب الجواهر (قده) فيما يصدق عليه الوعاء عند الشك فى صدق الانية، فإنه (قده) ذهب فيه الى وجوب الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۲، ص: ۴۸۹

هذا آخر ما تيسر لى تحريره فى أحكام الإناء و الحمد للّه.

الى هنا تم الكلام فى الجزء الثانى من شرح العروة الوثقى المسمى ب (مصباح الهدى) على يد مؤلفه الضعيف الفانى محمّد تقى الآملى عفى اللّه سبحانه عنه و عن والديه و عن اخوانه المؤمنين حامدا للّه سبحانه و تعالى، و مصليا على نبيه المصطفى و آله النجباء النقباء فى عاصمة طهران فى صبيحة يوم الخميس التاسع و العشرين من شهر رجب من سنة الأربع و السبعين بعد الالف و ثلاث مأة القمرية من الهجرة النبوية، و يتلوه الجزء الثالث من أول الفصل المنعقد فى أحكام التخلى و صار الفراغ عن طبعه فى اليوم الخميس من شهر محرم الحرام من سنة ۱۳۸۱ القمرية فى مطبعة مصطفوى و الحمد للّه أولا و آخرا.

و قد بذلت جهدى فى تصحيحها و مقابلتها بقدر الوسع و الطاقة و انا الاحقر محمّد رضا التوكلى القوچانى.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

الجزء الثالث

[تتمة كتاب الطهارة]

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

[فصل فى أحكام التخلى]

اشارة

(فصل) (فى أحكام التخلى)

[مسائل]

[مسألة (۱) يجب فى حال التخلى بل فى سائر الأحوال ستر العورة]

مسألة (۱) يجب فى حال التخلى بل فى سائر الأحوال ستر العورة عن الناظر المحترم سواء كان من المحارم أم لا، رجلا كان أو

امرأة، حتى عن المجنون و الطفل المميز، كما انه يحرم على الناظر أيضا النظر إلى عورة الغير و لو كان مجنونا أو طفلا مميزا، و العورة فى الرجل القبل و البيضتان و الدبر، و فى المرأة القبل و الدبر، و اللازم ستر لون البشرة دون الحجم، و ان كان الأحوط ستره أيضا، و اما الشبح و هو ما يترائى عند كون الساتر رقيقا فستره لازم، و فى الحقيقة يرجع الى ستر اللون.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب ستر العورة عن الناظر المحترم فى حال التخلى و غيره من سائر الأحوال، و قد ادعى عليه الإجماع، و أسنده إلى ضرورة الدين فى الجواهر، و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصٰارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ الآية» مع ما ورد فى تفسيره من مرسلة الصدوق سئل الصادق عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصٰارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ، فقال كل ما كان فى كتاب اللّه من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا فى هذا الموضع فإنه للحفظ من ان ينظر اليه.

و من السنة حديث المناهى المروى عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض فليحاذر على عورته، و قال عليه السّلام لا يدخل أحدكم الحمام إلا بمئزر، و عن تحف العقول عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يا على

إياك و دخول الحمام بغير مأزر، ملعون الناظر و المنظور اليه، و (ربما يقال) بالمنع عن التمسک بهذه الاخبار على وجوب الستر اما لدعوى ضعف سندها أو لقصور دلالتها أو لمعارضتها مع ما عبر فيه بلفظة الكراهة، كموثق ابن ابى يعفور قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام أ يتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته أو يصب عليه الماء أو يرى هو عورة الناس، فقال كان ابى يكره ذلک من كل احد بناء على ظهور لفظة الكراهة فى الكراهة المصطلحة، أو لما ورد فى تفسير حرمة عورة المؤمن على المؤمن بإظهار عيوبه و اذاعة سره كما فى خبر حذيفة، قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام شىء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام، فقال عليه السّلام ليس حيث يذهبون إنما عورة المؤمن ان يزل زلة أو يتكلم بشىء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما، و فى صحيح ابن سنان عنه عليه السّلام قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم، قلت اعنى سفليه، قال ليس حيث تذهب، انما هو اذاعة سره.

(و يندفع) بعدم قصور سند جميعها، و انجبار القاصر منها بالعمل، و وضوح دلالة بعضها و ان لم يكن جميعها كذلک، و عدم ظهور لفظة الكراهة فى الاخبار فى الكراهة المصطلحة، بل كثيرا ما يراد منها الحرمة، خصوصا إذا كانت قرينة على ارادتها كما فى المقام حيث ان النصوص المتقدمة صالحة لأن تكون قرينة على إرادة الحرمة منها و عدم دلالة ما يوهم معارضتها على انحصار معنى حرمة العورة بما فسر فيه من اذاعة السر و إظهار العيوب، بل ورد ما هو نص فى إرادة العورة بالمعنى المعهود منها كما فى خبر حنان بن سدير، قال دخلت انا و ابى و جدى حماما بالمدينة فإذا رجل فى بيت المسلخ (الى ان قال) ما يمنعكم من الإزار، فإن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال عورة المؤمن على المؤمن حرام. ثم قال سئلنا عن الرجل فإذا هو على بن الحسين عليهم السّلام.

(و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم بعد قيام الإجماع و ادعاء الضرورة و دلالة الكتاب و السنة عليه.

و المراد بالناظر المحترم هو من يحرم النظر على عورته فكل من يحرم النظر على عورته يجب التستر عنه، سواء كان من المحارم أم لا، رجلا كان أم امرأة، حتى عن المجنون و الطفل المميز (و يدل على هذا العموم) إطلاق ما فى حديث المناهى

«إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض فليحاذر على عورته» و ما فى تحف العقول «إياك و دخول الحمام بغير مأزر، فلا فرق

بين كون الناظر مسلما أو كافرا، مكلفا أو غير مكلف، كالمجنون و الصبى المميز، و لا بأس بغير المميز كسائر الحيوانات للسيرة القطعية القائمة على عدم التستر منهم، و أصالة البراءة عن وجوبه عند الشك فيه بعد عدم شمول الأدلة المتقدمة، لانسباق الحفظ عن النظر ممن يكون النظر مقصودا له لا مطلقا.

(الأمر الثانى) يحرم على المكلف النظر إلى عورة غيره عدا ما استثنى كالزوجة و الزوج، و المملوكة و سيدها من غير فرق فى المنظور إليه أيضا بين المسلم و الكافر و المكلف و غيره كالمجنون و الصبى المميز، و لا- بين الرجل و المرأة على ما هو المشهور.

(و يستدل له) بعموم ما فى حديث المناهى المتقدم، و فيه: و نهى ان ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم، و قال من تأمل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك، و قال من نظر الى عورة أخيه المسلم أو عورة غير اهله متعمدا ادخله اللّه مع المنافقين الذين كانوا يبحثون من عورات الناس و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه اللّه الا ان يتوب.

و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام: يا على إياك و دخول الحمام بغير مأزر، ملعون الناظر و المنظور اليه، بدعوى إطلاق الأخ و المسلم و شمولهما لجميع ما ذكر مع إطلاق الأخير أعنى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ملعون الناظر و المنظور اليه» و خروج غير المكلف منهم عن الحكم التكليفى غير مضر. (و المحكى) عن ظاهر الصدوق و المحدث العاملى اختصاص حرمة النظر بعورة المسلمين فلا يحرم النظر إلى عورة الكفار لما فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام انه قال إنما أكره النظر إلى عورة المسلم فاما النظر إلى عورة من ليس بمسلم فمثل النظر إلى عورة الحمار. (و حسنة ابن ابى عمير) عن الصادق عليه السّلام قال النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار، و أيد باختصاص ما يدل على المنع بعورة المسلم و عدم ما يدل على العموم.

و الأقوى ما عليه المشهور لضعف الخبرين المحكيين بالإرسال و سقوطهما عن الحجية بالاعراض و لإشعار بعض الاخبار الدالة على حرمة النظر بكون منشأ الحرمة انجراره الى الوقوع فى الزنا. و لا يتفاوت فيه بين الكافر و المسلم، ففى المحكى

عن تفسير النعمانى بعد النهى عن النظر الى فرج أخيه المؤمن أو تمكينه من النظر الى فرجه، قال فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا و غيره.

(الأمر الثالث) المشهور ان العورة فى الرجل هيهنا (أى فى مقام وجوب التستر) هى القبل و البيضتان و الدبر، و فى المرأة القبل و الدبر. و عن المحقق الكركى (قده) فى حاشيته على الإرشاد أولوية إلحاق العجان «۱» بها، و عن القاضى انها من السرة إلى الركبة، و يدل على القول المشهور مرسلة أبى يحيى الواسطى العورة عورتان القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأليتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة، و مرسل الكافى: فأما الدبر فقد سترته الأليتان و اما القبل فاستره بيدك، و مرسل الفقيه: الفخذ ليس من العورة.

و (هذه الاخبار) كما ترى نص فيما ذهب اليه المشهور، و ينجبر إرسالها بعملهم بها، و لم يذكر لما ذكره المحقق الكركى من أولوية إلحاق العجان بها وجه (و يستدل) للمحكى عن القاضى بخبر حسين بن علوان المروى عن قرب الاسناد:

إذا زوج الرجل أمته فلا ينظر الى عورتها و العورة ما بين السرة و الركبة (و خبر بشير النبال) قال سئلت أبا جعفر عليه السّلام عن الحمام فقال تريد الحمام فقلت نعم فأمر بإسخان الماء ثم دخل فأتزر بإزار فغطى ركبته و سرته (الى ان قال) قال عليه السّلام هكذا فافعل (و ما عن على عليه السّلام) ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم، و لكنها ساقطة عن الحجية باعراض المشهور عنها مع عدم صراحتها فى وجوب ستر ما بين السرة و الركبة، و يمكن حملها على الاستحباب بقرينة الأخبار

المتقدمة المصرحة بنفى البأس عن كشف ما عدا القبل و الدبر و البيضتين.

(الرابع) الواجب من الستر هو ما يحصل به مسماه بحيث لا يعد فى العرف مكشوف العورة فيكفى فيه التفاف العورة بساتر ملتصق بها ساتر للونها و لو لم يستر حجمها (و يدل عليه) مضافا الى صدق الستر مع حكاية الحجم عرفا، ما فى رواية المرافقى ان النورة سترة، و ما فى مرسل ابن ابى عمير ان أبا جعفر عليه السّلام اطلى ثم ألقى الإزار، فقيل له فى ذلك،

---

(۱) العجان ككتاب ما بين الخصية و حلقة الدبر.

فقال عليه السّلام أما علمت ان النورة قد أطبقت بالعورة، هذا، و لكن المحكى عن المحقق الثانى وجوب ستر الحجم أيضا، و لعله لدعوى انصراف ما دل على وجوب الحفظ عن مثل الخرقة الملفوفة بالبشرة الحاكية للحجم، و لكنها غير مسموعة خصوصا مع ما ورد من جواز الاكتفاء بالستر بمثل النورة، و اما ستر العورة بساتر رقيق يحكى شكل العورة من ورائه فلا يخلو اما ان تكون رقة الساتر و سعة منافذه على وجه لا يعد فى العرف حاجبا لما ورائه بل يقع معه النظر الى نفس البشرة و ان لم يتميز لونها و و هذا هو الذى يسمى بالشبح، و يفترق عن الحجم بوقوع النظر عليه دون الحجم، فيجب ستره و هو فى الحقيقة ستر اللون و ان لم يكن كذلك فليلحق بالحجم الذى لا يجب ستره.

[مسألة (۲) لا فرق فى الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى]

مسألة (۲) لا فرق فى الحرمة بين عورة المسلم و الكافر على الأقوى.

خلافا لظاهر الصدوق و المحدث العاملى من اختصاص الحرمة بعورة المسلم، و قد تقدم وجهه مع ما فيه.

[مسألة (۳) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز]

مسألة (۳) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل الغير المميز و الزوج و الزوجة و المملوكة بالنسبة إلى المالك و المحللة بالنسبة إلى المحلل له، فيجوز نظر كل من الزوجين إلى عورة الأخر، و هكذا فى المملوكة و مالكها و المحللة و المحلل له، و لا يجوز نظر المالكة الى مملوكها أو مملوكتها و بالعكس.

قد تقدم فى المسألة الاولى ان المدار فيمن يجب الستر عنه هو من كان النظر مقصودا له بحيث ينظر إلى العورة عن قصد منه بالنظر إليها، و قد وصف الناظر فى عبارة الفقهاء بالمحترم، و المراد به هو المحتشم منه اى من يستحيى عن إبداء السوية لديه أو يستحيى هو عن ابدائها، قال الشيخ الأكبر (قده) فى كتاب الطهارة:

«و الظاهر ان معيار الاحترام فى الناظر و المنظور اليه واحد، و هو بلوغ الإنسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر الى سوئته» و عليه فيجب الستر عن الطفل المميز لانه ممن ينظر عن قصد منه بالنظر دون غير المميز فلا يجب الستر عنه كما لا يجب

عن الحيوان، و لا يصح التمسك فى وجوبه عنه بإطلاق أدلة وجوبه و ذلك لانصرافه عنه، مع انه قيل ان الحكم بعدم وجوب الستر ينبغى ان يعد من القطعيات.

و اما جواز نظر كل من الزوجين إلى عورة الأخر و كـذا فى المملوكة و مالكها و المحللة و المحلل له فهو من لوازم جواز الوطى فـإن جواز المس و اللمس يقتضـى جواز النظر أيضـا فتأمـل، مع انه لاـ شـبهة فى جواز نظر كل ممن ذكر الى جسـد الأخر مطلقا عورة كان أو غيره لان لكل واحـد منهما الاسـتمتاع بالاخر، و التلـذذ بالبصـر اولى، و العورة من جملـة ذلك (و المشـهور) جواز النظر الى فرج المرأة فى حال الجماع أيضا على كراهة فى ذلك الحال لدلالة مقطوعة سـماعة على نفى البأس عنه، و مثلها رواية ابن حمزة عن الصـادق عليه السّـلام، و فيهـا ينظر الرجـل الى فرج امرئته و هـو يجامعهـا، قـال لاـ بـأس. و المحكى عن ابن حمزة حرمته فى حال الجماع مستندا الى ظاهر النهى الوارد فى وصـية النبى صـلّى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام و فيها و لا تنظر الى فرج امرئتك و غض بصـرك، بعـد حملها على حالة الجماع لان السـياق فيها (و لا يخفى ما فيه) بعد صـراحة الخبرين المتقدمين فى نفى البـأس. نعم لاـ بـأس بحملهـا على الكراهـة لو تمت حجيتهـا، الاـ انه قـال فى المسالك ان اسـتناد الاحكام الى مثل هـذه الروايات الواهيـة لا يخلو عن اشـكال لو لا سـهولة الخطب فى الكراهة (و كيف كان) فمما ذكر من كراهة النظر فى حال الجماع يسـتكشف جوازه فى غير حالته قطعا من غير اشـكال. و لا يجوز نظر المالكـة إلى جسد مملوكها غير عورته فضـلا عن النظر الى عورته، و ملك اليمين المسـتثنى فى الآيـة يراد به الإماء، و لا نظرها إلى عورة مملوكتها، كما لا يجوز للمملوك النظر الى جسـد مالكته و لو كان غير عورتها و لا للمملوكة النظر إلى عورة مالكتها و هذا ظاهر.

[مسألة (۴) لا يجوز للمالک النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة أو محللة أو فى العدة]

مسألة (۴) لاـ يجوز للمالـك النظر إلى عورة مملوكته إذا كـانت مزوجـة أو محللـة أو فى العـدة، و كـذا إذا كـانت مشتركـة بين مالكين لا يجوز لواحد منهما النظر الى عورتها و بالعكس.

قد تبين فى المسألة المتقدمة ان العمدة فى إثبات جواز النظر الى عور المملوكة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۹

من مالكها هو جواز الاسـتمتاع بها بحق الملكية بالوطى و غيره من وجوه الاسـتمتاع و منها النظر الى عورتها، و من المعلوم حرمة الاسـتمتاع بالمملوكـة المزوجة أو المحللة و كذا المعتدة التى بحكم المزوجة، فلا يجوز النظر إلى عورة واحدة منهن، مضافا الى خبر حسـين بن علوان المتقـدم، و فيه: إذا زوج الرجل أمته فلا ينظر الى عورتها، و كـذا المشتركـة بين مالكين إذ لا يجوز لواحد منهما وطيها بحق الملكية (و فى جوازه) بالعقد عليها بإذن الأخر أو بتحليله له وجهان، من إطلاق دليل العقد أو التحليل، و من ان البضـع لاـ يتبعض، و تحقيـق الكلاـم فيه موكـول الى كتـاب النكـاح، و لاـ إشـكال فى حرمـة النظر الى غير عورتهـا من كـل من الشـريكين بتلـذذ و ريبـة، و فى جوازه مع عـدمه فيمـا لاـ يجوز لغير المالـك كـالنظر الى مـا عـدا الوجه و الكفين وجهان، و عن كاشف اللثام نسبة حرمته الى النص و الإجماع و لكن توقف فيه فى محكى الرياض أو مال الى الجواز.

[مسألة (۵) لا يجب ستر الفخذين و لا الأليتين و لا الشعر النابت أطراف العورة]

مسألة (۵) لاـ يجب ستر الفخـذين و لاـ الأليتين و لا الشـعر النابت أطراف العورة، نعم يسـتحب ستر ما بين السـرة إلى الركبـة الى نصف الساق.

قد تقدم فى طى المسألة الاولى ما دل على اختصاص العورة بالقبل و الدبر و البيضتين، و انه بعد اسـتتار الدبر بالأليتين إذا سترت

القضيب و البيضتين فقد سترت العورة، و يدل على استحباب ستر ما بين السرة و الركبة ما ورد فى خبر حسين بن علوان من قوله عليه السّلام و العورة ما بين السرة و الركبة بعد حمله على رجحان الستر بقرينة ما دل على انحصار العورة بما تقدم، و اما استحباب الستر الى نصف الساق فلعله مستند الى خبر بشير النبال. و فيه: ان أبا جعفر عليه السّلام دخل الحمام فأتزر فغطى ركبتيه و سرته ثم أمر صاحب الحمام فاطلى ما كان خارجا من الإزار ثم قال اخرج عنى ثم اطلى هو ما تحته ثم قال هكذا فافعل، بناء على ان المتعارف من الإزار هو ما يستر الى نصف الساق و ربما ينسب إلى الحلبى ان العورة من السرة الى نصف الساق لذهابه الى عدم صحة الصلاة إلا بساتر يستر به كذلك.

(و كيف كان) فلعل ما ذكر من خبر النبال مع حكاية الفتوى عن الحلبى كاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۰

فى الحكم بالاستحباب، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۶) لا فرق بين افراد الساتر]

مسألة (۶) لا فرق بين افراد الساتر، فيجوز بكل ما يستر و لو بيده أو يد زوجته أو مملوكته.

اعلم ان وجوب الستر تارة يكون فى مقام الستر عن الناظر المحترم و اخرى فى مقام الشرطية لصحة الصلاة، و الستر عن الناظر المحترم يحصل بكل ما يتحقق به حفظ السوية عن الناظرين و لو كان بوضع يده أو يد زوجته أو مملوكته أو باستتاره فى مكان مظلم لا ترى عورته أو باختفائه فى حفيرة أو بالارتماس فى الماء أو بالتباعد عن الناظر بمقدار مانع عن الرؤية، و هذا بخلاف الستر فى حال الصلاة فإنه يعتبر فيه شرائط حسبما فصل فى محله و لا يختص بحالة وجود الناظر بل يعتبر مطلقا كما لا يكتفى بالاختفاء فى مكان مظلم أو فى حفيرة أو بالارتماس فى الماء، و منشأ الفرق بين المقامين هو كون وجوب الستر فى المقام لأجل التحفظ عن الناظر المحترم من دون خصوصية فى ساترة و لو كان ببعض أعضائه كما دل عليه مرسلة أبى يحيى المتقدمة:

«و الدبر مستور بالأليتين» و مرسل الكافى: فأما الدبر فقد سترته الأليتان و اما القبل فاستره بيدك، و فى باب الصلاة لأجل شرطيته للصلاة و انه يقبح كشف السوية عند الحضور لدى المولى الجليل و يكون كشفها اسائة الأدب عنده و لذا يعتبر الستر و لو مع الأمن من الناظر المحترم و لا يكتفى بما يحصل به الستر عن الناظر، و تمام الكلام موكول الى محله.

و مما ذكرنا ظهر حكم ما فى.

[مسألة (۷) لا يجب الستر فى الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص]

مسألة (۷) لا يجب الستر فى الظلمة المانعة عن الرؤية أو مع عدم حضور شخص أو كون الحاضر أعمى أو العلم بعدم نظره.

حيث ان المناط لما كان التحفظ عن الناظر فلا يجب التستر فيما ذكر من الموارد التى لا تنتهى إلى النظر.

[مسألة (۸) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيشة]

مسألة (۸) لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيشة بل و لا فى المرآة أو الماء الصافى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١١
لا إشكال فى ان النظر إلى الشى‌ء من وراء الشيشة نظر اليه عرفا كما هو كذلك عقلا، و ربما تصير الشيشة منشأ لقوة الابصار كما فى المناظر المكبرة، و اما فى النظر إلى الشى‌ء بالمرآة فالظاهر انه نظر إليه أيضا عرفا بل هو كذلك عقلا أيضا بناء على كون الرؤية بخروج الشعاع و ان كان مع انطباع المرئى فى الجليدية أيضا لأن الشعاع الخارج من العين يتصل بالمرئى بوسيلة المرآة إذا كانت المرآة فى مقابلة العين و المرئى فيتصل بالمرآة و يرد منه و يلاقى المرئى فيصير المرئى نفسه لا شبحه مرئيا بتوسط المرآة، و كذلك النظر إليه فى الماء الصافى و فى كل جسم صقيل يكون كالمرآة فى ذلك و هذا بخلاف النظر إلى صورة الشى‌ء على القرطاس و نحوه حيث لا يكون نظرا إليه حقيقة (و منه يظهر) حكم النظر إلى الأجنبية فى المرآة و النظر الى تصويرها حيث ان مقتضى ما ذكرناه حرمة الأول و جواز الثانى إذا لم يترتب على النظر محذور أخر.

[مسألة (٩) لا يجوز الوقوف فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير]

مسألة (٩) لا يجوز الوقوف فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير، بل يجب عليه التعدى عنه أو غض النظر، و اما مع الشك أو الظن فى وقوع نظره فلا بأس، و لكن الأحوط أيضا عدم الوقوف أو غض النظر.
لا- ينبغى الإشكال فى وجوب الغض عن النظر إلى عورة الغير مع العلم بوقوع نظره عليها، و يحصل التحفظ منه بالتعدى عن المكان الذى يعلم بوقوع نظره على عورة الغير أو غض النظر عنها مع بقائه فيه، و اما مع الشك أو الظن، فى وقوع نظره فان كان المكان مما يغلب فيه وقوع النظر إلى العورة عادة فالأقوى وجوب التحفظ عليه اما بخروجه عن ذلك المكان أو بغض بصره، و ذلك لان المورد و ان كان من موارد الشبهة الموضوعية الجارية فيها البراءة الا ان جريانها مشروط بعدم وقوع المكلف فى محذور مخالفة الواقع كثيرا و الا فيجب فيه الاحتياط، و ان لم يكن المكان مما يغلب فيه وقوع النظر فالأقوى عدم حرمة الوقوف لأصالة البراءة و عدم الدليل على وجوب الاحتياط، و لا فرق فيما ذكرنا بين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢
الظن بوقوع نظره و بين الشك فيه لعدم قيام دليل على اعتبار هذا الظن، و ان الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره فى حكم الشك.

[مسألة (١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر]

مسألة (١٠) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط الستر.
لا إشكال فى وجوب الحفظ على المكلف فيما إذا علم بوجود الناظر المحترم بالفعل أو بتجدده حال كونه مكشوف العورة كما لو دخل الحمام بلا مأزر مع العلم العادى بدخول غيره فيه، و اما مع الظن به أو الشك فيه فالأقوى وجوب الحفظ عليه فيما يقع المكلف فى محذور مفسدة مخالفة الواقع كثيرا لولاه كما لو كان الموضع مما يقع فيه نظر الغير الى عورته كثيرا، و عدم وجوبه لو لم يكن كذلك لكون الشبهة موضوعية و تجرى فيها البراءة (و لكن الأحوط) سترها مع الشك فى وجود الناظر فضلا عن الظن به لإطلاق الأمر بالحفظ فى مرسلة الفقيه فى جواب السؤال عن قول اللّه عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ (الآية) قال عليه السّلام كلما كان فى كتاب اللّه عز و جل من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا فى هذا الموضع فإنه الحفظ من ان ينظر

اليه، و لإطلاق الأمر بالحذار فى مرسلة أخرى: إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض فليحاذر على عورته، فان الحفظ و الحذر لا- يكونان عرفا الا- مع الستر و لو مع الشك فى وجود الناظر و اما مع الوهم به فلا يجب الحفظ و قد ادعى على عدم وجوبه الإجماع فى المستند.

[مسألة (۱۱) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان]

مسألة (۱۱) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان فالظاهر عدم وجوب الغض عليه، و ان علم انها من انسان و شك فى انها من صبى غير مميز أو من بالغ أو مميز فالأحوط ترك النظر، و ان شك فى انها من زوجته أو مملوكته أو أجنبية فلا يجوز النظر و يجب الغض عنها لان جواز النظر معلق على عنوان خاص و هو الزوجية أو المملوكية فلا بد من إثباته، و لو رأى عضوا من بدن انسان لا يدرى انه عورته أو غيرها جاز النظر و ان كان الأحوط الترك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۳

فى هذه المسألة أمور (الأول) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان فالظاهر جواز النظر لكون المورد من قبيل الشبهة الموضوعية التحريمية الجارية فيها البراءة (الثانى) لو علم بكونها من الإنسان و شك فى أنها ممن يجوز النظر الى عورته للشك فى كونه طفلا مميزا أو غير مميز فالمورد مما خصص العام بمخصص و شك فى كون شيء فردا للمخصص بعد القطع بكونه من افراد العام و يكون إثبات حكم العام له بدليله من باب التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية عند الشك فى كون المورد من افراد المخصص، و قد اختلف فى جواز التمسك به، و المختار عند المصنف (قده) هو الجواز، و عليه سلك فى المقام و قال ان الأحوط ترك النظر، و لكن الحق عدم جواز التمسك بالعموم و انه لا بد فى مثله من الرجوع الى الأصل العملى و هو أصالة عدم البلوغ أو أصالة عدم التميز عند الشك فيهما المقتضية لجواز النظر و مع الغض عنهما يكون المرجع هو أصالة البراءة.

(الثالث) لو شك فى ان العورة من زوجته أو مملوكته أو انها من الأجنبية ففى جواز النظر وجهان، و يمكن الاستدلال لجوازه تارة بقاعدة المقتضى و المانع، و اخرى بما تقدم غير مرة فى هذا الشرح من ان كل ما كان موضوع الحكم امرا وجوديا قد القى الى المكلف كالسفر و الكر و التذكية و نحوها يستفاد من الدليل الدال عليها بالدلالة العرفية إيكال إحرازه إلى المكلف و ان ثبوت حكمه منوط بإحرازه فيكون دليله دالا على موضوعية إحرازه بالدلالة السياقية و ان لم يؤخذ الإحراز موضوعا فى الكلام و لم يدل الدليل على موضوعيته بالدلالة المطابقية، هذا، و لكن قاعدة المقتضى و المانع مدخولة بما تكرر فى هذا الكتاب مرارا، و اما الوجه الثانى فلا- بأس به، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى هو ترك النظر فى الفرض المذكور، و لعل ما استدل به المصنف من ان جواز النظر معلق على عنوان خاص فلا بد من إثباته ناظر الى الوجه الأخير (الرابع) لو رأى عضوا من بدن انسان و شك فى انه عورته أو غيرها فالظاهر جواز النظر إليها لأصالة البراءة مع كون الشبهة موضوعية تحريمية، و لعل الوجه فى احوطية الترك هو حسن الاحتياط فى كل حال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۴

[مسألة (۱۲) لا يجوز للرجل و الأنثى النظر الى دبر الخنثى]

مسألة (١٢) لا يجوز للرجل و الأنثى النظر الى دبر الخنثى، و اما قبلها فيمكن ان يقال بتجويزه لكل منهما للشك فى كونه عورة.
لاـ إشكال فى ان دبر الخنثى عورة قطعا فيحرم النظر عليه من كل من الرجل و الأنثى، و اما قبلها ففى كل واحد من القضيب و البضع يتحقق الشك من الناظر فى حرمة نظره اليه لكن يصير طرفا للعلم الإجمالى حيث انه يعلم بحرمة نظره اما الى هذا أو ذاك و لأجل ذلك يصير النظر الى كل واحد منهما محرما الا ان ينحل ذاك العلم كما هو منحل فيما إذا كان الناظر أجنبيا عن الخنثى فإنه يعلم تفصيلا بحرمة نظره الى ما يماثل عورته كنظر الرجل الى قضيب الخنثى أو المرأة الى بضعها فان ما يماثل عورة الناظر يحرم على الناظر النظر اليه اما لأجل كونه عورة أو كونه عضوا من بدن الأجنبى و مع العلم التفصيلى بحرمته يكون الشك فى حرمة النظر الى ما لا يماثل عورته من قبيل الشبهة البدوية الجارية فيها البراءة، و هذا بخلاف ما إذا كان الناظر محرما حيث لا علم تفصيلى له بحرمة نظره الى ما يماثل عورته فيكون كل واحد من القبلين طرفا للعلم الإجمالى الواجب فيه الاحتياط (و مما ذكرنا) ظهر المناقشة فى إطلاق قول المصنف (قده) فى إمكان تجويز النظر لكل من الرجل و المرأة لمكان الشك فى كونه عورة حيث يجب تقييده بما إذا لم يكن الشك مقرونا بالعلم الإجمالى، و اما معه فلا يجوز النظر إليه لأجل وجوب الموافقة القطعية (و اما ما ذكره) فى وجه تقوية وجوب ترك النظر بقوله لأنه عورة على كل حال ففيه احتمالان (الأول) ما أبداه سيد مشايخنا (قده) فى المقام و هو ما ذكرناه من العلم الإجمالى بحرمة النظر اما لأجل كونه عورة أو كونه عضوا من بدنه و كتب فى حاشيته فى المقام: ان كون قبلها عورة على كل حال يتم فيما إذا كان المنظور كلتا الآلتين أو كان من سنخ آلة الناظر بان نظر الرجل الى آلتها الرجولية أو الأنثى إلى آلتها الأنوثية و اما مع التخالف كما لو نظر الرجل الى آلتها الأنوثية أو العكس لم يحرز كونه عورة كما لاـ يخفى، و نظره (قده) الى كون المنظور عورة على كل حال فيما إذا كان من سنخ آلة الناظر هو العلم التفصيلى بحرمته اما من جهة كونه عورة على تقدير كون الخنثى من جنس الناظر أو كونه مما يحرم النظر اليه على
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٥
تقدير كون الخنثى من غير جنسه (لكن ينبغى تقييده) حينئذ بكون الناظر أجنبيا لا محرما إذ مع كونه محرما لا يحرم عليه النظر لو لم يكن المنظور عورة كما لاـ يخفى (و ثانيهما) ما أبداه فى مستمسك العروة مبتنيا على حرمة النظر الى كل من آلتى الرجولية و الأنوثية إذا اجتمعتا فى شخص، فيحرم النظر على قضيب نابت فى الأنثى أو بضع موجود فى الرجل لصدق العورة عليه، ثم استشكل عليه بان اقامة الدليل عليه مشكل، و هو كما ذكره إذ المنصرف من القبل فى الرجل هو القضيب و فى المرأة هو البضع، و لا يخفى ان ما أبداه أظهر من الاحتمال الأول و اللّه العالم بحقيقة الحال.

[مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير]

مسألة (١٣) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير كما فى مقام المعالجة فالأحوط ان يكون فى المرآة المقابلة لها ان اندفع الاضطرار بذلك و الا فلا بأس.
و لعل الوجه فى الاحتياط فى النظر إليها فى المرآة هو احتمال أهمية حرمة النظر إليها بلا مرآت من حرمة النظر إليها معها، و محتمل الأهمية أولى بالمراعاة عند التزاحم، و وجه إبداء الاحتمال هو الاختلاف فى كيفية الابصار بالمرآة و احتمال كون المرئى بها هو شبح الشىء أو وجوده المثالى و غير ذلك مما قيل فى المرآة كما قرر فى محله إذ مع ذلك لا يكون المرئى بالمرآة هو الشىء نفسه.

[مسألة (۱۴) یحرم فی حال التخلی استقبال القبلة و استدبارها بمقادیم بدنه]

مسألة (۱۴) یحرم فی حال التخلی استقبال القبلة و استدبارها بمقادیم بدنه و ان أمال عورته الی غیرهما، و الأحوط ترک الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط و ان لم یکن مقادیم بدنه إلیهما، و لا فرق فی الحرمة بین الابنیة و الصحاری، و القول بعدم الحرمة فی الأول ضعیف، و القبلة المنسوخة کبیت المقدس لا یلحقها الحکم، و الأقوی عدم حرمتهما فی حال الاستبراء و الاستنجاء و ان کان الترک أحوط، و لو اضطر الی احد الأمرین تخیر و ان کان الأحوط الاستدبار، و لو دار امره بین أحدهما و ترک التستر مع وجود الناظر وجب الستر، و لو اشتبهت القبلة لا یبعد العمل بالظن، و لو ترددت بین جهتین مقابلتین اختار الأخریین، و لو تردد بین المتصلتین فکالتردید بین الأربع التکلیف ساقط، فیتخیر بین الجهات.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۱۶

المشهور حرمة استقبال القبلة و استدبارها فی حال التخلی، و قد ادعی علیه الإجماع فی غیر واحدة من کلمات الأصحاب کالخلاف و الغنیة و السرائر، و حکی القول بالکراهة عن ابن الجنید من المتقدمین و الأردبیلی و صاحب المدارک و الکاشانی من المتأخرین (و الأقوی) ما علیه المشهور، و یدل علیه جملة من الاخبار کالنبوی إذا اتی أحدکم إلی الغائط فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها (و نبوی أخر) إذا جلس أحدکم علی حاجة فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها (و خبر الهاشمی) عن علی علیه السّلام قال قال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لکن شرقوا أو غربوا.

(و مرفوعة) محمّد فی الکافی قال سئل أبو الحسن علیه السّلام ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الریح و لا تستدبرها، و مرسلة الفقیه قال نهی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن استقبال القبلة ببول أو غائط (و المروی) فی الکافی مرفوعا قال خرج أبو حنیفة من عند ابی عبد اللّه علیه السّلام و أبو الحسن علیه السّلام قائم و هو غلام، فقال له أبو حنیفة یا غلام این یضع الغریب ببلدکم؟ فقال اجتنب أفنیة المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل النزال و لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول و ارفع ثوبک و ضع حیث شئت (و خبر محمّد بن إسماعیل قال دخلت علی الرضا علیه السّلام و فی منزله کنیف مستقبل القبلة فسمعته یقول من بال حذاء القبلة ثم ذکر فانحرف عنها إجلالا لم یقم من مقعده ذلک حتی غفر له و هذه الاخبار هی التی عثرت علیها فی المقام، و دلالة بعضها ظاهرة علی الحرمة کما ان ضعف بعضها منجبر بالشهرة المحققة و استناد الأصحاب إلیها مؤیدا بنقل الإجماع علیها (و یستدل للقول بالکراهة) بالأصل بعد المنع عن التمسک بتلک الاخبار لضعفها سندا أو دلالة، لأجل اشتمالها علی النبوی المنقول من غیر طرقنا و کون بعضها مرفوعة أو مرسلة، و لاشتمال جملة منها علی ما لا محیص عن حملها علی الکراهة کخبر الهاشمی و مرفوع محمّد فی الکافی المتعرضین للنهی عن استقبال الریح و استدبارها المحمول علی الکراهة للإجماع علی عدم حرمتهما.

(و لا یخفی ما فیه) فان ضعف السند منجبر بالعمل و استناد الأصحاب الیه علی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۱۷

ما هو طریقتنا فی حجیة الاخبار، و ضعف الدلالة مندفع بکون القرینة علی حمل النهی عن استقبال الریح و استدبارها خارجیة و هی الإجماع علی کراهتهما و ذلک لا یوجب انصدام ظهور النهی عن استقبال القبلة و استدبارها فی الحرمة، مع ان النهی عن الاستقبال الریح و استدبارها لیس فی جمیع تلک الاخبار لخلو أکثرها منه کما ذکرناها، و بالجملة، فالأقوی ما علیه المشهور من الحرمة.

(الأمر الثانی) لا إشکال فی حرمة الاستقبال و الاستدبار بمقادیم البدن مع الاستقبال أو الاستدبار بالعورة أیضا و اما مع التفکیک

ففيه صورتـان (إحـداهما) كون المقـاديم مسـتقبلة أو مسـتدبرة دون العورة بـان أمـال العورة عن القبلـة، و قـد وقع الخلاف فيها، فالمشـهور على حرمتها أيضا، و اسـتدلوا لها بما تقدم من الاخبار الدالة على النهى عن استقبال القبلة و استدبارها فى حال التخلى الشامـل بإطلاقهـا لمـا كانت مقاديم البـدن إليهما دون العورة، و حكى عن الفاضل المقـداد فى التنقيـح ان المحرم هو خصوص الاستقبال بالفرج دون الوجه و البدن، فمن بال مستقبلا و صرف فرجه عنها لم يكن عليه بأس.

(و يسـتدل له) بمرسـلة الفقيه المتقدمـة، و فيهـا نهى النبى صلّى اللّه عليه و آله عن اسـتقبال القبلـة ببول أو غائط الظاهر فى كون المنهى عنه هو نفس استقبال القبلة بالبول أو الغائط و ان لم تكن مقاديم البدن مستقبلة إليها، و لازم ذلك حرمة الاستقبال بالبول و الغائط و لو مع انحراف مقاديم البـدن عن القبلـة و عـدم حرمـة اسـتقبالها مع انحراف العورة عنها و لو كانت المقاديم مسـتقبلة إليها.

(و اسـتدل أيضا) بالمروى عن العلل ان أول حد من حدود اللّه للصـلاة هو الاستنجاء، له احد عشر حدا، من آدابه: لا يجوز له ان يستقبل القبلة بقبل و لا دبر لأنها أعظم آية فى أرضه و أجل حرمة (و الأقوى) ما عليه المشهور، و ذلك لوجوه.

(الأول) ان الظاهر من هذه الاخبار جريانها مجرى الغالب من كون الانحراف عن القبلة بالعورة مستلزما لانحراف البدن أيضا، فلا ينافى ظهور الأخبار المتقدمة فى إرادة الاسـتقبال و الاستدبار بمقاديم البدن كما هو المتعارف فى جميع أبواب الفقه حيث يطلق الاستقبال و الاستدبار و يراد منهما ذلك.

(الثانى) ان العورة كما تقدم عبارة عن مجموع القبل و الدبر و انحرافهما جميعا لا ينفك عن انحراف البدن أيضا، و هذا بخلاف انحراف خصوص مخرج البول حيث انه يمكن مع عدم انحراف البدن.

(الثالث) ان اسـتقبال المخرجين نفسـهما معا غير متيسر، إذ مع كون مخرج البول إلى القبلة لا يكون مخرج الغائط مستقبلا إليها و بالعكس، فيسـتكشف من ذلك ان المراد من النهى عن اسـتقبال القبلة ببول أو غائط أو بقبل أو دبر هو الاسـتقبال بمقاديم البدن فتكون كلمة (الباء) بمعنى (فى) فتوافق هذه الاخبار مع الاخبار المتقدمة الدالة على النهى عن الاستقبال فى حال التخلى.

(الرابع) ان النسـبة بين هـذه الاخبار و الاخبار المتقدمـة بالعموم من وجه، و مادة افتراق هـذه الاخبار هى ما إذا كان المخرج إلى القبلـة مع انحراف البـدن عنهـا، و مادة افتراق الأخبار المتقدمـة هى ما إذا كانت مقاديم البـدن إلى القبلـة مع انحراف المخرجين عنها، و لا تنافى بين حرمة الاسـتقبال بمقاديم البدن مع حرمة الاستقبال بالمخرجين، و لازم ذلك حرمة الاستقبال بالمخرجين مع انحراف البـدن عن القبلـة (لا عـدم حرمـة الاسـتقبال بمقـاديم البـدن مع انحراف العورة عنهـا) و لعـل هـذا هو الوجه فى احتياط المصنف (قده) حيث قال: و الأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط و ان لم يكن مقاديم بدنه إليهما.

(الثالث) المشـهور عـدم الفرق فى الحرمـة بين الابنية و الصـحارى و يدل عليه إطلاق الاخبار المتقدمة و ظهور بعضـها فى الأبنية كخبر الهاشـمى: «إذا دخلت المخرج فلا تسـتقبل القبلة و لا تستدبرها، إلخ» و المحكى عن المفيد و سلار و ابن الجنيد هو حصر الحرمة بالصحارى و عدم البأس فى الأبنية.

(و يسـتدل لهم) بخبر ابن بزيع المتقدم الذى قال دخلت على الرضا عليه السّـلام و فى منزله كنيف مسـتقبل القبلة و سـمعته يقول «من بال حـذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالا لم يقم من مقعده ذلك حتى غفر له» فان صدره صـريح فى كون بناء الكنيف فى منزل الامام عليه السّـلام على القبلة و هو يدل على عدم البأس فى اسـتقبالها فى حال التخلى و الا لما كان يبنى على ذلك لو بنى بأمره أو يأمر بانهدامه لو لم يكن البناء

بامره، و ذيله يدل على استحباب الانحراف عن القبلة لأن المناسب فى لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه اما مقتصرا عليه أو مع ذكر الثواب الموعود على فعله.
و اما الاقتصار على ذكر الثواب الموعود على الفعل فهو أظهر فى الاستحباب و لا يخفى ما فيه اما الاستدلال بالصدر المشتمل على كون الكنيف فى منزل الامام مستقبل القبلة (ففيه أولا) انه يمكن ان يكون المراد منه ان باب الكنيف كان على طرف القبلة بأن كان بناء الكنيف فى الجانب القبلى من المنزل (و ثانيا) انه لو سلم ارادة كون بناء محل التخلى إلى القبلة فلا دلالة على ان الامام يستعمله كذلك لاحتمال انحرافه عنها وقت التخلى، و ليس فى الخبر دلالة على كون البناء بامره، نعم يدل على عدم وجوب انهدامه و هو كذلك لعدم الدليل على وجوب انهدامه، و اما الاستدلال بالذيل ففيه انه لا يزيد على الاشعار بالاستحباب و هو لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأخبار المتقدمة فى حرمة التخلى إلى القبلة و وجوب الانحراف عنها، (الرابع) الظاهر اختصاص الحكم باستقبال الكعبة الشريفة و استدبارها، و اما القبلة المنسوخة كبيت المقدس فلا يلحقها الحكم لعدم الدليل عليه، و مع الشك فيه فالمرجع البراءة و لكن المحكى عن نهاية العلامة احتمال إلحاقها بالكعبة حيث احتمل اختصاص النهى عن الاستدبار بالمدينة و نحوها مما يساويها جهة، لاستلزام استدبار القبلة فيها لاستقبال بيت المقدس، و المحكى عن الشهيد انه لا أصل لهذا الاحتمال و قال فى الجواهر، بل يمكن القطع بخلافه من النصوص و الفتاوى، على ان بيت المقدس قبلة منسوخة، نعم لا بأس باحترامه من حيث كونه مكانا شريفا أقول: و ما استدركه مبنى على إلحاق الأماكن المشرفة بالكعبة، و لا إشكال فى رجحان تعظيمها و ان لم يكن دليل على وجوب التحرز عن التخلى إليها ما لم يستلزم الهتك و لا قصد به ذلك.
(الخامس) لا إشكال فى ثبوت حرمة الاستقبال و الاستدبار فى حال التخلى أى حالة خروج البول و الغائط، و اما حال الاستبراء فمع العلم بخروج شىء من البول به فيصير حاله حال خروج البول، و مع الظن به فالأقوى إلحاقه بحال العلم لغلبة خروجه بالاستبراء، و مع العلم بعدم خروجه فالأقوى عدم الحرمة، و هكذا مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۰

الشك لعدم الدليل عليها و ان كان الأحوط الترك، لما يستفاد من ان الحكم بالحرمة ادبى كما دل عليه خبر ابن بزيع و الخبر المروى عن العلل، و من المعلوم إجلال البيت الكريم من ان يواجه اليه بالاستبراء.
(و اما حالة الاستنجاء) فالمعروف عدم إلحاقها و المحكى عن الدلائل و الذخيرة عموم الحكم له، و استدل له بموثق عمار، و فيه: الرجل يريد ان يستنجى كيف يقعد؟ قال عليه السّلام «يقعد كما يقعد للغائط» و بإطلاق النبوى، «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها» حيث انه بإطلاقه يشمل حال الاستبراء و الاستنجاء أيضا.
و لا يخفى ان الظاهر من السؤال عن كيفية القعود فى حال الاستنجاء هو الاستعلام عن كيفيته من حيث نفسه، فيكون الجواب عنه ان كيفيته فى حال الاستنجاء ككيفيته فى حال التخلى، لا السؤال عنها بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ككونه إلى القبلة أو غيره، و لعله للرد على العامة الذين يقعدون للاستنجاء نحوا مغايرا مع القعود فى حال التخلى من زيادة التفريج و إدخال الأنملة، و اما النبوى فإطلاقه بالنسبة إلى حالتى الاستبراء و الاستنجاء ممنوع مع ما فيه من ضعف السند فالأقوى ما عليه المعروف الا ان الاحتياط- لاجلال البيت العظيم و إعظامه- مما لا ينبغى تركه.
(السادس) المحكى عن غير واحد من الأصحاب انه لو اضطر الى احد الأمرين من الاستقبال و الاستدبار اختار الأخير و ذلك لشهادة العرف بكونه أهون فى توهين القبلة من استقبالها، (و أورد عليه) بأنه يتم لو علم ان مناط الحكم هو تعظيم البيت و هو ممنوع، لعدم ثبوته فى الاستدبار، لكن احتمال أهمية الاستقبال كاف فى تقديم تركه على ترك الاستدبار، إذ لا ينبغى الإشكال فى عدم رجحان اختيار الاستقبال، فالمتعين حينئذ تقديم الاستدبار.

(السابع) لو دار امره بين أحدهما و ترک الستر عند وجود الناظر فالمعروف وجوب تقديمهما على ترک الستر، و ذلک للعلم باهمية الستر عند المتشرعة الکاشف عن کونه کذلک عند الشارع، کما يقدم على الرکوع و السجود الاختياريين عند الدوران بينهما و بين ترک الستر، فيرکع و يسجد موميا تحرزا عن کشف العورة، و کما

يقدم على شرط الساتر عند الدوران بين الصلاة عاريا أو مع الساتر النجس حسبما حقق فى کتاب الصلاة.

(الثامن) لو اشتبهت القبلة فمع إمکان العلم بها يجب الفحص عنها لثبوت التکليف بالتحرز عن استقبالها و استدبارها فى حال التخلى و لا يحصل الامتثال به الا بالفحص، و احتمل فى المدارک عدم وجوب الفحص لانتفاء الحرمة مع الجهل بالقبلة، قال: للشک فى المقتضى، ثم استقربه بقوله و هو قريب، و لعل مراده (قده) اختصاص الحکم بالحرمة بخصوص مواجهة القبلة المعلومة و لا يخفى ما فيه للمنع عن الاختصاص و ثبوت النهى عن القبلة الواقعية لا خصوص المعلومة منها، و ليس لتقييد الموضوع بالمعلوم منها دليل أصلا.

و لو لم يتمکن من تحصيل العلم بالقبلة و حصل له الظن ففى وجوب العمل به أو التخيير بين الجهات، وجهان، أقواهما الأول، و استدل له فى الجواهر تارة بإلحاق حکم القبلة فى حال التخلى بحکمها فى باب الصلاة فکما يجتزى بالظن فى باب الصلاة يجتزى به فى المقام، و اخرى بدعوى انه يفهم من نحو قوله عليه السّلام «لا يستقبل القبلة» قيام الظن مقام العلم عند تعذره (و ثالثة) باستصحاب بقاء التکليف فيحکم العقل بقيام الظن مقام العلم لئلا يلزم التکليف بما لا يطاق لولاه، ثم قال: و الکل لا يخلو من تأمل، و هو کما قال، لکون الإلحاق قياسا لا مجوز له، و منع استفادة قيام الظن مقام العلم مع تعذره من قوله «لا يستقبل القبلة»، و منع استصحاب بقاء التکليف لعدم الشک فى بقائه لکون الواقعى منه معلوم البقاء و انما المکلف عاجز عن العلم بامتثاله، و العجز عن العلم بامتثاله يمنع عن حکم العقل بوجوب تحصيل العلم به لا حکمه بجواز الاکتفاء بالظن بالامتثال.

و استدل له الشيخ الأکبر (قده) فى الطهارة بما حاصله دوران الأمر حينئذ بين حکم العقل بالتخيير بين الجهات و بين تعين الأخذ بالمظنون، و عند الدوران بينهما فالمتعين هو الأخير لعدم استقلاله حينئذ فى الحکم بالتخيير بين الجهات مع رجحان الاحتمال فى بعض منها، و لا أقل من الشک فيتعين الأخذ بالمظنون، و لا يخفى وجاهة

ما افاده (قده)، و استدل له فى المستمسک بإطلاق ما دل على جواز العمل بالظن بالقبلة الشامل للصلاة و غيرها مما تعلق التکليف بها کالمقام و کباب الذبح و الاحتضار و الصلاة على الميت و دفنه، کصحيح زرارة «يجزى التحرى أبدا إذا لم يعلم اين وجه القبلة» ثم استشکل فيه باحتمال انصرافه إلى صورة التکليف بالاستقبال فلا يشمل المقام، و لما ذکره أيضا وجه وجيه.

و کيف کان فلا ينبغى الإشکال فى لزوم مراعاة الظن مع عدم التمکن من العلم أو ما يقوم مقامه کالبينة و نحوها مما قام على اعتباره دليل بالخصوص و لو عند العجز عن تحصيل العلم (و لو ترددت القبلة) بين جهتين متقابلتين وجب اختيار غيرهما، و هذا ظاهر، و لو ترددت بين الجهتين المتصلتين فکالترديد بين الأربع، و ذلک، للعلم الإجمالى بحرمة استقبال کل جهة منهما و استدباره إذ لو کانت إحداهما هى القبلة لکان استقبالها و استدبارها حراما و لو کانت هى الجهة المتصلة بها لکان الحکم فى استقبالها و استدبارها أيضا الحرمة فيصير التردد بين الجهات الأربع بقيام الاحتمال فى جهتين منها بالاستقبال و فى الجهتين المقابلتين لهما بالاستدبار.

(و کيف کان) فالحکم فى الترديد بين الجهات مع عدم التمکن من تحصيل الظن بالقبلة هو التخيير لو قلنا بإلحاقه بالشبهة غير المحصورة لعدم تنجز المعلوم بالإجمال فيکون المرجع هو البراءة، و مع الحاقه بالشبهة المحصورة ينبغى الانتظار الى ان يحصل

له العلم بالقبلة لو أمكن ذلک، و يتخير بين الجهات مع عدم إمكان الانتظار و حصول الاضطرار.

[مسألة (۱۵) الأحوط ترک إقعاد الطفل للتخلى على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا]

مسألة (۱۵) الأحوط ترک إقعاد الطفل للتخلى على وجه يكون مستقبلا أو مستدبرا، و لا يجب منع الصبى و المجنون إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلى، و يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع من باب النهى عن المنكر، كما انه يجب إرشاده ان كان من جهة جهله بالحكم، و لا يجب ردعه ان كان من جهة الجهل بالموضوع، و لو سئل القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان، نعم لا يجوز إيقاعه فى خلاف الواقع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۳

فى هذه المسألة أمور (الأول) إقعاد الطفل للتخلى مستقبلا أو مستدبرا استقبال أو استدبار بالغير، و لا إشكال فى شمول الأدلة لاستقبال المتخلى و استدباره ببدنه، و هل يشمل ما إذا كان ذلک ببدن الغير، احتمالان، من دعوى العموم، و من ظهورها فيما إذا كانا ببدنه لا ببدن الغير، و الأقوى هو الأخير و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه لا سيما مع كونه تعظيما و احتمال وجوب التعظيم على المكلفين أينما يتحقق و لو بترک إقعاد الغير، لكن فى وجوب التعظيم بكل ما يوجبه تأمل، لعدم الدليل عليه كذلک.

الثانى: لا يجب على المكلفين منع غير المكلف عن الاستقبال و الاستدبار عند التخلى سواء فى ذلک الأولياء و غيرهم لعدم تحريمهما على الفاعل المباشر مع كون المبغوض صدور الفعل عن الفاعل بالمعنى المصدرى، هذا، و مع الشک فى وجوب الردع يكون المرجع هو البراءة.

الثالث: يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع من باب النهى عن المنكر عند تحقق شرائط وجوبه، و هذا ظاهر، و يجب إرشاد الجاهل بالحكم، و يدل على وجوبه آية النفر و آية الكتمان و قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «الا فيبلغ الشاهد الغائب» و لعل الوجه فى وجوبه هو بقاء التكليف و استمراره إلى الأبد و لزوم حفظه عن الاندراس و الانطماس و إتمام الحجة على الجاهل بالحكم، و لا يجب إرشاد الجاهل بالموضوع كما يدل عليه خبر اللمعة فى باب غسل الجنابة و غيره، و لو سئل عن القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان لعدم الدليل على وجوبه، و مع الشک فيه فالمرجع فيه البراءة، و ما يدل على وجوب أداء الشهادة لا يدل على وجوبه لكونه فى مقام حقوق الناس.

و هل يجوز إيقاعه فى خلاف الواقع أو لا؟ وجهان، المصرح به فى المتن هو العدم و عليه الشيخ الأكبر (قده) فى نظير المقام، حيث ذكر فى باب بيع الدهن المتنجس قاعدة كلية، و هى ان كل مورد صار إعطاء المعطى مع تركه الاعلام سببا للوقوع فيما هو محرم فى الواقع وجب عليه الاعلام، و قد حققنا الكلام فى ذلک

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۴

فى مسألة (۳۲) من الفصل المعقود فى أحكام النجاسات، و فى طى المسألة العاشرة من الفصل المعقود فى حكم البئر، فراجع.

[مسألة (۱۶) يتحقق ترک الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين]

مسألة (۱۶) يتحقق ترک الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل الى احد الطرفين، و لا يجب التشريق أو التغريب، و ان كان أحوط.

قد تقدم ان المرجع فى الاستقبال و الاستدبار الى العرف من غير فرق فيهما بين هيئات المستقبلين، و انهما يتحققان بتوجيه مقاديم البدن إلى القبلة أو الى دبرها و لو مع انحراف العورة عنهما أو بتوجيه العورة إليهما و لو مع انحراف مقاديم البدن عنهما فالمعتبر فى تركهما هو ميل مقاديم البدن و العورة معا عن القبلة و دبرها الى احد الطرفين، و لا تجب الانحراف الى ان يصل الى المشرق أو المغرب إجماعا، و لم ينقل الخلاف فيه عن احد، و ما فى خبر الهاشمى عن على عليه السّلام قال: قال النبى- صلّى اللّه عليه و آله: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا» محمول على ارادة الميل إلى جهة المشرق و المغرب لا خصوص جهتهما، مع إمكان حمله على الاستحباب أيضا أو يطرح بقيام الإجماع على خلافه لو لم يأول بأحد الحملين.

[مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان]

مسألة (١٧) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و ان كان الأقوى عدم الوجوب.

و وجه عدم الوجوب كما فى الجواهر (تارة) بخروج ما يخرج اتفاقا عما يدل على حرمة التخلى فى حالتى استقبال القبلة أو استدبارها بدعوى عدم تناول ظهور الأدلة لمثله (و اخرى) بدعوى ظهور الأدلة فى عدم تناولها لظهورها فى التخلى كقوله «إذا دخلتم المخرج» و قوله فى السؤال: أين يضع الغريب فى بلدكم، و وجه الاحتياط ظاهر حيث يحتمل الشمول خصوصا لو كان المنشأ هو الاحترام.

[مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف]

مسألة (١٨) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز ان يدور ببوله الى جميع الأطراف، نعم إذا اختار فى مرة أحدها لا يجب عليه الاستمرار بعدها بل له ان يختار فى كل مرة جهة أخرى إلى تمام الأربع، و ان كان الأحوط

ترك ما يوجب القطع بأحد الأمرين و لو تدريجا خصوصا إذا كان قاصدا ذلك من الأول، بل لا يترك الاحتياط فى هذا الصورة،

استظهر فى مستمسك العروة نفى الفرق بين قطرات البول و بين افراد البول المتعددة فى جواز المخالفة القطعية و عدمه، و قال: إذا جازت المخالفة القطعية فى الثانى جازت فى الأول ثم وجه عدم الفرق بينهما بتعدد التكليف فى فرد واحد من البول بحسب تعدد قطراته فكل قطرة يتعلق به تكليف مستقل (الى ان قال) فهناك مخالفات و موافقات بعدد القطرات، و ما افاده لا يخلو عن الغرابة لأن كل قطرة من البول الواحد ليس لها وجود مستقل حتى يتعلق بها تكليف و انما يتوقف استقلالها بالتكليف على انحيازها بالوجود، كيف! و الا يلزم تحقق مخالفات كثيرة بشرب جرعة من الخمر أو المائع المغصوب بعدد قطرات تلك الجرعة و هو كما ترى، و السر فيه ما ذكرناه من ان شرب الجرعة الواحدة مخالفة واحدة حسب وحدة التكليف المتعلق بها ما دامت وحدتها باقية، نعم مع تخلل العدم بين اجزائها و صيرورة كل جزء منفصلا عن الجزء الأخر يصح ان يقال بصيرورة كل جزء متعلقا لتكليف مستقل، مع إمكان يقال بوحدة التكليف عند انفصال الإجزاء أيضا مع صدق الوحدة عرفا كما فى الإفطار فى شهر رمضان حيث ان تعدد اللقمات فى مجلس واحد لا يوجب تعدد الإفطار مع انفصال بعضها عن بعض إذا كان فى سفرة واحدة، و

بالجملة ما افاده مما لا يمكن المساعدة عليه.
فالحق هو الفرق بين ادارة البول الواحد الى جميع الأطراف و بين بقاء التخيير بين الأطراف بعد اختيار أحدها، فلو اختار أحد الأطراف أولا جاز ان يختار الطرف الأخر ثانيا و هكذا و ذلك لان فى البقاء على المختار و ان لم يلزم المخالفة القطعية لكن لا يحصل الموافقة القطعية أيضا، و فى اختيار غير ما اختاره أولا و ان لزم المخالفة القطعية لكن معها الموافقة القطعية أيضا فالأمر يدور بين ترك المخالفة القطعية و ان استلزم ترك الموافقة القطعية و بين تحصيل القطع بالموافقة و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۶

استلزم القطع بالمخالفة أيضا، و ليس الأول أولى، و لازمه بقاء التخيير و عدم لزوم البقاء على المختار.
لكن يمكن ان يقال فى الدوران بين ترك الموافقة القطعية و بين فعل المخالفة القطعية ترك الأولى أولى من فعل الثانية لأن فى القطع بالموافقة يحصل القطع بجلب المنفعة، و فى القطع بالمخالفة يحصل القطع بجلب المفسدة و عند الدوران بينهما يكون التحرز عن المفسدة أولى من جلب المصلحة، فيلزم ترك المخالفة القطعية و ان استلزم ترك الموافقة القطعية أيضا هذا (و لكنه مندفع) بما حرر فى الأصول فى باب الدوران بين الوجوب و الحرمة بما لا مزيد عليه.

[مسألة (۱۹) إذا علم ببقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء]

مسألة (۱۹) إذا علم ببقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء فالاحتياط بترك الاستقبال و الاستدبار فى حاله أشد.
بل ينبغى القول بحرمتهما فى هذه الصورة لعدم قصور نصوص الدالة على حرمتهما عن شمولهما فى الفرض.

[مسألة (۲۰) يحرم التخلى فى ملك الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص]

مسألة (۲۰) يحرم التخلى فى ملك الغير من غير اذنه حتى الوقف الخاص بل فى الطريق غير النافذ بدون إذن أربابه، و كذا يحرم على قبور المؤمنين إذا كان هتكا لهم.
اما حرمة التخلى فى ملك الغير من غير إذنه فلأنه تصرف فى ملكه و لا يجوز لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه و اما فى الطريق غير النافذ فمع كونه ملكا لأربابه يكون حكمه حكمه، كما إذا اشترى قطعة من الأرض و بناها دارا و اخرج منها قطعة للطريق، و اما مع كونه حريما كما فى الأراضى المباحة بالأصل إذا بنى فيها و جعل شيئا منها طريقا، فان قلنا بصيرورته ملكا أيضا فلا يجوز التصرف فيه من دون اذن صاحبه الا بما قامت السيرة على جوازه بدون اذنه كتخطى و الجلوس فيه، و ان قلنا بعدمها كما هو الظاهر إذ لم يقصد المحيز فى تصرفه له الا الاستطراق الى ملكه فاللازم عدم مدخلية إذن أربابه فى صحة تصرفه إذا الثابت حينئذ عدم جواز مزاحمته فى استطراقه لا عدم جواز التصرف فيه بغير اذنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۷

اللهم الا ان ينتهى التخلى فيه الى إيذاء أربابه فينبغى ان يقال بحرمته حينئذ من باب كونه إيذاء.
و مما ذكرنا يظهر الحكم فى الطريق النافذ فإنه يمكن فيه تحقق القسمين، و لعل الجواز فى القسم الثانى منه اعنى ما اخرج منه فى الأراضى المباحة أظهر.
و مما ذكرنا يظهر حرمة التخلى على قبور المؤمنين فإن قبر المؤمن مع كونه ملكا يكون فى حكم الملك و مع عدمه يحرم فيما

إذا كان هتكا، و هتك المؤمن حرام فى مماته كحرمته فى حيوته لان حرمته ميتا كحرمته حيا.

[مسألة (۲۱) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان]

مسألة (۲۱) المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان.
قال فى مستمسك العروة: الاستقبال العرفى للشيء يتوقف على الاستقبال بالصدر و البطن فقط، فالجالس متربعا مستقبل و ان انحرف بركبتيه.
أقول الظاهر اعتبار استقبال الركبتين أيضا فى صدق الاستقبال العرفى و ان الجالس متربعا فى البعيد مستقبل بركبتيه و لا يمكن ان يكون منحرفا عن القبلة بركبتيه، و فى القريب المواجه إلى الكعبة يمكن ذلك كما إذا جلس على محاذات ركن من أركان البيت على وجه كان وجهه و صدره و بطنه و احدى ركبتيه محاذية للبيت و الركبة الأخرى منحرفة عنه و الظاهر بطلان الصلاة فى مثل تلك الحالة.
ثم قال فى المستمسك و اما استقبال القبلة فى المقام فقد عرفت ان المستفاد من النصوص كونه بالفرج لا غيره و اما الركبتان فخارجتان هنا و لو قلنا باعتبارهما فى مطلق الاستقبال لان الغالب فى التخلى انحرافهما عن القبلة إلى اليمين و اليسار.
أقول قد عرفت ان الأقوى هو حرمة الاستقبال بأحد الأمرين اما الفرج خاصة أو مقاديم البدن، و اما ما افاده بقوله: و اما الركبتان فخارجتان هنا فلم نعرف وجهه لان الكلام فى حرمة الاستقبال بالمقاديم، و كون الغالب فى التخلى انحراف الركبتين غير مرتبط بالحكم فى المقام، نعم ينبغى ان يقال بتحقق الاستقبال فى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۲۸
المقام بالصدر و البطن و لو كانت الركبتان منحرفة عن القبلة، فالمناط فى تحقق الاستقبال المحرم فى المقام هو استقبال القبلة بالصدر و البطن و ان لم يتحقق بالركبتين و اما تحققه بالركبتين مع انحراف الصدر و البطن عنها فلعله من المستحيل كما لا يمكن التفكيك بين الصدر و البطن فى الاستقبال و الانحراف.

[مسألة (۲۲) لا يجوز التخلى فى مثل المدارس التى لا يعلم كيفية وقفها]

مسألة (۲۲) لا يجوز التخلى فى مثل المدارس التى لا يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بالطلاب أو بخصوص الساكنين منهم فيها أو من هذه الجهة أعم من الطلاب و غيرهم، و يكفى اذن المتولى إذا لم يعلم كونه على خلاف الواقع، و الظاهر جريان العادة أيضا بذلك، و كذا الحال فى غير التخلى من التصرفات الأخر.
الرقبات الموقوفة كمواضع التخلى فى مثل المدارس و المساجد و الرباطات و الحجرات و الحياض الواقعة فيها لا تخلو اما ان يعلم كيفية وقفها من عموم أو خصوص أو لا يعلم، فان علم بها فلا إشكال فى حكمها من جواز التصرف ممن علم بدخوله فى الموقوف عليه بالعموم أو بالخصوص: و عدم جوازه ممن يعلم بخروجه منهم، و مع عدم العلم بالكيفية فاما يعلم بجريان العادة بالتصرف فيها من العموم بنحو التخلى أو الوضوء أو الغسل من حياضها أو النزول فى حجراتها أو لا يعلم به، فمع العلم بجريان العادة بالتصرف فيها بما ذكر من العموم فالظاهر كفاية جريانها فى صحة التصرف فيما جرت العادة به، و ذلك لكشف العادة عن عموم الاذن، اللهم الا عند استقرارها من غير المعتنين بالتصرف فى مال الغير كما لعله هو الغالب فى المعتادين ذلك لا سيما

فی مثل التصرف بالتخلی و نحوه مما لا اثر لحرمته الا استحقاق العقوبة علیه أو هو مع الضمان، و هذا بخلاف مثل الوضوء و الغسل و الصلاة المترتب علی فساده الإعادة أو القضاء فان کشف العادة فی الأول عن عموم الاذن مشکل جدا بخلاف الثانی حیث ان جریان العادة مثلا بوضوء کل من یرید مع عدم منع من احد یکشف عن عموم الاذن.

و یمکن ان یقال بان جریانها بمنزلة الید النوعیة تکون امارة علی ثبوت حق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۹

للنوع، و هی حجة کالید الشخصیة التی هی امارة علی ثبوت الحق للشخص، و یدل علی حجیتها قیام السیرة علی العمل بها، و لکنه لا یخلو عن التأمل.

و ذهب سید مشایخنا فی المقام الی نفی البعد عن جواز التصرف إذا لم یعلم بخروجه من الموقوف علیه مع عدم مزاحمته مع من علم بکونه منهم، و لعل نظره (قده) الی ان الظاهر من البانین لمثل هذه السبل العامة هو الوقف علی العموم لا الخصوص، و لکنه یلزم علیه مع فرض صحة هذا الاستظهار و قیام الدلیل علی حجیة هذا الظهور جواز التصرف و لو مع المزاحمة أیضا. اللهم الا ان یقال بکون صحة تصرف من أحرز انه الموقوف علیه هی المتیقن فی هذه الصورة، و هذا أیضا لا یخلو عن البعد، و کیف کان فما نفی عنه البعد لا یخلو عن البعد.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۰

[فصل فی الاستنجاء]

اشارة

فصل فی الاستنجاء یجب غسل مخرج البول بالماء مرتین، و الأفضل ثلاث بما یسمی غسلا، و لا یجزی غیر الماء، و لا فرق بین الذکر و الأنثی و الخنثی، کما لا فرق بین المخرج الطبیعی و غیره معتادا أو غیر معتاد، و فی مخرج الغائط مخیر بین الماء و المسح بالأحجار أو الخرق ان لم تتعد عن المخرج علی وجه لا یصدق علیه الاستنجاء و الا تعین الماء، و إذا تعدی علی وجه الانفصال کما إذا وقع نقطة من الغائط علی فخذه من غیر اتصال بالمخرج یتخیر فی المخرج بین الأمرین و یتعین الماء فیما وقع علی الفخذ، و الغسل أفضل من المسح بالأحجار، و الجمع بینهما أکمل.

و لا یعتبر فی الغسل التعدد بل الحد النقاء و ان حصل بغسلة، و فی المسح لا بد من ثلاث و ان حصل النقاء بالأقل، و ان لم یحصل بالثلاث فالی النقاء، فالواجب فی المسح أکثر الأمرین من النقاء و العدد، و یجزی ذو الجهات الثلاث من الحجر و بثلاثة أجزاء من الخرقة الواحدة، و ان کان الأحوط ثلاثة منفصلات.

و یکفی کل قالع و لو من الأصابع، و یعتبر فیه الطهارة، و لا یشترط البکارة فلا یجزی النجس و یجزی المتنجس بعد غسله، و لو مسح بالنجس أو المتنجس لم یطهر بعد ذلک الا بالماء إلا إذا لم یکن لاقی البشرة بل لاقی عین النجاسة، و یجب فی الغسل بالماء ازالة العین و الأثر بمعنی الاجزاء الصغار التی لا تری لا بمعنی اللون و الرائحة، و فی المسح یکفی إزالة العین و لا یضر بقاء الأثر بالمعنی الأول أیضا.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۱

[فی هذا المتن أمور]

اشارة

فی هذا المتن أمور:

[الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثین عن مخرجه]

الأول الاستنجاء عبارة عن إزالة أحد الخبثین عن مخرجه

سواء کان أصلیا أو عارضیا مع انسداد المخرج الأصلی أو عدمه، و قد عرفت منع توهم اختصاصه بإزالة الخبث عن مخرج الغائط بعد إطلاقه علی تطهیر مخرج البول فی غیر واحد من الاخبار، و یجب غسل مخرج البول وجوبا شرطیا مقدمیا لما یشترط فیه طهارة البدن کالصلاة و نحوها، و لا یشترط فی صحة الوضوء، للأصل، و صحیح عمرو بن ابی نصر قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أبول و أتوضأ و انسی أن استنجی ثم اذکر بعد ما صلیت قال علیه السّلام: «اغسل ذکرک و أعد صلوتک و لا تعد وضوئک» و صحیح ابن أذینة قال ذکر أبو مریم الأنصاری ان الحکم بن عیینة بال یوما و لم یغسل ذکره متعمدا فذکرت ذلک لأبی عبد الله علیه السّلام فقال «بئس ما صنع، علیه ان یغسل ذکره و یعید صلوته و لا یعید وضوئه» و فی معنی هذین الخبرین غیرهما من الاخبار المعمول بها عند أکثر الأصحاب، بل فی الجواهر لعله إجماع.

خلافا للمحکی عن الصدوق فإنه أوجب إعادة الوضوء أیضا للصحیح المروی عن الباقر علیه السّلام فی الرجل یتوضأ فینسی غسل ذکره، قال «یغسل ذکره ثم یعید الوضوء.

و الأقوی ما علیه الأکثر لسقوط ما یدل علی وجوب اعادة الوضوء عن الحجیة بالإعراض عن العمل به علی ما هو طریقتنا فی حجیة الخبر مع إمکان حمله علی الاستحباب أو علی التقیة.

و کیف کان یجب غسل مخرج البول بالماء مرتین کما هو المحکی عن غیر واحد من الأصحاب بل هو ظاهر کل من یقول باعتبار المرتین فی التطهیر عن نجاسة البول فی الجسد و الثوب و غیرهما (و استدل) لاعتبارهما بالنصوص الدالة علی اعتبار العدد فی التطهیر عن البول بالماء القلیل حسبما تقدم فی المطهرات و بروایة نشیط بن صالح الواردة فی المقام عن الصادق علیه السّلام قال سئلته کم یجزی من الماء فی الاستنجاء من البول؟ قال علیه السّلام: «مثلا ما علی الحشفة من البول».

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۲

و تقریب الاستدلال بها هو ان تحقق مثلی ما علی الحشفة یتوقف علی کون کل واحد من المثلین بقدر ما علی الحشفة مع تخلل الفصل بینهما، کیف و مع عدم الفصل بینهما یکون المتحقق هو ضعف ما علی الحشفة لا مثلیه، فوجود المثلین منوط بأمرین، کون کل واحد بقدر ما علی الحشفة، و تخلل فصل العدم بینهما و ربما یقال: بان المراد من المثلین هو الغسلتان، و لکنه لا یخلو عن التکلف.

و أورد علی الاستدلال بالروایة بضعف السند تارة و بمعارضتها مع ظاهر روایة أخری لنشیط أیضا عن الصادق علیه السّلام قال: «یجزی من البول ان تغسله بمثله» لکن ضعف السند ممنوع بما تقدم مرارا من کون الحجة من الخبر هو الموثوق بصدوره و ان من أقوی أسباب الوثوق استناد الأصحاب الیه، و لا یخفی شدة اعتنائهم بمثل هذا الخبر المعبر بمتنه فی فتاویهم و متونهم فلا یعتنی بالخدشة فی سنده. و بذلک یظهر سقوط المناقشة فی معارضته مع الخبر الأخر و ذلک للاعراض عما یعارضه و سقوطه

عن الحجية بالإعراض عنه، و كونه مرسلا، و إمكان حمله على ارادة بيان مقدار الغسلة الواحدة من المثل فيجمع بينه و بين الخبر الأول حينئذ مع احتمال وقوع الاشتباه فى الكتابة، لاقتراب كلمة بمثله فى هذا الخبر مع كلمة مثلا فى الخبر الأول فى الكتابة، أو يجمع بينهما بحمل الخبر الأخير على المثل المسامحى القريب من المثلين.

(هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى مقام التمسك بخبر نشيط على اعتبار التعدد فى غسل مخرج البول و المناقشة فى صحة التمسك به، و الأقرب عندى صحة التمسك به سندا و دلالة و اندفاع المناقشة عنه و انه كاف فى إثبات هذا الحكم من غير احتياج فيه الى التمسك بالمطلقات الدالة على اعتبار التعدد فى غسل المتنجس بالبول، و ذلك لعدم تمامية المطلقات المذكورة فى إثبات اعتباره فى المقام لانصرافها إلى اصابة البول من خارجه و ان كان منه كما إذا أصابت فخذه قطرة من البول منه، و لا يشمل مثل المخرج الذى يخرج منه البول.

و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار المرتين فى غسل مخرج البول، بل الأفضل

غسله ثلاث مرات، لصحيح زرارة قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق، بناء على ان يكون الضمير فى كلمة «قال» راجعا الى الباقر عليه السّلام و فى كلمة «كان» الى النبى صلّى اللّه عليه و آله، أو كان الضمير فى «قال» راجعا إلى زرارة و فى «كان» راجعا الى الباقر عليه السّلام، و لا يضر التمسك به حينئذ كون الحكاية عن غير المعصوم و لم يعلم حجيتها لإجمال الفعل، و ذلك لدلالة لفظة «كان» على استمرار الفعل الظاهر فى رجحانه مع كون الحاكى مثل زرارة.

و كيف كان فالصحيح المذكور واف فى إثبات رجحان الثلاث، و اما وجوبه فكأنه لم يذهب اليه ذاهب، نعم فى الحدائق عبر بالأحوط.

ثم ان فى المسألة أقوالا- (أحدها) كفاية مسمى الغسل مرة و ان حصل بأقل من مثلى ما على المخرج، و حكى عن جماعة، و اختاره فى الجواهر و افتى به فى نجاة العباد.

الثانى اعتبار مثلى ما على المخرج من الماء مرة، و حكى عن جماعة و نسب الى المشهور.

الثالث اعتبار الغسلتين، فى كل واحد منها مثلان، و نسب الى الصدوق فى الفقيه و الهداية.

الرابع غسله مرتين بما هو المتعارف من الغسل من استيلاء الماء على المحل و استهلاك ما على المخرج من البول فى الماء الوارد و هو مختار الشيخ الأكبر فى حاشيته على النجاة.

[الأمر الثانى لا يجزى فى تطهير مخرج البول غير غسله بالماء]

الأمر الثانى لا يجزى فى تطهير مخرج البول غير غسله بالماء،

فلا يكفى فيه الاستجمار، و قد ادعى عليه الإجماع فى الجواهر محصلا و منقولا، و نسب فيه الخلاف إلى الشافعى.

و يدل عليه من السنة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام: «و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة، اما البول فلا بد من غسله» و رواية بريد بن معاوية عن الباقر عليه السّلام قال: «يجزى من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول

الا الماء» و لا يعارضهما رواية سماعة قال: قلت لأبى الحسن موسى عليه السّلام: انى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منى البلل ما يفسد سراويلى قال: «ليس به بأس» و موثقة حنان قال سمعت رجلا يسئل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال: انى ربما بلت فلا اقدر على الماء و يشتد ذلك علي؟ فقال: «إذا بلت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك» و رواية ابن بكير قلت

لأبى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط؟ قال عليه السّلام: «كل شىء يابس زكى».
و وجه الاندفاع سقوط هذه الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها على ما هو المختار عندنا و لا ينتهى الأمر إلى حمل تلك الاخبار على ما يجمع بينها و بين الخبرين الأولين، و قد قيل فى حملها ما يقضى منه العجب كالمحكى عن الاستبصار من حمل رواية سماعة على نفى البأس من جهة كون البلل خارجة بعد الاستبراء و لا تنافى بين نفى البأس عنها من هذه الجهة و بين وجوب التحرز عنها من جهة ملاقاتها مع المخرج المتنجس، و قال (قده): ليس فى الخبر انه يجوز له استباحة الصلاة بذلك و ان لم يغسله و انما قال: «ليس به بأس» يعنى بذلك البلل الذى يخرج منه بعد الاستبراء و ذلك صحيح لأنه المذى و هو طاهر، انتهى.
و لا يخفى ما فيه من البعد حيث ان سؤال السائل ليس عن حكم البلل الخارج بعد الاستبراء و انما هو عنه بعد تمسح مخرج البول بالأحجار، فالحمل على السؤال عن حكم البلل الخارج بعد الاستبراء بعيد فى الغاية.
و أبعد منه حملها على كون ما وجد من البلل مما يفسد سراويله مما يشك فى خروجها عن المخرج فيكون قد تنجس بالملاقاة معه أو غيره مما لا يكون موجبا لنجاسته، و الامام عليه السّلام أجابه بنفى البأس عنه على طبق قاعدة الطهارة عند الشك فى نجاسة شىء.
و لا يخفى ما فيه من الوهن إذ ليس هناك مخرج آخر يخرج منه البلل بحيث يفسد سراويله حتى يشك فى كونه منه أو من مخرج البول، و لا شبهة فى ان مورد السؤال هو البلل الخارج عن مخرج البول و يكون الشك فى حكمه من جهة تمسح

المخرج بالأحجار و ليس هذا الظهور قابلا للإنكار و لا للحمل على هذا الوجه الضعيف.
و أوهن منه احتمال ان يكون مورد الخبر بالنسبة الى من كان فاقدا للماء و تيمم بعد الاستبراء و التجفيف بالأحجار فإنه لا يكون ناقضا للتيمم و ان كان نجسا باعتبار ملاقاة المحل النجس، و أنت ترى ما فيه من البعد.
و حملها فى الوافى على السؤال عن حكم المتنجس بعد ازالة عين النجاسة عنه و ان نفى البأس عنه دال على عدم تعدى نجاسته الى ما يلاقيه برطوبة، و قد افتى به مستدلا بهذه الرواية و بموثقة حنان المتقدمة و خالف من سبقه و لحقه فى ذلك من الفقهاء، قال فى الجواهر: و هو بالاعراض عنه جدير، حيث انه مسبوق بالإجماع على خلافه و ملحوق به، و لا يخفى ان إنكار ظهور الرواية فى نفى البأس عن البلل الخارج عن مخرج البول بعد التمسح بالأحجار ملحق بإنكار البديهى، و عليه فالرواية غير معمول بها و يكون معرضا عنها فهى ساقطة عن الحجية بالاعراض و ان كانت على ما احتمله فى الوافى أيضا كذلك.
و اما موثقة حنان فالإنصاف ان التمسك بها على الاكتفاء بالتمسح ضعيف و ان الظاهر منها هو السؤال عن حكم ما يخرج من البلل بعد التمسح، و الامام عليه السّلام يريد ان يعلمه الحيلة فى ترك التحرز عنه بمسح الذكر بالريق حتى يتحقق منه الشك فى خروج البلل عن المخرج أو انه من ريقه فيحكم حينئذ بطهارته، بل لعل الرواية على هذا المعنى فى ثبوت البأس فيما يخرج من المخرج بعد تمسحه بالحجارة أدل، إذ لو كان التمسح مطهرا له لما كان وجه للحاجة إلى تلك الحيلة و ليس فى الرواية ما يدل على كون محل المسح بالريق هو نفس المخرج الممسوح بالحجارة فلعله يقع فى الطرف الطاهر منه، و مما ذكرنا يظهر فساد التمسك بها على عدم تنجيس المتنجس.
و اما رواية ابن بكير فهى أيضا لا تدل على حصول الطهر بالتمسح و انما تدل على عدم تنجس ملاقى النجس اليابس، فالمخرج المتنجس بعد جفافه بالمسح على الحائط لا ينجس شيئا مما يلاقيه، و هذا كما ترى أجنبى عن طهره بالمسح،

و بالجملة فهذه الاخبار غير صالحة للمعارضة مع ما تقدم من النص على عدم طهر مخرج البول بغير الماء فلا إشكال فى هذا

الحكم أصلا.

[الأمر الثالث: لا فرق فی حکم مخرج البول بین الذکر و الأنثی و الخنثی]

الأمر الثالث: لا فرق فی حکم مخرج البول بین الذکر و الأنثی و الخنثی
و لا- بین المخرج الطبیعی و غیره، و لا فی غیر الطبیعی بین ما کان أصلیا بأن یکون علی ذلک یوم ولادته أو کان عارضیا، و لا فی العارضی بین ما کان معتادا أو کان غیر معتاد و لا فی المعتاد بین انسداد الموضع الطبیعی و عدم انسداده.
و ذلک کله بناء علی اعتبار المرتین فی غسل مخرج البول و عدم الفرق بینه و بین غیره مما تنجس بالبول واضح، إذ الجمیع حینئذ واحد فی کونه المتنجس بإصابة البول، و کذا بناء علی الاکتفاء بالمرة فی غسل مخرج البول فالحکم أیضا کذلک و ان کان المذکور فی بعض الاخبار لفظ الذکر أو الحشفة، لکن عموم قاعدة الاشتراک و عدم استفادة مدخلیة الخصوصیة فی موضوع الحکم و ان المراد منه کفایة مثلی ما علی المخرج مطلقا یثبت العموم، فلا- وجه للإشکال فیه بناء علی اختلاف حکم طهر المخرج مع غیره مما اصابه البول بکفایة المرة فی المخرج و اعتبار التعدد فی غیره.

[الأمر الرابع- یجب تطهیر مخرج الغائط من غیر إشکال فی أصل وجوبه]

الأمر الرابع- یجب تطهیر مخرج الغائط من غیر إشکال فی أصل وجوبه
بمعنی الوجوب الشرطی لکل ما یشترط فیه طهارة البدن کالصلاة و الطواف و نحوهما، و علیه الإجماع محصلا و منقولا، و الاخبار به مستفیضة و لم یحک الخلاف فی ذلک من المسلمین الا ما عن أبی حنیفة من انه سنة و لیس بواجب، و لا ینبغی الإشکال فی کون وجوبه مشروطا بتلوث المخرج، و مع عدم تلوثه لا یجب تطهیره کما إذا خرج من المخرج یابسا و لم یتلطخ المخرج به، و ما یتوهم من وجوبه مطلقا و لو مع عدم التلوث مما لا وجه له.
و یجوز تغسیله بالماء إجماعا منا، خلافا لما یحکی عن بعض العامة من إنکار الاستنجاء بالماء، و یدل علی المختار بعد الإجماع المحقق، الکتاب و السنة، فمن الأول قوله تعالی «إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوّٰابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» بضمیمة ما ورد عن
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۷
أمیر المؤمنین علیه السّلام قال علیه السّلام: «الاستنجاء بالماء فی کتاب اللّه إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوّٰابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» و عن الخصال عن الصادق علیه السّلام قال: «جرت فی البراء الأنصاری ثلاث من السنن، اما أولیهن فان الناس کانوا یستنجون بالأحجار فأکل الدباء فلان بطنه فاستنجی بالماء فانزل اللّه تعالی فیه إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوّٰابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» و فی معناه غیره المروی عن العلل مسندا و عن الفقیه مرسلا و المحکی عن تفسیر العیاشی.
و یتخیر فی مخرج الغائط بین غسله بالماء و بین التمسح بالأحجار و الخرق مع عدم التعدی، و قد حکی علی جواز الاکتفاء بالتمسح الإجماع عن جماعة کالشیخ و العلامة و المحقق، و یدل علیه صحیحة زرارة عن الباقر علیه السّلام قال علیه السّلام: «جرت السنة فی أثر الغائط بثلاثة أحجار أن یمسح العجان و صحیحته الأخری عنه علیه السّلام عن التمسح بالأحجار فقال علیه السّلام «کان علی بن الحسین یمسح بثلاثة أحجار» و فی معناهما غیرهما مما سیتلی علیک، و هذان الخبران کغیرهما یدلان علی جواز التمسح بالأحجار، و یدل علی جوازه بالخرق صحیح زرارة قال: «کان یستنجی من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق» و صحیحه الأخر سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول:
کان علی بن الحسین علیهما السّلام یتمسح من الغائط بالکرسف و لا یغتسل و فی معناهما غیرهما هذا کله فیما إذا لم یتعد

الغائط، و مع تعديه فالمتعين هو الماء.

و الكلام فى التعدى يقع فى مقامين.

الأول فى تفسيره، و قد فسر بوجوه: منها ما فى المتن من ان الضابط هو ان لا يصدق على ازالته عنوان الاستنجاء، و هذا هو المحكى عن المحقق الأردبيلى و اتباعه كصاحب المدارک و غيره، و منها ان المراد بالتعدى هو التعدى عن مخرج النجو، و حكى عن المعتبر و التذكرة و الذكرى الإجماع عليه. (و منها) ان المراد به هو التعدى عن حواشى الدبر و ان لم يبلغ الأليتين و هو المذكور فى روض الجنان و ادعى عليه الإجماع، (و منها) ان المراد به التعدى عن الشرج، و هو المحكى عن السرائر- و الشرج بالتحريک على ما فى المجمع هو حلقة الدبر- و فى طهارة الشيخ الأكبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۸

(قده) انه المتيقن من معاقد الإجماعات لأنه أزيد من حواشى الدبر كما ان حواشى الدبر أزيد من المخرج الحقيقى، و ما افاده لا يخلو عن المنع بعد تفسير الشرج بحلقة الدبر كما تقدم عن المجمع، إذ عليه يكون الشرج هو عين المخرج لا الأعم منه فضلا عن كونه الأعم من حواشى الدبر.

المقام الثانى فى حكمه و هو تعين الماء معه، و قد استدل له بوجوه: الأول الإجماع المدعى فى كلمات هؤلاء الأساطين و لا إشكال فى صحة الاعتماد عليه الا ان الكلام فى معقده و ان التعدى بأى تفسير من تفاسيره مما قام الإجماع على وجوب الغسل عنده، الثانى انصراف اخبار الاستنجاء فى حد ذاتها إلى صورة عدم التعدى، الثالث ما روى عن طريق الجمهور عن أمير المؤمنين عليه السّلام «انكم كنتم تبعرون بعرا، و اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الأحجار» و الخبر الأخر المروى عنه عليه السّلام:

«يكفى أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محل العادة».

و التحقيق ان يقال ان التعدى بالمعنى الأول- أعنى التجاوز على حد لا يصدق الاستنجاء معه- فمما لا إشكال فى اعتبار عدمه فى الحكم بالتخيير، و معه فيتعين الماء، و ذلک لان الحكم بالتخيير كان فى موضوع الاستنجاء و مع عدم صدقه يزول حكمه بزوال موضوعه و هذا ظاهر لا يحتاج فى إثباته إلى التمسک بالإجماع أو بانصراف اخبار الاستنجاء أو بالخبرين العامين، كما ان الحكم بطهارة ماء الاستنجاء كان متوقفا على صدقه و مع التعدى الفاحش الذى لا يصدق معه على الماء المستعمل فى طهره ماء الاستنجاء يزول الحكم بالطهارة بزوال موضوعه حسبما تقدم فى مبحث طهارة مائه.

و اما على إحدى المعانى الأخر فلا سبيل الى دعوى الإجماع على معنى من تلک المعانى بالخصوص مع تحقق هذا الاختلاف فى تفسيره، فلو ثبت ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من أعمية التعدى بمعنى التجاوز عن الشرج عن التعدى عن المخرج أو حواشيه و ثبت أيضا أعميته عن التعدى بما لا يصدق معه الاستنجاء بدعوى انه مع التعدى عن الشرج أيضا يصدق الاستنجاء لكان القول بكونه المتيقن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۹

من معاقد الإجماعات حسنا و أمكن القول بتعين الماء معه و لو صدق الاستنجاء لكن الأمرين كليهما ممنوعان، إذ قد عرفت اتحاد التعدى عن الشرج مع التعدى عن المخرج و لم يظهر مراد مفسرة أيضا بأنه أراد الحكم بتعين الماء عند تعديه عن الشرج و لو مع صدق الاستنجاء.

و لو قلنا بأعميته عن التعدى عن المخرج فهل يمكن حينئذ ان يقال بكون المتيقن من معقد الإجماع هو التعدى عن حواشى المخرج إذ لا إشكال فى أعميته عن التعدى عن المخرج نفسه أو لا، و الانصاف عدم الاطمئنان بانعقاد الإجماع عليه أيضا حتى فيما يصدق معه الاستنجاء لان كلمات غير واحد من الأساطين مطلقة غير مقيدة بالإضافة إلى المخرج أو الى حواشيه، بل أطلقوا

التعـدى، و مـن القريـب إرادتهم منه التجاوز على حـد لاـ يصـدق معه الاسـتنجاء و بعـد إخراج مثلهم عن المجمعين لاـ يحصـل الاطمئنان بحصول الإجماع على اعتبار عدم التعدى عن حواشى المخرج، فإثبات اعتبار عدمه بالإجماع مما لا سبيل اليه.

و اما دعوى انصـراف اخبار الاسـتنجاء عن المتعـدى و لو مع صدق الاسـتنجاء فالظاهر انها أيضا موهونة، و ذلك لاسـتلزام دعواه حمل تلك الاخبار على الافراد النادرة و إخراج الأفراد الغالبة عن شـمولها لها، حيث ان المتعدى عن المخرج أو عن حواشـيه أو عن الشـرط- بناء على أعميته من التعدى عن الحواشى- هو الغالب، و اختصاص الحكم بالافراد النادرة و إخراج الأفراد المتعارفة مناف مع حكمة تشـريع هذا الحكم و هى السـهولة و السـماحة، بل المسـتفاد من الاخبار انحصار الاسـتنجاء بالاسـتجمار بينهم و عـدم اسـتعمال الماء الى وقوع حكايـة الأنصارى فى اسـتعمال الماء و جرت السـنة عليه، و هو يـدل على كون التخيير بين الماء و الاستجمار غير مختصة بما إذا لم يتعد عن المخرج، و قد تقدم الحديث عن الخصال فى حكاية الأنصارى.

و عن العلل عن الصادق عليه السّـلام قال: كان الناس يسـتنجون بثلاثة أحجار لأنهم كانوا يأكلون البسـر فكانوا يبعرون بعرا فأكل رجل من الأنصار الـدباء فلان بطنه و اسـتنجى بالماء فبعث إليه النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و هو خائف فقال له هل عملت فى يومك شيئا

فأخبره بما فعل من الاستنجاء بالماء فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «هنيئا لك فان اللّه تعالى انزل فيك آية فأبشر إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ فكنت أول من صنع هذا أول التوابين و أول المتطهرين».

و عن الصادق عليه السّـلام قال قال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «يا معشر الأنصار ان اللّه قد أحسن الثناء عليكم فما ذا تصـنعون! قالوا: نسـتنجى بالماء» (و فى خبر آخر) كانوا يسـتنجون بالكرسف و الأحجار ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم فأمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و صنعه فأنزل اللّه فى كتابه إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.

و من المعلوم على اللبيب ان سوق هذه الاخبار هو تشريع الاستنجاء بالماء فى مورد الاستنجاء بالأحجار المستلزم للتخيير بينهما لا نسخ الثانى و جعل الأول بدله، فيدل على جواز الاكتفاء بالأحجار أيضا، و هذا كله ظاهر.

و اما التمسك بالخبرين المرويين عن أمير المؤمنين عليه السّـلام بطريق الجمهور فقـد أورد عليه بضـعف سـندهما تارة، لكونهما عن طريق الجمهور.

و اسـتظهر فى الجواهر عـدم انجبـار مـا يروى عن طريق العامـة بالشـهرة، و قـال: إذا الظـاهر عـدم الالتفات الى اخبار العامـة و ان انجبرت انتهى، و لكن الحق حجيـة مـا انجبر منها بالشـهرة سـيما على طريقتنا من اعتبار كل ما وثق بصـدوره من اى وجه كان، و اخرى بضـعف الدلالة، اما الخبر الأول فلظهوره فى الاسـتحباب مع عدم إمكان بقائه فى الوجوب لو كان ظاهرا فيه، ضرورة عدم وجوب الجمع بين الاسـتجمار و التطهير بالمـاء قطعـا، و امـا الخبر الثـانى فلتحديـد التعـدى فيه بالخروج عن العادة و هو مغاير مع التحديـدات المـذكورة المتقدمـة- أعنى التجـاوز عـن المخرج أو عن حواشـيه أو عن الشـرج- و لعـل التجـاوز عن العـادة أمس بالتعدى عن المحل على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.

ثم انه يمكن ان يسـتدل على نفى اعتبار عدم التعدى بأى تفسـير من تفاسـيره بصحيحة زرارة المتقدمة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله، و العجان ككتاب على ما فى اللغة ما بين الخصية

و حلقـة الـدبر، و لا شـبهة فى ان هذا القدر خارج عن التحديدات المذكورة، فإذا كان مسح العجان بالأحجار جائزا و مما جرت عليه السنة انحصر التعدى بما لا يصدق معه الاستنجاء كما يعلم من الصحيحة ان غسل العجان و مسحه بالأحجار مما يصدق عليه

الاستنجاء، و لم أر من تمسک بهذه الصحیحهٔ لذلک.

و بالجملهٔ فالأقوی فی هذه المسألهٔ ما علیه الماتن من جواز الاستنجاء بالأحجار فیما یصدق علیه الاستنجاء و لو تعدی عن المخرج أو عن حواشیه أو عن الشرج، و لکن الأحوط اختیار الماء فیما تعدی عن حواشی المخرج لدعوی الإجماع الصریح علی تعینه فی عبارهٔ الروض، کما ادعی علی تعینه عند التعدی عن المخرج فی عبارهٔ التذکرهٔ و التحریر و الذکری، و اللّه العالم بحقائق الأحکام.

[الأمر الخامس: إذا تعدی الغائط علی وجه الانفصال]

الأمر الخامس: إذا تعدی الغائط علی وجه الانفصال کما إذا وقعت نقطهٔ منه علی فخذه من غیر اتصال بالمخرج تخیر فی المخرج بین الأمرین و یتعین الماء فیما وقع علی الفخذ و هذا مع انفصال المتعدی عما فی المخرج ظاهر، ضرورهٔ ثبوت کل واحد بدلیل إثباته، و اما مع الاتصال فهل هو کذلک أو یتعین الماء فی الجمیع، وجهان، بل قولان، من اختصاص کل بحکمه، و من انصراف أدلهٔ الاستنجاء عن صورهٔ التعدی فیندرج الجمیع تحت أدلهٔ تطهیر المتنجس فیتعین التطهیر بالماء حینئذ و الأول أقوی و الأخیر أحوط.

[الأمر السادس: ان استعمال الماء فی مورد التخییر أفضل]

الأمر السادس: ان استعمال الماء فی مورد التخییر أفضل

للأخبار المتقدمهٔ فی الأمر الرابع الحاکیهٔ لقضیهٔ الأنصاری و عمل الأنصار و ثناء اللّه علیهم فی استنجائهم بالماء و نزول الآیهٔ فی شأنهم و انهم محبوبون له سبحانه بفعلهم، مضافا الی ان الماء انقی من الأحجار، لإزالهٔ العین و الأثر به دونها، و الجمع بین الماء و الأحجار باستعمال الأحجار أولا ثم إنقاء المحل بالماء بعده أکمل لصون الماء عن التغییر بالنجاسهٔ و ازالهٔ الأثر به بعد ازالهٔ العین بالأحجار. و یدل علیه الخبر المروی عن علی علیه السّلام بطریق الجمهور، و فیه: «فاتبعوا الماء بالأحجار» و المرسل المروی عن الصادق علیه السّلام: «جرت السنهٔ فی الاستنجاء بثلاثهٔ أحجار أبکار و یتبع بالماء».

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۳، ص: ۴۲

[الأمر السابع ان الحد فی تطهیر المخرج بالماء هو النقاء]

الأمر السابع ان الحد فی تطهیر المخرج بالماء هو النقاء

و ان حصل بغسلهٔ واحدهٔ، و لا یعتبر فیه التعدد، و یدل علی ذلک مضافا الی الإجماع المدعی فی غیر واحد من العبائر حسنهٔ ابن المغیرهٔ عن ابی الحسن علیه السّلام قال: قلت له: هل للاستنجاء حد؟ قال: «لا، ینقی ما ثمهٔ» أو «حتی ینقی ما ثمهٔ» و مصحح یونس بن یعقوب قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الوضوء الذی افترضه اللّه لمن جاء من الغائط أو بال قال علیه السّلام: «یغسل ذکره و یذهب الغائط ثم یتوضأ مرتین مرتین» هذا فی الاستنجاء بالماء.

و اما بالاستجمار فلا إشکال فی عدم الإجزاء بالأقل من الثلاث إذا لم یحصل النقاء بالأقل، و لا بالثلاث أیضا إذا لم یحصل النقاء بها، بل لا بد من الزیادهٔ علیها بما یحصل به النقاء، و قد ادعی علی ذلک الإجماع، و لا ینافیه إطلاق ما دل علی الاجتزاء بالثلاث فإنه محمول علی ما إذا حصل النقاء بها، و انما الکلام فیما إذا حصل النقاء بالأقل فهل یجب الإکمال بالثلاث بالوجوب

الشرطى بمعنى عدم حصول الطهارة إلا بها أو تعبدا مع حصول الطهر بالأقل، أو لا يجب أصلا، وجوه أو أقوال.
و المشهور على ما نسب إليهم هو الأول، و استدل له بالأصل بمعنى أصالة بقاء النجاسة حتى يعلم المزيل، و المنع عن التمسك به بدعوى المنع عن ثبوت وضع شرعى للطهارة و النجاسة بل هما بمعناهما العرفى أعنى النظافة و القذارة مدفوع، بان التحقيق فيهما انهما من الأحكام الوضعية التى تعلق بها الجعل الشرعى بالاستقلال حسبما قرر فى الأصول، مضافا الى صحة الاستصحاب و لو كانتا غير مجعولتين شرعا، و ذلك لكفاية كون المستصحب موضوعا لحكم شرعى و لو لم يكن بنفسه مجعولا، و لا إشكال فى ان المراد منهما عند الشارع و ما جعله موضوعا لاحكامهما غير معناهما اللغوى لاعتباره فيهما أمورا لم يعهد فى اللغة كالتطهير بالماء فى حصول الطهارة مرتين مثلا، و العصر و ورود الماء و نحو ذلك، فعند الشك فى حصول ما هو مراده يستصحب عدمه.
و استدل أيضا بالأخبار العامية المعمول بها كالمروى عن سلمان قال نهانا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴٣

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان نستنجى بأقل من ثلاثة أحجار، و النبوى الأخر: «لا يكفى أحدكم دون ثلاثة أحجار» و النبوى الثالث: «لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار» و الرابع «إذا جلس أحدكم لحاجة فليمسح ثلاث مسحات» و الخامس «و استطب ثلاثة أحجار أو ثلاثة أعواد أو ثلاثة خشنات من تراب» و هذه الاخبار و ان كانت مروية بطرق العامة لكن لا بأس بالعمل بها بعد كونها معمولا بها.
و بالأخبار الخاصة كصحيحة زرارة «و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فان الظاهر من الاجزاء كونه أقل ما يجزى و ان جريان السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على الثلاثة هو تشريعها منه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا ينافيه ظهور السنة فى الاستحباب، مع إمكان المنع عن ظهورها فيه، و صحيحته الأخرى «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار ان تمسح العجان و لا تغسله» و رواية العجلى «يجزى من الغائط المسح بالأحجار» بناء على ظهور الجمع المعرف فى الافراد المتعددة و أقلها الثلاث.
و استدل للأخير أعنى جواز الاكتفاء بالأقل من الثلاثة مما يحصل به النقاء بالإطلاقات الواردة فى التمسح من دون تقييد فيها بالثلاثة كخبر زرارة، قال كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدر و الخرق، و خبره الأخر قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول كان على بن الحسين عليهما السّلام يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل، و موثق ابن المغيرة عن ابى الحسن عليه السّلام قال: قلت له للاستنجاء حد؟
قال: «لا ينقى ما ثمة» و موثق يونس فى الوضوء الذى افترضه اللّه على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: «يغسل ذكره و يذهب بالغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين».
و استدل للثانى أعنى للقول بحصول طهر المحل بالنقاء بالأقل مع وجوب إكمال الثلاث تعبدا، بالجمع بين الاخبار الدالة على القول الأول و الاخبار الدالة على القول الأخير، قال فى الجواهر: و لو لا مخافة خرق الإجماع المركب لأمكن القول و الجمع بين الروايات المنجبرة بالشهرة و بين الخبرين المذكورين بحصول الطهارة بالأقل و وجوب الإكمال تعبدا.
أقول و لا يخفى ما فى هذا الأخير من الوهن ضرورة إمكان دعوى القطع بعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴۴

وجوب إكمال الثلاث تعبدا مع حصول الطهر بالأقل، فلو كان الإكمال واجبا فليس وجوبه الا من جهة اشتراط حصول الطهر به، و ان كان اشتراط حصوله به تعبديا كاشتراط حصوله بالعصر و التعدد و الورود و نحو ذلك مما يشترط به.

و الحق ما عليه المشهور من وجوب الإكمال وجوبا شرطيا، و ذلك لا بدعوى منع إطلاق الموثقتين للاستنجاء بالأحجار بدعوى انصرافه الى الاستنجاء بالماء بسبب غلبة وجوده فى زمان صدور هذه الاخبار، و ذلك لوهن هذه الدعوى بمنع غلبة وجود الاستنجاء بالماء فى تلك الأعصار لا سيما فيما يندر فيه الماء، و منع صيرورة غلبة الوجود منشأ للانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق، بل لأجل كونهما من المطلقات القابلة للتقييد، و الاخبار الدالة على القول المشهور صالحة لتقييدهما، فهما بعد تسليم دلالتهما بالإطلاق على كفاية النقاء يقيدان بما يدل على اعتبار الثلاث.

و اما القول بكون إرادة الإطلاق منهما مستلزما لاستعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد فضعيف جدا إذ الاستنجاء لم يستعمل إلا فى معناه الواحد و هو ازالة النجو من المحل، الا ان التعدد فى آلة الإزالة و انها قد تحصل بالماء و قد تحصل بالأحجار و اين هذا من استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد، و ما حققه الشيخ الأكبر فى المقام من منع الإطلاق فى الموثقين و أتعب نفسه الشريفة فى ذلك مما لا يمكن المساعدة عليه، فراجع و تدبر ما فيه، و اللّه العالم بحقائق أحكامه، فالحق عندى ما فى المتن من ان الواجب فى المسح أكثر الأمرين من النقاء و العدد.

[الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث]

الأمر الثامن انه بناء على المختار من اعتبار الثلاث

و لو حصل بالنقاء بالأقل فهل المعتبر هو الثلاث المنفصلات أو يكفى الاستجمار بذى الجهات الثلاث من حجر واحد و شبهه، وجهان، بل قولان، المصرح به فى الشرائع و المحكى عن الشهيد الثانى و جماعة من المتأخرين هو الأول، و المحكى عن جملة من كتب العلامة هو الأخير، و حكى عن المفيد و الشهيد و المحقق الثانى.

و استدل للأخير بأن المراد من التمسح بثلاثة أحجار هو ثلاث مسحات كما لو قيل: اضربه عشرة أسواط، فإن المراد به عشرة ضربات و لو بسوط واحد، و لان

المقصود إزالة النجاسة و قد حصل، و لأنها لو انفصلت لاجزأت فكذا مع الاتصال، و لأن الثلاثة لو استجمروا بهذا الحجر لأجزأ كل واحد عن حجر واحد، و لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إذا جلس أحدكم لحاجته فليمسح ثلاث مسحات».

و اعترض عليه اما على الأول فبعدم المطابقة بين المشبه و المشبه به فان قوله عليه السّلام «جرت السنة بثلاثة أحجار» نظير قول القائل: اضربه بثلاثة أسواط، لا قوله اضربه ثلاثة أسواط، و الفرق واضح «۱»، و اما على الثانى فبان المقصود إزالة النجاسة على الوجه الشرعى و الكلام فى حصولها بالحجر الواحد، و اما على الثالث فبأنه قياس محض غير مسموع بعد ورود الدليل على التعدد، و اما على الرابع فبالفرق بين استجمار كل واحد بالحجر و استجمار الواحد به لصدق التعدد فى استعمال كل واحد الموجب لامتثال الأمر الوارد بالثلاثة المقتضى للإجزاء، بخلاف الواحد لعدم صدق العدد عليه، و اما التمسك بالنبوى فبأنه مما لم يثبت حجيته، كما ان التمسك بالموثقين- الذين استدل بهما على عدم اعتبار إكمال الثلاث مع حصول النقاء بالأقل- خلاف الفرض، لكون المفروض فى هذا المقام هو البحث عن كفاية ذى الجهات بناء على اعتبار التعدد.

فالحق هو عدم جواز الاكتفاء، نعم الظاهر جواز الاكتفاء فيما يصدق معه التعدد كما فى الحجر العظيم أو الخرقة الطويلة، و هو مختار صاحب المدارك، حيث قال بعد ان اختار عدم الاجتزاء بذى الجهات بناء على المشهور من وجوب الإكمال بالثلاثة مع النقاء بالأقل، و مع ذلك فينبغى القطع بإجزاء الخرقة الطويلة إذا استعملت من جهاتها الثلاث تمسكا بالعموم.

[الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجرا]

الأمر التاسع المشهور شهرة عظيمة كفاية كل جسم طاهر قالع للنجاسة و لو لم يكن حجرا،
و المحكى عن سلار عدم الاجتزاء بكل جسم الا ما كان أصله الأرض، و عن ابن الجنيد: ان لم يحضر الأحجار تمسح بالكرسف أو ما قام مقامه و لا اختار الاستطابة بالأجر و الخزف الا ما ألبسه الطين.

---

(۱) و ذلك لتفاوت دخول الباء على كلمة ثلاثة: و عدمه حيث ان الجملة الأخيرة تدل على الاكتفاء على الضربات بسوط واحد دون الاولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۶

و استدل للمشهور بذكر الكرسف- و هو القطن- فى بعض الاخبار كصحيحة زرارة، و المدر و الخزف فى البعض الأخر كما فى صحيحته الأخرى، أو المدر و الخزف و الخرق كما فى صحيحته الثالثة مع عدم الفصل بين هذه المذكورات و غيرها من الأجسام القالعة مما لم يذكر، و بخبر ليث المرادى عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود، فقال عليه السّلام: «اما العظم و الروث فطعام الجن» فان تعرضه عليه السّلام للعظم و الروث و ترك تعرضه للعود يدل على جواز الاكتفاء بالعود، بل يمكن ان يستدل به على وجود المقتضى فى الاستنجاء بكل جسم و ان المنع عن العظم و الروث انما هو لوجود المانع لا لأجل عدم المقتضى فيدل على جواز الاستنجاء بكل ما لم يثبت المنع عنه، و بموثقة ابن المغيرة المتقدمة حيث سئله هل للاستنجاء حد، فأجاب عليه السّلام:
«لا- حتى ينقى» و موثقة يونس المتقدمة المتضمنة لاذهاب الغائط، فإن جعل الحد النقاء أو إذهاب الغائط يدل على حصول الطهر بمطلق النقاء و لو تحقق بأى مزيل الا ما ثبت المنع عنه بالدليل.
و يستدل للقول الأخر بالمنع عن عموم الدليل و انه لم يثبت المنع عن القول بالفصل، و حكى فى الحدائق التوقف عن صاحب الرياض، و قال و هو فى محله لأن الطهارة حكم شرعى يتوقف على ما جعله الشارع مطهرا، و إطلاق الروايتين المذكورتين- يعنى موثقة ابن المغيرة و موثقة يونس- يمكن تقييده بخصوص الأفراد التى وردت فى النصوص، و الإجماع لا يخفى ما فيه، و طريق الاحتياط الاقتصار على ما وردت به الاخبار انتهى.
و لا- يخفى ما فيه، فان الفطن اللبيب الناظر الى هذه الاخبار لا يرى تقييد التطهير بالحجارة و ما ذكر فيها من الخرق و الخزف و العود حتى يكون مقيدا للإطلاق، و خبر ليث المرادى كأنه ظاهر فيما ذكرناه (فالحق ما عليه المشهور) من جواز الاكتفاء بكل جسم قالع، الا ان تعميمه لعضو حيوان حى أو عضو انسان كأصابع جاريته مثلا مشكل جدا، فضلا عن الاكتفاء بأصابع نفسه، و ذلك لانصراف تلك الاخبار الى غير ذلك، فما فى المتن من التعميم الى مثل الأصابع ضعيف،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۷

[الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور]

الأمر العاشر يعتبر فى الجسم الذى يستنجى به أمور:
الأول: ان يكون قالعا للنجاسة فلا يكفى الجسم الصقيل، و استدل له بأنه لو كان صقيلا يزلق عن النجاسة كالزجاج لم يحصل به النقاء المعتبر، و لا- يخفى انه مع عدم قلعه للنجاسة لا- ريب فى عدم حصول الطهر به، و اما لو فرض حصول النقاء به فالأقوى

حصول الطهر به لصدق الامتثال، خلافا لما يترائى من نهاية العلامة و حكى عن آخرين أيضا من عدم حصول الطهر به و لو مع قلعه للنجاسة، و لا وجه له.

الثاني: ان يكون طاهرا، و استدلوا له بالأصل، أى استصحاب بقاء نجاسة المحل عند الشك فى حصول الطهر بما لا يكون طاهرا، و بالإجماع المستفيض نقله عن غير واحد من الأعيان، و بالنبوى المحكى انه قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «فليستطب بثلاثة أحجار أو أعود أو ثلاث خشنات من تراب طاهر» و بالقاعدة المسلمة عندهم التى صرحوا بالإجماع عليها فى غير واحدة من المقامات الموافقة مع الاعتبار، و هى ان النجس لا يكون مطهرا، و بالإجماع على ان ملاقاة النجس أو المتنجس سبب لتنجيس المحل فلا تطهره.

و ربما يقال بان المحل النجس لا يتنجس ثانيا بملاقاته مع النجس، فلا امتناع فى ان يرتفع نجاسته بها (و يندفع) بان نجاسته المحل مانعة عن تأثره بالسبب الطارى بمثل الأثر الموجود فى المحل، و اما إذا كان السبب الطارى مغايرا مع الأثر الموجود فى المحل فلا يمنع الأثر الموجود فيه عن تأثره بالسبب الطارى كما لو ولغ الكلب فى إناء متنجس، حيث انه يوجب تعفيره، و ما نحن فيه كذلك لاشتداد نجاسة المحل بملاقاته مع النجس أو المتنجس بحيث لا تزول نجاسته حينئذ بغير الماء و لا يكفى فى إزالتها الاستجمار.

و لكن ما ذكرنا يتم فيما إذا باشر النجس مع المحل برطوبة مسرية و اما لو لم يكن كذلك كما إذا استعمله بعد النقاء إكمالا للعدد فلا يتم هذا الوجه، لكن فى الوجوه السابقة غنى و كفاية، خصوصا الإجماع على اعتبار طهارة ما يستعمل فى التطهير و الإجماع على ان النجس أو المتنجس لا يطهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۸

و استدل لاعتبار طهارته أيضا بما يدل على اعتبار بكارته بناء على ما فهمه المشهور منه من ان المراد به كناية عن طهارته، بل و لو قلنا باعتبار البكارة زائدا عن الطهارة، إذ الدال على اعتبار بكارته حينئذ يدل على اعتبار طهارته، لكن فى الجملة و لو بالنسبة إلى المستعمل الذى يحصل به نقاء المحل إذ هو حينئذ يتنجس بملاقاته مع المحل (لكن يرد على هذا الأخير) ان اعتبار البكارة حينئذ مغاير مع اعتبار الطهارة، فالدال على اعتبار الأول لا يدل على اعتبار الثانى، و كيف كان ففيما تقدم غنى و كفاية.

الثالث مما قيل باعتباره فى ما يستعمل فى الاستجمار ان يكون بكرا اى لم يستعمل فى الاستنجاء قبل هذا الاستعمال مطلقا، سواء انفعل باستعماله أم لا، و سواء طهر المتنجس منه أم لا، و سواء استجمر بالموضع النجس منه أو استعمله بموضعه الطاهر، و حكى اعتباره كذلك عن ظاهر القواعد و النافع و النهاية و غيرها، بل ربما يحتمل عدم جواز الاستنجاء بما استعمل فى غيره كالمستعمل فى تطهير النعل و القدم، و التراب المستعمل فى تطهير ما يتنجس بالولوغ و ان فرض عدم تنجسه به، بل الظاهر من إطلاق لفظ «المستعمل» فى عبائرهم اعتبار عدم كونه مستعملا فى الطهارة الحدثية كالتيمم به، أو فى الطهارة الخبثية استحبابا كالأحجار المستعملة فى الاستنجاء استحبابا بعد زوال العين على القول به، أو المستعمل فيما يحصل به، عدد الوتر، لكن هذا الأخير بعيد، بل الظاهر اقتصار القائلين باعتباره على المستعمل فى النجاسة الخبثية، بل يمكن استظهار الاختصاص بخصوص المستعمل فى الاستنجاء و كيف كان فالمشهور على عدم اعتبار البكارة أصلا.

و يستدل للأول بالأصل، أى استصحاب بقاء النجاسة عند استعمال غير البكر، و المرسل المروى عن الصادق عليه السّلام: «جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار و يتبع بالماء» مضافا الى ان المستعمل من الافراد الخفية فلا تشمله الإطلاقات.

و يستدل للمشهور بالمنع عن جريان الأصل بعد دلالة الدليل على جواز استعمال المستعمل، و هو إطلاق الدليل، و القول بعدم شموله للمستعمل لكونه من الافراد الخفية التى ينصرف عنها الإطلاق فاسد، لما تقرر فى محله من ان الانصراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۴۹

الناشى عن ندرة الفرد غير مضر بالتمسك بالإطلاق، و انما الانصراف المانع عن التمسك به هو الانصراف الناشى عن التشكيك فى المفهوم و اختلاف صدقه على الافراد من جهة كونه مشككا، مضافا الى دعوى الإجماع عن غير واحد من الأساطين على جواز استعمال المستعمل إذا كان طاهرا، قال المحقق فى المعتبر: و اما الحجر المستعمل فمرادنا بالمنع الاستنجاء بموضع النجاسة منه، و اما لو كسر و استعمل المحل الطاهر منه جاز، و كذا لو أزيلت النجاسة بغسل أو غيره.

و عن العلامة الطباطبائى فى مصابيحه: و لو طهر المتنجس بالاستنجاء أو غيره جاز استعماله إجماعا، و بالمنع عن صحة التمسك بالمرسل لإرساله و مخالفته للمشهور فلا جابر ينجبر به، مع انه لو كان مسندا بسند صحيح لكان اعراض المشهور عن العمل به موجبا لسقوطه عن الحجية، مضافا الى ضعف دلالته على الوجوب لتعقب ذكر الابكار فيه بقوله عليه السّلام: «و يتبع بالماء» المحمول على الاستحباب قطعا فيضعف ظهور كلمة «أبكار» فى شرطية البكارة، مع إمكان دعوى كون المنساق من الخبر هو إرادة البكارة بالنظر الى نفس هذا الاستنجاء لا مطلقا لبعد اعتبار مثل هذا الشرط تعبدا، مع انه لو سلم إطلاقه بالنسبة إلى غيره لأمكن دعوى انصرافه الى ما بقى الأثر فيه بالفعل لا ما لم يتأثر بالاستعمال أو أزيل أثره عنه بالغسل و نحوه، مع إمكان ادعاء كون المنع عنه لمكان صيرورته نجسا.

و بالجملة فهذا الخبر لا يدل على المنع عن استعمال المستعمل من حيث انه مستعمل، فالحق ما عليه المشهور و هو مختار الماتن من عدم اشتراط البكارة، و اللّه العالم.

[الأمر الحادى عشر لو مسح بالنجس أو المتنجس فهل يتعين بعد ذلك تطهير المحل بالماء]

الأمر الحادى عشر لو مسح بالنجس أو المتنجس فهل يتعين بعد ذلك تطهير المحل بالماء

أو يبقى على التخيير بينه و بين الاستجمار مطلقا، أو يفصل بين ما كان متنجسا بغير الغائط فيقال فيه بالأول أو بالغائط فيقال فيه بالثانى، أو يفصل بين تنجسه بغائط نفسه و لو كان غير هذا المستنجى منه و بين تنجسه بغيره فيقال بجواز الاكتفاء بالاستجمار فى الأول و تعين الماء فى الأخير، وجوه، أقواها الأول و ذلك لما عرفت من قابلية المحل المتنجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۵۰

بملاقاته مع السبب الثانى إذا كان أثره مغايرا مع أثر الأول حيث ان اثر ملاقاة المحل بالسبب الثانى هو تعين تطهيره بالماء فلا جرم لا يجرى فى تطهيره الاستجمار.

و منه يظهر ضعف بقية الوجوه من ان المحل المتنجس لا يتأثر بالنجاسة مطلقا كما هو المدرك للوجه الثانى، أو فيما كانت النجاسة من سنخ النجاسة الاولى كما هو المدرك للوجه الثالث، أو فيما إذا كان التنجس بغائط نفسه بمساواته مع ما فى المحل كما هو المدرك للوجه الأخير.

[الأمر الثانى عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار]

الأمر الثانى عشر انهم قد فرقوا بين الغسل بالماء و بين المسح بالأحجار

بوجوب ازالة العين و الأثر فى الأول و كفاية زوال العين فى الأخير و لو مع بقاء الأثر، و اختلفت كلماتهم فى تفسير الأثر، فالكلام فى هذا الأمر يقع فى مقامين، الأول فى طريق إثبات ما ذكروه من الفرق، الثانى فى بيان المراد من الأثر.

أما المقام الأول فالمصرح به فى غير واحد من العبائر عدم ما يدل على هذا التفصيل، قال فى المدارك: و اما الأثر فلم نقف فيه

على اثر، و مثله ما فى الذخيرة و تبعهما فى الحدائق و لكن فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) دعوى الاتفاق على وجوب إزالة الأثر بالغسل و عدم وجوب ازالته عند الاستجمار، و كفى دعواه الاتفاق دليلا على ثبوت الفرق و قد يستدل له بخبر ابن ابى العلاء عن الثوب يصيبه البول قال:

«اغسله مرتين، الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» فإن الظاهر منه ان الإنقاء غير ازالة العين فيكون المراد منه إزالة الأثر، و هذا الخبر و ان كان فى غير مورد الاستنجاء الا انه يدل على ان فى المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته، و يعبر عنه بإزالة الأثر.

و لا يخفى ما فيه فإنه ليس فى الخبر دلالة على ان الغسلة الثانية لازالة شىء فى المحل يعبر عنه بالأثر، بل الظاهر منه ليس الا وجوب غسل المحل بعد ازالة العين عنه و انه يحصل به الإنقاء أى طهارة المحل.

و يستدل له أيضا بالخبر العامى النبوى، و فيه: قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعائشة: «مرى نساء المدينة يستنجين بالماء و يبالغن فإنه مطهرة للحواشى» بتقريب ان فى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

«يبالغن» مع التعليل دلالة أو اشعارا بلزوم إزالة الأثر (و الانصاف) وهن هذه الدعوى أيضا، حيث لا دلالة و لا إشعار فى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «يبالغن» و لا فى التعليل بان فى المبالغة فى التطهير يحصل طهر الحواشى على لزوم إزالة الأثر، فالحق انه ليس لإثبات الفرق المذكور دليل سوى دعوى مثل الشيخ الأكبر (قده) الاتفاق عليه.

و اما المقام الثانى فقد قيل فى تفسير الأثر وجوه مختلفة (منها) ان المراد به اللون، و حكى عن المنتهى، و يستدل على وجوب إزالته بأنه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل و محله هو عين النجاسة الموجودة فى الموضع، و بعد زوالها و بقاء اللون فاما ان يبقى اللون بلا محل أو ينتقل عن العين الى محلها، و كلاهما مستحيلا لأن الأول مناف لكون اللون عرضا، و الثانى مستلزم لانتقال العرض عن محل الى محل آخر و هو محال كما ثبت فى محله، فلا محالة يستكشف من بقائه فى المحل بقاء شىء من اجزاء الغائط فيه.

و أورد عليه بالإجماع على عدم البأس ببقاء لون النجاسة فى المحل، و فيما استدل له بالنقض بالرائحة، حيث قام النص و الإجماع على عدم البأس بها أولا، و بإمكان حدوث اللون الجديد فى المحل بحصول الاستعداد لحدوثه فيه من جهة مجاورته مع المتلون به فلا يستكشف وجوده عن بقاء شىء من النجس فى المحل و لا تحقق العرض بلا موضوع و لا انتقاله عن موضوع الى موضوع آخر ثانيا، و بأنه لو كان كذلك لوجب إزالته فى التمسح بالأحجار أيضا فينتفى الفرق بين الغسل بالماء و التمسح بالأحجار ثالثا.

و منها ان المراد به الرائحة، و هو المحكى عن الأردبيلى (قده) لكن مع جعل إزالتها مستحبة، و فيه انه مخالف مع ما اجمعوا عليه من عدم البأس بالرائحة مع تصريح الأكثر منهم بوجوب إزالة الأثر.

و منها ان المراد به النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون إشارة إلى لزوم تعدد الغسل كما دل عليه خبر ابن ابى العلاء المتقدم، و فيه المنع عن لزوم التعدد فى الاستنجاء بالماء للإجماع على عدم لزومه فيه، مع انتفاء الفرق بين الغسل

بالماء و التمسح إذا حصل النقاء فيه بالأقل من الثلاثة للزوم إكمال الثلاث حينئذ و ليس للزومه وجه الا رفع النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين.

و منها ان المراد به الرطوبة المختلفة بعد ازالة العين و أورد عليه المحقق الثانى بأن الرطوبة من العين (أقول) لو كان بقاء الرطوبة بعد ازالة العين فى التمسح غالبيا لم يكن فى الحكم بنفى البأس عنها مع كونها من العين محذور، كما سيوضح فى كون المراد به الاجزاء العالقة.

و منهـا ان المراد بـه حصـول الصـرير، و حكى عـن سـلار ان حـد الاسـتنجاء حصـول الصـرير فى الموضـع، و فسـره فى السـرائر بالخشونة، و قال ذهب بعض أصـحابنا الى ان حد الاستنجاء خشونة الموضع و ان يصر، ثم أورد عليه بأنه ليس بشىء يعتمد، لانه يختلف باختلاف المياه و الزمان، فماء المطر المستنقع فى الغـدر ان لا يخشن الموضع و لو اسـتعمل منه مأة رطل، و الماء البارد فى الزمـان البارد يخشن الموضع بأقل قليل، و تبعه فى الاعتراض عليه فى المعتبر و المختلف و الـذخيرة، و أورد عليهم فى شـرح الفاضل بأنهم لم يحسنوا حيث نازعوه فى ذلك، لظهور ان مراده ان علامة زوال النجاسة عن الموضع هو زوال ما كان يوجد من لزوجتها.

أقول: لم يظهر لى المراد من الصرير و لم أجد له فى اللغة معنى يناسب المقام، و الذى احتمله وجوه:

الأول صـيرورة المحـل بواسـطة إجراء الماء عليه كالمخـدر، و هـذا المعنى كما ترى لا يلازم حصول النقاء، بل يختلف بحسـب برودة المـاء و الهواء و حرارتهمـا، فمع المـاء البـارد أو الهواء البـارد تحصـل حالـة التخـدير و لو مع بقـاء العين فى المحـل، و مع حرارتهما أو أحدهما يحصل النقاء و لو مع عدم حصول تلك الحالة، لكن احتمال هذا الوجه بعيد عن عبارته غاية البعد.

الثانى خشونـة المحل فى مقابل اللزوجـة الحاصلـة فيه عن التأثر بالنجاسـة، و هـذا المعنى قريب من عبارته جدا، و لا يرد عليه انه يختلف باختلاف الماء و الهواء بالحرارة و البرودة، إذا المعيار ارتفاع اللزوجة و حصول النقاء بارتفاعها و لا يصح

الإيراد عليه بإمكـان حصول الخشونـة قبـل النقـاء أو حصول النقـاء قبل حصولها، حيث ان ارتفاع اللزوجـة حينئـذ حـد للنقاء فلا يختلفان.

الثالث إزالـة الأجزاء اللطيفـة من النجاسة عن المحل التى لا يحس بها الا ببقاء أثرها فى المحل و هو اللزوجة الكاشف بقائها عن بقاء تلك الاجزاء، و مرجع هذا الوجه الى الوجه الثانى، و لكن الظاهر ان مراده هو الوجه الثانى و سيتضح لك صحته أو سقمه.

و منها ان المراد به الاجزاء التى لا تحس، و حكى عن كشف الغطاء، و لعل المراد غير المحسوسة منها بالبصر و ان كانت مدركة بـاللمس فيرجع الى الوجه الأـخير المتقـدم آنفا، و فى طهارة الشـيخ الأكبر انه أوضـح التفاسـير و هو المحكى عن غير واحـد من المحققين، و أورد عليه بـان الأـثر بهـذا المعنى إذا وجب ازالته عنـد الغسل بالماء دون التمسـح بالأحجار فلا يخلو اما ان يصـدق عليه الغائط أو مما لا يصـدق معه نقاء المحل عن النجاسة، فعلى الأول فاللازم وجوب ازالته عند الاسـتجمار أيضا و عدم حصول الطهر به مع عدم زواله و كذا على الثانى أيضا لعدم صدق النقاء مع الاستجمار الذى لا يزول به الأثر بهذا المعنى.

و أجيب عنه تارة باختيار الشق الأول و ان عدم وجوب إزالة الأثر بهذا المعنى عند الاستجمار مع صدق الغائط عليه لمكان العسر فى إزالته فـاكتفى الشـارع بـإزالته عنـد الغسل دون الاسـتجمار، و لا يخفى ان المحصل من هـذا الوجه هو دعوى العفو عن الأثر بهذا المعنى عند الاستجمار و هو بعيد غايته لان المستفاد من الأدلة حصول الطهر بالاستجمار لا ثبوت العفو مع نجاسة المحل، و اخرى باختيـار الشق الأـخير و دعوى الفرق بين الغسل بالماء و بين الاسـتجمار بعـدم صـدق النقاء مع بقاء الأثر بهـذا المعنى عند الغسل بالماء و صدقه معه عند الاستجمار.

و الـذى عنـدى فى هـذا المقام هو ان الـدليل الـدال على حصول الطهر بالاسـتجمار يـدل بالدلالة الالتزامية على طهارة الأثر بهذا المعنى عنـد الاسـتجمار، لمـا تقرر فى الأـصول من انه إذا دل دليل على ثبوت حكم فى موضوع و كان ثبوته له ملازما مع ثبوت حكم آخر بحيث لولاه لم يصح الالتزام بثبوته يحكم بثبوت لازمه بالدليل

المثبت له حـذرا عن لغوية تشـريعه لولاه، و ذلك فيما إذا لم يكن له مورد لا يلازم الحكم اللازم له، و من المعلوم ان الأثر بهذا

المعنى لا يرتفع بالاستجمار و لو بولغ فيه، بخلاف الغسل بالماء، فالدليل الدال على حصول الطهر بالاستجمار يدل على طهر الأثر بهذا المعنى عنده، و الا يلزم عدم حصول الطهر أصلا و هو مناف مع تشريع هذا الحكم، و ليس فى الحكم بطهره غرابة إذا دل عليه الدليل كما فى الدم المتخلف فى الذبيحة و كذلك لا بأس بالفرق بين الغسل بالماء و بين الاستجمار إذا دل الدليل عليه، و هذا ما عندى فى هذا المقام، و اللّه العالم بحقائق الاحكام، و به الاعتصام.

[مسائل]

[مسألة (۱) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث]

مسألة (۱) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات و لا بالعظم و الروث، و لو استنجى بها عصى لكن يطهر المحل على الأقوى.

المراد بالمحترمات هو ما ثبت احترامه فى الشرع و ما يكون تعظيمه من شعائر اللّه تعالى كالتربة الحسينية و أوراق المصحف و كتب الأدعية و الكتب السماوية و ما عليه اسم اللّه و أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام و تراب قبور الأئمة و صندوق قبورهم و قبور الشهداء و العلماء، و منه الطعام من الحنطة و الشعير و نحوهما، و يدل على حرمة الاستنجاء بها كلما يدل على وجوب تعظيمها و حرمة هتكها و كذا ما ورد من قضية نهر الثرثار، فلا إشكال فى حرمته و لو لم يكن بقصد الهتك بل لا يبعد كفر فاعله إذا كان بقصده.

و يدل على حرمة الاستنجاء بالعظم و الروث خبر ليث، قال سئلت الصادق عليه السّلام عن استنجاء الرجل بالعظم و البعر و العوذ؟ فقال عليه السّلام: «ان العظم و الروث طعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم» و قال «لا يصلح بشىء من ذلك»، و فى الفقيه لا يجوز الاستنجاء بالروث و العظم لان وفد الجان جاؤا الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقالوا: يا رسول اللّه متعنا فأعطاهم الروث و العظم فلذلك لا ينبغى ان يستنجى بهما، و عن مجالس الصدوق ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى ان يستنجى بالروث و الرمة أى العظم البالى و عن دعائم الإسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام و البعر و كل طعام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۵

و قد ورد على ذلك جملة من الاخبار عن طريق العامة يمكن ان يؤيد بها المقام فعن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه قال: «لا تستنجوا بالروث و لا بالعظام فإنه زاد إخوانكم من الجن» و عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه نهى ان يستنجى بروث و عظم، و قال: «انهما لا يطهران» و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لبنت ثابت: «اخبرى الناس انه من استنجى برجيع أو عظم فهو برىء من محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم» و المروى عن سلمان قال أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان نستنجى بثلاثة أحجار و ليس فيها رجيع و لا عظم. كل ذلك مع دعوى نفى الخلاف بل دعوى الإجماع عليه.

و ربما يقال بكراهة الاستنجاء بالعظم و الروث و ذلك للطعن فى سند تلك الاخبار و قصور دلالتها لمكان لفظ «لا يصلح» أو كلمة «لا ينبغى»، و يندفع سندها باستناد الأصحاب إليها و قيام العمل بها و نقل الإجماع عليها، و ضعف دلالتها بفهم الأصحاب منها الحرمة و تأيدها بما فى إحدى الروايات العامية المتقدمة من انهما لا يطهران، هذا تمام الكلام فى حكم الاستنجاء بالمحترمات و بالعظم و الروث.

ثم انه لو استنجى بها جهلا أو نسيانا أو عصيانا فهل يحصل بها الطهر مطلقا أو لا يحصل كذلك أو يفصل بين المحترمات و بين

العظم و الروث، فيقال بحصول الطهر فى الأول دون الأخير، وجوه و أقوال، فالمحكى عن جملة من المحققين كالشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم هو الأول، و نسب إلى الشهرة أيضا، و استدل له بإطلاق أخبار الاستنجاء و عدم اقتضاء النهى للفساد فى المقام كالاستنجاء بالمغصوب من الماء أو الأحجار، فإنه مع حرمته يحصل به الطهر، و المحكى عن الشيخ و السيد و ابن إدريس و ابن زهرة عدم حصول الطهر به، و نسب أيضا الى الشهرة، و يستدل له بالأصل أعنى أصالة بقاء النجاسة عند الشك فى بقائها و عدم شمول ما يدل على الاستنجاء لما نهى عنه لإفادته الاذن فى الاستعمال فلا يشمل المنهى عنه.

و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو التفصيل بين ما نهى شرعا عن الاستنجاء به كالروث و العظم و بين ما كان حرمة الاستنجاء لأمر خارج كالهتك و نحوه فى المحترمات، فيقال فى الأول بعدم حصول الطهر لان المستفاد من النهى عن الاستنجاء

عرفا هو عدم ترتب الأثر على الاستنجاء به و ذلك كما فى النهى عن المعاملات بالمعنى الاسم المصدرى و يشير الى ذلك التعبير بلفظة لا يصلح أو لا ينبغى الظاهرين فى عدم ترتب الأثر الشرعى و يؤيد بنفى الطهر به فى الخبر العامى، و فى الثانى يكون حال الاستنجاء به كحال الاستنجاء بالمغصوب، و ما افاده لا يخلو عن وجه.

و ينبغى التنبيه على أمور: الأول ظاهر إطلاق النصوص و الفتاوى عدم الفرق فى العظم بين كونه من مأكول اللحم و غيره، و ربما يحتمل اختصاص المنع بعظم المأكول بدعوى اشعار التعليل الوارد فى النصوص للنهى عنه بكونه طعام الجن على الاختصاص و ذلك لان الجن حكمهم متفق مع الانس، فيكون عظم ما لا يؤكل محرما عليهم فلا يكون طعاما لهم و يندفع بعدم معلومية الاتفاق فى الحكم أولا و عدم معلومية كيفية تغذيهم به و انه هل هو بطريق الشم أو غيره ثانيا، فلا يضر التعليل المذكور بالإطلاق.

الثانى ان مقتضى التعليل المذكور جريان المنع بالنسبة إلى مطلق تنجيس ما جعل غذاء للجن فيشمل إلقائه فى البالوعة و نحوها مما ينافى جعله لهم طعاما، لكن الأصحاب لم يعملوا به و خصوا المنع بالاستنجاء.

الثالث ان التعليل بكون الروث و العظم طعام الجن يحتمل ان يكون لأجل كون الاستنجاء بهما إيذاء لهم و ظلما، و يحتمل ان يكون من جهة حصول الاحترام لهما حيث جعلا طعاما، و يترتب على الأول اختصاص التحريم بما يتنجس من استعماله فى الاستنجاء فلو لم يتنجس منه كما إذا كان استعماله بعد زوال عين النجاسة وجوبا لا كمال العدد أو استحبابا لبلوغ عدد الوتر لم يكن حراما، فتأمل و يترتب على الثانى حرمته مطلقا و لو لم يتنجس، و فى الجواهر: لا مانع من جعل وجه التعليل الأمرين معا.

الرابع قال فى الجواهر: ظاهر النص و الفتوى تخصيص الحكم بما سمى روثا و هو رجيع ذات الحافر من الخيل و البغال و الحمير و نحوها، فرجيع ذات الظلف و الخف خارج، فيجوز الاستنجاء به، لجوازه بكل جسم قالع، و ما افاده لا يخلو عن

المنع لعدم ثبوت تغاير الروث مع الرجيع أولا، و عدم تنافى ثبوت الحكم للرجيع بعد قيام الدليل عليه لو سلم تغايره مع الروث ثانيا، لكونهما مثبتين، و يدل على ثبوت الحكم فى الرجيع الخبر المحكى عن الخلاف المروى عن سلمان، حيث يقول: أمرنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ان نستنجى بثلاثة أحجار و ليس فيها رجيع، و الخبر المروى عن دعائم الإسلام فى البعر، بناء على ترادف البعر مع الرجيع.

و ما استشهد به فى الجواهر على اختصاص الحكم بخصوص الروث من خبر ليث المرادى حيث سئل عن البعر، فعدل عليه السّلام عنه فى الجواب و عبر بالروث فإنه يدل على اختصاص الحكم بالروث مدفوع بأنه يصح استفادة الاختصاص من العدول لو كان الروث أخص من البعر و لم يثبت أخصيته منه، بل الظاهر مغايرته معه فيكون العدول دليلا على ارادة المعنى الأعم من

الروث فيشمل الروث و الرجيع.

[مسألة (۲) فى الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة فى المحل يشكل الحكم بالطهارة]

مسألة (۲) فى الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة فى المحل يشكل الحكم بالطهارة، فليس حالها حال الاجزاء الصغار.
قد عرفت عند بيان تفسير الأثر أنه فسره بعضهم بالرطوبة، و اعترض عليه بان الرطوبة مما يجب إزالتها عن المحل، و قد ادعى الشيخ الأكبر (قده) الإجماع على وجوب قلعها عند التمسح بالأحجار.

[مسألة (۳) فى الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية]

مسألة (۳) فى الاستنجاء بالمسحات لا يعتبر ان لا يكون فيما يمسح به رطوبة مسرية، فلا يجزى مثل الطين و الوصلة المرطوبة، نعم لا تضر النداوة التى لا تسرى.
صرح الشيخ الأكبر (قده) باعتبار جفاف ما يتمسح به- فلا يجزى الرطب عندهم، و استدلوا له تارة كما فى التذكرة بأن الرطب لا ينشف المحل، و اخرى بأن الرطب لا يزيل النجاسة و تعود نجاستها الى ما يتمسح به فيحصل عليه نجاسة أجنبية فيكون قد استعمل المتنجس، و احتمل فى النهاية عدم اعتباره لاحتمال عدم تنجس البلل الا بعد انفصالها عن المحل، و حكى احتماله عن الذكرى أيضا لأجل ما ذكر و لكون نجاسته من نجاسة المحل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۸
و أورد على الأول بأن تنشيف المحل من النجاسة لا ينافى رطوبة ما يتمسح به حال الاستعمال خصوصا فى المسحة الثانية لجريان ذلك فى الماء أيضا فإنه يكون قالعا للنجاسة مع رطوبة المحل.
و على الأخيرين بما حكى عن الذكرى من كون نجاسته من نجاسة المحل، قال فى الحدائق و هى غير ضارة و الا لأدى الى عدم التطهير بالماء أيضا، الا ان يكون مما لا ينفعل بالملاقاة، أو يقال بعدم انفعال قليله بها (و لا يخفى) ان قياس المقام بالغسل بالماء مع الفارق إذ لا دلالة للدليل الدال على حصول الطهر بالاستجمار على حصوله بالرطب مما يتمسح به، بخلاف ما يدل على حصول الطهر بالماء القليل حيث ان مقتضاه عدم البأس بانفعاله عن ملاقاة النجاسة فى المحل، فاللازم من العمل به هو الالتزام بعدم البأس به لو قيل بانفعال الغسالة.
فالحق اعتبار جفاف ما يتمسح به، لكن المعتبر خلوه عن الرطوبة المسرية الموجبة لتنجس المحل بها فلا تضر النداوة غير المسرية.

[مسألة (۴) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء]

مسألة (۴) إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم، أو وصل الى المحل نجاسة من الخارج يتعين الماء، و لو شك فى ذلك يبنى على العدم فيتخير.
اما تعين الماء عند خروج نجاسة أخرى مع الغائط أو وصول نجاسة من الخارج الى المحل فلاختصاص مطهرية الاستجمار بنجاسة الغائط، بل ربما لا يصدق الاستنجاء على تطهير المحل بالماء عند خروج نجاسة أخرى مع الغائط فى بعض الصور كما تقدم فى مبحث طهارة ماء الاستنجاء، و اما انه عند الشك فى خروج نجاسة أخرى أو وصول نجاسة من الخارج الى المحل يبنى على العدم فلاستصحاب عدمه عند الشك فيه و ربما يتوهم فى المقام ان المرجع استصحاب نجاسة المحل، للشك فى ارتفاعها

بالاستجمار و يندفع بان الشك فى بقاء نجاسة المحل مسبب عن الشك فى تنجسه بنجاسة أخرى الخارجة منه أو الواصلة إليه من الخارج، و مع إجراء الأصل فى السبب لا ينتهى الأمر إلى إجرائه فى المسبب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۹

[مسألة (۵) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك فى انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط]

مسألة (۵) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك فى انه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط و ان كان من عادته، بل و كذا لو دخل فى الصلاة ثم شك، نعم لو شك فى ذلك بعد تمام الصلاة صحت لكن عليه الاستنجاء للصلوات الاتية، لكن لا يبعد جريان قاعدة التجاوز فى صورة الاعتياد.

فى هذه المسألة فروع (الأول) إذا خرج من بيت الخلاء ثم شك فى انه استنجى أم لا فهل يجرى قاعدة التجاوز مطلقا و لو مع عدم اعتياده له فى بيت الخلاء أو لا يجرى مطلقا و لو مع الاعتياد أو يفصل بين صورة الاعتياد و عدمه فيقال بجريانها فى الأول دون الأخير، وجوه.

و التحقيق عدم جريانها مطلقا لما حررناه فى الأصول من اختصاص تلك القاعدة بباب الصلاة و عدم جريانها فى غيرها، و لعل تعبير المصنف (قده) بالاحتياط مبنى على قوله بجريان القاعدة فى غير باب الصلاة و إجرائها فى المقام مطلقا و لو مع عدم الاعتياد، و ما ذكرناه من المنع عن جريانها ظاهر فى صورة عدم الاعتياد إذ ليس حينئذ محل للاستنجاء حتى يقال بالتجاوز عنه. و القول بان محله هو بيت الخلاء ساقط لعدم دليل عليه، و اما مع الاعتياد فالمنع عن إجرائها مبنى على القول باختصاصها بباب الصلاة أولا، و لو سلم عمومها لغير الصلاة فبالمنع عن صدق التجاوز بمجرد التعدى عن المحل العادى، و الحاصل انه فى هذا الفرع اعنى عند الشك فى الاستنجاء عند الخروج من بيت الخلاء لا- تجرى قاعدة التجاوز و لو مع اعتياد الاستنجاء فى بيت الخلاء، بل يجب البناء على العدم عملا بالاستصحاب.

الفرع الثانى لو شك فى الاستنجاء و هو فى أثناء الصلاة فالحكم فيه أيضا هو البناء على العدم لعدم جريان القاعدة فى هذه الصورة أيضا لأن الطهارة الخبثية كالحدثية من الشروط التى تعتبر مقارنتها مع كل جزء من اجزاء الصلاة فإجراء قاعدة التجاوز لإحرازها بالنسبة إلى الاجزاء السابقة لا يجدى فى إحرازها بالإضافة الى الاجزاء اللاحقة، و لا يصح إجرائها فى الاجزاء اللاحقة مستقلا لعدم التجاوز عنها، فالمرجع حينئذ استصحاب وجود النجاسة، و لا يجدى الاستنجاء فى الأثناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۶۰

لاعتبار الطهارة فى التخللات الواقعة بين أجزاء الصلاة بناء على اعتبار الهيئة الاتصالية فيها حسبما يستفاد من التعبير عن موانعها بالقواطع.

الفرع الثالث لو شك فى الاستنجاء بعد الفراغ عن الصلاة صحت صلوته بقاعدة الفراغ و لكن يجب عليه الاستنجاء للصلوات الاتية كما فى الشك فى الطهارة الحدثية بعد الفراغ من الصلاة حيث انه يحكم بصحة ما فرغ منه، لكن يجب الإتيان بالمشكوك للصلوات الاتية.

[مسألة (۶) لا يجب الدلك باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء]

مسألة (۶) لا يجب الدلك باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء، و ان شك فى خروج مثل المذى، بنى على عدمه، لكن الأحوط الدلك فى هذه الصورة.

اما عدم وجوب الدلک بالید مع عدم الشک فی خروج المذی و نحوه فلعدم ما یوجبه، مضافا الی ما ینفیه من إطلاق الأمر بالصب معللا فی بعض اخباره بقوله «انما هو ماء» و تصریح مرسلة الکافی فی نفیه بقوله انه لیس بوسخ فیحتاج ان یدلک، و اما مع الشک فی خروج المذی و نحوه من المخرج فلاستصحاب عدم خروجه و فی المستمسک: قد یشکل ذلک إذا احتمل کونه حائلا اللهم الا ان تکون السیرة علی عدم الدلک حجة علی ذلک انتهی.

أقول ینبغی عدم الإشکال فی البناء علی العدم عند الشک فی وجود الحائل بخلاف الشک فی حائلیة الموجود فان الحکم فیه الاحتیاط، و لعل مبنی احتیاط الماتن (قده) فی صورة الشک هو ما ذکره فی المستمسک و لا بأس به کما لا ریب فی حسن الاحتیاط المذکور و ان لم یکن واجبا.

[مسألة (۷) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات کفی]

مسألة (۷) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات کفی مع فرض زوال العین بها.

و وجه الاکتفاء بمسح المخرج بالأرض هو دعوی صدق المسح علیه کما یقال مسحت یدی بالجدار، حیث یصدق مع مرور الید علی الجدار، فلا یعتبر فی صدق المسح کون الماسح مارا و الممسوح ممرورا به.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۶۱

لکن الانصاف اعتبار مرور الماسح علی الممسوح و انه فی مثل مسحت یدی علی الجدار یکون الجدار ممسوحا لا ماسحا، و فی طهر المخرج لا بد من مسحه بما یتمسح به بحیث یصیر ممسوحا لا ماسحا، ففی الاکتفاء بمسحه بالأرض إشکال، و علی تقدیر القول به ینبغی ان یقال باعتبار تعدد المحال، فلا یکتفی بمسحه ثلاث مرات بمحل واحد من الأرض لکونه کالمسح بحجر واحد ثلاث مرات و هو لا یؤثر فی طهر المحل بناء علی اعتبار التعدد.

[مسألة (۸) یجوز الاستنجاء بما یشک فی کونه عظما أو روثا أو من المحترمات و یطهر المحل]

مسألة (۸) یجوز الاستنجاء بما یشک فی کونه عظما أو روثا أو من المحترمات و یطهر المحل، و اما إذا شک فی کون مائع ماء مطلقا أو مضافا لم یکف فی الطهارة، بل لا بد من العلم بکونه ماء.

جواز الاستنجاء بما یشک فی کونه عظما أو روثا أو من المحترمات مبنی علی مختاره من طهر المحل بما یحرم الاستنجاء به إذ مع العلم بکونه مما یحرم یکون مطهرا فضلا عن الشک فیه، فلیس فی صورة الشک الا الشک فی الحرمة التکلیفیة الجاریة فیه أصالة الحل، و اما علی القول بعدم حصول الطهر بما یحرم الاستنجاء به اما مطلقا أو مع التفصیل الذی تقدم بین ما تعلق النهی بالاستنجاء به شرعا کالروث و العظم أو ما یکون تحریمه من جهة استلزامه الهتک کالمحترمات، بحصول الطهر بالاستنجاء بالأخیر دون الأول فیکون حال الاستنجاء بالمشکوک فیه حال التطهیر بالمائع المشکوک کونه مطلقا أو مضافا، فلا یصح الاستنجاء به للشک فی کونه مطهرا الموجب للرجوع الی استصحاب نجاسة المحل.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۶۲

[فصل فی الاستبراء]

اشارة

فصل فی الاستبراء و الاولی فی کیفیاته ان یصبر حتی ینقطع دریرة البول ثم یبدء بمخرج الغائط فیطهره، ثم یضع إصبعه الوسطی من الید الیسری علی مخرج الغائط و یمسح إلی أصل الذکر ثلاث مرات، ثم یضع سبابته فوق الذکر و إبهامه تحته و یمسح بقوة الی رأسه ثلاث مرات ثم یعصر رأسه ثلاث مرات، و یکفی سائر الکیفیات مع مراعاة ثلاث مرات، و فائدته الحکم بطهارة الرطوبة المشتبهة و عدم ناقضیتها، و یلحق به فی الفائدة المذکورة طول المدة علی وجه یقطع بعدم بقاء شیء فی المجری بان احتمل ان الخارج نزل من الأعلی و لا یکفی الظن بعدم البقاء، و مع الاستبراء لا یضر احتماله، و لیس علی المرأة استبراء، نعم الاولی ان تصبر قلیلا و تتنحنح و تعصر فرجها عرضا، و علی ای حال، الرطوبة الخارجة منها محکومة بالطهارة و عدم الناقضیة ما لم تعلم کونها بولا.

فائدة الصبر الی انقطاع دریرة البول انما هی لتحقق مورد الاستبراء، إذ لا اثر للاستبراء فی أثناء دریرته، و لیس فی الاخبار ما یدل علی تقدیم تطهیر مخرج الغائط علی الاستبراء، و انما الموجود فیها تقدیم تطهیره علی تطهیر مخرج البول، ففی موثقة عمار عن الصادق علیه السّلام قال سئلته عن الرجل إذا أراد ان یستنجی بأیما یبدء بالمقعدة أو بالإحلیل؟ قال: «بالمقعدة ثم بالإحلیل» و لعل الوجه فی تقدیم تطهیره علی الاستبراء هو التحفظ من ان تسری النجاسة عن المقعدة إلی الید ثم الی محال الاستبراء، لا سیما علی ما قاله المصنف (قده): من انه یضع الإصبع علی مخرج

الغائط، لکنه فی تقدیم غسل مخرج الغائط خوف سرایة نجاسة الإحلیل إلی الید أو الکم، و لذا قال فی المستند ان الاولی مع خوف سرایتها غسل الإحلیل أولا ثم غسل الدبر ثم الاستبراء من البول ثم غسل الإحلیل ثانیا، و لا یبعد دعوی دلالة الموثقة علی تقدیم تطهیر مخرج الغائط علی الاستبراء أیضا، قال فی الوافی و لعل الوجه فی ذلک (أی فی تقدیم تطهیر مخرج الغائط) ان فی إزالة البول یحتاج الی الاستبراء فلو قدم فربما تنجس یده انتهی.

ثم ان القیود المذکورة فی الکیفیة التی ذکرها المصنف (قده) أمور:

الأول وضع الإصبع الوسطی من الید الیسری علی مخرج الغائط و یدل علی خصوصیة الإصبع الوسطی ما روی عن نوادر الراوندی عن الکاظم علیه السلام عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من بال فلیضع إصبعه الوسطی فی أصل العجان ثم لیسلها ثلاثا» و علی کونها من الید الیسری ما یدل علی استحباب الاستنجاء بالیسار حسبما یأتی عند تعرض المصنف (قده) له.

الثانی وضع الإصبع علی مخرج الغائط و لیس علی خصوص وضعها علی المخرج دلیل، نعم فی ما تقدم عن نوادر الراوندی: وضع الإصبع علی أصل العجان، و قد تقدم سابقا تفسیر العجان و انه ککتاب ما بین الخصیة و حلقة الدبر، و علیه فیکون نفس المخرج الذی هو حلقة الدبر خارجا، اللهم الا ان یجعل المخرج أصلا للعجان بالتفسیر المتقدم عن أهل اللغة، و فی حسنة عبد الملک بن عمرو عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یبول ثم یستنجی ثم یجد بعد ذلک بللا؟ قال: «إذا بال فخرط ما بین المقعدة و الأنثیین ثلاث مرات و غمز ما بینهما ثم استنجی فان سال حتی یبلغ السوق فلا یبالی» فهذه الروایة کما تری لا تدل علی اعتبار وضع الإصبع علی المخرج نفسه و لیس فی غیر هاتین الروایتین ما یمکن ان یستدل به علی ذلک، فالأولی هو التعبیر بما فی هاتین الروایتین من «ما بین المقعدة و الأنثیین» أو «أصل العجان».

الثالث وضع السبابة فوق الذکر و الإبهام تحته و مسح الذکر من أصله الی رأسه ثلاث مرات و لا یخفی انه لیس علی وضع السبابة فوق الذکر و الإبهام تحته دلیل و لا یتیسر

ذلک بسهولة و الموجود فی غیر واحد من العبائر کالمقنعة و التحریر و الروض و غیرها هو وضع السبابة تحت الذکر و الإبهام

فوقه عكس ما فى المتن و هذا و ان لم يكن لاعتباره دليل كما سيظهر الا انه شىء يمكن ان يتحقق به الاستبراء و ان أمكن تحققه بغيره أيضا، و لكن ما فى المتن لعله مما لا يتيسر غالبا و لذا قال بعض السادة العظام من المحشين فى المقام ان ما ذكره المصنف (قده) من سبق القلم و الصحيح عكس هذا.

الرابع عصر رأس الذكر ثلاث مرات و سيظهر وجهه و هذا الذى ذكره المصنف (قده) هو المشهور بين الأصحاب، و قد اختلف الأقوال فى كيفية الاستبراء و هذا أحد الأقوال منها، و القول الثانى ما نسب إلى نهاية الصدوق و فقيهه من الاكتفاء بالمسح من عند المقعدة إلى الأنثيين ثلاث مرات ثم يخرط القضيب ثلاثا، و حكى عن نهاية الشيخ و ظاهر المبسوط و الوسيلة و السرائر، و يمكن إرجاع هذا القول إلى الأول بناء على عدم اعتبار الترتيب بين الثلاث و الأخيرة و الثلاث الوسطى عند القائل بالقول الأول، و وجه صحة إرجاع القول الثانى إليه هو عدم انفكاك خرط القضيب عن عصر رأسه فى كل خرط الا انه لم يكن عصر رأسه عقيب خرطاته بل وقع عقيب كل خرط عصر كما لا يخفى.

و القول الثالث ما نسب الى المفيد من انه يمسح بإصبعه الوسطى تحت أنثيه إلى أصل القضيب مرة أو مرتين أو ثلاثا ثم يضع مسبحته تحت القضيب و إبهامه فوقه و يمرها عليه باعتماد قوى من أصله الى رأس الحشفة مرة أو مرتين أو ثلاثا.

و القول الرابع ما نسب الى المرتضى و ابن الجنيد من الاكتفاء بنتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثا.

و القول الخامس ما نصب الى والد الصدوق من انه الثلاث الاولى اعنى مسح ما بين المقعدة إلى أصل الذكر ثلاثا.

و القول السادس الاكتفاء بكلما اخرج بقايا البول و حصل به القطع ببراءة المخرج منه من غير اشتراط كيفية خاصة.

و الأصل فى هذا الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك و اختلافهم فى فهم المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۶۵

منها لإجمالها، ففى صحيحة البخترى فى الرجل يبول قال: «ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى» و لا يخفى ان الضمير فى قوله: «ينتره» اما يرجع الى البول المستفاد من كلمة «يبول» كما هو الظاهر و ان كان يبعده التحديد بالثلاث إذ لا معنى لنتر البول ثلاث مرات، و اما يرجع الى الذكر بقرينة ذكر البول و انما عدا بالضمير استقباحا لذكره.

فعلى الأول فلا دلالة فى الخبر على شىء من تلك الكيفيات و لا على القول السادس اعنى الاكتفاء بكل ما يخرج بقايا البول من المخرج، فان نتر البول ثلاث مرات لا- يلازم القطع ببراءة المخرج منه (و على الثانى) فيدل على القول الرابع المحكى عن المرتضى إذا كان المراد من نتر الذكر عصر تمامه من أصله الى رأسه بجذبه بقوة، و لا يدل على شىء من الأقوال لو كان المراد منه نتر رأسه فقط إذ ليس على الاكتفاء به قائل و ان نسب الاكتفاء بمطلق النتر الى القيل لكن لم يعلم قائله.

و فى حسنة ابن مسلم رجل بال و لم يكن معه ماء؟ فقال: «يعصر أصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات و ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبائل» فإن كان المراد بأصل الذكر من المقعدة، و من طرفه رأس الحشفة فيدل على اعتبار مسح ما بين المقعدة الى رأس الحشفة ثلاث مرات و نتر رأس الحشفة مطلقا و لو مرة واحدة، و ان كان المراد به من الأنثيين الى رأس الحشفة فيدل على اعتبار المسحات الثلاث الوسطى مع نتر رأس الذكر و لو مرة واحدة، و ربما ينسب ذلك الى المفيد أيضا، و قد نسبه إليه فى مفتاح الكرامة.

و فى المروى عن نوادر الراوندى: «من بال فليضع إصبعه الوسطى فى أصل العجان ثم ليسلها ثلاثا» و هذا الخبر كما ترى متعرض للمسحات الثلاث الاولى اعنى ما بين المقعدة و الأنثيين، و فى خبر آخر: «كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا بال نتر ذكره ثلاث مرات» و ظاهره هو نتر الذكر كله فيكون دالا على المسحات الثلاث الوسطى.

و فى حسنة عبد الملك فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا؟

قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأنثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۶۶
فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى» و فى هذا الخبر إجمال حيث ان فى مرجع ضمير التثنية فى قوله «و غمز ما بينهما» احتمالين، أحدهما ان يكون نفس الأنثيين فيكون المراد بما بينهما هو الذكر و يكون المراد بغمزه هو نتره، و عليه فيكون الخبر متعرضا للمسحات الثلاث الاولى و لمسح الذكر و لو مرة واحدة فيصر دليلا على الاكتفاء بالمسحات الأربع، و ثانيهما ان يكون مرجع الضمير المقعدة و الأنثيين فيكون اعادة لكلمة «ما بين المقعدة و الأنثيين» بإرجاع الضمير إليهما، و عليه فيكون عطفا تفسيريا لقوله: «ما بين المقعدة و الأنثيين» و يكون المراد من الغمز حينئذ هو الخرط المذكور فى المعطوف عليه و يكون الخبر متعرضا للمسحات الثلاث الاولى فقط، و حيث ان شيئا من الاحتمالين ليس بالظهر من الأخر فيكون الخبر مجملا. فهذه جملة من الاخبار الواردة فى المقام و ليس شى‌ء منها كما ترى ظاهرا فى قول المشهور، و لعل منشأ القول به مع كونه المتيقن هو الجمع بين تلك الاخبار بتقييد مفهوم بعض منها بمنطوق الأخر، و لا بأس به.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول ان ظاهر المشهور اعتبار المسحات التسع مفصولة مترتبة بكون الثلاث الأولى التى بين المقعدة و الأنثيين كلها متقدمة على الثلاث الوسطى التى بين أصل الذكر و رأسه و الثلاث الوسطى كلها متقدم على الثلاث الأخيرة، و قال فى الجواهر لا يبعد فى النظر الاكتفاء بالتسع كيف اتفق الا- ان الأحوط مراعاة التسع منفصلة غير مفصول بين احادها انتهى و الى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله: و يكفى سائر الكيفيات مع مراعاة ثلاث مرات.

الثانى الظاهر عدم اعتبار خصوصية الإصبع الوسطى فى المسحات الاولى و كذا وضع السبابة و الإبهام فى الثلاث الوسطى، و ذلك للأصل و إطلاق الأدلة، إلا ان فى خبر الراوندى تصريح بوضع الإصبع الوسطى، و قد حمل على الاستحباب و لعل تصريح الأصحاب بوضع السبابة تحت الذكر و الإبهام فوقه و نتره كذلك ثلاث مرات انما هو لكون هذه الكيفية أمكن فى الاستظهار.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۶۷
الثالث ان المذكور فى الروايات فى الثلاث الاولى هو الخرط كما فى خبر عبد الملك المتقدم نقله، و فى الثلاث الوسطى النتر و الغمز و العصر و السل و فى الثلاث الأخيرة النتر، و الظاهر الاكتفاء بكل واحد منها فى جميع الثلاثة و لا خصوصية للمسح فى شى‌ء منها.

الرابع حكى عن العلامة و الشهيد زيادة التنحنح ثلاثا على المسحات المعتبرة فى الاستبراء، و حيث لا يدل على اعتباره دليل فالأقوى عدم مدخليته فيما يترتب على الاستبراء من الفائدة و ان كان ربما يترتب عليه الاطمئنان بنقاء المجرى عن بقايا البول.

الخامس يترتب على الاستبراء الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة و عدم كونها ناقضة إذا خرجت بعد الطهارة الحدثية بخلاف ما إذا كانت قبله، و يدل على الأول أى حكم ما يخرج بعد الاستبراء مضافا الى نفى الخلاف فيه بل دعوى الإجماع عليه الاخبار المتقدمة، و يدل على الثانى أى كون الخارج من الرطوبة المشتبهة قبل الاستبراء بحكم البول فى كونه خبثا يجب تطهيره و ناقضا للطهارة، مفهوم الأخبار المتقدمة فإن تقييد عدم المبالاة و نفى كونها من البول بل كونها من الحبائل بالاستبراء يدل على حصول المبالاة و كونها من البول إذا خرجت قبل الاستبراء.

مضافا الى الاخبار الواردة فى الجنب بالإنزال إذا بال و لم يستبرء إلا مرة بالوضوء، كقوله عليه السّلام فى صحيحة محمّد بن مسلم: «و ان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و لكن عليه الوضوء» و ذلك بعد حمله على ما إذا لم يستبرء بعد البول بقرينة الأخبار المتقدمة النافية للبأس و المبالاة عما تكون بعد الاستبراء، و فى موثقة سماعة: «و ان كان بال قبل ان

يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى» فإن الأمر بالوضوء يدل على كون الخارج قبل الاستبراء كالبول فى الناقضية و الأمر بالاستنجاء يدل على كونه كالبول فى الخبثية، و به و بما يكون من أشباهه يرفع اليد عن استصحاب بقاء الطهارة الحدثية عند الشك فى بقائها من جهة الشك فى كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۶۸

الخارج ناقضا، و قاعدة الطهارة فيما يشك فى طهارته عند الشك فى كون الخارج نجسا.

كل ذلک مضافا الى دعوى الإجماع فى لسان غير واحد من العلماء على ثبوت كلا الحكمين له اى للخارج قبل الاستبراء خلافا لما يظهر من الاستبصار من عدم الحكم بناقضيته و نجاسته و هو ضعيف، و لما يظهر من الحدائق من الإشكال فى خبثيته مع تسليم ناقضيته، قال ان الظاهر من كلامهم انه كما لا خلاف فى نقض هذه البلل المشتبه للوضوء كذلک لا خلاف فى وجوب غسله و هو يشعر بحكمهم بنجاسته، و يشكل عليهم بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة المذكورة النقض خاصة مع اندراج هذا البلل فى كلية «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر» و حصول النقض به لا يستلزم النجاسة انتهى.

أقول: و ليت شعرى مع انه (قده) استدل لحكم البلل المشتبه قبل الاستبراء بموثقة سماعة المصرح فيها بقوله عليه السّلام: «و لكن يتوضأ و يستنجى» كيف يقول بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة النقض، و هل الحكم بالاستنجاء ليس مما يستفاد منه النجاسة، مع اعترافه (قده) بعدم الخلاف فى وجوب غسله و ان كان هو قده، لا يبالى بدعوى عدمه، و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى كلا الحكمين اى حكم البلل المشتبهة قبل الاستبراء و بعده بناقضيتها و نجاستها قبله، و عدمهما بعده و ان كان كل واحد من الحكمين مخالفا للأصل أعنى استصحاب الطهارة الحدثية و قاعدة الطهارة و ذلک لقيام الدليل على هذين الحكمين كما عرفت و اللّه العالم.

السادس حكى فى الجواهر عن بعض مشايخه إلحاق طول المدة و كثرة الحركة بالاستبراء إذا حصل بهما القطع بنقاء المجرى و عدم بقاء شىء من البول فيه، و استوجهه بعد حصول القطع بذلک، قال و الا فإطلاق الأدلة ينافيه، و ما افاده يتم لو قلنا بان الاستبراء انما وجب لمكان حصول القطع بنقاء المجرى به إذ حينئذ تحصل فائدته عند حصول القطع و لو من غير ناحية الاستبراء مثل طول المدة و كثرة الحركة و هو مشكل.

بل الظاهر ترتب الفائدة على الاستبراء سواء حصل القطع به بنقاء المجرى أم لا إذ القطع المذكور على تقدير حصوله بالاستبراء غير مؤثر فى ترتب الفائدة عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۶۹

أصلا إذ مع القطع بنقاء المجرى يمكن الشك فى كون الخارج بولا خارجا من مادته الأصلية لا من مجراه كما انه مع عدم القطع بنقاء المجرى بل مع القطع بعدم نقائه يمكن الشك فى كون الخارج من المتخلف فى المجرى أو غيره من المذى و نحوه إذ القطع بعدم بقاء شىء فى المجرى لا يوجب القطع بعدم كون الخارج بولا كما ان القطع ببقائه لا يوجب القطع بكونه بولا مع احتمال جعل الشارع كيفية الاستبراء موجبة للحكم بعدم النجاسة و الناقضية سواء حصل القطع به بالنقاء أم لا، مع ان حصر فائدة الاستبراء بما إذا حصل العلم به بالنقاء تضييق لدائرة فائدته بالنادر الملحق بالمعدوم و هو مناف مع تشريعه، إذ قلما يتفق حصول العلم بالنقاء بعد الاستبراء (فالأقوى) عدم إلحاق طول المدة و نحوه و لو حصل به العلم بالنقاء بالاستبراء كما لا ينحصر فائدة الاستبراء بصورة العلم بالنقاء.

السابع الظاهر عدم اعتبار الموالاة بين المسحات، للأصل و إطلاقات الأدلة، و دعوى انصراف الإطلاقات إلى المتوالية من المسحات موهونة بأنه لو سلم الانصراف فإنما هو بدوى لا يضر بالتمسک بالإطلاق.

الثامن قالوا بأنه ليس على المرأة استبراء لعدم الدليل عليه و انحصار دليله بمورد الرجل حيث ان فى بعض اخباره يكون السؤال عن الرجل و ان فى جميع اخباره يكون الجواب بما لا يتمشى إلا فى الرجل كما لا يخفى، و المحكى عن منتهى العلامة استواء الرجل و المرأة فى حكم الاستبراء من غير فرق فى المرأة أيضا بين البكر و الثيب، و هو ضعيف لا يساعده الدليل، فالأقوى أن البلل المشتبه منها قبل الاستبراء بأى نحو كان، محكوم بالطهارة و عدم الناقضية و ذلك لقاعدة الطهارة و استصحاب بقاء الطهارة الحدثية.

و لا يمكن إثبات حكم الرجال عليهن فى المقام بقاعدة اشتراك التكليف لان المقام من قبيل تعدد الموضوع، حيث لا موضوع فيهن للاستبراء الثابت فى الرجال فلو كان عليهن استبراء لكان له كيفية أخرى و إثبات ذلك محتاج الى الدليل، هذا، و لكنهم حكموا باستحباب الصبر و التنحنح و عصر الفرج عرضا استظهارا، و ليس

لاستحباب ما ذكر دليل، نعم حكى عن ابن الجنيد استحباب التنحنح و عن بعض آخر استحباب عصر الفرج عرضا، و لا بأس بالقول باستحباب المذكورات لأدلة التسامح و للاستظهار هذا بالنسبة الى حال المرأة.

و اما الخنثى المشكل فالأقوى إلحاقها بالرجال فيما إذا خرج البول من آلتها الرجولية لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب اختصاص الحكم بالرجال الا دعوى الانصراف و هى هنا ضعيفة، و لو سلم فيثبت حكم الرجال فيها بأدلة الاشتراك مع تحقق موضوع الاستبراء هنا.

و اما الصبى فالأقوى أنه كالرجل و ذلك لان الحكم بالنجاسة و الناقضية قبل الاستبراء من الأحكام الوضعية التى لا تختص بالمكلفين و ان كان لا يحدث فى غير المكلف حكما تكليفيا الا انه يثمر فى حق الأولياء و غيرهم من المباشرين له و بالنسبة إليه بعد بلوغه.

التاسع المشهور استحباب الاستبراء، و حكى عن الشيخ فى الاستبصار وجوبه و يستدل لوجوبه بصحيحة حفص البخترى، و فيها قال عليه السّلام فى الجواب عن السؤال فى الرجل يبول: بأنه ينتره ثلاثا، و صحيحة ابن مسلم و فيها «يعصر أصل ذكره الى طرفه ثلاثا» حيث ان الظاهر من الجملة الفعلية هو الوجوب بل انها آكد فى الدلالة عليه من صيغة الأمر، و بالمروى العامى: «ان أحدكم يعذب فى قبره فيقال انه لم يكن يستبرء، و عند بوله» هذا، (و الأقوى ما عليه المشهور) من الاستحباب إذ الصحيحتان لا يستفاد منهما أزيد من الإرشاد الى ما يترتب عليه من عدم المبالاة بالبلل المشتبه الخارج بعده، و المروى العامى لا يصح الاستناد اليه، فليس على الحكم بالوجوب دليل أصلا.

[مسألة (۱) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى]

مسألة (۱) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى.

الظاهر ان مقطوع الذكر يصنع ما ذكر فيما بقى فيأتى بالمسحات الاولى بين المقعدة و الأنثيين و ينتر ذكره من أصله الى ما بقى منه، و فى نتر رأس ذكره بدلا عن رأس الحشفة إشكال، و قد صرح فى الجواهر بلزومه، و يمكن منعه لان اللازم

مع وجود الحشفة نترها، و جعل نتر رأس الذكر بدلا عنه يحتاج الى الدليل، و جعل المناط برأيه المجرى عن البول مناف مع احتمال مدخلية الكيفية الخاصة بالنسبة إلى ثبوت أصل الحكم، و من قطع ذكره من أصله يأتى بالثلاث الاولى، هذا كله ظاهر

على تقدير كون المراد من الاستبراء نقاء المجرى و كذا على تقدير كونه امرا تعبديا لان الميسور لا يسقط بالمعسور.

[مسألة (٢) مع ترک الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة و الناقضية]

مسألة (٢) مع تركك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة و الناقضية و ان كان تركه من الاضطرار و عدم التمكن منه.
البلل المشتبه قبل الاستبراء محكوم بالنجاسة و الناقضية مطلقا من غير فرق بين كون تركه عن الاختيار أو عن الاضطرار، و حديث رفع الاضطرار غير صالح للحكومة على الأدلة المذكورة.

[مسألة (٣) لا يلزم المباشرة فى الاستبراء]

مسألة (٣) لا يلزم المباشرة فى الاستبراء فيكفى فى ترتب الفائدة أن باشره غيره كزوجته أو مملوكته.
و ذلك لان الاستبراء من التوصليات التى تحصل بفعل الغير كإزالة النجاسة عن الثوب أو البدن فلا يشترط فيه المباشرة و يجوز فيه التوكيل بل يسقط بفعل المتبرع و لو مع جهل المكلف أو غفلته عنه و لا يشترط فى سقوطه عنه اباحة فعله من الغير بل يسقط و لو كان صدور الفعل حراما على الفاعل كالأجنبى إذ باشر الاستبراء و ذلك أيضا لمكان توصليته كما لا يخفى، فما فى المتن من تمثيل المباشر بالزوجة و المملوكة من باب المثال لا من جهة إفادة انحصار السقوط بما كان الفعل مباحا من فاعله.

[مسألة (۴) إذا خرجت رطوبة من شخص و شک شخص آخر فى كونها بولا أو غيره]

مسألة (۴) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر فى كونها بولا أو غيره فالظاهر لحوق الحكم أيضا من الطهارة ان كان بعد استبرائه، و النجاسة ان كان قبله و ان كان نفسه غافلا بان كان نائما مثلا، فلا يلزم ان يكون من خرجت منه هو الشاك، و كذا إذا خرجت من الطفل و شك وليه فى كونها بولا فمع عدم استبرائه يحكم عليها بالنجاسة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٧٢
المستفاد من الأدلة المتقدمة ان الأصل فى البلل الخارج قبل الاستبراء الحاقه بالبول عند من يشك فى كونه بولا من غير اختصاص فى ذلك بكون الشاك هو الذى خرج منه البلل، بل كل من يشك فيه و لو كان غيره، فإذا كان الذى خرج منه غافلا كما إذا كان نائما مثلا- و شك شخص آخر فى كون الخارج منه بولا- وجب عليه ترتيب آثار البول عليه، و قد تقدم عدم اختصاص هذا الحكم بالمكلف بل يعم البلل الخارج من الصبى أيضا.

[مسألة (۵) إذا شک فى الاستبراء يبنى على عدمه و لو مضت مدة]

مسألة (۵) إذا شك فى الاستبراء يبنى على عدمه و لو مضت مدة، بل و لو كان من عادته، نعم لو علم انه استبرأ و شك بعد ذلك فى انه كان على الوجه الصحيح أم لا بنى على الصحة.
قد تقدم فى المسألة الخامسة من مبحث الاستنجاء ان قاعدة التجاوز لا تجرى فى غير الصلاة و انها على تقدير عموم جريانها فى

غير باب الصلاة إنما تجرى فيما يصدق فيه التجاوز، و صدقه بمجرد التعدى عن المحل العادى ممنوع، و عليه فلو شك فى الاستبراء لم يرجع الى قاعدة التجاوز و لو مضت مدة و كان من عادته، بل المرجع مع عدم جريان القاعدة هو الاستصحاب فيبنى على عدمه بالاستصحاب، و لو علم بإتيانه و شك فى صحته بنى على الصحة لأصالة الصحة الجارية فى كل ما يشك فى صحته بعد الفراغ منه.

[مسألة (۶) إذا شك من لم يستبرء فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه]

مسألة (۶) إذا شك من لم يستبرء فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه و لو كان ظانا بالخروج كما إذا رأى فى ثوبه رطوبة و شك فى انها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج.

عند الشك فى خروج الرطوبة يبنى على عدمه بالاستصحاب من غير فرق بين ما كان بالشك الاصطلاحى الذى هو عبارة عن الاحتمالين المتساويين أو كان ظانا بالخروج أو بعدمه، فان الظن فى هذا المقام كالشك حيث لم يقم على اعتباره دليل، فيكون حكمه حكم الشك فى صحة الرجوع الى الأصل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۷۳

[مسألة (۷) إذا علم ان الخارج منه مذى لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا]

مسألة (۷) إذا علم ان الخارج منه مذى لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا، لا يحكم عليه بالنجاسة الا ان يصدق عليه الرطوبة المشتبهة بأن يكون الشك فى ان هذا الموجود بتمامه مذى أو مركب منه و من البول.

اعلم ان فى الشك فى البلل يتصور صور:

الاولى ان يشك فى ان هذه الرطوبة الخارجة بول أو مذى، و هذه هى التى تقدم حكمها من انها بعد الاستبراء محكومة بالطهارة و عدم الناقضية، و قبله محكومة بالنجاسة و الناقضية.

الثانية ان يكون الشك فى كونها مذيا فقط أو مركبا من المذى و البول، و هذه الصورة كالأولى فى الحكم قبل الاستبراء و بعده.

الثالثة ان يعلم بخروج المذى منه و يشك فى انه هل خرج منه البول أولا، و هذه الصورة لا يحكم عليها بالنجاسة و لا الناقضية قبل الاستبراء، و الفرق بين هذه الصورة و الأوليين هو ان المستفاد من الأدلة المتقدمة هو الحكم بنجاسة ما يشك فى كونه بولا قبل الاستبراء على حسب مفاد كان الناقصة بأن كان الشك فى اتصاف هذه الرطوبة بالبولية، و هذا المعنى متحقق فى الصورتين الأوليين، و اما فى الصورة الثالثة يكون الشك فى خروج البول منه على حسب مفاد كان التامة فلا يشملها الدليل الدال على نجاسته قبل الاستبراء.

[مسألة (۸) إذا بال و لم يستبرء ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها]

مسألة (۸) إذا بال و لم يستبرء ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها بأنها بول فلا يجب عليه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل عملا بالعلم الإجمالى، هذا إذا

كان ذلك بعد ان توضأ، و اما إذا خرجت منه قبل ان يتوضأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء لان الحدث الأصغر معلوم و وجود موجب الغسل غير معلوم فمقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.

اعلم ان الرطوبة المشتبهة اما تكون مشتبهة من كل جهة بأن تكون مرددة

بين ان تكون بولا أو مذيا أو غيرهما مما يخرج من المجرى، و اما تكون مشتبهة من بعض الوجوه كما إذا كانت مرددة بين البول و المنى فقط و يقطع بعدم كونها مذيا و لا وذيا و لا وديا، و لا إشكال فى اندراج الأول تحت الأخبار المتقدمة و انها إذا كانت بعد الاستبراء محكومة بعدم النجاسة و الناقضية لدلالة الأخبار المتقدمة بالمنطوق عليه، و إذا كانت قبل الاستبراء محكومة بهما لدلالة الأخبار المتقدمة بالمفهوم عليه.

و انما الكلام فى الثانى و ان الرطوبة المشتبهة من بعض الوجوه هل هى كالأول أم لا، بل لا بد فيها من الرجوع الى القواعد المقتضية لها، قد يقال بالأول كما قواه فى الجواهر، و قد يقال بالأخير كما اختاره صاحب الجواهر فى نجاة العباد تبعا للشهيد الثانى فى تمهيد القواعد، و هذا هو الأقوى لأن الظاهر من تلك الاخبار هو الحكم ببولية البلل الخارج قبل الاستبراء الذى لو خرج بعده لكان محكوما بأنه من الحبائل، و هذا البلل المردد بين البول و المنى بعد الاستبراء لا يكون محكوما بأنه من الحبائل مع ان اللازم من الحكم بكونه بولا قبل الاستبراء ان يحكم عليه بكونه منيا بعده مع انه بعد الاستبراء مما يجب به الاحتياط فيستكشف منه بخروجه عما يحكم عليه بكونه من الحبائل إذا خرج بعد الاستبراء عدم الحكم عليه بالبولية إذا خرج قبله أيضا، فالحق وجوب الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء و لو كان خارجا قبل الاستبراء.

هذا حكم ما لو خرجت الرطوبة قبل الاستبراء و اما لو خرجت بعده فيمكن ان يقال مطلقا بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين للعلم الإجمالى بوجود حدث مردد بين الأصغر و الأكبر، و مقتضاه الاحتياط مطلقا من غير فرق بين الجهل بالحالة السابقة و بين العلم بها و انها هى الطهارة أو الحدث، و يمكن ان يفصل بين الجهل بها أو العلم بأنها هى الطهارة و بين العلم بأنها هى الحدث بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين فى الأولين و كفاية الإتيان بالوضوء أو الغسل فى الأخير.

اما وجوب الاحتياط فى الأولين- أعنى فيما جهلت الحالة السابقة أو علم انها

هى الطهارة- فلأنها تدور بين ان تكون هى الجنابة أو الحدث الأصغر أو الطهارة من الحدثين، فان كانت هى الجنابة فهذه الرطوبة الحادثة غير مؤثرة أصلا سواء كانت منيا أو بولا، و ان كانت الحالة السابقة هى الحدث الأصغر فالرطوبة مؤثرة لو كانت منيا، و لا تؤثر لو كانت بولا، و ان كانت الحالة السابقة هى الطهارة فهى مؤثرة مطلقا سواء كانت بولا أو منيا، و كيفما كان فهو يعلم إجمالا بتعلق خطاب به مرددا بين الغسل و الوضوء و بين حدوثه عند حدوث الرطوبة أو قبله، و مقتضاه وجوب الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل مع عدم أصل حاكم عليه لمعارضة أصالة عدم حدوث سبب الغسل مع استصحاب عدم حدوث سبب الوضوء، و اما فيما علم بأن الحالة السابقة هى الطهارة فللعلم بانتقاض تلك الطهارة المعلومة اما بالحدث الأصغر أو الأكبر فلو اكتفى حينئذ بالوضوء أو الغسل فقط يشك فى رفع ما تيقن بحدوثه فيستصحب بقاء الحدث الكلى المعلوم حدوثه و يترتب عليه احكامه من دون ثبوت ما يترتب على كل واحد من الخصوصيتين من الأثر.

فإن قلت لا مجال لاستصحاب الكلى فى هذه الصورة لجريان أصالة عدم تحقق الجنابة و هى حاكمة على أصالة بقاء الحدث، و لا يعارض الأصل الجارى فى عدم تحقق الجنابة مع الأصل الجارى فى عدم تحقق موجب الوضوء و الحدث الأصغر، و ذلك للقطع بانتقاض وضوئه بخروج هذه الرطوبة المشتبهة، حيث انها لو كانت بولا لكان ناقضا، و لو كانت منيا فكذلك، فانتقاض

الوضوء بها يقينى و انما الشك فى انتقاض الطهارة الكبرى من جهة الشك فى كونها منيا فيقال بأصالة عدم خروج المنى منه.
قلت: العلم التفصيلى بانتقاض الوضوء لا- يوجب العلم التفصيلى بالناقض، و الموجب للاحتياط بالجمع بين الطهارتين هو العلم الإجمالى بكون الناقض مؤثرا للوضوء أو الغسل بعد العلم بمؤثريته فى أحداث تكليف منجز، غاية الأمر مع تردده بين التكليف بالوضوء أو الغسل، و أصالة عدم حدوث الجنابة لا تثبت كون الحادث بولا حتى يثبت بها تعبدا انتقاض الطهارة المعلومة بما يوجب الوضوء، و مع عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٧۶

ثبوته لا بد من مراعاة التكليف المحتمل فى البين، فلا محيص عن الجمع بين الطهارتين.
و اما فيما علم بأن الحالة السابقة هى الحدث فان علم بأنها هى الحدث الأصغر فيمكن ان يقال بصحة إجراء الأصل فى عدم حدوث المنى و عدم معارضته مع الأصل الجارى فى عدم حدوث البول، و ذلك لان الخارج لو كان بولا لا يكون مؤثرا فى أحداث تكليف جديد بناء على ان الحدث بعد الحدث لا يكون مؤثرا و ان تداخل الأحداث من باب تداخل الأسباب دون المسببات فيكون أحد طرفى المعلوم بالإجمال مما لا- اثر له و انما الشك فى الطرف الأخر، و قد تقرر فى مبحث الشبهة المحصورة ان شرط تأثير العلم الإجمالى فى تنجز المعلوم بالإجمال هو كونه ذا اثر على جميع تقادير المحتمل منه، فلو كان مؤثرا على تقدير و غير مؤثر على تقدير آخر، كان تقدير مؤثريته كالشبهة البدوية، فالرطوبة المشتبهة فى المقام لو كانت بولا لم تحدث فى حقه تكليفا جديدا و لو كانت منيا أحدثت فى حقه التكليف بالغسل، لكنه مشكوك يجرى فى عدمه الأصل بلا معارض.
و ان علم بأن الحالة السابقة هى الجنابة فالأمر أوضح إذ لا- اثر للمعلوم بالإجمال أصلا لأنه لو كان بولا لا يؤثر فى إيجاب الوضوء مع الجنابة لكفاية الجنابة فى احداث الحدث الأصغر و كفاية الغسل فى رفعه، و لو كان منيا فلا يؤثر فى إيجاب الغسل لعدم تأثير الحدث بعد الحدث، و وجه أظهريته واضح، حيث انه فيما كانت الحالة السابقة هى الحدث الأصغر كان الخارج على تقدير كونه منيا مؤثرا فى التكليف بالغسل لكنه كان مشكوكا بالشك البدوى، و فيما إذا كانت هى الحدث الأكبر ليس للخارج المعلوم بالإجمال أثر أصلا، لا- على تقدير كونه بولا- و لا- على تقدير كونه منيا فليس يجب عليه حينئذ إلا الغسل و لا يجب الوضوء أصلا.
و الى هذا التفصيل يشير المصنف (قده) بقوله: هذا إذا كان ذلك بعد ان توضأ و اما إذا خرجت منه قبل ان يتوضأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء انتهى حيث انه تفصيل بين ما كانت الحالة السابقة هى الطهارة أو كانت هى الحدث الأصغر بوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٧٧

الاحتياط بالجمع بين الطهارتين فى الأول و وجوب الوضوء فقط فى الأخير و لم يتعرض لما كانت الحالة السابقة مجهولة لأن كلامه فيما إذا بال و لم يستبرء فصورة الجهل بالحالة السابقة خارجة عن مفروض كلامه كما هو واضح.
ثم انه استدل على وجوب الإتيان بالوضوء و عدم وجوب الغسل بالاستصحاب اى استصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.
و توضيح ذلك انه قد تقرر فى باب الشبهة المحصورة انحلال العلم الإجمالى بقيام منجز آخر على احد أطراف المحتمل من المعلوم بالإجمال من علم أو دليل علمى أو أصل مثبت للتكليف، فلو تردد المعلوم بالإجمال بين طرفين مثلا- و كان أحدهما مجرى الأصل المثبت للتكليف و الطرف الأخر مجرى الأصل النافى له كان العلم الإجمالى منحلا بسبب إجراء الأصل المثبت فى مجراه فيصح إجراء الأصل النافى أيضا فى مجراه لعدم المعارض له، و ما نحن فيه من هذا القبيل لانه قبل خروج الخارج

المردد بين البول و المنى يقطع بالحدث الأصغر حيث ان الكلام فيمن بال، و عند خروج الخارج المردد يشك فى بقاء الحدث الأصغر و فى حدوث موجب الغسل فيقطع بوجوب أحد الأمرين عليه اما الوضوء لو كان الحدث الأصغر باقيا و اما الغسل لو كانت الرطوبة الخارجة منيا فيستصحب بقاء الحدث الأصغر و عدم وجود موجب الغسل.

و منشأ الشك فى بقاء الحدث الأصغر عند الشك فى كون الخارج منيا أو بولا هو الاحتمالات التى تتصور فى باب الحدثين من كونهما متضادين و بمجيء الأكبر ينتفى الأصغر، أو كونهما متماثلين مجتمعين معا فى محلين، أو كونهما مرتبتين من وجود واحد فيكون الأكبر الطارى على الأصغر مؤكدا لوجود الأصغر كالعدد الطارى على العدد الأخر حيث يتحقق منه مرتبة اخرى من العدد، فعلى احتمال تضاد الحدثين و انتفاء الأصغر عند تحقق الأكبر ينتفى الحدث الأصغر المعلوم وجوده فى المقام لو كان الخارج منيا، و يكون الأصغر باقيا لو كان الخارج بولا فحيث يشك فى كون الخارج منيا فيحصل الشك فى بقاء الحدث الأصغر، و على احتمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٧٨

تماثلهما و اجتماعهما معا فى محلين أو كون الأكبر مؤكدا لوجود الأصغر يكون الأصغر باقيا، فمنشأ الشك فى بقاء الأصغر انما هو الشك فى وجود الأكبر و فى كونه على تقدير وجوده مضادا مع الأصغر أو مماثلا معه مجتمعا معه فى محلين أو مؤكدا لوجوده مجتمعا معه فى محل واحد.

و كيف كان فمع خروج الرطوبة المشتبهة يشك فى بقاء الحدث الأصغر بالوجدان كما يشك فى وجود الأكبر، و الأصل فى الأول مثبت للتكليف و موجب للبناء على بقاء الحدث الأصغر و فى الثانى ناف للتكليف و موجب للبناء على عدم حدوث الحدث الأكبر، و فيما كان أطراف الشبهة مختلفة فى مفاد الأصل و كان الأصل فى بعضها مثبتا للتكليف و فى بعضها نافيا له بإجراء الأصل المثبت ينحل العلم الإجمالى و لا مانع من إجراء الأصل النافى فى الطرف الأخر.

و لعل الحق فى الاحتمالات المذكورة هو اجتماع الحدثين فى محلين و ذلك لأجل كون موجب الحدث الأكبر موجبا للأصغر أيضا كما إذا مس المتطهر ميتا فإنه ينقض به وضوئه كما يحصل له الحدث الأكبر، و هذا الأمر سار فى جميع موجبات الحدث الأكبر و لكن يكتفى فى خصوص الجنابة بالغسل عن الوضوء للدليل الدال عليه، فنفس الاكتفاء بالغسل عن الوضوء فى خصوص الجنابة أيضا شاهد على اجتماع الأصغر مع الأكبر إذ لو لم يكن الأصغر مع الأكبر لم يكن المقتضى للوضوء موجودا أصلا حتى يكتفى بالغسل عن الوضوء، فمورد الاكتفاء انما هو فيما إذا كان موجب الوضوء متحققا لكى يكتفى بالغسل عن الوضوء، فالحق انه مع حصول الحدث الأكبر لا يرتفع الحدث الأصغر لو كان موجودا كما انه بحصوله يحصل الحدث الأصغر أيضا لو كان المحدث بالأكبر على وضوء قبل ذلك، فهذا المنشأ للشك فى بقاء الأصغر منتف فى المقام فيقطع حينئذ ببقاء الحدث الأصغر و لو كانت الرطوبة المشتبهة منيا، و يجاب عن العلم الإجمالى بما قدمناه من عدم تأثير تلك الرطوبة لو كانت بولا بناء على ان الحدث لا يؤثر بعد الحدث و ان احتمال كونها منيا يصير كالشبهة البدوية، و لعل تعبير المصنف (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٧٩

بقوله: لا يبعد إلخ من جهة تردده فى عدم تأثير الحدث بعد الحدث، و يشهد بذلك عدم تعرضه لتفصيل العلم بالحالة السابقة و الجهل بها و كذا عدم تعرضه لما كانت الحالة السابقة حدثا أو طهارة عند ذكره لهذا الفرع فى مبحث غسل الجنابة، و قد فصلنا البحث و الكلام فى هذا الفرع فى ذلك المبحث فراجع.

[فصل فى مستحبات التخلى و مكروهاته]

اشارة

فصل فی مستحبات التخلی و مکروهاته

[اما الأول مستحبات التخلی]

اما الأول فان يطلب خلوة أو يبعد حتى لا يرى شخصه.

التستر عن الناس بمعنى ستر الشخص نفسه عند التخلی من الآداب الممدوحة التی فعلها النبی صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الوصی عليهما السّلام، و قد ورد انه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ير على بول و لا غائط، و فی الوسائل عن كشف الغمة فی حديث جندب، قال: فانی لجالس إذ ورد علیّ أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال يا أخا الأزد معك طهور؟ قلت: نعم، فناولته الإداوة، فمضى حتى لم أره و اقبل و قد تطهر، و مما ورد فی مدح لقمان انه لم ير على بول و لا غائط قطّ و لا اغتسال لشدة تستره و تحفظه فی امره- الى ان قال- فبذلك أوتی الحكمة.

و عن الشهيد الثانی فی شرح الألفية انه قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من اتى الغائط فليتستر» و الظاهر عدم تأدى هذا الأمر بستر البدن بالعباء بل لا بد من الحصول فی موضع لا يراه الناس اما بالدخول فی بناء كالمبرز أو الولوج فی حفيرة أو التباعد عن

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۸۰

الناس بحيث لا يرى شبحه كما فی الحديث المروی عن أمير المؤمنين عليه السلام، و كما ورد فی وصايا لقمان لابنه: «و ان أردت قضاء، حاجتك فابعد المذهب فی الأرض».

و ان يطلب مكانا مرتفعا للبول أو موضعا رخوا

و فی المروی عن الصادق عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله، ای يطلب الموضع السهل اللين لئلا يرجع اليه رشاش البول، و فی رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أشد الناس توقيا عن البول، و كان إذا أراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الأرض أو الى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية ان ينتضح عليه البول» و فيها دلالة على حصول الأدب بعلو مكان الشخص عن مصب البول أو بعلاج يؤمن معه من رشه، و عن الصادق عليه السّلام أيضا انه قال لزرارة لا تستحقرن بالبول و لا تتهاونن به.

و ان يقدم رجله اليسرى عند الدخول فی بيت الخلاء و رجله اليمنى عند الخروج.

و فی المدارك: المشهور استحباب تقديم الرجل اليسرى عند الدخول، و عن الغنية الإجماع عليه و على استحباب الخروج باليمنى، و ليس على استحباب شی‌ء منهما رواية، لكن الأصحاب ذكروه معللا بالفرق بينه و بين المسجد و هو كما ترى لا يصلح ان يكون دليلا (انتهى) و لعل التسامح فی أدلة السنن يكفی فی ثبوت الاستحباب بفتوى المشهور به مع تعاضده بدعوى إجماع الغنية و هل يقتصر فی الاستحباب على البناء خاصة أو يعمه و الموضع الذی يقعد فيه فيكون آخر قدمه فيه بوضع اليسرى، و أول قدمه عند انصرافه عنه بوضع اليمنى، وجهان، ظاهر تعبيرهم بوضع اليسرى عند الدخول و اليمنى عند الخروج و كذا قولهم: عكس المسجد، هو الأول، و عن العلامة فی النهاية هو الأخير و تبعه الشهيد الثانی قدس سرهما و رجحه فی الجواهر، و لعلّ هذا الأخير أقرب الى الاعتبار.

و ان يستر رأسه و ان يتقنع، و يجزی عن ستر الرأس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۸۱
قيل ان النص انما يدل على استحباب التقنع، ففى حديث ابى ذر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «يا ابا ذر استحى من اللّه، فانى- و الذى نفسى بيده- لأظل لا دخل حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبى استحياء من الملكين» و فى المرسل المروى عن الصادق عليه السّلام كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا: بسم اللّه و باللّه، لكن غير واحد من الأصحاب ذكروا استحباب تغطية الرأس و جعلوها فى قبال التقنع، و ظاهر ذكرهم لها استقلالا هو استحبابها على حدة و انها غير التقنع، و عن المعتبر و الذكرى دعوى الاتفاق على استحبابها.

و المحكى عن مقنعة المفيد ان تغطية الرأس ان كان مكشوفا سنة من سنن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و يكفى دعوى هذا الاتفاق و قول مثل المفيد فى إثبات استحبابها بناء على تغايرها مع التقنع كما يمكن إثبات استحبابها بالخبرين المتقدمين اما لكون التقنع أخص من التغطية فما يدل على استحبابه يدل على استحبابها أيضا، و اما لان المراد من الرأس الذى يستحب تغطيه هو رأس القصاص، اى: ما يقطع عند القصاص من القاتل فيشمل الرقبة، فيكون تغطيته عين التقنع، لكن لا يخفى ما فى كلا الوجهين من البعد، هذا.

و لكن حكى عن دعائم الإسلام. ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان إذا دخل الخلاء تقنع و غطى رأسه، و عطف قوله: «و غطى رأسه» على قوله: «تقنع» يمكن ان يكون تفسيريا، فيدل على ان تغطيته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانت بتقنعه، و يمكن ان يكون استينافا فيدل على ان تغطيته كانت بغير تقنعه.

و كيفما كان فيدل على استحباب التغطية و لا بأس بالأخذ به بعد ما ثبت اعتبار كتاب الدعائم، و قد عرفت ان تأدى استحباب التغطية بالتقنع لكونه أخص منها.

و يظهر من بعض كراهة التخلى مكشوف الرأس زائدا على استحباب تغطيته، و لا يخفى انه ليس على كراهته دليل و على تقدير كراهته فإنما ترتفع بتغطية بعض الرأس و ان لم تحصل التغطية المستحبة لتوقفها على ستر جميع الرأس على تأمل فى ذلك أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۸۲
و ان يسمى عند كشف العورة.

ظاهر المتن استحباب مطلق التسمية بمطلق ذكر اسمه تعالى، و هذا هو الظاهر من النصوص، ففى المرسل المروى عن الصادق عليه السّلام انه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا فى نفسه بسم اللّه و باللّه، و فى خبر آخر عنه عليه السّلام سئل عنه ما السنة فى دخول الخلاء قال عليه السّلام يذكر اللّه و يتعوذ من الشيطان الرجيم، و فى المرسل المروى عن الباقر عليه السّلام إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك فليقل بسم اللّه، فان الشيطان يغض بصره حتى يفرغ.

و ان يتكئ فى حال الجلوس على رجله اليسرى و يفرج رجله اليمنى.

و ليس هناك نص على الحكم المذكور بكلا شقيه لا على استحباب الاتكاء على الرجل اليسرى و لا على استحباب تفريج اليمنى، الا ان الشهيد (قده) فى الذكرى أسند الأول إلى رواية عن النبى (ص) و عن العلامة فى النهاية انه روى ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم علم أصحابه الاتكاء على اليسار، قال فى الحدائق بعد نقل ذلك عن العلامة و الشهيد: و هما اعلم بما قالا (أقول) و يكفى ما قالاه فى إثبات استحباب الاعتماد على الرجل اليسرى و اما تفريج الرجل اليمنى فلكونه مقدمة لتحقق الاتكاء على اليسرى إذ الاعتماد عليها لا يحصل الا بذلك.

و ان يستبرء بالكيفية التى مرت.

و قد مر فى الأمر السابع من تنبيهات الاستبراء البحث عن وجوبه و استحبابه و ان الأقوى استحبابه كما عليه المشهور.

و ان يتنحنح قبل الاستبراء.

قال فى الجواهر: و ربما زاد بعضهم فى الاستبراء التنحنح ثلاثا و لا دليل عليه، و فى الحدائق بعد حكايته عن العلامة و الشهيد قال: و لم أقف فيه على خبر و لا فى كلام القدماء على اثر.

أقول: و صريح كلام الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و البهائى (قده) فى مفتاح الفلاح استحباب التنحنح حالة الاستبراء، و المصنف (قده) قيده بقبلة، و ليس لتقييده به وجه، و قال بعض الأصحاب و إطلاق العبارة- أى: عبارة اللمعة عند

قوله: و يتنحنح ثلاثا- و عدم تعيين وقته يقتضى استحبابه قبل الاستبراء أو بعده أو عنده، و لكن الفاضل الشارح- اى: الشهيد الثانى- فى شرح الكتاب اعتبره حالة الاستبراء و لعله الاولى، و قيده سلار بكونه عند نتر القضيب، و قال: ثم ينتر قضيبه فيما بين المسبحة و الإبهام و هو يتنحنح ثلاثا.

و ان يقرء الأدعية المأثورة بأن يقول عند الدخول: اللهم إنى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم.

كما فى رواية أبى بصير عن أحدهما عليهما السّلام، و فى رواية عمار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: بسم اللّه و باللّه اللهم إنى أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم» «بتقديم- الخبيث المخبث- على الرجس النجس» و لا بأس بالعمل بكل من الروايتين.

أو يقول الحمد للّه الحافظ المؤدى.

و قد رواه الصدوق فى الفقيه عن على عليه السّلام مرسلا و قال و كان على عليه السّلام إذا دخل الخلاء يقول: الحمد للّه الحافظ المؤدى «١».

و الاولى الجمع بينهما

لانه عمل بكلتا الروايتين.

و عند خروج الغائط: الحمد للّه الذى اطعمنيه طيبا فى عافية و أخرجه خبيثا فى عافية.

لم أر فى شى‏ء من الاخبار استحباب هذه الكلمات عند خروج الغائط، نعم فى الفقيه: و إذا تزحر أو انزحر (اى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) «٢» قال: اللهم كما أطعمتنيه طيبا فى عافية فأخرجه منى خبيثا فى عافية.

---

(١) المؤدى بتخفيف الدال كأنه من آداه كاعطاه إذا قراه و اعانه (مجمع البحرين).

(٢) مرحوم مجلسى أول قدس سره در شرح فارسيش بر فقيه اين كلمه را چنين ترجمه كرده (و چون زحيرى و پيچش شكمى باشد) و بعضى از علماء گفته‌اند كه چون وقت خروج غائط شود ايندعا را بخواند.

و عند النظر إلى الغائط: اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى عن الحرام.

و فى الفقيه و كان صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو كان على عليه السّلام يقول: «ما من عبد الّا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر الى حدثه، ثم يقول له الملك: يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته و الى ما صار» فعند ذلك ينبغى للعبد ان يقول: «اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى الحرام».

و عند رؤية الماء الحمد للّه الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، و عند الاستنجاء: اللهم حصن فرجى و أعفه و استر عورتى و حرمنى على النار و وفقنى لما يقربنى منك يا ذا الجلال و الإكرام.

و فى روايهٔ عبد الرحمن بن كثير الهاشمى المرويهٔ فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السّلام قاعد و معه ابنه فقال يا محمّد ائتنى بإناء من ماء فأتاه به فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال: بسم اللّه و الحمد للّه الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى و أعفه و استر عورتى و حرمها على النار، و هذه الروايهٔ كما ترى لا تدل على استحباب الدعاء عند رؤيهٔ الماء، و لعلّ المصنف (قده) استنبطه من قوله: فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى، ثم ان المصنف لم يذكر كلمهٔ «بسم اللّه» قبل قوله: «الحمد للّه» بعطفه على قوله: «بسم اللّه» مع ورودها فى الروايهٔ.

و كيف كان فتدل الروايهٔ على استحباب الدعاء المذكور فيها عند الاستنجاء لكنه أيضا لا يطابق مع ما فى المتن إذ ليس فى الروايهٔ كلمهٔ «و وفقنى لما يقربنى منك يا ذا الجلال و الإكرام» و كذلك كلمهٔ «و حرّمها» مع ضمير المؤنث الغائبهٔ الراجع إلى العورهٔ مذكورهٔ فى الروايهٔ، بخلاف ما فى المتن المذكور فيه «و حرمنى» بدل «و حرمها».

و عند الفراغ من الاستنجاء الحمد للّه الذى عافانى من البلاء و أماط عنى الأذى.

هذا الدعاء بهذا النحو مذكور فى خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السّلام، و فيه:

فإذا فرغت فقل: الحمد للّه الذى عافانى (إلخ) بناء على ان المراد من الفراغ هو الفراغ من الاستنجاء لا بمعنى الخروج عن الخلاء.

و عند القيام عن محل الاستنجاء يمسح يده اليمنى على بطنه و يقول الحمد للّه الذى أماط عنى الأذى و هنئنى طعامى و شرابى و عافانى من البلوى.

و فى الفقيه عن على عليه السّلام: انه كان إذا خرج مسح على بطنه و قال: الحمد للّه الذى اخرج عنى أذاه و أبقى فى (فى جسدى) قوته فيا لها من نعمهٔ لا يقدر القادرون قدرها.

و هذا المروى كما ترى لا يوافق ما فى المتن من حيث الألفاظ و من حيث المحل، حيث ان فيه انه يدعى عند الخروج و فى المتن انه يدعى عند القيام عن محل الاستنجاء، و من حيث المسح حيث ان فيه المسح على البطن مطلقا، و فى المتن المسح باليد اليمنى، و لعل المصنف (قده) اطلع على روايهٔ أخرى غير هذا الذى فى الفقيه، و المحكى عن المفيد انه قال إذا فرغ من الاستنجاء فليقم و يمسح بيده اليمنى بطنه و ليقل (الى آخر ما حكى عنه) و لعل المصنف اعتمد على ذلك فى تقييد اليد باليمنى، و لا بأس به.

و عند الخروج أو بعده الحمد للّه الذى عرفنى لذته و أبقى فى جسدى قوته و اخرج عنى أذاه، يا لها نعمهٔ، يا لها نعمهٔ، يا لها نعمهٔ لا يقدر القادرون قدرها.

و فى الصحيح عن على عليه السّلام كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد للّه الذى رزقنى لذته و أبقى فى جسدى قوته و اخرج عنى أذاه يا لها نعمهٔ، ثلاثا، و كلمهٔ «ثلاثا» يمكن رجوعها الى جميع الدعاء من أول قوله: «الحمد للّه» الى قوله: «يا لها نعمهٔ» و يحتمل رجوعها الى قوله: يا لها نعمهٔ، و هذا هو الأشهر الأظهر، و لعل المصنف أيضا اعتمد على هذا الوجه فى تكريره هذه الكلمهٔ فى المتن، لكن لا توافق الروايهٔ مع ما فى المتن، و فى الفقيه: و كان صلوات اللّه عليه- يعنى عليا- إذا خرج مسح بطنه و قال: الحمد للّه الذى اخرج عنى أذاه و أبقى فى جسدى قوتها فيا لها

من نعمهٔ لا يقدر القادرون قدرها.

و قال المجلسی (قده) فی شرح الفقیه و أكثر العلماء جمعوا بین الحدیثین و قالوا، ثم ذكر ما فی المتن، و لعل المصنف (قده) أیضا أخذه منه، و اما قول المصنف: و عند الخروج أو بعده فلعله فهمه مما فی الحدیث من قوله: كان إذا خرج من الخلاء، إذ یمكن ان یكون دعائه علیه السّلام فی حال التلبس بالخروج، و یمكن ان یكون بعد فراغه من الخروج، و لعل الأول أظهر.

و یستحب ان یقدم الاستنجاء من الغائط علی الاستنجاء من البول.

و قد تقدم فی شرح أول فصل الاستبراء نقل موثقة عمار الدالة علی ما فی المتن.

و ان یجعل المسحات ان استنجی بها وترا فلو لم ینق بالثلاثة و اتی برابع یستحب ان یأتی بخامس فیكون وترا و ان حصل النقاء بالرابع.

و فی روایة عیسی بن عبد اللّه الهاشمی: «إذا استنجی أحدكم فلیوتر بها وترا إذا لم یكن الماء و قال فی المعتبر ان الروایة من المشاهیر.

و ان یكون الاستنجاء و الاستبراء بالید الیسری.

اما الاستنجاء فقد ورد النهی عنه بالیمین، ففی مرسل یونس عن الصادق علیه السّلام:

«نهی رسول اللّه ان یستنجی الرجل بیمینه» و فی خبر السكونی انه من الجفاء، و هذان الخبران كما تری یدلان علی كراهة الاستنجاء بالیمین لا علی استحبابه بالیسار، و فی غیر واحد من المتون لیس إلا كراهة الاستنجاء بالیمین و لم یتعرضوا لاستحبابه بالیسار، قال فی الجواهر و هما ای الخبران المذكوران لا یصلحان لغیر الكراهة سیما مع فتوی الأصحاب، أقول لكن الشهید (قده) فی الدروس صرح باستحبابه بالیسار و ذكر المحقق الخوانساری فی شرحه علی الدروس: ان هذا الحكم مبنی علی كراهة الاستنجاء بالیمین و استحباب الضد الخاص للمكروه و هو محل كلام.

أقول: یمكن ان یستدل لاستحبابه بالیسار بما روی من ان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

كان یستحب ان یجعل الیمنی لما علا من الأمور، و الیسری لما دنی، و لا ریب ان الاستنجاء من قبیل الثانی، و قد روی عن عائشة انها قالت: كانت ید رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

الیمنی لطعامه و شرابه، و یده الیسری للاستنجاء، و لعل فی هذین المرویین مع فتوی بعض الأصحاب بالاستحباب بالیسار كفایة فی إثباته، و كیف كان فالظاهر عموم حكم الاستنجاء للاستجمار أیضا فیكره بالیمین و یستحب بالیسار كالاستنجاء.

و اما الاستبراء فیدل علی استحبابه بالیسار الخبران المرویان عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی كراهته بالیمین، المرسل المروی عن الباقر علیه السّلام: «إذا بال فلا یمس ذكره بیمینه» حیث ان إطلاق النهی عن مسّ الذكر بعد البول بالیمین یشمل ما كان للاستبراء لو لم یدعی ظهوره فیه.

و یستحب ان یعتبر و یتفكر فی ان ما سعی و اجتهد فی تحصیله و تحسینه كیف صار أذیة علیه و یلاحظ قدرة اللّه فی رفع هذه الأذیة عنه و اراحته منها.

و فی الفقیه: و كان علی علیه السّلام یقول: ما من عبد الا و له ملك موكل یلوی عنقه حتی ینظر الی حدثه، ثم یقول له الملك: یا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أین أخذته و الی ما صار، فینبغی للعبد عند ذلك ان یقول: اللهم ارزقنی الحلال و جنبنی الحرام- و فی خبر أبی أسامة عن الصادق علیه السّلام قال: لیس فی الأرض آدمی الا و معه ملكان موكلان به فإذا كان علی تلك الحال ثنیا رقبته ثم قالا یا ابن آدم انظر الی ما كنت تكدح له فی الدنیا ما هو صائر.

[و اما المكروهات]

و اما المكروهات فهى استقبال الشمس و القمر بالبول و الغائط و ترتفع بستر فرجه و لو بيده أو دخوله فى بناء أو وراء حائط.
المشهور كراهة استقبال النيرين بالفرج عند البول، و المحكى عن المفيد فى مقنعته و الصدوق فى هدايته هو الحرمة، و استدل لهما بظاهر النهى الوارد فى الاخبار، كخبر السكونى عن الصادق عليه السّلام قال: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يستقبل الرجل الشمس و القمر بفرجه و هو يبول، و فى خبر آخر عن الصادق عليه السّلام أيضا قال:
قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: لا يبولن أحدكم و فرجه باد يستقبل به، و فى الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «نهى ان يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر»، و فيه أيضا مرسلا: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره»- يعنى فى التخلى- فهذه الأخبار المتضمنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٨٨

للنهى اما بمادته أو بصيغته ظاهرة فى الحرمة حسب ظهور مادته و هيئته فيها.
و لكن الحق ما عليه المشهور لإعراض المشهور عن العمل بتلك الأخبار الظاهرة فى الحرمة فتسقط عن الحجية، و لضعف أكثرها سندا، و لكن تصلح للاستناد إليها فى إثبات الكراهة بناء على قاعدة التسامح مضافا الى عدم ظهور كلام المفيد و الصدوق فى الحرمة، حيث انهما عبرا بعدم الجواز و هو أعم من الحرمة، مضافا الى عطفهما «استقبال الريح» على «استقبال النيرين»، و من البعيد جدا ذهابهما إلى حرمة استقبال الريح و لم ينسب حرمته إليهما أحد من الأصحاب، و على هذا فيمكن دعوى عدم وجدان الخلاف فى الكراهة فلا ينبغى التأمل فى كراهته.
ثم ان هيهنا أمورا ينبغى التعرض لها.
الأول: ان ظاهر النصوص و الفتاوى كون موضوع الحكم هو الاستقبال بالفرج، و المصنف كما ترى عبر باستقبال الشمس و القمر بالبول و الغائط و هو قد يحصل بدون استقبال الفرج لهما، و لعل فى تعبيره مسامحة و الصواب هو ما فى النصوص و الفتاوى، و لا عبرة باستقبالهما بمقاديم البدن فى حالة التخلية، فلو استتر فرجه عنهما بساتر فلا كراهة و ان كان الشخص مستقبلا للقرص، و هذا بخلاف استقبال القبلة فإن المدار فيه على استقبالها بمقاديم البدن كما تقدم.
الثانى: الظاهر ان موضوع الحكم هو استقبال قرص النيرين لا جهتهما كما فى القبلة لأن الظاهر من مقابلة الشيء هو مقابلة عينه لا جهته، و الحمل على الجهة مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة و هى موجودة فى باب القبلة و لكنها مفقودة فى المقام و يترتب على ذلك ارتفاع الكراهة بستر الفرج عنهما بساتر من يد أو سحاب أو الدخول فى بناء أو وراء حائط و نحو ذلك و يدل على ما ذكرنا خبر عيسى بن عبد اللّه الهاشمى عن على عليه السّلام قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا» حيث ان إطلاق الأمر بالتشريق أو التغريب يدل على جواز استقبال جهة النيرين كما لا يخفى.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌٣، ص: ٨٨

الثالث: ظاهر بعض الاخبار المتقدمة اختصاص الحكم بالبول، حيث لم يتعرض

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌3، ص: 89
الإله و هو الظاهر من المنقول عن الأكثر و لكن الشهيد ألحق الغائط بالبول، و يمكن الاستدلال له بالمرسل فى الفقيه: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره»- يعنى فى التخلى- و المرسل فى الكافى: «لا تستقبل الشمس و لا القمر» حيث ان إطلاقهما يشمل الغائط أيضا، و الاعتراض على الاستدلال بهما بما قد يقال من ان الكلينى و الفقيه أرسلا نقلا بالمعنى و مقصودهما هى تلك الأخبار الناهية عن البول و الفرج باد للشمس و القمر مدفوع بان احتمال ذلك لا يضر بانعقاد الإطلاق الذى هو المناط فى المقام.

و ربما يستدل للتعميم بكلمة الفرج المذكورة فى الأخبار المتقدمة فإنها تعم القبل و الدبر لكنه يمنع بانصرافها فى المقام الى القبل بقرينة ذكر البول، لانه هو الذى يستقبل به النيرين و يتحقق به البدو و ليعلم ان الاستقبال بأحد الفرجين يستلزم الاستدبار بالاخر كما لا يخفى.

الرابع: هل الحكم المذكور يختص باستقبال الفرجين للنيرين أو يعمه و استدبارهما لهما أيضا، وجهان ظاهر من قصر من المتون فى التعبير بالاستقبال فقط كما فى المتن هو الأول، و حكى عن شرح الإرشاد للفخر الإجماع على عدم كراهة استدبارهما، و ظاهر جملة من النصوص المقتصر فيها بذكر الاستقبال هو أيضا ذلك لكن فى المرسل المذكور فى الفقيه: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره»- يعنى فى التخلى- و هو يدل على الأخير، و احتمله فى الذكرى مستدلا له بمساواة الاستدبار و الاستقبال فى الاحترام.

و لا يخفى ما فيه إذ لم يعلم كون المدار فى الحكم هو الاحترام حتى يقال بإلحاق الاستدبار بالاستقبال، مع انه على تقدير كون المدار هو الاحترام يكون الحاقه به من القياس إذ لعل ترك الحرمة بالاستقبال أشد بل لعل اختيار الاستدبار يكون أقرب الى رعاية الاحترام، و قياس المقام بالقبلة مع الفارق لقيام الدليل على حرمة استدبارها فى حال التخلى كما تقدم، فالأصوب هو التمسك بالمرسل المذكور فى الفقيه.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌3، ص: 90
الخامس: الظاهر من الاخبار المتقدمة اعتبار القيدين فى الحكم المذكور و هما خروج احد الخبثين من احد الفرجين و بدوّه، فلو بال مثلا من غير فرجه مع بدوّه للغيرين فلا كراهة كما لا كراهة فى بدو فرجه لهما من غير بول أصلا بلا إشكال فى الأخير، و ان كان ربما يمنع ما ذكر فى الأول- أى فيما لو بال من غير فرجه- سيما فيما لو صار معتادا له، فما فى الجواهر من نفى الكراهة فى البول من غير الفرج و لو كان معتادا ممنوع كما ان ما قواه من نفى الكراهة عن مثل المجبوب و الممسوح لعدم الفرج أيضا محل المنع.

السادس مقتضى التقييد المذكور فى الأمر المتقدم اختصاص الكراهة ببدوّ احد الفرجين فى حال البول أو الغائط لا فى حال الجلوس أو الدخول، فما ينقل عن ظاهر الهداية من كراهة الجلوس للبول لا وجه له.

السابع: الظاهر اشتراك الحكم المذكور بين الرجال و النساء كما هو قضية قاعدة الاشتراك و ان كان ظاهر النصوص المتقدمة اختصاصه بالرجال، و اما الصغار فعلى القول باختصاص المرفوع عنهم بخصوص التكليف الإلزامى فلا ينبغى الإشكال فى ثبوت الكراهة بالنسبة إلى المميزين منهم، و على القول بكون المرفوع هو مطلق الاحكام و انهم بالنسبة إليها بمنزلة البهائم فلا كراهة، و هل يكره على المكلف إقعاد الطفل باديا عورته تجاه النيرين كما تقدم فى مسألة استقبال القبلة من نفى البعد عن تعميم الحرمة لاقعاد الطفل مستقبلا أو مستدبرا للقبلة، احتمالان، و لعل أخيرهما أقواهما، و اما الخنثى المشكل ففى الجواهر ان الأصل عدم تحقق الكراهة بالنسبة الى كل واحد من فرجيه لعدم العلم بكونه فرجا انتهى.

و ما ذكره مبنى على ما ذهب اليه من أخذ القيدين فى موضوع الحكم و هما البول من الفرج و بدوه، حيث انه حينئذ يشترط فى

إحرازه إحراز موضوعه الـذى هو الفرج و مع الشك فيه لا يحكم بالكراهـة، و اما على المختار من كفاية الخروج مما يخرج و لا سيما إذا كان معتادا فلا ريب فى تحققه إذا كان ما يخرج منه البول تجاه احد النيرين، هذا مع خروج البول من احد الثقبين، و اما مع خروجه منهما

معا فلا إشكال فى ثبوت الحكم إذا كانا معا باديين لأحد النيرين.

الثامن: لا فرق فى ثبوت الكراهة بين حالة الكسوف و الخسوف و عدمهما لإطلاق الأخبار المتقدمة.

التـاسع: يحتمـل ثبوت الحكم فى اسـتقبال القمر فى النهـار للإطلاـق كما انه لا إشـكال فى ثبوته بالنسـبة إلى الهلال، للإطلاق و للمرسل المتقدم المحكى عن الفقيه.

العاشـر: مقتضـى بعض الاخبار المتقدمـة هو كراهـة اسـتقبال الفرج للنيرين و ذلك كالخبرين الأولين المرويين عن الصادق عليه السّـلام و قـد نقلناهمـا فى صـدر المسألـة، و مقتضـى بعضـها الأـخر كراهـة بـدو الفرج لهمـا و ان لم يكن مسـتقبلا لهما و ذلك كالمروى فى الفقيه عن على عليه السّـلام انه نهى ان يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر، فهل العبرة بالاستقبال أو بخصوص البـدو أو يتحقق الحكم بتحقق أحـدهما، وجوه، لاـ يخلو الأـخير عن الوجه، و فى الجواهر نفى البعـد عن الأول، قال: لظاهر قوله: «يستقبل به» و قال: يحمل عليه غيره ثم أمر بالتأمل.

أقول و وجه الأـمر به واضـح حيث لاـ ملزم للأخـذ بظـاهر الأول و حمل غيره عليه كما لا وجه لعكسه، و عليه فيؤخـذ بهما معا و يحكم بثبوت الحكم عند تحقق أحدهما، و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

الحادى عشـر: المسـتفاد من النصوص المتقدمة بعد صـرفها عن ظاهرها الذى هو الحرمة هو الكراهة، و ترك الاستقبال المذكور ليس الا ترك المكروه و لا يتصف بالاستحباب لان ترك المكروه لا يكون مستحبا كما ان ترك المستحب لا يكون مكروها، و المعبر عنه فى المتون أيضـا كـذلك حيث ان فى كثير منهـا تصـريح بكراهـة الاسـتقبال المـذكور و عـده من المكروهـات، لكن الشهيد (قده) فى اللمعة عبر باستحباب ترك الاستقبال و جعل تركه من المندوبات، و لا وجه له على الظاهر فالأصوب فى التعبير هو التعبير بكراهة الاستقبال.

و استقبال الريح بالبول بل و بالغائط مطلقا.

و الأمور المتقدمة فى استقبال النيرين تجرى فى استقبال الريح أيضا فلا حاجة الى إعادتها فى المقام، الا ان المهم منها أمور:

الأـول: ظـاهر الاخبـار الواردة فى المقـام هو الحرمـة، ففى مرفوعـة عبـد الحميـد قال سـئل الحسن بن على عليهما السّـلام ما حد الغائط؟ قال: «لا تسـتقبل القبلـة و لا تسـتدبرها و لا تسـتقبل الريـح و لا تسـتدبرها»، و فى مرفوعـة محمّـد بن يحيى قال: سـئل أبو الحسن عليه السـلام ما حد الغائط؟ قال: «لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها» و عن الخصال عن على عليه السّلام قال: «و لا يستقبل ببوله الريح» و المروى عن العلل عن محمّد بن على بن إبراهيم بن هاشم «و لا تستقبل الريح لعلتين إحـداهما ان الريـح ترد البول فيصـيب الثوب و لم يعلم ذلك أو لم يجد ماء فيغسـله، و العلة الثانية ان مع الريح ملكا فلا تسـتقبل بالعورة» لكن الأصـحاب لم يفتوا بالحرمة بل حكموا بالكراهة بل حكى الإجماع على اسـتحباب ترك اسـتقبال الريح بالبول عن الغنية، نعم حكى عن ظاهر الفقيه و المقنع الوجوب.

و الأقوى ما عليه المشهور لاعراضهم عن العمل بهذه الاخبار و فهمهم منها الكراهة، فتأمل.

الثـانى: المسـتفاد من خبر الخصـال ثبوت الحكم فى البول، و من الخبرين المرفوعين ثبوته فى الغائـط، و الأـقوى هو القول بثبوته

فيهما فلا وجه لاختصاصه بالبول كما يظهر من جماعة من الأصحاب مستدلين له بخبر الخصال و اختصاص مفسدة الاستقبال بالبول و هى خوف الرد الى اللباس، و لا يخفى ما فيه لان خبر الخصال لا يدل على نفى الحكم فى الغائط، و حصر المفسدة بما ذكر اجتهاد فى مقابل النص، مع انه يمكن ان تكون المفسدة حكمة فلا يلزم فيها الاطراد فيمكن معها إثبات الحكم فى الغائط لملازمته غالبا مع البول فيصح إثبات الحكم فيه بتلك الحكمة و لو اتفق مفارقته عن البول نادرا.

الثالث: مقتضى الخبرين المرفوعين المتقدمين عدم اختصاص الحكم بالاستقبال بل يعمه و الاستدبار، لكن غير واحد من الأصحاب خصوه بالاستقبال كما يظهر من المصنف (قده) فى المتن حيث لم يذكر الاستدبار، و لا وجه له، بل الاولى هو التعميم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۹۳

و لفظ الاستدبار فى المرفوعين و ان كان فى مورد الغائط فربما يتوهم عدم دلالتهما على كراهة استدبار الريح بالبول، لكنه يندفع بظهور كون المراد من الغائط التخلى فيشمل البول أيضا، ثم ان ظاهر هذه الاخبار بعد صرفها عن الحرمة هو الكراهة لكن الشهيد (قده) فى اللمعة افتى باستحباب الترك و كأنه تبع صاحب الغنية حيث ادعى الإجماع على استحباب الترك أو انه مبنى على استحباب ترك المكروه، و كيف كان فالتعبير بما عليه المعظم من كراهة الاستقبال هو الصواب.

و الجلوس فى الشوارع أو المشارع أو منزل القافلة أو دروب المساجد أو الدور أو تحت الأشجار المثمرة و لو فى غير أوان الثمر.

الشوارع جمع الشارع و المراد به هنا مطلق الطريق النافذ و ان فسر فى اللغة بالطريق الأعظم، و انما قيدنا الطريق بالنافذ لحرمة التخلى فى الطرق المرفوعة لكونها ملكا لأربابها، و يدل على كراهة التخلى فى الشوارع المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: قال رجل لعلى بن الحسين عليهما السّلام: أين يتوضأ الغرباء؟

فقال: «تتقى شطوط «۱» الأنهار و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة و مواضع اللعن» فقيل له اين مواضع اللعن؟ قال: «أبواب الدور».

و عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى حديث المناهى قال عليه السّلام: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يبول احد تحت شجرة مثمرة أو على قارعة الطريق، و فسر قارعة الطريق بأعلاه و معظمه كما فى المجمع، و عن النهاية انها وسط الطريق و وجهه.

و المروى فى الخصال عن على عليه السّلام قال: «لا تبل على المحجة و لا تتغوط عليها» و المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ثلاث من فعلهنّ ملعون: المتغوط فى ظل النزال، و المانع الماء المنتاب، و ساد الطريق المسلوك» بناء على حمل ساد الطريق على ما يشمل المتغوط فيه الموجب لتجنب المارة عن العبور فيه.

---

(۱) الشطوط جمع الشط و هو جانب النهر الذى ينتهى اليه حد الماء (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۹۴

و هذه الاخبار و ان كان لها ظهور فى الحرمة الا انها تحمل على الكراهة للشهرة العظيمة عليها بل لم ينقل التحريم عن أحد إلا عن ظاهر الهداية و المقنعة حيث عبر فيهما بكلمة (لا يجوز) مع احتمال إرادة الكراهة منها بل لا يبعد دعوى ظهورها فيها، و المراد بالطريق النافذ اما الطريق العام الذى يسلكه كل أحد فى مقابل الطريق المرفوع المخصوص بأربابه حيث انه لمكان كونه ملكا لهم يحرم التخلى فيه بدون إذن أربابه، أو الطريق المشغول بالمارة فى مقابل الطريق المهجور المتروك فإنه لا يكره التخلى فيه بناء على ان العلة فى الكراهة هى أذى المترددين المنتفية مع كون الطريق مهجورا. هذا تمام الكلام فى الشوارع.

و المشارع- جمع مشرعة و هى طريق الماء للواردة عليه للاستقاء- و يدل على كراهة التخلى فيها الخبر المتقدم المروى عن على بن الحسين عليهما السلام، و فيه:

«تتقى شطوط الأنهار» و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام قال:

«نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها أو نهر يستعذب» و ما رواه على بن إبراهيم مرفوعا قال خرج أبو حنيفة من عند ابى عبد اللّه عليه السّلام و أبو الحسن عليه السّلام قائم و هو غلام، فقال: يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال عليه السّلام:

«اجتنب أفنية المساجد و شطوط الأنهار» إلخ و فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام انه كره البول على شط نهر جار، و ظاهر بعض هذه الاخبار و ان كان هو التحريم الا انه بقرينة الشهرة و نقل الإجماع و اشعار الاخبار بكونهما مسوقة لبيان الآداب بل لعله المنساق من الخبر المروى عن على بن الحسين عليهما السلام و التعبير بالكراهة فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى يوجب حملها على الكراهة.

و المراد بمنزل القافلة الذى عبر عنه الماتن بقوله: أو مواطن النزال كما عبر به فى الشرائع، أو فىء النزال كما عبر به فى اللمعة هو الموضع المعدّ لنزول المسافرين من منزل أو خان أو ظلّ شجر أو جدار و نحو ذلك، و يدل على كراهة التخلى فيه مرفوعة على بن إبراهيم المتقدمة، و فيها: «اجتنب أفنية المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل النزال، إلخ» و يظهر منها حكم دروب المساجد أيضا للتصريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 95

فيها بالاجتناب عن أفنية المساجد، و الخبر المتقدم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام و فيه: «ثلاث من فعلهن ملعون، المتغوط فى ظل النزال».

و الحكم بهما بالكراهة مع ظهورهما فى الحرمة لما تقدم فى أمثاله، و يدل على كراهته فى دروب الدور ما تقدم من المروى فى الكافى و الفقيه عن على بن الحسين عليهما السلام و فيه: «و مواضع اللعن» و قيل له اين مواضع اللعن؟ قال عليه السّلام:

«أبواب الدور» و تفسيره عليه السّلام «مواضع اللعن» بأبواب الدور اما من باب انحصارها بها فلا يدل على كراهة كلما يكون التخلى فيه موجبا لانزجار الناس و لعنهم على المتخلى فيه، أو يكون من باب المثال فيدل على الكراهة فى كل موضع يلعن فيه المتخلى، و هذا الأخير هو الأقرب و يشعر به التعبير فى الخبر بكلمة «مواضع» على صيغة الجمع، و المراد من اللعن اما لعن المترددين أو اللعن من اللّه سبحانه و الملائكة، و على الأخير و ان كان ظاهرا فى التحريم الا انه يحمل على الكراهة أيضا كما ورد اللعن فى كثير من المكروهات.

و يدل على كراهته تحت الأشجار المثمرة جملة من الاخبار، كخبر حصين بن مخارق عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى ان يتغوط الرجل على شفير بئر يستعذب منها أو على شفير نهر يستعذب منه أو تحت شجرة فيها ثمر، و خبر سؤال أبى حنيفة عن موسى بن جعفر عليهما السلام، و فيه: «يتوقى أعين الجار و شطوط الأنهار و مساقط الثمار» و عن الباقر عليه السّلام قال: انما نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت (الى ان قال) و لذلك تكون الشجرة أنسا «1» إذا كان فيه حمله لأن الملائكة تحضره.

و فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام: «و كره ان يحدث انسان تحت شجرة و نخلة قد أثمرت» و عن الصادق عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «ان اللّه كره لكم أيتها الأمة أربعا و عشرين خصلة و نهاكم عنها- الى ان قال- و كره ان يحدث الرجل

(١) أنسا بالضم مصدر بمعنى المفعول، و ربما يقرء بضمتين جمع الانوس من الكلاب و هو ضد العقور، و لا يخفى بعده. (البحار- ج ١٨- فى آداب الخلاء)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٩٦

تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت يعنى أثمرت، و فى حديث المناهى قال: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يبول احد تحت شجرة مثمرة» و المروى عن على بن الحسين عليهما السلام فى الجواب عن سؤال السائل: أين يتوضأ الغرباء؟ قال:

«تتقى شطوط الأنهار و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة و مواضع اللعن، الى آخر الحديث.

فهذه هى الأخبار التى اطلعت عليها، و استفادة الكراهة منها مثل استفادتها من الاخبار المتقدمة فى الأمور المتقدمة، و المتيقن منها كراهة التخلى تحت الشجرة المثمرة فى حال تلبسها بالثمرة، و مقتضى ذلك عدم التعدى عنها الا ان المشهور هو الكراهة تحت الشجرة التى لها قوة الاثمار و لو لم تكن عليها الثمرة بالفعل بان مضى وقت اثمارها بل و لو لم تتلبس بالثمرة بعد.

و استدلوا للعموم تارة بمسألة عدم اشتراط التلبس فى صدق المشتق كما نسب الى المشهور، و اخرى بما فى تلك الاخبار، و قد يجعلون التعميم دليلا على عدم اشتراط التلبس بالمبدء فى إطلاق المشتق على الذات فيستدلون على التعميم فى تلك المسألة بتعميم الكراهة هيهنا.

فنقول: اما مسألة اشتراط التلبس فى باب المشتق فالحق فيها هو الاشتراط على خلاف ما ذهب اليه المشهور حسبما حقق فى الأصول، و على القول بعدمه أيضا فلا يفيد فى إثبات العموم إلا بالنسبة الى ما فرغت عن الثمرة، لا ما من شأنها الاثمار و لو لم تثمر بعد لان صدق المشتق على ما لم يتلبس بالمبدء بعد مجاز بالاتفاق فلا يمكن إثبات العموم حتى بالنسبة الى ما لم يتلبس بالاثمار فى المستقبل، و اما جعل التعميم هيهنا دليلا على عدم الاشتراط فى تلك المسألة فالحق عدم دلالته عليه بوجه من الوجوه لإمكان ان يكون المراد من المثمرة ما فيها الكيفية الحاصلة من تكرار الاثمار نظير الملكة الحاصلة للإنسان من تكرار الأعمال أو غير ذلك من المعانى الأخر التى تختلف المعنى باختلافها.

و تفصيل ذلك ان فى المثمرة التى ورد النهى عن التخلى تحتها فى قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٩٧

نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يبول تحت شجرة مثمرة احتمالات:

الأول: ان يكون المراد من المبدء هو شأنية الاثمار بحسب نوع الشجرة فى مقابل ما ليس فيه ذلك كشجرة الخلاف فيكون معنى القابلية النوعية فى تحقق تقابل العدم و الملكة كقابلية الاعمى للبصر بحسب نوعه و ان لم تكن القابلية متحققة فى الشخص الخارجى، و على هذا الاحتمال فتعم الكراهة هنا مطلق الشجرة التى لها قابلية الاثمار و لو لم تثمر بعد و بقى إلى أوان اثمارها مدة طويلة.

الثانى: ان يكون المراد منه هو شأنية الاثمار بالشأنية القريبة، فيكون المراد ما بلغ أوان اثمارها و ان لم تكن عليها ثمرة بالفعل، و على هذين الوجهين تعم الكراهة لما لا ثمرة عليها بالفعل سواء فرغت منها أو لم تثمر بعد، مع التفاوت بينهما فيما لم تثمر بعد بين ما كان كذلك مطلقا و لو بقيت مدة طويلة إلى أوان اثمارها كما فى الوجه الأول أو ما اعتبر بلوغ أوان ثمارها كما فى الوجه الثانى.

الثالث: ان يكون المراد منه الكيفية الحاصلة من تكرر الثمار نظير الملكة الحاصلة للإنسان من تكرر الاعمال، و على هذا الوجه

أيضا تعم الكراهة لما عليها الثمرة أو فرغت منها أو لم تتلبس فى هذه السنة مثلا بعد لكن مع اعتبار تكرر ثمارها فى الأوان الماضية، و على هذه الوجوه الثلاثة لا يصح الاستدلال بعموم الكراهة لإثبات عدم اشتراط التلبس فى المشتق إذ مع الاشتراط يصح العموم أيضا لعموم معنى المبدء هيهنا بأحد المعانى الثلاثة.

الرابع: ان يكون المراد من المثمرة ما فيه الثمار بالفعل فيكون المبدء المأخوذ فى هذا المشتق هو حالة انتقال الشجرة من عدم الثمار الى وجود الثمرة و يعبر عنها بصيرورة الشجرة ذات ثمرة نظير قولهم اغدّ البعير اى صار ذا غدة، و على هذا تختص الكراهة بأول زمان وجود الثمرة فلا كراهة بعده و لو مع وجود الثمرة على الشجرة.

الخامس: ان يكون المراد فعلية الاثمار مطلقا فلا تختص الكراهة بأول زمان وجود الثمرة بل تعمه و ما بعده ما دامت بها الثمرة، و على هذين الوجهين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٩٨

فلا تعم الكراهة لما فرغت من الاثمار أو ما لم تتلبس به بعد.

و هذه هى الاحتمالات فى مبدء الثمرة، و لا يخفى أن أبعدها هو الوجه الرابع كما انّ الأقرب منها هو الثانى و الأخير، و كيف كان فمع تمشى هذه الاحتمالات لا يمكن الاستدلال بعمومية الكراهة لإثبات عدم الاشتراط فى المشتق كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيما يستفاد منه الحكم بالعموم من ناحية ما قيل فى باب المشتق و قد ظهر منه عدم صحة جعل عموم الكراهة من ثمرات الاختلاف فى المشتق و ان الحق فيه هو الاشتراط و انه لا يصح القول بعدم الاشتراط على تقدير القول بالعموم كما انه قد ظهر عدم إمكان التعميم فى الكراهة بالنسبة الى ما لم يتلبس بعد بناء على القول بعدم الاشتراط فى المشتق لما عرفت من اتفاقهم هناك على عدم صدق المشتق على ما لم يتلبس بالمبدء بعد.

و اما إثبات العموم من نفس الاخبار المتقدمة فاعلم ان الخبر الأول و هو خبر حصين بن مخارق ظاهر فى كراهة ما كانت الثمرة عليها على نحو التلبس بالفعل و ذلك لظهور قوله عليه السّلام: «أو تحت شجرة فيها ثمرها» فى ما ذكرنا و لكن لا ينفى ثبوت الكراهة فى غيرها كما لا يثبت لغيرها، و اما الخبر الثانى أعنى مرفوعة على ابن إبراهيم فقوله عليه السّلام: «مساقط الثمار» ظاهر فمما يكون مساقط لها و ان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل.

و فى اعتبار وجود الثمرة التى يترقب سقوطها عليه على الشجرة بالفعل و ان كانت قبل إدراكها لعدم اعتبار الإدراك فى مفهوم الثمرة أو عدم اعتباره احتمالان أقواهما الأول لشهادة العرف عليه، فالمستفاد منه أيضا كراهة ما كانت عليها الثمرة بالفعل لكنه لا ينفيها أيضا عن غيرها، و الخبر الثالث الذى فيه: «تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت و لذلك تكون الشجرة أنسا إذا كان فيه حمله» أيضا ظاهر فى ثبوت الكراهة تحت الشجرة المتلبسة بالثمرة كما هو واضح من قوله عليه السّلام «إذا كان فيه حمله» و مثله الخبر الرابع الذى فيه: «تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت» و كذا الخبر الخامس الذى فيه: «تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت، يعنى أثمرت فإن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٩٩

قوله عليه السّلام: «قد أثمرت» ظاهر فى فعلية الثمرة و لا يصدق على ما لم تثمر بعد و لو كانت من شأنها الإثمار بالشأنية القريبة فضلا عن البعيدة، نعم لا يبعد صدقها على ما أثمرت و زال ثمرها.

و الخبر السادس، و السابع اللذان فيهما «الشجرة المثمرة» يكون المتيقن منهما الشجرة المتلبسة بالثمرة و لا يشملان ما لم تثمر بعد، و فى شمولها لما أثمرت و زال ثمرها وجهان مبنيان على كون المشتق حقيقة فى المعنى الأعم مما تلبس بالمبدء أو ما انقضى عنه أو فى خصوص المتلبس، و حيث ان التحقيق فيه هو الثانى فالأقوى عدم دلالتهما على المنقضى عنها ثمرها.

فالمتحصل مما ذكرناه هو عدم دلالة شيء من هذه الاخبار على الكراهة تحت الشجرة التى لم تثمر بعد، و ان ما كان فيه كلمة «شجرة مثمرة» لا يدل على الكراهة تحت ما أثمرت و زال ثمرها، و ما كان فيه كلمة «قد أثمرت» بإطلاقه يدل على كراهته تحت ما أثمرت و زال ثمرها، و هل يقيد إطلاقه بما يدل على الكراهة تحت المتلبس بالمثرة أم لا، احتمالان، قد يقال بالأول، لكن التحقيق هو الأخير لعدم ما يوجب التقييد، إذ الدال على الكراهة تحت الشجرة المثمرة بالفعل لا يدل على نفيها عما زال عنها ثمرها حتى يكون مقيدا لإطلاق قوله عليه السّلام: «أثمرت» لكونهما مثبتين و لم يظهر وحدة المطلوب منهما، مع انه على تقدير وحدته أيضا يمكن حمل الطائفة الأولى على شدة الكراهة و بقاء ما كان فيه قوله عليه السّلام «أثمرت» على ظاهره من إثبات مطلق الكراهة، هذا مضافا الى تأيده بذهاب المشهور إلى الكراهة فيما زال عنها الثمرة ثم ان محل الكراهة هو ما يمكن ان تسقط فيه الثمار و تبلغه عادة و ان لم يكن تحتها، و اللّه العالم بأحكامه.

و البول قائما.

و فى صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: «من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال فى ماء قائما أو مشى فى حذاء واحد، أو شرب قائما أو خلا فى بيت وحده، أو بات على غمر فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء اللّه و أسرع ما يكون

الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات» و فى المروى عن الباقر عليه السّلام أيضا «البول قائما من غير علة من الجفاء» و المروى عن الصادق عليه السّلام و فيه: قال:

قلت له: يبول الرجل و هو قائم؟ قال: «نعم، و لكن يتخوف عليه ان يلتبس به الشيطان» ان يخبله، و هذا كأنه صريح فى الكراهة، و ظاهر المتن اختصاص الكراهة بالبول قائما، و الظاهر ثبوتها فى الغائط أيضا لما فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام قال عليه السّلام: «و كره صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يحدث الرجل و هو قائم» فإنه بإطلاقه يشمل التغوط فى حال القيام أيضا كما صرح به المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه و به صرح الممقانى (ره) من المتأخرين فى كتابه الموسوم بمرآت الكمال.

ثم ان قضية تلك الأخبار هى الكراهة مطلقا خلافا، للمحكى عن العلامة فى النهاية حيث قال: الأقرب ان العلة هى التوقى من البول فلو كان فى حال لا- يفتقر الى الا-حتراز منه كالحمام و نحوه زالت الكراهة، و خلافا لغيره حيث خصّ الكراهة بغير حال الإطلاء لمرسلة ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الرجل يطلى فيبول و هو قائم؟ قال: «لا بأس» و لا يخفى ما فيهما لأ-ن الأول تقييد لإطلاق الدليل من غير دليل إذ ليس فيه إشارة إلى كون العلة هى التوقى من البول، مع انه لو كانت كذلك لم يمنع عن العموم لكونها حكمة، و انه لا منافاة بين نفى البأس و بين الكراهة.

و فى الحمام.

و عن جامع الاخبار عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه عدّ من الخصال الموجبة للفقر البول فى الحمام، و المراد البول فى داخل الحمام و بيته الذى يقعدون فيه للتنظيف لا بيت الخلاء الذى فيه.

و على الأرض الصلبة.

و ليس على كراهة البول على الأرض الصلبة دليل بالخصوص الا ما تقدم من استحباب توخى المكان المرتفع أو الموضع الرخو كراهة ان ينضح عليه البول و ان من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله، و فى دلالته على كراهة البول على الأرض الصلبة

نظر، و قال فى الجواهر نعم يظهر من بعضهم عدم جعله من المكروهات بل جعل ارتياد موضع البول من المستحبات ثمّ قال و

الاولى الجمع بينهما للتسامح بكل منهما.
و فى ثقوب الحشرات.
قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه انتهى، و مستنده على ما ذكره العلامة فى المحكى عن المنتهى ما ورد فى الروايات العامية ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى ان يبال فى الجحر (بالضم و السكون) و انه لا يؤمن ان يخرج حيوان فيلسعه، و قضية سعد بن عبادة مشهورة و ما فيها من الريب و التهمة معروف.
و فى الماء خصوصا الراكد و خصوصا فى الليل.
و يدل على كراهة البول فى الماء مطلقا جاريا كان أو راكدا المرسل المروى عن الصادق عليه السّلام قال: فقلت: يبول الرجل فى الماء؟ فقال: «نعم و لكن يتخوف عليه من الشيطان» و إطلاقه يشمل الجارى و الراكد، و على كراهته فى الماء الجارى مرسل مسمع انه نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يبول الرجل فى الماء الجارى الا من ضرورة، و قال: ان للماء أهلا، و خبر ابى بصير و محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال: «لا يبولن الرجل من سطح فى الهواء و لا يبولن فى ماء جار فان فعل ذلك فأصابه شيء فلا يلومنّ الا نفسه فان للماء أهلا و للهواء أهلا» و ما يدل على الكراهة فى خصوص الراكد صحيح فضيل: لا بأس ان يبول الرجل فى الماء الجارى، و كره ان يبول فى الماء الراكد، و خبر عنبسة بن مصعب قال:
«لا بأس به إذا كان جاريا».
و مثله خبر ابن بكير بناء على ان يكون المراد بنفى البأس هو نفى ما فى الماء الراكد من الكراهة حيث انه بعد ضمّه الى الاخبار المتقدمة يستفاد من الجمع بينها ثبوت مرتبة من الكراهة فى الماء الجارى و مرتبة اخرى فى الماء الراكد منتفية عن الجارى، فلا وجه للمحكى عن ظاهر على بن بابويه من نفى الكراهة عن البول فى الماء الجارى متمسكا بما ورد من نفى البأس عنه، و لكن يمكن

ان يكون المراد بنفى البأس عن الجارى هو عدم انفعاله بوقوع البول فيه بخلاف الراكد إذا كان قليلا، و عليه فلا تثبت خصوصية فى كراهة البول فى الماء الراكد، لكنه بعيد فإن الأحق حينئذ ان يقال: لا بأس بالماء الجارى الذى يبال فيه لا انه لا بأس بالبول فى الماء الجارى، هذا.
و عن الهداية و المقنعة انه لا يجوز البول فى الراكد و لعله لذلك نسب إليهما القول بالحرمة، و فى النسبة تأمل، لإمكان ان يكون مرادهما من عدم الجواز شدة الكراهة كما مر نظيره فى المكروهات السابقة، و على تقدير إرادتهما الحرمة فيرد عليهما عدم صلاحية الأخبار المتقدمة لإثباتها للتعبير بلفظة «و كره» فى صحيح فضيل المتقدم و اشعار التعليلات المتقدمة فى تلك الاخبار على الكراهة مثل قوله عليه السّلام:
«ان للماء أهلا، أو انه ان فعل فأصابه شيء فلا يلومنّ الا نفسه، أو ان منه يكون ذهاب العقل، أو انه يورث النسيان و أمثال ذلك.
و يدل على خصوصية كراهة البول فى الماء فى الليل ما حكى عن العلامة فى النهاية و فخر المحققين فى شرح الإرشاد و الشهيد فى الذكرى من انه فى الليل أشد، لما قيل من ان الماء بالليل للجن فلا يبال فيه و لا يغتسل حذرا من اصابة آفة.
ثم ان هذا كله حكم البول فى الماء، و أنت عرفت ان ظواهر الأخبار المتقدمة متعرضة لحكم البول و ليس فيها عن حكم التغوط فى الماء اشارة، و هل يلحق بالبول فى هذا الحكم أو لا، قولان، المنسوب إلى الأكثر هو الأول للتعليل الوارد فى تلك الاخبار بان للماء أهلا و هو بعمومه يثبت الكراهة للتغوط، بل قيل انه اولى، و اقتصر بعضهم على خصوص البول لعدم تعرض الدليل

لغيره، و له وجه و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه، و المحكى عن جامع المقاصد انه لا يبعد ان يقال: ان الماء المعدّ فى بيوت الخلاء لأخذ النجاسات كما يوجد فى الشام و نحوها من البلاد الكثيرة المياه لا يكره قضاء الحاجة فيه، و ما ذكره لا يخلو عن المنع لعدم ما يوجب التقييد الا ان ينتهى إلى الضرورة المستثناة فى بعض تلك الاخبار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۰۳

و التطميح بالبول اى البول فى الهواء.

و المروى عن الصادق عليه السّلام انه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: «يكره للرجل أو ينهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح فى الهواء» و فى الفقيه: و نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يطمح الرجل ببوله فى الهواء من السطح أو من الشيء المرتفع، و فى خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام نهى النبى صلى اللّه عليه و آله ان يطمح الرجل ببوله من السطح أو من الشيء المرتفع فى الهواء» ثم ان فى تطميح البول احتمالين:

الأول البول إلى جهة الفوق و هو مناسب مع ما ذكره أهل اللغة فى معنى التطميح ففى الصحاح: طمح بصره إلى الشيء: ارتفع، و طمح ببوله إذا رماه فى الهواء، و يناسبه التعليل الذى علل به الكراهة من خوف رد البول اليه كما علله به العلامة فى محكى التذكرة و المحقق الثانى فى جامع المقاصد لكن لا يلائم مع ما فى هذه الاخبار من التطميح من السطح أو من الشيء المرتفع.

الثانى: الرمى بالبول فى الهواء من موضع مرتفع كسطح البيت مثلا أو الجلوس على جدار شامخ و رمى البول منه، و هذا المعنى أظهر من اخبار الباب، و لعل تفسير المصنف (قده) بقوله «اى البول فى الهواء) يرجع اليه كما ان ما ذكره فى الجواهر من قوله «تطميح الرجل ببوله من سطح أو مكان مرتفع» يرجع إليه أيضا، و لكنه يشكل بمنافاته مع ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول، و قيل فى دفع الاشكال بحمل المستحب على الارتفاع اليسير بمقدار يؤمن معه من نضح البول عليه من الأرض، و المكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش، و فى صدق التطميح فى الهواء، على البول على رأس البالوعة العميقة تأمل، و اما سطح داخل الكنيف الذى يصيب فيه البول و يجرى منه فى البالوعة فلا ينبغى التأمل فى عدم كراهته لعدم صدق البول فى الهواء أو من مكان مرتفع عليه.

و الأكل و الشرب حال التخلى، بل فى بيت الخلاء مطلقا.

و قد علل كراهتهما حال التخلى و فى بيت الخلاء مطلقا بالمهانة و بالخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۰۴

أقول: اما التعليل بالمهانة فليس عليه اثر، مع ان فعلهما فى حال التخلى أو فى بيت الخلاء لا يلازم المهانة، مع ان فى كراهة ارتكاب المهانة أول الكلام الا ان يرجع الى الإهانة، و اما الخبر فهو دال على كراهة الأكل فى بيت الخلاء مطلقا و لو فى غير حال التخلى و لا يدل على كراهة الشرب فيه و لا على كراهة الأكل فى حال التخلى فى غير بيت الخلاء، فالقول بكراهة الأكل أو الشرب فى حال التخلى مما لم يقم عليه دليل، لكن الأصحاب ألحقوا الشرب فى بيت الخلاء بالأكل فيه و لم أر منهم تصريحا بالأكل أو الشرب فى حال التخلى فى غير بيت الخلاء إلا إطلاق مثل ما فى المتن و لعله منصرف إلى الأكل و الشرب حال التخلى فى بيت الخلاء لا فى غيره.

و كيف كان فيدل على كراهة ما ذكرناه مرسلة الصدوق فى الفقيه، قال (قده) و دخل أبو جعفر الباقر صلوات اللّه عليه الخلاء فوجد لقمة خبز فى القذر فأخذها و غسلها و دفعها الى مملوك كان معه و قال تكون معك لآكلها إذا خرجت فلما خرج صلوات اللّه عليه قال للملوك: أين اللقمة قال: أكلتها يا بن رسول اللّه فقال عليه السّلام:

انها ما استقرت فى جوف أحد إلا وجبت له الجنة فاذهب فأنت حر للّه فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة.

و تقريب الاستدلال به هو ان تأخيره صلوات اللّه عليه الأكل مع ما فى أكله من الثواب العظيم الذى هو وجوب دخول الجنة يدل على مرجوحية الأكل فيه، و إطلاقه يقتضى ثبوت المرجوحية فى الأكل و لو فى غير حال التخلى و ان لم يكن فى الأكل مهانة.
و الاستنجاء باليمين، و باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم اللّه.
و يدل على كراهة الاستنجاء باليمين مرسل يونس المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يستنجى الرجل بيمينه، و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: «الاستنجاء باليمين من الجفاء» و المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام: «إذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه» و منه يظهر كراهة الاستبراء باليمين أيضا حيث انه مس للذكر باليمين و عنون فى الوسائل بابا فى كراهة الاستنجاء باليمين و كذا مسّ الذكر باليمين وقت البول ثم ذكر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٠٥

فى هذا الباب الخبر المتقدم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام و الظاهر انه فهم منه كراهة مس الذكر وقت البول مع ان الظاهر كراهته بعده، فتأمل فيه.
و ينبغى تقييد الكراهة بما إذا لم يكن فى اليسار علة لما فى الفقيه من انه روى انه لا بأس إذا كانت اليسار معتلة، و فى الكافى بعد نقله لخبر السكونى قال و روى انه إذا كان باليسار علة، و قال المجلسى (قده) فى شرحه و روى اى تجويز الاستنجاء باليمين، و اما الاستنجاء باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم اللّه فاعلم ان المذكور فى كتب الأصحاب كراهته كما عبر به فى المتن، و ظاهرهم كراهته باليسار إذا كان عليه الخاتم المذكور، و مقتضاه حينئذ هو التحول الى الاستنجاء باليمين فكأنه استثناء من كراهة الاستنجاء باليمين كما استثنى حال الضرورة.
و استدلوا لذلك بجملة من الاخبار و لكن المستفاد منها ليس ما راموه بل الظاهر من جملة منها كراهة إدخال الخاتم الذى عليه اسم اللّه فى بيت الخلاء، و من جملة أخرى كراهة الاستنجاء باليد التى عليها الخاتم المذكور من غير تقييد باليسار بل إطلاقها يشمل اليمين أيضا، فمن الاولى خبر على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال سألته عن الرجل يجامع و يدخل الكنيف و عليه الخاتم فيه ذكر اللّه أو الشىء من القرآن، أ يصلح ذلك؟ قال عليه السّلام: «لا» و خبر أبى أيوب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ادخل الخلاء و فى يدى خاتم فيه اسم من أسماء اللّه تعالى؟ قال: «لا، و لا تجامع فيه» و خبر عمار عن الصادق عليه السّلام قال: «لا تمس الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم اللّه تعالى و لا يستنجى و عليه خاتم فيه اسم اللّه و لا يجامع و هو عليه و لا يدخل المخرج و هو عليه» و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال: قلت له: الرجل يريد الخلاء و عليه خاتم فيه اسم اللّه تعالى؟ فقال: «ما أحب ذلك» قال: فيكون اسم محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «لا بأس».
و هذه الاخبار ليس فيها اثر عن كراهة الاستنجاء باليسار و عليه خاتم فيه اسم اللّه تعالى و انما تدل على كراهة دخول الخلاء و عليه خاتم فيه اسم اللّه، و لا بأس بالأخذ بها و الفتوى بمضمونها، و لكنه ينافيه ما يدل على استصحاب النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الأئمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٠٦

عليهم السلام إياه بل و مداومتهم عليه، و ذلك كخبر حسين بن خالد عن الرضا عليه السّلام قال: قلت له عليه السّلام: الرجل يستنجى و خاتمه فى إصبعه و نقشه لا إله إلا اللّه؟ فقال:
«اكره ذلك» فقلت: جعلت فداك أو ليس كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كل واحد من آبائك يفعل ذلك و خاتمه فى إصبعه؟ قال: «بلى، و لكن أولئك كانوا يتختمون فى اليد اليمنى فاتقوا اللّه و انظروا لأنفسكم».

و دعوى اختصاص الكراهة بغيرهم بعيدة، نعم يصح القول بأن حكمه الكراهة خوف التلويث سهوا أو خطأ أو مسامحة و هى غير مقتضية للكراهة فى حقهم، و لكن يبعده أيضا ترادف دخول الكنيف و عليه الخاتم مع دخوله و عليه شىء من القرآن، إذ القول بكراهة دخوله الكنيف مع شىء من القرآن للخوف المذكور بعيد جدا، بل الظاهر كون كراهته تعظيما و إجلالا للقرآن الكريم و انه أعلى و أنبل من ذلك كما لا يخفى، مع ان ظاهر خبر الحسين هو كراهة الدخول فى الخلاء و عليه الخاتم فى اليسار فيكون الخبر المذكور مما يدل على كراهة الدخول فى الكنيف و على يده اليسرى الخاتم المذكور، و عليه فيصح التوجيه المذكور اعنى كون الحكمة فى الكراهة خوف التلويث لأنه إذا كان فى اليد اليسرى و كان الاستنجاء بها يقع فى مظنة التلويث.

و كيف كان ففيه دلالة على عدم كراهة الإدخال فى الكنيف كما ترى. و من جملة الثانية- أعنى ما فيه دلالة على كراهة الاستنجاء باليد التى عليها الخاتم المذكور من غير تقييد باليسار- خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «من نقش خاتمه اسم اللّه فليحوله من اليد التى يستنجى بها فى التوضى» و مرسل الكافى قال: و روى انه إذا أراد ان يستنجى من الخلاء فليحوله من اليد التى يستنجى بها، و لا يعارضهما خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السّلام قال: «كان نقش خاتم أبى: العزة للّه جميعا و كان فى يساره يستنجى بها، و كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السّلام الملك للّه و كان فى يده اليسرى يستنجى بها» لما قيل من حمله على التقية لكون وهب من العامة خبيث الرأى كذابا بل قيل انه من أكذب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۰۷

البرية، و عن الشيخ حمله على بيان الجواز و نفى التحريم دون نفى الكراهة.

ثم ان القول بالكراهة انما هو فيما إذا لم يتلوث بالاستنجاء و الا فيحرم، بل يمكن القول بكونه موجبا للارتداد إذا كان عن علم و عمد، و ظاهر خبر أبى أيوب المتقدم الذى فيه «خاتم فيه اسم من أسماء اللّه» إلحاق باقى أسماء اللّه المختصة به تعالى بل و المشتركة أيضا مع قصده تعالى، و هو كذلك لمناسبته مع تعظيمه سبحانه، و المشهور إلحاق أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام، و عن جامع المقاصد زيادة اسم فاطمة عليها السّلام و لا بأس بذلك كله لمناسبة التعظيم، و لا ينافيه خبر معاوية بن عمار المتقدم الذى نفى فيه البأس عن الدخول فى الخلاء و عليه خاتم فيه اسم النبى صلّى اللّه عليه و آله، و سلّم، و ذلك لانه يدل على نفى البأس عن مجرد الدخول مع ذلك الخاتم دون الاستنجاء باليد التى هو عليها.

و فى كراهة ما فيه اسمه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو اسم أحد الأئمة عليهم السّلام لا مع قصدهم بل كان بقصد من يسمى باسمهم اشكال، و مقتضى ما يدل على توقير من يسمى بمحمد أو بفاطمة هو تعظيم لفظ محمّد أو فاطمة و لو كان مكتوبا أو منقوشا بقصد غيرهما، و المعتبر فى ذلك قصد الكاتب و الحكاك كما لا يخفى.

و طول المكث فى بيت الخلاء.

و فى الفقيه قال أبو جعفر عليه السّلام طول الجلوس على الخلاء يورث الناسور، و فى التهذيب عنه عليه السّلام فى وصايا لقمان: طول الجلوس على الخلاء يورث الناسور قال فكتب هذا على باب الحش «۱» و الظاهر اختصاص الكراهة بما إذا لم تكن له حاجة الى المكث، فمع الحاجة إليه فلعل المستحب عدم الخروج الا بعد قضاء

---

(۱) الناسور بالنون و المهملتين علة فى حوالى المقعدة كما فى الصحاح و فى بعض النسخ بالباء الموحدة واحد البواسير و هى علة معروفة قبل كالدماميل فى المقعدة، و الحش بالحركات الثلث المخرج و موضع الحاجة، و أصله من الحش: البستان لأنهم كانوا كثيرا ما يتغوطون فى البساتين فلما اتخذوا الكنيف و جعلوها خلفا عنها أطلقوا عليها الاسم مجازا و الفتح فيه أكثر من الضم و الكسر (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٠٨
حاجته، و عن الخصال بإسناده عن على عليه السّلام فى حديث الاربعماة قال: «لا تعجل الرجل عند طعامه حتى يفرغ و لا عند غائطه حتى يأتى على حاجته».
و التخلى على قبر المؤمنين إذا لم يكن هتكا و الا كان حراما.
الذى ورد فى الخبر هو التخلى على القبر و التغوط بين القبور من دون تقييد بقبر المؤمن: ففى خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: «من تخلى على قبر (الى ان قال) فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء اللّه» و هذا يدل على كراهة التخلى بالبول أو التغوط على القبر مطلقا و لو لم يكن للمؤمن الا ان يدعى انصرافه اليه، و فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السّلام قال: «ثلاثة يتخوف منها الجنون: التغوط بين القبور، و المشى فى خف واحد، و الرجل ينام وحده» و هذا يدل على كراهة خصوص التغوط بين القبور و لا دلالة فيه على كراهة البول بينها و يساعده الاعتبار و كيف كان فلعل ذكر «المؤمنين» لدعوى الانصراف المذكور و هى لا تخلو عن المنع، و اما حرمته إذا كان هتكا للمؤمن فلحرمة هتكه بلا كلام.
و استصحاب الدرهم البيض بل مطلقا إذا كان عليه اسم اللّه أو محترم آخر الا ان يكون مستورا.
و فى خبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن أبيه: انه كره ان يدخل الخلاء و معه درهم أبيض الا ان يكون مصرورا- اى يكون فى كيس و نحوه- و فى الجواهر:
و عن بعضهم تقييده بما إذا كان عليه اسم اللّه، و قال: و لعله لمعروفية نقش ذلك فى الزمان السابق و الا فالرواية مطلقة، أقول: الظاهر انه لا وجه للتقييد المذكور و لو علم بمعروفية ذلك فى الزمان السابق كما لا وجه للتعميم بالنسبة الى غير الأبيض بعد تقييده فى الخبر بالأبيض، و اما وجه اختصاص الكراهة بغير المستور فلاستثناء المصرور فى الخبر المتقدم، و لعل الحكمة فى استثنائه هو الأمن من سقوطه فى الكنيف إذا كان مصرورا فيؤمن عليه من التلوث إذا كان منقوشا بما يجب تعظيمه، أو من ضياعه إذا لم يكن منقوشا بذلك، و اللّه العالم بأحكامه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٠٩
و الكلام فى غير حال الضرورة الا بذكر اللّه أو آية الكرسى أو حكاية الأذان أو تسميت العاطس.
و يدل على كراهة الكلام فى حال التخلى مطلقا سواء كان فى حال البول أو التغوط، فى بيت الخلاء أو غيره خبر صفوان عن الرضا عليه السّلام قال: نهى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ان يجيب الرجل آخر و هو على الغائط أو يكلمه حتى يفرغ، و خبر ابى بصير قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة» و خبر عمر بن يزيد عنه عليه السّلام فى الجواب عن حكم التسبيح فى المخرج و قراءة القرآن قال عليه السّلام: «لم يرخص فى الكنيف فى أكثر من آية الكرسى و يحمد اللّه و آية» و رواه فى الفقيه و فى آخره: و آية الحمد للّه رب العالمين، و النهى فى هذه الاخبار محمول على الكراهة و لم يحك الخلاف فيها الا عن ظاهر الصدوق فى الفقيه حيث عبر فيه بكلمة (لا يجوز) و يمكن ان يكون مراده منها الكراهة.
و قيد المصنف كراهته بغير الضرورة و عبره المحقق (قده) فى الشرائع بصورة الاستثناء و قال: الا لحاجة يضر فوتها، و استدل له فى الجواهر بانتفاء الحرج و قال و منه يعرف حسن التقييد بما إذا لم يمكن الإشارة و التصفيق، أقول: فى ارتفاع الكراهة عند طرو الحرج بدليل نفيه إشكال إذ لا منع فى فعل المكروه حتى يرتفع بدليل نفى الحرج، و المرجوحية الثابتة قبل طرو الحرج تجامع مع الحرج أيضا لمكان الترخيص فى الفعل فتقييد الكراهة بغير صورة الضرورة مما لا وجه له.
و يدلّ على استثناء ذكر اللّه تعالى صحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام قال:

«مكتوب فى التورية التى لم يتغير ان موسى سئل ربه فقال الهى انه يأتى علىّ مجالس أعزك و أجلك أن أذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال» و خبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: «لا بأس بذكر اللّه و أنت تبول فان ذكر اللّه حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر اللّه» و فى معناهما غيرهما من الروايات، و ينبغى تقييده بالإخفات، للمرسل المروى عن الصادق عليه السّلام انه كان إذا دخل الخلاء يقنع رأسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١١٠

و يقول فى نفسه: بسم اللّه و باللّه.

و يدل على استثناء آية الكرسى خبر عمر بن يزيد المتقدم، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط القرآن؟ قال: «يقرؤن ما شاؤا» و هذا الأخير كما ترى يدل على نفى البأس عن مطلق قراءة القرآن من غير اختصاص بآية الكرسى، و فى الجواهر انه لم أعثر على مفت به بل صرح بعضهم بكراهة ما عداها فقد يحمل الخبر على ارادة الجواز.

أقول: و لا ينبغى التأمل فى ذلك إذ هو مقتضى الجمع بين صحيح الحلبى و خبر عمر بن يزيد فان الأخير قد دل على المنع عن قراءة ما عدا آية الكرسى و صحيح الحلبى صريح فى الترخيص و لا معنى للكراهة إلا المنع عن الفعل مع الترخيص فيه فالمتحصل منهما هو كراهة ما عدا آية الكرسى، و عن الوسيلة تقييد قراءة آية الكرسى بما بينه و بين نفسه و قال لانه يفوت شرف فضلها، و ليس لما ذكره وجه.

و يدل على استحباب حكاية الأذان فى حال التخلى خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام انه قال له، يا محمّد بن مسلم لا تدعنّ ذكر اللّه على كل حال و لو سمعت المنادى ينادى بالأذان و أنت على الخلاء فاذكر اللّه عز و جل و قل كما يقول المؤذن، و خبر ابى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «ان سمعت الأذان و أنت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن و لا تدع ذكر اللّه عز و جل فى تلك الحال لان ذكر اللّه حسن على كل حال» و خبر سليمان بن مقبل المدينى قال: قلت لأبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام: لأى علة يستحب للإنسان أن يقول كما يقول المؤذن و ان كان على البول و الغائط؟ فقال: «لان ذلك يزيد فى الرزق» و هذه الاخبار خصوصا الأخير منها لا يفرق فى حكاية الأذان بين الحيعلات منها و بين غيرها، لكن الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و الروض قال: و لا سند لاستثناء حكاية الأذان فى حال التخلى لعدم النص عليه على الخصوص، و ذكر اللّه لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات منه، قال و من ثم حكاه المصنف فى الذكرى بقوله و قيل انتهى و كأنه قدس سره لم يعثر على هذه الاخبار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١١١

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه: فظهر ان الشهيدين رضى اللّه عنهما كانا معذورين فى نفى النص عن جواز حكاية الأذان لأنه لم يكن عندهما الفقيه و ثواب الاعمال و علل الشرائع، و ربما يقال باختصاص الجواز بينه و بين نفسه و لا دليل عليه أيضا.

و يدل على استثناء تسميت العاطس ما ورد من استحباب الحمد بعد العطاس فى الخلاء كخبر مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام قال: كان ابى يقول:

«إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد اللّه فى نفسه» فإنه ينسحب الى استحباب التسميت أيضا على ما صرح به بعضهم، لكنه لا يخلو عن المنع لان الظاهر من التسميت هو الدعاء للغير عند سماع الداعى عطاسه و ان الظاهر منه هو الدعاء الواصل اليه مثل استحباب السلام و وجوب رده حيث ان المستحب من السلام و الواجب من رده هو السلام الواصل لا مطلق السلام و لو كان بين المسلم و نفسه مع ان الخبر قيد استحباب الحمد بما بينه و بين نفسه فلا يصح انسحاب حكمه الى التسميت الذى يعتبر فيه

بلوغه الى العاطس، و ليس لاستحبابه دليل آخر، و لو اندرج فى مطلق الذكر لكان الحكم باستثنائه حسنا لو قيل بعدم تقييده أيضا بما بينه و بين نفسه.

[مسائل]

[مسألة (۱) يكره حبس البول أو الغائط]

مسألة (۱) يكره حبس البول أو الغائط و قد يكون حراما إذا كان مضرا، و قد يكون واجبا كما إذا كان متوضئا و لم يسع الوقت للتوضى بعدهما و الصلاة و قد يكون مستحبا كما إذا توقف مستحب أهم عليه.

اما كراهة حبس البول فلما ورد من ان من أراد ان لا يشتكى مثانته فلا يحبس البول و لو على ظهر دابة، و عن الفقه الرضوى: «إذا هاج بك البول قبل» و لم أر ما يمكن ان يستدل به على كراهة حبس الغائط شرعا، و اما حرمة حبسهما إذا كان مضرا أو وجوبه مع عدم سعة الوقت فواضح لا يحتاج الى البيان و كذا استحبابه فيما إذا توقف مستحب أهم عليه، نعم ينبغى تقييد مورد الوجوب و كذا الاستحباب بما إذا لم يكن الحبس مضرا،

[مسألة (۲) يستحب البول حين إرادة الصلاة]

مسألة (۲) يستحب البول حين إرادة الصلاة.

و لعل وجهه توقف حصول حضور القلب عليه و ان لا يبتلى بتدافع الأخبثين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۱۲

لكن ينبغى تقييده بذلك و ان يذكر استحباب التغوط أيضا إذا كان كذلك.

و عند النوم.

للمروى فى الخصال عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه قال للحسن ابنه عليه السّلام:

«يا بنى الا أعلمك أربع خصال تستغنى بها عن الطلب؟» فقال عليه السّلام: بلى يا أمير المؤمنين فقال: «لا تجلس على الطعام الا و أنت جائع، و لا تقم من الطعام الا و أنت تشتهيه، و جوّد المضغ، و إذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء.

و قبل الجماع.

و لم يظهر لاستحباب ذلك دليل و لم أر من تعرض له الا فى بعض كتب الممقانى (قده) و لعله أخذه من المتن.

و بعد خروج المنى.

و يدل على استحبابه ما ورد من الأمر بالاستبراء بالبول بعد الجماع، و فى بعض الاخبار انه موجب للأمن من الحصاة بإذن اللّه تعالى.

و قبل الركوب على الدابة إذا كان النزول و الركوب صعبا و قبل ركوب السفينة إذا كان الخروج صعبا.

و لم اطلع لاستحباب ذلك على دليل.

[مسألة (۳) إذا وجد لقمة خبز فى بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها و غسلها ثم أكلها]

مسألة (٣) إذا وجد لقمة خبز فی بیت الخلاء یستحب أخذها و إخراجها و غسلها ثم أکلها.

و یدل علی استحبابه الخبر المروی فی الفقیه عن الباقر علیه السّلام حسبما مر فی البحث عن کراهة الأکل فی حال التخلی، و عن العیون مثله عن ابی عبد اللّه الحسین علیه السلام و لا غرو فی تعدد وقوع القصة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج٣، ص: ١١٣

[الوضوء]

[فصل فی موجبات الوضوء و نواقضه]

اشارة

فصل فی موجبات الوضوء و نواقضه

الأحداث الاتیة تطلق علیها الموجب باعتبار وجوب الوضوء عند تحققها لما یشترط فیه الطهارة من الحدث، و الناقض باعتبار نقضها الطهارة إذا صدرت ممن هو علی الطهارة، و النسبة بین الموجب و الناقض العموم من وجه بحسب التحقق، فمورد افتراق الموجب عن الناقض هو الحدث الواقع عن المحدث بعد دخول الوقت بناء علی ان یکون المراد من الموجب ما یصلح ان یکون موجبا و ان لم یکن کذلک بالفعل بناء علی عدم تأثیر الحدث بعد الحدث، و مورد افتراق الناقض عن الموجب هو الحدث الصادر عن المتطهر قبل دخول الوقت ای وقت ما یشترط فیه الطهارة، و مورد اجتماعهما هو الحدث الصادر عن المتطهر بعد الوقت.

و هی أمور

[الأول و الثانی البول و الغائط]

الأول و الثانی البول و الغائط من الموضع الأصلی و لو غیر المعتاد، أو من غیره مع انسداده أو بدونه بشرط الاعتیاد أو الخروج علی حسب المتعارف، ففی غیر الأصلی مع عدم الاعتیاد و عدم الخروج علی حسب المتعارف اشکال و الأحوط النقض مطلقا خصوصا إذا کان دون المعدة، و لا فرق فیهما بین القلیل و الکثیر حتی مثل الفطرة و مثل تلوث رأس شیشة الاحتقان بالعذرة، نعم الرطوبات الأخر غیر البول و الغائط الخارجة عن المخرجین لیست ناقضة، و کذا الدود أو نوی التمر و نحوهما إذا لم یکن متلطخا بالعذرة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج٣، ص: ١١۴

فی هذا المتن أمور:

الأول لا إشکال فی ان البول و الغائط من موجبات الوضوء فی الجملة، و یدل علیه من الاخبار صحیحة زرارة عن الباقرین علیهما السّلام قالا فی الجواب عما ینقض الوضوء:

«ما یخرج من طرفیک الأسفلین من الدبر و الذکر من غائط أو بول» و صحیحته الأخری عن أحدهما علیهما السّلام قال: «لا ینقض الوضوء الا ما خرج من طرفیک أو النوم» و صحیحته الثالثة عن الصادق علیه السّلام قال: «لا یوجب الوضوء الا من غائط

أو بول إلخ» و صحيحة سالم قال: «لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الأسفلين الذين أنعم اللّه عليك بهما، و رواية زكريا بن آدم قال: سألت الرضا عليه السّلام عن الباسور أ ينقض الوضوء؟

فقال عليه السّلام: «انما ينقض الوضوء ثلاث البول و الغائط و الريح».

و لا خلاف بين الأصحاب فى سببيتهما لوجوب الوضوء مع الخروج من الموضع الطبيعى بحسب النوع و ان لم يحصل الاعتياد بان خرجا فى أول المرة فان خروجهما منه موجب للوضوء و ان لم يتفق خروجهما منه بعده بانسداد الموضع الطبيعى بعده، و كذا لو اتفق كون المخرج من غير الموضع الطبيعى و كان طبيعيا بحسب هذا الشخص، و قد نفى عنه الخلاف فى الجواهر و حكى الإجماع عليه عن المنتهى، و الوفاق عن المدارك، و كذا لو انسد الطبيعى و انفتح غيره و صار مخرجا بالعرض، و ادعى عليه الإجماع أيضا فى محكى المنتهى من غير فرق عندهم فى الموارد الثلاثة بين الاعتياد و عدمه.

و اما لو لم ينسد الطبيعى و انفتح غيره ففيما يخرج منه أقوال: أحدها: عدم النقض الا مع الاعتياد و ذهب اليه المشهور- الثانى- ما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط و الخلاف من القول بالنقض بما يخرج عن تحت المعدة دون ما فوقها،- الثالث- ما ذهب اليه ابن إدريس من النقض مطلقا من غير فرق بين الاعتياد و عدمه و لا بين ما يخرج عن دون المعدة أو فوقها،- الرابع- ما ذهب اليه صاحب الذخيرة و شارح الدروس من عدم النقض مطلقا و لو مع الاعتياد أو الخروج مما دون المعدة و قواه فى الرياض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 115

و استدل للمشهور بإطلاق الآية و الاخبار الشامل لما يخرج عن غير الموضع الطبيعى كقوله تعالى أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغٰائِطِ و موردها و ان كان هو التيمم لكن ظاهرها هو وجوب الوضوء مع وجود الماء و انه ينتقل الى التيمم مع عدمه، و من الاخبار صحيحة زرارة المتقدمة «لا يوجب الوضوء الا من غائط أو بول» و ما فى خبر زكريا بن آدم من قوله عليه السّلام: «انما ينقض الوضوء ثلاث البول و الغائط و الريح» و ما فى خبر المفضل من قوله عليه السّلام: «و لا ينقض الوضوء إلا غائط أو بول أو ريح أو نوم أو جنابة» و ما فى صحيحة أخرى لزرارة من قوله عليه السّلام: «لا يوجب الوضوء الا من غائط أو بول إلخ» و هذه الأدلة كلها من الآية المباركة و الأحاديث كما ترى مطلقة تشمل المخرج العرضى و لو لم يكن معتادا، الا انها منصرفة إلى المخرج المعتاد فيشمل المعتاد الأصلى بحسب النوع و الشخص و المعتاد بالعرض.

و استدل بهذه المطلقات للقول الثالث أيضا، و هو ما ذهب اليه ابن إدريس لكن بإنكار انصرافها الى المعتاد، و أورد على الاستدلال بها لكلام القولين بانصراف تلك المطلقات الى المخرج المعهود من الأصلى نوعا أو شخصا فلا يشمل العرضى و لو صار معتادا، مضافا الى تقييدها بما فى خبر زرارة بقوله عليه السّلام: «الا ما خرج من طرفيك» الظاهر فى القبل و الدبر، و كما يدل عليه صحيحته الأخرى فى الجواب عما ينقض الوضوء قال عليه السّلام: «ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر و الدبر من الغائط و البول» و ما فى خبر آخر: «ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الأسفلين الذين أنعم اللّه عليك بهما.

و بهذه الاخبار يستدل للقول الرابع من عدم النقض مطلقا، و لا يخفى، ما فى دعوى الانصراف فإنه بدوى و سببه ندرة وجود المخرج العارضى، و هو لا يضر بالتمسك بالإطلاق كالانصراف الناشى عن انس الذهن ببعض الافراد كانصراف الماء الى ما عدا ماء الزاج و الكبريت، و انما المانع عن التمسك به هو الانصراف الناشى عن ندرة الإطلاق و هو لا يتحقق الا فيما إذا كان صدق المطلق على افراده بالتشكيك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 116

مضافا الى انه لو تم الانصراف للزم الحكم بقصر النقض على ما يخرج من المخرج الأصلى بالنوع على الوجه المتعارف فى النوع فلا يحكم بالنقض فى المخرج الأصلى الشخصى و لا بمن انسد المعتاد منه و انفتح له العارضى و لا من له مخرجان بحسب

أصل خلقته، و لا بمثل مخرج الخنثى و الممسوح، ضرورة ان جميع ما ذكر من الافراد النادرة، و تخصيص الانصراف ببعض منها دون بعض تحكم، مع ان القول بعدم النقض فى الجميع مخالف للإجماع، الا ان يدعى إثبات النقض فى بعض منها بالإجماع، لكنه مردود أيضا بالمنع عن حجية الإجماع فيما لو كان معلوم المدرك أو محتمله، و فى المقام يحتمل كون مدرك المجمعين هو تلك المطلقات التى ادعى انصرافها الى الافراد الغالبة لو لم ندع القطع به فليس إجماع على أمر تعبدى فى المقام حتى يؤخذ به.

و يرد على القول بتقييد تلك الاخبار بالاخبار المذكورة بأن هذه الاخبار المقيدة غير صالحة لذلك لجريها مجرى الغالب و هو موجب لسقوطه عن الحجية، مع ان الحصر المذكور فيها اعنى حصر الناقض بما يخرج عن السبيلين أو الطرفين أو الأسفلين إضافى، و المقصود نفى النقض بالقيء و الرعاف و نحوهما مما يقول به العامة، كما يشير اليه خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الرعاف و الحجامة و كل دم سائل، قال عليه السّلام: «ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الذين أنعم اللّه بهما عليك» كيف! و لا إشكال فى عدم انحصار الناقض بما يخرج من الطرفين كالنوم و نحوه.

و قد يتكلف- كما فى الوافى- فى حمل الحصر على ان الأصل فى النقض ينحصر فى الخارج من الطرفين، و ان النوم و غيره انما هو ناقض لكونه مظنة لخروج شيء من تلك النواقض الخارجة من الأسفلين، و لا يخفى ما فيه من البعد و ان كان يلائم مع ما فى بعض الروايات، و سيأتى الكلام فيه مفصلا فى البحث عن ناقضية النوم إنشاء اللّه تعالى.

مع إمكان ان يقال: ان المراد من الطرفين أو الأسفلين أو السبيلين هو طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١١٧

النجاسة لا خصوص القبل و الدبر بما هما كذلك و انه قد عبر بهما لكونهما الطريق فى الغالب، و يدل على ذلك خبر الفضل عن الرضا عليه السّلام، قال: «انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم دون سائر الأشياء لأن الطرفين هما طريق النجاسة و ليس للإنسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فأمروا عند ما تصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم» فانظر كيف جعل عليه السّلام خروج النجاسة من الأسفلين ناقضا لأجل كونهما طريق خروج النجاسة من نفسه، فالمعيار هو خروجها من من طريقها و لو لم يكن من الأسفلين.

و كيف كان فما ذهب اليه المشهور: من التفصيل فى المخرج العارضى بين المعتاد و غير المعتاد بالنقض فى الأول دون الأخير، مما لا وجه له، بل على تقدير تسليم دعوى الانصراف أو تقييد المطلقات الواردة فى ناقضية البول و الغائط بما ورد من حصر الناقض فيما يخرج من الطرفين ينبغى القول بعدم ناقضية الخارج من المخرج العارضى مطلقا و لو كان معتادا، و على تقدير منع الانصراف و التقييد ينبغى القول بناقضية الخارج منه مطلقا و لو لم يكن معتادا، و لعل الأخير هو الأقوى كما عرفت لمنع الانصراف و عدم صلاحية الأخبار المقيدة للتقييد، و بما ذكرنا يظهر ان ما ذهب اليه ابن إدريس من القول بالنقض مطلقا هو الحق الذى لا محيص عنه.

و استدل للقول الثانى- و هو ما نسب الى الشيخ من التفصيل بين ما دون المعدة و ما فوقها بالنقض فى الأول دون الأخير- بتناول الأدلة للخارج مما دون المعدة لشمول الإطلاقات له و عدم تناولها للخارج مما فوقها لعدم صدق الغائط عليه، و لا يخفى ما فيه ضرورة كون فرض الكلام فيما يصدق عليه الغائط سواء كان خارجا من فوق المعدة أو من تحتها، فإذا صدق عليه ذلك فالقاعدة تقتضى ناقضيته و لو كان خارجا من الفم كما يحكى اتفاقه عن شخص ابتلى به أعاذنا اللّه منه و من كل فضيحة و شين، و ربما يوجه كلامه (قده) بإرادته خروجه قبل الهضم فى المعدة حيث لا يصدق عليه الاسم حينئذ فينتفى التفصيل.

ثم ان المتحصل مما ذكر هو القول بالنقض بما يخرج من المخرج غير الأصلى

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۳، ص: ۱۱۸

مطلقا و لو مع عدم الاعتياد من غير فرق فی ذلک بين ما كان خروجه على حسب المتعارف و غيره، فما فی المتن من تخصيص الإشكال فی النقض بما لم يكن خروجه على حسب المتعارف لا وجه له، و لعل الوجه فيه أظهرية القول بالنقض فيما كان خروجه كذلك لإطلاق قوله تعالى أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغٰائِطِ و دعوى انصرافه إلى صورة الخروج المتعارف، و لكنه ممنوع بمنع الانصراف و شمول الإطلاق لكليهما، نعم دعوى الأظهرية لا بأس بها، لكنها لا توجب التفاوت بين الصورتين على وجه يحكم بالنقض فی صورة التعارف و الاشكال فيه فی صورة عدمه.

هذا حكم الخارج عن المخرج العارضی غير المعتاد من حيث كونه حدثا موجبا للوضوء، و اما من حيث نجاسته ففی الجواهر انه لا ينبغی الشک فی نجاسته عن فقيه، ثم قال فما يظهر من صاحب الحدائق من التأمل فيه قائلا: انی لم أعثر على نص للأصحاب فی ذلک ليس على ما ينبغی و لا حاجة الى نص الأصحاب على ذلک بعد قولهم: ان الغائط من النجاسات.

الأمر الثانی: انه لا فرق فی ناقضية البول و الغائط بين الكثير منهما كما هو المتعارف و بين القليل حتى مثل القطرة فی البول، و مثل تلوث رأس شيشة الاحتقان بالعذرة فی الغائط بعد فرض صدق الاسم عليهما، و ذلک لإطلاق الدليل و منع انصرافه الى المتعارف، مضافا الى ما دل على نقض ما يخرج متلطخا بالعذرة، فإنه يدل على نقض القليل منها، كخبر عمار بن موسى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون فی صلوته فيخرج منه حب القرع، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «إذا خرج نظيفا من العذرة فليس عليه شی‌ء و لم ينقض وضوئه و ان خرج متلطخا بالعذرة فعليه ان يعيد الوضوء، الحديث. ثم انه ينبغی تقييد الخروج بكونه على النحو الذی ينفصل عن الشخص، فلو خرج منه شی‌ء ثم رجع كالخارج بخروج المقعدة أو بدونها لم يكن ناقضا.

الأمر الثالث: الرطوبات الأخر غير البول و الغائط الخارجة عن المخرجين ليست ناقضة لما عرفت من الاخبار المتقدمة الحاصرة للناقض الخارج من الطرفين فی البول و الغائط مع ما ورد فی نفی النقض عن الدود و حب القرع و نحوهما، و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۳، ص: ۱۱۹

[الثالث الريح الخارج من مخرج الغائط]

الثالث الريح الخارج من مخرج الغائط إذا كان من المعدة صاحب صوت أو لا، دون ما خرج من القبل أو لم يكن من المعدة كنفخ الشيطان أو إذا دخل من الخارج ثم خرج.

لا إشكال فی ناقضية الريح للوضوء فی الجملة إجماعا، بل قيل انه لا خلاف فيه بين المسلمين، و الاخبار فی ناقضيته متظافرة لا حاجة الى نقلها و انما الكلام فی أمور:

الأول: يعتبر ان يكون خروجه من مخرج الغائط، و فی اعتبار كونه المخرج الأصلی نوعا أو شخصا أو كفاية كونه عن مخرج الغائط و لو كان عرضيا مع انسداد الطبيعی أو عدم انسداده مع تحقق الاعتياد فی العرضی أو بدونه أيضا ما تقدم من الأقوال، و المختار هيهنا أيضا هو الخروج عن مخرج الغائط و لو كان عرضيا و لم يكن معتادا بشرط انسداد الطبيعی، و وجهه ما تقدم و الى ذلک يشير المصنف بقوله:

الخارج من مخرج الغائط، حيث لم يقل الخارج من الدبر.

الثانی: يعتبر ان يكون الريح من المعدة بحيث يصدق عليها احد الاسمين المذكورين فی بعض اخبار الباب فلا عبرة بما يخرج

من القبل و لا بما ربما يتفق من دخول الهواء فى الدبر من الخارج ثم خروجه منه، و ذلك واضح.

الثالث: قد ادعى الإجماع فى غير واحد من الكتب على عدم اعتبار سماع الصوت و لا وجدان الريح لإطلاق جملة من الاخبار و تصريح بعضها بعدم اعتبارهما، ففى خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد قال: سئلته عن رجل يكون فى صلاة فيعلم انّ ريحا قد خرجت و لا يجد ريحها و لا يسمع صوتها قال عليه السّلام: «يعيد الوضوء و الصلاة و لا يعتدّ بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقينا» و يؤيده ما عن الفقه الرضوى، و فيه: «فان شككت فى ريح انها خرجت منك أو لم تخرج فلا تنقض من أجلها الوضوء الا ان تسمع صوتها أو تجد ريحها، و ان استيقنت انها خرجت منك فأعد الوضوء سمعت وقعها أو لم تسمع و شممت ريحها أو لم تشم».

و ما فى بعض الاخبار من ذكر سماع الصوت أو وجدان الريح كصيحة زرارة المتقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢٠

و غيرها فلعله لكون ذلك طريقا عاديا الى العلم بتحققها لا- لمدخليتهما فى الموضوع بحيث يدور الحكم بالنقض مدارهما وجودا و عدما، و يشهد بذلك جملة من الاخبار، كخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام: «انّ الشيطان ينفخ فى دبر الإنسان حتى يخيل إليه انه خرج منه الريح فلا ينقض وضوئه إلّا ريح يسمعها أو يجد ريحها» و خبر عبد الرحمن عنه عليه السّلام أيضا قال: قلت للصادق عليه السّلام: أجد الريح فى بطنى حتى أظنّ انّها قد خرجت؟ فقال: «ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح» ثم قال: «انّ إبليس يجلس بين أليتى الرجل فيحدث ليشككه».

و لا يخفى ان مقتضى الظاهر هو ما ذكرناه فلا يعبأ بما عن بعض المتأخرين من الإشكال فى العموم نظرا الى التقييد المذكور فى بعض الاخبار و لزوم حمل المطلق على المقيد.

الرابع: المحكى عن المعتبر و التذكرة و شرح الموجز ان الريح الخارجة من قبل المرأة ينقض الوضوء معللا- بان له منفذا الى الجوف فيمكن الخروج من المعدة اليه، و قال فى الحدائق: انّ جملة من الأصحاب قد صرّحوا بنقضها بالخروج من قبل الرجل و المرأة من غير تقييد بالاعتياد مع تقييد ناقضية البول و الغائط به.

و لا يخفى ما فى الجميع بعد ما تقدم من اعتبار صدق احد العنوانين الواردين فى اخبار الباب، و من المعلوم عدم صدق شيء منهما على الخارج من القبل سواء فى ذلك الرجل و المرأة، و ما ذكر من ان لقبل المرأة منفذا إلى المعدة كلام شعرى، و على تقدير صحته لا يثبت إلا إمكان الخروج من المعدة اليه و هو لا يثبت الناقضية، و لو سلم جميع ذلك حتى صدق احد الاسمين عليه فلا أقل من انصراف الإطلاقات الدالة على ناقضية الريح عنه.

[الرابع النوم مطلقا]

الرابع النوم مطلقا و ان كان فى حال المشى إذا غلب على القلب و السمع و البصر، فلا- تنقض الخفقة إذا لم تصل الى الحد المذكور.

لا إشكال فى ناقضية النوم للوضوء فى الجملة، و يدل عليه الإجماع و الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢١

المستفيضة، بل المتواترة، و قد مر جملة منها فى البحث عن البول و الغائط، و بقى جملة منها، نشير الى بعضها، كصحيحة عبد الحميد: «من نام و هو راكع أو ساجد أو ماش على اى الحالات فعليه الوضوء، و صحيحة ابن المغيرة فى السؤال عن الرجل ينام

على دابته؟ فقال عليه السّلام: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء، و حسنة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «لا ينقض الوضوء الّا حدث، و النوم حدث» و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

إنما الكلام فى أمور:

الأول: يعتبر فى النوم الناقض صدق النوم عليه عرفا، و قد عبّر فى بعض الاخبار بالنوم من غير تقييده بقيد، و قيّده فى بعض منها بما يذهب بالعقل و فى بعض آخر منها بما لا يسمع الصوت، و فى بعض آخر بما يغلب على السمع و البصر و القلب، و منشأ ذلك هو وقوع الاشتباه غالبا بين النوم و بين مباديه، و لذلك جعل الشارع معيارا للناقض منه و هو الغلبة على العقل الملازم للغلبة على السمع، فالمعتبر فى تحقق النوم هو الغلبة على السمع و حينئذ يغنى ذكر السمع عن البصر، و لعل التعبير بهما معا لدفع توهم كفاية الغلبة على البصر.

و كيف كان فيدل على ما ذكرنا- من اعتبار ذهاب العقل بالنوم المنكشف بذهاب السمع و عدم كفاية ما يذهب البصر- غير واحد من الاخبار كصحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: «يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، و إذا نامت العين و الاذن و القلب وجب الوضوء» و ذكر العين فى قوله عليه السّلام: «و إذا نامت العين و الاذن و القلب» لكون نومها متقدما على نوم الاذن و القلب و لا يقع نومها الّا بعد نومهما، و ذكر نوم الاذن لكونه كاشفا عن نوم القلب، فالمدار على نوم القلب و كاشف نومه هو نوم الاذن، و موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السّلام قال قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال:

«نعم إذا كان يغلب على السمع و لا يسمع» و تخصيص السمع بالذكر فى هذه الرواية للملازمة العادية بين ذهاب العقل بالنوم و بين ذهاب السمع به و انه لا عبرة بذهاب البصر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۲۲

و خبر سعد عنه عليه السّلام: «قال: أذنان و عينان، قد تنام العينان و لا تنام الأذنان و ذلك لا ينقض الوضوء، فإذا نامت العينان و الأذنان انتقض الوضوء» و ذكر العين فى قوله:

«فإذا نامت العينان و الأذنان» لما تقدم فى صحيحة زرارة.

و أظهر من الكل- فى الدلالة على كون العبرة بذهاب العقل- صحيحة أخرى لزرارة فى مقام بيان النواقض، قال عليه السّلام: «و النوم حتى يذهب العقل» ثم قال:

«و كل النوم يكره الا ان تسمع الصوت» و قوله عليه السّلام: «يكره» اى ينقض، قال فى الوافى: إنما عبر عن نقض الوضوء بالكراهية لأن النواقض مما يستكره، و قوله عليه السلام: «الا ان تسمع الصوت» المستثنى من النوم الناقض بعد قوله: «حتى يذهب العقل» يدل على ان ما يذهب العقل هو الذى لا يسمع معه الصوت، فيكون دليلا على ان ذهاب السمع كاشف عن ذهاب العقل، و هذا ظاهر.

الأمر الثانى: لا فرق فى النوم الناقض بين هيئات النائم من القيام و القعود و الانفراج و الاجتماع، و يدل على ذلك ما ورد فى ناقضيته مطلقا من غير تقييد كجملة مما تقدم من الاخبار، و ما ورد من التصريح بعدم الفرق بين الأحوال، كصحيحة عبد الحميد المتقدمة: «من نام و هو راكع أو ساجد أو ماش على ايّ الحالات فعليه الوضوء» و صحيحة ابن المغيرة أيضا فى السؤال عن الرجل ينام على دابته؟ فقال عليه السلام: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء» و خبر معمر بن خلّاد قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشتد عليه، و هو قاعد مستند بالوسائد فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال؟ قال عليه السّلام: «يتوضأ» قلت له: ان الوضوء يشتد عليه لحال علته؟ فقال «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب

الوضوء» و الإغفاء بمعنى النوم أو النعسة، قال فى الوافى: و انما أخذ الراوى فى السؤال كون المريض غير قادر على الاضطجاع طمعا فى ان يجوز عليه السّلام له ترك الوضوء كما يقوله بعض العامة من ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء.

و صحيح البجلى عن الصادق عليه السّلام فى السؤال عن الخفقة و الخفقتين، فقال عليه السّلام: «ما ادرى ما الخفقة و الخفقتان، ان اللّه يقول بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۲۳

بَصِيرَةٌ ان عليا عليه السّلام كان يقول: من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فقد وجب عليه الوضوء» و خبر سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل ينام و هو ساجد؟

قال: «ينصرف و يتوضأ».

و قد روى فى مقابل هذه الاخبار أخبار آخر دالة على خلاف ما فيها كخبر حمران انّه سمع عبدا صالحا يقول: «من نام و هو جالس لم يتعمد النوم فلا وضوء عليه» و خبر ابى بكر الحضرمى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل ينام الرجل و هو جالس؟ فقال عليه السّلام: «كان ابى يقول من نام و هو جالس مجتمع فليس عليه وضوء، و إذا نام مضطجعا فعليه الوضوء» و مضمرة سماعة عن الرجل يخفق رأسه و هو فى الصلاة قائما أو راكعا؟ قال: «ليس عليه الوضوء و مرسل الصدوق فى الفقيه قال سئل موسى بن جعفر عليهما السّلام عن الرجل يرقد و هو قاعد هل عليه الوضوء؟ فقال عليه السّلام: «لا وضوء عليه ما دام قاعدا ما لم ينفرج.

و قد نسب القول بالتفصيل الى الصدوق لنقله الخبر الأخير فى الفقيه مع التزامه فى أول كتابه بأن جميع ما يرويه فيه مما يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد فيه انه حجة فيما بينه و بين ربّه، و لذلك يسند اليه الفتوى بما رواه فيه، و حيث ان فيه بعض شواذ الاخبار و ما قام الإجماع على خلافه فربما يقال بعدم استمراره (قده) بما التزم به فى أول الكتاب، و لقد طال البحث فى ذلك نفيا و إثباتا.

و الذى أظنّ به و يظهر لى من عبارته فى أول الفقيه انه أراد إيراد الأخبار الصحيحة التى يعتقد صحتها بمعنى الاطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السّلام من جهة اطلاعه عليها فى المجامع المعتبرة التى كانت عنده كما عدّها فى أول كتابه من الكتب المشهورة التى عليها المعوّل و إليها المرجع، مثل كتاب حريز و نحوه، و لعمرى ان هذه الكتب لو كانت عندنا لكنا أيضا قاطعين بصدور ما فيها عن المعصوم عليه السّلام لا سيما مع توافق بعضها مع بعض و تعاضد بعضها بالاخر، لكن من المعلوم ان مجرد إحراز الصدور لا يكفى فى حجية الصادر ما لم يحرز جهة صدوره و دلالته و لم يعالج معارضته إذا كان له معارض، فالأخبار التى أوردها فى الفقيه كلها قطعية الصدور عنده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۲۴

و لكنّ الإفتاء بمضمونها متوقف على إحراز دلالتها و جهة صدورها و علاج معارضتها فهى مما يفتى به بعد تمامية حجيتها.

و من الواضح ان تلك الأصول المشهورة التى ينقل عنها الصدوق فيها ما صدر تقية و فيها ما لم يظهر دلالته أو ظهر له معارض، كيف و الصدوق نفسه أورد فى الفقيه من الاخبار المتعارضة كثيرا، و هل يمكن القول بان المتعارضات كلها مما يفتى به، فالقول بان كلما أورده فى كتابه هو ما افتى به التزام بما لم يلتزم هو به و لا سبيل الى دعواه، فلا يصح اسناد الخلاف إليه فى هذه المسألة، و على فرض صحة الاستناد فهو محجوج بما تقدم من الاخبار المصرحة بنفى التفصيل و عليها المعول لكونها مما اعتمد عليه الأصحاب و عوّلوا عليها فى العمل و تلك الأخبار المعارضة قد أعرضوا عنها و قد مر غير مرة حجية ما عولوا عليه و عدم حجية ما أعرضوا عنه.

مع إمكـان حمـل مضـمرة سـماعة على ارادة النعـاس لا- النوم الحقيقى و دعوى ظهور قوله عليه السّـلام «ما لم ينفرج» فى مرسـل الفقيه فى كونه كنايـة عن عـدم ذهاب شـعوره بحيث يميل كل عضو من أعضائه الى ما يقتضـيه طبيعته، و حمل الخبرين الأولين على التقيـة لكن حمـل خبر ابى بكر الحضـرمى الـذى يحكى الصادق عليه السّـلام فيه عن أبيه على التقيـة لا يخلو عن البعـد لان التفصيل فى النوم مذهب الشافعى المتأخر زمانه عن الباقر عليه السّلام.

الأمر الثالث: ظاهر الاخبار المتقدمـة ان النوم بنفسه من النواقض كما يـدل عليه قول الصادق عليه السّـلام فى حسـنة إسـحاق: «لا ينقض الوضوء الّا حـدث، و النوم حـدث و عطف النوم على البول و الغائط و الريـح فى غير واحـد من الاخبار، و لكن فى بعض الروايات ما يستفاد منه كونه امارة على الناقض، ففى المروى عن العلل عن الرضا عليه السـلام: «انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصـة و من النوم دون سـائر الأشـياء لأـن الطرفين همـا طريق النجاسـة- الى ان قال- و اما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه و استرخى، فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح، فوجب عليه الوضوء لهذه العلة».

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢٥

و خبر الكنانى عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الرجل يخفق و هو فى الصلاة؟

فقـال: «ان كان لا يحفظ حـدثا منه ان كان فعليه الوضوء و اعادة الصـلاة، و ان كان يستيقن انه لم يحـدث فليس عليه وضوء و لا اعادة» و الاخبار الحاصرة للناقض بما يخرج من الطرفين، فالنوم ناقض من جهة ما يخرج من النائم فى حالة النوم من احد طرفيه.

لكن الخبر المروى عن العلـل محمول على كون الاسترخاء فى حالـة النوم حكمـة لجعله ناقضا و الحكمـة لا يعتبر فيها الاطراد، و خبر الكنانى يـدل على بيان الضابط للنوم الناقض: و هو الذى لا يحفظ معه عن خروج الحدث و اما مع حفظه و الاستيقان بأنه لم يحـدث فلا- نقض، و من المعلوم ان اليقين بعـدم حـدوثه انما يتحقق فيما إذا لم يـذهب النوم بعقله و الا فكيف يمكن الاستيقان بعدمه مع ذهاب العقل.

و الاخبار الحاصرة للناقض بما يخرج من الطرفين انما هى فى مقابل غير البول و الغائط و الريح مما يخرج منهما كسائر الرطوبات عـدا المنى لا- فى مقابـل النواقض التى لا- تخرج عن الطرفين كـالنوم و ذهـاب العقـل، و قـد مر البحث عن ذلك فى البحث عن ناقضية البول و الغائط.

و كيف كـان فلا- ثمرة فى البحث عن كون النوم بنفسه ناقضـا أو امـارة للناقض، حيث انه مع الشك فى خروج شـىء منه يحكم بنقض الوضوء على التقديرين كما انه مع الشك فى تحقق النوم لا يحكم بالنقض (نعم) مع القطع بالنوم و عدم حدوث شيء منه لا- بـد من الحكم بعـدم النقض بنـاء على الكاشـفية لكنه فرض لا- يتحقق أصـلا لاسـتحالة حصول القطع بعـدم الخروج مع العلم بذهاب العقل بالنوم.

[الخامس كلما أزال العقل]

الخامس كلما أزال العقل مثل الإغماء و السكر و الجنون دون مثل البهت.

إجماعا فى نقض الوضوء بما يزيل العقل كما عن غير واحد من الأصـحاب، بل عن البحار ان أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع عليه، و هذا هو العمدة فى المقام، و اسـتدلوا له أيضا بوجوه: منها صـحيحة معمر بن خلاد السائل عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع و الوضوء يشتد عليه و هو قاعد مستند بالوسائد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢٦

فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال؟ قال عليه السّلام: «يتوضأ» قلت له: ان الوضوء يشتد عليه؟ قال: «إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء».

و تقريب الاستدلال ان الإغفاء اما بمعنى الإغماء أو انه المراد به فى المقام لو سلم كون معناه اللغوى هو النوم الخفيف، و ذلك لظهور ان ما يقتضيه المرض و العلة الشديدة هو الإغماء لا النوم فيكون دليلا على نقض الوضوء بالإغماء و لو منع عن ظهوره فى المقام أيضا فى الإغماء فيستدل بقوله عليه السلام إذا خفى عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء فإنه مطلق لا يتقيد بما إذا كان خفاء الصوت عنه بالاغفاء.

و أجيب عنه بان المنع عن كون الإغفاء بمعنى النوم الخفيف فاسد، كيف، و قد صرح أئمة اللغة به بل فى صراح اللغة ما معناه انه النوم من غير تقييد بالخفيف أيضا، و اما دعوى ظهوره فى خصوص المقام فى الإغماء بقرينة اقتضاء المرض لطرو الإغماء دون النوم حيث ان المريض خصوصا إذا لم يكن قادرا على الاضطجاع لا يحصل له النوم غالبا ممنوعة، لأن عدم القدرة على الاضطجاع لعله يشهد بإرادة عدم التمكن من النوم مضطجعا فيسئل عن حكم طرو السنة و النوم جالسا مستندا على الوسائد، و مع هذا الاحتمال يبطل دعوى ظهور الإغفاء فى المقام فى الإغماء و لو سلم ذلك أيضا فيكون الخبر دليلا على نقض الوضوء بالإغماء، مع ان المدعى هو النقض بما يزيل العقل مطلقا و لو كان بالسكر و الجنون و نحوهما، و تعميم الحكم بعدم القول بالفصل رجوع إلى الإجماع الذى لا كلام فيه فى المقام.

و اما دعوى إطلاق قوله عليه السّلام: «إذا خفى عنه الصوت إلخ» لكل ما يوجب خفاء الصوت ففاسدة، و ذلك لان الضمير فى قوله: «عنه» يرجع الى الرجل الذى قد أغفى و نام فيكون التقييد باقيا، و إرجاع الضمير الى مطلق الرجل بعيد فى الغاية.

و منها الأخبار الواردة فى ناقضية النوم المزيل للعقل، بدعوى ظهوره فى إناطة الحكم بزوال العقل و لو كان بغير النوم، كقوله عليه السّلام إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء، و صحيح زرارة و فيه- فى بيان النواقض- «و النوم حتى يذهب العقل» حيث ان فيهما اشعارا بالعلية، لكن الإنصاف انه ليس فيهما أزيد من الاشعار و لا دلالة لهما على العلية حتى يتعدى عن مورد النوم الى غيره مما يزيل العقل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 127

و منها الخبر المروى عن العلل، و فيه: «و اما النوم فإن النائم إذا غلب عليه، النوم يفتح كل شى‏ء منه و استرخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه، الريح، «الحديث» و لا ريب فى جريان هذه العلة فى كل ما يذهب العقل، و فيه انه تقدم ان مثل هذه التعليلات بالحكمة أشبه منها بالعلة، و لذا لا يحكم بانتقاض وضوء من له حالة الاسترخاء و الفتور على وجه لا يحس بخروج الريح منه مع ان العلة موجودة فيه، مضافا الى انه لو تم لاختص الحكم بالإغماء الذى لا يحس معه بخروج شى‏ء منه دون مثل السكر الخفيف أو بعض أنواع الجنون الذين يبقى الإحساس و الشعور معهما كما لا يخفى.

و منها الخبر المروى عن دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام:

«ان الوضوء لا يجب الا من حدث و ان المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث أو ينم أو يجامع أو يغم عليه أو يكن منه ما يجب منه اعادة الوضوء» و قد ثبت الاعتماد على الكتاب المذكور و حجية ما فيه من الاخبار الا ما أعرض الأصحاب عن العمل به، و ليس ما فيه ضعيفا حتى يتأمل فى جبر ضعفه بقيام الإجماع على مضمونه ما لم يحرز اعتماد المجمعين عليه فى الفتوى، و لكن يرد على الاستدلال به انه لا يثبت الحكم فيما عدا الإغماء مما يزيل العقل، و إثباته فيما عداه بعدم القول بالفصل رجوع إلى الإجماع. و قد تحصل مما ذكرناه ان الدليل على ناقضية ما يزيل العقل منحصر بالإجماع و منه يظهر عدم نقض مثل البهت مما لا دليل على النقض به و ليس مما قام الإجماع على ناقضيته.

ثمّ ان الفرق بين الإغماء و السكر و الجنون عرفا ظاهر، قال فخر المحققين فى محكى شرح الإرشاد ان النوم و السكر مغطيان للعقل و لا- يزيلانه، و الجنون مزيل له قطعا، و فى الإغماء احتمالان، و الأكثر على انه أيضا مزيل، و قال الشهيد الثانى فى شرح الألفية: النوم مغطى للعقل خاصة و معطل للحواس، و الإغماء معطل لهما، و بتعطيله للحواس فارق السكر، و بتغطية السكر على العقل خاصة فارق الجنون انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢٨

و على ما ذكراه فالفرق بين النوم و السكر- بعد اشتراكهما فى تغطيتهما للعقل من دون إزالته- ان النوم معطل للحواس و السكر لا- يعطلها، و الفرق بين النوم و الجنون ان النوم مغطى للعقل و الجنون مزيل له و ان فى النوم تعطل الحواس دون الجنون، و الفرق بين السكر و الجنون ان السكر يغطى العقل و الجنون يزيله، و يشتركان معا فى عدم تعطيل الحواس، و الفرق بين النوم و الإغماء- لو كان الإغماء مزيلا للعقل- هو بتغطية العقل فى النوم و زواله فى الإغماء، و يشتركان معا فى تعطيل الحواس، و ليس بينهما فرق لو كان الإغماء مغطيا للعقل كالنوم. و منه يظهر حال الإغماء مع السكر و الجنون، و على هذا فكان على المصنف (قده) ان يقول: كلما أزال العقل أو غطاه.

[السادس الاستحاضة القليلة]

السادس الاستحاضة القليلة، بل الكثيرة و المتوسطة و ان أوجبتا الغسل، و اما الجنابة فهى تنقض الوضوء لكن توجب الغسل فقط.

اعلم ان نواقض الوضوء اما تكون موجبة للوضوء فقط كالإحداث الخمسة المتقدمة و الاستحاضة القليلة، و اما تكون موجبة للوضوء مع الغسل و هى كل ما يوجب الحدث الأكبر ما عدا الجنابة و لا يختص ذلك بالاستحاضة الكثيرة و المتوسطة فكان على المصنف اما ذكر الحيض و النفاس و مس الميت أيضا و اما ترك استدراك المتوسطة و الكثيرة، و الأمر سهل. و قال صاحب الجواهر فى نجاة العباد: ان الاستحاضة المتوسطة موجبة للوضوء فقط فيما عدا صلاة الصبح، و اما فيها فيجب الوضوء و الغسل، و الكثيرة موجبة للوضوء فقط لصلاة العصر و العشاء الأخيرة، إما الصبح و الظهر و المغرب فيجب فيها الوضوء مع الغسل.

و قد فهم من كلامه محشيه المحقق العلامة الشيرازى (قده) انه يريد ان يبين عدم مدخلية غسل الصبح فى صحة ما عدا صلاة الصبح و كذلك غسل الظهر فى صحة صلاة العصر، و غسل المغرب فى صحة صلاة العشاء و ما بعدها من الصلوات، فكتب فى الحاشية: الظاهر ان لغسل الغداة فى الوسطى و للأغسال الثلاثة فى الكثيرة مدخلا فى جميع صلواتها و لذا يجب على صاحبة الوسطى ان تغتسل للظهر لو لم تغتسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٢٩

للصبح، و كذا لو لم يبق من الوقت الا مقدار الاغتسال و الصلاة الأخيرة اغتسلت و صلت- ثم قال- و التفصيل فى الدماء انتهى.

و ما كتبه (قده) و ان كان حقا لكنه لا يرد على صاحب الجواهر (قده) بوجه لأن المستحاضة المتوسطة إذا اغتسلت لصلاة الصبح و بقى دمها الى الليل فهذا الدم الباقى دم استحاضة متوسطة لكنه لا- يوجب عليها الغسل بل يجب عليها الوضوء، و كذلك الكثيرة لو اغتسلت للظهر فالدم المستمر منها بعد ذلك لا يوجب عليها الغسل لصلاة العصر و هكذا فى الدم الباقى بعد صلاة المغرب- التى اغتسلت لها- بالنسبة إلى صلاة العشاء، فيصح ان يقال ان الاستحاضة المتوسطة فى غير صلاة الصبح لا توجب الا الوضوء، و كذا الكثيرة لصلاة العصر و العشاء.

و اما ما فرضه المحقق المحشى (قده) من وجوب الغسل فى المتوسطة على من لم تغتسل للصبح و كذا فى الكثيرة فى الفرض

الذی فرضه فوجوب الغسل فیه لیس من ناحیة الدم الخارج منها بعد صلاة الصبح بل انما هو من جهة ما خرج منها قبلها، فالغسل الواجب علیها قبل صلاة الصبح کما انه شرط فی صحة صلاة الصبح کذلک شرط فیما تأتی به من الصلوات التی بعدها، و این هذا من عدم إیجاب الغسل لما یخرج منها بعد صلاة الصبح الذی هو مراد صاحب الجواهر (قده) و کذلک الکلام فی الفرض الذی فرضه فی الکثیرة، فلاحظ و تأمل.

و کیف کان فالمعروف المشهور هو کون الاستحاضة القلیلة موجبة للوضوء خاصة، و لم ینقل الخلاف فیه الا عن ابن ابی عقیل القائل بعدم إیجابها للوضوء و لا للغسل، و ابن الجنید القائل بإیجابها للغسل و انه یجب علیها غسل واحد فی الیوم و اللیلة، لکن ما ذهبا الیه مردود بالإجماع و الاخبار الکثیرة، کصحیح معاویة بن عمار: «و ان کان الدم لا یثقب الکرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت کل صلاة بوضوء» و موثقة زرارة: «تصلی کل صلاة بوضوء ما لم ینفذ الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت» و المروی فی الحامل» انها ان رأت دما کثیرا أحمر فلا تصل، و ان کان قلیلا اصفر فلیس علیها الا الوضوء» و خبر ابن مسلم: «و ان رأت الصفرة فی غیر أیامها

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۱۳۰

توضأت وصلت» و خبر علی بن جعفر «فإن رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل علیها، یجزیها الوضوء عند کل صلاة» بناء علی حمل الأخیرین علی القلیلة، للملازمة الغالبیة بین صفرة الدم و قلته.

و یؤیده التوصیف فی المروی فی الحامل عن الدم الکثیر بالأحمر و عن القلیل بالأصفر، و هذه الاخبار کما تری تدل علی عدم صحة ما عن ابن ابی عقیل من القول بعدم وجوب الوضوء بالاستحاضة القلیلة، و کذا علی عدم صحة ما عن ابن الجنید من القول بوجوب الغسل بها مرة واحدة فی الیوم و اللیلة، فالعمل بها متعین.

[مسألة (۱) إذا شک فی طرو احد النواقض بنی علی العدم]

مسألة (۱) إذا شک فی طرو احد النواقض بنی علی العدم، و کذا إذا شک فی ان الخارج بول أو مذی مثلا الا ان یکون قبل الاستبراء فیحکم بأنه بول، فان کان متوضئا انتقض وضوئه.

البناء علی العدم عند الشک فی طرو احد النواقض لأجل الاستصحاب الذی ورد دلیل حجیته فی مثل المقام اعنی عند الشک فی طرو الناقض کما فی صحیحة زرارة:

فإن حرک فی جنبه شیء و لم یعلم به، قال «لا، حتی یستیقن انه قد نام، حتی یجیء من ذلک أمر بین، و الا فإنه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین ابدا بالشک» و قد بیّنا فی الأصول ان ظاهر هذا السؤال أعنی قوله: «فان حرک فی جنبه شیء» هو السؤال عن حکم الشبهة الموضوعیة و حکم الشک فی تحقق الناقض، و فی موثقة ابن بکیر: «إیاک ان تحدث وضوء ابدا حتی تستیقن انک قد أحدثت» و کذلک الحال عند الشک فی ناقضیة الموجود کما إذا خرج منه رطوبة شک فی کونها بولا أو مذیا، و ذلک لما تحقق من حجیة الاستصحاب مطلقا سواء کان فی مورد الشک فی وجود الناقض أو کان فی ناقضیة الموجود.

[مسألة (۲) إذا خرج ماء الاحتقان و لم یکن معه شیء من الغائط]

مسألة (۲) إذا خرج ماء الاحتقان و لم یکن معه شیء من الغائط لم ینتقض الوضوء، و کذا لو شک فی خروج شیء من الغائط

معه.

عدم النقض فيما إذا علم بعدم خروج شيء من الغائط معه لما تقدم من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٣١

الدالة على حصر الناقض- فيما يخرج من المقعدة- بالغائط و الريح، و فيما إذا شك فى خروج شي‌ء منه للاستصحاب حسبما مر فى المسألة المتقدمة.

[مسألة (٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط]

مسألة (٣) القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض، و كذا الدم الخارج منهما إلا إذا علم ان بوله أو غائطه صار دما، و كذا المذى و الوذى و الودى، و الأول هو ما يخرج بعد الملاعبة، و الثانى ما يخرج بعد خروج المنى، و الثالث ما يخرج بعد خروج البول.

و يدل على عدم ناقضية القيح أو الدم الخارج من الأسفلين ما تقدم من حصر الناقض الخارج منهما بالبول و الغائط و الريح، و عند العلم بصيرورة بوله أو غائطه دما يتصور صور يختلف حكمها.

الاولى: ما هو ظاهر من العلم بصيرورة بوله أو غائطه دما على نحو الاستحالة الحقيقية بتبدل الصورة النوعية منهما بالدم ثم خروج الدم المستحيل منهما من المخرج، و ينبغى القطع بعدم الناقضية فى هذه الصورة، للاخبار الحاصرة المتقدمة، و توهم جريان استصحاب بقاء ناقضيته باعتبار حالته الاولى فاسد قطعا للقطع بتبدل الموضوع لتبدل الحقيقة و الاسم و العنوان عقلا و عرفا، و مع الغض عن ذلك فالاطلاقات الحاصرة حاكمة على الاستصحاب لو سلم جريانه.

الثانية: ما إذا صدق على الخارج انه دم حقيقة مع صدق البول أو الغائط عليه كذلك اى على نحو الحقيقة، و هذا لو فرض تحققه فى الخارج لكان ناقضا، لإطلاق ما يدل على ناقضية البول و الغائط و شموله لما يصدق عليه الدم أيضا، و لا يتوهم المنع عن ناقضيته بدعوى وقوع التزاحم بين العنوانين و ذلك لان عدم ناقضية الدم انما هو لعدم وجود مقتضى النقض فيه لا لوجود مقتضى عدم النقض حتى يتصور وقوع التزاحم، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى حكمه، إنما الكلام فى تحقق موضوعه، و الظاهر استحالة صدق عنوان الدم حقيقة على ما يصدق عليه البول أو الغائط كذلك، لتغايرهما بالحقيقة.

الصورة الثالثة: ما إذا صدق على الخارج انه دم حقيقة و لا يصدق عليه البول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٣٢

أو الغائط بالحقيقة و يصدقان عليه بضرب من العناية، و لا إشكال فى عدم النقض فى هذه الصورة، للأدلة الحاصرة.

الصورة الرابعة: عكس الثالثة، و هى ما إذا صدق على الخارج انه بول أو غائط بالحقيقة و لا يصدق عليه الدم حقيقة، بل يطلق عليه الدم بالمسامحة لمكان شباهته به فى اللون أو غيره، و الحكم فيه هو النقض قطعا لإطلاق الأدلة، فتبين مما ذكرنا ان الحكم بالنقض انما هو فى الصورة الأخيرة فقط، فإطلاق ما فى المتن ليس على ما ينبغى، هذا تمام الكلام فى القيح و الدم الخارجين من المخرجين.

و اما المذى و الوذى و الودى فالكلام تارة فى مفهومها و اخرى فى حكمها اما الأول فلا إشكال فى ان المذى لغة و عرفا هو الماء الخارج عند الملاعبة كما عن الصحاح و غيره و فى الاخبار قرينة على ارادة هذا المعنى منه، ففى صحيح عمر بن يزيد قال: اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست أثوابى و تطيبت فمرت بى وصيفة لى ففخذت بها و أمذيت و أمنت هى فدخلنى من ذلك

ضيق فسألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن ذلك فقال عليه السّلام: «ليس عليك وضوء» و الودى- بالمهملة- هو الماء الخارج بعد البول، كذا فى الصحاح و غيره، و فسر به فى مرسل ابن رباط عن الصادق عليه السّلام قال: «و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول» انما الكلام فى الوذى بالمعجمة فإنه مشتبه الموضوع و ذكر بعض علمائنا انه الذى يخرج بعد المنى، ثم قال: و لم يحضرنى من كتب اللغة ما يحقق ذلك.

أقول: قال فى مجمع البحرين: الوذى بالذال المعجمة الساكنة و الياء المخففة ماء يخرج عقيب إنزال المنى- الى ان قال- و ذكر الوذى مفقود فى كثير من كتب اللغة انتهى، و لعل تفسيره بما ذكر مأخوذ مما ذكره بعض العلماء كما يؤيده تعبيره بكون الوذى مفقودا فى كثير من كتب اللغة، و لذا لم يعتن صاحب الجواهر (قده) بما فى المجمع، و قال لم يحضرنى من كتب اللغة ما أتحقق ذلك، و كيف كان فهذا المعنى مع عدم ذكره فى اللغة لا يوافق مع ما فى الخبر، ففى مرسل ابن رباط: و اما الوذى فهو الذى من الأدواء و لا شيء فيه، و قال فى مجمع البحرين

الأدواء بالدال المهملة جمع داء و هو المرض، و هذا كما ترى لا يوافق مع تفسيره بما يخرج عقيب المنى.

و اما حكم الثلاثة فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو عدم ناقضية المذى للوضوء خلافا للمحكى عن ابن الجنيد، ففصل بين الخارج منه بشهوة و بين غيره بناقضية الأول دون الأخير، و الحق ما عليه المشهور للأخبار الحاصرة للناقض- فيما يخرج عن المخرجين- بالبول و الغائط و الريح، و اتفاق الأصحاب ممن تقدم على ابن الجنيد و من تأخر عنه على خلافه، و للأخبار الخاصة الدالة على عدم ناقضيته اما مطلقا أو مع التصريح بما كان عن شهوة.

فمن الأول قول أحدهما عليهما السّلام فى الحسن كالصحيح فى الجواب عن السؤال عن المذى قال عليه السّلام: «لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد انما هو بمنزلة المخاط «1»»، و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن المذى فقال:

«انّ عليا عليه السّلام كان رجلا مذّاء و أستحيى أن يسأل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لمكان فاطمة عليها السّلام فأمر المقداد أن يسأله و هو جالس فسأله فقال صلّى اللّه عليه و آله ليس بشيء» و خبر ابن بزيع عن ابى الحسن عليه السّلام قال: سألته عن المذى فأمرنى بالوضوء منه ثم عدت عليه سنة أخرى فأمرنى بالوضوء منه، و قال: ان عليا عليه السّلام أمر المقداد أن يسأل رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و أستحيى أن يسأله فقال فيه الوضوء، قلت: فان لم أتوضأ؟

قال: لا بأس. و يدل عليه الاخبار الدالة على عدم وجوب غسل ما أصابه المذى من الجسد أو الثوب و عدم قطع الصلاة به و انه من الحبائل «2» و انه بمنزلة النخامة و البصاق و المخاط.

و من الثانى ما رواه فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: «ليس فى المذى من الشهوة و لا من الإنعاظ و لا من القبلة و لا مس الفرج و لا من المضاجعة وضوء و لا يغسل

---

(1) المخاط بالضم ما يسيل من أنف الحيوان من الماء (مجمع البحرين).

(2) الحبائل عروق ظهر الإنسان و منه حديث ما يخرج من البلل بعد الاستبراء انما ذلك من الحبائل (مجمع البحرين).

منه الثوب و لا الجسد» و خبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه انه مرت بى وصيفة ففخذت بها فأمذيت و أمنت هى، قال: فسئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن ذلك فقال: «ليس عليك وضوء» مضافا الى تطابق اللغة و العرف على ان المذى هو ما يخرج عند

الملاعبة.

فلا ينفك خروجه عن الشهوة، كخبر ابن رباط المتقدم الذى فيه ان المذى يخرج من الشهوة و لا شىء فيه.

و استدل لقول ابن الجنيد بجملة أخرى من الاخبار الدال بعضها على النقض مطلقا و بعضها على التفصيل الذى ذكره، فمن الأول صحيح ابن يعقوب عن الرجل يمذى و هو فى الصلاة من شهوة أو من غير شهوة؟ قال: «المذى فيه الوضوء» و صحيح ابن بزيع الذى ليس فيه زيادة قوله: قلت فان لم أتوضأ قال: لا بأس و عن الثانى خبر ابى بصير قال قلت للصادق عليه السّلام: المذى يخرج من الرجل؟ قال: احدّ لك فيه حدا؟ قلت: نعم جعلت فداك، فقال: «ان خرج منك على شهوة فتوضأ، و ان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء» و صحيح على بن يقطين قال: سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ قال: «ان كان من شهوة نقض» و خبر الكاهلى قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ فقال: «ما كان من شهوة فتوضأ منه».

و الجواب عن هذه الاخبار على طريقتنا هو سقوطها عن الحجية بسبب الاعراض عنها و عدم العمل بها، و على طريقة القوم بالحمل على التقية أو الاستحباب و عدم قابلية الطائفة الأولى للتقييد بالأخبار المفصلة بين الشهوة و غيرها، و ذلك لان فيها ما هو الصريح بعدم النقض فى مورد الشهوة، هذا مع ما عرفت من تفسير المذى بما يخرج عند الملاعبة و هى لا تنفك عن الشهوة، كما ان فى الاخبار التى استدل بها لابن الجنيد ما هو النص فى النقض فى مورد الشهوة بحيث لا يقبل للحمل على التفصيل، فالتعارض بين الطائفتين بالتباين فلا محيص عن ترك إحداهما، و المتعين هو ترك الطائفة الأخيرة و عليه التعويل فى العمل، هذا تمام الكلام فى المذى.

و اما الودى فهو أيضا ليس بناقض للوضوء من غير خلاف يعرف و قد نقل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٣٥

الإجماع و يدل عليه مضافا الى الإجماع، الأخبار الحاصرة للناقض فيما يخرج من الأسفلين بالبول و الغائط و الريح، و مرسلة ابن رباط المتقدمة التى فيها: «و اما الودى فهو الذى يخرج بعد البول و لا شىء فيه» و صحيحة زرارة عن الصادق عليه السّلام قال: «ان سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة و لا تنقض له الوضوء و ان بلغ عقبيك فان ذلك بمنزلة النخامة، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل أو من البواسير و ليس بشىء فلا تغسله من ثوبك الا ان تقذره».

و لا يعارضها الا خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام: «ثلاث يخرجن من الإحليل، و هنّ المنى فمنه الغسل، و الودى فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول، قال و المذى ليس فيه وضوء، انما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف».

و قد حمله الشيخ (قدس سره) على ما إذا لم يكن قد استبرأ من البول مستدلا بتعليله عليه السّلام بخروجه من دريرة البول اى من محل سيلانه، و ذلك لانه لا يخرج الا و معه شىء من البول، و تبعه على ذلك العلامة «قده» و لا يخفى ما فيه لان الكلام فى الودى الذى يعلم بأنه ليس ببول، و التعليل بخروج شىء من البول معه عليل فى الغاية للمنع عنه أولا و عدم العلم بخروجه معه ثانيا، و مع الشك فيه يرجع الى الاستصحاب و على تقدير العلم به لا اثر له لاستهلاكه بالودى قبل خروجه فمهما صدق على الخارج اسم الودى يحكم بطهارته و عدم ناقضيته لدوران الاحكام مدار الأسماء و العناوين، و كونه قبل الخروج بولا أو دما لا اثر له بعد صيرورته وديا بالاستحالة، و ملاقاته مع البول فى المجرى لو فرض العلم به كما لو خرج عقيب البول بلا فصل بحيث علم ان المجرى لم ينظف من البول بعد، لا يوجب تنجسه، لعدم تأثير الملاقاة فى الباطن فى التنجيس إذا لم يكن معه عين النجاسة بعد الخروج.

فهذا الحمل ليس بشيء فالأولى حمله على الاستحباب أو على التقية، و لا حاجة لنا الى تمحل الحمل بعد كونه معرضا عنه ساقطا عن الحجية بسبب الاعراض بل قيام الإجماع على خلافه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٣۶

و اما الوذى بالمعجمة فالحكم فيه أيضا عدم النقض سواء كان هو ما يخرج بعد المنى أو كان ما يخرج من الأدواء، و ذلك للأدلة المتقدمة، بل فى استحباب الوضوء به أيضا تأمل لعدم الأمر بالوضوء، به فى شيء من الروايات حتى يحمل على الاستحباب، و لعله يأتى الكلام فى ذلك فى المسألة الاتية.

[مسألة (۴) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى]

مسألة (۴) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى، و الودى، و الكذب، و الظلم، و الإكثار من الشعر الباطل، و القيء، و الرعاف، و التقبيل بشهوة، و مس الكلب، و مس الفرج و لو فرج نفسه، و مس باطن الدبر و الإحليل، و نسيان الاستنجاء قبل الوضوء، و الضحك فى الصلاة، و التخليل إذا أدمى لكن الاستحباب فى هذه الموارد غير معلوم، و الاولى ان يتوضأ برجاء المطلوبية، و لو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثا بأحد النواقض المعلومة كفى و لا يجب عليه ثانيا كما انه لو توضأ احتياطا لاحتمال حدوث الحدث ثم تبين كونه محدثا كفى و لا يجب ثانيا.

استحباب الوضوء عقيب المذى و الودى هو مقتضى الجمع بين الاخبار المختلفة المتقدمة الدالة بعضها على نفى الوضوء و بعضها على ثبوته، بحمل الطائفة الأخيرة على الاستحباب كما يدل عليه صحيح ابن بزيع المتقدم الذى فيه بعد ذكر السؤال عن المذى و الجواب بان فيه الوضوء، قلت: و ان لم أتوضأ قال: لا بأس و الأمر بالشيء مع التصريح بنفى البأس فى تركه موجب للحمل على الاستحباب، هذا فى المذى، و يدل على استحبابه فى الودى (بالمهملة) قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة ابن سنان «و الودى، فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول» و ذلك بعد حمله على الندب بقرينة التصريح بعدم البأس فيه فى جملة من الاخبار المتقدمة.

إنما الكلام فى الوذى بالمعجمة الذى لم يذكره المصنف (قده). قال فى الجواهر: لما لم أقف على خبر أمر بالوضوء منه حتى يحمل على الاستحباب لم نذكره فيما يستحب منه الوضوء، قال و يحتمل القول بالاستحباب منه أيضا لما فى بعض المراسيل انه كتب اليه هل يجب مما خرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم انتهى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٣٧

و يستدل لاستحباب الوضوء بعد الكذب و الظلم و الإكثار من الشعر الباطل بموثقة سماعة عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء أو ظلم الرجل صاحبه أو الكذب؟

فقال: «نعم الّا ان يكون شعرا يصدق فيه أو يكون يسيرا من الشعر، الأبيات الثلثة و الأربعة، فاما ان يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء» و ذلك بعد حملها على الاستحباب للإجماع على عدم الوجوب فى الموارد المذكورة فيها، مضافا الى ما يدل على حصر النواقض فيما تقدم، و لكن الحمل على الاستحباب مع ما فيها من التعبير بالنقض لا يخلو عن البعد، نعم لو كان المذكور فى الخبر هو الأمر بالوضوء لكان للحمل على الاستحباب- من أجل الإجماع على عدم وجوبه و ما يدل على الحصر- وجه، و لعل الحمل على التقية أوجه.

و يستدل لاستحبابه بعد القيء، و الضحك فى الصلاة بموثقة أخرى لسماعة- عما ينقض الوضوء؟- قال عليه السّلام: «الحدث

تسمع صوته أو تجد ريحه و القرقرة فى البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك فى الصلاة، و القيء» و فى صحة حملها على الاستحباب ما مر فى الموثقة الاولى.

و لاستحبابه فى الرعاف و التخليل المسيل للدم بصحيحة الحذاء عن الصادق عليه السلام: «الرعاف و القيء و التخليل يسيل الدم إذا استكرهت شيئا تنقض الوضوء، و ان لم تستكرهه لم تنقض الوضوء» و يعارضها جملة من الاخبار النافية للوضوء من الرعاف و القيء و التخليل، و هى مذكورة فى الكافى و التهذيب، و يمكن ان يستدل لاستحبابه عند الرعاف بما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه عليه السّلام توضأ بعد ان رعف دما سائلا فتأمل.

و لاستحبابه عند مس فرج المرأة أو التقبيل بشهوة بصحيح ابى بصير: «إذا قبّل الرجل المرأة من شهوة أو مس فرجها أعاد الوضوء» و يحمل على الاستحباب لخبر عبد الرحمن النافى لوجوبه عندهما، و فيه عن رجل مسّ فرج امرئته قال عليه السّلام: «ليس عليه شيء و ان شاء غسل يده، و القبلة لا تتوضأ منها» و لا بأس فى حمل الصحيح على الاستحباب، الا انه يمكن حمله أيضا على التقية، و اما مس المرأة فرج نفسها

فلم يستدل لاستحباب الوضوء عنده بنص.

و يستدل لاستحباب الوضوء عند مس باطن الدبر و الإحليل بموثقة عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره؟ قال عليه السّلام: «نقض وضوئه، و ان مس باطن إحليله فعليه ان يعيد الوضوء» و حكى عن الصدوق العمل بها، لكنها معرض عنها، و معارضة بما يدل على حصر النواقض بغيرهما، و فى حملها على الاستحباب ما تقدم.

و لاستحبابه عند نسيان الاستنجاء بصحيح سليمان بن خالد فى الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره؟ قال عليه السّلام: «يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء» المحمول على الاستحباب للجمع بينه و بين صحيح ابن يقطين فى الرجل يبول فينسى غسل ذكره ثم يتوضأ وضوء الصلاة، قال عليه السّلام: «يغسل ذكره و لا يعيد الوضوء» و لا بأس بحمل الصحيح الأول على الاستحباب الا ان الحمل على التقية لعله أظهر.

فالمتحصل مما ذكرنا فى هذه المسألة هو أولوية حمل تلك الاخبار على على التقية، و ذلك لمعهودية ناقضية مثل هذه الأمور عند العامة الذين يتشبثون لناقضيته بالمناسبات التى أدركها ذوقهم، فيكون ما ورد فى ناقضيته منهم عليهم السّلام مداراة معهم، و يشهد لما ذكرناه، خبر ابن مسكان عن الحلبى المروى فى الكافى قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من أظفاره أو شعره أ يعيد الوضوء؟ قال: «لا و لكن يمسح رأسه و أظفاره بالماء» قال: قلت: فإنهم يزعمون ان فيه الوضوء؟ قال: «ان خاصموكم فلا تخاصموهم و قولوا هكذا السنة» فعلى هذا فأصالة جهة الصدور فى أكثر هذه الاخبار غير جارية، فلا ينتهى الأمر إلى تعارضها مع الظهور فيها، مع ما عرفت مما فى دعوى الحمل على الاستحباب فى أكثرها.

فالحق ما افاده المصنف فى المتن من عدم معلومية الاستحباب فى هذه الموارد و لكن لا إشكال فى احتماله، فعليه يصح ان يؤتى بالوضوء عند هذه الأمور برجاء المطلوبية، فلو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثا بأحد النواقض المعلومة اكتفى بما اتى به و لا يجب تجديده ثانيا ان اتى برجاء المطلوبية لا بقصد التقييد، كما انه

لو توضأ احتياطا لاحتمال حدوث الحدث فتبين كونه محدثا يكون الحكم كذلك، و هذا- أى الإتيان فى الفرضين لا بقصد التقييد- هو مراد المصنف مما ذكره فى المتن فلا يرد عليه بما فى المستمسك من الإشكال فى صحة وضوئه لو جاء به برجاء

المطلوبيـة بقصد التقييد بها بمعنى انه يقصد ان الوضوء لو لم يكن مسـتحبا فعلا لما كان آتيا به و لو كان واجبا، فان هذا الفرض خـارج عن مفروض المتن، مع مـا تعبير المسـتمسك بالإشـكال فى هـذه الصورة، بل اللازم هو الحكم بعـدم صـحته قطعا، و اللّه الهادى إلى الصراط المستقيم.

[فصل فى غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة]

اشارة

فصل فى غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة، فإن الوضوء اما شرط فى صحة فعل كالصلاة و الطواف، و اما شرط فى كماله كقراءة القرآن، أو رافع لكراهتـه كالأكـل، أو شـرط فى تحقـق أمر كـالوضوء للكـون على الطهـارة أو ليس لـه غايـة كـالوضوء الواجب بالنذر، و الوضوء المستحب نفسا ان قلنا به كما لا يبعد، اما الغايات للوضوء الواجب فيجب للصلاة الواجبة أداء، أو قضاء عن النفس أو عن الغير، و لأجزائها المنسيـة بل و سـجدتى السهو على الأحوط، و يجب أيضا للطواف الواجب و هو ما كان جزءا للحج أو العمرة و ان كانا مندوبين، فالطواف المسـتحب ما لم يكن جزء من أحدهما لا يجب الوضوء له، نعم هو شرط فى صحة صلوته، و يجب أيضا بالنذر و العهد و اليمين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۴۰

و يجب أيضـا لمس كتابـة القرآن ان وجب بالنـذر أو لوقوعه فى موضع يجب إخراجه منه أو لتطهيره إذا صـار متنجسا، و توقف الإخراج أو التطهير على مس كتابته و لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمته و الا وجب المبادرة من دون وضوء، و يلحق بـه أسـماء اللّه و صـفاته الخاصـة دون أسـماء الأنبيـاء و الأئمـة عليهـم السـلام و ان كـان أحـوط، و وجـوب الوضـوء فى المـذكورات ما عـدا النـذر و أخويه انما هو على تقـدير كونه محـدثا و الا فلا يجب، و اما فى النذر و أخويه فتابع للنذر فان نذر كونه على الطهارة لا يجب إلا إذا كان محدثا و ان نذر الوضوء التجديدى وجب و ان كان على وضوء.

فى هذا الفصل أمور ينبغى التعرض لها.

الأول: ان الوضوء باعتبار ما يترتب عليه ينقسم إلى أقسام، أحـدها، ما هو شـرط لصـحة فعل كالصـلاة مطلقا و لو كانت مندوبة و اجزائهـا المنسية و سـجدتى السـهو على الأـحوط، و الطواف الواجب و هو الطواف الـذى يكون جزاء للحـج أو العمرة و لو كانا مندوبين على ما يأتى، دون الطواف المسـتحب فإنه يصح بدون الوضوء، و يدل على شـرطية الوضوء للصـلاة، الأدلة الثلاثة أعنى الكتاب و السنة و الإجماع، بل ادعى عليها الضرورة، و هى ليست ببعيد، و على شرطيته للطواف الواجب الإجماع المتظافر نقله و النصوص الكثيرة، ففى صـحيح على بن جعفر عليه السّـلام عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء؟ فقال عليه السّـلام: «يقطع طوافه و لا يعتد به».

القسم الثانى ما يكون شـرطا لكمال فعل لا لأصل صحته كقراءة القرآن، حيث انها تصح بلا وضوء، و لكنها مع الطهارة أكمل، و يدل على اسـتحباب الوضوء لها خبر محمّد بن فضـيل عن ابى الحسن عليه السّلام اقرء المصحف ثم يأخذنى البول فأقوم فأبول و اسـتنجى و اغسل يـدى و أعود إلى المصـحف فاقرأ فيه؟ فقال عليه السّـلام: «لا حتى تتوضأ للصـلاة» و فى حـديث الاربعماة: «لا يقرء العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتى يتطهر» و قيل ظاهر الخبرين كراهة القراءة على غير طهر لا اكملية القراءة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۴۱

مع الوضوء، و علیه یشکل الإتیان بالوضوء بقصد قراءة القرآن الکاملة لعدم ثبوت اکملیتها.

و لا یخفی ان القراءة علی غیر الوضوء إذا کانت مکروهة تصیر القراءة معه أکمل منها علی غیر وضوء، مضافا الی دلالة خبر ابن فهد علی أفضلیة قراءة المتطهر، ففیه: ان قراءة المتطهر خمس و عشرون حسنة و غیره عشر حسنات، و هو کاف فی إثبات افضلیتها علی قراءة غیره مع مساعدة دلیل الاعتبار علیه، حیث ان کلام الحق تعالی شأنه ینبغی ان یصدر من الطاهر المطهر کما یومی الیه قوله تعالی لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، حیث ان قراءة القرآن نحو من مسه کما ینبغی قرائته فی الأمکنة الشریفة کمکة المکرمة و المساجد و المشاهد المشرفة، و الأزمنة الشریفة کشهر رمضان و لیلة الجمعة و یومها، و فی حال الاستقبال إلی القبلة متواضعا فی جلوسه.

القسم الثالث: ما یکون شرطا لجواز فعل کمس کتابة القرآن، حیث انه حرام من غیر طهر علی ما سیأتی.

الرابع: ما یکون رافعا لکراهة فعل، کالأکل بناء علی کراهته من دون وضوء مطلقا و لو من غیر الجنب، و یدل علیه خبر أبی حمزة عن الباقر علیه السّلام:

«یا أبا حمزة الوضوء قبل الطعام و بعده یذیبان الفقر» قلت: بابی و أمی یذهبان؟

فقال علیه السّلام. «یذیبان» و عن الصادق علیه السّلام. من سره ان یکثر خیر بیته فلیتوضأ قبل حضور الطعام» و عن النبی صلی اللّه علیه و آله: «الوضوء قبل الطعام ینفی الفقر و بعده یبقی اللحم و یصح البصر» و غیر ذلک من الاخبار التی عبّر فیها بالوضوء عند الأکل.

و لکن الأصحاب لم یفهموا منها الوضوء المعهود و لم یذکروا ذلک فی الوضوءات المستحبة، قال صاحب الجواهر فی کتاب الأطعمة: و لم یعهد استعمال الوضوء من أهل الشرع فی ذلک بل المستعمل خلافه انتهی، و قد حمل تلک الاخبار علی غسل الید للأخبار المصرحة باستحبابه کالمروی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انه قال: غسل الیدین قبل الطعام ینفی الفقر و آخره ینفی الهم. و عن أمیر المؤمنین علیه السّلام «غسل الیدین

قبل الطعام و بعده زیادة فی العمر و إماطة فی الغمر عن الثیاب و یجلو عن البصر» و عن الصادق علیه السلام «من غسل یده قبل الطعام و بعده عاش فی سعة و عوفی من بلوی جسده».

مضافا الی ما فی روایة جعفر بن محمّد العلوی الموسوی بإسناده إلی هشام بن سالم عن جعفر بن محمّد عن آبائه علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «من سره ان یکثر خیر بیته فلیتوضأ عند حضور طعامه و من توضأ قبل الطعام و بعده عاش فی سعة من رزقه و عوفی من البلاء فی جسده» و زاد الموسوی فی حدیثه قال هشام: قال لی الصادق علیه السّلام: «و الوضوء هنا غسل الیدین قبل الطعام و بعده» و ظاهر ان هذا الخبر شارح و مفسر للوضوء المذکور فی هذا الخبر و فی الاخبار الأخر، فلا ینبغی التأمل حینئذ فی عدم دلالة تلک الاخبار علی استحباب الوضوء قبل الأکل و لا علی کراهة الأکل من دون وضوء.

فما فی المتن من کون الوضوء رافعا لکراهة الأکل اما مبنی علی حمل الوضوء فی هذه الاخبار علی المعهود ثم استفادة کراهة الأکل بدونه منها، و اما محمول علی إرادة أکل الجنب قبل الوضوء الذی لا إشکال فی کراهته الا بعد الوضوء أو بعد المضمضة و الاستنشاق، و إطلاق العبارة یقتضی الأول و لذا علق علیها سید مشایخنا (قده) بالتقیید بحال الجنابة، و لکن الظاهر هو الأخیر لما عرفت من انه لم ینقل استحبابه قبل الأکل فی غیر حال الجنابة عن احد.

القسم الخامس: ما یکون شرطا فی تحقق أمر کالوضوء للکون علی الطهارة فإن الکون علی الطهارة مما یترتب علی الوضوء فیما

إذا كان المتوضى محدثا بالحدث الأصغر فيكون الموجب لتحققه هو الوضوء.

القسم السادس: ما لا يكون له غايـة، كالوضوء الواجب بالنـذر و الوضوء المسـتحب نفسا، و لا يخفى ما فى هذا التعبير، حيث ان الوضوء الواجب بالنـذر و المسـتحب نفسا ليسا مما لا يكون له غايـة، بل كل وضوء إذا وقع صـحيحا يترتب عليه كل ما هى غاية له، فالأنسب ان يقال ان لا يؤتى بقصد ما يترتب عليه من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٤٣

الغاية بل يقصد فى الإتيان به الأمر المتعلق به وجوبا أو استحبابا.

ثم انه لاـ ينبغى الإشكال فى انه لاـ يجب الوضـوء لنفسه، بلاـ خلاـف فى عـدم وجوبه كـذلك بيننـا، و ان نسب الى الشـهيد فى الذكرى حكايته عن القيل، حيث انه بعد ان ذكر الكلام فى الغسل بالنسبة إلى الوجوب النفسى و الغيرى، قال:

و ربما قيل يطرد الخلاف فى كل الطهارات لأن الحكمة ظاهرة فى شرعيتها مستقلة انتهى، و المحكى عن القواعد انه قول لبعض العامة، و كيف كان فلم يعلم قائل بوجوبه منا.

و يـدل على عـدم وجوبه نفسـيا بعـد الإجمـاع و عـدم الخلاـف، الأصـل و السـيرة القطعيـة و عـدم ذكر العلماء إياه فى الواجبات الموسعة لا سـيما عند ظن ضـيق أدائه و خوف فوته كما فى حال الاحتضار و عدم حكاية إلزامه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السّلام لأحد من أصحابهم و هذا واضح لا حاجة فيه الى البيان.

و انما الكلام فى استحبابه النفسـى. و لا بد فى المقام أولا من تفسـير اسـتحبابه النفسـى ثم بيان ثبوته أو نفيه، فنقول فسر الوضوء المسـتحب بالاسـتحباب النفسـى بـالوضوء للكون على الطهارة تارة فى مقابل الوضوء الـذى يسـتحب لما يترتب عليه من الغايات المسـتحبة كـالوضوء لقراءة القرآن مثلاـ و اخرى بـالوضوء الـذى يؤتى به لرجحانه الـذاتى بما هو فعل مشـتمل على الغسـلتين و المسحتين فى مقابل ما يؤتى به لغايـة اختياريـة واجبة كالصـلاة الواجبة، أو مندوبة كقراءة القرآن، أو غاية غير اختيارية كالكون على الطهارة، حيث انه يترتب على الوضوء نظير ترتب الإحراق على الإلقاء.

أما المسـتحب النفسى بالتفسير الأول فلا ينبغى الإشكال فيه. و فى طهارة الشيخ الأكبر (قدس سره): انه مما لا خلاف فيه كما فى كشف اللثام، و قـد صرح به الحلى و الفاضـلان و الشـهيدان و غيرهم، و عن الطباطبائى (قـده) دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه قوله تعالى إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ حيث انه يدلّ على اسـتحباب التطهر فى نفسه. و قوله تعالى فِيهِ رِجٰالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللّٰهُ يُحِبُّ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٤٤

الْمُطَّهِّرِينَ و التطهر امـا خصـوص الوضـوء و الغسـل أو الأـعم منهمـا و مـن الـتيمم و التطهر مـن الخبث، و المروى عن على عليه السّـلام: «الوضـوء على الطهـور عشـر حسـنات فتطهروا» و المحكى عن الحـديث القدسـى: من أحـدث و لم يتطهر فقـد جفـانى، الحديث.

و مـا عن الأمـالى عن النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم: «يـا أنس أكثر من الطهور يزد اللّه فى عمرك، و ان اسـتطعت ان تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل فإنك إذا مت على طهارة مت شهيدا» و فى كتاب أمير المؤمنين الى محمّد بن ابى بكر لما ولاه مصـر: «فاعلم ان الوضوء نصف الايمان» و عن الصادق عليه السّـلام: «الوضوء شطر الايمان» و المروى فى الوضوء التجديدى، انه نور على نور، و غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى استحباب الوضوء لنفسه.

و اما المسـتحب النفسـى بالتفسـير الثانى- أعنى بما هو فعل مشـتمل على الغسلتين و المسحتين فى قبال ما يؤتى لغاية من الغايات حتى الكون على الطهارة- فلم يثبت تشريعه، و حكى الشيخ الأكبر (قدس سره) فى الطهارة حكم الفاضلين و الشهيد فى الذكرى

ببطلانه، ثم حكم (قده) نفسه بأنه تشريع محرم، و هذا التفسير الثانى هو مراد المصنف (قده) فى المقام كما يدل عليه جعله قسيما للوضوء الذى هو شرط لتحقق أمر كالوضوء للكون على الطهارة و نفى البعد هنا عن تحققه فى الشريعة، و سيأتى حكمه (قده) به فى المسألة الاولى من الفصل المعقود للوضوءات المستحبة.

و يمكن ان يستدل له بما تقدم من المروى عن على عليه السّلام: «الوضوء على الطهور عشر حسنات» حيث ان الوضوء على الوضوء لا يكون للكون على الطهارة، فيكون هو بنفسه مستحبا، و إذا كان التجديدى منه كذلك فيكون الوضوء الأول مثله، لعدم اختصاص الاستحباب بالتجديدى منه، و ما تقدم من الحديث القدسى: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفانى، و ما روى من مكاتبة أمير المؤمنين عليه السّلام: «الوضوء نصف الايمان» و قول الصادق عليه السلام «الوضوء شطر الايمان» و كلما وقع الترغيب فيه بالوضوء.

و لكن الأقوى هو ما ذكره الشيخ (قده) من كونه تشريعا محرما لعدم ما يدل

على استحبابه و عدم دلالة ما استدل به عليه، اما المروى عن على عليه السّلام فلانه مذيل بقوله عليه السّلام: «فتطهروا» الدال على كون التجديدى منه أيضا لأجل تحصيل مرتبة من الطهارة به كما يدل عليه الخبر الأخر: «الوضوء على الوضوء نور على نور» و اما الحديث القدسى فلانه أيضا مذيل بما يدل على ان مطلوبية الوضوء المأمور به فى قوله:

من أحدث و لم يتوضأ فقد جفانى انما هو لأجل حصول الطهر به و ذاك الذيل هو قوله:

«و من توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفانى» فإن الظاهر منه هو كون استحباب الوضوء للمحدث لأجل رفع الحدث و لو لم يكن لأجل الصلاة بل كان لأجل رفع الحدث نفسه و اما كونه لمكان الوضوء نفسه فلا دلالة عليه.

مضافا الى مفروغية استحباب الكون على الطهارة يوجب انصرافه و انصراف كلما وقع الترغيب فيه بالوضوء الى استحباب ما يؤتى به للكون على الطهارة، و به يدفع الاستدلال بما ورد من انّ الوضوء نصف الايمان أو انه شطره و نحوهما، مضافا الى كل ذلك المروى عن الرضا عليه السّلام: «و انما أمر بالوضوء لان يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدى الجبار- الحديث، فإنه ظاهر فى ان الأمر بالوضوء انما هو لما يترتب عليه من رفع الحدث و ان رفعه هو المنشأ للأمر به فلا يكون مأمورا به من حيث نفسه.

الأمر الثانى: فى ذكر الغايات للوضوء الواجب و هى أمور:

أحدها: الصلاة الواجبة أداء و قضاء عن النفس أو عن الغير، كان وجوبها بالأصل كاليومية و نحوها أو بالعارض كالنذر و شبهه و يدل على وجوبه لها الكتاب و السنة و الإجماع المستفيض حكايته بل لعله من الضروريات.

الثانى: الأجزاء المنسية من الصلاة الواجبة و هى السجدة الواحدة و التشهد و أبعاضه، و لا إشكال فى اشتراط الطهارة فى قضائهما لأنهما من اجزاء الصلاة و لو كان وقوعها فى غير محلها كقضاء الصلاة نفسها بتمامها، و لازم ذلك اتيانهما مع ما يعتبر فيهما جزء و شرطا فى خارج محلهما و منه الطهارة.

الثالث: سجدتا السهو، و فى وجوب الوضوء لهما وجهان، من عدم الدليل

على اعتباره لهما و الأصل البراءة، مضافا الى الإطلاقات الواردة فى مقام بيان ما يعتبر فيهما الخالية عن اشتراط الطهارة فيهما، و خصوص موثقة عمار الدالة على وجوب قضاء السجدة الواحدة لو نسيها متى ذكرها، و فيها: عن الصادق عليه السّلام فى رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع، قال عليه السّلام: «يمضى فى صلوته و لا يسجد، فإذا سلم سجد مثل ما فاته» قلت: فان لم يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاته إذا ذكره» فإن إطلاق قضاء السجدة متى ذكرها الشامل لما إذا كان التذكر بعد نقض

الطهارة مع لزوم الإتيان بسجدتى السهو بعد قضائها يدل على عدم اعتبار الطهارة فيهما.
و من انسباق اعتبار الطهارة فيهما عن اعتبار تلاحقهما بالصلاة و كون الإتيان بهما مكملا و جابرا لها و اعتبار الفورية فيهما بعد الصلاة المناسب مع بقاء شرائط الصلاة فى حال اتيانهما، مضافا الى التمسك بقاعدة الشغل فى العبادة، و اما موثقة عمار فلا تدل على عدم اعتبار الطهارة فيهما، بل انما تدل على وجوب الإتيان بهما مع ما يعتبر فى اتيانهما من غير تعرض لما يعتبر و ما لا يعتبر.
و الأقوى هو الأول لمنع الانصراف و الانسباق، و عدم اقتضاء تلاحقهما للصلاة و إكمالهما لها لان يعتبر فيهما ما يعتبر فى الصلاة، و كذا اعتبار الفورية فيهما أيضا لا يقتضى ذلك، و ليس المورد مورد الاشتغال، و لو منع عن التمسك بالإطلاقات على عدم اعتبار ما يعتبر فى الصلاة فيهما فلا أقل من عدم الدليل على الاعتبار، و هو كاف فى الحكم بالبراءة، و لكن الاحتياط باتيانهما فى حال الطهارة مما لا ينبغى تركه، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الفصل المعقود لما يشترط فيه الطهارة من الخبث فى أحكام النجاسات، و استوفينا البحث عنه فى أبواب الخلل من كتاب الصلاة.
الرابع: الطواف الواجب و قد تقدم الدليل على اعتبار الطهارة فيه كما انه قد تقدم ان المراد بالطواف الواجب هو ما كان جزءا للحج أو العمرة سواء الواجب منهما أو المندوب فان كلا من الحج و العمرة يجب الإتمام فيه بمجرد الشروع و ان كان مندوبا ابتداء، و اما الدليل على عدم اعتبار الطهارة فى الطواف المندوب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۴۷
- اى ما يؤتى به مستقلا- كما هو المشهور فجملة من النصوص، كخبر عبيد و فيه:
«لا بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ و يصلى و ان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ و ليصل، و من طاف تطوعا و صلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين و لا يعيد الطواف» و نحوه غيره، و المحكى عن الحلبى و النهاية اعتبار الطهارة فيه أيضا، و لا وجه له.
الخامس: الوضوء الواجب بالنذر و العهد و اليمين، لكن فى ذكر هذا فى عداد غايات الوضوء الواجب نظر، كيف و قد جعله المصنف مما لا غاية له عند قوله:
أو ليس له غاية.
السادس: مس كتابة القرآن إذا وجب اما بالنذر- بناء على القول بكون مس كتابته مثل النظر إليها من العبادات الراجحة، حيث ان نذره ينعقد حينئذ لمكان رجحانه- أو لوقوع القرآن الكريم فى موضع يجب إخراجه منه أو لتطهيره إذا صار متنجسا و توقف إخراجه أو تطهيره على مس كتابته فيجب حينئذ الوضوء لمس كتابته- إذا لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمته، و اما إذا كان التأخير موجبا لذلك فالواجب المبادرة إلى إخراجه أو تطهيره من دون وضوء، و لو تمكن فى تلك الحالة من التيمم وجب، و يكون تيممه كالتيمم لضيق وقت الصلاة فى انه لا يترتب عليه الا جواز الإتيان بما ضاق وقته.
و وجوب الطهارة لمس كتابة القرآن ينشأ من حرمة مسها على المحدث كما عليه المشهور، بل قيل انه إجماعى، و نسب الى الشيخ فى المبسوط و الى ابن البراج و ابن إدريس القول بكراهته، و فى مصباح الفقيه: و عن جملة من المتأخرين الميل اليه انتهى و ما عليه المشهور هو المعول.
و استدل له بالكتاب الكريم و النصوص، فمن الأول قوله تعالى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتٰابٍ مَكْنُونٍ، لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ بناء على ان المراد بالمس هو المس بظاهر البدن، و من الضمير المنصوب فى قوله تعالى لٰا يَمَسُّهُ هو القرآن الكريم، و من قوله تعالى الْمُطَهَّرُونَ المطهرون من الحدث، و لكن لا ظهور للآية فى شىء مما ذكر،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۴۸

لاحتمال كون المراد من المس هو النيل و الإدراك العقلى- مثل ما يقال ان فلانا لم يمس علم الفقه أو علم الطب مثلا- و لاحتمال كون الضمير المنصوب المذكور راجعا الى الكتاب المكنون فى قوله تعالى فِي كِتٰابٍ مَكْنُونٍ بل لعل هذا الاحتمال أظهر للاقربية لفظا، و احتمال كون المراد من المطهرين المعصومين من الزلل اعنى بهم الملائكة المكرمين، و هذا المعنى و ان لم يكن أظهر من المعنى الأول فلا أقل من كونه مساويا معه فيقع الاجمال المانع من الاستدلال.

هذا بالنظر الى نفس الآية مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها، و اما بالنظر إليها فيظهر عند التكلم فى النصوص الواردة فى المقام، و هى كثيرة منها قول أمير المؤمنين عليه السلام لعمر لما سأله القرآن الذى جمعه: «فان القرآن الذى عندى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و الأوصياء من ولدى» و هذا الخبر ظاهر فى كون معنى الآية الكريمة هو المعنى الأخير، و منها المروى عن الباقر عليه السّلام كما فى مجمع البيان فإنه بعد ان نسب الى القيل تفسير قوله تعالى الْمُطَهَّرُونَ بالمطهرين من الأحداث و الجنابات و ذكر انهم قالوا لا يجوز للجنب و الحائض و المحدث مس المصحف ثم أسند هذا القول الى الباقر عليه السّلام، و قال: عن محمّد بن على الباقر عليه السّلام إلخ، و منها خبر إبراهيم بن عبد الحميد المروى عن الكاظم عليه السّلام: «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خيطه و لا تعلقه، ان اللّه عز و جل يقول لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

و هذا الخبران يدلان على تفسير الآية الكريمة بالمعنى الأول، فيكون النفى حينئذ بمعنى النهى فيختلفان مع الخبر الأول المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام لكن لا تعارض بينهما و بينه لإمكان حملهما على التنزيل و حمل الخبر الأول على التأويل، و ذلك بإمكان وجود جامع بينهما قابل لانطباقه على المعنيين، فالخبر الأول يبين تطبيقه على المعنى الأخير، و هذان الخبران يبينان انطباقه على المعنى الأول و ان لم يكن لهذا الجامع مفهوم عرفى و لا لفظ يحكى عنه و لعله بهذا يرجع ما ورد من ان للقرآن بطونا سبعة إلى سبعين بطنا.

و لا يخفى انه مع ذكر مس الخيط و التعليق فى خبر ابن عبد الحميد لا بد من

تصوير الجامع فى طرف الحكم أيضا بين الحرمة و الكراهة و ذلك لعدم حرمة التعليق و لا مس الخيط، و ذلك الجامع هو مطلق المرجوحية، هذا بناء على كون المضبوط كلمة «خيطه» و لكن فى نسخة منه ذكر كلمة «خطه» بدل خيطه، و عليه فيكون المحمول على الكراهة هو النهى فى خصوص التعليق، و كيف كان فهذا الخبر لمكان اشتماله على قوله «و لا تعلقه» و كذا قوله: «و لا تمس خيطه» (بناء على نسخة منه) لا يمكن استفادة الحرمة منه فى مس الخط كما لا يخفى.

و منها مرسلة حريز عن الصادق عليه السّلام انه قال لولده إسماعيل: «يا بنى اقراء المصحف» فقال: انى لست على وضوء، قال: «لا تمس الكتاب و مس الورق و اقرء» بناء على كون المراد من الكتاب هو الكتابة كما يدل عليه قوله عليه السّلام «و مس الورق» فيدل على حرمة مس الكتابة و جواز مس الورق، و فى نسخة الوسائل الموجودة عندى:

«لا تمس الكتابة» بدل «الكتاب» و هى صريحة فى حكم مس الكتابة، و ذكر فى حاشية الوافى فى أبواب القرآن و فضائله فى الصفحة (٢۶۶) ان فى بعض نسخ الاستبصار:

«و لا يمس الكتابة» بدل «الكتاب».

و منها موثقة أبى بصير قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عمن قرء من المصحف و هو على غير وضوء؟ قال: عليه السّلام «لا بأس و لا يمس الكتاب» و الظاهر من الكتاب فيه أيضا هو الكتابة، فتدل على حرمة مس الكتابة من غير وضوء و هذه الاخبار بعد تعاضد بعضها ببعض و عمل المشهور بها كافية فى إثبات الحرمة فلا ينبغى التأمل فيها مضافا الى اعتضاد حرمته بتعظيم الكتاب الكريم.

الأمر الثالث من الأمور التى فى هذه المسألة: انهم قد الحقوا بالقرآن الكريم لفظ الجلالة و جميع أسمائه المختصة به تعالى و له وجه قوى، حيث قد عرفت ان مناط حرمة مس كتابة القرآن هو كرامته و شرفه و هذا المناط موجود فى أسمائه سبحانه بالأولوية فإذا كانت كرامة نقوش كتابة الكريم موجبة لعدم جواز مسها من دون طهارة فكرامة نقوش أسمائه المقدسة تكون موجبة له بالفحوى، فلا وجه للمنع عن ظهور ذلك مستدلا بأن مهانة الحدث ليست من الأمور العرفية ليمكن ان تنتقل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٥٠

الى الذهن ليتعدى عن مورده الى ما هو اولى كما فى المستمسك انما الكلام فى تعميم الحكم إلى أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام فان له أيضا وجها، الا ان القطع به مشكل لإمكان اختصاص ذلك الحكم به تعالى من كتابه و أسمائه فلا يتعدى الى غيره.

الأمر الرابع: ان وجوب الوضوء فى تلك الموارد المذكورة ما عدا النذر انما هو لأجل حصول الطهارة به لان الشرط فيما عدا النذر هو الطهارة و يكون وجوب الوضوء لكونه محصلا للشرط، و لازم ذلك عدم وجوبه على المتطهر من الحدث لعدم الموجب له، و اما فى النذر و شبهه فهو تابع لنذر الناذر، فان نذر الكون على الطهارة فلا يجب عليه الوضوء ما دام متطهرا، و ان نذر الوضوء التجديدى وجب عليه إذا كان على وضوء، و ان نذر الوضوء و أطلق فالظاهر انصرافه الى الوضوء المحصل للطهارة فلا يشمل الوضوء التجديدى.

[مسألة (١) إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء، رافعا للحدث]

مسألة (١) إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء، رافعا للحدث و كان متوضئا يجب عليه نقضه ثم الوضوء، لكن فى صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل.

إذا نذر ان يتوضأ لكل صلاة وضوء رافعا للحدث فلا يخلو اما ان يكون المنذور مقيدا بكونه محدثا على ان تكون حالة الحدث من شرائط الوجوب لا الواجب نظير الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و اما ان تكون قيدا للواجب، فعلى الأول يصح النذر، لكن لا يجب عليه حينئذ نقض الوضوء قبل ان يتوضأ لأن شرط الوجوب لا يجب تحصيله من ناحية الوجوب المشروط به، فهو على حكمه الذى عليه مع قطع النظر عن كونه شرطا، فربما يكون حكمه الحرمة كما فى اشتراط وجوب التوبة بفعل الذنب، حيث ان الذنب محرم فى نفسه و كذا وجوب الكفارة على تقدير الإفطار فى شهر رمضان و على الثانى يصير نقض الوضوء واجبا على تقدير صحة النذر، لكن فى صحته اشكال و ذلك للزوم رجحان متعلق النذر، و نقض الوضوء لأجل الإتيان بالوضوء الرافع ليس راجحا، إذ لم يرد على استحباب نقضه لأجل الإتيان بالوضوء الرافع، كما ورد الدليل على رجحان الإتيان به على تقدير النقض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٥١

أو الإتيان بالوضوء التجديدى على تقدير عدم نقضه و لا يحتاج فى نفى صحة نذره إلى إثبات مرجوحيته حتى يقال بعدم إثباتها أيضا، بل نفس عدم رجحانه كاف للحكم بعدم صحته.

[(مسألة (٢) وجوب الوضوء بسبب النذر أقسام]

(مسألة (٢) وجوب الوضوء بسبب النذر أقسام:
أحدها ان ينذر أن يأتي بعمل يشترط فى صحته الوضوء، كالصلاة الثانى ان ينذر أن يتوضأ إذا اتى بالعمل الفلانى الغير المشروط بالوضوء مثل ان ينذر ان لا يقرء الا مع الوضوء فحينئذ لا يجب عليه القراءة، لكن لو أراد ان يقرء يجب عليه ان يتوضأ.
الثالث ان ينذر أن يأتى بالعمل الكذائى مع الوضوء فحينئذ يجب الوضوء و القراءة.
الرابع ان ينذر الكون على الطهارة.
الخامس ان ينذر أن يتوضأ من غير نظر الى الكون على الطهارة، و جميع هذه الاقسام صحيح، لكن ربما يستشكل فى الخامس من حيث ان صحته موقوفة على ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء، و هو محل اشكال لكن الأقوى ذلك.
لا إشكال فى صحة النذر فى القسم الأول و هو ان ينذر الإتيان بما يشترط فى صحته الوضوء كالصلاة مطلقا و لو كانت مندوبة، و يجب الإتيان بالمنذور و يحصل الحنث بتركه و يكون عليه الكفارة كما هو واضح و اما القسم الثانى فيتصور وقوع النذر فيه على احد نحوين.
أحدهما: ان ينذر ان يقرء القرآن فيما يريد قرائته مع الوضوء، بمعنى انه لو قرء قرء مع وضوء و هذا هو الظاهر من أول الكلام، حيث يقول: ان ينذر أن يتوضأ إذا اتى بالعمل الفلانى الغير المشروط بالوضوء، و يلائمه ذيل العبارة أيضا و هو قوله (ره): فحينئذ لا يجب عليه القراءة لكن لو أراد ان يقرء يجب عليه ان يتوضأ، و لا إشكال فى صحة هذا النذر و وجوب الكفارة على حنثه، و يكون حنثه بالقراءة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٥٢
من دون وضوء.
و ثانيهما: ان ينذر ترك القراءة من دون وضوء بحيث يكون المنذور تركها من دون وضوء، و هذا الاحتمال يلائم مع قوله: مثل ان ينذر ان لا يقرء القرآن الا مع الوضوء، و فى صحته اشكال من حيث ان القراءة من دون وضوء راجحة فيكون تركها مرجوحا، فلا يصح تعلق النذر به، لكن المتعين كون الاحتمال الأول هو مراد الماتن كما يدل عليه عنوانه به، اعنى قوله: ينذر أن يتوضأ إذا اتى بالعمل الفلانى.
و الفرق بين هذا القسم على الاحتمال الأول و القسم الثالث ظاهر، حيث ان المنذور فى هذا القسم هو القراءة مع الوضوء على تقدير ارادتها نظير شرط الوجوب و فى القسم الثالث هو القراءة مع الوضوء من دون تعليق القراءة على شيء فيكون الوضوء نظير شرط الواجب لا- شرط الوجوب و يكون وجوب القراءة على نحو التنجيز، فيجب القراءة مع الوضوء عليه، فلو تركهما أو ترك أحدهما وجب عليه الكفارة، سواء كان المتروك هو القراءة بعد الوضوء أو الوضوء قبلها، و ذلك لترك المنذور و هو القراءة مع الوضوء فى الجميع، و القسم الرابع و هو نذر الكون على الطهارة ظاهر.
و اما القسم الخامس ففيه أيضا احتمالان: أحدهما: ان ينذر أن يتوضأ من غير نظر الى الكون على الطهارة و لا الى نفيه و التجرد عنه بل ينذر الوضوء بنحو اللابشرطية على الكون على الطهارة، و هذا يصح من دون اناطة صحته على ثبوت الاستحباب النفسى إذ الذى يأتى به مستحب و لو للكون على الطهارة، و ثانيهما: ان ينذر الوضوء الذى تعلق به الأمر الندبى من حيث نفسه مجردا عن كونه موجبا للكون على الطهارة، و صحة هذا يتوقف على ثبوت الاستحباب النفسى له، و الأقوى كما تقدم عدم ثبوته و ان كان المصنف (قده) قوى ثبوته فى المقام و فيما سيأتى.

[مسألة (٣) لا فرق فى حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن]

مسألة (۳) لا فرق فی حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن و لو بالباطن كمسها باللسان أو بالأسنان و الأحوط ترك المس بالشعر أيضا و ان كان لا يبعد عدم حرمته.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۱۵۳

لا فرق فی حرمة المس بين ان يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن لإطلاق دليل حرمته، و ربما يقال بالاختصاص بباطن الكف، و لا وجه له الا غلبة وقوع المس به و هو كما ترى لا يوجب الاختصاص، و لا فرق فيها أيضا بين ان يقع بما تحله الحيوة كالجلد أو بما لا تحله كالسن و الظفر، و عن الشيخ الأعظم (قده) التردد فی السن و الظفر، و لا وجه له بعد صدق المس عرفا و شمول إطلاق الدليل له، و لا فرق أيضا بين ان يكون المس بالظاهر أو بالباطن و توهم اختصاص الحكم بما إذا كان بالظاهر بدعوى عدم صدق المس على المس بالباطن ضعيف جدا، انما الكلام فی المس بالشعر، و الظاهر عدم صدق المس به، و ذلك فی المسترسل منه أظهر و كيف كان فمع الشك فی صدق المس به يكون المرجع هو البراءة لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلالی، حيث ان التكليف فی المشكوك غير مرتبط بالمقدار المتيقن من متعلقة كما هو واضح.

[مسألة (۴) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة]

مسألة (۴) لا فرق بين المس ابتداء أو استدامة، فلو كان يده على الخط فأحدث يجب عليه رفعها فورا و كذا لو مس غفلة ثم التفت انه محدث.

و ذلك للإطلاق، و لان كون المناط فی حرمة مسه على المحدث هو التعظيم يقتضی ذلك، هذا إذا لم يكن إبقاء يده بعد الحدث هتكا، و اما معه فلا ينبغی الإشكال فی حرمة إبقائه.

[مسألة (۵) المس الماحی للخط أيضا حرام]

مسألة (۵) المس الماحی للخط أيضا حرام فلا يجوز له ان يمحوه باللسان أو باليد الرطبة.

و ذلك لصدق المس عليه و إطلاق دليل حرمته، و ذلك معلوم بعد معلومية كون المحو بالمس، فالمس يقع على الخط و ان حصل به المحو بعد ذلك.

[مسألة (۶) لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور منها كالكوفی]

مسألة (۶) لا فرق بين أنواع الخطوط حتى المهجور منها كالكوفی، و كذا لا فرق بين أنحاء الكتابة من الكتب بالقلم أو الطبع أو القص بالكاغذ أو الحفر أو العكس.

امّا عدم الفرق فی الخطوط بين المهجور منها و بين غيره فلصدق نقوش

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۱۵۴

القرآن على الجميع، و اما عدم الفرق بين أنحاء الكتابة ففی غير المحكوك منها ظاهر، لصدق الخط عليه، و فی المحكوك منها أيضا كذلك، اما من جهة صدق المس على الهواء الواقع فی فضائه الذی تهيأ بهيئة النقش أو من جهة صدقه على أطراف غور

الحک الـذی یصدق علیه النقش أیضا لو منع عن صدق المس علی الهواء، فالإشـکال فی الکتابهٔ بالحفر لعدم کونها قابلهٔ للمس کما فی طهارهٔ الشیخ الأکبر (قده) لعله فی غیر محله.

[مسألهٔ (۷) لا فرق فی القرآن بین الآیهٔ و الکلمهٔ]

مسألهٔ (۷) لاـ فرق فی القرآن بین الآیـهٔ و الکلمـهٔ، بـل و الحرف و ان کـان یکتب و لاـ یقرء کالألف فی قالوا و أمنوا بل الحرف الـذی یقرء و لا یکتب إذا کتب، کما فی الواو الثانی من داود إذا کتب بواوین و کالألف فی رحمن و لقمن إذا کتب رحمان أو لقمان.

لاـ فرق فی القرآن بین ان یکون الممسوس آیـهٔ منه أو کلمـهٔ من آیته، و سواء کـان الممسوس من مواد الکلمـهٔ کحروفها أو من هیئتهـا مثـل المـد و الجزم و التشدیـد و الاـعراب، فإن الجمیع جزء من کتابـهٔ القرآن عرفا فیحرم مسه، و توهم کون هـذه الأمور أعنی مثل المـد و الجزم و التشدیـد و الاعراب حادثـهٔ و عـدم کونها مرسومهٔ فی المصـحف من الأول، و انها لیست مما یتقوم به القرآن لاـ یجـدی فی إباحـهٔ مسـها بعـد مـا یعـد جزء من القرآن عرفا، و المناط فی الحرمـهٔ هو صـدق المس عرفا، و لا فرق فی الحروف بین ما یکتب و یقرء أو یکتب و لا یقرء کالألف المکتوب بعـد واو الجمع، و کهمزهٔ الوصل، بل هـذا فی همزهٔ الوصـل أولی لإمکـان قرائتها عنـد الفصل مثلا، و کـذلک الحکم فیما یقرء و لا یکتب إذا اتفق کتابته من غیر فرق بین واو داود أو ألف رحمان، و توهم کون الأول غلطا زائدا دون الأخیر ضعیف بعد صدق الکتابهٔ علی الجمیع، و لعل هذا اولی مما یکتب و لا یقرء.

[مسألهٔ (۸) لا فرق بین ما کان فی القرآن أو فی کتاب]

مسألهٔ (۸) لا فرق بین ما کان فی القرآن أو فی کتاب، بل لو وجـدت کلمـهٔ من القرآن فی کاغـذ أو نصف الکلمهٔ کما إذا قص من ورق القرآن یحرم مسها أیضا.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۳، ص: ۱۵۵

لا إشـکال فی حکم مس المصـحف و لو کان مسه بمس آیـهٔ منه، و اما لو صارت هـذه الآیهٔ منفصـلهٔ عن المصـحف بان کانت جزء من خطبهٔ أو حدیث أو شاهدا فی کلام بحیث لا یصدق علی مسـها مس المصـحف ففی حرمهٔ مسها بلا طهارهٔ وجهان من ان المصـحف لیس کالقرآن الصادق علی المجموع و علی اجزائه حتی یقال ان آیـهٔ من المصـحف أیضا مصـحف، بل هو اسـم لمجموع مـا بین الـدفتین، و لمـا کـان حکم المس فی الاخبار مترتبا علی عنوان المصـحف فیمکن دعوی اختصاصه بالمصـحف نفسه فلا یشمل أبعاضه و من ان الحکم لیس تعبدیا محضا بل الاطمئنان حاصل بان المنع انما هو لأجل احترام المصحف فیشمل بملاکه أبعاضه لاشتراکها معه فی الحرمهٔ، و هذا الأخیر لا یخلو عن قرب و علیه المعول، و منه یظهر حکم کلمهٔ منه بل و نصـف الکلمهٔ کما إذا قص من ورق القرآن أو غیره إذا کتب فیه، کلمهٔ أو بعضها فإنه یحرم مس الموجود المنقوش أیضا.

[مسألهٔ (۹) فی الکلمات المشترکهٔ بین القرآن و غیره]

مسألهٔ (۹) فی الکلمات المشترکهٔ بین القرآن و غیره، المناط قصد الکاتب.

لا- إشكال فى اعتبار قصد القرآنية فى الكاتب عند الكتابة فى الألفاظ المشتركة مثل قال، و موسى و نحوهما من الكلمات المفردة، فلو لم يقصد بكتابتها القرآن لم يكن قرآنا قطعا ما لم ينضم إليها ما يصيرها سورة أو آية تامة، فإذا انضم إليها ذلك فهل يصدق عليها القرآن مع كون حدوثها بلا قصد القرآن أو لا، وجهان، أقواهما الأخير، لأن ما ليس من القرآن فى مدة من الزمان لا- يصير بانضمام شيء من القرآن اليه قرآنا كما هو ظاهر، هذا بالنسبة إلى الكلمات، و اما السور و الايات المستقلة فالظاهر انها بعد وجودها يصدق عليها القرآن من دون توقف صدق القرآن عليها على قصد بل لو وجدت بلا قصد كما عن النائم أو الصبى غير المميز تكون قرآنا بل لو وجدت بهبوب الرياح أيضا صدق عليها القرآن و هذا ظاهر بعد ملاحظة نظائره فى العرفيات حيث ان هيئة الحمام مثلا حمام سواء وجدت عن قصد فى إيجاده أم لا، بخلاف إيجاد جدار منه فإنه لا يصدق عليه جدار الحمام إلا إذا قصد كونه جدارا له فيصدق عليه جدار الحمام عند العالم بقصده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۵۶

[مسألة (۱۰) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ و اللوح]

مسألة (۱۰) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ و اللوح و الأرض و الجدار و الثوب، بل و بدن الإنسان فإذا كتب على يده لا يجوز مسه عند الوضوء، بل يجب محوه أولا ثم الوضوء.

عدم الفرق فيما كتب عليه القرآن بين ما ذكر من جهة صدق القرآن على الجميع و إطلاق دليل حرمة مسه الشامل للجميع، و إذا كتب على مواضع وضوئه لم يجز له مسه عند الوضوء بل يجب محوه أولا- ثم الوضوء، و لو توضأ حينئذ مع التمكن من محوه فالظاهر بطلان وضوئه لكونه من موارد اجتماع الأمر و النهى، و هذا فيما إذا كان المكتوب فى موضع المسح أظهر، و هيهنا فروع ذكرناها فى آخر مبحث التيمم.

[مسألة (۱۱) إذا كتب على الكاغذ بلا مداد]

مسألة (۱۱) إذا كتب على الكاغذ بلا- مداد فالظاهر عدم المنع من مسه لانه ليس خطا، نعم لو كتب بما يظهر أثره بعد ذلك فالظاهر حرمته كماء البصل فإنه لا اثر له الا إذا حمى على النار.

عدم المنع من مس ما يكتب بلا مداد ظاهر لما فى المتن من انه ليس خطا، و اما المكتوب بما يظهر أثره فلا إشكال فى حرمة مسه عند ظهوره أثره، و مع عدم ظهوره فالظاهر حرمته أيضا لأنه خط موجود واقعا الا- انه لا- يظهر فى الحس، و المناط فى الحرمة هو وجوده و ان لم يظهر بالحس، لإطلاق ما يدل على حرمته.

[مسألة (۱۲) لا يحرم المس من وراء الشيشة]

مسألة (۱۲) لا يحرم المس من وراء الشيشة و ان كان الخط مرئيا، و كذا إذا وضع كاغذ رقيق يرى الخط تحته، و كذا المنطبع فى المرآة، نعم لو نفذ المداد فى الكاغذ حتى ظهر الخط من الطرف الأخر لا يجوز مسه خصوصا إذا كتب بالعكس فظهر من الطرف الأخر طردا.

عـدم تحريم المس من وراء الشيشة أو الكاغـذ الرقيق لأجل عدم تحقق مس الخط حقيقة، لحيلولة الشـيشة أو الكاغذ بينه و بين الماس، و هـذا بخلاف ظهور الخط من الطرف الأخر و لو مقلوبا لإطلاق دليل الحرمة الشامل للخط المقلوب، و لو كانت الكتابة مقلوبة فظهر الخط من الطرف الأخر طردا لا عكسا فالمنع أظهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۵۷

[مسألة (۱۳) فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف]

مسألة (۱۳) فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف كالحاء و العين مثلا إشكال أحوطه الترك.

و لعل وجه الاشكال هو التأمل فى صـدق الحرف على المسافة الخاليـة المحاط بها النقش، و لعل صـدق لا يخلو عن قرب كما يظهر من التأمـل فيما يبقى من الكاغـذ المنقوش عليه بعـد قص النقش عنه و إبقاء تلك المسافـة الخاليـة، حيث انها تظهر، حينئذ بصورة الحرف و كيف كان فلا ريب فى كون ترك مسها أحوط.

[مسألة (۱۴) فى جواز كتابة المحدث آية من القرآن]

مسألة (۱۴) فى جواز كتابـة المحـدث آيـة من القرآن بإصـبعه على الأرض أو غيرها اشـكال و لا يبعـد عـدم الحرمـة، فإن الخط يوجد بعد المس، و اما الكتب على بدن المحدث و ان كان الكاتب على وضوء فالظاهر حرمته، خصوصا إذا كان بما يبقى أثره.

فى كتابـة المحـدث آيـة من القرآن بإصـبعه فيمـا إذا بقى أثره و ان كـان الخط يوجـد بعـد المس لكن لا ينفك عن مس بعض الكلمة حين هو مشـغول بكتابة بعضـها الأخر، فان فى كتابة الجزء المتأخر منها يحصل مس الجزء المتقدم. و اما الكتب على بدن المحـدث فمع بقـاء أثره على بـدنه فالظـاهر حرمته لتحقق منـاط حرمـة المس و هو ترفع القرآن الكريم و تعظمه من ان تنـاله يد المحـدث، و ان لم يصـدق عليه المس لاتحـاد المـاس و الممسـوس مثلاـ و لكن الظـاهر كـون المكتـوب عليه هـو من تعلـق به التكليف و ان فعـل الكـاتب حرام لكونه مقدمـة لتحقق الحرام من المكتوب عليه، و قـد حررنـا شـيئا ممـا يناسب المقام فى آخر مبحث التيمم فراجع، و اما مع عدم بقاء أثره فالظاهر عدم الحرمة، لعدم تحقق الكتابة واقعا.

[مسألة (۱۵) لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس]

مسألة (۱۵) لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس، إلا إذا كان مما يعد هتكا نعم الأحوط عدم التسبب لمسـهم، و لو توضـأ الصبى المميز فلا إشكال فى مسه بناء على الأقوى من صحة وضوئه و سائر عباداته.

الكلام يقع تارة فى منع الصبى و المجنون من المس، و اخرى فى تمكينهما منه.

اما الأول فالأقوى عدم وجوب المنع عنه لعدم تكليف الصبى و المجنون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۵۸

حتى يجب منعهما من باب النهى عن المنكر، و على تقدير كون المس من حيث هو مبغوضا مع قطع النظر عن حيث صدوره عن الفاعـل- نظير قتـل النفس أو شـرب الخمر الـذى علم عـدم رضـاء الشارع بوجوده- فلا وجه لاختصاص وجوب المنع بالولى بل

يجب على المكلفين كفايـة، مثـل سـائر مـوارد الأمـر بـالمعروف و النهى عن المنكر و حيث ان فى المس بمـا هو مس لاـ يكون هتـك فلاـ يعلم مبغوضـيته مع قطع النظر عن حيث إسـناده إلى الفاعـل و امـا التمكين فهو يتصور على نحوين أحـدهما بامسـاس القرآن بيـد الصـبى بحيث يكـون مس الصـبى منه نظير تولى الغير فى الوضوء، و هـذا لاـ يبعـد حرمته لاـنه مس من المكلف أى إيجاد مس الصبى منه.
و ثانيهما صـرف مناولتهم الكتاب الكريم المترتب عليها المس بلا مباشرة المناول فى إيجاد المس، و هذا لا دليل على حرمته مع قيام السيرة القطعية على مناولتهم القرآن من الأعصار الماضية إلى الان بحيث يفتتح لهم بالكتاب الكريم فى أول تعاليمهم، و من البعيد جدا عدم صدور المس منهم بعد المناولة، فما فى طهارة الشـيخ الأكبر (قده) من وجوب المنع عن مسـهم المسـتلزم لحرمة مناولتهم إذا اسـتلزمت المس لا وجه له، و لو توضأ الصبى المميز ففى جواز مسه بعـد الوضوء بناء على المنع منه و عـدمه وجهان مبنيان على صحة عباداته و عدمها.
و الأقوى هو الأول، و قـد مرّ تحقيق القول فيها فى المسألـة الرابعـة من المسائل المـذكورة فى البحث عن نجاسة عرق الجنب من الحرم فراجع الجزء الأول (ص- ۴۹۰).

[مسألة (۱۶) لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن]

مسألة (۱۶) لاـ يحرم على المحـدث مس غير الخط من ورق القرآن حتى بين السـطور و الجلـد و الغلاف، نعم، يكره ذلك كما يكره تعليقه و حمله.
اما عـدم حرمـة مس غير الخـط من ورق القرآن و جلـده و غلاـفه فهو المعروف بل قيل انه من المسـلمات، و عن الحـدائق نفى الخلاف فيه، و يدل على عدم حرمة مس الورق، منه مرسـلة حريز و موثقة أبى بصـير المتقدمتان عند البحث عن وجوب الوضوء عنـد وجوب مس كتابـة القرآن، و قـد وقع التصـريح فيهما بالإذن فى مس الورق و يـدل على عـدم حرمة مس ما بين سـطوره و جلده و غلافه عدم ما يدل على حرمته بعد فرض عدم صدق مس القرآن عليه، و يدل على كراهة تعليق القرآن
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۵۹
و حمله لغير المتطهر خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عليه السّلام الذى فيه: المصـحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خيطه و لا تعلقه، بناء على حمله- فى مس الخيط و التعليق- على الكراهـة، و قـد مر البحث عن فقه الحـديث فى البحث عن حرمة مس القرآن من غير طهر، و لم أقف على ما يدل على كراهة مس ورقه أو جلده أو غلافه.

[مسألة (۱۷) ترجمة القرآن ليست منه بأى لغة كانت]

مسألة (۱۷) ترجمة القرآن ليست منه بأى لغة كانت فلا بأس بمسها على المحدث نعم لا فرق فى اسم اللّه تعالى بين اللغات.
عدم صدق القرآن على ترجمته بأى لغة كانت انما هو من جهة كون القرآن اسما لألفاظ مخصوصة، فلا يعم ما يحكى عن معناه أو لفظ آخر يعبر عنه، و هذا بخلاف اسمه تعالى فإنه اسمه بأى لغة كانت، و المفروض حرمة مس اسمه تعالى على المحدث من دون اختصاص فيه بلغة دون لغة.

[مسألة (۱۸) لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن]

مسألة (۱۸) لا يجوز وضع الشـيء النجس على القرآن و ان كان يابسا لانه هتك، و اما المتنجس فالظاهر عـدم البأس به مع عدم الرطوبة، فيجوز للمتوضئ أن يمس القرآن باليد المتنجسة و ان كان الاولى تركه.

و الأولى إحالة ذلک فی النجس و المتنجس الی العرف، و ان كان عرف المتشرعة، فلو فرض عدم صدق الهتک لا يكون حراما و لو كان نجسا، و مع صدق الهتک يحرم و لو كان متنجسا، و مع الشک فی صدق الهتک فالمرجع هو البراءة و ان كانت كرامة القرآن يقتضی الاحتياط.

[مسألة (۱۹) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز]

مسألة (۱۹) إذا كتبت آيـة من القرآن على لقمة خبز لا يجوز للمحدث اكله، و اما للمتطهر فلا بأس خصوصا إذا كان بنية الشـفاء أو التبرک.

عدم جواز أكل المحدث الخبز المكتوب عليه آية القرآن متوقف على اسـتلزام اكله لمس الآية المكتوبة عليه و لو بباطن فمه، إذ قـد تقدم عدم الفرق فی الحرمة بين الباطن و الظاهر، و مع عدم الاسـتلزام المذكور فالظاهر عدم البأس بأكلها، كما ان الظاهر هو الجواز فی صورة الشک أيضا.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۱۶۰

[فصل فی الوضوءات المستحبة]

اشارة

فصل (فی الوضوءات المستحبة)

[مسألة (۱) الأقوى كما أشير إليه سابقا كون الوضوء مستحبا فی نفسه]

مسألة (۱) الأقوى كما أشـير إليه سابقا كون الوضوء مستحبا فی نفسه و ان لم يقصد غاية من الغايات حتى الكون على الطهارة و ان كان الأحوط قصد إحداها.

و قـد تقـدم منا تحقيق القول فی ذلک و ان الأقوى عـدم ثبوت الاسـتحباب النفسـی للوضوء ای بلا قصـد غاية من غاياتها أصـلا حتى الكون على الطهارة.

[مسألة (۲) الوضوء المستحب أقسام]

اشاره

مسألة (۲) الوضوء المستحب أقسام أحدها ما يستحب فی حال الحدث الأصغر فیفید الطهارة منه، الثانی ما یستحب فی حال الطهارة منه کالوضوء التجدیدی، الثالث ما هو المستحب فی حال الحدث الأکبر و هو لا یفید طهارة و انما هو لرفع الکراهة أو لحدوث کمال فی الفعل الذی یأتی به کوضوء الجنب للنوم و وضوء الحائض للذکر فی مصلاها

[اما القسم الأول]

اشارة

اما القسم الأول فلأمور:

[الأول الصلوات المندوبة]

الأول الصلوات المندوبة و هو شرط صحتها أیضا.

اما استحباب الوضوء للصلوات المندوبة فلان مقدمة المندوب مندوب کما هو ظاهر، و اما شرطیة الوضوء لها بمعنی عدم صحتها بدونه فلما تقدم فی أول الفصل المنعقد فی غایات الوضوء من الأدلة الثلاثة: الکتاب، و السنة، و الإجماع، بل ادعی علیه الضرورة، و لیست ببعید.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۱۶۱

[الثانی الطواف المندوب]

الثانی الطواف المندوب و هو ما لا یکون جزءا من حج أو عمرة و لو مندوبین، و لیس شرطا فی صحته، نعم هو شرط فی صحة صلوته.

و قد ادعی الإجماع بل الضرورة علی استحباب الوضوء للطواف المندوب، و ربما یستدل له بإطلاقات بعض الاخبار، کالمروی عن ابی الحسن علیه السّلام: إذا طاف الرجل بالبیت و هو علی غیر وضوء فلا یعتد بذلک الطواف و هو کمن لم یطف، و لکن الظاهر منه ارادة الطواف الواجب الذی هو جزء من النسک و لو من مندوب، لا ما یؤتی به مستقلا ندبا، و ذلک بقرینة قوله علیه السّلام: «فلا یعتد بذلک الطواف» و قد یستشم استحبابه له من قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «الطواف بالبیت صلاة» و لا یخفی انه لو تم لکان علی شرطیة الوضوء لصحته أدل، مع انه لا یشترط فی صحته کما تقدم فی أول الفصل المنعقد فی غایات الوضوء، و یدل علی شرطیته لصلاة الطواف ما دل علی شرطیته لکل صلاة.

[الثالث التهیؤ للصلاة فی أول وقتها]

الثالث التهیؤ للصلاة فی أول وقتها أو أول زمان إمکانها إذا لم یمکن إتیانها فی أول الوقت، و یعتبر ان یکون قریبا من الوقت أو زمان الإمکان بحیث یصدق علیه التهیؤ.

فی هذا المتن أمور ینبغی ان یبحث عنها.

الأول: فی البحث عن حکم الوضوء قبل وقت الصلاة للتهیؤ لها فی إتیانها فی أول وقتها، و المحکی عن العلامة و الشهید

استحبابه، و حكى عن الوسيلة و الجامع و النزهة و الدروس و البيان و المنتهى و نهاية الاحكام و الدلائل، و استدل الشهيد (قده) فى الذكرى بالنص، و حكى عنه فى الحدائق التمسك بالمرسل: «ما وقر الصلاة من أخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها» و لكنى لم أجده فى الذكرى بعد الفحص، و فى الجواهر مضافا الى إمكان تعليله باستحباب الصلاة فى أول الوقت و لا يمكن الا بتقديمه، و لان المعروف من السلف التأهب للفريضة و المحافظة على نوافل الزوال و الفجر، و فى المستمسك مضافا الى ما دل على استحباب المسارعة إلى فعل الخير.

و أورد على الاستدلال بالنص كما فى كشف اللثام بعدم العثور عليه، و لا يخفى انه يكفى فى إثبات استحبابه إرسال مثل العلامة و الشهيد و صاحب المدارك و غيرهم و تلقى الآخرين ارسالهم بالقبول فيكفى فى الحكم به باستحبابه من غير حاجة الى الوجوه الاعتبارية التى ذكروها، لتطرق المناقشة إليها، اما الاستدلال باستحباب الصلاة فى أول الوقت ففيه ان استحباب الوضوء قبل الوقت للصلاة فى أول الوقت متوقف على إثبات مشروعيته قبل الوقت، فلا يصح إثبات مشروعيته به، و اما الاستدلال بمعروفيته عند السلف ففيه ان الكلام فى وجهه، مع انه لم يعلم منهم الوضوء للتأهب لاحتمال إتيانهم به لغاية أخرى و لو للكون على الطهارة، و منه يظهر ما فى الاستدلال باستحباب المسارعة إلى فعل الخير، حيث انه أجنبى عن الدلالة على استحباب الوضوء قبل الوقت للتأهب كما لا يخفى.

و اعلم ان هيهنا عناوين ثلاثة: عنوان الوضوء للكون على الطهارة، و عنوان الوضوء للتأهب للفرض قبل وقته، و عنوان الإتيان بالوضوء قبل الوقت لإيقاع الصلاة فى أول الوقت، و الظاهر تغاير العناوين المذكورة، و قد ذكرنا وجه مغايرتها فى المسألة الاولى فى فصل أحكام التيمم، فلا وجه لما فى كشف اللثام من دعواه نفى الفرق بين ما يفعل للكون على الطهارة و بين ما يفعل للتأهب للفرض، و قال: و لا معنى للتأهب للفرض انتهى، بل الفرق جلى كالفرق بين ما يفعل للتأهب للفرض و بين ما يفعل للإتيان بالصلاة فى أول وقتها حسبما حررناه فى مبحث التيمم.

إذا تبين ذلك فنقول: لا إشكال فى استحباب الوضوء للكون على الطهارة و قد تقدم الدليل على استحبابه و هل هو مستحب للتأهب للفرض أو لفعل الصلاة فى أول وقتها للمرسل المتقدم؟ فان اتى به بأحد العنوانين اتى بالمستحب، أو ان المرسل يدل على استحبابه بعنوان التأهب للفرض فلو اتى به لفعل الصلاة فى أول وقتها لا يكون مستحبا، أو انه يدل على استحبابه بعنوان الإتيان بالصلاة فى أول وقتها فلو اتى به بعنوان التأهب للفرض لم يكن مستحبا وجوه، و الظاهر هو الأخير كما لا يخفى على من تدبر فى المرسل المذكور، حيث انه لا يظهر منه الإتيان بعنوان

التأهب و انما هو شيء ذكره الأصحاب فى عبائرهم و تظهر النتيجة فى.

الأمر الثانى: أعنى استحباب الوضوء للتهيؤ فى إتيان الصلاة فى أول زمان إمكانها إذا لم يمكن إتيانها فى أول الوقت، فإنه إذا قلنا بدلالة المرسل على استحباب الوضوء للتهيؤ لا يفرق فيه بين ما يكون التهيؤ قبل الوقت لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت أو ما يكون التهيؤ فى الوقت قبل إمكان الإتيان بالصلاة لأجل الإتيان بها فى أول زمان إمكانها، و ان قلنا بدلالة المرسل على استحباب الوضوء قبل الوقت لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت فلا دلالة له على استحبابه فى الوقت للتهيؤ فى الإتيان بالصلاة فى أول زمان إمكانها، كما ان النتيجة تظهر فى.

الأمر الثالث أيضا، و هى انه بناء على إثبات استحباب الوضوء للتهيؤ يعتبر ان يكون الإتيان به قريبا من الوقت أو من زمان إمكان الإتيان بالصلاة بحيث يصدق عليه التهيؤ، و بناء على إثبات استحباب الوضوء لأجل الإتيان بالصلاة فى أول الوقت لا يعتبر ذلك

لإطلاق المرسل و عدم العبرة بصدق التهيؤ حينئذ.

[الرابع دخول المساجد]

الرابع دخول المساجد.

و يدل على استحباب الوضوء لدخوله قول الصادق عليه السّلام فى صحيح مزاحم:

«عليكم بإتيان المساجد فإنها بيوت اللّه تعالى فى الأرض، من أتاها متطهرا طهرها اللّه من ذنوبه و كتب من زواره» و المروى فى الفقيه مرسلا: «انه فى التوراة مكتوب انّ بيوتى فى الأرض المساجد فطوبى لعبد تطهر ثم زارنى فى بيتى» و قول الباقر عليه السّلام:

«إذا دخلت المسجد و أنت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا» لكن الأخير يدل على استحبابه عند الدخول فى المسجد مع ارادة الجلوس فيه، فيمكن حمله على تأكد استحبابه عند ارادة الجلوس فيه، و قد يستدل باستحباب صلاة التحية بعد دخولها الموقوفة على الطهارة، و لا يخفى انه لا يثبت استحباب الطهارة للدخول فى المسجد.

[الخامس دخول المشاهد المشرفة]

الخامس دخول المشاهد المشرفة.

و علل بأنها أعظم حرمة عنده تعالى من المساجد و لا يخفى انه لا يصير دليلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۶۴

على استحباب الوضوء لدخولها كما ان كون سرّ فضل المساجد وجود قبر نبى أو وصى فيها لا يصير وجها لإلحاق المشاهد المشرفة بها فى هذا الحكم، و لكن لا ينبغى التأمل فى أولوية الدخول فيها متطهرا كما هو الديدن من السلف، و المحكى عن ابن حمزة إلحاق كل مكان شريف بالمساجد، و لا دليل له.

[السادس مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف]

السادس مناسك الحج مما عدا الصلاة و الطواف.

و يدل عليه خبر ابن عمار: و لا بأس ان تقضى المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف بالبيت فان فيه صلاة، و الوضوء أفضل.

[السابع صلاة الأموات]

السابع صلاة الأموات

و يدل على عدم اشتراط الطهارة فيها أخبار متواترة كموثقة يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام، قال سئلته عن الجنازة أصلى عليها على غير وضوء؟ فقال عليه السّلام:

«نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، كما تكبر و تسبح فى بيتك على غير وضوء» و غير ذلك من الاخبار، و يدل على استحباب الوضوء لها خبر عبد الحميد بن سعد، قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: الجنازة يخرج بها و لست على وضوء فان ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاة، أ يجزينى أن أصلى عليها و انا على غير وضوء؟ قال عليه السّلام:

«تكون على طهر أحب الىّ» و لعلّ المراد كما فى الجواهر بيان أفضلية الصلاة مع الطهارة على الصلاة مع عدمها، لا ترك الصلاة

مع عـدمها، إذ لا ريب فى أولويـة الصـلاة مع عـدم الطهارة على عـدمها، أو يكون المراد أولويـة الكون على الطهارة على صـلاة الجنازة بدونها.

[الثامن زيارة أهل القبور]

الثامن زيارة أهل القبور.

و فى شـرح النفليـة للشـهيد الثانى (قـده) خصوصا قبور الأنبياء و الصالحين، و فى الخبر تقييدها بقبور المؤمنين انتهى، و كفى فى الحكم باسـتحبابه نصّ الشهيد الثانى بورود الخبر عليه، فلا ينبغى التشكيك فيه بعدم عثور النص عليه بالخصوص كما حكى عن كشف اللثام، قال فى الجواهر: و هـذا كله فى غير زيارة أئمـة المسـلمين الذين زيارتهم زيارة اللّه تعالى، فان النصوص الوارد فى الطهارة لزيارتهم بل الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١۶۵

أكثر من ان تحصى.

[التاسع قراءة القرآن أو كتبه أو لمس حواشيه أو حمله]

التاسع قراءة القرآن أو كتبه أو لمس حواشيه أو حمله.

و يـدل على اسـتحباب الوضوء عنـد قراءة القرآن، المروى عن أمير المؤمنين عليه السـلام قال: «لا يقرء العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتى يتطهر» و خبر محمّـد بن الفضـيل قال: سـئلت أبا الحسن عليه السّـلام اقرء القرآن ثم يأخـذنى البول فأقوم و أبول و اسـتنجى و اغسـل يـدى و أعود إلى المصـحف و اقرء فيه؟ قـال: «لاـ حتى تتوضـأ للصـلاة» و المرسـل المروى عن الصادق عليه السّـلام: «لقارئ القرآن بكل حرف يقرء فى الصـلاة قائما مائة حسـنة، و قاعدا خمسون حسـنة، و متطهرا فى غير الصلاة خمس و عشرون، و غير متطهر عشر حسنات» و قد يستدل بمناسبته مع تعظيم القرآن الكريم، و هو لا يثبت الاستحباب.

و يـدل على اسـتحبابه عنـد كتابة القرآن، المروى عن على بن جعفر عن أخيه عليه السـلام عن الرجل أ يحلّ له ان يكتب القرآن فى الأـلواح و الصـحيفة و هو على غير وضوء؟ قال عليه السّـلام: «لا» و قـد حمل على الاسـتحباب، للإجماع على عـدم وجوبه، و لمعارضـته بحسنة داود بن فرقد عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن التعويذ يعلق على الحائض؟ قال عليه السّلام: «نعم لا بأس» قـال: و قـال: «تقرأه و تكتبه و لا تصـيبه يـدها» بناء على ان يكون التعويـذ بما يشـتمل على الايات القرآنيـة كما يؤيـده النهى عن اصابته باليد فيحمل الأول على الاستحباب جمعا.

أقول: و لعل الاولى الحمل على كراهـة كتبه من غير وضوء، و يـدل على اسـتحبابه عنـد لمس حواشـى القرآن و عنـد حمله خبر إبراهيم بن عبد الحميد المتقدم، و فيه:

«و لا تمس خيطه و لا تعلقه» و لا يخفى ان الظاهر منه هو التحريم، و غاية ما يمكن المساعدة معه هو حمله على الكراهة بعد قيام الإجماع على نفى الحرمـة، لكن إثبات الاسـتحباب به ممنوع، لكن فى الجواهر دعوى تبادر الأمر بالوضوء لـذلك من أمثال هذه العبارة، و ما ذكره لا يخلو عن المنع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١۶۶

[العاشر الدعاء و طلب الحاجة من اللّه تعالى]

العاشر الدعاء و طلب الحاجة من اللّه تعالى.

و يدل على استحباب الوضوء عند الدعاء و طلب الحاجة من اللّه تعالى الذى هو فرد من افراد الدعاء خبر عبد اللّه بن سنان: «من طلب حاجة و هو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومنّ الا نفسه» بناء على ان يكون المراد من طلب الحاجة فيه طلبها من اللّه تعالى، و اما لو أريد منه السعى فى الحاجة فلا يدل على استحبابه عند الدعاء، و الظاهر من مثل هذه العبارة هو استحباب الوضوء لذلك، فلا يرد على الاستدلال به بان مفاده انه ينبغى طلب الحاجة فى حال الوضوء و لو لأمر شرّع له الوضوء كالصلاة فلا يدل على تشريعه لطلبها، كالمناقشة فيه بان الموجود فيه الوضوء و هو أعم من الطهارة لصدقه على الوضوء الصورى، و يدفعها ظهور إرادة الطهارة منه الا فيما إذا كان فى مقام يجامع الحدث كوضوء الحائض و الجنب.

و يدل على استحباب الوضوء للدعاء اشتهار عدّ الطهارة من شروطه كما أرسله فى مصباح الكفعمى و عدة الداعى إرسال المسلمات مع مناسبته مع الاعتبار، و يمكن استيناس الاستحباب من استحباب التطيب و الذهاب الى المسجد لطلب الحاجة و الدعاء فيستفاد منه أولوية استحباب الطهارة لهما، ففى خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال: كان عليه السّلام إذا طلب الحاجة طلبها عند زوال الشمس، فإذا أراد ذلك قدم شيئا فتصدق به و شم شيئا من الطيب و راح الى المسجد فدعى فى حاجته بما شاء.

[الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد]

الحادى عشر زيارة الأئمة عليهم السلام و لو من البعيد.

و يدل على استحباب الطهارة عند زيارتهم النصوص الكثيرة المذكورة فى فى الكتب المؤلفة للزيارات كما تقدم فى ذيل البحث عن زيارة أهل القبور.

[الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة]

الثانى عشر سجدة الشكر أو التلاوة.

و يدل على استحبابه عند سجدة الشكر خبر ابن الحجاج: «من سجد سجدة الشكر و هو متوضئا كتب اللّه له بها عشر صلوات، و محى عنه عشر خطايا عظام» و على استحبابه عند سجدة التلاوة، المروى عن ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: «إذا قرء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٦٧

شى‌ء من العزائم فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء و ان كنت جنبا و ان كانت المرأة لا تصلى» فإنه يستأنس منه أولوية كونها مع الوضوء حيث أمر بها و لو لم يكن المستمع لها مع الوضوء.

[الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة]

الثالث عشر الأذان و الإقامة و الأظهر شرطيته فى الإقامة.

ادعى المحقق فى المعتبر فتوى العلماء، و العلامة فى المنتهى إجماعهم على استحباب الطهارة عن الحدثين للمؤذن من غير فرق فيه بين الأذان الإعلامى أو أذان الصلاة فرادى أو جماعة، و استدلوا له بالمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «حق و سنّة ان لا يؤذن أحد الا و هو طاهر» و بالمروى عن الدعائم: «لا بأس ان يؤذن الرجل على غير طهر، و يكون على طهر أفضل، و لا يقيم الا على طهر» و قالوا: انها من سنن الصلاة و يستحب فى سننها الطهارة كالتوجه.

و لا يخفى ان الإجماع المدعى على استحبابها للمؤذن مع المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و ما عن الدعائم كاف فى إثبات الاستحباب و ان كان الخبر النبوى عن طريق العامة، و على هذا فلا حاجة الى الوجه الأخير الاعتبارى لكى يرد عليه بأنه- مع كونه أخص من المدعى لعدم جريانه فى الأذان الإعلامى- مصادرة، لان الكلام فى إقامة الدليل على استحباب الطهارة فى كل ما هو سنن الصلاة هذا بالنسبة إلى الأذان.

اما الإقامة فالظاهر اعتبار الطهارة فيها و شرطيتها لها كما حكى عن المرتضى و منتهى العلامة، و عليه جملة من الاخبار، ففى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام انه قال:

«تؤذن و أنت على غير وضوء فى ثوب واحد قائما و قاعدا و أينما توجهت، و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئا للصلاة» و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: «لا بأس ان يؤذن الرجل من غير وضوء، و لا يقيم الا و هو على وضوء» قلت: فإن أقام و هو على غير وضوء أ يصلى بإقامته؟ قال عليه السّلام: «لا» و هذه الاخبار كما ترى تدل على عدم الاعتداد بالإقامة من غير طهارة، و لا يعارضها غيرها، الا ان الأصحاب حملوها على الاستحباب، و لا وجه له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۶۸

[الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما]

الرابع عشر دخول الزوج على الزوجة ليلة الزفاف بالنسبة الى كل منهما

و استدل له بما فى الكافى عن ابى بصير قال: سمعت رجلا و هو يقول لأبى جعفر عليه السلام: جعلت فداك انى رجل قد استننت و قد تزوجت امرأة بكرا صغيرة و لم ادخل بها و انا أخاف إذا دخلت على فراشى أن تكرهنى لخضابى و كبرى، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إذا دخلت عليك إنشاء اللّه فمرهم قبل ان تصل إليك ان تكون متوضئة ثم أنت لا تصل إليها حتى تتوضأ، و صل ركعتين ثم مرهم يأمروها أيضا ان تصلى ركعتين ثم تحمد اللّه و صلّ على محمّد و آل محمّد ثم ادع اللّه و مر من معها ان يؤمّنوا على دعائك- الحديث».

و استشكل صاحب الحدائق فى الاستدلال بهذا الخبر بأنه لا يدل على استحباب ما ذكر فيه مطلقا، و انما يدل على استحبابه للمسن المتزوج بصغيرة يخاف كراهتها له، و لا دليل على التعميم، و لا يخفى ضعف هذا الإيراد، إذ المستفاد من الخبر الترغيب على فعل ما ذكر فيه للائتلاف و المودة و حسن الاجتماع بين الزوجين و ليس لخصوصية المورد دخل فى فعله.

نعم يمكن ان يورد على الاستدلال به لاستحباب الوضوء منهما عند الدخول، بعدم دلالته على ان الوضوء مستحب لأجل ذلك فلعل استحبابه لأجل ما ندب إليه فى الخبر من صلاة ركعتين، بل لعله الأظهر، و عليه فلا يكون دخول احد الزوجين على الأخر من غايات الوضوء بحيث يكون الوضوء مشروعا لهذه الغاية و ان لم يقصد به الصلاة و لا غيرها مما يشترط فيه الطهارة أو تستحب له.

و فى الجواهر ان ظاهر بعضهم استحباب طهارتهما فى تمام هذه المدة، أى مما قبل الدخول الى تمام الدعاء، قال: لكن لا يخفى عليك خلو النص عنه، الا انه لا بأس به فإن الطهارة أمر مرغوب فيه خصوصا عند الدعاء انتهى، و لا يخفى ان مرغوبية الطهارة شىء و استحبابها فى تمام هذه المدة شىء آخر، و قد عرفت الكلام فى استحبابها عند الدعاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۶۹

[الخامس عشر ورود المسافر على اهله فيستحب قبله]

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۳، ص: ۱۶۹

الخامس عشر ورود المسافر على اهله فيستحب قبله.

للمروى عن الصادق عليه السّلام مرسلا كما عن المقنع: «من قدم من سفر فدخل على اهله و هو عليه غير وضوء و رأى ما يكره فلا يلومن الا نفسه».

[السادس عشر النوم]

السادس عشر النوم.

ففى المروى عن الصادق عليه السّلام فى الفقيه: «من تطهر ثم أوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» و عنه عليه السّلام فى المروى عن ثواب الاعمال: «من توضأ ثم أوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» و النبوى: «من بات على طهر فكأنه أحيى الليل».

و الاشكال عليه باستغراب جعل الحدث غاية الوضوء كما عن الشهيد (قده) و لذا احتمل إرجاعه إلى الكون على الطهارة استغراب محض، لعدم المنع عن جعل النوم الذى هو حدث غاية للوضوء، فان مرجعه إلى إحداث النوم على الوجه الأفضل بمعنى حدوثه عن المتطهر و ان كانت الطهارة تزول به، و ما احتمله من إرجاعه إلى جعل الغاية الكون على الطهارة لا محصل له، فان المفروض ان الكون على الطهارة ليس بنفسه هنا مندوبا اليه بل انما هو لأجل تحقق النوم على تلك الحالة، كما ان الوضوء للصلاة انما هو لأجل تحقق الطهارة لكن الغاية من تحققها هى الصلاة، فمجرد جعل الكون على الطهارة غاية للوضوء هنا لا يرفع ما أورد عليه أولا، فإن النوم على كل حال هنا غاية للوضوء و هذا ظاهر.

[السابع عشر مقاربة الحامل]

السابع عشر مقاربة الحامل.

و المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى وصيته لعلى عليه السّلام: «يا على إذا حملت امرئتک فلا تجامعها الّا و أنت على وضوء، فإنه ان قضى بينكما ولد يكون اعمى القلب بخيل اليد».

[الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء]

الثامن عشر جلوس القاضى فى مجلس القضاء.

و فى الجواهر لم نقف له على دليل بالخصوص كما اعترف به فى كشف اللثام و الحدائق، و لكنه ذكره بعض الفقهاء، و يحتمل ان يلحق به كل مجلس انعقد لطاعة اللّه كمجلس الدرس و الوعظ و غيرهما لكن قد عرفت ان الملحق به غير

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۳، ص: ۱۷۰

ثابت انتهى.

[التاسع عشر الكون على الطهارة]

التاسع عشر الكون على الطهارة.

و قد تقدم الكلام فيه مستوفى.

[العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه]

العشرون مس كتابة القرآن فى صورة عدم وجوبه، و هو شرط فى جوازه كما مر.

قال فى المستمسك: لكن بناء على استحباب المس، أقول: يمكن الاستدلال لاستحباب مس القرآن و مس حواشيه و جلده بان كل ذلك تبرك منه، و يستأنس له بما فى رواية الصحيفة السجادية من ان الصادق عليه السّلام قبّل الصحيفة و وضعها على عينيه، بل يمكن إثبات استحباب تقبيله الذى هو من افراد مسه و لمسه من استحباب تقبيل المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة كما لا يخفى.

و قد عرفت ان الأقوى استحبابه نفسيا أيضا.

لكن الأقوى عدم الدليل على استحبابه كذلك كما تقدم.

و هذا القسم من الوضوءات المستحبة، كلها رافعة للحدث فى الجملة، و اما الفرق بين ما إذا كان قاصدا لرفع الحدث و بين ما كان قاصدا للاستباحة فكلام آخر يأتى البحث عنه فى المباحث الآتية.

[و اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد]

و اما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد و الظاهر جوازه ثالثا و رابعا فصاعدا أيضا، و اما الغسل فلا يستحب فيه التجديد، بل و لا الوضوء بعد غسل الجنابة و ان طالت المدة.

و يدل على استحباب أصل تجديد الوضوء، الأخبار الكثيرة منها قولهم عليهم السلام:

«الوضوء على الوضوء نور على نور» و قول الصادق عليه السّلام: «من جدّد وضوئه لغير حدث جدّد اللّه توبته من غير استغفار» و قوله عليه السّلام: «الوضوء بعد الطهر عشر حسنات».

و يدل على جوازه ثالثا و رابعا فصاعدا إطلاق الاخبار المتقدمة، كما ان مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الفصل بين الوضوءات بفعل الصلاة و نحوها أو مضى زمان و عدمه، و لا بين الإتيان به لنفسه أو لأمر مشروط به، و لا بين من يحتمل صدور الحدث

منه و من لا يحتمل، فلا وجه للقول بالتقييد بالفصل أو بالتقييد بما إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الوضوء، و لا بالتفصيل فى التقييد بين من يحتمل صدور الحدث منه و بين من لا يحتمل بعدم الاشتراط فى الأول و الاشتراط فى الأخير، قال فى الجواهر و لا استبعد تأكده للصلاة لا سيما الغداة و المغرب و العشاء.

أقول: و لعل تأكد تجديد الوضوء للصلاة لما فى المرسل المحكى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى الفقيه، قال: و كان النبى صلّى اللّه عليه و آله يجدّد الوضوء لكلّ فريضة، و يدل على استحباب تجديده لصلاة الغداة و المغرب خبر سماعة عن الكاظم عليه السّلام: «من توضأ للمغرب كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى نهاره ما خلا الكبائر، و من توضأ لصلاة الصبح كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى ليلته ما خلا الكبائر» و على استحبابه لصلاة العشاء، المروى عن الرضا عليه

السّلام قال: «تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو لا و اللّه و بلى و اللّه».
لكن هذه الاخبار ليست ظاهرة فى كون الوضوء فى هذه الموارد تجديديا لاحتمال كونه بعد الحدث، هذا فى الوضوء بعد الوضوء.
و اما تجديد الغسل أى الإتيان به متعددا أو تجديد الوضوء بعد الغسل فى الجنابة ففى مشروعيته احتمالان من ظاهر إطلاق النص: «الطهر على الطهر عشر حسنات» حيث انه يشمل الوضوء بعد الوضوء، و الوضوء بعد الغسل، و الغسل بعد الغسل، و كذا ما دل على ان الوضوء بعد الطهور عشر حسنات الشامل للوضوء بعد الغسل، و من انّ ظاهر الأصحاب اختصاص التشريع بالوضوء بعد الوضوء، و لم يتعرضوا للوضوء بعد الغسل، أو الغسل بعد الغسل، و لعلهم بنوا على إجمال الطهر و الطهور و ان المتيقن منه هو الوضوء، مع تأيد المنع عن الوضوء بعد غسل الجنابة بكونه بدعة، و لا يخفى ان الاحتياط هو الترك فيما عدا الوضوء بعد الوضوء، و قول المصنف و ان طالت المدّة إشارة الى ما استظهره المجلسى (قده) من استحباب الوضوء بعد غسل الجنابة إذا صلى بينهما، قال لرواية أبى بصير و محمّد بن مسلم الدالة على ان الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، قال و المتبادر من الاخبار كونه بدعة إذا وقع بلا فاصلة،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٧٢
لكنه قال فى آخر كلامه: و لعل الاحتياط فى الترك.

[و اما القسم الثالث]

اشارة

و اما القسم الثالث فلأمور

[الأول لذكر الحائض فى مصلاها مقدار الصلاة]

الأول لذكر الحائض فى مصلاها مقدار الصلاة.
المشهور شهرة كادت تبلغ الإجماع استحباب الوضوء لذكر الحائض فى مصلاها بمقدار الصلاة، و استدلوا له بحسنة زيد الشحام عن الصادق عليه السّلام، و فيها: «ينبغى للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة» بناء على ظهور كلمة «ينبغى» فى الاستحباب، و المروى عن دعائم الإسلام عن الباقر عليه السّلام انه قال: «انّا نأمر نسائنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة فيسبغن الوضوء و يحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير ان يفرضن صلاة». الى ان قال- فقيل لأبى جعفر عليه السّلام: قال المغيرة زعم انك قلت: يقضين الصلاة؟ فقال عليه السّلام: «كذب المغيرة ما صلت امرأة من نساء رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و لا من نسائنا و هى حائض، و انما يؤمرن بذكر اللّه كما ذكرنا ترغيبا فى الفضل و استحبابا له.
و المحكى عن الصدوقين هو الوجوب، حيث نقل الصدوق فى الفقيه عن رسالة أبيه إليه بما عبر فيه بالوجوب، و استدل لهما بما هو ظاهر فيه أو غير مناف له كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام: «و عليها ان تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر اللّه- الحديث» و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال: «تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل و إذا كان وقت الصلاة توضأت و استقبلت القبلة- الحديث» و حسنة محمّد بن مسلم، قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر اللّه؟ قال عليه السّلام: «اما الطهر فلا، و لكنّها تتوضأ وقت الصلاة ثم تستقبل

القبلة- الحديث» و صحيح الحلبى عنه عليه السّلام قال: «و كنّ نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يحتشين حين دخل وقت الصلاة و يتوضين» و المروى عن فقه الرضا عليه السّلام قال: «و يجب عليها عند حضور كل صلاة ان تتوضأ وضوء الصلاة و تجلس- الحديث».

و الحق ما عليه المشهور، لعدم تحقق خلاف الصدوقين فى المسألة، حيث انهما يعبران عن المستحب كثيرا بالواجب تبعا للاخبار، و على تقدير تحقق خلافهما

فلا ريب فى قيام الشهرة على الاستحباب، و لا ينافيه الأخبار المتقدمة، فإن ما عدا صحيحة زرارة و المروى عن فقه الرضا عليه السّلام ليست ظاهرة فى الوجوب، بل هى مما لا ينافيه كما يظهر بالتأمل فيها، و صحيحة زرارة صالحة للحمل على الاستحباب، و الفقه الرضوى لا يصلح للاستدلال به فيما اعرض عنه الأصحاب، مع إمكان حمل الوجوب فيه على الندب، مضافا الى إمكان المنع عن ظهور تلك الاخبار فى الوجوب لورودها فى مقام توهم الحظر كما يظهر من حسنة محمّد بن مسلم و صحيح الحلبى، مع انه يمتنع عادة كون مثل هذا واجبا من صدر الإسلام و معروفا عندهم و مع ذلك تقوم الشهرة على خلافه، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى استحبابه.

و يبقى التنبيه على أمور:

الأول: هل المستحب هو الوضوء عند وقت كل صلاة فلا تكتفى بوضوء واحد للظهر و العصر و لا للمغرب و العشاء، أو انها تكتفى بوضوء واحد لجميع صلواتها ما لم يتحقق منها ناقض له غير الحيض، أو يفصل بين الصلاتين المشتركتين فى وقت واحد و بين غيرهما فيقال بجواز الاكتفاء لها بوضوء واحد فى الظهرين و العشائين فتتوضأ و تقعد فى مصلاها و تذكر اللّه بمقدار الصلاتين: الظهرين أو العشائين، و لا تكتفى بوضوء الصبح لباقى الصلوات و لا بوضوء الظهرين للعشائين و لا بوضوء العشائين للصبح و ان لم يتحقق منها ناقض، نعم فى الظهرين إذا لم تجمع بينهما بان جلست فى مصلاها ذاكرة بمقدار الظهر فقط و أرادت الجلوس للذكر بمقدار صلاة العصر فى وقت فضيلتها مثلا فعليها وضوء آخر سواء تحقق منها ناقض غير الحيض أم لا، و هكذا فى العشائين، وجوه، مقتضى حسنة زيد الشحام، و المروى عن دعائم الإسلام و صحيحة زرارة و الرضوى المعبر فيها عند وقت كل صلاة هو الأول، و مقتضى إطلاق خبر معاوية بن عمار و حسنة محمّد بن مسلم و صحيح الحلبى هو الثانى.

و الأقوى هو الأخير و ذلك لدلالة ما عبر فيه بلفظة «وقت كل صلاة» على استحبابه لكل واحدة من المشتركتين فى الوقت مع الفصل بينهما، و اما مع عدم الفصل و عدم وقوع ناقض منها غير الحيض فتكتفى بوضوء واحد، و ذلك لان المنسبق

الى الذهن من أمر الحائض بالوضوء و الذكر فى وقت كل صلاة هو جريها على حال طهارتها عدا تبديل صلاتها بالذكر، خرج عنه صورة الفصل فى المشتركتين بعموم قوله عند وقت كل صلاة، فتكون صورة الجمع بين المشتركتين بحكم ما ينسبق الى الذهن جارية على ما كانت عليه فى أيام طهرها من الاكتفاء بوضوء واحد، نعم يمكن ان يقال باستحباب وضوء آخر- حتى فى المشتركتين فى صورة الجمع- بعنوان الوضوء التجديدى مثل ما يستحب للطاهر، و ذلك لعموم دليل استحبابه أو إطلاقه.

الأمر الثانى: هل هذا الوضوء منها وضوء تمرينى لا اثر له فى رفع الحدث الأصغر و لا فى تخفيف الحدث أو انه يخفف الحدث فقط من غير رفع للحدث الأصغر، أو انه يرفع الحدث الأصغر وجوه، و لا يخلو الأخير من قوة، و ذلك لما مر فى الأمر الأول من دعوى ان الانسباق الى الذهن من الأمر به هو الوضوء المعهود فى الشرع و ان تكليفها به هو كتكليف الطاهر به عدا تبديل صلاتها بالذكر، و يترتب على ذلك نقضه بنواقض الوضوء غير الحيض الى الفراغ من الذكر، و يدل عليه أيضا إطلاق ما يدل

على ناقضية تلك النواقض أو عمومها.

الأمر الثالث: هل المستحب لها بعد الوضوء جلوسها فى خصوص مصلاها لو كان لها مصلى كما عن المبسوط و الخلاف، أو فى خصوص غير مصلاها كما عن المقنعة، أو المستحب هو الجلوس مطلقا كما عن المعتبر و المنتهى، وجوه، مقتضى انسباق الذهن الى ان الغرض إتيان ما يفعلها حال الطهارة فى حالة الحيض هو انه لو كان لها مصلى معهود تجلس فى مصلاها، و لكن ذلک لا يدل على استحباب الجلوس فى خصوص المصلى الا ان يتمسک فى ذلک بأدلة التسامح فى السنن.

و يستدل للثانى- أى جلوسها فى غير مصلاها- بخبر الحلبى، و فيه: «كنّ نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يحتشين حين يدخل وقت الصلاة و يتوضأن ثمّ يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن اللّه» بناء على ان يكون المراد بالمسجد مصلاها المعهود.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٧٥

و لكنه يندفع بعدم ظهور المسجد فى ذلک، بل لعل الظاهر منه هو مسجده صلّى اللّه عليه و آله فكان جلوسهن قريبا منه لعدم جواز دخولهنّ فيه.

و فى الجواهر إمكان إرادة محل السجود من «المسجد» قال (قده) فيكون القريب منه هو المصلى اى محل الجلوس للصلاة، و لا يخفى ما فيه من البعد كما أمر (قده) بالتأمل فيه، فالأقوى هو الوجه الأخير و هو تحقق العمل بالوظيفة بجلوسها و الذكر بمقدار الصلاة سواء جلست فى مصلاها أو فى غيره.

الرابع: لا يبعد القول باستحباب جلوسها فى مكان طاهر من مصلاها أو غيره، و يدل عليه ما فى صحيحة زرارة المتقدمة: ثم تقعد فى مكان طاهر فتذكر اللّه، و قد افتى باستحبابه فى نجاة العباد.

الخامس: هل المعتبر فى مقدار زمان صلاتها هو زمانها السابق على الحيض أو زمانها فى تلک الحالة التى تجلس فيه للذكر، وجهان، ربما يقال بالأول، و لكن الأوجه هو الأخير لأن المنسبق الى الذهن هو صلاتها التى كان عليها إتيانها لو كانت طاهرة، فيلاحظ حالها فى ذاک الوقت من القصر و الإتمام لا حالها قبل الحيض.

و فى الجواهر و لعل الأقوى ملاحظة التمام على كل حال لانصراف الإطلاق إليه لا سيما بالنسبة الى النساء، و لم أر لما افادة وجها خصوصا فى قوله (قده): لا سيما إلخ، و لعلّ مراده قلة ابتلائهن بالسفر فيكون الإطلاق منصرفا الى صلاة الحضر و لو كانت مسافرة فعلا، و هو كما ترى لا وجه له أصلا.

السادس: مقتضى إطلاق بعض الاخبار المتقدمة هو استحباب اشتغالها بالذكر مطلقا من التكبير و التحميد و التهليل و التسبيح و نحوهما مما يسمى ذكرا، و لعل منه الصلاة على النبى و آله و الاستغفار، و ان لم يرد بهما دليل بالخصوص، و فى خبر عما ذكر تلاوة القرآن مع التهليل و التكبير و ذكر اللّه تعالى، و يمكن استفادة استحباب تلاوة القرآن منها فى تلک الحالة من هذا الخبر كما فهمه جملة من الأصحاب فيكون الخبر مخصصا لما يدل على كراهة التلاوة للحائض فتختص الكراهة بتلاوتها من غير وضوء و فى غير أوقات الصلوات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٧٦

و فى الجواهر: لا يبعد ارادة التسبيح بالكيفية المخصوصة الواردة فى الصلاة المقصورة من الذكر لمكان قيام ذلک مقام النقص منها فليقم مقام الكل، و لعله وجه حسن انتهى، و لعل مراده (قده) هو التسبيحات الأربع الوارد استحبابها للمسافر بعد كل صلاة مقصورة إتماما لما نقص منها و لكن لا يمكن إثبات ذلک بهذا الاستحسان بحيث يختص الاستحباب بخصوص هذه الكيفية.

السابع: مقتضى بعض الاخبار المتقدمة كالمروى عن الدعائم و خبر معاوية بن عمار و حسنة محمّد بن مسلم استحباب الجلوس

مستقبل القبلة، و به صرح بعضهم أيضا، و لعل المتبادر ممن أطلق جلوسها و لم يقيده باستقبالها القبلة هو ذلك.

الثامن: يستحب لها ان تحتشى بالكرسف كما يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة كالمروى عن الدعائم و صحيح الحلبى، لكن فى استفادة الشرطية منها اشكال، و لعل الأظهر دلالتهما على كونه مستحبا فى مستحب كما لا يبعد كون استقبال القبلة أيضا كذلك.

التاسع: لو قلنا بعدم اجزاء الغسل المندوب كالجمعة مثلا عن الوضوء فلا ينبغى التأمل فى عدم قيامه مقام هذا الوضوء، و لو قلنا باجزائه عنه فى غير المقام فالأقوى عدم الاجزاء هنا لانصراف دليله الى الوضوء الرافع للحدث المبيح للصلاة لا مثل هذا الوضوء، مضافا الى انصراف الغسل المجزى عن الوضوء الى غير غسل الحائض فى أيام دمها، حيث ان الغسل منها فى تلك الحالة لا تؤثر فى رفع الحدث أصلا.

العاشر: هل يقوم التيمم مقام الوضوء عند عدم تمكنها من استعمال الماء وجهان، أقواهما الأول، و قد بسطنا الكلام فيه فى مبحث التيمم فى المسألة العاشرة من أحكامه.

الحادى عشر: لا يصح فى هذا الوضوء نية رفع الحدث و لا نية الاستباحة للصلاة، بل تنوى القربة المحضة، و لا بأس بأن تأتى به بداعى الإتيان بالذكر على الوجه الكامل، إذ الظاهر اشتراط كما له به.

الثانى عشر: لا إشكال فى استحباب الجلوس للذكر فى أوقات الصلوات اليومية،

و هل يلحق بها ما عداها من الصلوات الواجبة فى وقت معين كصلاة الكسوف و الخسوف أو المنذورة فى وقت معين اتفق كونه فى أيام حيضها، بل و المندوبة الموقتة كالرواتب اليومية، وجهان، أقواهما الأول لإطلاق بعض الاخبار المتقدمة كصحيحة زرارة، و فيها: «و عليها ان تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة» حيث ان إطلاق لفظة «صلاة» يشمل ما عدا اليومية، و دعوى الانصراف إلى اليومية ممنوعة.

الثالث عشر: قيل ان الاولى عدم الفصل بين الوضوء و بين الذكر، فلو حصلت فصل يعتد به أعادت الوضوء، و ذلك لما مر فى الفروع المتقدمة من ان المنسبق الى الذهن من اخبار الباب هو حدوث مرتبة من الطهارة بهذا الوضوء مؤثرة فى وقوع الذكر على الوجه الكامل فيكون كالوضوء من المسلوس و نحوه الذى يعتبر فيه وقوع ما يتوضأ له بعده بلا مهلة، و منه يظهر انتقاض هذا الوضوء بنواقض غيره من موجبات الوضوء أو الغسل، فلا يكفى فى العمل بالوظيفة إتيان الوضوء إذا أحدثت بعده و لو بالحدث الأصغر.

الرابع عشر: الأحوط لها الإتيان بالكيفية المخصوصة من الاحتشاء بالكرسف و الوضوء و الجلوس فى مكان طاهر مستقبل القبلة و الاشتغال بالذكر مع التمكن منها لأنها المتيقن من الوظيفة المشروعة، نعم مع عدم التمكن يقوم القيام و الاضطجاع و المشى مقام الجلوس، و كذا الكلام فى استقبال القبلة فيسقط مع عدم التمكن منها.

الخامس عشر: ذكر المصنف (قده) فى مبحث أحكام الحيض من الكتاب استحباب التنظيف و تغيير الخرقة و القطنة، و لم يعلم له وجه من الاخبار، فلعله استفاده من استحباب الاحتشاء بالكرسف الذى هو منصوص فى الاخبار المتقدمة و لعله كان الأنسب ذكر أكثر هذه الفروع فى مبحث أحكام الحيض، و انما ذكرناها هنا لمناسبة بعضها مع المقام و خوفا من ذهاب الفرصة و فوت ذكرها هناك فإن الفرصة تمر مر السحاب، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

[الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت]

الثانى لنوم الجنب و اكله و شربه و جماعه و تغسيله الميت.

و يدل على الأول المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن نوم الجنب؟ فقال:

«يكره ذلك حتى يتوضأ» و فى خبر آخر الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال عليه السّلام:

«انى أحبّ ان يتوضأ، و الغسل أفضل» و يدل على الثانى رواية الحلبى: «إذا كان الرجل جنبا لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» و صحيح عبد الرحمن، قال: قلت للصادق عليه السّلام: أ يأكل الجنب قبل ان يتوضأ؟ قال عليه السّلام «انا لنكسل «١» و لكن ليغسل يده، فالوضوء أفضل».

و يدل على استحبابه عند جماع الجنب إذا كانت جنابته بالاحتلام، المرسلان المحكيان عن الذكرى و المدارك، مضافا الى نقل الفتوى عن جمع من الأصحاب و عند جماع الرجل مع جاريته بعد جماعه مع جارية أخرى قبل الغسل، المروى عن الصادق عليه السّلام: «إذا اتى الرجل جاريته ثم أراد ان يأتى الأخرى توضأ» و عند جماعه مع اهله مكررا قبل الغسل، المروى عن الوشاء و فيه: قال- اى الوشاء- قال فلان بن محرز: بلغنا انّ أبا عبد اللّه عليه السّلام كان إذا أراد ان يعاود اهله للجماع توضأ وضوء الصلاة، فأحب أن تسأل أبا الحسن الثانى عليه السّلام عن ذلك، قال الوشاء:

فدخلت عليه فابتدأنى من غير ان أسأله فقال: «كان أبو عبد اللّه عليه السّلام إذا جامع و أراد ان يعاود توضأ وضوء الصلاة، و إذا أراد أيضا توضأ للصلاة».

و يدل على استحبابه للجنب عند تغسيله الميت، و لغاسل الميت إذا أراد ان يأتى أهله قبل الغسل، حسنة شهاب بن عبد ربّه، قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الجنب أ يغسل الميت أو من غسل ميتا أ يأتى اهله ثم يغتسل؟ فقال عليه السّلام: «هما سواء لا بأس بذلك، إذا كان جنبا غسل يديه و توضأ و غسل الميت و هو جنب، و ان غسل ميتا ثم اتى أهله توضأ ثم اتى اهله، و يجزيه غسل واحد لهما» و تبين بذلك دلالة هذه الرواية على المورد الثالث الذى ذكره المصنف (قده) بقوله:

---

(١) قال فى الوافى: هكذا يوجد النسخ، و يشبه ان يكون مما صحف، و كان:

انا، لأنهم عليهم السلام أجل من ان يكسلوا فى شىء من عبادة ربهم جل و عز.

[الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد]

الثالث: لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد.

لكن الرواية فى خصوص من غسل الميت- سؤالا و جوابا- لا مطلق من مس الميت فراجع و تأمل.

[الرابع: لتكفين الميت أو دفنه]

الرابع: لتكفين الميت أو دفنه بالنسبة الى من غسله و لم يغتسل غسل الميت:

اعلم انه لا نص على استحباب الوضوء فى هذا المورد، الا ان الأصحاب قد صرحوا به، و يمكن ان يؤيد بما ورد فى استحباب غسل الغاسل يديه الى المنكبين، كما فى خبر يعقوب بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام، و فى خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما

عليهما السلام، و قد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه، فقال عليه السّلام: «يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل» و فی خبر عمار عن الصادق عليه السّلام: «تغسل يديك الی المرافق و رجليك الی الركبتين ثم تكفنه» و لعل اشعار هذه الاخبار مع نص الأصحاب باستحبابه كاف فی ثبوت استحبابه، و اللّه الهادی، هذا بالنسبة إلی تكفينه، و كذا لا نصّ علی استحباب الوضوء للغاسل إذا أراد دفن الميت قبل ان يغتسل، نعم فی المروی عن الحلبی و ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام: «توضأ إذا أدخلت الميت القبر» و هذا كما تری لا اختصاص له بالغاسل قبل ان يغتسل، بل يمكن ان يقال بظهوره فی استحباب الوضوء بعد إدخال الميت القبر.

[مسألة (۳) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التی توضأ لأجلها]

مسألة (۳) لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التی توضأ لأجلها، بل يباح به جميع الغايات المشروطة به، بخلاف الثانی و الثالث فإنهما إن وقعا علی نحو ما قصدا لم يؤثرا الا فيما قصدا لأجله، نعم لو انكشف الخطاء- بان كان محدثا بالأصغر فلم يكن وضوئه تجديديا و لا مجامعا للأكبر- رجعا إلی الأول و قوی القول بالصحة و اباحة جميع الغايات به إذا كان قاصدا لامتثال الأمر الواقعی المتوجه إليه فی ذلك الحال بالوضوء و ان اعتقد انه الأمر التجديدی منه مثلا، فيكون من باب الخطاء فی التطبيق و يكون تلك الغاية مقصودة له علی نحو الداعی لا التقييد بحيث لو كان الأمر الواقعی علی خلاف ما اعتقده لم يتوضأ، اما لو كان علی نحو التقييد كذلك ففی صحته حينئذ إشكال.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۱۸۰

فی هذه المسألة أمران:

الأول فی القسم الأول أی ما يستحب الوضوء فی حال الحدث الأصغر إذا توضأ لغاية، كقراءة القرآن مثلا- فيباح له جميع الغايات المشروطة بالوضوء، سواء كانت من الفرائض كالصلوات الواجبة أو من المندوبات كالصلوات المندوبة، كان الوضوء شرطا لصحتها كالصلاة أو لكمالها كالقراءة، كانت الغاية التی توضأ لأجلها مما يشترط فيه الطهارة أو لا، فبالوضوء الذی اتی به فی حال الحدث يصح ان يأتی بكل ما يرغب فی إتيانه الوضوء و ذلك لان الوضوء فی حال الحدث الأصغر رافع له، فمع رفعه يكون متطهرا، و حصول الطهارة كاف لجميع ما يشترط فی صحته أو كماله الطهارة.

و هذا هو ظاهر المشهور حيث أسند إليهم ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالحدث الأصغر رافع لحدثه مع قابلية المحل، من غير فرق عندهم بين كون الغاية مما يتوقف علی الطهارة كصلاة النافلة و مس كتابة القرآن، و بين ما لا يتوقف عليها كقراءة القرآن و دخول المساجد، و لا- بين ما توقف الغاية علی نفس الوضوء أو توقف علی الطهارة، و لا- بين الوضوء التجديد أو الاحتياطی إذا انكشف سبق الحدث و تصادفه بالوقوع عن المحدث بالحدث الأصغر و بين غيرهما.

و لهم علی هذه الكلية وجوه من الاستدلال.

الأول: ان المستفاد من الأدلة هو كون الوضوء رافعا شرعيا للحدث و انه إذا وقع من المحدث بالحدث الأصغر وضوء صحيح يترتب عليه أثره من دون اعتبار قصد رفعه به أو قصد استباحة دخول ما يشترط فيه الوضوء أو الطهارة.

الثانی: ان الحدث شیء واحد فلا يعقل ارتفاعه بالنسبة إلی غاية و بقائه بالنسبة إلی غايات اخری.

الثالث: ما ورد من الاخبار الإمرة بالوضوء للغايات المتقدمة حسبما عرفت فی موضعه، المشتملة علی الطهارة و ما يشتق منها، من الطهور و نحوه، الظاهرة فی كون الوضوء لتلك الغايات رافعا للحدث، كقوله عليه السّلام: «إذا دخلت المسجد و أنت تريد ان

تجلس فلا تدخله الا طاهرا» و قوله صلّى اللّه عليه و آله: «يا أنس أكثر من الطهور
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۱۸۱
يزيد اللّه فى عمرك» و قول الرضا عليه السّلام: «إنما أمر بالوضوء و بدء به لان يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدى الجبار- الحديث» و هذه الاخبار و ما يشبهها ظاهرة فى كون ماهية الوضوء رافعة للحدث و مقتضية لذهاب الكسل و ان ذلك هو السبب للأمر به من اللّه سبحانه.

الأمر الثانى: فى القسم الثانى أى ما يستحب فى حال الطهارة من الحدث الأصغر و القسم الثالث اعنى ما يستحب فى حال الحدث الأكبر، فإن وقعا على ما قصدا كان توضأ بقصد التجديد باعتقاد كونه طاهرا، و انكشف كونه كذلك، أو توضأ بقصد كونه جنبا و كان كذلك واقعا، لم يؤثرا الا فيما قصدا لأجله، اما فى الوضوء التجديدى فواضح، حيث لا يتصور له غاية أخرى غير التجديد حتى يبحث عن تأثيره فيها، و اما فى الوضوء فى حال الحدث الأكبر من الحيض و الجنابة فلا إشكال فى عدم تأثيره فى إتيان ما يعتبر فيه الطهارة صحة، كالصلاة، أو كما لا كقراءة القرآن، إذ المفروض عدم حصول الطهارة به، و اما إتيان ما لا يعتبر فيه الطهارة ما دام لم ينتقض بناقض ففيه احتمالان، و لعل الأقرب الاكتفاء به كما إذا توضأ الجنب مثلا للأكل فإنه يجوز الاكتفاء به للشرب و النوم و نحو ذلك مما يستحب له الوضوء من الجنب و لعل قول المصنف (قده) بنفى التأثير عنه لغاية أخرى منصرف الى الغايات المعتبرة فيها الطهارة صحة أو كمالا.

هذا كله مع مصادفة ما اتى به من الوضوء مع ما قصده، و لو انكشف الخطأ بأن توضأ بقصد التجديد و انكشف كونه محدثا، أو توضأ باعتقاد كونه جنبا و انكشف كونه طاهرا من الحدث الأكبر، فإن كان قاصدا لامتثال امره الواقعى الا انه تخيل كونه الأمر التجديدى مثلا من باب الخطاء فى التطبيق و كانت الغاية المقصودة منظورة له على نحو الداعى نظير ما إذا ائتم بالإمام الحاضر باعتقاد كونه زيدا ثم انكشف انه عمرو، لكنه انما قصد زيدا بتخيل أنه الإمام الحاضر بحيث لو انكشف له قبل الايتمام انه عمرو لكان يأتم به أيضا فإنه يصح ايتمامه و صلوته، و هكذا فى المقام إذا كان قصده الأمر المتوجه اليه فعلا و لكنه انما قصد الأمر بالتجديد بتخيل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۱۸۲
أنه الأمر الواقعى المتوجه اليه بحيث لو تبين له قبل الوضوء كونه محدثا لكان يتوضأ أيضا بقصد رفع الحدث مثلا، فإن وضوئه هذا صحيح.

و ربما يشكل فى هذه الصورة بان ما قصده من الوضوء التجديدى أو الوضوء المجامع مع الحدث الأكبر لم يقع و ما وقع و هو الوضوء الرافع للحدث الأصغر لم يكن مقصودا.

و لا يخفى ان هذا الاشكال يتم لو كان الوضوء التجديدى مغايرا مع الوضوء الرافع للحدث بالنوع، أو كان المعتبر فى صحة الوضوء الرافع إتيانه بقصد الرفع به و لو كانا متحدين بالنوع، و كلا الأمرين ممنوعان، فان الوضوء ليس الا مهية واحدة، إذا صادف المحل القابل يكون رافعا للحدث سواء قصد به الرفع أم لا، و إذا صادف كون المتوضى طاهرا من الحدث الأصغر يكون تجديديا، نورا على نور، و إذا صادف كون المتوضى محدثا بالحدث الأكبر كالجنابة يؤثر فيما شرع له فى تلك الحالة، و الوضوء فى جميع هذه الصور شيء واحد، و انما التفاوت و الاختلاف فى حالة المتوضى، و مع عدم اعتبار نية رفع الحدث به و لا نية استباحة الدخول فيما يشترط فيه الطهارة لا ينبغى الإشكال فى صحته فى صورة انكشاف الخلاف، هذا إذا اتى بالوضوء على نحو الداعى.

و اما إذا كان على وجه التقييد بان كان قاصدا لامتثال الأمر الذى يعتقده لا غير فالأقوى فيه البطلان.

و مما ذكرنا يظهر عـدم التفاوت فى الحكم بالصـحة بين ما إذا اعتقد كونه تجديديا فبان كونه فى حال الحدث الأصـغر و بين ما إذا اعتقـد انه محـدث بالحـدث الأكبر فبان انه طاهر منه و محـدث بالحـدث الأصـغر- فيما إذا كان على وجه الداعى لا التقييد- لكن فى مصـباح الفقيه جعـل الحكم بالصـحة فى الثانى أخفى من جهـة خفاء اتحاد الوضوء فى حال الحـدث الأكبر مع الوضوء الرافع للحدث الأصـغر، و استشهد بما فى الحدائق من ان إطلاق الوضوء على الوضوء فى حال الحدث الأكبر مثل إطلاق الصلاة على صلاة الميت، و لعله على ذلك جرى بعض السادة المعاصرين (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٨٣

فى حاشيته فى المقام فاستشكل فى الصورتين، و قال خصوصا فى الثانية.

و لكن الانصـاف عـدم التفـاوت بين الصورتين و ان الحكم هو صـحة الوضوء فيهمـا إذا كـان على وجه الـداعى و البطلان فيهما أيضا إذا كان على وجه التقييد.

[مسألة (۴) لا يجب فى الوضوء قصد موجبه]

مسألة (۴) لا يجب فى الوضوء قصـد موجبه، بان يقصـد الوضوء لأجل خروج البول أو لأجل النوم، بل لو قصد احد الموجبات و تبين ان الواقع غيره صح، الا ان يكون على وجه التقييد.

لا إشـكال فى صـحة الوضوء إذا اتى به من دون تعرض فى نيته لقصـد موجبه، و قـد نفى الخلاف فى صـحته فى الجواهر، و عن المدارك انه مذهب العلماء، لكن فى المسألة صور ينبغى التعرض لها.

الاولى: ان لا يتعرض لموجبه أصـلا، بل يتوضأ بنيـة التقرب و الأمر المتوجه اليه من دون تعرض لقصـد رفع الحدث أيضا، و هذا يصح بناء على عدم اعتبار قصد رفع الحدث كما هو الحق، و يأتى الكلام فيه مفصلا إنشاء اللّه تعالى.

الثانية: ان يقصد رفع الحدث من دون تعيين سببه، و الحكم فيها أيضا الصحة مطلقا حتى على القول باعتبار قصد رفع الحدث، إذ يكفى فى قصده قصد طبيعته، و لا يحتاج الى تعيين سببه، لعدم الدليل على ذلك عند من يعتبر قصد الرفع.

الثالثة: ان يقصد رفع الحدث المسبب عن موجب خاص بعينه مع عدم قصد رفع غيره، و احتمل العلامة فى محكى النهاية بطلانه و حكـاه عن أحـد وجهى الشـافعى، قـال لانـه لم ينو الا- رفع البعض فيبقى البـاقى، و هو كـاف فى المنع عن إتيـان ما يشترط فى صحته الطهارة، و الوجه الأخر المحكى عن الشافعى هو الصـحة ان كان المنوى آخر الأحداث و الا بطل، و احتمل العلامة (قده) ارتفاع المنوى خاصة، و قال: فإن توضأ لرفع أخر صح، و هكذا الى أخر الأحداث، و لا يخفى ما فى كلا احتماليه.

و ربما يستدل للبطلان بأن تأثير الوضوء فى رفع الحـدث انما هو فيما إذا قصـد رفعه من حيث هو، لا فيما إذا عين رفع البعض، و ان ذلك داخل فى مفهوم الوضوء فلا يشمل لفظه للعارى منه، و يرد على الأول ان دعواه عارية عن الدليل، بل الدليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٨۴

يدل على خلافها، كإطلاق قوله عليه السّـلام لا ينقض الوضوء لا حدث، و قوله عليه السّـلام إذا استيقنت أنك أحدثت فتوضأ، و غيرهمـا من الاخبـار الظـاهرة فى ان طبيعـة الحـدث تنقض و ترتفع به و يرد على الثانى منع دخول قصـد رفع الحـدث فى مفهوم الوضوء لان الوضوء هو الغسـلتان و المسـحتان و انما يترتب عليه رفع الحدث فيما إذا قصد رفعه به بناء على اعتبار قصد الرفع فى رفعه.

و التحقيق ان يقال: ان الحدث الأصـغر على ما يظهر من الأدلة ماهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة غير قابلة للتكرر فى أسبابه،

كالقتل و نحوه مما لا يتكرر بتكرر أسبابه فحينئذ لا يخلو اما ان تقع أسبابه المتعددة دفعة واحدة، أو على سبيل التعاقب، فاللازم على الأول تأثير الجميع فى احداث حدث واحد، لاستحالة تأثير كل واحد منها فى حدث واحد مستقلا، و عدم تأثير كل واحد فى أثر دون الأثر الحاصل من الأخر لكون المفروض عدم قابليته للتكرر فلا محالة يجب تأثير الجميع فى حدث واحد.

و على الثانى فيؤثر الأول فى الحدث، و معه فلا اثر لغيره مما يتعقبه، و على اى تقدير، فالحاصل من الأسباب المتعددة ليس الا حدث واحد، سواء وجدت أسبابه المتعددة دفعة أو على التعاقب، و المفروض قابلية ارتفاعه بالوضوء و كون الوضوء رافعا له، فقصد رفع الحدث المعين حينئذ اما يكون فى صورة تحقق الأسباب دفعة أو يكون فى صورة تحققها على التعاقب.

فعلى الأول يكون تخصيص المرفوع بسبب من تلك الأسباب المجتمعة لغوا حيث ان التأثير يكون للجميع لا لكل واحد مستقلا، فلا ينبغى توهم تخصيص الرفع حينئذ بالمنوى كما احتمله فى محكى النهاية، بل لا بد اما من الالتزام برفع الحدث الواحد الحاصل من الجميع، أو من الالتزام بالبطلان، لكن لا وجه للبطلان، فالمتعين هو الالتزام بالصحة من غير فرق فى ذلك بين القول باعتبار قصد رفع الحدث فى صحة الوضوء و عدمه، ضرورة تحقق قصد رفعه.

و على الثانى أى صورة تعاقب الأسباب، فإن قصد رفع الحدث الحاصل بالسبب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٨٥

الأول فلا ينبغى الإشكال فى صحة وضوئه أيضا مطلقا و لو على القول باعتبار قصد الرفع، إذ الواقع حينئذ هو الذى قصد رفعه، و ليس على اعتبار الأزيد من قصد رفعه دليل، و ان قصد رفع ما عدا الأول- أى ما عدا الحدث الحاصل بسبب الأول- فلا يخلو اما ان يكون على نحو الداعى بأن جعل الحدث الحاصل من النوم مثلا- فيما إذا كان النوم متأخرا- طريقا الى استكشاف الأمر المتعلق به، فيصح وضوئه أيضا، لأن الحدث النومى عين الحدث الموجود و ان لم يكن مسببا عنه، و اما ان يكون على نحو التقييد، فربما يشكل حينئذ فى صحته، نظرا إلى استحالة تأثير ما عدا السبب الأول حتى يتوجه بسببه خطاب الى المكلف، فما نوى امتثاله غير متوجه اليه، و ما هو المتوجه اليه قصد عدم امتثاله.

فما فى مصباح الفقيه فى توجيه الصحة فى هذه الصورة:- من عدم اعتبار قصد امتثال خصوص الأمر الشخصى فى صحة العبادة، بل المعتبر إيجاد العبادة قربة الى اللّه و يكفى فيه إيجادها للّه تعالى- لا يغنى فى تصحيحها فى هذه الصورة التى فرض فيها كون الداعى فى إيجادها الأمر المتعلق اليه من ناحية السبب اللاحق لا السبب المتقدم إذ مرجع ذلك الى قصد عدم امتثال الأمر المتوجه اليه كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: ما إذا قصد رفع حدث معين مع قصد عدم رفع غيره، و المحكى عن النهاية و الدروس و البيان القطع بالبطلان لمكان تناقض القصدين، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الصحة بناء على عدم اعتبار قصد رفع الحدث، و احتمل الصحة على القول باعتبار قصده، قال لانه نوى رفع حدث بعينه فيرتفع الباقى للتلازم، و فى قصده عدم الرفع يكون لاغيا، و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع.

و التحقيق ان يقال: بناء على وقوع أسباب الحدث دفعة فالظاهر هو البطلان لانه حدث واحد مسبب عن الجميع، فقصد عدم الرفع بالنسبة إلى بعضه مضاد مع قصد الرفع بالنسبة إلى بعضه الأخر، فيصح ان يقال: ان الذى وقع منه نية رفع و عدم رفع، فكما ان الأول يقتضى رفع الحدث المسبب عن الجميع فكذا الثانى يقتضى عدم رفعه كذلك، و ليس لتقدم نية الرفع على نية عدمه وجه، و لا يصح ان يجاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٨٦

بان المكلف لما نوى رفع حكم الحدث المعين و كان ذلك متحدا بالنسبة إلى الجميع فتخيله ان للثانى أثرا غير ذلك خطاء.

و ذلک لفرض تأثیر الجمیع مع وقوعه دفعهٔ، و لا یتفاوت الحال بین علمه باتحاد الأثر و عدمه، بل العبرهٔ و المدار علی وحدته واقعا و لو اعتقد تعدده، و مع وقوع أسباب الحدث علی التعاقب فان قصد رفع ما یوجب بالأول منها مع قصد عدم رفع ما یتعقبه فالظاهر هو الصحهٔ لأنه قصد رفع الحدث المتحقق منه واقعا و لا تأثیر فی قصد عدم رفع غیره لعدم تحقق غیره حتی یکون قصد عدم رفعه مخلا بصحهٔ الوضوء و لو قصد رفع ما عدا الأول مع قصد عدم رفع الأول فالأقوی هو البطلان، اما بناء علی اعتبار قصد رفع الحدث فی صحهٔ الوضوء فواضح، حیث ان الحدث حاصل بالموجب الأول، و المفروض انه قاصد لعدم رفعه، و ما قصد رفعه لیس بواقع.

و اما بناء علی عدم اعتبار قصد الرفع فی صحته فلان قصد عدم رفع ما وقع بالموجب الأول یرجع الی قصد عدم رفع الحدث و القائل بعدم اعتبار قصد الرفع لا یقول بصحهٔ الوضوء مع قصد عدم رفعه لانه یرجع الی عدم قصد الوضوء أو الی عدم قصد الأمر المتوجه الیه، فقصد عدم الرفع موجب للإخلال بالنیهٔ.

الصورهٔ الخامسهٔ: ما إذا قصد احد الموجبات و تبین ان الواقع غیره، کما إذا اعتقد ان الصادر منه هو البول مثلا و تبین انه کان النوم و الحکم فیها هو الصحهٔ إذا کان قصده علی وجه الداعی، و البطلان إذا کان علی وجه التقیید، و وجهه یظهر مما تقدم فی الصورهٔ الثالثهٔ، و من جمیع ما ذکرناه یظهر حکم المسألهٔ الاتیهٔ، و هی:

[مسألهٔ (۵): یکفی الوضوء الواحد للاحداث المتعددهٔ]

مسألهٔ (۵): یکفی الوضوء الواحد للاحداث المتعددهٔ إذا قصد رفع طبیعهٔ الحدث، بل لو قصد رفع أحدها صح و ارتفع الجمیع إلا إذا قصد رفع البعض دون البعض، فإنه یبطل، لانه یرجع الی قصد عدم الرفع.

[مسألهٔ (۶): إذا کان للوضوء غایات متعددهٔ]

مسألهٔ (۶): إذا کان للوضوء غایات متعددهٔ فقصد الجمیع حصل امتثال الجمیع و أثیب علیها کلها، و ان قصد البعض حصل الامتثال بالنسبهٔ الیه و یثاب

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج‌۳، ص: ۱۸۷

علیه و لکن یصح بالنسبهٔ إلی الجمیع و یکون أداء بالنسبهٔ الی ما لم یقصد، و کذا إذا کان للوضوء المستحب غایات عدیدهٔ، و إذ اجتمعت الغایات الواجبهٔ و المستحبهٔ أیضا یجوز قصد الکل- و یثاب علیها- و قصد البعض دون البعض و لو کان ما قصده هو الغایات المندوبهٔ و یصح منه إتیان جمیع الغایات و لا یضر فی ذلک کون الوضوء عملا واحدا لا یتصف بالوجوب و الاستحباب معا و مع وجود الغایهٔ الواجبهٔ لا یکون الا واجبا، لانه علی فرض صحته لا ینافی جواز قصد الأمر الندبی و ان کان متصفا بالوجوب، فالوجوب الوصفی لا ینافی الندب الغائی، لکن التحقیق صحهٔ اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتین.

إذا کان للوضوء الواجب غایات متعددهٔ کالوضوء لصلاهٔ الفریضهٔ و للطواف الواجب و لصلاته، فقصد امتثال الجمیع یثاب علی الجمیع، و ان قصد امتثال البعض یثاب علی ما قصد، و یصح الإتیان بالجمیع و یکون أداء بالنسبهٔ الی غیر ما قصده، و امتثالا بالنسبهٔ الی ما قصده، و کذا فی الوضوء المستحب للغایات المتعددهٔ.

و لیعلم ان ترتب الثواب علی الوضوء الذی هو مقدمهٔ لما یترتب علیه من الغایات الواجبهٔ أو المندوبهٔ انما هو فیما إذا قصد

الإتيان به لأجل تلك الغايـة، فيكون الإتيان به لأجلها طاعـة للأمر المتعلق بتلك الغاية، و يترتب عليه الثواب المترتب على إطاعة أمر تلك الغايـة، و الا فالأمر الغيرى المقـدمى المتعلق بالوضوء لا يكون له امتثال و لا ثواب، إذ الثواب هو العوض المترتب على الإطاعـة بـالمعنى الأـخص التى هى إتيـان المـأمور به بـداعى أمره أوماً بحكمه، و الأمر الغيرى تكون اطاعته بإتيان متعلقـة لأجل غيره، ضـرورة انه تعلق إليه لأجل غيره، فالثواب على إتيان الوضوء انما هو الثواب المترتب على الغاية التى يأتى بالوضوء لأجلها، لكن بقـدر حـظ الوضوء من ذاك الثواب الـذى هو بقـدر حظه من ذاك الأمر المتوجه الى غايته، فيوسع ذاك الثواب أو يضـيق حسب كثرة اجزاء الغاية و قيودها و قلتها، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٨٨

و إذا اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبة، فمع قصد الجميع يثاب على الجميع، من غير فرق بين ان يكون الأمر الندبى الفعلى به باقيـا مـع وجـوبه أو ارتفـع عنه بسبب توجه الأـمر الفعلى الوجوبى، إذ يكفى فى صـحة قصـد الجميع وجود ملاـك الجميع و لو ارتفعت فعلية ندبه، و مع قصد بعضه دون بعض فلا إشكال أيضا فى صحته إذا اتى به بقصد غاياته الواجبة.

و اما لو اتى به بقصـد غاياته المندوبـة، فإن قلنا: بصـحة اتصافه بالوجوب و الاسـتحباب الفعليين معا بناء على ان يكون المقام من بـاب اجتمـاع الحكمين المتضـادين مثـل بـاب اجتمـاع الأمر و النهى، و قلنا فى باب الاجتماع بجواز الاجتماع لتعـدد الجهـة و ان الجهة فى المقام أيضا متعددة فلا اشكال، و ان قلنا بامتناع اتصافه بالاستحباب الفعلى بعد صيرورته واجبا بناء على القول بالامتناع فى باب الاجتماع و عدم اجداء تعدد الجهة، أو قلنا بخروج المقام عن باب الاجتماع لعدم تعدد الجهة.

فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن هو الحكم بالصحة أيضا مستدلا بقوله:

انه لا ينافى جواز قصد الأمر الندبى و ان كان متصفا بالوجوب، فالوجوب الوصفى لا ينافى الندب الغائى.

و لاـ يخفى ما فى ظاهر عبارته من الإشـكال، فإنه مع ارتفاع الأمر النـدبى بواسـطة صـيرورته متصـفا بالوجوب كيف يجوز قصـد امتثاله، و كيف لا ينافى الوجوب الوصـفى مع النـدب الغائى، و لعلّ مراده (قـده) هو إتيانه بـداعى غايته المندوبة، حيث ان فعلية ندب غايته المندوبة غير منافية مع اتصافه بالوجوب الفعلى لأجل غايته الواجبة، فيؤتى به حينئذ لأجل غايته المندوبة و لو لم يكن هو منـدوبا بالفعـل لأجـل تلـك الغايـة، و لاـ غبـار فى ذلك بناء على ما قـدمناه من ان اطاعـة الأمر الغيرى انما هى بإطاعـة الأمر المتعلق الى غايته، و ان ثوابه بثوابه.

و الحاصل انه إذا توضأ بعـد دخول وقت الفريضـة بـداعى قراءة القرآن مثلا فإنه يصح وضوئه هذا و لو لم يكن مندوبا فعليا لهذه الغاية، و لكن فعلية ندب غاية الوضوء هو قراءة القرآن كافية فى صحة الوضوء لأجلها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ١٨٩

بقى هنا أمران ينبغى تنقيحهما فى المقام.

الأول: فى ان اسـتحبابه الفعلى هل ينعـدم بعـد طرو الوجوب، أو انه باق معه، و جملـة القول فى ذلك انه لا يخلو اما ان نقول بان الوجـوب و النـدب مـن الضـدين المتـواطئين الـذين ينعـدم أحـدهما عنـد وجـود الأـخر، أو انهمـا من قبيـل الأـمرين المتفـاوتين بالتشـكيك، فـان قلنا بالتشـكيك فهل هو بمعنى كون الطلب الوجوبى آكـد من الاسـتحبابى؟ أو ان الطلب الاسـتحبابى هو بعينه الطلب الوجوبى.

و قد أوضحنا فى الأصول ان التحقيق هو الأخير و ان التفاوت بينهما بضم الترخيص فى الترك فى الندبى و عدمه فى الوجوبى، و عليه فإذا كانت المصـلحة التى نشأ منها الطلب بمثابة يرضـى الطالب ترك مطلوبه انضمّ الى طلبه ترخيصه فى الترك، فمن نفس طلبه هذا مع ضم الترخيص فى الترك ينتزع الاسـتحباب، فإذا كان الشىء كذلك كالوضوء قبل الوقت اتصف بالندب الفعلى، و

إذا تأكدت المصلحة كالوضوء بعد الوقت صار تأكدها موجبا لارتفاع الترخيص عن شخص الطلب القائم به قبل تأكد المصلحة مع بقاء الطلب على ما كان عليه بلا- تفاوت فيه من حيث الشدة أصلا، لكن يرتفع عنه الترخيص المنضم إليه الذى كان قبل الوقت، بلا انضمام المنع عن الترك اليه من قبل الطالب، فينتزع الوجوب عن طلبه هذا.
فالمتبدل حينئذ هو حد الاستحباب- اعنى الترخيص المنضم اليه- لا ذات الطلب، كما ان ملاك الطلب الندبى أيضا بذاته باق فى ضمن طرو ملاك الوجوب، و انما الزائل حده العدمى، حيث انه قبل طرو ملاك الوجوب كان محدودا بكونه فاقدا لمرتبة ملاك الوجوب، فارتفع عنه هذا الحد و صار واجدا لملاك الوجوب مع ما هو واجده من ملاك الاستحباب، فصار المتحصل هو انعدام الندب بعد طرو الوجوب لكن الانعدام انما هو بزوال حدّه لا بزوال أصل الطلب و لا بزوال ملاكه، ثمّ ان الانعدام هو فى الندب الفعلى مع الوجوب النفسى المترشح عليه من قبل وجوب غايته الذى يتعلق منه بالوضوء على قدر حظه من ذاك الوجوب، لا الواجب الغيرى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۰
المقدمى الناشى من الوجوب النفسى المتعلق بغايته حسبما أوضحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.
الأمر الثانى ظاهر المصنف (قده) ان المقام من قبيل اجتماع الأمر و النهى الذى تتعدد فيه جهة الأمر وجهة النهى، فيصح الاجتماع بناء على اجداء تعدد الجهة، و لهذا قال (قده) لكن التحقيق صحة اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتين و الحق فى المقام عدم تعدد الجهة، و ذلك لان المأمور به فى المقام شىء واحد و ان التعدد فى ناحية الملاك، و مورد باب الاجتماع هو ما إذا كان الشىء موجها بجهتين، يكون بجهة منهما تحت حكم، و بجهة اخرى تحت حكم آخر، و المقام ليس من هذا القبيل، لأن جهة استحباب الوضوء فى فرض المسألة هى كونه رافعا للحدث، و هو بعينه جهة وجوبه بلا تفاوت، الا انه قبل الوقت بعين كونه رافعا للحدث مستحب، و بعد الوقت بعين تلك الجهة يصير واجبا، فلا تعدد جهة فيه حتى يقال انه بجهة يكون مستحبا و بجهة أخرى يكون واجبا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۱

[فصل فى بعض مستحبات الوضوء]

اشارة

فصل (فى بعض مستحبات الوضوء)

[الأول: ان يكون بمد]

الأول: ان يكون بمد، و هو ربع الصاع، و هو ستمأة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال، فالمد مأة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف.
فى هذه المسألة أمران:
أحدهما: انه يستحب ان يكون ماء الوضوء بقدر مدّ، و قد صرح فى الحدائق بإجماع الفرقة الناجية على استحبابه، و يدل عليه من

الاخبار صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام: قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يتوضأ بمد من ماء و يغتسل بصاع» و صحيحة زرارة عنه عليه السّلام مثلها مع زيادة قوله: «و المدّ رطل و نصف، و الصاع ستة أرطال» و خبر ابى بصير قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الوضوء؟ فقال عليه السّلام: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يتوضأ بمدّ و يغتسل بصاع» و عن الفقيه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

«الوضوء بمدّ»، و الغسل بصاع، و سيأتى أقوام من بعدى يستقلّون ذلك، فأولئك على خلاف سنتى، و الثابت على سنتى معى فى حظيرة القدس».

و هل ماء الاستنجاء داخل فى المد؟ ظاهر المحكى عن الشهيد فى الذكرى دخوله، مستشهدا له بخبر عبد الرحمن بن كثير عن الصادق عليه السّلام المتضمن لوضوء أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه- بعد أكفاء الماء بيده اليمنى على يده اليسرى- قال

«ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى- إلخ».

أقول: لكن ليس فى الخبر المذكور ذكر عن المدّ، و استحسن فى المدارك كلام الذكرى، قال: و يشعر به صحيح الحذاء قال وضأت أبا جعفر عليه السّلام بجمع «۱» و قد بال، فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه- الحديث- و يؤيده دخول ماء الاستنجاء فى صاع الغسل على ما سيجىء انتهى، لكن ليس فى صحيح الحذاء أيضا ذكر عن المد، و لعله لأجل ذلك عبر فى المدارك عن دلالته بالاشعار.

و اعترض فى كتاب حبل المتين على الذكرى بكلام طويل- الى ان قال- ان أراد بماء الاستنجاء ماء الاستنجاء من البول فهو شىء قليل لا يؤثر أثرا محسوسا فى الزيادة و النقصان، و ان أراد ماء الاستنجاء من الغائط أو منهما معا لم يتم الاستدلال له بالروايتين، إذ ليس فى شىء منهما دلالة على ذلك، بل فى رواية الحذاء ما يشعر بأنه كان من البول وحده.

أقول: يمكن دعوى دلالة خبر ابن كثير على العموم، بناء على قراءة «عورتىّ» بالتشديد على صيغة التثنية فى الدعاء المذكور فى حال الاستنجاء، لا سيما على نسخة الكافى المضبوط فيها «و حرّمهما على النار» و كيف كان فالأولى فى الاشكال بالاستدلال بالخبرين هو ما ذكرنا من عدم ذكر المد، فيهما، بل ليس فى صحيح الحذاء دلالة على ان صب الماء على كفه عليه السّلام كان ببقية ما ناوله للاستنجاء.

الأمر الثانى: فى تعيين مقدار المدّ، و هو- كما ذكره المصنف (قده) فى المتن ربع الصاع كما صرح به فى صحيحة زرارة المتقدمة التى فيها: «ان المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال» و المراد بالرطل فى هذه الرواية هو الرطل المدنى الذى هو ثلثا الرطل العراقى، فيكون الصاع تسعة أرطال بالعراقى، و مقداره ستمأة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال، فالمدّ مأة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف، و يكون انقص من ربع المن التبريزى المعمول فى بلادنا فى هذه الأعصار بمقدار ستة مثاقيل و إحدى عشرة حمصة و نصف حمصة.

---

(۱) الجمع: المزدلفة إلى المشعر الحرام.

و هذا هو قول العلماء كافة من غير مخالف، الا ان فى موثقة سماعة و خبر المروزى جعل المدّ خمس الصاع، ففى الموثقة قال: «اغتسل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بصاع و توضأ بمدّ، و كان الصاع على عهده خمسة أمداد، و مثله فى خبر المروزى، لكنهما شاذان مهجوران مخالفان للإجماع و الاخبار المعتمدة المعمول بها كما ذكرنا فى الزكاة فى نصاب الغلات، و يمكن

حملهما على صورة الاشتراک فى الغسل فإنه تحصل الوظيفة بخمسة أمداد، كما ذكر فى مبحث غسل الجنابة عند البحث عن مستحباته.

[الثانی: الاستیاک]

الثانی: الاستياک بأى شىء كان و لو بالإصبع و الأفضل عود الأراک.

قال فى الحدائق: و الظاهر انه لا خلاف بين أصحابنا فى استحباب السواک مطلقا و خصوصا للوضوء و الصلاة، ثم ذكر الأخبار الواردة فى ذلک- الى ان قال- و ذهب البعض إلى انه ليس من مستحبات الوضوء لورود الأمر به مطلقا و لأمر الحائض و النفساء به، ثم أورد عليه بان استحبابه مطلقا أو للحائض و النفساء لا ينافى استحبابه للوضوء.

أقول: و هو كذلک إذا دل الدليل على استحبابه كما فى صحيحة ابن عمار عن الصادق عليه السّلام: «و عليک بالسواک عند كل وضوء» و خبر المعلى و فيه: قال عليه السّلام- حين سئله المعلى عن الاستياک بعد الوضوء- «الاستياک قبل ان يتوضأ» قال: قلت:

أ رأيت ان نسى حتى يتوضأ؟ قال: «يستاک ثم يتمضمض ثلاث مرات».

و هذه الاخبار كما ترى بإطلاقها تدلّ على حصول الوظيفة بأىّ شىء كان، و يدل على حصولها بالإصبع قول على عليه السّلام: «ادنى السواک ان تدلكه بإصبعک» و فى رواية السكونى: «السواک بالمسبحة عند الوضوء سواک» و على أفضلية عود الأراک ما رواه فى مكارم الأخلاق انه صلى اللّه عليه و آله كان يستاک بالأراک أمره بذلک جبرئيل.

[الثالث: وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين]

الثالث: وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين.

و هذا الحكم منسوب الى المشهور، و حكاه فى الجواهر عن كتب كثيرة يبلغ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۴

عددها الى عشرين، و قال: بل فى المعتبر و الذكرى نسبته إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه كان يحب التيامن فى طهوره و شغله و شأنه كله، و لا يضر بالاستدلال به كونه بطريق العامة بعد قيام الشهرة على الحكم، مضافا الى المروى عن طريق الخاصة انه صلّى اللّه عليه و آله كان يحب التيامن فى كل شىء، و لا ينافيه ما فى صحيحة زرارة الواردة فى حكاية الوضوء البيانى، قال: فدعى بقعب فيه شىء من ماء، ثم وضعه بين يديه، لإمكان ان يكون فى طرف اليمين من بين يديه، فلا وجه لما فى المدارک من أولوية العمل بالصحيحة حيث تضمنت الوضع بين اليدين، بعد إمكان الجمع بينها و بين الوضع على اليمين، و ربما يعلل بأنه أسهل و أيسر و أمكن للاستعمال، و لكنه لا يثبت الاستحباب الشرعى.

و المحكى عن النهاية و غيرهما كما فى المتن اختصاص الحكم بما إذا كان الإناء مما يغترف منه، و اما لو كان ضيق الرأس فالمستحب وضعه على اليسار، قيل لأنه أمكن فى الاستعمال، و لا يخفى ان هذا التعليل أيضا لا يكفى فى إثبات الاستحباب الشرعى، و يمكن تأييده بما ورد فى بعض الاخبار ان اللّه يحب ما هو الأيسر و الأسهل و لا بأس بالاستدلال به بعد التسامح فى

أدلـة السـنن و هـل يختص الحكم باسـتحباب الوضع على الأيمن بالإناء أو يعمّه و مثل الحوض و النهر، احتمالان، و على التعميم فيجعل مثل الحوض و النهر على اليمين، أو يجعل الناحيهٔ التى يغترف منها على اليمين.

[الرابع: غسل اليدين قبل الاغتراف مرهٔ فى حدث النوم و البول]

الرابع: غسل اليدين قبل الاغتراف مرهٔ فى حدث النوم و البول، و مرتين فى الغائط.

و يـدل على الأولين إطلاق الأمر بالغسل فى خبر الهاشـمى، قال: سـئلت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يبول و لم يمسّ يده اليمنى شـىء أ يدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها؟ قال عليه السّلام: «لا، حتى يغسلها» قلت: فان استيقظ من نومه و لم يبل أ يدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها؟ قال عليه السّلام: «لا، لانه لا يدرى حيث باتت يده، فليغسلها».

و يدل على الأول- أى الغسل مرهٔ فى حدث النوم- بل و على الأخير- أى الغسل

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۵

مرتين فى حدث الغائط- صحيح حريز عن الباقر عليه السّلام، قال: «يغسل الرجل يده من النوم مرهٔ، و من الغائط و البول مرتين، و من الجنابهٔ ثلاثا» و يدل على الأخيرين صـحيح الحلبى عن الصادق عليه السّـلام، قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الإناء؟ قال: «واحدهٔ من حدث البول، و اثنتان من حدث الغائط، و ثلاث من الجنابهٔ».

و يدل على الجميع مرسل الصدوق عن الصادق عليه السّلام: «اغسل يدك من البول مرهٔ، و من الغائط مرتين، و من الجنابهٔ ثلاثا» قـال: و قـال عليه السّـلام اغسـل يـدك من النوم مرهٔ» هـذا مـا اطلعت عليه من الاخبار فى هـذا المقام، و لا ينبغى التأمل فى لزوم الأخذ بمضمونها، الا انه يقع الكلام فى أمور.

الأول: المشـهور بين الأصحاب هو استحباب الغسل مرهٔ فى حدث النوم و البول و مرتين فى الغائط، و ظاهر الاخبار المذكورهٔ هو الوجوب، لكن لم ينسب الوجوب الى احـد، و فى الحـدائق: ان ظاهر المعتبر الإجماع على الاسـتحباب، و يـدل على عـدم وجوبه من الاخبار صـحيحهٔ محمّـد بن مسـلم عن أحدهما عليهما السّـلام، قال سـئلته عن الرجل يبول و لم يمس يده شـيئا، أ يغمسه فى المـاء؟ قـال: «نعم و ان كـان جنبـا» و صـحيحهٔ زرارهٔ الواردهٔ فى الوضوء البيـانى، و فيهـا: و غمس كفه فى المـاء من غير غسل، و الصحيحهٔ الاولى و ان كانت فى حدث البول و الجنابهٔ، الا ان نفى الوجوب فى الباقى يتم بعدم القول بالفصل.

الثانى: المشهور كما فى المتن هو استحباب المرهٔ فى البول و النوم، و المرتين فى الغائط، و حكى فى الحدائق عن بعض مشايخه: ان من الأصـحاب من اسـتحب المرتين فى البول، و ظاهر الشـهيد فى اللمعهٔ اختيار المرتين فى الجميع، و نسب الشـهيد الثانى فى الروضهٔ إلى القيل اختيار المرهٔ فى الجميع، قال: و اختاره الشهيد فى النفليهٔ.

و يـدل على قول المشـهور إطلاـق خبر الهاشـمى فى النوم و البول، و صـحيح الحلبى فى البول و الغائط، و مرسـل الصـدوق فى الجميع، و يستدل للمرتين فى البول بصحيح

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۶

حريز الذى جمع فيه للحكم مرتين فى البول و الغائط، و يرد عليه بان الظاهر من صـحيح حريز استحباب المرتين لمجموع البول و الغائط بنـاء على التـداخل و انـدراج الأقـل تحت الأكثر، لا من كل منهما منفردا كما يومى اليه عطف البول على الغائط بالواو لا بحرف (أو) و يؤيده غلبهٔ خروج البول عند خروج الغائط، فالصحيح لا يتعرض لحكم كل واحد منهما على الانفراد، و قد استفيد حكمهمـا من بقيهٔ الأخبار المتقدمهٔ التى صرح فيها باستحباب المرهٔ فى البول، و مرتين فى الغائط، و بـذلك يـدفع التمسك به

لقول الشهيد (قده) باستحباب المرتين فى الجميع، مع انه لا يدل على استحبابهما فى حدث النوم أيضا، و ليس على استحباب المرتين فى الجميع و لا المرة فيه دليل، و الاخبار المتقدمة تخالف كلا القولين.

الثالث: ظاهر الأصحاب على ما نسب إليهم فى الحدائق تحديد اليد المغسولة بالزند، و لا دلالة فى الاخبار المتقدمة عليه، لكن الاخبار فى تحديدها عند الغسل مختلفة: بين ما حدها بالكف أو بالمفصل أو بنصف الذراع أو بالمرفق، و حمل على اختلاف درجات الفضل، و حكموا بتحقق الوظيفة بكل واحد منها، لكن لم ينقل خلاف فى المقام، بل الظاهر اتفاق الجميع فى تحديدها بالزند، فان تم الاتفاق فهو، و الا ففى تعيينه تأمل، و يمكن ان يستأنس له بتحديد اليد فى التيمم بذلك، أيضا، و بدعوى انسباقه الى الذهن عند الإطلاق لا سيما من نحو قوله: «قبل ان يدخلها الإناء إذ الداخل منها فى الإناء» فى الغالب الى الزند، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أداء الوظيفة بغسلها الى الزند.

الرابع: الظاهر من الأصحاب استحباب غسل اليدين معا، و فى صحيح حريز و مرسل الصدوق ذكر مطلق اليد، لكن القدر المتيقن من خبر الهاشمى و صحيح الحلبى هو اليمنى لكون السؤال فيهما عن غسلها، و يؤيده أن اليمنى هى التى يدخلها المتوضى فى الإناء ابتداء فى الغالب، و قد يستفاد من حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام- انه اكفى بيده اليسرى على يده اليمنى- ان المغسولة انما هى اليمنى، لكن الأقوى ما عليه الأصحاب، لإطلاق صحيح حريز و مرسل الصدوق و التعليل المذكور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۷

فى خبر الهاشمى، حيث انه يرد فى مورد اليسرى أيضا.

الخامس: المستفاد من الاخبار المتقدمة و الفتاوى اختصاص الاستحباب بما إذا كان الوضوء بإدخال اليد فى الإناء لأجل الاغتراف مما فيه، دون ما إذا كان بطريق الصب، و يلزمه قصره على القليل دون الماء المعتصم، و ربما احتمل السراية الى ما كان بطريق الصب من جهة كون مشروعيته اما لأجل إزالة النجاسة الوهمية كما يشعر به التعليل المذكور فى خبر الهاشمى فى مورد النوم، أو من جهة كونه من آداب الوضوء الموجب لنفى الفرق فيه بين الصب و بين الإدخال فى الإناء، كما يوجب نفيه بين القليل و المعتصم، و يندفع بان مشروعيته لأجل النجاسة الوهمية لا يكفى فى إثبات عموم الاستحباب لاحتمال كونه موجبا له إذا كان الوضوء بطريق الإدخال صيانة للماء عن التقذر، كما ان كونه من آداب الوضوء أيضا لا يثبت العموم، إذ يجوز كون خصوص مورد الاغتراف محلا لهذا المستحب الادبى، و منه يظهر عدم دلالة ما ذكر للتعميم بالنسبة الى غير القليل.

السادس: الظاهر ثبوت الحكم المذكور فى مورد الأحداث المخصوصة- النوم و البول و الغائط- فلا يستحب فى سائر الأحداث فضلا عما لم يكن فى مورد الحدث أصلا كالوضوء التجديدى، فما عن المنتهى من استقراب التعميم فى غير مورد الحدث لعموم الأمر بالغسل لمريد الغمس ضعيف.

السابع: الظاهر ان الحكم المذكور تعبدى لا يدور مدار توهم النجاسة، فلو قطع بطهارة اليد لم يسقط الاستحباب، أخذا بإطلاق النص و الفتوى، و ما يشعر به التعليل المذكور فى خبر الهاشمى- مع انه فى مورد النوم خاصة- و انه لا يمنع من وجود غيره فى صورة القطع بطهارة اليد لا يصلح لان يكون مقيّدا كما لا يخفى.

الثامن: الأقوى صحة التداخل فى المقام و لو لم نقل به فى غيره، فيكتفى بالمرة عند تكرر الأسباب الموجبة لها، و بالمرتين عند تكرر موجباتهما، و يدخل الأقل فى الأكثر مع اختلاف الأسباب، و يدل على ذلك- مضافا الى عدم الخلاف فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۱۹۸

و ان الحدث كالخبث مع ثبوت التداخل فى الخبث- صحيح حريز المتقدم الذى فيه: «و من الغائط و البول مرتين» بناء على ظهوره فى كون الحكم بالمرتين فى صورة اجتماعهما كما تقدم استظهاره، لا لكل واحد منهما.

التاسع: هل الغسل المذكور من اجزاء الوضوء، أو انه من مقدماته الخارجة عنه، احتمالان، المشهور على ما نسب إليهم فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) هو الأول، قال (قده): و لذا جوزوا إيقاع النية عنده، ثم استشكل فيه بعدم استفادة ذلك من الاخبار، قلت و الانصاف قصور الأخبار المتقدمة عن إثبات كونه جزءا مستحبا، بل لعل الأظهر منها كونه من المقدمات، لا سيما بالنظر الى التعليل المذكور فى صحيح حريز.

ثم انه على تقدير كونه من المقدمات المستحبة فهل هو تعبدى أو توصلى، احتمالان، أقواهما الأخير، لأن المستظهر من الاخبار كونه لأجل إزالة الخبث المتوهم، و تظهر الثمرة فى عدم اعتبار قصد القربة فيه، و حصوله بدون القصد أو بقصد الرياء أو بفعل الغير أو فى ضمن الفعل المحرم.

العاشر: الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بالرجل، و ان اختص مورد الاخبار به، لكن المستظهر منها عدم الخصوصية، مضافا الى دليل الاشتراك فيما لم يثبت فيه الاختصاص، و اللّه الهادى.

[الخامس: المضمضة و الاستنشاق]

الخامس: المضمضة و الاستنشاق، كل منهما ثلاث مرات بثلاث أكف و يكفى الواحدة أيضا لكل من الثلاث.

فى هذا المتن أمور:

الأول: المشهور ان كل واحد من المضمضة و الاستنشاق من سنن الوضوء، و المحكى عن ابن ابى عقيل انهما ليسا بفرض و لا سنة، و عن الرياض انهما مستحبان فى ذاتهما لا لأجل الوضوء.

و لا يخفى ان الاخبار فى ذلك مختلفة، فمنها ما يظهر منه كونهما من سنن الوضوء، كخبر ابن كثير الحاكى لوضوء أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه: ثم تمضمض عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ١٩٩

فقال: ثم ذكر الدعاء، ثم استنشق عليه السّلام، فقال- الحديث- و خبر ابى بصير، حيث سئل الصادق عليه السّلام عنهما. فقال: «هما من الوضوء، فان نسيتهما فلا تعد» و فى حديث عهد أمير المؤمنين عليه السّلام لمحمد بن ابى بكر: فانظر الى الوضوء فإنه من تمام الصلاة، تمضمض ثلاث مرات و استنشق ثلاثا- الى ان قال- فإنى رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصنع ذلك، و المروى عن على عليه السّلام قال: جلست أتوضأ فأقبل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال لى: «تمضمض و استنشق» و خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الكاظم عليه السّلام عن المضمضة و الاستنشاق؟ قال عليه السلام: «ليسا بواجب و ان تركهما لم يعد لهما صلاة».

و منها ما يظهر منه كونهما سنة مطلقا، كخبر ابن سنان، قال عليه السّلام: المضمضة و الاستنشاق مما سن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و المروى عن الخصال قال: «و المضمضة و الاستنشاق سنة و طهور للفم و الأنف».

و منها ما يظهر منه نفى كونهما من الوضوء، كخبر حكم بن حكيم، و فيه بعد السؤال عن كون المضمضة و الاستنشاق من الوضوء؟ قال عليه السّلام: «لا» و حسنة زرارة قال: «المضمضة و الاستنشاق ليسا من الوضوء» و خبر ابى بصير قال عليه السّلام: «ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» و خبر الحضرمى قال: «ليس عليك مضمضة و لا استنشاق، لأنهما من الجوف» و خبر زرارة قال عليه السّلام: «ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة، إنما عليك ان تغسل ما ظهر».

و الظاهر ان هذا الخبر الأخير هو المستند للمحكى عن ابن ابى عقيل، كما يشهد به مطابقة العبارة المحكية عنه معه، كما ان

مستند ما فى الرياض هو تلك الطائفة النافية لكونهما من الوضوء و الطائفة الثانية الدالة على استحبابهما مطلقا، لكنه- كما ترى- طرح للطائفة الأولى الدالة على كونهما من الوضوء.

فالأولى فى الجمع بين تلك الطوائف ان يقال: اما الطائفة الاولى، و الثانية فليس بينهما معارضة، لاجتماع استحبابهما مطلقا مع استحبابهما فى الوضوء، و اما الجمع بين الطائفة الاولى و الأخيرة فيمكن بحمل الأخيرة على نفى كونهما من

الاجزاء الواجبة من الوضوء، كما يدل عليه نفى الإعادة بنسيانهما الذى نص عليه الطائفة الاولى، و حمل خبر زرارة المصرح فيه بنفى كونهما فريضة و سنة على نفى وجوبهما بفرض اللّه سبحانه و بسنة النبى صلّى اللّه عليه و آله، و إطلاق السنة على ما فرضه الرسول صلى اللّه عليه و آله فى الاخبار كثير، و هذا الحمل ليس ببعيد، و لعله أقرب، و عليه فالأقوى استحبابهما فى الوضوء بعنوان الوظيفة و ان استحبا أيضا فى غير الوضوء.

الثانى: المستحب من كل منهما فى الوضوء ثلاث مرات، و يدل عليه خبر عهد أمير المؤمنين عليه السّلام المتقدم: «تمضمض ثلاث مرات و استنشق ثلاثا».

الثالث: صرح جمع من الأصحاب باستحباب كل واحد منهما بثلاث أكف و انه مع إعواز الماء يكفى كفة واحدة، و ظاهر المصنف (قده) فى المتن هو جواز الاكتفاء بالكف الواحدة مطلقا، و هذا هو الأقوى لإطلاق خبر العهد المتقدم، و ان كان ربما يدعى ظهوره فى الأول.

الرابع: الظاهر من خبر العهد و كذا المروى عن وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام الذى عطف فيه الاستنشاق على المضمضة بكلمة «ثم» هو تقديم المضمضة بدفعاتها الثلاث على الاستنشاق، لكن المحكى عن نهاية العلامة هو تجويز ان يتمضمض مرة ثم يستنشق مرة و هكذا الى ثلاث مرات، و هو يخالف مع ظاهر المروى المتقدم، اللهم الا ان يحمل على انه مستحب فى مستحب، و عليه فيمكن ان يقال بأداء الوظيفة باتيانهما كيف اتفق و لو بتقديم الاستنشاق كلا على المضمضة كما احتمله فى الجواهر الا ان الاحتياط بالعمل بظاهر خبر العهد- فى مقام إتيان الوظيفة- حسن لا ينبغى تركه لموافقته مع فتاوى الأصحاب أيضا.

الخامس: المدار فى صدق المضمضة و الاستنشاق هو العرف، و لا يبعد ان يكون المراد بالأول عندهم هو ادارة الماء فى الفم، و بالثانى جذبه بالأنف من غير دخل لمجّه فى الأول، خلافا لظاهر التذكرة و الذكرى من اشتراط المج «١»

---

(١) يقال مج الماء من فمه مجا من باب قتل: لفظه و رمى به (مجمع البحرين).

و لا لاستنثار الماء فى الاستنشاق، و عن المفاتيح كون الاستنثار «١» مستحبا على حدة، و عن المنتهى و التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد استحباب المبالغة فى المضمضة و الاستنشاق بإيصال الماء إلى أقصى الحلق و طرفى الأسنان و اللثات فى المضمضة، و جذب الماء الى الخيشوم فى الاستنشاق، و يستدل لاستحباب المبالغة بالمروى عن ثواب الاعمال عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «و ليبالغ أحدكم فى المضمضة و الاستنشاق فإنه غفران و منفرة للشيطان».

[السادس: التسمية عند وضع اليد فى الماء]

السادس: التسمية عند وضع اليد فى الماء و صبه على اليد و أقلها بسم الله، و الأفضل بسم الله الرحمن الرحيم، و أفضل منهما بسم الله و بالله اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين.
لا إشكال فى استحباب التسمية عند الوضوء، و قد نقل عليه الإجماع عن غير واحد من الأصحاب، و يدل عليه جملة من الاخبار، كمرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام، و فيه: «إذا سميت فى الوضوء طهر جسدك كله، و إذا لم تسمه لم يطهر من جسدك الا ما مرّ عليه الماء» و صحيح العيص بن القاسم عنه عليه السّلام: «من ذكر اسم اللّه على وضوئه فكأنما اغتسل» و فى الخصال عن على عليه السّلام: «لا يتوضأ الرجل حتى يسمى، يقول- قبل ان يمس الماء- بسم اللّه و باللّه اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، فإذا فرغ من طهوره قال: اشهد ان لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له و اشهد ان محمّدا عبده و رسوله، فعندها يستحق المغفرة» و غير ذلك من الاخبار.
انما الكلام فى أمور:
الأول: فى محل التسمية، و حدّده فى المتن بكونه عند وضع اليد فى الماء أو صب الماء على اليد، و يدل على الأول صحيحة زرارة، قال عليه السّلام: «إذا وضعت يدك فى الماء فقل: بسم اللّه و باللّه اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، و على الثانى خبر ابن كثير الوارد فى حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه: فأكفى

(۱) الانتثار و الاستنثار بمعنى، و هو نثر ما فى الأنف بالنفس، و هو أبلغ من الاستنشاق لأنه انما يكون بعده (مجمع البحرين).

بيده على يده اليسرى ثم قال: بسم اللّه و باللّه و الحمد للّه الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا، و فى المروى عن الخصال- و قد تقدم- و فيه: «يقول قبل ان يمس الماء بسم اللّه- الحديث».
و فى الحدائق: ان الظاهر من الاخبار امتداد وقت التسمية من حين الوضع أو الصب للاستنجاء الى الشروع فى غسل الوجه، و يدل على امتداده الى غسل الوجه ما فى الوضوء البيانى انه غرف ملأها ماء فوضعها على جبينه ثم قال: بسم اللّه، و سد له، و استدل لكون ابتداء وقتها من حين الاستنجاء بالمروى عن وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام فى خبر ابن كثير المتقدم آنفا، و فيه بعد الدعاء عند وضع الماء و اكفائه بيده اليسرى قال: ثم استنجى فقال: اللهم حصن فرجى- إلخ- مع استبعاد استحباب التسمية للاستنجاء، و لكن الظاهر من النصوص و الفتاوى كون وقت التسمية عند الشروع فى الوضوء و لو ببعض أجزائه المستحبة، و كونه من حين الاستنجاء بعيد، و لا مانع من الحكم باستحبابها عنده مع استحبابها عند الشروع فى الوضوء إذا اقتضاه الدليل.
الأمر الثانى: فى كيفية التسمية، و قد فسرها فى المتن بالكيفيات الثلاث، أقلها بسم اللّه، و الأفضل بسم اللّه الرحمن الرحيم و أفضل منهما بسم اللّه و باللّه اللهم اجعلنى- إلى آخر الدعاء- و يدل على الأول إطلاق التسمية فى جملة من الاخبار، كمرسل ابن ابى عمير و صحيح العيص المتقدمين، و يدل على الثانى دعوى انصراف الإطلاق المذكور اليه لكونه المتبادر من التسمية، مضافا الى التصريح به فى خبر محمّد بن قيس، و فيه: قال الصادق عليه السّلام: «فاعلم انك إذا ضربت يدك و قلت: بسم اللّه الرحمن الرحيم تناثرت الذنوب التى اكتسبها يداك».
و على الثالث ورود النصوص المعتبرة عليه كما تقدم بعضها، لكن لا دلالة فيها على أفضليته عن الأولين، اللهم الّا لمكان اشتماله على الدعاء، و عن مرسل الصدوق كيفية رابعة مروية عن على عليه السّلام، و فيه: انه عليه السّلام كان إذا توضأ قال:
بسم اللّه و باللّه و خير الأسماء للّه و أكبر الأسماء للّه و قاهر لمن فى السموات و قاهر لمن

فى الأرض و الحمد للّه الذى جعل من الماء كل شىء حى و أحيى قلبى بالإيمان اللهم تب علىّ و طهرنى و اقض لى بالحسنى و أرنى كل الذى أحب و افتح بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء.
و هل تحصل الوظيفة بذكر اسمه تعالى بدون التسمية، بأن يقول (اللّه) احتمالان ذهب الى الأول منهما المحقق (قده) فى المعتبر، و يمكن ان يستدل بالمروى عن الصادق عليه السّلام: «من ذكر اللّه على وضوئه فكأنما اغتسل» و بما فى خبر معاوية بن عمار عنه عليه السّلام: «إذا توضأت فقل: اشهد ان لا إله إلا اللّه اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين و الحمد للّه رب العالمين».
لكن الظاهر من النص و الفتوى استحباب التسمية التى أقلها التلفظ بكلمة بسم اللّه و هو الظاهر من الخبر الأول المروى عن الصادق عليه السّلام، إذ الظاهر من «ذكر اللّه على الوضوء» هو التسمية، و لا ينافيه الخبر الثانى لإمكان الجمع بين استحباب التسمية و استحباب الدعاء و الذكر المذكور فيه كما لا يخفى.
الأمر الثالث: ظاهر المستفاد من بعض الاخبار كراهة ترك التسمية عند الوضوء ففى خبر ابى بصير و محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام: عن آبائه عليهم السّلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «لا يتوضأ الرجل حتى يسمى قبل ان يمس الماء» و فى خبر العلاء بن الفضيل عن الصادق عليه السّلام «إذا توضأ أحدكم و لم يسم كان للشيطان فى وضوئه شرك، و ان أكل أو شرب أو لبس و كل شىء صنعه ينبغى له ان يسمى عليه فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك».
الرابع: مقتضى إطلاق الأمر بالتسمية استحبابها و ان لم يأت بالدعاء، و هذا ظاهر.
الخامس: لو تركها عمدا أو نسيانا فهل يستحب ذكرها فى الأثناء بمعنى حصول الوظيفة بذكرها فيه أو لا، وجهان، صريح جماعة هو الأول، و نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب، و يستدل له بقاعدة الميسور، و بأنه أقرب الى المشروع، و بأنه كالأكل و الأول- مع انه لا يثبت صورة العمد- فاسد، لعدم كون المقام موردا لقاعدة الميسور
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۲۰۴
و الأخيران فاسدان لكونهما قياسا لا نقول به.
و الأقوى عدم تأدى الوظيفة بإتيانها فى الأثناء، لظهور التسمية على الوضوء فى وقوعها فى أوله، مضافا الى تعيين محلها فى المروى المتقدم عن الخصال بقوله:
«قبل ان يمس الماء» و فى صحيحة زرارة «عند وضع اليد فى الماء» و فى الوضوء البيانى: «عند وضع الماء على الجبين».
السادس: لو ترك التسمية عمدا أو نسيانا و توضأ و صلى فهل يستحب إعادتهما لأجل الإتيان بالتسمية أو لا، وجهان، بل قولان، من دلالة مرسل ابن ابى عمير على استحبابها، و فيه: قال الصادق عليه السّلام: «ان رجلا توضأ و صلى فقال له رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: أعد صلوتك و وضوئك ففعل، فتوضأ و صلى فقال له النبى صلّى اللّه عليه و آله أعد صلوتك و وضوئك ففعل، فتوضأ و صلى فقال له النبى صلّى اللّه عليه و آله أعد صلوتك و وضوئك فأتى أمير المؤمنين عليه السّلام و شكى ذلك اليه، فقال هل سميت حين توضأت؟ فقال:
لا، قال: فسمّ على وضوئك فسمّى و صلى، فاتى النبى عليه السّلام فلم يأمره أن يعيد» حيث انه يدل على استحباب الإعادة، بل فى الحدائق إمكان استفادة استحباب إعادة العبادة بترك بعض سننها، و وجه القول بعدم استحباب الإعادة هو الإشكال فى العمل بمضمون هذا الخبر فى إثبات مشروعية إعادة الوضوء و الصلاة لترك هذا المستحب.
و فى الجواهر: الاولى حمل الخبر على التقية، أو يراد بترك التسمية ترك النية، كما حمله الشيخ، و لا يخفى ان ما حمله الشيخ بعيد فى الغاية، و الحمل على التقية أبعد، حيث انه لا مورد لها بالنسبة إلى قول الصادق عليه السّلام و حديثه عليه السلام عن

النبى صلّى اللّه عليه و آله، خصوصا مع ذكره ان الرجل شكى الى أمير المؤمنين عليه السلام فان فى ذلك إظهار الفضيلة لعلى عليه السّلام، و هو مخالف للتقية، ثم ان الحكم ليس من الاحكام التى يجرى فيها التقية لعدم قول للعامة فى المسألة يناسب التقية معه.

فالأولى إبقاء الخبر على ظاهره و انه لبيان الحكم الواقعى، لكن بعد حمله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۰۵

على الاستحباب للإجماع على عدم الوجوب، و لا مانع من استحباب إعادة العبادة لأجل ادراك ما يستحب فيها، كصلاة المعادة جماعة بعد إتيانها فرادى، حسبما حقق فى الأصول، نعم يقتصر فى ذلك على مورد دلالة الدليل فلا يحكم بثبوت الاستحباب فى كل مورد ترك المستحب فى أثناء العبادة، و هذا ظاهر، هذا آخر ما رزقنا اللّه تعالى من البحث فى التسمية باسمه الشريف، و له الحمد.

[السابع: الاغتراف باليمنى و لو لليمنى]

السابع: الاغتراف باليمنى و لو لليمنى، بان يصبه فى اليسرى ثم يغسل اليمنى.

لا إشكال فى استحباب الاغتراف باليمين فى غسل ما عداها، و عليه اتفقت كلمات الأصحاب، و فى الحدائق، انه متفقة الاخبار، و اما بالنسبة إلى نفسها فوجهان، و المشهور على ثبوت الاستحباب فيها أيضا، و عن المعتبر و الذكرى نسبته إلى الأصحاب و يدل عليه من الاخبار خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى حكاية الوضوء البيانى و فيه: ثم أخذ كفا آخر بيمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه الأيمن، و مثله موثق زرارة و بكير ابنى أعين، و فيه: «ثم غمس كفه اليمنى فى الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى»- بناء على نسخة التهذيب- و لكن فى الكافى: «ثم غمس كفّه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى- الحديث» و عليه فيصير دليلا على القول الأخير.

و فى الاخبار الصحاح ما يدل عليه أيضا، كصحيح زرارة، و فيه: «ثمّ أعاد يده اليسرى فى الإناء فاسد لها على يده اليمنى ثم مسح جوانبها» و نحوه صحيحه الأخر و حسنة بكير، و فى الحدائق ان قضية الجمع هى جواز الأمرين من دون أفضلية الاغتراف باليمين لغسلها، و استبعده فى الجواهر كبعد القول باستحباب الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى و هو كذلك فى الحمل الأخير، لمنافاته مع صريح الطائفة الأولى.

فالإنصاف حمل الطائفة الثانية على بيان مجرد الجواز و ذلك لكونها جارية مجرى العادة، فلا تعارض ظهور الطائفة الأولى الجارية على خلاف العادة فى الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۰۶

و ذلك كاف للحكم باستحباب الأخذ باليمنى لليمنى، مع اعتضاده بالشهرة و نقل الإجماع عليه، و اللّه الهادى و به الاعتصام.

[الثامن: قراءة الأدعية المأثورة]

الثامن: قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة و الاستنشاق و غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين.

و قد ورد فى كيفية الأدعية روايات كثيرة اضبطها خبر ابن كثير الهاشمى المروى عن الصادق عليه السّلام: قال بينا أمير المؤمنين

عليه السّلام ذات يوم جالس مع محمّد بن الحنفية إذ قال عليه السّلام: يا محمّد ائتنى بإناء من ماء أتوضأ للصلاة فأتاه محمّد بالماء فأكفى- اى صبّ- بيده اليمنى على يده اليسرى ثم قال: بسم اللّه و الحمد اللّه الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا- الى ان قال- ثم تمضمض فقال: اللهم لقنى حجتى يوم ألقاك و أطلق لسانى بذكرك، ثم استنشق فقال: اللهم لا تحرم على ريح الجنة و اجعلنى ممن يشم و روحها و طيبها، قال: ثم غسل وجهه فقال: اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه و لا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه ثم غسل يده اليمنى فقال اللهم أعطنى كتابى بيمينى و الخلد فى الجنان بيسارى و حاسبنى حسابا يسيرا، ثم غسل يده اليسرى فقال اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى و لا تجعلها مغلولة إلى عنقى و أعوذ بك من مقطعات النيران، ثم مسح رأسه فقال: اللهم غشنى برحمتك و بركاتك ثم مسح رجليه فقال اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزل فيه الاقدام و اجعل سعيى فيما يرضيك عنى، ثم رفع عليه السّلام رأسه فنظر الى محمّد فقال: «يا محمّد من توضأ مثل وضوئى و قال مثل قولى خلق اللّه له من كل قطرة ملكا يقدسه و يسبحه و يكبره، فيكتب اللّه له ثواب ذلك الى يوم القيمة».

[التاسع: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين]

التاسع: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين.

المشهور شهرة عظيمة استحباب غسل كل من الوجه و اليدين مرتين بان يغسل كلا منها ثانيا بعد غسله الأول سواء وقعت الغسلة الأولى بغرفة واحدة أو أكثر، و عن الانتصار و الغنية و السرائر نقل الإجماع عليه، بل عن الاستبصار نفى الخلاف بين المسلمين فى استحباب الغسلة الثانية، و ظاهر عبارة الكلينى فى الكافى و ما يترائى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۰۷

من عبارة الصدوق فى الفقيه هو عدم استحبابها مع جوازها، و حكى عن البزنطى و هو المختار عند صاحب المدارك (قده) و جماعة من المتأخرين، و ذهب صاحب الحدائق الى عدم جوازها و الحكم بأنها بدعة.

و يدل على المشهور صحيحة زرارة عن الصادق عليه السّلام: «الوضوء مثنى مثنى، من زاد لم يوجر» و مثلها صحيحة صفوان، و فى موثقة يونس: «ثم يتوضأ مرتين مرتين» و فى مرسل مؤمن الطاق: «فرض اللّه الوضوء واحدة واحدة، و وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله للناس اثنتين اثنتين» و مرسل عمرو بن ابى المقدام «إنى لأعجب ممن يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين، و قد توضأ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله اثنتين اثنتين» و خبر ابن شاذان عن الرضا عليه السّلام انه قال فى كتاب إلى المأمون: «ان الوضوء مرة فريضة و اثنتان إسباغ» و فى توقيع القائم عجل اللّه تعالى فرجه إلى العريضى. «الوضوء كما أمر به غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين واحد، و اثنان إسباغ الوضوء، و ان زاد اثم» و فى كتاب الكاظم عليه السّلام الى ابن يقطين: «توضأ كما أمرك اللّه تعالى اغسل وجهك مرة فريضة و اخرى إسباغا و اغسل يديك من المرفقين كذلك» و فى خبر داود الرقى: «توضأ مثنى مثنى، و لا تزدن عليه، و انك ان زدت عليه لا صلاة لك».

و يدل على القول الثانى- أعنى جواز الغسلة الثانية بلا رجحان فيها و لا استحباب- ما ورد من حكاية وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام: من غسل كل واحد من الوجه و اليدين مرة واحدة، و المروى عن ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام:

«اعلم ان الفضل فى واحدة، و من زاد على اثنتين لم يوجر» و مرسل الصدوق عنه عليه السّلام: «ان من توضأ مرتين لم يوجر» و مرسله الأخر: «ان الوضوء مرة فريضة، و الثانية لا توجر، و الثالثة بدعة» و مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام «الوضوء

واحدهٔ فرض، و اثنتان لا توجر، و الثالثهٔ بدعهٔ».

و استدل للقول الثالث، و هو كون الغسلهٔ الثانيهٔ حراما و بدعهٔ، بما ورد من الاخبار المستفيضهٔ الحاكيهٔ لوضوء النبى صلّى اللّه عليه و آله الظاهرهٔ فى كونه مرهٔ مرهٔ، بكف

واحد لكل عضو، و مرسل الصدوق فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام: «و اللّه ما كان وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلا مرهٔ مرهٔ، و توضأ النبى صلّى اللّه عليه و آله مرهٔ مرهٔ، فقال: هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاهٔ إلا به» بناء على ان يكون قوله: «و توضأ النبى صلّى اللّه عليه و آله- الى آخر ما ذكره» من تتمهٔ ما حكاه الصادق عليه السّلام لا من كلام الصدوق، و الّا يصير الخبر مقطوعا، و خبر عبد الكريم عن الصادق عليه السّلام «ما كان وضوء علىّ عليه السّلام الّا مرهٔ مرهٔ».

و قد يستدل كما فى الحدائق بأخبار أخر، مثل صحيح زرارهٔ عن الباقر عليه السّلام «ان اللّه وتر يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات، واحدهٔ للوجه، و اثنتان للذراعين» و خبر ميسرهٔ المروى عنه عليه السّلام أيضا «الوضوء واحدهٔ واحدهٔ» و خبر يونس عن الصادق عليه السّلام قال: «الوضوء للصلاهٔ مرهٔ مرهٔ» و المروى عن الباقر عليه السّلام فى جواب زرارهٔ و بكير ابنى أعين لما سألاه عن الغرفهٔ الواحدهٔ هل تجزى للوجه و غرفهٔ للذراع؟ فقال عليه السّلام: «نعم، إذا بالغت فيها و الاثنتان تأتيان على ذلك كله».

و لكن لا يخفى ما فى التمسك بها، حيث انها لا تدل على الأزيد من الاجزاء بالمرهٔ الذى لا كلام فيه، لا على نفى الزيادهٔ فضلا عن حرمتها.

ثم ان الأصحاب قد جمعوا بين هذه الطوائف الثلاث من الاخبار بوجوه عديدهٔ لا يسلم شىء منها من المناقشهٔ، مثل حمل الطائفهٔ الأولى على التقيهٔ أو على استحباب تجديد الوضوء، أو على ارادهٔ الغرفتين لغسلهٔ واحدهٔ، أو على ارادهٔ المسحتين و الغسلتين من قوله عليه السّلام: «مثنى مثنى»، أو على ارادهٔ استحباب إسباغ الغسلهٔ الأولى بالثانيهٔ إذا كانت الأولى ناقصهٔ بأن لم يتحقق بها إلا أقل مسمى الغسل المجزى.

و عندى انه يتعين العمل بالطائفهٔ الأولى الدالهٔ على استحباب الغسلهٔ الثانيهٔ بعد كمال الغسلهٔ الاولى و الفراغ منها كما عليه المشهور، و ذلك لما تكرر منا من حجيهٔ الخبر الموثوق بصدوره و ان أعظم ما به يحصل الوثوق و الاطمئنان بالصدور هو استناد الأصحاب اليه و الأخذ به و العمل بمضمونه، و ان أشد ما يوهن الحديث و يوجب عدم الاطمئنان بصدوره هو إعراض الأصحاب عن العمل به و على ذلك فالطائفهٔ

الأولى الظاهرهٔ فى استحباب الغسلهٔ الثانيهٔ موثوق بصدورها، و الطائفهٔ الثالثهٔ قد اعرض عنها الأصحاب فيجب الأخذ بالأولى و طرح الثالثهٔ، و مع الغض عن ذلك فيتعين الأخذ بالطائفهٔ الثانيهٔ و القول بجواز الغسلهٔ الثانيهٔ مع أفضليهٔ الاكتفاء بالمرهٔ الاولى، و لا ينافيه كون الوضوء عبادهٔ لا بد فيه من الرجحان، لان المراد من الجواز هو ما يقابل الحرمهٔ و هو لا ينافى أفضليهٔ الاكتفاء بالمرهٔ الواحدهٔ.

ثم ان هيهنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

الأول: ان ظاهر الأصحاب استحباب الغسلهٔ الثانيهٔ، فلا يجوز جعل الأولى مستحبهٔ و الثانيهٔ واجبهٔ، و لعل المتبادر من النصوص هو ذلك أيضا فلا بأس بالقول به.

الثانى: الظاهر اختصاص الاستحباب بما بعد تمام الغسلهٔ الاولى فلو شرع فى الثانيهٔ قبل إكمال الأولى لم يؤد الوظيفهٔ فى الإتيان

بالثانية، و ذلک لانه المتبادر من النصوص.

الثالث: الظاهر عدم الاكتفاء بالتبعيض على معنى غسل بعض العضو ثم غسل ذاک البعض ثانيا ثم إتمام الأولى بغسل بقية العضو ثم تتميم الغسلة الثانية بغسل البقية ثانيا، بل المتعين هو الشروع فى الغسلة الثانية بعد الفراغ عن الغسلة الاولى و إكمالها كما عرفت فى الأمر الثانى، و ذلک أيضا لكونه المتبادر من النصوص.

الرابع: يجوز التبعيض فى الأعضاء بأن يغسل عضوا مرتين و يكتفى فى عضو آخر بالمرة الواحدة، فلا يلزم غسل جميع مواضع الغسل مرتين أو جميعها مرة واحدة، و ذلک لعدم دلالة الاخبار على ذلک.

الخامس: المرجع فى تحقق الغسلة الثانية هو العرف، فلا يصدق على آنات المكث تحت الماء- إذا توضأ بارتماس الأعضاء فى الماء- انه غسل ثان أو ثالث، و كذا ما يحصل بإمرار اليد على العضو مرات متعددة أزيد من المقدار الواجب إذا لم يقصد بها الغسلة الزائدة على المرة، و اما لو قصد حصل، بخلاف آنات المكث تحت الماء فإنه لا يحصل به تكرار الغسل و لو قصد به تكراره لعدم صدق التكرار به عرفا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۱۰

[العاشر: ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسلة الاولى]

العاشر: ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسلة الاولى، و فى الثانية بباطنهما، و المرأة بالعكس.

المنسوب الى غير واحد من الأصحاب استحباب ابتداء الرجل بظاهر الذراع فى الغسلة الاولى، و بباطنه فى الغسلة الثانية، و المرأة بالعكس، و ادعى عليه الإجماع فى محكى الغنية و التذكرة، و عن الذكرى: ان أكثر الأصحاب لم يفرقوا بين الاولى و الثانية فى الرجل و المرأة، انتهى.

و يستدل للقول الأول بخبر ابن بزيع عن الرضا عليه السّلام، و فيه: «فرض اللّه على النساء فى الوضوء ان يبد أن بباطن أذرعهن، و فى الرجال بظاهر الذراع» بعد حمل الفرض على التقدير و التشريع، للاتفاق على عدم وجوبه، و لا دلالة فى الخبر على القول الأول، بل عن الذكرى دعوى إطلاقه فى الغسلتين.

و لكن الانصاف عدم إطلاقه أيضا للغسلة الثانية إذ الابتداء بظاهر الذراع أو بباطنه انما يتحقق فى الغسلة الأولى، اللهم الا ان يقدر كلمة «فى كل غسلة» بعد قوله «ان يبد أن» و لا قرينة عليه، فالخبر لا يدل على حكم الغسلة الثانية لا فى النساء و لا فى الرجال، و يمكن تعميم الحكم فيها بالإجماع المحكى عن الغنية و التذكرة أو بوجه اعتبارى و هو ان المقصود من الغسلة الثانية هو الإسباغ و الاستيعاب كما يدل عليهما الأخبار المتقدمة فى استحبابها، و كمال الأمرين انما يحصل إذا كان الابتداء فى الغسلة الثانية بغير ما ابتدء به فى الاولى و كيف كان فلا بأس بما عليه الأصحاب، و اللّه العالم.

[الحادى عشر: ان يصب الماء على أعلى كل عضو]

الحادى عشر: ان يصب الماء على أعلى كل عضو، و اما الغسل من الأعلى فواجب.

و يدل على استحباب الصب من الأعلى صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السّلام فى حكاية وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و فيه: «ثم غمس فيه كفه اليمنى، ثم قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة ثم غرف ملأها ماء فوضعها على جبهته ثم قال: بسم

اللّه و سدله على أطراف لحيته، ثم أمرّ يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة، ثم غمس

يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى على أطراف أصابعه ثم غرف بيمينه ملأها فوضعه على مرفقه اليسرى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه» و عن الجعفريات عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليهما السّلام قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يسكب الماء على موضع سجوده» و اما وجوب الغسل من الأعلى فسيأتى البحث عنه مفصلا.

[الثانى عشر: ان يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه لا بغمسه فيه]

الثانى عشر: ان يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه لا بغمسه فيه.

و يدل على استحبابه صحيحة زرارة المتقدمة آنفا و الاخبار الواردة فى حكاية وضوئهم عليهم السّلام.

[الثالث عشر: ان يكون ذلک مع إمرار اليد على تلک المواضع]

الثالث عشر: ان يكون ذلک مع إمرار اليد على تلک المواضع و ان تحقق الغسل بدونه.

و يدل عليه الخبر المروى عن قرب الاسناد، و فيه: «و لا تلطم وجهک بالماء لطما و لكن اغسله من أعلى وجهک إلى أسفله، و كذلک فامسح بالماء ذراعيک» و استدلّ فى المستند بعد انتسابه الى المشهور بالتأسى بهم عليهم السّلام، و يمكن إثبات استحبابه بالاستظهار أيضا.

[الرابع عشر: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله]

الرابع عشر: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله.

لما روى عن السبط الأكبر عليه السّلام انه كان إذا أراد ان يتوضأ للصلاة ترتعد مفاصله و يتغير لونه و يميل إلى الصفرة، فإذا سئل عنه أجاب عليه السّلام: بأنه حق لمن وقف بين يدى ذى العرش ان يصفر لونه و ترتعد مفاصله، و كذلک المروى عن زين العابدين عليه السّلام: انه كان يرتعش بدنه عند الوضوء و ترتعد فرائصه، و إذا سئل عنه قال: ويلكم اما تدرون عند من أقوم و على اى عظيم الشأن أريد أن اناجى.

[الخامس عشر: ان يقرء القدر حال الوضوء]

الخامس عشر: ان يقرء القدر حال الوضوء.

للمروى عن الفقه الرضوى: «أيما مؤمن قرء فى وضوئه إنا أنزلناه فى ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه» و يستحب أيضا قراءة القدر بعد الوضوء كما عن كتاب اختيار السيد و البلد الأمين: من قرء بعد إسباغ الوضوء إنا أنزلناه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۱۲
فی لیلة القدر و قال اللهم انی اسئلک تمام الوضوء و تمام الصلاة و تمام رضوانک و تمام مغفرتک لم یمر بذنب أذنبه الا محقة.

[السادس عشر: ان یقرء آیة الکرسی بعده]

السادس عشر: ان یقرء آیة الکرسی بعده.
لما عن کتاب الاختیار عن الباقر علیه السّلام: «من قرء علی اثر وضوئه آیة الکرسی مرة أعطاه اللّه ثواب أربعین عاما و رفع له أربعین درجة و زوجة اللّه أربعین حوراء».

[السابع عشر: ان یفتح عینه حال غسل الوجه]

السابع عشر: ان یفتح عینه حال غسل الوجه.
و یدل علیه مرسل الصدوق فی الفقیه، قال: و روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:
«افتحوا عیونکم عند الوضوء لعلها لا تری نار جهنم» و عن دعائم الإسلام عن النبی صلی اللّه علیه و آله: «اشربوا عیونکم الماء لعلها لا تری نارا حامیة» و فی دلالة الأخیر علی استحباب فتح العین عند الوضوء نظر، لعدم تعرضه للوضوء، و علی تقدیر استظهار ذلک منه فظاهره إدخال الماء الی العین، و قد صرح الشیخ فی محکی الخلاف بالإجماع علی عدم استحبابه، و حکم فیه و فی المبسوط بعدم استحبابه، و قال بعدم التلازم بین إیصال الماء الی العین و بین فتحها، و حکی فی الحدائق عن جملة من المشایخ استظهار کون المراد استحباب مجرد الفتح استظهارا لغسل نواحی العین دون غسلها، لما فیه من المشقة و المضرة، قال حتی روی ان ابن عمر کان یفعله فعمی لذلک.
و لم یذکر المصنف (قده) استحباب استقبال القبلة فی حال الوضوء، و لا استحباب صفق الوجه بالماء مع انهما مذکوران فی کتب الأصحاب، و استدل للاول بما روی:
من ان أفضل المجالس ما استقبل به القبلة، و للثانی بما رواه الصدوق عن الصادق علیه السلام: «إذا توضأ الرجل فلیصفق وجهه بالماء» لعدم دلالة الأول علی کون الاستقبال من مستحبات الوضوء. و معارضة الثانی بما فی التهذیب عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:
«لا تضربوا وجوهکم بالماء إذا توضأتم» فیجمع بینه و بین معارضه بحمل هذا علی الاولی و حمل معارضه علی الإباحة.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۱۳

[فصل فی مکروهاته]

اشارة

فصل (فی مکروهاته)

[الأول: الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة]

الأول: الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة کان یصب الماء فی یده و اما نفس الغسل فلا یجوز.

المراد بالاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة هو ایکالها الی الغیر، و المقدمات القریبة هی التی لا تحصل غالبا الا بالتحصیل بحیث یعدّ المتصدی له کالمشارک للمتوضئ فی العمل عرفا، کصب الماء فی الید، فان وجود الماء فی الید لا یحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فإذا باشره غیره فقد صار کالشریک له فی الوضوء.

ثم ان الحکم بالکراهة هو المعروف بین الأصحاب، و فی الجواهر: لا أجد فیه خلافا من احد سوی ما یظهر من صاحب المدارک من التوقف فیه، و یدل علیه من الاخبار خبر الوشاء قال: دخلت علی الرضا علیه السّلام و بین یدیه إبریق یرید ان یتهیأ للصلاة فدنوت منه لا صبّ علیه فأبی ذلک فقال: «مه یا حسن» فقلت له:

لم تنهانی أن أصبّ علی یدیک، تکره ان أوجر؟ قال: «تؤجر أنت و أوزر أنا» فقلت: و کیف ذلک؟ فقال: «اما سمعت اللّه عز و جل یقول فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً، و ها انا ذا أتوضأ للصلاة و هی العبادة فأکره أن یشرکنی فیها احد».

و المرسل المروی فی الفقیه قال: کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا توضأ لم یدع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۱۴

أحدا یصبّ علیه الماء، فقیل له یا أمیر المؤمنین لم لا تدعهم یصبّون علیک الماء؟

فقال: «لا أحب ان أشرک فی صلاتی أحدا و قرء الآیة» و فی خبر السکونی عن الصادق علیه السّلام عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «خصلتان لا أحبّ ان یشارکنی فیها أحد: وضوئی فإنه من صلاتی، و صدقتی فإنها من یدی إلی ید السائل فإنها تقع فی ید الرحمن» و قریب مما ذکر المروی فی الإرشاد من قول الرضا علیه السّلام لما رأی المأمون یتوضأ و الغلام یصب علی یده الماء: «لا تشرک یا أمیر المؤمنین بعبادة ربک أحدا».

و المناقشة فی سند هذه الاخبار بکونه ضعیفا کما عن المدارک مدفوعة بانجبار ضعفه بالعمل، و فی دلالتها بدعوی ظهور الصب فیها فی الصب علی الأعضاء، و هو محرم لا مکروه، و لیس ظاهرا فی الصب علی الید الذی هو محل الکلام، فلا یثبت الکراهة بهذه الاخبار کما فی الحدائق و قال: انه لا دلیل علی کراهة الاستعانة مندفعة بأن الظاهر من التعبیر بقوله: «فأکره» فی خبر الوشاء «و لا أحب» فی مرسل الفقیه و خبر السکونی هو الکراهة بل و هذا ظاهر قول الرضا علیه السّلام: «تؤجر أنت و أوزر أنا» إذ لو کان حراما لم یکن فیه أجر للمعین أیضا، ففرض الأجر له و الوزر للمعان یختص بما إذا کان الوزر من جهة مرجوحیته بالنسبة الیه و رجحانه للمعین، هذا، مع ما فی خبر الإرشاد من عدم أمر الإمام علیه السّلام للمأمون باستیناف الوضوء، بل فیه: ان المأمون صرف الغلام و تولی تمام الوضوء بنفسه.

و لا یعارض الأخبار المذکورة بصحیحة الحذاء، و فیها: «قال وضأت أبا جعفر علیه السّلام فی جمع، و قد بال و ناولته ماء فاستنجی ثم صببت علیه کفا فغسل وجهه، و کفا غسل به ذراعه الأیمن و کفا غسل به ذراعه الأیسر ثم مسح بفضل الندی رأسه و رجلیه» و ذلک لحمل الصحیحة اما علی الضرورة أو علی ان فعله علیه السّلام لبیان الجواز، و فی طهارة الشیخ الأکبر (قده): و قد یعارض المکروه أمور أخر أرجح من ترکه غیر بیان الجواز، و الأصل فی ذلک ان الفعل مجمل لا یعارض القول.

ثم ان هيهنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

الأول: ان المراد بالاستعانة هو مطلق المعاونة، سواء كانت مع طلب المتوضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۱۵

إياها أم لا، فلا ينافى مع ما يظهر من خبر الوشاء من كراهة الرضا عليه السّلام إياها و عدم تحقق طلب منه عليه السّلام، فلو كانت الاستعانة بمعناها اللغوى الذى هو عبارة عن طلب الإعانة مكروهة بالخصوص لم يكن فى هذا الخبر دليل على الكراهة، فظاهر عنوان الاستعانة غير مقصود للمصنف (قده) و من عبر به فى المقام، بل المراد هو ما ذكرنا.

الثانى: هل المدار فى الكراهة على صدق اسم المعاونة و ان لم يصدق معها عنوان الشركة كما هو ظاهر من عبر بالاستعانة؟ أو المدار على صدق الشركة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة، احتمالان، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول، قال (قده) لمكان تعليق الحكم عليها فى كلام الأصحاب، و هو كاف فى تحقق الكراهة.

و ما اختاره لا يخلو عن منع لان استنادهم فى الحكم المذكور الى الاخبار المذكورة فيكون المدار على المستفاد منها.

الثالث: الظاهر عدم تحقق المعاونة فى إيجاد المقدمات البعيدة التى هى من قبيل المعدات كإحضار الماء أو الدلالة الى طريقه و نحو ذلك، و فى مثل رفع الثياب، أو رفع كمّ المتوضى، أو نزع الخف أو الجورب، أو تجفيف موضع المسح تأمل.

الرابع: الظاهر اختصاص الكراهة بالمعان، فلا كراهة للمعين كما يدلّ عليه قول الرضا عليه السّلام فى خبر الوشاء: تؤجر أنت و أوزر أنا، هذا تمام الكلام فى الاستعانة فى المقدمات القريبة و اما فى نفس أفعال الوضوء فلا يجوز الاستعانة كما سيأتى إنشاء اللّه تعالى.

[الثانى: التمندل، بل مطلق مسح البلل]

الثانى: التمندل، بل مطلق مسح البلل.

المشهور بين الأصحاب كما فى الحدائق كراهة التمندل بعد الوضوء، و المحكى عن ظاهر المرتضى عدم الكراهة، و هو احد قول الشيخ، و يستدل للأول بالمروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: «من توضأ و تمندل كتب له حسنة، و من توضأ و لم يتمندل حتى يحف وضوئه كتب له ثلاثون حسنة» و تقريب الاستدلال به هو دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۱۶

ظهوره فى كون الثلاثين حسنة على أصل الوضوء فإذا جفف مائه بالمنديل نقص الثواب إلى واحدة، و هذا هو معنى الكراهة فى العبادة، و يرده احتمال كون زيادة الثواب الى ثلاثين مترتبة على إبقاء ماء الوضوء حتى يجف بنفسه، و يكون الثواب المترتب على أصل الوضوء عبارة عن حسنة واحدة، فيكون المستفاد من الخبر هو استحباب ترك ماء الوضوء على حاله لا- كراهة التمندل، و يؤيده ما فى الجواهر من ان فى بعض الاخبار- كما قيل-: انه يكتب للمتوضئ الثواب ما دام الوضوء باقيا.

و كيف كان فربما يقال بمعارضته مع جملة من الاخبار النافية للبأس عن التمندل أو الدالة على دوام صدوره منهم عليهم السّلام.

فمن الأول صحيح محمّد بن مسلم قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التمسح بالمنديل قبل ان يجف؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» و خبر الحضرمى قال: «لا بأس بمسح الرجل وجهه بالثوب إذا توضأ إذا كان نظيفا» و صحيح منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام و قد توضأ و هو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه، و الصحيح المروى فى المحاسن قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يمسح وجهه بالمنديل؟

قال عليه السّلام: «لا بأس».

و من الثانى موثق إسماعيل بن الفضل قال: رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام توضأ للصلاة ثم مسح وجهه بأسفل قميصه، قال: يا إسماعيل افعل هكذا، فإنى افعل هكذا، و مرسل عبد اللّه بن سنان قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التمندل بعد الوضوء؟ فقال:

«كان لعلىّ عليه السّلام خرقة فى المسجد ليس الا للوجه يتمندل بها» و فى خبر آخر قال كان لعلىّ عليه السّلام خرقة يعلقها فى مسجد بيته لوجهه إذا توضأ تمندل بها، و خبر محمّد بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال كانت لأمير المؤمنين عليه السّلام خرقة يمسح بها وجهه إذا توضأ للصلاة ثم يعلقها على وتد و لا يمسه غيره.

و لا يخفى انه على ويترتنا فى باب حجية الأخبار فالأمر سهل، لان هذه الروايات المعارضة بظاهرها لخبر الكافى لم يعمل بها المشهور فتكون ساقطة عن الحجية على ما عليه جملة منها من الصحاح، فالمعول على المروى فى الكافى لو تمت دلالته على

الكراهة، و الا فلا إشكال فى دلالته على رجحان الترك، مع ان الطائفة الأولى النافية للبأس عن التمندل لا تدل الا على الجواز و هو غير مناف مع ثبوت الكراهة، و يمكن حمل موثق إسماعيل على ردّ ما اشتهر بين بعض العامة كأبى حنيفة و جماعة منهم القائلين بنجاسة غسالة الوضوء، فيكون المسح بذيل الثوب ردا عليهم.

و تكليف فى الوافى فى الجمع بين هذه الاخبار بحمل المروى فى الكافى على الأفضل، و خبر محمّد بن مسلم و خبر الحضرمى على الرخصة، و حمل خبر إسماعيل على الضرورة من برد و خوف شين و شقاق، و أنت ترى بعد حمل الأخير على الضرورة و ان كان لا بأس فى حمل خبر الكافى على الأفضل و صحيح محمّد بن مسلم و خبر الحضرمى على الرخصة، مع ان فى جمعه بين اخبار الباب لم يتعرض للاخبار الحاكية عن فعل على عليه السّلام الدالة على دوام التمندل منه بعد الوضوء.

و فى الحدائق: و لعل الأقرب الحمل على التقية، لكنه (قده) قال الا ان فيها أيضا ما لا يخفى، و قد عرفت الغنى عن التكلف فى توجيه الجمع، باعراض المشهور عن تلك الأخبار الموهمة للمعارضة، و على اللّه التوكل و به الاعتصام.

ثم انه بناء على الكراهة فهل تختص بالتمندل أو تعمه و مسح بلل الوضوء؟

ظاهر من عبر بكراهة مسح بلل الوضوء- كالمحقق فى الشرائع- هو الأخير، و به صرح المصنف (قده) فى المتن، و فى الجواهر قوى الأول، للأصل و عدم ما يدل على التعميم، مع كون التمندل هو منطوق الرواية.

ثم على القول بالتعميم فهل يلحق بالمسح تجفيف البلل بالنار أو بالشمس و نحوهما، وجهان، من اشتراكهما فى إزالة أثر العبادة و اشعار قوله عليه السّلام: حتى يجف وضوئه، فى الخبر المروى فى الكافى و ما فى بعض الاخبار- على ما قيل-:

من انه يكتب للمتوضئ الثواب ما دام الوضوء باقيا، و من الاقتصار على مدلول اللفظ و هو المسح بالمنديل الذى هو عبارة عن التمندل، و لعل الأخير هو الأقوى.

[الثالث: الوضوء فى مكان الاستنجاء]

الثالث: الوضوء فى مكان الاستنجاء.

و استدل لكراهته بالمحكى عن جامع الاخبار مرسلا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال

«عشرون خصلة تورث الفقر اوله القيام من الفراش للبول عريانا- الى ان قال صلى اللّه عليه و آله- و غسل الأعضاء فى موضع الاستنجاء» و لكن ينافيه المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام فيما رواه ابن كثير عن الصادق عليه السّلام- و قد تقدم- مما يدل بظاهره على انه عليه السّلام توضأ فى موضع استنجائه، و كذا المروى عن الباقر عليه السّلام فى وضوئه فى الجمع أى المزدلفة- و قد تقدم أيضا- الا ان يقال بأن الأصل فى ذلك عدم معارضة الفعل مع القول لان الفعل مجمل لا يعلم وجهه، لكن فى دلالة المروى فى جامع الاخبار على كراهة الوضوء فى موضع الاستنجاء تأمل، إذ ليس فيه ذكر عن غسل الأعضاء للوضوء، فان كان وجه الدلالة هو الإطلاق الشامل للوضوء أمكن القول بعدم الكراهة أيضا، لتقييده بما روى عن أمير المؤمنين و الباقر عليهما السّلام فيقيد إطلاق النبوى بغير غسل الأعضاء للوضوء.

[الرابع: الوضوء من الانية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصور]

الرابع: الوضوء من الانية المفضضة أو المذهبة أو المنقوشة بالصور.

ففى الموثق- عن الطست يكون فيه التماثيل أو الكوز أو التور يكون فيه تماثيل أو فضة؟ قال «لا تتوضأ منه و لا فيه» بعد حمل النهى فيه على الكراهة، و هو يدل على كراهة الوضوء من الانية المنقوشة بالصور و المفضضة، و اما المذهبة فلعل الحكم بالكراهة فيها مع عدم دليل عليها فيها بالخصوص هو اشتراك الذهب مع الفضة فى التحريم فى موارد الحرمة، فيقال بإلحاق المذهبة بالمفضضة فى الكراهة أيضا، فتأمل.

[الخامس: الوضوء بالمياه المكروهة كالمشمس]

الخامس: الوضوء بالمياه المكروهة كالمشمس، و ماء الغسالة من الحدث الأكبر، و الماء الآجن، و ماء البئر قبل نزح المقدرات، و الماء القليل الذى مات فيه الحية أو العقرب أو الوزغ، و سؤر الحائض و الفار و الفرس و البغل و الحمار و الحيوان الجلال و آكل الميتة بل كل حيوان لا يؤكل لحمه.

فى هذا المتن أمور ينبغى البحث عنها:

الأول: المشهور كراهة الوضوء بالماء المشمس فى الجملة و حكى عن الخلاف الإجماع عليه و يدل عليها خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۱۹

«الماء الذى تسخنه الشمس لا تتوضأوا به و لا تغتسلوا و لا تعجنوا به فإنه يورث البرص» و المروى عن العلل عنه صلّى اللّه عليه و آله: «خمس تورث البرص» و عدّ منها الوضوء و الاغتسال بالماء الذى تسخنه الشمس، و عن ابى الحسن عليه السّلام قال: دخل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله على عائشة و قد وضعت قمقمتها فى الشمس فقال: يا حميراء ما هذا؟ قالت: اغسل رأسى و جسدى، قال: «لا تعودى فإنه يورث البرص».

و النهى فى هذا الخبر و فى خبر السكونى محمول على الكراهة، لنفى البأس صريحا فى مرسل محمّد بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: «لا بأس بأن يتوضأ بالماء الذى يوضع فى الشمس» مضافا الى التعليل بأنه يورث البرص فإنه يدل على وجه الحكمة الظاهر فى كراهة ارتكابه لا حرمته، مع ان النهى فى الأخير عن المعاودة لا عن استعمال المسخن فى القمقمة، مع إمكان أن يقرء

«التعود» بالتشديد اى لا تتعودى و لا تجعلى ذلك من عادتك فلا تدل على النهى عن استعماله من باب الاتفاق، كل ذلك مع الإجماع على عدم الحرمة كما صرح به غير واحد من الأصحاب، فلا إشكال فى كراهة استعماله.
و لكن يبقى هنا أمور:
الأول: مقتضى خبر السكونى و المرسل المروى عن العلل عدم اختصاص الكراهة بما تسخن فى الانية بل تعمه و أمثال الغدير و البركة و الحوض و المصانع، لكن الخبر الأخير المروى عن ابى الحسن عليه السّلام لا يدل على العموم، و قد حكى الإجماع عن التذكرة و نهاية الاحكام على الكراهة فى غير الانية، فان تمّ الإجماع المذكور فهو، و الا فالمحكم هو إطلاق الخبرين الأولين.
الثانى، هل الكراهة مختصة بالماء القليل أو يعمه و غيره من الكر و الجارى و نحوهما، قولان: من ان المتبادر من لفظ القمقمة هو القلة، و من إطلاق الخبرين الأولين، و لعل الأخير هو الأقوى، بناء على إطلاق الكراهة بالنسبة الى غير الانية كما تقدم، نعم على القول باختصاصها بخصوص الانية لو تم الإجماع عليه فلا يبعد دعوى اختصاصها بخصوص القليل لتبادر الانية اليه، لكن الكلام فى تمامية الإجماع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۰
الثالث: المحكى عن الخلاف و السرائر اختصاص الكراهة بما إذا كان التسخن مع قصد الاستسخان، و المحكى عن النهاية و المهذب و غيرهما إطلاق الكراهة بالنسبة إلى صورة عدم القصد، و هذا هو الأقوى للخبرين الأولين، و ان لم يدل عليه الخبر الأخير.
الرابع: المصرح به فى خبر السكونى هو النهى عن الوضوء و الغسل و العجين بالماء المسخن بالشمس، و ظاهر مرسل العلل هو كراهة مطلق استعماله، و صريح المروى عن ابى الحسن عليه السّلام هو النهى عن استعماله فى غسل الرأس و الجسد، و المستفاد من الجميع هو كراهة مطلق الاستعمال كما هو الظاهر من مرسل العلل، لكن المحكى عن الخلاف هو كراهة التوضى و عن السرائر كراهة الطهارتين، و عن الذكرى إلحاق العجين بالتطهير و لا وجه لما ذكروه لو أرادوا به الاختصاص.
نعم الأقوى عدم كراهة إزالة الخبث به عن اللباس و نحوه من دون مباشرة للبدن، لكون المستفاد من الاخبار المذكورة هو استعماله فى مباشرة البدن، خصوصا مع التعليل المذكور فيها بأنه يورث البرص، فما عن النهاية و المهذب و الجامع من كراهة مطلق الاستعمال ضعيف، و لو لم نقل بانصراف كلامهم الى استعماله مع مباشرة البدن.
الخامس: لا فرق فى الحكم بالكراهة بين البلاد الحارة و المعتدلة، و لا بين الأوانى التى تشبه الحديد و الرصاص أو تشبه الذهب و الفضة، و احتمل العلامة فى محكى المنتهى اختصاصه بالبلاد الحارة و بما يشبه الحديد و الرصاص و وجه الأول بأن تأثير الشمس فى البلاد المعتدلة ضعيف فلا يخاف من البرص و وجه الثانى بأن الشمس إذا أثرت فى مثل الحديد و الرصاص أخرجت منه زهومة- اى ريح منتنة- تعلو الماء، و منها يتولد المحذور، و هذا بخلاف ما يشبه الذهب و الفضة، فإنه بصفائه لا يخاف منه المحذور المذكور.
و لا يخفى ان ما ذكره (قده) مناف مع إطلاق الاخبار المتقدمة، كيف، و انه موجب لاختصاص الحكم بقسم من الانية، مع انك قد عرفت فى الأمر الأول عدم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۱
اختصاصه بالانية فضلا عن اختصاصه بنوع منها، و ما ذكره من وجه الاختصاص بالبلاد الحارة أو بالانية المخصوصة غير معلوم، مع ما فى جعل خوف حصول البرص علة للحكم لكى يدور مداره، بل الظاهر من مثله كونه حكمة لا يدور مداره الحكم.

السادس: المدار فى التسخين هو كون الشمس مسخنة له عرفا فلو سخنت آنية فارغة من الماء ثم صب فيها الماء فأوجد ذلك فى الماء سخونة لم يكن استعماله مكروها.

السابع: الظاهر بقاء الكراهة بعد زوال السخونة، لا لان المشتق حقيقة فى الأعم لما حقق من بطلانه فى الأصول، بل لان الحكم فى المقام عارض على الماء الذى تسخنه الشمس كما فى خبر السكونى و مرسل العلل، مضافا الى استصحاب بقائه بعد زوال السخونة لو شك فيه.

الثامن: الظاهر تحقق الكراهة فى الاستعمال و لو مرة أو مرتين، و لا يحتاج ثبوتها الى التكرار، خلافا لما فى الحدائق مما استظهره من كون ترتب الأثر منوطا بالمداومة و لا يحصل بالمرة و المرتين، و أيده بما فى المروى عن ابى الحسن عليه السّلام من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله لعائشة: «لا تعودى» إذا كان بمعنى النهى عن الاعتياد.

و لا يخفى ما فيه من مخالفته مع الإطلاق، و ما استظهره فاسد، لان المدار فى الكراهة على احتمال حدوث البرص احتمالا لا ينتهى إلى الظن بالضرر أو الخوف العرفى، و الا لحرم استعماله، و النهى فى قوله لا تعودى نهى عن العود الى الفعل، و كان ذلك من جهة عدم العلم سابقا، لا النهى عن الاعتياد بفعله حتى يكون معناه النهى عن جعله عادة لا عن أصل فعله و لو مرة أو مرتين.

التاسع: المصرح به فى كلمات الأصحاب كما اعترف به فى الحدائق اختصاص الكراهة بما إذا وجد ماء غيره، إذ مع عدم وجدان الماء يتعين استعماله، و هو مناف مع تعلق النهى به، و حكم الشهيد الثانى (قده) فى الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء، و قال: لا منافاة بين الوجوب و الكراهة، فلو لم يجد ماء غيره لم يزل الكراهة و ان وجب استعماله عينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۲

و تحقيق الكلام يحتاج الى بسط لا يناسبه المقام، و إجماله ان الوجوب و كذا الاستحباب لما كانا متغايرين مع الكراهة فى رجحان متعلقهما و مرجوحية متعلقها فلا يجتمعان فى محل واحد بعينه بان يكون شىء واحد واجبا و مكروها، أو مستحبا و مكروها، فلا بد من توجيه فى العبادات المكروهة حتى تخرج عن لزوم الاجتماع المستحيل، فنقول: متعلق النهى التنزيهى فى العبادات اما متحد مع متعلق الأمر كما فى صوم يوم عاشوراء، حيث انه بنفسه و هويته الواحدة متعلق للأمر و النهى، و هذا هو الذى يعبر عنه بما لا بدل له، و اما متعدد بان يتعلق الأمر بعنوان، و النهى بعنوان آخر و انطبق العنوانان على شىء واحد، و حينئذ اما يكون بين العنوانين عموم من وجه فى مرحلة الصدق و الانطباق كما فى الصلاة فى مواضع التهمة، فإن الأمر متعلق بعنوان الصلاة، و النهى متعلق بالكون فى موضع التهمة، و النسبة بينهما عموم من وجه، أو تكون النسبة بينهما عموما مطلقا كما فى الصلاة فى الحمام، إذ نفس الكون فى الحمام ليس متعلقا للنهى، بل متعلقة هو الصلاة فيه، فتحصل هيهنا أقسام ثلاثة.

اما القسم الأول- أعنى ما يكون متعلق النهى و الأمر شىء واحد، و هو القسم المعبر عنه بما لا بدل له- فلا يعقل فيه اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة المصطلحة اى مرجوحية الفعل، ضرورة امتناع مرجوحيته مع رجحانه البالغ إلى مرتبة المنع عن تركه كما فى الوجوب أو غير البالغ الى هذه المرتبة كما فى الاستحباب فلا بد فى هذا القسم من العبادات المكروهة من توجيه يرفع به محذور الاجتماع و قد ذكر فى توجيه ذلك وجوه، مثل ما قيل فى كراهة صوم يوم عاشوراء من كون ترك الصيام فيه منطبقا عليه عنوان أرجح من الفعل مثل مخالفة شعار بنى أمية، أو كونه ملازما مع ما يكون أرجح من الفعل، أو حمل النهى على الإرشاد أو كون النهى متعلقا بالفعل العبادى و عنوان التعبد به المتأخر رتبة عن الأمر المتعلق به الذى به صار عبادة حسبما فصل فى الأصول، مع ما يرد على كل واحد من هذه الوجوه من النقض و الإيراد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۳

و اما القسم الثانى: أعنى ما كان بين متعلق الأمر و متعلق النهى العموم من وجه مع تعدد مع متعلقيهما، فهو من مصاديق باب اجتماع الأمر و النهى، فالقائل بالجواز هناك من جهة اجداء تعدد الجهة يقول بالجواز هيهنا أيضا، و من منع منه بدعوى عدم اجداء تعددها فى رفع غائلة الاجتماع يقول بالامتناع فى المقام، و عليه فيكون المقام من صغريات باب النهى فى العبادة، و الحكم البطلان لو كان النهى تحريميا لاستفادة مانعية متعلقة من الصحة، أما بالدلالة المطابقية أو بما يؤل إليها، و الصحة لو كان النهى تنزيهيا لبقاء الرخصة فى إتيان الطبيعة المأمور بها مع تلك الخصوصية المنهى عنها، فليس هناك سبيل إلى استفادة مانعيتها أصلا، فلا محالة يلزم صحة الإتيان بالمأمور بها مع رجحانها مع مرجوحية تلك الخصوصية، فيكون موضوع الرجحان هو الطبيعة، و موضع المرجوحية هو الخصوصية، فلا يلزم اجتماعهما فى هوية واحدة شخصية كما لا يخفى.

و بعبارة أوضح الطبيعة المأمور بها راجحة و الخصوصية الفردية مرجوحة، و لازمه مرجوحية هذا الفرد بالنسبة إلى فرد آخر مع بقاء الطبيعة على حالها من الرجحان، نظير ما إذا وجدت الطبيعة مع خصوصية راجحة مثل الصلاة فى المسجد أو فى أول الوقت فتكون من باب أفضل الأفراد، فكما ان رجحان الخصوصية الفردية يجامع مع رجحان الطبيعة و يصير المأتى به كذلك أفضل الأفراد بالقياس الى غيره من الافراد فكذلك لا مانع من اجتماع رجحان الطبيعة مع مرجوحية الخصوصية الفردية، و يصير المأتى به كذلك فردا مرجوحا بالقياس الى غيره من الافراد.

و من ذلك يظهر حكم القسم الثالث أيضا أعنى ما كان بين متعلق الأمر و متعلق النهى العموم المطلق باخصية متعلق النهى بالنسبة إلى متعلق الأمر، فإنه من مصاديق النهى فى العبادة، و مع كون النهى تنزيهيا لا يستفاد منه مانعية متعلقة أصلا، فيصح إتيان المأمور به متخصصا بتلك الخصوصية المنهى عنها بالنهى التنزيهى، بلا لزوم اجتماع الراجحية و المرجوحية فى هوية واحدة و وجود واحد أصلا، هذا حكم كلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۴

فى باب النهى فى العبادات حسبما فصل فى الأصول.

و اما فى المقام و تشخيص كونه من أىّ الأقسام فعلى ما هو الحق من كراهة مطلق استعمال الماء المسخن بالشمس يكون من القسم الثانى الذى تعدد متعلق الأمر و النهى مع كون النسبة بينهما بالعموم من وجه، فالنهى تعلق باستعماله الشامل لغير الوضوء، و الأمر تعلق بالوضوء الشامل لغير الماء المسخن بالشمس، و مورد اجتماع العنوانين هو الوضوء بالماء المسخن بالشمس فعلى القول بجواز الاجتماع و اجداء تعدد الجهة يصير معروضا للحكمين بالجهتين سواء وجد غيره من المياه أم لا، و يصح قول الشهيد الثانى (قده) ببقاء الكراهة مع فقد غيره.

و على القول بالامتناع يكون الإتيان بهذا الفرد مكروها لمرجوحية خصوصيته الفردية من غير فرق أيضا بين وجود ماء آخر أو فقده، و على القول باختصاص الكراهة بالطهارتين أو بهما و بالعجين به يصير من القسم الثالث و يدخل فى باب النهى فى العبادات و يخرج عن باب الاجتماع، و لكن يكون حكمه حكم القسم الثانى الذى هو من باب الاجتماع بناء على الامتناع.

و خلاصة الكلام مع طوله هو صحة ما افاده الشهيد الثانى (قده) من بقاء الكراهة مع فقد غيره من المياه و عدم المانع عن كونه راجحا باعتبار طبيعته و مرجوحا باعتبار خصوصيته الفردية، نظير الإتيان بالماء الصافى فى إناء وسخ- إذا أمره المولى بإتيان الماء- كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى كراهة الوضوء بالماء المشمس.

الثانى: من المياه التى يكره الوضوء بها ماء الغسالة من الحدث الأكبر، و قد مر الكلام فى حكم استعماله من حيث الحرمة و الكراهة فى مبحث المياه مفصلا فى الجزء الأول من الكتاب (ص- ۱۹۶- ۱۲۳).

الثالث: الماء المتغير و هو المراد من الماء الآجن- على ما عبر به فى المتن- و يدل على كراهة الوضوء منه حسنة الحلبى عن

الصادق علیه السّلام فی الماء الآجن یتوضأ منه، الا ان یجد غیره فیتنزه عنه.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۲۵

الرابع: ماء البئر قبل نزح المقـدرات للأخبار الکثیرة الدالـة علی نجاسـته بعد حملها علی الکراهة، و قد مر تفصـیل الکلام فیه عند البحث عن حکم ماء البئر فی مبحث المیاه، فی الجزء الأول من الکتاب (ص: ۱۴۷- ۱۶۴).

الخامس: الماء القلیل الذی مات فیه الحیة أو العقرب أو الوزغ، و قد مر الکلام فی ذلک فی باب الأسـئار، فی المسألة الاولی من المسائل المذکورة فی باب النجاسات.

الخامس: سؤر ما ذکر فی المتن، و قد تقدم الکلام فیه مفصلا فی باب الأسئار.

[فصل فی أفعال الوضوء]

اشارة

فصل (فی أفعال الوضوء)

[الأول: غسل الوجه]

اشارة

الأول: غسل الوجه، وحـده من قصاص الشـعر الی الذقن طولا، و ما اشـتمل علیه الإبهام و الوسـطی عرضا، و الأنزع و الأغم و من خرج وجهه أو یـده عن المتعـارف یرجع کـل منهم الی المتعارف فیلاحظ ان الیـد المتعارفـة فی الوجه المتعارف الی ای موضع تصل و ان الوجه المتعارف این قصاصه فیغسل ذلک المقدار، و یجب اجراء الماء فلا یکفی المسح به، وحده ان یجری من جزء الی جزء آخر و لو بإعانـة الیـد، و یجزی استیلاـء الماء علیه و ان لم یجز إذا صـدق الغسل، و یجب الابتـداء بالأعلی و الغسل من الأعلی إلی الأسـفل عرفا و لا یجوز النکس، و لا یجب غسل ما تحت الشـعر، بل یجب غسل ظاهره سواء شعر اللحیة و الشارب و الحاجب بشرط صدق إحاطة الشعر علی المحل، و الا لزم غسل البشرة الظاهرة فی خلاله.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۲۶

فی هذا المتن أمور:

الأـول: لاـ خلاف و لا إشـکال فی وجوب غسل الوجه فی الوضوء، و قـد نطق به الکتاب العزیز و وردت به الاخبار المتواترة، بل هی من الضروریات بین المسلمین قاطبة.

الثـانی: الوجه فی اللغـة مـا یواجه به أو مستقبل کـل شـیء و لیس له معنی شرعی فی مقابـل معنـاه اللغوی، بل و لا معنی عرفی کذلک کما حکی عن ناصریات السید (قده) بأنه لا خلاف فی ان الوجه اسم لما یواجه به، و انما الخلاف فی وجوب غسل کل ما یواجه به، و قـد حـدد عنـدنا بما بین قصاص الشـعر الی الـذقن طولا بلا خلاف و لا اشـکال فیه، بل نسـبه فی محکی المعتبر و المنتهی الی مذهب أهل البیت علیهم السّلام، و بما اشتمل علیه الإبهام و الوسطی عرضا، علی المشهور المعروف بین الأصحاب.

و الأصـل فی ذلـک صـحیح زرارة عن البـاقر علیه السّـلام کما فی الفقیه، و ان أضـمره فی الکافی و التهـذیب، و فیه قال له علیه

السّلام: أخبرنى عن حد الوجه الذى ينبغى أن يتوضأ، الذى قال اللّه عز و جل؟ فقال عليه السّلام: «الوجه الذى قال اللّه و أمر اللّه عز و جل بغسله، الذى لا ينبغى لأحد ان يزيد عليه و لا ينقص منه، ان زاد عليه لم يوجر، و ان نقص منه اثم، ما دارت عليه الوسطى و الإبهام- على نسخة الفقيه- و ما دارت عليه السبابة و الوسطى و الإبهام- على نسخة الكافى و التهذيب- من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه» فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال عليه السّلام: «لا».

و تقريب الاستدلال به يتوقف على بيان فقه الحديث على ما فهمه الأصحاب، فنقول: الموصول الأول فى قوله عليه السّلام: «الذى قال اللّه و أمر اللّه عز و جل بغسله» صفة لقوله: «الوجه» و الموصول الثانى فى قوله عليه السّلام: «الذى لا ينبغى لأحد ان يزيد عليه و لا ينقص منه» صفة بعد صفة لقوله عليه السّلام: «الوجه» و جملة «لا ينقص منه» اما عطف على جملة «لا ينبغى» أو على جملة «يزيد» و كلمة «لا» نافية على الأول، و زائدة لتأكيد النفى على الثانى، و قوله عليه السّلام: «ان زاد عليه لم يوجر»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۷

صلة بعد صلة، و قوله عليه السّلام: «و ان نقص منه اثم» عطف على قوله: «ان زاد» و يصح ذكر الصلة بعد الصلة كالخبر بعد الخبر و النعت بعد النعت، و ان منع منه بعض النحويين.

(و الإبهام) بكسر الهمزة هى الإصبع المشتملة على مفصلين من الأصابع، و السبابة هى التى تلى الإبهام و تتوسط بينهما و بين الوسطى، و المراد بادارتهما جريانهما على وجه الإحاطة، و لا مخالفة بين نسختى الكافى و التهذيب و بين نسخة الفقيه بذكر السباقة فى الأوليين دون الأخيرة، و ذلك لاشتمال ما بين الوسطى و بين الإبهام على ما بين السبابة و بين الإبهام فى المتعارف من الناس، فيكون التحديد بما بين الإبهام و الوسطى متكفلا للتحديد بما بين السبابة و الإبهام، و لا حاجة الى جعل الواو فى قوله: «و الوسطى»- على نسخة التهذيب و الكافى- بمعنى (أو) كى يدل على التخيير بين الحدين، مع انه لا معنى للتخيير بين الزائد و الناقص- حسبما حقق فى الأصول.

«و القصاص» مثلثة القاف هو منتهى شعر الرأس اما مطلقا أو من خصوص مقدمه و على الأول فالمراد منه هنا هو خصوص ما ينتهى من منابته من طرف مقدم الرأس، و لعله سمى بالقصاص لأنه يؤخذ بالمقص بالكسر و هو المقراض «و الذقن» بالفتح هو مجمع اللحيين الذى ينحدر منه الشعر و يسترسل، و فى الجواهر: و كأنه لا خلاف فى تفسيره بذلك، و اللحيين تثنية اللحى كفلس، و هو عظم الحنك، و اللحيان بفتح اللام العظمان اللذان تنبت اللحية على بشرتهما، و منه سميت اللحية باللحية تسمية للحال باسم المحل.

و قوله عليه السّلام: «من قصاص شعر الرأس إلى الذقن» بيان للحد الطولى، و قوله عليه السّلام: «ما دارت عليه الوسطى و الإبهام» للحد العرضى من الوجه، و تعبير الأصحاب عن الأول بالطول و عن الثانى بالعرض لعله بملاحظة قامة الإنسان فى طولها و عرضها، أو باعتبار كون الأول متقدما فى اللحاظ بالنسبة الى الثانى كما هو أحد معانى الطول، فالخط الملحوظ أولا يسمى بالطول، و ان لم يكن أطول من الأخر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۲۸

و يمكن ان يكون باعتبار اطوليته عن الأخير بالنسبة إلى غالب الناس، فلا ينافى اقصريته عنه فى النادر منهم.

و قوله عليه السّلام: «و ما جرت عليه الإصبعان» تأكيد لبيان العرض، و قوله عليه السّلام:

«مستديرا» اما حال من «الوجه» المذكور فى أول الكلام، أو عن ضمير كلمة «عليه» أو عن الموصول، اعنى كلمة (ما) فى قوله «ما جرت» و اما نعت لمفعول مقدر، اى جريا مستديرا، و اما تميز عن نسبة جملة جرت الى فاعلها، اى ما جرت الإصبعان عليه بالاستدارة، نظير (للّه درّة فارسا).

و على هذا التقريب يتحصل من الحديث الشريف ان ما يجب غسله من الوجه هو مقدار ما بين قصاص الشعر و الذقن، و ما يحيط به الإبهام و الوسطى، و كيفية اعتباره هو ان يضع الإصبعين مجتمعا على وسط القصاص المتصل بالناصية، ثم يفرقهما و يجرى الإبهام من اليمين و الوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا فى أخر الذقن فكلما يدخل فى ذاك الحد يجب غسله، و كلما يخرج منه لا يجب غسله الا مقدمة.

و هذا التقريب هو الذى فهم الأصحاب من هذا الخبر و عليه أفتوا بما ذهبوا اليه من كون الواجب من غسل الوجه فى الوضوء هو ذاك الحد المحدود بما ذكر طولا و عرضا.

و لكن أورد عليهم بأمور: الأول: ان تحديد الوجه طولا- بما بين القصاص الى الذقن لا يلائم مع التعبير فى الرواية بقوله عليه السّلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» إذ ليس هو من الدوران فى شىء، بل لا حاجة الى التقدير بالإصبعين، إذ يكفى ان يقال: «ما كان من القصاص الى الذقن، و انما يحتاج الى التحديد بهما فى طرف العرض.

الثانى: ذكر كلمة: «مستديرا» فى التحديد العرضى مناف مع هذا التقريب إذ لا استدارة فيه، مع انه حينئذ ينبغى ذكره بصيغة التثنية، لكونه حالا من الإصبعين.

الثالث: ان الأخذ بهذا التقريب موجب للالتزام بدخول ما ليس يجب غسله كالنزعتين، لكونهما تحت القصاص، فيدخل فيما يغسل، مع انهما لا يجب غسلهما

إجماعا، و كالصدغين لكونهما داخلين تحت الخط العرضى المارّ بقصاص شعر الناصية، فيحويهما الإصبعان غالبا، مع خروجهما بنص الخبر، و بخروج ما يجب غسله كمواضع التحذيف، مع ان المشهور على وجوب غسلها من الوجه.

و هذا الأخير هو الذى أورده المحقق الشيخ البهائى (قده) عليهم، و لأجل ذلك عدل عن التقريب المذكور، و حمل الخبر على معنى آخر، حاصله هو تحديد ما يجب غسله من الوجه بالقدر الذى تدور عليه الإصبعان، بأن يوضع طرف الوسطى على قصاص الناصية و طرف الإبهام على الذقن، ثم يثبت وسط انفراجهما و يدار طرف الوسطى الى السفل و طرف الإبهام إلى العلو، فتحصل دائرة حقيقية، قطرها بسعة ما بين الوسطى و الإبهام، و هذا المعنى يلائم مع قوله عليه السّلام: «و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا» اى جريا مستديرا يحصل منه على وجه الاستدارة دائرة حقيقية قطرها بقدر السعة المذكورة.

و قال (قده): و هذا التحديد انقص مما فهمه المشهور بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الإصبعين، و تلك الدائرة اعنى مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان و قوس من تلك الدائرة.

و لكن الإيرادات المذكورة كلها مندفعة، و ما قربه البهائى (قده) غير مستقيم.

اما اندفاع الإيرادات فالأول منها مندفع بما تقدم فى تقريب المشهور من ان الدوران فى قوله عليه السّلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» عبارة عن الإحاطة و الشمول و الاحتواء، كما يقال: يدور الأمر مدار هذا الشىء، أى يجرى مجراه، و كقولهم: يدور المعلول مدار علته، أو يدور الظل مدار الشمس و نحو ذلك، و هو كثير، فالدوران لا يختص عرفا و لا لغة بما كان محله بشكل الدائرة، مع ان فى جرى الإصبعين و إرسالهما على ما قربه المشهور- أعنى جرى الإبهام عن يمين الوجه و الوسطى عن يساره بعد وضعهما منضمتين على وسط القصاص المتصل بالناصية ثم انحدارهما الى ان تجتمعا ثانيا فى الذقن- يحصل شبه دائرة يصح به إطلاق الدوران لو سلم اختصاصه بما يكون محله على شكل الدائرة عرفا و لغة، و لا يحتاج فى صحة

إطلاقه بما كان محله على شكل الدائرة الحقيقية.

و الثانى منها مندفع أيضا بما ذكر فى وجه اندفاع الأول، إذ مع حصول شبه الدائرة بالتقريب المتقدم يلائم ما ذكره المشهور مع التعبير بالاستدارة فى قوله عليه السّلام: «مستديرا» من غير حاجة الى فرض دائرة حقيقية.
و الثالث: مندفع بما يأتى فى تحقيق البحث عن النزعة و الصدغ و العذار و العارض.
و اما ما قربه البهائى (قده) فلما فيه من الخلل من وجوه.
منها ان الغالب هو ان يقصر ما بين القصاص و الذقن فى كل احد عن مقدار انفراج ما بين الإبهام و الوسطى منه، فلا يصح حينئذ جعل كل من الطول و العرض شيئا واحدا.
و منها ان اعتبار الدائرة التى يثبت وسطها فى وسط الخط الواصل بين القصاص و الذقن يوجب خروج جزء من الجبهة و الجبينين عن الحد المذكور، لان خط الجبهة مستقيم يخرج طرفاه عن الخط الذى هو محيط الدائرة المتوهمة المارة على الجبهة، و لو فرض كون خط الجبهة منحدبا أيضا فإن انحدابه أقل من انحداب تلك الدائرة، فيلزم على كل حال خروج مقدار من الجبهة عن الحد المذكور.
و منها ان ما ذكره من جعل الدوران مبتدا من القصاص و منتهيا الى الذقن لا يتم إلا بإرادة دوران أحدهما، و هو خلاف الظاهر من قوله عليه السّلام: «ما دارت عليه الإبهام و الوسطى» إذ الظاهر منه اما دوران المجموع أو دوران كل واحد منهما، و من المعلوم ان دوران المجموع بل و دوران كل منهما لا يبتدئ من القصاص و لا ينتهى إلى الذقن، بل الدور من حيث المبدء و المنتهى بينهما متعاكسان، فان كان ابتداء دون الوسطى من القصاص و انتهائه إلى الذقن يكون ابتداء دور الإبهام من الذقن و انتهائه إلى القصاص.
بقى الكلام فيما وقع البحث عن دخوله فى الحدّ المذكور، و هى أمور.
منها النزعتان، تثنية النزعة بالتحريك، و هى البياض المكتنف بطرفى الناصية
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۳۱
غالبا فى مقابل من يكون أغم، و هو الذى يحيط شعره بمحل ذاك البياض منه، و قد عرفت دعوى البهائى (قده) لزوم دخولهما بناء على تقريب المشهور مع أنهم أجمعوا على خروجهما مما يجب غسله، و منشأ توهمه (قده) هو توهم كون القصاص عبارة عن مطلق منتهى منبت شعر الرأس من مقدمه الذى يبتدء- فى كل جانب- من الناصية ثم يرتفع إلى النزعة و ينحدر الى مواضع التحذيف و يمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار.
و هذا توهم محض، بل المراد من القصاص هو خصوص منتهى منبت الشعر من الناصية، فإذا وضعت الإصبعان عليه منضمتين ثم فرقتا بنشر الإبهام إلى طرف اليمين، و الوسطى الى اليسار تقع النزعتان فوق الخط المتوهم من تفريقهما يمنة و يسرة كما هو المشاهد بالعيان، فالنزعتان خارجتان عن الحد المذكور على تقريب المشهور و لا يورد عليهم بدخولهما فى الحد على ذاك التقريب.
و منها الصدغان تثنية الصدغ، و قد وقع الخلاف فى تفسيره، فعن الصحاح و غيره هو ما بين العين و الاذن و يسمى الشعر المتدلى عليه صدغا، و عن بعض آخر انه خصوص موضع الشعر المتدلى على ما يلى الإذن لا مجموع ما بين الاذن و العين.
أقول: و لعل هذا الأخير أظهر، لأن الظاهر كون هذا اللفظ معرب (زلف) و هو الشعر المتدلى من الرأس على ما يلى الاذن، و لا يحيط بمجموع ما بين الاذن و العين، و كيف كان فعلى المعنى الأول المحكى عن الصحاح يكون بعضه من الوجه على تقريب المشهور بل و تقريب البهائى أيضا، و لهذا حكى عنه (قده) ما لفظه:
و اما الصدغان فهما و ان كانا تحت الخط العرضى المار بقصاص الناصية و يحويهما الإصبعان غالبا إلا أنهما خرجا بالنص.

أقول: و ليت شعرى لم لا يمكن خروجهما بالنص على تقريب المشهور حتى جعل (قده) دخولهما فى الوجه اشكالا عليهم كما تقدم، و أوجب ذلك عدوله عن تقريبهم الى ما اختاره، مع كون التقريبين مشتركين فى ذلك.

و على التفسير الثانى «للصدغين» يكونان خارجين عن الوجه على

كلا التقريبين أيضا، و حينئذ يمكن حمل الصدغ فى الخبر- اعنى قول زرارة قلت: الصدغ من الوجه؟ قال عليه السّلام: «لا»- على المعنى الأخير لظهور كون خروجه عن الوجه موضوعا بالتخصيص، لا ـ انه خارج عنه باعتبار حكمه و هو وجوب الغسل حتى يكون بالتخصيص، مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر كون الصدغ معرب (زلف) بالفارسية، و لا إشكال فى ظهوره فى المعنى الأخير، و لعله أيضا ظاهر كلمات الأصحاب، و قد عرفه العلامة فى محكى المنتهى بان الصدغ هو الشعر الذى بعد انتهاء العذار المحاذى لرأس الاذن و ينزل عن رأسها قليلا.

و ربما يقال: بإمكان حمل كلامه على المعنى الأول و يكون نفى وجوب غسله نفيا للإيجاب الكلى، بمعنى انه ليس كل الصدغ من الوجه بل بعضه خارج و بعضه داخل، و لكن هذا المعنى خلاف ظاهر كلامه، بل الأظهر هو ما ذكرنا.

ثم انه لم يظهر خلاف من احد نفى وجوب غسل الصدغ سوى المحكى عن الراوندى، حيث حكى الشهيد (قده) فى الذكرى عنه القول بوجوب غسله، و لعل قوله بوجوب الغسل مبنى على تفسيره الصدغ بالمعنى الأول المحكى عن الصحاح الا انه عليه أيضا لا يستقيم القول بوجوب الغسل الّا على وجه الإيجاب الجزئى.

و منها «العذار» و هو على ما فسره غير واحد هو الشعر النابت على العظم المرتفع الذى على سمت الصماخ و وتد الاذن و يتصل أعلاه بالصدغ و أسفله بالعارض، و اختلفت العبارات فى دخوله فى الحد أو خروجه عنه، و نسب فى الحدائق خروجه عنه إلى الشهرة، و صرح فى التذكرة بأنه ليس من الوجه عندنا، و عن محكى المبسوط و الخلاف و الإسكافى و السيد و جدّه (الناصر) دخوله.

و الحق ان يقال: بدخول ما يحيط به الإصبعان من طرف العرض و خروج ما لم يحيطا به، سواء سمى بالعذار أم لا، فلا حاجة الى البحث عن موضوعه، لعدم ذكر له فى أحاديث الباب و هذا بخلاف الصدغ الذى ورد ذكره فى خبر زرارة كما تقدم.

و منه ظهر حكم العارض و مواضع التحذيف أيضا، و الأول: هو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للأذن إلى الذقن فيكون أعلاه متصلا بالعذار و ينحط الى الذقن و مجمع اللحيين، و الثانى: هو ما يتصل أعلاه بالنزعة و أسفله بالصدغ، و انما قيل له مواضع التحذيف لأن العادة فى النساء الظريفات حذف الشعر عنه و إسقاطه زيادة فى حصول الجمال، و قد اختلف فى حكمهما أيضا، و لا جدوى فى الخلاف فيه بعد ما تبين من ان المدار على ما ذكر من حد الوجه طولا و عرضا.

بقى الكلام فيما ذكره فى المدارك، و هو انه (قده) بعد الاعتراف بكون الخبر الشريف نصا فيما فهمه المشهور، قال: انما يعتبر بلوغ الإبهام و الوسطى فى وسط التدوير من الوجه خاصة، و الا لوجب غسل ما نالته الإبهام و الوسطى و ان تجاوز العارض و هو باطل إجماعا.

و فيه ان المحدود بما بين الإبهام و الوسطى هو ما يجب غسله من الوجه لا مطلقا، و قد تقدم انه ليس للوجه فى المقام اصطلاح خاص، بل المراد منه هو المفهوم منه لغة و عرفا، و لكن اختص قدر منه بما يجب غسله و هو المحدود بالحد المذكور فى الخبر و جزء من الرقبة مما يلى العارضين قريبا من الذقن أو النزعتان على ما مر من تفسيرهما ليسا من الوجه حتى يحتاج فى إخراجهما عما يجب غسله الى التحديد بما يبلغه الإبهام و الوسطى، فالمراد بالتحديد هو بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله كالصدغ مثلا،

أو قال بعض العامة بدخوله، كمن أوجب غسل الوجه من وتد الاذن الى وتده.

الأمر الثانى: الأنزع و هو الأصلع الذى انحسر شعره، اى انكشف عن القصاص المتعارف، و الأغم، و هو خلاف الأنزع، و هو الذى على جبهته الشعر، و من خرج وجهه أو يده أو أصابعه عن المتعارف يرجع كل منهم الى المتعارف، و ليعلم ان المأمور بالغسل من الوجه بالنسبة الى كل مكلف هو وجهه المخصوص، و الذى يجب غسله منه هو من قصاصه الى ذقنه طولا و ما دارت عليه إبهامه و وسطاه عرضا، فالإبهام و الوسطى من كل أحد انما يلاحظ كل منهما بالنسبة إلى وجهه، فان كانتا

على النحو المتعارف بالإضافة إليه تعين عليه التحديد بهما من غير فرق بين طول الإصبعين و قصرهما، و لا بين كبر الوجه و صغره، و ان كانتا بالنسبة إلى وجهه على غير المتعارف وجب الرجوع حينئذ إلى المتعارف، فيلاحظ ان اليد على النحو المتعارف بالنسبة الى هذا الوجه الى اىّ موضع تصل، أو ان الوجه المتعارف اين قصاصه فيغسل ذلك المقدار، و لا يجوز له الرجوع الى الوجه المتعارف بالنسبة إلى متعارف الناس، و لا الى اليد المتعارفة فيهم، لكون كل واحد منهم مكلفا بغسل وجهه بالمقدار الذى تحويه إبهامه و وسطاه، فاللازم اذن مراعاة التعارف فى النسبة بين إصبعيه و بين وجهه، سواء كان كل من وجهه و إصبعيه على النحو المتعارف فى أوساط الناس أم لا.

الأمر الثالث: المشهور على اعتبار جريان الماء فى غسل أعضاء الوضوء و عدم صحة الاكتفاء بالمسح، و عن الشهيد الثانى (قده) انه المعروف بين الفقهاء، بل عن المجلسى (قده) فى حاشية التهذيب نسبة الاتفاق الى ظاهر الأصحاب، و قد حدّده الأكثرون فى المقام بما فى المتن من إجرائه من جزء من البدن الى جزء آخر و لو بإعانة اليد، و ليعلم ان فى المقام طوائف من الأدلة يجب الجمع بينها.

منها أوامر الغسل فى الوضوء من الكتاب و السنة، و هى كثيرة.

و منها ما بظاهره يدل على اعتبار الجريان فى غسله، مثل حسنة زرارة:

«الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله و كثيره فقد اجزئه» و صحيح ابن مسلم:

«ما جرى عليه الماء فقد طهر»- بناء على عدم الفرق بين الوضوء و الغسل- و صحيح زرارة: «كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام: «ان عليا عليه السّلام كان يقول:

الغسل من الجنابة و الوضوء يجزى من الماء ما اجرى من الدهن الذى يبلّ الجسد» بناء على كون كلمة «اجرى» بالراء المهملة كما فى بعض النسخ.

و منها ما يدل على كفاية مثل الدهن، كما فى صحيحة زرارة و محمّد بن مسلم:

«انما الوضوء حدّ من حدود اللّه ليعلم اللّه من يطيعه و من يعصيه، و ان المؤمن لا ينجسه شى‏ء، إنما يكفيه مثل الدهن» و خبر محمّد بن مسلم: «أ يأخذ أحدكم الراحة من

الدهن فيملأ بها جسده؟ و الماء أوسع من ذلك» و صحيح زرارة: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك» و قوله عليه السّلام فى الغسل: «كل شى‏ء أمسسته الماء فقد أنقيته» و موثقة ابن عمار المتقدمة بناء على ان تكون كلمة «أجزى» فيها بالزاء المعجمة كما فى بعض النسخ منها.

و قد سلكوا فى الجمع بين هذه الطوائف وجوها.

أحدها ما عليه المشهور من إبقاء الطائفتين الأولیین علی ظاهرهما من اعتبار الجريان فی غسل أعضاء الوضوء، و وجه دلالة الطائفة الأخيرة منهما علی اعتبار الجريان ظاهر، حيث عبر فيها بالجريان و بأنه أقل ما يجزی، و اما وجه دلالة الطائفة الاولی، اعنی ما عبر فيه بالغسل- من الكتاب و السنة- فلأخذ الجريان فی مفهوم الغسل لغة و عرفا، و قد حدّد فی التنقيح أقل الغسل بما يجری جزء من الماء علی الجزئين من المغسول، اما بنفسه أو بمعاونة اليد، و ان استشكل فی المدارک فی اعتباره فيه عرفا، و حكی فی الحدائق عن بعض تحقيقات الشهيد الثانی (قده) الإشكال فی اعتباره فيه لغة أيضا، قال الشهيد الثانی: لعدم تصريح أهل اللغة باشتراط جريان الماء فی تحقق الغسل.

و لكن الانصاف اعتبار الجريان فی الجملة فی تحقق الغسل عرفا، و ذلک لما هو المعلوم من ان مجرد إصابة نداوة شیء- كاليد- علی شیء- كالبدن- بامراره عليه بحيث علقت اجزاء من تلک النداوة علی الممرور به و لكن لا تكون قابلة للجريان لا بنفسها و لا بمعين، لا يصدق عليه الغسل بالماء عندهم، و لعلّ ذلک لعدم إطلاق الماء علی مجرد النداوة، بل هی- كالبخار- مفهوم مغاير مع الماء عرفا، فالغسل بالماء انما يتحقق إذا كان ما يغسل به فی كل جزء من اجزاء المغسول بمقدار يصدق عليه الماء عرفا، و هذا لا ينفک عن الإحاطة و الجريان، فالمعتبر فی ماهية الغسل عرفا هو الجريان فی الجملة و ان لم يكن كذلک لغة، و من المعلوم ان المعتبر انما هو صدق عنوان الموضوع- عند العرف- لا عند أهل اللغة إذا فرض تخالف العرف و اللغة، مع ان التخالف فی المقام أيضا غير ثابت.

هذا، مضافا الی ان التفصيل بين الوجه و اليدين و بين الرأس و الرجلين فی الوضوء بوجوب الغسل فی الأولين و المسح فی الأخيرين قاطع للشركة بين الغسل و المسح، و ليس الافتراق بينهما الا باعتبار الجريان فی الغسل، ففی الخبر: انه يأتی علی الرجل الستون أو السبعون سنة ما قبل اللّه منه صلاة قلت: و كيف ذلک؟

قال: لانه يغسل ما أمر اللّه بمسحه، فلا شبهة فی اعتبار الجريان فی تحقق الغسل فی الجملة، هذا فی الطائفتين الأولیین.

و حملوا الطائفة الأخيرة- أعنی ما يدل علی كفاية مثل الدهن- علی إرادة اجزاء الغسل الذی يكون بإجراء المكلف و معاونته كالدهن، بحيث ينتقل بمعاونته من محل الی محل آخر، فالتشبيه بالدهن انما هو من حيث القلة، فلا دلالة فيها علی نفی اعتبار الجريان، فليس بينهما و بين الطائفتين الأولیین مخالفة من هذه الجهة.

فإن قلت: فعلی هذا فهذه الأخبار الدالة علی كفاية مثل الدهن لا تفيدنا شيئا جديدا، مع ان الظاهر منها إثبات حكم مختص بالوضوء.

قلت: المستفاد منها إجزاء أقل مرتبة من الغسل الذی لولا دلالتها علی الاجزاء لأمكن القول بعدمه بدعوی انصراف الغسل عنها، أو يقال: بأنها تفيد كفاية مجرد انتقال الماء من جزء الی جزء آخر فی تحقق الغسل و انه لا يعتبر انفصال الماء و لا بعضه عن المحل المغسول كما يعتبر ذلک فی غسل النجاسات، و هذا المقدار من من الفائدة كاف فی استفادة الحكم التأسيسی من هذه الاخبار، هذا ما ذهب اليه المشهور.

الثانی: الأخذ بظاهر الأخبار الدالة علی جواز الاكتفاء بمثل الدهن فی مقابل أدلة الغسل، و يقال باكتفاء الشارع عن الغسل بما ليس غسلا، و يستشهد لذلک بما دل علی كفاية مس الماء للجلد و مسحه به و اصابته له كقوله عليه السّلام فی صحيحة زرارة فی الوضوء: «إذا مسّ جلدک الماء فحسبک» و قول الصادق عليه السّلام فی صحيحة ابن سنان: اغتسل ابی من الجنابة فقيل له: قد أبقيت لمعة فی ظهرک لم يصبها الماء

فقال ابى عليه السّلام: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح اللمعة بيده.
و لا يخفى ان صحة هذا الوجه مبنية على جعل الاخبار الدالة على الاكتفاء بمثل الدهن حاكمة على ظواهر الكتاب و السنة الدالة على اعتبار الغسل فى الوجه و اليدين، مع ان تلك الظواهر آبية عن ذلك، لما عرفت من كونها دالة على التفصيل بين وظيفة الوجه و اليدين و بين وظيفة الرأس و الرجلين بكون الواجب فى الأول هو الغسل، و فى الأخير المسح، و هذا المعنى لا يلائم مع جعل اخبار الدهن مفسرا لبيان المراد من تلك الظواهر و ان المراد منها هو الأعم من الغسل و المسح كما لا يخفى على من تدبرها، و اما الخبران اللذان استشهد بهما لتقريب هذا الوجه فهما يحملان على ارادة عدم اعتبار الجريان الفعلى، بل يكفى الجريان و الانتقال و لو بمعونة اليد، فهذا الوجه ليس بشىء.
الثالث: حمل اخبار الدهن على الضرورة، و يستشهد له بالمروى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يصيب الماء فى ساقية أو مستنقع، أ يغتسل منه للجنابة، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره، و الماء لا يبلغ صاعا للجنابة و لا مدا للوضوء و هو متفرق، كيف يصنع؟ فقال عليه السّلام: «إذا كانت يده نظيفة- الى ان قال- و ان كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه» و فى صحيح آخر عنه عليه السّلام عن الرجل الجنب أو على غير الوضوء لا يكون معه ماء و هو يصيب ثلجا أو صعيدا، أيّهما أفضل، أ يتيمم أم يتمسح بالثلج؟ قال عليه السّلام: «الثلج إذا بلّ جسده و رأسه أفضل، فان لم يقدر على ان يغتسل به تيمم» و خبر معاوية بن شريح قال:
سئل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام و انا عنده، فقال: يصيبنا الدمق- الريح الشديدة فيها الثلج- و نريد أن نتوضأ و لا نجد الا ماء جامدا، ادلك به جلدى؟ قال: «نعم».
و لا يخفى ما فى هذا الحمل أيضا من بعده عن مضامين الأخبار الواردة فى المقام، الظاهر كثير منها فى إرادة الاجتزاء بمثل الدهن فى حال الاختيار، و دلالة الصحيح المروى عن الكاظم عليه السّلام فى التخيير بين المسح بالثلج و بين التيمم، و هو خلاف المدعى، و مخالفة الجمع المذكور مع ما يظهر من الأدلة و اتفق عليه كلمة الأصحاب

من عدم الفرق بين حالتى الضرورة و الاختيار و انه يجتزى بأقل الغسل فى حالة الاختيار و مع تعذره ينتقل الى التيمم و لا يكتفى بالمسح و لو فى حال الاضطرار، فلا بد من حمل تلك الأخبار الدالة على جواز المسح بالثلج على ما إذا تحصل به أقل الغسل المتحقق بانتقال الماء الحاصل من المسح به من جزء الى جزء آخر.
و فى صحة الاكتفاء به أيضا كلام مذكور فى مبحث التيمم، و ان كان المختار فيه هو الاكتفاء و عدم جواز التيمم بالصعيد مع التمكن من الغسل بالماء الحاصل من مسح الثلج على أعضاء الوضوء أو الغسل.
الرابع: حمل اخبار الدهن على التخيير بين الغسل و الدهن، و مقتضاه حمل الأوامر الواردة فى الكتاب و السنة الصريحة فى إرادة الوجوب التعيينى على ارادة التخيير، و الانصاف أنه أبعد الوجوه، و كيف يمكن حمل مثل قوله عليه السّلام:
«الوضوء غسلتان و مسحتان» على إرادة ان الوضوء غسلتان أو دهنتان أو أربع مسحات، بل الظاهر انه مخالف للإجماع كما اعترف به فى الجواهر.
فالأقوى ما عليه المشهور من اعتبار الجريان فى غسل أعضاء الوضوء و الغسل و جواز الاجتزاء بما يصدق معه الغسل و لو بانتقال الماء بمعونة إمرار اليد من جزء الى جزء آخر، و الأقوى إناطته بما يصدق معه الغسل، لا تحديده بانتقال من جزء الى جزئين، و لا انتقاله من جزء الى جزء آخر.
و هل الدلك معتبر فى غسل العضو بالماء أو لا؟ احتمالان، أقواهما العدم، لعدم دخوله فى مهية الغسل حسبما تقدم فى مبحث

التطهير بالماء فى أول المطهرات و ليس على وجوبه- زائدا على وجوب الغسل- دليل.

و هل هو مستحب أو لا، وجهان، أقواهما الأول لما فى المعتبر من ان استحبابه اختيار فقهاء أهل البيت، بل هو مستحب فى الغسل أيضا لما فى المنتهى من انه ليس بواجب فى الطهارتين، بل هو مستحب و هو مذهب أهل البيت، و لكن فى الجواهر انه لولا ما سمعت من دعوى الإجماع على الاستحباب لأمكن المناقشة فى دليله.

الأمر الرابع: قد ظهر فى الأمر المتقدم اعتبار الجريان فى صدق الغسل عرفا

فى الجملة، و لكن ليس ذلك معتبرا فى صدقه مطلقا بل يختلف ذلك فى بعض الموارد، فقد يتحقق بمجرد اصابة الماء للعضو، كما فى الغسل بماء المطر أو بوضع المغسول فى الماء، و يترتب على ذلك جواز الاكتفاء بالوضوء الارتماسى من دون اعتبار جريان الماء من جزء الى جزء آخر، و ذلك لصدق الغسل بارتماس العضو فى الماء كما يصدق فى تطهير النجاسات بغمس المتنجس فى الماء المعتصم، و اليه يشير المصنف (قده) بقوله: و يجزى استيلاء الماء عليه و ان لم يجر إذا صدق الغسل.

الأمر الخامس: المشهور على وجوب الابتداء فى غسل الوجه من أعلاه، و استدل له بصحيحة زرارة، قال: حكى لنا أبو جعفر عليه السّلام وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فدعى بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فأخذ كفا من ماء فأسدلها على وجهه من أعلى الوجه ثم مسح بيده الجانبين جميعا، و عن المنتهى و الذكرى انه قال عليه السّلام بعد ما توضأ: «ان هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به» و فى خبر آخر عنه عليه السّلام انه غرف ملأها ماء فوضعها على جبينه، و عن تفسير العياشى أنه غرف غرفة فصبّها على جبهته، و فى قرب الاسناد عن ابى جرير الرقاشى قال: قلت: لأبى الحسن موسى عليه السّلام كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال عليه السّلام: «لا تعمق و فى نسخة لا تغمس فى الوضوء و لا تلطم وجهك بالماء لطما و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحا، و كذلك فامسح بالماء على ذراعيك و رأسك و قدميك».

و الظاهر من قوله عليه السّلام: «اغسله من أعلى وجهك» ان يكون بمعنى الغسل، و قوله: «من أعلى وجهك إلى أسفله» متعلقا بقوله: «اغسله» فيدل على وجوب غسل الوجه من أعلاه، و قوله عليه السّلام: «مسحا» اما حال لفاعل اغسله، و هو الضمير المستتر فيه الراجع الى المخاطب، و اما مفعول مطلق، فعلى الأول يكون المعنى هكذا: اغسل من أعلى وجهك إلى أسفله ماسحا له، و على الثانى فلا بد من ارادة المسح من كلمة «اغسله» حيث ان المفعول المطلق يجب ان يكون من جنس فعله، فعلى الثانى. أى كونه مفعولا مطلقا- فلا يدل الخبر على وجوب كون الغسل من الأعلى، بل انما يدل على كون مسحه من الأعلى، لكن المسح به فى حال الغسل

بإمرار اليد عليه مستحب إجماعا، فالخبر يكون أجنبيا حينئذ عن الدلالة على كيفية الغسل، و على الأول أى كون «مسحا» حالا فهو يدل على وجوب كون الغسل من الأعلى، لكن يبعده الإجماع على استحباب المسح، و هو يوهن ظهور قوله:

«اغسله» فى وجوب الغسل، مع إمكان دعوى ظهوره فى مقام بيان المسح فى مقابل اللطم، فيكون ذكر «من، والى» مقدمة للمسح المستحب لا فى مقام بيان طلب الغسل من الأعلى، فيشبه ان يكون الظرف- اى قوله من أعلى وجهك إلى أسفله- متعلقا بالمسح لا بالغسل.

لكن الأخير بعيد فى الغاية، بل لا معنى لاحتمال كون الظرف متعلقا بالمسح، و لا يضر الإجماع على استحباب المسح بظهور الأمر فى «اغسله» فى وجوب الغسل الذى يتعلق به الظرف، فمع احتمال كون قوله عليه السّلام «مسحا» حالا، لا مفعولا مطلقا لا خدشة فى دلالة الخبر على وجوب الابتداء فى الغسل بالأعلى.

و الانصاف ظهوره فى كونه حالا- اللهم الا- ان يدعى كون قوله عليه السّلام: «من أعلى وجهك إلى أسفله» بيانا للمغسول لا للغسل، فيكون بيانا لحدّ الوجه الذى يجب غسله فى الطول لا لكيفية الغسل.

و كيف كان فقد أورد على الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب الابتداء فى الغسل بأعلى الوجه، اما الاخبار الحاكية لوضوء النبى صلّى اللّه عليه و آله فبأنها حاكية عن فعله صلّى اللّه عليه و آله و هو لا يدل على الوجوب، إذ من المحتمل ان يكون ابتدائه صلى اللّه عليه و آله بالأعلى لكونه من أحد أفراد مطلق الغسل المأمور به، إذ امتثال الأمر بالكلى يتحقق بفعل جزئى من جزئياته، و لا إجمال فى غسل الوجه حتى يكون فعله صلّى اللّه عليه و آله بيانا له لكى يجب اتباعه.

و دعوى القطع بأنه صلّى اللّه عليه و آله كان يغسل مبتدا من الأعلى، لكونه اما واجبا أو راجحا مع كراهة النكس كما يقوله الخصم، و هو لا يفعل المكروه و لا يترك الراجح، فلما علمنا ذلك وجب التأسى بفعله صلّى اللّه عليه و آله، شطط من الكلام، إذ وجوب التأسى بفعله لا يصير الراجح واجبا و الا لزم تأسيس فقه جديد إذ هو صلّى اللّه عليه و آله كان يداوم على

أفعال راجحة، فلا يوجب ذلك إلزاما لتلك الافعال على أمته.

مضافا اغلى ما فى قوله: «انه صلّى اللّه عليه و آله لا يفعل المكروه و لا يترك الراجح» من التأمل، بل ربما كان يصدر عنهم عليهم السّلام فعل الأول و ترك الثانى لبيان الجواز، و اما ما عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى بعد صحيح زرارة: «ان هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به» فبأنه مرسل أولا، و بما فى دلالته على الوجوب ثانيا، لان المشار اليه بقوله: «هذا وضوء» ليس هو الوضوء الصادر منه عليه السّلام بجميع ما فيه، لاشتمال ما صدر منه عليه السّلام على جملة مما ليس بواجب، مثل مسح الجانبين من الوجه و مسح جوانب يديه، فلا دلالة فى قوله عليه السّلام «هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به» على وجوب ابتداء الغسل من الأعلى، و اما المروى فى قرب الاسناد فبأنه مرسل أيضا مع ما فى دلالته حسبما مر فى تقريبها.

و لكن الانصاف ضعف هذه المناقشات و تمامية الاستدلال بتلك الاخبار، و ذلك لظهور حكاية مولانا الباقر عليه السّلام لفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و قوله عليه السّلام: «ألا أحكى لكم وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله؟» و عناية زرارة فى نقله لحكايته بأنه اسدل الماء من الأعلى، فى انه عليه السّلام كان بصدد بيان اعتبار الابتداء فى الغسل بالأعلى، و بذلك يندفع ما أورد على دلالة قوله هذا وضوء و اما الإشكال فى سنده و سند ما فى قرب الاسناد بالإرسال، ففيه، أن إرسالهما منجبر بالعمل و استناد المشهور إليهما.

فالحق وجوب الابتداء فى غسل الوجه بالأعلى، خلافا للمحكى عن السيد المرتضى و ابن إدريس، و يظهر من جملة من المتأخرين الميل اليه، و استدل لهم بإطلاق أوامر الغسل فى الكتاب و السنة، و بما فى خبر حماد: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا، و لا يخفى ان إطلاق الأوامر يقيد بالأخبار المتقدمة لو لم ندع انصرافه الى المتعارف من الغسل و هو الذى يبتدء به من الأعلى، و اما التمسك بخبر حماد فلا يخلو من الغرابة، إذ الكلام فى غسل الوجه لا فى المسح. و حمل المسح على ما يعم الغسل مجاز لا يصار اليه الا بدليل و هو منتف فى المقام، بل الدليل على خلافه- أعنى الاخبار المتقدمة.

الأمر السادس: انه بناء على المختار من وجوب الابتداء من الأعلى، ففى وجوب الابتداء من الأعلى خاصة أو وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى بحسب الخطوط العرضية أو بحسب الخطوط الطولية، حقيقة أو عرفا، وجوه، بل أقوال.

الأول: وجوب الابتداء بالأعلى خاصة و لو كان يسيرا من غير لزوم اعتبار الترتيب فى الباقى، و أسنده فى الجواهر الى مقتضى كلام كثير من المتأخرين، و يرد عليه ان مقتضى ما تقدم من الاخبار عدم الاكتفاء بذلك لظهور الأدلة من حكاية وضوئه صلّى

اللّه عليه و آله و غيره على لزوم الترتيب فى الجملة.

الثانى: ما أسنده فى المدارك الى بعض القاصرين من وجوب غسل الأعلى فالأعلى و ان لم يكن مسامتا، قال فى المدارك: و اما ما توهمه بعض القاصرين من عدم غسل شىء من الأسفل قبل الأعلى و ان لم يكن فى سمته فهو من الخرافات الباردة، و يرده مضافا الى انه مما يوجب الحرج، ما تضمنته الوضوءات البيانية، مثل ما ورد من انه عليه السّلام غرف ملأ كفه فوضعها على جبينه ثم قال: بسم اللّه و اسد له على أطراف لحيته ثم أمرّ يده على وجهه و ظاهر جبينه مرة واحدة، و فى آخر:

انه عليه السّلام أخذ كفا من ماء فأسدله على وجهه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعا، فإنهما كالصريح فى بطلان هذا الوجه كما هو ظاهر.

الثالث: وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى حقيقة، لكن فى خصوص المسامت، فلا يجوز غسل الأسفل قبل الأعلى المسامت له، و ان جاز غسل الأسفل غير المسامت للأعلى و هو المحكى عن العلامة (قده) فى مسألة من أغفل لمعة، قال (قده):

و لا أوجب غسل جميع ذلك العضو، بل من الموضع المتروك الى آخره ان أوجبنا الابتداء من موضع بعينه، و الموضع خاصة ان سوّغنا النكس انتهى، و يحتمل انطباقه على الوجه الثانى، و كيف كان فيرد عليه مثل ما أورد على الوجه الثانى من مخالفته للمستفاد من الوضوءات البيانية، مع استلزامه للحرج.

الرابع: هو الوجه الثالث و لكن يكون وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى عرفا لا حقيقة، بمعنى لزوم مراعاة الترتيب بين الأعلى و ما يسامته من الأسفل عرفا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۴۳

و هذا أقرب الوجوه بعد ما عرفت بطلان الوجوه المتقدمة، و هو المطابق للكيفية المتداولة بين المتشرعة الظاهرة فى كونها من الكيفيات المحفوظة عنهم عليهم السّلام:

و هل اللازم رعاية الأعلى فالأعلى عرفا فى مقابل جواز المقارنة، فلا يجوز غسل الأسفل قبل الأعلى و لا مقارنته معه، أو يعتبر مراعاته فى مقابل جواز النكس، فيصح مع المقارنة، وجهان أقربهما الأخير، فلو نوى غسل وجهه عند إدخاله فى الماء و حصل غسله دفعة بلا تدريج صح وضوئه.

الأمر السابع: يكتفى فى غسل الشعر النابت على الوجه بغسل ظاهره، و لا يجب تخليله و إيصال الماء إلى البشرة المستورة به، و لا الى الشعر المستور فى خلاله، و لا الى باطن هذا الشعر الظاهر- الى الطرف الأخر منه- بل يكفى غسل ظاهره، و هذا الحكم فى الجملة مما لا خلاف فيه، و يدلّ عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام و فيه: قال قلت له أ رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام، قال سئلته عن الرجل يتوضأ، أ يبطّن لحيته؟ قال عليه السّلام: «لا» و فى خبر آخر عن زرارة عن الباقر عليه السّلام: «انما عليك ان تغسل الظاهر».

الأمر الثامن: انه لا فرق فى الحكم المذكور بين شعر اللحية و الشارب و الحاجب، و ذلك لعموم قوله عليه السّلام: «كلما أحاط به الشعر» فى صحيح زرارة الشامل للجميع، و هو الظاهر من معقد الإجماع المحكى عن الخلاف.

الأمر التاسع: لا إشكال فى الحكم المذكور فى الشعر الكثيف الذى لا ترى البشرة من خلاله عند التخاطب، أو ما لا يصل الماء الى منبته إلا بمبالغة، و اما إذا كان خفيفا ففى وجوب غسل ما يكون ظاهرا من خلاله خلاف، و عن الشهيد الثانى دعوى نفى الخلاف فى وجوب تخليله و إيصال الماء الى ما فى خلاله، و عن شارح الدروس دعوى نفيه فى عدم وجوب غسله المستور فى خلال الشعر الخفيف و جعل النزاع فى الظاهر منه، و عن البهائى فى حبل المتين دعوى نفى الخلاف فى وجوب غسل الظاهر من

البشرة فی خلاله و عدم وجوب غسل المستور منها فيه، قال (قده):
و من هنا قال بعض مشايخنا بان النزاع فی هذه المسألة قليل الجدوى انتهى، لكن

الأليق ان يقال بان النزاع حينئذ يكون لفظيا، لا انه قليل الجدوى.
و كيف كان فالمصرح به فی المعتبر و المحكى عن التحرير و المنتهى و الإرشاد و جامع المقاصد و الروضة عدم الفرق بين الكثيف و الخفيف، و عن الدروس انتسابه إلى الشهرة، و المحكى عن السيد فی الناصريات و ظاهر ابن الجنيد هو وجوب التخليل فی الشعر الخفيف، و اختاره فی القواعد و المختلف و اللمعة.
و جملة القول فی ذلك انه لا ينبغی الإشكال فی عدم وجوب غسل ما أحاط به الشعر من المحل كما هو مورد نفی الخلاف المحكى عن جماعة و هو موضوع النص المحكى عن الباقر عليه السّلام فی صحيح زرارة المتقدم، الا انه فی مصداق ما أحاط به الشعر احتمالات، و هی:
(۱) ان يكون خصوص منابت الشعر الكثيف المستورة بالشعر النابت منها لكثافته.
(۲) ان يكون ما يعمه و ما يستتر من البشرة باسترساله و تدلّيه على البشرة مما عدا منابته.
(۳) ان يكون ذلك كله مع منابت الشعر الخفيف التی تظهر خلاله للرائی، اما فی بعض الأحوال أو دائما.
و الأقوى هو جواز الاكتفاء بغسل الشعر فيما يحتاج غسل البشرة فيه الى البحث و الطلب، و وجوب إيصال الماء إلى البشرة فيما لا يحتاج فيه الى ذلك، و لا يبعد كون البشرة الظاهرة فی خلال الشعر الخفيف من قبيل الثانی، بل لا ينفك فيه غسل الشعر النابت على البشرة عن وصول الماء إليها غالبا، كما ان المستور بالاسترسال أيضا كذلك.
و مع الشك فی ذلك أی فی صدق الإحاطة فاللازم هو غسل البشرة، سواء كانت من منابت الشعر الخفيف أو مما وقع عليه الشعر الكثيف بالاسترسال، و لا يجوز الاكتفاء بغسل الشعر وحده سواء كان منشأ الشك فی صدق الإحاطة من جهة الشك فی مفهومها و كون الشبهة مفهومية و لأجل الصدق، أو كان من جهة الشك فی مصداق

الإحاطة و كون الشبهة مصداقية، إلا أنه فی الشبهة المفهومية يرجع الى إطلاق ما يدل على وجوب غسل الوجه، لعدم ثبوت بدلية غسل الشعر عن غسله فی مورد الشك، و يكون المتيقن من بدليته هو ما يقطع باحاطته بالوجه، و فی الشبهة المصداقية يرجع الى قاعدة الاشتغال، بل و استصحاب بقاء الحدث مع عدم إيصال الماء إلى البشرة و ذلك بناء على ما هو المختار من عدم جواز التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية من المخصص.
و كل ذلك بناء على ما هو التحقيق من كون الوجه اسما لنفس العضو و ان الاكتفاء بغسل ما عليه من الشعر فيما ثبت ذلك انما هو لأجل البدلية، لا لأجل كون الوجه اسما للأعم من العضو و الشعر النابت عليه بتوهم انّ الوجه معناه ما يواجه به حال التخاطب مثلا، و الا فاللازم هو جواز الاكتفاء بغسل الشعر النابت عليه مطلقا الا فی البشرة الظاهرة فی خلاله، حيث انه أيضا وجه يجب غسله.
الأمر العاشر: انه على المختار من وجوب غسل ما هو الظاهر من خلال الشعر من البشرة أو المستور منها تحت الشعر بالاسترسال فهل يجب غسل الشعر معها أيضا أو لا، وجهان، ظاهر المتن هو الأخير، حيث يقول: و الا لزم غسل البشرة الظاهرة فی خلاله، و لم يتعرض لغسل شعرها، و هو مختار صاحب الجواهر أيضا، حيث قال:
أقواهما العدم، لعدم الدخول فی مسمى الوجه، و دعوى ان كل شعرة بدل عن منبتها لتعذر غسله ممنوعة، و لم لا يكون ذلك

قرينة على السقوط، انتهى.
و الأقوى بالنظر هو الوجوب، و ذلك لكون منبت كل شعر محاطا بالشعر النابت منه، إذ لو لا الشعر النابت منه لكان ذلك المحل ظاهرا يمكن غسله، و مع إنباته منه يستتر به، و ليس إنباته منه مما يوجب صدق تعذر الغسل عليه، حتى يكون قرينة على سقوط غسله بالتعذر و حينئذ فاللازم أحد الأمرين: اما غسل بشرة الوجه أو غسل الشعر النابت منه، و حيث لا يمكن غسل منبت كل شعر لأجل كونه مشغولا به فاللازم غسل شعره.
و مما ذكرنا ظهر حكم البقعة التى فى وسط اللحية، أى التى ليست بنفسها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۴۶
منبتا للشعر، لكنها مستورة بما نبت فى أطرافها متدليا عليها، فإنها يجب غسلها لكون سترها انما هو بالاسترسال، الا ان يقال بشمول إطلاق مثل قوله عليه السّلام «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد- إلخ» لها و عدم انصرافه عنها، و هو مشكل.

[مسألة (۱): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة]

مسألة (۱): يجب إدخال شيء من أطراف الحد من باب المقدمة، و كذا جزء من باطن الأنف و نحوه، و ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن فلا يجب غسله.
فى هذا المتن أمران:
أحدهما: انه يجب إدخال شيء من أطراف الحدّ و جزء من باطن الأنف و الفم و نحوهما من باب المقدمة، و الظاهر كون وجوبه من باب المقدمة العلمية، اعنى مقدمة العلم بحصول الامتثال لا مقدمة وجود المأمور به فى الخارج إذ ليس غسل ما فى خارج الحد من مقدمات غسل ما فى الحد، لعدم توقف غسل ما فى الحد على غسله، لكن إدخال شيء من مقدم الرأس فى غسل الوجه قبل غسل الوجه من المقدمات العادية لغسله، بناء على وجوب الغسل من الأعلى كما تقدم، حيث ان غسله لأجل تحصيل العلم بغسل الوجه من الأعلى متقدم على غسل الوجه من الأعلى بالزمان، و ليس من مقدماته العقلية، لعدم اناطة غسل الوجه من أعلاه بغسل شيء من مقدم الرأس قبله، و إدخال شيء من تحت الذقن عند انتهاء الغسل الى الذقن متأخر عن غسل الوجه، و كذا غسل الأطراف التى بين طرفى الأعلى و الأسفل يكون بعد غسل المحدود بها.
الأمر الثانى: ان ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن، كما لا إشكال فى كون ما هو الظاهر منهما بعد الانطباق من الظاهر، و وجه الأخير ظاهر، و علل الأول بعدم الفرق بينه و بين داخل الفم فى ظهورهما عند انفتاح الشفتين، و عدم ظهورهما عند انطباقهما، فالفرق بينهما فى ذلك غير ظاهر، انتهى.
و الأولى إحالة ذلك الى العرف، و لا شبهة فى حكمهم بكون ما لا يظهر منهما بعد الانطباق من الباطن، انما الكلام فى نفس مطبقهما، ففى نجاة العباد انه من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۴۷
الظاهر، و لكن الانصاف كونه من الباطن كالخط الواقع فى داخله بعد الانطباق.

[مسألة (۲) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية فى الطول]

مسألة (۲) الشعر الخارج من الحد كمسترسل اللحية فى الطول و ما هو خارج عما بين الإبهام و الوسطى فى العرض لا يجب غسله.

و حكى الإجماع على عدم وجوبه فى محكى الخلاف و المدارك و كشف اللثام، و استدل له أيضا بأنه إما خارج عن الوجه، أو عن تحديده بما حدّد به فى الوضوء، و المحكى عن الإسكافى استحباب غسله، و حكى عن الشهيد فى الذكرى.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۳، ص: ۲۴۷

و يستدل له بخبر زرارة فى حكاية الباقر عليه السّلام وضوء النبى صلّى اللّه عليه و آله، و فيه: ثم غرف ملأها (اى كفه) ماء فوضعها على جبينه، ثم قال بسم اللّه و سدله على أطراف لحيته، و باستحباب التخليل، و بما دلّ من الاخبار المتكثرة على أخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل للمسترسل منه الظاهر فى تقدمه على غيره، إذ مع فرض عدم استحباب غسله فى الوضوء لا يكون الماء المجتمع عليه من الوضوء، فلا يكون بينه و بين غيره، مما ليس بماء الوضوء- فرق فلا موجب لتقدمه حينئذ على غيره و منه تظهر ثمرة الحكم باستحباب غسله زيادة على نفس استحبابه.

و استدل أيضا على الاستحباب بالتسامح فى أدلة السنن.

و يرد على الأول ان المراد من أطراف اللحية اما الأعم من الداخل منها فى الحد و الخارج عنه، أو خصوص الخارج منها، فعلى الأول لا يمكن حمل بعض الفعل الواحد على الوجوب و البعض الأخر منه على الندب، فلا بد من حمل الداخل منها على الوجوب الأصلى و الخارج منها على الوجوب من باب المقدمة العلمية، و على الثانى فهو بعيد فى نفسه، و مع بعده فلا دليل على تعيينه.

و يرد على الثانى ان استحباب التخليل لا دلالة فيه على استحباب غسل ما يكون خارجا عن الحد بوجه من الوجوه.

و على الثالث انه يمكن ان يكون الوجه فى تقديم أخذ الماء منه على غيره من المياه هو كون مائه من بقية بلل الوجه مع احتمال بقاء العلقة بينه و بين الوجه، الموجب لتقدم الأخذ منه على غيره و لو لم يكن ما عليه من بقية ماء الوجه، مع ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۲۴۸

دلالة تلك الاخبار على جواز الأخذ منه انما هى بالإطلاق، فيمكن منعه بدعوى انصرافه إلى الأخذ مما يغسل من اللحية فى الوضوء، و هو ما يقع فى الحد، فلا دلالة لها على جواز الأخذ مما هو خارج عنه و هو المراد هنا من المسترسل.

و يرد على الرابع ان أدلة التسامح لا تنهض لإثبات الاستحباب الشرعى- كما حقق فى محله- و ربما يقال بعدم استحبابه لنفى الأجر عنه فى المروى عن الباقر عليه السلام فى صحيح زرارة: «و ان زاد عليه لم يوجر» و لكنه مندفع بعدم صدق الزيادة إذا لم يكن غسل الزائد بعنوان كونه من الوجه.

[مسألة (۳): ان كانت للمرئة لحية فهى كالرجل]

مسألة (۳): ان كانت للمرئة لحية فهى كالرجل.

ينبغى دعوى القطع بعدم الفرق بين حكم الرجل و المرأة فى عدم وجوب تخليل اللحية فيما لا يوجب تخليله لإطلاق المروى عن الباقر عليه السّلام و صحيح زرارة:

«كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» مضافا الى الظاهر من انعقاد الإجماع على عدم وجوب التخليل عليها فى اللحية الكثيفة، و دعوى انصراف الإطلاق إلى المتعارف من الشعر و هو غير لحية المرأة،

ضعيفة لمنع الانصراف أو لا، و كونه بدويا على تقدير تسليمه لكون سببه قلة الوجود، لا قلة الاستعمال، و اما الخفيفة منها فالأقوى أنها كالخفيفة من الرجل، لكن ربما يظهر من بعض دعوى الإجماع على عدم وجوب التخليل على المرأة مطلقا و لو فى الخفيفة منها، الا انه فى غير محله.

[مسألة (۴): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم]

مسألة (۴): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم، إلا شيء منها، من من باب المقدمة.
و يدل على عدم وجوب غسل الباطن مما ذكر، بعد ظهور الاتفاق عليه، قول الباقر عليه السّلام فى خبر زرارة: «ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة. إنما عليك ان تغسل ما ظهر» و خبر ابى بصير فى المضمضة و الاستنشاق: «ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» و قد تقدم البحث فى وجوب إدخال شيء منه فى الوضوء من باب المقدمة فى المسألة الاولى من هذه المسائل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۴۹

[مسألة (۵): فيما أحاط به الشعر لا يجزى غسل المحاط عن المحيط]

مسألة (۵): فيما أحاط به الشعر لا يجزى غسل المحاط عن المحيط.
لان مقتضى الجمع بين المطلقات الدالة على وجوب غسل الوجه الظاهر فى العضو المخصوص و بين ما يدل على كفاية غسل ما أحاط على البشرة من الشعر هو تقييد تلك المطلقات بما عدا البشرة المحاطة بالشعر، فليس حينئذ دليل على الاجتزاء بغسل البشرة المحاطة عن غسل الشعر المحيط، بها، و ليس فى خبر زرارة:
«ليس على العباد ان يطلبوه» دلالة على كفاية غسل البشرة فى امتثال الواجب، لا سيما مع وروده بطريق آخر: «ليس للعبادان يطلبوه» باللام.

[مسألة (۶): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها]

مسألة (۶): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها.
قد تقدم منا فى ذيل الأمر العاشر من الأمور المذكورة قبل هذه المسائل ان الأقوى وجوب غسل الشعور التى يجب غسل ما يرى خلالها من البشرة و لو كانت غليظة، و منه يظهر وجوب غسلها إذا كانت رقيقة بطريق اولى، بل يجب غسلها و ان لم نقل بوجوب غسل الغليظة منها، لكونها لرقتها معدودة من البشرة عرفا، فوجوب غسل البشرة كاف فى وجوب غسلها.

[مسألة (۷): إذا شك فى ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة]

مسألة (۷): إذا شك فى ان الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة.
و قد تقدم حكم الشك فى إحاطة الشعر فى الأمر التاسع من الأمور المذكورة قبل هذه المسائل.

[مسألة (۸): إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل]

مسألة (۸): إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل و لو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء، فيجب ان يلاحظ آماقه و أطراف عينه لا

يكون عليها شيء من القيح أو الكحل المانع، و كذا يلاحظ حاجبه لا يكون عليه شيء من الوسخ و ان لا يكون على حاجب المرأة وسمة أو خطاط له جرم مانع.

قال في مجمع البحرين: مؤق العين بهمزة ساكنة، و يجوز التخفيف:

طرفها مما يلي الأنف، و اللحاظ: طرفها مما يلي الإذن، انتهى، فيكون الآماق جمع المؤق.

ثم انه لا إشكال في عدم صحة الوضوء إذا بقي مما يجب غسله شيء لم يغسل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۵۰

و لو مقدار رأس إبرة أو منبت شعرة، و ذلك لظهور الأدلة الدالة على وجوب غسل الوجه و كذا غسل اليدين على وجوب استيعاب غسلهما، و يدل على وجوب الاستيعاب أيضا ما في الوضوءات البيانية من ظهورها في انه عليه السّلام استوعب الغسل في الوجه و اليدين، و ما ورد في تفسير قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ و من قوله عليه السلام: «فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله، و أمر بغسل اليدين الى المرفقين، فليس له ان يدع من يديه شيئا الا غسله».

فيجب ان يلاحظ ما يتعارف وجود ما يمنع من وصول الماء، حتى يعلم و يطمئن بوصول الماء، اما بإحراز عدم الحاجب، أو بإحراز وصول الماء الى تحته مع وجوده، و هذا واضح.

[مسألة (۹): إذا تيقن وجود ما يشك في مانعيته]

مسألة (۹): إذا تيقن وجود ما يشك في مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله أو وصول الماء إلى البشرة، و لو شك في أصل وجوده يجب الفحص أو المبالغة حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله أو وصول الماء إلى البشرة على فرض وجوده.

في هذه المسألة أمران:

أحدهما: انه إذا علم بوجود شيء في محل الوضوء و شك في كونه حاجبا كالخاتم و السوار و نحوهما فالحكم فيه هو وجوب إيصال الماء الى تحته اما بنزعه أو بتحريكه حتى يتيقن وصول الماء إلى البشرة، و قد ادعى نفي الخلاف فيه، و يستدل له بقاعدة الاشتغال و لزوم الخروج عن عهدة غسل جميع العضو الواجب غسله، و باستصحاب بقاء الحدث، و لا يعارضه أصالة عدم محجوبية البشرة، المقتضية لحصول غسلها، لأن إثبات حصول غسلها، بها موقوف على القول باعتبار الأصل المثبت، و بصحيح على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام قال: سئلته عن المرأة عليها السوار و الدملج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال عليه السّلام: «تحرّكه حتى يدخل الماء تحته، أو تنزعه» و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «إن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۵۱

يعلم ان الماء لا يدخله فليخرجه».

و نوقش في الاستدلال به بمعارضة صدره- الدال على وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء إلى البشرة عند الشك في حاجبية ما عليها- مع مفهوم ذيله الدال على وجوب إخراج ما عليه من الخاتم الضيق عند العلم بعدم دخول الماء تحته، الدال بمفهومه على عدم وجوبه عند الشك.

و قد قيل في دفع المناقشة تارة بكون دلالة الصدر على وجوب إحراز وصول الماء- بالنزع و التحريك عند الشك في وصول الماء تحته- بالمنطوق، و دلالة الذيل على عدم وجوبه بالمفهوم، فيؤخذ بالأول و يترك الثاني، و اخرى بكون الصدر نصا في حكم الشك في الوصول و الذيل ظاهر فيه، حيث ان مفهومه يعم الشاك و العالم بعدم الحجب، فيقيد إطلاقه مفهومه بمنطوق

الأول.

و لا يخفى ان الذليل لما كان جوابا عن السؤال عن حكم الشك فى عدم الوصول فلا يكون قابلا للتقييد بغير صورة الشك، للزوم إخراجه عن مورد السؤال، فمن هذه الجهة يكون مثل الصدر نصا فى مورد الشك، و لا يقدم منطوق الصدر أيضا عليه بتلك الجهة و قد يقال ان ارتكاب التأويل فى الذيل على ما يقتضيه القرائن الداخلية و الخارجية أهون من التصرف فى الصدر، و هذا أيضا غير معلوم، و فى مستمسك العروة استبعد الجمع العرفى بين الصدر و الذيل و حكم بالإجمال، و هذا أيضا غير ظاهر.

و الأظهر عندى حمل الذيل على ما إذا علم بعدم وصول الماء إلى البشرة بتحريك الخاتم بواسطة ضيقه، إذ ينحصر إيصال الماء حينئذ إلى البشرة بإخراجه، فيكون الصدر فى مورد عدم العلم بالوصول الا بالإخراج أو التحريك، فحكم عليه السّلام فيه بالتحريك أو النزع، فيكون المحصل من الصدر و الذيل هو انه فى صورة العلم بالوصول بالتحريك أو الإخراج يتخير بينهما، و مع العلم بأنه لا يدخله الماء بالتحريك يتعين النزع لكى يحصل العلم بوصول الماء، فلا معارضة بين الصدر و الذيل، و اللّه سبحانه اعلم ثم وليه عليه السّلام الناطق بهذا الكلام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۵۲

الأمر الثانى: إذا شك فى أصل وجود الحاجب فهل يجب الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله- بعد العلم بوجوده بالفحص- أو المبالغة فى إيصال الماء و إجرائه كثيرا مثلا حتى يحصل الاطمئنان بوصول الماء إلى البشرة- على فرض وجوده- أم لا يجب الفحص و لا يعتد بشكه و يبنى على عدمه، قولان.

مقتضى قاعدة الاشتغال الجارية فى الشك فى حاجبية الموجود و استصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة عند الشك فيه و استصحاب بقاء الحدث هو الأول، و لا يصح التمسك بأصالة عدم وجوده لإثبات عدم وجوب الفحص فى المقام أيضا، لأن الأثر مترتب على وصول الماء بالبشرة، و هو لا يثبت باستصحاب عدم وجود الحاجب الا على التعويل على الأصل المثبت.

و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير، قيل و هو الظاهر من كلمات الباقين، و يستدل له بالإجماع، كما ادعاه بعض، و بالسيرة على عدم الفحص مع قيام الاحتمال فى الغالب، حيث ان العلم بخلو البدن عن الحاجب قليل، لقيام احتماله و لو بمثل دم البرغوث و البق و غيره، مع ان وجوب الفحص عليه مما ينتهى إلى الوسواس كثيرا و الى العسر و الحرج، و بأصالة عدم وجود الحاجب، و صحة التمسك بها لخروجها عن الأصل المثبت بخفاء الواسطة، و بخبر أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام انه بلغه ان نساء كانت إحداهن تدعو بالمصباح فى جوف الليل تنظر الى الطهر، و كان عليه السّلام يعيب ذلك، و يقول: متى كانت النساء يصنعن هذا؟.

و نوقش فى الجميع، و اما الإجماع فبالمنع من انعقاده مع عدم تعرض جل الأصحاب للمسألة أصلا، و اما السيرة فبالمنع عن تحققها مع الالتفات و التذكر، بل الغالب ممن يترك الفحص عن الحاجب انما هو مع الغفلة عنه أو مع الاطمئنان بعدمه عند الالتفات اليه، و لم يعلم منهم عدم الاعتناء به حتى مع الالتفات اليه و احتمال وجوده احتمالا عقلائيا فضلا عن الظن بوجوده، نعم لا يبعد دعوى السيرة بعدم الاعتناء مع الظن بعدمه، و اما انتهاء الفحص الى الوسواس، ففيه ان ما يعلم انتهائه اليه خارج عن محل الكلام، و استلزامه للعسر و الحرج أيضا ممنوع، لما عرفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۵۳

من ندرة وقوع هذا الشك، لعدم الالتفات غالبا أو حصول الاطمئنان بالعدم، مضافا الى ان قاعدة الحرج لا يثبت بها الحكم، و انما تنهض لرفع الأحكام الثابتة بالعناوين الأولية.

و مما ذكرنا ظهر الجواب عن التمسک بخبر أبی حمزة، إذ الظاهر من إنكاره عليه السّلام لفعل بعض النساء انما هو لمكان كونه خارجا عن المتعارف، مضافا الى ان مورده أجنبی عن المقام، لكون مورده فی الفحص عن حصول الطهر من الحيض فلا يقاس عليه الفحص عن وجود الحاجب فی باب الوضوء، و كيف كان فالأقوى ما عليه المصنف (قده) فی المتن من وجوب الفحص، سيما مع وجود الظن بالحاجب.

[مسألة (۱۰): الثقبة فی الأنف موضع الحلقة أو الخزامة]

مسألة (۱۰): الثقبة فی الأنف موضع الحلقة أو الخزامة لا يجب غسل باطنها، بل يكفی ظاهرها، سواء كانت الحلقة فيها أو لا.
و هذا لكون باطن الثقبة يعد من البواطن، من غير فرق بين اشتغالها بالحلقة و عدمه، و ان كان صدق الباطن عليه حال الفراغ من الحلقة أظهر.

[الثانی: غسل اليدين من المرفقين إلی أطراف الأصابع]

اشارة

الثانی: غسل اليدين من المرفقين إلی أطراف الأصابع مقدما لليمنی علی اليسری، و يجب الابتداء بالمرفق و الغسل منه الی الأسفل عرفا، فلا يجزی النكس، و المرفق مركب من الذراع و شیء من العضد، و يجب غسله بتمامه و شیء آخر من باب المقدمة، و كل ما هو فی الحد يجب غسله و ان كان لحما زائدا أو إصبعا زائدة، و يجب غسل الشعر مع البشرة، و من قطعت يده من فوق المرفق لا يجب عليه غسل العضد و ان كان اولی، و كذا ان قطع تمام المرفق و ان قطعت مما دون المرفق يجب عليه غسل ما بقی، و ان قطعت من المرفق بمعنی إخراج عظم الذراع من العضد يجب غسل ما كان من العضد جزءا من المرفق.
فی هذا المتن أمور:
الأول يجب غسل اليدين فی الوضوء إجماعا من المسلمين كافة، و يدل عليه الكتاب الكريم و السنة القطعية، و المقدار الذی يجب غسله منهما هو من المرفقين
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۵۴
الی رؤس الأصابع بإجماع منا، و هو المشهور بين العامة، و قد نسب الخلاف فيه الی بعض منهم مثل (زفر) و غيره ممن لا يعبأ بخلافه، فقالوا بعدم وجوب غسل المرفق.
و يدل علی وجوب غسل المرفق الكتاب الكريم بناء علی كون «الی» فی قوله تعالی إِلَی الْمَرٰافِقِ بمعنی (مع) اما باستعمالها فی معناها مجازا، أو بإرادة دخول الغاية فی المغيّا، فتكون كلمة (الی) بمنزلة (مع) و قد حكی عن الخلاف انه قد ثبت عن الأئمة عليهم السّلام ان (الی) فی الآية بمعنی مع، و فی مجمع البيان ان أكثر الفقهاء ذهبوا الی وجوب غسل المرفق، و هو مذهب أهل البيت عليهم السّلام.
و يدل عليه من السنة ما ورد فی الوضوءات البيانية، كما فی الصحيح:
«فوضع عليه السّلام الماء علی مرفقه فأمرّ كفّه علی ساعده» و فی آخر: فغسل بها ذراعه من المرفق الی الكف لا يردها الی المرفق، و فی خبر آخر: فغرف بها غرفة فأفرغ علی ذراعه اليمنی فغسل بها ذراعه من المرفق الی الكف لا يردها الی المرفق و

بالجملة فلا إشكال فى وجوب غسل المرفق.
الأمر الثاني: يجب تقديم غسل اليمنى على اليسرى إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا، و يدلّ عليه من الاخبار صحيح منصور عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يتوضأ فيبدء بالشمال قبل اليمين، قال عليه السّلام «يغسل اليمين و يعيد اليسار» و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سئلته عن رجل توضأ و غسل يساره قبل يمينه، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: «يعيد الوضوء من حيث أخطأ، يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح رأسه و رجليه».
الثالث: يجب الابتداء من المرفق، فلا يجزى النكس، خلافا لابن إدريس فى السرائر فحكم بكراهة النكس، و السيّد المرتضى فى أحد قوليه، فحكم باستحباب الابتداء من المرفق، و الأقوى ما عليه المعروف من وجوب الابتداء من المرفق، و يشهد له كثير من الوضوءات البيانية، ففى صحيح زرارة عن الباقر قال عليه السّلام:
«الا أحكى لكم وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله؟- و فيه-: ثم غمس يده اليسرى فغرف بها

ملأها ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمرّ كفه على ساعدة حتى جرى على أطراف أصابعه، ثم غرف بيمينه ملأها فوضعه على مرفقه اليسرى فأمرّ كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه».
و خبر زرارة و بكير عنه عليه السّلام و فيه: «ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فأفرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف، لا يردها الى المرفق، ثم غمس كفه اليمنى فأفرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق و صنع بها مثل ما صنع باليمنى» و خبر آخر عنهما عليهما السّلام و فيه: «ثم غمس كفه اليمنى فى الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى من المرفق إلى الأصابع لا يرد الماء الى المرفقين- إلخ» و فى خبر على بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام: «يا على بن يقطين توضأ كما أمرك اللّه تعالى، اغسل وجهك مرة فريضة و اخرى إسباغا، و اغسل يدك من المرفقين كذلك» و فى خبر صفوان عن الكاظم عليه السّلام، قال: قلت له: هل يرد الشعر؟ قال عليه السّلام: «ان كان عنده آخر، و الا فلا» و خبر التميمى و فيه:- بعد قوله عليه السّلام: ليس هكذا تنزيلها انما هى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ- ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه».
فهذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى وجوب الابتداء من المرفقين، و عليها المعول فى العمل، و لم يظهر وجه لما يسند إلى الحلى من كراهة النكس الا ما اعترف به مما جاء فيه بلفظ الحظر عن النكس، لكنه (قده) حمله على الكراهة، و لا وجه له، و لا لما حكى عن المرتضى من استحباب الابتداء من المرفق الا المطلقات الدالة على وجوب غسل اليدين، اللازم تقييدها بما تقدم من الاخبار.
الأمر الرابع: اختلف فى التعبير عن المرفق بين الفقهاء بعضهم مع بعض، و بينهم و بين اللغويين على ثلثة أقوال.
القول الأول: انه مجمع عظمى الذراع و العضد، اى الموضع الذى يجتمع فيه العظمات المتداخلان، و فيه احتمالات:
١- ان يكون مرادهم من مجمعهما: مجموعهما، و هذا هو الظاهر.
٢- ان يكون رأس العظمين و طرفيهما.

٣- ان يكون المقدار المتداخل من كل منهما، لا الخارج عن هذا المقدار.
القول الثاني: انه رأس العظمين و فيه احتمالان، ١- ان يكون طرفى العظمين ٢- ان يكون المقدار المتداخل منهما.
القول الثالث: انه موصل الذراع فى العضد أو بالعضد أو المفصل، و الظاهر ان المراد بالمفصل هو الموصل، و فيه أيضا احتمالات، الأول: الخط الموهوم المشترك بين السطحين، الثاني: طرفا العضد و الذراع، الثالث: المقدار المتداخل منهما.

و الأقوى هو القول الأول على احتماله الأول الظاهر منه، و هو ان يكون مجموع العظمين، و لازمه ان يكون مركبا من شيء من الذراع و شيء من العضد كما عليه المتن، و هو مختار أكثر الفقهاء، و نسب الى المشهور، و يستدل له ببعض الأخبار الدالة على كون كلمة (الى) فى الآية المباركة بمعنى (مع) الظاهر فى مغايرة المرفق مع الذراع، و لا تكون مغايرته معه الا باشتماله على ما يخرج من الذراع و هو شيء من العضد، فحينئذ يبعد ارادة الخط المشترك منه أو حمله على رأس العظمين، لعدم كونه خارجا عن الذراع و مغايرا معه حسّا كما لا يخفى، و يجب غسله، كما ذكرناه فى الأمر الأول.

و هل يكون وجوبه نفسيا أو غيريا مقدميا، وجهان: مختار الأكثرين هو الأول و يدلّ عليه كلما دل على وجوبه فان الظاهر منه كون وجوبه نفسيا أصليا، مضافا الى دعوى الإجماع على اصلية وجوبه، كما ادعاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة، حيث يقول: و الأظهر ان الإجماع منعقد على وجوب غسل المرفق أصالة، الا ان وجوب غسل طرف العضد أصالة مبنى على دخوله فى المرفق، انتهى.

و فى المدارك ما يظهر منه ذهابه الى كون وجوبه مقدميا، حيث انه ينفى البأس عما نسبه الى العلامة و جمع من المتأخرين من ان غسلهما غير واجب بالأصالة و انما هو من باب المقدمة، و قال: لا بأس به لانه المتيقن، و لعل مراده من الاستدلال بالمتيقن هو دعوى عدم الدليل على وجوبه أصالة، غاية الأمر انعقاد الإجماع على وجوبه فى الجملة: و هو أعم من الأصلى و المقدمى.

و لا يخفى ما فيه بعد ما استظهرناه من الاخبار السابقة الدالة على وجوبه من كونها ظاهرة فى الوجوب النفسى على حد سائر ما يجب فى الوضوء غسله، و تظهر الثمرة فيمن قطعت يده من مفصل الذراع من غير قطع شيء من عظم عضده كما سيأتى فعلى المختار يجب غسله و غسل شيء آخر منه من باب المقدمة.

الأمر الخامس: يجب غسل كل ما يقع فيما بين المرفق الى رؤس الأصابع و لو كان عضوا زائدا كاصبع زائدة أو لحم زائد و نحوهما مما يعد من توابع اليد عرفا، سواء كان مما لا يخرج بالانكشاط أو المدّ عن محل الفرض و لم يتدل على غيره أو يخرج عنه و يتدلى على غيره، أو طال و زاد عن محل الفرض، كالظفر الطويل الخارج عن رؤس الأصابع، مع بقاء صدق التبعية عرفا.

و يدل على وجوب غسل الجميع- بعد نفى الخلاف فيه كما فى الجواهر، و دعوى الإجماع عليه كما عن شارح الدروس، و نفى الريب عنه كما فى المدارك- خبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه: «و اما حدود الوضوء فغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين و ما يتعلق بهما و يتصل سنة واجبة على من عرفها و قدر على فعلها» و فى خبر زرارة و بكير عن الباقر عليه السّلام و فيه: «فليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله، لان اللّه تعالى يقول: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ.

و لاستصحاب بقاء الحدث عند الشك فى بقائه مع عدم غسله، و لكون المقام مقام الرجوع الى قاعدة الاشتغال، لكونه من قبيل الشك فى المحصل- لو أغمض عن الاستصحاب.

و قد يستدل لذلك بان ما يقع فى الحد يعدّ جزءا من اليد- أو كالجزء منها- فيشبه الثالول و نحوه، و بأنه من جملة ما يجب غسله، و ذلك للأمر بالغسل من المرفق الى رؤس الأصابع من غير ذكر استثناء شيء مما فيه، و بأنه بدل عن المحل النابت، و بان ما علاه من الجلد هو جلد محل الفرض، و لكن شيء مما ذكر لا ينهض لإثبات وجوب الغسل لما لا يخفى فيه من المناقشة.

الأمر السادس: يجب فى غسل اليدين غسل بشرتهما، فلا يكتفى عن غسلهما بغسل ما عليهما من الشعر- مثل الوجه- و يجب غسل ما عليهما من الشعر أيضا، فهنا دعويان.

الاولى: وجوب غسل ما عليهما من الشعر، و يدل عليه كل ما دل على وجوب غسل ما يقع فيما بين المرفق الى رؤس الأصابع حسبما تقدم فى الأمر المتقدم، و استظهر شارح الدروس عدم وجوب غسله، و قال فيه اشكال، من حيث عدم دليل تام عليه، و الاستدلال بكونه من توابع اليد كما فى الذكرى ضعيف، و الظاهر عدم الوجوب ان لم يكن إجماع انتهى، و الظاهر تحقق الإجماع على وجوب غسله كما ادعاه فى جامع المقاصد، و صرح الشيخ الأكبر (قده) بالاتفاق عليه، و اما الأصل الجارى فى المقام فهو يقتضى الوجوب، لانه اما استصحاب بقاء الحدث عند الشك فيه فى صورة ترك غسله أو قاعدة الاشتغال، لكون الشك فى المحصل، كما مرّ مرارا، و بالجملة، لا ينبغى التأمل فى الوجوب.

الدعوى الثانية: وجوب غسل البشرة المستورة بالشعر و تخليل شعرها لإيصال الماء إليها و لو كان كثيفا، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) دعوى الاتفاق عليه، و فى مصباح الفقيه استظهار عدم الخلاف، و يدل عليه- مضافا الى ان اليد حقيقة هى البشرة دون الشعر المحيط بها- حسنة زرارة، و فيها: «ليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله» و قوله عليه السّلام: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك».

و المحكى عن كاشف الغطاء عدم الوجوب مع تكاثف الشعر، و لعل وجهه عموم صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السّلام: «ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و خبره الأخر و فيه: ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنة، و انما عليك ان تغسل ما ظهر.

و لا يخفى ما فيه اما الاستدلال بعموم صحيح زرارة فبالمنع عن عمومه، و ذلك لكونه على ما فى الفقيه بعد السؤال عن حد الوجه و عن دخول الصدغ فى حده الظاهر فى كونه من تتمة تلك الرواية، المنسبق منه كون اللام فى كلمة (الشعر)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۳، ص: ۲۵۹

للعهد، إشارة إلى الشعر النابت فى الوجه، لا مطلقا، و عدم ذكر الجملة المتقدمة فى حدّ الوجه- فى التهذيب- لعله ناش من التقطيع فى الاخبار، و لا دلالة فيه على كون هذه الجملة- أعنى: ما أحاط به الشعر- رواية مستقلة.

مضافا الى ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) من ان تذيله بقوله عليه السّلام:

«و لكن يجرى عليه الماء» قرينة على اختصاص الموصول، اعنى كلمة (ما) فى قوله ما أحاط به الشعر، بالوجه.

و تقريب ما افاده انّ اجراء الماء انما يصح فى موضع الغسل لا المسح، فلا يبقى للموصول عموم يشمل مواضع الوضوء جميعا، فلا بد اما من اختصاصه بما أحاط به من الوجه أو يعم الوجه و اليدين معا مما يجرى عليه الماء، و لا أولوية للحمل على الثانى بعد عدم ما يدل عليه فى الكلام، فيكون المتيقن منه هو الشعر المحيط بالوجه، مع إمكان ان يقال بشهادة الضرورة على عدم كون سؤال السائل فى قوله: أ رأيت ما أحاط به الشعر، كلاما مستأنفا، بل انما هو فى مقام حكم شيء مما يجب غسله، و لا مجال معه للرجوع إلى أصالة العموم مع احتمال ان يكون المتقدم ذكره هو خصوص الوجه، حيث يحتمل حينئذ ان يكون قرينة للعهد، المانع احتماله عن الرجوع الى أصالة العموم.

و اما الاستدلال بالخبر الأخير ففيه ان الظاهر ان يكون من قوله: «ما ظهر» فى قوله عليه السّلام: «انما عليك ان تغسل ما ظهر» هو ما يقابل الباطن، لا الظاهر فى مقابل المستور، و ذلك بقرينة وروده فى مقام نفى وجوب المضمضة و الاستنشاق اللذين هما من وجوه غسل الباطن، فلا دلالة فيه على نفى وجوب غسل المستور بالشعر.

الأمر السابع: من قطعت يده من فوق المرفق أو مما ينتهى اليه المرفق من طرف العضد بحيث لم يبق من المرفق شيء، لا يجب عليه غسل العضد، و لكن الاولى غسله بتمامه، و يدلّ على عدم وجوب غسل العضد فقد ما يدل على وجوبه و سقوط غسل ما وجب، بفوات موضوعه، و يدل على أولوية غسل العضد صحيح على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام عن الرجل

قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٢۶٠

قال عليه السّلام: «يغسل ما بقى من العضد» و الظاهر منه هو الوجوب، و قد ذهب اليه ابن الجنيد لكن الأصحاب حملوه على الاستحباب.

و ان قطعت مما دون المرفق و قد بقى من ذراعه شي‌ء وجب عليه غسل ما بقى، و يدل على وجوبه الإجماع المدعى عليه كما فى المدارك و عن كاشف اللثام و عن المنتهى نسبته الى أهل العلم، و النصوص الواردة فى الأقطع المتيقن منه الذى قطعت يده من دون المرفق، كخبر رفاعة عن الصادق عليه السّلام، قال: سئلته عن الأقطع؟

فقال: «يغسل ما قطع منه» و خبره الأخر عنه عليه السّلام قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل، كيف يتوضأ؟ قال عليه السّلام: «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» و حسنة إبراهيم عن الباقر عليه السّلام قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل، قال عليه السلام: «يغسلهما».

و المناقشة فى الاستدلال بها على وجوب غسل ما بقى بأن الظاهر منها وجوب غسل موضع القطع فقط، لا غسل ما بقى من اليد ضعيفة بالمنع عنه، بل الظاهر منها هو نيابة موضع القطع عن العضو المقطوع فيما هو وظيفة ذلك العضو، لا ان وضوء الأقطع يحصل بغسل موضع القطع، فلا يورد بعدم دلالة تلك النصوص على وجوب غسل ما بقى من اليد، و لا يحتاج الى الجواب عنه بإثبات وجوب غسله بالإجماع المركب.

و لا يرد على الاستدلال بها أيضا باشتمال بعضها على غسل الرجل، إذ يمكن حمله على التقية أو على ارادة ما هو الوظيفة فى العضو المقطوع- لو لا القطع- من الغسل كما فى اليد، أو المسح كما فى الرجل.

و استدل أيضا لوجوب غسل الباقى بالاستصحاب، و بقاعدة الميسور المستفادة من النبوى: «إذا أمرتكم بشي‌ء فأتوا منه ما استطعتم» و العلويين: «الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كله لا يترك كله».

و أورد على الاستصحاب كما فى الحدائق بأن الأوامر الواردة بغسل اليد تعلقت بالمجموع من حيث المجموع لا باعتبار كل جزء، فبزوال الأمر بالمجموع بسبب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٢۶١

القطع يحتاج فى وجوب غسل الجزء الباقى الى دليل آخر، و الحق صحة التمسك بالاستصحاب فى المقام، و قد حققنا سبيله فى مسائل البراءة من الأصول، كما أوضحنا صحة التمسك بقاعدة الميسور بما لا مزيد عليه.

و ان قطعت اليد من المرفق، بأن أخرج عظم الذراع من العضد و بقى عظم العضد وجب غسل ما كان من العضد جزءا من المرفق، بناء على ما تقدم من كون المرفق مجموع ما تداخل من عظمى الذراع و العضد، حيث ان المقدار المتداخل من كل منهما حينئذ جزء من المرفق، فيكون حكم زوال جزء منه- و هو القدر المتداخل من عظم الذراع- هو بقاء الجزء الباقى على حكمه كما فى القطع مما دون المرفق، و ان فسر المرفق بالحد المشترك بين الذراع و العضد، أو برأس عظم الذراع سقط وجوب غسل ما بقى من عظم العضد، و ذلك ظاهر، و عليه يحمل ما عن المنتهى من انه لو قطعت من المرفق سقط عنه غسلها، لفوات محل الغسل، كما ان ما عن التذكرة:- من انه لو قطعت من المرفق فقد بقى من محل الفرض بقية، و هو طرف عظم العضد، لانه من جملة المرفق، فان المرفق مجمع عظم العضد و عظم الذراع- صريح فى كون المرفق هو المجمع.

[مسألة (١١): ان كانت له يد زائدة دون المرفق]

مسألة (١١): ان كانت له يد زائدة دون المرفق وجب غسلها أيضا كاللحم الزائد، و ان كانت فوقه فان علم زيادتها لا يجب غسلها و يكفى غسل الأصلية، و ان لم يعلم الزائدة من الأصلية وجب غسلهما، و يجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط، و ان كانتا اصليتين يجب غسلهما أيضا، و يكفى المسح بإحداهما.

اعلم انه عند وجود يد زائدة عن الخلقة الأصلية تتصور صور:

الاولى: ان تكون له يد زائدة عن أصل الخلقة دون المرفق، و الحكم فيها هو وجوب غسلها مطلقا، سواء كانت اصلية بحسب هذا الشخص أو كانت زائدة بالنسبة اليه، و ذلك للإجماع على وجوب غسل النابت تحت المرفق.

الصورة الثانية: ما إذا كانت فوق المرفق و علم بزيادتها بالنسبة إلى الشخص

مع تميز الزائدة عن الأصلية بإحدى الامارات الكاشفة عنها من النقص و القصر و فقد البطش و ضعف القوة و وجود الاسترخاء و نحو ذلك، ففى وجوب غسلها و عدمه قولان، ففى الشرائع و عن المختلف هو الأول، و المحكى عن جماعة كالعلامة فى القواعد و التحرير و المنتهى و الشهيد فى الدروس و المحقق الثانى فى ظاهر جامع المقاصد هو الأخير، و عليه المصنف فى المتن.

و يستدل للاول بصدق اسم اليد عليها فيشملها حكمها الثابت بقوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ و الشاهد على صحة إطلاق الاسم تقسيم اليد إلى الأصلية و الزائدة، و عدم صحة سلب اليد عنها.

و يستدل للأخير بانصراف الأدلة إلى اليد الأصلية، و اليد الزائدة خارجة عن موضوع الحكم فى الكتاب و السنة، لأن موضوعه فى السنة اليدان بصيغة التثنية، و اما فى الكتاب فإنه و ان كان بصورة الجمع الا انه قد فسر فى الاخبار باليدين، و التعبير بصيغة الجمع انما هو باعتبار جميع المكلفين، هذا مع ظهور الإضافة أيضا فى العهد، و ندرة وجود اليد الزائدة، لكن الانصراف بدوىّ ناش عن ندرة الوجود، و الانصراف الناشى عن غلبة وجود بعض الافراد غير مضر بالإطلاق ما لم ينته الى غلبة الاستعمال فيه، فلا وجه للمنع عن التمسك بالإطلاق بعد صدق اسم اليد على اليد الزائدة على وجه الحقيقة، و لو تميزت عن الأصلية.

الصورة الثالثة: هى الثانية بعينها، لكن مع عدم تميز الأصلية عن الزائدة فإن قلنا فى الصورة الثانية بوجوب الغسل وجب هنا بطريق اولى، و ان قلنا بعدمه هناك وجب الغسل هنا من باب المقدمة العلمية و لتحصيل القطع بفراغ الذمة، و يجب مسح الرأس و الرجلين بهما من باب الاحتياط، فينبغى حينئذ تجفيف محل المسح بعد المسح بإحداهما للمسح بالأخرى إذا كان محل المسح بالثانية عين محل المسح بالأولى.

الصورة الرابعة: ما علم بتأصل كل واحدة من اليدين بالنسبة الى هذا الشخص و ان كانت إحداهما زائدة بالنسبة إلى الخلقة الأصلية النوعية، و يتحقق تأصلهما

بالنسبة إلى الشخص بتساويهما فى الخلقة من جميع الجهات واقعا، إذ لا وجه للحكم بزيادة إحداهما حينئذ واقعا، لكونها مع تساويهما ترجيحا من غير مرجح، و الحكم فى هذه الصورة هو وجوب غسلهما معا بالأصالة، بناء على إطلاق الآية المباركة و دلالتها على وجوب غسل طبيعة اليد الثابتة للمكلف، واحدة كانت فى كل جانب من بدنه أم متعددة، خصوصا مع ما اخترناه من وجوب غسل ما علم زيادتها مع تميزها عن الأصلية.

و على القول بانصراف الآية و المطلقات الى المعهود المتعارف فاما ان يقال بشمولها لهذا الفرد النادر و لكن مع ثبوت وجوب الغسل للواحدة منهما من كل جانب لا أزيد، أو يقال بعدم شمولها له أصلا، فعلى الأول فاللازم هو الحكم بالتخيير فى غسل

إحداهما لكونهما متساويتين بالنسبة الى هذا الشخص.

و على الثانى فلا بد من استفادة حكم هذا الشخص من الإجماع و نحوه، و غاية ما يستفاد من الإجماع و غيره هو وجوب غسل إحداهما و يكون الحكم بالنسبة إلى الأخرى مشكوكا، فلا بد اما من الرجوع الى البراءة كما قيل. أو الرجوع الى قاعدة الاشتغال لكون الشك باعتبار الشك فى تحقق الشرط الذى هو الطهر شكا فى المحصل كما تقدم مرارا فيكون المرجع هو الاحتياط.

و لا يخفى انه على ما اخترناه من وجوب غسل الجميع أصالة يكفى المسح بإحداهما، كما انه على التخيير أيضا كذلك، و على الأخير و الرجوع الى قاعدة الاشتغال فيجب المسح بالجميع كما فى الصورة الثانية، و اللّه الهادى.

[مسألة (١٢): الوسخ تحت الأظفار]

مسألة (١٢): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائدا على المتعارف لا تجب إزالته إلا إذا كان ما تحته معدودا من الظاهر فإن الأحوط إزالته، و ان كان زائدا على المتعارف وجبت ازالته كما انه لو قص أظفاره فصار ما تحتها ظاهرا وجب غسله بعد ازالة الوسخ عنه.

فى وجوب ازالة ما تحت الأظفار من الوسخ مطلقا سواء عدّ من الظاهر أو من الباطن، و سواء كان زائدا على المتعارف أو لم يكن- كما نسب الى المشهور- أو عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٢۶۴

وجوب الإزالة مطلقا كما احتمله العلامة فى محكى المنتهى، أو التفصيل بين الوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة الظاهرة و بين المانع عن وصوله إلى البشرة المستورة، بحيث لا تظهر للحسّ لولا الوسخ- بوجوب الإزالة فى الأول دون الأخير، أو التفصيل بين ما كان زائدا على المتعارف و بين ما لم يكن كذلك، بوجوب إزالة الأول و لو كان ما تحته من الباطن و عدم وجوبها فى الأخير و لو عدّ ما تحته من الظاهر- كما هو ظاهر المتن وجوه.

و يستدل للمشهور بكون ما تحته فى حدّ الظاهر، و للثانى بأن الوسخ ساتر عادة فيشبه تحته بما يستتر من الوجه بالشعر. حيث يكتفى بغسل الشعر المحيط به عن غسله، و بان النبى صلّى اللّه عليه و آله لم يأمر أعراب البادية و أمثالهم بإزالته، مع ان الظاهر عدم انفكاكهم عنه.

و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، حيث لا يعد ما تحت الوسخ من الظاهر على نحو الإطلاق، و لا من الباطل كذلك، بل يمكن ان يكون من الظاهر أو من الباطن، و تشبيهه بالشعر قياس باطل، و على فرض صحته فيمكن ان يقاس بالشعر النابت فى اليدين، الذى تقدم وجوب غسل ما تحته و ان كان مستورا به، و ما وصل منهم عليهم السّلام: من وجوب غسل اليد تماما و ما يتصل بها، و انه ليس له ان يدع شيئا من يديه الا و يغسله، و نحو ذلك من العمومات كاف فى البيان، فالقول بالوجوب مطلقا كعدمه كذلك ساقط.

فالأقوى هو التفصيل الأول، أعنى التفصيل بين ما يظهر من تحته فى الحس لو لا الوسخ و بين ما لا يظهر، بوجوب إزالته فى الأول، لأنه من الظاهر الذى يجب غسله، و عدم وجوبها فى الأخير، لأنه من الباطن.

و اما ما فى المتن فلا وجه له الا إذا رجع الى التفصيل بين الظاهر و الباطن، و ذلك لبعد ثبوت العادة فى استتار ما يعد من الظاهر بالوسخ، و لو سلم تحققها فدعوى السيرة على عدم إزالته لكى تكون إجماعا عمليا على عدم وجوبها ممنوعة جدا.

هذا كله فيما إذا لم يقصّ الظفر، و اما وجوب ازالة ما كان تحته من الوسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٢۶۵

بعد تقليمه فمما لا ينبغى الإشكال فيه، لصيرورة ما تحت الوسخ من الظاهر بعد تقليم الظفر، فيجب إيصال الماء اليه، و هذا ظاهر.

[مسألة (١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين]

مسألة (١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين و الاكتفاء عن الكفين بالغسل المستحب قبل الوجه باطل.
و هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان.

[مسألة (١۴): إذا انقطع لحم من اليدين]

مسألة (١۴): إذا انقطع لحم من اليـدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع و يجب غسل ذلك اللحم أيضا ما دام لم ينفصل و ان كان اتصاله بجلـدة رقيقـة، و لا يجب قطعه أيضا ليغسل ما تحت تلك الجلـدة و ان كان أحوط لو عـد ذلك اللحم شيئا خارجيا و لم يحسب جزءا من اليد.
وجوب غسـل ما ظهر بعـد قطع اللحم واضـح، حيث ان ما كان مستورا به يصـير من الظاهر بعـد قطع اللحم عنه، و وجوب غسـل اللحم نفسه مـا لم ينفصـل لانه مـا دام لم ينفصل يعـدّ جزء من اليـد، و لا يجب قطعه- لغسل ما تحت تلك الجلـدة- بعـد فرض صـدق الجزء على ذاك اللحم المتصل بالجلـدة الرقيقـة، لكن الأحوط قطعه لو عـدّ ذاك اللحم شـيئا خارجيا لا يحسب جزء من اليد بالنظر التسامحى، و ذلك لصيرورة موضع اتصاله حينئذ كالحاجب بذلك النظر، فيجب رفعه.

[مسألة (١۵): الشقوق التى تحدث على ظهر الكف]

مسألة (١۵): الشـقوق التى تحدث على ظهر الكف من جهة البرد ان كانت وسيعة يرى جوفها وجب إيصال الماء فيها و الا فلا، و مع الشك لا يجب، عملا بالاستصحاب، و ان كان الأحوط الإيصال.
جوف الشـقوق الـتى تحـدث على ظهر الكف امـا يعلم بكونه من الظـاهر أو من البـاطن أو يشـك فيه، و الحكم فى صورة العلم واضـح، و امـا فى صورة الشك فهل يصـح الرجوع الى الاستصـحاب لإثبات عـدم وجوب غسـله أو لا يصـح، و على الثانى فهل المرجع هو البراءة أو الاشتغال وجوه.
قد يقال بكون المرجع هو الاستصحاب كما فى المتن، و يمكن تقريبه على وجوه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢۶۶
الأول: ان يقال بإجرائه فى إثبات بقاء الجوف المكشوف عنـد الانشـقاق على ما كان عليه من الباطن، و يرد على هذا التقريب انه لاـ مسرح للرجوع الى استصـحاب بقـاء المشـكوك على مـا كان عليه من الباطن لو كان الشك فى صـدق الظاهر عليه من جهة الشك فى مفهوم الظاهر و كون الشبهة مفهومية، و ذلك لان المعتبر فى الاستصحاب هو كون المستصحب مشكوك البقاء على كل تقدير من طرفى الشك، و مع الشك فى المفهوم لا يكون كذلك، حيث ان المفهوم من الظاهر ان كان على حد من السعة بحيـث يشمل ذاك المشـكوك يكـون ممـا يقطع بكـونه مـن الظـاهر، و ان كـان على حـدّ مـن الضـيق بحيث لاـ يشـمل ذاك المشكوك فيقطع بكونه من الباطن، فهذا المشكوك على كل واحد من طرفى الاحتمال مقطوع، و انما الشك و الترديد فى سعة المفهوم و ضـيقه، و ليس لواحـد منهما حالـة سابقه مقطوعـة، و ان كان الشك فى المصداق مع تبين المفهوم، و كان الشك فى صيرورة ما فى جوف الشقوق ظاهرا من جهة الظلمة و نحوها و عدم إمكان انكشاف حاله فاستصحاب بقائه على كونه باطنا ينفع لو كـان الشـرط فى الصـلاة و نحوهـا هو الغسـلتان و المسـحتان لا الطهارة الحاصـلة منهما، و لا يجرى إذا كان الشـرط هو الطهر

الحاصل من الوضوء الا على القول بالأصل المثبت.
الثانى: ان يقال بإجرائه فى حصول الطهارة بدون غسله، إذ هى قبل الانشقاق كانت تحصل بدون غسل جوف الشقوق، فيشك فى تحققها بعد حدوث الانشقاق بدون غسله، و يرد عليه انه- مع كونه من الاستصحاب التعليقى- يكون من الأصل المثبت.
الثالث: ان يقال بإجرائه فى عدم وجوب غسل ما ظهر فى جوف الشقوق، حيث انه كان مما لا يجب غسله قبل الانشقاق.
و يرد عليه انه يجرى لو كان الشرط هو الوضوء نفسه لرجوع الشك فيه حينئذ إلى الشك فى الأقل و الأكثر، و اما لو كان هو الطهر فيكون الشك حينئذ فى المحصل، فيكون جريان الاستصحاب فى إثبات الشرط مبنيا على صحة الأصل المثبت.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢۶٧
فالأقوى عدم صحة الرجوع الى الاستصحاب و منه يظهر ان المرجع فى الشك فى المقام هو الاحتياط لا البراءة، لكون الشرط هو الطهارة الحاصلة من الوضوء لا نفس الوضوء.

[مسألة (١۶): ما يعلو البشرة- مثل الجدرى]

مسألة (١۶): ما يعلو البشرة- مثل الجدرى- عند الاحتراق ما دام باقيا يكفى غسل ظاهره و ان انخرق، و لا يجب إيصال الماء تحت الجلدة، بل لو قطع بعض الجلدة و بقى البعض الأخر يكفى غسل ظاهر ذلك البعض و لا يجب قطعه بتمامه، و لو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه لكن الجلدة متصلة قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها.
ما يعلو البشرة مثل الجدرىّ أو الجدرىّ ما لم ينخرق يكفى غسل ظاهره، لانه من الظاهر، و ما فى جوفه من الباطن، و كذا إذا انخرق و لم ينقطع، و كذا إذا انقطع بعض جلده و بقى البعض الأخر، فإنه يكفى غسل ظاهر ذلك البعض الغير المنقطع و غسل ما ظهر من تحت ذاك المنقطع، و لا يجب قطعه بتمامه، اما إذا ظهر تحت الجلدة بتمامه لكن الجلدة متصلة قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و يجب غسل تلك الجلدة أيضا ما دام لم ينفصل و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها لأنها بمنزلة الحاجب مع وجوب غسلها مع الرفع دون القطع لكونها من اجزاء البدن على الأول دون الأخير.

[مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء]

مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه و ان حصل البرء و يجزى غسل ظاهره و ان كان رفعه سهلا، و اما الدواء إذا انجمد عليه و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة، يكفى غسل ظاهره، و ان أمكن رفعه بسهولة وجب.
ما ينجمد على الجرح عند البرء لصيرورته جزءا من البدن يكتفى فى الوضوء و الغسل بغسل ظاهره، و اما الدواء المنجمد على الجرح فمع إمكان رفعه بسهولة يجب رفعه لانه من الحاجب الذى لا بد من رفعه ان أمكن، و مع عدم إمكانه يكون بمنزلة الجبيرة، فيأتى بالوضوء جبيرة على ما يأتى حكمه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢۶٨

[مسألة (١٨): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرئيا لا تجب ازالته]

مسألة (١٨): الوسخ على البشرة ان لم يكن جرما مرئيا لا تجب ازالته، و ان كان عند المسح بالكيس فى الحمام أو غيره يجتمع و يكون كثيرا، ما دام يصدق عليه البشرة، و كذا مثل البياض الذى يتبين على اليد من الجص أو النورة إذا كان يصل الماء الى ما

تحته و يصدق معه غسل البشرة، نعم لو شك فى كونه حاجبا أم لا وجب ازالته.

المدار فى صحة الوضوء أو الغسل غسل ظاهر البشرة من غير فرق بين كونها وسخة أو نقية من الوسخ بعد صدق البشرة، إلا إذا كان الوسخ جرما مرئيا مانعا عن وصول الماء إلى البشرة نفسها، و مع الشك فى الحاجبية يجب رفعه، لكون الشك فيها من قبيل الشك فى حاجبية الموجود، فإنه يجب فيه تحصيل العلم بوصول الماء تحته، حسبما مر فى المسألة التاسعة.

[مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف]

مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع الى المتعارف.

لأن أمره يدور بين ان يعمل على الوسواس أو لا يعمل أصلا أو يعمل على المتعارف، لكن الأول منهى عنه، لنهى الوسواسى عن العمل به فى الاخبار، و الثانى مخالف للضرورة، فيتعين الأخير، مضافا الى ان العمل على الوسواس هو الزائد عن المتعارف، و اما العمل على المتعارف فهو خارج عن العمل على الوسواس موضوعا، فلا يشمله النهى.

[مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد]

مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها، إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج محسوبا من الظاهر.

و انما يحسب من الظاهر إذا كان يرى محل الشوكة لولا حجبه بها فيجب غسله حينئذ لأنه من الظاهر، و يجب إخراج الشوكة حينئذ إذا توقف غسل محلها على إخراجها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢٦٩

[مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى]

مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى، لكن فى اليد اليسرى لا بد ان يقصد الغسل حال الإخراج من الماء حتى لا يلزم المسح بالماء الجديد، بل و كذا فى اليمنى الا ان يبقى شيئا من اليد اليسرى ليغسله باليمنى، حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: يجوز الوضوء بالارتماس، و قد حكى الإجماع على صحته عن البرهان و عن ظاهر الجواهر، و ما فى الوضوءات البيانية من صب الماء على المحل المغسول لعله من جهة عدم وجود ما يرتمس به من الماء فى مجلس بيان الوضوء كما هو الظاهر من بعضها من الأمر بإحضار الماء، فجيء به فى قعب أو طست أو تور أو قدح، أو من جهة بيان أحد الأفراد.

الثانى: يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الوضوء الارتماسى، و هل يتحقق بمجرد النية و ان حصل غسل جميع العضو فى آن واحد، أو يحتاج الى تحريك العضو المرموس فى الماء تدريجا الى ان يحصل غسل الاجزاء من الأعلى إلى الأسفل تدريجا، وجهان، ظاهر الجواهر هو الأول، لحصول الترتيب فى غسل الاجزاء بالنية، و وجه الثانى ان المعتبر هو حصول الترتيب فى الغسل خارجا و هو لا يحصل الا بالتحريك، لتقارن غسل الجميع خارجا بدونه، و لعل الأخير هو الأحوط لو لم يكن أقوى.

الثالث: يعتبر فى صحة الوضوء ان ينوى غسل اليد اليسرى عند إخراجها من الماء ليمسح بها بماء الوضوء لا بالماء الخارج عنه، و كذا فى غسل اليد اليمنى، الا ان يبقى شيئا من يده اليسرى ليغسله باليمنى حتى يصير ما يبقى عليه من ماء الوضوء، و الحكم فى

هـذا كأنه لا اشـكال فيه، الا ان المحقق الثانى استشـكال فيه، و قال: ان الغمس لا يصـدق معه الاستيناف عرفا، و ما ذكره لا يخلو عن المنع، إذ العبرة بصـدق ماء الوضوء فى اليـد، و ما يخرجه من الماء إذا كان الغسل الوضوئى قبل الإخراج لا يصـدق عليه ماء الوضوء، بل لعل الإشكال يجرى فى قصد الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢٧٠

حال الإخراج أيضا، إذ الماء الذى على اليد مختلط مع ما هو خارج عن ماء الوضوء الا ان ينوى الوضوء بعد الإخراج بإجراء الماء عليه و لو باليد، لكنه يخرج حينئذ عن الوضوء بالغمس و الارتماس كما لا يخفى.

[مسألة (٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر]

مسألة (٢٢): يجوز الوضوء بمـاء المطر، كمـا إذا قـام تحت السـماء حين نزوله فقصـد بجريـانه على وجهه غسـل الوجه مع مراعاة الأعلى فالأعلى و كذلك بالنسبة إلى يديه، و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه و لو لم ينو من الأول، لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيـده على وجهه بقصـد غسـله و كـذا على يـديه إذا حصل الجريان كفى أيضا، و كذا لو ارتمس فى الماء ثم خرج و فعل ما ذكر.

و يـدلّ على جواز الوضوء بماء المطر الاتفاق المـدعى على جوازه فى ظاهر الجواهر، و خبر على بن جعفر عليه السّـلام عن أخيه عليه السّـلام عن الرجل لا يكون على وضوء فيصيبه المطر حتى يبتلّ رأسه و لحيته و جسده و يداه و رجلاه، هل يجزيه ذلك من الوضوء؟ قـال عليه السّـلام: «ان غسـله فـان ذلـك يجزيه» هـذا. و لكن ينبغى الاحتياط فى الغسل من الأعلى فالأعلى، اما بإدخال الوجه من طرف أعلى الجبهة تحت ماء المطر الى ان ينتهى إلى إدخال الذقن تحته إذا نوى غسل الوجه فى حال الإدخال أو نوى فى حـال المكث تحته أو فى حـال الإخراج، و اما بعـد الخروج و اجراء ما على الوجه من الماء بمعونـة اليـد فهو خارج عن محل الكلام.

و اما فى اليـدين فالوضوء بماء المطر فى غسـلهما كالوضوء بالارتماس فى انه لا بـد من إبقاء شـىء من اليـد اليسـرى ليغسله بنيـة الوضوء لأجل المسح به، و كذا فى اليد اليمنى، اللهم الا ان يستعملها فى غسل اليسرى و لو شيئا منها.

[مسألة (٢٣): إذا شك فى شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا]

مسألة (٢٣): إذا شك فى شيء انه من الظاهر حتى يجب غسله أو الباطن فلا، فالأحوط غسله الا إذا كان سابقا من الباطن و شك فى انه صار ظاهرا أم لا، كما انه يتعين غسله لو كان سابقا من الظاهر ثم شك فى انه صار باطنا أم لا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢٧١

إذا شك فى شـيء- كثقبة الخزامة- و نحوها انه من الظاهر أو الباطن فمع العلم بكونه ظاهرا سابقا لا شك فى وجوب غسـله، اما لاستصـحاب كونه من الظـاهر المترتب عليه وجوب غسـله أيضا، لأن الواجب فى الوضوء هو غسل ما فى الظاهر، سواء علم كونه من الظاهر بالوجدان أو ثبت ذلك بالتعبد، و ان علم كونه من الباطن ففى صـحة استصحاب كونه من الباطن لإجراء حكم الباطن عليه اشـكال، حسبما مر فى المسألـة الخامسـة عشـر تفصـيل الكلام فيه، و مع عـدم العلم بالحالـة السابقة فإن كان الواجب نفس الغسلتين و المسـحتين فلاـ يجب غسـله، للبراءة عن وجـوب غسـله، و ان كـان الواجب هو الطهـارة الحاصـلة بهمـا فـالمرجع هو استصحاب بقاء الحدث، أو قاعدة الاشتغال فيما يشترط فيه الطهارة.

[الثالث: مسح الرأس بما يبقى من البلة فى اليد]

اشارة

الثالث: مسح الرأس بما يبقى من البلة فى اليد، و يجب ان يكون على الربع المقدم من الرأس، فلا يجزى غيره، و الاولى و الأحوط الناصية، و هى ما بين الجانبين فوق الجبهة، و يكفى المسمى و لو بقدر عرض إصبع واحدة أو أقل، و الأفضل بل الأحوط ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع، بل الاولى ان يكون بالثلاثة، و من طرف الطول أيضا يكفى المسمى، و ان كان الأفضل ان يكون بطول إصبع.

و على هذا فلو أراد درك الأفضل ينبغى ان يضع ثلاث أصابع على الناصية و يمسح بمقدار إصبع من الأعلى إلى الأسفل، و ان كان لا يجب كونه كذلك فيجزى النكس، و ان كان الأحوط خلافه، و لا يجب كونه على البشرة، فيجوز ان يمسح على الشعر النابت فى المقدم، بشرط ان لا يتجاوز بمده عن حد الرأس، فلا يجوز المسح على المقدار المتجاوز و ان كان فى الناصية، و كذا لا يجوز على النابت فى غير المقدم و ان كان واقعا على المقدم، و لا يجوز المسح على الحائل- من العمامة أو القناع أو غيرهما- و ان كان شيئا رقيقا لم يمنع عن وصول الرطوبة إلى البشرة، نعم فى حال الاضطرار لا مانع من المسح على المانع كالبرد و إذا كان شيئا لا يمكن رفعه، و يجب ان يكون المسح بباطن الكف، و الأحوط ان يكون باليمنى، و الاولى ان يكون بالأصابع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۷۲

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى وجوب مسح الرأس، و يدل على وجوبه الكتاب و السنة و الإجماع، بل يمكن دعوى الضرورة عليه، و لا إشكال أيضا فى وجوب بعضه لا جميعه، و يدلّ عليه الكتاب الكريم بضميمة ما ورد فى تفسيره، ففى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال: قلت له: اما تخبرنى من اين علمت و قلت انّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك عليه السّلام، و قال: «يا زرارة قاله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و نزل به الكتاب من اللّه تعالى، يقول فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فعرف ان الوجه كله ينبغى ان يغسل، ثم قال وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرٰافِقِ، ثم فصّل بين الكلامين فقال وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فعرفنا حين قال بِرُؤُسِكُمْ، انّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فعرف حين وصلهما بالرأس انّ المسح ببعضها، ثم فسّره رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فضيعوه».

الثانى: يجب ان يكون المسح بما يبقى من البلّة من ماء الوضوء- فى مقابل المسح بالماء الجديد- و يدلّ عليه بعد استظهار الإجماع عليه من غير واحد من الأصحاب، جملة من الاخبار، كرواية زرارة، و فيها: «و مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببلّة يساره و بقية بلّة يمناه» و فى رواية أخرى: «و مسح ببلّة يمناك رأسك و ما بقى من بلّة يمناك ظهر قدمك اليمنى، و تمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» و فى رواية أخرى من حديث المعراج: «ثم امسح رأسك بما بقى فى يدك من الماء و رجليك الى الكعبين» و فى حديث على بن يقطين: «و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك» و ما ورد فى الوضوءات البيانية من انه عليه السّلام لم يجدّد ماء و لم يعدهما فى الإناء، الظاهر منه كونه فى مقام بيان ما هو الوظيفة و لو بحسب فهم الراوى، و ما ورد فى بعضها: من انه وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلّا به، و الاخبار الواردة فى وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء كالحواجب و اللحية و الأشفار عند التعذر و عدم نداوة اليد من ماء الوضوء حسبما يأتى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۷۳
و حكى الخلاف فى ذلك عن ابن الجنيد، قائلا بجواز المسح، بالماء الجديد و يستدل له بإطلاق الآية الكريمة، و بموثقة أبى بصير، قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن مسح الرأس، قلت امسح بما على يدى من الندى رأسى؟ قال: «لا، بل تضع يدك فى الماء ثم تمسح» و صحيحة معمر بن خلاد قال: سئلت أبا الحسن عليه السّلام أ يجزى الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه؟ فقال «برأسه، لا» فقلت أ بماء جديد؟ فقال:

«برأسه، نعم» و خبر أبى عمارة قال: سئلت جعفر بن محمّد عليهما السّلام امسح رأسى ببلل يدى؟ قال عليه السّلام: «خذ لرأسك ماء جديدا».

و فيه ان إطلاق الآية مقيد بما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار كون المسح بماء الوضوء، و الاخبار المستدل بها على ما ذهب اليه لا يدلّ على مختاره لدلالتها على لزوم كون المسح بماء جديد كما هو مذهب العامة، و ابن الجنيد لا يقول به، بل هو قائل بالجواز لا باللزوم، فلا بد اما من حملها على التقية، أو طرحها لمخالفة مضمونها مع ما ذهب اليه المشهور، بل الإجماع على خلافها حتى من ابن الجنيد، هذا كله فى حكم لزوم كون المسح بماء الوضوء، و اما لزوم كونه ببلّة اليد فسيأتى عند تعرض المصنف له فى المسألة الخامسة و العشرين.

الأمر الثالث: يجب ان يكون المسح على الربع المقدم من الرأس، و المراد من المقدم منه هو الطرف المقابل من مؤخره من قبة الرأس المسامتة للجبهة، و كل منهما ربع من الرأس، إذ هو على اربع قطع: اثنتان منها المقدم و المؤخر، و الأخريان جانبا اليمين و اليسار، و نقل الإجماع على تعين كون المسح على المقدم من الرأس مستفيض.

و يدل عليه- مضافا الى الإجماع- صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السّلام: مسح الرأس على مقدمه، و مرسل حماد فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة، قال عليه السّلام:

«يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح مقدم رأسه» و حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام: «ان اللّه وتر، يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات:

واحدة للوجه، و اثنتان للذراعين، و تمسح ببلة يمناك ناصيتك» و صحيحة الأخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۷۴
عن الباقر عليه السّلام أيضا: «المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، و لا يلقى عنها خمارها» بناء على عدم الفرق بين الرجل و المرأة، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى الوضوءات البيانية و غيرها، فيقيد بها إطلاق الآية و الاخبار الواردة فى مسح الرأس على نحو الإطلاق، و اما ما ورد من الأمر بالمسح خلف الرأس كخبر حسين بن ابى العلاء عن الصادق عليه السّلام، و فيه: «امسح الرأس على مقدمه و مؤخره» فهو مطروح أو محمول على التقية.

الرابع: ظاهر الأكثر جواز الاكتفاء بالمسح على المقدم و لو لم يكن على الناصية، و المحكى عن ظاهر الفقيه و السرائر و المعتبر و التذكرة و غيرها اعتبار كونه على الناصية، و المعروف فى تفسير الناصية انها ما أحاط به النزعتان من مقدم الرأس، و فسرت بالمقدم أيضا، و حكى عن المصباح و ظاهر البيضاوى و فى مجمع البيان انها شعر مقدم الرأس، و منشأ الخلاف فى ذلك هو التصريح فى حسنة زرارة المتقدمة التى فيها قوله عليه السّلام «و تمسح ببلّة يمناك ناصيتك» و خبر حسين بن زيد الوارد فى مسح المرأة، و فيه: «انما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها و تضع الخمار عنها و إذا كان الظهر و المغرب و العشاء تمسح بناصيتها».

و لا يخفى ما فى مفهوم الناصية من الاجمال، و جملة ما يحتمل فيها أمور:

الأول: ان يكون المراد منها و من مقدم الرأس معنى واحد، و هذا أيضا يحتمل وجهين: اما بإرادة المقدم من الناصية أو بإرادة الناصية من المقدم.

الثاني: ان يراد من المقدم معنى أعم من الناصية و حينئذ فإما يقيد إطلاق ما يدل على كفاية المسح على المقدم بما يدل على اعتبار كونه على الناصية، أو ينزّل ما يدل على اعتبار كونه على الناصية على الاستحباب.

و لعل الأظهر هو هذا الأخير- أعنى أعمية المقدم عن الناصية و حمل ما يدل على اعتبار كون المسح على الناصية على الاستحباب- أما أعمية المقدم عن الناصية فلحكم العرف بذلك، و هو المحكم فى تشخيص المفاهيم، و اما حمل ما يدل على اعتبار كون المسح على الناصية على الاستحباب- لا تقييد المطلقات الواردة فى مسح

المقدم به فلما فى دلالة الخبرين المتقدمين على اعتبار كون المسح على الناصية، أما حسنة زرارة فلظهورها فى وجوب مسح جميع الناصية، مع انه ليس بواجب إجماعا، فيحمل على الاستحباب، و ليس على عدم استحباب مسح جميعها إجماع حتى ينافى حملها على الاستحباب، أو يقال بأن منشأ التخصيص بالناصية هو غلبة وقوع مسح مقدم الرأس عليها، و اما خبر حسين بن زيد فلظهوره فى وجوب وضع القناع على المرأة فى الوضوء لصلاة الصبح، مع انه ليس بواجب، فيحمل على الاستحباب، و لكن الأحوط و الاولى مع ذلك هو الاقتصار على خصوص مسح الناصية.

الخامس: وقع الخلاف فى المقدار الواجب من مسح الرأس، فالأكثر على انه يجب بمقدار ما يسمى مسحا و لو لم يكن بمقدار عرض ثلاث أصابع، بل و لو كان أقل من عرض إصبع واحدة، و قد نسب الى أكثر الأصحاب و ادعى عليه الإجماع، و المحكى عن الشيخ و المفيد و ابن ابى عقيل اعتبار ان لا يكون أقل من عرض الإصبع و المحكى عن الصدوق اعتبار ان لا يكون أقل من ثلاث أصابع و حكى عن مسائل خلاف السيد، و المحكى عن نهاية الشيخ التفصيل بين حال الاختيار و الاضطرار بوجوب مقدار ثلاث أصابع فى الأول و الاكتفاء بالإصبع فى الثانى، و المحكى عن الإسكافى التفصيل بين الرجل و المرأة بالاجتزاء بالإصبع فى الرجل و اعتبار مقدار الثلاث فى المرأة.

و استدل للأول بإطلاق الآية الكريمة و كذا ما ورد فى تفسيرها من رواية زرارة المتقدمة فى الأمر الأول، و المروى عن الباقر عليه السّلام: «إذا مسحت بشى‌ء من رأسك أو بشى‌ء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد اجزئك».

و يستدل للقول الثانى بصحيح حماد عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة؟ قال عليه السّلام: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه» و الخبر الأخر المروى عن الحسين عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه و عليه عمامة بإصبعه أ يجزيه ذلك؟ قال عليه السّلام: «نعم» و فى خبر ثالث قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل يتوضأ و هو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟

فقال عليه السّلام: «ليدخل إصبعه» بدعوى ظهور هذه الاخبار فى وجوب كون مسح الرأس بمقدار الإصبع.

و لا يخفى ما فى هذه الدعوى من الوهن، فان إدخال الإصبع تحت العمامة للمسح لا يلازم المسح بتمام الإصبع، إذ يمكن ان يمسح به بما يتحقق به مسمى المسح، و لو بقدر رأس الأنملة، مع إمكان ان يقال ان التعبير بالإصبع لعله لأجل غلبة تحقق المسمى بها، أو لغلبة التعبير عن الأقل بالإصبع، فلا يدل على عدم حصول الإجزاء بالأقل من الإصبع.

و يستدل للثالث اعنى اعتبار كون المسح بقدر ثلاث أصابع بخبر معمر بن خلاد عن الباقر عليه السّلام «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذا القدمين» و صحيح زرارة عنه عليه السّلام: «المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر

ثلاث أصابع، و لا يلقى عنها خمارها» بناء على عدم الفرق بين الرجل و المرأة.
و يرد على الاستدلال بهما، اما خبر معمر فبضعف سنده أولا، و اعراض المشهور عن العمل به ثانيا، و بما فيه من ضعف الدلالة على عدم الاجتزاء بمسح ما دون ثلاث أصابع ثالثا، و ذلك بملاحظة اقتران اجزاء مسح الرأس على موضع ثلاث أصابع باعتبار ذلك فى القدمين أيضا، مع ان ذلك فى القدمين مما لا يعتبر إجماعا بل اما يكتفى فيهما من طرف العرض بما يسمى مسحا، أو يلزم مسح عرضهما بتمام الكف، و اما مسح مقدار ثلاث أصابع من عرضهما فمما لم يقل به قائل معين، و ان حكى القول به فى المحكى عن التذكرة، و قد افتى الصدوق فى محكى الفقيه بلزوم المسح بمقدار ثلاث أصابع فى خصوص الرأس، فلا بد من الحمل على الاستحباب.
و اما صحيحة زرارة فبما فيها من ضعف الدلالة، حيث ان دلالة إجزاء مسح مقدار ثلاث أصابع على عدم اجزاء دونه ضعيفة جدا، بل هى أشبه بمفهوم اللقب، مع احتمال إرجاع الأجزاء فيها الى عدم إلقاء الخمار، مع انها فى المرأة، و إلحاق الرجل بها فى ذلك من جهة عدم الفصل ممنوع بثبوت الفصل، حيث ان التفصيل بينهما أحد الأقوال فى المسألة، و لو أغمض عن الجميع فهى معارضة بما يدل على

الاجتزاء بالإصبع كالأخبار المتقدمة فى الاستدلال على القول الثانى، و لو أغمض عن ذلك أيضا فى معرض عنها، لذهاب المشهور الى الاكتفاء بالمسمى، فهى موهونة تسقط عن الحجية بسببها.
و يستدل للتفصيل بين حالتى الاختيار و الاضطرار بالجمع بين الاخبار الدالة على اعتبار الثلاث و بين الخبر الثالث الذى مرّ فى الاستدلال على القول الثانى، و فيه: رجل يتوضأ و هو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال: عليه السّلام: «ليدخل إصبعه» و قد عرفت ما فى دلالة ما يدعى دلالته على اعتبار الثلاث، و اما الخبر المروى فى المعتم الذى يثقل عليه نزع العمامة فلا يدل على ما ذكر، فان الاضطرار المفروض فيه هو فى نزع العمامة لا فى إدخاله الأصابع الثلاث لو كان المعتبر فى المسح إدخالها، مع ان إدخال الإصبع الواحدة لا ينافى المسح بمقدار ثلاث أصابع، إذ المعتبر هو المسح بقدر الثلاث و لو بإصبع واحدة لا بثلاث أصابع نفسها، و مع ان المنصوص فى الخبر هو الاضطرار فى نزع العمامة لأجل البرد، و إلحاق سائر موارد الضرورة به يفتقر الى الدليل، و بالجملة فهذا القول لا يمكن المساعدة عليه.
و يستدل للتفصيل بين الرجل و المرأة بالجمع بين صحيحة زرارة الواردة فى المرأة و بين مرسل حماد المتقدم، و قد عرفت ما فى الاستدلال بالصحيحة و المرسل من الضعف، مع مهجورية هذا القول و ندرة القائل به.
فالتحقيق هو ما ذهب إليه الأكثر من الاجتزاء بما سمى مسحا، لكن الأفضل بل الأحوط ان يكون بقدر ثلاث أصابع، و وجه أفضليته هو حمل الروايات الدالة على ثلاث أصابع على الاستحباب، كما حملها عليه الأكثر، و وجه كونه أحوط هو الخروج من خلاف من أوجب الثلاث. بل الاولى ان يكون المسح بالثلاثة كما جزم به فى المحكى عن الصدوق و الحلبى، لاحتمال ان يكون هو المنساق من الروايات مع كونه المتعارف فى الاستعمال.
و ليعلم انه وقع الخلاف فى المقتدر بمقدار ثلاث أصابع بعد الفراغ عن

استحباب المسح به فى انه هل يعتبر بالنسبة إلى الماسح أعنى الأصابع أو بالنسبة إلى الممسوح أعنى الرأس، و المحتملات فى ذلك ستة، و هى: اعتبار الثلاث فى عرض الإصبع أو فى طولها أو فيهما معا بالنسبة إلى عرض مقدم الرأس أو طوله أو هما معا، لكن الظاهر من كلمات الأكثرين اعتبار مقدار ثلاث أصابع عرضا بالنسبة إلى عرض الرأس، و اما بالنسبة إلى طوله فيكفى مقدار

ما يسمى به مسحا، و يدل على ذلك خبر معمر بن خلاد المتقدم الجامع فيه بين الرأس و الرجل فى مسح الثلاث، و هو العمدة فى دليل الاستحباب المذكور و لا يمكن انطباقه على طول الرأس لمخالفة ذلك مع الرجل، حيث ان التقدير المذكور فى الرجل انما هو من حيث العرض لوجوب الاستيعاب فيها من حيث الطول، فيكون قرينة على ارادة التقدير المذكور من حيث العرض فى الرأس أيضا.

و فى المسالك استظهر كون محل الخلاف فى طول الرأس، قال و اما عرضه فيكفى فيه المسمى و عن الأمين الأسترابادى ان المعتبر فى عرض الرأس طول الإصبع، و التثليث فى طوله، مستدلا للاول باخبار التثليث، و للثانى بالصحيح الدال على وجوب مسح الناصية، الظاهر فى وجوب مسح جميعها، و اختاره فى الحدائق أيضا، و ذهب صاحب المستند الى التخيير بين عرض الثلاث عرضا و طولها طولا- و بين عرض الثلاث طولا- و طولها فى عرضه و لا يخفى ان شيئا من هذه الوجوه لا يلائم مع ما يستفاد من خبر معمر، و ان المستظهر منه ما قدمناه.

السادس: اختلف فى اعتبار كون مسح الرأس من الأعلى إلى الأسفل، أو جواز النكس على قولين، فعن غير واحد من المتقدمين كالصدوق و السيد و ظاهر الشهيد (قد هم) هو الأول، و نسب الى المشهور، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، و عن الانتصار انه مما انفردت به الإمامية، و عن جماعة هو الأخير و نسب الى المشهور بين المتأخرين.

و يستدل للأول بقاعدة الاشتغال مع عدم ما يخرج عنها، لضعف ما استدل به للأخير، و هو إطلاق الآية الكريمة و ما ورد من مطلقات السنة، و صحيح حماد بن عثمان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۷۹

عن الصادق عليه السّلام: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا، و ما دل على جواز النكس فى الرجلين، بناء على عدم الفصل بينهما و بين الرأس، و إطلاق حكاية المسح فى الوضوءات البيانية، إذ لو كان الابتداء بالأعلى واجبا لحكاه الرواة، مثل ما حكوا غيره كالابتداء بالأعلى فى الوجه مثلا، و عدم حكايته مشعر بعدم وجوبه، كما يشعر بعدمه عدم التعرض له فى حكاية على بن يقطين.

و أورد على الأول- أى التمسك بالإطلاقات- بان من المعلوم ان المتعارف عدم النكس، و كون المتعارف فى المسح فى الابتداء بالأعلى، و هو قادح فى الأخذ بالإطلاقات، لانصرافها الى الفرد الشائع.

و على الاستدلال بصحيح حماد بمخالفته لما رواه الشيخ نفسه بهذا السند بعينه فى موضع آخر هكذا: لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا، و عليه فيختص جواز النكس بمسح القدمين و احتمال تعدد الروايتين بعيد فى الغاية مع اتحاد الراوى و المروى عنه جميعا، و كيف كان فلا يصلح للاستناد اليه و لو لم يثبت الاتحاد ما لم يثبت التعدد.

و على الثالث- اعنى ما دل على جواز النكس فى الرجلين- بناء على الإجماع المركب فبالمنع عن الإجماع، لما حكى عن الشيخ فى التهذيب و النهاية من حصر جواز النكس بمسح الرجلين دون الرأس و قد حكى عن ظاهر إطلاق كلام غيره أيضا.

و على الرابع أعنى إطلاق الحكاية فى الوضوءات البيانية بأنها و ان اشتملت على حكاية انه عليه السّلام مسح برأسه، لكن القرينة موجودة على انه كان مقبلا- إذ لا- إشكال فى رجحانه، و معه فلا معنى لملازمة تركه و ارتكاب المرجوح، و مع هذه القرينة فيجب مقبلا للتأسى، و لما فى بعض تلك الاخبار بعد حكاية وضوئه صلّى اللّه عليه و آله:

من انه وضوء لا- يقبل اللّه الصلاة إلا- به، مع انه على فرض الإطلاق و المنع عن تلك القرينة يكون الإطلاق منصرفا الى الفرد الشائع كما ذكرناه فى المنع عن التمسك بإطلاق الكتاب و السنة، مع كون جواز النكس فى مسح الرأس من مذهب العامة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۰

الذين يكون الرشد فى خلافهم، فالأقوى عدم جواز النكس.
و فى الشرائع و القواعد و الإرشاد استحباب الابتداء من الأعلى و كراهة تركه و يمكن ان يستدل لاستحبابه بعدم الخلاف فيه كما صرح به فى الجواهر بأنه لم يطلع على مخالف فيه صريحا، و قال بل يظهر من المرتضى فى الانتصار ان الإمامية بين قولين: الوجوب، و كونه مسنونا، و اما كراهة الاستدبار فليس له وجه يعتد به، ضرورة ان استحباب فعل الشىء لا يلازم كراهة تركه، الا ان الأمر سهل، حيث ان المراد بالكراهة فى المقام هو أولوية الترك، و هى بهذا المعنى مما لا شبهة فيه، كما لا شبهة فى أولوية الابتداء بالأعلى.
الأمر السابع: لا إشكال فى جواز المسح على الشعر النابت فى مقدم الرأس فى الجملة، كما يجوز على نفس البشرة، أما جوازه على نفس البشرة فواضح، و اما جوازه على الشعر النابت فى المقدم فى الجملة فهو من ضروريات الفقه، لتحقق الإجماع عليه، و يدل عليه إطلاق الكتاب و السنة، لصدق المسح بالرأس على المسح على شعره، مضافا الى ظهور الأخبار الإمرة بالمسح على الناصية فى ذلك، بناء على تفسير الناصية بالشعر النابت على مقدم الرأس، و لا فرق فى ذلك بين كون البشرة مستورة بالشعر و بين كونها ظاهرة، و لا بين كون الشعر كثيفا أو خفيفا، فما عن بعض العامة من لزوم المسك عليه فيما إذا كانت البشرة مستورة به قياسا على بشرة الوجه المستورة به فاسد، و توهم دلالة قوله عليه السّلام: «كلما أحاط به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه» على ذلك مدفوع باختصاص ذلك بموضع الغسل لمكان قوله عليه السّلام: «و لكن يجرى الماء عليه» و لا ينافى ما ذكرناه من حصول الاجزاء بالمسح على كل واحد من البشرة و الشعر النابت عليها، ما ورد من لزوم المسح على البشرة، كقول الصادق عليه السّلام فى مرفوعة محمّد بن يحيى فى الذى يخضب رأسه بالحناء، قال عليه السّلام: «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء» و ما ورد من التعبير بمسح الرأس بدعوى ظهور الرأس فى خصوص بشرته، و ذلك لان البشرة أو الرأس يحمل على ما يعم الشعر النابت عليهما كما هو المتعارف، مضافا الى ما عرفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٢٨١

من الإجماع، فلا إشكال فى الحكم فى الجملة، إنما الكلام فى حكم صور الشعر فإنه على أنحاء.
الأول: ما كان منبته على مقدم الرأس و المحل الممسوح منه أيضا فى المقدم و لا يكون خارجا عن المقدم لو فرض إرساله و لا مرتفعا عنه بواسطة اجتماعه عند الناصية، و لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالمسح عليه، للإجماع المتقدم، و صدق اسم مسح الرأس عليه المعتبر فى الوضوء كتابا و سنة.
الثانى: ان يكون منبته فى المقدم و كان محل المسح أيضا فى المقدم، و لكن كان الشعر المجتمع عليه النابت فيه بحيث لو فرض إرساله و مدّه لخرج عن حدّ المقدم، و ظاهر الفقهاء عدم الاجتزاء بمسحه عن مسح المقدم، و المحكى عن شرح الدروس انه المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا، لكن استشكل فيه فى الجواهر و قال بصدق اسم مسح القدم على مسحه.
الثالث: ان يكون منبته فى المقدم و لكن كان خارجا عنه فعلا اى عن حد الرأس، كأن كان متدليا على الوجه أو الجبهة و لا إشكال فى عدم الاجتزاء بالمسح عليه لخروجه عن حدّ الرأس فعلا فالمسح عليه لا يعد مسحا على الرأس.
الرابع: ما كان منبته خارجا عن مقدم الرأس، و لكنه مرسل و متدلى على المقدم، و ينبغى عدم الإشكال فى عدم الاجتزاء به أيضا، فإنه يعد عرفا حاجبا كسائر الحواجب.
الخامس: ان يكون الشعر نابتا من المقدم و كان مجتمعا عليه، لكن بحيث يكون مرتفعا عن المقدم عاليا عليه بحيث وقع فصل بينه و بين بشرة المقدم، و الأقوى عدم جواز المسح عليه، لعدم صدق مسح المقدم على مسحه.
السادس: ان يكون نابتا من أعلى المقدم و واقعا على محل آخر منه، بان يكون متدليا على جميع المقدم و منتهيا بانتهائه، و فى

الاكتفاء بالمسح عليه وجه لكن فى الجواهر انه ان لم يثبت الإجماع على جوازه كان للنظر فى صدق اسم المقدم عليه مجال.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۲
الأمر الثامن: لا يجوز المسح على الحائل من العمامة و القلنسوة و القناع و غيرها فى حال الاختيار من دون ضرورة إجماعا محصلا كما فى الجواهر، و منقولا فى عبائر غير واحد من الأساطين.
و يدل عليه مضافا الى الإجماع، و عدم صدق مسح الرأس عليه صحيح حماد عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة؟ قال عليه السّلام: «يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه» و خبر آخر، و فيه: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل يتوضأ و هو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال «ليدخل إصبعه» و صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام عن المسح على الخفين و العمامة؟ قال «لا تمسح عليهما» و مرفوع محمّد بن يحيى فى الذى يخضب رأسه فى الحناء، قال عليه السّلام «لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء» و غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.
و لا ينافى ذلك ما ورد من جواز المسح على الحائل، كصحيح عمر بن زيد قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له الوضوء؟
قال عليه السّلام «يمسح فوق الحناء» و صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام أيضا فى الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء و يتوضأ للصلاة؟ فقال عليه السّلام «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه» و ذلك لسقوطهما عن الحجية بواسطة إعراض الأصحاب عنهما و لو كانا صحيحى السند و كان ما يعارضهما المأخوذ به مرفوعا غير مسند، على ما هو الملاك عندنا فى حجية الخبر من كونه موثوق الصدور، كما مرّ غير مرة، و لا نحتاج فى ترك العمل بمضمونها إلى تأويلهما على ما احتمله فى الجواهر من التأويلات البعيدة، و ان لم يكن بأس فى حملهما على التقية، لموافقتهما مع ما عليه العامة.
و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى عدم جواز المسح على الحائل، من غير فرق فيه بين العمامة و غيرها من أنحاء الحائل، خلافا لما ينقل عن بعض من جواز المسح على العمامة، و لا بين الثخين من الحائل المانع من نفوذ الماء و بين الرقيق منه، خلافا لأبى حنيفة، و لنعم ما قاله الشيخ الأكبر (قده) من انه يكتفى فى رده بخلافه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۳
حيث انه دليل على خلافه.
و لو كان المانع كالحناء مثلا على أصول الشعر و كان رؤس الشعر خاليا عن المانع و كان الشعر مما يجتزء بالمسح عليه ففى جواز المسح عليه و عدمه وجهان من صدق المسح على المقدم، و من صدق المانع، و لا يخلو الأول منها عن قوة، و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه، هذا كله فى حال الاختيار، و اما فى حال الاضطرار فيجوز المسح على الحائل كالبرد، أو إذا كان مما لا يمكن رفعه، و سيأتى تفصيل الكلام فيه فى وضوء المضطر إنشاء اللّه تعالى.
الأمر التاسع: يعتبر فى الماسح أمور:
الأول: ان يكون المسح باليد، و قد حكى فى الحدائق دعوى الاتفاق عليه عن جملة من الأصحاب، و ادعى الشيخ الأكبر (قده) فى طهارته نفى الخلاف فيه نصا و فتوى و فى حسنة ابن أذينة فى حديث المعراج الحاكى لخطاب النبى صلّى اللّه عليه و آله بالوضوء: «ثم امسح رأسك بما بقى فى يدك من الماء، و رجليك الى الكعبين» و غيره من الاخبار التى مر بعضها و نشير الى بعضها الأخر، فلا شبهة فى هذا الحكم أصلا.
الثانى: ان يكون بالكف، لا بغيرها من اجزاء اليد كالذراع مثلا، لان الكف هى ما يتبادر من إطلاق اليد حين اسناد ما يناسب الكف الى اليد، كما فى مثل:

أكلت بيـدى و ضـربت و أخـذت و كـذلك مسـحت بيـدى و ما يشـبهها من الافعال المناسب صدورها و حصولها من الكف، و لأجـل ذلك اسـتدل بعض- لتعيين المسـح بالكف دون الـذراع بالاخبار المشـتملة على ذكر اليـد و لم يعتن بكون اليـد أعم من الكف و صـحة إطلاقها على الذراع و العضد، فكان اسـناد المسح إليها قرينة على ارادة خصوص الكف منها و يدل عليه أيضا ما فى بعض الوضوءات البيانيـة، مثل ما فى خبر زرارة و بكير عن الباقر عليه السّـلام، و فيه: ثم مسـح رأسه ببل كفه، و فى خبر آخر بفضل كفه مع تـذيّل بعض تلك الاخبار بقوله عليه السّـلام: «ان هـذا وضوء لا يقبل اللّه الصـلاة إلّا به» فلا وقع لدعوى المنع عن دلالتها على عدم جواز المسح بغير الكف.

الثالث: ان يكون بباطن الكف لا بظاهرها، و ذلك أيضا لمعهودية كون المسح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۴

بباطن الكف، مضافا الى الاخبار الواردة فى تعيين مقـدار المسح من الإصـبع أو الأصابع، كصـحيح حماد، الذى فيه: يرفع العمامة بقـدر ما يـدخل إصـبعه فيمسح على مقدم رأسه، إذ الظاهر منه هو إدخال الإصـبع و المسح بباطنها كما لا يخفى، و تردد الشـيخ الأـكبر (قـده) و قـال: و هـل يتعين ببـاطن الكف، فيه نظر، ممـا ذكر من التبـادر، و ظاهر الوضوءات البيانيـة، و جعله فى الـذكرى أولى- الى ان قال- نعم الأحوط ذلك لما تقدم.

الرابع: المشهور- كما فى الطهارة- استحباب كون مسح الرأس باليد اليمنى و فى الحدائق ان ظاهر الفقهاء الاتفاق على استحبابه، و المحكى عن ظاهر الإسـكافى هو الوجوب، و حكى عن بعض متأخرى المتأخرين، و يدل عليه ما فى صـحيح زرارة: «و تمسح ببلة يمناك ناصيتك» لكن المشهور حملوه على الاستحباب أو على ارادة المعتاد عند المتشرعة، قال الشيخ (قده) و حمله على ما ذكر اولى من تقييد المطلقات الكثيرة به.

الخامس: لا إشـكال فى جواز المسح بالأصابع، و انما الإشكال فى تعينه أو جواز المسح بالراحة أيضا، و حكى تعينه فى الحدائق عن جملة من الأصـحاب. و لعلّ وجهه الأخبار الواردة فى إدخال الإصبع تحت العمامة حسبما تقدم، و لا يخفى عدم دلالتها على تعيـن كـون المسح بالإصـبع، إذ لاـ دلالـة فى إدخـال الإصـبع على تعيـن إيقـاع المسـح بـه، فليس على اعتبـار كـون المسـح به بالخصوص دليل.

[مسألة (۲۴): فى مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا]

مسألة (۲۴): فى مسح الرأس لا فرق بين ان يكون طولا أو عرضا أو منحرفا.

و لعل وجه نفى الفرق هو الإطلاقات المتقدمـة التى اسـتدل بها على جواز النكس و الابتداء بالأسـفل و قد تقدم المنع عن صـحة التمسك بها و لزوم الابتداء من الأعلى، و عليه فينبغى عدم جواز المسح عرضا أو منحرفا أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۵

[الرابع: مسح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين]

اشاره

الرابع: مسـح الرجلين، من رؤس الأصابع إلى الكعبين، و هما قبتا القدمين على المشـهور، و المفصل بين الساق و القدم على قول

بعضهم و هو الأحوط و يكفى المسمى عرضا و لو بعرض إصبع أو أقل، و الأفضل ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع، و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم، و يجزى الابتداء بالأصابع و بالكعبين، و الأحوط الأول، كما ان الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى، و ان كان الأقوى جواز مسحهما معا، نعم لا يقدم اليسرى على اليمنى، و الأحوط ان يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى، و ان كان لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما، و ان كان شعر على ظاهر القدمين فالأحوط الجمع بينه و بين البشرة فى المسح، و تجب ازالة الموانع و الحواجب و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة، و لا يكفى الظن، و من قطع بعض قدمه مسح على الباقى، و يسقط مع قطع تمامه.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى وجوب مسح الرجلين و عدم جواز غسلهما فى الوضوء إجماعا محصلا من الخاصة و النصوص المتواترة التى من كثرتها قال فى محكى الانتصار انها أكثر من عدد الرمل و الحصى، و يدلّ عليه ظاهر الكتاب الكريم وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ سواء كان القراءة بجرّ أرجلكم- كما عن جملة من القراء- أو بالنصب كما عن جملة أخرى منهم، و ذلك لكونه معطوفا على قوله تعالى بِرُؤُسِكُمْ على كلا الوجهين، غاية الأمر كونه على قراءة النصب معطوفا على المحل، و عطفه على قوله تعالى وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ- على قراءة النصب- بعيد فى الغاية، و أبعد منه دعوى عطفه على مواضع الغسل- بناء على قراءة الجر- أيضا بكون الجر للمجاورة نحو جحر ضبّ خرّب، بجر:

خرب، مع كونه مرفوعا لكونه خبرا للجحر أو نعتا له، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى ظهور الآية الكريمة فى مسح الرجلين لا غسلهما، الا ان أهل الخلاف نبذوه وراء ظهورهم و بئس ما يفعلون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۶

الثانى: الواجب فى مسح الرجلين هو مسح ظاهرهما لا مسح خصوص الباطن و لا مسح الظاهر و الباطن معا، و قد ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه النصوص المتظافرة و فى صحيحة زرارة قال عليه السّلام: «و تمسح ببلّة يمناك ناصيتك و ما بقى من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» و نحوها غيرها، و اما التمسك لإثباته بالاية المباركة فغير واضح، لعدم ظهورها فى خصوص ظهر القدم كما يدلّ عليه المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «لو لا انى رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من الظاهر» ضرورة انه لا يجتمع قوله عليه السّلام هذا مع ظهور الآية فى مسح الظاهر.

و ما ورد فى بعض الاخبار من مسح ظاهر الرجلين و باطنهما كمرفوعة ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى مسح الرأس و القدمين، فقال عليه السّلام: «مسح الرأس واحدة من مقدم الرأس و مؤخره، و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما» و خبر سماعة قال عليه السلام: «إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما، ثم قال: هكذا، فوضع يده على الكعب و ضرب الأخرى على باطن قدميه ثم مسحهما إلى الأصابع» فمطروح بالاعراض عنه، مع ضعف السند و موافقته مع بعض العامة، فيحمل على التقية، و الأقوى كما فى الجواهر إلحاق صفحتى القدمين بالباطن، فلا يجب مسحهما كما لا يجزى المسح عليهما عن مسح الظاهر.

الثالث: المقدار الواجب من مسح الرجلين فى طرف الطول هو من رؤس الأصابع إلى الكعبين بلا خلاف ظاهر كما فى طهارة الشيخ (قده) و استظهره فى الجواهر من كل من عبّر بوجوب مسح الرجلين من أطراف الأصابع إلى الكعبين و هو الظاهر من الوضوءات البيانية، مثل ما فيها من قوله: «و مسح قدميه الى الكعبين» فإنه ظاهر فى الاستيعاب الطولى، و لخصوص خبر يونس المروى فى الكافى، قال أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السّلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم الى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول: «الأمر فى مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا، و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع

إنشاء اللّه» و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۷

البزنطى قال: سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم- الحديث- فما عن المحقق فى المعتبر من التردد فى ذلك و ما عن الذكرى من احتمال عدم وجوب الاستيعاب طولا و جعل وجوبه أحوط، لا وجه له.

الرابع: اختلف فى موضوع الكعب و تفسيره على أقوال: منها ما نسب الى المشهور من أنه قبة القدم، اعنى العظم الناتى اى العالى فى وسط القدم، ما بين المشط بالضم- اى العظام الصغار الواقعة فى ظهر القدم، المتصلة إلى أصول الأصابع- و بين المفصل، و منها ما ذهب اليه الشيخ البهائى (قده) من انه العظم المائل إلى الاستدارة، الواقع فى ملتقى الساق و القدم، و هو نأت فى وسط ظهر القدم- اعنى الوسط العرضى- و لكن نتوه لا- يحس بالبصر، و قد يعبر عنه بالمفصل- اى المفصل بين الساق و القدم، لمجاورته له، أو لحلوله فيه، تسمية للحال باسم المحل، و منها ما ذهب إليه العلامة (قده) من انه عبارة عن نفس المفصل الذى تجمع عنده الساق و القدم، و منها ما ذهب إليه العامة من انه عبارة عن العقدتين الناتيين فى طرفى الساق، فعلى أقوال أصحابنا لا يكون فى كل رجل الا كعب واحدة، و على قول العامة ففى كل، رجل كعبان.

و الثمرة بين الأقوال ظاهرة، إذ الممسوح بناء على القول الأول و الذى عليه المشهور يكون أقل منه بناء على قول البهائى، كما انه بناء على ما ذهب إليه البهائى يكون أقل منه بناء على قول العلامة، و هو بناء على مذهب العلامة يكون أقل منه بناء على قول العامة، من غير فرق فى ذلك بين القول بدخول الكعب فى الممسوح أو بخروجه عنه لانه على تقدير دخوله فيه أو خروجه عنه داخل على جميع الأقوال أو خارج عنه كذلك، نعم لو قيل بدخوله فيه بناء على مذهب العلامة و خروجه عنه بناء على مذهب العامة أمكن القول بانتفاء الثمرة بين هذين القولين، لكن القول به كما ترى شطط من الكلام، و كيف كان ففى قيام الإجماع القطعى بين أصحابنا على خلاف مذهب العامة غنى و كفاية عن التصدى لإبطال قولهم و اطالة الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۸۸

فى ذلك فالمهم هو بيان الحق من بين الأقوال الثلاثة منّا.

و قد استدل للاول بوجوه: فمنها الإجماع المستفيض حكايته عن غير واحد من العبائر، المؤيد بالشهرة المحققة، و منها ظاهر الآية الكريمة منضما الى اتفاق اللغويين فى كون الكعب هو العظم الناتى بين المشط و بين المفصل، الواقع فى وسط القدم- اعنى الوسط الطولى- و قد اتفق عليه كلمة اللغويين الا ما عن الأصمعى الذى قيل بأن إنكاره محجوج باتفاق أهل اللغة على خلافه، و أيد ذلك باشتقاقه من الكعب بمعنى الارتفاع، إذ المرتفع من القدم بحسب الظاهر المتراءى بالحس هو ذلك، و منها النصوص الخاصة الدالة عليه، كصحيح البزنطى عن الرضا عليه السّلام، قال: سئلته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين، الى ظاهر القدمين، بناء على ان يكون قوله: «الى ظاهر القدمين» بدلا أو عطف بيان لقوله «الى الكعبين» حتى يصير المعنى هكذا: «فمسحها الى ظاهر القدمين» و يكون المراد بظاهرهما ما ارتفع منهما، أى قبة القدم.

و احتمال ان يكون المراد من الظاهر فى الخبر ما يقابل الباطن، ضعيف مردود بان الظاهر فى مقابل الباطن هو بعينه محل المسح لا- انه غاية له، و الحال انه قد جعل فى الخبر غاية للمسح أو للمسوح، و خبر ميسرة عن الباقر عليه السّلام الوارد فى الوضوء البيانى، و فيه: «ثم مسح رأسه و قدميه، ثم وضع كفه على ظهر القدم» ثم قال: «هذا هو الكعب» قال فأومأ بيده الى أسفل العرقوب «۱» ثم قال:

«هذا هو الظنبوب» إذ الظاهر ان ما وضع كفه عليه من ظاهر القدم، و قال: «هذا هو الكعب» مغاير مع ما أومأ بيده اليه و قال: هذا

هو الظنبوب، و احتمال كون المشار اليه هو بعينه ما وضع كفه عليه فيكون الكعب هو الظنبوب بعيد فى الغاية، و من الغريب ما فى الوافى من ان هذا الحديث صريح فى كون الكعب هى المفصل.
و يؤيد ما ادعيناه- من المغايرة بين الكعب و الظنبوب- ما فى المحكى

---

(١) قال فى الوافى: العرقوب عصب غليظ فوق العقب، و الظنبوب بالظاء المعجمة و النون ثم الباء الموحدة طرف الساق.

عن خبر العياشى فى الوضوءات البيانية، و فيه: «ثم وضع يده على ظهر القدم» ثم قال: ان هذا هو الكعب، و أومأ بيده الى العرقوب و قال: ان هذا هو الظنبوب و ليس بالكعب و حسنة ابن هاشم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، و فيه: «الوضوء واحدة واحدة، و وصف الكعب فى ظهر القدم» و ما رواه الفراء عن الكسائى قال:
قعد محمّد بن على بن الحسين عليهم السّلام فى مجلس كان له و قال: هيهنا الكعبان، قال فقالوا هكذا؟ فقال: ليس هو هكذا، و لكن هكذا و أشار الى مشط رجليه، و ضعف سنده منجبر بالشهرة.
و منها الأخبار الدالة على عدم استبطان الشراك، كصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام و فيه: «تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك» و خبر آخر لزرارة عنه عليه السّلام قال: «توضأ على عليه السّلام فغسل وجهه و ذراعيه ثم مسح على رأسه و على نعليه و لم يدخل يده تحت الشراك» لكن الاستدلال بهذه الاخبار متوقف على إحراز كون محل الشراك بين المفصل و بين قبة القدم و ان لا يكون مستثنى مما يجب مسحه، و الا فلو كان محل الشراك نفس المفصل أو قيل بعدم وجوب مسح البشرة المستورة بالشراك و كفاية المسح على الشراك، لا يثبت مذهب المشهور، و الانصاف عدم تبين محل الشراك المذكور فى الرواية، و قد حكى الفتوى باستثناء محل الشراك عن عموم مسح بشرة القدم عن جماعة، و ان كانت الشهرة على خلافها، و على هذا فالاستدلال بتلك الاخبار لا يخلو عن المناقشة.
و منها الأخبار الواردة فى قطع قدم السارق. ففى خبر سماعة المروى فى الكافى:
«إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكف. فان عاد قطعت رجله من وسط القدم» و المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام فى خبر طويل و فيه: «ان القطع ليس من حيث رأيت يقطع، انما يقطع الرجل من الكعب- الحديث» و لا يخفى انه بعد تبين كون محل القطع من وسط القدم، الظاهر فى الوسط الطولى كما يستفاد من الخبر الأول بضميمة ان الرجل تقطع من الكعب كما هو الصريح فى الخبر الثانى، يستفاد ان الكعب انما هو فى وسط القدم، و توهم ان الكعب الذى يقع القطع عليه

مغاير مع الذى هو نهاية المسح فى الوضوء، بعيد فى الغاية.
و عن الفقه الرضوى: يقطع السارق من المفصل و يترك العقب يطأ عليه، و يدل ذلك على إطلاق المفصل على وسط القدم أيضا، و قد ادعى العلامة (قده) الإجماع على ان محل القطع هو وسط القدم، و لعلّ هذه الأدلة كافية فى إثبات مذهب المشهور من ان الكعب هو قبة القدم.

و اما المعنى الذى اختاره الشيخ البهائى (قده) و حمل مختار العلامة عليه و نزّل كلمات المشهور على ارادته فمما لم يقم عليه دليل، مع ما فيه من البعد من حمل المفصل الذى فى كلام العلامة على العظم الناتى، بقرينة المجاورة أو الحال و المحل، و حمل وسط ظهر القدم- الذى فى عبائر الأصحاب، الظاهر فى الوسط الطولى- على الوسط العرضى، و حمل النتوّ الظاهر فى المحسوس منه على غير المحسوس الذى هو مستور بين الساق و القدم، و كل ذلك تمحلات ليس على ارتكابها موجب، فلا

وجه لها أصلا.

و استدل للعلامة بصحيح زرارة و بكير عن الباقر عليه السّلام، عن الكعبين؟ فقال:

هيهنا- يعنى المفصل دون عظم الساق- فقلنا: هذا ما هو؟ فقال عليه السّلام: هذا من عظم الساق، و الكعب أسفل منه، بتقريب ان المراد من المفصل هو ما بين الساق و القدم، و كلمة «دون»- فى قوله: دون عظم الساق- بمعنى: عند، فيصر المعنى حينئذ: الكعب هو المفصل الذى عند عظم الساق، فينطبق على مذهب العلامة، و لا يخفى انه يحتمل فى المفصل ان يكون محل القطع الذى هو معقد الشراك، و يكون المراد من كلمة (دون)- فى قوله عليه السّلام: دون عظم الساق- (أسفل) فيصر المعنى حينئذ: المفصل الذى هو محل قطع السارق، الذى هو أسفل من عظم الساق فينطبق على مذهب المشهور، و لذا استدل به المحقق و الشهيد قدس سرهما على ان الكعب هو العظم الناشز فى قبة القدم، و الانصاف إجمال الرواية و عدم ظهورها فى شيء من المذهبين.

و استدل لمذهب العلامة أيضا بصحيحة زرارة- فى الوضوءات البيانية- الحاكية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢٩١

لوضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و فيها: و مسح على مقدم رأسه و ظهر قدميه، بتقريب ظهورها فى استيعاب ظهر القدم عرضا و طولا، خرج الاستيعاب العرضى بالإجماع، و يبقى الطولى على حاله، و لا يتم الا بانهاء المسح الى المفصل.

و فيه أولا ان مقارنة مسح الرجل بمسح الرأس الذى يكتفى فيه بمسح بعضه طولا لمكان الباء، قرينة على ارادة بعض ظهر القدم لا جميعه، فلا يبقى لها ظهور فى الاستيعاب، و ثانيا ان الإضافة فى قوله «و ظهر قدميه» للعهد- مشيرا الى ما حدّد فى الآية و الرواية بكونه الى الكعب، فيجب حينئذ معرفة الكعب، فلا يصح الاستدلال بها فى تعيين معنى الكعب.

و استدل أيضا له برواية يونس، أنه أخبره من رأى أبا الحسن عليه السّلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم، بناء على ان يكون المراد «بأعلى القدم» هو قبته التى هى معنى الكعب عند المشهور. فتدل حينئذ على مغايرته مع الكعب.

و لا يخفى ما فيه لظهور «أعلى القدم» فى رؤس الأصابع، لا قبة القدم، مع فساد المعنى إذا جعل معنى أعلى القدم قبته، إذ لا يصح المسح من قبة القدم الى مفصل الساق، و لا منه الى قبة القدم مع ترك المسح من رؤس الأصابع إلى قبة القدم، للزوم استيعاب المسح من رؤس الأصابع إلى الكعب طولا بأىّ تفسير قلنا للكعب.

و استدل للعلامة أيضا بأن المفصل أقرب الى حد أهل اللغة، و لا يخفى ما فيه أيضا لأنه مع كونه أشبه بالاستحسان، غير مستقيم فى نفسه، إذ أهل اللغة كما عرفت متفقون على تفسير الكعب بالنتوّ الذى فى وسط القدم و لم يخالفهم فى ذلك إلا الأصمعى غاية الأمر ان بعضهم فسره بمعان آخر أيضا، مثل العظمين الناتيين فى جنبى الساق أو المفصل بين الساق و القدم، أو العظم الناتى فى وسط القدم عرضا، أو كل مفصل العظام، فهم متفقون على إطلاقه على المعنى الذى فسره المشهور، فكيف يقال بأنه بمعنى المفصل بين الساق و القدم أقرب الى حد أهل اللغة.

و قد ظهر مما ذكرنا صحة ما ذهب اليه المشهور، و عدم ما يصح الاعتماد عليه فى انتصار مذهب العلامة، مع ان ما استدل به لمذهبه من الاخبار- لو صحت دلالته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٢٩٢

عليه- يجب الاعراض عنها لوهنها باعراض المشهور عنها بمثابة لم يوجد موافق للعلامة قبله و ان تبعه جماعة من الأصحاب بعده، حتى ان الشهيد (قده)- الذى فتح باب الاعتراض عليه و شدّد النكير عليه فى الذكرى- اختار مقالته فى الرسالة الألفية، و لعله لأجل ذلك يكون الأحوط فى مقام العمل هو المسح الى المفصل، و اللّه الهادى.

الأمر الخامس: هل الكعب- بأى معنى من معانيه المتقدمة الذى جعل غاية للمسح داخل فى الممسوح، فيجب مسحه أصالة، كوجوب غسل المرفق فى اليد؟ أو انه خارج فلا يجب مسحه الا من باب المقدمة العلمية، قولان، المحكى عن العلامة فى المنتهى و التحرير و كذا المحقق الثانى هو الأول، و عن المعتبر و المدارك و الذكرى هو الأخير، و نسبه فى الذكرى الى ظاهر الأصحاب.

و ليعلم ان الخلاف فى ذلك ينشأ تارة من الخلاف فى وضع كلمة (الى) و انها هل وضعت للدلالة على دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها أو لا (و اخرى) بالنظر الى قيام قرينة خاصة فى المقام على احد الأمرين، فلا بد من تنقيح البحث فى كلتا الجهتين، اما بالنسبة إلى الأولى فقد وقع الخلاف فى دخول ما بعد (الى) فى حكم ما قبلها و عدمه على أقوال: ثالثها التفصيل بين ما كان ما بعدها من جنس ما قبلها، مثل أكلت الخبز إلى أخره، و بين ما لم يكن كذلك، مثل أتموا الصيام الى الليل، فيقال بالدخول فى الأول دون الأخير.

و التحقيق ان يقال بعدم دلالة (الى) على شىء من الأمرين، فإنها وضعت للدلالة على الانتهاء فقط من غير نظر فى دخول مدخولها فى حكم ما قبلها و عدمه، و يكون إثبات أحد الأمرين بدال آخر، و الذى يدل على ذلك انه لم يدع احد كون استعمال كلمة (الى) مجازا فيما كان المدخول خارجا عن حكم ما قبلها، مثل أتموا الصيام الى الليل، و قوله تعالى فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ و لا فيما كان داخلا، مثل قرأت القرآن الى آخره، و شبهه، و هذا لعله مما لا اشكال فيه، انما الإشكال فيما إذا لم تكن قرينة على أحدهما، فهل حينئذ يحكم بالدخول مطلقا أو بعدمه مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۹۳

أو يفصل بين ما كانت الغاية من جنس المغيى و بين ما لم تكن كذلك.

و الذى نص عليه ابن هشام فى المغنى هو الحكم بعدم الدخول مطلقا، قال:

لأن الأكثر- مع القرينة- هو عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد، انتهى.

و لا يخفى ما فيه، لان قيام القرينة فى الأكثر على عدم الدخول لا يوجب الحمل على عدمه عند فقد القرينة، لعدم إيجاب الأكثرية علما بعدم الدخول فى مورد فقد القرينة بل و لا ظنا و لو سلم حصول الظن فليس عندنا دليل على جواز اتباعه ما لم يوجب صيرورة اللفظ ظاهرا فيه فالحق هو التوقف فى الحكم بأحد الأمرين.

و اما الجهة الثانية: أعنى البحث عن القرينة فى المقام، فقد ادعى قيامها على الدخول من وجوه.

الأول: وقوع الكعبين بداية للمسح فى رواية يونس الحاكية لوضوء ابى الحسن عليه السّلام ففيها: كان يمسح من أعلى القدم الى الكعب و من الكعب إلى أعلى القدم، و هى تدل على وجوب ابتداء المسح به، و إذا وجب إدخاله فى المسح بداية وجب ذلك نهاية أيضا لعدم القائل بالفصل، و لزوم إسقاط ما يجب فى بعض الحالتين لولاه، و هو باطل اتفاقا.

الثانى: ما دلّ على وجوب غسل ما بقى من محل الوضوء فى المقطوع، الشامل للمسح، بقرينة السؤال، كصحيحة رفاعة، و قال: سئلته عن الأقطع اليد و الرجل؟ قال: «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» حيث انها تدل على وجوب الإتيان بالوظيفة غسلا و مسحا فى محل القطع الشامل بإطلاقه لما كان القطع من الكعب.

الثالث: دعوى كون كلمة (الى) فى الآية بمعنى (مع) و ذلك بقرينة كونها فى قوله تعالى إِلَى الْمَرٰافِقِ بهذا المعنى، كما ورد التفسير به، و ان وحدة السياق تقتضى كونها فى مورد البحث أيضا كذلك.

و فى مقابل هذه الوجوه ما يدل على عدم دخول الكعبين فى الممسوح كصحيحة زرارة و بكير، و فيها: «إذا مسحت بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۹۴
الأصابع فقد اجزئك» حيث ان ظاهره هو ان الممسوح بين الكعب و أطراف الأصابع و الاخبار الدالة على عدم وجوب استبطان الشراك بدعوى ان الشراك غالبا يقع على نفس الكعب، و لا يخفى قوة دلالة ما استدل به من الطرفين، و حينئذ فالاحتياط بمسح الكعب مما لا ينبغى تركه. و هل اللازم حينئذ هو مسح تمام الكعب أو يكفى بعضه، ظاهر رواية يونس المتقدمة هو الأول.

الأمر السادس: لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب استيعاب جميع عرض القدم فى المسح، و قد ادعى الإجماع عليه فى غير واحد من كتب الأصحاب، و أسنده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة إلى إجماع الأصحاب، و فى الجواهر ان عليه الإجماع فى المعتبر و المنتهى و الذكرى و التذكرة، كما لعله يظهر من غيرها.

و بعد الفراغ عن عدم وجوب مسح جميع ظهر القدم عرضا، وقع الخلاف فى وجوبه بتمام الكف، أو بثلاث أصابع، أو بإصبعين، أو بإصبع واحدة، أو بما يسمى مسحا لو حصل بالأقل من الإصبع، و المشهور هو الأخير و ادعى عليه الإجماع، بل قيل ان نقل الإجماع عليه مستفيض، و يستدل له بعد إطلاق الكتاب الكريم و إطلاق جملة من النصوص، بصحيح زرارة و بكير المتقدم، و فيه:- بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب فى غسل الوجه و اليدين بالاية الكريمة- قال: «ثم قال تعالى:
وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ، فإذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك فقد اجزئك».

و تقريب الاستدلال انه عليه السّلام فرّع على التبعيض المستفاد من الآية وجوب مسح شىء من القدمين، و لا يخلو اما ان يراد التبعيض فى الطول و العرض كليهما، أو فى الطول فقط، أو فى العرض فقط، لكن التبعيض فيهما معا ساقط، فضلا عن الطول فقط، لما دل على وجوب الاستيعاب فى الطول و قد تقدم إثباته فى الأمر الثالث فينحصر التبعيض فى العرض وحده، و هو المطلوب، لكن الاستدلال به يتوقف على كون (الباء) فى قوله عليه السّلام «بشىء من قدميك» زائدة مع كون قوله عليه السّلام «ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك» بدلا عن قوله «القدمين» حتى يصير المعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۹۵
إذا مسحت بشىء من ما بين الأصابع و الكعبين، فيدلّ على كفاية المسمى فى العرض و لزوم الاستيعاب فى الطول، أو كون الباء للإلصاق، سواء كان الموصول بدلا من مدخول الباء أو من قوله «القدمين» حتى يصير المعنى: إذا مسحت ملصقا مسحك بقدميك أو بشىء من قدميك و لو لأجل مسح بعضه فيدل على الاكتفاء بالبعض فى الطول و العرض، و لكن لا ظهور للكلام فى شىء من ذلك لتساوى هذين الاحتمالين مع احتمال كون الباء زائدة و كون الموصول بدلا عن قوله عليه السّلام «شىء من القدمين» فيصر المعنى حينئذ: إذا مسحت ما بين الأصابع و الكعبين، فلا دلالة له على الكفاية المسمى فى العرض لو لم يدل بإطلاقه على لزوم الاستيعاب فيه أيضا.

فالإنصاف عدم ظهور الصحيحة فى الدلالة على جواز التبعيض فى العرض، كما لا ظهور لها فى الدلالة على لزوم الاستيعاب فى الطول أيضا، مع ما فى التفكيك بين العرض و الطول بالدلالة على الاكتفاء بالبعض فى الأول و لزوم الاستيعاب فى الثانى من ارتكاب خلاف الظاهر، و اما صحة التفريع على التبعيض المستفاد من الآية فيحتمل ان تكون باعتبار ظاهر القدم و باطنها، بعدم لزوم مسح الباطن.

و منه يظهر ما فى الاستدلال بالصحيح الأخير لزرارة، و فيه: ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال تعالى وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما، فإنه يحتمل ان يراد بالبعض المذكور فيه، الظاهر من

القدمين، فى مقابل مجموع الظاهر و الباطن منهما، فلا ظهور له فى تبعيض الظاهر، حتى يحمل على العرض، جمعا بينه و بين الأدلة المتقدمة الدالة على لزوم الاستيعاب فى الطول.

و استدل لهذا القول أيضا بأخبار: منها الأخبار الكثيرة الإمرة بأخذ الناسى للمسح، البلّة من لحيته يمسح بها رأسه و رجليه، و فى بعضها: يأخذ من حاجبيه و أشفار عينيه ان لم يكن له لحية، بتقريب أن البلّة المأخوذة من أشفار العينين و الحاجبين، بل و كذا اللحية عند جفاف سائر المواضع، غالبا لا تكفى لمسح الرأس و الرجلين بتمام الكف، و منها خبر جعفر بن سليمان قال: سئلت أبا الحسن الكاظم عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۹۶

فقلت: جعلت فداك، يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه يجزيه ذلك؟ فقال: «نعم» فان الظاهر منه إدخال اليد و لو بالإصبع الواحدة لإتمام الكف، حيث ان إدخاله بعيد، و منها خبر معمر بن خلاد الوارد فى مسح الرأس و الرجلين، و فيه، يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع، و كذا القدمين، حيث انه ينفى اعتبار المسح بتمام الكف، و اما فى دلالته على اعتبار ثلاث أصابع فى الرجلين فيأتى الكلام فيه إنشاء اللّه تعالى، هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور.

و استدل للقول الأول- أى اعتبار كون المسح بتمام الكف على ما نسب الى ظاهر الصدوق فى الفقيه، و مال إليه الأردبيلى و هو المحكى عن صاحبى المدارك و المفاتيح- بالمطلقات الإمرة بالمسح على ظاهر القدم، الظاهرة فى وجوب استيعابه و بصحيح البزنطى قال سئلت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع عليه السّلام كفه على أصابعه فمسحها الى الكعبين، فقلت: جعلت فداك لو ان رجلا قال بإصبعين من أصابعه؟ قال عليه السّلام: «لا، الا بكفه كلها» و خبر عبد الأعلى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال عليه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عز و جل ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه» فان فى افراد كلمة «الظفر، و الإصبع» فى قول السائل (ظفرى، و إصبعى) ظهورا فى ان المرارة كانت موضوعة على إصبع واحدة، فيدل على وجوب مسح تمام الظهر أو ما يستوعبه الكف، و القدر المتيقن هو الأخير، و لولاه لما كان للأمر بالمسح على المرارة مع الاستشهاد به باية نفى الحرج وجه، لبقاء محل المسح، بالمسح على إصبع أخرى، و هذا القول بظاهره خلاف الإجماع، كما يظهر من عبارة المفاتيح و المدارك.

و يرد على ما استدل به، اما المطلقات فبأنها بظاهرها تدل على وجوب الاستيعاب، و قد عرفت قيام الإجماع على عدم وجوبه، و لا دلالة لها بعد عدم وجوب الاستيعاب على لزوم كون المسح بتمام الكف أو ببعضه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۲۹۷

و اما صحيح البزنطى فبمعارضته مع ما تقدم مما دل على الاكتفاء بالمسمى فيحمل على الاستحباب، و يؤيّده ان جهل مثل البزنطى بما وجب مسحه من القدمين الى زمان السؤال بعيد فى الغاية، و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو موهون باعراض المشهور عن العمل به، بل و قيام الإجماع على العمل بخلافه.

و اما خبر عبد الأعلى فبإمكان حمله على ما إذا استوعب الجرح تمام الأصابع، و ان كان خلاف ظاهره، أو حمله على استيعاب المرارة لجميع أصابعه و ان كانت المجروحة إصبع واحدة، أو حمله على الاستحباب و جعل الآية المباركة دليلا على جريان قاعدة نفى الحرج فى المستحبات أيضا، و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو بظاهره يدل على لزوم استيعاب عرض القدم بالمسح الذى قام الإجماع على عدم لزومه، و بعد صرفه عن هذا الظهور فلا قرينة معينة للحمل على لزوم المسح بجميع الكف و لا على بعضه المعين من ثلاث أصابع أو أقل منها، و بعد الإغماض عن ذلك أيضا فهو كصحيح البزنطى ساقط عن الحجية

باعراض المشهور عنه، فهذا القول مما لا وجه له، و ان كان الاولى و الأحوط مراعاته.
و اما القول الثانی- أعنی لزوم المسح بثلاث أصابع- فلم یعلم له قائل، و ان حکاه فی التذکرة عن بعض، و یستدل له بخبر معمر بن خلاد و فیه: «یجزی من المسح علی الرأس موضع ثلاث أصابع، و کذا القدمین» و لکن الخبر مع ضعفه معرض عنه و لم یعلم به عامل فی خصوص مسح الرجلین و ان عمل به فی مسح الرأس.
و القول الثالث- اعنی المسح بإصبعین- محکی عن الإشارة و الغنیة و لم یعرف له مستند، و لعله دعوی عدم صدق المسح بالأقل من المسح بهما- و هو کما تری- و من الغریب دعوی الغنیة الإجماع علی ما اختاره، و لعله یرید الإجماع علی اعتبار ما یصدق به المسح مع دعوی عدم صدقه علی الأقل من إصبعین.
و القول الرابع- اعنی المسح بالإصبع- محکیّ عن ظاهر النهایة و المقنعة و أحکام الراوندی، و لیس له أیضا مستند الا منع صدق المسح علی المسح بالأقل منها
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۹۸
و هذا لعله لا یخلو عن الوجه، و اللّه العالم بأحکامه.
الأمر السابع: المحکی عن المشهور جواز مسح الرجلین مقبلا أو مدبرا، بمعنی الابتداء من رؤس الأصابع و الانتهاء الی الکعبین و بالعکس، و المحکی عن جملة من المتقدمین کالصدوق و المفید و السید و جماعة من المتأخرین کالشهید (قدس سرهم) هو تعین المسح مقبلا و عدم جواز النکس.
و الأقوی هو الأول، لإطلاق الأمر بالمسح، و صحیح حماد عن الصادق علیه السّلام:
«لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا» و فی خبر آخر «لا بأس بمسح القدمین مقبلا و مدبرا» و احتمال ارادة تکرار المسح بالجمع بین المسح من رؤس الأصابع و بالعکس، حتی لا یکون دلیلا علی المقام، بل یکون معارضا مع ما یدل علی النهی عن تکرار المسح غایة الضعف، مخالف مع ظاهر الخبر علی ما یستنبطه الفهم السلیم، و مرسلة یونس قال: أخبرنی من رأی أبا الحسن علیه السّلام بمنی یمسح ظهر قدمیه من أعلی القدمین الی الکعب، و من الکعب إلی أعلی القدمین، و یقول: الأمر فی مسح الرجلین موسع، من شاء مسح مقبلا، و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع إنشاء اللّه.
و المناقشة فی الاستدلال بها سندا بکونها مرسلة مدفوعة بانجبارها بالشهرة المحققة، کما ان المناقشة فی دلالتها- من جهة إبهام معنی (أعلی القدم) و ان الظاهر کون المراد به هو الکعب علی ما تقدم تفسیره بکونه قبة القدم- مدفوعة أیضا، لظهور کون المقصود منه هو رؤس الأصابع، إذ لا معنی للمسح من الکعب الی الکعب، مضافا الی التصریح المذکور فی ذیلها، من القول بموسعیة الأمر فی المسح، و انه من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، و لا یتوهم معه احتمال التکرار فی المسح کما لا یخفی.
و یستدل للقول الثانی- أعنی عدم جواز النکس فی المسح- بظهور الآیة الکریمة فی انتهاء المسح الی الکعبین و ظواهر الوضوءات البیانیة، و صحیح احمد بن محمّد، قال: سئلت أبا الحسن علیه السّلام عن المسح علی القدمین کیف هو؟
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۲۹۹
فوضع کفه علی الأصابع ثم مسحها الی الکعبین، و قاعدة الاشتغال- بعد فرض الانتهاء إلی الأصول العلمیة.
و یرد علی الأول ان ظهور الآیة الکریمة- بناء علی ان تکون (إلی) غایة للمسح لا للممسوح- و ان لم یکن قابلا للإنکار، الا انه یجب رفع الید عنه بقیام القرینة علی خلافه، و هی الأدلة المتقدمة الدالة علی موسعیة المسح و التخییر فیه مقبلا و مدبرا، و به یرفع الید عن ظواهر الوضوءات البیانیة، مع انها تدل علی الفعل، و هو لا یدل علی تعینه، لصلاحیة کونه أحد فردی التخییر، و به

يجاب عن صحيح البزنطى أيضا، كما ان قاعدة الاشتغال لو قيل بها فى باب الطهارات انما تكون هى المعول عند فقد الدليل الاجتهادى، و مع قيامه على التخيير لا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الاشتغال.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: انه بناء على جواز المسح مدبرا فهل يجوز التبعيض، بان يمسح بعض القدم مقبلا و بعضها مدبرا، احتمالان، من إطلاق أدلة التخيير، الشامل للتبعيض و من انصرافها عن مثل الفرض و عدم التفات الذهن عند استماعها الا الى جواز إيقاع المسح بتمامه مدبرا كجواز إيقاعه مقبلا و ان المذكور فى ذيل مرسلة يونس:

«من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا» بيان لما يظهر من صدرها من التوسعة فى المسح، فلا يعم الفرض.

الثانى: انه بناء على المختار من جواز النكس لا يجب مراعاة الترتيب بين رؤس الأصابع و الكعبين، بل يجوز مسح الأول و قطعه و مسح الكعبين ثم المسح من موضع القطع، و اما على القول بعدم جواز النكس ففى وجوب مراعاته و عدمه وجهان، لكن الظاهر من قولهم: (من الأصابع إلى الكعبين) إيجاب كون المسح مرتبا حتى ينتهى إلى الكعبين، بل قد يفهم منه عدم جواز التقطيع فيه، فلو مسح شيئا مثلا ثم قطعه ثم مسح من موضع القطع لم يجز، الا ان الظاهر عدم المنع عنه كما نص عليه فى التنقيح، الا انه قد يشكل ذلك- اى التقطيع فى المسح- فيما

إذا ابتلّت يده الماسحة ببلل الممسوح ثم مسح بها بقية الممسوح- بناء على اعتبار كون المسح ببقية نداوة خصوص ما فى اليد من ماء الوضوء.

الثالث: صرح فى جامع المقاصد بكراهة النكس فى المسح، و لا دليل عليها، بل نفى البأس عنه فى صحيح حماد يشعر بعدمها، و مجرد الخروج عن شبهة الخلاف لا- يثبت الكراهة، و هل يستحب المسح مقبلا- أو لا- احتمالان: أقواهما الأول، لظهوره من الوضوءات البيانية و بعض الأوامر بالمسح من رؤس الأصابع إلى الكعبين، و لا يبعد حمل صحيح احمد بن محمّد أيضا على الاستحباب، و اما الاحتياط أو التسامح فى أدلة السنن فلا يثبت بهما الاستحباب.

الأمر الثامن: اختلف فى وجوب الترتيب فى مسح الرجلين بتقديم اليمنى على اليسرى، أو جواز مسحهما معا مع عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى، أو جواز مسح اليسرى قبل اليمنى أيضا، على أقوال، و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن السرائر دعوى الظن بعدم الخلاف فيه، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه.

و استدل له بإطلاق الكتاب الكريم و السنة و الوضوءات البيانية، فإنها على كثرتها لا تعرّض فيها للترتيب بين الرجلين مع تعرضها للترتيب فى غيرهما، فهى كالصريحة فى عدم وجوبه فيهما، بل فى بعض الوضوءات البيانية ما يستظهر منه مسحهما معا، كخبر ابن كثير الهاشمى عن الصادق عليه السّلام فى حكاية وضوء أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه: ثم مسح رجليه فقال: اللهم ثبت قدمىّ على الصراط- إلخ- فإنه يستظهر منه مسحه عليه السّلام للرجلين معا دفعة واحدة، و لانه لو كان واجبا لكان وجوبه شائعا لعموم البلوى به و تكرره كل يوم، كشيوع اعتباره فى غيرهما.

و المنسوب الى غير واحد من الأصحاب من قدمائهم و متأخريهم هو الأول، أى لزوم الترتيب، و نسب الى ظاهر الشيخ فى الخلاف دعوى الإجماع عليه، و يستدل له بحسنة محمّد بن مسلم المروية فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، قال- بعد ذكر المسح- «امسح على مقدم رأسك و امسح على القدمين و ابتدء بالشق الأيمن» و ما رواه النجاشى عن

أمير المؤمنين عليه السّلام انه كان يقول: «إذا توضأ أحدكم للصلاة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده» و النبوى: انه صلّى اللّه

عليه و آله كان إذا توضأ بدأ بميامنه.

و المحكى عن بعض متأخرى المتأخرين هو جواز المقارنة فى مسحهما و لكن لا يجوز تقديم اليسرى على اليمنى، و يستدل له بالتوقيع المروى عن الاحتجاج فى جملة أجوبة مسائل الحميرى فى الجواب عن سؤال مسح الرجلين: يبدء باليمين أو يمسح عليهما جميعا؟ فخرج التوقيع: «يمسح عليهما جميعا، فان بدء بإحداهما قبل الأخرى فلا يبدء الا باليمنى» فإنه كما ترى صريح فى جواز مسحهما معا و عدم وجوب الترتيب بتقديم اليمنى على اليسرى مع عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى.

و لا يخفى ان ما يمكن الاستناد إليه فى الاخبار التى استدل بها للقول بوجوب تقديم مسح اليمنى على مسح اليسرى هو حسنة محمّد بن مسلم السالمة عن المناقشة سندا و دلالة، و اما خبر النجاشى و النبوى فهما ضعيفان سندا و دلالة حيث يمكن حملهما على البدء فى الأعضاء المغسولة لا الممسوحة، خصوصا مع التعبير فى خبر النجاشى بالشمال الظاهر فى اليد، مع عدم دلالة النبوى على الوجوب، حيث انه ليس فيه الا حكاية فعله صلّى اللّه عليه و آله الذى لا ينافى التخيير أو مع أفضلية تقديم اليمنى، و اما الحسنة فهى ظاهرة فى وجوب تقديم مسح اليمنى حسبما يدل عليه الأمر بالابتداء بالشق الأيمن، و لكن التوقيع المبارك نص فى جواز المقارنة، و مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأمر فى الحسنة على الاستحباب، كما ان نسبة التوقيع المبارك إلى إطلاق الكتاب و السنة أيضا كذلك، حيث انهما بالإطلاق يدلان على جواز تقديم مسح اليسرى على اليمنى، و التوقيع نص فى عدم جوازه، فيقيد به إطلاقهما، و نتيجة ذلك هو جواز المقارنة و عدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى، و لكن الاحتياط مع ذلك بتقديم مسح اليمنى على اليسرى مما لا ينبغى تركه.

الأمر التاسع: المشهور على عدم تعين مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى و الرجل اليسرى باليد اليسرى، و لا تعين مسحهما باليدين و لو على خلاف الترتيب، بل يجوز مسحهما بيد واحدة سواء فى ذلك اليمين و الشمال، و فى الجواهر انه

لم أعثر على من نص على الوجوب، و عن مجمع البرهان لعله لم يقل به احد، لكن المحكى عن الحلبى هو تعين مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى و حكى عن ظاهر ابن الجنيد، و نسب الى الصدوق فى الفقيه و الى رسالة أبيه.

و يستدل للمشهور بإطلاق الكتاب و السنة، و الاكتفاء بالمسح بإحدى اليدين فى مسح الرأس، و ظاهر بعض الوضوءات البيانية المتعرضة لمسح الرجلين باليد من غير تعرض لليدين فضلا عن الوفاق فى اليمنى و اليسرى.

و يستدل للأخير بحسنة زرارة، و فيها: «و تمسح ببلّة يمناك ناصيتك و ما بقى من بلّة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلّة يسارك ظهر قدمك اليسرى» و مثلها المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام عن وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و فى الجواهر دعوى نفى البعد عن حمل الأمر المذكور فيها على الاستحباب، بقرينة حمله- فى مسح الناصية- عليه كما تقدم، قال: فلا يبعد الاكتفاء بمسح يد واحدة لهما، و يمسح اليمنى باليسرى و بالعكس.

أقول: و ما ذكره لا يخلو عن الاشكال بل المنع، فالأحوط لو لم يكن أقوى مسحهما باليدين لا بيد واحدة و مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى لا بالاختلاف و اما استحباب ذلك فمما لا اشكال فيه «1» قد نص عليه الشهيد (قده) فى النفلية أيضا.

العاشر: المشهور على عدم جواز الاكتفاء فى مسح الرجلين بمسح ما عليهما من الشعر و كون الشعر النابت عليهما من الحائل الذى لا يجب مسحه و لا يكتفى بمسحه، بل يتعين المسح على البشرة و ان لم يمسح على شعرها، و عن جملة من الفقهاء جواز الاكتفاء بمسحه و عدم عدّه حائلا.

و يستدل للاول بظاهر الكتاب و السنة الدالين على وجوب مسح البشرة و ما يسمى رجلا و قدما، و الشعر النابت على ظهر القدم لا يعد من الرجل و القدم.

و یستدل للثانی بصدق المسح علی الرجل بالمسح علی الشعر النابت علیها

---

(۱) لا یخفی ان المراد من الاستحباب هنا هو مطلق الرجحان و المحبوبیهٔ فی مقابل تساوی الطرفین.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۳، ص: ۳۰۳

کما فی مسح الرأس و غسل الوجه، و عموم قوله علیه السّلام «کلما أحاط به الشعر فلیس للعباد (علی العباد- خ ل) ان یطلبوه».

و یمکن منع الأول بمنع صدق المسح علی الرجل بالمسح علی شعرها بعد فرض وجوب مسح بشرتها حسبما یستفاد من أدلهٔ الوضوء، الا ان الأقوی صدقه علی مسح شعرها النابت منها، لا المجتمع فیها من خارجها، و قد تقدم الکلام فی مسح الرأس، کما تقدم المنع عن عموم قوله علیه السّلام «کلما أحاط به الشعر- إلخ-» بحیث یشمل موضع المسح، بل هو مختص بموضع الغسل، لتذیله بقوله علیه السّلام «و لکن یجری علیه الماء» المختص بموضع الغسل، بل تقدم استظهار اختصاصه بالوجه و شعر اللحیهٔ فراجع ما تقدم منا فی غسل الیدین و لا یخفی عدم ما یوجب الاطمئنان بالاکتفاء بمسح بشرهٔ الرجلین عن مسح شعرهما، کما لا یمکن الجزم بالاکتفاء بمسح الشعر عن مسح بشرهٔ الرجلین، فالأحوط کما فی المتن هو الجمع بالمسح علی الشعر و البشرهٔ کلیهما بمعنی إیصال النداوهٔ الی ما تحت الشعر لا بمعنی المسح الحقیقی علی البشرهٔ أیضا لأن وجود الشعر مانع عن ذلک.

الأمر الحادی عشر: لا اشکال عند الإمامیهٔ فی وجوب ازالهٔ الموانع و الحواجب و المسح علی بشرهٔ الرجلین، من غیر فرق فی الموانع بین الخف و غیره، و هو مذهب فقهاء أهل البیت کما فی المعتبر و مذهب أهل البیت کما فی المنتهی و إجماعا منا کما فی الذکری و الاخبار بذلک متظافرهٔ و هی و ان کان أکثرها فی النهی عن المسح علی الخف. و لکن المستظهر منها هو النهی عن المسح علی المانع مطلقا، و یوضحه خبر الکلبی النسّابهٔ، و فیه:

قلت: له ما تقول فی المسح علی الخفین؟ فتبسّم، ثم قال: «إذا کان یوم القیمهٔ و ردّ اللّه کل شیء إلی شیئه و ردّ الجلد الی الغنم فتری أصحاب المسح این یذهب وضوئهم» فإن قوله علیه السّلام: «و رد اللّه کل شیء إلی شیئه» یدل علی عموم النهی عن المسح علی الحائل و لو کان غیر الخف.

و بالجملهٔ فلا إشکال فی الحکم المذکور، کما لا إشکال فی لزوم تحصیل الیقین بوصول الرطوبهٔ إلی البشرهٔ و عدم الاکتفاء بالظن به، لعدم الدلیل علی

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۳، ص: ۳۰۴

جواز الاکتفاء به مع کون المرجع عند الشک فی مثله هو استصحاب بقاء الحدث و قاعدهٔ الاشتغال.

الثانی عشر: من قطع بعض قدمه فاما ان یبقی معه شیء مما یجب مسحه و لو من الکعب أو لا، فعلی الأول فیجب مسح ما بقی، لما تقدم فی غسل الیدین من الأدلهٔ الجاریهٔ فی المقام أیضا، و علی الثانی یسقط المسح بانتفاء محله و یجب الإتیان ببقیهٔ أفعال الوضوء و لا ینتهی الأمر إلی التیمم، و فی الجواهر: بلا خلاف فیه بل لعله من المسلمات، و هل یستحب مسح موضع القطع مع عدم بقاء شیء من محلّه؟ المحکی عن الذکری هو الاعتراف بعدم عثوره علی نص یقتضیه، قال:

الا ان الصدوق لمّا روی عن الکاظم علیه السّلام غسل الأقطع عضده، قال و کذلک روی فی اقطع الرجلین، انتهی، و لأجل ما حکاه عن الصدوق أفتی فی الدروس باستحبابه، و هو سهل.

[مسألهٔ (۲۵): لا إشکال فی انه یعتبر ان یکون المسح بنداوهٔ الوضوء]

مسألهٔ (۲۵): لا إشکال فی انه یعتبر ان یکون المسح بنداوهٔ الوضوء فلا یجوز المسح بماء جدید، و الأحوط ان یکون بالنداوهٔ

الباقیة فی الکف فلا یضع یده بعد تمامیة الغسل علی سائر أعضاء الوضوء لئلا یمتزج ما فی الکف بما فیها، لکن الأقوی جواز ذلک و کفایة کونه برطوبة الوضوء و ان کانت من سائر الأعضاء، فلا یضر الامتزاج المزبور، هذا إذا کانت البلة باقیة فی الید، و اما لو جفت فیجوز الأخذ من سائر الأعضاء بلا اشکال، من غیر ترتیب بینها علی الأقوی، و ان کان الأحوط تقدیم اللحیة و الحواجب علی غیرهما من سائر الأعضاء، نعم، الأحوط عدم أخذها مما خرج من اللحیة عن حد الوجه کالمسترسل منها، و لو کان فی الکف ما یکفی الرأس فقط مسح به الرأس ثم یأخذ للرجلین من سائرها علی الأحوط، و الا فقد عرفت ان الأقوی جواز الأخذ مطلقا.

فی هذه المسألة أمور:

الأول: لا إشکال فی اعتبار کون المسح بنداوة الوضوء، و انه لا یجوز المسح

بماء جدید، و قد مر الکلام فی ذلک مستوفی فی الأمر الثانی من الأمور المذکورة فی مسح الرأس، و هل یجب ان یکون بالنداوة الباقیة فی الکف، فلا یجوز وضع یده بعد تمامیة الغسل علی سائر الأعضاء، أو یجوز؟ قولان: المحکی عن الأکثر هو الأول، و ذهب الشهید الثانی فی المسالک إلی الأخیر، و حکی عنه فی الروض و المقاصد العلیة أیضا، و اختاره سبطه فی المدارک، و نسب الی غیرها أیضا.

و یستدل للاول- بعد قاعدة الاشتغال الجاریة فی باب الطهارات الثلاث- بجملة من الاخبار، کخبر زرارة، و فیه: «و مسح مقدم رأسه و ظهر قدمیه ببلة یساره و بقیة بلة یمناه» و فی خبر آخر «و تمسح ببلة یمناک رأسک و ما بقی من بلة یمناک ظهر قدمک الیمنی و تمسح ببلة یسارک ظهر قدمک الیسری» و فی حدیث المعراج «ثم امسح رأسک بما بقی فی یدک من الماء و رجلیک الی الکعبین» و الاخبار الواردة فی وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء کالحواجب و اللحیة و الأشفار عند التعذر و عدم بقاء نداوة فی الکف من ماء الوضوء- علی ما سیأتی- الدالة علی تعین کون المسح ببلّة الوضوء فی الکف مع التمکن منه، ففی مرسل الفقیه عن الصادق علیه السّلام:

«ان نسیت مسح رأسک و رجلیک فامسح علیه و علی رجلیک من بلّة وضوئک، فان لم یکن بقی فی یدک من نداوة وضوئک فخذ ما بقی منه من لحیتک و امسح به رأسک و رجلیک. و ان لم یکن لک لحیة فخذ من حاجبیک و أشفار عینیک فامسح به رأسک و رجلیک، و ان لم یبق من بلّة وضوئک شیء أعدت الوضوء» و مرسل خلف بن حماد عنه علیه السّلام: قلت له: الرجل ینسی مسح رأسه و هو فی الصلاة؟ قال علیه السّلام:

«ان کان فی لحیته بلل فلیمسح به» قلت: فان لم یکن له لحیة؟ قال علیه السّلام:

«یمسح من حاجبیه و أشفار عینیه».

و دلالة هذه الاخبار علی تعین کون المسح ببلة ما فی الکف من ماء الوضوء واضحة.

و یستدل للأخیر بإطلاق قول الصادق علیه السّلام فی خبر مالک بن أعین: «من نسی مسح رأسه ثم ذکر انه لم یمسح فان کان فی لحیته بلل فلیأخذ منه و یمسح به» فان

تجویز الأخذ من اللحیة من غیر تقیید بجفاف الید دال علی جواز الأخذ منها و لو مع بقاء الرطوبة فی الید، و به یحمل التقیید الوارد فی الاخبار المتقدمة- الواردة فی وجوب أخذ الماء من سائر مواضع الوضوء عند عدم نداوة الید- علی وروده مورد الغالب، حیث انه مع نداوة الید لا یحتاج إلی الأخذ من سائر الأعضاء، بل التقیید المذکور فی کلمات الأصحاب أیضا منزّل علی

ذلک، کما یشهد به جملة من کلماتهم المحکیة فی الجواهر.
و استدل أیضا للأخیر باشتراک ما فی الید من النداوة مع ما علی سائر الأعضاء فی کونه بلل الوضوء، فلا یصدق علیه الاستیناف المنهی عنه عندنا.
أقول: لا یخفی ما فی هذا الوجه الأخیر من کونه أشبه بالقیاس، و اما حمل التقیید المذکور فی الاخبار الواردة فی أخذ الماء من سائر الأعضاء علی وروده مورد الغالب فله وجه، کما انه لیس ببعید بالنسبة إلی کلمات الأصحاب، الا ان دلالة خبر زرارة- المتقدم- علی وجوب کون المسح بنداوة ما فی الید أیضا غیر قابل للإنکار، و یکون نسبته الی خبر مالک بن أعین نسبة المقید الی المطلق و لا یأبی خبر مالک عن التقیید به، بل لعل ظاهره المنصرف إلیه أیضا ذلک، فان غلبة عدم الاحتیاج إلی الأخذ من سائر الأعضاء مع وجود النداوة فی الید موجبة لانصراف إطلاقه إلی خصوص صورة الجفاف، بل ظاهره المتفاهم منه هو خصوص ذلک، فان تذکر ترک المسح بعد نسیانه ملازم غالبا مع جفاف الید، فلا إطلاق حقیقة فی خبر مالک (و علیه) فلا محیص عن القول بتعین کون المسح بما بقی من رطوبة الید، لقوة دلالة خبر زرارة المتقدم و ما بعده من الخبرین علی ذلک، هذا مضافا الی انه أوفق بالاحتیاط.
الأمر الثانی: لو جفت الید فلا إشکال فی جواز الأخذ من سائر أعضاء الوضوء فی الجملة (و لو مع التمکن من استیناف الوضوء) و لم یحک مخالف فی ذلک، انما الکلام فی انه هل هو مخیر حینئذ بین الأخذ من سائر الأعضاء، أو یقدم الأخذ من رطوبة اللحیة و الحاجب علی غیرهما مع التخییر بین اللحیة و الحاجب،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۰۷
أو یقال بتقدیم اللحیة علی الحاجب، و الحاجب علی الأشفار، وجوه، فمقتضی المرسلین المتقدمین فی الأمر الأول هو الترتیب بین اللحیة و بین الحاجب و الأشفار، کما ان مرسل الفقیه یدل علی الترتیب بین الحاجب و الأشفار و بین غیرهما من سائر الأعضاء و مقتضی المرسلین أیضا هو التخییر بین الحاجب و الأشفار مع جفاف اللحیة، و لکن لم ینقل القول بالترتیب بین اللحیة و بین الحاجب و الأشفار عن احد من الأصحاب، قال فی الجواهر: لم أعثر علی من افتی بالترتیب بین اللحیة و بین الحواجب و الأشفار، بل جمیع من وقفنا علی کلامه أو نقل إلینا لم یرتب ذلک، بل قال: ان جف ما فی الید أخذ من اللحیة و الحاجب و الأشفار انتهی.
و لعل التخییر من جهة حمل الترتیب الی کونه واردا مجری العادة، و الا فظهور المرسلین فی الترتیب غیر قابل للإنکار و حینئذ فإن تم الإجماع علی التخییر فهو، و الا فلا محیص عن القول بالترتیب بین اللحیة و بین غیرها، و مع فقد اللحیة أو فقد رطوبتها فلا إشکال فی التخییر بین الحاجب و الأشفار و تقدیمهما علی سائر الأعضاء، و مع فقد البلل فیهما فلا إشکال فی جواز الأخذ من سائر الأعضاء لو أمکن، و لا- ینتهی إلی لزوم الاستیناف کما یدل علیه ذیل مرسل الفقیه، کما انه لا- إشکال فی لزوم الاستیناف لو لم یبق علی الأعضاء نداوة أصلا کما هو صریح ذیل المرسل المذکور فی الفقیه (هذا کله) مع إمکان المسح بنداوة الوضوء مع الاستیناف، و اما مع عدم إمکانه فسیأتی حکمه فی المسألة الحادیة و الثلاثین.
الأمر الثالث: هل یجوز الأخذ من نداوة المسترسل من اللحیة- عند بلوغ الأمر إلی جواز الأخذ من اللحیة- أو یجب الاقتصار علی الأخذ مما یجب غسله فی الوضوء، قولان، ظاهر جماعة کثیرة هو الأول، اما بناء علی استحباب غسل المسترسل فظاهر حیث ان ما علیه الرطوبة حینئذ من ماء الوضوء و لو کان من الاجزاء المستحبة منه فهی معدودة من ماء الوضوء، و اما علی القول بعدم استحباب غسله، أو الإشکال فیه فلصدق نداوة الوضوء علیها باعتبار انها ماء الوجه و لا تکون خارجة عنه، و لکن صدق ماء الوضوء علیها بناء علی عدم استحباب غسل ما استرسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۳۰۸
من اللحية ممنوع، إذ الظاهر اعتبار صدق الأخذ من محال الوضوء لا صدق ماء الوضوء مطلقا و لو كان خارجا عن محلّه كيف و الا يلزم جواز الأخذ مما تساقط على الرقبة أو الصدر، فإنه يصدق عليه انه ماء الضوء، و هو كما ترى.
و مما ذكرنا يظهر عدم جواز الأخذ مما يجب غسله من باب المقدمة- مما هو خارج عن أحد اجزاء ما يجب غسله- لعدم كون ما فيه من النداوة من بلّة محال الوضوء، و ان صدق عليه الماء المستعمل فى الوضوء فى مقابل الماء المستأنف.
الأمر الرابع: انه بناء على اعتبار كون المسح بنداوة الكف، لو كان ما فى الكف كافيا لمسح الرأس فقط وجب مسحه به ثم أخذ الرطوبة مما يجوز أخذها منه من سائر الأعضاء، لأن المقام من صغريات المتزاحمين المترتبين بالزمان من دون وجود أهم بينهما، حيث انه حيث انه يجب صرف القدرة فى امتثال المقدم منهما بالزمان، و لا يكون وجوب المتأخر منهما شاغلا مولويا عن امتثال المقدم، كما فى مثل الدوران بين ترك القيام فى حال القراءة فى الركعة الاولى و بين تركه فى الركعة الثانية، و ليس المورد من موارد الحكم بالتخيير- حسبما فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه- فراجع.

[مسألة (۲۶): يشترط فى المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح]

مسألة (۲۶): يشترط فى المسح ان يتأثر الممسوح برطوبة الماسح، و ان يكون ذلك بواسطة الماسح، لا بأمر آخر، و ان كان على الممسوح رطوبة خارجة فان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس، و الا فلا بد من تجفيفها، و الشك فى التأثر كالظن لا يكفى، بل لا بد من اليقين.
و فى هذه المسألة أمور:
الأول: يشترط فى المسح تأثر الممسوح برطوبة اليد، و ذلك لانه المتفاهم عرفا من الأمر بالمسح ببلة الوضوء، كما فى مثل الأمر بالمسح بالدهن أو بالماء الجديد، لا مجرد المسح باليد المتلبسة بالبلة و لو لم تصل رطوبتها الى الممسوح، فلا بد من ان تكون فى اليد رطوبة مسرية لكى يتأثر بها الممسوح.
الثانى: المعتبر فى تأثر الممسوح برطوبة الماسح هو ان يكون بواسطة اليد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۳۰۹
الماسحة نفسها لا بأمر آخر، و ذلك أيضا لقضاء العرف من مفهوم المسح بالماسح، حيث يرون فى قوامه كون التأثر فى الممسوح بلا واسطة أمر آخر، و الا لكان المسح بتلك الواسطة، لا بواسطة الماسح.
الثالث: فى اشتراط جفاف الممسوح، و قد وقع الخلاف فيه على أقوال، و المحكى عن العلامة هو الاشتراط، و حكاه عن والده أيضا، و ذهب المحقق (قده) فى المعتبر الى عدم الاشتراط، و حكى عن السرائر أيضا، و الظاهر من بعض الأصحاب هو التفصيل بين غلبة بلة الوضوء و بين عدمها، سواء تساوت مع بلة الممسوح أو مع غلبة بلّة الممسوح عليها، بصحة الوضوء فى الأول و عدمها فى الأخير، و المحكى عن ابن الجنيد جواز إدخال اليد تحت الماء و مسح الرجل بها فيما إذا كانت الرجل فى الماء.
و يستدل للأول بأن المستظهر من الأدلة الدالة على الأمر بالمسح ببلة اليد هو اعتبار كونه بالبلة الباقية فى اليد من ماء الوضوء بعد الفراغ عن الغسل خالصا عما يخالطها من غيرها، و لذا لا يصح مع استيناف الماء الجديد، و مع وجود الرطوبة فى الممسوح تنتقل منه الى الماسح، فيحصل الاختلاط و لا يقع المسح ببلة الوضوء خالصا، و هذا الاستدلال محكى عن العلامة، حيث يستدل بحرمة التجديد، قال:
و مع الرطوبة يكون المسح بماء جديد، و هو كما ترى مؤتلف من أمرين: و هما:

اعتبار كون المسح بماء الوضوء خالصا عن غيره، و انه مع رطوبة الممسوح يخرج ما فى الماسح من ماء الوضوء عن الخلوص.

و لا يخفى صحة كلا الأمرين، حيث ان ما يدل على بطلان الوضوء مع استيناف الماء الجديد يدل على اعتبار الخلوص، فان استيناف الماء لا ينفك فى الغالب عن مزج الماء الجديد بماء الوضوء حسبما يصنعه العامة، و حمل ما يدل على المنع عن الاستيناف على ما إذا جف ماء الوضوء فى الماسح مما لم يذهب الى وهم، كما ان احتمال الفرق بين الاختلاط مع الماء المستأنف و بين الاختلاط مع ما على الممسوح بكون الأول مسحا بالماء الجديد دون الأخير تحكم، و اما انتقال رطوبة

الممسوح الى الماسح حين المسح فواضح، خصوصا فيما إذا كان ظاهر القدم مثلا رطبا من رؤس الأصابع إلى الكعبين إذ لا ينفك المسح على أخره عن الرطوبة التى علقت باليد بإمرارها على اوله، و هو ظاهر، لكن هذا الدليل كما ترى لا يدل على اشتراط الجفاف فى الممسوح، بل المستفاد منه عدم وجود الرطوبة التى تنتقل منه الى الماسح فلو كان رطبا برطوبة لا تنتقل منه الى الماسح لم يضر بصحة الوضوء، قال فى الجواهر: و قد يلتزم به أهل هذا القول و ان لم يصرحوا به، و لذا قال فى المتن انه ان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس.

و يستدل للثانى بإطلاق ظواهر الآية و الاخبار، و عن السرائر ان من كان قائما فى الماء و توضأ ثم اخرج رجليه من الماء و مسح عليهما من غير ان يدخل يديه فى الماء فلا حرج عليه، لانه ماسح، بغير خلاف، و الظواهر من الآية و الاخبار تتناوله، انتهى، و بدعوى عدم صدق استيناف الماء الجديد عليه عرفا، و بأنه لو منع عن مثل ذلك لكان ينبغى المنع عن الوضوء فى موضع لا ينفك عن العرق كالحمام مثلا، و بان المراد بالمسح بالبلة هو المسح مع نداوة اليد و ان لم يعلق شىء منها بالممسوح و هو صادق و ان كان على الممسوح ماء آخر.

أقول: لا يخفى ان جميع ما استدلوا به يرجع الى الأخير، إذ لا يتم شىء منها الا بتمامه، و لكنه ممنوع، لكون المتبادر من لفظ بلة الوضوء هو خلوص البلة عن ماء غير الوضوء، و اما دعوى عدم صدق استيناف الماء الجديد عليه فقد عرفت ما فيها و ان الفرق بينه و بين الماء الذى فى الممسوح الذى يختلط مع ما فى الماسح تحكم محض، مع ان ماء الماسح بعد اختلاطه بما فى الممسوح يصير مركبا من الداخل و الخارج فلا يكون هو ماء الماسح.

و القول بأنه يصدق عليه ماء الماسح و ان صدق عليه ماء الممسوح فاسد، إذ المسح بالمعجون الموسوم بالسكنجبين لا يصدق عليه انه مسح بالخل و الانكبين و توهم الفرق بينه و بين المقام بكون التركيب فى السكنجبين حقيقيا لصيرورة الخل و الانكبين بعد التركيب طبيعة ثالثة دون المقام، حيث ان المائين

الممتزجين بعد التركيب هما هما، كما قبل التركيب، لا يخرجان عن حقيقتهما و لا يحدث باختلاطهما، شىء أخر غيرهما، فالمسح بالمركب منهما ليس الا المسح بهذا و ذاك مدفوع بان الفردين المتمائزين من نوع، إذا ارتفع تعددهما بارتفاع تمايزهما و عروض الوحدة الشخصية عليهما بسبب الامتزاج ينقلبان فردا ثالثا من ذلك النوع، و لا يعقل بقاء الحكم المترتب على كل واحد من الفردين بخصوصه حينئذ لو كان مترتبا على الفرد بخصوصه، نعم لا مانع من ترتب ما كان مترتبا على الطبيعة عند تحقق الفرد المركب منهما لكونه فردا من الطبيعة كالفردين المختلطين لكن الحكم- اعنى جواز المسح بالبلة فى المقام- مترتب على الفرد الغير المختلط و هو بلة ماء الوضوء.

هكذا قيل فى المقام- كما فى مصباح الفقيه- لكن تمامية ما ذكر متوقف على اعتبار خلوص بلة ماء الوضوء عن غيرها فى جواز المسح بها، و معه لا حاجة الى هذا التطويل، إذ المختلط من البلتين لا يكون خالصا عن غير ماء الوضوء، و ان اشتمل على مائه، و

اما مع عدم اعتباره فينبغى القطع بجواز المسح بالمختلط منهما لكونه مشتملا على ماء الوضوء و ان اشتمل على غيره أيضا و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار خلوص بلة ماء الوضوء عن غيرها، للتبادر المذكور، و عليه فلا وقع لما ذكروه من الاستدلالات المذكورة بحذافيرها.

و يستدل للقول الثالث- و هو التفصيل بين غلبة ماء الوضوء و بين عدمها- بالصحة فى الأول دون الأخير، بتحقق صدق المسح ببلة ماء الوضوء فى الأول دون الأخير.

و لا يخفى ما فيه فان صدق المسح فى الأول مبنى على التسامح العرفى فى تطبيق المفهوم المبين على ما ليس بمصداقه كتطبيقهم المنّ على الزائد أو الناقص منه بمثقال و نحوه، و قد ثبت فى الأصول عدم صحة الرجوع إليهم فيه، و ان صح الرجوع إليهم فى فهم المفاهيم و ان تسامحوا فى ذلك فيما ثبت اختلافهم مع أهل اللغة، حيث ان العبرة بما يفهمونه من اللفظ و ان كان مغايرا مع معناه اللغوى

(نعم) لو كان ما على الممسوح قليلا جدا بحيث كان مستهلكا لا ينافى الجواز، و لعله المراد من غلبة ما على الماسح عند القائل بالتفصيل و ان لم يصرح به.

و اما ما نسب الى ابن الجنيد من جواز إدخال اليد تحت الماء و مسح الرجل بها فلعله مبنى على مذهبه من جواز المسح بالماء الجديد و عدم إيجاب المسح ببقية ماء الوضوء، و قد تقدم منعه.

الأمر الرابع: لو شك فى تأثير رطوبة الماسح على الممسوح لا يكتفى به، بل لا بد من اليقين، لقاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث. و الظن بالتأثير كالشك فيه، لعدم قيام ما يدل على اعتباره فيكون كالشك فى الحكم.

الخامس: قد تقدم فى مسألة (۲۱) لزوم قصد الغسل فى الوضوء الارتماسى حال إخراج اليد من الماء، لئلا يلزم المسح بالماء الجديد إذا توضأ بالارتماس، و المنع عن جواز قصده عند الإدخال أو المكث بدعوى شهادة العرف على صدق بقاء البلّة معه و عد ذلك كله غسلا واحدا كما عن المحقق الثانى، و سيأتى فى مسألة (۴۲) نفى البأس عن مبالغة إمرار اليد اليمنى على اليسرى لزيادة اليقين، مع تأمل فيه.

[مسألة (۲۷): إذا كان على الماسح حاجب]

مسألة (۲۷): إذا كان على الماسح حاجب و لو وصلة رقيقة لا بد من رفعه و لو لم يكن مانعا من تأثير رطوبته فى الممسوح.

و ذلك لما تقدم فى المسألة السابقة من اعتبار كون تأثر الممسوح بإمرار الماسح عليه بلا واسطة جسم آخر، و مع الحاجب و لو كان وصلة رقيقة لا يكون كذلك، و لان المستظهر من الأدلة هو اعتبار مباشرة الماسح مع الممسوح، فلا يصح مع وجود الحاجب فيهما أو فى أحدهما.

[مسألة (۲۸): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف]

مسألة (۲۸): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزى المسح بظاهرها و ان لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع اليه ثم يمسح به، و ان تعذر بالظاهر أيضا مسح بذراعية، و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع، و ان كان عدم التمكن من المسح بالباطن من جهة عدم الرطوبة و عدم إمكان

الأخـذ من سائر المواضع أعاد الوضوء، و كـذا بالنسبـة إلى ظاهر الكف فإنه إذا كان عـدم التمكن من المسـح به عـدم الرطوبـة و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع لا ينتقل الى الذراع، بل عليه ان يعيد.

إذا لم يمكن المسـح بباطن الكف فاما يكون من جهـة فقـد رطوبته أو لمانع فى المسـح به من مرض و نحوه (فعلى الأول) فمع إمكان نقل البلّة عن بقية أعضاء الوضوء يجب نقلها عنها حسبما مر فى مسألة (۲۵) و مع عدم إمكانه يجب استيناف الوضوء، بلا خلاف فيه (و فى الجواهر) حتى عن ابن الجنيـد فى المقـام، لا ـ لعـدم جواز المسـح بالمـاء الجديـد، فـإنه جائز عنـده، بل لفوات الموالاة.

و يـدل على ذلـك مرسل الفقيه، و فيه: و ان لم يبق من بلّـة وضوئک شـىء أعـدت الوضوء، و خبر مالک بن أعين و فيه: «ان لم يكن فى لحيته بلـل فلينصـرف و ليعـد الوضـوء» و مضافـا الى حكم العقـل بلزوم امتثـال الأـمر بالمسـح ببلـة الوضوء مع الإمكـان باستيناف الوضوء مع فرض عدم بقاء شىء من نداوته على الأعضاء كما هو المفروض، و هذا ظاهر.

و على الثانى- أعنى ما إذا كان تعـذر المسـح بباطن الكف لا لفقـد رطوبته، بل لمانع منه كالمرض و نحوه- فمع إمكان المسـح بظاهر الكف فلا إشـكال فى جواز المسح به، و ذلک للقطع بعدم سقوط الوضوء عند تعذر بعض اجزائه كما لا يسقط عند تعذر المسـح ببلـة ما فى اليـد، بل كان الواجب حينئـذ أخذ البلة من بقية أعضاء الوضوء حسـبما تقدم، فالأمر حينئذ يدور بين الاجتزاء بالوضوء بـدون المسح لتعذر المسح بالباطن أو المسح بالظاهر، لكن الأول بعيد فى الغاية. لإطلاق الأمر بالمسح فى الوضوء- مع التمكن منه- و المتيقن من إيجاب المسـح بالباطن هو عنـد التمكن منه، و مع عدمه يكون المطلق على حالة، و لقاعدة الميسور و استصحاب بقاء التكليف بالمسح عند تعذره بباطن الكف، فلا إشكال حينئذ فى جواز المسح بظاهر الكف عند التعذر بالباطن.

و انما الكلام فى تعينه أو التخيير بين المسح به أو بالذراع، و ربما يقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۱۴

بتعينه لقاعـدة الاحتيـاط فى المقـام حيث انه من موارد الشـک فى المحصـل، بـل للبنـاء على الاحتياط فى الـدوران بين التعيين و التخيير- لو قيل به فيه- و لقاعـدة الميسور، حيث انها تنطبق على المسح بالظاهر بعد تعذر الباطن عند وجوب المسح بالكف، فان المسح على ظاهر الكف هو الميسور من المسح الواجب الذى هو المسح على باطنها.

و لا ـ يخفى ان هـذا هو الأـحوط لو لم يكن أقوى، و جعـل صـاحب الجواهر (قـده) فى نجـاة العباد، المسـح بالظاهر عنـد تعـذره بالباطن اولى بعد حكمه باجزاء المسح بغير الباطن مطلقا.

و كيف كـان فلو تعـذر المسـح بالظـاهر أيضـا فلا إشـكال فى تعين المسـح بالـذراع حينئـذ و لا ينتهى الأمر إلى التيمم، و لا الى الوضوء من دون المسـح، لما عرفت من كون اعتبار الكف من باب تعـدد المطلوب، الساقط عند تعذره من دون سـقوط المسح، فضـلا عن سـقوط أصل الوضوء، و مما ذكرنا ظهر حكم ما إذا كان تعـذر المسـح بالظاهر من جهة عدم بقاء الرطوبة عليه و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع، فإنه يجب عليه الاستيناف كما مر فى الباطن أيضا.

[مسألة (۲۹): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة]

مسألة (۲۹): إذا كـانت رطوبـة على الماسـح زائـدة بحيث توجب جريان الماء على الممسوح لا يجب تقليلها، بل يقصـد المسح بإمرار اليد و ان حصل به الغسل، و الاولى تقليلها.

قـد تقـدم فى صدر مسألة مسح الرجلين دعوى انعقاد الإجماع من الخاصة على عدم اجزاء الغسل عن المسح، و قد ورد فى عدم اجزائه النصوص المتواترة، و انما الكلام فى اعتبار عدم وفور الرطوبة بحيث يتحقق بوفورها الجرى على الممسوح.

و قـد اختلف فيه على قولين، نسب أولهما إلى جماعة من الأصـحاب مسـتدلين له بالإجماع على عدم اجزاء الغسل عن المسح، و الاخبار الناهية عن غسل موضع المسح كخبر محمّد بن مروان عن الصادق عليه السّلام: «انه يأتى على الرجل ستون أو سبعون

سنة ما قبل اللّه منه صلاة» قلت: و كيف ذلك؟ قال عليه السّلام: «لانه يغسل ما أمر اللّه تعالى بمسحه».
و المختار عند الآخرين هو الأخير، لتحقق المسح و ان تحقق معه الغسل أيضا، لكن تحقق الغسل معه لا يضـر بامتثال الأمر به عند تحققه، لعدم ما يدل على اعتبار تجرده عن الغسل.
و تحقيق المقـام يتوقف على البحث عن النسبة بين مفهومى الغسـل و المسـح، و انهـا هل هى التباين الكلى أو العموم من وجه- بحسب الصـدق- و على الأول فهل يجتمع مصـداقهما موردا أو لا؟ و قـد قيل بتباينهما مفهوما مع عدم اجتماعهما مصداقا و قيل: بكون النسبة بينهما بالعموم من وجه من حيث الصدق، اى يصدق على فرد واحد انه مصداق المفهومين.
و الحق تباينهما مفهوما مع صحة اجتماع مصداقهما موردا، اما تباينهما مفهوما فواضح، حيث ان مفهوم الغسل بالمعنى المصدرى هو اجراء المـاء على المغسول و لو بمعونـة آلـة كاليـد و نحوهـا، و مفهوم المسـح المصـدرى هو إمرار الماسـح على الممسوح و إيصال ما عليه الى الممسوح بامراره، كما فى مثل مسـحت رأسـى بالـدهن، فان المفهوم منه هو إيصال الـدهن إلى الرأس بإمرار اليد المتلطخة بالدهن، فتغاير المفهومين ظاهر.
و امـا اجتماعهمـا موردا فلصـحة تحقق مصـداق المسح بـإمرار اليـد المبلولـة و جريـان المـاء به على الممسوح، حيث ان الإمرار المـذكور مسـح و جريـان الماء به غسل، فيتحقق المصـداقان: مصـداق المسـح، و مصـداق الغسل، و يكون تحقق المسـح موجبا لتحقق الغسل.
و من ذلـك يظهر بطلان القول بتباينهما مع عـدم اجتماعهما موردا، بـدعوى ان الجريان المعتبر فى مفهوم الغسل يعتبر عـدمه فى مفهوم المسـح- كما حكى عن الشـيخ و السـيد قدس سرهما، أو كون النسبة بينهما بالعموم من وجه بحسب الصدق كما حكى عن شارح الـدروس و نسبه فى الحـدائق إلى جماعـة. و صـرح به فى محكى الـذكرى، حيث قال: و كذا لو مسح بماء جار على العضو و ان أفرط

فى الجريان، لصدق الامتثال، و لان الغسل غير مقصود انتهى، و لكن عبارته هذه لا تأبى عن الحمل على العموم من وجه بحسب التحقق.
إذا تبين ذلك فنقول فى المسـح المقارن مع الغسل الـذى يكون بإمرار اليـد المبلولة ببلة الوضوء مع وفور البلة الموجب لجريانها يمكن إيقاع المسح على وجوه:
الأول: إيقاعه بقصـد المسـح للوضوء و عـدم قصـد الغسل، و الأقوى هو صـحة الوضوء، لصـدق الامتثال بإتيان ما تعلق به الأمر و عـدم قصـد الغسـل الخـارج عمـا تعلق به الأمر، و يـدل على صـحته أيضا مفهوم صـحيح زرارة: «لو أنك توضأت فجعلت مسـح الرجلين غسلة ثم أضمرت ان ذلك هو المفترض لم يكن ذلك بوضوء» حيث انه يدل بمفهومه على الاجزاء فيما إذا لم ينو كون الغسـل هو الواجب فى موضع المسـح، مضافـا الى الإطلاقات الواردة فى الكتاب و السنة، التى لم تقيـد بعـدم جريان البلـة بإمرار اليـد، و السيرة المستمرة من المؤمنين بعـدم تخفيف البلـل و نقصـها الى مـا لاـ يتحقق معه الجريـان و عـدم قيـام نص على لزوم تخفيفها مع عموم البلوى و كثرة الحاجة به لو كان واجبا، و الأمر بإسباغ الوضوء الملازم عادة مع توفر البلل.
الثانى: ان يقصد بإيقاعه الغسل، و لا إشكال فى بطلانه، لمنطوق صـحيح زرارة المتقدم، و خبر محمّد بن مروان المتقدم، مضافا

الى الإجماعات المستفيضة على عدم اجزاء الغسل فى موضع المسح.

الثالث: ان لا ينوى الغسل و لا المسح، بل يأتى بذلك الفعل الخارجى- الذى هو المسح المنضم اليه الغسل- بداعى امتثال الأمر بالوضوء الذى قصد امتثاله حين شروعه فيه، و الأقوى فيه الصحة أيضا. لقصد امتثال الأمر بالوضوء و إتيانه بمتعلقه و هو المسح و عدم قصد الامتثال بما هو خارج عن متعلقة.

الرابع: ان يقصد الامتثال بهما معا، و الأقوى فيه هو البطلان، و ان أمكن القول بصحته فيما إذا لم يكن قصد الامتثال بالغسل على وجه التقييد.

الخامس: ان يقصد الامتثال الأمر بالمسح مع قصد تحقق الغسل، لكن لا مع قصد امتثاله و الحكم فيه هو الصحة. و خلاصة البحث هو الحكم بالصحة فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣١٧

لم يقصد امتثال الأمر بالغسل، و البطلان فيما إذا قصده، و لكن الاولى كما ذكره المصنف (قده) تخفيف البلّة حتى لا ينتهى إلى الغسل، خروجا عن خلاف من يوجبه كما عن الشهيد الثانى (قده) فى شرح الألفية حيث يقول: الحق اشتراط عدم الجريان فى المسح مطلقا.

[مسألة (٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح]

مسألة (٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح، فلو عكس بطل، نعم الحركة اليسيرة فى الممسوح لا تضر لصدق المسح.

قال فى المستمسك- فى وجه اشتراط إمرار الماسح على الممسوح-: ان وجهه هو دعوى اعتباره فى مفهوم المسح، ثم قال: لكنه غير ظاهر، لصدق قولنا- مسحت يدى بالجدار- و مسحت رجلى بالأرض- و الفارق بين الماسح و الممسوح ان الممسوح هو الذى يقصد إزالة شيء منه، و الماسح ما يكون آلة لذلك، فان كان الوسخ باليد تقول مسحت يدى بالجدار، و ان كان الوسخ بالجدار تقول مسحت الجدار بيدى، و استعمال العكس مجاز انتهى.

و فيما ذكره من الفرق بين الماسح و الممسوح منع، فإن إزالة شيء من الممسوح لا يعتبر فى مفهوم المسح، بل المسح هو إمرار شيء على شيء، و يكون الماسح هو الفاعل له، و المارّ هو الإله للمسح، مثل القلم فى الكتابة بالنسبة إلى الكاتب، و المرور عليه هو الممسوح، سواء كان الإمرار لازالة شيء من الذى يمسح عليه أو لازالة شيء من الذى يمسح به، أو لا هذا و لا ذاك كالمسح على رأس اليتيم، و لا- فرق أيضا- فى صورة الإزالة- بين ان يكون الفاعل قصدها فى مسحه أو لا- ففيما إذا كان الممرور عليه مثل الجدار- الذى لا يمكن إمراره على اليد- يقع دائما ممسوحا، و لا يصح ان تقول مسحت الجدار بيدى، و ان كان إمرار اليد عليه لأجل إزالة الوسخ من الجدار، و ما يترائى من صحة ذلك فإنما هو بتقدير (على) فى الجملة، فيكون التقدير: مسحت على الجدار بيدى، و اما دعوى صحة معنى الجملة بحيث يكون الجدار هو الماسح فواضح الفساد لان الماسح الحقيقى هو المارّ على الشيء لا الممرور عليه، و من ذلك ظهر كون المرور مأخوذا فى مفهوم المسح بمعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣١٨

ان الماسح لا بد ان يكون هو المارّ، و الممسوح هو الممرور عليه و حينئذ فلو عكس فى الوضوء بطل لعدم صدق مسح موضع المسح، اللهم إلا إذا كانت حركة الموضع حركة يسيرة لا تضر بصدق المسح.

[مسألة (۳۱): لو لم يمكن حفظ الرطوبة فی الماسح]

مسألة (۳۱): لو لم يمكن حفظ الرطوبة فی الماسح من جهة الحر فی الهواء أو حرارة البدن أو نحو ذلک و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد، و الأحوط المسح باليد اليابسة ثم بالماء الجديد ثم التيمم أيضا.

قد تقدم فی المسألة الخامسة و العشرين لزوم كون المسح بنداوة الوضوء الباقية فی اليد و عدم جواز أخذها من سائر الأعضاء اختيارا، و جواز أخذها فی فی صورة جفاف اليد مع الترتيب بين الأعضاء التی يأخذها منها حسبما تقدم، و قد مر فی المسألة الثامنة و العشرين لزوم اعادة الوضوء مع عدم إمكان أخذ النداوة من سائر المواضع.

و البحث فی هذه المسألة هو فيما إذا تعذر حفظ الرطوبة فی الماسح بحيث يحصل الجفاف فی اليد و فی جميع الأعضاء و لا تبقى رطوبة يمكن الأخذ منها و لا ينفع اعادة الوضوء فی ذلک و لا استعمال الماء الكثير، و قد احتمل فی حكم هذه المسألة احتمالات.

الأول: ما اختاره المصنف (قده) من جواز المسح بالماء الجديد، و هو مختار جملة من الأساطين كالمحقق فی المعتبر و العلامة فی المنتهى و القواعد و الشهيد فی الذكرى و المحقق الكركی فی جامع المقاصد، و صاحب المدارک.

و استدل له اما لوجوب الوضوء و عدم سقوطه بالانتقال الى التيمم فبوجوه:

الأول: بقاعدة الميسور، بناء على ما هو التحقيق من إجرائها عند تعذر الشروط، كما تجرى عند تعذر الاجزاء كما حقق فی الأصول.

لا- يقال: العمل بعموم القاعدة فی باب الوضوء موجب لسلب مشروعية التيمم للمريض رأسا، إذ ما من مورد الا- و يمكن للمريض- و لو بإعانة الغير- الإتيان

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۳۱۹

بالوضوء الناقص و لو بالإتيان ببعض اجزائه من الغسل و المسح من فوق الثياب، و هو باطل جزما.

لانه يقال قد نوقش فی الاستدلال- لقاعدة الميسور- بعموم العلوى المشهور «الميسور لا يسقط بالمعسور» بان سنده ضعيف يحتاج فی جبره الى العمل به و لم يحرز العمل به فی المقام، و هذه المناقشة كما ترى لا تخلو من الخلل، ضرورة كفاية جبر السند الضعيف بالعمل به و لو فی مورد، و لا- حاجة الى العمل به فی كل الموارد، الا ان العمل بالعلوى المذكور يحتاج إلى إثبات كون الميسور من مراتب المعسور عرفا، و هذا قد يكون بنفسه ثابتا و محرزا، و قد يكون غير مبيّن، فمع إبهام الأمر و عدم تبينه يحتاج الى العمل به لإثبات ذلک استنادا الى ان الأصحاب إذا عملوا به فی مورد يستكشف من عملهم انهم- بما هم أهل العرف- لقد فهموا كون الميسور فی ذلک المورد من مراتب معسوره، فالاتكال على عملهم انما هو من هذه الجهة، لا من جهة جبر عملهم لضعف السند كما ربما يتداول فی الألسن.

إذا تبين ذلک فنقول: الفرق بين المقام و بين الإتيان بالوضوء الناقص بالغسل و المسح من فوق الثياب ظاهر، حيث ان المسح بالماء الجديد يعد من ميسور المسح ببلل ماء الوضوء عرفا، بخلاف الغسل و المسح من فوق الثياب، و لو فرض عدم التفاوت فی نظرنا بين الموردين فی ظهور صدق الميسور و خفائه فالعمل بالعموم فی المورد يكون مصححا للاستناد اليه دون ما فرض فی السؤال، فالإنصاف صحة التمسک بالقاعدة لإثبات وجوب الوضوء فی المقام.

الوجه الثانی: شهادة التتبع (بالنسبة إلى تعذر كثير من اجزاء الوضوء فی وضوء اقطع اليدين أو الرجلين) على عدم سقوط الوضوء

بتعذر الغسل أو المسح.

الوجه الثالث: خبر عبد الأعلى، و فيه: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال عليه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه:

مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه» و دلالته على عدم سقوط الوضوء عند تعذر المسح على البشرة و عدم الانتقال

الى التيمم- من الأمر بالمسح على المرارة- واضحة، و ان كان استفادته من آية نفى الحرج لا يخلو عن الغموض، فلا يرد عليه ما فى المستمسك من ان الخبر ظاهر فى مجرد نفى لزوم رفع المرارة و المسح على البشرة بقرينة التمسك بآية نفى الحرج التى هى نافية لا مثبتة، و لا تعرض فيه لقاعدة وجوب الوضوء الناقص عند تعذر التام انتهى، و ليت شعرى كيف يدعى عدم تعرضه لوجوب الوضوء الناقص مع انه يستفاد منه تفسيره عليه السّلام للاية بأنها تنفى وجوب الوضوء التام لا الوضوء مطلقا، و عليه يجب الإتيان به بالناقص، و لهذا فرع عليه السّلام وجوب المسح على المرارة على نفى وجوب مسح البشرة المستفادة من الآية الكريمة كما لا يخفى.

الوجه الرابع: استصحاب وجوب الوضوء بناء على صحة إجرائه فى الناقص بعد تعذر التام فيما إذا عد الناقص من افراد التام بحسب نظر العرف.

و لا يخفى ان المعلوم من هذه الوجوه الأربعة المذكورة هو وجوب الوضوء الناقص و عدم الانتقال الى التيمم، و تكون هذه الأدلة واردة على أدلة بدلية التيمم عن الوضوء، حيث ان أدلة بدليته عنه تثبت بدليته فى ظرف العجز عن الوضوء الصحيح، و هذه الأدلة تثبت صحة الوضوء، و بثبوت صحته يرفع موضوع دليل البدلية الذى كان هو ظرف العجز عن الوضوء الصحيح، نعم لو كان لسان أدلة البدلية إثبات وجوب التيمم فى ظرف العجز عن الوضوء التام لأمكن القول بتحقق المعارضة بينها و بين تلك الأدلة الدالة على وجوب الوضوء الناقص، و كان اللازم مع تكافؤهما هو الاحتياط بالجمع بين الوضوء و التيمم.

هذا تمام الكلام فى وجوب الوضوء فى مفروض البحث. و اما لزوم الإتيان بالمسح- لا سقوطه و الاكتفاء ببقية اجزاء الوضوء- فلعدم معهودية التبعض فى اجزاء الوضوء بالإتيان ببعض أفعاله و ترك بعضها الأخر.

و اما لزوم كون المسح بالماء الجديد لا بلا نداوة فلان المستفاد من الأدلة وجوب كون المسح بالبلة، و ذلك بقرينة مقابلة المسح بالغسل مع كون الغسل بالماء قطعا فيكون المسح به أيضا، لكن إطلاق كونه بالماء قيد بكون مائه من بلة

الوضوء، و بعد إسقاط القيد بتعذره و إثبات وجوب المتيسر من الوضوء يكون اللازم هو الإتيان بالمسح بالماء الجديد الذى هو مفاد إطلاق الدليل لو لا تقييده، فلا وجه حينئذ للاكتفاء بالمسح بلا نداوة كما هو واضح.

الاحتمال الثانى من احتمالات حكم المسألة ما ارتضاه فى الجواهر و افتى به فى النجاة، و هو الإتيان بالمسح بلا نداوة، و استدل له بما يؤل الى دعويين، و هما: إطلاق الأمر بالمسح الشامل لإمرار اليد الماسحة على الممسوح و لو مع الجفاف.

و اختصاص تقييده- بكونه ببلة الوضوء- بصورة التمكن، و نتيجة هاتين الدعويين هى محكمية إطلاق الأمر بالمسح فى صورة تعذر المسح ببلّة الوضوء، و لازم ذلك هو لزوم المسح فى صورة التعذر باليد الجافة و ان كان يصح مع استيناف الماء الجديد أيضا.

و لا يخفى ما فى كلتا الدعويين، لمنع إطلاق الأمر بالمسح بحيث يشمل مجرد إمرار اليد بلا نداوة أصلا، و قد عرفت ان الظاهر من أدلة المسح هو وجوب كونه بالماء، لا سيما من مقابلة المسح مع الغسل الذى لا يكون الا بالماء، و قد قيد المسح بالماء

بكونه ببلة الوضوء، و مع تعذر كونه ببلته يكون اللازم الإتيان بالمسح بالماء الجديد، و لا وجه لجواز الاكتفاء بالمسح من غير نداوة أصلا.

و اما الدعوى الثانية، و هى اختصاص التقييد بصورة التمكن، فهى ممنوعة أيضا، لمنع ظهور الأدلة فى كون التقييد مختصا بهذه الصورة، إذ الظاهر من شرطية كون المسح بماء الوضوء هو انتفاء المسح بانتفاء شرطه و الاكتفاء بالوضوء بدون المسح أو الانتقال الى التيمم، لا بإمرار آلة المسح على الممسوح مع الجفاف من دون وجود ما يمسح به- اعنى الماء- اللهم الا ان يكون نظره (قده) فى الدعوى الثانية إلى التمسك بقاعدة الميسور، لا دعوى ظهور أدلة التقييد ببلة الوضوء فى الاختصاص بصورة التمكن، و حينئذ يرد عليه منع الدعوى الاولى فقط و كيف كان فلا يمكن المساعدة معه (قده) فيما أفاد، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان المسح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٢٢

باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم.

الاحتمال الثالث: سقوط المسح و الاكتفاء بالوضوء من غير مسح، و لعلّ وجهه: اما سقوط المسح فلانه مشروط ببلة الوضوء، و الأصل فى الشرط ان يكون شرطا مطلقا حتى عند التعذر، اللازم منه سقوط المشروط اعنى المسح ببلة الوضوء عند تعذر الإتيان به ببلته و عدم جريان قاعدة الميسور فى الشروط. و اما وجوب الإتيان بالوضوء من دون المسح فلقاعدة الميسور الجارية فى الاجزاء، هذا، و لكن لم يعلم قائل بهذا الوجه، مع ما فيه من الوهن، لتمامية القاعدة فى الشروط، و ان الوضوء لا يقبل التبعض.

الاحتمال الرابع: الانتقال الى التيمم، و قد عرفت ما فيه- فى الاستدلال للوجه الأول- و لكن القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لأحد، فينحصر القول فى الوجهين الأولين، و الأقوى منهما هو الوجه الأول كما تبين وجهه، و الأحوط لمن أراد الاحتياط المسح بالماء الجديد و التيمم، و فى المتن و النجاة جعل الاحتياط بالمسح مع الجفاف ثم بالماء الجديد، ثم التيمم، و لا بأس به، و ان كان الاحتياط يحصل بالمسح بالماء الجديد، من غير حاجة الى المسح باليد اليابسة، لعدم احتمال القدح فى المسح بالماء الجديد، فتأمل.

[مسألة (٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين]

مسألة (٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين ان يضع يده على الأصابع و يمسح الى الكعبين بالتدريج، فيجوز ان يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول الى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح.

اعلم ان مسح كل من الرأس و القدمين فى طول الممسوح اما يقع تدريجا أو يقع دفعة، فالتدريجى منه فى الرأس بأن يضع رؤس أصابعه على رأسه ثم يمرها عليه الى ان يصدق مسمى المسح، أو الى مقدار ثلاث أصابع، و الدفعى منه فيه هو بان يضع أصابعه الثلاث على طول الرأس فيمرها فى الجملة، حيث ان مسح الجزء من الممسوح حينئذ يقع مع مسح الجزء الأخير منه، فمسح جميع اجزاء الممسوح يقع فى آن واحد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٢٣

و المسح التدريجى فى القدمين هو بوضع اليد على الأصابع و المسح الى الكعبين بالتدريج، و الدفعى منه هو بان يضع تمام كفه على ظهر القدم من رؤس أصابع القدم الى الكعبين، و امرارها عليها قليلا بما يصدق معه المسح، و لا إشكال فى صحة التدريجى منه.

و الأقوى صحة الدفعى أيضا، لإطلاق دليل وجوبه، الشامل للتدريجى و الدفعى معا، لكن المستظهر من صحيح البزنطى هو اعتبار

التدريج منه، ففيه: قال: سئلت أبا الحسن الرضا عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على أصابعه فمسحها الى الكعبين، فقلت: جعلت فداك لو ان رجلا قال بإصبعين من أصابعه؟ قال: «لا، الا بكفه كلها» فان المسح بوضع الكف على أصابع القدمين لا يتحقق الا بالتدريج و حيث انه عليه السّلام كان فى مقام تعليم كيفية المسح، فيدل على اعتبار التدريج فيه، الا ان المشهور أعرضوا عن العمل به فى مورد السؤال الثانى- أعنى المسح بتمام الكف- و حملوه على الاستحباب و عليه فلا قوة فيه لتقييد المطلقات الدالة على كفاية المسح الدفعى، و كيف كان فلا إشكال فى صحة الدفعى كالتدريجى.

و فى المسالك و المدارك فى مسح الرأس دعوى غلبة الدفعى، و ان التدريجى نادر الوقوع، و أنكر الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة غلبة وقوع الدفعى، و ادعى غلبة وقوع التدريجى، و قال- بعد تصريحه بأغلبية التدريج- لكن فى المسالك و المدارك انه (اى التدريج) نادر، و ظاهرهما ندرته فى نفسه انتهى، و مراده من قوله:

ندرته فى نفسه انه يمكن حمل عبارتهما- الظاهر فى ندرة التدريجى- على من كان من المكلفين عادته المسح الدفعى فيكون التدريج نادرا منه، الا ان ظاهر عبارتهما هو ندرة التدريج فى نفسه لا بالقياس الى هذا المكلف.

[مسألة (٣٣): يجوز المسح على الحائل]

مسألة (٣٣): يجوز المسح على الحائل كالقناع و الخف و الجورب و نحوها، فى حال الضرورة من تقية أو برد يخاف منه على رجله أو لا يمكن معه نزع الخف مثلا، و كذا لو خاف من سبع أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطرار من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين، و لو كان الحائل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٢٤

متعددا لا يجب نزع ما يمكن، و ان كان أحوط، و فى المسح على الحائل أيضا لا بد من الرطوبة المؤثرة فى الماسح، و كذا سائر ما يعتبر فى مسح البشرة.

لا يخفى ان المصنف (قده) جمع التقية و غيرها فى الحكم و أدرج الجميع فى موضوع الضرورة، مع اختلاف الحكم فيهما، فالأولى البحث عن كل منهما على حده.

فنقول: اما التقية فالبحث عنها يقع تارة بالقياس الى عموم الموارد، و اخرى بالقياس الى خصوص المسح على الحائل، أما البحث الكلى عنها فقد صنفوا فيه رسائل أحسنها ما صدر عن قلم الشيخ الأكبر قدس سره.

و خلاصة البحث عنها ان يقال: ان التقية اما تكون فى الفتوى، أو تكون فى العمل، أو تكون فى كليهما، و التقية فى الفتوى، تارة تكون فى اتقاء المفتى نفسه كما إذا كان مخالف فى محضر الامام عليه السّلام بحيث يحذره الإمام فى نفسه، و اخرى تكون فى اتقائه فى نفس المستفتى كما فى قضية على بن يقطين الذى أمره الكاظم عليه السّلام بالوضوء الموافق للعامة اتقاء على نفسه، و ثالثة تكون فى اتقائه على ثالث.

فالكلام يقع فى جهات:

الاولى: فى حكم التقية فى الإفتاء، سواء كان فى نفس المفتى أو المستفتى أو ثالث، و لا ينبغى الإشكال فى وجوب العمل على طبق الفتوى ما لم ينكشف للعامل كونها على وجه التقية، كما لا إشكال فى عدم جواز العمل بعد الانكشاف و ارتفاع التقية و تبين الحكم الواقعى، إنما الكلام فى اجزاء ما اتى به على طبق التقية بعد انكشاف الخلاف، و الظاهر كون المقام من مصاديق المأتى به بالأمر الظاهرى، حيث ان السائل يعتمد فيما يأتى به على الأصول العقلائية، و هى أصالة كون الحكم الصادر هو الواقعى و عدم صدوره من باب التقية، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون المفتى اعمل التورية فى فتواه، أو قلنا بعدم لزوم اعمال

التوریة و جواز الکذب فی مورد

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۲۵

التقیة، و الحکم فی اجزاء العمل بالحکم الظاهری عن الواقع هو إمکان الاجزاء عقلا، و عدم وقوعه شرعا، لعدم ما یدل علی ثبوته، بل مقتضی القاعدة الأولیة علی مذهب التخطئة هو العدم الا ان یقوم دلیل علی ثبوته، و لذا جعل الشهید الثانی (قده) عدم الاجزاء من ثمرات القول بالتخطئة، کما ان الاجزاء من ثمرات القول بالتصویب و المسألة محررة فی الأصول.

الجهة الثانیة: فیما إذا کانت التقیة فی العمل فی موضوع الحکم الشرعی مع التوافق فی الحکم نفسه، کما إذا وقع الخلاف فی خمریة مائع خارجی، و قالوا بأنه ماء مثلا مع کونه خمرا عندنا، و من هذا القبیل وقوع الخلاف فی العید و یوم عرفة و نحوهما، حیث انه لا مخالفة فیما بیننا و بینهم فی حرمة صوم یوم الفطر و الأضحی و لا فی وجوب الوقوف یوم عرفة و لا فی سائر أحکام العید. و کذا لا مخالفة فی ان یوم عرفة هو التاسع من ذی الحجة و یوم الأضحی هو العاشر منه و انما الخلاف وقع فی تعیین أول الشهر من جهة ثبوت الهلال و عدمه، فمحل الخلاف خارج عن الحکم الشرعی، و فی مثله لا مجری لدلیل التقیة، لأن مورده هو التخالف فی الحکم الشرعی لا فی موضوعه.

و إذا کان التخالف فی الموضوع بالقطع الوجدانی بأن کانوا قد بنوا علی کون عرفة یوم الخمیس و العید یوم الجمعة مثلا مع حصول القطع منا بخلافهم، فلو اضطررنا الی موافقتهم فی مثله کان التوافق معهم بترک العمل منا رأسا کما لو اضطر إلی إفطار آخر شهر رمضان مع القطع بکونه کذلک، فلا ینبغی الإشکال فی مثله فی عدم الاجزاء و وجوب القضاء و ان کان مرخصا فی الإفطار معهم لزوما أو جوازا، و کذا إذا کانوا هم قاطعین و لو لم نقطع بخلافهم، فإنه حینئذ لا یکون حکما شرعیا لکی نقتفیهم بأدلة التقیة، حتی ینتهی إلی البحث عن اجزائه، و کذا إذا لم یکونوا قاطعین و لکن ثبت الموضوع عندهم بحجة شرعیة عندهم کالبینة و حکم الحاکم و نحوهما مع فرض عدم کونها حجة شرعیة عندنا و اتفق کوننا قاطعین بخلافهم فی ذلک الموضوع، حیث انه لا یبقی مع قطعنا بخلافهم محل للبحث عن حجیة ما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۲۶

هو حجة عندهم بالنسبة إلینا من ناحیة دلیل التقیة.

إنما الکلام فیما إذا لم یکن قطع فی البین لا منا و لا منهم و قامت الحجة عندهم علی کونه یوم عرفة أو یوم العید مع عدم کون تلک الحجة حجة عندنا فهل یمکن تطبیق دلیل التقیة علی الحکم الظاهری اعنی حجیة تلک الحجة التی أقاموها أو لا، بل یختص دلیل التقیة فی الحکم الواقعی، احتمالان، یمکن ان یقال بالأول، فإن عموم دلیل التقیة کما اقتضی تقسیم الحکم الواقعی إلی الاولی و الثانوی، کذلک یقتضی تقسیم الحکم الظاهری إلیهما، فالظاهری الاولی هو الذی ثبت حجیته عندنا و الثانوی منه هو الذی ثبت حجیته عندهم و رخصنا دلیل التقیة علی موافقتهم و الجری عملا علی طبق حجتهم، لزوما أو جوازا، و حینئذ فإن قلنا باجزاء الحکم الواقعی الثانوی کما هو التحقیق قلنا بإجزاء الظاهری الثانوی عن الظاهری الأولی أیضا، و نتیجة الاجزاء فی الأول هو جواز الاکتفاء بما اتی به عن الواقع عند ارتفاع العذر و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و نتیجة الاجزاء فی الثانی هو جواز الاکتفاء بالعمل بحجتهم عن العمل بما هو حجة عندنا، فیکون حال العمل بحجتهم حینئذ حال العمل بحجتنا فمع عدم انکشاف الخلاف یکون العمل بها مجزیا کما فی سائر الأحکام الظاهریة، و یمکن ان یستأنس لذلک بدلیل النقل و العقل و الاعتبار.

فمن الأول عمومات أدلة التقیة و مطلقاتها الشاملة للاحکام الظاهریة، و کذا السیرة العملیة علی موافقتهم، بل و إحراز عمل الأئمة علیهم السّلام علی ذلک، إذ لا سبیل إلی إنکار حجهم علیهم السّلام معهم و لم ینقل من أحدهم علیهم السّلام إتیان أعمال

الحج مرتين و لا أمرهم لشيعتهم بذلك أو بإعادة الحج، و من البين انهم لو كانوا قد عملوا ذلك أو أمروا به لنقل إلينا و لو من واحد منهم أو ممن أمروهم به، فعدم النقل فى مثله (مع تكرار الحج فى كل سنة و كون الغالب مخالفتهم لنا فى ثبوت الهلال) دليل على عدمه، و يثبت بذلك انهم كانوا يفيضون كما أفاض الناس و يجرون على جريهم، و هو دليل قطعى على الاجزاء و عدم لزوم الإعادة.

و من الثانى- أعنى دليل العقل- لزوم الحرج الشديد لولاه كما لا يخفى على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٢٧

اولى الألباب فى وقوع النفس فى الخطر بتكرار الاعمال فى يومين أو أيام مع بنائهم على المنع الشديد عنه و لزوم العسر الشديد على أهل البلاد النائية فى إعادة الحج فى المستقبل عند الاختلاف فى الموقف مع احتمال تحقق الاختلاف فيه أيضا كما هو الغالب، فيلزم صرف العمر كله أو أكثره فى الحج لدرك الموقف الواقعى، أو سدّ باب الحج على أهل الحق من البلاد النائية، كل ذلك مما يقطع بأنه ليس مما يرضى به الشرع.

و من الثالث- اعنى ما يدل عليه الاعتبار- صحة دعوى القطع بعدم رضا الشارع باختلاف المسلمين فيما يكون المطلوب اجتماعهم، مثل الوقوف بعرفات و الوقوف بمشعر و اعمال يوم النحر و نحو ذلك. و ليس هذا استحسانا محضا، حتى يمنع عن اتباعه، بل هو أمر يمكن دعوى القطع به.

و بهذه الوجوه يقوى فى النفس صحة الحكم بجواز الاكتفاء بما يأتى به موافقا معهم جريا على طبق حجتهم من البينة و حكم حكامهم ما لم ينكشف مخالفته مع الواقع، كما مال اليه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة التقية- بعض الميل- حيث يقول (قده)- بعد الحكم بمجيء التقية فى الموضوع المستنبط- و يمكن إرجاع الموضوع الخارجى أيضا فى بعض الموارد الى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة شهادة من لا تقبل شهادته إذا كان مذهب الحاكم القبول، فان ترك العمل بهذا الحكم قدح فى المذهب فيدخل فى أدلة التقية انتهى.

و لكن الجزم بجواز الاكتفاء به مشكل، لمكان عدم إحراز ما عليه الأصحاب من جهة ترك تعرضهم لهذه المسألة، كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) حيث يقول- بعد ذكر جملة من الفروع فى وجوب الوقوف فى اليوم التاسع- نعم يبقى شيء مهم تشتد الحاجة اليه و كأنه أولى من ذلك كله بالذكر، و هو انه لو قامت البينة عند قاضى العامة و حكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم فهل يصح للامامى الوقوف معهم و يجزى لانه من أحكام التقية و يعسر التكليف بغيره أو لا يجزى لعدم ثبوتها فى الموضوع الذى محل الفرض منه، كما يومى اليه وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان الذى دلت عليه النصوص التى منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٢٨

قوله عليه السّلام: «لأن أفطر يوما ثم اقضيه أحب الى من ان يضرب عنقى» لم أجد لهم كلاما فى ذلك، و لا يبعد القول بالاجزاء هنا إلحاقا له بالحكم للحرج و احتمال مثله فى القضاء، و قد عثرت على الحكم بذلك منسوبا للعلامة الطباطبائى، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغى تركه و اللّه العالم (انتهى كلامه رفع مقامه).

و أورد عليه سيد مشايخنا (قده) بان فيما نسب إليهم- بالإيماء- من وجوب القضاء فى حكمهم بالعيد فى شهر رمضان نظر بل منع، لان الظاهر من قوله عليه السّلام:

«لأن أفطر يوما ثم اقضيه» هو صورة تبين خلاف حجتهم مع الواقع و انكشاف الواقع بالقطع، الذى هو خارج عن مورد الكلام.

ففى الكافى فى مرسلة رفاعة عن الصادق عليه السّلام، قال: دخلت على ابى العباس بالحيرة، فقال: يا أبا عبد اللّه ما تقول فى

الصيام؟ فقلت: ذلک الی الامام، ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه و انا أعلم و اللّه انه يوم من شهر رمضان فكان إفطارى يوما و قضائه أيسر من ان يضرب عنقى و لا نعبد اللّه.

و فى مرسلة داود بن الحصين- بعد قوله عليه السّلام: و قلت: الصوم معک و الفطر معک- فقال الرجل لأبى عبد اللّه عليه السّلام تفطر يوما من رمضان؟ فقال عليه السّلام:

«اى و اللّه، أفطر يوما من شهر رمضان أحب الى من ان يضرب عنقى».

و فى خبر خلّاد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: دخلت على ابى العباس فى يوم شک و انا اعلم انه من شهر رمضان، و هو يتغدى، فقال يا أبا عبد اللّه ليس هذا من أيامک، قلت يا أمير المؤمنين ما صومى إلا صومک و لا إفطارى إلا إفطارک، فقال: ادن، قال فدنوت فأكلت، و انا و اللّه اعلم انه من شهر رمضان.

فهذه الأدلة كلها فى صورة العلم بالخلاف و هى خارجة عن موضوع البحث، و انما الكلام فى حال استتار الواقع و عدم تبينه، فما ورد من وجوب قضاء صوم اليوم الذى يضطر فى متابعتهم فى الإفطار لا يدل على عدم الاجزاء فيما نحن فيه.

أقول: و ما افاده قدس سره يتم فيما لم يقم حجة عندنا على خلاف حجتهم

من بينة أو حكم حاكم منا أو أصل محرز كالاستصحاب، و اما مع قيامها فيكون الواقع بحكم الانكشاف عندنا بدليل علمى و لو لم يكن منكشفا بالوجدان، و مقتضى إطلاق حجيته هو ترتيب الآثار عليه التى منها قضاء ما جىء به على طبق حجتهم، و لا يمكن تضييق دائرة حجية حجتنا بغير مورد التقية، لإطلاق أدلتها، غاية الأمر ثبوت العذر الشرعى فى مخالفتها لأجل الاضطرار كالعلم الوجدانى، و عليه فلا محيص فى مثل المقام عن الاحتياط كما افاده صاحب الجواهر (قده).

الجهة الثالثة: فيما إذا كانت التقية بالحكم الشرعى، و ينقسم حكمها التكليفى إلى الأحكام الخمسة، كما ذكره الشيخ (قده).

فالواجب منها يبيح كل محظور من فعل الحرام أو ترک الواجب (و يدل عليه) أدلة نفى الضرر و حديث الرفع الدال على رفع ما اضطروا عليه و العمومات الواردة فى التقية، البالغة حد التواتر، ففى الكافى عن الباقر عليه السّلام، قال: «التقية فى كل ضرورة، و صاحبها اعلم بها حين ينزل به» و عنه عليه السّلام «التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم، فقد أحله اللّه له» و غير ذلک من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد تواترها.

و ما عدا الواجب منها مما لا ينضبط كليا، بل يجب الاقتصار فيها على ما ورد فيه النص بالخصوص على ثبوت أحد الأحكام لها، كالنصوص التى تحث على المعاشرة معهم و عيادة مرضاهم و تشييع جنائزهم و الصلاة فى مساجدهم و الأذان لهم، حيث انه يثبت بها استحباب الأمور المذكورة، و لكن لا يجوز التعدى عنها الى ما لم يرد به النص من الأفعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم و نحو ذلک، و تبقى جملة من الفروع تذكر فى طى المسائل الآتية إنشاء اللّه تعالى، هذا تمام البحث عن التقية بوجه عام.

و اما البحث عنها فى مورد الوضوء ففيما ذكره المصنف (قده) فى هذه المسألة أمور:

الأول: انه يجوز المسح على الحائل- كالقناع و نحوه الذى يغطى الرأس،

و الخف و الجورب و نحوهما مما يغطى الرجل- فى حال الضرورة من تقية أو برد يخاف على نفسه أو خوف من سبع أو عدو، أو لا يمكن نزع الخف مثلا لبرد و نحوه و كلما يصدق عليه الاضطرار- إجماعا فى مورد البرد، و نفى عنه الخلاف غير واحد فى مورد التقية.

و يـدل على الجميع صـحيح ابى الورد، قـال قلت لأبى جعفر عليه السّـلام ان أبا ظبيان «۱» حدثنى انه رأى عليا عليه السّـلام أراق المـاء ثم مسـح على الخفين، فقـال عليه السّـلام: «كـذب أبو ظبيان، اما بلغكم قول على عليه السّـلام فيكم: سـبق الكتاب الخفين» فقلت هل فيهما رخصة؟ فقال عليه السّلام: «لا، الا من عدوّ تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك».

و مورده و ان كـان هو الخف عنـد طروّ التقيـة أو البرد فى مسـح الرجلين، الا انه يتعـدى عن الخفّ الى غيره من مطلق الحائل، و عن التقية و البرد إلى سائر الضرورات، و عن مسح الرجلين الى مسح الرأس، للإجماع، و لدلالة الخوف فى قوله عليه السّلام: «تخاف على رجليك» على ان العبرة بالخوف و لو من غير العدوّ و البرد.

و اسـتدل لجواز المسـح على الحائل عنـد الضـرورة بالأدلة العامة الدالة على نفى الحرج، مع ما ورد من تطبيقها على المسح على الحائل كالمرارة، كما فى خبر عبـد الأعلى المتقـدم، فإن الأمر بالمسـح عليها فيه و تطبيق الآيـة على المورد يـدل على ان المسح على الحائل مرتبـة من المسـح الواجب فى الوضوء، فلا يرد ان المسـح على الحائل فى بادى الرأى ليس الا كالمسـح على جسم خارجى، فلا يمكن استفادة وجوبه من الآية بوجه من الوجوه كما فى مصباح الفقيه.

بل يمكن دعوى صـحة التمسك بآيـة نفى الحرج مع قطع النظر عن خبر المرارة، بـدعوى ان كون المسـح على الحائل مرتبة من المسح على البشرة و ان كان امرا خفيا يحتاج فى فهمه الى عمل الأصحاب، لكن مسلمية جواز المسح عليه

---

(۱) أبـو ظبيـان هـو الحصـين بن جنـدب، عـده الـبرقى فى المعلـومين من أصـحاب أمير المؤمنين عليه السـلام و تبعه العلامـة فى الخلاصـة، و قـال فى جـامع الأـصول أنه تـابعى مشـهور الحـديث سـمع عليا و عمار و أسامـة، مات بالكوفـة سـنة تسـعين (رجال الممقانى ره).

عند الضرورة مع تمسكهم بدليل نفى الحرج يكشف عن كون المسح عليه من مراتب المسح على البشرة كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر صحة التمسك بقاعدة الميسور، و بما ورد من قوله عليه السّلام:

«مـا لاـ يـدرك كله لاـ يترك كله» و قوله عليه الصـلاة و السـلام «إذا أمرتكم بشـىء فأتوا منه ما اسـتطعتم» فإنها تـدل على جواز المسح على الحائل بعد انكشاف كونه مرتبة من مراتب المسح على البشرة.

و بالجملـة فلاـ ينبغى الكلاـم فى جـواز ذلـك فى مورد الضـرورة و التقيـة. الاـ انه حكى الخلاـف فى ذلـك عن ظـاهر المقنع و التحرير، و عن التنقيـح أيضـا لكن فى مورد التقيـة لصـحيح زرارة قـال قلت هل فى المسـح على الخفين تقيـة؟ قال عليه السّـلام: «ثلاث لا اتقى فيهن أحدا، شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج» قال زرارة:

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

و لم يقل: الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحـدا «و صـحيحة هشام عن ابى عمرو، قال قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: «يا أبا عمرو تسعة أعشار الدين فى التقية، و لا دين لمن لا تقية له، و التقية فى كل شىء إلا فى ثلاث: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعة الحج» و صحيحة أخرى لزرارة، قال عليه السّلام: «لا تتق فى ثلاث» قلت و ما هن؟

قال «شـرب المسـكر، و المسـح على الخفين و متعة الحج» و المروى عن دعائم الإسـلام عن الصادق عليه السّـلام: «التقية دينى و

دين آبائى إلا فى ثلاث: شرب المسكر، و مسح الخفين، و ترك الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم».
و الأقوى ما عليه المعظم من جواز التقية فى المسح على الخفين فى الجملة، لعدم إمكان الأخذ بتلك الأخبار الواردة فى المنع عن التقية فيه بإعراض الأصحاب عن العمل بها الموجب لوهنها و سقوطها عن الحجية، مع مخالفة إطلاقها للإجماع و الضرورة و حكم العقل، ضرورة عدم جواز المسح على البشرة عند الدوران بينه و بين ضرب العنق، و المعلوم من مذاق الشرع عدم رضاه به، بل ترخيصه بارتكاب المحرمات التى يكون ارتكابها أعظم من ترك الصلاة، فى مظان الهلكة، فضلا عن ترك مسح البشرة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٣٢
و لا حاجة فى رفع اليد عن تلك الاخبار بتوجيهها بما ينطبق على ما ذهب اليه المعظم، الا انه قد قيل فى توجيهها وجوه.
الأول: حمل خبر ابى الورد على ما إذا ترتب الضرر الشخصى على ترك التقية، كما يشعر به عطف خوف الثلج على الخوف من العدو، إذ لا إشكال فى كون المعتبر فى جواز المسح على الخف لأجل الخوف من الثلج انما هو الخوف من ترتب الضرر الشخصى منه على المكلف، فيكون مدلوله موافقا حينئذ مع أدلة نفى الحرج، و حمل تلك الأخبار المانعة عن المسح على الخف فى مورد التقية على ما إذا لم يكن ضرر شخصى فى تركها، كما يشعر بها اشتراط عدم المندوحة فى جواز المسح على الخفين، بل فى مطلق التقية كما يأتى فى المسائل الاتية.
الثانى: حمل تلك الأخبار المانعة على اختصاص نفى التقية فى المسح على الخفين بالإمام عليه السّلام، كما يشعر به فهم زرارة فى الخبر الأول، حيث يقول: و لم يقال الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحدا، و حمل خبر ابى الورد على جواز اتقاء غيره عليه السلام فيه.
و هذا الحمل و ان كان مناسبا مع الصحيح الأول المروى عن زرارة، الا انه يأباه صحيحه الأخير الوارد فيه النهى عن التقية، و لعل وجه الاختصاص بالإمام عليه السّلام فى ترك التقية هو معروفية مذهبه عليه السّلام عند العامة، و انه عليه السّلام عندهم كأحد قضاتهم الذين يعملون بارائهم، فلم يكن عليه فى مثل ذلك الا بيان مدرك حكمه، لا تقليد فقهائهم، و هذا بخلاف شيعتهم، فإنه يجب عليهم التستر، خوفا من ظهور إضافتهم إليهم عليهم السلام كما يدل عليه تتبع الأعادى عن شيعتهم بامتحانهم فى مثل المسح على الخفين و نحوه.
الثالث: حمل الاخبار النافية للتقية على ما إذا تأدت التقية بغسل الرجلين، و حمل خبر ابى الورد على ما إذا لم تتأد الا بالمسح على الخفين، و سيأتى الكلام فى جواز المسح عليهما مع إمكان غسل الرجلين.
و هذه الوجوه مما لا بأس بها لو احتيج إليها فى مقام الجمع، إلا انك قد عرفت
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٣٣
عدم الحاجة الى الجمع بواسطة سقوط الأخبار النافية، عن الحجية بالاعراض عنها و اللّه العالم بأحكامه.
الأمر الثانى: لا فرق فى الاضطرار الموجب للمسح على الحائل بين مسح الرأس و مسح الرجلين، سواء كان فى مورد التقية أو فى مورد الخوف من غيرها، لعموم ما يدل على نفى الحرج، و ظهور الخوف فى خبر ابى الورد فى فوقه عليه السّلام:
«أو ثلج تخاف على رجليك» على ان العبرة بخوف الضرر و لو كان على غير الرجل من الرأس و نحوه، و قد حكى عن المحقق و العلامة و الشهيد قدس سرهم إلحاق الرأس بالرجلين و اجزاء المسح على الحائل فى الرأس أيضا مع الضرورة، و عن شارح الدروس نسبته إلى الأصحاب، و فى الحدائق ان ظاهر الأصحاب الاتفاق على جواز المسح على الحائل فى الرأس و الرجلين للضرورة كالتقية و البرد الشديد.
و ربما يستدل لذلك بصحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يحلق رأسه ثم يطلبه بالحناء و يتوضأ للصلاة؟

قال: «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه» و صحيح عمر بن يزيد قال: سئلت أبا عبد اللّه عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له فى الوضوء؟ قال عليه السّلام: «يمسح فوق الحناء» بناء على حملهما على الضرورة كالتداوى و نحوه.

و لكنه بعيد و أبعد منه حمله على عدم الاستيعاب، و أبعد من ذلك أيضا حملهما على ما إذا كان الحناء تحت الشعر أو الإطلاء الحناء لا- الحناء نفسه، نعم لا بأس بحملهما على اثر الحناء و لونه، و ان كان هو أيضا لا يخلو عن بعد و كيف كان ففيما ذكرنا من الدليل على نفى الفرق- بين الرجلين و الرأس- غنى و كفاية الأمر الثالث: لا إشكال فى جواز المسح على الحائل للضرورة فيما إذا كان واحدا أو كان متعددا مع الحاجة الى الجميع، و اما إذا كان متعددا و أمكن نزع بعضه فهل يجب نزعه و الاقتصار على تأدى الضرورة، أو لا يجب ذلك بل يجوز المسح على الجميع، وجهان، مختار المصنف (قده) هو الأخير، و به افتى صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد، و لعل وجهه إطلاق معاقد الإجماع على جواز المسح على الحائل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۴

عند الضرورة.

و استدل له فى الجواهر بالإطلاق و العموم، و قال الا ان الأخذ بالإطلاق أو العموم لا يخلو عن قوة، و لا يخفى ما فى تعبيره من الدلالة على تأمله فيه، و كيف كان، فالإنصاف عدم الإطلاق و لا العموم بحيث يمكن الاعتماد عليه فى إثبات الجواز، فالأقوى هو الأول لكون الاقتصار على ما يتأدى به الضرورة هو القدر المتيقن مما ثبت جوازه، مع اختصاص الحكم ببدلية المسح على الحائل عن المسح على البشرة بصورة عدم المندوحة، و لازمه وجوب التخفيف بقدر الإمكان، مع المنع عن إطلاق معاقد الإجماع كيف؟ و الإجماع إنما انعقد على جواز المسح على الحائل عند الضرورة، و لا ضرورة فى المسح على الجميع مع إمكان التخفيف.

و يمكن الفرق بين الضرورة فى مورد التقية و بينها فى غير موردها بعدم وجوب نزع ما يمكن نزعه من الحائل فى الأول، لكن فيما إذا كان عملهم المسح على المتعدد، و وجوب نزعه فى الأخير، و لا يخلو عن وجه.

الأمر الرابع: يشترط فى المسح على الحائل ما يشترط فى المسح على البشرة، من كون المسح على ظاهره دون باطنه، و كونه بنداوة الوضوء، و الاستيعاب الطولى و طهارة الممسوح، و غير ذلك مما يعتبر فى مسح البشرة، و ذلك لقيام الحائل مقام البشرة فى مقام المسح، و مقتضى بدليته هو مراعاة ما يعتبر فى مسح البشرة، و يمكن استيناس نفى الخلاف فى ذلك من عبارة المنتهى، حيث يقول: لو مسح أسفل الخف دون أعلاه لم يجز عندنا فى ضرورة الجواز، و هذا مذهب عامة أهل العلم، الا ما نقل عن بعض أصحاب الشافعى و بعض أصحاب مالك.

[مسألة (۳۴): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه]

مسألة (۳۴): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه، لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا.

دعوى مسوغية ضيق الوقت للمسح على الحائل إذا لم يسع الوقت لرفعه و المسح على البشرة مبنية على تعميم مسمى الضرورة المأخوذة فى معقد الإجماع، حيث ان إطلاق الضرورة فى معقده يشمل ضيق الوقت أيضا. لكنه مشكل، بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۵

المسلم فيه هو سقوط المسح على البشرة، و اما الإتيان بالمسح على الحائل أو الانتقال الى التيمم فلا سبيل الى تعيين شىء منهما، فيجب الجمع بينهما. لان وجوب أحدهما معلوم بالإجماع، حيث ان جواز تركهما معا عند ضيق الوقت مما لم يلتزم به احد، فاللازم هو الجمع بينهما تحصيلا لليقين بالبراءة.

و دعوى استفادة حكم جواز المسح على الحائل عند ضيق الوقت من إطلاق رواية أبى الورد المتقدمة ضعيفة جدا لكونها متوقفة على تعميم الرواية عن موردها و ادعاء شمولها لمثل الضرورة الحاصلة من ضيق الوقت. و هو مشكل جدا نعم لا بأس بدعوى كون المسح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشرة، و بعد سقوط المسح عليها بواسطة العسر يجب المسح على الحائل لقاعدة الميسور، و اما كون المسح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشرة فيستفاد من أمر الشارع بالمسح عليه فى بعض موارد الضرورة كخبر عبد الأعلى الذى أمر عليه السّلام فيه بالمسح على المرارة و غير ذلك من الموارد، و لا أقل من مورد خبر ابى الورد، مثل الخوف من العدو أو الخوف من الثلج، و إذا أحرز كونه من ميسوره فلا مانع من التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوبه، فهذا طريق يمكن ان يعول عليه، لكنه مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط بالجمع بين الوضوء مع المسح على الحائل و بين التيمم.

[مسألة (۳۵): انما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات]

مسألة (۳۵): انما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقية إذا لم يمكن رفعها و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير إلى آخر الوقت، و اما فى التقية فالأمر أوسع، فلا يجب الذهاب الى مكان لا تقية فيه و ان أمكن بلا مشقة، نعم لو أمكنه و هو فى ذلك المكان ترك التقية و ارائتهم المسح على الخف مثلا فالأحوط بل الأقوى ذلك، و لا يجب بذل المال لرفع التقية، بخلاف سائر الضرورات، و الأحوط فى التقية أيضا الحيلة فى رفعها مطلقا.

اعلم ان الضرورة الموجبة لرفع الحكم عن موضوعه فى موردها هو الاضطرار الشخصى الذى لا يمكن رفعه بوجه من الوجوه عقلا و لو بالتأخير إلى آخر الوقت،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۶

و ذلك لان المأمور به من الصلاة هو طبيعتها الجامعة بين أفرادها الطولية الزمانية من أول الوقت الى آخره، و الاضطرار فى الطبيعة انما يتحقق بالاضطرار فى جميع افرادها، فلا يتحقق الاضطرار فيها مع التمكن من فرد منها و لو فى آخر وقتها و لازم ذلك هو بقاء التكليف فى المسح على البشرة مع التمكن منه فى آخر الوقت، فلا يجوز البدار بالإتيان بالفرد الاضطرارى مع رجاء التمكن من الإتيان بالفرد الاختيارى فى آخر الوقت (نعم) مع اليأس عن زوال الاضطرار فى آخر الوقت يجوز البدار، كما فصل فى مبحث التيمم، هذا بالنسبة إلى سائر الضرورات ما عدا التقية.

و اما التقية فالبحث عنها يقع فى مواضع.

الأول: فى جواز الإتيان بالمسح على وجه التقية فى سعة الوقت مع التمكن من إتيانه على طبق الواقع فى جزء من الوقت و لو فى آخره، و الحق فيه هو الجواز، و قد نفى الشيخ الأكبر (قده) البعد عن كونه وفاقيا، و فى باب الوضوء من كتاب الطهارة قال: قد يشعر كلام جامع المقاصد بكونه من المسلمات.

و يدل على ذلك الأخبار الدالة على الاذن فى التقية فى الوضوء و الصلاة، الآبية عن الحمل على صورة عدم التمكن من إتيان الحق فى مجموع الوقت، كخبر صفوان عن الكاظم عليه السلام قال. قلت له يرد الشعر؟ قال عليه السّلام: «ان كان عنده آخر فعل» و المراد بالاخر هو من يتقى منه، و توهم تقييده بما إذا كان هذا الأخر ملازما معه فى جميع الوقت مع عدم التمكن من طرده أو التستر منه (ضعيف جدا).

و ما ورد من الحث العظيم على الصلاة معهم و وعد الثواب عليها، حتى انه ورد ان الصلاة معهم كالصلاة مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و خبر ابى الورد المتقدم الذى فيه الرخصة فى المسح على الخفين عند الخوف من عدو تتقيه أو ثلج تخافه، فان

الغالب عدم ملازمة العدو فى جميع الوقت، و لأن التقية إنما شرعت لتسهيل الأمر على الشيعة و رفع الحرج عنهم، و هو ينافى مع عدم الجواز إلا فى مورد الضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۷

كسائر الاعذار، هذا.

و لكن الظاهر من الفاضلين هو اعتبار عدم المندوحة فى ذلك، و انه يجب التأخير مع إمكان الإتيان بالواقع فى آخر الوقت، حيث انهما يتمسكان فى جواز التقية بأدلة الحرج المقتضية لذلك، و هو صريح المدارك، متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة، فيزول المقتضى، و حكى ذلك عن بعض المتأخرين أيضا.

و لا يخفى ان ما فى المدارك يتم لو كان الدليل على جواز التقية منحصرا فى أدلة نفى الضرر، و قد عرفت دلالة ما تقدم من الاخبار على الجواز، و معها فلا ينحصر الدليل فى أدلة نفى الضرر، فالحق هو عدم اعتبار عدم المندوحة بمعنى إمكان التأخير و الإتيان بالواقع فى آخر الوقت.

الموضع الثانى: ما إذا تمكن من إتيان العمل على طبق الوقت- اى من غير تأخير- و لكن بالتستر منهم أو بإخراج من عنده، فهل يعتبر عدم التمكن من ذلك فى جواز التقية فيجب فى صورة التمكن، التستر منهم أو إخراجهم من عنده، أو لا- يعتبر ذلك، و الحق هو الثانى، فيجوز الإتيان بالعمل على طبق التقية مع التمكن من الإتيان بالواقع بما ذكر و يدل عليه جميع ما تقدم فى الموضع الأول، مضافا الى ان ترك التقية فى ذلك و الالتزام بترك العبادة فى ملأهم يؤدى الى حصول العداوة و البغضاء منهم لأهل الحق و رميهم إياهم بترك الصلاة و الخروج من الدين خصوصا إذا خرج من مسجدهم فى حال حضور وقت صلاة الفريضة، لا سيما إذا كان من جيرانهم أو جيران مسجدهم مع كون الحضور عندهم متعارفا بحسب حال هذا الشخص، خصوصا فى الأوقات المتعارفة للحضور معهم كالجمعة و العيدين و أيام شهر رمضان و نحو ذلك، بل و مجرد ترك جماعتهم ربما يوجب ظهور تشيع الشخص عندهم و فى ذلك تشنيع شديد على أهل الحق و يؤدى غالبا الى ضرر عظيم و استيصال منهم لنا، و كل ذلك مناف مع حكمة تشريع التقية، بل لا يبعد دعوى جواز التقية و لو فى غير ما تقتضيه العادة و التعارف إذا خيف ان يؤدى تركها الى بعض ما ذكر من المفاسد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۸

و لعل من خالف فى ذلك فى الموضع الأول يخالف ما اخترناه فى هذا الموضع أيضا، لشمول دليله لما نحن فيه، و لكن قد عرفت ما فى دليله من الضعف.

و لكن فى غير واحد من الاخبار ما يظهر منه اناطة جواز ارتكاب التقية، بالضرورة الفعلية، كخبر البزنطى عن إبراهيم بن هاشم قال: كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السّلام اسئله عن الصلاة خلف من تولى أمير المؤمنين عليه السّلام و هو يمسح على الخفين؟ فكتب عليه السّلام «لا- تصل خلف من يمسح على الخفين، فان جامعك و إياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم فاذن لنفسك و أقم» و خبر معمر بن يحيى: «كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية» و عن الفقه الرضوى: «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به و بدينه و ورعه، و الأخر من تتقى سيفه و سوطه و شره و بوائقه و شنعته، فصل خلفه على سبيل التقية و المداراة» و عن دعائم الإسلام عن ابى جعفر عليه السّلام: «لا تصلوا خلف ناصب- و لا كرامة- الا ان تخافوا على أنفسكم ان تشهروا و يشار إليكم فصلوا فى بيوتكم ثم صلّوا معهم و اجعلوا صلوتكم معهم تطوعا».

و ظاهر هذه الاخبار اعتبار الضرورة الفعلية فى جواز التقية، و ان جوازها يدور مدار الضرورة وجودا و عدما، الا انها تحمل على الضرورة فى حال العمل.

الموضع الثالث فی انه هل يشترط فی جواز التقيۀ عدم التمكن من إيجاد الفصل الصحيح الواقعی حين امتثال أمره أم لا- احتمالا-ن، أقواهما الأول، بل يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، فلو تمكن حال العمل من إيجاده على طبق الواقع لم يجز إتيانه على وجه التقيۀ، كما إذا تمكن فی حال الوضوء من تلبيس الأمر عليهم بصب الماء من الكف الى المرفق، المعبر عنه فی الاخبار برد الشعر، لكن ينوی غسل اليد عند رجوع الماء من المرفق الى الكف، أو تمكن عند ارادۀ التكفير من الفصل بين يديه و عدم وضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، وجب ذلک و لم يجز العمل على وجه التقيۀ، لأن الظاهر ان عدم التمكن من إتيان الواقع فی هذا الموضع من مقومات موضع التقيۀ عرفا مع دعوى انصراف مطلقات

مصباح الهدى فی شرح العروۀ الوثقى، ج۳، ص: ۳۳۹

اخبار التقيۀ عن مثل هذا الفرض.

و لكن ينبغی تقييد الاشتراط المذكور بصورۀ الالتفات و إمكان التفصی على وجه يقع العمل على طبق الواقع، و اما مع عدم الالتفات أو الخوف من اعمال الحيلۀ فلا إشكال فی جواز الإتيان بالتقيۀ.

و من جميع ما ذكرناه يظهر صحۀ ما أفاده فی المتن من عدم وجوب بذل المال لرفع التقيۀ، بخلاف سائر الضرورات، حيث ان المرخص فيه هو الضرورۀ العقليۀ المندفعۀ ببذل المال، و لكن فی التقيۀ يدور الحكم مدار الضرورۀ العرفيۀ، المتحققۀ فيما إذا تمكن من رفعها ببذل المال، و اما الاحتياط فی اعمال الحيلۀ فی رفع التقيۀ مطلقا فلعله من جهۀ حس الاحتياط فی إدراک الواقع مهما أمكن.

[مسألۀ (۳۶): لو ترک التقيۀ فی مقام وجوبها]

مسألۀ (۳۶): لو ترک التقيۀ فی مقام وجوبها و مسح على البشرۀ ففی صحۀ الوضوء اشكال.

يمكن ان يستدل لبطلان الوضوء- مع ترک التقيۀ الواجبۀ- بوجوه:

الأول: ان الظاهر من أوامر التقيۀ هو كون العمل بالمأمور به عند وجوبها مقيدا بكونه على وجه التقيۀ، فلا يكون المسح على البشرۀ مأمورا به و لا- جزء من الوضوء، بل الجزء منه حينئذ هو المسح على الخفين أو غسل الرجلين، و هو الحكم الواقعی فی حال التقيۀ، الا- انه واقعی ثانوی، فيكون كترک المسح على البشرۀ و الإتيان بالمسح على الحائل فی غير حال التقيۀ، و ذلک لمخالفۀ المأتی به مع المأمور به فی كليهما، فمرجع هذا الوجه الى بطلان الوضوء مع ترک التقيۀ من جهۀ عدم الأمر بما اتى به.

الوجه الثانی: ان الأمر بالتقيۀ- كالمسح على الخفين- موجب للنهی عن المسح على البشرۀ، و يكون المسح عليها منهيا عنه، و النهی عنه موجب لبطلانه.

الوجه الثالث: ان التقيۀ كما توجب وجوب ما لا يجب لولاها- مثل المسح على الخفّين كذلک توجب حرمۀ ما لا تحرم لولاها مثل المسح على البشرۀ- فالعمل على خلاف التقيۀ بنفسه يكون منهيا عنه، حيث انه مخالف للتقيۀ، لا من جهۀ اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده.

مصباح الهدى فی شرح العروۀ الوثقى، ج۳، ص: ۳۴۰

و يرد على الوجه الأول المنع عن استفادۀ تقييد الواقع بما يوافق التقيۀ، و ذلک لان الوضوء المشتمل على غسل الرجلين أو المسح عن الخفين ليس هو المأمور به فی حال التقيۀ، بل الأمر يتعلق بغسل الرجلين أو المسح على الخفين فی حال الوضوء، فهو نظير حرمۀ الفعل الخارجی- كالنظر إلى الأجنبيۀ- فی حال الصلاۀ، حيث ان حرمته لا توجب تقيد الصلاۀ بعدمه، كذلک لا يصير وجوب المسح على الخفين موجبا لتقيد الوضوء فی حال التقيۀ بوجوده، بل الواقع باق على ما هو عليه، الا ان المكلف لا

يتمكن من الإتيان به و الوصول الى مصلحته و ملاكه من جهة ما يترتب عليه من الضرر، فلو اتى به فقد اتى بما هو واجد للصلاح، و لو تركه لكان مرخصا فى تركه من جهة ما يترتب على إتيانه من الضرر، فالمسح على الخفين أو غسل الرجلين فى حال وجوب التقية لا يكون جزء من الوضوء و لو فى حال وجوبها.

فان قلت: لو لم يكن المسح على الخفين فى حال التقية جزء من الوضوء للزوم الحكم بصحة الوضوء عند تركه مع ترك مسح البشرة أيضا، لعدم كون الأول جزء من الوضوء، و ترخيص ترك الثانى من جهة التقية، مع ان الظاهر عدم الخلاف فى بطلان الوضوء فى هذه الصورة.

قلت: منشأ البطلان، انما هو ترك المسح فى ذاك الوضوء حينئذ حيث ان المسح على الخفين مرتبة من المسح الواجب، كما يشعر به وجوبه عند سائر الضرورات، و يدل عليه خبر عبد الأعلى من الأمر بالمسح على المرارة عند عدم التمكن من رفعها و قوله عليه السّلام: «ان ذلك يعرف من كتاب اللّه» حيث ان معرفته من الكتاب حينئذ متوقف على القول بان المسح الواجب فى الوضوء ينحل الى مسح، و مباشرة للماسح مع الممسوح، فإذا سقط قيد المباشرة- للحرج- كما فى مورد الخبر، أو للضرر، كما فى التقية أو سائر الضرورات يبقى وجوب أصل المسح على حاله.

و يرد على الثانى ان المسح على البشرة لا يكون ضدا لما يجب فى حال التقية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٤١

حيث انه يمكن اجتماعه مع المسح على الخفين أو غسل الرجلين، مضافا الى منع اقتضاء الأمر بالشي‌ء للنهى عن ضده الخاص- لو فرض المضادة بينهما- و منع اقتضاء الأمر بالمسح على الخفين أو غسل الرجلين للنهى عن المسح على البشرة- و لو قيل بالاقتضاء- لان الاقتضاء على القول به انما هو فى المأمور به المضيق، و الواجب للتقية فى المقام من قبيل الواجب الموسع.

و اما الوجه الثالث فهو و ان كان سالما عن الإيراد، الا انه يقتضى بطلان العمل المتروك فيه التقية فيما إذا اتى بما يحرم عليه فى تلك الحال، مثل المسح على البشرة فى المقام و السجدة على التربة الحسينية فى الصلاة فيما يجب فيه التقية، و اما إذا لم يأت بالمحرم و انما ترك التقية بترك ما كان يجب عليه فى حال التقية كترك التكتف فى الصلاة فيما يجب عليه التكتف تقية فإنه لا موجب لبطلان صلوته.

ثم لا يخفى ان البطلان فى الأول أيضا منوط بعدم تدارك المأتى به المحرم، و الا فلو مسح على الخفين بعد المسح على البشرة مع مراعاة سائر الشروط من الموالاة و نحوها فالظاهر هو الصحة، كما ان الظاهر اختصاص البطلان عند الإتيان بالمحرم بصورة العلم و العمد، فلو اتى به جهلا أو سهوا أو نسيانا صح الوضوء، كما سيأتى تحقيق القول فيه فى شرائط الوضوء فى الشرط السابع منها.

[مسألة (٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل]

مسألة (٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه- فى غير ضرورة التقية- و ان كان متوضئا و علم انه لو أبطله يضطر الى المسح على الحائل لا يجوز له الابطال، و ان كان ذلك قبل دخول الوقت فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم، و اما إذا كان الاضطرار بسبب التقية فالظاهر عدم وجوب المبادرة و كذا يجوز الابطال و ان كان بعد دخول الوقت لما مر من الوسعة فى أمر التقية، لكن الاولى و الأحوط فيها المبادرة أو عدم الابطال.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣۴٢

الأول: إذا كان بعد دخول الوقت و علم انه لو أخر الوضوء و الصلاة لاضطر الى المسح على الحائل بغير ضرورة التقية وجب عليه المبادرة إلى الوضوء لكى يأتى بالوضوء الكامل، و ذلك لتمامية ملاك الصلاة الكاملة و تحقق ما هو شرط فى تمامية ملاكها و هو الوقت، و الوضوء الاضطرارى لا يكون واجدا لتمام ما هو الملاك فى الوضوء، و الا لكان الحكم هو التخيير بينه و بين وضوء المختار، و عليه يكون الواجب عليه فى أول الوقت هو صلاة المختار بالإتيان بالوضوء الكامل، و فى تأخيرها تفويت للواجب الذى تم ملاكه، فيكون حراما، و ان كان يجب عليه الإتيان بالناقص لو عصى و أخر حتى اضطر الى المسح على الحائل، كما فى كل مورد يقع فى الاضطرار بالاختيار بعد تمامية الملاك.

و مما ذكرناه يظهر انه لا يجوز ابطال الوضوء بعد الوقت إذا كان على وضوء و علم انه لو أبطله لاضطر الى المسح على الحائل (مع عدم الحرج فى إبقاء الوضوء) فان فى إبطاله تفويت للواجب الذى قد تم ملاكه فيكون محرما.

هذا بالنسبة الى ما كان بعد الوقت، و ان كان ذلك قبل دخول الوقت فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال موقوف على إحراز تمامية الملاك لصلاة المختار قبل الوقت و ان انتظار دخول الوقت انما هو من جهة عجز المكلف عن تحصيل دخول الوقت الا بالانتظار مع دخول الوقت فى تحصيل الملاك لا دخله فى تماميته، مثل الطهارة و غيرها من الشرائط بالنسبة إلى الصلاة، فإن كان الوقت دخيلا فى تحصيل الملاك لا فى تماميته وجب بحكم العقل المبادرة إلى الوضوء قبل الوقت إذا علم بالعجز عنه فى الوقت، كما انه يحرم إبطاله إذا كان على وضوء.

و ان كان الوقت دخيلا فى صيرورة الصلاة ذات ملاك- نظير الفتق فى اللباس الذى هو دخيل فى صيرورة الخياطة فيه ذات ملاك- فلا يجب المبادرة قبل الوقت و لا يحرم الابطال، و لكن الظاهر من قوله عليه السّلام إذا دخل الوقت فيجب الطهور و الصلاة هو دخل الوقت فى أصل الملاك، و عليه فالظاهر هو عدم وجوب المبادرة و جواز الابطال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣۴٣

و هيهنا احتمال ثالث، و هو ان يكون الوقت دخيلا فى الملاك، و لكن كان الوضوء الكامل بوجوده قبل الوقت دخيلا فيه، و لازم ذلك انه لو كان حاصلا قبل الوقت يجب إبقائه و لا يجوز إبطاله، و لو لم يكن حاصلا قبله لا تجب المبادرة إليه قبل الوقت لتمامية الملاك فى الأول دون الأخير، الا ان هذا الاحتمال يندفع فى المقام بظهور الدليل فى دخل الوقت فى أصل الملاك، هذا كله فى الاضطرار بغير التقية، و قد حررنا فى ذيل المسألة الثانية من مسائل غسل الجنابة جملة وافية تنفع المقام.

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار بالتقية، و الظاهر عدم وجوب المبادرة و جواز الابطال بعد الوقت فضلا عن قبل الوقت، لما عرفت من ظهور أدلة التقية فى السعة فى أمرها زائدا عما فى غيرها من الضرورات، فيستفاد منه كون الفرد المأتى به على طبق التقية محصلا لجميع ما هو الملاك للصلاة فى حال الاختيار، بحيث لا يفوت مع إتيانه شى‌ء من الملاك، و لازمه جواز التأخير و لو علم بحصول الضرورة فى ارتكاب التقية، لكن فى استفادة تمامية ملاك الفرد المأتى به على طبق التقية تأمل، لاحتمال كون السعة لأجل مصلحة التسهيل، لا لإحراز جميع الملاك، و عليه فالأحوط فى التقية أيضا المبادرة أو عدم الابطال.

[مسألة (٣٨): لا فرق فى جواز المسح على الحائل]

مسألة (٣٨): لا فرق فى جواز المسح على الحائل فى حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب.

لإطلاق خبر ابى الورد المتقدم، و ان لم يدلّ عليه أدلة نفى الحرج و نفى الضرر، لاختصاصهما بموارد الأحكام الإلزامية و عدم جريانهما فى غيرها.

[مسألة (۳۹): إذا اعتقد التقیة أو تحقق احدی الضرورات الأخر]

مسألة (۳۹): إذا اعتقد التقیة أو تحقق احدی الضرورات الأخر فمسح علی الحائل ثم بان ان لم یکن موضع تقیة أو ضرورة ففی صحة وضوئه إشکال.

فی کون اعتقاد التقیة أو الضرورة أو الخوف الحاصل فی موردهما مأخوذا علی وجه الموضوعیة أو الطریقیة مطلقا، أو التفکیک بین اعتقاد الضرر و لو لم یکن مع

الخوف و بین تحقق خوف الضرر و لو لم یکن مع اعتقاده بل حصل من ناحیة احتمال الضرر- إذا کان عقلائیا- بالقول بطریقة الأول و موضوعیة الأخیر، وجوه و احتمالات، أقواها الأخیر، و قد حققناه فی مبحث التیمم فی طی المسألة التاسعة عشر، عند البحث عن التیمم باعتقاد الضرر أو خوفه ثم تبین عدمه.

و لازم موضوعیة الاعتقاد أو الخوف هو صحة الوضوء مع المسح علی الحائل مع اعتقاد التقیة أو اعتقاد الضرر أو الخوف الحاصل من احتمالهما و لو تبین الخلاف، و ذلک لتحقق ما هو شرط التکلیف بالوضوء الاضطراری حینئذ.

و لازم طریقتیهما هو البطلان مطلقا، کما ان لازم التفصیل الذی اخترناه هو الصحة عند حصول الخوف و البطلان مع عدمه (و ان اعتقد حصول موجب الاضطرار) عند تبین الخلاف فالأقوی عندنا هو بطلان الوضوء فی صورة اعتقاد التقیة أو الضرر، المنفک عن الخوف، و صحته فی صورة الخوف فی مورد التقیة أو الضرر و لو مع عدم اعتقادهما- إذا تبین عدم موجب الخوف واقعا، لکن الاحتیاط بإعادة الوضوء فی صورة الخوف أیضا مما لا ینبغی ترکه.

[مسألة (۴۰): إذا أمکنت التقیة بغسل الرجلین]

مسألة (۴۰): إذا أمکنت التقیة بغسل الرجلین فالأحوط تعینه، و ان کان الأقوی جواز المسح علی الحائل أیضا.

فی المسألة قولان: أحدهما تعین غسل الرجلین و الثانی التخییر بینه و بین المسح علی الحائل، و قد نسب الأول إلی المشهور کما فی شرح النجاة، و عن الذخیرة نسبته إلی الأصحاب، و ادعی فی المدارک قطع الأصحاب بجواز المسح علی الحائل للتقیة إذا لم تتأد بالغسل، و فی الحدائق انه صرح جملة من الأصحاب بتعین الغسل و انه لا یجزی غیره، و حکی القول بتعینه عن التذکرة و البیان و الروض.

و یستدل له بان فی الغسل إیصال الماء إلی البشرة و ان الرجل من أعضاء الوضوء دون الخف، ففی خبر الکلبی النسابة عن الصادق: قلت له ما تقول فی المسح علی الخفین، فتبسم ثم قال إذا کان یوم القیمة و رد اللّه کل شیء إلی شیئه

و رد الجلد الی الغنم فتری أصحاب المسح این یذهب وضوئهم و المروی عن النبی صلی اللّه علیه و آله ان أشد الناس حسرة یوم القیمة من رأی وضوئه علی جلد غیره.

و أورد فی الجواهر علی الاستدلال (بأقربیة الغسل الی مراد الشارع من المسح علی الحائل لما فی الغسل من إیصال الماء إلی البشرة و ان الرجل من أعضاء الوضوء دون الخف) بان وجوب الإلصاق و نحوه انما کان مقدمة للمسح الواجب، التی تسقط بسقوطه. و ان تقیید النص و الفتوی بأمثال هذه التعلیلات لا یخلو من الإشکال.

أقول: لا ینبغی الشک فی استفادة أقربیة الغسل من المسح علی الحائل من خبر الکلبی المتقدم المؤید بالمروی عن النبی صلّی

اللّه عليه و آله، و اما كون إيصال الماء الى الرجل مقدمة للمسح على البشرة الساقط وجوبه، فكيف يتوهم وجوب المقدمة مع سقوط وجوب ذى المقدمة (ففيه) انه يتم على وحدة المطلوب فى المسح على البشرة دون تعدده، لكن المستفاد من خبر عبد الأعلى فى كيفية المسح على المرارة و إرجاع الإمام عليه السّلام فى الجواب عنها الى الكتاب الكريم بقوله: هذا و أشباهه يعرف من كتاب اللّه و هو قوله تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه هو تعدد المطلوب، حيث ان معرفة المسح على المرارة الحائلة من آية نفى الحرج لا تستقيم الا بالالتزام بتعدد المطلوب، بان يقال: المسح على البشرة ينحل الى مسح، و مباشرة الماسح للممسوح، و لما سقط قيد المباشرة بآية نفى الحرج تعين المسح من دون مباشرة، و هو المسح على الحائل (و مقتضاه) سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل و المسح فى المقام، لا- إيصال الماء الى الممسوح، كل ذلك مضافا الى ان تعين غسل الرجل فى المقام هو مقتضى الاحتياط اللازم، لكون الشك فيه من قبيل الشك فى المحصل، اللازم فيه الاحتياط، بل ينبغى مراعاة الاحتياط و لو مع المنع من كون المقام من باب الشك فى المحصل، بناء على كون الاحتياط هو المرجع عند الدوران بين التعيين و التخيير.

و مما ذكرنا ظهر ضعف القول بجواز المسح على الحائل كما فى المتن،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۴۶

و يستدل له بإطلاق أدلة التقية مع المنع عن تعدد المطلوب، إذ لو كان إيصال الماء إلى البشرة بقيد كونه بصورة المسح واجبا و سقط فى مورد التقية و أقيم مقامه الفعلان اللذان ثبت وجوبهما بأمر واحد، و هما غسل الرجلين و المسح على الخفين لم يعقل ترجيح شرعى بينهما، لان نسبة هذا الأمر و هو الأمر بالتقية إليهما نسبة واحدة.

هذا، و قد عرفت ما فيه، و ان الصواب هو أقربية الغسل إلى أمر الشارع، و لعل خبر الكلبى أيضا يدل عليه (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام العملى بتعين الغسل فى المقام، و اللّه أعلم بأحكامه.

[مسألة (۴۱): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل]

مسألة (۴۱): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقية أو ضرورة فإن كان بعد الوضوء، فالأقوى عدم وجوب اعادته و ان كان قبل الصلاة، إلا إذا كانت بلة اليد باقية فيجب اعادة المسح، و ان كان فى أثناء الوضوء فالأقوى الإعادة إذا لم تبق البلة.

فى هذه المسألة صور ينبغى التعرض لحكمها.

الأولى: إذا زال السبب المسوغ بعد الوضوء و قبل الإتيان بالصلاة مع عدم التمكن من اعادة المسح بالبلة الباقية فى اليد، اما لعدم بقائها أو لمانع أخر، ففى لزوم اعادة الوضوء أو جواز الاكتفاء به وجهان.

و ليعلم أولا- ان التكليف بالوضوء الناقص انما هو فى ظرف العجز عن الإتيان بالوضوء الكامل، و تحقق العجز عنه يتوقف على العجز عن إتيانه فى جميع الوقت المضروب له، فلو تمكن من الإتيان به و لو فى جزء من الوقت و لو كان آخر الوقت لم يصح منه الإتيان بالناقص، لان العجز عن الطبيعة انما هو بالعجز عن جميع افرادها.

و مقتضى ذلك عدم جواز البدار مع رجاء الإتيان بالفرد الاختيارى، سواء كان الفرد الاضطرارى لأجل التقية أو لضرورة أخرى.

لكن المستفاد من أدلة التقية- كما تقدم- جواز البدار و عدم وجوب الانتظار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۴۷

و لو مع العلم بتمكنه من الإتيان على طبق الواقع فى جزء من الوقت.

و اما الضرورات الأخر فالأقوى فيها عدم جواز البدار الا مع اليأس من التمكن من الإتيان بالفرد الاختيارى فى جميع الوقت، و قد

حررنا ذلک فی مبحث التیمم فی المسألة الثالثة من أحکامه.
إذا تبین ذلک فنقول إذا توضأ فی سعة الوقت بالوضوء الاضطراری فی صورة جواز البدار فهل هذا الوضوء بعد زوال مسوغة کاف فی ما یشترط فیه الطهارة أو لا.
قد یقال بالأول و استدل له فی الجواهر بأنه وضوء مأمور به، و الأمر یقتضی الاجزاء، و باستصحاب الصحة، و بما دل علی ان الوضوء لا- ینقضه الا الحدث، و ارتفاع الضرورة لیس بحدث، و بأنه حیث ینوی بوضوئه رفع الحدث یجب حصول الطهارة به لقوله علیه السّلام لکل امرء ما نوی، و بان مقتضی جواز البدار هو التخییر بین الإتیان بالوضوء الناقص فی أول الوقت و بین الإتیان بالوضوء التام فی آخره، و إیجاب الاستئناف علیه مناف مع التخییر المذکور.
و أورد علی الأول بأن الأجزاء الذی یقتضیه الإتیان بالمأمور به علی وجهه انما هو الاکتفاء بالوضوء الاضطراری مع بقاء السبب المسوغ له، و اما مع زواله فلا سبیل الی دعواه، کما لا یجزی التیمم الذی یؤتی به- لفقدان الماء- بعد وجدانه، و دعوی الفرق بین الوضوء الناقص و بین التیمم بکون الأول رافعا للحدث دون الأخیر، حیث ان التیمم مبیح لا رافع ممنوعة، لکون التیمم أیضا رافعا، الا انه رافع ما دام العجز عن استعمال الماء باقیا حسبما تصورناه فی مبحث التیمم، مع ان مرجع هذه الدعوی الی الغمض عن التمسک بقاعدة الاجزاء و الاستدلال بما یقتضیه رفع الحدث اعنی الدلیل الأخیر الذی نتکلم فیه عن قریب.
و علی الثانی بأن الصحة المستصحبة ان کانت هی التی اقتضاها الأمر بإتیان الناقص فی حال الضرورة فهی مما لا شک فیها حتی یحتاج الی الاستصحاب، و ان کانت بمعنی ترتب الأثر علی الناقص بعد التمکن من الوضوء التام فهی و ان کانت مشکوکة بعد زوال العذر، و لکن لا یصح استصحابها لکون الشک فی بقائها من

قبیل الشک فی المقتضی الذی لا یجری فیه الاستصحاب.
و علی الثالث ان ما هو المسلم ان الوضوء إذا وقع صحیحا لا ینقض الا بالحدث، و الوضوء الناقص مع بقاء سببه أیضا کذلک، و انما الکلام فی مقدار استعداده للبقاء و انه هل یبقی مع زوال السبب أیضا أو یختص بقائه ببقاء سببه.
و علی الرابع ان وجوب حصول رفع الحدث بالوضوء الناقص إذا نوی به رفعه بعموم قوله علیه السّلام لکل امرء ما نوی، یتوقف علی قابلیة الوضوء الناقص لرفعه، و الکلام بعد انما هو فیه، و لا یصح إثبات قابلیته له بالعموم المذکور، لان الحکم لا یصح ان یثبت به الموضوع، فهذه الأدلة لا تثبت جواز الإتیان بما یشترط فیه الطهارة بالوضوء الناقص بعد زوال العذر.
و علی الخامس بان التخییر بین فعل الناقص فی زمان طروّ المسوغ و بین فعل الکامل عند زواله لا یوجب الاکتفاء بالوضوء الناقص عند زوال العذر.
اما أولا- فلکون جواز البدار عندنا فیما عدا التقیة مختصا بصورة الیأس عن زواله الی آخر الوقت، و ان الیأس سواء کان بالغا درجة الیقین أو حاصلا بمجرد الظن القوی طریق الی بقاء العذر الی آخر الوقت، فإذا انکشف الخلاف لم یکن وجه للاجزاء فإنه یرجع الی اجزاء الأمر الظاهری، و هو مناف مع مذهب التخطئة نعم إذا کان العذر هو خوف الضرر و لو کان ناشیا عن احتماله فاعتباره فی جواز الوضوء الناقص موضوعی لا- طریقی حسبما استظهرناه من الأدلة کما فصلناه فی مبحث التیمم و بالجملة فجواز البدار من حیث هو، لا یوجب الاکتفاء بما اتی به من الفرد الناقص، کما ان الإتیان بالصلاة فی أول الوقت بما هو الوظیفة فی الوقت من صلاة الحضر أو السفر لا یوجب الاکتفاء بما اتی به- لو کانت العبرة بحال المکلف فی آخر الوقت.
و ثانیا ان الاکتفاء بالوضوء الناقص المأتی به فی أول الوقت انما یصح لما یأتی به مما یشترط فیه الطهارة فی حال بقاء المسوغ، مثل ما إذا صلی معه فی حال بقاء العذر لا ما إذا اتی بالوضوء الناقص ثم قبل الإتیان بالصلاة معه فی حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٤٩
العذر زال المسوغ، و ذلک لان التکلیف بالوضوء غیری لا نفسی، و المجوز للإتیان بالوضوء الناقص هو المجوز للإتیان بما یشترط فیه الطهارة بالوضوء الناقص، و المفروض عدم إتیانه، و بعد زوال المسوغ لا مجوز للإتیان بالواجب النفسی بالوضوء الناقص، و اللازم حینئذ استیناف الوضوء و الإتیان بالفرد الکامل لوجوب الإتیان بما یشترط بالطهارة حینئذ بالفرد الکامل من الطهارة، و الحاصل ان التکلیف الاضطراری الذی تعلق به فی أول الوقت انما یلاحظ بالقیاس إلی الصلاة لا الوضوء بنفسه، فإن أمره غیری لا نفسی.

و مما ذکرنا یظهر إمکان القول بلزوم الاستیناف و الإتیان، بالوضوء الکامل من غیر فرق بین القول بجواز البدار و عدمه، و لا بین کون المسوغ علی القول بالجواز طریقیا أو موضوعیا، و لا بین کون المسوغ هو التقیة أو غیرها من الاعذار، حیث ان لازم کون التکلیف بالوضوء غیریا هو صحة الإتیان بما یشترط فیه الطهارة فی زمان بقاء العذر- بالوضوء الناقص- لا صحة الوضوء نفسه و جواز الاکتفاء به بعد زوال العذر لما یشترط فیه الوضوء الکامل.

لکن یمکن ان یقال بدوران جواز الاکتفاء بالوضوء الناقص لما یؤتی به بعد زوال المسوغ مدار کون الوضوء الناقص فردا من الوضوء الرافع للحدث، غایة الأمر اناطة فردیته له بتحقق العذر، أو کونه بدلا عن الوضوء التام فی جمیع آثاره و لوازمه (فان قلنا) بکونه فردا من مهیة الوضوء الرافع للحدث فی حال الاضطرار أو کونه بدلا عنه فی جمیع آثاره فاللازم جواز الاکتفاء به فی إتیان ما یشترط فیه الطهارة بعد زوال المسوغ، إذ المفروض رفع الحدث به واقعا عند حصوله و لیس زوال المسوغ من النواقض (و ان قلنا) بان المستفاد من الأدلة لیس أزید من الاذن فی امتثال الأمر بالوضوء فی حال الضرورة بالإتیان بالوضوء الناقص، لا کونه فردا من الوضوء المؤثر فی رفع الحدث أو بدلا عنه فاللازم هو الاستیناف.

و الانصاف ان استفادة کونه فردا للوضوء الرافع أو بدلا عن التام فی جمیع الآثار فی غایة الاشکال و ان کان استفادة البدلیة فی حال بقاء العذر فی الجملة مما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٥٠
لا اشکال فیه (و علیه فالأقوی) لزوم الاستیناف لما یشترط فیه الطهارة بعد زوال المسوغ، و منه یظهر وجوب الإعادة فی الصورة الثانیة أیضا.

و هی ما إذا اتی بالوضوء الناقص و صلی معه صلاة فی حال بقاء العذر ثم ارتفع العذر، فیجب اعادة الوضوء لما یأتی به من الصلاة بعد ارتفاعه، کما إذا توضأ بالوضوء الناقص و صلی معه صلاة الظهر ثم زال المسوغ و أراد ان یصلی العصر فإنه یجب علیه اعادة الوضوء عند ارادتها.

الصورة الثالثة: ما إذا زال السبب المسوغ بعد إتیان المکلف بالصلاة الواقعیة بهذا الوضوء فی زمان تحقق المسوغ، فهل یجب استیناف هذه الصلاة بالوضوء الکامل اعادة فی الوقت أو قضاء فی خارجه أم لا، الذی علیه المشهور هو الأخیر، بل ادعی علیه الإجماع، و ذلک لان المأتی به من الفرد الاضطراری مقتض للاجزاء کالفرد الاختیاری و ان أمکن عدمه ثبوتا بان کان الفائت من مصلحة الفرد الاختیاری ما یلزم استیفائه و کان ممکن الاستیفاء أیضا بإتیانه بعد زوال الاضطرار، لکن هذا احتمال محض لم یقم علی إثباته دلیل، بل الثابت هو ما یدل علی اجزاء الفرد الاضطراری عن الفرد الاختیاری، و هو قیام الإجماع علی عدم وجوب استیفائه لا اعادة و لا قضاء، نظیر الصلاة المأتی بها مع التیمم، حیث لا یجب استینافها مع الطهارة المائیة بعد زوال العجز عن تحصیلها حسبما بسطنا الکلام فیه فی مبحث التیمم، فلا تأمل من أحد فی الاجتزاء بما اتی به، الا ما یحکی عن المحقق الثانی (قده) من التفصیل بین ما إذا کان متعلق التقیة مأذونا فیه بالخصوص کمسح الرجلین فی الوضوء و التکتف فی الصلاة و

نحوهما و بين ما كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة و الوضوء بالنبيذ و نحو ذلك، فأوجب الإعادة فى الأخير دون الأول.

و استدل لعدم الوجوب فى الأول بأن المكلف قد اتى بالفعل على الوجه المأذون فيه و بما اقامة الشارع مقام المأمور به فى حال التقية، فيكون الإتيان به امتثالا مجزيا عن الواقع، و لوجوب الإعادة فى الأخير بأن غاية ما يستفاد من عموم أدلة

التقية هو موافقتهم فيما هم عليه لا- بدلية المأتى به عن الواقع، فلا دليل هيهنا على الاجزاء كما كان فيما ورد الاذن بالخصوص على موافقتهم.

و لعل مراده (قده) من العمومات الموجبة للتقية هو أدلة نفى الحرج و الضرر، أو ما يدل على وجوب التقية لحفظ ما يجب عليه حفظه من النفوس و الأموال و الاعراض (و لا يخفى) ان ما ذكره (قده) فى مثل الأدلة المذكورة و ان كان كذلك الا انه يرد عليه ان العمومات الدالة على التقية ليست منحصرة بما ذكر، بل فيها ما يدل على الرخصة فى الإتيان على وفق التقية و رفع المنع المتعلق به لو لا- التقية سواء كان المنع لولاها متعلقا بذات ما يؤتى تقية، أو لا خلاله بواجب مشروط بعدمه، و لازم ذلك رفع مانعية المانع- لولا التقية- و اجزاء ما اتى به كقول الصادق عليه السّلام فى صحيحة هشام عن ابى عمرو: «تسعة أعشار الدين فى التقية، و لا دين لمن لا تقية له، و التقية فى كل شىء إلا فى ثلاث: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعة الحج» و غير ذلك من الاخبار المتظافرة الواردة على هذا المنوال، فان الظاهر منها بقرينة استثناء مسح الخفين و متعة الحج هو جواز ارتكاب كل محظور لأجل التقية، سواء كان المنع عنه لولا التقية ذاتيا كشرب المسكر أو غيريا كالتكتف فى الصلاة و غسل الرجلين فى الوضوء، و رفع المنع الغيرى و الرخصة فى ارتكاب الممنوع منه لو لا التقية يستلزم عقلا صحة المأتى به فى حال التقية و كقول الباقر عليه السّلام «التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله اللّه» و ما فى موثقة سماعة من قوله عليه السّلام: «التقية واسعة، و ليس الا و صاحبها مأجور إنشاء اللّه تعالى» و غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها الرخصة فى ارتكاب الممنوع منه بالمنع الغيرى فى حال التقية المقتضى لصحة ما يأتى به (و بالجملة) فما ذكره من التفصيل لا وجه له.

الصورة الرابعة. ما إذا زال المسوغ حين إمكان المسح على البشرة بنداوة الوضوء الباقية على اليد مع عدم الإخلال بالموالاة، و لا ينبغى الإشكال فى وجوب المسح على البشرة حينئذ و عدم الاجتزاء بما اتى به على وفق الضرورة، بناء على

المختار من وجوب الاستيناف فى الصورتين الأوليين، بل عدم الاجتزاء هنا اولى، و اما على القول بالاجتزاء هناك فهل يجتزى به هيهنا أو لا، وجهان:

من ان مقتضى الاكتفاء بالناقص فى حال العجز عن الكامل هو الاكتفاء بما اتى به من الناقص فى هذه الصورة، إذ الموجب للاجتزاء فى الصورتين الأوليين هو دعوى انقلاب التكليف بالمسح على البشرة إلى التكليف بالمسح على الحائل، فيكون الوضوء الرافع للحدث فى حال العجز هو الوضوء مع المسح على الحائل، و عند تحققه و ارتفاع الحدث به لا ينتقض الا بناقض من النواقض، و زوال المسوغ ليس منها، و هذا الملاک كما ترى متحقق فى هذه الصورة أيضا، إذ المكلف فى حال المسح على الحائل كان مكلفا بالمسح عليه واقعا- بعد فرض انقلاب التكليف- و مع إتيانه بما كان مكلفا به واقعا يكون مجزيا لا محالة.

و من منع شمول أدلة القول بالاجزاء لهذه الصورة، و لا- أقل من الشک فى شمولها لها، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث.

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى الصورة الخامسة، و هى ما إذا زال المسوغ فى الأثناء، كما إذا تمكن من المسح على الرجلين بعد

مسح ما على إحداهما من الخف أو الحائل، بل عدم الاجزاء هنا اولى و أظهر، و لو قلنا فی الصورة الرابعة بالاجزاء، و ذلک لعدم ارتفاع الحدث فی هذه الصورة حین ارتفاع المسوغ، لکون ارتفاعه فی الأثناء.

الصورة السادسة: ما إذا أخذ ماء جدیدا للمسح على الرأس أو الرجلین تقیة فارتفعت التقیة قبل المسح به، فعلى المختار فی الصور المتقدمة یجب الاستیناف من غیر تردید، و اما على القول بالاجتزاء فیها فهل یجتزئ فی هذه الصورة بالمسح بالماء الجدید بعد زوال المسوغ لکون أخذه فی حال الاضطرار، أو یجب الاستئناف، لأن المسح بالماء الجدید لا یکون مورد الاضطرار فعلا، و أخذ الماء الجدید فی حال الاضطرار لم یکن من أفعال الوضوء، احتمالان، أقواهما الأخیر، کما لا یخفى وجهه.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۳

[مسألة (۴۲): إذا عمل فی مقام التقیة بخلاف مذهب من یتقیه]

مسألة (۴۲): إذا عمل فی مقام التقیة بخلاف مذهب من یتقیه ففی صحة وضوئه إشکال و ان کانت التقیة ترتفع به، کما إذا کان مذهبه وجوب المسح على الحائل دون الغسل فغسلهما، أو بالعکس، کما انه لو ترک المسح و الغسل بالمرة یبطل وضوئه و ان ارتفعت التقیة به أیضا.

فی هذه المسألة أمران:

أحدهما: انه إذا عمل فی مورد التقیة على خلاف مذهب نفسه و خلاف مذهب من یتقیه و ارتفعت التقیة به أیضا، ففی صحة وضوئه وجهان مبنیان على ان المستفاد من أدلة التقیة هل هو الترخیص فی ترک العمل على طبق الواقع، أو الإتیان على طبق مذهب من یتقیه لا مجرد الترخیص فی مخالفة الواقع، فمقتضى الأول هو صحة ما اتى به مما یخالف مذهب من یتقیه، و مقتضى الثانی هو بطلانه لعدم کون ما اتى به هو البدل عن الواقع فی حال التقیة، و القدر المتیقن من أدلة التقیة هو الأخیر، و ان کان القول بالأول أیضا لا یخلو عن وجه.

و ثانیهما انه لو ترک المسح و الغسل بالمرة فمع کون وضوئه هذا مخالفا لمذهب من یتقى منه یدخل فی الأمر الأول و یکون حکمه حکمه، و مع کونه مطابقا مع مذهبه ففی صحته وجهان، من کونه وضوء على وفق التقیة، فیکون مأمورا به فی تلک الحالة، و من عدم استفادة بدلیته عن الوضوء التام لا من أدلة مشروعیة التقیة و لا من أدلة الضرورة، و احتمال بدلیته مع کونه بلا مسح أصلا عن الوضوء التام و الحکم بصحته من جهة إطلاق أدلة التقیة ضعیف فی الغایة، فالأقوى بطلانه.

[مسألة (۴۳): یجوز فی کل من الغسلات ان یصب على العضو عشر غرفات بقصد غسلة واحدة]

مسألة (۴۳): یجوز فی کل من الغسلات ان یصب على العضو عشر غرفات بقصد غسلة واحدة، فالمناط فی تعدد الغسل المستحب ثانیه، الحرام ثالثه لیس تعدد الصب، بل تعدد الغسل مع القصد.

لا یخفى ان العبرة فی الغسل الوضوئی هو الغسل مع القصد، دون مجرد الغسل، فالمناط فی تعدد الغسل لیس هو مجرد تعدد الصب، فلو صب مرات متعددة بقصد غسلة واحدة تحسب واحدة.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۴

[مسألة (۴۴): یجب الابتداء فی الغسل بالأعلى]

مسألة (۴۴): يجب الابتداء فى الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى فلو صب على الأسفل و غسل من الأعلى بإعانة اليد صح.

و وجه ذلك أيضا يظهر مما تقدم فى وجه المسألة المتقدمة، حيث ان الغسل الوضوئى ليس هو مجرد الصب بل هو الغسل مع الصب و مع قصد الغسل الوضوئى عند رجوع الماء من الأعلى و لو بإعانة اليد، و يكون الصب مقدمة له، فلا يضر وقوعه من الأسفل، لأنه خارج من اجزاء الوضوء و أفعاله (نعم) المنصوص فى الوضوءات البيانية هو ذكر صب الماء من الأعلى، لكنه غير ظاهر فى الوجوب.

[مسألة (۴۵): الإسراف فى ماء الوضوء مكروه]

مسألة (۴۵): الإسراف فى ماء الوضوء مكروه، لكن الإسباغ مستحب، و قد مر انه يستحب ان يكون ماء الوضوء بمقدار مد، و الظاهر ان ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة و الاستنشاق و غسل اليدين

فى هذه المسألة أمور:

الأول يكره الإسراف فى ماء الوضوء لرواية حريز المروية فى الكافى فى باب مقدار ماء الوضوء و الغسل عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: «ان للّه تعالى ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه» قال المجلسى قدس سره فى مرآت العقول: يكتب سرف الوضوء أى الإسراف فى ماء الوضوء كما يفعله العامة من الغسل ثلاثا كما يكتب عدوانه اى التجاوز عن حكمه كالغسل فى موضع المسح، أو يكون المراد بالعدوان التقصير فيه بان لا يحصل الجريان انتهى.

الثانى: يستحب الإسباغ فى الوضوء، و المراد به كما ذكره المجلسى (قده) فى صلاة البحار هو كماله و السعى فى إيصال الماء الى اجزاء الأعضاء و رعاية الآداب و المستحبات فيه من الأدعية و غيرها انتهى، و لا خلاف ظاهرا فى استحبابه، و يدل عليه غير واحد من النصوص فعن الرضا عليه السّلام فى المحكى عن العيون قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «إنا أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، و أمرنا بإسباغ الوضوء» و عن المحاسن عن الصادق عليه السّلام، قال قال رسول اللّه: «من أسبغ وضوئه و أحسن صلوته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۵

و ادى زكوته و كف غضبه و سجن لسانه و استغفر لذنبه و ادى النصيحة لأهل بيت نبيه فقد استكمل حقائق الايمان و أبواب الجنة مفتحة له».

الثالث: يستحب ان يكون ماء الوضوء بمقدار مدّ، و قد مر الكلام فيه فيما يستحب فى الوضوء. و الظاهر ان مقدار المد انما هو لتمام ما يصرف فى الوضوء من أفعاله و مقدماته من غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق و تثنية الغسلات، و مجموع هذه الأمور تبلغ ثلاث عشرة كفا أو أربع عشرة، و هى تساوى مقدار المد تقريبا، مع ان الظاهر من كون الوضوء بمد انما هو الوضوء بما له من الاجزاء الواجبة و المستحبة، (نعم) يخرج منه ماء الاستنجاء، خلافا للشهيد فى الذكرى و صاحب المدارك، و قد مر القول فيه و فى تعيين مقدار المد فيما يستحب فى الوضوء.

[مسألة (۴۶): يجوز الوضوء برمس الأعضاء]

مسألة (۴۶): يجوز الوضوء برمس الأعضاء كما مر، و يجوز برمس أحدها و إتيان البقية على المتعارف، بل يجوز التبعيض فى غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة من البدئة بالأعلى و عدم كون المسح بماء جديد و غيرهما.

يجوز الوضوء برمس الأعضاء مع مراعاة الشرائط، و قد حكى الإجماع على جوازه حسبما مر فى المسألة الحادية و العشرين فى مسائل غسل الوجه و اليدين، و يجوز التفكيك بين الأعضاء برمس بعضها و الصب على البعض، و يجوز التبعيض فى غسل عضو واحد برمس بعضه و الصب على بعضه الأخر، كل ذلك مع مراعاة الشروط و يدل على الجميع إطلاق الأمر بالغسل الشامل للجميع.

[مسألة (۴۷): يشكل صحة وضوء الوسواسى]

مسألة (۴۷): يشكل صحة وضوء الوسواسى إذا زاد فى غسل اليسرى من اليدين من جهة لزوم المسح بالماء الجديد فى بعض الأوقات، بل ان قلنا بلزوم كون المسح ببلة الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجىء الإشكال فى مبالغة إمرار اليد، لانه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع.

لزوم المسح بالماء الجديد فى بعض الأوقات، هو فيما إذا صدق الغسل الزائد على الواحد فى ازدياده، كما ان الاشكال فى مبالغة إمرار اليد من جهة مزج رطوبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۶

الكف برطوبة الذراع، بناء على اعتبار كون المسح ببلة الكف يتحقق فيما إذا كان الإمرار مع عدم صدق الغسل الواحد، و لا يخفى انه لا فرق حينئذ بين الوسواسى و بين غيره، إذ مع صدق الغسل الواحد يصح فى الوسواسى ازدياد الغسل و المبالغة فى الإمرار، و مع عدم صدقه لا يصح فى غيره أيضا، فالتفرقة بينهما مما لا وجه له.

[مسألة (۴۸): فى غير الوسواسى]

مسألة (۴۸): فى غير الوسواسى إذا بلغ فى إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه غسل واحد، نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماء خارجيا يشكل، و ان كان الغرض منه زيادة اليقين، لعده فى العرف غسلة اخرى، و إذا كان غسله لليسرى بإجراء الماء من الإبريق مثلا و زاد على مقدار الحاجة مع الاتصال لا يضر ما دام بعد غسلة واحدة.

قد عرفت فى المسألة المتقدمة نفى الفرق بين الوسواسى و بين غيره فى صحة الوضوء مع ازدياد الغسل على مقدار الحاجة أو المبالغة فى إمرار اليد ما دام يصدق انه غسل واحد، و عدم صحته مع أحدهما مع عدم صدق الغسل الواحد، و لو شك فى تحقق غسل اليسرى فلا بأس فى الاحتياط فى غسلها، و لا يضر به احتمال زيادة الغسل المؤدى إلى احتمال مزج البلل لانه مما لا محيص عنه، اللهم إلا إذا كان منشأه الوسواس و كان خارجا عن المتعارف، للزوم الرجوع الى المتعارف.

[مسألة (۴۹): يكفى فى مسح الرجلين]

مسألة (۴۹): يكفى فى مسح الرجلين المسح بواحدة من الأصابع الخمس الى الكعبين، ايها كانت حتى الخنصر منها.

و ذلك لإطلاق النص، لكن قد عرفت فى مبحث مسح الرجلين ان الأفضل بل الأحوط المسح بتمام الكف بوضعها على رؤس أصابع الرجلين و مسحها الى الكعبين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۷

[فصل فى شرائط الوضوء]

اشارهٔ

فصل (فی شرائط الوضوء)

[الأول: إطلاق الماء]

الأول: إطلاق الماء، فلا يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافهٔ بعد الصب على المحل من جههٔ كثرهٔ الغبار أو الوسخ عليه، فاللازم كونه باقيا على الإطلاق إلى تمام الغسل.

لا إشكال فى صحهٔ الوضوء بالماء المطلق، و يدلّ على ذلك الكتاب و السنهٔ و الإجماع، بل الضرورهٔ من الدين، و المعروف بيننا هو اعتبار الإطلاق فى صحهٔ الوضوء، فلا يصح بالمضاف. خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل، حيث جوز استعمال المضاف فى رفع الحدث مطلقا غسلا و وضوءا فى حال الضرورهٔ، و للصدوقين، حيث جوزا الوضوء بما الورد مطلقا و لو فى غير حال الضرورهٔ، و قد مر الكلام فى دفع ما حكى عنه و عنهما فى أول مبحث المضاف.

و المعتبر بقاء الماء على الإطلاق إلى تمام الغسل، فلا يصح الوضوء لو حصلت الإضافهٔ بعد الصب قبل إتمام الغسل بحيث وقع الغسل أو بعضه بالمضاف، كما مر نظيره فى إزالهٔ الخبث بالماء فى أول باب المطهرات.

[الثانى: طهارته و كذا طهارهٔ مواضع الوضوء]

اشارهٔ

الثانى: طهارته و كذا طهارهٔ مواضع الوضوء، و يكفى طهارهٔ كل عضو قبل غسله، و لا يلزم ان يكون قبل الشروع تمام محاله طاهرا، فلو كانت نجسهٔ و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى، و لا يكفى غسل واحد بقصد الإزالهٔ و الوضوء و ان كان برمسه فى الكر و الجارى نعم لو قصد الإزالهٔ بالغمس، و الوضوء بإخراجه كفى و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و ان لم يتم الوضوء.

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۳، ص: ۳۵۸

فى هذا المتن أمران:

الأول: يشترط فى صحهٔ الوضوء طهارهٔ مائه، و قد ادعى عليه الاتفاق، و يدل عليه ما فى البحار عن تفسير النعمانى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «ان اللّه تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر و كذلك الغسل من الجنابهٔ الى ان قال فالفريضهٔ من اللّه عز و جل الغسل بالماء عند وجوده لا يجوز غيره، و الرخصهٔ فيه إذا لم يجد الماء الطاهر التيمم بالصعيد الطيب.

و رواه فى الوسائل عن رسالهٔ المحكم و المتشابه للسيد عن تفسير النعمانى و صحيحهٔ حريز «إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ منه» و صحيحهٔ البقباق و فيها- بعد السؤال عن أشياء حتى انتهى الكلب- قال عليه السّلام: «رجس نجس لا تتوضأ بفضله» و خبر سعيد الأعرج عن الجرهٔ تسع مأهٔ رطل يقع فيها أوقيهٔ من دم، اشرب منه و أتوضأ؟ قال عليه السّلام: «لا» و خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام فى الجواب عن اصابهٔ القطع الصغار من الدم للإناء، قال عليه السّلام: «ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه» و فى جواب السؤال عن صلاح الوضوء من إناء قطرت فيه قطرهٔ من دم الرعاف، قال عليه السّلام: «لا» و غير ذلك من

الاخبار الواردة فى أبواب متفرقة كباب نجاسة الماء المتغير و باب عدم جواز استعمال الماء النجس فى الطهارة و باب انفعال الماء القليل و غير ذلك من الأبواب، و قد ادعى تواترها بل قيل انها فوق حد التواتر، فلا إشكال فى اعتبار هذا الشرط أصلا.
إنما الكلام فى مسائل:
الاولى: لا إشكال فى حرمة الوضوء بالماء المتنجس لو توضأ بقصد ترتيب الأثر عليه من اباحة الدخول فيما يشترط فيه الطهارة، لكونه تشريعا محرما بالأدلة الأربعة، و قد حققنا فى باب النواهى فى الأصول ان المتصف بالحرمة التشريعية هو العمل الخارجى من الإفتاء و الإتيان بالشىء بعنوان انه من الدين مع عدم إحراز كونه منه، و ان استناده الى الشرع مما يتحقق به التشريع، لا انه بنفسه التشريع، فالعمل الخارجى هو المحكوم عليه بالحرمة التشريعية، هذا مع قصده ترتيب الآثار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٥٩
على الوضوء بالماء النجس.
و اما مع عدم قصده ففى حرمته الذاتية و عدمها قولان، المحكى عن المحقق الثانى فى شرح القواعد و الشهيد الثانى فى الروض و صاحب المدارك هو الأول، و اختاره فى الجواهر أيضا مستدلا بظاهر النهى عن التوضى بالماء النجس، و بحكمهم بوجوب الاجتناب عن المائين المشتبهين الذين اشتبه طاهرهما بنجسهما، مع ان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب و غيره الذى هو محرم تشريعا، كما فى اشتباه المطلق بالمضاف و اشتباه القبلة و الفائتة و نحوها من الموارد.
و المحكى عن نهاية العلامة هو عدم الحرمة، و عليه الشيخ الأكبر فى كتاب الطهارة، و هو الأقوى، لأن النواهى ظاهرة فى الحرمة الغيرية فيما إذا تعلقت بالاجزاء و الشرائط. كظهور الأوامر فى الوجوب الغيرى فيما إذا تعلقت بهما حسبما حقق فى الأصول، و ان كان الأصل فيهما النفسية فى غيرهما، فالنهى عن الوضوء بالماء النجس أو الصلاة فى الثوب النجس لا يستفاد منه الا رفع الرخصة المستفادة من إطلاق الاذن فى امتثال الأمر بالوضوء أو الصلاة فى ضمن الفرد المنهى عنه، و هذا ظهور ثانوى فى باب الأوامر و النواهى ينشأ من ناحية متعلقهما.
و اما حكمهم بوجوب الاجتناب عن المشتبهين فلعله لأجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما، و فيه بحث طويل، قد مر القول فيه فى المسألة السابعة من الفصل المعقود فى الماء المشكوك نجاسته.
و قد يقال ان المراد من نفى الجواز فى المقام هو خصوص الحرمة لأن استعمال الماء النجس فى الوضوء لا يتحقق الا بقصد التطهير به، حيث ان الافعال الاختيارية لا يعرضها عناوينها الا بالقصد، و هو من هذه الجهة تشريع محرم، و من غير هذه الجهة و ان لم يكن محرما لكنه لا يكون استعمالا فى الوضوء.
و فيه ان هذه الحرمة هى الحرمة التشريعية، و لهذا تختص بصورة العلم و الاختيار، بخلاف الحرمة الذاتية التى تكون مطلقة، و ان كان تنجزها فى صورة العلم و الاختيار.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٦٠
المسألة الثانية: لو توضأ بالماء النجس و صلى وجبت عليه اعادة الوضوء و الصلاة فى الوقت أو قضائها فى خارجه، و ذلك لان الأصل فى الشرط هو فوت المشروط عند انتفائه حسبما تقتضيه الشرطية، مضافا الى جعل الطهارة فى صحيحة لا تعاد فى عقد المستثنى، الموجب للإعادة عند انتفائها، فيجب الإعادة فى الوقت، و مع عدمها يجب القضاء فى خارجه، لعموم ما دل على وجوب قضاء ما فات فى الوقت، و خصوص ما ورد فى قضاء من صلى بغير طهور، كالمروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدء بأولهن- الحديث» و فى معناه غيره، خلافا للمحكى عن السرائر، حيث انه ينفى الإعادة و القضاء، قال لان كلا منها يحتاج فى ثبوته الى الدليل، و هو مفقود، و لا يخفى ما

فيه بعد ما عرفت من قيام الدليل على كل منهما، و خلافا للمحكى عن المبسوط، حيث نفى وجوب القضاء خاصة دون الإعادة، قال لان القضاء بأمر جديد، و هو مفقود، و قد عرفت وجوده فى المقام بالعموم و الخصوص.

المسألة الثالثة. لا فرق فى وجوب الإعادة فى الوقت و خارجه بين العلم بنجاسة الماء و الجهل بها، فلو توضأ بالماء النجس مع الجهل بنجاسته و صلى وجب اعادة الوضوء و الصلاة، و ذلك لما عرفت من اقتضاء طبع الشرطية لذلك، و ان الأصل فى الشرط هو ان يكون شرطا مطلقا غير مختص بحال دون حال، خلافا لصاحب الحدائق، حيث قال: باختصاص النجاسة بما علم بنجاسته، و مع الجهل بها لا يكون نجسا، مستدلا له بقوله عليه السّلام: «كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر، و كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر» و فيه ان المستفاد من هذه الروايات هو الحكم الظاهرى، لما تحقق فى الأصول من ان الحكم المغيى بالعلم ظاهرى لا واقعى، و قد فصلنا البحث فى ذلك فى ذكر أدلة الاستصحاب.

الأمر الثانى: ان المشهور كما فى الحدائق اشتراط طهارة أعضاء الوضوء فى صحته و انه لا يكفى غسل واحد بقصد إزالة النجاسة و الوضوء و ان كان برمسه فى الكر و الجارى، الا ان يقصد الوضوء فى حال التوقف فى الماء أو حال الإخراج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٦١

و يقصد إزالة النجاسة فى حال إدخال العضو فى الماء، فلا يكون الإزالة و الوضوء حينئذ بغسل واحد، و ليعلم ان اعتبار طهارة محال الوضوء غير مذكور فى عبائرهم، و انما ذكروا اعتبار طهارة محال الغسل و اختلفوا فيه على أقوال، و قد فصلنا البحث فيه فى مبحث غسل الجنابة، الذى كان تحريره متقدما على تحرير مباحث الوضوء و الظاهر اتحاد الحكم فى المسئلتين، و كيف كان فالظاهر عدم اعتبار بقاء كل عضو على الطهارة الى ان يفرغ من الوضوء، لعدم ما يدل على اعتباره فيرجع فى نفى اعتباره إلى إطلاق الدليل، و كذلك الكلام فى عدم اعتبار الطهارة فى الأعضاء قبل الشروع فى الوضوء، بل يكفى طهارة كل عضو قبل الشروع فى غسله.

[مسألة (١): لا بأس بالتوضؤ بماء الغليان ما لم يصر مضافا]

مسألة (١): لا بأس بالتوضؤ بماء الغليان ما لم يصر مضافا.

و هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان فيما إذا علم بعدم صيرورته مضافا، و كذا مع الشك فيه، عملا بالاستصحاب.

[مسألة (٢): لا يضر فى صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن]

مسألة (٢): لا يضر فى صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محاله طاهرا، نعم الأحوط عدم ترك الاستنجاء قبله.

اما عدم اعتبار طهارة سائر المواضع فلعدم الدليل على اعتبارها، فينفى بإطلاق الدليل، و اما الاحتياط فى عدم ترك الاستنجاء قبل الوضوء بمعنى اعادة الوضوء لو توضأ قبل الاستنجاء، فلعله لما ورد من الأمر بإعادة الوضوء فى مورد نسيان الاستنجاء، كصحيح سليمان بن خالد، حسبما مر الكلام فيه فى المسألة الرابعة من نواقض الوضوء:

[مسألة (٣): إذا كان فى بعض مواضع وضوئه جرح]

مسألة (٣): إذا كان فى بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء و لا ينقطع دمه فليغمسه بالماء و ليعصره قليلا حتى ينقطع الدم آنا ما، ثم ليحركه بقصد الوضوء مع ملاحظة الشرائط الأخر و المحافظة على عدم لزوم المسح بالماء الجديد إذا كان فى اليد اليسرى بان يقصد الوضوء بالإخراج من الماء.

و هذا الذى ذكره (قده) مع القيود التى أخذها فيه ظاهر غنى عن البيان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۶۲

[الثالث: ان لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة]

الثالث: ان لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة، و لو شك فى وجوده يجب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بعدمه، و مع العلم بوجوده يجب تحصيل اليقين بزواله.

لا ينبغى الإشكال فى انه مع العلم بوجود الحائل المانع من وصول الماء إلى البشرة يجب عليه ازالة الحائل أو تحريكه و إيصال الماء الى تحته لما تقدم فى المسألة الثامنة من غسل الوجه من لزوم غسل جميع ما يجب غسله و انه لا يصح الوضوء مع ترك غسل شيء منه و لو بمقدار رأس إبرة.

و اما مع الشك فيه ففى وجوب الفحص عليه قولان، أقواهما الوجوب، كما تقدم فى تلك المسألة (نعم) يكفى فى مقدار الفحص ما يحصل به الظن بعدمه، لقيام السيرة على عدم الفحص مع الظن بالعدم و هى حجة على جواز الاكتفاء به فى هذا المورد.

[الرابع: ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء، و مصب مائه مباحا]

اشارة

الرابع: ان يكون الماء و ظرفه و مكان الوضوء، و مصب مائه مباحا، فلا يصح لو كان واحد منها غصبيا من غير فرق بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع فرض عدم الانحصار و ان لم يكن مأمورا بالتيمم الا ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا أو مستلزما للتصرف فى مال الغير فيكون باطلا، نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبى فى الظرف المباح ثم توضأ لا مانع منه و ان كان تصرفه السابق على الوضوء حراما و لا فرق فى هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع الانحصار و ان كان قبل التفريغ فى الظرف المباح مأمورا بالتيمم الا انه بعد هذا يصير واجدا للماء فى الظرف المباح، و قد لا يكون التفريغ أيضا حراما كما لو كان الماء مملوكا له و كان إبقائه فى ظرف الغير تصرفا فيه فيجب تفريغه حينئذ فيكون من الأول مأمورا بالوضوء و لو مع الانحصار.

فى هذا المتن أمور:

الأول يشترط فى صحة الوضوء كون مائه مباحا، فلا يصح بالماء المغصوب إجماعا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۶۳

كما ادعى استفاضة نقله عليه، و لما تقتضيه قاعدة اجتماع الأمر و النهى، سواء قلنا بامتناعه أو بجوازه، اما على الامتناع و تغليب جانب النهى فواضح، حيث ان الوضوء به حينئذ لا يكون مأمورا به، سواء مع الانحصار أو مع عدمه، الا انه مع الانحصار لا يكون مأمورا بالوضوء أصلا، و انما وظيفته الإتيان بالتيمم، و مع عدم الانحصار يكون مأمورا بالوضوء بما عداه من الماء المباح، و اما على الجواز فلعدم إمكان التقرب بالفرد المجتمع مع المحرم، فيتعين عليه حينئذ الإتيان بغير المجتمع مع الحرام مع عدم

الانحصار، و مع الانحصار يصير مورد التزاحم بين ما لا بدل له و ما له البدل، حيث يكون التصرف فى المغصوب المحرم مما لا بدل له، و الوضوء الواجب مما له البدل، و عند التزاحم بين ما لا بدل له و بين ما له البدل يكون التقدم لما لا بدل له، لصيرورته أهم.

بل لرجوع الأمر حينئذ إلى الدوران بين المشروط و المطلق، حيث ان بدلية التيمم عن الوضوء كاشف عن كون وجوب الوضوء مشروطا بالقدرة الشرعية، فيكون الدوران بين الواجب المشروط و الحرام المطلق، و الحرمة المطلقة ترفع موضوع الوجوب، أعنى القدرة على الإتيان بمتعلقه، فينعدم الوجوب بزوال موضوعه و ملاكه و يخرج المقام عن باب التزاحم، لان التزاحم يتحقق بين الخطابين فى مرتبة الفعلية بعد تحقق ملاكهما، و بالخطاب المطلق يرتفع ملاك الخطاب المشروط، فيكون الدوران بين ما له الملاك و ما لا ملاك له، و من الواضح خروجه عن مورد التزاحم، و الحاصل انه لا يصح الوضوء بالماء المغصوب مع الانحصار و عدمه، قلنا فى باب الاجتماع بالجواز أو بالامتناع.

الأمر الثانى: يشترط ان يكون إناء ماء الوضوء مباحا، و تفصيل القول فيه ان الوضوء من الإناء المغصوب اما يكون بقصد تخلص الإناء و تفريغه أو لا، بل كان على نحو استعمال الشيء فيما أعدّ له، و لا إشكال فى جواز التفريغ و صحة الوضوء و الغسل به بعد التفريغ، سواء وقع التفريغ دفعة أو تدريجا، انما الكلام فى ضابط التخليص، و قد قلنا فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى حكم الأوانى بإناطة

تحقق التخليص المجوّز بكون الماء ملكا له، و عدم كون قراره فى الإناء المغصوب بفعله، و قصده إخراج الماء المملوك له و تفريغ الإناء عنه (و مع عدم صدق التفريغ) فلا إشكال فى بطلان الوضوء و الغسل إذا كان بنحو الارتماس فى الإناء المغصوب، لكونه تصرفا فيه، و لا محال للتأمل فى صدق التصرف عليه و لو لم يوجب الرمس فيه تموج الماء على السطح الداخل للإناء و لا حركته عليه، و ذلك لكون نفس الارتماس فيه مما يعد تصرفا فيه، كما انه لا إشكال فى الصحة إذا صب الماء من الإناء المغصوب فى إناء مباح بقدر ما يكفيه للوضوء أو الغسل و لو لم يقصد التفريغ بصبه فيه ثم توضأ أو اغتسل من ذلك الإناء المباح، فإنه و ان عصى من جهة تصرفه فى المغصوب بإفراغه عما فيه و لكنه لا يوجب حرمة التصرف فى الماء بعد تحققه فى الإناء المباح.

و انما الكلام فيما إذا اغترف من الإناء المغصوب تدريجا لا بعنوان التخليص، فالمعروف بين الأصحاب هو البطلان مع انحصار الماء بما فيه، لعدم التكليف الفعلى بالوضوء أو الغسل حين الشروع، لان فعلية التكليف بهما مشروطة بالقدرة على الإتيان بالجزء الأول منهما عينا و بتعقبه بالقدرة على الإتيان ببقية الأجزاء، فلو فرض حصول القدرة على الجزء الأول بالعصيان بان يغترف له فالقدرة على بقية الأجزاء منتفية، لتوقفها على الاغتراف لها و هو ممنوع محرم من جهة كونه غصبا، فيكون تكليفه حينئذ من جهة عدم القدرة على الطهارة المائية هو التيمم. و لصاحب الفصول (قده) كلام فى هذا المقام ذكرناه مع ما فيه فى فصل الأوانى. هذا مع الانحصار.

و اما مع عدم الانحصار فالمختار عند المصنف (قده) هو البطلان أيضا، و يمكن ان يستدل له بوجهين.

أحدهما: ان اغتراف الماء من الإناء المغصوب و ان لم يكن مصداقا لفعل من أفعال الوضوء حقيقة بل هو مقدمة له، الا انه يصدق على الوضوء به انه تصرف فى المغصوب عرفا و لعله الى هذا الوجه ينظر كلام المصنف (قده) حيث يقول:

الا ان وضوئه حرام من جهة كونه تصرفا فى مال الغير، و ذلك بدعوى ان نفس

الغسل المتعقب للاغتراف من الإناء يعد عند العرف من وجوه التصرف فى الإناء، كما ان الأكل من الانية بالأخذ منها و وضع اللقمة فى الفم يكون استعمالا للانية و من وجوه التصرف فيها، كذلك يكون من أول الاغتراف من الإناء إلى آخر الصب على الأعضاء و غسلها كل ذلك من وجوه استعمال الإناء و أنواع التصرف فيه، لان استعمال كل شيء بحسبه و كذلك التصرف فيه. هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا الوجه.

و يرد عليه انه لا مسرح لحكم العرف بالتصرف الوضوئى فى المغصوب بالاغتراف من الإناء، مع انه ليس من أفعال الوضوء، و التصرف الوضوئى هو صب الماء المغترف على العضو، و هو ليس تصرفا فى المغصوب، بل التصرف فى المغصوب من المقدمات الوجودية للوضوء، كما ذكرناه مفصلا فى فصل الأوانى.

و ثانيهما: من جهة حكم العقل بعدم تحقق الامتثال فى إتيان الواجب بالمقدمة المحرمة، مع إمكان الإتيان بغيرها فيما إذا كان الواجب عباديا اعتبر فى صحته إتيانه بقصد التقرب، و هذا الوجه قوى، و عليه فالأقوى بطلان الوضوء أو الغسل مع الاغتراف التدريجى و عدم الانحصار أيضا كما عرفت بطلانه فى صورة الانحصار.

و منه يظهر حكم ما إذا صب الماء من الإناء المغصوب على أعضاء الوضوء، حيث ان رفعه و صب الماء منه على العضو و ان لم يكن متحدا مع التصرف الوضوئى الا ان حكم العقل بعدم تحقق الامتثال جار هنا أيضا، بل الانصاف كون صدق الاستعمال هنا قويا فيبطل من هذه الجهة أيضا.

الأمر الثالث: يشترط ان يكون مكان الوضوء مباحا، و قد فصلنا القول فى ذلك فيما حررناه فى غسل الجنابة فى اشتراط اباحة مكان الغسل.

الرابع: يشترط ان يكون مصب ماء الوضوء مباحا، و تفصيل الكلام فيه ان اجراء ماء الوضوء الى المصب المغصوب اما يكون بلا توسيط جريانه فى مكان مباح، كما إذا قام على سطح داره مشرفا على دار جاره فتوضأ بحيث ينزل ماء وضوئه فى دار جاره بلا اذن منه و لا رضاه، و اما ان يكون بوقوعه على مكان مباح ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۶۶

يجرى منه الى مكان مغصوب، كما إذا أراق ماء وضوئه على سطحه ثم جرى منه الى دار جاره مع عدم التمكن من منع جريانه الى داره، أو يكون ذلك مع تمكنه من منعه من الجريان الى المحل المغصوب- أى الى ما لا يجوز تصرفه فيه.

فالحكم فى الأولين هو بطلان الوضوء، لكونه مما لا ينفك عن الحرام، فيدخل فى باب تزاحم وجوب الواجب الذى يصير مقدمة للحرام، و مع حرمته يشمله الحكم المتقدم فى الأمر الثانى عند البحث عن حكم الوضوء من الإناء المغصوب.

و الحكم فى الأخير هو عدم الحرمة، لانحصار الحرمة فى مقدمة الحرام بما يترتب الحرام عليه حسبما فصلناه فى الأصول و أشرنا إليه فى مبحث غسل الجنابة، و قد تقدم البحث عن حكم التفريغ و ما به يتحقق، فى فصل الأوانى، فراجع.

[مسألة (۴): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس]

مسألة (۴): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بين صورة العلم و العمد و الجهل و النسيان، و اما فى الغصب فالبطلان مختص بصورة العلم و العمد، سواء كان فى الماء أو المكان أو المصب، فمع الجهل بكونها مغصوبة أو النسيان لا بطلان، بل و كذا مع الجهل بالحكم أيضا إذا كان قاصرا، بل و مقصرا أيضا إذا حصل منه قصد القربة، و ان كان الأحوط مع الجهل بالحكم- خصوصا فى المقصر- الإعادة.

اعلم ان مانعية شيء عن شيء تستفاد (تارة) من المنهى الغيرى المسوق لبيان المانعية، مثل النهى عن الصلاة فى غير المأكول (و

اخرى) من النهى النفسى الدال على حرمة متعلقة بالحرمة الذاتية و تكون النسبة بين متعلقة و متعلق الأمر بالعموم المطلق، مثل صلّ، و لا تصل فى الحرير (و ثالثة) من النهى النفسى أيضا، لكن مع كون النسبة بين متعلقة و متعلق الأمر بالعموم من وجه على القول بالامتناع (و رابعة) من النهى النفسى مع كون النسبة هى العموم من وجه لكن على القول بجواز الاجتماع.

و استفادة المانعية فى هذه الموارد مختلفة، ففى الأول تكون استفادة المانعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۶۷

من النهى واضحة، حيث انه مسوق لبيان المانعية، فمنشأ انتزاعها هو الخطاب النفسى المتعلق بالمأمور به المقيد بعدم كونه مع المنهى عنه.

و اما فى المورد الثانى و الثالث فالمانعية تستفاد من تقييد إطلاق الخطاب بالمأمور به بعدم كونه مع متعلق النهى تقييدا واقعيا، علم به المكلف أم لا، كان التكليف التحريمى منجزا أم لا، مع بقائه فى صورة عدم تنجزه- كما فى الجاهل القاصر- أو سقوطه كما فى صورة النسيان أو الاضطرار.

و اما المورد الرابع فحيث ان جواز الاجتماع على القول به انما هو فى مرحلة التكليف فقط لا فى مرحلة الامتثال و التنجز فتكون استفادة المانعية من جهة وقوع التزاحم فى مورد الاجتماع و يكون تقديم جانب النهى حينئذ موجبا لتقييد إطلاق الأمر بغير مورد الاجتماع تقييدا منوطا بتنجز النهى، لتوقف التزاحم عليه، فلو سقط النهى عن المجمع- كما فى صورة الاضطرار أو النسيان- أو كان باقيا و لكن لم يكن منجزا- كما فى صورة الجهل عن قصور- فلا موجب للمنع.

إذا تبين ذلك فنقول: ان دخل عدم كون ماء الوضوء مضافا أو نجسا و كذلك عدم وجود الحائل من قبيل القسم الأول- أعنى ما كان النهى عنه غيريا مسوقا لبيان المانعية- فيحكم ببطلان الوضوء مع تخلف ما يعتبر فيه مطلقا و لو مع الجهل و النسيان و الاضطرار، و اما اعتبار الإباحة فالتحقيق انه من قبيل الأخير، و عليه فيحكم بالبطلان فى صورة تنجز التحريم، اما بالعلم به أو ما هو بحكم العلم، ففى صورة الجهل بالحكم إذا كان من جهة الجهل بالموضوع كعدم العلم بكون الماء- مثلا- مغصوبا لا تنجز للحكم، فيحكم حينئذ بصحة الوضوء إذا استمر الجهل الى ان آخر الوضوء.

و اما مع كون الجهل بالحكم الوضعى- أعنى بطلان الوضوء مع الغصب- فالأقوى هو بطلان وضوئه، و ذلك لعدم ما يوجب معذورية جهله بالبطلان، مع العلم بالغصب، إذا الحكم بالبطلان حكم عقلى مستقل ناش من حكم العقل بامتناع الاجتماع المأمورى فى مرحلة الامتثال، و هو حكم واقعى من العقل لا يفرق فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۶۸

بين العالم و الجاهل به بعد فرض علمه بالحرمة و بموضوعها المستلزم لتنجز التكليف التحريمى.

و اما لو كان الجهل بالحكم التكليفى- أعنى حرمة الغصب- فان كان عن قصور فالأقوى صحة الوضوء معه، لأن النهى عن التصرف فى المغصوب- بوجوده الواقعى- لا يكون موجبا لسلب القدرة عن متعلقة، بل هو متوقف على تنجزه، و الجاهل القاصر معذور فى مخالفته (و ان كان عن تقصير) فالأقوى بطلان الوضوء معه، لعدم معذورية الجاهل مع التقصير، فليس البطلان فى هذه الصورة من جهة عدم تمشى قصد القربة من الجاهل القاصر حتى يقال بالصحة إذا فرض تمشى قصدها منه- كما فى المتن- بل البطلان من جهة كون النهى شاغلا مولويا للمكلف و سالبا لقدرته على المأمور به، و هذا موجود فى صورة تنجز التكليف بتقصير المكلف فى جهله بالحكم، كتنجزه فى صورة العلم به، فما فى المتن من نفى الفرق بين القاصر و المقصر ضعيف.

و مما ذكرنا ظهر الحكم فى صورة نسيان الغصب و انه يصح الوضوء معه، من غير فرق بين ما كان الناسى هو الغاصب أو غيره،

و لا بين ما إذا كان النسيان بترك التحفظ أو كان مع مراعاته.
لكن المصرح به فى كلمات الأصحاب هو البطلان فيما كان الناسى هو الغاصب نفسه، و استدلوا له بانصراف دليل رفع التكليف عن الناسى عمن كان نسيانه عن ترك التحفظ، و نسيان الغاصب من هذا القبيل غالبا، و بصحة وجه التكليف بترك التصرف قبل طروّ النسيان نظير التكليف بترك الصرف فى الأرض المغصوبة قبل الدخول فيها، و باستصحاب بقاء التكليف الثابت قبل النسيان.
و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، و مع فرض تماميتها فمقتضاها التفصيل بين الناسى مع ترك التحفظ و لو لم يكن غاصبا و بين غيره و لو كان هو الغاصب.
و قد حررنا المسألة فى باب الباس المصلى من كتاب الصلاة مستوفى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٦٩

[مسألة (۵): إذا التفت فى أثناء الوضوء]

مسألة (۵): إذا التفت فى أثناء الوضوء صح ما مضى من اجزائه و يجب تحصيل المباح للباقى، و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل يجوز المسح بما بقى من الرطوبة فى يده و يصح الوضوء، أو لا، قولان، أقواهما الأول، لأن هذه النداوة لا تعد مالا، و ليس مما يمكن رده الى مالكه، و لكن الأحوط الثانى، و كذا إذا توضأ بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هل يجب عليه تجفيف ما على محال الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتى تجف، أو لا، قولان، أقواهما الثانى، و أحوطهما الأول، و إذا قال المالك انا لا أرضى ان تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرف فيها لا يسمع منه بناء على ما ذكرنا، نعم لو فرض إمكان انتفاعه بها فله ذلك و لا يجوز المسح بها حينئذ.
إذا التفت فى أثناء الوضوء بما أوجب تنجز النهى عليه صح ما مضى من اجزاء الوضوء و يجب تحصيل المباح للباقى، و هذا ظاهر.
و اما المسح بالرطوبة الباقية فى يديه ففى جوازه و عدمه قولان، أولهما المختار عند المصنف (قده) و استدل له بأنها لا تعد مالا و ليست مما يمكن ردّه الى مالكه (و لا يخفى ما فيه) لأن حرمة التصرف لا تختص بالمال، بل يحرم التصرف فيما للغير و لو لم يكن مالا إذا كان ملكا له كالحبة من الحنطة، أو كان متعلقا لحقه، و عدم إمكان الرد الى مالكه لا يصيره تالفا، لا حقيقة و لا حكما، لان التلف الحقيقى عبارة عن انعدام الشيء و زواله عن صفحة العين و الخارج حقيقة، و التلف الحكمى هو انتفائه عن الخارج عرفا، مثل القطرة الواردة فى البحر، فإنها باقية حقيقة، لكنها محكومة بحكم التالف، و الرطوبة الباقية على اليد موجودة فى الخارج حقيقة و عرفا، الا انه لا يمكن ردها الى المالك، و ذلك لا يوجب صدق التالف عليها مع بقائها حقيقة و حكما، كما فى الصبغ المصبوغ به الثوب و الخيط الذى خيط به الثوب عند عدم إمكان رد هما الى مالكهما.
و قد يستدل لجواز المسح بها فى الفرض المذكور بان عدم إمكان ردها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٧٠
مستلزم لوجوب ضمانها على الغاصب، المقتضى للحكم بانتقالها الى الغاصب، و الا يلزم الجمع بين العوض و المعوض.
و فيه أيضا ان القول بانتقال المال المغترم- بالمثل أو القيمة- إلى الضامن الذى يغترمه ضعيف غاية الضعف، بل لا يمكن ثبوتا فى التلف الحقيقى أصلا، و فى التلف الحكمى و ان أمكن تصويره ثبوتا الا انه لا دليل على إثباته، فالقول به قول بلا دليل.
و قد يقال: ان الرطوبة الباقية من قبيل العرض القائم باليد كلون الحناء، فلا تكون ملكا لمالك الماء، كما ان لون الحناء

المغصوب القائم باليد مثلا ليس ملكا لمالك الحناء.
و هـذا أيضا مردود فان الكلام فيما يبقى منها شـىء فى اليـد مما يمكن ان يقع المسـح بها، و لا شـبهة انها بتلك المثابـة من بقية الماء المغسول به المحل، لا العرض الحاصل منه فى المحل المغسول به كلون الحناء الحاصل فى المحل.
و مما ذكرنا يظهر ضـعف ما فصّله بعض مشايخنا فى المقام بين ما كان فى اليد من الرطوبة من مجرد الكيفية عرفا و بين ما كان فيها من الاجزاء المائيـة، فقال بالجواز فى الأول دون الأخير (و وجه ضـعفه) ان حكم العرف بكونها مجرد الكيفية لا يخرجها عن ملك المالك و لا يصـيرها تالفا و لا بحكم التالف كما فى الصـبغ المغصوب، بل لو تمّ ما فصـله (قـده) لكان صـحة ما أفاده فى الصـبغ أظهر، لأـن البـاقى منه على الثوب هو أثره كما فى الحناء و لونه، بخلاف الرطوبـة الباقيـة من الماء فى اليـد فإنها هى الماء حقيقة، لا الصـفة الحادثة منه على المحل، مع انه (قده) يمنع من صـحة الصـلاة فى الثوب المصبوغ بالصبغ المغصوب، و مقتضى المنع منه هو المنع عن المسح بالرطوبة الباقية على اليد فى المقام بطريق اولى.
و مما حققناه ظهر الكلام فى حكم ما إذا توضأ بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة، فإن الأقوى فيه رفع ما على محال الوضوء من الرطوبة و بطلان الوضوء الثانى مع بقائها فى حاله و قد علم من جميع ذلك سماع منع المالك عن التصرف

فى الرطوبة الباقية من مائه.
و اما ما أفاده فى المتن من عـدم جواز المسـح بها عنـد منعه لو فرض إمكان انتفاع المالك بها مع حكمه (قده) بجواز المسح بها معللا بما علل به، ففيه ان جواز المسح بها بالدليل المذكور متوقف على الحكم بخروجها عن ملك مالكها اما بدخولها فى ملك الغاصب، أو بصـيرورتها كالمباح بالأصل، و معه كيف يسمع منع مالكها مع إمكان انتفاعه بها، مع ما فى هذا الفرض من البعد، و اللازم على مختاره (قده) هو عدم سماع منعه و لو فى هذا الفرض.

[مسألة (۶): مع الشك فى رضا المالك لا يجوز التصرف]

مسألة (۶): مع الشـك فى رضـا المالك لا يجوز التصـرف و يجرى عليه حكم الغصب، فلا بـد فيما إذا كان ملكا للغير من الاذن فى التصرف صريحا أو فحوى أو شاهد حال قطعى.
و الـدليل على عـدم جواز التصـرف مع الشـك مضافـا الى أصالـة عـدم الرضـا الاـ فيمـا كـانت الحالـة السابقـة هى الرضا- حيث يستصـحب حينئـذ فيحكم بالجواز- ما تقدم فى مبحث المياه مما اسـتدل به للحكم بالانفعال عند الشك فى الكرية، من ان تعليق الحكم على أمر وجودى يدل بالدلالة السـياقية العرفية على ثبوته عند إحراز موضوعه، كحلية التصرف فى مال الغير، المعلقة على رضا مالكه- حسبما مرّ فى المسألة السابعة من الفصل المعقود فى الماء الراكد من فصول المياه فراجع.
و إحراز الاذن اما يكون بالوجدان، أو يكون بالتعبد من قيام بينة أو أصل محرز، و الوجدانى منه اما يكون بالعلم بالاذن الصـريح أو بالأولويـة القطعيـة الموجبـة للقطع برضـا المالـك، أو بظهور حاله فى رضاه، المعبر عنه بشاهـد الحال إذا قطع منه برضاه، و لا اشكال فيما ذكر فى الجملة، إنما الكلام فى أمور:
الأـول: ان المعتبر فى صـحة التصـرف فيمـا الغير هو رضـاه أو رضـا من يقوم مقـامه، كوكيله أو وليه، و يـدل على اعتبـار رضـاه: الإجماع و النص، بل هو من المسـتقلات العقلية عند كافة العقلاء من أهل الملل و النحل و غيرهما، ففى خبر سماعة عن الصادق عليه السّلام «ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من

ائتمنه عليها، فإنه لا يحل دم امرء مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفس منه» و خبر على بن شعبة المروى عن تحف العقول ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال فى خطبة الوداع: «ايها الناس إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، و لا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه» و خبر محمّد بن زيد الطبرى «لا يحل مال الا من وجه أحله اللّه» و الوجه الذى أحله اللّه تعالى هو كونه برضا مالكه فيما له مالك.

و مقتضى هذه الاخبار هو جواز التصرف فى مال الغير مع رضاه الباطنى و ان لم يقترن بإنشاء الاذن، و لكن المروى عن الحجة أرواحنا له الفداء اعتبار الاذن، قال- عجل اللّه تعالى فرجه-: «لا يحل لأحد ان يتصرف فى مال غيره بغير اذنه» فيجمع بينه و بين الاخبار المتقدمة بحمله على الحكم الطريقى و حمل الأخبار المتقدمة على الحكم الواقعى، فالإذن انما يعول عليه لأجل كونه كاشفا عن الرضا، لا لكونه بنفسه سببا لحل التصرف. و يترتب على ذلك أمران- أحدهما- انه متى استكشف الرضا من أمارة أخرى حالية أو مقالية جاز التصرف، و لو لم يقترن بإنشاء الاذن- و ثانيهما- عدم جواز التصرف عند إنشاء الاذن إذا علم ان اذنه غير مقترن برضاه و طيب نفس منه.

الثانى: انه يشترط فى جواز التصرف فى مال الغير رضا مالكه، من غير فرق بين المسلم و بين غيره إذا كان محقون المال شرعا كالذمّى، و اما الكافر الحربى فلا بأس بالتصرف فى ماله من غير اذنه، فتخصيص المسلم بالذكر فى خبر سماعة، أو المؤمن فى تحف العقول انما هو للجرى مجرى الغالب فى محل الابتلاء مضافا الى إطلاق المروى عن الحجة- عجل اللّه فرجه- و كذا الإجماع و حكم العقل المستقل بعدم جواز التصرف فى المال المحقون من دون رضا صاحبه.

الثالث: لا فرق فى حرمة التصرف من دون رضا صاحب المال بين التصرف المتلف كالأكل و نحوه، و بين غيره، كالجلوس على بساطه و الصلاة فى داره و توهم اختصاص الحرمة بالأول بدعوى عدم معلومية متعلق الحل فى قوله عليه السّلام لا يحل (إلخ) و احتمال ان يكون المقصود به خصوص الأول فيقتصر عليه (ضعيف) بعد

إطلاق المروى عن الحجة عجل اللّه فرجه، و كذا الإجماع و حكم العقل بقبح مطلق التصرف فى مال الغير من دون رضاه و لو لم يكن متلفا.

الرابع: انه يكفى فى الرضا وجوده شأنا بمعنى كون المالك بحيث لو اطلع على تصرف المتصرف لرضى به، فلا يعتبر اطلاع المالك على تصرف المتصرف بل يكفى رضاه الشأنى و لو كان نائما أو غير ملتفت و لا مطلع عليه، و يدل على ذلك استقرار سيرة العقلاء على الاكتفاء بهذا المقدار من الرضا فى زوال القبح عن التصرف فى مال الغير، و يؤيده المروى عن الباقر عليه السّلام، قال «يجيء أحدكم إلى كيس أخيه فيدخل يده فى كيسه فيأخذ حاجته فلا يدفعه- الحديث» و مثله الخبر المروى عنه عليه السّلام (و تنزيلهما) على صورة علم المالك بالأخذ مما فى كيسه مما لا حاجة إليه، بل مقتضى إطلاقه جواز الأخذ مع عدم علمه به، و ليس معه الا الرضا التقديرى كما لا يخفى.

و هل يعتبر عدم الكراهة الفعلية مع تحقق الرضا التقديرى، أو يجوز التصرف و لو مع كراهته، وجهان، أقواهما التفصيل بين ما إذا كره تصرف شخص معين باعتقاد انه عدوه مثلا مع كونه فى الواقع صديقه، بحيث لو علم ذلك لم يكن كارها بل كان راضيا بتصرفه، و بين ما إذا كره تصرف أعدائه مع اعتقاده كون زيد من أعدائه، و زيد يعلم انه من أصدقائه و انه راض بتصرف أصدقائه، فيقال باعتبار عدم الكراهة فى الأول دون الأخير.

و مثله ما إذا أذن لزيد بالدخول فى داره باعتقاد كونه صديقه. و زيد يعلم انه عدوه، أو إذنه بعنوان انه صديقه، بان قال يا صديقى أدخل الدار، حيث يجوز الدخول فى الأول دون الأخير، و ذلك لأنه فى الأول يصير زيد مأذونا فى الدخول و يكون اعتقاد الآذن كونه من أصدقائه داعيا له فى اذنه، و تخلف الداعى غير مضر فى تحقق الاذن و الرضا، و فى الأخير يكون المأذون

فى الدخول هو الصديق، لا زيد نفسه، و إذا علم زيد بأنه من أعدائه يعلم انه لا يكون مأذونا فى الدخول.

الخامس: هل المعتبر فى إحراز الرضا هو العلم به أو ما بحكمه من البينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٧٤

أو الامارة المعتبرة بالخصوص، أو يكفى الظن مطلقا، أو يفصل فى الأمارات الظنية بين ما جرت العادة بالتعويل عليها كالمضايف و نحوها مما يكون بمقتضى وضعه النوعى دالا على الرضا ببعض التصرفات فيه، كالجلوس و النوم و الصلاة و الوضوء و أمثالها، و بين غيرها، بجواز الاكتفاء بالظن فى الأول دون الأخير.

بل ربما يقال بصحة التعويل على الأول و لو لم يحصل منه الظن الفعلى بالرضا أيضا ما لم يقم دليل على المنع، وجوه و أقوال، المصرح به فى المدارك هو الأول، و عليه جملة من الأصحاب، و هو مختار المصنف (قده) أيضا فى المتن، و يستدل لهم بأصالة عدم حجية الظن فيما لم يقم على اعتباره الدليل، و لا يخفى انه على ذلك لا تبقى خصوصية لاعتبار الاذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، إذ مع عدم حصول العلم بالأخيرين لا عبرة بهما، و مع حصوله فلا عبرة باعتبارهما، بل المناط حصول العلم بالرضا من اى سبب حصل.

و المنسوب إلى المجلسى و المحقق القمى (قدس سرهما) هو الثانى، و قواه فى المستند، و يستدل له بالسيرة، و فى ثبوتها على الإطلاق منع، و الأقوى هو التفصيل المذكور، و ذلك لكون الأمارات الظنية- الجارية على العادة- فى حكم ظواهر الألفاظ، فى الحجية، لبناء العرف و العقلاء بترتيب آثار الرضا عليها، كما فى ظواهر الألفاظ، كيف؟ و لو لا ذلك لأمكن التأمل فى التصرف مع الاذن الصريح أيضا، لو لم يحصل منه العلم بالرضا، مع انه لا شبهة فى جوازه معه و لو لم يحصل منه الظن بالرضا فضلا عن العلم به.

و منه يظهر جواز التصرف مع تلك الامارات و لو لم يحصل معها الظن الفعلى بالرضا، و اللّه العالم.

[مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار]

مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و ان لم يعلم رضى المالكين بل و ان كان فيهم الصغار و المجانين (نعم) مع نهيهم يشكل الجواز، و إذا غصبها غاصب أيضا يبقى جواز التصرف لغيره ما دامت جارية فى مجراها الأول، بل يمكن بقائه مطلقا، و اما للغاصب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٣٧٥

فلا يجوز، و كذا لاتباعه من زوجته و أولاده و ضيوفه و كل من يتصرف فيها بتبعيته، و كذلك الأراضى الوسيعة يجوز الوضوء فيها كغيره من بعض التصرفات كالجلوس و النوم و نحوهما ما لم ينه المالك و لم يعلم كراهته بل مع الظن أيضا الأحوط الترك و لكن فى بعض أقسامها يمكن ان يقال ليس للمالك النهى أيضا.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار، و نحوهما من التصرفات التى لا يتضرر مالكها بها، و هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه، و هو المعروف بين الأصحاب، بل عن الذكرى نفى الخلاف عنه، و ذلك للسيرة القطعية من السلف و الخلف، الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السّلام، و هى دليل قطعى يثبت بها جواز التصرف فيها بما لا يتضرر به المالك، و لعل منشأ جوازه هو كون كبر النهر كاشفا نوعيا عن رضا مالكه بمثل هذا التصرف الذى لا يوجب تضرره، فيورث الاطمئنان و الوثوق برضاه، فيكون كظواهر الألفاظ الثابت اعتبارها ببناء العقلاء.

فلا يرد عليه حينئذ بكونه تخصيصا لحكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير من دون إحراز رضاه، و لا يحتاج الى الجواب عنه بان ملكيته لا تقتضى سلطنته على المنع عن مثل هذا التصرف، لكون ملكيته الثابتة بالحيازة و الاحياء واردة فى مقام الامتنان، و لا امتنان فى الملكية التامة الموجبة للسلطنة على المنع من هذا النحو من التصرفات، فالمجعول من الملكية له من الأول هو الملكية التى لا اقتضاء فيها لثبوت الحق على المنع عن مثل هذا التصرف، فيكون مثله خارجا عن التصرف فى ملك الغير بالتخصص لا بالتخصيص.

و ربما يستدل لذلك بوجوه اخرى غير نقية، منها ما حكى عن المجلسى و الكاشانى (قدس سرهما) و حاصله ان عموم ما ورد من ان الناس فى الماء و الكلاء و النار شرع سواء، يقتضى اشتراكهم فى هذه الثلاثة على نحو العموم، و قد خرج عنه ما قام الدليل على انتفاء الشركة فيه بالتخصيص، كما فى مثل التصرفات الموجبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 376

لتضرر المالك، و يكون الحكم فى مورد الشك فى التخصيص هو العموم المذكور كما هو القاعدة فى العام و الخاص و محصله هو التمسك بالإباحة الأصلية الثابتة بالعموم، التى لم يعلم زوالها عن مورد الشك.

و فيه انه لا وقع للتمسك بالعمومات و الإباحة الأصلية فى مقابل ما ثبت من النصوص الدالة على حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاه، المعتضد بحكم العقل المستقل بقبح التصرف فى مال الغير بغير اذنه، و اما ما ورد من استواء الناس فى الماء و الكلاء و النار فالمستظهر منه هو الاستواء قبل عروض التملك، فلا يشمل ما بعد حصول الملكية بأحد أسبابها من الحيازة و نحوها، و البناء على بقاء العموم و الالتزام بخروج ما خرج بالدليل بعيد فى الغاية.

و منها التمسك بأصالة الحل عند الشك فيه بعد المنع عن صحة التمسك بما يدل على المنع عن التصرف، اما لمعارضته مع ما يدل على مطهرية الماء، أو بدعوى انصرافه عن المقام، لما تقدم من كونه واردا فى مقام الامتنان المنافى مع المنع عن مثل المقام.

و فيه من الغرابة ما لا يخفى إذ لا إطلاق لما يدل على مطهرية الماء حتى يثبت به صحة الوضوء به كيفما اتفق، بل الظاهر منه كونه مطهرا فى مقابل سلب الطهورية عنه، فلا ينافى مع اشتراط طهوريته بما يكون شرطا (و بالجملة) فهو لا يكون فى مقام البيان من هذه الجهة أصلا، و قد عرفت ما فى دعوى انصراف ما يدل على المنع عن التصرف عن مثل المقام.

و منها لزوم الحرج الشديد لولا جواز مثل هذه التصرفات فى مثلها، و هذا أيضا مردود بما تقدم مرارا من ان أدلة الحرج لا يصلح لان يتمسك بها لإثبات الحكم و ليست طريقا له، و انما هى موجبة لرفع الحكم الثابت، فى مورد الحرج.

و منها التمسك بالأخبار الكثيرة الدالة على جواز الشرب و الوضوء من الماء ما لم يتغير و فيه ما لا يخفى من منع إطلاقها من هذه الجهة.

و منها التمسك بشهادة الحال بالرضا (و هذا استدلال حسن) فيما إذا ظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 377

من امارة أو فعل رضاه بالتصرف بحيث يطمئن برضاه، فيحتاج الى استظهار رضاه من طريق إليه كالسيرة القطعية و نحوها، فيؤل الى التمسك بالسيرة و نحوها، فيرجع الى ما قويناه من الاستدلال.

فتبين مما ذكرنا عدم الإشكال فى جواز الشرب و الوضوء و نحوهما من الأنهار الكبار من غير فرق فى ذلك بين ما كانت قنوات أو كانت منشقة، و لعل التصريح بالتسوية بينهما لأجل دفع توهم الفرق بالمنع عما كانت قنوات و الجواز فيما كانت منشقة من الشط من جهة توهم صحة استصحاب بقاء الإباحة فى الأخير و عدم المجرى له فى الأول لانتفاء الحالة السابقة فيه (وجه الفساد)

ما عرفت من انتفاء الإباحة الأصلية فى الأخير أيضا بعد صيرورته ملكا لمن جازه بالانشقاق.

الأمر الثانى: لا إشكال فى جواز ما ذكر فى الأنهار الكبار مع عدم العلم بكراهة صاحبها، و الحق هو عدم الجواز مع العلم بالكراهة، و ذلك لعدم ثبوت السيرة فيه على وجه لا يحتمل فيه الابتناء على المسامحة و المساهلة ممن لا يبالى بارتكاب المحارم، و معه فلا يستكشف منها القطع برضا المعصوم بها، فلا يصح الاعتماد عليها.

الأمر الثالث: لا إشكال فى جواز التصرف فيما إذا علم بعدم كون المالك صغيرا أو مجنونا و لا كون واحد منهما من شركاء الملك و كذا فيما علم بكون المالك أو شريكه واحدا منهما و لكن مع تحقق الولى الإجبارى له كالأب و الجد، و اما مع انتفائه ففى جواز التصرف اشكال، من جهة الإشكال فى ولاية الولى الاختيارى كالحاكم و المنصوب منه، و انه ولايته هل هى مقصورة على التصرفات التى فيها مصلحة للقاصر، أو يعم ما ليس فيه ضرر أو فساد عليه حتى يشمل مثل الشرب و الوضوء من النهر الكبير، فان قلنا ان القدر المتيقن من ولايته هو الأول فلا يصح التصرف المذكور لعدم العلم بقيام السيرة عليه بحيث تطمئن النفس برضا المعصوم عليه السلام، هذا فيما إذا علم بذلك، و اما مع احتمال كون المالك أو واحد من الشركاء من الصغار أو المجانين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۷۸

فالظاهر جواز التصرف المزبور من جهة تحقق السيرة، و ذلك لغلبة تحقق هذا الاحتمال فى موارد تحقق السيرة، بحيث لو منع من التصرف فى مورد الاحتمال للزوم المنع عن العمل بالسيرة غالبا و اختصاص الجواز بالمورد النادر القليل، و لعل المنشأ لقيام السيرة مع هذا الاحتمال هو غلبة كون الاملاك لغير القصر- اعنى الكبير العاقل الرشيد- أو للقصر مع تحقق الولى الإجبارى و ندرة كونها للقصر مع انتفاء الولى الإجبارى له، فتكون الغلبة المذكورة كامارة ظنية للحكم بالجواز فى مورد الشك و يجعل السيرة دليلا على حجية هذه الأمارة الظنية، فلا ينتهى الأمر إلى إلغاء رضا المالك رأسا أو الى الاكتفاء برضا وليه الاختيارى فيما لا مصلحة له فيه مع انتفاء الفساد.

الأمر الرابع: إذا كانت الأنهار الكبيرة مغصوبة قد غصبها غاصب فمع عدم تغييره لمجراها يجوز التصرف فيها لغير الغاصب لها، للسيرة و استصحاب بقاء الجواز الثابت له قبل غصب الغاصب، و لا يكون استصحابه محكوما بعموم المنع عن التصرف فى مال الغير بغير اذنه، و ذلك لكون تصرفه قبل الغصب محكوما بالجواز، و مع تغيير مجراها ففى جواز تصرف غير الغاصب اشكال، من جهة عدم إحراز السيرة فى التصرف فيها حينئذ، و من ان الظاهر ثبوتها و لو ارتكازا، هذا كله بالنسبة الى غير الغاصب، و اما الغاصب و من يتصرف فيها بتبعه كزوجته و ولده و ضيوفه فلا يجوز لهم التصرف، لعدم قيام السيرة على تصرفهم، و يكون المحكم هو عموم المنع، إذ لا مخرج له عند انتفاء الدليل على خلافه.

الأمر الخامس: حكم الأراضى المتسعة حكم الأنهار الكبار فى جميع ما ذكر لها من الاحكام، فيجوز التصرف فيها فيما لا يتضرر المالك به مع عدم نهى المالك أو كراهته، و مع العلم بنهيه أو كراهته لا يجوز، و كذا مع الظن بأحدهما على الأحوط للشك فى ثبوت السيرة معه.

الأمر السادس: صرح فى الجواهر بان الظاهر انعقاد السيرة على التصرف فى الأراضى المتسعة اتساعا عظيما بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها مع العلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۷۹

بكراهة مالكها، و قد افتى به فى النجاة أيضا، و هو مشكل، للشك فى ثبوت السيرة مع العلم بكراهة مالكها، و دليل الحرج لا يقتضى حلية أموال الناس مع العلم بعدم رضاهم (نعم) لو ثبت جواز التصرف مع كراهتهم فى مورد بالدليل لكان اللازم هو

الالتزام بقصر سلطنة المالک عن ثبوت الحق له فی المنع عنه، فیکون عدم تأثیر منعه من جهة قصور سلطنته، لا من جهة تخصیص حکم العقل بقبح التصرف فی مال الغیر من دون رضاه، لکن الکلام فی قیام الدلیل علی ذلک، و بعد الإشکال فی انعقاد السیرة فی صورة النهی لا یکفی ارتکازها فی تخصیص العمومات المؤیدة بحکم العقل بقبح التصرف فیه مع کراهة المالک.

[مسألة (۸): الحیاض الواقعة فی المساجد و المدارس]

مسألة (۸): الحیاض الواقعة فی المساجد و المدارس إذا لم یعلم کیفیة وقفها من اختصاصها بمن یصلی فیها أو الطلاب الساکنین فیها أو عدم اختصاصها لا یجوز لغیرهم الوضوء منها الا مع جریان العادة بوضوء کل من یرید، مع عدم منع من أحد، فإن ذلک یکشف عن عموم الاذن و کذا الحال فی غیر المساجد و المدارس کالخانات و نحوها.
و قد تقدم الکلام فی هذه المسألة مستوفی، فی المسألة الثانیة و العشرین من مسائل التخلی.

[مسألة (۹): إذا شق نهر أو قناة من غیر اذن مالکه]

مسألة (۹): إذا شق نهر أو قناة من غیر اذن مالکه لا یجوز الوضوء بالماء الذی فی الشق و ان کان المکان مباحا أو مملوکا له بل یشکل إذا أخذ الماء من ذلک الشق و توضأ فی مکان آخر و ان کان له ان یأخذ من أصل النهر أو القناة.
انشقاق النهر أو القنات من غیر اذن مالکه اما یکون بقصد حیازة الماء الذی یجری فی الشق أو لا، فعلی الأول فلا إشکال فی صیرورة الماء مغصوبا، فلا یجوز الوضوء به، من غیر فرق بین الوضوء من نفس الشق و بین الأخذ منه و الوضوء به فی مکان آخر، و کذا لا فرق بین کون المکان الذی اجتمع أو یجری فیه الماء مباحا بالأصل أو مملوکا للمتوضئ، أو کونه مملوکا لمالک النهر، و علی الثانی
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۸۰
أعنی فیما لم یکن بقصد الحیازة کما لو حفر فی أرضه بقصد البناء أو للزراعة مثلا فجری الماء فیه من غیر قصد له فی ذلک فالظاهر عدم صدق الغصب علی الماء المجتمع فی الشق، فیبقی علی ما کان علیه من الحکم حال کونه فی النهر.

[مسألة (۱۰): إذا غیر مجری النهر من غیر اذن مالکه]

مسألة (۱۰): إذا غیر مجری النهر من غیر اذن مالکه و ان لم یغصب الماء ففی بقاء حق الاستعمال الذی کان سابقا من الوضوء و الشرب من ذلک الماء لغیر الغاصب اشکال و ان کان لا یبعد بقاء هذا بالنسبة إلی مکان التغییر، و اما ما قبله و ما بعده فلا اشکال.
قد عرفت فی الأمر الرابع فی المسألة السابعة الإشکال فی جواز الشرب و الوضوء من الأنهار الکبار المغصوبة عند تغییر مجراها، و الکلام فی هذه المسألة فیما غیر مجراها مع عدم غصب الماء، و لا شبهة فی ان تغییر المجری من دون رضا صاحبه تصرف من غیر المالک علی الوجه المحرم، ففی بقاء جواز الاستعمال الذی کان سابقا لغیر الغاصب من الوضوء و الشرب وجهان، و لعل الأوجه هو الجواز إذ لا وجه لعدمه سوی التشکیک فی کونه من موارد السیرة، و تغییر المجری من دون غصب الماء لا یخرج المورد عن ما قامت السیرة القطعیة علیه. و هذا إذا کان الشرب و الوضوء من محل التغییر ای من المسافة التی یجری فیه الماء بعد التغییر غیر المجری الأول، و اما ما قبله و ما بعده مما لم یتغیر بعد تغییر المجری فلا اشکال فیه أصلا.

[مسألة (١١): إذا علم ان حوض المسجد وقف على المصلين فيه]

مسألة (١١): إذا علم ان حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة فى مكان أخر، و لو توضأ بقصد الصلاة فيه ثم بدا له ان يصلى فى مكان آخر أو لم يتمكن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه بل هو معلوم فى الصورة الثانية كما انه يصح لو توضأ غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط و لا يجب عليه ان يصلى فيه، و ان كان أحوط، بل لا يترك فى صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها.

فى هذه المسألة صور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨١

الاولى: لو توضأ من حوض المسجد و علم انه وقف على المصلين فيه و كان قصده عند الوضوء ان لا يصلى فيه سواء قصد الصلاة فى مكان آخر أو توضأ لغاية أخرى غير الصلاة فلا إشكال فى كون تصرفه حراما، و وضوئه باطل، أما حرمة التصرف فلانه تصرف فى الوقف على خلاف ما أوقفه أهله، إذ المفروض ان الموقوف عليهم هم المصلون فى المسجد و هو بقصده عدم الصلاة فيه خارج عنهم فلا يشمله وقف الواقف، و اما بطلان الوضوء فلما تقدم فى وجه بطلان الوضوء بالماء المغصوب من كون الوضوء عبادة يتقرب بها الى المولى، و ان الحرام مما لا يمكن التقرب به إليه.

الثانية: لو توضأ بقصد الصلاة فى المسجد ثم بدا له ان يصلى فى مكان آخر مع تمكنه من الصلاة فيه، و الظاهر صحة صلوته حينئذ فى مكان آخر، و ذلك لصحة وضوئه حين الإتيان به لتحقق الأمور المعتبرة فى صحة العبادة من كونه مما يصح ان يتقرب به و إمكان قصد القربة من الفاعل و تحقق قصدها منه، ضرورة عدم كون وضوئه معصية، و مع وقوعه صحيحا يرتفع به الحدث فيجوز له الإتيان بالصلاة- مع هذا الوضوء- فى مكان أخر، و لا يعقل اشتراط صحة الوضوء و ارتفاع الحدث به بالصلاة فى المسجد على نحو الشرط المتأخر، كما لا يصح القول بتجدد الحدث عند العزم على الصلاة فى مكان أخر، اما استحالة الأول فلاستلزامه الدور المستحيل لأن صحة صلوته فى المسجد موقوفة على صحة وضوئه- حسب اشتراط صحة الصلاة بالوضوء الصحيح- فإذا كانت صحة وضوئه مشروطة بإتيان الصلاة فيه- على نحو الشرط المتأخر- يكون دورا.

و على هذا يتبنى عدم تأثير نهى المالك للماء عن الوضوء بمائة إلا الوضوء الذى يصلى بعده، و كذا مالك الإناء إذا نهى عن الاغتراف من إنائه إلا الوضوء الذى يصلى به، فلا يؤثر نهى المالك فى اشتراط صحة الوضوء بالصلاة بعده، حسبما حقق ذلك فى البحث عن المقدمة الموصلة فى الأصول، بل مسألة نهى مالك الماء أو الإناء إلا عن الوضوء الذى يصلى به عين مسئلتنا هذه- اعنى حوض المسجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨٢

الموقوف على المصلين فيه.

و اما عدم صحة الالتزام بتجدد الحدث عند العزم على الإتيان بالصلاة فى مكان آخر، فلان العزم المذكور ليس من نواقض الوضوء.

و بالجملة فالأمر يدور بين بطلان هذا الوضوء رأسا، أو صحته و انتقاضه بالعزم المذكور، لكن لا سبيل إلى الأول للزوم الدور و لا الى الثانى لعدم كون العزم المذكور من النواقض، فيتعين الأخير، و هو صحته مطلقا، فيصح معه الإتيان بالصلاة فى مكان أخر.

و يترتب على ذلك جواز الإتيان بما يشترط فى إتيانه الوضوء قبل الإتيان بالصلاة فى ذلك المسجد الذى توضأ فيه، مثل مس كتابة القرآن و نحوه. بل و لو لم يأت بالصلاة بعده أصلا لا فى ذلك المسجد و لا فى غيره.

الصورة الثالثة: ما إذا توضأ بقصد الصلاة فيه، لكن لم يتمكن من ذلك، و الحكم فيه هو عدم بطلان وضوئه، و فى المتن ان عدم بطلانه معلوم فى هذه الصورة، لكن الانصاف عدم التفاوت بين الصورتين، فإنه إذا فرض إمكان اشتراط صحة وضوئه بالصلاة بعده فى ذلك المسجد يكون اللازم بطلانه فى كلتا الصورتين، و ان قلنا بفساد ذلك فاللازم هو الحكم بالصحة فيهما أيضا، فلا وجه للتفكيك بين الصورتين بالتردد فى الصورة الاولى- اعنى ما إذا لم يأت بالصلاة فى المسجد مع التمكن- و الجزم بالصحة فى الأخيرة أعنى ما إذا كان تركه لها لعدم التمكن.

الصورة الرابعة: ما إذا توضأ غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط، و الحكم فيها هو الصحة، كالصورة المتقدمة- بناء على ما حققناه من عدم إمكان اشتراط صحته بإتيان الصلاة فى ذاك المسجد- لتمامية الأمور المعتبرة فى صحته، بل لعل الحكم بها فى هذه الصورة أظهر، و ذلك لعدم تنجز النهى عن الوضوء منه مع قصد الصلاة فى غيره بواسطة الغفلة أو اعتقاد عدم الاشتراط.

[مسألة (١٢): إذا كان الماء فى الحوض و أرضه و أطرافه مباحا]

مسألة (١٢): إذا كان الماء فى الحوض و أرضه و أطرافه مباحا لكن فى بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبى يشكل الوضوء منه، مثل الانية إذا كان طرف منها غصبا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨٣

لا- بد فى الحكم بالبطلان من صدق التصرف- بوضوئه من الحوض- فى ذلك الحجر الغصبى المغصوب فيه، و لعله يختلف بالنسبة إلى الحياض و بالنسبة إلى الأجر أو الحجر فيها، و لعل الانية التى يكون بعض أطرافها غصبا أيضا كذلك، و بالجملة فالحكم يدور مدار صدق التصرف فى المغصوب بعد البناء على بطلان الوضوء من الحوض المغصوب أرضه أو أطرافه.

[مسألة (١٣): الوضوء فى المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكل]

مسألة (١٣): الوضوء فى المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكل، بل لا يصح لان حركات يده تصرف فى مال الغير.

و قد حررنا هذه المسألة فى مبحث غسل الجنابة، و ليعلم ان الفضاء عبارة عن الفراغ المحيط بالمتمكن، و هو أحد معنيى المكان بحسب العرف العام، و قريب مما اصطلح عليه المشائون من الحكماء من كون المكان هو السطح المقعر من الحاوى المشتمل على المحوى.

و لا يخفى ان التصرف فيه بالفعل الوضوئى اما بقرار ماء الوضوء على الأعضاء، أو بتحريك اليد لإجراء الماء على العضو و نقله من محل الى محل أخر فى الغسل، و إمرار الماسح على الممسوح فى المسح، لكن نفس وجود الماء على الأعضاء لا يعد تصرفا و ان كان شاغلا للهواء المحيط به، كما ان التكلم لا يعد تصرفا فى الفضاء، و ان كان الصوف لا يحصل إلا بخرقة، و لذا لعله لا يعد التكلم فى الفضاء المغصوب غصبا، و كذا تحريك اليد لنقل الماء من محل الى محل آخر لا يصدق عليه التصرف فى الهواء المحيط باليد و العضو، مع انه ليس من أفعال الوضوء، بل من مقدماته، و انما الفعل الوضوئى هو جرى الماء الحاصل بتحريك اليد، و كذا إمرار الماسح على الممسوح، فإنه و ان كان مسحا معدودا من أفعال الوضوء، لكنه لا يعد تصرفا فى الهواء المحيط بالماسح و الممسوح.

و لكنه لا- يخلو عن المنع كدعوى انصراف أدلة حرمة التصرف فى مال الغير عن التصرف فى فضائه من غير رضاه، فإنه بعد فرض تسليم صدق التصرف فى الفضاء على إمرار الماسح على الممسوح لا ينبغى التأمل فى شمول أدلة التحريم له،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨٤

لا سيما مع حكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير من دون رضاه، إذ لا فرق بين كون مال الغير فضائه أو غيره.

[مسألة (۱۴): إذا كان الوضوء مستلزما لتحريک شیء فهو باطل]

مسألة (۱۴): إذا كان الوضوء مستلزما لتحريک شیء فهو باطل.
استلزام الوضوء لتحريک المغصوب اما يكون لكونه سببا له أو للمقارنة الاتفاقية، فعلى الأول يصير الوضوء مقدمة للحرام، فيصير كاجراء ماء الوضوء فى المصب المغصوب، حيث قلنا بتحريم الوضوء حينئذ لو كان علة تامة، و بعدمه لو لم يكن كذلک، و ان الحكم فيما لو كان علة تامة هو البطلان، لتقديم جانب الحرمة الثابتة لذى المقدمة على الوجوب الثابت لمقدمته لكون الوضوء مما له البدل، و على الثانى أى كون تحريک المغصوب بالوضوء من باب المقارنة الاتفاقية فلا وجه لبطلانه، حيث انه حينئذ لا متحد مع الحرام و لا مقدمة له.

[مسألة (۱۵): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة]

مسألة (۱۵): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة ان عد تصرفا فيها كما فى حال الحر و البرد المحتاج إليها باطل.
اعلم ان الاستيلاء على مال الغير من دون إذنه اما يكون بالاستيلاء على عين ماله، كالاستيلاء على دار الغير مثلا.
أو يكون بالاستيلاء على المنفعة المملوكة، سواء كان ملكها بتبع ملک العين أو لا، كما إذا ملكها بالإجارة، و استولى المستولى عليها بتبع الاستيلاء على العين و كما إذا استولى موجر العين عليها بعد إجارتها و منع المستأجر عن استيفاء منفعتها، فإنه استيلاء على المنفعة المملوكة للغير من دون رضاه، لا على العين، حيث ان العين ملک لنفسه.
و اما ان يكون بالانتفاع من مال الغير من دون استيلاء منه على عين ماله و لا على منفعة، و ذلک كالاستظلال بجدار الغير و الاصطلاء بناره و الاستضائة بمصباحه، و نحو ذلک.
و لا إشكال فى حرمة الاستيلاء على العين أو المنفعة المملوكتين للغير من دون رضاه، لانه الغصب المحرم شرعا و عقلا، إذ لا فرق فى الغصب بين غصب العين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۸۵
و غصب المنفعة، فلو ركب الدابة التى آجرها من دون إذن مستأجرها كان حراما، لانه تصرف فى المنفعة المملوكة للغير و ان كان بالتصرف فى العين المملوكة لنفسه.
اما الانتفاع من مال الغير بدون تصرف فى عين ماله و لا فى المنفعة المملوكة و لا استيلاء على شیء منهما ففى توقفه على اذن المالک و رضاه وجهان، المستظهر من عبارة الجواهر فى باب مكان المصلى و البحث عن حكم الصلاة تحت الخيمة المغصوبة هو الحرمة إلا مع رضا المالک، الا انه (قده) حكم معها بصحة الصلاة، قال: للفرق بين الانتفاع حال الصلاة و بين كون الصلاة نفسها تصرفا منهيا عنه، و المتحقق فى الصلاة تحت الخيمة هو الأول، إذ الأكوان من الحركات و السكنات فى الفضاء المحلل، و يقارنها الانتفاع بالمحرم، و هو أمر خارج عن تلک الأكوان لا من افراده.
و الأقوى هو الجواز و عدم توقفه على رضا المالک، و ذلک لعدم الدليل على حرمته، لانتفاء حكم العقل بقبحه مع عدم صدق التصرف عليه و قصور الأدلة الشرعية عن الدلالة على حرمته، لاختصاص التوقيع الشريف بحرمة التصرف فى مال الغير، ففيه: لا يحل لأحد ان يتصرف فى مال غيره بغير اذنه، و انصراف ما فى موثقة سماعة: «لا يحل دم امرء مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه» الى التصرف، أو إجماله، فيؤخذ بالقدر المتيقن منه، و هو التصرف مضافا الى قيام الضرورة على جواز بعض الانتفاعات

كالاستظلال و الاصطلاء.

إذا تبين ذلك فنقول الوضوء تحت الخيمة المغصوبة و السقف المغصوب مع اباحة مكانه- بمعنى ما يعتمد عليه المتوضى و ما يحيط به من الفراغ- ليس تصرفا فى عين الخيمة و لا تصير الخيمة مكانا له بوجه من الوجوه.

و هل هو تصرف فى منفعتها أو لا- وجهان، مختار المحقق الثانى هو الأول مع تردده فى حكمه، فإنه (قده) بعد حكمه بعدم بطلان الصلاة تحت الخيمة المغصوبة و السقف المغصوب- من حيث المكان- قال ما معناه:

و هل تبطل من حيث استلزام ذلك التصرف فى مال الغير، إذ المصلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨٦

متصرف لكل منهما و منتفع به، فان التصرف فى كل شيء بحسبه، و الانتفاع فيه بحسب ما أعدّ له الى ان قال لا أعلم لأحد من الأصحاب تصريحا فى ذلك بصحة و لا- فساد، و التوقف موضع السلامة الى ان يتضح الحال، بناء على ان يكون مراده من الانتفاع هو التصرف فى المنفعة، لا مثل الاستظلال، و اليه يذهب المصنف (قده) فى المتن، لكن لا مطلقا، بل فيما إذا احتاج الى التصرف فيها، كما فى حال الحر و البرد.

و الأقوى عدم صدق التصرف فى المنفعة عليه، إذ الاستيلاء على المنفعة انما هو بالاستيلاء على العين، مثل القرار فى الدار و ركوب الدابة، لتبعية المنفعة للعين، فيكون التصرف فيها بتبع التصرف فى العين، و الاستيلاء عليها بالاستيلاء على العين، و حيث لا يصدق على الوضوء تحتها التصرف فى عين الخيمة فلا يصدق عليه التصرف فى منفعتها أيضا، فما فى جامع المقاصد من ان الصلاة تحت الخيمة تصرف فيها ضعيف، مع تسليمه انها لا تعد مكانا للصلاة بوجه من الوجوه. و لو سلم كون ذلك تصرفا فى منفعتها فلا يفرق بين الحاجة اليه و عدمها، إذ التصرف فى الشيء لا يتوقف صدقه على الحاجة الى ذلك الشيء، فما أفاده فى المتن من الفرق بين الحالتين ضعيف أيضا.

و المتحصل من هذا البحث هو عدم صدق التصرف على الوضوء تحت الخيمة المغصوبة لا فى عينها و لا فى منفعتها، كما لا ينبغى التأمل فى صدق الانتفاع بها عليه، سيما فى مورد الحاجة إليها، الا انه لا يكون حراما (فالأقوى) صحة الوضوء تحتها، لعدم انطباق ما هو محرم عليه و عدم حرمة ما يكون منطبقا عليه، هذا ما عندى فى هذا المقام.

و اما ما حققه فى المستمسك من الفرق بين الأعيان و المنافع بأن الأعيان تكون مملوكة و ان لم تكن ذات مالية، بخلاف المنافع فإنها لا- تكون مملوكة الا- إذا كان لها مالية فمندفع بان مالية العين انما هى لما يترتب عليها من المنافع، فتكون ماليتها بمالية منفعتها، مع ان ملكية المنفعة تتبع ملكية العين، فكيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٨٧

تكون العين مملوكة و منفعتها لا تكون مملوكة فيما لا مالية لها، و لعل مراده من استيفاء المنفعة التى لا مالية لها و نفى المانع من استيفائها من دون اذن المالك هو الانتفاع بما لا يصدق عليه الاستيلاء العدوانى على العين أو المنفعة، فيؤل الى جواز الانتفاع فى مقابل التصرف الغصبى فى المنفعة.

[مسألة (١۶): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب الى المكان المباح]

مسألة (١۶): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب الى المكان المباح لا إشكال فى جواز الوضوء.

و ذلك واضح بعد وضوح عدم خروج الماء المباح بواسطة الجرى فى المكان المغصوب عن كونه مباحا.

[مسألة (١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجاری فی ملک الغیر]

مسألة (١٧): إذا اجتمع ماء مباح كالجاری فی ملک الغیر ان قصد المالک تملکه کان له و الا کان باقیا علی اباحته، فلو أخذه غیره و تملکه ملک، الا انه عصی من حیث التصرف فی ملک الغیر، و كذا الحال فی غیر الماء المباح من المباحات مثل الصید و ما أطارته الریح من النباتات.

اما صیرورة الماء ملكا لمالک الملک الذی اجتمع الماء فیه إذا قصد تملکه فلان ملک المباح یحصل بحیازته مع قصد الحائز تملکه، و الحیازة فی المقام حاصلة باجتماع الماء فی ملکه، فلا یبقی لتملکه الا قصده، و إذا حصل تحقق الملک، و لیس حصول الملک حینئذ بقصد التملک فقط حتی یقال بعدم کفایته فی صدق الحیازة- كما فی المستمسک.

و اما مع عدم قصد تملکه فلعدم تحقق ما یخرجه عن کونه مباحا بالأصل، لأن المخرج هو حیازته بقصد التملک المنفی قصده فی الفرض، و ما فی المستمسک باستدراکه الحکم المذکور بقوله: نعم إذا کان تابعا للأرض کما إذا نبت عشب أو شجر فی ملکه أو نبع ماء فی ملکه فالظاهر کونه ملکا له لانه نماء ملکه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فی حصول مباح بالأصل فی ملک المالک مع عدم قصد تملکه، و نماء ملکه لیس من المباح بالأصل، بل هو من الأول ملک له بتبع ملکه، کنتاج انعامه و ثمرة أشجاره، فیکون خروجه بالتخصص.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج٣، ص: ٣٨٨

هذا کله فی الماء المباح المجتمع فی ملک الغیر، و هكذا الكلام فی غیره من المباحات مثل الصید و ما أطارته الریح من النباتات و السمکة التی توثبت إلی السفینة، فإن جمیع ذلک لا یدخل فی ملک من دخل فی ملکه مع عدم قصده للتملک، و فی الجواهر فی کتاب الصید و الذباحة انه لم یجد خلافا فی ذلک فی الصید و السمکة.

[مسألة (١٨): إذا دخل المكان الغصبی غفلة و فی حال الخروج توضأ]

مسألة (١٨): إذا دخل المكان الغصبی غفلة و فی حال الخروج توضأ بحیث لا ینافی فوریته فالظاهر صحته لعدم حرمته حینئذ و كذا إذا دخل عصیانا ثم تاب و خرج بقصد التخلص من الغصب، و ان لم یتب و لم یکن بقصد التخلص ففی صحة وضوئه حال الخروج اشكال.

لا إشكال فی صحة الوضوء فی حال الخروج عن المكان الغصبی إذا لم یستلزم تصرفا زائدا علی التصرف بالخروج فیما إذا دخل فیه غفلة أو عصیانا، و لكنه تاب و خرج بقصد التخلص، و ذلک لان خروجه هذا لا یکون منهیا عنه بالنهی الفعلی و لا معاقبا علیه بالنهی السابق الساقط، فلا مانع منه فی صحة العبادة فی حال الاشتغال به، وضوءا کان أو صلاة أو نحوهما ما لم توجب زیادة التصرف فی الغصب عن أصل الخروج.

و اما إذا دخله عصیانا و لم یتب و لم یکن خروجه بقصد التخلص ففی صحة وضوئه فی حال خروجه هذا إشكال، منشأ الاشكال فی اتصافه بالوجوب الفعلی و عدم حرمته الفعلیة و لا کونه معاقبا علیه بالنهی السابق الساقط، أو عدم وجوبه مع کونه منهیا عنه بالنهی الفعلی أو معاقبا علیه بالنهی السابق الساقط، فیصح بناء علی الأول و یبطل علی الأخیر، لصیرورته من مصادیق الوضوء فی الفضاء المغصوب أو ما فی حکمه عقابا لا خطابا.

[مسألة (١٩): إذا وقع قلیل من الماء المغصوب فی حوض مباح]

مسألة (۱۹): إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى حوض مباح فإن أمكن رده الى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف فى ذلك الحوض، و ان لم يمكن رده يمكن ان يقال بجواز التصرف فيه لان المغصوب محسوب تالفا، لكنه مشكل من دون رضا مالكه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۸۹

عدم جواز التصرف فى الحوض المباح مع إمكان رد ما فيه من الماء المغصوب ظاهر، حيث ان مقتضى قاعدة اليد وجوب رد المغصوب الى مالكه، و مع عدم إمكان الرد فالظاهر هو صدق التلف عليه عرفا و ان لم يكن كذلك حقيقة، و لكنه مشكل من جهة عدم صدق التلف فى اختلاط المتماثلات، بل الظاهر صيرورة مالك الماء شريكا مع مالك ما فى الحوض بنسبة حصته، و لازم ذلك عدم جواز تصرف كل واحد منهما فيما فى الحوض إلا بإذن الأخر، كما هو الحكم فى المال المشترك.

[الشرط الخامس: ان لا يكون ظرف ماء الوضوء من أوانى الذهب و الفضة]

اشارة

الشرط الخامس: ان لا يكون ظرف ماء الوضوء من أوانى الذهب و الفضة سواء اغترف منه أو إدارة على أعضائه و سواء انحصر فيه أو لا، و مع الانحصار يجب ان يفرغ مائه فى ظرف آخر و يتوضأ به و ان لم يمكن التفريغ الا بالتوضى يجوز ذلك، حيث ان التفريغ واجب، و لو توضأ منه جهلا أو نسيانا أو غفلة صح، كما فى الانية الغصبية، و المشكوك كونه منهما يجوز الوضوء منه كما يجوز سائر استعمالاته.

الكلام فى حكم الوضوء من آنية الذهب و الفضة قد تقدم فى مبحث الأوانى مفصلا (و إجماله) انه مع انحصار الماء بما فى إحدى الآنيتين فإن أمكن التفريغ فى ظرف آخر وجب الوضوء به بعد تفريغه، و ان لم يمكن التفريغ فى ظرف آخر سقط الوضوء و وجب التيمم، و ذلك للمنع الشرعى عن استعمال الإناء و كون الوضوء منه استعمالا له، سواء توضأ بنحو الارتماس فيه أو صبه بإدارته على أعضائه، أو كان بنحو الاغتراف منه، اما فى الأولين فواضح، لاتحاد الفعل الوضوئى مع الاستعمال المحرم، فان الارتماس الذى هو مصداق للغسل الواجب بعينه استعمال للانية، و كذا الصب على الأعضاء بإدارة الانية عليها.

و اما إذا كان الوضوء منها بنحو الاغتراف فالمحكى عن المشهور و ان كان صحة الوضوء منها لعدم اتحاد الاستعمال المحرم مع الفعل الوضوئى، الا ان الأقوى هو بطلان الوضوء فى هذه الصورة أيضا، و ذلك لكون الاستعمال المحرم مقدمة للفعل الوضوئى، فيدخل فى باب ما كان للواجب مقدمة محرمة منحازة الوجود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۹۰

عن وجود ذيها و لا يمكن الإتيان بالواجب إلا بالإتيان بهذه المقدمة المحرمة، فيقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذيها، فمع عدم كون وجوب ذيها أهم يسقط وجوبه و وجب تقديم جانب حرمة المقدمة و لو كانت حرمتها مساوية مع وجوب ذيها من حيث الملاك، و ذلك لتقدم المقدمة زمانا كما فيما نحن فيه، فان الاغتراف من الانية مقدم زمانا على الغسل الواجب.

هذا مضافا الى ان الحرمة فى المقدمة أهم ملاكا من وجوب ذى المقدمة فى المقام، فان الوضوء مما له البدل و الحرام مما لا بدل له، و قد تقدم فى الوضوء بالإناء المغصوب ان ما لا بدل له أهم مما له البدل.

مضافا الى عدم تحقق التزاحم أصلا، فإن الممنوعية الشرعية بالنسبة إلى المقدمة المنحصرة يجعل المكلف عاجزا عن استعمال

الماء، فيتحقق موضوع التيمم، فان عدم الوجدان شرعا كعدم وجدانه عقلا فى انتقال التكليف الى التيمم.
بقى فى المقام ما أشار إليه فى المتن بقوله: و ان لم يمكن التفريغ الا بالتوضى (إلخ) و توضيحه ان الماء الموجود فى آنية الذهب و الفضة اما ان يكون قراره فيها لا بسوء اختياره كما إذا كان جاهلا بكون الانية من الذهب أو الفضة، أو يكون بسوء اختياره، بان كان عالما عامدا، ففيما كان لا بسوء اختياره يجب عليه- بعد العلم بان الانية من الذهب أو الفضة- تفريغها، لأن إبقاء الماء فيها حينئذ يعد استعمالا محرما، فيكون حاله حال المتوسط فى الأرض المغصوبة جاهلا بالغصب ثم تبين له غصبيتها، فان الحكم فيه وجوب الخروج منها، و لا يكون خروجه حينئذ تصرفا محرما فى مال الغير.
و اما إذا كان قرار الماء فى الانية بسوء اختياره فيكون حاله حال المتوسط فى الأرض المغصوبة عالما عامدا، فإنه يجتمع فيه العنوانان: عنوان المحرم، و هو الغصب، و عنوان الواجب و هو التخلص من الحرام، فالتفريغ هيهنا ان لم يكن متوقفا على ما يعد استعمالا فلا يكون حراما بل هو متصف بالوجوب فقط، و اما لو كان متوقفا على استعمال الانية فيجتمع فيه العنوانان: عنوان المحرم، و هو استعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٣، ص: ٣٩١

الانية، و عنوان الواجب هو التفريغ.
فإذا فرض عدم إمكان تفريغ الانية الا بالتوضؤ منها فان لم يكن قرار الماء فيها بسوء الاختيار فلا إشكال فى صحة الوضوء، لان الوضوء منها لا يتصف الا بالوجوب و لا ينطبق عليه عنوان المحرم، فإنه و ان كان استعمالا للانية الا انه حينئذ استعمال واجب من جهة وجوب التفريغ، و اما إذا كان بسوء الاختيار فصحة الوضوء متوقفة على القول بعدم انطباق عنوان المحرم عليه، أو القول بسقوط النهى السابق فعلا.
و قد تقدم فى المسألة الثامنة عشر انه إذا توضأ فى حال الخروج عن الأرض المغصوبة بعد دخولها عالما بالغصب و كان خروجه بقصد التخلص منها تائبا فوضوئه صحيح، و إذا لم يتب و لم يكن خروجه بقصد التخلص ففى وضوئه إشكال، فيكون المقام أيضا من هذا القبيل، بمعنى انه ان كان وضوئه من الانية بعد توبته و قد قصد بالتوضى تفريغ الانية من الماء حيث ان المفروض عدم إمكان تفريغها الا بالتوضى فلا إشكال فى صحة الوضوء، و ان لم يكن بقصد التفريغ بل قصد استعمالها بالتوضى فيجيء الإشكال فى صحته.
و مما ذكرنا ظهر ما فى إطلاق المتن من الحكم بصحة الوضوء من جهة وجوب التفريغ، بل اللازم هو التفصيل حسب ما ذكرناه.
هذا كله مع انحصار الماء بما فى إحدى الآنيتين، و اما فى صورة عدم الانحصار فلا إشكال فى وجوب الوضوء بغيره، فإن توضأ به ففى صحته أو بطلانه وجوه، أقواها التفصيل بين ما إذا كان بنحو الاغتراف أو بنحو الارتماس أو إدارة الانية على الأعضاء بالقول بالصحة فى الأول و البطلان فى الأخير، لعدم اتحاد أفعال الوضوء مع الاستعمال المحرم فى الأول و اتحادها معه فى الأخير، فيصح فى الأول لكونه مأمورا بالوضوء حينئذ من جهة عدم انحصار الماء، و انما عصى باستعمال الانية باغتراف الماء منها.
فما فى المتن من الحكم بالبطلان مطلقا حتى مع الاغتراف مع عدم الانحصار ضعيف، و لعل وجهه هو حكم العرف بالاتحاد و ان لم يكن كذلك عقلا، و أنت خبير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٣، ص: ٣٩٢

بأنه لا مسرح لحكم العرف فى ذلك بعد كون المسألة عقلية.
هذا كله فيما إذا توضأ عالما عامدا، و اما لو توضأ مع عدم تنجز النهى عليه اما بالجهل بموضوعه أو الجهل بحكمه من دون

تقصیر، و كذا لو توضأ نسیانا أو غفلة فلا إشكال فی صحة وضوئه، نعم مع الجهل بالحكم إذا كان مقصرا یبطل الوضوء لتنجز النهی علیه حینئذ.
و المشكوك كونه من أحدهما یجوز الوضوء و الغسل منه كما یجوز سائر استعمالاته، للبراءة مع كون الشبهة موضوعیة، سواء كانت مصداقیة أو مفهومیة من جهة الشك فی الصدق، حسبما تقدم فی باب الأوانی فراجع.

[مسألة (۲۰): إذا توضأ من آنیة باعتقاد غصبیتها]

مسألة (۲۰): إذا توضأ من آنیة باعتقاد غصبیتها أو كونها من الذهب أو الفضة ثم تبین عدم كونها كذلك ففی صحة الوضوء اشكال و لا یبعد الصحة إذا حصل منه قصد القربة.
لا یخفی انه یعتبر فی صحة العبادة كون العمل قربیا، و كون الفاعل ممن یتمشی قصد القربة منه، و ان یقصد القربة، و بانتفاء هذه الأمور كلها أو بعضا تنتفی الصحة، فمع اعتقاد المتوضی كون الانیة غصبا أو من الذهب أو الفضة- علی نحو الجهل المركب- یكون العمل قربیا و لكن الفاعل ممن لا یتمشی منه قصد القربة، و بعبارة أخری تكون العمل من حیث معناه الاسم المصدری حسنا و لكنه من حیث صدوره عن الفاعل قبیح و لا یصح قصد القربة به، فلا محیص فیه عن الحكم بالبطلان.

[الشرط السادس: ان لا یكون ماء الوضوء مستعملا فی رفع الخبث]

الشرط السادس: ان لا یكون ماء الوضوء مستعملا فی رفع الخبث و لو كان طاهرا مثل ماء الاستنجاء- مع الشرائط المتقدمة- و لا فرق بین الوضوء الواجب و المستحب علی الأقوی حتی مثل وضوء الحائض و اما المستعمل فی رفع الحدث الأصغر فلا إشكال فی جواز التوضی منه و الأقوی جوازه من المستعمل فی رفع الحدث الأكبر، و ان كان الأحوط تركه مع وجود ماء آخر، و اما المستعمل فی الأغسال المندوبة فلا اشكال فیه أیضا، و المراد من المستعمل فی رفع الأكبر هو الماء الجاری علی البدن للاغتسال إذا اجتمع
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۹۳
فی مكان، و اما ما یصب من الید أو الظرف حین الاغتراف أو حین إرادة الاجراء علی البدن من دون ان یصل الی البدن فلیس من المستعمل، و كذا ما یبقی فی الإناء، و كذا القطرات الواقعة فی الإناء و لو من البدن، و لو توضأ من المستعمل فی الخبث جهلا أو نسیانا بطل، و لو توضأ من المستعمل فی رفع الأكبر احتاط بالإعادة.
قد استوفینا البحث عما فی هذا المتن فی الأبواب المتعلقة بالمیاه مفصلا، فراجع ص ۱۹۵ من الجزء الأول.

[السابع: ان لا یكون مانع من استعمال الماء]

السابع: ان لا یكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف عطش أو نحو ذلك، و الا فهو مأمور بالتیمم، و لو توضأ و الحال هذه بطل، و لو كان جاهلا بالضرر صح و ان كان متحققا فی الواقع، و الأحوط الإعادة أو التیمم.
قد استوفینا البحث عما فی هذا المتن فی المسألة الثامنة عشر و التاسعة عشر من مسائل مسوغات التیمم فی مبحث التیمم بما لا مزید علیه.

[الثامن: ان يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة]

اشارة

الثامن: ان يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلوته و لو ركعة منها خارج الوقت و الا وجب التيمم الا ان يكون التيمم أيضا كذلك، بان يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر، إذ حينئذ يتعين الوضوء، و لو توضأ فى الصورة الأولى بطل ان كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد، نعم لو توضأ لغاية أخرى أو بقصد القربة صح و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعى لا التقييد.

لا خلاف فى سقوط الوضوء فى ضيق الوقت، بحيث لو توضأ لم يتمكن من الصلاة فى وقتها و لو بركعة منها، بل لا يقع منها فى الوقت شىء أو يكون الواقع منها فيه أقل من الركعة، و اما إذا دار الأمر بين الوضوء و إدراك ركعة تامة من الصلاة فى الوقت و بين التيمم مع وقوع الصلاة بتمامها فى الوقت ففى سقوط الطهارة المائية حينئذ و وجوب التيمم خلاف، و الأقوى هو سقوط الوضوء و الانتقال الى التيمم، و قد استوفينا الكلام فى وجهه فى مبحث التيمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۹۴

هذا إذا تمكن بعد التيمم من الصلاة التامة فى الوقت، و اما مع عدمه بان كان زمان التيمم بمقدار زمان الوضوء أو أكثر فيتعين الوضوء حينئذ لأن سقوطه انما يكون لمكان دوران الأمر بين الإتيان بالطهارة المائية و إدراك شىء من الوقت و بين الإتيان بالتيمم و ادراك الوقت بتمامه، و لما كانت الطهارة المائية مما له البدل و الوقت مما لا بدل له و يكون التقديم عند التزاحم لما لا بدل له يتعين التيمم لدرك تمام الوقت، و هذا المناط مفقود مع تساوى زمان التيمم مع زمان الوضوء أو أكثرية زمان التيمم.

و لو توضأ فيما يتعين عليه التيمم فان كان وضوئه لغاية أخرى غير هذه الصلاة التى ضاق وقتها أو اتى به بقصد القربة- بناء على استحباب الوضوء و لو لا لغاية من غاياته حتى الكون على الطهارة كما عليه المصنف (قده) و ان كان التحقيق خلافه- أو قصد امتثال الأمر المتعلق به لأجل هذه الصلاة و لكن على وجه الداعى- لا التقييد- صح وضوئه. و لو اتى به بقصد امتثال ذلك الأمر على وجه التقييد بطل، و قد تقدم الفرق بين الداعى و التقييد فى الوضوءات المستحبة.

[مسألة (۲۱): فى صورة كون استعمال الماء مضرا]

مسألة (۲۱): فى صورة كون استعمال الماء مضرا لو صب الماء على ذلك المحل الذى يتضرر به و وقع فى الضرر ثم توضأ صح إذا لم يكن الوضوء موجبا لزيادته لكنه عصى بفعله الأول.

الوضوء بعد صب الماء على المحل و حصول التضرر بصبه تارة يكون بصب آخر على المحل الذى تضرر بالصب الأول، و اخرى يكون بإجراء الماء المصبوب الأول المتضرر به و قصد الوضوء بإجرائه، و الذى حكم المصنف (قده) بصحته هو الأول، و ينبغى ان يقول ببطلان الأخير بناء على مختاره من بطلان الوضوء بالاغتراف من الإناء المغصوب، لصدق الاستعمال الوضوئى على الاغتراف المذكور عرفا و ان لم يكن كذلك عقلا، و قد تقدم الكلام فى ذلك.

[التاسع: المباشرة فى أفعال الوضوء فى حال الاختيار]

اشارة

التاسع: المباشرة فی أفعال الوضوء فی حال الاختيار فلو باشرها الغير أو اعانه فی الغسل أو المسح بطل، و اما المقدمات للافعال فهی علی أقسام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۹۵

أحدها المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلک، و هذه لا مانع من تصدی الغير لها، الثانی المقدمات القريبة مثل صب الماء فی كفه، و فی هذه يكره مباشرة الغير، الثالث مثل صب الماء علی أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه، و فی هذه الصورة و ان كان لا يخلو تصدی الغير عن إشكال الا ان الظاهر صحته فينحصر البطلان فيما لو باشر غسله أو اعانه علی المباشرة بأن يكون الاجراء و الغسل منهما معا.

المعروف بين الأصحاب اشتراط مباشرة المتوضی فی أفعال وضوئه من الغسل و المسح، فلا يصح الوضوء مع مباشرة الغير أو إعانته مع المتوضی علی المباشرة، و صرح بالإجماع عليه غير واحد من الاعلام، و قد قيل ان نقل الإجماع عليه مستفيض و لم يحک الخلاف فی ذلک الا عن ابن الجنيد.

و ليعلم ان صحة استناد فعل المباشر إلی المتوضی اما يكون بتوكيله الغير فی التوضی، حيث ان فعل الوكيل يستند الی موكله، و اما ان يكون بنيابة المباشر عن المتوضی فی إيقاع الغسل و المسح علی أعضائه.

و الفرق بين الاستنابة و التوكيل بعد اشتراكهما فی كون عمل المباشر فعلا للوكيل و المستنيب تنزيلا هو ان الوكالة عقد مخصوص، و الاستنابة مجرد الاذن فی فعل النائب، و قد أوضحنا فی أول البيع الفرق بين الوكالة العقدية و الإذنية بما لا مزيد عليه، و اما يكون بالتسبيب علی بعض أنحائه، فان التسبيب يتصور علی أقسام، و ذلک لان الفاعل للمسبب المترتب علی السبب اما يكون هو الفاعل للسبب بعينه، أو يختلف فاعله مع فاعله.

فعلی الأول- أعنی اتحاد فاعل السبب و المسبب- فاما ان يكون وجود المسبب أيضا متحدا مع وجود السبب و يكون تعددهما بالاعتبار، و ذلک كالإلقاء و الإحراق، أو يكون وجوده مغايرا مع وجود سببه، و علی الأخير- أعنی تغاير وجود السبب مع وجود المسبب فاما ان لا يتخلل بين وجوديهما مقدمة غير اختيارية خارجة عن حيز سلطنة فاعل السبب كما فی حركة اليد و حركة المفتاح، أو يتخلل،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۳۹۶

كما فی إلقاء البذر فی الأرض و صيرورته سنبلا، حيث انه يتوسط بينهما أمور خارجة عن قدرة الزارع، حتی ينتهی إلی صيرورة البذر سنبلا.

فباب المسببات التوليدية مختص بالأولين- أعنی ما لا يكون وجود المسبب مغايرا مع وجود السبب أو لا يكون بينهما أمور غير اختيارية فيما إذا تغاير- و اما الأخير- أعنی ما كان وجود المسبب فيه مغايرا مع وجود السبب مع توسط الأمور الخارجة عن اختيار فاعل السبب بينهما- فهو أجنبی عن باب المسببات التوليدية، و بالحقيقة لا يكون فاعل السبب فيه بعينه فاعل المسبب، بل يكون المسبب غير مقدور له و لو بتوسيط القدرة علی سببه، و لذا لا يتعلق به الإرادة الفاعلية، بل يكون تصور ترتبه علی السبب داعيا لإيجاد سببه برجاء ترتبه.

و علی الثانی- أعنی ما إذا اختلف فاعل السبب مع فاعل المسبب- فاما يكون صدور المسبب عن فاعله قهريا بلا ارادة منه، كما فی السقوط فی البئر الذی حفره الحافر، فإنه فعل صادر عن الساقط بلا ارادة منه، أو يكون بإرادة و اختيار من فاعله، كما إذا

القى نفسه فى البئر بإرادته، و باب الضمانات يختص بالأول، حيث انه يعتبر ان يكون السبب أقوى من المباشر، و كونه أقوى انما يتحقق فيما إذا كان صدور المسبب عن فاعله بعد تحقق السبب بلا ارادة منه.

إذا تبين ذلك فنقول: التسبيب فى الوضوء يكون من قبيل الأخير، حيث ان فاعل السبب و هو المتوضى مغاير مع فاعل المسبب و هو المباشر. و هذا واضح، و يكون صدور المسبب عن فاعله و ترتبه على السبب باختيار و ارادة من فاعل المسبب، إذ هو بإرادته يوضّى المتوضى.

إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا موضع لدعوى صحة استناد عمل المتولى الى المتوضى فى المقام بتوكيل المتوضى إياه فى مباشرة الوضوء، و ذلك لان أفعال الوضوء ليست قابلة للوكالة، إذ ليس كل فعل مباشرى قابلا للتوكيل، كما فى الأكل و الشرب و النوم و نحوها، فلا يصح ان يوكل الإنسان غيره فى أكل طعامه، بأن يأكل طعامه وكالة عنه فى الأكل، بل مرجع هذا إلى الإباحة، و لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٩٧

العرف و العقلاء معنى الوكالة فى الأفعال الخاصة للإنسان كأكله و شربه و نومه و استحمامه و تنظيف بدنه، و من هذا القبيل الوضوء و الغسل.

فاستناد عمل المباشر إلى المتوضى ينحصر فى ان يكون اما من باب الاستنابة أو من باب التسبيب، لكن شيئا منهما لا يوجب صحة الوضوء.

اما الاستنابة فلان فيها تتحقق أمور بعضها أجنبى عن صيرورته محلا لتعلق التكليف المتعلق بالمتوضى حتى يصير كالفرد من الواجب التخييرى فى مرحلة الإسقاط، و بعضها مما يصلح ان يصير فردا من الواجب التخييرى، و لكن أدلة وجوب الوضوء قاصرة عن إثبات إيجابه على نحو الواجب التخييرى، إذ فيها عمل يصدر من النائب بالمباشرة، و اسناد منه لعمله الذى يصدر منه الى المنوب عنه قصدا، الذى به يستند عمله الصادر منه الى المنوب عنه، و استدعاء من المنوب عنه بان يوضيه، أو إجازته له بعد صدوره منه، مثل اجازة المالك فى بيع الفضولى، أو رضاه بعمل النائب و لو لم يأذنه قبل عمله و لم يجزه بعده- على كلام فى صحة استناد عمله الى المنوب عنه بالأخير، حيث انه قد يمنع عن صحة استناد فعل النائب إلى المنوب عنه بمجرد رضا المنوب عنه بفعله- على ما فصل فى باب الفضولى.

اما العمل الصادر من النائب أو قصده النيابة عن المنوب عنه فلا يمكن ان يصير متعلقا لتكليف المنوب عنه، حيث انهما خارجان عن قدرته، لكونهما من الأفعال الاختيارية للنائب، فلو فرض كون عمله أو قصده مسقطا لما يتعلق به عهدة المنوب عنه لكان اما من جهة ذهاب موضوع تكليف المنوب عنه بذلك، كما فى عمل المتبرع فى أداء دين المديون، الذى يوجب فراغ ذمة المديون الموجب لسقوط التكليف عنه بالأداء بواسطة ذهاب موضوعه الذى هو اشتغال الذمة، أو من جهة ذهاب ملاك التكليف و لو مع بقاء موضوعه، فيصير التكليف المتعلق بالمنوب عنه مشروطا بعدم صدور الفعل عن النائب، و لا يعقل صيرورة فعل النائب فردا من الواجب المتعلق بالمكلف فى مرحلة الاسقاط، لعدم كونه فعله، و تمام الكلام فى ذلك فى مبحث الواجب التعبدى و التوصلى من الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٣٩٨

و اما استدعاء المنوب عنه أو إجازته أو رضاه- ان قلنا بكفاية الرضا فى استناد عمل النائب إليه- فهو مما يمكن فى مرحلة الثبوت ان يصير طرفا للواجب الذى عليه و يكون توسعة له فى مرحلة الامتثال بأن يأتى بما تعلق به التكليف بنفسه أو بنائبه، لكن إثباته يحتاج الى قيام الدليل، و ليس فى أدلة وجوب الوضوء ما يدل على أعمية الملاك فى التكليف المتعلق به بإيجاده بالمباشرة أو

بالاستنابة، بل مقتضى إطلاق أدلة وجوبه هو انحصار سقوطه بإتيان المكلف به بنفسه لا بالاستنابة، كما ان مقتضى الأصول العملية- لو انتهى الأمر إليها- أيضا ذلك، و هذا بحث عام يجرى فى كل واجب عند الشك فى سقوطه عن المكلف بالاستنابة، هذا حال الأدلة الدالة على وجوب الوضوء، و ليس فى البين ما يدل على جواز الاستنابة فى الوضوء أيضا، فمقتضى الأدلة الدالة على وجوب الوضوء هو عدم جواز الاستنابة فيه.

و مما ذكرنا يظهر حال التسبيب أيضا، حيث ان الأمر بالوضوء المتوجه إلى المتوضئ لا يدل على كفاية تسببه لفعل الغير فى سقوط امره عنه، بل إطلاق الأمر به يقتضى لزوم الإتيان بمتعلقه على المتوضى بالمباشرة. هذا تمام الكلام فيما تقتضيه الأدلة العامة الواردة فى الوضوء.

و قد يستدل للمنع عن التولية ببعض الايات و الاخبار، فمن الايات قوله تعالى وَ لٰا يُشْرِكْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ أَحَداً و تقريب الاستدلال بها ان الآية المباركة فى مقام النهى عن التشريك فى العبادة، بمعنى أخذ المكلف شريكا له فى عبادة ربه التى أمر بها، و التولية تشريك فى العبادة، اما من جهة قيام الفعل الوضوئى بالمتوضى بالقيام الحلولى، حيث ان المتوضى محل له، و بالمتولى بالقيام الصدورى حيث انه فاعل له: و ذلك فيما إذا كان التولى فى الجميع، و اما من جهة قيام بعض منه بالمتوضى و بعضه الأخر بالمتولى فيما إذا كان التولى فى بعض منه، فيتحقق التشريك، و يكون النهى مقتضيا لفساده- بناء على كونه إرشادا إلى الفساد هذا ما قيل فى تقريب الاستدلال بها.

و لكن الإنصاف أنها- مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها- ظاهرة فى النهى عن الشرك فى مقابل التوحيد الذى هو من الأصول، كما ان قوله تعالى فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صٰالِحاً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۳۹۹

، أمر بالإتيان بالواجب و المستحب، الذى هو من الفروع، و هى أجنبية عن النهى عن التشريك فى العبادة بمعنى الاستعانة بالغير.

و لكن قد ورد فى تفسيرها ما بظاهره ينطبق على النهى عن التشريك فى مقدمات العبادة، مثل ما ورد عن الرضا عليه السّلام فى خبر الوشاء الذى أراد ان يصب الماء عليه- صلوات اللّه عليه- فنهاه عن ذلك (الى ان قال) اما سمعت اللّه يقول:

فَمَنْ كٰانَ يَرْجُوا لِقٰاءَ رَبِّهِ (الآية) و المرسل المحكى عن أمير المؤمنين عليه السّلام، و المحكى عن الإرشاد من قول الرضا عليه السّلام للمأمون حين يصب الغلام على يده الماء للوضوء، و قد مرت هذه الاخبار فى فصل مكروهات الوضوء.

و لكنها معارضة مع ما ورد فى تفسيرها من ارادة الشرك فى العبادة فى مقابل الإخلاص فيها.

ففى خبر المدائنى عن الصادق عليه السّلام، قال- فى تفسير الآية-: الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه اللّه تعالى، انما يطلب تزكية النفس، يشتهى أن يسمع به الناس، فهذا الذى أشرك بعبادة ربه (و عن الباقر عليه السّلام) فى المروى فى تفسير على بن إبراهيم، قال عليه السّلام: سئل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن تفسير قول اللّه عز و جل فَمَنْ كٰانَ يَرْجُوا لِقٰاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صٰالِحاً وَ لٰا يُشْرِكْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ أَحَداً، فقال صلّى اللّه عليه و آله: من صلى مرائاة فهو مشرك (الى ان قال) من عمل عملا مما أمر اللّه به مرائاة الناس فهو مشرك، و لا يقبل اللّه عمل مراء.

و لا يخفى ان هاتين الطائفتين و ان لم يكن بينهما معارضة فى نفس مضمونهما مع قطع النظر عن تطبيق الآية و تفسيرها، إلا أنهما بالنظر الى تطبيق الآية و تفسيرها متعارضتان، و ذلك لعدم جامع قريب عرفى لمعنى الشرك فى العبادة، حتى يكون الشرك فى مقابل الإخلاص و الشرك فى مقابل الانفراد بالعبادة و عدم الاستعانة من مصاديق ذلك الجامع، لينطبق عليهما انطباق الكلى على أفراده، الا ان يقال ان الظاهر منها هو النهى عن الشرك فى مقابل الإخلاص و يكون تفسيرها بالنهى عن الشرك فى مقابل عدم الاستعانة من قبيل ما ورد من ان للقرآن بطونا إلى سبعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۰۰

أو سبعين بطنا، و يختص علم ذلک بالمعصومين صلوات اللّه عليهم.

ثم انه على تقدير الأخذ بالطائفة الأولى فيه تدل على النهى عن المقدمات لا عن أفعال الوضوء نفسه، و هى بما لها من المدلول محمولة على الكراهة حسبما تقدم فى فصل مكروهات الوضوء، فلا يصح الاستدلال بها على فساد الوضوء بتولى الغير، فليس فى البين من الأدلة الخاصة ما يدل على اشتراط المباشرة فى أفعال الوضوء لكن الإجماع- مع ما تقتضيه الأدلة الدالة على وجوب الوضوء- كاف فى إثبات ذلک، و اللّه الهادى.

هذا كله فى أفعال الوضوء نفسها، و اما المقدمات فهى كما فى المتن على أقسام (الأول) المقدمات البعيدة، كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلک، فالمصرح به فى المتن عدم المنع عن تصدى الغير لها، لا- تحريما و لا تنزيها، و عن كشف اللثام عدم كراهة إحضار الماء مستندا الى الأصل و الخروج عن نصوص المنع، لتضمنها الصب، و لفعلهم عليه السّلام من الأمر بإحضار الماء للوضوء.

و لكن الشهيد الثانى استظهر فى المسالک صدق الاستعانة على إحضار الماء ليتوضأ به و كذا إسخانه و نحوه، الا ان الكراهة تتحقق بعد العزم على الوضوء، اما لو استعان لا- له ثم عرضت ارادة الوضوء فلا- بأس، و قال فى المدارک: و هل يتحقق بنحو إحضار الماء و تسخينه حيث يحتاج اليه، وجهان، أظهرهما انه كذلک، و عن شرح المفاتيح دعوى عموم الفتوى بكراهة جميع أنواع الشركة فى العبادة، ثم أورد على من فرق بين الصب و غيره بكراهة الصب و عدم كراهة ما عداه من المقدمات البعيدة.

أقول: الروايات الدالة على الكراهة لا تدل على كراهة ما عدا المقدمات القريبة كصب الماء فى يد المتوضى، و عموم التعليل فيها بكراهة الإشراک فى العبادة لا- يدل على العموم، لان المقدمات البعيدة لا يصدق عليها العبادة، لا سيما مع عدم ارادة الوضوء عند طلبها، و كذا إحضار الماء أو تسخينه لا يصدق عليه العبادة حتى يقال بأن الاستعانة فيهما اشراک فى العبادة، و هذا بخلاف صب الماء فى اليد،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۰۱

فان فى الاستعانة فيه نحو تشريک فى الوضوء عرفا، فالحق عدم الكراهة فى هذا القسم من المقدمات، قال فى محكى مجمع البرهان: و لا ينبغى الكراهة فى جميع الأمور حتى فى استقاء الماء من البئر، نعم لو فعل بنفسه كان أحسن و أكثر ثوابا انتهى.

و مما ذكرنا ظهر حكم القسم الثانى من المقدمات، و هى المقدمات القريبة، و انه لا إشكال فى كراهة الاستعانة فيها.

و اما القسم الثالث- مثل صب الماء على أعضاء المتوضى مع مباشرته لجرى الماء على العضو و غسله به- ففى جوازه و صحة الوضوء معه اشكال، من جهة ورود المنع عنه و عدم قيام ما يدل على الترخيص فيه، اما ما يدل على المنع فهو فحوى ما دل على المنع عن صب الماء فى اليد، الذى هو من المقدمات القريبة، لأنه إذا كان مثل الصب فى اليد ممنوعا كان المنع عن الصب على العضو بطريق اولى، و اما عدم قيام ما يدل على الترخيص فلان ما فى الاخبار من القرائن على الترخيص انما هى فى مورد الصب، و ليس فيها ما يمكن استنباط الترخيص فى فعل ما يدل على المنع منه بالفحوى، مضافا الى احتمال فوات المباشرة المعتبرة، و كيف كان فالاحتياط بترک الاستعانة فى هذا القسم مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (۲۲): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه]

مسألة (۲۲): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح و لا ينافى وجوب المباشرة، بل يمكن ان يقال إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به احد و جعل هو يده

أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من اعانة الغير أيضا.

لا- ينبغى الإشكال فى صدق المباشرة فيما إذا كان الماء جاريا من ميزاب و نحوه، إذ ليس فيه فعل فاعل يتولى وضوئه و لو بإيجاد بعض مقدماته.

و اما فيما كان الصب بفعل شخص من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به أحد ففى صحته حينئذ إشكال من جهة الإشكال فى استناد فعل الصابّ الى المتوضى بمجرد رضاه به و لو لم يكن اذن سابق أو اجازة لاحقة- كما تقدم فى المسألة

المتقدمة- و عدم قصد الصاب لان يتولى وضوء المتوضى، فيكون وضوئه متمحضا فى إسناده إليه دون الصاب، فتحقق المباشرة المعتبرة فى صحة الوضوء، و من انه يصدق التشريك أيضا بالنسبة إلى المتوضى، كما إذا صب غيره الماء على أعضائه لا بقصد الوضوء- بل بقصد تنظيف وجهه و يده- فقصد المتوضى الوضوء عند جريان الماء على وجهه من غير ان يباشر الغسل و الجرى، فإنه لا ينبغى الإشكال فى بطلان الوضوء لعدم الارتياب فى انتفاء المباشرة حينئذ و لو كان الصاب لم يقصد عنوان الوضوء، و لكن لا يخفى تحقق الفرق بين ما ذكرنا من المثال و بين ما نحن فيه، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۲۳): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز ان يستنيب]

مسألة (۲۳): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز ان يستنيب، بل وجب و ان توقف على الأجرة فيغسل الغير أعضائه و ينوى هو الوضوء، و لو أمكن اجراء الغير الماء بيد المنوب عنه بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا، الأحوط ذلك، و ان كان الأقوى عدم وجوبه لان مناط المباشرة فى الاجراء، و اليد آلة، و المفروض ان فعل الاجراء من النائب (نعم) فى المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه، و ان لم يمكن ذلك أخذ الرطوبة التى فى يده و يمسح بها، و لو كان يقدر على المباشرة فى بعض دون بعض بعض.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أصل جواز التولى ثم فى وجوبه ثم فى وجوب بذل الأجرة عليه لو توقف عليه ثم فى الفروع المترتبة عليه، اما أصل الجواز فمما لا اشكال فيه، و صرح بالإجماع عليه فى محكى المنتهى، و عن التحرير اتفاق الفقهاء عليه، و يستدل له بوجوه.

الأول: الإجماع المدعى على جوازه بل وجوه حينئذ.

الثانى: قاعدة الميسور.

الثالث: ما هو بمنزلة الروح للقاعدة، و هو حكم العقل و مساعدة العرف بلزوم الإتيان بما يمكن من المأمور به بعد عدم التمكن من الإتيان به بما له من

الاجزاء و القيود- إذا كان الفاقد يعد من مراتب الكامل- كالقيام مع الانحناء ممن لا يقدر على القيام الكامل، و هذا دليل متين و لو لم يكن دليل شرعى على قاعدة الميسور.

الرابع: الأخبار الواردة فى باب الغسل و التيمم، كصحيح ابن خالد عن الصادق عليه السّلام، انه عليه السّلام كان وجعا شديدا فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد، قال عليه السّلام فدعوت الغلمان فقلت لهم احملونى فاغسلونى، فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا علىّ الماء فغسلونى (و خبر ابن ابى عمير) فى مجدور غسلوه فمات، قال عليه السّلام: «الا يمموه!» بناء على ان يكون المراد من قوله عليه السّلام: الا يمموه هو توليهم لتيممه، لا أمرهم إياه بالتيمم.

و هـذه الوجـوه- كمـا ترى- لو تمت لـدلت على وجوب الاسـتنابة، فيكون جوازه بـالمعنى الأـعم من وجوبه، و لكن الكلاـم فى تماميتها، لإمكان المناقشـة فيها (اما الإجماع) فهو و ان كان مسلّما لا اشكال فيه، إذ لم ينقل الخلاف فى هـذا الحكم عن احـد، لكن يحتمل ان يكون مـدرك المجمعين احـدى الوجوه المتقدمـة، و لا اعتماد على الإجماع إذا علم مـدرك المجمعين أو كان مما يحتمل مدركه.

و امـا قاعـدة الميسور فـان رجعت الى الوجه الثالث فهو، و الا أمكن المنع عن إجرائها فى باب الطهارة الحدثيـة، لكون المطلوب فيه هو حصول الطهـارة، و ذلك لان القـدر الثابت من مورد جريان القاعـدة هو المركب المشـروط بقيود وجوديـة أو عدميـة إذا تعـذر الإتيـان بالكامـل منه و كـان النـاقص معـدودا من مراتب وجود الكامـل، و امـا إذا كـان المـأمور به هو المحصل من ذاك المركب المقيـد فعند انتفاء شـىء منه جزءا أو شـرطا يشـكل جريان القاعدة فى إثبات وجوب الناقص بحيث يثبت به ترتب الأثر المأمور به على هذا الوجود الناقص.

و اما خبر الغسل فقد استشـكل فى الاستدلال به بمعارضته مع صحيح ابن مسلم، حيث ورد فيه انه عليه السّلام اضطر الى الغسل و هو مريض، فأتوا به مسخنا فاغتسل، و قال عليه السّلام: «لا بد من الغسل» و بمخالفته مع القاعدة فى التيمم، حيث انه يتعين

التيمم مع الوجع الشديـد، و بـان حمله على تعمـد الجنابـة مع الوجع الشديـد المسـقط للمباشـرة فى الغسل بعيـد جـدا، و عروض الاحتلام له مناف لما عليه المـذهب من عـدم عروضه لهم عليهم السّـلام، و احتمال كونها بوجه آخر كضـعف الأعصاب و نحوه أيضا بعيد، مضافا الى انه فى مورد الغسل، فيحتاج فى إسـراء الحكم الى الوضوء الى عدم القول بالفصل، و هو فى معنى الإجماع الذى عرفت المناقشة فى الاستدلال به فى المقام.

و امـا خبر التيمم فلقوة احتمـال ان يكون قوله عليه السّـلام: «الاـ يمموه» بمعنى أمر المجـدور بـالتيمم لاـ توليهم له، مضافا الى ان جواز الاسـتنابة فى الـتيمم لمكـان كونه آخر مراتب الطهـارة و ممـا لاـ بـدل له لاـ يـدل على الجواز فى الوضوء الـذى له البـدل، لاحتمال ان يكون الحكم بعد تعذر المباشـرة فى الوضوء هو التيمم، و قد تعرضنا لدفع كثير من هذه المناقشات فى مبحث الغسل (و كيف كان) ففى الوجه الثالث المؤيد باتفاق الأصحاب و عدم نقل الخلاف فى الحكم المذكور غنى و كفاية.

و مما ذكرنا يظهر حكم وجوب بذل الأجرة لو توقف الاستنابة على بذلها، لكون وجوبها مطلقا يقتضى وجوب مقدماته التى منها بذل الأجرة ما لم ينته الى الحرج، بقى الكلام فى الفروع المترتبة عليه، و هى أمور.

الأول: هل اللازم نيـة المتوضـى أو يعتبر نيـة المتولى، احتمالان، أقواهما الأول، بناء على الاسـتناد فى وجوب الاسـتنابة عند تعذر المباشـرة إلى الوجه الثـانى- أعنى قاعـدة الميسور- أو الوجه الثالث، و ذلك لان الفاعل للوضوء حينئـذ هو المتوضـى، الا انه مع سقوط المباشـرة، و من المعلوم اعتبار النيـة ممن يصـدر عنه الفعل، و على بقيـة الوجوه فوجوبها على المتوضـى أو المتولى يدور مـدار كون فعـل المتولى من بـاب النيابـة أو من بـاب التسبيب، فعلى الأـول يجب على المتولى كما فى باب النيابـة فى العبادات، حيث ان النائب فيها يقصد القربة دون المنوب عنه، و اما الاسـتنابة التى هى فعل المنوب عنه فهى توصّلية لا تعبدية، فلا يعتبر فيها قصد القربة (و على الثانى) يجب على المتوضى، كما فى التسبيب فى بناء

المسـجد، حيث ان البانى يقصد القربة، و العامل أجير لا يقصد إلا الأجرة، و حيث ان الإجماع دليل لبىّ مجمل من هذه الجهة، و الاخبار أيضا لا ظهور لها فى تعيين الناوى فاللازم هو الاحتياط بالجمع بين نية المتوضى و المتولى معا، و اللّه الهادى.

الثانى: إذا أمكن جعل يد المتوضـى آلة لإجراء الماء على مواضع غسـله، بان يصب الماء فى يده و يجريه على مواضع غسله بيده

ففى وجوبه احتمالان، من جهة كون أخذ الماء بيده و صبه من يده على مواضع غسله من المقدمات القريبة التى لا تحصل غالبا الا بفعل المتوضى بحيث يعد المتولى له كالشريك مع المتوضى فى أفعال وضوئه.

و قد تقدم منا الإشكال فى صب المتولى الماء على أعضاء المتوضى إذا تصدى المتوضى إجرائه على أعضائه بعد صب المتولى، لأجل كون الصب من المقدمات المتصلة بأفعال الوضوء، و قلنا ان التشريك فيه كالتشريك فى نفس أفعال الوضوء عرفا- و ان لم يكن كذلك حقيقة- و من ان اليد آلة لإجراء الماء على العضو، و المفروض ان فعل الاجراء من المتولى و ليس فى إجراء الماء بيده مدخلية فى الغسل، و لذا يجوز للمختار غسل أعضائه بأى آلة غير يده (و الأخير لا يخلو عن قوة) و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

الثالث: يجب ان يكون المسح بيد المتوضى مع الإمكان دون يد المتولى، و ذلك لوجوب كون المسح بيد المتوضى، كما انه يجب ان يكون على رأسه و قدميه، فلو مسح المتولى رأسه و قدميه بيد المتوضى لا يكون وضوء للمتوضئ، كذلك لو مسح رأس المتوضى و قدميه بيده- اى المتولى- لا يكون وضوء للمتوضئ، فصيرورة الوضوء وضوء للمتوضئ يتوقف على كون المسح بيد المتوضى على رأسه و قدميه، هذا إذا أمكن المسح بيد المتوضى.

و لو لم يمكن ذلك وجب أخذ الرطوبة من يد المتوضى و المسح بها على مواضع المسح، و الوجه فى ذلك هو لزوم كون المسح ببقية البلّة التى على يد المتوضى

مع ما تقدم من قاعدة الميسور و مؤداها.

الرابع: لو كان المتوضى يقدر على المباشرة فى بعض أفعال الوضوء دون بعض وجب عليه المباشرة فى ما يتمكن و الاستنابة فيما لا يتمكن، و وجهه واضح.

الخامس: فى حكم الشك فى الافعال، و تفصيل القول فيه ان فى صورة اختلاف المتوضى و المتولى إما يكون المتوضى قاطعا على خلاف ما يقطع به المتولى، أو يكون المتوضى قاطعا و المتولى شاكا، أو يكون بالعكس، أو يكونان كلاهما شاكين، ففى صورة قطع المتوضى لا إشكال فى ان المدار على قطعه و ان كان المتولى قاطعا بخلافه فضلا عن صورة شكه، و ذلك لان المكلف بالوضوء هو المتوضى، و ليس بعد قطعة بإتيان ما يجب عليه أو قطعه بعدم إتيانه شى‌ء، و ان كان شاكا و المتولى قاطعا بإتيان ما يشك فى إتيانه المتوضى فله ان يعتمد على قطع المتولى من جهة جريان أصالة الصحة فى فعله.

و اما لو كان المتولى قاطعا بعدم إتيان ما يشك المتوضى فى إتيانه، و كذا لو كانا شاكين مع اختلاف محل شكهما بان كان شك أحدهما بعد الفراغ و الأخر قبله، فهل العبرة بشك المتوضى أو يعتمد على قطع المتولى أو شكه، وجهان، مبنيان على كون عمل المتولى من باب النيابة أو من باب التسبيب، فعلى الأول فالمدار على شكل المتولى و قطعه، و على الثانى فالعبرة بشك المتوضى، و حيث تقدم منا ان مستند الحكم هنا هو مؤدى قاعدة الميسور المرتكز فى الأذهان و ان مقتضاه كون التولى من باب التسبيب لا النيابة فالأقوى كون المدار على شك المتوضى.

فإذا فرض كون حدوث شك المتوضى بعد الفراغ من الوضوء لم يعتن بشكه و بنى على إتيان المشكوك و ان كان شك المتولى فى الأثناء، و ان انعكس الفرض فكان شك المتولى بعد الفراغ و شك المتوضى فى الأثناء وجب الإتيان بالمشكوك اعتبارا بشك المتوضى.

و ربما يقال: بجريان أصالة الصحة فى فعل المتولى مطلقا حتى فى صورة

قطعه بعدم إتيان ما يشك فيه المتوضى فضلا عن صورة شك المتولى أيضا و لكن الظاهر عدم جريانها حينئذ لكون العمدة فى دليل أصالة الصحة فى مثل المقام بناء العقلاء، و القدر المسلم هو بنائهم على الصحة فيما لم يكن الغير قاطعا ببطلان عمله أو شاكا فيه، و اللّه العالم بحقائق احكامه، و هذا الفرع الأخير غير مذكور فى المتن.

[العاشر: الترتيب بتقديم الوجه]

العاشر: الترتيب بتقديم الوجه ثم اليد اليمنى ثم اليد اليسرى ثم مسح الرأس ثم الرجلين، و لا يجب الترتيب بين اجزاء كل عضو، نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر، و لو أخل بالترتيب و لو جهلا أو نسيانا بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة و كذا إذا تذكر فى الأثناء و لكن كانت نيته فاسدة حيث نوى الوضوء على هذا الوجه و ان لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب، و لا فرق فى وجوب الترتيب بين الوضوء الترتيبى و الارتماسى.

فى هذا المتن أمور:

الأول: يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء على حسب ما ذكره فى المتن إجماعا كما وقع النص به فى غير واحد من الكلمات، و الاخبار متظافرة على وجوبه، كما يمر عليك بعضها، بل قيل بدلالة الكتاب الكريم عليه، بتقريب ان الفاء فى قوله تعالى فَاغْسِلُوا تفيد الترتيب بين ارادة القيام للصلاة و بين غسل الوجه و يتم فى الباقى بعدم القول بالفصل، و عن مصابيح الطباطبائى (قده) ان الترتيب الذكرى يفيد الترتيب، لكونه واقعا فى الكلام البليغ الذى لا أبلغ منه، فيراعى فيه نكتة التقديم و التأخير (و ربما يقال) ان الواو أيضا تفيد الترتيب كما يحكى عن الفراء، الا ان شيئا من هذه الوجوه ليس مما يركن إليه.

فالعمدة فى المقام الأخبار المتظافرة، فإن فيها غنى و كفاية، ففى صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السّلام، عن رجل بدء بيده قبل وجهه، و برجليه قبل يديه؟ قال:

«يبدء بما بدء اللّه- سبحانه و تعالى- و ليعد ما كان» و فى صحيح صفوان عن الصادق عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۰۸

فى الرجل يتوضأ فيبدء بالشمال قبل اليمين؟ قال عليه السّلام: «يغسل اليمين و يعيد اليسار» و فى خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سئلته عن رجل توضأ و غسل يساره قبل يمينه كيف يصنع؟ قال: «يعيد الوضوء من حيث أخطأ و يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح رأسه و رجليه» و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال عليه السّلام:

«تابع بين الوضوء كما قال اللّه عز و جل، ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين، و لا تقدّمنّ شيئا بين يدى شىء تخالف ما أمرت به، فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه و أعد على الذراع، و ان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل».

و يمكن استيناس دلالة الآية المباركة على الترتيب من الصحيحين المرويين عن زرارة، حيث يقول عليه السّلام فى الأول منهما: «يبدء بما بدء اللّه سبحانه و تعالى» و فى الثانى: «تابع بين الوضوء كما قال اللّه عز و جل».

الثانى: لا دخل للترتيب بين الأعضاء بمسألة الترتيب بين اجزاء كل عضو من الأعضاء، و انما الترتيب فى المقام عبارة عن وقوع غسل الوجه مثلا بتمامه قبل غسل اليد اليمنى، و هكذا الى آخر الأعضاء، و اما الترتيب فى نفس اجزاء الوجه أو اليدين فهو مما تقدم فى الفصل المعقود فى أفعال الوضوء و حققنا البحث عنه و قوينا لزوم رعاية الأعلى فى كل عضو و ما يسامته الى ان ينتهى إلى الأسفل- لا حقيقة بل عرفا- فراجع.

الثالث: لو أخل بالترتيب و أمكن تحصيله بما لا يوجب معه الإخلال بشىء آخر مما يجب مراعاته من الموالاة أو النية، كما إذا كان قبل فوات الموالاة و لم يأت بما أخل فيه الترتيب بقصد التشريع، يصح الاكتفاء بالإتيان بما يحصل به الترتيب و لا يحتاج الى استيناف الوضوء مطلقا، سواء كان الإخلال عن عمد أو عن سهو، خلافا لما عن تحرير العلامة، حيث انه أوجب فيه الإعادة مع العمد مطلقا و لو لم يفت الموالاة، و عن التذكرة انه أوجب الإعادة على الناسى مطلقا و لو مع عدم الجفاف.

و الأقوى ما عليه المشهور لإطلاق الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول، و خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام فى حديث تقديم السعى على الطواف، قال عليه السّلام «ألا ترى انك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك» و فى مرسل الفقيه فيمن بدء بغسل يساره قبل يمينه: «انه يعيد على يساره».

و استدل للمحكى عن التحرير من وجوب الإعادة على العامد و لو مع عدم الجفاف (تارة) بأن الموالاة المعتبرة عنده هى المتابعة فى الأفعال مع الاختيار و مراعاة الجفاف مع الاضطرار، و مع الإخلال العمدى بالترتيب لا يحصل المتابعة فى صورة الاختيار، فلا تكفى الإعادة بما يحصل به الترتيب، بل يكون باطلا من جهة الإخلال بالموالاة (و اخرى) بمفهوم موثقة أبى بصير عن الصادق عليه السّلام: «ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فان بدئت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد الأيمن ثم اغسل اليسار، و ان نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك فامسح رأسك ثم اغسل رجليك» فان مفهومها انه ان لم تنس فلا تعد غسل وجهك و لا الأيمن، و حينئذ فاما ان يكون مع عدم الإعادة أصلا، أو يكون باطلا يجب الاستيناف من رأس، و لكن الأول خلاف الإجماع، فتعين الحمل على الأخير.

و يرد على الأول انه ليس خلافا فى المسألة، إذ قد عرفت ان الاكتفاء فى العود بما يحصل به الترتيب يتم فيما لم يحصل إخلال من جهة أخرى مثل الموالاة أو النية و نحوهما، مع ما فى مختاره فى الموالاة حسبما يأتى البحث عنه.

و على الثانى بأن التقريب المذكور لا يخلو عن الغرابة، حيث ان الشرطية فى مثل المقام سيقت لبيان الموضوع، مع ان مفهومها على فرض التسليم هو: ان لم تنس فلم تغسل ذراعيك قبل وجهك فلا تعد، و هذا حق إذ لم يخالف الترتيب حتى يحتاج إلى الإعادة، ثم انه لو سلم ان يكون للمفهوم إطلاق يشمل صورة الإخلال بالترتيب مع عدم النسيان يكون معارضا مع الإطلاقات المتقدمة، و الترجيح مع تلك الإطلاقات لاعتضادها بالعمل، و اعراض الأصحاب عن العمل

بالموثقة. هذا تمام الكلام فى الدليل على ما حكى عن التحرير.

و اما ما حكى عن التذكرة من وجوب الاستيناف على الناسى مطلقا و لو مع عدم الجفاف فلم يظهر له وجه.

الأمر الرابع: المشهور على عدم وجوب اعادة الفعل الذى اتى به مؤخرا، بل يكتفى بإعادة الذى اتى به مقدما على خلاف الترتيب، فلو غسل اليد اليسرى ثم غسل اليمنى لم يجب اعادة غسل اليمنى، بل يكتفى بإعادة غسل اليسرى لحصول الترتيب بذلك، و يستدل له بخبر منصور بن حازم المتقدم، و فيه: «ألا ترى انك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك» و مرسل الفقيه و فيه فيمن بدء بغسل يساره قبل يمينه: «انه يعيد على يساره» و خبر ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام، قال: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك و مسحت رأسك و رجليك ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجليك».

و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن إدريس وجوب اعادة المتقدم أيضا- إذا اتى به مؤخرا- فتجب اعادة غسل اليمنى إذا غسلها بعد غسل اليسرى، و استدل له بان غسل اليمين الواقع بعد غسل اليسار يتصف بكونه متأخرا عن غسل اليسار، كما يتصف

غسـل اليسـار المتقـدم عليه بكونه متقـدما، و لما كان وجوب اعادة غسل اليسار من جهـة كون ما اتى به قبل غسل اليمين متصـفا بصـفة التقدم مع ان حقه التأخر و كان الإخلال بالترتيب فى تقديمه من جهة سلب صفة التأخر عنه كان اللازم اعادة غسل اليمين أيضا، لكون ما اتى به بعد غسل اليسار متصـفا بصـفة التأخر مع لزوم كونه متصـفا بصـفة التقدم، فالإخلال يحصل بتقديم ما حقه التأخير و تأخير ما حقه التقـديم معا لا بالأول فقط، و بموثق ابى بصـير المتقـدم، و فيه: «ان نسـيت فغسـلت ذراعيك قبل وجهك فأعـد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه- الى آخر الحديث-» حسبما مر فى الأمر الثالث و صـحيح زرارة المروى عن أحدهما عليهما السّلام و قد تقدم فى الأمر الأول، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام، قال: سـئلته عن رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه كيف يصنع؟ قال: «يعيد الوضوء من حيث

أخطأ: يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسـح رأسه و رجليه» و المرسل المروى فى الفقيه و فيه: «روى فيمن بـدء بغسل يساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره».

و الأقوى ما عليه المشـهور لا ظهرية الاخبار المسـتدل بها على ما ذهبوا اليه من الاخبار المعارضة لها، لإمكان حمل تلك الاخبار على مـا إذا لم يـأت بالمتقـدم بعـد الإتيـان بالمتـأخر، و ان لم يكن ملائما مع التعبير بلفظ الإعادة الظاهرة فى الإتيان بالشـىء بعد إتيانه، أو تحمل على الاستحباب، أو يجب طرحها لإعراض المشهور عنها، بل قال فى الجواهر: لم أجد فيما عليه المشهور خلافا، مع كون مـا ذهبوا اليه موافقـا مع الأصول و القواعـد، إذ لا يعبأ بما وجّه به القول الأخر، لانه اعتبارى محض لا يصـح الركون إليه فى إثبات الحكم الشرعى.

الخـامس: لا فرق فى مخالفـة الـترتيب بين تمـام العضـو و بعضه، فمن ترك شـيئا من الوجه أو الـذراع وجب عليه غسـل البعض المتروك غسله ثم اعادة ما بعده- ان لم يفت الموالاة و لم يخلّ بالنية.

خلافا للمحكى عن ابن الجنيـد فيما إذا كان المنسـى لمعة دون سـعة الدرهم، حيث انه يقول بكفاية بلّها من غير اعادة ما بعده، و يستدل له بالمروى عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يبقى من وجهه إذا توضأ موضع لم يصبه الماء؟

فقـال: «يجزيه ان يبلّه من بعض جسـده» و نحوه المروى عن الرضا عليه السّلام فى المحكى عن العيون، و فيه انه على إطلاقه غير معمول به، و لا دلالـة له على التفصـيل المحكى عن ابن الجنيد، اى التفصـيل بين ما كان المنسـى لمعة دون الدرهم و بين غيره، فيجب حمله على ما لا ينافى الأدلة المتقدمة الدالة على اشتراط الترتيب.

السـادس: لا فرق فى وجـوب الـترتيب بين الوضوء الترتيبى و الارتماسـى، فيجب الـترتيب فى الأخـير أيضـا، إلا ان فى حصول الترتيب فى الوضوء الارتماسى يحتاج الى ذكر صور.

الاولى: ما إذا كان الارتماس فى ماء جار و تعاقب جريات ثلاث على الأعضاء

الثلاثـة فينوى الـترتيب بقصـد غسـل الوجه فى الجريـة الاولى، و اليمنى فى الجريـة الثانيـة، و اليسـرى فى الجريـة الثالثـة، فتكون الغسـلات متعاقبات، و لا ينبغى الإشـكال فى صـحة وضوئه حينئذ من ناحية حصول الترتيب لو لم يلزم المسح بالماء الجديد، بان يفرض قصد الغسل الوضوئى عند إخراج يده اليسرى من الماء.

الثانية: ما إذا كان الارتماس فى الماء الراكد و مضـى عليه آنات فقصد غسل كل عضو من الأعضاء فى تلك الآنات المتعاقبة مع احداث تحريك فى كل آن بما يحصل به مسمى الغسل، و الحكم فيها أيضا الصحة، لو لم يلزم المسح بالماء الجديد.

الثالثـة: هى الصورة الثانية بعينها، مع مضـى الآنات، لكن من دون تحريك العضو فى كل آن لكى يحصل به مسـمى الغسل، فقد

وقع فيها الخلاف، فعن المحقق و العلامة الحكم بالبطلان، و استقرب الشهيد (قده) الصحة فى الذكرى و الأقوى هو الأول لعدم صدق الغسل على إبقاء الماء المحيط بالعضو على حاله إذ هو مكث فى الماء لا غسل.
الصورة الرابعة: ما إذا كان الارتماس فى ماء واقف بدون مضى آنات متتالية، و لا ينبغى الإشكال فى البطلان فى هذه الصورة، و لم يحك فيه خلاف.

[الحادى عشر: الموالاة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فى اللاحقة]

اشارة

الحادى عشر: الموالاة بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فى اللاحقة، فلو جف تمام ما سبق بطل، بل لو جف العضو السابق على العضو الذى يريد ان يشرع فيه فالأحوط الاستيناف و ان بقيت الرطوبة فى العضو السابق على السابق، و اعتبار عدم الجفاف انما هو إذا كان الجفاف من جهة الفصل بين الأعضاء أو طول الزمان و اما إذا تابع فى الافعال و حصل الجفاف من جهة حرارة بدنه أو حرارة الهواء أو غير ذلك فلا بطلان، فالشرط فى الحقيقة أحد الأمرين من التتابع العرفى و عدم الجفاف، و ذهب بعض العلماء الى وجوب الموالاة بمعنى التتابع و ان كان لا يبطل الوضوء بتركه إذا حصلت الموالاة بمعنى عدم الجفاف، ثم انه لا يلزم بقاء الرطوبة فى تمام العضو السابق، بل يكفى بقائها فى الجملة و لو فى بعض اجزاء ذلك العضو.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۱۳
لا اشكال و لا خلاف فى اشتراط الموالاة فى الوضوء فى الجملة إجماعا محصلا و منقولا بالنقل المستفيض، و هى لغة و عرفا عبارة عن المتابعة فى الافعال و تعاقب بعضها لبعض و عدم انقطاع بعضها عن بعض بالفصل المعتد به أو بتخلل ما ينافيه.
و قد وقع الخلاف فى تحديدها فيما يعتبر منها فى الوضوء، فالمشهور فى تفسيرها هو ان يغسل أو يمسح كل عضو قبل جفاف جميع ما تقدمه، فلو أخر الى ان جف بلل الأعضاء المتقدمة عليه جفافا ناشيا عن التأخير- لا عن أمر آخر- بطل وضوئه، و بطلانه فى هذه الصورة مما لا خلاف فيه، و يدل عليه قبل الإجماع صحيحة معاوية بن عمار، حيث قال للصادق عليه السّلام: ربما توضأت فنفد الماء فدعوت الجارية فأبطأت على بالماء فيجف وضوئى؟ فقال عليه السّلام: «أعده» و موثقة أبى بصير قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام «إذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فأعد وضوئك فإن الوضوء لا يبعض».
و لا يخفى ان ما ذهب اليه المشهور ينحلّ إلى أمرين أحدهما: بطلان الوضوء عند تأخير العضو اللاحق تأخيرا يحصل به جفاف جميع الأعضاء السابقة، و ثانيهما:
عدم البطلان فى غير هذه الصورة مطلقا، سواء حصل التتابع العرفى أم لا، و سواء جف بعض الأعضاء السابقة أم لا، و سواء كان جفاف بعض الأعضاء السابقة مستوعبا لتمام العضو أو جف بعض اجزائه.
و يدل على الأول الإجماع و الخبران المذكوران، إذا المتيقن منهما هو تلك الصورة- أعنى ما يقول به المشهور- و هذا ظاهر، و يدل على الثانى- أعنى عدم البطلان فى غير تلك الصورة- ان المتيقن من مورد الإجماع على شرطية التوالى هو ذلك، مضافا الى ظهور الخبرين المذكورين فى كون الإعادة بعد جفاف تمام ما تقدم، كما هو الظاهر من قول السائل فى الخبر الأول (فيجف وضوئى) و من قول الصادق عليه السّلام فى الموثقة: «حتى يبس وضوئك».

فالأقوى ما عليه المشهور، و هو مختار المصنف (قده) فى المتن، خلافا لما

عن ناصريات السيد و الحلى فى السرائر و ابن فهد فى المهذب البارع و غيرهم من الحكم بالبطلان عند جفاف العضو السابق قبل الشروع فى الذى بعده- و لو لم يحصل جفاف الجميع- كما إذا حصل جفاف اليمنى قبل الشروع فى غسل اليسرى و ان بقيت الرطوبة فى الوجه.

و خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من كفاية جفاف عضو من الأعضاء فى البطلان فالمعتبر عنده فى الصحة بقاء البلل فى جميع الأعضاء.

و يستدل للاول باعتبار المتابعة فى أفعال الوضوء و منع صدقها مع جفاف المتلو قبل الشروع فى تاليه و فيه منع اعتبار المتابعة كما سيظهر، و منع عدم صدقها فى الفرض المذكور.

و يستدل للثانى بدعوى صدق الجفاف المبطل بجفاف البعض، فيشمله قوله عليه السلام، «حتى يبس وضوئك» و فيه ما عرفت من ظهور قوله عليه السّلام و كذا قول السائل:- فيجف وضوئى- فى جفاف الجميع.

ثم انه قد يستدل للقول المشهور بالأخبار الدالة على وجوب اعادة الوضوء على من نسى مسح رأسه حتى جفت الرطوبة من أعضاء وضوئه، كمرسلة الصدوق:

«ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بلة وضوئك (الى ان قال) و ان لم يبق من بلة وضوئك شيء أعدت وضوئك» و لا يخفى ان الظاهر منها الحكم بالإعادة من جهة تعذر المسح ببقية البلل، فلا تصير دليلا على اعتبار الموالاة.

ثم ان فى المسألة أقوالا أخر فى مقابل المشهور.

أحدها: تفسير الموالاة بالمتابعة بين الأعضاء و انها بهذا المعنى معتبرة فى صحة الوضوء فى حال الاختيار، بان يشتغل فى كل لاحق بغير فصل عرفى بينه و بين سابقه، و ان مراعاة عدم الجفاف انما هو فى حال الاضطرار، و هذا القول محكى عن المبسوط و الخلاف و صريح المعتبر.

و استدل لاعتبار المتابعة فى حال الاختيار بالمروى عن الباقر عليه السّلام: «تابع بين الوضوء، كما قال اللّه عز و جل، ابدء بالوجه ثم اليدين ثم امسح الرأس و الرجلين

و لا تقدّمنّ شيئا بين يدى شيء تخالف ما أمرت به» بتقريب ان المتابعة المأمور بها هى التتابع فى الافعال و تواصلها، و موثق ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: «ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد غسل الأيمن ثم اغسل اليسار» و تقريب الاستدلال به انه لولا وجوب المتابعة لما أمر بإعادة غسل الوجه، مضافا الى اقتضاء الفاء فى قوله تعالى إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ لذلك، فإنها تدل على التعقيب باتصال، الظاهر فى الموالاة و عدم الفصل، مع موافقة ذلك مع الأصل، أى استصحاب بقاء الحدث عند الشك فى ارتفاعه بالوضوء الخالى عن الموالاة بهذا المعنى، و قاعدة الاشتغال.

و يستدل لمراعاة عدم الجفاف مع الاضطرار- مثل نفاد الماء فى أثناء الوضوء أو نسيان غسل عضو أو عروض حاجة و نحو ذلك- بما استدل به للقول الأول، و لا بأس بالأخير كما اتضح فى طىّ الاستدلال لقول المشهور.

و يرد على الأول بالمنع عن التمسك له بالخبرين المذكورين، أما المروى عن الباقر عليه السّلام فبدعوى ظهور الأمر بالمتابعة فيه فى وجوب الترتيب، و ذلك بقرينة قوله عليه السّلام: «ابدء بالوجه ثم اليدين» و قوله عليه السّلام: «و لا تقدّمنّ شيئا بين يدى

شىء» و التعبير بكلمة «ثم» الدالة على التراخى، فلا دلالة فيه على وجوب الموالاة بمعنى المتابعة العرفية.
و اما موثق ابى بصير فباحتمال كون الأمر بإعادة غسل الوجه فيه لحصول الجفاف أو لكون تذكر تقديم غسل الذراعين قبل تحقق غسل الوجه، كما تقدم فى الترتيب مضافا، الى معارضته بما يدل على كفاية اعادة خصوص ما قدمه بلا لزوم اعادة ما أخره، كصحيح منصور بن حازم و نحوه مما تقدم فى البحث عن الترتيب، مع ان مورد الموثق هو مورد الاضطرار، الذى يقول القائل بهذا القول فيه بكفاية عدم حصول الجفاف و عدم اعتبار التتابع العرفى، فلا يصح له التمسك به حينئذ.
و اما التمسك بالفاء فى قوله تعالى «فَاغْسِلُوا (الآية)» ففيه ان الفاء واردة على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۱۶

الجزاء المتفرع على شرطه الذى هو التهيؤ للصلاة، فلا دلالة فيها على اعتبار التتابع العرفى بين اجزاء الوضوء بعضها مع بعض، و الرجوع الى الأصل انما هو عند فقد الدليل الاجتهادى، و قد عرفت قيامه على عدم اعتبار التتابع العرفى مع عدم حصول الجفاف، فلا ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل.
القول الثانى: هو تفسير الموالاة بالمتابعة و عدم الفصل بين الأعضاء كما فى القول الأول، لكن بالوجوب الشرعى التعبدى من دون اعتبارها فى صحة الوضوء، بل الصحة منوطة بعدم الجفاف، و حكى ذلك عن غير واحد من كتب العلامة (قده) و ولده فى شرح الإرشاد و عن جامع المقاصد، و قيل ان الفائدة فى هذا القول تظهر فى الإثم و عدمه، و يستدل له بظواهر الأوامر الواردة فى الغسل و المسح، بناء على كونه للفور، و بكلمة الفاء فى قوله تعالى فَاغْسِلُوا الظاهرة فى التعقيب بالاتصال، و بالمروى عن الباقر عليه السّلام و موثق ابى بصير المتقدمين فى طى الاستدلال للقول السابق، و خبر حكم بن حكيم، قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى من الوضوء الذراع و الرأس؟ قال عليه السّلام: «يعيد الوضوء، ان الوضوء يتبع بعضه بعضا» بتقريب ان التعليل بقوله عليه السّلام «ان الوضوء يتبع بعضه بعضا» ظاهر فى ان الواجب فى الوضوء هو المتابعة بين الافعال، هذا.
و قد مر ما فى الاستدلال بما عدا الخبر الأخير فى الجواب عن الاستدلال به للقول السابق، و يرد على الأخير بأنه على تقدير تسليم دلالة هذا الخبر على وجوب الموالاة بمعنى المتابعة يكون دليلا على وجوبها الشرطى، و ذلك من ناحية الأمر بالإعادة من جهة الإخلال بها لا على الوجوب التعبدى فقط مع صحة الوضوء عند فقدها.
القول الثالث: كفاية أحد الأمرين من المتابعة و عدم الجفاف فى الصحة، فالبطلان يتوقف على ترك المتابعة مع حصول الجفاف و عليه المصنف (قده) فى المتن، و هو المحكى عن الصدوقين و المدارك و المشارق و الحدائق و هو مختار الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۱۷

و استدل له بوجوه، أوجهها ما أشار إليه المصنف (قده) من ان المستفاد من الخبرين المتقدمين- أعنى حسنة زرارة المروية عن الباقر عليه السّلام و موثقة أبى بصير المروية عن الصادق عليه السّلام- هو كون الشرط فى صحة الوضوء عدم الجفاف الحاصل بعدم التأخير بالمقدار الذى يحصل به الجفاف، فالمبطل للوضوء حينئذ هو الجفاف الحاصل بالتأخير، لا ترك المتابعة مطلقا و لو لم يحصل بتركها الجفاف، و لا بالجفاف مطلقا و لو لم يحصل من ترك المتابعة، و لازم ذلك هو صحة الوضوء عند متابعة الافعال و لو حصل الجفاف، و عند عدم حصول الجفاف و لو مع عدم متابعة الافعال، و انحصار البطلان بصورة حصول الجفاف الناشى من ترك المتابعة، و مرجع هذا القول- على ما ذكره الشيخ الأكبر- إلى كفاية التواصل بالمعنى الأعم من تتابع الافعال نفسها بعضها ببعض و تواصل أثرها كذلك، فأى واحد من الأمرين حصل فقد حصل الشرط و صح الوضوء، و انما البطلان عند انقطاع التتابع بين الافعال نفسها و أثرها، و هذا الذى أفاده حسن لا غبار عليه، و يؤل الى ما ذكرناه من كون المستفاد من

الروایات هو البطلان عند حصول الجفاف ناشیا عن ترک المتابعة بین الافعال، فلا یرد علیه ما ذکره بعض من دعوی ظهور المتابعة لغة و عرفا فی تواصل الافعال نفسها لا آثارها و ان الوضوء عبارة عن الأفعال المخصوصة، لا الأثر المباین لها و ان التبعیض ظاهر فی تقطیع نفس الافعال، و الحمل علی الأعم مجاز یحتاج القرینة.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج۳، ص: ۴۱۷

القول الرابع: ما حکی عن الریاض من وجوب الموالاة بمعنی عدم الجفاف وجوبا تعبدیا زائدا عن شرطیته للوضوء، فیترتب علی ترکها الإثم مع بطلان الوضوء، و استدل له بما ورد من النهی عن ابطال العمل، و لا یخفی ان صحة التمسک بالنهی عن ابطال العمل لحرمة إبطال الوضوء متوقفة علی دعوی إطلاقه، بحیث یشمل للأعمال مطلقا واجباتها و مستحباتها، و هذا مما لا یمکن الالتزام به، للقطع بجواز قطع أکثر الاعمال فی أثنائها، و الظاهر اختصاص حرمة الإبطال بالصلاة، مع إمکان ان یقال بإرادة الکفر من ابطال العمل المنهی عنه، فیکون حرمة إبطال الصلاة من دلیل خارجی یدل علی حرمته کما فی الحج أو الیوم الثالث

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۴۱۸

من الاعتکاف، مع ان لازم حرمة إبطال الوضوء بترک الموالاة مستندا إلی النهی عن إبطاله هو حرمة إبطاله بکل ما یبطله من ترک شرط من شروطه أو إحداث مانع عن صحته أو إبطاله بالحدث و أمثال ذلک، و لا یمکن الالتزام به، و لا هو (قده) ملتزم به.

فالمتحصل من هذا البحث بطوله هو وجوب الموالاة فی الوضوء وجوبا شرطیا یبطل الوضوء بترکها من غیر اثم، و انها عبارة عن عدم الجفاف الحاصل من عدم تواصل الافعال و الفصل بینها بما یحصل به الجفاف، و ان لازم ذلک هو توقف البطلان علی حصول الجفاف بترک المتابعة و کفایة أحد الأمرین من المتابعة و عدم الجفاف فی الصحة، کما اختاره فی المتن، و الحمد للّه علی هدایته لدینه.

[مسألة (۲۴): إذا توضأ و شرع فی الصلاة]

مسألة (۲۴): إذا توضأ و شرع فی الصلاة ثم تذکر انه ترک بعض المسحات أو تمامها بطلت صلوته، و وضوئه أیضا إذا لم یبق الرطوبة فی أعضائه، و الا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة.

اما بطلان صلوته فلفقد الطهارة المشروطة بها، مضافا الی اخبار کثیرة فی وجوب إعادة الصلاة علی من ترک بعضا من الوضوء نسیانا و شرع فی الصلاة ثم تذکر فی أثنائها، ففی خبر الحلبی عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام: «إذا ذکرت و أنت فی صلوتک انک قد ترکت شیئا من وضوئک المفروض علیک فانصرف فأتم الذی نسیته من وضوئک و أعد صلوتک» و فی معناه غیره، و هو کثیر و اما بطلان الوضوء مع عدم بقاء الرطوبة فلفوات الموالاة و تعذر المسح ببلّة الوضوء، و اما صحة الوضوء مع الأخذ من الرطوبة و المسح بها عند بقائها فلانتفاء ما یوجب بطلانه حینئذ کما هو واضح.

[مسألة (۲۵): إذا مشی بعد الغسلات خطوات ثم اتی بالمسحات لا بأس،]

مسألة (۲۵): إذا مشی بعد الغسلات خطوات ثم اتی بالمسحات لا بأس، و کذا قبل تمام الغسلات إذا اتی بما بقی، و یجوز

التوضؤ ماشيا.

اما عـدم البأس فى المشـى بعـد الغسـلات خطوات، أو قبل تمام الغسـلات فلما عرفت من عـدم الإخلال به بالموالاة المعتبرة فى صحة الوضوء من أحد الأمرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۱۹

المتابعة، و عدم الجفاف، حيث ان المشـى فى أثناء الوضوء ان كان مفوتا للمتابعة لا يضـر بالصـحة ما لم يحصل الجفاف الناشى من التـأخير الأـعلى القول باعتبـار التتـابع بـالخصوص و بطلاـن الوضوء بتركه و لو لم يحصل الجفاف، مضافا الى المنع عن فوت التتابع العرفى بالمشـى فى أثناء الوضوء خطوات، و اما جواز الوضوء ماشـيا فلعـدم ما يـدل على اعتبار الاسـتقرار فيه كما دل على اعتباره فى الصلاة.

[مسألة (۲۶): إذا ترك الموالاة نسيانا بطل وضوئه]

مسألة (۲۶): إذا ترك الموالاـة نسـيانا بطـل وضوئه مع فرض عـدم التتـابع العرفى أيضـا، و كـذا لو اعتقـد عـدم الجفاف ثم تبين الخلاف.

بطلان الوضوء فيما فرضه (قده) عند نسـيان الموالاة أو اعتقاد عدم الجفاف مع تبين خلافه مبنى على كون الأصل فى كل قيد ان يكون ركنا، اى كون الإخلال به موجبا لفساد المقيـد به الا ان يثبت خلافه، و حيث لم يقم دليل على الصـحة فى صورة الإخلال بالموالاة فمقتضى الأصل هو عدم الاكتفاء بالفاقد عن القيد و لو لم يكن الإخلال به عمديا.

[مسألة (۲۷): إذا جف الوجه حين الشروع فى اليد]

مسألة (۲۷): إذا جف الوجه حين الشـروع فى اليـد لكن بقيت الرطوبـة فى مسترسـل اللحيـة أو الأـطراف الخارجـة عن اليـد ففى كفايتها اشكال.

منشأ الاشـكال هو كون الرطوبة الباقية على ما هو الخارج من حد الوضوء من رطوبة الوضوء خصوصا إذا قلنا باسـتحباب غسل ما استرسل من اللحيـة، و من ان الظاهر اعتبار بقاء الرطوبـة فى أعضاء الوضوء، لإبقائها مطلقا و لو فى غير أعضائه، و هـذا الأخير هو الأظهر، و لكن مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الخامسة و العشرين من مسائل المسح، فى حكم أخذ البلل من اللحية المسترسلة عند جفاف اليد.

[الثانى عشر: النية]

اشارة

الثانى عشـر: النية، و هى القصد الى الفعل مع كون الداعى أمر اللّه تعالى اما لانه أهل الطاعة و هو أعلى الوجوه، أو لدخول الجنة و الفرار من النـار و هو أدناهـا و ما بينهما متوسـطات، و لا يلزم التلفظ بالنيـة بل و لا اخطارها بالبال، بل يكفى وجود الـداعى فى القلب، بحيث لو سئل عن شغله يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۲۰

أتوضأ مثلا، و اما لو كان غافلا بحيث لو سئل بقى متحيرا فلا يكفى، و ان كان مسبوقا بالعزم و القصد حين المقدمات، و يجب استمرار النية إلى آخر العمل فلو نوى الخلاف أو تردد و اتى ببعض الافعال بطل الا ان يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة، و لا يجب نية الوجوب و الندب لا وصفا و لا غاية و لا نية وجه الوجوب و الندب بان يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه، أو أتوضأ لما فيه من المصلحة بل يكفى قصد القربة و إتيانه لداعى اللّه، بل لو نوى أحدهما فى موضع الأخر كفى ان لم يكن على وجه التشريع أو التقييد، فلو اعتقد دخول الوقت فنوى الوجوب وصفا أو غاية ثم تبين عدم دخوله صح إذا لم يكن على وجه التقييد و الا بطل، كان يقول أتوضأ لوجوبه و الا فلا أتوضأ.

فى هذا المتن أمور:

الأول: فى ان وجوب الطهارات الثلاث تعبدى لا يسقط بمجرد الإتيان بها بل لا بد من إتيانها على وجه العبادة بالمعنى الأخص، و يدل على كونها عبادة بالمعنى الأخص الإجماع بقسميه، بل فى مصباح الفقيه ان عليه ضرورة المذهب، و لم يحك فى ذلك مخالف إلا الإسكافى، حيث حكى عنه استحباب النية فى الوضوء، و هو مطروح أو محمول على ارادة استحباب الاخطار، لا أصل النية، و الإجماع المدعى على وجوب النية كاف فى إثبات وجوبها، و قد يستدل لوجوبها بالكتاب و السنة.

فمن الأول قوله تعالى أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ بدعوى وجوب اطاعة الرسول فى كل ما يأمر به، و الإطاعة عبارة عن إتيان ما يأمر به بداعى امتثاله، فيجب النية فى كل واجب الا ما ثبت عدم وجوبها فيه بالدليل، و لم يدل دليل على عدم وجوبها فى الوضوء.

و لا يخفى ما فيه فان الأمر بالإطاعة إرشادى لا مولوى، و لا يصح الاستناد إليه فى إثبات وجوب الإطاعة شرعا، مضافا الى ان الإطاعة هى إتيان متعلق الأمر مطلقا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴۲۱

فى مقابل المعصية ان كان تعبديا فعلى نحو الإطاعة بالمعنى الأخص، و ان كان توصليا فعلى نحو الإطاعة بالمعنى الأعم، فلا يصح إثبات التعبدية بالمعنى الأخص من وجوبها و لو سلم كون وجوبها شرعيا.

و منه قوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ و الاستدلال بها يتوقف على تمامية أمور كلها منظور فيه: من كون اللام للغاية، و إضمار مقدر و هو لفظة ب مٰا أُمِرُوا و كون الدين فى قوله تعالى مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ بمعنى القصد، و كون عطف قوله تعالى وَ يُقِيمُوا الصَّلٰاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكٰاةَ على قوله لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ من باب عطف الخاص على العام، جيء به للتأكيد، اهتماما بشأنهما، حتى يصير المعنى: و ما أمروا بجميع ما أمروا إلا للعبادة حال كونهم مخلصين قصدهم و نيتهم للّه، فيكون المأمور به فى كل واجب هو إتيانه على وجه العبادة، الا ان يدل دليل على كونه توصليا لا يحتاج فى صحته إلى إتيانه عبادة.

و لا يخفى عدم تمامية شيء من هذه الأمور، لأن الظاهر من سياق الآية كما فى نظائرها هو كون اللام فى موضع (أن) و حكى عن الفراء ان العرب تجعل اللام فى موضع- ان- فى الإرادة و الأمر كثيرا، كما فى قوله تعالى يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ، يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا، إِنَّمٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ، وَ أُمِرْنٰا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعٰالَمِينَ و يؤيّده قراءة عبد اللّه الآية: و ما أمروا الا ان يعبدوا و فى المجمع:

اى لم يأمرهم اللّه تعالى الا لأن يعبدوا اللّه وحده لا يشركون بعبادته، و ان الظاهر من الدين كونه بمعنى ما يتدين به لا بمعنى القصد، و كون العطف ظاهرا فى التأسيس، فيكون المستفاد من قوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ هو أمرهم بالأصول التى عمدتها التوحيد، و من قوله تعالى وَ يُقِيمُوا الصَّلٰاةَ- إلخ أمرهم بالفروع التى عمدتها الصلاة و الزكاة، فالاية متعرضة للأصول و الفروع، الا انها تعرضت لذكر العمدة من كل منهما.

و من السنة قوله صلّى اللّه عليه و آله: «إنما الأعمال بالنيات» و قوله صلّى اللّه عليه و آله «انما لكل امرء ما نوى» و قوله صلّى اللّه عليه و آله «لا عمل إلا بنية» بتقريب ان المراد بالنية هى النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۲۲

الصالحة التى يراد بها وجه اللّه، فيدل الحصر المذكور فى هذه الاخبار على انحصار صحة العمل بما ينوى به التقريب الى اللّه، فما لا تكون فيه النية لا يكون صحيحا، الا ما يثبت كونه توصليا، و فيه أولا انه لو كان المعنى من هذه الاخبار ذلك للزم تخصيص الأكثر المستهجن، ضرورة كون أكثر الواجبات توصليا، و ثانيا ان تلك الاخبار فى مقام اعتبار الإخلاص عن الرياء و غيره من الضمائم المضرة بالعبادة بعد الفراغ عن كون العمل عبادة، لا ان كل عمل عبادة يعتبر فى صحته النية.

الأمر الثانى: فى معنى النية، و هى فى العبادات عبارة عن قصد الشيء و إرادته إذا كانت الإرادة حاصلة عن داع قربى، فهى متقومة بركنين: الإرادة، و انبعاثها عن الداعى القربى، فبالركن الأول تتحقق اختيارية الفعل فى مقابل الفعل الغير الاختيارى الصادر من غير ارادة، و بالركن الثانى تتحقق عباديته، فملاك عبادية العبادة هو كون ارادتها حاصلة عن داع قربى، و تسمية المعنى المتقوم بالركنين بالنية المعتبرة فى العبادة انما هى باعتبار تسمية الشيء باسم احد جزئية، بمعنى انهم اعتبروا النية فى عبادته العبادة باعتبار دخل احد جزئيها و هو كون الإرادة منبعثة عن داع الهى، و الا فما هو دخيل فى عبادية العبادة انما هو انبعاث الإرادة عن الداعى القربى لا كون العمل صادرا بالإرادة، و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) فى المتن من كون النية هى القصد الى الفعل مع كون الداعى أمر اللّه تعالى.

ثم ليعلم أن للأمر الصادر من الشارع مبادى تكون عللا لصدوره منه، مثل المصالح الكامنة فى فعل متعلق الأمر و المفاسد الكامنة فى تركه، كما ان له معاليل مترتبة عليه، مثل الإطاعة المترتبة على إتيان المأمور به، و المخالفة المترتبة على تركه، و الثواب المترتب على اطاعته، و العقاب المترتب على مخالفته، فهنا سلسلة طولية من ملاك الأمر الذى هو مصلحة الفعل أو مفسدة الترك، و الأمر المترتب على الملاك، و عنوان الموافقة و المخالفة المترتبين على إتيان المأمور به أو تركه و عنوان الإطاعة، أو العصيان المترتب على موافقة الأمر أو مخالفته، و الثواب المترتب على الإطاعة، و العقاب المترتب على العصيان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۲۳

و داعوية أمر المولى فى إرادة العبد عبارة عن محركيته له اما بنفسه أو بعلله أو بمعاليله، و انبعاث العبد نحو إتيان المأمور به عن الأمر نفسه أو عنه بعلّته أو عنه بمعلوله (فالكلام) هيهنا يقع تارة فى محركية الأمر بنفسه، و اخرى فى محركيته بعلله، و ثالثة فى محركيته بمعاليله، فهنا مقامات:

الأول فى محركية الأمر بنفسه، و البحث عنها يقع فى جهتين الاولى فى تصوير محركية الأمر بنفسه، اعلم ان باعثية الأمر بنفسه تنشأ من معرفة العبد بكون الآمر المولى يجب اطاعته، إذ فى السؤال عن لمية الشيء يجب الجواب بما لا يحتاج بعده إلى السؤال، و عند السؤال عن العبد عن إتيانه بالمأمور به إذا أجاب بأنه لأمر المولى بإتيانه لا يقف السؤال، بل يصح السؤال عنه بأنه لم دعاك أمر المولى؟ فإذا أجاب بأنى عبد و هو مولاى، و حق العبد ان يطيع مولاه- يقف السؤال، إذ لا معنى لان يسئل عنه انك بعد معرفتك أهلية المولى للطاعة لم اطعته؟ بل هذا السؤال يعد لغوا لا جواب له:

و من ذلك يظهر ان دعوة الأمر تنشأ من أهلية آمره للطاعة، فباعثية الأمر بنفسه تنشأ من ناحية أهلية المولى للعبادة، فالداعى (حينئذ) هو كون المولى أهلا للعبادة و الحاجة الى أمره انما هى من جهة صيرورة إتيان ما تعلق به أمره عبادة إذا اتى بداعى امتثال أمره، فينتهى البحث (حينئذ) إلى الجهة الثانية.

و هى ان من الافعال ما يكون بنفس ذاته عبادة، و لا يحتاج فى صيرورته عبادة الى الأمر، و لا إلى إتيانه بداعى امتثال امره، و

ذلک کالسجود، فإنه بنفسه تعظیم و عبادة، و منها ما یتوقف اتصافه بکونه عبادة علی الأمر به و إتیانه بداعی امتثال امره، و ذلک کقراءة القرآن مثلا، ففی القسم الأول لا یحتاج العمل فی إتیانه عبادة- لکون المولی أهلا لأن یعبد- الی الأمر به، إذ هو مع قطع النظر عن الأمر به عبادة، و فی الثانی یحتاج إتیانه عبادة الی الأمر و إتیانه بداعی أمره، إذ المحرک فی إتیانه هو أهلیة المولی لان یعبد، و ذلک متوقف علی کونه مصداقا للعبادة، إذ لا معنی لأن یأتی العبد بما لا یکون مصداقا للعبادة بداعی کون المولی أهلا للعبادة و المفروض ان صیرورته مصداقا للعبادة یحتاج الی الأمر به لکی یصیر إتیانه بداعی الأمر به عبادة.

و ظهر مما ذکرنا ان منشأ داعویة الأمر بنفسه هو معرفة العبد بکون المولی أهلا للعبادة و ان ما هو الداعی فی الحقیقة هو تلک المعرفة، و انه فیما لا یحتاج عبادیته إلی أمر المولی تتمشی العبادة من العبد- بتلک المعرفة- بإتیان ما هو مصداق العبادة و لو لم یکن أمر فی البین، و بالحقیقة ان الأمر دخیل فی صیرورة متعلقة عبادة إذا اتی بداعی امتثاله، و ان الداعی للامتثال هو معرفة العبد ان المولی أهل لأن یعبد، و تتفاوت درجات العبادة فی ذلک بتفاوت معارفهم حتی تنتهی إلی درجة مولی المتقین صلوات اللّه علیه- الذی قال: «ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک، بل وجدتک أهلا للعبادة»:

و مما ذکرنا ظهر ان فی داعویة الأمر بنفسه مع قطع النظر عن علله و معلولاته أعلی مراتب العبودیة، و ان الإتیان بذلک الداعی هو عبادة الأحرار، و ان الإتیان بداعی کون المولی أهلا للعبادة فی طول الإتیان بداعی امتثال امره. و ان الحاجة فی الإتیان بداعی أهلیة المولی إلی الإتیان بداعی امتثال أمره انما هی لأجل صیرورة المأتی به عبادة فیما یحتاج عبادیته إلی الإتیان بداعی امتثال امره.

المقام الثانی: فی محرکیة الأمر بعلته، و اعلم ان کون الأمر بعلته محرکا للعبد یتصور علی نحوین، أحدهما: ان یکون الملاک و ما هو باعث لأمر المولی من حیث انه علة و سبب لأمر المولی محرکا للعبد فی إتیان متعلق امره، بحیث لو لم یکن هناک أمر للمولی مسببا و منبعثا عن تلک العلة لما کانت العلة بنفسها محرکة للعبد، و لازم ذلک انحصار محرکیة غرض المولی (حینئذ) بما صدر منه الأمر بذاک الذی فیه غرض المولی، و هذا یرجع الی محرکیة الأمر، إذ ما لم یکن أمر حینئذ لا یتحرک العبد بمجرد معرفته بغرض المولی کما هو المفروض و ثانیهما: ان یکون الملاک بما هو مع قطع النظر عن انبعاث الأمر منه- بل مع عدم صدور الأمر منه- کافیا فی التحریک بحیث یتحرک العبد نحو العمل عن علمه بملاک الأمر مع عدم الأمر، کما فی الضد المبتلی بالأهم و فی صحة العمل بداعی ملاک الأمر مع عدم الأمر خلاف، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو العدم، و استدل له بان تحقق العبادة منوط بصدق الإطاعة، و هی

لا تصدق الا بامتثال الأمر، و لا ربط لقصد جهة الأمر و ملاکه فی تحقق العبادة أصلا، بل لو أمر المولی بلا ملاک فی امره- بل مع المفسدة فیه- و اتی العبد بما امره بقصد اطاعة امره کان عبادة، فوجود الملاک و عدمه، و قصد تحققه فی إتیان المحصل له و عدمه کلها أجنبی عما هو دخیل فی عبادیة العبادة.

و المختار عند الشیخ الأکبر (قده) هو الصحة، بل قال (قده) بان قصد الملاک أدخل فی تحقق الطاعة من قصد الأمر نفسه، کما یعلم ذلک من مقایسة حال عبدین علما بعطش المولی مع عدم صدور أمر منه بإحضار الماء فقعد أحدهما عن إحضاره معتذرا بان المولی لم یأمره به، و بادر الأخر بإحضاره لما یعلم من عطش مولاه، فلا محالة یکون الأخیر أطوع لمولاه من الأول.

و فیما ذکراه (قدس سرهما) بحیث طویل استوفیناه فی مبحث النیة فی کتاب الصلاة و محصّله فی المقام هو صحة الإتیان بالوضوء بداعی ملاک الأمر به، بمعنی انه إذا لم یکن مرتبة المکلف فی المعرفة و المحبة لمولاه إلی درجة یتحرک بنفس الأمر

لكنه من جهـة معرفته بـان المولى لاـ يـأمر إلاـ بملاك فى متعلق امره يتحرك عن امره باعتبار علمه بالملاك، و ان كان علمه به بنفس تعلق الأمر و مرجع هـذا الى كون الملاك و الأمر المسبب عنه كليهما موجبين لتحريك العبد بحيث لو علم بالملاك من غير ناحيـة الأـمر لما كان يتحرك، و كـذلک لو علم بالأمر من غير ان يكشف الأمر عن الملاك لما تحرك نحو العمل، و الحق ان هـذا كـاف فى صـحة العمل العبادى، كيف؟ و الا يلزم بطلان عبادة الأكثرين الـذين لا ينبعثون نحو العمل بمجرد الأمر به بل انما يحركهم الأمر لعلمهم بسببه بما فيه من المصالح و العلل.

المقام الثالث: فيما إذا كان المحرك هو الأمر بمعاليله و ليعلم ان اختلاف العباد فى انبعاثهم عن الأمر نفسه أو عن جهته و ملاكه أو عما يتبعه من معاليله و آثاره ينشأ من تفاوت درجاتهم فى المعرفـة، الموجب لتفاوت مراتبهم فى المحبة، فكلما كانت المعرفة أقوى كانت المحبة الناشئة عنها آكد، و أعلى درجات العبادة هى ما كانت بداعى انه تعالى أهل لأن يعبد، نعم إذا لم يكن العبد فى مقام المعرفة و المحبة

بمرتبـة يـدعوه أمر المولى بنفسه، لكن يكون داعيـا له بمـا يـترتب عليه من حيث كون موافقته موجبـا للمثوبـة، و مخـالفته موجبا للعقوبـة، فينبعث العبـد إلى الطاعة بما يترتب عليه، و هذا أيضا نحو من العبادة، لكنه كما ترى ليست عبادة الأحرار، بل هى عبادة الأجراء- إذا كان الـداعى رجاء ما يترتب عليه من الثواب، أو عبادة العبيـد إذا كان الداعى هو الفرار عما يترتب على مخالفته من العقاب.

قال الشيخ ابن سينا- فى النمط السابع من الإشارات-: انه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الأسباب التى تثبت، فتنفع فى الأكثر، و التصديق تأكيد للتخويف.

و قال المحقق الطوسـى (قدس سره) فى شرحه لهذه العبارة: ان وجود التخويف فى مبادى الافعال الإنسانية حسن، لنفعه فى أكثر الأشخاص، و الإيفاء بذلک التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف، و مقتض لازياد النفع، فهو أيضا حسن انتهى.

و مراده (قده) من- أكثر الأشـخاص- هم الذين لا يتحركون بالأمر نفسه، فلا بد فى تحريكهم من ترتب ما يترتب على مخالفتهم أو موافقتهم، فتكون عباداتهم عبادة العبيد أو الإجراء.

إذا تبين ذلک فنقول: ما يترتب على الأمر على أنحاء.

أحـدها: عنوان الإطاعـة المترتب على موافقـة الأمر بإتيان المأمور به، و عنوان العصـيان المترتب على مخالفة الأمر بترک المأمور به، فالأمر بما يترتب على موافقته من الإطاعـة، أو على مخالفته من العصـيان يكون داعيا و محركا للعبـد، و لا إشـكال فى صـحة العمل به و كون الإتيان بـذلک الـداعى هو الإتيان بـداعى الأمر نفسه، إذ مصداق الإطاعة ليس إلا إتيان المأمور به بداعى امتثال امره و مصـداق العصـيان لاـ يكون الاـ ترک الإتيـان به، فعنوان الإطاعـة و العصـيان انمـا يغـاير عنوان الإتيان بالمأمور به أو تركه مفهوما، و لكنه متحـد معه مصـداقا، فحكم الانبعاث عن داعى الإطاعة أو ترک العصـيان هو بعينه حكم الانبعاث عن داعى الأمر بنفسه.

الثانى: المثوبات الأخروية أو العقوبات الأخروية المترتبة على الموافقة أو

المخالفة، و فى صـحة العبادة المأتى بهذا الداعى خلاف، فعن قواعد الشهيد دعوى قطع أكثر الأصحاب بفسادها (و عن العلامة) فى جواب المسائل المهنائية دعوى الاتفاق من العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلک، و فى شرح النجاة ان هذا هو الذى قطع بعض الأصـحاب بفساد العبادة بقصـده، لمنافاته لحقيقـة العبوديـة، بل هى من قبيل المعاوضات انتهى، و المحكى عن ظاهر أكثر

المحققين صحة العبادة بهذا القصد.

و التحقيق ان يقال ان ارادة الفعل من العبد بداعى الوصلة إلى الثواب أو الفرار من العقاب يمكن ان يقع على نحوين.

أحدهما: ان يكون العلم بترتب الثواب على فعل المأمور به أو العقاب على تركه مع قطع النظر عن كونهما معلولى الأمر و مما يترتبان على أطاعته أو عصيانه محركا له نحو العمل، بحيث لو لم يكن أمر أيضا لكانا كافيين فى تحريكه- لو فرض محالا انفكاكهما عن الأمر- كالاثار الوضعية التكوينية للفعل أو الترك طبعا.

و ثانيهما: ان يكون العلم بالثواب المترتب على اطاعة الأمر أو العقاب المترتب على مخالفته من حيث انهما مترتبان على الإطاعة و العصيان داعيا و محركا (ففى الأول) ينبغى القطع بفساد العمل، لانه خارج عن شؤن الإطاعة فيما إذا كان الداعى هو الوصول الى الثواب أو الفرار من العقاب الأخرويين فضلا عما إذا كانا دنيويين، و فى الثانى ينبغى القول بالصحة فى الدنيويين منهما فضلا عن الأخرويين.

و لعله بما فصّلناه يمكن الجمع بين القولين، و ان نظر من يحكم بفساد العبادة- فى محل البحث- الى النحو الأول، و من حكم بالصحة فنظر الى النحو الثانى و كيف كان فيدل على البطلان فى النحو الأول ان روح العبادة هو الإتيان بالشىء فعلا أو تركا بداع يرجع الى ابتغاء وجه اللّه سبحانه، بحيث يكون الفعل أو الترك من العبد بداع يرجع الى اللّه سبحانه، و من المعلوم ان الانبعاث عما يترتب على الشىء مثل الآثار التكوينية المترتبة على الشىء من دون مدخلية الأمر به فى ترتبه نظير ترتب الإحراق على النار و التبريد على الماء ليس من الإطاعة فى شىء. فلا يصدق عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۲۸

التعبد، أى الإتيان بالعبادة، و العمل بوظيفة العبودية و القيام بما على العبد مما فرض عليه من أداء حق مولاه، بل هو فعل أو ترك منه ليجلب نفعا أو يدفع به ضررا، فلا يستحق به مدحا، كما استدل به العلامة (قده) فى المحكى عن أجوبته عن المسائل المهنائية.

و يدل على الصحة فى النحو الثانى ان قصد الفوز الى الثواب أو دفع ضرر العقاب دنيويا أو أخرويا بما ان الفوز به أو الفرار عنه من آثار اطاعة المولى لا يخرج الطاعة عن كونها طاعة، كيف؟! و هو يرى ان الفوز أو الفرار المذكورين من آثار الطاعة، فلا محالة لا بد و ان يقصد الطاعة لكى يترتب عليها ما هو أثرها من، الفوز أو الفرار كيف؟! و أكثر الناس- كما عرفت من عبارة الشيخ فى الإشارات و كلام شارحها- انما يكون بعثهم نحو الطاعة من ناحية ما يترتب عليها و اما من يعبد اللّه سبحانه لأجل الإتيان بوظيفة العبودية- من جهة معرفته بأنه عبده و ان اللّه سبحانه مولاه و انه ليس على العبد إلا الإتيان بوظيفة العبودية كان له فى إتيانه بوظيفته نفعا عاجلا أو آجلا أم لا بل و لو كان عليه ضرر- فإنه من الأوحدى من الناس، و لا ينبغى دعواه الا ممن ادعاها صدقا و حقا- صلوات اللّه عليه- بقوله «ما عبدتك خوفا من نارك (إلخ)» و لم يرد- صلوات اللّه عليه- من قوله النورى هذا- و كل كلامه نور- سلب الخوف و الرجاء عن نفسه الشريفة، كيف؟! و هو- صلوات اللّه عليه- امام الخائفين و سيد الراجين، بل نظره الشريف نفى انبعاثه فى العبادة عن داعوية جلب المرجو أو دفع المخوف و ان كان خوفه و رجائه بمرتبة لا ينالها خائف أو راج غيره.

هذا، مضافا الى ما ورد من الوعد و الوعيد فى الايات المتكاثرة و الاخبار المتظافرة لترغيب المكلفين بالطاعات و التحذير عن المعاصى، الذى لو لا صحة العبادة معه لما كان للترغيب و التحذير وجه أصلا، و ما ورد فى صلوات الحاجات و الأدعية المأثورة فى طلب الأولاد و الأرزاق و غيرهما من الحوائج الدنيوية، و ما دل على ان العبادة على ثلاثة: عبادة الاجراء، و عبادة العبيد، و عبادة الأحرار و هى أفضل، فإن الحكم بأفضلية القسم الأخير يدل على صحة الأولين و اشتراكهما مع الأخير فى أصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۴۲۹
الفضيلة، و مما ذكرنا ظهر صحة العبادة إذا اتى بها بداعى الفوز بالثواب أو الفرار من العقاب الدنيويين- إذا وقعت على النحو الأخير.
الثالث: مما يترتب على إتيان العمل العبادى هو الأجرة عليه، فيؤتى بالعبادة بداعى أخذ الأجرة، و يكون انبعاثه نحو العبادة من ناحية أخذ الأجرة، بحيث لولاها لم يأت بها (و فى صحتها) كلام طويل، و ربما يقال فيها بالصحة، و يعبر عنه بداعى الداعى قياسا له على إتيان العبادة بداعى الفوز بالثواب، خصوصا الدنيوى منه لكن الحق بطلانها، و قد استوفينا الكلام فيها فى غير واحد مما حررناه، فلا نعيده فى هذا المقام.
الأمر الثانى: من الأمور المذكورة فى المتن، انه لا يجب التلفظ بالنية، و يدل على عدم وجوبه الإجماع و الاتفاق و الإطلاقات العارية عنه و كذا الأصل لو انتهى الأمر إلى الرجوع اليه- (و فى استحبابه) خلاف، فعن غير واحد من الكتب هو العدم، و استدلوا له بعدم الدليل على استحبابه، و عن الذكرى انه لا يستحب الجمع عندنا بينه- اى بين النية بالقلب- و بين القول، و عن التبيان كراهة القول بها فى الصلاة، و عن النفلية استحباب الاقتصار على القلب، و عليه فيكون القول، بها تركا للمستحب، لا فعلا للمكروه، و نسب استحبابه فى محكى الذكرى الى بعض الأصحاب، مستدلا له بأنه أشد عونا على إخلاص القصد، ثم رده بقوله: و فيه منع ظاهر، و عن نهاية الاحكام انه يجب ان لم يمكن بدونه، و الحق عدم ثبوت استحبابه مع عدم ما يدل على المنع عنه فى غير الصلاة، و الاحتياط فى تركه فى خصوص الصلاة، و استحبابه فى أفعال الحج لورود الاخبار على استحباب التلفظ به فيها.
الأمر الثالث: المشهور على ان المعتبر فى النية فى العبادات هو الاخطار، و المختار عند المحققين هو الاكتفاء بالداعى، و فسر الاخطار و الداعى بوجوه ذكرناها فى نية الصلاة، أجودها ما ذكره الشيخ الأكبر (قده) و هو ان الداعى عبارة عن الإرادة المنبعثة عن الشوق المنبعث عن التصور الجزئى، التى هى فى أول العمل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۴۳۰
تفصيلية، و فيما بعده إجمالية ارتكازية مغترسة فى الذهن، و ان ذهل عنه تفصيلا، و المراد بأول العمل هو الأول المعدود منه، بحيث يعد منه الى آخر العمل عملا- واحدا، كلبس الثوب للذهاب الى السوق للتجارة مثلا، و كوضع الإبريق و صب الماء منه لأجل غسل الوجه للوضوء، و كالأذان و الإقامة لأجل الصلاة، و الإخطار عبارة عن نفس تلك الإرادة التفصيلية، الا انها يعتبر اقترانها بأول جزء من العمل حقيقة، كغسل الوجه فى الوضوء، و تكبيرة الإحرام فى الصلاة، و أول المشى إلى السوق للتجارة، فلا- فرق فى الداعى و الإخطار فى اعتبار الإرادة التفصيلية، و انما الفرق بينهما- بعد اشتراكهما فى اعتبار الإرادة التفصيلية- بأمرين.
أحدهما: انه على اعتبار الاخطار لا بد من الإرادة التفصيلية حين الشروع فى أول جزء من اجزاء العمل حقيقة، و على الداعى يكتفى بحصولها فى أول التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل عرفا و عادة- و لو ذهل عنها حين الشروع فى الجزء الأول من العمل- لكن مع اغتراسها فى الذهن.
و ثانيهما: انه بناء على اعتبار الاخطار لا بد من وقوع الجزء الأول من العمل بنية تفصيلية، ثم لمكان تعذر بقائها إلى آخر العمل يكتفى فيما عداه بالإرادة الإجمالية الارتكازية، و على القول بالداعى يقع الاجزاء من أولها إلى آخرها بنية فعلية، و هى القصد المغترس فى الذهن من أول العمل الى آخره، المسبوق بالإرادة التفصيلية الحادثة عند التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل.
ثم بعد تبين المراد من الاخطار و الداعى فاعلم أن الأقوى صحة الاكتفاء بالداعى و عدم الدليل على اعتبار الاخطار، و ذلك

للعلم بعدم الفرق بين العبادات و بين غيرها من الأفعال الاختياريـة فى الاحتياج الى المقدمات التى بها يصير الفعل اختياريا، من التصور و الشوق المؤكد و الإجماع و حركة العضل، و الامتياز بينهما هو فى ان الباعث على الإرادة فى العبادة لا بد ان يكون إمرار قريبا يرجع الى اللّه سبحانه، بخلاف ما عداها من الأفعال الاختيارية، حيث انها تقع اختيارية بأىّ داع باعث على ارادتها، و من المعلوم عدم الحاجة فى اختيارية، الفعل إلى إرادته

التفصيلية حين الشروع فيه، بل يكفى تحققها حين التشاغل بمقدماته المرتبطة به، فلاحظ نفسك فيما إذا أردت المشى إلى السوق لحاجتك، فالارادة التفصيلية قد تحصل عند قيامك لاولى مقدمة من مقدمات خروجك من الدار، كلبس الثوب مثلا، و اما بعد ذلك فربما تغفل عنها. و ليس محركك الا الإرادة التفصيلية الحادثة عند اولى المقدمات، المرتكزة فى النفس عند بقية المقدمات الى بلوغ المقصد فى السوق.

فلو اعتبرنا فى العبادات تفصيلية الإرادة عند الشروع فى أول العمل حقيقة و قلنا بعدم الاكتفاء بتحققها تفصيلا عند اولى المقدمات- مع اغتراسها فى النفس عند بقية المقدمات و عند الشروع فى العمل- للزم الافتراق بين العبادات و بين ما عداها من الأفعال الاختيارية، و هو واضح البطلان بعد مخالفته مع الوجدان و عدم قيام دليل فى العبادات على اعتبار ذلك فيها و ان خصوصية العبادة التى تمتاز بها عن سائر الأفعال الاختيارية انما هى اعتبار كون الباعث على الفعل ما يرجع الى اللّه سبحانه، و لا تفاوت بينهما فيما يعتبر فى اختيارية الفعل أصلا.

و اما ما ذكره فى المستمسك فى وجه الاكتفاء بالداعى- من ان المعلوم ان عنوان العبادة كما يكون لأول الفعل يكون لاخره، فإذا كان يكفى فى عبادية الأخير الإرادة الارتكازية فلم لا تكفى لأوله- فلعله لا يكفى فى إثبات الاكتفاء بالداعى، إذ القائل باعتبار الاخطار يقول ان الاكتفاء بالإرادة الإجمالية فى الأثناء انما هو لمكان تعذر إبقاء الإرادة التفصيلية إلى آخر العمل، فيكون التكليف حينئذ تكليفا بما لا يطاق، فالاكتفاء بالإرادة الارتكازية فى الأثناء انما هو من هذه الجهة، و هى غير ثابتة فى أول العمل (فالعمدة) فيما يرد على القائل بالإخطار هو ما ذكرناه.

الأمر الرابع: المراد بالإرادة الارتكازية التى مرت فى الأمر المتقدم هو نفس الإرادة الكامنة فى النفس مع الذهول عنها، و الإرادة التفصيلية هى نفس تلك الإرادة مع الالتفات إليها، فالفرق بينهما كالفرق بين العلم بالشىء مع الغفلة عن

العلم به و بين العلم به مع الالتفات الى علمه، و كالفرق بين إدراك شىء بالحواس الظاهرة و بقاء المحسوس فى الحس المشترك المعبر عنه بالمشاهدة و بين زواله عن الحس المشترك و بقائه فى الخيال، المعبر عنه بالغفلة.

و هنا حالة ثالثة، و هى زوال الإرادة عن النفس بحيث لو سئل عما يفعل بقى متحيرا فى الجواب، نظير زوال المحسوس عن الخيال أيضا، المعبر عنه بالنسيان، المحتاج الى اكتساب جديد فى إعادته، فيحتاج فى المقام إلى إرادة جديدة (و الحكم فيها هو البطلان) لانتفاء الإرادة عنه حين السؤال، و الكاشف عن ذلك هو تحيره فى الجواب، و انتفاء الإرادة عنه بالمرة موجب للبطلان، لاعتبار كون العمل بتمام اجزائه فى حال صدوره مع الإرادة- و لو بالارتكازية منها، المعبر عنها بالداعى- و هذا واضح.

الأمر الخامس: يجب استمرار النية إلى آخر العمل، و ذلك لان العمل بجميع أجزائه عبادة، و حيث ان كل واحد منها جزء من العبادة المشروطة فيها النية فيجب استمرار النية إلى الجزء الأخير منه، فلو نوى الخلاف أو تردد و اتى معه ببعض الافعال بطل- ان لم يعد إلى النية الاولى- و لو أعاد إلى النية الأولى ففى المستمسك انه يصح الفعل حينئذ إذ لا يعتبر فى صحة العبادة استمرار نيتها، و انما يعتبر صدور كل جزء منها عن الإرادة المعتبرة فيها- و لو بان تعود بعد الزوال- انتهى، و ما ذكره و ان صح فى مثل

الطهارات الثلاث على الأقوى، الا انه لا يتم فى مثل الصوم قطعا، و فى مثل الصلاة على كلام.
و تفصيل ذلك ان العبادات تختلف فى صحتها و فسادها فيما إذا نوى الخلاف أو تردد فيها فى أثنائها ثم يرجع الى النية الاولى (اما الصوم و نحوه) مما هو أمر واحد مستمر متقوم بالقصد فالظاهر بطلانه بسبب نية الخلاف أو الترديد فيه- و لو آنا ما- من جهة انقطاعه بانقطاع النية عنه، و اما فى الطهارات الثلاث ففى الإخلال بالنية فى الأكوان المتخللة بين أجزائها إذا رجع إليها و اتى بالأجزاء جميعا مع النية خلاف، ربما ينسب القول ببطلانها الى بعض، و ربما يبتنى على الخلاف فى ان

الوضوء مثلا هل هو فعل واحد أو أفعال متعددة، فيحكم بالبطلان على الأول، و بالصحة على الأخير.
و الأقوى، هو القول بالصحة، و ذلك لان الواجب فيها هو نفس الاجزاء بالأسر، لا هى مع الجزء الصورى المعبر عنه بالهيئة الاجتماعية، فالاكوان المتخللة بين أفعالها خارجة عن حيز الأمر، و ليس من المأمور به أصلا، فلا يعتبر بقاء النية فيها، و انما اللازم هو إتيان الاجزاء مع النية- و لو مع نية الخلاف أو التردد فيما بين بعضها مع بعض- فما فى المستمسك من عدم اعتبار استمرار النية فى صحة العبادة انما يتم فى مثل الطهارات الثلاث، لا مطلق العبادة، و لعل مراده دام بقائه من قوله (فى صحة العبادة) هو مثل الوضوء، الذى هو محل البحث، لا العبادة مطلقا، و اما الصلاة ففى بطلانها، بالإخلال بنيتها إذا لم يستلزم الإخلال بشرائطها وجهان، منشأهما الخلاف فى ان الجزء الصورى الذى فيها- الذى يكشف عنه التعبير عن بعض موانعها بالقاطع- هل هو من واجباتها أو لا، و الحق عدم وجوبه بحيث يكون أحد الأمور التى تعلق بها التكليف، و ان استكشف وجوده من التعبير بالناقض أو القاطع، لكن مجرد اشتمالها عليه لا يدل على تعلق التكليف به، الا انه مع ذلك لا يخلو عن التأمل.
هذا كله إذا لم يأت بعد الإخلال بالنية بجزء من العمل، و اما مع الإتيان به ففى مثل الطهارات الثلاث يكون الحكم هو البطلان- إذا اكتفى بما اتى به بعد الإخلال بالنية و لم يعده بعد الرجوع الى النية- و اما مع اعادتها فالوجه الصحة مع عدم الإخلال بسائر الشرائط مثل الموالاة- فيما يشترط فيه.
و اما فى الصلاة فيحكم فيها بالبطلان- إذا اتى بعد الإخلال بالنية بقصد الجزئية- لاستلزامه الزيادة العمدية لو اعاده، و النقيصة العمدية لو لم يعده، لعدم العبرة بما اتى به بعد الإخلال، لتوقف صحته على النية، و المفروض وقوعه مع عدمها، و كذا لو اتى به مع عدم قصد الجزئية- لو كان من الأركان- و اما إذا اتى به لا مع قصد الجزئية فيما لا يكون من الأركان فالأقوى الصحة مع اعادته بعد الرجوع

الى النية فيما إذا لم يختل به شى‌ء من الشرائط، لا سيما فيما إذا كان من الأذكار و القراءة، و لكن الأحوط إعادة الصلاة مع إتمامها خصوصا فى غير الأذكار و القراءة.
هذا إذا لم يكن المأتى به فعلا كثيرا، و اما مع كونه كذلك فلا إشكال فى البطلان مطلقا و لو لم يقصد الجزئية فى إتيانه.
الأمر السادس: لا يجب فى الوضوء و لا فى غيره من العبادات نية الوجوب و الندب وصفا بأن ينوى الوضوء الواجب أو المندوب، و لا غاية، بأن يقصد الإتيان بالوضوء لوجوبه أو لندبه، و مرجعه الى جعل الوجوب أو الندب صفة للأمر و يقصد امتثال الأمر الوجوبى أو الندبى فى مقابل قصد امتثال الأمر المطلق، و على هذا فيصح الإتيان بالعبادة بداعى ابتغاء وجه اللّه تعالى من غير التفات الى وجوبه أو ندبه، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار قصدهما فيها، إلا إذا توقف تعيين المأمور به عليه.
و تفصيل ذلك انه لا إشكال فى اعتبار تعلق ارادة الفاعل فى مرحلة الامتثال الى ما تعلق به ارادة الآمر، بان تكون الهوية المأتى بها هى بعينها التى تعلق بها الأمر، و تتحقق مطابقتهما بإرادة الفاعل تلك الهوية المأمور بها بما لها من الخصوصية التى تعلق بها

الأمر، لكن الخصوصيات المأخوذة فى المأمور به على أقسام.

منها ما لا بد من قصدها فى قصد المأمور به، كعنوان الظهر أو العصر فى الصلاة، أو صلاة الصبح و نافلتها- بناء على أخذ عناوين الصلوات الخمس فى متعلق الأمر- و لا محيص فى مثلها عن قصدها، لتحصيل تطابق المأتى به مع المأمور به و لو لم يكن المأمور به متعددا.

و منها ما لا يعتبر قصدها فى قصد المأمور به، لكن يكون قصد ضدها مضرا بقصده، و لعل القصر و الإتمام من هذا القبيل، بناء على عدم كونهما نوعين مختلفين.

و منها ما لا يعتبر قصدها فى قصد المأمور به و لا يكون قصد ضدها أيضا منافيا، كالجماعة و الفرادى- بناء على صحة الصلاة فرادى إذا قصد صلاة الجماعة ثم بان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴٣۵

عدم وقوعها من جهة اختلال بعض شرائطها.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان فى القسم الأول و ان احتاج الى قصد القيد المأخوذ فى المأمور به لكى يحصل التطابق بين المأتى به و المأمور به، لكن لا ينحصر تعينه بقصد المأمور به على صفة الوجوب أو الندب وصفا، و لا على قصد امتثال الأمر الواجب أو المندوب غاية، بل يحصل بقصد أحدهما كما يمكن ان يحصل بقصد مميز آخر غيرهما، فليس من ناحية الحاجة الى قصد المأمور به احتياج الى قصد الوجوب ان الندب وصفا أو غاية و لا على اعتبارهما دليل آخر، فلو قصد أحدهما مكان الأخر فلا يخلو عن صور.

الاولى: ان يقصد الإتيان بالمأمور به الواقعى و أراد امتثال أمره الواقعى لكن وصف المأمور به أو أمره بالوجوب اما اعتقادا، بان كان يعتقد وجوبه أو كون امره وجوبيا فبان أنه ندبى، أو تشريعا، بان التزم بقلبه كونه واجبا أو كون امره وجوبيا مع علمه بأنه مندوب، أو مع عدم علمه بما التزم به و لو لم يعلم خلافه أيضا (و الحكم فى الجميع هو الصحة) لتحقق النية بركنيها من قصد ما تعلق به الأمر، و كون قصده ناشيا عن داع قربى (و يعبر عن الأول) أعنى ما كان قصد الخلاف عن الاعتقاد و الجهل المركب بالخطاء فى التطبيق.

و قد يعبر عنه بالتحليل فى الداعى فى لسان شيخ أهل التحقيق (قده) فى حاشيته على المعالم، و مراده من التحليل فى الداعى هو ان داعى الفاعل فى إتيان المأمور به هو الأمر بوصف كونه وجوبيا مثلا بلا اعتبار تقييد الأمر بالوصف، و بعد تحليل الأمر الوجوبى الى الأمر و وصفه الذى هو الوجوب ينحل الداعى إلى أمر و صفة، و يؤخذ بداعوية الأمر و يلغى داعوية وصفه، فتحليل الداعى عبارة عن الخطاء فى التطبيق لكن فى طرف وصف الأمر لا وصف المأمور به، و الصحة فى صورة الجهل المركب و اعتقاد الخلاف ظاهر، و هكذا فى صورة العلم بالخلاف و قصد التشريع و لو كان التشريع موجبا لحرمة العمل المشرّع به، لان التشريع فى المقام فى صفة المأمور به أو الأمر، و التشريع فى صفة المأمور به موجب لاتصاف وصفه بالحرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴٣۶

و لا تصير حرمة الوصف موجبا لحرمة الموصوف به، لأن النهى متعلق بوصفه لا اليه لوصفه، و قبح الوصف لا يسرى الى موصوفه، بل مقتضى صيرورة العمل قبيحا هو قبح ما يصدق عليه التشريع، و هو ليس الا نفس الوصف.

و لا فرق فيما ذكرنا من الصحة فى صورة التشريع فى العبادات بين الصلاة و بين الصوم، و ربما يتوهم الفرق بينهما بالبطلان فى الصلاة، و الصحة فى الصوم، بتوهم ان كون الصلاة من الافعال و كون الصوم من التروك يوجب الفرق المذكور (و لا يخفى) ما فى ذلك من الضعف، لكن صاحب الجواهر (قده) فى كتاب الصلاة من نجاة العباد يختار الفساد و فى كتاب الصوم يختار

الصحة، و لعله من باب العدول عن الفتوى.

هذا كله إذا كان التشريع فى صفة المأمور به أو الأمر، و اما إذا كان فى الأمر نفسه فلا يصح، إذ الأمر المتوجه اليه لم يقصد امتثاله، بل قصد عدم امتثاله، و الأمر الذى قصد امتثاله لم يكن متوجها اليه و هذا ظاهر.

الصورة الثانية: ان يقصد الوضوء الواجب أو المندوب مثلا بحيث يرى الموصوف مع وصفه امرا واحدا بسيطا- كالنوع المركب من الجنس و الفصل مثلا- لا مركبا من وضوء و صفة له من الوجوب أو الندب فيأتى به ثم يتبين خلافه، أو يقصد الأمر الوجوبى أو الندبى كذلك، اى بحيث يرى الأمر و وصفه شيئا واحدا، لا انه يرى امرا و وصفا له حتى ينتهى إلى التحليل فى الداعى و الخطاء فى التطبيق، و هذا التصوير فى طرف المأمور به لا- يخلو عن الغموض، لكنه فى طرف الأمر ظاهر، إذ المكلف لا يرى الأمر بالشىء الا وجوبه أو ندبه، و حكم هذه الصورة هو البطلان لعدم تعلق القصد إلى المأمور به الفعلى و لا الى امتثال الأمر المتوجه اليه فعلا، فيختل الركن الثانى من النية. بمعنى عدم تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الآمر، و لا كون الأمر الصادر منه داعيا، بل الداعى هو الذى اعتقده الفاعل من الوجوب أو الندب بالجهل المركب.

الصورة الثالثة: ان يقصد الوضوء الواجب أو المندوب على وجه التقييد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۳۷

أو يقصد امتثال الأمر المقيد بالوجوب أو الندب بحيث لو لم يكن الوضوء على ذلك الوصف لم يقصده، أو ان الأمر لو لم يكن على الوصف الذى قيده به لم يكن ممتثلا له، و حكم هذه الصورة أيضا هو البطلان، لعدم تعلق ارادة الفاعل الى ما تعلق به ارادة الآمر و لم يصدر منه قصد الأمر الواقعى، و هذا ظاهر. هذا ما هو التحقيق فى المقام.

و لكن المشهور بين القدماء اعتبار قصد الوجوب و الندب وصفا أو غاية، و استندوا لاعتباره بوجوه.

الأول: ان الوضوء قابل لان يقع على وجه الوجوب تارة، و على وجه الندب من غير هذا المكلف و لو فى هذا الوقت، أو من هذا المكلف و لو فى غير هذا الوقت اخرى، و الفعل المقابل للوقوع على وجوه متعددة لا يتعين على وجه منها الا بمعيّن، و هو النية، و الا يلزم الترجيح من غير مرجح، و الى هذا يشير المحقق (قده) فى المعتبر بقوله: كلما أمكن ان يقع على أكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه بأحد الوجوه إلى النية.

و هذا- كما ترى- لو تم يثبت الحاجة الى قصد الوجوب أو الندب بالأعم من الوصف أو الغاية.

و فيه أولا- النقض بالصوم فى شهر رمضان فإنه يقع على وجه الوجوب من مكلف، و على وجه الندب من آخر، كما فى يوم الشك من شعبان إذا كان واقعا من شهر رمضان، مع ان القائلين باعتبار قصد الوجوب فى العبادات لا يقولون باعتباره فيه.

و ثانيا: ان الوجوب و الندب ليسا من قيود المأمور به و المأخوذ فيه أخذ الفصل المقوم فى النوع، حتى يلزم- من لزوم تعلق ارادة الفاعل بما تعلق به إرادة الأمر- إرادته، فلا يحتاج الى تعين المأمور به بذاك الوجه، حتى يحتاج الى قصده.

و ثالثا: ان الكلام- كما عرفت- انما هو مع قطع النظر عن الحاجة الى التعيين، و هذا الاستدلال انما يتم بالنظر الى الاحتياج اليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۳۸

و رابعا: ان التعيين لا ينحصر بقصد صفة الوجوب- وصفا أو غاية- بل يمكن بوجوه اخرى لا ينتهى معها الى قصد الوجه، فهذا الوجه ليس بشىء الوجه الثانى: ان الامتثال بإتيان المأمور به لا يتحقق إلا بإتيانه على الوجه المطلوب، و هو لا يحصل إلا بإتيان الواجب واجبا، و المندوب مندوبا، و وجّهه الشيخ الأكبر (قدس سره) بما يلتئم من أمور:

(۱) انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الأمر، حتى يكون الداعى له فى إتيانه هو القرب الحاصل من فعله.

(۲) انّ تصور فعل صلاة الظهر مثلا- من حيث هى- ليس تصور للمأمور به، لاشتراكهما بين الافراد المختلفة مما هو واجب فى

نظر الشارع، كما بالنسبة إلى المكلف الذى لم يصل، أو راجح غير واجب كما بالنسبة إلى الصبى المميز، بناء على صحة عباداته كما هو التحقيق، و كما فيمن صلى منفردا ثم أدرك الجماعة، أو حرام عنده، كما بالنسبة إلى الحائض و النفساء.

(۲) ان هذا الاختلاف فى الوجوب و الندب و الحرمة ليس الّا لاشتمال صلاة الظهر- مثلا- على خصوصيات مختلفة يختلف حكمها باختلافها.

(۴) و حيث لا تكون تلك الخصوصية الموجبة للوجوب فى الواجب منها أو للندب فى المندوب منها معلومة بالتفصيل و كان وصف الوجوب أو الندب معرفا لها و كاشفا عنها وجب قصد الفعل المتصف بأحدهما على وجه التوصيف أو الغاية.

و هذا الوجه أيضا لو تم يكون مقتضاه لزوم قصد الوجوب أو الندب فى الواجب أو المندوب بالأعم من التوصيف و الغاية، و لكن الكلام فى تماميته، فإنه يرد عليه أولا- بالنقض بالصوم كما مر فى الوجه الأول، و ثانيا بالمنع عن كون تلك الخصوصية مأخوذة فى المأمور به، لإمكان الاختلاف من ناحية المأمور، اعنى المكلف الخالى عن المانع، و الصبى المميز، أو من صلى منفردا، و من صادف المانع كالحائض و النفساء، و ثالثا بأنه لو سلم كون الاختلاف من ناحية المأمور به فيمنع أخذها فى متعلق الأمر لكى يحتاج الى قصدها فى حصول موافقة إرادة الفاعل

لما تعلق به ارادة الآمر، و رابعا بإمكان الإتيان بالفعل بقصد انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا و لم يقصد الوجوب أو الندب وصفا أو غاية، بل و لو مع قصد أحدهما مكان الأخر لا على وجه التقييد، كما تقدم، فهذا الوجه أيضا ليس بشىء.

الوجه الثالث: قاعدة الاشتغال، حيث ان اليقين بالشغل يقتضى تحصيل اليقين بالفراغ، و لا- يحصل الا مع نية الوجه، لوجود الخلاف فى اعتبارها، و هذا الوجه لو تم لدلّ على قصد الوجه وصفا و غاية معا لكن يرد عليه بان الأصل عند الشك فى التعبدية و التوصلية، أو فى الشك فيما يعتبر فى التعبدية مثل قصد الوجه و نحوه هو البراءة، ضرورة ان اعتبار جميعها لو كان شىء منها معتبرا يكون بالجعل الثانى المعبر عندنا بمتمم الجعل، و عند الشك فيه يرجع الى الدوران بين الأقل و الأكثر، فيرجع فيه الى البراءة حسبما حقق فى الأصول بما لا مزيد عليه.

الوجه الرابع: انه يجب إيقاع الفعل على الوجه الذى كلف بإيقاعه عليه، و قد نسبه فى محكى الذكرى فى باب الصلاة إلى المتكلمين، و قال إنهم لما أوجبوا إيقاع الواجب لوجوبه أو وجه وجوبه، جمعوا بين الأمرين- يعنى الوصف و الغاية- فينوى الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى.

و لا يخفى ان هذا الوجه لو تم لدل على قصد الوجوب أو الندب غاية، و قد نسب اعتباره الى الكثير، و فى الروضة فى باب الصلاة إلى المشهور، و اما ما نسبه فى الذكرى الى المتكلمين فهو ما صرح به بعضهم من انه يشترط فى التكليف زيادة على حسن الفعل- يعنى عدم الحرج فيه- ان يكون فيه صفة، بأن يكون واجبا أو مندوبا عقليا ان كان التكليف بالفعل.

و حكى عن غير موضع من عدة الشيخ (قده) انه قال: الشىء لا- يجب بإيجاب موجب، و انما يجب بصفة هو عليها تقتضى وجوب ذلك الشىء، و انما يدل إيجاب الحكم على ان له صفة الوجوب، لا بان يصير واجبا بإيجاب، لأن إيجاب ما ليس له صفة الوجوب يجرى فى القبح مجرى إيجاب الظلم و القبيح. و قال المحقق الطوسى (قده) فى التجريد- فى عداد شرائط حسن التكليف-: و ثبوت صفة

زائدة على حسنه، و قال العلامة (قده) فى شرحه انه يعتبر فى حسن التكليف كون الفعل مشتملا على صفة زائدة على حسنه، بان يكون واجبا أو مندوبا، و هذا فيما إذا كان التكليف بالفعل، هذا.

و لا يخفى ما فى هـذا الوجه من الوهن، لان المراد من الوجوب أو الندب المجعولين غاية، أما الشرعى منهما اعنى طلب الشارع على وجه الحتم أو مع الترخيص فى الترك، و اما العقلى منهما أعنى الصـفة الموجودة فى الشـىء، الموجبة لإيجابه أو ندبه، على ما صرح به المتكلمون و عرفته من عبارة الشيخ فى العدة و المحقق الطوسى فى التجريد.

فعلى الأول يرجع الى جعل الغايـة موافقـة إرادة اللّه سبحانه، التى هى القربـة، فقصد القربة حينئذ يغنيه عن قصد الإتيان بالواجب لأجـل وجوبه، أو المنـدوب لأجل استحبابه، بل يكفى الإتيان بـداعى شـخص الأمر المتوجه اليه و لو مع الخطاء فى وصـفه، بان قصد امتثال الأمر الوجوبى مكان الأمر الندبى و بالعكس ما لم يكن على وجه التقييد حسبما مرّ.

و على الثانى فيرد عليه (أولاـ) انه لاـ دليل على اعتبار ثبوت صـفة زائـدة- فى متعلق التكليف- على حسـنه، كيف؟: و قـد ذهب جماعة من أهل العدل على كفاية المصـلحة فى التكليف نفسه و ان لم يكن فى المكلف به مصـلحة أصـلا، بل و لو اشتمل على الفساد كما فى التكاليف الامتحانية.

و ثانيا انه لو قلنا باعتبار وجود تلك الصـفة فى المتعلق فى حسن التكليف به، فليس على اعتبار قصـدها فى الطاعة دليل أصـلا، و انمـا المعتبر فى الطاعـة تعلق ارادة الفاعـل بعين مـا تعلق به ارادة الآمر، مع كون الباعث فى إرادته هو تعلق ارادة الآمر به، و هـذه الصـفة لو كـانت فى المتعلق فإنما هى الباعثـة لتعلق ارادة الآمر بما تعلقت به و الموجبـة لأمره، لا انها بنفسـها مما تعلقت به ارادة الآمر (و بعبارة أوضح) المتعلق مراد الآمر لأجل تلك الصـفة لا ان تلك الصـفة بنفسها مراد للآمر، اى مطلوبة من الفاعل، فهى و ان كانت غاية للفعل، لكنها خارجة عن إرادة الأمر.

و ثالثا انه لو سـلم اعتبار قصدها فليس دليل على اعتبار قصدها بالخصوص، بل يكفى قصد ما يحصل من قصده قصدها، كقصـد امتثال شـخص الأمر المتوجه اليه، و لو لم يعلم صـفته من الوجوب و الندب، بل و لو مع قصد امتثال أحدهما مكان الأخر لا على وجه التقييد و بالجملة فلم يظهر وجه يمكن الركون اليه لاعتبار قصد الوجوب أو الندب فى العبادة- لا وصـفا و لا غاية- فالأقوى عـدم اعتبار شـىء منهما و كفايـة الإتيان بالعبادة بعنوان قربى حسـبما تقدم. و مما ذكرنا ظهر الحق فى الأمر السابع: المذكور فى المتن و هو نية وجه الوجوب أو الندب بان يقول أتوضأ لما فيه من المصلحة، و البحث فى هذا الأمر يقع فى جهتين.

الاـولى: فى بيـان المراد من وجه الوجوب و النـدب، و هو الملاـك فى متعلق الأمر الموجب لجعل وجوبه أو نـدبه، على ما ذهب إليه أهل العـدل، و توضيـح ذلك انه اختلفت العدليـة و الأشاعرة فى تبعية الأوامر و النواهى للملاكات الكامنة فى متعلقاتهما من المصالح و المفاسد الموجبة لتعلق الأمر و النهى بها، فذهبت الأشاعرة الى عدم التبعية، و ذهبت العدلية الى التبعية- على اختلاف بينهم أيضـا- فالمشـهور منهم على اعتبـار قيـام المصـلحة أو المفسـدة بنفس متعلق الأمر أو النهى، و ذهب النادر منهم إلى كفاية كون الملاـك فى نفس الحكم و ان لم يكن فى المتعلق ملاـك، بـل و لو كـان مشـتملا على مـا ينـافى الحكم كما فى متعلقات الأـوامر الامتحانيـة، التى قـد يتعلق بهـا الأمر مع اشـتمالها على المفسـدة، و كيف كان فالملاـك الـذى هو الموجب لتعلق الحكم بالشىء- عند العدلية- هو وجه الوجوب أو الندب.

قـال فى جـامع المقاصـد: و المراد بـوجه الوجـوب و النـدب السبب البـاعث على إيجـاب الواجب أو نـدب المنـدوب (انتهى) و المحكى عن بعض المعتزلة ان الوجه هو ترك المفسدة اللازمة من الترك، و عند الكعبى أنه الشكر، و لازم مذهب الأشعرية انه مجرد الأمر.

إذا تبين ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف (قده) من تفسير الوجه بما فيه

من المصلحة يوافق مع ما ذهب اليه المشهور من العدلية من اعتبار ثبوت الملاك فی متعلق الأمر و انه هو الوجه فی تعلق الأمر به.

الجهة الثانية: فی حكم قصد الوجه- بعد ما عرفت من تفسيره- و الكلام فيها يقع تارة فی صحة الاكتفاء به، و اخرى فی لزومه و اعتباره، و البحث عن صحة الاكتفاء أيضا يقع تارة فی صحته مع وجود الأمر، و اخرى مع عدمه، كما فی الضد المبتلى بالأهم.

اما صحة الاكتفاء به مع الأمر فلا محالة ينشأ من كون العبد على حال من المعرفة بحيث لا يتحرك من الأمر بنفسه، بل ينبعث من ملاحظة ملاک الأمر و علله، و فی صحة عمله إذا كان كذلک قولان: أقواهما هو الأول، و ذلک لان مبتغيه مبتغ لوجه اللّه، و لا يقدح باعثية ملاک الأمر فی إتيان متعلقة فی كونه مطيعا و مبتغيا لوجه اللّه، كيف؟ و الا يلزم لغوية ذكر الملاكات فی متعلقات الأوامر، مع ان الكتاب و السنة مشحونة منها.

و اما صحة الاكتفاء به مع انتفاء الأمر ففيها بحث طويل تقدم منا فی المقام الثانی من المقامات المذكورة فی الأمر الأول من هذا المتن.

و اما اعتبار قصد الوجه بالمعنى المذكور مع قصد امتثال الأمر فقد اختلف فی اعتباره تخييرا بينه و بين قصد الوجوب أو الندب وصفا أو غاية، أو اعتباره تعيينا، أو عدم اعتباره أصلا على أقوال، و المحكی عن غير واحد من كتب الأصحاب هو الأول، و به صرح فی جامع المقاصد، حيث يقول: و انما كانت نية الوجه كافية لأنه يستلزم نية الوجوب و الندب لاشتمالها عليهما و زيادة، فكان أبلغ (انتهى) و كذا ما استدل به بعضهم على اعتباره بما قرر فی الكلام من مذهب العدلية من انه يشترط فی استحقاق الثواب على واجب ان يوقع لوجوبه أو وجه وجوبه، و كذا المندوب.

و كيف كان فقد استدلوا لاعتباره بان السمعيات ألطاف فی العقليات، و لهذه العبارة معنيان.

أحدهما: ان الواجب العقلی فی الحقيقة هو ما يترتب على تلک الواجبات

من المصالح الكامنة، و ما وجبت تلک الواجبات السمعية إلا لأجل التوصل بها الى الواجب العقلی، فيكون وجوبها لطفا- ای مقربا للعبد الى الواجب العقلی- لأجل كونها مقدمة لحصوله، بل الواجب العقلی قائم بالواجب الشرعی، فهو المأمور به حقيقة، فالأمر بالصلاة- على هذا- أمر بترک الفحشاء و المنكر، و هی محصلة لتركهما، فتركهما عنوان للصلاة و وجه لها، و تكون نسبة الصلاة إلى تركهما نسبة الإلقاء فی النار بالنسبة إلى الإحراق.

و ثانيهما: ان الواجبات الشرعية الطاف: ای موجبات لاستعداد النفس و تهيؤها لان تصدر منها الواجبات العقلية، كشكر المنعم و غيره، فلو لا الإتيان بالواجبات لم تستعد النفس لان يصدر منها الواجبات العقلية.

فعلى المعنى الأول تصير الواجبات الشرعية محصلة للواجبات العقلية، و يكون الإتيان بالشرعية عين الإتيان بالعقلية، و يكون الواجب الشرعی بما هو معنون بعنوان الواجب العقلی متعلقا للأمر كتعلقه بالإلقاء بما هو معنون بالإحراق فی المسببات التوليدية.

و على الثانی تصير الواجبات الشرعية موجبة لإمكان صدور الواجب العقلی من النفس، و يكون الواجب العقلی غرضا للواجب الشرعی.

و الحق من هذين المعنيين هو الأخير، و ذلک لان ترتب هذه الملاكات على متعلقات الاحكام ليس نظير ترتب المسببات، التوليدية على أسبابها كما سيظهر ذلک من تعلق الأمر بمتعلقاتها لا بتلک المسببات، و انما هی ملاكات و أغراض فی تعلق الأمر بمتعلقه بحيث يمكن ان يتخلف كثيرا، كما فی مثل إلقاء البذر لصيرورته سنبلا.

و على كلا المعنيين يتوقف أمثال الأمر المتعلق بالواجب الشرعی على إتيان متعلقة بداعی وجه وجوبه، و هذا على المعنى الثانی

ظاهر، و على معنى الأول أظهر، هذا خلاصة ما يمكن ان يستدل به لاعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب.

و لا يخفى ما فيه، اما أولا فلأنه مبنى على القول المشهور بين العدلية، و لا يتم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴۴۴

على القول النادر منهم، كما لا يتم على مسلك الأشاعرة.

و ثانيا انه لا يتم على القول المشهور بين العدلية أيضا، إذ كون ملاك الأمر هو ذاك الواجب العقلى لا يوجب الإلزام فى الإتيان بمتعلقه بداعى ذاك الملاك، اما على المعنى الأول- فى قولهم: الواجب الشرعى لطف فى الواجب العقلى- فلعدم كون ذاك العنوان العقلى امرا قصديا حتى يتوقف تحققه على قصده نظير التأديب المتوقف تحققه فى الضرب على قصده، بل يكون نظير ترتب الإحراق على الإلقاء، فإن تحقق الإحراق لا يتوقف على قصده عند الإلقاء، بل الإلقاء إحراق سواء قصد به الإحراق أم لا، و لا دليل على قصد العنوان الثانوى بعد فرض كون الأمر متعلقا بالشى‌ء بعنوانه الاولى، إذ ليس على اعتبار الأزيد من إتيان متعلق الأمر بداعى أمره دليل، و اما على المعنى الثانى للعبارة المذكورة فعدم الإلزام فى إتيان متعلق الأمر بداعى غرض المولى فى البعث إليه أظهر، إذ الغرض انما هو غرض داع للمولى فى امره، لا- انه غرض للمأمور فى إتيان متعلق الأمر، و انما غرضه امتثال أمر المولى سواء ترتب عليه غرض المولى أم لا.

و ثالثا انه على تقدير تسليم قصد ذاك الملاك فى امتثال الأمر المتعلق بذيه لا يتعين فى تحقق الامتثال قصده بالخصوص، بل يحصل بقصد امتثال الأمر الصادر من المولى، حيث ان الأمر معلول له، و الإتيان بداعى معلول الملاك إتيان بداعيه كما ان الإتيان بداعى معلول الأمر إتيان بداعى الأمر حسبما تقدم، و هذا الوجه ينفى اعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب تعيينا.

فالمتحصل مما ذكرنا انه لا وجه لاعتبار قصد وجه الوجوب أو الندب لا تعيينا، و لا تخييرا بينه و بين قصد الوجوب أو الندب وصفا أو غاية.

الأمر الثامن: لو نوى الوجوب فى موضع الندب أو بالعكس صح إذا لم يكن على وجه التشريع أو التقييد، و قد فصلنا الكلام فى هذا الأمر و ما فيه من الصور فى الأمر السادس من الأمور المذكورة فى هذه المسألة، و قلنا فى الصورة الأولى منها بصحة الوضوء حتى فى صورة التشريع فى صفة الأمر- لا فى الأمر نفسه- و لعل ما ذكره المصنف (قده) من البطلان إذا كان على وجه التشريع انما هو فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ۴۴۵

إذا كان التشريع فى الأمر نفسه.

[مسألة (٣٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى]

مسألة (٣٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة على الأقوى و لا قصد الغاية التى أمر لأجلها بالوضوء، و كذا لا يجب قصد الموجب من بول أو نوم كما مر، نعم قصد الغاية معتبر فى تحقق الامتثال، بمعنى انه لو قصدها يكون ممتثلا للأمر الاتى من جهتها، و ان لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالا، فالمقصود من عدم اعتبار قصد الغاية عدم اعتباره فى الصحة و ان كان معتبرا فى تحقق الامتثال، نعم قد يكون الأداء موقوفا على الامتثال فحينئذ لا يحصل الأداء أيضا، كما لو نذر ان يتوضأ لغاية معينة فتوضأ و لم يقصدها فإنه لا- يكون ممتثلا- للأمر النذرى و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذرى أيضا و ان كان وضوئه صحيحا، لأن أدائه فرع قصده، نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: انه وقع الخلاف فى اعتبار قصد رفع الحدث تعيينا فى صحة الوضوء كما عن الشيخ فى بعض كتبه، أو اعتبار قصد الاستباحة كذلك، كما عن السيد (قده)، أو الاكتفاء بنية أحدهما تخييرا كما عن المبسوط و السرائر و التحرير و المنتهى و المختلف و التذكرة، أو اعتبار قصدهما معا، كما عن الكافى و الغنية و غيرهما، أو عدم اعتبار شىء منهما مطلقا لا تعيينا و لا تخييرا، كما نسب الى المشهور بين المتأخرين.

و يستدل للأول- اى لاعتبار قصد رفع الحدث تعيينا- بان الوضوء انما شرّع لرفع الحدث، فلا بد فى إتيانه من قصده، حتى تتطابق متعلق الإرادة الفاعلية مع متعلق الإرادة الأمرية و يتحقق الامتثال، و الا فلا يتحقق الوضوء على الوجه المأمور به الذى شرع له و بان الوضوء مشترك بين الوضوء الرافع و بين غيره، فيجب تمييزه بالقصد و بأنه ان لم ينو رفعه لم يرتفع، لما دل على ان لكل امرء ما نوى، و انما الأعمال بالنيات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۴۶

و أورد على الأول بأن مشروعية الوضوء لأجل رفع الحدث لا يستدعى وجوب نية رفعه عند الإتيان به، اللهم الا ان يكون القصد المذكور مقوما لمهيته أو دخيلا فى عباديته، و كلاهما مما لم يقم عليه دليل، بل لو كان جاهلا بما شرع له لم يؤثر جهله فى فساد وضوئه، إذ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية فى عدم توقف تأثيرها عند تحققها على قصد موجدها، فمن يدعى ان قصد ترتب أثره عليه دخيل فى ترتبه يلزم عليه اقامة الدليل، مع ان ظاهر الأدلة من الكتاب و السنة عدمه.

و على الثانى ان اشتراك الوضوء بين الرافع و بين غيره لا يوجب التنويع، حتى يوجب التعدد المحوج الى التمييز، بل الوضوء ليس إلا حقيقة واحدة، ان صادف المحل القابل للرفع يصير رافعا، كما فى المحدث بالحدث الأصغر غير الدائم، فالتفاوت بين الرافع و بين غيره انما هو من اختلاف المحل، من صدوره عن المحدث بالأصغر غير الدائم، أو المحدث بالأكبر أو عن المتطهر كالوضوء التجديدى.

و على الثالث ان الاستدلال بالمروى عنه صلّى اللّه عليه و آله: «إنما الأعمال بالنيات، و ان لكل امرء ما نوى» ممنوع، بل الظاهر من الحديث ان من قصد شيئا وقع له، فمن قصد الوضوء وقع له و يرتفع به حدثه إذا كان عن المحدث بالأصغر غير الدائم، هذا، مضافا الى انه يرد على الجميع بأنه لا يثبت تعين قصد رفع الحدث الا بدعوى التفكيك بين رفعه و بين استباحة ما يشترط فيه الطهارة، و الا فمع التلازم بينهما يكفى قصد أحدهما عن الأخر، و سيأتى الكلام فى ذلك، و بالجملة فهذه الأدلة غير وافية فى إثبات اعتبار قصد رفع الحدث فى نية الوضوء.

و يستدل للثانى- أعنى اعتبار نية الاستباحة تعيينا- بقوله تعالى: «إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (الآية)» حيث انها تدل على ان وجوب الوضوء انما هو لأجل الصلاة، و ليس وجوبه لأجلها إلا لأجل حصول استباحة الدخول فى الصلاة بها، و هذا نظير قول القائل: إذا لقيت العدو فخذ سلاحك، الظاهر فى كون وجوب أخذه لأجل لقاء العدوّ، فيصير عنوانا للمأمور به، فيجب قصده، و قوله عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۴۷

«إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة و الطهور» الظاهر فى كون وجوب الطهور لأجل وجوب الصلاة.

و فيه مضافا الى اختصاص الحكم المذكور بخصوص الصلاة فلا يتعدى الى غيرها مما يشترط فى صحته الطهارة فضلا عن التعدى الى ما يشترط كماله بها ان غاية ما يستفاد من الآية الكريمة و الخبر الشريف توقف صحة الصلاة على الوضوء، و اما وجوب كون الوضوء بقصد استباحة الصلاة بحيث يكون هذا القيد من مشخصات وجوده أو دخيلا فى عباديته كقصد القربة فلا دلالة فيهما على ذلك، و حيث قد عرفت ان رفع الحدث كالاستباحة أمران مترتبان على أفعال الوضوء من غير دخل فى ترتبهما

على علم المكلف أو جهله، و قصده ترتبهما و عدم قصده، لكونهما من الأوصاف الخارجة المترتبة عليه فلا جرم لا يقتضى كون وجوبه للصلاة وجوب قصد استباحة الصلاة به عند إتيانه و بعبارة أوضح نمنع صيرورة عنوان الاستباحة بفعله عنوانا للمأمور به أو دخيلا فى عباديته حتى يتوقف إتيانه أو صيرورته عبادة على قصده.

فان قلت: ليس الأمر بالوضوء لأجل الصلاة مثلا إلا كالأمر بالقيام لاكرام زيد فى قولك: (قم لاكرام زيد)- عند مجيئه- فكما انه إذا قام عند مجيئه لا بقصد إكرامه لا يحصل الامتثال فكذا فى المقام لا يتحقق الامتثال ما لم يقصد استباحة شىء مما يشترط فيه الطهارة.

قلت: ان الفرق بين المقام و بين المثال واضح، حيث ان الإكرام أمر قصدى لا يتحقق بالقيام الا بقصده، دون الاستباحة فى المقام، حيث قد عرفت ترتبها على الوضوء المجتمع لما يعتبر فيه- سواء علم به المكلف أم لا، و سواء قصد ترتبها أم لا، فلا يقاس المقام بالمثال كما لا يخفى.

و استدل للثالث- أعنى صحة الاكتفاء بقصد أحد الأمرين من الرفع و الاستباحة تخييرا- بادعاء الملازمة بينهما فيكون قصد أحدهما مغنيا عن قصد الأخر.

و يرد عليه أو لا بمنع الملازمة بينهما واقعا، لإمكان حصول الاستباحة مع عدم رفع الحدث، كما فى وضوء المسلوس و المبطون و المستحاضة، و حصول الرفع

دون الاستباحة، كما فى وضوء الحائض بعد النقاء، حيث ان وضوئها مع الغسل رافع للحدث الأكبر و لا استباحة فيه قبل الغسل.

و ثانيا بأن الملازمة بينهما واقعا لو تمت لا يقتضى الملازمة بينهما فى قصد المكلف، حيث انه يمكن ان يعرف المكلف اشتراط صحة الصلاة بهذه الافعال و لا يعرف انها رافعة فيقصد الاستباحة و لا يقصد الرفع فقصد أحدهما لا يغنى عن الأخر.

و يستدل للرابع:- اعنى اعتبار قصد الرفع و الاستباحة- بما استدل على اعتبار قصد كل واحد منهما تعيينا مع إمكان التفكيك بينهما واقعا أو فى مرحلة القصد، و يظهر الجواب عنه بما تقدم من ضعف ما تمسك به لاعتبار قصد كل واحد منهما تعيينا، فالأقوى عدم اعتبار شىء منهما لا تعيينا و لا تخييرا، لعدم ما يدل عليه سوى ما استدلوا به مما تقدم مع المنع عنه و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة كما تقدم فى قصد الوجوب وصفا أو غاية و قصد وجهه.

الأمر الثانى: قيل ان الظاهر من كلمات الأصحاب اعتبار نية غاية من الغايات فى الوضوء، و الأقوى عدم اعتبارها و لو لم نقل باستحباب الوضوء استحبابا نفسيا، و ذلك لعدم الدليل على اعتبارها و انها ليست من مقومات مهية الوضوء و لا دخيلا فى عباديته.

اللهم ان يقال بكون قصد امتثال الأمر المتوجه إلى الغاية مناطا فى عبادية الوضوء- حسبما حقق فى الأصول فى الجواب عن الإشكال فى عبادية الوضوء مع كون امره غيريا توصليا لا يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقة بداعيه، و ان المقدمة لما يشترط فيه الطهارة هو الوضوء، و الأمر الغيرى متعلق بما هو عبادة، فلا بد من ان يكون عبادة فى رتبة موضوع الأمر الغيرى، فلا يعقل ان يكون امتثال أمره الغيرى مناطا لعباديته لكن التحقيق كفاية نية امتثال الأمر الغيرى فى عباديته، و ذلك لان قصد امتثال الأمر الغيرى بما هو غيرى لا ينفك عن قصد الامتثال الأمر المتعلق الى ذاك الغير، و هو كاف فى صحته و لا يحتاج معه الى قصد الغير، مع ان ترتب مثل الكون على الطهارة على الوضوء- اعنى الأفعال المخصوصة- قهرى غير منوط

بالقصد مثل ترتب المسببات التوليدية على أسبابها و مع الإتيان بأفعال الوضوء مع قصد القربة تحصل الطهارة و يصح معه الإتيان

بكلما ما يعتبر فى صحته أو كماله الطهارة، و لو لم يقصد فى إتيانه بالوضوء شيئا من غاياته حتى الكون على الطهارة.
الأمر الثالث. لا يجب قصد الموجب للوضوء من بول أو نحوه، و قد مر الكلام فى هذا الأمر فى المسألة الرابعة فى أحكام الوضوءات المستحبة ص ٨۴.
الأمر الرابع: قال المصنف (قده) قصد الغاية معتبر فى تحقق الامتثال الى آخر ما يذكره فى المتن، و ما ذكره (قده) بظاهره ممنوع، و تحقيق الأمر فى ذلك يحتاج الى بسط الكلام، و هو انّ سقوط الأمر بالشيء يمكن ان يقع على أنحاء.
منها ان يكون بامتثاله اى بإتيان متعلقة على وجه قربى سواء كان تعبديا تتوقف صحته على إتيانه كذلك، أو توصليا لا تتوقف صحته عليه، لكنه اتى به قريبا، لأن التوصلى مما يمكن ان يؤتى به كذلك.
و منها سقوطه بأداء المأمور به و لو لم يكن امتثالا لأمره، كما فى التوصلى إذا اتى به لا بداعى امتثال أمره، فإنه أداء للمأمور به و لا يكون امتثالا.
و منها سقوطه بانتفاء موضوعه كما إذا أمر بقتل كافر أو قاتل مثلا فمات الكافر أو القاتل قبل قتله، فالأمر بقتله يسقط بانتفاء موضوعه من دون امتثال و لا أداء للمأمور به، و كما فى الأمر بتجهيز الميت من غسله و كفنه و الصلاة عليه و دفنه فأكله السبع أو احترق أو ذهب به السيل.
و منها سقوطه بانتفاء ملاكه و لو مع بقاء موضوعه، كما فى تكليف المستطيع العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع، بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه، لانّ موضوعه هو شغل ذمة المستطيع العاجز بالحج و هو لا ينتفى بعمل المتبرع، كما لا ينتفى بعمل النائب أيضا، بل المنتفى هو ملاك وجوبه مع بقاء موضوعه، و كما فى غسل الميت أو الصلاة عليه بعد غسله، أو الصلاة عليه من شخص آخر، حيث ان التكليف بالغسل أو الصلاة يسقط عن غير المباشر بانتفاء ملاكه مع

بقاء موضوعه و هو الميت.
و لا يخفى ان المقام- أعنى الإتيان بالوضوء لا بداعى الإتيان بالغاية- ليس من باب سقوط الأمر بأداء المأمور به و لو لم يكن امتثالا، لان الوضوء تعبدى يتوقف صحته على إتيانه على وجه قربى، و ليس مثل غسل الثوب الذى يمكن إتيانه لا بداعى امتثال أمره لكى يصير أداء للمأمور به لا امتثالا.
فالتحقيق ان يقال بناء على اعتبار قصد امتثال الأمر المتعلق بغايته فى صحته، فلا محيص الّا عن إتيانه بداعى امتثال الأمر المتعلق الى غايته، و لو كان هو الأمر المتعلق بالكون على الطهارة، حيث انه من الغايات المتعلقة بها الأمر، و حينئذ يكون امتثالا للأمر المتعلق بغايته كما يكون أداء للمأمور به، و بناء على الاكتفاء فى عباديته بإتيانه بداعى أمره الغيرى المقدمى يكون إتيانه كذلك أيضا امتثالا للأمر المتعلق اليه، كما انه يكون أداء للمأمور به، و على كل تقدير لم يقع التفكيك بين الأداء و الامتثال.
و الحق ان عباديته انما هى بإتيانه بداعى امتثال الأمر النفسى المتعلق الى غايته، لكن يكفى فى إتيانه كذلك قصد امتثال أمره الغيرى، لأن امتثال الأمر الغيرى بما هو غيرى لا ينفك عن قصد امتثال الأمر المتعلق الى الغير، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول، هذا إذا اكتفى فى الإتيان بالوضوء على قصد امتثال أمره الغيرى من دون قصد غاية من غاياته أصلا.
و لو قصد غاية منها يصح الإتيان معه بسائر الغايات المعتبرة فيها الطهارة، و يكون سقوط الأمر عن الوضوء بالنسبة إلى غيرها من الغايات من باب سقوطه بانتفاء موضوعه، حيث ان الأمر به انما هو عند فرض وجود الحدث، و مع انتفائه فلا أمر بالوضوء حينئذ لما يعتبر فيه الطهارة لكونها حاصلة. و هذا أيضا خارج عن باب انفكاك أداء المأمور به عن الامتثال و بالجملة فحديث

التفكيك بينهما كأنه أجنبى عن المقام.

بقى الكلام فيما استدركه بقوله «نعم، قد يكون الأداء موقوفا على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۵۱

الامتثال- إلخ-» و حاصله انه لو نذر ان يتوضأ لغاية معينة- كقراءة القرآن مثلا- فتوضأ بلا قصد منه لتلك الغاية لا يكون وضوئه هذا امتثالا للأمر النذرى، و لا أداء للمأمور به بالأمر النذرى، اما انه لا يكون امتثالا له فلعدم قصده لامتثاله، و اما انه لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذرى فلان المأتى به بالأمر النذرى قصدى لا يتحقق الا بالقصد- كالقيام للتعظيم و الضرب للتأديب- و لكن وضوئه هذا صحيح لأنه أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى و امتثال لأمره، و كان على المصنف (قده) ان يصرّح بكونه امتثالا أيضا للأمر الوضوئى، لكنه اقتصر فى بيان وجه صحته بكونه أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى، و كأنه يريد ان يفكك بين الأداء و بين الامتثال فى هذه الصورة أيضا، و لا وجه له كما عرفت.

[الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل]

اشارة

الثالث عشر: الخلوص فلو ضم اليه الرياء بطل سواء كانت القربة مستقلة و الرياء تبعا أو بالعكس، أو كان كلاهما مستقلا، و سواء كان الرياء فى أصل العمل أو فى كيفياته، أو فى اجزائه، بل و لو كان جزءا مستحبا على الأقوى، و سواء نوى الرياء من أول العمل أو نوى فى الأثناء، و سواء تاب منه أم لا، فالرياء فى العمل بأى وجه كان مبطل له، لقوله تعالى- على ما فى الاخبار:

«أنا خير شريك من عمل لى و لغيرى تركته لغيرى».

هذا، و لكن إبطاله انما هو إذا كان جزءا من الداعى على العمل و لو على وجه التبعية، و اما إذا لم يكن كذلك بل كان مجرد خطور القلب من دون ان يكون جزءا من الداعى، فلا يكون مبطلا، و إذا شك حين العمل فى ان داعيه محض القربة أو مركب منها و من الرياء فالعمل باطل، لعدم إحراز الخلوص الذى هو الشرط فى الصحة.

و اما العجب المتأخر منه لا يبطل العمل و كذا المقارن، و ان كان الأحوط فيه الإعادة، و اما السمعة فإن كانت داعية على العمل أو كانت جزءا من الداعى بطل و الا فلا، كما فى الرياء، فإذا كان الداعى له على العمل هو القربة الا انه يفرح إذا طلع عليه الناس من غير ان يكون داخلا فى قصده لا يكون باطلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۵۲

لكن ينبغى للإنسان ان يكون ملتفتا، فان الشيطان غرور عدو مبين.

و اما سائر الضمائم فإن كانت راجحة- كما إذا كان قصده فى الوضوء القربة و تعليم الغير- فان كان داعى القربة مستقلا و الضميمة تبعا، أو كانا مستقلين صح، و ان كانت القربة تبعا أو كان الداعى هو المجموع منهما بطل، و ان كانت مباحة فالأقوى انها أيضا كذلك- كضم التبرد إلى القربة، لكن الأحوط فى صورة استقلالهما أيضا الإعادة، و ان كانت محرمة غير الرياء و السمعة فهى فى الإبطال مثل الرياء، لان الفعل يصير محرما فيكون باطلا، نعم الفرق بينها و بين الرياء انه لو لم يكن داعية فى ابتداء العمل الا القربة لكن حصل له فى الأثناء فى جزء من الاجزاء يختص البطلان بذلك الجزء، فلو عدل عن قصده و اعاده من دون فوات الموالاة صح، و كذا لو كان ذلك الجزء مستحبا و ان لم يتداركه بخلاف الرياء على ما عرفت فان حاله حال الحدث

فى الإبطال.

فى هذه المتن أمور:

الأول: لا- إشكال فى اعتبار الإخلاص فى العبادات فى الجملة، للإجماع على اعتباره، بل يدل على اعتباره ارسالهم له إرسال المسلمات الكاشف عن كونه بديهيا عندهم فضلا عن كونه إجماعيا، و لتوقف صدق الإطاعة عليه، و عدم حصول التقرب الا به فى بعض مراتبه- على ما سيظهر.

و قد يستدل له بقوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ و قوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا إِلٰهاً وٰاحِداً و فى خبر ابن مسكان عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه حَنِيفاً مُسْلِماً قال: «خالصا مخلصا لا يشوبه شىء» و عنه عليه السّلام قال «قال اللّه عزّ و جل: انا خير شريك من أشرك معى فى عملى غيرى لم أقبله إلا ما كان خالصا» و عنه عليه السّلام قال: «و كل عمل تعمله للّه فليكن نقيا من الدنس» و غير ذلك من الاخبار، لكن فى دلالة الآيات على شرطية الإخلاص فى صحة العبادات تأمل، و كيف كان ففى الإجماع غنى و كفاية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۵۳

و الإخلاص مأخوذ من الخلوص بمعنى جعل العمل خالصا، و إتيانه بداع واحد لابداع متعددة- كما فى الدرهم الخالص إذا كان خالصا عن العيار متمحضا فى الفضة، و يصح إطلاقه عليه إذا كان خالصا عن الفضة و كان متمحضا فى العيار، لكن الاصطلاح انعقد على تسمية الأول بالخالص- و كذا العمل قد يكون خالصا للّه متمحضا له تعالى، و قد يكون خالصا عنه متمحضا لغيره، و بالمعنى اللغوى يصدق الخالص على كليهما، لكن الاصطلاح انما هو فى تسمية الأول بالخالص و لا يطلق الخالص على الخالص عنه تعالى:

ثم المراد بكون العمل خالصا للّه تعالى ليس تصور كونه له على نحو حديث النفس و الخطور بالبال، بل المقصود منه كون محركه نحو الفعل و داعيه الى فعله لا- يكون الا- اللّه تعالى و ابتغاء وجهه الكريم- كما ان العطشان تحركه نحو الماء يكون بداعى سقيه، و العلة التامة فى تحريكه نحوه هو السقى، و هو علة غائية لفعله التى هى علة فاعلية الفاعل بحسب التصور، و الترتب على الفعل بحسب الخارج، و الخلوص فى العمل هو كون محركه نحوه التقرب الى اللّه تعالى المتقدم على الفعل بحسب الذهن المتأخر عنه بحسب العين.

الأمر الثانى: المشهور على بطلان العبادة رياء، خلافا للمحكى عن السيد من انه صحيح بمعنى انه مسقط للإعادة و القضاء، و لكنه مردود غير مقبول عند اللّه، لأن الصحة أعم من القبول، و الحق ما عليه المشهور، لظهور الأخبار الواردة فى اعتبار الخلوص عن الرياء فى الصحة، ففى المروى عن الصادق عليه السّلام قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله «ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به، فإذا صعد بحسناته يقول اللّه عز و جل اجعلوها فى سجين فإنه ليس إياى أراد بها» و لا يخفى ان كون العمل الذى لم يرد به اللّه سبحانه فى سجين- الذى هو كتاب الفجار- موجب لحرمته، إذ لو لم يكن حراما لم يكن فى سجين.

و عنه عليه السّلام قال «يجاء بالعبد يوم القيامة و قد صلى، فقال: يا رب! صليت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۵۴

ابتغاء وجهك، فيقال: بل صليت ليقال ما أحسن صلاة فلان، اذهبوا به الى النار» و عنه عليه السّلام فى حديث قال: «فاتقوا اللّه فى الرياء فإنه الشرك باللّه، ان المرائى يدعى بأربعة أسماء: يا فاجر يا كافر يا غادر يا حاسر حبط عملك و بطل أجرك فلا خلاص لك اليوم فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له» و عن الكاظم عليه السّلام قال «يؤمر برجال الى النار- الى ان قال- فيقول لهم خازن النار يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا كنا نعمل لغير اللّه» و غير ذلك من الاخبار التى سيمر عليك بعضها فى المباحث

الآتیهٔ، و المتفاهم منها بطلان العمل المرائی و حرمته.

و لیعلم ان المحتملات فی الریاء أمور: منها ان یکون امرا جانحیا و هو القصد الی الإیراء بلا سرایهٔ منه الی العمل الخارجی، و علیه ینطبق تعریفه فی الأخلاق بأنه طلب المنزلهٔ فی قلوب الناس بایراء الاعمال الخیر.

و منها ان یکون العمل الخارجی أیضا مما ینطبق علیه مفهوم الریاء، و یسری قبحه الیه و یصیر حراما.

و منها ان یکون العمل الخارجی ملازما للریاء، لا انه بنفسه هو العمل، و لا ان یکون معلولا للعمل.

فعلی الأول یکون العمل الخارجی علهٔ لحصول الریاء، حیث یطلب به الریاء فیصیر حراما لکونه علهٔ للریاء المحرم، و علی الثانی یصیر بنفسه الریاء المحرم، و علی الثالث یصیر العمل ملازما للریاء المحرم فیدخل فی باب اجتماع الأمر و النهی، بناء علی جواز الاجتماع بتعدد الجههٔ و اجدائه فی الجواز، و أبعد الاحتمالات هی الأخیر، و المستظهر من الاخبار المتقدمهٔ و غیرها هو الاحتمال الثانی و کون العمل بنفسه ریاء محرما، کما لا یخفی علی المتدبر فیها، و بها یضعف المحکی عما استدل للمرتضی (قده) لما ذهب الیه من صحهٔ عمل المرائی و عدم قبوله، بمعنی عدم ترتب الثواب علیه، و هو وجوه:

منها ان المنفی فی الاخبار عن عمله هو القبول، و نفیه لا یستلزم البطلان، لأن إطلاق عدم القبول فی الایات و الاخبار بمعنی عدم ترتب الثواب مع صحته

العمل- بمعنی سقوط الأمر بإتیانه و عدم الحاجهٔ الی الإعادهٔ و القضاء- کثیر، کما فی قوله تعالی إِنَّمٰا یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِینَ مع عدم اعتبار التقوی فی صحهٔ العبادات بلا کلام، و ما ورد فی صلاهٔ شارب الخمر من انها لا تقبل أربعین یوما، مع القطع بعدم اشتراط ترک شربها فی صحتها کما لا یخفی.

و منها ان الریاء ایراء الغیر فی العمل، فالنهی عنه لا یتعلق بالعمل نفسه، و منها ان حرمهٔ الریاء فی العمل لا یقتضی بطلان العمل، لجواز اجتماع الأمر و النهی.

و الکل مندفع، اما الأول فلان نفی القبول بمعنی نفی ترتب الثواب فی بعض الموارد مع صحهٔ العمل- کما فی مورد الآیهٔ و الروایهٔ- لا ینافی ظهور الأخبار المتقدمهٔ فی البطلان و نفی الصحهٔ ظهورا عرفیا بلا قیام قرینهٔ علی صرفها عن ظهورها و حملها علی نفی ترتب الثواب، و هذا لعله ظاهر، و اما التشکیک فی التفکیک بین الصحهٔ و القبول. و ان ما کان صحیحا بمعنی کون فعله مسقطا للإعادهٔ و القضاء و موجبا لسقوط الأمر، و لا محالهٔ یجب ان یکون مقبولا مرضیا، و ما لا یکون مرضیا فلا یکون مسقطا للأمر به کما فی مصباح الفقیه، و لذا حمل الآیهٔ المبارکهٔ و ما ورد من عدم قبول صلاهٔ شارب الخمر أربعین یوما علی القبول الکامل- فلعله فی غیر محله، بل لعل التفکیک بینهما غیر خفی، و التفصیل موکول الی محله و هو علم الأخلاق.

و اما الثانی فلما عرفت من دلالهٔ الأخبار المتقدمهٔ علی حرمهٔ العمل الریائی و إیعاد النار علیه، و کونه فی سجین، کما تبین فساد تخیل کون المقام من قبیل موارد الاجتماع، حیث ان الریاء لیس امرا ملازما للعمل، فالتحقیق ان یقال ان قصد الإیراء بعمل الخیر من أول القصد الی آخر العمل ریاء الا ان القصد عمل جانحی، و العمل خارجی، کما ان تحریک العضلات الصادرهٔ عن الإرادهٔ إرادهٔ خارجیهٔ و الإمساک عن العطاء بخل خارجی، و البذل و الإیثار جوز خارجی، و ان کان مبادی تلک الافعال فی النفس.

الأمر الثالث: لا فرق فی بطلان العبادهٔ بالریاء بین أنحاء داعویهٔ الریاء، إذ هی تقع علی أنحاء.

الأول: ان یکون الداعی للعمل هو الریاء المحض من دون تمشی قصد القربهٔ رأسا بل انما یعمل لمحض الإیراء، و لا إشکال فی بطلان العمل لا من جههٔ انتفاء الإخلاص فقط، بل من جههٔ نفی قصد القربهٔ و هذا ظاهر.

الثانی: ان تکون القربـة منضـمة إلی الریاء، لکن مع اسـتقلال الریاء و تبعیـة القربـة بمعنی کون الریاء علی نحو لو کان منفردا عن القربـة لکان باعثا علی العمل و القربـة علی نحو لو کانت منفردة عن الریاء لم تکن باعثة، و العمل حینئذ صادر عنهما معا، بمعنی دخل القربـة فی صـدوره دخلا تبعیا، و ذلک کما فی رفع الثقیل من الأرض بتحریک قوة من زیـد و قوة من عمرو، لکن زیدا لو کان منفردا لتمکن من تحریکه، و عمروا لو کان منفردا لم یتمکن من تحریکه.

الثالث: ان لا یکون کل من الریاء و القربة فی حال الانفراد کافیا فی الداعویة، و یکون البعث مستندا الی مجموعهما.

الرابع: ان یکون کـل واحـد منهمـا علـة مسـتقلة کافیـا للبعث فی حـال الانفراد لکن البعث یسـتند إلیهمـا معا فی حال الاجتماع، لاستحالة استناده الی کل واحد مستقلا و ان صح استناده إلیه فی حال الانفراد.

الخامس: ان تکون القربـة منفردة کافیـة فی البعث بحیث لو لم یکن الریاء لصـدر منه العبادة لأجل التقرب الی اللّٰه، و لو لم تکن القربة لا یصدر منه العمل لأجل الریاء، و هذا القسم عکس القسم الثانی بتمام المعاکسة.

و الحکم فی جمیع هذه الاقسام هو البطلان، لاشتراک الجمیع فی دخل الریاء فی تحقق العمل، لإطلاق الأخبار الدالة علی مبطلیة الریـاء، و شـمولها لما کان للریاء دخل فی إتیان العمل، و لو کان بحیث لولا الأمر و ارادة امتثاله لم یسـتقلّ الریاء فی التحریک و البعث نحو العمـل، کما فی القسم الخامس، ففی خبر زرارة و حمران عن الباقر علیه السّـلام قال «لو ان عبـدا عمل عملا یطلب به وجه اللّٰه و الدار الآخرة و ادخل فیه رضاء احد من الناس کان مشـرکا» و فی خبر السـکونی عن الصادق علیه السّـلام قال: «ثلاث علامات للمرائی: ینشط إذا رأی الناس، و یکسل إذا

کان وحده، و یحب ان یحمد فی جمیع أموره».

هـذا، و یختص القسم الأول- و هو الـذی کـان العمـل للریاء المحض- بانتفاء القربـة و الخلوص و کون العمل خالصا عن اللّٰه و متمحضا لغیره، و هل یشترک الأقسام الخمسة فی انتفاء الإخلاص فی الجمیع أو یختص انتفائه ببعضها کالقسم الأول؟

وجهان مبنیان علی اعتبار کون قصـد القربـة علـة تامـة فعلیة فی صـحة العبادة، أو کفایة کونه علة تامة و لو کان فی حال انفراده، فعلی الأول یکون الإخلاص منتفیا فی الجمیع، و علی الثانی یکون حاصلا فی الرابع و الخامس و منتفیا فیما عداهما.

و الأـقوی منهما هو الأخیر، کما سیظهر وجهه فی بیان حکم الضـمیمة المباحـة، و کیفما کان فلا فرق فی البطلان فی الجمیع، لا لانتفاء الإخلاص فقط فی الجمیع، بل لإطلاق الأدلة و ظهور الخبرین المتقدمین- اعنی خبر زرارة و حمران- و خبر السکونی فی بطلان العمل إذا کان الریاء دخیلا فی إتیانها مطلقا.

الأمر الرابع: لا إشکال فی بطلان العبادة إذا کان الریاء فی أصل عملها، کما إذا توضأ أو صلی ریاء، و اما إذا کان فی کیفیتها فلا یخلو اما یکون فی أوصافها الداخلیـة المتحـدة معها أو یکون فی الخارجیة منها فعلی الأول فاما لا یکون الوصف المذکور متعلقا للأمر الشرعی، ککون الوضوء فی دار زید مثلا، و کون الصلاة فی دار الصدیق، أو یکون متعلقا للأمر، و علی الأخیر فإما یکون الأمر به توصلیا کالأمر بالستر للصلاة، أو یکون تعبدیا کالأمر بالطهارة لها.

اما ما لا تکون متعلقـة للأمر: کما إذا توضأ فی دار زیـد، و کان فی وضوئه قاصـدا للقربـة، و فی کونه فی دار زیـد قاصدا للریاء، ففی بطلاـن وضوئه احتمالاـن مبنیـان علی ثبوت الإطلاـق لـدلیل الـدال علی بطلان العبادة بالریاء لکی یشـمل العمل المتحـد مع المرائی به، و ان لم یکن المرائی به بنفسه عبادة و مما تعلق به الأمر و عدم ثبوته، و الأقوی هو الأخیر لمنع الإطلاق.

و اما کانت الصفة بنفسها مأمورا بالأمر التوصلی فبطلان المتصف بها أیضا

مبنى على شمول دليل حرمة الرياء لما لا يكون عبادة، و هو أيضا ممنوع بدعوى اختصاص دليله بالتعبدى الذى لا بد ان يؤتى به بداعى أمره، و ذلك لان غاية ما يستفاد من الاخبار المتقدمة هو ان قصد اراءة الغير و إظهار الكمال لديهم بالعبادة مفسد لها و موجب لحرمتها، لا مطلق الرياء و لا الرياء فى العبادة من غير جهة كونها عبادة، و ان كان مذموما لكونه ناشيا عن حب الجاه- الذى هو آخر ما يخرج من قلوب الصديقين.

و اما ما كانت الصفة مأمورا بالأمر التعبدى فالرياء فيها حرام موجب لبطلانها و بطلان الموصوف بها، لان حرمتها موجب لفسادها، فتكون بمنزلة فقدها حيث انّ الموجود الفاسد كالمعدوم فى عدم ترتب الأثر عليه، هذا كله فى الأوصاف الداخلية.

و اما الأوصاف الخارجية كالنظر إلى صبى فى حال الصلاة للاراءة الى كونه مما لا يغفل عنه حتى فى حال الصلاة، و كالنظر الى متاع صديقه فى صلاته للاراءة إلى شدّة اهتمامه فى حفظ أموال صديقه، بحيث لا يغفل عنه فى حال الصلاة، فهى مما تكون خارجة عن شمول دليل حرمة الرياء لها قطعا بعد المنع عن شموله للقسمين من الأوصاف الداخلية- أعنى ما لا أمر بها أو كان الأمر بها توصليا.

و اما الرياء فى الاجزاء الواجبة من العبادة فالأقوى كون الرياء فيها مبطلا لها نفسها، و اما بطلان أصل العمل به فهو متوقف على كون بطلان الجزء موجبا لبطلانه، ففى مثل الصلاة التى تكون الزيادة و النقيصة العمدية موجبة لبطلانها تبطل لأجل الزيادة أو النقيصة العمدية فيها، فلو اتى بجزء واجب منها فلا يخلو اما ان يأتى به ثانيا بقصد القربة، أو لا يأتى به كذلك، لكن الإتيان به ثانيا يوجب زيادة فى الصلاة، و هى الجزء المأتى به رياء، و عدم الإتيان به ثانيا يوجب الزيادة و النقيصة معا: الزيادة بالنظر الى الجزء الريائى و النقيصة بالنظر الى عدم الإتيان بالجزء الواجب، لكون الجزء الريائى فاسدا فيكون كالمعدوم فى عدم ترتب الأثر عليه.

و اما فيما لا يوجب الزيادة و النقيصة بطلان العمل- كالوضوء- فلا يوجب الرياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۵۹

بالجزء بطلان العمل، بل لو اتى بالجزء الأول منه رياء كغسل الوجه لم يأت بشىء أصلا، و يكون ما يأتى منه بقصد القربة باطلا للإخلال بالترتيب، و لو اتى بغسل اليمنى أو اليسرى رياء يجوز الإتيان به ثانيا ما لم يخل بالموالاة، و ربما يمنع من صحة الوضوء فيما إذا اتى بغسل اليسرى ثانيا، و ذلك لاختلاط الماء الباقى فى العضو الحاصل من الغسلة الريائى بما تحصل من الغسلة الثانية، فيخل بالمسح بنداوة الوضوء، لكن الظاهر نفى المنع عنه لعدم اشتراط جفاف أعضاء الغسل فى الوضوء أصلا.

و مما ذكرناه ظهر حكم الرياء فى الجزء المستحب، فان الرياء فيه لا يكون مبطلا للكل أصلا إلا إذا كان وجوده مغيرا للهيئة التى يجب تحفظها- كما فى الصلاة- أو صار من المنافيات بسبب طروّ الحرمة عليه من ناحية الرياء- كما فى مثل القنوت و الأذكار و القراءة و الدعاء المأتى بها رياء- بناء على صيرورتها بالحرمة فى حكم الكلام الآدمى المحرم الذى يكون من المنافيات.

و ربما يقال: يكون الرياء فى الجزء مطلقا- و لو كان مستحبا- موجبا للبطلان مطلقا، بدعوى اعتبار الخلوص من الرياء من أول العمل الى آخره المستظهر من إطلاق مبطلية الرياء فى الاخبار، و لو كان الرياء بجزء مستحب غير موجب للزيادة المبطلة و لا مغيرا للهيئة، كالرياء بالجلسة الاستراحة بناء على استحبابها، بل و لو كان فى الأوصاف الخارجية، ككون المصلى فى الصف الأول من الجماعة أو مع التحنك أو كونه فى المسجد.

و لكنه لا يخلو عن المنع، لان بالرياء فى الجزء لا يصدق الرياء فى الكل، فمن مسح رجله اليسرى رياء لا يقال انه مراء فى مجموع هذا الوضوء، و ادخل فى وضوئه رضاء الغير، فيكون البطلان مختصا بالجزء المرائى به، و إذا تداركه على وجه لا يخل بالكل من جهة استلزام ترك موالاة أو زيادة عمدية لم يبطل الكل، و عليه فلو كان المرائى به هو الجزء المستحب يكون البطلان

مختصا به، و لا يلزم تداركه لجواز تركه رأسا و يكون إبطاله رياء كعدم إتيانه الغير المضر بإتيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۶۰

الواجب، غاية الأمر يكون معاقبا فى إتيانه رياء لكونه حراما، دون ما لم يأت به أصلا حيث لا عقاب فى تركه.

و لازم ما ذكرناه هو كون المركب من حيث ان الجزء المستحب المرائى به داخل فيه فاسد يستحق عليه العقاب باعتبار جزئه، و ما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق للكلى المأمور به المأتى به تقربا صحيح على أحسن الأحوال، هذا إذا كان الجزء المستحب من مشخصات وجود الفرد، و كان الفرد المشتمل عليه بسبب اشتماله عليه من أفضل الافراد، اما إذا كان الشىء مستحبا نفسيا فى العبادة، و كانت العبادة ظرفا لوجوده، مثل كون شىء واجبا فى واجب الا انه مستحب فى واجب، و لا يكون تفرد الفرد المشتمل عليه بواسطة اشتماله عليه، و لا انه من مقومات الفرد المشتمل عليه، فالأمر أوضح إذ لا تركيب للواجب منه أصلا، لا بالنسبة إلى الطبيعة و لا بالنسبة إلى الفرد، و لعل هذا أقرب الى الاعتبار.

الأمر الخامس: لا فرق فى بطلان العبادة بالرياء بين ما كان الرياء من أول العمل، أو نواه فى الأثناء فأتى بما نواه الى آخر العمل رياء و اقتصر عليه، و ذلك لان بطلان ما يأتى به رياء من الاجزاء يستلزم بطلان الكلام إذا اقتصر عليه، و مع التدارك فحكمه هو ما تقدم فى الأمر السابق، و لو قصد الرياء فى الأثناء و انصرف عنه قبل التشاغل بشىء من الافعال و اتى ببقية الافعال بعد زوال قصد الرياء فلا إشكال فى صحة العمل فى غير مثل الصلاة مما لا يعتبر فيه الهيئة الاتصالية، و فى مثل الصلاة الذى يعتبر فيه الهيئة الاتصالية وجهان: أقواهما الصحة أيضا، كما إذا نوى القطع فى الأثناء، و عدل عنه و قصد الإتمام قبل التشاغل بجزء منه، فإن الأقوى فيه أيضا هو الصحة، فالمعتبر فى الصحة هو إتيان الاجزاء بالنية لا إبقاء النية فى خلال الأجزاء.

الأمر السادس: لا فرق فى الرياء المبطل للعبادة بين ما إذا تاب و رجع منه بعد الإتيان بشىء من العمل به من غير تدارك، و بين ما لم يتب منه، و ذلك لإطلاق ما يدل على مبطليته و لا ينافيه الدليل على قبول التوبة، فإنه يدل على محو الذنب بها لا على تصحيحها للعمل الباطل الثابت بطلانه بإطلاق الدليل الدال على مبطليته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۶۱

الأمر السابع: قد تقدم بطلان العبادة بدخل الرياء فى إتيانها، بأى نحو من أنحاء الدخل بان كان الرياء علة تامة مستقلة منحصرة فى إتيانها، أو كان علة تامة مستقلة أيضا لكن مع دخل القربة فى إتيانها أيضا تبعا، يكون الرياء منفردا عن القربة كافيا فى إتيانها، و القربة منفردة عن الرياء غير كافية فيه، أو لم يكن كل واحد منهما بالانفراد كافيا فى إتيانها و باجتماعهما تتحقق العلة التامة، أو كان كل واحد منهما كافيا فى إتيانها، لكن عند اجتماعها أسندت العبادة إليهما معا حذرا عن توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، أو كانت القربة منفردة كافية فى الإتيان دون الرياء، و لكن مع استناد العمل إليه أيضا عند اجتماعهما استنادا تبعيا.

ففى ما إذا أسندت إلى الرياء بأىّ نحو من الاستناد يبطل العمل، و ان كان فى بعض تلك الأنحاء منشأ آخر للبطلان أيضا- كما إذا كان الرياء علة منحصرة حيث يبطل العمل بفقد القربة رأسا- و اما إذا لم يكن استناد الى الرياء، بل كان الرياء بمجرد حديث النفس و الخطور فى القلب من دون ان يكون داعيا أو جزءا من الداعى، ففى البطلان به احتمالان: من إطلاق ما دلّ على البطلان بالرياء، مثل قوله عليه السّلام «ثم ادخل فيه رضا احد من الناس» لان الفعل مستند إلى الداعى المتأكد، فلتأكده دخل فى هذا الداعى الشخصى.

مضافا الى ما ورد من ان للمرائى ثلاث علامات: نشيطا إذا رأى الناس، و يكسل إذا كان وحده، و يحب ان يحمد فى جميع أموره، و من ان ظاهر أكثر أدلة الرياء اختصاص حكمه بصورة دخله فى البعث على نحو الاستقلال أو الجزئية.

مضافا الى ما ورد فى حسنة زرارة سأل عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه الإنسان فيسره ذلك؟

فقال علیه السّلام «لا بأس، ما من أحد الا و یحب ان یظهر للناس الخیر إذا لم یکن یصنع ذلک لذلک» و هذا الأخیر هو الأقوی، و علیه فیحمل المروی فی علامات الریاء علی الغالب من دخل الریاء فی الإتیان بالعبادة و لو بنحو الجزئیة، أو علی ان النشاط برؤیة الناس یستلزم غالبا تغییر الکیفیة، فلا ینفک عن المدخلیة، و حسنة زرارة ظاهرة فیما لم یکن مدخلیة فی الریاء أصلا،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۴۶۲

کما صرح به فی قوله علیه السّلام: «إذا لم یکن یصنع ذلک لذلک» کما لا یخفی.

الأمر الثامن: لو شک حین العمل فی ان داعیه محض القربة، أو ان للریاء دخل فی عمله استقلالا، علی نحو الجزئیة، فلا بد من إحراز الخلوص الذی هو شرط فی الصحة فیبطل العمل مع عدمه، لأن القربة شرط شرعی فی صحة العبادة لا بدّ من إحرازها حین العمل لقاعدة الاشتغال، غایة الأمر أنها یثبت شرطیتها من ناحیة متمم الجعل و نتیجة التقیید، علی ما هو محرر فی الأصول.

الأمر التاسع: هل العجب کالریاء- فی کونه مبطلا للعبادة مطلقا- أم لا؟

أو یفصل بین المقارن منه للعمل و المتأخر عنه؟ فیقال بالبطلان فی الأول دون الأخیر، (احتمالات) و الکلام فیه عن وجوه:

الأول: فی تحدیده، اعلم انه عرف فی علم الأخلاق: باستعظام النفس بواجدیتها ما تراه نعمة و لو لم تکن نعمة واقعا، و الرکون إلیها مع نسیان إضافتها إلی منعمها، و عن بعضهم انه اعظام النعمة و الرکون إلیها مع إضافتها إلی المنعم، و التعریف الأول أولی، و ان قیل برجوع الأخیر إلیه- کما فی جامع السعادات.

و اما تعین الأخیر و الرد علی من عرفه بالتعریف الأول- کما فی المصباح الفقیه الراد علی بعض السادة من معاصریه، حیث یقول: العجب فی العبادة عبارة عن اعظام العبادة، و اما رؤیة الإنسان نفسه عظیمة فهی کبر متولد من العجب، فما ذکره بعض السادة من المعاصرین: من ان العجب بالعبادة ان یجد العامل نفسه عظیمة بسبب عمله مبتهجة خارجة من حد التقصیر، لا الابتهاج بتوفیق اللّه تعالی و تأییده لا یخلو عن مسامحة- فلا وجه له و أنت تری ان ما ذکره بعض السادة من معاصریه ذکره أکثر علماء الأخلاق و لا مسامحة فیه أصلا، بل لعل المسامحة فیما أفاده إذ لا معین له، و اما ما افاده (قده) بقوله: و اما رؤیة الإنسان نفسه عظیمة فهی- إلخ- ففیه ان الکبر کما عرفت یلزمه لحاظ المتکبر علیه و ارفعیته عنه، و نفس رؤیة الإنسان نفسه عظیمة لا یکون کبرا، إذ یمکن مع تلک الرؤیة ان یری غیره أعظم منه فیخضع عنده، کما لا یخفی.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۴۶۳

و الإدلال: هو العجب مع توقع جزاء علیه، فاستعظام النفس بالنعمة عجب، و هو مع توقع الجزاء علیه ادلال، و التکبر، هو العجب مع ملاحظة ترفعه علی المتکبر علیه و یلزمه ملاحظة المتکبر علیه، و مع قطع النظر عن الغیر لا یحصل التکبر، بخلاف العجب.

الثانی: فی ذکر ما ورد فی ذمه من الکتاب و السنة، فمن الکتاب قوله تعالی وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً فإنه کما یشمل ما إذا کان العجب بحسن عمله مخطئا فی حسنه، کذلک یشمل ما إذا کان مصیبا فی حسنه، و قوله تعالی فَلٰا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ و قوله تعالی مٰا أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هٰذِهِ أَبَداً. وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلیٰ رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْهٰا مُنْقَلَباً و لعل الآیة الأخیرة تدل علی ذم الإدلال أیضا، إذ عدم ظنه بهلاکه ما فی یده کان ناشیا عن زعمه استحقاق ما فی یده و مع استحقاقه لا یسلب منه، و یدل علیه وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلیٰ رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْهٰا مُنْقَلَباً و بالجملة فهذا ما اطلعت علیه من الایات فی ذم العجب، و لعلّ المتدبر فی القرآن یطلع علی غیرها أیضا.

و من السنة طوائف من الاخبار لا یمکن نقلها کثرة، و نشیر الی بعض منها لئلا یحتاج الناظر إلی مراجعة سائر الکتب، منها المروی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله «لو لم تذنبوا لخشیت علیکم ما هو أکبر من ذلک: العجب العجب» و عنه فی حدیث إقبال إبلیس علی موسی علیه السّلام و علیه برنس ذو ألوان- الی ان قال موسی:- فأخبرنی بالذنب الذی إذا أذنبه ابن آدم استحوذت

علیه؟ قال إبلیس: إذا أعجبته نفسه و استکثر عمله و صغر فی عینه ذنبه» و المروی عن الباقر علیه السّلام فی رجلین دخلا المسجد أحدهما عابد و الآخر فاسق، فخرجا منه و العابد فاسق و الفاسق صدیق- الی ان قال- و ذلک انه یدخل العابد المسجد مدلا بعبادته یدل بها فتکون فکرته فی ذلک- الحدیث.

و المروی عن الصادق علیه السّلام قال: «العجب کل العجب ممن یعجب بعمله و هو لا یدری بما یختم له- الی ان قال- و العجب نبات حبها الکفر و أرضها النفاق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۴۶۴

و مائها البغی و أغصانها الجهل و ورقها الضلالة، و ثمرها اللعنة و الخلود فی النار، فمن اختار العجب فقد بذر الکفر و زرع النفاق، و لا بد أن یثمر».

و منها المروی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله فی حدیث داود علیه السّلام- الی ان قال- أنذر الصدیقین ألا یعجبوا بأعمالهم فإنه لیس عبد انصبه للحساب الا هلک» و عن الصادق علیه السلام «ان اللّه تعالی علم ان الذنب خیر للمؤمن من العجب و لو لا ذلک ما ابتلی مؤمنا بذنب ابدا» و عنه علیه السّلام «من دخله العجب هلک» و منها المروی عن الصادق علیه السلام أیضا «ان الرجل لیذنب فیندم علیه و یعمل العمل فیسره ذلک فیتراخی عن حاله تلک، فلان یکون علی حاله تلک خیر له مما دخل فیه» و قال علیه السّلام فی حدیث إتیان العالم العابد- الی ان قال-: فقال له العالم فان ضحکک و أنت خائف أفضل من بکائک و أنت مدل، ان المدل لا یصعد من عمله شیء» و عنه علیه السّلام «الرجل یعمل العمل و هو خائف مشفق ثم یعمل شیئا من البرّ فیدخله شبه العجب به فقال علیه السّلام «هو فی حاله الاولی و هو خائف أحسن منه فی حال عجبه» و یدل علی قبحه من الاعتبار ما لا یخفی علی المراجع بکتب الأخلاق.

الثالث: الظاهر عدم اختصاص قبح العجب بالعبادات، بل هو قبیح بکل ما یراه صفة کمال له و لو لم یکن کمالا واقعا، فیقبح العجب بالمال و الجاه و الحسب و النسب و نحوها، و هذا واضح لا یحتاج الی مزید عنایة فی البیان.

الرابع: فی حرمة العجب شرعا، ففی مصباح الفقیه المنع عن حرمته بادعاء نفی الاختیار عنه و عدم کونه مسبوقا بالإرادة، و ان کان أشدّ تأثیرا فی البعد عن رحمة اللّه من الحرام کسائر الأخلاق الرذیلة، کحب الدنیا و نحوه مما هو خارج عن الاختیار- الی ان قال- و لأن الأخبار الواردة فی ذمه لا یکاد یستفاد منها أزید من ذلک، فلو تعلق به خطاب بظاهره یدل علی ذلک لوجب صرفه، اما الی مبادیه من إهمال النفس حتی تتأثر عن مبادیه، و اما الی وجوب ازالته بعد حصوله بالتفکر فی سوء المنقلب، انتهی بمعناه، و ما افاده (قده) لا یمکن المساعدة علیه.

و الحق ان العجب أمر اختیاری غایة الأمر یکون من المسببات التولیدیة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۴۶۵

التی اختیاریته بعین اختیاریة أسبابه، و ان تحققه بتحقق مبادیه و زواله بزوالها، و إذ أمکن إزالته بعد حصوله فیکون وجوب الدفع عنه أیضا ممکنا، کیف! و جمیع الأخلاق التی متعلقات للأمر و النهی أیضا کذلک، و بالجملة فمن أراد الاطلاع بأزید من ذلک فلیراجع الی علم الأخلاق، و انما الکلام هنا فی ان الاخبار المتقدمة هل تدل علی حرمته شرعا حتی یصیر المعجب بعمله مرتکبا لمحرم شرعی و یکون ارتکابه قادحا فی العدالة أم لا؟

فنقول: اما العجب فی غیر العبادات کالعجب بالمال و الجاه و العقل و العلم و الحسب فلا ینبغی التأمل فی عدم کونه حراما شرعیا و لم یحک حرمته عن احد، و لیس فی الاخبار المتقدمة و لا فی غیرها ما یمکن ان یتوهم دلالته علی حرمته، و اما فی العبادات فقد عرفت دعوی المحقق الهمدانی (قده) انه لا یظهر منها الأزید من کونه من الأخلاق الرذیلة و المهلکات، لکن

الإنصاف ان الطائفة الأولى منها تدل على الحرمة و انه ذنب بل هو أعظم من الذنب بل الذنب خير منه، فالأقوى انه حرام يعاقب عليه كما يدل عليه دليل الاعتبار أيضا، حيث انه ليس للعبد ان يعجب بنعمة و ينسى نسبته الى مولاه.
الخامس: هل العجب فى العبادة مع حرمته شرعا مفسد للعبادة بحيث يحتاج إلى الإعادة و القضاء، أم لا؟ احتمالان، قال فى الجواهر: و ربما الحق بعض مشايخنا العجب المقارن للعمل بالرياء فى الإفساد، و لم أعرفه لأحد غيره انتهى، و التحقيق فى ذلك ان يقال لا يخلو العجب اما يكون من أول العبادة و اما يكون طارئا فى الأثناء، أو يكون حادثا بعد العمل، اما الأول فالمحكى عن بعض السادة- من ذرية العلامة الطباطبائى هو الفساد- و استدل له بظهور الأخبار الواردة فى ذم العجب و كونه من المهلكات فى كونه مبطلا للعمل و لو فيما إذا كان متأخرا عنه فضلا عما كان من اوله، و هذا الاستدلال لعله ليس بشىء، إذ لا ظهور للأخبار المتقدمة و غيرها فى بطلان العمل بالعجب بحيث يحتاج معه الى الاستيناف، و ليست حرمته على تقدير القول بها- كما هو المختار- موجبا للقول بكونه مبطلا، لعدم اجتماع

الأمر و النهى معه فى واحد شخصى حتى يلزم منه القول بالبطلان، و اولى ما يمكن ان يستدل به على كونه مفسدا إذا كان من أول العمل رواية يونس بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال قيل له- و انا حاضر- الرجل يكون فى صلاته خاليا فيدخله العجب؟ فقال عليه السّلام «إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك فليمض فى صلاته و ليخسأ الشيطان» بتقريب ان المراد بالضرر هو الفساد، فمفهوم قوله عليه السّلام «إذا كان أول صلاته» إذا كان العمل مصاحبا مع العجب من اوله يكون باطلا.
و أورد عليه- مضافا الى ضعف السند مع عدم الجابر- بالمنع عن دلالتها لمنع كون قوله «فلا يضره- إلخ-» جزاء، بل هو واقع مقام الجزاء و انما الجزاء محذوف لا بدّ من تقديره- و هو فصلاته صحيحة- و يصير المعنى حينئذ هكذا: إذا دخل فى الصلاة مع الإخلاص و كانت صلاته صحيحة فلا يضره ما يدخله من العجب، و يكون مفهومه: إذا لم يدخل فيها مع إخلاص النية تكون صلاته باطلة، فلا صلاة حينئذ حتى يضر بها ما يدخله من العجب، لا انه يضرّها العجب مع عدم انعقادها من أول الأمر، بل يدل على البطلان بترك الإخلاص من أول الأمر.
فالأقوى عدم بطلان العبادة بالعجب المقارن من أول الأمر، و منه يظهر حكم المقارن منه معها فى الأثناء، حيث لا دليل على بطلانها به، مضافا الى إمكان التمسك للصحة معه بمنطوق الرواية المتقدمة، حيث ان منطوقها دال على عدم الضرر بما يدخلها فى الأثناء.
و الإيراد عليه بظهور الخبر فى إرادة ما يعرض فى الأثناء من الخواطر و ان كان من الرياء و السمعة- كما هو مقتضى عموم كلمة (ما)- كيف! و الا يلزم نفى البأس بعروض مثل الرياء و السمعة فى الأثناء، أو تخصيص العموم بما عداهما، و ما يكون عروضه فى الأثناء مبطلا لا يخلو عن الغرابة، إذ لا موجب لحمل العجب فى قوله: فيدخله العجب على تصور العجب و خطوره، بعد ظهوره فى حقيقته، و الاغرب منه دعوى عموم كلمة (ما) مع ان الظاهر منها كونها فى العموم تابعة للجملة المتقدمة عليها،

و بعد السؤال عن العجب يكون الجواب عدم الاضطرار بما يدخله بعد ذلك من العجب، لا من كل شىء يدخل عليه.
فالأقوى عدم البطلان بما يدخل فى العبادة من العجب فى الأثناء، لكن ينبغى- كما فى المتن- مراعاة الاحتياط فى العجب المقارن خروجا عن خلاف من أبطل العبادة به- كما حكى البطلان به فى الجواهر عن بعض مشايخه و منه يظهر حكم ما لو لحقها العجب بعدها، فإنه- مع دلالة الخبر المتقدم على عدم الفساد به بالفحوى- ليس ما يدل بظاهره على الفساد، إذ الاخبار

الواردة فی العجب تطرأ علیها من احتمالات توجب إجمالها المانعة عن التمسک بها لإثبات البطلان بما کان من العجب بعد العمل، مثل ان یکون فساد المذکور فیها- فی مثل الدعاء الوارد بقوله: و لا تفسد عبادتی بالعجب- هو الفساد الشرعی المستند الی فقد شرطها علی نحو الشرط المتأخر، أو یکون هو الفساد المستند الی خروج الفاعل بالعجب المتأخر عن قابلیته عن تأثیر العمل فیه، أو کون المراد هو رفع تأثیر العبادة به- مثل ارتفاع آثار الذنوب بالتوبة.

و الاستدلال باخبار العجب علی الفساد مبنی علی دعوی ظهورها فی الاحتمال الأول، و لعل الأظهر منها هو الاحتمال الأخیر، و لا أقل من التساوی، فیبطل الاستدلال، هذا کله مضافا الی استغراب القول بالفساد بالعجب المتأخر، لاستلزامه بطلان عبادة من صرف عمره فی العبادة بمجرد العجب بها، فیجب علیه استینافها بعد التوبة، فیکون حال العجب من هذه الجهة أشدّ من الارتداد الذی لا یجب بعد التوبة عنه استیناف ما مضی منه من الاعمال قبل الارتداد، و لعل هذا بدیهی البطلان فضلا عن قیام الإجماع علی خلافه.

الأمر العاشر: یشترط فی صحة العبادة خلوصها من السمعة أیضا کالریاء، و المراد بالسمعة هو ان یقصد العامل بعمله سماع الناس به لکی یعظّم رتبته عندهم، و هی بهذا المعنی من افراد الریاء، فالریاء هو طلب المنزلة فی قلوب الناس بایراءهم الاعمال الخیر بالأعم من الأسماء و غیره، و السمعة هی الطلب المذکور بخصوص

إسماعهم الاعمال، فتکون النسبة بینهما بالعموم و الخصوص، و علی هذا فیکون حکمها حکم الریاء، و الدلیل الدال علی حرمة الریاء و إفساده للعبادة دال علی حرمتها و إفسادها لها، فما کان منها دخیلا فی العمل و لو علی نحو الجزء من الداعی مفسد له، و ما لم یکن کذلک لا یکون مفسدا، کما فی الریاء.

هذا، مضافا الی ما ورد من النهی عنها بالخصوص، ففی حدیث محمّد بن عرفه عن الرضا علیه السّلام قال: قال لی الرضا علیه السّلام «ویحک یا ابن عرفه اعملوا لغیر ریاء و لا سمعة فإنه من عمل لغیر اللّه وکله اللّه الی ما عمل. ویحک ما عمل احد عملا الا رداه «۱» اللّه ان خیرا فخیرا، و ان شرا فشرا» و عن الصادق علیه السّلام قال «من أراد اللّه عزّ و جل بالقلیل من عمله أظهره اللّه له أکثر مما اراده به، و من أراد الناس بالکثیر من عمله فی تعب من بدنه و سهر من لیله أبی اللّه الا ان یقلله فی عین من سمعه».

و عنه عن أبیه قال: قال علیه السّلام «اخشوا خشیة لیست بتعذیر «۲» و اعملوا فی غیر ریاء و لا سمعة، فإنه من عمل لغیر اللّه وکله اللّه الی عمله یوم القیامة» و فی مجمع البحرین: فی الحدیث «من سمع الناس بعمله سمع اللّه به مسامع خلقه «۳»» و قال أیضا: و فی الحدیث «المؤمن یکره الرفعة و یشنأ السمعة «۴»» و لا بأس بأن یفرح بالاطلاع علی عمله من دون ان یکون جزء من الداعی لعمله، لما فی حسنة زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه عن الرجل یعمل العمل من الخیر فیراه انسان فیسره ذلک؟ فقال «لا بأس، ما من أحد الا و هو یحب ان یظهر له فی الناس الخیر إذا لم یکن یصنع ذلک لذلک».

---

(۱) قال فی الوافی: رداه ای جعله فی عنقه کالرداء.

(۲) فی الوافی: بتعذیر، بحذف المضاف ای ذات تعذیر، و هو بالعین المهملة بمعنی التقصیر.

(۳) یعنی من أراد بعمله الناس أسمعه اللّه الناس و کان ذلک ثوابه.

(۴) ای یبغض ان یسمع بعمله الذی عمل للّه.

الأمر الحادی عشر: فی حکم الضمائم الراجحة، مثل ما إذا قصد فی وضوئه القربة و تعلیم الغیر، أو قصد المصلی فی أذکاره

إعلام الغير فى الجماعة، أو قصد الإمام فى إطالة ركوعه انتظار من يدخل فى الجماعة، أو قصد المزكى اقتداء الناس به بإعلان الزكاة، و لا ينبغى الإشكال فى صحة العبادة معها فى الجملة، و فى المدارك نفى الخلاف عنها، و عن شرح الدروس دعوى الاتفاق عليها الا انه لا بد من تفصيل الكلام فى المحتملات من هذه الضميمة.

و ليعلم أو لا- انه اما ان يكون الضميمة الراجحة من حيث هى هى لا بما هى راجحة هى الباعثة على العمل، أو تكون بما هى راجحة كذلك، و الكلام هيهنا فى الثانى، و اما ما كانت بما هى باعثة فهى فى الحكم كالضميمة المباحة، و سيأتى حكمها، ثم ان العامل اما يأتى بالعمل بقصد التوصل الى ذاك الأمر الراجح كقصد تعليم الغير مثلا فى الوضوء بلا قصد امتثال امره المتعلق الى الوضوء نفسه، أو يأتى بداعى أمره و داعى ذاك الأمر الراجح لرجحانه، فعلى الأول فلا كلام فى بطلانه، لا لعدم الإخلاص بل لعدم قصد امتثال الأمر المتعلق به أصلا.

و على الثانى فلا تخلو الضميمة الراجحة فى الباعثية إما تكون تبعا للقربة، بمعنى كون القربة بانفرادها علة تامة مستقلة دون الضميمة، و اما يكون كل واحد منهما بانفرادها علة تامة مستقلة كافية فى صدور الفعل، و اما لا يكون شىء منهما بالانفراد كذلك، أو تكون هى العلة الكافية بانفرادها دون القربة، بحيث لو لم تكن، لم تكن القربة بانفرادها كافية فى الباعثية، و لو لم تكن القربة لكانت هى بانفرادها كافية، و هذه اربع صور لا ينبغى الإشكال فى الصحة فى الأولى منها- اعنى ما تكون الضميمة تبعيا، و القربة بانفرادها علة تامة، و ان كان الفعل عند اجتماعهما مستندا إليهما على ما هو معنى دخل الضميمة فى صدوره- و لعل هذه الصورة هى المتيقن من مورد دعوى الاتفاق على الصحة، أو نفى الخلاف عنها، و تلحقها الصورة الثانية- و هى التى تكون كل واحدة من القربة و الضميمة بانفرادها كافية فى صدور الفعل و علة تامة له، و ان كان الفعل عند الاجتماع مستندا إليهما معا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ۴۷۰

و اما الصورة الثالثة- أعنى ما لم يكن كل واحدة منهما بانفرادها علة تامة كافية فى الباعثية- ففى الصحة إشكال، لا من جهة منافاة الضميمة على النحو المذكور مع الإخلاص، إذ المنافاة لعلها حاصلة فى جميع تلك الصور الأربع التى للضميمة دخل فى صدور الفعل، بل تكون هذه الصورة منصرفة عن مورد دعوى الاتفاق، على الصحة أو نفى الخلاف عنها.

و اولى من تلك الصورة فى المنع عن شمول دعوى اتفاق الصحة، أو نفى الخلاف عنها هى الصورة الرابعة، و هى ما تكون الضميمة مستقلة فى الباعثية فى حال الانفراد دون القربة و لعل الأقوى فيها البطلان، و اما حديث تأكد القربة بداعوية الضميمة الراجحة لرجحانها فضعيف، لأن التأكد يصح فيما لو اتّحد الداعيان و اكتسب كل لون الأخر، لا فى مثل المقام فتأمل.

الثانى عشر: فى حكم الضمائم المباحة، كأن يقصد فى وضوئه التبرد بالماء البارد، و اعلم ان جميع الصور المتقدمة- فى الأمور السابقة- يتصور فى هذا الأمر أيضا، لأن الإتيان بالعبادة كالوضوء مثلا- الذى هو محل البحث فى المقام- يمكن ان يكون على أنحاء ستة:

الأول: ان يكون معلولا- لمحض التقرب الى اللّه سبحانه من غير مدخلية شىء غيره فى إتيانها أصلا، فيكون العمل خالصا للّه تعالى صافيا عن غيره، و هذا أعلى مراتب الإخلاص، و لا اشكال و لا كلام فى هذه الصورة سواء تخطر فى نفسه الضميمة على نحو حديث النفس بلا دخلها فى صدور العمل، أو لا، لان حديث النفس ليس بالداعى فى شىء أصلا.

الثانى: ان تكون العبادة كالوضوء مثلا مستندا الى قصد التقرب و الضميمة معا، مع كون القربة علة تامة مستقلة فى حال انفرادها و الضميمة تبعيا، بمعنى انها لو كانت القربة منفردة عن الضميمة لكانت باعثة، و لو كانت الضميمة منفردة عن القربة لم تكن باعثة، لكن مع اجتماعهما يكون الفعل مستندا إليهما معا كرفع حجر بتحرك زيد و عمرو معا، لكن زيد لو كان منفردا عن عمرو

لرفعه، و عمرو

منفردا لم يتمكن من رفعه لضعف قوته عنه، و مع اجتماع القوتين يضعف اعمال القوة من زيد عما كان يعملها لو كان منفردا، فيستكشف من ذلك تفاوت اعمال القوة منفردا و مجتمعا، و الإخلاص فى هذه الصورة أضعف من الصورة الاولى.

و فى صحة العمل أو فساده فى هذه الصورة احتمالان مبنيان على ان المعتبر فى الإخلاص المعتبر فى العبادة إجماعا هل هو كون قصد التقرب علة تامة فعلية للتحريك نحو الفعل- حتى لا يشوب القربة بغيرها أصلا، كما يظهر من لفظ الإخلاص- أو يكفى كونه علة تامة و لو فى حال انفراده، فعلى الأول فاللازم هو البطلان فى كلما كان لغير قصد القربة مدخلية فى صدور الفعل و لو بنحو التبعية- بالمعنى الذى ذكرناها فى هذه الصورة- فيختص الصحة بما لا يكون لغير قصد التقرب مدخلية فى صدوره أصلا.

و على الثانى فاللازم تحقق الإخلاص فى هذه الصورة كبعض الصور الاتية، فيحكم بالصحة الا ان يكون موجب البطلان من جهة أخرى، و حيث ان العمدة فى دليل اعتبار الإخلاص فى العبادة كان هو الإجماع و المتيقن منه هو الثانى، حيث لم يظهر من المجمعين اعتبارهم الخلوص على وجه يكون قصد التقرب علة تامة فعلية، فاللازم هو الحكم بالصحة فى تلك الصورة، مضافا الى إمكان دعوى كون المدار فى الخلوص على انحصار الباعث الداعى إلى الفعل فى القربة الذى هو متحقق فى هذه الصورة، و ان كان للضميمة دخل لكن لا على وجه كان هو أيضا باعثا داعيا نحو باعثية القربة، لأصالة القربة فى الدعوة و تبعية الضميمة فيها بالمعنى المتقدم، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى الصحة فى هذه الصورة.

الثالث: ان يكون كل من التقرب و الضميمة علة تامة مستقلة فى إيجاد الفعل بحيث لو كان كل منهما منفردا لكان كافيا فى صدور الفعل، لكن لاستحالة استناد المعلول الى علتين مستقلين يكون الفعل مستندا الى مجموعهما بحيث يصير كل منهما جزءا من العلة عند الاجتماع، بعد ما أمكن ان يكون تمام العلة عند الانفراد، فاللازم مما اخترناه فى الصورة السابقة- من الاكتفاء فى الصحة على كون التقرب علة تامة فى حال الانفراد- هو الحكم بالصحة فى هذه الصورة أيضا،

لكون التقرب كذلك، الا انه وقع الخلاف فى الحكم بها فى هذه الصورة.

فعن جملة من المحققين هو الحكم بالبطلان لمنافاته مع الإخلاص، و ما ورد من الايات و الاخبار الدالة على ان اللّه تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما كان خالصا له، و لا يخفى ان الايات و الاخبار لا تدل على الأزيد من اعتبار الإخلاص و قد تقدم فى الصورة السابقة من انه بعد اعتبار الإخلاص فى صحة العبادة يقع البحث عن اعتباره على معنى كون التقرب علة تامة فعلية، أو اعتباره على نحو يكون التقرب علة تامة و لو فى حال الانفراد، و قد عرفت ان الأقوى بحسب النظر هو الأخير.

و عليه فالحكم فى هذه الصورة هو الصحة أيضا- كما عليه المصنف فى المتن- و حكى عن كاشف الغطاء أيضا، و يستدل له- مضافا الى ما ذكرناه من كفاية كون التقرب علة تامة فى حال الانفراد فى الحكم بالصحة- بدعوى صدق الامتثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعى الأمر، لأن وجود الداعى المباح و عدمه حينئذ على السواء، حيث انه مع عدمه أيضا يصدر منه الفعل بداعى الأمر، نعم يجوز استناده إلى الداعى المباح أيضا، لكنه غير قادح، و انما القدح فى عدم جواز الاستناد الى الأمر، لا جواز الاستناد الى غيره مع جواز استناده الى الأمر أيضا.

و لا يخفى ما فى هذا الدليل من الوهن، لانه مع فرض كون الفعل مستندا الى المجموع عند الاجتماع كيف يصح دعوى جواز استناده الى الأمر و غيره، مع صيرورة كل منهما عند الاجتماع جزءا من العلة بعد إمكان كونه تمامها عند الانفراد، فالفعل فى حال الاجتماع مستند الى الأمر و الى غيره معا، و هذا المعنى كما ترى مناف مع الإخلاص، اللهم الا ان يدعى فى اعتبار

الإخلاص، كفاية كون التقرب علة تامة منحصرة و لو فى حال الانفراد فيرجع الى ما ذكرناه.
الرابع: ان لا يكون كل من التقرب و الضميمة فى حال الانفراد علة تامة كافية، بل لو كان قصد التقرب وحده لم يكن كافيا فى صدور الفعل، و لو كانت الضميمة بانفرادها لم تكن كافية، و صار المركب منهما هو الباعث فى صدور الفعل و الإخلاص فى هذا النحو أضعف من النحو الثالث، و أضعف من هذا النحو الخامس.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۷۳
الخامس: هو ان يكون الفعل مستندا إلى الضميمة بالأصالة بمعنى كونها فى حال الانفراد علة تامة كافية فى صدور الفعل، و الى التقرب بالتبع بمعنى انه لا يكون فى حال الانفراد كافيا فى صدوره و هذا النحو عكس النحو الثانى، و قد اختلف الأصحاب فى حكم هذين النحوين، و ظاهر إطلاق الشرائع و عن المبسوط و الجامع و المعتبر و المنتهى و الإرشاد و غيرها هو الصحة، و قد نسب الحكم بها فى محكى قواعد الشهيد الى أكثر الأصحاب، و عن المدارك إلى الأشهر، و استدلوا له بان ضم الضميمة زيادة غير منافية فيكون كقصد الإمام فى تكبيره الإعلام مع قصده الإحرام، و لأن الضميمة حاصلة على كل حال قصدها أم لم يقصدها، فلا يكون قصدها مضرا فى تلك الحال، و لانه قد يعسر عدم قصدها مع التنبيه بها، فيكون التكليف بالفعل منفكا عن قصدها تكليفا بما لا يطاق، و لأنه إذا أوجد المكلف بالوضوء مائين حارا و باردا جاز له اختيار البارد فى الهواء الحار و الحار فى الهواء البارد، و لانه لا دليل على اشتراط الأزيد من القربة فى الجملة سواء استقلت أم لا، و هى فى الجملة حاصلة فى كلا النحوين، و ليس على اعتبار كونها علة تامة كافية، و لو فى حال الانفراد دليل أصلا.
و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الوهن لكون الأول منها مصادرة، حيث انه اعادة للمدعى بعبارة أخرى، مع ان الكلام ليس الا فيه، حيث ان ضم الضميمة مناف للإخلاص الذى قام الإجماع بل البديهة على اعتباره، فكيف يقال بأنه زيادة غير منافية، و ما ذكروه من المثال ففيه أولا منع كونه من قبيل المقام، حيث ان قصد التقرب انما هو بالتلفظ بالتكبير، و قصد الاعلام بجهر الصوت به، و ليس فعل واحد صادرا عن الداعيين: القربة و الضميمة، و ثانيا ان إعلام المأموم بالتكبير ضميمة راجحة، و الكلام هيهنا فى الضميمة المباحة و لا ملازمة بينهما فى الحكم، فيمكن الالتزام بالصحة فيها دون المباحة.
و يرد على الثانى ان حصول الضميمة من دون قصد إذا لم يكن مضرا لا يستلزم الصحة إذا قصدها، إذا العبرة فى الداعى انما هو الضميمة بوجودها التصورى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۷۴
- كما هو الشأن فى العلة الغائية- فحصولها العينى على كل حال أجنبى عن قصد حصولها فيما كان لقصدها مدخلية فى صدور الفعل.
و يرد على الثالث منع عسر انفكاك قصد التقرب بالفعل عن قصد الضميمة مع التنبه بها إذا أريد بقصدها قصدها بالأصالة، و عدم الضرر فى قصدها إذا كان تبعيا، ففيما إذا لا ينفك قصد الضميمة عن قصد التقرب- كما إذا كان على وجهه وسخا فإن أراد الوضوء بداعى أمره و قصد فى غسله التنظيف أيضا- لكن لو كان الأمر بالوضوء منفردا لكان كافيا فى الدعوة، و لو كان التنظيف وحده لم يكن داعيا له فى تلك الحالة- فلا اشكال.
و فيما إذا كان التنظيف أيضا داعيا مستقلا بانفراده، أو كان هو الداعى المستقل و لم يكن الأمر بانفراده داعيا، أو لم يكن كل واحد بانفراده داعيا، فمع التمكن من إزالة وسخه أو لا يجب تقديمها لكى يقع الوضوء بقصد امتثال امره خالصا، و مع عدم التمكن من ذلك- كما إذا لم يكن له الماء الا بقدر الوضوء أو الإزالة، و لا يتمشى منه قصد امتثال الأمر بالوضوء منفكا عن قصد الإزالة- ففى مثله لا بد من ان يقال اما بسقوط التكليف عن الوضوء و الأمر بالتيمم حينئذ، أو بكفاية قصد امتثاله مع قصد

الضميمة أيضا، و الأول فاسد بالضرورة، فالمتعين هو الثانى، لكونه القدر الممكن من الامتثال، لكن صحة الوضوء كذلك فى حال التعذر لا يستلزم صحته مع تركب الداعى فى حال التمكن من الإخلاص كما هو واضح.
و يرد على الرابع ان المثال المذكور خارج عن محل الكلام إذ الداعى إلى إتيان طبيعة الوضوء ليس الا امتثال امره، و اختيار أحد المائين فى أحد الهوائين اختيار للخصوصة التى هى خارجة عن متعلق الأمر، فلم يأت بالوضوء بالداعيين حتى تكون للداعى القربى ضميمة، و قد ادعى نفى الخلاف فى الصحة فيما إذا قصد القربة فى الإتيان بالطبيعة و غير القربة ببعض الخصوصيات المشخصة للفرد فيما إذا كانت مباحة، فضلا عن كونها راجحة، و لعله كذلك، إذ المأمور به إذا كان كليا، فاختيار فرد منه لا بد له من مرجح لاستحالة الترجيح من دون مرجح، و المرجح

لا يجب ان يكون راجحا شرعا، لان المفروض جواز إتيان الفرد الغير الراجح، فلا يبقى الا كون اختيار احدى الخصوصيات مفوضة إلى الفاعل بدواعيه النفسانية، فله حينئذ اختيار احد الفردين من الحار و البارد فى أحد الهوائين لملائمته مع طبعه.
و أورد على ما ذكرناه بعض أساتيدنا (قده) بان هذا يتم لو كانت الطبيعة من حيث هى متعلقة للأمر، و ليس كذلك لأن الأمر يتعلق بالطبيعة من حيث الوجود، لانه لا يتعلق الا بما كان محصلا للغرض، و الطبيعة من حيث هى لا تكون محصلة له لكونها بتلك الحيثية ليست إلا هى، لا محصلة للغرض، و لا لا محصلة، و المحصل له هو وجودها، و من المعلوم ان الفرد ليس الا وجود الطبيعة لا انه مقدمة لوجودها، فحينئذ يكون الأمر بها من حيث الوجود عين الأمر بالفرد، فيكون قصد غير الأمر بالفرد مضرا بالإخلاص فى الإتيان بها.
و هذا الذى ذكره (قده) لا يخلو عن النقض و الإبرام، و قد حققنا فى الأصول بأن الطلب المتعلق بالمهية من عوارض المهية يعرضها فى رتبة الوجود كالوجود نفسه، مع انه لو تم ما ذكره (قده) لا يثبت اسراء الطلب إلى الخصوصية الفردية، لإمكان ان يكون المأمور به وجود الطبيعة بفرد ما منها، فيكون الخصوصيات الفردية مثل هذه الخصوصية، و تلك خارجة عن حيز الأمر، و لهذا القائل (قده) كلام فى الأصول ينتج اسراء الطلب المتعلق بالطبيعة إلى خصوصياتها الفردية بنحو التخيير الشرعى، و هو أيضا لا يخلو عن المنع.
و من جميع ما ذكرناه يظهر سقوط الوجه الأخير أيضا، حيث لا ينبغى الإشكال فى اعتبار الإخلاص فى العبادة بالإجماع و البديهة و انه ينافيه عدم كون قصد التقرب علة تامة مستقلة و لو فى حال الانفراد، فالأقوى فى الضمائم المباحة ما ذكرناه، و ان كان الأحوط فى صورة استقلالهما معا أيضا الإعادة.
النحو السادس: ان تكون الضميمة هى الباعثة على العمل بالاستقلال فى حال الانضمام و لا يكون للتقرب دخل فى صدور العمل أصلا، بل المتحقق فيه هو تصور قصد

القربة لا قصدها، و هذا عكس النحو الأول، و يكون العمل فيه خالصا عن اللّه سبحانه- كما فى النحو الأول كان خالصا له تعالى- و لا شبهة فى بطلانه فى هذه الصورة لا لعدم الإخلاص بل لعدم قصد التقرب رأسا.
الثالث عشر: فى حكم الضمائم المحرمة غير الرياء و السمعة، و الحكم فيها هو الحكم فى الرياء و السمعة، فيبطل بها العمل إذا كانت فى ابتدائه أو حدثت فى الأثناء و قد اتى بشىء من العمل بها من غير تدارك، و مع التدارك فيصح لو لم يخلّ بالصحة بوجه آخر من استلزامه الزيادة أو تفويت الموالاة، فلا فرق بينها و بين الرياء و السمعة من تلك الجهة، خلافا للمتن حيث يقول ان حال الرياء حال الحدث فى الابطال، و قد تقدم الكلام فى الرياء بالجزء فى الأمر الرابع من أبحاث الرياء.

[مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل]

مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل.

لأن الأدلـة المتقدمة الدالة على بطلان العمل بالرياء تدل على بطلانه به فيما كان باعثا فى صدور العمل استقلالا، أو منضما إلى القربـة على أنحاء الانضمام، و لو كـان الريـاء بـالطبع لمنافـاته مع قصـد القربـة فى صورة الاستقلال و مع الإخلاص فى صورة الانضمام، و يصير حينئذ غايـة للعمل، و الغاية يجب ان تكون بوجودها العملى متقدما أو مقارنا للعمل حتى تكون منشأ لفاعلية الفاعل، و لا يعقل ان تكون بوجودها العملى المتأخر عن الفعل علـة غائيـة له، و الا يلزم تقدم المعلول على العلة اى تحقق فاعلية الفعل و صدور الفعل عنه قبل علته التى هى الغايـة بوجودها التصورى، لكن فى مرسل ابن أسباط عن الباقر عليه السّلام ما يدل على بطلان العمل به، قال عليه السّلام «الإبقاء على العمل أشدّ من العمل» قال: و ما الإبقاء على العمل؟ قال «يصل الرجل بصلته و ينفق نفقة للّه وحده لا شريك له فيكتب له سرا، ثم يذكرها فتمحى فكتبت له رياء».

لكنه- مع إرساله و عدم العمل به- ضعيف الدلالـة يمكن حمله على الإحباط خصوصا بشهادة قوله «فتمحى» الظاهر فى المحو بعد الإثبات المطابق مع الإحباط، و لعل المراد من قوله «فكتبت له علانية» انه بعد ان يذكر يمحى عن ديوانه ثواب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٤٧٧

صدقة السرّ، و يكتب له ثواب صدقة العلانية التى هى أقل ثوابا، ثم بعد ذكره ثانيا «فتمحى- عنه ثواب العلانية- فكتبت له رياء» و هذا لا يدل على بطلان العمل المتقدم بالرياء، بمعنى لزوم استينافه لو كان مما يستأنف اعادة و قضاء، بل هو بما يدل على الإحباط أشبه، فعن ثواب الاعمال عن الباقر عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «من قال سبحان اللّه غرس اللّه له بها شجرة فى الجنة، و من قال الحمد للّه غرس اللّه له بها شجرة فى الجنة، و من قال لا إله إلا اللّه غرس اللّه بها شجرة فى الجنة، و من قال اللّه أكبر غرس اللّه له بها شجرة فى الجنة» فقال رجل من قريش: يا رسول اللّه ان شجرنا فى الجنة لكثير؟ قال صلّى اللّه عليه و آله «نعم، و لكن إياكم ان ترسلوا عليها نيرانا فتحرقوها، و ذلك ان اللّه تعالى يقول يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ.

[مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة فى مكان يراها الأجنبى لا يبطل وضوئها]

مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة فى مكان يراها الأجنبى لا يبطل وضوئها و ان كان من قصدها ذلك.

عدم بطلان وضوئها و لو كان من قصدها بالوضوء فى هذا المكان رؤية الأجنبى إياها هو من جهة ان وضوئها هذا لا يكون مقدمة للحرام لكى يحرم عند قصد التوصل به الى الحرام، اللهم الا ان يتوقف كينونيتها فى ذاك المكان على الوضوء بحيث لو لا الاشتغال بالوضوء لم تتمكن من الكون فيه، فهى تشتغل بالوضوء فيه لان تتمكن من الكون فيه لأجل أن يراها الأجنبى، أو انحصر مكان وضوئها بما يراها فيه الأجنبى، فإن الظاهر بطلان وضوئها، لصيرورة الوضوء مقدمة للحرام فى الأول أى فيما توقف كونها فى مكان يراها الأجنبى على الاشتغال بالوضوء، و لكون التكشف فى المكان المنحصر بما يراها الأجنبى منهيا عنه، و النهى عنه موجب للعجز الشرعى عن الإتيان بالوضوء، و العجز يوجب انتقال تكليفها الى التيمم، لما مرّ من اشتراط التكليف بالوضوء بالتمكن منه، كاشتراط التيمم بالعجز عن الوضوء، و ذلك للتنويع المستفاد من قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٤٧٨

[مسألة (٣١): لا إشكال فى إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء]

مسألة (٣١): لا- إشكال فى إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء كما إذا كان بعد الوقت و عليه القضاء أيضا، و كان ناذرا لمس المصحف و أراد قراءة القرآن و زيارة المشاهد، كما لا إشكال فى انه إذا نوى الجميع و توضأ وضوءا واحدا لها كفى و حصل امتثال الأمر بالنسبة إلى الجميع، و انه إذا نوى واحدا منها أيضا كفى عن الجميع و كان أداء بالنسبة إليها و ان لم يكن امتثالا إلا بالنسبة الى ما نواه، و لا ينبغى الإشكال فى ان الأمر متعدد حينئذ و ان قيل انه لا يتعدد و انما المتعدد جهاته.

و انما الإشكال فى انه هل يكون المأمور به متعددا أيضا، و ان كفاية الوضوء الواحد من باب التداخل أو لا، بل يتعدد؟

ذهب بعض العلماء إلى الأول و قال انه حينئذ يجب عليه ان يعين أحدها و الا بطل، لان التعين شرط عند تعدد المأمور به، و ذهب بعضهم الى الثانى و ان التعدد انما هو فى الأمر أو فى جهاته، و بعضهم إلى أنه يتعدد بالنذر و لا يتعدد بغيره، و فى النذر أيضا لا مطلقا، بل فى بعض الصور، مثلا إذا نذر ان يتوضأ لقراءة القرآن، و نذر ان يتوضأ لدخول المسجد فحينئذ يتعدد و لا يغنى أحدهما عن الأخر، فإذا لم ينو شيئا منهما لم يقع امتثال أحدهما و لا اداؤه، و إذا نوى أحدهما المعين حصل امتثاله و اداؤه و لا يكفى عن الأخر، و على اى حال وضوئه صحيح بمعنى انه موجب لرفع الحدث، و إذا نذر ان يقرء القرآن متوضئا فلا يتعدد حينئذ و يجزى وضوء واحد عنهما، و ان لم ينو شيئا منهما و لم يمتثل أحدهما، و لو نوى الوضوء لأحدهما كان امتثالا بالنسبة اليه و أداء بالنسبة إلى الأخر، و هذا القول قريب.

فى هذه المتن أمور:

الأول: قد تقدم- فى المسألة السادسة من المسائل المذكورة فى فصل الوضوءات المستحبة- انه إذا اجتمع للوضوء غايات متعددة واجبة أو مستحبة، أو منهما معا، فان قصد الجميع يحصل امتثال الجميع من الأوامر المتعلقة بتلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۷۹

الغاية بقدر حظ الوضوء من تلك الأوامر لو وزعت على اجزاء تلك الغايات و شروطها، و ليس المقام من قبيل الإتيان بالعبادة بداعى الأمر المتعلق بها، و الأمر المتعلق بما انضمّ إليها من الضميمة الراجحة حتى يقال بصحتها، فما إذا كان الأمر بها علة تامة مستقلة، و الأمر بالضميمة تبعيا، أو كان هو أيضا علة تامة فى حال الانفراد و يحكم بالبطلان فيما لو كان كل واحد منهما تبعيا، و كان الداعى مجموعهما فى حال الاجتماع، و ذلك لان المتوضى يقصد فى المقام الإتيان بجميع الغايات المعتبر فيها الوضوء صحة أو كمالا، و يكون داعيه فى الإتيان بكل واحد من تلك الغايات هو الأمر المتعلق بها محضا لا الأمر بها و بالغاية المجتمع معها، لكن أمر كل غاية ينبسط على قيدها الذى هو الوضوء الذى شرط لصحتها أو كمالها، ففى الوضوء تجتمع أوامر متعددة، بناء على إمكان اجتماعها كما سنحرر فى الأمر الاتى، لكن لا أوامر نفسية بالاستقلال، و لا أوامر غيرية ترشحية مقدمية ناشئة عن الأمر النفسى المتعلق بالغايات، بل بمقدار حظّ الوضوء من الأوامر المتعلقة بتلك الغايات على تقدير انبساطها على الغايات بمالها من الاجزاء و الشروط على ما هو ملاك عبادية الطهارات الثلاث- حسبما حققناه فى الأصول.

و من المعلوم ان الوضوء المأتى بتلك الأوامر مأتى بداعى أمره المتعلق به- اعنى مقدار حظه من الأمر المتعلق بغايته- لا انه مأتى بمجموع امره و الأمر المتعلق بالضميمة حتى يجىء حديث الإتيان بالعبادة بداعى أمرها و أمر المتعلق بما ينضم إليها من الضميمة الراجحة، فالإشكال بذلك كما فى المستمسك لعله فى غير محله نعم يرد مسألة تعدد الأمر بهذا الذى ذكرناه، و سنحرر ما عندنا فيه كما ان الاشكال فى كون الغايات المتعددة غاياتا للوضوء، بدعوى الاستظهار من أدلة الغايات ان غاية الوضوء هى الطهارة، و غاية الطهارة هى الغايات المذكورة، و ليست الغايات المذكورة فى عرض الطهارة ليس بشىء لأنه مع ذلك يصير حظّ الطهارة الحاصلة من الوضوء عن الأمر المتعلق بالغايات المعتبرة فيها الطهارة صحة أو كمالا هو الداعى فى إتيان الوضوء لأجل حصول الطهارة التى هى الشرط لغايتها المعتبرة هى أى الطهارة

فيها صحة أو كمالا فانتهى الى اجتماع الغاية، غاية الأمر بالنسبة إلى الطهارة المتحصلة من الوضوء.
و كيف كان فإذا نوى البعض كفى عن الجميع و كان امتثالا- بالنسبة الى ما نواه و أداء بالنسبة إلى الجميع من غير فرق بين ما كان المنوى هو الغاية الواجبة أو الغاية المستحبة مع وجود الغاية الواجبة معها، أو انفرادها عن الغاية الواجبة، و سواء قلنا بإمكان اتصاف الوضوء بالوجوب و الاستحباب معا إذا اجتمع غايته الواجبة مع المندوبة، أو كونه واجبا محضا و لم يكن مندوبا مع اجتماع غايته الواجبة مع المندوبة، و قد مرّ تفصيل ذلك فى المسألة السادسة من فصل الوضوءات المستحبة فراجع.
انما الكلام فى انه عند اجتماع الغايات المتعددة، هل يتعدد الأمر بالوضوء بالمعنى المتقدم اى يتعلق به من كل غاية قسط من الأمر المتعلق بتلك الغاية على مقدار حظ الوضوء من الأمر المتعلق بتلك الغاية لو وزع عليها بما لها من الاجزاء و الشروط، أو انه يتحد امره و انما التعدد فى جهاته، و ليعلم ان هيهنا أمور ينبغى التعرض لها.
منها ان الوضوء مقدمة لكل ما يكون معتبرا فيه صحة و كمالا، و ان مقدميته انما هى باعتبار خصوصية فيه يكون بها دخيلا فى صحة ما يكون معتبرا فيه أو كماله.
و منها ان عنوان المقدمية حيثية تعليلية موجبة لتعلق الأمر بذات الوضوء الذى هو المتصف بالمقدمية، لا حيثية تقييدية لكى تكون بنفسها متعلقة للأمر، فالوضوء الذى يؤتى لأجل غايتين واجبين أو مستحبين أو مختلفين ليس بعنوان كونه مقدمة لإحداهما مأمورا بأمر، و بعنوان كونه مقدمة للأخرى مأمورا بأمر آخر، حتى يندرج فى مسألة الاجتماع و يصير مصداقا للبحث عن جوازه و امتناعه لاجداء تعدد الجهة أو عدمه، بل الأمر يتعلق بذات الوضوء و تكون المقدمية علة لتعلقه بذاته، يكون التعدد فى جهة الأمر و علته، لا فى المأمور به نفسه.
و منها ان الفرق بين الطلب الوجوبى و الندبى ليس بنفس ذاتهما على نحو يكون

متضادين، و لا يضعف الطلب الندبى و شدّة الوجوبى لكى يكون الفرق بينهما بالتشكيك بل انما هو بضم الترخيص فى الترك فى أحدهما و ترك ضمه الموجب لحكم العقل بلزوم الإتيان بمتعلقه فى الأخر، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء للمنع من الترك من ناحية حكم العقل بلزوم امتثاله، و الطلب الندبى لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى المنع من الترك من ناحية ترخيص المولى فى ترك الإتيان بمتعلقه، فعند الاجتماع يكتسب الطلب الندبى لون الوجوبى و يصير الطلبان طلبا واحدا وجوبيا، لعدم مزاحمة اللااقتضاء الذى فى الندبى مع الاقتضاء الذى فى الوجوبى.
و منها ان ما هو المحقق لعبادية الوضوء هو الأمر المتعلق بالغاية المعتبرة فيه الوضوء لا- الأمر الغيرى الترشحى المتعلق الى الوضوء، بل ما هو قسطه و حظه من ذاك الأمر النفسى المتعلق بغايته.
و منها ان الوضوء حقيقة واحدة نوعية لا تختلف افرادها اختلافا نوعيا، و انما التفاوت بينها (فى كون بعضها رافعا للحدث الأصغر و بعضها لا يكون كذلك، كالوضوء التجديدى، و الوضوء المجامع مع الحدث الأكبر) يكون من ناحية اختلاف محاله- اعنى المحدث بالأصغر و المتطهر منه، و الصادر عن المحدث بالأكبر- و قد تقدم شرح ذلك فى الأمر الثانى من الأمرين المذكورين فى شرح المسألة الثالثة فى فصل الوضوءات المستحبة فراجع.
إذا تبين ذلك فنقول: المتعدد عند اجتماع الغايات هو جهة الأمر و ملاكه لا الأمر نفسه، و لو على القول بجواز الاجتماع واجدا تعدد الجهة فى رفع محذور الاجتماع، و ذلك لعدم تعددها فى المقام، بل التعدد فى ملاك الأمر و خصوصية المقدمية التى عرفت أنها حيثية تعليلية موجبة لتعلق الأمر بذات الوضوء، لا بعنوان المقدمية، فمع كونه مقدمة لغاية واجبة و غاية مندوبة يتعلق

به الطلب بلا ترخيص فى تركه، فيصير مع الغايتين الواجبة و المندوبة واجبا بالوجوب الفعلى، و ان كان فيه ملاك الندب، لكنه لا يؤثر فى صيرورته مندوبا بالفعل، و مع اجتماع الغايات الواجبة أو المندوبة يصير متعلقا لطلب واحد مؤكد وجوبى أو ندبى عن ملاكات

متعددة، و المراد من تأكده تأكد ملاكه، و الا فالطلب الصادر عن ملاك واحد بعينه هو الصادر عن الملاكات المتعددة، بلا تأكد فيه أصلا، و ذلك واضح بعد المنع عن اختلاف الطلب من حيث هو طلب بالشدة و الضعف، و ان كان الاشتياق يشتدّ و يضعف، لكن ليس كل اشتياق طلبا، و تمام الكلام فى الأصول.

و نتيجة ذلك كله هو المنع عن تعدد الأمر، بل المتعدد انما هو جهة الأمر و ملاكه، و بما بيناه ظهر لك ان المأمور به أيضا ليس متعددا حتى يكون الاكتفاء بواحد منه من باب التداخل فى المسببات، و ذلك لما عرفت من ان الوضوء ليس إلا حقيقة فأرده، لا اختلاف بين فرد منه و فرد آخر بالنوع و انما التفاوت فى أفرادها باختلاف محالها- كما حققناه- فالمأمور به واحد كالأمر.

فما افاده المصنف (قده) فى المقام: من تعدد الأمر مثل ما نقله عن بعض العلماء من تعدد المأمور به، كلاهما ساقط، و انما التعدد فى جهة الأمر و ملاكه، و عليه فالأقوى- كما ذهب اليه البعض- الثانى، لكن مع الالتزام بالتعدد فى جهات الأمر، لا الأمر نفسه.

و اما التفصيل بين تعدد المأمور به بالنذر و عدم التعدد بغيره، أو التفصيل بين أقسام النذر فكأنه ليس بشىء، و توضيح ذلك يتوقف على بيان مرام المصنف (قده) أولا، ثم ذكر ما فيه.

فنقول: حاصل مرامه فى المقام ان نذر الوضوء يقع على قسمين: الأول:

ان ينذر الوضوء لقراءة القرآن- اى ينذر فعل الوضوء عند قرائته بصيغة نذر، و فعله أيضا عند دخول المسجد بصيغة أخرى. و الثانى: ان ينذر قراءة القرآن متوضئا، و ينذر دخول المسجد أيضا متوضئا بنذر أخر.

ففى الأول يتعدد المأمور به- اعنى الوضوء- بتعدد النذر فيجب وضوء عند قراءة القراءة و وضوء عند دخول المسجد، و إذا اتى بوضوئين و لم ينو شيئا منهما لا يكون امتثالهما و لا لأحدهما، و لا أداء، و ان نوى أحدهما المعين كان أداء و امتثالا له و لا يجزى عن الأخر، و على اى حال يرتفع به حدثه و ان لم يحصل امتثال

الأمر النذرى بإتيانه.

و فى الثانى يكفى وضوء واحد و ان لم ينو شيئا واحدا منهما، و لم يقع امتثالهما لان المنذور هو القراءة أو الدخول فى المسجد مع الوضوء، لا الوضوء للقراءة أو للدخول، هذا حاصل مراده.

و يرد عليه ان فى الأول أيضا يصح الاكتفاء بوضوء واحد، الا ان يكون الوضوء المنذور لكل واحد منهما على نحو بشرط لا، اى الوضوء الذى يكون لغاية القراءة محضا، و لدخول المسجد كذلك، فيكون النذر متعلقا بالوضوء الذى لا يترتب عليه الا لقراءة، أو الدخول فى المسجد، و يكون كل واحد منهما منحصرا بما يترتب عليه من الغاية، و الا فمع عدم الانحصار يصح الإتيان بالغاية الثانية بالوضوء الذى اتى به للغاية الأولى، فالتفصيل المذكور ليس على ما ينبغى، فأقوى الأقوال هو القول الثانى، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۳۲): إذا شرع فى الوضوء قبل دخول الوقت و فى أثنائه دخل لا إشكال فى صحته]

مسألة (۳۲): إذا شرع فی الوضوء قبل دخول الوقت و فی أثنائه دخل لا إشکال فی صحته، و انه متصف بالوجوب باعتبار ما کان بعد الوقت من اجزائه، و بالاستحباب بالنسبة الی ما کان قبل الوقت، فلو أراد نیة الوجوب و الندب نوی الأول بعد الوقت و الثانی قبله.

إذا شرع فی الوضوء قبل الوقت بنیة الندب فدخل الوقت فی الأثناء ففی بطلانه حینئذ، أو صحته و البناء فیما بقی علی الندب، أو اتصاف ما وقع قبل الوقت بالندب، و ما یقع بعده بالوجوب، احتمالات، المصرح به فی القواعد هو الأول حیث یقول: أقوی الاحتمالات الاستیناف، و علل ذلک بأنه لو لا بطلانه للزم اتصاف الفعل الواحد بالوجوب و الندب، و ذلک لضعف احتمال بقائه علی الندب بعد دخول الوقت، و لکن اتصاف الفعل الواحد بالوجوب و الندب مستحیل، حیث انه یلزم ان یکون ممنوعا من ترکه و مرخصا فیه.

و أورد علیه بالنقض بالمندوب الذی یصیر واجبا بالشروع فیه، کما فی الحج المندوب و کالاعتکاف بالنسبة إلی الیوم الثالث، و بالحل بان الممتنع هو اجتماع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۳، ص: ۴۸۴

الوجوب و الندب فی الواحد الذی لا تکثر فیه بحسب الأجزاء الخارجیة، و اما ما یکون کذلک کالحج و الاعتکاف و الوضوء فلا مانع عن اتصاف بعض اجزائه بالندب، و بعض منها بالوجوب، و لا حاجة فی الجواب الی دعوی کون المجتمع من الوجوب و الاستحباب هو هما بذاتیهما لا بحدیهما، و الممتنع هو الأخیر لا الأول، إذ المجتمع هو هما بحدیهما بل الوجوب و الاستحباب لیسا اسمین الا للمحدود منهما بالحدین، بحیث یکون الحدّ داخلا فی مفهومهما و ان لم یکن داخلا فی حقیقتهما فتبصر.

و عن جامع المقاصد ان أضعف الاحتمالات هو الاحتمال الثانی، أقول: و وجهه ظاهر، حیث انه بعد فعلیة الخطاب المتعلق بالفرض المشروط بالوضوء و صیرورة الوضوء واجبا من قسطه عن ذاک الخطاب المتعلق بالمشروط لا وقع لاحتمال بقاء ندبه الذی کان علیه قبل الوقت، فأقوی الاحتمالات هو الأخیر، و اتصاف ما مضی منه قبل الوقت بالندب و ما یقع منه فی الوقت بالوجوب، لأصالة الصحة فیما مضی و العمل بمقتضی الخطاب فیما بقی.

و لیعلم ان تمامیة ذاک الاحتمال متوقف علی کون الوضوء حقیقة واحدة لا یختلف الندب منه مع وجوبه بالنوع کما تقدم مرارا و الا- فلا- محیص الا- عن الاحتمال الأول- أعنی الاستیناف- و وجهه واضح و کیف کان فحیث لا- یجب قصد الندب فی المندوب و لا الوجوب فی الواجب فله الاکتفاء فی إتیانه بداعی الأمر قبل الوقت و بعده، و لو أراد نیة الندب و الوجوب نوی الندب قبل الوقت و الوجوب بعده.

[مسألة (۳۳): إذا کان علیه صلاة واجبة أداء و قضاء]

مسألة (۳۳): إذا کان علیه صلاة واجبة أداء و قضاء و لم یکن عازما علی إتیانها فعلا فتوضأ لقراءة القرآن، فهذا الوضوء متصف بالوجوب و ان لم یکن الداعی علیه الأمر الوجوبی، فلو أراد قصد الوجوب و الندب لا بد ان یقصد الوجوب الوصفی و الندب الغائی بأن یقول أتوضأ الواجب امتثالا للأمر به لقراءة القرآن، و لکن الأقوی ان هذا الوضوء متصف بالوجوب و الاستحباب معا، و لا مانع من اجتماعهما.

إذا کان فریضة مشروطة بالوضوء کصلاة واجبة أداء أو قضاء و لم یکن عازما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۳، ص: ۴۸۵

علی إتیانها فعلا- فتوضأ لقراءة القرآن و یرید ان ینام بعد القراءة ثم یأتی بالفریضة بوضوء آخر، فهذا الوضوء الذی یأتی به

للقراءة يمكن ان يقع على احد أنحاء.

الأول: ان يأتى به بداعى وجوبه الغيرى، و الحكم فيه هو البطلان، و استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بما نصه: انه إذا أمر المولى بتحصيل المال لأجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض آخر لا دخل له فى شراء اللحم لم يعد تحصيله هذا بداعى أمر المولى، و لم يمكن ان ينبعث منه، انتهى، و حاصله ان الواجب الغيرى لأجل أمر الشارع به توصلا بالصلاة مع عدم قصد التوصل به بل قصد به امرا آخر لا يعد عرفا اطاعة و موافقه لذلك الأمر، و لا يخفى انه استدلال بحكم العرف على عدم صدق الامتثال إذا لم يكن قاصدا لإتيان الغاية الواجبة.

و التحقيق هو ما اختاره لكن لا بما استدل به، لكون المسألة عقلية لا مسرح لحكم العرف فيها، فلا بد من اقامة البرهان عليه عقلا، فنقول: قد عرفت مما مضى ان الملاك فى عبادية الوضوء هو الأمر النفسى المتعلق بغايته بقدر حظه من ذاك الأمر عند توزيعه على اجزاء الغاية و شرائطها، لا بالأمر الغيرى الترشحى المتعلق الى الوضوء المعلول من الأمر النفسى المتعلق الى غايته، و هذا الأمر النفسى المتعلق إلى الغاية الموزع على اجزائها و شرائطها يتعلق بها بما لها من الاجزاء و القيود على وجه الارتباطية لا الاستقلالية، فامتثال القطعة منه المتعلق بالوضوء لا بد و ان يكون فى ضمن امتثال ما تعلق منه ببقية الاجزاء و القيود، و هو يتوقف على ان يكون قاصدا لامتثال الجميع، كما ان امتثال الأمر بالتكبيرة يتوقف على قصد امتثال ما تعلق من الأمر ببقية الاجزاء، بل لو قصد امتثال أمر خصوص التكبيرة لم يحصل الامتثال أصلا، و هذا ينشأ من قبل الارتباطية كما لا يخفى.

و بالجملة لا يصح الإتيان بالوضوء بداعى وجوبه الغائى مع قصده لعدم الإتيان بالغاية الواجبة، مضافا الى ان الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة التى يريد ان لا يصليها بهذا الوضوء يرجع الى التهافت.

الثانى: ان يأتى به بالوصف الواجب لقراءة القرآن، و المحكى عن بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏3، ص: 486

متأخرى المتأخرين على ما حكاه عنه فى الحدائق ان من ليس من نيته فعل الصلاة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء و لو فعله كان باطلا انتهى. و هذا كما ترى يشمل ما إذا اتى بالوضوء على وجه الوجوب الغائى أو الوصفى، و الأقوى صحة وضوئه هذا كما نسب الى المشهور، لان وجوب الوضوء عند وجوب غايته مستقر سواء قصد الإتيان بالغاية أم لا، فوجوب الوضوء متوقف على وجوب الغاية لا على ارادة المكلف للإتيان بالغاية الواجبة، و المصحح لعباديته حينئذ (مع ارتباطية الأمر الوجوبى النفسى المتعلق الى غايته، و المفروض عدم ارادة امتثاله حين الوضوء) هو ملاك استحبابه و جهته و ان لم يكن مستحبا بالفعل.

الثالث: ان يأتى به بداعى استحبابه الغائى بمعنى ارادة امتثال الأمر المتعلق بغايته المستحبة بالمقدار الذى يوزع عليه، إذ لا إشكال فى استحباب قراءة القرآن فى وقت الفريضة، و لو أبيت عن توزيع الأمر و تعلق قسط منه الى الوضوء مع تعلق قسط من الأمر المتعلق بالفريضة إليه فلا أقلّ من ثبوت ملاكه و تحقق جهته، فالأقوى صحة الوضوء بهذا القصد.

الرابع: ان يأتى به بعنوان الندب الوصفى، و الأقوى بطلانه لعدم اجتماع ندبه الوصفى مع وجوبه.

الخامس: ان يأتى به على وجه الوجوب و الندب الوصفيين، و المصرح به فى المتن هو الصحة و وجهه هو تعدد الجهة مع اجدائه فى مسألة الاجتماع، و الأقوى هو البطلان لعدم تعددها كما سلف.

السادس: ان يأتى به مع عدم قصد وجوبه أو ندبه وصفا أو غاية، و لا ريب فى صحته بناء على عدم اعتبار قصد الوجوب و الندب و المتحصل فى هذه المسألة صحة الوضوء فيها مع قصد الوجوب وصفا و الندب غاية أى قصد غايته المندوبة، لا قصد الإتيان به لأجل كونه مندوبا، و اللّه الهادى.

[مسألة (۳۴): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى من الغسل]

مسألة (۳۴): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى من الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرا يجب عليه الوضوء كذلك، و لو زاد عليه بطل الا ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۸۷

يكون استعمال الزيادة بعد تحقق الغسل بأقل المجزى، و إذا زاد عليه جهلا أو نسيانا لم يبطل بخلاف ما لو كان الاستعمال مضرا و توضأ جهلا أو نسيانا، فإنه يمكن الحكم ببطلانه، لأنه مأمور واقعا بالتيمم هناك بخلاف ما نحن فيه.

إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزى غير مضر يجب عليه الوضوء، فإن توضأ بما يجب عليه فهو، و ان زاد على ما حصل به الضرر فلا يخلو اما ان يكون تحقق الزيادة و المزيد عليه دفعة واحدة، أو تكون الزيادة بعد تحقق المزيد عليه، فعلى الأول بطل وضوئه لأن هذه الغسلة المشتملة على الزيادة و المزيد عليه منهى عنه و النهى موجب لبطلانها، و توهم صحتها- بكون الزيادة غير مقومة لغسل الوضوء فحرمته لا توجب حرمة المزيد عليه ليبطل، كما ان جهر المرأة بالقراءة فى موضع يسمع صوتها الأجنبى لا يوجب حرمتها- فاسد إذ الزائد و المزيد عليه معا فرد من الغسل المفروض حرمته، بل الحكم فى الجهر بالقراءة أيضا كذلك، و على الثانى فلا يبطل الوضوء من حيث كونه ضرريا، نعم لو كان ذلك فى غسل اليد اليسرى يبطل من جهة الإخلال بالمسح بماء الوضوء.

هذا كله لو زاد على المقدار الغير المضرّ عمدا، و لو زاد عليه جهلا أو نسيانا ففى الأول- أعنى ما كان وجود الزائد و المزيد عليه دفعيا- لا يبطل الوضوء، لكن لا يصح الاكتفاء بما اتى به من الفرد المشتمل على الزيادة، بل يلزم عليه اعادة هذه الغسلة بالأقل الغير المضرّ، و على الثانى- أعنى كون الزائد بعد تحقق المزيد عليه- فالحكم هو الصحة، كما فى صورة العلم و العمد، و اما حكم ما كان الاستعمال مضرا و توضأ جهلا أو نسيانا فقد استوفينا الكلام فى مبحث التيمم.

[مسألة (۳۵): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه]

مسألة (۳۵): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوئه، فإذا عاد إلى الإسلام لا يجب عليه الإعادة، و ان ارتد فى أثنائه ثم تاب قبل فوات الموالاة لا يجب عليه الاستيناف، نعم الأحوط ان يغسل بدنه من جهة الرطوبة التى كانت عليه حين الكفر، و على هذا إذا كان ارتداده بعد غسل اليسرى و قبل المسح ثم تاب يشكل المسح لنجاسة الرطوبة التى على يديه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۸۸

إذا توضأ ثم ارتدّ بعده قبل حدوث احدى الأحداث فالظاهر عدم بطلان وضوئه، كما فى القواعد و عن الخلاف و الذكرى، و كذا الغسل و التيمم، لان الارتداد ليس من النواقض و الموجبات، لكن فى المحكى عن المنتهى بطلان التيمم بالارتداد، و ان حصل الارتداد فى الأثناء فالمصرح به فى القواعد هو الحكم بالإعادة و عن جامع المقاصد ان الحق انه بعيد إذا جف البلل، و بدونه يستأنف النية لما بقى و يتم طهارته، و ما فى جامع المقاصد هو المحكى عن الدروس و الذكرى و هو الأقوى لو لم يلزم ارتداده فى الأثناء بطلان وضوئه من جهة أخرى، كتفويت الموالاة أو المسح ببقية ما فى يديه من ماء الوضوء إذا كان الارتداد بعد غسل اليسرى و قبل المسح، و وجه الإشكال فى نجاسة ما على بدنه من ماء الوضوء هو احتمال تبعية رطوبته لبدنه فى الطهارة بعد عوده إلى الإسلام، كعرقه و وسخه الموجودين فى بدنه و قد مر حكم هذه المسألة فى المطهرات.

[مسألة (۳۶): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء فى سعة الوقت]

مسألة (۳۶): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء فى سعة الوقت إذا كان مفوتا لحقه فتوضأ يشكل الحكم بصحته، و كذا الزوجة إذا كان وضوئها مفوتا لحق الزوج، و الأجير مع منع المستأجر و أمثال ذلك.

المناط فى بطلان الوضوء فى الموارد التى ذكرها فى المتن و فى أمثالها هو صيرورة الوضوء حراما منهيا عنه حتى يبطل بالنهى لكونه عبادة، فنقول: اما وضوء العبد مع نهى مولاه فالظاهر انه حرام منهى عنه، لكون تصرفاته المعتدّ بها التى يعدّ شيئا عرفا منوطا باذن مولاه كما يستفاد من الآية الشريفة عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ- و قد حررنا الكلام فى ذلك مفصلا فى حاشية المكاسب فى شروط المتعاقدين.

و اما الزوجة فهى لا تكون منافعها مملوكة لزوجها، فلها الانتفاع بكل ما لها من بدنها و أموالها ما لم يضر بحق استمتاع زوجها منها، و معه فيدخل فى باب النهى عن الضد الخاص، و حيث ان التحقيق فيه هو عدم حرمة الضد فلا يصير وضوئها منهيا عنه، فلا إشكال فى صحة وضوئها مع نهى زوجها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۸۹

و اما الأجير فهو لا يخلو عن أحد أنحاء، فإنه إما يكون أجيرا لعمل معين فى زمان معين- كخياطة الثوب فى ساعة معينة مثلا- أو يكون أجيرا فى جميع منافعه التى يمكن استيفائها منه، كما إذا أجر نفسه لخدمة البيت فى وقت معين، أو يكون أجيرا لان يتوضأ غيره فى وقت معين و حكم الأول من هذه الاقسام حكم الزوجة، إذ منافعه الأخرى غير ما ملكها بمستأجره بعقد الإجارة ملك له، لكن لمضادتها مع ما ملكها بالإجارة لا يمكنه الاستيفاء، فتكون حرمة استيفائها شرعا مبنيا على حرمة الضد، و على الثانى فالظاهر أيضا كذلك لأن المنفعة الوضوئى لا تصير مملوكة للمستأجر، لانصراف الإجارة عنها، كما لا يملك صلاته و صيامه و سائر عباداته مع كونها واجبة على الموجر، و لا يصح أخذ الأجرة عليه، و اما لثالث فالمصرح به فى المستمسك انه يحرم و يبطل لامتناع التقرب بما هو حرام، و لكنه لا يخلو عن المنع، لأن الإجارة وقعت على توضى الغير، و وضوء نفسه ليس موردا للإجارة حتى يكون من جهة صرفه عن متعلقة و هو الغير تصرفا فى منفعة المستأجر بغير اذنه حتى يصير منهيا عنه، بل وضوئه نفسه ضد لتوضيه لغيره، فلو كان حراما لكان من جهة كونه ضدا للمنفعة المملوكة بالإجارة.

و المتحصل من هذه المسألة هو بطلان وضوء العبد فى سعة الوقت مع نهى المولى عنه إذا كان مفوتا لحق المولى و صحة وضوء الزوجة و الأجير إذا كان كذلك و اللّه الهادى.

[مسألة (۳۷): إذا شك فى الحدث بعد الوضوء]

مسألة (۳۷): إذا شك فى الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء إلا إذا كان سبب شكه خروج رطوبة مشتبهة بالبول و لم يكن مستبرءا، فإنه حينئذ يبنى على انها بول و انه محدث و إذا شك فى الوضوء بعد الحدث يبنى على بقاء الحدث، و الظن الغير المعتبر كالشك فى المقامين، و ان علم الأمرين و شك فى المتأخر منهما بنى على انه محدث إذا جهل تاريخهما أو جهل تاريخ الوضوء، و اما إذا جهل تاريخ الحدث و علم تاريخ الوضوء بنى على بقائه، و لا يجرى استصحاب الحدث حينئذ حتى يعارضه لعدم اتصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۹۰

الشك باليقين به حتى يحكم ببقائه، و الأمر فى صورة جهلهما أو جهل تاريخ الوضوء و ان كان كذلك الا ان مقتضى شرطية الوضوء وجوب إحرازه، و لكن الأحوط الوضوء فى هذه الصورة أيضا.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا شك فى الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء، إذا لم يكن سبب شكه خروج الرطوبة المشتبهة بالبول قبل الاستبراء إجماعا، كما حكى عن الخلاف و المنتهى، و يدل عليه الاستصحاب، و الاخبار المتعددة مثل صحيح زرارة الذى فيه: فان حرك الى جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال عليه السّلام «لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن و الا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابدا بالشك فيه» و فى موثق ابن بكير «و إياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد أحدثت» هذا إذا لم يكن سبب شكه خروج الرطوبة المشتبهة بالبول قبل الاستبراء، و معه يبنى على انه بول، للأخبار المتقدمة فى مبحث الاستبراء فتكون تلك الأخبار مخصصة للأخبار الواردة فى المقام، و هذا من موارد تقديم الشارع الظاهر على الأصل.

الثانى: إذا شك فى الوضوء بعد الحدث يبنى على بقاء الحدث إجماعا مصرحا به فى غير واحد من كتب الأصحاب، مضافا الى الاخبار المستفيضة الناهية عن نقض اليقين بالشك التى يستدل بها على حجية الاستصحاب، مع الاستصحاب المتفق عليه بين قاطبة أهل الإسلام و لو منع عن دلالة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على حجيته، بل عن الفوائد المدنية ان اعتباره فى المقام من ضروريات دين الإسلام.

الثالث: الظن الغير المعتبر فى المقامين كالشك، فلو ظن بالحدث بعد اليقين بالوضوء يبنى على بقاء وضوئه، أو ظن بالوضوء بعد اليقين بالحدث ظنا غير معتبر يبنى على بقاء الحدث، و ذلك لما ثبت فى الأصول من ان الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره فى حكم الشك، خلافا للمحكى عن الشيخ البهائى فى الحبل المتين

بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا تيقن بالوضوء و ظن بالحدث، و قال: لإناطة جريان الاستصحاب بعدم الظن على خلاف الحالة السابقة.

و ما ذكره (قده) مخدوش لمخالفته مع الاخبار الصريحة الناهية عن نقض اليقين الا بيقين مثله، حسبما فصل فى الأصول، و مع ذلك لا يدل على مخالفته فى مسئلتنا هذه من حيث كونها فقهية لعدم انحصار المدرك فى مسئلتنا بالاستصحاب لما عرفت من الإجماع و الاخبار، بل الحكم فيما إذا تيقن بالحدث و ظن بالوضوء بالظن الغير المعتبر موافق مع قاعدة الاشتغال، و المراد بالظن الغير المعتبر هو الظن الذى لم يثبت جواز العمل به بالدليل الشرعى كالبينة و فى العدل الواحد اشكال، و الأقوى عدم اعتباره كما تقدم فى آخر مباحث المياه و مباحث النجاسات و مباحث المطهرات.

الرابع: لو علم بالوضوء و الحدث معا و شك فى المتأخر منهما، فلا يخلو اما ان يجهل تاريخهما أو يجهل تاريخ الوضوء أو يجهل تاريخ الحدث، و اما العلم بتاريخهما معا مع الشك فى المتأخر منهما فمستحيل، و هذا- اعنى العلم بهما مع الجهل بتاريخهما معا أو تاريخ أحدهما- هو المسمى بتوارد الحالتين و له باب واسع فى الفقه مثل العلم بملاقاة الماء مع النجاسة و حدوث الكرية، و الشك فى المتأخر منهما، أو العلم بالملاقاة و حدوث القلة مع الشك المذكور، و قد مر البحث عن حكمه فى مباحث المياه مستوفى، و مثل العلم بحدوث الحدث الأصغر و الوضوء فى المقام و العلم بحدوث الجنابة و الغسل فى مبحث غسل الجنابة، و قد فصلنا الكلام فيه فى مبحث الغسل، و كالجمعتين اللتين وقعتا فى انقص من فرسخ مع الشك فى المتقدم منهما، حيث ان المتقدم منهما صحيح و المتأخر باطل فى باب الصلاة، و كحكم الحاكمين المشكوك السابق منهما فى باب القضاء، و كوقوع المعاملة من الوليين أو الوكيلين مع الشك فى المتقدم منهما فى باب البيع، و كعقد الوليين فى باب النكاح، و كموت الوارثين فى باب الإرث و نظائر ما ذكر مما يطلع عليه المتتبع، و كيف كان فهيهنا صور:

الاولى: ما إذا جهل تاريخهما معا و قد اختلف فى حكمه على أقوال، و المشهور

وجوب التطهير عليه لما يشترط فيه الطهارة مطلقا، سواء لم يعلم بحالته السابقة على تواردهما، أو علم بها كانت هى الطهارة أو الحدث، و المحكى عن الذكرى نسبته إلى الأصحاب المشعر الى كونه إجماعيا و هذا هو الأقوى لسقوط الاستصحاب عن الطرفين، أما بالمعارضة- كما هو التحقيق و عليه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الاستصحاب- أو لعدم جريان الاستصحاب فى المجهول التاريخ فى نفسه، لعدم اتصال زمان الشك فى البقاء بزمان اليقين بالحدوث، كما عليه المصنف (قده) و جملة من المحققين بعد الشيخ (قدس اللّه أسرارهم) كما حررناه فى مباحث المياه و مبحث غسل الجنابة مستوفى.

و على كل تقدير فالمرجع فى المقام قاعدة الاشتغال بالنسبة الى ما يشترط فيه الوضوء من الواجبات كالصلاة و نحوها، من غير فرق فى ذلك بين كون الطهارة شرطا أو كون الحدث مانعا، إذ على شرطية الطهارة كما يلزم إحرازها و لا يصح الاكتفاء بالشك فيها فى الخروج عن عهدة المشروط بها، كذلك يلزم إحراز عدم المانع، و لا يصح الاكتفاء بالشك فيه فى الخروج عن عهدة المقيد بعدمه، و دعوى صحة التمسك بقاعدة المقتضى و المانع و الحكم بترتب المقتضى- بالفتح- عند العلم بوجود المقتضى- بالكسر- مع الشك فى المانع مع عدم إحراز عدمه و لو بأمارة أو أصل ضعيفة جدا- كما فصلناه فى مباحث المياه.

و قد يستدل لهذا القول- اعنى لزوم التطهير فى توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما- بوجوه أخر، منها الرضوى المنجبر بالشهرة فى المقام «ان كنت على يقين من الوضوء و الحدث و لا تدرى أيهما أسبق فتوضأ» و لا بأس به إذا أحرز كون هذه الجملة من الامام عليه السّلام و لا تكون من مصنف الكتاب، و منها الآية المباركة إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا منها قوله عليه السّلام «إذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» و تقريب الاستدلال بهما هو ان إطلاقهما يدل على وجوب الوضوء عند كل صلاة و قد خرج عن إطلاقهما المتطهر الذى يعلم انه على وضوء، و اما من لا يعلم به فهو باق على حكم الإطلاق، فيحكم بوجوب الوضوء عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۹۳

و لا يخفى ما فيه فإنه إما يقال بكون وجوب الوضوء لأجل حصول الطهر به الذى هو القيد للصلاة، أو يقال يكون وجوبه من جهة كونه الغسلتين و المسحتين، و بما هو فعل مخصوص، فعلى الأول فالواجب على المكلف هو تحصيل الطهارة عند الصلاة إذا لم يكن على طهر، فيكون المتوارد عليه الحالتين مما يشك كونه من افراد من يتعلق به الخطاب من جهة الشك فى كونه من افراد من يجب عليه الوضوء لأجل تحصيل الطهارة، فيكون إثبات حكم العام له بدليل العموم من قبيل التمسك بالعموم فيما يشك فى كونه من افراد العموم الغير الجائز بالاتفاق.

و على الثانى و ان كان المتوارد عليه من افراد موضوع العموم، لكن بعد تخصيص العام بمن يكون على غير طهارة يصير المقام مما يشك كونه من افراد المخصص بعد القطع بكونه من افراد العام، فيكون إثبات حكم العام له بدليل العموم من قبيل التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية من الخاص الغير المجوز عندنا.

القول الثانى: ما مال اليه المحقق فى المعتبر، و اختاره فى جامع المقاصد و ينسب الى المشهور بين المتأخرين، و هو التفصيل بين ما لو لم يعلم بالحالة السابقة و بين ما لو علم بها، باختيار القول الأول و هو وجوب التطهر فى الأول و بالأخذ بضد الحالة السابقة فى الثانى، فإن علم بكونها الطهارة فيبنى على انه محدث، و ان علم بكونها الحدث فيبنى على انه متطهر لا يجب عليه الوضوء، و هذه ثمرة عملية بين القولين.

و يستدل للاول بما تقدم فى القول الأول، و للثانى بأن تلك الحالة السابقة مما يعلم بارتفاعها بتوارد الحالتين يقينا، و ارتفاع رافعها مشكوك فيستصحب بقائه.

و لا يخفى ان الناظر فى هذا الاستدلال ينظر بإحدى العينين، اى انه يرى ارتفاع الحالة السابقة طهارة كانت أو حدثا، لطروّ ضده،

فيقول ارتفاع الحالة السابقة الطروّ ضدها معلوم، لكن الضد الطارى مشكوك الارتفاع فيجرى الأصل فى بقائه، و هذا صحيح مع قطع النظر عن العلم بطرو مثل الحالة السابقة أيضا بعد العلم بارتفاعها حيث انه كما يعلم بطرو ضدها يعلم بطروّ مثلها، فان صح استصحاب بقاء ضدها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۴۹۴

لكونه متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، فليصح استصحاب بقاء مثلها أيضا، لكونه أيضا متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، لكن الجمع بين الاستصحابين فاسد، اما لمعارضتهما مع صحة اجزاء كل منهما فى نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، أو للمنع عن أجزاء الأصل فى المجهول تاريخه مع قطع النظر عن المعارضة.

فإن قلت: مبنى الاستدلال المتقدم على ان الحدث بعد الحدث لا يكون حدثا كما ان الطهارة بعد الطهارة لا تكون طهارة، و عليه فيتمّ الاستدلال، إذ لو كانت الحالة السابقة هى الحدث، كما إذا علم بأنه كان فى أول الصبح محدثا و عند الظهر يعلم بحدوث سبب من أسباب الحدث، و وضوء بعد الحدث السابق المعلوم فى أول الصبح و يشك فى المتقدم منهما فبالنسبة إلى الوضوء الحادث يقطع بكونه مؤثرا، إذ لو كان بعد الحدث الطارى لكان رافعا للحدث و لو كان قبله لكان رافعا للحدث المعلوم وجوده فى أول الصبح فهذا الوضوء مما تيقن تأثيره فى رفع الحدث، و لكن الحدث الطارى مما لا يقطع بتأثيره إذ لو كان بعد الوضوء الطارى لكان ناقضا له، و لو كان قبله لم يؤثر شيئا، إذ الحدث بعد الحدث لا يكون حدثا، فاستصحاب بقاء الوضوء بعد اليقين بوجوده جار، و لكن استصحاب الحدث الطارى لا يكون جاريا لعدم العلم بطريان الحدث عند تحقق سببه الطارى، فالأصل فى بقاء الحدث لا يجرى حتى يعارض مع الأصل الجارى فى بقاء الوضوء، و كذلك الكلام إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة، فإن الأصل فى أول الظهر لا يجرى فى بقاء الطهارة الطارية، و ذلك لعدم العلم بطريانها باحتمال كون الوضوء الطارى قبل الحدث، و الطهارة بعد الطهارة لا تكون طهارة.

قلت: المستصحب فى الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الأخر الطارى من الوضوء أو الحدث، حتى يقال بأن تأثير ذاك الطارى غير متيقن، لاحتمال كونه حدثا بعد الحدث السابق، أو وضوءا بعد الوضوء السابق، بل المستصحب هو الأثر الموجود حال حدوث ذاك الطارى، إذ فى حال حدوث الحدث الطارى يقطع بأنه محدث اما بذاك الحدث الطارى ان كان بعد الوضوء الطارى، و اما بالحدث السابق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۴۹۵

ان كان قبل ذاك الوضوء، و كذلك فيما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة فإنه حين الفراغ من الوضوء الطارى يقطع بأنه على طهارة، اما بذاك الوضوء الطارى ان كان هذا الوضوء بعد الحدث أو بالوضوء السابق ان كان هذا الوضوء قبل الحدث، و كيف كان ففى حال حدوث الأخر يقطع بوجود الأثر، و ان لم يعلم بكونه من ذاك الأخر المماثل للحالة السابقة.

فإن قلت: إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث مثلا، ثم طرء الطاريان الحالة المعلومة عند طريان الحدث من الطاريين أيضا غير قابل للاستصحاب، لأنها مرددة بين الحالة التى هى معلوم الارتفاع- لو كان الحدث الطارى بعد الحدث المتيقن السابق- و بين الحالة التى هى مقطوع البقاء- لو كان الحدث الطارى بعد الوضوء- فهى اما مقطوع الارتفاع أو مقطوع البقاء، و المستصحب يجب ان يكون على كل تقدير مشكوك البقاء.

قلت: الأثر المعلوم تحققه عند حدوث الحدث الطارى ليس مرددا بين الفرد المقطوع الارتفاع و المقطوع البقاء، بل ذاك الأثر أمر معين مشخص علم من حاله شرعا انه لا يرتفع الا بالوضوء، سواء اتّحد مع الفرد الأول أم لا، فالشك فى بقائه ناش عن الشك فى زمان الطهارة الطارية، و انه هل هى قبل زمان حدوث الحدث الطارى أو بعده، كما ان تردده بين كونه مقطوع

الارتفاع أو مقطوع البقاء أيضا ناش عن الجهل بزمان الطهارة الطارية، فكلا الشكين مسببان عن الجهل بتاريخ حدوث الحدث المتيقن حدوثه.

فان قلت: اجراء الاستصحاب فى بقاء الحدث فى المقام من قبيل استصحاب الكلى لإثبات الأثر المترتب على الفرد، و هو لا يتم الا على القول بالأصل المثبت، و ذلك لان المقطوع حين حدوث الحدث الطارى هو جامع الأثر المستند اليه أو الى الأثر السابق، و اثر الاستصحاب مترتب على الأثر المستند الى الحدث الطارى المجهول تاريخه، فباستصحاب الأثر الكلى الجامع بين الأثرين لا يمكن ترتيب اثر الخاص المستند الى السبب الأخير المجهول تاريخه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۹۶

قلت: ليس المقام من قبيل الاستصحاب الكلى لإثبات الأثر المترتب عليه، فضلا عن استصحابه لإثبات الأثر المترتب على الفرد، كيف! و ارتفاع طبيعة الحدث بعد الوضوء الطارى مقطوع مما لا يعتريه الريب، و مع القطع بارتفاع الطبيعة بعد الوضوء كيف يقال باستصحاب الجنس، مع انه مقطوع الارتفاع، بل المراد استصحاب خصوص الحالة التى يعلم بتحققها حين حدوث السبب الطارى الذى يشك فى كونها قبل الوضوء الطارى أو بعده، و هذه حالة شخصية معلوم التحقق عند حدوث الحدث الطارى و يشك فى بقائها بشخصها، و انما المنشأ فى الشك فى بقائها هو كونها قبل الوضوء أو بعده، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه، و ان أسند إلى المشهور بين المتأخرين.

القول الثالث ما نسب إلى العلامة (قده) فى بعض كتبه، و هو التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة و بين العلم بها، باختيار القول الأول فى الأول، و الأخذ بالحالة السابقة فى الثانى، و استند فى الأخير إلى سقوط الأصل فى الطرفين فيرجع الى الحالة السابقة التى قبلهما.

و أورد عليه بأنه لا معنى لاستصحاب الحالة السابقة بعد القطع بارتفاعها، و ان فى تسمية ذلك بالاستصحاب مسامحة واضحة، مع انه يحتمل تعاقب الوضوئين فيما كانت الحالة السابقة هى الطهارة، أو تعاقب الحدثين فيما كانت هى الحدث، و مع هذا الاحتمال فلا وجه للأخذ بالحالة السابقة.

و أجيب عن الأول بأن مراده الحكم بمثل الحالة السابقة، لا الحكم ببقائها بالاستصحاب، و لا مشاحة فى تعبيره عنه بالاستصحاب بعد وضوح المراد، و عن الثانى بأن مفروض كلامه ما إذا علم بكون كل من الطاريين مؤثرا بأن علم بعد الحالة السابقة بحدوث وضوء رافع للحدث و حدث ناقض، و فى هذا الفرض لا يحتمل تعاقب الحدثين، حيث ان الثانى منهما لا تكون رافعا للحدث.

لكن يرد عليه (قده) بان ما فرضه خارج عن موضوع البحث عن توارد الحالتين، و ذلك للعلم حينئذ بتأخر الوضوء عن الحدث الطاريين فيما إذا كانت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۴۹۷

الحالة السابقة هى الطهارة، إذ الحدث الناقض و الوضوء الرافع لا يعقل الا بكون الوضوء بعد الحدث، و العلم بتأخر الحدث عن الوضوء فيما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث، إذ الحدث الناقض لا يكون إلا إذا كان بعد الوضوء، و اما الحدث بعد الحدث فلا يكون ناقضا، قال فى الجواهر: و كأنه انما ذكره لكونه فى بادى الرأى قبل التفات الذهن منها (اى من مسألة توارد الحالين)، و ان كان بعد التفاته يخرج عنها، هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى.

الصورة الثانية: ما إذا علم بتاريخ الحدث و جهل تاريخ الوضوء، و شك فى تقدمه على الحدث أو تأخره عنه، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الوضوء لما يشترط فيه، اما لأجل قاعدة الاشتغال فيما يشترط فى صحته الطهارة بعد سقوط الاستصحاب فى الطرفين للمعارضة، بناء على صحة جريانه فى المجهول تاريخه، و سقوطه بالمعارضة، و اما لاستصحاب بقاء الحدث بناء على

عدم اجراء الاستصحاب فی بقاء الوضوء لعدم اتصال زمان الشك فی بقائه إلی زمان الیقین بوجوده، و یمكن ان یقال فی المقام بعدم صحة إجرائه فی بقاء الوضوء، و لو قلنا بجریانه فی المجهول التاریخ، و ذلك لأجل تردد الوضوء بین كونه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، حیث انه لو كان قبل الحدث لكان مرتفعا به قطعا، و لو كان بعده لكان باقیا قطعا، و فی مثله لا- یجری الاستصحاب.

و اما القول بعدم وجوب الوضوء فی هذه الصورة لأصالة تأخر الوضوء عن الحدث فضعیف فی الغایة، لأن أصالة تأخره یثبت بها تأخره إذا قیس الی الزمان من حیث نفسه، و لا یثبت بها تأخره عن الحدث، و نفس تأخر الوضوء عن الحدث من حیث انه صفة للوضوء- علی حسب مفاد كان الناقصة- لیس له حالة سابقه، و إثباته بأصالة عدم تقدمه علی الحدث منوط بالقول بحجیة الأصل المثبت.

الصورة الثالثة: ما إذا علم تاریخ الوضوء و جهل تاریخ الحدث، و الذی صرح به المصنف (قده) فی المتن هو البناء علی بقاء الوضوء للاستصحاب، و قال و لا یجری استصحاب الحدث حینئذ حتی یعارضه، لعدم اتصال زمان الشك بالیقین به حتی

یحكم ببقائه، و هذا منه (قده) مبنی علی المنع عن اجراء الاستصحاب فی المجهول تاریخه رأسا، و لازمه عدم إجرائه فی الصور الثلاث، لكن الحكم یختلف فیها لعدم إحراز الوضوء فی الصورتین الأولیین، فینتهی إلی الرجوع الی قاعدة الاشتغال، بخلاف هذه الصورة، حیث كان تاریخ الوضوء معلوما یجری الاستصحاب فی بقائه من غیر معارض، و لما كان الحق عندنا جریان الأصل فی المجهول تاریخه و سقوطه بالمعارضة فیما كان له معارض، فالحق فی هذه الصورة أیضا هو وجوب الوضوء، لمعارضة استصحاب بقائه مع استصحاب بقاء الحدث، فیرجع الی الاشتغال و قد حررنا تلك المسألة فی مباحث المیاه و مبحث غسل الجنابة مفصلا، و اللّه الهادی.

[مسألة (38): من كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فیه بعد الحدث]

مسألة (38): من كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فیه بعد الحدث إذا نسی و صلی فلا إشكال فی بطلان صلاته بحسب الظاهر، فیجب علیه الإعادة ان تذكر فی الوقت، و القضاء بعد الوقت، و اما إذا كان مأمورا به من جهة الجهل بالحالة السابقة فنسیه و صلی یمكن ان یقال بصحة صلاته من باب قاعدة الفراغ، لكنه مشكل، فالأحوط الإعادة أو القضاء فی هذه الصورة أیضا، و كذا الحال من جهة تعاقب الحالتین و الشك فی المتقدم منهما.

اعلم ان المعتبر فی الاستصحاب فعلیة الشك و الیقین، و لا یكفی فیه الشك التقدیری لكونه من الأصول المقررة للشاك حین العمل لرفع الحیرة عنه عند العمل و لا- معنی لجعلها فی حال الغفلة، لأنه حین الغفلة لا یكون ملتفتا حتی یحصل له التحیر، و یترتب علی ذلك بطلان صلاة من تیقن بالحدث و شك فی بقائه أو ارتفاعه، بحدوث طهارة بعده فغفل و صلی، ثم التفت بعد صلاته بشكه السابق مع كونه شاكا بعد الصلاة أیضا، و ذلك لان الشك الفعلی الحاصل له قبل الصلاة موجب لجریان استصحاب الحدث، فیصیر محكوما بعدم الطهارة، فلا یجری فی حقه حینئذ قاعدة الفراغ، لان مجراها هو ما كان الشك بتمامه بعد الصلاة، و فیما نحن فیه لیس كذلك، و الحكم بصحة صلاة من تیقن بالحدث و غفل قبل الشك فی بقائه و صلی ثم شك فی حدوث الطهارة قبل الصلاة، و ذلك لعدم جریان الاستصحاب فی الحال

السابق علی الصلاة، لعدم الشك الفعلی فی بقاء الحدث مع غفلته، نعم هو محكوم بعد الصلاة بعدم الطهارة فی حالها

بالاستصحاب، و مقتضاه و ان كان الحكم بفساد صلاته الا ان ذاك الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، هكذا قرروا المقام تبعا للشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الاستصحاب، و لكنه لا يخلو عن النظر بل المنع.

اما أولا- فلما فى الشق الأول من الحكم بجريان استصحاب الحدث، مع انه فى حال الصلاة غافل عن حالته السابقة، و القول بكفاية الشك، الفعلى لإجرائه قبل الصلاة آنا ما، فلا يحتاج فى إجرائه إلى إبقاء الشك الى حال الدخول فى الصلاة مساوق مع القول بكفاية الشك التقديرى فى إجرائه مع ان حال الأصول بل الامارات كحال السراج الذى يضىء أطرافه حال اضائته، فلا يكفى ضوئه السابق للاضائة فى الان المتأخر عنه، بل كل آن تكون استضائة الأطراف بضوئه الخارج منه فى ذاك الآن، لا آن قبله و لا آن بعده، و مع حدوث الغفلة حال دخول الصلاة لا يكون استصحاب لعدم الشك الفعلى، و لا يكفى الاستصحاب الجارى قبله فى الحكم ببقاء حدثه حال دخوله فى الصلاة.

و اما ثانيا فلان صحة إجراء الاستصحاب و عدم صحته غير مرتبط بجريان قاعدة الفراغ و عدم جريانها، لان المدار فى صحة جريان قاعدة الفراغ، هو كون الشك بتمامه بعد العمل سواء كان محل الاستصحاب أم لا، و إذا لم يكن الشك بتمامه بعد العمل فلا- تجرى القاعدة و لو لم يجرى الاستصحاب، فليس المناط فى عدم جريان القاعدة فى الشق الأول هو صحة إجراء الاستصحاب فيه بل لو كان إجراء القاعدة فيه صحيحا لكانت حاكمة على الاستصحاب.

إذا تبين ذلك فنقول من كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى، فالذى فى المتن انه لا إشكال فى وجوب الإعادة فى الوقت أو القضاء فى خارجه، و استدل له بكونه محدثا بحكم الاستصحاب، حيث يقول (قده) فلا إشكال فى بطلان صلاته بحسب الظاهر، فان الظاهر منه ارادة الحكم الظاهرى من استصحاب بقاء الحدث، لكن ينبغى تقييده بعدم صحة إجراء قاعدة الفراغ حين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۰۰

الشك بعد العمل، فالجزم بعدم البطلان فى هذه الصورة، مع الاشكال فيه فى الصورة الآتية مما لا يجتمعان.

و التحقيق فى هاتين الصورتين ان يقال اما الصورة الأولى فبناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ فيها، لعدم كون الشك بتمامه بعد العمل المعتبر كونه كذلك فى القاعدة، لا ينبغى الإشكال فيها فى البطلان، اما لأجل استصحاب بقاء الحدث لو قلنا به، و اما لأجل قاعدة الاشتغال لو لم نقل بجريان الاستصحاب فى المقام- كما هو التحقيق- و بناء على جريان قاعدة الفراغ فى المقام و عدم اعتبار كون الشك فيها بتمامه حادثا بعد العمل فالحكم هو الصحة- قلنا بجريان الاستصحاب أم لا- لمحكوميته بالقاعدة فى مورد جريانها.

و منه يظهر حكم الصورة الثانية و هى ما إذا كان مأمورا بالوضوء من جهة الجهل بالحالة السابقة، أو من جهة تعاقب الحالتين و الشك فى المتقدم منهما، فنسى الوضوء فصلى، حيث انه بناء على اعتبار كون الشك فى قاعدة الفراغ بتمامه بعد الفراغ يجب الإعادة أو القضاء لقاعدة الاشتغال، و بناء على عدم اعتباره فيها يحكم بالصحة و عدم وجوب الاستيناف لقاعدة الفراغ.

و الحق فى القاعدة هو اعتبار كون الشك بتمامه بعد الفراغ فى مجراها لظهور أدلتها فى خصوص الشك الابتدائى الحادث بعد الفراغ، فلا- تجرى فيما إذا كان المكلف شاكا قبل الفراغ، و ان زال شكه بالنسيان، و لا فرق فى الحكم بوجوب القضاء ان كان التذكر بعد الوقت فى الصورتين- اعنى فيما إذا شك فى الطهارة بعد الحدث و نسى و صلى، و فيما إذا جهل بالحالة السابقة- أو كان فى مورد تعاقب الحالتين و لو مع العلم بها فنسى و صلى، غاية الأمر فى الصورة الاولى لو قلنا بكونه محكوما فى حال الصلاة بكونه محدثا لأجل الاستصحاب الجارى فى حال تذكره قبل الصلاة، يكون وجوب القضاء لأجل إثبات الفوت الذى هو السبب فى وجوب القضاء، و لو قلنا بعدم إثبات محدثيته فى حال الغفلة بالأصل الجارى فى حال التذكر يكون وجوب القضاء

فى الصورتين لأجل قاعدة الاشتغال، و لا غبار

فى التمسك بها لإثبات وجوب القضاء، بناء على كون القضاء بالأمر الأول، لكن بكاشفية الأمر الجديد، إذ حينئذ يكون الخروج عن عهدة الأمر الأول- أعنى الأمر بالأداء بإتيان القضاء كما لا يخفى، و سيجىء لهذا الأمر زيادة بسط فى الكلام فى مسألة (۴۱) فانتظر، و قد خرجنا فى هذه المسألة عن طرز تحرير الفقه لكونها من غوامض الأصول فتبصر.

[مسألة (۳۹): إذا كان متوضئا و توضأ للتجديد]

مسألة (۳۹): إذا كان متوضئا و توضأ للتجديد و صلى ثم تيقن بطلان احد الوضوئين و لم يعلم أيهما، لا إشكال فى صحة صلاته و لا يجب عليه الوضوء للصلوات الاتية أيضا، بناء على ما هو التحقيق من ان التجديدى إذا صادف الحدث صح، و اما لو صلى بعد كل من الوضوئين ثم تيقن بطلان أحدهما فالصلاة الثانية صحيحة، و اما الأولى فالأحوط إعادتها، و ان كان لا يبعد جريان قاعدة الفراغ فيها.

فى هذه المسألة بحثان:

الأول: لو كان على وضوء و توضأ للتجديد و صلى ثم تيقن بطلان احد الوضوئين و لم يعلم أيهما، فمع القول بالاقتصار على نية القربة و عدم اعتبار الأزيد منها من قصد الوجوب فى الواجب و الندب فى المندوب وصفا أو غاية، و لا قصد الوجه و لا نية الاستباحة و لا الرفع، كما هو التحقيق و تقدم وجهه مستوفى، فلا اشكال عندهم فى صحة صلاته و عدم استيناف الوضوء لما يشترط الوضوء فى صحته. و قال فى الجواهر:

بل فى كلام بعضهم القطع بعدم الإشكال.

أقول: و ينبغى ان يكون كذلك، و ذلك للعلم التفصيلى بكونه على وضوء و ان شك فى كون طهارته المعلومة تفصيلا بالوضوء الأول أو الأخير، فما فى الجواهر من احتمال العدم- لانه و ان لم يعتبر نية ما عدا القربة، لكن نية الخلاف مانعة سواء فى ذلك خلاف الوجه أو خلاف الرفع، فلا يجتزى بالوضوء مع زعم الجنابة و تبين الخلاف- مدفوع بأن الصحة مبنى على القول باتحاد مهية الوضوء المستلزم لرافعيته للحدث، و على تقدير مصادفته مع المحل الصالح للرفع- كما فى الصادر

عن المحدث بالحدث الأصغر- و قد تقدم الحكم بصحته مع زعم الحدث الأكبر و تبين خلافه، أو الوضوء التجديدى بزعم كونه مع الوضوء فتبين خلافه إذا لم يكن على وجه التقييد و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى صحة الطهارة و الصلاة فى هذه الصورة.

و اما مع القول باعتبار الأزيد من قصد القربة فالكلام يقع تارة فى حكم المسألة عند القول باعتبار قصد الوجوب أو الندب أو قصد وجههما، و اخرى فى حكمها عند القول باعتبار قصد الرفع أو الاستباحة، فعلى الأول اعتبار قصد الوجوب أو الندب أو قصد وجههما لا يخلو عن احتمالات:

الأول: احتمال الاكتفاء بالوجه الظاهرى فى صحة العمل واقعا مع القول باتحاد مهية الوضوء، و عليه فينبغى القول بصحة الوضوء و الصلاة معا للقطع التفصيلى بكونه على الطهارة، كما على القول بعدم اعتبار الأزيد من قصد القربة.

الثانى: احتمال قصد الوجوب فى الواجب و الندب فى المندوب وصفا، و الحكم فيه أيضا هو الصحة، لكن فيما إذا اتّحد صفة الوضوئين، كما إذا توضأ أو لا بقصد الاستحباب لغاية مستحبة ثم جدّده بنية الندب، أو توضأ أو لا وجوبا ثم جدّده وجوبا عند

نذر تجديده وفاء بالنذر، إذ الوضوءان متحدان بحسب الوصف وجوبا أو ندبا و انما الخطاء فى وجه وصفهما.
الثالث: احتمال اعتبار قصد الوجوب أو الندب غاية أى إتيانه بداعى امتثال امره الخاص الذى قصد امتثاله و ينبغى ان يقال فيه بالبطلان.
و على الثانى أى اعتبار قصد الرفع أو الاستباحة فلا يخلو أيضا عن احتمالات:
الأول: ان يكون كل من الرفع أو الاستباحة على تقدير اعتبار قصدهما فى الصحة مما أخذ عنوانا، بمعنى ان المعتبر قصد الإتيان بالوضوء الرافع أو المبيح شأنا أى ما من شأنه ان يكون رافعا أو مبيحا و ان لم يكن بالفعل كذلك.
الثانى: ان يكون كل منهما أخذا عنوانا أيضا، لكن بمعنى اعتبار قصد الإتيان بالوضوء الرافع أو المبيح فعلا، اى ما يكون رافعا أو مبيحا بالفعل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۰۳
الثالث: ان يكون كل منهما داعيا بمعنى اعتبار كون الداعى فى وضوئه رفع الحدث أو حصول الاستباحة، فعلى الأول حكمه حكم ما لو لم يعتبر فيه الأزيد من قصد القربة فتصح الصلاة التى صلاها، و يكون على الطهارة و يصح الإتيان بكل ما يشترط فى صحته الطهارة، و ذلك لتمشى قصد الوضوء الرافع أو المبيح شأنا بقصد التجديد، حيث ان الوضوء التجديدى رافع و مبيح شأنا، فقصد التجديد لا ينفك عن قصد عنوان الرافع أو المبيح شأنا.
و ذلك بناء على التحقيق من اتحاد مهية الوضوء نوعا، لا كون الوضوء التجديدى نوعا من الوضوء، و الوضوء الرافع أو المبيح نوعا آخر، و كان الجامع بينهما معنى جنسيا، و الا فيصير كالاخيرين- اعنى ما كان كل من الرفع أو الاستباحة أخذ عنوانا، بمعنى اعتبار قصد الوضوء الرافع أو المبيح فعلا- أو كان داعيا بمعنى كون داعيه فى الوضوء رفع الحدث أو حصول الاستباحة، و حكمهما هو عدم حصول العلم التفصيلى حينئذ بالطهارة بعد الوضوئين اللذين يعلم إجمالا ببطلان أحدهما، ضرورة انه مع فرض قصد التجديد لا يتمشى منه قصد الوضوء المعنون بعنوان الرافع أو المبيح فعلا، إذ هو عنده تجديدى، كما انه لا يمكن إتيانه بداعى الرفع أو الاستباحة و هذا ظاهر، و حينئذ يحصل الشك فى الطهارة عقيبها لأجل الشك فى كون الخلل واقعا فى الأول أو الأخير، حيث انه لو كان فى الأخير يكون على طهارة بعده بواسطة الوضوء الأول الواقع صحيحا، و لو كان فى الأول يكون على حدث، لأجل بطلان الوضوئين معا، اما الأول فلوقوع الخلل فيه، و اما الأخير فلعدم تأثيره لأجل فقد نية الرفع أو الاستباحة فيه، و حيث يكون وقوع الخلل مشكوكا فى كونه فى الأول أو الأخير فلا جرم يحصل الشك فى حصول الطهارة بعد الوضوئين.
ففى وجوب استيناف الوضوء للغايات التى لم تتحقق بعد، و عدم وجوب استيناف الصلاة أقوال.
المصرح به فى الشرائع و المحكى عن العلامة و أكثر من تأخر عنه هو الأول، لاستصحاب الحدث المعلوم قبل الطهارتين المقتضى لبطلان الصلاة الواقعة بعدهما،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۰۴
و ذلك للشك فى ارتفاعه بواسطة الشك فى كون الخلل فى الطهارة الأولى الموجب لبطلانها به، و بطلان الطهارة الثانية بواسطة الإخلال بنية الرفع أو الاستباحة، و ذلك بناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ فى الطهارة الأولى، لمعارضتها مع قاعدة الفراغ الجارية فى الطهارة الثانية.
و المختار عند جملة من محققى المتأخرين هو الثانى، و ذلك لجريان قاعدة الفراغ فى الوضوء الأول من غير معارضتها مع قاعدته فى الوضوء الأخير، و صرح فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) و فى مصباح الفقيه انه على تقدير المنع عن إجراء القاعدة فى الوضوء الأول لأجل المعارضة، فلا معارض لها فى الصلاة الواقعة بعد الوضوئين.

و تحقيق الكلام يتوقف على بيان أمرين:
الأول: وقع البحث فى ان العلم الإجمالى فى نفسه مانع عن إجراء الأصل فى أطرافه و لو لم يستلزم المخالفة العملية فى إجرائه، أو ان المانع من إجرائه استلزام المخالفة العملية، فكل مورد لم يستلزم من إجرائه المخالفة العملية فلا مانع من إجرائه، إذا عرفت ذلك فاعلم ان المحتملات فى المنع عن إجراء الأصل فى أطراف المعلوم بالإجمال أمور:
منها دعوى انصراف أدلة الأصول عن شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال، بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب مثلا هو حرمة نقض اليقين بالشك، بحيث كان ناقضة هو الشك، و فى مورد العلم الإجمالى رفع اليد عن اليقين السابق بالعلم الإجمالى بانتقاضه ليس نقضا لليقين بالشك، بل هو نقض له باليقين، غاية الأمر المتيقن باليقين الناقض ليس معلوما بالتفصيل، لتردده بين الأطراف، و هذا الاحتمال ليس بشىء، ضرورة القطع بان كل واحد من الأطراف مشكوك، و ان كان منشأه هو الشك فى وجود المعلوم بالإجمال فى الأطراف.
منها دعوى مضادة التعبد بأطراف العلم الإجمالى مع العلم بخلاف ما يتعبد به فى ضمنها، كما فى التعبد بنجاسة الإنائين الذين يعلم بطهارة أحدهما، و لازم

ذلك عدم صحة إجراء الأصل المثبت للتكليف فى الأطراف و لو لم يستلزم المخالفة العملية، و هذا الاحتمال قوى عندنا، لكن فى الأصول المحرزة كالاستصحاب و قاعدة الفراغ، لا فى غير المحرز منها كالاحتياط، و لكن الأصل الجارى فى المقام- أعنى قاعدة الفراغ الجارية فى الوضوئين- من الأصول النافية، كما لا يخفى.
و منها المنع عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إذا استلزم إجرائها فيها المخالفة القطعية، و لازمه صحة جريان الأصول المثبتة فى أطرافه مطلقا، و الأصول النافية إذا لم يلزم من إجرائها المخالفة القطعية.
الأمر الثانى: الوضوء التجديدى فى حدّ نفسه بعد الفراغ بأنه ليس فيه اثر تكليف إلزامى، هل له أثر تكليفى مصحح للأمر بالتعبد بصحته عند الشك فيها بعد الفراغ عنها؟ أو لا مجرى فيه لقاعدة الفراغ؟ احتمالان، أقواهما الأول لإطلاق أدلتها، مضافا الى ان فى نفس الإتيان به صحيحا أثر شرعى- و هو الإتيان بالوضوء التجديدى- يصح ان يتعبدنا الشارع به عند الشك فيه. إذا تبين ذلك فنقول مقتضى الأمرين و ان كان إجراء قاعدة الفراغ فى كلا الوضوئين و سقوطهما بالمعارضة المقتضى للاحتياط و وجوب اعادة الوضوء و الصلاة، لكن العلم الإجمالى فى المقام ينحلّ بالعلم التفصيلى ببطلان الوضوء الثانى، اما لأجل وقوع الخلل فيه على تقدير صحة الوضوء الأول، أو لأجل الخلل فى نيته لترك قصد الرفع أو الاستباحة فيه على تقدير بطلان، الوضوء الأول، و مع القطع ببطلانه فلا يجرى فيه قاعدة الفراغ فينتهى إلى الشك البسيط فى صحة الوضوء الأول فتجرى فيه قاعدة الفراغ من غير معارض، و يترتب على إجرائها فيه صحة الصلاة التى صلاها، و عدم الحاجة الى إعادة الوضوء لما يأتى بعد ذلك فيما يشترط فى صحته الطهارة، هذا و مع الغمض عن ذلك و الالتزام بتعارض الأصل فى الوضوئين فلا معارض لقاعدة الفراغ الجارى فى الصلاة التى صلاها، فالأقوى حينئذ هو القول الثانى، و مع التنزل عنه فلا محيص الا عن القول الأخير، و اما القول الأول فلا معول عليه.
البحث الثانى: انه لو توضأ وضوءا و صلى بعده ثم اتى بوضوء تجديدى و صلى

بعده صلاة أخرى، ثم علم ببطلان احد الوضوئين، و الحكم فيه بناء على عدم اعتبار الأزيد من القربة فى الوضوء هو صحة الصلاة الثانية و عدم وجوب اعادة الوضوء لما يأتى بعد ذلك مما يشترط فى صحته الطهارة، اما صحة الصلاة الثانية فللقطع بها،

للقطع بوقوعها مع الطهارة، حيث انه عند إتيانها كان على الطهارة قطعا، إذ الخلل ان كان واقعا فى الوضوء الأول فالوضوء الثانى رافع للحدث حينئذ- بناء على عدم اعتبار الأزيد من نية القربة فى صحة الوضوء- و لو كان الخلل فى الوضوء الثانى كان الوضوء الأول صحيحا، فهو حين الصلاة الثانية يقطع بكونه على الطهارة و منه يظهر عدم الحاجة الى استيناف الوضوء لما يأتى بعد ذلك، حيث انه بعد القطع بكونه متطهرا لا حاجة الى إعادة الوضوء.

و اما الصلاة الأولى فهى مشكوكة من جهة الشك فى صحة الوضوء الأول، و فى صحتها وجهان: من إجراء قاعدة الفراغ فيها من غير معارض- بناء على انحصار المانع عن إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى فى استلزامه المخالفة القطعية المنتفية فى المقام، أو استصحاب بقاء الحدث الى حين الصلاة الأولى، أو قاعدة الاشتغال بناء على المنع عن إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، فيما إذا لم يجمع التعبد فى أطرافه مع المعلوم بالإجمال بينها، سواء كان الأصل مثبتا للتكليف أو كان نافيا، سواء و لزم من إجرائه فى الأطراف المخالفة القطعية أم لا.

و التحقيق فى المقام وجوب إعادة الصلاة الاولى، و ذلك للمنع عن إجراء قاعدة الفراغ فى الوضوء الأول، لمضادة الجمع بين التعبد بصحة كل واحد من الوضوئين مع العلم ببطلان أحدهما، و مع المنع عن مضادته و تسليم الجريان تقع المعارضة بين القاعدة الجارية فى الوضوء الأول مع القاعدة الجارية فى الوضوء الثانى- بناء على صحة جريانها فى الوضوء التجديدى، كما عرفت فى الأمر الأول، فيصير المرجع حينئذ استصحاب بقاء الحدث الى زمان الصلاة الاولى من غير أصل حاكم عليه. و حاصل الكلام انه بناء على عدم اعتبار الأزيد من قصد القربة فى صحة الوضوء يكون الحكم فى هذا الفرع صحة الصلاة الثانية، و عدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٥٠٧

استيناف الوضوء لما يأتى بعد ذلك، و وجوب إعادة الصلاة الاولى.

و مع اعتباره من قصد الوجوب فى الواجب و الندب فى المندوب، أو قصد الرفع أو الاستباحة- فالعلم الإجمالى ببطلان احد الوضوئين ينحل الى العلم التفصيلى ببطلان الثانى و الشك البدوى فى الأول، لأنه ان كان الخلل المعلوم بالإجمال فى الأول، فالثانى باطل من جهة الإخلال بنيته لعدم قصد الوجوب أو الرفع أو الاستباحة، و ان كان الخلل فى الثانى فهو باطل لوقوع الخلل فيه، فهو باطل على كلا تقديرى وقوع الخلل فيه أو فى الأول، و يكون الشك فى الأول، و تجرى فيه قاعدة الفراغ من غير معارض و لا يحتاج إلى إجرائها فى نفس الصلاتين المشكوكتين حتى يمنع عنه بالمعارضة، لكون الأصل الجارى فيهما مسببا لا ينتهى اليه مع إجراء الأصل فى السبب.

و المنع عن إجراء القاعدة فى الوضوء الأول (كما فى الجواهر، مستدلا له تارة بظهور أدلتها فيما إذا كان طرفا الشك وجودا و عدما بحتا، لا عدما خاصا اى كان مرددا بين وجود الشى‌ء و عدمه، لا بين كونه هذا الشى‌ء، أو ذاك كما فى موارد العلم الإجمالى، و لا أقل من الشك فى ذلك، فيبقى استصحاب الحدث سليما من الحاكم عليه، و اخرى بأن الشبهة من قبيل الشبهة المحصورة التى لا يجرى الأصل فى أحدهما و ثالثة بعدم جريان القاعدة عند الشك فى الصحة من جهة الشك فى الإخلال بالشروط بل يختص موردها بما كان الشك فى الصحة من جهة الشك فى الإخلال بالاجزاء) ساقط بما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى ببطلان الوضوء الثانى، اما من جهة الخلل بما يعتبر فيه شرطا أو شطرا، أو من جهة الإخلال بنيته فيما إذا كان الخلل المعلوم بالإجمال فى الوضوء الأول، فيصير الشك فى وقوع الخلل فى الوضوء الأول بدويا.

و لا يحتاج الى ما أجيب عنه من منع دعوى ظهور أدلة القاعدة فيما كان الشك فى الوجود و العدم البحث فى الأول، و عدم كفاية الشك فى ذلك، لكون المرجع عند الشك هو أصالة العموم، كما فى مصباح الفقيه، و صحة جريان الأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٥٠٨
فى الشبهة المحصورة فيما إذا دار الأمر بينما تنجز التكليف بالاجتناب عنه و بينما لم يتنجز فى الثانى، كما فى الطهارة، و ان كان ما ذكراه (قدس سرهما) واردا عليه (قده) كما يرد على ما ذكره ثالثا بعموم أدلة القاعدة فيما إذا كان الشك فى الصحة من جهة الشك فى الإخلال بالجزء أو بالإخلال بالشرط- حسبما حققناه فى الرسالة المنفردة التى كتبناها فى القاعدة.
فالحق فى هذا الفرض صحة الصلاتين و عدم الحاجة الى استيناف الوضوء لما يأتى بعد ذلك، لكن لذهاب المشهور إلى إعادة الصلاتين فى هذا الفرض- مضافا الى دعوى الجواهر اتفاقهم عليها و اعادة الصلاة الاولى فى الفرض الأول- يكون الاحتياط فى الإعادة حسنا لا ينبغى تركه، و اللّه الهادى.

[مسألة (٤٠): إذا توضأ وضوئين و صلى بعدهما]

مسألة (٤٠): إذا توضأ وضوئين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلاة الاتية، لانه يرجع الى العلم بوضوء و حدث و الشك فى المتأخر منهما، و اما صلاته فيمكن الحكم بصحتها من باب قاعدة الفراغ بل هو الأظهر.
إذا توضأ وضوئين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث بعد أحدهما، فبالنسبة إلى الوضوء الأول يحصل القطع ببطلانه، حيث انه ينتقض بالحدث الحادث بعده، سواء كان قبل الوضوء الثانى أو حدث بعده، و كذا الوضوء الثانى- بناء على اعتبار نية الرفع أو الاستباحة فى الوضوء- لان الحدث لو حدث قبله يكون باطلا لأجل الخلل فى نيته، و لو حدث بعده لكان منتقضا به، فعلى القول باعتبار نية الرفع أو الاستباحة يقطع ببطلان الوضوئين، و لازمه القطع ببطلان الصلاة الواقعة بعدهما، و على القول بعدم اعتبار الأزيد من قصد القربة فى نية الوضوء يشك فى صحة الوضوء الثانى و الصلاة التى بعده، فإنه لو كان الحدث قبل الوضوء الثانى يصح الوضوء الثانى، و إذا قلنا بعدم اعتبار الأزيد من قصد القربة فيه، و تصح الصلاة التى صلاها بعده، و لو كان الحدث بعد الوضوء الثانى يبطل الوضوء الثانى و الصلاة التى بعدها.
فالوضوء الأول معلوم الانتقاض، و الوضوء الثانى على القول بعدم اعتبار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٣، ص: ٥٠٩
قصد الرفع أو الاستباحة مشكوك مثل الشك فى بطلان الصلاة التى بعده، لكن الأمر فى الوضوء الثانى و الحدث الحادث المشكوك تقدمه عليه أو تأخره عنه يرجع الى توارد الحالتين المتعاقبتين، فاما ان يكونا مجهولى التاريخ أو يعلم تاريخ أحدهما، و يعلم حكمه مما تقدم فى المسألة السبعة و الثلاثين، و اما الصلاة التى صلاها بعده فالظاهر صحتها لقاعدة الفراغ، لعموم دليلها مع انتفاء أصل حاكم عليها.

[مسألة (٤١): إذا توضأ وضوئين و صلى بعد كل واحد صلاة]

مسألة (٤١): إذا توضأ وضوئين و صلى بعد كل واحد صلاة، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلوات الاتية، و اعادة الصلاتين السابقتين ان كانتا مختلفتين فى العدد و الا يكفى صلاة واحدة بقصد ما فى الذمة جهرا إذا كانتا جهريتين و إخفاء إذا كانتا إخفاتيتين، و مخيرا بين الجهر و الإخفات إذا كانتا مختلفتين، و الأحوط فى هذه الصورة اعادة كلتيهما.
إذا صلى صلاتين بوضوئين ثم علم بحدوث الحدث اما بين الوضوء الأول و بين الصلاة الواقعة بعده، أو بين الوضوء الثانى و بين الصلاة الواقعة بعده، فاما يكون الوضوء الثانى تجديديا أو يكون رافعا، فعلى الأول- على القول باعتبار قصد الاستباحة أو الرفع فى الوضوء الرافع- يحصل له القطع ببطلان الصلاة الثانية، للقطع بأنها إما واقعة بعد الحدث على تقدير كون الحدث المعلوم

بالإجمال حادثا بينها و بين الوضوء الثانى، و اما يكون الوضوء الثانى فاسدا لأجل الخلل فى نيته على تقدير كون الحدث حادثا قبله بين الوضوء الأول و الصلاة الاولى، و مع العلم التفصيلى ببطلان الصلاة الثانية تكون صحة الصلاة الأولى مشكوكة بالشك البدوى، فتجرى فيها قاعدة الفراغ من غير معارض.

و على القول بكفاية قصد القربة فى الوضوء التجديدى، أو كون الوضوء الثانى رافعا لا تجديديا، فتارة يقع الكلام فى استيناف الوضوء لما يأتى بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة، و اخرى فى حكم الصلاتين الواقعتين عقيب الوضوئين، اما الأول فيصير من صغريات توارد الحالتين المتعاقبتين و الشك فى المتقدم منهما،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٥١٠

حيث ان الحدث لو كان متقدما على الوضوء الثانى فهو يكون بعد الوضوء الثانى على طهارة، فلو كان الوضوء الثانى مقدما على الحدث فهو محدث، غاية الأمر يكون الحدث على تقدير تقدمه متقدما على نحو خاص، و هو وقوعه بين الوضوء الأول و الصلاة الواقعة بعده، لكنه أجنبى بالنسبة إلى حكم ما يراد من إتيانه فيما بعد، و كيف كان فالحكم فيه هو الحكم فى المتواردين، فان كانا مجهولى التاريخ أو كان أحدهما معلوما يلحقه حكمه المتقدم فى المسألة السبعة و الثلاثين.

و اما حكم الصلاتين فى أنفسهما فهو حكم المعلوم بالإجمال. و اعلم ان قاعدة باب العلم الإجمالى هو إجراء الأصل الحاكم فى أحد أطرافه لو لم يكن له معارض و انحلاله به، و مع معارضته يرجع الى الأصل المحكوم بذاك الأصل لو كان جاريا فى بعض الأطراف من دون معارض، و مع معارضته بمثله و سقوطه بالمعارضة يرجع الى الأصل المحكوم بذاك الأصل الساقط، لو لم يكن له معارض.

و هكذا الى ان ينتهى الى الأصل المثبت للتكليف فى طرف و النافى له فى طرف آخر، فيرجع إليهما و ينحل العلم الإجمالى بإجراء الأصل المثبت فى بعض أطرافه، و يجرى النافى فى الطرف الأخر بلا مانع عنه، كما إذا علم بنجاسة أحد الكأسين الذين أحدهما مسبوق بالنجاسة، مع الشك فى بقاء نجاسته السابقة، و الأخر مسبوق بالطهارة، فيجرى استصحاب بقاء النجاسة فى المسبوق منهما بها، و ينحلّ العلم الإجمالى و يرجع الى استصحاب بقاء الطهارة فى الأخر من غير معارض، أو ينتهى الى الأصل المثبت للتكليف فى جميع الأطراف، و يتنجز به المعلوم بالإجمال فى أىّ طرف كان من الأطراف.

و السرّ فى انحلال العلم الإجمالى بالأصل المثبت الجارى فى بعض أطرافه هو اشتراط تنجز المعلوم به، بان لا يقوم فى بعض الأطراف منجز آخر غير العلم الإجمالى، بل كان هو العلة التامة لتنجز المعلوم به فى كل طرف كان، و مع قيام منجزّ آخر على بعض الأطراف يخرج العلم الإجمالى عن المنجزية، و يرتفع المنع عن إجراء الأصل النافى فى بعض أطرافه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٣، ص: ٥١١

إذا تبين ذلك فاعلم ان أول الأصول الحاكمة على ما عداها فى المقام هو قاعدة الفراغ عند الشك فى صحة كل واحدة من الصلاتين، و لكن الجارى منها فى إحداهما يعارض مع الجارى منها فى الأخرى، و ذلك للعلم الإجمالى ببطلان إحداهما بتخلل الحدث المعلوم بالإجمال بينهما و بين الوضوء المتقدم عليها و تتساقطان بالمعارضة، و ينتهى النوبة الى الأصل المحكوم بها، و هو استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من الوضوء الى انتهاء الصلاة الأولى، لكنه أيضا يعارض باستصحاب بقاء الطهارة من الوضوء الثانى إلى آخر الصلاة الثانية، حيث يعلم إجمالا بانتقاض أحدهما، و عدم بقائه إلى زمان الصلاة الواقعة بعده، فيرجع الى أصالة تأخر الحدث عن الصلاة الاولى، و أصالة تأخره عن الوضوء الثانى، و أصالة تأخر الحدث عن الصلاة الأولى ناف للتكليف، اى يثبت بها عدم وجوب استينافها، و أصالة تأخره عن الوضوء الثانى مثبت للتكليف، اى يوجب استيناف الصلاة الثانية، و بالأصل المثبت ينحل العلم الإجمالى و يرتفع المنع عن إجراء الأصل النافى.

و بوجه أوضح ان هيهنا حوادث متعددة: الوضوء الأول و الصلاة الأولى الواقعة بعده، و الوضوء الثانى و الصلاة الثانية الواقعة بعده، و لنفرض ان تاريخ هذه الحوادث معلومة و يكون حادث خامس و هو الحدث المعلوم حدوثه، المردد حدوثه بين الوضوء الأول و الصلاة الأولى، أو بين الوضوء الثانى و الصلاة الثانية، و يقطع بعدم تقدمه على الوضوء الأول و عدم تأخره عن الصلاة الثانية، و يشك فى تقدمه على الصلاة الاولى و تأخره عنها و تقدمه على الوضوء الثانى و تأخره عنه، و لازم تقدمه على الصلاة الأولى بطلان الصلاة الاولى، و لازم تأخره عنها صحتها، و لازم تقدمه على الوضوء الثانى صحة الوضوء الثانى و صحة الصلاة الواقعة بعده، و لازم تأخره عن الوضوء الثانى بطلانه و بطلان الصلاة الثانية الواقعة بعده، فيختلف حكم تأخره عن الصلاة الاولى مع تأخره عن الوضوء الثانى، حيث ان أصالة تأخره عن الصلاة الأولى يثبت صحة الصلاة الاولى، و أصالة تأخره عن الوضوء الثانى يثبت بطلان الصلاة الثانية، فالأول ناف للتكليف و الأخر مثبت له فلا محذور من إجرائها فى الطرفين

لإثبات صحة الصلاة الاولى و بطلان الصلاة الثانية من ناحية العلم الإجمالى، لكن الشأن فى إجراء أصالة تأخر الحادث لعدم الحالة السابقة لتأخره حتى يثبت بقائه بالأصل، و أصالة عدم تقدم الأمر المشكوك تقدمه لا يثبت تأخره، إذا كان الأثر لصفة التأخر لا لنفس التقدم، فلا بد من الرجوع الى أصل رابع فى المقام، و هو أصالة عدم تقدم الحدث على الصلاة الاولى، و أصالة عدم تقدمه على الوضوء الثانى، لكن لا اثر لتقدمه على الوضوء الثانى حتى يرفع بالأصل الجارى فى عدمه إذ مع القطع بتقدمه عليه يكون مرتفعا به، و لتقدمه على الاولى أثر، و هو بطلانها و بإجراء الأصل فى عدمه يثبت بقاء الوضوء الأول، و يصح به الصلاة الأولى، فيجرى أصالة عدم تقدمه على الصلاة الاولى و يحكم بها بصحتها، و الصلاة الثانية ليست فى نفسها مجرى أصل يحرز به صحتها أو فسادها، فيرجع فيها إلى قاعدة الاشتغال، فانتهى الأمر أيضا الى الرجوع الى أصل مثبت للتكليف و هو الاشتغال فى الصلاة الثانية، و أصل ناف فى الصلاة الاولى و هو أصالة عدم تقدم الحدث عليها، فينحلّ العلم الإجمالى حينئذ، هذا ما عندى فى هذه المسألة.

لكن الظاهر من الأصحاب بلا خلاف ظاهر منهم هو وجوب اعادة الصلاتين كما افتى به فى المتن. و فى الجواهر انه مجمع عليه، فان تمّ الإجماع فهو، و الّا فمقتضى القاعدة هو ما مشينا، لا ان العلم الإجمالى بفساد احدى الصلاتين المانع عن الرجوع الى الأصول المفرغة- كاستصحابى الوضوء الى تمام الصلاة أو قاعدتى الفراغ فى الصلاتين- يكون مقتضيا لفعلهما معا.

ثم انه على القول بوجوب إعادتهما معا يتفرع فرعان:

الأول: ما ذكره فى المتن من ان الصلاتين اما متفقتان فى العدد و الكيفية مثل الظهر و العصر، أو متفقتان فى العدد و مختلفتان فى الكيفية كإحدى الظهرين و العشاء، و اما مختلفتان فيهما معا كالظهر أو العصر و المغرب، و لا إشكال فى وجوب إعادتهما معا بالتكرار فى مختلفى العدد كالمغرب و العشاء، أو المغرب مع احدى الظهرين، و فى المتحدين فيهما عددا هل يكفى إتيان رباعية مثلا بقصد ما فى الذمة،

سواء كانتا متحدى الكيفية أيضا كالظهرين، أو المختلفين فيها كإحدى الظهرين مع العشاء؟ أو يتعين التكرار مطلقا و لو فى متحدى الكيفية فيهما؟ أو يفصل بين المتحدين فى الكيفية و بين المختلفين فيهما؟ فيقال بالاكتفاء بإتيان رباعية مثلا بقصد ما فى الذمة فيما إذا كان العلم الإجمالى بين بطلان احدى الظهرين و يتعين التكرار فيما إذا كان المعلوم بالإجمال مرددا بين احدى الظهرين و العشاء؟ وجوه، المشهور على الأول، و المحكى عن الشيخ و القاضى و الحلبى، و ابن إدريس و ابن زهرة و ابن سعيد هو الثانى. و تحقيق القول فى ذلك يتوقف على بيان أمور:

الأول: فى ان الاكتفاء بالصلاة الواحدة فى مثل الفرض هل هو على طبق القاعدة أم لا.
الثانى: فى انه على تقدير كون الاكتفاء بالواحدة على خلاف القاعدة، فهل فى المقام نص يدل على الاكتفاء بالواحدة على خلاف القاعدة.
الثالث: انه على تقدير عدم ورود النص فى المقام فهل يصح التعدى عما ورد فى نظائر المقام، مثل ما ورد فى نسيان صلاة واحدة من الصلوات الخمس اليومية بالاكتفاء على إعادة ثنائية و ثلاثية و رباعية، و إثبات الاكتفاء بالواحدة فى المقام بما ورد فى نظائره.
أما المقام الأول: فاعلم انه لا شبهة فى ان الظهرية و العصرية و نظائرها عناوين قصدية يتوقف تعنون معنوناتها بها فى الخارج على القصد مثل التعظيم و التوهين بل أفعال الصلاة نفسها، فكما ان كون هذه الأفعال الخارجية من أول التكبيرة إلى آخر التسليم صلاة يتوقف على قصد الصلاة بها، و الا فلو اتى بها لا بقصد الصلاة لم يصح حمل الصلاة عليها بالحمل الشائع، بل هى تكبيرة و قراءة و ركوع الى آخرها، كذلك تعنون الصلاة بكونها صلاة ظهر مثلا متوقف على قصد كونها ظهرا، فلو اتى برباعية بلا قصد كونها ظهرا أو عصرا لا يصير مصداقا لشىء منهما، فتحقق واقع الظهر مثلا و ثبوتها الواقعى متوقف على القصد، كما ان تحقق واقع التعظيم مثلا و ثبوته الواقعى متوقف على القصد، و هذا لعله ظاهر.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۴
انما الكلام فى انه هل يتوقف تحقق ما هو مصداق صلاة الظهر أو العصر مثلا، و يحمل عليه عنوان صلاة الظهر أو العصر بالحمل الصناعى على قصدهما تفصيلا؟
أو يكفى فى تحققهما قصدهما و لو بنحو الاجمال، مثل ما إذا علم باشتغال ذمته بإحداهما فيأتى برباعية مثلا بقصد ما فى ذمته، ان ظهرا فظهرا، و ان عصرا فعصرا، و الظاهر اعتبار قصدهما تفصيلا، و ذلك لا لأجل اعتبار قصد امتثال الأمر فى صحتهما حتى يدعى بمنافاة القصد الإجمالى مع الجزم بالنية، إذ الجزم بالنية يحصل بقصد الإتيان بما فى ذمته بداعى امتثال امره، بل لمطاوعة قصد المأمور مع قصد الآمر فى متعلق الأمر بحيث يكون ما تعلق به الإرادة الآمرية بنفسه هو متعلق الإرادة الفاعلية، سواء نشأت إرادة الفاعل عن ارادة الآمر أو عن داع آخر مثل الشهوة و نحوها و من المعلوم عدم تعلق إرادة الأمر بعنوان احدى الصلاتين من الظهر أو العصر، بل انما متعلق ارادته هو خصوص الظهر أو العصر، ففى القصد الإجمالى لا يكون ما تعلق به ارادة الفاعل بعينه هو متعلق إرادة الأمر، و مقتضى ذلك كون الاكتفاء بالقصد الإجمالى فيما يثبت جواز الاكتفاء به يكون على خلاف القاعدة و يحتاج الى الدليل.
و يمكن ان يقال بكفاية القصد التفصيلى التعليقى، بأن يقصد صلاة الظهر مثلا على تقدير كونها فى ذمته، و العصر على تقدير كون ما فى ذمته صلاة العصر لا بمعنى كون قصد الظهر أو العصر معلقا غير متحقق بالفعل، بل بمعنى تحقق القصد المعلق فعلا نظير تحقق الوجوب المعلق فى الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فى الاحكام، و تحقق الملكية المنوطة بالموت، أو التدبير المنوط به فى الوضع، و الفرق بينه و بين القصد الإجمالى المنجز واضح، حيث ان متعلق القصد الإجمالى هو الأمر المردد بين الظهر و العصر- اعنى الجامع المنطبق عليهما- مثل عنوان (ما فى الذمة) حيث انه يقصد الإتيان بما فى ذمته القابل لان ينطبق على صلاة الظهر أو العصر الغير المنطبق على شىء منهما فعلا، و بالحقيقة لا يكون الإجمال فى القصد بل انما هو فى المقصود، و انما يقال القصد الإجمالى لكون متعلقة مجملا، و فى القصد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۵
التفصيلى المعلق يكون المقصود هو خصوص الظهر بخصوصيتها الظهرية أو العصر بخصوصيتها العصرية، لكن لا قصدا مطلقا بل

منوطا بكون ما فى ذمته ظهرا أو عصرا و حيث ان المعلق عليه ثابت فى نفس الأمر، حيث ان الذمة لا تخلو عن إحداهما، و كل واحد منهما على تقدير كونها فى الذمة منوى، فيكون القصد التفصيلى به حاصلا بحصول المعلق عليه.

و هذا البيان لا يخلو عن اللطافة، و تمام الكلام فيه موكول إلى الأصول، و لكنه منظور فيه فى المقام، إذ حصول المعلق عليه واقعا لا ينفع فى تعلق القصد به فعلا، بمعنى عدم تأثيره فى صدور ما هو فى ذمته فعلا عن قصد منه بصدوره، إذ ما لم يعلم بما فى ذمته لا يكون القصد به محركا فعليا لإناطة تعلق القصد به على العلم، نعم القصد التعليقى موجود بالفعل، لكن لا على صفة المؤثرية و انما المؤثر منه هو حصول المعلق عليه مع العلم به. و هذه الإناطة (اى اناطة تأثير القصد المعلق على العلم بحصول المعلق عليه) تنشأ من كون القصد تابعا للعلم، كما حقق فى محله، فالحق فى المقام كون الاكتفاء بالصلاة الواحدة عند العلم الإجمالى بالاشتغال بإحدى الصلاتين مثلا يكون على خلاف القاعدة، و هذا معنى ما فى الجواهر من كون الاكتفاء على خلاف الأصل.

المقام الثانى: فى انه هل يدل دليل بالخصوص على جواز الاكتفاء بالصلاة الواحدة فى المقام، و ربما يستدل له بحصول القطع بالفراغ بها، للقطع بانطباق المعلوم بالإجمال عليها، و بما ورد فى الناس لصلاة واحدة من الصلوات بكفاية الواحدة المطابقة مع عدد الفائتة، و ان خالفتها فى الجهر و الإخفات.

و لا يخفى ما فى دعوى حصول القطع بالفراغ بعد ما تبين فى المقام الأول من كون مقتضى القاعدة عدم جواز الاكتفاء بالواحدة، و يأتى الكلام فى الاستدلال بما ورد فى الناسى فى المقام الثالث.

و هو انه هل يتعدى عما ورد فى الناسى- من الاكتفاء بالصلاة الواحدة- إلى المقام و نظائره؟ أو يجب الاقتصار بمورده ففى المرسل المروى عن الصادق عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۶

قال «من نسى صلاة من صلاة يومه و لم يدر أىّ صلاة هى. صلى ركعتين و ثلاثا و أربعا» و فى مرفوعة ابن سعيد قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة من الصلوات، لا يدرى أيتها هى؟ قال «يصلى ثلاثة و أربعة و ركعتين، فان كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلى أربعا، و ان كانت المغرب أو الغداة فقد صلى».

و يستدل بهاتين الروايتين بكفاية الواحدة فى المقام بتنقيح المناط و بإطلاقهما بالتخيير بين الجهر و الإخفات، حيث كان الأمر دائرا بين الجهرية و الإخفائية.

و نوقش فى الاستدلال بهما بعدم معلومية المناط، لاحتمال ان يكون للنسيان دخل فى الحكم.

لكن هذه المناقشة ضعيفة جدا، إذ الظاهر المنسبق الى الذهن من الحكم بكفاية الواحدة،- لا سيما مع التعليل بأنه ان كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلى أربعا- هو كون ذلك للإتيان بما فى الذمة من غير فرق فى منشأ كونها فى الذمة من النسيان أو غيره، و احتمال مدخلية النسيان فى ثبوت ذاك الحكم بعيد فى الغاية، كدعوى المنع عن كون قوله عليه السّلام: «فان كانت الظهر أو العصر- إلخ-» علة باحتمال كونه تقريبا للحكم فى خصوص مورده، لا تعليلا حقيقيا، و عدم تعرض المرسلة للتعليل غير مضر بالتمسك به على ما فى المرفوعة، و كونه فيها كاف فى صحة التمسك به كما لا يخفى.

و هذا هو الأقوى، الا ان الاحتياط بالتكرار لا سيما فى مختلفى الكيفية- كإحدى الظهرين مع العشاء- مما لا ينبغى تركه، ضرورة وضوح ان الحكم بالاكتفاء على تقدير صحته يكون من باب الرخصة لا العزيمة، فلا ينافى مع حسن الاحتياط فى التكرار، و لو فى متحدى الكيفية منهما و اللّه الهادى.

الأمر الثانى: لا فرق فى الحكم بوجوب اعادة الصلاتين بين كونهما ادائيين أو قضائيين أو كونهما مختلفتين فى الأداء و القضاء،

بان كانت إحداهما ادائيا و الأخرى قضائيا، و ربما يقال بالفرق بين المختلفتين، فتارة بدعوى وجوب إعادة القضائية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۷

دون الأدائية، كما إذا توضأ و صلى بعد وضوئه صلاة القضاء ثم توضأ و صلى بعده صلاة الأداء، ثم بعد خروج وقت الأداء علم بحدوث حدث مردد بين كونه بعد الوضوء الأول و قبل الصلاة الواقعة بعده، أو كونه بعد الوضوء الثانى و قبل الصلاة الواقعة بعده، و ذلك بدعوى استصحاب بقاء الأمر القضائى فى الأول و الرجوع الى قاعدة حيلولة الوقت فى الثانى.

و اخرى بدعوى وجوب إعادة الأدائية دون القضائية فيما إذا كانتا مختلفتين فى مقام الإعادة، كما إذا صلى بوضوء فى وقتها و مضى وقتها- كالعصر مثلا- ثم توضأ و صلى بعده صلاة أخرى كالمغرب، ثم علم قبل خروج وقت المغرب بتخلل حدث، اما بين الوضوء الأول و صلاة العصر الواقعة بعده فى وقت العصر المنقضى وقتها، أو بين الوضوء الثانى و صلاة المغرب الواقعة بعده الباقى وقتها، بادعاء عدم وجوب قضاء الصلاة العصر المنقضى وقتها، لسقوط أمرها الادائى حينئذ قطعا، اما لأجل امتثاله فى وقته لو لم يكن الحدث المردد بينها و بين الوضوء الأول، و اما لأجل فوت وقته على تقدير عدم امتثاله، و انما الشك فى توجه الأمر القضائى اليه على تقدير عدم امتثاله فى الوقت، و حيث انه مشكوك يرجع فيه الى البراءة، و هذا بخلاف الصلاة الثانية التى يشك فى صحتها فى وقتها، فإن الأصل الجارى فيها هو الاشتغال، و لما كان الأصل الجارى فى القضاء فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو البراءة، و فى الأداء الاشتغال يجرى الأصلان كلاهما، و ينحل بهما العلم الإجمالى لانحلاله بإجراء الأصل المنجز فى أحد أطرافه إذا كان منجزا مع قطع النظر عنه، بان فرض مع كون الشبهة فيه بدوية يكون مجرى أصل منجز من أصل محرز أو غيره، و كلتا الدعويين ممنوعتان.

أما الأولى فيمنع إجراء قاعدة حيلولة الوقت عند الشك فى صحة ما صلاة فى الوقت، إذا كان الشك بعد خروج وقتها، و انما مورد القاعدة هو الشك فى أصل الوجود، كما إذا شك بعد الوقت فى انه صلى فى الوقت أم لا، و اما الشك فى صحتها بعد الفراغ منها، فهو مما لا يلتفت اليه مطلقا بقاعدة الفراغ خرج وقتها أم لا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۸

فالمرجع عند الشك فى امتثال الأمر الادائى بعد خروج الوقت من جهة الشك فى صحة ما اتى به هو قاعدة الفراغ، لو لم يكن لها معارض، و مع سقوطها بالمعارضة هو قاعدة الاشتغال.

و اما الدعوى الثانية فبأنها مبنى على كون القضاء بالأمر الجديد، و هو و ان كان مسلما الا ان معناه ليس كون وجوبه بأمر جديد مستقل أجنبى عن الأمر الادائى، و لو كان منشأ تعلقه بالقضاء لأجل تدارك ما فات من الأداء نظير الكفارة، بل معناه تعلق الأمر الادائى بإتيان متعلقة مطلقا فى الوقت و فى خارجه، و بخصوصية الأدائية فى الوقت على نحو تعدد المطلوب، و مع فوت خصوصية الوقت يبقى المطلق على مطلوبيته، لكن هذا المعنى لا ينكشف بنفس الأمر الأول، فلا بد فى انكشافه من أمر جديد فصار القضاء بأمر جديد: اى بقاء مطلوبية الموقت بعد خروج وقته صار مكشوفا بأمر جديد، و على هذا فلو فرض وجود الأمر القضائى بموقت، مثل اليومية يكون الشك فى إتيانه فى الوقت شكا فى امتثال التكليف المعلوم لا فى أصل التكليف و حينئذ فلو فرغنا ذمتنا بأصل تعبدى مثل قاعدة الفراغ أو حيلولة الوقت فهو، و الا يجب الإتيان به قضاء لقاعدة الاشتغال، و حيث ان قاعدة الفراغ فى القضاء تعارض معها فى الأداء للعلم الإجمالى ببطلان إحداهما يكون المرجع فى الشك الأول (أى فى القضاء) أيضا هو قاعدة الاشتغال، فثبت نفى الفرق بين المختلفين، و المتساويين فى القضاء و الأداء، و اللّه الهادى.

[مسألة (۴۲): إذا صلى بعد كل من الوضوئين نافلة]

مسألة (۴۲): إذا صلى بعد كل من الوضوئين نافلة ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما، فالحال على منوال الواجبين، لكن هنا يستحب الإعادة إذ الفرض كونهما نافلة، و اما إذا كان فى الصورة المفروضة إحدى الصلاتين واجبة و الأخرى نافلة فيمكن ان يقال بجريان قاعدة الفراغ فى الواجبة و عدم معارضتها، بجريانها فى النافلة أيضا، لأنه لا يلزم من اجرائهما فيهما طرح تكليف منجز، الا ان الأقوى عدم جريانها للعلم الإجمالى، فيجب إعادة الواجبة و يستحب إعادة النافلة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۱۹

فى هذه المسألة فرعان:

الأول: لو توضأ وضوئين، و صلى بعد كل منهما نافلة ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما، فعلى ما فى المتن- فى المسألة السابقة من وجوب اعادة الصلاتين إذا كانتا فريضة الذى قد عرفت انه الظاهر من الأصحاب، و ادعى عليه الإجماع فى الجواهر- فهل يكون الحكم هنا (اى فيما إذا صلى بعد كل واحد من الوضوئين نافلة) أيضا الإعادة الا انه هنا على وجه الاستحباب لكونهما نافلة؟ أو لا؟ وجهان مبنيان على جريان قاعدة الفراغ فى كل واحد من طرفى العلم الإجمالى و عدمه، و انما جريانها فى المقام منوط بأمرين: أحدهما عدم اختصاص جريانها بمورد التكليف الإلزامى، بل هى تجرى فى كلما له أثر عملى، و لو كان لم يكن إلزاميا، و ثانيهما انحصار المانع عن إجراء الأصل النافى فى أطراف العلم الإجمالى بما إذا استلزم جريانه المخالفة العملية المستلزم إجرائه الترخيص فى المعصية، و على تقدير تمامية الأمرين تجرى القاعدة فى الطرفين و لا ينتهى إلى استحباب الإعادة، و على فرض عدم تماميتهما أو تمامية أحدهما ينسد باب الرجوع الى القاعدة فى الطرفين، فيصير حال الصلاتين النافلتين كحال الفريضتين فى عدم إثبات صحتهما بمثبت الا انه فى الفريضتين يرجع الى الاشتغال و يحكم بالوجوب، و فى النافلتين لا يكون المرجع قاعدة الاشتغال، بل يكون حال المصلى كمن لم يأت بالصلاة أصلا فيستحب له الإعادة، كما كانت مستحبا قبل الإتيان بهاتين الصلاتين، هذا بناء على ما ذهب إليه الأصحاب.

و اما بناء على ما اخترناه من انتهاء الأمر فى الفريضتين إلى إجراء أصالة عدم تقدم الحدث على الصلاة الاولى، و إثبات صحة الصلاة الأولى به، و الرجوع الى قاعدة الاشتغال فى الصلاة الثانية، ينبغى فى هذا الفرع ان يقال باستحباب إعادة الصلاة الثانية الا انه لا محيص عن الموافقة فيما ذهب إليه الأصحاب، و اللّه العاصم.

الفرع الثانى: لو كان احدى الصلاتين الواقعة بعد احد الوضوئين فريضة و الأخرى نافلة، فعلى القول بانحصار المنع عن إجراء الأصل فى أطراف العلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۰

الإجمالى باستلزامه المخالفة العملية، و لو مع القول بإجرائه فى غير مورد التكليف الإلزامى أو القول بعدم انحصار المنع بما ذكر لكن مع المنع من إجرائه فى مورد التكليف الغير الإلزامى، فلا مانع عن إجراء قاعدة الفراغ فى الصلاة الواجبة منهما، لعدم منافاته مع العلم الإجمالى، لعدم استلزامه المخالفة العملية لو اجرى فى الطرفين، أو منع عن إجرائها فى الصلاة النافلة، و على القول بعدم انحصار المانع باستلزامه المخالفة العملية، بل يمنع عن إجراء الأصل فى أطرافه لأجل المضادة بين التعبد بصحة الصلاتين اللتين يقطع بفساد إحداهما، سواء كانتا فريضتين أو نافلتين، أو كانت إحداهما فريضة و الأخرى نافلة، مع القول بصحة إجراء الأصل فى مورد التكليف الغير الإلزامى، فلا يصح الرجوع الى قاعدة الفراغ فى الصلاة الواجبة، لمعارضتها مع ما يجرى منها فى الصلاة النافلة، و تسقطان بالمعارضة، فيجب إعادة الواجبة و يستحب إعادة النافلة منهما، و قد تقدم فى المسألة السابقة ان الأقوى عدم جواز جريان الأصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى مطلقا سواء كان المعلوم بالإجمال إلزاميا أو غير إلزامى أو مرددا بينهما، و انه يصح الرجوع الى الأصل فى مورد التكليف الغير الإلزامى فالأقوى على ما ذهب إليه الأصحاب حينئذ هو ما ذكر من

وجوب إعادة الواجبة و استحباب إعادة النافلة، و اللّه العالم.

[مسألة (۴۳): إذا كان متوضئا و حدث منه بعده صلاة و حدث]

مسألة (۴۳): إذا كان متوضئا و حدث منه بعده صلاة و حدث و لا يعلم أيهما المقدم و ان المقدم هى الصلاة حتى تكون صحيحة، أو الحدث حتى تكون باطلة، الأقوى صحة الصلاة لقاعدة الفراغ خصوصا إذا كان تاريخ الصلاة معلوما لجريان استصحاب بقاء الطهارة أيضا الى ما بعد الصلاة.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۳، ص: ۵۲۰

هذه المسألة من موارد توارد الحالتين، مثل ما إذا علم بوضوء و حدث و شك فى المتقدم منهما- حسبما مرّ فى المسألة السابعة و الثلاثين- الا ان الأثر فى المسألة المتقدمة كان مترتبا على بقاء أحدهما إلى زمان الأخر، حيث انه يترتب على بقاء الحدث الى زمان الوضوء ارتفاع الحدث بالوضوء، و على بقاء الوضوء الى زمان الحدث انتفاضة به، و فى هذه المسألة يكون الأثر مترتبا على عدم أحدهما إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۵۲۱

زمان الأخر، حيث يترتب على عدم الحدث الى زمان الصلاة صحة الصلاة، و على عدم الصلاة الى زمان الحدث بطلانها، فالحكم فى هذه المسألة هو حكم المسألة المتقدمة، فإن قلنا فى مجهولى التاريخ بجريان الاستصحاب و سقوطه بالمعارضة لا يجرى الاستصحاب فى المقام أيضا مطلقا سواء كان الحدث و الصلاة كلاهما مجهولى التاريخ أو كان تاريخ أحدهما معلوما، و بعد سقوط الاستصحاب فى عدم كل واحد منهما الى زمان الأخر يكون المرجع هو قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة لعدم معارض لها، و ان قلنا بعدم جريانه فيه فلا يجرى أصالة عدم أحدهما إلى زمان الأخر، فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولا، و يجرى أصالة عدم الصلاة الى زمان الحدث إذا كان تاريخ الحدث معلوما، و أصالة عدم الحدث الى زمان الصلاة إذا كان تاريخ الصلاة معلوما.

فيرجع فى الأول (أى فيما كان كلاهما مجهولى التاريخ) إلى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، و فى الثانى (أى فيما كان تاريخ الحدث معلوما) و ان كان فى نفسه مجرى استصحاب عدم الصلاة الى زمان الحدث المقتضى لبطلانها، و لا يعارضه أصالة بقاء الطهارة السابقة إلى زمان الصلاة، للجهل، بتاريخ الصلاة و عدم جريان الأصل فى المجهول التاريخ على حسب الفرض، لكنه محكوم بقاعدة الفراغ المتخالفة مع استصحاب عدم الصلاة الى زمان الحدث فى المؤدى، فيكون المرجع فيه أيضا هو قاعدة الفراغ.

و فى الثالث (اى فيما يكون تاريخ الصلاة معلوما) يكون فى نفسه مجرى استصحاب عدم الحدث الى ما بعد الصلاة المقتضى لصحتها و الموافق مع قاعدة الفراغ فى المؤدى، و لا بأس فى إجرائه فى نفسه، بناء على ان يكون المراد من شرطية الطهارة للصلاة كونها الى آخرها واقعة فى حال طهارة المصلى، حيث انه بالأصل يحرز الطهارة فى حال الصلاة الموجب لصحتها، كما ان قاعدة الفراغ أيضا تثبت الصحة الا ان الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، و لو كان موافقا معها فى المؤدى إذ لا فرق فى سقوط المحكوم بحاكمه بين الموافقين و المخالفين فى المؤدى، فصارت النتيجة هو الرجوع الى قاعدة الفراغ فى الصور الثلاث

مطلقا، سواء جهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۲

تاريخ الصلاة و الحدث كليهما، أو علم تاريخ الحدث و شك فى تاريخ الصلاة، أو علم تاريخ الصلاة و شك فى تاريخ الحدث، و سواء قلنا بجريان الأصل فى المجهول تاريخه و سقوطه بالمعارضة، أو عدم جريانه فيه أصلا.

[مسألة (۴۴): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترک جزءا منه]

مسألة (۴۴): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء انه ترک جزءا منه لا يدرى انه الجزء الوجوبى أو الجزء الاستحبابى فالظاهر الحكم بصحة وضوئه لقاعدة الفراغ، و لا- تعارض بجريانها فى الجزء الاستحبابى، لأنه لا اثر لها بالنسبة اليه، و نظير ذلک ما إذا توضأ وضوءا لقراءة القرآن و توضأ فى وقت آخر وضوءا للصلاة الواجبة ثم علم ببطلان احد الوضوئين، فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة الصلاة، و لا تعارض بجريانها فى القراءة أيضا لعدم اثر لها بالنسبة إليها.

انما يحكم بصحة الوضوء فى الفرع المذكور لقاعدة الفراغ، و لا تعارض بجريانها فى الجزء الاستحبابى لعدم الأثر لها بالنسبة إليه لأن، الجزء الاستحبابى إذا كان متروكا لا اعادة له فى نفسه، و لا يعيد بتركه الوضوء حيث انه وقع صحيحا لا يعاد بترك جزء ندبى منه فقاعدة الفراغ بالنسبة إليه مما لا- اثر له و تكون القاعدة جارية فى الوضوء من جهة الشک فى بطلانه، لأجل الشک فى ترک الجزء الواجب منه، و هذا بخلاف ما إذا كان أثرا فى ترک الأمر الاستحبابى، مثل الشک فى وضوئه التجديدى مثلا- فإنه لولا- قاعدة الفراغ الجارية فيه لكان يستحب استينافه، لكون المشكوک كأنه لم يوجد، و يبقى الأمر الاستحبابى بالتجديد على حاله بحسب الظاهر، و بإجراء القاعدة يسقط ظاهرا، و اما ما ذكره فى نظير ذلک فهو يتصور على نحوين:

أحدهما: ما إذا توضأ وضوءا لقراءة القرآن و قرأه، و توضأ وضوءا آخر رافعا للحدث و صلى بعده، ثم علم ببطلان احد الوضوئين، اما الوضوء الذى قرء بعده أو الوضوء الذى صلى بعده، فيجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، إذ لا اثر لقرائته بعد الوضوء الأول لو كان هو الباطل منهما حتى يجرى فيه قاعدة الفراغ، لكى يعارض مع القاعدة فى الصلاة، و هذا مراد المصنف (قده) من التنظير.

و ثانيهما: ما إذا توضأ لقراءة القرآن و لم يقرء بعده، و علم إجمالا بفساد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۳

هذا الوضوء أو وضوء تقدم لصلاة فريضة حاضرة، و فى مثله لا تجرى القاعدة فى الوضوء الذى اتى به لأجل الصلاة، لتعارضها مع القاعدة التى تجرى فى الوضوء الذى توضأ لقراءة القرآن، و ذلک لترتب الأثر العملى عليها، و هو عدم الاستيناف للقراءة هذا كله إذا كان الوضوء الثانى بعد الحدث، و اما إذا كان تجديديا فيدخل فى مسألة التاسعة و الثلاثين فيما إذا كان متوضئا و توضأ للتجديد ثم تيقن بطلان أحدهما فيلحقه حكمها، حسبما تقدم فى تلک المسألة.

[مسألة (۴۵): إذا تيقن ترک جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء]

مسألة (۴۵): إذا تيقن ترک جزء أو شرط من اجزاء أو شرائط الوضوء، فان لم تفت الموالاة رجع و تدارک و اتى بما بعده، و اما ان شک فى ذلک فاما ان يكون بعد الفراغ أو فى الأثناء، فإن كان فى الأثناء رجع و اتى به و بما بعده، و ان كان الشک قبل مسح الرجل اليسرى فى غسل الوجه مثلا- أو فى جزء منه، و ان كان بعد الفراغ فى غير الجزء الأخير بنى على الصحة لقاعدة الفراغ، و كذا ان كان الشک فى الجزء الأخير ان كان بعد الدخول فى عمل آخر أو كان بعد ما جلس طويلا أو كان بعد القيام

عن محل الوضوء، و ان كان قبل ذلك اتى به ان لم تفت الموالاة و الا استأنف.
لا ينبغى الإشكال فى بطلان الوضوء إذا ترك جزءا منه أو شرطا له، ضرورة ان مقتضى الجزئية أو الشرطية هو فقد الكل عند انتفاء الجزء، و المشروط عند انتفاء شرطه، و صحة الكل عند انتفاء الجزء و المشروط عند انتفاء شرطه مطلقا، و فى جميع الأحوال مساوق مع انتفاء الجزئية و الشرطية رأسا، نعم لا بأس بالالتزام بصحة الفاقد للجزء أو الشرط فى بعض الأحوال مثل حالة النسيان أو الاضطرار، إذا دلّ عليها الدليل و هو خارج عن محل الكلام، و كيف كان الظاهر عدم الخلاف فى الحكم فى المقام.
و قد ادعى عليه الإجماع فى الجواهر محصلا و منقولا، و يدل عليه من النصوص صحيح زرارة عن أحدهما عن رجل بدء بيده قبل وجهه و رجله، قال عليه السّلام: «يبدء بما بدء اللّه به و ليعد ما كان» و صحيح ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال «إذا بدأت بيسارك

قبل يمينك و مسحت رأسك و رجليك ثم استيقنت بعد ان بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجليك» و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعض منها فى مبحث الترتيب، و حينئذ يجب الرجوع و الإتيان بما ترك قضاء لدخله فى الوضوء جزءا أو شرطا و الإتيان بما بعده لأجل الترتيب، كل ذلك ما لم تفت الموالاة، و لم يرد خلل آخر و الا يجب استيناف الوضوء، و لم يحك فى المقام خلاف الا عن ابن الجنيد حيث فرق بين ما إذا كان المتروك دون سعة الدرهم، فقال باجزاء بلّه حينئذ من دون حاجة الى إعادة ما بعده و بين غيره، و قال بوجوب الإتيان به و بما بعده، و ما استدل به لا يفى بمراده، مع ما فيه رأسا و قد تقدم فيه فى مبحث الترتيب. هذا كله فى ما إذا ما تيقن ترك جزء أو شرط من الوضوء.
و لو شك فيه، فاما يكون الشك فى أثناء الوضوء، أو يكون بعد الفراغ فان كان فى الأثناء، فإن كان الشك فى الجزء يجب الإتيان بالمشكوك أيضا، و بما بعده مطلقا، سواء تجاوز عن المحل المشكوك- كما إذا شك عند مسح الرجل اليسرى فى غسل الوجه و لو فى جزء منه أو لم يتجاوز عنه- كما إذا شك فى غسل جزء من الوجه قبل الشروع فى غسل اليمنى- فالحكم فى الوضوء هو الالتفات الى الشك إذا كان قبل الفراغ عنه مطلقا بلا خلاف فيه، بل فى مصباح الفقيه ان نقل الإجماع عليه مستفيض.
و يدل عليه من النصوص صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام «إذا كنت قاعدا على وضوء و لم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه انك لم تغسله و تمسحه مما سمى اللّه ما دمت فى حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت الى حالة أخرى فى صلاة أو غير صلاة فشككت فى بعض مما سمى اللّه مما أوجب اللّه عليك فيه وضوءا فلا شى‌ء عليك» و هذه الصحيحة كما ترى واضحة بل لعلها صريحة فى المطلوب، لكن يعارضها موثق ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام «إذا شككت فى شى‌ء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشى‌ء، إنما الشك إذا كنت فى شى‌ء لم تجزه» بناء على ظهوره فى كون

المرجع فى ضمير «غيره» هو الشى‌ء لا الوضوء، و ذلك لظهور مطابقة ما تعلق به الشك مع ما خرج منه و دخل فى غيره، و حيث يكون المشكوك شيئا من الوضوء يكون ما دخل فيه غير الشى‌ء المشكوك لا غير الوضوء، و لكن مع الإجماع بالالتفات الى الشك فى أفعال الوضوء، إذا كان فى أثنائه لا بد من رفع اليد من هذا الظهور و الحمل على خلافه، اما بإرجاع الضمير فى «غيره» الى الوضوء، كما هو الأقرب إليه، لا- إلى الشى‌ء، و اما بالالتزام بان الوضوء فى نظر الشارع عمل واحد لا يتحقق التجاوز عن بعض اجزائه الا بالتجاوز عنه بتمامه، و بالجملة فهذا الحكم- اعنى الالتفات الى الشك فى شى‌ء من الوضوء قبل الفراغ عنه مما

لا ينبغى التأمل فيه، إذا كان الشك فى جزء منه.

و لو شك فى شرط منه فهل هو ملحق بالشك فى الجزء أم لا؟ وجهان: من اختصاص ما دلّ على الالتفات بالشك فى أثناء الوضوء بما إذا كان الشك فى الجزء كصحيحة زرارة المتقدمة التى فيها «إذا كنت قاعدا على وضوئك و لم تدر أغسلت ذراعيك أم لا- إلخ-» فيبقى الشروط باقيا تحت عمومات الشك بعد الفراغ، و من ان المستفاد مما ورد من حكم الشك فى أثناء الوضوء من الالتفات، هو ان الوضوء فعل واحد و الشك فى أثنائه يكون من الشك قبل الفراغ.

أقول: لا يخفى ما فى دعوى العموم فى أدلة الشك بعد الفراغ، بل الأقوى اختصاصه بباب الصلاة و كون خروج الوضوء من باب التخصص- كما سيأتى فى ذيل المسألة السابعة و الأربعين- فالأقوى كون الشك فى الشروط كالشك فى الاجزاء فى ذلك.

و ان كان الشك بعد الفراغ من الوضوء فلا يلتفت إليه لقاعدة الفراغ المسلم عند الكل، و قد نقل عليها الإجماع، و يدلّ عليها النصوص كصحيح زرارة المتقدم آنفا، و خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و فى خبر آخر عن الصادق عليه السّلام «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو» و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام- فيمن شك فى الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۶

بعد ما فرغ منه- قال «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» و خبر ابن ابى يعفور المتقدم، بناء على إرجاع الضمير المذكور فى «غيره» الى الوضوء، لا إلى الشىء المذكور فى قوله «إذا شككت فى شىء و دخلت فى غيره» كما هو المتعين بالإجماع على الالتفات بالشك فى أفعال الوضوء فى الأثناء، و التنصيص به فى صحيح زرارة- حسبما تقدم- و هذا فى الجملة مما لا كلام فيه.

انما الكلام فى انه هل يعتبر فى إجراء قاعدة الفراغ الدخول فى غير المشكوك؟

أم يكفى الفراغ عنه و لو لم يدخل فى الغير، و فى المراد من الغير إذا قيل باعتبار الدخول فيه، و فى ما يتحقق به الفراغ إذا قلنا بكفاية الفراغ و عدم الحاجة فى الدخول الى الغير، فهنا أمور:

الأول: مقتضى إطلاق قول الباقر عليه السّلام فى خبر ابن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و قول الصادق عليه السّلام فى خبر آخر له «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو» و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام- فيمن شك فى الوضوء بعد ما فرغ منه- إلخ- هو عدم اعتبار الدخول فى الغير فى إجراء قاعدة الفراغ، و مقتضى التقييد فى موثقة ابن ابى يعفور «إذا شككت فى شىء و دخلت فى غيره» و صدر صحيح زرارة «إذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها فشككت» هو اعتبار الدخول فى الغير، و عدم الاكتفاء بمجرد الفراغ، فالأمر يدور بين الأخذ بالاخبار المقيدة اما بحمل المطلق على المقيد، أو بدعوى انصراف المطلق الى الفرد الغالب، و هو ما كان الشك فيه بعد الدخول فى الغير، أو بالأخذ بالأخبار المطلقة بحمل القيد على الغالب لكون الغالب فى الشك بعد الفراغ تحققه بعد الدخول فى الغير.

و ربما يقال بتعين الأول، لا لأجل دعوى انصراف المطلق الى الفرد الغالب (لما فيها من منع استلزام غلبة بعض افراد المطلق للانصراف إذا كانت غلبة فى الوجود ما لم ينته الى التشكيك فى المفهوم) بل لأجل ان مجرد كون القيد غالبيا لا يوجب إخراجه عما هو الأصل فيه: من كونه احترازيا الا مع قيام القرينة عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۷

المفقودة فى المقام.

لكن الثانی- و هو صحة الأخذ بالأخبار المطلقة- هو الأقوی، و ذلک لا لأجل حمل القید فی الاخبار المقیدة علی الغالب، بل لأجل الحصر المستفاد من ذیل موثقة ابن بکیر «انما الشک فی شیء لم تجزه» فان الظاهر منه هو کون المناط الفراغ عن المشکوک و لو لم یدخل فی الغیر، فیکون قرینة علی عدم کون القید احترازیا.

هذا، مضافا الی ان تصدر صحیح زرارة بقوله «إذا کنت قاعدا علی وضوئک و لم تدر أ غسلت ذراعیک أم لا فأعد علیهما» یوهن الأخذ بالقید فی ذیله «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت الی حالة اخری من صلاة أو غیره» إذ الظاهر منه کونه مفهوم ما ذکر فی الصدر، فتکون العبرة حینئذ بالبقاء علی حال الوضوء أو الفراغ منه فی الالتفات الی الشک و عدم الالتفات، من دون النظر الی الدخول فی الغیر.

الأمر الثانی: یحصل الفراغ عن الوضوء بإتمام الجزء الأخیر منه، و هو مسح الرجل الیسری، عند الشک فیما عداه، سواء اشتغل بفعل آخر غیره أم لا، و سواء انتقل عن محل الوضوء الی محل آخر أم لا، و سواء طال جلوسه فی محل وضوئه أم لا، و سواء فات الموالاة أم لا، و اما إذا کان الشک فی الجزء الأخیر منه.

فربما یقال بعدم جریان قاعدة الفراغ فیه، لانه مع الشک فیه یکون الفراغ مشکوکا، و مع الشک فیه لا مورد لإجراء القاعدة، لتوقف إجرائها علی إحراز الفراغ، و ذلک لا یحصل إلا بالإتیان بالجزء الأخیر الذی یتحقق به الفراغ، و لکن الأقوی صحة جریانها عند الشک فیه أیضا، لأنه لیس فی اخبار القاعدة لفظ الفراغ حتی یدور مدار صدقه عرفا، بل المذکور فیها لفظة (المضی) و هو یصدق عند تحقق معظم الاجزاء من الشیء إذا کان من عادته الموالاة و عدم الفصل بین اجزائه، و مع الحاجة الی صدق الفراغ فهو یصدق ثبوتا بالخروج عن حال الوضوء.

و انما الکلام فی إحرازه، إذ مع الشک فی الجزء الأخیر قبل الدخول فی حالة

اخری یحصل الشک فی الفراغ فهل یحتاج إلی إحرازه حینئذ إلی الدخول فی الغیر ای غیر ما کان من الصلاة أو غیرها و منه الانتقال من مکان الوضوء الی مکان آخر، أو فصل طویل بطول الجلوس، إذ هما أیضا حالة اخری غیر الوضوء، أو یکفی فی إحرازه رؤیة المکلف نفسه فارغا عن الوضوء بعد ان کان مشتغلا به، أو انه یحرز بسبق الیقین بالفراغ قبل حدوث الشک فیه الظاهر إحرازه بالأول (أی بالدخول فی حالة اخری غیر حالة الوضوء) و اما الأخیران فلا وقع بهما، إذ رؤیة المکلف نفسه فارغا لا یثبت الفراغ بعد فرض الشک فیه، کما انه لا دلیل علی الأخذ بالیقین السابق بعد زواله عند طروّ الشک اللاحق المسمی بالشک الساری المغایر مع الشک الطاری الذی هو مورد الاستصحاب.

فالأقوی عند الشک فی الجزء الأخیر اعتبار إحراز الفراغ، اما بالدخول فی الغیر أو بالجلوس الطویل فی مکان الوضوء الذی یحصل به القطع بالفراغ، أو بالانتقال عن مکان الوضوء الی مکان آخر لم یکن من عادته انتقاله الیه لمسح الرجلین.

الأمر الثالث: بناء علی اعتبار الدخول فی الغیر فی قاعدة الفراغ الظاهر کفایة الدخول فی مطلق الغیر، بحیث یکون الفاعل فی حالة غیر الحالة التی وقع الشک فیها، کما یدل علیه ما فی صحیح زرارة «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فی حال أخری فی الصلاة أو فی غیرها- إلخ-» و الظاهر من قوله «فی الصلاة أو فی غیرها» اعتبار الاشتغال بأمر وجودی مغایر مع الوضوء، فلا یکفی مجرد السکوت و عدم الاشتغال بفعل وجودی بعده.

[مسألة (۴۶): لا اعتبار بشک کثیر الشک]

مسألة (۴۶): لا اعتبار بشک کثیر الشک سواء کان فی الاجزاء أو فی الشرائط أو الموانع.

أول من حكى عنه استثناء كثير الشك فى الوضوء عن حكم الشك فيه قبل الفراغ عنه الحلى فى السرائر، و تبعه عليه جملة من المتأخرين، كالشهيدين و المحقق الثانى و صاحب المدارك و شارح الجعفرية و كاشف اللثام (قدس اللّه أسرارهم)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۲۹

و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه.

و يستدل له بوجوه: كلزوم العسر و الحرج لولاه، و التعليل الوارد فى خبر زرارة الوارد فى الصلاة، و فيه قلنا له: الرجل يشك كثيرا فى صلاته لا يدرى كم صلى؟ و لا ما بقى عليه؟ قال «يعيد» قلنا يكثر عليه ذلك كلما عاد شك؟ قال «يمضى فى شكه» ثم قال «لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه، فان الشيطان خبيث معتاد لما عوّد به فليمض أحدكم فى الوهم و لا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك» ثم قال «انما يريد الخبيث ان يطاع فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» و صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال «إذا كثر عليك السهو فامض فى صلاتك فإنه يوشك ان يدعك، انما هو من الشيطان» و هذا الخبران و ان وردا فى الصلاة لكن العبرة بعموم العلة، فيتعدى عن موردها الى غيره، فكما ان ظاهرهما ان كثرة الشك فى مورد الصلاة من الشيطان فبناء على التعدى تكون كثرة الشك فى غير الصلاة أيضا من الشيطان، فلا يرد ان كون الكثرة فى الصلاة من الشيطان لا يقتضى أن تكون الكثرة فى غيرها أيضا من الشيطان كما لا يبعد دعوى كون كثرته مطلقا فى أى مورد تحققت مرتبة من الوسواس.

و منه يظهر صحة الاستدلال بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: قلت له رجل مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام «و ایّ عقل له و هو يطيع الشيطان!» فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام «سله هذا الذى يأتيه من أىّ شىء؟ فإنه يقول لك من عمل الشيطان».

و هذه الأدلة لا يسلم عن المناقشة، أما التمسك بنفى العسر و الحرج فلما مرّ مرارا من انه ليس طريقا لإثبات الحكم الشرعى، بل هو ينفع لنفى الحكم الثابت فى موردهما، و اما التعليل الوارد فى الخبرين فالظاهر انه حكمة التشريع لا علة الحكم، فلا اطراد فيه، و اما صحيح ابن سنان فلا ظهور فيه فى كونه فى مورد الابتلاء بكثرة الشك. فالأحسن أن يستدل بكون الوضوء من توابع الصلاة، بمعنى إلحاق توابعها بها فى حكم كثير الشك، لكنه ينفع فيما إذا كان الاعتناء بالشك موجبا لإعادة الصلاة كالشرائط الداخلية لها كالستر و القبلة، و لا يعمّ الخارجية منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۰

كالطهارات الثلاث فضلا عن التعميم لمطلق العبادات مثل الحج، أو تعميمه للمعاملات أيضا، لكن الحكم بعدم الاعتناء بين المتأخرين كأنه مما لا خلاف فيه.

ثم ليعلم ان المراد بكثرة الشك فى هذا المقام هو كثرة الاحتمال سواء كان الاحتمال مساويا و كان شكا بالمعنى الأخص، أو احتمالا راجحا و كان ظنا غير معتبر، أو كان مرجوحا، فكثير الظن بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل فى حكم كثير الشك. و اما كثير القطع المعبر عنه بالقطاع، ففى الجواهر انه ان كان فى جانب العدم فلا يلتفت أيضا إلا إذا علم سبب القطع و كان مما يفيد صحيح المزاج، و ان كان فى جانب الوجود فالظاهر اعتبار قطعه إلا إذا حفظ سبب القطع و كان مما لا يفيد صحيح المزاج قطعا انتهى.

و ما افاده (قده) مبنى على ما حكاه الشيخ الأكبر فى التنبيه الثالث من رسالة القطع: مما اشتهر فى السنة معاصريه من ان قطع القطاع لا اعتبار به، و هو كلام خال عن التحصيل على ما حقق فى الأصول: من ان دعوى انصراف حجية القطع الطريقى إلى المتعارف منه دعوى انصراف فيما لا موضوع له، و ذلك لعدم دليل نقلى دال على اعتباره حتى يدعى انصرافه الى المتعارف،

بـل انمـا هو حجـة منجعلـة، و العقـل لا يفرق بعـد انكشاف الواقع بين كونه انكشافا ناشـيا عن الطرق المتعارفـة أو غيرها و كيف يمكن ان يقال بمن يقطع ببطلان وضوئه بترك جزء أو شـرط منه انه صـحيح لمكان كون سبب القطع مما لا يفيد القطع لصحيح المزاج، ثم كيف يمكن ان يحصل العلم للقاطع بان قطعه ناش عما لا يفيـد القطع لصـحيح المزاج أو عما يفيد له، ثم الكلام يقع فى قطعه بان قطعه من قبيل الأول أو الثانى هل حصل عما لا يفيد القطع لصـحيح المزاج أو عما يفيد. و بالجملة هذا القول مما لا يمكن المساعـدة عليه، و مـا ورد فى بعض المـوارد من ردع الوسواسـى عن العمـل بقطعه يرجع الى ترخيصه فى مخالفـة الـواقع لصونه عن مرض الوسواس، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول.

[مسألة (۴۷): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه فى الاعتناء بالشك إذا كان فى الأثناء]

مسألة (۴۷): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحق حكمه فى الاعتناء بالشك إذا كان فى الأثناء، و كذا الغسل و التيمم بدله، بل المناط فيهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۱

التجاوز عن محل المشكوك فيه و عـدمه، فمع التجاوز تجرى قاعـدة التجاوز و ان كان فى الأثناء مثلا إذا شك بعد الشـروع فى مسح الجبهة فى انه ضـرب بيديه على الأرض أم لا، يبنى على انه ضرب بهما، و كذا إذا شك بعد الشروع فى الطرف الأيمن فى الغسل انه غسل رأسه أم لا، لا يعتنى به لكن الأحوط إلحاق المذكورات أيضا بالوضوء.

اعلم انه وقع الخلاف فى اختصـاص قاعـدة التجـاوز بخصوص الصـلاة أو كونهـا قاعـدة مضـروبة لكـل مركب ذى أجزاء اعتـبر الترتيب فى اجزائها مثل الطهارات الثلاث و الحـج، الا انه خرج عنها الوضوء بالإجماع، و المختار عند الشـيخ (قده) هو الأخير. و يسـتدل له بعموم دليلها مثل ما فى خبر إسـماعيل بن جابر «كل شىء مما شك فيه مما قد جاوزه- إلخ-» و ما فى خبر زرارة «إذا خرجت من شـىء و دخلت فى غيره- إلـخ-» و ما فى خبر الحلبى «و كل شـىء شك فيه و قـد دخل فى حالة اخرى فليمض و لا يلتفت الى الشك» بتقريب ان كلمة «الشـىء» فى هذه الاخبار من ألفاظ العموم الصادقة بعمومها على اجزاء الصـلاة و شـرائطها و غير الصلاة من المركبات التى لها اجزاء و شرائط، و لا سيما مع محاطيتها بلفظة «كل» الدالة على الاستيعاب.

و المختار عنـد محققى المتأخرين بعده (قدس اللّه أسـرارهم) الأول، و ذلك لاحتمال كون العموم فى مقام إعطاء القاعدة الكلية فى خصوص باب الصلاة الغير المنافى مع عموم الشىء و لا لعموم لفظة «كل» كما فى قوله عليه السّلام «ألا أجمع لك السهو فى كلمتين: إذا شـككت فـابن على الأـكثر» حيث انه مع كونه فى مقـام إعطاء القاعـدة الكليـة يختص بباب الصـلاة، و لا يحتمل فيه العموم بالنسبة الى غير الصلاة، فعلى هذا الاحتمال يكون المتيقن من هذه القاعدة هو إجرائها فى باب الصلاة.

و يترتب على العموم الـذى هو مختار الشـيخ (قـده) كون الحكم فى باب الوضوء مخالفا مع القاعدة فيحتاج فى إخراجه عنها الى التمسـك بـالنص و الإجمـاع، و يكـون خروجـه منهـا بالتخصـيص و لاـزمه اختصـاص الخروج بـالوضوء الـذى قـام الـدليل على تخصيصه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۲

فتجرى فى الـتيمم الـذى بـدل عن الوضوء، و فى الغسـل و الـتيمم الـذى بـدل عنه لعـدم المخرج لهـا عن القاعـدة و يترتب على اختصاص القاعـدة بباب الصـلاة كون الحكم بالالتفات فى باب الوضوء موافقا للقاعدة الأولية، و كان خروجه عن قاعدة التجاوز الجاريـة فى الصـلاة من باب التخصـص، و يكون الحكم فى باب الغسل و التيمم البـدل منه أو من الوضوء أيضا كذلك و ان لم يرد فيهما دليل بالخصوص على كونهما كالوضوء.

و أقوى الوجهين هو الأول- أعنى عدم استفادة العموم فى إجراء هذه القاعدة بالنسبة الى غير الصلاة- بل قال بعض أساتيدنا (قده) انه لم يعهد العمل بها فى غير باب الصلاة و توابعها، و القدر المتيقن من موردها الصلاة، و يكون المرجع فى غيرها استصحاب العدم، و ليس هذا رفع اليد عن عموم لفظة «كل» و لا لفظة «شىء» المذكورتين فى الاخبار، لان لفظة «كل» و ان تدل على الاستيعاب بالوضع الا انها تدل على استيعاب جميع افراد ما يراد من مدخولها، و لا يدل على تعيين المدخول و يحتاج فى تعيينه الى دليل آخر، و لفظة «شىء» و ان كانت دالة على العموم لكن دلالتها عليه بالإطلاق لا بالوضع و التمسك به متوقف على تمامية مقدمات الحكمة التى منها عدم قيام القرينة على التعيين، لكن سبق السؤال عن خصوص الصلاة و اجزائها يوجب وجود القدر المتيقن فى مورد التخاطب، و هو كون العموم مسوقا لإعطاء القاعدة فى الشك عن اجزاء الصلاة و شرائطها، فيكون المحكم فى غيرها الاستصحاب.

إذا عرفت ذلک فاعلم ان ما افتى به المصنف (قده) من إجراء قاعدة التجاوز فى الغسل و التيمم البدل منه أو من الوضوء مبنى على استفادة العموم من الاخبار الواردة فى القاعدة، و ان منشأ إلحاق المذكورات بالوضوء من باب الاحتياط هو احتمال اختصاص القاعدة باب الصلاة. و على ما اخترناه يكون إلحاق المذكورات باب الوضوء هو الأقوى. و اللّه الهادى.

[مسألة (۴۸): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح على الحائل]

مسألة (۴۸): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء انه مسح على الحائل أو مسح فى موضع الغسل أو غسل فى موضع المسح و لكن شک فى انه هل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۳، ص: ۵۳۳

كان هناک مسوغ لذلک من جبيرة أو ضرورة أو تقية أو لا، بل فعل ذلک على غير الوجه الشرعى الظاهر الصحة حملا للفعل على الصحة لقاعدة الفراغ أو غيرها، و كذا لو علم انه مسح بالماء الجديد و لم يعلم انه من جهة وجود المسوغ أو لا، و الأحوط الإعادة فى الجميع.

اعلم ان الشک فى صحة الموجود بعد الفراغ عنه يتصور على أنحاء: منها ان يشک فى صحة ما فرغ عنه من جهة الشک فى الإخلال بجزء أو شرط منه، كما إذا شک فى صحة وضوئه من جهة الشک فى الإخلال بجزء أو شرط منه، و هذا مورد إجراء قاعدة الفراغ من غير اشكال.

و منها ان يعلم بالإخلال و يشک فى كونه من مسوغ- كما إذا علم بكون مسحه على الحائل أو انه مسح فى موضع الغسل أو غسل فى موضع المسح و يشک فى انه كان مسوغ لذلک أم لا؟- و فى إجراء القاعدة فيه وجهان: من إطلاق أخبار القاعدة الشامل لما كان الشک فى صحة الموظف فارغا عن كونه موظفا من جهة الشک فى خلل فى جزئه أو شرطه، و ما كان الشک فى صحته من جهة الشک فى كونه وظيفته بعد العلم بان له وظيفة، مثل الأمثلة المذكورة فى المتن، و مثل ما إذا علم بأنه صلى قصرا مثلا و يشک فى كونه حال الصلاة حاضرا أو مسافرا، حيث انه يعلم بان له فى حال صلاته وظيفة شرعية لكنه يشک فى كون وظيفته القصر أو التمام، و من اختصاص القاعدة بالشک فى صحة الموظف بعد الفراغ عن كونه موظفا، كما يظهر من ملاحظة الأخبار الواردة فيها مثل صحيحة زرارة المتقدمة و نحوها، فلا إطلاق لها لتشمل صورة الشک فى صحة الشىء من جهة الشک فى كونه الوظيفة، أو دعوى انصراف إطلاقها عما يكون الشک فيه من جهة الشک فى كونه هو الوظيفة.

و لا يخفى ان المتيقن من القاعدة هو الأخير، و عليه فالأحوط- لو لم يكن أقوى- هو الإعادة فى الجميع.

و منها ما لو كان الشک فى الصحة ناشيا عن الشک فى ان له وظيفة أم لا؟ كما لو صلى و شک فى صحة صلاته من جهة

الشك فى انه كان قبل دخول الوقت أو بعده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۴

مع الشك فى دخوله فى حال الشك و الأظهر الأقوى عدم جريان القاعدة فيه لخروجه عن مورد القاعدة.

[مسألة (۴۹): إذا تيقن انه دخل فى الوضوء و اتى ببعض أفعاله]

مسألة (۴۹): إذا تيقن انه دخل فى الوضوء و اتى ببعض أفعاله، و لكن شك فى انه أتمه على الوجه الصحيح أو لا، بل عدل عنه اختيارا أو اضطرارا الظاهر عدم جريان قاعدة الفراغ فيجب الإتيان به، لان مورد القاعدة ما إذا علم كونه بانيا على إتمام العمل و عازما عليه الا انه شاك فى إتيان الجزء الفلانى أم لا، و فى المفروض لا يعلم ذلك، و بعبارة أخرى مورد القاعدة صورة احتمال عروض النسيان، لا احتمال العدول عن القصد.

المستفاد من الاخبار المتقدمة الواردة فى القاعدة- لا سيما موثقة ابن بكير التى جعل فيها المناط للقاعدة إذ كرية الفاعل حين العمل- هو ان موردها الشك فى تحقق الإخلال لا- عن عمد بل لعروض النسيان و نحوه، و مع العلم بعدم الإخلال عن غير القصد لو كان الشك فى الصحة من جهة تحقق الإخلال عن القصد اما اختيارا أو اضطرارا فلا يعمه القاعدة، و لا أقل من الشك فى شمولها له فيكون المحكم هو استصحاب عدم الإتيان أو قاعدة الاشتغال.

[مسألة (۵۰): إذا شك فى وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو فى الأثناء]

مسألة (۵۰): إذا شك فى وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو فى الأثناء وجب الفحص حتى يحصل اليقين، أو الظن بعدمه ان لم يكن مسبوقا بالوجود و الا وجب تحصيل اليقين و لا يكفى الظن، و ان شك بعد الفراغ فى انه كان موجودا أم لا؟ بنى على عدمه و صح وضوئه، و كذا إذا تيقن انه كان موجودا و شك فى انه ازاله أو أوصل الماء تحته أم لا، نعم فى الحاجب الذى قد يصل الماء تحته و قد لا يصل إذا علم انه لم يكن ملتفتا اليه حين الغسل لكن شك فى انه وصل الماء تحته من باب الاتفاق أم لا؟ يشكل جريان قاعدة الفراغ فيه، فلا يترك الاحتياط بالإعادة، و كذا إذا علم بوجود الحاجب المعلوم أو المشكوك حجبه و شك فى كونه موجودا حال الوضوء أو طرء بعده فإنه يبنى على الصحة إلا إذا علم انه فى حال الوضوء لم يكن ملتفتا إليه فإن الأحوط الإعادة حينئذ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۵

فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا شك فى وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو فى الأثناء ففى وجوب الفحص و عدمه قولان أقواهما الوجوب، و قد مرّ البحث عنه (فى المسألة التاسعة من المسائل المعنونة فى أفعال الوضوء) و قد مرّ أيضا اعتبار كون مقدار الفحص بما يحصل معه الاطمئنان بعدمه أو بزواله بعد العلم بوجوده بالفحص أو المبالغة فى إيصال الماء الى ما فى تحته حتى يحصل الاطمئنان بوصول الماء إلى البشرة على فرض وجود الحاجب، و اما الاكتفاء بالظنّ بالعدم فالظاهر عدم جوازه و لعل منشأ الاكتفاء به، دعوى قيام السيرة على عدم الاعتناء باحتماله مع الظنّ بعدمه، و لكنه لو سلم فهو انما ينفع فى نفى وجوب الفحص عند احتماله مع الظن بعدمه، لا فى مقدار الفحص بعد وجوبه فيما لا يكون الظن بعدمه، إذ لم يعلم استقرار السيرة على الاكتفاء فى الفحص بما يحصل به الظن بعدم الحاجب فيما يجب الفحص عنه هذا كله إذا لم يكن الحاجب مسبوقا بالوجود و الا فمع الشك فى بقائه يجب تحصيل اليقين بعدمه و لا يكفى الظنّ بالعدم قطعا، لان رفع اليد عن اليقين السابق بالظن بالعدم نقض له بغير اليقين

المنافى مع دليل الاستصحاب.

الأمر الثانى: إذا شك بعد الفراغ فى وجود الحاجب فى حال الوضوء يبنى على الصحة بقاعدة الفراغ و معها فلا ينتهى الأمر إلى استصحاب عدم الحاجب، مضافا الى ما فيه من كون التمسك به فى المقام مبتنيا على القول بالأصل المثبت، حيث ان الأثر فى المقام مترتب على غسل البشرة فى مورد الغسل أو مسحها فى محل المسح و هو لا يثبت باستصحاب عدم الحاجب الا على القول بالأصل المثبت.

الأمر الثالث: إذا تيقن انه كان موجودا أو شك فى انه ازاله أو أوصل الماء تحته إذا كان فى موضع الغسل أم لا- يبنى على الصحة أيضا لقاعدة الفراغ حيث ان الإزالة أو إيصال الماء تحته أمر اختيارى يشك فى صدوره منه فيتمّ موضوع القاعدة و تجرى و لو على القول باعتبار الاذكرية فى محل جريانها.

الرابع: إذا علم بوجوده و علم انه لم يكن ملتفتا إليه لكى يزيله أو يوصل

الماء تحته حين الغسل، و لكن يشك فى وصول الماء تحته من باب الاتفاق و يعبر عنه بالشك السارى بمعنى سريان شكه الى حين العمل بحيث لو كان فى أثناء العمل ملتفتا اليه و الى انه لم يصدر منه ما يوجب وصول الماء إلى البشرة من نزع أو تحريك لكان شاكا فى وصول الماء الى ما تحته، لكنه لعدم التفاته اليه لم يتحقق منه الشك الفعلى إلا بعد العمل، و فى جريان قاعدة الفراغ فيه وجهان:

من إطلاق بعض الاخبار، و من التعليل بالاذكرية فى موثقة ابن بكير، و الأقوى عدم صحة إجرائها فيه، لان مورد القاعدة انما هو فيما إذا كان الشك متمحضا فى الشك فى انطباق المأتى به على المأمور به، كمن تحرك خاتم يده حال الوضوء ثم يشك بعده فى وصول الماء الى تحته، أو انه يدرى جهة القبلة و يشك بعد الصلاة فى انه صلى الى جهتها، و اما إذا لم يكن كذلك فلا مورد لاجرائها كمن شك فى وصول الماء الى تحت خاتمه من جهة الشك فى مانعيته، أو شك فى كون صلاته إلى القبلة من جهة الشك فى جهتها.

الأمر الخامس: لو علم بوجود الحاجب فى حال الشك و شك فى كونه موجودا حين الوضوء أو انه حدث بعده، و الحكم فيه هو الصحة لقاعدة الفراغ إلا إذا علم بأنه لو كان موجودا حال الوضوء لم يكن ملتفتا اليه، حيث ان فى إجرائها حينئذ إشكال من جهة الإشكال فى اعتبار الاذكرية فى محل جريانها.

[مسألة (۵۱): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه]

مسألة (۵۱): إذا علم بوجود مانع و علم زمان حدوثه و شك فى ان الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده يبنى على الصحة لقاعدة الفراغ إلا إذا علم عدم الالتفات اليه حين الوضوء، فالأحوط الإعادة حينئذ.

الحكم فى هذه المسألة مع صرف النظر عن قاعدة الفراغ هو التمسك بأصالة عدم تحقق الوضوء الى زمان حدوث المانع، لكنه لا يثبت كونه على المانع فيكون المرجع حينئذ أصالة بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال عند الشك فيما يشترط فيه الطهارة، لكن قاعدة الفراغ جارية و يحكم بها بصحة الوضوء إلا إذا علم بعدم التفاته حين الوضوء، حيث يشكل معه اجراء القاعدة للإشكال فى اعتبار الاذكرية فى مجراها، و ان كان الحق عندنا عدم اعتبار الاذكرية فى مجراها- كما حققناه فى الرسالة

المفردة المكتوبة فى قاعدة التجاوز و الفراغ.

و اما التمسک بخبر حسن ابن الحسین بن ابی العلاء- الذی فیه قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال علیه السّلام «حوله من مکانه» و قال فی الوضوء «تدره، فان نسیت حتی تقوم إلی الصلاة فلا آمرک ان تعید الصلاة»- لنفی اعتبار الاذکریة بدعوی ظهوره فی صحة الوضوء و لو مع العلم بطرو النسیان عن التفحص عنه فی حال الوضوء (کما فی التمسک) ففیه عدم دلالة الخبر المذکور علی کون الحکم بالصحة مع الشک فی وصول الماء إلی البشرة، إذ یحتمل ان یکون السؤال عن حکم الخاتم فی نفسه فی حال الغسل و الوضوء، و بعد الجواب عنه بتحویل الخاتم فی الغسل و إدارته فی الوضوء و التصریح بعدم وجوب إعادة الصلاة بترکه یدل علی استحباب التحویل و الإدارة و لو مع العلم بوصول الماء تحته، کما افتی به الأصحاب، و لعل هذا الاحتمال فی الخبر أظهر، و مع المنع عن أظهریته فلا أقل من مساواته مع احتمال کون الترک النسیانی فی مورد الشک فی وصول الماء إلی البشرة، حتی یتمسک به علی قاعدة الفراغ حتی مع العلم بالغفلة فی حال العمل.

[مسألة (۵۲): إذا کان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ]

مسألة (۵۲): إذا کان محل وضوئه من بدنه نجسا فتوضأ و شک بعده فی انه ظهره ثم توضأ أم لا بنی علی بقاء النجاسة فیجب غسله لما یأتی من الاعمال و اما وضوئه فمحکوم بالصحة عملا بقاعدة الفراغ الا مع علمه بعدم التفاته حین الوضوء إلی الطهارة و النجاسة، و کذا لو کان عالما بنجاسة الماء الذی توضأ منه سابقا علی الوضوء و یشک فی انه طهره بالاتصال بالکر أو بالمطر أم لا، فإن وضوئه محکوم بالصحة و الماء محکوم بالنجاسة و یجب علیه غسل کل ما لاقاه، و کذا فی الفرض الأول یجب غسل جمیع ما وصل الیه الماء حین التوضی أو لاقی محل الوضوء مع الرطوبة.

لو شک فی الوضوء أو الغسل من جهة الشک فی طهارة بدنه أو طهارة الماء الذی استعمله فی وضوئه أو غسله مع العلم بنجاستهما سابقا علی الاستعمال یحکم بصحة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۵۳۸

وضوئه أو غسله لقاعدة الفراغ، لکن محل وضوئه أو بدنه محکوم بالنجاسة کما ان الماء الذی شک فی بقاء نجاسته محکوم بها للاستصحاب، و لا منافاة فی الجمع بین الطهارة الحدثیة و بین الحکم بنجاسة البدن أو الماء فان التفکیک فی الأحکام الظاهریة إذا اقتضتها الأصول غیر عزیز، و من المعلوم عدم استلزام الحکم بصحة الوضوء أو الغسل للحکم بطهارة الماء أو البدن، لأن قاعدة الفراغ لا تتکفل لإحراز الشرط بل انما یکون لسانها هو صحة المشروط، مع انه علی تقدیر کونها محرزة له أیضا إنما یفید فیما تحقق منه الفراغ لا مطلقا، و بالجملة یکون استصحاب بقاء نجاسة الماء أو البدن هو لزوم تطهیرهما لما یشترط فیه الطهارة بعد الشک فی صحة الوضوء، و ان کان الوضوء محکوما بالصحة، کما ان لازم الاستصحاب المذکور هو الحکم بنجاسة ما یلاقی البدن أو الماء المحکوم بهما بالنجاسة بالاستصحاب کما هو ظاهر.

[مسألة (۵۳): إذا شک بعد الصلاة فی الوضوء لها و عدمه بنی علی صحتها]

مسألة (۵۳): إذا شک بعد الصلاة فی الوضوء لها و عدمه بنی علی صحتها، لکنه محکوم ببقاء حدثه فیجب علیه الوضوء للصلوات الاتیة، و لو کان الشک فی أثناء الصلاة وجب الاستیناف بعد الوضوء، و الأحوط الإتمام مع تلک الحالة ثم الإعادة بعد الوضوء.

قد تقدم فی المسألة السابقة (۵۲) ان قاعدة الفراغ لا تکون متکفلة لإحراز الشرط بل انما تثبت صحة المشروط بالنسبة الی ما فرغ منه و مقتضی ذلک انه عند الشک بعد الصلاة فی صحتها لأجل الشک فی انه کان علی وضوء حین الإتیان بها لا یکون

الثابت بالقاعدة إلاـ صحة الصلاة المأتى بها لا انه كان على وضوء حين الإتيان بها، و على فرض إحراز كونه على وضوء حين الإتيان بها يحرز بها للصلاة التى فرغ منها لا مطلقا، و يترتب عليه وجوب الوضوء للصلوات الاتية و لكل ما يشترط فى صحته الوضوء من الأعمال التى يأتى بها بعد ذلك عملا باستصحاب بقاء الحدث عند الشك فى بقائه بعد فرض عدم جريان قاعدة الفراغ لانتفاء موضوعها الذى هو الفراغ، هذا إذا كان الشك فى صحة الصلاة بعد الفراغ منها.

و لو شك فى أثنائها ففى إجراء القاعدة و وجوب إتمام الصلاة و عدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۳۹

استينافها بل صحة الإتيان بعدها بكلما يشترط فى صحته الوضوء، أو وجوب إتمامها و عدم وجوب استينافها بعد إتمامها بوضوء مستأنف لكن لا يصح الإتيان بعدها بما يشترط فيه الوضوء الا بعد استينافه أو بطلان الصلاة و لزوم استينافها بعد تجديد الوضوء، أقوال نسب الأول منها الى فقيه عصره كاشف الغطاء (قده) و قال بإجراء القاعدة و إحراز المشكوك بها و يتم صلاة و لا يجب الإتيان بالوضوء لكل ما يشترط فى صحته الوضوء من الصلوات اللاحقة و غيرها ما لم ينتقض الوضوء.

و استدل له بأن القاعدة من الأصول المحرزة، و مفادها هو إحراز وجود المشكوك و هو الوضوء، و بعد إحراز وجوده بالقاعدة يترتب على وجوده كلما له من الآثار كالاستصحاب، فكما انه لو صلى صلاة باستصحاب الوضوء يكون استصحابه كافيا فى صحة الإتيان بكلما يشترط فيه الوضوء زائدا عن الصلاة التى صلاها ما دام هو مستصحب الطهارة، كذلك لو تم صلاته بقاعدة التجاوز و يكون وضوئه المحرز بالقاعدة كافيا فى صحة الإتيان بكلما يشترط فيه الوضوء.

و يرد عليه (قده) بأن قاعدة التجاوز عندنا و ان كانت من الامارات بخلاف قاعدة الفراغ التى هى من الأصول المحرزة لكن فى الذى يثبت بها كالوضوء فى المقام حيثيتان: حيثية كونه وضوء فى نفسه، و حيثية كونه شرطا للصلاة، فما يحرز بالقاعدة انما هو الوضوء من حيث كونه شرطا للصلاة عند صدق التجاوز عن محله عليه، و حيث ان محل الوضوء باق بالنسبة الى ما يشترط فى صحته الوضوء من الأعمال اللاحقة و هو شاك فيه يجب إتيانه، فلو أراد الإتيان بصلاة بعد هذه الصلاة أو مسّ كتابة القرآن أو بكلما يشترط فيه الوضوء يجب عليه الإتيان بالوضوء، لعدم جريان القاعدة بالنسبة إليها لانتفاء صدق التجاوز.

و القول الثانى هو مختار الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل من إجراء القاعدة و إحراز المشكوك بالنسبة إلى الصلاة التى هو فى أثنائها، و وجوب إتمامها و حرمة ابطالها و وجوب الوضوء لكل ما يشترط فى صحته من الأعمال اللاحقة.

و استدل لوجوب الإتيان بالأعمال اللاحقة بما عرفت فى الرد على القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۴۰

الأول من عدم صدق التجاوز بالنسبة إليها و لصحة صلاته التى شك فى أثنائها بان ما هو الشرط للصلاة هو الوضوء الذى عبارة عن الغسلتين و المسحتين و حيث انه له محل موظف شرعى و هو قبل الصلاة و يكون شرطا متقدما عليها يكون الشك فيه فى أثناء الصلاة شكا فيه بعد التجاوز عن محله فيصير كما شك فى القراءة و هو فى الركوع مثلا الذى هو مجرى قاعدة التجاوز و يرد عليه (قده)- أولاـ بأن الشرط ليس نفس الغسلتين و المسحتين حتى يكون من الشرط المتقدم، بل الشرط هو الطهارة الحاصلة منه- كما يدل عليه قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «لا صلاة إلا بطهور» و قوله عليه السّلام «إذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» و هى من الشروط المقارنة كالقبلة و الوقت، و بإجراء القاعدة يحرز وجودها بالنسبة إلى الأفعال الماضية من الصلاة التى شك فى أثنائها و لا تجرى القاعدة بالنسبة إلى الاجزاء الباقية منها لعدم صدق التجاوز عنها.

و (ثانيا) انه لو سلم كون الشرط هو نفس الغسلتين و المسحتين و كان شرطية الوضوء من قبيل الشرط المتقدم، فما افاده (قده) من ان له محل موظف شرعى قرر بحسب حكم الشارع ممنوع، بل اللازم العقلى من شرطيته للصلاة إتيانه قبلها عقلا بحكم

الشرطية، و ذلك لان أقصى ما يمكن الالتزام به بحسب ظاهر آية الوضوء هو كون الغسلتين و المسحتين شرطا، اما ان محله الشرعى يكون قبل الصلاة بحيث لو ورد فى الصلاة صدق التجاوز عن محله فاستظهاره ممنوع.

و (ثالثا) بأنه لو سلم استفادة المحل الشرعى للوضوء من دليله و ان محله الشرعى يكون قبل الصلاة، فإجراء القاعدة فيه يحتاج الى مقدمة أخرى منتفية فى المقام و هى انه يعتبر فى الغير الذى دخل فيه و المشكوك الذى تجاوز عنه ان يكونا من طبع الفاعل ان يريدهما بإرادة كلية، بان يتعلق بهما معا إرادة واحدة كأجزاء الصلاة أو أجزاء حركة واحدة، ثم تنشأ من تلك الإرادة الواحدة إرادتين جزئيتين، تتعلق إحداهما بالشىء المتجاوز عنه و الأخرى إلى الغير اللاحق له، و ذلك كأجزاء الصلاة كالأذان و الإقامة، حيث ان المريد للصلاة يريد من أول الأذان إلى آخر الصلاة، بل الى آخر ما يعتاد من الأوراد و التعقيب بإرادة واحدة كلية اى متعلقة بمجموع ما يريده، و تتولد من ارادته هذه إرادات جزئية بعدة اجزاء الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۴۱

و مقدماتها و تعقيباتها الداخلة تحت تلك الإرادة الكلية، إحداها متعلق بالأذان و الأخرى بالإقامة و الثالثة بالتكبيرة و هكذا الى آخر التعقيب.

و وجه الحاجة الى تلك المقدمة هو كون القاعدة أمرا ارتكازيا منطبقا على بناء العقلاء، و يؤيد التعليل بالاذكرية فى موثقة ابن بكير الواردة فى قاعدة الفراغ، فان الاذكرية انما هى من هذه الجهة، حيث ان طبع المريد لفعل ذى أجزاء بإرادة كلية، انما هو إرادة اجزائه بارادات جزئية بحسب ما هو المرتكز فى ذهنه، و ان لم يكن ملتفتا الى ما هو المغروس فى ذهنه، فإيجاد كل جزء بارتكازه الناشى عن إرادته الكلية انما هو بحسب طبعه، و عدم الإيجاد مع فرض بقاء الإرادة الكلية على خلاف طبعه، و هذا معنى الاذكرية، و من المعلوم ان هذا الملاك مفقود فيما كان كل واحد من المشكوك المتجاوز عنه و الأمر اللاحق الذى دخل فيه بحسب الطبع مرادا بإرادة مستقلة غير مرتبطة، إذ الشك فى إتيان المشكوك حينئذ شك فى أصل إرادته، و ليس فى البين شىء يستكشف منه تعلق الإرادة به من طبع أو ارتكاز، بخلاف ما إذا كان المشكوك متعلق الإرادة الكلية، حيث ان تعلقها به امارة على تعلق الإرادة الجزئية الموجبة لصدوره عن الفاعل، إذا ظهر ذلك فنقول: الوضوء و الصلاة ليسا كالأذان و الصلاة مما يتعلق بهما ارادة كلية: بان يكون مريد الوضوء بطبعه مريدا من أول الوضوء الى آخر الصلاة كما يكون مريد الأذان مريدا له من أوله إلى آخر الصلاة، و ان كان قد يمكن ان يكون كذلك الا انه ليس بحسب طبع الوضوء و الصلاة، و التعليل بالاذكرية و ان كان فى قاعدة الفراغ لكونه فى باب الوضوء الذى لا تجرى فيه قاعدة التجاوز الا انه يصح التأييد به لقاعدة التجاوز بعد كونهما معا موافقا مع الارتكاز و متأيدا ببناء العقلاء.

فالأقوى حينئذ هو القول الثالث: و هو بطلان الصلاة التى يشك فى كونه متوضئا فى أثنائها من جهة الشك فى صدور الوضوء منه قبلها و لزوم استينافها، و ان كان الاحتياط فى إتمامها ثم استينافها بعد الإتيان بالوضوء مما لا ينبغى تركه خروجا عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۳، ص: ۵۴۲

خلاف من أوجب إتمامها، إما بدعوى إطلاق دليل القاعدة و شمولها لما لا يكون متعلق الإرادة الكلية، أو دعوى كون الوضوء و الصلاة مثل الأذان و الصلاة مما تعلق بهما الإرادة الكلية، و اللّه الهادى.

[مسألة (۵۴): إذا تيقن بعد الوضوء انه ترك منه جزءا أو شرطا]

مسألة (۵۴): إذا تيقن بعد الوضوء انه ترك منه جزءا أو شرطا أو أوجد مانعا ثم تبدل يقينه بالشك يبنى على الصحة عملا بقاعدة الفراغ و لا يضرها اليقين بالبطلان بعد تبدله بالشك و لو تيقن بالصحة ثم شك فيها فأولى بجريان القاعدة.

لا فرق فی إجراء قاعدة الفراغ- عند الشک فی صحة ما اتی به بین ما إذا کان غافلا عن الصحة بعد الفراغ قبل طروّ الشک، أو کان ملتفتا إلیها و حدث الشک فیها من أول الأمر، أو کان عن یقین بالبطلان ثم طرء الشک فی الصحة، أو علی یقین بالصحة ثم تبدل یقینه بالشک فیها، و ذلک لإطلاق دلیلها، و لا یضرها الیقین بالبطلان بعد تبدله بالشک إذ الیقین بالبطلان لا یوجب البطلان الواقعی، لکی یصیر فی حال الیقین ببطلانه محکوما به حتی یکون منافیا مع الحکم بالصحة فی حال الشک، بل لا یتبدل حکم المتیقن عما هو متعلق الیقین به، غیر ان الیقین إحراز لحکمه ما دام یکون متحققا و مع زواله و طروّ الشک یجری حکم الشک، و هذا ظاهر، و اما وجه أولویة الحکم بالصحة عند الشک فیها إذا کان علی یقین بالصحة ثم تبدل یقینه بالشک فواضح مما بیناه، إذ لیس فی حال الیقین شیء یوهم تنافیه مع الحکم بالصحة فی حال الشک.

[مسألة (۵۴): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترک غسل الید الیسری]

مسألة (۵۴): إذا علم قبل تمام المسحات انه ترک غسل الید الیسری، أو شک فی ذلک فاتی به و تمم الوضوء ثم علم انه کان غسله یحتمل الحکم ببطلان الوضوء من جهة کون المسحات أو بعضها بالماء الجدید، لکن الأقوی صحته لأن الغسلة الثانیة مستحبة علی الأقوی حتی فی الید الیسری، فهذه الغسلة کانت مأمورا بها فی الواقع، فهی محسوبة من الغسلة المستحبة و لا یضرها نیة الوجوب، لکن الأحوط إعادة الوضوء لاحتمال اعتبار قصد کونها ثانیة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۵۴۳

فی استحبابها هذا، و لو کان آتیا بالغسلة الثانیة المستحبة و صارت هذه ثالثة تعین البطلان لما ذکر من لزوم المسح بالماء الجدید.

لا بدّ فی شرح هذه المسألة من بیان أمور:

الأول: قد تقدم- فی فصل مستحبات الوضوء- ان المشهور علی استحباب غسل کل من الوجه و الیدین مرتین حتی فی غسل الید الیسری و یدل علی استحباب الغسلة الثانیة منها بالنصوصیة ما فی کتابة الکاظم علیه السّلام الی ابن یقطین «توضأ کما أمرک اللّه تعالی: اغسل وجهک مرة فریضة و اخری إسباغا و اغسل یدیک من المرفقین کذلک».

الثانی: قد تقدم- فی مبحث الوضوءات المندوبة، و فی مبحث النیة- عدم اعتبار قصد الوجوب فی الواجب و لا قصد الندب فی المندوب لا وصفا و لا غایة، بل لو قصد أحدهما مکان الأخر یصح إذا کان الداعی فی إتیانه قصد امتثال الأمر المتوجه الیه واقعا و کان اعتقاد وجوبه فیما کان ندبیا أو بالعکس من باب الاشتباه و الخطاء فی التطبیق ما لم یکن علی وجه التقیید.

الثالث: قد مرّ فی فصل مستحبات الوضوء فی المسألة الثالثة و الأربعین من فصل أفعال الوضوء- حرمة الغسلة الثالثة و کونه بدعة و بطلان الوضوء بغسل الید الیسری مرة ثالثة لأجل وقوع المسحات أو بعضها بالماء الجدید.

إذا تبین تلک الأمور، فنقول: إذا علم قبل تمام المسحات انه ترک غسل الید الیسری أو شک فی ذلک فاتی به و بما بعده من المسحات و أتم الوضوء ثم علم انه کان غسله فعلی القول بعدم استحباب الغسلة الثانیة فی الید الیسری أو اعتبار قصد الندب فی المندوب وصفا أو غایة أو کون الإتیان بغسله الیسری بعد العلم بترکه أو الشک فیها من باب التقیید یکون وضوئه باطلا، لوقوع مسحاته أو بعضها بالماء الجدید و علی القول باستحباب الغسلة الثانیة فی الید الیسری و عدم وجوب قصد الندب فی المندوب و عدم کون الإتیان بالغسلة علی وجه التقیید ففی صحة وضوئه وجهان: مما ذکر من استحباب الغسلة الثانیة و عدم لزوم قصد الندب مع عدم کون الإتیان بالغسلة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۳، ص: ۵۴۴

على وجه التقييد و من احتمال اعتبار كونها غسلة ثانية فى استحبابها لا بمعنى اعتبار قصد الندب فى المندوب، بل بمعنى لزوم تعلق الإرادة الفاعلية بعين ما تعلقت به الإرادة الآمرية التى تعلقت بالغسلة الثانية بما هى معنوية بعنوانها كالظهرية و العصرية فى صلاة الظهر و العصر، و لا ريب فى ان الأخير أحوط.

هذا كله فيما لو اتى بالغسلة بتخيل انها الاولى و تبين كونها الثانية، و لو اتى بالغسلة الثانية و تبين ان هذه الغسلة المأتى بها غسلة ثالثة فلا إشكال فى البطلان لوقوع المسحات أو بعضها بالماء الجديد و هذا ظاهر.

و لقد تم الجزء الثالث من الكتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الضعيف الفانى محمّد تقى بن محمّد الآملى عفى اللّه عنهما و عن جميع اخوانه المؤمنين، و كان الفراغ عن تحريره يوم السبت الرابع و العشرين من شهر شوال المكرم سنة (١٣٧٨ ه) و الحمد للّه رب العالمين و صلواته على رسوله المصطفى و آله المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

إلى هنا انتهى الجزء الثالث من الكتاب و يتلوه الجزء الرابع أولها (الفصل المعقود فى أحكام الجبائر) و قد وقع الفراغ عن طبعه فى مطبعة المصطفوى بطهران يوم الخميس الثامن عشر من شهر محرم الحرام سنة (١٣٨٢ ه).

و لقد بذلنا الجهد فى تصحيحه و مقابلته بقدر الوسع فخرج الكتاب بعون اللّه تعالى و مشيته نقيا عن الاغلاط إلا نزرا زهيدا يدركه كل اديب اريب اللهم ما بنا من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك فأتمم علينا نعمتك و آتنا ما وعدتنا على رسلك من الثواب انك لا تخلف الميعاد.

محمد رضا التوكلى القوچانى

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه ق

الجزء الرابع

[تتمة كتاب الطهارة]

[تتمة مبحث الوضوء]

[فصل فى أحكام الجبائر]

اشارة

(فصل) فى أحكام الجبائر و هى الألواح الموضوعة على الكسر و الخرق و الأدوية الموضوعة على الجروح و القروح و الدماميل فالجرح و نحوه اما مكشوف أو مجبور و على التقديرين اما فى موضع الغسل أو فى موضع المسح ثم اما على بعض العضو أو تمامه أو تمام الأعضاء ثم اما يمكن غسل المحل أو مسحه أو لا يمكن فإن أمكن ذلك بلا مشقة و لو بتكرر الماء حتى يصل اليه لو كان عليه جبيرة أو وضعه فى الماء حتى يصل اليه بشرط ان يكون المحل و الجبيرة طاهرين أو أمكن تطهيرهما وجب ذلك و ان لم يمكن اما لضرر الماء أو للنجاسة و عدم إمكان التطهير أو لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرة و لا رفعها فان كان مكشوفا يجب غسل أطرافه و وضع خرقة طاهرة عليه و المسح عليها مع الرطوبة و ان أمكن المسح عليه بلا وضع خرقة تعين ذلك ان لم يمكن غسله كما هو المفروض و ان لم يمكن وضع الخرقة أيضا اقتصر على غسل أطرافه لكن الأحوط ضم التيمم

اليه و ان كان فى موضع المسح و لم يمكن المسح عليه كذلك يجب وضع خرقة طاهرة و المسح عليها بنداوة و ان لم يمكن سقط و ضم اليه التيمم و ان كان مجبورا وجب غسل أطرافه مع مراعاة الشرائط و المسح على الجبيرة ان كانت طاهرة أو أمكن تطهيرها و ان كان فى موضع الغسل و الظاهر عدم تعين المسح حينئذ فيجوز الغسل أيضا و الأحوط إجراء الماء عليها مع الإمكان بإمرار اليد من دون قصد الغسل أو المسح و لا يلزم ان يكون المسح بنداوة الوضوء إذا كان فى موضع الغسل و يلزم ان تصل الرطوبة إلى تمام الجبيرة و لا- يكفى مجرد النداوة نعم لا- يلزم المداقة بإيصال الماء الى الخلل و الفرج بل يكفى صدق الاستيعاب عرفا هذا كله إذا لم يمكن رفع الجبيرة و المسح على البشرة و الا- فالأ-حوط تعينه بل لا يخلو عن قوة إذا لم يمكن غسله كما هو المفروض و الأ-حوط الجمع بين المسح على الجبيرة و على المحل أيضا بعد رفعها و ان لم يمكن المسح على الجبيرة لنجاستها أو لمانع آخر فإن أمكن وضع خرقة طاهرة عليها و مسحها يجب ذلك و ان لم يمكن ذلك

أيضا فالأحوط الجمع بين الإتمام بالاقتصار على غسل الأطراف و التيمم

وقع التعبير فى جملة من العبائر كما فى المتن بلفظ (الجبائر) بصيغة الجمع مع ان الاحكام المذكورة فى هذا الفصل لا يختص بالجمع و لعل الوجه فى التعبير بصيغة الجمع هو غلبة شد موضع الكسر بأزيد من لوح واحد بل بالواح متعددة و كيف كان فالجبيرة فى الأصل عبارة عن اللوح المشدود به موضع الكسر و المراد بها هاهنا- أى فى الفصل المعقود لبيان أحكامها فى الوضوء و الغسل و التيمم- هو الأعم من اللوح و الخرق و نحوهما مما يشد به موضع الكسر و الجرح و القرح فيكون التعميم من وجهين أحدهما تعميم اللوح الى غيره من الخرق و نحوها و الأ-خر تعميم الكسر الى غيره من الجرح و القرح و الجرح بضم الجيم و هو المعبر عنه بالفارسية (بزخم) و القرح بفتح القاف هو الدمل و لعل عطف الدماميل على القروح فى المتن تفسيرى و ينبغى أولا ان يذكر حكم الجبيرة على ما يقتضيه القاعدة أو الأصل حتى يعلم به المرجع فيما لا يرد فيه دليل بالخصوص فالكلام يقع تارة فيما يقتضيه القاعدة و اخرى فى الأصل العملى أما الكلام فى الأول ففى موضعين الأول فى الجبيرة التى فى موضع المسح و مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما يستفاد فيها من الاخبار انه ان أمكن نزعها و المسح على العضو من غير عسر فلا إشكال فى لزوم نزعها و وجوب المسح على البشرة نفسها و ان تعذر النزع فلا يخلو اما ان يقال بان المسح على الحاجب المتصل بالعضو يكون من افراد المسح على العضو عرضا أو طولا أو يقال بعدم صدق مسح العضو عليه أصلا فعلى الأول يكون المتعين هو المسح على الجبيرة عند تعذر مسح العضو و ذلك بدليل وجوب المسح مع كون المسح عليها أيضا مسحا على العضو غاية الأمر عند تعذر نزع الجبيرة ان قلنا بكون المسح عليها مسحا على العضو طولا اى لا مطلقا بل عند تعذر مسح العضو نفسه و على الثانى أعنى القول بعدم صدق مسح العضو على مسح الجبيرة و لو عند تعذر مسح العضو فمقتضى القاعدة هو الانتقال الى التيمم الا- فيما دلت الأخبار الخاصة على وجوب المسح على الجبيرة على خلاف القاعدة لكن الأقرب هو القول بكون المسح على الجبيرة مسحا على العضو طولا و عند تعذر مسح العضو و ذلك لخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق (ع)

قال عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة كيف اصنع بالوضوء قال (ع) يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عز و جل قال اللّه تعالى (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) امسح عليه فان استفادة هذا الحكم اى المسح على المرارة من آية نفى الحرج لا يتم الا على تقدير كون المسح على المرارة من مراتب المسح على العضو و من ميسوره عند تعذر معسوره إذ حينئذ يصير المتعين هو المسح عليها بعد تعذر المسح على البشرة نفسها و القول بان التمسك بآية نفى الحرج انما هو لنفى وجوب المسح على البشرة حيث انه حرجى مرفوع بالاية لا- لإثبات وجوب المسح على المرارة بل انما هو حكم تعبدى على خلاف

القاعدة يثبت بهذا الخبر كسائر الأخبار الخاصة ضعيف مخالف مع ظاهر الخبر لا معول عليه ان لم يكن عليه القرينة الموضع الثانی: فی الجبيرة التی فی موضع الغسل و ما تقتضيه القاعدة فيها انه مع إمكان نزعها و غسل ما تحتها فلا ريب فی وجوبه و مع عدم إمكانه فإن أمكن إيصال الماء تحتها بإمرار الماء عليها يجب متقدما على المسح اما بناء على صدق الغسل عليه إذا قلنا بعدم اعتبار الجريان فی مفهوم الغسل بل يصح الاكتفاء بإمرار الماء عليها حتى يصل الماء تحتها حينئذ و لو مع إمكان النزع أيضا فيكون مخيرا بين النزع و الإيصال بالإمرار المذكور أو لدوران الأمر بين مسح الجبيرة أو غسلها لكن الغسل أقرب من المسح لكون غسل الحاجب المتصل بالبشرة من افراد غسلها طولا عند تعذر غسل البشرة نفسها و مع عدم التمكن من إيصال الماء تحتها أيضا يكون مقتضى القاعدة هو التيمم لمكان العجز عن الطهارة المائية الموجب للانتقال الى التيمم فلو ثبت وجوب المسح على الجبيرة لكان على خلاف القاعدة هذا بيان ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فی المقام و اما الأصل العملی فهو الاحتياط بالجمع بين الطهارة المائية الناقصة و بين التيمم لو كان الترديد بينهما لمكان العلم الإجمالی بوجوب أحدهما و لو كان الشک فی كيفية الطهارة المائية بعد القطع بأصل وجوبها فان كان الشک بين المتباينين فالمرجع أيضا هو الاحتياط و ان كان بين الأقل و الأكثر فالمرجع هو البراءة بناء على كون الوضوء بنفسه هو الشرط لما شرط فيه و الاحتياط أيضا بناء على كون الشرط هو الطهارة الحاصلة

منه كما هو الأقوى لرجوع الشک حينئذ إلى الشک فی المحصل إذا تبين ذلک فلنرجع الى شرح ما فی هذا المتن و هو أمور الأول: انه مع إمكان غسل المحل إذا كانت الجبيرة فی محل الغسل أو إمكان مسحه إذا كانت فی محل المسح بلا مشقة وجب غسله أو مسحه بشرط ان يكون المحل و الجبيرة طاهرين أو بعد تطهيرهما مع إمكانه إذا كانا نجسين و يدل على ذلک ما عرفت من كونه مقتضى القاعدة أی ما يستفاد من أدلة وجوب الوضوء التام عند التمكن منه مضافا الى الاخبار الخاصة الدالة عليه كصحيح الحلبی عن الصادق (ع) انه سئل عن الرجل تكون به القرحة فی ذراعه أو نحو ذلک من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ فقال (ع) ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة و ان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها و موثق عمار عن الصادق (ع) فی الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدران يمسح عليه لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع قال إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناء فيه ماء و يضع موضع الجبر فی الماء حتى يصل الماء الى جلده و قد اجزئه ذلک من غير ان يحله و فی الفقيه و من كان به فی المواضع التی يجب عليها الوضوء قرحة أو جراحة أو دماميل لم يؤذه حلها فليحلها و ليغسلها و ان أضر به حلها فليمسح يده على الجبائر و القروح و لا يحلها و لا يعبث بجراحته و حكى مثله عن فقه الرضا أيضا مع تبديل صيغ الغيبة بالخطاب.

الثانی: صرح فی المتن بالتخيير بين نزع الجبيرة و غسل ما تحتها و بين تكرار الماء عليه حتى يصل اليه و بين الغمس فی الماء الى ان يصل اليه و هو الظاهر من كلمات كثير منهم و استدلوا له باشتراک الثلاثة فی تحصيل المأمور به و ظاهر عبارات الأكثرين هو التخيير بين النزع و الغمس حيث اكتفوا بذكرهما و لم يتعرضوا لذكر التكرار، اللهم الا ان يحمل اكتفائهم بذكرهما على سبيل التمثيل كما اكتفوا جماعة أخرى بذكر النزع و التكرار و لم يتعرضوا لذكر الغمس و لا إشكال فی جواز النزع لكونه الموافق مع الاحتياط و المطابق مع القاعدة و يدل عليه حسنة الحلبی المتقدمة فی الأمر الأول حيث ورد فيها قوله (ع) و ان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها كما ان موثقة عمار المتقدمة تدل على

جواز الاكتفاء بالغمس و اما صحة الاكتفاء بالتكرار فليس عليها خبر بالخصوص و انما يصح القول بها بناء على عدم استظهار

خصوصيۀ النزع من خبر الحلبى و لا- الغمس عن موثق عمار و وجه الاستظهار هو تفريع الغسل على النزع فى خبر الحلبى بقوله ثم ليغسلها و تفريع وصول الماء الى الجلد بمعنى الغمس فى موثقۀ عمار الدال على كون النزع أو الغمس لأجل تحقق الغسل و هو كما يحصل بالنزع و الغمس يحصل بالتكرار أيضا لكنه مع توقفه على عدم اعتبار الجريان فى مفهوم الغسل لا يخلو عن النظر و الأحوط هو الاكتفاء بالنزع أو الغمس المنصوصين و عدم الاكتفاء بالتكرار و لعل الوجه فى اختصاص الأكثرين إياهما بالذكر و عدم التعرض لذكر التكرار هو أيضا ذلك لا كونه من باب التمثيل الأمر الثالث: إذا لم يمكن غسل المحل أو مسحه بلا مشقۀ بأحد الأنحاء المتقدمۀ اما لضرر الماء أو لنجاسۀ المحل بنجاسۀ لا يمكن تطهيرها أو لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرۀ و لا رفعها يصير مأمورا بوضوء المعذور فى الجملۀ على ما يأتى حكمه اما إذا كان للضرر فلصحيح الحلبى المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقۀ و ان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقۀ ثم ليغسلها و خبر كليب الأسدى قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاۀ قال (ع) ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره و يصلّ و اما إذا كان لنجاسۀ المحل مع عدم إمكان تطهيره فالمصرح به فى الجواهر هو انه كالضرر فى صيرورته مأمورا بالوضوء العذرى و استدل له بان المراد من عدم التمكن هو الأعم منه عقلا أو شرعا و نجاسۀ المحل مانع شرعى عن غسله بعد اشتراط طهارته و طهارۀ ماء الوضوء و المشروط عدم عند عدم شرطه و حكى عن المدارك و ظاهر جامع المقاصد عدم الخلاف فى ذلك و لكن عن محكى كشف اللثام احتمال اختصاص الحكم بصورۀ تضاعف النجاسۀ و إيجاب الوضوء التام مع عدمه لأصالۀ عدم الانتقال من الغسل الى المسح و ظاهره تسليم المفروغيۀ عن ثبوت الحكم فى صورۀ تضاعف النجاسۀ فلو تم الإجماع على ثبوته اما مطلقا أو فى صورۀ تضاعف النجاسۀ و الا فإلحاقه بعدم التمكن العقلى لا يخلو عن المنع لعدم دلالۀ الأخبار الخاصۀ الواردۀ فى الجبيرۀ عليه و ما دل على اشتراط طهارۀ ماء الوضوء لا- يدل على الانتقال بالوضوء الناقص بل ينبغى الحكم بتعين التيمم حينئذ و قد

صرح العلامۀ فى المحكى عن التذكرۀ بأنه لو كان موضع من البشرۀ نجسا وجب التيمم فالأحوط فى صورۀ تعذر الوضوء التام لأجل نجاسۀ المحل مع عدم التمكن من تطهيره هو الجمع بين الوضوء الناقص و التيمم و اما إذا كان لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرۀ و لا رفع الجبيرۀ فيدل على الانتقال الى الوضوء الناقص صحيح ابن الحجاج عن ابى الحسن (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو تكون به الجراحۀ كيف يصنع بالوضوء و عند غسل الجنابۀ و غسل الجمعۀ فقال (ع) يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و لا يعبث بجراحته و خبر عبد الأعلى المتقدم الذى تمسك الامام (ع) فيه بآيۀ نفى الحرج الدال على الانتقال بالوضوء الناقص عند الحرج.

الرابع إذا تحقق العجز عن الوضوء التام بأحد الأسباب المذكورۀ فى الأمر الثالث فلا يخلو اما يكون الجرح أو القرح مكشوفا أو يكون مجبورا و على كلا التقديرين فاما يكون فى موضع الغسل أو يكون فى موضع المسح فان كان مكشوفا فى موضع الغسل فلا اشكال و لا خلاف فى وجوب غسل أطرافه و يدل عليه ذيل حسنۀ الحلبى قال سئلته عن الجرح كيف اصنع به فى غسله قال اغسل ما حوله و روايۀ عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) قال سئلته عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله، اما هو نفسه فإن أمكن المسح عليه بلا وضع خرقۀ عليه ففى تعين مسحه كذلك أو الاكتفاء بغسل ما حوله أو احتمال وجوب وضع خرقۀ عليه و المسح عليها أو الانتقال الى التيمم (احتمالات) المحكى عن المحقق فى المعتبر و العلامۀ فى التذكرۀ و النهايۀ و الشهيد فى الدروس هو الأول أى تعين احتمال المسح عليه بلا وضع خرقۀ عليه و استدلوا له بان المسح عليه أقرب الى المأمور به و اولى من المسح على الجبيرۀ و لا كلام فى أولويته لانه مسح على البشرۀ و لعل وجه أقربيته إلى المأمور به هو دعوى تضمن

الغسل للمسح بادعاء كونه مسحا مع زيادة و عند تعذر الزيادة لا يسقط المزيد عليه الميسور بقاعدة الميسور و لا يخفى ما فيه حيث ان الغسل و المسح عند العرف من المتباينين و لا يكون المسح عندهم ميسورا من الغسل و اما الأولوية فهى و ان كانت مسلمة الا انها غير كافية فى إثبات تعين وجوب المسح على البشرة عند إمكانه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۹

و تعذر الغسل و صريح المدارك دعوى القطع بكفاية غسل ما حوله و عدم وجوب مسحه و عن جامع المقاصد نسبته الى نصهم المشعر بدعوى الإجماع عليه و يستدل له بذيل حسنة الحلبى و خبر ابن سنان المتقدمين آنفا و ظهورهما فى الجرح المكشوف غير قابل للإنكار خصوصا حسنة الحلبى المذيل فيها السؤال عن الجرح بالسؤال عن القرحة المعصبة الظاهر فى كونه سئوالا عن الجرح المكشوف فلا- يرد على الاستدلال بها بشمولها للمكشوف و غيره و هو مخالف لما عليه الأصحاب من وجوب مسح الجبيرة فى غير المكشوف نعم يمكن ان يقال بان دعوى دلالتهما على عدم وجوب مسح المكشوف من جهة ترك التعرض له و هو لا- ينافى وجوبه إذا دل عليه الدليل لكنه يرد عليه بعدم قيام الدليل على وجوبه لعدم ورود نص على وجوب المسح على الجرح المكشوف و إثبات وجوبه بالأولوية أو بقاعدة الميسور قد عرفت ما فيه و اما احتمال وجوب وضع خرقة عليه و المسح عليها ففى الجواهر انه ينبغى القطع بعدمه لوضوح الأولوية (أقول) و لعل وجهه هو كون وجوب المسح على الجبيرة عند تعذر غسل البشرة مطلقا لا مشروطا بوجودها فتكون الجبيرة من مقدمات الواجب لا الوجوب فيجب تحصيلها عند عدمها كما فى الجرح المكشوف و لكن يرده دعوى القطع بأولوية المسح على البشرة عن المسح على الجبيرة مع ما فى دعوى كون الجبيرة من مقدمات الواجب و نفى كونها من مقدمات الوجوب إذ لم يقم عليه دليل و اما احتمال الانتقال الى التيمم فهو أيضا مندفع باتفاق الأصحاب على عدمه كما عرفت من تحقق وفاقهم على وجوب غسل ما حول الجرح المكشوف (هذا) و لكن الاولى مراعاة الاحتياط بمسحه مع غسل ما حوله ثم التيمم نعم لا وجه لمراعاته بالجمع بين مسحه و مسح ما يوضع عليه من خرقة و نحوها هذا إذا تمكن من المسح على البشرة و مع التعذر عن مسحها ففى وجوب وضع خرقة طاهرة عليها و المسح عليها مع الرطوبة كما عليه المصنف (قده) أو الاكتفاء على مسح ما حولها من دون وضع خرقة عليها و لا مسحها قولان المحكى عن التذكرة و النهاية و المنتهى و الدروس هو الأول و نفى عنه الخلاف فى الرياض ما لم يستر شيئا من الصحيح و فى الحدائق نسبه الى الأصحاب و قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰

لا بأس بما ذهبوا إليه إذ لعلهم اطلعوا على ما لم نطلع عليه و المحكى عن الذكرى و البيان هو الأخير و عن جامع المقاصد نسبة كفاية غسل ما حولها الى نص الأصحاب و يستدل للأول بأمور منها حسنة الحلبى المتقدمة و فيها انه سئل عن الرجل تكون به القرحة فى ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ فقال (ع) ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة، بناء على ان يكون التعصيب للوضوء لا لأجل احتياج القرحة الى العصابة فيدل على كون التعصيب عند عدم التمكن من غسل القرحة امرا مرتكزا و يكون تقرير الامام (ع) إياه دالا على وجوبه عند تعذر الغسل و فيه انه يحتمل ان يكون التعصيب لأجل القرحة فيكون السؤال عن الجرح المجبور و هذا الاحتمال لعله أظهر كما يرشد اليه تفصيل الامام (ع) فى الجواب بين المسح على الخرقة إذا كان يتأذى من الماء و بين نزع الخرقة عند عدم التأذى منه حيث ان الأمر بنزعها عند عدم التأذى من الماء انما هو فيما إذا كان وضعها لأجل الجرح لا للوضوء كما ان السؤال فى ذيل الحسنة بقوله و سئلته عن الجرح كيف أصنع فى غسله قال اغسل ما حوله ظاهر فى الاكتفاء بغسل ما حول الجرح المكشوف و ترك الجرح بحاله و منها إطلاق ما دل على حكم الجبائر حيث انه يشمل الجبيرة الموضوعة للجرح و الموضوعة للوضوء لصدق الجبيرة عليها و أورد عليه

بانصراف الجبيرة الى ما يوضع للجرح على ما هو المعهود منها لا ما يوضع للوضوء لو سلم صدقها عليه و منها استفادة بدلية المسح على الحائل عن الغسل عند تعذر غسل البشرة و يرد عليه بالمنع عنها بعد دعوى انصراف الجبيرة الى ما هو المعهود منها مما يوضع للجرح و منها اتفاق الفتاوى على لزوم وضع خرقة طاهرة و المسح عليها إذا كانت الجبيرة نجسة مع عدم إمكان تطهيرها و لا تبديلها فيكشف عن كون الحكم فى الجرح المكشوف الذى يتعذر مسحها أيضا كذلك و أورد عليه بأنه قياس لا نقول به مضافا الى دلالة ذيل حسنة الحلبى و خبر ابن سنان على ترك الجرح المكشوف و الاكتفاء بغسل أطرافه و مما ذكرناه من المناقشة فى الأدلة التى استدل بها على إثبات هذا القول يظهر أدلة التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۱

استدل بها للقول الأخير و هى ذيل حسنة المتقدسة و خبر ابن سنان المتقدم و ان القدر المتيقن من أدلة الجبائر هو الجبيرة الموضوعة للجرح لا للوضوء و ان وضع الخرقة على الجرح يلازم ستر شىء من الصحيح غالبا و هو مناف مع وجوب غسله الذى دل عليه الاخبار و قام عليه الإجماع و لذا فصل بعضهم بالتفصيل بالمنع عن وضعها فيما إذا استتر بها شىء من الصحيح و جوازه فيما إذا لم يستتر بها و قد خصص فى الرياض نفى الخلاف عن وجوبه بما لم يستر شيئا من الصحيح و لا يخفى ان القول الأخير أعنى جواز الاكتفاء بغسل أطراف الجرح و ترك الجرح رأسا أقرب لكن الاحتياط بوضع الخرقة و المسح عليها مما لا ينبغى تركه هذا كله إذا كان متمكنا من وضع الخرقة عليه و مع تعذر وضعها فهل ينتقل الى التيمم أو يكتفى بغسل ما حول الجرح (وجهان) من كون الأصل هو الانتقال الى التيمم فيما إذا تعذر فرض العضو المجروح بنفسه الذى هو الغسل و ببدله الذى هو مسحه أو مسح لصوقه من الخرقة و نحوها و من إطلاق ذيل حسنة الحلبى و خبر ابن سنان بالاكتفاء على غسل أطراف الجرح الشامل لما تعذر غسل الجرح و مسحه و مسح ما عليه عند تعذر وضع شىء عليه و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير الا ان الاحتياط بضم التيمم اليه مما لا ينبغى تركه و لو تعذر غسل أطراف الجرح أيضا تعين التيمم بلا اشكال و قد ادعى عليه الاتفاق أيضا هذا تمام الكلام فيما إذا كان الجرح المكشوف فى موضع الغسل و ان كان فى موضع المسح فمع إمكان مسحه يجب بلا اشكال و لا خلاف و مع عدم إمكان مسحه يجب وضع خرقة طاهرة عليه و المسح عليها لخبر عبد الأعلى المتقدم الدال على وجوب مسح الجبيرة الموضوعة على موضع المسح لكنه يكون فى مورد وضعها للجرح و لا يدل على وجوب وضعها للوضوء فيكون الجرح المكشوف فى موضع المسح خارجا عما ورد فيه النص و مقتضى القاعدة فيه هو الحكم بالانتقال الى التيمم الا انه لإمكان استفادة فردية المسح على الجبيرة للمسح على البشرة و لو طولا من الخبر المذكور يكون الاولى الاحتياط بالجمع بين وضع الخرقة عليه و المسح عليها و بين التيمم كما انه مع تعذر وضعها و المسح عليها يجب مسح أطرافه و ضم التيمم اليه من باب الاحتياط لا من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲

جهة احتمال طلبهما معا بل من جهة العلم الإجمالى بوجوب أحدهما و تردد المكلف به بينهما كما فى المتباينين هذا كله فى الجرح المكشوف و اما المجبور فإن أمكن فيه رفع الجبيرة و مسح البشرة إذا كان الجرح فى موضع المسح فلا إشكال فى وجوبه و ذلك للأدلة العامة الدالة على وجوب الوضوء التام عند إمكانه مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة فى الجبيرة كحسنة الحلبى المتقدمة و صحيحة عبد الرحمن الحجاج التى قال (ع) فيها يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطع، و ان كان الجرح فى موضع الغسل و أمكن رفع الجبيرة و غسل البشرة التى تحتها فيجب مثل ما كان فى موضع المسح و ان لم يتمكن من غسل البشرة بعد رفع الجبيرة و تمكن من مسحها ففى تعين رفعها و مسح البشرة نفسها أو تعين المسح على الجبيرة حينئذ قولان ظاهر المشهور هو الأخير حيث ان إطلاق كلامهم بوجوب مسح الجبيرة عند تعذر غسل

البشرة يشمل ما إذا أمكن مسح البشرة أيضا و المحكى عن التذكرة و بعض تابعى العلامة هو الأول فأوجبوا المسح على البشرة مقدما على المسح على الجبيرة و يستدل له بالأولوية القطعية لكون المسح على البشرة أقرب الى المأمور به اعنى غسلها و هذا القول لا يخلو عن وجه لو صح دعوى انصراف النصوص المتضمنة للمسح على الجبيرة إلى صورة عدم التمكن من مسح البشرة و الا فإطلاق النصوص هو المحكم و كيف كان فالأحوط هو الجمع بين المسحين برفع الجبيرة و مسح البشرة و وضعها و المسح على الجبيرة و مع عدم التمكن من رفع الجبيرة فإن كان فى موضع المسح فيمسح على الجبيرة بدلا عن غسلها و ان كان فى موضع الغسل فالمشهور على انه يمسح على الجبيرة بالماء بدلا عن غسل البشرة و يدل عليه حسنة الحلبى المتقدمة و فيها ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة و قد تقدم ان المتيقن منها هو ما كانت الخرقة موضوعة لأجل الجرح و خبر كليب الأسدى و فيه قال (ع) ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره و المروى عن تفسير العياشى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال سألت رسول اللّه (ص) عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها و كيف يغتسل إذا

أجنب قال (ص) يجزيه المسح بالماء عليها فى الجنابة و الوضوء و خبر الوشاء عن ابى الحسن (ع) قال سألته عن الدواء يكون على يدى الرجل أ يجزيه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة فى التكليف بالوضوء الناقص و جواز الاكتفاء بالمسح على الجبيرة و لو كانت فى محل الغسل و المتيقن منها هو ما كان وضع الجبيرة فيه لأجل الجرح أو الكسر فلا إشكال فى الاستدلال بها سندا و لا دلالة لكنها معارض بما يدل بظاهره على جواز الاكتفاء بغسل أطراف الجبيرة و ترك الجبيرة رأسا غسلا و مسحا كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و غسل الجنابة و غسل الجمعة قال (ع) يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و لا يعبث بجراحته و صحيحة ابن سنان عن الصادق (ع) قال سئلته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله و المرسل المروى فى الفقيه و فيه و قد روى فى الجبائر عن ابى عبد اللّه (ع) انه قال يغسل ما حولها و هذه الاخبار أيضا كما ترى ظاهرة فى ترك التعرض للجبيرة و عدم وجوب شىء فيها غسلا أو مسحا و لأجلها مال الأردبيلى (قده) و صاحبا المدارك و الذخيرة إلى إمكان القول باستحباب غسل الجبيرة و جواز الاكتفاء بغسل ما حولها و قال فى الوافى بأنه ينبغى حمل الأمر بالمسح على الجبيرة على الاستحباب و لا يخفى ان دلالة هذه الاخبار الدالة على الاكتفاء بغسل ما حول الجبيرة على عدم وجوب مسح الجبيرة إطلاقى فيقيد إطلاقها الشامل لترك الجبيرة غسلا و مسحا بالأخبار الدالة على وجوب مسحها و لا ينتهى الأمر إلى حمل الأمر بمسح الجبيرة فيها على الاستحباب كما لا ينتهى إلى الحكم بالتخيير بين مسح الجبيرة و الاكتفاء بغسل ما حولها مع ما فى هذا التخيير من كونه يرجع الى الحكم باستحباب مسح الجبيرة للزوم غسل ما حول الجبيرة على كلا تقديرى مسح الجبيرة و عدمه مضافا الى انه لو سلم كون المعارضة بين الطائفتين بالتباين لوجب رفع اليد عما يدل على

الاكتفاء بغسل ما حول الجبيرة لكونها معرضا عنها بل مما ادعى الإجماع على خلافها و قد ادعى فى الجواهر و الطهارة نفى الخلاف فى وجوب المسح على الجبيرة فلا إشكال فى الاستدلال بالطائفة الأولى الدالة على وجوب مسح الجبيرة و عدم جواز الاكتفاء بغسل ما حولها من هذه الجهة الا انها معارضة بما تدل على عدم وجوب وضوء الناقص حينئذ و الانتقال الى التيمم كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح و الجراحة يجنب قال (ع) لا بأس بان لا يغتسل و يتمم و صحيحة البزنطى عن ابى الحسن الرضا (ع) فى رجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يكون يخاف على

نفسه البرد فقال (ع) لا يغتسل و يتمم و مرسلة الصدوق عن الصادق (ع) المبطون و الكسير يؤممان و لا يغتسلان و موثقة محمد بن مسلم عن أحدهما فى الرجل يكون به القروح فى جسده فيصيبه الجنابة قال (ع) يتمم و قد جمع الأصحاب بين الطائفين اى الاخبار الدالة على وجوب الطهارة المائية الناقصة و الاخبار الدالة على الانتقال بالتيمم بوجوه مزيفة مثل حمل الطائفة الأولى على ما إذا كان الجرح و نحوه فى بعض العضو و الطائفة الثانية الإمرة بالتيمم على ما إذا كان الجرح مستوعبا له كما حكى عن جامع المقاصد و لا يخفى انه جمع بلا شاهد أو حمل الطائفة الأولى على مورد الجرح أو القرح أو الكسر فلا ينتقل عند تعذر غسله الى التيمم و الطائفة الثانية على ما إذا كان تعذر الغسل لمرض آخر غير الثلاثة المذكورة و أنت ترى ان الطائفة الثانية صريحة فى مورد إحدى الثلاثة المذكورة أو القروح و الجروح منها فكيف يصح حملها على مورد ما عداها أو حمل الطائفة الأولى على الجبيرة الموضوعة ابتداء لأجل الحاجة إليها و الطائفة الثانية على الجبيرة الموضوعة لأجل المسح عليها فى الجرح المكشوف و نحوه و لا شاهد على هذا الحمل أيضا مع إباء مثل حسنة الحلبى و صحيحة ابن حجاج عن حملها على العضو المجبور لما عرفت من ان المتيقن منها هو المكشوف أو حمل الطائفة الأولى على ما يمكن مسح العضو أو مسح الجبيرة المشدودة عليه و الطائفة الثانية على ما إذا تعذر ذلك و لم يتمكن الا من الإتيان بما هو الوظيفة فى أطرافه غسلا أو مسحا و هذا الحمل أيضا لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵

عن البعد أو حمل الطائفة الأولى على الوضوء و الثانية على الغسل لورود الطائفة الثانية فى مورد الغسل و فيه ان فى الطائفة الأولى ما هو التصريح بالأمر بالطهارة الناقصة فى مورد الغسل مثل صحيحة ابن الحجاج و المروى عن تفسير العياشى أو حمل الطائفة الأولى على ما إذا لم يكن ضرر فى الطهارة الناقصة من الوضوء أو الغسل على نحو الجبيرة و الطائفة الثانية على ما إذا لم يتمكن منها و كان يخاف منها الضرر حيث يتعين التيمم حينئذ و لا يخفى ان هذا الحمل هو الصواب و عليه المعول فالمتحصل من هذا المبحث بطوله هو وجوب مسح الجبيرة فى العضو المستور بها إذا لم يتمكن من رفعها و كانت طاهرة أو أمكن تطهيرها إذ يجب تطهيرها حينئذ مقدما على وضع الخرقة عليها لما فى وضعها من الاشكال كما يأتى فى الأمر السادس فى الأمور التى نتعرض لتنقيحها، و بالجملة فالتكليف بالوضوء الناقص حينئذ مما لا ينبغى الإشكال فيه انما الكلام فى تنقيح أمور (الأول) لا إشكال فى ان المسح على الجبيرة فى موضع المسح يكون بالمعنى المتبادر منه المقابل للغسل و انما الكلام فى المسح عليها إذا كانت فى موضع الغسل فهل هو أيضا بالمعنى المقابل للغسل فتصير الجبيرة منشأ لانقلاب الحكم عن الغسل الى المسح أو ان المراد منه هو الغسل و يكون التعبير عنه بالمسح لأجل نكتة و لعلها الإرشاد إلى إيقاع مسمى الغسل لكيلا يتضرر به ففيه وجهان من اقتضاء الجمود على ظاهر النص و الفتوى المعبر فيهما بالمسح المتبادر منه المعنى المقابل للغسل و من مساعدة الاعتبار على وجوب الغسل لقاعدة الميسور حيث ان غسل لصوق العضو ميسور غسل العضو و ان غسل الجبيرة مصداق لغسل العضو المستور بها لكن طولا عند تعذر غسل العضو نفسه و دلالة قول الصادق عليه السلام: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه فى خبر عبد الأعلى بناء على ظهوره فى كون المرارة على الظفر فيكون الأمر بمسحها لأجل كون المسح على البشرة عند تعذره ينتقل الى المسح على الجبيرة و يكون المراد بأشباهه حينئذ انتقال غسل البشرة عند التعذر الى غسل المرارة و لظهور الأسئلة عن مسح الجبيرة فى كونه امرا ارتكازيا حيث يكون المرتكز بدلية غسل الجبيرة عن غسل البشرة بخلاف ما إذا كان المراد منه المسح المقابل للغسل فإنه أمر تعبدى لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه اليه و الوجه الثانى هو الاولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶

خصوصا بدلالة ما فى خبر عبد الأعلى الا ان ظاهر الفتاوى كما هو مقتضى الجمود على النص هو الأول فينبغى ان يراعى فيه

الاحتياط و يختلف كيفيته باختلاف النسبة بين المسح و الغسل و تفصيل ذلك انه لا إشكال فى تغاير الغسل و المسح مفهوما و انه يعتبر فى الغسل اجراء الماء على المغسول و لو بإمرار اليد عليه لكى ينتقل الماء من محل الى محل أخر كما انه يعتبر فى المسح إمرار الماسح على الممسوح و هل يعتبر فيه عدم اجراء الماء على الممسوح أولا (احتمالان) أقواهما العدم لعدم ما يدل على اعتباره فيه، و عليه يكون النسبة بين الغسل و المسح بالعموم من وجه بحسب المورد لإمكان تحقق المسح بدون الغسل فيما تحقق فيه الإمرار بلا جريان الماء و تحقق الغسل بدون المسح عند تحقق الجريان بلا إمرار ماسح و تحققهما معا عند تحقق الجريان بإمرار الماسح على الممسوح و هذا ظاهر و على ذلك يتحقق الاحتياط بإمرار اليد على الجبيرة على نحو يتحقق به الجريان كما انه على احتمال اعتبار عدم الجريان فى المسح يكون الاحتياط بالتكرار بالمسح على الجبيرة اى إمرار اليد عليها بنحو لا يتحقق معه الجريان تارة و بغسلها أخرى أى إجراء الماء عليها و لو لم يكن بإمرار اليد عليها مع حفظ بقية الشرائط و مع عدمه لا بد من تكرار الوضوء كما إذا استلزم التكرار فى الوضوء للمسح بالماء الجديد و ليعلم ان الاحتمالات فى الجرح المجبور أربعة و هى وجوب المسح على الجبيرة عزيمة بمعنى تعين المسح و عدم جواز الغسل و وجوبه رخصة بمعنى التخيير بين المسح و الغسل على نحو التخيير الشرعى و وجوب الغسل عزيمة بمعنى تعينه و عدم جواز المسح و وجوب القدر المشترك بين الغسل و المسح و هو إيصال الماء على الجبيرة سواء صدق عليه الغسل كما إذا جرى الماء عليها بلا إمرار اليد أو صدق عليه المسح كما إذا كان بإمرار اليد عليها من دون جريان الماء أو لم يصدق شيئا منهما كما إذا لم يتحقق الجريان و لم يكن بإمرار اليد أيضا و المستظهر من الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة هو الميل إلى الأخير حيث يقول و القول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار و أكثر الفتاوى و ان لم أعثر على مصرح باختياره و يؤيده لزوم الحرج العظيم فى إلزام المسح بالمعنى الأخص و كذا الغسل انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷

أقول و ما مال اليه (قده) مخالف لما يستفاد من الاخبار فإن الأمر لا يخلو عن أحد أمرين اما رفع اليد عن الجمود بلفظ المسح ببركة ما تقدم من الاعتبارات فيقال حينئذ بتعين الغسل أو رفع اليد عن تلك الاعتبارات و يؤخذ بظاهر لفظ المسح و يقال بتعين المسح أو يتردد الأمر بين الأمرين و يحصل العجز عن تعيين أحدهما و يسقط الدليل الاجتهادى عن صحة التمسك به بالإجمال و ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل العملى و هو الاحتياط فى المقام بالإتيان بما يصدق عليه الغسل و المسح معا و هو الإتيان بالمسح على نحو يحصل به الجريان بناء على ما تقدم من عدم اعتبار عدم الجريان فى صدق المسح و كيف كان فليس للقول بإسقاط الغسل و المسح و الالتزام بوجوب القدر المشترك بينهما بل بما لا يصدق عليه شيء منهما وجه أصلا (الأمر الثانى) لو قلنا بان الواجب فى المجبور هو غسل الجبيرة فهو، و ان كان الواجب مسحها فهل يعتبر فيه ما يعتبر فى مسح الرأس و الرجلين من كونه بالبلة و كون البلة من ماء الوضوء و كون المسح بباطن الكف لا بغير الكف و لا بظاهره (احتمالان) و التحقيق ان يقال باعتبار كلما كان اعتباره من جهة أخذه فى صدق مفهوم المسح عرفا ككونه بالبلة و عدم اعتبار ما كان اعتباره فى مسح الرأس و الرجلين من جهة قيام الدليل على اعتباره بالخصوص ككونه بماء الوضوء أو بالكف فضلا عن كونه بباطن الكف الثالث لا إشكال فى وجوب استيعاب غسل الجبيرة لو قلنا بان الواجب غسلها لكون غسلها بدلا عن غسل العضو المستور تحتها فيكون غسل كل جزء منها بدلا عن غسل الجزء من العضو الواقع تحتها و على القول بتعين المسح ففى وجوب استيعابه كما فى الغسل أو جواز الاكتفاء فى المسح بمسماه كما فى مسح الرأس و الرجلين (وجهان) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب هو الأول بل قال فى الجواهر بعدم وجدان خلاف فيه الا ما يظهر من مبسوط الشيخ حيث عبر فيه بأن الأحوط الاستيعاب و ما فى الذكرى حيث أشكل فى وجوب الاستيعاب لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها و الأقوى هو الأول لأنه المتبادر الى

الـذهن من النصوص مع مجیء مـا قلنـا فی الغسـل من بدلیـة غسـل كـل جزء من الجبیرة عن غسل الجزء من العضو الواقع تحتها مضافا الی الشک فی جواز الاكتفاء

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۸

بالمسـمی المـوجب للرجـوع الی استصـحاب بقـاء الحـدث أو قاعـدة الاشـتغال لكـون الشـک فی المحصـل الـذی یرجع فیه الی الاشـتغال و مما ذكرناه یظهر المنع عن الاكتفاء بصدق المسح علی مسـماه و ذلک بدعوی ظهور المسح علی الجبیرة فی المسـح علی تمامهـا و قیاس المسـح علیها علی مسـح الرأس و الرجلین باطل حیث ان الاكتفاء بالبعض فیهما انما ثبت بالـدلیل الـذی منه كلمـة (بـاء) فی قوله تعـالی بِرُؤُسِـكُمْ كمـا اسـتدل بها الصادق (ع) علی التبعیض و هو ای الـدلیل علی التبعیض منتف فی المقام (الرابع) انه بناء علی وجوب غسل الجبیرة یعتبر ان یكون الغسل بالماء علی وجه یصـدق معه الغسل به كما فی غسل العضو نفسـه و علی القول بتعین المسح فهل یكتفی بالمسح بنداوة الید كما فی مسح الرأس و القدم أو لا بد من صدق الماء علی ما یمسح به وجهان أقواهما الأخیر لظهور النصوص فی كون المسـح بالماء و قد مر فی المروی عن تفسـیر العیاشـی قول النبی (ص ع) یجزیه المسـح بالماء علیها (ای علی الجبیرة) فی الجنابـة و الوضوء فلا یكفی مجرد نـداوة الیـد قال فی الجواهر و الفارق بین المسح فی المقام و بین المسـح علی الرأس و القـدم هو الدلیل (الخامس) لا یجب إیصال الماء الی ما لا یصل الیه الماء الا بالمبالغة مما بین الخطوط مطلقـا، قلنا بتعین الغسل أو المسـح، بل یكفی إیصاله الی ما یصل الیه علی الوجه المتعارف للزوم الحرج بل ربما ینتهی إلی الوسواس (السادس) لو كانت الجبیرة نجسة و أمكن تطهیرها أو وضع خرقة طاهرة علیها و المسح علیها إذا كان وضعها علی نحو تعـد جزءا من الجبیرة لكی یكون مقدمـة للمسـح علی الجـبیرة ففی التخییر بینهمـا من بـاب المقدمـة لتوقف مسـح الجـبیرة الواجب علی أحـدهما كمـا فی المسـتمسک و غیره من بعض الكتب أو تعین تطهیرهـا أو تبـدیلها بجبیرة اخری طـاهرة وجهـان: أحوطهما الأخیر بل لا یخلو عن قوة كما سـیأتی وجهه فی مسألة الرابعة و العشـرین (السابع) إذا لم یمكن مسح الجبیرة لمانع عنه غیر نجاسـتها ففی وجوب وضع خرقة طاهرة علیها و المسح علیها مع إمكان وضـعها أو جواز تركها و الاكتفاء بغسل ما حولها أو الانتقال الی التیمم وجوه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۹

من انه یصـدق علیه انه ذو جبیرة یجب المسـح علیها و لیس وضع الخرقـة علیها موجبا لإدخال صاحبها فی ذی الجبیرة حتی یمنع من وجوب تحصـیله بل الوضع موجب لتمكن صاحبها من المسح علیها و لذا یجب تطهیرها مع التمكن منه من غیر اشكال و من كون الجبیرة النجسـة بعـد عـدم وجوب مسـحها لنجاسـتها تكون كـالجرح المكشوف فلاـ یجب احـداث جبیرة لكی یـدخل فی موضوع ذیها.

و من كون المورد مما لم یرد فیه النص بالخصوص فیكون محكوما بما أسسناه من الأصل فی أول المسألة من الانتقال الی التیمم و هـذا الأـخیر هو المعول لو لم یتم الرجوع الی قاعـدة المیسور فی المقـام لإثبـات وجوب وضوء النـاقص و علیه یكون الأـرجح بـالنظر هو الوجه الأول الا ان الاحتیاط- بالجمع بالوضوء مع وضع خرقـة بالمسـح علی الخرقـة الموضوعـة علیها و التیمم- مما لا ینبغی تركه هـذا إذا كان المانع عن مسح الجبیرة غیر نجاسـتها و لو كان المانع عنه نجاسـتها مع عدم إمكان تطهیرها و لا تبدیلها ففیه الاحتمالات الثلاث مع زیادة احتمال وجوب مسـح الجبیرة النجسـة نفسـها كما حكی القول به عن شارح الـدروس متمسـكا بالإطلاقـات الدالـة علی وجوب مسـح الجبیرة من دون تقییـد بكونها طاهرة و لا یخفی ما فیه لثبوت اشتراط طهارة محال الوضوء كمـا تقـدم و إثباته لما علی المحل بحكم البدلیـة كما یـدل علیه اشتراط طهارته عنـد التمكن من تطهیره حتی عنـد ذاک القائل (قـده) كیف و الا یلزم القول بجواز المسح علیها نجسة و لو مع التمكن من تطهیرها للإطلاق المذكور و الأقوی فی هذه الصورة

أيضا وجوب وضع الخرقة الطاهرة و المسح عليها لكن الاحتياط بالمسح على النجسة و الإتيان بالتيمم مما لا ينبغى ان يترك و ان تعذر وضع الخرقة الطاهرة عليها فالأحوط الجمع بين الإتيان بالوضوء الناقص بالاقتصار على غسل الأطراف و بين التيمم لكون المقام خارجا عن مورد النصوص الواردة فى وجوب الوضوء الناقص و الشك فى اندراجه تحت قاعدة الميسور مع كون الأصل كما عرفت فيما لا نص فيه هو الانتقال الى التيمم

[مسألة (١): إذا كانت الجبيرة فى موضع المسح و لم يمكن رفعها]

مسألة (١): إذا كانت الجبيرة فى موضع المسح و لم يمكن رفعها و المسح على البشرة لكن أمكن تكرار الماء الى ان يصل الى المحل هل يتعين ذلك أو يتعين المسح على الجبيرة وجهان و لا يترك الاحتياط بالجمع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ٢٠

مقتضى إطلاق كلام غير واحد من الفقهاء كالمحقق و العلامة و غيرهما هو تعين تكرار الماء الى ان يصل الى المحل فى الفرض المذكور فى المتن و قال فى الجواهر ان الظاهر عدم وجوبه و عدم وجوب الغسل فى محل المسح للاشتراط بكونه بإمرار المسح على الممسوح و احتمال وجوبه بقاعدة الميسور ضعيف لعدم جريانها فى نحو المقام انتهى و حاصل كلامه (قده) المنع عن القول بتعين تكرار الماء و كفايته عن المسح على الجبيرة لعدم جريان قاعدة الميسور فى المقام كما ان مقتضى القول بتعينه هو أولوية إيصال الماء بتكراره على العضو الى ان يصل الى محل المسح عن المسح على الجبيرة لكونه من مراتب المسح على البشرة و لا يخفى ان الأقوى عدم جريان القاعدة فى المقام لان مجراها انما هو إذا كان الميسور الذى يراد إثبات وجوبه بالقاعدة بعد سقوط المعسور مما يعد من مراتب المعسور عرفا و عده من مراتبه قد يكون بينا و قد يكون عدمه بينا و قد يكون مشكوكا ففى الأول يثبت وجوبه بالقاعدة و لو لم يتمسك احد بها لإثباته و فى مورد الشك فى كونه من مراتب المعسور يحتاج التمسك بها لإثبات الوجوب للميسور الى العمل لا لكون العمل جابرا لضعف مدركها كما اشتهر بل لتشخيص كون الميسور فى المورد من مراتب المعسور بحسب فهم الأصحاب عن عملهم بها فيه فالحاجة إلى عملهم لتشخيص مورد القاعدة لا لإحراز حجية مدركها فى المورد و فيما تبين نفى كون الميسور من مراتب المعسور يسقط القاعدة و لو عمل بها فيه عامل و لا يخفى ان المقام مما يعلم بان الميسور لا يعد من مراتب المعسور حيث ان المعسور هو مسح البشرة المعتبر فيه مباشرة الماسح مع الممسوح بامراره عليه و الميسور هو إيصال الماء على البشرة بتكرار الماء عليها حتى يصل إليها و من المعلوم ان هذا الميسور ليس شيئا من مراتب المعسور لا عزفا بل و لا حقيقة و ليس شك فى صدق المعسور عليه حتى يتمسك فى صدقه بتمسك الأصحاب بالقاعدة فى مورده فهذا المورد خارج عن مورد القاعدة قطعا و لعل الوجه فى احتياط المصنف فى المتن بالجمع بين تكرار الماء الى ان يصل الى البشرة و بين المسح على الجبيرة هو الترديد بين جريان القاعدة فى المقام و عدمه و هو: اى الاحتياط حسن على كل حال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ٢١

ثم انه قد منع عن التمسك بقاعدة الميسور فى المقام بوجهين آخرين مزيفين أحدهما المنع عن جريان القاعدة فى الشروط و المقام من هذا القبيل اما المنع عن جريانها فى الشروط فلان فاقد الشرط لا يعد ميسورا من واجده بل انما يعد مباينا له كما فى الرقبة المؤمنة الواجبة عتقها فإنه عند تعذر المؤمنة لا يصدق على عتق الكافرة انه ميسور عتق المؤمنة أو عند وجوب الإتيان بالحيوان الناطق لا يكون الإتيان بالناهق ميسور إتيانه و اما كون المقام من قبيل تعذر الشرط فلان مباشرة الماسح مع الممسوح

شرط تحقق المسح فصرف وصول الماء إلى البشرة بلا مباشرة الماسح مع الممسوح ليس هو متعلق الوجوب حتى يقال ببقاء وجوبه عند تعذر شرطه بل هو اما غسل إذا كان مع جريان الماء على المحل أو انه لا غسل و لا مسح و ان شئت فقل ان القيد جزء ذهنى لا خارجى و مورد القاعدة هو المركب الخارجى الذى تعذر بعض اجزائه و الاجزاء الذهنية خارجة عن موردها رأسا و لا يخفى ان مورد القاعدة هو ما إذا عد الميسور ميسورا من المعسور عرفا سواء كان المعسور مركبا ذا اجزاء أو لم يكن كانت اجزائه خارجية أو ذهنية و متى تحقق ذاك الملاك تجرى فيه القاعدة و لو كان المعسور من الشروط و ما لم يتحقق ذاك الملاك لا تجرى القاعدة و لو كان فى مورد الاجزاء كما إذا كان المعسور معظم الاجزاء من المركب و الميسور غيره أو كان المعسور من الركن و الميسور غيره فإنه لا يصدق على الميسور انه ميسور ذاك المعسور فالحق عدم التفاوت بين الشروط و الاجزاء فى جريان القاعدة فيما تحقق فيه ملاك الجريان و عدم جريانها فيما لم يتحقق فيه فتجرى فى الأول و لو فى الشروط و لا تجرى فى الثانى و لو فى الاجزاء مع المنع عن كون المقام من موارد تعذر الشرط حيث ان المباشرة من مقدمات المسح و ذاتياته التى ليست خارجة عن حقيقته لا انها من شروط تحققه فالمورد من موارد تعذر الجزء لا الشرط (ثانيهما) اتفق الأصحاب على انه إذا تعذر عليه الماء لغسل بعض الأعضاء يجب عليه التيمم و لا يشرع له الوضوء فإجماعهم كاشف عن عدم جريان القاعدة فى الوضوء إذ لو كانت جارية فيه لما جاز له التيمم فى الفرض و فيه ان إجماعهم يدل على عدم وقوع التبعيض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۲

فى الوضوء بإتيان الميسور منه عند تعذر معسوره و قد وقع التصريح من بعضهم بأن الطهارة مما لا يتعبض بحيث يظهر منه كونه من المسلمات و هذا لا يدل على عدم جريان القاعدة فيما لا يتحقق معه التبعيض كما فى المقام

[مسألة (۲): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء]

مسألة (۲): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء فالظاهر جريان الأحكام المذكورة و ان كانت مستوعبة لتمام الأعضاء فالاجراء مشكل فلا يترك بالجمع بين الجبيرة و التيمم

اعلم ان الجبيرة قد تكون فى بعض العضو سواء كان فى عضو واحد أو أكثر أو تكون مستوعبة لعضو واحد كما إذا كانت يد اليسرى مثلا تحت الجبيرة من المرفق الى رؤس الأصابع أو تكون مستوعبة لتمام الأعضاء و لا إشكال فى الأول لكونه المتيقن من مورد الأخبار الواردة فى الجبيرة و انما الكلام فى الأخيرين: أى فيما كانت مستوعبة لعضو واحد أو لتمام الأعضاء و المحكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين هو جريان الأحكام المذكورة فيهما فعن المعتبر لو كان على الجميع جبائر أو دواء يتضرر به جاز المسح على الجميع و مثله المحكى عن التذكرة و الذكرى لكن شمول النص للصورتين الأخيرتين ممنوع لانصراف الأخبار المتقدمة عنهما خصوصا الأخيرة منهما اعنى فيما كانت الجبيرة مستوعبة لجميع الأعضاء و ادعاء تنقيح المناط فيهما ليس بواضح و مقتضى القاعدة هو الانتقال فيهما الى التيمم الا ان الاحتياط فيهما- بالجمع بين الجبيرة و بين التيمم خروجا عن خلاف من أوجب الجبيرة فيهما- مما لا يترك

[مسألة (۳) إذا كانت الجبيرة فى الماسح فمسح عليها بدلا عن غسل المحل]

مسألة (۳) إذا كانت الجبيرة فى الماسح فمسح عليها بدلا عن غسل المحل يحب ان يكون المسح به بتلك الرطوبة اى الحاصلة

من المسح على جبيرته

و ما ذكره (قده) ظاهر بعد تبين لزوم كون المسح ببلة الوضوء و ان الرطوبة الحادثة من المسح على الجبيرة هى من بلة الوضوء لكون المسح عليها بدلا عن غسل البشرة المستورة بها

[مسألة (۴) انما ينتقل الى المسح على الجبيرة إذا كانت فى موضع المسح بتمامه]

مسألة (۴) انما ينتقل الى المسح على الجبيرة إذا كانت فى موضع المسح بتمامه و الا فلو كان بمقدار المسح بلا جبيرة يجب المسح على البشرة مثلا- لو كانت مستوعبة تمام ظهر القدم مسح عليها و لو كان من أحد الأصابع و لو الخنصر الى المفصل مكشوفا وجب المسح على ذلك و إذا كانت مستوعبة عرض القدم مسح على البشرة فى الخط الطولى من الطرفين و عليها فى محلها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳

ما أفاده فى هذه المسألة أيضا واضح بعد تبين كون مقدار الواجب من المسح من المحل سالما عاريا عن الجبيرة إذ مع عدم استتار الزائد عنه بالجبيرة أيضا لم يكن مسح الزائد واجبا و كان عليه الاكتفاء بمسح المقدار الواجب مسحه و قد عرفت من الاخبار المتقدمة أن الرخصة فى المسح على الجبيرة انما هى فيما إذا تعذر رفعها للضرر فى الرفع أو مانع أخر عنه و من المعلوم ان الحاجة الى الرفع انما هى فى صورة الاستيعاب الموجب للرفع و الا- فمع بقاء مقدار المسح من المحل فلا حاجة الى الرفع حتى تكون متعذرا.

[مسألة (۵): إذا كان فى عضو واحد جبائر متعددة]

مسألة (۵): إذا كان فى عضو واحد جبائر متعددة يجب الغسل و المسح فى فواصلها.

و يدل على ذلك صحيحة ابن الحجاج المتقدمة التى فيها قال (ع): «يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله- الحديث-» حيث ان فواصل الجبائر مما وصل اليه الغسل، و انها مما ظهر مما ليس عليه الجبائر.

[مسألة (۶): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة]

مسألة (۶): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة فإن كان بالمقدار المتعارف مسح عليها، و ان كان أزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها، رفعها و غسل المقدار الصحيح ثم وضعها و مسح عليها، و ان لم يمكن ذلك مسح عليها، لكن الأحوط ضم التيمم أيضا خصوصا إذا كان عدم إمكان الغسل من جهة تضرر القدر الصحيح أيضا بالماء.

لا- خفاء فى اغتفار استتار مقدار من العضو الصحيح بالجبيرة عند شدها على الجروح مما لا ينفك ستره بها عن ستر الجروح عادة، فالترخيص فى شد الجروح و الاكتفاء بالمسح على ما شد عليه يلازم الترخيص فى شد مقدار الصحيح من أطرافه التى لا ينفك شدها عن شده بالمقدار المتعارف فيجب المسح على الجبيرة المشدودة عليها، كما يجب مسح المشدودة على المجروح

نفسها، و اما إذا شد الأطراف بها بأزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها رفعها و يأتى بما هو وظيفته على البشرة نفسها غسلا أو مسحا، ثم يضع الجبيرة و يمسح عليها بدلا عما يجب فى تحتها غسلا أو مسحا، و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴

لم يمكن ذلك ففى وجوب مسحها حينئذ و الاكتفاء به أو الانتقال الى التيمم وجهان:

من إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على كون الوظيفة فى حال الجبيرة و الإتيان بالوضوء الناقص بالمسح على الجبيرة، و من انصرافها الى ما كانت الجبيرة على الموضع المجروح، و على ما يلازم شده مع شد المجروح لا ما خرج شده عن المتعارف بل المقام أشبه بما يذكر فى المسألة الرابعة عشر مما إذا لصق شيء ببعض المواضع الصحيحة من الوضوء مما لا يمكن نزعه، و اما اندراج هذه المسألة فى الحكم الاتى فى المسألة الثامنة أو التاسعة كما فى المستمسك فلم يظهر لى وجهه فتدبر.

[مسألة (۷): فى الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه]

مسألة (۷): فى الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه يجب أولا ان يغسل ما يمكن من أطرافه ثم وضعه.

قال فى المستمسك إذ وضعها أولا يوجب ستر مقدار من الصحيح مما يجب غسله كما تقدم فى النصوص، أقول و الاولى ان يفصل بين الطرف العالى من الجرح و ما فى يمينه أو يساره و بين الطرف السافل لوجوب غسل العالى و ما فى اليمين و اليسار أولا، ثم وضع الطاهر على الجرح و مسحه ثم رفعه و غسل الطرف السافل منه حفظا للترتيب.

[مسألة (۸): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف]

مسألة (۸): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف يشكل كفاية المسح على الجبيرة التى عليها أو يريدان يضعها عليها فالأحوط غسل القدر الممكن و المسح على الجبيرة ثم التيمم، و اما المقدار المتعارف بحسب العادة فمغتفر.

المستفاد من اخبار الجبيرة هو كفاية المسح عليها فيما إذا كان غسل البشرة المجروحة موجبا للضرر و كان ضرر الجرح ناشيا عن غسله نفسه، و هكذا إذا كان ناشيا عن غسل ما يجاوره من أطرافه إذا كان بقدر المتعارف بمعنى تعارف حصول الضرر فى الجرح لغسل ما يجاوره من أطرافه، و اما إذا كان حصول الضرر فى الجرح بغسل ما يجاوره من أطرافه نادريا خارجا عن المتعارف ففى كفاية مسح تلك الأطراف الخارجة عن المتعارف اشكال من جهة إمكان دعوى إطلاق أخبار الجبيرة على كفاية المسح عليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵

فيما كان يؤذيه الماء، و من جهة إمكان دعوى انصرافه عن تلك الصورة و اختصاصه بما إذا كان الإيذاء بغسل الجرح نفسه أو بغسل أطرافه التى يحصل تضرره بغسلها بحسب- المتعارف فالأحوط هو الجمع بين الوضوء على نحو الجبيرة بالمسح الزائد عن المتعارف أيضا و التيمم.

[مسألة (۹): إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسر]

مسألة (۹): إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسر بل كان يضره استعمال الماء لمرض آخر فالحكم هو التيمم، لكن الأحوط ضم الوضوء مع وضع خرقة و المسح عليها مع الإمكان أو مع الاقتصار على ما يمكن غسله.

إذا كان لا يضره استعمال الماء الجرح أو قرح أو كسر بل لمرض آخر بان كان استعماله موجبا لحدوثه أو لزيادته على فرض وجوده فهل يتعين الوضوء الناقص بوضع خرقة على العضو الذى يخاف تضرره حدوثا أو زيادة باستعمال الماء؟ أو يتعين التيمم وجهان يستدل للاول، بفحوى أخبار الجبائر و خصوص ما فى حسنة الحلبى من قوله (ع) «ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة» و ما فى خبر عبد الأعلى من قوله (ع):

«هذا و أشباهه يعرف من كتاب اللّه مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و ما ورد فى المغمى عليه من قوله (ع): «ما غلب اللّه عليه فهو اولى بالعذر» و ما ورد فى المسلوس: من انه إذا لم يقدر على حبسه فاللّه اولى بالعذر.

و صحيح ابى الورد الوارد فى جواز المسح على الخفين عند البرد، و فيه: هل فيهما (أى فى المسح على الخفين) رخصة فقال (ع): «لا، الا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك» و مورده و ان كان هو الخوف عن العدو و البرد فى مسح الرجلين الا انه بدلالته على علية الخوف للحكم المذكور يتعدى عن الخوف و البرد الى غيره مما فيه الضرر، و عن مسح الرجلين الى غيره من أفعال الوضوء، و لحسنة الوشاء عن الدواء إذا كان على يد الرجل أ يجزيه ان يمسح على طلى الدواء؟ فقال: «نعم، يجزيه ان يمسح عليه» و صحيح ابن مسلم فى الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء ثم يتوضأ للصلاة؟

فقال (ع): «لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۶

و مثله خبر عمر بن يزيد الذى فيه قوله (ع): «يمسح فوق الحناء على الضرورة» و لقاعدة الميسور، و لاستصحاب الوجوب الثابت لبقية الأعضاء عند تضرر عضو من استعمال الماء إذا حصل التضرر بعد مضى من الوقت الذى كان المكلف متمكنا من الوضوء فيه، اما باستصحاب الكلى الجامع بين الوجوب الضمنى الثابت للاجزاء الميسورة قبل تعذر المتعذر، و بين الوجوب الاستقلالى المحتمل بقائه عند طر و الاضطرار- اعنى القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى حسبما حرر فى الأصول- أو باستصحاب الوجوب الثابت للكل قبل تعذر المتعذر مسامحة فى بقاء الموضوع، نظير استصحاب بقاء كرية هذا الماء المشكوك كريته عند أخذ شىء منه يشك به فى إخراجه عن الكر، هذا ما استدل به أو يمكن ان يستدل به للقول بتعين الإتيان بالوضوء الناقص على نحو الجبيرة، و لكن الانصاف عدم إمكان الاعتماد على شىء من ذلك اما فحوى أخبار الجبائر و خصوص ما فى حسنة الحلبى فلما عرفت فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى صدر المسألة من عدم دلالتها على وضع الخرقة فى الجرح المكشوف، فضلا عما إذا أريد الوضع للوضوء لأجل مرض آخر، مضافا الى ان موردها الجرح، و انما يتعدى عنه الى مورد الكسر و القرح للإجماع على اتحاد حكمهما مع حكم الجرح، و اما التعدى عن موردى الكسر و القرح الى كلما فيه ضرر فى استعماله فمما لا دليل عليه، و قد عرفت ان المختار فى الجرح المكشوف هو جواز الاكتفاء بغسل أطرافه، و ترك الجرح رأسا الا ان الاحتياط بوضع الخرقة عليه و المسح عليها مما لا ينبغى تركه، و إذا كان حال الجرح المكشوف فى نفسه كذلك، فكيف بما إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسر، بل كان يضر الماء لمرض آخر حدوثا أو زيادة و اما خبر عبد الأعلى ففيه ان المستفاد منه هو كون نفى وجوب المسح على- البشرة مستفادا من آية نفى الحرج لا ان المسح على المرارة أيضا مستفاد منها، و اما التمسك لوجوبه من جهة كون المسح عليها مرتبة من مراتب المسح على البشرة و لو طولا، و لا يخفى انه يتم فيما إذا كان وضع المرارة لأجل حاجة الجرح اليه لصيرورتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷

حينئـذ كالعضو لا الوضع لأجل الوضوء الذى أجنبى عن البشـرة، فحديث المرارة لا يدل على وجوب وضع الخرقة لأجل الوضوء فى الجرح و القرح و الكسـر، فضـلا عن غيرهـا ممـا كـان التضـرر فى اسـتعمال الماء لمرض آخر و اما ما ورد فى المغمى عليه و المسـلوس فهو أجنبى عن الدلالـة على لزوم وضع الخرقة و المسح عليها فى المقام كما هو واضح و ما ورد فى جواز المسح على الخفين عند البرد مع إلغاء خصوصية خوف البرد و خصوصية المحل، فإنما يدل على جواز المسح على الحاجب الساتر للبشرة إذا خـاف من نزعه، لاـ على وضع حاجب على البشـرة المكشوفـة إذا كان اسـتعمال الماء مضـرا عليه و به يجاب أيضا عن التمسـك بحسـنة الوشاء و صـحيح ابن مسـلم و خبر عمر بن يزيـد فى الحناء، مع ما فى الصـحيح، و خبر عمر من المناقشة، و قد حملا على وجوه تقـدم الإشارة إليها فى مبحث المسـح، و اما قاعـدة الميسور فهى على تقدير جريانها لا تثبت الا وجوب الإتيان بالميسور لا وضع الخرقـة على المعسور و المسح عليها، اللهم الا ان يقال: بكون وضـعها مقدمة للمسح عليها الذى هو مرتبة من غسل البشـرة أو مسـحه، و هذا فيما إذا لم يعد الحاجب جزءا من البشـرة بل وضع لأصل الوضوء و يرفع بعده ممنوع، مضافا الى ان الواجب هو الطهارة فيما يشترط فيه، و بقاعدة المعسور لا يمكن إثبات محصلية الوضوء الناقص لها بل لا دليل على كونه محصلا لمرتبة منها بعـد ان لم يقم دليل على كفايته عنـد تعذر التام منه، و بذلك يمنع عن التمسك بالاستصـحاب أيضا، و بالجملة ليس فى المقام شىء يمكن ان يثبت به كونه متمكنا من الطهارة المائية، و معه فالأصل يقتضى الانتقال الى التيمم لتحقق موضوعه الذى هو عدم التمكن من اسـتعمال المـاء و لو فى بعض من الأعضـاء إذ الكـل ينتفى بانتفـاء أحـد أجزائه، فالأـقوى حينئـذ هو تعين الـتيمم فى الفرض المـذكور فى المتن، و لكن الأـحوط ضم الوضوء مع ضم خرقـة و المسـح عليهـا ان أمكن، و مع الاقتصار على ما يمكن غسله لو لم يكن وضع الخرقة عليه، و اللّه الهادى. بقى هنا فروع أخر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۸

الأـول: إذا كـان الحائل موضوعا على العضو من شـد أو غيره لـدفع ضـرر العضو أو للمنع عن زيادته سواء كان لكسـر أو قرح أو جرح أو مرض آخر من صـليل و نحوه، ففى الحكم بالوضوء الناقص أو الانتقال الى التيمم الوجهان، و لعل الأول هيهنا أظهر من الفرع المـذكور فى المتن كما يـدل عليه ترك الاسـتفصال فى حسـنة الوشاء فى الـدواء المطلى، و كيف كان فالاحتياط فى هذا الفرع أيضا مما لا ينبغى تركه.

الثـانى: على تقـدير القول بـالوضوء النـاقص فى الفرع الأول ففى جواز وضع الحائل على المكلف لأجل رفع الضـرر اما مطلقا أو فيما إذا لم يحصل الخطاب بالوضوء بعد، كما فى قبل وقت الصلاة سواء كان الدواء منحصرا لوضعه أو لم يكن منحصرا وجهان. أقواهما الأول لترك الاسـتفصال فى بعض الاخبار المتقدمة الدالة على جواز وضـعه و لو بالتقرير مثل حسنة الوشاء المتقدمة التى وقع فيها السؤال عن الـدواء إذا كان على يـد الرجل أ يجزيه ان يمسـح على مطلى الـدواء؟ فقال (ع): «نعم يجزيه ان يمسح عليه» فـإنه بتقرير الامـام (ع) لوضـعه يـدل على جواز وضـعه و ترك الاسـتفصال يـدل على عموم الجواز بالنسـبة إلى حصول الخطاب بالوضوء و عدمه، و الى انحصار العلاج بوضـعه و عدمه، و الى كونه فى مورد الكسر و القرح و الجرح و غيرها، لكن يعارضها ما فى موثقة عمار و فيها: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوزان يجعل علكا؟ قال (ع): «لا، و لا يجعل عليه الا ما يقـدر على أخـذه عنـد الوضوء، و لاـ يجعـل عليه مـا لاـ يصل اليه الماء» و قـد حملها الشيخ فى التهـذيب و الاسـتبصار على الاسـتحباب أو على ما إذا يخاف ضـررا و يمكن حملها على ما إذا لم يكن الدواء منحصرا به لكنه بعيد، و كيف كان فهى مأول أو مطروح.

الثالث: لو وضع الحاجب من دون ضـرورة اقتراحا أو اتفق وضـعه فتعـذر ازالته ففى إجرائه مجرى الجبائر فى المسح عليه و عدمه وجهـان: من تنقيـح المناط فى الاخبار الواردة فى الجبيرة، و من كونه مما لا نص عليه بالخصوص و مقتضـى الأصل الانتقال الى

التیمم، و هذا الأخیر هو الأقوى و ان كان الاحتیاط بإتیان الوضوء الناقص
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۹
مع التیمم أیضا لا ینبغی تركه.

[مسألة (۱۰): إذا كان الجرح أو نحوه فی مكان آخر غیر مواضع الوضوء]

مسألة (۱۰): إذا كان الجرح أو نحوه فی مكان آخر غیر مواضع الوضوء لكن كان بحیث یضر استعمال الماء فی مواضعه أیضا فالمتعین التیمم.
إذا كانت الجبیرة أو الجرح المكشوف و نحوه فی غیر مواضع الوضوء لكن یضر استعمال الماء فی مواضع الوضوء بان كان استعماله فی موضع الوضوء مضرا بالجرح الذی یكون فی غیر مواضع الوضوء أو یضر استعماله بمواضع الوضوء نفسها من جهة ملاصقته مع الجرح الواقع فی غیر مواضعه، و بالجملة مواضع الوضوء صحیحة الا ان مباشرتها مع الماء اما یضر بنفسها من جهة تلاصقها بالجرح الخارج عنها أو یضر بالجرح الواقع فی خارجها من جهة اتصاله بها، فالمتعین فیه التیمم لخروجه عن مصب اخبار الجبیرة خطابا و ملاكا فلا موجب فیه للاحتیاط

[مسألة (۱۱): فی الرمد یتعین التیمم إذا كان استعمال الماء مضرا مطلقا]

مسألة (۱۱): فی الرمد یتعین التیمم إذا كان استعمال الماء مضرا مطلقا، اما إذا أمكن غسل أطراف العین من غیر ضرر، و انما كان یضر العین فقط فالأحوط الجمع بین الوضوء بغسل أطرافها و وضع خرقة علیها و مسحها و بین التیمم.
إذا كان استعمال الماء مضرا فی الرمد مطلقا بالنسبة إلى العین نفسها و الى أطرافها فیتعین التیمم، و ان أمكن غسل أطرافها من غیر ضرر و وضع خرقة علیها و المسح على الخرقة، فتصیر من صغریات المسألة التاسعة، و قد عرفت ان الأقوى فیها التیمم و الأحوط ضم الوضوء الناقص إلیه أیضا بغسل الأطراف و وضع خرقة على العین و المسح علیها.

[مسألة (۱۲): محل الفصد داخل فی الجروح]

مسألة (۱۲): محل الفصد داخل فی الجروح فلو لم یمكن تطهیره أو كان مضرا یكفی المسح على الوصلة التی علیه ان لم یكن أزید من المتعارف و إلا حلها و غسل المقدار الزائد ثم شدها، كما انه ان كان مكشوفا یضع علیه خرقة و یمسح علیها بعد غسل ما حوله و ان كانت أطرافه نجسة طهرها و ان لم یمكن تطهیرها و كانت زائدة على القدر المتعارف جمع بین الجبیرة و التیمم.
دخول محل الفصد فی الجروح لانه من افرادها، إذ قد عرفت فی صدر المسألة ان الجرح- بضم الجیم- بمعنى (زخم) و من المعلوم ان محل الفصد كذلك، فحینئذ
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۰
فإن كان مجبورا یلحقه حكمه، فإن أمكن غسله وجب بلا اشكال و ان لم یمكن اما لكون الماء مضرا علیه أو لعدم التمكن من تطهیره لو كان نجسا یكفی المسح على الخرقة التی علیه لو لم تكن ساترا للأزید من المقدار المتعارف الذی یستتر بستره، و إلا

غسل المقدار الزائد عن المتعارف بعد رفع الستر عنه لو أمكن، و مع عدم إمكانه يمسح المقدار الزائد أيضا مع ضم التيمم، هذا فى المجبور و ان كان مكشوفا و كان أطرافه طاهرة أو نجسة مع إمكان تطهيرها فيغسل أطرافه و يضع خرقة عليه و يمسح عليها بناء على وجوبه فى الجرح المكشوف، لكن قد تقدم الاشكال فيه و ان الاحتياط ضم التيمم، كما انه يجمع بين التيمم و الجبيرة فيما إذا كان الزائد عن القدر المتعارف من أطرافه نجسة و لا يمكن تطهيرها أيضا، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۳): لا فرق فى حكم الجبيرة]

مسألة (۱۳): لا فرق فى حكم الجبيرة بين ان يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره على وجه العصيان، أم لا باختياره.

و عدم الفرق فى حكم الجرح و نحوه بين ما إذا كان بالاختيار عن عصيان أو غير عصيان أولا بالاختيار انما هو لإطلاق الأخبار المتقدمة و لعل التصريح به فى تلك المسألة لأجل دفع توهم كون الحادث منه بالعصيان غير محكوم بحكم الجبيرة قياسا له بمن أجنب نفسه متعمدا مع علمه بكون استعمال الماء مضرا حيث ورد الأمر بالغسل عليه و قد افتى بمضمونه بعض الأصحاب أيضا، لكنه مع فساده فى المقيس عليه- كما حققناه فى مبحث التيمم- قياس لا يصح الاستناد اليه.

[مسألة (۱۴): إذا كان شيء لاصقا ببعض مواضع الوضوء]

مسألة (۱۴): إذا كان شيء لاصقا ببعض مواضع الوضوء مع عدم جرح أو نحوه و لم يمكن إزالته أو كان فيها حرج و مشقة لا تتحمل مثل القير و نحوه يجرى عليه حكم الجبيرة، و الأحوط ضم التيمم أيضا.

و يستدل لإجراء حكم الجبيرة فى الفرض المذكور بدعوى فهم إلغاء خصوصية المرض من جرح أو قرح أو كسر أو غيرها فى إجراء حكم الجبيرة بل المدار على تعذر الإزالة كما يدل عليه خبر المرارة و فحوى حكم الجبائر، قال فى الجواهر: و للقطع بفساد القول بوجوب التيمم بدل الغسل و الوضوء لمن كان فى بدنه قطعة قير مثلا مدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱

عمره انتهى، و بقاعدة الميسور، و بالاستصحاب كما قرر فى المسألة التاسعة مع ما فيها من الاشكال، و يستشهد للحكم المذكور أيضا بحسنة الوشاء المتقدمة مرارا التى وقع فيها السؤال عن الدواء الذى يكون على يدى الرجل أ يجزيه ان يمسح على طلى الدواء؟

فقال (ع): «يجزيه ان يمسح عليه» و فى حسنة أخرى فى السؤال عن الدواء يكون على يد الرجل أ يجزيه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه؟ فقال (ع): «نعم يمسح عليه و يجزيه» و ما ورد فى المسح على الحناء بناء على حمله على الضرورة و هذه وجوه استدل بها للحكم المذكور، و لا- بأس بها فيما إذا كان الإلصاق لعذر، لكنه مع ذلك لا يخلو عن التأمل لخروج المفروض عن مورد النص و كون القاعدة فيما لا نص فيه هو الانتقال الى التيمم، فالاحتياط اللازم هو الجمع بين الوضوء الناقص و بين التيمم.

[مسألة (۱۵): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسة باطنه]

مسألة (۱۵): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسة باطنه.
و يدل على الحكم المذكور إطلاق الاخبار المتقدمة بعد دعوى صاحب- الجواهر (قده) عدم وجدان الخلاف فى عدم اعتبار طهارة ما تحت الجبيرة، و حكاية دعوى الإجماع عليه عن المعتبر قال: و لا فرق فى نجاسة ما تحتها بين البشرة و غيرها من اجزاء الجبيرة الباطنة.

[مسألة (۱۶): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبا لا يجوز المسح عليه]

مسألة (۱۶): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبا لا يجوز المسح عليه بل يجب رفعه و تبديله و ان كان ظاهرها مباحا و باطنها مغصوبا، فان لم يعد مسح الظاهر تصرفا فيه فلا يضر و إلا بطل و ان لم يمكن نزعه أو كان مضرا، فان عد تالفا يجوز المسح عليه و عليه العوض لمالكه، و الأحوط استرضاء- المالك أيضا أولا، و ان لم يعد تالفا وجب استرضاء المالك و لو بمثل شراء أو إجارة، و ان لم يمكن فالأحوط الجمع بين الوضوء بالاقتصار على غسل أطرافه و بين التيمم.
فى هذه المسألة أمور:
الأول: إذا كان ما على الجرح من الجبيرة و نحوها مغصوبا فلا يجوز المسح عليه لانه تصرف فيه فيكون حراما، فحينئذ لا يخلو اما ان يمكن نزعه و تبديله بمباح،

أولا، فإن أمكن نزعه فلا إشكال فى وجوب نزعه، و فى وجوب تبديله بمباح أو الاكتفاء بغسل ما حول الجرح عند عدم إمكان غسل الجرح و مسحه وجهان من كون الجرح معصبة يجب عليه مسح الجبيرة وجوبا فعليا و إذا لم يتمكن من مسح الخرقة الموجودة يجب عليه تبديلها كما إذا كانت نجسة حيث يجب عليه تطهيرها أو تبديلها، و من انه بعد الرفع يصير خارجا عن موضوع ذى الجبيرة المعصبة و يدخل فى موضوع ذى الجرح المكشوف، و لا- يقاس بباب نجاسة الجبيرة حيث ان التغيير عند النجاسة فى حال الجبيرة، و المسألة غير صافية، و ان كان الأقوى وجوب نزع المغصوبة و شد خرقة مباحة مقامها، ثم الوضوء على نحو الجبيرة و ان لم يمكن نزع ما على الجرح أو أمكن و لكن كان نزعه مضرا فيمكن ان يقال بدخول المقام حينئذ فى باب اجتماع الأمر و النهى فيصير المسح على الجبيرة المغصوبة مورد الاجتماع فيعامل معه معاملة باب الاجتماع و يحكم ببطلان الوضوء بالمسح عليها إذا كان مع العلم بالغصب و الالتفات اليه فيما يكون النهى منجزا و يصح إذا كان لعذر شرعى من جهل به و نحوه مما لا- يكون النهى معه منجزا و يمكن ان يقال بعدم الأمر حينئذ بالمسح عليها حيث انها مغصوبة فيصير كالجرح المكشوف فى وجوب غسل ما حول الجبيرة و ترك الجبيرة بحالها فلا يصح الوضوء بالمسح عليها و لو مع عدم العلم بالنهى و عدم تنجز النهى، و يمكن ان يقال: بوجوب وضع مباح على المغصوب و المسح عليه إذا لم يعد المسح عليه تصرفا فى المغصوب كما احتمله فى الجواهر حيث قال (قده) و فى وجوب وضع المحلل عليه وجهان ينشئان من ان الغصب فى الباطن من الجبيرة كالطاهر أولا- و يمكن ان يقال بعدم التكليف بالوضوء حينئذ رأسا و الانتقال الى التيمم من جهة عدم صدق الجرح المكشوف أيضا حتى يجب عليه الوضوء مكتفيا فيه بغسل ما حول الجبيرة فهو خارج عن مورد كلا الحكمين اى حكم الجرح المجبور و المكشوف فتعين عليه التيمم لكن إذا لم تكن الجبيرة المغصوبة فى موضع التيمم ماسحا أو ممسوحا،

و لو كان كذلك يتعين غسل الأطراف أو مسحها و ترك الجبيرة رأسا لأنه يلزم فى التيمم أيضا ذلك و الأقرب من هذه

الاحتمالات هو الاحتمال الأول، و بعده الأخير لفساد الاحتمال الثانى حيث لا موجب لسقوط المسح على الجبيرة إلا كونها مغصوبة فيتوقف سقوطه على تنجز النهى، و اما الاحتمال الثالث فهو ساقط من جهة كون وضع الخرقة المباح على المغصوبة بنفسه حراما لكونه تصرفا فى المغصوب و ليس المنع عنه لأجل كون الباطن كالظاهر حتى يصير مسحه بعد الوضع محرما بل الشأن فى الوضع نفسه، و كيف كان فالاحتياط بضم التيمم فيما إذا لم تكن الجبيرة المغصوبة فى موضع التيمم مما لا ينبغى تركه.

الأمر الثانى: لو كان ظاهر الجبيرة مباحا و باطنها مغصوبا فان لم يعد المسح على الظاهر تصرفا فى الباطن فلا يضر غصب الباطن فى صحة وضوئه بالمسح على الظاهر و ذلك بان لا يكون المسح على الظاهر موجبا لحركة الباطن أو مماسته و ان يستلزم المسح على الظاهر التصرف فى الباطن بطل الوضوء كما فيما إذا كان الظاهر مغصوبا الأمر الثالث: فصل المصنف قدس سره فيما إذا لم يمكن نزعه بين ما إذا عد تالفا و ما لم يعد، و قال بجواز المسح على المغصوب فى الأول مع كون عوض التالف عليه و احتاط فيه باسترضاء المالك، و حكم فى الثانى بوجوب استرضاء المالك بشراء أو إجارة و مع عدم إمكان استرضائه فالأحوط الجمع بين الوضوء بالاقتصار على غسل أطراف المجروح و بين التيمم، و ما أفاده فى الأول مبنى على خروج التالف بالتلف الحكمى عن ملك مالكه و دخوله فى ملك الضامن و كون العوض عوضا عنه بالمعاوضة القهرية، و هو ممنوع بل التالف باق على ملك مالكه، و ذلك لعدم الدليل على خروجه عن ملكه بالتلف، و ان أمكن تصوره فى التلف الحكمى دون الحقيقى على ما حرر فى مبحث بدل الحيلولة، فالأقوى فيه أيضا هو وجوب استرضاء المالك مع بقاء عين ماله، و ان أخذ العوض، لان العوض غرامة على الضامن لا انه عوض عن التالف بالمعاوضة القهرية.

[مسألة (١٧): لا يشترط فى الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه]

مسألة (١٧): لا يشترط فى الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه، فلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٤، ص: ٣٤

كانت حريرا أو ذهبا أو جزء حيوان غير مأكول لم يضر بوضوئه، فالذى يضر هو نجاسة ظاهرها أو غصبيته.

إذا كانت الجبيرة حريرا أو ذهبا فان لم يصدق عليها اللبس فلا إشكال فى جواز شدها و مسحها و صحة الوضوء مع مسحها، و ان صدق عليها اللبس فيحرم وضعها على- الرجال لكن يصح مسحها و لا يضر بوضوئه، لان مسحها الذى إمرار اليد عليها ليس محرما على الرجال، و انما المحرم لبسها و هو غير وضع اليد عليها بالإمرار، و لذا قال فى الجواهر بأنه لا بأس بالمسح عليها، لأن الحرمة خارجية، و لعل مراده (قده) هو ما ذكرناه من ان النهى تعلق بلبس الذهب و الحرير، و الأمر تعلق بمسح الحرير و الذهب الذى لا يكون منهيا عنه، فمتعلق الأمر مغاير مع ما تعلق به النهى، و ليس فى البين ما يدل على مانعية لبسهما عن الوضوء كما دل مانعيتهما عن الصلاة، فلا موجب لبطلان الوضوء عند لبسهما أصلا فما فى شرح النجاة من الإشكال فى ذلك بان النهى و ان كان متعلقا بأمر خارج و لكن ما به المخالفة فى المقام متحد مع المأمور به فى الوجود، و هو المسح على المحرم استعماله، و هذا الاستعمال الشخصى- اى المسح على الحرير و إمرار اليد عليه- نظير الغصب. ساقط، فكأنه (قده) تخيل ان استعمال الحرير و الذهب محرم مثل استعمال المغصوب مع ان المحرم هو لبسهما لا مطلق استعمالهما، و من ذلك يظهر حكم غير المأكول أيضا، حيث ان المحرم منه أيضا وقوع الصلاة فيه بالحرمة الغيرية، و اما مسحه و إمرار اليد عليه فليس بمحرم أصلا.

[مسألة (۱۸): ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيرة]

مسألة (١٨): مـا دام خوف الضـرر باقيـا يجرى حكم الجبيرة و ان احتمـل البرء و لاـ يجب الإعادة إذا تبين برؤه سابقا، نعم لو ظن البرء و زال الخوف وجب رفعها.

ما ذكره (قده) فى هذه المسألة منبى على كون خوف الضـرر فى الوضوء الاضطرارى موضوعيا لا طريقيا، و قد حررنا الكلام فى موضوعيته فى مبحث التيمم و قلنا ان الأقوى هو التفصيل بين اعتقاد الضرر و بين خوفه، بكون الاعتقاد مأخوذا على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵

الوجه الطريقية، و ان الخوف أخذ موضوعا، و عليه فلا اشكال فيما أفاده فى المتن من انه مع بقاء الخوف يجرى حكم الجبيرة، و ان احتمل البرء، فلا تجب إعادة الصـلاة التى صـلاها مع الوضوء الناقص فى حال خوف الضـرر، و لو تبين برؤه قبل الصلاة، كما انه لو زال الخوف وجب رفع الجبيرة و الإتيـان بالوضوء التام، و ان احتمل بقاء الضـرر، لكن مع عـدم الخوف من استعمال الماء فراجع.

[مسألة (۱۹): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل]

مسألة (١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسـل المحـل لكن كان موجبا لفوات الوقت هل يجوز عمل الجبيرة؟ فيه اشـكال بل الأظهر عدمه و العدول الى التيمم.

قـد ذكر المصـنف (قده)- فى مبحث التقية فى مسألة الرابعة و الثلاثين- ان ضـيق الوقت عن رفع الحائل مسوغ للمسح عليه، لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا و اسـتظهر فى هـذه المسألـة عدم جواز العمل بالجبيرة فيه، و قال بالعدول الى التيمم، و وجه مسوغية المسح على الحائل هو ما ذكرناه فى ذلك المبحث، و هو دعوى شمول الضرورة المأخوذة فى معقد الإجماع على جواز المسح على الحائل عندها لما كانت لضـيق الوقت، لكنها ممنوعة بل المسـلم هو سقوط المسح على البشرة فى ضيق الوقت، و اما الإتيـان بالمسـح على الحائـل أو الانتقال الى التيمم فلا سبيل الى تعيين شـىء منها، فيجب الجمع بينهما من باب الاحتياط و وجه اسـتظهار عدم جواز العمل بالجبيرة و العدول الى التيمم فى هذا المقام هو ما تكرر فى مسائل الجبيرة مرارا: من ان الأصل فيما لم يرد فيه دليل على ثبوت أحكام- الجبيرة هو الانتقال الى التيمم، و هـذا هو الأظهر و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه، لما ذكرناه من إمكان دعوى كون المسـح على الحائل من مراتب ميسور المسح على البشـرة، و تمام الكلام فيه فى المسألة الرابعة و الثلاثين من مسائل مبحث التقية.

[مسألة (۲۰): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم]

مسألة (٢٠): الـدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشـىء الواحد و لم يمكن رفعه بعد البرء بان كان مستلزما لجرح المحل و خروج الدم، فان كان مستحيلا بحيث لا يصدق عليه الدم بل صار كالجلد فما دام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۶

كذلك يجرى عليه حكم الجبيرة، و ان لم يستحل كان كالجبيرة النجسة يضع عليه خرقة و يمسح عليه.

لا إشكال فى وجوب رفع الدواء الموضوع على الجرح المختلط بالدم إذا أمكن رفعه و الإتيان بالوضوء التام عند إمكانه، و مع عدم إمكان رفعه فلا يخلو اما يعد من- البشرة أو يعد أجنبيا عنها حائلا عليها، و على كلا التقديرين فاما يكون الدم مستحيلا لا يصدق عليه الدم، أولا، فإن عد من البشرة مع استحالة الدم فلا إشكال فى وجوب غسله إذا كان فى موضع الغسل أو وجوب مسحه إذا كان فى موضع المسح، و الإتيان بالوضوء التام لخروجه عن موضوع الجبيرة، و مع عدم استحالته يكون كالجرح المكشوف الذى لا يمكن تطهيره، ففى وجوب وضع الخرقة الطاهرة عليه أو الاقتصار على غسل أطرافه أو مسحها أو الانتقال الى التيمم وجوه قد تقدم، و ان عد أجنبيا عن البشرة فمع استحالة الدم يجرى عليه حكم الجبيرة،- كما تقدم فى المسألة الرابعة عشر- و مع عدم استحالته يكون حكمه حكم الجبيرة النجسة التى لا- يمكن تطهيرها و لا تبديلها التى تقدم فيها الاحتمالات الأربع، و قلنا بأن الأقوى فيها وضع الخرقة الطاهرة عليها، مع رعاية الاحتياط بالمسح على النجسة و الإتيان بالتيمم أيضا.

[مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفى فى الغسل اقله]

مسألة (٢١): قد عرفت انه يكفى فى الغسل اقله بان يجرى الماء من جزء الى جزء آخر و لو بإعانة اليد، فلو وضع يده فى الماء و أخرجها و مسح بما يبقى فيها من رطوبة محل الغسل يكفى، و فى كثير من الموارد هذا المقدار لا يضر خصوصا إذا كان بالماء الحار، و إذا أجرى الماء كثيرا يضر فيتعين هذا النحو من الغسل و لا يجوز الانتقال الى حكم الجبيرة، فاللازم ان يكون الإنسان ملتفتا لهذه الدقة.

قد تقدم فى أول الفصل المعقود فى أفعال الوضوء ان المشهور على اعتبار الجريان فى صدق الغسل، و انه يتحقق بإجراء الماء من جزء من المغسول الى جزء آخر منه و لو بإعانة اليد، و هذا هو أقل الغسل و يترتب على جواز الاكتفاء به تعينه فيما إذا لم يكن مضرا، فلا ينتهى مع إمكانه إلى حكم الجبيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷

[مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة]

مسألة (٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة لا يضر بالمسح عليها ان كانت طاهرة.

و الغرض من ذكر هذه المسألة هو دفع توهم منع دسومة الجبيرة عن صحة المسح عليها، اما من جهة توهم كونها حاجبا عن إمرار الماسح على الجبيرة، أو توهم كونها مانعا عن تأثر الجبيرة بالرطوبة الممسوح بها، و كلا التوهمين مندفع، اما الأول فبكون الدسومة كاللون الغير المانع عن مسح المتلون به، مع انها لو كانت كذلك لكانت بنفسها جبيرة يصح المسح عليها، و اما الثانى فلمكان فرض تأثر الجبيرة معها بالرطوبة الممسوح بها، و كون الدسومة على نحو تمنع المحل عن التأثر بالمسح خارج عن محل الفرض، نعم لو شك فى ذلك يجب عليه التدقيق حتى يطمئن بحصول المسح،

[مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره]

مسألة (٢٣): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره لا يجرى عليه حكم الجبيرة بل يتعين التيمم، نعم لو كان

عين النجاسة لاصقة به و لم يمكن إزالتها جرى حكم الجبيرة و الأحوط ضم التيمم.
تعين التيمم فيما إذا كان العضو صحيحا و لكنه نجس لا يمكن تطهيره لأجل عدم شمول أدلة الجبيرة له و خروجه عن موردها و حيث لا يمكن الوضوء مع نجاسة محالة ينتقل الى التيمم، و اما إذا كان عين النجاسة لاصقة به و لم يمكن إزالتها فجريان حكم الجبيرة مبنى على ما تقدم فى المسألة الرابعة عشر: من كون لصوق شيء ببعض مواضع الوضوء مع عدم الجرح فى حكم الجبيرة، لكنك قد عرفت التأمل فيه لكونه خارجا عن مورد النص فى الجبيرة، مضافا الى الإشكال فى إلحاقه بالجرح المكشوف بناء على وجوب مسحه لتعذر المسح عليه من جهة النجاسة، و عدم ما يدل على وضع الخرقة الطاهرة عليه فى الجرح المكشوف، فضلا عما يكون ملصقا بالبدن و لم يكن مسحه متيسرا لنجاسته، و كيف كان فالاحتياط بضم التيمم اليه مما ينبغى ان لا يترك:

[مسألة (٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف]

مسألة (٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة ان كانت على المتعارف، كما انه لا يجوز وضع شيء آخر عليها مع عدم الحاجة الا ان يحسب جزءا منها بعد الوضع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۸
و يستدل لعدم وجوب التخفيف بإطلاق الأدلة، و بأنه لا يخرج بالتخفيف عن الحائل، و انما يحصل القرب إلى البشرة و يصير البعد عنها قليلا لكنه غير ملحوظ قطعا، خلافا للمحكى عن النهاية من الإشكال فى المسح على الظاهر من الجبائر لو كانت متكثرة و عن الرياض الحكم بوجوب التقليل تحصيلا للأقرب إلى الحقيقة و الأقوى هو الأول لكن ينبغى تقييده بما كان المتعددات على قدر المتعارف مما يوضع على الجرح على حسب اختلاف الجروح فى ذلك، بناء على انصراف الأخبار الواردة فى حكم الجبيرة إلى المتعارف منها، و منه يظهر عدم جواز وضع شيء آخر عليها مع عدم الحاجة اليه، و كونه خارجا عن المتعارف و لو عد بعد وضعه جزءا منها، و مع كونه على النحو المتعارف أيضا لا يجوز إذا لم يعد جزءا منها بعد الوضع لصيرورته حينئذ حائلا من المسح على الجبيرة مع عدم عده جزءا منها كما لا يخفى.

[مسألة (٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح]

مسألة (٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح.
ظاهر الأدلة الدالة على وجوب وضوء الناقص على اولى الاعذار، هو ان الفعل المأتى به فى حال الضرورة مصداق حقيقى و فرد واقعى لمهية الوضوء فيكون الاضطرار و الاختيار كالسفر و الحضر و الا قطع الرجل و غيره، و غيرها من الخصوصيات التى يختلف الحكم باختلافها كالقادر على القيام فى حال الصلاة و العاجز عنه القادر على الجلوس و لا يلزم التخيير بين الوضوء الكامل و الناقص لإمكان كون فردية الناقص منوطا بطرو الاضطرار بحيث لو لا الاضطرار لم يكن الناقص فردا، و اما صحة الاكتفاء به لما يأتى به مما يشترط فيه الطهارة بعد زوال العذر فهى أمر آخر غير مترتب على رافعيته، بل يمكن الالتزام به مع كونه مبيحا و سيأتى تحقيق الكلام فيه فى المسألة الحادى و الثلاثين.

[مسألة (٢۶): الفرق بين الجبيرة التى على محل و الغسل]

اشارة

مسألة (۲۶): الفرق بين الجبيرة التى على محل و الغسل و التى على محل المسح من وجوه كما يستفاد مما تقدم.

[أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح]

أحدها: ان الاولى بدل الغسل و الثانية بدل المسح.
لكن لا يلزم قصد البدلية عن الغسل فى الاولى و عن المسح فى الثانية بل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹
يكفى الإتيان بالمسح على الجبيرة فيهما بما هو مأمور به فى حال الضرورة، و انما تظهر الثمرة بينهما فيما يأتى من الوجوه.

[الثانى: ان فى الثانية يتعين المسح]

الثانى: ان فى الثانية يتعين المسح و فى الأولى يجوز الغسل أيضا على الأقوى.
و هذا أصل الثمرات الفارقة بينهما، اما تعين المسح على الجبيرة التى على محل المسح فلما تقدم من انه بدل عن المسح على البشرة فيكون فى حكمه، فكما يتعين المسح على البشرة مع التمكن منه يتعين المسح على الجبيرة الموضوعة عليها عند تعذر مسحها، و اما جواز الغسل فى الجبيرة التى على محل الغسل فقد تقدم الكلام فيه فى الأمر الأول من الأمور المنقحة فى صدر المبحث.

[الثالث: انه يتعين فى الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية فى الكف و بالكف]

الثالث: انه يتعين فى الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية فى الكف و بالكف و فى الأولى يجوز المسح بأى شىء كان، و بأى ماء و لو بالماء الخارجى
اعتبار تعين كون مسح الجبيرة التى على محل المسح بالرطوبة الباقية فى- الكف و بالكف ظاهر بعد كونه بدلا عن مسح البشرة، فيعتبر فيه ما يعتبر فى مسحها، و اما جواز مسح ما على محل الغسل بأى شىء و بأى ماء و لو بالماء الخارجى ففيه وجهان، أقواهما الجواز و قد تقدم وجهه فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى صدر المبحث.

[الرابع: انه يتعين فى الأولى استيعاب المحل]

الرابع: انه يتعين فى الأولى استيعاب المحل الا ما بين الخيوط و الفرج و فى الثانية يكفى المسمى.
و هذا أيضا من الثمرات الفارقة بين المسحين و كفاية المسمى فى المسح على ما فى محل المسح ظاهرة من البدلية، و اما تعين استيعاب مسح المحل فى المسح على ما فى محل الغسل، ففيه احتمالان بل قولان، أقواهما الأول و قد مر الكلام فى وجهه فى الأمر الثالث.

[الخامس: ان فى الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل فى جريان الماء]

الخامس: ان فى الأولى الأحسن ان يصير شبيها بالغسل فى جريان الماء بخلاف الثانية فالأحسن فيها ان لا يصير شبيها بالغسل.

و قد تقدم فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى صدر المبحث ان الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰

فى المسح على ما فى محل الغسل هو إمرار اليد على الجبيرة على نحو يتحقق به الجريان، و ذلك لعدم اعتبار نفى الجريان فى مفهوم المسح، فيحصل الامتثال بالإمرار على وجه الجريان مسحا كان أو غسلا، و اما وجه الحسن فى المسح على ما فى محل المسح فلكونه مسحا فى مقابل الغسل، فالأحسن بل الأحوط فيه ان يتحقق على وجه لا يصدق عليه الغسل.

[السادس: ان فى الاولى لا يكفى مجرد إيصال النداوة]

السادس: ان فى الاولى لا يكفى مجرد إيصال النداوة بخلاف الثانية، حيث ان المسح فيها بدل عن المسح الذى يكفى فيه هذا المقدار.

و كفاية مجرد إيصال النداوة فى المسح على الجبيرة التى فى محل المسح ظاهرة من بدليته عن مسح البشرة مع كفاية ذلك فيه، و اما عدم كفايته فى المسح على ما فى محل الغسل، فعلى القول بتعين المسح فيه ففيه وجهان، أقواهما الأول و قد مر وجهه فى الأمر الرابع.

[السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة]

السابع: انه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة لا يجب تجفيفها فى- الأولى بخلاف الثانية.

و هذا أيضا من ثمرات المسحين بحكم البدلية، حيث ان فى المسح على ما فى الغسل لا يعتبر جفاف الممسوح، بخلاف المسح على ما فى محل المسح، حيث يعتبر تجفيف المحل على حد لا يصدق مع رطوبته المسح بالماء الجديد.

[الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الأولى دون الثانية]

الثامن: انه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فى الأولى دون الثانية.

و ذلك لاعتبار الترتيب فى اجزاء العضو بكون الغسل من الأعلى فالأعلى فى الأول، و جواز النكس، و المسح من الأسفل إلى الأعلى فى الثانى.

[التاسع: انه يتعين فى الثانية إمرار الماسح على الممسوح]

التاسع: انه يتعين فى الثانية إمرار الماسح على الممسوح بخلاف الاولى و يكفى فيها بأى وجه كان.

و هذا أيضا يظهر من البدلية بناء على اعتبار إمرار الماسح على الممسوح فى المسح.

[مسألة (۲۷): لا فرق فى أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة]

مسألة (۲۷): لا فرق فى أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱

و ذلك لاشتراك الوضوء آت المستحبة مع الواجبة فيما للواجبة من الاحكام الا ما ثبت بالدليل افتراقهما فيه، و من المعلوم

إطلاق أدلة حكم الجبائر و شموله للواجبة و المستحبة معا.

[مسألة (۲۸): حكم الجبائر فی الغسل كحكمها فی الوضوء]

مسألة (۲۸): حكم الجبائر فی الغسل كحكمها فی الوضوء واجبة و مندوبة، و انما الكلام فی انه هل يتعين حينئذ الغسل ترتيبا أو يجوز الارتماسی أيضا، و على الثانی هل يجب ان يمسح على الجبيرة تحت الماء أو لا- يجب الأقوى جوازه و عدم وجوب المسح، و ان كان الأحوط اختيار الترتيب و على فرض اختيار الارتماسی فالأحوط المسح تحت الماء، لكن جواز الارتماسی مشروط بعدم وجود مانع آخر من نجاسة العضو و سرايتها إلى بقية الأعضاء، أو كونه مضرا من جهة وصول الماء الى المحل.

المحكی عن المنتهى و غيره دعوى الإجماع على عدم الفرق فی حكم الجبائر بين الوضوء و الغسل، فكلما ذكر فی الوضوء من أحكامها يجرى فی الغسل و يجب الاحتياط فی الغسل فيما يجب فيه فی الوضوء، و يدل على ذلك إطلاق بعض الاخبار المتقدمة و التنصيص فی بعضها فی غسل الجنابة و الجمعة، ففی صحيحة ابن الحجاج المتقدمة فی الكسير تكون عليه- الجبائر أو يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و غسل الجنابة و الجمعة؟ قال (ع):

«يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر- الحديث» و المروى عن تفسير العياشی عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها و كيف يغتسل إذا أجنب؟ قال (ع): «يجزيه المسح بالماء عليها فی الجنابة و الوضوء» و قد تقدم عن الحدائق فی وجه الجمع بين الاخبار الواردة فی الجبيرة و الاخبار الدالة على وجوب التيمم على الكسير و الجريح و القريح بحمل الاولى على الوضوء و الثانية على الغسل، و مقتضاه المنع عن اجراء حكم الجبيرة فی الغسل، لكن قد تقدم ضعف هذا الحمل و عدم الشاهد عليه مع فساد حمل اخبار التيمم على الغسل، لمخالفته مع مثل صحيحة ابن الحجاج، و المروى عن تفسير العياشی المصرحتين بإجراء حكم الجبيرة فی الغسل، و كيف كان فلا ينبغی الإشكال فی إجراء حكم الجبيرة فی الغسل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲

مطلقا واجبا كان أو مندوبا، انما الكلام فی أمرين أحدهما فی انه هل يتعين الغسل الترتيبی؟ لو يجوز الارتماسی أيضا، و ثانيها انه على تقدير جواز الارتماسی هل يتعين المسح على الجبيرة تحت الماء أولا أما الكلام فی الأمر الأول فاعلم، ان جواز الغسل الارتماسی على ذی الجبيرة أو تعين الترتيبی عليه يختلف باختلاف الأقوال فی تفسير الارتماسی، و انه تدريجی الحصول أو آنية، إذ فيه أقوال أربعة- حسبما فصلناها فی مبحث الغسل- و هی القول بأنه عبارة عن توالی غمس الأعضاء فی الماء باتصال ارتماس كل عضو الى ارتماس ما يليه الى ان ينتهی إلى آخر الأعضاء، بحيث يعد الارتماسات من جهة وحدتها الاتصالية و عدم تخلل الفصل بينها غمسا واحدا ممتدا من أوله الى آخره موجودا بالتدريج، و هذا ما ذهب اليه المشهور، أو انه عبارة عن غمس الأعضاء كذلك بلا اعتبار وحدته، بل و لو مع تخلل الفصل بين اجزائها- كما نسب الى كاشف اللثام و اختاره فی الحدائق- و الارتماس، بهذين التفسيرين لا يقع إلا تدريجی الحصول، و انه زمانی على وجه الانطباق، أو انه عبارة عن تغطية البدن بالماء من أول اكتنامه الى آخره، فأوله أول آنات تمام التغطية عند حصولها بغمس كل عضو بالماء و آخره حصول الجزء الأخر من الغسل فی تلك التغطية فتكون زمانيا لا- على وجه الانطباق، و يكون حصول الغسل به آنيا على تقدير عدم الاحتياج الى التخليل، و زمانيا على وجه الانطباق على تقدير- الاحتياج الى التخليل، حيث انه بعد تحقق التغطية يحصل الغسل فی كل عضو وصل اليه الماء، و يتوقف حصوله فی كلما يحتاج وصوله إليه إلى رفع المانع و التخليل فی وصوله اليه، و هذا التفسير هو المختار عند صاحب الجواهر (قده) و عليه يمكن وقوع الغسل الارتماسی بالتدريج كما يمكن ان يتحقق فی الآن، أو انه عبارة عن تغطية

البدن بتمامه فی الماء فی آن اكتتامه به، فالارتماس بهذا التفسیر یكون آنیا واقعا فی طرف الزمان لا یتصور فیه التدریج أصلا، و هذا هو المنسوب الی كاشف الغطاء (قده) و قد أوضحنا الفرق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۳

بین هذه الأقوال و ما هو الحق منها فی مبحث الغسل إذا علمت ذلك فاعلم انه علی الأقوال الثلاثة الأولی یصح الغسل الارتماسی من ذی الجبیرة كما یصح الترتیبی منه حیث انه علی القولین الأولین لا یقع إلا تدریجی الحصول و علی القول الثالث یقع تدریجیا كما یقع آنیا فیصح الغسل الارتماسی من ذی الجبیرة و لو علی القول بتعین مسح الجبیرة علیه، و عدم جواز الاكتفاء بغسلها، و علی القول الرابع یتعین الغسل الترتیبی لو قلنا بتعین المسح علی الجبیرة و یصح الاكتفاء بالارتماس لو قلنا بالاكتفاء بغسل الجبیرة عن مسحها، و حیث ان المختار فی تفسیر الارتماس هو التفسیر الأول، فالأقوی جواز الاكتفاء به و عدم تعین الترتیبی علی ذی الجبیرة و ان قلنا بتعین مسح الجبیرة علیه فیمسحها تحت الماء و ان كان فیها أیضا جواز غسلها و عدم تعین مسحها،- كما تقدم فی صدر المبحث لكن الاحتیاط فی كلا الأمرین خصوصا فی مسح الجبیرة علی تقدیر اختیار الارتماس مما لا ینبغی تركه.

هذا كله فی حكم الغسل الارتماسی من ذی الجبیرة بالنظر الی نفس الارتماس مشروطا بعدم مانع آخر عنه، و اما لو كان مانعا عنه كنجاسة العضو و سرایتها إلی بقیة الأعضاء، فیما إذا كان الارتماس فی الماء القلیل أو كونه مضرا من جهة وصول الماء الی المحل، فالمتعین حینئذ هو الترتیبی كما هو كذلك فی غیر ذی الجبیرة أیضا، و هذا ما عندی فی هذا المقام، و اللّه هو العلیم بالأحكام،

[مسألة (۲۹): إذا كان علی مواضع التیمم جرح أو قرح أو نحوهما]

مسألة (۲۹): إذا كان علی مواضع التیمم جرح أو قرح أو نحوهما فالحال فیه حال الوضوء فی الماسح كان أو فی الممسوح.

و قد نفی الخلاف عن الحكم المذكور فی المحكی عن الحدائق، و استدل له بان المفهوم من عموم الأخبار بدلیة الجبیرة عن البشرة من دون فرق بین الطهارات الثلاث انتهی، و قد نسب الی المشهور أیضا، و یستدل له بقاعدة المیسور و قال فی الجواهر: الاحتیاط فیه مما لا- بد منه لعدم وضوح استنباط الحكم بحیث یطمئن إلیه الفقیه، إذ لا- دلیل خاص فیه و الأصول و القواعد كقاعدة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه و قاعدة المیسور متصادمة، مع عدم التنقیح لشیء منها هنا.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۴

أقول: و هو كما قال، إذ القول بسقوط التیمم حینئذ و صیرورة المكلف فی حكم فاقد الطهورین لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه مع الجزم بالوضوء أو الغسل الناقصین تجری علی الرحمن، فالأحوط لو لم یكن أقوی هو جریان حكم الجبیرة فی التیمم أیضا فیما إذا كان الحائل فی الماسح أو فی الممسوح، و اللّه العالم،

[مسألة (۳۰): فی جواز استیجار صاحب الجبیرة إشكال]

مسألة (۳۰): فی جواز استیجار صاحب الجبیرة إشكال، بل لا یبعد انفساخ الإجارة إذا طرء العذر فی أثناء المدة مع ضیق الوقت عن الإتمام و اشتراط المباشرة بل إتیان قضاء الصلوات عن نفسه لا یخلو عن اشكال، مع كون العذر وجود الزوال و كذا یشكل

كفاية تبرعه عن الغير.

قد ذكرنا فى المسألة التاسع و العشرين- فى أحكام التيمم- انه لا يجوز الاستيجار للصلوات الفائتة عن الميت ممن وظيفته الإتيان بالصلوات العذرية التى منها الصلاة مع التيمم أو الوضوء الناقص على نحو الجبيرة مع إمكان إتيانها ممن يقدر على الصلوات الكاملة الاختيارية بالإجارة أو التبرع، سواء كان الفائت عن الميت صلوات كاملة اختيارية أو كان صلوات عذرية.

اما إذا كان الفائت عنه صلوات اختيارية فلعدم شمول أدلة البدل الاضطرارى لصورة التمكن من الفعل الاختيارى، و مع التمكن من الاختيارى فلا مجال للإتيان بالاضطرارى، و اما إذا كان الفائت عنه هو الاضطرارى فلان بدلية الفرد الاضطرارى عن الاختيارى انما هى فى صورة تحقق الاضطرار فى ظرف الإتيان بالواجب، فإذا تركه و لم يأت به يصير مكلفا بالقضاء، لكن فى ظرف امتثال التكليف بالقضاء يجب عليه الإتيان بالفرد الاختيارى مع التمكن منه، فالعبرة فى صلاة القضاء بحال الإتيان بها لا بحال الفوت.

و يترتب على ذلك انه مع التمكن من الاستيجار ممن وظيفته الإتيان بالفرد الاختيارى لا يصح الاستيجار ممن وظيفة الإتيان بالفرد الاضطرارى و لو كان الفائت عن الميت هو الفرد الاضطرارى.

و مما ذكرناه يظهر عدم جواز الإتيان بقضاء الصلوات الفائتة عن نفسه فى حال الجبيرة مع كون العذر مرجو الزوال، و عدم صحة تبرع ذى الجبيرة عن الميت الفائت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵

عنه الصلوات و لو كان فى حال الفوت محكوما بعمل ذى الجبيرة، إذا كان إتيان غيره بصلاة المختار ممكنا و لو بالاستيجار.

و منه يظهر أيضا انفساخ الإجارة إذا طرء العذر فى أثناء المدة مع ضيق الوقت عن الإتمام، من غير فرق فى ذلك بين ان يشترط عليه الإتيان بالصلاة الاختيارية أم لا، إذ مع عدم شرطه أيضا يتعين الإتيان بها لأن شرعية الإجارة متوقفة على الاستيجار للإتيان بالفرد الاختيارى، لعدم جواز الاستيجار للإتيان بالفرد الاضطرارى مع التمكن من الاستيجار للإتيان بالفرد الاختيارى، مضافا الى انصراف إطلاق الإجارة إلى الفرد الاختيارى نظير انصراف إطلاق عقد البيع إلى سلامة الثمن و المثمن.

نعم لا بد من ان يكون فسخ الإجارة فيما إذا اشترط فيها مباشرة الأجير نفسه حتى يصير عجزه موجبا لانعدام الموضوع نظير موت الدابة المستأجرة و خراب الدار فى أثناء المدة، و اما توهم كون الواجب على الأجير بعد طرو الاضطرار هو الفرد الاضطرارى- كما فيما يجب عليه نفسه- فمدفوع بما حققناه فى مبحث التيمم فراجع.

[مسألة (۳۱): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة]

مسألة (۳۱): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التى صلاها مع وضوء الجبيرة و ان كان فى الوقت بلا اشكال، بل الأقوى جواز الصلوات الاتية بهذا الوضوء فى الموارد التى علم كونه مكلفا بالجبيرة، و اما فى- الموارد المشكوكة التى جمع فيها بين الجبيرة و التيمم فلا بد من الوضوء للأعمال الآتية لعدم معلومية صحة وضوئه، و إذا ارتفع العذر فى أثناء الوضوء وجب الاستئناف أو العود الى غسل البشرة التى مسح على جبيرتها ان لم تفت الموالاة.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا إشكال فى اجزاء ما اتى به من الأفعال المتوقفة على الطهارة إذا اتى بها مع الطهارة العذرية فى زمان العذر مع فرض الأمر بها واقعا، كما إذا صلى معها فى آخر الوقت أو فى غيره فيما يجوز فيه البدار، لا فيما كان الإتيان بها بتخيل الأمر، لا الأمر

نفسه- كما إذا تخيل بقاء العذر الى آخر الوقت فبادر بالطهارة العذرية فى اوله و تبين ارتفاعه فى آخره، بناء على عدم جواز البدار- و الاجزاء فى هذه الصورة إجماعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶

كما صرح به فى غير واحد من العبارات، و ان الصحة فيها هى المتيقن من نصوص الباب.

الثانى: وقع الخلاف فى الاجزاء بتلك الطهارة العذرية بالنسبة إلى الأعمال الاتية بعد زوال العذر، فعن المبسوط و ظاهر المعتبر و بعض المتأخرين هو عدم الاجزاء و لزوم الاستيناف، و تردد فيه فى الشرائع، و الكلام فى الاجزاء فى هذه الصورة تارة يقع فى إمكانه و اخرى فى إثباته على فرض إمكانه ثبوتا.

اما فى مقام إمكانه فلا اشكال فيه، حيث يمكن الاجتزاء بتلك الطهارة سواء كانت رافعة للحدث أو محصلة للطهارة أو مبيحة لما يتوقف إتيانه على الطهارة، اما على الأولين فواضح و اما على الأخير فلإمكان كون مبيحيتها باقية ما لم يحدث شيء من الأحداث كما يمكن عدم الاجتزاء بها أيضا مطلقا و لو كانت رافعة للحدث أو محصلة للطهارة فضلا عما إذا كانت مبيحة، اما على الأخير فواضح، و اما على الأولين فلاحتمال ان تكون مؤثرة فى مرتبة من الرفع أو الطهارة التى لا يكتفى بها إلا فى حال العذر، لا انها رافعة مطلقة أو محصلة كذلك بل يكون مثل رفع القذارة بالمس على الجدار، حيث انه رافع لمرتبة من القذارة الا انه يبقى معه الاحتياج الى الرفع بالماء.

و اما مقام إثبات الاجزاء، فاعلم انه إذا كان الاضطرار قيدا للصلاة بمعنى كون الصلاة مع الطهارة العذرية اضطراريا مثل الصلاة جالسا أو مضطجعا، حيث انها صلاة اضطرارى فلا ينبغى التأمل فى انه بعد زوال العذر لا يكون اضطرار فى الإتيان بالصلاة مع الطهارة العذرية و هذا لعله ظاهر، انما الكلام فى كون الاضطرار قيدا للصلاة بل المستفاد من الأدلة كون الاضطرار قيدا للطهارة، ثم بعد الطهارة العذرية يأتى بصلاة المختار بالطهارة الواقعية الحاصلة من الوضوء العذرى، و عليه فالمستظهر من الأدلة هو حصول الطهارة بتلك الطهارة العذرية و كونها مؤثرة فيما يؤثر فيه الطهارة الكاملة، فيبقى أثرها الى ان ينتقض بناقض و معنى انقلاب التكليف بزوال العذر هو توجه التكليف الى الوضوء الكامل عند الحاجة إليه، لا رفع اليد عن الوضوء السابق على رفع العذر، كما ان انقلاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۷

التكليف بصيرورة المسافر حاضرا هو وجوب الإتيان بالتمام فيما يأتى به من الصلوات لا اعادة ما أتى به قصرا، و قياس المقام بانتقاض التيمم عند وجدان الماء فاسد، حيث انه ثبت بالدليل المفقود فى المقام، بل إطلاق ما يدل على الاجتزاء بالمسح على الجبيرة فى المقام لعله يدل على بقاء أثر وضوئه ما لم ينتقض بناقض، و ليس فى الأدلة ما يدل على كون زوال العذر ناقضا، و مع قطع النظر عن الإطلاق يكون المرجع عند الشك فى بقاء اثر الوضوء عند زوال العذر هو الاستصحاب ان لم يكن المقام من قبيل الشك فى المقتضى، بناء على المنع عن اجراء الاستصحاب فيه.

و اما ما قيل من ان الذى يقتضيه الجمع العرفى هو بدلية الناقص فى ظرف سقوط التام من جهة العجز، فيكون ملاك التام ثابتا فى حال العجز ثبوته فى حال الاختيار، غاية الأمر أنه يعذر المكلف فى تركه للعجز، و مقتضى ذلك عدم رافعية الناقص و الا لم يتعين التام للرافعية، مع انه خلاف إطلاق الأدلة، ففيه ان المقتضى الجمع العرفى هو كون الوضوء الناقص فردا حقيقيا واقعيا لمفهوم الوضوء و مصداقا له فيترتب عليه ما يترتب على الوضوء التام من الآثار، و لا يلزم منه عدم تعين التام للرافعية لان الناقص مختص بحال الاضطرار، و ليس فيما ذكرناه منافاة مع إطلاق الأدلة كما لا يخفى.

فالأقوى كما فى المتن جواز الصلوات الآتية بهذا الوضوء و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال، لكن جواز ذلك مختص بما

علم كونه مكلفا بالجبيرة، و اما فى الموارد المشكوكة التى يأتى بالوضوء الناقص مع التيمم من باب الاحتياط فلا بد من الوضوء للأعمال اللاحقة لاحتمال كون تكليفه التيمم الذى انتقض بارتفاع العذر.

الثالث: لو ارتفع العذر فى أثناء الوضوء فان كان قبل الإتيان بوظيفة الجبيرة فلا إشكال فى لزوم الإتيان بالوضوء التام، لارتفاع العذر قبل الإتيان بوظيفة الجبيرة فلا موجب للإتيان بها، و ان كان بعد الإتيان بها ففى الاجتزاء بما اتى به وجهان، المستظهر عند صاحب الجواهر (قده) هو الأول حيث يقول: بل الظاهر انه لا يعيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸

و ان ارتفعت فى أثناء الوضوء بعد المسح عليها أو على بعضها على تأمل سيما فى الأخير.

أقول: لا- ينبغى الإشكال فى عدم الاجزاء فى الأخير، و هو ما إذا كان ارتفاع العذر بعد المسح على بعض الجبيرة إذ ليس فى إتمام المسح عليها اضطرار، و الأقوى فى الأول- أى فيما إذا كان رفع العذر بعد تمام المسح على الجبيرة أيضا كذلك- و ذلك لارتفاع الاضطرار الموجب لصحة الوضوء الناقص، فيصير بعد ارتفاعه مكلفا بالوضوء التام.

[مسألة (۳۲): يجوز لصاحب الجبرة الصلاة أول الوقت]

مسألة (۳۲): يجوز لصاحب الجبرة الصلاة أول الوقت مع اليأس عن زوال العذر فى آخره، و مع عدم اليأس الأحوط التأخير.

قد ذكرنا فى مبحث التيمم ان الأقوى جواز البدار مع اليأس عن زوال العذر فى آخره، للأخبار المصرحة بعدم وجوب اعادة ما صلاة مع التيمم فى الوقت، بعد حملها على صورة اليأس عن زوال العذر، و ليس الاجتزاء، بما فعل مع اليأس عن جهة موضوعية اليأس حتى يقال بعدم الدليل عليها، بل المنشأ للاجتزاء هو الاخبار المصرحة به بعد حملها على صورة اليأس، كما ان الأقوى عدم جواز البدار مع عدم اليأس، للاخبار الآمرة بالتأخير و الإمرة بالإعادة فى الوقت عند وجدان الماء، بعد حملها على صورة رجاء زوال العذر فى آخر الوقت، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى المسألة الرابعة من أحكام التيمم.

[مسألة (۳۳): إذا اعتقد الضرر فى غسل البشرة فعمل بالجبيرة]

مسألة (۳۳): إذا اعتقد الضرر فى غسل البشرة فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدم الضرر فى الواقع، أو اعتقد عدم الضرر فغسل العضو، ثم تبين انه كان مضرا و كان وظيفته الجبيرة، أو اعتقد الضرر و مع ذلك ترك الجبيرة ثم تبين عدم الضرر و ان وظيفته غسل البشرة، أو اعتقد عدم الضرر و مع ذلك عمل بالجبيرة ثم تبين الضرر صح وضوئه فى الجميع، بشرط حصول قصد القربة منه فى الأخيرتين، و الأحوط الإعادة فى الجميع.

قد ذكرنا صور الأربع المذكورة فى المتن فى طى المسألة التاسعة عشر من فصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹

موجبات التيمم، و فصلنا بين اعتقاد الضرر و بين خوفه: بكون الاعتقاد اليه طريقيا و الخوف موضوعيا، و عليه فيكون الحكم فى الصورتين الأوليين- أعنى ما إذا اعتقد الضرر فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدمه، أو اعتقد عدم الضرر فغسل العضو ثم تبين كونه ضرريا- هو البطلان، و ذلك لكون المناط فى الاضطرار حينئذ هو الضرر الواقعى لا اعتقاده، و مع عدم الضرر فى الصورة الاولى لا- يكون وضوئه الاضطرارى مأمورا به، كما انه مع وجوده واقعا لا- يكون مأمورا بالوضوء التام الكامل، و فى الصورتين

الأخيرتين- أعنى ما إذا اعتقد الضرر و مع ذلك ترك الجبيرة، ثم تبين عدمه، أو اعتقد عدم الضرر و مع ذلك عمل بالجبيرة ثم تبين الضرر- هو الصحة ان حصل منه قصد القربة، و ذلك لكون المأتى به حينئذ هو المأمور به الواقعى، و لكن الأحوط فى الجميع هو الإعادة، لعدم اتضاح طريقية الاعتقاد و التأمل فى موضوعيته، و تمام الكلام فى ذلك فى التيمم

[مسألة (۳۴): فى كل مورد يشك فى ان وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم]

مسألة (۳۴): فى كل مورد يشك فى ان وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم الأحوط الجمع بينهما
و ذلك للعلم الإجمالى بتعلق احد التكليفين المردد بين الخطاب بالوضوء الناقص أو بالتيمم فيكون من الشبهة الوجوبية من موارد العلم الإجمالى الواجب فيه الاحتياط بالجمع بين الأطراف المحتملة منها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۰

[فصل فى حكم دائم الحدث]

اشارة

فصل فى حكم دائم الحدث المسلوس و المبطون اما يكون لهما فترة تسع الصلاة و الطهارة و لو بالاقتصار على خصوص الواجبات و ترك جميع المستحبات أم لا، و على الثانى اما يكون خروج الحدث فى مقدار الصلاة مرتين أو ثلاثة مرات مثلا أو هو متصل ففى الصورة الأولى يجب إتيان الصلاة فى تلك الفترة سواء كانت فى أول الوقت أو وسطه أو آخره، و ان لم تسع إلا لإتيان الواجبات اقتصر عليها و ترك جميع المستحبات، فلو اتى بها فى غير تلك الفترة بطلت، نعم لو اتفق عدم الخروج و السلامة إلى آخر الصلاة صحت إذا حصل منه قصد القربة، و إذا وجب المبادرة لكون الفترة فى أول الوقت فاخر الى الأخر عصى لكن صلاته صحيحة، و اما الصورة الثانية و هى: ما إذا لم تكن فترة واسعة الا انه لا يزيد على مرتين أو ثلاثة أو أزيد بما لا مشقة فى التوضى فى الأثناء و يتوضأ و يشتغل بالصلاة بعد ان يضع الماء الى جنبه، فإذا خرج منه شيء توضأ بلا مهلة و بنى على صلاته من غير فرق بين المسلوس و المبطون، لكن الأحوط ان يصلى صلاة أخرى بوضوء واحد خصوصا فى المسلوس، بل مهما أمكن لا يترك هذا الاحتياط فيه، و اما الصورة الثالثة و هى: ان يكون الحدث متصلا بلا فترة أو فترات يسيرة بحيث لو توضأ بعد كل حدث و بنى لزم الحرج يكفى ان يتوضأ لكل صلاة، و لا يجوز ان يصلى صلاتين بوضوء واحد نافلة كانت أو فريضة أو مختلفة، هذا ان أمكن إتيان بعض كل صلاة بذلك الوضوء و اما ان لم يكن كذلك بل كان الحدث مستمرا بلا فترة يمكن إتيان شيء من الصلاة مع الطهارة فيجوز ان يصلى بوضوء واحد صلوات عديدة، و هو بحكم المتطهر الى ان يجيئه حدث آخر من نوم أو خرج منه البول أو الغائط على المتعارف، لكن
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱
الأحوط فى هذه الصورة أيضا الوضوء لكل صلاة، و الظاهر ان صاحب سلس الريح أيضا كذلك.
المسلوس: من به داء لا يستمسك بسببه بوله، و المبطون: من به داء البطن بالتحريك و يعتريه الحدث من غائط أو ريح لا يمكنه التحفظ عنه، و الكلام فيهما يقع فى مقامين الأول: فى حكمهما بالنظر الى ما يقتضيه الجمع بين الأدلة الواردة فى المقام مع قطع

النظر عن الاخبار الخاصة الواردة فيهما، و الثانى فى حكمهما بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الخاصة اما الأول: فاعلم أن هيهنا طوائف من الأدلة: منها الأدلة الدالة على اشتراط الطهارة فى الصلاة مثل: «لا صلاة إلا بطهور» و منها أدلة ناقضية البول و الغائط و الريح للوضوء، و منها الإجماع على ان الصلاة لا- يترك فى تلك الحالة، و ليس حال المسلوس و المبطون كحال فاقد الطهورين حتى لا تكون الصلاة واجبة عليها، و منها الأدلة الدالة على عدم جواز الدخول فى الصلاة لهما فى تلك الحالة إذا كانا محدثين بما عدا ذاك الحدث مثل النوم و نحوه، أو بذلك الحدث إذا كان خروجه بنحو المتعارف الكاشفة عن عدم سقوط الطهارة رأسا فى تلك الحالة، و الا لم يكن لاعتبارها بعد حدوث غير ذاك الحدث أو حدوثه على النحو المتعارف وجه أصلا، و احتمال اختلاف حقيقة الأحداث الحادثة عن موجباتها لكى يمكن التفكيك بينها فى اغتفار بعضها و عدم اغتفار البعض الأخرى ساقط بما تقدم فى مبحث الموجبات من ان حقيقتها شىء واحد، و انما الاختلاف فى موجباتها فراجع و ضم تلك الأدلة بعضها مع بعض ينتج وجوب الصلاة فى تلك الحالة مشروطا بالطهارة، و وجوبها كذلك لا يجتمع مع ناقضية تلك الأحداث الخارجة على غير النحو المتعارف، لاستلزامه التكليف بالمحال، و مع حفظ شرطية الطهارة لا بد من رفع اليد عن ناقضية تلك الأحداث الغير المتعارفة، لكن الاستحالة ترتفع برفع ناقضية ما تحدث من تلك الأحداث الغير المتعارفة بين الوضوء و الصلاة، و ما فى أثناء الصلاة إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۲

لم تحصل فترة تسع لتجديد الوضوء فى الأثناء، و اما مع حصولها فى الأثناء بما يسع معها لتجديده فيه فلا موجب للالتزام بعدم ناقضيتها فى الأثناء مطلقا، كما لا موجب لرفع اليد عن دليل ناقضية ما تحدث منها بعد الصلاة فاللازم من ذلك وجوب التجديد فى الأثناء لو حصلت فترة فى الصلاة تسع معها للتجديد، و الا فيكتفى بوضوء واحد لكل صلاة فإن قلت: تجديد الوضوء فى الأثناء مخالف مع ما يقتضيه القواعد، اما لاستلزامه الحرج فيكون منافيا مع قاعدة نفيه أو لاستلزامه الفعل الكثير المنافى مع الصلاة أو لكون التجديد لأجل ناقضية ما حدث فى أثناء الصلاة الموجبة لقطع الصلاة حيث انه لو كان ناقضا للوضوء لكان قاطعا للصلاة أيضا، قلت: شىء مما ذكر لا يوجب المنع عن إيجاب التجديد اما الحرج فلان مفروض الكلام انما هو فيما لا يلزم الحرج من التجديد كما إذا كان التجديد مرة أو مرتين الى ما لا- يلزم منه الحرج، و الالتزام بسقوط التجديد فيما يلزمه و اما الفعل الكثير فبالمنع عن لزومه بالتجديد، مع ان الفعل الكثير لم يرد فى قاطعيته نص، و انما استفيد من موارد خاصة بطلان الصلاة بما يوجب محوها، و حيث انه ورد جواز ارتكاب ما هو أكثر من تجديد الوضوء فى أثناء الصلاة، مثل ما ورد فى غسل الثوب و البدن فى أثناء الصلاة عن الرعاف و غيره فليس فى التجديد بما هو تجديد إخلال و اما قاطعية الحدث للصلاة فلان المفروض عدم قاطعية ما يحدث من هذه الأحداث الغير المتعارفة فى أثنائها سواء قلنا بكونه ناقضا للوضوء أم لا و ليس منشأ القاطعية هو الناقضية حتى تدور مدارها بل يقع التفكيك بينهما، كما فى الاستدبار مثلا فإنه قاطع مع انه ليس بناقض فيمكن ان يكون شىء ناقضا و لا يكون قاطعا.

و بالجملة بعد البناء على عدم قاطعية الصلاة بتلك الأحداث الغير المتعارفة الواقعة فى أثنائها المستكشف عن إيجابها فى تلك الحالة المنافى مع قطعها به لاستلزامه التكليف بالمحال يكون البحث عن ناقضيته، و ليس فى البين ما يدل على عدم ناقضيته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۳

مثل ما دل على عدم قاطعيته، هذا إذا كان حدوث تلك الأحداث الغير المتعارفة فى جميع الحالات.

و اما مع عدمه بعد الصلاة إذا اتى بوظيفته فى الصلاة فهل يجب التجديد للصلاة المستقبلة؟ أو يصح الاكتفاء بالوضوء السابق الى ان ينتقض بناقض و لو بحدوث مثل هذه الأحداث الغير المتعارفة بعد الصلاة؟ وجهان من ان المستكشف من الأدلة هو عدم

ناقضیة تلک الأحداث بعد الإتیان بما هو وظیفته فی أثناء الصلاة المستلزمة لبقاء الطهارة معها الی ان ینتقض بناقض آخر و لو کان مثل هذه الأحداث فی خارج الصلاة، فما لم یحدث حدث بعد الصلاة تکون الطهارة محکومة بالبقاء.
و من إمکان کون رفع الناقضیة عن الأحداث الواقعة فی أثناء الصلاة بالنسبة إلی مرتبة من الطهارة فترتفع منها مرتبة من الطهارة. و حیث انه ارتفع العذر و انقطع الأحداث بعد الصلاة و یکون المکلف متمکنا من الطهارة الکاملة یجب علیه تجدید الوضوء بعد هذه الصلاة لصلاة أخری، فإن کان لدلیل الدال علی ارتفاع ناقضیة هذه الأحداث فی حال الاضطرار إطلاق فیتمسک به لإثبات الرفع المطلق و بقاء الطهارة معها بجمیع مراتبها، مثل حدیث «ما غلب اللّه تعالی فهو اولی بالعذر» و ان لم یکن له إطلاق یکون المرجع هو الأصول العملیة من الاحتیاط للشک فی صحة الصلاة المستقبلة بذاک الوضوء الواقع قبل الصلاة الأولی، أو استصحاب جواز الدخول فی الصلاة مع الوضوء الأول، هذا تمام الکلام فی المقام الأول.
المقام الثانی: فی حکم دائم الحدث بالنظر الی ما یستفاد من الاخبار الخاصة الواردة فی المقام، و اعلم ان هیهنا طائفتین من الاخبار بعضها واردة فی المسلوس و بعضها فی المبطون فمن الأولی أخبار: منها صحیحة حریز عن الصادق (ع) قال: «إذا کان الرجل یقطر منه البول و الدم إذا کان حین الصلاة اتخذ کیسا و جعل فیه قطنا ثم علقه علیه و ادخل ذکره فیه، ثم صلی یجمع بین الصلاتین الظهر و العصر، یؤخر الظهر و یعجل

العصر بأذان و إقامتین، و یؤخر المغرب و یعجل العشاء بأذان و إقامتین و یفعل ذلک فی الصبح» و منها حسنة منصور بن حازم قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع): الرجل یعتریه البول و لا یقدر علی حبسه؟ قال فقال لی: «إذا لم یقدر علی حبسه فاللّه اولی بالعذر یجعل خریطة إذا صلی» و منها روایة الحلبی عن الصادق (ع) قال: سئل عن تقطیر البول؟
قال: «یجعل خریطة إذا صلی» و منها موثقة سماعة قال: سألته عن رجل أخذه تقطیر من فرجه اما دم أو غیره؟ قال (ع): «فلیضع خریطة و لیتوضأ و لیصل فان ذلک بلاء ابتلی به فلا یعیدن الا من الحدث الذی یتوضأ عنه» و من الثانیة أیضا أخبار: منها موثقة ابن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن المبطون؟ قال: «یبنی علی صلاته» و منها موثقته الأخری عنه (ع) قال: «صاحب البطن یتوضأ ثم یرجع فی صلاته فیتم ما بقی» و منها صحیحته المروی عنه (ع) قال: «صاحب البطن الغالب یتوضأ و یبنی علی صلاته» هذا ما ظفرت علیه من الاخبار الواردة فی المسلوس و المبطون، و حیث ان فیهما یتصور صور یشترکان فی بعضها فی الحکم و یختلفان فی بعض أخری ینبغی بیان تلک الصور تفصیلا الاولی: ما إذا کان لهما فترة تسع الصلاة و الطهارة و لو بقدر أقل الواجب منهما و ترک جمیع المستحبات، و الحکم فیها هو وجوب إیقاع الوضوء و الصلاة فی ذلک الوقت الذی یسع لهما سواء کان فی أول الوقت أو وسطه أو آخره، کما صرح به کثیر من الفقهاء، و فی الجواهر فی حکم المسلوس: انه لا أجد فیه خلافا سوی ما ینقل عن الأردبیلی، و ذکر فی حکم المبطون ان التأمل فی کلماتهم بل تصریح بعضهم یقضی بخروج هذه الصورة عن محل النزاع، و یستدل له بان المستفاد من نصوص المقام هو کون التکلیف بما هو وظیفة المسلوس و المبطون حسبما یأتی بیانه اضطراریا محضا و الاضطرار بالنسبة إلی الطبیعة انما یتحقق بالاضطرار الی جمیع افرادها و الا فمع

التمکن من إتیانها و لو فی ضمن فرد منها لا اضطرار فیها، فمقتضی الأمر بالطبیعة مع التمکن من امتثاله و لو فی ضمن فرد منها انه یجب امتثاله کذلک، و النصوص المتقدمة الواردة فی المسلوس و المبطون قاصرة عن الشمول لهذه الصورة، و لا سیما ما فی حسنة منصور بن حازم من قوله (ع): «إذا لم یقدر علی حبسه فاللّه اولی بالعذر» الدال علی انه مع القدرة علی حبسه یجب حبسه لکی تقع صلاته مع الطهارة عن الحدث و الخبث، قضاء لأدلة اشتراط الطهارة من الحدث و الخبث و عدم ما یقتضی الاکتفاء

بالإتيـان بـالفرد الاضـطرارى فى هـذه الصورة خلافـا للمحكى عن الأردبيلى (قـده) من احتمـال عـدم وجوب الإتيان بالوضوء و الصـلاة فى تلـك الفترة المتسـعة لهـا لإطلاق الأخبار الواردة فى المقام، و حصول الخطاب بالصـلاة على هـذا الحال و هو مع انه مجرد احتمال لم يعلم منه اختياره حتى يكون منافيا، مع دعوى نفى الخلاف فى الحكم، فاسد بمنع إطلاق الاخبار كما عرفت، و منع حصول الخطاب بالصـلاة على هـذا الحال بعـد كون متعلقة هو الطبيعة المقدورة فى غير هذا الحال ثم تلك الفترة إما تكون فى أول الوقت أو فى غيره، فـان كـانت فى أول الوقت تجب المبادرة فى إتيان الوضوء و الصـلاة مع العلم بطرو العجز بعـده، فلو أخر حتى طرء العجز عصـى، و لكن الصـلاة التى يأتى بها بعـد طروه صـحيحة، اما عصـيانه فلتفويته الصـلاة التامة الاختيارية التى تـدل على وجوبهـا إطلاق الخطابات، و اما صـحة ما يأتى به فى حال طرو العـذر فلصـيرورته مأمورا بالأمر الاضـطرارى، لشـمول الأخبار المتقدمة إياه بعد طرو الاضطرار، و ان كان طروه عن سوء الاختيار بتفويته المأمور به الاختيارى فى حال التمكن منه على وجه العصـيان و لو كـانت الفترة فى غير أول الوقت يجب انتظارها مع العلم بحصولها أو رجاء حصولها، فلو بادر إلى الصـلاة فى أول الوقت حينئذ بطلت مع تحقق الحدث منه الى آخر الصلاة، لكونه مأمورا بالإتيان بالفرد الاختيارى و عدم كون المأتى به مما تعلق به الأمر للتمكن من إتيان المأمور به الاختيارى فى غير هذا الوقت، و مع عدم خروج

شىء منه و اتفاق السـلامة إلى آخر الصـلاة صـحت صـلاته مع حصول قصـد القربة منه، و بطلت مع عدمه، و لو كان مأيوسا من حصول الفترة فى غير هذا الوقت فمع عدم حصولها الى آخر الوقت تصح صـلاته فى أول الوقت مع حصول قصد القربة منه و لو على القـول بعـدم جواز البـدار، و تكون صـحتها متوقفـة على جواز البـدار مع اليـأس عن حصول البـرء الى آخر الوقت لو اتفقت الفترة فى غير أول الوقت، و الأقوى عـدم جواز البـدار كما مر فى اعتقاد الضـرر فى الوضوء على نحو الجبيرة هـذا كله إذا كانت الفترة بقدر إتيان الوضوء و الصلاة و لو بالاقتصار على واجباتهما، و لو كانت بقدر تسع أقل افراد الصلاة التى يكتفى فيه بالإيماء أو بتسبيحـة واحـدة ففى وجوب الإتيـان بهـذا الفرد من الصـلاة- كمـا عن السـرائر- أو الإتيان بالفرد الاضـطرارى وجهان، ينبغى الاحتياط بإتيان هذا الفرد فى هذه الفترة و فعل الصلاة التامة الافعال بوظيفة المسلوس و المبطون فى غيرها.

الصورة الثانيـة: مـا إذا لم تكن فترة تسع الوضوء و الصـلاة الا انه يتمكن المكلف من تكرير الطهارة فى الصـلاة و البناء عليها من غير عسـر و حرج، كما إذا كان الخارج منه فى الصـلاة مرة أو مرتين أو أزيد بما لا يكون التوضـى فى أثناء الصلاة و البناء عليها حرجا و مشقة، و قد وقع الخلاف فى حكم هذه الصورة فى تفكيك المسلوس و المبطون فى الحكم تارة، و فى حكم كل واحد منهما اخرى، اما حكم المسلوس فقد اختلف فيه على أربعة أقوال:

أحدها: ما اختاره المصـنف (قده) من التطهير فى أثناء الصـلاة و البناء عليه من غير فرق فى ذلك بين المسلوس و المبطون، و هو المحكى عن ابن إدريس، و اختـاره فى الجـواهر ناسبا له إلى جماعـة أخرى، و يسـتدل له امـا فى المبطـون فبالاخبـار المتقـدمة الواردة فيه من الحكم بإتيان الوضوء فى أثناء الصـلاة و البناء على صـلاته بعد اختصاصها بمن يتمكن على ذلك من غير حرج و مشـقة، و اما فى المسـلوس فبتلك الأخبار الواردة فى المبطون بدعوى اتحاد المناط، مضافا الى ما ذكرناه فى المقام الأول من ان ذلك هو مقتضى الجمع بين الأدلة العامة مع قطع النظر عما يستفاد من اخبار الباب

و ثانيها: ان يتوضأ كل منهما (اى المسـلوس و المبطون) وضوءا واحـدا لكل صـلاة من غير تجديـده فى الأثناء، و هـذا القول فى المسـلوس مما ذهب اليه المشهور، و فى المبطون منسوب الى أكثر كتب العلامة، و يستدل لهذا القول فى المسلوس بأنه مقتضى الجمع بين الأدلة- أعنى عموم ما دل على ناقضـية البول و ما دل على اشتراط الصلاة بالطهارة- و ان الضرورات تتقدر بقدرها، و

ما دل على بطلان الصلاة بالفعل الكثير فيما إذا استلزمه تجديد الوضوء و الإجماع، على انه لا يترك الصلاة فى تلك الحالة، و نتيجة الجمع بين تلك الأدلة هو وجوب الوضوء عند كل صلاة و عدم جواز تجديده بعد التقاطر الواقع فى أثناء الصلاة، مضافا الى حسنة منصور بن حازم المتقدمة فى الرجل يقطر منه البول (أو يعتريه البول) قال (ع): «إذا لم يقدر على حبسه فاللّه اولى بالعذر فليجعل خريطة» و تقريب الاستدلال بها على مذهب المشهور فى المسلوس ان الظاهر منها سئوالا و جوابا هو فى ما يخرج منه فى أثناء الصلاة، فإن العجز عن إمساك البول فى غير الصلاة ليس له شأن حتى يسئل عنه عن الامام (ع)، فمورد السؤال وجوب الامام (ع) هو فيما يخرج فى حال الصلاة، فحينئذ يحتمل ان يكون محط النظر هو فى خبثية البول و إيجابه التلويث، و ان يكون فى قاطعيته للصلاة، و ان يكون فى ناقضيته للطهارة، و يحتمل ان يكون فى الأمور الثلاثة جميعا، فيكون الغرض من السؤال استعلام التكليف بالصلاة فى تلك الحالة من حيث الخبثية و الحدثية و القاطعية، و يكون الجواب هو الحكم بالمعذورية فى الجميع و يكون قوله (ع): «و ليجعل خريطة» بيان ما به يرتفع المحاذير الثلاثة جميعا، اما ارتفاع محذور الخبثية فلأجل كون حبس البول فى الخريطة منشأ لحفظ البول عن البروز فتكون الخريطة كخرقة المستحاضة، حيث ان الدم ما لم يبرز عن الخرقة لا يحكم عليه بالخبثية، و هكذا الكلام فى القاطعية و الناقضية بمعنى توقف كل منهما على خروج البول من الخريطة فتكون الخريطة علاجا للثلاثة جميعا، فالخبر على هذا يدل على نفى وجوب التجديد فى أثناء الصلاة، و حيث ان الظاهر منه

كونه فى مقام بيان وظيفة المصلى فى حال الصلاة فلا يدل على جواز الاكتفاء بما يصنعه لصلاة بالنسبة إلى الصلوات التى يأتى بها بعدها ما لم ينقض بناقض معتاد، فلا ينفى الوضوء لكل صلاة فينطبق حينئذ على المذهب المشهور و مما ذكرناه يظهر عدم استقامة ما استفاده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة عن الخبر، حيث يقول: دل الخبر على ان ما لا يقدر على حبسه فهو معذور فيه، فلا يوجب ازالته لأجل الصلاة و لا تجديد الطهارة بعد خروجه و ان كان خروجه بين صلاتين انتهى.

و ذلك لما عرفت من ظهور الخبر فى حكم ما يخرج فى حال الصلاة لا بعدها و قبل صلاة أخرى، و لا يخفى ان الاستدلال بهذه الحسنة بما قررناه حسن لإثبات مذهب المشهور فى المسلوس من الحاجة فى كل صلاة إلى الوضوء و عدم الحاجة الى تجديد الوضوء بعد خروج البول فى أثناء الصلاة و يرد على ما استدلوا به من كونه مقتضى الجمع بين الأدلة التى منها ما يدل على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، بما تقدم فى المقام الأول من ان الفعل الكثير بعنوانه مما لم يقم على قاطعيته دليل، و ان ما دل عليه الدليل هو بطلانها بما يمحو به صورتها و ليس كل فعل كثير كذلك، مع انه لو سلم بطلانها بالفعل الكثير فالدليل الدال عليه هو الإجماع المفقود فى المقام، فليس فى تجديد الوضوء فى الأثناء ما يخالف الأدلة حتى ينفيه الجمع بينها، هذا تمام الكلام فيما استدل به لهذا القول فى المسلوس و اما الدليل عليه فى المبطون فيما استدل به العلامة (قده) بأنه لا فائدة فى التجديد لان هذا الحدث الواقع فى أثناء الصلاة ان نقض الطهارة نقض الصلاة أيضا، و ذلك لما يدل على قاطعية الناقض للصلاة، و ان لم ينقض الطهارة فلا حاجة الى التجديد و يرده ما تقدم فى المقام الأول من إمكان التفكيك بين الناقض و القاطع إذا دل عليه الدليل، و بعد الإجماع على عدم بطلان الصلاة بما يحدث فيها من هذه الأحداث الغير المعتادة يقع النظر الى ناقضيتها، و حيث لم يقم دليل على نفى ناقضيتها فلا جرم يجب الالتزام بها و بلوازمها التى هى تجديد الوضوء فى أثناء الصلاة مع ان هذا فى المبطون

لعله اجتهاد فى مقابل النص، لما مر عليك من الاخبار الدالة على تجديد الوضوء فى الأثناء عند حدوث الحدث الغير المعتاد فى المبطون.

الثالث من الأقوال: هو المحكى عن المبسوط من كفاية وضوء واحد للصلوات المتعددة ما لم ينتقض بحدث متعارف، و حكى عن كشف الرموز من المتأخرين أيضا، و يستدل له باستصحاب حكم الوضوء الأول بعد عدم الدليل على وجوبه لكل صلاة أو بعد التقاطر فى أثناء الصلاة، بدعوى انصراف ما يدل على ناقضية البول عن مثله، و عموم «ما غلب اللّه عليه فهو اولى بالعذر،» و بموثقة سماعة المتقدمة فيمن أخذه تقطير من فرجه اما دم أو غيره قال (ع): «فليضع خريطة و ليتوضأ و ليصل، فان ذلك بلاء ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ عنه» بدعوى ان المراد بالحدث الذى يتوضأ منه ما كان خارجا على حسب المتعارف فلا يعتد بالتقطير الذى اعتراه من المرض و نحوه فيسقط حكمه من الناقضية.

و أجيب عنه بان دعوى انصراف ما دل على ناقضية البول عن مثل المقام ممنوعة جدا، و ذلك لما تقدم فى بحث نواقض الوضوء من ناقضية قطرة من البول، بل لا خلاف فى انتقاض الوضوء بخروج الأقل من القطرة منها و لو اضطرارا إذا كان بغير داء السلس فلا موقع للاستصحاب، و اما القاعدة المستفادة من عموم «ما غلب اللّه عليه» فهى فيما يتحقق فيه العذر و لا عذر فى الوضوء عند كل صلاة، بل و فى أثناء الصلاة ما لم ينته إلى المشقة و الحرج و اما موثقة سماعة فالظاهر منها كون السؤال فيها عن حكم خبيثة الدم و لا تعرض فيها عن السؤال عن الحدث و ليس فيها ذكر عن البول، فيحتمل ان يكون المراد من قوله (ع): «فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ منه» انه لا يتوضأ الا من الحدث لا من الدم و مثله مما لا يكون حدثا، و عليه فلا دلالة فيها على إثبات هذا القول و مع التنزل فغاية دلالتها هو العفو عن الخبث و الحدث فى حال الصلاة و عدم اعادتها بما يحدث لا على وجه المعتاد فى أثنائها، و لا يستفاد منها عدم اعادة الوضوء لصلوات اخرى، و مع التنزل عن ذلك أيضا تكون الرواية موهونة باعراض المشهور عنها و قيام الشهرة على خلافها، لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۰

سلم دلالتها على هذا القول و القول الرابع: ما حكى عن منتهى العلامة من انه يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد فيتوضأ وضوءا واحدا للظهرين و كذا للعشائين بوضوء و للصبح بوضوء و يستدل له بصحيحة حريز المتقدمة فإن ظاهر الأمر بالجمع بين الصلاتين هو عدم وجوب تجديد الوضوء بينهما إذ لو كان الوضوء واجبا لكل صلاة لم يكن وجه للجمع بينهما بتأخير الاولى و تعجيل الثانية، و ان ترك التعرض فى إتيان الوضوء للثانية كاشف عن عدم وجوبه و الا لكان عليه البيان فى مقام بيان الوظيفة و لا يخفى ان هذا الاستدلال يتم لو كان المستفاد من الصحيحة هو بيان الوظيفة من حيث حدثية البول، و هو ممنوع بل الظاهر منها بقرينة ذكر الدم مع البول اختصاصها ببيان حكم البول من حيث كونه خبثا، فلا دلالة فيها عن حكمه من حيث كونه حدثا، و انه هل يكتفى بوضوء واحد للصلاتين أو يجب الوضوء لكل صلاة اما مطلقا أو مع تجديده فى الأثناء أيضا إذا تمكن منه، و على هذا فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لشىء من الأقوال الأربعة الواقعة فى حكم المسلوس أصلا، و لا يخفى ان هذين القولين الأخيرين لو تما لاختصار بمورد المسلوس و اما فى المبطون فينحصر الأقوال فيه بالقولين و هما القول بتجديد الوضوء لكل صلاة فى الأثناء و الإتيان بباقى الصلاة، و هو المنسوب الى المشهور و فى الجواهر نقلا و تحصلا، و القول بتجديده لكل صلاة و الاكتفاء به من دون تجديده فى الأثناء و هو منسوب الى أكثر كتب العلامة و لا يخفى ان الحق فى المبطون ما عليه المشهور للأخبار الصريحة الدالة على وجوب تجديده فى الأثناء و ان ترك العمل بها مع اعتضادها بالشهرة اجتهاد فى مقابل النص، كما ان الأقوى فى المسلوس أيضا هو ما ذهب اليه المشهور من الاكتفاء بوضوء واحد عند كل صلاة و عدم الإتيان به فى الأثناء، خلافا لما عليه المصنف (قده) فى المتن و لكن الاحتياط بالإتيان بصلاتين فى المسلوس بوضوء واحد عند إحداهما و بتجديد الوضوء فى أثناء الأخرى بما لا مشقة فى تجديده مما لا ينبغى تركه، هذا إذا أمكن التجديد فى الأثناء بلا مشقة (الصورة الثالثة) ما إذا كان حدوث الحدث على التوالى بحيث يكون

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۶۱

التجدید فی الأثناء حرجيا مع إمكان الإتيان ببعض أفعال الصلاة بذلك الوضوء، و الحكم فيها هو الإتيان بوضوء عند كل صلاة و عدم جواز الإتيان بصلاتين بوضوء واحد سواء كانتا فريضتين أو نافلتين أو مختلفتين، و عدم وجوب التجديد فی أثناء الصلاة، اما وجوب الإتيان بالوضوء عند كل صلاة و عدم جواز الجمع بين الصلاتين بوضوء واحد فلما مر فی الصورة الثانية من عدم الدليل على العفو عما يحدث بين الصلاتين، إذ الدليل عليه هو الاخبار المتقدمة الواردة فی المسلوس و المبطون، و قد عرفت ان المستفاد منها هو إثبات التكليف الاضطرارى عند طروهما و لا اضطرار فی الإتيان بالوضوء لما يحدث بين الصلاتين، فهو خارج عن موضوع التكليف الاضطرارى و لعل العلامة (قده) على ما ذهب إليه فی المنتهى بالجمع بين الظهرين بوضوء و بين العشائين بوضوء آخر و للصبح بوضوء يقول به فی هذه الصورة أيضا لصحيحة الحريز المتقدمة، و يجاب عنه بما تقدم فی الصورة الثانية، و اما عدم وجوب التجديد فی الأثناء فلكونه حرجيا كما هو المفروض، فيرتفع بدليل نفى الحرج و هذا كأنه مما لا اشكال فيه انما الكلام فی انه هل يترك التكرير من أول الأمر؟ أو الى ان يصل الى حد الحرج، فان فيه وجهين قال فی الجواهر: منشؤهما تقدير الضرورة بقدرها، و احتمال وجوب تقليل الحدث مهما أمكن، و من ان التكليف الحرجى لا يلحظ فيه نحو ذلك كما فی كثير من أفراده أقول: أقواهما الأول و ذلك لدوران سقوط التكليف فی مورد الحرج على الحرج الشخصى فيتوقف حصوله الى التكرير الى ان يصل الى حده و ليس فی التكرير من أول الأمر حرج حتى يترك من أول الأمر الصورة الرابعة: ما إذا كان الحدث مستمرا بلا فترة بحيث لا يمكن إتيان شیء من الصلاة مع الطهارة، ففى جواز الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات عديدة اما مطلقا أو الى ان يحدث منه حدث متعارف من البول أو الغائط أو غيرهما من الأحداث الخارجة على النحو المتعارف، أو عدم جوازه بل يجب الوضوء عند كل صلاة كالصورة المتقدمة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۶۲

وجوه: من عدم الفائدة فی تجديد الوضوء، و مع البناء على مشروعية الصلاة و انها لا تترك فی تلك الحالة ينبغى القول بالدخول فيها بلا وضوء الا ان الإجماع انعقد على وجوبه للصلاة الاولى، مع ان مقتضى عموم ناقضية البول و الغائط كون المسلوس و المبطون محدثين تشرع لهما الصلاة، و لا دليل على زيادة حدثهما بالنوم و نحوه فلا موجب لتجديد الوضوء عند حدوث سائر الأحداث، فضلا عن خروج البول أو الغائط على النحو المتعارف، و من عدم الدليل على العفو عما عدا ما يخرج على النحو الغير المتعارف من البول أو الغائط فضلا عن سائر الأحداث.

مضافا الى الإجماع الصريح عن صاحب الجواهر (قده) على عدم العفو عما يخرج على النحو المتعارف منهما فضلا عن سائر الأحداث، و دلالة موثقة سماعة المتقدمة على عدمه، و فيها: فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ عنه، بناء على ان يكون المراد من الحدث الذى يتوضأ عنه هو الخارج على النحو المتعارف، و من إطلاق كلمات المشهور فی وجوب الوضوء لكل صلاة فی المسلوس مع دعوى عدم الفرق بينه و بين المبطون و لا يخفى ان هذا الأخير أحوط، و ان كان الوسط اعنى الاكتفاء بوضوء لما يأتى به من الصلوات ما لم يخرج منه الحدث المتعارف لا يخلو عن قوة، و اما احتمال عدم ناقضية الحدث فوهم محض قام الإجماع على خلافه، هذا تمام الكلام فی المسلوس و المبطون بحسب ما يقتضيه القواعد و الجمع بين الأدلة و ما يستفاد من الاخبار الخاصة و منه يظهر حكم مستمر الحدث غير السلس و البطن كالريح و نحوه، و انه ان كان له زمان يسع الطهارة و الصلاة يجب انتظاره، و ان لم يكن كذلك فان كان مستمرا مع فترات فيه يجب الوضوء عند حدوثه إذا لم يكن حرجيا و لو كان فی الأثناء و مع العسر و الحرج فيه يكتفى بوضوء واحد عند كل صلاة إذا أمكن وقوع بعض أفعال الصلاة مع الطهارة، و مع عدم فترات فيه بحيث لا يمكن فعل بعض الصلاة مع الطهارة يسقط التكرار رأسا، أو الى ان يصل الى حد الحرج. هذا ما يتعلق

بما ذكر فى المتن و اللّه الهادى.

[مسألة (۱): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة]

مسألة (۱): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۳

و قد صرح بذلك فى الجواهر فى حكم الأحداث المستمرة، و لعل وجهه المحافظة على وقوع الافعال فى حال الطهارة، و هذا فى غير الصورة الرابعة ظاهر، و اما فيها فلا موجب للمبادرة لعدم إمكان التحفظ لوقوع أول الصلاة فى حال الحدث على كل حال، اللهم الا ان يقال بزيادة القذارة الحاصلة من حدوث الأحداث و اشتدادها بتكررها، لكنها ممنوعة بما تقدم فى موجبات الوضوء من انه لا تأثير للحدث بعد الحدث.

[مسألة (۲): لا يجب على المسلوس و المبطون ان يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين]

مسألة (۲): لا يجب على المسلوس و المبطون ان يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين، بل يكفيهما وضوء الصلاة التى نسيا فيها، بل و كذا صلاة الاحتياط يكفيها وضوء الصلاة التى شك فيها، و ان كان الأحوط الوضوء لها مع مراعاة عدم الفصل و عدم الفصل الطويل و عدم الاستدبار، و اما النوافل فلا يكفيها وضوء فريضتها بل يشترط الوضوء لكل ركعتين منها.

اعلم ان التشهد و السجدة المنسيين اللذين يقضيان بعد الصلاة لا يخرجان عن كونهما من اجزاء الصلاة، بل هما جزءان أخرا عن محلهما، فكأن النسيان صار منشأ لتغيير الترتيب فيما بين الاجزاء، لا انه اخرج الجزء عن كونه جزءا، و عليه يترتب اعتبار ما يعتبر فى الصلاة من الشرائط فيهما و ان لا يفصل بينهما و بين الصلاة بالفصل الذى يضر فى صحة الصلاة، و لا يجب تجديد الوضوء لهما كما لا يجب إذا وقعا فى محلهما الذكرى لو لا النسيان، و اما صلاة الاحتياط فهى على تقدير الحاجة إليها يتحول التكليف بها عن كونها موصولة إلى كونها مفصولة، بمعنى صيرورة المكلف به عند النقصان الركعة المفصولة بعد ان كانت الركعة الموصولة لو لا الشك، و على تقدير الاستغناء عنها تكون نافلة، فهى مرددة بين ان تكون فريضة مفصولة أو نافلة، و ان كانت على الأول روعى فيها الجزئية أيضا، فالأقوى فيها عدم الاكتفاء بوضوء الصلاة بل تحتاج الى تجديد الوضوء لكن مع مراعاة عدم الفصل الطويل و عدم الاستدبار رعاية لجهة الجزئية، و اما النوافل فقد تقدم حكمها من الحاجة فيها الى التجديد فى كل ركعتين منها، لعدم الضرورة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۴

تركه حتى يتوجه التكليف الاضطرارى، و الاشكال فى مشروعية النافلة الناقصة مندفع بما دل على اشتراكها مع الفريضة فى عموم ما ثبت للفريضة إلا ما ثبت اختصاصه بها أو بالفريضة.

[مسألة (۳): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله]

مسألة (۳): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله بكيس فيه قطن أو نحوه، و الأحوط غسل الحشفة قبل كل صلاة و اما

الکيس فلا يلزم تطهيره و ان کان أحوط، و المبطون أيضا ان أمکن تحفظه بما يناسب يجب کما ان الأحوط تطهير المحل أيضا ان أمکن من غير حرج.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله فيما عدا الصورة الاولى من الصور المتقدمة- أعنى ما کان له فترة تسع فيها الطهارة و الصلاة- إذ وجوب التحفظ شرطى، و فى الصورة الاولى لا يحتاج الى التحفظ لأجل الصلاة بل يکون حاله فى تلک الفترة حال المختار، و يدل على وجوب التحفظ فيما عدا الصورة الأولى کلما دل على شرطية الطهارة من الخبث، مضافا الى الاخبار المتقدمة فى المسلوس الآمرة بأخذ الکيس و جعل القطن فيه و تعليقه عليه و إدخال ذکره فيه الثانى: المذکور فى الاخبار المتقدمة هو أخذ الکيس أو الخريطة للتحفظ عن التعدى، و فى تعين الکيس و نحوه مما يستتر فيه العورة و تصير کأنها من الباطن، أو التعدى عنه الى کلما به يتحفظ عن التعدى وجهان: من إمکان القول بتعينه لاحتمال کونه أقرب الى صيرورته من قبيل الاجزاء الباطنة، و کون ظاهر الکيس بمنزلة ظاهر البدن فى حال الاضطرار کما هو الشأن فى الجبائر، و من ارتکاز کون الأمر بوضع الخريطة أو الکيس جاريا مجرى العادة فيکون المراد التحفظ عن التعدى بکلما أمکن و لو بوضع غيرهما، و لعل الأول أحوط لو لم يکن أقوى الثالث: هل يجب على المسلوس تطهير الحشفة أم لا؟ وجهان: من عموم ما دل على شرطية الطهارة من الخبث فى البدن، و من إطلاق الاخبار المتقدمة الإمرة بوضع الکيس من غير تعرض لتطهيرها الظاهر فى عدم وجوبه فيخصص بها العموم، اللهم الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۵

ان يقال باستفادة اختصاص المعذورية فى النجاسة الخبيثة على النجاسة العارضة فى أثناء الصلاة، فتبقى العارضة قبلها تحت العمومات الدالة على اشتراط طهارة البدن عن الخبث، و الأول أحوط لو لم يکن أقوى فيجب التطهير ما لم يصل الى حد العسر و الحرج الرابع: فى وجوب تطهير الکيس و نحوه عند کل صلاة أو تغييره و عدمه الوجهان: من عموم ما يدل على شرطية طهارة اللباس عن الخبث، و من عدم الإشعار فى الأخبار الواردة فى المسلوس على وجوبه، بل الظاهر منها العدم، و لعل الأقوى فيه هو عدم الوجوب لکون الکيس على تقدير صدق اللباس عليه مما لا يتم به الصلاة، و دلالة مرسلة ابن سنان عن الصادق (ع) على عدم وجوبه، و فيها قال (ع): «کلما کان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان يصلى فيه و ان کان فيه قذر، مثل القلنسوة و التکة و الکمرة و النعل و الخفين و ما أشبه ذلک» و «الکمرة» على ما حکاه فى المجمع عن بعض اللغويين: کيس يأخذها صاحب السلس.

[مسألة (۴): فى لزوم معالجة السلس و البطن اشکال]

مسألة (۴): فى لزوم معالجة السلس و البطن اشکال، و الأحوط المعالجة مع الإمکان بسهولة، نعم لو أمکن التحفظ بکيفية خاصة مقدار أداء الصلاة وجب و ان کان محتاجا الى بذل مال.

منشأ الإشکال فى لزوم المعالجة عند إمکانها هو الإشکال فى کون التکليف بوظيفة المسلوس و المبطون من قبيل انقلاب التکليف و صيرورته تکليفا ثانيا نظير انقلابه فى السفر و الحضر الناشى من انقلاب الملاک، أو انه تکليف اضطرارى محض الناشى عن العجز عن تحصيل الملاک مع تماميته، و الاکتفاء بتحصيل مرتبة منه بإتيان الناقص فعلى الأول فلا تجب المعالجة بخلاف الثانى، فإنه يمکن ان يقال فيه بوجوب العلاج قبل الوقت عند إمکانه فضلا عن الوقت.

و لا- يخفى ان الأظهر بالنظر هو الأخير، ثم انه ان علم أحد الأمرين فهو و مع الشك فيه يكون بحكم الأخير فيجب العلاج عند الشك فى الانقلاب، لعدم ما يدل على اشتراط التكليف الاختيارى بالقدرة شرعا، و استصحاب بقائه عند طر و الاضطرار الموجب للزوم تحصيل القدرة على امتثاله بالعلاج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۶

و مما ذكرناه يظهر انه لو أمكن التحفظ بأى كيفية مقدار أداء الصلاة وجب لانه قادر على امتثال التكليف الاختيارى، و ليس المعتبر عند العقل فى تنجزه و فعليته التمكن من امتثاله بكيفية خاصة، بل يجب امتثاله عند مكانه بأى طريق كان فيجب عليه التحفظ بأى نحو أمكن، و ان كان محتاجا الى بذل المال ما لم ينته الى الحرج بحسب حاله، كما فى شراء الماء حيث انه واجب و لو بأضعاف قيمته إذا كان على قدر جدته حسبما فصل فى المسألة السادس عشر من مبحث التيمم.

[مسألة (۵): فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون]

مسألة (۵): فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون بعد الوضوء للصلاة مع فرض دوام الحدث و خروجه بعده اشكال حتى حال الصلاة الا ان يكون المس واجبا.

فى جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون بعد الوضوء للصلاة اما فى غير حال الصلاة أو مطلقا و لو فى حالها احتمالان ينشئان من كون الوضوء فى تلك الحالة رافعا للحدث حقيقة أو تنزيلا أو انه مبيح للصلاة، و على الأول فهل هو رافع له بجميع مراتبه؟ أو انه رافع فى الجملة نظير رفع قذارة اليد بالمس على الجدار، فان كان رافعا مطلقا حقيقة أو تنزيلا يجوز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة معه مطلقا، و ان كان رافعا فى الجملة أو كان مبيحا يجب الاقتصار بالقدر المتيقن.

قال فى الجواهر: بناء على المشهور من نقض الحدث المتكرر للطهارة و انه مبيح للصلاة ينبغى ان يقتصر فى إباحته على محل اليقين، فليس له ان يمس الكتاب- مثلا- و لو فى حال الصلاة، لكن يمكن إلحاق الواجب المشروط بها على اشكال إذ لم يعلم وجوبها حال تعذر الشرط، و لا إجماع، و التنقيح لا منقح له، و منه يظهر الإشكال فى المستحبات المشروطة بها، لكن قد يقال به بالنسبة للنوافل خاصة لإطلاق قوله: يصلى، و نحوه، فتأمل فإن المسألة من المشكلات و لم أعثر على من حررها انتهى.

[مسألة (۶): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر]

مسألة (۶): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر بل الأحوط الصبر إلى الفترة التى هى أخف مع العلم بها، بل مع احتمالها لكن الأقوى عدم وجوبه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۷

جواز الإتيان بالصلاة فى حال عدم الفترة مع احتمال الفترة مبنى على جواز البدار لاولى الاعذار، و قد مر منا المنع عنه الا فيما إذا كان المسوغ خوف الضرر، و عليه فالأقوى انتظار زوال العذر مع احتماله حتى يضيق الوقت، ليتحقق مناط الجواز و هو الضرورة، أو يحصل اليأس عن زواله قبل ان يتضيق الوقت، فلو بادر و انكشف وجود الفترة فإن كان منشأ مبادرته اعتقاد عدم الزوال يجب إعادته فى وقت الفترة من غير اشكال، لكون المبادرة بتخيل الأمر و الأمر التخيلى لا يوجب الاجزاء، و لو كان منشئها استصحاب عدم التمكن الى آخر الوقت فان قلنا بعدم جريانه من جهة كونه فى الأمر المستقبل لعدم الدليل على صحة إجرائه فيه بدعوى

انصراف اخبار الاستصحاب الى ما كان المتيقن فى الماضى و الشك فى بقائه، لا ما كان المتيقن فى الحال، و كان الشك فى بقائه فى الاستقبال فكذلك، اى يكون كالأمر التخيلى مما لا يوجب الاجزاء و ان قلنا بصحة الاستصحاب فيه فيكون من موارد البحث عن اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقع عند انكشاف الخلاف و الحق فيه أيضا عدم الاجزاء و لو بادر و انكشف عدم الفترة اجتزأ بصلاته لو تمكن من قصد القربة فيها بناء على صحة الامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال الجزمى فيما لا يستلزم التكرار، كما هو التحقيق.

هذا فى الفترة الواسعة، و لو علم بالفترة التى هى أخف فاللازم أيضا الصبر حتى تحصل أو يتضيق الوقت أو حصل اليأس، إذ يمكن مع الفترة الأخف إيقاع بعض الصلاة فيها مع الطهارة، و لو احتملها ففى الجواهر انّ فى وجوب انتظار زمن الخفة عليه اشكال انتهى، و لعل وجه الاشكال هو من جهة شمول إطلاق أخبار المسلوس له عند صدق المسلوس عليه، و من احتمال إمكان إيقاع بعض الصلاة مع الطهارة الذى مأمور به بأدلة اشتراطها فيها المقتضى لإيقاع كل جزء منها معها.

[مسألة (٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث]

مسألة (٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث باعتقاد عدم الفترة الواسعة و فى الأثناء تبين وجودها قطع الصلاة، و لو تبين بعد الصلاة أعادها

و قد اتضح وجه الحكم فى هذه المسألة مما بيناه فى المسألة المتقدمة: من ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۸

مع اعتقاد عدم الفترة يكون الإتيان بالصلاة من ناحية تخيل الأمر إذا انكشف خلافه و تخيل الأمر ليس مما يوجب الاجزاء،

[مسألة (٨): ذكر بعضهم انه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية]

مسألة (٨): ذكر بعضهم انه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية و لو بان يقتصرا فى كل ركعة على تسبيحة و يوميا للركوع و السجود مثل صلاة الغريق فالأحوط الجمع بينها و بين الكيفية السابقة، و هذا و ان كان حسنا لكن وجوبه محل منع بل تكفى الكيفية السابقة.

المراد بهذا البعض هو ابن إدريس فى المحكى عن سرائره، حيث يذكر مراتب الصلاة الاضطرارية و تقديمها على الصلاة مع الحدث- الى ان يقول:- و ان كان صلاته بالإيماء أحوط له فى حفظ الحدث، و منعه من الخروج صلى موميا و يكون سجوده اخفض من ركوعه و أورد عليه فى الجواهر بأنه مخالف لإطلاق الأدلة، على انه تخلص عن الضرورة بالأضر منها فى بعض الأحوال، و قال فى مصباح الفقيه: ان مقتضى قاعدة نفى الحرج و غيرها من الأدلة العامة انما هو سقوط الشرط الذى نشأ منه التعذر دون غيره فمقتضاه انتفاء مانعية الحدث الذى لا يقدر على إمساكه لا لسقوط غيره من الواجبات التى لا حرج فى فعلها من حيث هى.

[مسألة (٩): من افراد دائم الحدث المستحاضة]

مسألة (۹): من افراد دائم الحدث المستحاضة

و سيجیء حكمها فی أحكام الدماء الثلاثة

[مسألة (۱۰): لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات]

مسألة (۱۰): لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات نعم إذا كان فی الوقت وجبت الإعادة.

و ذلک لان ما فعلا فی حال السلس و البطن تكليف اضطراری و هو يوجب الاجزاء على ما تبين فی الأصول، مضافا الى ظهور الأخبار الواردة فيهما، حيث انها أيضا تدل على الاجزاء، و اما وجوب الإعادة لو كان البرء فی الوقت فلما تقدم فی المسألة السابقة من ان مقتضى القاعدة عدم جواز البدار، فيكون المبادرة فی إتيانها من ناحية تخيل الأمر الذی لا يوجب الاجزاء.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۶۹

[مسألة (۱۱): من نذر ان يكون على الوضوء دائما]

مسألة (۱۱): من نذر ان يكون على الوضوء دائما إذا صار مسلوسا أو مبطونا الأحوط تكرار الوضوء بمقدار لا يستلزم الحرج، و يمكن القول بانحلال النذر و هو الأظهر.

اعلم ان وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة على الوفاء به شرعا بحيث لا ينعقد مع عدم القدرة عليه و ينحل عند طرو العجز عنه، و المنذور فی النذر على ان يكون على الوضوء دائما اما يكون الكون على الطهارة دائما، أو يكون إيقاع الوضوء بعد كل حدث على سبيل الدوام، و على كل تقدير فاما يكون على نحو وحدة المطلوب، أو يكون على نحو العام الاستغراقی و الانحلال، فان كان المنذور هو الكون على الطهارة دائما مع وحدة المطلوب ينحل النذر عند طرو السلس أو البطن لعدم التمكن من الامتثال و انحلال النذر بطرو العجز، و ذلک بعد الفراغ عن ناقضية ما يخرج من المسلوس و المبطون بعموم ما يدل على ناقضية البول و الغائط، و عدم المخصص له بما عداهما، و يجب عليه الوفاء فيما عدا حال طروهما فيما إذا كان على سبيل الانحلال و ان كان هو إيقاع الوضوء بعد كل حدث فإن أمكن الوضوء بعد كل حدث بلا عسر و لا حرج بان لم يكن خروج الحدث على التوالی بل كان على فترة تسع الوضوء فيها بلا مشقة يجب الوضوء كذلک، لبقاء القدرة على الوفاء، و ان لم يمكن بلا عسر و حرج لا يجب عند صيرورته مسلوسا أو مبطونا، و ينحل النذر إذا كان على نحو وحدة المطلوب و يجب الوفاء به بعد البرء إذا كان على نحو الانحلال و اللّه العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۰

[فصل فی الأغسال]

اشارة

فصل فی الأغسال

[فصل فی الأغسال الواجبة]

اشارة

و الواجب منها بحسب الشرع أصالة ستة على المشهور، و قد وقع الخلاف فی موردین، أحدهما فی وجوب بعض الأغسال التی قامت الشهرة على استحبابه كغسل الجمعة و العیدین على ما یأتی فی الأغسال المسنونة، و ثانیهما فی عدم وجوب غسل مس المیت الذی یقول السید باستحبابه، و لكن المصنف (قده) جعل

الواجب منها سبعة

بجعل الواجب أعم مما یجب بالأصالة أو بالعرض، و هو غسل

الجنابة و الحیض و النفاس و الاستحاضة و مس المیت و غسل الأموات و الغسل الذی وجب بنذر و نحوه كان نذر غسل الجمعة أو غسل الزیارة أو الزیارة مع الغسل، و الفرق بینهما ان فی الأول-

أی نذر غسل الزیارة-

إذا أراد الزیارة یجب ان یكون مع الغسل، و لكن یجوز ان لا یزور أصلا

لكن إذا كان المنذور الغسل عند الزیارة بمعنى تعلیقه على الزیارة لا غسل الزیارة منجزا و الا تجب الزیارة من باب المقدمة كما یأتی فی المسألة الآتیة

و فی الثانی یجب الزیارة فلا یجوز تركها

و لا ترك الغسل عندها

و كذا إذا نذر الغسل لسائر الأعمال التی یستحب الغسل لها

كالإحرام و نحوه من الأفعال التی یستحب لها الغسل على ما سیأتی.

[مسألة (۱): النذر المتعلق بغسل الزیارة و نحوها یتصور على وجوه]

اشارة

مسألة (۱): النذر المتعلق بغسل الزیارة و نحوها یتصور على وجوه،

[الأول: ان ینذر الزیارة مع الغسل]

الأول: ان ینذر الزیارة مع الغسل فیجب علیه الغسل و الزیارة و إذا ترك أحدهما وجبت الكفارة.

یعنی یكون نذر الزیارة منجزا لكن المنذور هو الزیارة المقیدة بالغسل فیكون الغسل واجبا حینئذ بالوجوب المقدمی، و ان لم یكن منذورا مستقلا فتجب بتركهما أو ترك أحدهما كفارة واحدة بواسطة ترك المنذور- اعنی الزیارة مع الغسل- اما فی تركهما معا فواضح، و كذا فی ترك الزیارة فقط، و اما فی ترك الغسل فقط فلان تركه یستلزم ترك الزیارة المقیدة بالغسل التی تكون منذورة.

[الثانى: ان ينذر الغسل للزيارة]

الثانى: ان ينذر الغسل للزيارة،
بمعنى انه إذا أراد ان يزور لا يزور الا مع الغسل: اى يكون المنذور هو الغسل كذلك لا نذرا منجزا بل معلقا على إرادة الزيارة.
بمعنى انه إذا أراد ان يزور لا يزور الا مع الغسل، فإذا ترك الزيارة لا كفارة عليه
كما إذا تركهما معا و إذا زار بلا غسل وجبت عليه لأجل ترك الغسل

[الثالث: ان ينذر غسل الزيارة منجزا]

الثالث: ان ينذر غسل الزيارة منجزا
نظير نذر الزيارة المقيدة مع الغسل منجزا كما فى الوجه الأول-
و حينئذ يجب عليه الزيارة أيضا و ان لم يكن منذورا مستقلا، بل وجوبها من باب المقدمة فلو تركهما وجبت كفارة واحدة و كذا لو ترك أحدهما-
لأن المنذور ليس الا الغسل للزيارة، و الحنث انما هو بتركه، فليس فى تركهما أو ترك أحدهما إلا حنث واحد و لا تكون فيه الا كفارة واحدة، اما فى تركهما أو ترك الغسل فقط فواضح، و اما فى ترك الزيارة بعد الغسل فلان الزيارة بعده محققة للمنذور- اعنى الغسل للزيارة و مع تركها لا يتحقق المنذور فتجب الكفارة بل
لا يكفى فى سقوطها الغسل فقط و ان كان من عزمه حينه ان يزور-
لان المنذور، هو الغسل الذى يتعقبه الزيارة لا الغسل المقارن مع عزم إيقاع الزيارة بعده-
فلو تركها وجبت لأنه إذا لم تقع الزيارة لم يكن غسل الزيارة
و لا يخفى ان متعلق النذر فى هذا الوجه هو الغسل المتعقب بالزيارة على الوجه الصحيح من تصوير الشرط المتأخر.

[الرابع: ان ينذر الغسل و الزيارة]

الرابع: ان ينذر الغسل و الزيارة
بأن تعلق النذر بكل منهما مستقلا-
فلو تركهما وجب عليه كفارتان، و لو ترك أحدهما فعليه كفارة واحدة
و هذا ظاهر

[الخامس: ان ينذر الغسل الذى بعده الزيارة و الزيارة مع الغسل]

الخامس: ان ينذر الغسل الذى بعده الزيارة و الزيارة مع الغسل-
بان يكون المنذور كل واحد منهما مقيدا بالاخر-
و عليه لو تركهما وجبت كفارتان و لو ترك أحدهما فكذلك
حيث ان تركه مستلزم لترك قيد الأخر الموجب لانتفائه بما هو مقيد-

لان المفروض تقييد كل بالاخر، و كذا الحال فى نذر الغسل لسائر الاعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۲

[فصل فى غسل الجنابة]

اشارة

فصل فى غسل الجنابة.

الغسل بضم الغين اسم مصدر للغسل بالفتح، و معنى الاسم المصدر هو الحدث بما هو مقطوع النسبة عن فاعله بحيث لا يرى و لا يلاحظ حيث انتسابه الى الفاعل، و المصدر هو الحدث الملحوظ نسبته الى فاعله، و نقل فى عرف الشارع أو المتشرعة إلى أفعال خاصة بشرائط مخصوصة، و الجنابة بفتح الجيم لغة: البعد، و يطلق على المني- كما عن القاموس- و فى العرف الخاص هى البعد الخاص، لكنها أريد منها سبب البعد الخاص و هو ما يوجب الجنابة و المراد برفعها رفع أثرها إذ هى إذا حصلت لا ترتفع برافع

[و هى تحصل بأمرين]

اشارة

و هى تحصل بأمرين

[الأول خروج المنى]

الأول خروج المنى و لو فى حال النوم أو الاضطرار و ان كان بمقدار رأس إبرة، سواء كان بالوطى أو بغيره مع الشهوة أو بدونها جامعا للصفات أو فاقدا لها مع العلم بكونه منيا، و فى حكمه الرطوبة المشتبهة الخارجة بعد الغسل مع عدم الاستبراء بالبول و لا فرق بين خروجه من المخرج المعتاد أو غيره، و المعتبر خروجه الى خارج البدن فلو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة، و ان يكون منه فلو خرج من المرأة منى الرجل لا يوجب جنابتها الا مع العلم باختلاطه بمنيها، و إذا شك فى خارج انه منى أم لا اختبر بالصفات من الدفق و الفتور و الشهوة فمع اجتماع هذه الصفات يحكم بكونه منيا و ان لم يعلم بذلك و مع عدم اجتماعها و لو بفقد واحد منها لا يحكم به الا إذا حصل العلم، و فى المرأة و المريض يكفى اجتماع صفتين و هما الشهوة و الفتور

هيهنا أمور يجب التعرض لها الأول: لا إشكال فى ان خروج المنى فى الجملة موجب للجنابة سواء كان فى حال اليقظة أو النوم و سواء كان بالاختيار أو بالاضطرار، كان كثيرا أو قليلا و لو بقدر الإبرة بالوطى أو بغيره مع الشهوة أو بدونها جامعا للصفات أو فاقدا لها، فى الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۳

أو المرأة من المخرج المعتاد أو غيره، مع صيرورة المخرج الغير المعتاد معتادا و عدمها، و هذا الحكم بهذا الإطلاق لا خلاف فيه الا فى المرأة على ما يأتى الكلام فيها، و الا فى خروجه عن المخرج الغير المعتاد الذى لم يصر معتادا حسبما يأتى الكلام فيه

أيضا و يدل على الحكم المذكور- مضافا الى الإجماع القطعى منا، بل عن المسلمين قاطبة إلا عن أبى حنيفة المعتبر مقارنة الشهوة و التلذذ فى وجوب الغسل- الأخبار الكثيرة الدالة على سببية الإنزال من حيث هو لوجوب الغسل من دون تقييد بكونه بشهوة أو مع دفق أو حال من الأحوال الأمر الثانى: الرطوبة المشتبهة بالمنى الخارجة بعد الغسل و قبل الاستبراء بالبول محكومة بحكم المنى على ما سيأتى تفصيل الكلام فيها الأمر الثالث: لا إشكال فى حدوث الجنابة بخروج المنى عن المخرج المتعارف، و لو خرج عن غيره ففى كونه كذلك مطلقا أو لا مطلقا، أو انه كذلك إذا صار الغير المتعارف عاديا، أو يفرق فيما يخرج عن غير الموضع الطبيعى بين ما يخرج من ثقبة فى الإحليل، أو الخصيتين، أو الصلب فلا يعتبر فيه الاعتياد، و بين ما يخرج من غير هذه الثلاثة فاعتبار الاعتياد حقيق فيه، كما عن المحقق الثانى، أو التفصيل بين ما يخرج عن ما دون الصلب مطلقا، و لو من غير المواضع الثلاثة المذكورة، و ما يخرج من فوقه باعتبار الاعتياد فى الأخير دون الأول، وجوه أقواها الأول، لإطلاق ما يدل على سببية خروج المنى للجنابة و اناطة الحكم بخروجه من دون تقييد فهو المحكم، هذا و يستدل للثالث بانصراف الإطلاقات المذكورة إلى المتعارف المعتاد فيرجع فى غيره الى الأصل- أعنى أصالة البراءة- بعد عدم شمول الإطلاقات الاجتهادية له بواسطة الانصراف و يندفع بأنه بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق لأنه ناش عن قلة وجود خروج المنى عن غير المعتاد، نظير انصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت، و الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق هو ما كان ناشيا عن التفاوت فى صدق المفهوم الناشى عن التشكيك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۴

فيه، لا عن ندرة الوجود بالنسبة الى بعض الافراد مع التساوى فى الصدق، حسبما بين فى الأصول.

و اما الوجه الثانى- أعنى عدم العبرة بالخروج عن المخرج الغير الطبيعى و لو كان عاديا، فليس له وجه أصلا كما انه لعله لا قائل به أيضا، و الظاهر من إطلاق كثير من المتون و عدم تقييد المخرج الغير الطبيعى بالاعتياد كالمتن هو عدم اعتبار الاعتياد عندهم، و الا لقيدوه به كما قيدوا ناقضية الحدث الأصغر بخروجه عن الموضع المعتاد إذا لم يكن طبيعيا عند من اعتبر الاعتياد فيه، كالمحقق فى الشرائع و ربما يقال بأن إطلاقهم فى المقام منزل على ما قيدوه فى الحدث الأصغر، و هو مدفوع بأن الأظهر إبقاء كلامهم فى المقام على الإطلاق، و انهم قائلون بالتفصيل باعتبار الاعتياد فى الحدث الأصغر دون المقام، و هذا هو الأظهر و بما ذكر يظهر النظر فى التفصيلين الأخيرين و ان الأقوى عدم التفاوت بين ما يخرج من ثقبة فى الإحليل أو فى الخصيتين أو فى الصلب، و بين غيره، كما لا يفرق بين ما يخرج من فوق الصلب و دونه، كل ذلك لإطلاق الدليل، و ان كان مراعاة الاحتياط فيما يخرج من فوق الصلب مما لا ينبغى تركه، و ذلك للشك فى منوية ما يخرج من فوق الصلب من جهة احتمال دخل الخروج من الصلب فى كونه منيا و قد ظهر مما بيناه حكم الخنثى المشكل فإنه على القول بعدم اعتبار الاعتياد تتحقق الجنابة بخروج المنى عنها مطلقا بعد العلم بخروجه و لو من غير المعتاد، و على القول الآخر يعتبر خروجه من فرجيه أو من أحدهما، لكن مع الاعتياد و كذا الكلام فى الممسوح الأمر الرابع: يعتبر فى تحقق الجنابة خروج المنى إلى خارج البدن فلو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة، و ذلك لتعليق وجوب الغسل فى غير واحد من الاخبار على الانزال الذى هو عبارة عن خروج المنى إلى ظاهر الجسد، و هو:

اى اعتبار الخروج الى ظاهر الجسد هو الظاهر من النصوص الأخر، و الفتاوى و صريح بعضها الأخر و فى كثير من العبارات نفى الريب عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۵

الأمر الخامس: يعتبر ان يكون المنى الخارج ممن خرج عنه، فلو كان من غيره لا يوجب الجنابة كما إذا خرج من المرأة منى

الرجل الا مع العلم باختلاط منيه بمنيها، و مع الشك فيه فالمرجع هو استصحاب الطهارة كما لا يخفى.
الأمر السادس: لو علم بان الخارج منى فهو، و مع الشك فيه فالأصل اى استصحاب الطهارة و ان كان يقتضى الحكم بها عند خروج المشكوك، لكنه قد ثبت الخروج عنه فى الجملة و انه يختبر بالصفات، و لا إشكال فى الاختبار بها فى الجملة، إنما الكلام فى جهتين.
الاولى: اختلف فى التعبير عن الأوصاف المجتمعة فى الخارج المشكوك للحكم بكونه منيا عن وجوه شتى، فعن كثير كالشرائع و نحوه التعبير باجتماع الصفات الثلاث: من الدفق و الفتور و الشهوة- كما فى المتن- و عن آخرين مع زيادة كون رائحته كرائحة الطلع و العجين رطبا و بياض البيض جافا، و عن بعضهم الاكتفاء بالدفق و الشهوة، و عن بعض آخر الاكتفاء بالدفق و فتور البدن، و عن آخر الاكتفاء بالدفق خاصة، و عن بعضهم التصريح بالاكتفاء بحصول واحد من الثلاثة، و عن بعض الاكتفاء بالرائحة فقط و لعل منشأ هذا الاختلاف كون المدار على حصول الظن الاطمئنانى بكونه منيا الذى يعامل معه معاملة العلم، بل هو علم عادى ما لم يلتفت الى منشئه و لم يحتمل خلافه و لا ريب فى حجيته عند العقلاء ببنائهم على الجرى على وفقه، بل لولاه لاختل نظام العالم و عيش بنى آدم- حسبما تقرر فى محله- و ان اعتباره على الطريقية المحضة فلا يختص بحصوله بسبب مخصوص بل هو حجة و لو حصل من اى سبب، و لا إشكال فى كون الصفات المذكورة من الثلاثة التى فى المتن و غيرها أمارات على كون الخارج منيا، و مع حصول الاطمئنان بها يحكم بكونه منيا من غير تردد، و انما الكلام فيما لم يحصل الاطمئنان بها فهل يتبع تعبدا؟ أم لا، و على الأول فهل المتعبد به عندها هو الصفات المجتمعة، أو يكتفى بعضها، و الظاهر من كثير هو اعتبار اجتماع الصفات الثلاث و هى الشهوة و الدفع و فتور الجسد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۶
و يدل عليه صحيحة على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) قال: سألته عن الرجل يلعب مع المرأة و يقبلها فيخرج منه المنى فما عليه؟ قال: «إذا جائت الشهوة و دفع و فتر لخروجه فعليه الغسل، و ان كان انما هو شىء لم يجد له فترة و لا شهوة فلا بأس» و استشكل على الاستدلال بها تارة من جهة موافقة مفادها لمذهب العامة المعتبرين مقارنة الشهوة لخروج المنى لسببيته للجنابة، و اخرى بأن السائل إنما سأل عن المنى الخارج بعد فرض كونه منيا كما ينبئى قوله: فيخرج منه المنى، فلا ربط له بما شك فى خروجه لكن الأول مدفوع بأن الشرطية فى قوله «إذا جائت الشهوة» جارية مجرى تحقق الموضوع، فمعنى قوله (ع): «إذا جائت الشهوة فعليه الغسل» انه إذا جائت الشهوة فالخارج منى يجب بخروجه الغسل، فالمعيار فى وجوب الغسل هو خروج المنى و تكون الشهوة امارة لخروجه، و معنى قوله (ع) «و ان كان انما هو شىء لم يجد له فترة و لا شهوة فلا بأس» انه لا بأس به لمكان انه ليس بمنى لبعد خروجه بلا شهوة و لا لذة و لا فتور و لا دفع، و من هنا يمكن استنباط جعل المدار حصول الاطمئنان بخروجه و ان الأوصاف الثلاثة منا شىء لحصول الاطمئنان به و يندفع الثانى بأن فرض السائل كونه منيا باعتبار مظنة كونه منيا بمعنى معرضيته لذلك، فلا ينافى إرادة تشخيص ماهيته بذكر أوصافه المختصة به بحيث يحرز لها الحال مع احتمال تصحيف اللفظ، إذ المروى فى الوسائل عن كتاب على بن جعفر «فخرج منه الشىء» بدل «المنى» و كيف كان فمع اجتماع هذه الصفات الثلاث يحكم بكون الخارج منيا، و لو لم يعلم به و ان بعد الفرض، و مع عدم اجتماعها لا يحكم به و لو مع وجود واحد أو اثنين منها، و ان بعد فرض التفكيك بينها أيضا، و ذلك لعدم الدليل على الحكم بكونه منيا تعبدا عند عدم اجتماع تلك الصفات، و لو وجد بعض منها، و منه يظهر عدم العبرة بتحقق غير هذه الصفات من الرائحة و غيرها مع عدم العلم بكون الخارج منيا بطريق أولى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۷

الجهة الثانية: ما ذكرنا فى اعتبار اجتماع الصفات الثلاث فى الحكم بكونه منيا تعبدا انما هو فى الرجل الصحيح و اما الرجل المريض أو المرأة مطلقا فيكفى فى الحكم به تحقق الاثنين منها و هما الشهوة و فتور الجسد لصحيحة ابن ابى يعفور و فيها فى جواب السؤال عن الفرق بين الصحيح و المريض ان الرجل إذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية و ان كان مريضا لم يجئ الا بعد، و صحيحة زرارة قال: «إذا كنت مريضا فأصابتك شهوة فإنه ربما كان هو الدافق لكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا- قليلا- فاغتسل منه» و دلالتهما على عدم اعتبار الدفق فى الحكم بكونه منيا فى الرجل المريض واضحة بعد اعتبار وجدان الشهوة الملازم مع فتور الجسد فيصير ان دليلا على كفاية الشهوة و الفتور فى الرجل المريض و اما الدليل على كفايتهما فى المرأة مطلقا و لو لم تكن مريضة فلعله لاستفاضة الأخبار بأنه إذا أنزلت المرأة من شهوة فعليها الغسل، لكن فى دلالتها على الحكم بكون الخارج منها منيا عند الشهوة و لو مع الشك فيه تعبدا بعيد لاحتمال كونها مسوقة لبيان وجوب الغسل عليها عند خروج المنى و ان الشهوة امارة على الخروج لا- لبيان حكم الشك فى الخروج حتى يحكم به عند الخروج بشهوة تعبدا و بعبارة أوضح ان تلك الاخبار لبيان حكم المنى الخارج منها ثبوتا لا لبيان حكم الشك فى الخروج منها تعبدا و حينئذ فالحكم به فى المرأة الصحيحة عند اجتماع الشهوة و الفتور مع عدم العلم به لا يخلو عن اشكال و طريق الاحتياط واضح، فالقول الكلى فى الرجل و المرأة مطلقا هو اعتبار اجتماع الصفات الثلاث فى الحكم بكون الخارج منها منيا، اللهم الا ان يعلم بانتفاء بعضها لعارض مع وجود مقتضى وجوده كالمرض المانع من الدفق مثلا و اما مع انتفاء بعضها من دون العلم بوجود مقتضية فلا يحكم به سواء علم بانتفاء المقتضى لما انتفى منها أو شك فى انتفائه.

[الثانى: الجماع و ان لم ينزل]

الثانى: الجماع و ان لم ينزل و لو بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها فى القبل أو الدبر من غير فرق بين الواطى و الموطوء و الرجل و المرأة و الصغير و الكبير و الحى و الميت و الاختيار و الاضطرار فى النوم أو اليقظة حتى لو أدخلت حشفة طفل رضيع فإنهما يجنبان و كذا لو أدخلت ذكر ميت أو أدخل فى ميت و الأحوط فى وطى البهائم من غير إنزال الجمع بين الغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۷۸

ان كان سابقا محدثا بالأصغر و الوطى فى دبر الخنثى موجب للجنابة دون قبلها الا مع الانزال فيجب الغسل عليه دونها الا ان تنزل هى أيضا و لو أدخلت الخنثى فى الرجل أو الأنثى مع عدم الانزال لا- يجب الغسل على الواطى و لا على الموطوء و إذا أدخل الرجل بالخنثى و الخنثى بالأنثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل و الأنثى.

هيهنا أمور يجب التعرض لها: الأول، لا اشكال و لا خلاف فى سببية الجماع فى قبل المرأة و ان لم ينزل للجنابة فى الواطى و الموطوء المكلفين فى الجملة و عليه الإجماع محصلا و منقولا و الاخبار به متواترة ففى صحيحة ابن مسلم عن أحدهما (ع) قال سألته متى يجب الغسل على الرجل و المرأة فقال: «إذا أولجه فقد وجب الغسل و المهر و الرجم» و من نوادر البزنطى عن الرضا (ع) قال سألته ما يوجب الغسل على الرجل و المرأة فقال: «إذا أولجه وجب الغسل و المهر و الرجم» الأمر الثانى: الإيلاج الذى جعل فى الخبرين المتقدمين مناطا فى وجوب الغسل و ان كان مجملا من حيث إرادة إدخال جميع الذكر أو بعضه اى بعض و لو كان أقل من الحشفة أو إدخال البعض المعتد به منه الذى لا أقل منه إدخال الحشفة لو لم نقل بظهوره فى إدخال الجميع الا انه يفسره الأخبار الدالة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين مثل صحيحة على بن يقطين «إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل» و فى صحيحة الحلبى عن الصادق (ع): «إذ مس الختان الختان فقد وجب الغسل» و وقوع الختان على الختان و مسهما

أيضا و ان لا يخلو عن الإجمال الا انه أيضا فسرهما بإيلاج الحشفة فى صحيحة ابن بزيع عن الرضا (ع) عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال (ع): «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فقلت: التقاء الختانين هو غيوبة الحشفة؟ قال: «نعم» و على هذا فالمدار على غيوبة الحشفة، و إطلاق ما عدا الأخير يدل على عدم الفرق بين الانزال و عدمه من غير انصراف إلى صورة الانزال، و لو كان فيهما و هم انصراف يندفع بتصريح الأخير بعدم الانزال، و أصرح منه صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى (ص) فقال: ما تقولون فى الرجل أتى أهله فيخالطها و لا ينزل؟ فقالت الأنصار الماء من الماء، و قال المهاجرون

إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فقال لعلى (ع): ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال (ع):

«أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماء؟ إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل» الأمر الثالث: لا إشكال فى تحقق الجنابة بإيلاج الحشفة فى فرج المرأة فيمن له الحشفة، و اما من لا حشفة له كما إذا قطعت جميعها أو بعضها فالمشهور على ان الجنابة فيه تحصل بإدخال مقدار الحشفة، بل قيل: انه لا خلاف فيه، و فيه احتمالات أخر: من احتمال تحقق الجنابة منه بمطلق الإدخال، لإطلاق ما دل على تحققها بالإدخال و الإيلاج المقيد بالتقاء الختانين فيمن يكون له ختان، فيكون المحكم فيمن لا حشفة له هو ذلك الإطلاق الذى لا مقيد له بالنسبة اليه، و احتمال توقف جنابته على إدخال تمام الباقى لظهور الإيلاج و الإدخال فى إدخال التمام، خرج منه من له ختان و يبقى على حكم الظهور من لا حشفة له، و احتمال عدم تحقق الجنابة منه أصلا و لو بإدخال تمام الباقى لمفهوم قوله «إذا التقى الختانان» الصادق بسلب الموضوع، و لاشتراط إدخال التمام المستظهر من الإيلاج و الإدخال و هو متعذر فى المقام، و خروج ذى الختان لا يقضى بخروج غيره.

و استدل للمشهور من كون العبرة على إدخال مقدار الحشفة- كما فى الجواهر- لانسباق ارادة التقدير بالتقاء الختانين من الأدلة المشتملة لاشتراط التقائهما عينا، فمعنى «إذا التقى الختانين» هو إذا أولج بمقدار الحشفة الذى يحصل من ذى الحشفة بإدخالها نفسها، و من مقطوعها بإدخال مقدارها و أورد عليه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة- بعد الحكم بتحقق الجنابة بإدخال الحشفة مطلقا من غير فرق بين صغيرها و كبيرها لإطلاق النص- بأن إرادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ المستفاد منه اعتبار الحشفة نفسها، لا جعل العبرة مقدارها، يوجب حمل الحشفة على المتعارف، فيلزم ان يقدر فى صغير الحشفة جدا و كبيرها مقدار الحشفة المتوسطة، فإن التقدير بأمثال ذلك يقدر بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود فى كل مكلف و لو لم يكن متعارفا

ثم قال: و الاولى ان يقال بعد قيام الإجماع على تحقق الجنابة من مقطوع الحشفة يسقط القول بعدم تحقق الجنابة من إيلاجه مطلقا، فيدور الأمر بين اعتبار إيلاج الباقى بالتمام أو الاكتفاء بمسمى الدخول مطلقا و لو كان بالأقل من مقدار الحشفة، أو اعتبار إيلاج مقدار الحشفة، ثم أبطل الأول أعنى اعتبار إيلاج المجموع من الباقى بأنه و ان كان يساعده ظاهر قوله (ادخله أو أولجه) لكن إيلاج المجموع و إدخاله لا يتحقق من المقطوع حشفته حيث انه فاقد للمجموع فاعتبار إدخال المجموع فى المقطوع متوقف على صحة الاكتفاء بإدخال البعض فى غير المقطوع و مع الاكتفاء بإيلاج البعض فيه لا وجه لاعتبار المجموع فى المقطوع كما لا يخفى، و أبطل الثانى أعنى إرادة المسمى بأنه خلاف منصرف المطلق، و قال بأنه بتعين ارادة مقدار الحشفة للإجماع على عدم اعتبار غيره بعد ابطال المسمى و المجموع، انتهى بمعناه و لا يخفى فيما افاده (قده) من الاتعاب و التكلف، فالأولى ان يقال: ان المستفاد من اخبار الباب بالدلالة العرفية هو عدم كون المدار فى وجوب الغسل بإيلاج المجموع أو المسمى، بل بإيلاج مقدار معتد به يحدد بمقدار الحشفة فى من له الحشفة و مقطوعها الا ان إيلاج مقدارها فيمن له الحشفة

يحصل بإيلاج الحشفة نفسها، لعدم إمكان إيلاج مقدارها من ما دونها الا بعد ايلاجها، و مع ايلاجها فلا يحتاج إلى إيلاج مقدارها مما دونها، و هذا بخلاف مقطوع الحشفة حيث انه يعتبر إيلاج مقدارها محضا و التحديد بمقدارها لا يوجب الحكم بوجوب الرجوع الى المتوسط فى صغير الحشفة و كبيرها بعد فرض صحة التحديد بالأقل و الأكثر- كما حقق فى محله- و ذلك لكون المحكم فى مثله هو العرف و العرف لا تأبى عن الإرجاع إلى قدرها، فلو اختلف بالنسبة إلى الأشخاص فيكون المدار على مقدار حشفة كل شخص فى واجدها؟ و مقدار المتعارف منها فى غالب الناس فى فاقدها، فالحكم من هذه الجهة مما لا ينبغى فيه الارتياب الا ان الكلام فى صدق هذه الدعوى، و ان المفهوم العرفى من هذه الاخبار هو التحديد بمقدار الحشفة فإنه لا يخلو عن خفاء فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر حكم من قطع بعض حشفته لا كلها و، ان الأقوى فيه أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۸۱

كون العبرة بمقدارها لا- إدخال الباقى منها مطلقا، و ان قيل به بدعوى صدق غيبوبة الحشفة بإيلاج ما بقى منها مطلقا، لكنها ممنوعة قطعا بعد انسباق المقدار من التحديد بالحشفة عرفا، اللهم الا ان يكون المقطوع منها قليلا جدا يصدق على إيلاج الباقى منها غيبوبتها، و قد ظهر مما بيناه زيادة احتمال خامس فى مقطوع البعض كما لا- يخفى الأمر الرابع: ما تقدم فى الأمرين المتقدمين انما هو بالنسبة إلى إيلاج الحشفة أو مقدارها من مقطوعها فى قبل المرأة، و اما الإيلاج فى دبرها ففى وجوب الغسل به عليها و عدمه قولان، و الأشهر بل المشهور على ما نسب إليهم هو الأول، بل عن ابن إدريس دعوى إجماع المسلمين عليه و استدل له بوجوه أظهرها مرسلة حفص بن سوقة عن الصادق (ع) و فيها حين سئله عن الرجل يأتى المرأة من خلفها؟ قال (ع): «هو أحد المأتيين فيه الغسل» و إرسالها منجبر بالعمل بها بناء على المختار من حجية الخبر الموثوق بصدوره مطلقا و ان كان من الخارج، و ان التعويل عليه و الاعتماد به من القدماء مما يوجب الوثوق، كما ان اعراضهم مما يوجب الوهن، و منه يظهر عدم حجية ما يخالفها و لو كان من الصحاح كصحيحة الحلبى قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أ عليها غسل ان انزل هو و لم تنزل هى؟ قال: «ليس عليها غسل و ان لم ينزل هو فليس عليه غسل» بناء على اختصاص الفرج بالقبل لكن يشمل إطلاق اصابتها فيما دون الفرج بالإيلاج فى دبرها، و هو لا يخلو عن تأمل، و صحيحة البرقى عن الصادق (ع) قال: «إذا أتى الرجل المرأة فى دبرها فلم ينزل فلا- غسل عليهما، و ان انزل فعليه الغسل و لا غسل عليها» و صحيحة ابن محبوب عنه (ع) فى الرجل يأتى المرأة فى دبرها و هى صائمة؟ قال (ع): «لا ينقض صومها و ليس عليها غسل» و مثلها صحيحة على بن حكم فكل هذه الاخبار موهونة بالاعراض عنها و مع قطع النظر عن معارضتها فلا يصح الاستناد إليها، هذا و قد استدل للقول الأول بوجوه غير خالية عن المناقشة ليس فى نقلها و نقل ما فيها من المناقشات و الذب عنها كثير فائدة بعد تبين حكم القضية مما حررناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۸۲

الأمر الخامس: ذهب الأكثر إلى سببية الإيلاج فى دبر الذكور من الغلام و الرجل للجنابة كما فى دبر المرأة، و استدلوا له بالإجماع المركب تارة، كما عن المرتضى حيث ادعى ان كل من أوجب الغسل بالغيبوبة فى دبر المرأة أوجبه فى دبر الذكور، و كل من نفاه هناك نفاه هنا، و البسيط اخرى حيث ان المحكى عن السيد يؤل اليه، حيث يقول- بعد العبارة المذكورة-: و لما كان الأول ثابتا بالأدلة علمنا ان الامام (ع) قائل به، فيكون قائلا بالثانى، و بالملازمة الكلية بين ثبوت الحد و الرجم و ثبوت الغسل المستفادة من صحيحة زرارة المتقدمة فى قضية المهاجرين و الأنصار من قول أمير المؤمنين (ع) «أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا- توجبون عليه صاعا من الماء» و بحسنة الحضرمى عن الصادق (ع) قال (ع): «قال رسول اللّه (ص): من جامع غلاما

جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا» فإنها ظاهرة فى ثبوت الجنابة به مطلقا و ان لم ينزل و الكل مخدوش، اما الإجماع المنقول فلا يفيد شيئا بعد القطع بالخلاف فى المسألة و ذهاب كثير كالمحقق فى الشرائع و نحوه الى عدمه، و اما الملازمة فبالمنع عنها مطلقا و لو سلم فإنما هى فيما يوجب بتحقق الإيلاج فى فرج المرأة قبلا لا مطلقا، و لو سلم بالتعدى عنه فإنما هو فيما يولج فى المرأة دبرا لا مطلقا و لو بالنسبة إلى دبر الذكور فضلا عن التعدى إلى الجماع مع البهيمة كما لا يخفى، و اما حسنة الحضرمى فهى فى مقام تشديد حكم المجامعة مع الغلام و انه لا يطهره ماء الدنيا فيما يتحقق به الجنابة لا فى مقام بيان ما يتحقق به الجنابة لكى يؤخذ بإطلاقه فلا إطلاق لها من هذه الجهة أصلا و بالجملة و ليس للحكم المذكور شىء يطمئن به النفس لكن ذهاب الأكثر اليه مع دعاوى الإجماع عليه بل ضرورة المسلمين مما يوجب المنع عن الفتوى بعدم شىء عنده، فالأحوط احتياطا شديدا إيقاع الغسل عليه و عدم الاكتفاء به فيما يشترط فيه الطهارة الأمر السادس: قالوا: لا فرق فى حصول الجنابة بما تقدم من الجماع قبلا و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۸۳

دبرا فى طرف الفاعل و المفعول، سواء كان المفعول امرأة أو رجلا- و على تقدير كونه امرأة كان الجماع معها قبلا أو دبرا، و هذه الحكم بهذه الكلية أيضا مما لا- يمكن إتمامه بالبرهان، اما فى الجماع مع المرأة قبلا فالحق هو التعميم و ذلك لصراحة جملة من الاخبار المتقدمة على عدم التفاوت فى حصول الجنابة به فى الواطى و الموطوئة، و ظهور جملة أخرى منها فى ذلك، مضافا الى الإجماع المحقق، على ان ما يوجب به الجنابة من الجماع قبلا- فى الرجل يوجبها على المرأة أيضا فمن الأخبار المصرحة صحيح ابن محبوب عن الصادق (ع) و فيه: متى يجب على الرجل و المرأة الغسل؟ فقال (ع): «يجب عليها الغسل حين يدخله و إذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما» و الاشكال فيه بظهوره فى عدم وجوب الغسل عند التقاء الختانين فيخالف مع الأخبار الماضية مدفوع بالمنع عن ظهوره فيه، بل المستظهر منه هو وجوب الغسل حين الدخول و الالتقاء الذى هو عبارة أخرى عن الدخول، و قوله «فيغسلان فرجهما» بيان لنجاسة الفرج بالدخول فيحمل على صورة الانزال كما هو الغالب و يصير دليلا على اعتبار طهارة البدن فى الغسل كما هو كذلك و من الاخبار الظاهرة الأخبار المتقدمة الدالة على حصول الجنابة بالإيلاج و الإدخال و التقاء الختانين و غيوبة الحشفة كما مر فى الأمر الأول، و الثانى، حيث انها فى مقام بيان وجوب الغسل مطلقا من غير تقييد بالرجل أو المرأة و اما فى الإيقاب فى دبر المرأة فصريح كلام السيد و ظاهر غيره من القائلين بسببيته للجنابة فى كل من الفاعل و المفعول هو التعميم، لكن المفهوم من كلام العلامة (قده) فى محكى النهاية هو التردد فى وجوب الغسل به على المرأة، قال (قده): و هل يجب على المرأة الموطوئة فى الدبر الغسل مع عدم الانزال؟ فيه تردد، و نقل عن ظاهر كلام ابن إدريس الوجوب، و استدل بقوله (ع) «أ توجبون عليه الحد و الرجم» انتهى و يمكن الاستدلال لذلك بقوله (ع)- فى خبر حفص المتقدم- «هو أحد المأتيين» فإنه بإطلاقه فى وجوب الغسل يستظهر منه وجوبه على كل من الفاعل و المفعول، و لا بأس به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۸۴

و اما فى الإيقاب فى دبر الذكور من غير إنزال فإثبات الجنابة به فى طرف الفاعل كان مشكلا و فى المفعول أشكل، اللهم الا ان يتمسك بالإجماع المركب، بدعوى ان كل من يقول بإثبات الجنابة به فى طرف الفاعل يقول به فى طرف المفعول أيضا، و لا يخفى ان الاحتياط- فى أمثال هذه الموارد من المسلميات، مع انه لا دليل قوى عليه- مما لا ينبغى تركه الأمر السابع: ذكر كثير من الأصحاب- رضوان اللّه تعالى عليهم- بأنه لا- فرق فى حصول الجنابة بالإيلاج المذكور بين الصغير و الكبير، و الحى و الميت، و الاختيار و الاضطرار، فى حال النوم و اليقظة، فى الواطى و الموطوئة، حتى لو أدخلت حشفة طفل رضيع فإنهما يجنبان، و كذا لو أدخلت ذكر ميت أو أدخل فى ميت، و لا بد من بسط القول فى كل واحد من هذه الأمور على حدة فنقول:

اما بالنسبة إلى الصغير إذا كان موطوءا فلا إشكال فى تحقق الجنابة بوطيه لواطيه، ضرورة عدم الفرق فى الموطوء الذى يتحقق بوطيه الجنابة بين الصغير و الكبير، و لعل هذا مما لا خلاف فيه قطعا بل الإجماع عليه ثابت، و لا ينافى ذلك كون أكثر أخبار الباب مما عبر فيها بلفظ المرأة المنصرف عن الصغير إلى البالغة، لأن هذا تقييد بالغالب لندرة وطئ الصغيرة، مضافا الى إطلاق جملة أخرى منها مثل اخبار التقاء الختانين و نحوها، و بالجملة فهذا مما لا ينبغى الارتياب فيه انما الكلام فى تحقق الجنابة فى طرف الصغير بموطوئيته التى تتحقق بها الجنابة لو لم يكن صغيرا.

و التحقيق ان يقال: لا- ينبغى الارتياب فى حصولها بصيرورته مفعولا- لو قلنا باستقلال الحكم الوضعى للجعل و عدم تبعيته للتكليف- كما هو التحقيق- فيما عدا الأربعة منها، و ذلك لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب تقييدها بالبلوغ، مع عدم اختصاص الوضع به كما انه لو قلنا بكون الجنابة من الأمور الواقعية التى كشف عنها الشارع تحصل بأسبابها مثل النجاسة و الطهارة فالأمر أيضا كذلك فكما لا- اختصاص فى سببية ملاقاة النجس للمتنجس بالبالغ بل تحصل النجاسة بملاقاة أعضاء الصبى للنجاسة فكذلك الجنابة.

و اما لو كانت منتزعة عن التكليف ففى الحكم بها فى طرف الصغير غموض

من جهة تراكم الاحتمالات الدائرة بين ان يكون تحقق سببها فيه موجبا لجنابته الفعلية المنتزعة من الخطاب التكليفى المتعلق به بوجوب الغسل على تقدير البلوغ على نحو القضية الحقيقية و الواجب المشروط بحيث يكون الخطاب التكليفى بوجوده الإنشائى منشأ لانتزاع الجنابة الفعلية، و بعبارة أخرى الصبى فى حال صباه يصير جنبا فتتحقق الجنابة فيه جنابة منتزعة من وجوب الغسل عليه على تقدير البلوغ، و هذا و ان لم يكن ممتنعا لكنه بعيد جدا من جهة لزوم فعليته الحكم الانتزاعى قبل فعلية منشئه، بناء على الالتزام بكون الحكم التكليفى بوجوده الإنشائى منشأ و لو قبل تحقق فعليته، فيصير محكوما عليه بالجنابة فى حال الصغر، و لو وجب عليه الغسل بعد البلوغ، و يترتب عليه لزوم ترتب أحكام الجنب عليه من المكلفين بالنسبة الى ما يترتب على الجنب من الاحكام على ما يأتى.

و بين ان لم يكن تحقق سببها فيه موجبا لجنابته أصلا لا فى حال الصبى و لا بعد البلوغ، لعدم تعلق التكليف به فى حال الصغر المنشأ لانتزاع الوضع عنه الموجب لانتفاء الوضع بانتفاء منشئه و بين ان يكون تحقق سببها فى حال الصغر موجبا لحصول الجنابة عند البلوغ الذى هو وقت تعلق التكليف به، فالموطوئية فى حال الصبى موجبة للجنابة عند البلوغ الذى هو وقت فعلية التكليف بالغسل، و يترتب عليه عدم صيرورته جنبا قبل البلوغ و صيرورته جنبا عند البلوغ، و لا يخفى ان القول بهذا الأخير أولى على تقدير القول بانتزاع الجنابة عن التكليف، لبعد الأول كما عرفت، و عدم تقييد دليل حصولها بكون أسبابها فى حال اجتماع شرائط التكليف حتى لا- يترتب على أسبابها الحاصلة عند فقده شىء أصلا كما هو مبنى الاحتمال الثانى- فيكون الثالث هو المتعين، هذا إذا كان الصبى موطوءا و منه يظهر حكم ما إذا كان الصغير واطيا و الموطوء بالغا بأن أدخلت حشفة طفل رضيع فيما تحصل الجنابة بإدخالها فيه لو كان ذى الحشفة كبيرا، فإنه تحصل

الجنابة للموطوء قطعا، و لا منشأ لتوهم عدم حصولها فيه الا دعوى انصراف الأدلة بما إذا كان الواطى بالغا، أو ان التعبير بالرجل غير صادق على الصبى و هى ممنوعة بأن الانصراف كالتعبير بالرجل ناش عن الغلبة، و ندرة تحقق الوطى من الصبى، و هو لا يضر بالإطلاق، و فى حصول الجنابة فى الواطئ الصغير ما تقدم فى الموطوء منه.

و قد ظهر من حكم الصغير واطيا و موطوءا حكم ما لو كانا معا صغيرين كما لا يخفى و الأقوى صحة غسل الجنابة من الصبى

المميز بناء على هو التحقيق من شرعية عبادات الصبى كما يأتى الكلام فيها، و فى صحة تغسيل البالغ للصبى الغير المميز اشكال منشئه عدم ورود الدليل على رفع جنابته بتغسيل الغير إياه، كما فى الميت على تقدير صيرورته جنبا و هكذا الكلام فى المجنون و ظهر أيضا حكم ما لو كانا أو أحدهما مجنونا، فان حكم المجنون واطيا و موطوءا حكم الصبى فى جميع ما احتملناه فيه، و ان الأقوى فيه أيضا حصول الجنابة بتحقق سببها منه أو فيه واطيا أو موطوءا و اما بالنسبة إلى الحى و الميت اما الحى إذا كان واطيا للميت أو موطوءا له فالمصرح به فى غير واحد من العبارات حصول الجنابة بوطى الميت، و استدلوا له بعموم ما ورد على ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا، و بالإطلاقات الدالة على وجوب الغسل بالإيلاج و الإدخال و التقاء الختانين، حيث انه تعم الحى و الميت، و بما ورد فى قضية نباش من سماع الصوت المشتمل على جملة: «و تركتنى أقوم جنبة الى حسابى» بتقريب ان مقتضى صيرورتها جنبة بذلك صيرورة واطئها أيضا جنبا.

و هذه الاستدلالات و ان لا- تخلو عن المناقشة بل المنع الا انه لا بأس بالتمسك بالإطلاقات، و انصرافها إلى الإيلاج بالحى و التقاء الختانين ممنوع، كما مر غير مرة، من جهة كونه ناشيا عن ندرة الوجود فى مثل الميت، و الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق ما كان من ناحية التفاوت فى صدق المفهوم من جهة التشكيك فيه لا من ناحية قلة الوجود، فلا يلتفت الى ما فى الحدائق من المنع عنه من جهة الحمل على المتكرر

المعهود دون الأفراد النادرة، و لا إلى المناقشة فى الحكم المحكية عن شارح الدورس، هذا.

و استدل لحصول الجنابة للحى إذا كان واطيا للميت أو موطوءا له بالاستصحاب و الظاهر ان يكون مراده استصحاب التعليقى الثابت له فى حال الحياة واطيا أو موطوءا:

اى كون الميت على حال فى الحياة بحيث لو وطى أو وطى لصار واطئة أو موطوؤه جنبا، فعند الشك فى بقائه كذلك فى حال الموت يستصحب ما عليه فى حال الحياة.

و لا يخفى ما فى الاستصحاب التعليقى رأسا، مضافا الى إرجاع الشك فى المقام الى الشك فى بقاء موضوع الاستصحاب أعنى الحياة، و مع الشك فى الموضوع لا يصح إثبات المحمول بالاستصحاب.

و استدل الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة للحكم المذكور بالملازمة بين وجوب الحدّ و وجوب الغسل الثابتة بقوله (ع): «أ توجبون عليه الحد و لا توجبون عليه صاعا من الماء» و هذا أيضا لا يخلو عن المنع، و ذلك لان الملازمة على القول بها انما هى بين حد الزنا و الغسل لا مطلق الحد، و ذلك لكون اللام فى قوله «أ توجبون عليه الحد» للعهد مشيرا به الى حد الزنا، و لم يثبت كون الحد فى مجامعة الميت من جهة الزنا، لاحتمال ان يكون لوصف الميت مدخلا فيه، و لذا يحرم و لو مع الحليلة الميتة و ان لم يكن فيه شيء إلا التعزير و يغلظ مع الأجنبية، و فى المرسل فى الذى يأتى المرأة و هى ميتة؟ قال (ع): «أعظم من ذلك من يأتيها و هى حية» و اما بالنسبة إلى حدوث الجنابة فى طرف الميت إذا كان واطيا أو موطوءا ففى الجواهر ان الظاهر كما صرح به غير واحد انه لا يجب الغسل للميت لا على الولى و لا على سائر المكلفين، لأصالة البراءة أقول: و هو كذلك اما بناء على انتزاع الوضع عن التكليف فواضح حيث لا تكليف و لو على نحو القضية المشروطة بالنسبة إلى الميت لكى ينتزع منه الوضع، و اما بناء على استقلاله فى الجعل فكذلك لانصراف الأدلة فى المقام الى ما يصح ان يتعلق به التكليف و لو شأنا فليس فيه إطلاق يشمل الميت

و ربما يتمسك للمختار بأن الجنابة معروضها النفس الناطقة فلا يتصف بها الميت، و فيه ما لا يخفى صغرى و كبرى، اما من

حيث الصغرى فلاتصاف البدن بالجنابة كما فى قوله (ع) «تحت كل شعرة جنابة» و اما من حيث الكبرى فلعدم الدليل على انقطاع النفس عن البدن بالموت انقطاعا كليا لو لم يدل على عدمه- كما يشهد به قضية النباش و الصوت المسموع فيها من الهواء: تركتنى أقوم جنبة- حيث يشهد على جنابة الروح بالإيلاج فى البدن بعد الموت و لذا قد استدل به على صيرورة الميت جنبا و ان كان لا يخلو ما فيه أيضا حيث انه لا يصير دليلا على ثبوت الجنابة فى البدن لكى يترتب عليها أحكامها بالنسبة الى الاحياء.

و كيف كان فعلى تقدير جنابة الميت، فالأظهر عدم وجوب تغسيله للجنابة على الاحياء مطلقا وليا كان أو غيره، لعدم الدليل على وجوبه و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة، كما لا- دليل على تأثيره فى رفع الجنابة على تقدير تغسيل الحى إياه و فى تحريم إدخاله المسجد أو إمساس بدنه الى القرآن أو الى كلمة الجلالة وجهان، أقواهما ذلك بناء على حرمتهما فى الجنب الحى فإذا كان حمل الجنب الى المسجد أو إمساس بدنه الى القرآن حراما فيكون فى الميت كذلك و اما بالنسبة إلى حالتى الاختيار و الاضطرار و اليقظة و النوم فلا- ينبغى الارتياب فى عدم التفاوت بها بل الإجماع عليه ثابت كما صرح به بعضهم، فلا فرق فى طرف الواطى و الموطوء بين المستيقظ و النائم و المغمى عليه و غيره، و المختار و المضطر كل ذلك لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب توهم انصرافه فى المقام كما قد توهم فى الصبى و الميت فالمسألة واضحة الأمر السابع: المشهور على عدم حصول الجنابة بمجامعة البهيمة واطيا و موطوءا، اما إذا كان واطيا فالمشهور كما نسب إليهم على عدم حصولها به، لاستصحاب الطهارة الثابتة قبله و أصالة البراءة عن الأحكام المتعلقة بالجنب المحكومة بالاستصحاب المتقدم، و لو كانا موافقين، و مفهوم قوله (ع): «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» حيث لا ختان للبهيمة، و ان كان يرد عليه بان مفهومه هو عدم وجوب الغسل عند عدم

الالتقاء فيما له الختان، لا عدم وجوبه عند التقاء ما لا ختان له.

و العمدة هو عدم الدليل على سببية وطيها للجنابة بعد انصراف الأدلة عنه، خلافا للمحكى عن العلامة فى المختلف و الشهيد الثانى و جماعة، فذهبوا الى وجوب الغسل به لصدق الإيلاج و الإدخال و الملازمة بين وجوب الحد و الغسل المؤيد بالمرسل المروى فى بعض الكتب: «ما أوجب الحد أوجب الغسل» و لدعوى الإجماع عليه من السيد (قده) و ادعاء انه من المسلميات و الكل كما ترى، لا سيما دعوى الملازمة المذكورة حيث قد عرفت انها على تقديرها انما هى بين حد الزناء و بين وجوب الغسل لا بين الحد مطلقا و بينه، و حدّ واطئ البهيمة ليس حد الزنا و ان أطلق عليه فى بعض الاخبار، و لكن مع ذلك كله لذهاب كثير من الأعاظم كالشيخ فى صوم المبسوط و الشهيدين فى الذكرى و المسالك، و الوحيد البهبهانى و صاحب الرياض، و مال إليه فى الجواهر و نفى البعد عنه فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) مع قوله: بأنه أحوط لا ينبغى ترك الاحتياط فيه بما ذكره المصنف من الجمع بين الغسل و الوضوء ان كان مسبوقا بالحدث الأصغر و بإتيان الغسل احتياطا ان كان مسبوقا بالطهارة الحدثية، هذا إذا كان واطيا للبهيمة و اما الموطوء بها بأن ادخل آلتها فى فرجه قبلا- فى المرأة و دبرا مطلقا فينبغى ان يقطع فيه بالعدم الا ان المحكى عن الشهيدين تساويه مع الواطى و لعله بالنظر الى الأدلة المتقدمة و هو كما ترى.

الأمر الثامن: لا إشكال فى حكم الوطى فى دبر الخنثى و انه كالوطى فى دبر غيرها، كما لا إشكال فى حصول الجنابة بالوطى فى قبلها مع الانزال، و انما الكلام فيه مع عدم الانزال، و الظاهر المجزوم به هو عدمه فيها و فى واطئها لعدم العلم بكون قبلها فرجا، و الإيلاج فى الفرج كان موجبا للجنابة فى الواطى و الموطوء و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب الطهارة، و كذا لو كان موطوءا للخنثى سواء كان الموطوء رجلا أو امرأة للشك فى كون الإيقاب بآلة الرجال، لكن المحكى عن التذكرة جعل الأوجه حصول الجنابة بإيلاج الواطى فى قبل الخنثى مستدلا بعموم رواية الالتقاء

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۹۰

و بوجوب الحدبة، و احتمل فی إیلاج الخنثى فی قبل المرأة جنابة المرأة للعموم، و استقرب فی إیلاج الخنثى فی دبر الغلام وجوب الغسل علیها، و الكل كما ترى غریب لا وجه له و إذا أدخل الرجل بالخنثى و الخنثى بالأنثى فبالنسبة إلى الخنثى یقطع بجنابتها تفصیلا. اما من جهة فاعلیتها لو كانت رجلا أو من جهة مفعولیتها لو كانت أنثى و ذلك بناء على عدم كونها طبیعة ثالثة و اما بالنسبة الى الرجل و المرأة و ان كان یحصل العلم الإجمالی بجنابة أحدهما لكن مرجعه الى العلم الإجمالی بها بالنسبة إلى واجدی المنی فی الثوب المشترك و یصح لكل منهما إجراء أصالة الطهارة بالنسبة إلى الأحكام المختصة، دون المشتركة على ما یأتی تفصیله و لو تواطیا الخنثیان فلا جنابة على أحدهما لمكان الاحتمال كما فی الجواهر، لكن فی نسخة الطهارة للشیخ الأكبر (قده) و لو كانا خنثیین و تواطیا كانا جنبین، كما لو كان الخنثى واطیا و موطوءا انتهى و لم یظهر لی وجهه و احتمل غلط النسخة كما أنها مملوة منه.

[مسائل]

[مسألة (۱): إذا راى فی ثوبه منیا و علم انه منه]

مسألة (۱): إذا راى فی ثوبه منیا و علم انه منه و لم یغتسل بعده وجب علیه الغسل و قضاء ما تیقن من الصلوات التی صلاها بعد خروجه، و اما الصلوات التی یحتمل سبق الخروج علیها فلا یجب قضائها، و إذا شك فی ان هذا المنی منه أو من غیره فلا یجب علیه الغسل، و ان كان أحوط خصوصا إذا كان الثوب مختصا به، و إذا علم انه منه و لكن لم یعلم انه من جنابة سابقه اغتسل منها أو جنابة أخرى لم یغتسل لها، لا یجب علیه الغسل أیضا لكنه أحوط.

فی هذه المسألة أمور:

الأول: لا اشكال و لا كلام فی انه إذا راى فی ثوبه منیا و علم انه منه و انه لم یغتسل منه وجب علیه الغسل لعلمه بجنابته، و من الواضح الضروری انه مع العلم بها یجب علیه الغسل و انما ذكروها مع انه من الواضحات لمكان تعرض الروایات لها مع جریان دیدنهم بذكر كثیر من الأحكام المستغنى عنها تبعا للروایات المتعرضة لها، أو لمكان الخلاف فیها بین العامة، كما عن أبی حنیفة من اشتراط كون خروج المنی بالشهوة فی حصول الجنابة فتعرض لها من عادته تعرض الخلاف لهم كالعلامة فی بعض

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۹۱

كتبه و تبعهم على ذلك غیرهم، و لا فرق فی ذلك بین الثوب المختص و المشترك و لا فی المشترك بین كون الاشتراك دفعة أو على سبیل التناوب و لا بین الثوب و بین غیره كالبدن و نحوه، لان المدار فی الجمیع واحد و هو العلم بأنه منه و انه لم یغتسل منه.

الأمر الثانی: لا إشكال فی انه یجب علیه قضاء كل صلاة یعلم بوقوعها فی حال الجنابة، و اما ما یشك منها فی وقوعها فی حالها و یحتمل سبقها على الجنابة كما یحتمل سبق الجنابة علیها فلا یجب قضائها لقاعدة أصالة الصحة و استصحاب الطهارة السابقة على هذه الجنابة إلى زمان القطع بارتفاعها بهذه الجنابة، و الحكم بعدم وجوب قضاء المشكوك وقوعها فی حال الجنابة فی المقام أظهر من الحكم بعدم وجوب قضاء الأكثر عند العلم الإجمالی بفوائت مرددة بین الأقل و الأكثر منحل الى القطع التفصیلی بفوت الأقل و الشك البدوی فی فوت الزائد عنه، و لذا یقول فیه بالاحتیاط بقضاء الأكثر من لا یقول بانحلال العلم الإجمالی فیه، و هذا بخلاف المقام حیث لا علم إجمالی أصلا بل الحاصل من الأول هو القطع بوقوع عدة من الصلوات واحدة

أو أكثر فى حال الجنابة و الشك فيما قبلها من أزمنة التى يشك حدوث الجنابة فيها، و لا إشكال فى ان المرجع فى هذا الشك هو أصالة الصحة و استصحاب بقاء الطهارة كما قدمناه.

الأمر الثالث: لو شك فى ان هذا المنى منه أو من غيره فاما يكون فى ثوب مختص به لا يشاركه فيه غيره أو فى ثوب مشترك يشاركه غيره اما دفعة أو على سبيل التناوب ففى الحكم ببقائه على ما كان عليه من الطهارة، و لا شىء عليه مطلقا، أو الحكم بجنابته فيما إذا كان فى الثوب المختص به، و الحكم ببقائه على ما كان عليه إذا كان فى الثوب المشترك مطلقا، أو التفصيل بين الثوب المختص و المشترك على سبيل التناوب فيحكم فيهما بالجنابة، و بين الثوب المشترك دفعة كلحاف أو عباء ينامان عليه أو تحته دفعة فيحكم فيه ببقائه على ما كان من الطهارة؟ وجوه و أقوال ذهب كثير من محققين المتأخرين تبعا للمعروف بين من تقدم على المحقق كالسيد و الشيخ و ابن إدريس و أمثالهم- رضوان اللّه تعالى عليهم- إلى الأول، أعنى الحكم ببقائه على ما كان عليه من الطهارة، للاستصحاب و عدم ما يخرج عنه، و صحيح

محمد بن مسلم و فيه قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه منيا و لم يعلم انه احتلم؟ قال:

«ليغسل ثوبه و يتوضأ» و قول السائل- عن اصابة الرجل منيا فى ثوبه و لم يعلم انه احتلم- صريح فى الشك فى الجنابة الفعلية الناشى من كون المنى منه أو من غيره، أو من كون المنى الخارج منه هو الذى اغتسل منه أو حدث جديدا، و الظاهر من اضافة الثوب إليه فى قول السائل يصيب ثوبه منيا و فى جواب امام (ع) ليغسل ثوبه انه المختص به و الأمر بغسل ثوبه لمكان العلم بنجاسته حيث يصيب فيه منيا و فى تنكير «منيا» ظهور فى الشك فى كونه منه أو من غيره، حيث انه لم يقل يرى المنى فى ثوبه، بل عبر بأنه يصيب ثوبه منيا اى لا يدرى انه هو منه أو من غيره كما يفسره قوله: و لم يعلم انه احتلم، و قوله: و ليتوضأ، بمعنى انه ليس عليه الغسل و انما يتوضأ لو كان محدثا بالأصغر، لا انه يجب عليه الوضوء مطلقا بإصابة المنى فى ثوبه إذا لم يعلم باحتلامه، و لو كان على طهارة من الحدث الأصغر، و بالجملة بنصوصية الصحيح فى الشك فى كون المنى منه، و ظهوره فى الثوب المختص، و فى الدوران بين كون المنى منه أو من غيره يكون الصحيح دليلا على الحكم و هو بقاء الشاك على ما كان عليه من الطهارة مطلقا فى الثوب المختص أو المشترك دفعة أو على سبيل التناوب، الا ان الصحيح دليل عليه فى الثوب المختص، و يثبت الحكم فى الثوب المشترك بقسميه بالفحوى، و بالاستصحاب و ذهب كثير من المحققين ممن تأخر عن المحقق (قده) الى الثانى كالعلامة فى المنتهى و محكى النهاية و الشهيدين و المحقق الثانى فى الدروس و الروض و المسالك و جامع المقاصد و حاشيتى الإرشاد و الشرائع و تبعهم غيرهم، و فى رسالة الغسل للشيخ الأكبر (قده) انه المشهور بين المتأخرين عن المحقق، و حكموا بان وجدان المنى فى الثوب المختص به سبب شرعى ظاهرى للجنابة مما رجح الشارع فيه الظاهر على الأصل، و كم له من نظائر كما فى نجاسة غسالة ماء الحمام على القول بها، و كما فى البلل الموجود بعد البول و قبل الاستبراء، و استدلوا له بموثقة سماعة عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعد ما يصبح و لم يكن راى فى منامه انه قد احتلم؟ قال: «فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلوته»

و موثقته الأخرى عن الرجل ينام و لم ير فى نومه انه احتلم فيجد فى ثوبه و على فخذه الماء هل عليه غسل؟ قال (ع): «نعم» و ذهب جماعة أخرى من المتأخرين إلى التفصيل بين الثوب المختص و المشترك على سبيل التناوب، و قالوا بوجوب الغسل على الواجد، و بين الثوب المشترك دفعة و قالوا فيه بالعدم، ففى الدروس بعد التفصيل بين المشترك و المختص قال (قده):

و لو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما و ان تعاقب وجب على صاحب النوبة كان وجها، و هو المحكى عن المحقق و

الشهيد الثانيين و غيرهما ممن خصص الاشتراك الموجب لسقوط الغسل بما كان على سبيل المعيهٔ اما مع التناوب بينهما فأوجبوا الغسل على صاحب النوبهٔ و ان احتمل حصوله لا فى نوبته، و قد فسر الشهيد الثانى (قده) فى الروض الثوب المختص الذى يوجب رؤيهٔ المنى فيه الحكم بتحقق الجنابهٔ بما اختص بلبسه- كالسروال، أو النوم عليه، كاللحاف و العباء حين الوجدان، و ان كان يلبسه أو ينام عليه هو و غيره على سبيل التناوب هذا بحسب ما وصل إلينا من الأقوال و لا يخفى ان الأول هو الأقوى و ذلك لضعف ما استدلوا به للثانى، و به يسقط القول الأخير، و تفصيل ذلك ان المستفاد من الموثقتين المذكورتين ليس الا السؤال عن صورهٔ العلم بكون المنى الذى وجد فى ثوبه منه، اما الموثقهٔ الأولى فقول السائل-:

الرجل يرى فى ثوبه المنى و لم يكن راى فى منامه انه قد احتلم- ليس سؤالا عن حكم الشك فى كون المنى منه، بل انما يسئل عن حكم هذا المنى الذى منه من جههٔ عدم الالتفات الى خروجه منه، و التنبه به، و لعل منشأ الشك فى حكمه مع العلم بخروجه منه هو شيوع ما عند العامهٔ من اعتبار اشتراط تذكر احتلامه فى النوم، كما عند بعض منهم، أو اشتراط خروج المنى من شهوهٔ فى حصول الجنابهٔ به- كما هو عند أبى حنيفهٔ و يشهد بما ذكرناه- من كون السؤال عن حكم المنى الذى يعلم بأنه منه- قول السائل «بعد ما يصبح» الظاهر فى انتفاء ما رآه فى ثوبه بعد ما يصبح قبل منامه، و

قوله: لم يكن راى فى منامه انه قد احتلم: اى لم يتنبه باحتلامه حين حصوله، هذا و اما الموثقهٔ الثانيهٔ فهى فى الدلالهٔ على ما ذكرناه من العلم بكون المنى منه أظهر، حيث ان قول السائل فيها (الرجل ينام و لم ير فى نومه انه احتلم) ظاهر فى انه حين ان ينام لم يكن على ثوبه و فخذه شيئا، و قوله: فوجد على ثوبه و فخذه الماء، ظاهر فى كونه منيا رطبا، حيث عبر عن المنى بالماء، و يكون سئواله- فى ان عليه الغسل- من جههٔ عدم رؤيته انه احتلم حين خروج المنى فيكون منشأ السؤال متمحضا فى الشك فى اشتراط تذكره بخروج المنى منه حين خروجه و لقد أحسن الشيخ الأكبر (قده) فى التأديهٔ بقوله (قده): و لا يستبعد السؤال عن مثله، كما لا يخفى على من تتبع أسئلهٔ الروايات و لا حظ مزخرفات العامهٔ التى أوجبت الشبههٔ فى أكثر مسلمات الخاصهٔ انتهى و بالجملهٔ فالتمسك بالخبرين المذكورين لإثبات حكم تعبدى و هو الحكم بجنابهٔ من راى فى ثوبه المختص أو المشترك بينه و بين غيره على سبيل التناوب، فى قبال صحيح محمد بن مسلم المتقدم، و القاعدهٔ المجمع عليها من استصحاب بقاء الطهارهٔ عند الشك فى انتقاضها بخروج المنى منه بعيد جدا و لا يقال: ان استصحاب بقاء طهارته المتيقنهٔ قبل حدوث هذا المنى معارض باستصحاب عدم خروج المنى من الغير الذى يحتمل خروجه منه، و يكون احتماله مقوما لشكه فى كونه منه أو من غيره و ذلك للمنع عن إجرائه بالنسبهٔ الى هذا الشاك لعدم أثر عملى بالنسبهٔ اليه، و المعتبر فى إجراء الأصل هو ترتب أثر عملى على إجرائه، و لذا يصح فى واجدى المنى فى الثوب المشترك إجراء الأصل بالنسبهٔ الى كل واحد و لا يعارضه الأصل الجارى فى الأخر، و ان شئت فعبر بأنه يعتبر فى إجراء الأصل كون مجراه مورد ابتلاء الشاك، و خروج المنى عن الأخر مما لا يترتب عليه أثر بالنسبهٔ إلى الشاك، و لا يثبت بعدم خروجه عنه خروجه عن الشاك الا على القول بالأصل المثبت ثم لو قيل بظهور الموثقتين فى التعبد بوجوب الغسل عند الشك فى كون المنى

منه أو من غيره، فهل يقتصر فيه على صورهٔ حصول الظن بكونه منه؟ أو يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان، أقواهما الأول لأنه عند التنزل عن ورودهما فى مقام العلم العادى فلا أقل من ورودهما فى مقام الظن و يجب الاقتصار على المتيقن من موردهما و هو وجدان المنى على الجسد أو الثوب، و فى إلحاق الفراش بالثوب و الجسد وجه، كما صرح به بعضهم الأمر الرابع: لو علم بأن المنى منه و يشك فى انه الذى اغتسل عنه، أو انه منى آخر خرج بعده: اى بعد المنى الذى اغتسل منه- كما إذا علم بخروج منى

منه ليلـة الجمعـة مثلا، و قد اغتسل عنه قطعا، و يرى يوم السـبت فى ثوبه منيا و يعلم بأنه منه، و لكن يشك فى انه الذى خرج منه ليلـة الجمعة أو انه خرج فى ليلة السبت، و يرجع شـكه الى الشك فى كونه جنبا فى يوم السـبت- و حكمه حكم المتقدم- اعنى الشـك فى كونه منه أو من غيره- من الطهـارة كما عليه كثير من المحققين أو وجوب الغسل كما عليه بعض، و الأقوى هو الأول و ذلك لاستصـحاب الطهارة المتيقنة، و لا يعارضه استصـحاب بقاء الجنابة و وجوب الغسل المعلوم تنجزه بعد خروج هذا المنى منه، حيث انه يقطع بجنابته بعد خروج هذا المنى و يشك فى زوالها، فإنه لو خرج فى ليلة السبت كانت الجنابة الحاصلة منه باقية فيتحقق أركان الاستصـحاب بالنسبة الى هذه الجنابة الشخصـية- المرددة بين الشـخص الزائل قطعا و بين الشخص الباقى كذلك الحادثة بعد خروج هذا المنى- من اليقين السابق بها و الشك اللاحق فى بقائها، فيكون من قبيل استصـحاب الشخص المردد بين الزائل و الباقى لا الكلى المردد بين الفرد المعلوم ارتفاعه و الفرد المقطوع بقائه، و ذلك لان الشك فى بقاء هـذه الجنابة الحادثة بعد خروج هذا المنى مسبب عن الشك فى حدوث جنابة جديدة و هو منتف بالأصل، لأن هذه الجنابة لو حدثت فى ليلة السبت لكانت باقية لكن حدوثها فى ليلة السبت بخروج المنى منه فيها مشكوك مسبوق بالعدم المتيقن فى يوم الجمعة، فيكون محكوما بالعـدم بالأصـل مضافـا الى الإشـكال فى استصـحاب الشـخص المردد فى المقـام من جهـة تردده بين ما هو الزائل قطعا أو الباقى كذلك فلا يكون مشكوك البقاء، فيختل أحد ركنى

الاستصـحاب فيه، و ان كان يصـح استصـحابه لو كان على ما هو متيقن الحدوث مشـكوك البقاء، كما إذا راى شـبحا مرددا بين البق و الفيل، و شك فى بقائه على صـفة التردد، إذ يصـح استصـحاب بقائه لإثبات ما يترتب عليه مما هو شـبح مردد بينهما، كما حقق فى الأـصول، و لصـحيح محمـد بن مسـلم المتقـدم، و لاـ يخفى انه فى الدلالـة على كون مورد السؤال من الشك فى كون المنى هو الخارج سابقا الذى اغتسل منه أو لاحقا الذى لم يغتسل بعده يكون أظهر، حيث ان المتبادر من قول السائل- و لم يعلم انه احتلم- عدم علمه بكون المنى من احتلام حادث يوجب عليه الغسل بالفعل و استدل للقول الأخر بالموثقتين المتقدمتين و قد عرفت ضعف الاستدلال بهما و انهما واردان فى مورد السؤال عن حكم المنى المعلوم خروجه منه، و عدم الاغتسال عنه و يكون منشأ السؤال من جهـة عـدم التنبه بخروجه حين هو يخرج الأمر الخامس: لو علم بحصول جنابـة فى ليلة الجمعة و قد اغتسل عنها بعـدها و علم بحصول جنابـة مسـتقلة غيرهـا و شـك فى انهـا حصـلت فى ليلـة الخميس مثلا لكى يكون فى يوم السـبت نقيا عن الجنابة بسـبب الغسل الواقع عقيب جنابة ليلة الجمعة أو انها حدثت فى ليلة السبت لكى يكون جنبا فى يومه، فهو فى يوم السـبت شاك فى الجنابـة من جهـة الشك فى حـدوث الجنابـة المسـتقلة قبل جنابـة الحادثـة فى ليلـة الجمعة أو بعدها و الحكم فى هذه الصورة هو وجوب الاغتسال عليه لأصالـة تأخر الحادث فيستصـحب عدم تحقق هذه الجنابة المسـتقلة إلى زمان يقطع بتحققها، و هو ليلـة السبت و يترتب عليه وجوب الاغتسال و لا ينتهى إلى الرجوع الى استصـحاب الطهارة المتيقنـة الحاصـلة بعـد الغسل من الجنابـة الحادثـة فى ليلة الجمعة مثلا، لان الشك فى بقائها و ارتفاعها سـبب عن الشك فى حدوث الجنابة المستقلة بعد الغسـل منها و بأصالة تأخر الحادث يرتفع هذا الشك حكما فيرتفع ما هو المسبب عنه أيضا كذلك، كما هو الشأن فى كل أصل سـببى و مسببى و ربما يقال بمعارضة استصحاب الطهارة المتيقنة بعد الغسل من الجنابة الحادثة

فى ليلـة الجمعـة مع استصـحاب هذه الجنابة المستقلة المرددة بين حدوثها قبل الغسل أو بعده، و لا يخفى ان استصـحاب الجنابة المسـتقلة المرددة غير جـار لكون المستصـحب من قبيـل الفرد المردد بين الزائـل أو البـاقى قطعا، فهو على نحو الترديـد لا يكون مشـكوك البقاء ثم ان الشك فى التقـديم و التأخير قـد يكون كما صورناه من كون الشك فى الجنابة المسـتقلة فى تقدمها على

الجنابـة الحادثـة التى وقع الغسـل عقيبهـا أو تأخرهـا عنهـا و عن الغسل الـذى وقع عقيبها، و قـد يكون فى تقـدمها على الغسل أو تأخرها عنه مع العلم بعدم تقدمها على الجنابة التى وقع بعدها الغسل، فحينئذ يكون الشك فى ان هذا المنى الخارج مستقلا مؤثر فى الجنابـة، لأنه لو خرج قبل الغسل عن الجنابـة التى وقع الغسل عقيبها لم يكن مؤثرا فى الجنابة، و لو خرج بعده لأثر فيها و عند ذلك ربما يشكل فى استصحاب هذه الجنابة المرددة بين قبل الغسل أو بعده، و ذلك لعدم اليقين السابق بها إذ هى على تقدير خروج المنى المستقل قبل الغسل لم يؤثر شيئا، و قد يجاب بأنه لا شبهة فى ثبوت الجنابة حال خروج هذا المنى لأنه ان خرج قبل الغسل كان جنبا بالمنى المعلوم خروجه تفصيلا، و لو خرج بعـده صار جنبا بخروجه نفسه، فتحقق الجنابـة عند خروج هذا المنى معلوم و وقوع الغسل بعدها غير معلوم يستصحب بقائها، و المعتبر فى صحة الاستصحاب إحراز وجوه المستصحب باستصحابه فى حـال الشـك، و ترتيب الأـثر عليه فى هـذا الحـال، سواء كـان له الأثر فى حال اليقين أم لا، و سواء حـدث التكليف به أم بسـبب السابق و لا يخفى ما فيه فان هـذه الجنابة الثابتة عند خروج هذا المنى و ان كان مقطوع الوجود و الثبوت حين خروج هذا المنى، لكنه لا يكون مشكوكا، بل هو مردد بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء، لأنه ان خرج المنى قبل الغسل تكون الجنابـة الثابتة عند خروجه مرتفعـة بالغسل الواقع عقيبها، و لو خرج بعده تكون الجنابة الحادثة من خروجه باقية قطعا، و لا يجرى الاستصـحاب فيما لو كان المستصحب متيقن الثبوت و مرددا بين مقطوع الزوال و البقاء كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۹۸

و مما ذكرنا ظهر ما لو شك فى تقديم خروج المنى المسـتقل على الأخر المعلوم تفصـيلا بان احتمل تقديمه على الجنابة الواقعة عقيبهـا الغسـل و تـأخره عنهـا مع تقـدمه على الغسل أو تأخره عنه، حيث انه لا يقطع بتأثر خروجه فى الجنابـة المسـتقلة، لاحتمال كونه بعـد الجنابـة المعلومـة تفصـيلا و قبل الغسل عنها هـذا كله لو علم بالجنابـة التى وقع عقيبها الغسل و لو شك فى تاريخها و تاريخ الغسل يدخل فى مسألة مجهولى التاريخ و سيأتى حكمه، و هذا الأمر لم يذكر فى المتن

[مسألة (۲): إذا علم بجنابة و غسل و لم يعلم السابق منها]

مسألة (۲): إذا علـم بجنابـة و غسـل و لـم يعلـم السـابق منهـا وجـب عليـه الغسـل إلاـ إذا علم زمـان الغسـل دون الجنابـة فيمكن استصحاب الطهارة حينئذ

اعلم ان هذه المسألة- اعنى مسألة الحادثين اللذين يشك فى تقدم أحدهما على الأخر- مسألة سـيالة لها مصاديق و صغريات فى أكثر أبواب الفقه و قـد ذكروها من حيث انها أصوليـة فى تنبيهات الاستصـحاب و أكثروا فى البحث عنها، و نحن نـذكر فى هذه المسألـة نتيجـة ما حرروه فى الأصول بما يناسـبها فنقول: إذا علم بجنابـة و غسل و شك فى المتقـدم و المتأخر منهما، فاما يكون كلاهمـا مجهولى التاريـخ أو يعلم زمـان الجنابـة و يشك فى تقـدم الغسل عليها أو تأخره عنها، أو يعلم زمان الغسل و يشك فى زمان الجنابـة و تقدمها على الغسل أو تأخرها عنه، فهيهنا صور الاولى: فيما إذا كانا مجهولى التاريخ و لا إشـكال فى عدم صـحة الرجوع الى استصـحاب عدم كل واحد منهما الى زمان الأخر، فلا يقال ان الأصل عدم حدوث الجنابة إلى زمان الغسل و لا عدم حـدوث الغسـل الى زمان حـدوث الجنابـة، و ذلك اما لمعارضـة الأصل فى كل منهما مع الأصل الجارى فى الأخر و سـقوطهما بالمعارضـة للعلم الإجمـالى بتقـدم أحـدهما على الأـخر- كما عليه الشـيخ الأكبر فى الرسائل- و اما لعـدم جريان الأصل فى كل واحد منهما مع قطع النظر عن المعارضة، للشك فى اتصال زمان الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۹۹

فى كل واحـد منهما بزمان اليقين- حسبما حكى إبـداعه عن السيد السـند الميرزا الشـيرازى (قده)- و اشـتهر بين المتأخرين منه

كالمصنف و صاحب الكفاية و نحوهما و حاصل ما ذكروه على ما يستفاد من الكفاية انه لا بد فى إجراء الاستصحاب من إحراز كون رفع اليد عن اليقين بالشك حتى يصير صغرى لكبرى «لا تنقض اليقين بالشك» حيث ان هذه الكبرى حكم لتلك الصغرى يحتاج ترتبه على إحراز موضوعه حسب توقف ترتب كل حكم على إحراز موضوعه، فموضوع حرمة نقض اليقين بالشك اما محرز الوجود- مثل ما إذا تيقن بالطهارة و شك فى بقائها، حيث ان رفع اليد عن الطهارة المتيقنة حينئذ ليس الا بسبب الشك فى بقائها- و اما محرز العدم كما إذا تيقن بارتفاع الطهارة بعد اليقين بحدوثها، و اما غير محرز الوجود و العدم و يشك فى ان رفع اليد عن المتيقن هل هو من قبيل نقض اليقين بالشك أو نقض اليقين باليقين، و ما يجرى فيه الأصل هو الأول- أعنى ما أحرز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشك- دون الآخرين، اما ما أحرز خروجه عن مورد نقض اليقين بالشك و علم بكونه من موارد نقض اليقين فواضح، حيث يقطع بخروجه عن مورد حكم الأصل، و اما ما شك فى كونه من موارد نقض اليقين بالشك فكذلك لوجوب إحراز الموضوع فى ترتب حكمه عليه، إذ لا يصح الحكم على موضوع يشك فى وجوده و لا يعقل ان يكون الحكم فى نفسه متكفلا لإثبات موضوعه، لان تقرره انما هو على تقدير وجود موضوعه فهو منحفظ الوجود بموضوعه، و لا يعقل ان يكون حافظا لموضوعه، و ان شئت فعبر بان الحكم عرض لموضوعه و لا يصح ان يكون مقوما لموضوعه لانه متقوم به و الموضوع من المقومات لعرضه إذا تبين ذلك فنقول فى مجهولى التاريخ يكون اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى كل واحد منهما مشكوكا لا يدرى ان رفع اليد عن اليقين السابق عند الشك اللاحق هل هو من موارد نقض اليقين بالشك؟ أو من موارد نقض اليقين باليقين، فلنفرض فى مسئلتنا هذه آنات ثلاث: الان الأول منها هو آن اليقين بعدم الغسل و الجنابة معا.

و الان الثانى و الثالث آن انقلابهما بالوجود مع الشك فى ان الان الثانى آن تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۰

الجنابة، و الان الثالث آن الغسل، أو بالعكس، فحينئذ إذا أردنا استصحاب عدم الغسل المتيقن عدمه فى الان الأول إلى الان الثالث الذى يقطع بانقلابه الى الوجود اما فيه أو فى الان الثانى لا بد من إحراز كون الان الثانى آن الشك فى بقاء العدم المتيقن فى الان الأول، مع انه لو وجد الغسل فى الآن الثانى. لكان الان الثانى آن ما تيقن حدوثه للعلم بحدوثه. و لو شك فى كون حدوثه فيه، فيكون رفع اليد عن العدم السابق المتحقق فى الان الأول على تقدير تحقق الغسل فى الان الثانى رفعا لليد عن اليقين بالعدم بسبب اليقين بالوجود لا رفع اليد عن اليقين بالشك، و كذا بالنسبة الى عدم الجنابة حيث انه لا يدرى ان رفع اليد عن اليقين بعدمها فى الان الثانى و عدم انسحاب حكم عدمها فيه هل هو نقض اليقين بالشك؟ أو نقضه باليقين؟ لانه على تقدير وقوع الجنابة فى الان الثانى يكون رفع اليد عن عدمها السابق فى الان الثانى رفعا لليد عن اليقين باليقين، لمكان بالعلم بحدوث الجنابة و ان شك فى كون حدوثها فى الان الثانى أو الان الثالث هذا منتهى هذا التقريب على ما يظهر من الكفاية.

و لكن لا يخفى ما فيه بالنسبة إلى استصحاب عدمهما المتيقن فى الان الأول حيث ان عدم الغسل و الجنابة قطعى فى الأول و نشك فى بقاء كل من العدمين فى الان الثانى، و منشأ الشك فيه هو الشك فى حدوث كل واحد منهما فى الان الثانى أو الثالث، فإذا رفعنا القدم عن الان الأول و دخلنا فى الان الثانى نرى نفسنا فى الان الثانى شاكا فى بقاء عدم الغسل المتحقق فى الان الأول، و عدم الجنابة المتحقق فيه أيضا فنحن فى الان الثانى شاكون فى بقاء عدم الغسل و عدم الجنابة فيه، و لا شبهة فى اتصال الان الثانى الذى هو آن الشك فى بقاء العدمين الى الان الأول الذى هو آن اليقين بهما، و هذا غير قابل للإنكار، و إنكاره مصادم مع الوجدان لا يلتفت الى منكره.

نعم لو أريد استصحاب بقاء تلك الجنابة و الغسل المعلوم حدوثهما مع الشك فى آن حدوث كل واحد منهما، و انه هل هو

الان الثالث أو الان الثانى فى آن الشک فى بقائهما الذى لا بد ان یکون فى الان الرابع لکان لهذا الکلام صورة، و ذلک لأنا إذا دخلنا فى الان الرابع نرى نفسنا شاکا فى بقاء کل واحد من الجنابة و الغسل من جهة

الشک فى کون حدوث کل واحد منهما هل هو فى الآن الثانى أو الان الثالث، فان حدث الغسل فى الان الثالث فهو باق فى الان الرابع، و ان حدثت الجنابة فى الان الثالث فهى باقیة فى الان الرابع فالآن الرابع آن الشک فى بقاء کل واحد من الغسل و الجنابة، و هذا معلوم بالوجدان لکن هذا الان لیس متصلا بآن القطع بالحدوث و لا الان الشک فى البقاء، لانه متصل بالإن الثالث و الان الثالث لا یکون آن القطع بحدوث الغسل فیه، و لا آن القطع بحدوث الجنابة فیه، کیف و هو آن الشک فى حدوث کل واحد منهما فیه، أو فى الان الثانى، و لا آن الشک فى بقاء کل واحد منهما فیه، و ذلک للقطع بعدم بقاء کل واحد منهما فیه، بل هو بالنسبة الى کل واحد من الغسل و الجنابة آن الشک فى الحدوث و الارتفاع مع القطع بعدم البقاء، لأنه ان حدث الغسل فى الان الثانى یکون مرتفعا فى الان الثالث بالجنابة الحادثة فیه، و ان حدث فى الان الثالث یکون الان الثالث آن حدوثه لا آن بقائه، و کذلک الجنابة ان حدثت فى الان الثانى تکون مرتفعة فى الان الثالث بالغسل الحادث فیه، و ان حدثت فى الآن الثالث یکون الان الثالث آن حدوثها لا آن بقائها، فالآن الرابع الذى هو آن الشک فى بقاء کل من الغسل و الجنابة متصل بالإن الثالث الذى لیس آن القطع بالحدوث و لا آن الشک فى البقاء فلم یتصل زمان الشک فى البقاء الى زمان القطع بالحدوث، لاتصاله الى الان الثالث الذى عرفت بأنه لا- آن الیقین بالحدوث و لا- آن الشک فى البقاء، و المعتبر فى إجراء الاستصحاب هو انه إذا رجعنا قهقرى عن آخر آنات الشک فى البقاء الى ان انتهینا الى آن القطع بالحدوث نرى أنفسنا فى کل آن آن شاکا فى البقاء الى ان انتهینا الى آن القطع بالحدوث فقد ظهر ان لهذا الکلام فى استصحاب بقاء الحالتین المتعاقبتین صورة لا فى استصحاب عدمهما المتیقن فى الان الأول إلى زمان القطع بوجودهما و هو الان الثالث إذ علمت ان عدم کل واحد منهما فى الان الثانى مشکوک البقاء و ان الان الثانى الذى هو آن الشک فى بقاء عدم کل واحد منها متصل بالإن الأول الذى هو آن القطع بعدم کل واحد منهما لکن النظر الدقیق یعطى انه لیس لصورة هذا الکلام فى استصحاب بقاء

الحالتین المتعاقبتین أیضا معنى، و ان التحقیق یقتضى الحکم باستصحاب بقاء کل واحد منهما فى الان الرابع، و ان الأصلین یتساقطان بالتعارض و ذلک بما یرد على هذه الصورة من الکلام نقضا و حلا، اما النقض فبأنها لو تمت یلزم عدم جواز اجراء الاستصحاب فى مورد الشک فى بقاء ما لو علم بحدوثه إجمالا- کما إذا علم بحدوث الطهارة مثلا مرددا بین کون حدوثها فى الان الأول أو الثانى مع الشک فى بقائها فى الان الثالث، حیث ان الان الثالث الذى هو آن الشک فى البقاء متصل بالإن الثانى و الان الثانى لا یکون آن القطع بالحدوث و لا آن الشک فى البقاء، بل هو آن الشک فى الحدوث و عدم الحدوث، فإن الطهارة على تقدیر حدوثها فى الان الأول یقطع بقائها فى الان الثانى، و انما الشک فى بقائها فى الان الثالث، فالآن الثانى لا یکون له الشک فى البقاء قطعا و اما الحل فلان ما ذکر من عدم اتصال زمان الشک فى البقاء بالیقین فى الحدوث انما یتم إذا لوحظ اتصاله بزمان الیقین التفصیلى بالحدوث لعدم العلم به تفصیلا حیث لا- یعلم أنه الان الثانى أو الثالث، و اما إذا لو حظ اتصاله بزمان الیقین إجمالا- فلا- شبهة فى اتصال الان الرابع بمجموع الآنین اللذین یقطع بالحدوث فى أحدهما، و هذا المقدار من الاتصال المعلوم کاف فى صحة الاستصحاب، کما فى نظائر المقام فالحق جریان الاستصحاب فى مجهولى التاریخ فى نفسه و سقوطه بالمعارضة و یترتب علیه صحة إجرائه فى أحدهما لو سلم عن المعارض بواسطة المانع عن إجراء معارضه، و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جریانه و لو لم یکن له معارض حیث انه لا یجرى و لو لم یکن له معارض هذا تمام الکلام فى حکم

مجهولی التاریخ من حیث المسألـة الأصولیة التی اتحدت نتیجتها، و هی عدم جریان أصالة بقاء الجنابة و أصالة بقاء الطهارة فی المقام اما لعدم جریانهما رأسا أو لسـقوطهما بالمعارضة، فحینئذ یجب ان یرجع الی أصل آخر و هو یختلف بالنسبة إلی اختلاف المقامات، فالمرجع فیما یعتبر فیه الطهارة کالصلاة و نحوها هو قاعدة الاشتغال من غیر فرق بین القول بشرطیة الطهارة فیه أو بمانعیة الحدث،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۰۳

لان المانع کالشرط فی الحاجة الی الإحراز، و التمسک بقاعدة المقتضی و المانع لإثبات الصحة فیما شک فی صحته من جهة الشک فی وجود المانع عن صحته بعد إحراز مقتضیها فاسد، لعدم الدلیل علی اعتبار قاعدة المقتضی و المانع ما لم یحرز عدم المانع بمحرز، لکون الشک بالنسبة إلیه شکا فی المکلف به، و بالنسبة الی ما یحرم علی الجنب مثل قراءة العزائم و دخول المساجد- یرجع الی البراءة لکون الشک بالنسبة إلیه شکافی أصل التکلیف الصورة الثانیة: ان یعلم زمان الجنابة و یشک فی زمان الغسل و تقدمه علیها أو تأخره عنها و الحکم فی هذه الصورة أیضا هو وجوب الغسل، و ذلک اما لاستصحاب بقاء الجنابة إذا قلنا بعدم اجراء استصحاب بقاء الغسل فی هذه الصورة، بناء علی عدم جریانه فی المجهول تاریخه، لعدم اتصال زمان الشک بالیقین- حسبما عرفت مع تزییفه- و اما لأجل قاعدة الاشتغال فیما یشترط فیه الطهارة بناء علی سقوط الأصل فی الطرفین للمعارضة، و لکن الأقوی فی هذه الصورة صحة جریان استصحاب بقاء الجنابة و عدم معارضته مع استصحاب بقاء الغسل، لعدم صحة إجراء استصحاب بقاء الغسل لا من جهة کونه مجهول التاریخ، بل من جهة تردده بین کونه مقطوع الارتفاع أو مقطوع البقاء إذ لو کان قبل الجنابة المعلومة کان مرتفعا قطعا، و لو کان بعدها کان باقیا کذلک و ربما یقال فی هذه الصورة بعدم وجوب الغسل لأصالة تأخر الغسل عن زمان حصول الجنابة، فیحکم بتأخره و لا یخفی ما فیه و ذلک لان تأخر الغسل انما یثبت بالأصل إذا قیس الی الزمان من حیث نفسه، و لا یثبت به تأخره عن الأخر، و نفس تأخر الغسل عن الجنابة من حیث انه صفة للغسل علی حسب مفاد کان الناقصة لیس له حالة سابقه، و إثباته بأصالة عدم تقدمه علی الجنابة متوقف علی الأصل المثبت الصورة الثالثة: ان یعلم زمان الغسل دون الجنابة، و ربما یقال: ان الحکم فی هذه الصورة أیضا هو وجوب الغسل لکل ما یعتبر فیه الطهارة لقاعدة الاشتغال و لا یجری

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۰۴

استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من الغسل المعلوم زمانه و المشکوک بقائها من جهة الشک فی تأخر الجنابة عنه، و ذلک لمعارضته مع استصحاب بقاء الجنابة المعلومة حدوثها عند خروج هذا المنی، المردد خروجه بین کونه قبل الغسل أو بعده و لکن الأقوی فیها أیضا صحة إجراء استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة عقیب الغسل و عدم معارضته مع استصحاب بقاء الجنابة المعلومة حدوثها عند خروج هذا المنی عنه، لتردد تلک الجنابة بین کونها مقطوع الارتفاع علی تقدیر تقدمها علی الغسل أو مقطوع البقاء علی تقدیر تأخرها عنه، فلا یکون شک فی بقائها، و هذا ما عندی فی هذه المسألة العویصة و انما اطنبا الکلام فیها لکونها سیالة فی أکثر أبواب الفقه مما یقع بها الابتلاء

[مسألة (۳): فی الجنابة الدائرة بین شخصین]

مسألة (۳): فی الجنابة الدائرة بین شخصین لا یجب الغسل علی واحد منهما، و الظن کالشک و ان کان الأحوط فیه مراعاة الاحتیاط، فلو ظن أحدهما انه الجنب دون الأخر اغتسل و توضأ ان کان مسبوقا بالأصغر

فی هذه المسألة أمران أحدهما: لا اشکال و لا خلاف فی عدم وجوب الغسل علی کل واحد من واجدی المنی فی الثوب، و ان

علم بكون أحدهما جنبا و ان المنى لا يعد و عنهما، بل اما يكون منه أو من صاحبه، و ذلك لان العلم الإجمالى و ان كان كالعلم التفصيلى فى تنجز التكليف به و حرمة مخالفته و وجوب موافقته الا ان تنجزه به منوط بكون الأطراف المحتمل كلها موردا لابتلاء المكلف، و عدم خروج بعض أطرافه عن محل ابتلائه، فلو كان كذلك لم يكن منجزا بالقياس الى ما يكون مورد الابتلاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان الجنابة المعلومة مرددة بين ان تكون منه أو من صاحبه، لكن على تقدير كونها من صاحبه لا يترتب بها تكليف عليه، إذ لا يعقل ان يجب الغسل على مكلف ليس جنبا فى الواقع لأجل وجوبه على مكلف آخر يكون جنبا فى الواقع، لان غسل من ليس بجنب منهما لا يكون مقدمة لغسل الجنب منهما كما لا يخفى، فكل واحد منهما مكلف بتكليف المتوجه اليه لا التكليف المتوجه الى صاحبه، فتكليف صاحبه خارج عن مورد ابتلائه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۵

و الشك بالنسبة إلى تكليف نفسه بدوى غير مقرون بالعلم الإجمالى، يرجع فيه الى الأصل و ثانيهما لا فرق فيما ذكر بين ان يكون كل من المتشاركين فى الثوب شاكا فى جنابة نفسه بالشك بمعنى تساوى الاحتمالين، أو يكون ظانا بها بالظن الغير المعتبر بالخصوص، لان الظن الغير المعتبر فى ذلك كالشك، و لكن الأحوط فيه مراعاة الاحتياط الذى لا إشكال فى حسنه عقلا و رجحانه شرعا، بل هو حسن فى صورة الشك أيضا الا انه فى الظن لمكان مرجوحية احتمال خلافه يكون اولى

[مسألة (۴): إذا دارت الجنابة بين شخصين]

مسألة (۴): إذا دارت الجنابة بين شخصين لا يجوز لأحدهما الاقتداء بالاخر للعلم الإجمالى بجنابته أو جنابة امامه، و لو دارت بين ثلاثة يجوز لواحد أو الاثنين منهم الاقتداء بالثالث لعدم العلم حينئذ و لا يجوز لثالث علم إجمالا بجنابة أحد الاثنين أو أحد الثلاثة الاقتداء بواحد منهما أو منهم إذا كانا أو كانوا محل الابتلاء له، و كانوا عدولا عنده و الا فلا مانع و المناط علم المقتدى بجنابة أحدهما لا علمهما، فلو اعتقد كل منهما عدم جنابته و كون الجنب هو الأخر أو لا جنابة لواحد منهما و كان المقتدى عالما كفى فى عدم الجواز، كما انه لو لم يعلم المقتدى إجمالا بجنابة أحدهما و كانا عالمين بذلك لا يضر باقتدائه

فى هذه المسألة أمور الأول: ذهب جملة من المحققين كالمحقق فى المعتبر و الفخر فى الإيضاح و الشهيد فى البيان و المحقق و الشهيد الثانيين فى جامع المقاصد و المسالك الى عدم جواز ايتمام أحدهما بالاخر، و عليه أكثر محققى المتأخرين كصاحب الجواهر و الشيخ الأكبر (قده) و ذلك لعلم المأموم منهما ببطلان قدوته تفصيلا، من جهة العلم الإجمالى ببطلان صلاته أو صلاة أمامه مع اعتبار صحة الصلاتين فى صحة القدوة قطعا، و ذهب جملة منهم الى جوازه كالعلامة فى كثير من كتبه كالقواعد و النهاية و المنتهى و التذكرة و صاحبى المدارك و الحدائق و غيرهم و استدلوا لجوازه بأمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۶

الأول: كفاية صحة صلاة الإمام ظاهرا عند نفسه فى صحة الاقتداء به، و ان الحكم الظاهرى فى حق الإمام واقعى بالنسبة إلى المأموم لا انكشاف للخلاف فيه بالنسبة إلى المأموم و لو لم يحرز المأموم صحتها بمحرز، و لو بالأصل، و يكفيه عدم علمه بالفساد و حينئذ مع الشك فى صحة صلاة الإمام يصح الاقتداء به و فيه ان الظاهر من أدلة شرائط الإمام اعتبار إحرازها عند المأموم، غاية الأمر أنه يكفى فى إحرازها بإحراز أصلى من أصالة الصحة أو استصحاب الطهارة بل أصالة الطهارة و لو لم تكن من الأصول المحرزة، و شىء من هذه الأصول لا يجرى فى المقام لمكان المعارضة، حيث يعلم إجمالا إما بجنابة نفسه أو جنابة الإمام، فالأصول الجارية فى الإمام تعارض مع الجارية فيه نفسه الثانى: ان يمنع كون الانزال المتحقق من شخص لا بعينه موجبا للجنابة- و اليه يومئ استدلال العلامة فى التذكرة- لجواز اقتداء احد الواجدين بالاخر: بأن الجنابة المرددة بينهما شىء أسقط

الشارع حكمها، و ما استدل به صاحب المدارك (قده) بصحة صلاة كل منهما شرعا، و أصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك، و ضعف استدلال المانعين بالقطع بجنابة أحدهما: بأنا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه، و لهذا ارتفع لازمه و هو وجوب الغسل إجماعا و فيه انه مناف مع ما يدل على وجوب الإعادة و القضاء على من صلى جنبا بغير علم، و انه مستلزم للالتزام بتجدد الحدث عند العلم به تفصيلا، و هو بعيد جدا الثالث: دعوى اناطة التكليف بالظاهر و عدم العبرة بنفس الأمر و لو مع العلم به إجمالا، و لهذا يصح صلاتهما و لا يجب عليهما الغسل قطعا، و هذا ما استدل به فى الرياض على الجواز و فيه انه لا دليل على تلك الدعوى أصلا بعد إحراز كون العبرة بنفس الأمر، و ان العلم و لو كان إجماليا طريق الى انكشافه، و صحة صلاتهما و عدم وجوب الطهارة عليهما من جهة تمكن كل منهما من إحراز طهارته بالأصل السالم عن المعارض فى عمل نفسه، و هو منتف فى المقام حيث ان أصالة طهارة المأموم معارضة مع أصالتها فى الإمام، فجواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۷

صلاة كل واحد منهما منفردا و عدم وجوب الغسل عليه بسبب الأصل السليم عن المعارض لا يوجب جواز اقتداء أحدهما بالاخر مع عدم سلامة الأصل فيه عن المعارض، فحينئذ فالأقوى هو المنع عن اقتداء أحدهما بالاخر، و اما بطلان صلاة المأموم فهو متوقف على عدم اشتمال صلاته على ما يعتبر فى صلاة المنفرد، و اما مع اشتمالها على ما يعتبر فى صلاة المنفرد، فهى صحيحة فردى و الا فهى محكومة بالبطلان، كما فى كل مورد بطلت الجماعة فيه الأمر الثانى: لو دارت الجنابة بين أكثر من اثنين كالثلاثة و ما فوقها ففى المتن انه يجوز للواحد أو الاثنين منهم الاقتداء بالثالث، لعدم العلم حينئذ، حيث ان واحدا من المأمومين بالثالث لا يعلم ببطلان قدوته تفصيلا، باحتمال جنابة نفسه أو جنابة امامه، لاحتمال ان يكون الجنب منهم غيرهما فيجرى الأصل فى طهارة المأموم و امامه من غير معارض، و لكن ذلك لا يخلو عن اشكال فيما إذا كانت جنابة الثالث منهم محل ابتلاء المأموم منهما حيث يحصل للمأموم منهما حينئذ العلم الإجمالى إما بعدم جواز اقتدائه بالإمام منهم، أو بعدم جواز ما يكون مورد ابتلائه من أحكام جنابة الثالث منهم، مثل إدخاله فى المسجد مثلا، فافرض الثوب المشترك بين زيد و عمرو و بكر، فزيد مثلا يعلم اما بعدم جواز اقتدائه بالعمرو، أو بعدم جواز إدخاله البكر فى المسجد، لانه على تقدير كونه جنبا لا يجوز له الاقتداء و لا دخوله فى المسجد فى ضمن إدخال البكر فيه، و على تقدير كون العمر و جنبا لا يجوز الاقتداء به، و على تقدير كون البكر جنبا لا يجوز إدخاله، فيكون اقتدائه بعمرو من أطراف العلم الإجمالى كما لا يخفى الأمر الثالث: لا يجوز لثالث علم إجمالا بجنابة أحد الاثنين أو أحد الثلاثة أو ما فوقها الاقتداء بواحد منهما أو منهم، إذا كانا أو كانوا محل الابتلاء له فعلا، أو خرجوا عن محل ابتلائه بعد تنجز العلم الإجمالى، و كانوا عنده عدولا إذا لم تكن جنابتهما أو جنابتهم محل ابتلائه فيما لا يشترط فيه العدالة مما يترتب على جنابتهما أو جنابتهم من الاحكام و الا فمطلقا و لو لم يكونا عنده عدولا، و مع خروج بعضهم عن مورد الابتلاء قبل العلم الإجمالى بأن مات أو فسق فى مسألة الاقتداء فلا مانع عن الاقتداء بمن يكون موردا لابتلائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۸

الأمر الرابع: المناط فى عدم جواز الاقتداء فيما لا يجوز علم المقتدى بجنابة أحدهما، لا علم الامام و لا علمها معا، فلو اعتقد الامام منهما عدم جنابته و ان الجنب هو المأموم، أو انه لا جنابة لواحد منهما، و يكون المأموم عالما إجمالا بأن الجنابة منه أو من الامام كفى فى عدم الجواز، كما انه لو لم يعلم المأموم إجمالا بجنابة أحد الشخصين و لكن كان الشخصان عالمين بها لا يضر علمهما الإجمالى باقتدائه، و السر فى ذلك ان شرائط الإمام احرازى لا واقعى، و لذا لا يضر بالجماعة كشف خلافها، كما إذا صلى جماعة ثم انكشف فسق الإمام أو جنابته أو نجاسة ثوبه أو بدنه و نحو ذلك، و المعتبر من الإحراز هو الإحراز عند المأموم و لو بالأصل، و من المعلوم مع عدم العلم الإجمالى للمأموم بجنابة نفسه أو امامه أو جنابة أحد الشخصين اللذين يريد ان يقتدى

بأحدهما فلا مانع عن اقتدائه و لو احتمل جنابة إمامه، لأنه شك بدوى يندفع بالأصل و مما ذكرنا- من عدم جواز الاقتداء بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما إجمالا- يعلم عدم جواز الاقتداء بهما فى صلاتين فضلا عن صلاة واحدة، خلافا لصاحب الجواهر (قده) فى صلاتين قائلا بجوازه مستظهرا فيه عدم الخلاف، قال (قده) بعد جملة من الكلام: و من هنا لم يظهر خلاف بين الأصحاب فى جواز ايتمام الخارج عنهما بكل واحد منهما بفرضين، كان يأتم بواحد منهما فى الظهر و بالاخر فى العصر و فيه أولا مع ظهور عدم الخلاف بين الأصحاب فإن السبر و الاستقراء فى حكمهم فى أمثال المقام يشهد بذهابهم الى عدم الجواز فى المقام، و ذلك مثل حكمهم بعدم جواز الاقتداء بأحد الشخصين اللذين يعلم بفسق أحدهما أو كفره، و حكمهم بعدم جواز الاقتداء بأحدهما اللذين يعلم بنجاسة ثوب أحدهما مع علم لابسه بنجاسته أو بنجاسة ما يسجد أحدهما عليه، و ثانيا انه على تقدير عدم ظهور الخلاف فيه لا وجه لاختياره بعد كونه مخالفا لقاعدة باب العلم الإجمالى و ثالثا على تقدير اختياره فإنما ينبغى القول به فى الصلاتين الغير المرتبتين، لا مثل الظهر و العصر، حيث يعلم تفصيلا بعدم جواز الاقتداء بالعصر، للعلم التفصيلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۰۹

ببطلانها اما من جهة جنابة الإمام الذى يقتدى به العصر أو من جهة جنابة الإمام الذى اقتدى به الظهر، إذا صارت الظهر باطلة بواسطة عدم جامعيتها لشرائط الفردى

[مسألة (۵): إذا خرج المنى بصورة الدم]

مسألة (۵): إذا خرج المنى بصورة الدم وجب الغسل أيضا بعد العلم بكونه منيا

لو خرج المنى بلون الدم لكثرة الوقاع فالأقوى وجوب الغسل به مع العلم بكونه منيا، و حكى عن النهاية احتمال عدمه لأن المنى دم فى الأصل، فما لم يستحل الحق بالدماء، و هو ضعيف لأن استحالة الدم بالمنى غير ثابت، و على فرض الثبوت فإلحاق المنى الملون بلون الدم بالدم بعد العلم بكونه منيا باطل، بعد فرض إطلاق ما يثبت الحكم بخروجه من غير تقييد بكونه على لون مخصوص

[مسألة (۶): المرأة تحتلم كالرجل]

مسألة (۶): المرأة تحتلم كالرجل و لو خرج منها المنى حينئذ وجب عليها الغسل، و القول بعدم احتلامهن ضعيف

قال فى المدارك لا فرق فى وجوب الغسل بالإنزال بين الرجل و المرأة بإجماع علماء الإسلام، و الاخبار الواردة به متظافرة انتهى، و القول بعدم احتلامهن محكى عن ظاهر الصدوق فى المقنع و اعلم ان الاخبار الواردة فى المسألة مع كثرتها على ثلاث طوائف، فمنها ما هى مصرحة بوجوب الغسل عليها بالإنزال من غير جماع يقظة كان أو نوما، و منهما ما هى كالطائفة الاولى لكنها مذيلة بقوله (ع) «و لا تحدثوهن بذلك فيتخذنه علة» و منها ما هى مصرحة بعدم علمهن بالإنزال، و العمل على طبق الاولى، و ان الطائفة الأخيرة معرض عنها، بل ادعى إجماع المسلمين على مؤدى الطائفة الاولى و قد تكرر مرارا ان الخبر المعمول به موثوق الصدور و المعرض عنه غير موثوق الصدور، لعدم التفاوت فى الوثوق بين ما كان من الجهات الداخلية كالسند و المضمون و نحوهما، أو الخارجية التى أعلاها اطباق العمل عليها أو الاعراض عنها، و مع قطع النظر عن هذا المسلك، و فرض تحقق المعارضة فيمكن الجمع بينهما بحمل الطائفة الأخيرة على ما كانت المصلحة فى الإخفاء فى مقام الأداء من جهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۱۰

خصوصيات المجلس أو السائل أو غيرهما، و الشاهد على هذا الجمع هو الطائفة الثانية الناهية عن تحديثهن معللا باتخاذهن علة

و هو جمع صحيح يؤيده الشاهد المذكور، و لا يقال كيف يجمع النهى عن تحديثهن مع وجوب اعلامهن عند الحاجة، كما هو الشأن فى جميع الاحكام، و ذلك لندرة ابتلائهن بالإنزال مع ما فى تعليمهن من الفساد و ربما يحمل الطائفة الأخيرة على التقية، و لم يثبت كون عدم الوجوب قولا، لهم اللهم الا ان يقال بعدم الحاجة فى التقية إلى كون مؤدى التقية موافقا مع أقوالهم، بل التقية تحصل بالتخالف فى القول و لو لم يكن فى الأقوال المتخالفة ما يوافقهم و ربما حمل الطائفة الأخيرة على ما إذا أنزل مينها عن محله و استقر فى رحمها و لم يخرج الى الظاهر- كما هو الكثير فيها- حيث ان مينها قلما يخرج فى ظاهرها بل يستقر فى رحمها و لا بأس به لو كان له شاهد و قد تحمل تلك الطائفة على صورة الاشتباه و عدم العلم بالمنى، و لا يخفى انه لو انتهى الأمر إلى الجمع يكون ما ذكرناه أحسن، و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى المسألة بعد كون الحكم فيها إجماعيا لم يظهر فيه مخالف بل ادعى فيه إجماع المسلمين

[مسألة (۷): إذا تحرك المنى فى النوم من محله بالاحتلام]

مسألة (۷): إذا تحرك المنى فى النوم من محله بالاحتلام و لم يخرج الى خارج لا- يجب الغسل كما مر فإذا كان بعد دخول الوقت و لم يكن عنده ماء للغسل هل يجب عليه حبسه عن الخروج أولا، الأقوى عدم الوجوب و ان لم يتضرر به بل مع التضرر يحرم ذلك، فبعد خروجه يتيمم للصلاة، نعم لو توقف إتيان الصلاة فى الوقت على حبسه بان لم يتمكن من الغسل و لم يكن عنده ما يتيمم به و كان على وضوء بان كان تحرك المنى فى حال اليقظة و لم يكن فى حبسه ضرر عليه لا يبعد وجوبه، فإنه على التقادير المفروضة لو لم يحبسه لم يتمكن من الصلاة فى الوقت و لو حبسه يكون متمكنا

قد تقدم فى الأمر الأول ان المعتبر فى الإنزال الذى تحصل به الجنابة هو خروج المنى إلى خارج البدن، و انه لو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة سواء كان فى الرجل أو المرأة، و ان كان ذلك فى الرجل نادرا جدا لكون خروجه منه بدفق و لكنه فى المرأة كثير لخروج منيها بفتور و استقراره فى رحمها، فإذا تحرك المنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۱۱

عن محله و لم يخرج بعد- سواء كان فى النوم أو فى اليقظة بغير جماع- و لم يكن عند المكلف ماء للغسل هل يجب عليه حبسه عن الخروج أولا؟ أقواهما الأخير، و ذلك لجواز إجناب الشخص نفسه بعد دخول الوقت إذا لم يقدر على الغسل مع القدرة على التيمم كما يجىء فى المسألة الاتية، و ان لم يكن له ضرر فى حبسه، و مع عدم الضرر إذا لم يكن الحبس واجبا يكون مع الضرر حراما قطعا من غير اشكال، فيجب عليه ترك الحبس مع الضرر فيه و يتيمم حينئذ للصلاة، نعم لو لم يكن فى حبسه ضرر، و تمكن منه، و كان على وضوء، و لم يتمكن من الغسل و التيمم على تقدير نقض وضوئه، و كان بعد الوقت لا قبله،- فمع هذه القيود الخمسة- لا يبعد وجوب الحبس لانه بحبسه يتمكن من الصلاة و بعدمه يصير فاقد الطهورين.

[مسألة (۸): يجوز للشخص إجناب نفسه]

مسألة (۸): يجوز للشخص إجناب نفسه و لو لم يقدر على الغسل و كان بعد دخول الوقت، نعم إذا لم يتمكن من التيمم أيضا لا يجوز ذلك، و اما فى الوضوء فلا- يجوز لمن كان متوضئا و لم يتمكن من الوضوء لو أحدث أن يبطل وضوئه إذا كان بعد دخول الوقت، ففرق فى ذلك بين الجنابة و الحدث الأصغر و الفارق النص.

اعلم ان الكلام فى إجناب المكلف نفسه تارة يقع بالنسبة الى بعد الوقت و اخرى بالنسبة الى ما قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه، و هكذا الكلام فى جواز نقض الوضوء فإنه أيضا تارة بالنسبة الى بعد دخول وقت الصلاة و

اخرى بالنسبة إلى قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه ثم كل من الجنب أو المحدث بالأصغر إذا كان متمكنا من الطهارة المائية و يعلم بأنه لو لم يأت بها فى حال تمكنه منها يصير عاجزا عنها، اما مع التمكن من التيمم حين العجز أو مع العجز عنه أيضا، فيقع الكلام فى وجوب تحصيلها حين التمكن تارة بالنسبة الى بعد الوقت، و اخرى قبله، و على التقديرين فاما مع التمكن من التيمم أو مع عدمه، ثم على تقدير عدم جواز الاجناب أو نقض الوضوء فى كل مورد قيل به أو وجوب تحصيل الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء فى كلما قيل به، فإذا عصى المكلف

و أجنب نفسه أو نقض وضوئه أو لم يأت بالطهارة المائية عند التمكن منها، ثم اتى بالصلاة متيمما مع التمكن منها فهل يصح صلاته حتى لا يحتاج إلى إتيانها ثانيا مع الطهارة المائية، اما فى الوقت لو تمكن منها بعد إتيانها متيمما أو فى خارج الوقت، أولا تصح و يجب عليه الإعادة أو القضاء فهذه جهات فى هذه المسألة يجب تنقيحها و البحث عنها الجهة الاولى فى جواز إجناب المكلف نفسه بعد الوقت ان لم يتمكن من الغسل مع تمكنه من التيمم، و البحث عن الحكم فيه يقع تارة بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة، و اخرى بالنظر الى ما يستفاد من النص، اما بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة فتارة يقع الكلام بالنسبة إلى مقام الثبوت، و اخرى بالنظر الى الإثبات، اما بالنسبة إلى مقام الثبوت فبيان القول الكلى الذى يتضح به البحث فى سائر الجهات أيضا يتم بذكر أمور إجمالا- نقحناها فى الأصول مفصلا الأول: وجوب كل واجب موقت مشروط بالوقت مطلقا سواء كان الوقت دخيلا فى ملاكه و كان من المقدمات الوجوبية، أو فى حسن الخطاب به و من المقدمات الوجودية، اما على الأول فواضح، و اما على الأخير فلان الوقت بناء على الأخير و ان لم يكن دخيلا- فى الملاك، و انه على فرض اختياريته لكان يجب تحصيله من قبل وجوب الواجب فيه مقدمة، لكنه بعد كونه خارجا عن الاختيار فلا- محالة يجب ان يأخذه الأمر مفروض الوجود فيأمر بإتيان الواجب فيه على تقدير وجوده، و هذا معنى واجب المشروط كيف و لو لم يأخذه مفروض الوجود كذلك للزم ان يكون متعلق الطلب مطلقا عنه، و هو مع كونه واجبا موقتا خلف، و على هذا يترتب استحالة تصوير الواجب المعلق بمعنى كون الوجوب المنجز حاليا و الواجب استقباليا، على ما أوضحنا سبيل امتناعه فى الأصول بما لا مزيد عليه الثانى: فعلية كل واجب مشروط متوقف على تحقق كلما هو شرط لوجوبه من الأمور التى لها دخل فى ملاكه مطلقا اختياريا كان أو غير اختيارى، أو الأمور الغير

الاختيارية التى لها دخل فى تحصيل الملاك فلا يعقل فعلية كل واجب مشروط بالوقت قبل مجيئى وقته الثالث: وجوب كل مقدمة وجودية تابع لوجوب ذيها فى الإطلاق و الاشتراط كما انه تابع لوجوب ذيها فى أصل الوجوب الرابع: يستحيل صيرورة وجوب المقدمة فعليا قبل فعلية وجوب ذيها و الا يلزم تخلف المعلول عن علته الخامس: ان القدرة على إتيان الواجب الموقت فى وقته بإيجاد مقدماته الغير الموجودة أو حفظ مقدماته الموجودة مطلقا سواء كان فى الوقت أو قبله تتصور على أنحاء الأول: ان تكون القدرة شرطا عقليا من ناحية حكم العقل باشتراطها فى حسن الخطاب الثانى: ان تكون شرطا شرعيا دخيلا فى الملاك على نحو يكون مأخوذا فى حسن الخطاب عقلا الثالث: ان تكون شرطا شرعيا دخيلا فى الملاك لكن لا بتلك السعة التى كانت شرطا عقليا مأخوذة فى حسن الخطاب، بل القدرة الخاصة و هى الحاصلة بعد تحقق ما هو شرط للملاك، و ذلك كالتمكن من المسير الى الحج فإنه شرط شرعى لكن لا مطلقا بل خصوص التمكن منه الحاصل بعد حصول الزاد و النفقة الرابع: ان تكون شرطا شرعيا بعد مجيئى وقت الواجب و حكم هذه الأنحاء يختلف ففى الأول و الثانى يجب تحصيل القدرة على إيجاد الواجب بإيجاد المقدمات التى لها دخل فى إيجاده مطلقا فى الوقت و قبله، أو حفظ القدرة على المقدمات الحاصلة على تقدير حصولها كذلك فى الوقت و قبله، لكن فى الوقت بالوجوب الغيرى المقدمى و قبله بوجوب شرعى نفسى منتج للوجوب الغيرى المقدمى

من ناحیة متمم الجعل، اما فی النحو الأول فواضح حیث ان القدرة شرط عقلی و العقل لا یشترط فی

حسن الخطاب بأزید من القدرة علی إتیان متعلقة مطلقا، من غیر نظر له إلی خصوصیة القدرة و انها بعد فعلیة الخطاب أو قبلها و انها بتحصیلها لو لم یکن، أو بحفظها لو کانت و انها بالقدرة علی المتعلق ابتداء و بالقدرة علی القدرة علیه و لو بألف واسطة، ففی جمیع هذه المراتب یحکم بحسن الخطاب لانه یری المکلف متمکنا من إتیان متعلقة بأی نحو کان فی مقابل ما کان عاجزا عنه عجزا یوجب امتناع صدوره عنه بقول مطلق بحیث لا یکون باب من أبواب وجوده مفتوحا عنده و اما فی النحو الثانی فکذلک لأن القدرة و ان کانت شرطا شرعیا الا ان المفروض کونها بما هی یأخذها العقل دخیلا فی حسن الخطاب شرطا شرعیا دخیلا فی الملاک، فیکون حالها دخیلا فی الملاک کحالها دخیلا فی حسن الخطاب و اما النحو الثالث فیفصل فیه بین ما کانت القدرة فی حال تحقق الملاک فی متعلق الواجب، و ما لم تکن کذلک، بجعل الأول کالنحوین الأولین من لزوم تحصیلها عند عدمها و وجوب حفظها عند وجودها، و ذلک کالتمکن من الرفقة لسفر الحج قبل حصول الاستطاعة فلا یجب تحصیله قبل حصولها لو لم تکن حاصلة و لا یحرم تفویتها لو کانت حاصلة، و لو علم بحصول الاستطاعة فیما بعد، و انه لا یتمکن من الرفقة عند حصولها، و یجب تحصیله بعد حصول الاستطاعة لو لم یکن حاصلا و حفظه علی تقدیر حصوله و منه یظهر حکم النحو الرابع و انه یجب تحصیل القدرة فیه بعد مجیئی الوقت و یحرم تفویتها بعده دون قبل مجیئه و هذا ظاهر.
الأمر السادس: لا إشکال فی ان التکلیف بالصلاة مع الطهارة الترابیة و المائیة لیس عرضیا کالتکلیف بالواجبات التخییریة عقلا أو شرعا و ذلک واضح بعد ملاحظة تعلق الخطاب أولا بالطهارة المائیة فی قوله تعالی «إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰاةِ» آلائه- و قوله تعالی وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا حیث أخذ فی موضوع التیمم فیهما عجز المکلف عن الإتیان بالمائیة إنما الکلام فی ان تعلق الخطاب بالترابیة فی طول المائیة هل هو علی سبیل التنویع کما فی التکلیف بالقصر و الإتمام فیکون فاقد الماء موضوعا للتیمم و واجده

موضوعا للمائیة، أولا، بل یکون الترابیة بدلا اضطراریا یا بلا ان یصیر منشأ لتقیید موضوع الخطاب بالمائیة بالواجد نظیر بدلیة سائر المراتب المتأخرة عن الصلاة الاختیاری عنها عند العجز عنها کالصلاة قاعدا أو مضطجعا و نحوهما، حیث ان الخطاب بها لا یوجب تقیید الخطاب بالمختار بالقدرة علیها شرعا و انما هی مراتب وجبت من ناحیة ان الصلاة لا یترک بحال بعد العجز عن مرتبة المختار منها، و الأقوی بالنظر هو الأول و ذلک لان أخذ الفقدان فی موضوع الترابیة فی قوله تعالی «فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً» و جعله فی مقابل المائیة کاشف عن کون الموضوع فی المائیة أیضا هو الواجد، لان مقابلة الفاقد لموضوع المائیة تفصیل و التفصیل قاطع للشرکة، و یترتب علی ذلک عدم ملاک الطهارة المائیة عند العجز عنها کعدم الملاک فی خیاطة الثوب عند عدم فتقه کما انه یترتب علی الثانی عدم التمکن من تحصیل ملاکها عند العجز عنها فی ظرف کونها ذا ملاک کعدم التمکن من تحصیل ملاک خیاطة الثوب عند فتقه من جهة عدم آلات الخیاطة کالإبرة و نحوها و لازم الأول عدم وجوب تحصیل القدرة علی الطهارة المائیة عند عدم حصولها و عدم وجوب حفظها علی تقدیر وجودها، کما لا یجب تحصیل کل من السفر و الحضر و إیقاع النفس فی أحد الموضوعین لکی یتعلق به حکمه و لازم الثانی وجوب تحصیل القدرة علی الطهارة المائیة لو لم تکن حاصلة و وجوب حفظها لو کانت حاصلة و علم بأنه علی تقدیر تفویتها لم یتمکن من تحصیلها بعده مطلقا، سواء کان فی الوقت أو قبله، غایة الأمر فی الوقت بالخطاب المقدمی الغیری، و قبله من ناحیة استکشاف العقل من قبل تمامیة الملاک بمتمم الجعل، و یمکن ان یقال بحرمة التفویت بترک تحصیل القدرة علی الطهارة المائیة لو لم تکن حاصلة و نقضها لو کانت حاصلة و لو علی التنویع، و ذلک من ناحیة طولیة التکلیفین- اعنی التکلیف بالمائیة و التکلیف بالترابیة- ضرورة انه مع التمکن من المائیة لا

ينتهى الأمر إلى الترابية قطعا فيستكشف من تقديمها على الترابية اشتمالها على مزية لازمة الاستيفاء فى الجملة، اما فى

نفسها أو فى الغاية المترتبة عليها، كيف و الإلزام بها عند التمكن منها و عدم جواز الاكتفاء بالترابية مع إمكانها مع تساوى الطهارتين فى نفسها و فيما يترتب عليهما من الغاية مستلزم للترجيح من غير مرجح، و الجهل بكون المزية فى نفسها أو فى غاية المترتبة عليها لا يضر بالعلم بها فى الجملة من جهة العلم بعلتها التى هى طولية التكليفين و الاشكال على كون المزية اللازم استيفائها فى الغاية المترتبة عليها بلزوم عدم جواز الإتيان بسائر الغايات مطلقا حتى الصلاة الأدائية فى كثير من الفروض لا لضرورة عند صحة التيمم و بقاء أثره فيستكشف من ذلك انه ليس للغايات المأتى بها مع الطهارة المائية مزية لازمة المراعاة لدى الشارع، كما فى مصباح الفقيه مدفوع بالمنع عن جواز ترتبه بل المتيقن ترتيب كل غاية يصدق فى حال ترتبها فقدان الماء الذى هو موضوع حكم التيمم مع انه على تقدير القول بترتبه على العموم يجب مراعاة الفقدان فى كل ما يراد ترتبه، و لذا لا يترتب على التيمم الذى اتى به من جهة ضيق الوقت عن المائية بالنسبة الى ما ضاق وقته من الغايات شىء من الغايات عدا ما أبيح التيمم بسبب ضيق وقته و من هنا يظهر اشكال آخر فى ان الطولية فى التكليفين لا يوجب استكشاف المزية فى المائية بأحد النحوين- اعنى فيها أو فى غايتها- حتى تكون تفويتها حراما فى ظرف تماميتها، لإمكان أن تكون الطولية من ناحية طولية الموضوعين و عدم إمكان اجتماعهما، فالصلاة مع المائية فى ظرف فقدان الماء بلا ملاك أصلا، كخياطة الثوب فى ظرف عدم الفتق، كما ان الترابية فى حال وجدان الماء كذلك الا انه لا يقوم كل منهما مقام الأخر لعدم اجتماع موضوعهما فيكون حال الوجدان و الفقدان حينئذ كالسفر و الحضر فى جواز إخراج المكلف نفسه من أحدهما و إدخاله فى الأخر، و لازم ذلك- كما ترى- عدم حرمة التفويت، و لعل هذا أقرب الى الاعتبار و يترتب عليه جواز التفويت فى كلما لم يقم على حرمته دليل بالخصوص و يكون النص الوارد فى جواز إجناب المكلف بعد الوقت مع التمكن من التيمم على طبق القاعدة، و عدم جواز نقض الوضوء بعد الوقت كذلك على خلافها المحتاج فى إثباته إلى الدليل، و هذا ما عندى فى هذه الجهة العويصة التى يعترف غير واحد من المحققين على

أعضائها هذا تمام الكلام فى مرحلة الثبوت، و قد ظهر حكم سائر الجهات أيضا ثبوتا فلا نعيد الكلام فيها و اما فى مرحلة الإثبات فالمشهور على جواز الاجناب بعد الوقت مع التمكن من التيمم، و ذلك بناء على كون ذلك على طبق القاعدة على ما ادعيناه واضح، حيث يقال به و لو لم يرد على جوازه نص ما لم ينص على عدم جوازه، و على تقدير كونه على خلاف القاعدة كما عليه المصنف (قده) فى المتن فخبر إسحاق بن عمار عن الرجل يكون معه أهله فى السفر لا يجد الماء أ يأتى اهله؟ قال: «ما أحب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه» قال: قلت: طلب بذلك اللذة أو يكون شبقا على النساء؟ قال: «ان الشبق يخاف على نفسه» قال قلت طلب بذلك اللذة قال: «هو حلال» مضافا الى المحكى من المعتبر من الإجماع عليه هذا و فى بعض حواشى المتن اختصاص جوازه بما إذا كانت الجنابة بإتيان أهله على ما هو مورد الخبر، و هو و ان كان على تقدير كونه على خلاف القاعدة لا بأس به للزوم الاقتصار فى ارتكاب خلافها على مورد النص الا انه ينبغى تقييده بما إذا كان فى السفر كما هو مورد النص، و تعميم إتيان الأهل بما إذا كان فى الحضر بالإجماع المحكى عن المعتبر و عدم القول بالفصل يوجب تعميم الاجناب أيضا بما إذا كان بغير إتيان الأهل و كيف كان فلا حاجة الى هذا التقييد عندنا بعد كون الحكم موافقا مع القاعدة، و ان الخبر منطبق عليها. و لعل الى ما ذكرنا- من كون الحكم على طبق القاعدة- يشير ما فى المستند من التمسك بجوازه بالأصل، إذ لا معنى للأصل فى المقام عدا كون الحكم موافقا مع القاعدة الجهة الثانية: فى حكم إجناب نفسه بعد الوقت مع عدم التمكن من

الطهارة الترابية أيضا و صيرورته بذلك فاقد الطهورين، و الكلام فى هذه الجهة أيضا يقع تارة فى مرحلة الثبوت، و اخرى فى مرحلة الإثبات اما الأول فلا ينبغى الإشكال فى أن القاعدة تقتضى حرمة التفويت لانه تفويت للتكليف المنجز مطلقا، من غير فرق بين القول بوجوب الأداء على فاقد الطهورين

بقاعدة الميسور و ان الصلاة لا يترك بحال، و ان قيل بعدم القائل به تحقيقا، و بين القول بسقوط الأداء عنه مع وجوب القضاء عليه، كما لعله المشهور، و بين القول بسقوط القضاء عنه أيضا، لأنه على كل تقدير تفويت للتكليف المنجز و إدراك مرتبة من الملاك بإتيان الأداء بلا طهارة على القول بوجوبه، أو بإتيان القضاء على القول بوجوبه لا ينافى فوت مرتبة أكيدة منه لازم الاستيفاء، كما يدل عليه قول الباقر (ع) فى صحيحة زرارة «لا صلاة إلا بطهور» بالنسبة إلى الطهور، و ما دل على اعتبار الوقت بالنسبة إلى الأداء فى الوقت، و ليست الصلاة الناقصة بدلا عن الكاملة كبدلية الترابية عن المائية حتى يتوهم التنويع و من ذلك يظهر الكلام فى مرحلة الإثبات، و انه لا يجوز إجناب المكلف نفسه بعد الوقت مع عدم التمكن من الترابية و صيرورته بالاجناب فاقد الطهورين ما لم يقم على جوازه دليل بالخصوص، و لعل الحكم بعدم الجواز فى هذه الصورة مما لم يحك فيه مخالف، و قد ظهر مما ذكرنا فى حكم الجهتين المذكورتين حكم الجهة الثالثة و الرابعة ثبوتا و إثباتا أيضا اما الجهة الثالثة و هى ما إذا كان متوضئا بعد الوقت و لا يتمكن من الوضوء لو أحدث مع التمكن من التيمم، و فى حكم نقض الوضوء بعد الوقت ممن لا يتمكن منه بعد نقضه اراقة الماء الموجود ممن لا يتمكن من الوضوء بعد إراقته، و كذا استيهابه أو شرائه أو طلبه مما لا يكون عليه ضرر و لا حرج. أو مرور المكلف على ماء من نهر أو غيره و عدم الوضوء منه مع علمه بعدم تمكنه من الماء فى وقت الصلاة، فعلى ما ذكرنا من كون الاجناب بعد الوقت اختيارا موافقا مع القاعدة يكون جواز نقض الوضوء أيضا على وفقها، و يحتاج فى إثبات عدم الجواز من الاستناد الى الدليل، و على تقدير العكس فبالعكس. و حيث اخترنا فى تلك المسألة ان الجواز مطابق مع القاعدة، ففى هذه المسألة أيضا، كذلك، و اما إثباتا، فالمعروف بين الأصحاب هو عدم الجواز، بل لم يحك الخلاف فى عدم جواز نقضه الا عن المحقق فى المعتبر، و حاصل ما حكى عنه، ان المكلف مخاطب

فى تمام الوقت بصلاة واحدة مخيرا فى أى جزء منه بلا ترتيب، ففى أى جزء يلاحظ حالته و يعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر أو حاضرا فيتم، و من الحالات إذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية أو غير واجد له فبالترابية و لا يجب فى جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر، انتهى، و استدل للمشهور كما فى الجواهر بوجوب الحفظ عليه من باب المقدمة و أولوية الحفظ من إيجاب الطلب، و ظهور الأدلة فى الاهتمام بالنسبة الى ذلك كما يشعر به النهى عن السفر إلى أرض لا ماء فيها، و انه هلاك للدين، و ما ورد من شراء الماء بما يتمكن و نحو ذلك. و بعدم الخلاف فى المسألة الا من محكى المعتبر المتقدم، بل الإجماع المحكى عليه أقول: اما ما استدل به فى المعتبر على جواز التفويت فلعله يرجع الى ما ادعيناه من كونه على طبق القاعدة. و اما ما استدل به على المنع ففيه ان وجوب الحفظ عليه من باب المقدمة فرع بقاء وجوب ذى المقدمة و هو متوقف على عدم التنويع و الا فمع التنويع يكون إذهاب الوجوب بإذهاب موضوعه لا إذهابه عن موضوعه، و ما يكون محرما هو الأخير دون الأول، و منه يظهر الخلل فى الوجه الثانى و هو أولوية الحفظ عن الطلب، و ذلك بمنع الأولوية إذ الطلب انما وجب لإحراز موضوع الوجدان و الفقدان، حيث ان المكلف قبل الطلب شاك فى كونه واجدا يجب عليه الوضوء أو فاقدا يجب عليه التيمم، و بالطلب يحرز ما هو تكليفه بإحراز موضوعه من الوجدان أو الفقدان، و هذا بخلاف التفويت فإنه بعد التفويت يدخل فى موضوع الفاقد قطعا و ما ثبت بالدليل هو وجوب الوضوء عليه فى ظرف الوجدان. و لا يعقل وجوب تحفظ موضوع

الوجدان من ناحية حكم وجوب الوضوء عليه فى ظرفه، إذا لحكم لا- يعقل ان يكون حافظا لموضوعه، لان تقرره انما هو فى ظرف وجود موضوعه و ما لم يكن الموضوع فلا حكم حتى اقتضى حفظ وجود موضوعه، و ليس دليل آخر غير وجوب الوضوء عند الوجدان لكى تكون مقتضيا لوجوب حفظ موضوع الوجدان عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۰

و اما الأدلة الدالة فى الاهتمام بالنسبة الى ذلك فالإنصاف انها لا تخلو عن الإيماء الا ان بلوغها الى حد الدلالة على الوجوب لا يخلو عن نظر بل منع، كما يعترف به صاحب الجواهر (قده) و اما عدم الخلاف و الإجماع فلو لم يضر بدعواه مخالفة مثل المحقق فى المعتبر فهو، و الا- فالتمسك به مندفع بالمنع عنه. و بالجملة فهذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى هذه المسألة، و مع ذلك فالاحتياط فيها من جهة ذهاب الأكثر إلى حرمة التفويت و عدم الجواز مما لا ينبغى تركه ثم على القول بالمنع لو باع الماء الذى عنده أو وهبه أو أخرجه عن ملكه بمخرج و لو بجعله صداقا أو عوض خلع فالظاهر بطلان المعاملة عليه و عدم انتقال الماء عن ملكه بإيراد المعاملة عليه لتعلق الوجوب بحفظه، و خروجه بوجوب حفظه عن تحت سلطنته و صيرورته ممنوعا من إخراجه عن ملكه شرعا، و الممنوع منه شرعا كالممنوع منه عقلا، هذا تمام الكلام فى الجهة الثالثة و اما الجهة الرابعة و هى ما إذا نقض الوضوء أو أراق الماء بعد الوقت مع عدم التمكن من التيمم أيضا بعد تفويته، و لا ينبغى الإشكال فى حرمته كما لا يخفى.

الجهة الخامسة: لا ينبغى الإشكال فى جواز إجناب المكلف نفسه قبل الوقت إذا علم بعدم تمكنه من الغسل فى الوقت ان تمكن من التيمم، و لم ينقل خلاف فيه أيضا و على ما أسسناه من القاعدة فالحكم منطبق عليها، و اما مع عدم التمكن من التيمم و صيرورته فاقد الطهورين فالجواز و عدمه مبنيان على ان للقدرة على الطهارة قبل الوقت دخل فى الملاک، أو ان تمامية الملاک انما هى بالقدرة على الطهارة الأعم من المائية و الترابية فى الوقت، فعلى الأول فيجب حفظ القدرة على الطهارة الأعم قبل الوقت لو كانت حاصلة و تحصيلها قبله لو لم تكن حاصلة، دون الأخير، و لا يبعد الأول من جهة اهتمام الشارع بالصلاة و النهى عن السفر إلى أرض لا ماء فيها، حيث انه يدل على المنع من تفويت الطهارة المطلقة و لو الترابية منها بطريق اولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۱

و منه يظهر حرمة تفويت الوضوء قبل الوقت بنقضه لو كان على وضوء أو إراقة مائه، أو عدم التوضى منه و نحو ذلک، إذا لم يتمكن مع تفويته من التيمم بعد الوقت أيضا، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه و انما الكلام فى جواز تفويته بنقضه أو إراقة مائه قبل الوقت مع التمكن من التيمم بعده فالمشهور فيه على ما قيل هو الجواز، للأصل و عدم وجوب مقدمة الواجب الموسع، و المحكى عن شرح المفاتيح هو الحرمة و اختاره فى مفتاح الكرامة أيضا قال: لأن مقدمة الحرام حرام إذا كانت موصلة أو علة و سببا، و المفروض انها فى المقام كذلک أقول: الإنصاف عدم الفرق فى جواز التفويت بعد الوقت و قبله، فان قلنا بكونه على طبق القاعدة فاللازم جوازه بعد الوقت فضلا عما قبله و ان قلنا بكونه على خلاف القاعدة فاللازم عدم جوازه قبل الوقت فضلا عما بعده، فالتفصيل بين بعد الوقت و قبله بالمنع فى الأول و الجواز فى الثانى مما لا وجه له، فالضابط الكلى الذى ينطبق على التفويت فيما بعد الوقت و ما قبله، و يظهر منه حكمه فيهما هو حرمة احداث العجز عن امتثال التكليف بالإخلال بشىء من مقدماته الوجودية مشروطا بإحراز فوت التكليف بإخلاله علما أو ظنا، بل احتمالا عقلائيا، و بالعلم بتنجز الخطاب عليه و اندراجه فى زمرة المخاطبين به بالعلم باجتماع جميع الشرائط الوجوبية التى من جملتها المقدمات الوجودية الخارجة عن الاختيار علما وجدانيا أو ظنا اطمينانيا، بل و لو احتمالا عقلائيا، و مع إحراز الأمرين- أعنى صيرورة التكليف منجزا عند تحقق وقته باجتماع شرائطه، و كون الإخلال بمقدماته الوجودية مفوتا له من جهة حدوث العجز عن امتثاله فى موطن تنجزه- يحرم التعجيز عن امتثاله بالإخلال بشىء من مقدماته مطلقا قبل الوقت و بعده، غاية الأمر قبل الوقت من ناحية حكم العقل بقبح الفرار عن عهدة

امتثال التكليف، و استكشاف خطاب شرعى من حكمه على طريق تتميم الجعل، و بعد الوقت بخطاب شرعى غيرى مقدمى، و بالجملة فالحق عدم الفرق بين بعد الوقت و قبله، و حيث ان المختار عندنا كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۲

الجواز بعد الوقت على القاعدة فالحق جوازه قبله.

الجهة السادسة: لا إشكال فى وجوب التيمم على من تمكن منه بعد التعجيز عن الإتيان بالطهارة المائية غسلا أو وضوءا بناء على جواز التفويت، اما على القاعدة أو على النص، و اما على القول بحرمته فربما يقال بعدم انتقال التكليف بالتيمم حينئذ و ذلك للعصيان بالنسبة إلى التكليف بالمائية، و ان المستظهر من أدلة مشروعية التيمم هو غير هذه الصورة التى يكون الفقدان من سوء اختياره، فيعاقب حينئذ على ترك الصلاة بالطهارة المائية، و ان لم يصح التكليف بها عند العجز عنها لكن يصح العقاب على تركها بسبب عصيان الخطاب السابق الساقط بسوء الاختيار حيث ان العجز الناشى من سوء الاختيار و ان كان ينافى التكليف خطابا، إذ لا يفرق العقل فى قبح مطالبة العاجز بين ما كان التعجيز عن سوء اختيار المكلف أو عن غيره الا انه لا ينافيه عقابا بسبب تفويته الملاك اللازم استيفائه بسوء الاختيار، لكن الأقوى فساده لعدم الفرق فى فقدان الماء بين الفقدان الناشى عن سوء الاختيار و بين غيره، لعدم ما يدل على اشتراط موضوع وجوب التيمم بعدم كون الفقدان بسوء الاختيار، فيشمله العمومات الدالة على وجوبه على فاقد الماء و إطلاقاتها لعدم مخصص أو مقيد لها و منه يظهر انه لو اتى بما هو وظيفته من الصلاة مع التيمم يسقط عنه و لا يجب عليه الإعادة فى الوقت و لا القضاء فى خارجه لإتيانه بما هو عليه، و هو يقتضى الاجزاء، هذا، و لبسط الكلام فى الإعادة و القضاء محل آخر لعله يأتى فى أحكام التيمم إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة (۹): إذا شک فى انه هل حصل الدخول أم لا؟]

مسألة (۹): إذا شک فى انه هل حصل الدخول أم لا؟ لم يجب عليه- الغسل و كذا لو شک فى ان المدخول فرج أو دبر، أو غيرهما فإنه لا يجب عليه- الغسل.

و ذلک لاستصحاب الطهارة فى كلا المقامين- أعنى فى الشک فى الدخول و فى كون المدخول مما يجب بالإدخال فيه الغسل- و هذا ظاهر.

[مسألة (۱۰): لا فرق فى كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة]

مسألة (۱۰): لا فرق فى كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة موجبا للجنابة بين ان يكون مجردا أو ملفوفا بوصلة أو غيرها الا ان يكون بمقدار لا يصدق عليه الجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۳

المحكى عن غير واحد عدم الفرق فى حصول الجنابة بإدخال ما يوجب إدخاله الجنابة بين ان يكون ملفوفا بوصلة أو غيرها، أو يكون مجردا، و قد صرح بعدم الفرق فى التذكرة و المنتهى و الإيضاح و الذكرى و البيان و الدروس و جامع المقاصد و فى شرح المفاتيح لكاشف الغطاء نسبته الى الفقهاء و هو كذلک لصدق الالتقاء و غيبوبة الحشفة و الدخول و الوطى و الجماع الذى تحصل الجنابة بتحقق كل واحد منها، و لكن تنظر فيه فى القواعد و قال: و فى الملفوف نظر، و احتمل فى النهاية عدم حصول الجنابة به لان استكمال اللذة يحصل برفع الحجاب، ثم احتمل التفصيل بين كون الخرقة لينة لا تمنع وصول بلل الفرج الى الذكر و حصول الحرارة من أحدهما إلى الأخر و ما ليست كذلک بحصول الجنابة بالأولى دون الثانية و لا يخفى ما فى الجميع بعد

صدق اسم الجماع و كون الحكم بالجنابة مترتبا عليه و عدم توقف حصولها على اللذة فضلا عن استكمالها، و لعل هذه الاستدلالات فى مقابل العامة العاملين بالاستحسانات كما هو كذلك فى المقام، قال فى مفتاح الكرامة ما ذكروه من اعتبار الخرقة ليانة و خشونة أحد وجهى الشافعى، و الوجه الأخر وجوب الغسل و هو الأظهر عنده.

[مسألة (١١): فى الموارد التى تكون الاحتياط فى الجمع بين الغسل و الوضوء]

مسألة (١١): فى الموارد التى تكون الاحتياط فى الجمع بين الغسل و الوضوء الاولى ان ينقض الغسل بناقض من مثل البول و نحوه ثم يتوضأ لأن الوضوء مع غسل الجنابة غير جائز و المفروض احتمال كون غسله غسل الجنابة.

بناء على اعتبار قصد الوجه فى الوضوء وصفا أو غاية يتعين نقض الغسل بناقض من مثل البول و نحوه لكى يحتاط حينئذ بالوضوء، حيث انه متمكن من الوضوء مع قصد الوجه به بنقض الغسل بالحدث الأصغر، كما انه مع استحباب الوضوء مع غسل الجنابة لا يحتاج فى إتيان الوضوء الاحتياطى بنقض الغسل بالحدث الأصغر. حيث ان وضوئه بناء على استحبابه مردد بين ان يكون واجبا أو مستحبا، و بناء على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة و عدم اعتبار قصد الوجه فى العبادة فيجوز منه الوضوء الاحتياطى بلا إشكال، لأنه مردد بين ان يكون وضوءا واجبا أو لغوا و اما احتمال حرمته فمندفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۴

بإتيانه بعنوان الاحتياط و رجاء ان يكون مطلوبا، و هو مناف مع إتيانه بعنوان التشريع المحرم، لكن مع ذلك الاولى نقض الغسل بالحدث الأصغر لكى يتمكن من إتيان الوضوء بوجهه وصفا أو غاية، و بناء على عدم جواز الإتيان بالعبادة بداعى احتمال الأمر مع التمكن من إتيانها بداعى امتثال الأمر القطعى يتعين نقض الغسل بالحدث الأصغر مع التمكن منه حتى يأتى بالوضوء بداعى أمره المحقق و لا يكتفى بإتيانه بداعى أمره المحتمل، لكن لزوم ذلك فيما لا يحتاج الى التكرار فى العمل ممنوع، و التفصيل فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۵

[فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة]

اشارة

(فصل) فيما يتوقف على الغسل من الجنابة و هى أمور:

[الأول الصلاة واجبة أو مستحبة]

الأول الصلاة واجبة أو مستحبة، أداء و قضاء، لها و لأجزائها المنسية، و صلاة الاحتياط بل و كذا سجدتا السهو على الأحوط، نعم لا يجب فى صلاة الأموات و لا فى سجدة الشكر و التلاوة.

هيهنا أمور الأول: يشترط فى الصلاة مطلقا واجبة كانت أو مندوبة، أداء كانت أو قضاء الطهارة من الحدث المطلق الذى منه الجنابة، و ذلك للإجماع على شرطيتها لها، مضافا الى دلالة القرآن الكريم و السنة الظاهرة كما لا يخفى على المتتبع لها فى طى روايات متفرقة فى جزئيات الأحكام المرتبطة بذلك.

الثانى: يشترط الطهارة فى الاجزاء المنسية من الصلاة كالسجدة و التشهد، و ذلك لأنها اجزاء الصلاة أخرت عن مواضعها

فيشترط فيها كلما يشترط فى الصلاة، و كذا صلاة الاحتياط لأنها- مضافا الى كونها صلاة فيدل على اشتراط الطهارة فيها كلما يدل على اشتراطها فى الصلاة، مثل «لا صلاة إلا بطهور»- تكون برزخا بين ان تكون صلاة مستقلة أو جزءا من الصلاة التى وقع الشك فيها و لذا يكتفى بها إذا ظهر نقصان الأصل و احتياجها بها، فيشترط فيها كلما يشترط فى الصلاة التى وقع الشك فيها من الشرائط بنفس دليل الدال على اشتراطها فيها، و اما سجدتا السهو ففى اشتراطها بشرائط الصلاة وجهان من عدم الدليل على اعتبارها فيها، و الأصل البراءة- مضافا الى إطلاقات واردة فى مقام بيان ما يعتبر فيها الخالية عن اعتبار تلك الأمور- و من انسباق اعتبارها عن تلاحقها بالصلاة و كونها مكملة و جابرا لها، و انه يعتبر الفورية بينها و بين الصلاة المناسب مع بقاء شرائط الصلاة فيها، مضافا الى قاعدة الشغل فى العبادات، و لا يخفى ان الأول هو الأقوى و ان كان الأخير هو الأحوط.

الأمر الثالث: لا تجب الطهارة مطلقا فى صلاة الأموات بلا خلاف ظاهر فيه، و فى المدارک حاكيا عن التذكرة: انه قول علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار جملة مستفيضة لا حاجة الى ذكرها بعد اتضاح الحكم و عدم الخلاف فيها، و على هذا فلا ينتهى الأمر فى نفى اشتراطها بالطهارة بدعوى انصراف أدلة اشتراط الطهارة فى الصلاة عنها من حيث انها غير مشتملة على القراءة و الركوع و السجود و التشهد و التسليم، بل فاقد لمعظم ما يعتبر فى الصلاة و منه يظهر عدم اشتراط الطهارة فى سجدة الشكر و التلاوة لأجل عدم ما يدل على اشتراطها فيها، مع عدم توهم شمول ما يدل على اعتبارها فى الصلاة لهما لأنهما ليستا بصلاة قطعا، مضافا الى دلالة جملة من الاخبار على عدم اعتبارها فى سجدة التلاوة بالخصوص، و ذلک كخبر ابى بصير، و فيه: إذا قرء شيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء، و ان كنت جنبا، و لو كانت المرأة لا تصلى، لكن الطهارة فى سجدة الشكر أفضل، كما يدل عليه صحيحة عبد الرحمن الحجاج عن الصادق (ع) انه قال: «من سجد سجدة الشكر لنعمة و هو متوضئ كتب اللّه له بها عشر صلوات و محى عنه عشر خطايا عظام».

[الثانى: الطواف الواجب]

الثانى: الطواف الواجب دون المندوب لكن بحرم على الجنب دخول مسجد الحرام، فتظهر الثمرة فيما لو دخل سهوا و طاف فان طوافه محكوم بالصحة، نعم يشترط فى صلاة الطواف الغسل و لو كان الطواف مندوبا

المراد بالطواف الواجب ما كان جزءا من حج أو عمرة و لو كانا مندوبين لوجوب إتمامهما إذا شرع فيهما، و بالمندوب ما إذا اتى به ابتداء نظير نوافل المبتدئة الذى هو مستحب بحكم «الطواف بالبيت صلاة» و يشترط الطهارة فى صحة الواجب منه دون المندوب فيصح المندوب منه مع الحدث الأصغر مطلقا، و مع الجنابة سهوا عنها لا مع العلم و العمد لمكان حرمة دخول الجنب فى المسجد و وجوب خروجه عنه بعد الدخول، فيصير طوافه حينئذ محل اجتماع الأمر و النهى و يكون محكوما بالبطلان مع العلم و العمد دون السهو، و اما اشتراط الغسل لصلاة الطواف فظاهر حيث قد مر

اشتراط الصلاة مطلقا و لو كانت مندوبة بالطهارة كما تقدم.

[الثالث: صوم شهر رمضان و قضائه]

الثالث: صوم شهر رمضان و قضائه بمعنى انه لا يصح إذا أصبح جنبا متعمدا أو ناسيا للجنابة: و اما سائر الصيام ما عدا رمضان و قضائه فلا يبطل بالإصباح جنبا و ان كانت واجبة، نعم الأحوط فى الواجبة منها ترک تعمد الإصباح جنبا نعم الجنابة العمدية فى

أثناء النهار تبطل جميع الصيام حتى المندوبة منها، و اما الاحتلام فلا يضر بشىء منها حتى صوم رمضان.

هيهنا أمور الأول: المشهور شهرة محققة كادت ان تكون إجماعا بطلان الصوم بالإصباح جنبا فى الجملة، و نسب الى الصدوق فى المقنع عدمه حيث روى فيه خبر حماد بن عثمان عن الصادق (ع) الدال على عدم بطلانه بالإصباح جنبا على ما قيل، و ان لم يخلو عن المنع كما ستعرف، مع ان مذهبه (قده) فى الكتاب المقنع الإفتاء بمضمون الأخبار التى ينقلها فيه، و نسب الميل إليه إلى المحقق الأردبيلى، و حكاه فى الحدائق عن المحقق الداماد صريحا و استدل لقول المشهور بأخبار كثيرة دالة على وجوب القضاء عليه، و هى كثيرة فيها الصحاح و الموثقات، و فى بعضها مع وجوب الكفارة كما فى موثقة أبى بصير عن الصادق (ع) فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح؟

قال: «يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا» قال: و قال (ع):

«حقيق ان لا أراه يدركه ابدا» و هذه الاخبار مع كثرتها و اطباق العمل بها تكون واجدة لشرائط الحجية فيجب الأخذ بها و ترك ما يعارضها، لا لمكان المعارضة، بل لانتفاء الحجية عنها باعراض المشهور عن العمل بها، حتى انها لو لم يكن لها معارض لم تكن أيضا حجة على ما هو المختار عندنا و استدل للقول الأخر بالاية الكريمة «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» فإن إطلاق حل الرفث الى النساء ليلة الصيام يقتضى جوازه فى كل جزء من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۸

الليل حتى الجزء الأخير منه الذى يتصل بالفجر، فيدل بإطلاقه على جواز الإصباح جنبا عمدا، و قوله تعالى فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ- الى قوله تعالى- وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ فإن قوله تعالى حَتّٰى يَتَبَيَّنَ غاية للجميع، فيدل على جواز المباشرة كجواز الأكل و الشرب حتى فى الجزء الأخير من الليل، و لازمه جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح، إذ الترخيص فى المباشرة فى الجزء الأخير يستلزم الترخيص فى الإصباح جنبا و بالأخبار الكثيرة المصرحة فيها بأنه يتم الصوم و لا قضاء عليه، أو لا بأس به، أو لا شىء عليه، و فى بعضها الاستشهاد لجوازه بفعل النبى (ص) ذلك، ففى خبر حماد بن عثمان السائل عن الصادق (ع) عن رجل أجنب فى شهر رمضان من أول الليل فأخر الغسل الى ان طلع الفجر؟ فقال له: «قد كان رسول اللّه (ص) يجامع نسائه من أول الليل و يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر، و لا أقول كما يقول هؤلاء الأقشاب يقضى يوما مكانه» و رواية إسماعيل بن عيسى قال سئلت الرضا (ع) عن رجل أصابته جنابة فى شهر رمضان فنام حتى يصبح اى شىء عليه؟ قال (ع) «لا يضره هذا و لا يفطر و لا يبالى، فان ابى (ع) قال: قالت عائشة ان رسول (ص) أصبح جنبا من جماع من غير احتلام» و الكل مخدوش اما الاستدلال بالاية الاولى فبالمنع عن إطلاقها بالنسبة إلى جواز الرفث فى كل جزء من الليل، فإنها ليست فى مقام البيان من هذه الجهة، بل انما هى فى مقام بيان الحل فى مقام توهم المنع عنه فى الليل، كما فى يوم الصوم، و لو سلم إطلاقها من حيث جواز الرفث فى كل جزء من الليل فيقيد بالأخبار المتقدمة الدالة على المنع عن التعمد بالإصباح جنبا المستلزم للمنع عن التعمد بالجنابة فى الجزء الأخير من الليل الذى لا يستطيع بعده للغسل ليلا.

و اما الآية الثانية فبالمنع عن كون قوله تعالى حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ- إلخ غاية للجميع، بل الظاهر كونه غاية للأخير و هو الأكل و الشرب خصوصا مع ما بينه و بين ما عدا الأخير من الفصل بقوله تعالى هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۲۹

و اما الاخبار فالمختار عدم حجيتها لمكان الاعراض عنها و لو كانت فى الدرجة العليا من الصحة و لم تكن لها معارض، كيف و قد تبين انها كلما زادت صحة ازدادت بسبب الاعراض عنها و هنا، و مع الإغماض عن ذلك فالإنصاف خلوها عن الحجية

لاحتمال التقية فيها و كونها موافقة للعامة، و نقل الرضا (ع) عن أبيه (ع) عن عائشة الذى ينادى بالتقية و اشتمالها على ما يجب تنزيه مقام سمو النبوة عنه من دوام مواظبته (ص) على الإصباح جنبا الذى لا يليق بساحة قدسه (ص) مع منافاته لوجوب الوتر و التهجد عليه، و استلزامه لتأخير صلاة الصبح عن أول وقتها بمقدار الإتيان بالغسل، و هو أيضا لا يليق بمقامه. و كل ذلك شواهد على صدور تلك الاخبار عن التقية، فيختل جهة صدورها الموجب للإخلال بحجيتها على ما لا يخفى، فلا محيص الا عن طرحها و الأخذ بما يوافق المشهور فلا ينبغى الترديد فيه و لا مجال للمناقشة فيه.

الأمر الثانى: هل الإصباح جنبا عمدا الذى ثبت مفسديته للصوم فى الجملة على ما عليه المشهور يعم كل صوم من الواجب و المندوب، أم يختص بالواجب دون المندوب لكنه يعم كل واجب من صوم رمضان و غيره من المعين و الموسع، أم يختص بالواجب المعين فلا يعم الموسع، أم يختص بخصوص شهر رمضان و قضائه فلا يعم كل واجب معين، أم يختص بخصوص شهر رمضان فلا يعم قضائه فضلا عن غيره، وجوه و احتمالات.

المنسوب الى المشهور هو الأول، و هو مفسدية البقاء على الجنابة إلى الصبح بالنسبة الى كل صوم حتى المندوب منه، و استدل له بأن الأخبار الدالة على مفسدية البقاء و ان وردت فى مورد شهر رمضان و قضائه، لكن المتبادر من الصوم ليس إلا الماهية المعهودة التى أوجبها الشارع فى شهر رمضان، فورود النص فى شهر رمضان لا يوجب قصر الحكم عليه بعد معلومية ان الصوم فى شهر رمضان ليس ماهية مغايرة للصوم فى غيره لكى يكونا نوعين من مطلق الإمساك الجنسى، بل الصوم ماهية واحدة نوعية، غاية الأمر أنه وجب فى شهر رمضان، فمفسدية البقاء فى شهر رمضان انما هى من جهة أخذ عدمه فى ماهية الصوم شرعا التى هى ماهية نوعية واحدة فى جميع الموارد، و ذلك

مقتض لانتفاء تلك الماهية بواسطة البقاء على الجنابة فى كل مورد حتى فى الصوم المندوب.

و مختار صاحب الجواهر (قده) هو الثانى و هو الاختصاص بالواجب مطلقا أعم من شهر رمضان أداء و قضاء، و من غيره من المعين و الموسع دون المندوب، اما تعميمه للواجب مطلقا فلما عرفت من استدلال المشهور على التعميم، و اما اختصاصه بالواجب و عدم عمومه للمندوب فلأخبار خاصة دالة على عدم مفسديته بالنسبة إلى الصوم المندوب من غير معارض لها.

منها: صحيح الخثعمى عن الصادق (ع) قال قلت: له أخبرنى عن التطوع و عن هذه الثلاثة الأيام إذا أجنبت من أول الليل فاعلم انى قد أجنبت فأنام متعمدا حتى ينفجر الصبح أصوم أم لا أصوم؟ قال (ع): «صم».

و موثقة ابن بكير. قال سألت الصادق (ع) عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح، يصوم ذلك اليوم تطوعا؟ فقال: «أ ليس هو بالخيار ما بينه و بين نصف النهار؟» و موثقته الأخرى عن الصادق (ع) قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار ما مضى؟ قال «يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار».

قيل هذه الروايات صريحة فى عدم كون البقاء على الجنابة مانعا عن الصوم تطوعا، أقول: دعوى صراحتها فيما ذكر ممنوعة، نعم صحيح الخثعمى ظاهر فيه حيث ان قوله فيه «فأنام متعمدا حتى ينفجر الصبح أصوم أم لا» ظاهر فى كون محط سؤاله هو عن الصوم من جهة نومه فى الليل متعمدا الى الصبح، فيكون الجواب عنه بقوله «صم» ظاهرا فى عدم مانعية البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح، لكن الموثقتين الأخيرتين لا ظهور لهما فى ذلك أيضا، اما الموثقة الأولى، فالظاهر منها بقرينة قوله (ع) فى الجواب «أ ليس هو بالخيار ما بينه و بين نصف النهار»، كون سؤال السائل عن صوم التطوع مع عدم المبيت به ليلا، لا من جهة بقائه على الجنابة عمدا، و ليس فيه ذكر عن التعمد بالبقاء كما يظهر من

التأمل فى قول السائل- ثم ينام حتى يصبح- لاحتمال ان يكون مراده السؤال عن النوم مع ارادة الانتباه و الغسل ليلا فلم ينتبه حتى دخل فى الصبح، و لا يخفى ان قوله (ع) «أ ليس هو بالخيار- إلخ» يلائم مع السؤال حينئذ لو كان سؤاله عما ذكرناه كمال الملائمة، فلا يحتاج فى تصحيحه الى تكلف ان عدم تعين الصوم عليه يجعله بمنزلة البقاء على الجنابة لعذر، أو ان المقصود به ليس التعليل لكى لا يلائم الحكم المعلل به، ضرورة ان الخيار فى الصوم التطوع الى نصف النهار لا يناسب مع عدم مانعية البقاء على الجنابة حتى يعلل عدم مانعيته به، بل المقصود بيان بقاء خياره الى الزوال مع بقائه على الجنابة الدال بالالتزام على عدم مانعية البقاء عنه، أو ان هذا التعليل طفرة عن الجواب على سبيل التورية من باب التقية.

و اما الموثقة الأخيرة، فهى فى الدلالة على عدم مانعية البقاء فى الصوم التطوع أبعد، حيث ان قول السائل فيها- عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب- لا ظهور فيه فى كون جنابته هذه من الليل فضلا ان عن يكون بقائه عليها عمدا، بل هو محتمل لان يكون جنابته فى النهار مرددا بين العمدية و ان تقع فى الاحتلام. بان نام بعد طلوع الفجر و انتبه عند طلوع الشمس و طلعت عليه الشمس و هو جنب، فلا يمكن دعوى ظهورها فى السؤال عن حكم البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح حتى يدعى صراحتها فى عدم مانعية البقاء على الجنابة فى التطوع بالصوم كما لا يخفى.

و بالجملة فالإنصاف عدم ظهور ما عدا صحيح الخثعمى فيما ذكر من عدم المانعية، هذا بحسب الدلالة، و اما بحسب السند فعلى المختار من سقوط حجية الخبر بواسطة إعراض المشهور عنه و فرض عدم عمل المشهور بتلك الروايات و ذهابهم إلى مانعية البقاء على الجنابة فى الصوم المندوب بما تقدم، فلا يبقى مجال للأخذ بتلك الروايات و لو لم يكن لها معارض، و ذلك لعدم حجيتها فى أنفسها بسبب الاعراض عنها، فلا يحتاج فى الحكم بسقوطها الى التشبث بمعارض لها أقوى، فلا فرق فى الوهن الناشى عن الاعراض عنها بينها و بين الاخبار المعرض عنها الواردة فى عدم مانعية البقاء فى شهر رمضان، فكما ان الاعراض عنها مسقطة لها عن الحجية، فكذلك الاعراض عن تلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۱۳۲

الاخبار، و على هذا فلا محيص الا عن الأخذ بقول المشهور من مانعية البقاء عن صحة كل صوم حتى المندوب منه، هذا تمام الكلام فى وجه احتمال اختصاص المانعية بالصوم الواجب مطلقا كما ذهب اليه صاحب الجواهر (قده).

و اما وجه اختصاصها بالواجب المعين دون الموسع و هو الاحتمال الثالث فلتعليل المذكور فى موثقة ابن بكير الاولى و ترك الاستفصال فى الموثقة الأخيرة بين الواجب و المندوب المجارى فى كل ماله الخيار الى نصف النهار، فان المفهوم من التعليل المذكور فى الأولى كترك الاستفصال بين الواجب و المندوب فى الثانية يقتضيان ثبوت الحكم- اعنى انتفاء مانعية البقاء على الجنابة- فى كل صوم له الخيار الى الزوال سواء كان واجبا أو مندوبا، فيختص المانعية بالصوم الواجب المعين الذى ليس فيه الخيار الى الزوال فلا يكون البقاء مانعا فى الموسع الذى فيه الخيار الى الزوال، سواء كان مندوبا أو واجبا موسعا، لكن فى غير قضاء شهر رمضان فإنه لا يصح مع البقاء على الجنابة و لو كان موسعا للاخبار الخاصة فيه كما سننقل.

و فيه ما عرفت من عدم ظهور الموثقتين فى حكم مانعية البقاء حتى يعم الواجب المعين بحسب عموم مفهوم التعليل فى الأولى منهما، و ترك الاستفصال فى الأخيرة، فهذا الاحتمال ساقط بسقوط مبناه، و اما القول بمانعيته فى قضاء شهر رمضان فهو صحيح على المختار كما يدل عليه الاخبار الخاصة أيضا لما سيظهر فى وجه اختصاص المانعية بشهر رمضان و قضائه، و هو الاحتمال الرابع.

اما شهر رمضان فلما تقدم من دلالة الأخبار الدالة على مانعيته فى مقابل القول المحكى عن الصدوق، حيث ان تلك الاخبار برمتها واردة فى شهر رمضان، و اما قضائه فلا أخبار أخرى دالة عليها كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) الرجل يقضى شهر

رمضـان فيجنب من أول الليـل و لاـ يغتسـل حتى يجيء آخر الليل و هو يرى ان الفجر قـد طلع؟ قال (ع): «لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره» و صـحيحه الأـخر انه كتب أبى إلى الصادق (ع) و كان يقضـى شـهر رمضان و قال انى أصـبحت بالغسل و أصابتنى جنابهٔ فلم اغتسل حتى طلع الفجر؟ فأجابه (ع) «لا تصم

هـذا اليوم و صم غـدا» و لعـل المراد بإصباحه بالغسل دخوله فى الصـبح مع وجوب الغسل عليه و مصاحبا لوجوبه فيكون عطف قوله «و أصابتنى جنابهٔ» الى آخره تفسيرا لمصاحبته دخول الصبح مع وجوب الغسل.

و موثقهٔ سـماعهٔ قال سألته عن رجل أصابته جنابهٔ فى جوف الليل فى رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر؟ فقال (ع): «عليه ان يقضـى يومه و يقضى يوما آخر» فقلت إذا كان ذلك من الرجل و هو يقضى شهر رمضان؟ قال «فليأكل يومه ذلك و ليقض فإنه لا يشبه رمضان شيء من الشهور» و فى قوله (ع) «فإنه لا يشبه رمضان شيء من الشهور» احتمالان.

أحـدهما: و هو الأـظهر ان يكون علـهٔ للتفكيـك فى الحكم بين شـهر رمضـان و بين قضـائه لوجوب الإتمام فى الأول حيث قال: «يقضـى يومه و يقضـى يوما آخر» و بعدم وجوبه فى القضاء حيث قال «فليأكل يومه ذلك» و وجه التفكيك هو عدم جواز تناول المفطر فى شـهر رمضـان و لو مع فسـاد الصوم حيث يقول: «انه لاـ يشـبه رمضـان شـيء من الشـهور» و هـذا الاحتمال عنـدى هو المتعين بل لا يحتمل عندى غيره.

و ثانيهما: ان يكون علهٔ لاشتراك قضاء رمضان مع أدائه فى هذا الحكم بحرمهٔ الشـهر، و عليه فيصير دليلا على اختصاص المانعيهٔ بشهر رمضان أداء و قضاء دون غيره من الواجب و المندوب و لا يخفى ما فيه من البعد.

و وجه الاختصاص بخصوص شهر رمضان أداء و هو الاحتمال الخامس، و قد احتمله المحقق (قده) فى المعتبر و قال: و لقائل أن يخص هـذا الحكم برمضان دون غيره من الصـيام، و عن العلامهٔ فى المنتهى هل يختص هذا الحكم برمضان؟ فيه تردد، ينشأ من تنصيص الأحاديث على رمضان من غير تعميم، و لا قياس يدل عليه، و من تعميم الأصحاب و إدراجه فى المفطرات مطلقا.

أقول: امـا عبارهٔ المعتبر، فليس فيها ظهور فى احتمال اختصاص الحكم بشـهر رمضان أداء، بل يحتمل ان يكون مراده اختصاصـه بصوم رمضان أداء و قضاء، فى مقابل بقيهٔ أنواع الصيام من الواجب و المستحب، و كذا عبارهٔ المنتهى، و كيف كان فيرد

عليهما عدم اختصاص الأحاديث بشـهر رمضان لما تقدم من الاخبار الدالهٔ على شمول الحكم لقضائه، و لذا قال فى المدارك: و الحق ان قضاء رمضان ملحق بأدائه، بل الظاهر عدم وقوعه من الجنب لما رواه الشـيخ فى الصحيح، ثم نقل صحيحتى عبد اللّه بن سنان المتقدمتين، و لا يخفى قربه مع ان التعميم بالنسـبهٔ الى كل صوم و لو وردت الروايات فى مورد شهر رمضان- بالوجه الذى قدمناه فى وجه ما ذهب اليه المشـهور- ليس قياسا محرم العمل و تعديا عن مورد الحكم الى غيره بوجه استحسانى كما لا يخفى فالحق ما ذهب اليه المشهور من مانعيهٔ بقاء الجنابهٔ عمدا فى كل صوم واجب أو مندوب موسع أو مضيق، شهر رمضان أو غيره.

الأمر الثالث: فى حكم نسـيان الجنابـهٔ و الإصباح جنبا نسـيانا، و المشـهور عند الأصـحاب انه لو نسـى غسل الجنابهٔ ليلا فى شـهر رمضـان حتى مضـى عليه يوم أو أيـام فقـد فسـد صومه و وجب عليه قضائه، كما يجب عليه قضاء صـلواته التى صـلاها فى تلك الحالـهٔ إجماعا، خلافا لابن إدريس و المحقق فى الشـرائع و النافع و اسـتدل للمشـهور بالأصل- أعنى عـدم إتيان المأمور به على وجهه الـذى إتيـانه كـذلك يقتضـى الإـجزاء حيث ان مهيـهٔ الصوم ملتئمـهٔ من ترك الإصباح جنبـا فلم تتحقق تلك المهيـهٔ، فلا مقتضـى للاجزاء فيجب عليه القضاء، و ان كان لا اثم عليه بواسـطهٔ النسـيان حيث انه عذر مسقط للتنجز الموجب مخالفته الإثم و العصـيان فلا كفارهٔ عليه بواسـطهٔ انتفاء العصيان، و بالأخبار الدالهٔ على وجوب القضاء كصحيح الحلبى قال سئل الصادق (ع) عن

رجل أجنب فی شهر رمضان فنسی أن یغتسل حتی خرج شهر رمضان؟ قال (ع): «علیه ان یقضی الصلاة و الصوم».
و خبر إبراهیم بن میمون قال: سئلت أبا عبد اللّه (ع) الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان ثم ینسی ان یغتسل حتی تمضی لذلک جمعة أو یخرج شهر رمضان؟ قال (ع): «علیه ان یغتسل و یقضی صلاته و صومه».
و مرسل صدوق «ان من جامع فی أول شهر رمضان ثم نسی الغسل حتی خرج شهر رمضان علیه ان یغتسل و یقضی صلاته و صومه الا ان یکون قد اغتسل للجمعة فإنه یقضی صلاته و صومه الی ذلک الیوم»
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۳۵
قال فی الجواهر: و الظاهر انه لا فرق فی نسیان الجنابة بین وقوعها فی شهر رمضان، و بین وقوعها سابقا علیه فنساها فیه أو قبله و استمر نسیانه، کما انه لا فرق علی الظاهر بین غسل الجنابة و غسل الحیض و النفاس فی الحکم المزبور بناء علی انهما شرط فی صحة الصوم، إذ الظاهر اتحاد الجمیع فی کیفیة الشرطیة بل قیل إنهما أقوی لأنه لم یرد فیهما ما ورد فیه مما یوهم ان الشرط هو تعمد البقاء، و کذا فی حکم صوم رمضان النذر المعین و قضائه و غیرهما لعدم الفرق علی الظاهر فی أقسام الصوم انتهی.
و ربما یشکل فی الجمع بین الحکم المذکور و بین الحکم بعدم وجوب شیء علی من نام بالنومة الأولی فلم ینتبه الی طلوع الفجر.
و أجیب عنه بوجوه: أحسنها أن النائم بالنومة الأولی ینام عازما علی الانتباه و الغسل بعده، بخلاف الناسی للجنابة فإنه عازم علی البقاء علی ما هو علیه من الجنابة بزعم عدمها، فلعل هذا الفرق صار منشأ لوجوب القضاء علیه إذا أصبح جنبا دون النائم و تمام الکلام فی الصوم.
و استدل للقول الأخر بأصالة البراءة، و بعموم رفع الخطاء و النسیان بناء علی ان یکون القضاء مؤاخذة فیکون مرفوعا، بناء علی ان یکون المرفوع فی حدیث الرفع هو المؤاخذة أو الأثر المناسب الذی یرجع الی المؤاخذة أیضا، و بعدم ثبوت اشتراط الطهارة فی الصوم علی الناسی، بل المسلم شرطیة الطهارة مع العلم دون الجهل و النسیان و من ثم لا یجب القضاء علی من أصبح جنبا جهلا بالجنابة- و اما الاخبار الدالة علی وجوب القضاء علی الناسی، فهی اخبار آحاد لا یعول علیها عند ابن إدریس، و فیه ان أصل البراءة مقطوع بالدلیل، و عموم رفع النسیان لا یشمل القضاء حیث انه لیس مؤاخذة بل هو تکلیف بأمر جدید، و عدم ثبوت اشتراط الطهارة علی الناسی کلام شعری لأنه لیست الطهارة شرطا فی صحة الصوم أصلا، مثل اشتراط الصلاة بها، بل مهیة الصوم ملتئمة من ترک عدة أمور: منها البقاء علی الجنابة، فإذا لم یتحقق ترک واحدة منها لم یتحقق تلک الماهیة، من غیر فرق فی عدم تحققه بین ان یکون عمدا أو
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۳۶
سهوا علما أو جهلا ضرورة ان المرکب ینتفی بانتفاء، أحد أجزائه کیفما ینتفی، و الاخبار الدالة علی وجوب القضاء واجدة لملاک الحجیة لأنها موثقات، اعتمد علیها الأصحاب، فلا محیص عن الأخذ بها، و لیس لها معارض، فالقول بعدم الوجوب ضعیف فی الغایة، فالحق ما علیه المشهور من وجوب القضاء علی الناسی للجنابة إذا أصبح جنبا نسیانا من غیر فرق بین یوم واحد أو أیام متعددة.
الأمر الرابع: الجنابة العمدیة فی أثناء النهار تبطل کل صوم حتی المندوب منه، و ذلک لان المستفاد من مجموع ما ورد فی مبطلیة مباشرة النساء و إتیان الأهل و التعمد بالجنابة فی شهر رمضان فی لیله أو نهاره و فی من أصبح جنبا، ان الجنابة بأی شیء تحصل، مبطلة للصوم، و ان ماهیته ملتئمة من عدة تروک: منها ترک التعمد بالجنابة، و اما الاختلاف فیما یحصل به الجنابة فشیء آخر لا ربط له بالمقام، و المدعی هیهنا بطلان الصوم بالجنابة العمدیة و هذا کأنه لا اشکال و لا خلاف فیه بیننا بل بین

المسلمين، و ان كان خلاف، فإنما هو فيما يحصل به الجنابة من الوطى فى دبر الغلام و نحوه، و لذا قال فى الشرائع- فى فساد الصوم بوطى الغلام، و فى فساد صوم الموطوء- الا شبه انه يتبع وجوب الغسل، و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى مبطلية الجنابة العمدية فى أثناء النهار لكل صوم حتى المندوب منه.
الأمر الخامس: الاحتلام فى نهار الصيام لا يبطل الصوم مطلقا بجميع اقسامه من صوم شهر رمضان و قضائه و غيره من الواجب و المندوب للأصل مع عدم الدليل على مفطريته، و الإجماع المدعى على عدم الابطال به كما ادعاه غير واحد، و دلالة بعض النصوص عليه، كخبر عبد الحميد عن بعض مواليه (ع) قال: سألته عن احتلام الصائم قال: فقال: «إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل» و لا ينافيه إشعاره بوجوب المبادرة إلى الغسل الظاهر فى حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، لحمله على الكراهة من جهة مخالفته مع فتوى الأصحاب على عدم وجوب المبادرة، و إرسال الخبر و قصوره من حيث السند عن إثبات هذا الحكم المخالف لما عليه الأصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۳۷

[فصل فيما يحرم على الجنب]

اشارة

فصل فيما يحرم على الجنب

[و هى أيضا أمور]

اشارة

و هى أيضا أمور

[الأول: مس خط المصحف]

الأول: مس خط المصحف على التفصيل الذى مر فى الوضوء، و كذا مس اسم اللّه تعالى و سائر أسمائه و صفاته المختصة، و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام على الأحوط.
أما مس خط المصحف الشريف، فالظاهر انعقاد الإجماع على حرمته من الجنب و ان وقع الخلاف فيه من المحدث بالأصغر، و فى المعتبر و المنتهى انه إجماع علماء الإسلام، و فى رسالة الغسل للشيخ الأكبر (قده) استفاضة نقل الإجماع كفانا مؤنة الكلام فى دلالة قوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و دلالة رواية استشهد بها على الكراهة للنهى فيها عن عدة أمور بعضها مكروه قطعا انتهى و مراده (قده) بتلك الرواية هو رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن (ع) قال: «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خطه و لا تعلقه ان اللّه تعالى يقول لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و فى نسخة «خيطه» بدل «خطه» و ما اشتملت عليه من الأمور المكروهة هو التعليق أو مس الخيط بناء على نسخة خيطه بدل خطه، و كيف كان ففى دلالة الآية الكريمة و الاخبار التى استدل بها على التحريم بحث طويل مذكور فى باب الوضوء.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۴، ص: ۱۳۷
و اما مس اسم اللّه تعالی فحرمته من الجنب هو المشهور المحقق بین الأصحاب و عن نهایة الاحکام نفی الخلاف فیه، و فی الجواهر لم یظهر فیه خلاف الا من بعض متأخری المتأخرین ممن لا یقدح خلافه فی تحصیل الإجماع و یدل علیه من الاخبار موثقة عمار بن موسی عن الصادق (ع) قال: «لا یمس الجنب درهما و لا دینارا علیه اسم اللّه تعالی» و انه مناسب للتعظیم أیضا، و ما دل بظاهره علی جواز مس الجنب الدراهم
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۴، ص: ۱۳۸
التی فیها اسم اللّه و اسم رسوله. اما مأول علی مس ما عدا خطه أو مطروح بالاعراض عنه و قیام الشهرة علی عدم العمل به و المراد باسم اللّه سبحانه کلمة الجلالة و فی حکمه کل اسم من أسمائه و صفاته المختصة به تعالی کما فی غیر واحد من العبائر کالغنیة و الوسیلة و الجامع للتعظیم، و إجماع الغنیة و الاحتیاط، و یمکن ان یستدل له بموثقة عمار المتقدمة بناء علی ان یکون المراد بقوله (ع): «علیه اسم اللّه» ما کان اسما له تعالی، علی ان تکون الإضافة بمعنی اللام، لا خصوص الجلالة علی ان تکون الإضافة بیانیة و فی الجواهر: و الأولی إلحاق سائر الاعلام فی سائر اللغات، أقول و لا بأس به بمناسبته مع التعظیم، کما ان الأقوی تعمیم المنع لما جعل جزء اسم فیما إذا کان الترکیب إضافیا کعبد اللّه علما للاحتیاط و قصد الواضع اسمه تعالی عند الوضع، بل و لو کان الترکیب مزجیا، و اما اسما الأنبیاء و الأئمة (ع) فصریح بعض الأصحاب عدم حرمة مسه و اختصاص الحکم بأسمائه تعالی للأصل و عدم ما یدل علی الحرمة، و لکن الأولی إلحاقها باسمه تعالی للتعظیم کما صرح به فی غیر واحد من الکتب کالمبسوط و الغنیة و نحوهما، لکن مع التقیید بما إذا کانوا (ع) مقصود الکاتب، فلا بأس بأسمائهم الموضوعة لغیر هم علی نحو الاشتراک و ان کان المقصود التشرف بها، و ان رعایة الأدب فیما إذا سمی احد باسمهم بعنوان التشرف مما لا ینبغی ترکه، نعم لو سمی احد بأسمائهم لا بهذا القصد لا بأس به قطعا، و فیما صار اسمهم (ع) جزء اسم کعبد المحمد و عبد الحسین و عبد العلی ما تقدم فی مثل عبد اللّه و عبد الرحمن.

[الثانی: دخول مسجد الحرام و مسجد النبی (ص)]

الثانی: دخول مسجد الحرام و مسجد النبی (ص) و ان کان بنحو المرور
للأخبار المعتبرة المستفیضة ففی روایة جمیل عن الصادق (ع) قال: «للجنب یمشی فی المساجد کلها و لا یجلس فیها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص)» و روایة ابن حمران عن الصادق (ع) قال: سئلته عن الجنب یجلس فی المسجد؟ قال (ع): «لا، و لکن یمر فیه الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص) و نحوهما غیرهما».
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۴، ص: ۱۳۹

[الثالث: المکث فی سائر المساجد]

الثالث: المکث فی سائر المساجد بل مطلق الدخول فیها علی غیر وجه المرور و اما المرور بان یدخل من باب و یخرج من باب آخر فلا بأس به و کذا الدخول بقصد أخذ شیء منها فإنه لا بأس به و المشاهد کالمساجد فی حرمة المکث فیها
فی هذا الأمر أمران الأول: یحرم الدخول فی سائر المساجد إلا فی موردین أحدهما للمرور، بان کان للمسجد بابان فیدخل من باب و یخرج من باب آخر، و ثانیهما للدخول بقصد أخذ شیء منه، اما حرمة الدخول فی غیر الموردین فقد وقع الخلاف فیها

فى انه هل هو حرام أو مكروه؟ و على تقدير كونه حراما فهل الحرام هو الدخول مطلقا و لو من غير جلوس و لا استقرار فيعم المشى فى جوانب المسجد من غير مكث ما لم يصدق عليه اسم الاجتياز و المرور، أو الحرام هو الدخول مع الاستقرار و الجلوس فلا يحرم المشى فى جوانبه و لو لم يصدق عليه اسم الاجتياز، فالمختار عند جملة من الأصحاب و عليه الأكثر هو الحرمة، خلافا للمحكى عن سلار من القول بالكراهة، و يدل على الأول الآية الكريمة «وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِي سَبِيلٍ» بضميمة تفسيرها فى السنة بالدخول، فعن الباقر (ع) فى تفسيرها «ان معناها لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد و أنتم جنب الا مجتازين» و فى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قالا قلنا له الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا قال: عليه السلام الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين، ان اللّه تبارك و تعالى يقول، وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِي سَبِيلٍ» و استدل السلار بما ورد فى عدة اخبار عن رسول اللّه (ص ع) انه كره إتيان المساجد جنبا، و بصحيحة ابن مسلم قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الجنب ينام فى المسجد؟ فقال (ع): «يتوضأ و لا بأس ان ينام فى المسجد و يمر فيه» فيجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار الناهية بحمل الأخبار الناهية على الكراهة لظهورها فى الحرمة و صراحة تلك الاخبار فى نفى البأس، فلا بد من رفع اليد عن الظاهر بواسطة النص فى نفى البأس- كما هو طريق الجمع فى مورد اجتماع النص و الظاهر-

و لا يخفى ما فيه فان الجمع بما ذكر منوط بصلاحية النص سندا للمعارضة، و على المختار من وهن الخبر بالاعراض عن العمل به و خروجه عن الحجية تكون الأخبار الدالة على الكراهة أو نفى البأس موهونة، فلا تكون حجة حتى يتعارض مع الاخبار الناهية لكى ينتهى إلى الجمع بينهما بالتصرف فى ظاهر الاخبار الناهية بحملها على الكراهة، مع عدم ظهور المروى عن النبى (ص ع) فى الكراهة المصطلحة و اشتمال الصحيحة بما لا نقول به: من توضى الجنب و بالجملة فقول سلار ضعيف فى الغاية ساقط عن الاعتبار بلا نهاية.

هذا، و عن جملة من المحققين حرمة الدخول مطلقا و لو من غير جلوس، و فى جملة من العبائر التعبير بالجلوس الظاهر فى حرمة المكث، و الأقوى هو الأول و ذلك للأخبار المتقدمة الواردة فى تفسير الآية الكريمة فإن معنى قول الباقر (ع) فى تفسيرها- «ان معناها لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد»- لا تدخلوها كما يكون معنى القرب هو الدخول فى قوله «لٰا تَقْرَبُوا الصَّلٰاةَ وَ أَنْتُمْ سُكٰارىٰ» و قوله تعالى «فَلٰا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرٰامَ» و يوضحه قوله (ع) «الا مجتازين» و اما قوله (ع) «لا يدخلان المسجد الا مجتازين» فهو صريح فى حرمة الدخول إلا فى مورد الاجتياز و استدل للقول الأخر- أعنى حرمة المكث- بعدة من الاخبار المعبر فيها بالمنع عن الجلوس، و الرخص فى المشى، ففى رواية جميل عن الصادق (ع) قال:

«للجنب ان يمشى فى المساجد كلها و لا يجلس فيها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص) «و رواية أبى حمزة عن الباقر (ع) «و لا بأس ان يمر اى الجنب فى سائر المساجد و لا يجلس فى شىء من المساجد».

و لا يخفى ما فيه اما ما عدا الرواية الاولى الذى تضمن ذكر المرور بعد النهى عن الجلوس فالظاهر منه اختصاص الترخيص بالدخول المرورى الذى لا يصدق الا على الاجتياز دون المشى المطلق، و اما الرواية الأولى التى ليس فيها ذكر عن المرور فهى تعارض مع الاخبار الناهية عن الدخول المطلق بالعموم من وجه، حيث انها تدل على جواز المشى المطلق و لو لم يكن بالاجتياز و الاخبار الناهية تدل على حرمة

الدخول المطلق سواء كان بالجلوس و المكث أو المشى لا بالاجتياز، فيتعارضان فى مورد المشى لا بالاجتياز، فيدور الأمر بين إخراج مورد الاجتماع عن تحت رواية جميل و تخصيصها بالمشى الاجتيازى، أو تخصيص الاخبار الناهية بالدخول المشتمل

على المكث و الجلوس، لكن الأول أولى لانصراف المشى إلى الاجتيازى منه، و دلالة بقية الأخبار المتضمنة لذكر المرور عليه، و كون التصرف فيها أهون فى حد نفسه من تخصيص الاخبار الناهية فهو المتعين و عليه المعول، و عليه فالظاهر توقف صدق المرور كما فى المتن و فى جملة من عبائر المحققين على كون المسجد ذا بابين لكى يدخل من باب و يخرج من آخر، فلا يصدق على الدخول من باب و الخروج منه، نعم على تقدير الشك فى صدق المرور على ما ذكر فالمرجع هو الأصول العملية و هو البراءة، لا عموم العام لكون المورد من قبيل إجمال المخصص المتصل الذى يسرى إجماله إلى العام و يسقطه عن صلاحية الأخذ به فى مورد إجمال المخصص، فينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول، هذا تمام الكلام فى دخول الجنب فى سائر المساجد لا للمرور و لا لأخذ شيء منها.

و قد ظهر مما ذكرناه حكم الدخول الاجتيازى و ان المتعين من الجواز هو الدخول الاجتيازى لا مطلق المشى، و اما الدخول بقصد أخذ شيء من المسجد فالذى يقتضيه إطلاق النص و الفتوى جوازه ففى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم المتقدمة- بعد ذكر حكم دخول الحائض و الجنب فى المسجد- قال (ع): «و يأخذ ان من المسجد و لا يضعان فيه شيئا» قال زرارة قلت: فما بالهما يأخذ ان منه و لا يضعان فيه؟ قال: «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه الا منه، و يقدران على وضع ما بيدهما فى غيره» و صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال (ع): «نعم، و لكن لا يضعان فى المسجد شيئا» هاتان الروايتان بإطلاقهما تدلان على جواز الدخول للأخذ من المسجد، بل و لو استلزم اللبث أو الجلوس.

و خبر محمد بن حمران عنه (ع) قال سئلته عن الجنب يجلس فى المسجد قال لا و لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌4، ص: 142

يمر فيه الا المسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و صحيحة جميل عنه (ع) عن الجنب يجلس فى المساجد قال لا و لكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص) فان قلت: الإطلاق مسوق لبيان حكم الأخذ من حيث هو و ليس فى مقام بيان حكم الدخول له، كما فى الآية الكريمة المشتملة على حل صيد الكلب، حيث انها مسوقة لبيان صيد الكلب المعلم من حيث هو، و ليس لها إطلاق يثبت به طهارة موضع عضه.

قلت: فرق بين الروايتين و بين الآية الكريمة الدالة على حل صيد الكلب المعلم، فان المتبادر من الروايتين كون سوقهما لبيان حكم الدخول المستلزم للوضع و الأخذ، بحرمة الأول و جواز الثانى، و لا سيما الصحيحة الأولى المشتملة على علة جواز الأخذ و حرمة الوضع بعدم القدرة على أخذ ما فيه الا منه و القدرة على وضع ما بيدهما فى غيره، فان الظاهر من هذا التعليل هو بيان جواز الدخول للتناول منه لا بيان حكم صرف جواز التناول من غير تعرض للدخول كما لا يخفى، مضافا الى ان الدخول و المكث من المقدمات العادية للأخذ فلا ينفك الترخيص فى الأخذ عن الترخيص فى الإتيان بمقدماته العادية عرفا.

فان قلت: كون المكث من المقدمات العادية للأخذ عرفا ممنوع، لو سلم كون الدخول كذلك، و ذلك لإمكان الدخول و الخروج بسرعة و هو من مصاديق المرور الذى ثبت جوازه و لولا للأخذ فإطلاق الروايتين ينزل عليه.

قلت: ما ثبت جوازه هو الدخول من باب و الخروج من باب آخر، و هذا لا يكون من مقدمات الأخذ غالبا، و ما يراه العرف من مقدماته هو الدخول من باب و الخروج منه غالبا و لم يثبت جوازه.

ثم الإشكال فى اختصاص جواز العبور بما عدا المسجدين و هل يختص جواز الأخذ أيضا بما عداهما أم يجوز الدخول فيهما أيضا لأخذ شيء منهما وجهان: من إطلاق الروايتين فيعم حكم جواز الأخذ لهما، و من كون سوقهما لبيان حكم سائر المساجد كما يدل عليه استثناء المسجدين فى صدر الصحيحة الأولى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۳
إذ لا ـ فرق فى جواز الدخول لأخذ شىء من المسجد ان يكون الشىء له أو لا ـ بل الظاهر جواز الأخذ و لو كان المأخوذ من المباحات بان اعرض مالكه و اباحه لكل من يأخذه و ذلك كما فى المحقرات مثل الحطب و الكبريت و نحوهما كل ذلك لإطلاق النص و الفتوى.

الأمر الثانى: الحق جملة من الأصحاب منهم الشهيدان (قدس سرهما) بالمساجد الضرائح المقدسة و المشاهد المشرفة و هو المحكى عن غرية المفيد، و استدل له بوجوب تعظيمها المنافى لدخول الجنب و الحائض فيها، و بفحوى الحكم فى المسجد بناء على ما يستفاد من النصوص من ان ملاك حرمة المسجد هو اشتماله على مدفن معصوم من نبى أو وصى كما قيل- السر فى فضل صلاة المسجد قبر لمعصوم به مستشهد- و بجملة من الاخبار الدالة على المنع من دخول الجنب فى بيوتهم فى حال حيوتهم مع ما ثبت من ان حرمتهم ميتا كحرمتهم حيا، و بالسيرة المستمرة على تجنب المتورعين بل غيرهم عن الدخول فى مشاهدهم جنبا، بل لعل هذا معلوم عند العوام فضلا عن الخواص و يمكن المنع عن ذلك، اما منافاة دخول الجنب فى مشاهدهم مع تعظيمهم فلان التعظيم أمر قصدى يدور مدار القصد، فربما كان دخول الجنب عليهم تعظيما لهم كما لو ضاق عليه وقت التشرف و لم يتمكن من التطهير، مع ان التعظيم من حيث هو تعظيم لا ـ دليل على وجوبه ما لم ينته تركه الى التوهين المحرم، و اما فحوى الحكم فى المسجد فبالمنع عنه حيث ان الحكم فى المسجد يتفرع على عنوان المسجدية لا شرافة المكان، فلا وجه للتعدى عنه الى غيره ما لم يقم عليه دليل، و مجرد أفضلية المشهد عن المسجد لا يوجب انسحاب حكم المسجد عليه فضلا عن ان يكون اولى و اما الاخبار الواردة فى المنع عن دخول بيوتهم ففيه أولا ـ منع استفادة التحريم منها بل هى فى إثبات الكراهة أدل، و ثانيا منع اسراء التحريم من بيوتهم الى مشاهدهم بل اللازم من منع الدخول فى بيوتهم حال حياتهم هو بضميمة أن حرمتهم ميتا كحرمتهم حيا هو المنع عن دخول بيوتهم بعد حياتهم لا المنع عن دخول مشاهدهم، اللّهم الا ان يقال: بان المراد من دخول بيوتهم هو الحضور عندهم و لو فى غير بيوتهم، بل و لو كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۴
فى البر لا خصوص دخول بيوتهم من حيث بيوتهم و لو لم يكونوا فى البيت عند الدخول، إذ حينئذ بضميمة تساوى حرمتهم حيا و ميتا يثبت الحكم للحضور عندهم ميتا بالورود فى مشاهدهم، و اما السيرة على التجنب فهى و ان كانت مسلمة لكنها لا تدل على حرمة الدخول كيف و السيرة مستمرة على عدم الدخول فى مشاهدهم بدون الوضوء حتى انى شاهدت بعض المتورعين ترك دخول حرم السيد الكريم عبد العظيم (رض) معتذرا بأنه لا يكون على الوضوء مع انه لا إشكال فى دخول مشاهدهم بلا وضوء قطعا هذا، و فى الجواهر و هل يقتصر فى الحكم حينئذ على نفس الروضة المقدسة أو يلحق بها الرواق و نحوه وجهان: أقواهما الأول انتهى، و بالجملة الأحوط حفظا لاحترام مشاهدهم عدم دخول الجنب و الحائض فيها خصوصا مع الالتفات الى حالهم من الجنابة و الحيض و احتمال كون دخولهم فى تلك الحالة هتكا كما لا يخفى.

[الرابع: الدخول فى المساجد بقصد وضع شىء فيها]

الرابع: الدخول فى المساجد بقصد وضع شىء فيها بل مطلق الوضع فيها و ان كان من الخارج أو فى حال العبور.

اما الدخول فى المسجد بقصد وضع شىء فيها فيدل على حرمته صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و صحيحة عبد اللّه بن سنان المتقدمتان، و اما حرمة مطلق الوضع فيها و ان كان بإلقائه فيه من الخارج أو فى حال العبور أو فى حال مكثه فيه للضرورة فقد وقع الخلاف فيها من جهة ان حرمة الوضع فيه هل هى من جهة كون الوضع فى نفسه محرما بملاك فيه؟ أو من جهة استلزامه

للدخول؟ فعلى الأول فيكون محرما و لو لم يكن بالدخول المحرم- كما إذا كان من الخارج أو فى حال العبور من باب الى باب آخر، أو فى حال المكث المضطر إليه فإن جواز الدخول لا يستلزم جواز الوضع حينئذ و على الثانى فيكون حرمة الوضع فيما إذا استلزم الدخول المحرم فلا- يحرم من الخارج و لا فى حال العبور أو المكث الجائز بالاضطرار، فحينئذ فاللازم تشخيص كون الوضع محرما من حيث هو وضع أو من جهة استلزامه الدخول المحرم، فنقول: المستظهر من الأصحاب كما اعترف به صاحب الجواهر (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۵

هو الأول قال (قده): بل صرح بعضهم بأنه يحرم عليه حتى لو طرحه من خارج المسجد و المحكى عن ابن فهد هو الأخير حيث قال: المراد بالوضع الوضع المستلزم للدخول و اللبث، لأن الرخصة فى الاجتياز خاصة فلا يباح الدخول لغير غرض الاجتياز، و هو المستظهر أيضا من المحقق فى المعتبر و العلامة فى بعض كتبه حيث يستدلان على حرمة الوضع بعموم قوله تعالى «وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِي سَبِيلٍ» فان الاستدلال بها على حرمة الوضع لا يتم الا على ان يكون المحرم هو الدخول للوضع لكى يقال جميع أنحاء الدخول حرام بحكم عموم الآية الا الدخول الاجتيازى، و الا فالاية أجنبى عن التمسك بها لحرمة الوضع و قواه صاحب الجواهر أيضا، و لعله كذلك، و ذلك لان المتبادر من التعليل المذكور فى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم لجواز الأخذ من المسجد و حرمة الوضع فيه بقوله (ع) «لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه الا منه و يقدران على وضع ما بيدهما فى غيره» و المنسبق منه الى الذهن هو الأخذ و الوضع المستلزمان للدخول لا- الوضع من حيث وضع، كيف و الا يلزم التعليل للحكم التعبدى بأمر تعبدى حيث ان عدم الضرورة إلى الوضع لا- يكون علة ارتكازية لحرمة الوضع و الا- يلزم ان يكون كلما لا ضرورة إليه حراما على الجنب، مع ان التعليل للحكم التعبدى يجب ان يكون بأمر ارتكازى لكى يقرب به الحكم المعلل به الى الذهن، و هذا بخلاف ما إذا جعلنا العلة علة للدخول فإنه تستقيم فى الأخذ و الوضع معا، فيقال بان الدخول للأخذ حيث يكون مضطرا اليه فيجوز، و الدخول للوضع حيث لا اضطرار اليه فباق على حرمته، و كذا المنسبق الى الذهن من السؤال فى صحيحة ابن سنان بقول السائل- يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه- و جواب الامام (ع) بقوله «نعم» هو الدخول لأجل الأخذ و بحكم مقابلة قوله «و لكن لا يضعان فى المسجد شيئا» مع قوله «نعم» الذى هو جواب عن السؤال المذكور يستفاد ان موضوع الحكم فى الوضع أيضا كذلك و يدل على ذلك مرسل على بن إبراهيم فى تفسيره عن زرارة عن الصادق (ع) انه قال: «يضعان فيه الشىء و لا يأخذان منه» فقلت ما بالهما يضعان فيه و لا يأخذان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۶

منه؟ فقال: «لأنهما يقدران على وضع الشىء من غير دخول، و لا يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخلا» و اشتماله على حرمة الدخول للأخذ منه الذى لا يقال بها غير مضر لانه يدل على حرمته مع إمكان الأخذ من غير دخول، و هذا مما لا اشكال فيه، و انما جواز الدخول للأخذ هو فيما إذا لم يقدر على الأخذ من غير دخول كما هو المستفاد من التعليل فى صحيحة زرارة و محمد بن مسلم، و الا مع إمكان الأخذ من غير دخول فلا ضرورة إلى الدخول فيكون حراما قطعا، فلا يكون فى الأخذ بما يستفاد من قوله «يضعان فيه الشىء لأنهما لا يقدران على وضع الشىء من غير دخول» و هو جواز الوضع من غير دخول محذور من هذه الجهة، و اما حرمة الوضع المستلزم للدخول مع انه لا- يقدر على ترك الدخول حينئذ فلأجل عدم الضرورة فى الوضع فى المسجد كما صرح به فى الصحيحة لإمكان الوضع فى غيره، و لازم ذلك انه لو اضطر الى الوضع فى المسجد و كان الوضع فيه مستلزما للدخول لكان الدخول حينئذ جائزا لأجل الوضع المضطر اليه فيه هذا و لكن الأحوط هو ما ذكره فى المتن من ترك الوضع مطلقا و لو من خارج المسجد أو فى حال الدخول الاجتيازى أو المكث المضطر اليه، و ذلك لإطلاق الفتاوى بحرمته

كـذلك، و لاـ ينبغى مخالفتها، ثم على تقـدير القول بالتعميم فلا يشـمل الوضع بالحمل على الدابـة و إرسالها الى المسـجد لكى تلقى حملها فيه أو ربطها بطير و إرساله الى المسـجد لكى يسـقط منه فيه لعـدم صـدق الوضع عليه قطعا، هـذا ما عنـدى فى هذه المسألة و اللّه العالم بحقائق احكامه و نسأله شرح الصدر لمعرفتها انه عليم حكيم.

[الخامس: قراءة سورة العزائم]

الخـامس: قراءة سورة العزائم و هى سورة اقرء و النجم و الم تنزيـل، و حم السـجدة و ان كـان بعض واحـدة منها، بل البسـملة أو بعضها بقصد إحداها على الأحوط، لكن الأقوى اختصاص الحرمة بقراءة آيات السجدة منها.

لا اشكال و لا خلاف فى حرمة قراءة آيات السجدة الواجبة من السور الأربع على الجنب و نقل الإجماع عليه متكاثر، و يدل عليه من الاخبار موثق زرارة و محمد بن مسـلم عن الباقر (ع) الحائض و الجنب يقرآن شيئا؟ قال: «نعم ما شائتا إلا السجدة» و المناقشة فى دلالته على الحرمة بان قراءة القرآن مستحب فاستثناء سور العزائم منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۷

لا يدل الا على عدم اسـتحبابها لا حرمتها واهية، لان السؤال فيه عن جواز القراءة فالاسـتثناء استثناء عن جوازها فيدل على الحرمة من غير اشـكال، و انمـا الكلاـم فى اختصـاص الحرمـة بقراءة آيات السـجدة أو تعم قراءة السورة كلها حتى البسـملة منها، مختار جماعة ككاشف اللثام و منهم المصـنف (قده) هو الأول للموثق المذكور حيث جعل المسـتثنى فيه عن الجواز هو قراءة السجدة، و هى ظـاهرة فى آيها، و لو منع عن ظهورها فيها فلا أقل من انها ليست ظاهرة فى سورتها، فهى حينئـذ مجملـة، و القـدر المتيقن منهـا هو آياتهـا فيرجع فيمـا سواها الى البراءة و المصـرح به فى غير واحـد من العبائر هو الأخير و هو الأقوى، و ذلك لانصـراف النهى عن قراءة السـجدة الى سورهـا كمـا تسـمى تلك السور بسور السـجدة، مضافا الى المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق (ع) على ما حكاه المحقق فى المعتبر، و الى المروى عن الفقه الرضوى إلا سور العزائم، و قـد حقق فى محله حجيـة ما فيه إذا لم يعلم كـونه من مـؤلفه، و الى الإجماعـات المحكيـة على ذلـك، و فى المـدارك الأصـحاب قـاطعون بتحريم السور كلهـا، و عن الذكرى و الروض و النهاية الإجماع عليه حتى فى قراءة بعضـها غير آية السجدة ثم الظاهر عدم الفرق بين قراءة مجموع السورة و قراءة بعضـها حتى البسـملة و الايـات المشتركـة منها، بل الكلمات المفردة إذا صـدق عليها القراءة الا انه فى الايات المشتركـة و الكلمات المفردة تكون حرمـة القراءة فيما إذا قصـد بها آية السـجدة و الكلمة منها دون الآيات المختصة بها، فإنها لا تحتاج إلى النيـة بل تعينها الواقعى كاف فى تشخيصـها، فتحرم قرائتها و لو لم يقصـد كونها من تلك السورة، بل لا يبعد القول بالحرمة و لو قصد عدم كون المقر و منها إذ قصد الخلاف فيها لا يضـر بواقعها بعد كونها آية مسـتقلة حافظة لوجودها باستقلالها مختصة بها، و كـذا لاـ تحتـاج إلى النيـة فى قراءة البسـملة منهـا مثلاـ من المصـحف فإنهـا محرم و لو لم ينو كونهـا منها، لان كتابتها جزء من السورة بشخصـها فى الجزئية، فإذا فتح المصـحف الشريف و قرء البسملة من سورة اقرء مثلا يصدق على قرائتها انه قراءة من جزء السورة، و كون البسملة مشتركة لا يجدى بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۸

ان تعلق قصـده بقراءة هـذه البسـملة المكتوبـة فى أول سورة اقرء و الحاصل ان قصـد قراءة البسـملة المكتوبـة فى أول سورة اقرء كاف فى تشخيص تلك البسـملة المقروة جزء من هـذه السورة، و هـذا الحكم جار فى قصـد كل مصداق لكلى، حيث ان ارادة المصـداق كافيـة فى ترتب حكم عنوانه عليه و لو لم يقصـد به العنوان، فإيجاد ما هو مصـداق الرجوع كاف فى تحققه فى العـدة الرجعيـة و لو لم يقصـد فى تحققه الرجوع بعـد كون إيجاده له بالقصد و الإرادة، و فى المقام إيجاد ما هو مصداق بسـملة سورة

العزائم كاف فى الحرمة و لو لم يقصد كونها منها بعد فرض كونها مصداقها و لو بالكتابة فى أولها.

[مسائل]

[مسألة (۱): من نام فى أحد المسجدين أو احتلم أو أجنب فيهما]

مسألة (۱): من نام فى أحد المسجدين أو احتلم أو أجنب فيهما أو فى الخارج و دخل فيهما عمدا أو سهوا أو جهلا وجب عليه التيمم للخروج الا ان يكون زمان الخروج اقصر من المكث للتيمم فيخرج من غير تيمم، أو كان زمان الغسل فيهما مساويا أو أقل من زمان التيمم فيغتسل حينئذ، و كذا حال الحائض و النفساء.

تحقيق الكلام فى هذه المسألة يحتاج الى بيان أمور.

الأول: فى نقل الأقوال فيها، و هى على الظاهر ينتهى إلى أربعة أقوال:

أولها: هو وجوب التيمم مطلقا على خصوص المحتلم فى المسجدين، سواء ساوى زمانه زمان الغسل أو الخروج أو كان انقص أو أطول- و ثانيها: وجوبه أيضا مطلقا لكن لا على خصوص المحتلم فى المسجدين بل عليه و على من اصابته الجنابة فيهما و لو بغير الاحتلام من أسباب الجنابة، دون من أجنب فى خارج المسجدين ثم دخلهما.

و ثالثها: وجوب التيمم مطلقا على مطلق الجنب و لو حصلت جنابته فى الخارج ثم دخلهما ساهيا أو عامدا، عالما أو جاهلا.

و رابعها: وجوبه على مطلق الجنب و لو حصلت جنابته فى الخارج ثم دخل فيهما عمدا أو سهوا أو جهلا، لكن إذا كان زمان التيمم اقصر من زمان الخروج و زمان الغسل و الا فيخرج من غير تيمم فى الأول، و يغتسل فى الثانى كما فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۴۹

الثانى: فيما يقتضيه القاعدة فى المقام مع قطع النظر عما ورد فيه من النص، و فى المقام صور لعله يختلف حكمها.

الاولى: ان لا يتمكن من الغسل فى المسجد اما لعدم الماء أو لعدم تمكنه منه و لو لأجل استلزامه تلويث المسجد و يكون زمان تيممه اقصر من زمان خروجه منه، و مقتضى القاعدة هو وجوب التيمم للخروج فى هذه الصورة لأن الخروج منه جنبا حيث انه مرور يكون حراما، و حيث لا يتمكن من رفع الجنابة بالماء يجب عليه التيمم بحكم بدليته عن الماء، و وجوبه لكل ما يشترط فيه الطهارة المائية عند العجز عنها، لا يقال إتيان التيمم مستلزم لزيادة مكثه فى المسجد جنبا بقدر زمان التيمم و لو كان زمانه اقصر من زمان الخروج، و هواى المكث حرام، فإذا فرض كون زمان الخروج دقيقتين و زمان التيمم دقيقة فمع الإتيان بالتيمم يلزم مكثه فيه ثلاثة دقائق: دقيقتان للخروج و دقيقة للتيمم و لو لم يأت به يمكث بقدر دقيقتين للخروج لأنا نقول مكثه بقدر دقيقة التى هى زمان التيمم مما لا محيص عنه، لانه لو تيمم لبقى بقدر زمانه فيه و لو خرج بلا تيمم لكان مقدار مكثه دقيقتين فيكون متوقفا فيه دقيقة فى ضمن دقيقتين، لكن مع إتيان التيمم يكون توقفه بقدر زمان التيمم و اما زمان الخروج فهو متطهر أو يباح له الخروج جنبا بحكم البدلية، فالأمر يدور بين المكث دقيقتين إذا خرج بلا تيمم أو دقيقة إذا اتى بالتيمم، و لا إشكال فى تعين الثانى لقلة المكث فيه.

الصورة الثانية: ان لا- يتمكن من الغسل أيضا لكن مع مساواة زمان التيمم مع زمان الخروج، و ربما يحتمل أو يقال فى هذه الصورة بالتخيير بين الخروج بلا- تيمم، و بين التيمم، لكن الأظهر عندى وجوب الخروج بلا تيمم لان هذا المقدار من المكث الذى يساوى زمان التيمم أو الخروج مما لا محيص عنه، فالتيمم بالنسبة إلى المكث فى هذا المقدار لا اثر له و لا يترتب عليه اثر آخر بالنسبة إلى جواز المكث بأزيد منه لعدم الحاجة إليه.

الصورة الثالثة: ان لا- يتمكن من الغسل أيضا مع كون زمان الخروج اقصر من زمان التيمم، و الحكم فيه بحسب القاعدة تعين الخروج من غير تيمم، لاستلزام

التيمم مكثا زائدا على المكث الذى لا بد منه للخروج.

الصورة الرابعة: ان يتمكن من الغسل فمع كون زمانه اقصر من زمان التيمم أو مساويا معه يتعين عليه الغسل، اما مع كونه اقصر من زمان التيمم فواضح حيث ان المكث للغسل يكون أقل، و اما مع مساواته فلان التيمم بدل عن الغسل عند العجز، و المفروض تمكنه منه، و مع مساواته زمانا مع زمان التيمم فلا موجب لانتهاء الأمر إلى البدل، و مع كون زمانه أطول من زمان التيمم فاللازم تعيين التيمم لعدم المجوز للمكث الزائد عن مقدار التيمم مع الجنابة، مع انه مما له محيص بإتيان التيمم، و الظاهر عدم الفرق فى هذه الصورة بين ان تكون جنابته حدثت فى المسجد أو فى خارجه، و دخل فيه جنبا سواء كانت جنابته فى المسجد بالاحتلام أو بغيره من أسبابها، و سواء كان دخوله فى المسجد عمدا أو سهوا أو جهلا.

الأمر الثالث: فى حكم المقام على حسب ما يستفاد من النص، اعلم انه ورد النص بوجوب التيمم عليه للخروج فى صحيح أبى حمزة عن الباقر (ع) قال: «إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد النبى (ص) فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمم و لا يمر فى المسجد إلا متيمما، و لا بأس ان يمر فى سائر المساجد و لا يجلس فى شىء من المساجد» و فى المعتبر حكاه هكذا: «أو اصابته جنابة» بدل قوله (ع) «فأصابته» فعلى نسخة (فأصابته) يكون الحكم المذكور فيه فى مورد الاحتلام، و على نسخة «أو اصابته» يكون الحكم المذكور للجنابة الحاصلة فى المسجد سواء كانت بالاحتلام أو بغيره، و لا يعم الداخل فيه جنبا، و ذكر فى الكافى بعد قوله «و لا- يمر فى المسجد الا- متيمما» قوله «و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك و لا بأس ان يمرا فى سائر المساجد- إلى أخر الخبر-».

و قد اختلف الانظار فى فقهه، فمنهم من حمله على التعبد، ثم اختلفوا فيه، فمنهم من قرره على نسخة «فأصابته» و جعله مدركا لوجوب التيمم على خصوص من احتلم فى المسجدين تعبدا مطلقا، سواء تمكن من الغسل أم لا، و سواء كان زمانه مساويا مع زمان الخروج أو زمان الغسل عند التمكن منه، أو مختلفا معه بالزيادة أو النقصان و هذا مدرك القول الأول من الأقوال الأربعة المتقدمة، و منهم من قرره على نسخة

«أو اصابته» و جعله مدركا لوجوب التيمم على من اصابته الجنابة فى المسجدين و لو بغير الاحتلام تعبدا مطلقا بالنسبة إلى المتمكن من الغسل و عدمه، تساوى زمان التيمم زمان الخروج أو الغسل و عدمه، و هذا هو المدرك للقول الثانى من الأقوال الأربعة، و منهم من قرره على نسخة «أو اصابته» لكن مع دعوى القطع بعدم الفرق بين اصابته الجنابة فى المسجد بالاحتلام أو بغيره، و بين اصابتها فى خارجه ثم دخوله فيه جنبا ساهيا أو عامدا أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد منه هو وجوب التيمم لكونه موجبا للتخلص عن حرمة المرور و الاجتياز بغير تيمم، لكن مع إطلاق وجوبه بالنسبة إلى التمكن من الغسل و عدمه و تساوى زمانه لزمان الخروج أو زمان الغسل و عدمه و هذا هو المدرك للقول الثالث و هذه الأقوال تشترك فى حمل الصحيح المذكور على التعبد.

و منهم من حمله على القاعدة، و ان التعرض لوجوب التيمم فيه من غير تعرض للتمكن من الغسل و لا لاختلاف زمان التيمم مع زمان الغسل أو الخروج، انما هو من جهة عدم التمكن من الغسل فى المسجد و لو من جهة استلزام تلويثه غالبا لندرة خلو بدن الجنب عن النجاسة لا- سيما إذا كانت الجنابة فى المسجد- كما هو مورد الصحيح- و ندرة اقصرية الغسل عن زمان التيمم،

فاكتفى بالفرض الغالب وقوعه، و هذا هو المدرك للقول الرابع و لا يخفى ان هذا هو الأظهر و هو المتعين لان حمل الخبر على التعبد بعيد فى الغاية بحيث لا يمكن الخروج عما يقتضيه القاعدة لولاه، لاحتمال كونه فى مقام بيان ما تقتضيه القاعدة احتمالا عرفيا، و معه فيتعين الأخذ به كذلك، فما فى المتن- موافقا لكثير من المحققين- هو الصواب و عليه المعول.
الأمر الرابع: قال المصنف (قده): و كذا حال الحائض و النفساء، و الظاهر ان مراده (قده) إلحاقها بالجنب فى أنهما بعد نقائهما عن الحيض و النفاس و قبل الغسل لو دخلا فى أحد المسجدين عمدا أو سهوا، يجب عليهما التيمم للخروج منهما على التفصيل المتقدم فى الجنب، و لعل الدليل على هذا الإلحاق هو اشتراك الحائض و النفساء مع الجنب بالنسبة إلى المسجدين أو سائر المساجد و كون حكم وجوب التيمم لأجل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۲
الخروج عن المسجدين منطبقا على القاعدة فيعم الحائض و النفساء أيضا و اما لو حاضت المرأة فى أحد المسجدين أو صارت نفساء فيهما فهل يجب عليهما التيمم لخروجهما عنهما فى حال الحيض و النفاس أم لا؟ قد يقال: بعدمه لعدم مشروعيته و عدم تأثير التيمم حينئذ، مع كونها متلبسة بدم الحيض أو النفاس، و لكن المذكور كما عرفت فى صحيح أبى حمزة- عن الباقر (ع) على نسخة الكافى- وجوب التيمم على الحائض إذا أصابها الحيض فى أحدهما، حيث ذكر فيه- بعد حكم الجنب- «و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك» و قال فى مفتاح الكرامة الحق به- اى بالجنب- الحائض فى المنتهى و التحرير و الدروس و البيان و الذكرى و الألفية، و قد خلا عن ذلك كلام القدماء إلا أبا على، فإنه ألزم الجنب و الحائض التيمم إذا اضطرا الى الدخول انتهى و قال فى المعتبر لو حاضت فى أحد المسجدين هل تفتقر الى التيمم فى خروجها كالجنب قيل: نعم، عملا برواية الكلينى لكنها مقطوعة، و لا يمنع الاستحباب، اما الوجوب فالأقرب لا وقوفا على موضع الدلالة فى الجنب، و لان التيمم طهارة شرعية ممكنة فى حق الجنب عند تعذر الماء، و لا كذلك الحائض فإنها لا سبيل لها إلى الطهارة، و ربما يجعل هذه الفقرة فى الصحيح قرينة على كون الحكم فى الجنب تعبديا لا على طبق القاعدة، حيث انه فى التى أصابها الحيض فى المسجد كذلك لعدم التأثير فى تيممها مع بقاء الدم و لكنه مندفع بإمكان تأثير التيمم فيها بتخفيف حدث الحيض، نظير وضوء الجنب للأكل و الشرب أو الحائض للجلوس فى وقت عبادتها و الذكر بقدر عبادتها، إذ لا شبهة فى إمكان مؤثرية الوضوء لهما فيكون تيمم الحائض كذلك الا- ان تلك الفقرة ليست فى الرواية الا- على نسخة الكافى، و هى فى الكافى مقطوعة، و الأولى إتيان التيمم عليهما- اى على الحائض و النفساء- لو حدث حدثهما فى أحد المسجدين، و لم يكن إتيان التيمم منهما مستلزما لزيادة مكثهما على زمان خروجهما و لو بقدر زمان التيمم،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۳
بان تأتيان بالتيمم فى حال الخروج لو أمكن، و ذلك لأجل ورود تلك الفقرة فى نسخة الكافى و كفى بالكافى دليلا، و اللّه العالم بحقائق الأحكام

[مسألة (۲): لا فرق فى حرمة دخول الجنب المساجد بين المعمور منها و الخراب]

مسألة (۲): لا فرق فى حرمة دخول الجنب المساجد بين المعمور منها و الخراب و ان لم يصل فيه احد و لم يبق آثار مسجديته، نعم فى مساجد الأراضى المفتوحة عنوة إذا ذهب آثار المسجدية بالمرة يمكن القول بخروجها عنها لأنها تابعة لآثارها و بنائها.
أما المساجد المبنية فى غير أراضى المفتوحة عنوة فلان المسجدية لا تزول عن العرصة بزوال آثارها و لا تعود العرصة إلى ملك واقفها، لأنها هى العمدة فى المسجدية، و فى الجواهر- فى كتاب الوقف-: بلا خلاف بيننا فى ذلك و انما المخالف فيه بعض

العامة الذاهب الى عود عرصة المسجد الى ملك الواقف قياسا على ما أخذ السيل مثلا ميتا فيئس منه و كان الكفن لورثته فإنه يعود إليهم بعد اليأس عن الميت، و هو- مع كونه قياسا لا- نقول به- مع الفارق، إذ الكفن الملبوس على الميت لا- يخرج عن ملك مالكه و مع اليأس عن الميت يكون على حاله من كونه لمالكه، و هذا بخلاف ارض المسجد فإنها بالوقف خرجت عن ملك المالك فلا موجب لإدخالها فيه و اما فى الأراضى المفتوحة عنوة فمقتضى إطلاق جملة من المتون عدم الفرق بينها و بين المساجد المبنية فى غيرها، قال فى الشرائع: إذا وقف مسجد فخرب أو خربت القرية أو المحلة لم يعد الى ملك الواقف، و لا يخرج العرصة عن الوقف، لكن فى المسالك قيده بما إذا كان المسجد فى غير الأراضى المفتوحة عنوة، و قال (قده):
و هذا كله يتم فى غير المبنى فى الأرض المفتوحة عنوة حيث يجوز وقفها تبعا لآثار المتصرف فإنه حينئذ ينبغى بطلان الوقف بزوال الآثار لزوال المقتضى للاختصاص و خروجه عن حكم الأصل، اللهم الا ان يبقى منه رسوم و لو فى أصول الحيطان بحيث يعد ذلك أثرا فى الجملة- كما هو الغالب فى خراب البناء- فيكفى فى بقاء الحكم بقاء الأثر فى الجملة و ان ذهب السقف و بعض الحائط لأن ذلك لا مدخل له فى تحقق المسجدية، بل ربما كان الباقى أكمل فيها من السقف على ما يقتضيه النص و الفتوى، ثم قال: و قول
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۴
المصنف- لا يخرج العرصة عن الوقف لا يتم إلا فى المملوك بالأصل إذ لم يعتبر فى الوقف إلا العرصة و هى أرض المسجد و ان زالت الآثار اجمع، انتهى ما فى المسالك و فيما افاده (قده) نظر، بل منع بل التحقيق ان يقال، اما بعدم جواز وقف أراضى المفتوحة عنوة للمسجدية و لو بتبع الآثار، أو ببقائها على المسجدية و لو بعد زوال الآثار، و ذلك لان وقف المسجد تحريرى- و هو عبارة عن إرسال الأرض عن الملكية و إطلاقها و جعلها حرا، نظير العتق الذى هو أيضا تحرير عن الملك- و الحر لا يعود رقا و المحرر لا يصير ملكا. فعلى فرض حصول المسجدية للأرض و لو بتبع الآثار و صيرورتها حرا لا يرجع الى الملكية، لأن المراد بوقف الأرض و لو بتبع الآثار ليس بمعنى كون اسناد الوقف إليها تبعيا من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف، و ما كان له واسطة فى العروض لكى لا تصير الأرض وقفا حقيقة، بل كان اسناد الوقف إليها بالعرض و المجاز، بل المراد صيرورتها وقفا حقيقة بتبع الآثار و يكون وقف الآثار من قبيل الواسطة فى الثبوت، و لذا قالوا باعتبار ما يعتبر فى المبيع إذا تعلق به البيع تبعا للآثار، فلازم صحة وقف الأرض و صيرورتها مسجدا تبعا للآثار خروجها عن الملكية و صيرورتها محررة، و مع صحته فلا تعود إلى الملكية، فالأمر يدور بين ان لا يرد عليها الوقف و لا تصير مسجدا، و بين ان لا تعود الى الملك لو صارت كذلك، لكن السيرة القطعية قائمة على احداث المسجد فى أرض المفتوحة عنوة كما هو المشاهد من مساجد ارض العراق فيتعين الأخير- أعنى عدم العود الى الملك بعد زوال الآثار برمتها بحيث لا يبقى منها شيئا.

[مسألة (۳): إذا عين الشخص فى بيته مكانا للصلاة و جعله مصلى له]

مسألة (۳): إذا عين الشخص فى بيته مكانا للصلاة و جعله مصلى له، لا يجرى عليه حكم المسجد.
لانه لا يكون بالمسجد الذى هو الموضوع للأحكام الشرعية المترتبة على المسجد عرفا، و ان صدق عليه المسجدية، بل المراد من المسجد الموضوع للاحكام- على ما ينسبق الى الذهن- هو المكان الموقوف على كافة المسلمين للصلاة فيه، بل لو وقفه على ان يصلى فيه طائفة مخصوصة كاولاده ما تعاقبوا أو طلاب هذه المدرسة مثلا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۵
ففى صيرورته مسجدا يترتب عليه أحكام المسجدية اشكال.

[مسألة (۴): کلما شک فی کونه جزءا من المسجد]

مسألة (۴): کلما شک فی کونه جزءا من المسجد من صحنه و الحجرات التی فیه و منارته و حیطانه و نحو ذلک لا یجری علیه الحکم، و ان کان الأحوط الاجراء إلا إذا علم خروجه منه.
اما عدم جریان حکم المسجد علی ما شک فی کونه جزءا من المسجد من المذکورات فی المتن فلعدم إحراز مسجدیته، و کون الشبهة موضوعیة، فیجری فیها البراءة من غیر اشکال، و اما وجه الاحتیاط فی الإجراء فلکون الأمور المذکورة المنتسبة الی المسجد مثل الصحن و الحجرة و المنارة و الحیطان نفس بنائها للمسجد و انتسابها إلیه امارة علی کونها منه، کما أنها منسوبة الیه، و هذه الامارة و ان لم یقم علی اعتبارها دلیل الا انها صالحة لمراعاة الاحتیاط فی موردها علی حد لولاها لم یکن فی مراعاته شیء زائد عن الحسن الذاتی فی الاحتیاط فی جمیع الشبهات من الحکمیة و الموضوعیة، و یمکن الفرق بین هذه المذکورات مثل الحجرات الداخلة فی المسجد و الحیطان، حیث ان الظن فی مسجدیتهما أقوی من الظن بمسجدیة الصحن و المنارة، و بالجملة فما لم یحصل الظن الاطمئنانی- و لو نوعا الذی یعامل معه معاملة العلم- بإلحاق المشکوک بالمسجد یکون الحکم فیه البراءة کما لا یخفی.

[مسألة (۵): الجنب إذا قرء دعاء کمیل]

مسألة (۵): الجنب إذا قرء دعاء کمیل، الاولی و الأحوط ان لا یقرء منها «أ فمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستوون» لانه جزء من سورة حم السجدة، و کذا الحائض، و الأقوی جوازه لما مر من ان المحرم قراءة آیات السجدة لا بقیة السورة.
قد عرفت ان الأقوی حرمة قراءة آیات سورة السجدة مطلقا و لو غیر آیة السجدة، و انه یحرم قراءة ما یستقل منها فی الوجود، و لو لا یقصد کونه منها، و قراءة ما لا یستقل منها فی الوجود کبعض آیاتها بقصد کونه منها. و لا یخفی ان قوله تعالی «أَ فَمَنْ کٰانَ مُؤْمِناً- إلخ» المذکورة فی دعاء کمیل مما یستقل فی الوجود، فالأقوی حرمة قرائته من الجنب و لو لم یقصد به قراءة ما فی سورة السجدة بل قراءة بقصد کونه من اجزاء الدعاء.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۵۶

[مسألة (۶): الأحوط عدم إدخال الجنب فی المسجد]

مسألة (۶): الأحوط عدم إدخال الجنب فی المسجد و ان کان صبیا أو مجنونا أو جاهلا بجنابة نفسه.
إدخال الجنب فی المسجد تارة یکون ببعثه علی الدخول فیه و امره به فیدخل المبعوث بإرادته و تکون ارادته من ناحیة بعث الباعث، و اخری یکون بحمله الیه من غیر ارادة منه للدخول- کما إذا رفعه علی عاتقه و وضعه فی المسجد- ففی الأول لا ینبغی الإشکال فی جوازه لان الفعل الدخولی لا یکون ممن یحرم علیه بالحرمة المنجزة بل اما لا یکون حراما علیه کالصبی و المجنون أو لا یکون منجزا علیه کالجاهل بجنابته و انما الصادر من المکلف بعث المبعوث الی ما لا یکون حراما علیه بالحرمة المنجزة، و لیس دخول الجنب فی المسجد مما لا یرضی اللّه سبحانه بفعله و لو من غیر المکلفین حتی یجب علی المکلف منع غیر المکلف عنه، اللهم الا ان یعد هتکا فیحرم علی المکلف من حیث انه هتک و هو حرام علیه و فی الثانی- أعنی ما کان الإدخال بحمل الجنب علی عاتقه و دخوله معه فی المسجد- ربما یقال بحرمته لشمول النص الدال علی حرمة الدخول و لو ببدن الغیر إذ یصدق علی الدخول فی حال حمل الجنب انه دخول الجنب، و المفروض انه فعل للحامل بلا مدخلیة ارادة المحمول فیه أصلا، فیکون

حراما بنفس النص الدال على حرمة دخول الجنب، لكنه- كما ترى- دعوى لا- شاهد عليها لعدم صدق دخول الجنب على دخوله قطعا و حرمة الإدخال يحتاج إثباتها إلى دليل آخر غير ما يدل على حرمة الدخول، و هو مفقود فى المقام، و لو اغتسل الصبى المميز فعلى القول بصحة عباداته لا- ينبغى الإشكال فى ارتفاع حدثه به، كما هو الحكم فى وضوئه، و لو غسل الولى الصبى الغير المميز ففى ارتفاع حدثه به منع ظاهر، حيث ان الجنابة ترتفع بغسل الجنب نفسه لا بتغسيل الولى إياه.

[مسألة (٧): لا يجوز ان يستأجر الجنب لكنس المسجد فى حال جنابته]

مسألة (٧): لا يجوز ان يستأجر الجنب لكنس المسجد فى حال جنابته بل الإجارة فاسدة و لا يستحق اجرة، نعم لو استأجره مطلقا و لكنه كنس فى حال جنابته و كان جاهلا بأنه جنب أو ناسيا استحق الأجرة، بخلاف ما إذا كنس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۷

عالما فإنه لا- يستحق لكونه حراما و لا- يجوز أخذ الأجرة على العمل المحرم، و كذا الكلام فى الحائض و النفساء و لو كان الأجير جاهلا- أو كلاهما جاهلين فى الصورة الأولى أيضا يستحق الأجرة لأن متعلق الإجارة و هو الكنس لا يكون حراما و انما الحرام الدخول و المكث، فلا يكون من باب أخذ الأجرة على المحرم، نعم لو استأجره على الدخول أو المكث كانت الإجارة فاسدة و لا- يستحق الأجرة و لو كانا جاهلين، لأنهما محرمان و لا يستحق الأجرة على الحرام، و من ذلك ظهر انه لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء للطواف المستحب كانت الإجارة فاسدة و لو مع الجهل، و كذا لو استأجره لقراءة العزائم فإن المتعلق فيها هو نفس الفعل المحرم بخلاف الإجارة للكنس فإنه ليس حراما و انما المحرم شىء آخر و هو الدخول و المكث فليس نفس المتعلق حراما

اعلم ان الإجارة تارة تقع بإزاء الأعمال مثل- إجارة الأجير نفسه للخياطة و الكناسة مثلا و اخرى بإزاء المنافع- مثل اجارة الدار و الدابة- و ضابط صحة الإجارة فى كل واحد منهما أمران: كون العمل أو المنفعة الذين يبذل بإزائهما الأجرة ملكا للموجر بحيث يكون له السلطنة عليهما وضعا و رفعا و ان يفعل بهما ما يشاء، و كونهما ممكن الحصول للمستأجر بحيث أمكن له استيفائهما، و ضابط فسادها هو انتفاء الأمرين أو أحدهما، بأن لم يكن تحت استيلاء الموجر و قدرته و ان كان ممكن الحصول للمستأجر أو لم يكن ممكن الحصول للمستأجر و ان كان ذمام امره بيد الموجر وضعا و رفعا، و خروجه عن تحت استيلاء الموجر بأمرين تكوينى و تشريعى، و الخروج التشريعى إما يكون من جهة إلزامه على فعله و هو الواجب، و يكون من باب أخذ الأجرة عليه، و اما من جهة إلزامه على تركه و هو الحرام، لكن يعتبر فى العمل المحرم ان يكون العمل بنفسه متعلقا للحرمة و تكون حرمته ذاتيا ناشئة عن مفسدة فيه، لا ان تكون حرمته لأمر خارج عن ذاته- مثل ما إذا كان ضد الواجب، و قلنا بان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، أو مقدمة لحرام و قلنا بحرمة مقدمة الحرام، فإنه حينئذ يصير حراما لكونه ضدا للواجب أو مقدمة للحرام لكن لا بالحرمة الناشئة عن مفسدة فيه-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۸

و مثل هذا لا يمنع عن وقوع الإجارة و أخذ الأجرة بإزائه، إذا عرفت ذلك فاعلم ان فى هذه المسألة أمور.

الأول: هل يجوز استيجار الجنب لكنس المسجد مقيدا بكون الكنس فى حال جنابته أم لا وجهان، مختار المصنف (قده) هو عدم الجواز تكليفا و ان الإجارة فاسدة وضعا و لا- يستحق الأجير بعمله اجرة، اما حرمة الإجارة فلتعلقها بالعمل المحرم و هو الكنس فى حال الجنابة، و اجارة المنفعة المحرمة حرام مثل اجارة الدار والد كان لبيع الخمر و اجارة الدابة لحملها، و اما فسادها فلان المنفعة بالحرمة قد خرجت عن سلطة الموجر فانتفى الركن الأول من صحة الإجارة فيها- و هو كون العمل الذى يبذل

بإزائه الأجرة مملوكا للموجر- لما عرفت من خروجه عن ملكه بالإلزام الشرعى المتعلق بفعله أو تركه، و اما انه لا يستحق الأجير بعمله اجرة فلانتفاء المالية عن عمله بسبب حرمته، هذا بيان مرامه (قده) و يمكن منع ذلك بان مورد الإجارة هو كنس المسجد فى حال الجنابة و هو ليس بمحرم، و انما الحرام مقدمته التى هى الدخول فى المسجد و المكث فيه، و اما الكنس فهو ليس من حيث هو كنس بحرام، إذ ليس مما يحرم على الجنب كنس المسجد من حيث انه كنس، لكن اللازم من ذلك ثبوت التفاوت بين العلم بالجنابة و بين الجهل بها، فمع العلم بها تبطل الإجارة لا من جهة كون موردها حراما بل من جهة كونه متوقفا على مقدمة محرمة، و هو الدخول، أو مقارنا لمحرم و هو المكث فيخرج عن سلطة العامل بالمنع عنه بواسطة المنع عن مقدمته أو مقارنة، و مع الجهل بالجنابة فمقتضى القاعدة صحة الإجارة لتعلقها بعمل لا يكون فيه ملاك المبغوضية و المفسدة فى نفسه و النهى المتعلق بمقدمته لا يؤثر فى رفع السلطنة عنه لمكان الجهل به و عدم تنجزه بواسطة الجهل به، فلا مانع عن صحة الإجارة حينئذ و لا فى استحقاق الأجير بعمله للأجرة كما لا يخفى، و المعيار فى الجهل هو جهل العامل بالجنابة سواء كان المستأجر عالما بجنابة العامل أم لا، لأن النهى متعلق بالعامل فيكون تنجزه و عدم تنجزه بعلمه به أو جهله، و لا مدخلية لعلم المستأجر و جهله بالنهى المتعلق بالعامل كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۵۹

الأمر الثانى: لو استأجر الجنب لكنس المسجد مطلقا لا فى حال جنابته فلا إشكال فى صحة الإجارة و فى استحقاقه الأجرة بعمله لو كنس فى غير حال الجنابة و هذا ظاهر و كذا لو كنس فى حال جنابته مع الجهل بها، اما صحة الإجارة فلأنها تعلقت بالكنس المطلق و هو مملوك للأجير بالسلطنة على إيجاده فى غير حال جنابته، و اما استحقاقه الأجرة بكنسه فى حال جنابته جهلا بها فلان الكنس الصادر عنه لا يكون حراما، و المفروض عدم تنجز حرمة مقدمته و هى الدخول و المكث، فلا مانع من استحقاقه الأجرة بعمله، انما الكلام فى كنسه فى حال جنابته مع العلم بها و مقتضى ما ذكره (قده) لاستحقاق الأجرة فى صورة الجهل بالجنابة هو استحقاقه لها فى صورة العلم بها أيضا، حيث ان الإجارة صحيحة و المفروض ان العمل لا يكون محرما و انما الحرام هو الدخول و المكث اللذان لم يتعلق بهما الإجارة فينبغى ان يقال باستحقاقه الأجرة، لكن المصنف (قده) كما ترى حكم بعدم الاستحقاق مستدلا بان عمله محرم و لا يجوز أخذ الأجرة على العمل المحرم، مع انه (قده) يقول بالاستحقاق فى هذه الصورة و فى الصورة التى استأجره للكنس فى حال الجنابة جهلا بها مستدلا بان مورد الإجارة و هو الكنس لا يكون محرما و انما الحرام الدخول و المكث.

الأمر الثالث: لو استأجره على الدخول و المكث فمع علم الأجير بالجنابة لا ينبغى الإشكال فى فساد الإجارة و عدم استحقاق الأجير بعمله اجرة، و انما الكلام فى صورة جهله بها، فالمختار عند المصنف (قده) هو فساد الإجارة و عدم الاستحقاق، و استدل له بان الدخول و المكث محرمان و لا يستحق الأجرة على الحرام، و لا يخفى، ما فيه فان المحرم انما لا يستحق الأجرة عليه لمكان خروجه بحرمته عن كونه مملوكا للأجير بإلزامه على تركه و النهى عنه، و النهى انما يوجب رفع السلطنة عن متعلقة بسبب تنجزه المتوقف على العلم به فهو بوجوده الواقعى لا يرفع السلطنة عن متعلقة فحينئذ تصح إجارته كما يستحق أخذ الأجرة عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶۰

الأمر الرابع: لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء للطواف المستحب فمع العلم بها لا ينبغى الإشكال فى فساد الإجارة و عدم استحقاق الأجير للأجرة، و مع الجهل بها فالمختار عند المصنف هو الفساد، و استدل له بان متعلق الإجارة هو نفس العمل المحرم بخلاف الإجارة للكنس، و فيه ان المحرم فى الطواف المندوب أيضا هو الدخول و المكث لا نفس الطواف، و لذا قال (قده)- فى فصل بيان ما يتوقف على غسل الجنابة- بصحة طواف المندوب من الجنب إذا دخل فى المسجد سهوا، و من المعلوم

ان الصحة حينئذ متوقف على ان لا يكون الطواف منهيا عنه واقعا فى حال السهو، كيف و لو كان كذلك لكان باطلا لأنه عبادة و النهى يقتضى فسادها و لو لم يعلم به، نعم لو سلم كون العمل الطوافى متعلقا للنهى فى حال الجنابة لكان اللازم بطلانه فى حال الجهل بالنهى به لكونه عبادة، بخلاف الكنس فإنه توصلى لا مانع عن تعلق الإجارة به الا تنجز النهى المتعلق به.
الأمر الخامس: لو استأجر الجنب أو الحائض أو النفساء لقراءة العزائم فالظاهر ان نفس العمل حينئذ محرم فتبطل الإجارة و لا يستحق بعمله الأجرة و لو مع الجهل بها فيما إذا كان مورد الإجارة قراءة العزائم بما هى عبادة قربيا، لانه مع الجهل بالجنابة و أخواتها، و ان كان الأجير متمكنا من قصد القربة و يتمشى منه قصدها الا ان العمل لا يكون قربيا لكونه بذاته منهيا عنه، و شرط صحة العبادة أمران: كون العمل مما يمكن ان يتقرب به، و كون العامل ممن يتمشى منه قصد التقرب به، و حينئذ إذا قصد التقرب يصير العمل عبادة و مع العلم بالجنابة و نظائرها ينتفى الأمران معا، حيث ان العمل لا يكون قربيا لكونه مبغوضا و العامل أيضا لا يتمكن من قصد التقرب به لعلمه بمبغوضيته، و لا يعقل قصد التقرب بالعمل المبعد مع العلم بكونه مبعدا، و مع الجهل بها و ان تمشى قصد التقرب من العامل لكن العمل لا يكون قربيا، و اما لو كان مورد الإجارة هو قراءة العزائم بما هى قراءة لا مقيدا بكونها عبادة فاللازم هو الفرق بين صورة العلم و الجهل بفساد الإجارة و عدم استحقاق الأجرة فى الأول دون الأخير و مما ذكرنا يظهر ان إطلاق قول المصنف بالفساد و عدم الاستحقاق فى صورة

الجهل فى إجارة قراءة العزائم مما لا ينبغى، بل الحق تقييده بما إذا كان قرائتها بما هى عبادة متعلقا للإجارة لا من حيث هى قراءة، هذا ما عندى فى هذه المسألة و اللّه هو العليم بأحكامه.

[مسألة (۸): إذا كان جنبا و كان الماء فى المسجد]

مسألة (۸): إذا كان جنبا و كان الماء فى المسجد يجب عليه ان يتيمم و يدخل المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه و لا يبطل تيممه لوجدان هذا الماء الا بعد الخروج أو بعد الاغتسال، و لكن لا يباح بهذا التيمم الا دخول المسجد و المكث فيه بمقدار الحاجة فلا يجوز له مس كتابه القرآن و لا قراءة العزائم إلا إذا كانا واجبين فورا.
وجوب التيمم عليه للدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، لأنه بالنسبة الى ما عدا المكث فى المسجد من الغايات متمكن من الطهارة المائية بالتمكن من الدخول فى المسجد متيمما، فيجب عليه التيمم لغاية الدخول فى المسجد الذى يجب لأجل تحصيل الطهارة المائية الواجبة تحصيلها و فى المدارك لو لم يجد الماء الا فى المسجد و كان جنبا فالأظهر انه يجوز له الدخول و الأخذ من الماء و الاغتسال خارجا انتهى، و ظاهره جواز الدخول من غير تيمم، و لعله لاختصاص النهى بالجلوس فى المسجد عنده كما يصرح مما استحسنه فيما يحكيه عن المنتهى من جواز الاغتسال فيه لو لم يكن معه ما يغرف به. حيث يقول بعده: و هو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس للأصل و اختصاص النهى بالجلوس كما بيناه انتهى، و لا يخفى ضعف ما ادعاه بضعف مبناه، و قول المصنف (و لا يبطل تيممه لوجدان هذا الماء- الى آخره) إشارة إلى الجواب عن إشكال أورد فى المقام، و هو ان التمكن من أخذ الماء فى المسجد أو الاغتسال به موجب لبطلان تيممه، حيث انه يبطل بالتمكن من استعمال الماء و ببطلانه يصير عاجزا عن استعماله، فيلزم من وجوده عدمه، و بعبارة أخرى متى استبيح بالتيمم مكثه فى المسجد للغسل ينتقض تيممه، و متى انتقض تيممه يحرم عليه المكث للغسل فيعجز عن الغسل عجزا تشريعيا ناشيا عن تحريم المكث عليه، و الجواب عنه ان التمكن من الغسل يتحقق بالدخول متيمما بالنسبة إلى

سائر الغايات المتوقفة على الطهارة كالصلاة و نحوها، لا بالنسبة الى هذه الغاية- أعنى الدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه- و ليس مطلق وجدان الماء ناقضا للتيمم بل بشرط التمكن من إيجاد الغاية الواجبة عليه بعد انتقاض التيمم متطهرا و بعبارة أخرى وجدان الماء فى خارج المسجد ناقض للتيمم الذى اتى به للدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، و اما وجدانه فى المسجد لا يعقل ان يكون ناقضا لهذا التيمم، كيف و هو بهذا التيمم يصير واجدا اى يرفع المنع الشرعى عنه، و لا يعقل ان يكون ما يترتب على التيمم رافعا له، و الا يلزم ان يكون الأثر رافعا لمؤثره فيلزم من وجوده عدمه، فظهر انه من بقاء التيمم بعد التمكن من الماء به لا يلزم من وجوده عدمه على ما توهم فى تقرير الاشكال، بل من ارتفاعه بالتمكن من الماء يلزم من وجود التمكن عدمه، إذا التمكن الرافع للتيمم متفرع عليه، فبارتفاع التيمم به يرتفع التمكن، فيلزم من وجود التمكن إذا اقتضى رفع التيمم عدمه و هل يباح بهذا التيمم ما عدا دخول المسجد و اللبث فيه من الغايات المتوقفة على الطهارة- كمس كتابة القرآن أو قراءة العزائم فى حال الدخول و المكث- احتمالان، مختار المصنف (قده) هو العدم كما فى التيمم لضيق الوقت حيث مختاره (قده) عدم اباحة ما عدا الذى تيمم له، لمكان ضيق الوقت عن إدراكه مع الطهارة المائية، و فيما اختاره فى كلا المقامين بحث يأتى فى باب التيمم إنشاء اللّه تعالى، و قد حررناه فى طى مسألة الحادية و الثلاثين من مبحث مسوغات التيمم فراجع، هذا كله إذا لم يكن مثل مس كتابة القرآن واجبا مضيقا عليه، و الا فلا إشكال فى إباحته به لو كان واجبا فورا.

[مسألة (٩): إذا علم إجمالا جنابة احد الشخصين]

مسألة (٩): إذا علم إجمالا جنابة احد الشخصين لا يجوز له استيجارهما و لا استئجار أحدهما لقراءة العزائم أو دخول المساجد أو نحو ذلك مما يحرم على الجنب.

و ذلك للعلم الإجمالى بحرمة مورد الإجارة على أحدهما، ففى استيجارهما يقطع باستئجار الجنب المردد فى البين، و باستئجار أحدهما يحتمل استيجار الجنب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶۳

ففى الأول تحصل المخالفة القطعية، و فى الثانى المخالفة الاحتمالية، و كلتاهما مما يجب التحرز عنه على ما هو مقتضى العلم الإجمالى، و يمكن ان يقال بجواز استيجارهما معا فضلا عن أحدهما، و ذلك لان المانع عن صحة استيجارهما- و هو خروج مورد الإجارة عن سلطة الموجر- منتف فى المقام، لأن النهى بوجوده الواقعى لا يؤثر فى تعجيز الفاعل عن إتيان متعلقة ما لم ينته إلى مرتبة التنجز بمنجز، و المفروض ان كل واحد من الشخصين لا يكون العلم الإجمالى منهما بجنابة أحدهما منجزا، لحرمة مورد الإجارة بالنسبة إليهما، بل كل منهما يعمل على وفق الأصل الجارى بالنسبة إليه من غير معارض، فكل واحد منهما لو كان جنبا واقعا لم يتنجز عليه حرمة مورد الإجارة من قراءة العزائم و دخول المسجدين و اللبث فى ما عداهما، فلا يكون مورد الإجارة خارجا عن حيطة سلطانه فعلا و تركا، بل هو مسلط عليه بالأصل الجارى فى حقه من غير معارض، و المفروض عدم مانع آخر عن صحة الإجارة كما لا يخفى نعم فيما كان مورد الإجارة يتوقف صحته على الطهارة الواقعية مثل استيجارهما للإتيان بصلاة جعفر مثلا لا يصح استيجارهما و لا أحدهما، و ذلك للقطع ببطلان عمل أحدهما مع كون عملهما معا موردا للابتلاء بالاستيجار، بل يمكن القول بعدم الجواز فيما إذا كان مورد الإجارة عباديا و لو لم يتوقف صحته على الطهارة، كقراءة العزائم بوصف كونها قربيا، إذا المستأجر يقطع بعدم قربية القراءة من أحدهما لمبغوضية القراءة من الجنب واقعا و لو لم يعلم القارى به، فهو من حيث جهله بالجنابة و تمشى قصد التقرب منه بإجراء الأصل فى عدم جنابته و ان يمكنه قصد التقرب بعمله لكن لو كان جنبا واقعا لا تصح منه العمل عبادة، لعدم صلاحية العمل لان يتقرب به إذا كان مبغوضا بالنهى عنه واقعا و لو لم يكن نهيه

منجزا، لكن هذا كله متوقف على كون حرمة قراءة العزائم و دخول المسجدين و لبث غيرهما من المساجد حراما ذاتيا على الجنب كما هو كذلك قطعا من غير اشكال.

[مسألة (۱۰): مع الشك فى الجنابة لا يحرم شىء من المحرمات المذكورة]

مسألة (۱۰): مع الشك فى الجنابة لا يحرم شىء من المحرمات المذكورة إلا إذا كانت حالته السابقة هى الجنابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶۴

و ذلك لكون الشبهة فيما لم يعلم بكون الحالة السابقة هى الجنابة موضوعية تحريمية التى هى مجرى أصالة الحل باتفاق الكل من المجتهدين و الأخباريين، و مع العلم بكون الحالة السابقة هى الطهارة يرجع الى استصحابها من غير اشكال، كما ان الحكم فيما كانت الحالة السابقة هى الجنابة و حرمة المذكورات لاستصحابها.

[فصل فيما يكره على الجنب]

اشارة

فصل فيما يكره على الجنب و هى أمور:

[الأول الأكل و الشرب]

الأول الأكل و الشرب، و يرتفع كراهتهما بالوضوء أو غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق، أو غسل اليدين فقط.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمرين.

الأول: المشهور على كراهة الأكل و الشرب على الجنب، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و عن ظاهر الصدوق حرمتهما عليه، و فى المدارك ما بظاهره نفى الكراهة فضلا عن الحرمة، حيث انه بعد نقل صحيحة عبد الرحمن و صحيحة زرارة الآتيتين قال: مقتضى الرواية الأولى استحباب الوضوء لمريد الأكل و الشرب أو غسل اليدين خاصة، و مقتضى الثانية الأمر بغسل اليد و الوجه و المضمضة: و ليس فيهما دلالة على كراهة الأكل و الشرب بدون ذلك، و لا على توقف زوال الكراهة على المضمضة و الاستنشاق أو خفتها بذلك، و الأجود العمل بمقتضاهما. انتهى و الأقوى ما عليه المشهور من الكراهة لا الحرمة المنسوبة الى الصدوق و ان كان فى النسبة تأمل، إذ عبارته فى الفقيه تشعر بقوله إلى الكراهة، حيث يقول: الجنب إذا أراد ان يأكل أو يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه و يتمضمض و يستنشق، فإنه ان أكل أو شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه من البرص، ثم قال: و روى ان الأكل على الجنابة يورث الفقر انتهى، فان تعليله بخوف البرص و إيراث الفقر مشعر بذهابه بالكراهة، و لا عدم الكراهة و الحرمة معا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶۵

و الذى يدل على ما عليه المشهور من الكراهة هو جمع الأخبار الواردة فى المقام و حمل بعضها على بعض على ما تقتضيه الصناعة، فإن الأخبار الواردة فى الباب على طائفتين.

فمنها ما بظاهره النهى عن الأكل و الشرب كصحيحة الحلبى عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: «إذا كان الرجل جنبا لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» و مفهوم صحيحة زرارة قال: «الجنب إذا أراد ان يأكل و يشرب غسل يده و يمضمض و غسل

وجهه و أكل و شرب» و خبر المناهى عن النبى (ص) نهى عن الأكل على الجنابة و قال:
«انه يورث الفقر» و خبر السكونى عن الصادق (ع) «لا يذوق شيئا حتى يغسل يده و يتمضمض فإنه يخاف عليه من الوضح و الوضح بالتحريك البرص» و منها ما بظاهره يدل على الجواز كموثق ابن بكير عن الجنب يأكل و يشرب و يقرء القرآن؟ قال: «نعم يأكل و يشرب و يقرء و يذكر ما شاء» و صحيحة عبد الرحمن قال قلت لأبى عبد اللّه (ع): أ يأكل الجنب قبل ان يتوضأ؟ قال: «انا لنكسل و لكن ليغسل يده فالوضوء أفضل» قال فى الوافى «إنا لنكسل» هكذا يوجد فى النسخ، و يشبه ان يكون مما صحف و كان «انا لنغتسل» لأنهم (ع) أجل من ان يكسلوا فى شيء من عبادة ربهم جل و عز أقول: و كيف كان فيدل على جواز أكل الجنب قبل الوضوء كما لا يخفى، و لا يخفى ان مقتضى الصناعة فى هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى التى ظاهرة فى الحرمة على الكراهة بقرينة الطائفة الثانية الصريحة فى الجواز، مضافا الى ما فى الطائفة الاولى من التأييد فى حملها على الكراهة، مثل التعليل بأنه يورث الفقر فى خبر المناهى، و انه يخاف عليه البرص فى خبر السكونى، و بهذا يبطل ما نسب الى الصدوق و ما مال إليه فى المدارك، مع ما فى الأخير من الوهن فى اقتصاره فى نقل النصوص على صحيح زرارة و صحيح عبد الرحمن، ثم الإشكال فى الحكم بالكراهة بعدم دلالتهما عليها، أصلا فكأنه (قده) لم يعتن الى غيرهما من الاخبار المتعرضة للنهى لضعف سندها عنده، مع ما عرفت باشتمالها على الصحاح كصحيحة الحلبى المتقدمة. مع ان صحيحة زرارة

التى حكاها دالة على المنع بالمفهوم، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فيما ذهب اليه المشهور من كراهة الأكل و الشرب على الجنب بمقتضى ما ذكرناه من الجمع بين النصوص.

الأمر الثانى: اختلفت الاخبار فيما به تزول الكراهة، ففى صحيحة الحلبى المتقدمة أنها ترتفع بالوضوء، و فى صحيحة زرارة بغسل اليد و المضمضة و غسل الوجه، و فى خبر السكونى بغسل اليد و المضمضة، و فى صحيحة عبد الرحمن بغسل اليد أو الوضوء مع أفضلية الوضوء، و فى الرضوى بغسل اليد و المضمضة و الاستنشاق، و فيه قال: «إذا أردت أن تأكل على جنابتك فاغسل يدك و تمضمض و استنشق ثم كل و اشرب الى ان قال- إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص» و لا يخفى ان ما فى فقه الرضا حجة ما لم يعلم كونه من مصنفه و كان فيه قرينة على كونه من المروى عنه، كما فى هذه الفقرة حيث حكاها عن غيره بقوله، (قال) الظاهر فى كون قائله الامام (ع)، و فيه أيضا إشعار بالكراهة بدون الغسل و المضمضة و الاستنشاق، حيث قال: «إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص» و لعل الأظهر فى الجمع بين هذه الاخبار بعد ظهور فعل هذه المذكورات من الوضوء و نحوه لرفع الكراهة و نفى ما يخاف من ترتبه لو لا فعلها هو ارتفاع الكراهة بفعل اجمعها و اشملها، و هو الوضوء المشتمل على غسل اليدين و المضمضة و الاستنشاق كما يدل عليه الحكم بأفضلية الوضوء فى صحيحة عبد الرحمن بعد الحكم بالتخيير بينه و بين غسل اليد ثم بعد الوضوء تزول مرتبة من الكراهة بفعل ما سواه من غسل اليد و نحوه، و كلما يكون مما عدا الوضوء أشمل كان تأثيره فى رفع الكراهة أشد، فالأفضل بعد الوضوء هو الإتيان بغسل الوجه و اليدين و المضمضة و الاستنشاق، و بعده الإتيان بالثلاثة من تلك الأربعة ثم بالاثنين الى ان ينتهى بالإتيان بواحد منها، فترتفع به مرتبة من الكراهة و يدل على الاكتفاء به صحيحة عبد الرحمن المصرحة بجواز الاكتفاء بغسل اليد، و حيث ان الإتيان به للسكون و الاطمئنان بعدم ترتب ما يخاف من ترتبه لولاه فلا جرم يكون إتيانه لنفى ما يخاف من ترتبه، فيكون مع تأثيره فى نفيه مزيلا لكراهة الأكل و

الشرب الناشئة من خوف ما يترتب عليهما لولاه، و حيث ان الوضوء بحكم النص المذكور أفضل و أفضليته انما تنشأ من كونه انقى فى نفى ما يخاف من ترتبه يستكشف بقاء مرتبة من الكراهة الناشئة من الخوف المذكور مع غيره من المذكورات، و نتيجة

ذلـك كله ارتفـاع الكراهـة فى الجملـة بما عـدا الوضوء الكامل و ارتفاعها بالكليـة معه و مما ذكرناه يظهر ما فى المتن من جعل الأفعـال المـذكورة مزيلـة للكراهـة فى عرض واحـد الظـاهر فى كونهـا ترتفع بكـل واحـد منها تخييرا، بل الصواب ما ادعيناه من ارتفاعها بتمامها بالوضوء الكامل، ثم ترتفع مرتبة منها بما عدا الوضوء من المذكورات على حسب التفاوت فى تحققها من حيث الشـمول و الاجتمـاع بتحقق الأربعـة أو الثلاثـة إلى أن ينتهى إلى الواحـد، و لعـل نظر المصـنف فى الحكم بـالتخيير هو اختلاف الأخبار المذكورة كما شاهدت، و الحكم بجواز الأخذ بكل واحد منها تخييرا، هذا و لكن الجمع بينها بما ذكرناه لعله أصوب.

[الثانى: قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم]

الثانى: قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم، و قراءة ما زاد على السبعين أشد كراهة.

الكلام فى هـذه المسألـة يقع فى أمور الأول فى حكم قراءة القرآن ما عـدا العزائم فى حال الجنابـة، فالمشـهور فى حكمها على الجواز، و حكى عليه الإجماع عن المرتضـى و الشيخ و المحقق، و المحكى عن سلار تحريمها عليه مطلقا و لو بالسبع و ما دونه، و عن ابن براج عـدم جواز مـا زاد عن السبع، و عن بعض الأصـحاب عـدم جواز ما زاد عن السـبعين، و الأقوى ما عليه المشـهور للأخبار المسـتفيضة الدالة على جوازها، كموثقة ابن بكير و صـحيحة زرارة و صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة فضيل بن يسار و صـحيحة الحلبى و حسـنة زيد الشـحام و لا يعارضها شيء إلا خبر السكونى عن الصادق (ع) عن آبائه عن على (ع) قال: «سبعة لا يقرؤن القرآن الراكع و الساجـد، و فى الكنيف، و فى الحمام، و الجنب و النفساء و الحائض» و المروى بطرق العامـة عن النبى (ص) فى وصيته لعلى (ع) انه قال: «يا على

من كان جنبا فى الفراش مع امرأة فلا يقرء القرآن، فإنى أخشـى ان تنزل عليهما نار من السـماء فتحرقهما» لكن لا حجية لهما بناء على المختـار عنـدنا من سـقوط الخبر عن الحجيـة باعراض المشـهور عن العمل به و وهنه بـذلك، فلا يعارضان مع ما تقـدم من الاخبار المسـتفيضة المعمول بها، مضافا الى ضعف سندهما مع قطع النظر عن وهنهما بالاعراض، لكون راوى الأول هو السكونى و كون الثانى مرويا بطرق العامة، مع ما فى دلالة الأول أيضا من الوهن بعدم حرمة القراءة فى الركوع و السجود، و فى الكنيف و الحمام.

فتضـعف دلالـته على الحرمـة فى الجنب و أخـواته، و فى الثـانى من لزوم الاقتصـار على مورده و هو الجنب الـذى معه المرأة فى الفراش: نعم لا بأس بالقول بالكراهة مطلقا للخبرين المذكورين بضـميمة الاعتماد على قاعدة التسامح فى أدلة السـنن و منه يظهر المناقشة فى القول بعدم الكراهة فيما دون السـبع مستدلا بالاخبار المشتملة على الأمر بقراءة الجنب و الحائض ما شاء أو عمومات الأمر بقراءة القرآن، إذ شـيء من تلك الاخبار و العمومات لا تنافى الكراهـة بعـد إمكان إثباتها بالدليل الثانى: فى حكم قراءة ما زاد عن السبع، و المشهور فيه على الكراهة و قد عرفت ان المحكى عن ابن البراج عدم الجواز، و الظاهر من المدارك هو الجواز مع نفى الكراهة أيضا، و عليه صاحب الحدائق، و الأقوى ما عليه المشهور لما عرفت فى الأمر الأول من كراهته على الجنب مطلقا و لو ما دون السبع فضلا عن السبع و ما زاد عليه، و يدل عليه موثقة سماعة قال: سئلته عن الجنب هل يقرء القرآن؟ قال: «ما بينه و بين سـبع آيات» الـدال بمفهومه على المنع عن قراءة ما زاد عن السـبع المحمول على الكراهة جمعا بينه و بين ما دل بإطلاقه على الجواز كالأخبار المتقدمة.

لا- يقـال، مقتضـى الصـناعة تقييـد إطلاق تلك الاخبار بـذاك المفهوم فيصـير دليلا لقول ابن براج القائل بالمنع فإنه يقال: هـذه الاخبار ناصـة فى الإطلاق آبيـة عن التقييـد كما لا يخفى على من تدبر فيها، مضافا الى إمكان المنع عن دلالة الموثقة على حرمة

ما زاد على السبع، حيث انها لو كانت لكانت بالمفهوم و لا موجب للمفهوم لها كما لا يخفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۶۹

و مما ذكرنا ظهر ضعف التمسك بها لإثبات الحرمة المحكية عن ابن البراج و لا دليل على الحرمة سواها الثالث: المصرح به فى كلام غير واحد من الأصحاب كراهة ما زاد عن السبع الظاهر فى عدم كراهة السبع نفسها و المروى فى موثقة سماعة هو الاذن فى قراءة ما بينه و بين سبع آيات، و دلالتها على عدم كراهة السبع نفسها مبنى على الحكم بدخول الغاية فى المغيى، و هو لا يخلو عن تأمل بل منع الرابع: مقتضى تقييد الكراهة بما زاد على السبع تقييد شدتها أيضا بما يزيد على السبعين- كما فى المتن- لكن المصرح به فى الشرائع هو أشدية السبعين نفسها، حيث يقول، و أشد من ذلك قراءة سبعين، و لعل مراده حصول الشدة ببلوغ السبعين الحاصل بلوغها بالتجاوز عنها، فلو قرء السبعين تكون كراهتها كقراءة ما بينها و بين السبع على المرتبة الاولى و كيف كان يدل على أصل الكراهة موثقة سماعة المتقدمة حيث ان السبعين و ما زاد عليها تكون من مصاديق ما زاد على السبع، و رواية زرعة عن سماعة قال: «ما بينه و بين سبعين» و الظاهر كونها رواية على حدة مندرجة تحت دليل الحجية و احتمال كونها رواية واحدة حصل الاضطراب فى متنها بعيد لا يلتفت اليه فتقع المعارضة بينها و بين رواية سماعة، كما تعارض مع الاخبار المجوزة.

و طريق الجمع بينها و بين الاخبار المجوزة هو بعين طريق الجمع بين موثقة سماعة و بين الاخبار المجوزة بحمل رواية زرعة على الكراهة أيضا، و وجه الجمع بين تلك الرواية و موثقة سماعة بحمل تلك الرواية على شدة الكراهة و ذلك لما اغترس فى الذهن من مناسبة الحكم و الموضوع، و انه كلما ازدادت القراءة كانت الكراهة أغلظ و مقتضاه تفاوت مراتب الكراهة فيما زاد على السبعين. و انه كلما كانت أكثر كانت كراهتها أغلظ، و به صرح فى الشرائع و قال: و ما زاد أغلظ كراهية، و لكن صرح فى الجواهر بتفرد المحقق به و انه ما عثر على ذلك من غيره، و قال: بان مدركه لا تخلو من نظر و تأمل، قلت: بل لعله لا تأمل فيه بما ذكرناه من مناسبة الحكم و الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷۰

الخامس، الظاهر ان المراد بالسبع هو الايات السبع بان يكون كل آى غير الآية الأخرى، فلا يصدق على تكرار الآية الواحدة سبع مرات، و فى الجواهر: بل الظاهر عدم الكراهة فى تكرير السبع أيضا، لعدم صدق الزيادة حينئذ، و هو مشكل و لا فرق فى الايات بين القصيرة و الطويلة لكون المدار على الآية كما لا يخفى

[الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشي و ما بين السطور]

الثالث: مس ما عدا خط المصحف من الجلد و الأوراق و الحواشي و ما بين السطور.

اما مس خط المصحف فقد تقدم الكلام فى حرمته تفصيلا، و اما مس ما عدا خطه من جلده و أوراقه و حواشيه و ما بين سطوره بل غلافه و خيطه المتصلان به فالمشهور فيه على الكراهة، و فى الجواهر، بل كاد أن يكون إجماعا، خلافا للمحكى عن المرتضى من القول بالحرمة، و الاقوى ما عليه المشهور. و يدل على جوازه مرسلة حريز عن الصادق (ع) انه قال: «لولده إسماعيل يا بنى اقرء المصحف» فقال انى لست على وضوء؟ قال: «لا تمس الكتاب و مس الورق» و المراد بالكتاب هو المكتوب اعنى الخط بقرينة مقابلته مع الورق، و هذا الخبر و ان كان يدل على جواز مس الورق لكن بقرينة مقابلة مسه فى الجواز مع عدم جواز مس المكتوب يستفاد عدم اختصاص الجواز بخصوص الورق بل يعمه و غيره مما عدا الخط، و هو ان كان فى مورد مس غير المتوضى لكن بضميمة عدم الفصل بينه و بين المحدث بالحدث الأكبر يثبت الجواز فى الجنب و أخواته أيضا، و موثقة أبى

بصیر عن الصادق (ع) عمن قرء من المصحف و هو علی غیر وضوء؟ قال (ع): «لا بأس و لا یمس الکتاب» و تقریب الاستدلال به علی جواز مس الجنب لما عدا الخط هو التقریب فی المرسلة المتقدمة. و المحکی عن فقه الرضا «و لا تمس القرآن إذا کنت جنبا أو علی غیر وضوء و مس الأوراق» المعتضد بفتوی الأصحاب، و فی الجواهر: لا خلاف فیه بل کاد أن یکون مجمعا علیه سوی ما ینقل عن المرتضی، و استدل للمرتضی بقوله تعالی «لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و خبر إبراهیم بن عبد الحمید «المصحف لا تمسه علی غیر طهر و لا جنبا و لا خیطه و لا تعلقه ان اللّه یقول

«لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و صحیح ابن مسلم قال: قال أبو جعفر (ع): «الجنب و الحائض یفتحان المصحف من وراء الثیاب و یقرآن من القرآن ما شاءا إلا السجدة» أما الاستدلال بالایة المبارکة ففی دلالتها علی حرمة مس الخط منه کلام فضلا عن دلالتها علی حرمة مس ما عدا خطه، اما خبر إبراهیم فقد أورد علیه بان الظاهر من قوله (ع) «المصحف لا تمسه» هو کتابته، و ذلک بقرینة تمسکه (ع) بالآیة المبارکة المراد بها الکتابة، للتعبیر فیها بالقرآن، و هو اسم للمقر و الذی هو الخط و لا یشمل الورق و نحوه مما عدا الخط و یؤیده ما ورد فی نسخة من الروایة التعبیر «لا خطه» بدل «و لا خیطه» فإنه حینئذ یکون عطفا تفسیریا لقوله «المصحف» و لکن یبعد ذلک ذکر کلمة «و لا تعلقه» فإنه لا یناسبه الاستدلال بالایة المبارکة و ربما یناقش فی الاستدلال به بضعف دلالته علی الحرمة لاشتماله علی النهی عن التعلیق الذی لا یکون حراما قطعا، و فیه ان اشتماله علی ما لیس بحرام قطعا لا یوجب قدح ظهوره فی حرمة ما لا قطع بانتفاء حرمته مثل ورقه و نحوه و ربما یقال: بمعارضته مع مرسلة حریز و موثقة أبی بصیر المتقدمتین الدالتین علی جواز مس الورق من غیر طهر فضلا عن مس الخیط، فیحمل خبر إبراهیم علی مطلق المرجوحیة فیفهم مرجوحیة مس الورق من إطلاق النهی و من فحوی النهی عن مس الخیط و التعلیق و لا یخفی ما فیه لأن موثقة أبی بصیر لا دلالة فیها علی جواز مس الورق علی غیر طهر، بل هی تدل علی المنع عن مس الکتاب، و عندی یکون الظاهر من النهی عن مس الکتاب هو المنع عما یصدق علیه مسه، و الظاهر صدق المس علی جلده و ورقه بل و غلافه المتصل به، و دعوی اختصاص الکتاب بالخط لانه بمعنی المکتوب بعیدة عما ینسبق الی الذهن عند إطلاقه، بل الظاهر انه اسم لما بین الدفتین الصادق مسه و لو بمس جزء منه و لو بوضع الید علی جلده، فدعوی دلالة الموثقة علی المنع عن مس ما عدا الخط اولی من دعوی دلالتها علی الجواز، و اما مرسلة حریز فهی ظاهرة فی جواز مس الورق من غیر وضوء، لکن إسراء حکمه الی حال الجنابة مشکل لأقوائیة حدث الجنابة

عن الحدث الأصغر، و عدم القول بالفصل لا یثبت الحکم فی الجنب علی وجه تطمئن به النفس، و فی المدارک ان الحکم بالکراهة مذهب الشیخین و أتباعهما: و استدلوا علیه بروایة إبراهیم بن عبد الحمید، و حملوها علی الکراهة لاشتمال سندها علی عدة من المجاهیل و الضعفاء فلا یبلغ حجة فی إثبات التحریم و ما افاده (قده) أیضا منظور فیه لاستناد المشهور الی هذا الخبر فی إثبات حرمة مس خطه فیکون معتضدا بعملهم و بما ذکرناه یظهر ضعف ما فی الجواهر من توجیه التمسک بهذا الخبر علی القول بالکراهة بقوله (قده): و لعل وجه استدلال الأصحاب بها هو شمول لفظ المصحف للکتابة و غیرها، الا انه لما انجبر النهی بفتوی الأصحاب بالنسبة للکتابة وجب القول بالحرمة، و لم ینجبر بالنسبة إلی غیرها فوجب القول بالکراهة لعدم صلاحیة الروایة لإثبات الحرمة لما فیها من الضعف انتهی، و ذلک لان قوله (شمول المصحف للکتابة و غیرها) و ان کان حقا موافقا لما ادعیناه الا ان ما افاده من انجبار النهی بفتوی الأصحاب بالنسبة للکتابة دون غیرها ممنوع، إذ لیس من شرط الانجبار بالعمل هو العمل بکل ما اشتمل علیه الخبر بل الاستناد الیه و لو بجزء منه یخرجه عن الوهن و یجعله موثوقا به، و یدخل بذلک فی دلیل الحجیة

كما لا يخفى، و بالجملة فلم يظهر لى إلى الان ما يدفع به عن التمسك بهذا الخبر على المنع عن مس غير خطه، فلعله يفتحه اللّه سبحانه تعالى فيما بعد وَ هُوَ الْفَتّاحُ الْعَلِيمُ و اما صحيح محمد بن مسلم فالإنصاف عدم دلالته على حرمة المس بل الظاهر منه عندى ان الأمر فيه بفتح الجنب و الحائض المصحف من وراء الثوب للتحرز عن الابتلاء لمس خطه كما هو الغالب- حيث ان فتح كتاب يقارن مع مس خطه، فقال (ع): «يفتحان من وراء الثياب» لكى لا ينتهى الفتح الى مس خطه و هذا المعنى فيه ليس ببعيد، فلا يحتاج فى دفعه الى تكلف ان يقال ان غاية ما يمكن استفادته منها انما هى مرجوحية المس الغير المنافية للكراهة، و ليست الجملة الخبرية مستعملة فى الوجوب حتى يقال: ان ظاهرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷۳

الوجوب الشرطى، و مقتضاه حرمة فتح المصحف بغير هذه الكيفية لأن فتح المصحف من المقدمات العادية للقراءة و ليس بواجب شرعى أو شرطى، و لكن تقييده فى الرواية بكونه من وراء الثوب يدل على ارادة الاحتراز عن المباشرة، لأن هذا هو النكتة الظاهرة، و كون المس مكروها يصلح وجها لحسن الاحتراز، فلا يدل على الحرمة انتهى.

و لا يخفى ما فيه من البعد لعدم استفادة مرجوحية المس، و ان الجملة الخبرية ظاهرة فى الوجوب الا ان الظاهر منها وجوبا إرشاديا للإرشاد إلى التحرز عما ينتهى إلى المس المحرم و هو مس الخط هذا، و لكن الانصاف مع صرف النظر عن صحة التمسك بخبر إبراهيم بن عبد الحميد على قول المرتضى هو صحة القول بالكراهة لذهاب المشهور إليها، و مناسبة القول بها مع التعظيم و كونها مناسبا مع الاحتياط، فلا يرد المنع عنها بعدم الدليل عليها (فرعان) الأول: مقتضى حمل خبر إبراهيم على الكراهة هو القول بكراهة مس غير الخط من القرآن على غير طهر من الوضوء أيضا كما هو المستفاد منه، لكن الأصحاب خصوا كراهة مس الجنب بالذكر، و لم يحكموا بكراهة المس على المحدث بالأصغر الثانى: ظاهر المصحف و ان كان هو مجموع ما بين الدفتين، لكن الحكم المذكور يعمه و الأوراق المفردة من المصحف لا سيما ما كان منها لها استقلال الوجود و الواقعة فيما بين الدفتين «كيس جزء» و عم جزء، و فى شموله لصفحة و صفحتين منه فى حال انفرادها عما بين الدفتين تأمل، و ان لا يخلو عن الوجه لمناسبته مع التعظيم، و كيف كان فلا يتحقق الكراهة بمس ورق كتب فيه آية أو آيتين. لا سيما فيما إذا كانت الكتابة فى طى جمل أخرى أو فى مقام الاستدلال بها فإنه لا يصدق عليه مس ورق المصحف قطعا.

[الرابع: النوم]

الرابع: النوم الا ان يتوضأ أو يتيمم ان لم يكن له الماء بدلا عن الغسل

الكلام فى هذه المسألة فى أمور الأول: لا ينبغى الإشكال فى إباحة النوم على الجنب قبل الغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷۴

و التيمم بل فى حال الجنابة و فى الجواهر: انه المقطوع به، فما عن المهذب من النهى للجنب عن النوم حتى يتمضمض و يستنشق يراد منه الكراهة قطعا، و يدل عليه من الاخبار صحيح الأعرج عن الصادق (ع) قال: «ينام الرجل و هو جنب و تنام المرأة و هى جنب» و مرسل صدوق حيث قال: و فى حديث آخر انا أنام على ذلك حتى أصبح انى أريد أن أعود، و موثق سماعة قال: سئلته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال: «ان أحب ان يتوضأ فليفعل و الغسل أفضل من ذلك، فان هو نام و لم يتوضأ و لم يغتسل فليس عليه شىء أنشأ اللّه تعالى» الثانى لا شبهة فى كراهة النوم عليه جنبا و يدل عليها صريحا صحيح عبد اللّه الحلبى قال سئل الصادق (ع) عن الرجل ينبغى له ان ينام و هو جنب قال «يكره ذلك حتى يتوضأ و صحيح عبد الرحمن قال: سئلت الصادق (ع) عن الرجل يواقع اهله أ ينام على ذلك؟ قال (ع): «ان اللّه تعالى يتوفى الأنفس عند منامها، و لا يدرى ما يطرقه من البلية إذا

فرغ فليغتسل» و استدل فى الحدائق أيضا بموثقة سماعة، و لا يخفى عدم دلالتها على كراهة النوم مع الجنابة، و انما تدل على استحباب الوضوء و الغسل عنده مع أفضلية الغسل عن الوضوء، و استحبابهما عنده لا يستلزم كراهة النوم بدونهما غاية الأمر ان تركهما عنده ترك المستحب و هو غير فعل المكروه.

الثالث: ترتفع الكراهة بالوضوء و لو مع التمكن من الغسل، و يدل عليه من الاخبار موثقة سماعة و صحيح عبد اللّه الحلبى المتقدمان، و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى انه هل ترتفع الكراهة بالوضوء بالكلية؟ أو انها تخفف به و تبقى مرتبة منها معه؟ فعن كاشف اللثام هو الأخير، قال: و الظاهر الخفة لصحيح عبد الرحمن المقتصر فيه بذكر الاغتسال لرفع الكراهة، فيدل على ان الوضوء لا يرفع الكراهة كلية، و صريح الجواهر هو الأول، و استدل بصحيح الحلبى المقتصر فيه بذكر الوضوء فى قوله (ع) «يكره ذلك حتى يتوضأ» الظاهر فى ارتفاع الكراهة بالوضوء حيث انه مغيى به، فلو لم يكن الوضوء رافعا لها لم يكن وجه فى جعله غاية، و لا ينافيه صحيح عبد الرحمن، إذا قصاه تعجيل استحباب الاغتسال و هو لا ينافى ارتفاع الكراهة بالوضوء و ان تضمن ترك مستحب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷۵

أقول: المستفاد من صحيح عبد الرحمن كراهة النوم جنبا من جهة طرو الموت عليه و هو جنب، و من المعلوم ان الجنابة لا ترتفع بالوضوء، و يلزم من ذلك بقاء كراهة النوم بعد الوضوء ببقاء منشئها الذى هو الجنابة، و احتمال طرو الموت عليه معها و لو لا الأمر بالوضوء لكان المتعين هو القول بتعين الغسل عليه عند التمكن منه و مع التعذر إتيان التيمم بدلا عنه، لكن بعد ورود النص بالوضوء ينبغى حمله على رفع المرتبة من الكراهة به مع بقاء مرتبة منها.

الرابع: بناء على كون الوضوء رافعا للكراهة بالكلية لو لم يتمكن من- الغسل و الوضوء لعدم التمكن من استعمال الماء لهما يستحب له التيمم، فهل يأتى بالتيمم بدلا عن الغسل أو يتخير فى نيته بين كونه بدلا عن الغسل أو الوضوء وجهان، مختار الجواهر هو الأخير، قال: لكن الإتيان به بدلا عن الغسل أفضل لكون مبدله كذلك، لكن الأظهر هو تعين الإتيان به بدلا عن الغسل، و ذلك لكون النوم مع الطهارة مستحبا قطعا فيكون غاية من الغايات للغسل، و بحكم بدلية التيمم عن الغسل فى كلما للغسل مدخلية فيه و لو بإيقاعه على صفة الكمال ليصح و يشرع الإتيان به بدلا عن الغسل، غاية الأمر لو لا الأمر بالوضوء لما كان للإتيان به وجه مجوز، و مع ثبوت الأمر به يجوز الإتيان به مع التمكن من الغسل أو التيمم عند العجز عن الغسل، و لعل اللازم بذلك أفضلية التيمم الذى بدل عن الغسل عن الوضوء، كما كان الغسل عند التمكن منه أفضل و نتيجة ذلك هو أفضلية الغسل عند التمكن و التيمم بدلا عنه عند العجز عنه مع جواز الاكتفاء بالوضوء فى حالتى التمكن من الغسل و التيمم، و مما ذكرناه يظهر ان جواز التيمم إذا كان بدلا من الغسل لا يختص بعدم التمكن من الوضوء، بل ينبغى جوازه مع عدم التمكن من الغسل و لو تمكن من الوضوء فتقييد المصنف جوازه بقوله: ان لم يتمكن من الماء، مع تصريحه بكونه بدلا من الغسل ليس فى محله، نعم هو يصح فيما إذا اتى به بدلا عن الوضوء، و لكن الانصاف عدم إمكان استفادة بدليته عن الوضوء حتى يتقيد بعدم التمكن منه، إذ المستفاد من الاخبار المتقدمة استحباب الوضوء للنوم جنبا و لو مع التمكن من الغسل، و ليس هذا الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۷۶

برافع للحدث قطعا، و لم يقم دليل على بدلية التيمم لكل وضوء مطلقا و لو لم يكن رافعا و لا مبيحا و ربما يدل على ما ذكرناه- من تعين إتيان التيمم بدلا عن الغسل، و مشروعية الإتيان به بدلا عنه عند عدم التمكن من الغسل للنوم- المروى فى العلل عن الصادق (ع) عن أمير المؤمنين (ع) قال: «لا ينام المسلم و هو جنب و لا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم» فان الظاهر من قوله (ع) «الا- على طهور» هو الطهارة من الحدث الأكبر الحاصلة بالغسل لا الطهارة المائية الأعم من الحقيقية الحاصلة من

الغسـل و الصوريـة الحاصلـة من الوضوء مع التمكن من الغسـل، حيث ان هـذا الوضوء صورى كوضوء الحـائض أوقات صـلاتها لاشـتغالها بالـذكر، و من قوله (ع) «فليـتيمم» هو التيمم بـدلا عن الغسـل، و ليس فى هـذا الخبر إيمـاء إلى الوضوء أصـلا، و لو لا الاخبار الأخر لكان مقتضاه عدم مشروعية الوضوء للنوم على الجنابة كما لا يخفى.

الخـامس: ربما يقال بتقييـد الكراهـة بما إذا لم يرد الجنب معاودة الجماع، و لعله لما فى الفقيه من قوله: «انا أنام على ذلك حتى أصـبح لأنى أريـد أن أعود» الظاهر فى إرادة العود الى الجماع، لكن فى دلالته منع ظاهر لعـدم تعرضه للنوم بلا وضوء، فلعله ينام بعـد الوضوء، و تكلف فى الحـدائق بحمـل العود الى الانتبـاه و انه لاـ يموت فى تلـك الليلـة فلا كراهـة فى النوم عليه بعـد كون منشئها احتمال طرو الموت عليه، و هو تكلف بعيد.

[الخامس: الخضاب رجلا كان أو امرأة]

الخامس: الخضاب رجلا كان أو امرأة، و كذا يكره للمختضب قبل ان يأخذ اللون إجناب نفسه.

فى هذه المسألة أمور.

الأول: الخضاب اسم لما يخضب به سواء كان حناء و غيره، و فى الجواهر:

هو ما يتلون به قال (قـده): و قد يناقش فى أخذ التلون فى حقيقته الثانى: لا إشـكال فى جواز الخضاب على الجنب و عدم حرمته عليه للأصل بمعنى البراءة و الاستصحاب اى استصحاب عدم حرمته الثابت له قبل ان يصير جنبا،

و الإجماع المدعى على جوازه فى غير واحد من العبائر، و لا ينافيه ما فى محكى المهذب البارع من النهى عنه، و لا ما حكى عن مقنعـة المفيـد من التعليل للحكم بمنع الخضاب عن وصول الماء الى الجسـد. و هو يشـعر بقوله بالمنع، لأن النهى فى عبارة الأول يراد منه الكراهـة كمـا يؤيـده تعبيره عن غير هـذا الحكم من سـائر المكروهات به، و منع اشـعار عبارة الثانى بالمنع. بل لعل وجه التعليـل بمنع الخضـاب عن وصول المـاء الى الجسـد للكراهـة هو مـا وجهه المحقق فى المعتبر بأنه (قـده) لعل نظره الى ان اللون عرض لاـ ينتقـل فيلزم حصول اجزاء من الخضـاب فى محـل اللون، فيكون وجود اللون بوجودها الا انها خفيفـة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لـذلك انتهى ما فى المعتبر، و بالجملـة فلم يظهر مخالفتهما فى الجواز من عبارتهما المنقولـة بحيث ينافى مع دعوى الإجمـاع و يـدل على الجواز مضافـا الى ذلك الأخبار المصرحة بنفى البأس عنه كخبر ابن جميلـة عن ابى الحسن الأول (ع) «لا بـأس بـأن يختضب الجنب و يجنب المختضب و يطلى النورة» و خـبر الحلبى «لاـ بـأس ان يختضب الرجـل و هو جنب» بنـاء على نسـخة منه، و ان كان فى نسـخة اخرى «يحتجم» بـدل «يختضب» فيخرج عن الاسـتدلال للمدعى فى المقام، و موثقة سـماعة قال: سئلت العبد الصالح (ع) عن الجنب و الحائض يختضبان؟

قال (ع): «لا بأس» و خبر السكونى عن الصادق (ع) قال: «لا بأس ان يختضب الرجل و يجنب و هو مختضب».

الثالث: المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب كراهة الخضاب على الجنب و الجنابة على المختضب، و عن الغنية الإجماع عليه، و فى الجواهر: و لعله كذلك إذ لم أعثر على مخالف فى ذلك. و لا من نسب اليه سوى الصدوق (ره) فإنه قال:

لاـ بـأس و هو ليس بصـريح فى نفى الكراهـة بـل يحتمـل ارادته الجواز فى مقابـل المنع كمـا فى الاخبار المتقدمـة، و يـدل على الكراهـة من الاخبـار جملـة، منهـا الواردة بصـيغة النهى كخبر عـامر بن جذاعـة عن الصادق (ع) قال: سـمعته يقول: «لا تختضـب الحائض و لا الجنب و لا تجنب و عليها خضاب و لا يجنب هو و عليه خضاب و لا يختضب و هو جنب» و خبر كردين قال

سمعت أبا عبـد اللّه (ع) يقول: «لا يختضب الرجل و هو جنب و لا يجنب و هو مختضب» و المروى عن الرضا (ع) قال: «يكره ان يختضب الرجل و هو جنب» و قال: «من اختضب و هو جنب أو أجنب فى خضابه لم يؤمن ان يصـيبه الشـيطان بسوء» و هذا الخبر صريح فى الكراهة خصوصا بقرينة التعليل المذكور فيه، و المروى عن الصادق (ع) قال:
«لاـ تختضب و أنت جنب و لا تجنب و أنت مختضب و لا الطامث فان الشيطان يحضـرهما عنـد ذلك و لا بأس للنفساء» و هـذا الخبر ظـاهر فى الكراهـة بقرينـة التعليل المـذكور فيه، و مكاتبـة جعفر بن محمـد بن يونس الى ابى الحسن الأول (ع) يسئله عن الجنب يختضب أو يجنب و هو مختضب؟ فكتب (ع) «لا أحب» و هـذا كالصـريح فى الكراهـة، حيث ان كلمـة «لا أحب» لا يعبر بها الا عنها، و بالأخبار المتقدمة المصـرحة على نفى البأس تحمل تلك الأخبار الناهية على الكراهة، و تكون هذه الاخبار الثلاثة الأخيرة اللاتى بعضها صريح و بعضها ظاهر و بعضها كالصريح فى الكراهة شاهدة على الجمع المذكور.
الرابع: ذكر غير واحد ارتفاع الكراهة بما إذا صبر حتى أخذ الحناء مأخذه فله ان يجنب حينئذ و لا بأس به، لدلالة خبر ابى سـعيد عليه قـال: قلت لأبى إبراهيم (ع) أ يختضب الرجل و هو جنب؟ قال (ع) «لا» قلت: فيجنب و هو مختضب؟ قال (ع): «لا» ثم مكث قليلا قال: «يا أبا سـعيد الا ادلك على شـيء تفعله؟» قلت: بلى قال (ع): «إذا اختضـبت بالحناء و أخـذ الحناء مأخـذه و بلغ فحينئذ فجامع».

[السادس: التدهين]

السادس: التدهين
لمـا فى الكافى و التهـذيب عن حريز قال: قلت لأبى عبـد اللّه (ع): الجنب يـدهن ثم يغتسل؟ قال: «لا» المحمول على الكراهـة، و لعل منشأ كراهته احتمال كونه حاجبا عن وصول الماء إلى البشرة و دفع توهم مانعيته عنه.

[السابع: الجماع إذا كان جنابته بالاحتلام]

السابع: الجماع إذا كان جنابته بالاحتلام.
للمروى فى مجالس الصدوق و خصاله «و كره أن يغشـى الرجل المرأة و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى فان فعل و خرج الولد مجنونا فلا يلومن الا

نفسه» و اما تكرار الجماع ففى المعتبر: انه لا يكره من غير اغتسال، و قال: ذكره جماعـة من الأصـحاب، و يـدل عليه ما روى عن النبى (ص) انه كان يطوف على نسائه بغسل واحد

[الثامن: حمل المصحف]

الثامن: حمل المصحف،

[التاسع: تعليق المصحف]

التاسع: تعليق المصحف.
و يـدل على كراهة حمله فتوى جماعة من الأصـحاب به مع ما يدل على كراهة تعليقه، و هو خبر إبراهيم بن عبد الحميد المتقدم

فی الأمر الثالث مما یکره علی الجنب و فیه «و لا تعلقه» المحمول علی الکراهة فإن التعلیق نحو من الحمل فتأمل.

[فصل غسل الجنابة مستحب نفسی و واجب غیری للغایات الواجبة]

اشارة

فصل غسل الجنابة مستحب نفسی و واجب غیری للغایات الواجبة و مستحب غیری للغایات المستحبة، و القول بوجوبه النفسی ضعیف.

اما استحبابه النفسی فلا اشکال فیه فی الجملة. و یدل علیه القرآن الکریم من قوله تعالی «إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوّٰابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ» و من السنة صحیحة عبد الرحمن المتقدمة فی کراهة النوم جنبا، و فیه فی الجواب عن سؤال نوم الرجل علی الجنابة قال (ع):

«ان اللّه یتوفی الأنفس فی منامها و لا یدری ما یطرقه من البلیة إذا فرغ فلیغتسل» و الأمر فیه محمول علی الاستحباب، و خبر زرعة المتقدمة فی المبحث المذکور الذی فیه «ان أحب ان یتوضأ فلیفعل و الغسل أحب الی و أفضل من ذلک» و ما ورد من الترغیبات علی الطهارة مثل المروی عن مجالس ابن الشیخ، و فیه «ان استطعت ان تکون فی اللیل و النهار علی الطهارة فافعل فإنک تکون إذا مت علی طهارة شهیدا» و نحو ذلک و هو کثیر، و لیعلم ان المستفاد من تلک الأدلة هو استحباب غسل الجنابة للکون علی الطهارة فی مقابل الإتیان به للصلاة و غیرها من الغایات، و هذا الذی مما لا ینبغی الإشکال فی استحبابه و اما إتیانه لا للکون علی الطهارة أیضا، بل من حیث هو نفسه فینوی الجنب غسلا مطلقا فی مقابل الغسل للغایات حتی الکون علی الطهارة، فلا یستفاد من تلک الأدلة مشروعیته و لیس علی مشروعیته دلیل،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۸۰

و قد صرح الشیخ الأکبر (قده) فی التنبیه الثالث من تنبیهات التی ذکرها فی مبحث نیة الوضوء ببطلان الوضوء المأتی به کذلک قال (قده) بعد جملة من الکلام:

و هنا قسم خامس و هو ما لو نوی المحدث بالأصغر وضوء مطلقا ذکره الفاضلان و الشهید فی الذکری مقابلا للوضوء للغایات حتی الکون علی الطهارة خرج عن المقسم و هو الوضوء المندوب لکونه علی هذا الوجه تشریعا محرما انتهی و لا یخفی جریان ما ذکره (قده) فی الوضوء المأتی به لا لغایة و لا للکون علی الطهارة فی الغسل المأتی به کذلک، حیث لم یثبت مشروعیته کذلک، فیکون إتیانه کذلک تشریعا محرما، فان الغسل الذی مستحب نفسی هو المأتی به للکون علی الطهارة فی مقابل غایاته الأخر لا الذی یؤتی به لا لغایة أصلا حتی للکون علی الطهارة، و مما ذکرنا یظهر إمکان المناقشة فی إطلاق الاستحباب النفسی، حیث انه حینئذ مندوب لما یترتب علیه من الغایة المندوبة فهو بان یطلق علیه المندوب الغیری أحری من ان یقال بأنه مستحب نفسی، و قد ظهر بذلک انه واجب غیری للغایات الواجبة المترتبة علیه، و مندوب غیری للغایات المستحبة، و هل هو واجب نفسی أیضا أم لا قولان المحکی عن جملة من القدماء کابن شهرآشوب و ابن حمزة و المنسوب الی السید و الراوندی، و جماعة من المتأخرین کالعلامة فی تحریره و مختلفه و والده و الأردبیلی و أصحاب المدارک و الذخیرة و الکفایة هو الأول.

و استدلوا علیه بما دل علی تعلیق وجوب الغسل بالجنابة علی الدخول، أو الإنزال من دون اشتراطه بشیء آخر، و بما دل علی وجوب تغسیل المیت الجنب غسل الجنابة، و بما دل علی ان العلة فی وجوب غسل المیت جنابته لخروج النطفة منه، التی تکون منها، و بصحیحة عبد الرحمن المتقدمة التی استدللنا بها علی کونه مستحبا بتقریب ان الأمر فیها بالغسل خوفا من الموت فی

المنـام يكشـف عن وجـوبه بنفسه، إذ لولاـه لم يـأمر به و لم يتصور خوف منه و بـأنه لو لم يجب كـذلك، لمـا كـان فى وجوب تقديمه على الواجب المضيق الذى يشترط بالطهارة كالصوم وجه ضرورة ان وجوب المضيق

مشـروط بمجيء وقته، و الوجوب الغيرى للمقدمـة متوقف على وجوب ذى المقدمة، و لا يعقل ان تجب المقدمة قبل ذيها، و ان يتحقق البعث الفعلى فيهـا قبـل تحققه فيه، و بالايـة الكريمـة «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» بتقريب ان الواو فيها اما للاستيناف، أو ان قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً عطف على نفس الجملـة الشـرطية المتقدمـة عليه من شـرطها و جزأيها على تقدير كون الواو عاطفة و على كلا التقـديرين تفيـد الآيـة الكريمـة وجوب الغسل وجوبا مطلقا غير منوط بالصـلاة و هو المطلوب، و بجملـة من اخبار أخر كـالمروى عن العلـل عن السـبط الأـكبر (ع)، قال «جاء نفر من اليهود الى رسول اللّه (ص)، فسـيلة أعلمهم عن مسائل، فكان فيما سئـل لأى شـيء أمر اللّه بالاغتسال من الجنابـة، و لم يأمر بالغسل من الغائط و البول فقال (ص) ان آدم لما أكل من الشـجرة دب ذلك فى عروقه و شـعره و بشـره، فإذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق و شـعرة، فأوجب اللّه عز و جل على ذريته الاغتسال من الجنابـة إلى يوم القيمـة، و البول يخرج من فضـلة الشـراب الذى يشـربه الإنسان، و الغائط يخرج من فضـلة الطعام الذى يأكله الإنسان، فعليه فى ذلك الوضوء» فان قوله (ص) فأوجب اللّه عز و جل على ذريته الاغتسال من غير إناطة إلى إتيان ما يشترط فيه الطهارة ظاهر فى كون وجوبه نفسيا لا غيريا و المروى عن الرضا (ع)، و فيه انه (ع) كتب الى محمـد بن سـنان: علة غسل الجنابة النظافـة لتطهير الإنسـان مما اصابه من أذى و تطهير سائر جسـده، لأن الجنابـة خارجـة عن كل جسـده، و لـذلك كان عليه تطهير جسده كله، و علة التخفيف فى البول و الغائط انه أكثر و أدوم من الجنابة، فرضى فيه بالوضوء لكثرته و مشقته و مجيئه لغير ارادة منه، و الجنابة لا تكون الا بالاسـتلذاذ منهم، و الإكراه لأنفسـهم أو (و لا إكراه لأنفسـهم) و تقريب الاستدلال به كالتقريب بالخبر المتقـدم و المروى عن الصـادق (ع) فى حـديث الزنـديق و فيه قـال أخبرنى عن المجوس كـانوا أقرب الى الصواب فى دينهم أم العرب فى الجاهليـة، فقـال (ع) «العرب كـانت أقرب الى الـدين الحنفى من المجـوس، كـانت المجوس لاـ تغتسـل من الجنابـة و العرب تغتسل،

و الاغتسـال من خـالص شـرائع الحنيفيـة» قـال فمـا علـة غسل الجنابـة، و انما اتى الحلال و ليس فى الحلال تـدنيس قال (ع) «ان الجنابـة بمنزلـة الحيض لأن النطفـة دم لم يسـتحكم و لا يكون الجماع إلا بحركـة شديدة و شـهوة غالبة، فإذا فرغ تنفس البدن و وجـد الرجل فى نفسه رائحـة كريهـة فوجب الغسل لـذلك، و غسل الجنابة مع ذلك أمانة ائتمن اللّه عليها عبيده ليختبرهم بها» و دلالته على الوجوب النفسـى ظاهرة فى قوله (ع) فوجب الغسل لذلك حيث لم يعلق وجوبه لغاية واجبة، و كذا قوله (ع) و غسـل الجنابـة مع ذلك امانة، هذه جملة ما اسـتدل به لهذا القول اعنى القول بكون غسل الجنابة واجبا بالوجوب النفسـى على ما عثرت اليه، ذكرتها على سبيل الاسـتقصاء، و الانصاف عـدم كفاية شـيء منها لإثبات تلك الدعوى. اما ما دل على تعليق وجوب غسـل الجنابة بالجنابة، أو الدخول أو الإنزال من دون اشتراطه بشيء أخر، فهو على كثرته لا يدل على الأزيد من سببية الأمور المذكورة لوجوبه من غير دلالـة على نحو وجوبه المسبب عنها، إذ ليس شـيء منه على كثرته مسوقا لبيان نحو الوجوب، بل انما هو مسوق لبيان السـببية المذكورة و لذلك يسـتدل به على ثبوت الغسل بالأمور المذكورة على غير المكلفين أيضا من الصبى و المجنون و غيرهمـا، و هو لاـ يتم الاـ على مـا ادعينـاه و اما ما دل على وجوب تغسـيل الميت الجنب غسل الجنابـة ففيه أولا منع العمل به فى مورده، إذا الظاهر عدم القول بوجوب تغسـيل الميت الجنب بغسل الجنابة فيحمل ما دل بظاهره على الوجوب على الندب، و ثانيا انه على تقـدير وجوب تغسـيله بعـد الموت فلاـ دلالـة فى نفسـية وجوبه على الجنب فى حـال الحيوة لاحتمـال ان تكون لوجوب

تغسيله بعد الموت علة أخرى غير استدراك الواجب الفائت حال الحيوة بل لعله الظاهر حيث يحصل بتغسيله رفع حدثه فيلاقى اللّه سبحانه طاهرا، مع انه لا معنى لتدارك الفائت بتغسيله لو كان وجوب الغسل نفسيا حيث انه كان تكليفا متوجها عليه، و هو قد فات و لا تكليف على غيره، و لو سلم تكليف الغير به لا يكون الا تكليفا مستقلا متوجها الى الغير، مثل تكليف تغسيله بغسل الميت، و انما عوده الى الميت ينحصر بارتفاع جنابته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۸۳

به، فيكون وجوبه حينئذ لما ترتب عليه من رفع الجنابة و لقاء اللّه سبحانه متطهرا، فيخرج عن كونه واجبا نفسيا و يصير وجوبه مقدميا، و بذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بما دل على ان العلة فى وجوب غسل الميت جنابته إذ الظاهر منه كون وجوب غسل الميت لأجل إيراث صفة الجنابة فيه. و لزوم إنقاء الميت عنه بايراث صفة الطهر فيه بالغسل، و اين هذا من كون وجوب غسل الجنابة على الحى نفسيا كما لا يخفى و اما صحيحة عبد الرحمن فهى أجنبية عن الدلالة على الوجوب النفسى، بل الظاهر منها الترغيب فى الغسل خوفا من الموت فى المنام فى حالة الجنابة، و الورود على اللّه سبحانه مع هذه الجنابة و لعل هذا ظاهر لا ينكر كيف و لو كان منشئه وجوب الغسل نفسيا لكان اللازم القول بوجوبه كذلك مضيقا مع ان القائل بالوجوب النفسى لا يقول به، و اما التمسك بأنه لو لم يجب نفسيا لما كان فى وجوب تقديمه على الواجب الموقت قبل مجىء وقته وجه. ففيه ان الوجه فى ذلك اما بالتزام كون وجوب الواجب الموقت من باب الواجب المعلق عند القائل بصحته، و اما بكون المقدمات التى لو لا تقديمها على الموقت ينتهى إلى تفويت الموقت عند تحقق وقته واجبة بخطاب مستقل مؤداه وجوب ينتج نتيجة الوجوب الغيرى حسبما أوضحنا سبيله فى الأصول بما لا مزيد عليه بناء على استحالة الواجب المعلق كما هو الحق، فليس فى وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه بمجىء شرطه شاهد على كون وجوبها نفسيا، مع ان القول بالوجوب النفسى فيها أيضا لا ينحسم الإشكال ضرورة ان القائل به لا ينكر وجوبه الغيرى المقدمى أيضا، فيرد الاشكال المذكور على مقدميته، و لو كان واجبا نفسيا أيضا، و اما الاستدلال بالاية الكريمة بتقريب ان الواو فيها للاستيناف، أو العطف على نفس الجملة الشرطية على تقدير كونها عاطفة. فهو لا يخلو عن الغرابة، و الانصاف مع الإغماض عما أورد على هذا الاستدلال ان الظاهر من الآية الكريمة هو كون قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً عطفا على قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و حيث ان الأمر بالتطهير فى قوله تعالى فَاطَّهَّرُوا معلق على الجنابة، و ان التفصيل قاطع للشركة يستفاد منه كون وجوب الوضوء معلقا على المحدث بالحدث الأصغر، فيستفاد من المعطوف عليه حكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۸۴

المحدث بالأصغر، و من المعطوف حكم المحدث بالأكبر، و ان وجوب كلاهما لأجل الصلاة و انه مع عدم التمكن من استعمال الماء لهما لمرض أو لسفر يجب التيمم للصلاة بدلا عن الوضوء إذا كان محدثا بالأصغر، و كان عند المجىء من الغائط و عن الغسل إذا كان محدثا بالأكبر، و كان ممن لامس النساء فالاية فى الدلالة على الوجوب الغيرى أظهر، و اما الاخبار المستدل بها فهى أيضا فى الدلالة على الوجوب الغيرى أظهر أما المروى عن العلل، و المروى عن الرضا (ع) فبقرينة مقابلة غسل الجنابة فيهما مع الوضوء الواجب بخروج البول. و ذلك عند من لا يقول بالوجوب النفسى فى الوضوء، و اما الخبر المروى فى سؤال الزنديق فبقرينة مقابلة الغسل فيه مع غسل الحيض، و ذلك أيضا عند من لا يقول بوجوبه النفسى، مع انه على فرض الغمض عن ذلك أو الالتزام بوجوب الطهارات كلها نفسيا يمنع عن ظهور تلك الاخبار فى الوجوب النفسى كما لا يخفى مع ما فى سند بعضها من الضعف، و عدم الانجبار بل الوهن باعراض المشهور عن العمل بها على تقدير تسليم ظهور وجوبها فى النفسى، فالمتحصل ان شيئا مما استدلوا به لإثبات الوجوب النفسى ليس بواف فى إثباته هذا و حكى عن جماعة كالعلامة فى القواعد و التذكرة و

المنتهى و المجلسى التوقف و المشهور المنصور انه واجب غيرى، و عن السرائر دعوى إجماع المحققين من الأصحاب عليه و عن الذكرى نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن المحقق ان عليه فتوى الأصحاب و استدل له من القرآن الكريم بالاية المباركة حسبما استظهرنا منها آنفا و من السنة بقوله (ع) إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة، بتقريب ان لفظ الطهور يشمل الغسل أيضا، و بالمروى عن الصادق (ع) فى صحيح الكاهلى قال سألته عن المرأة يجامعها زوجها فيحيض، و هى فى المغتسل تغتسل أو لا- تغتسل قال «قد جاءها ما يفسد الصلاة لا تغتسل» فإن النهى عن الاغتسال معللا بأنها جاءها ما يفسد الصلاة، يدل على ارتباط الغسل بالصلاة فلا يجب عند عدم وجوبها، و كذا خبر سعيد بن يسار قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) المرأة ترى الدم، و هى جنب تغتسل عن الجنابة أم غسل الجنابة و الحيض واحد قال «أتاها ما هو أعظم من ذلك» و ما فى الفقيه بعد نقله صحيح الأعرج عن الصادق (ع) ينام الرجل و

هو جنب، و تنام المرأة و هى جنب قال و فى حديث آخر أنا أنام على ذلك حتى أصبح، انى أريد أن أعود بضميمة ما ورد من ان الامام (ع) لا- يبات و للّه فى عنقه حق، حيث ان عدم اغتساله حينئذ يكشف عن عدم وجوبه عليه هذا اما الاستدلال بالاية المباركة، فالإنصاف انه قوى لا يداخله ضعف، لو كان فى مقام إثبات الوجوب الغيرى كالاستدلال بقوله (ع) إذا دخل الوقت، وجب الطهور و الصلاة، إلا- انهما لا يفيان فى نفى الوجوب النفسى، لو دل عليه دليل، و الوجوب الغيرى الذى مؤداهما مما لا ينكر غاية الأمر القائل بالوجوب النفسى يدعيه مع اعترافه بوجوبه الغيرى و اما صحيح الكاهلى، و خبر سعيد بن يسار فالإنصاف انهما لا يدلان على الوجوب الغيرى أيضا، لإمكان ان يكون المنع عن اغتسال الحائض عدم تمكنها منه، لحدث الحيض لا لكون وجوب الغسل عليها غيريا، و قد انتفى وجوب الغير عليها و هو الصلاة، إذ يمكن دعوى صحة إتيان الغسل عليها حينئذ لغاية أخرى غير الصلاة، و لو لأجل الخلو عن صفة الجنابة، و ليس فى الخبرين ما يدل على المنع عنه مع انهما معارضان بخبر عمار، و فيه انه سئله عن المرأة يواقعها زوجها، ثم تحيض قبل ان تغتسل قال: ان شائت ان تغتسل فعلت، و ان لم تفعل فليس عليها شىء، إذا طهرت اغتسلت غسلا للحيض و الجنابة، و اما مرسل فقيه ففيه مع الإغماض عن إرساله و بعد مضمونه عن مرتبة الإمامة انه غير مناف مع وجوبه النفسى، إذا كان موسعا، و ما ورد من عدم بياته (ع) و للّه فى عنقه حق لعله محمول على الحق المطالب به فعلا المنحصر بالمضيق، هذا كله فيما استدلوا به للقول المشهور، لكن مع فرض عدم سلامته عن المناقشة، فلا محيص الا عن الالتزام بقولهم للأصل السالم عن المناقشة، حيث يدور الأمر فى وجوب الغسل بين كون وجوبه نفسيا أو غيريا، و القدر المتيقن من وجوبه هو عند وجوب الغير و اما مع عدمه فيكون الوجوب مشكوكا يرجع فيه الى البراءة، و ذلك بعد عدم إطلاق دليل وجوبه كما هو المفروض، و الا فمقتضى إطلاق دليل وجوبه هو الوجوب النفسى حسبما قرر فى الأصول.

«و لا يجب فيه قصد الوجوب و الندب.»

عدم وجوب قصد الوجوب و الندب فى العبادات مطلقا هو المشهور بين المتأخرين للأصل، و عدم الدليل على اعتباره مع بطلان ما تمسك به القائلون باعتباره، و هم المشهور من القدماء، و اعتبار قصدهما اما يكون وصفا بأن ينوى الإتيان بالعمل الواجب أو الندب، أو يكون غاية كان ينوى إتيانه لوجوبه أو ندبه أو يكون وصفا و غاية معا كان ينوى إتيان العمل الواجب أو المندوب لوجوبه أو ندبه و هذا اى قصد الوجوب و الندب وصفا أو غاية أو كليهما هو المعبر عنه بقصد الوجه و وجه تسميته بالوجه، هو كون الوجوب و الندب وجها و حاكيا عن الملاك الذى به صار الواجب واجبا و المندوب مندوبا على ما هو طريقة المتكلمين من كون الواجبات الشرعية الطافا فى الواجب العقلى، بمعنى ان الوجوب الشرعى ناش عن مصلحة ملزمة فى المتعلق موجبة لا

يجابه مثل النهى عن الفحشاء و المنكر فى الصلاة الموجب لصيرورتها واجبا شرعيا و استدل القائلون باعتبار قصده تارة بتوقف التعيين عليه و اخرى بدخله فى تحقق الامتثال و ثالثة بقاعدة الاشتغال عند الشك فى الأقل و الأكثر فى مرحلة الإسقاط و رابعة بالإجماع المدعى على اعتباره، و التحقيق عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره لا عقلا و لا نقلا اما عقلا فلان الوجدان حاكم بان العقل لا يعتبر فى الإطاعة بالمعنى الأخص امرا يزيد على انبعاث المأمور عن بعث الآمر، و إتيان متعلق امره بداعى امتثاله من غير فرق عنده بين ان يأتى به بوصف كونه مطلوبا أم لا، أو يأتى به لأجل مطلوبيته أم لا و بذلك يظهر انه لا مدخلية له فى تحقق الامتثال بعد عدم حكم العقل باعتباره فيه و اما نقلا فلعدم ما يدل على اعتباره، و عدم الدليل على الاعتبار فى مثل المقام الذى تكثر الحاجة فيه الى البيان لكون ما يحتاج الى البيان أمرا زائدا عن كيفية الإطاعة العقلية. و ثبوته التعبدى يحتاج الى البيان، فعدم البيان فى مثله كاشف قطعى عن عدمه حيث انه لو كان لبان، و اما توقف التعيين عليه ففيه أولا بالمنع عنه بإمكان التعيين بقصد قيود اخرى للمطلوب بها يتميز عن الأخر، و ثانيا ان الكلام مع قطع النظر عن

التعيين لان التعيين أمر آخر يحتاج اليه فيما إذا توقف عليه موافقة متعلق ارادة الفاعل مع ما تعلق به ارادة الآمر، لكى يتحقق بها الامتثال، و يتم بها الركن الأول من النية على ما فصلناه فى بحث النية من الصلاة و اما قاعدة الاشتغال فالأقوى ان المرجع فى مثل المقام هو البراءة، و ان كان المختار عند الشيخ الأكبر (قده) فى مثله الاشتغال لكونه من باب الشك فى المحصل، لكن التحقيق هو البراءة لأنها المرجع عند الشك فى الشرطية و الجزئية سواء كان فى المأمور به أو فى مرتبة الإطاعة بعد فرض كون بيانه وظيفة الشارع فيتم قاعدة القبح و يجرى حديث الرفع حيث ان وضعه بيد الشارع فيصح رفعه منه أيضا، و هذا بخلاف ما لو كان الشك فى دخل المشكوك فى الإطاعة حيث انه لا سبيل الى البراءة فيها لا عقلا و لا نقلا، و تمام الكلام فى ذلك موكول الى باب العلم الإجمالى من مباحث القطع فى الأصول فراجع.

و اما الإجماع على اعتبار قصد الوجه فقد ادعى فى عبائر غير واحد من الأعيان، لكن لم يعلم ان المجمعين ذهبوا الى اعتباره تعبدا من باب انهم فقهاء، بل يحتمل قويا ان إجماعهم المتقدم من حيث انهم من المتكلمين و قامت عندهم الأدلة العقلية على اعتباره فاستبعاد اعتبار أمر خارج عن كيفية الإطاعة العقلية بالتعبد. و كونه على تقدير التعبد به مما يظن وصوله إلينا لعدم صحة الإيكال فى اعتباره الى حكم العقل بعد الجزم بعدم اعتباره عقلا فى الإطاعة، و كون القول باعتباره ناشيا عن بحث كلامى، و هو لزوم قصد ملاك الأمر فى العبادات، و هو لمكان الجهل به لا يحصل الا بقصد الوجه اى قصد ما هو معلول الملاك من الوجوب و الندب، حيث ان المعلول وجه العلة على ما هو طريق البرهان الان، و اختلاط الفقهاء مع المتكلمين لكونهم أصحاب الكلام مما يوجب الوهن بهذا الإجماع بحيث لا يمكن الركون اليه، و لا يضر نقله فى القطع بعدم الاعتبار هذا و لكن الاحتياط بمراعاته تحرزا عن مخالفتهم لو انتهى الى الشك فى اعتباره لأجل الإجماع المذكور حسن على كل حال، و ان كان المرجع فى الشك المذكور هو البراءة كما أسلفناه.

«بل لو قصد الخلاف لا يبطل إذا كان مع الجهل بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع و تحقق منه قصد القربة فلو كان قبل الوقت و اعتقد دخوله فقصد الوجوب لا يكون باطلا و كذا العكس»

قصد الخلاف بإتيان الغسل الواجبى بصفة الندب وصفا، بان يقصد الإتيان بالغسل المندوب مع كونه واجبا أو غاية بأن يقصد الإتيان به لأجل كونه متعلق الأمر الندبى مع كونه متعلق الأمر الوجوبى، و بالعكس أى إتيان الغسل المندوب بصفة الوجوب وصفا أو غاية يتصور على أنحاء يصح فى بعض منها و يبطل فى بعض آخر.

الأول ان يقصد إتيان المأمور به الواقعى و تعلقت ارادته به و قصد امتثال امره المتعلق به واقعا، لكن وصّف المأتى به بغير وصفه الواقعى، أو أمره بغير وصفه جهلا اعتقادا بان نوى إتيان الغسل الواجب مع كونه مستحبا واقعا، أو نوى إتيان الغسل بداعى أمره الواجب مثلا مع كون امره ندبيا بحيث يكون المقصود إتيان ما هو المأمور به واقعا بداعى أمره الواقعى، لكن تخيل ان المأمور به الواقعى متصف بالوجوب مع كونه بصفة الندب، أو ان امره وجوبى مع كونه ندبيا، أو علما و تشريعا بان نوى فى إتيان المندوب مثلا كونه واجبا أو إتيانه بداعى أمره الوجوبى بالبناء على وجوبه، و التزاما به مع علمه بكونه مندوبا، و ان الأمر المتعلق به ندبى، لكن بحيث يكون تشريعه فى صفة المأتى به أو الأمر به لا فى المأتى به، أو الأمر به نفسه و ان تشريعه بالبناء و الالتزام بغير ما هو واقع فى المأتى به، أو فى الأمر به ليس على وجه التقييد بحيث لولاه لما اتى بالفعل بل إنما باعثه فى مقام العمل إتيان نفس المأمور به بداعى أمره الواقعى، غاية الأمر أنه شرع فى صفته أو صفة أمره و الحكم فى هذه الصورة هو صحة العمل قطعا لتمامية النية من حيث ان قصده تعلق الى ما تعلق به الأمر واقعا، و يكون قصده هذا ناشيا عن الأمر المتعلق به و لا يعتبر فى النية شيئا زائدا عن هذين الأمرين، أعنى تعلق الإرادة الفاعلية بنفس ما تعلق به ارادة الآمر، و كون تعلقها به ناشيا عن تعلق ارادة الآمر بحيث يكون الفاعل منبعثا عن ارادة الآمر و هذا فى صورة قصد الخلاف جهلا و اعتقادا ظاهر جدا، و يكون من باب الخطاء

فى التطبيق حيث أخطأ فى توصيف ما يأتى به بالوجوب وصفا أو غاية، و قد يعبر عنه بالتحليل فى الداعى إذا كان الخطاء فى الغاية، و المراد به هو قصد إتيان المأمور به بالأمر الوجوبى بلا تقيد امره بالوصف، فينحل الداعى أعنى الأمر الوجوبى الى امرؤ وصف هو الوجوب، فيؤخذ بداعوية الأمر و يلغى داعوية الوصف، فتحليل الداعى هو عبارة عن الخطاء فى التطبيق غاية الأمر فى خصوص طرف الأمر لا فى المأمور به و اما فى صورة العلم و التشريع فى الاتصاف، فربما يقال بالبطلان لان التشريع و ان كان امرا قصديا جانحيا لكنه يسرى الى الخارج و يصير العمل المشرع به مصداقا له فيصير حراما فيبطل لكونه محرما منهيا عنه، و النهى فى العبادات مقتضى للفساد لكن التحقيق هو الصحة، و ذلك لان العمل المشرع به، و ان كان يصير قبيحا محرما بعنوان التشريع على ما هو الحق، و قد دللنا عليه فى الأصول لكن التشريع فى المقام ليس فى العمل نفسه بل انما هو فى صفته أو فى صفة الأمر به، و التشريع فى الوصف يوجب حرمة الاتصاف به و لا يصير حرمة الاتصاف منشأ لحرمة الموصوف به فالنهى متعلق بصفة الشىء لا بالشىء لأجل وصفه، و ما يكون منشأ للفساد هو الأخير كما لا يخفى، و لعل هذا هو مراد المصنف فى قوله بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع اى بقصد التشريع فى نفس المأتى به، و ان كان فى صفته لا ان يكون خاليا عن التشريع مطلقا حتى فى صفته لان قصد الخلاف مع الخلو عن التشريع فى وصف المأمور به لا يتمشى فى صورة العلم كما هو واضح النحو الثانى ان يقصد الغسل المندوب مثلا فى مقام الإتيان بالغسل الواجب امرا وحدانيا، نظير لحاظ الإنسان مثلا نوعا بسيطا لا مركبا من الجنس و الفصل، أو يقصد الإتيان بالغسل المتعلق به الأمر الندبى كذلك بحيث يرى الأمر و وصفه الندبى شيئا واحدا كالنوع البسيط، و حكم هذه الصورة هو البطلان ضرورة عدم تعلق ارادة الفاعل الى نفس ما تعلق به إرادة الأمر فيما يرى المتعلق مع صفته شيئا واحدا بسيطا، و عدم تعلق إرادته الى ما تعلق به إرادة الأمر عن باعثية أمر الآمر فيما يرى الأمر و وصفه امرا واحدا بسيطا فما قصد إتيانه ليس بمأمور به أو ما قصد امتثاله ليس متوجها اليه و ما يكون مأمورا به لم يقصد إتيانه، أو لم يكن إرادة إتيانه ناشئة عن قبل أمر الآمر به من غير فرق فى

البطلان بذلك بين ان يكون جهلا و اعتقادا أو علما و تشريعا.

النحو الثالث ان يقصد الغسل الندبى فيما إذا كان واجبا على نحو التقييد، بان يريد الغسل المقيد بكونه مندوبا بحيث لو لا

استحبابه لما كان آتيا به أصلا أو يقصد امتثال الأمر المتعلق به كذلك اى مقيدا بكونه مندوبا بحيث لو كان واجبا لم يكن قاصدا لامتثاله أصلا من غير فرق فى هذه الصورة أيضا بين ان يكون جاهلا بالوصف الواقعى، و فعل كذلك اعتقادا، أو يكون عالما و اتى كذلك تشريعا، و الحكم فى هذه الصورة أيضا هو الفساد بعين ما ذكر فى النحو الثانى و انما الفرق بين النحوين علمى محض، حيث ان المأمور به الواقعى لا يكون متعلق ارادة الفاعل أصلا، و لا الأمر المتعلق به مقصودا بالامتثال رأسا فى النحو الثانى بخلاف النحو الأخير، فإن المأمور به فيه جزء المقصود لكن مأخوذا مع ضد ما يكون هو عليه أخذا على نحو القيدية، و كذلك فى ناحية الأمر فالغسل المقيد بكونه ندبيا لا يكون متعلق الأمر و لا الأمر المقيد بكونه مندوبا متعلقا بالغسل و هذا ظاهر.

«و مع الشك فى دخوله يكفى الإتيان به بقصد القربة لاستحبابه النفسى أو بقصد احدى غاياته المندوبة أو بقصد ما فى الواقع من الأمر الوجوبى أو الندبى»

عند الشک فى دخول الوقت يكون شاكا فى وجوب الغسل و استحبابه لانه قبل الوقت يكون مستحبا، و بعده يكون واجبا فالشك فى دخول الوقت يستتبع الشک فى وجوبه و استحبابه، و معه فكيف يكتفى بإتيانه بقصد القربة لاستحبابه النفسى، مع انه على فرض دخول الوقت لم يبق على استحبابه، و ذلک بناء على ما هو التحقيق من تبدل استحبابه النفسى بعد الوقت بالوجوب الذى يثبت له من ناحية الأمر الوجوبى المتعلق بما يتوقف عليه كالأمر الوجوبى المتعلق بالصلاة أى من ناحية القطعة من ذاك الأمر المختصة بالطهارة التى هى شرط للواجب بعد التقطيع لا الأمر المقدمى الغيرى المترشح من الأمر النفسى المتعلق بما يتوقف عليه حسبما فصلنا الكلام فيه فى الواجب الغيرى من الأصول، فالاكتفاء بإتيانه مع الشک فى دخول الوقت لاستحبابه النفسى ممنوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۱۹۱

و اما قصد احدى غاياته المندوبة، فالظاهر انه لا اشكال فيه مع الشک فى دخول الوقت بناء على ما هو التحقيق من انحصار الوجوب المقدمى بالمقدمة الموصلة و توضيح ذلک يتوقف على بيان أمر، و هو انه قد أطبق الفتوى على صحة الغسل أو الوضوء قبل الوقت بداعى استحبابه الفعلى، كاطباقها على صحتهما بداعى حيثه المقدمى و الأمر النفسى المتعلق بما يتوقف عليه فيما إذا أراد الإتيان بما يتوقف عليه، فعند تعلق إرادته إلى الصلاة المقيدة بالوضوء مثلا هذه الإرادة تنبعث فى الفاعل من ناحية إرادة الآمر منه الصلاة المقيدة بالوضوء، فارادة الآمر المتعلقة بالصلاة المقيدة تتقطع إلى إرادة الصلاة و ارادة قيدها الذى هو الوضوء، فالقطعة منها متعلق بالوضوء كما فى إرادة الفاعل بعينها، فعند ارادته للصلاة بعد الوقت يكون الداعى فى إتيان الوضوء أو الغسل هو تلک الإرادة المتعلقة بالصلاة اى القطعة منها، التى تخص بقيد الصلاة الذى هو الوضوء و اما إذا لم يكن بعد الوقت قاصدا للصلاة فلا يمكن الإتيان بالوضوء بداعى حيثه المقدمى بالنسبة إلى الصلاة فلا إشكال فى صحة إتيانه حينئذ بقصد احدى غاياته المندوبة كقراءة القران مثلا و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى صحة الطهارة بعد الوقت بداعى استحبابها لأجل قراءة القران مثلا، إذا قصد الإتيان بالقراءة كما إذا أراد أن يتوضأ للقراءة، ثم ينام ثم يريد الصلاة بعد الانتباه فان وضوئه هذا متصف بالندب من غير اشكال كما انه إذا أراد الصلاة بوضوئه بعد الوقت يكون وضوئه متصفا بالوجوب أيضا من غير اشكال، و كذا لو أراد به الغاية المندوبة و الواجبة معا، حيث انه حينئذ أيضا لا يكون الا واجبا، و الحاصل هو صحة الوضوء بقصد الاستحباب فيما إذا أراد احدى غاياته المستحبة بعد الوقت، فلا إشكال فى اتصافه بالاستحباب إذا اتى به بهذا الداعى عند الشک فى دخول الوقت قطعا، كما لا إشكال فى صحة الإتيان به بقصد امره الواقعى الوجوبى أو الندبى، بعد القطع بعدم اعتبار قصد الوجوب و الندب حسبما تقدم هذا و يمكن تصحيح الحكم بالاكتفاء باستحبابه الفعل أيضا، إذا لم يأت به بحيثه المقدمى بأن لم يكن

قاصد الإتيان الواجب المتوقف عليه فيما بعد الوقت بالبيان

المتقدم مبنيا على انحصار الوجوب المقدمى بالمقدمة الموصلة، فحيث لا يكون فيما بعد الوقت قاصدا للصلاة مثلا يصح الإتيان بالوضوء قبل الوقت بداعى رجحانه الذاتى و استحبابه الفعلى كما يصح الإتيان به بداعى احدى غاياته المندوبة، لعدم اتصافه بالوجوب المقدمى حينئذ فالحق صحة ما فى المتن بجميع شقوقه.

«و الواجب فيه بعد النية غسل ظاهر تمام البدن، دون البواطن منه فلا يجب غسل باطن العين، و الأنف و الاذن و الفم و نحوها، و لا يجب غسل الشعر مثل اللحية، بل يجب غسل ما تحته من البشرة، و لا يجزى غسله عن غسلها، نعم يجب غسل الشعور الدقاق الصغار المحسوبة جزء من البدن، مع البشرة و الثقبة التى فى الاذن أو الأنف للحلقة ان كانت ضيقة لا يرى باطنها لا يجب غسلها، و ان كانت واسعة بحيث تعد من الظاهر وجب غسلها»

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها.

الأول: الغسل عبادة تجب فيه النية إجماعا فلا يصح بدونها و حقيقة النية و ما يعتبر فيها فى الغسل مثل سائر العبادات، و قد استوفينا الكلام فيها فى الصلاة و تقدم جملة منها فى نية الوضوء و نشير الى بعض منها فى المسألة الثانية عشر من هذا الفصل فانتظر.

الثانى: يجب فى الغسل غسل ظاهر تمام البدن من القرن، الى القدم، و يدل عليه الإجماعات المنقولة التى مستفيض النقل، و ظاهر الآية الكريمة «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» أمر فيها بالطهارة على الإطلاق من غير اختصاص بعضو دون عضو بعد اختصاص بعض الأعضاء بالطهارة فى الوضوء، و هو دليل على كون الأمر فى الغسل بطهارة تمام البدن و الاخبار المصرحة بذلك، ففى صحيحة زرارة فى الجنب «ما جرى عليه الماء من جسده قليله و كثيره، فقد اجزء» و صحيح حجر بن زائدة «من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو فى النار» بناء على كون المراد منه ارادة مقدار شعرة من الجسد، بدعوى انسباقه من إطلاق الخبر و النبوى المروى «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر و انقوا البشرة» و المروى عن الفقه الرضا: ميز الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة فإنه يروى عن رسول اللّه (ص) «تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها فى أصول الشعر كلها، و انظر

الى ان لا يبقى شعرة من رأسك و لحيتك الا و تدخل تحتها الماء» و صحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن المرأة عليها السوار و الدملج فى بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذ توضأت أو اغتسلت قال (ع) «تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه»، و لا- يعارض تلك الاخبار بما ربما يستفاد منه عدم اعتبار استيعاب الغسل لتمام الجسد كصحيح إبراهيم بن محمود قال قلت للرضا (ع) الرجل يجنب فيصيب رأسه و جسده الخلوق و الطيب و الشىء اللزق مثل علك الروم و الطراز و ما أشبهه فيغتسل فإذا فرغ وجد شيئا قد بقى فى جسده من اثر الخلوق و الطيب و غيره فقال (ع) «لا بأس»، و خبر إسماعيل بن زياد عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) قال «كن نساء النبى (ص) إذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على أجسادهن، و ذلك لان النبى (ص) أمرهن أن يصبن الماء صبا على أجسادهن»، و قد نفى البعد فى شرح الدروس عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شىء يسير لا- يخل عرفا بغسل جميع البدن اما مطلقا أو مع النسيان متمسكا بالخبرين و قال لو لم يكن الإجماع على خلافه و وجه عدم المعارضة اما أولا، فبمنع دلالة الخبرين على جواز إبقاء شىء يسير من البدن، فان صحيح إبراهيم بن محمود صريح فى بقاء اثر الخلوق و الطيب، و خبر إسماعيل بن زياد فى بقاء صفرة الطيب، و اثر الخلوق كصفرة الطيب عرضان لا- يمنعان من وصول الماء إلى البشرة كأثر النورة و الطين، و اما ثانيا فبمنع حجيتهما على تقدير تسليم دلالتهما

على عدم وجوب الاستيعاب بعد كون مضمونهما مخالفا مع الإجماع، و الشهرة المحققة بين القدماء و المتأخرين فيكونان موهونين بإعراض الأصحاب عنهما فيسقطان عن الحجية قطعا، فلا محل لنفى البعد عن العمل بهما لو لا الإجماع على خلاف مضمونهما بل لو لم يكن الإجماع على خلافهما أيضا لا يصح الأخذ بهما بواسطة الإعراض عنهما الثالث: الواجب فى الغسل غسل ظاهر تمام البدن دون البواطن، و ذلک مضافا الى نفى الخلاف فى عدم وجوب غسل الباطن عن جماعة منهم صاحب الحدائق صريح

جملة من الاخبار فى نفيه کمرسل أبى يحيى عن الصادق (ع) الجنب يتمضمض و يستنشق قال (ع) «لا انما يجنب الظاهر»، و عن علل الصدوق روايته مع زيادة «و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن» و فى الفقيه: و من أحب ان يتمضمض و يستنشق فى غسل الجنابة فليفعل و ليس ذلک بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن، و المروى فى خبر زرارة «إنما عليک ان تغتسل ما ظهر» هذا. و المحكى عن المقنعة و التذكرة الأمر بغسل باطن الأذنين، و لعل المراد به ما يظهر من سطح باطنهما المعدود من الظاهر لكون المراد به ما يظهر للرائى من البدن عند تعمد الرؤية، و سيجىء حكم ما شک فى كونه من الظاهر عند تعرض المصنف له.

الرابع: الواجب فى الغسل إيصال الماء إلى البشرة حقيقة لا بالتسامح العرفى فلا يكفى غسل الشعر عن غسل البشرة، و فى الجواهر بالإجماع المحصل و المنقول بحد الاستفاضة بل كاد ان يكون متواترا من غير فرق فى ذلک بين الشعر الكثيف، و الخفيف و يدل على ذلک من الاخبار صحيحة زرارة قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن غسل الجنابة فقال «تبدء فتغسل كفيک ثم تفرغ بيمينک على شمالک، فتغسل فرجک و مرافقک ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الى قدمک ليس قبله و لا بعده، وضوء و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و موثقة سماعة و فيها: «ثم يفيض الماء على جسده كله» و فى مرسلة الفقيه: لأن الجنابة خارجة من كل جسده، و صحيحة: «زرارة إذا مس جلدک الماء فحسبک» و الاخبار التى تقدمت فى الأمر الثانى للاستدلال بها على وجوب غسل تمام البشرة، إذ هى أيضا تدل على لزوم إيصال الماء إلى البشرة نفسها، و لا يصح الاكتفاء بغسل الشعر الذى عليها عن غسلها، و لا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور لاتقان أدلته الا انه حكى التأمل فيه عن المحقق الأردبيلى بعد نقله الإجماع عليه، لصحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال قلت له أرايت ما كان تحت الشعر قال (ع) «ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه، و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء» و خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال «الحائض ما بلغ الماء من شعرها اجزئها» و لما ورد من اجزاء غرفتين أو ثلاث لغسل الرأس فى غير واحد من الاخبار، و من

البعيد جدا كفاية هذا المقدار لإيصال الماء الى تحت شعور الرأس خصوصا فيما إذا كان الشعر كثيرا كما فى الاعراب و النساء، أو كانت اللحية كثيفة، و لا يخفى ما فى تأمله بعد نقله بنفسه الإجماع على لزوم إيصال الماء إلى البشرة نفسها لانه على فرض تماميته كما هو كذلک و على اعترافه يكون دليلا على اللزوم، فيخصص به صحيحة زرارة- المروية عن الباقر (ع)- بالوضوء مع ما فى الاستدلال بتلک الصحيحة على عدم اعتبار الإيصال فى الغسل حيث انها مجملة لم يعلم كونها فى الوضوء أو الغسل أو الأعم كما لا يخفى على الناظر فى قوله (ع) «فليس للعباد ان يغسلوه إلخ»، و اما الاستبعاد باجزاء الغرفتين أو ثلاث مع اعتبار الإيصال إلى تحت الشعر فغير مسموع فى مقابلة الأدلة الدالة على اعتباره كيف و غسل كل واحد من الطرف الأيمن و الأيسر بغرفة واحدة كما ورد فى غير واحد من الاخبار مع لزوم إحاطة الماء بكل جزء منه حتى مقدار الشعر منه أبعد و أشكل من غسل مجموع بشرة الرأس بغرفتين أو ثلاث غرف و مع ذلک لا يمكن رفع اليد عن حكم وجوب غسل كل جزء من اجزاء الأيمن و

الأيسر على نحو الاستيعاب بهذا الاستبعاد قطعا.

الأمر الخامس: هل المعتبر فى صحة الغسل غسل الشعر النابت على البشرة أيضا مع غسلها مطلقا أو لا يعتبر مطلقا أو يفصل بين ما كان مثل اللحية و شعر الرأس، و ما كان من شعور الدقاق الصغار بعدم وجوب غسل الأول، و وجوب غسل الأخير وجوه الأول منها هو الذى قواه فى الحدائق، و نقل تقويته عن بعض مشايخه قال:

و اليه يميل كلام شيخنا البهائى فى حبل المتين، و استدل لهذا الوجه بأنهم حكموا بوجوب غسله فى أيدى المتوضى معللين تارة بدخوله فى محل الفرض، و اخرى بأنه من توابع اليد، فإذا كان داخلا فى اليد بأحد الوجهين فبحكم دخول اليد فى الجسد البتة يجب غسل شعرها عند غسل الجسد بأحد الوجهين المذكورين أيضا، هذا و لو فرض خروج شعر اليد عن الجسد بدعوى عدم صدق الجسد على شعرها فلا يكون خارجا عن عنوان الرأس و الجانب الأيمن و الأيسر إذ الرأس يصدق على شعره، و لذا يصح المسح على شعره بدليل الدال على وجوب مسح الرأس، و بجملة من الاخبار مثل صحيح حجر بن

زائدة عن الصادق (ع)، و فيه «من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو فى النار» و تأويله بترك منبت شعرة منها بعيد لا يصار اليه بلا دليل، و مثل المرسل المروى و فيه «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعرة و انقوا البشرة» فإن ظاهره وجوب بلّ الشعر من حيث انه يجب غسله فى الغسل و حسن الكاهلى عن الصادق (ع) و فيه «مرها ان تروى «۱» رأسها من الماء و تعصره حتى يروى فإذا روى فلا بأس» و حسنة جميل قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عما تصنع النساء فى الشعر و القرون فقال (ع) «لم تكن هذه المشطة إنما كن يجمعنه، ثم وصف أربعة أمكنة، ثم قال: يبالغن فى الغسل» قال فى الوافى فى بيان هذا الحديث: القرن شعر المرأة خاصة و الجمع قرون و منه: سبحان من زين الرجال باللحى و النساء بالقرون و قال فى مرآت العقول: المشطة بالجمع أو المصدر، و الثانى أظهر، و حكى عن والده العلامة ما لفظه: يعنى لم يكن فى زمان رسول اللّه (ص) هذه الضعفاء بل كن يفرقن اشعار رؤسهن فى أربعة أمكنة و كان إيصال الماء الى ما تحت الشعر سهلا، و اما الان فيلزم ان يبالغن حتى يصل الماء إلى البشرة و قال الفاضل التسترى كان هذه الأمكنة مواضع الشعر المجموع و لعلها المقدم و المؤخر و اليمين و اليسار انتهى ما فى مرآت العقول و صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال حدثنى سلمى خادم رسول اللّه (ص) قال كان اشعار نساء النبى (ص) قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل، فاما النساء الان فقد ينبغى لهن ان يبالغن فى الماء، و ما ورد فى علة الغسل من الجنابة ان آدم (ع) لما أكل من الشجرة دب ذلك فى عروقه و شعره و بشره، فإذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق و شعرة فى الجسد فأوجب اللّه تعالى على ذريته الاغتسال من الجنابة، هذه جملة الأخبار التى يتمسك بها لوجوب غسل الشعر مع البشرة و ذهب الى الثانى أى عدم وجوب غسل الشعر مطلقا جملة من الأصحاب بل فى المعتبر و الذكرى انه مذهب الأصحاب، و عن المنتهى عدم الخلاف فيه و التعبير فى

---

(۱) التروية المبالغة فى إيصال الماء، من الرى (الوافى)

بعض العبائر بأن الواجب إيصال الماء إلى أصل كل شعرة كما فى المعتبر لعل المراد منه نفس البشرة أو لزوم إيصاله إلى أصل كل شعرة مقدمة إلى إيصاله إلى البشرة نفسها، و اما احتمال إيجاب غسل الأصول مع البشرة بعيد جدا، و لم يحتمله احد من المتأخرين فى كلامهم، و كيف كان فقد استدل لهذا لقول بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب غسل الشعر عند الشك فى وجوبه، حيث ان المورد من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر و بما دل على الاجتزاء بغسل الجسد و البدن و الجلد و لا يدخل

الشعر فی شیء منها و بخبر غیاث عن الصادق (ع) عن علی (ع) قال «لا تنقض المرأة شعرها إذ اغتسلت» و المصرح به فی الجواهر هو الأخیر قال (قده) الظاهر من بعض متأخری المتأخرین انه لا فرق فی ذلک بین شعر الرأس و اللحیة و الجسد المستطیل و غیره، و الحاصل انه لا یجب غسل مسمی الشعر مطلقا و هو لا یخلو عن تأمل بالنسبة الی ما یدخل منه فی الأمر بغسل الجسد عرفا. و یشهد له ما ذکروه فی باب الوضوء من إیجاب غسل الشعر النابت فی الیدین معللین ذلک بدخوله تحت مسمی الید عرفا، و کونه فی محل الفرض بل صرح بعضهم بوجوب غسله حتی لو کان مستطیلا جدا، و إبداء الفرق بین المقامین لا یخلو عن اشکال اللهم الا ان یکون إجماعا کما عساه یظهر من جماعة من المتأخرین کالشهید و کشف اللثام و غیرهما الا انه للتأمل فیه مجال انتهی عبارة الجواهر، و قد قوی وجوب غسله فی النجاة قال (قده) فیها و لا یجب علیه غسل الشعر و ان کان هو الأحوط فیما کان هو من توابع الجسد مثلا بل وجوبه لا یخلو عن قوة انتهی أقول هذه جملة ما قیل أو یمکن ان یقال فی المقام و الانصاف عدم خلو أکثرها عن التعسف، اما ما استدل به للقول الأول فاما الأول منه اعنی دخول الشعر فی الجسد بأحد الوجهین المذکورین فی دخوله فی الیدین فالظاهر انه علیل جدا لعدم صدق الجسد علی الشعر النابت منه قطعا، و لا الجلد و لا البدن و نحوهما مما ورد الأمر بغسله فی الغسل بداهة عدم صدق شیء من الجسد و الجلد و البدن علی شعر الرأس و اللحیة و نحوهما من الشعر المستطیل، و لعل إنکاره مکابرة، و اما دخوله فی الرأس و الجانب الأیمن و الأیسر فهو و ان لم ینکر الا ان ما ورد من التعبیر بالرأس و الجانبین لیس فی مقام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۹۸

بیان وجوب غسلهما حتی یکون له إطلاق من هذه الجهة بل انما هو فی مقام بیان الترتیب بین الأعضاء من غیر تعرض لما یجب غسله منها، و اما الاخبار المتمسک بها.

اما صحیح حجر بن زائدة و المرسل المروی فهما و ان لم یخلوا عن الظهور فی وجوب غسل الشعر الا ان فی دلالتهما علی وجوب غسله مستقلا فی مقابل غسل البشرة منع لعدم إبائهما عن الحمل الی کون وجوب غسل الشعر مقدمة لإیصال الماء إلی البشرة، و یؤیده بل یدل علیه التعبیر فی المرسل بان تحت کل شعرة جنابة، و لم یقل بان فی کل شعرة جنابة و تحت کل شعرة هو الجسد، فغسل الشعر انما لغسل ما تحته و التعبیر فی الشعر بالبل و فی البشرة بالنقو حیث قال: بلوا الشعر و انقوا البشرة، فإن بلة الشعر کأنها مقدمة لانقاء البشرة، و حسن الکاهلی، و حسن جمیل، و صحیح محمد بن مسلم الآمر فیها بالمبالغة فی الغسل لا دلالة لها علی وجوب غسل الشعر، بل انما هی دالة علی وجوب غسل البشرة، و انما المبالغة فی الغسل من جهة إیصال الماء إلی البشرة، و ما ورد فی بیان علة الغسل من الجنابة من ان الماء یخرج من کل شعرة، لعل المراد منه موضع کل شعرة، و الا فالمنی لا یخرج من الشعر قطعا فهذه الأدلة لا یثبت وجوب غسل الشعر فی مقابل الإجماع علی عدم وجوبه فی الجملة و قال المجلسی فی مرات العقول، و لا یظهر من کلام احد وجوبه الا ما یفهم من ظاهر عبارة المفید فی المقنعة، و قد أولها الشیخ (ره) انتهی، و اما ما استدل به للقول الثانی أعنی عدم الوجوب، فاما أصل البراءة فالحق عدم صحة الاستناد الیه لکون المورد مجری الاشتغال، لان الشک فی المحصل، حیث ان الواجب هو الطهارة الحاصلة من الغسل، و مع الشک فی حصوله بالأقل أو الأکثر یجب الاحتیاط بإتیان الأکثر، و ما دل علی الاجتزاء بغسل الجسد و البدن و الجلد، فلا یدل علی نفی وجوب غسل الشعر غایة الأمر عدم دلالته علی وجوبه مع ان دعوی دلالته علی وجوبه فیما کان من توابع الجسد کالشعور الدقاق الصغار لا بعد فیها کما لا یخفی، و خبر غیاث لا یدل الا علی عدم وجوب نقض الشعر عند الاغتسال، و لعله لأجل سرعة نفوذ الماء منه الی ما تحته فلا یحتاج الی نقضه، و این هذا من الدلالة علی عدم وجوب غسله، بقی الکلام فی الإجماع علی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۱۹۹

عدم وجوب غسل الشعر فان تم فهو الدليل على عدمه و الا فمقتضى الأصل هو الاحتياط و لا يخفى انه فى الجملة و ان كان مما لا شبهة فيه الا انه فى الشعور الدقاق متيقن العدم ففى الشعور التى تعد من توابع البدن وجوب الغسل قوى جدا، و فى الشعر المستطيل لا ينبغى ترك الاحتياط هذا ما عندى فى ذاك المقام و الحمد بعد على انعامه و هو العالم بأحكامه.
الأمر السادس: قال فى المدارك الثقب التى تكون فى الاذن ملحقة من البواطن على الأظهر، إذا كان بحيث لا يرى باطنها و به جزم شيخنا المعاصر (ره)، و حكم المحقق الشيخ على فى حاشية الكتاب بوجوب إيصال الماء الى باطنه مطلقا و هو بعيد انتهى، و لا يخفى ان ما ذكره من كونها من الباطن إذا كان بحيث لا يرى باطنها جيد الا ان ما حكاه عن المحقق الثانى لعله غير مخالف مع ما ذكره، و كيف كان، فالحق ما افاده المصنف (قده) فى المتن من ان ما كان لا يرى باطنها تعد من الباطن و ما يرى باطنها تعد من الظاهر و المشكوك منها يأتى حكمه.

[و له كيفيتان]

اشارة

و له كيفيتان

[الاولى الترتيب]

الاولى الترتيب و هو ان يغسل الرأس و الرقبة أولا ثم الطرف الأيمن من البدن ثم الطرف الأيسر و الأحوط ان يغسل النصف الأيمن من الرقبة ثانيا مع الأيمن و النصف الأيسر مع الأيسر و السرة و العورة يغسل نصفهما الأيمن مع الأيمن و نصفهما الأيسر مع الأيسر و الاولى ان يغسل تمامهما مع كل من الطرفين و الترتيب المذكور شرط واقعى فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل و لا تجب البدئة بالأعلى فى كل عضو و لا الأعلى فالأعلى و لا الموالاة العرفية بمعنى التتابع و لا بمعنى عدم الجفاف فلو غسل رأسه و رقبته فى أول النهار و الأيمن فى وسطه و الأيسر فى آخره صح و كذا لا يجب الموالاة فى اجزاء عضو واحد و لو تذكر بعد الغسل ترك جزء من أحد الأعضاء رجع و غسل ذلك الجزء فان كان فى الأيسر كفاه ذلك و ان كان فى الرأس أو الأيمن وجب غسل الباقى على الترتيب و لو اشتبه ذلك الجزء وجب غسل تمام المحتملات مع مراعاة الترتيب.
فى هذا المقام أمور يجب البحث عنها.
الأول للغسل كيفيتان أولاهما الترتيب، و ثانيتهما الارتماس للإجماع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۰۰
على صحة الغسل بهما محصلا و منقولا على ما فى الجواهر و صريح الأخبار ففى صحيح زرارة «و لو ان رجلا جنبا ارتمس فى الماء ارتماسة واحدة، اجزئه ذلك، و ان لم يدلك جسده» و حسن الحلبى «إذا ارتمس الجنب فى الماء ارتماسة واحدة اجزئه ذلك من غسله» و مرسل الحلبى و فيه قال حدثنى من سمعته يقول «إذا اغتمس الجنب فى الماء اغتماسة واحدة اجزئه ذلك من غسله»، و خبر السكونى عن الصادق (ع) قال قلت له الرجل يجنب فيرتمس فى الماء ارتماسة واحدة، و يخرج يجزيه ذلك من غسله قال (ع) «نعم» و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى حصول الغسل بالارتماس، و حيث عبر فيها بالاجزاء مع تصريح جملة أخرى من الاخبار على حصوله بالترتيب فى الجملة كما سيمر عليك يستفاد ان له كيفيتان هما الترتيب، و الارتماس فهذا فى الجملة مما لا اشكال فيه.

الثانی: کیفیة الغسل الترتیبی هو ان یبدء فی الغسل بالرأس أولا، ثم یشرع فی الجانب الأیمن ثم فی الجانب الأیسر فغسل الرأس مقدم علی غسل الجانب الأیمن و هو علی الجانب الأیسر، و الکلام فی هذا الأمر فی مقامین.
الأول فی تقدیم غسل الرأس علی الجانبین، و المشهور فیه هو وجوب الترتیب بتقدم غسل الرأس علی بقیة الجسد، بل لم ینقل فیه خلاف الا عن ظاهر الصدوقین و ابن الجنید لکن فی الجواهر عدم صراحة کلامهم فی الخلاف بل وجود قرینة علی عدمه، و کیفما کان فلم یعلم مخالفا ظاهرا غیرهم، و یدل علیه مع الإجماعات المستفیضة المؤیدة بالشهرة المحققة أخبار کثیرة، کصحیح حریز الوارد فی الوضوء قال قلت فان جف الأول قبل ان اغسل الذی یلیه قال (ع) «جف أو لم یجف اغسل ما بقی»، قلت و کذلک غسل الجنابة قال (ع) «هو بتلک المنزلة و ابدء بالرأس ثم أفض علی سائر جسدک» قلت و ان کان بعض یوم قال (ع) «نعم»، و ظهوره بل نصوصیته فی اعتبار تقدیم غسل الرأس علی غسل الجسد مما لا ینکر خصوصا مع تنزل الغسل فیه منزلة الوضوء الظاهر فی إرادة عموم المنزلة لا خصوص مورد السؤال من جفاف العضو المتقدم قبل
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۰۱
الشروع فیما یلیه بقرینة ذکر الابداء بالرأس قبل الصب علی سائر الجسد بعد هذا التنزیل، مع لزوم الترتیب فی الوضوء قطعا و صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة فقال (ع) «تبدء بکفیک ثم تغسل فرجک ثم تصب علی رأسک ثلاثا ثم تصب علی سائر جسدک مرتین فما جری علیه الماء فقد طهره»، و هو أیضا کالخبر المتقدم ظاهر فی وجوب الترتیب و لا ینافیه اشتماله علی ما یستحب مثل غسل الکفین و اصابة الرأس بثلاث أکف و سائر الجسد بکفین حیث ان بیان بعض ما یستحب فی الغسل فی طی ذکر واجباته لا ینثلم ظهور ما هو الظاهر منه فی الوجوب و هذا لیس بعادم النظیر، و حسن زرارة «من اغتسل من جنابة فلم یغسل رأسه ثم بدا له ان یغسل رأسه لم یجد بدا من اعادة الغسل» و هو صریح فی عدم اجزاء تقدیم الجسد بکله علی الرأس و یتم فی غسل الرأس فی خلال غسل الجسد کما إذا غسله بعد الفراغ عن غسل الجانب الأیمن قبل الشروع فی غسل الجانب الأیسر بعدم القول بالفصل. و نظیر هذه الاخبار فی الدلالة علی اعتبار الترتیب بین الرأس و الجسد غیرها، و لا محیص عن الالتزام بالأخذ بها بعد حجیتها و قوة دلالتها، و موافقتها مع المشهور المحقق، بل عدم الخلاف فی الاستناد بها فلا یعبأ بما یعارضها من الاخبار لسقوطه عن الحجیة بالإعراض عنه علی تقدیر تمامیة دلالته علی خلاف ما یدل علیه هذه الاخبار المذکورة بسبب الاعراض عنه، علی ما هو طریقتنا فی باب الحجیة، حسبما مر إلیه الإشارة غیر مرة مع ما فی دلالة تلک الأخبار المعارضة فی نفی الترتیب من المنع فلا بأس بنقلها، و البحث عنها فمنها الخبر المروی عن قرب الاسناد عن الرضا (ع) و فیه انه (ع) قال فی غسل الجنابة «تغسل یدک الیمنی من المرفق إلی أصابعک و تبول ان قدرت علی البول ثم تدخلها فی الإناء ثم اغسل ما أصابک منه ثم أفض علی رأسک و جسدک و لا وضوء فیه» و تقریب دلالته علی نفی الترتیب هو الجمع بین الرأس و الجسد بواو الجمع التی هی للجمع المطلق من دون ترتیب، فیدل علی اعتبار غسل الرأس و الجسد فی الغسل کیفما اتفق،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۰۲
و منها مرسل محمد بن أبی حمزة عن الصادق (ع) فی رجل أصابته جنابة، فقام فی المطر حتی سال علی جسده أ یجزیه ذلک من الغسل؟ قال (ع) «نعم» و منها صحیح زرارة المتقدم غیر مرة و فیه قال (ع) «ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الی قدمیک لیس قبله و لا بعده وضوء، و کل شیء أمسسته الماء فقد أنقیته، و لو ان رجلا جنبا ارتمس فی الماء ارتماسة واحدة اجزئه ذلک، و ان لم یدلک جسده» و منها صحیح هشام بن سالم عن الصادق (ع). انه کان بین مکة و المدینة و معه أم إسماعیل فأصاب من جاریة له فأمرها، فغسلت جسدها، و ترکت رأسها و قال (ع) لها إذا أردت أن ترکبی فاغسلی رأسک ففعلت ذلک،

فعلمت بذلك أم إسماعيل فحلقت رأسها، فلما كان من قابل انتهى أبو عبد اللّه (ع) الى ذلك المكان، فقالت له أم إسماعيل أى موضع هذا قال هذا الموضع الذى أحبط اللّه فيه حجك عام أول هذه جملة من الاخبار التى عثرت عليها مما يمكن ان يقال بمعارضتها مع ما دل على اعتبار الترتيب بين الرأس و بين غيره، و لكن الانصاف عدم تماميتها للمعارضة من حيث الدلالة فضلا عن الاعتبار و الحجية، اما الخبر المروى عن قرب الاسناد فغاية ما يمكن الإذعان به فيه هو عدم الدلالة على الترتيب لا الدلالة على العدم، فان الواو للجمع المطلق المتحقق مع الترتيب و المعية فهو لا- ينافى الترتيب إذا ثبت اعتباره بدليل، فهذا الخبر لا اقتضاء له بالنسبة إلى اعتبار الترتيب و عدمه لا- ان فيه اقتضاء عدمه فلا منافاة بينه و بين ما يدل على الترتيب أصلا، و لعل ما ذكرنا ظاهر لا ينبغى الارتياب فيه للمتدبر و اما مرسل محمد بن أبى حمزة، فهو يدل على الاجتزاء بالغسل الارتماسى، و ليس فيه شائبة نفى وجوب الترتيب كما فى الاخبار المنقولة فى الأمر الأول، و ليت شعرى كيف يستدل به على نفى اعتبار الترتيب، و اما صحيح زرارة فالأظهر عندى ان صدره اعنى قوله (ع) «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك»، فى مقام بيان وجوب غسل تمام البدن من القرن الى القدم، فى الغسل، و عدم جواز الاكتفاء بغسل بعضه من غير نظر الى بيان كيفية الغسل، و ذيله يدل على جواز الاكتفاء بالارتماس

فلا- تعرض فيه للغسل الترتيبى نفيا و إثباتا، و اما صحيح هشام فهو بما نقل من المضمون و ان كان دالا على نفى اعتبار الترتيب بالكيفية المعهودة بتقديم الرأس على غيره، الا انه مضطرب المتن.

و عن الشيخ ان هذا الحديث قد وهم الراوى فيه و اشتبه عليه، فرواه بالعكس لان هشام بن سالم راوى هذا الحديث روى ما قلناه بعينه، و أشار بقوله هذا الى ما رواه فى التهذيب عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابى عبد اللّه (ع) فسطاطه و هو يكلم امرأته فأبطأت عليه فقال ادنه- الهاء للسكت- هذه أم إسماعيل جائت «۱» و انا أزعم ان هذا المكان الذى أحبط اللّه فيه حجها عام أول كنت أردت الإحرام فقلت ضعوا لى الماء فى الخباء، فذهبت الجارية فوضعته فاستخففتها «۲» فأصبت منها فقلت اغسلى رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك فإذا أردت الإحرام فاغسلى جسدك و لا تغسلى رأسك فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تناول شيئا فمست مولاتها رأسها فإذا الزوجة الماء، فحلقت رأسها فضربتها فقلت لها هذا المكان الذى أحبط اللّه فيه حجك، و لا يخفى صحة ما افاده (قده) من الحمل على و هم الراوى إذ من البعيد جدا مع اتحاد الراوى، و المروى عنه، و مشخصات المضمون تعدد القضية، و تكررها لكى أمر (ع) الجارية فى إحداها بتقديم غسل الجسد على الرأس و فى الأخرى بالعكس، فلا محمل فيه الا الحمل على و هم الراوى، هذا و على تقدير كون كل واحد من الخبرين فى مورد غير مورد الأخر فيكونا متعارضين فلا يمكن التمسك بما يدل منهما على نفى الترتيب كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى لزوم تقديم غسل الرأس على الجسد أصلا المقام الثانى: فى تقديم جانب الأيمن على الجانب الأيسر، و المشهور على

---

(۱) قال فى الوافى: و فى الحبل المتين لشيخنا البهائى (ره) جنت بالجيم و النون اى صدر منها جناية و هى حلقها رأس الجارية

(۲) أى وجدتها خفيفة كناية عن الميل إليها و الى مباشرتها و تمكنها له (ع) فى ذلك كما يفسرها قوله (ع) فأصبت منها

اعتبار الترتيب بينهما بتقديم الجانب الأيمن بتمامه من المنكب الى الرجل اليمنى على الجانب الأيسر، بحيث لو شرع فى غسل الجانب الأيسر قبل تمام غسل الأيمن لوجب عليه إعادة الأيسر بعد غسل ما بقى من الأيمن، و لو بقدر أنملة من باطن رجله، و

ادعى الإجماع على ذلك فى غير واحد من العبائر و استدل له بعد الإجماعات المحكية، و استصحاب بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال كما فى الجواهر بما دل على وجوب الترتيب فى غسل الميت من الاخبار، و الإجماع منضما الى ما ورد من انه كغسل الجنابة، أو (انه غسل الجنابة) و ان العلة فى وجوبه خروج النطفة التى خلق منها و ان الغسل كالوضوء كيفية واحدة ففى أىّ مقام أطلق لفظهما انسبقت تلك الكيفية الخاصة فلو كان غسل الميت مخالفا مع غسل الجنابة فى الكيفية لوجب فى مقام الندب الى الغسل إلزاما كالحيض و غيره أو ندبا الاستفصال فى انه هل هو كغسل الجنابة أو كغسل الميت، و يشهد باتحاد كيفيته فى تمام الأغسال إيراد البحث عن تداخلها، بداهة انه لو لا اتحاد كيفيتها لم يكن محل للبحث عن تداخلها، و بالسيرة القطعية من علماء الشيعة و عوامهم فى جميع الأعصار و الأمصار مع تكرار الغسل منهم فى كل آن على العمل بالترتيب المعهود فى غير الارتماس المستكشف منه على سبيل القطع وصول ذلك إليهم من سادتهم الميامين (ع) و بالنبوى العامى انه (ص) كان إذا اغتسل بدء بالشق الأيمن، ثم الأيسر المنجبر ضعفه بالشهرة المحققة، و الإجماع المحكى، و بحسنة زرارة و فيها «ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزئه» بتقريب ان المستفاد منها وجوب غسلات على مواضع ثلاثة، و كل من قال بذلك قال باعتبار الترتيب بين الجانبين و لا حاجة فى إثبات الترتيب بالتمسك على كون كلمة الواو دالة على الترتيب على قول الفراء لكى يندفع بعدم دلالتها عليه عند الجمهور، و بالإجماع المركب كما استدل به الشهيد الثانى (قده) فى الروض حيث يقول بعد نقله للروايات الدالة على وجوب الترتيب بين الرأس و الجسد، ان هذه الروايات و ان دلت صريحا على تقديم الرأس على غيره لكن تقديم

الأيمن على الأيسر استفيد من الخارج إذ لا قائل بوجوب الترتيب فى الرأس دون البدن، و الفرق احداث قول ثالث ثم قال و لان الترتيب قد ثبت فى الطهارة الصغرى على هذا الوجه فكل من قال بالترتيب فيها قال بالترتيب فى غسل الجنابة، فالفرق مخالف للإجماع المركب فيهما انتهى هذا ما عثرت عليه مما استدل به للمشهور خلافا لما يظهر من جماعة منهم صاحب المدارك، فإنه بعد إيراده لبعض الأخبار التى يستدل بها على وجوب الترتيب حكى اعتراض المحقق على الاستدلال بها فى المعتبر و ارتضاه حيث يقول و اعترضه المصنف فى المعتبر فقال: و اعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الرأس على الجسد، اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك و رواية زرارة دلت على تقديم الرأس على اليمين، و لم يدل على تقديم اليمين على الشمال لان الواو لا يقتضى ترتيبا، فإنك إذا قلت قام زيد ثم عمرو و خالد، دل على تقديم قيام زيد على عمرو. و اما تقديم عمرو على خالد فلا، لكن فقهائنا اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال، و يجعلونه شرطا فى صحة الغسل، و قد افتى بذلك الثلاثة و اتباعهم هذا كلامه و هو فى محله الى هنا كلام المدارك، ثم قال و يدل على وجوب عدم الترتيب أيضا مضافا الى الأصل، و إطلاق القرآن ما رواه الشيخ فى الصحيح عن زرارة قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن غسل الجنابة فقال (ع) «تبدء و تغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك»، و فى الصحيح عن يعقوب بن يقطين عن ابى الحسن (ع) قال «الجنب يغتسل يبدء فيغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما فى الإناء ثم يغسل ما اصابه من أذى ثم يصب الماء على رأسه، و على وجهه و على جسده كله ثم قد قضى الغسل و لا وضوء عليه»، و يستفاد من هذه الرواية إطلاق الرأس فى الغسل على المنابت خاصة و فى الصحيح عن احمد بن محمد قال سئلت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابة فقال «تغسل يدك اليمنى من المرفقين كذا إلى أصابعك، ثم تبول ان قدرت على البول، ثم تدخل يدك فى الإناء ثم اغسل ما أصابك منه ثم أفض على رأسك و جسدك و لا وضوء فيه»

و بالجملة فهذه الروايات كالصريحة فى عدم وجوب الترتيب لورودها فى مقام البيان المنافى للإجمال، و العمل بها متجه الا ان المصير الى ما عليه أكثر الأصحاب أحوط انتهى عبارة المدارك أقول الإنصاف عدم خلو هذه الاستدلالات فى الطرفين عن المناقشة، اما ما استدل به لاعتبار الترتيب فى الجانبين اما الإجماعات المحكية فلا تنفع فى شىء بعد القطع بتحقق الخلاف، و ذهاب جملة من أساطين الفقه قديما و حديثا الى عدم الاعتبار و اما عدم التمسك بالأصل، فهو و ان كان يثبت نتيجة اعتبار الترتيب فى مقام العمل بناء على كون الواجب فى الغسل هو الطهارة الحاصلة فى غسل الأعضاء لا غسلها نفسها لإرجاع الشك حينئذ إلى المحصل اللازم فيه الاحتياط، و به يظهر فساد التمسك بالأصل لعدم اعتباره كما تمسك به فى المدارك الا ان المراجعة الى الاشتغال، أو استصحاب بقاء الحدث تتوقف على عدم تمامية ما استدل به على عدم الاعتبار من الأدلة الاجتهادية، و الا فلا ينتهى الى الأصل العملى مع الدليل الاجتهادى على وفاقه فضلا على خلافه و اما ما دل على وجوب الترتيب فى غسل الميت منضما الى ما ورد انه كغسل الجنابة، فقد أورد عليه فى مصباح الفقيه بقوله: و فيه ان كون غسل الميت بعينه هو غسل الجنابة كما هو مقتضى أغلب الاخبار لا يقتضى إلا اعتبار جميع ما يعتبر فى غسل الجنابة فيه، بان يكون غسل الميت من مصاديق غسل الجنابة و اما انه يعتبر فى جميع مصاديق غسل الجنابة كل ما يعتبر فى غسل الميت فلا الا ترى انه يجب فى غسل الميت تثليث الغسلات و استعمال السدر و الكافور، و لا يجب ذلك على الجنب فمن الجائز ان يكون إلزام الشارع بهذا القسم من الغسل اعنى مرتبا بالنسبة إلى الميت مسببا عن خصوصية فيه ككونه أفضل الأفراد، فأوجبه الشارع تعظيما للميت، أو كون سائر الأقسام موجبا لتوهين الميت بإقامته على قدميه أو إقعاده أو إلقائه على وجهه، أو غير ذلك من الخصوصيات التى يعلمها الشارع، و التخطى عن المورد المنصوص لا يجوز الا بعد القطع بإلغاء الخصوصية، و غاية ما يمكن دعوى استفادته من الاخبار ليس الا ان وجوب غسل الميت لصيرورته جنبا و اما ان إيجاده بهذه الكيفية أيضا سبب عن كونه جنبا فلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۰۷

و اما التشبيه فى رواية محمد بن مسلم و ان كان مقتضى إطلاقه ما ذكر و لكن العرف لا يساعد على استفادة إرادة عموم المنزلة من الطرفين فى أغلب موارد استعمالاته فإنه لا ينسبق الى الذهن فى مثل المقام إلا إرادة تشبيه غسل الميت بغسل الجنب فى الكيفيات المعهودة دون العكس، و على تقدير تسليم الظهور فى المدعى فليس على وجه يوجب التصرف فى ظواهر الأدلة الواردة فى بيان كيفية غسل الجنابة الدالة على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين كما يتضح لك فيما بعد إنشاء اللّه تعالى انتهى كلامه زيد فى علوه و مقامه، و مراده من رواية محمد بن مسلم الدالة على التشبيه ما حكاه قبل عبارته هذه و هى المروية عن الباقر (ع) انه قال «غسل الميت مثل غسل الجنابة و ان كان كثير الشعر فردّ عليه الماء ثلاث مرات» و من الأدلة الواردة فى بيان كيفية غسل الجنابة الدالة على عدم اعتبار الترتيب الأخبار التى استظهر منها عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين، كموثقة سماعة عن الصادق (ع)، قال «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق، ثم يدخل يده فى إنائه يغسل فرجه ثم يصب على رأسه ثلاث مرات ملاء كفيه، ثم يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله» الحديث و التقريب بها من جهتين الاولى قوله (ع) «ثم يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه»، بناء على ان يكون الضرب عليهما للغسل لا مقدما عليه استحبابا أو توطئة لوصول الماء إليهما عند الإفاضة، كما يحتمل لكنه بعيد، و الثانية قوله (ع) «ثم يفيض الماء على جسده»، فإن إطلاق الإفاضة من دون ذكر الترتيب مع كونه (ع) فى مقام بيان الغسل كما يشهد به قوله (ع) «إذا أصاب الرجل جنابة، فأراد الغسل فليفرغ» يدل على عدم اعتبار الترتيب كما لا يخفى، و صحيحة حكم بن حكيم قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن غسل الجنابة فقال «أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى، ثم اغسل فرجك و أفض على رأسك و جسدك فاغتسل، فان كنت فى مكان نظيف فلا يضرك ان لا تغسل رجلك،

و ان كنت فى مكان ليس بنظيف فاغسل رجليك»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۰۸

فإن الأمر بغسل الرجلين إذا كان فى مكان غير نظيف اما بإرادتهما جزء من الغسل، أو لازالة القذارة التى يتوقف عليها الغسل، و كيف كان يكون غسل الرجل اليمنى بعد غسل أعالى الجانب الأيسر، فيدل على عدم اعتبار الترتيب، و كصحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال قلت له رجل ترک بعض ذراعه أو جسده من غسل الجنابة فقال «إذا شک و كانت به بلة و هو فى صلاته مسح بها عليه و ان كان استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلة» الحديث، فان ظاهرها بمقتضى ترک الاستفصال كفاية غسل خصوص الموضع المتروک، و ان كان فى الطرف الأيمن و هذا ينافى اشتراط الترتيب أقول الإنصاف عدم تمامية ما أفاده فى الخدشة على التمسک لاعتبار الترتيب باعتباره فى غسل الميت، و ذلک لانه بعد استفادة كون غسل الميت هو غسل الجنابة بل مفروغية ذلک كما يظهر من السؤال عن علة وجوب تغسيله بغسل الجنابة الكاشف عن مفروغية كون غسله غسل الجنابة، يكون اعتبار الترتيب فيه هو عين اعتباره فى غسل الجنابة، و هذا لعله ظاهر، و قوله (قده) و اما انه يعتبر فى جميع مصاديق غسل الجنابة إلخ، فغير وارد، لان تثليث الغسلات الذى واجب فى غسل الميت هو بإيراد غسل الجنابة عليه ثلاث مرات، و تعدد الغسل لا يخرجه عن كونه غسل الجنابة نعم استعمال السدر و الكافور فى غسلتين منها شىء زائد ثبت بالدليل، و قوله فمن الجائز ان يكون إلزام الشارع بهذا القسم (إلخ) مجرد احتمال لا يصادم الظهور، و اما قوله: و التشبيه فى رواية محمد بن مسلم، إلخ، ففيه ان الاستدلال لا ينحصر بما يدل على التشبيه لكى يرد عليه ما افاده، بل الاخبار المستفاد منها كون غسله بنفسه غسل الجنابة، هى التى تدل على اعتبار الترتيب فى غسل الجنابة، و ذلک كخبر الديلمى عن الصادق (ع) قال ان رجلا سئل أبا جعفر (ع)، عن الميت لم يغسل غسل الجنابة قال «إذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التى خلق منها بعينها كائنا ما كان، صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى، فلذلک يغسل غسل الجنابة» و المروى عن الكاظم (ع) و قد سئل عن الميت لم يغسل غسل الجنابة الى ان قال (ع) «ثم يغسل غسل الجنابة» و المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۰۹

عن العلل عن الباقر (ع) عن علة غسل الميت قال «ثم يغسل الميت لانه جنب»، و خبر عبد الرحمن بن حماد عن الكاظم (ع)، و فيه عن الميت لم يغسل غسل الجنابة الى ان قال (ع) «فمن ثم صار الميت يغسل غسل الجنابة»، و فى معناها غيرها مضافا الى ما ذكره فى الجواهر، من اتحاد مهية الغسل فى تمام الأغسال كالوضوء، و هذا شىء لعله غير قابل للإنكار، و سيجىء فى خلال المسائل الآتية مفصلا و اما قوله (قده) و على تقدير تسليم الظهور فى المدعى، فليس على وجه يوجب التصرف فى ظواهر الأدلة الواردة (إلخ)، ففيه انه لو انتهى الأمر إلى تسليم الظهور، فليس ظواهر الأدلة الدالة على عدم اعتبار الترتيب مما توجب رفع اليد عن الظهور المدعى حيث ان تلک الأخبار المنقولة الدالة على عدم الاعتبار على تقدير تسليم ظهورها فى عدم الترتيب موهونة باعراض المشهور عن العمل بها، و اطباقهم فى فتاواهم على خلافها مع ما فى بعضها من المنع عن الظهور فى الدلالة على عدم الترتيب أما موثقة سماعة، فالإنصاف انها ظاهرة فى الدلالة على عدم اعتبار الترتيب و اما صحيحة حكم فالأظهر عندى عدم دلالتها على عدم اعتبار الترتيب لقوة احتمال كون قوله (ع) «و أفض على رأسک و جسدک» امرا بالإفاضة، توطئة للغسل، و ذلک بقرينة قوله (ع) بعده «فاغتسل» و لا يكون فى مقام بيان كيفية الغسل، و الأمر بغسل الرجلين يحتمل ان يكون بعد الفراغ من الغسل، و وطئه المغتسل بعد الفراغ فليس فيه دلالة على كون غسلهما، جزء من الغسل، و لا كونه قبله لأجل قذارتهما، بل يحتمل ان يكون بعده لأجل الوطى المذكور، هذا مضافا الى انه لو سلم دلالتها للزم طرحها من جهة مخالفتها مع ما يدل على اعتبار الترتيب بين الرأس و الجسد، حيث ان مقتضاها عدم الترتيب بينهما أيضا، و اما صحيحة زرارة، فليس فيها أزيد من

الإطلاق القابل للتقييد، و كيفما كان فلا يصح التمسک بهذه الاخبار المعرض عنها على تقدير ظهورها فى العدم لوهنها بالاعراض، و سقوطها عن الحجية على ما هو المختار عندنا، حسبما مر غير مرة، فالإنصاف ان هذا الدليل على اعتبار الترتيب قوى جدا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۰

و اما السيرة القطعية من علماء الشيعة و عوامهم، فالإنصاف ان الاستدلال بها وحدها لا يثمر شيئا أما أولا فبعدم القطع بتلك السيرة من العلماء و العوام مستمرة إلى الأعصار السابقة و أزمنة أهل العصمة، و مدعيها كذلک مجازف، و اما ثانيا فلأنها على فرض تحققها متصلة إلى زمان المعصومين فلا تكشف عن وجوب الترتيب و اعتباره فى صحة الغسل لإمكان ان يكون قيام السيرة عليه لمكان أفضليته، و كونه مندوبا و كم من مندوب قامت السيرة على العمل به كالسلام على الحسين (ع) عند شرب الماء فليس استقرار العمل كاشفا عن وجوبه و لزومه، و اما ثالثا فلان هذه السيرة كما ذكر لو كانت ثابتة تكون من العلماء و العوام اما العلماء فهم بين قائل بلزوم الترتيب، و بين قائل بعدم لزومه، و لكنهم يحتاطون خروجا عن خلاف المشهور، و اما العوام فهم يتبعون علمائهم اللذين يقلدونهم من القائلين باللزوم، و القائلين بالاحتياط، و معلوم ان مثل هذه السيرة لا تكشف قطعيا عن اعتبار الترتيب عند المعصوم (ع)، حتى تكون حجة، و بالجملة فحديث السيرة لا يسمن من شیء أصلا، اما النبوى العامى فيصح التمسک به لو علم استناد المشهور القائلين بلزوم الترتيب فى فتواهم اليه، بناء على التحقيق عندنا، من اعتبار الخبر و حجيته بواسطة الجهات الخارجية، و ان من أقواها استناد المشهور من القدماء اليه، و انه كلما كان الخبر من حيث السند ضعيفا يكون الاستناد اليه موجبا لتفويته، و يصير بالاستناد إليه أقوى، لكن ما ذكر منوط بإحراز الاستناد و لا يكفى صرف مطابقة فتواهم مع خبر قاصر فى نفسه ما لم يحرز به الاستناد، نعم ربما يحرز الاستناد بمطابقة فتواهم مع الخبر مع عدم مدرک غيره بضميمة العلم بتنزههم عن ان يفتوا بغير دليل، فيكشف من عدم الدليل سوى الخبر القاصر فى نفسه كون استنادهم اليه، لكن فى المقام لم يحرز استناد المشهور فى فتواهم بلزوم الترتيب الى هذا النبوى العامى، فهو أيضا كالسيرة لا يكون بنفسه دليلا، و ان كان صالحا لأن يؤيد به الدليل و اما حسنة زرارة فهى و ان لا تخلو عن إيماء الى ما ذكر فى تقريب دلالتها على اعتبار الترتيب، لكن الإنصاف انه لا يزيد على الإيماء، و لا يبلغ إلى درجة الظهور خصوصا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۱

مع ما فرع على الصب على المواضع الثلاثة بقوله (ع) «فما جرى عليه الماء فقد اجزئه» حيث ان إطلاقه يقتضى اجزاء ما يجرى عليه الماء، و لو كان الجريان من اليمين على اليسار، و بالعكس المنافى مع الترتيب بمعنى عدم الاجزاء فى شروع غسل جانب الشمال ما لم يفرغ من جانب اليمين بتمامه، حتى باطن رجله و على هذا فلا يبعد دعوى أظهرية دلالة الحسنة على عدم اعتبار الترتيب بالنسبة إلى دعوى دلالتها على اعتباره، و لعل وجه تثليث المواضع من جهة ان الغسل بالصب لا يمكن الا بالتعدد، حيث انه يحتاج الى صب من الماء إلى الرأس، و صب الى المنكب الأيمن، و صب إلى الأيسر، أو صب الى الصدر، و صب الى ما بين الكتفين، بحيث لا يمكن الجمع بين غسل المنكبين، أو الصدر و الخلف بصب واحد، و لو فرض عدم اعتبار الترتيب يخير بين الصب على الأيمن، و الأيسر، أو على الصدر و الظهر، فعبر فى هذه الرواية بالصب على الأيمن، و الأيسر، و فى رواية موثقة سماعة بالصب على الصدر و الظهر، و بالجملة فهذه الرواية لا تدل على المدعى فى شیء و اما الإجماع المركب فدعواه مع القطع بالتفصيل بين الرأس و الجسد، و بين الجانبين باعتبار الترتيب فى الأول دون الأخير على مدعيه، و ما أفاده فى الروض فى آخر كلامه من ان الترتيب قد ثبت فى الطهارة الصغرى، فكل من قال به فيها قال به فى غسل الجنابة فالفرق مخالف للإجماع المركب، لم يظهر لى مؤداه إذ لا اشكال و لا خلاف فى اعتبار الترتيب فى الطهارة الصغرى، و ليس من الفقهاء قائل بعدم

اعتباره فيها، حتى لو لم يقل القائل باعتباره فيها، انه معتبر فى غسل الجنابة كان قوله هذا خرقا للإجماع المركب، و مع اتفاقهم برمتهم على اعتباره فى الطهارة الصغرى، و اختلافهم فى اعتباره فى غسل الجنابة ليس الا الاختلاف فى اعتباره فيه، و اين هذا من المخالفة للإجماع المركب، فعليك بالتدبر فى كلامه زيد فى علو مقامه لكى ينكشف لك حقيقة مرامه (قده) فالمتحصل من هذا الأمر هو اعتبار الترتيب بين الجانبين كاعتباره بين الرأس و الجسد و ان كان أكثر أدلة اعتباره غير نقى عن المناقشة و اللّه العالم بحقائق أحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۲

الأمر الثالث: المحكى عن غير واحد من العبائر ان المراد بالرأس فى المقام ما يشمل الرقبة، بل ربما يظهر من الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن شرح المفاتيح اتفاق الفقهاء عليه، و فى الحدائق من غير خلاف يعرف بين الأصحاب، و ربما يستدل له بحسنة زرارة المتقدمة فى الأمر الثانى، و فيها «ثم صب على رأسه ثلاث مرات، ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين» فإنه ظاهر فى إلحاق الرقبة بالرأس، و موثقة سماعة المتقدمة أيضا، و فيها «ثم ليصب على رأسه ثلاث مرات ملاء كفيه، ثم يضرب بكف من ماء على صدره، و كف بين كتفيه، ثم يفيض الماء على جسده كله» فإنه أيضا ظاهر فيما ذكر هذا، و لكن عن بعض المتأخرين التشكيك فى الحكم المذكور، لعدم كون الرأس حقيقة فيما يشمل الرقبة، و لخبر ابى بصير عن الصادق (ع)، و فيه «ثم تصب الماء على رأسك ثلاث مرات، و تغسل وجهك، و تفيض الماء على جسدك»، بناء على ان يكون المراد بغسل الوجه مغايرا مع صب الماء على الرأس، و المحكى عن الحلبى أيضا إدخال الرقبة فى الجانبين بغسل كل منهما من رأس الرقبة، الموجب لإدخال نصفها فى جانب اليمين، و نصفها فى جانب اليسار، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك لا لدعوى كون الرأس يطلق على ما يعم الرقبة لكى يمنع عنها بما تقدم من التشكيك عن بعض المتأخرين بل بدعوى انصرافه الى مجموع الرأس و الوجه و الرقبة عند إطلاقه قسيما للجسد، أو الجانبين، و لو لم يكن فى أصل الوضع كذلك و اما ما فى خبر ابى بصير، فالإنصاف انه لا دلالة فيه على خروج الرقبة من الرأس، و ذلك لاحتمال كون قوله (ع) «و تغسل وجهك» بيانا لتتميم وظيفة غسل الرأس، فيكون غسل الوجه بالماء المصبوب على الرأس و لو بوسيلة الدلك، و إمرار اليد، و يشهد بذلك التعبير بالإفاضة فى قوله (ع) «و تفيض الماء على جسدك»، و لو كان الوجه من الجسد لكان اللازم ان يقال: ثم تفيض الماء على وجهك و جسدك، أو كان الواجب غسله على حده لكان الأولى ان يعبر: ثم تفيض على الوجه ثم على الجسد، و و كيفما كان فلا ينبغى التأمل فى الحكم المذكور كما لا شهادة فى عبارة الحلبى على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۳

مخالفته فى الحكم، لاحتمال ان يكون مراده من رأس العنق منبته من الجانب المتصل بالمنكب، فيدخل العنق حينئذ فى الرأس و لكن الاحتياط بغسل تمامه مع الرأس ثم غسل نصفه مع الجانب الأيمن، و نصفه مع الجانب الأيسر حسن على كل حال.

الأمر الرابع: ذكر فى السرة و العورة، و هى القبل و الدبر احتمالات، و هى إدخالهما فى الجانب الأيمن، و إدخالهما فى الأيسر و التوزيع بين الجانبين و جعلهما عضوا مستقلا خارجا عن الجانبين فى الغسل. و ظاهر الأكثر حيث تركوا التعرض لهما فى الغسل، و اكتفوا بذكر الجانبين هو إدخالهما فيهما بالتوزيع، و لعله يشير إليه أيضا حسنة زرارة المتقدمة التى ثلث فيها أعضاء الغسل، ففى الكافى عن زرارة قال قلت كيف يغتسل الجنب فقال «ان لم تكن أصاب كفه شىء غمسها فى الماء ثم بدء بفرجه، فأنقاه بثلاث غرف، ثم صب على رأسه ثلاث أكف، ثم صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين، فما جرى عليه الماء فقد اجزئه»، حيث انها تدل على عدم كون السرة و العورة مستقلة فى الغسل، و الا يلزم التربيع المنافى مع الرواية و ليستا داخلين فى الرأس قطعا فينحصر فى إدخالهما فى الجانبين، و حيث لا معين و لا مرجح فى إدخالهما فى أحد الجانبين معينا يوزع

بينهما بالتنصيف و لا يخفى ان ما ذكر استفادة حسنة، لكنه لا ينتج التوزيع لإمكان إدخالهما بتمامهما فى أحد الجانبين تخييرا حيث لا معين فى البين بعد عدم خروجهما من الجانبين و لعل هذا منشأ احتمال إدخالهما فى أحدهما، و كيفما كان فالاحتياط بالجمع ما بين جميع المحتملات بغسلهما بتمامهما مع الجانبين، مما لا ينبغى تركه حيث انه بغسلهما بتمامهما مع الجانبين اتى بجميع المحتملات، فإنه على تقدير وجوب التوزيع يحصل غسل نصف كل منهما فى ضمن غسل التمام، غاية الأمر يكون الزائد لغوا غير مضر، و على تقدير وجوب غسلهما فى أحد الجانبين تعيينا أو تخييرا، قد حصل الامتثال كحصوله فيما إذا كانت مستقلة فى الغسل، هذا و مع القطع بعدم وجوب غسلهما بتمامهما مرتين يحصل الاحتياط بغسلهما بتمامهما مع الجانب الأيمن، ثم غسل نصفهما مع الجانب الأيسر أو العكس كما لا يخفى، و الظاهر انه لا وجه لرعاية الاحتياط فى إدراجهما فى كل

واحد من الجانبين تعيينا كما ذكرناه.

الأمر الخامس: الترتيب المذكور شرط واقعى، فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل و بيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمات.

الاولى ان الألفاظ موضوعة للمفاهيم الحاكية عن المصاديق الواقعية الغير المقيدة بالعلم بها الثانية أنها بما لها من المعانى الواقعية موضوعة للأحكام الواقعية فالترتيب الذى هو شرط لصحة الغسل بما هو ترتيب واقعى شرط لها واقعا على النحو اللاشرط عن العلم و الجهل و الاختيار و الاضطرار، و سائر أحوال المكلفين.

الثالثة الأصل الاولى فى كل مورد تخالف المأتى به مع المأمور به هو عدم الاجزاء الا ان يقوم دليل على الاجزاء، و عند تبين المقدمات تبين ان الترتيب شرط واقعى بحكم المقدمتين الأولين، و ان مخالفته لا تكون مجزية بحكم المقدمة الأخيرة.

الأمر السادس: المشهور كما حكى عن المهذب البارع عدم وجوب الترتيب فى نفس الأعضاء فلا تجب البدئة بالأعلى بل يجوز مكنوسا، و لا- الأعلى فالأعلى و هو الظاهر من كل من عبر بالميامن أو بالجانب الأيمن، و عن ابى الصلاح وجوب البدئة بأعلى العضو كالوضوء، و فى الذكرى استظهر استحباب غسل الأعلى فالأعلى قال لأنه أقرب الى التحفظ من النسيان و للتأسى، لأن الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلك، و يستدل للقول المشهور بالأصل و عدم الدليل على اعتبار الترتيب فى نفس الأعضاء، و صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال «اغتسل ابى من الجنابة، فقيل له قد بقيت لمعة فى ظهرك لم يصبها الماء فقال (ع) ما ضرك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده»، و عن نوادر الراوندى عن الكاظم (ع) عن آبائه عن على (ع) قال: «اغتسل رسول اللّه (ص) من جنابة، فإذا لمعة من جسده لم يصبها ماء، فأخذ من بلل شعره فمسح ذلك الموضع ثم صلى بالناس» حيث ان الظاهر منهما الاقتصار على مسح الموضع الذى لم يصبه الماء، بلا اعادة ما بعده فيحمل على ما إذا كان فى الجانب الأيسر، أو فى الجانب الأيمن، و لما

يشرع فى الجانب الأيسر، و المراد بالمسح هو أقل الغسل الذى يجرى الماء فيه من شعر الى شعر بوسيلة الدلك و إمرار اليد و يستدل لاعتباره فى كل عضو بالنسبة إلى اجزائه و الشروع من الأعلى، فالأعلى، حتى ينتهى إلى باطن الرجلين بحسنة زرارة المتقدمة الآمرة فيها بصب الماء على المنكب الأيمن مرتين و على الأيسر مرتين، و لا يخفى ان الصب على المنكب الذى هو أعلى الجانب لا- يقتضى الترتيب لكى يستفاد منه الترتيب من الأعلى فالأعلى، و لعله لانه المتعارف حين الانصباب، فالقول المشهور قوى من حيث المدرك و هو الخبران المتقدمان، و ان كان فى التمسك بالأصل بعد انتهاء الأمر إليه عندى تأمل، لأن المرجع فى باب الغسل عند الشك فى اعتبار شىء فيه هو الاشتغال لكون الشك فيه من باب الشك فى المحصل، نعم القول باستحباب البدئة بالأعلى فالأعلى- كما استظهره فى الذكرى لما ذكر و لحسنة زرارة المتقدمة- ليس ببعيد و اللّه الهادى الأمر

السابع: لا- يعتبر الموالاة في الغسل بكل واحد من معنييه المعتبرة في الوضوء، و هما الموالاة العرفية، بمعنى التتابع، و الموالاة بمعنى عدم الجفاف على المشهور المعروف بين الأصحاب، و في الجواهر من غير خلاف بل ادعى عليه الإجماع جماعة، كما هو ظاهر آخرين.

و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من خبر أم إسماعيل و خبر الهمداني المروى عن الصادق (ع)، و فيه قال (ع) «ان عليا (ع) لم ير بأسا ان يغسل الجنب رأسه غدوة، و يغسل سائر جسده عند الصلاة» و صحيح حريز و فيه «و ابدء بالرأس ثم أفض على سائر جسدك» قلت: و ان كان بعض يوم؟ قال: «نعم»، و خبرا اللمعة المتقدمان في الأمر المتقدم، و كما لا يعتبر الموالاة في الغسل في الأعضاء الثلاثة لا يعتبر في اجزاء كل عضو منها، فيصح غسل قطعة من احد الجانبين في وقت و قطعة منه في وقت آخر، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة، و اشعار خبرى اللمعة، فلو تذكر بعد الغسل ترك جزء من أحد الأعضاء، فإن كان في جانب الأيسر يرجع، و يغسله وحده، لعدم اعتبار الترتيب في اجزاء العضو، و ان كان في الرأس وجب غسله و غسل الأيمن و الأيسر و لا يجب غسل

ما بعده من الرأس، و ان كان في الأيمن يجب غسله منه و غسل تمام الأيسر، و قد تبين ذلك كله مما تقدم، و لو اشتبه ذلك الجزء المتروك وجب غسل تمام المحتملات مع مراعاة الترتيب للعلم الإجمالي و كون الشبهة محصورة كما لا يخفى.

[الثانية: الارتماس]

الثانية: الارتماس و هو غمس تمام البدن في الماء دفعة واحدة عرفية و اللازم ان يكون تمام البدن تحت الماء في آن واحد، و ان كان غمسه على التدريج فلو خرج بعض بدنه قبل ان ينغمس البعض الأخر لم يكف، كما إذا خرجت رجله أو دخلت في الطين قبل ان يدخل رأسه في الماء، أو بالعكس بان خرج رأسه من الماء قبل ان تدخل رجله، و لا يلزم ان يكون تمام بدنه أو معظمه خارج الماء بل لو كان بعضه خارجا، فارتمس كفى، بل لو كان تمام بدنه تحت الماء، فنوى الغسل و حرك بدنه كفى على الأقوى، و لو تيقن بعد الغسل عدم انغسال جزء من بدنه وجبت الإعادة، و لا يكفى غسل ذلك الجزء فقط، و يجب تخليل الشعر إذا شك في وصول الماء إلى البشرة التي تحته، و لا- فرق في كيفية الغسل بأحد النحوين بين غسل الجنابة و غيره من سائر الأغسال الواجبة و المندوبة، نعم في غسل الجنابة لا يجب الوضوء بل لا يشرع بخلاف سائر الأغسال كما سيأتي إنشاء اللّٰه

في هذا المقام أمور الأول: قد تقدم- في بيان الدليل على ان للغسل كيفيتين- الأخبار المصرحة فيها باجزاء الارتماس عن الغسل، و قد وقع البحث عن وجه النظر بين تلك الاخبار، و بين الاخبار المتضمنة للترتيب، هل هو على وجه المعارضة أو الحكومة؟ ثم على تقدير المعارضة وقع البحث في وجه الجمع بينهما، في انه هل هو على نحو الجمع بين الإطلاق و التقييد، أو على نحو غيره، فعن الشيخ في الاستبصار هو الأخير، لأنه احتمل الجمع بينهما بان المرتمس يترتب حكما، و ان لم يترتب فعلا. و لعل مراده من الترتيب الحكمي هو انه إذا حصل الارتماس حكم له أولا بطهارة رأسه ثم الأيمن ثم الأيسر، و ان كان ظاهر عبارته يومى بأنه لا يحكم له بالطهارة حتى يخرج فإذا خرج حكم له بالترتيب المذكور لمكان خروج رأسه مقدما على سائر جسده، فإنه (قده) يقول-

بعد قوله: ان المرتمس يترتب حكما-: لأنه إذا خرج من الماء حكم له أولا بطهارة رأسه ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الأيسر، لكن ينبغي القطع بان هذا الظاهر ليس بمراده للقطع بفساده، و ذلك لانه بعد الخروج لا يسمى مرتسما، و انه لا يتم ذلك في الجانبين

لخروجهما عن الماء دفعة، و ان كان بعد خروج الرأس و كيف كان فالأقوى بالنظر عدم انسباق المعارضة بين الطائفتين من الاخبار بل المنسبق الى الذهن هو حكومة الطائفة الدالة على الاجتزاء بالارتماس على ما يدل على الترتيب، كما يدل عليها التعبير بالاجزاء، ثم على تقدير المعارضة، فالنسبة بينهما بالإطلاق و التقييد بإطلاق أخبار الترتيب، فيقيد إطلاقها الدال على اعتبار الترتيب بما عدا صورة الإتيان بالارتماس، فلا ينتهى الأمر إلى الجمع بينهما بحمل اخبار الارتماس على الترتيب الحكمى الثانى: فسر الترتيب الحكمى بوجوه الأول: ما هو ظاهر عبارة المحكية عن الاستبصار، و هو حصول الطهارة عند خروج الأعضاء بالترتيب الثانى: حصولها عند حصول الارتماس كذلك اى بالترتيب، و ان كان تظهر ثمرته عند الخروج الثالث: قصد المرتمس حصول الغسل بالترتيب، فيقصد غسل رأسه، ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الأيسر، فيكون الترتيب فى القصد، و بحسب النية، و لا يخفى أنه بشىء من معانيه مما لم يقم عليه دليل بل الدليل على خلافه، و ما ذكروه فى وجه اعتباره من انه وجه الجمع بين الدليلين، و انه أقرب الى الترتيب الحقيقى بعد كونه الأصل فى الغسل، فيقتصر فى مخالفته بمقدار الضرورة فيها، و هى الحكم بصحته ارتماسا مع الترتيب الحكمى مندفع بعدم المعارضة كما عرفت فى الأمر الأول، فلا ينتهى إلى الجمع بينهما بما ذكر، و لا الى القول بالاقتصار المذكور بعد الحكم باجتزاء الارتماس عن الترتيب، فلا ضرورة فى حمل اخبار الارتماس حينئذ على الترتيب الحكمى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۸

الأمر الثالث: اختلف فى تفسير الارتماس على أقوال:

الأول: توالى غمس الأعضاء بحيث يتحد عرفا، و يعد غمسا واحدا، و ذلك باتصال ارتماس كل عضو فى الماء بارتماس ما يليه، الى ان ينتهى إلى آخر الأعضاء بحيث يكون من أول الرمس اى رمس أول عضو يتحقق رمسه الى آخره، اى رمس آخر عضو ينتهى إلى تغطية البدن جميعه فى الماء من ناحية اتصال بعضه ببعض، و عدم تخلل الفصل بينها غمسا واحدا و شخصا فاردا من الارتماس ممتدا من أوله الى آخره موجودا بالتدريج، و منشأ وحدته و تشخصه اتصال بعضه ببعض، حيث انه قد ثبت فى محله ان الوحدة الاتصالية تساوق الشخصية كما فى الحركة و الزمان، حيث ان الحركة الطويلة فى المسافة الطويلة بطولها من مبدئها إلى منتهاها حركة واحدة شخصية ما لم يتخللها السكون، فالارتماس بهذا المعنى أمر زمانى واقع فى الزمان على سبيل الانطباق متدرج فى الوجود اوله أول الأخذ فيه و آخره ما ينتهى اليه، الغمس، و تحقق به تغطية البدن كله، و لكن مع حفظ وحدته عرفا بان يتوالى الغمسات، و يتصل بعضها ببعض اتصالا عرفيا، و يترتب على ذلك أمران أحدهما: كونه تدريجى الحصول، و ثانيهما: اعتبار مقارنة نيته مع أول الأخذ فى الارتماس بناء على الاخطار و اعتبار المقارنة، و هذا التفسير للارتماس منسوب الى المشهور، و فى الجواهر بل يظهر من بعضهم نسبته إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه الثانى: توالى غمس الأعضاء كذلك مع عدم اعتبار وحدته عرفا بل يتحقق فيما إذا وضع رجله مثلا فى الماء، ثم صبر ساعة، فوضع عضوا آخر قبل إخراج الرجل ثم صبر ساعة فوضع عضوا ثالثا الى آخر الأعضاء، و تكون هذه الغمسات من أولها إلى آخرها ارتماسا، فيكون الارتماس عليه أيضا تدريجى الحصول زمانيا على وجه الانطباق و يكون وقت نيته كالأول عند الأخذ فى الارتماس، و هذا هو مختار بعض متأخرى المتأخرين كما فى الجواهر، و نقله فى مفتاح الكرامة عن كاشف اللثام، و اختاره صاحب الحدائق.

الثالث: تغطية البدن بالماء، و اكتنامه فيه من أول الاكتنام الى آخره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۱۹

فأوله أول آنات التغطية بعد حصولها بتحقق غمس كل عضو على نحو العام الاستغراقى فى الماء و آخره آخر جزء الغسل فى تلك التغطية، و هو بهذا المعنى لا يكون زمانيا على وجه الانطباق، بحيث يكون أول التغطية فى آن و وسطها فى آن ثان، و

آخرها فی آن ثالث بل زمانی لا علی وجه الانطباق ای تکون التغطیة بتمامها فی الآن الأول و الثانی و الثالث و هکذا الی آخر الآنات من هذه التغطیة ما لم تنعدم بإخراجه من الماء و لو بعضو منه، و حیث انها زمانی بالمعنی المذکور فیترتب علیه أمور الأول: اعتبار وقوع نیته فی أول آن تتحقق فیه التغطیة، بناء علی اعتبار مقارنتها مع أول العمل، بل بطلان الغسل لو نواه بأول الأخذ فی الغمس، کما فی التفسیرین الأولین لا بأول التغطیة، و لو علی القول بعدم اعتبار المقارنة و کفایة الداعی، لأن الاکتفاء بالداعی انما یؤثر و یفید فیما لو کان الباعث علی الفعل قصد امتثال الأمر المتعلق به و لو إجمالا، لا ما إذا قصد التقرب بانیان مقدماته وحده، و لا یکون تحقق المأمور به مقصودا له، بل یکون حصوله من باب الملازمة، ضرورة أن الغمسات علی هذا التفسیر من مقدمات الارتماس نفسه نعم لو نوی الامتثال من أول الغمس الی آخر التغطیة الذی یحصل بها الجزء الأخیر من الغسل علی وجه لم ینحل عزمه الی البناء علی عدم مدخلیة البقاء فی صحة غسل الأعضاء التی أصابها الماء قبل الاستقرار، لکی یکون بالنسبة إلی المقدمات قاصدا للامتثال بنحو بشرط شیء، و بالنسبة الی التغطیة نفسها التی هی الارتماس قاصدا لعدم الامتثال، و علی نحو بشرط لا، بل مع قصد الامتثال بما یصدر منه من أول حدوث الغمس الی آخر بقاء التغطیة، لکان القول بالصحة متجها بناء علی الاکتفاء بالداعی، و عدم اعتبار القصد التفصیلی لأنه حینئذ یأتی بالعبادة له سبحانه و تعالی، غایته مع زعم دخل المقدمات فی المأمور به، و هو غیر ضائر کما حقق فی محله الثانی: عدم المانع عن تخلیل ما یحتاج الی التخلیل فی أثناء تلک التغطیة، حیث انها لمکان تدرجها فی البقاء بالمعنی المتقدم ای بمعنی کونها زمانیا لا علی وجه الانطباق یتصور لها ابتداء و نهایة، فیصح وقوع التخلیل فی خلالها

الثالث: انه علی تقدیر عدم المانع من وصول الماء إلی البشرة، و عدم الحاجة الی التخلیل یکون الغسل آنی الحصول، حیث انه یحصل بأول حدوث التغطیة، و الان الذی انغمس جمیع البدن فی الماء، و وصل الماء إلی البشرة بتمامها، و علی تقدیر وجود المانع و الحاجة الی التخلیل، یکون الغسل تدریجی الحصول، فبعد تحقق التغطیة یحصل الغسل فی کل عضو وصل الیه الماء، و یتوقف حصوله فی کل ما یحتاج فی وصوله إلیه إلی رفع المانع و التخلیل الی وصوله، و هذا التفسیر هو الذی رجحه فی الجواهر و قواه القول الرابع: تغطیة البدن بتمامه فی الماءان اغتطائه و اکتنامه، فالارتماس بهذا المعنی یکون زمانیا، بمعنی کونه واقعا فی طرف الزمان المعبر عنه بالآن لا الزمانی بمعنی الواقع فی الزمان علی وجه الانطباق، کما فی التفسیرین الأولین و لا الزمانی بمعنی الواقع فیه، لا علی وجه الانطباق کما فی التفسیر الثالث، بل هو حینئذ من الآنیات کالوصولات و المماسات، و المحاذیات و نحوها فلیس له ابتداء و لا نهایة، و لا یتصور له أثناء و خلال، فمن أول وضع عضو کالرجل مثلا فی الماء الی ان ینتهی إلی غمس تمام البدن فی الماء و من غمسه بتمامه فی الماء، الی ان ینتهی إلی تخلیل ما یحتاج الی التخلیل کلها من مقدمات الارتماس، و الارتماس هو الذی یحصل بعد ذلک کله و یترتب علی ذلک أمران الأول: کونه آنی الحصول و هذا ظاهر الثانی: اعتبار مقارنة نیته عند حصول الانغماس التام، و مع أول جزء یلاقی مع الماء الذی قلنا بأنه من مقدمات الارتماس بهذا المعنی، فإنه و ان لم یکن بالارتماس لکن الارتماس لما کان آنیا لیس له أول و لا نهایة، لعدم کونه واقعا فی الزمان، و کان الجزء الملاقی مع الماء من مقدمات تحققه، فلا جرم توقع نیته عنده، إذ هو لکونه من المقدمات اولی من المستحبات التی جوزوا وقوع النیة عندها کغسل الیدین فی الوضوء و الغسل، و هذا التفسیر محکی عن کاشف الغطاء فی شرحه علی المفاتیح، و قبله الی العلامة الطباطبائی فی هدایته، و قبله الی الشهید فی الألفیة علی حسب ما یترائی من

ظاهر کلامه، و ان أوله الشارحون لها بما یرجع الی القول المشهور، هذا بحسب الأقوال فی تفسیر الارتماس و استدل للقول

الأول و هو القول المشهور بالأخبار المتقدمة، على حسب ما يستفاد منها، و تقريب الاستدلال بها ان المحكوم عليه بالاجزاء هو الارتماسة الواحدة أو الاغتماسة الواحدة، أما الارتماس أو الاغتماس، فهو بحسب المفهوم العرفى عبارة عن غمس الأعضاء و إدخالها فى الماء بالمعنى المصدرى اعنى من حيث الانتساب الى الفاعل متواليا متعاقبا، بحيث لا يتخلله فصل و لا سكون، و هذا المعنى يتحقق بأول آنات الشروع فى الغمس، لا أول آنات تحقق تغطية جميع البدن و رسوبه بتمامه فى الماء.

فان قلت: لا يصدق الارتماس على أول ما يوضع من الأعضاء فى الماء كالرجل مثلا قطعا، فكيف يدعى كونه من اوله ارتماسا.

قلت: عدم صدق الارتماس عليه منفردا لا يضر بصدقه عليه على نحو اللابشرط عن بقية الاجزاء كما هو الحال فى كل جزء.

توضيح ذلك ان اجزاء المركب على قسمين أحدهما: ما يكون الجزء و الكل مشتركين فى الاسم، بحيث يصدق اسم الكل على كل واحد من اجزائه، إذا أخذ بشرط لا و منفردا و ذلك كالقرآن، فإنه يصدق على مجموع ما بين الدفتين، و على كل سورة و آية و كلمة منه إذا أخذت منفردا، و كالمركب من الاجزاء المتشابهة فى الطبيعة فى التكوينيات كالماء المركب من اجزاء مائية بالقوة، حيث ان المجموع ماء و كل جزء منه منفردا أيضا ماء و ثانيهما ما يختلف الكل و الجزء فى التسمية، و ذلك كالمركب من الاجزاء المختلفة فى الطبيعة فى التكوينيات كالمواليد الثلاثة، و كالصلاة مثلا فى التشريعيات، فان المجموع المركب من أول التكبيرة إلى آخر السلام صلاة، و لكن كل واحد من اجزائها منفردا لا تسمى بالصلاة، لكن عدم صدق الصلاة على التكبيرة منها منفردة لا يضر فى صدق الصلاة على ما يوجد منها من الاجزاء بأول وجودها إذ ليس صدق الصلاة على

هذا المجموع المركب من مقارناتها من أولها إلى آخرها، على نحو ملاحظة أجزائها لا بشرط متوقفا على صدقها على اجزائها، إذا أخذت منفردة و بشرط لا- فالشارع فى الصلاة بأول شروعه بإيجاد التكبيرة يكون مشغولا بالصلاة، و ان لم تكن التكبيرة وحدها صلاة، و الارتماس من هذا القبيل هذا بالنسبة إلى مفهوم الارتماس و الانغماس، و اما ما يستفاد من اتصافها بصفة الوحدة فالمنسبق منها هو الوحدة العرفية بحيث يقال عليه انه انغماس واحد و ارتماس واحد فى مقابل الارتماسات المتعددة، و هى تحصل بتوالى الغمسات، و عدم تخلل السكنات بينها، حيث قد عرفت ان اتصال اجزاء الشىء بعضها ببعض يوجب وحدتها، بحسب الاتصال، و الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية، بمعنى ان كلما واحد بالاتصال واحد بالشخص، من غير فرق فى ذلك بين بطوء تلك الحركة الانغماسية أو سرعتها، فإذا انغمس فى الماء فى زمان طويل بحيث كان من أول انغماسه الى آخره نصف يوم أو أكثر، يكون انغماسا واحدا، كما انه لو تحقق فى زمان قصير كالثانية أو انقص يكون كذلك، فالمعيار فى الوحدة و التعدد اتصال الانغماسات و عدمه كيفما تحققت من البطوء و السرعة، هذا ما يستدل لمذهب المشهور و استدل للقول الثانى، اما ان الارتماس عبارة عن غمس الأعضاء و إدخالها فى الماء، فبما استدل به المشهور من كونه المفهوم المنسبق منه لدى الذهن عند إطلاقه، و اما عدم اعتبار الدفعة العرفية بل الاكتفاء بالغمس المذكور، و لو على التوالى بأن يدخل رجله مثلا فى الماء ثم يصبر ساعة فيدخل عضوا آخر، و هكذا، فلعدم ما يدل على اعتبارها لأن المنشأ لاعتبارها هو أخذ الوحدة فى الروايات قيدا للارتماس، أو الانغماس، و لكن عند التأمل التام يظهر ان قيد الوحدة أخذ فى الارتماس احترازا عن التعدد المعتبر فى الغسل الترتيبى، حيث انه كان يتحصل بغسلات متعددة من الصب على الرأس و الجانبين بخلاف الارتماس فإنه يجتزى فيه بارتماسة واحدة لا انه يعتبر فيه الوحدة، بحيث يضره التعدد و هذا المعنى ليس ببعيد، مضافا الى المطلقات الدالة على الاجزاء بما جرى عليه الماء، مثل ما فى بعض الاخبار المتقدمة من قوله

«فما جرى عليه الماء قليله و كثيره، فقد اجزء» و قوله (ع) «و كل شىء قد أمسسته الماء فقد أنقيته»، و نحو ذلك.

و أورد عليه اما ما قيل من ان أخذ الوحدة قيدا للارتماس لبيان الاكتفاء بها فى الغسل الارتماسى فى مقابل اعتبار التعدد فى الترتيبى، فبأنه مخالف مع ما يتبادر من الارتماسة الواحدة، فإن المتبادر منها ليس الا الوقوع فى الماء دفعة لا تدريجا، كما يشهد به الفهم العرفى، و اما المطلقات فهى واردة فى مقام الغسل الترتيبى، فلا مورد للتمسك بها لنفى اعتبار الوحدة فى الارتماس و استدل للقول الثالث- و هو الذى قواه فى الجواهر- بان الارتماس كما فى الجواهر مأخوذ من الرمس، و الرمس هو التغطية و الكتمان، و منه (رمست الميت) إذا كتمته و دفنته، فيراد به تغطية البدن بالماء، فأوله أول آنات التغطية، و آخره آخر جزء من الغسل فى تلك التغطية، و حيث انه قيد بالوحدة، و يكون المراد من وحدته هو الوحدة بحسب العرف تكون بما يغسل فى تلك التغطية لا بعدها، كما لا عبرة بما يغسل قبلها و لا يخفى ما فيه فان كون الرمس لغة و عرفا بمعنى التغطية- كما ذكره (قده)- لا يثبت مدعاه من كون الارتماس الذى يجتزى به عن الغسل عبارة عنها و توضيح ذلك ان المفهوم المركب من اجزاء خارجية سواء مركبا حقيقيا أو اعتباريا، قد يلاحظ من حيث نفسه بلا انتساب منه الى فاعله، و بمعناه الاسم المصدرى و قد يلاحظ من حيث المعنى المصدرى، و انتسابه الى الفاعل، و كون الفاعل فاعلا له، و محدثا إياه و كونه فعلا له بالفعل اللغوى، أعنى محدثة و مخترعة و مصنوعه، لا الفعل المقولى، فباختلاف هذين اللحاظين يختلف الصدق، و ذلك كالصورة مثلا اعنى مثل صورة الإنسان، و نقشه، فإنها تارة يلاحظ من حيث انها صورة منه على القرطاس أو الجدار، و اخرى من حيث صدورها عن المصور، فهى باللحاظ الأول لا يصدق الّا على الصورة التامة بعد تماميتها بتمام ما تحكى عن ذيها فلا يصدق على يدها أو رجلها، أو اى قطعة منها انها صورة الإنسان، بل كل جزء منها تغاير صورة الإنسان تغاير الجزء و الكل.

و باللحاظ الثانى، فبشروع المصور فى أحداث أول جزء منها يصدق ان ما يصنعه تصوير فيكون التصوير المحرم من أول شروعه فى أحداث الصورة، لأن التصوير عبارة عن ذلك، فالصورة هى ما تحدث بالتصوير، و هى التى تحققت بجميع اجزائها و اجتمعت فيها، و التصوير هو إحداث الصورة و فعلها و إيجادها الذى يصدق بالشروع فى إحداثها، و كالبيت مثلا فإنه من حيث هو بيت لا يصدق الأعلى ما اجتمعت اجزائه من السقف و الجدران و كلما هو مقوم له، و من حيث صنع الفاعل له و احداثه إياه يصدق بأول شروعه فى احداثه، و لو باحداث أساسه و بنيانه، و من المعلوم ان الارتماس من هذا القبيل، فإنه من حيث المعنى الاسم المصدرى، و ان كان كما ذكره (قده) موافقا مع تصريح بعض اللغويين كالقاموس، و نحوه عبارة عن التغطية و رسوب جميع البدن فى الماء الا انه من حيث المعنى المصدرى، و فعل الفاعل له و احداثه بإيجاده به يصدق على أول شروعه فى الدخول فى الماء، و لا شبهة انه من حيث هو فعل المكلف يتعلق به الحكم، لان موضوع الأحكام هى أفعال المكلفين من حيث انها أفعالهم لا من حيث هى فى أنفسها، فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى كون الارتماس بالمعنى المصدرى، يصدق على أول ما يشرع المكلف فى الدخول فى الماء بوضع أول عضوه فيه على ما عليه المشهور، و يؤيده فهمهم ذلك منه و لا محيص عن اتباعهم، حيث يقول الشهيد الثانى (قده): مخالفتهم مشكلة، و هى كما قال (قده) لأنهم ائمة الفقه و الفهم شكر اللّه مساعيهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء و استدل للقول الرابع، اما بالنسبة الى ان الارتماس هو تغطية البدن بتمامه فى الماء فبما سبق فى تقرير دليل القول الثالث، و اما انه آنى لا تدريجى فلكونه كما سبق زمانى بمعنى كونه واقعا فى طرف الزمان، و لا يخفى انه مما بيناه فى بطلان القول الثالث يسقط هذا القول أيضا، فلا حاجة الى إبطاله من رأس، مضافا الى ما قيل من مخالفته مع إجماع المسلمين، قال الشهيد (قده) فى الألفية: و واجب الغسل النية مقارنة لجزء من الرأس ان كان مرتبا، و لجميع البدن ان كان مرتسما و ذكر المحقق الثانى عند قوله: و لجميع البدن: انه يفهم منه وجوب إيقاع

النية عند ملاقاة الماء لمجموع البدن، و ليس مرادا للمصنف إذ لا يقول به احد من المسلمين، و كأنه أراد ان مجموع البدن سواء فى إيقاع النية عند اى جزء كان من اجزائه لأنه بسقوط الترتيب قد صار بمنزلة عضو واحد، فلم تساعده العبارة، و لا يجوز ان يكون صدور ذلك منه (ره) عن قصد، على ان يكون مذهبا له كما سرى الى افهام ذوى الأوهام من أهل عصرنا، و من تقدمهم بقليل حتى صار اعتقاد لهم يتناقلونه و يفتون به، لان ذلك مخالف لإجماع المسلمين الى آخر عبارته و لا يخفى ان اللازم من كون إجماع المسلمين على خلاف القول الرابع، ان يكون إجماعهم على خلاف القول الثالث أيضا، و من الغريب تمسك صاحب الجواهر (قده) بهذا الإجماع لإبطال القول الأخير مع تقويته للاحتمال الثالث فراجع، ثم ان الارتماس لما كان بمعنى الرمس و التغطية، فيعتبر فيه إدخال تمام البدن تحت الماء فى آن واحد، و ان كان غمسه على سبيل التدريج، فحينئذ لو خرج بعض بدنه قبل ان ينغمس البعض الأخر، كما إذا خرجت رجله أو دخلت فى الطين قبل ان يدخل رأسه فى الماء، فلا يصح غسله لعدم تحقق الارتماس الأمر الرابع: فى انه هل يتوقف صدق الارتماس على خروج جميع البدن من الماء، أم يكفى خروج معظمه منه فى صدقه، و لو كان غير معظمه فيه، أو يكفى خروج شىء منه من الماء فى الجملة و لو كان غير معظمه، أو لا يحتاج الى خروج شىء منه أصلا، بل يصدق الارتماس إذا كان تمام بدنه مغمورا فى الماء و قصد الغسل و حرك بدنه تحت الماء بحيث انتقل بدنه عن مكان الى آخر اى عن سطح مقعر الماء المحيط به الى سطح آخر- على ما هو معنى المكان باصطلاح طائفة من الحكماء- أو لا يحتاج إلى الحركة أيضا بل يصح الغسل الارتماسى عمن منغمر تحت الماء، إذا نوى الغسل بلا حركة منه، و لا تبدل سطح ماء الى سطح، آخر وجوه و احتمالات المحكى عن الخراسانى فى الكفاية و الصالح البحرانى على ما فى الحدائق هو الأول، و انه يجب على المرتمس ان يخرج نفسه من الماء ثم يلقى نفسه فيه دفعة، و لعل منشأه عندهما عدم صدق الارتماس- (بمعنى فرو رفتن در آب) على من كان بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۲۶

أعضائه فى الماء، إذ لا يقال عليه انه ارتمس بتمام بدنه فى الماء، و المفروض اعتبار تحقق الغسل بارتماس تمام البدن لا بعضه، هذا و حكى عن الدر المنثور للشيخ على سبط الشهيد الثانى (قده)، انه قال: و ما أحدث فى هذا الزمان من كون الإنسان ينبغى ان يلقى نفسه فى الماء بعد ان يكون جميع جسده خارجا عنه ناش عن الوسواس المأمور بالتحرز منه، و من توهم كون الارتماس فى الماء يدل على ذلك، و هذا ليس بسديد لان الارتماس فى الماء يصدق على من كان فى الماء، بحيث يبقى من بدنه جزء خارج، و على من كان كله خارجا، بل ربما يقال انه صادق على من كان جميع بدنه فى الماء، و نوى الغسل بذلك مع حركة ما، بل بغير حركة انتهى.

و المحكى عن ابن فهد الإجماع على انه لو انغمس فى ماء قليل و نوى بعد تمام انغماسه فيه اجزئه أقول: بناء على تفسير الارتماس بأحد القولين الأخيرين- من كونه عبارة عن التغطية الحاصلة بانغماس جميع البدن فى الماء، فى الزمان الذى ابتدائه آن تحقق الانغماس، و آخره آن خروج بعض الأعضاء من الماء على ما فسره فى الجواهر، أو فى الان التلاقى الحكمى الذى ليس له بدو، و لا نهاية- على التفسير الأخير- فينبغى القطع بعدم اعتبار خروج شىء من البدن من الماء، بل لو نوى الغسل حال مغموريته فى الماء لكفى، بل لا وجه لتوهم اعتبار خروج البدن أو شىء منه من الماء حينئذ، لأن إدخال البدن فى الماء لمن كان خارجا عنه على هذين القولين مقدمة للارتماس، و يكون الارتماس متحققا بانتهاء الانغماس و تحقق التغطية، فاللازم حينئذ تحقق الغسل فيما نواه فى حال تغطيته و انغماره، و لو لم يدخل فى الماء بقصده ما لم يكن قد قصد بابتداء تغطيته هذه غسلا آخر، لعدم صدق التعدد عرفا، بل مع احتمال الاكتفاء به للصدق العرفى كما فى الجواهر و اما على القولين الأخيرين- من كون الارتماس بدخول البدن فى الماء متدرجا مع صدق الوحدة العرفية كما عليه المشهور، أو مع عدم اعتبار الوحدة العرفية

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۲۷

فیه، کما هو مبنى القول الثانی- فلا یخلو من ان یقال بعد اعتبار المعنى الإیجادی فیه، ان التکلیف متعلق بإیجاده من حیث الحدوث، و ان المطلوب هو وجوده الحدوثی الذی هو وجوده بعد العدم، أو ان المطلوب هو وجوده مطلقا، و لو کان وجوده البقائی الذی هو وجوده بعد الوجود، فعلى الأول فاللازم اعتبار خروج جمیع البدن عن الماء أو أکثره، بناء على صدق حدوث الارتماس عند خروج أکثره عرفا، و على الثانی فاللازم صحة الغسل عند قصده فیما إذا کان مغمورا فی الماء و لا یخفى ان الأقرب الى النظر هو الأخیر، و ذلک بملاحظة نظائر المقام مما تعلق الأمر بإیجاد الطبیعة، فإن المستفاد منه مطلوبیة مطلق وجودها، و لو کان وجودها البقائی فیما إذا کانت موجودة، کما فی مثل الأمر بالضرب فی الأرض، و غسل الثوب و غیر ذلک، فإنه یصدق امتثاله باحداث المشی فی الأرض، فیما إذا لم یکن ماشیا و بإبقائه فیها فیما إذا کان کذلک، و دعوى انسباق الوجود البدوی منها من الأمر بها مدفوعة:

بأن انسباقه بدوی یزول بعد الالتفات و التأمل، الى ان مطلوبیة الطبیعة لا یفرق فیها بین وجودیها ما لم یدل دلیل على مطلوبیة خصوص إحداهما، کما لا یخفى ثم انه على هذا فهل یحتاج إلى حرکة البدن فی الماء أم لا؟ وجهان مبنیان على اعتبار جریان الماء جریا فعلیا على الأعضاء فی مهیة الغسل، أو کفایة مس الماء للأعضاء و شموله لها و ان لم یجر علیها، فعلى الأول یحتاج الى التحرک لکی یتحقق الجریان، إذ هو کما یتحقق بإجراء الماء على الید فی حال سکونها یصدق على إمرار الید فی الماء فی حال سکونه، لان الجری هو انتقال الماء عن محل الى آخر الحاصل تارة بانتقاله عند سکون محله، و اخرى بانتقال محله عند سکون الحال، و على الثانی فلا یحتاج إلى الحرکة أصلا، لصدق المساس بدونها، و الظاهر الأقوى هو الأخیر لما فی بعض الاخبار من انه إذا مس جلدک الماء فحسبک، لکن الاحتیاط بالتحرک- فیما إذا کان مغمورا فی الماء بل بخروج بعض اجزائه منه فی الجملة، و لو لم تکن معظمها- مما لا ینبغی ترکه الأمر الخامس: لو تبین بعد الغسل عدم انغسال جزء من بدنه، فهل تجب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۲۸

اعادة الغسل مطلقا کما هو المنقول عن والد العلامة و فی الجواهر اختاره جماعة من متأخری المتأخرین، أو یکتفى بغسله مطلقا کما هو أقوى الاحتمالات فی القواعد، أو یفصل بین طول الزمان و قصره، فیقال فی الأول بالأول و فی الثانی بالثانی کما هو الظاهر من المحقق الثانی، أو یقال بإجراء حکم الترتیب علیه، فان کان الجزء الغیر المغسول فی الجانب الأیسر یکتفى بغسله، و ان کان فی غیره یغسله مع ما یلیه على وجه یحصل الترتیب وجوه و أقوال حجة القول الأول هو ان المستفاد من النصوص اناطة حصول الطهر بانغسال جمیع البدن بالارتماس الواحد بالوحدة العرفیة، و مع عدم انغسال شی‌ء من البدن، لم یکن انغسال الجمیع متحققا، حیث ان المرکب منتف بانتفاء أحد أجزائه، من غیر فرق فی ذلک بین کون العضو الغیر المغسول صغیرا أو کبیرا، و لا بین طول زمان الفصل و بین قصره، کل ذلک لانتفاء صدق الوحدة المعتبرة عرفا و هذا البرهان قوی جدا، و حجة القول بجواز الاکتفاء بغسل العضو، و عدم الحاجة الى استیناف الغسل هی صدق غسل الجمیع عرفا على غسل المغسول من الأعضاء، و عدم قدح انتفاء غسل المتخلف فی صدق غسل الجمیع عرفا، و ان کان قادحا فی صدقه حقیقة، لا سیما إذا کان العضو المتخلف قلیلا، و بعموم صحیح زرارة المتقدم، و هو قوله (ع) «و کل شی‌ء أمسسته الماء فقد أنقیته»، و لا یخفى ما فیه لان صدق غسل الجمیع على غسل المغسول من الأعضاء بالنظر المسامح العرفی فی تطبیق المفهوم على المصداق لا ینفع فی إثبات الحکم للمصداق المسامحی بعد ان لا یکون مصداقا لما ثبت له الحکم حقیقة، و الا لما وجب غسله فیما بعد أیضا، و لا عبرة بنظر العرف فی هذا التسامح، و انما هو المرجع فی التسامح فی المفهوم، حیث ان الألفاظ بمدالیلها العرفیة تصیر موضوعة للاحکام، و اما التسامح فی تطبیق المفهوم على ما لیس بمصداق له حقیقة فلا عبرة به أصلا، حیث ان المدالیل العرفیة عناوین أخذت فی

أدلة الأحكام لاسراء الاحكام الى ما هو مصداقها حقيقة، لا ما ينطبقها عليها العرف بالنظر المسامحى و العرض و المجاز، و قد مر القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۲۹

فى ذلك أيضا غير مرة، و صحيح زرارة انما هو فى مورد الغسل الترتيبى، و لا ربط له بالمقام كيف! و لو أريد منه العموم بحيث يشمل الغسل الارتماسى لكان منافيا مع اعتبار الوحدة العرفية، و الكلام الان بعد الفراغ عن اعتبارها فيه و حجة التفصيل بين طول زمان التخلف، و قصره لعلها عدم الخروج عن صدق الوحدة مع قصره و الخروج عن صدقها مع طوله، و على هذا فلا يكون القول به تفصيلا مخالفا مع القول الأول، و لذا قال المحقق الهمدانى (قده) فى مصباحه: بأنه يمكن إرجاعه إلى الأول و حجة القول بإجراء حكم الترتيب عليه ما تقدم من اعتبار الترتيب الحكمى فى الارتماس على ما تقدم شرحه مع تزييفه، و قد تلخص ان الأقوى- كما فى المتن- وجوب اعادة الغسل لو تبين عدم انغسال جزء من أعضائه، و عدم الاكتفاء بغسل ذاك الجزء.

الأمر السادس: لا إشكال فى وجوب تخليل الشعر، إذا شك فى وصول الماء إلى البشرة التى تحته، و انما الكلام فى ان التخليل هل يقع فى أثناء الارتماس، أو انه من مقدماته الواقعة قبله، و لا يخفى انه على جميع الأقوال فى مهية الارتماس يقع فى أثنائه الا على القول بكونه آنيا واقعا فى طرف الزمان لا زمانيا على وجه الانطباق، و لا (لا على وجه الانطباق).

الأمر السابع: قال فى الحدائق: ان مورد اخبار الارتماس هو غسل الجنابة خاصة، لكن ظاهر الأصحاب تعدية الحكم الى ما عداه من الأغسال من باب العمل بتنقيح المناط القطعى، لعدم معلومية الخصوصية للجنابة، و حكى عن الذكرى انه لم يفرق احد بينه و بين غيره من الأغسال أقول: و لعل اتحاد الكيفية فى جميع الأغسال الواجبة، و المستحبة التى محلها بدن الحى، و لو كان غير بدن الغاسل نفسه كما فى غسل المولود، مما لا ينبغى الإشكال فيه، و انما الكلام فى الاطراد بالنسبة إلى غسل الميت أيضا، فالكلام هنا فى مقامين الأول: فى الاطراد بالنسبة الى ما عدا غسل الميت، و يدل عليه مضافا الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۰

دعوى اتفاق الأصحاب كما فى الحدائق، و عن الذكرى ان الظاهر فى المهيات المخترعة التى اخترعها الشارع و بينها فى مورد من الموارد ثم ندب إليها فى موارد أخر إيجابا، أو استحبابا هو كون المندوب إليها فى موارد أخر نفس تلك المهية المخترعة التى بين اجزائها و شرائطها و موانعها فى المورد الأول، و ذلك مثل الصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف و نحوها، فإذا بين كيفية الصلاة بالصلاة البيانية فى مورد اليومية، ثم ندب إلى الصلاة فى مورد آخر وجوبيا أو استحبابيا، و لم يبين كيفية للمورد الثانى يستكشف ان المندوب إليه فى المورد الثانى هو تلك المهية المخترعة من غير فرق، و الا لكان عليه ان يبين الفرق، و هذا حكم كلى فيما ذكر من المهيات المخترعة، و منها الغسل فإذا بين كيفية الغسل فى مورد الجنابة بالترتيب و الارتماس، ثم أمر الحائض و النفساء و ماس الميت بالغسل أو أمر به للزمان أو المكان أو عند فعل من الافعال و نحوها، و لم يبين فى هذه الموارد كيفية خاصة يستظهر منه ان المأمور به فى هذه الموارد هو أيضا نفس تلك المهية المخترعة التى بينها فى مورد الجنابة.

و يدل على اتحاد غسل الجنابة و الحيض فى الكيفية ما ورد فى رواية الحلبى عن الصادق (ع) من انه (ع) قال: «غسل الجنابة و الحيض واحد»، و يؤيده بل يدل عليه وحدة التعبير فى مورد الجنابة و مورد الحيض، حيث قال تعالى فى الأول «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» و فى المورد الثانى «وَ لٰا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذٰا تَطَهَّرْنَ، الآية» فان الظاهر وحدة محصل الطهارة فيهما، و لعل ظهور ما ذكرناه صار منشأ لعدم الاستعلام عن كيفية الغسل فى الموارد الأخر التى أمر به وجوبيا أو ندبيا مع كثرة الابتلاء به فى تلك الموارد، و ليس ترك السؤال الا لتبين كيفيته عندهم بما بينه فى مورد الجنابة كما لا يخفى، و بالجملة فكون كيفية الغسل فى غير غسل الجنابة ما عدا غسل الأموات كغسل الجنابة ترتيبا و ارتماسا، مما لا ينبغى الارتياب فيه المقام الثانى: فى اطراد كيفيته

بالنسبة إلى غسل الميت و هو لا- يخلو عن الاشكال من وجوه الأول: كونه غير متعلق ببدن الحى و لو بدن غير الغاسل بل هو متعلق ببدن

الميت، و يصير هذا منشأ لعدم انسباق الذهن الى كيفيته من بيان غسل الاحياء، و لذلك اختص من بين الأغسال بالسؤال عن كيفيته فى الاخبار الثانى: ورود البيان فى كيفيته بالترتيب، و انحصار بيان كيفيته به بلا تعرض للارتماس الثالث: عدم معهودية الارتماس فى غسله بإدخاله فى الماء، و ما ورد من انه كغسل الجنابة لا دلالة فيه على عموم التشبيه حتى فى صحة الارتماس به، فالقول بانحصار الإتيان به ترتيبا لو ورد البيان فى كيفيته كذلك و عدم التخطى عنه لا يخلو عن وجه، قال فى الجواهر- بعد الحكم باتحاد كيفية الغسل فى جميع الموارد-: و ربما ظهر من بعضهم إلحاق غسل الميت أيضا لما ذكرنا، و لما ورد انه كغسل الجنابة و هو لا- يخلو من قرب و ان كان الجزم به لا يخلو عن اشكال سيما بعد انصراف التشبيه الى الترتيب فى غسل الجنابة لكونه المتعارف فتأمل انتهى الأمر الثامن: ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة و المشهور عندهم عدم استحبابه أيضا و انه معه بدعة، و كذا المشهور عندهم وجوبه مع ما عدا الجنابة من بقية الأغسال، و عدم اجزاء شىء منها عنه فالكلام هيهنا فى مقامات.

الأول: فى عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة، و هو كما عرفت مورد اتفاق الأصحاب قديما و حديثا، و ظاهر جملة من الأعاظم ان عليه الإجماع محصلا و منقولا مستفيضا، و يدل عليه من القرآن الكريم قوله تعالى «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» حيث ان من مقابلته مع ما فى صدر الآية المباركة يستفاد ان الوضوء وظيفة المحدث بالأصغر، و الغسل وظيفة المحدث بالأكبر، حيث ان التفصيل قاطع للشركة، فكما ان الأول لا غسل عليه، فكذا الثانى لا وضوء عليه و يؤيد الاستفادة المذكورة من الآية المباركة استشهاد الامام (ع) بها على عدم وجود وجوب الوضوء فى كتاب على (ع)، و ان الناس قد كذبوا عليه، كما فى خبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر (ع) و سيأتى عن قريب، و من النصوص الأخبار الكثيرة التى لا حاجة الى نقلها جميعا لكثرتها و سيمر عليك بعض منها فى خلال المباحث الاتية

المقام الثانى: فى البحث عن استحبابه مع غسل الجنابة، و المشهور كما عرفت عدم استحبابه، و انه معه بدعة، و عن الشيخ فى التهذيب استحبابه و استدل له برواية الحضرمى عن الباقر (ع)، قال سئلته كيف أصنع إذا أجنبت؟ قال «اغسل كفك و فرجك و توضأ وضوء الصلاة ثم اغتسل» و خبر محمد بن ميسر قال سئلت عن الصادق (ع) عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل و ليس معه إناء يغرف به، و يداه قذرتان؟ قال «يضع يده، و يتوضأ و يغتسل، هذا مما قال اللّه عز و جل مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و الأقوى ما عليه المشهور من عدم استحباب الوضوء مع غسل الجنابة لا قبله و لا بعده لما ورد من ان الوضوء مع الغسل بدعة، و ذلك كخبر عبد اللّه بن سليمان قال سمعت الصادق (ع) يقول «الوضوء بعد الغسل بدعة» و خبر سليمان بن خالد عن الباقر (ع) كذلك، و المرسل المروى فى التهذيب «ان الوضوء قبل الغسل و بعده بدعة»، و هذه الاخبار الدالة على عدم تشريع الوضوء مع الغسل تدل على عدم استحبابه مع غسل الجنابة سواء حملت على خصوصها أو أبقيت على ظاهرها من الإطلاق بالقياس الى كل غسل، مع انه لا- بد من الحمل على خصوص غسل الجنابة قطعا و ذلك للقطع بمشروعية الوضوء و رجحانه مع غيره من الأغسال، و ان اختلف فى وجوبه و اما ما استدل به على استحبابه فمردود، اما الخبر الأول فبمخالفته مع المشهور الموجب لسقوطه عن الحجية بوهنه بإعراضهم عنه كما مر غير مرة، و بكونه محمولا على التقية لكون القول بتشريعه معه موافقا مع العامة. كما يدل عليه صحيح حكم بن حكيم، و فيه: ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة

قبـل الغسـل؟ فضـحك (ع) و قال «اى وضوء انقى من الغسل و أبلغ» و خبر محمـد بن مسـلم قال: قلت للباقر (ع): ان أهل الكوفة يروون عن على (ع) انه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابـة؟ قال (ع) «كذبوا على على (ع) ما وجدوا ذلک فى کتاب على (ع)، قـال اللّه تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» و اما الخبر الثانى، ففيه- مضافا الى اشتراكه مع الأول فى الوهن بإعراض الأصـحاب عنه- ما فى دلالته لاحتمال ان يكون المراد من التوضؤ فيه التنظيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۳

لا وضوء الصلاة، و قد حمله عليه غير واحد من الأصحاب كما فى الوافى و مرآت العقول.

المقام الثالث: فى وجوب الوضوء مع ما عدا غسل الجنابة من بقية الأغسال و الكلام فى هذا المقام يقع فى جهات.

الاولى: فى ان الموجب للحدث الأكبر، هل هو موجب للأصـغر أيضا؟ بمعنى انه إذا كان المكلف على وضوء، فمس الميت مثلا أو نفست المرأة، أو اسـتحاضت أو حاضت و لم يصدر منها فى أيام حيضـها شىء من نواقض الوضوء فهل المس نفسه و النفاس و الحيض نواقض للوضوء كما انها توجب الحدث الأكبر، أم لا.

الجهة الثانية: فى انه على تقدير كونه محدثا بالأصـغر، اما بما يوجب الأكبر أو بغيره من نواقض الوضوء، فهل يجتزء عنه بما يأتى من الغسل كالجنابة، أو انه يجب الوضوء مع الغسل.

الجهـة الثانيـة: فى انه على تقـدير الحاجـة الى الوضوء مع غسل غير الجنابـة، فهل يتخير فى الإتيان به قبله و بعده، أم يتعين فى ان يكون قبله اما الجهـة الأولى فالمترائى فيها من العبارات مختلفـة، ففى المـدارک: ان حدث الحيض و غيره من الأحداث الموجبة للوضوء و الغسل عنـد القائلين به، هل هو حـدث واحـد أكبر لا يرتفع الا بالوضوء و الغسل؟ أو حـدثان أصـغر و أكبر، ثم ان قلنا بالتعدد فهل الوضوء ينصـرف إلى الأصـغر و الغسل إلى الأكبر أم هما معا يرفعان الحدثين على سبيل الاشتراک احتمالات ثلاثة، و ليس فى النصوص دلالة على شـىء من ذلک انتهى و قال فى مصـباح الفقيه و هل ينتقض الوضوء بالمس، فلو مس الميت بعد ان كـان متطهرا، فعليه اعـادة الوضوء أيضا لو لم نقل بالاجتزاء بكل غسل عن الوضوء فيه وجهان، أحوطهما ذلک انتهى و الـذى ينبغى ان يقـال فى المقـام هو ان المسـتفاد من الأدلـة كون الحـدث الأكبر حالـة للنفس، تعبر عنها بالكسالـة الروحيـة تحصل من احدى موجباتها كالجنابة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۴

نحوهـا يمتنع المكلف بهـا من فعـل ما يتوقف صـحته على الطهارة الصـغرى كالصـلاة و مس كتابـة القرآن و نحوهما من غايات الوضوء، و على الطهـارة الكبرى من الـدخول فى المسـجدين، و اللبث فى غيرهمـا و قراءة العزائم و نحوهـا للجنب و الحائض، و يكون حـدوث الأكبر موجبا لامتناع صـدور ما يتوقف صـحة صـدوره شرعا على رفع الأصـغر مع زيادة امتناع صـدور ما تتوقف صحته شـرعا على رفع الأكبر، و هذا معنى اسـتلزام الحدث الأكبر للأصـغر، بمعنى ان الأكبر يوجب المنع عن صـحة صدور كلما كان يمنع عن صـحته الأصـغر، مع زيادة ما يمنعه الأكبر، و هذا فى غير مس الميت مما لا اشكال فيه، و اما حدث المس، فالظاهر انه لا۔ يوجب غير ما يوجبه الأصـغر إذ لا يمنعه عن فعل شـىء زائـد عما يمنعه الحـدث الأصـغر إذا عرفت ذلک فاعلم أن الأكبر الذى يمنع المكلف عن الزائد عما يمنعه الأصغر كالجنابة و الحيض و نحوهما، ما عدا مس الميت على تقدير الاجتزاء بغسله عن الوضوء كغسـل الجنابـة يباح له بالغسل كلما امتنع عنه بالحـدث من الزائـد المتوقف صـحته على الغسل، و المزيـد عليه المتوقف صحته على الوضوء و الغسل معا لفرض الاجتزاء به عن الوضوء، و حصول ما يحدث بالوضوء بغسله، و هذا واضح، و على تقدير عدم الاجتزاء بغسـله عن الوضوء كما عدا غسل الجنابة على المشهور، فاما يقدم الغسل على الوضوء أو يقدم الوضوء على الغسل فعلى الأول فالـذى ينبغى ان يقال هو اسـتباحة ذلک الزائد الذى منعه الأكبر بمجرد تحقق الغسل من غير حاجة فى اسـتباحته الى

تعقب الغسل بالوضوء، و من دون دخل فی استباحته إلی الإتیان بالوضوء بعده، فلا- یتوقف جواز اللبث فی المساجد علی الحائض مثلا- علی إتیان الوضوء بعد غسل الحیض، و لا جواز وطیها لو قیل بتوقفه علی الغسل و عدم جوازه فی النقاء قبله، و توقف ما یشترک الأصغر و الأکبر فی المنع عنه علی الوضوء کمس کتابهٔ القرآن، و نحوه، فیکون حال الحائض بعد الغسل و قبل الوضوء کالمرئهٔ الطاهرهٔ عن الحیض و المحدثهٔ بالأصغر فی انه یصح منها الإتیان بما یتوقف علی الغسل فقط، و لا یصح منها الإتیان بما یتوقف علی الغسل و الوضوء معا

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۴، ص: ۲۳۵

و الحاصل ان للغسل دخلا فی استباحهٔ کلما حرم علیه بالحدث الأکبر من الزائد عما یحرم علیه بالأصغر و المزید علیه الا انه یکون دخله فی استباحهٔ الزائد علی نحو التمام و الاستقلال و انحصار سبب الحل به، و فی المزید علیه بنحو الشرکهٔ و الجزئیهٔ و ان الغسل و الوضوء معا یوجبان استباحهٔ ما یتوقف استباحته علیهما معا.

و علی الثانی- أی تقدیم الوضوء علی الغسل- فلا یستباح بوضوئه المتقدم شیئا بالفعل، غیر انه مع تعقبه بالغسل یستباح کل ما امتنع صدوره عنه من المزید علیه و الزائد، لکن المزید علیه بالغسل و الوضوء معا و الزائد بالغسل فقط، و نتیجهٔ ذلک صحهٔ قصد کل من الرفع و الاستباحهٔ فی کل من الوضوء، و الغسل مطلقا، مع تقدم کل علی الأخر و تأخره عنه، اما الاستباحهٔ فواضح و اما الرفع فالغسل رافع مستقل للحدث المانع عن إتیان الزائد مطلقا تقدم علی الوضوء، أو تأخر عنه، و اما الوضوء فهو جزء من الرافع أیضا للحدث المشترک، أعنی الحالهٔ المانعهٔ عن الإتیان بالمزید علیه التی تحصل تارهٔ بموجبات الوضوء من البول و نحوه، و اخری بموجبات الحدث الأکبر، سواء تقدم أیضا أو تأخر هذا کله فیما إذا أوجب الأکبر المنع عن الزائد عما یمنعه الأصغر، و اما ما لا یکون کذلک کمس المیت فالظاهر ان حدوث المس یمنع عن کلما یمنعه موجبات الوضوء و کأنه یصیر الماس بمسه محدثا بالأصغر، مثل من ینام أو یبول، الا ان الفرق بین النوم و بین المس بعد اشتراکهما فی ما یمنعان هو ان رفع المنع فی البول و النوم یحصل بالوضوء فقط و فی المس به و بالغسل معا، فکل من الغسل و الوضوء جزء من سبب الرافع للمنع، و لا یکون للغسل فیه تأثیر مستقل فی استباحهٔ ما یمنعه المس، هذا تمام الکلام فی الجههٔ الأولی.

الجههٔ الثانیهٔ: فی اجزاء ما عدا غسل الجنابهٔ عن الوضوء، و المشهور فیها عدم الاجتزاء مطلقا، و عن بعض من الأصحاب، و ربما نسب الی السید (قده) اجتزاء الغسل الواجب عنه دون المستحب، و عن الأردبیلی و اتباعه (قده) اجتزاء الغسل مطلقا

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۴، ص: ۲۳۶

و لو کان مندوبا عن الوضوء، و استدل للمشهور بعموم ما دل علی إیجاب البول و نحوه من الأسباب للوضوء، و إطلاقه و تتمیمه بعدم القول بالفصل فیما لم یحصل الا الحدث الأکبر کما إذا کان علی وضوء فمس المیت مثلا، و إطلاق قوله تعالی «إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا» مع التتمیم المذکور، و لو مع تفسیر القیام بالقیام من النوم و مرسل ابن ابی عمیر عن الصادق (ع) قال «کل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابهٔ» و ما رواه الشیخ بطریق صحیح الی ابن ابی عمیر عن حماد بن عثمان أو غیره عن الصادق (ع) «فی کل غسل وضوء الا مع الجنابهٔ»، بناء علی ان تکون روایهٔ أخری کما ربما یؤیده الاختلاف فی التعبیر بینهما، و المروی عن غوالی اللئالی عن النبی (ص) «کل غسل لا- بد فیه من الوضوء إلا- الجنابهٔ»، و المروی عن الکاظم (ع) «إذا أردت أن تغتسل للجمعهٔ، فتوضأ و اغتسل» مع تتمیمه بعدم القول بالفصل بین غسل الجمعهٔ، و بین غیره من الأغسال ما عدا الجنابهٔ، بناء علی عدم معلومیهٔ نسبهٔ التفصیل بین الغسل الواجب و المندوب الی السید (قده) هذه جمل ما استدل به علی قول المشهور، و لا یخفی ان احادها و ان لم یسلم عن المناقشهٔ، أما دلالهٔ أو سندا أو کلیهما، الا ان تسالم المشهور علی الذهاب به و عدم خلافهم قدیما و حدیثا، الا- ممن شذ، مع وجود أخبار کثیرهٔ صریحهٔ الدلالهٔ، أو ظاهرها التی فیها الصحاح، و الموثقات علی اجتزاء الغسل عن

الوضوء، يوجب الاطمئنان و الوثوق بها، و وهن ما يخالفها، فلا محيص الا عن الأخذ بها، و ترک ما يقابلها على ما هو المختار فی باب حجية الخبر، حسبما مر غير مرة من ان الحجة منه هو الموثوق بصدوره مطلقا، و لو نشأ الوثوق بصدوره لا من ناحية سنده، بل من الجهات الخارجة عنه، و ان أقواها هو استناد المشهور القدمائی بالعمل به، و انه كلما كانت جهات ضعفه فی نفسه أشد يكون الاستناد اليه موجبا لشدة الثقة به و كلما كان فی نفسه أقوى يكون الاعراض عنه موجبا لشدة وهنه، و العبرة فی هذا الاستناد هو الشهرة القدمائية لا المتأخرين، فلا جدوى فی استنادهم فی ذلک الا ان يستكشف من اعتمادهم على خبر اعتماد القدماء عليه، و انهم أخذوا ذلک من القدماء، و ان القدماء أورثوا المتأخرين

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۷

ذلک، على ما فصلناه فی الأصول بما لا مزيد عليه و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) فی المقام، حيث يقول: الاخبار كلما كثرت و صحت و صرحت و كانت من الأصحاب بمرئى و مسمع، و مع ذلک فقد اعرض عنها الأصحاب و أفتوا بخلافها قوى الظن بعدم الاعتماد عليها، و الركون إليها انتهى، أقول: و لعمری ان هذا المورد من الموارد الظاهرة، لما تكررناه فلا ينبغی الإشكال فی لزوم اتباع المشهور فی المقام، و عليه العمل الجهة الثالثة: فی انه على المختار من لزوم الوضوء فی كل غسل إلا الجنابة ففی التخيير فی تقديمه على الغسل و تأخيره عنه و إتيانه فی أثنائه لعدم وجوب الموالاة فی الغسل بلا رجحان فی تقديمه، أو مع أفضلية تقديمه، أو وجوب تقديمه وجوبا نفسيا، أو مع كونه شرطا لصحة الغسل، فلا يصح الغسل بدونه وجوه و احتمالات و المشهور هو الأول، و الظاهر من غير واحد من العبائر هو وجوب تقديمه كما حكى القول بوجوبه عن الغنية، و كافی أبی الصلاح، و المبسوط، و الصدوقين و المفيد، و غيرهم، و المختار عند الوحيد البهبهانی فی شرح المفاتيح هو الشرطية، قال (قده): لكونه قضية الجمع بين الإطلاق و التقييد بين الاخبار، مضافا الى ما فی الأمالی من نسبة كل غسل قبله وضوء إلا الجنابة إلى دين الإمامية، و ما ورد من كونه بعد الغسل بدعة، و عن الشيخ فی النهاية الحكم بجواز التأخير مع أفضلية التقديم قال (قده): و كلما عدا غسل الجنابة من الأغسال فإنه يجب تقديم الطهارة عليه أو تأخيرها و تقديمها أفضل إذا أراد الدخول به فی الصلاة و لا يجوز الاقتصار على الغسل، و انما ذلک فی الغسل من الجنابة حسب انتهى و الأقوى ما عليه المشهور من التخيير مع أفضلية التقديم، اما التخيير فلإطلاق أو أمر الوضوء عند حدوث أسبابه، و إطلاق القرآن الكريم، عند قوله تعالى:

«إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا» الآية و إطلاق خبر حماد بن عثمان المتقدم نقله فی الجهة الثانية، فی كل غسل وضوء الا مع الجنابة، و النبوی المتقدم نقله فيها أيضا، فی كل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۸

غسل لا بدله من الوضوء إلا الجنابة، و مقتضى هذه الإطلاقات صحة الإتيان به مطلقا متقدما على الغسل، أو مقارنا معه بمعنى الإتيان به فی أثنائه أو متأخرا عنه، فان قلت: مقتضى هذه الإطلاقات، و ان كان كما ذكرت الا انها مقيدة بما يدل على التقديم، كمرسل ابن ابی عمير الذی هو العمدة فی الباب، و فيه «كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة» و صحيح على بن يقطين و فيه «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ و اغتسل فإذا اغتسلت لغير جنابة فابدء من الوضوء ثم اغتسل» و مقتضى قاعدة المطلق و المقيد حمل المطلقات المتقدمة على هذه المقيدات و تكون النتيجة وجوب تقديم الوضوء على الغسل.

قلت: نعم، و لكن الأصحاب لم يجمعوا بينهما بحمل المطلق على المقيد، و لعل الوجه فی ذلک هو صحة الإتيان بالغسل قبل الوقت مطلقا من الواجب و المندوب الرافع منه، و غير الرافع منه، و لا تجمع وجوب الوضوء قبله مع صحة إتيانه كذلک، ضرورة ان وجوبه قبل الغسل حينئذ اما نفسی أو غيری، و لا يمكن الالتزام بشیء منهما اما النفسی فلانتفاء وجوب الوضوء نفسيا فی أصل الشرع، و اما الغيری فلانتفائه قبل الوقت ما لم يجب عليه شیء مشروط بالطهارة، فلا بد للقائل بوجوب تقدم الوضوء على

الغسل اما القول بعدم جواز الغسل قبل الوقت و هو خلاف الإجماع و السيرة القطعية فى الأغسال الزمانية مثل الجمعة و نحوه، و اما بعدم وجوب التقديم، و هو المطلوب، فلأجل تلك النكتة لم يعاملوا بين الطائفتين معاملة المطلق و المقيد، بل حملوا المقيدات على الفضيلة و الرجحان، لعدم محذور فيه فى الصورة المفروضة حيث ان الوضوء مستحب نفسى، و منه يظهر وجه الحكم بأفضلية التقديم و لا يخفى انه مع ذلك كله لو اتى به متأخرا عن الغسل يكون الأحوط إتيانه برجاء المطلوبية حذرا من احتمال كونه بدعة و تشريعا لو أتى به بقصد المطلوبية، و اما احتمال اشتراط صحة الغسل بإتيان الوضوء قبله فهو ضعيف فى الغاية لا يعبأ به، هذا تمام الكلام فى حكم إتيان الوضوء قبل الغسل، أو بعده و اما إتيانه بين الغسل فالمحكى عن غير واحد التصريح بجوازه و عن جامع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۳۹

المقاصد ان ما يفهم من القواعد من عدم جواز تخلل الوضوء ليس بمراد انتهى، و الأقوى هو الجواز للإطلاق، بل لعله الاولى من التقديم و التأخير لمخالفتهما مع المرسل المروى عن نوادر الحكمة «الوضوء قبل الغسل و بعده بدعة» هذا ما رزقنى اللّه سبحانه فى هذا المقام، و الحمد للّه على عطاياه و هو الهادى

[مسائل]

[مسألة (۱): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى]

مسألة (۱): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى

و قد حكم بأفضليته عنه فى نجاة العباد، و حكاها فى الحدائق عن بعض محدثى متأخرى المتأخرين، و لعل وجه أفضليته هو الاستظهار من الاخبار الواردة فى الغسل الترتيبى، و الارتماسى، بأن الارتماس رخصة و تخفيف، و ان الأصل فى الغسل هو الترتيبى كما يشعر بذلك التعبير فى اخبار الارتماس بلفظ الاجزاء، و ذكر كلمة (من) حيث ورد «انه يجزيه ذلك من غسله» فان المفهوم منه ان أصل الغسل الثابت على المكلف هو الترتيبى و ان الارتماس مجز عنه و بدل منه، فتكون كلمة «من» فى قوله (ع) «يجزيه ذلك من غسله» للبدلية، نظير ما فى قوله تعالى «أَ رَضِيتُمْ بِالْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا مِنَ الْآخِرَةِ» هذا مضافا الى كون الغسل الترتيبى هو ما يصدر عن النبى و الأئمة من آله صلوات اللّه عليهم، و عدم معهودية الغسل الارتماسى منهم عليهم السلام، و ان احتمل ان يكون منشأه عدم حياض يمكن ان يرتمس فيها فى أعصارهم، و بالجملة فلعل الحكم بأفضلية الترتيبى عن الارتماسى مما لا ينبغى التأمل فيه

[مسألة (۲): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى]

مسألة (۲): قد يتعين الارتماسى كما إذا ضاقت الوقت عن الترتيبى، و قد يتعين الترتيبى كما فى يوم الصوم الواجب، و حال الإحرام، و كذا إذا كان الماء للغير، و لم يرض بالارتماس فيه

اما تعين الارتماس، فيما إذا ضاق الوقت عن الترتيبى فلما هو القاعدة فى باب الواجب المخير من تعين بعض افراده بالعرض عند طرو المانع عن وجوب ما عداه و من المعلوم كون ضيق الوقت عما يشترط فيه الغسل كذلك، و لو اتى بالترتيبى فى تلك الحالة، فان اتى به بقصد الأمر المتعلق به فى تلك الحالة يكون باطلا، و ان اتى به لا على وجه التقييد لا يبعد صحته و سيجىء زيادة البحث فى ذلك فى نظائره، فى المباحث الاتية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۰
و اما تعين الترتيبى فى يوم الصوم، و حال الإحرام فلحرمة الارتماس عليه فيهما، فلا يصح التقرب به حينئذ، و فى بطلان غسله لو ارتمس تفصيل بين ما كانت نيته فى حال الدخول فى الماء أو البقاء فيبطل، و بين ما كان فى حال خروجه عنه فلا يبعد صحته، و سيأتى الكلام فى ذلك أيضا مفصلا و اما تعين الترتيبى فيما إذا كان الماء للغير، و لم يرض بالارتماس فيه فواضح كما يتعين الارتماس لو لم يرض مالك الماء بالغسل الترتيبى منه، و انما لم يذكره المصنف (قده) لمكان ندرة وقوعه، ضرورة انتفاء الداع العقلائى برضاء الارتماس فى مائه، و كراهة الغسل منه ترتيبا

[**مسألة (۳): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة**]

مسألة (۳): يجوز فى الترتيبى ان يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس، بل لو ارتمس فى الماء ثلاث مرات مرة بقصد غسل الرأس و مرة بقصد الأيمن، و مرة بقصد الأيسر كفى، و كذا لو حرك بدنه تحت الماء ثلاث مرات، أو قصد بالارتماس غسل الرأس، و حرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن، و خرج بقصد الأيسر، و يجوز غسل واحد من الأعضاء بالارتماس، و البقية بالترتيب، بل يجوز غسل بعض كل عضو بالارتماس، و بعضه الأخر بإمرار اليد
اما جواز غسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس فى الغسل الترتيبى فلأنه بعد ان لم يرد فى الغسل الترتيبى كيفية خاصة، و وظيفة مخصوصة من الشرع و لم يقيد منه بنهج معين يكون المحكم فى تحققه صدق العرف، و ما يصدق عليه انه غسل ترتيبى، و من الواضح صدقه على غسل كل عضو من الأعضاء الثلاث بنحو الارتماس، فيجزيه حينئذ رمس رأسه بالماء أولا بنية غسله، ثم رمس جانبه الأيمن بقصد غسله بعد إخراج رأسه، ثم رمس جانبه الأيسر بقصد غسله، بعد إخراج جانبه الأيمن.
و اما لو ارتمس فى الماء ثلاث ارتماسات، ناويا فى كل ارتماس غسل عضو بالترتيب صح و كفى، و يعبر عن هذه الكيفية بالترتيبى الارتماسى، و اما لو حرك بدنه تحت الماء ثلاث مرات فهو أيضا مما يصح و يكفى فى الغسل الترتيبى، لأن غسل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۱
الأعضاء فيه و ان حصل دفعة بمعنى شمول الماء لجميع البدن يكون دفعيا الا ان الغسل ليس مطلق الشمول، بل المقرون منه بالقصد و النية، و المفروض تحقق قصده لكل من الأعضاء المترتبة على حدة بالترتيب و منه يظهر صحته لو قصد بالارتماس غسل رأسه و تحرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن، و خرج بقصد الغسل الجانب الأيسر بطريق اولى و هل يكتفى بقصد الأعضاء الثلاث تحت الماء مرتبا بلا حركة الأعضاء تحته، بل فى حال وقوفه، و إحاطة سطح الماء على بدنه بلا انتقاله بحركته وجهان: من اعتبار الجريان الفعلى فى تحقق الغسل و صدقه و من كفاية مساس الماء على الأعضاء، ظاهر المتن هو الأول و هو الأحوط و لعل الأقوى هو الأخير، و يجوز غسل واحد من الأعضاء بالارتماس و البقية بالترتيب لان المعتبر هو تحقق مسمى الغسل سواء كان حصوله بالرمس أو بالصب و إمرار اليد و الدلك، بل يجوز غسل بعض من العضو بالرمس و بعضه بالصب و الدلك لما ذكر و هذا ظاهر

[**مسألة (۴): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين**]

مسألة (۴): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين: أحدهما ان يقصد الغسل بأول جزء دخل فى الماء، و هكذا الى الأخر، فيكون حاصلا على وجه التدريج، و الثانى ان يقصد الغسل حين استيعاب الماء تمام بدنه، و حينئذ يكون آنيا، و كلاهما صحيح، و

يختلف باختلاف القصد، و لو لم يقصد احد الوجهين صح أيضا، و انصرف الى التدريجى
اعلم انه حكى الخلاف فى كون الغسل الارتماسى تدريجى الحصول أو آنى الحصول، و معنى الأول هو ان يكون أول الغسل أول وصول جزء من البدن الى الماء.
و آخره وصول آخر جزء منه اليه، و هذا منسوب الى المشهور، و يجب ان يكون مرادهم حصول غسل كل سابق بوصوله الى الماء مشروطا بالشرط المتأخر، و هو وصول بقية الأجزاء اللاحقة إلى آخر ما يصل الى الماء من الأعضاء بحيث لو انقطع فى الأثناء لما حصل غسل العضو المغسول به أصلا كما فى الصوم و الصلاة و كل مركب ارتباطى تدريجى الحصول كالاعتكاف و الحج و غيرهما. و معنى الثانى هو تحقق الغسل بوصول جميع الاجزاء الى الماء و إحاطته بها الذى يقع فى الإن
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۲
و الظاهر ان منشأ هذا الخلاف هو الخلاف فى مسمى الارتماس فعلى قول المشهور- بأنه عبارة عن الولوج فى الماء الى ان ينتهى إلى التغطية التامة مع الوحدة العرفية- أو القول بأنه عبارة عما ذكر و لو مع عدم الوحدة العرفية، فإن قلنا:
بأنه لا بد من ان يكون فى حال حدوث الولوج الذى هو تدريجى الحصول و اعتبار كونه خارجا عن الماء فيدخل فيه دفعة عرفية أولا دفعة فلا بد من ان يكون تدريجى الحصول و ليس له مصداق آخر حتى يقصد به الغسل بل ينحصر امتثاله حينئذ بقصد الغسل من أول و لوجه فى الماء الى آخر تمام التغطية، و ان قلنا بكفاية صدق الارتماس و لو بقاء و عدم الحاجة الى الخروج من الماء و لو كان بعض أعضائه أو تمامها فيه، بل يصح الغسل منه لو نوى فى حال الارتماس مع حركة بدنه فى الماء، أو بلا حركته أيضا كما قويناه سابقا. فاللازم تخييره عند إيلاجه فى الماء بين ان ينوى من أول ملاقاة أول أعضائه مع الماء، و يستمر على نيته الى ان يحصل تمام التغطية، فيكون منوية حينئذ الغسل التدريجى الحصول، و بين ان يصبر حتى يتغطى الماء تمام أعضائه. و حتى يحصل التخلل لو كان محتاجا الى التخليل فينوى الغسل حينئذ، فيكون قاصدا للغسل الآنى الحصول، حيث انه حينئذ آنى، و بين ان يقصد الغسل من أول إيلاجه بلا قصد حصوله بالتدريج حسب تدرج إيلاج الأعضاء، أو قصد حصوله فى الان بعد تمام التغطية، و رفع الحاجب عن وصول الماء إلى البشرة بالتخليل، و حيث ان كلا من فعل الارتماس الحدوثى الذى يتحقق بالتدريج من أول الإيلاج الى ان ينتهى إلى تمام التغطية، و البقائى الذى يتحصل من ابتداء تمام التغطية الى ان يخرج بعض أعضائه من الماء الذى به يخرج عن حالة التغطية و الارتماس يكون مصداقا للارتماس، و كانا مترتبين فى الوجود بتقدم المصداق الحدوثى على البقائى، و لم يكن قاصدا لخصوص الأول منهما، و لا لخصوص الأخير و كان قاصدا لصرف الوجود من الارتماس، و يكون صرف الوجود من الشيء منطبقا على أول الوجود، فلا جرم لو لم يقصد احد الوجهين ينصرف إلى التدريجى أيضا و لعل ما فى المتن مبنى على ما ذكرناه من ذهابه فى معنى الارتماس الى ما ذهب اليه المشهور، و اختياره عدم اعتبار الخروج من الماء فى صدق الارتماس، بل يصح الغسل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۳
فى حال البقاء كما هو الأقوى و على مختار صاحب الجواهر (قده) من كون مصداق الارتماس هو من أول تمام التغطية الى ان يخرج من الماء، و لو بعضو منه، فلا يكفى قصد الغسل من أول الإيلاج، و لا يتحقق الحصول التدريجى فى الغسل من أول الدخول الى تمام التغطية، حيث ان إيلاج الأعضاء حينئذ من مقدمات الارتماس، لا الارتماس نفسه، لكن يتصور مع ذلك حصول التدريجى و الآنى للغسل أيضا، و ذلك باحتياجه بعد التغطية التامة إلى التخليل و عدمه، حيث انه على الأول تدريجى الحصول، و على الأخير أى عدم الحاجة الى التخليل آنى الحصول، و مع الحاجة الى التخليل يكون مخيرا بين ان ينوى الغسل عند تحقق التغطية متدرجا مستمرا فى نيته الى تمام التخليل، و بين ان يصبر الى تمام التخليل و وصول الماء الى جميع البشرة

فينوى حينئذ و يكون المنوى آنى الحصول، و بين ان ينوى عند تمام التغطية صرف وجود الغسل بلا قصد لتدريجيته، و لا آنيته فينصرف إلى التدريجى بالبيان المتقدم و على القول الرابع المتقدم فى معنى الارتماس- و هو كونه آنيا لا- زمانيا على وجه الانطباق و لا- لا- على وجه الانطباق- فلا يتصور الحصول التدريجى فيه فلا يكون حينئذ إلا آنى الحصول، فظهر انه بناء على القولين الأولين فى معنى الارتماس و اعتبار الخروج من الماء فى تحقق الارتماس لا يكون الارتماس الا تدريجيا، و لا يتصور حصوله الإنى أصلا، و بناء على عدم اعتبار الخروج من الماء فى تحققه يتصور الحصول التدريجى و الإنى معا، و يكون تحقق أحدهما منوطا بقصده، و مع عدم قصدهما يتحقق الحصول التدريجى و بناء على القول الثالث لا يتحقق التدريج، فيما لا يحتاج بعد التغطية إلى التخليل، بل يكون حينئذ آنى الحصول، و يتصور التدريج فيما يحتاج الى التخليل، و بناء على القول الرابع لا يتصور التدريج، بل لا يكون إلا آنى الحصول عكس القولين الأولين بناء على اعتبار الخروج من الماء، هذا ما عندى فى هذا المقام، و اللّه العالم بحقائق الأحكام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۴

[مسألة (۵): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله]

مسألة (۵): يشترط فى كل عضو ان يكون طاهرا حين غسله فلو كان نجسا طهره أولا، و لا- يكفى غسل واحد لرفع الخبث و الحدث كما مر فى الوضوء و لا يلزم طهارة جميع الأعضاء قبل الشروع فى الغسل و ان كان أحوط

و فى اشتراط صحة الغسل بنوعيه من الترتيبى و الارتماسى بطهارة محال الغسل مطلقا عن النجاسة العينية، و الحكمية قبل الشروع فى أصل الغسل فيبطل غسل الرأس و الرقبة، إذا كان باطن الرجل نجسا مثلا أو يشترط طهارة كل عضو حين اجراء الماء عليه، فيشترط طهارة الرأس عند غسله، و لا- يعتبر طهارة الجانب الأيمن حين غسل الرأس، فيصح ان يطهر كل عضو قبل غسله، ثم يجرى عليه الماء بنية الغسل، أو يعتبر عدم بقاء كل عضو نجسا بعد غسله، و لا يشترط طهارته قبله فيصح اجراء الماء على العضو النجس بنية الغسل الذى يطهر من الخبث أيضا بإجرائه عليه، فيكتفى بإجراء واحد للغسل (بالفتح) و الغسل، أو يفصل بين الاغتسال فى الماء الكثير، و ما إذا كان النجس هو آخر الأعضاء كباطن الرجلين مثلا، و بين غيرهما، فيكتفى بغسل واحد فى الأولين دون غيرهما، أو لا يشترط شىء من ذلك، بل يصح الغسل مع نجاسة محاله، و لو مع بقائها على النجاسة بعده وجوه و أقوال حكى الأول منها عن الحلبى فى إشارة السبق، و العلامة و غيرهما، و استدل له- مضافا الى قاعدة الاشتغال، و استصحاب بقاء الحدث- بجملة من الاخبار المستفيضة الآمرة بغسل الفرج، و ما أصاب من البول، ثم الغسل، و فى صحيح حكم بن حكيم «ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ثم اغسل فرجك و أفض على رأسك و جسدك، فاغتسل» و ذهب أكثر المحققين من المتقدمين و المتأخرين الى الثانى، و عن جامع المقاصد انه لا يجب إزالة النجاسة عن محال الغسل قبله قطعا، و عن كاشف اللثام ان تقديم غسل الفرج من باب الاولى قطعا، و فى الحدائق انه لا- يعقل لوجوب التقديم على أصل الغسل وجه، و استدل له بالأخبار المستفيضة المذكورة بتقريب ان المستفاد منها من ناحية المناسبة الشديدة بين تطهير الموضع النجس مقدمة لغسل نفس هذا العضو، و بعد مدخلية تطهير غيره فى غسله حتى يدعى فى الحدائق عدم معقولية وجه فى وجوب تقديمه، و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۵

انسباق الوجوب التعبدى لإزالة النجاسة عن البدن قبل الشروع فى الغسل من تلك الاخبار قطعا، و يكون الأمر بها قبل الشروع فى الغسل مع كون وجوبها شرطيا جريا على العادة، من انه مع نجاسة المحال يشتغل الإنسان بإزالتها عنها أولا، ثم بالغسل بعدها و ربما يؤيد ذلك بما فى صحيح حكم بن حكيم المتقدم فى كيفية الغسل الترتيبى الذى كان فيه «فان كنت فى مكان نظيف فلا

یضرک ان لا تغتسل رجلیک، و ان کنت فی مکان لیس نظیف، فاغسل رجلیک»، فإنه لا تخلو عن نوع دلالـة علی عدم وجوب إزالـة النجاسـة مقـدما علی أصـل الغسـل، حیث ان فی قوله (ع) «فلاـ یضـرک ان لا تغتسل رجلیک»، اشـعار بعـدم الاحتیاج الی غسلهما عند غسلهما، و ان غسلهما حین کونهما فی مکان غیر نظیف عند غسلهما.

و اما ما فی مصباح الفقیه من دعوی صراحته فی عـدم اعتبار طهارة الرجل حال غسل سائر الأعضاء، و قوله (قـده) بأنه کما تری صریح فیما ذکره، فمدفوع بأنه لا نری فیه ظهورا فیما ذکر فضلا عن الصراحة، و لعله شیء ظهر له (قده) و هو مخفی علینا.

و ذهب صـاحب الجواهر (قـده) الی الثـالث حیث قواه فی الجواهر، و قـال فی نجـاة العبـاد: و فی الاجتزاء بغسل واحـد لهما وجه قوی، و اسـتدل له اما لاعتبار طهارة محال الغسل فبالاخبار المتقدمـة، و اما لکفایـة غسل واحد للغسل، و الغسل، فلان الظاهر من الأدلـة هو ان المدار فی إزالة النجاسات علی تحقق مهیة الغسل بماء طاهر، من غیر اشتراطه بشـیء آخر، و اشتراط إزالة النجاسـة عن محال الغسل المسـتفاد من الاخبار المتقدمة، لا یقتضـی إیجاب سبق الإزالة زمانا، لان الشرط ربما یکون مقارنا مع المشروط زمانـا، و ان کـان متقـدما علیه رتبـة، فیصـح ان یکون شیئا واحـدا مصـداقا لهمـا بعنوانین منطبقین علیه طولیـا کمـا فی الإلغـاء و الإـحراق، حیث ان الموجود الخـارجی مصـداق لهمـا، فهو من حیث انه مصـداق للالغـاء علـة، و من حیث انه مصـداق للإحراق معلول، و کذا اجراء الماء علی الأعضاء من حیث انه موجب لإزالة النجاسة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۴۶

عنها غسل، و من حیث انه رافع للحدث غسل، و هو من حیث انه غسل شـرط و من حیث انه غسل مشـروط و اما التعبیر فی تلک الأخبـار الدالـة علی اعتبـار طهـارة محـال الغسل بکلمـة (ثم) کما فی صـحیح زرارة: انه قال (ع) «تبـدء و تغسل کفیک ثم تفرغ بیمینـک علی شـمالک فتغسـل فرجـک ثم تمضـمض- إلـخ» و نحوه غیره، فهو غیر دال علی وجوب تقـدیم غسل الأعضاء علی غسـله زمانا فلعله من الآداب و السـنن، کما یؤیده ذکره فی سیاق الآداب مثل المضمضة و الاستنشاق، أو لعله للجری علی العادة من اشتغال الإنسان بإزالة النجاسة عن محال الغسل قبله، کما تقدم و أورد علی هذا الاستدلال بوجوه.

الأول: ما عن جامع المقاصـد من ان کلا من الخبث و الحـدث سـبب لوجوب اجراء الماء علی العضو المغسول به، و الأصل عدم التداخل فیجب تکریره.

الثـانی: مـا عنه أیضـا من انفعال ماء القلیل بملاقاته للمحل النجس، و ماء الطهارة یشترط طهارته إجماعا، الثالث: ان ماء الغسل لا بـد ان یقع علی محل طاهر، و الا لا جزء الغسل مع بقاء عین النجاسـة بعـده، و هو مناف مع فرض اشتراط طهارة المحل و أجیب عن الأـول أولاـ بالمنع من ان الأصل عـدم التـداخل، و ما قیل فی وجهه- من ان کل واحـد من الحـدث و الخبث سـبب لوجوب غسـل البـدن، فـإذا تحقق السـببان وجب ان یتعـدد حکمهما و الا للزم ان لا یکون کل منهما سببا، و هو باطل لا لمجرد مخالفته لإطلاق ما دل علی سـببیتهما، بل للعلم بتأثیر کل منهما فی إیجاب مسـببه، و مقتضـی تعـدد الحکمین (اعنی الوجوبین) هو تعدد الواجبین لامتناع اجتماع حکمین متماثلین، کالمتضادین فی موضوع واحـد شخصـی، فلا یعقل ان یکون غسـلة واحـدة معروضـة لوجوبین- مـدفوع بـان الممتنع صـیرورة طبیعـة غسل الجسـد من حیث هی غسـلة بلا اعتبار قیـد زائـد علیها موضوعا لوجوبین أو لحکمین مختلفین، لاسـتلزامه اجتماع المثلین، أو الضـدین المحال، و اما مع تعدد الجهة کما فیما نحن فیه، حیث ان المسبب عن نجاسة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۴۷

البـدن هو وجوب إزالتها، و عن الحـدث هو رفعه، و من المعلوم بدیهة مغایرة إزالة النجاسة، مع رفع الحدث مفهوما، فجری الماء علی الجسد الموجود متحیث بحیثیتین، فمن حیث انه ازالة النجاسة عن البدن محکوم بحکم، و من حیث انه رفع للحدث محکوم

بحكم آخر، فعلى القول بجواز الاجتماع، و كفاية تعدد الجهة يصير المجمع محكوما بحكمين مطلقا، و لو كانا مختلفين، و على القول بالامتناع، يصح إتيان المجمع لإسقاط الحكمين فى المتماثلين كما فيما نحن فيه. و ان لم يصح فى المتضادين، و ذلك لان المجمع بناء على الامتناع و ان لم يصر محكوما بحكمين متماثلين فعليين لاستحالة اجتماع المثلين، لكنه واجد لملاك الحكمين لعدم استحالة اجتماع الملاكين للحكمين المتماثلين، فالجرى الخارجى من حيث انه مصداق لإزالة النجاسة يكون فيه ملاك وجوب إزالتها، و من حيث انه مصداق لرفع الحدث يكون فيه ملاك وجوبه فباتيانه يسقط كلا الحكمين باحراز ملاكهما، و ان لم يكن متصفا بهما فعلا، و هذا بخلاف ما فيه ملاك الحكمين المختلفين كالوجوب و الحرمة، فإن ملاك الحرمة مانع عن إحراز ملاك وجوبه بإتيانه لعدم قابليته لان يتقرب به، بناء على تغليب جانب النهى على الأمر بناء على الامتناع و حاصل المنع، ان المجمع فى المقام معنون بعنوانين، و فى مثله يجوز اجتماع الحكمين المتضادين فضلا عن المتماثلين، بناء على جواز الاجتماع أولا، و انه مع القول بالامتناع مع تعدد الجهة يمكن القول فى المقام بالاجتماع، لكون العنوانين فيه طولين، يكون المجمع بأحد العنوانين شرطا، و بالعنوان الأخر مشروطا، و ما لا يجديه تعدد الجهة هو فيما إذا كانت الجهتان عرضيين، كالصلاة و الغصب لا مطلقا و لو كانتا طوليين ثانيا، و انه على تقدير القول بالامتناع مطلقا، و لو فى طوليين، فإنما يقال به فى الحكمين المتخالفين المتضادين لا فى المتماثلين أيضا، بالبيان الذى قدمناه ثالثا.

و ثانيا ان المنع من التداخل، لا يقتضى الحكم بتقدم جرى الغسلى على الغسل، بل اللازم تحقق واحد منهما و لو كان هو الغسل، و حيث ان الغسل عبادى يتوقف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۸

تحققه على النية يلزم صحة إتيانه بالنية، اللهم الا ان يقال: باعتبار تقدم ازالة الخبث على رفع الحدث من ناحية اشتراط رفعه بها، و هو رجوع الى دليل الاشتراط الذى عرفت عدم دلالته على اعتبار تقدم الإزالة على الرفع زمانا، و ان المستدل يريد إثبات اعتباره بامتناع التداخل، و الحاصل ان امتناع التداخل لا يثبت وجوب تقدم الإزالة على الغسل زمانا كما لا يخفى و أجيب عن الثانى بأن انفعال الماء القليل بملاقاته للمحل النجس متوقف على القول بنجاسة الغسالة مطلقا و لو قبل الانفصال، و اما مع توقف نجاستها على خروجها عن المحل المغسول بها فلا تمنع نجاستها بعد الانفصال عن حصول الطهر من الحدث بها، ضرورة انها حين حصول الطهر بها طاهرة، و اعتبار طهارة ماء الوضوء، و الغسل، و ان كان ثابتا بالإجماع الا أن الإجماع انما هو فى طهارته متحقق بالنسبة الى ما عدا النجاسة التى تعرضها من قبل ملاقاة المحل، و ذلك كما فى الماء المستعمل فى إزالة الخبث، حيث انه أيضا يجب ان يكون طاهرا إجماعا، لكن من النجاسة التى تحدث فيها، لا من قبل ملاقاته مع المحل النجس، و اما هى فلا يعتبر خلوه عنها، كيف و الا يلزم سد باب التطهير بالماء القليل رأسا و عن الثالث بمنع الملازمة بين جواز وقوع ماء الغسل على المحل النجس، و بين اجزاء الغسل مع بقاء عين النجاسة، كيف؟ و انما فرض الكلام الان هو الفراغ عن اعتبار طهارة المحل فى صحة الغسل و اشتراط صحته بطهارته، و انما الكلام فى انه هل يمكن إيقاع الغسل، و الغسل (بالضم) و الشرط و المشروط بفعل واحد، أو لا بد من تقدم الغسل زمانا على الغسل، فكيف يسوغ القول حينئذ بأنه على تقدير عدم التقدم يلزم صحة الغسل، و لو مع بقاء النجاسة على المحل، فأين يذهب حينئذ اشتراط طهارة المحل أقول: هذا غاية ما يمكن ان يقرر وجه جواز تداخل الغسل و الغسل و عدم اعتبار تقدم الأول على الأخير زمانا بتحرير منى بحيث لم أره فى شىء من المسفورات، لكن الانصاف اعتبار تقديم الإزالة على الغسل الرافع للحدث، و ذلك بدليل اشتراط طهارة الماء الرافع للحدث إجماعا، و ان الماء القليل بملاقاته للمحل النجس ينفعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۴۹

بها و ان حصل الطهر بها، و القول باعتبار عدم تنجسه بغير الملاقاة مع المحل النجس و ان كان صحيحا- و الا يلزم عدم حصول الطهر بالماء القليل- الا ان المقام ليس من هذا القبيل، فان الماء المتنجس بملاقاة الخبث يراد استعماله فى رفع الحدث، لا فى استعماله فى إزالة الخبث الذى تنجس به، و ما يلزم منه سد طهر المتنجس بالماء القليل هو الأول لا الأخير نعم لو قيل يكون استعمال الماء القليل فى رفع حدث الجنابة يوجب تنجسه بملاقاته لبدن الجنب، و لو كان طاهرا- كما قيل به- يجب ان يقال بعدم مانعية هذه النجاسة عن حصول الطهر من الحدث به، و الا لزم انسداد الغسل بماء القليل، كما انه فى الماء القليل الذى يغتسل به الميت كذلك قطعا، حيث انه يتنجس بملاقاته معه و لا يمكن طهره به قبل غسله لإناطة طهارته من الخبث و نجاسة الموت بغسله، فلو اعتبر فى ماء غسله خلوه من النجاسة مطلقا، حتى من النجاسة العارضة عليه من قبل ملاقاته معه لزم عدم جواز غسله به، و اما بالنسبة إلى المقام، فلا يلزم شىء لو اعتبر فى ماء غسله خلوه عن النجاسة العارضة عليه من ناحية غسله، و ذلك بإمكان حصول طهارته من تلك النجاسة بتقدم الغسل على الغسل كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر اختصاص المنع من الجمع بين الغسل و الغسل بالماء القليل و لا مانع عن جمعه بينهما فى الماء الذى لا ينفعل بالملاقاة، كالكثير و الجارى و لعل هذا هو الوجه فى التفصيل بين الماء القليل، و الماء الذى لا ينفعل بالملاقاة، بجواز الجمع بين الغسل و الغسل فى الأخير دون الأول، و هو وجيه كما لا يخفى.

و اما التفصيل بين ما إذا كانت النجاسة فى آخر العضو و بين ما لم تكن كذلك بصحة الاكتفاء بالغسل الواحد، لازالة الخبث و الحدث فى الأول، دون الأخير ففى الجواهر انه ليس له وجه ظاهر سالم عن التأمل و النظر أقول: و يمكن ابتناء وجهه على القول بنجاسة ماء الغسالة بعد الانفصال عن المحل المغسول به، فان العضو الأخير كباطن الرجلين مثلا إذا كان نجسا فبإجراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۰

الماء عليه يطهر، و لا يتنجس الماء الجارى عليه الا بعد انفصاله عنه، و يكون انفصاله بخروجه عن البدن، فيقع الغسل به و هو طاهر بخلاف غيره من الأعضاء كالصدر مثلا، فإنه يطهر بملاقاته مع الماء و يتنجس الماء بخروجه عنه، و لكن خروجه عنه ليس بخروجه عن البدن، بل بانتقاله عن الصدر الى ما تحته، فيقع غسل ما تحته من الأعضاء بالماء المتنجس باستعماله فى تطهير الصدر.

و يمكن ان يكون نظر هذا المفصل فى تفصيله الى التمسك بصحيح حكم بن حكيم الآمر بغسل الرجلين اللتين هما آخر الأعضاء، فإن إطلاق الأمر بغسلهما يقتضى كفاية غسلة واحدة لرفع الخبث و الحدث معا، لكن الانصاف عدم تمامية شىء منهما، اما الأول، فلاناطته على القول بانحصار نجاسة الغسالة بعد الانفصال، و هو فى محل المنع، و اما الثانى فلان الصحيح المذكور لا يكون واردا فى مقام البيان من هذه الجهة حتى يتمسك بإطلاقه، بل هو فى مقام وجوب غسل الرجلين على تقدير نجاستهما.

و القول الخامس: محكى عن مبسوط الشيخ، قال (قده)- فيما حكى عنه-:

و ان كان على بدنه نجاسة أزالها، ثم اغتسل، و ان خالف و اغتسل أولا ارتفع حدث الجنابة، و عليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل، و ان زالت بالاغتسال فقد اجزئه عن غسلها انتهى و لا يخفى انه يستفاد من كلامه هذا قوله بوجوب إزالة النجاسة عن البدن قبل الغسل وجوبا تعبديا لا شرطيا معتبرا فى صحة الغسل، و انه لو خالف يصح غسله، و لو مع بقاء نجاسة بدنه، و لكن ينبغى تقييده بما إذا لم يكن النجاسة مانعة عن وصول الماء إلى البشرة، كما إذا كانت عينية و لكن غير مانعة، أو حكمية متوقفا طهرها على التعدد، فإنه حينئذ بالغسلة الأولى يحصل رفع الحدث، و يتوقف رفع الخبث على تحقق التعدد المعتبر فى رفعه، و انه يصح حصول الطهارتين بغسل واحد و لا يخفى ما فيه، اما الأول فلان ظهور الأخبار المتقدمة فى كون وجوب ازالة الخبث شرطيا غير

قابل للإنكار، فالحمل على التعبد بعيد فى الغايهٔ، كما هو واضح
مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۱
على المنصف، و يترتب عليه بطلان الحكم الثانى من حصول الطهر من الحدث، و لو مع بقاء الخبث، و اما حكمه الثالث فقد مر القول فيه مستوفى، و خلاصهٔ الكلام فى المقام هو ان الحق الحقيق بالتصديق، هو القول الثانى، و ان كان الأحوط تطهير تمام البدن عن الخبث قبل الشروع فى الغسل.

[مسألهٔ (۶) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء]

مسألهٔ (۶) يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء فلو كان حائل وجب رفعه و يجب اليقين بزواله و مع عدم سبق وجود يكفى الاطمئنان بعدمه بعد الفحص
قد تقدم فى أول هذا الفصل انه يجب فى الغسل غسل ظاهر تمام البدن و اعلم انه يجب اليقين بوصول الماء الى جميع ظاهر الأعضاء، فلو كان حائل يجب دفعه أو تحريكه حتى يتيقن وصول الماء الى ما تحته، و قد ادعى نفى الخلاف فيه فى الوضوء، و لعله فى الغسل كذلك و يستدل له بقاعدهٔ الاشتغال و لزوم الخروج عن عهدهٔ غسل تمام الأعضاء الذى لا يحصل الا بنزع الحائل أو تحريكه و باستصحاب بقاء الحدث الذى يجب الغسل لرفعه، و لا تعويل فى الرجوع الى أصالهٔ عدم محجوبيهٔ البشرهٔ المقتضيهٔ لحصول غسلها، لانه تعويل على الأصل المثبت و تصحيح على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: سئلته عن المرأهٔ عليها السوار و الدملج فى بعض ذراعها لا تدرى تجرى الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: «تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه (الحديث)» و نوقش فى الاستدلال به بما مر مع جوابه فى المسألهٔ التاسعهٔ من مسائل الفصل المعقود فى أفعال الوضوء هذا كله مع اليقين بوجود الحائل و منه يظهر حكم ما لو شك فى وجوده مع عدم سبق وجوده، فإنه يجب الفحص بما يحصل به الاطمئنان بعدمه على التحقيق و قد استوفينا الكلام فيه فى تلك المسألهٔ فى مبحث الوضوء
مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۲

[مسألهٔ (۷): إذا شك فى شىء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله]

مسألهٔ (۷): إذا شك فى شىء انه من الظاهر، أو الباطن يجب غسله، على خلاف ما مر فى غسل النجاسات، حيث قلنا بعدم وجوب غسله، و الفرق ان هناك الشك يرجع الى الشك فى تنجسه، بخلافه هنا، حيث ان التكليف بالغسل معلوم، فيجب تحصيل اليقين بالفراغ، نعم لو كان ذلك الشىء باطنا سابقا و شك فى انه صار ظاهرا أم لا، فلسبقه بعدم الوجوب لا يجب غسله عملا بالاستصحاب.
قد تقدم ان الواجب فى الغسل هو غسل الظاهر من الجسد دون الباطن، فلو علم بكون العضو من الظاهر أو الباطن فهو، و لو شك فيه فمع العلم بحاله السابق، سواء كان المعلوم هو كونه ظاهرا أو باطنا يستصحب بقائه، فيترتب عليه حكمه، و مع عدم العلم بالحالهٔ السابقهٔ ففى كون المورد من موارد البراءهٔ أو الاحتياط وجهان، مبنيان على ان متعلق التكليف فى الطهارهٔ الحدثيهٔ هو نفس غسل الأعضاء مطلقا فى الوضوء و الغسل، أو الطهارهٔ نفسها مطلقا و انما الغسل محصل لها، أو يفصل بين الوضوء و بين الغسل بكون المأمور به فى الوضوء هو الغسل، و فى الغسل هو الطهارهٔ الحدثيهٔ، و ذلك لايهٔ الوضوء حيث أمر فيها بالغسل و بالمسح عند قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الآيهٔ، و فى آيهٔ الغسل بالطهارهٔ، عند قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا فعلى الأول يجرى البراءهٔ فى كلما شك فى كونه من الظاهر مطلقا فى الوضوء و الغسل، و على الثانى يكون المرجع هو الاشتغال

مطلقا، و على التفصيل يفصل بين الوضوء و الغسل بالرجوع الى البراءة فى الأول و الاشتغال فى الأخير، و لا يخفى ان الأقوى هو الثانى و قد ذكرنا وجهه فى غير هذا الموضع، و على تقدير التنزل عنه فالتفصيل هو الأجود، فكيف كان فالرجوع إلى قاعدة الاشتغال و استصحاب بقاء الحدث فى المقام هو المطابق للاحتياط

[مسألة (٨): ما مر من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى]

مسألة (٨): ما مر من انه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى انما هو فيما عدا غسل المستحاضة و المسلوس و المبطون، فإنه يجب فيه المبادرة اليه و الى الصلاة بعده من جهة خوف خروج الحدث
لا منافاة بين عدم وجوب الموالاة فى الغسل من حيث هو غسل، و بين وجوبها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۵۳
فيه عند عروض عارض كالنذر، بناء على رجحانها كما هو ليس ببعيد، بدليل رجحان المسارعة إلى الخير، و كفاية إثبات رجحانها بالفتوى به- كما حكى استحبابها عن جماعة كما سيأتى فى ذكر مستحبات الغسل- و كضيق الوقت و كخوف خروج الحدث الأكبر كما فى المستحاضة، أو الأصغر كما فى المسلوس و المبطون، و هذا ظاهر لا اشكال فيه فيما إذا حصلت الفترة، و اما إذا كانت المستحاضة دائمة الحدث، أو كان المسلوس أو المبطون دائم الحدث بلا فترة فى البين، فالظاهر انه كذلك تجب المبادرة إلى الغسل و الصلاة بعده، بناء على لزوم تقليل الحدث لو قلنا: بتأثير الحدث، بعد الحدث فى تأكده و اشتداده كتأثير الوضوء التجديدى فى اشتداد الطهارة و تأكدها على ما هو ظاهر كونه نورا على نور.

[مسألة (٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيبا لا ارتماسا]

مسألة (٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيبا لا ارتماسا، نعم إذا كان نهر كبير جاريا من فوق على نحو الميزاب لا يبعد جواز الارتماس تحته أيضا، إذا استوعب الماء جميع بدنه على نحو كونه تحت الماء.
لا إشكال فى صحة الغسل الترتيبى تحت المطر و الميزاب، و فى صحة الارتماسى تحتهما أقوال، فعن المبسوط و غيره هو صحة الارتماسى بهما، و عن التذكرة إلحاق الميزاب و شبهه به، و عن بعض إلحاق الصب بالإناء دفعة به أيضا، و عن الشيخ ابى عبد اللّه العجلى، و المحكى عن الذكرى و الدروس، و المعتبر و المدارك عدم صحته بهما، و عن الحبل المتين و الرياض و الحدائق التفصيل بين المطر الغزير و بين غيره بصحته فى الأول دون الأخير.
و التحقيق ان يقال: ان البحث عن صحة الارتماس بهما و بما يجرى مجراهما كالجارى من فوق على نحو الميزاب اما يكون من جهة تحقق الارتماس بهما و صدق التغطية على الوقوف تحتهما، فيكون البحث عن إلحاقها بالارتماس موضوعيا، و اما يكون من جهة إلحاق الغسل الواقع تحت المطر و الميزاب بالارتماس حكما لانه شبيه بالارتماس بعد الفراغ عن خروجه عنه موضوعا، فعلى الأول فلا بد من إحراز صدق الارتماس عليه، و لا يخفى صدقه فيما استدركه المصنف (قده) بقوله (نعم، إذا كان نهر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۵۴
كبير- إلخ) و لعل من قيده بالغزير يريد ذلك، و فيما شك فى صدقه يتعين الإتيان بالغسل الترتيبى، و على الثانى فلا بد من اقامة الدليل على إلحاق ما يقع تحت المطر و نحوه بالارتماس حكما.
و استدل له بما رواه على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع): من حصول الطهر بالوقوف تحت الغيث حتى يبل جسده، و فيه قال: سئلته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم فى المطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ما سوى ذلك؟

فقال (ع): «ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه» و بمرسلة محمد بن أبى حمزة عن الصادق (ع) فى رجل أصابته جنابة فقام فى المطر حتى سال على جسده أ يجزيه ذلک من الغسل؟ قال (ع): «نعم»، و بإطلاق قوله (ع) «ما جرى عليه الماء فقد اجزئه» و بما دل على الاجزاء بغسل الجسد من لدن القرن الى القدم كما فى صحيح زرارة، و فيه «ثم تغسل جسدک من لدن قرنک الى قدميک» و فى آخر «ثم أفض على رأسک و جسدک» و لعل الى الثانى ينظر من عبر بكلمة (شبهه) كما فى القواعد حيث يقول: و لا ترتيب مع الارتماس و شبهه و لا يخفى ما فى الاستدلال بالخبر الأول، اما أولا فبما عن المعتبر من ان هذا الخبر مطلق ينبغى ان يقيد بالترتيب فى الغسل، و اما ثانيا فبأنه على القول بالأخذ بإطلاقه ينبغى اختصاصه بخصوص الإيقاع تحت المطر، و لا وجه للتعدى منه الى الميزاب و نحوه، اللهم الا ان يستفاد التعميم من التعليق على الشرط الذى فى الخبر- اعنى قوله «ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزئه»- فان الظاهر كون المدار على بلّ الجسد، و حصول ما يحصل بالغسل بالماء بالوقوف تحت الغيث لا بخصوصية كونه غيثا، فحينئذ يعم الجميع. و بما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسک بالمرسلة أيضا و اما إطلاق مثل قوله (ع) «ما جرى عليه الماء»، أو ما فى صحيح زرارة و نحوه ففيه انه ينصرف الى الغسل الترتيبى كما تقدم، و بالجملة فالأقوى اختصاص حكم الارتماس بما يصدق عليه الارتماس عرفا و عدم الحاقة غيره به حكما كما فى المتن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۵

[مسألة (۱۰): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس]

مسألة (۱۰): يجوز العدول عن الترتيب الى الارتماس، و بالعكس، لكن، بمعنى رفع اليد عنه، و الاستيناف على النحو الأخر

اعلم ان تأثير الغسل فى حصول الطهارة و رفع الحدث به فى الغسل الترتيبى فى عالم التصور يمكن ان يكون على أنحاء.

الأول: ان يكون غسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة، بل كل جزء من تلک الأعضاء موجبا لحصول الطهر فى ذاک العضو المغسول، و لو لم يتحقق غسل بقية الأعضاء فلو غسل رأسه يطهر و ان بقيت بقية الأعضاء على الجنابة، و لازم ذلک صحة مس كتابة القرآن حينئذ برأسه المغسول، و عدم جوازه ببقية الأعضاء، و جواز إدخال رأسه مثلا فى المسجد، و عدم جواز إدخال غيره من الأعضاء.

الثانى: ان يكون طهر كل عضو من الأعضاء من الجنابة بغسله مشروطا بغسل بقية الأعضاء على نحو الشرط المتأخر، فيكون طهر الرأس و الرقبة حاصلا بغسله حينه إذا تعقبه غسل بقية الأعضاء، و لا يكون حاصلا به مع عدم التعقب، و هذا بخلاف النحو الأول فإنه يحصل الطهر بغسله مطلقا، و لو لم يتعقبه غسل بقية الأعضاء، و ذلک كما فى إزالة الخبث عن المغسول به فان كل عضو أو أى شىء مثل الظرف و الثوب و غيرهما ما عدا المائع يطهر بغسله المعتبر فى طهره و ان لم يطهر باقيه بواسطة عدم تمامية غسله، و لازم ذلک جواز مس كتابة القرآن بالعضو المغسول به فى أثناء الغسل فيما إذا تعقبه غسل البقية، و عدم جوازه فيما إذا لم يتعقب الثالث: ان يكون طهر الجميع بغسل مجموع الأعضاء فما لم يفرق عن غسل الجانب الأيسر لا يحصل طهر الرأس أيضا، و انما طهر الجميع بتمام غسل الجميع، و ذلک كما فى الوضوء حيث ان رفع الحدث به منوط بتمامه، بحيث يحصل الطهر به بالفراغ عن غسل الرجل اليسرى، و لا يخفى بعد الأول فى الغاية و ان الأقرب بالنظر هو النحو الأخير و ان احتمل النحو الثانى أيضا إذا عرفت ذلک فنقول العدول عن الترتيبى الى الارتماسى يتصور فيما إذا كان حصول الطهر بالترتيبى على احد النحوين الأخيرين. دون الأول، إذ على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۶

النحو الأول إذا غسل بعض أعضائه، و حصل طهره بغسله فلا محل فيه للعدول الى الارتماس بمعنى رفع اليد عنه و الاستيناف

بنحو آخر نعم يمكن العـدول بمعنى إتيان غسل الباقى على نحو الارتماس، و هو يحتاج إلى دلالـة الدليل على جوازه بعد اعتبار تحقق التغطيـة بالنسبـة الى جميع الأعضاء فى حصول الارتماس على جميع تفاسيره المتقدمـة، هـذا فى العـدول عن الترتيبى الى الارتماسى.

و اما العكس فعلى التفسير الرابع فى الارتمـاس فلاـ يعقل العـدول لكون الارتماس عليه آنيا لا تـدرج فيه حتى يقع العـدول فى أثنـائه، و على التفاسير الأخر منه يتصور فيه العـدول لكونه متـدرجا زمانيا، اما على وجه الانطباق أو لا على وجهه، و فى حصول الطهر تـدريجا نحو تدرجه فى الوجود، اما مطلقا أو مشروطا بتعقبه بارتماس بقيـة الأعضاء، أو آنيا عند تماميـة الغسل بالانتهاء الى آخر الارتماس ما تقـدم من التصاوير فى الترتيبى، و بالجملـة ففى كل ما يتصور فيه العدول بمعنى رفع اليد عن النحو الذى يأتى به، و الاستينـاف على النحو الأـخر يصح العـدول، إذ لاـ منع عنه بعـد فرض كونه مخيرا فى إتيان الغسل على احـد النحوين، فان الظاهر بقاء هذا التخيير الى ان ينتهى إلى تمام الامتثال، و هو الفراغ عن الذى يختار إتيانه كما لا يخفى

[مسألة (١١): إذا كان حوض أقل من الكر]

مسألة (١١): إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس مع طهارة البدن، لكن بعده يكون من المستعمل فى رفع الحـدث الأـكبر، فبناء على الاشكال فيه يشكل الوضوء و الغسل فيه بعـد ذلك، و كـذا إذا قام فيه و اغتسل بنحو الترتيب بحيث رجع ماء الغسل فيه، و اما إذا كان كرا، أو أزيـد فليس كذلك، نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه، إذا كان بقدر الكر لا أزيد، و اغتسل فيه مرارا عديدة لكن الأقوى كما مر جواز الاغتسال و الوضوء من المستعمل.

ربما يشكل فى الغسل الارتماسـى فى الماء القليل تارة من جهـة توهم تنجسه بغسل الجنب منه، بنجاسـة حكمية، مثل نجاسة ماء البئر باغتسال الجنب فيه بناء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۷

القـول بهـا، و اخرى من جهـة صيرورته مستعملا فى رفع الحـدث الأـكبر بنـاء على عـدم جواز استعماله فى الوضوء و الغسـل، فالإشكال على الأول، ان كان من جهـة توهم تنجس الماء القليل بغسل الجنب فيه فاللازم صـحة غسـله هذا، الا انه يتنجس بعده بـدنه بملاقاته للماء النجس الـذى تنجس باغتساله فيه و عـدم جواز استعماله فى رفع الحدث و الخبث، و ان كان من جهة توهم تنجسه بملاقـاة الجنب حيث انه نجس حكمى، و لو لم يغتسـل منه، فاللاـزم بطلاـن غسله به أيضـا، حيث ان المـاء ينجس بـأول ملاقاته معه، فيكون من مصاديق القليل الوارد عليه النجس فينحصـر استعماله فى الغسل بإيراده على بدن الجنب لا بورود الجنب فيه، من غير فرق بعد الورود بين ان يغتسل فيه أولا، و لا بين ان يكون غسـله ترتيبيا أو ارتماسيا و على الثانى، فاللازم صحة غسله هذا سواء اتى به ترتيبا، أو ارتماسا و طهارة بدنه و ماء غسـله، هذا، و لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث الأصغر و الأكبر بعد هذا الاسـتعمال، لانه مستعمل فى رفع الأكبر، و لا يجوز اسـتعماله فى رفع الحدث بناء على القول به و لا يخفى اندفاع الاشـكال بضـعف مبنييه كليهمـا، لعـدم انفعـال المـاء القليـل بملاقـاته مع بـدن الجنب، و لا باغتساله منه أو فيه، و عـدم المنع عن اسـتعمال المسـتعمل فى رفع الحـدث الأكبر فى رفعه أو رفع الأصـغر، فيجوز الاغتسال من الماء القليل بالارتماس فيه مع طهارة البدن سواء اغتسل ترتيبا أو ارتماسا فالقول بالمنع عنه كما حكى عن مقنعة المفيد ضعيف، قال فيما حكى عنه:

و لا ينبغى له ان يرتمس فى الماء الراكد، فإنه ان كان قليلا أفسده، و ان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه، و استدل له الشيخ (قـده) فى التهـذيب بالنسبـة إلى الحكم الأـول، بـأن الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسـل، فمـتى لاـقى المـاء الـذى ينفعل بملاقاة النجاسـة فسد، و لا يخفى ظهور اسـتدلال الشـيخ (قده) فى تنجس الماء بملاقاته مع الجنب الذى قلنا بعدم الدليل عليه، و

ربما حمل كلامهما على إرادة الإفساد من جهة استعماله
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۸
فى رفع الحدث الأكبر، فيختص المنع بغير الاغتسال الذى استعمل فيه، أو على ما إذا كان بدن الجنب متلوثا بالنجاسة كما هو الغالب، لكن كلا- الحملين بعيد- كما لا- يخفى- نعم لا يبعد حمل كلام المفيد على حصول النفرة من الماء القليل الوارد فيه الجنب، فيحمل كلامه على الكراهة كما يؤيده تعبيره بكلمة (لا ينبغى) و ورود هذا التعبير فى بعض الاخبار أيضا من قوله (ع) «لا تغتسل فيه، و لا تفسد على القوم مائهم» هذا.
و قد يستدل للمنع عن الغسل الارتماسى فى الماء القليل بما عن الذكرى من الرواية «بأن الارتماس فى الجارى أو فيما زاد على الكر من الواقف لا- فيما أقل» و بالمروى عن النبى (ص) «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم و لا يغتسل فيه عن جنابة» و يندفع بعدم حجيتهما من جهة فقد شرائطها أولا، و انسباق كون المنع عن الاغتسال به من جهة غلبة تلوث بدن الجنب بالنجاسة لحصول الجنابة بالإنزال غالبا و ندرة حصولها بالإيلاج بدونه و غلبة عدم حصول طهر البدن قبل الاغتسال، و لذلك ورد فى غير واحد من الاخبار الأمر بتنظيف الفرج و اليد قبل الغسل، و جعل ذلك من آدابه و وظائفه ثانيا، و عدم اختصاص النبوى بالمنع عن الاغتسال بالارتماس فى الماء القليل، بل هو مطلق كما يؤيد إطلاقه بمقابلته مع البول فى الماء الدائم الغير المختص بالماء القليل قطعا، بل يعمه و الراكد الكثير أيضا ثالثا و بالجملة فالأقوى عدم المنع عن الاغتسال فى الماء القليل مطلقا سواء كان ترتيبيا أو ارتماسيا، بقى الكلام فيما استدركه المصنف (قده) بقوله: نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه إذا كان بقدر الكر لا أزيد- إلخ- و لا يخفى ما فيه بعد الإجماع على ان الكر المستعمل فى رفع الحدث الأكبر يصح استعماله فى رفع الحدث ثانيا، و صدق المستعمل فى رفعه بتكرر استعماله فى الرفع لا يوجب اندراجه فى حكم الماء المستعمل بعد قيام الإجماع على خروجه منه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۵۹
حكما، و لو سلم دخوله فى عموم الماء المستعمل فى رفع الحدث حكما فلا يختص بما إذا كان كرا لا أزيد، بل يلزم اندراجه فى حكم الماء المستعمل عند صدقه عليه، و لو كان أزيد من الكر، و ان كان منشأ استدراكه صيرورته قليلا بتكرر استعماله فى الرفع فيما إذا كان بقدر الكر لا أزيد فيصير بتكرر الاستعمال من الماء القليل المستعمل، فلا يختص بما إذا تكرر استعماله فى رفعه، بل ربما يحصل وصف القلة فيه باستعماله مرة واحدة بالتصاق الأجزاء المائية ببدن المرتمس فى تلك المرة، نعم هو بعنوان كونه قليلا ما استعمل فى رفع الحدث بل الكر استعمل فيه و صار باستعماله قليلا، فلو استعمل ثانيا لكان قليلا مستعملا فى رفع الحدث، و لعله لذلك اعتبر التكرر الحاصل بالمرتين، فلا إشكال فى العبارة حينئذ كما لا يخفى

[مسألة (۱۲) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية]

مسألة (۱۲) يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية.
و هى الأمر الأول من الأمور المعتبرة فى الغسل، و تقدم- فى أول الفصل المعقود فى ان غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى- اعتبار النية فى الغسل، و ان الدليل على اعتبارها فى كل مورد يعتبر فيه هو الإجماع، و اما الأدلة الاجتهادية- اى إطلاقات الأوامر و عموماتها- و الأصول الفقاهتية فشىء منها لا يثبت التعبدية، بل الأصل عند الشك فى التعبدية و التوصلية هو التوصلية الا ان يثبت تعبديته، و قد حررنا هذه الجمل فى الأصول بما لا مزيد عليه و النية فى العرف و اللغة عبارة عن ارادة الشىء و العزم عليه، و عن الصحاح:
نويت كذا إذا عزمت عليه، و عن المجمع: النية هى القصد و العزم على الفعل، و هى بهذا المعنى هى الضرورى فى كل فعل

اختیاری، و هـذا المعنی هو الذی یمتنع خلو الفعل الاختیاری عنه، و حکی عن بعض الأعاظم من انه لو کلفنا بالفعل بلا نیة لکان تکلیفا بما لا یطاق، لکن الأمر فیها لیس بتلک السـهولة، إذ هی بمعنی القصد فقط لا تکون معتبرة فی العبادات، بل النیة المعتبرة فیها متقومة بأمرین یصعب تحققها غالبا من جهة صعوبة حصول رکنیها، فالأول ان یکون قصد الفاعل و ارادته متعلقا بما تعلق به إرادة الأمر، فیکون فی إرادته مطاوعا لإرادته و تابعا لها بحیث یکون شیء واحد بما

له من الاجزاء و القیود الوجودیة و العدمیة متعلقا للارادتین بلا اختلاف فی متعلقهما.

و الثانی: ان یکون الفاعل فی إرادته منبعثا عن إرادة الأمر بحیث لا یکون باعث فی إرادته إلا إرادة الأمر، سواء کان باعثیـة إرادة الأـمر لمکـان کونهـا ارادته و انه ممـا ینبغی ان یطاع فی إرادته، أو لأجل الوصول الی ما یترتب الی موافقته، أو لأجل الفرار عما یترتب الی مخالفته أو غیر ذلک، بعد انحفاظ کون الانبعاث عن باعثیة إرادة الأمر، إذ العبد تارة ینبعث عن مشاهدة ارادة المولی محضا، و اخری عما فی مرتبة علل ارادته من ملاک متعلق ارادة المولی و علمه و عزمه و شوقه و غیر ذلک من الأمور الواقعة فی سلسـلة ارادة المولی، و ثالثـة عما فی رتبـة معلول ارادته من الثواب المترتب علی موافقـة إرادته و العقاب المترتب علی مخالفتها من الـدنیویین فضـلا عن الأخرویین، و فی الصور الثلاثـة یکون انبعاث الفاعل عن إرادة الأمر الا ان ارادته تنبعث تارة بنفسـها، و اخری بعللهـا، و ثالثـة بمعالیلهـا، و الجـامع بینهـا هو کون الفاعـل مریـدا لمـا اراده الأـمر لأجـل انه اراده، لاـ لباعث آخر، و لیس المقصـود من الانبعـاث عن ارادة الآـمر هـو تصـور امره حین الفعـل و تخطر مفهوم إرادته فی الخیـال عنـده، بـل المقصـود تحقق مصـداق الانبعـاث الی الفعـل عن إرادة الأـمر مثـل باعثیـة الجوع لأکل الخبز و العطش لشـرب الماء، و هو لا یحصل الا بالإیقان بمولویـة الأـمر و التصـدیق بعلـل إرادته أو معالیلهـا، و لعمری ان هـذا لمشـی یصـعب حصـوله جـدا قلمـا یتفـق تحققه علی نحو الخلوص فی العبادات، هذا، و قد استوفینا الکلام فی الأصول، و فی بحث النیة من الصلاة و فی نیة الوضوء من هذا الکتاب

«و استدامتها الی الفراغ»

و هی الأـمر الثـانی- و قـد فسـروا الاسـتدامة إلی الفراغ عن المنوی بان لا یقصـد الخلاف فی الأثناء و ان لم تکن النیـة باقیـة فی الخیال، و هذا التفسیر لعله لیس بشیء، أو انه تفسیر باللازم، و تحقیق القول فی ذلک یتوقف علی تمهید مقدمة.

و هی انه قد ثبت فی موضعه کما یقول به المحقق الطوسی (قده) فی التجرید ان ارادة الشیء المرکب من الاجزاء تستتبع إرادات جزئیة بعدة احاد اجزائه کل واحدة منها متعلقة بواحد من تلک الاجزاء، و یعبر عن الإرادة المتعلقة بالکل بالإرادة

الکلیة لا بمعنی أنها کلی أی قابلة للصدق علی الکثیرین، إذ هی إرادة جزئیة خارجیة قائمة بالمرید، بل بمعنی ان متعلقها کل ذو اجزاء، مثل الحرکـة فی المسافـة المعینـة المرکبـة من الخطوات، و الأکل عن مائدة معینة المرکب من اللقمات و نحوهما، و یعبر عن الإرادات المسـتتبعة المتعلقـة بکل جزء جزء بالارادات الجزئیـة بمعنی انها متعلقة بجزء المراد و ناشـئة عن الإرادة التی متعلقة بالکل، و تلک الإرادات مقدمیة غیریة ناشئة عن الإرادة المتعلقة بالکل.

و من المعلوم ان نشؤها منها متفرع علی وجود منشأها و هو ارادة الکل اناطة وجود الفرع بالأصل، فلا محالة یجب ان تکون ارادة الکل موجودة حین إرادة اجزائه بالإرادة الناشـئة من ارادته لا بإرادة مستقلة اصلیة، لکن وجود ارادة الکل علی نحوین تفصیلی و إجمالی، مثل التفصـیلی و الإجمالی فی الصور العلمیة، ففی التفصـیلی منها یعلم الإرادة بنفسها و فی الإجمالی منها یعلم بآثارها، فالاستدامة الحکمیـة عبـارة عن کون صـدور اجزاء المرکب المراد عن إرادة جزئیـة تابعـة لإـرادة الکل مغترسـة فی النفس و ان کانت مذهولـة عنها غیر متوجه إلیها فی مقابل التوجه إلیها و حضورها بذاتها لدی النفس، حیث ان علم النفس بأفعالها و حالاتها

و ملكاتها حضورى لا حصولى فارادة النفس بذاتها معلومة للنفس لا بصورتها، و حيث ان العلم بالشىء مطلقا و لو كان حضوريا يكون إجماليا و تفصيليا فنفس الإرادة الموجودة للنفس التى هى علم و معلوم للنفس قد تكون تفصيلا و قد تكون إجمالا.

و المراد بكونها تفصيليا هو كونها بذاتها ملتفتا إليها و متوجها إليها، و المراد بكونها إجماليا هو كونها بآثارها التى هى الإرادات الجزئية المنبعث عنها متوجها إليها، و هى موجودة مغترسة فى النفس غير ملتفت إليها، و انما الالتفات الى آثارها، و هذا معنى الاستدامة الحكمية، و من المعلوم ان لازم الجرى على آثار الإرادة انما هى بقائها و ان لم تكن هى ملتفتا إليها، و انما يكشف عن ارتفاعها قصد خلافها. فالتعبير عن الاستدامة الحكمية بعدم قصد الخلاف لعله تعبير عن لازمها، لا انها بنفسها عبارة عن ذاك الأمر العدمى كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۶۲

و لكن يبقى بعد شىء و هو ان صدور الفعل الاختيارى عن ارادة الفاعل ان كان يكفى فيه الإرادة الاغتراسية الارتكازية بالمعنى الذى حققناه فى مرحلة البقاء فلتكن كافية فى صدوره فى مرحلة الحدوث، بمعنى كفاية تلك الإرادة الارتكازية فى الشروع فى الفعل و ان احتاجت حين الشروع فى الفعل إلى الإرادة التفصيلية، فلتكن محتاجا إليها فى إتمام الفعل و حالة البقاء، فالتفكيك بين حالة الشروع و حالة البقاء بالقول بالاحتياج إلى الإرادة التفصيلية فى الاولى و الاكتفاء بالاجمالية الارتكازية فى الأخيرة مما لا سبيل إلى الإذعان به و لعل هذا هو المنشأ للذهاب الى ان النية عبارة عن الداعى لا الاخطار، و ان البحث عن الاستدامة الحكمية ساقط مع القول بالداعى، و انما هو على تقدير الالتزام بالإخطار.

و الذى عندى فى ذاك المقام هو ان الإرادة اعنى واقعها و ما يتبعها من حركة العضلات و ما هى تابعة عن مباديها كالعلم و الميل و الشوق بواقعها و مصاديقها كلها أمور ارتكازية غير ملتفت إليها عند المريد، فالفاعل المريد حين فعله لا يتوجه الا الى فعله بحيث لا يلتفت الى علمه و لا الى ميلة و لا شوقه و لا ارادته و لا حركة عضلاته، بل لا يرى الا فعله و ما هو مراده من غير توجه منه الى مقدمات وجوده منه و مبادى صدوره أصلا، و جميع مبادى فعله حاضرة عنده أو صادرة منه كالمعنى الحرفى المغفول عنه و غير المتوجه اليه، فلا تفاوت فى نظره بين حالة الابتداء فى الفعل و حالة البقاء عليه، ففى كلتا الحالتين لا تكون الإرادة معلومة عنده الا كالمعنى الحرفى، فحديث الاستدامة الحكمية بالمعنى الذى ذكرناه- اى بالفرق بين ابتداء العمل و بين الأثناء بكون الإرادة التى هى بنفسها علم و معلوم للنفس تفصيلية فى الاولى و إجمالية فى الثانى- لا يرجع الى محصل، بل الحق انها فى الحالتين معلومة للنفس كالمعنى الحرفى بمعنى كونها مغفولة عنها تفصيلا و متوجها إليها مرآتا الى المراد، بحيث لا يرى بها الا المراد و ان شئت فعبر عما حققناه بأنها إجمالية فى الحالتين، و ان شئت فعبر انها تفصيلية بما هى كالمعنى الحرفى، و المآل واحد، و هو انتفاء الفرق فيها فى الحالتين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۶۳

و لعل هذا أيضا يؤكد كونها بمعنى الداعى لا الاخطار، و انه لا يتصور للاخطار معنى معقول أصلا

«و إطلاق الماء»

و هو الأمر الثالث- فلا يصح ازالة الحدث مطلقا سواء كان أصغرا أو أكبرا بالمضاف مطلقا سواء كان ممتزجا أو معتصرا أو مصعدا عند الجميع خلافا للمحكى عن الصدوق فإنه أجاز الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد، و يحتمل اقتصار قوله بجواز استعمال ماء الورد فى الوضوء و غسل الجنابة فقط، لورود الخبر فيهما، و هو خبر يونس عن ابى الحسن (ع) و فيه قلت له الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاة؟ قال (ع): «لا بأس بذلك» و يحتمل ذهابه الى جواز استعماله فى الأغسال مطلقا للتعدى عن مورد الدليل بتنقيح المناط، و للمحكى عن ابن ابى عقيل المجوز لاستعمال المضاف مطلقا و لو كان غير ماء الورد لمطلق

الطهارة و لو غير الوضوء و غسل الجنابة، لكن عند عدم الماء المطلق لا مطلقا و الأقوى ما عليه المعظم لعدم ما يدل على قول الصدوق الا الخبر المذكور، و هو مع كونه مردودا بوهنه من جهة الاعراض عن العمل به ضعيف من جهة كون رواية عن يونس هو محمد بن عيسى و هو ضعيف فى الغاية، و قال ابن الوليد استاد الصدوق بإجماع العصابة على ترك العمل بما يرويه، و عدم ما يدل على قول ابن عقيل الا تلك الرواية مع تنزيلها على الاضطرار، و ما رواه عبد اللّه بن المغيرة عن بعض الصادقين انه ان لم يقدر على الماء و كان نبيذ فانى سمعت حريزا يذكر فى حديث ان النبى (ص) قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء، و هذا كما ترى لا يرجع الى شىء أصلا، و بالجملة فلا ينبغى الخلاف فى المقام، كما ان دعوى الإجماع على اشتراط إطلاق الماء متكاثرة و متظافرة، و هى حق بعد سقوط مخالفة الصدوق و ابن ابى عقيل

«و طهارته»

و هى الأمر الرابع- و اعتبار طهارة ماء الوضوء و الغسل مما اتفق عليه النص و الفتوى، ففى صحيحة حريز «إذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ منه» و صحيحة البقباق الدالة على السؤال عن أشياء حتى انتهى الى الكلب، فقال (ع) «رجس نجس لا تتوضأ بفضله» و عن التفسير النعمانى عن على (ع) قال «و اما الرخصة التى هى

الإطلاق بعد النهى فان اللّه تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر و كذلك الغسل من الجنابة» و لا فرق فى بطلان الوضوء و الغسل بماء النجس بين العلم به و الجهل موضوعا أو حكما و التذكر و النسيان كل ذلك لمكان اشتراط حصول الطهر بالماء بطهارته واقعا الموجب لانتفائه عند انتفائها واقعا، و القول بأن النجاسة تثبت للشىء عند العلم بنجاسته ضعيف فى الغاية، كما ان القول بكون المنع مختصا باستعمال الماء المعلوم نجاسته فى الطهارة أيضا مما لا يصغى اليه بعد ظهور الأدلة فى اعتبار الطهارة واقعا، و الحكم بالطهارة ظاهرا لما لا يعلم نجاسته فى كل شىء و فى خصوص المياه لا يقتضى الاجزاء ما لم يقم دليل عليه بالخصوص، و هل حرمة استعمال الماء النجس ذاتية يستحق عليها العقاب مطلقا؟ أو تشريعية لا عقاب عليها إلا إذا قصد باستعماله التشريع؟

وجهان بل قولان، ظاهرهما الأخير لظهور الأوامر و النواهى الغيرية المتعلقة الى اجزاء الشىء و شرائطه فى ذلك ظهورا ثانويا إلا إذا قام الدليل على خلافه

«و عدم كونه ماء الغسالة»

و هو الأمر الخامس المعتبر فى الغسل- و لو عند القائلين بطهارتها فضلا عن القائلين بالنجاسة، و حكى عن المعتبر و المنتهى الإجماع على ان ما تزال به النجاسة مطلقا لا يجوز رفع الحدث به، و استدل له- مضافا الى الإجماع- بخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) قال (ع) «لا بأس بأن يتوضأ المستعمل» و قال (ع) «الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به و أشباهه و اما الماء الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس ان يأخذه و يتوضأ به» دل على عدم جواز الوضوء بالماء المستعمل فى غسل الثوب، و يتعدى عنه الى عدم جواز استعماله فى رفع الحدث الأكبر بالإجماع المركب و تنقيح المناط، و بذلك يندفع ما أورده فى الحدائق على التمسك بالرواية المذكورة بأنها أخص من المدعى، كما ربما يناقش فيها بضعف السند أيضا الا أنه أيضا مندفعة بانجباره بالعمل به على ما أوضحنا سبيله غير مرة.

نعم التمسك بالإجماع المدعى فى المقام غير صالح بانفراده لكونه- مضافا الى كونه منقولا- لا يصلح للاستناد اليه وحده، و يمكن المنع عن العمل به فى المقام

و لو كان محصلا، لاحتمال استناد القائلين بالنجاسة فى منعهم عن استعماله الى نجاسته، فلا يكشف مثل هذا الاتفاق عن موافقته مع قول المعصوم، أو عن وجود دليل معتبر غير ما وصل إلينا من الأدلة، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم المذكور كما لا يخفى

و عدم الضرر فى استعماله

و هو الأمر السادس- لا إشكال فى اشتراط الغسل التام الكامل بان لا يكون ضررا فى استعماله، لكن الضرر فى الغسل الكامل قد يصير موجبا للنقل الى الغسل على نحو الجبيرة و قد يصير موجبا للانتقال الى التيمم، و قد ذكر البحث عن الأول فى باب الجبيرة من الوضوء و الثانى فى باب التيمم، و يدل على سقوط التكليف عن الغسل الكامل مع الضرر فيه دليل نفى الضرر و لزوم الأخذ به فى مورده، و رفع اليد عن الدليل المثبت للتكليف قطعا لتقدمه على الدليل المثبت للتكليف اما حكومة، أو ما شئت فسمه بعد القطع بتقدمه عليه، و حكم العقل بسقوط التكليف معه بالنسبة الى بعض مراتبه، و الإجماع على عدم بقاء التكليف مع الضرر فى الجملة أيضا، و السنة، و هى كثيرة فمنها صحيحة ابن سرحان عن الصادق (ع) فى الرجل تصيبه الجنابة و به جرح أو قرح أو يخاف على نفسه من البرد؟ فقال (ع) «لا يغتسل و يتيمم» و صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل أجنب فى السفر و لم يجد الا الثلج أو ماء جامدا؟ فقال (ع) «هو بمنزلة الضرر يتيمم» و صحيحة الحلبى عن الصادق (ع) الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش، أ يغتسل به أو يتيمم؟ قال (ع) «بل يتيمم» و صحيحة البزنطى عن الرضا (ع) فى رجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يكون يخاف على نفسه البرد؟ فقال (ع) «لا يغتسل و يتيمم» و صحيحة أخرى لمحمد بن مسلم عن الباقر (ع) عن الرجل يكون به القرح و الجراحة يجنب؟ قال (ع) «لا بأس بان لا يغتسل و يتيمم» و حسنة ابن ابى عمير عن الصادق (ع) قال: قيل له ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات، فقال (ع) «قتلوه ألا سئلوا ألا تيمموه؟ ان شفاء العى السؤال» و فى خبر

آخر عن ابن ابى عمير أيضا مثله، الا انه قال (ع) «قيل يا رسول اللّه» و ذكر الحديث، و رواية الجعفرى عن الصادق (ع) قال (ع): ان النبى (ص) ذكر له ان رجلا أصابته جنابة على جرح كان به، فأمر بالغسل فاغتسل فكزّ فمات، فقال رسول اللّه (ص) «قتلوه قتلهم اللّه انما كان دواء العى السؤال» و موثقة محمد بن مسلم أيضا عن أحدهما فى الرجل تكون به القروح فى جسده فتصيب الجنابة؟ قال (ع) «يتيمم» و غير ذلك من الاخبار المتكاثرة التى لا حاجة الى نقلها و لا إشكال فى الحكم أصلا، و انما الكلام فى تمييز موارد الجبيرة عن موارد التيمم و هو موكول الى بابهما

و اباحته و اباحة ظرفه

و هى الأمر السابع- اباحة ماء الغسل و الوضوء مما استفيض نقل الإجماع عليه حتى من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى، و لا ينبغى التأمل فى اعتبارها، اما بناء على الامتناع فواضح، حيث ان تصرفه الغسلى أو الوضوئى فى الماء المغصوب منهى عنه و لا يصح التقرب به و لا يكون مأمورا به، و اما بناء على الجواز فلانه و ان كان مأمورا به الا انه مع كونه مبغوضا منهيا عنه لا يصح التقرب به أيضا و اما إباحة ظرفه فمع الاغتسال فيه أو صب الماء منه على المحل فلا إشكال فى البطلان، لكونه تصرفا منهيا عنه فلا يصح التقرب به و لو على القول بالجواز فضلا عن الامتناع، و اما مع أخذ الماء منه بيده ثم إجرائه على الجسد بنية الغسل ففى بطلان الغسل و الوضوء به وجهان: من ان الأخذ المنهى عنه ليس تصرفا وضوئيا أو غسليا، لعدم اتحاد المنهى عنه مع المأمور به، بل هو مقدمة للغسل و الوضوء اللذين يحصلان بإجراء الماء على الجسد بعد الأخذ، و من ان هذا الأخذ الوضوئى أو الغسلى يعد تصرفا عرفا و هو المحكم فى أمثال المقام. و قد مر الكلام فى ذلك فى بحث الوضوء

و عدم كونه من الذهب و الفضة

و هو الأمر الثامن- و هو يعتبر إجماعا، كما فى المدارك و غيره، و يدل عليه مضافا الى الإجماع كل ما دل على حرمة استعمال آنية الذهب و الفضة مثل قول ابى الحسن (ع) فى خبر موسى بن بكر «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» فتصير حال آنيتهما كآنية المغصوبة فيبطل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۶۷

الغسل و الوضوء بهما بنحو الارتماس فيها أو الصب منها على الأعضاء، و فى الأخذ منها ثم اجراء الماء المأخوذ منها على الأعضاء ما تقدم فى المغصوب من الوجهين

و اباحة مكان الغسل و مصب مائه

و هى الأمر التاسع- اعلم ان المكان باصطلاح أهل المعقول يطلق تارة على البعد المجرد الموجود على ما هو مصطلح أهل الإشراق، و اخرى على السطح المقعر من الحاوى المشتمل على المحوى على حسب اصطلاح المشائين، و باصطلاح المتكلمين- و عليه العرف العام- يطلق تارة على ما يقرب من الحيز و هو المكان المعتمد عليه الشىء كالكوز بالنسبة الى ما فيه، و كالسرير بالقياس الى الجالس عليه، و اخرى على الفضاء المحيط على الشىء، و هذا الأخير يناسب مع معناه على ما هو مصطلح المشائين، ثم ان بطلان العبادة فى المكان المغصوب يتوقف على اتحادها مع الكون الغصبى حتى يصير مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معا، و اما مع عدم اتحادهما فلا سبيل للبطلان من ناحية الاجتماع لخروج المورد عن مورده.

إذا تبين ذلك فنقول بناء على اصطلاح الإشراق فى المكان أو معنى ما يعتمد عليه الشىء على اصطلاح العرف العام فلا وجه للبطلان من جهة عدم اتحاد الغصب مع شىء من أفعال الوضوء و الغسل، و توهم صدق التصرف فى المكان المغصوب على نفس الوضوء و الغسل فيه مدفوع، و ظاهر ما نسب الى المشهور من البطلان فيما إذا كان ما يعتمد عليه الفاعل مغصوبا غير ظاهر، و اما بمعنى السطح المحيط من مقعر الحاوى على المحوى، أو الفضاء الذى تكون فيه العضو فالأقوى بطلان الغسل و الوضوء فيه إذا احتاج غسل العضو إلى إمرار العضو الماسح، لان إمراره فى الفضاء المغصوب نحو تصرف فيه اللهم الا ان يمنع حرمته اما بمنع صدق التصرف عليه عرفا، أو بمنع شمول دليل حرمة التصرف له بدعوى انصرافه عن التصرف فى فضاء الغير من غير رضاه، أو بمنع كون الغسل هو اجراء الماء على العضو المغسول و إمراره عليه، بل هو يحصل بوصول الماء اليه كما يشهد بذلك ما فى الصحيح «إذا مس جلدك الماء فحسبك» و لكنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۶۸

لا يخلو عن تأمل نعم فيما لا يحتاج إلى إمرار العضو الماسح، كما إذا لم يتوقف الوضوء أو الغسل على التصرف فى الفضاء المذكور بأن جرى عليه الماء من ميراب و نحوه و قصد به الوضوء و الغسل من دون تحريك اليد و التصرف فيه، و أوقع المسح فى خارج المغصوب، فإنه يمكن حينئذ الالتزام بالصحة لعدم كون حركته الغسلى أو الوضوئى منهيا عنه و بالجملة كلما اتحد إيجاد شىء من الوضوء و الغسل مع الغصب كان باطلا، و اما مصب الماء فالظاهر انه لا يتحد مع شىء من أفعال الغسل و الوضوء بالدقة العقلية و هذا واضح، و لا يصدق على فعله الغسلى أو الوضوئى الذى ينتهى إلى انصباب مائه فى المحل الغصبى بأنه تصرف فى المغصوب عرفا أيضا، فيبقى بطلانه حينئذ منوطا على ما إذا كان الوضوء أو الغسل سببا تاما لحصول التصرف فيما يسقط فيه مائه و لعله لأجل ذلك فصل صاحب الجواهر (قده) فى النجاة بين انحصار الاستعمال فى المنصب و عدمه فحكم فى الأول بالبطلان، و قوى الصحة فى الثانى و لا يخفى ان وجه التفصيل هو كون الاستعمال الوضوئى و الغسلى فى الأول من المقدمات الإعدادية، لوجود مائه فى المصب و حرمة كونه فى المصب تقتضى حرمة مقدماته التى يعلم بترتبه عليها، و هى فى صورة الانحصار بخلاف صورة عدمه، فان الاستعمال حينئذ لا يكون علة تامة لوجود الماء فى المصب الذى هو محرم و الا لم

يتخلف عنه، و مقدمة الحرام لا تكون حراما ما لم تكن علة تامة للحرام، و ربما يبتنى البطلان على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجرى به كما حقق فى محله

و طهارة البدن

و هى الأمر العاشر- و قد تقدم البحث عنه مستوفى فى المسألة الخامسة من هذا الفصل

و عدم ضيق الوقت

و هو الأمر الحادى عشر- اعلم ان الوقت قد يكون مضيقا لتحصيل الماء و قد يكون مضيقا لاستعماله، و على كلا التقديرين فاما يكون الضيق بتقصير من المكلف بان فرط فى الطلب أو فى الاستعمال حتى ضاق الوقت عنهما، و اما لا يكون بتفريط منه فهنا مقامات الأول: فيما إذا كان الوقت مضيقا عن تحصيل الماء من غير تفريط، و المشهور

فيه وجوب التيمم و الصلاة، بل قيل بأنه من المسلمات، و يدل عليه- مضافا الى ما يستدل به لوجوبهما فى المقام الثانى على ما يأتى- صحيح زرارة عن أحدهما (ع) و فيه «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام فى الوقت و إذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و ليصل» المقام الثانى: فيما إذا فرط فى الطلب حتى ضاق الوقت عن تحصيل الماء فالمشهور فيه أيضا على وجوب التيمم و الصلاة معه، و الاجزاء به بمعنى عدم وجوب القضاء بعد الوقت، و استدل له بتحقق العجز عن إتيان الصلاة بالطهارة المائية فى الوقت و ان كان تحققه بسوء اختياره، و عمومات الدالة على عدم سقوط الصلاة بحال، مع عدم شمول ما دل على شرطية الطلب لمثله، حيث ان وجوبه مشروط بالتمكن منه، و مع العجز عنه بواسطة الضيق- حيث ان وجوب الطلب لا يكون نفسيا بل هو طريقى لأجل الوصول الى الماء و لمكان إيقاع الصلاة مع الطهارة المائية فى وقتها و المفروض عدم تمكنه منها- فلا يعمه الدليل الدال على شرطية الطلب، و إطلاق ما دل على بدلية التراب عن الماء، و صحيح زرارة المتقدم فى المقام الأول، فإنه بإطلاقه يدل على وجوب التيمم و الصلاة معه عند خوف فوت الوقت، و لو نشأ من تقصيره فى ترك الطلب حتى ضاق الوقت و المحكى عن النهاية و المبسوط و الخلاف و السرائر و النافع و الدروس وجوب القضاء بالمائية فى خارج الوقت لاشتراط التيمم بالطلب، و انتفاء المشروط عند عدم شرطه، و عن الذكرى و جامع المقاصد و المسالك التفصيل بين وجود الماء فى محل الطلب و عدمه بوجوب القضاء فى الأول دون الأخير، و عن القواعد التفصيل بين وجوده فى رحله أو مع أصحابه و عدمه، بوجوب القضاء فى الأول دون الأخير، لعدم صدق الفاقد فيما إذا وجد الماء فى محل الطلب أو فى رحله أو عند أصحابه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك.

و الأقوى ما عليه المشهور لضعف متمسك الآخرين، لما عرفت من اشتراط شرطية الطلب بالتمكن منه و مع العجز عنه يكون وجوب الطلب ساقطا قطعا، و عدم

صدق الوجدان على من لم يعلم بوجود الماء فى محل طلبه أو فى رحله أو عند أصحابه، لكن ربما يشكل فى صحة الصلاة مع التيمم فى هذه الصورة- أى فيما إذا كان ضيق الوقت عن تحصيل الماء بتقصير منه- بان المكلف كان مكلفا فى سعة الوقت بالصلاة مع الطهارة المائية لتمكنه منها بالتمكن من الطلب، و قد صيرها ممتنعة فى حقه بتقصيره فى الطلب و هذا الامتناع الناشى عن سوء الاختيار و ان كان موجبا لارتفاع الطلب لقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر على الإتيان به، و لو كان عجزه بتعجيزه نفسه عن سوء اختياره، و العقل لا يفرق فى قبح مطالبة العاجز بين العجز الناشى عن سوء الاختيار و بين غيره الا ان شمول دليل بدلية التيمم عن الطهارة المائية عند العجز عنها لمثل هذا العجز الناشى عن سوء الاختيار محل للنظر و التأمل، حيث يكون للتأمل فى

سببيته لانقلاب التكليف و اندراج المكلف فی موضوع العاجز الذی مأمور بالبدل الاضطراری مجالا رحبا، و ذلک بدعوی انصراف ما دل علی مشروعیة البدل للعاجز عن العاجز بالاختیار الذی یعجز نفسه للفرار من التکلیف المنجز علیه، کما یظهر من ملاحظة نظائره، فإنه لو قیل یجب علی العاجز عن الحج ان یستنیب لا یتبادر منه القادر علیه الذی صیر نفسه عاجزا عنه بتخلفه عن الرفقة، و ان لم یبق التکلیف علیه فی حال عجزه بتخلفه عنها، و لیس معنی ان الصلاة لا یسقط بحال بقاء التکلیف بها بعد ان عصی المکلف و صیر إیجادها علی النحو المعتبر شرعا فی حقه ممتنعا، فمن الجائز ان یکون تأخیر الطهارة المائیة عند القدرة علیها الی ان تتعذر کتأخیر التیمم الی ان یتعذر الإتیان به مع الصلاة فی الوقت موجبا لوجوب القضاء قال (قده): و من هذا القبیل جمیع الموارد التی أوجد المکلف سبب التکلیف الاضطراری اختیارا للفرار من الخروج عن عهدة التکلیف الاختیاری المنجز علیه، کما لو أخر الجنب الغسل فی لیلة شهر رمضان الی ان ضاق الوقت فصام مع التیمم، أو أراق الماء مع الانحصار عند تنجز التکلیف علیه بالغسل أو الوضوء، الی غیر ذلک من الأمثلة، فإن الجزم بصحة البدل الاضطراری فی هذه الموارد فی غایة الإشکال، حیث لا یبعد دعوی انصراف ما دل علی شرعیة البدل عن شمول هذا العجز الاختیاری

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۷۱

و من هنا قد یقال بوجوب الاحتیاط بالجمع بین الصلاة مع التیمم فی الوقت و قضائها فی خارجه، لتردد المکلف به المعلوم بالإجمال بین الأمرین، اللهم الا ان یقال بان التدبر فی الأدلة الشرعیة یسوق الی انفهام کون العجز من حیث هو مناطا لصحة التیمم من دون ان یکون لسببه مدخلیة فی ذلک، الا ان الاحتیاط مما لا ینبغی ترکه انتهی ملخصا و هو جدیر بالتصدیق المقام الثالث: فیما إذا کان الوقت مضیقا عن استعمال الماء فی الوضوء أو الغسل من غیر تفریط، کما إذا اتفق ضیق الوقت کطهر الحائض قبل الغروب فی الوقت المضیق و کذا لو کان نائما أو مغمی علیه أو مجنونا فانتبه عن النوم أو الإغماء، أو عقل قبل الغروب فی الوقت المضیق، و المشهور فیه أیضا هو التیمم و الصلاة معه، و حکی عدم الخلاف فیه، لما تقدم من الأدلة فی المقام الثانی، إذ هی جاریة فی هذا المقام بطریق اولی، و لعل الإشکال الجاری فی المقام الرابع فی وجوب التیمم علیه من جهة کونه واجدا للماء و ان التیمم مختص بمن لم یجده جار هیهنا أیضا، إذ لا یفرق فی ذلک بین التفریط و عدمه بعد کون المناط وجدان الماء و فقدانه، لکن الأقوی ما علیه المشهور، کیف و لم یعلم مخالف فی ذلک المقام المقام الرابع: فیما إذا کان الوقت مضیقا عن استعمال الماء فیهما أیضا، لکن بتفریط من المکلف، ففی وجوب التیمم و الصلاة معه فی ضیق الوقت و عدم وجوب القضاء علیه- و قد نسبه فی محکی الریاض إلی الأشهر- أو عدم مشروعیة التیمم له بل الواجب علیه الصلاة فی خارج الوقت مع المائیة- کما عن المعتبر و المدارک و الکشف- قولان أقواهما الأول لعموم تنزیل الطهارة الترابیة منزلة المائیة کما یفصح قوله (ع) «هو بمنزلة الماء» و قوله (ع) «رب الماء رب الأرض» و قوله (ع) «ان اللّه جعل التراب طهورا کما جعل الماء طهورا» و مساواة خوف فوت الوقت فیما إذا ضاق عن تحصیل الماء إذا کان عن تفریط. الذی عرفت ان الأقوی فیه وجوب التیمم و الصلاة معه مع خوف فوته فیما إذا ضاق عن استعمال الماء الموجود کذلک عن تفریط، و ما دل علی عدم سقوط الصلاة بحال، و اشعار ما ورد من الأمر بالتیمم عند خوف الزحام یوم الجمعة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۷۲

إذ سقوط المائیة حینئذ لیس الا لخوف فوات الوقت و فوت أداء الصلاة فی وقتها، و ضعف ما تمسک به للقول الأخر، و هو ان المستفاد من الأدلة ان وجوب التیمم سبب عن العجز عن استعمال الماء، اما لفقده أو لعدم التمکن من استعماله، اما عقلا أو عادة أو شرعا.

و الأول و هو الفقد، و الثانی و هو عدم التمکن من استعماله عقلا و الثالث و هو عدم التمکن من استعماله عادة منتف قطعا

لوجود الماء كما هو المفروض و التمكن من استعماله عقلا و عادة حسب الفرض و انما الكلام فى الأخير، و هو المانع عن استعماله شرعا من جهة إفضاء الاشتغال باستعمال الماء فى الطهارة المائية إلى قضاء الصلاة و لم يثبت منعه، و ذلك لان المستفاد من قوله تعالى «فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا- الآية» هو ان وجدان الماء مع التمكن من استعماله لا مطلقا بل بحيث يأتى مع الطهارة الحاصلة من استعماله بالصلاة- سبب لوجوب الصلاة مع الطهارة المائية، و ان فقدانه كذلك سبب لوجوبها مع الترابية، و ذلك للقطع بان الوجدان طريقى بالنسبة إلى استعماله، و استعماله أيضا طريقى بالقياس إلى الصلاة مع الطهارة المائية فى الوقت، فيصير المؤدى وجوب الطهارة المائية على من يتمكن من الصلاة معها فى وقتها، و وجوب التيمم و الصلاة معه على من لم يتمكن من الصلاة مع المائية فى الوقت، من غير فرق- فيمن لم يتمكن منه- بين من لم يتمكن لفقدان الماء أو لوجود المانع عن استعماله عقلا أو شرعا، أو لضيق الوقت عن استعماله و إتيان الصلاة بعده، كان الضيق ابتدائيا كما إذا كان نائما، أو اتفق له الضيق كطهر الحائض قبل الغروب، أو طرء بعد استقرار الخطاب و أخره بتفريط منه حتى ضاق الوقت عن استعمال الماء و الصلاة بعده فى الوقت، و ان اثم بالتأخير فى الأخيرين فحينئذ فما عليه المشهور هو المتعين. و ان كان الاحتياط بقضاء الصلاة مع الطهارة المائية فى خارج الوقت مما لا ينبغى تركه، و ذلك للتأمل فى صدق الوجدان و الجمود على ظاهر لفظه، حيث ان الماء موجود عنده حسب الفرض، و لما تقدم فى المقام الثانى من دعوى انصراف ما دل على شرعية البدل عن شمول هذا العجز الاختيارى كما تقدم تفصيله بما لا مزيد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷۳

و الترتيب فى الترتيبى

و هو الأمر الثانى عشر- و قد تقدم البحث عنه عند قوله (قده) و الترتيب شرط واقعى، فلو عكس و لو جهلا أو سهوا بطل (ص ۲۱۴)

و عدم حرمة الارتماس فى الارتماسى منه كيوم الصوم و فى حال الإحرام

و هى الأمر الثالث عشر- و قد تقدم فى المسألة الثانية من هذا الفصل (ص ۲۳۹)

و المباشرة فى حال الاختيار

و هى الأمر الرابع عشر- اما اعتبار المباشرة فى حال الاختيار فلان الأصل فى كل واجب تعبدى أو توصلى وجب على المكلف هو عدم سقوطه عنه الا بإتيانه بالمباشرة، اللهم الا ان يقوم دليل على سقوطه بالاستنابة و بفعل الغير و لم يقم دليل فى الوضوء و الغسل على جواز الاستنابة، بل الدليل قائم على خلافه للإجماع على عدم جواز التولية فى الوضوء كما عن غير واحد من الكتب، مع عطفهم اعتبارها فى الغسل على ما ذكروا من اعتبارها فى الوضوء الظاهر فى كون الدليل على اعتبارها فى البابين واحد، و هو الإجماع المذكور على اعتبارها فى الوضوء، و للأخبار المتضمنة للنهى عن الاستعانة فى الوضوء مستدلا بالاية الكريمة «وَ لٰا يُشْرِكْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ أَحَداً» و اما عدم اعتبارها مع الاضطرار و جواز تولى الغير عنه فللإجماع عليه- كما فى غير واحد من العبائر فى الوضوء- و ما ورد فى المجدور و الكسير و غيرهما من انهم يتيممون كما فى خبر محمد بن مسكين عن الصادق (ع) قال: قيل له ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات فقال (ع) «قتلوه ألا سألوا؟ ألا يمموه؟ ان شفاء العى السؤال» و هو يدل على تولى الغير للتيمم عند الاضطرار، بل على جواز توليه الغسل أيضا و صحيح سليمان بن خالد و غيره عن الصادق (ع) انه كان وجعا شديد الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد قال (ع) «فدعوت الغلمة فقلت لهم احملونى فاغسلونى فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا علىّ الماء فغسلونى» و الاشكال عليه بمعارضته مع صحيح محمد بن مسلم- حيث ورد فيه انه (ع) اضطر الى الغسل و هو مريض فأتوا به مسخنا فاغتسل، و قال: «لا بد من الغسل» و بمخالفته مع القاعدة المقررة فى التيمم

حيث انه مع الوجع الشديد يتعين التيمم، و بان حمله
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷۴
على تعمد الجنابة مع الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا، و عروض الاحتلام عليه مناف لما عليه المذهب من عدم عروضه عليهم (ع)- ضعيف فى الغاية، بمنع المعارضة باحتمال ان تكون الواقعة متكررة و منع مخالفته مع القاعدة المقررة فى التيمم، إذ ليس كل وجع شديد موجبا للتيمم ما لم ينته الى الضرر فى استعمال الماء، و عدم معلومية منافاة عروض الجنابة مع مقامهم، كيف! و هى من لوازم البشرية كالأكل و الشرب و الجنابة فى حالة اليقظة، و ليس كل احتلام شيطانى كما لا يخفى لإمكان حصوله بتخيل مباشرة المحللة فى المنام و ليس فى حصوله غضاضة، لكى ينبغى تنزيه مقام الإمامة عنها، مع انه لا بعد فى حصول الجنابة العمدية مع الوجع الشديد، و بالجملة فلا يجوز رفع اليد عن الخبر الصحيح بهذه الاستبعادات كما هو واضح
و ما عدا الإباحة و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة و عدم حرمة الارتماس من الشرائط واقعى لا فرق فيها بين العمد و العلم و الجهل و النسيان بخلاف المذكورات فان شرطيتها مقصورة حال العمد و العلم
الشرط الواقعى هو الذى استفيد شرطيته من الخطاب الغيرى المتعلق إلى الشىء أو الخطاب المتعلق إلى الشىء المقيد بوجود شىء آخر، أو بعدم شىء، فان أخذ المتعلق مقيدا بوجود شىء مثل الصلاة المقيدة بالطهارة، أو بعدم كونها فى الذهب و الحرير مثلا يستكشف منه كون شرطية الطهارة أو عدم التلبس بالذهب و الحرير شرطا واقعيا و لازمه انتفاء المأمور به عند الإخلال به واقعا، من غير فرق فى الإخلال به بين العمد و العلم و الجهل و النسيان، و الشرط العلمى هو الذى استفيد شرطيته من ناحية اجتماع متعلق النهى مع متعلق الأمر، حيث ان النهى بفعليته و تنجزه يمنع عن ان يقع التعبد بمتعلقه، مع تمامية ملاك الأمر فى متعلقة إذ التضاد ليس فى ملاك الأمر و النهى، بل انما هو فى الأمر و النهى نفسهما فى مرحلة الفعلية، و مع فعلية النهى و تغليبه على الأمر يصير المتعلق مبغوضا بالمبغوضية الفعلية مع بقائه على ما هو عليه من ملاك الأمر، و لو لم يكن النهى فعليا أو منجزا فلا مانع عن التقرب بمتعلقه بعد كونه ذا ملاك، و هذا هو السر فى اختصاص مانعية ما استفيدت مانعيته من ناحية اجتماع الأمر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷۵
و النهى بصورة العلم و العمد، و هذا كما فى الموارد الثلاثة المذكورة فى المتن أعنى الإباحة، و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة، و عدم حرمة الارتماس، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول

[مسألة (۱۳): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه]

مسألة (۱۳): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه فاغتسل بالداعى الأول لكن كان بحيث لو قيل له حين الغمس فى الماء ما تفعل يقول اغتسل فغسله صحيح، و اما إذا كان غافلا بالمرة بحيث لو قيل له ما تفعل يبقى متحيرا فغسله ليس بصحيح
ما ذكره (قده) من ثمرات كفاية الداعى فى النية و عدم لزوم الإخطار، إذ على القول بكفاية الداعى لو قصد الغسل حين الإتيان ببعض مقدماته مثل الخروج من البيت بقصد الحمام و الغسل فيه فاتى بالغسل بتلك الإرادة المغترسة فى النفس المعبر عنها بالارتكازية تارة و بالاجمالية اخرى، و لو لم يكن المراد بالصورة التفصيلية حاضرا عنده لكان كافيا، و امارة ذلك- اى كون صدور الغسل عنه عن إرادة ارتكازية- هو كونه بحيث لو سئل عنه حين الغمس فى الماء ما تفعل يقول بلا مهلة اغتسل، و هذا بخلاف ما لو بقى متحير بعد السؤال، فإنه يكشف عن عدم كون غمسه بإرادة الغسل، بل هو فعل الغافل من غير إرادة أصلا لا إجمالا و لا تفصيلا و قد تبين مما ذكرنا معنى الداعى و الإخطار أيضا، و ان الأول عبارة عن الإرادة الإجمالية المتعلقة إلى الشىء. و الثانى عبارة عن الإرادة التفصيلية المتعلقة اليه، و ان الإجمال و التفصيل فى الإرادة انما هو باعتبار إجمال المراد و

تفصيله، فالارادة المتعلقة بالصورة التفصيلة من الشيء المخطرة على سبيل التفصيل ارادة تفصيلية، و انما سمى بالتفصيلية لتفصيل متعلقها، و الإرادة المتعلقة إلى الصورة الإجمالية من الشيء إرادة إجمالية لإجمال متعلقها، و اما الفرق بين الصورة التفصيلية و الإجمالية فلعله هو الفرق بين العلم بالشيء و بين العلم بعلمه، فإذا كان الشيء معلوما- أى صورة حاصلة لدى الذهن مع الغفلة عن حصول صورته- يقال انه علم ارتكازى إجمالى، و إذا التفت الى علمه به و حصول صورته لديه يقال انه علم تفصيلى، هذا، و قد ذكرنا شطرا من الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷۶

فى ذلک عند البحث عن استدامة النية فراجع (ص ۲۶۱)

[مسألة (۱۴): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل]

مسألة (۱۴): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شک فى انه اغتسل أم لا؟ يبنى على العدم و لو علم انه اغتسل لكن شک فى انه على الوجه الصحيح أم لا يبنى على الصحة

اما الأول فلاستصحاب عدم تحقق الغسل منه و اما الثانى فلأصالة الصحة و قاعدة الفراغ

[مسألة (۱۵): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت]

مسألة (۱۵): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت فتبين ضيقه و ان وظيفته كانت هو التيمم فان كان على وجه الداعى يكون صحيحا و ان كان على وجه التقييد يكون باطلا، و لو تيمم باعتقاد الضيق فتبين سعته ففى صحته و صحة صلاته اشكال

معنى كون اعتقاده سعة الوقت داعيا هو ان يجعل الأمر بالغسل فى هذا الوقت لأجل هذه الصلاة التى تقع فيه ملحوظا على وجه يكون علة لإرادة الغسل بلا أخذه قيدا للمراد، و معنى كونه قيدا هو أخذه فى موضوع الإرادة بأن تعلق ارادته بالغسل المقيد بكونه مأمورا بإتيانه فى هذا الوقت بحيث لو لا تقيده بمطلوبيته فى ذاک الوقت لما كان يأتى به، و وجه صحته إذا كان على وجه الداعى هو ان تخلف الداعى لا يضر بصحة العمل إذ المعتبر فى صحته هو إتيانه بداعى أمره و المفروض انه مع التخلف يكون كذلک، فإنه آت به بداعى امره الا انه اعتقد كون الأمر متعلقا به فى ذلک الوقت و قد تبين خطائه و وجه بطلانه على وجه التقييد هو انه انما يأتى به بداعى ذاک الأمر الاعتقادى التخيلى، بحيث لولاه لما كان يأتى به بداعى أمره الواقعى، فما يدعوه إلى إتيانه هو الأمر الزعمى التخيلى، و ما كان أمره الواقعى لا يكون يدعوه أصلا، و مقتضاه بطلان ما يأتى به لعدم إتيانه بداعى أمره و لا يخفى انه مع التقييد أيضا يمكن تصحيحه إذا كان على نحو تعدد المطلوب الا انه يرجع الى التحليل فى الداعى- حسبما مر شرح القول فيه- و يمكن القول بالبطلان إذا كان على وجه الداعى أيضا، و ذلک لان المعتبر فى الصحة هو كون انبعاث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۷۷

الفاعل فى فعله من ناحية الأمر، و هو متوقف على العلم به حيث انه ما لم يعلم المأمور بالأمر لا ينتهى إلى ارادته من قبل الأمر به، لأن إرادته لأجل كونه مأمورا به متوقف على علمه بأنه مأمور به حسب توقف كل ارادة على العلم بالمراد، و كون العلم من مباديها، فإذا كان شيء مأمورا بأمر لا يعلمه المكلف و هو تخيل كونه مأمورا بأمر ليس كذلک، فالأمر الواقعى المتعلق به لا يكون داعيا و ما يكون داعيا لا يكون امره المتعلق به، و هذا فيما إذا كان التخالف بين الأمر الواقعى و الأمر التخيلى فى الذات كما فيما نحن فيه نعم ما ذكر يصح فيما إذا كان الخطاء فى صفة الأمر لا فى ذاته كما إذا قصد امتثال أمره الواقعى باعتقاد أنه

ندبی فبان أنه وجوبی أو بالعکس، أو باعتقاد أنه قضائی فبان أنه أدائی، حیث ان الندبیة و الوجوبیة و الأدائیة و القضائیة من صفات الأمر و یکون التخلف فی صفته لا فی ذاته، و فی مثله یمکن ان یقال بالصحة فیما إذا کان التخلف علی وجه الداعی، و البطلان إذا کان علی وجه التقیید کما لا یخفی و لو تیمم باعتقاد ضیق الوقت فبان سعته فان لم یصل معه فلا ینبغی الإشکال فی بطلان تیممه و وجوب الغسل علیه فی سعة الوقت، و هذا ظاهر، و لو صلی مع تیممه هذا ففی صحة صلاته معه اشکال من جهة کون الاعتقاد بضیق الوقت موضوعیا بالنسبة إلی وجوب التیمم، أو طریقیا، فیصح علی الأول دون الأخیر و تمام الکلام فیه فی بحث التیمم

[مسألة (۱۶): إذا کان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامی]

مسألة (۱۶): إذا کان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامی فغسله باطل، و کذا إذا کان بنائه علی النسیة من غیر إحراز رضاء الحمامی بذلک و ان استرضاه بعد الغسل، و لو کان بنائهما علی النسیة و لکن کان بانیا علی عدم إعطاء الأجرة أو علی فلوس الحرام ففی صحته إشکال

فی هذه المسألة أمور الأول: إذا کان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامی فغسله باطل، لانه بقصده عدم الإعطاء یکون متصرفا فیما للحمامی من الماء و المکان و نحوهما عدوانا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۷۸

فیکون غاصبا و ما یتصرف فیه مغصوبا، و لم یکن تصرفه هذا باذن من الحمامی حیث ان رضائه انما هو فی تصرف من یعطیه الأجرة لا مطلقا و هذا ظاهر الثانی: لو کان بنائه علی الورود فی الحمام نسیة لا بد من ان یحرز رضاء الحمامی بوروده کذلک. و مع عدم إحراز رضائه یحرم علیه الورود و یبطل غسله حینئذ، لأنه تصرف فی مال الغیر من غیر إحراز رضاء صاحبه بإحدی طرق إحرازه، و مع وقوع الغسل باطلا لا ینفعه الاسترضاء المتأخر عنه لان المناط فی صحة الغسل اباحة مائه و مکانه حینه، و الرضاء المتأخر انما ینفع فی رفع الضمان و لا یفید فائدة فی صحة الغسل کما لا یخفی الثالث: لو کانا بانیین علی النسیة و لکن المغتسل یکون بانیا علی عدم إعطاء الأجرة أو علی إعطاء الفلوس الحرام ففی صحة غسله اشکال من جهة أنه بان علی الالتزام و التعهد بقرار الأجرة فی ذمته، و الحمامی أیضا مقدم علی جعل الأجرة فی ذمة المغتسل فیکون تصرف المغتسل هذا تصرفا مأذونا فیه برضاء من الحمامی، و من جهة انه لما یکون المغتسل بانیا علی عدم إعطاء الأجرة أو علی إعطاء الفلوس الحرام الذی هو فی حکم البناء علی عدم الإعطاء رأسا فکأنه لا یکون بانیا علی جعل الأجرة و قرارها فی ذمته، فلا تتحقق المعاملة مع بنائه هذا بینه و بین الحمامی نسیة، أو یقال:

ان رضاء الحمامی بالنسیة مقید بما إذا یعطیه المغتسل الأجرة، و مع بنائه علی عدم الإعطاء أو الإعطاء من الحرام لا یکون تصرفه هذا علی وجه النسیة مأذونا فیه و مورد رضاء الحمامی، فان رضائه انما هو بالتصرف نسیة مقیدا بالإعطاء. و مع البناء علی العدم ینتفی موضوع الاذن بانتفاء قیده، و لا یخفی ان هذا الوجه أحوط لو لم یکن أقوی

[مسألة (۱۷): إذا کان ماء الحمام مباحا لکن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فیه]

مسألة (۱۷): إذا کان ماء الحمام مباحا لکن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فیه لان صاحب الحطب یستحق عوض حطبه و لا یصیر شریکا فی الماء و لا صاحب حق فیه

و ذلک لان شیئا من اجزاء الحطب لا تدخل فی الماء لا عقلا و لا عرفا، اما

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۷۹
عقلا- فواضح- بناء على ما حقق فی محله من ان تأثير النار فی حرارة الماء ليس بمداخلة شی‌ء من النار فی الماء المعبر عنها بالفشو و النفوذ، كما انه ليس بالكمون و البروز بل هو بحدوث الحرارة من كتم العدم فی الماء بواسطة تمامية استعداده لقبول الحرارة فتكون مجاورته مع النار علة معدة لصيرورته حارا بإفاضة صورة الحرارة عليه من فاعلها- و اما عرفا فأوضح، حيث ان العرف لا يرون شيئا من الحطب مخالطا مع الماء فلا يصير صاحب الحطب ذا حق على الماء، و هذا بخلاف خياطة الثوب مثلا بخيط مغصوب فان عين الخيط موجود فی الثوب و يكون التصرف فی الثوب موجبا للتصرف فی الخيط و هو محرم قطعا، و هذا بالدقة ظاهر و لكن بحسب العرف ربما يرى العرف الخيط تالفا موجبا لثبوت قيمته على الغاصب، لا- سيما فيما إذا لم يكن إخراجه عن الثوب ممكنا، و كيف كان فما نحن فيه ليس منه قطعا

[مسألة (۱۸): الغسل فی حوض المدرسة لغير اهله مشكل]

مسألة (۱۸): الغسل فی حوض المدرسة لغير اهله مشكل بل غير صحيح، بل و كذا لأهله إلا إذا علم عموم الوقفية أو الإباحة

منشأ إشكال الغسل فی حوض المدرسة لغير اهله هو ظهور كون الوقف على أهل المدرسة، و انما الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، فلا يجوز لغيرهم التصرف فيما وقف عليهم، و لا يخفى انه لو تم ما ذكر لكان اللازم الجزم بعدم الصحة، و لذا قال (قده) بل غير صحيح، و منشأ إشكال غسل اهله منه الا إذا علم عموم الوقفية هو انتفاء الامارة على العموم، فلا يجوز تصرف ما لا يحرز جوازه و ان لم يثبت منعه، و لكن يمكن ان يقال طبع الوقف عليهم يقتضی جواز كل تصرف منهم فيه الا ان يثبت المنع، فجواز التصرف المشكوك جوازه لا- يحتاج إلى الإحراز، و انما منع الموقوف عليهم عن تصرف مخصوص يحتاج إلى إحراز المنع، فبعد فرض كون المتصرف موقوفا عليه يصح منه كل تصرف الا ما ثبت منعه، ففرق بين غسل غير أهل المدرسة من حوض المدرسة حيث ان جوازه كان محتاجا إلى الإحراز، و غسل أهل المدرسة منه حيث ان منعه يحتاج إلى الإثبات، و الى ذلك ذهب بعض مشايخنا فی حاشيته فی المقام و نفى الاشكال عن غسل أهل المدرسة من حوضه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۸۰

[مسألة (۱۹): الماء الذی يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه]

مسألة (۱۹): الماء الذی يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه الا مع العلم بعموم الإذن

لأن الظاهر من التسبيل هو اباحة المالك تصرفه على الغير و ظاهره اباحة خصوص شربه لا جميع تصرفاته و مع الشك فيه يحتاج إلى إحراز عموم الاذن

[مسألة (۲۰): الغسل بالمئزر الغصبی باطل]

مسألة (۲۰): الغسل بالمئزر الغصبی باطل

و لعل وجهه اتحاد تصرف الغصبی الواقع فی المئزر مع الغسل فيبطل الغسل بقاعدة باب الاجتماع، و يمكن منعه من جهة ان فعله فی المئزر ليس مصداقا للغسل بشی‌ء بل الغسل هو جرى الماء على الجسد، نعم يتوقف على حركة المئزر لإيصال الماء الى تحته، فالتصرف فيه مقدمة للغسل لا- انه متحد معه، و لا تكون حرمة المقدمة مانعا عن صحة ذيها بعد ان لم تكن المقدمة منحصرة بها كما حقق فی محله

[مسألة (۲۱): ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس]

مسألة (۲۱): ماء غسل المرأة من الجنابـة و الحيض و النفاس و كذا اجرة تسـخينه إذا احتاج اليه على زوجها على الأظهر لأنه يعد جزءا من نفقتها.

و المراد بالنفقة على ما فى الشـرائع هى ما تحتاج إليه المرأة من الطعام و نحوه، و من المعلوم ان ماء الغسل مما تحتاج اليه و كذا اجرة تسخينه فيما إذا احتاج اليه، و الظاهر عدم اختصاص ذلک بماء غسل الجنابة و الحيض و النفاس، بل ماء غسل الاستحاضة و المس أيضا كـذلک، بل الظاهر ان ماء الوضوء أيضا من النفقة، و عن المنتهى ان فى وجوب ماء الغسل على الزوج تفصـيل، قال بعضـهم: لاـ يجب مع غنائهـا و مع الفقر يجب على الزوج تخليتهـا لتنقـل الى الماء أو لينقل الماء إليها، و قال آخرون، يجب عليه كما يجب عليه ماء الشرب و الجامع ان كل واحد منهما مما لا بد منه، و الأول عندى أقرب انتهى.

و عن الذكرى ماء الغسل على الزوج فى الأقرب لأنه من جملة النفقة، فعليه نقله إليها و لو بالثمن أو تمكينها من الانتقال اليه و لو احتـاج الى عوض كالحمام فالأقرب وجوبه عليه أيضا مع تعـذر غيره، دفعا للضـرر، و وجه العـدم ان ذلک مؤنـة التمكن الواجب عليها، و ربما فرق بين غسل الجنابة و غيره إذا كان سبب الجنابة من الزوج، و اما الأمة فالأقرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۸۱

أنه كالزوجـة لأنها مؤنة محضة و انتقالها الى التيمم بعيد، و حمله على دم التمتع قياس من غير جامع، و يعارض بوجوب فطرتها و ماء طهارتها انتهى

[مسألة (۲۲): إذا اغتسل المجنب فى شهر رمضان]

مسألة (۲۲): إذا اغتسل المجنب فى شـهر رمضان أو صوم غيره أو فى حال الإحرام ارتماسا نسـيانا لا يبطل صومه و لا غسله و ان كان متعمـدا بطلا معا و لكن لا يبطل إحرامه و ان كان آثما. و ربما يقال لو نوى الغسل حال الخروج من الماء صـح غسـله و هو فى صوم رمضان مشـكل لحرمـة إتيان المفطر فيه بعـد البطلان أيضا، فخروجه من الماء أيضا حرام كمكثه تحت الماء، بل يمكن ان يقال ان الارتماس فعل واحد مركب من الغمس و الخروج فكله حرام و عليه يشكل فى غير شهر رمضان أيضا نعم لو تاب ثم خرج بقصد الغسل صح

هنا أمور يجب البحث عنها الأول: لو ارتمس الجنب فى حال صوم شهر رمضان أو صوم غيره أو فى حال الإحرام ناسيا لصومه لا يبطل صومه و لا غسـله بلا اشكال، بل و لا خلاف فيهما، اما عـدم بطلان صومه فلان مفطريـة الارتماس على القول بها مختصـة بالعامد و من بحكمه مثل الجاهل بالحكم و ناسيـة الذى هو أيضا جاهل به فى حال نسـيانه، دون ناسـى الموضوع- كما حقق فى محله- فمع نسـيان الصوم لا يكون الارتماس مبطلا أصـلا، و اما عـدم بطلان غسـله فواضح حيث ان بطلانه انما هو لكونه محرما لمكان كونه مفطرا و المفروض انتفاء مفطريته فى تلک الحالة، بل الحكم هو صـحته أيضا، و لو قلنا بكون الارتماس حراما تعبدا فى حال الصوم من غير ان تكون مفطرا، و ذلک لأنه فى تلک الحالـة و لو كان محرما واقعا لكن النهى لا يكون منجزا عليه حال الغفلـة فلاـ يكون مؤثرا فى فساد غسـله، لما تقرر فى محله من ان النهى بوجوده التنجزى مؤثر فى فساد العبادة لا مطلقا، الثانى: لو ارتمس عمـدا فى حال الصوم فعلى القول بمفطريـة الارتماس ففى الصوم الذى يجوز إبطاله كالمندوب و الواجب الموسع الذى يجوز إبطاله يفسد صومه و يصح غسـله، و ذلک لإتيانه بالمفطر الذى يجوز الإتيان به فصومه يبطل بإيجاده المفطر و غسله يصح لعدم النهى عنه واقعا، و ذلک ظاهر

و فى الصوم الـذى يحرم إبطاله، فلا يخلو اما يكون إيجاد المفطر بعـد إبطاله محرما أيضا تعبـدا كما فى صوم شـهر رمضان أولا، كمـا فى غيره من أقسـام الصوم الواجب المعين ففى الأـول يبطـل صومه مطلقـا، و يبطل غسـله فيما إذا نواه فى حال الـدخول فى الماء أو حال المكث أو حال الخروج إلا إذا تاب و خرج بقصد الغسل، اما بطلان غسله حال الدخول و المكث فواضح حيث انه محرم بالنهى الفعلى المنجز، و اما بطلانه فى حال الخروج من غير توبهٔ فلان خروجه هذا و ان لم يكن منهيا بالنهى الفعلى لمكان الأمر بالخروج الا انه معاقب عليه بالنهى السابق الساقط فيبطل غسـله لكونه مبغوضا فعلا و ان لم يكن منهيا عنه كـذلك، و بعبارهٔ أوضـح يبطـل بوجود ملاـك النهى و ان لم يكن النهى موجودا بالفعـل، و اما صـحته فى حال الخروج مع التوبـهٔ فلسـقوط النهى حينئـذ خطابـا و ملاكـا و ذلـك واضـح و فى الثـانى أعنى صوم غير شـهر رمضـان من أنواع الواجب المعين يبطل صومه مطلقا و ذلك ظاهر، و غسـله فيما إذا نوى الغسل فى حال الـدخول و يصح غسـله فيما لو نواه فى حال المكث أو الخروج لعدم حرمتهما ملاكا و خطابا، و اماما أفاده فى قوله (قـده) بل يمكن ان يقال ان الارتماس فعل واحـد مركب من الغمس و الخروج- إلخ- ففيه أولا منع القول به ضـرورهٔ أن الرمس عبارهٔ عن الرسوب فى الماء تدريجا فهو الحركهٔ الدخولى من ابتداء الشـروع فى الرمس الى ان ينتهى إلى تمـامه، فـالمكث فى المـاء بعـد الرمس ليس جزءا من الارتمـاس فضـلا عن الخروج عنه، و ثانيا فبالمنع عن حرمته على فرض تسليم كونه ارتماسا بمنع صدق إفطار الصوم على بقائه فضلا عن خروجه، هذا كله على القول بمفطريهٔ الارتماس، و على القول بحرمته تعبـدا من دون ان يكون مفطرا فالظـاهر بطلاـن الغسـل به مطلقـا، و لو نواه فى حال الخروج فضـلا عن حالتى الـدخول و البقـاء، اما فى حال الـدخول و البقاء فلأنهما محرمان حينئـذ قطعا بالنهى الفعلى المنجز، و اما فى حال الخروج فلكونه منهيـا عنه ملاكا و ان لم يكن كـذلك خطابا، و بقاء النهى ملاكا كاف فى مفسديـهٔ العبادهٔ به، كما لا يخفى اللهم إلا إذا تاب و قصد الغسل و فى حال الخروج

الأـمر الثـالث: لو ارتمس عمـدا فى حـال الإحرام يكون حكم غسـله هو ما تقـدم و اما إحرامه فلا يبطل بالارتماس العمـدى مثل الإتيان بسائر تروك الإحرام عمدا. و ان يأثم بإتيانه بل يجب عليه الكفارهٔ حسبما فصل فى كتاب الحج

[فصل فى مستحبات غسل الجنابهٔ]

اشارهٔ

فصل فى مستحبات غسل الجنابهٔ

[و هى أمور]

اشارهٔ

و هى أمور

[أحدها: الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل]

أحدها: الاستبراء من المنى بالبول قبل الغسل

فی هذا الأمر أمور ينبغی البحث عنها الأول: اختلف فی وجوب البول قبل الغسل و استحبابه علی قولين، و المحكی عن المبسوط و الاستبصار و المراسم و الوسيلة و الغنيهٔ هو الوجوب، و المنسوب الی المشهور هو الاستحباب، و استدل للأول بقاعدهٔ الاشتغال و الاحتياط، و بمحافظهٔ الغسل عن طريان المزيل عليه كما عن الذكری، و بالأخبار الدالهٔ علی وجوب الغسل مع وجود البلل المشتبههٔ بعده لو لاـ الاستبراء، و بصحيحهٔ البزنطی قال: سئلت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابهٔ؟ قال (ع): «تغسل يديک من المرفقين إلی أصابعک و تبول ان قدرت علی البول ثم تدخل يدک الإناء» و مضمر احمد بن هلال و فيه سألته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب «ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل» و ما فی الفقه الرضوی، و فيه «فإذا أردت الغسل من الجنابهٔ فاجتهد أن تبول حتی تخرج فضلهٔ المنی فی إحليلک و ان اجتهدت و لم تقدر علی البول فلا شیء عليک و تنظف موضع الأذی منک» و الأقوی ما عليه المشهور من عدم الوجوب لضعف ما استدل به له مع ما يدل علی عدمه، اما وجه ضعف ما استدل به للوجوب اما قاعدهٔ الاشتغال، فهی انما يتم فی المقام لو كان الشک فی المحصل، و هو يتوقف علی شرطيهٔ البول فی صحهٔ الغسل و كون وجوبه شرطيا و هو ممنوع، و تفصيل ذلک ان وجوب الاستبراء بالبول علی تقدير ثبوته يدور بين ان يكون شرطيا فی صحهٔ الغسل، بحيث يبطل الغسل مع عدمه أو يكون تعبديا، لكن

لاـ سبيل الی القول الأول، بل لعله لا قائل به حيث ان القائلين بوجوبه لا يقولون ببطلان الغسل عند عدمه مع عدم خروج البلل المشتبههٔ، بل المصرح به فی كلام غير واحد منهم هو ترتب بطلان الغسل عند عدمه إذا خرج بلل مشتبههٔ الذی يقول به القائل بالندب، و لذا قيل يكون الخلاف لفظيا، لعدم ثمرهٔ مترتبهٔ علی وجوبه سوی ما يقول به القائل بالندب أيضا، و وجه انتفاء السبيل عن القول به هو خلو أكثر الأخبار الواردهٔ فی كيفيهٔ الغسل عن ذكر البول، و ما تعرض له منها كالأخبار المذكورهٔ فی أدلهٔ القائلين بالوجوب ظاهر فی نفسه فی الإرشاد الی ما هو الأصلح بحال المكلف من حفظ طهارته عن الانتقاض، مضافا الی ما يستشهد به علی ذلک كالأخبار الآمرهٔ بإعادهٔ الغسل علی من أخل بالبول و وجد بللا مشتبههٔ و كالمروی عن الجعفريات عن النبی (ص) «من ترک البول علی اثر الجنابهٔ أو شک تردد بقيهٔ الماء فی بدنه فيورثه الداء الذی لا دواء له» و كالمروی عن الباقر (ع) «من اغتسل و هو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللاـ فقد انتقض غسله» بل هذا الأخير وحده كاف فی دفع توهم الوجوب الشرطی، حيث قد عبر فيه بانتقاض الغسل الدال علی صحته لو لا البلل، فينحصر وجوبه علی تقدير ثبوته بان يكون تعبديا و عند الشک فيه يكون المرجع هو البراءهٔ لا قاعدهٔ الاشتغال، مع ان القول بكون وجوبه تعبديا أيضا بعيد فی الغايهٔ، لأن المتبادر من الأمر المتعلق به فی الاخبار المتقدمهٔ كصحيحهٔ البزنطی و أخواتها التی وردت فی آداب الغسل و كيفيته ليس الا مطلوبيته لأجل الغسل لا وجوبه تعبدا، و اما الاستدلال بمحافظهٔ الغسل عن طريان المزيل عليه كالأخبار الدالهٔ علی وجوب الغسل مع وجود البلل المشتبههٔ لو لا الاستبراء، فالاستدلال بها علی وجوب الاستبراء بالبول قبل الغسل عجيب، لعدم وجوب محافظهٔ الغسل عن طريان المزيل عليه، حتی يجب بوجوبها الاستبراء مقدمهٔ لوجوبها، و لذا قلنا بان المستفاد من تلک الاخبار ليس إلا الإرشاد و اما صحيحهٔ البزنطی و مضمرهٔ أحمد بن هلال و الفقه الرضوی فلما عرفت من ظهورها فی الإرشاد و ان أبيت إلا عن ظهورها فی المولويهٔ و دلالتها علی الوجوب

فلا بد من رفع اليد عن ظهورها بقرينهٔ الأخبار المتقدمهٔ التی استشهدنا بها علی الإرشاد، و لذلک يشكل القول باستحبابه مولويا أيضا لعدم الدليل عليه، اللهم الا ان يتمسک بالإجماع علی رجحانه المردد بين وجوبه و ندبه، إذ الإجماع المركب منعقد علی أحدهما و هو أيضا لا يخلو عن المنع، و الاولی التمسک بأدلهٔ التسامح لإثبات استحبابه فالمتحصل فی هذا الأمر هو استحباب

الاستبراء بالبول قبل الغسل كسائر آدابه و مستحباته.
الأمر الثانى: كما يستحب البول قبل الغسل بعنوان كونه قبله يستحب بعد الجنابة بعنوان كونه بعدها و لو كان بعد الغسل، فيما إذا لم يبل قبله بعدها، و يدل على استحبابه كذلك المروى عن الجعفريات عن النبى (ص) و قد رواه فى الفقيه أيضا مرسلا غير مسند إلى النبى (ص) و هو كاف فى إثبات الاستحباب به الثالث: المشهور اختصاص حكم الاستبراء بالبول قبل الغسل وجوبا أو استحبابا بالمجنب بالإنزال، فلا استبراء على المجنب بالجماع من غير إنزال، و المحكى عن الذخيرة ثبوت الحكم له مطلقا لعموم الاخبار و إطلاقها من غير تخصيص أو تقييد بخصوص المنزل، قال: و انتفاء الفائدة فى غير المنزل، إذ عسى ان ينزل و لم يطلع و احتبس شىء فى المجارى لكون الجماع مظنة نزول الماء.
أقول: و الاولى له ان يستدل بعدم لزوم الاطراد فى الفائدة بعد كونها حكمة لا علة لعدم لزوم الاطراد فى الحكمة، لكنه يرد عليه بان المستفاد من الأدلة المتقدمة الدالة على ثبوته هو الاختصاص بخصوص المنزل، و ليس فيها عموم أو إطلاق يتمسك به لكى يقال بثبوت الفائدة فى غير المنزل- كما قاله- أو بعدم الحاجة فى عموم الفائدة- كما قلناه- بدعوى انصراف تلك الاخبار بالمنزل بدلالة سياقها على الاختصاص فليس لها دلالة على العموم و الإطلاق حتى يتمسك بها الرابع: ظاهر المشهور أيضا اختصاص الحكم المذكور بالرجل فلا يعم المرأة و لو كانت مجنبة بالإنزال، قال فى المحكى المختلف لانتفاء فائدته فى طرف المرأة، لأن مخرج البول فيها ليس هو مخرج المنى فلا معنى لاستبرائها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۸۶
أقول: و يرد عليه بعدم لزوم الاطراد بعد كون الفائدة حكمة لا علة- كما تقدم فى الأمر الثالث- مضافا الى ما أورد عليه بان تغاير المخرجين فيها لا يستلزم انتفاء الفائدة رأسا لا مكان أن يؤثر خروج البول فى خروج ما تخلف من المنى فى مخرجه بالاعصار، اعلم ان الكلام فى المرأة يقع فى مقامين الأول فى حكم الاستبراء عليها قبل الغسل وجوبا أو استحبابا و الثانى فى حكم البلل المشتبهة الخارجة منها بعد الغسل لو لا الاستبراء اما المقام الأول فالمستظهر من نهاية الشيخ ثبوت الاستبراء لها بالبول عند تيسره، و مع عدمه فبالاجتهاد، و عن مقنعة المفيد ينبغى لها ان تستبرء بالبول و ان لم تستبرء فلا شىء عليها، و لا يخفى ان ما ذكراه حسن فى هذا المقام للاستظهار، و لما ذكر من تأثير خروج البول فى نقاء مخرج المنى بإعصاره و لو مع تغايرهما، و يكفى فى الحكم بالاستحباب فتوى مثل هذين العمادين بناء على تحقق البلوغ فى فتوى الفقيه- كما لا يخفى- اما المقام الثانى فالحق اختصاص الحكم بالانتقاض بخروج البلل المشتبهة بالرجل لاختصاص أدلته به فيكون المرجع عند الشك فى بللها استصحاب بقاء الطهارة من غير حاكم عليه، مضافا الى ما فى صحيح سليمان بن خالد عن رجل أجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شىء؟ قال (ع): «يعيد الغسل» قلت: فالمرئة تخرج منها بعد الغسل قال (ع): «لا تعيد» قلت: فما الفرق بينهما قال (ع): «لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل» الخامس: ظاهر أكثر القائلين بالاستبراء وجوبا أو استحبابا اختصاصها بالبول عند تيسره، و مع عدم تيسره يكون حكم البلل المشتبهة منه هو حكم المنى، و لكن ظاهر الشرائع تأدى الوظيفة به أو بالاستبراء بالاجتهاد تخييرا، بمعنى تأدى الوظيفة بكل منهما، و عن النهاية تقديم البول على الاجتهاد مع القدرة عليه و الا فليكتف بالاجتهاد و عن البيان استحباب تقديم الاجتهاد على البول و لا يخفى انه لا دليل على اعتبار الاجتهاد عند الغسل أصلا، و انما هو من آداب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۲۸۷
التخلى و يترتب عليه الحكم بعدم بولية البلل المشتبهة بالبول عند تحققه، و بكونها بولا عند عدمه، كما سيأتى البحث عنه مفصلا، و ليس له تأثير فى حكم البلل المشتبهة بالمنى أصلا.
السادس: ذكر فى الجواهر نفى البعد عن إلحاق الخنثى المشكل بالرجل فى الاستبراء و البلل، قال (قده) حيث يحصل الانزال منه

بآلة الذكر مع حصول الجنابة بذلك على تأمل و نظر انتهى، و وجه النظر ظاهر حيث انه مع فرض كونها الخنثى المشكل و دورانها بين الرجل و الأنثى كيف يقطع بحصول الانزال منه بآلة الذكر، و كيف يحكم بحصول الجنابة له بذلك، و هل هذا الا خروج عن فرض كونها مشكلا، نعم لا بأس بإلحاقها بالرجل فى ذلك الحكم بالاحتياط.

السابع: الظاهر ان الرجل الذى يعتاد فى إنزال منيه من غير المعتاد فى حكم الاستبراء كالمرئة و ذلك لانصراف دليله عنه كالمرئة نفسها فلا يحكم على بلله المشتبهة من موضع المعتاد بحكم المنى و لا بثبوت الاستبراء بالنسبة إليه كما لا يخفى.

[الثانى: غسل اليدين ثلاثا الى المرفقين]

الثانى: غسل اليدين ثلاثا الى المرفقين أو الى نصف الذراع أو الى الزندين من غير فرق بين الارتماس و الترتيب

لا إشكال فى استحباب غسل اليدين قبل الغسل فى الجملة، بل لا خلاف فيه كذلك، بل الإجماع عليه أيضا فى الجملة لكن تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان أمور:

الأول: فى مقدار ما يغتسل منهما و انه هل هو الى المرفقين أو الى نصف الذراع أو الى الزندين، و اعلم ان الاخبار و النصوص كبعض الفتاوى فى ذلك مختلفة، و الظاهر من إطلاق لفظ اليدين فى بعض النصوص، و صريح كثير من الاخبار بالكفين، و صريح الرضوى، و قضية الجمع بين غسلهما عند الغسل و غسلهما من حدث النوم و الغائط عند الوضوء مع كون المدار فى غسلهما فى الوضوء الى الزندين هو كون المدار فى الغسل أيضا إليهما، ففى صحيحة الحلبى عن الصادق (ع) قال سئل كم يفرغ الرجل على يده قبل ان يدخلها الإناء؟ قال: (ع) «واحدة من حدث البول و ثنتان من الغائط و ثلاث

من الجنابة» و مرسل فقيه قال الصادق (ع) «اغسل يدك من البول مرة و من الغائط مرتين و من الجنابة ثلاثا» و صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة؟

قال: (ع) «تبدء بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك» و موثقة أبى بصير قال، سئلت الصادق (ع) عن غسل الجنابة؟ قال (ع) «تصب على يدك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك» و الرضوى «و تغسل يدك الى المفصل ثلاثا قبل ان تدخلها الإناء» و ظاهر مرسل يونس المؤيد بموثق سماعة هو الى نصف الذراع، ففى الأول انه يغسل يده (اى الميت) ثلاث مرات- كما يغسل الإنسان من الجنابة- الى نصف الذراع و فى الأخير عن الصادق (ع) قال «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق» بناء على ان يكون المراد بدون المرفق الى نصف الذراع، و صريح صحيحة يعقوب بن يقطين و صحيحة أحمد بن محمد بن ابى نصر و خبر المروى عن قرب الاسناد هو الى المرفق، ففى الأول قال أبو الحسن (ع) «يبدء بغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما فى الإناء» و فى الثانية قال (ع) «فغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك و تبول» و فى الثالث قال (ع): «فى غسل الجنابة تغسل يدك من المرفق إلى أصابعك» قال فى الوافى فى بيان الرواية الثانية و فى بعض النسخ «تغسل يديك الى المرفقين» و هو الصواب انتهى، و فى الحدائق ان تثنية المرفق أو افراد اليد فى الرواية الثانية سهو من قلم الشيخ، و رواية قرب الاسناد تؤيد الأول انتهى.

و قد جمعوا بين الطوائف الثلاث باستحباب الغسل من الزند و أفضلية غسل نصف الذراع منه و أفضلية غسل المرفق منهما و لا بأس به و ان لا يخلو عن بعد، و وجهها فى الجواهر بوجه آخر و هو حمل اخبار غسل اليد أو الكف على ما إذا توهم نجاسته، حيث ان فى بعضها انه ان لم يكن أصاب كفه شيء غمسها فى الماء و حمل الغسل من المرفق على انه مستحب من حيث الغسل، فيكون كالمضمضة أقول: و يبقى عليه وجه الجمع بين اخبار غسل المرفق و اخبار غسل نصف الذراع، و كيف كان

فالظاهر تأدى السنة بالأخذ بكل واحدة من تلك الطوائف بلا إلزام

فى الجمع بينها- كما هو الشأن فى باب المطلق و المقيد فى غير الإلزاميات- و لا بأس بالحمل على الفضل و الأفضل فالأفضل أيضا الثانى: فى عدد الغسلات و انه هل يتأدى الوظيفة بالمرة أم يعتبر الثلاث؟

ظاهر غير واحدة من العبائر كالشرائع و غيره اعتبار تثليث الغسلات و عليه المصنف فى المتن، و لعل منشأ ذلك هو التعبير بالثلاث كما فى مرسل فقيه و خبر حريز و الرضوى و صحيحة الحلبى المتقدم كلها، و إطلاق الغسل فى عدة اخرى كما فى صحيحة محمد بن مسلم و موثقة أبى بصير المتقدمتين. و جمع بينهما بحمل المطلق على المقيد فلا يجتزى بما دون الثلاث الا ان ما تقدم فى الأمر المتقدم من عدم اقتضاء حمل المطلق على المقيد فى غير الإلزاميات جار هنا أيضا، و عليه فلا بأس بالقول بجواز الاكتفاء بالمرة، و ان التثليث مستحب فى مستحب.

الثالث: ظاهر عبارة الشرائع اختصاص الاستحباب بما إذا كان الاغتسال بالاغتراف من إناء فيه الماء القليل. حيث يقول: و غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء، حيث ان الظاهر من قوله «الإناء» هو المشتمل على الماء القليل لا مثل الحوض المشتمل على الأكرار من الماء، فلا يعم الحكم ما إذا كان الاغتسال من الماء الكثير، أو كان الغسل ارتماسيا أو تحت المطر، و لعل وجهه هو انسباق كون المنشأ فى ذاك الحكم هو إزالة النجاسة الوهمية العارضة على اليدين الموجبة لتنجس الماء بملاقاتها له المنتفى فى غير القليل، لكن المحكى عن العلامة (قده) هو العموم فاثبت الحكم المذكور على نحو الإطلاق، و لعله لإطلاق بعض أدلته و استظهار كون ذلك من وظائف الغسل كالمضمضة، لا لدفع النجاسة الوهمية و قد اختاره المصنف (قده) حيث يقول: من غير فرق بين الارتماس و الترتيب و لا- يخفى ان الأول و ان كان أوجه الا- انه لا بأس بالأخير بناء على التسامح فى أدلة السنن، و يمكن ان يقال بناء على الأول أيضا بعدم الفرق بين الأوانى الوسيعة الرأس التى تدخل اليد فيها، و بين الضيقة الرأس التى يصب منها الماء على اليد، بجعل المناط إزالة النجاسة الوهمية فى كل مورد ينفعل الماء المستعمل بملاقاة اليد على

تقدير نجاستها، سواء كان بورودها على الماء كما فى الإناء الوسيعة الرأس، أو بإيراد الماء عليها كما فى الضيقة رأسها و لا بأس بذلك أيضا

[الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات]

الثالث: المضمضة و الاستنشاق بعد غسل اليدين ثلاث مرات و يكفى مرة أيضا

فى هذا الأمر أيضا أمور الأول: لا إشكال فى استحباب المضمضة و الاستنشاق فى غسل الجنابة فى الجملة بلا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن غسل الجنابة؟ فقال «تبدء بغسل كفيك ثم تفرغ بيمنك على شمالك و تغسل فرجك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدمك» و فى معناها غيرها من الاخبار، لكن فى مقابلها أخبار أخر نافية للمضمضة و الاستنشاق فى الغسل، كمرسل الواسطى عن الصادق (ع) قال قلت له (ع): الجنب يتمضمض و يستنشق؟ قال «لا، انما يجنب الظاهر» و مرسله الأخر عن ابى الحسن الجنب يتمضمض؟ قال «لا انما يجنب الظاهر و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن» و حملت على نفى الوجوب بقرينة النص على ثبوتهما فى الطائفة الأولى مضافا الى ما يدل على نفى وجوبهما فيه بالخصوص كخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) قال «المضمضة و الاستنشاق مما سنّ رسول اللّه (ص)» و مرسلة صدوق عن الصادق (ع) انه قال فى غسل الجنابة «ان شئت ان تمضمض و تستنشق

فافعل و ليس بواجب لان الغسل على ما ظهر لا على ما بطن» الأمر الثانى: المشهور كما فى الحدائق على استحباب التثليث مقدما المضمضة على الاستنشاق، اما التثليث فليس عليه دليل الا ما فى فقه الرضا، و فيه «و قد يروى ان يتمضمض و يستنشق ثلاثا، و روى مرة مرة تجزيه، و قال: الأفضل الثلاث و ان لم يفعل فغسله تام» و حقق فى محله حجية الفقه الرضوى فيما علم استناده الى الامام (ع) و انه ليس من صاحب الكتاب ما لم يعارضه دليل أقوى- كما فى المقام- حيث ان أفضلية الثلاث مستندة الى الامام (ع) بالنصوصية و ليس لها معارض أيضا، فينبغى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۹۱

الأخذ به، و اما تقديم المضمضة الثلاث على الاستنشاق فليس عليه دليل أصلا إلا عطف الاستنشاق على المضمضة بالواو و هو لا يقتضيه، نعم لا بأس به بالتسامح فى أدلة السنن بناء على تحقق البلوغ بفتوى الفقيه الأمر الثالث: الظاهر عدم الإشكال فى تقديم غسل اليدين على المضمضة و الاستنشاق، كما يدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة فى الأمر الأول المعبر فيها بقوله (ع) «تبدء بغسل كفيك» و عطف (تمضمض) و (استنشق) عليه بكلمة (ثم) مضافا الى ما يتبادر من حكمة استحباب غسل الكفين استظهارا لطهارتهما قبل إدخالهما الإناء من النجاسة الوهمية، قال فى الجواهر: و مقتضاه- اى مقتضى استحباب تقديم غسل اليدين- عدم حصول الاستحباب ان خالف ذلك، لكنه لا يخلو من اشكال أقول: و هو كذلك لان الظاهر كون تقديم غسل اليدين من قبيل المستحب فى المستحب، بل لو لم يغسل يديه و اقتصر على الإتيان بالمضمضة و الاستنشاق لأدى الوظيفة بهما و ان ترك وظيفة غسل اليد كما لا يخفى

[الرابع: ان يكون مائه فى الترتيبى بمقدار صاع]

الرابع: ان يكون مائه فى الترتيبى بمقدار صاع و هو ستمأة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال

فى هذا الأمر أمور الأول: فى كمّ ماء الغسل و انه يستحب ان يكون بمقدار الصاع لا أقل، و ادعى فى الجواهر الإجماع على استحبابه محصلا و منقولا، قال (قده) خلافا لأبى حنيفة فأوجبه، و فى الحدائق ان عليه إجماع علمائنا و أكثر العامة، و نسب الى ابى حنيفة القول بالوجوب انتهى، و يدل على عدم الوجوب- مضافا الى الإجماع الذى تمسك به صاحب الحدائق أيضا- من الاخبار كلما يدل على الاكتفاء بمجرد الجريان و لو كالدهن، و هى كثيرة، منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن غسل الجنابة؟

قال (ع) «تبدء بكفيك فتغسلهما» الى ان قال «ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» و فى معناها غيرها، و لا ينافيها ما بظاهره يدل على اعتبار كونه بقدر الصاع، كصحيحة زرارة عن الباقر (ع) «ان من انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع»

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۹۲

فإنه بعد الإجماع على عدم الوجوب يحمل على الاستحباب و كون اللابدية فى تحصيل الوظيفة الخاصة التى لا يتحصل الا بالصاع، من غير دخل لها فى صحة الغسل، أو الوجوب تعبديا، و يدل على استحبابه أخبار مستفيضة منها صحيحة زرارة عن الباقر (ع) أيضا قال «كان رسول اللّه (ص) يتوضأ بمد و يغتسل بصاع و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال.»

الأمر الثانى: هل المستحب هو الاقتصار على الصاع و عدم التجاوز عنه بمعنى أنه غاية الاستحباب- كما يستظهر من المقنعة و النهاية و المبسوط و السرائر و الخلاف- أو انه أول مراتبه فيستحب الزيادة عليه- كما عن الوسيلة و المهذب و المنتهى، بل فى المعتبر نفى الخلاف فيه عندنا، و فى المنتهى الإجماع عليه- وجهان: من ورود النص على ثبوت البأس فى الزيادة على الصاع

كما فى مرسل الفقيه قال: «الوضوء بمدّ و الغسل بصاع و سيأتى أقوام من بعدى يستقلون ذلك أولئك على خلاف سنتى، و الثابت على سنتى معى فى حظيرة القدس» و من كفاية ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه لا سيما مع دعوى نفى الخلاف فيه عندنا أو الإجماع عليه من مثل أعمدة الفقهاء و اسطوانتهم- اعنى المحقق و العلامة- أقول: و الانصاف عندى عدم دلالة مرسل الفقيه على نفى استحباب الزيادة بل المدلول منه هو التعبير على نافى استحباب الصاع و مقلله، و ليس فيه تعرض لاستحباب الزيادة عليه أو نفيه، فالحق هو استحباب الزيادة- كما فى الجواهر- لكن ينبغى تقييده- كما فى الذكرى- بما لا يحصل معه الإسراف الأمر الثالث: ذكر غير واحد من الأصحاب استحباب كون ماء الغسل بماله من المقدمات بمقدار الصاع من غسل الكفين و الفرج و المضمضة و الاستنشاق، بل تثليث الغسلات، و صحيحة الفضلاء التى يأتى نقلها فى الأمر الرابع تدل على احتساب غسل ماء الفرج من الصاع، و الظاهر كون ماء غسل الكفين و المضمضة و الاستنشاق و غيرها من مقدمات الغسل منه أيضا الأمر الرابع: ظاهر بعض الاخبار كون الصاع أول مراتب الاستحباب فيما

إذا كان المغتسل منفردا به، و اما مع الاشتراك فيه فيجزى الأقل منه فى أداء الوظيفة أيضا، ففى صحيحة الفضلاء- زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير- عن الصادقين (ع) انهما قالا (ع) «توضأ رسول اللّه (ص) بمد و اغتسل بصاع» ثم قال (ع) «اغتسل هو و زوجته بخمسة أمداد من إناء واحد» قال زرارة: فقلت كيف صنع هو؟ قال (ع) «بدء هو فضرب بيده فى الماء قبلها و انقى فرجه ثم ضربت هى فأنقت فرجها ثم أفاض هو و أفاضت هى على نفسها حتى فرغا، فكان الذى اغتسل به رسول اللّه (ص) ثلاثة أمداد و الذى اغتسلت به مدين، و انما اجزء عنهما لأنهما اشتركا جميعا، و من انفرد بالغسل وحده فلا بدله من صاع» و صحيح معاوية بن عمار قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول «كان رسول اللّه (ص) يغتسل بصاع و إذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع و مد» و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما قال (ع) «كان رسول اللّه (ص) يغتسل بخمسة أمداد بينه و بين صاحبته» و قد افتى بمضمونها غير واحد من الأصحاب، لكن مع تخصيص بعضهم- كما يظهر عن عبارة الجامع- بما إذا كان الاشتراك بين الرجل و المرأة، و الظاهر عدم الاختصاص، بل المستفاد من صحيحة الفضلاء هو كون العبرة بالاشتراك، كما يظهر من قوله (ع) «و من انفرد بالغسل وحده» بعد قوله (ع) «و انما اجزء عنهما لأنهما اشتركا جميعا» فلا بأس بجعل المدار على الاشتراك مطلقا، و اما ما يقال بنفى صراحة الأخبار المذكورة على حصول الوظيفة بالأقل عند الاشتراك بدعوى ان فعل النبى (ص) أعم من ذلك، ففيه انه ينافيه دوام فعله (ص) على ذلك المستظهر من الصحيحتين الأخيرتين كما لا يخفى الأمر الخامس: المذكور فى صحيحة زرارة المتقدمة فى الأمر الأول هو كون الصاع ستة أرطال، و فى مفتاح الكرامة ذكر بعد قوله (ع) «ستة أرطال» كلمة «يعنى أرطال المدنية» فيكون تسعة أرطال بالعراقى ثم قال (قده): و الظاهر من جماعة ان التفسير من تتمة الرواية، و يشهد له قول العلامة فى التذكرة بما نصه: و قول الباقر (ع) «و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال المدنية يكون تسعة أرطال بالعراقى» و عن المحقق انه نقل الخبر من كتاب حسين بن سعيد هكذا: و الصاع ستة أرطال بأرطال

المدنية و تسعة أرطال بالعراقى، انتهى و بالجملة الصاع أربعة أمداد و كل مد رطلان و ربع رطل بالعراقى و الرطل العراقى مأة و ثلاثون درهما، و كل درهم نصف مثقال الصيرفى و ربع عشره فيكون مقدار الصاع ستمأة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال- بالمثقال الصيرفى- هذا و قد كتبنا جملة وافية فى مقدار الصاع فى زكاة الغلات فى النصاب المعتبر فيها فى كتاب الزكاة فراجع

[الخامس: إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار]

الخامس: إمرار اليد على الأعضاء لزيادة الاستظهار

إمرار اليد على الأعضاء إما يكون فى الغسل الترتيبى أو فى الارتماسى، فعلى الأول فاما يتوقف عليه الغسل بحيث لولاه لا يحصل الغسل أصلا، أو يحصل الغسل به و بغيره و لكن المكلف يختار الغسل به، أو لا يختار أيضا، فإن توقف الغسل عليه بحيث لولاه لم يحصل الغسل يكون واجبا تعيينيا و ان يحصل بغيره لكن المكلف يختار الغسل به يكون واجبا تخييريا، و مع عدمهما معا فهو ليس بواجب لكنه مستحب، اما عدم وجوبه فللأصل، و نفى الخلاف فى عدمه، بل دعوى الإجماع عليه، و الاخبار الدالة على الاجتزاء بمس الجسد للماء و صب الماء عليه و جريانه عليه، بل فى اخبار الارتماس التصريح بالاجتزاء بارتماسة واحدة و ان لم يدلك جسده، و اما استحبابه فلدعوى الإجماع على استحبابه- كما عن المعتبر و غيره- و ما روى عن كتاب على بن جعفر عن أخيه (ع) فى السؤال عن الاغتسال بالمطر قال (ع) «ان كان يغسله اغتسالة بالماء اجزئه، الا انه ينبغى له ان يتمضمض و يستنشق، و يمر يده على ما نالت من جسده» و خبر عمار بن موسى عن الصادق (ع) الوارد فى غسل المرأة قال (ع) «تمر يدها على جسدها كله» و عن الفقه الرضوى- بعد ان ذكر صفة الغسل الترتيبى-: «و انه يصب على رأسه ثلاث أكف و على جانبه الأيمن مثل ذلك و على جانبه الأيسر مثل ذلك» الى ان قال «ثم تمسح سائر بدنك بيدك و تذكر اللّه تعالى فإنه من ذكر اللّه تعالى عند غسله و عند وضوئه طهر بدنه كله» و بالاستظهار لكن إثبات الاستحباب بتلك الأدلة مطلقا حتى فى الغسل الارتماسى مشكل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۲۹۵

اما دعوى الإجماع على استحبابه فلانصرافها الى الغسل الترتيبى لانه الشائع من الغسل و اما الاخبار المذكورة فلان موردها الغسل الترتيبى، و اما الاستظهار فقد نوقش فى إثبات الاستحباب به فى الترتيبى فضلا عن الارتماسى بأنه لا معنى لاستحبابه بعد حصول العلم بالاغتسال، و يجب من باب المقدمة العلمية قبل حصوله، و لذا حمل بعضهم الاستحباب فى مورده على الاستحباب التعبدى للإجماع المنقول و الاخبار المتقدمة، لكن الأقوى استحبابه فى الارتماسى أيضا بإطلاق كلمات الأصحاب و منع انصرافه إلى الترتيبى و التسامح فى أدلة السنن- بناء على ثبوت البلوغ بفتوى الفقيه- و بزيادة الاستظهار لان المدار فى مقام الامتثال على الاطمئنان و سكون النفس و عدم الالتفات الى احتمال الخلاف، و معه فيبقى لاستحباب الاستظهار مجال- كما لا يخفى- و لا يحتاج الى حمل الندب على التعبدى و ان كان اللازم منه عدم ثبوت الاستحباب الشرعى أيضا بعنوانه المخصوص، و لكن لا ضير فيه بعد ثبوته فى الجملة كما لا يخفى

[السادس: تخليل الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار]

السادس: تخليل الحاجب الغير المانع لزيادة الاستظهار

كالشعر الخفيف و معاطف الأذنين و الإبطين و السرة و عكن البطن فى السمين و نحو ذلك، اما ما لا يصل اليه الماء بدون التخليل فإنه يجب تخليله، و استدل للاستحباب بالاستظهار، و نوقش فيه بما تقدم مع ما فيه، و بحسنة جميل و فيها قال (ع) «يبالغ فى الغسل» و فى صحيحة ابن مسلم «يبالغ فى الماء» و عن الفقه الرضوى «و الاستظهار فيه إذا أمكن» مضافا الى الفتوى باستحبابه الكافية للحكم به بأدلة التسامح، بناء على كفاية الفتوى فى تحقق البلوغ و صدقه كما مر غير مرة

[السابع: غسل كل من الأعضاء الثلثة ثلاثا]

السابع: غسل كل من الأعضاء الثلثة ثلاثا

و هـذا لعله فى الغسـل الترتيبى، إذ لاـ مورد له مع الارتماسـى الاـ ان المحكى عن ابن جنيـد اسـتحباب ثلاث غوصات للمرتمس يخلل شـعره و يمسـح جسـده فى كل منها، و نفى الشـهيد (قـده) عنه البأس، و كيف كان و ليس لاسـتحباب التثليث بالخصوص دليل الا انهم أفتوا به، و لعله يكفى فى إثباته الفتوى به بناء على التسامـح، و يمكن الاسـتدلال بما دل على اسـتحباب التثليث فى غسل الميت بناء على ما ورد من انه غسل الجنابهٔ، و

لكنه لاـ يخلو عن المنع، و ربمـا اسـتدله باخبـار (ثلاـث أكف) و هو لا يخلو عن منع لإمكان إرادهٔ الصب بثلاث أكف و هو غير تثليث الغسل، حيث انه يمكن إيقاع الغسل الواحد بانصبابات متعددهٔ فيصب اكفا متعددهٔ لغسل واحد كما لا يخفى

[الثامن: التسميهٔ]

الثامن: التسميهٔ بأن يقول بسم اللّه، و الاولى ان يقول:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

ذكر جملهٔ من الأصحاب استحباب التسـميهٔ قبـل الغسل كما فى الوضوء و جعلوها من آدابه، و اعترف كثير منهم بعـدم الـدليل عليـه. لكن فى الفقه الرضـوى جملتـان يمكن الاسـتدلال بهمـا على اسـتحبابها، و الاـولى منهمـا قـوله (ع) «و تغسـل يـديك الى المفصل ثلاثا قبل ان تـدخلهما الإناء و تسـمى بذكر اللّه تعالى قبل إدخال يدك الإناء» و هذه الجملهٔ تدل على ان محل التسـميهٔ قبل إدخال اليـد فى الإناء، و الثانيـهٔ منهما قوله (ع) «ثم تمسح سائر بدنك بيديك و تذكر اللّه تعالى فإنه من ذكر اللّه تعالى عند غسـله و عنـد وضوئه طهر بـدنه كله» و هذه الجملهٔ أيضا تدل على اسـتحباب ذكر اللّه تعالى عند الغسل بلا تعيين محله، و لعلهما كافيتان فى اسـتحبابها و عليهما فتمادى الوظيفهٔ بما يسـمى ذكر اللّه تعالى، و لو بان يقول: بسم اللّه أو الحمد للّه، لكن الاولى ان يقـول: بسم اللّه الرحمن الرحيم، و وجه أولويته كونه أكمـل، و للاقتضـاء كـل أمر لم يبـدء فيه بـاسم اللّه فهو أبـتر ثم ان الشـهيد (قـده) بعـد ان حكم فى الـذكرى باسـتحباب التسـميهٔ فى الغسل قال: و الأكثر لم يـذكروها فيه، و الظاهر انهم اكتفوا بذكرها فى الوضوء تنبيها بالأدنى على الأعلى أقول و لعل ما افاده ليس بوجيه إذ يقال عليه فلم لم يـذكروها فى الغسل و يكتفوا بـذكرها فيه عن ذكرها فى الوضوء تنبيها بالأعلى على الأدنى ثم اسـتدل لاسـتحبابها فى الغسل بإطلاق صـحيحهٔ زرارهٔ عن الباقر (ع) قال «إذا وضـعت يـدك فى المـاء فقـل بسم اللّه و باللّه اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين فإذا فرغت فقل الحمـد للّه رب العالمين» و هذا الخبر أوردوه الأصحاب فى

الوضوء، و لعله كان فى البين قرينهٔ دلتهم عليه و الا فالتمسک بإطلاقه كما صنعه الشهيد (قده) حسن لا بأس به، و كيفما كان فلا ينبغى التأمـل فى اسـتحباب التسـميهٔ عنـد الغسل كما أفتوا به، شـكر اللّه تعالى سـعيهم و جزاهم اللّه سـبحانه عن العلم و اهله خير الجزاء

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

[التاسع: الدعاء المأثور فی حال الاشتغال]

التاسع: الدعاء المأثور فی حال الاشتغال، و هو اللهم طهر قلبی و تقبل سعیی و اجعل ما عندک خیرا لی اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین

رواه الشیخ عن عمار الساباطی قال: قال الصادق (ع) «إذا اغتسلت من الجنابة فقل اللهم طهر قلبی و تقبل سعیی و اجعل ما عندک خیرا لی اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین، و إذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبی من کل آفة تمحق دینی و تبطل عملی اللّهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین»

أو یقول اللهم طهر قلبی و اشرح صدری و أجر علی لسانی مدحتک و الثناء علیک، اللهم اجعله لی طهورا و شفاء و نورا انک علی کل شیء قدیر

و قاله فی کتاب المصباح قال تقول عند الغسل «اللهم طهرنی و طهر قلبی و شرح إلی صدری إلخ»

و لو قرء هذا الدعاء بعد الفراغ أیضا کان أولی

أقول: و لعل الاولی قراءة الدعاء الأول بعد الفراغ أیضا لما ذکره المفید (قده) فی المقنعة قال (قده): و یسمی اللّه تعالی عند اغتساله و یمجده و یسبحه، و إذا فرغ من غسله فلیقل: اللهم طهر قلبی و زک عملی و اجعل ما عندک خیرا لی اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المتطهرین، انتهی، بل لعل المستظهر من روایة عمار المتقدمة أیضا استحبابه بعد الفراغ إذ فیها قوله (ع) «إذا اغتسلت من الجنابة فقل اللهم»- إلخ الا انه قال فی الحدائق و الظاهر حصول الامتثال بالدعاء حال الاغتسال و بعده و الاخبار المذکورة لا- تأباه، و بذلک صرح فی الذکری فقال و لعل استحباب الدعاء للغسل شامل حال الاغتسال و بعده انتهی ما فی الحدائق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۹۸

[العاشر: الموالاة]

العاشر: الموالاة و الابتداء بالأعلی فی کل الأعضاء فی الترتیبی

أما استحباب الموالاة فقد استدلوا لاستحبابها بمواظبة السلف و الخلف بل الأئمة الأطهار (ع) و بعموم آیات المسارعة إلی المغفرة و الاستباق الی الخیر و التحفظ من طریان المفسد و المتابعة لفتوی جمع من الأصحاب بالاستحباب، و لا یخفی ان إثبات حکم شرعی بمثل هذه الأدلة لو کانت منفردة و ان کان لا یخلو عن الإشکال الا ان ثبوت الاستحباب بتمامها لا سیما بفتوی الأصحاب تمسکا بأدلة التسامح مما لا اشکال فیه، و اما استحباب الابتداء بالأعلی فی کل عضو من الأعضاء فقد تکلمنا فیه و ذکرنا وجهه فی الأمر السادس من الأمور التی ذکرناها فی کیفیة الغسل الترتیبی فراجع- و الحمد للّه- و لیعلم ان ما ذکر من المستحبات لغسل الجنابة یستحب فی جمیع الأغسال و لا یختص بغسل الجنابة إلا ما یظهر من دلیله اختصاصه به کغسل الیدین من حدث الجنابة، و الدلیل علی التعمیم هو الاستظهار من أدلتها بان ما یرجع الی الغسل و ان کان مورده الجنابة مثلا الا انه یشمل جمیع افراد الغسل

[مسائل]

[مسألة (۱): یکره الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة]

مسألة (۱): یکره الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة علی ما مر فی الوضوء
المراد بالمقدمات القریبة مثل صب الماء فی ید الغاسل لکی یصبه هو علی أعضائه أو صبه علی أعضائه لکی یجریه هو علیها بالدلک و إمرار الید، و کلما یعد فی العرف ان فاعله کالمشارک للفاعل فی فعله فی مقابل إمرار الید علی أعضائه الذی هو التولی فی الغسل أو إحضار الماء عنده، أو إسخانه الذی هو من المقدمات البعیدة، قال الشیخ الأکبر فی طهارته فی باب الوضوء- اما مثل استحضار الماء و تسخینه فلا یعد الفاعل لها کالشریک لان العمل غالبا لا یتوقف علی فعله، و انما یتوقف علی وجود الحاصل منه- اعنی حضور الماء و سخونته- و اما وجود الماء فی الید فإنه لا یحصل غالبا الا بفعل المباشر فقد صار کالشریک له، ثم ان الدلیل علی کراهة الاستعانة بالغیر فی المقدمات القریبة فی الغسل هو بعینه ما استدل به علی کراهتها فی الوضوء، و هو تارة ما یدل علی حرمة التولی فی الوضوء، فإنه یدل علی کراهة تولی الغیر لمقدماته القریبة، بتقریب ان فی تحریم
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۲۹۹
المشارکة الحقیقیة الحاصلة بتوضی المتولی تنبیه علی کراهة المشارکة المجازیة الحاصلة بفعل المقدمات التی لا تحصل غالبا الا من الفاعل کصب الماء فی الید مثلا، فما یدل علی حرمة الأول یدل بدلالة التنبیه علی الأخیر و لا یخفی انه لو تم کما یدل علی کراهة الاستعانة فی المقدمات القریبة فی الوضوء یدل علی کراهتها فی الغسل و فی کل عبادة- کما هو واضح- و اخری الأخبار الخاصة الواردة فی باب الوضوء، منها خبر الوشاء، قال دخلت علی الرضا (ع)- و بین یدیه إبریق یریدان یتهیأ للصلاة- فدنوت منه لا صب علیه فأبی ذلک، فقال «مه یا حسن» فقلت: لم تنهانی أ تکره ان أوجر؟ قال «تؤجر أنت و أو زرأنا» فقلت: و کیف ذلک؟ فقال «أما سمعت اللّه یقول: فمن کان یرجو إلقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه أحدا، و ها أنا ذا أتوضأ للصلاة و هی العبادة فأکره أن یشرکنی فیها احد» و منها مرسل الفقیه قال کان أمیر المؤمنین (ع) إذا توضأ لم یدع أحدا یصب علیه، فقیل یا أمیر المؤمنین لم لم تدعهم یصبون علیک الماء؟ قال (ع): «لا أحب ان أشرک فی صلاتی أحدا» و قرء الآیة، و فی معنی هذین الخبرین غیرهما و لا یخفی ظهورهما فی کراهة الاستعانة فی الصلاة بکل شیء و لو فی غیر الوضوء بل الاستعانة فی کل عبادة، و المناقشة فی سندها مدفوعة بانجبارها بالعمل و صحة الاستناد بغیر المنجبر به أیضا فی المستحب تعویلا علی أدلة التسامح، فلا ینبغی الإشکال فی الحکم المذکور أصلا

[مسألة (۲): الاستبراء بالبول قبل الغسل]

مسألة (۲): الاستبراء بالبول قبل الغسل لیس شرطا فی صحته و انما فائدته عدم وجوب الغسل إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بالمنی، فلو لم یستبرء و اغتسل و صلی ثم خرج منه المنی أو الرطوبة المشتبهة لا تبطل صلاته و یجب علیه الغسل لما سیأتی
قد تقدم فی الأمر الأول- من الأمور الممهدة فی استحباب الاستبراء من المنی بالبول قبل الغسل- نفی شرطیة الاستبراء بالبول فی صحة الغسل و عدم الدلیل علی شرطیته، بل الدلیل علی عدمها فراجع
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۰۰

[مسألة (۳): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال]

مسألة (۳): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال ثم خرج منه رطوبة مشتبهة بین البول و المنی، فمع عدم الاستبراء قبل الغسل بالبول یحکم علیها بأنها منی فیجب الغسل و مع الاستبراء بالبول و عدم الاستبراء بالخرطات بعده یحکم بأنه بول فیوجب الوضوء، و مع الأمرین یجب الاحتیاط بالجمع بین الغسل و الوضوء ان لم یحتمل غیرهما، و ان احتمل کونها مذیا مثلا بان یدور الأمر بین البول

و المنى و المذى فلا يجب عليه شىء و كذا حال الرطوبة الخارجة بدوا من غير سبق جنابة فإنها مع دورانها بين المنى و البول يجب الاحتياط بالوضوء و الغسل و مع دورانها بين الثلاثة أو بين كونها منيا أو مذيا أو بولا أو وذيا لا شىء عليه
ينبغى فى هذه المسألة التعرض لأمور الأول: إذا رأى المغتسل عن الجنابة بالإنزال بللا بعد الغسل فاما ان لا تكون مشتبهة أو تكون، فعلى الأول فإن علم بأنها منى فلا إشكال فى وجوب الغسل عليه إجماعا محصلا و منقولا، خلافا لبعض العامة على ما فى الجواهر من غير فرق بين ان يعلم بكونها من بقايا المنى السابق، أو كونها منيا حادثا، أو لا يعلم بشىء منهما مع العلم بكونها منيا، لكنها مرددة بين المنى السابق و الحادث، و بين الاستبراء بالبول بعد خروج المنى السابق و عدمه، و بين الاستبراء بالخرطات و عدمه، و وجه الكل واضح حيث انه يجب الغسل بخروج المنى من المتطهر مطلقا، و ان علم بأنها بول فلا إشكال فى وجوب الوضوء عليه خاصة، و ان علم انه غيرهما مثل المذى و نحوه مما لا حكم لخروجه فلا إشكال فى عدم وجوب شىء عليه قطعا و على الثانى- أعنى كونها مشتبهة- فاما ان يكون الاشتباه بين كونها منيا أو بولا مع القطع بعدم غيرهما، أو يكون بين كونها منيا أو غير البول مع القطع بعدم كونها بولا، أو يكون بين كونها بولا أو غير المنى مع القطع بعدم كونها منيا، و فى هذه الصور يكون الدوران ثنائيا، أو يكون بين كونها بولا- أو منيا أو غيرهما، ثم كل ذلك اما يكون قبل الاستبراء بالبول و بالخرطات، أو يكون بعدهما، أو يكون بعد البول و قبل الاجتهاد بعده، فهنا صور لعله يختلف حكمها لا بد من تنقيحها

الاولى: ما إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى و غيره مع عدم الاستبراء بالبول و لا بالاجتهاد بدونه قبل الغسل و لا بعده، و الحكم فى هذه الصورة هو البناء على انها منى فيجب اعادة الغسل، و فى الجواهر بلا خلاف أجده الا من الفقيه فالوضوء خاصة، و ربما مال اليه بعض المتأخرين كالأردبيلى و الكاشانى و هو ضعيف، بل عن العلامة الإجماع على بطلانه- كما هو الظاهر من الشيخ و غيره- و فى السرائر نفى الخلاف فيه انتهى و يدل عليه من النصوص الأخبار المستفيضة الدالة مفهوما و منطوقا على وجوب الإعادة كصحيحة سليمان بن خالد عن الصادق (ع) قال: سئلته عن رجل أجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شىء؟ قال «يعيد الغسل» قلت فالمرئة يخرج منها شىء بعد الغسل؟ قال «لا تعيد» قلت: فما الفرق فيما بينهما؟ قال (ع) «لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل» و صحيحة محمد بن مسلم قال: سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شىء؟ قال «يغتسل و يعيد الصلاة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فإنه لا يعيد غسله» قال محمد بن مسلم قال أبو جعفر (ع) «من اغتسل و هو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله و ان كان قد بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا» و قوله (ع) «و لكن عليه الوضوء» لعله محمول على ما إذا لم يستبرء بالخرطات بعد البول و قوله (ع) «لان البول لم يدع شيئا» أى صير المجرى نقيا عن أجزاء الباقية من المنى فيه و موثقة سماعة قال سئلته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال (ع) «يعيد الغسل فان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله، و لكن يتوضأ و يستنجى» و رواية معاوية بن ميسرة قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئا؟ قال «ان كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ و ان لم يبل حتى اغتسل ثم وجد البلل فليعد الغسل» و الأمر بالوضوء فى هاتين الروايتين أيضا محمول على ما إذا ترك الاستبراء بالخرطات بعد البول و الا فليس عليه شىء و صحيحة الحلبى قال سئل عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا و قد كان

بال قبل ان يغتسل؟ قال «ليتوضأ و ان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل» و الأمر بالوضوء فيها أيضا محمول على صورة ترك الاستبراء بالخرطات بعد البول و دلالة هذه الاخبار على لزوم اعادة الغسل فى هذه الصورة- أعنى ما إذا كان خروج البلل

المشتبهة قبل البول و قبل الاستبراء بالخرطات- ظاهرة و هى من حيث السند أيضا قوية، و قد اعتمد عليها الأصحاب فلا اشكال فيها دلالة و سندا لكن يعارضها جملة من الاخبار الدالة بظاهرها على عدم لزوم شى‌ء عليه، منها مرسلة صدوق فى الفقيه فإنه بعد رواية الحلبى المتقدمة قال: و روى فى حديث آخر «ان كان قد رأى بللا- و لم يكن بال فليتوضأ و لا يغتسل، انما ذلك من الحبائل» ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب: اعادة الغسل أصل و الخبر الثانى رخصة انتهى، و مراده (قده) حمل الإعادة على الاستحباب، و قد ارتضاه فى الوافى، و قال: و به يجمع بين الاخبار الماضية يعنى الدالة على الإعادة و الاتية يعنى الدالة على لزوم الإعادة، و منها خبر عبد اللّه بن هلال قال: سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شى‌ء بعد الغسل؟ قال «لا شى‌ء عليه ان ذلك مما وضعه اللّه عنه» و منها خبر الشحام عن الصادق (ع) قال: سألته عن رجل أجنب ثم اغتسل قبل ان يبول ثم رأى شيئا؟ قال (ع) «لا يعيد الغسل ليس ذلك الذى رأى شيئا» و منها خبر جميل قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى أن يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئا يغتسل أيضا؟ قال «لا، قد تعصرت و نزل من الحبائل» و لا يخفى ان هذه الاخبار قاصرة عن الحجية لوهنها بإعراض الأصحاب عنها، فهى فى حد نفسها ليست بحجة حتى تعارض مع الاخبار المتقدمة لكى يحتاج الى العلاج و ذلك على ما هو المختار عندنا و قد مر غير مرة: من كون الحجة هى الخبر الموثوق صدوره مطلقا و لو من الجهات الخارجية، و ما لا يوثق بصدوره فلا يكون حجة، و لو كان سلب الوثوق بصدوره من الجهات الخارجية، و ان أقوى الجهات الخارجية للوثوق بالصدور هو اعتماد قدماء الأصحاب الذين قرب زمانهم بزمان الصدور و لسلبه عنه هو اعراضهم عن العمل، و انه كل ما كان جهات داخلية الخبر أضعف كان اعتمادهم عليه

منشأ لشدة الوثوق بصدوره، و كلما كانت أقوى يصير اعراضهم منشأ للاطمئنان بعدم صدوره، و على هذا المسلك فلا حاجة فى التكلف الى الجمع بينهما مما جمعوا بينهما و هو وجوه الأول: ما عن الصدوق- كما تقدم- بحمل الأخبار الإمرة بالإعادة على الاستحباب، و أورد عليه- كما فى مصباح الفقيه- بأنه جمع بلا- شاهد، مع ان حمل الأمر بالإعادة فى الاخبار الكثيرة على الاستحباب لا يخلو عن إشكال.

أقول: لو انتهى الأمر إلى الجمع بينهما لم يكن فى هذا الجمع بأس، حيث ان الطائفة الأولى ظاهرة فى لزوم الإعادة و الطائفة الأخيرة ناصة فى عدمها، فيطرح ظاهر الاولى بنص الأخير فيحمل الاولى على الاستحباب و لا يحتاج الى شاهد جمع آخر بل الطائفة الثانية بنفسها شاهدة على ارادة الندب من الاولى لا باستعمالها فى الندب، بل الأمر فى كل مورد لا يستعمل إلا فى الحث و البعث- اعنى ما هو مصداق البعث و الطلب لا- مفهومهما- و مع عدم قيام قرينة على الرخصة فى الترك ينتزع من الحث و البعث وجوب المبعوث اليه، و مع قيام القرينة على الرخصة فى الترك ينتزع منه الندب، و المستعمل فيه فى الصورتين هو مصداق البعث، فالصيغة أبدا لا يستعمل فى الوجوب و لا فى الندب أصلا، و توضيح ذلك بأزيد من هذا موكول إلى الأصول، فلا إشكال فى حمل الأمر بالإعادة فى الاخبار الكثيرة على الاستحباب بهذا المعنى من الحمل، بل لو فرض ألف خبر ظاهر فى الوجوب و يكون خبر واحد دال على الرخصة فى الترك يكون قرينة على انتزاع الندب من تلك الاخبار من غير إشكال.

الثانى: ما فى مصباح الفقيه بأن الطائفة الثانية النافية للإعادة ليست مسوقة لبيان حكم البلل المردد بين كونه من بقية المنى السابق أو غيره، على ان يكون منشأ الشك هو الشبهة فى المصداق، بل هى مسوقة لبيان أمر واقعى و هو ان البلل الخارجة بعد الانزال ليست مما تخرج من بين الصلب و الترائب، لكى توجب الغسل، بل هى تنزل من الحبائل فلا ينبغى التوهم فى كونها منيا، و لا فى احتمال منويتها، و هذه الاخبار فى مقام دفع توهم كونها منيا و احتماله، لا فى مقام حكم احتمال كونها منيا، فلا ينافيها

ما يكون بظاهره دالا على وجوب الغسل فيما احتمل كونها منيا أقول: و لا يخفى ما فى هـذا الحمل أيضا من البعـد و كونه بعيـدا عن وظيفـة الإمام (ع)، إذ ليس وظيفته بيان ان هذه البلل مما لا ينبغى توهم منويتها و احتمال كونها منيا، ثم لو سـلم ظهور بعض من تلك الطائفـة فى ذلك- مثل خبر جميل الذى فيه قوله (ع) «لا، قد تعصـرت و نزل من الحبائل»- الا ان الانصاف عدم تحمل ما عـداه لهذا الحمل- كما فى خبر عبد اللّه بن هلال و خبر شـحام- و اى فرق بين قوله «ثم يخرج منه شـىء بعد الغسل» فى خبر ابن هلال، أو قوله «ثم رأى شـيئا» فى خبر شـحام، و بين قوله «فخرج منه شـىء» فى صحيحة ابن خالد حتى يحمل ما فى الخبرين الأولين على الردع عن توهم كون الشيء الخارج منيا، و ما فى الأخير على حكم توهم كونه منيا بعد استقرار احتماله و توهمه، و هل هـذا الحمل الا اقتراح لا شاهـد عليه الثالث: ما عليه جماعـة من حمل الأخبار النافيـة للإعادة على ما إذا اسـتبرأ بالخرطات اما مطلقا- كما عليه المحقق فى الشـرائع و النافع، و غيره- أو مع تعذر البول- كما عليه جماعة من المحققين بل قيل انه المشهور- و حمل الأخبار الإمرة بالإعادة على ما إذا ترك الاستبراء بالبول و الخرطات معا، و لعل منشأ ذهابهم الى عدم الإعادة مع الخرطات اما مطلقا، أو مع تعذر البول هو ذاك الجمع، و لا يخفى ما فيه من البعد لعدم الشاهد عليه و انه لا يكون جمعا عرفيا أصلا الرابع: ما فى الحـدائق من حمل الأخبار النافية على التقية و هذا حسن بناء على صـحة الحمل على التقية، و ان لم يعرف بذلك قائل من العامة، إلقاء للخلاف فى أقوال الشـيعة حقنا لدمائهم- كما حقق فى باب التقية- و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى أصل الحكم، هذا كله فيمـا إذا تردد الرطوبـة بين المنى و غيره مع ترك الاسـتبراء بـالبول و الخرطـات معـا قبـل الغسل و بعـده الصورة الثانيـة: هى الصورة الأولى بعينها، لكن مع الاستبراء بالبول بعد الغسل، بان اسـتبرأ به بعد الغسل ثم خرج منه رطوبة مرددة بين المنى و غيره، و لا إشكال فى ان تلك الرطوبة من حيث هى رطوبة مشتبهة لا يحكم عليها بالجنابة و ليس

حكمها كالرطوبة المشـتبهة قبل البول، و انما الكلام فى ان بالبول بعد الغسل هل يحكم بحدوث الجنابة من جهة غلبة بقاء أجزاء المنى فى المجرى و خروجها بالبول؟ و حيث انه بعـد الغسل فيؤثر فى حـدوث الجنابة فيكون حال البول بعد الغسل حال الرطوبة المشـتبهة قبله فى كونهـا محكوما عليه بحكم المنى، أم لا؟ وجهان: أقواهما الأخير، لأن المورد و ان كان من موارد الـدوران بين الأخـذ بالظاهر أو الأصل- حيث انه بعـد البول يشك فى خروج أجزاء المنى من المجرى، و حيث كان بعد الغسل فيكون الحالة السابقـة هى الطهـارة، و مقتضـى الاستصـحاب البنـاء عليهـا- و لكن غلبـة بقاء أجزاء المنى فى المجرى و خروجها بالبول يقتضـى الحكم بانتقـاض الحالـة السابقـة و البنـاء على حـدوث الجنابـة، لكن الحكم بترجيـح جـانب الظاهر على الأصل متوقف على قيام الـدليل على حجيـة ذاك الظهور و لم يثبت حجيته فى المقـام، لعـدم الـدليل على الحكم بالبناء على خروج المنى مع البول، كما ورد على الحكم بكون الرطوبة المشـتبهة قبل البول محكوما بحكم المنى مع البول، كما ورد على الحكم بكون الرطوبة المشتبهة قبل البول محكوما بحكم المنى قال فى الجواهر: و هل يحكم بجنابة من هذا حاله- اى ترك الاستبرائين و اغتسل بمجرد البول- أو انه يوقف على خروج بلل مشتبهة؟ ربما يظهر من بعض الأصحاب و كذا الاخبار الأول، معللين بأنه لا بد من بقية أجزاء المنى فى المخرج فبخروج البول تخرج فيجب عليه الغسـل، و لعـل الأـقوى فى النظر الثانى، ترجيحا للأصل على الظاهر، و قـد يشـعر به تصـفح كلماتهم- سـيما فرضـهم فى أول المسألـة الخارج خالصا- مما يدل على الانفكاك انتهى الصورة الثالثة: ما إذا خرج منه رطوبة مرددة بين المنى و غيره مع عدم الاسـتبراء بالبول عند التمكن منه و لكنه اسـتبرأ بالخرطات، و ظاهر المحقق فى الشـرائع و عن النافع انه لا غسل عليه- كما إذا اسـتبراء بالبول- و اسـتدل له بكونه مقتضى الجمع بين الاخبار الإمرة بالإعادة و الاخبار النافية لهـا، بحمـل الاـولى على مـا إذا ترك الاسـتبراء آن و الثانيـة على مـا إذا ترك البول و اتى بالخرطات- كما تقـدم فى بيان وجوه الجمع بين الطـائفتين، مع مـا فيه من انه جمع لاـ شاهـد عليه أصـلا- و بروايات الاسـتبراء الحاكمـة على طهارة البلل المشـتبهة إذا

خرجت بعد الاستبراء، بدعوى إطلاقها الشامل للاستبراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۰۶

بالخرطات أيضا، فيكون الحكم مترتبا على الاستبراء مطلقا، سواء كان الاستبراء آن معا أو البول بدون الخرطات، أو الخرطات بدون البول، و فى تلك الاخبار انه لا يلتفت الى ما تخرج بعد الاستبراء و لو بلغ الساق و لا يخفى ما فيه أيضا، اما إطلاق أخبار الاستبراء ففيه انه منصرف الى الاستبراء بالبول فى الحكم بكون الخارج لا يكون منيا، و اما ما فى تلك الاخبار من انه لا يلتفت اليه و ان بلغ الساق، فلانه مختص فى نفى احتمال البولية و لا نظر له الى احتمال كونها منيا، فهذا القول الا يمكن تأييده بالدليل أصلا، فالحق فى هذه الصورة- أعنى ما إذا اتى بالخرطات قبل الغسل مع التمكن من البول- هو الحكم بوجوب اعادة الغسل، للأخبار الدالة على وجوبها على من ترك قبله من غير إشكال الصورة الرابعة: هى الصورة الثالثة لكن مع عدم التمكن من البول، و المحكى عن المراسم و السرائر و الجامع و التذكرة و الدروس و البيان و الذكرى و جامع المقاصد و غيرها هو عدم الإعادة، و اختاره جملة من المتأخرين، و نسب إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه، و استدل له بكونه مقتضى الجمع بين الطائفتين- كما فى الصورة الثالثة- و بان الخرطات تقوم مقام البول فى استنقاء المجرى من المنى عند تعذر البول، و قد تقدم ما فى الوجه الأول و لا يخفى ما فى الأخير من الوهن لعدم الدليل على قيام الخرطات مقام البول فى الاستنقاء عقلا، ضرورة احتمال عدم خروج شىء من اجزاء المنى المتخللة فى- المجرى بها فضلا عن تنقية المجرى بها (أولا) و عدم الدليل على ثبوت حكم البول للخرطات- على تقدير صلاحيتها فى تنقيته بها كالبول- ثانيا، و عدم الفرق بين صورة تعذر البول أو التمكن منه- على تقدير ثبوت حكم البول لها- ثالثا، إذ من المستبعد جدا ان لا يكون الاستبراء بالاجتهاد مع إمكان البول صالحا لازالة اجزاء الباقية من المنى، و مع عدم إمكانه صالحا، لان صلاحيته على تقديرها تكوينى لا يفرق فيها بين التمكن من البول و بين تعذره. فهذا أيضا مما لا يمكن تتميمه بالدليل و ان ذهب اليه غير واحد من الأعاظم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۰۷

فالحق هو وجوب اعادة الغسل بعد خروج البلل المشتبهة بالمنى قبل الاستبراء بالبول و لو استبرأ بالخرطات مع التعذر عن البول، للأخبار الدالة على اعادته قبل البول مطلقا سواء استبرأ بالخرطات أم لا، و سواء تعذر البول أم لا و مما ذكرنا يظهر بطلان القول بعدم الإعادة فيما إذا تعذر البول و ان لم يجتهد بطريق اولى، و قد نسب الى التهذيب و النهاية. و استدل له بالمحكى عن الفقه الرضوى و فيه «إذا أردت الغسل من الجنابة فاجتهد أن تبول حتى يخرج فضلة المنى من إحليلك و ان جهدت و لم تقدر فلا شىء عليك» و فيه أولا عدم حجية ما فى فقه الرضوى إذا لم يعلم استناده الى الامام (ع)، و ثانيا عدم حجية ما اعرض عنه الأصحاب و لو علم استناده اليه (ع)، بل من غير فقه الرضوى (ع)- كما مر غير مرة- و ثالثا بعدم وضوح دلالته على تقدير تمامية حجيته، لاحتمال ان يكون النفى فى قوله «فلا شىء عليك» هو نفى الإثم لا نفى اعادة الغسل بعد خروج الرطوبة المشتبهة، و رابعا ان دلالته على نفى الإعادة على تقدير تسليمها بالإطلاق يقيد بما إذا لم يأت بالخرطات، فهذا القول أيضا مما لا يمكن تتميمه بالدليل الصورة الخامسة: ما إذا خرج رطوبة مرددة بين المنى و غيره مع الاستبراء بالبول قبل خروجها و عدم الاستبراء بالخرطات بعده، و الحكم فى هذه الصورة بالنسبة إلى احتمال المنى هو عدم ترتب أثر المنى عليها، و عدم وجوب اعادة الغسل بخروجها، و ذلك للأخبار المتقدمة الدالة على الحكم بعدم اعادة الغسل عند خروج البلل المشتبهة بعد البول، مضافا الى كونه مطابقا مع استصحاب الطهارة السابقة الحادثة بالغسل، فيكون عدم الإعادة مؤدى الدليل و الأصل، و بالنسبة إلى احتمال بوليته فهى محكومة بالبول، للأخبار الدالة على بولية ما يخرج بعد البول و قبل الاجتهاد. و مع القطع بعدم بوليته فلا يترتب عليها أثر أصلا، كما إذا تردد بين المنى و غير البول كالمذى و نحوه، و هذا ظاهر الصورة السادسة: ما إذا خرج الرطوبة المرددة بعد

الاستبراء بالبول و بالاجتهاد بعده و لا ينبغى الإشكال فى انه ليس عليه شىء، و لا خلاف فيه أيضا، بل حكى

عليه الإجماع جماعة نصا كما فى الجواهر، و يدل على عدم وجوب اعادة الغسل كلما دل على عدمه فيما إذا كان الخارج من الرطوبة المشتبهة بعد البول، و على عدم إيجابه الوضوء كلما دل على عدم ناقضية ما يخرج من الرطوبة المشتبهة بعد الاجتهاد، مضافا الى مطابقة الأصل مع كلا الحكمين، و ليس فى البين شىء فى مقابل الدليل و الأصل إلا صحيح محمد بن عيسى الدال على وجوب الوضوء، و فيه قال: كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ قال «نعم» و ما فى غير واحد من الاخبار الدالة على عدم وجوب اعادة الغسل إذا استبرأ بالبول و انه ليس عليه الا الوضوء كما تقدم، اما صحيح ابن عيسى ففيه انه مطروح بالاعراض عنه فلا يكون حجة- كما هو المختار- مضافا الى إمكان حمله على التقية، كما فى الاستبصار، لموافقته مع مذهب أكثر العامة، أو على ما إذا قطع ببوليته من جهة تطرق الوهم على عدم ناقضية ما يخرج بعد الاستبراء و لو مع القطع ببوليته، مع ما فى هذا الأخير من البعد، و ان احتمله فى الحدائق، و عن التهذيب حمله على الاستحباب و هو أيضا بعيد و اما الاخبار الدالة على عدم وجوب اعادة الغسل بعد البول و انه ليس فيه الا الوضوء فقد عرفت حملها على ما إذا ترك الاستبراء بالخرطات، هذا تمام الكلام فيما إذا خرج بلل مشتبهة مرددة بين المنى و غيره من البول و المذى و نحوه، و بعبارة أخرى من الدوران الغير الثنائى الأمر الثانى: فيما إذا كان الترديد ثنائيا بين البول و المنى، فإما يكون الدوران بين الأمرين مع سبق الاستبراء بالبول، و اما يكون مع عدمه، فهل يكون الحكم فيه كما فى الدوران الغير الثنائى، أو الثنائى بين المنى و غير البول- الذى تقدم من انه مع سبق البول لا يحكم بكونه منيا، و مع عدم سبقه يحكم بكونه منيا على خلاف الأصل- أو انه يحكم فى المقام بحكم العلم الإجمالى فيجب الغسل و الوضوء معا، للعلم الإجمالى بوجود حدث مردد بين ما يوجب الوضوء أو الغسل للعلم بتوجه خطاب قطعى اليه مردد بين ان يكون امرا بالوضوء أو الغسل، سواء استبرأ بالبول أم لا؟ وجهان، بل قولان، مقتضى قواعد باب العلم هو الأخير الا أن إطلاق الأخبار المتقدمة الإمرة بإعادة الغسل

مع عدم البول و عدمها مع سبقه هو الأول، لعدم الفرق فى احتمال منوية الرطوبة الخارجة بين ان تكون أطرافها المتحمل مؤثرا و كان من موارد العلم أو لم يكن، بان دار الأمر بين كونه منيا أو غير البول من المحتملات فى باب الرطوبة، أو دار بين كونه منيا أو بولا- أو غيرهما من الاحتمالات الزائدة على الثنائى، و الجامع هو احتمال كونه منيا سواء كان الطرف الأخر ذا اثر و كان علما إجماليا، أو لم يكن، و سواء كان ثنائيا أو أزيد، ففى الجميع يجب اعادة الغسل مع عدم سبق البول و لا يجب مع سبقه، و حينئذ يتخرج صور أربع أشار إليه المصنف (قده) فى هذه المسألة:

الاولى: ان يعلم إجمالا بكون الرطوبة منيا أو بولا و لم يحتمل غيرهما مع عدم سبق الاستبراء أصلا، لا بالبول و لا بالخرطات، و الحكم فيها هو الإتيان بالغسل وحده جريا على ما يستفاد من الاخبار على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالى الثانية: ان يعلم إجمالا كذلك مع سبق البول و عدم الاستبراء بالخرطات بعده، و الحكم فيها هو الإتيان بالوضوء خاصة جريا على ما يستفاد من الاخبار الواردة فى حكم الرطوبة بعد الاستبراء بالبول، و الواردة فى حكم البلل بعد البول و قبل الاستبراء بالخرطات على خلاف قاعدة باب العلم الإجمالى أيضا الثالثة: ان يعلم إجمالا كذلك مع عدم البول و الإتيان بالخرطات، و الحكم فيها عندنا على التحقيق هو الحكم فى الصورة الاولى: من لزوم الإتيان بغسل وحده دون الوضوء، اما الإتيان بالغسل فللزوم إتيانه إذا كانت الرطوبة المحتملة كونها منيا قبل البول مطلقا و لو كان خروجها بعد الاستبراء بالخرطات، و اما عدم الحاجة الى الوضوء فلمكان الاستبراء بالخرطات، و عند من يقول بكفاية الخرطات عن البول، اما عند تعذره أو مطلقا يلزمه حكمه كذلك الرابعة: ان يعلم

إجمالا كذلك مع الإتيان بالاستبرائين، و حيث انه بال لا يحكم على رطوبته بكونها منيا، و من انه اتى بالخرطات لا يحكم عليها بكونهـا بولا، و لكنه حيث يعلم بعـدم خروجها عن أحـدهما فيلزم عليه الاحتياط، رعايـة لقاعـدة باب العلم الإجمالى بالجمع بين الغسل و الوضوء، هذا تمام الكلام فى بيان مراد المصنف (قده) فى هذه المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۰

و لبعض السادة من مشايخنا (قـده) حاشـية فى المقام يكشف عن دقة نظره (قده) و حاصل مرامه (قده) هو الفرق بين ما إذا أوقع الأـمرين- أعنى البول و الاجتهـاد بعـده- قبـل الغسـل و خرجت الرطوبـة المعلومـة بالإجمـال منويتها و بوليتها بعـده، و بين ما إذا أوقعهمـا بعـد الغسـل ثم خرجت الرطوبـة بعـدهما، و قـال بوجوب الجمع بين الغسـل و الوضوء فى الأـول، و بكفايـة الوضوء فى الثانى:

و لعل الوجه الأول ان الحالـة السابقـة فى المكلف بعـد الغسل هو الطهارة من الحـدث الأكبر و الأصـغر، إذ بالغسل حصـلت كلتا الطهارتين، و بعد خروج الرطوبة المشـتبهة يقطع بانتقاض إحداهما المردد بين كونها الكبرى و الصـغرى، و استصـحاب بقاء كل واحـدة منها يعارض مع استصـحاب بقاء الأخرى، و لا يمكن الجمع بين الاستصـحابين للعلم الإجمالى بانتقاض إحداهما، فحينئذ يجب الجمع بين الطهارتين، و اما الوجه الثانى فلان الحالة السابقة فيه هو الحدث الأصـغر، فلو كان الخارج بولا لم يؤثر شيئا و لو كـان منيـا لوجب به الغسـل، فوجوب الوضوء قطعى من جهـة استصـحاب بقـاء الحـدث الأصـغر فيجرى استصـحاب الطهـارة من الحـدث الأكبر، أو عدم خروج المنى عنه بعد الغسل من غير معارض، فيكتفى بالوضوء خاصة، هذا بيان مراده (قده) و لا بأس به الأـمر الثـالث: لو خرجت منه رطوبـة مشـتبهة بـدوا و علم إجمالاـ بكونهـا منيـا أو بولاـ من غير سـبق جنابـة، ففى المتن: انه يجب الاحتياط بالجمع بين الطهارتين، و لا يخلو إطلاقه عن النظر، و تفصـيل ذلك انه مع عدم سـبق الجنابة لا يخلو اما ان يعلم بالحالة السابقـة، أو لا، و مع العلم بها فاما ان يعلم بأنها الحدث الأصـغر، أو يعلم بأنها الطهارة من الحدث الأصـغر فمع عدم العلم بالحالة السابقـة أو العلم بأنها الطهارة من الحـدث الأصـغر يتم ما ذكره فى المتن، حيث ان استصـحاب عدم الحدث الأصـغر يعارض مع استصـحاب عـدم الحـدث الأـكبر فيمـا لم يعلم بالحالـة السابقـة، و استصـحاب بقـاء الطهارة الكبرى يعارض مع استصـحاب بقاء الصـغرى- فيما علم بالحالة السابقة و انها الطهارة من الحدث الأصغر- و مع سقوط الاستصحابين ينتهى الأمر إلى قاعدة الاشتغال فيجب الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۱

و امـا مع العلم بالحالـة السابقـة و انها الحـدث الأصـغر، فيصـير الأصـلان فى الطرفين مختلفين إثباتا و نفيا، إذ الأصل الجارى فى الحـدث الأصـغر إثباتى يثبت بقائه، و الجارى فى الحدث الأكبر نفيى ينفى حدوثه، و القاعدة الكلية فى باب العلم الإجمالى هى انحلالـه بالأصـل الجـارى فى أحـد الطرفيـن مـن غير معـارض، فيجرى استصـحاب بقـاء الحـدث الأصـغر فيجب بـه الوضـوء، و استصـحاب عـدم حـدوث الأكبر و ينفى به وجوب الغسل و يكون النتيجة فى هذه الصورة جواز الاكتفاء بالوضوء وحده من غير لزوم الاحتيـاط بـالجمع بينهما- كما لا يخفى- و الى ما ذكرناه يشـير سـيد مشايخنا فى حاشـية منه فى المقام فراجع، هـذا إذا دار الأمر بين كون الرطوبـة المبتدئـة منيا أو بولا من غير سـبق جنابة و لو دار أمرها بين الثلاثة: بأن علم كونها منيا أو بولا أو مذيا، أو بين الاثنين لا أثر لأحـد طرفيه- كما إذا علم كونها منيا أو مـذيا أو غير البول- أو علم كونها بولا أو مـذيا أو غيره عـدا المنى فلا شيء عليه، و ذلك ظاهر بعد لزوم كون أطراف العلم الإجمالى ذا أثر فى تأثيره كما لا يخفى

[مسألة (۴): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل]

مسألة (۴): إذا خرجت منه رطوبـة مشـتبهة بعـد الغسـل و شـک فی انه اسـتبرأ بالبول أم لا؟ بنی علی عـدمه فیجب علیه الغسل و الأحوط ضم الوضوء أیضا

البناء علی عدم الاسـتبراء بالبول بمعنی الرجوع الی الاستصحاب فیثبت به عدم الاستبراء، و یترتب علی عدمه ما یلزمه شرعا الذی منه وجوب اعـادة الغسـل، و وجه الاحتیـاط فی ضم الوضوء أیضا هو احتمال خروج مورد الشک فی الاسـتبراء عن مورد الأخبار الدالـة علی وجوب الغسل عنـد عـدم الاسـتبراء، و عدم وجوبه عند تحققه، و مع فرض خروجه عنه ینبغی الرجوع الی ما یقتضـیه القاعـدة لو لا ـ تلک الاخبـار، و هو فی المقـام الإتیان بالوضوء أیضا مع الغسل إذا احتمل کون الخارج بولا بالاحتیاط اللازم مع العلم الإجمالی، و بدون اللزوم مع عدمه هذا، و لا یخفی انه لا غبار فی صحة التمسک باستصحاب عدم الاستبراء فی إثبات

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۱۲

وجوب الغسل، لأن الأخبار المـذکورة و ان کانت متکفلـة لإثبات حال البلل المشـتبهة فی صورتی وجود الاسـتبراء و عدمه، و لا نظر لها الی بیان حال الشک فی الاسـتبراء الا ان الاستصحاب أصل محرز موضوعی یحرز به حال الاستبراء من الوجود أو العدم، و عنـد إحراز عـدمه به یترتب علی عـدمه حکمه، و هـذا معنی کون دلیـل الأصـل حاکما علی دلیل الواقع حکومـة ظاهریـة- ای محرزا لموضوعه إحرازا فی مرحلة الظاهر- حسبما فصلنا الکلام فیه فی الأصول و شیدنا أرکانه بما لا مزید علیه

[مسألة (۵): لا فرق فی جریان حکم الرطوبة المشتبهة بین ان یکون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار]

مسألة (۵): لا فرق فی جریان حکم الرطوبة المشتبهة بین ان یکون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار، أو لأجل عدم إمکان الاختبار من جهة العمی و الظلمة أو نحو ذلک

و ذلک لتعلیق الحکم فی الروایات علی خروج البلل المشـتبهة من غیر تقیید فیها بکون الاشتباه بعد الاختبار، و لکن ینبغی اعتبار الفحص بمقدار ما یتوقف علیه فی صدق الشبهة، فلو لم تصدق مع عدمه لکان خارجا عن مورد الاخبار، و هذا لیس لأجل تقیید الموضوع بقید. بل لمکان تعلیق الحکم علی موضوعه المتوقف علی تحقق موضوعه و نظیر ذلک فی احتیاج اجراء حکم الشـبهة علی الفحص ما إذا کان علی السـطح و غمض عینیه و لم یلاحظ الأفق و لم یر الفجر فیشک فی طلوعه، و الحال هـذه فان شـکه هـذا لیس موضوعا لاستصـحاب بقاء اللیل أو عـدم طلوع الفجر لإثبات ما یترتب علی بقائه و عـدم طلوعه، و ذلک لا، لأن إجراء حکم الشک علیه عنـد تحققه معلق علی الفحص، بل لان تحقق الشک و صـدق تحققه یتوقف علی هـذا الفحص و منه یظهر ان مقـدار الفحص اللازم فی أمثال ما ذکرناه هو الذی یتحقق به موضوع الشـبهة. و ان شـئت فقل ان الحکم المترتب علی الشـبهة و الشک مترتب علی المستقر منهما، و فی استقراره یحتاج الی مقدار من الفحص

[مسألة (۶): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حکم لها]

مسألة (۶): الرطوبة المشـتبهة الخارجة من المرأة لا حکم لها و ان کانت قبل استبرائها فیحکم علیها بعدم الناقضیة و عدم النجاسة إلا إذا أعلم أنها اما بول أو منی

و قد تقدم الکلام فی ذلک فی الأمر الرابع من الأمور التی ذکرناها فی البحث

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۱۳

عن استحباب الاستبراء من المنی بالبول قبل الغسل فراجع

[مسألة (۷): لا فرق فى ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول]

مسألة (۷): لا- فرق فى ناقضية الرطوبة المشتبهة الخارجة قبل البول بين ان يكون مستبرءا بالخرطات أم لا، و ربما يقال إذا لم يمكنه البول تقوم الخرطات مقامه و هو ضعيف

و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الصورة الثانية و الثالثة من الصور المذكورة فى الأمر الأول من الأمور الممهدة فى المسألة الثانية من هذا الفصل، ثم انه بقى أمور لم يذكرها المصنف (قده) فى المتن ينبغى التعرض لها الأول: لو شك انه بلل أو غيرها، و على تقدير كونه بللا شك فى كونه منيا، فالظاهر- كما فى الجواهر- عدم اعادة الغسل للأصل من غير معارض، لعدم شمول الأخبار الواردة فى المقام لمثله، و ما فى بعض من تلك الاخبار- من التعليق على الشىء، كما فى صحيحة محمد بن مسلم يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شىء، و خبر ابن ميسرة فى رجل رأى بعد الغسل شيئا- لا يلتفت اليه، للقطع بكون المراد منه هو البلل، على ما يفسره الأخبار الأخر لا سيما بعد تعليق الأصحاب أيضا الحكم على البلل، حيث انه يشهد من فهمهم من الشىء البلل لا غيره.

الثانى: قد عرفت ان خروج البلل المشتبهة مع عدم الاستبراء بالبول يوجب اعادة الغسل خاصة، فلا يعيد ما وقع منه من صلاة و غير صلاة مما يشترط فى صحته الطهارة قبل خروج البلل، و ذلك لان الحدث يحصل بالخروج عن المجرى لا بالتحرك عن المحل ما لم يخرج و لو كان سارية فى المجرى، لا يحصل به شىء من غير فرق فى ذلك بين الأصغر و الأكبر، و لذا تصح صلاته لو تحرك المنى عن محله فى أثناء الصلاة فحبسه و لم يدعه ليخرج حتى فرغ من الصلاة من غير اشكال، لكن المحكى عن المنتهى انه حكى قولا- عن بعض علمائنا بإعادة الصلاة، قال فى الجواهر: و لم نعرف القائل به و لعل مستنده ما فى صحيح ابن مسلم المتقدم نقله، و فيه عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شىء؟ قال «يعيد الغسل و الصلاة» و لعله محمول على ما إذا صلى بعد الخروج فلا يكون دليلا على اعادة ما صلاة قبله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۴

الثالث: الغسل الذى يعيد هو غسل الجنابة فيترتب عليه كلما يترتب على غسلها فيجتزى به عن الوضوء الرابع: الحكم بإعادة الغسل عند ترك الاستبراء بالبول من موارد تقديم الظاهر على الأصل، حيث ان الظاهر كون البلل الخارجة عقيب الانزال و قبل الاستبراء بالبول من بقايا المنى السابق المحتبس فى المجرى، و معلوم ان الأصل عند الشك فيه يقتضى عدمه، فيكون المورد موردا لهما، فالحكم المذكور لا يكون تعبديا محضا بل من جهة تقديم الظاهر على الأصل، نظير الحكم بنجاسة غسالة الحمام على تقدير القول بها، حيث انه أيضا من قبيل تقديم الظاهر على الأصل، فيكون الأخبار المصرحة بالإعادة حاكمة على الاخبار الدالة على الاستصحاب و تكون النسبة بينهما نسبة الحاكم و المحكوم لا المتعارضين و لا الخاص و العام و المقيد و المطلق الخامس: لا- إشكال فى انه لو شک فى أصل خروج البلل يبنى على عدمه، كما انه لو شك فى منوية البلل الخارجة يحكم بكونها منيا مع عدم الاستبراء، و عدم ترتب حكم المنى عليها معه، و لو علم بخروج بلل يقطع بأنها ليست بمنى، و لكن شك فى مصاحبة شىء من اجزاء المنى معها، كما إذا بال و شك فى خروج شىء من المنى السابق الباقى فى المجرى مع بوله، فهل يدخل فى الحكم المذكور أم لا؟ احتمالان أقواهما الأخير، لظهور اخبار الباب فى حكم البلل المرددة بين كونها منيا أو غيره، لا فيما إذا شك فى أصل الخروج و بعبارة أوضح تكون الأخبار المذكورة فى بيان حكم المشكوك منويته بعد الوجود، لا ما إذا شك فى أصل الوجود، و الحمد للّه على هدايته

[مسألة (۸): إذا أحدث بالأصغر فى أثناء غسل الجنابة]

مسألة (۸): إذا أحدث بالأصغر فی أثناء غسل الجنابة الأقوى عدم بطلانه، نعم يجب عليه الوضوء بعده لكن الأحوط إعادة الغسل بعد إتمامه و الوضوء بعده، أو الاستيناف و الوضوء بعده، و كذا إذا أحدث فی سائر الأغسال، و لا فرق بين ان يكون الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا إذا كان على وجه التدريج، و اما إذا كان على وجه الانية فلا يتصور فيه حدوث الحدث فی أثنائه
إذا وقع الحدث الأصغر فی أثناء غسل الجنابة ففی وجوب استينافه من رأس أو

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۵

إتمامه كذلك من غير احتياج الى ضم الوضوء اليه، أو إتمامه مع وجوب الوضوء بعده أقوال، فعن جملة من الأصحاب وجوب استينافه بلا حاجة الى الوضوء، و عن المحقق الثانی نسبته إلى الأكثر، و استدلوا له بوجوه.
الأول: ان الحدث الأصغر لو وقع بعد تمام الغسل لا بطل اباحته للصلاة، فإبطاله لإباحته لها إذا وقع فی أثنائه أولى، و إذا كان الحدث الواقع فی أثناء الغسل كالواقع بعده رافعا لإباحته لها فيحتاج الى تجديد طهارة للصلاة لكن إذا وقع الحدث بعد الغسل لما لم يكن المحدث جنبا يكفيه الوضوء، و اما الواقع فی أثناء الغسل فلأجل كون المحدث جنبا إذ لا يرتفع جنابته الا بكمال الغسل يسقط اعتبار الوضوء معه، فيكون الحدث الأصغر الواقع منه فی أثناء غسله كما إذا أجنب فی أثنائه، حيث يحتاج الى استيناف الغسل من غير إشكال الثانی: استصحاب بقاء الجنابة عند الاكتفاء بالغسل الذی وقع الحدث فی أثنائه، للشك فی كونه مزيلا لها فيستصحب أثرها الى ان يعلم بتحقق المزيل و هو الغسل الواقع عقيب الحدث، و قضية هذا الاستصحاب الاجتزاء باستيناف الغسل بلا احتياج الى ضم الوضوء إليه، لأن الاستصحاب من الأصول المحرزة فيحرز به الجنابة فكأنه عالم ببقائها فيكون حاله كما إذا علم بها، كما لو استصحبها عند الشك فی أصل الغسل، فلا يرد عليه بان اقتضائه لإعادة الغسل لا يوجب الاجتزاء به وحده، بل مقتضاه اعادته مع الإتيان بالوضوء أيضا تحصيلا لليقين بالبراءة، و ذلك لان الاستصحاب على تقدير جريانه فی المقام لمكان كونه محرزا يثبت به الدرجة الثالثة من العلم الطريقی تشريعا. فيترتب عليه كلما يترتب على العلم فيحصل به اليقين بالبراءة تشريعا الثالث: قاعدة الاشتغال.
الرابع: ان الأمر يدور فی الفرض بين ان يتم هذا الغسل مع الاكتفاء به، أو مع ضم الوضوء اليه، أو استئنافه، و لا رابع، لكن الاحتمالين الأولين باطلان فيتعين الأخير، و وجه بطلانهما اما إتمامه و الاكتفاء به فلان الحدث الأصغر أثر أثره فكيف يكتفى بإتمام الغسل من غير وضوء؟ و اما ضم الوضوء فلانه جنب و الجنب لا يحتاج

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۶

الى الوضوء، بل لا يجوز عليه الوضوء و ان الوضوء فی حقه بدعة الخامس: استبعاد الاجتزاء بالغسل مع وقوع الأحداث الكثيرة فی أثنائه و لو ببقاء جزء يسير من البدن، و عن المعتبر انه يلزم ان لو بقی من الغسل مقدار درهم من الجانب الأيسر ثم أحدث بالأصغر ان يكتفى عن الوضوء بغسل موضع الدرهم و هو باطل.
السادس: الأخبار المصرحة بوجوب استينافه، منها ما حكی عن كتاب عرض المجالس للصدوق، أو كتاب مجالسه عن الصادق (ع) قال «لا بأس بتبعيض الغسل تغسل يدك و فرجك و رأسك و تؤخر غسل جسدك الى وقت الصلاة، ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك، فإن أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو منی بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فأعد الغسل من اوله» و عن الفقه الرضوی ما يقرب منه، هذه جملة ما استدل به للقول باستيناف الغسل من غير حاجة الى الإتيان بالوضوء و الكل مخدوش اما الوجه الأول فبمنع الأولوية أولا، و ذلك لان القائل بالقول الثانی- أعنی الاقتصار على إتمام هذا الغسل من غير انضمام الوضوء إليه- يدعی ان المستفاد من الأدلة- من الإجماع و غيره- هو انه لا أثر لأسباب الوضوء ما دامت الجنابة باقية، و لا ترتفع الجنابة إلا بعد تمام الغسل. فكيف يقاس حينئذ حال الاشتغال بالغسل بما بعده فضلا عن ان يكون اولى، و بمنع كون

نتيجة الأولوية على تقدير تسليمها إثبات وجوب الاستيناف رأسا ثانيا، فإن الأولوية المذكورة على تقدير تماميتها لا تقتضى إلا كون وقوع الحدث فى أثناء الغسل كوقوعه بعده رافعا لأثره فى الجملة، و نتيجة ذلك عدم جواز الاقتصار على إتمام هذا الغسل فيبطل به القول الثانى، و لا يثبت به القول الأول- أعنى الاستئناف من رأس- إذ مقايسة الحدث الواقع فى الأثناء بالواقع بعد الغسل يقتضى إيجاب الوضوء به، كما يجب الوضوء بالحدث الواقع بعده، فيمكن الالتزام مع هذه الأولوية إلى القول الثالث، أعنى إتمام الغسل مع ضم الوضوء إليه أقول: هكذا قيل كما فى المصباح الفقيه، لكن الانصاف عدم تمامية الإيراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۷

الأخير على تقدير تسليم الأولوية، فإن المستدل أدرج فى استدلاله بالأولوية بأنه مع تأثير الحدث فى الأثناء كتأثيره بعده لا يخلو اما ان يوجب عليه الوضوء، كما إذا كان الحدث بعده، أو لا يوجبه، فعلى الأول فيلزم وجوب الوضوء على الجنب و قد أبطله، و على الثانى فيجب عليه استيناف الغسل، و حاصل استدلاله ينحل إلى منفصلة مركبة من اجزاء ثلاثة: الأول ان الحدث فى الأثناء يؤثر كما يؤثر بعد الغسل، الثانى ان الجنابة لا ترتفع الا بإتمام الغسل فما لم ينته الغسل الى آخره فالجنابة باقية، الثالث ان الوضوء لا يجب مع غسل الجنابة بل هو بدعة، و مع تمامية المقدمات الثلاث لا يرد عليه عدم اقتضاء الأولوية لمدعاه بل هى تبطل القول الثانى، لا انها تثبت القول الأول، فحينئذ لو أريد إيقاع إشكال عليه فهو بمنع مقدماته كما لا يخفى فنقول: يمكن منع المقدمة الأولى بمنع تأثير الحدث فى الأثناء مثل تأثيره بعد الغسل، و ذلك المنع يرجع الى منع الأولوية كما تقدم، و حاصله ان الحدث فى أثناء الغسل كالحدث قبله لا انه كالحدث بعده، فكما ان الحدث الأصغر قبل غسل الجنابة ليس بمؤثر شيئا لكونه جنبا، فمع بقاء جنابته- و ان كان محدثا بالأصغر أيضا- لا مورد للوضوء و لا أمر به و لا مشروعية له- و مع ارتفاع الجنابة يسقط الوضوء اما برفع الحدث الأصغر بالغسل أو بكونه مسقطا عن الوضوء و لو مع عدم الرفع عنه فكذلك حال الواقع فى أثنائه بعين تلك الجهة، و هى كون المحدث فى أثناء الغسل جنبا.

و يمكن منع المقدمة الثانية بمنع كون الطهارة الكبرى حادثة بتمام الغسل بحيث كان حدوثها بانتهاء الغسل الترتيبى أو الارتماسى التدريجى الحصول الى تمامه و كماله، فكان حدوثها آنيا بل من الممكن ان يكون حدوثها كحدوث الغسل الذى سببها تدريجيا، فبغسل كل عضو من الأعضاء تحصل طهارة ذاك العضو، غاية الأمر على النحو الشرط المتأخر المعقول، و هو ان يكون حصول طهارة كل عضو مغسول مشروطا بتعقب حصول طهارة الأعضاء اللاحقة عنه، فعند غسل الرأس يمكن فى عالم التصور ان يكون حدوث طهارته عند تحقق غسل آخر جزء من اجزاء الجانب الأيسر، بحيث إذا تحقق غسل ذاك الجزء من الجانب الأيسر تتحقق طهارة الرأس و الرقبة، و على هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۱۸

يكون حصول الطهارة آنيا و ان كان سببها الذى هو الغسل تدريجيا، و هذا هو الذى ذكره المستدل من توقف حصول الطهارة على تمامه و ان يكون حدوث طهارته عند تمامه فيحصل طهارة كل عضو عند غسله، سواء تحقق غسل بقية الأعضاء أم لا، و لازم ذلك تفكيك الأعضاء فى حصول طهارتها، فعند غسل الرأس و الرقبة تحصل طهارتهما و لو كانت بقية الأعضاء جنبا، و لازم ذلك جواز مس كتابة القرآن بهما أو إدخالهما فى المسجدين أو إبقائهما فى سائر المساجد، و الحاصل إعمالهما فى كلما يشترط فيه الطهارة و لو لم يحصل غسل بقية الأعضاء و هذا الاحتمال لعله لم يذهب الى وهم و ان يكون عند غسلهما تحصل طهارتهما لكن لا مطلقا بل مشروطا بتعقب غسلهما بغسل بقية الأعضاء، بحيث لو حصل غسل بقية الأعضاء بعد غسلهما لحصل من غسلهما طهارتهما، و لازم ذلك كون حصول الطهارة مثل حصول الغسل تدريجيا، فبعد غسل الرأس و الرقبة لا يخلو اما ان يحصل غسل بقية الأعضاء، أو لا يحصل، فمع حصوله يحصل طهارة الرأس و الرقبة عند غسلهما و مع عدم حصوله لا تحصل

طهارتهما بغسلهما، لفقدان شرط حصولها و هو التعقب بغسل بقية الأعضاء، و هذا الأخير كأنه متوسط بين الاحتمال الأول و الثانى، و لعل هذا أقرب بحسب الاعتبار و أظهر من الدليل كما لا يخفى على من دقق النظر فى مثل قوله (ع) «كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته» و لازم ذلك جواز إدخال الرأس مثلا فى المسجد أو مس كتابة القرآن به، فيما إذا اغتسله فى الصبح مثلا بعد الفراغ عن غسله، إذا كان يصدر منه غسل بقية الأعضاء فى العصر، فبناء عليه لا يكون حصول الطهارة منوطا بتمام الغسل و كما له، كالاحتمال الأول الذى بناء استدلال المستدل عليه، و لم أر من تعرض لهذا الجواب و عليك بالتأمل فيه فلعله شىء يمكن القيام عنده و يمكن منع المقدمة الأخيرة بمنع كفاية غسل الجنابة عن الوضوء مطلقا، و لو حدث سببه فى أثناء الغسل بل هو أول الدعوى، و الذى يمكن الالتزام به هو كفاية الغسل عن الوضوء بل عن كل حدث يتحقق سببه قبل الاغتسال، و اما ما يقع أسبابه

كأسباب سائر الأغسال فى أثناء غسل الجنابة فلا يستفاد من شىء من الأدلة عدم وقوعه مؤثرا، أو انه يرتفع أثره بهذا الاغتسال، و ذلك لان دليل الاكتفاء بغسل الجنابة عن كل غسل و وضوء اما الإجماع و اما الاخبار و لا ثالث لهما، اما الإجماع- فحاله فى المقام معلوم بعد كون المسألة ذات أقوال ثلاثة، و اما الاخبار فالمتبادر منها هو سببية الغسل لرفع الحدث الحادث من أسباب الوضوء الحادثة قبل الجنابة أو الحادثة بعدها و قبل الاغتسال و اما ما صدر منها فى أثناء الغسل فالأخبار منصرفة عنه، فيكون حاله كما لو صدر بعد الغسل فى إيجابه الوضوء، و ذلك بمقتضى عموم دليل الدال على سببيته لإيجاب الوضوء، و إطلاقه، إذ الذى خرج عن عمومه بالتخصيص أو قيد إطلاقه به انما هو السبب المتقدم على الغسل، فيبقى السبب الحادث فى الأثناء تحت عموم دليل سببيته للوضوء أو إطلاقه.

و لازم ذلك وجوب الوضوء بما يقع فى أثنائه، و به يبطل القول الأول- أعنى استيناف الغسل من غير وضوء- و القول الثانى أيضا- أعنى إتمام الغسل من غير وضوء- بل لا محيص عن الوضوء فى الفرض، فحينئذ يبقى الكلام فى انه هل يتعين إتمام الغسل مع الوضوء أو يتخير بين الإتمام و الاستيناف مع الوضوء؟ و فيه وجهان لا بد فى تحقيق الحق منهما من بيان مقدمة:

و هى ان العبادات المركبة من الاجزاء باعتبار اشتمالها على الهيئة الاتصالية الصورية و عدمها و كون الهيئة الصورية منها فيما اشتملت عليها فى حيز الأمر و عدمه على ثلاثة أقسام:

الأول: ما تكون العبادة فيه عبارة عن نفس الاجزاء و الآحاد بالأسر كيفما اتفق، و ذلك فيما لا يعتبر فيه ترتيب و لا موالات، بل المسمى عبارة عن عدة أمور جمعها الأمر بها، أو لا يعتبر فيه الموالاة و ان اعتبر فيه الترتيب، و ذلك كالغسل فإنه عبارة عن نفس غسل الأعضاء بلا ترتيب و لا موالات فى الارتماسى منه، و مع الترتيب بلا موالات فى الترتيبى منه.

الثانى: ما تكون العبادة فيه مركبة عن أجزاء مادية و صورية لكن الطلب تعلق بالجزء المادى منها و يكون الجزء الصورى منها خارجا عن حيز الطلب، بحيث

لو أمكن وجود الأجزاء المادية منها منفكة عن الهيئة الصورية لكانت تمام المأمور به، و يكون انضمام الجزء الصورى الى المادى من قبيل ضم ما ليس بمأمور به الى المأمور به، و ذلك مثل الوضوء و التيمم مما يعتبر فيه الموالاة، فالمأمور به فى الوضوء نفس اجزائه المادية من الغسلتين و المسحتين، و لذا لو اتى بها مع النية كانت صحيحة مجزية، و لو تخلل عدم النية فى خلالها، فلو غسل وجهه مثلا بنية الوضوء ثم عدل و انصرف ثم عاد و غسل يديه الى آخر الوضوء يصح ما لم يضر بالموالاة، فمن اعتبار الموالاة فيه يستكشف وجود الجزء الصورى فيه، و من صحته مع قصد العدم فى خلال اجزائه إذا اتى بالاجزاء مع النية و الموالاة يستكشف خروج الجزء الصورى عن حيز الطلب.

الثالث: ما يكون الجزء الصورى منه مأمورا به أيضا، و ذلك كالصلاة فإنها لمكان اعتبار الترتيب و الموالاة فى اجزائها مشتملة على الجزء الصورى، و من التعبير عن موانعها بالقواطع و فسادها بقصد العدم فى السكنات المتخللة بين أجزائها المادية يستكشف كون الهيئة الصورية منها تحت الطلب، بل على ما حققناه فى مبحث الصحيح و الأعم هى ليست إلا الهيئة الصورية الحاصلة من وجود الأجزاء المادية على نحو مخصوص و ترتيب خاص مع الموالاة إذا تبين ذلك فاعلم ان قصد الخلاف و صرف النظر عن الإتمام و العدول عن الإيجاد مضر بصحة العمل فى القسم الثالث، و يفسد العمل بقصد العدول عنه و رفع اليد عن إتمامه فيبطل الصلاة بقصد استينافها فى أثنائها، لانقطاع الهيئة الاتصالية بقصد الخلاف فيها، و هى التى يعتبر فيها استدامة النية من أولها إلى آخرها فى حال الإتيان بأجزائها و فى حال السكتات المتخللة بين اجزائها، بخلاف القسمين الأولين، اما القسم الأول فواضح إذ ليس فيه جزء صورى حتى ينقطع بنية الخلاف، و اما القسم الثانى فكذلك فإنه و ان كان فيه الجزء الصورى و هو ينقطع بقصد الخلاف، لكن الجزء الصورى منه لا يكون فى حيز الأمر، و لا يضر بصحة العمل انقطاعه إذا اتى بالأجزاء المادية مع النية و الموالاة، و على هذا فلو غسل وجهه فى الوضوء ثم انصرف عن إتمامه و أراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۲۱

الاستيناف فغسل وجهه ثانيا و أتم وضوئه مع عدم فوت الموالاة فمقتضى ما ذكرناه عدم بطلان الغسل الأول من وجهه، من جهة عدم تأثير قصد خلافه فى البطلان بل يقع وضوئه بنيتين: غسل وجهه بالنية الاولى و بقية أفعاله بالنية الثانية، و يكون الغسل الثانى من وجهه الذى قصد غسله بنية الوضوء بلا اثر، و لازم ذلك عدم تحقق الاستيناف بقصده فيما لا يعتبر فيه الموالاة كالغسل، فلو غسل رأسه و رقبته فى الصبح بنية الغسل ثم انصرف عنه و يريدان يغتسل من رأس فى الظهر فغسل رأسه و رقبته و جانبيه فى الظهر يكون الغسل المأمور به منه غسل الرأس و الرقبة فى الصبح و غسل الجانبين فى الظهر، و تكون غسل الرأس و الرقبة فى الظهر بلا اثر، لا انه يمحو غسل رأسه و رقبته فى الصبح بعدوله، و يكون غسله المأمور به هو الذى اتى به فى الظهر من غسل رأسه الى آخر الغسل هذا فيما لا يعتبر فيه الموالاة و كذا فيما يعتبر فيه لكن مع عدم الإخلال بها، إذا تحقق ذلك كله فنقول: بناء على عدم فساد الغسل بالحدث الواقع فى أثنائه و عدم وجوب استينافه هل يجب عليه الإتمام حتى يصدق انه جاء بالعمل بنية واحدة؟

أو يجوز استينافه و لو بالتلفيق فى الاجزاء من الفعل الصادر بالنية الاولى و الصادر بالنية الأخيرة؟ وجهان: أقربهما الأخير و ذلك لعدم الدليل على شرطية ما زاد على تعقب غسل الأجزاء اللاحقة مع النية فى صحة الأجزاء السابقة، و اما كون نيتها بعينها هى نية الأولى بحيث يصدق الإتيان بالعمل بنية واحدة فليس على اعتباره دليل، و نتيجة ذلك كله هو تخيير المكلف بعد حدوث الحدث فى أثناء غسله بين إتمامه و بين استينافه، كل ذلك مع ضم الوضوء إليه أيضا، هذا تمام الكلام فيما أورد أو يمكن إيراده على الدليل الأول للقول الأول و اما دليلهم الثانى- أعنى استصحاب بقاء الحدث عند الشك فى إزالته بالغسل الواقع فى أثنائه الحدث- فأورد عليه بأنه محكوم بأصل آخر حاكم عليه، و هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة، فهذا لو تم لكان حاكما على أصالة بقاء الحدث، إذ الشك فى بقائه مسبب عن الشك فى صحة هذا الغسل الذى وقع الحدث فى أثنائه، و مع جريان الأصل الحاكم لا ينتهى الأمر إلى إجراء الأصل فى المحكوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۲۲

أقول: عدم إجراء الأصل المحكوم عند جريان الحاكم عليه و ان كان مما لا يعتريه الريب الا ان كون الأصل الحاكم جاريا فى المقام لا يخلو عن اشكال، و ذلك لان ما يتصور جريانه فى المورد هو استصحاب صحة الأجزاء السابقة على الحدث الواقع فى الأثناء، و فى إجرائه كلام، لان المستصحب أما الصحة الفعلية للأجزاء السابقة أو الصحة التأهلية بمعنى قابلية الأجزاء السابقة لأن

يلحقها الأجزاء اللاحقـة لكى يترتب عليها الصـحة الفعلية و يتحقق الاجزاء، و شـىء منهما لا يصـلح لان يستصـحب، أما الصـحة الفعليـة فلعـدم اليقين بها حيث انها متوقفـة بتماميـة العمل و تحقق الاجزاء، و مع عدمه يقطع بعدمها، و اما الصـحة التأهلية فللقطع ببقائها بعـد وقوع الحـدث الا ان القطع ببقائها لا ينفع فى إثبات الصـحة الفعليـة ما لم يحرز حال الحدث الواقع فى أثنائه، و بقائها على ما هى عليها لا يصـلح الشك فى مانعيـة الحـدث عن لحوق الأجزاء اللاحقـة، و ترتب الصـحة الفعلية و لو فرض الشك فى بقاء الصـحة التأهلية لا يكون استصـحابها مفيدا فى إثبات الصـحة الفعلية إلا بإثبات عدم مانعية الحدث، و إثباته باستصحاب بقاء الصـحة التأهلية مبنى على صـحة التعويل بالأصل المثبت و قد ذكر الشيخ الأكبر فى رسالته فى الشك فى المانعية موردا سلم فيه صـحة إجراء الاستصـحاب، و هو ما إذا كان الهيئـة الاتصاليـة متعلقة للأمر و شك فى بقائها بواسـطة الشك فى القاطع أو قاطعية الموجود، و فيما افاده (قده) بحث موكول الى محله.

و كيف كان فهو لا ينفع فى المقام لما عرفت من عـدم الهيئـة الاتصاليـة فى الغسل أولا، لعـدم اعتبار الموالاة فيه، و عـدم ما يدل على تعلق الأمر بها ثانيا، لان طريق إحراز تعلق الأمر بها فى الصلاة هو التعبير عن المانع بالقاطع، و هو مفقود فى باب الغسل، هذا و فرق فى مصباح الفقيه بين المقام و بين ما منع الشـيخ (قده) عن إجراء الأصل فيه قال (قده): و ليس استصـحاب صـحة الاجزاء عند الشك فى ناقضية الحدث الصادر فى الأثناء كاستصحاب صحة الاجزاء عند مانعية الموجود، كما لو شك فى اشتراط صحة

الصـلاة بعـدم تخلل الفصل الطويل أو عدم الكلام فى أثنائها، فإنه ربما يناقش فى استصـحاب الصـحة فى مثل هذه الموارد نظرا الى ان وجود ما يشك فى مانعيته يورث الشك فى بطلان الأجزاء اللاحقة، بمعنى عدم قابليتها للانضـمام الى الاجزاء السابقة فلو صلى مثلا ركعة ثم صدر منه ما يشك فى مانعيته فإنما يشك فى إمكان إتمام الصلاة لا فى انقلاب ما وجد عما وجد عليه، و لا فى ارتفاع أثرها من حيث هى، فاستصحاب صحتها لا يجدى فى القطع بتفريغ الذمة من المركب، و اما ما نحن فيه فليس من هذا القبيـل فـان الشـك فيه ليس إلا ـ فى ارتفـاع أثر الأـجزاء السابقـة- أعنى حصول الطهارة عنـد الإتيان بسائر الاجزاء- لا فى مانعية الموجود من لحوق اللاحق بسابقه كما لا يخفى انتهى.

أقول: و لعـل السـر فى الفرق بين المقام و بين ما ذكره (قـده) هو تقيـد المأمور به بعـدم وجود المانع شـرعا فى مثل الصـلاة، فإن المانعيـة تنتزع من تقيد الشـىء بعدم المانع، كما ان الشـرطية منتزعة من تقيده بوجود الشـرط بخلاف المقام، فان الغسل فى مقام المطلوبية ليس مقيدا بعدم وقوع الحدث الأصغر فى أثنائه، كما لا يكون مقيدا بعدم حدوث الجنابة المستأنفة فى أثنائه، و الجنابة الحادثـة فى أثناء الغسل لا يكون مانعا شـرعا عن صـحة الغسل الـذى حـدثت فى أثنائه، و انما هى جنابة جديدة و حدث حادث يقتضـى غسـلا جديدا، و لذلك يحتاج الى الاستيناف، و هذا بخلاف الحدث الحادث فى أثناء الصلاة فإنه مانع شرعى عنها كما لا يخفى، و الحدث الأصـغر لو كان مبطلا للغسل يكون كالجنابة الحادثة فى أثنائه، لا كالحدث الواقع فى أثناء الصلاة فعلى هذا فـالصواب هو ما افاده (قـده) من عـدم المانع عن اجراء استصـحاب صـحة الأجزاء السابقـة فى المقام و لو منع عن إجرائه فيما إذا شك فى مانعية شـىء كالتكفير مثلا للصـلاة و حاصل الكلام هو المنع عن استصـحاب الجنابة عند الشك فى فساد الغسل بتخلل الحـدث فى أثنائه بواسـطة جريان الأصل الحاكم عليه، و هو استصـحاب صـحة الأجزاء السابقـة على الحـدث المتخلل، هذا تمام الكلام فى الدليل الثانى للقول الأول و اما الدليل الثالث و هو قاعدة الاشتغال فهى أيضا غير جارية، لأنه على تقدير

اجراء استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا تنتهى النوبة إلى أصالة الاشتغال، لحكومته عليها بل استصحاب بقاء الجنابة الذى موافق مع أصالـة الاشـتغال أيضـا حاكم عليها، إذ لا فرق فى منع الحاكم عن اجراء المحكوم بين ان يكون مخالفا معه أو موافقا، و على

تقـدير المنع عن اجراء الاستصـحاب بادعـاء كون المقـام أيضـا مثـل مانعيـۀ التكفير عن الصـلاۀ تكون المانعيـۀ منتزعـۀ عن تقيد المـأمور به بعـدم المـانع، فالمقـام مجرى البراءۀ لا ـ قاعـدۀ الاشـتغال، لان مرجع الشک فی فساد الغسل بالحـدث المتخلل فيه الی الشـک فی دخـل عـدم الحـدث فی صـحته، و عنـد الشـک فيه يکون المرجع هو البراءۀ کما هو الشأن فی الشک فی الشـرطيۀ و المانعيۀ.

و اما الـدليل الرابع- اعنی ما ذکروا من الـدوران- فبالمنع عن بطلان الثانی منه. و هو الاکتفاء بإتمام ذاک الغسل مع ضم الوضوء اليه. کما ظهر وجهه من مطاوی ما تقـدم و ما يتلوه، بل هو الحق الحقيق بالتصديق، و ذلک لکونه الموافق للجمع بين ما دل علی صحـۀ مثـل هـذا الغسـل من استصـحاب الصـحۀ و البراءۀ، بـل الإطلاقـات و العمومات الاجتهاديـۀ الواردۀ فی کيفيـۀ الغسل الغير المتعرضـۀ لشـرطيۀ عـدم تخلل الحدث فی أثنائه، و ما دل علی إيجاب الحدث الأصـغر للوضوء، إذ قد عرفت ان الذی خرج عن عموم ما يدل علی إيجابه هو الحدث المتقدم علی الغسل و هو ما کان حدوثه بنفس الجنابۀ، أو بسبب آخر من موجبات الحدث الأصـغر، متقـدما علی الجنابـۀ أو متأخرا عنها، و اما ما حـدث فی أثنائه فهو منصـرف عن دليل المخرج، و حيث لا يشـمله الدليل المخرج فيبقی علی حکمه الأـول من کونه موجبـا للوضوء، فلاـزم ما دل علی صـحۀ مثل هـذا الغسل هو عـدم وجوب استينافه و جواز الاکتفاء به، و لازم ما دل علی إيجاب الحـدث للوضوء و قصور شـمول دليل المخرج له هو إيجاب الوضوء، و نتيجۀ ذلک هو وجوب الوضوء بـذاک الحـدث مطلقا، سواء تم ذلک الغسل أو اعاده من رأس، مع ما فی إعادته من البحث الذی تقدم و مع صحـۀ هـذا القول و لزوم الأخـذ به لکونه الموافق للجمع بين الـدليلين فلا ينتهی الأمر إلی الأخـذ بالقول باستيناف الغسل من غير وضوء و مما ذکرنا يظهر بطلان الدليل الخامس، و هو استبعاد الاجتزاء بالغسل

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۴، ص: ۳۲۵

مع وقوع الأحـداث الکثيرۀ فی أثنائه، فإنه اسـتبعاد محض، و لا مضايقـۀ للالتزام به إذا اقتضاه الـدليل، و لعمری لقـد يثبتنا الدليل بأبعـد من ذلک، کما لا يخفی علی الممارس المتتبع، و اما الدليل السادس- أعنی الاخبار المصـرحۀ بوجوب استيناف الغسل من الروايتين المحکيـۀ عن مجالس الصـدوق و المحکيۀ عن الفقه الرضوی القريبۀ من الأولی- فالإنصاف عدم صـحۀ الاسـتناد إليها، اما ما فی الفقه الرضوی فلعدم حجيته عندنا إلا ما علم منه اسـتناده الی الامام (ع) و لم يکن له ما يخالفه، و کل واحد منها مفقود فی المقام، حيث لم يعلم اسـتناده اليه (ع) مع کونه مخالفا لما يـدل علی وجوب الوضوء بالحـدث الأصـغر- کما عرفت- و کونه مخالفا للاحتياط، و اما المحکيۀ عن مجالس الصدوق فبضـعف سـندها و عدم جابر لها، حيث لا شهرۀ محققۀ علی العمل بها بل لم يعلم اسـتناد القائل بوجوب استيناف الغسل عليها، و لذا لم تقع الإشارۀ إليها قبل الشـهيد (قده) و انه نسـبه الی القليل، و ان فی محکی البحار ان الشـهيد الثانی و سـبطه الماجد صاحب المدارک (قدس سرهما) ذکرا وجود الخبر فی کتاب عرض المجالس، قال:

و لم نجـده فی النسـخ التی عنـدنا، و ان قـال فی الحـدائق بـأن المراد من کتـاب عرض المجـالس هو أمـالی الصـدوق المشـهور بالمجالس أيضا، و نقلها الشـهيد عن کتاب عرض المجالس، و اعتمد الشهيد الثانی و سبطه علی نقل الشهيد من غير مراجعۀ إلی الکتاب.

و بالجملۀ فالإنصاف ان هذا لا يصح الاستناد إليه فی إثبات حکم مخالف للدليل و الاحتياط، هذا ما يتعلق بالقول الأول.

و اسـتدل للقول الثانی- أعنی إتمام الغسل و الاکتفاء به من غير حاجۀ الی الوضوء- بوجوه کاستصحاب صحۀ الغسل، و الإجماع علی ان ناقض الصـغری لا يوجب الطهارۀ الکبری، و إطلاق ما دل علی صـحۀ الغسل بمجرد مس الماء، مثل قوله (ع) «کل شیء أمسسـته المـاء فقـد أنقيته» و قوله (ع) «و ما جری عليه الماء فقـد اجزئه» و إطلاق ما دل من الاخبار علی عـدم اعتبار الموالاۀ فی

الغسل المروى فى قضية أم إسماعيل، و ما

دل على جواز تأخير بعض اجزاء الغسل و لو الى نصف يوم أو أزيد، فإنه ربما يستبعد ارادة ما لو لم يصدر الحدث فى الأثناء، و ما دل من النصوص على اجزاء غسل الجنابة من الوضوء بعد فرض صدق مسمى الغسل على هذا الغسل و لا يخفى ان هذه الأدلة و ان كانت كافية فى إبطال القول الأول- أعنى استيناف الغسل من غير وضوء- لكنها لا تثبت القول الثانى أيضا إلا الدليل الأخير- أعنى ما يدل على عدم وجوب الموالاة- الا ان الانصاف انه صالح لتأييد الدليل، إذ ليس أزيد من الاستبعاد و لا يكون دليلا فى مقابل ما يدل على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر، و مخالفته مع الاحتياط، فهذه الأدلة لا تكفى فى إثبات الغناء عن الوضوء و ان دلت فى إثبات إتمام ذلك الغسل، و قد ظهر من جميع ذلك صحة القول الأخير و هو إتمام الغسل مع ضم الوضوء اليه، لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه، و طريقه أولا بما ذكره المصنف (قده) فى المتن من اعادة الغسل بعد إتمامه و الوضوء بعده، أو الاستيناف و الوضوء بعده، و هذا التخيير بين الإتمام و الاستيناف بناء على ما اخترناه من جوازهما معا لا اشكال فيه، و لكن لعله خلاف الاحتياط، و أحوط من ذلك أحد أمرين: اما الجمع بين الإتمام و الاستيناف و الإتيان بالوضوء، و اما الاستيناف لكن لا بقصد الاستيناف معينا بل ينوى فى استينافه ما هو عليه من التكليف الواقعى من الإتمام و الاستيناف، و اما الاكتفاء بالاستيناف بقصده فلعله خلاف الاحتياط من جهة الإشكال فى عدم تأثيره فى إفساد ما تقدم من العمل كما تقدم، و أحوط من ذلك احداث حدث أصغر ثم الوضوء بعده، من جهة الإشكال فى الوضوء بعد غسل الجنابة و انه بعده بدعة، و أحوط من ذلك إيجاد مفسد قهرى لغسل الجنابة باحداث جنابة بعده أمكن من جهة الإشكال فى الاجتزاء بما يأتى من الغسل اعادة أو استينافا، لعدم التمكن من ان يأتى به مع الجزم بالنية حين العمل، حيث يقال بوجوبه مع التمكن منه، و لذا يحكم ببطلان الاحتياط مع التمكن من الاحتياط التفصيلى خصوصا فيما يحتاج الى التكرار- و قد فصلناه فى الأصول بما لا مزيد عليه- هذا تمام الكلام فيما إذا وقع الحدث فى أثناء غسل الجنابة

و لو وقع الحدث الأصغر فى أثناء غيره من الأغسال الواجبة كالحيض و نحوه فالظاهر عدم الإشكال فى صحته و وجوب الوضوء بعده، كما انه لولاه لكان يجب عليه الوضوء، فلا يجرى فيه ما تقدم من أدلة القولين الأخيرين، كما لا يخفى، و لا فرق فى جميع ما ذكر بين ان يكون ترتيبيا أو ارتماسيا على وجه التدريج بحيث يتصور فيه أثناء، و اما ما لا يتصور فيه الأثناء كالارتماسى على وجه الإنى حصوله فلا موضوع للبحث عن وقوع الحدث فى أثنائه إذ لا أثناء له، قال فى الجواهر: و تخيل إمكان جريان ما تسمعه من الوجوه الثلاثة فى غسل الجنابة لكون الوضوء جزءا رافعا ضعيف جدا كما هو واضح.

[مسألة (۹): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل]

مسألة (۹): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل فان كان مماثلا للحدث السابق كالجنابة فى أثناء غسلها، أو المس فى أثناء غسله فلا إشكال فى وجوب الاستيناف، و ان كان مخالفا له فالأقوى عدم بطلانه فيتمه و يأتى بالاخر، و يجوز الاستيناف بغسل واحد لهما و يجب الوضوء بعده ان كانا غير الجنابة أو كان السابق هو الجنابة حتى لو استأنف و جمعهما بنية واحدة على الأحوط، و ان كان اللاحق جنابة فلا حاجة الى الوضوء سواء أتمه و أتى للجنابة بعده أو استأنف و جمعها بنية واحدة

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها الأول: لا إشكال فى انه إذا صار جنبا فى أثناء غسل الجنابة يجب عليه الاستيناف و قد حكى الاتفاق فيه عن كشف اللثام، و كذا ينبغى عدم الارتياب فى وجوب الاستيناف بالنسبة الى كل حدث تخلل فى أثناء

رافعه، كما إذا تخلل الحدث الأصغر فى أثناء الوضوء أو المس الميت فى أثناء غسل المس و نحوهما، لان المتخلل يؤثر فى مقتضاه، لعموم ما يدل عليه، و لا وجه لتوهم الإتمام و التكرير لعدم تصور التبعيض فى المتجانس، فحين حدوث المتخلل يقطع بارتفاع اثر ما وقع من الرافع لو كان لما وقع منه اثر، و لم يكن فى تأثيره متوقفا على تعقب بقية اجزائه، و مع القطع بارتفاع أثره بتخلل ناقضة ينقطع استصحاب صحة ما أتى به، لان رفع اليد عن صحته حينئذ نقض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۲۸

لليقين باليقين- كما هو ظاهر- فكل حدث عند حدوثه ينقض رافعه إذا وقع فى أثنائه، كما ينقضه إذا حدث بعده إلا الاستحاضة المتخللة فى أثناء رافعها فان كل قسم منها فى أثناء رافع ذاك القسم أو رافع الأشد منه لا ينقضه، فالقليلة الحادثة فى أثناء الوضوء لا ينقضه، بل هى كالسلس الواقع فيه، و كذا المتوسطة الواقعة فى أثناء غسلها أو وضوئها، و الكثيرة الواقعة فى أثنائها، و هذا بخلاف المتوسطة الواقعة فى أثناء الوضوء أو الكثيرة الواقعة فى أثناء وضوء المتوسطة أو غسلها، فإنها تنقضهما لعدم كونهما من قبيل الحدثين المتمايزين لكى يجرى فيهما ما يتلو عليك الأمر الثانى: إذا كان العارض فى أثناء رافع الأكبر من غير جنس المرفوع و لم يكن حيضا بل كان غيره، كمس الميت مثلا، فان كان الرافع غير غسل الجنابة، كغسل الحيض مثلا بان وقع مس الميت فى أثناء غسل الحيض، فالأقوى عدم بطلانه به، لأن الأحداث متمايزة لا تداخل قهرى فيها فيكون من قبيل المحدث بالحدثين، كما إذا كانت المرأة حائضة فصارت مستحاضة أو نفساء فإنها يجب عليها بكل سبب غسله، و ان جاز لها ان تتداخل فى أغسالها بغسل واحد، فيتم الغسل الذى بيده فى المقام و يأتى بالاخر الذى حدث سببه فى أثناء الغسل الأول، أو يرفع اليد عنه فيستأنف غسلا لهما على اشكال فى الأخير من جهة الإشكال فى تأثير نية القطع فى إفساد ما تقدم، مع عدم قابلية إتمامه بالمتجدد لكون نيته غير نية الأولى بناء على عدم جواز إتيان العمل الواحد بنيتين- حسبما مر فى المسألة السابقة- و كيف كان فيجب الوضوء بعده إذا كان مما يوجب الوضوء به، و ان كان الرافع غسل الجنابة كما إذا وقع مس الميت فى أثناء غسل الجنابة فالظاهر ان حكمه حكم الحدث الأصغر الواقع فى أثنائه، حيث ان الحدث الأكبر حدث الأصغر أيضا، بمعنى انه موجب للطهارتين للكبرى و الصغرى معا، فمن كان على وضوء فمس الميت يجب عليه الغسل و الوضوء كلاهما، فحال الحدث الأكبر الواقع فى أثناء غسل الجنابة بعينه حال الحدث الأصغر، بل هو هو مع شىء زائد فحينئذ يجىء فيه الأقوال الثلاثة: من الاستئناف أو الإتمام بلا وضوء، أو الإتمام معه، و ان الحق فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۲۹

هو الأخير- أعنى الإتمام مع الوضوء مع مراعاة الاحتياط- كما ذكر فى المسألة المتقدمة.

و لو عرضت الجنابة فى أثناء رافع غيرها- كما إذا أجنب فى أثناء غسل المس أو أجنبت المرأة فى أثناء غسل الحيض- فالظاهر عدم نقضه بها، و ذلك لاستصحاب صحته من غير معارض، فيجوز له إتمام السابق ثم الإتيان بغسل الجنابة، أو رفع اليد عنه و الاستيناف من رأس، اما بنية الجنابة فقط، أو بالجمع بينهما فى النية، بأن ينويهما معا، مع إشكال فى الأخير من جهة الإشكال فى إتيان العمل الواحد بنيتين- كما تقدم- و كيف كان فلا يحتاج معه الى الوضوء لكفاية غسل الجنابة عنه، هذا كله فيما لو كان الحدث اللاحق غير حيض و لو كان حيضا كما إذا حاضت المرأة فى أثناء غسل المس أو غسل الجنابة ففى النقض به قولان: و الظاهر من كثير كما فى الجواهر هو النقض، و لعله لما ورد من قوله (ع) «قد جائها ما يفسد الصلاة» و فى دلالته كلام، إذ يمكن ان يقال فيها بكونه إرشادا الى عدم الفائدة فى الغسل حينئذ، لا الى اشتراط حصول الطهارة من الحيض، و كيف كان فعلى تقدير صحة غسل الجنابة من الحائض يجوز لها إتمامه و يرتفع به حدث جنابتها، و على تقدير عدمها ينقض بطروّ الحيض فى أثنائه، قال فى الجواهر:

و صحته منها لا تخلو عن التأمل و النظر لتوقفها على ثبوت الخطاب من الشارع و لو ندبا لرفع حدث الجنابة منها، و هو مشكل لا يدخل تحت ما دل على الكون على الطهارة لعدم تيسرها. قال (قده): و بذلك يفرق بين حال انقطاع الدم و عدمه، بصحة غسل الجنابة منها فى الأول حيث تيسر لها الطهارة دون الأخير انتهى، و لعل الكلام فى ذلك يأتى فى محل آخر مفصلا الأمر الثالث: قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا فى الأمرين حكم الوضوء فى المسألة و حاصله ان الحدث الأكبر المتخلل و الحدث المرفوع الذى يغتسل منه اما يكونا كلاهما الجنابة أو لا يكون شيئا منهما الجنابة، أو يكون المرفوع جنابة و المتخلل غيرها، أو يكون المرفوع غير الجنابة و المتخلل جنابة، و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۳۰

يحتاج الى الوضوء فيما إذا كان كلاهما الجنابة، أو كان المتخلل جنابة، و المرفوع غير جنابة. و ذلك اما فى الأول فواضح حيث انه ينتقض الغسل الأول و يجب عليه الغسل المستأنف، و اما فى الثانى فلأنه بالغسل منها تحصل الطهارتين سواء تم الأول و اتى بالجنابة مستأنفا، أو رفع اليد عن الأول و اتى بغسل مستأنف بنيتهما و هذا ظاهر، و يحتاج الى الوضوء فيما إذا لم يكونا معا جنابة أو كان المرفوع جنابة، اما فى الأول فواضح و اما فى الأخير فلما عرفت من كونه من قبيل تخلل الحدث الأصغر فى غسل الجنابة بل هو هو، و قد مر ان المختار فيه الحاجة الى الوضوء، و لا فرق فى الحاجة الى الوضوء فى الأخيرين بين ان يتم الغسل للجنابة، ثم يأتى بالغسل للحدث المختلل، أو يرفع اليد عن غسل الجنابة و يأتى بغسل مستأنف لهما كما لا يخفى.

[مسألة (۱۰): الحدث الأصغر فى أثناء الأغسال المستحبة]

مسألة (۱۰): الحدث الأصغر فى أثناء الأغسال المستحبة أيضا لا يكون مبطلا لها، نعم فى الأغسال المستحبة لإتيان فعل كغسل الزيارة و الإحرام لا يبعد البطلان كما ان حدوثه بعده و قبل الإتيان بذلك الفعل كذلك كما سيأتى

الأغسال المستحبة كما سيأتى على أقسام، لأنها اما زمانية مثل غسل يوم الجمعة و نحوه و اما مكانية للدخول فى مكان كالغسل لدخول الحرم أو مسجد الحرام أو الكعبة و نحو ذلك، أو للكون فى مكان بعد دخوله، و اما فعلية للفعل الذى يريدان يفعل، أو للفعل الذى فعله، و حكم هذه الأقسام فى انتقاضها بالحدث الأصغر الذى يقع بعدها هو ان الأغسال الزمانية لا تنقض بالحدث الواقع بعدها، بمعنى انه إذا اغتسل للجمعة فقد حصل الامتثال و لا يضر بامتثاله حدوث الحدث بعده و لا يحتاج إلى استئنافه به، و اما المكانية فهى بالحقيقة ترجع إلى الفعلية، لأنها اما للدخول فى المكان أو للكون فيه، و كل من الدخول و الكون من الافعال، فالمكانية كلها فعلية للفعل الذى يريدان يفعل، و هى- اعنى الفعلية للفعل الذى يريدان يفعل- تبطل بحدوث الحدث الأصغر بعدها، فلو اغتسل للزيارة فوقع منه الحدث قبل ان يزور يحتاج فى إتيانه الزيارة مع الغسل الى تجديد الغسل بعد حدوث الحدث، و اما الفعلية للفعل الذى فعله كالغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۳۱

لرؤية المصلوب فهى كالزمانية لا- ينتقض بالحدث الأصغر. إذا تبين ذلك فاعلم ان كلما تنقص الغسل المستحب بحدوث الحدث بعده ينتقض بحدوثه فى أثنائه، و كلما لا ينتقض بحدوثه بعده لا ينتقض بحدوثه فى أثنائه

[مسألة (۱۱): إذا شك فى غسل عضو من الأعضاء الثلاثة]

مسألة (۱۱): إذا شك فى غسل عضو من الأعضاء الثلاثة أو فى شرطه قبل الدخول فى العضو الأخر رجع و اتى به، و ان كان بعد الدخول فيه لم يعتن به و يبنى على الإتيان على الأقوى و ان كان الأحوط الاعتناء ما دام فى الأثناء و لم يفرغ من الغسل، كما فى

الوضوء، نعم لو شک فی غسل الأیسر اتی به و ان طال الزمان لعدم تحقق الفراغ حینئذ لعدم اعتبار الموالاة فیه، و ان کان یحتمل عدم الاعتناء إذا کان معتاد الموالاة

فی هذه المسألة أمران الأول: فی التجاوز عن المحل و الدخول فی الغیر فی اجزاء الغسل لتشخیص مجری قاعدته، اعلم ان الحکم الاولی عند الشک فی إتیان شیء بسیط أو مرکب ذو اجزاء و شرائط بالنسبة إلی کله أو جزئه أو شرطه هو الاستصحاب، و البناء علی عدم إتیانه و ترتیب آثار عدم الإتیان علیه، و قد خرج عن عمومه ما إذا شک فی إتیان جزء مرکب ذی اجزاء أو شرط مشروط مقید به إذا کان الشک فی إتیانه بعد التجاوز عن محله المقرر له و الدخول فی غیره- مثل ما إذا شک فی القراءة و قد دخل فی الرکوع، أو شک فی الطهارة و قد دخل فی الصلاة- بناء علی ان یکون الشرط هو الوضوء علی نحو الشرط المتقدم، لا الطهارة الحاصلة منه علی نحو الشرط المقارن- و مخرج ذلک عن عموم دلیل الاستصحاب هو الاخبار الکثیرة الدالة علیه، و یسمی ذلک بقاعدة التجاوز الحاکمة علی الاستصحاب، و ورد الدلیل فی خصوص باب الوضوء علی لزوم الاعتناء بالشک ما دام لم یفرغ منه، و لو کان فی جزئه الأخیر و شک فی جزئه الأول، و هذا کله مما لا اشکال فیه انما الکلام فی ان قاعدة التجاوز کلیة مضروبة فی کل مرکب مشروط عند الشک فی جزئه و شرطه- من الصلاة و الحج و الوضوء و الغسل و التیمم- لکی یکون خروج الوضوء عنها بالتخصیص، أو انها قاعدة کلیة مضروبة فی خصوص باب الصلاة لا تجری

فی غیره من المرکبات و المشروطات، لکی یکون الحکم فی باب الوضوء علی طبق القاعدة الأولیة، بحیث لو لا الدلیل الخاص علی عدم إجراء قاعدة التجاوز لکان محکوما بحکم الاستصحاب، و تظهر النتیجة فی غیر الوضوء و الصلاة من المرکبات و المشروطات کالغسل و التیمم و نحوهما، فعلی الأول تلحق بالصلاة فی کونها مجری قاعدة التجاوز، و علی الثانی تلحق بالوضوء فی کونها مجری الاستصحاب، و ان افترقا بورود الدلیل الخاص علی الاعتناء بالشک فی الوضوء ما لم یفرغ منه دونها، و تشخیص ذلک لا یخلو عن غموض بالنظر الی مدرک القاعدة مثل روایة إسماعیل بن جابر التی فیها «و ان شککت فی شیء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء، إنما الشک فی شیء لم تجزه» بعد ذکر جملة من المصادیق مثل الشک فی التکبیر بعد الدخول فی القراءة، أو القراءة بعد الدخول فی الرکوع، و انما الغموض فی ان تلک الکلیة أعنی قوله (ع) «و ان شککت فی شیء»- إلخ- هل کلیة مضروبة للصلاة من متعلقاتها التی ذکر بعضها قبل تلک الکلیة و أجملها بها، أو انها قاعدة مضروبة فی کل مرکب من الصلاة و غیرها، و لا یخفی ان ذکرها بعد ما ذکره من متعلقات الصلاة یخصصها بها، بحیث یکون قرینة علی تخصیصها بها، و مع الشک فی ذلک یکون المحکم هو الرجوع الی الاستصحاب فی غیر الصلاة، لکون مخصص دلیله مجملا من جهة احتفافه بما یصلح للقرینیة. فیجب الاقتصار علی متیقنة و هو باب الصلاة و الرجوع فی غیرها الی عموم دلیل الاستصحاب، و هذا هو المختار وعدنا- حسبما قویناه فی الأصول- و علیه فالأقوی فی الغسل الاعتناء بالشک فی غسل عضو من الأعضاء أو فی شرط من شروطه ما لم یفرغ منه کما فی الوضوء الأمر الثانی: وقع البحث فی قاعدة التجاوز فی تشخیص الغیر الذی بالدخول فیه تجری قاعدة التجاوز، هل هو مطلق الغیر و لو لم یکن له محل مقرر بنحو من التقرر أصلا مثل حالة الفراغ عن الوضوء مثلاـ فی مقابل اشتغاله، فإذا رأی نفسه فارغا عنه غیر مشتغل به یکون داخلا فی غیره- أو انه الغیر الذی له محل مقرر بنحو من التقرر و لو بحسب عادته- مثل تمشط لحیته أو مس وجهه بالمندیل، إذا جرت عادته بأنه عند الفراغ من الغسل مثلا یتمشط أو یمسح وجهه بالمندیل- أو الغیر الذی یعد من اجزاء المرکب

مثل الجانب الأیسر بالنسبة إلی الأیمن، و الأیمن بالنسبة إلی الرأس و الرقبة، و الأقوی هو الوسط کما حررناه فی الأصول بما لا

مزید علیه.
فعلی الأول یحصل التجاوز بصرف رؤیته نفسه فارغا عن الغسل، و لو لم یشتغل بفعل آخر مترتب علیه و لو بحسب عادته، و علی الثانی یکون التجاوز بدخوله فی الغیر المترتب علیه و لو بالعادة، و علی الأخیر لا یصدق التجاوز عنه و الدخول فی الغیر، عند الشک فی الجزء الأخیر فلا موضوع لقاعدة التجاوز حینئذ عند الشک فیه، بل إنما تجری قاعدة الفراغ بناء علی مغایرتها مع قاعدة التجاوز، و کیف کان فعند الشک فی غسل الأیسر یصح اجراء القاعدة فیما إذا اعتاد بالاشتغال بعمل بعد الغسل بحیث صار مرتبا علیه بالعادة، أو اعتاد الموالاة بحیث یکون فی حال یری نفسه فارغا عن الغسل بحسب عادته

[**مسألة (۱۲): إذا ارتمس فی الماء بعنوان الغسل**]

مسألة (۱۲): إذا ارتمس فی الماء بعنوان الغسل ثم شک فی انه کان ناویا للغسل الارتماسی حتی یکون فارغا- أو لغسل الرأس و الرقبة فی الترتیبی حتی یکون فی الأثناء و یجب علیه الإتیان بالطرفین- یجب علیه الاستیناف، نعم یکفیه غسل الطرفین بقصد الترتیبی، لأنه ان کان بارتماسه قاصدا للغسل الارتماسی فقد فرغ، و ان کان قاصدا للرأس و الرقبة فباتیان غسل الطرفین یتم الغسل الترتیبی
و ذلک بناء علی احتیاج کل واحد من الأعضاء الثلاثة فی غسلها إلی نیة علی حدة، حیث یدور امره بین ان کان ناویا لغسل خصوص الرأس و الرقبة و کان غسله ترتیبیا، أو کان قاصدا لغسل مجموع الأعضاء و کان غسله ارتماسیا، فعلی الأول فقد حصل غسل الرأس و الرقبة، و علی الثانی فقد فرغ من الغسل فالامتثال فی غسل الرأس و الرقبة حاصل قطعا، اما بغسلهما مستقلا أو فی ضمن غسل المجموع، و یحصل القطع بالفراغ بغسل الطرفین و هذا ظاهر

[**مسألة (۱۳): إذا انغمس فی الماء بقصد الغسل الارتماسی**]

مسألة (۱۳): إذا انغمس فی الماء بقصد الغسل الارتماسی ثم تبین له بقاء جزء من بدنه غیر منغسل یجب علیه الإعادة ترتیبا أو ارتماسا، و لا یکفیه جعل ذلک الارتماس للرأس و الرقبة ان کان الجزء الغیر المنغسل فی الطرفین،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۳۴
فیأتی بالطرفین الآخرین، لانه قصد به تمام الغسل ارتماسا لا خصوص الرأس و الرقبة و لا یکفی نیتهما فی ضمن المجموع
و ذلک أیضا ظاهر بعد اعتبار نیته غسل کل عضو فی الغسل الترتیبی

[**مسألة (۱۴): إذا صلی ثم شک فی انه اغتسل للجنابة أم لا؟**]

مسألة (۱۴): إذا صلی ثم شک فی انه اغتسل للجنابة أم لا؟ ینبئ علی صحة صلاته و لکن یجب علیه الغسل للأعمال الاتیة، و لو کان الشک فی أثناء الصلاة بطلت لکن الأحوط إتمامها ثم الإعادة
من القواعد المسلمة التی لا اشکال فیها قاعدة الشک بعد الفراغ المعبر عنها بأصالة الصحة، و البناء علی صحة العمل عند الشک فیها من جهة الشک فی الإخلال بجزء أو شرط منه، و قد تقرر فی الأصول ان المستفاد من دلیلها هو صحة الموجود لا وجود ما شک فی الإخلال به، و لذا لا تکون من الامارات بل هی من الأصول، و لو کانت من الأصول المحرزة یکون إحرازها بالنسبة إلی العمل الذی وقع الفراغ منه، فعلی هذا فلو شک بعد صلاة الظهر مثلا فی انه اغتسل للجنابة أو توضأ أم لا؟ یبنی علی صحة صلاته لا علی وجود الغسل أو الوضوء، و لو بنی علی وجودهما کان البناء علیه بالنسبة الی ما فرغ منه و اما الصلاة التی لم یشرع

فيها فلا موضوع لقاعدة الفراغ بالنسبة إليها كما لا يخفى و لو شك فى أثناء الصلاة فى انه اغتسل فيما إذا كان جنبا أو توضأ فيما كان محتاجا الى الوضوء ففى صحة صلاته أو بطلانها وجهان: مبنيان على ان الشرط هو الوضوء و الغسل المتقدم على الصلاة و تكون شرطيتهما من قبيل الشرط المتقدم، أو الشرط هو الطهارة الحاصلة منهما و تكون الشرطية من قبيل الشرط المقارن، فعلى الأول يحكم بالصحة معتمدا على قاعدة التجاوز، لكون الشرط مما له المحل المقرر شرعا و قد تجاوز عن محله و دخل فى غيره المترتب عليه، و هذا ظاهر. و على الثانى فلا وجه للصحة لا قاعدة التجاوز و لا قاعدة الفراغ، اما قاعدة التجاوز فلانه و ان يصدق التجاوز بالنسبة الى ما مضى من العمل لكن لا مصحح لما بقى منه للزوم إحراز شرطه، حيث لم يتجاوز عنه، و اما قاعدة الفراغ فواضح حيث انه بعد فى أثناء العمل. و الحق ان الشرط هو الطهارة المسببة عن الغسلات على نحو الشرط المقارن، كما يدل عليه قوله تعالى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۳۵

«وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» و قوله تعالى «وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ» لا يقال: هذا معارض مع آية الوضوء، اعنى قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» حيث جعل الشرط فيها نفس الغسلتين و المسحتين، لا الطهارة المسببة عنهما لانه يقال هذا اختلاف فى التعبير حيث ان المسبب يترتب على السبب و يتحقق عند وجوده فيصح ان يعبر بكل واحد منهما، كما إذا قال ألقه فى النار أو أحرقه بالنار، و المآل واحد فيجعل التعبير بالمسبب فى باب الغسل قرينة على إرادته فى باب الوضوء أيضا فإن قلت: فلم لا يجعل التعبير بالسبب فى باب الوضوء قرينة على إرادته فى باب الغسل أيضا قلت: التعبير بالسب فى باب المسبب صريح فى دخله فى الشرطية، حيث ان جعل شرطيته يحتاج إلى زيادة مؤنة على جعل شرطية السبب ثبوتا و إثباتا، لأنه فرع السبب خارجا و التعبير بالسبب فى آية الوضوء ظاهر فى دخله فى الشرطية إذ لو كان الشرط هو المسبب لجاز التعبير عنه بالسبب لعدم انفكاكه عنه، فصراحة التعبير عن المسبب فى دخله فى آية الغسل تجعل قرينة على التصرف فى آية الوضوء و يحمل على ارادة المسبب منها.

لا- يقال: فلم لا تجعل كل من الآيتين على ظاهرهما، و يقال بكون الشرط فى باب الوضوء هو الغسلتان و المسحتان، و فى باب الغسل هو الطهارة الحاصلة من الغسل لانه يقال: للإجماع على عدم الاختلاف بينهما، فان كان الشرط فى باب الوضوء هو السبب فيكون فى الغسل كذلك، و ان كان فى الغسل هو المسبب يكون فى الوضوء كذلك و الحاصل ان الشرط من الطهارتين هو من قبيل الشرط المقارن، و عليه فالحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۳۶

بطلان الصلاة عند الشك فى غسل الجنابة إذا كان الشك فى أثنائها، لكن الاحتياط بالإتمام ثم الإعادة- لاحتمال كون الشرط من قبيل الشرط المتقدم فيجرى قاعدة التجاوز فى الحكم بالصحة- مما لا ينبغى تركه

[مسألة (۱۵): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة]

مسألة (۱۵): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة فإما يكون جميعها واجبا أو يكون جميعها مستحبا، أو يكون بعضها واجبا و بعضها مستحبا، ثم اما ان ينوى الجميع أو البعض، فان نوى الجميع بغسل واحد صح فى الجميع و حصل امتثال أمر الجميع، و كذا ان نوى رفع الحدث أو الاستباحة إذا كان جميعها أو بعضها لرفع الحدث و الاستباحة، و كذا لو نوى القربة، و حينئذ فإن كان فيها غسل الجنابة لا حاجة الى الوضوء بعده أو قبله و الا وجب الوضوء و ان نوى واحدا منها و كان واجبا كفى عن الجميع أيضا على الأقوى، و ان كان ذلك الواجب غير غسل الجنابة و كان من جملتها لكن على هذا يكون امتثالا بالنسبة الى ما نوى و أداء

بالنسبة إلى البقية، و لا حاجة الى الوضوء إذا كان فيها الجنابة، و ان كان الأحوط مع كون أحدها الجنابة ان ينوى غسل الجنابة، و ان نوى بعض المستحبات كفى أيضا عن غيره من المستحبات و اما كفايته عن الواجب ففيه اشكال و ان كان غير بعيد لكن لا يترك الاحتياط

إذا اجتمع على المكلف أغسال متعددة سواء كانت جميعها واجبا أو كلها مستحبا، أو بعضها واجبا و بعضها مستحبا يجوز ان يكتفى بغسل واحد عن الجميع، و هذا هو التداخل المسببى الذى يكون الأصل مقتضيا لعدم جوازه حسبما حقق فى الأصول إلا فيما ثبت جوازه بالدليل، كالمقام، حيث يدل على جواز الاكتفاء فيه بغسل واحد عن الأغسال المتعددة صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة، فإذا اجتمعت للّه عليك حقوق أجزأك غسل واحد» قال: ثم قال (ع) «و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها» و هذه الرواية تدل على كفاية غسل واحد عن الاغتسال المتعددة عند اجتماعها سواء كانت الجميع واجبا أو كلها مستحبا أو على سبيل الاختلاف، كما يفصح عن ذلك قوله (ع)

«فإذا اجتمعت للّه عليك حقوق» و قوله (ع) «أجزأك غسلك ذلك للجنابة» و قوله (ع) «و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد» و لعل ما ذكر فى صدرها و ذيلها من باب المثال لا لخصوصية فيها، كما يشهد به قوله (ع) «فإذا اجتمعت للّه عليك» كما لا يخفى و القدر المتيقن من مورد الاكتفاء بغسل واحد عن الجميع هو ما إذا اتى بغسل واحد عن الجميع، فهل يتعين الإتيان بغسل واحد بنية الجميع؟ أو يكفى الإتيان به مطلقا، و لو، لا بنية الجميع، قد يقال بالأول بدعوى ظهور قوله (ع) «يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها» فيه و ذلك بادعاء تعلق الجار و المجرور فى قوله (ع) «لجنابتها» إلخ بقوله (ع) «غسل واحد» لكى يصير المعنى: غسل واحد لجنابتها و إحرامها يجزيها، و لكن الظاهر من الخبر هو الأخير، كما يدل عليه قوله (ع) «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر- إلخ-» و قوله (ع) «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك غسل واحد» و اما قوله (ع) «يجزيها غسل واحد لجنابتها- إلخ-» فيمكن ان يكون الظرف فيه متعلقا بيجزيها لا بقوله (ع) «غسل واحد» فيصير مفاده حينئذ: انه يجزيها لجنابتها و إحرامها- إلى آخر ما ذكر- غسل واحد، الا ان الانصاف ان دعوى إطلاق الخبر فى الاكتفاء بغسل واحد عن الجميع و لو لم يوقعه بنيته عن الجميع مشكلة، لأن الخبر مسوق لبيان أصل كفاية الغسل الواحد عن المتعدد و ليس فى مقام بيان ان الاكتفاء به مطلقا أو فى الجملة، و من المقرر فى التمسك بالإطلاق إجراء مقدمات الحكمة التى من جملتها كون المتكلم فى مقام البيان من تلك الجهة التى يراد من الإطلاق، كما لا يخفى، و ليعلم ان الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة يمكن ان يكون على احد أنحاء ثلاث ينبغى التعرض لها حتى يستكشف كونه من أيها؟

الأول: ان يكون الحدث الأكبر كالأصغر امرا وحدانيا لا يتكرر بتكرر أسبابه، فالحدث الحاصل من الجنابة هو بعينه الحاصل من الحيض مثلا بلا اختلاف بينهما، لا من حيث المهية لكى يكونا متباينين، و لا بالشدة و الضعف، و يترتب على ذلك

تأثير الأسباب المتعددة فى مسبب واحد على نحو الانضمام فيما لو تعدد السبب دفعة على نحو الاجتماع، و ان يكون الأثر مستندا إلى أسبق الأسباب فيما إذا ترتب الأسباب فى- الوجود و لازمه عدم إيجابها إلا لغسل واحد، و هذا هو مقتضى تداخل الأسباب كما فى الوضوء و الثانى: ان يكون الغسل مؤثرا بطبيعته فى إزالة جنس الحدث مطلقا، سواء كان واحدا أو متعددا، كتأثير الغسل بالماء فى إزالة النجاسات المختلفة أنواعها و الثالث: ان تكون تجتمع الأغسال المتعددة المسببة عن الأحداث المتكثرة المتخالفة بالنوع فى فرد خارجى فيقع امتثالا للجميع، فالفرد الخارجى يصدق عليه انه غسل جنابة و حيض و جمعة و إحرام و غيرها، و ربما

يزاد كما فى الجواهر رابع و هو ان الغسل المجزى عن أغسال متعددة مغاير مع تلك الأغسال ذاتا و مهية، جعله الشارع مجزيا عن الجميع تعبدا و ليس بغسل و انما هو مجز عنه، و لا تداخل فى الأغسال حقيقة، ضرورة استحالة صيرورة أشياء متعددة شيئا واحدا، و التعبير بالتداخل مسامحة نشأت عن المشابهة الصورية بين الأغسال و بين هذا الأمر الأجنبى عنها المغاير معها بالمهية، و بذلك يتفصى عن اشكال اجتماع الوجوب و الندب فى الواحد الشخصى، قال (قده): و لا معنى للإشكال فيه بأنه كيف يكون الواحد واجبا مندوبا، هذا ما قيل فى تصوير صحة إمكان الاجتزاء عن الأغسال المتعددة بغسل واحد ثم انک قد عرفت فى صدر المسألة بأن الأغسال المجتمعة أسبابها اما تكون كلها واجبة أو كلها مستحبة أو بعضها واجبة و بعضها مستحبة، و حينئذ نقول: هيهنا أقسام ثلاثة الأول: ما يكون كلها واجبة، و هو أيضا على أنحاء، لأن تلك الأغسال الواجبة اما تكون فيها جنابة أو لا تكون معها جنابة، و على الأول فاما ان ينوى الجميع تفصيلا أو ينوى رفع الحدث، أو ينوى الاستباحة لما يشترط فيه الغسل، أو ينوى القربة، أو ينوى غير الجنابة، فهنا صور ست ينبغى البحث عنها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۳۹

الاولى ما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا، بان اتى بغسل واحد بنية الجنابة و المس و نحوهما من الأغسال الواجبة، و المشهور فيها الاجتزاء، و فى للجواهر: انه لم أعثر فيه على مخالف صريح، و حكى عن شارح الدروس بأنه موضع وفاق، قال (قده):

نعم يظهر من ابن إدريس الخلاف فى ذلک لإيجابه كون الغسل للجنابة مع احتمال وفاقه، لانه مع نية الجميع تدخل نية الجنابة انتهى، و كيف كان فيدل على المشهور أخبار كثيرة كصحيحة زرارة المتقدمة، حيث قد عرفت ان المتيقن منها ما إذا نوى بغسله الواحد الجميع، و مرسل جميل عن أحدهما (ع) «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلک من كل غسل يلزمه فى ذلک اليوم» و قد استدل به على الاجتزاء بالغسل الواحد فى هذه الصورة- أى صورة ما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا مع كون الجميع واجبا و لعله لمناسبة قوله (ع) «من كل غسل يلزمه فى ذلک اليوم» و يمكن الخدشة فى ذلک بدعوى ان يكون المراد منه كل غسل من الأغسال التى طلب الشارع فعله منه فى ذلک اليوم واجبا كان أو مندوبا، و عندى ان المرسل فى الدلالة على اجزاء غسل الجنابة إذا وقع بعد الفجر عن الأغسال الزمانية التى يطلب الشارع فعلها منه مثل الجمعة و العيد و نحو ذلک أظهر، و كيف كان فلا اختصاص له بصورة ما إذا كان الجميع واجبا، و لا بما إذا كان المنوى الجميع تفصيلا و خبر شهاب قال: سألت أبا عبد اللّه عن الجنب يغسل الميت، أو من غسل ميتا له ان يأتى أهله ثم يغتسل؟ فقال (ع) «لا بأس بذلک إذا كان جنبا غسل يده و توضأ و غسل الميت، و ان غسل ميتا ثم توضأ له ان يأتى اهله و يجزيه غسل واحد لهما» و هذا الخبر فى الدلالة لعله أظهر، حيث انه فى مورد الأغسال الواجبة مثل الجنابة و المس، و ظهور قوله (ع) «و يجزيه غسل واحد لهما» فى كون المنوى الجميع و كالأخبار المستفيضة الدالة على اجتزاء المرأة بغسل واحد عن الجنابة و الحيض، مثل خبر المروى عن الصادق (ع) قال: سئل عن رجل وقع على امرئته فطمثت بعد ما فرغ أ تجعله غسلا واحدا إذا طهرت؟ أو تغتسل مرتين؟ قال (ع) «تجعله غسلا واحدا» و الأمر بجعله غسلا واحدا المدلول للجملة الخبرية الواقعة فى مقام الإنشاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۴۰

و ان كان ظاهرا فى الوجوب الا انه فى المقام محمول على الرخص بقرينة خبر عمار عن الصادق (ع) قال: سئلته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل؟ قال (ع) «ان شائت ان تغسل فعلت و ان لم تفعل فليس عليها شىء فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض و الجنابة» و رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال سئل عن رجل أصاب من امرئته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال (ع) «تجعله غسلا واحدا» و هذه الاخبار الظاهرة فى الاجتزاء- المعول عليها عند الأصحاب و المعمول بها- كافية فى إثبات الحكم المذكور. و لا حاجة معها الى تجشم الاستدلال بأمور أخر مما يكون فاسدا، أو لا يسلم عن المناقشة.

مثل ما قيل بصدق الامتثال فى إتيان غسل واحد بقصد جميع الأغسال، أو ان الحدث الأكبر أمر واحد بسيط كالحدث الأصغر و تعدد أسبابه لا يوجب تعدده، بل عند تحققها مترتبا يكون المؤثر منها أولها وجودا و جميعها عند تحققها دفعة، أو الاستدلال بقوله (ع) «لكل امرء ما نوى» فإنه يرد على الأول بأن صدق الامتثال بإتيان غسل واحد بقصد الجميع مبنى على ان يكون التداخل موافقا مع الأصل، مع انه على خلاف الأصل فلا يمكن البناء عليه ما لم يقم عليه دليل، و على الثانى بأن وحدة الحدث الأكبر و ان كانت محتملا- كما احتملناها أيضا فى تصحيح التداخل- الا انه لا يمكن الالتزام بها، لان لازمها كون التداخل قهريا فى جميع الصور حتى فيما لو نوى معينا غير الجنابة، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما، اما التداخل القهرى فلمخالفته مع ما عليه الأصحاب، مع ما فى خبر عمار الساباطى المتقدم ذكره- الظاهر بين التخيير بإتيان غسل الجنابة و الحيض بغسل واحد أو بغسلين مضافا الى ما فى وحدة الحدث الأكبر فإنها مخالف لما يدل عليه الأدلة، و سيأتى الكلام فى تحقيق ذلك و على الثالث بان المستظهر من الخبر و نظائره كونه فى مقام بيان مطلب آخر و هو إخلاص العمل للّه تعالى، و ان مَنْ أَرٰادَ الْآخِرَةَ وَ سَعىٰ لَهٰا سَعْيَهٰا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ، و من أراد الدنيا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۴۱

نُؤْتِهِ مِنْهٰا وَ مٰا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ، هذا تمام الكلام فى حكم هذه الصورة، بقى الكلام فى حكم الوضوء فيها، و جملة القول فيه انه لا إشكال فى الحاجة الى الوضوء فيما إذا لم يكن بين تلك الأغسال غسل الجنابة، و هذا ظاهر كما لا إشكال فى عدم الحاجة إليه فيما إذا كان بينها غسل الجنابة، و قلنا بعدم مدخلية الوضوء فى رفع الحدث الأكبر كالحيض مثلا، بل الحاجة الى الوضوء فى غسل الحيض مثلا انما هو لان الحيض بوجوده يحدث الحدث الأكبر و الأصغر. فهو بوحدته موجب لهما، و لا بد لكل منهما من رافع، لكن رافع الأكبر هو الغسل بلا مدخلية الوضوء فى رفعه و رافع الأصغر هو الوضوء بلا مدخلية الغسل فيه، و يترتب على ذلك جواز الإتيان بكل ما يجوز إتيانه على الطاهر من الحدث الأكبر بعد الغسل و قبل الوضوء، من الدخول فى المسجد و نحوه، و وجه عدم الحاجة الى الوضوء على هذا التقدير ظاهر، حيث انه بغسل الحيض المجتمع مع غسل الجنابة يرتفع حدث الحيض، و لم يكن فى رفعه اناطة الى الوضوء، فيبقى عليه الوضوء من جهة رفع الأصغر، لكن غسل الجنابة الذى اجتمع مع غسل الحيض مغن عن الوضوء بل الوضوء معه بدعة و على القول بمدخلية الوضوء فى رفع الحدث الأكبر- لكونه مع الغسل سببا فى رفع الأكبر، و الأصغر، أو كونه جزء سبب لرفع الأكبر و تمامه لرفع الأصغر، و ربما يتأمل فى الحكم بعدم الحاجة إليه، حيث ان التداخل انما هو فيما يتحد صورة المسبب مع تعدد الأسباب، و لا اتحاد فيما تسبب عن حدث الحيض مثلا مع سبب حدث الجنابة، فإنه لا اشتراك صورة بين الوضوء و الغسل، بل ربما يستشكل فى أصل التداخل أيضا على هذا التقدير الا ان الظاهر من الاخبار المتقدمة عدم الحاجة الى الوضوء لإطلاق ما يدل على عدم الوضوء مع غسل الجنابة، سواء كان منفردا أو اتى به مجتمعا مع أغسال أخر، و الحاصل عدم الحاجة الى الوضوء فيما إذا كان بين الأغسال غسل الجنابة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المنوى رفع الحدث من حيث هو حدث من غير ذكر لتفصيل الأسباب، فيأتى بغسل واحد بقصد رفع الحدث الأكبر به من غير تعرض للجنابة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۴۲

و المس و غيرهما مما يكون عليه، و المشهور كما فى الجواهر- و حكى التصريح به عن جملة من الأساطين- الاجتزاء و عدم الحاجة الى التعدد، لإطلاق الأدلة المتقدمة، و لا يرد بأن نية التعيين مما لا إشكال فى اشتراطها، و مع عدم التعيين كيف يقع صحيحا؟

لأن نية رفع الحدث يؤل إلى نية رفع الجميع، فتكون هذه الصورة كالصورة الأولى غير ان تعيين الأسباب فى الأولى كان

تفصيليا- اى انه اتى بغسل واحد بنيهٔ الجنابهٔ و المس و الحيض إلى أخر ما عليه- و فى هذه الصورهٔ يأتى به بنيهٔ رفع الحدث من حيث انه حدث فعنوان رفع الحدث عنوان إجمالى منطبق على الأحداث المنويهٔ فى الصورهٔ الأولى تفصيلا.

فان قلت: إجزاء المأتى بنيهٔ رفع الحدث بعنوان انه حدث عن الجميع اما من جههٔ انصرافه إلى الجنابهٔ، و ان رفع الجنابهٔ يوجب رفع الجميع، أو من جههٔ اقتضاء نيهٔ رفع الحدث المطلق رفع الجميع، و كلاهما باطل، اما الأول فبمنع الانصراف، و سند المنع هو اشتراك نيهٔ رفع الحدث مع غسل الجنابهٔ و مع غيره، و لا دلالهٔ لما به الاشتراک على ما به الامتياز، و اما الثانى فبأنه لو اثر رفع الحدث المطلق فى رفع جميع الأحداث لأثر رفع الحدث المعين كرفع حدث الحيض فى رفع جميعه، و بيان الملازمهٔ يظهر بمقايسهٔ المقام بالوضوء، حيث ان إتيانه بقصد رفع الحدث المطلق أو قصد رفع حدث معين- كالنوم أو غيره- مؤثر فى رفع الجميع.

قلت: اجزائه فى رفع الجميع من جههٔ اقتضاء نيهٔ رفع الحدث المطلق رفع الجميع، و لا يلزم من اقتضاء رفع الجميع اقتضاء نيهٔ رفع الحدث المعين، كنيهٔ رفع حدث الحيض رفع الجميع، لعدم التلازم، و قياسه بباب الوضوء قياس لا نقول به هذا كله حكم أصل التداخل فى تلک الصورهٔ، و اما حكم الوضوء فيها فهو كالصورهٔ الاولى، و قد صرح جملهٔ من الأساطين بعدم الحاجهٔ فيها اليه، و لكن ربما يستشكل فى هذه الصورهٔ- و ان قيل بعدم الحاجهٔ إليه فى الصورهٔ الأولى- بأنه لا يصدق على المأتى به انه غسل جنابهٔ لعدم نيتها، و لكنه مندفع فإنه يصدق عليه لأنه منوى إجمالا لأنه لما نوى رفع الحدث من حيث هو حدث و كان من جملته حدث الجنابهٔ كان المأتى

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۴، ص: ۳۴۳

به غسلا لها و لغيرها من الأحداث المجتمعهٔ عليه الصورهٔ الثالثهٔ: ما إذا كان المنوى استباحهٔ ما يشترط فيه الغسل من تلک الأحداث كالصلاهٔ، و الحكم فيها أيضا كالصورهٔ الثانيهٔ، و فى الجواهر: و قد استشكل فيه العلامهٔ فى القواعد بالوجوه المتقدمهٔ فى نيهٔ رفع الحدث، و قد عرفت الجواب عنها، الصورهٔ الرابعهٔ: ما إذا كان المنوى القربهٔ من غير تعرض للرفع و الاستباحهٔ بأن يأتى من كان عليه أغسال بغسل واحد بداعى امتثال الأمر المتوجه اليه، من حيث انه غسل مأمور به بلا قصد كونه جنابهٔ أو غيرها تعيينا، و لا قصد رفع ما عليه من الحدث و لا قصد استباحهٔ ما يشترط فيه الغسل، و حكم هذه الصورهٔ انه لا إشكال فى الفساد، بناء على اشتراط قصد الرفع أو الاستباحهٔ فى صحهٔ الغسل، و مع عدم اشتراطه- كما هو التحقيق حسبما تقدم- فعن جملهٔ من الأساطين كالمحقق فى الشرائع و الشهيد فى الذكرى و شارح الدروس الاجتزاء، و اليه يميل كلام كاشف اللثام، و استدل له بإطلاق الأخبار المتقدمهٔ مع أصالهٔ البراءهٔ من وجوب تعيين السبب، و تعدد الآثار لا يقضى بالتعيين بعد ورود الدليل على الاكتفاء بغسل واحد لها، و قد استشكل فيه فى الجواهر بما حاصله ان اجتزاء الغسل عن المتعدد لا يستلزم عدم تعدد المطلوب، و مع تعدده كما ثبت بالدليل- و قلنا لأجله بأن الأصل يقتضى عدم التداخل- يكون الغسل الواحد مما يمكن ان يقع على وجهين: ما يجتزء به عن الجميع و ما يؤتى به عن احد المتعددات، فلا بد فيه من التعيين، و مع فقده يبطل، لان جامع ما يقع عن الجميع تارهٔ و عن أحدها أخرى لا يقع عن الجميع إلا بالنيهٔ له تفصيلا أو إجمالا، فحيث لا يكون للجميع لا تفصيلا و لا إجمالا يقع باطلا.

و يمكن منع ذلک بان تعيين أحدها يحتاج الى القصد، و اما وقوعه عن الجميع فلا يحتاج الى قصد الجميع و لو إجمالا، بل عدم قصد خصوصيهٔ أحدها مقتضى للصرف الى الجميع، و ذلک لان فى امتثال الأمر لا يحتاج إلى أزيد من قصد إتيان المأمور به بداعى امتثال امره و هو حاصل، و المفروض كفايهٔ غسل واحد عن الأغسال المتعددهٔ عند اجتماع أسبابها، و معه فلا ينبغى الإشكال فى الصحهٔ أصلا- كما لا يخفى، و الظاهر

الاكتفاء بالوضوء فى هـذه الصورة أيضا لأنه، على فرض الاجتزاء بما يأتى به عن غسل الجنابة يجب ان يكون مجزيا عن الوضوء أيضا، قال فى الجواهر ما حاصله: ان ما يأتى به اما غسل جنابة أو مجز عنه، و على اى تقدير يقتضى الاكتفاء عن الوضوء انتهى
الصورة الخامسة: ما إذا كان المنوى خصوص غسل الجنابة، فالمشهور بين الأصحاب كما فى الجواهر الاكتفاء عن الجميع، بل قيل انه إجماعى، و استدل له تارة بما تقدم من وحدة الحدث الأكبر مع ما فيه. و اخرى بصدق الامتثال بمعنى كفاية إتيان غسل الجنابة عن إتيان غسل الحيض بعد كونه مصداقا له، إذ لا يعتبر فى تحقق الامتثال شىء أزيد من إتيان المأمور به بقصد القربة، و لو اتى به لغرض آخر- كما إذا قال المولى لعبده ادخل السوق فدخله العبد لا بنية أمر سيده بل لغرض آخر صدق عليه انه جاء بالمأمور به، و فرغ من العهدة، غاية الأمر فى العبادات يعتبر ان يكون بقصد القربة، ففى المقام إذا اتى بالغسل بقصد القربة بعنوان انه غسل جنابة يحصل به امتثال أمر غسل الحيض، و لو لم يكن قاصدا لامتثاله، إذ الامتثال يحصل بإتيان المأمور به قربيا و هو حاصل و لا يخفى ما فيه، اما أولا فلأنه لو تم لكان اللازم الاكتفاء بكل غسل قربى و لو كان ندبيا عن كل غسل و لو كان جنابة أو واجبا، و هذا و ان كان به القائل لكن لعل هذا المستدل لا يقول به، و اما ثانيا فلفساده فى نفسه ضرورة اعتبار تعلق قصد الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الآمر بداع قربى فى تحقق الامتثال، و إذا كان متعلق إرادة الأمر معنونا بعنوان و كان بعنوانه متعلق ارادته فلا بد من ان يكون بذلك العنوان متعلق ارادة الفاعل، لان العناوين من الجهات التى تختلف بها الافعال بحسب الحسن و القبح.
نعم يصح ان يقال إذا كان شيئا بعنوان تعلق به الأمر و بعنوان آخر تعلق به أمر آخر، مثل الفقير الهاشمى الذى أمر بإكرامه من حيث كونه فقيرا و بأمر آخر من حيث كونه هاشميا و أكرمه الفاعل بعنوان كونه فقيرا يكون إكرامه هذا امتثالا

للأمر المتعلق بإكرام الفقير و إسقاطا للأمر المتعلق بإكرام الهاشمى و اما انه امتثال لكلا الأمرين مع فرض كون الفاعل متحركا بتحريك الأمر المتعلق بإكرام الفقير، و لا يكون له انبعاث عن الأمر المتعلق بإكرام الهاشمى فلا، و هذا معنى ما ذكره المصنف فى قوله (قده) (لكن على هذا يكون امتثالا- بالنسبة الى ما نوى و أداء بالنسبة إلى البقية) و بالجملة فيما أفيد من كونه امتثالا بالنسبة الى ما لم ينو مردود قطعا لا سبيل إلى الإذعان به و ثالثة بأن غسل الجنابة أقوى من غيره فى رفع الأكبر و الأصغر فمع نيته و ارتفاعه يرتفع غيره لأنه أضعف، و هذا الوجه أيضا ليس بشىء، أما أولا فلأنه اعتبار لا يصلح لان يستند إليه فى إثبات حكم شرعى، إذ كون الأقوى رافعا للأضعف محتاج الى البيان من الشرع، و اما ثانيا فبمنع الأقوائية بدعوى ان حدث الحيض أعظم، اما من جهة الحاجة فى رفعه الى الوضوء و الغسل بخلاف الجنابة فتأمل، و اما لأجل ما ورد فى المرأة التى كانت على جنابة ثم جائها الحيض انها لا تغتسل، معللا بأنه قد جائها ما هو أعظم من ذلك و رابعة بإطلاق الأخبار الدالة على الاجتزاء بغسل واحد، فإنه يشمل ما إذا نوى به الجميع أو أحدها معينا، أو اتى به قربيا بلا تعيين أصلا، لا الجميع و لا بعضها بالخصوص لا تفصيلا و لا إجمالا، و هذا الوجه أيضا ليس بشىء، أما أولا فلان لازمه الاجتزاء بكل غسل عن كل غسل، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، و اما ثانيا فبمنع الشمول بدعوى ان سوق تلك الاخبار لبيان أصل الاجتزاء، و ليس فى مقام بيان حالات ما يجتزى به: من كونه إذا وقع عن الجميع أو عن البعض أو اتى به قربيا بلا تعيين أصلا، و لا يصح إثبات شىء من ذلك بالإطلاق، لعدم سوق هذه الاخبار من تلك الجهة، و قد مر ذلك فيما تقدم و خامسة بان ما يدل على ان غسل الجنابة لا وضوء معه يدل بالدلالة الالتزامية على الاجتزاء به عن الأغسال الواجبة الرافعة للحدث- كما يجتزء به عن الوضوء- و تقريب دلالته بمقدمات: منها انه لا إشكال فى ان من عليه أغسال متعددة فيها الجنابة

لو اغتسل بنية غسل الجنابة ترتفع به جنابته، و هذا مما قام عليه الإجماع، و ثانيها ان رفع الجنابة بما يأتى به من الغسل متوقف على إمكان رفعها، إذ لو لم تكن قابلة للرفع لما ارتفعت به، و ثالثها ان غسل الجنابة متى تحقق لا حاجة معه الى الوضوء بل الوضوء معه بدعة، و ذلك يقتضى ان يكون رافعا للأصغر كما يكون رافعا للأكبر، و رابعها ان الأصغر لا يرتفع مع بقاء الحدث الأكبر لدخول الأصغر فى ضمن الأكبر، فلا بد اما من رفع اليد عن كون غسل الجنابة رافعا للأصغر أو من الالتزام بكونه رافعا للأكبر غير الجنابة، لكن الدليل الدال على الاجتزاء به عن الوضوء يثبت كونه رافعا للأصغر، فيجب الالتزام بكونه رافعا للأكبر و هو المطلوب، و هذا الدليل كأنه لا غبار عليه، و لو كانت فيه مناقشة فإنما هى فى المقدمة الرابعة بدعوى إمكان انفكاك الأصغر عن الأكبر برفع الأصغر مع بقاء الأكبر- كما يقتضيه إيجاب الوضوء فى كل غسل رافع للحدث مقدما أو مؤخرا ضرورة أن تقديمه على الغسل موجب لحصول أثره و هو رفع الحدث الأصغر قبل رفع الأكبر، و لكن يمكن دفعها بان جواز تقديم الوضوء على الغسل لا يقضى بانفكاك رفع الأصغر من الأكبر، لإمكان ان يكون رفعه موقوفا على حصول الغسل لا يقال اناطة رفع الأصغر بالوضوء المتقدم على الغسل على حصوله مستلزم لمدخلية الغسل فى رفع الأصغر و لو على نحو الشرطية، و هو مناف مع كون رافع الأصغر فى غير غسل الجنابة هو الوضوء، لانه يقال يمكن ان تكون مدخليته برفعه المانع عن تأثير الوضوء فى رفع الحدث الأصغر، فان قابلية المحل شرط فى تأثير المقتضى، و مع الحدث الأكبر لا يؤثر الوضوء فى رفع الأصغر، لا لقصور المقتضى فى اقتضائه و لا لفقدان شرط تأثيره بل لوجود المانع عن تأثر المحل بتأثيره، فالغسل مؤثر فى رفع المانع و بعد رفعه به يعمل المقتضى أثره هذا، فلو منع عن هذا فالأجود الاستدلال لاجتزاء غسل الجنابة عن غيره من الأغسال الواجبة بدليل سادس، و هو مرسل جميل المتقدم نقله و فيه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم» و ظهوره فى

كون الغسل الصادر منه هو الجنابة غير قابل للإنكار، و ذلك من ناحية اسناد الاغتسال الى الجنب فى قوله (ع) «إذا اغتسل الجنب» كما ان شموله لاجتزاء غسل الجنابة عن الأغسال الواجبة اللازمة عليه فى ذلك اليوم أيضا غير قابل للمنع، و ان سلم عدم اختصاصه بها بل يعم المندوبة أيضا، كما تقدم، الا ان دعوى اختصاصه بخصوص المندوبة بعيدة جدا، و أبعد منها دعوى عموم الشمول فى المندوبة بالنسبة الى ما تحقق سببه حين غسل الجنابة، و ما يتحقق بعده، فلو اغتسل للجنابة فى الصبح يكفيه الغسل المندوب لرؤية المصلوب إذا تحققت الرؤية فى العصر- كما لا يخفى- هذا بحسب الدلالة، و اما بحسب السند فهو و ان كان مرسلا لكنه مجبور بعمل الأصحاب و موافقه المشهور و نفى الخلاف فيه بل ادعاء الإجماع عليه، بل استدل فى الجواهر إثباته بالإجماع المنقول فى السرائر و جامع المقاصد، لكن الإجماع المنقول منفردا لا يكون دليلا على شىء كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور أصلا هذا، و للمحقق الهمدانى فى مصباح الفقيه تحقيق طويل لكنه بطوله لا يستفاد منه أزيد من كون التداخل المسببى على خلاف الأصل يحتاج الالتزام به الى دليل يدل عليه فراجع الصورة السادسة: ما إذا كان المنوى خصوص ما عدا الجنابة كالمس و الحيض و نحوهما، و فى صحته فى نفسه، و على فرض صحته اجتزائه عن غسل الجنابة كلام، ينبغى تفصيل الكلام فيهما فهنا مقامات الأول: فى صحته فى نفسه. و فى الجواهر ربما يظهر من بعضهم عدمها، و عن التذكرة انه ان نوت الجنابة اجزء عنهما، و ان نوت الحيض فإشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة لعدم نيتها. و من أنها طهارة قرنت بها الاستباحة فإن صحت فالأقرب وجوب الوضوء، و حينئذ فالأقرب رفع حدث الجنابة الموجود المساوى فى الرفع انتهى، قال فى الجواهر: و لعل وجه فساده و عدم الاجتزاء به عن نفسه هو ملاحظة الأخبار الإمرة بجعل ما عليه من الأغسال

غسلا واحدا فلا يجوز التعدد، فإذا نوى واحدا معينا غير الجنابة، فلا يخلو اما ان يحكم بالبطلان فيهما، أو برفع الجميع، أو رفع ما نواه، لكن رفع المنوى مخالف مع عدم التعدد المستفاد و رفع الجميع باطل بعدم نية

رفعه فيتعين البطلان فيهما انتهى و لا يخفى ان الاخبار الإمرة بجعل ما عليه من الأغسال غسلا واحدا و ان كان ظاهر بعضها الوجوب، لكن الظاهر من بعضها الأخر المعبر فيه بالاجزاء و الاجتزاء هو الجواز، خصوصا بضميمة موثقة عمار المصرحة بالتخيير، فعدم جواز التعدد ممنوع و عليه فيسقط هذا الاستدلال- و اما ما فى الجواهر فى مقام رده بالفرق بين الأمر المستفاد من الصيغة أو الجملة الخبرية و انه فى المقام من قبيل الثانى فلعله غير وارد، إذ الجملة الخبرية فى مقام الإنشاء كالصيغة فى الدلالة على الوجوب. بل ربما تكون أبلغ، و كيف كان فالأقوى إجزائه عن نفسه، و ذلك لكونه غسلا مأمورا به و قد اتى به على وجهه، و إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء- كما قيل بان التطبيق شرعى و الاجزاء عقلى- و بعبارة أخرى كما فى الجواهر أدلة وجوب غسل الحيض مثلا تشمل المقام، و إيجابه بأدلته قاض بإمكانه، إذ لو لم يكن ممكنا لم يصر واجبا و إمكانه يقضى بوقوع الامتثال بإتيانه، و امتثاله يقضى باجزائه هذا و اما الاستدلال لاجزائه بقوله «لكل امرء ما نوى» أو «إنما الأعمال بالنيات» فلعله فى غير محله، لأن أمثال هذه الاخبار مسوقة فى مقام الإخلاص فى العبادة، و العجب من صاحب الجواهر (قده) كيف يستدل بها فى المقام للصحة، مع انه (قده) رد الاستدلال بها للاجزاء عن الجميع فى الصورة الأولى فراجع المقام الثانى: فى اجزائه عن الجنابة، و قد وقع الخلاف فى اجزائه عنه مطلقا كما ذهب إليه جملة من المحققين و عليه المصنف (قده) فى المتن، أو عدمه كذلك كما حكى عن السرائر مع دعوى الإجماع عليه، و اختاره فى الجواهر فى تداخل الأغسال، أو التفصيل بين ضم الوضوء إليه فيجزى و بين عدمه فلا يجزى- كما احتمله العلامة فى محكى النهاية- و استدل للاول بوجه اعتبارى سقيم مشحون بالخلل، و بفحوى مرسل الفقيه و تقريب الأول انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة لم يكن فى إيجابه فائدة، فيكون

إيجابه لغوا و ذلك لانه عند اجتماع وجوبه مع وجوب غسل الجنابة بمعنى وجوبهما معا، اما يكون الحكم هو وجوب الجمع بينهما و ذلك باطل بالضرورة، بعد كون قضية التداخل رخصة لا عزيمة و انه لا يجب الجمع بين الأغسال، و ان التداخل فى باب الغسل اختيارى لا قهرى و اما التخيير بينهما على ان يجزى كل عن الأخر، و اما ان يكون غسل الجنابة مجزيا عن غسل الحيض دون العكس و هذا أيضا ساقط للزوم لغوية جعل وجوبه بعد كون جعل وجوب غسل الجنابة و كون غسله مجزيا، إذ لو اتى بغسل الحيض لم يجز عن الجنابة بل يجب عليه الإتيان بغسل الجنابة، و لو اتى بغسل الجنابة لا يحتاج إلى الإتيان بغسل الحيض، و وجه فساده ان انتفاء الفائدة فى وجوب غسل الحيض إذا اجتمع مع الجنابة لا يوجب انتفائها فيه مطلقا لتصور الفائدة فى صورة انفراد الحيض عن الجنابة، و فى صورة الاجتماع فيما إذا قدم غسله على غسلها فإنه يرتفع حدث الحيض و ان بقيت الجنابة و اما فحوى مرسل الصدوق حيث انه (قده) روى فى أبواب الصوم من الفقيه:

ان من جامع فى أول شهر رمضان ثم نسى حتى خرج الشهر، ان عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه، الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صومه الى ذلك اليوم، و لا يقضى ما بعد ذلك، فإنه يدل على كفاية غسل المستحب عن غسل الجنابة، و مع كفايته عنه تكون كفاية غسل الواجب عنه اولى، ففيه منع الأولوية خصوصا مع اختصاص المرسل بالناسى- مع ما فى العمل بالمرسل من المنع لإرساله و عدم الجابر له فى المقام لما عرفت من دعوى الإجماع من السرائر على عدم الاجتزاء و الأقوى فى المقام عدم الاجتزاء لان الوجوه التى استدل بها على اجتزاء غسل الجنابة عن غيره و ان تجرى فى المقام لكنها كما عرفت مخدوشة لا تصلح للاستناد إليها، و الوجه الأخير- الذى اعتمدنا عليه فى الحكم باجتزاء غسل الجنابة عن غيرها و هو

مرسل جميل المؤيد بدعوى الإجماع على الاجتزاء- مفقود فى المقام، حيث ان المرسل وارد فى اجزاء غسل الجنابة عن غيره، و دعوى الإجماع منتفية فى المقام بل ادعى الإجماع على خلافه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۰

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى حكم المقام الثالث- أعنى الحاجة الى الوضوء و انه على تقدير عدم الاجتزاء كما هو المختار لا يجزى عن الوضوء قطعا و هو ظاهر، و على تقدير الاجتزاء ففى الاجتزاء به كلام، الأقوى عدمه، اما بناء على كون الوضوء دخيلا فى رفع الحدث الأكبر فواضح، حيث انه مع الغسل حينئذ ينبغى ان يكون مجزيا عن غسل الجنابة، لأن المفروض ما هو الرافع لحدث الحيض يكون رافعا، و غسل الحيض على هذا الفرض جزء من الرافع و لا يكون بتمامه، فما هو المجزى عن غسل الجنابة هما معا، و على تقدير كونه رافعا للأصغر فكذلك أيضا لأن ما هو المجزى عن الوضوء هو غسل الجنابة، و هذا المأتى به ليس غسل الجنابة بل هو مسقط عنه، و الدليل قام على اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء لا على اجزاء مسقطة عنه و قد ظهر من جميع ذلك ان الأقوى عدم الاجتزاء بغسل غير الجنابة عن غسلها خلافا للمصنف (قده) فى حكمه بالاجتزاء- و ان الأقوى عدم الاجتزاء به عن الوضوء على تقدير الاجتزاء به عن الغسل، خلافا له (قده) أيضا، حيث يقول، و لا حاجة الى الوضوء إذا كان فيها الجنابة بقى الكلام فيهما يستفاد من الأدلة من الاحتمالات التى ذكرناها فى أول المسألة لصحة تداخل الأغسال، فنقول الظاهر ان المستفاد من الأدلة هو الاحتمال الثالث- اعنى ان يكون من باب اجتماع الأغسال المتعددة المسببة عن الأحداث المتكثرة المتخالفة بالنوع فى فرد خارجى- و يدل عليه أمور الأول قوله (ع) فى صحيحة زرارة المتقدمة «إذا اجتمعت للّه عليك حقوق أجزأك غسل واحد» فإنه كالصريح فى تعدد الحقوق. فينفى به الاحتمال الأول- أعنى وحدة الحدث- و ربما يتكلف فى ان إطلاقه على ما اشتغلت به الذمة بلحاظ تعدد أسبابه لا تعدد ما فى الذمة و هو بعيد عن الأذهان، فان المنسبق إليها هو كون الأغسال المسببة عن الأحداث المختلفة بالنوع تكاليف متعددة، كما لا يخفى على من أمعن النظر الثانى: ما دل على عدم الحاجة الى الوضوء فى غسل الجنابة دون غيره، فان اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف مهيات مؤثرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۱

الثالث: ظهور الأدلة فى كون التداخل من باب الرخصة لا العزيمة- كما يستفاد من التعبير بالاجزاء و الاجتزاء- مضافا الى صراحة موثقة سماعة فى ذلك، و هى لا تجتمع مع وحدة السبب و لا مع كون الغسل مؤثرا بطبيعته فى إزالة جنس الحدث فان لازمهما كون التداخل قهريا فيجب ان يكون من باب العزيمة الرابع: رواية سماعة بن مهران عن ابى عبد اللّه و ابى الحسن (ع) قالا فى الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال (ع) «غسل الجنابة عليها واجب» فإن إيجاب غسل الجنابة عليها مع طرو الحيض دال على تخالف مهية الغسلين، و بهذه الأمور سقط الاحتمالان الأولان و اما ما احتمله صاحب الجواهر (قده) ففيه أولا ان ما احتمله- من كون المأتى به طبيعة مغايرة مع ما فى الذمة من الأغسال قد جعله الشارع مسقطا عنها، لا انه غسل حقيقة- غير واف فى دفع ما تصوره من الاشكال، و هو صيرورة المهيتين (مثل مهية غسل الجنابة و مهية غسل الحيض) مهية واحدة، حيث ادعى الضرورة فى استحالتها و ذلك لان هذه الطبيعة الثالثة المغايرة مع طبيعتى غسل الجنابة و غسل الحيض- مثلا لو كانت مسقطة عنهما لكان إسقاطها من جهة اشتراكها معهما فى تحقق الغرض الناشى منه الأمر بالطبيعتين، و الا فيلزم نقض الغرض فى جعل ما ليس بمحصل للغرض مسقطا و ليس هذا الا تفويت الغرض، و معه فلا موجب له للأمر بالطبيعتين، لأن فى ترك الأمر بهما أيضا تفويت الغرض، و مع اشتراك المأتى به معهما فى حصول الغرض يجب ان يكون متعلقا للأمر على نحو الواجب التخييرى، فتكون أحد أفراد الواجب التخييرى و مرجع ذلك الى وجوب إزالة أثر كل من الجنابة و الحيض، اما بالغسل أو ببدله، فيكون عنوان الواجب فى كل من السببين أعم من الغسل و بدله فالغسلان و ان كانا مهيتين متباينتين على ما هو

المفروض الا ان بدلهما يصدق على الطبيعة الثالثة، إذ بها تتحقق ازالة أثرى الجنابة و الحيض. فيعود ما جعله محذورا من صيرورة المهيتين مهية واحدة غاية الأمر فى بدل الغسلين لا فى نفسهما و اما ثانيا فبالحل، و بيانه ان ما جعله محذورا مستحيلا غير لازم، و ما يلزم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۲

ليس بمستحيل، و توضيحه انه لا إشكال فى امتناع صيرورة المهيتين مهية، إذ مرتبة كل واحدة منهما بالقياس إلى الأخرى مرتبة اين هو من صاحبه، و من المعلوم بداهة امتناع اتحاد الاثنين بما هما اثنين، و لا إشكال أيضا فى امتناع صيرورة الموجودين المستقبلين فى الوجود بعد تحققهما موجودين موجودا واحدا، و اما إيجاد المهيتين بوجود واحد فهذا مما لا اشكال فيه، بل إيجاد الأنواع المستقلة كلها من هذا القبيل، ضرورة اتحاد الجنس و الفصل فى الوجود، بل المادة و الصورة عند المحققين من هذا القبيل، و ما يلزم فى المقام هو الأخير و لا محذور فيه، و ما جعله محذورا مستحيلا هو الأول و هو غير لازم، فظهر ان ما احتمله فى التداخل من كونه صوريا لا حقيقيا مما لا يمكن الالتزام بصحته، هذا تمام الكلام فى الفرض الأول، و هو ما كان فى الأغسال الواجبة جنابة و ان لم تكن فيها جنابة- كما إذا كان عليها غسل الحيض و المس و نحوهما غير الجنابة- ففيه أيضا يتصور الصور السابقة من نية رفع الجميع تفصيلا أو نية رفع الحدث أو الاستباحة أو نية القربة أو نية أحدها معينا، و حكم كل واحدة من هذه الصور حكمها فى الفرض الأول قائلا و مدركا، الا ان احتمال اجزاء كل واحد منها إذا نوى معينا عما لم ينو ضعيف فى الغاية مخالف مع التحقيق، و ان يظهر من بعضهم الذهاب اليه، و ذهب اليه المصنف (قده) أيضا فى المتن حيث يقول: و ان نوى واحدا منها و كان واجبا كفى عن الجميع أيضا على الأقوى لكن الأقوى خلافه لعدم الدليل عليه، و لعل نظر المصنف (قده) الى قوله (ع) «إذا اجتمعت عليك حقوق» و نحوه، و قد عرفت عدم إطلاقه و انصرافه الى ما إذا نوى الجميع فراجع، هذا تمام الكلام فى القسم الأول و فروضه و صوره القسم الثانى: ما إذا كان كلها مستحبة، و الصور المتصورة فى القسم الأول يتصور أكثرها فى هذا القسم، فنقول: اما الصورة الاولى- و هى ما إذا نوى الجميع بغسل واحد- فالمشهور ظاهرا كما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) على كفايته، و المحكى عن الإرشاد العدم، و الأقوى ما عليه المشهور لصحيحة زرارة المتقدمة و قد تقدم تقريب دلالتها على الاجتزاء عن أغسال متعددة و لو كانت كلها مندوبة بغسل واحد، بدعوى كون ذكر الجنابة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۳

أولها و الحيض فى آخرها من باب المثال، لا لخصوصية لهما فيكون مؤداها ان الغسل الواحد مجز عن الجنابة و الحيض على تقدير وجودهما لا ان المورد مختص بمن عليه غسل جنابة و حيض مضافا الى ظهور قوله (ع) فيها «إذا اجتمعت للّه عليك حقوق» فى شموله لما اجتمع على المكلف من الأغسال المندوبة و ذلك من ناحية وروده بعد ذكر الأغسال الواجبة و المستحبة، فلا يمكن توهم اختصاصه بما اجتمع عليه الأغسال الواجبة جمودا على لفظ لحقوق، فإنه ذكره بعد تفصيل الأغسال إلى الواجبة و المندوبة يدفع الاختصاص، و دعوى كونه فقرة مستقلة غير واردة فى مورد الفقرة السابقة خلاف الظاهر و بالجملة لا ينبغى التأمل فى دلالة هذه الصحيحة و شمولها لما كانت الأغسال المجتمعة كلها مستحبة، كما انه لا إشكال فى كون القدر المتيقن منها ما إذا نوى فى الإتيان بغسل واحد الجميع تفصيلا، بان اتى بغسل واحد بنية الجمعة و الزيارة و العيد و نحوها مما تعلق به الأمر فعلا و هل التداخل فى هذه الصورة من باب الرخصة أو العزيمة؟ وجهان أقواهما الأول، لما تقدم من الأدلة على كون الأغسال مهيات متخالفة فيجوز امتثال أوامرها بإتيان متعلق كل منها على حدة، كما يجوز بإتيانه فى مجمع واحد، و هل يعتبر فى نية الجميع العلم بها تفصيلا أو يكفى قصد كل غسل عليه فى الواقع و ان لم يعلم به أو اعتقد عدمه؟ وجهان أقواهما الأول، لعدم صدق الامتثال خصوصا فيما اعتقد العدم، هذا بالنسبة إلى الصورة الاولى و لا إشكال فى عدم تأتى الصورة الثانية و الثالثة أعنى

نیۀ رفع الحدث أو الاستباحۀ فی هذا القسم، و اما الصورۀ الرابعۀ و هی ان یقصد فی غسله القربۀ بلا تعیین ما علیه من الأغسال المندوبۀ لا تفصیلا و لا إجمالا فهی متصورۀ فی المقام و الحکم فیها هو الحکم فی القسم الأول و الأقوی فی هذا القسم أیضا عدم الاجتزاء، بل لعل عدم الاجتزاء فیه أظهر منه فی القسم الأول. لا ظهریۀ أخذ العناوین المستحبۀ من الجمعۀ و الزیارۀ و نحوهما

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۴، ص: ۳۵۴

فی متعلق الأمر، و هذا فی الواجبات من الأغسال و ان کان کذلک حیث ان الظاهر ان الأمر متعلق بغسل الجنابۀ و غسل الحیض، فالمأمور به هو الغسل الخاص- اعنی غسل المضاف إلی الجنابۀ- لا ان الجنب مأمور بالغسل المطلق مثل المفطر فی شهر رمضان المأمور بالکفارۀ المطلقۀ، لکن ذاک الأخذ فی الأغسال المندوبۀ أظهر، فالمکلف فی یوم الجمعۀ مأمور بغسل الجمعۀ لا بالغسل المطلق فی یومها، و الزائر مأمور بغسل الزیارۀ لا بالغسل المطلق و لا إلی الزیارۀ مع الغسل، و علیه فلو اتی بمطلق الغسل من غیر قصد عناوینها تفصیلا أو إجمالا- لا- یتمکن من قصد القربۀ، إذ القربۀ إنما تحصل بفعل العبادۀ، و هی تتحقق بامتثال الأمر الموقوف علیه، و لا أمر بالغسل المطلق حتی یقصد امتثاله لکی تحصل القربۀ، فإتیان الغسل بقصد القربۀ بلا تعیین عناوینه من الجمعۀ و الزیارۀ و نحوهما تفصیلا أو إجمالا لیس بصحیح و لا مورد لصورۀ الخامسۀ و السادسۀ فی الفرض الأول من القسم الأول- أعنی إتیانه بقصد غسل الجنابۀ معینا أو بقصد غیره کذلک فی هذا القسم- نعم یجری فیه ما فی الفرض الثانی من القسم الأول، و هو ان ینوی واحدا معینا من الأغسال فیما لم تکن جنابۀ، و فی المقام أیضا یتصور بأن ینوی أحد الأغسال المندوبۀ معینا کالجمعۀ مثلا- و فی اجزائه عن غیره مما لم ینوه کغسل الزیارۀ و العید مثلا- وجهان، قد یقال بالأول و ذلک لکون الأغسال المندوبۀ کالوضوءات المندوبۀ، فکما ان الوضوء بقصد غایۀ من الغایات مجز بالنسبۀ إلی غیرها و کذلک الغسل المندوب، و لان المستحب مثلا انما هو الغسل فی یوم الجمعۀ أو الزیارۀ مع الغسل لا غسل الجمعۀ فی یومها أو غسل الزیارۀ لها، فإذا زار مع الغسل یتحقق امتثال الخطاب بالغسل سواء اغتسل للزیارۀ أو لغیرها، و لان المقصود من الأمر بالغسل هو التنظیف فلو اغتسل فی یوم الجمعۀ بقصد غسله یحصل التنظیف المقصود فی غسل العرفۀ و الزیارۀ و غیرهما و لمرسل جمیل المتقدم الذی فیه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلک الغسل من کل غسل یلزمه فی ذلک» بناء علی ما ذکره فی الحدائق من اختصاصه بالمندوب، و ذلک لکون الأغسال الواجبۀ مسببات من أسباب خاصۀ لا معنی

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۴، ص: ۳۵۵

لتقدمها علی أسبابها، مع ان قوله (ع) «یلزمه فی ذلک» المعبر بصیغۀ المضارع الدال علی التجدد یدل علی اجزاء ما وقع منه بعد طلوع الفجر عن کل غسل یتجدد سببه بعده فیجتزی حینئذ بالغسل بعد طلوع الفجر عن کل غسل یستحب له فی ذلک الیوم و لو تجدد سببه بعده، و لروایۀ عثمان بن یزید «ان اغتسل بعد الفجر کفاه غسله الی اللیل فی کل موضوع یجب فیه الغسل و من اغتسل لیلا کفاه غسله الی الفجر» و هذه وجوه التی استدل بها للاجتزاء فی تلک الصورۀ- أعنی ما إذا اتی بغسل مستحب معین کالجمعۀ.

و لا یخفی ما فی الکل من المناقشۀ و الخدشۀ، اما کون الأغسال المندوبۀ کالوضوءات المندوبۀ، فلأنه قیاس لا نقول به مع انه مع الفارق، لان المقصود فی الوضوء المندوب فی کثیر من الموارد رفع الحدث به، و بعد فرض رفعه بقصد غایۀ من الغایات یکتفی به لغایۀ أخری لعدم تصور رفعه مرۀ أخری، و اما کون المستحب فی یوم الجمعۀ مثلا هو الغسل لا انه یستحب غسل الجمعۀ فی یومها، ففیه انه خلاف ما یستظهر من الأدلۀ لأن الظاهر منها- کما عرفت- استحباب الأغسال المندوبۀ بعناوینها مثل غسل الجمعۀ و نحوه، و ذلک کأنه جلی لا ینبغی الإشکال فیه، و اما کون المقصود من الغسل التنظیف فهو علی فرض تسلیمه

حكمـة لا يصـح الاسـتناد إليها فى إثبات الحكم على ما هو مخالف ظواهر الأدلـة و اما مرسل جميل فلظهوره فى كون المأتى به هو غسل الجنابة أولا، و ظهور قوله (ع) «و يلزمه فى ذلك اليوم» فى كون المجزى عنه انما هو الواجب ثانيا، و ما فى الحدائق من اختصاصه بالمنـدوب بما تقـدم مردود بان الالتزام بتقديم المسبب ليس اولى من حمل قوله (ع) «و يلزمه فى ذلك اليوم» الظاهر فى التجـدد على الماضـى، بل ذاک الحمل اولى لتأييده بما فى ظاهر صـحيحة زرارة المتقدم «إذا اجتمعت عليك حقوق» الظاهر فى اشتراط الاـجتزاء باجتمـاع الحقوق، مع ان إبـائه عن ذلـک الحمـل إذا فرض نصوصـيته على تقـديم المسبب على السـبب لا يوجب حمله على المسـتحب، بعـد ان لم يكن ظـاهرا فيه، بـل ظـاهر فى الواجب بقرينـة لفظ «و يلزمه» و اى فرق بين طرح الخبر رأسا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۶

أو حمله على خلاـف ظـاهره من غير قرينـة، بـل بمجرد كون الإبقاء على الظاهر مخالفا للعمل، و ليت شـعرى كيف يليق من مثل صاحب الحـدائق (قـده) الطاعن فى حمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الندب، فيما إذا لم يكن العمل على الوجوب، كما طعن فيه فى غير موضع من كتـابه ان يحمل هـذا الخبر الظاهر فى الوجوب على النـدب، بمجرد كون كون إبقائه على الوجوب مخالفا مع العمل، بل محض عـدم ظهوره فى النـدب كاف فى عـدم جواز هـذا الحمل و لو لم يكن ظاهرا فى الوجوب أيضا و اما رواية عثمان بن يزيـد ففى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان الظاهر منها هو ان كل موضع ثبت فيه الغسل لأجل المكان- كدخول الحرم و المسـجدين و المشاهـد- أو لأجل الفعل كالزيارة و الطواف، فالغسل لتلك الغايـة فى أول النهار كاف الى الليل و لم يحتـج إلى إعادته، لو تأخر فعل تلك الغايـة عنه، و كـذا لو اغتسل له فى أول الليل، كما ورد ذلک فى غيرها من الروايات أقول: و ما ذكره (قـده) لا يخلو عن بعد بل لعله فيما يفعله فى النهار و الليل لا دليل على اعتبار كون غسـله فى النهار و الليل، فضـلا عن ان يكون غسـله فى النهار كافيا لما يقع فيه الى الغروب و فى الليل كافيا لما يقع فيه الى النهار، بل الظاهر حصول الوظيفة بفعل ما يفعله فى النهار مع الغسل فى الليل إذا لم يتعقبه الحدث الأصغر، كما ان ما فى الجواهر- من تسليم أظهريتها فى إرادة الأغسال المستحبة و جعل ارادتها مقتضى قوله (ع) فيها «الى الليل و الى طلوع الفجر» و حمل قوله (ع) «و يجب» على ارادة الثبوت بعيد جدا، و ما فى الحـدائق من دعوى ظهور لفـظ يجب فى الثبوت لبعـد الجزم بإرادة المعنى المصـطلح عليه بين المتفقهـة من كلامهم (ع) ممنوع أيضـا، لأن بعـد الجزم بإرادة المعنى المصـطلح عليه لا يجعله ظاهرا فى الثبوت بحيث يكون ظاهرا فى النـدب و بالجملـة فالأظهر عنـدى ان الروايـة من حيث الغسل المجزى منه مطلقـة يشـمل إطلاقها الواجب و المندوب، و اما من حيث الغسل المجزى به فلا إطلاق فيه حتى يعم الغسل الواجب و المندوب، فلا يمكن الاسـتدلال بها لإثبات الاجتزاء فى المقام، مضافا الى ما فى سندها من الضعف و عدم الجابر لضعفه، فالأقوى حينئذ عدم الاجتزاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۵۷

لعـدم الـدليل عليه، مع كونه مخالفا للأصل مع عدم الدليل عليه، و صـحيحة زرارة المتقدمة و ان كانت تعم هذا القسم- اعنى ما كـانت الأغسـال كلها مستحبة- الا انها لا ظهور لها فيما إذا نوى بعضـها معينا، كما هو محل البحث فى هـذه الصورة ان لم تكن ظاهرة فى إرادة الجميع القسم الثالث: فيما إذا كانت الأغسال بعضـها واجبة و بعضها مستحبة، و الصور المتصورة فى القسم الأول كلها يتصور فى هـذا القسم فالأولى منها و هى ما إذا اتى بغسل واحد بنية الجميع من الواجبة و المندوبة فالمشـهور على الاجزاء، و عن الخلاف الإجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة و الجمعة و يدل عليه من الاخبار رواية زرارة المتقدمة و لا اشكال فيه من حيث الفتوى أصـلا، نعم يرد الإشـكال فى اجتمـاع الوجوب و النـدب فى شـىء واحـد و هو مستلزم لاجتمـاع الضـدين، كما ان اجتماع الأغسال الواجبـة أو المندوبـة فى غسل مسـتلزم لاجتماع المثلين، و هو فى الاسـتحالة كاسـتحالة اجتماع المثلين لكنهم لم

يتعرضوا للإشكال فى القسمين الأولين، و جعلوا محط الإشكال فى هذا القسم من استلزامه لاجتماع الضدين و كيف كان فلعل المورد من مصاديق باب الاجتماع، حيث ان بابه هو ما كان شيئا موجها بجهتين يكون بإحداهما مأمورا به و بالأخرى منهيا عنه، و فى المقام أيضا كذلك فان الغسل الواحد موجه بجهتين مثل الجنابة و الجمعة فى هذا القسم، أو الجنابة و الحيض فى القسم الأول، أو الجمعة و الزيارة فى القسم الثانى، و يكون بإحدى الجهتين واجبا و بالأخرى مندوبا فى هذا القسم، أو بإحداهما واجبا و بالأخرى أيضا واجبا فى القسم الأول، أو بكلتا الجهتين مندوبا كما فى القسم الثانى، فمن قال فى باب الاجتماع بجوازه باجداء تعدد الجهة فى رفع غائلة الاجتماع يقول به فى المقام، فهذا الغسل المأتى به عنده واجب من جهة كونه جنابة و مندوب من حيث كونه جمعة فلا اشكال عنده، و من قال بالامتناع و عدم اجداء تعدد الجهة فى رفع غائلته فلا بد له فى المقام من مهرب و قد ذكروا وجوها الأول: ما عن الذخيرة من ان المأتى به واجب يتأدى به وظيفة المستحب،

بمعنى انه يحصل به ثوابه و ان لم يكن من افراده، كما تتأدى صلاة التحية بالفريضة و و الصوم المستحب مثل أيام البيض بالقضاء و نحوه، و مرجع ذلك الى وجوب قصد خصوص الواجب، و لا يخفى انه عدول عن الاشكال حيث انه فيما إذا قصد كلاهما لا خصوص الواجب الثانى: ما عنه أيضا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مثلا مختص بصورة انفراده عن الواجب و ما لا- يحصل سبب الوجوب، و المراد بكونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضى للوجوب، و لا يخفى ما فى ذلك أيضا فإنه ان أراد من قوله: اختصاص استحباب غسل الجمعة بما لا يحصل سبب الوجوب، انه مع حصول سبب الوجوب يصير غسل الجمعة واجبا بالعرض، و يكون منشأ وجوبه حصول سبب وجوب غسل الجنابة مثلا، و هذا بعيد بلا- نهاية، مع انه يلزم اجتماع الوجوبين، من حيث كونه غسل جنابة واجبا و من حيث كونه غسل جمعة كذلك الا ان وجوبه من حيث كونه غسل جنابة بالأصالة، و من حيث كونه غسل جمعة بالعرض، و على اى تقدير يلزم اجتماع المثلين، و ان أراد منه اختصاص استحباب غسل الجمعة بما إذا لم يحصل سبب الوجوب، و معه فلا استحباب له و لا يكون محكوما بحكم آخر و لو بالعرض، و بعبارة أخرى استحباب غسل الجمعة أو غيره من الأغسال المندوبة مختص بمن لم يكن عليه غسل واجب، و هذا أبعد من الاحتمال الأول، مع انه فرار عن مورد الاشكال حيث انه فى مورد اجتماع الحكمين، و هذا كما ترى إنكار للاجتماع بإنكار استحباب الغسل المندوب مع وجوب الواجب.

الثالث: ما فى الجواهر مما تقدم نقله من ان المأتى به بنيته غسل آخر مغاير مع ما نواه، و انما يكون التداخل صوريا، فهو ليس بغسل جنابة و لا جمعة، فلا اجتماع أصلا لا فى مورد تعدد الأغسال الواجبة و لا فى المندوبة و لا فى المختلفة، و قد تقدم ما فى تصويره و انه غير رافع للإشكال للزوم الاجتماع فى هذا المأتى به، لكن لا فى الغسلين نفسهما بل فى بدليهما على ما تقدم بيانه.

الرابع: ما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده)، و اختاره جملة من المحققين و

ارتضاه المحقق الهمدانى فى مصباح الفقيه، و هو ان تضاد الاحكام انما هو فى مرتبة الفعلية دون مرتبة الملاك، فلا تضاد بين ملاكى الوجوب و الاستحباب فعند اجتماعهما يتصف الفعل بأقواهما و هو الوجوب، فالغسل المأتى به بعنوان الجنابة و الجمعة واجب ليس الا- و لا- يكون مندوبا بالاستحباب الفعلى و انما فيه ملا-ك الندب. و حينئذ ان اعتبرنا فى العبادة نية الوجوب و الندب لم ينو هنا الا الوجوب، و لو اكتفينا بنية الوجه نواهما معا انتهى بمعناه و لا يخفى ان ما ذكره (قده) من عدم التضاد بين ملاكى الوجوب و الندب و ان كان حسنا لا ينبغى الارتياب فيه الا انه أيضا خارج عن مورد الإشكال، ضرورة ان الاشكال انما هو فيما إذا كان واجبا و مندوبا بالوجوب و الندب الفعليين، و اما إذا كان واجبا بالوجوب الفعلى و مندوبا بمعنى كونه ذى

ملاک للندب فلا اشکال، و یمکن ان یقال بعدم التضاد بین الوجوب و الندب فلا إشکال فی اجتماعهما حینئذ و تفصیل الکلام فیه موکول الی ما حررناه فی الأصول بما لا مزید علیه، و إجماله یتوقف علی بیان أمور:

الأول: ان صیغة الأمر و ما بمعناها انما تستعمل فی مصداق الطلب و البعث، و هو إرسال المکلف الی جانب المادة و إلصاقه بها بما هو مصداق الإرسال و الإلصاق، کایجاد المعنی الحرفی بالاستعمال أو إیجاد مصداق النداء بالاستعمال عند النداء بکلمة یا زید و یا عبد اللّه- و لیست الصیغة مستعملة فی مفهوم الوجوب و لا- مفهوم البعث و لا- مفهوم الطلب و لا غیرها من المفاهیم أصلا، بل معنی الهیئة و ما بمعناها معنی حرفی إنشائی إیجادی ینشأ و یوجد معناها بإیجاد المستعمل فی موطن الاستعمال. فالقول بکون الصیغة مستعملة فی المفهوم ایّ مفهوم کان سقیم فی الغایة و علیل بلا نهایة، و لا فرق فی ذلک بین صیغة (افعل) أو الجملة الفعلیة الخبریة التی تستعمل فی موطن الإنشاء، أو إنشاء الوجوب بمادته- مثل أوجبت علیک کذا أو هذا واجب علیک و نحو ذلک الثانی: الطلب- اعنی مصداقه الذی هو حقیقة الإرادة- لا یشتد و لا یتأکد، و ما فی بعض العبائر من تأکد الطلب و الطلب المؤکد و الإرادة الشدیدة أو شدة الإرادة کلام خال عن التحصیل، نعم الشوق یشتد و یتأکد، لکن لیس جمیع مراتبه طلبا و

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۶۰

ارادة حتی تکون اشتداده اشتدادهما، بل الإرادة هی مرتبة أکیدة من الشوق و هی الباعثة منه علی العمل، ففیما إذا کان عطشانا علی نحو یموت لو لا شرب الماء یشتاق الی شرب الماء، و یتأکد اشتیاقه الی ان ینتهی إلی حرکة عضلاته و حرکة یده و رفعه الماء و مصه الی آخر الشرب، هذه المرتبة الشدیدة من الشوق ارادة، و ما قبلها- التی لا تنتهی بها الی العمل و لا یکون باعثة علیه، و ما بعدها التی لولاها تمت الباعثیة و تحقق العمل- لیست ارادة و لا طلبا، فما هی موسومة بالإرادة لا تشتد و انما هی مرتبة من شدة الشوق المتوسم بکونها الباعثة علی العمل، فکم فرق بین القول بالإرادة الشدیدة أو ان الإرادة هی الشوق الشدید، فالارادة لا- اشتداد لها أصلا، بل الإرادة الباعثة علی العمل فی الفرض المذکور- اعنی ما إذا کان عطشانا بحیث لو لا الشرب یموت- هی بعینها مرتبة من الشوق فیما إذا جف شفتیه بحیث لو لا الشرب لا یبل شفتاه، لأنها أیضا مرتبة من الشوق الباعثة علی العمل، فالارادة فی کلا الفرضین هی المرتبة الباعثة علی العمل نعم یزداد شدة الشوق فی الأول الذی یموت لو لا الشرب، لکن هذه الشدة لیست أراده إذ لیس کل مرتبة من شدة الشوق ارادة، فالقول بتأکد الطلب و الإرادة و الوجوب و ما فی معنی هذه العبائر التی ملئت بها الاساطیر شعر محض لا حقیقة له أصلا الثالث: ان التفاوت بین الوجوب و الندب لیس باختلاف فی فصلهما کالإنسان و الغنم، إذ لیس شیء منهما مرکبا و هذا کأنه واضح لا سترة فیه و ان کان یتفوه به فی سالف من الأیام، و لا بشدة الطلب و ضعفه کما زبر فی أساطیر المتأخرین، لما عرفت من نفی التأکد فی مصداق الطلب، بل انما هو بضم الترخیص فی الترک فی الندب، و ترک ضمه فی الوجوب، لا ضم المنع عن الترک فیه، فالوجوب شیء ینتزع عن الطلب بالصیغة و ما بمعناها علی النحو اللابشرط مرسلا عن الترخیص فی الترک، و الندب شیء ینتزع عن الطلب الذی انضم الیه الرخص فی ترک المطلوب، فالتفاوت بینهما کالتفاوت بین اعتباری لا بشرط و بشرط شیء، أی عدم انضمام الرخص فی الترک و انضمامه، فی الندب لا یکون اقتضاء فی المنع عن الترک و لذا یرخص فیه، و فی الوجوب اقتضاء فی المنع عنه، و لذا یمنعه تارة و یوکله الی حکم عقله بلزوم اطاعة المولی و انتزاع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۶۱

الوجوب عن بعثه أخری، ففی الوجوب اقتضاء بالنسبة إلی المنع من الترک و لو من ناحیة حکم العقل بالمنع عنه، و فی الندب لا یکون اقتضاء بالنسبة إلی المنع عنه بل المکلف یخلی و نفسه و یرخص فی الترک، و لا إشکال فی انه عند اجتماع ما لا اقتضاء

فيه فى المنع عن الترک مع ما فيه الاقتضاء بالنسبهٔ إليه يؤثر الثانى أثره، بلا مزاحمهٔ لما لا اقتضاء فيه إذ اللااقتضاء لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء، فيتحدان من غير تعارض و تناف فتأمل، فإن نتيجهٔ ذلک أيضا صيرورهٔ المجمع متصفا بالوجوب محضا بلا اتصافه بالندب، لکن الفرق بين ما ذکرناه و بين ما حکيناه عن الشيخ الأکبر (قده) بصحهٔ تکرر البعث الفعلى و الإرسال المصداقى نحو الفعل- بناء على المختار- و عدم صحهٔ اتصافه بالندب الفعلى بناء على ما حققه الشيخ الأکبر (قده)، هذا تمام الکلام فى الصورهٔ الاولى- اعنى ما إذا اتى بغسل واحد بقصد جميع الأغسال من الواجبهٔ و المندوبهٔ و لا إشکال فى إمکان تصوير الصورهٔ الثانيهٔ- أعنى ما إذا اتى بقصد رفع الحدث و الثالثهٔ (أعنى ما إذا اتى بقصد الاستباحهٔ) لکن مرجعهما فى هذا القسم الى تعيين الأغسال الواجبهٔ من بين الأغسال، بناء على ان لا- تکون المندوبهٔ رافعا و لا مبيحا، فمرجع هاتين الصورهٔ إلى الصورهٔ التى يعين الواجب منها، الا ان تعيين الواجب يقع تارهٔ فى ضمن واحد شخصى کما يأتى، و اخرى فى ضمن الأغسال الواجبهٔ على نحو الإبهام فى مقابل الأغسال المندوبهٔ.

و اما الصورهٔ الرابعهٔ:- اعنى الإتيان بالغسل بقصد القربهٔ- فالکلام فيها فى هذا القسم کالکلام فيها فى القسمين الأولين، و ان الحق فيها فى هذا القسم أيضا بطلانه ما لم ينته الى قصد الأغسال بعناوينها و لو إجمالا الصورهٔ الخامسهٔ: ما إذا کان المنوى الواجب منها، فلا يخلو اما ان يکون فيها غسل الجنابهٔ و کان هو المنوى، أو لا تکون فيها غسل الجنابهٔ، أو يکون و لکن لم ينوه بل کان المنوى غيره من الأغسال الواجبهٔ فهنا صور الاولى: ما إذا کان المنوى غسل الجنابهٔ، فالکلام فيها يقع تارهٔ بالنسبهٔ إلى اجزائه عن الأغسال الواجبهٔ، و قد تقدم فى الفرض الأول من القسم الأول بما لا مزيد عليه

و ان الحق فيه الاجزاء، و اخرى بالنسبهٔ إلى اجزائه عن الأغسال المستحبهٔ، و هو مورد البحث فى المقام، و المشهور کما عن جماعهٔ هو سقوط المستحب به بل فى الطهارهٔ عن غير واحد حکايهٔ الاتفاق عليه، و استدل له بمرسل جميل المتقدم الذى فيه «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلک الغسل من کل غسل يلزمه فى ذلک اليوم» و قوله (ع) «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر» لعله ظاهر فى کون غسله الجنابهٔ، و فى شمول قوله (ع) «من کل غسل يلزمه» للأغسال المندوبهٔ کلام قد تقدم، و لعل الشمول أظهر، فهو بضميمهٔ الإجماع المنقول من السرائر و الشهرهٔ المحققهٔ لعله کاف فى إثبات هذا الحکم، مؤيدا بالتسامح فى أدلهٔ السنن فلا يرد ما أورده الشيخ الأکبر (قده) فى الطهارهٔ بقوله: (و فى التعويل على المرسلهٔ سندا و دلالهٔ- فى مقابل قولهم (ع) «إنما الأعمال بالنيات، و لا عمل إلا بنيهٔ» المطابق أو المنجبر أو المؤيد بأصالهٔ عدم السقوط، حتى على القول بالتداخل، لان المسلم منه إيجاد الفعل الواحد بقصد امتثال طلبين لا کفايهٔ امتثال خصوص احد الطلبين عن الأخر، مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى) انتهى و ذلک لانجبار ضعف سنده بالعمل، و ظهور دلالته فى الشمول للمندوب، بل قد عرفت دعوى صاحب الحدائق اختصاصه به و ان منع عنه أيضا، و مقابلته مع قولهم (ع) «إنما الأعمال بالنيات، و لا عمل إلا بالنيهٔ» ممنوعهٔ، لسوق ما عنهم (ع) مساق مطلب آخر و هو الإخلاص فى العمل و ترتب الثواب عليه بقدر الخلوص فيه و ما فى الجواهر من حمل المرسل على إرادهٔ نيهٔ الجميع حمل بلا وجه، لمخالفته مع ظهوره فى کون الغسل المأتى به للجنابهٔ، و هذا کأنه غير قابل للإنکار، و بالجملهٔ فليس فى الاستدلال به منع و بفحوى ما رواه الصدوق (قده) من کفايهٔ غسل الجمعهٔ لمن نسى غسل الجنابهٔ المعتضد بحصول المقصود من الغسل المندوب، و لا- يخفى ما فى هذا الاستدلال من منع الفحوى و اختصاص الحکم فى المروى بالناسى، و دعوى الاعتضاد بحصول المقصود من

الغسل المندوب مجازفهٔ لمنافاتها مع التعبد کما هو واضح الصورهٔ الثانيهٔ: ما إذا کان المنوى غير الجنابهٔ مع کون غسل الجنابهٔ

فيهـا أيضـا، و الكلاـم فيها أيضا يقع تارة فى اجزائه عن غسل الجنابـة و قـد تقـدم، و اخرى فى اجزائه عن الغسل المنـدوب و هو محـل البحث فى المقـام، و قـال فى الجواهر: و الظـاهر انه- بنـاء على الاـجتزاء بالجنابـة- لاـ فرق بينهـا و بين غيرها من الواجبات كغسل الحيض و نحوه، و ربما ظهر من بعضـهم كابن إدريس فى السـرائر و الفاضل الهندى و غيرهما اختصاص ذلک بالجنابة و لعله لمـا فى صـدر حسـنة زرارة المتقدمـة، و لان غسل الجنابـة له مزيـة على غيره، و لما يظهر من ابن إدريس من ان العمـدة فى ذلک الإجماع لكنک خبير انه بناء على ان منشأ الاجزاء كون المراد من غسل الجمعة مثلا حصول الغسل و لو فى ضمن الواجب كـالصوم فى الأيـام البيض، أو انه إطلاق قوله (ع) «إذا اجتمعت- إلـخ-» و نحوه، يتجه عـدم الفرق بين غسـل الجنابـة و غيره، بل يؤيـده قوله (ع) فى آخر الروايـة «و كـذلک يجزيها- إلـخ-» فيحمل قوله (ع) «للجنابـة» على المثال انتهى و الأظهر عنـدى ثبوت الفرق بين غسل الجنابـة و بين غيره، باجزاء الأول عن الغسل المنـدوب دون غيره، و ذلک لا لما فى صدر حسـنة زرارة لأن ذكر الجنابـة فى صـدرها كما فى ذيلها لعله من باب المثال، و لا، لان غسل الجنابة له مزية على غيره، لانه اعتبار لا يصح الاسـتناد إليه فى إثبـات الاحكـام، و لاـ لكون مـدرک الاـجتزاء فى غسل الجنابـة عن الأغسال هو الإجماع و هو منتف فى غيره، لان الإجماع المنقول ليس بواف عنـدنا فى إثبـات الحكم بـل لكون مـدرک الاـجتزاء فى غسـل الجنابـة هو مرسل جميل المجبور بالشـهرة و المؤيـد بالإجمـاع المنقـول، و من المعلـوم كون مورده غسـل الجنابـة و امـا غيره فلم يرد على اجتزائه دليـل مع ان الأصـل عـدم التـداخل، و اما ما أفاده فى وجه الاجزاء فلا يوجب سـكون النفس اليه، اما كون المراد من غسل الجمعة مثلا حصول الغسل و لو فى ضـمن الواجب فهو مما لم يقم عليه برهان بل قول بلا دليل، و اما إطلاق قوله (ع) «إذا اجتمعت- إلخ-» فقد تقدم منع إطلاقه و

انه مسوق لأصـل الاـجتزاء، و القـدر المتيقن منه مـا كان ناويا للجميع، و منه يظهر ما فى التأييـد بـذيل الروايـة «و كـذلک المرأة تجزيها» فإنه و ان لا يمنع من كون ذكر الجنابة من باب المثال لكن إطلاقه بالنسبة الى ما نوى غسلا معينا ممنوع، لعدم كونه (ع) فى مقام البيان من هـذه الجهـة، بل انما هو فى مقام بيان أصل الاجتزاء، فالمتحصل هو التفكيک فى الاجتزاء بين غسل الجنابـة و بيـن غيره، بـاجتزاء الأول عن الأغسـال المندوبـة دون غيره و منه يظهر حكـم الصـورة الثالثـة- أعنى اجزاء غسـل غير الجنابـة عن الأغسـال المندوبـة إذا لم يكن فى البين جنابـة- و ان الأـقوى فيهـا هو عـدم الاـجتزاء الصورة السادسـة- من الصور المتصورة فى القسم الثـالث-: مـا إذا اتى بالغسل المنـدوب، كما إذا اتى الجنب بغسل الجمعـة، و الكلام فيها يقع فى مقامين: الأول: فى صـحة غسـل المنـدوب فى نفسه عمن عليه الواجب و الثـانى: فى اجزائه عن الواجب على تقـدير صـحته فى نفسه امـا المقـام الأول ففى صحته فى نفسه قولان، قـد يقال كما عن مبسوط الشيخ بالعـدم، و ذلک لما يقال من ان المقصود منه التنظيف، و هو لا يحصـل مع بقـاء الحـدث، و لفحوى مـا ورد فى المرأة التى قـد فاجأهـا الحيض و هى جنب بأنهـا لاـ تغتسل من الجنابـة لأنها جائها ما هو أعظم من الجنابـة لكن لا يخفى ما فيه من الضـعف، اما الأول فلان عدم حصول اثر المسـتحب مع بقاء الحدث هو عين المدعى، فهـذا مصادرة جليـة، و اما الثانى فظاهره الإرشاد الى عـدم حصول الفائـدة فى غسل الجنابة مع طرو الحيض، حيث انه لا ينتفع به معه، لأـن فائـدته الإتيـان بمـا يشترط فيه الطهارة المنتفى مع طرو الحيض، مع انه معارض بما دل على جواز الإتيان به كما تقـدم فالأقوى صـحته فى نفسه لإطلاق الأمر به المقتضـى للاجزاء و صـدق الامتثال مضافا الى ما يدل على مشـروعية غسل الإحرام من الحائض، بضميمة عدم الفصل بين صحة غسله مع حدث الحيض، و بين صحته مع حدث آخر، و صحة غيره مع حدث

الحيض أو غيره، هـذا تمام الكلام فى المقام الأول، و المتحصل منه صـحة الأغسال المندوبة من المحدث بالحدث الأكبر المقام

الثانى: فى اجزاء الأغسال المندوبة عن الواجبة كالجمعة عن الجنابة مثلا، و ربما يقال بالاجزاء، و حكاه فى الجواهر عن بعض متأخرى المتأخرين، بل قيل بأنه موافق مع القواعد، و استدل له بوجوه كإطلاق الأدلة، و ان المراد من غسل الجنابة غسل هذه الأعضاء على وجه القربة بعد حدث الجنابة، و ان كان فى ضمن امتثال الأمر الندبى و بالمروى فى الفقيه فى باب الصوم من اجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة، مع عدم الفصل فى المجزى بين غسل الجمعة و بين غيره، و لا فى المجزى عنه بين غسل الجنابة و بين غيره.

و الكل مخدوش، أما الإطلاق فلما مر مرارا من منعه، و اما ان المراد من غسل الجنابة غسل هذه الأعضاء ففيه من الضعف ما لا يحتاج الى البيان، و هل هو الا تحكم من غير سلطان، و اما المروى عن الفقيه فلانه مرسل ضعيف لم ينجبر بالعمل، و اما كون الاجزاء على ما يظهر من البعض على القاعدة فلما مر مرارا من كون التداخل على خلاف القاعدة، و لا بد فى الالتزام به من دليل قوى يصح الركون إليه فى مخالفة الأصل، و مما ذكر فى هذا المقام و قبيله ظهر وجه الحكم فى مسألة (١۶) و هى ما افاده (قده) بقوله:

[مسألة (١۶): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

مسألة (١۶): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض بل لا يبعد اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم

و ان ما ذكره- من ان الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض- قوى و ما نفى عنه البعد من اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض بعيد جدا، و لعل وجه التعبير بكلمة (بل) الاضرابية فى قوله: بل عن غسل الحيض، لكون مرسل الفقيه فى اجزاء غسل الجمعة عن الجنابة، و يكون تعميم الحكم عنه الى الاجزاء عن غسل الحيض محتاجا الى دليل آخر من عدم الفصل و نحوه

[مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالا ان عليه اغسالا]

مسألة (١٧): إذا كان يعلم إجمالا ان عليه اغسالا لكن لا يعلم بعضها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ٣۶۶

بعينه يكفيه ان يقصد جميع ما عليه كما يكفيه ان يقصد البعض المعين و يكفى عن غير المعين، بل إذا نوى غسلا معينا و لا يعلم و لو إجمالا غيره و كان عليه فى الواقع كفى عنه أيضا و ان لم يحصل امتثال امره، نعم إذا نوى بعض الأغسال و نوى عدم تحقق الأخر ففى كفايته عنه اشكال بل صحته أيضا لا تخلو عن اشكال بعد كون حقيقة الأغسال واحدة، و من هذا يشكل البناء على عدم التداخل بان يأتى بأغسال متعددة كل واحد بنية واحد منها لكن لا إشكال إذا اتى فيما عدا الأول برجاء الصحة و المطلوبية

فى هذه المسألة أمور، و ان تنقح حكم أكثرها قد مر فى المسألة الخامسة عشرة، لكن ينبغى إعادته فى هذه المسألة توضيحا لها الأول: إذا علم إجمالا بان عليه اغسالا واجبة كالجنابة و المس و الحيض و نحوها، و لكن لا يعلم شيئا منها بعينه، يكفيه ان يأتى بغسل واحد و يقصد جميع ما عليه كما يكفيه ذلك فيما إذا علم جميعها تفصيلا و اتى بغسل واحد بقصد الجميع، حسبما مر فى الصورة الاولى من الأقسام الثلاثة فى المسألة المتقدمة الثانى: ما إذا علم البعض المعين و كان ما نواه مما عليه، و فى كفايته عن غيره ما تقدم من ان الاكتفاء به ان كان المنوى غسل جنابة، و عدمه ان كان غيره و لكن فى المتن حكم بالاكتفاء مطلقا الثالث: إذا نوى غسلا معينا و لا يعلم و لو إجمالا غيره و كان عليه ذاك الغير فى الواقع ففى كفايته عنه كلام، و المختار عند المصنف

(قـده) هو الكفايـة، و لعل وجهها ادعاء كون المقام من باب الخطاء فى التطبيق، و الأقوى عـدم الكفايـة و كون المقام أجنبيا عن مورد الخطاء فى التطبيق، و قد أوضـحناه فى كتاب الصـلاة فيما إذا نوى العصـر باعتقاد كونها عليه، ثم تبين ان ما عليه هو الظهر، فـان المصـنف (قـده) حكم فيه أيضـا بالصـحة، و قلنا بأن الحق خروجه عن باب الخطاء فى التطبيق، و إجماله ان باب الخطاء فى التطبيق هو ما إذا تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر، لكن مع الخطاء فى تطبيق ما على المأمور به عليه، مثل الوجوب و الندب و نحوهما من الأوصاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۶۷

الغير المنوعـة، و اما عنوان الظهريـة و العصـرية فهو نفس ما تعلق به الأمر، و كـذا فى المقام ما تعلق به الأمر هو غسل الجنابة فإذا اتى بغسـل المس باعتقـاد أنه المأمور به يكون خارجا عن باب الخطاء فى التطبيق، و عليك بالمراجعـة الى ما حررناه فى الصـلاة فى المسألة المذكورة.

الرابع: ما إذا نوى بعضا معينا و قصـد عـدم تحقق غيره و كان عليه ما نوى عـدم تحققه و لم يكن عليه ما نوى تحققه و استشـكل فى المتن كفايته عنه، و لعل وجه احتمال كفايته توهم وحـدة مهيـة الغسل الموجبـة للتداخل السـببى القهرى على نحو العزيمة، و قـد عرفت اسـتظهار تعـدد مهية الأغسال فى المسألة المتقدمة بما لا مزيد عليه، و عليه فلا ينبغى الارتياب فى عدم الاكتفاء لان ما تعلق به قصده غير ما تعلق به الأمر، و ما تعلق به الأمر غير ما تعلق به قصده، فلا وجه للاجزاء. و لا يصدق الامتثال الخامس ما إذا نوى بعضا معينا و قصـد عـدم تحقق غيره مع كونهما معا عليه، و الحكم فى الاكتفاء عما نوى عدمه كما مر و الأقوى عدمه، و اما الحكم بصـحته بالنسبة الى ما نواه فلعله لا اشكال فيه بعد تبين كون الأغسال حقائق مختلفة و ما استشكله المصنف (قده) فيها من جهة ان حقيقة الأغسال واحدة مردود بما تقدم، و انه لا إشـكال فى ان التداخل فى الأغسال فى كل مورد ثبت بالدليل رخصة لا عزيمة، و يجوز ان يأتى بأغسال متعددة كل بنية واحدة، كما دل عليه موثقة عمار الساباطى المتقدمة، مضافا الى ان أدلة التداخل لا يسـتفاد منها أزيـد من جوازه. و اما كونه على نحو العزيمـة فلا يـدل عليه دليل، الى هنا ختم ما أردنا تحريره فى غسل الجنابة. على يد مؤلفه الفقير محمد تقى بن محمد الآملى غفر اللّه سـبحانه له و لوالديه و ذوى حقوقه و جميع المؤمنين و كان الفراغ عنه فى عشـية يوم الخميس الخامس و العشـرين من شهر شوال المكرم من شهور ۱۳۶۹ الهجرية القمرية فى عاصـمة طهران و الحمد للّه اللهم طهرنا من العيوب و اختم لنا بالسعادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۶۸

[فصل فى الحيض]

اشارة

فصـل فى الحيض و هو دم خلقه اللّه تعـالى فى الرحم لمصالـح و فى الغالب أسود أو أحمر غليظ طرى حار يخرج بقوة و حرقـة، كما ان دم الاستحاضة بعكس ذلك، و يشترط ان يكون بعد البلوغ و قبل اليأس، فما كان قبل البلوغ أو بعد اليأس ليس بحيض و ان كـان بصـفاته، و البلوغ يحصـل بإكمال تسع سـنين و اليأس ببلوغ ستين سـنة فى القرشـية و خمسـين فى غيرها، و القرشـية من انتسب الى نضـر بن كنانـة، و من شك فى كونها قرشـية يلحقها حكم غيرها، و المشـكوك البلوغ محكوم بعدمه، و المشـكوك يأسها كذلك

فى هذا المتن أمور.

الأول: فى تفسير الحيض، و المستفاد من مجموع عبارات الفقهاء و اللغويين ان الحيض يطلق على اسم العين تارة و اسم المعنى اخرى، و المراد منه بالإطلاق الأول هو ما ذكره المصنف (قده) فى المتن: من انه دم مخصوص، فيكون كلفظ البول و المنى فى كونهما أسامى لا عيان مخصوصة، و بالإطلاق الثانى يراد منه السيلان- كما يقال:

حاضت المرأة، إذا سال دمها، و هل الظاهر منه هو المعنى الأول أو الأخير؟ أولا ظهور فى شىء منهما الا مع قيام القرينة؟ وجوه، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و عن بعض هو استظهار الثانى و الا وجه هو الأخير و ان لم تكن ثمرة فى ذلك كما لا ثمرة فى دعوى اتحاد معناه لغة و شرعا، أو اختلافه بالنقل عن معناه اللغوى، و على الأخير فهل هو فى اللغة بمعنى اسم العين أو اسم المعنى، ففى استعمال مثل حاض الوادى و حاضت الشجر يمكن ان يكون بمعنى اسم العين من باب الاستعارة بتشبيه الوادى بالمرئة فى خروج الحيض اى الدم المخصوص منهما، و يمكن ان يكون بمعنى اسم المعنى بمعنى سال، و هذا فيما إذا أسند إلى الوادى و الشجر نفسهما، و اما إذا أسند إلى السيل و قيل حاض السيل فى الوادى فالمتعين هو ارادة اسم المعنى، فيكون معناه سال السيل فى الوادى إذ لا معنى فى تشبيه السيل بالمرئة فى خروج الدم منه كما لا يخفى، و كيف كان فقد عرفت ان الحيض- على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌4، ص: 369

الأول- دم خلقه اللّه فى الرحم لمصالح كثيرة كتغذية الولد منه إذا حملت، فإذا وضعت أزال اللّه عنه صورة الدم و كساه صورة اللبن ليتغذى به الطفل مدة رضاعه، فإذا خلت من الحمل و الرضاع بقى الدم لا مصرف له فيجتمع فى مكان الى ان يخرج غالبا فى كل شهر سبعة أيام أو أقل أو أكثر على حسب اختلاف مزاج المرأة فى الحرارة و البرودة الثانى: فى صفاته و هو فى الأغلب أسود أو أحمر غليظ طرى حار يخرج بقوة و حرقة حاصلة من قوته و حرارته، و يدل على اتصافه بتلك الأوصاف النصوص- مضافا الى الحس بشهادة اهله- و يدل على اتصافه بالسواد خبر حفص قال: دخلت على ابى عبد اللّه (ع) امرأة سألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو أم غيره؟ قال فقال «لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة اصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة» قال فخرجت و هى تقول: و اللّه لو كان امرأة ما زاد على هذا، و فى مرسل يونس عن الصادق (ع) «ان دم الحيض اسود يعرف» و على اتصافه بالحمرة مرسل ابن ابى عمير عن الصادق (ع) «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش» و خبر ابن مسلم «ان كان دما أحمر كثيرا فلا تصل و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء» و المراد بالسواد فى الخبرين الأولين هو الحمرة الشديدة فيطابقان مع الأخيرين، و ذلك بقرينة جعل السواد مقابلا للصفرة التى هى صفة للاستحاضة، لا السواد المقابل للاحمرار، كما جعل الحمرة أيضا فى خبر ابن مسلم مقابلا للصفرة لا للسواد، و بالمحكى عن النبوى «أنه أسود عبيط محتدم» و عن الصحاح احتدم الدم: اشتد حمرته حتى يسود، فانظر انه كيف وصفه بالاحتدام مع اتصافه بالسواد، مع ان ذكر هذه الأوصاف ليس فى مقام التعبد بل هو إرجاع الى ما هو المعهود و المعروف منه، كما قال (ع) فى مرسل يونس «ان دم الحيض اسود يعرف» و من المعلوم عدم معهودية السواد المحض المقابل للحمرة لدم الحيض، و بالجملة لا ريب فى ان الاسوداد أو الاحمرار كلاهما من صفات الحيض و مرجعهما الى اتصافه بالحمرة الشديدة تارة و غير الشديدة أخرى.

و يدل على اتصافه بالغلظة المروى عن دعائم الإسلام «دم الحيض كدر غليظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌4، ص: 370

منتن» و يمكن استفادته من توصيف الاستحاضة بالرقة، كما فى خبر على بن يقطين المروى عن الكاظم (ع) عن النفساء و كم

يجب عليها ترك الصلاة؟ قال (ع) «ما دامت ترى الدم العبيط فإذا رق و كانت صفرة اغتسلت وصلت» بناء على اتحاد دم النفاس مع الحيض و انه هو الحيض المحتبس فى مدة الحمل.

و المراد بالطرى هو العبيط المذكور فى النص، و عن القاموس العبطة (بالضم): الطرى، و فى المجمع هو البين الطراوة، يقال طرو الشىء و زان قرب فهو طرى و طرء (بالهمزة) و زان تعب لغة، فالمراد بالطرى هو الذى لا فساد فيه، و لعل المراد بطراوته عدم كونه ناشيا عن الداء و سالما عن الآفات، و قد قيل العبيط من اللحم لما كان سليما من الآفات، فيدل على اتصافه بالطراوة النصوص الدالة على وصفه بالعبيط، و يدل على اتصافه بالحرارة و القوة خبر حفص المتقدم- الذى ذكر فيه الحرارة و الدفع حيث ان المراد بالدفع هو القوة- و يدل على اتصافه بالحرقة موثق إسحاق بن جرير عن الصادق (ع) «دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجد له حرقة» هذا فى أوصاف دم الحيض.

و دم الاستحاضة عكس ذلك فيكون اصفر باردا، كما دل عليه خبر حفص المتقدم، رقيق كما دل عليه خبر على بن يقطين، فاسد كما دل عليه موثق إسحاق بن جرير «دم الاستحاضة دم فاسد» بارد يخرج بغير قوة اى بفتور كما يدل توصيف الحيض بالدفع و القوة فى مقابله، و بغير حرقة كما هو مقتضى برودته الثالث: الأوصاف المذكورة فى كلا الدمين من الأوصاف الغالبة لهما و الا فيمكن ان لا يكون الدم متصفا بالصفات المذكورة لدم الحيض، و مع ذلك كان محكوما بالحيض بقاعدة الإمكان، كما يمكن ان يكون متصفا بهما و لم يكن محكوما به بل كان محكوما بالاستحاضة كما سيأتى الرابع: يشترط فى الحيض ان يكون بعد البلوغ و قبل اليأس، و الاولى فى الأول ان يعبر باشتراط ان لا يكون قبل إكمال التسع- كما عبر به فى الشرائع و غيره- سواء كان البلوغ بإكمال التسع أم لا، فلو فرض البلوغ قبل التسع لم يكن الدم الذى

قبله أيضا حيضا، كما انه على القول بكون البلوغ بإكمال العشر يكون الدم الخارج فى العشر قبل إكماله حيضا، و كيف كان و الحكم فى اعتبار عدم كونه حيضا قبل التسع و لا بعد اليأس إجماعى، كما هو المصرح به فى السنة غير واحد من الفقهاء و يدل عليه قبل الإجماع صحيح ابن الحجاج عن الصادق (ع) قال «ثلاث يتزوجن على كل حال» و عدّ منها التى لم تحض و مثلها لا تحيض، قال قلت و ما حدها؟

قال (ع) «إذا اتى لها أقل من تسع سنين و التى لم يدخل بها و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا- تحيض» قال قلت و ما حدّها؟ قال (ع) «إذا كان لها خمسون سنة» و لا إشكال فى صحة هذا الخبر و كونه معمولا به عند الأصحاب و قد أطبقوا على العمل به و الفتوى بمضمونه، و انما الكلام فى دلالته لان فيها احتمالات الأول: ان يكون صدوره لبيان عدم حيضية ما يخرج قبل إكمال التسع أو بعد اليأس واقعا، و هذا على نحوين أحدهما: ان يكون لبيان عدم تكون الدم الذى يعنون بالحيضية واقعا قبل التسع أو بعد اليأس فإن قلت: لا- شبهة فى إمكان حصول القطع أحيانا بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس واقعا، بحيث تكون إنكاره مصادمة للوجدان، فكيف يصلح سلب تكون الدم المعنون بالحيضية قبل التسع أو بعد اليأس واقعا؟

قلت: لعل المصحح لذلك انه لما كان تكون الدم فى داخل الرحم و لاستتاره يتخيل تكونه فيه، مع انه لا يكون كذلك، و الشارع الخبير لمعرفته بحقائق الأشياء- من حيث انه لطيف خبير لا من حيث الإحاطة بخواصه و آثاره- يبين عدم تكونه واقعا قبل التسع أو بعد اليأس، و لا يوجب بيانه التناقض فى حكمه عند حصول القطع بالحيضية أحيانا لأن خروج الدم قبل التسع أو بعد اليأس اتفاقى، ثم القطع بكونه حيضا اتفاق فى اتفاق، ثم ان للشارع ان يبين الواقع لازالة قطع القاطع بخلافه إذا راى كونه جاهلا بالجهل المركب، لصيرورة بيانه موجبا لإيراث الاحتمال المساوق لزوال القطع، كما ان له بيان الحكم للقاطع بالخلاف، و يقول لمن يقطع بحرمة شرب الماء أو حلية

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۲
شرب الخمر ان شرب الماء حلال و شرب الخمر حرام، و هذا ليس من التناقض فی شیء بل التناقض انما هو فی ترخيص شیء ألزم فعله أو تركه فی ظرف إبقاء إلزامه و عدم رفع اليد عنه و بالجملة فحصول القطع بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس أحيانا لا يصادم هذا الاحتمال، فلا موجب لرفع اليد عنه لمكان حصول القطع أحيانا بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس و ثانيهما: ان يكون لبيان عدم تعنون الدم المتكون بالحيضية بعد فرض تكونه، نظير عدم تعنون الدم الخارج بعد الولادة بالحيضية مع انه بنفسه هو ذاك الدم المتكون المحتبس فی الرحم، لاعتبار خروجه بنفسه، و بسبب قذف الطبيعة فی تسميته بالحيض فلو خرج لا بنفسه بل بسبب الولادة لا يسمى بالحيض، و ان كان هو هو بعينه، فالخروج بسبب قذف الطبيعة معتبر فی تسميته حيضا و ان لم يكن معتبرا فی تكونه تكوينا، كما ان تعلق الروح بالبدن معتبر فی تسمية الروح بالنفس و البدن بالجسد و ان لم يكن معتبرا فی تحققهما تكوينا الاحتمال الثانی: ان يكون صدوره لبيان عدم حيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس شرعا فيكون سلب الحيضية عنهما بلحاظ رفع ما يترتب على الحيض من الأحكام الشرعية عنهما، و ان كان الخارج قبل التسع أو بعد اليأس حيضا واقعا الا ان كل حيض لا يكون محكوما بأحكام الحيض.
الثالث: ان يكون صدوره لبيان رفع حيضيته ظاهرا فيكون ناظرا الى حال الشك، و يكون خروجه قبل التسع أو بعد اليأس امارة على عدم الحيضية عند الشك فيها.
الرابع: ان يكون صدوره لبيان عدم وجوب الاعتداد على من لم تبلغ التسع أو جاوزت حد اليأس، غاية الأمر انه لما كانت حكمة عدم وجوب العدة عليها هی عدم تحيضها و تحيض مثلها غالبا علق الحكم بعدم الاعتداد على من لم تحض: ای من لم تحض غالبا، كما ان وجوب الاعتداد ثابت على من تحيض مثلها غالبا و لو لم تحض شخص
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۳
هذه المرأة نادرا فعلى هذا الاحتمال فلا يكون الخروج قبل التسع أو بعد اليأس امارة على عدم الحيض أيضا، بل انما يكون سوق الخبر لبيان عدم وجوب العدة على من لم تبلغ التسع أو تجاوزت عن حد اليأس، من غير نظر الى حال الدم الخارج عنها بحسب الواقع أو عند الشك فی حيضيته هذا بحسب التصور، لكن الاحتمال الأخير منفی قطعا للقطع بعدم الحكم بحيضية ما يخرج قبل التسع أو بعد اليأس فی الجملة، للإجماع على الحكم بعدم حيضيته، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاث الاولى، و يندفع الثالث أيضا- أعنی احتمال كون سوق الخبر فی مقام رفع الحيضية ظاهرا- لبعده و عدم مسوغ لتحمله بعد سلب المحذور فی الأخذ بأحد الأولين، فينحصر بالأخذ بأحدهما، و الظاهر هو تعين الأول منهما كما هو المستظهر من طبع الكلام، حيث انه لا يفهم منه الا هذا المعنى- اعنی سلب الحيضية واقعا- فيكون الأخذ به هو المتعين، و ان كان لا ثمرة مهمة بينه و بين الاحتمال الثانی- أعنی سلب الحيضية شرعا- الأمر الخامس: قد عرفت فی أول الأمر الرابع ان المدار على الحيض هو كون الدم بعد التسع، و ان ما يخرج قبله ليس بحيض، سواء كان البلوغ بإكمال التسع أو بعده أو قبله، لكن المصنف (قده) لما عبر باعتبار ان يكون بعد البلوغ و قال بان ما كان منه قبله لا يكون حيضا احتاج الى تحديد البلوغ، و قال: البلوغ يحصل بإكمال التسع، و هذا هو المشهور فی الأنثى، و فی كتاب الحجر من الجواهر: انه الذی استقر عليه المذهب خلافا للشيخ فی صوم المبسوط و ابن حمزة فی خمس الوسيلة فبالعشر الا ان الشيخ قد رجع عنه فی كتاب الحجر، و ابن حمزة فی كتاب النكاح فوافقا المشهور، و كيف كان لا ريب فی كون الخارج فی العشر قبل إكماله حيضا بالإجماع عليه، و ان كان البلوغ بالنسبة إلى شرطيته للتكليف و نفوذ التصرف بالعشر، فيكون حاله كحال دم الاستحاضة قبل البلوغ أو الجنابة بغير الإنزال أو الضمان و نحوه مما يتحقق قبل البلوغ.
الأمر السادس: اختلف فی تحديد الياس، و ظاهر الشرائع و عن بعض كتب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۴

العلامة هو ببلوغ الستين مطلقا فى القرشية و النبطية و غيرهما، و عن الأردبيلى الميل اليه و عن النهاية و الجمل و السرائر و المنتهى و المدارك و بعض آخر ببلوغ خمسين سنة مطلقا و لو فى القرشية و النبطية، و المختار عند معظم الأصحاب هو التفصيل بين القرشية و بين غيرها ببلوغ الستين فى القرشية و الخمسين فى غيرها من النبطية و غيرها، و نسب الى المشهور أيضا، و عن الوسيلة- و الجامع و التذكرة و التبيان و جامع المقاصد التفصيل بين القرشية و النبطية و بين غيرهما ببلوغ الستين فى القرشية و النبطية و الخمسين فى غيرهما، و هنا قولان آخران إلا أنهما لندرة القائل بهما لم يعدا من الأقوال: أحدهما المحكى عن الراوندى، هو التفصيل بين الهاشمية و بين غيرها بالستين فى الهاشمية و الخمسين فى غيرها، و ثانيهما التفصيل بين العبادات و بين العدة بجعل الخمسين حد اليأس فى العبادات و الستين حده فى العدة، من غير فرق فى ذلك بين القرشية و النبطية و بين غيرهما، و لم يعلم قائله و الكلام فى تحقيق ما هو الحق، من هذه الأقوال يقع تارة فيما يقتضيه الأخبار المطلقة- مع قطع النظر عن الاخبار المفصلة بين القرشية و بين غيرها- و اخرى فيما يقتضيه تلك الاخبار بالنظر الى الاخبار المفصلة، و ثالثة فيما يقتضيه الأصل العملى فهنا مقامات الأول: فى بيان ما تقتضيه الأخبار المطلقة مع قطع النظر عن الاخبار المفصلة.

اعلم ان هناك طائفتين من الاخبار.

إحداهما: ما حدد فيه اليأس بالخمسين كخبر ابن الحجاج المتقدم فى الأمر الرابع، و صحيح آخر له أيضا عن الصادق (ع) قال «حد التى يئست من المحيض خمسون سنة» و خبر ابن ابى نصر عن الصادق (ع) «المرأة التى قد يئست من المحيض حدها خمسون سنة» و صدر مرسلة ابن ابى عمير عن الصادق (ع) قال «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة» و ثانيهما، ما حدد اليأس فيها بالستين، كخبر ثالث لابن الحجاج عن الصادق (ع) و فيه بعد السؤال عن حد اليأس قال (ع) «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۵

و مثلها لا تحيض» و مرسل الكافى و فيه بعد نقله لخبر ابن ابى نصر المتقدم قال: و روى ستون سنة أيضا.

و الطائفة الاولى و ان كانت أكثر عددا و الأصح سندا لاشتمالها على الصحاح لكن الثانية تقاومها لكونها أيضا معمولا بها و تساوى الاولى فى العامل بها، لكون القول بالستين قويا من حيث القائل، فيقع بينهما المعارضة و تقع الحاجة الى الجمع بينهما.

و قد جمع بينهما بوجوه أحسنها حمل الطائفة الأولى على حد اليأس من حيث الوقوع بلا نظر الى نفى الإمكان بعد الخمسين و الثانية على حد اليأس من حيث الإمكان، فيصير المحصل منهما هو نفى تحيض من كانت بعد الخمسين غالبا لأجل ندرة وقوع الحيض بعده، و ان أمكن وقوعه الى ستين، بخلاف ما بعد الستين حيث لا يقع التحيض بعده أصلا و لو نادرا، فالخمسون حد اليأس بالنسبة إلى الغالب و الستون بالنسبة إلى الجميع، و هذا جمع عرفى يساعده فهم العرف، كما يعلم من نظائره فيما إذا حدد عمر الإنسان بالثمانين تارة و بمأة و عشرين اخرى، حيث ان العرف يحملون الأول على الغالب و الأخير على النادر.

و نتيجة هذا الجمع هو صحة الحكم بحيضية ما يخرج بين الخمسين و الستين إن أحرز حيضيته بالعادة أو الصفات أو قاعدة الإمكان، و ذلك لإحراز إمكانه باحتمال وقوعه و لو نادرا الى الستين، و لكن يبعده تحديد اليأس الذى لا تعتد المرأة عند بلوغه بالخمسين تارة، و بالستين اخرى، مع انه لا يصح الا بأحدهما، بأن يجعل المدار على البلوغ الى سن اليأس الغالبى و هو الخمسون أو اليأس الدائمى و هو الستون، فهذا الجمع مما لا يعول عليه، و يمكن ان يقال بتعين الأخذ باخبار الخمسين لأنها مع كونها أكثر عددا و أصح سندا ليس فى مقابلها ما يدل على التحديد بالستين إلا خبران: أحدهما المرسل المحكى عن الكافى و الأخر خبر ابن الحجاج المروى عن الصادق (ع) فى التهذيب لكن الأخير لمكان توافقه مع المروى عن ابن الحجاج فى الكافى من حيث

السند و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۶

السؤال و السائل و المسؤول عنه يظن بالظن القوى أنه ذاک الخبر المروى فى الكافى، و انما الاختلاف بينهما بالخمسين و الستين اما من الراوى أو من غلط النسخة، فلا يحصل الاعتماد بصدور خبر الستين لو لم ندع حصوله على عدم صدوره، و يبقى خبر المرسل المحكى عن الكافى، و هو و ان كان مما يمكن الاعتماد عليه لكونه فى الكافى، لكنه لا يقاوم مع اخبار الخمسين التى هى أيضا مذكورة فى الكافى، مع ما فيها من الصحاح و ذهاب المشهور على العمل بها، إذ الشهرة قائمة على القول بالخمسين مطلقا، و القول بالتفصيل بين القرشية و بين غيرها بالستين فى الأول و الخمسين فى الأخير، و اما القول بالستين مطلقا فهو مخالف مع المشهور و ان كان القول به قويا من حيث القائل، فحينئذ يصير التعويل على العمل باخبار الخمسين، هذا مع قطع النظر عما تقتضيه الأخبار الواردة فى التفصيل بين القرشية و بين غيرها.

المقام الثانى: فى الجمع بين اخبار الخمسين و اخبار الستين، بالنظر الى ما ورد من التفصيل بين القرشية و النبطية و بين غيرهما، كمرسل ابن ابى عمير و فيه «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا- ان تكون امرأة من قريش» و خبر محمد بن على بن الحسين المروى فى الوسائل عن الصادق (ع) «المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش» و المرسل المحكى عن المبسوط و فيه، روى انها (اى القرشية) ترى دم الحيض الى ستين سنة: هذا، و كالمرسل المحكى عن مقنعة المفيد فى النبطية و فيه: و قد روى ان القرشية و النبطية تريان الدم الى ستين سنة، فربما يقال بحمل اخبار الخمسين على ما عدا القرشية و النبطية، و اخبار الستين عليهما، بجعل تلك الأخبار المفصلة شاهدا عليه و فيه منع اما الاخبار الواردة فى القرشية فالمرسل المحكى عن المبسوط منها و ان كان صريحا فى كون الحيض فى القرشية إلى ستين سنة، لكن لم يعلم إرسال هذا المضمون فى المبسوط، لاحتمال كون مراده من المرسل هو مرسل ابن ابى عمير و خبر محمد بن على بن الحسين، و كان تصريح الشيخ (قده) بكون الرواية فى القرشية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۷۷

إلى ستين سنة من استنباطه، لأجل ظهور الخبرين- اعنى مرسل ابن ابى عمير و خبر محمد بن على- عنده فى ذلک، و اما الخبران المذكور ان فلا يصح التمسک بهما لوجوه:

منهما: ان قوله (ع) «إذا بلغت المرأة خمسين لم تر حمرة» ليس ظاهرا فى نفى الحيض عمن بلغت خمسين، لإمكان ان يكون نفى رؤية الحمرة بالنظر الى نفى الصفات إذا الحمرة عبارة عن الصفة العارضة على الدم، و جعلها كناية عن الدم نفسه و ان كان ممكنا الا انه ليس بمثابة يدعى ظهور اللفظ فيه.

و منها: انه لا دلالة فيهما على كون غاية حيض القرشية هو الستين حتى يجعل مقيدا للاخبار المطلقة الدالة على التحديد بالستين. لإمكان ان يكون حد اليأس فى القرشية أقل من الستين و ان كان أكثر من خمسين، أو لم يكن لحيضها غاية بل كانت ممن تحيض الى ان تموت.

و منها: ان تقييد إطلاق أخبار الخمسين بالخبرين على تقدير ظهورهما فى التفصيل و ان لم يكن بعيدا، لصحة إخراج طائفة خاصة عن تحت موضوع الحكم بالخمسين و إبقاء سائر النساء من الطوائف المختلفة، الا ان تقييد اخبار الستين بما عدا القرشية بعيد جدا، لاستلزامه إبقاء القرشية تحت موضوع الحكم بالستين و إخراج سائر النساء من الطوائف المتخلفة، فيصير كالتخصيص بالأكثر المستهجن و ان لم يكن قبيحا، لكنه بعيد.

و منها: بعد الفرق بين القرشية و بين غيرها فى ذلک فى نفسه، مع ما هو المعلوم المشاهد من عدم التفاوت بينهما، مع كون

الملاک فی هذا التفاوت هو اختلاف الأمزجة الحاصلة من اختلاف البلاد و الأسنان، و نتیجة ذلک عدم الاعتماد بالقول بالتفصیل لأجل هذه المبعدات من حیث التمسک بالأدلة الاجتهادیة، هذا تمام الکلام فی القرشیة، و اما فی النبطیة فالأمر فیها أوضح، و ذلک- مضافا الی عدم تبین موضوعها- انه لم یرد فی استثنائها إلا مرسلة أرسلها المفید فی مقنعته و لم یعمل بها نفسه، و لم تقم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۷۸

شهرة جابرة لضعفها الناشی من إرسالها، فلیست مما یصح الاعتماد علیها بوجه من الوجوه رأسا، مع ما فیها من المبعدات التی ذکرت فی القرشیة.

المقام الثالث: فیما یقتضیه الأصل العملی لو انتهی الأمر إلی الرجوع إلیه.

اعلم ان هیهنا أصول بعضها محکوم ببعض لا ینتهی إلی الرجوع الی الأصل المحکوم ما دام الأصل الحاکم جاریا و الا فالمرجع هو الأصل المحکوم.

منها: استصحاب استعداد المرأة للتحیض بعد الخمسین، حیث ان استعدادها له قبل الخمسین معلوم و یشک فی زواله عند الخمسین، و هذا أصل موضوعی ینقح به موضوع ما یمکن الحکم بحیضیته بواسطة العادة أو الأوصاف أو قاعدة الإمکان، بمعنی انه إذا أحرز إمکان تحیضها بعد الخمسین بواسطة الاستصحاب تصیر حالها بعده کحالها قبله، فی انه عند الشک فی حیضیة ما یخرج منها یرجع الی إحدی القواعد الثلاث، الا ان إمکان تحیضها الذاتی قبل الخمسین وجدانی و بعده یحرز بالاستصحاب، فیترتب علی هذا الأصل إثبات جمیع الأحکام المترتبة علی الحیض بعد إحراز حیضیة ما یخرج منها بما هو واقع فی طریق إحرازها من العادة و الأوصاف و قاعدة الإمکان، و هذا الأصل لو جری لکان أصلا موضوعیا حاکما علی کل أصل یجری فی المقام من الأصول الموضوعیة و الحکمیة، لکن القادح فی جریانه کون الشک فی المقام من قبیل الشک فی المقتضی، فإن البلوغ الی حد الیأس لیس مانعا عن التحیض، بل انما هو منشأ تمامیة المقتضی بانتفاء استعداد المزاج لقذف الحیض، کما ان عدم البلوغ الی التسع أیضا کذلک فعلی المختار من عدم حجیة الاستصحاب عند الشک فی المقتضی لا یرجع الی هذا الأصل، فیرجع الی أصل محکوم به و هو استصحاب بقاء الطهر الثابت قبل رؤیة هذا الدم، حیث ان هذه المرأة قبل رؤیتها لهذا الدم کانت طاهرة و بعد رؤیته یشک فی بقاء طهارتها فیستحصب، و هذا أیضا أصل موضوعی یترتب علیه إثبات جمیع الأحکام المترتبة علی الطاهر، حاکم علی الأصول الحکمیة الجاریة فی المقام، لکن الشأن فی جریانه لمعارضته مع أصالة عدم الاستحاضة، لو کان الدوران بینها و بین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۳۷۹

الحیض، فیتساقطان فینتهی إلی الرجوع الی الأصل الحکمی لو أمکن، لکن القادح فی إمکانه لأجل عدم إحراز الموضوع و لو بالأصل، فیجب الرجوع فی مقام العمل الی الاحتیاط بالجمع بین تروک الحائض و اعمال المستحاضة.

و علیه المعول فی القرشیة لو لم نقل بتعین القول بالخمسین فیها بالأدلة الاجتهادیة لذهاب المشهور فیها بالقول بالستین و انجبار ضعف المرسل الدال علی تعین الستین به- لو تم القول بانجبار ضعف الدلالة کما ینجبر به ضعف السند- و اللّه الهادی، الأمر الخامس: المعروف بین الأعاظم أن نضر بن کنانة الذی هو أحد أجداد النبی (ص) هو المدعو بقریش، و القرشی منسوب الیه، و فی صحاح الجوهری عن ابن عباس انما سمیت قریش قریشا لأن فی البحر حوتا یسمی القریش یأکل الحیتان و لا یؤکل و یعلوها و لا یعلی منه، سمیت بذلک قریش قریشا، و فی المجمع: و قیل سمیت قریشا لاجتماعها بعد تفرقها فی البلاد، و لما کان نضر رجلا کبیرا ذا عقل و کانت له سیادة القوم و تجمع شتاتهم و کانوا یجتمعون علی خوانه فی کل صباح سمی بالقریش، و قیل:

القريش هو فهر (بكسر الفاء و سكون الهاء) ابن مالك ابن نضر و كان هو أيضا رئيس القوم بمكة و مجمع قبيلة قريش، و قيل قصى (بضم القاف و فتح الصاد المهملة و الياء المشددة) و كان هو أيضا مجمع قريش و أول من سلموا عليه بالسلطنة و الملك، و سمى بالمجمع لجمعه شتات قبيلته من البلاد و اسكن كل واحد فى محل من مكة، و لعل وجه الاختلاف فى تسمية هؤلاء بالقريش هو شدة ظهور الملك و السيادة منهم بالنسبة إلى غيرهم، فلا منافاة فى تسمية فهر و قصى بالقريش مع كون النضر قريشا.

و كيف كان فلا إشكال فى ترتيب كلما لقريش من الحكم على من انتسب الى نضر و ان سمى غيره أيضا بالقريش، انما الكلام فى تعينه.

و الظاهر كما فى الجواهر انه لا يعرف الان منهم إلا الهاشمية، و لا يعرف منها الان أيضا الا من انتسب الى ابى طالب و العباس، فليس فى تعيين القريش من بين

من قيل بتسميته به فائدة فقهية و لعل منشأ ذهاب الراوندى إلى القول باختصاص ذاك الحكم بالهاشمية هو ذلك بمعنى عدم تحقق القريش الان من غيرهم، لكنه لا يكون دليلا على الاختصاص مع انه على ذلك ينبغى ان يختص بأولاد أبى طالب لعدم تحقق الهاشمى فى غيرهم، و لم يذكر المصنف (قده) فى المتن اعتبار كون النسبة إلى قريش بالأب أو كفاية كونها بالأم، و قد اختلف فيه، و المشهور اعتبار كونها بالأب و هو مختار صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر فى الطهارة، و استدل له الشيخ الأكبر (قده) بالتبادر و صحة السلب عن المنتسب بالأم، و لان الوارد فى النص «الا ان تكون امرأة من قريش» فإنه أظهر فى صدق من انتسب إليه بالأب من لفظ القرشى و القرشية و يمكن دفع ما ذكره (قده) بمنع تبادر خصوص المنتسب إلى الأب بحيث يصير علاقة لمجازية الإطلاق على المنتسب إليه بالأم فقط، و منع صحة السلب عن المنتسب بالأم، بل العرف و اللغة شاهدان على صحة الإطلاق على المنتسب بالأم، كما يظهر من الاستدلالات الواردة فى الاخبار على صحة إطلاق أولاد رسول اللّه (ص) على ولد فاطمة عليهم السلام، و اما قول (بنونا بنو أبنائنا) فهو مردود على قائله، و ما ورد فى النص من قوله (ع) «امرأة من قريش» لا ظهور له فى الاختصاص الى المنتسب بالأب لأن المراد من قريش ان كان طائفتهم- كما هو الظاهر، حيث انه إذا أطلق يراد منه الطائفة- فالظاهر من كلمة (من) فى قوله (ع) «من قريش» ان تكون للتبعيض فالمراد حينئذ المرأة التى تكون بعضا من طائفة قريش و تعدّ منهم، و من المعلوم ان فى صحة الإسناد إلى طائفة خاصة يكفى أدنى الملابسة و لا يعتبر فيها التولد من شخص خاص يسند اليه تلك الطائفة، فضلا عن ان يكون بالأب، بل لم يظهر فى تحقق الطائفة و العشيرة اجتماع آحاد يتواطون فى الانتساب الى شخص واحد، لإمكان تحققها بسبب التواطى على الاجتماع فى مكان واحد، و اشتراكهم فى الماء و الكلاء.

و ان كان المراد من القريش هو نضر بن كنانة يصير مفاده حينئذ امرأة من ولد قريش (اى النضر المذكور) فيكون حاله حال الإسناد إلى شخص بالولادة، و ليس

فيه ظهور فى خصوص المنتسب إلى الأب فضلا عن ان يكون أظهر، و بالجملة لا وجه لدعوى الاختصاص بخصوص من انتسب الى القريش بالأب، و اما وجه اختصاص الخمس بمن انتسب الى الهاشم بالأب فليس لأجل صحة سلب الهاشمى عن المنسوب إليه بالأم فقط بل لأجل ورود النص على اختصاصه بمن نسب إليه بالأب و هل المعتبر فى صدق الانتساب الى القريش هو الانتساب إليه بنسبة شرعية من الوطى الصحيح أو الشبهة؟ أو يكفى الانتساب اليه مطلقا و لو كانت من زنا؟ وجهان من سلب النسبة شرعا عما تكون من زنا، و من صدقها لغة حقيقة عليه و ان لم تكن معتبرا شرعا، الا ان الموضوع فى الحكم بالتحيض بعد

الخمسین هو المنتسب الى القریش، و لا یتفاوت فی صدق النسبهٔ بین ان تکون بنسبهٔ شرعیهٔ أو غیرها، کما لا فرق فی النسبهٔ بین ان یکون ثبوتها بالإقرار أو الشیاع أو القرعهٔ، و ان لا یخلو فیما تثبت بالقرعهٔ عن التأمل، للمتأمل فی طریقیه القرعهٔ فی ذلک الأمر السادس: فی حکم الشبههٔ الموضوعیهٔ من القرشیهٔ، بأن شک فی کون المرأهٔ قرشیهٔ، و الحکم فیها إلحاقها بغیر القرشیهٔ و الحکم بیأسها بالخمسین إجماعا- کما فی المحکی فی المقنعهٔ- و تسالم الفقهاء علی البناء علی عدم النسب عند الشک، و علیه بنوا الحکم بعدم حیضیهٔ دم المرأهٔ المشکوکهٔ قرشیتها بعد الخمسین، و لعل الملاک فی تسالمهم هو بناء العقلاء علی عدم الانتساب بین شخصین الا مع إحرازه بینهما بمحرز، و هذه السیرهٔ جاریهٔ بینهم لأجل حفظ الأنساب و یصح الاعتماد علیها، و ربما یتمسک باستصحاب العدم الأزلی و إثبات ما کان من الآثار المرتبهٔ علی العدم النعتی باستصحابه. لکنه ضعیف لابتنائه علی القول بالأصل المثبت، و قد مر الکلام فی البحث عنه فی مبحث المیاه.

الأمر السابع: المشکوک بلوغها یحکم بعدم بلوغها فلا یکون الدم الخارج عنها حیضا، و المشکوک یأسها یحکم بعدم یأسها أیضا، فیکون الدم الخارج عنها حیضا و ذلک للاستصحاب فیهما، و ذلک لان الحکم بعدم الحیض قبل البلوغ أو بالحیض قبل الیأس مترتب علی الموضوع المرکب من امرأهٔ لم تبلغ أو امرأهٔ لم تیأس، و الموضوع

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۴، ص: ۳۸۲

المرکب عند إحرازه بتمام اجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف یترتب علیه حکمه، و فی المقام أحد جزئی الموضوع و هو المرأهٔ معلوم بالوجدان و الجزء الأخر منه و هو کونها ممن لم تبلغ التسع أو من لم تبلغ الیأس یحرز بالاستصحاب، فیترتب علیه الحکم و هذا ظاهر.

الأمر الثامن: قد عرفت فی طی الأمر الرابع ان النبطیهٔ، غیر مبینهٔ الحکم و الموضوع، اما من حیث الحکم فلانه لم یرد فیها إلا مرسلهٔ أرسلها المفید (قده) فی المقنعهٔ مع عدم عمله (قده) بها و عدم جابر لضعفها، و اما من حیث الموضوع فلانه اختلف فی تفسیرها علی نحو لا یجمعه جامع: من انهم ولد نبط بن یابس بن آدم بن سام بن نوح، أو انهم عرب استعجموا أو عجم استعربوا، أو انهم قوم من العرب دخلوا فی العجم و الروم و اختلطت أنسابهم و فسدت ألسنتهم، أو انهم قوم ینزلون سواد العراق أو انهم قوم ینزلون البطائح بین العراقین البصرهٔ و الکوفهٔ، و قوی الأخیر فی الجواهر، بل قال: ان السکنی فی البطائح بین العراقین هو المدار فالخارج عنها بنیهٔ الاعراض عن التوطن بها و العزم علی التوطن فی غیرها لا یجری علیه الحکم، و الداخل فیها بنیهٔ التوطن یجری علیه، و قد تبع فی ذلک مختار شیخه فی کشف الغطاء حیث یقول: ان إلحاق کل نازل بقصد التوطن غیر بعید و فیه ما لا یخفی من البعد، إذ المدار علی جمیع الاحتمالات المذکورهٔ فی تفسیرها هو الطائفهٔ المختصهٔ بکونهم عشیرهٔ خاصهٔ لا امتیازهم بخصوص توطنهم فی البطائح، بحیث یدور حکمهم مدار توطنهم نفیا و إیجابا، و کیف کان انتفاء مصادیقهم یغنینا عن تلک الأبحاث و اللّه الهادی.

[مسألهٔ (۱): إذا خرج ممن شک فی بلوغها دم و کان بصفات الحیض]

مسألهٔ (۱): إذا خرج ممن شک فی بلوغها دم و کان بصفات الحیض یحکم بکونه حیضا و یجعل علامهٔ علی البلوغ، بخلاف ما إذا کان بصفات الحیض و خرج ممن علم عدم بلوغها فإنه لا یحکم بحیضیته، و هذا هو المراد من شرطیهٔ البلوغ.

قد تقدم فی الأمر الرابع اعتبار أن لا یکون الدم قبل بلوغ التسع فی حیضیته

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۴، ص: ۳۸۳

و ذکرنا المحتملات فی ذلک و انها أربعهٔ: و هی نفی الحیض عما کان قبل البلوغ واقعا تکوینا، و نفی الأحکام الشرعیهٔ المترتبهٔ

على الحيض عنه و لو كـان حيضا واقعا على نحو التخصـيص، و نفى الحيض عنه ظاهرا عنـد الشك فيه: بمعنى كون الخروج قبل البلوغ علامـة على عـدم الحيض و ان كـان حيضـا، و يترتب عليه إمكـانه حيضـا واقعـا، و يترتب أحكـام الحيض عليه عنـد العلم بحيضيته، إذ الامارة على سلب الحيض انما تفيد فيما لا يعلم به كما لا يخفى، و سلب العدة عمن لم تبلغ التسع و لو كان الخارج عنهـا حيضـا محكوما بجميع أحكامه إلا وجوب العـدة عليها، و قـد تقـدم ان الاحتمال الرابع بعيـد جـدا، و الاحتمال الثالث منفى بالإجماع على عدم حيضـية ما يخرج قبل التسع، و كان الواقع من المحتملات أحد الأولين، و اسـتظهرنا من صحيحة ابن الحجاج الأول منهما، و ان قلنا بعدم الثمرة بينهما.

و ليعلم انهم- بعد ان ذكروا اعتبار أن لا يكون الدم الخارج قبل البلوغ فى حيضـيته، و حكموا بسـلب الحيض عما يكون خروجه قبـل البلوغ- قـالوا بـان الحيض دليـل على البلوغ، و ذلـك لخبر ابى بصـير عن الصادق (ع) «على الصبى إذا احتلم الصيام و على الجاريـة إذا حـاضت الصيام و الخمـار» و ظـاهره هو كون بلوغ الجاريـة بـالحيض و لو كـان حيضـها قبل التسع، فيقع التنافى بين الحكمين و لا يصـح حمل خبر ابى بصـير على ما إذا كان الحيض بعـد البلوغ، للزوم إلغاء كونه محققا للبلوغ حينئـذ لسـبق البلوغ لاـن العلم بالمشـروط يتوقـف على العلم بالشـرط. و المفروض كون تحقق البلوغ بتحققه فيكون معرفـة البلوغ متوقفـة على كونه حيضا، فلا بد من الجمع بين الحكمين بالالتزام بأحد أمرين:

اما بحمل الـدليل الظاهر على نفى الحيض عمن لم تبلغ التسع على نفيه عنها حكما: بمعنى انه و ان كان حيضا كاشـفا عن بلوغها لكنه لا يكون محكوما بأحكام الحيض شرعا.

و امـا بحمله على الغالب بمعنى ان من لم تبلغ الحيض لا تحيض غالبا، و لمكان نـدرة وقوع الحيض عنها لم يجعل عليها العـدة و ان حاضت، و كان حيضها محكوما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۳۸۴

بأحكام الحيض شـرعا، و الفرق بين الحملين بعد اشتراكهما فى الحكم بصحة تحقق الحيض عمن لم تبلغ التسع هو نفى الأحكام الثابتـة للحيض عنه. بناء على الحمل الأول الـذى هو الاحتمال الثانى من الاحتمالات الأربع التى قدمناها، و الحكم بعدم الاعتماد عليها مع ترتب جميع الأحكام الشرعية على حيضها التى هى الاحتمال الأخير من الاحتمالات المتقدمة بناء على الثانى.

و امـا بالتصـرف فى خبر ابى بصـير الظـاهر فى كون الحيض محققا للبلوغ بحمله على كونه امارة على سـبق البلوغ، و لا يخفى ان التصـرف الأـول و ان كـان ممكنـا فى نفسه الاـ انه يبعـده قيـام الإجمـاع على نفى الحيض عمن لم تبلـغ التسع فيكون المتعين هو التصـرف الأـخير بجعـل الحيض امارة على سـبق البلوغ، و هـذا معنى ما قاله المصـنف (قـده) بقوله: و هـذا هو المراد من شـرطية البلوغ، لكن لا يخفى ان كونه امارة على سـبق البلوغ اما يكون على نحو القطع، بمعنى ان القطع بكونه حيضا يصير منشأ لحصول القطع بتحقق البلوغ، و اما على التعبد بمعنى ان الشارع جعله حين اجتماع الأوصاف فيه حيضا تعبدا فى مرحلة الظاهر، ثم الحيض التعبدى امارة على البلوغ.

و الأول- أعنى أماريـة الحيض على البلوغ عند الشك فيه- إذا حصل العلم بالحيض و ان كان ممكنا لإمكان العلم به بالأوصاف و القرائن، حيث ان الحيض معروف ليس فيه خفاء تعرفه النساء- كما يعرف البول و الغائط و المنى- كما ذكره صاحب الجواهر، و الشـيخ الأكبر (قـده) فى الجواب عن التنافى باختيارهما أمارية الحيض عند العلم به على البلوغ عند الشك فيه، لكن الكلام فى حصول القطع به مع فرض الشـك فى بلوغ التسع و الالتفـات إلى إناطـة الحيض به، اللهم الاـ بملهم غيبى، و كيف كـان فالبحث حينئـذ يكون صـغرويا: اى يكون فى صـحة دعوى حصول القطع بـالحيض مع الالتفـات الى اشتراط حصوله بالبلوغ و الشك فى تحقق شرطه.

و الثانى: (أعنى التعبد بالحيض فى ظرف الشك فى البلوغ و صيرورة الحيض التعبدى امارة على البلوغ) يحتاج الى قيام دليل على التعبد به، و هو اما اجتماع أوصاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۸۵

امارة على الحيض عند الدوران بينه، و بين الاستحاضة، لا فيما إذا شك من جهة الشك فى البلوغ، و قاعدة الإمكان تجرى فى مورد القابل للحيض، و المفروض فى المقام هو الشك فى كون المورد كذلك من جهة الشك فى البلوغ و ليس فى البين دليل آخر يدل على حكم الشارع بتحيض ما يشك فى حيضيته من جهة الشك فى البلوغ، فالمسألة من هذه الجهة لا تخلو عن شوب الاشكال، اللهم الا ان نذعن بإمكان حصول العلم بالحيض مع الشك فى البلوغ، بدعوى انه معروف ليس فيه خطاء يعرفه النساء كما ادعينا الوجدان بحصول القطع به أحيانا، حتى مع العلم بعدم البلوغ، هذا ما عندى فى تلك المسألة و اللّه اعلم و عليه الاتكال.

[مسألة (۲): لا فرق فى كون اليأس بالستين و الخمسين بين الحرة و الأمة]

مسألة (۲): لا فرق فى كون اليأس بالستين و الخمسين بين الحرة و الأمة و حار المزاج و بارده و أهل مكان و مكان.

كل ذلك لإطلاق الدليل و قد صرح صاحب الجواهر (قده) أيضا فى النجاة بعدم الفرق فيما تراه المرأة بعد العلم بيأسها بين الحرة و الأمة، و لعل منشأ ذكر المصنف (قده) لهذه المسألة هو دفع توهم تفاوت النساء بتفاوت امزجتهن أو أمكنتهن من جهة مساعدته مع الاعتبار، حيث لا دليل على اعتبار هذا الاعتبار مع إطلاق الدليل على خلافه.

[مسألة (۳): لا إشكال فى ان الحيض يجتمع مع الإرضاع]

مسألة (۳): لا إشكال فى ان الحيض يجتمع مع الإرضاع، و فى اجتماعه مع الحمل قولان: الأقوى انه يجتمع معه سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها، و سواء كان فى العادة أو قبلها أو بعدها، نعم فيما كان بعد العادة بعشرين يوما الأحوط الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة.

فى هذه المسألة أمور:

الأول: لا إشكال فى إمكان اجتماع الحيض مع الإرضاع بلا خلاف فيه، بل قيل انه من الضروريات، و فى اجتماعه مع الحمل خمسة أو ستة أقوال و ان قال المصنف (قده) قولان.

أحدها. ما نسب الى المشهور تارة و الى الأكثر أخرى و الى الأشهر الأظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۸۶

ثالثة، و فى الجواهر انه المشهور نقلا و تحصيلا، و هو اجتماعهما مطلقا سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها، و سواء كان فى أيام العادة أو قبلها أو بعدها، و سواء كان بعد العادة بعشرين يوما أم لا، و سواء كان بصفات الحيض أم لا إذا أمكن ان يكون حيضا، و حكى عن ناصريات السيد الإجماع عليه.

و يستدل له بالأخبار المتظافرة التى ربما يدعى تواترها كصحيحة ابن سنان عن الصادق (ع) عن الحبلى ترى الدم أ تترك الصلاة؟ قال (ع) «نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم» و حسنة سليمان بن خالد عن الصادق (ع) أيضا فقال: قلت له جعلت فداك الحبلى ربما طمثت؟ قال (ع) «نعم و ذلك ان الولد فى بطن امه غذاه الدم فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفقته «۱» فإذا دفقته حرمت عليها الصلاة» و صحيحة صفوان عن الرضا (ع) عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام تصلى؟ قال (ع) «تمسك

الصلاة» و مرسلة حريز عن الباقرين (عليهما السلام) فى الحبلى ترى الدم؟ قال «تدع الصلاة فإنه ربما بقى فى الرحم و لم يخرج، و تلك الهراقة «۲»» و رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال سئلته عن الحبلى ترى الدم؟ قال (ع) «نعم انه ربما قذفت الدم و هى حبلى» و صحيحة ابن الحجاج قال: سئلت أبا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر، هل تترك الصلاة؟ قال (ع) «تترك الصلاة إذا دام» و غير ذلك من الاخبار التى ادعى تواترها و سيمر عليك بعضها و هى كما ترى ظاهرة الدلالة بينها الصحاح متقوية بالعمل بها، حيث أسند هذا القول الى المشهور. مضافا الى استصحاب بقاء ملكة الحيض و اقتضاء الطبيعة الأصلية للتحيض فى كل شهر لو لا المانع، و أصالة عدم عروض المانع لو شك فى مانعية الحمل و هذا القول هو الأقوى لقوة دليله و ضعف ما تمسك به لبقية الأقوال كما ستظهر.

و ثانيها. القول بعدم اجتماع الحمل و الحيض مطلقا، و هو المحكى عن غير واحد من الفقهاء و ظاهر الشرائع و النافع و اختاره الوحيد البهبهانى، و يستدل له

---

(۱): و فى الوافى الدفق: الصب

(۲) الهراقة بالكسر: الصب و أصلها الإراقة (وافى)

برواية السكونى عن الصادق (ع) عن آبائه عليهم السلام عن النبى (ص) انه قال «ما كان اللّه ليجعل حيضا مع الحمل: يعنى انها إذا رأت الدم و هى حامل لا تدع الصلاة الا ان ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم تركت الصلاة» و بالمروى عن علل الصدوق عن الصادق (ع) ان سلمان سأل عليا (ع) عن رزق الولد فى بطن امه؟ فقال (ع) «ان اللّه تبارك و تعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه» و صحيحة حميد بن المثنى عن ابى الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدفقة و الدفقتين من الدم فى الأيام و فى الشهر و الشهرين؟ قال «تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة» و بما ورد من الاخبار الكثيرة فى استبراء السبايا بالحيضة، و فى استبراء الجوارى المنتقلة بالبيع أو غيره، و فى استبراء الموطوئة بالزناء أو الأمة المحللة للغير بالحيضة، فإن تشريع الاستبراء فى الجميع لأجل استبانة عدم الحمل، و هى لا تتم مع اجتماع الحيض مع الحمل و بالإجماع المحكى على صحة طلاق الحامل مع رؤية الدم مع الإجماع على عدم صحة طلاق الحائض، فيستكشف من الإجماعين عدم تحقق الحيض مع الحمل و أصالة عدم الحيض و أصالة بقاء التكليف بالعبادات الثابتة عليها قبل رؤية الدم و استصحاب بقاء مالها من أحكام الطهر من جواز دخول المساجد و قراءة العزائم و جواز الوطى.

و يمكن منع الكل، اما ما تمسكوا به من الروايات اما رواية السكونى فبكونها ضعيفة السند و موافقتها مع التقية، لما هو المنقول من ذهاب العامة على المنع من اجتماع الحيض و الحمل، و كون النبوى منقولا عنهم و الامام (ع) ينقل النبوى الشاهد على كونه فى مقام التقية، و ما فى تعبيرها فى قوله (ص) ما كان اللّه ليجعل حيضا مع الحمل» الذى يمكن ان يقال انه فى الركاكة فى مرتبة كاد ان يقطع بعدم صدوره عن أفصح من نطق بالضاد، و احتمال كون التفسير فى قوله «يعنى إذ رأت الدم- إلخ-» من الراوى لا من الامام (ع)، و قرب دعوى كون المراد من النبوى القضية الغالبية

و اما المروى عن العلل فبعدم دلالته على المنع أصلا لا سيما بعد إيضاحه بما فى حسنة سليمان بن خالد المتقدمة التى فيها بعد الجواب عن السؤال باجتماع الحيض مع الحمل بقوله (ع) «نعم»- قال (ع) «و ذلك ان الولد فى بطن امه غذائه الدم، فربما كثر ففضل عنه فإذا فضل دفقته فإذا دفقته حرمت عليها الصلاة» و هذا كما ترى يكون شرحا و تفسيرا لما فى المروى عن العلل.

و اما صحيحة الحميد فلا دلالة فيها على المنع أصلا، لظهورها فى عدم تحيض ما يخرج دفقة أو دفقتين، و هذا مما لا اشكال فيه لاعتبار التوالى فى الحيض، كل ذلك مع ما فى التمسك بهذه الاخبار من الوهن لكونها مطروحة باعراض المشهور عنها، و كون الأخبار الدالة على جواز الاجتماع أكثر عددا حتى ادعى تواترها، و اصح سندا حيث ان فيها الصحاح، و أوضح دلالة لسلامتها عن الخدشة فيها و اما ما تمسكوا به من الاخبار الواردة فى موارد الاستبراء بحيضة ففيه (أولا) النقض بعدة الطلاق، حيث جعل ثلاثة قروء مع ان برأيه الرحم يستبان بحيضة واحدة بناء على عدم اجتماع الحيض مع الحمل، و (ثانيا) بان جعل الاستبراء فى الأمة بحيضة و فى الحرة بثلاثة قروء نشأ من علل مختلفة، مثل جعل قول العدل الواحد حجة فى بعض الموارد و العدلين فى مورد آخر و أربعة عدول فى مورد ثالث حسبما يراه الشارع من الحكم فى ذاك الاختلاف و ليس الحكمة فى ذلك استبانة الرحم من الحمل بينا حتى يستكشف منها امتناع اجتماع الحيض مع الحمل حذرا عن لغوية الاستبراء لولاه.

و اما الإجماع على صحة طلاق الحامل مع رؤية الدم مع الإجماع على عدم صحة طلاق الحائض فهو أيضا لا ينتج المنع عن اجتماع الحيض مع الحمل لإمكان خروج الحامل عن ما يدل على بطلان طلاق الحائض فيكون طلاقها صحيحا كما فى طلاق الغائب.

و اما التمسك بالأصول المذكورة ففيه انها بتمامها محكومة بأصالة بقاء ملكة الحيض و استعداد الطبيعة لقذفه فى حال الحمل، لأنها أصل موضوعى حاكم على الأصول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۸۹

الحكمية كما لا يخفى- و الحاصل ان مدرك هذا القول مما لا يمكن الاعتماد عليه بوجه أصلا.

و القول الثالث التفصيل بين استبانة الحمل و عدمها بجواز الاجتماع فى الأول و عدمه فى الأخير، و اختاره الشيخ فى كتاب الخلاف معبرا بأنه كذلك عندنا الظاهر فى دعواه الإجماع عليه و عن السرائر دعوى كونه مذهب الأكثر، و يستدل له بمصححة صحاف قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) ان أم ولد ترى الدم و هى حامل كيف تصنع بالصلاة؟ قال فقال «لى إذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث فلتتوضأ و تتحشى بكرسف و تصلى، و إذا رأت الحامل قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل».

و تقريب الاستدلال بها لإثبات هذا القول هو دعوى كون المناط فى استبانة الحمل تأخير حيض المرأة عن أيام عادتها عشرين يوما، على ما ادعاه الشيخ فى الاستبصار فيكون التفاوت بين الزمانين (اعنى قبل مضى مقدار عشرين يوما من العادة أو بعده) من جهة التفاوت بينهما فى استبانة الحمل و عدمها. فيجمع بين الاخبار المثبتة و النافية بحمل الاولى على قبل الاستبانة التى تتحقق بعدم مضى مقدار عشرين يوما من العادة، و حمل الثانية على بعدها الذى يحصل بمضيه و تكون المصححة شاهدة على هذا الجمع.

و لا يخفى ما فيه من البعد لعدم شاهد عليه من اللفظ مع ما فى جعل المناط فى الاستبانة هو مضى المقدار المذكور، ضرورة انه يلزم عليه عدم الاستبانة لو نقص من- العشرين بيوم أو نصفه على ما هو مقتضى التحديد، و هو كما ترى بعيد فى الغاية، مع ما فى بعض الاخبار من الحكم بحيضية ما يخرج بعد الاستبانة كخبر ابى المعزى قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹۰

قال «تلک الهراقة ان کان دما کثیرا فلا تصلین و ان کان قلیلا فلتغتسل عند کل صلاتین» و خبر محمد بن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال (ع) «تلک الهراقة ان کان دما أحمر کثیرا فلا تصل و ان کان قلیلا اصفر فلتتوضأ» فهذا القول ساقط بسقوط مدرکه.

القول الرابع: التفصیل بین قبل مضى عشرین یوما من العادة و بعده بمجامعة الحیض مع الحمل فی الأول دون الأخیر، و هو عن الشیخ أیضا فی التهذیب و الاستبصار و النهایة و مال إلیه فی المعتبر و قواه فی المدارک، لمصححة الصحاف المذکورة فی دلیل القول الثالث و لا یخفى أنها قویة من حیث السند، واضحة الدلالة صالحة لأن یقید بها الأخبار الدالة على مجامعة الحیض مع الحمل، شاهدة على الجمع بینها و بین الاخبار الدالة على نفی الحیض عن الحامل، بحمل الاولى على قبل مضى عشرین یوما من العادة و الثانیة على بعده الا ان المشهور لم یعملوا بها فهی موهونة بالاعراض عنها غیر صالحة لأن یقید بها المطلقات الدالة على المجامعة الا انها لمکان صحة سندها مما ینبغی الاحتیاط بالعمل بها بالجمع بین تروک الحائض و اعمال المستحاضة فیما کان الدم بعد العادة بعشرین یوما.

القول الخامس: التفصیل بین ما إذا کان الدم بصفة الحیض و ما لم یکن کذلک بالحکم بحیضیة الأول دون الأخیر، و نسب الى ظاهر الصدوق فی الفقیه و یستدل له بخبر إسحاق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم الیوم و الیومین؟ قال «ان کان دما عبیطا فلا تصلی ذینک الیومین و ان کان صفرة فلتغتسل عند کل صلاتین» و خبر محمد بن مسلم المتقدم و فیه «ان کان دما أحمر کثیرا فلا- تصلی و ان کان قلیلا اصفر فلتتوضأ» و الرضوی «الحامل إذا رأت الدم فی الحمل کما کانت تراه ترکت الصلاة فإذا رأت اصفر لم تدع الصلاة» و لا یخفى انه یرد على هذا القول أیضا بما أورد على القول الرابع من کونه على خلاف المشهور، و یزیده بعدم معلومیة القائل به و انما النسبة الى الصدوق لأجل ما ذکره فی أول الفقیه من کون ما فیه فتواه و علیه عمله، و قد قیل بعدم بقائه على ما

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹۱

التزم به، مع ما فی الجزء الأول من اشتماله على ما یخالف الإجماع من کون دم الیوم و الیومین حیضا، و ضعف الجمیع مع عدم جابر له بل قیام الوهن للأخذ به و هو اعراض المشهور و العمل على خلافه، فالمحصل من هذا البحث بطوله هو صحة الحکم باجتماع الحیض مع الحمل بقی أمور:

الأول: لا- فرق فیما یحکم بحیضیته فی حال الحمل بین ما إذا کان فی العادة أو قبلها أو بعدها، و یکون حال الحامل من هذه الجهة حال الحائل، و ذلک لإطلاق الأخبار الدالة على المجامعة، الثانی: هل الحیض فی حال الحمل لا یکون أقل من الثلاثة کالحیض فی غیره أو یمکن ان یکون أقل؟ مقتضى خبر إسحاق بن عمار المتقدم هو الأخیر و یساعده الاعتبار و هو کونه فی حال الحمل هراقة تقذفه الطبیعة عند ازدیاده عما یصرفه فی غذاء الولد، فیمکن ان تکون الزیادة أقل من الثلاثة و لکن الظاهر عدم القول به، الثالث: الظاهر ان الحکم بالحیض فی حال الحمل هو کالحکم به فی غیره من الحکم به بمجرد الرؤیة إذا کان فی أیام العادة و لو لم یکن مع الصفات و بمضى الثلاثة فی غیر أیام العادة إلا إذا کان مع الأوصاف، و قد عرفت ضعف توهم اختصاصه بما إذا کان مع الصفات لکن القول به على تقدیر القائل به لیس قولا بالمنع عن تحیض الحامل، بل هو قول بالفرق بین حیضها و بین حیض غیرها باعتبار اجتماع الصفات فی حیضها مطلقا و لو کان فی أیام العادة أو مضى الأیام الثلاثة بخلاف غیرها.

و اللّه الهادی إلى الصواب.

[مسألة (۴): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج]

مسألة (۴): إذا انصب الدم من الرحم الى فضاء الفرج و خرج منه شيء فى الخارج و لو بمقدار رأس إبرة، لا إشكال فى جريان أحكام الحيض، و اما إذا انصب و لم يخرج بعد و ان كان يمكن إخراجه بإدخال قطنة أو إصبع ففى جريان أحكام الحيض اشكال فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض، و لا فرق بين ان يخرج من المخرج الأصلى أو العارضى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹۲

فى هذه المسألة أمران:

الأول: ان دم الحيض إذا تكون فى الرحم يخرج من فم الرحم و ينصب منه الى فضاء الفرج و يسيل منه الى خارج الفرج، و لا يعتبر استدامة خروجه و سيلانه من فضاء الفرج الى خارجه فى حدثيته، بل لو خرج منه شيء و لو بمقدار رأس الإبرة و كان الباقى فى فضاء الفرج بحيث لو ادخل قطنة أو إصبعا للطخ به كان كافيا فى الحكم بحدثيته، و ذلك لما يأتى من الروايات الواردة فى أيام الاستظهار بأنها تستدخل القطنة فى فرجها فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذبابة دم عبيط لم تطهر انما الكلام فيما إذا لم يخرج من الفرج شيئا فهل انصبابه فيه كاف فى الحكم بحدثيته أم لا؟ ففيه احتمالان: من ان دم الحيض هو الدم الخارج من عرق الرحم فإذا علم خروجه منه و انصبابه فى فضاء الفرج يترتب عليه حكمه، و من ان لخروجه فى الظاهر مدخلية فى الحكم بحدثيته كما فى المنى و البول و الغائط، حيث انها ما لم يظهر منها شيء فى الخارج لا يحكم بحدثيتها و لو تحركت من مواضعها و جرت فى مجاريها الا ان دم الحيض خرج عن حكمها بقاء بمعنى كفاية خروج شيء منه و لو بقدر رأس الذبابة فى الحكم بحدثية ما يبقى فى فضاء الفرج بحكم الأخبار الواردة فى أيام الاستظهار، و يبقى ما لم يخرج منه شيئا أصلا بحكم أمثاله من الأحداث كالبول و نحوه.

اللهم الا ان يدعى عدم الفرق بين حدوث الحيض و بقائه و هو مشكل لاحتمال اختصاص ذلك بالبقاء، لاختصاص نصوص الاستبراء به فيكون حكم حدوث الحدث بالحيض كسائر الأحداث فى اعتبار الظهور فى حدثيتها، و مع الشك فى ذلك يكون المرجع هو أصالة عدم حدوث حدث الحيض بانصباب دمه فى الفرج ما لم يخرج منه شيء فى خارجه، و أصالة بقاء الطهر قبل خروجه، و كيف كان فالاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض مما لا ينبغى تركه، و انما قلنا بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض للقطع بعدم كونه استحاضة، و ذلك للقطع بكونه دم الحيض و لكن الشك فى كونه حدثا يترتب عليه احكامه من جهة الشك فى اعتبار خروجه الى خارج الفرج.

فلا منشأ لإجراء أحكام الاستحاضة عليه كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹۳

الأمر الثانى: لا إشكال فى حدثية ما يظهر من دم الحيض و يترتب أحكام دم الحيض عليه وضعا و تكليفا لو خرج عن المخرج المعتاد أصليا كان أو عارضيا، و اما إذا خرج عن مخرج الغير المعتاد فهل يترتب عليه أحكام الحدث مطلقا و لو مع عدم انسداد المخرج المعتاد أو لا تترتب مطلقا و لو مع انسداد المخرج الطبيعى؟ أو يفصل بين انسداد المخرج الطبيعى و عدم انسداده بترتب أحكام الحدث عليه فى الأول دون الأخير؟ وجوه، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الثانى و لا يبعد أظهرية الأخير، و بالجملة فالأقوى عدم التفاوت فى ذلك بين الحيض و بين سائر الأحداث و قد تقدم ذلك فى نواقض الوضوء و فى باب الجنابة فراجع.

[مسألة (۵): إذا شكت فى ان الخارج دم أو غير دم]

مسألة (۵): إذا شكت في ان الخارج دم أو غير دم، أو رأت دما في ثوبها و شكت في انه من الرحم أو من غيره لا تجرى عليه أحكام الحيض، و ان علمت بكونه دما و اشتبه عليها فاما ان يشتبه بدم الاستحاضة أو بدم البكارة أو بدم القرحة فإن اشتبه بدم الاستحاضة يرجع الى الصفات فان كان بصفة الحيض يحكم بأنه حيض و الا فإن كان في أيام العادة فكذلك، و الا فيحكم بأنه استحاضة و ان اشتبه بدم البكارة يختبر بإدخال قطنة في الفرج و الصبر قليلا ثم إخراجها فإن كانت مطوقة بالدم فهو بكارة و ان كانت منغمسة به فهو حيض و الاختبار المذكور واجب فلو صلت بدونه بطلت و ان تبين بعد ذلك عدم كونه حيضا إلا إذا حصل منها قصد القربة بأن كانت جاهلة أو عالمة أيضا إذا فرض حصول قصد القربة مع العلم أيضا، و إذا تعذر الاختبار ترجع إلى الحالة السابقة من طهر أو حيض و الا- فتبنى على الطهارة و لكن مراعاة الاحتياط اولى و لا- يلحق بالبكارة في الحكم المذكور غيرها كالقرحة المحيطة بأطراف الفرج، و ان اشتبه بدم القرحة فالمشهور ان الدم ان كان يخرج من الطرف الأيسر فحيض و الا فمن القرحة الا ان يعلم ان القرحة في الطرف الأيسر لكن الحكم المذكور مشكل فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أعمال الطاهرة و الحائض، و لو اشتبه بدم آخر حكم عليه بعدم الحيضية الا ان تكون الحالة السابقة هي الحيضية.

في هذه المسألة أمور،

الأول: إذا علمت بخروج شيء من رحمها و شكت في ان الخارج دم أو غيره من الفضلات يحكم عليها بالطهارة من الحدث و الخبث، لأصالة عدم خروج الدم عنها و أصالة عدم الحدث و أصالة عدم تعلق أحكام الحائض عليها، و استصحاب بقاء قابليتها للتكليف و استصحاب أحكام الطهارة، و هذه الأصول هي المرجع في هذا الشك و يكون كل واحد منها جاريا مع قطع النظر عن كونه محكوما بأصل آخر مثله لو كانت بينها الحاكم و المحكوم، و لا يحتاج في الحكم عليها بالطهارتين إلى إثبات عدم كون الخارج حيضا حتى يتوقف على القول بالأصل المثبت، و كذا لو شكت في أصل خروج شيء منها فإنه أيضا يحكم عليها بالطهارة من الحدث و الخبث للأصول المذكورة.

و في وجوب الاختبار عليها في الصورتين- اى فيما علمت بالخروج و شكت في كونه دما، و فيما شكت في أصل الخروج وجهان: من كون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص بالإجماع، و من دلالة موثقة عمار عن الصادق (ع) على وجوبه و فيها في المرأة تكون في الصلاة فتظن انها قد حاضت؟ قال «تدخل يدها فتمس الموضع فإن رأت شيئا انصرفت و ان لم تر شيئا أتمت صلوتها» و المحكى عن منتهى العلامة المنع عن العمل بها لما في طريقها من الضعف، و عن بعض انه لا يصح العمل بها و ان كانت موثقة لكون الحكم بالفحص مخالفا مع الإجماع على عدم وجوبه، و يمكن ان يقال بأنها لو تمت دلالتها على وجوب الفحص لكانت مخصصا لعموم عدم وجوبه الثابت بالإجماع لكن الشأن في دلالتها لان ما فيها خارج عن الفحص حيث انه عبارة عن التجسس في طلب الشيء بما فيه مؤنة في الطلب و من الواضح ان إدخال اليد اليه و مس الموضع ليس من هذا القبيل، بل هو كالنظر إلى الأفق ممن على السطح عند الشك في طلوع الفجر و كيف كان فلا إشكال في عدم وجوب الفحص.

الثاني: انه لو رأت في ثوبها دما و شكت في انه خرج من الرحم أو من غيره يحكم عليها بالطهارة من الحدث للأصول المذكورة دون الخبث لمعلومية كونه دما بناء على عموم نجاسة الدم الا ما ثبت طهارته، أو فيما إذا علم بكونه من الدماء النجسة، و ربما يتوهم بابتناء الحكم عليها بالطهارة من الحدث على عدم تمامية العموم في قاعدة

الإمكان و اختصاصها بالموارد المخصوصة، قال: و اما على القول بعمومها فالمتجه في المفروض هو الحكم بالحدثية لإمكان حيضية الدم المفروض خصوصا إذا رأته في ثلاثة أيام متوالية و أزيد انتهى. و ما افاده لا يخلو عن الغرابة إذ قاعدة الإمكان لا

تعم بالنسبة الى كل دم فى الدنيا يحتمل حيضيته قطعا، بل انما هى فى موضوع الدم الخارج من رحم المرأة التى تستعد رحمها لقذفه و المفروض هو الشك فى كون هذا الدم خارجا عن الرحم فكيف يجعل مجرى القاعدة، الأمر الثالث: إذا علمت بكونه دما و اشتبه عليها و دار بين الحيض و غيره، فاما يكون الدوران ثنائيا أو يكون ثلاثيا أو يكون رباعيا، و صور الثنائية أربع:

الاولى ان يشتبه بدم الاستحاضة و دار بين الحيض و بينها، فان كان بصفة الحيض، يحكم بأنه حيض سواء كان فى أيام العادة أولا، و كذا إذا كان فى أيام العادة و لو لم يكن بصفة الحيض و إذا لم يكن فى أيام العادة و لم يكن بصفة الحيض فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن انه يحكم عليه بالاستحاضة، و التردد بين الحيض و الاستحاضة اما ان يكون على نحو الاختلاط أو يكون على نحو الاشتباه، و المراد من نحو الاختلاط هو ما إذا تحقق الحيض و الاستحاضة معا ثم اشتبه أحدهما بالاخر، كما إذا تجاوز الدم عن العشرة بان استمر الدم شهرا مثلا، حيث ان الحيض و الاستحاضة كلاهما موجودان فى الشهر الا انه لا تمييز بينهما، و المراد من الاشتباه ان يكون دم واحد مرددا بينهما، و هذا أيضا على قسمين:

أحدهما: ما لا يحتمل إلا لأحدهما و يتردد بين ان يكون حيضا أو استحاضة، كما إذا رأت الدم فى يوم و لا تدرى إنه ينقطع على ما دون الثلاثة حتى يكون استحاضة أو يستمر إلى الثلاثة أو أزيد حتى يكون حيضا. فهو يحتمل ان يكون حيضا فقط أو استحاضة كذلك، و اما احتمال كون بعضه حيضا و بعضه الأخر استحاضة فهو منتف.

و ثانيهما ما يحتمل أيضا ان يكون بعضه حيضا و بعضه استحاضة كما يحتمل ان يكون كله أحدهما كما إذا رأت الدم ستة أيام فإنه يحتمل ان يكون كله حيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۳۹۶

أو استحاضة، و يحتمل ان يكون بعضه حيضا و بعضه الأخر استحاضة. و الحكم فى هذه الصورة فى جميع أنحاء الترديد هو الرجوع الى الأمارات المشخصة لأحدهما ان كانت أمارة فى البين و الا فالرجوع إلى الأصول الموضوعية ان كانت، و مع فقدها فالمرجع هو الأصل الحكمى.

أما الامارات المشخصة للحيض فهى (الصفات) اى كون الدم بصفة الحيض و (العادة) أى كونه فى أيام العادة الوقتية، و عند تحقق أحدهما يجعل الدم عند رؤيته حيضا و يترتب عليه أحكام الحيضية، و (قاعدة الإمكان) عند تحقق شرائطها التى منها عدم كون الدم أقل من الثلاثة و هى تجامع مع الأولين و تفارقهما، و عند الافتراق يجب عليها الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام، فإن رأت ثلاثة أو أزيد تجعلها حيضا سواء كان الدم فى الثلاثة بصفة الاستحاضة أم لا- حسبما يذكره المصنف (قده) فى المسألة الخامسة عشر- بخلاف ما ذكره هيهنا، حيث قال:

إذا لم يكن بصفة الحيض و لا فى العادة يحكم بأنه استحاضة، و لعل ما ذكره هيهنا لا يوافق مع ما ذكره فى المسألة الخامسة عشر و لعل منشأ الاختلاف هو التأمل فى أن الأصل فى الدم الخارج من الرحم عند فقد الامارة على الحيض ان يكون استحاضة، و قد وقع فيه الخلاف على أقوال:

منها ما اختاره صاحب الجواهر (قده) و افتى به فى النجاة من ان كل دم بعد العلم بانتفاء الحيض و النفاس عنه و لو شرعا محكوم بكونه استحاضة، سواء لم يعلم بجرح أو قرح فى الرحم أو علم به مع فرض الشك فى كونه من دم الجرح أو القرح، و سواء كان بصفة الاستحاضة أو لم يكن.

و منها ما هو ظاهر الشرائع و نسب الى غير واحد من الأصحاب من ان الأصل فى الدم هو كونه استحاضة بعد العلم بعدم كونه حيضا و لا نفاسا و لا من الجرح و لا من القرح، فلا يحكم باستحاضة ما يحتمل فيه احدى من هذه الأمور، و عند العلم بانتفاء كل ذلك يحكم بالاستحاضة سواء كان أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۳۹۷
أم لا، و سواء كان قبل البلوغ أو بعد اليأس أم لا و سواء كان بصفة الاستحاضة أم لا.
و منها، ما هو مختار صاحب المدارك من التفصيل بين ما كان بصفة الاستحاضة و ما لم يكن كذلك بالحكم بكون الأول استحاضة دون الأخير.
و لا يخفى ان ما ذكره المصنف (قده) فى هذا المقام من إطلاق الحكم بكون الدم المردد بين الحيض و الاستحاضة استحاضة عند فقد الامارة على كونه حيضا و لو لم يكن بصفة الاستحاضة لا يلائم مع شي‌ء من هذه الأقوال، بل الحق ان يقال عند اتصافه بصفة الاستحاضة يحكم بها لو تم القول باماريتها، و مع عدم اتصافه بها لا بد من الرجوع الى الأصل حيث لا امارة على الحيض و لا على الاستحاضة حينئذ، و حيث لا يكون الأصل الموضوعى جاريا أيضا اما لعدم جريانه لابتنائه على القول بالأصل المثبت، أو بسقوطه بالمعارضة حيث يعارض الأصل الجارى فى عدم الحيض مع الأصل الجارى فى عدم الاستحاضة يجب الرجوع الى الأصل الحكمى، و هو الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة حيث يقطع بأنها محدثة اما بحدث الحيض أو حدث الاستحاضة، فيدور أمرها بين تعلق التكليف بها بترك ما يحرم على الحائض أو فعل ما يجب على المستحاضة فيجب الجمع بينهما، و اما الحق من هذه الأقوال فى الاستحاضة، فسيأتى فى المسائل الاتية إنشاء اللّه تعالى.
الصورة الثانية: من الصور الأربع الثنائية أن يتردد أمر الدم بين ان يكون دم الحيض أو دم البكارة، و الشك فيها يمكن ان يتحقق على أنحاء:
منها ان يعلم بالافتضاض و بعدم وجود الحيض الى زمان الافتضاض، و يشك بعد الافتضاض بحدوث الحيض اما مع دم العذرة مختلطا به أو بتبدل دم العذرة بدم الحيض، و الأصل الجارى فى هذا النحو من الشك هو استصحاب عدم الحيض.
و منها ان يعلم بالافتضاض أيضا و يعلم بوجود الحيض ثم يشك بعد الافتضاض فى ان الدم بعده من العذرة و الأصل الجارى فيه استصحاب بقاء الحيض.
و منها ما لو شك بعد الافتضاض فى كون الدم الخارج حيضا أو عذرة اما مع العلم بالحالة السابقة على الافتضاض و انها الحيض أو عدمه أو مع الجهل بها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۳۹۸
و منها ما إذا شك فى أصل الافتضاض فيشك فيه من جهة الشك فى ان الدم الخارج دم حيض أو عذرة، و الحكم فى الجميع انه مع عدم العلم بحالتها السابقة من الحيض أو عدمه يكون حكمها من حيث الأصل هو الرجوع الى الأصل الحكمى من اجراء البراءة عن التكاليف المتعلقة بالحائض، حيث لا تدرى حيضيتها و مع العلم بحالتها السابقة يكون المرجع هو الأصل الموضوعى من أصالة بقاء الحيض أو الطهر فيما علم بكون حالتها السابقة على الافتضاض حيضا أو طهرا، و حيث ان الشبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص إجماعا إلا فيما ثبت فيه وجوبه بالخصوص بالدليل القائم على وجوبه فيه.
و يجب ان ينظر فى المقام فى أصل الدليل على وجوب الفحص فيه و مقدار دلالته، و انه هل يدل على وجوبه مطلقا سواء علم بحالتها السابقة أم لا؟ أو يختص بما علم بها اما مطلقا سواء كانت الحالة السابقة حيضا أو طهرا، و لا يدل على وجوبه فيما لا يعلم بها، أو يختص بما إذا علم بكون الحالة السابقة حيضا و لا يدل على وجوبه فيما إذا علم بكون الحالة السابقة طهرا، أو لم يعلم بها أصلا؟ فلا بد من ذكر ما يدل على- الفحص و مقدار دلالته و هو جملة من الاخبار منها صحيح خلف بن حماد عن الكاظم (ع) و فيه قلت لو ان رجلا من مواليك تزوج بجارية معصرا «۱» لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة أيام و ان القوابل اختلفن فى ذلك فقالت بعضهن دم الحيض و قالت بعضهن دم العذرة، فما ينبغى لها ان تصنع؟ قال (ع)

«فلتتق اللّه فان كان عن دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، و ليمسك عنها بعلها، و ان كان من العذرة فلتتق اللّه و لتتوضأ و لتصل- الى ان قال- ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال: تدخل القطنة ثم تخرجها إخراجا رفقا فان كان الدم مطوقا فى القطنة فهو من العذرة و ان كان مستنقعا فى القطنة فهو من الحيض.»

---

(١) و الجارية المعصر على وزن مكرم أول ما أدركت و حاضت أو أشرفت على الحيض و لم تحض، يقال قد اعصرت كأنها دخلت عصر شبابها أو بلغته، و منه الحديث: ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا (الحديث) مجمع البحرين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ٣٩٩

و منها خبر زياد بن سوقة عن رجل افتض امرئته أو أمته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فإنه من العذرة و ان خرج الكرسف منغمسا فهو من الطمث» و قريب من هذين الخبرين ما فى الفقه الرضوى، و لا يخفى ان الظاهر من صحيح خلف و ان كان هو بيان وجوب الاختبار فيما كان الشك فى كون الدم من العذرة أو من الحيض ناشيا عن الشك فى حدوث الحيض بعد الافتضاض مع العلم بكونها طاهرة قبل الافتضاض، حيث يكون مورد السؤال فى الجارية المعصر، و اما إذا كان الشك فى بقاء دم الحيض السابق سواء علم بكون الحالة هى الحيض أو لم يعلم بها أصلا و سواء شك فى الافتضاض أو علم به مع الشك فى كون الدم الخارج هو حيضا أو عذرة فهو خارج عن مورده، لكن إطلاق الخبر الثانى يدل على عموم الحكم بوجوب الاختبار فى جميع هذه الصور الا فيما إذا شك فى أصل الافتضاض فإنه خارج عن مورد خبر زياد أيضا كما لا يخفى، كما عليه المشهور كما صرح به صاحب الجواهر (قده) فى النجاة و عليه المصنف (قده) فى المتن حيث لم يفرق بين صورها فلا ينبغى الإشكال فيه الا انه يقع الكلام فى أمور، الأول: لا فرق فى الحكم بكون الدم بعد تطوقه على القطنة من البكارة بين كونه بصفات الحيض و بين عرائه عنها، و ذلك لإطلاق النص و الفتوى خلافا للمحكى عن الأردبيلى (قده) حيث خص الحكم به عند خلوه عن صفات الحيض، و قال عند اتصافه بها كونه من الحيض، و ذلك لتعارض ما دل على كونه من الحيض عند اتصافه بصفات الحيض، مع ما يدل على كونه من البكارة عند تطوقه بالقطنة بالعموم من وجه و القاعدة الأولية عند تعارضه و ان كان هو تساقط المتعارضين فى مورده لكن فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح، و الترجيح فى المقام لما يدل على اعتبار الأوصاف، حيث انه بإطلاقه يدل على كونه من الحيض سواء اشتبه بدم البكارة أم لا، و سواء كان مطوقا على القطنة عند اشتباهه بدم البكارة أم لا، و ذلك لقوته بنفسه و تأيده بقاعدة الإمكان و فيه منع إطلاق ما دل على اعتبار الصفات و شموله لما كان الاشتباه فى الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۰

بين الحيض و البكارة، بل انما هو وارد فى مورد الاشتباه بين الحيض و الاستحاضة مع انه على فرض إطلاقه أيضا يمكن دعوى ترجيح اخبار التطوق لاعتبارها بنفسها و اعتضادها بالشهرة، بل عدم الخلاف إذ لم يحك مخالف سوى الأردبيلى (قده) و فى الجواهر انه مما لا ينبغى ان يصغى اليه.

الثانى: المحكى عن الأكثر كفاية وضع القطنة كيفما اتفق خلافا للمحكى عن الروض من انه يعتبر فى كيفية إدخالها أن تستلقى على ظهرها و ترفع رجليها ثم تستدخل القطنة، و استدل لاعتبارها بالاخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام، مع انه لم يرد على اعتبارها فى المقام- أى فى الاشتباه بين البكارة و الحيض- نص أصلا و انما النص على اعتبارها فى الاشتباه بين الحيض و القرحة، و كأنه (قده) عرض له الغفلة أو لم يرد ذلك على سبيل الوجوب و ان لم يكن وجه لإرادة رجحانه أيضا إلا بالقياس الى الاشتباه بالقرحة.

الثالث: ظاهر صحيح خلف «ثم تدعها مليا» اى تترك القطنة مدة طويلة، اعتبار ذلك فى الاختبار المذكور و الظاهر ان المراد من تركها مدة طويلة هو الصبر مقدار ينزل الدم على القطنة لكى يغمسها أو يطوقها، و لذا عبر المصنف (قده) فى المتن بالصبر قليلا و يكون تحديد مقداره هو ما ذكرناه من مضى مدة ينزل الدم فيها على القطنة الرابع: ظاهر الصحيح المذكور اعتبار إخراج القطنة بالرفق و كان على المصنف ان يذكره، و لعل وجه اعتباره ان لا يكون حصول الانغماس بسبب التشديد فى الإخراج و زوال التطوق به، و هذا بخلاف ما إذا كان الإخراج بالرفق حيث يكون الانغماس حينئذ امارة على عدم كون الدم من البكارة الخامس: المستفاد من ظاهر الصحيح المذكور ان التطوق امارة على كون الدم من العذرة و الانغماس امارة على كونه من الحيض، و لكنه ليس بمراد بل المقصود انه عند عدم التطوق يحكم بالحيضية إذا حصل المنشأ للحكم بها، و هو اما من جهة كون الدوران بين العذرة و الحيض و عند انتفاء الأول يتعين الثانى إذ لا احتمال ثالث فى البين، أو من جهة عدم الاعتناء باحتماله لو احتمل. بان يكون الدوران بين الأزيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۱

من اثنين، و منشأ عدم الاعتناء باحتمال ما عدا الحيض هو تحقق ما يوجب الحمل على الحيض من وقت أو صفات أو قاعدة الإمكان لو انطبقت على المشكوك، فنفس كون الدم منغمسا فى القطنة لا يكون امارة على الحيض حتى يحمل عليه عند الدوران بين الحيض و بين غير العذرة كالاستحاضة و نحوها، و هذا معنى ما ذكره المحقق (قده) فى المعتبر بقوله: و لا ريب انها (اى القطنة) إذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا، و إذا خرجت مستنقعة فهو (اى الحيض) محتمل، و مراده ان هذا الدم بالاستنقاع قابل لان يحكم عليه بالحيضية، إذا ساعده الدليل الخارجى لا مجرد الاستنقاع حيث انه لا يفيد الا احتمال الحيضية، و هذا الكلام متين لكن فيما عدا الدوران الثنائى بين العذرة و الحيض كما هو واضح.

الأمر السادس: ظاهر النصوص المتقدمة وجوب الاختبار المذكور و عدم جواز الرجوع الى الأصل العملى من استصحاب الحدث أو الطهارة كما فى الشبهة الحكمية قبل الفحص و هل هو واجب تعبدى يترتب الإثم على تركه و لو لم يصادف تركه لترك الواقع؟ أو انه شرط لصحة العمل واقعا كالطهارة من الحدث و الخبث بالنسبة إلى الصلاة مثلا، أو انه شرط لترتيب آثار دم العذرة عليه على تقدير كونه منها، و آثار دم الحيض على تقدير كونه منه و لا مدخلية له فى قوام تلك الآثار، وجوه:

أقواها الأخير لظهور قوله (ع)، «فلتتق اللّه- الى قوله- و ان كان مستنقعا فى القطنة» فى صحيح خلف فى كون الاختبار مقدمة لما ذكر لا انه واجب تعبدى و لا ان له دخل فى قوام الآثار المترتبة لكى تكون باطلة بانتفاء شرطها على مقتضى القاعدة من انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فلو تركته فى الموارد التى يجب عليها فلا يخلو عند تركه اما انها تبنى على انه دم العذرة فتأتى بالصلاة، أو تبنى على انه دم الحيض فتتركها، و على كلا التقديرين اما يصادف الواقع أو يخالفه، فان بنت على انه دم العذرة فصلت فصادف الواقع فمع عدم الالتفات الى وجوب الاختبار عليها أو تعذره عليها و لو مع الالتفات الى وجوبه تكون صلاتها صحيحة، لكونها مطابقا مع ما أمر بها فى جميع ما يعتبر فيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۲

شطرا و شرطا و إتيانها مع الجزم بالنية، و مع الالتفات الى وجوبه و تمكنها منه فان لم تحتمل حرمة الصلاة عليها فى حال الحيض الا تشريعا فاتت بها رجاء بقصد الاحتياط فلا شبهة فى انتفاء التشريع حينئذ، فمع عدم اعتبار الامتثال التفصيلى عند التمكن منه فيما لا يستلزم الامتثال الإجمالى للتكرار كما هو الأقوى تصح صلوتها، و مع اعتباره عند تمكنه حتى فيما لا يستلزم التكرار كما ينسب الى المشهور تبطل لأجل الخلل فى نيتها.

و ان احتملت الحرمة الذاتية بطلت صلاتها و تجب اعادتها لعدم تمكنها حينئذ من قصد القربة المعتبرة فيها، و كيف كان فلا اثم

عليها فى ترك الاختبار لعدم انجرار تركه الى ترك الواقع مع عدم وجوبه النفسى تعبدا، و ان بنت على انه دم العذرة وصلت و خالف الواقع و انكشف انه حيض فلا إشكال فى بطلانها لمكان تحيضها كما هو واضح و الأقوى عدم إثمها فى ترك الاختبار حينئذ لما تقدم، و لا فى الإتيان بالصلاة مع الغفلة أو النسيان عن وجوب الاختبار عليها، و فى تأثيمها فيها مع الالتفات الى وجوبه وجهان: مبنيان على كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتيا أو حرمة العمل المتجرى به و استحقاق العقاب عليه و عدمه فان كانت حراما بالحرمة الذاتية أو كان العمل المتجرى به حراما تأثم بفعلها لها و الا فلا اثم عليها، و قد حقق فى الأصول عدم تحريم فعل المتجرى به، لكن المستفاد من صحيح الخلف كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتية و ذلك لقوله (ع) فيه «فلتتق اللّه فان كان عن دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها زوجها» فإن الأمر بالاتقاء فى ترك الصلاة مع تعقيبه بإمساك زوجها عنها الذى هو واجب نفسى و يكون إتيانها حراما ذاتيا، و جعله فى مقابل الإتيان بالصلاة إذا كان الدم من العذرة الذى هو أيضا واجب نفسى قرينة على كون حرمة الصلاة أيضا نفسيا ذاتيا، و ان بنت على انه دم الحيض و تركت الصلاة، فإن صادف انه كان كذلك فلا إشكال فى تركها الصلاة و عدم الإثم عليها لكونها مكلفا به و فى إثمها فى ترك الاختبار ما تقدم، و ان خالف الواقع و تبين انه كان دم العذرة فلا إشكال فى إثمها فى ترك الصلاة لعدم تشبثها فى تركها بما

يوجب معذوريتها فيه و تركها ما هو وظيفتها من الاختبار.

الأمر السابع: لو تعذر عليها الاختبار فهل ترجع الى الأصل و لو كان مخالفا مع الاحتياط كاستصحاب الطهارة فيما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة أو أصالة البراءة عما يجب على الحائض فيما لم تعلم بالحالة السابقة؟ أو انه يجب عليها الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض؟ وجهان: من ان المانع عن الرجوع الى الأصل هو وجوب الاختبار الساقط بالعجز عنه و مع رفع المنع عن الرجوع اليه يرجع اليه من غير محذور، و من ان من إيجاب الاختبار يستكشف ان الشارع انما رفع اليه عن الواقع فى صورة مخالفة الامارة معه فى هذا المورد بمقدار ما يؤدى الامارة على خلافه، و لهذا أوجب عليها الفحص و العمل بما أدت اليه الامارة من آثار العذرة أو الحيض، فإذا عملت بها فان طابقت الامارة مع الواقع فهو و الا فهى معذورة فى ترك الواقع، و اما مع موافقة الامارة معه فهو غير مرضى عنده، و عند تعذر الاختبار يمكن ان تكون الامارة المتعذرة مطابقة مع الواقع و الشارع لا يرضى بترك الواقع فى هذه الصورة، و حيث لا تدرى انه على تقدير الوصول إلى الامارة تكون الامارة الواصلة إليها مخالفة مع الواقع أو مطابقة معها يجب عليها الاحتياط فى حال التعذر.

و هذا البحث يجرى فى الشبهات الحكمية التى يتعذر فيها الفحص، إذ فيها أيضا يجىء الاحتمالان، و لا يبعد ان يكون الأرجح فى النظر هو وجوب الاحتياط و عدم الرجوع الى الأصل المخالف فى كلا المقامين، و اليه يشير المصنف (قده) بقوله: و لكن مراعاة الاحتياط اولى.

الأمر الثامن: لا يلحق بالبكارة فى حكم المذكور غيرها، كالقرحة المحيطة بأطراف الفرج مثل إحاطة ما يحدث فى أطرافه بزوال البكارة، و ذلك لخروجه عن مورد النص الوارد فى المقام، بل هو خارج عن مورد نص القرحة أيضا لمعلومية مكان القرحة فيه، فحينئذ يرجع الى الأصل الموضوعى من استصحاب بقاء الحيض أو بقاء الطهر لو كان، أو الأصل الحكمى من البراءة عما يجب على الحائض لو لم يكن أصل موضوعى فى البين.

فان قلت: بعد كون أمارية التطوق على كون الدم من البكارة عند الدوران بينها و بين كونه من الحيض مساعدا مع الاعتبار- لكون الدم حينئذ يخرج عن موضع الالتئام المنقطع بسبب الافتضاض فيكون على هيئة الاستدارة، لا سيما إذا أخرج القطنة برفق

كما أمر به فى الخبر، يتعدى عن مورد النص، و هو الدوران بين العذرة و البكارة الى ما يكون مثله، قلت: لو سلم كون التطوق على ما ذكرت، كان امارة على كون الدم من القرحة الحاصلة من الافتضاض وجوب تحصيلها حتى تكون بدليل اعتبارها حاكمة على الأصل، و متقدما عليه ممنوع، إذ لم يرد على اعتبارها فى غير مورد النص دليل، إذ الشبهة الموضوعية لا يجب فيها تحصيل القطع عند التمكن منه فضلا عن تحصيل أمارة ظنية لم يرد على اعتبارها الدليل.

الأمر التاسع: لو دار الأمر بين كون الدم الخارج عذرة أو استحاضة فهل هو كالدوران بين كونه عذرة أو حيضا من وجوب الاختبار أم لا؟ وجهان: و تحقيق القول فيه انه يقع الكلام تارة فى كون التطوق امارة حينئذ على العذرة كما كان امارة عليها عند الدوران بينها و بين الحيض، و اخرى فى وجوب الاختبار على تقدير كون التطوق امارة على العذرة.

أما المقام الأول. فالظاهر أمارية التطوق للعذرة عند الدوران بينها و بين الاستحاضة، كما كان كذلك عند الدوران بينها و بين الحيض، و ذلك لما تقدم فى الأمر المتقدم آنفا من كون دم العذرة خارجا عن قطع لحم البكارة، و الجرح الحاصل من قطعه فى ذاك الموضع على هيئة الاستدارة فالتطوق علامة لها فى مقابل ما يخرج من الجوف سواء كان الخارج عن الجوف حيضا أو استحاضة، و اما المقام الثانى: فالأقوى عدم وجوب هذا الاختبار لعدم ما يدل على وجوبه، بل يرجع من الأول الى الأصل الموضوعى من أصالة بقاء الاستحاضة أو عدم حدوثها لو علم بالحالة السابقة من كونها استحاضة أو عدمها، و الأصل الحكمى مع الجهل بالحالة السابقة كما فى الشك البدوى فيها من دون الدوران بينها و بين العذرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۵

الأمر العاشر: و هو كمال العدد، صرح الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأن المدار فى التطوق على العرف و ان لم تحصل دائرة كاملة، و هو كما ذكره (قده) لكون الألفاظ بما لها من المعانى العرفية موضوعة للاحكام، لان خطابات الشارع ملقاة إليهم بحسب ما يتفاهمون منها لا بحسب الدقة العقلية.

الصورة الثالثة من الصور الثنائية: أن يتردد الأمر بين ان يكون الدم من الحيض أو من القرحة، فالمشهور كما فى المتن هو انها تختبر، فان كان يخرج الدم من الطرف الأيسر فحيض و الا فمن القرحة الا ان يعلم ان القرحة فى الطرف الأيسر و نسبه فى مفتاح الكرامة أيضا الى المشهور و فى حاشية الوحيد على المدارك نقل اتفاق المتقدمين و المتأخرين عليه و فيه قولان آخران: أحدهما الحكم بالحيض على ما خرج من الأيمن و القرحة على ما يخرج من الأيسر عكس الأول، و حكى عن الإسكافى من القدماء و الشهيد فى دروسه و ذكراه و غيره و اختاره فقيه عصره فى كشفه. و (ثانيهما) عدم اعتبار الخروج عن احد الجانبين رأسا و لزوم الرجوع الى الأصول و القواعد، و اختاره المحقق و العلامة فى المختلف و الشهيد الثانى فى المسالك، و الأردبيلى و صاحب المدارك و أصر عليه صاحب الحدائق قدس أسرارهم و تفصيل الكلام فى ذلك ان يقال ان فى هذه الصورة أيضا اما لا يعلم بالحالة السابقة لغفلة أو نسيان عنها، أو يعلم بها، و على الأخير فإما يعلم بكونها الطهارة عن حدث الحيض بان يكون الشك بعد العلم بالقرحة و خروج الدم عنها فى حدوث الحيض بعدها بأحد نحوين، اما بتبدل دم القرحة بدم الحيض أو بوجوده فيه بنحو الاختلاط أو يعلم بكونها الحيض و يكون الشك فى زواله عند خروج دم القرحة، و مقتضى القاعدة فى الأول هو الرجوع الى الأصل الحكمى من البراءة أو الاحتياط و فى الثانى إلى أصالة عدم الحيض و فى الثالث الى استصحاب بقائه، و يكون الخروج عن مقتضاها فى الأحوال الثلاثة بورود الدليل على وجوب الفحص فيها فيجب الأخذ به بمقدار ما يدل على وجوبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۶

فان دل على وجوبه فى جميع تلك الأحوال يجب فى جميعها، و ان دل على وجوبه فى بعضها يجب فى البعض، لكن الدليل

على وجوبه فى هذه الصورة وارد فى الحالة الثانية و هى التى يشك فى حدوث الحيض بعد القرحة بأحد نحوين بالتبدل أو بالاختلاط، و يكون الحكم فى غيرها هو الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة من الأصل الحكمى أو الموضوعى.
و الكلام فى دلالة الدليل الوارد فى المقام فى كيفية الفحص لأجل الاضطراب فيه الموجب لوقوع الاختلاف فى المسألة، حيث ان النص الوارد فيه على نسخة الكافى يخالف مع ما فى نسخة التهذيب، ففى الكافى عن ابان قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) فتاة منابها قرحة فى جوفها و الدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة؟ فقال (ع) «مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تدخل إصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، و ان خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة» و ذكره فى التهذيب بعينه من حيث الراوى و المروى عنه و المتن الا ان فيه هكذا «فان خرج من الجانب الأيسر فهو من الحيض و ان خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة» فالمشهور أخذوا بما فى نسخة التهذيب و حكموا بكون الخروج من جانب الأيسر امارة على الحيض، و جملة ممن ذكرناهم رجحوا نسخة الكافى فحكموا بكون الخروج من الأيمن امارة على الحيض، و الطائفة الثالثة أسقطوا الخبر لاضطراب متنه عن صحة الاستدلال به فحكموا بلزوم الأخذ بما يقتضيه الأصل العملى و التحقيق ان يقال ان الظاهر كون ما روى فى الكافى و التهذيب رواية واحدة الا انه وقع الخطاء فى نقلها فى إحدى النسختين لكون الراوى و المروى و المتن فى كلا الكتابين واحد، فلا يكون من قبيل اختلاف الروايتين حتى يدخل فى باب التعارض، و لكن معظم الأصحاب ذهبوا الى العمل بما فى التهذيب حتى ان الشيخ نفسه افتى بمضمونه فى كتب فتاويه الكاشف عن سد باب احتمال وقوع الغلط فى نسخة التهذيب مع احتمال وقوعه فى نسخة الكافى، فإن رجحنا ما فى التهذيب بمثل هذا المرجح- اعنى انسداد باب الغلط فيه بعمل الشيخ نفسه به و وقوع احتماله فى نسخة الكافى،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۰۷
كما انه ليس بكل البعيد- فهو و الا فيصير المقام من قبيل تعارض الحجة و اللاحجة للعلم بغلط احدى النسختين فيسقط كلاهما عن الحجية، و بعد تساقطهما يكون المرجع هو الأصل العملى الحكمى لا عمومات أدلة التكاليف، و لا قاعدة إمكان الحيض و لا الأصول الموضوعية العملية، لكون الرجوع الى العمومات فى المقام من قبيل الرجوع الى العام فى الشبهات المصداقية بالنسبة إلى المخصص، حيث لا يعلم حال هذه المرأة فى كونها حائضا لتكون من افراد المخصص، أو طاهرة عن الحيض لكى تشملها حكم العام، و العلم الإجمالى بتخصيص قاعدة الإمكان بالخارج عن احد الجانبين فان الخارج من الأيسر محكوم بكونه من القرحة على نسخة الكافى، و الخارج من الأيمن محكوم بكونه منها على نسخة التهذيب، و من المعلوم ان الخارج من كل واحد من الجانبين فى حد نفسه مورد لقاعدة الإمكان فهى مخصصة بما يخرج من احد الجانبين و مع العلم بتخصيصها بما يخرج من احد الجانبين لا يمكن التمسك بها فى إثبات الحيض فى شىء من الطرفين، و الأصل الموضوعى الجارى فى المقام هو استصحاب عدم الحيض و هو أيضا كقاعدة الإمكان مخصص بما يخرج من احد الجانبين و ان لم يعلم به تعينيا، فلا يمكن التمسك به فى شىء من الطرفين، فينحصر المرجع الى الأصل الحكمى فى المقام و هو قاعدة الاحتياط، لكون الشك فى المكلف به للعلم بتعلق التكليف بالحائض و الطاهرة مع الشك فى كون هذه المرأة حائضا أو طاهرة، فيجب عليها الجمع بين التكليفين كما فى مثل الحاضر و المسافر إذا علم بتعلق ذمته بأحد التكليفين به، أو مثل العلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة.
و هذا فى ما عدا الصوم و الصلاة ظاهر و هكذا فيهما لو قلنا بكون حرمتهما على الحائض تشريعية، و اما على القول بكونها ذاتية يصير المورد من قبيل الدوران بين المحذورين فيجب الأخذ بالأرجح من الاحتمالين لو كان رجحان فى البين، و الا فالتخيير، و ربما يقال برجحان جانب الترك الكاشف عن رعايته فى أيام الاستظهار و يندفع بأن رعاية الترك فى أيام الاستظهار ليس من

جهة تقديمه على الفعل بل لأجل الأصل الموضوعى و هو استصحاب عدم الدم فيما بعد العشرة الموجب للحكم بكون

المتجاوز عن العادة فى العشرة استحاضة، إذ الشك فى كون المتجاوز عن العادة فى العشرة حيضا أو استحاضة ينشأ عن الشك فى انقطاعه على العشرة أو بقائه بعدها، فيجرى الأصل فى عدمه بعد العشرة، و ذلك بعد لحاظه موجودا مستقلا بحيال ذاته أجنبيا عما فى العشرة على نحو يرى مقيدا بكونه بعدها، حيث انه بهذا القيد مغاير مع الموجود فى العشرة، و لا يخفى ما فى هذا الدفع حيث ان الزمان لم يؤخذ قيدا للدم بل ليس مأخوذا الا على نحو الظرفية، فيكون المتجاوز عن العادة فى العشرة متحدا عرفا مع المتجاوز من العشرة بل عقلا عند اتصاله به و عدم انقطاعه عنه، حيث ان الوحدة الاتصالية مساوق مع الوحدة الشخصية، و عند الشك فى بقائه الى بعد العشرة يكون الأصل الجارى استصحاب بقائه الى بعد العشرة، فيكون الحكم بالترك فى أيام الاستظهار مخالفا مع الأصل الموضوعى، لكن اجراء كلا الأصلين- أعنى استصحاب عدم الدم فيما بعد العشرة أو بقائه إلى بعدها- موقوف على القول بصحة إجراء الاستصحاب فيما إذا كان المتيقن فى الحال و المشكوك فى الاستقبال، و هو لا يخلو عن الاشكال، و ان قيل به بدعوى إطلاق دليل الاستصحاب، لكن يمكن منعه بدعوى انصراف دليله الى ما كان المتيقن ماضيا و المشكوك فى الحال، و كيف كان فالاحتياط بالجمع بين أعمال الطاهرة و الحائض مما ينبغى ان لا يترك.

و ربما يستشكل فى أصل هذا الاختبار بان الخروج من جانب الأيمن و ان أمكن ان يكون علامة لكون الدم من القرحة، لأن مخرج الحيض هو الجانب الأيسر على نسخة التهذيب، لكن الخروج عن جانب الأيسر ليس علامة للحيض إذ ليست القرحة كالحيض مما يكون لها مكان معين، لاحتمال ان تكون فى جانب الأيسر الذى هو مخرج الحيض، و لكنه يندفع بان مقتضى هذه الرواية على تقدير تمامية الاستدلال بها هو إلغاء احتمال كون الدم من القرحة عند خروجه من الجانب الذى يخرج منه الحيض و هو الطرف الأيسر على نسخة التهذيب أو الأيمن على نسخة الكافى، و هذا مما لا محذور

فيه أصلا و من جميع ما ذكرناه ظهر دليل القولين الآخرين، اما القول بكون الخروج من الأيمن علامة للحيض فبترجيح نسخة الكافى بما ثبت من اضبطية الكلينى عن الشيخ و سلامة ما ينقله عن الخلل بالنسبة الى ما يحكيه الشيخ.

و اما القول الأخير فبتعارض النسختين و صيرورة المورد من قبيل تعارض الحجة و اللاحجة و سقوطهما عن الحجية و الرجوع الى ما يقتضيه القاعدة و الأصل، و لا يخفى ان اضبطية الكلينى و ان كان مسلما عندنا و قد اقتفيناه فى هذا الشرح غير مرة، لكن لا- يمكن الأخذ بما فى الكافى من هذه الجهة لذهاب المشهور على الاعراض عنه، فيكون ما فيه فى المقام موهونا بالاعراض عنه، فينتهى إلى سقوط ما فيه على تقدير سلامته من الغلط بسبب الاعراض، مضافا الى ما قدمناه من القطع بعمل الشيخ فى كتب فتاويه بما نقله فى التهذيب الشاهد لصونه عن الغلط فيصير مرجحا للأخذ بما فيه، و اما دليل قول الأخير فهو تام عندنا، لكن المرجع بعد تساقط النسختين هو الاحتياط و اللّه الهادى.

الصورة الرابعة. ما إذا تردد الأمر بين دم الحيض و دم ثالث غير البكارة و القرحة و الحكم فيها هو العمل بما يقتضيه القاعدة لعدم ما يوجب العمل على خلافه، فمع الأصل الموضوعى لكون الحالة السابقة معلومة من الطهر أو الحيض يكون المرجع هو استصحاب بقائها و مع عدم العلم بها يرجع الى أمارات الحيض من الوقت أو الصفات أو قاعدة الإمكان لو تمت فى هذا المقام، و مع فقدها يكون المرجع هو قاعدة الاحتياط أيضا، و لا- يصح الحكم بعدم الحيضية كما حكم به فى المتن، و ذلك لان المصحح له اما عموم أدلة أحكام الطاهرة أو أصالة عدم خروج الدم من الرحم أو أصالة عدم حيضية هذا الدم و لا يصح التمسك بشىء منها لابتناء صحة التمسك بالعمومات فى المقام على جواز التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية بالنسبة إلى

المخصص، و استصحاب عدم خروج الدم من الرحم لا يثبت عدم خروج هذا الدم المشكوک منه الا على التعويل بالأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۰

المثبت، كما ان أصالة عدم حيضية هذا الدم غير جارية لعدم العلم بحالته السابقة الا على القول بإجراء الأصل فى العدم المحمولى لترتيب الآثار المترتبة على العدم النعتى المتقدم منعه مرارا الا على التعويل بالأصل المثبت.

[مسألة (۶): أقل الحيض ثلاثة أيام و أكثره عشرة]

مسألة (۶): أقل الحيض ثلاثة أيام و أكثره عشرة فإذا رأت يوما أو يومين أو ثلاثة إلا ساعة مثلا لا يكون حيضا كما ان أقل الطهر عشرة أيام و ليس لأكثره حد، و يكفى الثلاثة الملفقة فإذا رأت فى وسط اليوم الأول و استمر الى وسط اليوم الرابع يكفى فى الحكم بكونه حيضا، و المشهور اعتبروا التوالى فى الأيام الثلاثة نعم بعد توالى الثلاثة فى الأول لا يلزم التوالى فى البقية فلو رأت ثلاثة متفرقة فى ضمن العشرة لا يكفى، و هو محل اشكال فلا يترک الاحتياط بالجمع بين أعمال المستحاضة و تروک الحائض فيها، و كذا اعتبروا استمرار الدم فى الثلاثة و لو فى فضاء الفرج، و الأقوى كفاية الاستمرار العرفى و عدم مضرية الفترات اليسيرة فى البين بشرط ان لا ينقص من ثلاثة، بأن كان بين أول الدم و آخره ثلاثة أيام و لو ملفقة، فلو لم تر فى الأول مقدار نصف ساعة من أول النهار و مقدار نصف ساعة فى آخر اليوم الثالث لا يحكم بحيضيته لانه يصير ثلاثة إلا ساعة مثلا، و الليالى المتوسطة داخلة فيعتبر الاستمرار العرفى فيها أيضا بخلاف ليلة اليوم الأول و ليلة اليوم الرابع، فلو رأت من أول نهار اليوم الأول إلى آخر نهار اليوم الثالث كفى.

فى هذا المتن أمور:

الأول: لا اشكال و لا كلام فى انه يعتبر فى تحقق الحيض ثبوتا ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، و هذا من الأمور المعتبرة فى الحيض فى مرحلة الثبوت، كعدم كونه قبل بلوغ التسع أو بعد اليأس، كما ان له أمارات شخصية فى مرحلة الإثبات كاتصافه بصفاته أو كونه فى وقت العادة أو قاعدة الإمكان أو كونه منغمسا فى الكرسف عند اشتباهه بدم البكارة أو خروجه من الجانب الأيسر عند اشتباهه بدم القرحة، و حيث ان الأصحاب خلطوا فى كتبهم بين ما هو معتبر فيه ثبوتا و إثباتا اقتفاهم المصنف (قده) فى ذلک، و كان الأحسن فى التدوين الفصل بينهما بذكر كل واحد منهما على حدة مع تقديم ما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۱

المعتبر ثبوتا على ما هو الامارة عليه فى مقام الإثبات لتقديم الأول على الأخير طبعا و كيف كان يدل على الحكم المذكور الإجماع المحصل كما فى الجواهر و المنقول المستفيض الذى كاد ان يكون متواترا و السنة المتواترة كخبر عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و أكثر ما يكون عشرة أيام» و خبر صفوان المروى فيه أيضا عن الكاظم (ع) عن ادنى ما يكون من الحيض؟ فقال «أدناه ثلاثة و أبعده عشرة» و خبر البزنطى المروى فيه أيضا عن الرضا (ع) عن ادنى ما يكون من الحيض؟ فقال «ثلاثة و أكثره عشرة» و غير ذلک من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد استفاضتها أو تواترها و ليس لها ما يعارضها الا خبران، أحدهما فى مورد الحبلى المروى فى التهذيب عن إسحاق بن عمار عن الصادق (ع) عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟

قال (ع) «ان كان دما عبيطا فلا تصلى ذينک اليومين و ان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» و ثانيهما فى مورد الجارية البكر المروى فى الكافى و التهذيب عن سماعة قال سألته عن الجارية أول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز

العشرة فإذا اتفق شهرين عدة أيام سواء فتلك أيامها» و هما موهونان معرض عنهما عند الأصحاب ساقطان عن الحجية بالاعراض عنهما لا يصلحان لمعارضة الأخبار المتظافرة فى تحديد مرتبة الأقل من الحيض بالثلاثة، مع ما فى دلالة رواية سماعة فإنها تكون بالعموم أو الإطلاق فى قوله «و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة» القابلة للتخصيص أو التقييد بتلك الاخبار المحددة بالثلاثة، مع كونها مضمرة، و على تقدير التعارض فيخصص العمومات الدالة على التحديد بالثلاثة بهما فى موردهما، فيجعل الحيض فى الحبلى و الجارية البكر أقل من الثلاثة كما يساعده الاعتبار فى خصوص الحبلى، فإنها لمكان احتباس دمها لاغتذاء ما فى بطنها ربما يتفق ان يفور و يخرج لكن لا بمقدار ثلاثة أيام.

و بالجملة فلا ريب فى ان ما يكون أقل من الثلاثة و لو بنصف ساعة لا يكون

حيضا كما لا ريب فى ان أكثر الحيض عشرة، و ان ما زاد عليها لا يكون حيضا للإجماع من المحصل و المنقول و الاخبار الكثيرة البالغة إلى حد التواتر من دون معارض لها الا صحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال (ع) «أكثر ما يكون من الحيض ثمان و ادنى ما يكون منه ثلاثة» و الكلام فيه كالكلام فى الخبرين الواردين فى الحبلى و الجارية البكر بكونه مطروحا موهونا بالاعراض ساقطا عن الحجية مع إمكان حمله على بيان الأكثر من الحيض بمقتضى عادة النساء فى الغالب لا التحديد الشرعى.

الأمر الثانى: لا اشكال و لا خلاف فى ان أقل الطهر عشرة أيام فلا يكون الطهر أقل منها، و يدل عليه الاخبار المعتبرة المستفيضة كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) قال «لا يكون القرء فى أقل من عشرة أيام فما زاد أقل «۱» ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم» و مرسل يونس و فيه «ادنى الطهر عشرة أيام» و غير ذلك من الاخبار التى ربما يأتى بعضها فى المباحث الاتية، و ليس لأكثره حد» و قد نفى عنه الخلاف فى محكى الغنية بل عن الخلاف و التذكرة دعوى الإجماع عليه، بل لعله مما لا ينبغى الارتياب فيه حيث ان أمر الحيضية يدور مدار رؤية الدم و الرؤية غير قابلة لان يكون لها حد شرعى، فما لم تر الدم فهى فى طهر و لو فى تمام عمرها و كانت ممن حبس عنها الحيض بالمرة، فما عن ابى الصلاح من تحديد أكثر الطهر بثلاثة أشهر فلعل المراد منه بيان عدم تجاوز الطهر عن ثلاثة أشهر فى الافراد الغالبة لا التحديد الشرعى و الا فهو بظاهره فاسد إذ لا يمكن الالتزام بالحيضية ما لم تر دما كما لا يخفى.

الأمر الثالث: لا خلاف ظاهرا كما نفاه فى المستند فى كفاية التلفيق فى تحقق اليوم، فلو رأت فى ظهر اليوم الأول و انقطع فى ظهر اليوم الرابع منه مثلا يكفى فى الحكم بكونه حيضا، و ذلك لان نصف اليوم المنضم الى النصف من يوم آخر يعد يوما واحدا عرفا فنصف يوم من يوم الجمعة مع نصف يوم من يوم السبت يوم عرفا و ان لم يكن يوم الجمعة و لا السبت، و لم يترتب عليه شىء من الأحكام المترتبة على

---

(۱): «أقل ما يكون عشرة» قوله: «عشرة» خبر لقوله «أقل ما يكون»

خصوص يوم الجمعة و السبت، لكن يترتب عليه ما يترتب على اليوم لعنوانه اليومى من غير تقييد بخصوصية كونه جمعة أو سبتا و عليه جرى الفقهاء فى أمثاله كما فى إقامة العشرة و مدة الاستبراء و العدة و مدة الخيار و نحوها.

الرابع: هل المعتبر فى الثلاثة تواليها بان تكون الأيام متوالية بلا فصل بينها؟ أو يكفى الثلاثة فى ضمن العشرة بناء على ان لا يكون النقاء بينها حيضا فلو رأت الدم اليوم الأول و الخامس و العاشر كانت الأيام الثلاثة حيضا و النقاء المتخلل بينها طهرا؟ أو يكفى الثلاثة مطلقا و لو فيما زاد عن العشرة إذا لم يتخلل بينها نقاء عشرة أيام، كما إذا رأت يوما ثم طهرت عشرة أيام إلا

لحظـة- مثلا- ثم رأت يوما و هكـذا فيحكم بتحيض أيام الدم و طهر أيام النقاء بل يكفى رؤية الدم فى ساعات كثيرة متخللة إذا بلغ مجموع تلك الساعات مقدار ثلاثة أيام ما لم يتخلل الفصل بين أبعاض الدم بعشرة أيام وجوه و أقوال:
ذهب المشهور إلى الأول بل حكى الاتفاق عليه عن السرائر و الروض و ان لا يخلو عن التأمل، لكون الظاهر منهما دعوى الاتفاق فى أصل اعتبار الثلاثة لا فى اعتبار التوالى فيها، و المحكى عن النهاية و الاستبصار و المهذب و ظاهر الأردبيلى و صريح كاشف اللثام هو الثانى، و ظاهر الحدائق هو الأخير قال فلو رأت يوما و انقطع ثم رأت فى اليوم التاسع ثم انقطع ثم رأت بعد تسعة أيام يكون الدم المرئى فى هذه الأيام الغير المتخللة بأقل الطهر حيضا بل الظاهر التزامه بإمكان حصول حيضة واحدة فى ضمن احد و تسعين يوما بان ترى فى كل رأس عشرة يوما فيكون مجموع زمان حيضها عشرة و هى أكثر الحيض، و الأيام المتخللة الخالية عن الدم ليست حيضا تجب فيها العبادات المشروطة بالطهارة، بل لو قلنا بعدم اعتبار الاستمرار فى تمام الثلاثة و كفاية رؤية الدم فى كل يوم منها و لو بلحظة يكتفى برؤية الدم فى ساعات كثيرة متخللة بالساعات الخالية عن الدم إذا بلغ مجموع تلك الساعات مقدار ثلاثة أيام ما لم يتخلل الفصل بين أبعاض الدم بعشرة أيام، و ينبغى أولا ان يتكلم فى تأسيس الأصل فى المسألة ثم الفحص عما يقتضيه الدليل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۴
فنقول: هل الشك فى حيضية ما لا يكون متواليا من الأيام الثلاثة من قبيل الشبهة الموضوعية؟ أو من قبيل الشبهة الحكمية؟ احتمالان: فعلى الأول فلا مورد للتمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف على كل مكلف المخصصة بالحائض فإنه تمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية، بل لا بد من الرجوع الى الأصل الجارى فى المشتبه من الأصول الموضوعية المنقحة للموضوع، أو الحكمية، و على الثانى فللرجوع الى العمومات رحب واسع، حيث ان الشك حينئذ فى حكم كلى الدم الغير المتوالى بعد القطع بخروج الدم المتوالى فى ثلاثة أيام عن تحت العمومات، و إذا كان الشك فى مخصصية الدم الغير المتوالى للعمومات يكون مرجع الشك الى الشك فى التخصيص الزائد عن المعلوم، فيكون العام هو المرجع حينئذ، و ظاهر من لم يتمسك بالعمومات فى المقام كالشيخ الأكبر فى الطهارة هو الأول.
و لعل الأقرب هو الأخير، فإن الشك فى حكم الدم الغير المتوالى، و من المعلوم ان رفع هذه الشبهة انما هو بالرجوع الى الشارع، كما ان رفع الشك فى أصل اعتبار الثلاثة أيضا بالرجوع اليه- على ما هو الضابط فى الحكمية- و عليه فيصح التمسك فى المقام بعمومات أدلة التكاليف و يثبت بها وجوب ما يشترط فى صحته الطهارة كالصلاة و الصوم، و بعد إثبات أصل وجوبها يجب عليها الإتيان بوظائف المستحاضة أيضا لأن تعلق العهدة بما يشترط فى صحته الطهارة معلوم و الخروج القطعى عنه لا يعلم إلا بالإتيان بوظائف المستحاضة، مضافا الى ان الأصل فى كل دم لم يكن حيضا تكوينا و لا شرعا و لم يكن من العذرة أو البكارة فهو استحاضة إذا علم بخروجه من الرحم، فالمتحصل مما ذكرناه صحة الرجوع الى العمومات فى هذا الشك و عدم انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية، و مع انتهاء الأمر إليه فالأصول المتصور جريانها فى المقام أمور:
منها أصالة عدم كون المرأة حائضا، حيث انها قبل خروج هذا الدم لم تكن حائضا، و أورد عليه بمعارضتها مع أصالة عدم كونها مستحاضة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۵
و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بالمنع عن المعارضة قال (قده): اما على القول بثبوت الواسطة بين الحيض و الاستحاضة فلاجراء الأصلين معا من غير تعارض فينفى بهما الحيض و الاستحاضة معا، و اما على القول بعدم الواسطة و ان كل دم لم يثبت حيضيته لا وجدانا و لا بالتعبد الشرعى و انه لا يكون نفاسا و لا من القرحة أو افتضاض البكارة فهو محكوم شرعا بالاستحاضة، فلان

الشك فى كونه استحاضة حينئذ مسبب عن الشك فى كونه حيضا، إذ لو لم يكن حيضا لكان حينئذ استحاضة، فالأصل الجارى فى نفى حيضيته لكونه سببيا حاكم على الأصل الجارى فى نفى كونه استحاضة لكونها مسببيا.

ثم أمر (قده) بالتأمل و وجهه ظاهر، لان مجرى الأصل هو المرأة حيث ينفى به كونها حائضا، و اما الدم فلا يجرى فيه الأصل لعدم الحالة السابقة له بالنسبة إلى العدم النعتى حتى يحكم عليه ببقاء عدم حيضيته، و إجراء الأصل فى عدم حيضيته بالعدم المحمولى لإثبات ما يترتب على عدم حيضيته بالعدم النعتى تعويل على الأصل المثبت، و الملازمة ثابتة بين نفى الحيض عن الدم و بين كونه استحاضة، لا بين نفى الحائضية عن المرأة و بين كونها مستحاضة، نعم لو كانت الملازمة بين الأخيرين بأن يثبت بالدليل ان كل امرأة إذا لم تكن حائضا فهى مستحاضة، لكان لما ذكر من نفى المعارضة بحديث حكومة الأصل السببى على المسببى وجه، لكن يترتب على معارضتها سقوطهما فيرجع الى أصالة بقاء قابليتها للتكليف و استصحاب الطهارة، فتصلى صلاة المرأة الطاهرة ظاهرة.

و يمكن ان يقال بعدم تعارض الأصلين- أعنى أصالة عدم كونها حائضا و أصالة عدم كونها مستحاضة- بالنسبة إلى خصوص الصلاة، إذ الأصل الجارى فى نفى كونها مستحاضة لا يثبت كونها حائضا لكى يرفع عنها وجوب الصلاة، فلا ينفى وجوب الصلاة عنها، نعم هو ينفى لوازم وجوبها من الاغتسال عند انغماس القطنة بالدم و الوضوء عند كل صلاة، لكن وجوب الصلاة لا يرتفع برفع لوازمها، إذ رفع اللازم بالأصل لا يوجب رفع الملزوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۶

بخلاف إثبات الملزوم بالأصل فإنه يوجب إثبات لوازمه إذا كانت الملازمة شرعية و الآثار شرعيا، فأصالة عدم الحيض فى خصوص الصلاة سالمة عن المعارض فيجب عليها الصلاة، فإذا ثبت وجوبها عليها و لو بالأصل يجب عليها الإتيان بوظيفة المستحاضة من الوضوء لكل صلاة و الغسل عند الانغماس و تغيير للقطنة و الخرقة، و ذلك للعلم الإجمالى بأنها إما حائض أو مستحاضة، و مع عدم الإتيان بأعمال المستحاضة تقطع ببطلان صلاتها اما من جهة كونها حائضا أو من جهة تركها لإعمال المستحاضة إذا كانت مستحاضة، فيجب عليها الإتيان بما يجب على المستحاضة هكذا ذكر الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة.

و لكنه لا يخلو عن الإشكال، لأن أصالة عدم الحيض بلازم مؤداها تنافى أصالة عدم الاستحاضة، حيث ان الاولى بإطلاق مؤداها- و هو وجوب الصلاة عليها- تثبت عليها وجوب الوضوء عند كل صلاة مع عدم الانغماس و وجوبه مع الاغتسال مع الانغماس، و الثانية بمؤداها تنفى عنها ما يجب على المستحاضة، فتتحقق بينهما المعارضة كما لا يخفى، و المتحصل من جميع ما ذكرناه هو المنع عن إجراء أصالة عدم كونها حائضا لمعارضتها مع أصالة عدم كونها مستحاضة.

و منها الأصل الحكمى الوجودى: اى استصحاب وجوب الصلاة إذا رأت الدم بعد دخول الوقت و مضى مقدار الطهارة و الصلاة، و شك فى كونه حيضا من جهة الشك فى اعتبار التوالى فى الحيض، و إلحاق ما قبل الوقت به لعدم القائل بالفرق، و هذا التقريب محكى عن الحلى و العلامة و كاشف اللثام، فإنهم ذكروا فى مقام الاستدلال لاعتبار التوالى على ما ذهب اليه المشهور بأن الصلاة ثابتة فى الذمة بيقين فلا يسقط التكليف بها الا بيقين، و لا يقين بسقوطه بانتفاء التوالى، و هذا الاستدلال حسن الا انه يرد عليه المنع عن صحة إلحاق ما قبل الوقت بما بعده بواسطة عدم القول بالفصل، حيث انه لا يصح فى الحكم الثابت بالأصل و ان صح فيما ثبت بالدليل.

و منها استصحاب عدم ثبوت التكليف لها و البراءة عنه فيما إذا رأت الدم قبل دخول الوقت و إلحاق ما بعده به بعدم القول بالفصل، و يتمسك به لنفى اعتبار التوالى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۷

و جعله فى الرياض معارضا مع استصحاب وجوب الصلاة بعد دخول الوقت، و لا يخفى ما فيه لان المراد من التكليف المتيقن ثبوته فى الذمة الذى يشك فى بقائه هو التكليف الثابت بالخطاب التعليقى المتحقق قبل دخول الوقت، و ان لم يتنجز قبله فيكون بوجوده التعليقى متيقنا قبل الوقت و بعده، فلا يكون عدمه متيقنا قبله.

و منها استصحاب عدم تعلق أحكام الحائض بها قبل رؤيتها هذا الدم، و عورض على ما فى الرياض- بأصالة عدم التكليف بالعبادات المشروطة بالطهارة، و لا يخفى ما فى هذا التقريب و فى معارضته من الخلل بعد تبين كون المراد من الحكم هو الأعم من التعليقى و التنجيزى، مع ما فى هذه المعارضة أيضا بحكومة استصحاب عدم تعلق أحكام الحائض على أصالة عدم التكليف بالعبادات، إذ الشك فى تعلقه ناش عن الشك فى تعلق أحكام الحائض بها.

و منها استصحاب الطهارة، و منها استصحاب بقاء قابليتها للتكليف بالعبادت و مرجعه الى استصحاب الطهارة، حيث ان قابليتها للتكليف بالعبادات انما هى بطهارتها كما لا يخفى، و هذه أصول تمسك بها فى المقام و المعول عليه منها هو الأخير إلا انك قد عرفت صحة التمسك بالعمومات الدالة على التكاليف، و معها فلا تنتهى النوبة الى الى التمسك بالأصل.

هذا، و قد استدل لاعتبار التوالى بالاخبار المحددة للحيض بالثلاثة فى الطرف الأقل و بالعشرة فى الطرف الأكثر، لانسباق التوالى منها الا انه خرج عنها ما إذا استمر الدم ثلاثة أيام و انقطع ثم عاد قبل انقضاء العشرة من حين رؤية الدم و لم يتجاوز عنها، حيث انه قد ثبت بالنص و الإجماع على ان ما يراها ثانيا فى العشرة يكون من الحيضة الاولى، و ان وقع الخلاف بينهم فى النقاء المتخلل فى كونه محكوما بحكم الحيض أو بحكم الطهر، و اما فى ما لم يرد دليل على الحيض فالمحكم فيه هو المستفاد من تلك الاخبار من اعتبار التوالى، نظير ما إذا نذر الجلوس فى المسجد مثلا ثلاثة أيام فإنه يجب الجلوس فيه متواليا، أو قيل مقدار سيلان الماء ثلاثة أيام، أو انه مرض زيد ثلاثة أيام و نحو ذلك مما وقع الزمان ظرفا لفعل من شأنه الاستمرار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۱۸

و قد يستدل لعدم اعتبار التوالى أيضا بإطلاق هذه الاخبار، حيث انه لم يقيد الثلاثة فيها بكونها متواليات نظير نذر صوم ثلاثة أيام، حيث انه لا يفهم منه التوالى بل ينفى اعتباره بالإطلاق.

و الانصاف سقوط الاستدلالين معا، و ذلك لاختلاف الموارد الموجب لانفهام التوالى فى بعضها و انفهام عدمه فى بعض اخرى و الشك فى اعتباره فى مورد ثالث، و ذلك لان الزمان الواقع قيدا فى الكلام قد يعلم كونه ظرفا للمقدار الذى من شأنه الاستمرار و محددا لكمه المتصل، و قد يعلم كونه ظرفا لكمه المنفصل و محددا لعدده من حيث القلة أو الكثرة، و قد يشك فى ذلك، فمثل نذر الجلوس فى المسجد ثلاثة أيام يكون ذكر الثلاثة تحديدا للمقدار المتصل من الفعل المنذور و هو الجلوس، و فى مثل نذر صوم ثلاثة أيام يكون مما علم تحديد المقدار المنفصل من الصوم، و حكم الأول هو التوالى و حكم الثانى عدم اعتباره، فان علم بكون المقام من قبيل الأول أو الثانى فهو، و الا فلا يمكن اعتبار التوالى نظرا الى الانسباق و لا يعلم بعدم اعتباره نظرا إلى الإطلاق لإجمال الدليل حينئذ من جهة قابلية كون الزمان حدا للكم المتصل أو المنفصل، و عدم ما يوجب تبين احد الاحتمالين.

و استدل لاعتبار التوالى أيضا بما فى فقه الرضوى «و ان رأت يوما أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة أيام متواليات» و هو نص فى اعتبار التوالى الا ان الكلام فى حجية ما فى فقه الرضوى، و حيث لم يعلم استناد هذه الجملة الى الامام (ع) و لم يثبت خبريتها، إذ ليس فيه قرينة دالة على كون هذه الجملة مروية عن الامام (ع) فلا جرم لا يمكن الاعتماد اليه ما لم يحرز استناد الأصحاب فى حكمهم باعتبار التوالى اليه، و المشهور المتسالم عليه، و ان كان هو القول باعتبار التوالى الا انه لم يظهر منهم الاستناد الى ما فى فقه الرضوى، بل يمكن دعوى عدم الاستناد من بعضهم حيث ان المنكرين لحجية فقه الرضا (ع)

أيضا قائلون باعتبار التوالى مع انه ليس مستندهم حينئذ هو ما فيه.

و استدل لعدم اعتبار التوالى بالمرسلة القصيرة ليونس المذكورة فى الكافى

عن الصادق (ع) قال «ادنى الطهر عشرة أيام» «۱» و ذلك ان المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثة أيام. فإذا رجعت الى ثلاثة أيام ارتفع حيضها و لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فإذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة، فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهى حائض، و ان انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام، فذلك الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض، و ان مر بها من يوم رأت الدم عشرة أيام و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة، اما قرحة فى جوفها، و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلاة تلك اليومين التى تركتها لان لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركت من الصلاة فى اليوم و اليومين، و ان تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض، و هو ادنى الحيض و لم يجب عليه القضاء و لا يكون الطهر أقل من عشرة أيام، و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم «۲» لها من يوم طهرت «۳» عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة، و ان رأت «۴» الدم من أول ما رأت الثانى الذى رأته تمام العشرة أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام، ثم هى مستحاضة

---

(۱): سوق هذا الكلام يشعر بكونه علة لكون ادنى الطهر عشرة، و لعل وجهه عدم تحيض النساء غالبا فى كل شهر أزيد من مرة و إذا كان أكثر الحيض عشرة و كان الحيض فى كل شهر مرة، فلا محالة لا يصير أقل الطهر أقل من عشرة بل الغالب ان يكون عشرين

(۲) معناه ان رأت الدم مرة أخرى قبل ان يمضى من طهرها من الدم الأول عشرة أيام فذلك من الحيض- يعنى من الحيض الأول- و انما يكون ذلك من الحيض إذا لم يزد مع الأول على عشرة و لا تجعل عشرة منها حيضا، و تعمل فى الباقى عمل المستحاضة، هكذا شرح الحديث فى الوافى.

(۳) قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة فى حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندى المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملى بدل قوله «طهرت» «طمثت»

(۴): يعنى ان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا و الباقى استحاضة.

تعمل ما تعمله المستحاضة، و قال كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض، و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و لا يخفى ان هذه الرواية مع إرسالها و ان كانت قوية سندا لكونها مذكورة فى الكافى، و ما فى الكافى كاف مع ان إرسالها نشأ من انه ذكر فى سندها عن يونس عن بعض رجاله، و هذا ليس من المراسيل المشهورة، فإن الظاهر من كلمة (عن بعض رجاله) هو الرجال الذين كانوا معتمدين عند يونس و كان ممن يروى عنهم، و هذا يخرج الرواية عن كونها مرسلة و مما لا يصح الاعتماد عليه، (مضافا) الى ان الظاهر من يونس حيث أطلق و لم يقيد بابن يعقوب هو عبد الرحمن و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فلا قدح فى سند الرواية فى شىء و لا فى دلالتها، حيث انها كالصريحة فى عدم اعتبار التوالى، لكنها معرض عنها عند الأصحاب و تكون مما كلما زادت قوته يزداد وهنه بالاعراض إذ لم

يعهد عامل بها من القدماء إلا القاضى ابن البراج بل عن جامع ابن سعيد ان الكل على خلاف رواية يونس فلا يصح الاعتماد إليها أصلا.

و استدلوا لعدم اعتبار التوالى أيضا بموثقة ابن مسلم عن الصادق (ع) قال (ع) «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و إذا رأته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقلة» و حسنته الأخرى عن الباقر (ع) قال «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من العشرة المستقلة» و تقريب الاستدلال بهما مبنى على دعوى ظهورهما فى ان المرأة إذا رأت بعد ما رأته أولا- سواء كان ما رأته أولا- ثلاثة أو أقل، فإن كان قبل مضى العشرة من ابتداء الدم الأول فهو من الحيضة الاولى.

و لا- يخفى ما فيه فان المستظهر منهما كون ما ترى ثانيا قبل العشرة من الحيضة الأولى فارغا عن كون الدم حيضا، و ليس فى مقام بيان حيضية الدم الأول حتى يتمسك بإطلاقه على عدم اعتبار التوالى، و هذا لعله ظاهر و ان خفى على المستدل.

و قد يستدل لهذا القول بأصالة البراءة و استصحابها عن الأحكام الثابتة بأدلتها العامة على المكلفين فى حال سيلان الدم مع عدم التوالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۱

و لا- يخفى ضعف هذا الاستدلال أيضا بحكومة أصالة عدم كونها حائضا و استصحاب كونها طاهرة على أصالة البراءة و استصحابها مع انها معارضة مع استصحاب الأحكام التكليفية و الوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم، فيتساقطان و يبقى أصالة عدم الحيض سالمة، هكذا ذكره الشيخ الأكبر (قده) لكن الانصاف عدم انتهاء الأمر إلى التمسك بالأصل فى المقام لما عرفت منا من صحة التمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف فى تلك الحالة- أى حالة خروج الدم مع عدم السيلان- لكون الشبهة كما عرفت حكمية فيكون الشك فى زيادة التخصيص.

ثم ان هيهنا قولا ثالثا محكيا عن الراوندى، و هو التفصيل بين الحامل و بين غيرها باعتبار التوالى فى الأخير دون الحامل.

و استدل لعدم اعتباره فيها بخبر إسحاق بن عمار المتقدم، و قد مر فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى هذه المسألة كون هذا الخبر معرضا عنه ساقطا عن الحجية مع احتمال ان يراد من قوله (ع) «ان كان الدم دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين» ترك الصلاة بمجرد رؤية الدم، و لا ينافيه لزوم القضاء عليها إذا لم يتوال الثلاثة و ان لا يخلو عن البعد.

و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو لزوم التوالى فى الثلاثة، و عدم حيضية الثلاثة المتفرقة و اللّه الهادى.

الأمر الخامس: هل التوالى فى الأيام الثلاثة معتبر فى أول الحيض فلا يكفى فى تحيض اليوم و اليومين مثلا لو حصلت الثلاثة المتوالية بعدهما فى ضمن العشرة أو يكفى وجود الثلاثة المتوالية فى ضمن العشرة فى تحيض ما تقدمها من الدم، و ان قل فلو رأت ساعة دما من اليوم الأول ثم رأت السابع و الثامن و التاسع يحكم بحيضية الجميع وجهان: المصرح به فى الجواهر هو الأول، و استظهره من تتبع كلمات الأصحاب و فحاويهم، قال: و ان لم ينصوا عليه بالخصوص و أسند الأخير إلى تخيل بعض المحصلين من معاصريه، و حكى تقويته شارح النجاة عن السيد الشارح للمنظومة.

و الأقوى هو الأول لأصالة عدم حدوث حدث الحيض عند الشك فى تحققه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۲

فى أول خروج الدم، إذا انقطع على أقل من الثلاثة، و لو رأتها فى الثلاثة المتوالية فى آخره فى ضمن العشرة، و استصحاب الطهارة و عمومات الدالة على التكليف بالصلاة و الصيام و نحوهما من الكتاب و السنة و ان المستظهر من النصوص و الفتاوى عدم تحقق الحيضية إلا بالثلاثة المتوالية، و كونها الثلاثة المتوالية من مقوماتها التى ليست خارجة عنها فتدور الحيضية مدارها

وجودا و عدما فما لم يتحقق، لم يتحقق الحيض، بل مقتضى الظاهر من اعتبار التوالى فى الحيض اعتباره فيه مطلقا فى الطرف الأقل منه و الأكثر الا انه خرج الأكثر بالنص و الإجماع على انه لو رأت ثلاثة متوالية ثم انقطع عنها الدم، ثم رأته فى ضمن العشرة كان ما رأته أخيرا من الحيض، اما مع النقاء المتخلل بينهما أيضا كما هو المشهور، أو مع انحصار الحيض بأيام الدم و الحكم بكون النقاء طهرا، و على كلا التقدير فالدم الذى يراها ثانيا فى العشرة محكوم بالحيض بمعنى انه حيض حكمى لا حقيقى، و ذلك لفصله عن الدم الأول بتخلل النقاء و فقدانه ما هو المقوم للحيضية اعنى التوالى.

و يستدل للوجه الأخير بما ورد من وجوب ترك العبادة بمجرد الرؤية، و ما ورد من ان ما تراه قبل الحيض فهو حيض، و انه ربما يعجل بها الوقت و انه لا يضره الانقطاع إذا حصل التوالى بعد ذلك لانكشافه عن كونه دم حيض ظاهرا، و بقاعدة الإمكان، و الجميع مختل لان ما ورد من وجوب ترك العبادة بمجرد الرؤية حكم ظاهرى مراعى بعدم انكشاف الخلاف، و مع انكشافه يجب القضاء، و لذا لا إشكال فى وجوب القضاء لو لم تتحقق الثلاثة فى ضمن العشرة أصلا، فترك العبادة بمجرد الرؤية لا يدل على حيضية ما رأته بمجرد الرؤية أصلا، و التعليل بأنه ربما يعجل الوقت بها كقاعدة الإمكان يدل على تعجيل الحيض أو الحكم بحيضية ما اجتمع فيه شرائط الحيضية، و الكلام الان فى حيضية ما رأته أولا و إمكان حيضيته كما لا يخفى، و عدم ضرر الانقطاع إذا حصل التوالى بعد ذلك انما هو لانكشاف حصول التوالى عن كون الانقطاع فى الظاهر. كما وقع فى كلام المستدل أيضا، و هو لا ينافى التوالى إذ المراد به كونه فى الباطن فى فضاء الفرج كما سيأتى، فهذه الأدلة مما لا يغنى شيئا، فالحق هو الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۳

و هو المستظهر من كلمات الأصحاب.

الأمر السادس: هل المعتبر فى الأيام الثلاثة استمرار الدم فيها بحيث لو أدخلت الكرسف ثم أخرجته بعد المكث بمقدار ما لكان متلطخا بالدم، و لو بشىء يسير منه فى تمام الثلاثة، كما نسب إلى جملة من محققى القدماء و المتأخرين، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و الشيخ الأكبر فى الطهارة، أو يكفى وجود الدم فى الأيام الثلاثة مطلقا و لو بان كان فى كل يوم لحظة مطلقا، كما حكى عن العلامة و الشهيد الثانى فى الروض و المسالك و صاحبى المدارك و الذخيرة و نسبه فى الأخير إلى الأكثر، أو بشرط رؤية الدم فى أول الأول و آخر الثالث و اللحظة فيما بينهما كيف اتفقت، كما حكاه فى الجواهر عن السيد حسن بن السيد جعفر معاصر الشهيد الثانى و حكى الميل اليه عن البهائى فى حبل المتين، أو بشرط ان يكون رؤية الدم معتدا بها عرفا بحيث يقال عرفا حيضها ثلاثة أيام متوالية فلا تضر الفترات اليسيرة فى البين، كما حكى عن شرح المفاتيح و اختاره المصنف (قده) فى المتن، لكن بشرط ان لا ينقص من ثلاثة: بأن كان بين أول الدم و آخره ثلاثة أيام و لو ملفقة؟ وجوه و أقوال:

و التحقيق ان يقال (بناء على القول باعتبار التوالى) فلا محيص الا باختيار القول الأول، لأن الظرف- أعنى الأيام الثلاثة أخذ محدد مقدار الدم و مبين كمه فيصير معنى قوله: (ادنى الحيض ثلاثة) ان الدم الذى يكون حيضا لا بد من ان لا يكون مدته أقل من ثلاثة أيام، و هذا المعنى لا يتحقق الا مع استمرار الدم فى الثلاثة، هذا مضافا الى ان الأصول الجارية و العمومات المتمسك بها لإثبات أصل اعتبار التوالى فى الأيام الثلاثة تدل على اعتباره بذاك المعنى. (اعنى استمراره فى تمام الثلاثة) لا وجود الدم فى كل يوم منها و لو لحظة و لا غير ذلك من بقية الأقوال.

(و على القول بعدم اعتبار التوالى) ففى الاكتفاء بوجود الدم فى الساعات المتفرقة من الأيام المتفرقة إذا كان مجتمعها بقدر ثلاثة أيام، أو اعتبار الاستمرار فى كل يوم من تلك الأيام المتفرقة التى ترى فيها الدم احتمالان: أقربهما إلى النظر هو اعتبار الاستمرار فى كل يوم، و ذلك لما فى خبر يونس الذى هو المدرك لهذا القول،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۴

و فيه «فان رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذلك الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض» حيث ان ظاهره يدل على اعتبار كون ما رأته يوما أو يومين بتمامها لا رؤيته فى اليوم أو يومين لحظة، و حمله على المثال و ان كان ممكنا الا- انه بعيد فى الغاية مخالف للظاهر، فالأقوى هو اعتبار استمرار الدم فى كل يوم من أيام الثلاثة مطلقا و لو على القول بعدم اعتبار التوالى فى نفس الأيام، و بما ذكرناه يظهر بطلان سائر الأقوال.

و استدل للقول الثانى- أعنى القول بكفاية وجود الدم فى كل يوم و لو لحظة- بصدق رؤية الدم فى ثلاثة أيام على رؤيته فى كل يوم منها لحظة، لأن الأيام الثلاثة أخذت ظرفا للدم و لا يجب المطابقة بين الظرف و المظروف، فيصدق رؤيته فى كل يوم منها بوجوده فيه و ان لم يستوعبه.

و فيه المنع عن صدق وجوده فيه مع عدم الاستيعاب، بناء على اعتبار التوالى حيث ان اعتباره نشأ من دعوى ظهور الظرف فى كونه محددا لمقدار الدم و مثبتا لكمه لا لمجرد رؤيته، كما انه بناء على عدم اعتبار التوالى يكون كل يوم من الأيام و لو كانت متفرقة ظرفا لمقدار الدم فيه، حسبما استفيد من مرسل يونس، فحديث عدم وجوب المطابقة بين الظرف و المظروف نشأ من أخذ الأيام الثلاثة ظرفا لرؤية الدم- كما فى مثل رأيت زيدا ثلاثة أيام- حيث يصدق بمجرد رؤيته فى كل يوم منها و لو لحظة، و هو ممنوع بل المدة ظرف للدم نفسه و مبين لمقداره الذى لا يتحقق الا مع استمرار الدم فى كل يوم منها، اما مع توالى الأيام و تتابعها بناء على اعتبار التوالى، أو مطلقا و لو كانت الأيام متفرقة بناء على عدم اعتباره.

و يستدل للقول الثالث الذى يشترك مع القول الثانى فى القول بعدم اعتبار استمرار الدم فى كل يوم، لكن بشرط ان يكون الدم فى كل يوم بقدر يعتد به عرفا، بأنه لو لم يكن كذلك لم يصدق الرؤية فى ثلاثة أيام بمجرد مسمى الرؤية و لو بمثل رأس الإبرة.

و فيه انه يرد عليه بما أورد على الاستدلال للقول الثانى: بأن الظاهر من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۵

النصوص كون المدة ظرفا لاستمرار الدم اللازم منه دوامه فى كل يوم من الأيام الثلاثة متوالية أو متفرقة، و مع الغمض عن ذلك و تسليم أخذ المدة ظرفا لرؤية الدم فلا وجه لاعتبار كون الرؤية معتدا بها عرفا، بل الحق صحة الاكتفاء بها و لو لحظة و استدل للقول الرابع بما حكى عن البهائى من انه انما اعتبر فى أول الأول و آخر الأخر، إذ لو لم يعتبر وجوده فى الطرفين لم يكن الأقل ثلاثة أيام بل الأقل يومين و ساعة مثلا.

و لا يخفى انه (قده) كأنه جمع بين أخذ المدة ظرفا لاستمرار الدم فى الثلاثة و بين أخذها ظرفا لمجرد الرؤية، و ما ذكره لا يستقيم مع شىء منهما، إذ على أخذها ظرفا للاستمرار و ان صح اعتبار وجود الدم فى الطرفين لكن لا يصح القول بكفاية وجوده فى ما بينهما كيف ما اتفق و لو لحظة. بل لا بد من انسحابه من أول المدة إلى آخرها، و على أخذها ظرفا للرؤية و ان صح القول بكفاية وجوده فى الطرفين كيف اتفق، لكن لا وجه لاعتبار وجوده فى الأول و الأخر، و لا يصح الاستدلال لاعتباره فيهما بأنه لولاه لكان الأقل يومين و ساعة مثلا، إذ لا محذور فيه حينئذ بناء على أخذ المدة ظرفا للرؤية مع عدم وجوب المطابقة بين الظرف و المظروف.

فالمتحصل من هذا المبحث هو تعين القول الأول و عدم المحيص الا عن اختياره و مع الغض عنه فالأرجح بالنظر هو الثانى. و اما القولين الأخيرين فلا مصحح لهما أصلا، لكن العبرة فى الاستمرار فى الأيام الثلاثة ليست بخروج الدم عن فم الفرج مستمرا، بل

هی بوجوده و لو فی باطن الرحم بحیث کل ما وضعت الکرسف تلوث و لو بعد الصبر هنیئة، فلا یضره الفترات الیسیرة المعتادة بین خروج الدم عن الفرج مع استمرار التقاطر من الرحم الی فضاء الفرج و لو لم یخرج الی خارجه، و بالجملة الفترات الیسیرة الغیر المضرة انما هی بین خروج الدم الی خارج الفرج. و المعتبر فی الاستمرار هو استمرار التقاطر فی الرحم الی فضاء الفرج الذی یضره عدم تلطخ الکرسف بعد وضعه فی الموضع و الصبر هنیئة، فما قواه المصنف (قده) اما یرجع الی قول المشهور أو انه ضعیف لعدم الدلیل علیه بل الظاهر من الدلیل خلافه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۲۶

الأمر السابع: هل المراد من الیوم هو الیوم النجومی- اعنی به الیوم مع لیلته الذی مقداره أربعة و عشرین ساعة بالتقریب؟ أو المراد منه هو بیاض الیوم فی مقابل اللیل؟ وجهان: منشأهما الاختلاف فی فهم المراد من الیوم و ان المراد به هل هو الأعم من الیوم و اللیل تغلیبا، أو ان المراد منه هو معناه المتعارف- اعنی بیاض الیوم فی مقابل اللیل- و الأقوی هو الأخیر لکونه المتعارف. فلا بد من الحمل علیه و لا وجه للحمل علی الأعم تغلیبا، و علیه فربما یتفاوت مقدار الحیض فی طرف الأقل بحسب التفاوت فی أول رؤیة الدم، فلو رأت فی أول الصبح من یوم الجمعة مثلا و انقطع فی الغروب من الیوم الثالث منه کالاحد فهو حیض لاشتماله علی بیاض ثلاثة أیام، و لو رأت فی أول لیلة و انقطع فی آخر الیوم الثالث عند بقاء ساعة منه لا یکون حیضا لنقصانه عن ثلاثة أیام، مع ان مقدار ساعاته أکثر من الأول بمقدار ساعات لیلة الا ساعة، و هذا مشکل و جعل الحد عبارة عن اثنین و سبعین ساعة عدول عن جعل الأیام ببیاضها حدا للأقل.

و یمکن التفصی بأحد أمرین اما بجعل هذا المقدار حدا للحیض الشرعی فی مقام ترتیب الآثار الشرعیة علیه، و لا استبعاد فی حصول هذا التفاوت فی ما هو موضوع الحکم شرعا، و ان کان مستبعدا فی نفس الحیض الواقعی خصوصا بالنسبة الی امرأة واحدة فی شهرین مثلا بان کان الدم الخارج منها فی شهر حیضا إذا کان زمانه ثلاثة أیام و لیلتین، و لا یکون فی شهر حیضا إذا کان زمانه ثلاثة أیام و ثلاث لیال إلا ساعة من نهار الیوم الثالث، و نظیر ذلک اختلاف مقدار أیام الخیار فی الثلاثة باعتبار وقوع العقد فی أول اللیل تارة و فی وسطه اخری و فی آخره ثالثة، و اما بجعل الحکم بعدم الحیض فی ما إذا کان زمان الدم ثلاثة أیام و لیالیها إلا ساعة حکما ظاهریا تعبدیا، حیث ان احتمال عدم الحیضیة لنقصان ساعته من نهار یوم الثالث موجود، فیمکن التعبد بعدمه فی ظرف تمشی احتمال عدمه، و کیف کان فلا ینبغی الإشکال فی أصل الحکم أصلا الأمر الثامن: یدخل اللیلتان المتوسطتان بین الأیام الثلثة کما فی نظائر المقام مثل أیام الإقامة و الاعتکاف و الخیار و نحوها- و ذلک من جهة اعتبار الاستمرار الذی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۲۷

أخذت الأیام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع النقاء فی اللیلتین المتوسطتین لا یکون الدم مستمرا ثلاثة أیام، و ان کانت تری الدم فی تلک الأیام المتوالیة علی سبیل الاستمرار، قال فی الجواهر: فما عساه یظهر من بعض مشایخنا من التوقف فی ذلک فی غیر محله

[مسألة (۷): قد عرفت ان أقل الطهر عشر]

مسألة (۷): قد عرفت ان أقل الطهر عشر فلو رأت الدم یوم التاسع أو العاشر بعد الحیض السابق لا یحکم علیه بالحیضیة، و اما إذا رأت یوم الحادی عشر بعد الحیض السابق فیحکم بحیضیته إذا لم یکن مانع آخر، و المشهور علی اعتبار هذا الشرط- ای مضی عشرة من الحیض السابق فی حیضیة الدم اللاحق مطلقا، و لذا قالوا لو رأت ثلاثة مثلا ثم انقطع یوما أو أزید ثم رأت و انقطع

على العشرة ان الطهر المتوسط أيضا حيض و الا لزم كون الطهر أقل من عشرة، و ما ذكروه محل اشكال بل المسلم انه لا يكون بين الحيضتين أقل من عشرة، و اما بين أيام الحيض الواحد فلا- فالأحوط مراعاة الاحتياط بالجمع فى الطهر بين أيام الحيض الواحد كما فى الفرض المذكور

قد تقدم فى الأمر الثانى فى طى المسألة السادسة عدم الخلاف و الاشكال فى ان أقل الطهر عشرة أيام فلا يكون الطهر أقل من العشرة فى الجملة و انما الكلام فى مقامين أحدهما فى ان المراد من الطهر الذى لا يكون أقل من العشرة هل هو مطلق النقاء الحاصل بين الدمين أو خصوص النقاء الحاصل بين الحيضتين، و تظهر الثمرة فى النقاء المتخلل فى العشرة كما إذا رأت الدم ثلاثة أيام فانقطع ثم عاد قبل العشرة و لم يتجاوز عن العشرة، بأن انقطع عليها أو على ما دونها أو مع التجاوز عن العشرة فيما عدا ذات العادة، حيث لا- إشكال فى كون زمان الدمين المحتفين بالنقاء المتخلل بينهما حيضا فيما سوى الزائد على العشرة عند تجاوزه عنها.

انما الكلام فى أيام النقاء المتخلل بينهما، فان قلنا بان الطهر لا يكون أقل من العشرة مطلقا فالنقاء المتخلل بينهما أيضا حيض، لانه لو كان طهرا لكان الطهر أقل من العشرة مع انه لا يكون كذلك، و ان قلنا بان الطهر الذى لا يكون أقل من العشرة هو ما يقع بين الحيضتين، و اما الواقع بين الدمين اللذين يكون كل واحد منها جزء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۸

من الحيض الواحد، فيمكن ان يقع بينهما طهر كان أقل من العشرة فالنقاء المتخلل بينهما طهر أقل من العشرة و المشهور المعروف بين الأصحاب هو الأول و المنسوب إلى جملة من المحققين كالفخر و الشهيد الثانى هو الثانى بل فى الطهارة انه صريح معاقد إجماع الانتصار و الغنية و المنتهى و التذكرة، و اختاره صاحب الحدائق و اشتد فى تثبيته، ثم من هذا الخلاف ينشأ الخلاف فى مسألة اخرى، و هى انه لو رأت المرأة الدم خمسة أيام مثلا ثم انقطع عنها فى خمسة أيام بعدها ثم رأت خمسة أيام بعدها فلا إشكال فى كون النقاء الواقع فى الخمسة الوسطى طهرا بالاتفاق، و انما الكلام فى الخمسة الأخيرة التى ترى فيها الدم، فالمشهور على انها أيضا طهر لانه لو كانت أيضا حيضا لكان الطهر الواقع بينها و بين الخمسة الاولى- اعنى النقاء الواقع فى الخمسة الوسطى- أقل من العشرة مع انه لا- يكون أقل منها، و ذهب صاحب الحدائق إلى انها أيضا حيض غاية الأمر أنها مع الخمسة الأولى حيض واحد تخلل بينه الطهر الذى أقل من العشرة و لا بأس به عنده.

فالمشهور حكموا فى المسألة الاولى بكون أيام النقاء المتخلل بين الدمين حيضا و فى المسألة الثانية بكون أيام الدم الثانى طهرا، و ذلك لان أيام الطهر عندهم لا تنقص عن العشرة، فلو كان أيام النقاء فى المسألة الاولى طهرا و أيام الدم الثانى فى المسألة الثانية حيضا للزم ان تكون أيام الطهر أقل من العشرة، و ذهب صاحب الحدائق إلى كون أيام النقاء طهرا فى المسألة الاولى و أيام الدم الثانى حيضا فى- المسألة الثانية و ان استلزم القول بهما كون أيام الطهر أقل من العشرة و قد استدل لمختاره فى كلتا المسئلتين باخبار:

«منها صحيح ابن مسلم عن الباقر (ع) قال: «إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» و خبره الأخر عن الصادق (ع) قال «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و إذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و ان رأته بعد عشرة أيام فهو من حيضة مستقبلة» و تقريب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۲۹

الاستدلال بهما على ما يستظهر من الحدائق مع زيادة تحرير منا ان يقال يحتمل ان يكون مبدء العشرة المذكورة فى الفقرتين اعنى قوله (ع) «قبل العشرة و بعد العشرة» من أول انقطاع الدم الأول، و يحتمل ان يكون من أول رؤية الدم الأول و يحتمل

التفكيك اما بجعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين انقطاع الدم الأول و مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين رؤية الدم الأول، و اما بالعكس بجعل مبدء الأول من حين رؤية الدم الأول و مبدء الثانى من حين انقطاع الدم الأول، فعلى الاحتمال الأول يصير الخبران دليلا على حيضية الدم الثانى مطلقا سواء كان قبل العشرة من انقطاع الدم الأول أو بعدها، غاية الأمر انه يكون من الحيض الأول ان كان قبل العشرة من حين انقطاع الدم الأول، و كان النقاء المتخلل بينه و بين الدم الأول أقل من العشرة و من الحيض المستقبل ان كان بعد العشرة من حين انقطاع الدم الأول و كان النقاء المتخلل بينهما بقدر العشرة أو أزيد و على الاحتمال الثانى يدل الخبران على ان ما كان فى العشرة من حين رؤية الدم الأول يكون من الحيض الأول و ما كان بعد العشرة من حينها يكون من الحيضة المستقبلة لكن الحكم بكون ما يكون بعد العشرة من حين رؤية الدم الأول حيضا بإطلاقه فاسد يجب تقييده بما إذا تخلل بينه و بين الحيض الأول أقل الطهر من حين انقطاع الدم الأول و الا فلو كان الدم الأول ثلاثة أيام مثلا و كان ابتداء الدم الثانى فى اليوم الثانى عشر من رؤية الدم الأول يصدق على الدم الثانى انه بعد العشرة من حين رؤية للدم الأول و تخلل بينه و بين رؤية الدم الأول عشرة أيام، لكن لا يصح الحكم عليه بالحيض الثانى لعدم الفصل بينه و بين انقطاع الدم الأول بطهر عشرة أيام الذى هو أقل الطهر بين الحيضين و على الاحتمال الثالث- اعنى جعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين انقطاع الدم الأول و مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين رؤيته- يكون ما وقع فى العشرة من ابتداء الدم الأول من الحيض الأول، و ما وقع بعد العشرة من حين انقطاع الدم الأول من الحيض الثانى، و لا يحتاج الى تقييد

و على الاحتمال- الأخير أعنى جعل مبدء العشرة فى قوله «قبل العشرة» من حين رؤية الدم الأول و جعل مبدئها فى قوله «بعد العشرة» من حين انقطاعه- يكون ما يقع فى العشرة من حين رؤية الدم الأول من الحيض الأول، و ما يقع بعد العشرة من حين انقطاع الدم الأول من الحيض الثانى.

و الاحتمالان الأخيران بعيد غاية البعد لاستلزامهما التفكيك البعيد، و الاحتمال الثانى أيضا بعيد لاحتياجه الى التقييد فالمتعين حينئذ هو الاحتمال الأول و عليه فيدل الخبران على ضم الدم الثانى على الأول و صيرورتهما معا حيضا واحدا، إذا لم يتخلل بينهما أقل الطهر، و لو كان مبدء الدم الثانى بعد تجاوز العشرة من حين رؤية الدم الأول فيثبت بهما المطلوب بكلا جزئية، اما كون النقاء المتخلل طهرا فلظهور لفظة (هو) فى قوله (ع) «فهو من الحيضة الاولى فى اختصاص الدم بالحيضية و الحاقه بالدم الأول دون ما تخلله من النقاء، و ظهور لفظة (من) فى التبعيض الظاهر فى كون الدم الثانى بعضا من الأول لا النقاء المتخلل، و اما كون أيام الدم الثانى حيضا فلقوله (ع) «بان ما كان فى العشرة من حين انقطاع الدم الأول فهو من الحيض و الذى تراه فى الخمسة الأخيرة يكون فى العشرة التى مبدئها انقطاع الدم الأول فيكون من الحيض الأول و هذا ظاهر، هذا غاية التقريب بهذين الخبرين و لا يخفى ما فيه لان بعد الاحتمال الثانى لأجل الاحتياج الى التقييد بما ذكر لا يصير منشأ لظهور الخبرين فى الاحتمال الأول، ضرورة أن إناطة صحة احتمال فى كلام على تقييده لا يصير منشأ لظهوره فى خلافه بل الاحتمالان متساويان فيصير مجملا- مضافا الى احتياج الاحتمال الأول أيضا الى التقييد لان ما كان قبل العشرة من انقطاع الدم الأول على إطلاقه لا يكون حيضا ملحقا بالحيض الأول، بل هو مشروط بما إذا لم يكن مجموع الدمين أزيد من العشرة و الا فالزائد ليس بحيض، فلو كان أيام الدم الأول عشرة و طهرت ثم رأت الدم قبل تمام العشرة من حين انقطاع الدم الأول لا يكون الدم الثانى حيضا أصلا، لا من الأول لتمام العشرة التى أكثر أيام الحيض بالدم الأول، و لا من الحيض المستقبل لعدم تخلل أقل الطهر بينه و بين الحيض الاولى

مع انه دم رأته قبل العشرة من انقطاع الدم الأول، فلا بد حينئذ من تقييد الخبرين بغير مثل هذه الصورة، فلو كان التقييد فى

الاحتمال الثانى مبعدا له فليكن هذا التقييد فى الاحتمال الأول موجبا لبعده، فالاحتمالان متساويان فى البعد لأجل الحاجة الى التقييد و تذيل مرسلة يونس بقوله (ع) «فإن رأت الدم من أول ما رأت الثانى- إلخ-» الدال على كون الحكم بحيضية مجموع الدمين مشروط بعدم تجاوزهما عن العشرة و الا فالزائد عن العشرة استحاضة لا يوجب غناء الخبرين عن التقييد بل هو دليل على التقييد، غاية الأمر يكون التقييد بالمنفصل المذكور فى المرسلة و غيرها من النصوص، ثم ان ما ذكره من التقريب ضعيف بمنع ظهور كلمة (هو) فى الاختصاص و منع كون لفظة (من) للتبعيض بل يمكن ان تكون بمعنى التبين و ليس فى الكلام ما يوجب نفى حيضية زمان النقاء، اللهم الا بالقول بمفهوم اللقب، نعم لا دلالة له على حيضية زمانه بل هو ساكت من هذه الجهة، هذا تمام الكلام فى هذين الخبرين، و منها خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون أملك بنفسها؟

فقال (ع) «إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهى أملك بنفسها» قلت فان عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال (ع) «إذا كان الدم قبل عشرة أيام فهو أملك بها و هو من الحيضة التى طهرت منها و ان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة و هى أملك بنفسها» و تقريب دلالته كالتقريب المتقدم فى الخبرين الأولين و يجىء فيه ما تقدم فيهما، نعم يمكن دعوى أظهريته فى الدلالة على الطهر فى النقاء المتخلل لو تم أصل دلالته عليه، و ذلك للتعبير فيه بالطهر عند قوله (ع) «و هو من الحيضة التى طهرت فيها» و منها مرسله يونس عن الصادق (ع) و فيها قال عليه (ع) «ادنى الطهر عشرة أيام- الى ان قال- و ان انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت

و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام فإن رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذلك الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض- الى ان قال (ع)- و لا يكون الطهر فى أقل من عشرة و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض (الحديث)» و قد استدل بصدرها- اعنى قوله (ع) «و ان انقطع الدم بعد ما رأيه» إلى قوله «فهو من الحيض»- على حكمين، و هما عدم اعتبار التوالى فى الثلاثة التى تكون أقل من الحيض و كفاية كونها متفرقة فى العشرة، و قد تقدم الكلام فيه، و كون النقاء المتخلل فى العشرة طهرا، و استدل بقوله (ع) «فذلك الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض» حيث انه (ع) خصص المحكوم عليه بالحيض بالدم المرئى أولا و ما رأته أخيرا فى العشرة، و هذا دليل على ان النقاء المتخلل بين الدمين ليس حيضا و الا لكان له (ع) ان يقول يكون من أول رؤية الدم الأول إلى آخر ما يراه فى العشرة حيضا.

و لا يخفى ما فيه لان الحكم بكون الدم الأول و الدم الثانى حيضا لا يدل على نفى الحيض عن النقاء المتخلل بينهما الا على نحو مفهوم اللقب، بل ربما يستأنس من اعتبار كون الدمين فى العشرة تحيض أيام النقاء الواقعة فيما بينهما أيضا حيث انه مع عدم تحيضها لم يكن لاعتبار العشرة وجه الا كون الحكم بحيضيتهما متوقفا على كونهما فى العشرة تعبدا، كما ان الحكم باعتبار التوالى فيها على ما هو الحق فيما تقدم تعبدى أيضا، و هذا و ان كان ممكنا الا انه بعيد، و هذا بخلاف ما لو كانت أيام النقاء حيضا حيث ان لاعتبار العشرة حينئذ وجه وجيه و هو عدم تحيض الدم الثانى لو كان خارجا عن العشرة لازدياد الحيض حينئذ عن العشرة، هذا مضافا الى ان التعبير بكلمة (من) فى قوله «فهو من الحيض» لا يخلو عن الإشعار إلى كون النقاء أيضا حيضا، حيث انه لو اختص أيام الدم بالحيضية لكان له ان يقول: ان الدم الأول

و الثانى هو الحيض لا ان الدم الثانى من الحيض، لا سيما لو قلنا بكون (من) التبعيضية للتبعيض من شخص الحيض لا من جنسه إذ يصير المعنى حينئذ ان الدمين جزء من هذا الحيض و يكون الجزء الأخر هو أيام النقاء و بالجملة و لست ادعى الان دلالة الخبر على تحيض أيام النقاء المتخللة فى ضمن العشرة بل المدعى نفى دلالته على كونها طهرا، و هذا لعله ظاهر و استدل بذيلها أيضا على حكمين و هما عدم اعتبار التوالى فى أكثر الحيض بل لو رأت العشرة متفرقات لكانت حيضا ما لم يتخلل بينها أقل الطهر، و الحكم بطهر النقاء المتخلل بينها لو كان دون أقل الطهر، كما إذا رأت الدم خمسة أيام و انقطع عنها فى الخمسة التى بعدها، ثم رأت خمسة أيام، فالخمسة الاولى و الأخيرة عنده حيض و هو أكثر الحيض لكن لا مع التوالى، و الخمسة المتوسطة طهر لنقائها فيها، و الحكم الثانى قطعى لا خلاف فيه، و انما الكلام فى الحكم الأول و هو الحكم بتحيض الخمسة الأخيرة، و مورد استدلاله هو قوله (ع) «فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض» و يرد عليه أولا بان صحة هذا الاستدلال مبنى على كون المروى (من يوم طهرت) و لكن المذكور فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) ان فى حاشية النسخة المصححة التى عنده من الوسائل المقروة على الشيخ الحر العاملى «من يوم طمثت» بدل «طهرت» و عليه فيصير الخبر مجملا يسقط عن قابلية الاستدلال به الا ان الانصاف عدم طرو الاجمال بهذا المقدار من شهادة الشيخ (قده) مع كون المحكى من المحدثين هو «طهرت» و لا يكون احتمال غيره مذكورا فى كلامهم حتى من الشيخ الحر العاملى الذى قرء النسخة المصححة عليه إذ هو لم يذكر هذا الاحتمال فى الوسائل أصلا، فلعل هذه الحاشية زيدت بعد التصحيح و بعد القراءة على صاحب الوسائل مع انه فى نسخ الكافى يكون الخبر موافقا مع نسخة (طهرت) من غير خلاف فيها، و فيه غنى و كفاية.

و كيف كان فلو كانت النسخة بصيغة «طمثت» يصير معنى الخبر ظاهرا لا غبار عليه حيث ان قوله (ع) «و لا يكون الطهر أقل من عشرة» توطئة لما يذكر بعده اعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۳۴

قوله (ع) «و إذا حاضت المرأة- إلخ-» و حاصله انه إذا رأت خمسة أيام ثم انقطع عنها الدم ثم رأت ثانيا، فان كان الدم الثانى قبل التجاوز عن العشرة من ابتداء رؤية الدم الأول فهو حيض، ان لم يتجاوز بضميمة الدم الأول عن العشرة و الا فالعشرة منها حيض و الباقى استحاضة، و هذا القول موافق مع قول المشهور و مناسب مع ذكر أقل الطهر لكونه مرتبا عليه، و لا غبار عليه أصلا إلا الحكم بكون مقدار العشرة عند التجاوز حيضا مع ان المفروض فى الخبر هو بيان ذات العادة، حيث يقول «و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة- إلخ» مع ان الحكم عند تجاوز الدم عن العشرة فى ذات العادة هو جعل العادة فقط حيضا لا العشرة بتمامها، هذا على تقدير كون النسخة «طمثت» و اما على تقدير كونها «طهرت» ففى الخبر احتمالات منها ما احتمله الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من كون المراد من قوله (ع) «و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام» انه لم يتم من يوم طهرت الى زمان رؤية الدم الثانى عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم الأول، فيدل على تحيض الدم الثانى إذا لم يتخلل بينه و بين رؤية الدم الأول عشرة أيام فيخرج عن صحة الاستدلال به بتحيض ما كان بعد العشرة من رؤية دم الأول إذا كان قبل العشرة من الطهر عن الدم الأول.

و منها ان يكون المراد عشرة أيام من الطهر و لكن الملحوظ فيه هو الحكم بتحيض ما كان بعد عشرة أيام حيضا مستقلا من غير نظر الى إطلاق الحكم بتحيض ما كان قبل تمام العشرة سواء كان من أول انقطاع الدم الأول، أو من أول رؤيته بل الملحوظ هو الحكم بحيضية الدم الثانى بعد تمام العشرة الطهرى لو اجتمع فيه شرائط الحيض فينطبق على قول المشهور حينئذ بتحيض ما كان فى العشرة الاولى من الدم الثانى بالحيض الأول و عدم تحيض ما كان بعدها و قبل تمام عشرة الطهر لا من الحيض الأول و لا مستقلا.

و منها هو الاحتمال الثانى لكن مع إطلاق الحكم بتحيض ما كان فى عشرة الطهر و لو كان بعد العشرة من رؤية الدم الأول، و

على هذا ينطبق على مذهب صاحب الحدائق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۳۵

بتحيض الدم الثانى الواقع فى عشرة الطهر إذا كان بعد تمام العشرة من رؤية الدم، و لكنه لا يدل على كون النقاء المتخلل بين الدمين طهرا، و ذلك اما بالنسبة الى ما كان منه بعد العشرة من رؤية الدم الأول فلأنه طهر بغير خلاف، فلا يحتاج فى إثبات طهره الى التشبث بالمرسلة و اما بالنسبة الى ما كان منه فى العشرة من رؤية الدم، فلان التقريب الذى يذكره لا يدل عليه، لانه قال لو لم يكن النقاء طهرا للزم ان يكون الحيض أكثر من العشرة، و من المعلوم انه لو كان حيضا لا- يلزم زيادة الحيض على العشرة، اما إذا لم يتجاوز مقدار زمان المجموع من الدمين و النقاء المتخلل فى الدمين عن العشرة فواضح و مع التجاوز عنها فالمتجاوز منه محكومة بالاستحاضة و باقى العشرة محكوم بالحيض، و على كلا التقديرين لم يتجاوز الحيض عن العشرة و منها اى مما استدل به للقول بكون النقاء المتخلل بين الحيض الواحد طهرا رواية ابن ابى عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لأبى عبد اللّه المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام؟ قال (ع) «تدع الصلاة» قلت فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال «تصلى» قلت فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة قال «تدع الصلاة تصنع ما بينها و بين شهر فان انقطع الدم عنها و الا فهى بمنزلة الاستحاضة» و خبر ابى بصير عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الدم خمسة و الطهر خمسة أيام و ترى الدم أربعة أيام و ترى الطهر ستة أيام؟ فقال (ع) «ان رأت الدم لم تصل و ان رأت صلت ما بينها و بين ثلاثين يوما فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت و استشفرت و احتشت بالكرسف فى وقت كل صلاة فإذا رأت صفرة توضأت» و ذيل المرسلة الطويلة ليونس بن عبد الرحمن عن الصادق (ع) و فيه: ان امرأة من أهلنا استحاضت فسألت أبا عبد اللّه (ع) عن ذلك فقال (ع) «إذا رأيت الدم البحرانى فدعى الصلاة و إذا رأيت الطهر و لو ساعة من نهار فاغتسلى و صلى» و تقريب الاستدلال بتلك الاخبار هو ان إطلاق لفظ الطهر على زمان النقاء و الأمر بفعل العبادة دال على عدم اشتراط الطهر الواقع فى خلال الحيض الواحد بالعشرة و فى الحدائق انها صريحة فى المدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۳۶

و خبر ابى المعزى المروى فى الكافى عن الصادق قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضى وقت طهرها و هى ترى الدم؟ قال فقال «تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة أيام و ان استمر الدم فهى مستحاضة و ان انقطع الدم اغتسلت و صلت» قال قلت له فالمرئة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها ثم تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم فترى البياض لا صفرة و لا دما؟ قال «تغتسل و تصلى» قلت تغتسل و تصلى و تصوم ثم يعود الدم؟ قال «إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة و الصيام» قال فإنها ترى الدم يوما و تطهر يوما؟ قال فقال «إذا رأت الدم أمسكت و إذا رأت الطهر صلت فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها صلت و إذا رأت الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك أمرها كله» و تقريب الاستدلال به- مضافا الى اشتماله على لفظ الطهر و إطلاقه على زمان النقاء و الأمر بفعل العبادة فى زمانه كما فى الاخبار المتقدمة- اشتماله على الصوم اللازم قضائه ان ظهر فساده بوقوعه فى الحيض و عدم الإشارة إلى لزومه، سيما مع دلالة قوله (ع) «قد انتظمت لك أمرها كله» على عدم إهمال شىء الظاهر فى صحة ما وقع و عدم لزوم قضاء ما وقع من الصوم، هذا غاية ما يقال فى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار و يرد عليه بان الظاهر منها بيان وظيفة المرأة المذكورة فيها من حيث تحيرها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان ينكشف أمرها، لا ان كلا- مما تراه من الدم حيض فى الواقع و كل نقاء طهر كذلك كيف! و فى رواية ابن ابى عمير و خبر ابى بصير انها تفعل كذلك ما بينها و بين ثلاثين يوما، و من المعلوم انه لا يمكن جعل الجميع حيضا إذ لو جعل حيضا واحدا لزاد عن العشرة مع انه لا- يزيد عليها بالنص و الإجماع، و لو جعل كل واحد حيضا مستقلا لزم عدم الفصل بينها بالعشرة من أيام الطهر، و هو أيضا

مردود بالنص و الاتفاق على اشتراط فصل أقل الطهر بين الحيضتين، و هذا كاشف عن كون الحكم المذكور فيهما هو بيان وظيفة المتحير و التكليف الظاهرى، و قد حملهما الشيخ (قده) على امرأة اختلطت عادتها فى

الحيض و تغيرت عن أوقاتها و انها تفعل ذلك لتحيرها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الأمران بما أمر به الشارع لا ان كلا من هذه الدماء حيض، و كلا مما بينها من النقاء طهر شرعا، و قال المحقق (ره)- بعد حكاية قول الشيخ عن استبصاره-: لا يقال الطهر لا يكون أقل من عشرة، لأنا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين و لا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط، فلا دلالة فى تلك الاخبار على ان أيام الخالية عن الدم طهر واقعا و لو بعد انكشاف الخلاف يترتب عليه صحة ما اتى به فيه من العبادات، و عدم وجوب القضاء عليها لو كانت فيها قضاء كالصوم و صلاة الايات.

و هذا الذى ذكرناه فيما عدا الخبر الأخير- أعنى خبر ابى المعزى ظاهر، و اما هو فالظاهر منه هو عدم لزوم القضاء فيما تأتى به فى أيام النقاء و لو مع انكشاف الخلاف، لكنه لمكان ضعفه بالإرسال و عدم جابر له فى المقام، حيث ان المشهور ذهبوا الى كون النقاء فى العشرة فى خلال الحيض حيضا فلا يمكن الاستناد به، هذا تمام الكلام فى الاستدلال على كون النقاء المذكور طهرا و الحق ما عليه المشهور لإطلاق النصوص و معاقد الإجماعات بل عمومها فى ان الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام مطلقا سواء كان بين الحيضين، أو فى خلال حيض واحد بمعنى انه ينحصر بالأول و لا يكون بين الحيض الواحد طهر أصلا، بل هو نقاء بحكم الحيض و لاستصحاب الحيض و احكامه و احتماله عدم الطهر و أحكامه لأن النقاء المشكوك حيضيته مسبوق بالحيض و هو مما يمكن جعله مع ما بعده من أيام الدم إذا لم يتجاوز عن العشرة أو بعضها مع التجاوز عن العشرة حيضا، فالمرجع حينئذ هو استصحاب الحيض و احكامه، و لمساعدة ذلك مع الاعتبار لكون النقاء المذكور فى أيام الدم فيكون ملحقا به، كما ان اليوم الخالى عن الحمى فى حمى الغب ملحق به ما دام الغب باقيا، و السر فى ذلك هو بقاء الدم فى مادته و استعداده للقذف فما لم ينقطع عن المادة الكاشف انقطاعه بعدم عوده فى العشرة يحكم بالحيض مضافا الى ما تقدم من انه لو لم يكن حيضا للزم صيرورة أقل الطهر اقلا من العشرة، و

هو مخالف مع إطلاق النصوص الدالة على انه عشرة، و اما عمومات الدالة على التكاليف فمقتضاها هو طهر أيام النقاء المتخلل فى العشرة لكون المورد مما ورد فيه عام و قد خصص فى بعض افراده و شك فى المخصص من حيث قصر زمانه و طوله، و حيث ان المتيقن من الخارج هو بعض حالات الفرد لا الفرد بتمام أحواله يكون المرجع عند الشك فى مقداره هو العموم.

و توضيح ذلك ان الخارج فى المقام عن تحت عمومات التكاليف هو المرأة الحائض فى حال حيضها مع بقائها تحت العموم فى غير تلك الحالة، و بالحقيقة هذا يكون تقييدا لإطلاق دليل العام الدال على ثبوت حكمه فى كل فرد فى جميع أحواله لا تخصيص عمومه بالنسبة إلى فرد من افراده، و مع كون الشك فى طهرية أيام النقاء من باب الشبهة الحكمية يكون الشك فى زيادة التقييد حيث لا يعلم تقييد العام بحال النقاء المتخلل زائدا عن تقييده بأيام الدم، فيكون الإطلاق هو المحكم، لكن ذلك كله مع قطع النظر عن إطلاق ما دل على كون أقل الطهر عشرة و الا فهو المرجع كما تقدم. هذا ما عندى فى هذه المسألة.

[مسألة (۸): الحائض اما ذات العادة أو غيرها]

مسألة (۸): الحائض اما ذات العادة أو غيرها و الاولى اما وقتية و عددية أو وقتية فقط أو عددية فقط، و الثانية اما مبتدئة و هى التى لم تر الدم سابقا و هذا الدم أول ما رأت، و اما مضطربة و هى التى رأت الدم مكررا لكن لم تستقر لها عادة، و اما ناسية و

هی التی نسیت عادتها و یطلق علیها المتحیرة أیضا، و قد یطلق علیها المضطربة و یطلق المبتدئة علی الأعم ممن لم تر الدم سابقا و من لم تستقر لها عادة ای المضطربة بالمعنی الأول

الحائض باعتبار کونها ذات عادة من وقتیة أو عددیة أو هما معا أو غیر ذات عادة تنقسم إلی ستة أقسام: ذات العادة الوقتیة أو العددیة أو الوقتیة و العددیة معا، و هذه الثلاثة واضحة و سیأتی فی المسألة الاتیة فی بیان ما به تتحقق العادة و المبتدئة، و هی تطلق علی معنیین: الأول من لم تر الدم سابقا و یکون هذا الدم أول ما رأته، و یقال علیها بالمبتدئة بالمعنی الأخص، و الثانی تطلق علی المعنی الأول و علی التی رأت الدم مکررا لکن لم تستقر لها عادة، و یقال لها المبتدئة بالمعنی الأعم، و المضطربة

و هی التی لم تستقر لها عادة التی تطلق علیها المبتدئة بالمعنی الأعم. و الناسیة و هی التی نسیت عادتها و یطلق علیها المتحیرة أیضا و قد یطلق علیها المضطربة، فلکل من المضطربة و المبتدئة اطلاقان بالمعنی الأعم و الأخص

[مسألة (۹): تتحقق العادة برؤیة الدم مرتین متماثلتین]

مسألة (۹): تتحقق العادة برؤیة الدم مرتین متماثلتین فان کانتا متماثلتین فی الوقت و العدد فهی ذات العادة الوقتیة و العددیة کان رأت فی أول شهر خمسة أیام و فی أول الشهر الأخر أیضا خمسة أیام، و ان کانتا متماثلتین فی الوقت دون العدد فهی ذات العادة الوقتیة کما إذا رأت فی أول شهر خمسة و فی أول الشهر الأخر ستة أو سبعة مثلا، و ان کانتا متماثلتین فی العدد فقط فهی ذات العادة العددیة کما إذا رأت فی أول شهر خمسة و بعد عشرة أیام رأت خمسة أخری

المعروف المشهور هو تحقق العادة برؤیة الدم مرتین متماثلتین، فان تماثلتا فی الوقت و العدد فهی ذات العادة الوقتیة و العددیة، و ان تماثلتا فی الوقت خاصة فهی ذات العادة الوقتیة المحضة، و ان تماثلتا فی العدد خاصة فهی ذات العادة العددیة المحضة، و حکی الإجماع علیه عن الخلاف و التذکرة و جامع المقاصد و المدارک، و یدل علیه من النصوص موثق سماعة. و فیه: سألته عن الجاریة البکرة أول ما تحیض فتقعد فی الشهر یومین و فی الشهر ثلاثة أیام یختلف علیها لا یکون طمثها فی الشهر عدة أیام سواء؟ قال (ع) «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت تری الدم ما لم یجز العشرة فإذا اتفق الشهر ان عدة أیام سواء فتلک أیامها» و هذا ظاهر فی ذات العادة العددیة المحضة، و مرسلة یونس الطویلة، و فیها: «فان انقطع الدم لوقته فی الشهر الأول سواء حتی توالی علیه حیضتان أو ثلاث فقد علم الان ان ذلک قد صار لها وقتا معلوما و خلقا معروفا تعمل علیه و تدع ما سواه و تکون سنتها فیما یستقبل إذا استحاضت- الی ان قال- و انما جعل الوقت ان توالت علیها حیضتان أو ثلاث لقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله- للتی تعرف أیامها دعی الصلاة أیام أقرائک فعلمنا انه لم یجعل القرء الواحدة سنة لها، فیقول: دعی الصلاة أیام قرئک، و لکن سن لها الأقراء و أدناه حیضتان أو ثلاث» و هی ظاهرة فی ذات العادة الوقتیة و العددیة معا و لم یحک

فی اعتبار حصول العادة بما ذکر خلاف الا ما یحکی عن بعض العامة من انها تصیر ذات العادة بمرة واحدة، و نقل الفخر فی شرح الإرشاد عن بعض الأصحاب موافقته، و لا یخفی مخالفته مع الإجماع و صریح النص و قد یتوهم ان العادة لا تستقر بمرتین و انما یلتزم فی مورد النص بها تعبدا، و اما فی سائر الموارد فلا بد من حصول الحیض مرات عدیدة حتی تستقر لها عادة عرفا.

و فیه انه مع مخالفته لظاهر الإجماع ان المستظهر من النص تحدید العادة العرفیة التی یستکشف بها وقت الحیض أو عدده أو هما معا بمساواة الحیضتین فی الوقت و العدد، أو فی أحدهما لا ترتیب الاحکام علیها تعبدا لکی یقتصر فی ترتیبها علی مورد النص تعبدا مع ان ترتیب تلک الاحکام علیها لا- یدور مدار صدق ذات العادة علیها حتی یبحث عن اعتبار صدقها بنظر العرف أو

الالتزام بصدقها بالمرتين تعبدا بالنص، بل المناط معرفة أيام حيضها سواء سميت ذات العادة أم لا، إذ لم يجعل عنوان ذات العادة فى النص موضوعا لما يترتب عليه من الاحكام.
و مما ذكرنا يظهر بطلان الاستدلال على اعتبار التكرر و لو مرتين فى حصول العادة بدلالة العادة، بمادتها عليه، إذ هى من العود و ما لم يتكرر لا يصدق العود حيث ان صحة هذا الاستدلال متوقفة على أخذ العادة فى النص أو معقد الإجماع فى موضوع الحكم، و قد عرفت ما فيه، و بالجملة فلا ينبغى الارتياب فى ترتيب ما يترتب على ذات العادة من الاحكام الاتية على من رأت الدم مرتين متماثلتين فى الوقت و العدد، كما دلت عليه المرسلة و تسمى ذات العادة الوقتية و العددية، أو فى العدد فقط كما دل عليه موثق سماعة المتقدم «و تدعى ذات العادة العددية» أو فى الوقت فقط و ليس عليه من النص دليل و لكنه إجماعى كما حكاه فى المستند و ليعلم ان العادة الوقتية لا- يتحقق بأقل من تماثل الدمين فى شهرين إذ لا يتحقق الاتحاد فى الوقت بالأقل منهما، و لذا مثل فى المتن لها بمن رأت فى أول شهر خمسة و فى أول شهر آخر ستة أو سبعة، و لذات العادة الوقتية و العددية معا بمن رأت فى أول شهر خمسة و فى أول شهر آخر أيضا خمسة أيام و اما العددية فقط فلا يعتبر فيها التكرر

فى شهرين، بل اللازم تكرر الدم فى وقتين و لو فى شهر واحد مع تخلل العشرة الطهر بينهما، و لذا مثل لها بمن رأت فى أول شهر خمسة و بعد عشرة أيام أو أزيد رأت خمسة أخرى، و ما اختاره من اعتبار تساوى الدم مرتين فى الشهر الهلالى لا الشهر الحيضى- هو الموافق لما ذهب اليه المحقق الثانى، و قد اختاره صاحب الجواهر فى الجواهر و فى النجاة، قال فى النجاة و المدار بالزمان الذى تثبت به العادة الوقتية على الشهر الهلالى لا الحيضى و هو ثلاثة عشر يوما، نعم هو كاف فى العادة العددية انتهى.
و المراد بالحيضى زمان يسع أقل الحيض و الطهر و هو ثلاثة عشر يوما كما لا يخفى، و انما بنوا على كون المدار فى ثبوت العادة الوقتية على تساوى الدم مرتين فى الشهر الهلالى للجمود على ظاهر النص، لكونه المتبادر منه فى إطلاق الاخبار و ان الشهر الحيضى مجاز لا- يصار اليه الا بالقرينة و خالف فى ذلك- أى فى حمل الشهر على الهلالى- الشهيد الثانى (قده) فى الروض و قال بكفاية التكرر فى الشهر الحيضى، و قال بان فى تكرر الطهر يحصل الوقت، و ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة، و أوضحه بأنه إذا تكرر طهران متساويان كان رأت ثلاثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم عشرة طهرا ثم ثلاثة حيضا يصدق على الدم المرئى بعد مضى مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رأت الدم فى أيام حيضها، لأنها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر، فاليوم الحادى عشر من أيام الطهر معدود من أيام حيضها عرفا فإذا رأت الدم فيه تحيضت. انتهى.
أقول: لا خفاء فى ان العادة تقسم الى الشرعية و العرفية و المراد بالأولى هو تكرر الدم مرتين متساويتين أو أكثر زمانا أو عددا أو هما معا، و المراد بالثانية هو ما تحصل بتكرر الدم فى الأوقات المعينة من الشهور المتعددة الكثيرة مرارا حتى يصدق عليه العادة عرفا فلا يصدق بتساويه مرتين بل ثلاث مرات. و بين العادتين عموم من وجه بحسب الصدق لصدقهما معا على ما تكرر العادة الشرعية و زيد من مرتين الى ان يصدق عليها العادة عرفا أيضا، و صدق الشرعية دون العرفية على ما تكرر الدم مرتين متساويتن و صدق العرفية دون الشرعية على العادة المركبة، سواء كانت مرتبة بأن رأت فى الشهر الأول ثلاثة و فى الشهر الثانى أربعة و فى الثالث خمسة ثم عادت الى

ثلاثة ثم إلى أربعة ثم إلى خمسة و هكذا حتى تكرر عليها ذلك مرارا متعددة و هذه عادة مختلفة لاختلاف الأيام الحيض عددا و مرتبة، لكون الاختلاف كذلك على الترتيب أو كانت غير مرتبة كما إذا رأت فى الشهر الأول ثلاثة و فى الثانى خمسة و فى الثالث أربعة و هكذا مراتا عديدة حتى حصلت العادة كذلك عرفا. و هذه عادة مختلفة غير مرتبة و تطلق على كلتيها العادة

المركبة و تصدق عليهما العادة العرفية دون الشرعية، و صدق الاولى ظاهر و سلب صدق الثانية لكونها مختلفة و المعتبر فى الشرعية هو تساوى الدم مرتين إذا عرفت ذلك فاعلم ان فى تساوى الدم فى الشهر الحيضى لا يصدق العادة العرفية لما عرفت من كون المناط فيه الصدق و انه لا يصدق بالتساوى مرتين و لا العادة الشرعية لاختلاف الدماء و عدم تساويها عددا، فالحق ما عليه المصنف و صاحب الجواهر تبعا للشهيد الثانى من عدم المدار فى الوقتية على الشهر الحيضى كما لا يخفى.

[مسألة (۱۰): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى]

مسألة (۱۰): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى تنقلب عادتها إلى الثانية و ان رأت مرتين على خلاف الاولى لكن غير متماثلتين يبقى الحكم الاولى، نعم لو رأت على خلاف العادة الاولى مرات عديدة مختلفة يبطل عادتها و تلحق بالمضطربة

فى هذه المسألة أمور:

الأول: صاحبة العادة التى حصلت لها العادة بتساوى الدم فى الوقت و العدد أو فى أحدهما مرتين إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الاولى تنقلب عادتها إلى الثانية و قد ادعى عليه الاتفاق فى المحكى عن المنتهى و يستدل له بمرسلة يونس الطويلة التى فيها «فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا معلوما و خلقا معروفا» فان الظاهر منه كونه كذلك فعلا المنطبق على العادة الثانية دون السابقة الزائلة فالإشكال فى ذلك بان تطبيق الدليل على العادة الثانية ليس بأولى من تطبيقه على الأول غير سديد، الثانى: لو رأت مرتين على خلاف العادة الأولى لكن غير متماثلين يبقى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۴۳

على حكم العادة الأولى لعدم حصول عادة اخرى على خلافها، فيكون هى المتبع للإطلاق.

الثالث: لو رأت مرات مختلفة على خلاف العادة الاولى تبطل عادتها لعدم بقائها مع تكرر الدم على خلافها بعدها، و تلحق بالمضطربة لعدم حصول عادة شرعية لها بعدها.

[مسألة (۱۱): لا يبعد تحقق العادة المركبة]

مسألة (۱۱): لا يبعد تحقق العادة المركبة، كما إذا رأت فى الشهر الأول ثلاثة و فى الثانى أربعة و فى الثالث ثلاثة و فى الرابع أربعة، أو رأت شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متواليين أربعة ثم شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متواليين أربعة فتكون ذات عادة على النحو المزبور، لكن لا يخلو عن اشكال خصوصا فى مثل الفرض الثانى، حيث يمكن ان يقال ان الشهرين المتواليين على خلاف السابقين يكونان ناسخين للعادة الاولى، فالعمل بالاحتياط اولى، نعم إذا تكررت الكيفية المذكورة مرارا عديدة بحيث يصدق فى العرف ان هذه الكيفية عادتها و أيامها لا إشكال فى اعتبارها، فالإشكال انما هو فى ثبوت العادة الشرعية و هى الرؤية كذلك مرتين

قد تقدم فى المسألة التاسعة ان العادة المركبة عبارة عن رؤية الدم مرتين أو أزيد مختلفة لا متساوية سواء كانت مرتبة كما إذا رأت فى الشهر الأول ثلاثة و فى الثانى أربعة و فى الثالث ثلاثة و فى الرابع أربعة و هكذا فى شهور متعددة، بان كانت فى كل شهر و تر ثلاثة و كل شهر زوج أربعة أو كانت غير مرتبة كما إذا رأت فى الشهر الأول ثلاثة و فى الثانى خمسة و فى الثالث أربعة و هكذا مراتا عديدة، و يتصور قسم ثالث و هو ما فرضه فى المتن ممن رأته شهرين متواليين ثلاثة و شهرين متتابعين أربعة ثم شهرين متواليين ثلاثة ثم شهرين متتابعين أربعة و هكذا.

و قد اختلف فی تحقق العادة بها فعن المعتبر و المنتهی و التذکرة و القواعد و البیان تحقق العادة بالعادة المرکبة، و قد مال الیه الشیخ الأکبر فی الطهارة، و یستدل له بصدق ما فی الخبرین- أعنی موثقة سماعة و مرسلة یونس- علی العادة المرکبة و المحکی عن ذکری الشهید هو العدم و احتمل فیها نسخ کل عدد لما قبله کما فیما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۴۴

إذا رأت الدم مرتین متماثلتین علی خلاف العادة الاولی حسبما ما مر فی المسألة العاشرة، بدعوی انصراف الخبرین عن شمولها لها و عدم صدق العادة العرفیة علیها أیضا، و اختاره صاحب الجواهر الا فیما إذا تکرر ذلک مراتا متعددة حتی یصدق بها العادة العرفیة، و استدل له باعتبار التوالی فی تکرر الدم مرتین و عدم الفصل بینهما بحیضة مخالفة، کما دل علیه ما فی مرسلة یونس من قوله (ع) «فان انقطع الدم لوقته فی الشهر الأول سواء حتی توالی علیها حیضتان أو ثلاث فقد علم الان ان ذلک صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل علیه- الی ان قال- و انما جعل الوقت ان توالی علیها حیضتان أو ثلاث» و ما فی موثق سماعة من قوله «فإذا اتفق شهران عدة أیام سواء فتلک أیامها» و لا یخفی عدم انطباقهما علی ما فرضناه من العادة المختلفة المرتبة و غیر المرتبة، و اما ما فرضه أخیرا فی المتن من رؤیة الدم شهرین متوالیین ثلاثة و شهرین متوالیین بعدهما أربعة فهو بالنسخ أشبه، کما مر فی المسألة العاشرة، و الحاصل ان العبرة فی العادة و ترتب أحکامها علیها، اما العادة الشرعیة أو العادة العرفیة الحاصلة یتکرر الدم مرارا، بحیث یصدق علیها العادة عرفا و فیما عداهما لا یحکم علیها بحکم ذات العادة الذی منها العادة المرکبة فیما لا یصدق علیها العادة العرفیة، و تظهر الثمرة فی المثال الذی ذکرناه من رؤیة ثلاثة أیام فی کل شهر وتر و أربعة أیام فی کل شهر شفع انه إذا استمر علیها فی الشهر الوتر تجعل الثلاثة حیضا، و ما عداها استحاضة، و إذا استمر علیها الدم فی الشهر الشفع تجعل الأربعة حیضا بناء علی تحقق العادة بالعادة المرکبة، و انها تعمل بحکم غیر ذات العادة بناء علی عدم تحققها بها

[مسألة (۱۲): قد تحصل العادة بالتمییز]

مسألة (۱۲): قد تحصل العادة بالتمییز کما فی المرأة المستمرة الدم إذا رأت خمسة أیام مثلا بصفات الحیض فی أول شهر الأول ثم رأت بصفات الاستحاضة، و کذلک رأت فی أول الشهر الثانی خمسة أیام بصفات الحیض ثم رأت بصفات الاستحاضة فحینئذ تصیر ذات عادة عددیة وقتیة، و إذا رأت فی أول الشهر الأول خمسة بصفات الحیض و فی أول الشهر الثانی ستة أو سبعة مثلا فتصیر حینئذ ذات عادة وقتیة و إذا رأت فی أول الشهر الأول خمسة مثلا، و فی العاشر من الشهر الثانی مثلا خمسة بصفات الحیض فتصیر ذات عادة عددیة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۴۵

لا إشکال فی تحقق العادة بتکرر الدم الثابت حیضیته بالوجدان، انما الکلام فیما إذا ثبت حیضته بالصفات أو بقاعدة الإمکان فیما تجری القاعدة فیه، و فی طهارة الشیخ الأکبر انه لا خلاف فی ثبوت العادة بالصفات، ثم حکی عن المنتهی انه قال لا نعرف فیه خلافا، و اعترف بنفی الخلاف فیه فی الجواهر الا انه بعد نقل نفیه عن المنتهی قال: فان تم إجماعا و الا فلنظر فیه مجال.

و کیف کان فهل یتثبت العادة بالصفات مطلقا؟ أولا تثبت کذلک؟ أو یفصل بین الجامع للصفات و بین غیره بثبوت العادة بالأول دون الأخیر؟ وجوه: أقواها الأول و ذلک لان الظاهر من الروایات الإمرة بالرجوع الی الصفات هو کون الصفات طریقا شرعیا جعل لإحراز الحیض فیکون الثابت بها بعد إحراز حجیتها هو الحیض الواقعی فیترتب علی حیضیته الثابتة بتلک الامارة ما یترتب علی الحیض الثابت حیضیته بالوجدان و دعوی ان أدلة حجیته انما تقتضی ثبوت الحیض بلحاظ أحکام الحائض من ترک الصلاة و نحوها بلا نظر فیها الی حجیتها لإثبات الحیض بلحاظ إثبات العادة ضعیفة کدعوی کون الثابت بأدلة اعتبار

الصفات هو التحيض الشرعى لا الحيض الحقيقى فإنها أيضا غير مسموعة ان لم ترجع الى الدعوى الاولى، و بالجملة بعد ثبوت الحيض بما جعله الشارع طريقا إلى إثباته يترتب عليه ما يترتب على الحيض الثابت بالوجدان الذى منه تحقق العادة بتكرره على التساوى مرتين فى الوقت و العدد أو فى أحدهما، و لا إشكال فى ذلك فيما إذا تساوى الدمان فى الصفات بان كانا أسود أو أحمر، و اما مع اختلافهما فيها فلا يخلو ثبوت العادة بها عن اشكال، كما لو رأت فى المرة الأولى أسود و فى المرة الثانية أحمر مثلا، و حكى التردد عن الذكرى فى ثبوتها، و استقرب عدمه فى التحرير، و ان كان الأقوى ثبوتها بها فى الفرض المذكور أيضا لكونها مع اختلافها أيضا طريقا إلى إحراز الحيض فيكون حكمها حكم المتحدة فى الصفات، و استوجه الإشكال فى ثبوتها بالصفات فى الجواهر بانصراف الخبرين الدالين على تحقق العادة بتكرر الدم مرتين متساويتين عما يثبت حيضية الدم بالصفات، مع ظهور الأخبار الإمرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۴۶

بالرجوع إلى الأوصاف بإطلاقها فى عدم العبرة بالعادة الحاصلة بالصفات قال إذ هى متناولة بإطلاقها ما لو تكرر الجامع- مثلا- مرتين، ثم اختلف محله أو عدده فى الدور الثالث فإنه يجب اتباع الأوصاف أين ما كانت تكررت أولا، انتهى.

و لا يخفى ما فى دعواه الانصراف، حيث انه بعد فرض إثبات الحيض بالصفات بدليل حجيتها فى ذلك و كونها طريقا شرعيا لإحرازه يصدق على المتكرر المتساوى فى التمييز إذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها، أو قوله (ع) «إذا توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الان ان ذلك صار لها وقتا و خلقا معروفا» و بعبارة أخرى أدلة اعتبار الصفات تثبت حيضا تعبديا عند حصول التميز فتكون حاكمة على ما يستفاد من الخبرين موسعا لموضوع العادة التى تكفل الخبران إثباتهما، و منه يظهر تقديمهما على إطلاق أدلة الصفات، كما يقدمان عليه فيما إذا ثبت الحيض بالوجدان لا يقال حجية التميز مشروطة بعدم العادة، فلا يعقل ان يكون التميز حينئذ مثبتا لها إذ الشيء لا يعقل ان يكون مثبتا لما يمنعه و ينافيه لانه يقال القضية المتكفلة لإثبات اعتبار الصفات فى إثبات الحيض قضية حقيقية منحل إلى أحكام متعددة حسب تعدد الصفات فاعتبار الصفات فى المرتين الأوليين تثبت العادة بهما كالعلم الوجدانى بالحيض فى المرتين الأوليين و العادة المتحققة بدليل اعتبارها تمنع عن اعتبارها فى المرات الأخرى، فالممنوع فرد من الحكم بالاعتبار مغاير مع الحكم الذى تحقق به المانع عن الاعتبار فى الممنوع، و نظير ذلك ما أجيب به عن الاشكال الوارد فى تقريرهم دلالة آية النبإ على حجية الخبر و شمولها للاخبار بالواسطة حيث انه يجاب عنه بالانحلال و مما ذكرناه ظهر إثبات العادة بقاعدة الإمكان و قد نص على إثباتها بها غير واحد من الأصحاب من غير تعرض للخلاف فيه الكاشف عن مفروغيته عندهم، و يدل عليه إطلاق الخبرين المتقدمين- اعنى بهما موثقة إسحاق بن عمار و مرسلة يونس الطويلة- بالتقريب المتقدم فى إثباتها بالصفات و اما إثباتها بالرجوع إلى عادة الأهل، أو الروايات فينبغى القطع بعدمه، إذ ليس الرجوع إليهما مما يثبت به لها عادة بل انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۴۷

هو حكمها عند تحيرها لفقد ما به يحرز حيضها فيكون حال رجوعها إليهما حال العمل بالأصل الغير المحرز كما لا يخفى، و منه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات و ادعاء انه كما لا تثبت العادة بالرجوع إليها لا تثبت بالصفات، و وجه الضعف ثبوت التفاوت بين الصفات و بين الرجوع الى الروايات كالتفاوت بين الأصول المحرزة و بين الغير المحرزة.

[مسألة (۱۳): إذا رأت حيضين متواليين متماثلين مشتملين على النقاء فى البين]

مسألة (١٣): إذا رأت حيضين متواليين متماثلين مشتملين على النقاء فى البين، فهل العادة أيام الدم فقط أو مع أيام النقاء أو خصوص ما قبل النقاء الأظهر الأول، مثلا إذا رأت أربعة أيام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رأت فى السادس كذلك فى الشهر الأول و الثانى فعادتها خمسة أيام لا ستة و لا أربعة فإذا تجاوز دمها رجعت الى خمسة متوالية و تجعلها حيضا، لا ستة و لا بان تجعل اليوم الخامس يوم النقاء و السادس أيضا حيضا و لا إلى الأربعة
إذا حصل نقاء بين أيام الدم فى أثناء العشرة فى الشهرين المحصلين للعادة فنفس النقاء المتخلل بين أثناء الدم محكوم بالحيضية، لما عرفت فى المسألة السابعة من عدم نقصان أقل الطهر عن عشرة مطلقا و لو كان بين حيض واحد فيكون النقاء المتخلل بين حيض واحد محكوما بالحيضية و الا يلزم ان يكون الطهر أقل من عشرة، و انما الكلام فى انه بعد كونه من الحيض هل يحسب من العادة أم لا؟ و على الثانى فهل يحسب الدم الثانى الواقع بعد النقاء من العادة أو يلغى النقاء و ما بعده من أيام الدم، و تنحصر العادة بما قبل النقاء من أيام الدم؟ ففيه وجوه بل أقوال فلو رأت أربعة أيام ثم طهرت فى اليوم الخامس ثم رأت فى السادس فى الشهرين المتواليين، ثم رأت الدم فى الدورة الثالثة من أول الشهر الثالث- مثلا- و تجاوز عن العشرة من دون تخلل نقاء بين العشرة فعلى القول الأول- أعنى احتساب النقاء المتخلل و أيام الدم الواقع بعده من العادة تصير عادتها ستة: الأربعة التى قبل النقاء و اليوم الخامس الذى يوم النقاء و اليوم السادس الذى هو يوم الدم بعد النقاء و هذا هو الظاهر من عبارات كثير من الأصحاب، و يستدل له بما فى النصوص التى عبر فيها بأيام القعود عن الصلاة- كما فى موثقة سماعة التى فيها «فلها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۴۸
ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» إذ بعد الحكم بكون النقاء المتخلل فى العشرة بحكم الحيض و انها تجلس فيه و تدع الصلاة يحتسب من العادة فاحتساب ما بعده من أيام الدم بالطريق الاولى، و فى مرسلة يونس «و انما جعل الوقت ان توالت عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول اللّٰه (ص) للتى تعرف أيامها دعى الصلاة أيام أقرائك- الحديث-» و من المعلوم ان المراد بالقرء الذى أمرت فى أيامها بترك الصلاة هو المعنى المقابل للطهر، و أيام النقاء المتخلل بين العشرة كذلك و بخبر الصحاف «فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيضها» و على القول الثانى- أعنى احتساب الدمين الواقعين فى طرفى النقاء المتخلل بينهما من العادة دون أيام النقاء، تصير فى المثال المتقدم أيام عادتها خمسة: الأربعة منها من أيام الدم الواقع قبل النقاء و اليوم السادس الذى يوم الدم بعد النقاء فعند تجاوز الدم فى الدورة الثالثة عن العشرة، تجعل الخمسة المتصلة من أولها حيضا لا ستة و لا الخمسة المفصولة بينها باليوم الخامس بجعله يوم النقاء و هذا هو مختار صاحب الجواهر (قده) و عليه المصنف فى المتن، و يستدل له بدعوى انصراف نصوص العادة- أعنى موثقة سماعة و مرسلة يونس- الى تحقق العادة بدم الحيض لا- بالتحيض شرعا فى أيام النقاء، و هذه الدعوى ليست بعيدة لمن أمعن النظر فى مثل قوله (ع) فى موثقة سماعة «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم» و قوله (ع) فى المرسلة «فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأول سواء حتى توالى عليه حيضتان أو ثلاث فقد علم ان ذلك قد صار لها وقتا معلوما» حيث ان التأمل فيها يقضى الحكم بكون المناط فى العادة هو رؤية دم الحيض و تساويه أخذا و انقطاعا لا التحيض الشرعى و على القول الثالث- اعنى احتساب أيام الدم الأول الواقع قبل النقاء من العادة- تصير أيام عادتها أربعة فتجعل الأربعة فى الدورة الثالثة حيضا، و حكى القول به عن شارح البغية و لم يحك له وجه الا دعوى كونه المستفاد من النصوص و الفتاوى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۴۹
بعد إمعان النظر و هى ضعيفة غير مسموعة مردودة على مدعيها، و اللّٰه الهادى إلى الرشاد و قد ظهر ان إلا وجه هو ما فى المتن من احتساب أيام الدم من العادة مطلقا دون أيام النقاء

[مسألة (۱۴) یعتبر فی تحقق العادة العددیة تساوی الحیضتین]

مسألة (۱۴) یعتبر فی تحقق العادة العددیة تساوی الحیضتین و عدم زیادة إحداهما علی الأخری و لو بنصف یوم أو أقل، فلو رأت خمسة فی الشهر الأول و خمسة و ثلث أو ربع یوم فی الشهر الثانی لا تتحقق العادة من حیث العدد نعم لو کانت الزیادة یسیرة لا تضر و کذا فی العادة الوقتیة تفاوت الوقت و لو بثلث أو ربع یوم یضر و اما التفاوت الیسیر فلا یضر لکن المسألة لا تخلو عن إشکال فالأولی مراعاة الاحتیاط

اعلم ان الدم المتکرر مرتین أو أزید اما یتساوی فی العدد و الوقت بحیث لا یزید أحدهما علی الأخر لا بالیوم الکامل و لا ببعض یوم و یسمی بالعادة التامة، و اما یتفاوت بالزیادة و النقصان بالیوم الکامل و یسمی بالعادة الناقصة فی مقابل الأول، و هی علی قسمین لأنها عبارة عن تکرر بعض الوقت أو بعض العدد، و تکرره یکون بتحقق الأقل، و تکرره اما مستقلا أو فی ضمن الأکثر، فالأول کما إذا رأت الدم فی الشهر الأول سبعة و فی الثانی ثلاثة فالأقل، و هو الثلاثة تکرر بالاستقلال لا فی ضمن عدد آخر، و الثانی کما إذا رأت فی الشهر الأول ثلاثة و فی الثانی سبعة فقد تکرر الأقل و هو الثلاثة، حیث وجد ثانیا. لکن لا مستقلا بل فی ضمن السبعة و اما یتفاوت بالزیادة و النقصان، لکن فی بعض من الیوم کثلثه أو نصفه أو ربعه لا اشکال و لا خلاف فی حصول العادة فی الأول- أی فیما لم یختلف الدم بالزیادة و النقصان أصلا لا فی الیوم الکامل و لا فی بعض منه- و هو المتیقن من مورد نصوص العادة و اما الثانی- أی فیما اختلف الدم بالزیادة و النقصان بالیوم الکامل ففی تحقق العادة به خلاف، فالمحکی عن ظاهر المنتهی و الذکری هو تحققها به، و یستدل له بصدق أیام الأقراء علی الأقل المتکرر فی العدد و الوقت أو فی أحدهما و المحکی عن جامع المقاصد و الروض هو العدم، و هو المختار عند صاحب الجواهر و الشیخ الأکبر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۴۵۰

(قده) و یستدل له بعدم تحقق الاستواء و استقامة المعتبرة فی تحقق العادة و ان مقتضی الجمود علی ظاهر النص الاقتصار علی العادة التامة، و الرجوع الی الأقل رجوع الی قرء واحد مع ان المصرح به فی المرسلة هو ان النبی (ص) لم یسنّ لها القرء الواحد بل سن لها الأقراء، و فصل بعضهم بین العدد و الزمان، فاختار الاکتفاء بالعادة الناقصة فی الثانی دون الأول و لیس له وجه، فالأقوی عدم الاکتفاء بها إلا إذا تکرر الدم کذلک فی أزمنة کثیرة بحیث صار عادة عرفیة کالعادة المرکبة و اما الثالث- و هو ما إذا کان الاختلاف ببعض من الیوم، و هو ما ذکره المصنف (قده)- و المصرح به فی کشف الغطاء هو تحقق العادة به، و یستدل له بدعوی ظهور الخبرین الموثق و المرسل فی اعتبار المساواة فی الأیام لا فی الساعات، فلا یقدح الاختلاف فیها خصوصا مع کونه غالبیا، و استشکل الشیخ الأکبر فی إطلاق کلامه، و لعله أراد الإشکال فیما إذا کان الاختلاف مضرا بصدق القعود، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) أیضا حیث انه بعد الحکم بعدم تحقق العادة، استثنی الزیادة الیسیرة و التفاوت الیسیر

[مسألة (۱۵): صاحبة العادة الوقتیة سواء کانت عددیة أیضا أم لا]

مسألة (۱۵): صاحبة العادة الوقتیة سواء کانت عددیة أیضا أم لا، تترک العبادة بمجرد رؤیة الدم فی العادة أو مع تقدمه أو تأخره یوما أو یومین أو أزید علی وجه یصدق علیه تقدم العادة أو تأخرها و لو لم یکن الدم بالصفات و ترتب علیه جمیع أحکام الحیض، فان علمت بعد ذلک عدم کونه حیضا لانقطاعه قبل تمام ثلاثة أیام تقضی ما ترکته من العبادات، و اما غیر ذات العادة المذکورة کذات العادة العددیة فقط و المبتدئة و المضطربة و الناسیة فإنها تترک العبادة و ترتب أحکام الحیض بمجرد رؤیته إذا کان بالصفات، و اما مع عدمها فتحتاط بالجمع بین تروک الحائض و اعمال المستحاضة إلی ثلاثة أیام فإن رأت ثلاثة أو

أزيد تجعلها حيضا، نعم لو علمت انه يستمر إلى ثلاثة أيام تركت العبادة بمجرد الرؤية و ان تبين الخلاف تقضى ما تركته

فى هذه المسألة أمور:

الأول: فى بيان وقت تحيض صاحبة العادة الوقتية، و ليعلم- أولا- ان الكلام فى هذه المسائل من الحيض يقع فى ثلاث مطالب فى أقسام الحائض: من ذات

العادة و غيرها، و بيان ما به تتحقق العادة- و هذا المطلب تقدم من أول المسألة الثامنة الى هذه المسألة- و وقت تحيض الحائض من المعتادة و غيرها (و هذا هو الذى عنونه المصنف فى هذه المسألة) و مقدار حيضها، و هو يأتى فى المسائل الاتية إذا تبين ذلك، فنقول: ذات العادة الوقتية سواء كانت عددية أم لا إذا رأت الدم فى خصوص أيام عادتها من دون تقدم و تأخر فى الوقت تترك العبادة بمجرد رؤيتها سواء كان الدم بصفة الحيض أم لا بلا خلاف فيه، و قد حكى الإجماع عليه عن غير واحد من كتب الأصحاب كالمعتبر و المنتهى و التذكرة و غيرها، بل قيل نقل الإجماع مستفيض و النصوص عليه مستفيضة بل عن جامع المقاصد دعوى تواتر النصوص عليه كمرسلة يونس القصيرة و فيها «كلما رأت المرأة من أيام حيضها من صفرة أو غيرها فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و مرسلة الطويلة و فيها فى حكم المضطربة «انها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم لأن السنة فى الحيض ان تكون الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله» و المرسل المحكى عن المبسوط انه روى عنهم عليهم السلام، ان الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض و فى أيام الطهر طهر، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها، قال (ع) «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها، و عن جامع المقاصد و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) استدل لذلك بالعمومات الآمرة بالقعود عن الصلاة فى أيام الحيض مثل قولهم (ع) «دعى الصلاة فى أيام أقرائك» و أورد عليه كما فى المستمسك بأنها لا تصلح للاستدلال بها على المقام لظهوره فى الحكم الواقعى للحيض لا للتحيض بالرؤية

الثانى: إذا عجلت ذات العادة الوقتية و تقدم دمها على عادتها بيوم أو يومين أو أزيد على وجه يصدق عليه تقدم العادة و تعجيلها، ففى تحيضها برؤية الدم مطلقا و لو لم يكن الدم بصفة الحيض كما فى الدم المرئى فى العادة أو بشرط ان يكون بصفته أو إلحاقها بالمبتدئة فتستظهر بالصلاة إلى الثلاثة أو الى مجيئى عادتها أقوال: أشهرها الأول- أى

القول بتحيضها مطلقا و لو لم يكن الدم بصفة الحيض- بل فى الجواهر استظهار دخول هذه الصورة فى معقد الإجماع على التحيض المحكى فى الصورة الاولى، و يدل عليه من النصوص موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ قال «فلتدع الصلاة فإنه ربما تعجل بها الوقت» و خبر الصحاف عن الصادق (ع) و فيه «فإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة» و صحيح ابى بصير عن الصادق فى المرأة ترى الصفرة؟ فقال «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» و خبر ابن أبى حمزة عن المرأة ترى الصفرة فقال «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه» و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة فى التحيض بمجرد رؤية الدم قبل العادة بقليل أو بيوم أو يومين، و الكاشفة عن اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق معه التعجيل كما علل به فى موثقة سماعة بقوله «فإنه ربما تعجل بها الوقت» و لو كان فى بعضها إطلاق كخبر ابن أبى حمزة الذى فيه «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض» من دون التقييد باليوم أو اليومين أو بالقليل، أو بالتعبير بالتعجيل فيقيد بالمقيد منها مثل سائر الأخبار المذكورة مع إمكان منع إطلاق خبر ابن أبى حمزة أيضا بقرينة مقابلة ما قبل الحيض فيه مع ما بعده المانعة عن بقاء قوله «ما قبل

الحيض» على إطلاقه إذا ما يكون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل يصدق عليه انه بعد الحيض السابق، و هذا بخلاف ما لو حمل ما قبل الحيض على ما كان قبله بقليل كاليوم و اليومين فإنه لا يصدق عليه انه بعد الحيض السابق بزمان قليل و مما ذكرناه يظهر ان التعبير بيومين فى صحيح ابى بصير محمول على المثال و ان المناط هو تعجيل الدم على وجه يصدق معه التعجيل و لو كان بأكثر من يومين، و لا- يعارض الأخبار المذكورة فى دلالتها على التحيض بمجرد الرؤية عند تقدم الدم على العادة على وجه يصدق معه التعجيل الا مفهوم ما دل على ان المرأة إذا رأت الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة، و صحيحة ابن مسلم «و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۳

وصلت» لوجوب تقييدهما بالأخبار المتقدمة، لأنها أخص منهما مع إمكان منع المفهوم فيما دل على ان المرأة إذا رأت الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة، بدعوى انه مسوق لمجرد بيان الوجود عند الوجود من غير تعرض لبيان حال الانتفاء عند الانتفاء هذا، و المحكى عن المدارك عدم الحكم بتحيضها قبل العادة ان لم يكن الدم بصفة الحيض و استشهد لذلك بما ورد من الاخبار الدالة على انتفاء الحيضية بانتفاء الصفات بناء على ما استفاده منها من دوران الحيض مدار الصفات وجودا و عدما، و كون الصفات المذكورة للحيض و علائمها فى الاخبار، كالخاصة المركبة التى عند وجودها يكون الدم حيضا و عند انتفائها تنتفى الحيضية إلا بدليل من خارج، كما فى أيام العادة التى قام فيها الدليل على ان الصفرة فى أيام الحيض حيض و فيه- أولا- المنع عن كون الصفات المذكورة للحيض كالخاصة المركبة بل هى صفات غالبية يمكن التخلف عنها، بان تحقق الصفات و لم يكن حيضا، أو انتفت و كان الدم مع انتفائها حيضا بقاعدة الإمكان حسبما مر فى الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى طى الفصل المعقود فى الحيض، و يأتى عند البحث عن قاعدة الإمكان، و- ثانيا- انه لو سلم استفادة العموم و دوران الحيض وجودا و عدما مدار وجود الصفات و عدمها، فلا بد من تخصيصها أو تقييدها بهذه النصوص لأخصيتها من جهة التنصيص بحيضية فاقد الصفات منه كما فى صحيح ابى بصير و خبر ابن أبى حمزة من الاخبار المتقدمة كما خصص بما تراه فى العادة فاقد الصفات، و هو (قده) معترف بصحة الحكم بتحيض الفاقد للصفات إذا دل عليه الدليل من الخارج، و الاخبار المذكورة فى المقام دليل على الحكم به يجب اتباعه بحسب اعترافه، مع إمكان ان يقال بتقديم المطلق من تلك الاخبار كخبر سماعة الذى لم يذكر فيه صفة الدم، و تكون النسبة بينه و بين العمومات التى تمسك بها فى المدارك على كون الصفات كالخاصة المركبة بالعموم من وجه، لكن يقدم هذا الخبر عليها، لكونه معللا بأنه ربما تعجل بها الوقت و يقدم العام المعلل على غيره عند التعارض بينهما بالعموم من وجه، بل ربما يقال كما فى المستمسك بتقديم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۴

المطلق الغير المعلل فى تلك الاخبار أيضا كخبر الصحاف لا ظهريته، و ان كانت بينه و بين تلك العمومات عموما من وجه، و ذلك لاظهريته، لكن الأظهرية ممنوعة، لو انتهى الأمر إلى دعواها، و كيف كان فما فى المدارك فى المقام مردود و لا يمكن المساعدة معه، و المحكى عن جماعة كما فى الطهارة هو إطلاق الحكم بإلحاق ما تراه قبل العادة بما ترى فيها و لو مع عدم تعجيل العادة و كون التقديم بزمان كثير، كما إذا رأت عشرين يوما أو أكثر قبل عادتها، بل ربما يحكى عن بعض الإجماع عليه و ان كان مدفوعا مستندا الى وهم الحاكى، و يستدل لهذا القول بإطلاق موثقة سماعة و خبر ابن أبى حمزة المتقدمين و بقاعدة الإمكان و يرد الأول منع إطلاق الخبرين، بل المصرح فى موثقة سماعة هو التعليل بأنه ربما تعجل بها الوقت الدال على اعتبار صدق التعجيل فى الحكم بالحيض و ان فى مقابلة تقدم الحيض مع تأخره فى خبر ابن أبى حمزة شهادة على اعتبار كون التقديم بقليل كما تقدم، مع انه على تقدير تسليم الإطلاق فيهما لا بد من تقييده بالأخبار الأخر المقيدة باليومين، و منع جريان قاعدة

الإمكان فيما لم يستقر فيه الدم كما سيجىء فى المبتدئة و المضطربة.
و المحكى عن المحقق و الشهيد الثانى إلحاق المعجلة بيوم أو يومين بالمبتدئة و المضطربة و ان اختلفا فيهما فى التحيض بالرؤية كما هو مختار المحقق الثانى، و عدمه كما هو مختار الشهيد الثانى فى المسالك و لا يخفى ان هذا القول لعله اجتهاد فى مقابل النصوص المتقدمة، اللهم الا ان يحمل تلك النصوص على صورة العلم بالحيض أو انتظار مضى ثلاثة أيام حتى يتحقق موضوع قاعدة الإمكان، و أنت ترى ان هذا الحمل لا موجب له و لا شاهد عليه، فالحق فى هذا الأمر ما هو عليه المشهور من تحيض المستعجلة عن عادتها بما يصدق عليه التعجيل بمجرد الرؤية كما فيمن ترى فى العادة نفسها.
الأمر الثالث: إذا تأخر الدم عن العادة بيوم أو يومين فالكلام فيه تارة يقع فى المراد منه و اخرى فى حكمه، اما الأول فقد فسر فى شرح النجاة تأخر الدم عن العادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۵

بيوم أو يومين برؤية الدم فى العادة لكن مع تأخره عن أولها باليوم أو اليومين، و قال:
لا- ما إذا تأخر حدوث الدم عن العادة بيوم أو يومين بمعنى تجاوز زمان العادة و طهارتها فيها مع مضى يوم أو يومين ثم ترى الدم بعد ذلك، إذ هذا الفرض أيضا حكمة حكم المبتدئة فى الحكم بتحيضها بمجرد رؤية الدم و عدمه على ما سيأتى، ثم قال و فى الحكم بتحيضها بمجرد رؤية الدم و عدمه قولان: أحدهما الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية و لعل المشهور عليه ثم استدل له بوجوه أربعة- الى ان قال- و ثانيهما إلحاقها بالمبتدئة لأصالة عدم الحيض و ضعف ما تقرر من الوجوه للحكم بالحيضية الى آخر ما ذكره فى تضعيف الوجوه و المظنون خطائه فى هذا التفسير إذا التأخر عن أول العادة لا يخرجه عن كونه فى العادة، و مع كونه فيها لا ينبغى الخلاف فى كونه حيضا بمجرد الرؤية لصدق قوله (كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو غيره فهو من الحيض) على ما هو المعبر فى الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول من هذه المسألة لا سيما مع غلبة التخلف عن أول العادة فى أكثر النساء بمثل اليوم و اليومين بالتقدم و التأخر، مع ان الظاهر كون التأخر عن العادة فى مقابل التقدم عليها، فالتقدم إذا كان على العادة بكون الرؤية قبلها بيوم أو يومين فالتأخر أيضا ينبغى ان يكون عن العادة بكون الرؤية بعد مضيها بيوم أو يومين لا بكون الرؤية فى العادة مع تأخرها عن أولها مع إمكان عدم تجاوز الدم عن العادة أيضا بانقطاعه فى آخر العادة، و بالجملة فهذا التفسير ليس بشىء و فسره فى المستمسك بان لم تره فى العادة و رأته متأخرا، و هذا هو الذى يظهر من مطاوى كلمات الشيخ الأكبر فى الطهارة و هو الصحيح، و لا إشكال فى الحكم فيه بالتحيض بمجرد الرؤية إذا كان الدم بصفة التميز، للإجماع المدعى عليه و الاخبار الدالة على التحيض بالصفات بناء على عمومها و عدم اختصاصها بما إذا كان الدوران بين الحيض و الاستحاضة و بان التأخر يزيده انبعاثا، و بان المستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق اناطة الحكم بمطلق التخلف و لو كان بالتأخير، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم إذا الإجماع المدعى قطعيته مع الوجوه المذكورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۶

كافية فى الاطمئنان به، هذا إذا كان الدم مع التميز، و مع فقده، فالمشهور أيضا هو الحكم بمجرد التحيض، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة فى التحيض لما يحدث بعد العادة وجهان: من أولوية الحكم بالتحيض فيه عن الحكم به فى صورة التقدم، قال: لأن تأخره يزيده انبعاثا مع إمكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم و التأخر، و قوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثقة المتقدمة إناطة الحكم بمطلق التخلف، و من ان الأصل عدم الحيض و ضعف الوجوه المذكورة فى التحيض.
أقول: العمدة فى ذلك الأخبار المتقدمة فى الأمر الثانى المفصلة بين ما تراه قبل وقت الحيض و بعده بالحكم بتحيض الأول دون

الأخير، مضافا الى صحيح ابن مسلم و فيه عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها قال «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» المقيد إطلاقه بغير من رأت الصفرة فى غير أيامها فى المتقدم على أيامها بالأخبار المتقدمة فيبقى من رأتها بعد أيامها تحت الحكم بعدم التحيض، و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى الحكم بعدم تحيض ما يحدث بعد العادة فاقدا للصفات و حملها على ما إذا رأت الدم فى أيامها و تعدت عن أيامها بيوم أو يومين لا ما إذا حدث الدم بعد أيامها (كما فى الطهارة، و قال بان بين المسئلتين بون واضح) لا يخلو عن الاشكال لمخالفته مع ظاهر تلك الاخبار مع لزوم التقييد حينئذ بما إذا تجاوز الدم عن العشرة من ابتداء رؤيته، ضرورة كون ما يتجاوز عن العادة حيضا إذا انقطع على العشرة كما سيأتى و لا يخفى إباء مثل قوله «و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» كما فى صحيح ابى بصير المتقدم فى الأمر الثانى، عن مثل هذا التقييد، و ان كان الظاهر من قوله «و ان كان بعد الحيض» هو الحيض الفعلى الا انه لا بد من حمله على بعد وقت الحيض بقرينة تقابله مع قوله «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض» المراد منه قبل وقت الحيض قطعا إذ لا يعقل التقدم على الحيض الفعلى المتأخر كما لا يخفى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۷

و بالجملة فالمسألة فى صورة تأخر حدوث الدم عن العادة مع كونه فاقدا للصفات لا يخلو عن الإشكال، فالأولى فيها رعاية الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة إلى مضى ثلاثة أيام و اللّه الهادى.

الأمر الرابع: وقع البحث فى تحيض ما عدا ذات العادة الوقتية بمجرد الرؤية و المراد بما عداها هو ذات العادة العددية فقط و المبتدئة و المضطربة و الناسية و ذات العادة الوقتية إذا تقدم دمها على عادتها أو تأخر عنها بكثير، و ينبغى ان يبحث عن كل واحدة من هؤلاء على حدة فنقول: اما ذات العادة العددية فقط: فالمعروف كونها كالمبتدئة، خلافا لظاهر الشرائع حيث قال ذات العادة تترك الصلاة و الصوم برؤية الدم إجماعا، و لم يقيدها بالوقتية، و إطلاق كلامه فى ذات العادة ثم تعقيبه بدعوى الإجماع على معقده هو دعوى الإجماع على كون ذات العادة العددية فقط، مثل الوقتية، و لذا استأنس له فى الجواهر بالإجماع المدعى فى عبارته و بصدق اسم ذات العادة عليها. و بما دل على التحيض بمجرد الرؤية فى معتادة الوقت لو رأته قبل وقتها كالأخبار المتقدمة فى الأمر الثانى من هذه المسألة، بتقريب انه لو كان المدار فى التحيض بالرؤية على الوقت لما حكم فى هذه الاخبار بالتحيض بمجرد الرؤية على من رأته قبل الوقت و لا يخفى ما فى الجميع، إذ الإجماع على كون ذات العادة العددية كالوقتية فى التحيض بالرؤية قطعى العدم، مع ذهاب غير المحقق على خلافه و لم يعلم ذهابه إليه أيضا، إذ لعل مراده من ذات العادة فى عباراته هو الوقتية و العددية أو الوقتية المحضة، و يكون ترك القيد مسامحة فى العبارة كما تقع من كثير من المصنفين لا سيما فى تصنيف المتون المبنى على الاختصار، فليس فى دعواه الإجماع استيناس على ما نسب اليه، مع انه لو صرح بالإجماع على ثبوت هذا الحكم فى العددية المحضة لكان مردودا بالقطع بعدمه، و دعوى صدق العادة عليها لا يوجب إلحاقها بذات العادة الوقتية فى هذا الحكم إذ لم يثبت هذا الحكم لذات العادة بعنوان انها ذات العادة حتى يدعى فى صدقها على العددية المحضة، و التقريب الذى استأنس به عن الاخبار الدالة على التحيض بمجرد الرؤية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۵۸

فى معتادة الوقت لو تم لاقتضى المنع عن هذا الحكم فى الوقتية إذا لم تر فى الوقت لا إثباته فى العددية المحضة فالأقوى إلحاق العددية المحضة بالمبتدئة لعدم مدخلية العدد فى انضباط أيام العادة و وقتها، و اما المبتدئة سواء كانت بالمعنى الأخص و هى التى ابتدأت بالدم- بناء على ان تكون بكسر الدال بصيغة اسم الفاعل- أو التى ابتدأها الدم لو قرئت بفتح الدال على صيغة اسم المفعول، أو كانت بالمعنى الأعم و هى تلك التى ذكرت.

و المضطربة بالمعنى الأخص و هى التى تكرر منها الدم لكن لم تستقر لها عادة فقد اختلف فى تحيضها بمجرد الرؤية على أقوال:

الأول: ما ذهب اليه الشيخ الأكبر فى الطهارة وفاقا لجماعة من المتأخرين تبعا لصاحب المدارك و اختاره صاحب الجواهر، و هو التحيض بالرؤية مع اتصاف الدم بصفات الحيض و انتظار مضى ثلاثة مع عدم اتصافه، و استدلوا له اما على التحيض بالرؤية فى واجد الصفات، فبالاخبار الواردة فى الأخذ بها، بناء على عدم اختصاصها بصورة التردد بين الحيض و الاستحاضة العرفية- أعنى الدم المتصل بأيام الحيض- و ان كان بعضها وقع فى الجواب عن الدم المستمر الا انه لا يوجب اختصاص الجواب الواقع فيه بمورد السؤال فضلا عما لم يكن فى مقام الجواب، و خبر إسحاق بن عمار فى الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟ فقال «ان كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين و ان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل و غيرها، و ظهوره فى كون الحيض أقل من الثلاثة مع انه ليس كذلك لا يقدح فى الاستدلال به للمقام، لما عرفت فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى البحث عن إمكان اجتماع الحيض مع الحمل من احتمال ان يكون مع الحمل أقل من الثلاثة، للخبر المذكور و مساعدة الاعتبار معه، لكن لم يحك القول به من احد من الأصحاب، مضافا الى صحة التفكيك فى الحجية فى مدلول خبر واحد إذا اقتضاه الدليل كما قرر فى الأصول، و مفهوم صحيحة ابن الحجاج عن الكاظم عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوما أو أكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دما أو صفرة؟ قال «ان كان صفرة فلتغتسل

و لتصل و لا تمسک عن الصلاة» فإنها تدل بمفهومها على انه ان كان دما تمسک عن الصلاة و يوضحه تركه الجواب عن الدم مع كونه مذكورا فى السؤال فإنه يشهد باجتزائه فى الجواب بالشرطية المذكورة، مع ان المروى فى التهذيب التصريح بالمفهوم حيث زاد فى آخره «فان كان دما ليس بصفرة فلتمسک عن الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل» لكنه حينئذ يخرج عن مورد الكلام و هو المبتدئة لظهور قوله (ع) «أيام أقرائها فى ذات العادة» و إطلاق صحيح ابن المغيرة عن الكاظم فى امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلک؟ قال «تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» و إطلاقه كما ترى يشمل المبتدئة و غيرها، و الظاهر من قوله «ثم رأت الدم» هو الدم فى مقابل الصفرة بقرينة صحيح ابن الحجاج المتقدم الذى جعل فيه الدم فى مقابل الصفرة فى قوله «ثم رأت دما أو صفرة» مع انه على تقدير عموم الدم و شموله للأصفر منه يكون الأصفر منه خارجا بما سيجىء.

و اما التأييد ببناء العرف على التحيض و ترتيب آثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع «فاعتزلوا النساء فى المحيض و نحوه و الاستشهاد لما ذكرنا بتصديق غير واحدة من النساء للإمام عند بيان أوصاف الحيض» و قول بعضهن: (و اللّه لو كان امرأة ما زاد على هذا) كما فى الطهارة فلا يخلو عن شىء، لظهور كون بناء العرف فى تصديق النساء فى مورد العلم بالحيض، فلا يكون فيه تأييد و لا شهادة على المقام الذى هو مورد الحكم بالتحيض ظاهرا كما لا يخفى.

و استدلوا لوجوب الاستظهار و انتظار مضى الثلاثة بأصالة عدم الحيض بناء على عدم جريان قاعدة الإمكان فى المقام لعدم استقرار الإمكان حسبما يأتى تفصيله عند البحث عن القاعدة.

فإن قلت: يمكن إحراز الاستقرار بأصالة بقاء الدم إلى الثلاثة، حيث انها أصل محرز يترتب عليها ما يترتب على العلم الوجدانى ببقائه إلى الثلاثة قلت: صحة اجراء استصحاب بقاء الدم إلى الثلاثة متوقفة على القول بإجراء الاستصحاب فى الأمر المستقبل بان يكون الشک فى الحال و المشكوک فى الاستقبال،

و هو ممنوع لانصراف اخبار الاستصحاب الى ما كان الشك فى الحال و المشكوك فى الماضى مثل الشك فى بقاء الطهارة السابقة مثلا و أجاب الشيخ الأكبر عن هذا الإشكال بأن الأصل فيما نحن فيه هو عدم حدوث الزائد عما حدث لا أصالة بقاء الحادث، و صحة ما أفاده مبتنية على لحاظ المتيقن الحادث شيئا و لحاظ المشكوك الزائد على الحادث شيئا مغايرا معه، و هو موجب للمنع عن اجراء الاستصحاب فى التدريجيات و هو مع كونه مخالفا لما ذهب إليه فى الأصول فاسد، لأن الأمر التدريجى المتصل أجزائه شيء واحد كالأمر القار، حيث ان الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية فاليوم الواحد من أوله الى آخره يوم واحد و كذا الشهر و السنة و غيرهما من التدريجيات، فلا مانع من إجراء أصالة بقاء الدم إلى الثلاثة من هذه الجهة، و ليس المورد مورد أصالة عدم حدوث الزائد عما حدث أصلا، ثم قال: و لو ثبت بحكم الأصل بقائه إلى الثلاثة لم يحتج إلى قاعدة الإمكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر إلى ثلاثة حيض، و أورد عليه فى المستمسك بأنه لم يظهر الوجه فى عدم الحاجة الى القاعدة على تقدير جريان الأصل المذكور، كيف و الإجماع المذكور عين الإجماع على القاعدة، أقول: لعل الوجه فى عدم الحاجة الى القاعدة ظاهر حيث ان الشك فى حيضية دم المبتدئة ناش عن الشك فى انقطاع الدم قبل الثلاثة أو استمراره إليها بحيث لو علم باستمراره لحصل العلم بحيضيته، و مع جريان أصالة البقاء إلى الثلاثة يحصل العلم التعبدى باستمراره فيترتب عليه الأثر من الجرى العملى على بقائه، كما لو علم به وجدانا و هذا مما لا ربط له بقاعدة الإمكان، بل انما هو لمكان الإجماع القطعى فى لسان غير واحد من الأساطين على ان الثلاثة المتوالية حيض بلا اشكال.

و استدلوا أيضا بما دل على انها ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت، لكن الانصاف انصرافه عن المبتدئة و انما هو فيمن له عادة فرأت الصفرة فى غيرها، و بمفهوم قوله «و إذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة» و هذا فى عدم الدلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۱

على عدم تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية عند فقد الصفات أظهر، اللهم الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل بين المبتدئة و ما تراه المعتادة فى غير وقتها كما فى الطهارة، و مع ذلك لا يتم الاستدلال به الا بعد تقييده بما إذا كان الدم فاقدا للصفات، و بمفهوم خبر إسحاق بن عمار الوارد فى الحبلى لو لم نقل بانصرافه عن المبتدئة لندرة الحمل ممن لم يبتدئها الدم أصلا، بمنطوق صحيح ابن الحجاج المتقدم، و دعوى انصرافه عن المبتدئة أظهر، حيث ان السؤال فيه عمن نفست فمكثت ثلاثين يوما أو أكثر ثم طهرت ثم رأت دما أو صفرة- إلخ- و هذا لا يتحقق فى المبتدئة قطعا و عندى ان التمسك بهذه الاخبار لا يجدى فى إثبات هذا المطلوب- اعنى الحكم بعدم تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية عند فقد دمها للصفات- نعم لا بأس بالتمسك بمفهوم صحيح حفص عن الصادق (ع) «ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع و حرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة» فإنه بمفهومه يدل على ان ما لم يكن فيه الصفات لا تدع به الصلاة، هذا تمام الكلام فى القول الأول.

القول الثانى: هو القول بالتحيض بالرؤية مطلقا و ان كان صفرة، و حكى عن المبسوط و المهذب و الوسيلة و الجامع و جملة من كتب العلامة و الذكرى و الروضة و نسبه فى محكى كشف الالتباس إلى الأشهر و فى محكى الرياض إلى الشهرة، و استدلوا له بقاعدة الإمكان كما استدل به العلامة فى المحكى عن المنتهى و المختلف، و باخبار الصفات بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئى متصفا بالصفات أو غير متصف به و بإطلاق الأخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد الرؤية كقول الباقر (ع) فى الموثق و قد سئل عن المرأة التى ترى الدم فى النهار فى شهر رمضان غدوة أو عند ارتفاع النهار أو الزوال قال «تفطر» و فى خبر آخر عنه كذلك. و فى آخره «انما فطرها من الدم» و فى ثالث «أى ساعة ترى الدم فهى تفطر الصائمة» و بموثق سماعة عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة يختلط عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال

(ع) «فلها ان تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما

لم يجز العشرة فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» و موثق ابن بكير عن الصادق (ع) «إذا رأت المرأة الدم فى أول حيضها و استمر الدم تركت الصلاة العشرة أيام» و موثقة الأخر فى الجارية «أول ما تحيض يدفع عليه الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة» و الانصاف عدم حصول الاطمئنان بشىء مما ذكر، اما قاعدة الإمكان فلما عرفت بما فى الاستدلال بها (فى الاستدلال للقول الأول على وجوب الانتظار فى فاقد الصفات) و اما اخبار الصفات فلكون الاستدلال بها مبنيا على دعوى عدم الفصل بين الواجد للصفات و الفاقد لها، و هى ممنوعة، بل عن العلامة فى المنتهى و المختلف دعوى اختصاص النزاع بالدم المتصف بالصفات و ان الدم الفاقد خارج عن محل النزاع، و انما الحكم فيه عدم التحيض بمجرد الرؤية و به صرح صاحب المدارك أيضا، و معه كيف يمكن دعوى عدم القول بالفصل بين الجامع و الفاقد، مع انه على تقدير تسليمها فليس للقول بالتحيض بمجرد الرؤية فى الواجد ثم إلحاق الفاقد به، ترجيح على عكسه- اعنى القول بوجوب التربص على الفاقد ثم إلحاق الواجد به- لأن فى اخبار الصفات دلالتين و هما دلالتها على التحيض فى واجد الصفات و دلالتها على نفى التحيض فى فاقدها، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما و ليس ترجيح الاولى على الثانية أولى من عكسه و مع التكافؤ يجب الرجوع الى قواعد اخرى، فيسقط اخبار الصفات عن صحة الاستدلال بها.
و اما الاستدلال بإطلاق الأخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد الرؤية فلا يخلو عن الغرابة، كيف و المستظهر منها هو مفطرية الحيض للصوم كيف ما اتفق فى أثناء النهار غدوا و عشيا، و لا ربط له بالتحيض بمجرد الرؤية عند الشك فى كون الدم حيضا، و ينادى على ذلك قوله (ع) فى خبر منها «فهى تقطر الصائمة إذا طمثت» و اما موثق سماعة فهى ظاهرة فى كون الجارية عارفة بكون دمها حيضا الا انه لما لا ينضبط عدد أيامها لا تعرف مقدار حيضها و ما يلزم عليها من ترك الصلاة،

فأجاب (ع) بأنها تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يتجاوز العشرة، و اما موثق ابن بكير فهو على خلاف مطلوب المستدل أدل، حيث انه اشترط فيه استمرار الدم لترك الصلاة و كذا موثقة الأخر فإنه أجنبى عن الدلالة على هذا المطلوب، بل هو فى الجارية التى تحيض و تستمر بها الدم، لا التى تشك فى تحيضها و يحكم عليها بالحيض برؤية الدم، و كيف كان فهذا القول ساقط القول الثالث: هو القول بالانتظار الى مضى الثلاثة مطلقا و لو فيما كان الدم بصفة الحيض، و حكى عن الكافى و ابن الجنيد و علم الهدى و سلار و السرائر و المعتبر و التذكرة و جامع المقاصد، و استدلوا له بأصالة عدم الحيض الحاكمة بنفيه عما شك فى حيضيته، و أصالة بقاء التكليف بالعبادات و سائر التكاليف المشترطة فيها الطهارة عن حدث الحيض الثابتة قبل رؤيتها لهذا الدم و قاعدة الاشتغال بالتكاليف مع عدم العلم بالخروج عنها، و ذلك لضعف أدلة القولين الأولين، لأن العمدة منها ما تمسك به من اخبار الصفات و هى لا- يكفى فى إثبات قول الأول فضلا عن القول الثانى المتوقف إثباته بها على دعوى عدم القول بالفصل بين الواجد و الفاقد، و ذلك لاختصاصها بما إذ اشتبه الدم بالاستحاضة فى مستمرة الدم، فلا يشمل المبتدئة و نحوها من فاقد الصفات أقول: و هذا هو العمدة فى المقام إذ الإنصاف انه ليس للقول الأول دليل إلا أخبار الصفات، فمع اختصاصها بالمستمرة الدم لا يكون دليل على تحيض المبتدئة بالرؤية و لو كان دمها واجدا للصفات، و يلزم على الفقيه التدبر فيها و إعطاء النظر حقه فى ملاحظتها، فان أذعن بعمومها و شمولها للمبتدئة فيقول بالقول الأول، و لا سبيل لتوهم إثبات القول الثانى بها بدعوى عدم القول بالفصل، و ان أذعن باختصاصها بالمستمرة فلا بد من التزامه بالقول الثالث، إذ لا دليل على القول

بـالتحيض بالرؤيـة فى واجـد الصـفات سواهـا، و ان تردد فى ذلـک و صـار متحيرا يجب عليـه الـذهاب الى القـول الرابـع، و هو الاحتيـاط مطلقـا حتى فى واجـد الصـفات كما حكى عن البيان من اعتبار مضـى الثلاثـة بالنسـبة إلى الأفعال فتأتى بالعبادات إلى الثلاثـة، و اعتبار رؤية الدم بالنسـبة إلى التروک فتترک ما يحرم على الحائض من حين الرؤية، و هذا بالنسـبة إلى التروک مما لا اشكال فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۴

و اما بالنسـبة إلى الأفعال فكذلک ان كانت حرمتها عليها تشريعية، و اما لو كانت ذاتية و كانت الصلاة و الصوم عليها حراما ذاتيا فيشـكل الاحتياط فيها لـدورانها حينئـذ بين الحرمـة و الوجوب، و اللّه العاصم. هـذا تمام الكلام فى المبتدئة و اما المضـطربة بأى معنى من معنييه- اعنى من تكرر منهـا الـدم مع الاختلاف و عـدم حصول عادة لها أو هى مع من كانت لها عادة فصارت ناسـية- فالظـاهر ان حكمهـا فى التحيض بالرؤيـة حكم المبتدئـة فيجىء فيهـا الأـقوال و تكون المختار منها فيها هو المختار فى المبتدئـة، خلافا لما عن البيان و الدروس حيث جعل تحيضـها بما تظن انه حيض و ان قيل بالتربص فى المبتدئة و هو ضعيف، لعدم الفارق بينهما مع انه ليس دليل على اعتبار ظنها و جواز عملها به و اما ذات العادة التى تقدم دمها على عادتها أو تأخر عنها بما لا يتسامح فيه كعشـرين يومـا مثلاـ فالظـاهر انهـا أيضـا كالمبتدئـة، لكن الشـيخ الأـكبر (قـده) مع ذهابه فى الطهارة إلى القول الأول- أعنى التفصـيل بين واجد الصفات و فاقده بالتحيض بالرؤية فى الأول و وجوب انتظار الثلاثة فى الثانى- احتاط فى إلحاقها بالمبتدئة، و قـال بالاحتيـاط فيهـا مطلقا فى صورتى التقـدم و التأخر بما لا يعتاد، و كأنه لا وجه له و كيف كان ففى كل مورد تحتاط بالجمع بين تروک الحـائض و اعمـال المسـتحاضة إلى ثلاثـة أيـام فـإن رأت ثلاث أو أزيـد تجعلها حيضا اتفاقا، كما فى غير واحـد من العبارات و صـرح بها الشيخ الأكبر (قده) فى المبتدئة فى الطهارة، و يدل عليه من النصوص صحيح يونس بن يعقوب المرأة ترى الـدم ثلاثة أيام أو أربعة قال (ع) «تدع الصـلاة» و صـحيح بن سـنان عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أو أربعة تترک الصـلاة؟ قال (ع) «نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم» و هذا الإجماع و النص كاف فى الحكم بالتحيض بعد مضى الثلاثة و لو لم يتم قاعدة الإمكان كما تقـدم، و منه يظهر أيضا انها لو علمت باسـتمرار الـدم ثلاثـة أيام يجب عليها ترک العبادة بمجرد الرؤية و لو كان دمها فاقدا للصفات، فان تبين الخلاف تقضى ما تركته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۵

و من جميع مـا ذكرنـاه من الأـقوال و مستنداتها ظهر مختـار المصـنف (قـده) فى المتن و انه مـع واجديـة الـدم للصـفات يقـول بـالتحيض بمجرد الرؤيـة، كما عليه المتأخرين، و مع فاقـديته لها يحتاط بالجمع بين تروک الحائض و أفعال المسـتحاضة، و وجه الأـول هو مـا تقـدم فى دليـل القول الأـول، و وجه الثانى هو تصادم أدلـة القولين عنـده و تحيره فى ذلک، و عنـدنا الاحتياط فى الأول أيضا مما لا ينبغى تركه

[مسألة (۱۶): صاحبة العادة المستقرة فى الوقت و العدد]

مسألة (۱۶): صاحبـة العادة المسـتقرة فى الوقت و العـدد إذا رأت العـدد فى غير وقتها و لم تره فى الوقت تجعله حيضا سواء كان قبل الوقت أو بعده

إذا كانت للمرأة عادة مسـتقرة وقتا و عـددا فرأت ذلک العـدد متقـدما على ذلک الوقت أو متأخرا عنه، فالكلام فيها يقع تارة فى أصل تحيضها فى غير وقتها، و اخرى فى وقت تحيضها و انها هل هى تتحيض بمجرد رؤية الدم أو يجب عليها التربص إلى ثلاثة أيام، و الكلام فى المرحلـة الثانيـة قد تقدم فى المسألة السابقة و انما البحث فى هذه المسألة فى المرحلة الاولى، و لا إشكال فى

أصل تحيضـها فى الوقت الـذى ترى فيه الـدم سواء كان قبل وقتها أو بعـدها، و سواء كانت القبلية أو البعدية بمقدار يتسامح فيها كـاليوم و اليومين أولا، كعشـرين يوما مثلا، و يـدل عليه بعـد الاتفاق المـدعى عليه كما عن كشف اللثام و قاعـدة الإمكان بعض النصوص المتقدمـة، كقوله (ع) عن المرأة ترى الصـفرة فقـال (ع) «ما كان قبل الحيض فهو من الحيض» و قوله (ع) فى خبر آخر عن المرأة ترى الـدم قبل وقت حيضـها؟ قال (ع) «فلتدع الصـلاة فإنه ربما يعجل بها الوقت» و بالجملة فلا ينبغى الريب فى ذلك الحكم، لكن المحكى عن المبسوط انه لو تأخر عن العادة بأكثر من عشرة أيام لم يحكم بحيضيته، و هو ضعيف أو محمول على عدم التحيض بمجرد الرؤية- اعنى المرحلة الثانية التى تقدم الكلام فيها

[مسألة (١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة]

مسألة (١٧): إذا رأت قبـل العـادة و فيهـا و لم يتجـاوز المجموع عن العشـرة جعلت المجموع حيضـا و كـذا إذا رأت فى العادة و بعدها و لم يتجاوز عن العشـرة أو رأت قبلها و فيها و بعدها و ان تجاوز عن العشرة فى الصور المذكورة فالحيض أيام العادة فقط و البقية استحاضة

فى هذه المسألة أمور:

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۶

الأول: إذا رأت المرأة قبـل العـادة و فيهـا و لم يتجاوز المجموع عن العشـرة يكون مجموع ما رأته قبل العادة و فيها حيضا، و قد ادعى عليه الاتفـاق فى محكى المنتهى، و قـال فى الجواهر بلاـ خلاـف معتـد به أجـده، و فى مصـباح الفقيه بلاـ خلاف فيه على الظاهر، و يـدل عليه من النصوص الأخبار المتقدمـة فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة الخامسة عشـر الأمر الثانى لو رأته فى العادة و بعـدها و لم يتجاوز عن العشـرة فالجميع حيض اما ما رأته فى العادة فلكون العادة طريقا الى الحيض بالإجماع و النص، و امـا مـا رأته بعـد العادة فللإجماع على حيضـية ما تراه بين الثلاثـة و العشـرة إذا انقطع عليها، و لا ينافيه الا ما ورد من ان الصـفرة بعـد الحيض ليست من الحيض، و مـا دل على ان ما بعـد أيام الاسـتظهار اسـتحاضة، بناء على انتهاء مـدة الاسـتظهار قبل العشـرة، لكن الأول محمول على الصـفرة التى لم تكن مسـبوقة بالحيض، أو على ما تكون بعد العشرة و الثانى محمول على كون ما بعد أيام الاستظهار استحاضة عند التجاوز عن العشرة لا مع الانقطاع عليها.

الأمر الثالث: لو رأته قبل العادة و فيها و بعـدها و لم يتجاوز عن العشـرة فالجميع حيض للإجماع المتقـدم فى الأمرين السابقين، و قـد أسـند الخلاف فى ذلك فى الجواهر الى ابى حنيفـة و قال بأنه قصـر الحيض بالعادة و هو ضـعيف الأمر الرابع: لو تجاوز الدم عن العشـرة فى الصور المـذكورة فـالحيض هو أيـام العـادة فقط و البقيـة اسـتحاضة و فى الجواهر لإطلاق الأدلـة فى الرجوع الى العادة، و فى مصباح الفقيه بلا إشكال فى شـىء من هذه الفروع أقول و سـيأتى تفصيل الكلام فيه فى الفصل المعقود فى حكم تجاوز الدم عن العشرة.

[مسألة (١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع]

مسألة (١٨): إذا رأت ثلاثـة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثـة أيام أو أزيـد فإن كان مجموع الـدمين و النقاء المتخلل لا يزيد عن عشـرة كان الطرفان حيضا و فى النقاء المتخلل تحتاط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة و ان تجاوز المجموع عن العشـرة فـإن كـان أحـدهما فى أيام العادة دون الأخر جعلت ما فى العادة حيضا، و ان لم يكن واحـد منهما فى العادة فتجعل الحيض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۷
ما كان منهما واجدا للصفات و ان كانا متساويتين فى الصفات فالأحوط جعل أولهما حيضا، و ان كان الأقوى التخيير، و ان كان بعض أحدهما فى العادة دون الأخر جعلت ما بعضه فى العادة حيضا، و ان كان بعض كل واحد منهما فى العادة فإن كان ما فى الطرف الأول من العادة ثلاثة أيام أو أزيد جعلت الطرفين من العادة حيضا و تحتاط فى النقاء المتخلل، و ما قبل الطرف الأول و ما بعد- الطرف الثانى استحاضة و ان كان ما فى العادة فى الطرف الأول أقل من ثلاثة تحتاط فى جميع أيام الدمين و النقاء بالجمع بين الوظيفتين

فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا رأت المرأة ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام مثلا و كان زمان مجموع الدمين مع النقاء المتخلل بينهما لا يزيد عن عشرة فلا اشكال و لا خلاف فى ان الدمين الواقعين فى طرفى النقاء المتخلل حيض، و قد صرح غير واحد بالإجماع عليه قال فى الجواهر من غير فرق فى الدم بين الجامع و غيره، و لا- فى المرأة بين ذات العادة و غيرها انتهى، و يدل عليه بعد الإجماع الخبر المروى عن الباقر (ع) و فيه «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» و الاشكال عليه كما فى المستمسك بأنه يدل على كون الدم المفروغ حيضيته إذا كان فى العشرة ملحقا بالحيض الأول، و لا دلالة فيه فى تحيض كلما كان من الدم الثانى فى العشرة مردود بأن إلحاقه بالحيض الأول دليل على حيضيته إذ ليس فى العشرة دمان فى المرة الثانية كان أحدهما حيضا و الأخر غير حيض و كان حكم الحيض فيه الحاقه بالحيض، و ذلك لكون الكلام فى عدم تجاوز الدم عن العشرة و انقطاعه عليها و معه فالدم الثانى الواقع بعد النقاء المتخلل اما حيض أو ليس بحيض، و ليس مما كان حيضا فى حالة و لا- يكون حيضا فى حالة اخرى، فالحكم بإلحاق مثله بالحيض الأول حكم بحيضيته كما لا يخفى، و بالجملة فهذا الاستدلال لا غبار عليه كما لا خلاف فيه الا ما يحكى عن صاحب المدارك فى كليته حيث توقف فيها فيما إذا كان الدم الثانى اصفر و الدم الأول أحمر لما ورد من ان الصفرة بعد أيام الحيض ليست حيضا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۸

و فيه انه بعد الإجماع على حيضية ما كان تراه فى العشرة، و دلالة ما دل على ان ما تراه فى العشرة فهو من الحيضة الاولى لا بد من تأويل ما ورد من ان الصفرة بعد أيام الحيض ليست حيضا على وجه لا ينافى الحكم المذكور و أحسن محامله ما قيل بكون المراد من أيام الحيض هى العشرة التى يمكن ان تكون الدم فيها حيضا فيصير المنفى عنه الحيضية هى الصفرة التى تراها بعد العشرة، و يدل على صحة هذا التأويل ما فى مرسلة يونس حيث انه بعد التصريح فيه بقوله «و كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض» يقول «و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و ربما يستشكل فى الحكم المذكور بما تراه فى العشرة بعد عادتها كما إذا كانت رأت الدم فى أيام عادتها و كانت خمسة مثلا فانقطع عنها الدم ثلاثة ثم رأت يومين و انقطع على العشرة و لو كان الدم الثانى جامعا للصفات، و ذلك لما دل على ان أيام العادة هو الحيض، و هذا أيضا مردود بان ما دل على تحيض ما كان من الدم فى أيام العادة لا ينفى تحيض ما يقع من الدم بعد العادة فى العشرة حتى ينافى مع ما دل على تحيضه، و الحاصل ان هذه الإشكالات تشكيك فى مقابل ما ثبت بالدليل قطعا، هذا كله حكم الدمين الواقعين فى طرفى النقاء و اما حكم النقاء الواقع بينهما فقد تقدم حكمه مستوفى فى المسألة السابعة و انه محكوم بحكم الحيض، خلافا لصريح صاحب الحدائق، و قد تقدم مع ما فيه، و المصنف (قده) احتاط هناك فى النقاء بين الدمين كما احتاط فى المسألة السابقة أيضا، و لكنه قال هنا فى النقاء المتخلل تحتاط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة مع ان الأمر عنده يتردد بين الحيض و الطهر لا بينه و بين الاستحاضة، و لعل مراده (قده) بأعمال المستحاضة هو الإتيان بالعبادات، لا الإتيان بكل ما يأتى

به المستحاضة، و لعل هذا ظاهر.

الأمر الثانى: لو تجاوز الدم عن العشرة فى الفرض المتقدم بأن رأت الدم خمسا مثلا و انقطع عنها يومان ثم رأت خمسا آخر فان كان احد الدمين فى أيام العادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۶۹

دون الأخر جعلت ما فى العادة حيضا و الأخر استحاضة سواء كان الواقع فى أيام العادة هو الدم الأول أو كان هو الدم الأخير، و سواء كان بصفة الحيض و الأخر بصفة الاستحاضة أو كان بالعكس، أو كانا كلاهما جامعا للصفة أو فاقدا لها، و هذا الحكم فيما إذا كان ما فى العادة جامعا لصفات الحيض و ما فى غيرها فاقدا لها مما لا ارتياب فيه، و عليه الإجماع بل هو كذلك فيما إذا كان ما فى العادة أيضا فاقدا للصفات، مثل ما فى غيرها انما الكلام فيما إذا كان ما فى العادة فاقدا للصفات و ما فى غيرها واجدا لها ففى تقديم ما فى العادة حينئذ مطلقا أو تقديم الصفات أو التخيير بينهما أو تقديم العادة إذا كان حصولها بالأخذ و الانقطاع و تقديم الصفات عليها إذا كان حصول العادة بالصفات أقوال:

المشهور كما فى الجواهر نقلا و تحصيلا هو الأول، و استدلوا له بعموم ما دل على وجوب رجوع المستحاضة إلى عادتها، و ما ورد من ان الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض المشعر بان الصفة لا تكون منظورة مع العادة و فى المرسلة الطويلة انها لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنة فى الحيض ان تكون الصفرة و الكدرة فما فوقها فى أيام الحيض إذا عرفت، حيضا إذا كانت الأيام معلومة فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت الى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه و بموثق إسحاق بن جرير، و فيه دخلت امرأة على الصادق (ع) فقالت له ما تقول فى امرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال (ع) «ان كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة» قالت فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين» قالت له ان أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال (ع) «دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجد له حرقة و دم الاستحاضة دم فاسد بارد» و لا يخفى ظهور ما فى هذين الخبرين (أعنى المرسلة و موثق إسحاق) فى تقديم العادة على الصفات و عدم النظر الى الصفات معها، فبهما يخصص عموم ما دل على الرجوع الى الصفات فلا- يبقى له عموم يعارض عمومات ما يدل على الرجوع الى العادة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۷۰

مع انه على تقدير عدم تقييد عموم ما دل على الرجوع الى الصفات و تسليم استقرار التعارض بينه و بين ما يدل على الرجوع الى العادة يقدم الأخير لرجحانه بالشهرة العظيمة و مع الغض عن ذلك أيضا يحمل ما يدل على الرجوع الى الصفات على غير ذات العادة لأقوائية العادة المستكشفة من تقديمها على الصفات فى المستمرة الدم كما سيأتى و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور خلافا لما يحكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط من تقديم التميز، بل ادعى فى الخلاف إجماع الفرقة على تقديم اعتبار صفة الدم على العادة، لكنه قال بعد ذلك فى المبسوط و الخلاف انه لو قيل بتقديم العادة مطلقا لكان قويا، و يستدل له بعموم ما ورد من اخبار التميز و رجحانه على اخبار العادة و بالإجماع المحكى عن الخلاف و لا يخفى ما فيه من الوهن بعد ما عرفت من تقيد اخبار الصفات بصورة عدم العادة و عدم الشاهد على رجحانه على تقدير الغض عن تقييده، و وهن إجماع الخلاف بمخالفة الشيخ (قده) نفسه معه فى ما حكى عنه المبسوط و الخلاف هذا.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۴، ص: ۴۷۰
و المحکی عن الوسیلة هو التخییر بین جعل الحیض فی أیام العادة أو فی أیام التمیز، و لعل مستنده هو الجمع بین العمل بالعمومین، و لا- یخفی ما فیه من الضعف، فإنه مضافا الی ما فیه من کونه فرع بقاء العموم من الطرفین و تکافؤهما، و قد عرفت عدمه بدعوی تقیید ما دل علی الرجوع بالصفات بعدم تحقق العادة أولا، و ترجیح الأخذ بما دل علی الرجوع الی العادة بتأیده بالشهرة العظیمة ثانیا، یکون الحکم فی تعارض العموم من وجه هو التساقط و الرجوع الی الدلیل الأخر من الأمارة أو الأصل، و مع الغض عن ذلک یکون اللازم هو التخییر بالأخذ بأحد العامین و الفتوی بما اختاره تعیینا الذی هو التخییر فی المسألة الأصولیة، لا الفتوی بالتخییر الذی هو التخییر فی المسألة الفرعیة و المحکی عن جامع المقاصد هو التفصیل بین العادة الوجودیة الحاصلة من الأخذ و الانقطاع، و بین العادة الحاصلة من التمیز بتقدیم العادة فی الأول علی التمیز

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۴، ص: ۴۷۱
و تقدیم التمیز علیها فی الأخیر، و المحکی عنه فی الاستدلال له بأن العادة الحاصلة من التمیز لو قدمت علیه عند معارضتهما لزم زیادة الفرع علی الأصل، لأن أصل الاعتیاد حصل من الصفة فلا یبلغ مرتبة تقدم علیها مع الخلو عنها، و ما ذکره (قده) لا یخلو عن الوجه کما اعترف به فی الجواهر، و ان أورد علیه بأنه مجرد اعتبار لا یعول علیه بعد القول بثبوت العادة به شرعا، اللهم الا ان یستشکل بثبوتها به الا ما قام الدلیل علی ثبوتها به و هو الإجماع، و القدر المسلم منه هو فیما إذا لم یعارضها تمیز، و اما معه فهو غیر ثابت کما حکی عن شارح الروض و کاشف اللثام أیضا التوقف فی تقدیم العادة الحاصلة من التمیز علی التمیز هذا، و المحکی عن القواعد هو تقدیم الدم المتقدم علی المتأخر و لو کان المتأخر فی العادة بالصفة و سیأتی وجهه، هذا کله حکم ما إذا کان احد الدمین فی العادة و الأخر فی غیرها و ان لم یکن واحد منهما فی العادة، فإن کان أحدهما واجد الصفات دون الأخر فتجعل الواجد حیضا و الفاقد استحاضة، و عدم تصادف شی‌ء من الدمین مع العادة اما یکون لأجل عدم العادة لها أصلا، بأن کانت مضطربة أو کانت العادة بیاضا، و ان کان الدمان سابقا علیها کما إذا کانت عادتها خمسة فی أول الشهر ثم اتفق الرؤیة من یوم السادس عشر من الشهر الذی قبله الی عشرین منه و نقت من یوم الحادی و العشرین منه الی یوم الخامس و العشرین ثم رأت من یوم السادس و العشرین الی آخر الشهر فالدمان الواقعان فی طرفی النقاء المتخلل مع ذاک النقاء لا یصادف أیام عادتها و مجموعهما مع النقاء لا یمکن ان یکون حیضا لتجاوزه عن العشرة، و کل واحد من الدمین صالح لان یکون حیضا أو کان الدمان مع النقاء المتخلل بینهما بعد العادة کما إذا کانت العادة خمسة أیام فی أول الشهر و لم تر فیها الدم فرأت من یوم السادس منه الی العاشر و نقت من یوم الحادی عشر الی یوم الخامس عشر ثم رأت من السادس عشر الی عشرین، أو کان الدمان سابقا و لاحقا علی العادة و کانت العادة متخللة بینهما بیاضا، کما إذا رأت من کانت عادتها خمسة من أول الشهر خمسة قبلها فنقت من أول العادة إلی آخرها ثم رأت من یوم السادس من الشهر الی العاشر منه ففی جمیع هذه الصور لم یکن شی‌ء من الدمین فی العادة کما لا یخفی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۴، ص: ۴۷۲
و کیف کان فان کان أحدهما واجدا للصفات دون الأخر ففی جعل الحیض ما کان واجدا منهما للصفات و لو کان لاحقا کما صرح به فی المتن، و عن کشف اللثام انه ربما لم یکن الأول حیضا إذا لم یصادف العادة أو التمیز أو جعل الأول منهما حیضا و لو کان فاقدا و الثانی جامعا کما هو ظاهر الجواهر و افتی به فی النجاة، و نسبه فی الجواهر الی ظاهر الأصحاب بل داخلا فی معقد إجماعهم علی استحاضیة الدم الثانی.

حيث لا يمكن ان يكون من الحيضة الأولى لكونه بعد العشرة من ابتداء رؤية الدم الأول، و لا من حيضة مستقبلة لعدم الفصل بين ابتداء رؤيته و بين انقطاع الدم الأول بأقل الطهر فلا بد من ان تكون استحاضة.
و استدل له مضافا الى ذلك بخبر صفوان بن يحيى عن الكاظم (ع) و فيه: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلاة؟ قال «لا، هذه مستحاضة» و يستدل للأول باخبار الصفات بناء على ظهورها فى كون التميز طريقا إلى إثبات الحيض و امارة له مطلقا، و لو فى غير مستمرة الدم فتدل على تحيض ما كان واجدا لها و لو كان متأخرا عن الفاقد منهما و هذا لا يخلو عن المنع، لمنع إطلاق أخبار الصفات و المتيقن منها اعتبار الصفات فى صورة استمرار الدم. و عليه فالقول بتعين الدم الأول فى الحيضية لا يخلو عن الوجه، و ان كان فاقدا للصفات مع كون الدم الثانى واجدا له هذا، و ان كان الدمان متساويين فى الصفات بان كانا معا واجدين أو فاقدين لها ففى التخيير بين وضع الحيض فى الأول أو الثانى أو تعين وضعه فى الأول وجهان من تساويهما فى ذلك و انتفاء المرجح لأحدهما على الأخر من عادة أو تميز، و تساويهما فى قاعدة الإمكان، و من كون الأول مساعدا مع ما تقتضيه الجبلة، و يؤيده ما فى خبر ابن بكير «عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام ثم هى مستحاضة» و مرسل يونس «ان عليها أول ما ترى الدم و يجوز كونه حيضا ان تتحيض به» و هذان الخبران و ان كانا فى المستمرة الا انه يمكن التأييد بما فى المقام و التحقيق ان يقال ان فى فرض الكلام: اعنى ما إذا رأت مثلا ثلاثة أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۴۷۳

متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد مع تجاوز المجموع عن العشرة و كون الدمين متساويين فى الصفات لا محالة يعلم بان احد الدمين لا يكون حيضا، و ذلك من جهة العلم باستحالة كونهما معا حيضا فحينئذ إما يعلم بكون أحدهما حيضا أو لا؟ بل يحتمل ان لا يكونا معا حيضا، و مع العلم الإجمالى بحيضية أحدهما يعامل معاملة المعلوم بالإجمال فيجب فى كل واحد منهما الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة بناء على ما هو التحقيق من عدم الفرق فى تنجز المعلوم بالإجمال بين كونه فى الأطراف القارة أو التدريجية حسبما ما حقق فى الأصول و مع عدم العلم بحيضية أحدهما إجمالا فقد يقال بصحة البناء على عدم حيضية كل واحد منهما، لعدم الدليل على حيضية واحد منهما رأسا، اما إذا كان الدمان متساويين فى فقد الصفات فلعدم المقتضى للحيضية فى واحد منهما حينئذ إلا قاعدة الإمكان، و هى تسقط بمعارضة الجارية منها فى كل واحد منها مع الجارية منها فى الدم الأخر، فيصير كل منهما مشكوك الحيضية فيجرى فيه الأصل، و إذا كانا متساويين فى وجدان الصفات فالتميز و ان كان طريقا الى الحيض لكن العلم بعدم حيضية أحدهما يوجب تكاذب الطريقين فيما يحكيان عنه إذ طريقية صفة كل دم من الدمين كما تدل على حيضيته تدل على عدم حيضية الدم الأخر، فيكون كل واحد من الدمين مما قد قام- الطريق على حيضيته و عدمها، و حيث لا مرجح يسقط كل منهما عن الطريقية. فلا بد من الرجوع الى الأصل الجارى فى كل واحد منهما عند الشك فى كونه حيضا أو استحاضة و هو الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة و لا يخفى ما فيه، اما- أولا- فلان قاعدة الإمكان الجارية فى الدم الأول لا يعارض مع القاعدة الجارية فى الدم الثانى و لو علم حين رؤية الدم الأول بأنه يحدث الدم الثانى فى زمانه الا انه لا يكون المانع عن حيضية الدم الأول حين وجوده موجودا، إذ المانع عنه هو وجود الدم الثانى و المفروض انه معدوم حين وجود الدم الأول فيحكم على الدم الأول بكونه حيضا، و هذا بخلاف الدم الثانى، فإن وجود الدم الأول و تحيضه مانع عن حيضية الدم الثانى فيكون الدم الثانى خارجا عن مجرى القاعدة بالتخصص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۴۷۴

لوجود المانع عن إجرائها فيه و هو تحيض الدم الأول، فسقط حديث سقوط القاعدة فى الدمين بالتعارض.

و بعبارة أوضح المقام أشبه بباب التزاحم بين التدريجيين، حيث ان الحكم فيهما مع أهمية المتأخر هو الإتيان به بترک المتقدم و حفظ القدرة لصرفها فی المتأخر و مع عدم أهمية المتأخر يجب إتيان المتقدم و لو لم يكن أهم، و ذلک لان الخطاب بالمتأخر حينئذ لا- يمكن ان يكون شاغلا- مولويا عن إتيان المتقدم، و مع إمكان الإتيان به تكوينا و عدم تعجيز مولوی عن إتيانه يجب بحكم العقل صرف القدرة فی إتيانه و مع إتيانه يصير عاجزا عن إتيان المتأخر فيسقط عنه المتأخر بالعجز عن إتيانه، و المقام أيضا كذلک لأن إمكان تحيض الدم المتقدم و عدم المانع عن حيضيته يوجب الالتزام بتحيضه و عند ثبوت حيضيته لوجود مقتضيها و انتفاء المانع عنها يصير الدم الثانی محكوما بعدم الحيضية لتحقق المانع عنها و هو حيضية الدم الأول فالدم الأول يصلح لان يكون مانعا عن حيضية الدم الثانی، و لكن الدم الثانی غير صالح للمنع عن حيضية الدم الأول الا بعد حيضيته المتوقفة على عدم حيضية الدم الأول، و ان شئت فقل رفع اليد عن تحيض الدم الأول يكون تخصيصا لقاعدة الإمكان من غير مخصص الا على وجه دائر و رفع اليد عن تحيض الدم الثانی يكون لوجود المانع عنه و هو تحيض الدم الأول بقاعدة الإمكان الشاملة له بلا مانع فيكون بالتخصص لا بالتخصيص.

و اما- ثانيا- فلان طريقية الصفة فی كل دم لنفی التحيض عن الدم الأخر ممنوع، بل عدم حيضية الدم الأخر انما هو لوجود المانع عن حيضيته لا لمكان دلالة صفة الدم الأول على عدم حيضيته، فحال إحراز حيضية كل واحد من الدمين عن ناحية اشتماله على الصفة حال قاعدة الإمكان، و يكون شمولها للدم الأول من دون مانع عنه حيث لا يكون الدم الثانی حين رؤية الدم الأول موجودا لكی تكون حيضيته مانعا عن حيضية الدم الأول، فالدم الأول يصير حيضا بلا مانع فيمنع عن حيضية الدم الثانی، فخروج الدم الأول عن تحت دليل اعتبار الصفات يكون بلا مخرج الا على وجه دائر، و خروج الدم الثانی عنه يكون على وجه التخصص

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۷۵

و ان شئت فقل اعتبار وصف الدم فی الثانی متوقف على عدم اعتباره فی الدم الأول فلو كان عدم اعتباره فی الدم الأول موقوفا على اعتباره فی الدم الثانی لزم الدور فصيرورة وصف الدم الثانی فردا للعمومات الدالة على اعتبار الصفات موقوفة على خروج وصف الدم الأول عن تحتها و خروجه موقوف على كون وصف الدم الثانی فردا لها فالمتعين فی الفرعين- اعنی ما كان الدمان مختلفين فی الصفة و لو كان الأول فاقدا و الثانی واجدا لها و ما كانا متساويين فی الوجدان و الفقدان- هو التحيض بالدم الأول و العمل بالاستحاضة فی الدم الثانی الا ان الاحتياط فی كلا الدمين بالجمع بين تروک الحائض و اعمال المستحاضة فی كلا الفرعين مما لا ينبغی تركه و مما ذكرناه ظهر بطلان القول بالتخيير متمسكا بانتفاء المرجح لأحدهما على الأخر، و ذلک لتعين وجود المرجح فی الدم الأول دون الأخير، و هو قاعدة الإمكان الجارية فی الدم الأول و الممنوعة جريانها فی الدم الثانی، و فساد توهم تساوی نسبتها الى الدميين بما لا مزيد عليه الأمر الثالث: ان كان بعض احد الدمين فی العادة دون الأخر، كما إذا كانت عادتها العشرة الثانية من الشهر فرأت الدم من أول الشهر إلى خمسة أيام، ثم نقت ثلاثة أيام إلى اليوم الثامن من الشهر ثم رأت من اليوم التاسع إلى خمسة أيام، فالدم الأول لا يقع منه شیء فی العادة و الدم الثانی يقع ثلاثة أيام منه فی العادة و الحكم فيه على ما ذكره المصنف هو جعل ما بعضه فی العادة حيضا و هو الدم الثانی فی المثال الذی ذكرناه لأن ثلاثة أيام منه التی وقعت فی العادة محكومة بالحيض بحكم العادة و لو مع كون الدم الأول متصفا بالصفات بناء على تقدم العادة على الصفات و اليومان اللذان تقدما على العادة محكوم بالحيض لصدق التعجيل عليها أو لإجراء قاعدة الإمكان فيها من غير معارض.

الأمر الرابع: إذا كان بعض كل واحد من الدمين فی العادة فلا يخلو اما ان يكون ما فی الطرف الأول من العادة ثلاثة أيام أو أزيد أو يكون أقل من ثلاثة مثال الأول ما إذا كانت عادتها ثمانية أيام من اليوم الثالث من كل شهر الى آخر اليوم العاشر

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۴۷۶
فرأت من أول شهر إلى خمسة أيام ثم نقت من اليوم السادس منه الذى هو اليوم الرابع من عادتها إلى ثلاثة أيام ثم رأت الدم بعد نقائها خمسة أيام، فصار زمان مجموع الدمين مع النقاء المتخلل بينهما ثلاثة عشر يوما، و وقع ثلاثة أيام من الخمسة الاولى فى أول العادة و يومين منها قبلها، و يومين من الخمسة الثانية فى آخر العادة، و ثلاثة أيام منها بعدها، و مثال الثانى ما إذا كانت عادتها ثمانية أيضا لكن من اليوم الرابع من الشهر الى آخر اليوم الحادى عشر منه فرأت من أول الشهر إلى خمسة أيام، فوقع ثلاثة أيام منها قبل العادة و يومين منها فيها، ثم نقت ثلاثة أيام ثم رأت الدم من اليوم التاسع من الشهر الذى هو يوم السابع من أيام عادتها إلى خمسة أيام، فثلاثة أيام من الخمسة الأولى وقعت قبل العادة و يومين منها فيها فكان ما فى العادة فى الطرف الأول أقل من ثلاثة، و الحكم فى الصورة الأولى على ما فى المتن هو تحيض ما كان من الدمين فى العادة و هو الثلاثة من الخمسة الاولى و اليومان من الخمسة الثانية و الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة فى اليومين الواقعين قبل العادة من الخمسة الاولى و فى الثلاثة من أيام النقاء المتخلل بين الدمين التى هى من أيام العادة، و جعل الثلاثة الأخيرة من الخمسة الثانية التى هى أيام التجاوز عن العشرة استحاضة، اما جعل الطرفين من العادة حيضا فلكونهما فى العادة و العادة طريق الى الحيض، و انما اعتبر كون ما فى الطرف الأول ثلاثة أو أزيد لاشتراط كون الحيض ثلاثة أيام متوالية فى أوله، خلافا لصاحب الحدائق، حسبما مر و احتاط فى اليومين من الخمسة الأولى المتقدمين على العادة و لم يحكم بكونهما حيضا، لان هذه المرأة ممن تجاوز دمها عن العشرة و حكم من تجاوز دمها عن العشرة هو جعل ما فى عادتها فقط حيضا و هو الثلاثة من الخمسة الاولى و اليومان من الخمسة الأخيرة، و هذا هو الوجه فى عدم الحكم بكون ما فى قبل العادة حيضا، و لعل وجه الاحتياط فيه بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة هو احتمال كون الاقتصار على تحيض ما فى العادة عند تجاوز الدم عن العشرة بما إذا كانت المرأة مستمرة الدم بدم واحد، لا فيمن ترى دمين المتخلل بينهما النقاء مع تجاوز المجموع عن العشرة،
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۴، ص: ۴۷۷
و حيث ان إسراء الحكم بالرجوع إلى العادة إلى مفروض المقام لا يخلو عن شوب الاشكال و ان المتيقن منه هو فى المستمرة الدم فلا جرم حكم بالاحتياط فى اليومين من الخمسة الأولى الواقعين قبل العادة، و هو حسن لا بأس به، و احتاط فى أيام النقاء بناء على ما تقدم منه من الاحتياط فى أيام النقاء المتخلل بين الدمين إذا لم يكن المجموع متجاوزا عن العشرة، و قد عرفت فى أول هذه المسألة انه لا يجب مراعاته، و حكم فى الثلاثة الأخيرة من الخمسة الثانية بالاستحاضة و هو ظاهر، لكونها الزائدة على العشرة فيتعين جعلها استحاضة، هذا فى الصورة الاولى، و هكذا الحكم فى الصورة الثانية الا انها تحتاط فى جميع أيام الدمين، و وجه الاحتياط فى الدم الأول هو كون ما فى العادة منه أقل من الثلاثة و هو لا يكفى فى التحيض بناء على اعتبار التوالى، لكن المصنف أشكل فيه و قال بوجوب الاحتياط فى غير المتوالى من الثلاثة فى العشرة كما مر منه فى المسألة السادسة و هذا الاحتياط منه فى المقام مبنى عليه.

[مسألة (۱۹): إذا تعارض الوقت و العدد فى ذات العادة الوقتية العددية]

مسألة (۱۹): إذا تعارض الوقت و العدد فى ذات العادة الوقتية العددية يقدم الوقت كما إذا رأت فى أيام العادة أقل أو أكثر من عدد العادة و دما آخر فى غير أيام العادة بعددها فتجعل ما فى أيام العادة حيضا و ان كان متأخرا و ربما يرجح الأسبق فالأولى فيما إذا كان الأسبق العدد فى غير أيام العادة الاحتياط فى الدمين بالجمع بين الوظيفتين
إذا تعارض ملاحظة أخذ تمام العدد مع ملاحظة الوقت لعدم إمكان الجمع بينهما بالتلفيق و الإكمال لتخلل بياض موجب

للتجاوز عن العشرة، كما إذا فرض كون عادتها ستة فى أول الشهر فرأت فيها ثلاثة أو سبعة مثلا فنقت بأنقص من أقل الطهر مع تجاوزه مع ما رأته فى الوقت عن العشرة كما إذا كان النقاء ثمانية مثلا ثم رأت الدم ستة أيام، فإن راعت الوقت يفوتها العدد و لو كان ما رآها فى الوقت أقل من عددها لتعذر إكماله بما بعده، لتخلل النقاء مع تجاوز المجموع عن العشرة، و ان راعت العدد يفوتها الوقت ففى ترجيح الوقت مطلقا و لو تأخر أو تعين اختيار السابق و لو كان هو العدد وجهان: من ظهور أيام العادة فى خصوص الوقتية و إمكان إكمال تلفيقه بما بعده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۷۸

من البياض فيما أحرز قبله أقل الحيض و مما تقدم فى الدمين المتساويين فى الصفات وجدانا أو فقدانا من وجه تعين وضع الحيض فى الدم الأول، و عدم معارضة الدم الثانى معه بل صيرورته مانعا عن الحيض بالدم الثانى، مضافا الى إطلاق خبر صفوان عن الكاظم فيمن مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلاة؟ قال (ع): «لا- هذه مستحاضة» فإنه بإطلاقه يشمل المقام، و لا- يخلو الأخير عن الوجه و لكن الاحتياط فى الدمين الجمع بين الوظيفتين فيما إذا كان السابق هو العدد و الوقت هو المتأخر مما لا- ينبغى ان يترك، و اما فيما إذا كان السابق هو الوقت فلا إشكال فى تعينه للتحيض و لا وجه لمراعاة العدد المتأخر

[مسألة (۲۰): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد]

مسألة (۲۰): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد و لم يتجاوز العشرة فالمجموع حيض و كذا ذات الوقت إذا رأت أزيد من الوقت

تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى أحكام المسألة السابعة عشر

[مسألة (۲۱): إذا كانت عادتها فى كل شهر مرة]

مسألة (۲۱): إذا كانت عادتها فى كل شهر مرة فرأت فى شهر مرتين مع فصل أقل الطهر و كانا بصفة الحيض فكلاهما حيض سواء كانت ذات عادة وقتا أو عددا أو لا، و سواء كانا موافقين للعدد و الوقت أو يكون أحدهما مخالفا

إذا كانت عادتها فى كل شهران تحيض مرة فرأت فى شهر مرتين مع فصل أقل الطهر بينهما و كون كل واحد منهما بصفة الحيض فكلاهما حيض كما تقدم من المصنف فى المسألة السابعة، حيث قال: و اما إذا رأت يوم الحادى عشر بعد الحيض السابق فيحكم بحيضيته إذا لم يكن مانع آخر و لا يخفى انه مع ما فرضه فى هذه المسألة من فصل أقل الطهر بين الدمين و كون كل منهما بصفة الحيض لا مانع عن التحيض بكل منهما فيكون كل واحد منهما حيضا بقاعدة الإمكان و اخبار الصفات، و خبر محمد بن مسلم و فيه «و ان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» و لا فرق فى الحكم المذكور بين كونها ذات عادة وقتا أو عددا أولا، و لا بين كون احد الدمين فى الوقت أولا، و لا بين كونها أو كون أحدهما موافقا مع العدد فى ذات العادة العددية أولا، و لا بين كونهما معا موافقين للوقت أو كونهما معا أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۷۹

أحدهما مخالفا له لجريان الأدلة المتقدمة فى الجميع الا ان فرض موافقتهما للوقت مع كونها ذات عادة فى كل شهر مرة خفى، كما لا يخفى

[مسألة (۲۲): إذا كانت عادتها فی كل شهر مرة]

مسألة (۲۲): إذا كانت عادتها فی كل شهر مرة فرأت فی شهر مرتین مع فصل أقل الطهر، فان كان أحدهما فی العادة و الأخرى فی غیر وقت العادة و لم یكن الثانیة بصفة الحیض تجعل ما فی الوقت و ان لم تكن بصفة الحیض حیضا، و تحتاط فی الأخرى و ان كانتا معا فی غیر الوقت، فمع كونها واجدتین كلتاهما حیض، و مع كون أحدهما واجدة تجعلها حیضا و تحتاط فی الأخرى و مع كونهما فاقدتین تجعل إحداهما حیضا و الأحوط كونها الاولى و تحتاط فی الأخرى

فی هذه المسألة اعادة لما فی المسألة السابقة مع زیادة بسط، و تفصیله انه إذا كانت عادة المرأة فی كل شهر مرة فرأت فی شهر مرتین مع فصل أقل الطهر بینهما، فان كانت إحداهما فی العادة و الأخرى فی غیرها و لم یكن ما فی غیر العادة بصفة الحیض سواء كانت ما فی العادة منهما بصفته أم لا تجعل ما فی العادة حیضا و لو لم یكن بصفته، و تحتاط فیما فی غیر العادة التی لیست بصفة الحیض، اما جعل ما فی العادة حیضا فلكون العادة طریقا الیه، و اما الاحتیاط فیما فی غیر العادة فللاشكال فی عموم قاعدة الإمكان بحیث تشمل المقام مما ینحصر دلیل حیضیته على القاعدة لانتفاء ما عداها من العادة و الصفات، و سنحرر القاعدة فی ذیل هذه المسألة لكی یتبین حالها و ان كانت المرتان معا فی غیر الوقت فان كانتا مع الصفات تكونان معا حیضا كما تقدم فی المسألة السابقة، و ان كانت إحداهما واجدة و الأخرى فاقدة تكون الواجدة حیضا لاخبار الصفات. و تحتاط فی الأخرى لانحصار دلیل حیضیتها بقاعدة الإمكان، مع الإشكال فی عمومها كما تقدم، و ان كانتا فاقدتین للصفات تجعل إحداهما حیضا، و الأحوط كونها المرة الاولى، و تحتاط فی الأخرى و لعل وجه الاحتیاط فی جعل المرة الأولى حیضا هو احتمال تعینها لكون المورد من قبیل الدوران بین التعیین و التخییر و كون الحكم فیه هو الأخذ باحتمال التعیین من باب الاحتیاط أو ما تقدم فی المسألة الثامنة عشرة و التاسعة عشرة من عدم

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۰

صلاحیة المتأخر للمنع عن التحیض بالمتقدم و صلاحیة المتقدم للمنع عن التحیض بالمتأخر عند الدوران بینهما هذا على ما ذهب الیه المصنف و لا یخفى ما فیه لانه مع الإشكال فی عموم قاعدة الإمكان لا وجه لجعل إحداهما حیضا، إذ الإشكال یقع فی جریانها فیهما معا، و مع عدم الإشكال فی عمومها أیضا لا بد من جعلهما معا حیضا لجریان القاعدة فیهما معا، و التحقیق هو كونهما معا حیضا لتمامیة القاعدة فیهما معا، و مع قطع النظر عن ذلك فمع انتفاء العلم الإجمالی بحیضیة أحدهما ینبغی الرجوع الى أصالة عدم الحیض فیهما معا و معه لا بد من الاحتیاط فی كلیتهما بالجمع بین تروك الحائض و اعمال المستحاضة ثم الكلام فی القاعدة یقع فی أمور:

الأول: فی بیان المراد من تلك القاعدة و معنى لفظ الإمكان المأخوذ فی موضوعها فان فیه وجوها منها ان یكون المراد منه الاحتمال العقلی فی مقابل العلم بالحیض أو بعدمه فمعنى قولهم كلما أمكن ان یكون حیضا هو كلما احتمل ان یكون حیضا و شك فی حیضیته، و على هذا تكون القاعدة قاعدة مضروبة للبناء على تحیض ما شك فی حیضیته واقعا فتكون قاعدة ظاهریة نظیر قاعدة الحل و قاعدة الطهارة المضروبتان للبناء ظاهرا على حل ما شك فی حلیته و طهارة ما شك فی طهارته الواقعیة، و تعم جمیع موارد الشك فی الحیض سواء كان الشك فیه من جهة الشبهة الحكمیة الناشئة من فقد النص أو إجماله أو معارضته مما كان رفع الشك فیها بالرجوع الى الشارع، كما فی الشك فی حیضیة ما كان ثلاثة أیام غیر متوالیة فی جملة العشرة من جهة الشك فی شرطیة توالی الثلاثة شرعا، أو فی الشك فی حیضیة ما اجتمع مع الحمل: من جهة الشك فی مانعیة الحمل عن الحیض شرعا أو من جهة الشبهة الموضوعیة الناشئة عن الاختلافات الحاصلة من تفاوت أمزجة النساء فی الحرارة و البرودة و

اختلاف سنهم فى الشباب و الكبر كما فى الشك فيما تراه قبل عادتها بأزيد من يومين بحيث لا يصدق عليه تعجيل العادة مع عدم تجاوزه مع ما تراه فى العادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۱

عن العشرة الناشى عن الشك فى دخل شىء وجودا و عدما فى الحيضية تكوينا مثل حرارة المزاج أو السن مما لا يكون رفع الشك عنه بالرجوع الى الشارع. و ذلك بعد فرض كون الحيض الذى هو موضوع للأحكام الشرعية كالبول و المنى من الموضوعات الخارجية و ان اعتبر فى أصل ثبوته قيود وجودية، مثل كونه بعد البلوغ أو عدمية مثل ان لا يكون متجاوزا عن العشرة، و جعل لإثباته أمارات مثل العادة أو الصفات الا- ان انتفاء ما اعتبره الشارع فيه يوجب العلم بانتفائه بما هو موضوع الحكم، و لكن جامعيته له لا- يوجب العلم بكونه حيضا تكوينا لاحتمال دخل أمر مفقود فى حيضيته تكوينا أو مانعية شىء موجود عنها لم يبينه الشارع، و معه يشك فى حيضيته شكا لا يكون المرجع فى رفعه هو السؤال عن الشارع، بل يمكن ان يكون هو مع قطع النظر عن كونه عالما بالعواقب و الواقعيات شاكا مثل السائل، بل فى الأحكام العرفية يمكن ان يكون المحكوم عليه أبصر بالموضوع عن الحاكم، و الإمكان بهذا المعنى و ان أمكن ان يكون مراد القوم من تلك القاعدة، لكنه بعيد لعدم الدليل على إثبات هذه الكلية، مع ان القاعدة كما يعبر عنها الشيخ الأكبر فى الطهارة قاعدة يستدل بها لا عليها، يعنى انها من القواعد المسلمة التى يستدل بها لإثبات حكم مصاديقها، و هى بهذا المعنى للإمكان مما لا دليل عليها فيجب ان يستدل عليها بالدليل و منها ان يكون المراد منه الإمكان الشرعى أى ما لا يمنع شرعا ان يكون حيضا، و ذلك بجامعيته لكل ما علم باعتباره شرعا فى الحيض، و ان كان فاقدا لما يحتمل اعتباره شرعا فيه توضيح ذلك ان الحيض و ان قلنا بكونه كالبول و المنى من الموضوعات الخارجية التى يعرفها العرف، كما أشير إليه فى غير واحد من الاخبار من قوله (ع) «دم الحيض ليس به خفاء» الا انه لأجل خفاء بعض مصاديقه و اشتباهه فى نظر العرف اعتبر الشارع فيه قيودا وجودية أو عدمية فإذا كان جامعا لما علم اعتباره من الشارع كان مما يمكن ان يكون حيضا شرعا: اى لا يمتنع ان يكون كذلك و لكن يحتمل ان لا يكون حيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۲

اما من جهة فقدانه لما يحتمل دخله فى حيضيته شرعا، و منشأ احتمال دخله فيها شرعا اما لعدم النص أو لإجماله أو لتعارضه، أو فقدانه لما يحتمل فى حيضيته تكوينا و منشأ احتماله هو احتمال تفاوت الأشخاص فى الحيض بحسب المزاج و السن و البلاد تكوينا، و يعبر عن الإمكان بهذا المعنى فى رسالة الدماء بالإمكان القياسى بلحاظ جامعية الدم لما علم اعتباره فى حيضيته شرعا، و ان كان فاقدا لما يحتمل دخله فيها كذلك و القاعدة بهذا المعنى للإمكان أيضا تعم موارد الشبهة الحكمية التى تكون الشك فى حيضية الدم فيها من جهة فقدانه لما يحتمل دخله فيها، و يكون رفع الشك بالسؤال عن الشارع، و الشبهة الموضوعية، فإذا شك فى اعتبار التوالى فى الأيام الثلاثة و لم يقم على اعتباره دليل يمكن الرجوع فى إثبات حيضية الثلاثة الغير المتوالية التى فى جملة العشرة بالقاعدة لكون هذا الدم المشكوك مما علم باشتماله على ما علم اعتباره فى الحيض شرعا، و انما الشك فى حيضيته من جهة الشك فى اعتبار التوالى فيه الذى يحتمل اعتباره فيه، و الإمكان بهذا المعنى أخص من الإمكان بالمعنى الأول- أعنى احتمال الحيض عقلا- لصدق الأول على ما تراه المرأة فى أول الرؤية إذا لم يحرز استمراره إلى الثلاثة، لقيام احتماله وجدانا بواسطة احتمال استمراره دون الإمكان بهذا المعنى، لعدم إحراز ما يعلم دخله فى حيضيته و هو الاستمرار.

و منها ان يكون المراد بالإمكان الإمكان الشرعى أيضا لكن بمعنى جامعية الدم لكل ما علم أو احتمل اعتباره شرعا فى حيضيته، فى مقابل ما يمتنع ان يكون حيضا واقعا من جهة فقد ما يعتبر فيها واقعا، و ان لم يعلم به، و يعبر عنه بالإمكان القياسى بلحاظ جامعية الدم لكل ما له الدخل الشرعى فى حيضيته علما أو احتمالا فى لسان صاحب الكفاية فى رسالته المعمولة فى الدماء، و لا

بد فى إجراء القاعدة بهذا المعنى من الإمكان إلى إحراز جامعية الدم لكل ما يحتمل دخله شرعا فى حيضيته وجودا أو عدما و لو احتمالا- و هى بهذا المعنى من الإمكان لا- تشمل الشبهة الحكمية، إذ مع الشك فى دخل شىء فى الحيض شرعا لا يكون الإمكان بهذا المعنى محرزا، و مع إحراز جامعية الدم لكل ما يحتمل دخله فيه شرعا لا يكون شك فى حيضيته شرعا و يختص حينئذ بالشبهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۳

الموضوعية مما يكون الشك فيها لأجل فقدانه لما يشك فى دخله فى حيضيته تكوينا الذى ليس رفعه بالرجوع الى الشارع، و الإمكان بهذا المعنى أخص، من المعنى الثانى أيضا، لصدق الثانى فيما علم جامعيته لكل ما علم باعتباره فيه عند خلوه عما يشك فى اعتباره فيه شرعا، دون هذا المعنى الأخير و هذا المعنى الأخير هو المرضى عند الشيخ الأكبر فى الطهارة، و استشهد له برجوع المعظم من الأصحاب القائلين باعتبار التوالى فى الثلاثة (بعد منعهم عن إطلاق دليل اعتبار الثلاثة، و عدم تقيد الثلاثة فيه بالتوالى) إلى أصالة عدم الحيض، و تمسك القائلين بعدم اعتباره بالإطلاق و لم يتمسك احد منهم بقاعدة الإمكان. و هذا كاشف قطعى عن إرادتهم من الإمكان معنى لا- تنطبق القاعدة معه على مورد الشك فى اعتبار التوالى، و هو يناسب مع هذا المعنى الأخير، هذا، و اما احتمال الإمكان الذاتى بالإمكان الخاص أو العام أو الإمكان الوقوعى فمما لا يليق بالذكر و ان ذكره بعضهم لكنه تطويل بلا طائل و قد تقدم بعد ارادة المعنى الأول، و لا بد من ارادة أحد المعنيين الأخيرين و سيأتى ما هو المختار منهما بعد ذكر مستند القاعدة الأمر الثانى: فى بيان الأقوال فى تلك القاعدة و قد اختلف فيها على أربعة أقوال: الأول منها ما هو المنسوب الى المشهور من اعتبارها على نحو الكلية فى جميع موارد الشك فى الحيض من الشبهة الحكمية و الموضوعية، و الثانى عدم اعتبارها رأسا، و قد حكى عن الذكرى و جامع المقاصد و المحقق الأردبيلى و اتباعه، و الثالث اختصاص موردها بما إذا لم يعلم الامتناع على ما هو مقتضى الأدلة الشرعية و لو مع احتماله و هو المستظهر عن الشهيد الثانى و غيره فيعم جملة من موارد الشك أيضا من الشبهة الحكمية و الموضوعية مما لم يعلم امتناع حيضيته شرعا بالدليل و ان احتمل، و الرابع اختصاص القاعدة بما إذا علم عدم الامتناع بحسب الأدلة الشرعية، فلا تجرى فيما يحتمل فيه المنع الشرعى عن حيضيته فضلا عما علم به، فينحصر موردها بالشبهة الموضوعية مما يكون الشك فيها من جهات مشخصات جزئية للحيض لا يرجع فى رفعه الى الشارع لعدم كون بيانها لأجل كونها جزئية وظيفة له، و هو مختار شيخ الفقهاء فى الجواهر و الشيخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۴

الأكبر فى الطهارة و جملة من المحققين المتأخرين عنهما قدس اللّه أسرارهم الأمر الثالث: فى بيان الأدلة التى استدلوا بها للقاعدة، و هى أمور:

الأول: الأصل و يقرر بوجوه: منها الظاهر الحاصل من الغلبة فإن الغالب فى الدم الخارج من المرأة انما هو الحيض و ما عداه نادر بالنسبة إليه، فالمشكوك يظن بكونه من الغالب فيلحق به لا- يخفى ما فيه لمنع حصول الظن من الغلبة فى جميع افراد النساء، و منع حجيته على تقدير حصوله لعدم الدليل على اعتباره فى المقام و منها كون تحيض الدم فى النساء طبيعيا مطابقا مع الفطرة و أصل الخلقة دون غيره، و عند الشك فيه يحمل على ما كان طبيعيا، و يرد عليه بمثل ما أورد على الأول من ابتنائه على حصول الظن بكون المشكوك من الطبيعى، و هو ممنوع مع المنع عن اعتبار الظن الحاصل منه و منها ان ما عدا الحيض من الدم الخارج من المرأة انما هو لعلة حادثة و آفة فى المزاج، و عند الشك فى حدوثها يجرى الأصل فى عدمه، فيحكم بكونه حيضا لمكان الانحصار، و إذا كان مجرى الأصل هو فى نفى علة حدوث ما عدا الحيض من بقية الدماء فلا يرد عليه بأنه ان كان الأصل بمعنى استصحاب عدم كون الدم من عرق النازل فلا حالة سابقه له، و انما السابق هو عدم خروج الدم منه لا كون هذا الخارج غير

خارج منه، و لكن يرد عليه بان الاستدلال به بهذا المعنى لعله أسوء من الاستدلال به بأحد المعنيين الأولين، لمعارضته مع أصالة عدم الحيض، مع انه لا يثبت الحيضية و لو مع الانحصار الا على القول بالأصل المثبت و منها أصالة الصحة و السلامة حيث ان حيضية الدم مقتضى سلامة الطبع بخلاف غيرها فإنه لا محالة يكون من آفة و فيه ان الحيضية من الآثار المترتبة على الصحة، و أصالة الصحة لا يثبت الا الآثار الشرعية المترتبة عليها نفسها و لا تثبت لوازمها لكى يترتب على إجرائها ترتيب آثار تلك اللوازم، فالاستدلال بالأصل بأى تفسير من التفاسير لا يغنى من شيء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۵

الثانى: ما حكى عن شرح المفاتيح و هو بناء العرف على ذلك إذ المرأة التى من شأنها أن تحيض إذا رأت ما يمكن ان يكون حيضا تبنى عرفا على كونه حيضا و لما كان هذا الاستدلال بظاهره مختل النظام إذ الحكم بحيضية ما يشك فى حيضيته وظيفة الشارع كالحكم بطهارة ما يشك فى طهارته أو حلية ما يشك فى حليته، و لا مسرح للعرف فى الحكم بذلك أو بأمثاله، قرره الشيخ الأكبر مما يقرب الى الذهن، و هو انه كما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع من الألفاظ التى أخذها فى موضوع حكمه مما لم يثبت له فيها الحقيقة الشرعية، كذلك يجب الرجوع لاستعلام مصاديق ما علم ارادته كلفظ الصعيد و الحيض و نحوهما مما علم مفهومه إذا لم ينصب معرفا خاصا لمعرفة تلك المصاديق، فإذا قال: اعتزلوا النساء فى المحيض، و علمنا ان المراد منه الدم المخلوق فى الرحم فلا بد فى تميزان الخارج هو ذلك أو دم آخر، اما من نصب ضابط مميز له، و اما من احالة ذلك الى العرف لا يقال انه قرر موازين للحيض فى مرحلة الثبوت من عدم كونه أقل من الثلاثة و نحوه و جعل أمارات لإثباته كالعادة و الصفات لانه يقال تلك الموازين و الامارات من الضوابط الغالبية التى لا تفى بجميع ما هو الحيض فيعلم من اقتصاره على ذلك احالته المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم، و قد تحقق ان بنائهم على أصالة الحيض فى الدماء الخارجة من المخرج انتهى بمعناه و لا يخفى ما فيه اما أولا فبالمنع عن صحة الرجوع الى العرف فى تطبيق اللفظ بماله من المفهوم المبين على ما فى الخارج إلا إذا رجع الى الرجوع فى تعيين المفهوم، بان كان الشك فى التطبيق ناشيا عن الشك فى المفهوم من حيث السعة و الضيق و اما فيما كان منشأ الشك متمحضا فى الشك فى الأمور الخارجية فلا يصح الرجوع إليهم فى تطبيقهم مع الشك إذ التطبيق حينئذ ناش عن المسامحة فيه، و لا يجوز فى الرجوع إليهم فى مسامحاتهم بعد تبين المفهوم، و بعبارة أوضح ان كان تطبيق العرف لفظ الحيض بما له المفهوم على الدم المشكوك حيضيته مع فرض شكهم فى كونه حيضا فلا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۶

الرجوع إليهم فيه، و ان كان لمكان علمهم بكونه حيضا يكون خلاف الفرض فالعرف لا مرجع إليه فى التطبيق بل هو المرجع فى تعيين المفهوم و ثانيا انه منتقض بسائر الأحداث، لعدم خصوصية لحدث الحيض لكى يكون ما يخرج من الدم فى النساء عندهم محكوما بالحيضية عند الشك فيها دون سائر الأحداث مثل البول و المنى و ثالثا منع بناء العرف على ذلك عند الشك، إذ لعله انما هو لمكان علمهم بالحيضية، و اما مع الشك فلم يعلم بنائهم على الحيضية و (رابعا) فبأنه على تقدير تسليم كون ذاك منهم فى مورد الشك فبمنع كونه فى الدم الخالى عن الامارة على الحيض، لاحتمال كونه منهم فيما يصادف العادة أو الصفات، و لم يظهر منهم البناء على ذلك فى الخالى منها و لو سلم بنائهم فى الخالى منها أيضا فلا اعتبار به لعدم إمضائه لإرجاع الشارع إلى العادة أو الصفات فى الاخبار فى مورد الشك، و عدم الإرجاع اليه مع انه لو كان مما يرجع إليه فى مورد الشك لكان اللازم الإرجاع إليه أيضا فى صورة فقد العادة و الصفات، فهذا الوجه أيضا ليس بشيء و منه يظهر ما فى الأمر الثالث: و هو بناء المتشرعة فى سيرتهم على ذلك، إذ لم يعلم استقرار سيرتهم عليه مطلقا، بل الثابت هو استقرارها فيما تصادف

الـدم مع العـادة أو كان مع الصـفات. مع انها لا تكون واجـدة لشـرائط الحجيـة و هى اتصالها بزمان الامام الكاشـفة عن رأيه (ع) لاحتمـال نشوهـا عن فتوى الأصـحاب الأـمر الرابع: مـا حكى الاسـتدلال به عن كشف اللثـام من انه لو لم يعتبر الإمكان لا يمكن الحكم بحيضـية دم أصـلا، لعـدم حصول اليقين به وجـدانا و عـدم أمـارة أخرى عليه غير القاعـدة، لأـن الصـفات لا تعتبر الا عند اختلاط الحيض بالاسـتحاضة لا مطلقا لجواز تحقق الحيض بـدونها بالنص و الإجماع و أورد عليه أولا بعدم بطلان التالى، و ثانيا بـالمنع عن الملازمـة و ذلـك للحكم به بالأمارة المعتبرة كالعادة مع حصول اليقين به كثيرا، كما يـدل عليه قول الصادق (ع) فى موثق ابن جرير «دم الحيض ليس به خفاء» و قوله (ع) فى مرسل يونس «دم الحيض

اسود يعرف» و قيام النص و الإجماع على جواز خلو الحيض عن الصـفات لا يسـتلزم الحكم به عند انتفائها، لإمكان كون الخالى منها مما علم حيضـيته بالوجـدان أو بتصادفه مع العادة فلا محذور فى الرجوع الى أصالة عدم الحيض إذا لم يقم دليل على اعتبار القاعدة و لم يكن هناك يقين و لا امارة.

الخامس: ان القاعدة و ان لم يرد على اعتبارها نص بالخصوص لكنها اصطيادية يمكن استفادتها من الاخبار المتظافرة الواردة فى الموارد المختلفـة بحيث يشـرف الفقيه من تتبعهـا على القطع باعتبـار القاعـدة، و تلك الأخبار كثيرة، مثل ما تقـدم فى جملـة من الاخبـار ان الصـفرة و الكـدرة فى أيـام الحيض حيض ببنـاء على تفسير أيـام الحيض بأيام إمكانه كما فسـرها بها فى المبسوط و السـرائر، و عن الخلاـف الصـفرة و الكـدرة فى أيـام الحيض حيض و فى أيـام الطهر طهر، سواء كـانت أيـام العادة أو الأيام التى يمكن ان تكون الدم فيها حيضا، و قريب مما فى الخلاف ما حكى عن الوسـيلة، و مثل رواية ابن ابى عمير عن يونس بن يعقوب عن الصادق (ع) قال قلت له المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام؟

قال (ع) «تـدع الصـلاة» قلت فإنها ترى الطهر ثلاثـة أيام أو أربعة؟ قال «تصـلى» قال فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال «تدع الصـلاة تصـنع ما بينها و بين شهر فان انقطع الدم عنها و الا فهى بمنزلة المستحاضة» و مثلها خبر ابى بصير عنه (ع) و فيه «ان رأت الـدم لم تصـل و ان رأت الطهر صلت مـا بينهـا و بين ثلاثين يوما- الى آخر الحـديث» و قـد مر و مثل ما دل على ان ما تراه قبل العشـرة من الحيضـة الاولى و ما تراه بعـدها من الحيضـة الثانية. كخبر ابن مسـلم المروى عن الباقر (ع) و خبره الأخر المروى عن الصادق (ع) و قـد مرا، و مثل ما دل على ان الـدم إذا تقدم على العادة فهو حيض و ان كان بوصف الاسـتحاضة، معللا بأن العادة قـد تتقـدم و قد تتأخر، و بأنه ربما يعجل الدم و قد مر فى الأمر الثانى من الأمور الممهدة فى المسألة الخامسة عشـر، و الظاهر من التعليل المذكور فى تلك الاخبار خصوصا مع التعبير بلفظة (ربما) ان الحكم بالحيضية انما هو بمجرد الاحتمال، و مثل ما دل من الاخبار على التحيض بمجرد رؤية الدم كما مر فى طى

المسألة الخامسة عشـر، و مثل ما دل على ان الصائمة أى ساعة رأت الدم تفطر و قد مر، و مثل ما ورد من اخبار الاستظهار بترك العبـادة بمجرد احتمـال الحيض كمـا سيأتى فى ذيـل المسألـة الثانيـة و العشـرين و مثل ما ورد من الاخبار فى مورد اشتباه الـدم بالقرحة و العذرة. و انه مع فقد اما رأتهما يحكم بالحيضـية الظاهرة فى اكتفاء الشارع بالحيضية بمجرد فقد امارة الخلاف من غير حاجـة الى أمارة الحيض و قـد تقـدم، و مثل ما ورد فى الحامل بأنها ربما تقـذف الدم و قد مر فى طى المسألة الثالثة، فإن الظاهر من التعليل المـذكور فيها بان الرحم ربما تقـذف الدم هو كون السبب للحكم بالحيض فيها انما هو مجرد الاحتمال و مثل ما دل على الإرجاع إلى الصفات عند التردد بين الحيض و الاستحاضة، و سيأتى فى فصل حكم تجاوز الدم عن العشرة.

و هـذه جملـة من الاخبـار التى استدل بهـا على القاعـدة و إثبـات عمومها فى التحيض بكلما يحتمل حيضـيته ما لم يثبت امتناعه

شرعا، و هى أقوى ما يستدل به عليها الا ان الاستدلال بها أيضا لا يخلو عن المناقشة، لما يرد على الأول من ابتنائه على كون المراد من أيام الحيض أيام إمكانه لا أيام العادة، بل الظاهر كون المراد منها هو أيام العادة، و مع المنع عن ظهورها فيها فلا أقل من تساوى احتمالها مع احتمال إرادة أيام إمكان الحيض المضر بالاستدلال.

و يرد على الثانى بما تقدم عند البحث عن أقل الطهر، لعدم إمكان إبقاء هذين الخبرين على ظاهرهما، و لا بد من توجيه لهما، و قد حملهما الشيخ فى الاستبصار على امرأة اختلطت عادتها و تغيرت عن أوقاتها و انها تفعل ذلك لتحيرها و احتمالها الحيض عند كل دم و الطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الأمر ان بما أمر به الشارع، و يرد على الثالث بان هذه الاخبار مسوقة لبيان ان الطهر لا يكون أقل من العشرة، فالدم بعد القطع بحيضيته ان كان قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعدها فهو من الحيضة الثانية، فهى فى مقام كون المفروض حيضيته من الحيضة الأولى أو الثانية، لا- فى مقام بيان التحيض بما يشك فى حيضيته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۸۹

و على الرابع بالمنع من ظهور لفظة «ربما» فى التعليل بل هى ظاهرة فى التكثير جىء بها لرفع الاستبعاد و لم يقصد بها تعليل الحكم بالاحتمال، و يدل على ذلك تخصيص الحكم فى اخبار التعجيل بما تراه المعتادة قريبا من وقتها بيوم أو يومين، مع قيام الاحتمال فى غير هذه الصورة أيضا و على الخامس بان الدم فى الروايات الواردة فى التحيض بمجرد رؤية الدم ظاهرة فى الدم المعهود فى أيام العادة فلا تصير دليلا على تحيض كلما يحتمل حيضيته و لو لم يكن فى العادة أو مع الصفات.

و على السادس بان اخبار إفطار الصائمة برؤية الدم واردة فى مقام بيان وجوب الإفطار فى وقت رأت دم الحيض لا لبيان الحكم على الدم بكونه حيضا بمجرد رؤيته بلا قيام حجة عليه من يقين به أو قيام امارة عليه و على السابع بان اخبار الاستظهار انما تدل على ترك العبادة احتياطا من جهة الشك فى كون الدم حيضا فيراعى حتى يستكشف حاله بالتجاوز عن العشرة و عدمه فأين هذا من الحكم بحيضيته بمجرد الاحتمال، و يدل على ذلك الأمر فيها بالعبادة بعد اليوم و اليومين من انقضاء العادة قبل تمام العشرة مع احتمال الحيضية فيه كما لا يخفى و على الثامن بان ما دل على تميز الحيض عن الاستحاضة و العذرة و القرحة مورده ما إذا دار الأمر بين المشتبهين مع العلم بانتفاء الثالث، و فى مثله إذا علم انتفاء امارة احد المحتملين يحكم بالاخر لا بمجرد احتماله، و به تظهر المناقشة على الاستدلال بما دل على الإرجاع إلى الصفات، إذ هو فى مورد الدوران بين الحيض و الاستحاضة، كما ان ما ذكرناه فى اخبار التعجيل تظهر المناقشة فيما ورد فى الحامل أيضا، و بالجملة فلا يمكن الاطمئنان بالحكم بالحيض فى الدم المجرد عن الصفات الذى فى غير أيام العادة بمجرد احتمال حيضيته من ناحية دلالة تلك الاخبار و اللّه الهادى، السادس: مما استدل به على القاعدة نقل الإجماعات عليها، و هو متظافر و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۰

عن المعتبر و المنتهى الإجماع على حيضية ما تراه المرأة بين الثلاثة و العشرة مما يمكن ان يكون حيضا و ان لم يكن بصفات دم الحيض، و عن النهاية كل دم يمكن ان يكون حيضا و ينقطع على العشرة فإنه حيض سواء اتفق لونه أو اختلف قوى أو ضعف إجماعا، و فى الخلاف الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض و فى أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التى يمكن ان تكون حائضا فيها، ثم نقل أقوال العامة فى ذلك- الى ان قال- دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الفرقة و قد بينا أن إجماعها حجة.

و عن جامع المقاصد و شرح الروضة انه (اى قضية كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض) متكرر فى كلام الأصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه، لكن مورد إجماع المعتبر و المنتهى هو حيضية ما تراه بين الثلاثة و العشرة، و هو مما لا كلام فيه، و ان

لم يتم عموم القاعدة و يمكن تنزيل ما فى النهاية عليه أيضا، حيث يقول: و ينقطع على العشرة، و إجماع الخلاف انما هو على حيضية ما كان فى أيام الحيض، و هو أيضا مما لا كلام فيه الا انه (قده) يفسر أيام الحيض بأيام إمكانه، كما يدل عليه استدلاله على ما ادعى عليه الإجماع بصحيحة ابن مسلم الذى سأل عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» و كذا بخبر ابى بصير و من المعلوم ان الاستدلال بالخبرين لما ادعى عليه الإجماع من حيضية ما كان فى أيام الحيض مطلقا، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التى يمكن ان تكون حائضا فيها لا يتم الا بتفسير أيامها فى خبر ابن مسلم بأيام إمكان حيضها و الا لا يصير دليلا على المدعى، و لم يبق إلا إجماع المحكى عن جامع المقاصد و شرح الروضة و نحوهما، و هو موهون بعدم الإرجاع إلى القاعدة فى خبر مع كون غير واحد من الاخبار بصدد بيان وظائف المرأة التى ترجع إليها فى صورة الاشتباه، مع احتمال ان تكون الاتفاق الحاصل من المجمعين ناشيا عن الاستناد إلى الأدلة المتقدمة لا- سيما الاخبار منها بادعاء تمامية دلالتها، و الإجماع المحصل لا يكون حجة إذا كان محتمل المدرك فضلا عن المنقول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۱

و الانصاف ان المحصل من الإجماع غير حاصل و المنقول منه لا يمكن الاعتماد عليه بما ذكرناه، فلم يظهر على عموم القاعدة دليل أصلا، لكن الاحتياط فى ما ينحصر فيه إثبات الحيضية بها فيما لا- يكون عادة و لا صفات مما لا ينبغى تركه، لما فى الجواهر من ان الجرية على خلاف ما عليه الأصحاب سيما بعد نقلهم الإجماع نقلا مستفيضا معتضدا بتتبع كثير من كلمات الأصحاب لا يخلو من اشكال، و خصوصا بعد ما سمعت من الإشارات المتقدمة فى الروايات.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: الأظهر اختصاص مورد القاعدة على تقدير اعتبارها بالشبهة الموضوعية و ما اشتبه فيه شخص الدم و تردد بين كونه حيضا أو غيره، لا ما اشتبه نوعه لاحتمال اعتبار شىء فى تحيضه شرعا و هو فاقد له، و ذلك لان أقوى الوجوه فى اعتبارها على تقدير تماميتها هو الوجهان الأخيران- أعنى الاخبار و الإجماع- و الاحتمال الذى جعل علة للحكم بالتحيض فى الاخبار انما هو بحسب شخص الدم الخارجى لا بحسب النوع الذى هو موضوع للحكم شرعا، و القدر المتيقن من إطلاق معقد الإجماعات المحكية هو أيضا ذلك، فلا دليل يدل على عموم القاعدة و شمولها للشبهة الحكمية، خلافا لبعض متأخرى المتأخرين كما فى الجواهر حيث قال بأنه تمسك بالقاعدة لنفى شرطية ما شك فى شرطيته كالتوالى و نحوه، و فيما ترى من الدم قبل إحراز ما علم شرطيته كاستمرار ثلاثة أيام و نحو ذلك و لا وجه له.

الثانى: ان الخلاف فى تمامية القاعدة و عدمها انما هو بعد الاتفاق على تحيض ما تراه المرأة فى أيام العادة أو قريبا منها الثلاثة و العشرة و لو بغير الصفة، أو ما تراه فى غير أيام العادة بينهما و لكن بالصفة، لثبوت الحكم فيهما بالنص و الإجماع، و لو لم تتم القاعدة و ان كان الحكم فيهما من مصاديقها على فرض اعتبارها أيضا، الثالث: حكم القاعدة على فرض اعتبارها أصلى يتوقف تحققه على انتفاء الامارة على الحيض أو عدمه، فلا تعارض مع ما دل على كون الدم من العذرة أو من القرحة عند قيام الامارة عليهما، لحكومة الامارة على القاعدة كما فى النسبة بين كل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۲

امارة و أصل، و هذا آخر ما أردنا إيراده فى البحث عن القاعدة، و اللّه الهادى

[مسألة (۱۳): إذا انقطع الدم قبل العشرة]

مسألة (۱۳): إذا انقطع الدم قبل العشرة فإن علمت بالنقاء و عدم وجود الدم فى الباطن اغتسلت و صلت و لا حاجة الى الاستبراء، و ان احتملت بقاؤه فى الباطن وجب عليها الاستبراء و استعلام الحال بإدخال قطنة و إخراجها بعد الصبر هنيئة، فإن خرجت نقية اغتسلت و صلت، و ان خرجت ملطخة و لو بصفرة صبرت حتى تنقى أو تنقضى عشرة أيام ان لم تكن ذات عادة أو كانت عادتها عشرة، فإن كانت ذات عادة أقل من عشرة فكذلك مع علمها بعدم التجاوز عن العشرة، و اما إذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار بترك العبادة استحبابا بيوم أو يومين إلى العشرة مخيرة بينها، فان انقطع الدم على العشرة أو أقل فالمجموع حيض فى الجميع، و ان تجاوز فسيجىء حكمه

فى هذه المسألة أمور:

الأول: إذا انقطع الدم قبل العشرة و علمت المرأة بالنقاء و عدم وجود الدم فى الباطن اغتسلت وصلت و لا حاجة الى الاستبراء، لان الاستبراء هو التفحص عن الباطن و طلب برأيه الرحم من الدم، و مع القطع بالانقطاع و البراءة فلا معنى للتفحص عنه و طلب برائته، و لا- فرق فى ذلك بين المعتادة و غيرها و لا- فى المعتادة بينما كان فى أيام عادتها أو فى غيرها، و الحكم فى ذلك إجماعى، مضافا الى استفادته على سبيل القطع من مراجعة أخبار الباب، مثل خبر يونس الوارد فى حكم من ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة و ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة، و ما ورد فيمن ترى الدم ساعة و الطهر ساعة، و ما دل على انه إذ انقطع الدم تغتسل و تصلى و تنتظر إلى عشرة أيام فإن رأت الدم فى تلك العشرة أيام فهو من الحيضة الاولى، بل المستفاد من النصوص الآتية الواردة فى الاستبراء هو دلالة نقاء الباطن عن الدم على انتهاء الحيض، و يكون الاستبراء محرزا له لو لم يكن محرزا، و بالجملة فهذا الحكم مما لا ينبغى الارتياب فيه، كما لا ينبغى الارتياب فى عدم وجوبه إذا كان الشك فى نقاء الباطن من الدم بعد تمام العشرة، للقطع بطهرها من الحيض و لو لم ينقطع عنها الدم.

الأمر الثانى: إذا انقطع الدم قبل العشرة و احتملت بقائه فى الباطن، فالكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۳

يقع- تارة- فى حكمها من حيث الأصل، و اخرى فيه بحسب ما يستفاد من الأدلة، اما الأول فالظاهر هو كون المورد مجرى أصالة بقاء الحيض و جواز الاعتماد على استصحاب بقائه، و عدم وجوب الفحص عليها لكون الشبهة موضوعية التى لا يجب فيها الفحص بالإجماع.

و قد يقال بوجوب الفحص فى مثل هذه الموارد التى يستلزم الرجوع الى الأصول فيها الوقوع فى مخالفة الواقع كثيرا، و كون المقام من قبيل هذه الموارد ممنوع، و ان كان الأقوى هو وجوب الفحص فى تلك الموارد كما لا يخفى، و لكن إذا أرادت أن تغتسل و تحتمل بقاء الدم فى الباطن لا بدلها من الاستبراء حتى تعلم طهرها و الا فهى محكومة بالحيض بحكم الاستصحاب، فلا يشرع فى حقها الغسل لعدم تمشى قصد القربة منها بغسلها، و لو نوت الاحتياط و صادف الواقع، فعلى القول بكون العبادة التى منها الغسل حراما ذاتيا على الحائض تبطل من غير اشكال، لعدم محل للاحتياط حينئذ مع كونها محكومة بالحيض بالاستصحاب، و كون الإتيان بها عصيانا أو تجريا و على اى تقدير لا تتمكن من الإتيان بها على وجه قربى، و على القول بكون حرمتها عليها تشريعية فللاحتياط مجال، لكن فى صحته وجهان مبنيان على عدم اعتبار الجزم فى النية مع الإمكان أو اعتباره حيث يصح على الأول و يبطل على الأخير اما الثانى- أعنى الكلام فيما يستفاد من الاخبار- فيتضح بنقل ما ورد فى ذلك من الاخبار، فمنها صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال «إذا أرادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل و ان لم تر شيئا فلتغتسل و ان رأت بعد ذلك صفرة فلتوضأ و لتصل» و إطلاق هذا الخبر و ان كان يشمل ما إذا علم بطهر باطنها لكنه محمول على ما إذا لم تعلم به، و ذلك لظهوره فى كون ذلك لتحصيل الاطمئنان بالطهر فلا يجب عليها مع علمها

بطهرها، كما إذا كان بعد العشرة من ابتداء رؤية الدم و لو مع خروج الدم عنها أو كان فى العشرة مع علمها بنقاء باطنها، و منها مرسلة يونس عن الصادق (ع) قال سئل عن امرأة انقطع منها الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۴

فلا- تدرى طهرت أم لا-؟ قال (ع) «تقوم قائمة و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنة بيضاء و ترفع رجلها اليمنى فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر و ان لم يخرج فقد طهرت تغتسل و تصلى» و منها رواية شرجيل الكندى عن الصادق (ع) قال قلت كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال (ع) «تعمد برجلها اليسرى على الحائط و تستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف» و منها موثقة سماعة عن الصادق (ع) قال قلت له المرأة ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أطهرت أم لا؟ قال (ع) «فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط و ترفع رجلها على الحائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر و ان لم يخرج فقد طهرت» و منها ما فى الفقه الرضوى و إذا رأت الصفرة أو شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها بالحائط و ترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب إذا بال و تدخل قطنة فان خرج فيها دم فهى حائض و ان لم يخرج فليست بحائض و فى استفادة الوجوب من هذه الاخبار تأمل، و المصرح به فى رسالة الدماء هو تسليم دلالة صحيح محمد بن مسلم على الوجوب و المنع عن دلالة ما عداها بدعوى سوقه لبيان كيفية الاستعلام، و فى مصباح الفقيه تسليم دلالة موثقة سماعة و الرضوى عليه لو أغمض عن سند الرضوى أو قيل بانجباره بالشهرة، و المنع عن دلالة صحيحة أبى مسلم، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) الإنصاف انه لو لا فتوى الأصحاب بالوجوب كانت استفادته من هذا الاخبار مشكلة لأن بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال فيحتمل الإرشاد لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال، و يحتمل الاشتراط شرعا اما لان الأصل بقاء الحيض و اما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا، و ان قلنا بأصالة عدم حدوث الدم فى الرحم انتهى، و الحق تمامية دلالة الصحيح على الوجوب.

و هل المستفاد منه هو الوجوب النفسى التعبدى بمعنى انه يجب عليه الفحص و طلب برأيه الرحم إذا انقطع الدم عن الظاهر عند الشك فى بقائه فى الباطن، فلا يجوز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۵

لها العمل بالاستصحاب كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده سوى ما عساه يظهر من الاقتصاد للتعبير بلفظ (ينبغى) المشعر بالاستحباب أو الوجوب الشرطى بالمعنى المتقدم فى تأسيس الأصل من اعتبار الفحص عند ارادة الغسل ليحصل لها الاطمئنان بالطهر، و اما مع عدم ارادته فيجوز لها الإبقاء على حكم الحائض بالاستصحاب، أو حمل ما فى معنى الأمر فى قوله (ع) «فلتستدخل» على الإرشاد بان لا- يقع الغسل و ما يترتب عليه لغوا على تقدير عدم نقاء الباطن وجوه: أقواها ثانيها، و هو الوجوب الشرطى المتوقف على ارادة الغسل لا الأول- أعنى الوجوب النفسى- التعبدى لبعده جدا، و ظهور الصحيح فى عدمه من ناحية تعليق وجوب الاستبراء على ارادة الغسل الظاهر فى شرطية الاستبراء للغسل، و لا الأخير- أعنى الحمل على الإرشاد- لكونه مجازا لا يصار اليه الا بالقرينة، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده): انه اى الاستبراء، ليس شرطا فى صحة الغسل إلا لأجل ان الأمر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض، و يتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء، إذ الأصل بقاء الحيض و عدم انقطاعه، و لا إشكال فى عدم صحة الغسل بدون الاستبراء حينئذ نعم لو نسى الاستبراء و اغتسل ثم تبين طهره زمان الاغتسال صح الغسل بلا إشكال، اما لو قلنا بعدم جريان الأصل فى الأمور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا، بل الأصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الأصل فى المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك، و يكفى ذلك فى صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة فى عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الأصل المذكور من دون استبراء، و أورد عليه

(فى رسالة الدماء) على أول كلامه بأنه لو لا دلالة أخبار الاستبراء على الاشتراط لا وجه لفساد الغسل بدون الاستبراء إذا انكشف طهرها فى زمان الغسل و لو كان قضية الأصل بقاء حيضها، ضرورة ان المعتبر فى صحة غسلها هو طهرها الواقعى و أصالة بقاء حيضها لا ينافيه، و المنافى لها هو الطهر الظاهرى و هو لا يكون شرطا فى صحة الغسل، و الا فلا وجه للحكم بصحة الغسل بلا إشكال فى صورة نسيان الاستبراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۶

و تبين الطهر زمان الغسل، مع ان أصالة بقاء الحيض على حالها مع نسيان الاستبراء.

أقول: قد عرفت فى مقام تأسيس الأصل فى المسألة ان مع محكومية المرأة بالحيض بحكم الاستصحاب مع التذكر و الالتفات لا يصح منها الغسل لو أتت به بعنوان كونه وظيفة لعدم تمشى قصد القربة منها بغسلها، و مع نسيان الاستبراء أو الغفلة عنه يكون قصد القربة منها بمكان من الإمكان، فيصح غسلها إذا صادف زمان طهرها من غير اشكال، حيث ان الفعل حينئذ قربى، و هى أيضا متمكنة من قصد القربة لنسيانها الاستبراء أو غفلتها عنه، و تقدم أيضا انها لو نوت الاحتياط فعلى القول بكون عبادتها التى منها الغسل حراما ذاتيا يبطل غسلها من غير اشكال، لعدم تمشى قصد القربة منها بفعله مع احتمالها ان يكون حراما ذاتيا و لا تصير مخيرة بين الفعل و الترك من جهة كون أمرها دائرا بين المحذورين، و ذلك لكون المفروض هو الرجوع الى أصالة بقاء الحيض، فيتعين عليها الالتزام بأحكام الحيض، و يكون فعل الغسل منها حينئذ اما عصيانا لو صادف الحيض أو تجريا لو صادف الطهر، فلا يحصل به التقرب على كل تقدير، و على القول بكونها حراما تشريعيا ففى صحته وجهان، و منه يظهر ان أصالة بقاء الحيض لا ينافى الاحتياط الا على القول بالحرمة الذاتية.

و أورد على قوله: (اما لو قلنا بعدم جريان الأصل فى الأمور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الأصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه، كان الأصل فى المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك، و يكفى ذلك فى صحة الاغتسال) بأن أصالة بقاء حدث الذى لا يصح معه الغسل جارية و لو قيل بعدم جريان الأصل فى الأمور التدريجية، و المانع عن صحة الغسل و ما يترتب عليه انما هو حدثه المستمر لا دمه المتجدد، و لذا لا يصح فى زمان النقاء المتخلل لبقاء الحدث معه، فلا يكفى أصالة عدم حدوث دم الحيض فى صحة الغسل مع جريان أصالة بقاء حدثه، فلا يكتفى بهذا الغسل ان لم يتبين طهرها فى زمانه و لو لم يكن ظاهر الاخبار عدم جواز الاغتسال بدون الاستبراء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۴۹۷

أقول: أصالة بقاء حدث الحيض أصل مسببى لا تجرى مع جريان أصالة عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه، لان الشك فى بقاء حدث الحيض مسبب عن الشك فى حدوث الزائد على ما علم حدوثه، حيث ان حدثه فى كل آن ناش عن الدم الحادث فى ذاك الان، و مع الشك فى حدوثه إذا كان الأصل فى عدم حدوثه جاريا لا ينتهى الأمر إلى إجراء أصالة بقاء حدث الحيض الا ـ ان الشأن فى صحة الرجوع الى أصالة عدم حدوث الزائد، و منشأ الشك فيها الإشكال فى إجرائها فى مثل المقام من الموضوعات التى تكون من الأمور الباطنة مما لا يعلم غالبا الا بالاختبار، و ان كان الأصل فى غيره من الشبهة الموضوعية التى لا تكون من الأمور الباطنة هو الرجوع الى الأصل من غير فحص. و المتحصل هو دلالة الصحيحة على الوجوب الشرطى بمعنى وجوب الفحص عن نقاء الباطن عند ارادة الغسل، لتلك الاخبار بل لا يبعد عدم جواز الاعتماد على أصالة بقاء الحيض و ترك الفحص، اما لذهاب المشهور على عدم جوازه أو لما تقدم من وجوب الفحص فيما لا يعلم غالبا الا به فى الشبهات الموضوعية.

الأمر الثالث: ظاهر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عدم اعتبار كيفية خاصة فى الاستبراء، بل يكفى فيه إدخال القطنة بأى وجه اتفق، و مقتضى غيرها من بقية الأخبار اعتبار كيفية خاصة فى تحققه مع اختلافها فيها، ففى مرسلة يونس «رفع رجلها اليمنى بعد

قیامها و التصاق بطنها بالحائط» و فی خبر الکنـدی، و ما فی الفقه الرضوی «رفع رجلها الیسـری» و فی موثقهٔ سـماعهٔ «رفع رجلها» مطلقـا من غیر تقییـد بالیسـری أو الیمنی، و مقتضـی الصـناعهٔ و ان کـان تقییـد إطلاـق الصـحیحهٔ بما فی غیرها من الاخبار الا ان المشـهور ذهبوا الی العمـل بإطلاقهـا، و لعله لکون ظهورها فی الإطلاق مع کونها فی مقام البیان أقوی من ظهور غیرها فی اعتبار الکیفیهٔ الخاصهٔ، مع ما فی غیرها من الاختلاف باعتبار رفع الرجل مطلقا أو رفع الرجل الیمنی أو الیسـری فیکون ذکر الکیفیهٔ فیها إرشادا الی ما یسهل معه إدخال الکرسف خارجا، و الاولی اعتبار بعض الخصوصیات بقیامها لاصقهٔ بطنها بالحائط و نحوه، رافعهٔ رجلها الیمنی أو الیسری، و فی الطهارهٔ ترجیح رفع الیسری لتعدد ما یدل علی

اعتبار رفعها و قوهٔ سنده، و فی النجاهٔ التخییر بین رفعهما، و المصـنف (قده) بنی علی ما علیه المشـهور من غیر ذکر اعتبار أولویهٔ اعتبار کیفیهٔ فیه أصلا و لا بأس به.

الرابع: صرح المصـنف (قـده) بـإخراج القطنـهٔ بعـد الصبر هنیئـهٔ، و حکـاه فی الطهـارهٔ عن الروض و قـال: لکن النصوص و سائر الفتاوی خال عن ذلک، و لعله المتعارف عند النساء فی مقام الاستعلام فلا یبعد دعوی انفهامه عن الإطلاقات.

الخامس: المصـرح به فی مرسـلهٔ یونس إدخال القطنهٔ البیضاء، و لکن مقتضـی إطلاق غیرها عدم اعتبار کونها کذلک و لم یقید القطنـهٔ فی شـیء من عبـائر الأصـحاب بکونهـا بیضـاء، و لعـل ذکر البیضـاء فی المرسـلهٔ من جهـهٔ شـدهٔ ظهور الـدم فیها لو کان، خصوصا إذا کان علی غیر صفهٔ الحمرهٔ کالصفرهٔ و نحوها، لکون الأبیض أشد انفعالا عن لون آخر کما لا یخفی.

السادس: إذا أدخلت القطنـهٔ و أخرجتها و کانت نقیـهٔ اغتسلت وصلت و أتت بما یجب فیه الغسل من حدث الحیض کالصوم و الطواف إجماعا، کما ادعاه صریحا فی المدارک، و صـحیحهٔ محمد بن مسـلم المتقدمهٔ فی الاسـتبراء التی فیها «و ان لم تر شـیئا فلتغتسل» و مرسـلهٔ یونس المتقدمـهٔ التی فیها «و ان لم یخرج فقـد طهرت تغسل و تصـلی» و هـذا فیما إذا علمت بعـدم العود قبل العشـرهٔ مما لا ینبغی الریب فیه و فیما احتملته قبلها کلام یأتی فی مسألهٔ الخامسهٔ و العشرین السابع: إذا خرجت القطنهٔ ملطخهٔ فإن کانت مبتدئهٔ أو من بحکمها ممن لم تستقر لها عادهٔ، أو استقرت لها العادهٔ و کانت عشرهٔ صبرت حتی تنتقی قبل تمام العشرهٔ، أو تنقضـی عشرهٔ أیام و لو لم یحصل لها النقاء بلا خلاف فیه، بل فی المدارک علیه الإجماع لأصالهٔ بقاء الحیض و قاعدهٔ الإمکان، مضافا الی موثقـهٔ ابن بکیر فی المبتدئـهٔ «إذا رأت المرأهٔ الدم فی أول حیضـها و اسـتمر الدم ترکت الصـلاهٔ عشـرهٔ أیام» و موثقته الأخری فی الجاریهٔ أول ما تحیض یدفع علیها الدم فتکون مسـتحاضهٔ «إنها تنتظر بالصـلاهٔ فلا تصـلی حتی یمضـی أکثر ما یکون من الحیض فإذا مضـی ذلک و هو عشـرهٔ أیام فعلت ما تفعله المسـتحاضهٔ» و موثقـهٔ سـماعهٔ فی من بحکم المبتدئـهٔ، عن الجاریهٔ البکر

أول مـا تحیض تقعـد فی الشـهر یومین و فی الشـهر ثلاثـهٔ یختلـط علیهـا لاـ یکون طمثها فی الشـهر عـدهٔ أیام سواء؟ قال «فلها ان تجلس و تـدع الصـلاهٔ ما دامت تری الدم ما لم تجز العشـرهٔ» الثامن: إذا کانت المرأهٔ ذات عادهٔ عددیهٔ سواء کانت وقتیهٔ أیضا أم لا؟ و تجاوز دمها عن العادهٔ فإن علمت بان دمها لا یتجاوز عن العشرهٔ فحکمها کالمبتدئهٔ تصبر حتی تنقی قبل العشرهٔ، أو تنقضی علیهـا العشـرهٔ و لیس علیها اسـتظهار کالمبتدئـهٔ، و ان احتملت التجاوز عن العشـرهٔ فهی متحیرهٔ لأنها کما تحتمل انقطاع دمها فی أثنـاء العشـرهٔ أو عنـد انقضائها، کـذلک تحتمل تجاوزه عنها، و الکلام فیه یقع تارهٔ فیما یقتضـیه الأصل و القواعـد، و اخری فیما یستفاد من النصوص الواردهٔ فی المقام.

اما الأول فاعلم انه بناء علی کون حرمهٔ العبادهٔ علی الحائض تشـریعیهٔ یکون مقتضی القاعدهٔ و الأصل الجاری فیها هو استصحاب

بقاء الحيض و قاعدة الإمكان، و مع الإغماض عنهما يكون المرجع هو البراءة، لكون الشك بالنسبة إليها فى أصل التكليف، كما ان مقتضى الاحتياط و ان لم يجب عليها هو الجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة، و بناء على كون حرمتها عليها ذاتية يصير أمرها دائرا بين المحذورين حيث انها تعلم إجمالا- بكونها مكلفة إما بفعل الصلاة لو كانت طاهرة أو بتركها لو كانت حائضا، و الحكم فى الدوران بين المحذورين هو الأخذ بأقوى الطرفين احتمالا أو محتملا و مع التساوى فى الاحتمال و المحتمل هو التخيير لا تغليب جانب الحرمة لعدم ترجيح له و ان ذهب اليه بعض متمسكا بان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، لكنه ضعيف حسبما تقرر فى الأصول.

و الأقوى ان التخيير أيضا استمرارى و يكون المكلف مخيرا بين الفعل و الترك فى كل زمان و ان كان مختاره فى زمان مخالفا مع ما اختاره فى زمان آخر، و لا يخفى انه كلما امتد تجاوز الدم عن العادة يقوى احتمال كونه استحاضة و يضعف احتمال كونه حيضا، فالمتعين عليها عقلا التحيض عند اقوائية احتمال كونها حائضا و هو الزمان المتصل بعادتها بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام و البناء على الطهارة عند ضعف هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۰۰

الاحتمال، و هو بعد ثلاثة أيام من أيام عادتها، هذا فيما يقتضيه الأصل و القاعدة مع قطع النظر عن النصوص.

و اما الكلام فيما يستفاد من الاخبار، فاعلم أن هيهنا طائفتين من الاخبار:

إحداهما ما تدل على ان ذات العادة إذا تجاوز دمها عن عادتها تستظهر و تحتاط بترك العبادة فى الجملة مع الاختلاف بينها بكون بعضها دالا على الاستظهار مطلقا بلا تعيين مدة له، و بعضها بتعيينها يوما و بعضها يومين و بعضها إلى ثلاثة و بعضها انها تستظهر إلى العشرة. و الطائفة الثانية ما تدل بظاهرها على المنع عن الاستظهار، فلا بد أولا من نقل تلك الاخبار ثم الجمع بينهما، ثم الجمع بين الاخبار المخالفة فى الطائفة الاولى من حيث اختلافها فى عدم تعيين المدة للاستبراء أو تعيينها بما فيها من الاختلاف فى التعيين.

فتقول من الطائفة الأولى مرسلة ابن المغيرة عن الصادق (ع) قال «إذا كانت أيام المرأة عشرة أيام لم تستظهر فان كانت أقل استظهرت» و رواية يونس بن يعقوب عنه «تجلس النفساء أيام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بلا تعيين مدة له و رواية إسحاق بن جرير فى المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال (ع) «ان كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة» قال فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال «تجلس أيام حيضها تغتسل لكل صلاتين» و صدر مرسلة داود مولى ابن المعز عن الصادق (ع) قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضى وقت طهرها و هى ترى الدم؟ قال «تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة فإن استمر الدم فهى مستحاضة و ان انقطع الدم اغتسلت وصلت» و رواية زرارة و محمد بن مسلم المستحاضة «تنظر بعض نسائها فتقتدى بأقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم» و موثقة مالك بن أعين عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال «نعم إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب» و هذه الاخبار الأربعة تدل على الاستظهار بيوم واحد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۰۱

و موثقة زرارة «تقعد النفساء أيامها التى كانت تقعد فى الحيض و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت»- الى ان قال- قلت و الحائض؟ قال (ع) «مثل ذلك سواء» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بيومين.

و موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال (ع) «إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة فإنه ربما يعجل

بها الوقت فان كانت أكثر من أيامها التى تحيض فيهن فليتربص ثلاثة أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثة أيام و لم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة» و موثقته الأخرى عن امرأة رأت الدم فى الحبل؟ قال «تقعد أيامها التى كانت تحيض فإذا زادت الدم على الأيام التى كانت تقعد استظهرت بثلاثة أيام ثم هى مستحاضة» و رواية محمد بن عمر بن سعيد عن ابى الحسن الرضا (ع) عن الطامث و قدر جلوسها؟ قال «تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلاثة أيام ثم هى مستحاضة» و هذه الروايات تدل على تعيين قدر الاستظهار بثلاثة أيام.

و رواية إسماعيل الجعفى «المستحاضة تقعد أيام أقرائها ثم تحتاط بيوم أو يومين فإن رأت طهرا اغتسلت و ان لم تر طهرا اغتسلت» و صحيحة زرارة «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات- الى ان قال- فإذا حل لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها» و صحيحة ابن مسلم «إذا رأت دما بعد أيامها التى ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين» و موثقة زرارة «المستحاضة تستظهر بيوم أو يومين» و موثقته الأخرى عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟ قال «تستظهر بيوم أو يومين» و موثقة البصرى عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال «تقعد أيام قرئها التى كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتفظ بيوم أو يومين» و تلك الروايات الخمس دالة على التخيير فى الاستظهار بين يوم أو يومين و رواية حمران بن أعين عن حد النفساء؟ قال (ع) «تقعد أيامها التى كانت تطمث فيهن أيام أقرائها فإن هى طهرت و الا استظهرت بيومين أو ثلاثة» و رواية سعيد بن

يسار عن المرأة تحيض ثم تطهر و ربما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلى» و هاتان الروايتان تدلان على التخيير فى الاستظهار بين اليومين و الثلاثة.

و صحيحة البزنطى عن الرضا (ع) عن الطامث كم تستظهر؟ قال (ع) «تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» و هذه الرواية تدل على التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة.

و مرسلة عبد اللّه بن المغيرة فى المرأة ترى الدم «ان كان قرئها دون العشرة انتظرت العشرة و ان كان أيامها عشرة لم تستظهر» و موثقة يونس بن يعقوب عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى؟ قال (ع) «تقعد أيامها التى كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة أيام» و هاتان الروايتان تدلان على الاستظهار بعشرة أيام.

و رواية أبى بصير «النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التى كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى أيامها- الى ان قال- و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة» و هذه الرواية تدل على الاستظهار بقدر ثلثى أيام حيضها، هذا ما عثرت عليه من الروايات الدالة على الاستظهار، و لعلها بالنسبة إلى الدلالة على أصل الاستظهار تكون متواترة بالتواتر المعنوى، و لعل المتفحص يطلع على أزيد منها.

و من الطائفة الثانية صدر مرسلة يونس الطويلة فى المستحاضة المعتادة انه لا- وقت لها إلا أيامها، و فيها أيضا فى المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا: ألا ترى ان أيامها لو كانت أقل من السبع لما قال لها تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هى مستحاضة و لو كان حيضها أكثر لم يأمرها بالصلاة و هى حائض (الحديث) فالمستفاد منها ان الشارع لا يأمر بترك الصلاة بعد العادة، و صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال «المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلى فيها و لا يقر بها بعلها و ان جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت» و موثقة ابن سنان فى المرأة المستحاضة التى لا تطهر قال «تغتسل عند صلاة الظهر- الى ان قال- لا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا

أيـام أقرائهـا» و موثقـة سـماعة «المسـتحاضة تصـوم شـهر رمضـان إلاـ الأيـام الـتى كـانت تحيض فيهـا» و روايـة ابـن ابى يعفـور «المسـتحاضة إذا مضت أيام قرئها اغتسـلت و احتشت» و رواية مالك بن أعين عن المسـتحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال «تنتظر الأيام التى كانت تحيض فيها و حيضها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الأيام» و صحيحة زرارة عن أحدهما قال «النفساء تكف عن الصلاة أيامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المسـتحاضة» و مرسلة يونس القصيـرة «كلما رأت المرأة أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و فى المستفيضة «أن الصفرة بعد الحيض ليس مـن الحيض» و عـن المبسـوط انه روى عنهم (عليهم السـلام) «ان الصـفرة فى أيـام الحيض حيض و فى أيـام الطهر طهر» و قد اختلف الانظار فى الجمع بين الطائفتين على وجوه:

الأول: حمل اخبار الاستظهار على الاستحباب و نسب ذلك الى ظاهر المشهور و نسبه فى المدارك إلى عامة المتأخرين، و أورد عليه فى الطهارة (أولا) بأنه مما يأبى عنه كثير من الاخبار الظاهرة فى وجوب الاسـتظهار و تحريم بعضـها الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد، كموثقة مالك بن أعين المتقدمة التى فيها «إذا مضـى له منذ يوم وضـعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب» الدالـة بمفهومها على تحريم الوقاع بعـد عادة الحيض قبل الاسـتظهار بيوم قلت: مع وجود القرينـة على حمل اخبار الاسـتظهار على الاسـتحباب لا بأس بحمل ما يـدل بمفهومه على ثبوت البأس فى الوقاع قبل الاسـتظهار على الكراهـة، و لا إباء له عن هـذا الحمل كما لا يأبى كثير من الاخبار الظاهرة فى وجوب الاسـتظهار عن حملها على الاسـتحباب، و العمـدة حينئذ فى قيام الشاهد عليه و ثانيا بان هذا الحمل مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد، حيث ان اخبار الاستظهار تدل على وجوب ترك العبادة فى أيام الاسـتظهار، و اخبار الاغتسال بعد العادة تدل على وجوبها بعد العادة بلا مهلة، و هذا الجمع يقتضـى الترخيص فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۰۴

تركها فى أيام الاستظهار مع الترخيص فى فعلها على ما هو مقتضى الحمل على الاستحباب فيكون مخالفا لظاهر الطرفين.

أقول: و العمـدة فى هـذا الإيراد أيضا هو دعوى عدم الشاهد على هذا الجمع و الا فمع الشاهد فلا يأبى ظهور الطرفين عن الحمل على خلافه إذا دل عليه الدليل.

و ثالثا بان حمل اخبار الاسـتظهار على الاسـتحباب ليس اولى من حمل اخبار الاغتسال بعد العادة عليه، و تحمل اخبار الاستظهار على الترخيص فيه و وجه فى رسالة الدماء اسـتحباب الاستظهار بالتوفيق بين الاخبار المثبتة الدالة على وجوب الاستظهار تعيينا، و النافيـة الدالـة على وجوب المبـادرة إلى الاغتسـال و العبـادة أيضا تعينيا، بحمل الوجوب فى الطائفتين على التخييرى مع اسـتظهار رجحان الاستظهار من اخباره بسبب اختلافها فى مقداره، و التعبير عنه بالاحتياط الراجح عقلا و نقلا فى بعض من تلك الاخبار- الى ان قـال- و التوفيق العرفى لاـ يحتـاج الى شاهـد، و التعبير عنه فى بعض اخبـاره بالاحتيـاط كـاشف عن رجحـانه و انه أرجح العدلين، ثم أشـكل على الاستحباب بأنه يستلزم التخيير بين فعل الواجب و تركه بلا بدل، و أجاب بأن متعلق الاستحباب هو البناء على التحيض فى أيـام الاسـتظهار فتصـير الصـلاة و الصوم حرامـا عليهـا بعـد البناء، كما يصـير إتمام الصـلاة و الصوم واجبا على المسافر بعد البناء على إقامة عشرة أيام، انتهى.

و لاـ يخفى ان التوفيق العرفى الـذى لاـ يحتـاج الى الشاهـد هو مـا إذا عرض الطرفـان الى العرف لاـ يرى بينهما التعارض، و يرى المـدلول الجمع العرفى مـدلولا لهمـا و الطرفـان دالا عليه، و الانصاف انتفائه بهـذا المعنى فى المقام، ضـرورة انه مع فرض ظهور الطرفين فى وجـوب الاسـتظهار و تـرك العبـادة و وجـوب المبـادرة إلى الاغتسـال و العبـادة تعيينـا يتحير العرف فى الجمع بينهما فيحتـاج فى حمـل كـل واحـد من الطرفين الى الوجوب التخييرى إلى الشاهـد، ثم اختلاف اخبار الاسـتظهار فى مقـداره إذا كان

كاشفا عن استحبابه لا يبقى لها دلالة على الوجوب حتى يحمل على الوجوب التخييرى، بل

هذا إنكار ظهور تلك الاخبار فى الوجوب التعيينى و هو خلاف مشيه فى المقام، ثم الاستظهار ليس هو البناء على الحيض بعد العادة بل هو احتياط فى ترك العبادة حتى تتبين حالها بكونها حائضا أو لا بتجاوز دمها عن العشرة أو عدمه، و لا مانع عن الأمر بتركها إذ يجوز ان يكلف الشارع المكلف بالأخذ بأحد الاحتمالين معينا لكونه أهم بنظره، و جواز ذلك شرعا لا يدور مدار ترجيح احد الاحتمالين بنظر المكلف إذ من الجائز ان لا يكون اقوائية احد الاحتمالين بنظر المكلف سببا لتعين الأخذ به عند الشارع، كما يمكن ان يقال بكونها سببا لتعين الأخذ به فى المقام حيث قد تقدم فى مقام تأسيس الأصل بأن احتمال الحيض فى ما كان بعد العادة أقرب إليها أقوى عن احتماله فى ما يكون أبعد، و انه كلما امتد تجاوزه عن العادة يقوى احتمال كونه استحاضة و يضعف احتمال كونه حيضا، و المتحصل من هذا المبحث عدم إمكان المساعدة مع هذا الجمع و موافقة المشهور بين المتأخرين من استحباب الاستظهار.

الوجه الثانى: حمل اخبار الاستظهار على الإباحة و هو الظاهر من المحقق فى المعتبر، و يستدل له بأن أوامر الاستظهار واردة مقام توهم وجوب العبادة لمجرد انقضاء العادة فتكون من قبيل الأمر الوارد عقيب توهم الحظر فيحمل على الإباحة، و استدل له فى الذخيرة بعد اختياره بأنه بعد لزوم رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب لاخبار الاقتصار على العادة لا- يمكن حمله على الاستحباب، لان استحباب ترك العبادة لا وجه له.

و يرد على هذا الوجه أيضا كلما أورد على الوجه الأول من منافاته مع ما يدل عليه مثل موثقة مالك بن أعين من تحريم الوقاع قبل الاستظهار بيوم، و كونه مستلزما للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد، و ان حمل اخبار الاستظهار على الإباحة ليس بأولى من حمل اخبار الاغتسال بعد العادة عليه، و ما استدل به لهذا الوجه عن المحقق من كون الأمر بالاستظهار واردا فى مقام توهم وجوب العبادة بمجرد انقضاء العادة فاسد، إذ الأمر الواقع فى مقام توهم الحظر ليس ظاهرا فى الإباحة، بل القدر المسلم منه هو إجماله و عدم ظهوره فى الوجوب، لكن وقوعه فيه مما يصلح ان يكون

قرينة على الوجوب و احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مانع عن انعقاد الظهور، و لا يرجع معه إلى أصالة الحقيقة بناء على حجيتها من باب الظهور لا- من باب التعبد، مضافا الى ان المناسب مع الجواز المحمول عليه الأمر هو الجواز المقابل للوجوب و هو غير مناسب مع المقام، ضرورة لزوم الاستظهار بترك العبادة و الوطى و نحوهما مما يحرم على الحائض، أو لزوم الاغتسال و فعل العبادة و نحوهما مما يجوز لغير الحائض، و أورد فى المستمسك على ما استدل به فى الذخيرة- من ان استحباب ترك العبادة لا وجه له- بأنه لا مانع من استحباب ترك العبادة كما فى العبادات المكروهة.

أقول: و الظاهر من الذخيرة هو المنع عن استحباب ترك العبادة الواجبة كما يدل عليه قوله بعد ذلك: و التزام وجوب العبادة أو استحبابها على تقدير اختيار الغسل بعيد جدا، فلا يرد عليه بعدم المانع من استحباب ترك العبادة، لكنه يرد عليه بأنه لا وجه لإباحة ترك العبادة الواجبة أيضا. و الحق ان يقال باستحالة الإباحة الخاصة فى فعل العبادة و تركها مطلقا و لو كانت مستحبة، لأنها لا تنفك عن الرجحان المنافى مع الإباحة المقابلة له. اللهم الا يعول الى الترخيص فى اختيار الغسل الموجب لجواز الإتيان بالعبادات مطلقا: واجبها و مندوبها، الذى قال بأنه بعيد جدا مع انه لا بعد فيه، و بالجملة فهذا الجمع ليس بصحيح.

الوجه الثالث: حمل اخبار الاستظهار على ما إذا كان الدم بصفة الحيض، و حمل اخبار الاغتسال بعد العادة على ما لم يكن كذلك، و قد احتمله فى المدارك، و لعله استفاده مما ورد من ان الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض، فلا يرد عليه بما أورد

عليه فی الـذخیرة بـأنه غیر مسـتفاد من نص دال علیه، فارتکابه بـدونه تحکم، لکنه یرد علیه أولا بإباء بعض اخبار الاسـتظهار عن ذاک الجمع، کخبر سـعید بن یسار عن الصادق (ع) عن المرأة تحیض ثم تطهر و ربما رأت بعد ذلک شـیء من الدم الرقیق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) «تستظهر بعد أیامها بیوم أو یومین أو ثلاثة أیام ثم تصلی» حیث انه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۵۰۷

فی مورد خروج الـدم الرقیق الذی متصف بصـفة الاسـتحاضة یأمرها بالاسـتظهار، و ثانیا بإباء بعض اخبار الاقتصار علی الاغتسال بعد العادة عن الحمل الی ما کان بصـفة الاستحاضة کالمرسلة القصیرة «کلما رأت المرأة أیام حیضها من صفرة أو حمرة فهو من الحیض و کلما رأته بعـد أیام حیضـها فلیس من الحیض» حیث ان مقابلـة ما رأته بعد أیام الحیض مع ما تراه فی أیامه مع الحکم بکون ما فی أیامه حیضا حمرة أو صـفرة تدل علی ان ما تکون بعد أیامه لیس بحیض کذلک حمرة أو صفرة الوجه الرابع: حمل الأخبار الظاهرة فی عـدم الاسـتظهار علی مستمرة الـدم المعبرة عنها بالمستحاضة، و اخبار الاسـتظهار علی غیرها، فتختص اخبار الاقتصار علی العادة بالـدورة الثانیـة و اخبار الاسـتظهار بالـدورة الاولی، و هو المحکی عن الوحید البهبهانی (قده) و مال إلیه فی الجواهر و ارتضاه فی مصباح الفقیه، و یسـتدل له بشـهادة جملـة من اخبار الطرفین علی ذلک، و یرده بإباء غیر واحـدة من اخبار الطرفیـن عنـه کصـحیحة زرارة فی النفسـاء «تکـف عـن الصـلاة أیامهـا الـتی کـانت تمکث فیهـا ثم تغتسـل و تعمـل کمـا تعمل المسـتحاضة» و ذیل المرسـلة الطویلة «ألا تری ان أیامها لو کانت أقل من السـبع لما قال لها تحیضی سبعا فیکون قد أمرها بترک الصـلاة أیاما و هی مستحاضة و لو کان حیضها أکثر لم یأمرها بالصلاة و هی حائض» و ذیل المرسلة القصیرة کلما رأته بعد أیام حیضـها فلیس من الحیض» و مرسلة داود عن امرأة یکون حیضـها سـبعة أیام أو ثمانیة أیام حیضها دائم مستقیم ثم تحیض ثلاثة أیام ثم ینقطع عنها الدم و تری البیاض لا صفرة و لا دما؟ قال (ع) «تغتسل و تصلی» قلت تغتسل و تصلی و تصوم ثم یعود الدم؟ فقال (ع) «إذا رأت الدم أمسـکت عن الصلاة و إذا رأت الطهر صلت فإذا مضت أیام حیضها و استمر بها الطهر صلت و إذا رأت الدم فهی مستحاضة» و هذه الاخبار من الاخبار الظاهرة فی الاقتصار علی العادة کما تری ظاهرة أو صریحة فی غیر الدائمة.

و کروایة الجعفی المسـتحاضة تقعد أیام أقرائها ثم تحتاط بیوم أو یومین، و موثقة البصـری عن المستحاضة أ یطأها زوجها و هل تطوف بالبیت؟ قال (ع) «تقعد

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۴، ص: ۵۰۸

أیـام قرئهـا فـإن کـان قرئهـا مسـتقیما فلتأخـذ به و ان کـان فیه خلاف فلتحفظ بیوم أو یومین» و صـحیحة زرارة و موثقته الأخری الواردتان فی المسـتحاضة التی تدعی ظهورها فی الدامیة و هذه الاخبار من اخبار الاسـتظهار ظاهرة فی الدامیة، فهذا الجمع أیضا لیس بشیء.

الوجه الخامس: ما عن الحدائق من حمل اخبار الاسـتظهار علی من تتخلف عادتها أحیانا و اخبار الاقتصار علی مستقیمة الحیض، و لاـ منافـاة بین کونها ذات عادة و بین تخلف عادتها أحیانا، إذ المقصود اختلاف أیامها بالزیادة علیها أحیانا بعـد اسـتقرار العادة علی عدد معین، أو بالزیادة و النقیصة بناء علی ان هذا لا یقدح فی بقاء العادة کما تقدم فی طی المسألة العاشـرة و استشـهد لهذا الجمع بموثقة البصری آنفا فی الوجه الرابع.

و یرده بعد حمل اخبار الاسـتظهار علی غیر المسـتقیمة أولا، و کون موثقة البصـری التی استشـهد بها ظاهرة فی الدامیة المسـتمرة الدم، و قد صرح فی الحدائق بکونها خارجا عن محل البحث مع احتمال ان یکون المراد من قوله (ع) فی الموثقة «فإن کان قرئها مستقیما» هو ذات العادة، و من قوله (ع) «و ان کان فیه خلاف» هو غیرها، لا تقسیم ذات العادة إلی المستقیمة و غیرها، و احتمال ذلک کاف فی المنع عن الاستشهاد بها.

الوجه السادس: ما ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من حمل اخبار الاستظهار على راجية الانقطاع، و اخبار الاغتسال على غيرها، و استشهد لذلک بما فى بعض اخبار الاستظهار من قوله (ع) «فإن رأت طهرا أو انقطع الدم اغتسلت و ان لم ينقطع فهى مستحاضة» و بالتعبير عن الاستظهار بالانتظار فى بعض اخبارها و فى البعض الأخر بالاحتياط الظاهر فى كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة. و ان الاستظهار طلب ظهور الحال فى كون الدم حيضا أم لا؟ و لا معنى لطلبه مع اليأس عن الانقطاع إذ مع العلم بالبقاء الى ما بعد العشرة تعلم بان ما فى العشرة بعد أيام العادة ليس حيضا قطعا، هذا فى اخبار الاستظهار، و بان اخبار الاغتسال بعد العادة واردة فى مورد الدامية بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۰۹

يغلب على ظنها بعدم حصول الطهر بالصبر يوما أو يومين.

و لا يخفى ان هذا الجمع و ان أمكن فى بعض الطرفين لكن بعض منها آب عنه كما فى بعض اخبار الاستظهار المعبر فيه بالمستحاضة و انها تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين، و فى بعض اخبار الاغتسال بعد العادة «المستحاضة إذا مضت أيام قرئها اغتسلت وصلت» الوجه السابع: ما فى رسالة الدماء من ان اخبار الاستظهار بين ما هى ظاهرة فى اختصاصها بالدورة الاولى عند تجاوز الدم عن العادة مع رجاء انقطاعه لدون العشرة على ما استفاده الشيخ (قده) و بين ما تدل بعمومها على ذلک، و اخبار الاغتسال أيضا دائرة بين ما هى بظاهرها تدل على الاغتسال بعد العادة فى الدورة الثانية، و بين ما تدل بعمومها على ذلک، و لا تعارض فى القسم الأول فى كل منهما كما لا يخفى، و فى القسم الثانى من كل منهما- اعنى ما تدل من اخبار الاستظهار بعمومها على الاستظهار فى الدورة الاولى و من اخبار الاغتسال بعمومها على الاغتسال- لا شبهة ان ما فى طرف اخبار الاستظهار أظهر فى الدلالة على الاستظهار فى الدورة الاولى، و فى اخبار الاغتسال أظهر فى الدلالة على الاغتسال بعد العادة فى الدورة الثانية، فيرفع اليد عن عموم كل واحدة منهما باختصاص اخبار الاستظهار بالدورة الاولى لا ظهريتها فى ذلک، و رفع اليد عن ظهورها بعمومها فى غير الدورة الاولى لا ظهرية اخبار الاغتسال فى غير الدورة الاولى، فيرفع اليد عن ظهورها بعمومها فى الدورة الاولى. و هذا الجمع عندى قريب لا بأس به.

الوجه الثامن: ما ذكره صاحب الجواهر (قده) من حمل اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة على ما عدا أيام الاستظهار، و حمل أيام الحيض الوارد فى اخبار الاستظهار على ما يعم أيام الاستظهار، بجعل أيام المحتملة كونها من الحيض بحسب الحكم الظاهرى من أيام الحيض، و ضعفه الشيخ الأكبر (قده) بقوله: و ضعفه غنى عن البيان، و لعله فى البعد لم يكن بهذا الظهور، بل ربما يدعى بأن التأمل التام فى اخبار الاستظهار يعطى ان تلک الأيام التى تجب عليها فيها الاستظهار بترک العادة بحكم أيام الحيض شرعا، و يؤكده استصحاب بقاء الحيض و قاعدة الإمكان فيكون حالها كحال أيام النقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۰

المتخللة فى أثناء العشرة، و كيف كان فليس بكل البعيد.

الوجه التاسع: حمل اخبار الاغتسال بعد العادة على التقية، لموافقتها لمذهب الجمهور عدا مالک منهم، و لا يعتبر فى الحمل على التقية موافقة الخبر لجميعهم كما هو مذكور فى محله، و هذه الوجوه التسعة مما ذكرت فى الجمع بين اخبار الطرفين على تقدير ثبوت التعارض بينهما. لكن الأقوى عندنا سقوط اخبار الاغتسال بعد العادة عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها، حيث انه لا خلاف و لا إشكال فى وجوب الصبر و بقاء المرأة على حكم الحيض فى الجملة، و قد قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأنه لا إشكال فى أصل مشروعيته، و حكاية الاتفاق عليه مستفيضة. مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة انتهى. و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو مشروعية الاستظهار.

الأمر التاسع: ظاهر المتن كعبارات كثير من الفقهاء عدم الفرق فيما إذا خرجت القطنة متلخطة بين الكدرة و الصفرة، و ما كان اللطخ بصفة الحيض أم لا، فإذا خرجت القطنة متلخطة و لو بيسير من الصفرة يحكم عليها بوجوب الصبر فى المبتدئة و الاستظهار فى ذات العادة.

و ربما يورد عليه بمخالفته مع الاخبار العامة الواردة فى تعريف دم الحيض و امتيازه بالصفات، و خصوص ما ورد فى اخبار الاستظهار مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم الذى فيه «فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل و ان لم تر شيئا فلتغتسل و ان رأت بعد ذلك صفرة فلتوضأ و لتصل» حيث جعل فى أوله المدار على عدم الاغتسال بخروج شىء من الدم الظاهر فى تغايره مع الصفرة، و حكم فى آخره بوجوب الوضوء و الصلاة عند رؤية الصفرة، و موثق سماعة الذى فيه «فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر» حيث جعل المدار فى عدم الطهر بخروج الدم و لم يتعرض لخروج الصفرة مع كونها هى مورد السؤال، و مرسل يونس بن عبد الرحمن الذى فيه «فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر و ان لم يخرج فقد طهرت تغتسل و تصلى» حيث جعل المدار على عدم حصول الطهر بخروج الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۱

العبيط الذى هو عبارة عن الطرى الخالص الذى لا خلط فيه- كما فى مصباح المنير- و يكون من أوصاف الحيض، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق (ع) عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال «لا تصلى حتى تنقضى أيامها و ان رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» و موثق ابى بصير فى المرأة ترى الصفرة؟ فقال (ع) «ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» و خبر على بن حمزة عن المرأة ترى الصفرة؟ فقال «ما كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس منه» و مرسل يونس و فيه «و كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» و الأقوى عدم الفرق بين ما كان بصفة الحيض كالدم العبيط و بين ما لم يكن كذلك بان كانت صفرة أو نحوها مما ليست بصفة الحيض، سواء كانت ظاهرة و خارجة بنفسها أو كانت بمثل رأس الذباب، و ذلك لقاعدة الإمكان و استصحاب الحيض و احكامه، و صحيح سعيد بن يسار عن الصادق (ع) عن المرأة تحيض ثم تطهر و ربما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال (ع) «تستظهر بعد أيامها بيوم أو يومين أو ثلاثة ثم تصلى» و لتعليق الاغتسال فى صحيح ابن مسلم المتقدم على عدم رؤية شىء و الاخبار العامة الواردة فى تعريف دم الحيض و امتيازه لعلها مقصورة بالمستمرة الدم، و عموم كلمة «شىء» فى صدر صحيح ابن مسلم أظهر فى شموله للصفرة من ظهور الدم فى تغايره معها، و الحكم بوجوب الوضوء و الصلاة عند رؤية الصفرة فى آخره يحمل على ما إذا علم بعدم كونه حيضا، كما إذا كان بعد العشرة أو فى أثنائها مع الانقطاع على العشرة أو دونها، و ما فى موثق سماعة من التعبير بخروج الدم غير مناف لذلك، لإطلاق الدم على الصفرة أيضا، مع تأيده بما فى صحيح سعيد باتصاف الدم بالرقيق، و تعليق وجوب الغسل فى مرسل يونس على خروج الدم العبيط ينزل على الغالب، مع كون دلالته و دلالة موثق سماعة بمفهوم الوصف الذى لا يكون حجة، و صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع) مع ما بعده من الاخبار المنقولة منزل على مضى أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۲

الحيض مع أيام الاستظهار، و ذلك للإجماع البسيط و المركب على ما فى الرياض، و لما تقدم من ان ما رأته فى العشرة من حمرة أو صفرة حيض إذا انقطع على العشرة و لم يتجاوز عنها، و بالجملة فلا ينبغى الترديد فى ذلك الحكم أصلا، الأمر العاشر: اختلف الأقوال بعد الاتفاق على مشروعية الاستظهار فى الجملة فى وجوبه أو استحبابه أو اباحته، و المنسوب إلى الأكثر على ما فى الجواهر هو الوجوب، و المنسوب الى المشهور هو الاستحباب و نسبه فى المدارك إلى عامة المتأخرين و عليه المصنف فى

المتن، و فى المعتبر و الذخيرة هو الإباحة، و قد تقدم فى بيان وجوه الجمع بين اخبار الاستظهار و اخبار الاغتسال بعد العادة حمل الاولى على الندب تارة، و على الإباحة أخرى، و لعل الوجه فى ذهاب القائلين باستحبابه أو اباحته هو ذلك الحمل لكن قد عرفت ما فيه، و الا قوى هو الوجوب لملائمته مع ما اخترناه من وجوه الجمع حسبما مر.

الأمر الحادى عشر: اختلفت الانظار فى مقدار زمان الاستظهار فى ترك العبادة حسب اختلاف الأخبار الواردة فى ذلك على وجوه:

(منها) احتمال كونه بيوم، للأخبار الدالة عليه حسبما تقدم و لكن القائل به بخصوصه غير معروف و (منها) الاستظهار بيومين كما دل عليه بعض الاخبار المتقدمة، و حكى عن ظاهر الإرشاد، و (منها) الاستظهار بثلاثة أيام كما دل عليه بعض الاخبار و هو المحكى عن الصدوق، و (منها) التخيير بين اليوم و اليومين لبعض الأخبار المتقدمة و هو ظاهر الشرائع و النافع و النهاية، و قيل انه المشهور، و (منها) التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة لبعض الأخبار الدالة عليه، و حكى عن الحلى و عن العلامة فى التذكرة، و (منها) انه عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم ان لم يحصل النقاء قبل تمامها، و حكى عن المفيد و المرتضى، و اختاره فى الجواهر و ارتضاه الشيخ الأكبر فى الطهارة.

و قد اختلف الانظار فى الجمع بين هذه الاخبار على وجوه: منها حملها على التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة إلى العشرة، مستشهدا بما ورد فى بعض من تلك الاخبار بالترديد بين اليوم و اليومين. و فى بعض آخر بازياد الثلاثة، و أورد عليه بأنه

خلاف الظاهر من الأمر بالاستظهار، و مخالفته مع ما فى صحيح الصحاف عن الصادق (ع) «و ان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضى الأيام التى كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشى- الحديث-» و من البين عدم قابلية حمل الترديد فيه على التخيير، و الظاهر اتحاد الترديد المذكور فيه مع ما ذكر فى غيره من الاخبار، و استحالة التخيير بين الأقل و الأكثر مع عدم كون الأكثر أفضل بل مع كونه مفضولا، اللهم الا ان يحمل على التحيض و عدمه بان تختار كون الدم حيضا أو استحاضة لكى يتبعهما حينئذ ما يترتب عليهما من أحكامهما كالتخيير بين الست و السبع مثلا فى العمل بالروايات، و كالتخيير فى الرجوع الى مجتهدين متساويين فى الفضيلة عند كون أحدهما قائلا بوجوب شيء و الأخر بحرمته و التخيير بين السفر و قصر الصلاة و ترك الصوم، و بين الإقامة و إتمام الصلاة و الإتيان بالصوم، و هو بعيد عن مساق تلك الاخبار فى الغاية و لم يعلم انها هل تجرى عليها جميع أحكام الطاهرة من المواقعة و الطلاق و دخول المساجد و قراءة العزائم بمجرد اختبارها الاستحاضة أو انها تجرى عليها خصوص أحكام العبادة و بالجملة فهذا الوجه ليس بشيء.

و (منها) حملها على اختلاف النساء فى ظهور أحوالها فإنه قد يظهر بيوم حيث تعرف بالصبر بيوم انقطاع دمها على العشرة أو ما دونها أو تجاوزه عنها، و قد لا- يحصل الا بالصبر إلى العشرة، فالتعبير بأنها تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة يراد منه الصبر بما يحصل معه ظهور الحال، فانتظار العشرة انما هو بالقياس الى من لا يظهر له الحال قبلها فى الانقطاع و الاستمرار، و أيد هذا الحمل بملائمته مع معنى الاستظهار فإنه بمعنى طلب ظهور الحال من الحيض و عدمه ما دام الاشتباه، و (منها) حملها على اختلاف عادات النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر حالها باستظهار يوم واحد، و من كانت ثمانية فبيومين و هكذا، و الكل محمول على الصبر الى تمام العشرة، و أورد عليه بأنه لا يلائم مع ما دل على الاستظهار بثلثى العادة كرواية أبى بصير فى النفساء التى تقدمت مع ان اللازم حينئذ التعبير بالعشرة فى الجميع و أقوى الوجوه هو الوجه الثانى، و عليه فالأقوى هو الانتظار الى تمام العشرة

من حين رؤية الدم لو لم يظهر الحال قبله، و به يجمع بين اختلاف الاخبار فى مقدار الاستظهار، و يبطل ما عدا القول الى تمام العشرة من الأقوال و اللّه الهادى.

الثانى عشر إذا انقطع الدم على العشرة أو أقل فالمجموع من أيام العادة فى ذات العادة و أيام الاستظهار بعد العادة و بعد أيام الاستظهار الى تمام العشرة فى غير ذات العادة حيض، فلو تركت الصلاة فيها لا يجب قضائها و لو صامت فيها يجب عليها قضائه، و لو فعلت الصوم بعد أيام الاستظهار إن استظهرت بما دون العشرة من يوم أو أزيد، و ذلك لتبين فساده بالقطع على العشرة و قد نفى الخلاف فى ذلك بل ادعى عليه الإجماع.

و يدل عليه قاعدة الإمكان و ما دل على ان المرأة إذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الاولى، و مرسلة يونس المتقدمة التى فيها ما يدل على ان المرئى بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة، و استصحاب بقاء حدث الحيض و استصحاب أحكام الحائض، و اخبار الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر، فلا ينبغى الإشكال فى ذاك الحكم الا انه توقف فيه صاحب المدارك، و استشكل عليه فى المفاتيح و الحدائق مستظهرا بان المستفاد من اخبار الاستظهار هو الحكم باستحاضة ما بعدها واقعا مطلقا، و لو انقطع على العشرة.

و لا يخفى ما فيه لان المراد بكون ما بعد أيام الاستظهار استحاضة هو وجوب عمل المستحاضة عليها لا انها استحاضة حقيقة، كما يشهد بذلك ما فى موثقة سماعة «فإذا تربصت ثلاثة أيام و لم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة» و لا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة و بين ان يحكم عليها بعد انكشاف الخلاف بكونها حيضا و ان أبيت إلا عن التنافى فما يدل على الاقتصار على العادة مع تجاوز الدم عن العشرة و التحيض بالعادة و بما بعدها إلى العشرة مع عدمه أظهر من دلالة دليل الاستظهار على كون ذلك حكما واقعيا لا وظيفة حال الجهل، و مع تسليم التعارض فالنسبة بينهما عموم من وجه فالمرجع أصالة بقاء الحيض أو بقاء احكامه، هذا كله فى ما إذا انقطع الدم على العشرة و مع التجاوز عنها و لو قليلا فلها أحكام يأتى فى الفصل الاتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۵

[مسألة (۲۴): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة]

مسألة (۲۴): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة و علمت انه يتجاوز عن العشرة تعمل عمل الاستحاضة فى ما زاد و لا حاجة الى الاستظهار

لان المستفاد من الاخبار الدالة على مشروعية الاستظهار انما هو مشروعيته عند احتمال الانقطاع كما يدل عليه التعبير بالاستظهار و الانتظار و الاحتياط المعبرة فى اخباره، و مع ظهور حالها و علمها بتجاوز الدم عن العشرة فلا محل للانتظار و الاحتياط و الاستظهار الذى هو طلب الظهور، و سيأتى فى الفصل الاتى انه مع تجاوز الدم عن العشرة يكون الحيض منحصرا بأيام العادة و ان ما بعدها بتمامه استحاضة

[مسألة (۲۵): إذا انقطع الدم بالمرة وجب الغسل و الصلاة]

مسألة (۲۵): إذا انقطع الدم بالمرة وجب الغسل و الصلاة و ان احتملت العود قبل العشرة بل و ان ظنت بل و ان كانت معتادة لذلك نعم لو علمت العود فالأحوط مراعاة الاحتياط فى أيام النقاء لما مر من ان فى النقاء المتخلل يجب الاحتياط

إذا انقطع الدم بالمرة اى ظاهرا و باطنا و لم تحتمل عوده قبل العشرة فلا إشكال فى جريان أحكام الطاهرة عليها من وجوب الغسل و الصلاة و غيره من أحكام الطاهر بلا خلاف فيه، بل ادعى عليه الإجماع فى صريح المدارك و ظاهر غيره، و يدل عليه

من النصوص ما تقدم فى اخبار الاستبراء من انه ان لم تر شيئا فلتغتسل و انه ان لم يخرج منها شيئا فقد طهرت، و لا يشرع عليها الاستظهار، و ان احتمل العود فالمعروف انه أيضا كذلك فيجب عليها الغسل و الصلاة و لا استظهار هنا، لكن المحكى عن السرائر وجود القائل به، و عن الشهيدين توهم القول به من عبارة المختلف، لكن عن كشف اللثام منع دلالة عبارته عليه و نسبة القول إليه إلى الوهم و كيف كان فلا- ينبغى التأمل فيما عليه المعروف لإطلاق النصوص المذكورة و ان ظن العود، فمع عدم اعتياده فالظاهر انه أيضا كذلك لا استظهار عليها كما هو المعروف خلافا للمحكى عن الشهيد (قده) بثبوت الاستظهار عليها حينئذ، و لم يظهر له وجه، و مع اعتياد العود و كون الظن به ناشيا عن اعتياده، فالمحكى عن المدارك و الذخيرة و المفاتيح ثبوت الاستظهار، و استدلوا له باطراد العادة و استلزام وجوب الغسل الحرج و الضرر، و مال إليه فى الجواهر فيما إذا كان الاعتياد موجبا للاطمئنان مستدلا له بالشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۶

فى شمول الأدلة لمثله، و قد يستدل له أيضا بأصالة بقاء الحيض.

و الأقوى عدم ثبوت الاستظهار أيضا و لو مع ظن العود الناشى عن اعتياده، لفساد ما استدلوا به على ثبوته، اما اطراد العادة فهو موجب للظن بالعود لا إثبات حكم العود قبل تحققه، و اما الحرج فهو ممنوع مع انه شخصى لا يوجب الا رفع الحكم عن مورده، مع ان مقتضاه العدول عن الغسل الى التيمم لا- الاستظهار بترك العبادة، و اما الشك فى شمول أدلة الإمرة بالاغتسال عند الانقطاع لمثل ما إذا اطمأن بالعود، فلانه لا يوجب رفع اليد عن إطلاق تلك الأدلة ما لم ينته إلى حجية ذاك الاطمئنان، و معها يصير علما عاديا يكون حكمه حكم ما لو علم بالعود، و حكمه هو التحيض فى أيام النقاء، لكن المصنف (قده) يحتاط فى أيام النقاء المتخلل فى العشرة كما مر منه فى المسألة السابعة و الثامنة عشر

[مسألة (۲۶): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت]

مسألة (۲۶): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت و ان تبين بعد ذلك كونها طاهرة إلا إذا احصلت منها نية القربة.

و قد تقدم البحث عن حكم هذه المسألة مستوفى فى طى الأمر الثانى فى المسألة الثالثة و العشرين.

[مسألة (۲۷): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى]

مسألة (۲۷): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى فالأحوط الغسل و الصلاة الى زمان حصول العلم بالنقاء فتعيد الغسل حينئذ و عليها قضاء ما صامت و الاولى تجديد الغسل فى كل وقت يحتمل النقاء

إذا لم تتمكن من الاستبراء لعمى مع فقد المرشد أو لظلمة أو لجرح فى المحل أو لفقد الآلة و نحو ذلك ففى سقوط الاستبراء و صحة الغسل بدونه، أو البقاء على التحيض حتى تقطع بالنقاء، أو وجوب الاحتياط عليها بالغسل و الصلاة الى ان تقطع بحصول لنقاء فتعيد الغسل حينئذ و عليها قضاء ما صامت (وجوه) يمكن ان يستدل للأول بأن المستفاد من أدلة وجوب الاستبراء و شرطيته لصحة الغسل هو وجوبه عند التمكن منه دون العجز عنه و مع الشك فيه فالمتيقن من الأدلة هو الوجوب فى حال التمكن لعدم إطلاق لها يشمل حال العجز فيكون المرجع حينئذ أصالة عدم الوجوب و لو سلم إطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۷

الأدلة و شمول إطلاقها لحالة العجز عن الاستبراء فيحكم بوجوب الغسل و الصلاة عند تعذره بقاعدة الميسور، و بأصالة عدم حدوث الحيض زائدا عما علم حدوثه.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لإطلاق أدلة الاستبراء على تقدير استفادة شرطيته لصحة الغسل لا وجوبه تعبدا أو إرشادا إلى لغوية الغسل لو لم يصادف مع طهر الباطن و انتفاء الموجب لاختصاص شرطيته بصورة التمكن بعد فرض إطلاق أدلة اشتراطه، فلا ينتهى الأمر إلى أخذ القدر المتيقن و هو حال التمكن و الرجوع فى حالة العجز عنه إلى أصالة عدم الوجوب، و منع جريان قاعدة الميسور فى المقام لعدم إحراز التكليف بالغسل و الصلاة بعد احتمال بقاء الحيض و عدم حصول الطهر فى الباطن، و بطلان الرجوع الى أصالة عدم حدوث الحيض لكون الأصل الجارى فى المقام هو أصالة بقاء الحيض أو بقاء احكامه لصحة إجراء الأصل فى التدريجيات، فهذا الوجه ليس بشىء.

و يستدل للثانى بأصالة بقاء الحيض و استمرارها على وظيفة الحائض، و عدم انتهاء الأمر معه الى الرجوع الى أصالة عدم حدوث الزائد عما علم حدوثه.

و يستدل للثالث بان المستفاد من اخبار الباب عدم جواز الاغتسال و العبادة مستندا إلى أصالة عدم الحيض و أصالة عدم وجوب الفحص و غيرهما من الأصول العدمية و منع الرجوع الى أصالة بقاء الحيض بعد احتمال النقاء فى الباطن، لكون الحيض من الأمور التدريجية، فلا محيص حينئذ إلا عن الاحتياط بعد احتمال تنجز الخطاب بالعبادات على المكلف عند انقلاب حاله من اليقين بالحيض الى الشك فيه و يحصل الاحتياط بالغسل ثم العبادة و اعادة الغسل و قضاء الصوم عند القطع بحصول النقاء.

و لا يخفى ما فيه، اما- أولا- فلان ما ذكر كما عرفت مبنى على المنع عن الرجوع الى أصالة بقاء الحيض، مستندا الى كون الحيض من الأمور التدريجية، و قد مر مرارا صحة الرجوع إليها و عدم الفرق فى صحة الاستصحاب بين الأمور القارة و التدريجية، و مع صحة الرجوع إليها تصير المرأة محكومة بالحيض فلا ملزم لها بالاحتياط، و اما- ثانيا- فلانه على تقدير المنع عن الرجوع الى أصالة بقاء الحيض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۴، ص: ۵۱۸

يصح الرجوع الى الاحتياط لو قلنا بكون حرمة العبادة على الحائض تشريعيا لا ذاتيا، و هو ممنوع كما سيظهر، و على القول بكونها ذاتيا يصير المقام من قبيل الدوران بين المحذورين الذى لا يمكن فيه الاحتياط، و يكون المكلف مخيرا بين الفعل و الترك تخييرا ناشيا من ناحية اللامناصية لا من ناحية اللاملاكية على التعيين، و ذلك فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد الاحتمالين أو المحتملين و الا فيؤخذ بما فيه الترجيح، فالحق حينئذ هو الوجه الثانى- أعنى بقائها على وظيفة الحائض حتى تقطع بالنقاء- و على القول بلزوم الاحتياط فالأحوط منه هو الاغتسال عند كل صلاة تحتمل عندها النقاء الى ان تقطع بحصوله فتعيد الغسل عند القطع به و اللّه الهادى إلى هنأتم- بعون اللّه تعالى- ما أردنا تحريره من الجزء الرابع من كتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما اللّه بلطفه الجلى و الخفى، و يتلوه الجزء الخامس و اوله: «الفصل المنعقد فى حكم تجاوز الدم عن العشرة» و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و إله البررة الكرام. و قد وقع الفراغ من طبعه فى مطبعة الفردوسى فى شهر ربيع المولود (سنة: ۱۳۸۲ ه.)

نشكر البارى- جل و علا- على توفيقنا لبذل الجهد و الاهتمام فى تصحيحه و مقابلته. و بما انه- مع الجد فى التصحيح- قد توجد أغلاط فصححناها و ادرجناها فى الجدول و الرجاء من المطالعين ان يراجعوا اليه عند المطالعة و ان لا ينسونا من دعاء الخير.

محمد رضا التوكلى القوچانى (۲- ۶- ۱۳۴۱)

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

الجزء الخامس

[تتمة كتاب الطهارة]

[تتمة فصل فى الأغسال]

[تتمة فصل فى الأغسال الواجبة]

[فصل فى الحيض]

[فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشرة]

اشارة

فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشرة

[مسألة ١ من تجاوز دمها عن العشرة]

مسألة ١ من تجاوز دمها عن العشرة سواء استمر الى شهر أو أقل أو أزيد، اما ان تكون ذات عادة أو مبتدئة أو مضطربة أو ناسية، اما ذات العادة فتجعل عادتها حيضا و ان لم تكن بصفات الحيض و البقية استحاضة و ان كانت بصفاته إذا لم تكن العادة حاصلة من التمييز بان تكون من العادة المتعارفة، و الا فلا يبعد ترجيح الصفات على العادة بجعل ما بالصفة حيضا دون ما فى العادة الفاقدة، و اما المبتدئة و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة فترجع الى التمييز فتجعل ما كان بصفة الحيض حيضا، و ما كان بصفة الاستحاضة استحاضة بشرط ان لا يكون أقل من ثلثة و لا أزيد من العشرة و ان لا يعارضه دم أخر واجدا للصفات كما إذا رأت خمسة أيام مثلا دما اسود و خمسة أيام اصفر ثم خمسة أيام أسود، و مع فقد الشرطين أو كون الدم لونا واحدا ترجع إلى أقاربها فى عدد الأيام بشرط اتفاقها أو كون النادر كالمعدوم، و لا يعتبر اتحاد البلد، و مع عدم الأقارب أو اختلافها ترجع الى الروايات مخيرة بين اختيار الثلاثة فى كل شهر أو ستة أو سبعة، و اما الناسية فترجع الى التميز، و مع عدمه الى الروايات و لا ترجع إلى أقاربها، و الأحوط ان تختار السبع.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) لا فرق فيمن تجاوز دمها عن العشرة فى الأحكام الاتية بين من استمر دمها شهرا أو أقل أو أزيد، كما هو مقتضى غير واحد من عبارات الأصحاب و تصريح جملة آخرين منهم، و قد ادعى فيه نفى الخلاف ظاهرا و يدل عليه إطلاق كثير من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ۴

النصوص المتضمنة لاحكام مستمرة الدم فى المسائل الاتية.

(الثانى) إذا كانت من تجاوز دمها عن العشرة ذات العادة تجعل عادتها حيضا إذا لم يعارضها تمييز إجماعا محصلا كما فى الجواهر و منقولا- عن المعتبر و المنتهى و غيرهما و نصوصا و يكون ما عداها استحاضة حتى أيام الاستظهار، و هذا اعنى اختصاص الحيض بخصوص العادة إذا كانت العادة فى كل شهر مرة واضح، و مع كونها فى كل شهر أكثر من مرة مع تخلل أقل

الطهر بينها مبنى على القول بإمكان تحققها كـذلك، لكنه بعيد، و الحق عدم تحققها فى الوقتية بتكرر الدم فى الشـهر الحيضـى- أعنى ثلاثة عشر يوما- كما مر فى المسألة التاسعة فراجع الجزء الرابع ص ۴۴۰.

هذا إذا لم تعارض العادة بأيام التميز، و مع معارضـتها بها و عدم إمكان الحكم بحيضـية كل منهما بان تكون حيضـية كل منهما مستلزمة لنفى الحيضية عن الأخر كما إذا لم يفصل أقل الطهر بينهما ففى اختصاص الحيض أيضا بأيام العادة كما فى صورة عدم المعارضـة كمـا عليه المشـهور أو اختصـاصه بأيـام التميز كما هو الظاهر من الخلاف و المبسوط أو التخيير بينهما (أقوال) أقواها الأول، لعموم ما دل على الرجوع الى العادة، و ما ورد من ان الصـفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض، و موثق إسحاق بن جرير الوارد فى اشتراط فقد العادة فى الرجوع الى التمييز، و فيه قوله عليه السّلام تجلس أيام حيضـها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان أيـام حيضـها تختلف عليهـا (الى ان قال عليه السّلام) دم الحيض ليس به خفاء و هو دم حار تجـد له حرقـة (الى أخر الحـديث) حيث انه عليه السّلام أمرها أولا بالجلوس فى أيام حيضـها ثم بعـد بيانها باشـتباه الأيام لمكان الاختلاف أرشـدها الى الصـفات، فيدل على تقديم العادة عند معلوميتها على الصفات و انها لا ترجع الى الصفات الا بعد الجهل بالعادة.

(و مرسلة يونس) و فيهـا: و لو كـانت تعرف أيامهـا مـا احتاجت إلى معرفـة لون الـدم لأن السـنة فى الحيض ان تكون الصـفرة و الكـدرة فما فوقها فى أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله ان كان الدم أسود أو غير ذلك، فهذا يبين لك ان قليل الدم و كثيره فى أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومة، فإذا جهلت الأيام و عددها

احتاجت إلى إقبال الـدم و إدباره و تغير لونه من السواد، و بـذلك يقيـد إطلاق ما دل على الرجوع الى التميز و ان كانت النسـبة بينه و بين اخبـار الرجـوع الى العـادة العمـوم من وجه، و ذلـك لرجحـان اخبـار الرجوع الى العـادة بالشـهرة العظيمـة القريبـة إلى الإجمـاع بل كادت ان تكون إجماعا لكون المخالف هو الشـيخ فى الخلاف و المبسوط المخالف مع ما فيهما فى سائر كتبه، بل قيل بمخالفته مع ما فيهما فيهما أيضا حيث يقول فيهما بأنه لو قيل بتقديم العادة مطلقا لكان قويا.

و بمـا ذكر ظهر بطلان القول بتقـديم التمييز متمسـكا بإطلاق مـا دل من الاخبـار عليه، كما ظهر ضـعف القول بالتخيير مسـتدلا بـالجمع بين العمـومين مع ان مقتضـى الجمع هـو التخيير فى الفتـوى بأحـد العـامين الـذى هـو تخيير أصولى بالنسـبة إلى وظيفة المجتهد، لا الفتوى بالتخيير الذى هو تخيير فرعى بالنسبة إلى عمل المقلّد.

هـذا كله فيما إذا كانت العادة حاصـلة بالأخذ و الانقطاع المعبر عنها بالعادة الوجودية، و اما لو كانت حاصـلة بالتمييز المعبر عنها بالعـادة الوصـفية ففى تقـديمهما على التميز وجهان بل قولان، و المحكى عن جامع المقاصـد هو الأخير، و يمكن ان يسـتدل له بوجوه:

(منها) انه لو قـدم العادة الحاصـلة من الوصف العارية عنه على الوصف للزم زيادة الفرع على الأصل، لأن أصل اعتيادها انما جاء من الصـفة فلا تبلغ مرتبـة تقـدم على الصـفة مع خلوها عنها (و أورد عليه) بان ذلك مجرد اعتبار لا يعتمـد عليه بعد القول بثبوت العادة بالتمييز.

(و منها) الإشكال فى شمول ما دل على تقديم العادة على التميز، للعادة الحاصلة من التميز بدعوى انصرافه عنه.

(و منهـا) ان المسـلم من الـدليل على تقـديم العادة على التميز هو الإجماع، و المتيقن منه هو الإجماع على لزوم الأخـذ بها ما لم يعارضها التميز، و اما مع التعارض فهو غير ثابت، بل المحكى عن شارح الروض و كاشف اللثام هو التوقف

(و هذان الوجهان) لا يخلو ان عن قوة، و عليهما فالأحوط الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة.

(الأمر الثالث) المبتدئة بالمعنى الأخص و هى التى ابتدئت فى رؤية الدم- لو عبرت بصيغة اسم الفاعل- أو ابتدء بها الدم- لو عبرت بصيغة اسم المفعول- و غير مستقرة و هى التى لم تستقر لها عادة لعدم تحقق عادة لها مع تكرر الدم منها لكن مع عدم الانضباط، و قد يطلق عليها المبتدئة بالمعنى الأعم فى مقابل المبتدئة بالمعنى الأول، و المضطربة بالمعنى الأعم فى مقابل المتحيرة اى الناسية لوقتها أو عددها التى يقال لها المضطربة بالمعنى الأخص تتحيضان بما شابه دمهما دم الحيض فتجعلان ما كان بصفة الحيض حيضا و ما كان بصفة الاستحاضة استحاضة على المشهور بل قيل بلا خلاف فيه بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، خلافا لظاهر عبارة الحدائق من ميلة الى رجوع المبتدئة إلى عادة أهلها ثم الى الروايات، و ظاهر الغنية من ان المبتدئة و المضطربة ترجعان الى أكثر الحيض و أقل الطهر (و عن ابى الصلاح) إرجاع المبتدئة أولا إلى عادة نسائها ثم الى التمييز ثم الى الروايات و إرجاع المضطربة إلى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة (و عن المفيد و الصدوق) انهما لم يتعرضا للتمييز.

و الأقوى ما عليه المشهور من رجوع المبتدئة بالمعنى الأعم- بالمعنى المتقدم- الى التميز، للاخبار المشتملة على بيان صفات الحيض و الاستحاضة المتيقن منها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة فى مستمرة الدم، كإطلاق حسنة حفص بن البخترى، و فيها: دخلت على الصادق عليه السّلام امرأة فسئلته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى أ حيض هو أو غيره فقال عليه السّلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع و حرارة و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة.

(و خبر إسحاق بن جرير) و فيه: قالت المرأة فإن الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة قال عليه السّلام تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 7

و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به قال عليه السّلام دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضة دم فاسد بارد.

(و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السّلام ان دم الاستحاضة و الحيض ليس يخرجان من مكان واحد، ان دم الاستحاضة بارد و ان دم الحيض حار.

قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة: المستفاد من تلك الاخبار ان تميز الحيض عن الاستحاضة أمر مركوز فى أذهان النساء و من المسلّمات عندهن بالتجربة و الاعتبار، و حينئذ يجب التمييز بها لصدق الحيض على ذى الصفة و سلبه عن فاقدها عرفا فقد تطابق العرف و الشرع على ان الأصل فى غير المعتادة الرجوع الى الصفات عند الاشتباه.

(أقول) و يظهر منها أيضا عدم خصوصية للصفات المذكورة فيها بل العبرة بما يمتاز به الحيض عن غيره من الصفات و لو لم تكن بالصفات المذكورة، و انما اختص تلك الصفات بالذكر لغلبة اتصاف الحيض بها و كونها أظهر أوصافه.

(و بالجملة) فهذه الأخبار المؤيدة بالشهرة القطعية و نقل الإجماعات على مضمونها و نفى الخلاف فيه كافية للحكم بمؤديها فيطرح ما يدل على خلافها لسقوطها عن الحجية باعراض المشهور عنها، و مع الإغماض عن ذلك فالمرسلة الطويلة التى استدل بها صاحب الحدائق على ما مال اليه من إرجاع المبتدئة إلى الروايات التى فيها: و اما السنة الثالثة فهى للتى ليس لها أيام متقدمة و لم تر الدم قط و رأت أول ما أدركت و استمر بها فإن سنة هذه غير سنة الاولى و الثانية، و ذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش «1» أتت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فقالت انى استحضت حيضة شديدة، فقال لها احتشى كرسفا فقالت انه أشد من ذلك، انى أثجه ثجّا، فقال صلّى اللّه عليه و آله تلجمى و تحيضى فى كل شهر فى علم اللّه ستة أيام أو سبعة أيام ثم اغتسلى غسلا و صومى ثلاثة و عشرين يوما أو أربعة و عشرين (إلخ) و ان كانت صريحة فى حكم المبتدئة، لكن

(۱) حمنة بالحاء المهملة و سكون الميم ثم النون، و جحش بتقديم الجيم على الحاء المهملة الساكنة.

لا دلالة فيها على بيان حكم ذات التميز من المبتدئة، بل فى ذيلها دلائل على كون المراد منها التى ليست ذات التمييز، و فيها: و ان اختلطت عليها أيامها و زادت و نقصت حتى لا تقف منها على حد و لا من الدم لون عملت بإقبال الدم و إدباره «۱» و ليس لها سنة غير هذا، لقول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا أقبلت الحيضة «۲» فدعى الصلاة و إذا أدبرت فاغتسلى، و لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان دم الحيض اسود يعرف، كقول ابى عليه السّلام إذا رأيت الدم البحرانى «۳» و ان لم يكن الأمر كذلك و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة درّة «۴» و كان الدم على لون واحد و حالة واحدة فسنتها السبع و الثلاث و العشرون لان قصتها كقصة حمنة حين قالت إنى أثجه ثجا «۵» (انتهى) فانظر كيف جعل عليه السّلام سنة السبع و الثلاث و العشرين لمن كان دمها على لون واحد و حالة واحدة و طبق عليها قصة حمنة، و هذا شاهد قوى على ارادة ذلك من الصدر أيضا كما لا يخفى.

و بما ذكرنا يجاب عن التمسك بإطلاق الموثقات الواردة فى المبتدئة، و هى موثقة ابن بكير عن المرأة إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلت سبعة و عشرين يوما.

(و موثقته الأخرى) فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا

(۱) المراد بإقبال الدم كثرته و غلظته و سواده و بادباره قلته و رقته و صفرته.

(۲) المراد بإقبال الحيضة الحالة التى تكون للحيض من قوة الدم فى اللون و القوام.

(۳) الدم البحرانى شديد الحمرة منسوب الى بحر الرحم و هو عمقها و يعنى به دم الحيض لا دم الاستحاضة، و فى القاموس البحر عمق الرحم و الباحر الدم الخالص الحمرة و فى النهاية نسب الى البحر لكثرته و سعته.

(۴) الدرة بفتح الدال كثرة اللبن و سيلانه.

(۵) الثج سيلان الدم و الدفع بشدة.

مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلاة فى المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام فإن دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلاة التى صلت و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض.

(و موثقة سماعة) عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر و هى لا تعرف أيام أقرائها، قال أقرائها مثل أقراء نسائها فإن كن نسائها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة أيام و اقله ثلاثة أيام. فإن الجميع تحمل على ما إذا لم تكن المرأة واجدة للصفات لا سيما الأخيرة التى فيها: و هى لا تعرف أيام أقرائها، إذ لا يمكن حملها على من نسيت عادتها لكون المفروض فى المبتدئة فلا محالة يكون المراد من عدم معرفة أيام أقرائها عدم معرفة حيضها بالصفات كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى حكم رجوع المبتدئة و من لم تستقر لها عادة الى الصفات إذا كانتا واجدتين لها فى الجملة.

و لكن المعروف بين الأصحاب اشتراط شرطين فى رجوعهما الى التمييز (أحدهما) ان لا يكون الدم المتصف بصفات الحيض أقل من الثلاثة و لا أزيد من العشرة.

و هذا الشرط (تارة) يلاحظ فى مقابل جعل الناقص عن الثلاثة بنفسه من دون تكميله بما لا يتصف بصفة الحيض حيضا فى الطرف الناقص أو جعل المجموع المتصف بصفة الحيض من العشرة و الزائد عليها من دون تنقيص الزائد عنها حيضا حتى كان الحيض فى صورة النقص عن الثلاثة دون الثلاثة، و فى صورة الزيادة على العشرة أزيد من العشرة، و تصير نتيجة الاشتراط عدم كون الناقص بوصف نقصانه و لا الزائد بوصف زيادته حيضا.

و لا ينبغى الارتياب فى الاشتراط بهذا الشرط بهذا اللحاظ (و يدل عليه) كلما دل على تحديد أقل الحيض بالثلاثة و أكثره بالعشرة من النصوص و الإجماعات،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 10

و قد نفى الاشكال فى اعتباره فى كتاب الطهارة و قال لا إشكال فى اعتباره ان أريد قصر الحيض على الناقص فى الأول (أى فيما إذا كان وجدان الصفات فى الأقل من الثلاثة) و التحيض بمجموع القوى فى الثانى (انتهى).

و لم ينقل فى ذلك خلافا الا ما عن الحدائق من الاشكال فيه بدعوى دلالة إطلاق أخبار الصفات على تحيض ما شابه دم الحيض قليلا كان أو كثيرا و حمله الأخبار الدالة على ان أقل الحيض ثلاثة و أكثره عشرة على غير ذاك الموضع (و هو مردود) بضعف ما مال اليه قولا و مدركا لعدم موافق معه فيما مال اليه و عدم دلالة أخبار الصفات على ما رامه لورود إطلاقها فى مورد تمييز الحيض بالصفات عن الاستحاضة بعد إحراز قابلية الدم لكونه حيضا باستجماعه لشرائطه، فالمراد بالقليل و الكثير فى المرسلة هو القليل و الكثير مما يقبل الحيضية لا ما يشمل الساعة و الساعتين مثلا، و لذا لم يتعرض لما يعتبر فيه قطعا كالبلوغ و عدم اليأس.

(و اخرى) يلاحظ فى قبال جعل الناقص عن الثلاثة حيضا لكن مع تكميله بما هو فاقد للصفات و جعل الزائد عن العشرة حيضا لكن مع الاقتصار على العشرة و حذف الزائد عنها و جعله استحاضة و لو كان بصفة الحيض ففى اعتباره قولان، المعروف هو الأول، و عن المبسوط القول بعدم اعتباره فى طرف الزائد، فلو رأت الدم بصفة الحيض زائدا عن العشرة يحذف الزائد و يجعل العشرة حيضا، و حكى عن كاشف اللثام و صاحب الرياض مع القول به فى طرف الناقص، فلو رأت الدم فى يومين على صفة الحيض جعلته حيضا بشرط إكمالهما بيوم بعده، فالزائد على العشرة حيض بشرط حذف الزيادة، و الناقص عن الثلاثة حيض بشرط تكميله بها.

(و الحاصل) انه فى مفروض المقام هل تكون المرأة فاقدة التمييز رأسا فتأخذ بعادة نسائها، أو تعمل بالروايات فى أى زمان تريد من الشهر مخيرة فى ذلك، من دون لزوم مراعاة التمييز الناقص أو الزائد كما هو المعروف، أو يجب عليها اعتبار زمان التمييز عند زيادته على العشرة مع حذف الزائد مع عدم لزوم مراعاتها له فى طرف الناقص بجعله حيضا و إكماله عن فاقد الصفات إلى الثلاثة كما عن المبسوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 11

أو مع مراعاة ذلك فى طرف النقيصة أيضا كما عن كاشف اللثام و صاحب الرياض.

و يستدل للأول بأن ظاهر أدلة التميز و أدلة الرجوع الى عادة النساء أو الروايات هو كون كل واحد من التمييز و من عادة النساء أو الروايات مرجعا على حده لا يرجع إليهما إلا بعد عدم إمكان الرجوع الى التمييز اما لفقده أو لاختلاط الحيض معه بالاستحاضة لكثرة ما يشبه بالحيض و تجاوزه عن العشرة أو قلته و عدم بلوغه إلى الثلاثة، فما كان من التمييز أقل من الثلاثة أو

أكثر من العشرة يكون خارجا عن مورد أدلة التميز فلا يكون تشابه الدم مع صفات الحيض امارة عليه حتى يحكم فى صورة الأقل بحيضيته و تكميله بما يشابه الاستحاضة و فى صورة الأكثر بتنقيصه عن الزائد على العشرة مما يشابه دم الحيض.

و يستدل للثانى بأن أدلة التحديد لا يقتضى الأزيد من عدم جواز الاقتصار فى التحيض على الأقل مقتصرا عليه بلا تكميله بالثلاثة و عدم جواز التحيض بتمام الأكثر مع عدم تنقيص الزائد على العشرة عنها، و لا تقتضى رفع اليد عن التميز فى تلك الحالة رأسا فلا بد مع الرجوع الى عادة النساء أو الروايات حينئذ من تكميله إلى الثلاثة فى صورة النقصان أو تنقيصه عن الزائد على العشرة فى صورة الزيادة ثم تتميمه بما يوافق عادة النساء أو الروايات، و بذلك يجمع بين ما ورد فى المقام من الرجوع الى التميز و أخذ ما يشابه الحيض حيضا و ما لا يشابهه استحاضة، و بين ما دل من الأدلة القطعية على تحديد الحيض بأنه لا يكون أقل من الثلاثة و لا أكثر من العشرة.

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان هذا الاستدلال لا يطابق مع قول الشيخ فى المبسوط من جعل العشرة فى طرف الزيادة عليها حيضا و الباقى استحاضة و لا مع ما ذهب اليه كاشف اللثام و صاحب الرياض من جعل الأقل من الثلاثة فى طرف الأقل حيضا و تكميله بالثلاثة مما يشابه دم الاستحاضة، بل هذا الاستدلال لو تم لاقتضى حذف الزائد على العشرة عن الحيض ثم جعل ما فى العشرة حيضا بما يوافق مع عادة النساء أو الروايات و لو صار أقل من العشرة و تكميل الناقص عن الثلاثة أيضا

بما يوافق مع عادة النساء أو الروايات و لو صار أزيد من الثلاثة، فهذا الاستدلال لا يوافق مع شي‌ء من القولين فى صورة الزيادة و النقيصة.

(و ثانيا) بان مراعاة أدلة التميز فى طرف القوى بجعل الناقص حيضا مع تكميله بالضعيف ليس اولى من مراعاتها فى طرف الضعيف فيما إذا كان القوى أقل من الثلاثة بجعل المجموع استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية فتتعارض الأمارتان لعدم أولوية إحداهما على الأخرى. اللهم الا ان يقال فى وجه أولوية مراعاة أدلة التميز فى طرف القوى بان مراعاة عموم الحكم بالاستحاضة فى طرف الضعيف يوجب خروج هذا المورد عن أدلة التميز إذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فلا يصح تميزهما بجعل الجميع استحاضة إذ هو طرح لأدلة التميز و رجوع الى غيرها من عادة النساء أو الروايات، بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيض مع تكميله من الضعيف، و على الضعيف بالاستحاضة إلا فيما يحتاج إليه فى التكميل، فإنه عمل بأدلة التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم فى كل من الضعيف و القوى من تقييده بصورة القابلية شرعا، مع إمكان ان يقال بان الضعيف ليس امارة على الاستحاضة مثل ما يكون القوى امارة على الحيض بل هو من قبيل عدم الامارة على الحيض فلا معارض للقوى الذى هو امارة على الحيض.

لكن الانصاف عدم استقامة الدعويين.

أما الاولى فلان الظاهر من أدلة التميز هو التحيض بالقوى و جعل الضعيف استحاضة من غير زيادة و لا نقصان، فالزائد و الناقص كلاهما خارجان عن مورد أدلته. فلا امارة على الحيض فى طرف النقيصة حتى يقال بان ترجيح امارة الاستحاضة عليها موجب للخروج عن أدلة التميز فى مورده.

(و اما الدعوى الثانية) فلظهور اخبار الصفات فى كون الضعيف امارة للاستحاضة ككون القوى امارة على الحيض، و إنكار ذلك مكابرة (فالأقوى) حينئذ هو الحكم عليها بكونها فاقدة للتميز، الا ان مراعاة الاحتياط (باختيار الرجوع الى عادة النساء أو الروايات فى ذلك الزمان الذى هى واجدة للصفات فيه) مما لا ينبغي تركه.

(الشرط الثانى) ان لا يكون الدم الضعيف الواقع بين القويين أقل من العشرة، فلو كان كذلك لم تكن ذات تميز، بل تصير فاقدة الصفات (و اعلم) ان المشهور عبروا عن هذا الشرط بما ذكرناه من اشتراط عدم نقصان الضعيف المتخلل بين القويين عن العشرة، و ذلك يتصور على صورتين (الاولى) ما أمكن كون مجموع القويين مع الضعيف المتخلل بينهما حيضا واحدا بان لم يتجاوز المجموع عن العشرة، كما إذا رأت ثلاثة أيام أسود و ثلاثة اصفر و ثلاثة أو أربعة أسود ثم اصفر و استمر.

فهل يحكم بفقد التميز حينئذ لتعارض أمارية الوجدان فى القويين مع الفقدان فى الضعيف و تساقطهما فتصير المرأة فاقدة التميز و ترجع حينئذ إلى نساء أهلها أو الى الروايات كما نسب إلى الأكثر و قد افتى به فى نجاة العباد.

أو يحكم بكون المجموع حيضا واحدا فيتبعهما الضعيف المتخلل بينهما لإمكان كون القويين حيضا مع الضعيف الواقع بينهما لعدم تجاوز المجموع عن العشرة فيكون الضعيف المتخلل بينهما كالنقاء المتخلل بين الدمين الذين لا يتجاوز المجموع عن العشرة كما عن الشيخ فى المبسوط.

أو يحكم بكون القويين الواقعين فى طرف الضعيف حيضا و الضعيف المتخلل بينهما استحاضة و ان كان المجموع منهما أقل من العشرة كما عن صاحب الحدائق بناء ما اختاره من اعتبار العشرة فى النقاء المتخلل بين الحيضتين دون المتخلل بين الحيضة الواحدة.

أو يحكم بكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف المتخلل بين القويين استحاضة (ثم على الأخير) ففى ترجيح القوى المتقدم بالزمان أو القوى المتأخر أو التخيير وجوه.

(و يستدل للاول) بما تقدم من تعارض طريقية الوجدان فى القويين مع الفقدان فى الضعيف، فلا يقاس الضعيف بالنقاء المتخلل، لان مقتضى أدلة التمييز كون الضعيف واجب الطهرية ككون القوى واجب الحيضية، بخلاف النقاء المتخلل، حيث انه

لا يعارض الحكم بحيضيته مع شىء من الأدلة، فيدور الأمر فى المقام بين ان يكون المجموع حيضا، أو يكون القويان حيضا و الضعيف المتخلل بينهما استحاضة، أو يكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف استحاضة، و الكل باطل، لكون حيضية المجموع منافيا مع أدلة التميز الدالة على كون الضعيف استحاضة كما ان الحكم بكون القويين حيضا و الضعيف المتخلل استحاضة مناف مع ما دل على اعتبار ان لا يكون الطهر أقل من العشرة، و الحكم بكون احد القويين حيضا مستلزم للترجيح من غير مرجح، فيجب الرجوع حينئذ إلى عادة الأهل أو الروايات.

و يستدل للثانى بإمكان كون المجموع حيضا و يتبعهما الضعيف المتخلل، و لا ينافيه الحكم بكون الضعيف امارة على الاستحاضة لأنه انما يكون ادبار الدم امارة عليها فيما لا يكون إقباله دالا على الحيض و لو فى غير هذا الدم، و الا فيسقط الادبار عن الامارة على الاستحاضة.

و يستدل للثالث بما تقدم فى أقل الطهر من صاحب الحدائق فى المسألة السابعة من أول الحيض مفصلا.

و يستدل للرابع- اعنى الحكم بكون احد القويين حيضا و القوى الأخر مع الضعيف المتوسط استحاضة- اما كون احد القويين حيضا فلأدلة الرجوع الى التمييز و قاعدة الإمكان. و اما الحكم بكون الضعيف استحاضة فلظهور اخبار التمييز فى كون الصفرة علامة الاستحاضة كما ان الحمرة أو السواد علامة الحيض، فالحكم بكون الأصفر استحاضة انما هو لوجود علامتها لا لانتفاء علامة الحيض عنه، و إذا حكم بكون الأصفر استحاضة يجب ان يكون احد القويين أيضا استحاضة و الا يلزم ان يكون الطهر- اعنى ما هو محكوم بالاستحاضة- أقل من العشرة، و حينئذ فان لم يكن مرجح لجعل احد القويين حيضا تتخير المرأة فى جعل الأول أو الأخير حيضا، و مع وجود مرجح لأحدهما يكون هو الحيض معينا، و لعل وجه الترجيح للقوى المتقدم هو قاعدة

الإمكان و ما ورد من وجوب تحيض المبتدئة و المضطربة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۱۵

مع التمييز بمجرد الرؤية، و وجه ترجيح القوى المتأخر هو استصحاب بقاء الطهر و عدم الحيضية إلى زمان القوى المتأخر (و أقوى الأقوال) هو القول المعروف و هو القول بكون المجموع من القويين و الضعيف المتوسط بينهما حيضا لإمكانه لأجل عدم تجاوزه عن العشرة، و مع الإغماض عنه فالأقوى هو القول الأخير لكن مع ترجيح القوى المتقدم كما تقدم وجهه مفصلا فی طی المسألة الثامنة عشر فی المجلد الرابع ص ۴۶۷. هذا كله حكم الصورة الأولى.

الصورة الثانية ما إذا لم يمكن كون المجموع من القويين مع الضعيف المتوسط بينهما حيضا لتجاوز المجموع عن العشرة، كما إذا رأت ثلاثة أيام بصفة الحيض و ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة ثم رأت بصفة الحيض من اليوم السابع الى اليوم السادس عشر مثلا، فإنه لا يمكن جعل الجميع حيضا لزيادته على العشرة (و المنسوب إلى الأكثر) أن المرأة حينئذ بحكم فاقدة التمييز، فترجع إلى عادة النساء أو الروايات و لا- يحكم بحيضية كل منهما لعدم الفصل بينهما بأقل الطهر، و لا بحيضية احد الطرفين للزوم الترجيح بلا مرجح.

(و الأقوى) فی هذه الصورة أيضا جعل القوى المتقدم حيضا و جعل الضعيف المتوسط بينهما مع القوى المتأخر استحاضة، اما حيضية القوى المتقدم فلأدلة التميز و عدم المانع عن حيضيته، و اما كون الضعيف المتوسط استحاضة فلأدلة التمييز أيضا بناء على استظهار كون الضعف امارة الاستحاضة، و اما القوى المتأخر فلعدم إمكان كونه حيضا لتجاوزه عن العشرة و عدم تخلل أقل الطهر بينه و بين القوى الأول المحكوم عليه بالحيضية.

و يمكن ان يقال ان مقتضى عموم ما دل على اعتبار الأوصاف هو الحكم بحيضية الأسود المتقدم و ما يتم به العشرة من الأسود المتأخر، فالضعيف المحفوف بالقويين أيضا يحكم بحيضيته لكون طرفيه حيضا و حيضيتهما امارة على حيضيته، و لكن القول به متوقف على ان لا يكون الضعف امارة على الاستحاضة، بل يكون الحكم بالاستحاضة فيه من جهة فقد امارة الحيض و قد تقدم استظهار كون الضعف

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۱۶

امارة أيضا.

مع إمكان ان يقال ان جعل بعض القوى الأخير من الحيضة الاولى و هو ما يقع منه فی العشرة بحكم التمييز موجب لخروج المورد عن مورد اخبار التمييز، لصيرورة المرأة حينئذ بمنزلة مستمرة الدم على هيئة واحدة الى ان تجاوز العشرة فيكون مرجعها عادة نسائها أو الروايات و هذا بخلاف جعل القوى الأول حيضا و الباقی استحاضة فإنه عمل باخبار التمييز كما لا يخفى.

و يمكن ان يقال بخروج المورد عن اخبار التمييز رأسا فی الصورتين- اعنى ما لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتوسط بينهما عن العشرة و ما تجاوز المجموع عنها- بدعوى ان غاية ما يستفاد من اخبار الصفات هی جعل القوى حيضا، و اما كون القوى الأول أو الثانی حيضا فلا- و عليه فاللازم جعل القوى الأول حيضا و تتميمه بعادة النساء- ان علمت بها- و الا بالرجوع الى الروايات، و هذا لا يخلو عن وجه و ينبغی ان لا يترك و اللّه الهادی.

(الأمر الرابع) المبتدئة بمعنى من ابتدء بها الدم و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة إذا فقدتا التمييز بان كان دمهما على لون واحد، أو فقدتا شرطی التميز بان كان ما يشابه دمهما بالحيض أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة، أو كان المشابه منه مع دم الاستحاضة أقل من العشرة ترجعان إلى أقاربهما فی عدد الأيام (أما المبتدئة) فعلى المشهور بين الأصحاب، و نسبه فی محكی التذكرة إلى علمائنا، و عن التنقيح و ظاهر السرائر نفی الخلاف فيه.

و يدل عليه من الاخبار مضمرة سماعة، و فيها: سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر و هى لا تعرف أيام أقرائها فقال عليه السّلام أقرائها مثل أقراء نسائها فإن كن نسائها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة (و المناقشة) فى سندها بالإضمار مندفعة بالانجبار بعمل الأصحاب، بل حكى عن الخلاف الإجماع على العمل بها، و فى مفتاح الكرامة نقل الإجماع على رجوع المبتدئة بعد فقد التمييز إلى عادة نسائها عن موضعين من الخلاف، لكن المراجعة إلى الخلاف تشهد

بخطاء النسبة فى إجماع الخلاف على العمل بالمضمرة و فى إجماعه على رجوع المبتدئة إلى عادة نسائها.

(كما ان المناقشة) فى دلالتها بأنها معارضة بالمرسلة الطويلة الحاصرة لسنن الحائض فى ثلاث التى يكون الرجوع الى النساء خارجا منها المنافية كونه من سنتها مع حصر سننها فى غيره.

(تندفع) بوجوب تقييد المرسلة بها حملا للمطلق على المقيد كما فيما يشابهها مثل تقييد ما ورد فى حصر المفطرات للصوم بالأربعة بعد ورود النص على وجوب الإمساك عما عداها أيضا (و لا يضر) بالتمسك بها أيضا عدم التصريح فيها بتأخر الرجوع الى نسائها عن التمييز، و ذلك لانه جعل المناط فى رجوعها إلى نسائها عدم عرفانها أيام حيضها، و بالتمييز تعرف أيامه، و قد تقدم صحة القول بحصول العادة بالتمييز الكاشفة عن كون التمييز امارة على الحيض، و معه تخرج المرأة عن كونها ممن لا تعرف أيامها التى هى موضوع الحكم بالرجوع إلى عادة نسائها، و بالجملة لا ينبغى التأمل فى الحكم المذكور (فما فى المعتبر) من التردد فيه لا محل له، كما ان الخلاف المحكى عن الغنية مما لا ينظر اليه، هذا فى المبتدئة بالمعنى الأخص اعنى من ابتدء بها الدم.

و اما المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة ففى المسالك ان المشهور فيها أيضا هو رجوعها مع فقد التمييز إلى عادة نسائها كالمبتدئة، و نسبه فى الروضة إلى الأشهر و حكاه فى الجواهر عن غير واحد من الأصحاب.

(و يستدل له) بخبر زرارة و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام، و فيه يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدى بأقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام النفساء إذا كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثى ذلك (و بمضمرة سماعة) المتقدمة، و هى و ان كانت فى مورد المبتدئة لكن الملاك فى ثبوت الحكم لما كان عدم عرفانها أيام أقرائها و هو متحقق فى المضطربة و كانت العبرة بعموم

الملاك لا بخصوص المورد يحكم عليها أيضا بالرجوع إلى عادة نسائها لوجود ملاك الرجوع فيها.

و ربما يستشكل فى دلالة هذه الاخبار اما فى خبر زرارة و محمّد بن مسلم فلان المذكور فيه هو الرجوع الى بعض نسائها مع ان المدعى هو الرجوع الى جميعهن و مع اختلافهن فالى الروايات، مضافا الى شموله للمضطربة بالمعنى الأخص اعنى من نسيت عادتها و صارت متحيرة و أمرها بالاستظهار بعد التحيض بعادة نسائها بيوم.

(و اما خبر ابى بصير) فبالاكتفاء أيضا ببعض النسوة و شموله للمضطربة بالمعنى الأخص و ذكر الاستظهار بثلثى عادة النساء، و كونه فى مورد النفاس فتعميمه فى مورد الحيض متوقف على كون دم النفاس هو دم الحيض الذى حبس فى مدة الحمل، و هذا و ان كان كذلك الا ان اتحاد حكمهما فى جميع ذلك لأجل ما ذكر ممنوع بعد افتراقهما فى الحكم فى الجملة.

(و اما مضمرة سماعة) فبمنع ظهور قول السائل- و هى لا تعرف أيامها- فى كون المناط فى السؤال ذلك كما لا يخفى مع ان البناء عليه يوجب إلحاق المضطربة بالمعنى الأخص اعنى الناسية بهما و لا قائل به.

(أقول اما ما فى خبر زرارة) و محمّد بن مسلم من الرجوع الى بعض نسائها فلعله لاستكشاف عادة الجميع من الرجوع الى البعض و لو ظنا و لا ضير فى الالتزام به بعد تعذر الفحص عن حال الجميع تفصيلا و تعذر تحصيل العلم باتفاقهن فى العادة عادة بسبب موت جملة منهن و غياب بعض، فيكون الأمر بالرجوع الى البعض و الاكتفاء به لأجل حصول الظن من عادة البعض بعادة الجميع (و اما ما فيه) من وجوب الاستظهار عليها بعد أيام عادة نسائها بيوم فليس فيه اشكال بعد قيام الدليل عليه، فلا مانع من الالتزام به رعاية لاقتضاء طبيعتها لقذف الدم أزيد من طبيعة نسائها بهذا المقدار، و ليس على عدم وجوبه عليها دليل من إجماع و نحوه، و اما شمول إطلاقه للناسية فالإجماع على عدم رجوع الناسية إلى عادة النساء يقيده فلا مانع من التمسک به فى غير مورد الإجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 19

و بما ذكرنا يندفع الاشكال عن الاستدلال بخبر ابى بصير أيضا مع ما سيأتى من عموم اشتراک النفاس مع الحيض الا ما ثبت بالدليل، كما ان ظهور المضمرة فى كون الحكم برجوع المبتدئة إلى نسائها انما هو لمناط عدم عرفان أيامها غير قابل للإنكار (فالأقوى) اشتراک المضطربة- بمعنى من لم تستقر لها عادة- مع المبتدئة- بمعنى من ابتدء بها الدم- فى الحكم بالرجوع إلى عادة نسائها بعد فقد التمييز.

(الأمر الخامس) هل المعتبر فى الرجوع الى نسائها اتفاق جميعهن فى العادة أو يكفى الرجوع الى بعض منهن و لو واحدة حتى مع اختلاف عادتها مع من عداها و اتفاق من عداها فى العادة، أو يعتبر الرجوع الى معظمهن و ان اختلفن مع من عداهن (وجوه) ظاهر مضمرة سماعة خصوصا مع مقابلة اتفاقهن مع اختلافهن هو الأول و فيها: قال عليه السّلام أقرائها مثل أقراء نسائها فإن كن نسائها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة.

و المستفاد من خبر زرارة و محمّد بن مسلم و خبر ابى بصير هو الثانى، ففى الأول منهما يجب للمستحاضة أن تنظر الى بعض نسائها، و فى الثانى: جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها.

(و الأقوى) هو الوجه الأخير لقوة دلالة المضمرة على اعتبار اتفاق جميع نسائها فى مقابل اختلافهن، فلا محيص عن حمل الخبرين الأخيرين على ما إذا استكشف عادة الكل من الرجوع الى البعض، مع دعوى ظهور ابتناء مثل هذه الامارات على الظن النوعى الذى لا يمنع من حصوله مخالفة الفرد النادر، فتصير العبرة باتفاق المعظم، بل ربما يدعى فهم العرف من المضمرة ارادة اتفاق المعظم لندرة اتفاق الكل فى العادة، لكنه ممنوع لأن ندرة اتفاق الكل لا يوجب ظهور لفظ- نسائها- فى إرادة المعظم خصوصا مع مقابلتها بقوله عليه السّلام- كن مختلفات- كما لا يخفى، فظهور المضمرة فى اتفاق الكل لا اشكال فيه و انما حملناها على اتفاق المعظم جمعا بينها و بين الخبرين الآخرين و ادعاء ظهور ابتناء هذه الامارات على الظن النوعى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 20

(الأمر السادس) المعروف عدم اعتبار اتحاد بلد النساء معها فى الرجوع إليهن للإطلاق، خلافا للمحكى عن الشهيد (قده) فى بعض كتبه، و لعله لأجل احتمال اختلاف الأمزجة باختلاف البلدان الموجب لانصراف الإطلاق، و فيه منع الانصراف.

(السابع) إذا فقدت نسائها أى لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع إليهن أو اختلفن رجعت المبتدئة بالمعنى الأخص- أى من ابتدء بها الدم- الى الروايات و لا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة، لكن فى تفصيله أقوال ربما تبلغ الى عشرين قولا، أشهرها- كما قيل- تخييرها بين جعل حيضها فى كل شهر ستة أو سبعة و بين جعلها عشرة من شهر و ثلاثة من شهر أخر (و استدل له) بأنه مقتضى الجمع بين مرسلة يونس الطويلة و بين مضمرة سماعة لو صح الجمع بينهما بذلک، أو نتيجة لزوم الأخذ بكل من الخبرين المتساويين على القول بالمكافئة و امتناع الجمع بينهما.

و لا بد فى المقام من التكلم فى مدلول الخبرين أولا ثم البحث عن طريق العمل بهما (فنقول) اما المرسلة فهى مشتملة على

فقرات، فصدرها تتضمن الحكم بالتخيير بين الستة و السبعة، و هو قوله عليه السّلام فى حكاية قول النبى صلّى اللّه عليه و آله لحمنة بنت جحش:

تحيضى فى كل شهر فى علم اللّه ستا أو سبعا و اغتسلى و صومى ثلاثة و عشرين أو أربعة و عشرين، و بقية الفقرات منها تدل على تعين السبعة، و هى قوله عليه السّلام: و هذه سنة التى استمر بها الدم أول ما تراه اقصى دمها سبع و اقصى طهرها ثلاث و عشرين، و قوله عليه السّلام: و ان لم يكن لها أيام قبل ذلك و استحاضت أول ما رأت فوقتها سبع و طهرها ثلاثة و عشرون، و قوله عليه السّلام فى أخرها: و ان لم يكن كذلك بل أطبق عليها الدم على لون فسنتها السبع و الثلاث و العشرون، و الجمع بين الصدر الدال على التخيير و بين سائر الفقرات بعيد جدا مضافا الى ما فى التخيير أيضا من البعد لكونه من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر، حيث انه يؤل الى التخيير بين فعل الواجب و تركه.

(و دعوى) كون ذلك من قبيل التخيير فى سبب الوجوب نظير التخيير للمسافر بين الإقامة فيجب عليه الصوم و بين عدمها فيحرم عليه و كالتخيير بين تحصيل الاستطاعة

فيجب عليه الحج و بين عدمه فلا يجب عليه و نظائرهما (مدفوعة) بالفرق بين المقام و بين ما ذكر لان تحصيل الحيض أو الاستحاضة على مستمرة الدم شي‏ء ليس بيد المكلف و اختياره كالإقامة و الاستطاعة فلا معنى للتخيير بينهما، اللهم الا ان يجعل تخييرا ظاهريا عند الشك فى الحيض و الطهر واقعا.

(و حمل) الصدر على بقية الفقرات بدعوى احتمال كون الترديد من الراوى فتصير المرسلة حينئذ دليلا على تعين السبع كما هو أحد الأقوال فى المسألة (أبعد) لأصالة عدم كونه من الراوى مع استبعاد جزم الراوى بمقالة الامام عليه السّلام عند ذكر بقية الفقرات و تردده فى خصوص هذه الفقرة (و دعوى) ان الغالب على الظن هو كون الترديد من الشارع لبيان التخيير و ان الاقتصار على ذكر السبع فى سائر الفقرات جرى على ما يقتضيه هذا الشق اختصارا فى إفادة حكم الشق الأخر بالمقايسة كما يشعر به قوله عليه السّلام: اقصى دمها سبع (مدفوعة) بأن غلبة الظن المذكور لا تثمر فى الحكم بالتخيير ما لم ينته الى ظهور اللفظ فى الدلالة على التخيير و هو ممنوع (و الانصاف) أظهرية دلالة المرسلة على تعين السبع كما ذهب إليه جملة من الاعلام مستندين الى هذه المرسلة.

و اما المضمرة فالظاهر منها هو التخيير بين جعل الحيض أقله الذى هو الثلاثة أو أكثره و هو العشرة أو ما بينهما لا جعله فى شهر ثلاثة و فى شهر أخر عشرة و فيها: فان كن نسائها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و اقله ثلاثة، و هذه الفقرة ظاهرة فى التخيير بين الثلاثة إلى العشرة- لو لم نقل بصراحتها فيه- و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من دلالتها على التخيير بخصوص الثلاثة و العشرة دون ما بينهما، فظهر انه لا يمكن استفادة التخيير بين الست و السبع من المرسلة و لا جعل الحيض ثلاثة فى شهر و العشرة فى شهر أخر من المضمرة، فما نسب إلى الأشهر من التخيير بين السبع و الست و بين جعله فى شهر ثلاثة و فى شهر عشرة مستندين الى كونه مقتضى الجمع بين الخبرين مما لا دليل عليه.

و التحقيق ان يقال ان هناك أخبارا متعارضة: المرسلة التى مفادها تعين

السبع أو التخيير بينه و بين الست، و المضمرة التى مفادها التخيير بين الثلاث و بين ما زاد عنها الى أكثر الحيض، و خبر الخزاز عن الكاظم عليه السّلام فى المستحاضة كيف تصنع إذا رأت الدم و إذا رأت الصفرة و كم تدع الصلاة، فقال عليه السّلام أقل الحيض ثلاثة و أكثره عشرة و تجمع بين الصلوتين، و هو ظاهر أيضا فى التخيير بين الثلاثة إلى العشرة.

و موثقتا ابن بكير اللتان مفادهما تعين الثلاثة، أوليهما فى المرأة إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام و صلّت سبعة و عشرين يوما (و ثانيهما) فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلاة فى المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام فإن دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلاة التى صلت و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض.

(و فى الحكم) بترك الصلاة عشرة أيام فى الشهر الأول احتمالات: (احتمال) تعين العشرة للحيض فى الشهر الأول على المستمرة الدم و الثلاثة فى بقية الشهور، و قد حكى القول به عن الإسكافى، (و احتمال) كون المراد بالعشرة عشرة التحيض فى ابتداء الدم لكونها وظيفة المبتدئة بقاعدة الإمكان و استصحاب بقاء الحيض إلى العشرة لا لكونها مستحاضة و ان حكم المستحاضة بعد تبين كونها مستحاضة هو التحيض بالثلاثة مطلقا، و قد افتى به المحقق فى المعتبر (و تظهر الثمرة) بين الاحتمالين فى وجوب قضاء ما فاتتها من الصلاة و غيرها بعد استكشاف كونها مستحاضة و انه لا يجب عليها قضاء ما زاد من الثلاثة فى الشهر الأول على الاحتمال الأول دون الأخير (و احتمال) ان يقال بأنها فى العشرة الاولى لا تصير مستحاضة اى مستمر الدم حقيقة لأن المرأة تصير مستحاضة باختلاط حيضها بالاستحاضة

و فى العشرة الاولى من أول رؤية الدم لا تكون كذلك بل هى فيها حائض حقيقة فيكون تحيض المستحاضة دائما بالثلاثة لا غير لكن مع كون العشرة الأولى حيضا حقيقة و لا يجب عليها قضاء ما ترك فيها من الصلاة (و كيف كان) فصريحها هو تعين التحيض بالثلاثة فيما عدا الشهر الأول من ابتداء رؤية الدم.

هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى المقام، و لعل المتتبع يطلع على أكثر من ذلك، و لا إشكال فى اعتبار تلك الاخبار سندا لكون المرسلة و المضمرة من الاخبار المقبولة عند الأصحاب و المعتمدة عندهم و الموثقتين مما يوثق بسندهما فى نفسه مع كونهما أيضا من المقبولة و المعتمدة عند الأصحاب، فلا وهن فى شى‏ء منها سندا و انه مما استقر التعارض بينها دلالة لتكافؤها و امتناع الجمع بينها و يكون الحكم هو التخيير بين أخذ المفتى بأى واحد منها و الفتوى بمضمونه لا- الفتوى بالتخيير بناء على ما هو التحقيق من كون التخيير فى الاخبار المتعارضة للمفتى لا للمقلد.

لكن الاحتياط بالأخذ بالسبعة مما لا ينبغى تركه لقوة المرسلة فى تعين السبع فى قوله عليه السّلام: هذه سنة التى استمر بها الدم أول ما تراه اقصى وقتها سبع و اقصى طهرها ثلاث و عشرون و أحوط منه اختيار الثلاثة فيما عدا الشهر الأول و الاحتياط فيما زاد عن الثلاثة إلى السبعة فى الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة، لكى تعمل بمضمون الموثقتين، و أحوط منه أيضا هو الاحتياط فى الشهر الأول أيضا بالجمع المذكور فيما زاد على الثلاثة فيه و ذلك لمكان الاحتمالات التى تحتمل فى الحكم بالتحيض فى العشرة الاولى من الشهر الأول، و اللّه العالم بأحكامه.

هذا كله فى المبتدئة بالمعنى الأخص اعنى من ابتدء بها الدم (و هل الحكم) المذكور اعنى الرجوع الى الروايات يختص بها أو يعمها و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة (وجهان) من كون مورد الروايات المتقدمة ما عدا خبر الخزاز هو المبتدئة بالمعنى المتقدم و من عموم المستفاد من مرسلة يونس التى دلت على حصر الحكم فى المستحاضة فى ثلاث سنن: الرجوع الى العادة ان كانت، و الرجوع الى الصفات ان لم تكن لها عادة، و الرجوع الى العدد مع فقد الصفات.

(فالمناط) فی الرجوع الی العدد هو فقد العادة و التمییز لا کونها مبتدئة، مع إمکان استفادة ذلک من ذیل المرسلة عند بیان حکم من لم تستقر لها عادة من ان سنتها السبع و الثلاث و العشرون، و فیها: فان لم یکن الأمر کذلک (ای لم تکن المرأة ذات عادة و لا ذات تمییز) و لکن الدم أطبق علیها فلم تزل الاستحاضة دارة و کان الدم علی لون واحد و حالة واحدة فسنتها السبع و الثلاث و العشرون لان قصتها کقصة حمنة حین قالت إنی أثجه ثجا (انتهی).

فانظر انه علیه السّلام جعل قصة المختلطة أیامها بالزیادة و النقصان و عدم وقوف أیامها علی حد و لا دمها علی لون کقصة حمنة، مع انه علیه السّلام مثل للمبتدئة بمعنی من ابتدء بها الدم بقصة حمنة، و من ذلک یستکشف ان المناط فی رجوع المبتدئة إلی العدد هو فقد العادة و التمییز لا کونها مبتدئة و هو موجود فیمن لم تستقر لها عادة. هذا کله مضافا الی إطلاق خبر الخزاز فی السؤال عن المستحاضة کیف تصنع حیث ان إطلاقه یشمل من لم تستقر لها عادة أصلا، و هذا الأخیر هو الأقوی، و ان کان الاحتیاط فیما زاد عن الثلاثة إلی العشرة مما لا ینبغی ترکه.

(الأمر الثامن) ان المصنف (قده) ذکر فی هذه المسألة أحکاما أربعة لناسیة الوقت و العدد (التی یعبر عنها بالمتحیرة لتحیرها فی أمر حیضها، و المحیرة لأنها حیّرت الفقیه فی أمرها و استنباط حکمها، و المضطربة بالمعنی الأخص) و هی رجوعها الی التمییز و مع فقده الی الروایات و لا ترجع إلی نسائها و ان الأحوط لها اختیار السبع، و قد ادعی الإجماع علی الأول، و قال فی الجواهر بلا خلاف أجده، و عن المستند ان نقل الإجماع علیه متکرر.

(و یدل علیه) من الاخبار کلما دل منها علی اعتبار الصفات، فان المتیقن منها هذه الصورة، و خبر حفص البختری قال دخلت علی ابی عبد اللّه علیه السّلام امرأة فسألته عن المرأة یستمر بها الدم فلا تدری دم الحیض أو غیره، فقال لها: دم الحیض حار عبیط اسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا کان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة (و المرسلة الطویلة) و فیها: و اما سنة التی قد کانت

لها أیام متقدمة ثم اختلط علیها من طول الدم و زادت و نقصت حتی أغفلت عددها و موضعها من الشهر (الی ان قال) فإذا جهلت الأیام و عددها احتاجت الی النظر حینئذ إلی إقبال الدم و إدباره و تغییر لونه من السواد (الی ان قال) فهذه سنة النبی صلّی اللّه علیه و آله فی التی اختلط أیامها حتی لا تعرف أیامها و انما تعرفها بالدم.

و لا یخفی ان هذه الفقرات ظاهرة فی الناسیة بمعنی من تکون لها العادة و لکنها محت صورتها عن ذهنها، و لو سلم ظهورها فیمن ذهبت عادتها بطول المدة فلا شک فی اندراج الناسیة بالمعنی الأول تحت هذا الحکم بتنقیح المناط.

(و بالجملة) لا ینبغی الإشکال فی الحکم المذکور و لم ینقل فیه خلاف الا عن ابی الصلاح من رجوعها أولا إلی عادة النساء ثم التمییز ثم سبعة سبعة، و عن ابن زهرة عدم الالتفات إلی شیء من ذلک بل یتعین علیها التحیض بعشرة بعد الفصل بأقل الطهر فتجعل عشرة أیام حیضا و عشرة طهرا ما دامت مستمرة الدم. و کلا القولین ضعیف مخالف لما تقدم من الدلیل (و عن الصدوق و المفید) عدم التعرض للتمییز رأسا و لا ضرر به.

و الحکم الثانی و هو رجوعها الی العدد بعد فقد التمییز فی الجملة مما لا اشکال و لا خلاف فیه، بل اتفقت کلماتهم فیه کاتفاقهم علی الحکم الثالث- اعنی عدم رجوعها إلی عادة نسائها حیث لم ینقل فیه خلاف الا عن ابی الصلاح القائل برجوعها إلیهن مع التمییز، و قد عرفت مخالفة قوله مع اخبار الصفات، و لیس لرجوعها إلی نسائها بعد فقد التمییز قائل أصلا و لا علیه دلیل إلا إطلاق روایة زرارة و محمّد بن مسلم و خبر ابی بصیر، و فی الأول منهما یجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدی بأقرائها و فی الأخیر: إذا کانت لا تعرف أیام نفاسها فابتلیت جلست مثل أیام أمها (إلخ) لکن إطلاق الخبرین یقید

بالإجماع على رجوع الناسية بعد فقد التميز الى النساء.
ثم انهم بعد ذاك الاتفاق اختلفوا على أقوال تزيد على خمسة عشر قولا، و المعروف هو التخيير بين السبع و الست فى كل شهر و بين الثلاثة من شهر و العشرة من أخر، و عن شرح المفاتيح انه مشهور، و عن كاشف اللثام انه أكثر (و لا يخفى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۶

عدم مساعدة الدليل مع ذلك و لو قلنا بها فى المبتدئة، إذ الموجب لتوهم مساعدته فى المبتدئة انما هو ورود المضمرة و موثقتى ابن بكير، و هى فى مورد المبتدئة و ليس هناك ما يوجب شمولها للناسية لو قلنا بتمامية الاستدلال بها فى المبتدئة، لكنك عرفت ما فى الاستدلال بها فيها، فينحصر المرجع فى الناسية بالمرسلة، و قد عرفت مخالفة صدرها الدال على التخيير بين الست و السبع لبقية الفقرات الدالة على تعين السبع فلو قلنا بان الترديد بين الست و السبع فى الصدر من الراوى يتعين على الناسية الرجوع الى السبع، و لو قلنا بأنه من الامام تتخير الناسية بين الست و السبع، و مع تكافؤ الاحتمالين تصير الرواية مجملة و يدخل المقام فى الدوران بين التعيين و التخيير، و الحكم فيه أيضا هو تعين السبع ظاهرا (فتحصل) ان الأقوى عدم جواز رجوعها إلى الثلاثة و العشرة و ان الأحوط تعين السبع عليها، و اللّه الهادى.

[مسألة (۲) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الى ثلاثين يوما]

مسألة (۲) المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم الى ثلاثين يوما و ان كان فى أواسط الشهر الهلالى أو أواخره.
و يدل على ذلك موثقتا ابن بكير، ففى أوليهما: المرأة إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام (إلخ) و فى ثانيتهما فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت بقية شهرها ثم تترك الصلاة فى المرة الثانية (إلخ) و هما صريحتان فى انها تترك الصلاة من أول ما رأت الدم فيكون أول شهرها من حين رؤية الدم سواء كان فى أول الشهر الهلالى أواخره، مضافا الى الإجماع و قاعدة الإمكان و المرسلة القصيرة ليونس، و فيها: عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام ثم هى مستحاضة.

[مسألة (۳) الأحوط ان تختار العدد فى أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول]

مسألة (۳) الأحوط ان تختار العدد فى أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول.
إذا قلنا بتخيير المرأة فى الأخذ بالروايات ففى تخييرها بحسب الأزمنة بجعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷

حيضها فى أول الشهر من رؤيتها الدم أو غيره و عدمه خلاف. و المحكى عن التذكرة و كاشف اللثام هو الأخير و هو مختار صاحب الجواهر (قده) و المحكى عن جماعة أخرى كالمحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى هو التخيير، و عن الحدائق نسبته إلى الأصحاب.
(و يستدل للاول) بكونه أوفق بالاحتياط للدوران بين التعيين و التخيير و كونه أقرب الى ما تقتضيه الطبيعة و بان تكليفها فى ابتداء رؤية الدم هو التحيض عند احتمال كون دمها حيضا، و بموثقتى ابن بكير و مرسلة يونس القصيرة حسبما تقدم فى المسألة المتقدمة و بذلك كله يقيد إطلاق ما ورد من الروايات فى وقت التحيض على ما هو مستند القول الأخير، و على هذا فيتعين وضع العدد فى أول رؤية الدم، هذا إذا لم يكن لغيره مرجح كما إذا اتفق لها بعد العشرة أو تمكنت من الرجوع الى عادة أهلها

بعد العشرة، فبحصول الرجحان فی غیره یستکشف خروجها عن موضوع الرجوع الی الروایات.

[مسألة (۴) یجب الموافقة بین الشهور]

مسألة (۴) یجب الموافقة بین الشهور فلو اختارت فی الشهر الأول أوله ففی الشهر الثانی أیضا کذلک و هکذا.
قال فی الجواهر: ثم ان الظاهر ان لیس لها ان تعدل عن وضعها العدد فی العشر الأول ان أرادت وضعه فی العشر الثانی علی اشکال (انتهی).
أقول: و لعل الدلیل علی وجوب الموافقة المذکورة هو استظهاره من موثقتی ابن بکیر، إذ فی أولیهما بعد الحکم بترک الصلاة عشرة أیام قال علیه السّلام ثم تصلی عشرین یوما فان استمر بها الدم بعد ذلک ترکت الصلاة ثلاثة أیام وصلت سبعة و عشرین یوما، و فی ثانیتهما- بعد حکمه علیه السّلام بأنها صلت فمکثت بقیة شهرها- قال علیه السّلام: ثم تترک الصلاة فی المرة الثانیة أقل ما تترک امرأة الصلاة و تجلس أقل ما یکون من الطمث و هو ثلاثة أیام فإن دام علیها الحیض صلت فی وقت الصلاة و جعلت وقت طهرها أکثر ما یکون من الطهر و ترکها الصلاة أقل ما یکون من الحیض بل یمکن الاستشهاد له بما فی المرسلة الطویلة: تحیضی فی کل شهر
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۲۸
فی علم اللّه ستة أیام أو سبعة أیام ثم اغتسلی و صومی ثلاثة و عشرین یوما أو أربعة و عشرین.

[مسألة (۵) إذا تبین بعد ذلک ان زمان الحیض غیر ما اختارته]

مسألة (۵) إذا تبین بعد ذلک ان زمان الحیض غیر ما اختارته وجب علیها قضاء ما فات منها من الصلوات و کذا إذا تبینت الزیادة و النقیصة.
تبین کون الحیض فی زمان أخر غیر ما اختارته اما یکون بالعلم أو یکون بقیام الامارة علی خلاف ما اختارته، و لا إشکال فی وجوب قضاء ما فات منها فی الأول لما تقرر فی الأصول من عدم اجزاء الحکم الظاهری عن الواقع عند انکشاف الخلاف، و کذا علی الأخیر.
(و لیعلم) ان أول الأمارات علی الحیض و أقدمها علی غیره هو العادة فإنها متقدمة علی غیرها من الامارات، و مع فقدها یتلوها التمییز و الصفات و عند فقدها فعادة الأهل، و هذه الثلاثة کلها من الامارات مع ما بینها من المتقدم و المتأخر، و عند فقدها جمیعا ینتهی إلی الرجوع الی العدد، و نسبته الی الثلثة الاولی نسبة الأصل إلی الدلیل.
إذا تبین ذلک فنقول تبین خلاف ما اختارته بالأمارة إما یکون بالاطلاع علی عادة الأهل أو بالتمییز بان کان الدم فیما اختارته فاقدا للصفات ثم رأت الواجد لها، أو یکون بالعادة بأن کانت ناسیة لها ثم تذکرتها. و لا إشکال فی وجوب القضاء فی الأولیین، لأن الرجوع الی العدد لم یکن وظیفتها حینئذ و انما تخیلت انها الوظیفة مع انها کانت مأمورة بالرجوع الی الأهل أو الی الصفات، فیکون من قبیل الإتیان بالشیء بتخیل الأمر به، و قد ثبت ان الأمر التخیلی لا یوجب الاجزاء قطعا إذ هو لیس الا تخیل الأمر، و اما الأخیر ففی الاجزاء و عدمه وجهان، من انها بعد نسیان العادة تصیر جاهلة بها واقعا فتکون وظیفتها الواقعیة هی الرجوع الی العدد فلم تعمل الا بوظیفتها، و من انها بتذکر العادة تصیر ممن قامت الامارة علی حیضها فتکون وظیفتها العمل بها، و هذا فیما إذا کانت العادة فیما بعد التذکر مما لا ینبغی الإشکال فیه، کما إذا اختارت العدد فی العشر الأول من الشهر فتذکر فی العشر

الثانى ان عادتها فيه أو فى العشر الأخير، حيث انه يجب عليها العمل بالعادة لأنها ليست ناسية لها فى وقتها، و مقتضاه قضاء ما تركته فيما اختارته من العدد، و اما إذا اختارت العدد فى العشر الثانى ثم تذكرت ان عادتها كانت فى العشر الأول ففى جعل العادة حينئذ حيضا حتى يكون مقتضاه قضاء ما فاتها فى الأيام التى اختارتها نظر، حيث انها فى أيام عادتها و الأيام التى اختارتها جاهلة بالعادة و كانت وظيفتها الرجوع الى العدد واقعا، و اما احتمال كون العادة الواقعية حجة واقعا حتى فى حال النسيان و ان النسيان عذر فى الرجوع الى العدد فضعيف فى الغاية، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو تبينت الزيادة و النقيصة.

[مسألة (۶) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة فى العدد حالها حال المبتدئة]

مسألة (۶) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها العشرة فى العدد حالها حال المبتدئة فى الرجوع الى الأقارب و الرجوع الى التخيير المذكور مع فقدهم أو اختلافهم و إذا علمت كونه أزيد من الثلاثة ليس لها ان تختارها كما انها لو علمت انه أقل من السبعة ليس لها اختيارها.

اعلم ان ناسية العادة اما تنساها وقتا و عددا و قد تقدم حكمها من انها ترجع الى التميز و مع عدمه الى العدد و لا ترجع إلى الأقارب، و اما ناسية للعدد فقط متذكرة للوقت و اما ناسية للوقت دون العدد.

اما الناسية للعدد فقط ففيها صور، لأنها اما تتذكر أول وقتها أو تتذكر أخره أو تتذكر وسطه، أو تعلم ان يومها هذا مثلا يوم حيض من غير معرفة بشىء من الأولية و الآخرية و الوسطية، و هذه الصورة الأخيرة هى التى ذكرها المصنف (قده) فى هذه المسألة، و قد اختلف فى حكمها على أقوال:

(منها) تكميل اليوم المتيقن بالثلاثة و الاقتصار فى الحيض عليها و العمل فيما عداها بعمل المستحاضة، و هو المحكى عن المبسوط و المعتبر و البيان، و يستدل له بأصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن و هو الثلاثة و ضعف مستند سائر الأقوال و قاعدة الاشتغال فى العبادات.

(و منها) الاحتياط فيما عدا اليوم المتيقن بالجمع بين تروك الحائض و اعمال

المستحاضة إلى العشرة، للعلم الإجمالى الموجب للاحتياط و لأصالة بقاء الحيض إلى أخر العشرة لاحتمال كون اليوم المتيقن حيضه أول الحيض و احتمال بقائه إلى العشرة (و يرد على الأول) ان العلم الإجمالى منحل بالعلم التفصيلى بحيضية اليوم الأول و الشك فيما عداه (و على الثانى) بأن إجراء الاستصحاب فى المقام متوقف على عدم إمكان التمسك فى إثبات حكمه بالاخبار و الأدلة الاجتهادية و الا فهو المتعين مع ان مقتضى استصحاب بقاء الحيض إلى العشرة من ابتداء اليوم المتيقن حيضه هو الحكم بالتحيض فى تمام العشرة لا الاحتياط بالجمع المذكور.

(و منها) ما قواه فى الجواهر من التحيض إلى أقصى ما يحتمل من عادتها فى العدد و لو الى العشرة لاستصحاب بقاء الحيض و قاعدة الإمكان و قال (قده) و يحتمل تحيضها بالعشرة فى كل شهر ما لم تعلم انتفاء بعضها و الا فبالممكن منها لاستصحاب الحيض و قاعدة الإمكان و غيرها مع عدم اطراد العمل بالروايات لها فى كل وقت، و هو لا يخلو من قوة، و مراده (قده) من عدم اطراد العمل بالروايات (إلخ) ما إذا علمت بانتفاء عدد الروايات فى بعض الأحيان مثل ما إذا علمت بكون حيضها أقل من العشرة حيث لا يمكن معه الرجوع الى الثلاثة من شهر و العشرة من أخر، أو علمت بكونه أقل من السبعة، حيث لا يمكن معه الرجوع الى التخيير بين السبعة و الستة.

(و أورد عليه) بأنه مع انـدراج المقام فيما دل عليه الاخبار و إثبات حكمه بها لا يبقى محل للتمسك باستصـحاب بقاء الحيض أو قاعدة الإمكان، مع ما فى التمسك بالقاعدة فى مثل المقام مما استمر بها الدم و امتزج حيض المرأة بالاستحاضة من الاشكال.
(و منها) ان حالها حال المبتدئـة فى الرجوع الى التميز و مع فقـده إلى الأقارب و مع فقـدهن أو اختلافهن فالرجوع الى الروايات بمعنى التخيير فى اختيار الثلاثـة فى كل شـهر أو سـتة أو السـبعة، و هو مختار جماعة من الفقهاء، و اختاره المصـنف (قده) أيضـا لكن مع تركه للرجوع الى التميز عند وجدانه مقدما على الرجوع الى الأقارب.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 31
(و يسـتدل له) بإطلاق ما دل على الحكم المذكور فى المبتدئة، بناء على شـمول إطلاق المرسـلة لناسـية العادة مطلقا سواء كانت ناسية الوقت و العدد معا أو كانت ناسية لأحدهما و قد عرفت فى المبتدئة ان مقتضى الجمع بين الروايات هو التخيير بين الثلاثة و بين السـتة و السـبعة فى كل شهر، الذى هو التخيير بين الأخذ بالمرسلة أو بالمضمرة و موثقتى ابن بكير، و تقدم أيضا ان الأحوط فى العمل بالمرسلة هو الأخذ بالسبعة لا التخيير بينها و بين الستة، و الأحوط فى هذا المقام أيضا هو تعين السبعة، لكن التخيير بين الثلاثة و بين السـبعة و السـتة أو تعين السـبعة هو ما إذا لم تعلم بازدياد حيضـها على الثلاثة أو نقصانها عن السبعة، و الا فليس لها اختيـار الثلاثـة فى الأـول و لاـ السبعة فى الثـانى بل يتعين عليها اختيار السـبعة فى الأول و الثلاثـة فى الثانى، و هـذا اعنى التخيير المذكور هو الأقوى لكن الاحتياط بتعين اختيار السبعة مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (7) صاحبة العادة العددية ترجع فى العدد الى عادتها]

مسألة (7) صاحبة العادة العددية ترجع فى العدد الى عادتها و اما فى الزمان فتأخذ بما فيه الصفة و مع فقد التميز تجعل العدد فى الأـول على الأـحوط و ان كـان الأـقوى التخيير، و ان كان هناك تميز لكن لم يكن موافقا للعـدد فتأخـذه و تزيـد مع النقصان و تنقص مع الزيادة.
و ليعلم أن ذاكرة العـدد و ناسـية الوقت اما ان لا تكون ذاكرة لشـىء من الوقت لا تفصـيلا و لا إجمالا بأن كان العـدد المحفوظ ضالاـ فى جملـة عـدد لاـ يزيـد ذلك المحفوظ على نصف ما وقع فيه الضـلال، كما إذا علمت كون حيضـها عشـرة أيام فى أيام الشـهر، حيث ان العشـرة لا تزيد عن نصف الشهر، أو علمت بكون حيضها خمسة أيام من العشرة الاولى من الشهر مثلا، حيث ان الخمسـة لا تزيـد عن نصف العشـرة بل تكون مساويـة معها، و اما تذكر من الوقت شـيئا بأن كان العدد المحفوظ ضالا فى جملة عدد يزيد ذلك المحفوظ على نصف ما وقع فيه الضـلال كما إذا علمت كون حيضها ستة أيام فى العشرة الأولى، حيث ان الستة تزيد عن نصف العشرة ففيه يصير الوقت متيقنا فى الجملة حيث تعلم بكون الخامس و السادس من هذه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 32
العشرة حيضا.
و الكلاـم فى هـذه المسألـة انمـا هو فى الصورة الاـولى- اعنى فيما لم تتـذكر من الوقت شـيئا- و الحكم فيها ان المرأة ترجع فى العـدد الى عادتهـا، و فى الوقت تأخـذ بما فيه الصـفة إذا كانت ذات التميز و تجعل ما يكون من الـدم بصـفة الحيض حيضا و لو كان فى أخر الشهر، اما رجوعها فى العدد الى عادتها فلما دل على تحيض المستحاضة بعدد حيضها.
ففى مرسلة يونس الطويلة: فالحائض التى لها أيام معلومة قد أحصـتها بلا اختلاط عليها ثم اسـتحاضت فاستمر بها الدم و هى فى ذلـك تعرف أيامها و مبلغ عـددها فإن امرأة يقال لها فاطمـة بنت حبيش «1» اسـتحاضت، قالت أم سلمة فسئلت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى ذلك، فقال تدع الصلاة قدر أقرائها أو قدر حيضها- الى ان قال الصادق عليه السّلام- هذه سنة النبى صلّى اللّه

عليه و آله و فى التى تعرف أيام أقرائها و لم يختلط عليها، الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هى و لم يقل إذا زادت على كذا يوما فأنت مستحاضة و انما سنّ لها أياما معلومة كانت لها من قليل أو كثير بعد ان تعرفها (الى ان قال عليه السّلام) فهذه سنة التى تعرف أيام أقرائها و لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت، و قال عليه السّلام فى تفسير قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم اللّه ستة أو سبعة الا ترى ان أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك لم يقل لها تحيضى سبعا فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هى مستحاضة غير حائض، و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشرة أو أكثر لم يكن يأمرها بالصلاة و هى حائض (الى ان قال عليه السّلام) و مما يبين هذا قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى علم اللّه (إلخ) فإنه كاد ان يكون صريحا فى انه لو كان لحيضها عدد معلوم كان يأمرها بان تتحيض فى علم اللّه بذلك العدد، كما انه لو كان وقتها مضبوطا كان يأمرها بترك الصلاة فى ذلك الوقت المعين و لم يكن يقول لها تحيضى فى علم اللّه بذلك العدد.

و الظاهر من هذه الفقرات التى نقلناها و غيرها مما فى المرسلة و غيرها

---

(١) حبيش مصغرا بالحاء المهملة و الباء الموحدة و اعجام الشين.

هو لزوم اتباع العادة مطلقا سواء كانت فى الوقت أو العدد فقط أو كانت فى كليهما.

(و دعوى) ان لزوم رجوع صاحبة العادة العددية إلى عادتها فى العدد، و الى التمييز فى الوقت مناف مع انحصار سنة الحائض فى المرسلة فى الثلاث، حيث لا يمكن ان تكون العادة العددية منفردة هى المرجع، لاحتياج تعيين الوقت إلى امارة أو أصل و أمكن ان يكون التمييز منفردا مرجعا و لا سنة أخرى ترجع إليها بعد حصر المرسلة السنة فى الثلاث.

(مدفوعة) بأن حصر السنة فى الثلاث لا يلازم انفراد كل واحدة منها فى المرجعية، لإمكان كون سنتين من تلك السنن الثلاث مرجعا بان ترجع فى العدد إلى العادة و فى الوقت الى التمييز إذا كانت ذاكرة للعدد و ناسية للوقت، أو ترجع فى الوقت إلى العادة و فى العدد الى التمييز إذا كانت ذاكرة للوقت و ناسية للعدد (و مما ذكرنا) ظهر حكم رجوعها فى الوقت إلى الصفة إذا كانت ذات صفة.

(هذا كله) إذا كانت ذات صفة و كانت الصفة متطابقة مع العدد، و مع الاختلاف بينهما بالزيادة و النقصان ترجع إليها أيضا فتنقص منها فى صورة الزيادة و تزيد عليها فى صورة النقصان للجمع بين دليل الرجوع الى العادة فيمن لها العادة و الأخذ بالصفة فيمن لا عادة لها.

و اما مع فقد الصفة ففى حكمها أقوال:

(أحدها) ما عن المبسوط و المعتبر و الإرشاد من وجوب الاحتياط عليها فى الزمان الذى وقع فيه الضلال، بالإتيان بما يجب على المستحاضة و ترك ما يحرم على الحائض كالوطى و اللبث فى المساجد و نحوهما و تغتسل للحيض فى كل وقت يحتمل انقطاع الحيض عنها و تقضى صوم عادتها (و يستدل له) بالعلم الإجمالى بصيرورتها حائضا و مستحاضة و اختلاط كل منهما بالاخر، فعليها الإتيان بما وجب عليها فعلا أو تركا ما دام الاشتباه، من باب المقدمة (و أورد عليه) أو لا بمنع وجوب الاحتياط فى الأمور التدريجية نظرا الى خروج أطراف المشتبه عن محل الابتلاء دائما، حيث انها فى أول الشهر تعلم بأنها إما حائض فى الثلاثة الاولى من الشهر

أو فى الثلاثة التى تلحقها الى أخر الشهر و ما عدا الثلاثة الأولى خارجة عن مورد ابتلائها، و هكذا فى كل ثلاثة من الشهر تكون الثلاثة التى قبلها أو بعدها خارجة عن مورد ابتلائها، و عليه فيصح اجراء استصحاب الطهر و عدم طرو الحيض فى كل ثلاثة من أيام الشهر إلا الأخيرة منها للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيها اما بكونها حائضا فيها أو فيما قبلها (و ثانيا) باستلزام الاحتياط فى جميع أيام الضلال للحرج و الضرر المنفيين فى الشريعة بقاعدة نفيهما.

(و يرد على الأول) عدم التفاوت فى حكم العقل بوجوب الاحتياط فى التكليف المردد بين أطرافه المشتبهة، بين الدفعيات و التدريجيات، و ذلك لوجود ملاك وجوبه فى التدريجيات كما فى الدفعيات، و هو العلم بالأمر الفعلى المنجز عن المولى و معه يحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ القطعى.

(و يرد على الثانى) المنع عن لزوم الحرج و الضرر فى الاحتياط المذكور دائما، و لو سلم فدليل نفيهما لا يدل الا على ارتفاع كل حكم يلزم معه الحرج الشخصى فى مورد لزومه، و مقتضى ذلك رفع إيجاب الاحتياط بقدر ما يرفع به الحرج، فلو كان الغسل لها ضرريا ارتفع وجوبه و انتقل تكليفها الى التيمم مثلا- و لا يقتضى ذلك الترخيص لها فى قراءة العزائم أو اللبث فى المساجد و نحوهما مما ليس فى تركه حرج و لا ضرر.

و لكن يرد على هذا القول ان لزوم الاحتياط بما ذكر انما هو فيما إذا لم يرد دليل اجتهادى على تعيين وظيفة هذه المرأة المستحاضة الناسية للوقت دون العدد، و قد عرفت دلالة المرسلة الطويلة على بيان وظيفتها فى غير واحدة من فقراتها و معه فلا ينتهى الأمر إلى تعين الاحتياط.

(و ثانيها) ما نسب إلى الأكثر تارة و الى المشهور اخرى و هو ما ذكره المصنف (قده) فى المتن من انها تتخير فى وضع العدد فى أي موضع من الشهر من اوله و أخره و ذلك لحكم العقل بالتخيير فى الأوقات التى نسبتها الى عادتها المنسية على حد سواء و لم يكن لبعضها ترجيح على بعض، و لدلالة الأخبار عليه، حيث ان المستفاد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 35

منها تخيير المتحيرة، و هى فى وقتها متحيرة، و ان كان التخيير المستفاد منها مساوقا للتخيير الذى يحكم به العقل.

(و لا يخفى) ان هذا الاستدلال و ان كان حسنا لكن بعد إرجاع التخيير المستفاد من الاخبار الى ما يحكم به العقل يكون الثابت هو التخيير فيما إذا لم يكن فى بعض الأوقات رجحان فى التحيض، و معه فيتعين التحيض بما فيه الرجحان، فلو ظنت بكون حيضها فى وقت معين من الشهر و ان وقتها المنسى هو أول الشهر أواخره مثلا يتعين جعل حيضها فى ذاك الوقت المظنون (و هذا هو القول الثالث) فى المسألة و حكى عن الذكرى و البيان.

(و رابعها) ما حكى من وجوب التخصيص بأول الشهر و لو مع حصول الظن بكون الوقت فى غيره (و يستدل له) بما فى المرسلة الصغيرة و فيها: عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى، عشرة أيام، ثم هى مستحاضة.

(و موثقة ابن بكير) فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة، إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلاة فى المرة الثانية، مضافا الى ما ورد من وجوب تحيض المبتدئة و المضطربة مع التمييز بمجرد الرؤية كما تقدم فى المسألة الثامنة عشر و فى أول الفصل المعقود فى حكم تجاوز الدم عن العشرة (و أقوى الأقوال) عندى هو القول الأخير لقوة دليله و مع الإغماض عنه فالمتعين هو القول الثالث باختيار تحيض ما تظن بحيضيته.

[مسألة (8) لا فرق فى الوصف بين الأسود و الأحمر]

مسألة (٨) لا فرق فی الوصف بین الأسود و الأحمر فلو رأت ثلاثة أیام أسود و ثلاثة أحمر ثم بصفة الاستحاضة تتحیض بستة.

و لیعلم ان بعضا من أوصاف الحیض ما یکون منصوصا و ذلک کالسواد و الحمرة و الغلظة و الطراوة و العبطة بمعنی السلامة و الحرارة و القوة و الحرقة مما ورد النص فی کونها من صفات الحیض کما تقدم فی أول مباحثه، و بعضا منها ما لا یکون

منصوصا و ذلک کالشقرة فی مقابل الکدرة و کالنتن.

و لا إشکال فی حصول التمییز بالأوصاف المنصوصة، و فی حصوله بغیرها من الأوصاف وجوه، من دعوی اعتبار مطلق الظن فی امتیاز الحیض عن الاستحاضة و لو کان الظن به حاصلا من غیر الامارات، و من دعوی اعتبار الظن بالحیض الحاصل من الامارات القائمة به و لو لم تکن منصوصة، و من دعوی لزوم الاقتصار علی خصوص الامارات المنصوصة و عدم اعتبار الظن به من غیر المنصوصة منها لکن دعوی اعتبار الظن به مطلقا و لو من غیر الامارات باطلة بالإجماع علی عدم اعتبار الظن به من غیر الصفات- کما ادعاه الشیخ الأکبر (قده) صریحا فی الطهارة.

و المحکی عن جماعة من المحققین کالشیخ و المحقق و الشهیدین و المحقق الثانی هو التعدی الی غیر المنصوصة من الامارات و جعلوا المدار بالقوة و الضعف و قالوا بأنهما فی صفات ثلاث (الاولی) اللون فالأسود قوی الأحمر و الأحمر قوی الأشقر و الأشقر قوی الأصفر و الأکدر کما عن النهایة، أو انه قوی الأصفر و الأصفر قوی الأکدر کما فی المسالک (الثانیة) الرائحة، فذو الرائحة الکریهة قوی قلیلها و هو قوی عدیمها (الثالثة) الثخانة، فالثخین قوی الرقیق، و ذکروا أیضا ان ذا الوصفین قوی ذی الواحد إذا لم یکن أقوی منهما، و یلزمهم القول بکون الأشد سوادا أو حرارة أو ثخانة قوی ما دونه.

و ما ذکروه لا یخلو عن قوة، لدلالة ما فی المرسلة الطویلة علیه، حیث عبر فیها بالإقبال و الادبار المراد بهما ما به یظن کونه حیضا کالکثرة و الغلظة و السواد أو کونه استحاضة کالقلة و الرقة و الاصفرار، و بقوله علیه السّلام دم الحیض اسود یعرف، و قوله علیه السّلام دم الحیض لیس به خفاء، فإن الإیکال إلی معرفة العرف أو الإیضاح عندهم مع ضرورة کون الامتیاز عندهم بالقوة و الضعف کاشف قطعی عن کون العبرة فی التمییز بمطلق الصفات لا بخصوص المنصوصة منها و لا بغیر الصفات لکی یکون مخالفا للإجماع.

و یترتب علی ذلک انه لو انحصر الدم فی القوی و الأقوی و تعارضا یقدم الأقوی

کما إذا رأت السواد خمسا ثم الحمرة خمسا و تجاوزت عن العشرة، بل لو رأت خمسا سوادا شدیدا ثم رأت خمسا سوادا أضعف من الأول و تجاوزت یکون الشدید قویا بالنسبة إلی الأضعف منه.

و لو اجتمع مع القوی و الأقوی ضعیف کما فی فرض المصنف (قده) ففی التحیض بمجموع الأقوی و القوی و جعل الضعیف استحاضة أو التحیض بخصوص الأقوی قولان: المحکی عن العلامة فی النهایة و موضع من التذکرة هو الأول و علیه صاحب الجواهر و اختاره المصنف (قده) فی المتن لعموم ما یدل علی التحیض بما هو من صفات الحیض، و الحمرة فی فرض المسألة من صفاته، و ترجیح الأقوی علی القوی انما هو فی مقام عدم المناص عن جعل أحدهما استحاضة فلا یجری فیما إذا أمکن جعلهما معا حیضا (و المحکی) عن المعتبر و المنتهی و موضع أخر من التذکرة هو الأخیر لأن الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز مع الانفراد عن الصفرة فتکون مع الانضمام أیضا کذلک (و لا یخفی) ما فی هذا الاستدلال من الوهن.

(و قد یقال) بأن الأحمر ضعیف بالنسبة إلی الأسود و قوی بالنسبة إلی الأصفر فالاضافتان متعارضتان متساقطتان فیبقی الدم الأحمر مجهول الصفة فیشکل ترجیح احدی الإضافتین علی الأخری فیلزم الاحتیاط فی ثلاثة الأحمر بالجمع بین تروک الحائض

و اعمال المستحاضة (و لا- يخفى ما فيه) حيث انه بعد فرض كون الحمرة من الصفات المنصوصة للحيض كالسواد و إمكان الجمع بين الأسود و الأحمر و جعلهما معا حيضا لا إلزام بالاحتياط المذكور.

فالأقوى على هذا هو جعل الستة بتمامها حيضا كما فى المتن (و لو رأت) ثلاثة أسود و ثلاثة اصفر ثم رأت أكدر و تجاوز عن العشرة فالحيض هو الأسود لأن الصفرة من صفات الاستحاضة و ان كانت أقوى من الكدرة، فالتعدى عن الصفات المنصوصة انما هو الى غير المنصوصة من صفات الحيض، و الصفرة ليست منها و ان كانت أقوى من الكدرة.

[مسألة (٩) لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة]

مسألة (٩) لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٨

ثم بصفة الحيض خمسة أيام أو أزيد تجعل الحيض الثلاثة الاولى و اما لو رأت بعد الستة الأولى ثلاثة أيام أو أربعة بصفة الحيض تجعل الحيض الدمين الأول و الأخير و تحتاط فى البين مما هو بصفة الاستحاضة.

فى هذا المتن أمران:

(أحدهما) انه لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام ثم بعدها ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة ثم بصفة الحيض خمسة أيام أو أزيد بحيث يتجاوز ما تراه ثانيا بصفة الحيض عن عشرة أيام من حين رؤية الدم الأول (ففى كون المرأة) حينئذ فاقدة التمييز فترجع إلى عادة نسائها لو علمت بها أو الى الروايات كما نسب إلى الأكثر لعدم إمكان التحيض بالجميع لتجاوزه عن العشرة، و لا بكل واحد مما يكون بصفة الحيض من الثلاثة الاولى و الخمسة الثانية لعدم الفصل بينهما بأقل الطهر الذى تراه بصفة الاستحاضة، و لا بحيضية احد الطرفين للزوم الترجيح بلا مرجح.

(أو لزوم) جعل احد الطرفين الذين بصفة الحيض حيضا مخيرة بين الأول و الأخر، و الثلاثة التى بصفة الاستحاضة استحاضة عملا- بعموم قاعدة التمييز فيعمل بها فى الجملة اما بجعل المتقدم حيضا لأسبقيته و الباقى استحاضة لوجود علامتها فيما تراه بصفتها و هو الثلاثة التى بصفة الاستحاضة فيتبعها ما تراه بعدها بصفة الحيض فى الحكم، أو بجعل المتأخر حيضا لقوته و أكثريته حيث انه خمسة أيام أو أزيد و جعل ما قبله استحاضة فيتبع الأول لما تراه بصفة الاستحاضة.

أو يتعين جعل الأول حيضا لما تقدم مرارا من عدم المانع عن التحيض به لعدم تحقق الثانى حينه بخلاف الثانى حيث لا يمكن التحيض به بعد صيرورة الأول حيضا الا على وجه دائر (وجوه) أقواها الأخير، لعدم الموجب لرفع اليد عن التمييز بعد إمكان الأخذ به فى الجملة و تعيين التحيض بالأول لما ذكر و لكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير المتعين فيه التعيين بالاحتياط.

(و ثانيهما) ما لو رأت فى الفرض المتقدم بعد الستة الأولى ثلاثة أيام أو أربعة أيام بصفة الحيض بحيث لا يكون المجموع من أول الدم الى انقطاعه أزيد من العشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٩

بل اما يكون تسعة أو عشرة فالحكم فيه ان الجميع حيض، اما الطرفان فلوجود التمييز فيهما و اما الثلاثة التى ترى فيها بصفة الاستحاضة فلكونه كالنقاء المتخلل بين الدمين الذين تراهما فى العشرة، حيث انه قد تقدم انه محكوم بالحيضية، الا ان المصنف (قده) احتاط فيه فيما سبق و لأجله احتاط فى المقام أيضا فيما تراه بصفة الاستحاضة.

(و كيف كان) فلا يحكم بها بالاستحاضة حتى ينافى مع الحكم باعتبار كون أقل الطهر المتخلل بين الحيضتين عشرة أيام و ليس

الحكم بحيضية الدمين الأول و الأخير مبنيا على إمكان أن يتخلل فى أثناء الحيض الواحد طهر أقل من العشرة كما أفاده فى المستمسك، بل لمكان اعتبار ان لا يكون أقل من العشرة يحكم بما فيه صفة الاستحاضة بالحيضية، لكن المصنف يحتاط فيه بما ذكر مبنيا على إلزامه الاحتياط فى النقاء المتخلل بين الدمين و لذا قال لانه كالنقاء المتخلل (إلخ).

[مسألة (١٠) إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة]

مسألة (١٠) إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة جعلتهما حيضتين إذا لم يكن كل واحد منهما أقل من ثلاثة.

جعل المتصفين بصفة الحيض حيضين ظاهر، لكونهما متميزين بصفة الحيض و تخلل ما هو كاقل الطهر بينهما و هو العشرة المتصفة بصفة الاستحاضة، و هذا فيمن كانت وظيفتها الرجوع الى التمييز كذات التمييز من المبتدئة و المضطربة بمعنى من لم تستقر لها عادة.

(و فى نجاة العباد): فربما يجتمع لها فى شهر واحد ثلاث حيضات (أقول) و ذلك كما لو رأت ثلاثة أيام بصفة الحيض فى أول الشهر و عشرة بعدها بصفة الاستحاضة ثم رأت ثلاثة بصفة الحيض ثم عشرة بعدها بصفة الاستحاضة ثم ثلاثة بصفة الحيض إذ كل هذه الثلاث التى فى شهر واحد حينئذ حيض، و انما قيد المصنف (قده) بان لا يكون كل واحد منهما أقل من ثلاثة لما تقدم منه من اشتراط تحقق التمييز بان لا يكون ما بصفة الحيض أقل من الثلاثة كما يعتبر ان لا يكون أكثر من العشرة و ان لا يكون ما بصفة الاستحاضة المتخلل بينهما أقل من العشرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ۴٠

[مسألة (١١) إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة فى ضمن عشرة]

مسألة (١١) إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة فى ضمن عشرة تحتاط فى جميع العشرة.

قد تقدم فى المسألة السادسة ان المشهور ذهبوا الى اعتبار التوالى فى الثلاثة التى هى أقل الحيض و قلنا بأنه الأقوى لكن المصنف (قده) استشكل فى اعتباره و احتاط فى الثلاثة المتفرقة فى ضمن العشرة، و عليه احتاط فى المقام أيضا و قال بلزوم الاحتياط فى جميع العشرة (و الأقوى) فى المقام هو الحكم بكونها فاقدة التمييز و وجوب الرجوع الى النساء أو الروايات لكن الاحتياط حسن مع مراعاته بما يوافق مع الرجوع الى النساء أو الروايات.

[مسألة (١٢) لا بد فى التمييز ان يكون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحيض]

مسألة (١٢) لا بد فى التمييز ان يكون بعضها بصفة الاستحاضة و بعضها بصفة الحيض فإذا كانت مختلفة فى صفات الحيض فلا تمييز بالشدة و الضعف أو غيرهما كما إذا كان فى أحدهما وصفان و فى الأخر وصف واحد بل مثل هذا فاقد التمييز و لا يعتبر اجتماع صفات الحيض بل نكفى واحدة منها.

فى هذه المسألة أمران:

(أحدهما) انه قد تقدم الوجوه فى المسألة الثامنة فيما به يحصل التمييز و انه هل العبرة بالأوصاف المنصوصة أو بمطلق أوصاف الحيض أو بمطلق ما يظن بكونه حيضا و لو لم يكن الظن به ناشيا من أوصاف الحيض أصلا و قلنا بان الوجه الثانى لا يخلو عن قوة و مختار المصنف (قده) هو الأول و عليه ما افتى به فى تلك المسألة من عدم حصول التمييز إذا لم يكن بعض الدم بصفة

الاستحاضة و انه لا- تمييز بالشدة و الضعف أو فيما كان فى أحدهما وصفان و فى الأخر وصف واحد (و الأقوى فى الجميع) مراعاة التمييز و ان كان الأحوط جعله مطابقا مع عادة النساء أو الروايات مهما أمكن.

(و ثانيهما) انه هل العبرة فى حصول التمييز بناء على اعتبار كون الدم بعضه بصفة الحيض و بعضه بصفة الاستحاضة اجتماع جميع صفات الحيض فى بعضه و جميع صفات الاستحاضة فى الأخر، أو يكفى حصول واحدة من كل منهما فى كل واحد

منهما، أو يعتبر اجتماع جميع صفات الاستحاضة فى البعض و يكفى تحقق واحدة من صفات الحيض فى الأخر أو بالعكس (وجوه).

ظاهر الأدلة بشهادة اختلافها فى ذكر الصفات كما نقلناها فى أول الباب هو كفاية وجود واحدة منها فى التمييز، و عليه فالمعتبر فى المتصف بصفة الاستحاضة فقدان جميع صفات الحيض و ان لم يتصف بجميع صفات الاستحاضة أيضا من البرودة و الصفرة و الرقة و نحوها بل يكفى خلوه عن جميع صفات الحيض و ان لم يتصف بشي‌ء من صفات الاستحاضة لو أمكن الخلو عنهما معا (هذا كله) بناء على اعتبار الاتصاف بالصفات المنصوصة فى حصول التمييز و اما على القول بحصوله بالشدة و الضعف فيسقط هذا البحث رأسا.

[مسألة (۱۳) ذكر بعض العلماء الرجوع الى الأقران مع فقد الأقارب]

مسألة (۱۳) ذكر بعض العلماء الرجوع الى الأقران مع فقد الأقارب ثم الرجوع الى التخيير بين الاعداد و لا دليل عليه فترجع الى التخيير بعد فقد الأقارب.

المنسوب الى المشهور رجوع المستحاضة إلى الأقران أيضا فى الجملة، و استدلوا له بوجوه:

(منها) الظن بمساواة المرأة مع أقرانها فى المزاج و الطبع مع دعوى اعتبار مثل هذا الظن هنا بادعاء القطع باعتبار الشارع فى تشخيص الحيض بمثله و ذلك من تتبع الموارد (و لا- يخفى ما فيه) من المنع عنه صغرى و كبرى، بالمنع من حصول الظن بالمساواة مع غلبة اختلاف المشاركات فى السن فى الحيض وقتا و عددا و المنع عن اعتباره على تقدير حصوله حيث لم يقم عليه دليل، مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار، و ادعاء القطع من تتبع الموارد على اعتباره فى الحيض على عهدة مدعيه.

(و منها) ما فى مرسلة يونس من قوله عليه السّلام ان المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى يرجع الى ثلاثة، حيث انه يدل على توزيع الأيام على الأعمار.

(و فيه) ان اختلاف حالات المرأة فى الحيض بحسب ادوارها فى السن

لا- يقتضى تساويها مع ما يشاركها فى السن مع وجدان تفاوت المشاركات فى السن فى المزاج الموجب لتفاوتهن فى الحيض، فما فى المرسلة لا يصير دليلا على هذا المدعى بل هو لا يزيد عن الاشعار به.

(و منها) ما فى مضمرة سماعة من قوله عليه السّلام أقرائها مثل أقراء نسائها، بدعوى صدق نسائها على أقاربها و أقرانها، إذ يكفى فى صدق الإضافة أدنى الملابسة (و فيه) ان صدق الإضافة بأدنى الملابسة لا يوجب ظهور اللفظ فى إرادة الأعم من كلمة نسائها و من البين ظهورها فى أقاربها، حيث ان المشاركات فى السن من الأجنبيات لا يصدق عليهن كونهن نساء المرأة كما لا يخفى.

(و منها) ما فى موثقة زرارة و محمّد بن مسلم: يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدى بأقرانها، بناء على ان تكون كلمة أقرانها بالنون لا بالهمزة جمع قرء كما حكى عن شرح المفاتيح و مجمع الفائدة و البرهان انها فى بعض النسخ كذلك (و فيه) انه

لا عبرة بذلك مع كونها فى النسخ المصححة المضبوطة بالهمزة، و فى مفتاح الكرامة ان فى عبارة الإستبصار ما يقطع به على ان الشيخ رواها بالهمزة دون النون.

(أقول) مع ظهور التفريع بالفاء فى قوله عليه السّلام فتقتدى على كون أقرائها بالهمزة إذ لو كانت بالنون لكان الأنسب العطف بالواو لكى يكون عطف بيان لقوله عليه السّلام تنظر بعض نسائها مع ظهور النساء فى الأقرباء، مضافا الى انه على تقدير الإغماض عن جميع ذلك فالخبر يصير مجملا لا يصح لان يستند إليه فى إثبات الرجوع الى الأقران.

فظهر ان ما نسب الى المشهور من الرجوع الى الأقران مما لا دليل عليه، و لذا أهمل ذكرها جماعة كالصدوق و السيد و الشيخ فى الخلاف و النهاية و غيرهم و أنكرها الآخرون كالمحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و الفاضل المقداد و المحقق الثانى و صاحب المدارك، و طعن فى ذكرها جماعة من محققى المتأخرين كصاحب الجواهر و الشيخ الأكبر و المصنف قدس اللّه أسرارهم (فالأقوى) عدم الرجوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۳

إليهن فى مقابل الأخذ بالروايات و ان كان الأحوط الجمع بينها و بين الروايات مع الإمكان.

ثم انه بناء على صحة الرجوع إليهن ينبغى بيان أمور:

(الأول) ذكر الشهيد الثانى فى الروض انه ليس فى كلام الأصحاب تعيين للاقران، ثم نقل عن الصحاح ان القرن مثلك فى السن، و قال ان الظاهر الرجوع فى ذلك الى العرف و هو دال على ان من ولدن فى سنة واحدة أقران، و فى ما زاد عنها اشكال، من دخوله فى صدق لفظ النساء و خروجه عن صدق الاقران.

(الثانى) الظاهر من الاقران هو من قارنها فى السن وقت الرجوع، و يحتمل كفاية اخبار من هى أكبر منها عن حيضها حين كانت بسنها.

(الثالث) ظاهر كلمات القائلين بالرجوع إلى الأقران اعتبار اتفاق الاقران جميعا، و لعل المراد اتفاق اغلبهن على وجه يكون النادر كالمعدوم.

(الرابع) مقتضى إطلاق كلام جماعة عدم الفرق فى الأقران بين من كانت فى البلد و غيره، و عن الذكرى دعوى ظهور اعتبار اتحاده، قال لان للبلدان أثرا ظاهرا فى تخالف الأمزجة، و أورد عليه فى الروض بان تفاوت الأمزجة لا تصلح للتخصيص شرعا.

(الخامس) ظاهر الجماعة هو الرجوع الى الأقران فى العدد، لأن أدلتهم لا تفيد الأزيد من الرجوع إليهن فى العدد مع بعد اتفاقهن فى الوقت.

(السادس) المشهور على كون الرجوع الى الأقران بعد فقد الأهل أو اختلافهن و ظاهر إطلاق بعضهم هو التخيير و لعل الأدلة المتقدمة على تقدير تمامية الاستدلال بها تقتضى التخيير، اللهم الا ان يقال كما عن كشف اللثام بان اتفاق الأعيان على الأهل دون الاقران يوجب تأخر الرجوع الى الأقران عن الرجوع الى الأهل، أو يقال بان روايات الأهل معمول بها عند الجميع فهى أولى بالتقديم مهما أمكن، و الأوجه على القول بالرجوع إلى الأقران هو التخيير اللهم الا ان يدعى الإجماع على تعين الرجوع الى الأهل مع إمكانه، و انما الكلام مع عدم التمكن منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۴

[مسألة (۱۴) المراد من الأقارب أعم من الابوينى و الابى و الأمى فقط]

مسألة (۱۴) المراد من الأقارب أعم من الابوينى و الابى و الأمى فقط و لا يلزم فى الرجوع إليهم حيوتهم.

اما کفایـة کون الأقارب من طرف الأب أو الأم فلإطلاق الأهل و النساء و مساعـدته مع الاعتبار لأن الطبیعـة جاذبة من الطرفین و جواز الرجوع الی الأموات من الأقارب أیضا للعموم.

[مسألة (۱۵) فی الموارد التی تتخیر بین جعل الحیض أول الشهر أو غیره]

مسألة (۱۵) فی الموارد التی تتخیر بین جعـل الحیض أول الشـهر أو غیره إذا عارضـها زوجهـا و کـان مختارها منافیا لحقه وجب علیها مراعاة حقه، و کذا فی الأمة مع السـید و إذا أرادت الاحتیاط الاسـتحبابی فمنعها زوجها أو سـیدها یجب تقدیم حقهما نعم لیس لهما منعها عن الاحتیاط الوجوبی.
فی الموارد التی تتخیر المرأة فی جعل حیضـها فی أول الشـهر أو غیره کما إذا انتهت أمرها إلی الأخـذ بالعـدد و قلنا فیه بتخییرها فی جعل الحیض فی أی وقت من الشـهر، إذا عارضها زوجها أو سیدها و کان مختارها منافیا لحقهما یصیر الأمر فی طرف المرأة دائرا بین حرمـة تفویت حق الزوج أو السـید و تخییر جعـل حیضـها متی شـائت فی أیام الشـهر، فعنـد الـدوران بینهما یصیر الأمر التخییری تعیینیا بالعرض من جهـة مزاحمته مع الحق العینی و حرمة تفویت حق الزوج و السـید و وجوب مطاوعتهما فلو عصت و اختارت ما ینافی حقهما فالظاهر ترتب أحکام الحیض علی ما اختارته، لان العصیان انما هو فی ترک مراعاة حقهما لا فی سقوط التخییر عن سـقوط ملاکه فیکون المقام نظیر العصیان فی ترک الأهم و الاشتغال بالمهم، حیث انه یصح الإتیان بالمهم بملاکه و ان سـقط الأمر عنه بخطابه، فلو اختارت أیاما مثل عـدد السـبعة و بعـد مضـی زمان منها کالثلاثة أو الأربعة أمرها الزوج أو السـید برفض ما اختارته فعلی القول بکون التخییر بدویا لا استمراریا لا ینبغی الإشکال فی سلب التأثیر عنه و علی القول بکونه استمراریا فالظاهر أیضا کـذلک لأنها فی تلک الأیام المختارة حائض و لیس یجب علیها خروجها عن الحیض لرعایـة حق الزوج أو السـید بل لیس لهما حق الاستمتاع بالوطی فی تلک الحالة أصلا (و مما ذکرنا ظهر) انه إذا أرادت الاحتیاط
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۴۵
الاسـتحبابی فمنعها زوجها أو سیدها وجب تقدیم حقهما لعدم المزاحمة بین الواجب و الاستحباب، کما انه لیس للزوج أو السید منعها عن الاحتیاط الوجوبی لعدم وجوب اطاعتهما علی المرأة فی المعصیة أو ما یکون فی حکمها.

[فصل فی أحکام الحائض]

اشارة

فصل فی أحکام الحائض، و هی أمور:

[(أحدها) یحرم علیها العبادات المشروطة بالطهارة کالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتکاف]

(أحدها) یحرم علیها العبادات المشروطة بالطهارة کالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتکاف.
لا- إشـکال فی حرمـة ما یشترط فیه الطهارة علی الحائض إجماعا محصـلا و منقولا کما فی الجواهر، بل فیه انه کاد ان یکون من ضروریـات الـدین فی الصـلاة من غیر فرق بین التطوع و الفریضـة و الحمل و الأصالـة، و انما الکلام فی ان حرمته علیها هل هی ذاتیة أو تشریعیة.
و البحث عنهـا فی جهـات (الاـولی) فی تصور الحرمـة الذاتیـة للعبـادة، و البحث عن تلـک الجهـة أصولیـة، و ربما یستشـکل فی

الحرمة الذاتية للعبادة بأن عبادية العبادة متوقفة على الأمر بها إذ ما لم يتعلق بها الأمر لا يعقل ان يؤتى بها بداعى الأمر، و ما لم يؤت بها بذاك الداعى لا تصير عبادة فعبادية العبادة تتوقف على الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع النهى عنها فلا يتصور تعلق النهى بها بعد الفراغ عن كونها عبادة.

(و يندفع) بان العمل اما يكون بنفسه مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها عبادة كالسجود، حيث ان العبادة عبارة عن غاية الخضوع التى ليس بعدها خضوع، و السجود من هذا القبيل و لذا يحرم لغير اللّه سبحانه، و اما يكون فى صيرورته عبادة محتاجا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۶

الى ان يكون مأمورا به فيؤتى به بداعى أمره أو داعى ملاك أمره أو ما يترتب على أمره لكى يصير عبادة (و فى الأول) لا إشكال فى صحة تعلق النهى به، فإنه لا يحتاج فى صيرورته عبادة الى الأمر لكى لا يجتمع الأمر به مع النهى عنه، و ليس كل خضوع مطلوبا حتى ينافى مطلوبيته و ملاك مطلوبيته مع النهى عنه، بل يمكن ان يصير موضوعا للأحكام الخمسة التكليفية من الحرمة و غيرها كما ان سجدة التلاوة فى الصلاة حرام لأنها زيادة فى المكتوبة (و القول) بان كل عبادة مطلوبة و ان لم تكن مأمورا بها، فينافى مطلوبيتها مع تعلق النهى بها (ضعيف) كما حقق فى محله.

(و فى الثانى)- أعنى ما يصير عبادة بعد تعلق الأمر به- إذا اتى بداعى أمره أو علل أمره أو معاليل امره يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل مشروعا، فالمنهى عنه هو ذات العمل لا بما انه مأمور به كما ان ذات العمل تكون عبادة إذا لم يكن العمل منهيا عنه، و ملاك عباديته حينئذ هو تعلق الأمر العبادى بنوعه، و يكون مخرجها عن تحت الأمر المتعلق بنوعه هو النهى المتعلق به.

فان قلت ان المأتى به مما نهى عنه و ان أمكن النهى عنه بما ذكرت لكن لا يصح ان يكون حراما ذاتيا إذ هو اما يؤتى بلا قصد التقرب به فى إتيانه أو يؤتى به مع قصده (فعلى الأول) فلا يكون عبادة حتى يكون منهيا عنه (و على الثانى) فيصير حراما بالحرمة التشريعية، و معها فلا حرمة ذاتية فى البين.

(قلت) بعد فرض كون متعلق النهى ذات العمل التى شرع نوعها لان يتعبد به يكون المنهى عنه حراما من قبل النهى المتعلق بذاته فالحرمة انما تنشأ من النهى به الذى لولاه لم يكن التعبد به تشريعا محرما، و لا يحتاج فى اتصافه بالحرمة الى ان يؤتى به بقصد القربة حتى يصير تشريعا، مع انه لا استحالة فى صيرورته حراما تشريعيا مع حرمته الذاتية، إما لكون الموصوف بالحرمة التشريعية هو العمل الجانحى بناء على عدم سراية التشريع الى الخارج (على خلاف التحقيق) أو ان الحرمة التشريعية تتعلق بما كان حراما بالحرمة الذاتية فيكون الحرام الذاتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۷

مأخوذا فى موضوع الحرمة التشريعية فتكون الحرمة التشريعية فى طول الحرمة الذاتية، فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين.

(الجهة الثانية) قد يستشكل فى كون ما يشترط فيه الطهارة حراما على الحائض من جهة تعلق النهى به بنفسه و ذلك لان حرمة الصلاة عليها بنفسها فى حال الحيض مبنى على كونها منهيا عنها بوجودها المطلق فى حال الحيض بحيث كان الحيض مأخوذا لحرمتها على نحو الظرفية و هو ممنوع لإمكان كون النهى عنها باعتبار وقوعها فى حال الحيض، فتصير منهيا عنها لوصفها لا لذاتها.

(و يندفع) بان كون الصلاة فى حال الحيض، من الخصوصيات المنوعة التى بها تصير الصلاة الصادرة نوعا مغايرا مع غيرها، فيكون النهى متعلقا بهذا النوع من الصلاة بذاته لا بمطلق الصلاة لأجل وقوعها فى حال الحيض و تكون خصوصية الزمان كخصوصية المكلف من المنوعات لا من الخصوصيات المصنفة أو المفردة.

(الجهة الثالثة) فى ذكر الأخبار التى يمكن ان يستدل بها لإثبات الحرمة الذاتية، و هى كثيرة (منها) ما فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال: إذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلاة (و فى التهذيب) عن الصادق عليه السّلام قال: و أى امرأة كانت معتكفة ثم حرمت عليها الصلاة فخرجت من المسجد (إلخ) و ما ورد من الأمر بترك الصلاة فى حال الحيض مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله فى مرسلة يونس الطويلة: فلتدع الصلاة أيام أقرائها، و غيره و هو كثير.

(و ما ورد) فى رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى تعليل نهى الحائض عن الصلاة و الصيام بقوله عليه السّلام: لأنها فى حد نجاسة، فأحب اللّه ان لا يعبد الا طاهرا (و ما ورد) فى رواية خلف فى اشتباه الحيض بالعذرة من قوله عليه السّلام: فلتتق اللّه ان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلها، و ان كان من العذرة فلتتق اللّه تعالى و لتتوضأ و لتصل، فإنه كالصريح فى كون المورد من موارد الدوران بين المحذورين الذى لا يمكن فيه الاحتياط (و صحيحة زرارة) إذا كانت المرأة طامثا لا تجوز لها الصلاة (و صحيحته الأخرى إذا دفقته- يعنى الدم-

حرمت عليها الصلاة.

و لا يخفى ظهور هذه الاخبار فى الحرمة الذاتية و لا ينافيه ظهور توجه التحريم و الأمر بالترك فى الأدلة على فعل الصلاة على وجه التعبد و المشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض بدعوى صيرورتها حراما بالحرمة التشريعية لانه تشريع و تعبد بما لم يأمر به الشارع، و ذلك- اى عدم التنافى- من جهة انه لا امتناع فى ان يكون إتيانها بقصد الصلاة بما هى صلاة حراما ذاتيا لاشتمالها على مفسدة ذاتية و قبح إتيانها أيضا من حيث التشريع، و يترتب عليه انه لو نوت بفعلها الاحتياط ينتفى موضوع التشريع، لكن يبقى مفسدتها الذاتية و حرمتها الواقعية، فلا يصح ان يكون عملها احتياطا و هذا بخلاف ما إذا لم يكن إلا الحرمة التشريعية.

و يدل على الحرمة الذاتية أيضا الأخبار الكثيرة الواردة فى باب الاستظهار الدالة على وجوب ترك العبادة أو جواز تركها عند احتمال كونه حيضا مع التعبير عن تركها فى بعض تلك الاخبار بالاحتياط (ففى صحيح زرارة) المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين، فلو لم يكن فعلها حراما ذاتيا لما كان الترك احتياطا، بل كان الاحتياط فى فعلها برجاء المطلوبية فى الواقع.

فان قلت لعل وجوب فعلها بعد العادة من جهة استصحاب بقائه بعدها.

قلت بقاء الحيض بعد العادة و ان كان موافقا للاستصحاب لكن المستظهر من اخبار الاستظهار هو كون الأمر بترك العبادة من جهة الاحتياط و أولوية مراعاة احتمال الحيض عن احتمال النقاء و عن ترتيب أحكام الاستحاضة على الدم الذى تراه بعد عادتها، و لعل وجه الأولوية هو غلبة استمرار الحيض الى ما بعد العادة بمقدار يوم أو يومين مثلا فى صورة استمرار الدم أو كون ترك العبادة فى حال الحيض أهم عند الشارع من فعلها فى غير هذا الحال.

فان قلت ما ذكرته من أولوية مراعاة احتمال الحيض عن احتمال النقاء و كون الدم بعد العادة استحاضة ينافى مع ما ذكره غير واحد من الاحتياط بتروك الحائض و اعمال المستحاضة عند دوران الدم بين الحيض و غيره، بل ادعى عليه

الاتفاق الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة فى المضطربة المتحيرة، و به (اى بجواز الاحتياط لها بما ذكر) يستدل على نفى الحرمة الذاتية، إذ لو كانت كذلك لم يكن للاحتياط المذكور وجه.

قلت لعل الاحتياط المذكور فى المضطربة فى الصلاة الواجبة بتغليب جانب الفعل على الترك فى الاحتياط لأنها عمود الدين، و لذا ربما يقال باختصاص الاحتياط بالفرائض و عدم جواز الإتيان بالنوافل، لكن المحكى عن النهاية ان النوافل أيضا كالفرائض

لكونها من مهمات الدين، و اما ترك الصلاة فى أيام الاستظهار فلما عرفت من غلبة استمرار الحيض الى ما بعد العادة بمقدار أيام الاستظهار فى صورة تجاوزه عن العادة، مضافا الى كونه معاضدا مع الأصل- أعنى أصالة بقاء الحيض- فى أيام الاستظهار.

(و كيف كان) فالأقوى كون العبادة المشروطة بالطهارة حراما على الحائض بالحرمة الذاتية مثل اللبث فى المساجد أو قراءة العزائم.

الجهة الرابعة فى الثمرة بين القولين و هى أمران:

(أحدهما) أن حرمه الإتيان بالصلاة بداعى انها عبادة بالذات بناء على الحرمة الذاتية و عدم حرمته بناء على الحرمة التشريعية لاختصاص التشريع بصورة قصد الأمر التشريعى و هو غير حاصل فى الفرض (و فيه) ان الصلاة بما لها من الاجزاء و الشرائط ليست عبادة ذاتية و ان اشتملت عليها كالسجود الذى هو عبادة بالذات، و لذا يحرم لغيره تعالى، بل الركوع على تأمل فيه و ان حرمتها على الحائض بالحرمة الذاتية ليست مختصة بما اتى بها بداعى انها عبادة بالذات بل هى محرمة عليها بقصد انها صلاة و لولا بداعى انها عبادة بل بداع أخر كقراءة العزائم إذا لم يكن بداع قربى و الحرمة التشريعية ليست مختصة بصورة قصد الأمر التشريعى الذى هو غير حاصل فى الفرض، بل التشريع يحصل بقصده أو قصد مطلوبيته للّه سبحانه بعنوان انه مطلوب له تعالى مع عدم العلم بمطلوبيته أو العلم بعدمها.

(و بعبارة أوضح) التشريع يحصل بإتيان الشىء بعنوان كونه مطلوبا و مرادا

له تعالى مع عدم العلم بكونه كذلك سواء كان باعثه الالتزام و البناء على كونه ذا ملاک للأمر أو الأمر نفسه أو ما يتبع الأمر عند عدم العلم بشىء منها.

(و أورد على هذه الثمرة) بان ترتبها موقوف على القول بالعبادة الذاتية فى قبال ما يكون عبادة بالأمر، و هو ممنوع، بل الموجب لكون الفعل عبادة هو كونه واجدا لملاک المحبوبية، الذى ينكشف بالأمر تارة و بغيره اخرى، و لا دخل للأمر فى هذه الجهة إلا كونه دليلا الى ذاک الملاک (الى ان قال): لو قلنا بتحقق العبادة الذاتية امتنع النهى عنها لان حسنها الذاتى مانع عنه فتنتفى الثمرة المذكورة.

(و لا يخفى ما فيه) فان تحقق العبادة الذاتية فى الأفعال غير قابل للإنكار و ان الموجب لكون الفعل عبادة ليس منحصرا بكونه ذا ملاک و ان كان تحصل العبادة بإتيانها بداعى الملاک خلافا لصاحب الجواهر (قده) و ان بالإتيان بداعى أمره تصير عبادة و ان فرض كون الأمر به بلا ملاک بل مع ملاک المبغوضية لان نشو الأمر عن الملاک شىء يرجع الى المولى و انه لا يأمر بلا ملاک لا ان العبد لا يجب عليه امتثال الأمر إذا كان بلا ملاک و ان العبادة الذاتية لا يكون حسنها ذاتيا إذ ليست كل عبادة حسنا على كل حال بل هى تنقسم الى الحسن و القبيح و تصير موضوعا للأحكام الخمسة التكليفية و يتصور فيها المباح، كيف، و قد قيل فى دفع الإشكال فى النهى عن العبادات بأنه لا يرد فى العبادات الذاتية حيث ان عباديتها لا يتوقف على الأمر بها حتى لا يجتمع مع النهى عنها و هذا شىء لا سبيل إلى إنكاره و قد أوضحناه فى بحث الصحيح و الأعم فى الأصول.

(الثمرة الثانية) إمكان الاحتياط المطلق عند تردد الدم بين الحيض و غيره بإتيان الصلاة بداعى احتمال الأمر بناء على الحرمة التشريعية لعدم التشريع حينئذ لمباينته مع الاحتياط و عدم إمكانه بناء على الحرمة الذاتية، لدوران الفعل بين الوجوب و الحرمة فلا يكون كل من الفعل و الترک موجبا للاحتياط المطلق بل موجب للاحتياط من وجه دون وجه.

(و أورد عليها) فى رسالة الدماء بأن الحرمة الذاتية إذا كان الأصل عقلا و نقلا

الأمن من تبعة مخالفتها لا يضر بحسن الاحتياط بإتيانها باحتمال الوجوب بل باحتمال الاستحباب أيضا فتستحق ثواب الإطاعة أو الانقياد، غاية الأمر كان مع هذا الاحتمال عدم الإتيان باحتمال الحرمة أيضا من الاحتياط (انتهى).

و لا يخفى ما فيه لان الكلام فى الاحتياط المطلق الذى يقطع به بإدراك الواقع بما هو عليه و من المعلوم استحالة حصوله كذلك فى الدوران بين الحرمة و الوجوب و ان ما يمكن منه فيه هو الاحتياط من وجه دون وجه، و ما ذكره من ان الأصل عقلا و نقلا هو الأمن من تبعة مخالفة الحرمة عند الدوران بينها و بين الوجوب ان أراد به هو حكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك من جهة العجز عن تركهما معا حيث ان المكلف فى مقام العمل اما فاعل أو تارك فلا يستحق على فعله أو تركه العقاب فالعقلى منه مسلم لكن ليس من النقل عليه دليل و ان أراد البراءة الشرعية أو العقلية الثابتة من ناحية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ففيه ان مختاره فى الكفاية عدم جريان البراءة العقلية فى الدوران بين المحذورين من جهة كون المخالفة من ناحية عجز المكلف عن الجمع بين الامتثالين لا من ناحية عدم تمامية البيان إذ العلم الإجمالى بتحقق أحدهما كاف فى البيان، و ما ذكره حق و لكنه قائل بجريان البراءة الشرعية بدعوى إطلاق أدلتها و شمولها للدوران بين المحذورين كما تشمل الشبهة البدوية، و الحق عدم جريانها أيضا كالعقلية و ان الحكم فى الدوران بين المحذورين هو التخيير العقلى بين الفعل و الترك و التوقف عن الحكم رأسا، و تفصيله فى الأصول.

(ثم ان حكمه) بحسن الاحتياط بإتيان ما يحتمل حرمته و استحبابه باحتمال استحبابه لا يخلو عن الغرابة إذ فى مورد الدوران بين الحرمة و غير الوجوب ينحصر الاحتياط بالترك باحتمال الحرمة و ان الإتيان بالفعل مخالف مع الاحتياط و لو كان جائزا بأدلة البراءة عن الحرمة المحتملة عقلا و نقلا.

و أورد على الثمرة الثانية فى المستمسك بما لخصه بعبارته ان الفعل بقصد امتثال أمر اللّه سبحانه رجاء وجوده طاعة و انقياد له فيمتنع ان يكون حراما منهيا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 52

عنه فان الانقياد له تعالى لا يمكن ان يكون منهيا عنه فلا بد ان يكون تحريم العبادات على الحائض ذاتا مختصا بالعبادات المأتى بها بداعى امتثال أمر تشريعى فيتحد موضوع الحرمة الذاتية مع موضوع الحرمة التشريعية.

(و لا يخفى) ان موضوع الحرمة الذاتية هو ذات العبادة لا مقيدا بإتيانها بداعى قربى حتى يحتاج فى تحققه الى التشريع، غاية الأمر انه إذا كانت بذاتها عبادة تكون عبادة فعلية محرمة و ان كانت عباديتها منوطة بإتيانها على وجه قربى تكون محرمة بنفسها و لو لم يأت بها تشريعا و يكون المنهى عنه نفسها التى تكون مأمورا بها فى غير هذا الحال لتعلق الأمر بنوعها و يكون النهى مخرجا لها عن تحت الأمر من جهة امتناع تعلقه مع بقاء الأمر.

(و الحاصل) ان الصلاة المحرمة على الحائض ليست الا كقراءة العزائم المحرمة عليها، فكما ان نفس القراءة بما هى لا مقيدا بكونها على وجه قربى محرمة عليها فكذلك الصلاة بما هى صلاة محرمة عليها فتتم الثمرة الثانية من غير اشكال، و اللّه العالم.

(و كيف كان) فلا إشكال فى عدم انعقاد الصلاة و الصوم من الحائض من غير فرق فيهما بين الفريضة و التطوع و الأصالة و التحمل و لا الطواف الواجب لتوقفه على الطهارة و لا الطواف المندوب لتوقفه على جواز الكون فى المسجد، و لا الاعتكاف لتوقفه على جواز اللبث فى المسجد.

[الثانى يحرم عليها مس اسم اللّه و صفاته الخاصة]

الثانى يحرم عليها مس اسم اللّه و صفاته الخاصة بل غيرها إذا كان المراد بها هو اللّه و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة على

الأحوط و كذا مس كتابة القرآن على التفصيل الذى مر فى الوضوء.
و يدل على حرمة مس كل ما ذكر فى المتن ما دل على حرمة مسه على المحدث بالحدث الأصغر كما تقدم تفصيله فى باب الوضوء، مضافا الى دعوى اتفاق الأصحاب على اشتراك الحائض مع الجنب فى الاحكام مع ورود النص على عدم جواز مس الجنب لاسمه تعالى كموثقة عمار، و فيها: لا يمس الجنب درهما و دينارا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۵۳

عليه اسم اللّه، و الى ان حرمة مس الجنب لما ذكر مبتنية على وجوب التعظيم لما ذكر و حرمة إهانته بمسه و ان الحيض أعظم من الجنابة فيراعى فيه ما يراعى فى الجنابة بطريق اولى.
(و لا يخفى) عدم دلالة هذه الأدلة على إثبات حكم الحرمة فى جميع ما ذكر و ان الحرمة فى غير حال الوضوء بالنسبة الى جميع ما ذكر غير ثابتة، و قد استوفينا الكلام فى البحث عنها فى مبحث غايات الوضوء و فى البحث عن غسل الجنابة، فراجع نعم فى حرمة مسها كتابة القرآن إجماع صريح حكاه غير واحد من الفقهاء و لم ينسب الخلاف الا الى ظاهر السلار حسبما تقدم فى غسل الجنابة، و المرسل المروى عن الباقر عليه السّلام فى مجمع البيان فى تفسير قوله تعالى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ يدل عليه فالحكم بالحرمة فى مسها لكتابة القرآن قوى و قد مر الكلام فى التفاصيل التى أشار إليه المصنف (قده) فى مبحث غايات الوضوء.

[الثالث قراءة آيات السجدة بل سورها على الأحوط]

الثالث قراءة آيات السجدة بل سورها على الأحوط.
أما قراءة آيات السجدة فللإجماع المصرح به فى المعتبر حيث يقول: و هذا مذهب علمائنا كافة، و المحكى عن المنتهى حيث قال بعد جملة من الكلام: و هو مذهب فقهائنا أجمع، مضافا الى ان حرمتها ثابتة فى الجنب بالإجماع مع ظهور الاتفاق على اشتراك الحائض معه فى الأحكام، مضافا الى المروى مرسلا فى المعتبر عن جامع البزنطى عن المثنى عن الحسن الصيقل عن الصادق عليه السّلام، و خبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السّلام قال: الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرئان القرآن ما شاءا، إلا السجدة، و اما قراءة ما عدا السجدة من سورتها ففى حرمتها قولان، أقواهما التحريم، و قد ذكر دليله فى مبحث غسل الجنابة.

[الرابع اللبث فى المساجد]

الرابع اللبث فى المساجد.
لا إشكال فى حرمة لبث الحائض فى المساجد قال فى المعتبر: اما اللبث و القعود فلا، و هو إجماع (انتهى) و يدل على حرمته عليها من الاخبار صحيحة زرارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۵۴

و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام، قلنا الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا، قال عليه السّلام الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين، و فى حسنة ابن مسلم:
الجنب و الحائض يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه و لا يقربان المسجدين الحرمين، و المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، قال: إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و آله فأصابه جنابة فليتيمم و لا يمر

فى المسجد الا متيمما حتى يخرج منه و يغتسل و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل كذلك و لا بأس ان يمر فى سائر المساجد و لا يجلسان فيها.

(و استدل فى المعتبر) أيضا بأن الحائض متشاركة للجنب فى الحدث و تختص بزيادة حمل الخبث فحكم حدثها أغلظ فيكون اولى بالمنع (و بالجملة) فلا إشكال فى الحكم المذكور فى الجملة.

و انما الكلام فى المراد من اللبث، و ليعلم ان معناه مفهوم يقابل الاجتياز، فلا بد من تنقيح معنى الاجتياز لكى يتبين معناه و انه هل هو بمعنى الدخول من باب و الخروج من باب أخر، و عليه فيكون اللبث المحرم هو ما يقابله سواء كان بالقعود أو بالقيام مع السكون أو مع التردد فى جوانب المسجد أو بالدخول من باب و الخروج منه، أو هو بالمعنى المقابل للقعود، و عليه فيكون المحرم هو القعود فقط و يجوز القيام مع السكون أو مع التردد فى الجوانب أو بالدخول من باب و الخروج منه، أو هو بالمعنى المقابل للمكث، و عليه فيكون المكث مطلقا حراما سواء كان بالقعود أو بالقيام مع السكون أو مع التردد فى الجوانب، و يكون الجائز هو ما يقابل المكث سواء كان بالدخول من باب و الخروج من باب أخر أو الدخول من باب و الخروج منه على وجه يصدق عليه المرور لا المكث.

و أخص المعانى هو المعنى الأول و بعده الأخير، و المعنى الثانى أعم منهما (و استظهر) الشيخ الأكبر (قده) المعنى الأول من لفظ الاجتياز، و قال بأنه الدخول من باب و الخروج من باب أخر.

(و مقتضى حسنة) ابن مسلم التى فيها: يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٥٥

فيه و كذا المروى فى الكافى الذى فيه: و لا يجلسان فيها (هو الثانى) أعنى المعنى المقابل للقعود، و يمكن ان يدعى أظهرية الأخير بدعوى ارادة مطلق المكث من القعود و انما عبر بالقعود أو الجلوس لغلبة تحقق المكث به.

(هذا) بالنظر الى نفس هذه الاخبار، و اما بالنظر الى ما ورد فى تفسير الآية المباركة (و لا جنبا إلا عابرى سبيل) كما فى صحيحة زرارة و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام بعد قوله عليه السّلام: الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين قال (ع) ان اللّه تبارك و تعالى يقول وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِى سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا- فلعله يستظهر منه معنى أخص من المعنى الأول حيث ان عبور السبيل يتوقف على ان يدخل من باب و يخرج من باب أخر مع كون باب الدخول فى طرف و باب الخروج فى طرف أخر بخلاف ما إذا كان البابان متصلين فى طرف واحد إذ لا يصدق معه عبور السبيل، و لعل ما استظهره الشيخ الأكبر (قده) من لفظ الاجتياز أيضا هو هذا المعنى كما انه ليس ببعيد (و اللّه العالم).

[الخامس وضع شيء فيها إذا استلزم الدخول]

الخامس وضع شيء فيها إذا استلزم الدخول.

لا إشكال فى حرمة دخول الحائض فى المسجد لأجل وضع شيء فيه إذا لم تكن مضطرة فى وضعه فيه، و مع اضطرارها فيه و كون وضعه مستلزما للدخول فالظاهر جوازه للاضطرار (و فى جواز وضعه) فيما إذا لم يستلزم الدخول مثل ما إذا طرحته من الخارج أو كان الوضع فى حال الدخول المجوز كما إذا كان فى حال العبور من باب الى باب أخر أو فى حال المكث المضطر اليه (قولان) أقواهما الجواز و أحوطهما العدم و قد مر الكلام فيه فى مبحث غسل الجنابة.

[السادس الاجتياز من المسجدين]

السادس الاجتياز من المسجدين، و المشاهد المشرفهٔ كسائر المساجد دون الرواق منها و ان كان الأحوط إلحاقه بها، هذا مع عدم لزوم الهتك و إلا حرم و إذا حاضت فى المسجدين تتيمم و تخرج إلا إذا كان زمان الخروج أقل من زمان التيمم أو مساويا.

فى هذا المتن أمور

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۵، ص: ۵۶

(الأول) يحرم على الحائض الاجتياز عن المسجدين على المعروف بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح محمّد بن مسلم: الجنب و الحائض يدخلان المسجد مجتازين و لا يقربان المسجدين الحرمين، و صحيح أبى حمزهٔ المروى فى الكافى عن الباقر (ع) إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و آله فاحتلم فأصابته جنابهٔ فليتيمم و لا يمر فى المسجد الا متيمما حتى يخرج منه ثم يغتسل، و كذلك الحائض إذا أصابه الحيض تفعل كذلك و لا بأس ان يمر فى سائر المساجد و لا يجلسا فيها، و أيّد ذلك بأنه مناسب مع التعظيم.

(الثانى) هل المشاهد المشرفهٔ فى حكم المسجدين كما قواه فى نجاهٔ العباد أو فى حكم سائر المساجد فيجوز الاجتياز فيها من غير لبث كما صرح به المصنف (قده)، أو انها لا تلحق بسائر المساجد أيضا فى حرمهٔ اللبث، وجوه، أقواها الأخير.

(و يستدل للأول) باستفادهٔ المناط من مجموع ما ورد من الاخبار فى باب الحيض و الجنابهٔ من كون المنع عن دخول الجنب و الحائض فى المسجد بمناط التشريف و التعظيم و تحقق هذا المناط فى المشاهد الشريفهٔ بالأولويهٔ.

(و يستدل للثانى) بما ورد من نهى الجنب عن الدخول فى بيوتهم و ان احترامهم أمواتا كاحترامهم احياء، مع دعوى الاتفاق على اشتراك الحائض للجنب فى الاحكام ففى ما ورد من دخول ابى بصير على الصادق (ع) جنبا- قال (ع) يا أبا بصير اما علمت ان بيوت الأنبياء و أولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب.

(و فى المروى) عن على بن الحسين عليهما السّلام ان اعرابيا دخل على الحسين (ع) فقال له اما تستحيى يا أعرابى تدخل على امامک و أنت جنب (و عن الذكرى) تعليل ذلک بتحقق معنى المسجد فى مشاهدهم و هو كونها من البيوت التى اذن اللّه ان ترفع و يذكر فيها اسمه و انه يسبح فيها بالغدو و الآصال رجال، كما يظهر من أفضليهٔ الصلاهٔ عندهم من الصلاهٔ فى المساجد، بل ورد ان الصلاهٔ عند على (ع) بمأتى ألف صلاهٔ رزقنا اللّه تعالى الصلاهٔ عنده، و زيادهٔ شرفها لكونها متضمنهٔ لقبر معصوم من نبى أو إمام عليهم السّلام.

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۵، ص: ۵۷

و ما ذكرناه أحسن مما قيل فى وجه تحقق المسجديهٔ من انه لا يبنى الا على قبر معصوم أو على ارض عليه قطرهٔ من دمه، و كذا ما قيل فى وجه زيادهٔ الشرف من تضمنها قبر نبى أو إمام معصوم (و ذلک لما فيه) من كون وجه الزيادهٔ فيه بعينه هو وجه تحقق المسجديهٔ.

و كيف كان، فيرد على الأول بأن استفادهٔ المناط من الاخبار الواردهٔ فى منع الجنب و الحائض عن الدخول فى المسجد ممنوعهٔ، و لو سلم فكون التعظيم واجبا ممنوع ما لم ينته تركه الى الهتک).

(و يرد على الثانى) بالمنع من استفادهٔ حرمهٔ دخول الجنب فى مشاهدهم من تلک الأخبار أولا، و منع التعدى عن الجنب إلى الحائض ثانيا، إذ من البعيد غايته حرمهٔ بقاء نساء المعصومين فى بيوتهم فى حال حيضهن و لزوم خروجهن عنها، حيث انه لو كان لأشير إليه بخبر، مع انه لم يرد فيه أصلا، بل الوارد بقائهن فى تلک البيوت الشريفهٔ فى أيام حيضهن.

(ففى الفقيه) عن الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه (ع) ان ميمونة كانت تقول ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يأمرنى إذا كنت حائضا أن اتزر بثوب ثم اضطجع معه فى الفراش.

(و فيه أيضا) و كانت نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن اللّه عز و جل، و قال المجلسى فى شرحه على الفقيه و كان قرب جلوسهن من المسجد من جهة اتصال بيوتهن بالمسجد لئلا تنسين دخولهن فيه.

(و فى صحيح ابن عمار) عن الصادق (ع) قال سئلته عن الحائض تناول الرجل الماء فقال قد كان بعض نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تسكب عليه الماء و هى حائض و تناوله الخمرة (و المحكى عن الفقيه) انه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لبعض نسائه ناولينى الخمرة فقالت إنى حائض فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أ حيضك فى يديك؟

و هذه الاخبار كما ترى صريحة فى كون نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى حال حيضهن

فى بيته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و جواز اللبث على نسائهم عليهم السّلام و اختصاص الحرمة بما عداهن أبعد (و بالجملة) فالأقوى عدم حرمة الدخول و اللبث عليهن فى المشاهد المشرفة الا ان يستلزم التلويث أو الهتك، و لا إشكال فى حرمته مع الهتك فان الهتك بأى نحو تحقق حرام، و اما التلويث فحرمة الدخول المستلزم له متوقفة على حرمته فيما إذا لم يستلزم الهتك، و قد تقدم فى مبحث أحكام النجاسات ان الأقوى عدم تحريم تنجيسها و عدم وجوب إزالة النجاسة عنها ما لم ينته الى الهتك، لعدم الدليل على وجوب التعظيم الذى لا ينتهى تركه إلى الإهانة فراجع.

و مما ذكرنا ظهر حكم الرواق من المشاهد المشرفة و انه مع عدم الهتك لا يحرم دخولها فيه، الا ان رعاية الاحتياط مهما أمكن اولى.

(الأمر الثالث) إذا حاضت فى المسجدين تتيمم و تخرج و قد بسطنا الكلام فى هذه المسألة فى مبحث غسل الجنابة ص 50.

[مسألة (1) إذا حاضت فى أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت]

مسألة (1) إذا حاضت فى أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت و ان شكت فى ذلك صحت فان تبين بعد ذلك ينكشف بطلانها و لا يجب عليها الفحص و كذا الكلام فى سائر مبطلات الصلاة.

إذا حدث شى‌ء من قواطع الصلاة فى أثنائها و لو قبل السلام منها بطلت، من غير فرق فى ذلك بين الحدث و غيره و لا فى الحدث بين الأكبر و الأصغر، و لا فى الأكبر بين الحيض و الجنابة و غيرهما، و ذلك لتحقق القاطع المبطل للصلاة و لو شك المصلّى فى حدوثه صحت صلوته لاستصحاب الطهارة و عدم حدوث القاطع و قاعدة الفراغ، و لا يجب عليه الفحص عند الشك فى حدوثه لكون الشبهة موضوعية لا يجب الفحص فيها الا بقدر يوجب به استقرار الشبهة.

[مسألة (2) يجوز للحائض سجدة الشكر]

مسألة (2) يجوز للحائض سجدة الشكر و يجب عليها سجدة التلاوة إذا استمعت بل أو سمعت آيتها و يجوز لها اجتياز غير المسجدين لكن يكره و كذا يجوز لها اجتياز المشاهد المشرفة.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) يجوز للحائض سجدة الشكر لأنها و ان كانت عبادة لكنها ليست مما يشترط فيها الطهارة، و استدلال الشيخ على حرمة سجود التلاوة عليها بعدم جواز السجود لغير الطاهر اتفاقا ساقط لمنع الاتفاق عليه فى سجود التلاوة فضلا عن سجدة الشكر، و فى المعتبر: السجدات الواجبة تجب على القارى و المستمع السجود عندها الطاهر و الحائض و الجنب لانه واجب و ليس من شرطه الطهارة (انتهى) هذا مضافا الى منع دلالة عبارته على دعوى الاتفاق على حرمة ما عدا سجود التلاوة بل الظاهر منه دعوى الاتفاق على المنع من سجود التلاوة بادعاء اعتبار الطهارة فيه كما هو احد القولين فيه و الاتفاق على تحريم ما يعتبر فيه الطهارة على الحائض، فيجاب عنه حينئذ بالمنع عن اعتبار الطهارة فى سجود التلاوة.

(و كيف كان) فيدل على جوازها لها إطلاق ما دل على مشروعيتها مع عدم ما يوجب تقيدها بغير الحائض.

(الأمر الثانى) إذا تلت آية السجدة عصيانا أو بغير عصيان أو استمعت- اى اصغتها- من قارئها ففى جواز السجدة أو حرمتها عليها قولان، فالمحكى عن المبسوط و السرائر و المحقق و العلامة و الشهيد و المحقق الثانى و الشهيد الثانى و صاحب المدارك و غيرهم قدس اللّه أسرارهم هو الجواز، و نسب إلى الشهرة و ادعى عليه الاتفاق فى مواضع متعددة، و المحكى عن المقنعة و الانتصار و التهذيب و الوسيلة هو الحرمة، و ادعى الشيخ فى التهذيب الإجماع عليها.

(و الأقوى هو الجواز) لإطلاق الأمر بالسجود مع عدم ما يوجب تقييده بغير الحائض و استصحاب جوازها الثابت قبل الحيض و صحيح الحذّاء عن الباقر عليه السّلام عن الطامث تسمع السجدة فقال عليه السّلام ان كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها (و موثق ابى بصير) عن الصادق (ع): و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة و الخبر الأخر لأبى بصير عنه (ع): إذا قرء شىء من العزائم الأربع و سمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء و ان كنت جنبا و ان كانت المرأة لا تصلى، و سائر القرآن أنت بالخيار ان شئت سجدت و ان شئت لم تسجد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٦٠

(و صحيح ابن سنان) عن الصادق (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ قال (ع) لا يسجد الا ان يكون منصتا لقرائته مستمعا لها (و بضميمة) دليل الاشتراك يثبت الحكم فى المرأة، و بإطلاق دليله يثبت لها فى حال الحيض، و بالإجماع على عدم الفرق بين الاستماع و بين القراءة يثبت وجوب السجدة عليها عند قرائتها أيضا و لو كانت محرّمة، و ربما يقال بمعارضة تلك الاخبار مع خبر الغياث المروى عن الصادق عن أبيه عليهما السّلام قال: لا تقضى الحائض الصلاة و لا تسجد إذا سمعت السجدة (و صحيح البصرى) عن الحائض تقرأ القرآن و تسجد سجدة قال (ع) تقرأ و لا تسجد، و بهذين الخبرين لعلّه يستدل للقول بحرمة السجدة عليها مع ما حكى عن تهذيب الشيخ من دعوى الإجماع على حرمتها عليها.

و قد عرفت ان دعوى الإجماع انما هى على حرمة ما يشترط فيه الطهارة و ان سجدة التلاوة مما تكون كذلك عند الشيخ، فالإجماع على الكلية المذكورة و اما خصوص سجدة التلاوة فليس فيها إجماع و لا الشيخ يدعيه و انما هو مبنى على مذهبه فيها (و اما الخبران) فهما مطروحان لشذوذهما و الاعراض عنهما و موافقتهما مع العامة لكون القول بالمنع محكيا عن جمهورهم كما فى طهارة الشيخ الأكبر (قده).

و مع الغض عن ذلك فيمكن الجمع بين الخبرين و بين الاخبار المتقدمة بحمل إطلاق هذين الخبرين على ما إذا سمعت سجدة من غير العزائم، و ذلك لنصوصية صحيحة ابى عبيدة و موثقة أبى بصير فى سجدة العزائم مع ما فى ذيل الموثقة من قوله (ع) و سائر القرآن بالخيار ان شئت سجدت و ان شئت لم تسجد (أو بحمل خبر غياث) على عدم وجوب السجدة عند سماع آية العزيمة دون استماعها، و لا ينافيه العطف على نفى قضاء الصلاة، الظاهر فى نفى المشروعية لأن الظاهر من نفيه أيضا هو نفى الوجوب و ان استلزم عدم المشروعية أيضا و بحمل صحيحة البصرى على الإنكار: بمعنى: «أ تقرأ القرآن و لا تسجد؟» أو على

النهى عن احداث سبب وجوب السجدة- اعنى قراءة العزائم- هذا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۶۱
ثم على المختار من جواز سجدة التلاوة للحائض عند قراءة العزيمة أو استماعها فهل هى واجبة عليها أو تستحب قولان، المعروف هو الأول، و عن الاستبصار و الجامع هو الأخير، و الأول أقوى لإطلاق أو أمر السجود عموما و خصوصا مما ورد فى الحائض من الاخبار المتقدمة، و لا وجه للحمل على الاستحباب الا توهم الجمع بينها و بين الخبرين الدالين على النهى بحمل النهى على نفى الوجوب لوروده مورد توهمه و حمل الأمر الوارد فى الاخبار المتقدمة على الاستحباب و هذا الجمع و ان كان حسنا الا انه متوقف على حجية الخبرين و قد عرفت ضعفهما بإعراض الأصحاب عنهما و موافقتهما لجمهور العامة فلا يصلحان للقرينية على حمل الأمر على الاستحباب.
(الأمر الثالث) هل سماع الآية اى إدراكها بالسمع من غير ارادة كالاستماع أولا قولان، و ليعلم ان البحث تارة يقع فى أصل وجوب السجدة بالسماع، و اخرى فى انه على تقدير وجوبها به فهل تجب على الحائض أيضا أولا.
(أما المقام الأول) ففى وجوبها على السامع لها وجهان، من إطلاق بعض الاخبار، و من رواية ابن سنان عن الصادق (ع) عن رجل سمع السجدة، قال لا يجب الا ان يكون منصتا لقرائته مستمعا أو يصلى بصلوته فاما ان يكون فى ناحية و أنت فى أخرى فلا تسجد إذا سمعت، و لعل الأقوى هو الثانى لتقييد الإطلاق بهذه الرواية على ما هو مقتضى قاعدته.
(و اما المقام الثانى) فالحق فيه أيضا عدم وجوب السجدة بالسماع على الحائض بعد عدم وجوبها به على غيرها مع إمكان القول بعدمه على القول بوجوبها به على غيرها و ذلك للخبرين المتقدمين فى الأمر المقدم اعنى خبر غياث و صحيح البصرى الواردين فى السماع، بالجمع بينهما و بين الاخبار الدالة على الوجوب بحمل الخبرين على السماع و حمل الأخبار الإمرة بالسجدة على الاستماع إذا انتهى الأمر إلى الجمع بينهما، لكن الكلام فى انتهائه إليه لما تقدم من وهن الخبرين بالاعراض و موافقة العامة مع عدم تنقيح حكم مسألة السماع فى غير الحائض، و عليه فالاحتياط بإتيان السجدة على الحائض عند سماعها مما لا ينبغى تركه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۶۲
(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب جواز اجتياز الحائض عن المساجد ما عدا المسجدين لكن يكره، اما الجواز فقد حكى عليه الإجماع فى المحكى عن المعتبر و المنتهى خلافا لإطلاق المنع عن الدخول بلا تقييده بما عدا الاجتياز المحكى عن الفقيه و المقنع و الجمل و العقود و الوسيلة، اللهم الا ان يحمل على ما عدا الاجتياز أو على ما إذا استلزم تلويث المسجد بالاجتياز.
(و كيف كان) فالأقوى ما هو المعروف من الجواز (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة فى حرمة اللبث فى طى الأمر الرابع و الأمر السادس كما انه تقدم فى الأمر الرابع ما هو المراد من الاجتياز.
(و اما الكراهة) فهى المحكية عن غير واحد من الأصحاب، و استدل لها بالإفتاء بها من جماعة لا يتوهم منهم الفتوى من غير دليل كالشيخ و المحقق و العلامة و الشهيد و غيرهم قدس اللّه أسرارهم مؤيدا بدليل التسامح بناء على شموله لفتوى الفقيه و لو بالكراهة و الإجماع المحكى عن خلاف الشيخ عليها و مناسبتها للتعظيم و المرسل المحكى عن كشف اللثام عن الباقر (ع) انا نأمر نسائنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة (الى قوله «ع») و لا يقربن مسجدا (و عن دعائم الإسلام) أيضا:
و لا يقربن مسجدا و لا يقرأن قرآنا، و لعل هذا المقدار كاف فى إثبات الكراهة، فلا يعبأ بما وقع من بعض من التردد فيها.
(الأمر الخامس) قد مر فى طى الأمر السادس حكم دخول الحائض فى المشاهد المشرفة و الاجتياز منها و حكم رواقها و انه لا دليل على حرمة شىء من ذلك ما لم ينته الى الهتك مع حسن مراعاة الاحتياط مهما أمكن.

[مسألة (۳) لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز]

مسألة (۳) لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز بل معه أيضا فى صورة استلزامه تلويثها.

قد عرفت فى طى بيان حرمة اللبث فى المساجد ان المستثنى من الدخول المحرم هو الدخول للاجتياز مع ما عرفت من معناه و ان ما عداه محرم عليها سواء كان مع اللبث جلوسا أو فى حال القيام أو مع التردد فى جوانبه أو الدخول من باب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۶۳

و الخروج منه أو الخروج مما يلاصقه مما لا يصدق معه الاجتياز و عبور السبيل، و اما الدخول للاجتياز فهو جائز مع عدم استلزام التلويث و الا فلا إشكال فى حرمته فيما إذا علمت باستلزامه لكونه مقدمة للتلويث المحرم.

(و انما الكلام) فيما إذا لم تعلم به مع عدم الأمن منه أيضا فمع الشك فيه أو احتماله احتمالا موهوما فالأقوى جوازه ما لم ينته الى الهتك، و مع الظن به بالظن الاطمئنانى فهو حرام كالعلم به، و بالظن غير الاطمئنانى ففيه وجهان من قيام الظن مقام العلم فى الشرعيات- على ما قيل- و من ان ذلك من قبيل الظن بالموضوع الذى لم يقم دليل شرعى على اعتباره بالخصوص، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأحوط خلافه.

[السابع وطؤها فى القبل حتى بإدخال الحشفة من غير إنزال]

اشارة

السابع وطؤها فى القبل حتى بإدخال الحشفة من غير إنزال بل بعضها على الأحوط و يحرم عليها أيضا و يجوز الاستمتاع بغير الوطى من التقبيل و التفخيذ و الضم نعم يكره الاستمتاع بما بين السرة و الركبة منها بالمباشرة و اما فوق اللباس فلا بأس، و اما الوطؤ فى دبرها فجوازه محل اشكال و إذا خرج دمها من غير الفرج فوجوب الاجتناب عنه غير معلوم بل الأقوى عدمه إذا كان من غير الدبر نعم لا يجوز الوطء فى فرجها الخالى عن الدم حينئذ.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) يحرم وطئ الحائض فى قبلها بالأدلة الثلاثة من الكتاب الكريم و السنة و الإجماع القطعى بل يقال بإجماع علماء الإسلام بل بضرورة من الدين بحيث يحكم بكفر مستحله الا ان يدعى شبهة محتملة، و يتحقق الوطء المحرم بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها على وجه تتحقق به الجنابة- و لو لم يتحقق الانزال.

(و فى حرمة إدخال) بعض الحشفة وجهان، من إطلاق الاخبار الدالة على حرمته الشامل لما كان بإدخال البعض بعد صدق اسم الوطء عليه فى بعض النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۶۴

ففى مرسلة ابن بكير عن الصادق (ع) قال: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم.

(و خبر عبد الملك بن عمرو) قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) ما يحل للرجل من المرأة و هى حائض قال (ع) كل شىء غير الفرج.

(و خبر هشام بن سالم) عن الصادق (ع) فى الرجل يأتى المرأة فيما دون الفرج و هى حائض قال (ع) لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع.

(و خبر عمر بن يزيد) القائل للصادق (ع) ما للرجل من الحائض قال (ع) ما بين أليتيها و لا يوقب، حيث ان إطلاق هذه الاخبار يقتضى حرمة الاقتراب بالفرج و لو بإدخال بعض الحشفة، و من ان المدار فى الحرمة على صدق الوطء المتوقف تحققه على

التقاء الختانين المفسر بغيبوبة الحشفة (و الأقوى هو الأول) لمنع دوران الحرمة مدار صدق الوطء لما عرفت من إطلاق الاخبار المتقدمة و ظهورها فى المنع عن الإيقاب و الأمر باتقاء الفرج أو اجتناب موضع الدم و منع توقف صدق الوطء على التقاء الختانين و اعتباره فى تحقق الجنابة و وجوب الغسل عند قيام الدليل عليه لا يقتضى الالتزام باعتباره فى المقام من غير دليل.

(الأمر الثانى) لا فرق فى حرمة الوطء فى القبل بين الرجل و المرأة فكما يحرم عليه وطيها فى حال حيضها يحرم عليها تمكينه من وطيها فى تلك الحالة أصالة لا من باب حرمة المعاونة على الإثم، و ذلك لعموم دليل الاشتراك فى التكليف و ظهور الأدلة الواردة فى ان مسها كالزنا مع معلومية حرمة الزنا عليها كما يحرم عليه.

(ففى خبر الجعفى) عن أم سلمة قالت سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم يقول لعلى (ع) لا يبغضكم إلا ثلاثة: ولد الزنا، و منافق، و من حملت امه و هى طامث (و المروى) عن جابر عن أبى أيوب عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه قال لعلى (ع) لا يحبك إلا مؤمن و لا يبغضك الا منافق أو ولد الزنية أو من حملته امه و هى طامث (و عن على «ع») قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من لم يحب عترتى فهؤلاء إحدى ثلاث اما منافق أو لزنية و اما امرء حملت به امه فى غير طهر. فهذه الاخبار ظاهرة فى حرمة الوطء على المرأة أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 65

و ذلك من ناحية اسناد الحمل إليها الظاهر فى كونها محرما عليها، و لا ينافيه اسناد الفعل الى الرجل فى غير واحد من الاخبار لانه مبنى على ما هو الغالب من اقتضاء الرجال عن النساء دون العكس.

(و يدل على ذلك أيضا) خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال سئلته عن الرجل يطلق امرئته متى تبين منه قال عليه السّلام حتى يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها، قلت فلها ان تتزوج فى تلك الحال قال عليه السّلام نعم و لكن لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم، و يترتب على ما ذكرنا من حرمة التمكين عليها عدم جوازه مع عذر الرجل لجهل أو غفلة أو نوم و نحوها كما ان مقتضى كون حرمته عليها من باب حرمة المعاونة على الإثم عدم حرمته عليها فيما إذا لم يكن حراما على الرجل كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) يجوز الاستمتاع- بغير الوطء فى القبل- فى الجملة، و تفصيل الكلام فى ذلك فى جهات:

(الاولى) لا خلاف و لا إشكال فى جواز الاستمتاع منها فى غير ما بين الركبة و السرة مطلقا و لو بالمباشرة و لا فى جوازه فيما بين الركبة و السرة من فوق اللباس و نقل الإجماع عليه مستفيض، و عن الخلاف و المعتبر دعوى إجماع المسلمين عليه (و يدل عليه) الاخبار الكثيرة التى تقدم بعضها فى الأمر الثانى و هذا ظاهر.

الجهة الثانية المشهور جواز الاستمتاع منها بما بين الركبة و السرة بالمباشرة من دون لباس خلافا للمحكى عن السيد المرتضى القائل بحرمته مستدلا بعموم قوله تعالى فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِي الْمَحِيضِ فيجب الأخذ به الا فيما خرج عنه بمخصص (و بالنهى) عن القرب إليهن فى قوله تعالى وَ لٰا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ، خرج عنه الاستمتاع بما بينهما فوق اللباس و بما دون الركبة و فوق السرة مطلقا و يبقى ما بينهما من دون الإزار تحت النهى (و بخبر ابى بصير) قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الحائض ما يحل لزوجها منها، قال تتزر بإزار إلى الركبتين و يخرج ساقها و له ما فوق الإزار و مثله صحيح الحلبى (و خبر ابن الخشاب) عن الحائض و النفساء ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 66

يحل لزوجها منهما قال عليه السّلام تلبس درعا و تضطجع معه.

(و الأقوى هو الأول) لأن الاعتزال المأمور به كالقرب المنهى عنه كناية عن الوطى كما كنى عنه فى القرآن الكريم بالمس و

المباشرة و الإتيان، فلا عموم لهما لكى يشملا المورد (و اما الاخبار المذكورة) فهى و ان كانت ظاهرة فى الحرمة إلا أن الأخبار المتقدمة فى الأمر الثانى ناصة فى الجواز إذا اتقى موضع الدم كما فى مرسلة ابن بكير أو غير الفرج كما فى خبر عبد الملك أو إذا اجتنب ذلك الموضع كما فى خبر عمر بن يزيد فيحمل تلك الاخبار على الكراهة، و هذا ليس من باب استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى، بل النهى مستعمل فى تلك الاخبار فى معناه و هو الزجر عن الوجود أو البعث على الترك، و الترخيص فى الفعل يثبت بالأخبار المتقدمة، و بعد ضم الترخيص إلى النهى يستفاد الكراهة من غير اشكال و هذا ظاهر.

الجهة الثالثة المنسوب إلى الشهرة عدم الفرق فى جواز وطى دبر المرأة بين الحائض و غيرها فمن منع منه فى غير حال الحيض يقول بالمنع عنه فى حاله و من يقول بجوازه فى غير حال الحيض يقول بجوازه فى حاله لكن يمكن دعوى المنع عنه فى حال الحيض مع القول بجوازه فى غير حاله لعموم ما دل على وجوب التجنب عن الفرج كما فى خبر عبد الملك بن عمرو بناء على شموله للدبر أيضا و خصوص خبر عمر بن يزيد القائل للصادق عليه السّلام ما للرجال من الحائض؟ قال عليه السّلام ما بين أليتيها و لا يوقب، الا ان الدعوى الأولى بعيدة بعد التصريح بجواز الاستمتاع بما عدا القبل أو موضع الدم فيحمل إطلاق الفرج على القبل لو سلم إطلاقه.

(و منه يظهر) اندفاع التمسك بإطلاق قوله عليه السّلام- و لا يوقب- أيضا و لكن الحكم بالجواز لا يخلو عن الإشكال فالأحوط التجنب عنه أيضا و لو قلنا بالجواز فى غير تلك الحالة.

(الأمر الرابع) إذا خرج الدم من غير الفرج فمع عدم الاعتياد به يكون الحكم هو ما تقدم من حرمة المباشرة فى الفرج و جواز الإيقاب فى موضع الدم، و مع اعتياد خروجه من غير الفرج ففى وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 67

أو عدمه عنهما أو وجوبه عن موضع الدم دون الفرج الخالى منه أو وجوبه عن الفرج الخالى من الدم دون الثقب المتلوث به (وجوه) من العلم بحرمة الوطى فى حال الحيض و تردد موضعه بين الموضعين فيجب الاجتناب عن الجميع من باب وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة و إطلاق الأمر بالاعتزال عن موضع الدم و شموله لغير الفرج.

و من ان القدر المتيقن هو حرمة وطى الحائض قبلا- فى حالة انصباب الدم منها و لو فى باطن الفرج كما يستفاد من الآية المباركة: يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض بناء على تفسير الأذى بالنجس، و المحيض بمحل الحيض، فيختص وجوب الاعتزال بالفرج المتلوث بالدم لا الفرج الخالى منه و لا الثقب المتلوث به- غير الفرج.

و من شمول المحيض الذى هو بمعنى موضع الدم للثقب الذى يخرج منه الدم إذا صار معتادا مع صدق الأذى عليه بمعنى التلوث بالدم فلا وجه لوجوب الاعتزال عن الفرج الخالى منه.

و من إطلاق ما دل على وجوب الاجتناب عن الفرج أو القبل أو موضع الدم بناء على انصرافه الى الفرج (و الأحوط) لو لم يكن أقوى هو الأول لأن الظاهر من المحيض هو الحيض لانه مصدر ميمى و ان الظاهر من الأذى هو القذارة الأعم من الظاهرية و الباطنية.

(ففى الصافى) فى تفسير الأذى هو مستقذر يوذى من يقربه نفرة منه فتدل الآية على وجوب الاجتناب عنها فى تلك الحالة، و حيث يتردد بين الموضعين يجب الاجتناب عنهما معا، هذا، و مع الغض عن ذلك فالأقوى هو الأخير و هو وجوب الاجتناب عن الفرج الخالى من الدم دون الثقب المتلوث به، و كيف كان فلا وجه لاحتمال الثانى و ترخيص اقتراب الموضعين معا.

[مسألة (4) إذا أخبرت بأنها حائض]

مسألة (۴) إذا أخبرت بأنها حائض يسمع منها كما إذا أخبرت بأنها طاهرة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۶۸
فى هذه المسألة أمران:
(أحدهما) إذا أخبرت المرأة بأنها حائض يسمع منها بلا خلاف فيه فى الجملة (و يستدل) له باية الكتمان اعنى قوله تعالى وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مٰا خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحٰامِهِنَّ، إذ لو لا وجوب القبول لكانت حرمة الكتمان لغوا، و بأنه شىء يتعسر أو يتعذر إقامة البينة عليه، و انه مما لا يعرف الا من قبلها، و بصحيحة زرارة: العدة و الحيض الى النساء، و حسنته المروية فى الكافى: العدة و الحيض الى النساء إذا ادعت صدقت، و بفحوى ما دل على قبول ذى اليد إذ يكون قبوله عما فى نفسه بطريق اولى، و بالسيرة القائمة على قبول اخبارها بالحيض بالخصوص و ان لم نقل بقبول اخبار ذى اليد.
و هذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن الضعف الا ان السيرة القائمة على قبول اخبارها بالحيض و صحيحة زرارة و حسنته كافية فى الحكم بقبول قولها فيه.
و مقتضى إطلاق الخبرين عدم الفرق بين كونها متهمة و عدمه، و لكن عن التذكرة و جامع المقاصد و الروض تقييد الحكم بصورة عدم الاتهام و ذلك لخبر السكونى المروى عن أمير المؤمنين عليهم السّلام فى امرأة ادعت انها حاضت ثلاث حيض قال عليه السّلام كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت و الا فهى كاذبة (و مثله) المروى فى الفقيه، و موردهما انما هو فى الدعوى البعيدة عن المتعارف و بينها و بين الدعوى مع الاتهام عموم من وجه، مع ضعف خبر السكونى و إرسال المروى فى الفقيه و اعراض المشهور عن العمل بهما و مجازفة دعوى انصراف الإطلاق الى غير صورة الاتهام، فالأقوى إطلاق الحكم.
(و ثانيهما) إذا أخبرت بأنها طاهرة فالظاهر عدم الخلاف فى سماع دعواها فى ذلك أيضا، و يستدل له بإطلاق صحيح زرارة و حسنته بناء على ان يكون المراد من الرجوع إليهن فى الحيض الرجوع إليهن فى وجوده و عدمه، مضافا الى قيام السيرة فى الرجوع إليهن فى الطهر، فما عن بعض من التوقف فى صورة التهمة مع سبق الحيض للاستصحاب فى غير محله.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۶۹

[مسألة (۵) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة أو المتعة]

مسألة (۵) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين الزوجة الدائمة أو المتعة و الحرة و الأمة و الأجنبية و المملوكة كما لا فرق بين ان يكون الحيض قطعيا وجدانيا أو كان بالرجوع الى التمييز أو نحوه بل يحرم أيضا فى زمان الاستظهار إذا تحيضت، و إذا حاضت فى حال المقاربة تجب المبادرة بالإخراج.
فى هذه المسألة أمور:
(الأول) لا فرق فى حرمة وطى الحائض بين ان تكون زوجة أو مملوكة أو أجنبية و لا فى الزوجة بين الحرة و الأمة و الدائمة و المنقطعة، و ذلك لعموم الأمر بالاعتزال عنهن فى الآية الكريمة فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِي الْمَحِيضِ و إطلاق الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول كخبر عبد الملك الذى فيه السؤال عما يحل للرجل من المرأة و هى حائض، و خبر هشام الذى فيه: فى الرجل يأتى المرأة، و خبر عمر بن يزيد القائل للصادق عليه السّلام: ما للرجل من الحائض، و غير ذلك من الاخبار التى مرت أو تمر عليك مما يكون الحكم فيها لمطلق الحائض الشامل بإطلاقه لما ذكر، و لا ينافيه ما ذكر فيه الزوجة أو الزوج كمرسلة ابن بكير التى فيها: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم، و ذلك لكون ذكر الزوج من جهة غلبة الابتلاء به فلا

يوجب التقييد، هذا كله مضافا الى دعوى نفى الخلاف فى الحكم المذكور.
(الأمر الثانى) لا فرق فى الحكم بالحرمة بين ان يكون الحيض قطعيا وجدانيا أو كان بقيام الامارة الشرعية عليه من التمييز أو العادة أو رؤية المبتدئة بناء على تحيضها بمجرد الرؤية، و اما التحيض بالعدد الذى يناط باختيار المرأة فالظاهر انه أيضا كذلك إذ بعد اختيارها يترتب على مختارها كلما يترتب على الحيض، الذى منه حرمة الوطى، و فى جواز معارضة الرجل معها فيما إذا كان مختارها منافيا لحقه كلام قد تقدم فى المسألة الخامسة عشر قبل أحكام الحيض.
انما الكلام فى حرمة وطئها فى أيام الاستظهار، فعلى القول بوجوب الاستظهار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۷۰
تعيينا فلا إشكال فى حرمة وطئها فيما يجب عليها فيه الاستظهار، و كذا على القول بالوجوب التخييرى بين اليوم و اليومين مثلا فيتبع اختيارها فى الزائد على اليوم فان اختارت الجلوس وجب عليهما الاجتناب، و فى معارضة الرجل إياها ما تقدم فى المسألة الخامسة عشر، و اما بناء على استحباب الاستظهار كما هو مختار المصنف (قده) ففى وجوب التحرز عنها أو استحبابه احتمالان، ربما يظهر الأخير من بعض الفقهاء و لا يخلو عن المنع، بل الظاهر ترتب أحكام الحائض عليها ان اختارت التحيض كما هو احد الاحتمالين فى التخلص عن شبهة استحباب ترك العبادات الواجبة (و ربما يدعى) استفادة استحباب ترك الوطى فى أيام الاستظهار من أدلته (لكنها تندفع) بتصريح بعض نصوصه بالحرمة، ففى موثقة البصرى عن المستحاضة أ يطأها زوجها؟ و هل تطوف فى البيت، قال عليه السّلام تقعد أيام أقرائها فإن كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين.
(و موثقة مالك بن أعين) عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم، قال عليه السّلام نعم إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان أحب.
(و صحيحة زرارة): المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات (الى ان قال) فإذا حل لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها (فالأقوى) حينئذ حرمة وطئها فى أيام الاستظهار ان اختارت التحيض فيها و لو على القول باستحباب الاستظهار.
(الأمر الثالث) لو اتفق الحيض فى أثناء الوطى وجب المبادرة بالاعتزال، فان استدام فكالمبتدى فى الإثم لإطلاق الأدلة.

[الثامن وجوب الكفارة بوطئها]

اشارة

الثامن وجوب الكفارة بوطئها و هى دينار فى أول الحيض و نصفه فى وسطه و ربعه فى أخره إذا كانت زوجة من غير فرق بين الحرة و الأمة و الدائمة و المنقطعة و إذا كانت مملوكة للواطى فكفارته ثلاثة أمداد من طعام يتصدق بها على ثلاثة مساكين لكل مسكين مد من غير فرق بين كونها قنة أو مدبرة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۷۱
أو مكاتبة أو أم ولد نعم فى المبعضة و المشتركة و المزوجة و المحللة إذا وطئها مالكها اشكال و لا يبعد إلحاقها بالزوجة فى لزوم الدينار أو نصفه أو ربعه و الأحوط الجمع بين الدينار و الأمداد، و لا كفارة على المرأة و ان كانت مطاوعة، و يشترط فى وجوبها العلم و العمد و البلوغ و العقل فلا كفارة على الصبى و لا المجنون و لا الناسى و لا الجاهل بكونها فى الحيض بل إذا كان جاهلا بالحكم أيضا و هو الحرمة و ان كان أحوط نعم مع الجهل بوجوب الكفارة بعد العلم بالحرمة لا إشكال فى الثبوت.

فى هذا المتن أمور:
(الأول) انه وقع الخلاف فى وجوب الكفارة فى وطى الحائض على الواطى و استحبابها على قولين، و المشهور بين القدماء هو الوجوب، و ذهب كثير من المتأخرين إلى الاستحباب، و منشا الخلاف اختلاف الاخبار فى ذلك (ففى صحيحة ابن مسلم) عمن اتى امرئته و هى طامث، قال عليه السّلام يتصدق بدينار و يستغفر اللّه (و خبره الأخر) عن الباقر عليه السّلام فى الرجل أتى المرأة و هى حائض قال عليه السّلام يجب عليه فى استقبال الحيض دينار، و فى وسطه نصف دينار (و موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام: من اتى حائضا فعليه نصف دينار.
(و صحيحة الحلبى) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يقع على امرئته و هى حائض ما عليه، قال عليه السّلام يتصدق على مسكين بقدر شبعه.
(و المروى) فى تفسير القمى عن الصادق عليه السّلام: من اتى امرئته فى الفرج فى أول حيضها فعليه ان يتصدق بدينار و عليه ربع حد الزانى خمس و عشرون جلدة، و ان أتاها فى أخر أيام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار و يضرب اثنتى عشرة جلدة و نصفا.
(و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السّلام فى كفارة الطمث انه يتصدق إذا كان اوله بدينار و وسطه بنصف دينار و فى أخره ربع دينار.
و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى الوجوب اما بالتعبير بكلمة «يتصدق»
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 72
أو (فعليه ان يتصدق) أو التعبير بمادة الوجوب فى قوله (يجب عليه) و لكن فى مقابلها ما يدل على نفى الوجوب كصحيحة العيص عن الصادق عليه السّلام عن رجل واقع امرئته و هى طامث، قال عليه السّلام لا يلتمس فعل ذلك، قد نهى اللّه ان يقربها، قلت فان فعل أ عليه كفارة؟ قال عليه السّلام لا أعلم شيئا، يستغفر اللّه و لا يعود.
(و موثقة زرارة) عن أحدهما قال سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شى‌ء، يستغفر اللّه و لا يعود.
(و خبر عبد الملك) عن الصادق عليه السّلام عن رجل اتى جاريته و هى طامث قال يستغفر اللّه ربه، قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار فقال عليه السّلام فليتصدق على عشرة مساكين.
(و خبر ليث المرادى) عنه عليه السّلام فى وقوع الرجل على امرئته خطأ قال عليه السّلام ليس عليه شى‌ء و قد عصى ربه.
و هذه الاخبار أيضا كما ترى ظاهرة فى نفى الوجوب لو لم تكن أظهر من دلالة الطائفة الأولى على الوجوب، و طريق الجمع بينهما ظاهر بحمل الطائفة الأولى على الندب مضافا الى ما فيها من الاختلاف فى مقدار الكفارة بحيث يصعب الجمع بينها لو أبقيت على ظاهرها من الوجوب كما فى نظير المقام من الاخبار المختلفة فى منزوحات البئر، و يعاضده المروى عن الدعائم: من اتى حائضا فقد اتى ما لا يحل له و يستغفر اللّه و يتوب من خطيئته، و ان تصدق مع ذلك فقد أحسن، و الى ما فيها من شوب صدورها للتقية كما يشهد به خبر عبد الملك المتقدم الذى فيه قول الراوى (فإن الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار) الظاهر فى كون ذلك معروفا بين العامة حيث انهم المراد من الناس فى كلامه، و صحيح العيص الذى فيه قوله عليه السّلام (لا أعلم شيئا) حيث انه يشعر بكون القول بالوجوب كان معروفا بينهم و لم يستطع عليه السّلام ان ينكره بطريق الجزم و لذلك قال عليه السّلام لا أعلم شيئا لكن الطائفة الثانية موهونة بمخالفتها مع شهرة الفتوى بالوجوب عند قدماء الأصحاب، التى عليها المدار فى الوهن و الوثوق فتسقط عن الحجية بالاعراض عنها فيكون المتعين هو الأخذ بظاهر الطائفة الأولى فالقول بوجوب الكفارة فى الوطى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۷۳
هو الأحوط لو لم يكن أقوى.
(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب ان مقدار الكفارة هو دينار فى أول الحيض و نصف دينار فى وسطه و ربع دينار فى أخره، بل قيل لعله مما لا خلاف فيه و لو على القول بالاستحباب.
(و يدل عليه) خبر داود بن فرقد المروى عن الصادق عليه السّلام و قد تقدم فى الأمر الأول و اليه يرجع صحيح ابن مسلم الذى فيه (يتصدق بدينار) و خبره الأخر الذى فيه (فى استقبال الحيض دينار و فى وسطه نصف دينار) و موثق ابى بصير الذى فيه فعليه نصف دينار، فيحمل الصحيح على أول الحيض و لا بأس بترك ذكر أخر الحيض فى خبره الثانى و ذلك لإثبات حكمه فى خبر داود و يحمل خبر ابى بصير على وسط الحيض (و المحكى عن المقنع) للصدوق العمل بخبر الحلبى الذى فيه انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه، لكنه فى الفقيه وافق المشهور، و يمكن حمل خبر الحلبى على صورة تعذر الدينار، لكنه بعيد، كما انه يبعد حمل خبره الأخر الذى فيه (و يتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه و لا يعد).
و كيف كان فلم يعلم عامل به كما لم يعلم العامل بما فى مرسلة تفسير القمى من انه من أتاها فى أخر أيام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار.
(و بالجملة) فالمتعين الأخذ بما عليه المشهور لدلالة خبر داود عليه مع نفى الخلاف عنه و حكاية الإجماع عليه عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المعتبر و المنتهى.
(الأمر الثالث) مقتضى صحيحة ابن مسلم و صحيحة الحلبى و المروى عن تفسير القمى اختصاص الكفارة فى وطى الزوجة، و لكن المستفاد من إطلاق خبر ابن مسلم الذى فيه: فى الرجل أتى المرأة و هى حائض (و خبر ابى بصير) الذى فيه: من اتى حائضا (و خبر داود) الذى فيه: (فى كفارة الطمث) هو عموم الحكم فى الموطوئة و لو كانت أجنبية أو موطوئة بالملك، اللهم الا ان يقال بانصرافه إلى الزوجة بقرينة الأخبار المصرحة فيها بالزوجة و ان كان حمل التقييد بها على الغالب أيضا بمكان من الإمكان، فالقول بالاختصاص بالزوجة لا يخلو عن الاشكال.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۷۴
و على القول بالعموم يخصص العموم بما إذا كانت الموطوئة مملوكة للواطئ فإن كفارة وطيها ثلاثة أمداد من طعام، و نفى عنه الخلاف فى محكى السرائر، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه (و فى وجوبها أو استحبابها) قولان، و ظاهر المحكى عن الانتصار و الفقيه و المقنعة و النهاية و السرائر هو الأول، و المحكى عن المعتبر و جامع المقاصد هو الأخير.
و اعلم ان الظاهر من القائلين بالوجوب هو ان مقدارها ثلاثة أمداد و جنسها من الطعام و مصرفها ثلاثة مساكين و ان ما يعطى لكل مسكين مد من الطعام، و ما ذكروه بهذه القيود مما لا يدل عليه دليل، و الموجود من الاخبار فى ذلك لا تنهض حجة على الوجوب فضلا عن إثبات تلك القيود، إذ الوارد منها فى وطى الجارية هو خبر عبد الملك المروى عن الصادق عليه السّلام عن رجل اتى جاريته و هى طامث (الى ان قال) فليتصدق على عشرة مساكين (و الرضوى) و إذا جامعت أمتك و هى حائض تصدقت بثلاثة أمداد من طعام، و أنت ترى ان المصرح به فى الأول إعطاء الصدقة لعشرة مساكين من دون ذكر فيه عن مقدار ما يعطى لكل واحد منهم و لا ذكر كونه من الطعام، و فى الثانى إعطاء ثلاثة أمداد من الطعام من دون ذكر فيه عمن يتصدق به و لا عن مقدار ما يعطى به (و قد يدعى الإجماع) على اعتبار هذه القيود، و لا يخفى ان مراعاتها أحوط للإجماع المحكى.
و لا فرق فى الأمة بين القنة و المدبرة و المكاتبة المشروطة أو المطلقة التى لم تؤد من مال الكتابة شيئا و ذلك لإطلاق النص و الفتوى.

و اما المبعضة- و هى المكاتبة المطلقة التى أدت من مال المكاتبة شيئا- و المشتركة و المزوجة و المحللة إذا وطئها مالكها ففى عدم وجوب الكفارة فى وطئها رأسا، أو إلحاقها بالزوجة فى لزوم الدينار أو نصفه أو ربعه، أو بالقنة فى حكم الأمة، أو بالتفصيل بين المبعضة و المشتركة و بين المزوجة و المحللة بإلحاق الأولیين بالزوجة و الأخيرتين بالأمة (وجوه).
من خروج الجميع عن مورد النص و الفتوى لعدم صدق الزوجة عليهن حتى

تكون داخلة فى عنوان وطى الزوجة فتصير محكومة بحكمها، و لا تصدق عنوان وطى الأمة لظهور إضافتها إليه فى قولنا (أمته) فى الإضافة التامة الخالصة فى الرقية التى لا شائبة فى تحريمها على الواطى الا من جهة الحيض، و من المعلوم عدم صدق ذلك فى الموارد المذكورة أعنى المبعضة و المشتركة و المزوجة و المحللة إذا وطئها مالكها، بل و لو وطئها المحللة له فمقتضى الأصل و قاعدة الاقتصار على النص سقوط الكفارة فى وطى الجميع.
و من إمكان استفادة حكم الجميع من عموم ما دل على ان كفارة الوطى فى الحيض هى الدينار أو نصفه أو ربعه، خرج منه الأمة الموطوئة بالملك بالإجماع فيبقى غيرها داخلا فى العموم.
و من إمكان إلحاق المبعضة و المشتركة بالزوجة و إلحاق المزوجة و المحللة بالأمة لإطلاق دليلها، و انصرافه عنهما بدوى.
و الأقوى هو الأول، و مع الإغماض عنه فالمتعين هو الثانى فلا ينتهى إلى الأخير لعدم الفرق بين الموارد الأربعة المذكورة فى دعوى الانصراف و فى المنع عنها بدعوى كونه بدويا و التفصيل لا وجه له، و الاحتياط بالجمع بين كفارة الزوجة و كفارة الأمة مما لا ينبغى تركه.
بقى الكلام فى وطى الأجنبية، ففيه قولان، المحكى عن المنتهى و الذكرى و شرح المفاتيح و جامع المقاصد إلحاقها بالزوجة لعموم جملة من النصوص المعبر فيها بقوله: من اتى حائضا، أو عن الرجل أتى المرأة و هى حائض خرج عنه المملوكة و بقيت الأجنبية فى العموم، و بان إتيانها أشد من إتيان الحليلة، فيكون ثبوت الكفارة فيه اولى (و لكن العموم) مما يشك فى شموله لها بقرينة ما فى جملة من الاخبار الأخر من التعبير بالزوجة، و ان الأشدية لا توجب ثبوت الكفارة إذ لعل الأشد لا كفارة له أو ان له كفارة غير ما لغير الأشد.
(الأمر الرابع) لا كفارة على المرأة سواء كانت مكرهة أو مطاوعة و لا على الرجل ان يتحمل عنها الكفارة فى صورة إكراهه لها إجماعا كما عن الروض

و لاختصاص أدلتها بالرجل الواطى و مع الشك فى الوجوب يكون المرجع أصالة البراءة.
(الخامس) يشترط فى وجوبها على الواطى البلوغ فلا كفارة على الصبى، و العقل فلا تجب على المجنون لان المستظهر من الأدلة المثبتة هو كون الكفارة عقوبة عليه كما يشهد به التعبير عنها بالكفارة و الأمر بالاستغفار فى بعض الاخبار، و لعله لذا جعلت دينارا فى أول الحيض و نصفه فى وسطه و ربعه فى أخره لقرب عهد الواطى بالوطى فى الأول غالبا فغلظت كفارته و بعده عنه فى الأخر فهو فى مشقة فى تركه فصارت كفارته انقص و يكون امره بين الأمرين فى الوسط فصارت كفارته أيضا كذلك اى وسطا بين كفارة الأول و الأخر، و لا عقوبة على الصبى و المجنون لارتفاع القلم عنهما.
و يشترط فيه العلم بالموضوع فلا كفارة على الجاهل بكونها فى الحيض لكون الجهل بالموضوع عذرا مانعا عن تحقق العصيان المترتب عليه الكفارة، و كذا الحال فى نسيانه، لانه بعد النسيان يصير جاهلا فيشمله حكمه.
و اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه تارة يقع فى أصل حرمة الوطى عليه، و اخرى فى وجوب الكفارة عليه على تقدير حرمة الوطى

عليه، و ثالثة فى حكم الجاهل بوجوب الكفارة إذا كان عالما بحرمة الوطى.
(أما الجاهل بحكم الحرمة) ففى حرمته عليه قولان، و المحكى عن غير واحد من الأصحاب هو العدم، و به صرح الشيخ الأكبر أيضا فى الطهارة، و قال و لو جهل الحكم و الموضوع أو نسيهما فلا تحريم (و ليعلم) ان تقييد الحكم بالموضوع العالم به بالتقييد اللحاظى غير معقول و لكنه بالخطاب الأخر بنتيجة التقييد أمر ممكن الا انه لا بد فى إثباته من قيام الدليل عليه، و لولاه لكان الأصل و القاعدة مقتضيا للإطلاق و شموله للعالم و الجاهل به على شرع سواء و ان لم يكن منجزا على الجاهل به إذا لم يكن جهله عن تقصير فيه فمقتضى ذلك هو حرمة الوطى على الجاهل و العالم الا ان يقوم دليل على تقيدها بالعالم بها و قد يدعى الإجماع على ذلك من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٧٧

جهة تصريح غير واحد من الأصحاب بنفى الحرمة عن الجاهل بها (و الانصاف) عدم الاطمئنان بتحققه، فالأقوى شمول الحكم بالحرمة للجاهل بها.
و اما وجوب الكفارة عليه ففيه وجهان، من كون الجاهل كالعالم العامد مع تنبهه و تقصيره فى السؤال، و من ان الكفارة عقوبة على الفعل و مع الجهل لا عقوبة عليه، بل إنما العقوبة على تقصيره فى التعلم.
(و لا يخفى) ما فى وجه الأخير من الوهن لصحة عقوبة الجاهل على مخالفته إذا كان مقصرا، فالأقوى هو التفصيل بين المقصر و القاصر: بوجوبها فى الأول دون الأخير.
(و مما ذكرنا ظهر) حكم العالم بالحرمة و الجاهل بوجوب الكفارة، و ان الأقوى وجوبها عليه لا لمكان كون ترتب وجوبها على الوطى كترتب الجنابة على التقاء الختانين و نحوه من أحكام الوضع المترتب على الفعل من دون مدخلية العلم و الجهل لفساده حيث ان وجوب الكفارة حكم تكليفى مترتب على الوطى كوجوبها على الإفطار و نحوه لا انه كالجنابة من أحكام الوضع، بل لما عرفت من اشتراك الاحكام بين العالمين و الجاهلين، و ليس ما يتوهم منه اختصاص وجوب الكفارة بالعالمين بوجوبها كتوهم اختصاص حرمة الوطى بالعالم بها من جهة تصريح غير واحد من الأصحاب بنفى الحرمة عن الجاهل بها فحينئذ لو كان الوطى حراما على الجاهل بحرمته فلا محيص عن الالتزام بوجوب الكفارة على فاعله إذا كان مقصرا فى جهله لعدم ما يوجب توهم اختصاص وجوبها بالعالم بوجوبها كما لا يخفى.

[مسألة (۶) المراد بأول الحيض ثلثه الأول]

مسألة (۶) المراد بأول الحيض ثلثه الأول و بوسطه ثلثه الثانى و بآخره ثلثه الأخير فإن كان أيام حيضها ستة فكل ثلث يومان و إذا كانت سبعة فكل ثلث يومان و ثلث و هكذا.
المتبادر من النصوص و الفتاوى كما صرح به جلّ الأصحاب ان كل حيض من الثلاثة إلى العشرة له أول و وسط و أخر بالنسبة إلى أيامها، فإذا كان أيام الحيض ثلاثة مثلا فاليوم الأول اوله و الثانى وسطه و الثالث أخره و إذا كانت أربعة فالأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٧٨

يوم و ثلث و هكذا، و إذا كانت ستة فكل ثلث يومان و هكذا (و عن السلار) فى المراسم تحديد الوسط بما بين الخمسة إلى السبعة، و عليه فقد يخلو الحيض عن الأخر، كما إذا انقطع على السبعة و قد يخلو عن الوسط أيضا كما إذا انقطع على الخمسة (و عن الراوندى) اعتبار الأطراف الثلاثة بالنسبة إلى العشرة فالثلاثة أيام الاولى و ثلث يوم من اليوم الرابع هو الأول، و عليه فذات الثلاثة ليس لحيضها وسط و لا- أخر، و ذات الستة ليس لحيضها أخر و كلا القولين ضعيفان لمخالفتهما مع المشهور و ظاهر

النصوص و عدم ثبوت مدرك لهما.

[مسألة (٧) وجوب الكفارة فى الوطى فى دبر الحائض غير معلوم]

مسألة (٧) وجوب الكفارة فى الوطى فى دبر الحائض غير معلوم لكنه أحوط.
على القول بجواز إتيان الحائض فى دبرها لا إشكال فى عدم الكفارة به و على القول بحرمته فالأقوى عدمها أيضا لانصراف أدلة ثبوتها إلى الإتيان بمحل الحيض و مع الشك فى ثبوتها فالأصل هو البراءة، لكن الاحتياط فى أدائها مما لا ينبغى تركه لان المناط فى حرمته هو صدق إتيان الحائض و وطيها و هو الموضوع لوجوب الكفارة.

[مسألة (٨) إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة]

مسألة (٨) إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة فالأحوط التكفير بل لا يخلو عن قوة.
قد تقدم الاختلاف فى حكم الزنا بالأجنبية إذا كانت حائضا و الاشكال فى إلحاقها بالزوجة فى ثبوت الكفارة فى وطيها فان قلنا بإلحاقها بالزوجة فيكون الحكم فى الموطوئة بالشبهة أيضا كذلك، و ان قلنا بعدمه ففى إلحاق الموطوئة بالشبهة بها حينئذ وجهان، من اختصاص الحكم بالزوجة على القول بعدم إلحاق الأجنبية بها و من ظن الواطى لها بكونها زوجة فتكون أولى بالإلحاق بالزوجة من المزنى بها (و الأقوى هو الأول) لأنه على فرض الاختصاص بالزوجة يدور الأمر فى التكفير مدار وطى الزوجة واقعا و ليس وجه لإلحاق ما ظن بزوجيتها بالزوجة بعد تبين كونها أجنبية، و كيف كان فالاحتياط فيهما معا مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (٩) إذا خرج حيضها من غير الفرج]

مسألة (٩) إذا خرج حيضها من غير الفرج فوطئها فى الفرج الخالى من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٥، ص: ٧٩
الدم فالظاهر وجوب الكفارة بخلاف وطئها فى محل الخروج.
قد عرفت فى الأمر الرابع الاحتمالات التى تحتمل فيمن يخرج حيضها من غير الفرج من وجوب الاجتناب عن الفرج الخالى من الدم و عن موضع خروج الدم معا، و من جواز الإتيان بهما معا، و وجوب الاجتناب عن موضع خروج الدم دون الفرج الخالى منه، و وجوب الاجتناب عن الفرج الخالى دون ما يخرج منه الدم و قلنا بأن الأقوى هو الأول، و مع الغض عنه فالأقوى هو الأخير و هو المختار عند المصنف (قده) و عليه يبتنى حكمه هنا بوجوب الكفارة فى الإتيان فى الفرج الخالى من الدم و عدم الوجوب فى الإتيان فى موضع الدم، حيث ان الأول معصية يجب فيه الكفارة دون الأخير، و على المختار من وجوب الاجتناب عن كلا الموضعين فالظاهر عدم وجوب الكفارة فى إتيان أحدهما، لأن وجوب الاجتناب عنهما انما كان من باب وجوبه فى أطراف الشبهة المحصورة من باب المقدمة العلمية، و الكفارة مترتبة على الوطى فى أحدهما المعين واقعا المشتبه عند المكلف، نظير حد شرب الخمر حيث لا يجب على من شرب احد المشتبهين بالخمر و ان كان يجب على شاربهما معا.

[مسألة (١٠) لا فرق فى وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة]

مسألة (١٠) لا فرق فى وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة.

الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى حرمة وطى الزوجة الميتة حائضا، و اخرى فى وجوب الكفارة به على تقدير حرمته.

(اما الأول) فبالنظر الى الدليل الاجتهادى ففيه احتمالان من إطلاق بعض الاخبار كقوله من اتى حائضا و قوله فى الرجل أتى المرأة و هى حائض و نحوهما، و من انصرافه إلى وطى الاحياء دون الأموات، و الأقوى هو الأخير، و بالنظر الى حكم الأصل أيضا وجهان من استصحاب حرمة الوطى الى حال الموت لبقاء الموضوع عرفا، و من إمكان دعوى تبدل الموضوع عرفا، لان الموضوع عبارة عن المرأة القاذفة للدم من رحمها و بالموت ينتفى القذف خصوصا مع فصل زمان معتد به بين موتها و وطيها حيث ينتفى صدق الحائض على الموطوئة حينئذ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۰

(و الأقوى) فيه أيضا هو الأخير، و عليه فالظاهر عدم وجوب الكفارة لانتفاء الحرمة، و على القول بالحرمة ففى ثبوت الكفارة وجهان، من كونها تابعة للحرمة و من ان تبعيتها لها فى حال الحيوة بدليل لا يستلزم تبعيتها لها بعد الموت مع انتفاء الدليل عليها فى هذا الحال، و الأقوى فى هذا أيضا هو الأخير.

[مسألة (۱۱) إدخال بعض الحشفة كاف فى ثبوت الكفارة]

مسألة (۱۱) إدخال بعض الحشفة كاف فى ثبوت الكفارة على الأحوط.

قد تقدم الكلام فى حرمة إدخال بعض الحشفة و ان فيها وجهين أقواهما التحريم، و عليه فالأقوى ثبوت الكفارة به، و احتياط المصنف (قده) فى ثبوتها لمكان الاحتياط فى تحريمه.

[مسألة (۱۲) إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته]

مسألة (۱۲) إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته فعليه كفارة دينار و بالعكس كفارة الأمداد كما انه إذا اعتقد كونها فى أول الحيض فبان الوسط أو الأخر أو العكس فالمناط الواقع.

إذا علم بحيض المرأة و بحرمة وطيها فى حال الحيض فوطئها بتخيل أنها أمته فبانت زوجته أو بتخيل انها زوجته فبانت أمته تجب كفارة وطى الزوجة فى الأول و كفارة وطى الأمة فى الثانى، أو وطئها باعتقاد انها فى أخر الحيض فبان الأول أو الوسط أو باعتقاد انها فى أوله فبان غيره فالمناط على ما بان لأن الزوجية و غيرها من العناوين المذكورة غير مشروطة بالعلم و الاعتقاد و من ذلك لو وطئها باعتقاد كونها أجنبية فبانت انها زوجته، أو باعتقاد انها زوجته فبانت أنها أجنبية فإنه تجب كفارة وطى الزوجة فى الأول و لا تجب الكفارة فى الثانى بناء على عدم إلحاق الأجنبية بالزوجية فى ذلك.

[مسألة (۱۳) لا تسقط الكفارة بالعجز عنها]

مسألة (۱۳) لا تسقط الكفارة بالعجز عنها فمتى تيسرت وجبت و الأحوط الاستغفار مع العجز بدلا عنها ما دام العجز.

اعلم ان العجز اما يكون عن بعض الكفارة أو يكون عن تمامها، و على الأخير فإما يكون العجز حال فعلية التكليف بالكفارة المقارن للوطى بأن كان حين الوطى عاجزا عن الكفارة و لو بعضها، و اما يكون طارئا على الوطى بأن كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۱

متمكنا منها حال الفعل فقصر فى الدفع الى ان طرء له العجز عنها.

(اما الأول) أعنى ما كان العجز عن بعضها ففى ثبوت الميسور منها و سقوطه وجهان، صريح المحكى عن التحرير و المنتهى هو

الأول، و يدل عليه قاعدة الميسور و ظاهر الجماعة الذين اقتصروا فى الكفارة على ذكر الدينار مع تصريحهم بسقوطها مع العجز هو الأخير، و يدل عليه ظاهر جملة من الاخبار (و لعل الأول هو الأقوى) بناء على كون الواجب إخراج مالية الدينار لا الدينار نفسه كما يأتى فى المسألة السابعة عشر، هذا بالنسبة إلى الميسور منها، و اما المقدار المعسور منها فلا إشكال فى سقوطه ما دام بقاء العجز، و فى سقوطه رأسا أو ما دام بقاء العجز احتمالان كما فى العاجز عن الجميع يأتى البحث عنه.

و اما العاجز عن الجميع فى حال فعلية التكليف بالكفارة فالظاهر من النصوص و الفتاوى سقوط الكفارة عنه فعلا لقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر عليه، و وجوب الاستغفار عليه لوجوبه عن كل معصية وجوبا فوريا (انما الكلام) فى كون سقوطها فى حال العجز عنها من قبيل سقوط المطالبة عن المديون العاجز عن الأداء حتى يكون محكوما بحكمه و انه كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، أو انه يكون الشك فى أصل ثبوتها عليه حيث يكون العجز عنها فى حال فعلية التكليف و مع الشك فى أصل الثبوت يكون المرجع أصالة عدمه، أو ان الاستغفار يكون بدلا عنها و مع الإتيان به سقط الكفارة لسقوط المبدل بإتيان بدله.

ظاهر رواية داود بن فرقد هو الأخير، و فيها: قلت فان لم يكن عنده ما يكفر، قال فليتصدق على مسكين واحد و الا استغفر اللّه و لا يعود، فان الاستغفار توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شىء من الكفارة (بل الظاهر) منها جعل الاستغفار سبيلا الى كل كفارة عجز عنها، لكن الرواية ضعيفة السند و لا جابر لها فى خصوص ذلك لعدم العمل به، و الأحوط العمل بما فى الرواية من التصدق على مسكين إن أمكن مع الاستغفار ثم إعطاء الكفارة عند طرو اليسار، و اما لو تمكن من الكفارة حال فعلية التكليف- اعنى عند الوطى- فقصر حتى طرء العجز بعد ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 82

وجب عليه انتظار اليسار، لسبق الاستقرار و استصحاب بقاء الاشتغال و خروجه عن مورد ما فى رواية داود من غير اشكال.

[مسألة (14) إذا اتفق حيضها حال المقاربة]

مسألة (14) إذا اتفق حيضها حال المقاربة و تعمد فى عدم الإخراج وجبت الكفارة.

قد تقدم فى الأمر الثالث فى المسألة الخامسة ان مقتضى إطلاق أدلة حرمة وطى الحائض هو وجوب المبادرة إلى الإخراج لو اتفق الحيض فى أثناء الوطى، فلو تساهل فاستدام كان كالمبتدئ، و عليه فتجب عليه الكفارة لو تعمد فى عدم الإخراج لإطلاق أدلة الكفارة.

[مسألة (15) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها]

مسألة (15) إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها فإذا وطأها بعد اخبارها بالحيض وجبت الكفارة إلا إذا علم كذبها بل لا يبعد سماع قولها فى كونه أوله أو وسطه أو أخره.

قد تقدم فى المسألة الرابعة حجية قول المرأة فى اخبارها بالحيض و الطهر، و عليه فلو وطئها بعد اخبارها به وجبت الكفارة ما لم يعلم بكذبها و مع العلم بكذبها فلا مجال لحجية قولها، و اما نفى البعد عن سماع قولها فى كون الحيض أوله أو وسطه أواخره مع عدم ورود دليل له بالخصوص فلعله لدعوى كون المفهوم العرفى مما يدل على اعتبار قولها فى أصل الحيض هو حجيته فى خصوصيته أيضا من كونه أوله أو وسطه أو أخره، مضافا الى دعوى فحوى حجية قول ذى اليد بما فى يده، فإن حجية قوله فى الاخبار عما فى نفسه اولى من حجيته فى الاخبار عما فى يده.

[مسألة (۱۶) يجوز إعطاء قيمة الدينار]

مسألة (۱۶) يجوز إعطاء قيمة الدينار و المناط قيمة وقت الأداء.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) المراد من الدينار الذى هو الموضوع لوجوب الإخراج بعنوان الكفارة فى المقام و ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية فى سائر المقامات هو المقدار المعين من الذهب الخالص عرفا المضروب بسكة المعاملة التى يعد بها من النقود و وزنه مثقال شرعى الذى هو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى، و لا يعتبر فى سكتة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۳

خصوصية بعد كونه مسكوكا بسكة المعاملة و لا ان يكون مسكوكا بالسكة الرائجة فى زمان صدور الحكم بل يعم مطلق السكة الرائجة.

(الثانى) هل المتعين هو إخراج عين الدينار مع إمكانه أم يجزى قيمته، وجهان، و على الأخير فهل يتعين إخراج القيمة من التبر و هو الذهب غير المسكوك أو يجوز إخراج القيمة من كل جنس من الفضة أو غيرها، وجوه و أقوال، المحكى عن كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم من محققى المتأخرين هو الأول لظهور لفظ الدينار فى ذلك مع عدم صدق اسم الدينار على قيمته، فلا بد من الاقتصار على مورد النص.

(و المحكى) عن ظاهر المقنعة و الموجز و كشف اللثام و جمع آخرين هو الثانى لظهور الدينار المأخوذ فى الحكم فى كونه بماليته مأخوذا على وجه الطريقية و ان المقصود إيصال المالية المحدودة بذاك المقدار الى المستحق، فلا يتفاوت بين الذهب و الفضة و غيرهما من النقود فى حصول المقصود.

(و يؤيده) بل يدل عليه عدم سقوط إخراجه بالتعذر و لزوم إخراج القيمة مع عدم دليل على إخراجها إلا دليل إخراج الدينار، اللهم الا ان يتمسك بقاعدة الميسور لو عدت القيمة ميسور الدينار عند تعذره.

(و يؤيده أيضا) الأمر بنصف الدينار و ربعه مع عدم وجودهما مضروبين بالسكة فى زمان صدور الحكم فيكون الظاهر منهما هو المالية الموجودة فى مطلق المسكوك و الحمل على الكسر المشاع بعيد فى الغاية.

و عليه فربما يقال بدوران الأمر حينئذ بين حمل الدينار على القيمة مطلقا و اجزاء إخراجها و لو من غير الذهب و بين حملها على مقدار الدينار من خصوص الذهب و لو لم يكن مسكوكا، و الثانى أولى لكونه أقرب الى الدينار و احتفاظ خصوصية الذهب.

و المحكى عن منتهى العلامة انه لا فرق بين المضروب و غيره لتناول الاسم لهما (الى ان قال) و فى إخراج القيمة نظر أقربه عدم الجواز لأنه كفارة فاختص ببعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۴

أنواع المال كسائر الكفارات.

(و لا يخفى ما فيه) لانه مع الأخذ بظهور الدينار فى الطريقية إلى المالية و تسليم كون الواجب إخراج المالية المحدودة بالدينار لا فرق فى إخراج التبر و غيره بما يساوى ماليته مع مالية الدينار، و مع الاقتصار على الدينار لا وجه لجواز الاكتفاء بالتبر مع انه لا يصدق عليه الدينار قطعا، بل لعل تعين إخراج القيمة بنقد من النقود الرائجة أولى من إخراجها بما يكون من العروض و لو كان من الذهب، فهذا الاحتمال ضعيف فى الغاية.

و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده): و على اى تقدير فلا يجزى التبر- اعنى غير المسكوك- على انه أصل بل لو جوزنا القيمة

جوزناه بقيمته، ثم حكى عن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم و قال و فيه نظر.
ثم على القول بجواز إخراج القيمة فهل المدار على قيمة زمان صدور الحكم و هى على المعروف عشرة دراهم، أو قيمة وقت الوطى الذى هو وقت اشتغال الذمة أو قيمة وقت الأداء، وجوه، المصرح به فى الجواهر هو الأول و صرح بعضهم بالثانى و المختار عند الشيخ الأكبر هو الأخير و عليه المصنف (قده) فى المتن و هذا هو الأقوى لأن المدار (بناء على ان المتبادر من الأمر بإعطاء النقود عرفا ليس إلا إرادة مقدارها من حيث المالية) على القيمة المتقدرة بمالية الدينار الذى هو المثقال الشرعى من الذهب المسكوك و بالوطى تتعلق بالعهدة تلك القيمة لا بقيد كونها قيمته وقت الوطى بل بما هى قيمة الدينار فتكون الذمة مشغولة بها، فالواجب ما هو قيمة الدينار وقت الأداء سواء زادت عن قيمته وقت الفعل أو نقصت.
و الذى يدل على ذلك تسالم الفقهاء على جواز إعطاء عين الدينار مطلقا سواء تخالف قيمتها مع قيمة يوم صدور الحكم أو قيمة يوم اشتغال الذمة أو توافقت معهما، و لا يتم ذلك بناء على كون الدينار مأخوذا فى الموضوع من حيث كونه مقدرا لما يجب إخراجه الا على تقدير كون المدار على قيمة يوم الأداء لا قيمة زمان صدور الحكم و لا قيمة زمان الفعل و اللّه العالم، هذا كله مع التمكن من إخراج الدينار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۵
نفسه، و مع تعذره فلا إشكال فى اجزاء القيمة قولا واحدا.

[مسألة (۱۷) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين]

مسألة (۱۷) الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين و اما كفارة الدينار فيجوز إعطائها لمسكين واحد و الأحوط صرفها على ستة أو سبعة مساكين.
قد تقدم فى الأمر الثالث فى طى البحث عن وجوب الكفارة ان الظاهر من القائلين بوجوب الكفارة فى وطى الأمة بالملك هو ان مقدارها ثلاثة أمداد و جنسها من الطعام و مصرفها ثلاثة مساكين و ما يعطى لكل مسكين مدّ من الطعام، و قد مر ان هذه القيود ليس عليها دليل و ان الموجود من الاخبار فى حكم وطى الجارية خبران أحدهما خبر عبد الملك، و فيه الأمر بالتصدق على عشرة مساكين من دون ذكر فيه عن مقدار ما يعطى لكل واحد منهم و لا عن جنسه من كونه من الطعام و ثانيهما خبر فقه الرضا الذى فيه الأمر بالتصدق بثلاثة أمداد من الطعام بلا ذكر من يتصدق عليه من ثلاثة مساكين و لا عن مقدار ما يعطى لكل مسكين فلو تم الإجماع على وجوب التصدق لثلاثة مساكين و لكل مسكين مدّ من الطعام فهو، و الا فمقتضى الأصل عدم الوجوب، و حيث لم يثبت الإجماع و لكنه ادعى على اعتبار هذه القيود تكون مراعاتها أحوط، هذا فى كفارة الأمداد.
و اما كفارة الدينار فالمصرح به فى غير واحد من عبارات الأصحاب ان مصرفها هو مستحق الزكاة.
و قال الشيخ الأكبر فى الطهارة: كما عن صريح جملة من الأصحاب و ظاهر الكل و لا يعتبر فيه التعدد كما صرح به جماعة تبعا للروض لإطلاق النص (و قال فى الجواهر) و لا يشترط فيه التعدد بلا خلاف أجده.
و الذى ورد فى ذلك من الاخبار هو ما تقدم مما فى بعضه الأمر المطلق بالتصدق بالدينار كما فى صحيح ابن مسلم، أو بالدينار فى استقبال الحيض و بنصفه فى وسطه كما فى صحيح الأخر، أو بنصف الدينار مطلقا كما فى موثق ابى بصير، أو بدينار فى أول الحيض و نصف فى أخره كما فى المروى عن تفسير القمى، أو بدينار فى اوله و نصف دينار فى وسطه و ربع دينار فى أخره كما فى خبر داود، أو التصدق بمسكين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۸۶

بقدر شبعه كما فى صحيح الحلبى، أو التصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه، و شىء منها لا يدل على التعدد إلا الأخير، حيث يدل على التصدق على سبعة من المؤمنين بقدر قوتهم، لكن لم يعرف القائل به.
و على هذا فلو أريد الاحتياط لكان الاولى العمل به بمعنى توزيع الكفارة بين سبعة من المؤمنين لكن مع إعطاء كل واحد بقدر قوته لكى يوافق مع مضمونه و حتى يعمل بمضمون الخبر الأخر الذى فيه التصدق على مسكين بمقدار شبعه، و اما التصدق على عشرة مساكين الذى هو فى خبر عبد الملك فهو فى وطى المولى جاريته دون الزوجة، و اما فى المتن من الاحتياط فى صرفها على ستة فليس له وجه بالخصوص.

[مسألة (١٨) إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث]

مسألة (١٨) إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث فعليه الدينار و نصفه و ربعه و إذا كرر الوطى فى كل ثلث فان كان بعد التكفير وجب التكرار و الا فكذلك أيضا على الأحوط.
فى هذه المسألة أمور:
(الأول) إذا وطئها فى كل ثلث من أثلاث الحيض تجب لكل وطئ كفارته بلا خلاف ظاهر لإطلاق الدليل و انه مع اختلاف الوقت يختلف الشرط، ضرورة مغايرة الوطى الواقع فى الثلث الأول مع الواقع فى الوسط و الأخير فيتعدد الموجب- بالكسر- و بتعدده يتعدد الموجب- بالفتح- فلا ينبغى الإشكال فى التعدد حينئذ.
(الثانى) إذا تكرر الوطى فى ثلث من تلك الا ثلاث مع تخلل التكفير فالمعروف وجوب تكرار الكفارة بل عن ظاهر جماعة عدم الخلاف فيه، و المحكى عن شرح المفاتيح وجود الخلاف فيه و استبعده الشيخ الأكبر.
(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المعروف و ذلك لان الوطى الثانى الواقع بعد التكفير عن الوطى الأول اما يكون سببا للكفارة أولا، و الثانى باطل لمخالفته مع عموم سببية الوطى للكفارة مثل قوله عليه السّلام: من اتى امرئته فى الفرج فى أول أيام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار، و على الأول فاما يكون سببا للكفارة المتقدمة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٨٧
أو انه يوجب كفارة أخرى، و الأول منهما باطل لبطلان ان يكون الوطى المتأخر سببا للكفارة المتقدمة فيتعين الثانى و هو سببية الوطى المتأخر لكفارة جديدة غير الاولى و هو المطلوب.
(الثالث) إذا تكرر الوطى فى ثلث من تلك الأثلاث بلا تخلل التكفير ففى تكرر الكفارة و عدمه قولان مبنيان على ان الكفارة هل هى معلقة على صرف الوجود من طبيعة الوطى من حيث هى طبيعة، و هى كما تصدق على الواحد تصدق على المتعدد فيكون حال المكلف بعد الوطى الثانى كحاله قبله فى صدق (من اتى امرئته فعليه كذا). أو انها معلقة على طبيعة الوطى من حيث وجوده السارى فى ضمن أشخاصها فيكون كل شخص منها سببا للكفارة مطلقا من غير فرق بين سبقه بوجود شخص أخر و عدمه.
فعلى الأول فلا تتكرر الكفارة بتكرر الوطى، فان صرف الوجود من الطبيعة لا تكرر فيه.
(و على الثانى) فمقتضى ظاهر الدليل هو التكرر الا ان يقوم دليل على عدمه- و لعل الأقوى- هو الأخير، لفهم العرف من أمثال هذه الخطابات تكرر الجزاء عند تكرر الشرط.
و ربما يستدل لتكرر الكفارة هنا بأصالة عدم التداخل، و بان الوطى الثانى اما يكون سببا للكفارة أولا، و الثانى باطل لشمول ما دل على السببية لمثله و إذا كان سببا فلا بد من ترتب مسبب عليه و الا لم يكن سببا، و مسببه اما يكون ذلك الذى تعلق بذمة

المكلف بالوطى المتقدم أو يكون غيره، و الأول باطل لاستلزامه تحصيل الحاصل و تقدم المسبب على السبب و انه خلاف الظاهر من قوله: من اتى امرئته الحائض فعليه كذا- الظاهر فى مقارنة ما يترتب عليه معه لا حصوله قبله فيتعين الأخير.
(و يمكن المنع عنه) بأن إجراء أصالة عدم التداخل متوقف على إحراز سببية ما عدا الوطء الأول، و لم تحرز، و مع الشك فيها لا تجرى أصالة عدمه، مضافا

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٨٨

الى إمكان دعوى ظهور هذه الخطابات فى قضية مهملة و هى سببية الوطى فى الجملة لا سببية كل وطى، و لا مانع من التزام كونه مع سبقه بالسبب لا يؤثر أثرا، كالحدث بعد الحدث و الملاقاة مع النجس بعد الملاقاة فيكون المراد من سببيته شأنيته للتأثير لو لم يسبقه وطى أخر (لكن هذا الأخير مردود) بظهور الخطابات فى كون الوطى بوجوده السارى سببا لا باعتبار صرف الوجود، و اللّه العالم.

[مسألة (١٩) ألحق بعضهم النفساء بالحائض فى وجوب الكفارة]

مسألة (١٩) ألحق بعضهم النفساء بالحائض فى وجوب الكفارة و لا دليل عليه نعم لا إشكال فى حرمة وطئها.
أما حرمة وطى النفساء فهى المنسوبة إلى ظاهر الأصحاب و انها كالحائض فى جميع الأحكام الواجبة و المندوبة و المحرمة و المكروهة، و عن التذكرة لا نعلم فيه خلافا، و عن المنتهى نفى الخلاف فيه بين أهل العلم، و عن المعتبر انه مذهب أهل العلم لا اعلم فيه خلافا.
(و استدلوا له أيضا) بأن النفاس فى الحقيقة حيض احتبس كما فى المروى عن الصادق عليه السّلام انه قال: سئل سلمان عليا عليه السّلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السّلام ان اللّه تبارك و تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه، و لا يخفى انه لا يدل على ان ما يخرج منها الدم بعد الوضع هو من الحيض حتى يعمه حكمه.
و يدل على حرمة وطئها بالخصوص خبر مالك بن أعين قال سئلت الباقر عليه السّلام عن النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال عليه السّلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد، يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أحب و يمكن ان يستدل بخبر حجاج الخشاب أيضا و فيه: قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الحائض و النفساء ما يحل لزوجها منها قال عليه السّلام تلبس درعا ثم تضطجع معه، فان قصر الذكر فيما يحل لزوجها منها بالاضطجاع معه بعد لبس الدرع يدل على حرمة وطئها كما لا يخفى.
و اما وجوب الكفارة فى وطئها ففى الجواهر انه الحق بعض الأصحاب النفساء بالحائض، و فى الطهارة نسبته الى ظاهر الأصحاب، و حكى عن التذكرة عدم العلم

بالخلاف فيه، و هو ظاهر كل من قال بتساوى الحائض و النفساء فى كل الاحكام الا ما استثناه مع عدم استثنائه كفارة الوطى، و لذا يمكن ان يقال انه المعروف بين الأصحاب لكن لم يذكروا لإلحاقها بها دليلا و ان أسند إلى عموم النص لكن ليس عليه نص

يستند إليه فإن كانت المعروفية عند الفقهاء بمثابة تكون إجماعا منهم على الإلحاق فهو و الا فلا دليل عليه كما قاله المصنف (قده) و لكن مخالفة المعروف أيضا شيء لا يتجرء عليه و اللّه العاصم.

[التاسع بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولا بها و لو دبرا]

اشارة

التاسع بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولا بها و لو دبرا و كان زوجها حاضرا أو فى حكم الحاضر و لم تكن حاملا فلو لم تكن مدخولا بها أو كان ذوجها غائبا أو فى حكم الغائب بأن لم يكن متمكنا من استعلام حالها و ان كانت حاملا يصح طلاقها و المراد بكونه فى حكم الحاضر ان يكون مع غيبته متمكنا من استعلام حالها.

اما بطلان طلاق الحائض فعليه إجماع الفرقة المحقة كما فى كتاب الطهارة من الجواهر، قال: كما على حرمته إجماع المسلمين، و فى كتاب الطلاق من الجواهر: بطلان الطلاق فى الحيض و النفاس مما لا خلاف أجده فيه نصا و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه بل النصوص فيه مستفيضة ان لم تكن متواترة مضافا الى الكتاب (انتهى).

و مراده من الكتاب قوله تعالى فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ، بناء على ان يكون المراد من الطلاق فى العدة هو الطلاق فى طهر يكون من عدتهن و هو الطهر الذى لم يواقعها فيه، و الحائض حال حيضها ليست كذلك.

(أقول) و يدل على ذلك من الاخبار ما فى الكافى عن الباقر عليه السّلام انه قال انما الطلاق ان يقول لها فى قبل العدة بعد ما تطهر من محيضها قبل ان يجامعها أنت طالق (الحديث).

و المروى فى الكافى أيضا عنه عليه السّلام: لا طلاق الا على سنة و لا طلاق على سنة الا على طهر من غير جماع (الحديث) و المضمر المروى فى التهذيب قال سئلته عن

الطلاق فقال على طهر و كان على عليه السّلام يقول لا يكون طلاق الا بالشهود (الحديث) و غير ذلك من الاخبار الواردة فى أبواب الطلاق.

و اما بطلان ظهار الحائض ففى كتاب الظهار من الجواهر ان إجماعنا بقسميه عليه مضافا الى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام و قد سئله عن كيفية الظهار فقال عليه السّلام يقول الرجل لامرئته و هى طاهر فى غير جماع أنت علىّ حرام كظهر أمى (و خبر حمران) عنه عليه السّلام لا يكون ظهار الأعلى طهر بلا جماع بشهادة شاهدين مسلمين (و قول الصادق عليه السّلام) فى المرسل: لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه.

انما الكلام فيما يعتبر فى اشتراط الطهر فى صحة الطلاق و هو أمور (منها) ان تكون المطلقة مدخولا بها فيصح طلاق غير المدخول بها فى حال الحيض، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، و لان المعتبر فى صحة الطلاق كونه فى العدة أى فى طهر يحسب من العدة و هو الطهر الذى لم يواقعها فيه، مع ان غير المدخول بها لا عدة عليها حتى يقيد صحة طلاقها بوقوعه فى عدتها (مضافا) الى النصوص المستفيضة الواردة فى عد غير المدخول بها من الخمس اللاتى يطلقن على كل حال.

(ففى الكافى) عن الصادق عليه السّلام قال: لا بأس بطلاق خمس على كل حال:

الغائب عنها زوجها، و التى لم تحض، و التى لم يدخل بها، و الحبلى و التى قد يئست من المحيض (و عن الباقر عليه السّلام)

خمس يطلقن على كل حال: الحامل المتيقن حملها، و التى لم يدخل بها زوجها، و الغائب عنها زوجها، و التى لم تحض، و التى قد يئست من المحيض.

(و فى التهذيب) عنهما عليهما السّلام خمس يطلقهن أزواجهن متى شائوا: الحامل المستبين حملها، و الجارية التى لم تحض، و المرأة التى قد قعدت من المحيض، و الغائب عنها زوجها، و التى لم يدخل بها.

(فان قلت) النسبة بين هذه الاخبار و بين ما دل على اشتراط الطهر العموم

من وجه المقتضى لتساقطهما معا فى مورد الاجتماع فيكون المرجع أصالة بقاء النكاح و عدم وقوع الطلاق.

(قلت) يمكن ان يقال باخصية هذه الاخبار بدعوى انسباق ارادة حال الحيض من عموم قوله عليه السّلام: «على كل حال» مع انه على تقدير العموم من وجه يكون الترجيح لهذه الأخبار بالإجماع على عدم اشتراط الطهر فى طلاق غير المدخول بها.

ثم انه لا فرق فى المدخول بها بين كون الدخول بها فى القبل أو فى الدبر، لكون الدخول فى الدبر كالدخول فى القبل فيما يترتب على الدخول من الاحكام من إيجاب الغسل و لزوم العدة عليها بعد الطلاق و غير ذلك، لصدق المس و الإدخال و الدخول و المواقعة و التقاء الختانين ان فسر بالتحاذى اى تحاذى محل القطع من الرجل و المرأة و إمكان سبق المنى إلى الرحم و كون الوطى فى الدبر أحد المأتيين كما فى خبر حفص المروى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يأتى أهله من خلفها قال عليه السّلام هو أحد المأتيين فيه الغسل.

و المعتبر فى الدخول الموجب لاشتراط الطهر فى الطلاق هو الدخول الموجب للغسل بغيبوبة الحشفة و ان لم ينزل سواء كان فى القبل أو الدبر، لخروج ما دون الحشفة عما يترتب عليه من أحكام الدخول الا ما تقدم فى حرمة وطى الحائض حيث قد عرفت ان العبرة فيها بما سمى دخولا و لو لم يجب به الغسل.

(و منها) ان يكون الزوج حاضرا أو فى حكم الحاضر فيصح طلاق الحائض إذا كان زوجها غائبا أو فى حكم الغائب، و المراد بحكم الحاضر هو ان يكون مع غيبته متمكنا من استعلام حالها، و من بحكم الغائب هو الحاضر الذى لا يتمكن من الاستعلام (و يدل على الحكم المذكور) الأخبار المتقدمة فى غير المدخول بها، التى عد فيها الغائب عنها زوجها من الخمس التى يطلقن على كل حال، مضافا الى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يطلق امرئته و هو غائب لا يعلم انه يوم طلقها كانت طامثا قال عليه السّلام يجوز (و منه يظهر) ان المناط فى الغيبة هو عدم العلم بحالها، فلو تمكن من استعلام حالها كان بحكم الحاضر، كما ان الحاضر إذا لم يتمكن من الاستعلام

يكون بحكم الغائب.

(و يدل عليه) صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل تزوج امرأة سرا من أهلها و هى فى منزل أهلها و قد أراد ان يطلقها و ليس يصل إليها فيعلم طمثها إذا طمثت و لا يعلم طهرها إذا طهرت فقال عليه السّلام هذا مثل الغائب عن اهله يطلق بالأهلة و الشهور.

و يعتبر فى الغائب عنها زوجها مضى مدة يعلم بمقتضى عادتها انتقالها من الطهر الذى وطئها فيه الى طهر أخر و ان احتمل تغير عادتها و انها مع تغير عادتها باقية فى طهر المواقعة أو انها حائض حال الطلاق، (و فى اعتبار كونها) شهرا أو ثلاثة أشهر أو يكفى أقل من الشهر إذا حصل له العلم بمقتضى عادتها بانتقالها من طهر المواقعة إلى طهر أخر، وجوه، مبناها اختلاف النصوص فى ذلك حيث انها ما بين مطلق فى جواز طلاق الغائب، و مقيد بالشهر، و مقيد بالثلاثة، بناء على استظهار كون الوجه فى اختلافها

هو اختلاف عادة النساء فى ذلك و يكون المدار على العلم بانتقالها من طهر المواقعة إلى طهر أخر على ما حرر فى كتاب الطلاق.

(و منها) ان تكون المرأة حائلا، فلو كانت حاملا يصح طلاقها فى حال الحيض- بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل- من دون خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه- كما فى الجواهر- و يدل عليه الاخبار المتقدمة التى عدت الحامل فيها ممن تطلق على كل حال، مضافا الى ان عدة الحامل هى وضع الحمل على كل حال.

و لا يخفى ان كل ما يعتبر فى صحة طلاق الحائض من عدم تمكن الزوج عن استعلام حالها أو كون الزوجة غير مدخول بها أو حاملا- يعتبر فى الظهار أيضا، للمرسل المروى عن الصادق عليه السّلام لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق، مضافا الى دعوى اتفاق فتوى الأصحاب و إجماعهم عليه.

[مسألة (٢٠) إذا كان الزوج غائبا]

مسألة (٢٠) إذا كان الزوج غائبا و وكل حاضرا متمكنا من استعلام حالها لا يجوز له طلاقها فى حال الحيض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۹۳

و ليعلم ان الوكيل فى الطلاق اما يكون وكيلا- مطلقا نظير الوكيل المفوض إليه الأمر فى التجارة، و اما يكون وكيلا فى إجراء صيغة الطلاق فقط (ففى الأول) فاما يكون الزوج و الوكيل كلاهما متمكنين من استعلام حال الزوجة، أو يكونا معا غير متمكنين منه، سواء كانا غائبين أو حاضرين أو كانا مختلفين، بكون الزوج متمكنا منه و الوكيل غير متمكن، أو بالعكس.

(لا إشكال) فى بطلان الطلاق مع مصادفته للحيض فى الأول كصحته فى الثانى، و انما الإشكال فى الأخيرين فى ان المدار على تمكن الزوج أو تمكن الوكيل أو ان المعتبر فى الصحة عدم تمكن كليهما فان كانت العبرة بتمكن الزوج لزم القول بالبطلان فى الثانى- أى عند تمكنه دون الوكيل و الصحة فى الرابع- أى فى تمكن الوكيل دون الزوج، و ان كانت العبرة فى الصحة بعدم تمكنهما معا وجب القول بالبطلان فى الأخيرين معا لتمكن الزوج فى الأول منهما و تمكن الوكيل فى الأخير (و لعل الأقوى) هو كون المدار على تمكن الوكيل فلا- يجوز له طلاقها فى حال الحيض مع تمكنه من الاستعلام و لو لم يكن الزوج متمكنا منه، لكن القول بالصحة عند تمكن الزوج و عدم تمكن الوكيل لا يخلو عن الاشكال، و عليه فلا ينبغى ترك الاحتياط فيه.

(هذا كله) فى الوكيل المفوض اليه الطلاق على وجه يكون المدار على اجتماع شرائط صحة الطلاق عنده، كعدالة الشاهدين و الخلو من الحيض و نحوهما و اما الوكيل فى إجراء الصيغة محضا بان أحرز الزوج كلما هو من الشرائط بحسب حاله و لم يكن متمكنا من الاستعلام فالظاهر ان المدار على حاله دون الوكيل فى إجراء الصيغة، فلو كان الشاهد ان فاسقين عند الوكيل و لكن أحرز الزوج عدالتهما و يأمر الوكيل بإجراء الصيغة عندهما فالظاهر صحة الطلاق و ترتيب آثار الصحة عليه عند الزوج و عند كل من لم يعلم بفسقهما و ان لم يكن صحيحا عند الوكيل و كل من يعلم بفسقهما (و كيف كان) فالمسألة لا- تخلو عن الاشكال و لم اطلع على تعرض لها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۹۴

[مسألة (٢١) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضا بطل]

مسألة (٢١) لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضا بطل و بالعكس صح.

و ذلك لان الظاهر من الأدلة هو كون الطهر شرطا واقعيا تدور صحة الطلاق مداره واقعا من غير مدخلية لعلم الزوج و جهله به

مع فرض تمكنه من إنشاء الطلاق فى صورة العلم بانتفائه.

[مسألة (٢٢) لا فرق فى بطلان طلاق الحائض]

مسألة (٢٢) لا فرق فى بطلان طلاق الحائض بين ان يكون حيضها وجدانيا أو بالرجوع الى التمييز أو التخيير بين الأعداد المذكورة سابقا، و لو طلقها فى صورة تخييرها قبل اختيارها فاختارت التحيض بطل، و لو اختارت عدمه صح و لو ماتت قبل الاختيار بطل أيضا.

المنساق من النص و الفتوى دوران بطلان الطلاق فى حال الحيض مدار الحيض الأعم من الوجدانى و التعبدى الشرعى، فلو كان الحيض بالرجوع الى التمييز مثلا يكون الطلاق فى حاله باطلا، أو كان بالتخيير بين الاعداد بعد اختيارها، و كذا فى حكم الشارع بحيضيته و لو كان النقاء المتخلل بين الدمين.

و لو طلقها فى صورة تخييرها قبل اختيارها فاختارت التحيض فى حال الطلاق ففى صحته و فساده وجهان، من عدم إحراز حيضيتها واقعا و حرمة الطلاق و فساده معلق على الحيض الواقعى و المفروض الشك فيه، و من ان الحيض الشرعى يقوم مقام الحيض الواقعى و ان الحيض الذى يبطل الطلاق بوقوعه فيه هو الأعم من الوجدانى و الشرعى.

و لو اختارت عدم الحيض صح الطلاق بلا اشكال لعدم إحراز الحيض لا وجدانا و لا تعبدا.

و لو طلقها قبل الاختيار فحصل لها مانع عن الاختيار من موت أو جنون و نحوهما فوجهان، من عدم الدليل على الفساد و انها قبل الاختيار محكومة بالطهارة و لذا يجوز وطيها و بعد عروض المانع لا يعلم بتحيضها حين الطلاق لا وجدانا و لا تعبدا، و من عدم إحراز شرط الصحة لا واقعا و لا تعبدا، لانحصار طريقه بالاختيار المنتفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٩٥

فى الفرض و قيام العلم الإجمالى بوقوع الحيض منها المردد زمانه بين ما وقع فيه الطلاق و غيره و معه يجب الاحتياط و طريقه فى المقام بإيقاع الطلاق فى اليومين الذين يقطع بعدم اجتماعهما فى الحيض كأول يوم من الشهر و الحادى عشر منه مثلا بان يطلق مرتين، مرة فى أول الشهر و مرة فى الحادى عشر منه فلو أخل بذلك و أوقع الطلاق مرة واحدة يحكم عليه بالبطلان لعدم إحراز شرط الصحة فيه و الأصل بقاء الزوجية، و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير.

[مسألة (٢٣) بطلان الطلاق و الظهار]

مسألة (٢٣) بطلان الطلاق و الظهار و حرمة الوطى و وجوب الكفارة مختصة بحال الحيض فلو طهرت و لم تغتسل لا تترتب هذه الاحكام فيصح طلاقها و ظهارها و يجوز وطيها و لا كفارة فيه و اما الأحكام الأخر فهى ثابتة ما لم تغتسل.

اما اختصاص بطلان الطلاق و الظهار بحالة وجود الدم و صحتهما بعد انقطاعه قبل ان تغتسل فلعله إجماعى، و هو الظاهر من الدليل، حيث ان الحائض حقيقة فى المتلبس بدم الحيض لا المتلبس بحدثه بعد انقطاع دمه، و فى كتاب الطلاق من الجواهر ان المنساق من النص و الفتوى ذات الدمين- اى دم الحيض و النفاس- فعلا أو حكما بخلاف من نقت و لما تغتسل من الحدث فلا بأس بطلاقهما لإطلاق الأدلة.

(و اما حرمة الوطى) فالأقوى انها أيضا كذلك، و سيأتى تمام البحث فيها فى المسألة الثامنة و العشرين.

و اما وجوب الكفارات فعلى ما اخترناه من اختصاص حرمة الوطى بحالة وجود الدم فعدمه واضح، إذ لا حرمة للوطى بعد انقطاع الدم حتى تكون فيه الكفارة، و على القول بحرمة الوطى بعد الانقطاع و قبل الاغتسال فكذلك أيضا لاختصاص أدلتها بحالة

الدم مثل ما دل على ثبوت الدينار فى أول الحيض، و نصفه فى وسطه، و ربعه فى أخره، هذا تمام الكلام فى حكم هذه الأربعة- أعنى الطلاق و الظهار و حرمة الوطى و وجوب الكفارة.
و اما الأحكام الأخر و هى الستة المتقدمة، أعنى: حرمة العبادات المشروطة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۹۶
بالطهارة كالصلاة و نحوها، و حرمة مس اسم اللّه تعالى و صفاته الخاصة و أسمائه، و حرمة قراءة العزائم، و اللبث فى المساجد، و وضع شي‌ء فيها، و الاجتياز من المسجدين فالأول منها اعنى العبادات المشروطة بالطهارة ففيها حيثيتان: حيثية اشتراط صحتها بالطهارة، و حيثية حرمتها على الحائض بالحرمة الذاتية، فبالحيثية الاولى يجب الغسل لما يجب منها و تبطل قبل الغسل بعد الانقطاع من غير فرق فى ذلك بين الصلاة و بين الصوم كما عليه المشهور- خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل و نهاية العلامة من صحة الصوم بعد النقاء عن الدم و قبل الاغتسال (و بالحيثية الثانية) أعنى حرمة العبادة عليها بالحرمة الذاتية فالظاهر اختصاصها بحالة وجود الدم و ان المرأة بالنسبة إليها بعد انقطاع الدم الجنب فى ان العبادة لا تحرم عليها إلا بالحرمة التشريعية.
و اما بقية الاحكام من حرمة مس اسم اللّه تعالى إلى حرمة الاجتياز عن المسجدين فالظاهر عدم اختصاصها بصورة وجود الدم بل المرأة فى تلك الاحكام كالجنب كما هو المشهور (و يشهد على ذلك) الجمع بين الحائض و الجنب فى كل منها، حيث ان وحدة السياق بينهما تقتضى اتحادهما فى الحكم، فيكون حال الحائض كالجنب فى حرمة هذه الأمور عليها فى حال حدث الحيض و لو كان بعد انقطاع الدم.

[العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض]

اشارة

العاشر وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و استحبابه للأعمال التى يستحب لها الطهارة و شرطيته للأعمال غير الواجبة التى يشترط فيها الطهارة.
يجب غسل الحيض بعد انقطاعه للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة كالصلاة و الصوم و نحوهما بالوجوب الغيرى كغسل الجنابة على ما هو مقتضى الشرطية كوجوب الوضوء عند وجوب ما يشترط فيه و يعلم الانقطاع بالوجدان أو بالاستبراء أو بمضى أكثر الحيض الذى هو عشرة أيام من ابتداء رؤيته، و يستحب للأعمال التى يستحب لها الطهارة، و انه شرط للأعمال التى يشترط فى صحتها أو جوازها الطهارة من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۹۷
الواجبة و غيرها و هذا ظاهر.

[مسألة (۲۴) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى]

مسألة (۲۴) غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى، و كيفيته مثل غسل الجنابة فى الترتيب و الارتماس و غيرهما، و الفرق ان غسل الجنابة لا يحتاج الى الوضوء بخلافه فإنه يجب معه الوضوء قبله أو بعده أو بينه إذا كان ترتيبا و الأفضل فى جميع الأغسال جعل الوضوء قبلها.
فى هذه المسألة أمور:

(الأول) المعروف عدم وجوب غسل الحيض لنفسه، و قد ادعى عليه الإجماع فى الجواهر محصلا و منقولا و انه ليس كغسل الجنابة الذى قيل بوجوبه النفسى- و ان كان القول به ضعيفا- كما تقدم فى مبحث غسل الجنابة (و حكى) عن منتهى العلامة التأمل فى ذلك، قال: لإطلاق الأمر به القاضى بوجوبه لنفسه، و فى المدارك بعد نقل ما حكى عن المنتهى قال و قوته ظاهرة.
(و كيف كان) فالقول بوجوبه النفسى ضعيف كالقول به فى غسل الجنابة، و لا إشكال فى استحبابه النفسى بمعنى إيقاعه للكون على الطهارة لما تقدم من استحباب الكون على الطهارة فى باب الوضوء و غسل الجنابة (و فى استحبابه من حيث نفسه) و بما انه غسل من دون ترتب الكون على الطهارة عليه (بحث طويل) أقواه العدم، و قد مر البحث عنه فى باب الوضوء و غسل الجنابة مفصلا ص ١٧٩.
(الثانى) كيفية جميع الأغسال التى منها غسل الحيض مثل كيفية غسل الجنابة بلا خلاف، و فى المدارك هذا مذهب العلماء كافة (و يدل عليه) موثق الحلبى عن الصادق عليه السّلام- فى تساوى غسل الحيض مع غسل الجنابة- قال: غسل الجنابة و الحيض واحد، و نحوه المرسل المحكى عن الفقيه و المقنع و المجالس (و استدل له أيضا) بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال سئلته أ عليها (اى على الحائض) غسل مثل غسل الجنابة قال عليه السّلام نعم، و فى دلالته تأمل لظهوره فى تساوى الجنب و الحائض فى وجوب الغسل عليهما لا فى كيفيته (و كيف كان) فيدل عليه أيضا ما تقدم فى غسل الجنابة من جواز التداخل فى الأغسال، إذ صحة التداخل تدل على التساوى أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۹۸

كما لا يخفى.
فالأصل حينئذ هو تساوى غسل الحيض و الجنابة فى الواجبات و المندوبات الا فيما ثبت اختلافهما فيه و هى أمور:
(منها) ان غسل الجنابة لا يحتاج الى الوضوء كما تقدم فى بابه بخلاف غسل الحيض فإنه لا بد معه من الوضوء كغيره من الأغسال ما عدا غسل الجنابة، ففى التخيير فى تقديم الوضوء على غسله و تأخيره عنه و إتيانه فى أثناء الغسل لعدم وجوب الموالاة فى الغسل بلا رجحان فى تقديمه، أو مع أفضلية التقديم، أو وجوب تقديمه وجوبا نفسيا، أو مع كونه شرطا لصحة الغسل فلا يصح الغسل بدونه (وجوه و احتمالات) ذهب المشهور إلى الأول، و المحكى عن الغنية و كافى أبى الصلاح و المبسوط و الصدوقين هو الثانى، و عن الوحيد البهبهانى فى شرح المفاتيح هو الشرطية، و الأقوى ما عليه المشهور، و قد مر الوجه فيه فى غسل الجنابة. ص ٢٣١ (و منها) ما عن الشيخ فى النهاية من انها تغتسل بتسعة أرطال من ماء و ان زادت على ذلك كان أفضل، و قال فى غسل الجنابة: فإن استعمل أكثر من ذلك (أى تسعة أرطال) جاز، حيث فرق بين غسل الحيض و الجنابة بأفضلية زيادة الماء فى الأول على تسعة أرطال و جوازه من دون رجحان فى الأخير (قال فى الرياض) و لعل منشأ الفرق هو انه رأى الإسباغ لها بالزائد لشعرها و جلوسها فى الحيض أياما أو لا حظ مكاتبة الصفار: كم حد الذى يغسل به الميت كما رووا ان الجنب يغتسل بستة أرطال و الحائض بتسعة، أو الخبر عن الحائض كم يكفيها من الماء؟ قال فرق «١» و هو كما قاله أبو عبيدة بلا خلاف بين الناس ثلاثة أصوع، ثم قال و لا بأس به للتسامح و ان كان فى أدلته نظر، و قال فى الجواهر و يحتمل ارادته من جواز الزيادة فى غسل الجنابة افضليتها كما فى غسل الحيض فحينئذ يتساويان فى استحباب الزيادة أيضا.

---

(١) الفرق مكيال معروف بالمدينة يسع ستة عشر رطلا يكون ثلاثة أصوع و ربما يحرك، و قيل إذا فتح رائه فهو مكيال أخر يسع ثمانين رطلا، و هذا الخبر حمله فى التهذيب على الاستحباب دون الفرض و الإيجاب (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۹۹

(و منها) ما حكى عن المنتهى من انه يجب فى غسل الحيض الترتيب، و قال هو مذهب علمائنا اجمع، ثم استدل بموثقة الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: غسل الجنابة و الحيض واحد و حكى عليه الإجماع، و الظاهر ان مراده من وجوب الترتيب هو الوجوب التخييرى بقرينة دعواه الإجماع و قوله بعد ذلك: جميع الأحكام المذكورة فى غسل الجنابة آتية هنا لتحقق الوحدة إلا شيئا واحدا و هو الاكتفاء عن الوضوء فان فيه خلافا.

(و منها) ما فى الجواهر من انه ينبغى ان يستثنى مسألة تخلل الحدث الأصغر فى أثناء الغسل لأنه ينبغى القطع بعدم قدحه فى غسل الحيض بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء فى غسل الحيض مع عدم مدخليته فى رفع الأكبر (نعم) يقع البحث الذى مر فى وقوع الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنابة إذا وقع فى أثناء غسل الحيض بناء على استغناء غسل الحيض عن الوضوء كغسل الجنابة أو دخل الوضوء فى رفع حدث الحيض كغسله بناء على الحاجة إليه، فإنه يصير حكم تخلل الحدث فى أثنائه حكم تخلله فى أثناء غسل الجنابة.

[مسألة (٢٥) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض]

مسألة (٢٥) إذا اغتسلت جاز لها ما حرم عليها بسبب الحيض و ان لم تتوضأ فالوضوء ليس شرطا فى صحة الغسل بل يجب لما يشترط به كالصلاة و نحوها.

قد استوفينا البحث عن هذه المسألة فى باب غسل الجنابة فى الجزء لرابع ص ٢٣٤

[مسألة (٢٦) إذا تعذر الغسل تتيمم بدلا عنه]

مسألة (٢٦) إذا تعذر الغسل تتيمم بدلا عنه و ان تعذر الوضوء أيضا تتيمم و ان كان الماء بقدر أحدهما تقدم الغسل.

فى هذه المسألة أمران:

(أحدهما) لا اشكال و لا كلام فى انه إذا تعذر عليها الوضوء تأتى بالغسل و تتيمم بدلا عن الوضوء، و إذا تعذر عليها الغسل تأتى بالتيمم بدلا عنه.

(و فى جواز الوضوء لها) إذا تمكنت منه أو انها تتيمم بدلا عن الوضوء أيضا قولان، ففى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى جواز الوضوء حينئذ و لا التردد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۰۰

فيه الا عن كاشف الغطاء، و قال: بل يمكن تحصيل الإجماع عليه بملاحظة كلامهم فى التيمم، و المحكى عن كاشف الغطاء هو تعين التيمم عليها بدلا عن الوضوء أيضا، قال لو وجد من الماء ما يكفى الوضوء فقط تتيمم عنهما تيممين و بطل حكم الماء على الأصح (انتهى) و يستدل له بعدم معهودية ارتفاع الحدث الأصغر و بقاء الأكبر مع كون التيمم مبيحا لا رافعا فلا يكون التيمم البدل عن الغسل رافعا للأكبر فلا يكون الوضوء حينئذ رافعا للأصغر فيمتنع عليها الوضوء حينئذ، و مع امتناعه يتعين عليها التيمم بدلا عنه.

(و هذا الاستدلال) كما ترى لو تم يتوقف على القول بكون التيمم مبيحا لا رافعا مع انه مردود بمخالفته مع إطلاق أدلة الوضوء (و فى الجواهر) انه لما كان وجوب كل من الغسل و الوضوء بسبب حدث الحيض و نحوه مستقلا لا ارتباط لأحدهما بالاخر فلا وجه لسقوط الميسور منها بالمعسور لقاعدة الميسور و ان ما لا يدرك كله لا يترك كله و إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و لعدم تناول أدلة التيمم للمقام مضافا الى انه لو تم لكان اللازم تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء أيضا لما

ذكره من عدم تصور تأثير الوضوء مع بقاء الأكبر، و هو مخالف للإجماع، لقيامه على جواز تقديمه على الغسل اما بالوجوب أو مع الرجحان أو مطلق الجواز.

(الأمر الثانى) إذا تعذر الماء الا بقدر أحدهما اما الغسل أو الوضوء تعين صرفه فى الغسل و تيممت بدلا عن الوضوء لاهمية الغسل على ما تسالموا عليه عند الدوران بينه و بين الوضوء و لا أقل من احتمال أهميته الموجب لتعين تقديمه عند الدوران.

[مسألة (٢٧) جواز وطيها لا يتوقف على الغسل]

مسألة (٢٧) جواز وطيها لا يتوقف على الغسل لكن يكره قبله و لا يجب غسل فرجها أيضا قبل الوطى و ان كان أحوط بل الأحوط ترك الوطى قبل الغسل.

وقع الخلاف فى جواز وطى المرأة بعد نقائها من الحيض قبل ان تغتسل على أقوال، و المشهور هو جوازه على كراهة و قيل بعدمه مطلقا و قيل بالتفصيل بين شبق الزوج أو السيد و عدمه بالجواز فى الأول و عدمه فى الأخير (و يستدل للمشهور)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٠١

بعموم ما يدل على اباحة الوطى و إطلاقه من الكتاب و السنة، حيث ان الخارج منهما يقينا هو حال وجود الدم المعبر عنه بالمحيض من غير وجود ما يدل على إخراج حالة النقاء منه أيضا فيكون المرجع عند الشك فيه هو عموم الدليل لكونه شكا فى التخصيص الزائد.

(و موثق ابن بكير) المروى عن الصادق عليه السّلام: إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء (و المروى عن الكاظم عليه السّلام) عن الحائض ترى الطهر أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا بأس و بعد الغسل أحب الى (و مرسل) عبد اللّه بن مغيرة عنه عليه السّلام فى المرأة إذا طهرت من الحيض و لم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل و ان فعل فلا بأس به، و قال عليه السّلام تمس الماء أحب الى، و هذه الاخبار كما تدل على الجواز تدل على الكراهة أيضا حتى الخبر الموثق أيضا، حيث علق الإتيان فيه على مشية الزوج المشعر بغضاضته.

و استدل لهذا القول أيضا بمفهوم قوله تعالى وَ لٰا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ- بالتخفيف- كما هو المحكى عن بعض القراء السبعة، فإن ظاهره ارادة النقاء من الحيض، لكنه معارض بقراءة التشديد الظاهرة فى الاغتسال كما فى آية الجنب فلا بد فى الجمع بينهما من التصرف فى أحد الظهورين فقد يتصرف فى الأول بحمل الطهارة على إرادة الطهارة عن حدث الحيض التى تحصل بالغسل لا الطهارة عن الدم الحاصلة بالنقاء عنه، و قد يتصرف فى الثانى بحمل التطهر على الطهر بدعوى كثرة مجيء تفعّل بمعنى فعل، قيل و منه المتكبر فى أسمائه تعالى بمعنى الكبير.

و لا يخفى ان ما ذكروه مبنى على دعوى تواتر القرائتين من النبى صلّى اللّه عليه و آله حتى تصير الآية بمنزلة الآيتين، و هى ممنوعة ببطلان ذلك للقطع بكون النازل عليه صلّى اللّه عليه و آله قراءة واحدة شخصية، و انما الاختلاف فيما نزل عليه من التخفيف أو التشديد (و غاية ما يمكن تسليمه) من دعوى التواتر هو تواتر القرائتين عن القراء لا عنه صلّى اللّه عليه و آله، فيكون من باب تعارض الحجة و اللاحجة فيسقط الاستدلال بالاية رأسا لا فى إثبات الجواز على قراءة التخفيف و لا فى إثبات المنع على قراءة التشديد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٠٢

و يستدل للمنع باستصحاب الحرمة الثابتة قبل النقاء و بموثقة سعيد بن يسار عن الصادق عليه السّلام عن المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر تتوضأ من غير ان تغتسل، أ فلزوجها أن يأتيها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا حتى تغتسل (و موثقة أبى بصير)

عنه عليه السّلام عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا، قال و سئلته عن امرأة حاضت فى السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما أو اثنين أ يحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا يصلح حتى تغتسل (و لا يخفى) ان الاستصحاب منقطع اما بارتفاع موضوعه بناء على إناطة الحرمة بالحيض أو الحائض، أو بسقوطه بقيام الامارة على خلافه، و هى الأخبار الدالة على الجواز بالنصوصية المعارضة مع تلك الأخبار المانعة الظاهرة فى المنع (و طريق الجمع بينهما) هو حمل الأخبار المانعة على الكراهة بقاعدة حمل الظاهر على النص لا سيما فى المقام من جهة دلالة الأخبار المجوزة من نفسها على الكراهة كما تقدم و اشعار الأخبار المانعة بها أيضا كما فى موثق ابى بصير المعبر فيه بقوله عليه السّلام لا يصلح فى الجواب عن السؤال المعبر فيه بقوله أ يحل لزوجها، و هذا التعبير اعنى التعبير بقوله لا يصلح فى حد نفسه لا ظهور له فى الحرمة، و مع تسليم استقرار التعارض بينهما فاللازم هو الأخذ بالأخبار الدالة على الجواز لاستقرار العمل بها بل ادعى الإجماع على الجواز فى لسان غير واحد من الفقهاء كما صرح به فى المحكى عن الانتصار و الخلاف و الغنية و ظاهر التبيان و مجمع البيان و غيرها، و ان حكى المنع عن الصدوق لكن النسبة غير ظاهرة (و كيف كان) فلا إشكال فى قيام العمل بالأخبار المجوزة فتكون الأخبار المانعة مطروحة لو لم تكن مأولة (فالأقوى) ما عليه المشهور من الجواز على كراهة.

(و يستدل للتفصيل) بين الشبق و عدمه بصحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض فى أخر أيامها قال عليه السّلام إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل (و موثقة إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السّلام عن رجل يكون معه أهله فى السفر فلا يجد الماء، يأتى أهله،

فقال عليه السّلام ما أحب ان يفعل ذلك الا ان يكون شبقا أو يخاف على نفسه، بناء على ظهور الشرط فى المفهوم.

(و أورد عليه) بمنع ظهور الشرط فى المفهوم لوقوعه مورد الغالب لأن الداعى إلى المباشرة غالبا فى تلك الحالة هو الشبق لتنفر الطبع عنها كما يدل عليه الوجدان و يؤيده التعبير فى الاخبار بقوله ان شاء- أو (ان أحب) أو (ما أحب ذلك) و نحوه فيتعين الحمل على شدة الكراهة مع عدم الشبق، و خفتها أو انتفائها معه.

ثم على الجواز فهل يشترط فيه غسل الفرج أم لا، قولان، ظاهر الأكثر على ما نسبه إليهم فى المحكى عن كشف اللثام هو الأول، و المحكى عن المعتبر و المنتهى و التحرير و الذكرى و البيان هو الأخير، و نسبه فى الروض الى أكثر المجوزين (و يستدل) للأول بصحيحة ابن مسلم المتقدمة التى فيها: فليأمرها فلتغسل فرجها، و برواية ابى عبيدة قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة الحائض ترى الطهر فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة قال عليه السّلام إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فلتغسله ثم تتيمم و تصلّى، قلت فيأتيها زوجها فى ذلك الحال قال عليه السّلام نعم إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس.

و ظاهر هذين الخبرين اشتراط الإباحة بغسل الفرج لكن القائلين بعدم الاشتراط حملوهما على الاستحباب و تمسكوا لعدم الاشتراط أيضا بالأصل و خلو أكثر الاخبار عنه مع اشعار مرسل ابن المغيرة و موثق إسحاق بعدم الوجوب (ففى الأول) قال عليه السّلام إذا طهرت و لم تمس الماء (الى ان قال) فان فعل فلا بأس به، و قال عليه السّلام تمس الماء أحب الىّ، حيث ان إطلاق مس الماء يشمل مسه لغسل الفرج (و فى الثانى) يكون فرض الكلام فيما لا يجد الماء، حيث يقول السائل: يكون الرجل معه أهل فى السفر فلا يجد الماء- حيث ان نفى الوجدان على نحو الإطلاق يشمل نفيه لغسل الفرج أيضا.

(و لا يخفى) ان النسبة بين صحيحة ابن مسلم و رواية ابى عبيدة و بين الاخبار الدالة على الجواز بالإطلاق و التقييد، و مقتضى القاعدة حمل الأخبار المجوزة على

الخبرين و لا موجب لحملهما على الاستحباب و لا موقع معهما للرجوع الى الأصل، و ليس خلوا كثر الاخبار عن اشتراط غسله كافيا فى نفى الاشتراط بعد كفاية الخبرين فى إثباته بتقييدهما الأخبار المجوزة، و ليس فى مرسل ابن المغيرة و لا فى موثق إسحاق اشعار بعدم الاشتراط لظهور مس الماء فى المرسل فى الغسل- بالضم- لا غسل الفرج و عدم كون الموثق فى مورد وطى المرأة بعد نقائها من الدم، بل الظاهر منه هو السؤال عن جواز الوطى فيما لا يجد الماء لغسل الجنابة (فالأقوى) حينئذ الاشتراط و مع الإغماض عن كونه أقوى فلا ريب فى كونه أحوط.

(و ربما يقال) باشتراط الجواز بغسل الفرج و بالوضوء معا (و المحكى عن مجمع البيان) و التبيان و أحكام الراوندى توقف الحلية على أحدهما تخييرا، و فى الأول نسبته الى المذهب، قال فى الجواهر: و لم نعثر له على دليل.

ثم انه على المختار من كراهة الوطى قبل الاغتسال و بعد النقاء أو على القول بالحرمة فهل تزول الكراهة أو يباح الوطى بالتيمم أو لا قولان، المحكى عن المنتهى و الذكرى و الدروس و جامع المقاصد هو الأول، و عن نهاية العلامة هو الأخير.

(و يستدل للاول) بعموم بدلية التيمم عن الغسل، و خبر ابى عبيدة عن الصادق عليه السّلام فى الحائض ترى الطهر فى السفر و ليس معها من الماء و قد حضرت الصلاة قال عليه السّلام إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فلتغسله ثم تتيمم و تصلّى، قلت فيأتيها زوجها فى تلك الحال قال عليه السّلام نعم إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس (و موثق عمار) عنه عليه السّلام عن المرأة إذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم.

(و يستدل للثانى) بالمنع عن عموم البدلية بالنسبة الى جميع الأغسال و الوضوءات حتى بالنسبة الى ما يؤتى به لغاية يمتنع اجتماعها مع اثر التيمم كالجماع إذ لا يعقل ان نكون الطهارة الحكمية الحاصلة من التيمم مؤثرة فى اباحة الوطى المشروطة بوقوعه فى حال الطهارة عن حدث الحيض بناء على ان التيمم البدل عن غسل الحيض ينتقض بمطلق الحدث الذى منه الجنابة الحاصلة بأول حدوث الوطى

فينافى بقاء أثره فى الآنات المتأخرة عن أول زمان الوطى لكى يستباح به بقاء الوطى (و بعبارة أخرى) التيمم المذكور ينتقض بأول حدوث الوطى فيكون بقائه فى حال حدث الحيض الممنوع معه الوطى كما تقدم فى البحث عن حرمة وطى الحائض، و بضعف الخبرين سندا و ضعف موثق عمار دلالة، حيث انه ليس فيه الا السؤال عن حل الوطى بعد التيمم و الجواب عنه بالحلية و لا مفهوم فيه لكى يدل على حرمة الوطى من دون التيمم، و معارضتهما مع موثق البصرى عن الصادق عليه السّلام عن امرأة حاضت ثم طهرت فى سفر فلم تجد الماء يومين أو ثلاثة هل لزوجها ان يقع عليها، قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل، حيث ان النهى عن المواقعة يومين أو ثلاثة يلزمه ان لا يجديها تيممها الصادر منها لصلوتها فضلا عن تيممها الصادر منها لأجل الوطى.

و الأقوى هو الأول لعموم البدلية كما أوضحناه فى مبحث التيمم، و الاشكال بانتقاض التيمم بمطلق الحدث الذى منه الجنابة الحاصلة بأول حدوث الوطى مندفع بوجوه:

(منها) ان الممنوع من وطى الحائض هو حدوثه فى حال حدث الحيض، و اما بقائه فلا مانع منه إذا كان الحدوث فى حال الطهارة.

(و منها) ان التيمم للوطى لا يرتفع أثره بسبب الوطى كما ان التيمم لأخذ الماء فى المسجد لا يرتفع أثره بالوصول إليه فى المسجد، و كذا الوضوء أو التيمم للنوم لا يرتفع أثره بالنوم.

(و منها) ان ارتفاع حرمة الوطى قبل الغسل على القول بها أو ارتفاع كراهته حكم تعبدى ثبت بالنص، بل فى الجواهر انه ربما يظهر من النص عدم الحاجة الى تجديد التيمم لكل وطى، كما عن النهاية النص عليه، قيل لأن الجنابة لا يمنع الوطى فلا ينتقض التيمم المبيح له (انتهى).

و لعل مبنى دعوى القيل بأن الجنابة لا- يمنع الوطى (إلخ) يرجع الى ما هو الحق فى باب التيمم من انه رافع ما دام بقاء العذر المسوغ له فالمرئة التى تيممت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 106

بدل غسل الحيض إذا أحدثت بحدث أخر غير حدث الحيض لا ينتقض تيممها من حيث كونه رافعا لحدث الحيض مع بقاء المسوغ فلا تصير محكومة بحكم حدث الحيض و ان ارتفع طهارتها من حيث صيرورتها محدثا بالحدث الحادث من غير فرق فى الحدث الحادث بين كونه أصغر أو أكبر و انما ناقضة من حيث حدث الحيض أحد أمرين: اما ارتفاع المسوغ، أو طرو حيض أخر، و قد حققنا القول فى ذلك فى البحث عن أحكام التيمم فى طى المسألة الرابعة و العشرين، كما ذكرنا جملة وافية فى استباحة وطى الحائض بالتيمم بعد النقاء فى طى المسألة العاشرة من ذلك المبحث.

و اما موثق البصرى ففى الاستدلال به لعدم تأثير التيمم فى رفع الحرمة أو الكراهة على القولين:

(أولا-) المنع عنه بدعوى كونه ناظرا الى المنع عن وطيها ما دامت محدثة بحدث الحيض و الخبران المتقدمان- اعنى خبر ابى عبيدة و موثق عمار- و كل ما يدل على بدلية التيمم من الغسل حاكمة عليه.

(و ثانيا) لو منع عن عموم البدلية فبالمنع عن دلالة خبر البصرى على المنع، لوقوع التعبير عن المنع فيه بكلمة (لا يصلح) المشعرة بالكراهة، فلا غرو بالقول بالكراهة على القول بالحرمة، أو بقاء مرتبة منها بعد التيمم على القول بالكراهة لولاه (و كيف كان) فالأقوى رفع الحرمة بالتيمم على القول بالحرمة و رفع مرتبة من الكراهة على القول بالكراهة.

ثم انه مع فقد الطهورين ففى جواز الوطى على القول بالحرمة و عدمه وجهان من إطلاق دليل الاشتراط و شموله لحال تعذر الشرط المقتضى لانتفاء الجواز عند تعذره، و من انصراف أدلة الاشتراط الى حالة التمكن من الشرط و سقوطه عند تعذره (و الأول أقوى) كما عليه العلامة فى النهاية، حيث حكى عنه انه ان قلنا بالتيمم و فقد التراب فالأقرب تحريم الوطى.

[مسألة (28) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى]

مسألة (28) ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 107

فى كون ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد وجوه، المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد كون ماء الغسل على الزوج مستدلا بأنه من جملة النفقة فيجب نقله- اى الماء- إليها، و بذل العوض لو احتاج كما فى الحمام و نحوه مع تعذر العين دفعا للضرر (و عن المنتهى) التفصيل بين غنائها و فقرها فلا يجب فى الأول و يجب النقل أو التخلية بينها و بينه فى الثانى، و قال فى الجواهر: و ظاهر الأولين- أى الذكرى و جامع المقاصد- عدم الفرق بين الحيض و غيره (أقول) و يمكن الفرق بينهما بالقول بالوجوب فى ماء غسل الجنابة دون غيره بل يمكن الفرق فى ماء غسل الجنابة أيضا بين ما كانت الجنابة من ناحية الزوج و بين غيرها بوجوبه على الزوج فى الأول دون الأخير.

و تنظر صاحب الجواهر (قده) فى أصل الوجوب فى الجميع سيما فى غير الجنابة، للشك فى دخوله تحت النفقات و فى توجه الخطاب إليها بالغسل عند تمكنها من الماء، و كون عدم وجوبه عليه هو الموافق للأصل، و توقف فى الحدائق فى وجوبه عليه،

قال لعدم النص.

(و الأقوى) فى الزوجة كون ماء غسلها على الزوج لكونه من النفقة، فإنها- اى النفقة- كما فى الشرائع ما تحتاج إليه المرأة من الطعام و نحوه، و من المعلوم ان ماء الغسل كذلك، كماء الغسل- بالفتح- للتنظيف، و هذا فى غسل الجنابة ظاهر لا سيما فيما إذا كانت الجنابة من الزوج و لعله فى غسل الحيض أظهر لحاجة المرأة الى التنظيف بالماء بعد نقائها عن الحيض غالبا، و ليس غسل الحيض مما يتعلق بالمعاد محضا كالكفارة للإفطار و الضمان للإتلاف، بل له تعلق بالمعاش هذا فى الزوجة.

(و اما الأمة) فلا ينبغى الإشكال فى كون ماء غسلها مطلقا على سيدها لأنها غير متمكنة منه دائما لأنها من المملوك الذى لا يقدر على شىء مع احتياج الغسل الى المؤنة فى غالب البلاد و الأوقات، و انتقالها الى التيمم فى مدة العمر بعيد فى الغاية لانصراف أدلة التيمم المعلق على عدم وجدان الماء عنه، و قياس المقام بدم التمتع الواجب عليها مع عجزها الموجب للانتقال الى بدله و هو الصوم فاسد، لعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۰۸

عدّ دم التمتع من المؤنة المحتاج إليها عرفا بخلاف ماء الغسل لأنه مؤنة محضة، كفساد قياسه على الفطرة فى وجوبها على السيد، لان المخاطب بالفطرة من أول الأمر هو السيد لا الأمة نفسها لعدم وجوب الفطرة على المملوك فتكون فطرتها على سيدها فيما إذا كانت عيالا له من جهة العيلولة و لو مع تمكنها من الإخراج كالضيف.

[مسألة (۲۹) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر]

مسألة (۲۹) إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر لا يبطل تيممها بل هو باق الى ان تتمكن من الغسل.

قد استوفينا البحث فى هذه المسألة فى المسألة الرابعة و العشرين من أحكام التيمم و قد كانت تقدمت فى التحرير على مبحث الأغسال.

[الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فى حال الحيض]

اشارة

الحادى عشر وجوب قضاء ما فات فى حال الحيض من صوم شهر رمضان و غيره من الصيام الواجب و اما الصلوات اليومية فليس عليها قضائها بخلاف غير اليومية مثل الطواف و النذر المعين و صلاة الايات فإنه يجب قضائها على الأحوط بل الأقوى.

الكلام فى هذا الأمر يقع فى أمور:

(الأول) يجب على الحائض قضاء ما فات منها بالحيض من شهر رمضان بالإجماع المستفيض نقله من الفرقة المحقة كما فى الجواهر، و عن السرائر إجماع المسلمين عليه، و عن المنتهى انه من ضروريات الدين.

(و يدل عليه) من الاخبار صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام: ليس عليها ان تقضى الصلاة و عليها ان تقضى صوم شهر رمضان

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام قال سئلته ما بال الحائض تقضى صومها و لا تقضى صلوتها، قال لان الصوم انما هو فى السنة شهر و الصلاة فى كل يوم و ليلة، فأوجب اللّه عليها قضاء الصوم و لم يوجب عليها قضاء الصلاة.

(و خبر حسن بن راشد) قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الحائض تقضى الصلاة قال عليه السّلام لا، قلت تقضى الصوم قال نعم، قلت من اين جاء هذا، قال أول من قاس إبليس، و الاخبار المطلقة المشتملة جملة منها على إلزام أبى حنيفة و بعضها على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۰۹
افحام ابى يوسف، حيث ان القدر المتيقن من تلك الاخبار هو صوم شهر رمضان.
(الثانى) كل صوم غير موقت بوقت أصلا كما إذا نذرت صوم يوم غير مقيد بأسبوع أو شهر فصادف الحيض فلا إشكال فى وجوب فعله عليها بعد طهرها منه بنفس دليل وجوبه عليها، و لا ربط له بوجوب القضاء.
(الثالث) الصوم الموقت بالأصل كصوم الكفارة لمن نام عن صلاة العشاء- بناء على القول بوجوبه- ففى وجوب قضائه عليها لو صادف الحيض وجهان، من إطلاق ما دل على وجوب قضاء الصوم عليها، و من انصرافه الى صوم شهر رمضان، كما يدل عليه خبر ابى بصير المتقدم و نحوه مما علل فيه وجوب قضاء الصوم عليها بأنه يكون فى السنة شهرا.
(و لا يخفى) ان الانصراف بدوى منشأه ندرة وجود الموقت من الصوم غير شهر رمضان، و ما ورد من التعليل فى الاخبار المعللة غير واف للتقييد لان هذه التعليلات انما هى علل التشريع لا للحكم، فلا يلزم فيها الاطراد، و لو سلم كونها علة للحكم فليس فيها ما يدل على انحصار العلة بها لكى تصير قضية ذات مفهوم دالة على انتفاء الحكم عند انتفائها بل فيها ما يدل على تعددها كخبر ابن شاذان المروى عن العلل عن الرضا عليه السّلام، و فيه: انه انما صارت الحائض تقضى الصيام لا الصلاة لعلل شتى، منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها و خدمة زوجها و صلاح بيتها و القيام بأمورها و الاشتغال بعيشها، و الصلاة تمنعها عن ذلك كله لأن الصلاة تكون فى اليوم و الليلة مرارا فلا تقوى على ذلك و الصوم ليس كذلك.
(و منها) ان الصلاة فيها عناء و تعسر و اشتغال الأركان و ليس فى الصوم شي‌ء من ذلك و انما هو الإمساك عن الطعام و الشراب فليس فيه اشتغال الأركان.
(و منها) انه ليس من وقت يجي‌ء إلا تجب عليها فيه صلاة جديدة فى يومها و ليلتها و ليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم و كلما حدث وقت الصلاة وجبت عليها الصلاة (الخبر) فانظر الى بعض هذه العلل تجده مناسبا مع قضاء مطلق الصوم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۱۰
(و التحقيق) ان يقال ان كان الأصل فى الموقتات هو وجوب القضاء إذا لم يؤت بها فى وقتها فاللازم وجوب الإتيان بقضاء كل ما لم يؤت به فى وقته سواء كان ترك الإتيان به مع الأمر بفعله فيه عن عصيان أولا عن عصيان أو مع عدم الأمر به فيه أو مع النهى عن فعله فيه، و لا يحتاج فى إثبات لزوم القضاء الى التمسك بالأخبار المطلقة الدالة على وجوب قضاء الصوم- لكى يرد عليه أنها منصرفة إلى صوم شهر رمضان- و على هذا فيكون لزوم الإتيان به فى خارج وقته من باب تعدد المطلوب بان كان فعله مطلقا مطلوبا و فعله فى وقته مطلوبا أخر سواء كان إحراز التعدد بدلالة نفس الأمر الأول المتعلق بفعله فى الوقت أو بالأمر الجديد المتعلق بفعله فى خارج الوقت عند تركه فى الوقت.
و ان كان الأصل فى الموقتات هو عدم وجوب قضائها فاللازم عدم وجوب الإتيان بقضاء ما لم يؤت به فى وقته و يكون وجوب الموقت حينئذ من باب وحدة المطلوب و يحتاج فى إثبات وجوب القضاء الى قيام الدليل (و حيث قد ثبت) فى الأصول ان الأصل فى كل شرط هو الشرطية المطلقة المقتضى لسقوط المشروط عند انتفاء شرطه فالحق هو احتياج إثبات القضاء فى الموقتات الى قيام الدليل عليه فحينئذ ينتهى الأمر إلى النظر فى إمكان إحراز وجوبه من الاخبار المطلقة المتقدمة و يقع التشكيك فى دلالتها من وجوه:
(منها) دعوى انصرافها الى خصوص صوم شهر رمضان كما تقدمت مع ما فيها.
(و منها) دعوى منع صدق الفوت اما من جهة عدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل فى الوقت أو من جهة حرمة الصوم عليها و

كونها مكلفة بتركها فلا تصدق معه الفوت (و يردهما) إطلاق القضاء على ما فات منها من الصوم- فى الجملة و لو بالنسبة إلى صوم شهر رمضان- فى الاخبار و الفتاوى من انها تقضى الصوم و لا تقضى الصلاة مع اشتراك صوم شهر رمضان مع غيره فى انتفاء الأمر به و النهى عنه فى حال الحيض و يلزم من ذلك تحقق صدق الفوت مع عدم الأمر به بل مع النهى عنه لو كان القضاء هو تدارك ما فات، مع إمكان المنع عن اناطة وجوب القضاء بصدق الفوت، بل

المستفاد من النصوص و الفتاوى هو ترتبه على ترك الفعل فى وقته و لو لم يصدق معه الفوت (فالأقوى) حينئذ وجوب قضاء الصوم الموقت بالأصل مطلقا.

(الرابع) الصوم الموقت بالعارض كما إذا نذرت الصوم فى يوم من شهر رجب هذه السنة مثلا فأخرت الى أخر الشهر فحاضت فيه، ففى وجوب قضائه عليها احتمالان و الأقوى عدمه لان النذر يتبع قصد الناذر فان قصدت إيجاد المنذور فى وقت مخصوص كشهر رجب مثلا- كان إيجاده فى غيره غير ما أوجبه على نفسه فلا- يعمه دليل وجوب الوفاء بالنذر و لا عموم ما يدل على وجوب قضاء الفوائت من الصيام و الصلاة و لا خصوص ما يدل على قضاء ما فات منها من الصيام بسبب الحيض، فالفائت و هو الوفاء بالنذر غير قابل للقضاء، و ذات الفعل و ان كان قابلا- له لكنه لا- يكون واجبا لكى يجب قضائه (و ان قصدت) إيجاد المنذور فى وقت مخصوص و مع فوته إيجاده فى غيره على نحو تعدد المطلوب وجب عليها إتيانه بعد الخروج من الحيض، لكنه لا يكون الإتيان به حينئذ قضاء و يكون تسميته بالقضاء مسامحة.

(الخامس) الصوم الموقت بالعارض فى وقت مخصوص على نحو الواجب المضيق كنذر صوم أول يوم من رجب هذه السنة مثلا- و لا ينبغى التأمل فى بطلان نذرها حينئذ إذا صادف الحيض، لخروج متعلقة عن القدرة بواسطة طرو الحيض، مع اعتبار القدرة على متعلق النذر فى صحته.

(السادس) ان تنذر صوم كل خميس من شهر رجب مثلا فصادف بعضه الحيض (ففى بطلان النذر) حينئذ مطلقا أو صحته مطلقا كما فى طهارة الشيخ (قده) أو التفصيل بين الخميس المصادف مع الحيض و بين غيره بالبطلان فى الأول و الصحة فى الأخير أو التفصيل بين ما كان النذر فى كل خميس على نحو وحدة المطلوب و بين ما كان على نحو تعدده بان كان صوم كل خميس متعلق نذرها مستقلا فتبطل فى الأول دون الأخير وجوه، أقواها الأخير، و وجهه ظاهر.

(السابع) لا إشكال فى عدم وجوب قضاء الصلوات اليومية عليها إجماعا محصلا بل عن السرائر بإجماع المسلمين (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة الدالة على نفى

القضاء عنها المتيقن منها اليومية.

و انما الكلام فى غيرها من الصلوات الموقتة كصلاة الكسوفين، ففى وجوب قضائها عليها وجهان، من إطلاق بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب قضاء الصلاة عليها الشامل لغير اليومية، و من انصرافها إلى اليومية خصوصا بتأييده بالاخبار المعللة حسبما تقدم و دعوى جامع المقاصد الاتفاق على وجوب قضاء الصلاة الموقتة و اما صلاة الزلزلة ففى عدها من الموقتة اشكال و تحقيق القول فيها فى كتاب الصلاة و على القول بأنها من الموقتات فتكون كالكسوفين، و اما صلاة الايات التى تجب بالمخوفات السماوية فلا- إشكال فى عدم كونها من الموقتات فتجب عليها بعد الخروج عن الحيض لا بعنوان القضاء كصلاة الطواف، و فى التعبير عنه فى صلاة الطواف بوجوب القضاء كما فى المتن مسامحة، و اما الصلاة المنذورة فهى كالصوم المنذور فى أقسامه المتقدمة و أحكامها.

[مسألة (۳۰) إذا حاضت بعد دخول الوقت]

مسألة (۳۰) إذا حاضت بعد دخول الوقت فان كان مضى منه مقدار أداء أقل الواجب من صلوتها بحسب حالها من السرعة و البطؤ و الصحة و المرض و السفر و الحضر و تحصيل الشرائط بحسب تكليفها الفعلى من الوضوء أو الغسل أو التيمم و غيرها من سائر الشرائط الغير الحاصلة و لم تصل وجب عليها قضاء تلك الصلاة كما انها لو علمت بمفاجاة الحيض وجب عليها المبادرة إلى الصلاة و فى مواطن التخيير يكفى سعة مقدار القصر، و لو أدركت من الوقت أقل مما ذكرنا لا يجب عليها القضاء و ان كان الأحوط القضاء إذا أدركت الصلاة مع الطهارة و ان لم تدرك سائر الشرائط بل و لو أدركت أكثر الصلاة بل الأحوط قضاء الصلاة إذا حاضت بعد الوقت مطلقا و ان لم تدرك شيئا من الصلاة.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا مضى على المرأة من الوقت مقدار ما يصح ان تؤمر فيه بالصلاة بان يسع فعل الصلاة مع تحصيل ما ليس بحاصل من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۱۳

مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عالمة عامدة ثم طرء عليها الحيض وجب عليها قضائها سواء كانت عالمة بطروها قبله أو كانت جاهلة به (و قد ادعى) الإجماع على وجوبه عليها فى غير واحد من العبارات، و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) إجماعا محققا و محكيا (و فى المدارك) ان وجوبه حينئذ مذهب الأصحاب و يدل على ذلك من الاخبار (مضافا الى الإجماع و الى صدق الفوات عليه الموجب لاندراجه تحت العمومات الدالة على قضاء الفوائت) موثقة يونس عن الصادق عليه السّلام فى امرأة دخل عليها وقت الصلاة و هى طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت قال عليه السّلام تقضى إذا طهرت (و خبر ابن الحجاج) عنه عليه السّلام فى امرأة تطمث بعد ما تزول الشمس و لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة، قال عليه السّلام نعم.

(الثانى) لو علمت بمفاجاة الحيض فى أول الوقت وجب المبادرة إلى الصلاة قبل مفاجاته خروجا عن عهدة التكليف، و لو علمت قبل الوقت بمفاجاته بعده بحيث لا- يسع الوقت الا- للصلاة وحدها، لا لها و لتحصيل شرائطها الفاقدة لها وجب عليها تحصيل شرائطها قبل الوقت، لحكم العقل بحرمة تفويت الواجب فى وقته بتفويت مقدماته الحاصلة قبل الوقت و عدم تحصيل غير الحاصل منها قبله.

(الثالث) ان المدار فى مواضع التخيير على مضى مقدار القصر، لأن العبرة فى وجوب القضاء بصدق الفوت، و هو فى مواضع التخيير يحصل بترك الجامع بين القصر و الإتمام فيشمله العمومات الدالة على وجوب قضاء الفائتة عند مضى مقدار القصر كما هو واضح.

(الرابع) إذا مضى من أول الوقت أقل مما يمكن ان تصلى فيه مع تحصيل شرائطها التى لا تكون حاصلة ففاجئها الحيض ففى وجوب القضاء عليها و عدمه أقوال و المشهور هو العدم مستدلا بالأصل و عدم الدليل على وجوبه و عموم ما يدل على سقوط القضاء عن الحائض إلا- فيما ثبت فيه القضاء بالإجماع و هو ما أدركت من أول الوقت تمام مقدار الفرض مع تمام ما يعتبر فيه من الشروط غير الحاصلة، و ظاهر الشرائع و القواعد وجوب القضاء فيما إذا وسع الوقت لتمام الصلاة التى تعلق بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۱۴

تكليفها الفعلى مع تحصيل الطهارة و لو لم يسع لتحصيل ما عدا الطهارة من شروط الصلاة، و نسبه فى محكى كشف اللثام إلى الأكثر، و الظاهر منهم اعتبار سعة الوقت لتحصيل الطهارة المائية إذا كان تكليفها الفعلى مع قطع النظر عن الحيض تحصيلها.

لكن فى المحكى عن شرح الروضة للفاضل الهندى و كشف اللثام انه ان أوجبنا الطهارة الترابية لضيق الوقت عن الطهارة المائية أمكن اعتبار مقدار التيمم و الصلاة.

(و يستدل له) بظاهر موثقة يونس المتقدمة فى امرأة دخل عليها وقت الصلاة و هى طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت، قال تقضى إذا طهرت، بتقريب ان المراد من الطهارة فى قول السائل (و هى طاهرة) هى الطهارة عن الحدث الأصغر، و فى الجواب إذا طهرت هو اشتراط وجوب القضاء بوجدان الطهارة عن الحدث الأصغر و إطلاق وجوبه معه يدل على عدم اعتبار وجدان سائر الشروط فى وجوبه.

(و لا يخفى ما فيه من البعد) إذ الظاهر من الطهارة فى قول السائل هو الطهارة من حدث الحيض و الظاهر من الجواب هو وجوب القضاء عند حصول الطهر عنه، بل فى قول السائل: فأخرت حتى حاضت، اشعار بتمكنها من فعل الصلاة مع ما يعتبر فيها من الشرائط جميعا فيكون مورد السؤال هو مضى مقدار تحصيل الشرائط بتمامها كما لا يخفى.

و استدل أيضا بدعوى صدق الفوات عليها بعد تمكنها من الطهارة المائية بخلاف سائر الشروط و ذلك لعدم تمكنها من الصلاة بدون الطهارة بخلاف سائر الشروط (و فيه المنع) عن صدق الفوات الا مع التمكن من فعل الصلاة بجميع ما يعتبر فيها من الشروط، و الفرق بين الطهارة و بين غيرها ببطلان الصلاة بدون الطهارة بخلاف غيرها من الشرائط غير مجد فى المقام مع توقف التكليف و تنجزه على تحقق الجميع لاستحالة قصور الوقت عما كلف به فيه.

(لا يقال) توقف التكليف فى المقام واقعا بوجود سائر الشرائط ممنوع و لذا لو علمت بأنها تحيض بعد المضى من أول الوقت بمقدار لا يسعها تحصيل سائر الشرائط

و فعل الصلاة يجب عليها الإتيان بالصلاة فاقدة للشرائط إلا الطهارة و صحت منها كما فى ضيق الوقت.

(لانه يقال) بالمنع عن وجوبها كذلك فى أول الوقت، و قياس اوله بآخره ممنوع بالفرق بينهما بقيام الدليل على وجوبها كذلك فى أخر الوقت و لم يقم عليه الدليل فى اوله.

(و بالجملة) فهذا القول و ان كان ظاهر الشرائع و القواعد و ارتضاه فى كشف- اللثام فى باب الصلاة، لكنه مما لا يمكن المصير اليه، مع انه لو قيل به لكان ينبغى القول به و لو مع التمكن من الطهارة الترابية لجريان الدليل المذكور فيه كما اعترف به فى كشف اللثام، اللهم الا ان يقال بخروجه بالإجماع الظاهر على عدم وجوب القضاء مع التمكن منها بالتيمم. هذا.

و المحكى عن جمل السيد و عن ابى على: اناطة وجوب القضاء بإدراك زمان يسع فيه فعل أكثر الصلاة (و يستدل له) بخبر ابى الورد المروى عن الباقر عليه السّلام عن المرأة تكون فى صلاة الظهر ثم ترى الدم قال عليه السّلام تقوم من مسجدها و لا تقضى الركعتين، و ان كانت رأت الدم و هى فى صلاة المغرب و قد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فإذا تطهرت فلتقض الركعة التى فاتتها (و أورد على الاستدلال به) بضعف سنده و شذوذ القول به، و اشتماله على ما لم يقل به احد من قضاء بعض الصلاة، و كونه تفصيلا بين المغرب و الظهر و عدم دلالته على ما راموه من التفصيل بين ادراك زمان أكثر الصلاة و بين غيره، فلا بد اما من ان يطرح بالاعراض عنه، أو يحمل على قضاء الركعة باستيناف الصلاة لأجل الركعة الفائتة مع ارادة التفريط فى فعل المغرب الى زمان حدوث الحيض بعد إتيان الركعتين منها مع تمكنها من إتيانها بتمامها قبله، و اللّه العالم.

و حكى عن نهاية الاحكام الاكتفاء بمجرد وقوع الحيض بعد الوقت و لو لم يسع للصلاة و لا لتحصيل الطهارة لها فضلا عن سائر الشرائط، و يمكن ان يكون نظره (قده) فى ذلك الى دعوى صدق الفوت بمجرد دخول الوقت (و لا يخفى ما فيه)

من الوهن، فالأقوى ما عليه المشهور، بل فى الجواهر انه مما استقر المذهب عليه و لكن الاحتياط حتى فى مراعاة القول الرابع حسن.

[مسألة (۳۱) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت]

مسألة (۳۱) إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت فإن أدركت من الوقت ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليها الأداء و ان تركت وجب قضائها و الا فلا و ان كان الأحوط القضاء إذا أدركت ركعة مع الطهارة و لم تدرك سائر الشرائط بل الأحوط القضاء إذا طهرت قبل خروج الوقت مطلقا و إذا أدركت ركعة مع التيمم لا يكفى فى الوجوب إلا إذا كان وظيفتها التيمم مع قطع النظر عن ضيق الوقت و ان كان الأحوط الإتيان مع التيمم، و تمامية الركعة بتمامية الذكر من السجدة الثانية لا رفع الرأس منها.

إذا طهرت قبل أخر الوقت بمقدار الطهارة و سائر الشرائط المفقودة و أداء أقل الواجب من ركعة، وجب عليها الأداء مطلقا من غير فرق بين العصر و العشاء و الصبح و بين الظهر و المغرب على المشهور بين الأصحاب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فى العصر و العشاء و الصبح، ثم حكى عن المدارك الإجماع على وجوبه فى الفرض بلا فرق بين هذه الثلاثة و بين غيرها من الظهر و المغرب، و حكى عن المنتهى نفى الخلاف بين أهل العلم كذلك، و المحكى عن المبسوط و المهذب الاستحباب و عن الإصباح استحباب فعل الظهرين بإدراك خمس ركعات قبل الغروب، و العشائين بإدراك أربع ركعات قبل الفجر، و عن الفقيه انه ان بقى من النهار مقدار ما يصلى ست ركعات بدء بالظهر كما حكاه عنه فى مفتاح الكرامة و ان لم أجده فى الفقيه بعد التتبع.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور لثبوت المقتضى اعنى العمومات الدالة على وجوب الصلاة و ارتفاع المانع و هو الحيض فلا ينتهى معها الى الرجوع الى استصحاب حكم المخصص.

(و يدل على ذلك) من الاخبار خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر فان طهرت فى أخر وقت العصر صلت العصر (و خبر ابى الصباح الكنانى) عنه عليه السّلام إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۱۷

صلت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر (و خبر عبد اللّه بن سنان) عنه عليه السّلام إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر و ان تطهرت فى أخر الليل فلتصل المغرب و العشاء.

(و خبر داود الدجاجى) عن الباقر عليه السلام إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر و العصر و ان طهرت فى أخر الليل صلت المغرب و العشاء.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان اعتبار ادراك مقدار تمام الصلاة مع ما يعتبر فيها الا انه قد دل الدليل على ان إدراك ركعة منها بمنزلة إدراك الكل فى لزوم الأداء (ففى خبر الأصبغ بن نباتة) عن أمير المؤمنين عليه السّلام من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة (و المروى) عنه عليه السّلام فى خبر أخر من أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد أدرك العصر (و النبوى المروى) عن الجمهور من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة.

و هذا النبوى كالعلوى الثانى و ان لم يكن منقولا من طرق الخاصة لكنهما كالعلوى الأول لما كانا مورد عمل الطائفة و استنادهم من غير معارض لها يتعين العمل بها لا سيما بناء على ما نحن عليه من حجية ما يوثق بصدوره و لو كان من غير طرقنا، و ان من

أقوى الأسباب للوثوق هو استناد الأصحاب و اعتمادهم عليه فى مقام العمل، مضافا الى ما فى الخلاف بعد نسبة ما فى العلوى الثانى كالنبوى إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال و كذلك روى عن أئمتنا.

(و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى كفاية إدراك مقدار ركعة من الصلاة فى لزوم أدائها فيه فى الجملة كما لا إشكال فى لزوم القضاء فى كل ما يجب فيه الأداء إذا لم يؤت بها أداء للعمومات الدالة على وجوب قضاء الفوائت، و خصوص خبر عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام: أيما امرأة رأت الطهر و هى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلاة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التى فرطت فيها و ان رأت الطهر وقت صلاة فقامت فى تهيئة ذلك فجاز وقت

الصلاة و دخل وقت صلاة اخرى فليس عليها قضاء و تصلى الصلاة التى دخل وقتها.

(و خبر محمّد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السّلام قال قلت المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان.

(و خبر ابى عبيدة) عن الصادق عليه السّلام إذا رأت المرأة الطهر و قد دخل عليها وقت الصلاة ثم أخرت الغسل حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التى فرطت فيها.

(و خبر الحلبى) عنه عليه السّلام فى المرأة تقوم فى وقت الصلاة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلاة و يخرج الوقت أ تقضى الصلاة التى فاتتها، قال ان كانت توانت قضتها و ان كانت دائبة فى غسلها فلا تقضى.

انما الكلام فى أمور:

(الأول) لا إشكال فى الحكم المذكور إذا أدركت ركعة مع الطهارة و سائر الشرائط، و لو أدركت ركعة مع الطهارة و لم يسع الوقت لتحصيل سائر الشرائط غير الحاصلة ففى وجوب الأداء- و مع عدم الإتيان به فالقضاء- و عدمه قولان، ظاهر الشرائع و النافع و القواعد هو الأول، و اختاره فى الرياض صريحا مستدلا له بعدم الدليل على اعتبار سائر الشروط الملحقة بالطهارة فى اعتبارها مع اقتضاء عمومات أوامر الصلاة و إطلاقاتها العدم، فيكون وجوب الصلاة بالنسبة إلى سائر الشروط ما عدا الطهارة مطلقا لا مشروطا، و المحكى عن جامع المقاصد و الروضة و ظاهر الدروس و غيرها هو الأخير، و قد ينسب الى المشهور أيضا.

و يمكن ان يستدل للاول بالفرق بين الطهارة و بين غيرها من الشروط بكون الطهارة شرطا مطلقا حتى فى حال العجز اللازم منه انتفاء وجوب الصلاة عند العجز عنها، و سائر الشروط شروط اختيارية تسقط شرطيتها عند عدم التمكن منها و لا يسقط وجوب الصلاة عند عدمها كما دل عليه ما ورد من ان الصلاة لا تترك بحال، و بظاهر خبر الكنانى: إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء، و خبره الأخر

و إذا رأت الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر، بناء على ان يكون المراد من الطهر فى قوله طهرت المرأة و قوله رأت الطهر هو الطهارة المائية.

(و خبر عبيد بن زرارة): أيما امرأة رأت الطهر و هى قادرة على ان تغتسل فى وقت صلاة معينة ففرطت فيها حتى تدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التى فرطت فيها، و ان رأت الطهر فى وقت صلاة فقامت فى تهيئة ذلك فجاز وقت الصلاة و دخل وقت صلاة اخرى فليس عليها قضاء.

(و خبر الحلبى) فى المرأة تقوم فى وقت الصلاة فلا تقضى الطهر حتى تفوتها الصلاة و تخرج وقتها أ تقضى الصلاة التى فاتتها، فقال ان كانت توانت قضتها و ان كانت فى غسلها فلا تقضى، حيث ان الظاهر من اقتصار هذين الخبرين على ذكر خصوص

الطهارة هو اعتبار ادراک مقدار الطهارة و ان لم یسع الوقت لإدراک ما عداها من الشروط.

(و یرد علی الأول) بالمنع عن الفرق بین الطهارة و بین ما عداها فی أصل حدوث التکلیف، و الاکتفاء بالإتیان بالفاقدة لما سوی الطهارة من الشروط انما هو بعد حدوث التکلیف و تنجزه بإدراک مقدار من الزمان الذی یسع تحصیل تلک الشروط لو لم تکن حاصلة، کیف و الا یلزم وجوب القضاء عند إدراک رکعة من أخر الوقت مع ما یمکن فیه من التیمم لو لم یؤت بالأداء (و لعل القائل) بالاکتفاء بإدراک مقدار الطهارة لا یقول به، بل ینحصر عنده وجوب القضاء بفوت الأداء عند التفریط فیما أمکن من تحصیل الطهارة المائیة.

و یرد علی الثانی- أعنی التمسک بخبر الکنانی- بأن الظاهر من الطهر المذکور فیه هو الطهر عن الدم بانقطاعه دون الطهارة المائیة فلا دلالة فیه علی خصوص اعتبار إحراز الطهارة دون غیرها من الشروط، مع انه لو کان المراد منه هو الطهارة المائیة فلیس تخصیصها بالذکر دلیلا علی عدم اعتبار غیرها، لإمکان ان یکون الاقتصار علی ذکرها من جهة فقدانها فی تلک الحالة- أی فی حال طهر الحائض فی أخر الوقت- و غلبة إحراز ما عداها من الشروط، و به یندفع الاستدلال

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‏5، ص: 120

بخبر عبید بن زرارة و خبر الحلبی أیضا.

و یستدل للثانی بالأصل أی القاعدة الأولیة فی کل شرط من انتفاء المشروط بانتفائه، مع الشک فی شمول ما دل علی سقوط شرطیته عند الاضطرار لمثل المقام الذی هو ابتداء التکلیف، لکونه متوقفا علی سعة الوقت للفعل مع جمیع شرائطه، و انما المستفاد مما یدل علی سقوط الشرطیة عند الاضطرار هو سقوطها عن المکلف الذی ثبت تکلیفه و کان التعذر فی حال الامتثال (و هذا هو الأقوی) و ان کان الاحتیاط فی الأداء عند سعة الوقت لتحصیل الطهارة و رکعة من الصلاة و لو لم یسع لإدراک سائر الشروط مما لا ینبغی ترکه.

(الأمر الثانی) العبرة فی سعة الوقت بإدراک الرکعة مع الطهارة المائیة فلا یکفی إدراک مقدار ما یتمکن فیه من التیمم، و ذلک لبعض الأخبار المتقدمة الدالة علی وجوب الإتیان بالأداء عند التمکن من الاغتسال و وجوب القضاء عند التفریط و التوانی، و قد صرح بعض الأصحاب بعدم الوجوب عند ادراک مقدار التیمم من الوقت، بل فی الجواهر انه مجمع علیه بحسب الظاهر، و هذا إذا لم یکن تکلیفها التیمم لعارض أخر غیر ضیق الوقت من مرض أو فقد ماء و نحوهما، فلا یکون الضیق مؤثرا فی انقلاب تکلیفها، إذ لا تکلیف مع الضیق، و اما لو کان هناک سبب أخر للتیمم فلا إشکال فی کفایة ادراک ما یسع من الوقت لقیامها بحسب ما یقتضیه تکلیفها مع قطع النظر عن الضیق، لکن الاحتیاط فی هذا المقام أیضا هو الإتیان مع التیمم فی الوقت، و مع عدمه فالقضاء فی خارجه.

(الأمر الثالث) تمامیة الرکعة بتمامیة الذکر الواجب من السجدة الثانیة، لا برفع الرأس منها، و ذلک لان ما هو الواجب من الرکعة انما هو مقدار السجود الذی یأتی فیه بالذکر الواجب فی السجدة الثانیة مع الإتیان بالذکر، و اما رفع الرأس من السجدة فهو لیس من الرکعة، و لا من محققاتها، بل لو لم یرفع رأسه من السجدة یصدق انه قد اتی بما علیه من الرکعة، فالرفع انما هو لإحراز ما بقی من الصلاة لا لإحراز ما اتی به منها، و بقائه علی السجدة بعد الذکر الواجب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‏5، ص: 121

و إطالته لها الموجب لصدق السجدة الطویلة علی سجوده الموجب لصدق بقاء الرکعة لا ینافی لصدق إحراز الرکعة فی تلک الحالة أیضا، و تمام الکلام فی ذلک فی مبحث الخلل من الصلاة.

[مسألة (۳۲) إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت]

مسألة (۳۲) إذا كـانت جميع الشـرائط حاصـلة قبـل دخول الوقت يكفى فى وجوب المبادرة و وجوب القضاء مضـى مقـدار أداء الصلاة قبل حدوث الحيض فاعتبار مضى مقدار تحصيل الشرائط انما هو على تقدير عدم حصولها.
و قـد ظهر حكم هـذه المسألـة مما تقـدم فى المسألـة الثانيـة و الثلاثين من تفرع وجوب القضاء على وجوب الأداء و التفريط فى إتيـانه بالتوانى فيه و توقف وجوبه على سـعة الوقت لإتيانه مع ما يعتبر فيها من الشـرائط من ناحيـة امتناع طلب الشـىء فى وقت لا يسع لإتيـانه فيه، و من المعلوم ان اعتبـار سـعة الوقت لتحصـيل ما يعتبر فيه بتلك العلـة انما يصـح فيما لا يكون حاصـلا منه و مع تحققه فلا حاجة فى اعتباره كما لا يخفى.

[مسألة (۳۳) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة]

مسألة (۳۳) إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة فتركت ثم بان السعة وجب عليها القضاء.
لكونها مكلفة بالصـلاة فى الصورة المفروضة فى الوقت واقعا و ان لم تأثم فى تركها لظنها ضـيق الوقت عن إدراك الركعة منها، و إذا وجب عليهـا الأـداء واقعـا و لو لم تعلم به وجب عليهـا القضـاء عنـد انكشـاف الخلاف كما يجب على الساهى و النائم عند التذكر و الانتباه.

[مسألة (۳۴) إذا شكت فى سعة الوقت و عدمها]

مسألة (۳۴) إذا شكت فى سعة الوقت و عدمها وجبت المبادرة.
إذا طهرت فى أخر الوقت و شكت فى ضيق الوقت عن إدراك ركعة من الصلاة مع شرائطها.
فإن علمت بالمقـدار الـذى يعتبر بقائه فى تكليفها بالأداء و انه يكفيه عشـر دقائق مثلا و كان شـكها فى بقاء ذاك المقدار وجب عليها الأداء حينئذ، لاستصحاب بقاء الوقت، لما ثبت فى محله من صحة إجراء الاستصحاب فى الزمان، و مع عدم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۲۲
الإتيان بالأداء وجب القضاء ما لم ينكشف الضيق.
و ان علمت بقـاء ذاك المقـدار و شـكت فى كفـايته فى الإتيان بما يجب عليها فلا محل للاستصـحاب، لعـدم الشك فى مقـدار البـاقى من الوقت، و انمـا الشـك فى كفـايته للصـلاة، و لاـ يصـح إجرائه فى بقاء الوقت إلى أخر الصـلاة لعـدم كون الشك فى الامتـداد و انما هو فى ظرفيـة هـذا المقـدار الممتـد لما يجب عليها من الصـلاة، بل يصـح الرجوع الى استصـحاب عدم التكليف بالصـلاة، حيث انها قبل الانقطاع لم تكن مكلفـة، و بعـده تشك فى حـدوث التكليف بها من جهـة الشك فى صـلاحية المقدار البـاقى من الوقت لهـا (اللهم الاـ ان يقـال) بوجوب الاحتيـاط عليهـا من جهـة كون المقام من قبيل الشك فى القـدرة و انه يجب الاحتياط فيما كان الشك فيها (و لكنه منـدفع) بان لزوم الاحتياط عنـد الشك فى القدرة انما هو فيما إذا أحرز الملاك حيث ان حكم العقل بعدم التكليف حينئذ متوقف على إحراز العجز عن الامتثال و مع الشك فيه يحكم بلزوم مراعاته و القيام بالامتثال الا ان يثبت العجز عنه، و هذا فى المقام مشكوك فان الوقت الباقى إذا لم يسع للمقدار المعتبر فى تعلق التكليف بالصلاة فلا يكون عدم تعلقه مع تمامية الملاك فالحكم بوجوب المبادرة حينئذ مشكل و ان كان موافقا مع الاحتياط.

[مسألة (۳۵) إذا علمت أول الوقت بمفاجاة الحيض]

مسألة (۳۵) إذا علمت أول الوقت بمفاجاة الحيض وجبت المبادرة بل و ان شكت على الأحوط و ان لم تبادر وجب عليها القضاء إلا إذا تبين عدم السعة.

قد تقدم فى طى المسألة الحادية و الثلاثين حكم وجوب المبادرة بالصلاة فى أول الوقت لو علمت بمفاجاة الحيض، بل قلنا انه لو علمت قبل الوقت بمفاجاته بعده بحيث لا يسع الوقت لتحصيل مقدمات الصلاة فيه مع سعته للصلاة وحدها يجب عليها تحصيل شرائطها قبل الوقت لو لم تكن حاصلة و يحرم عليها تفويتها لو كانت حاصلة، و لو شكت فى مفاجاته فالأحوط لو لم يكن أقوى وجوب المبادرة لاستصحاب بقاء الوقت الى ما يمكن إتيان الصلاة فيه، و استصحاب بقاء طهرها اليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۳

و استصحاب عدم مفاجاة الحيض الى مضى ذاك المقدار من الزمان (و ربما يقال) باستصحاب بقاء التكليف لأنها فى أول الوقت كانت طاهرة فتشك فى سقوط التكليف بالصلاة عنها بواسطة الشك فى عروض الحيض (و لكن التحقيق) عدم صحة التمسك به، لان الشك فى مفاجاة الحيض موجب للشك فى أصل تعلق التكليف لا فى بقائه بعد ثبوته (و كيف كان) فلو لم تبادر وجب عليها القضاء ما لم يتبين عدم السعة، و هذا ظاهر.

[مسألة (۳۶) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين]

مسألة (۳۶) إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلوتين صلت الثانية و إذا كان بقدر خمس ركعات صلتهما.

إذا طهرت و لها الوقت لإحدى الصلوتين صلت الثانية لكون الوقت لها (و يدل عليه) المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد أدرك العصر، و المروى عن الصادق عليه السّلام فى خبر منصور بن حازم: إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر و ان طهرت فى أخر وقت العصر صلت العصر.

و ان أدركت من أخر الوقت خمس ركعات فى الحضر صلتهما سواء كان فى أخر وقت الظهرين و هو أخر النهار أواخر وقت العشائين و هو أخر النصف الأول من الليل أو أخره على الاختلاف فى وقت العشائين (و فى الجواهر) بالإجماع فى الجميع.

(أقول) و يدل على ذلك مضافا الى الإجماع المذكور، الأخبار الدالة على ان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، حيث ان لسانها التوسعة فى دائرة الوقت بلسان الحكومة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على انقضاء وقت الظهر عند بقاء مقدار اربع ركعات من أخر الوقت، و انقضاء وقت العصر عند الغروب فالركعة الاولى من الظهر إذا وقعت فى وقتها تجلب من وقت العصر مقدار ثلاث ركعات، و من العصر إذا وقعت فى وقتها تجلب من وقت المغرب كذلك، فلا يرد انه بناء على اختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالعصر و العشاء لا يصح وقوع بعض من الظهر و المغرب فيه لكونه واقعا فى غير وقته، إذ بعد التوسعة الثابتة بالأخبار الحاكمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۴

المذكورة لا يقع شىء منهما إلا فى وقته، مع ان معنى اختصاص اربع ركعات من أخر الوقت بالعصر أو العشاء ليس خروج وقت الظهر أو المغرب عنده بحيث يكون وقوعهما فيه قضاء و لذا يكون الإتيان بهما فى ذاك الوقت- أى فى مقدار خمس ركعات- أداء لا قضاء و لا ملفقا من الأداء و القضاء.

(لا يقال) إذا لم يكن معنى الاختصاص خروج وقت الشريكة عنده فلا يتم الحكومة، حيث ان مقدار اربع ركعات من الوقت حينئذ وقت لهما حقيقة فلا حاجة الى إثبات التوسعة بالحكومة.

(لأنه يقال) يصح القول بالتوسعة حكومة أيضا باعتبار مانعية عدم الإتيان بالصلاة الثانية عن إتيان الصلاة الأولى فيه و لو مع

صلاحيته لإتيان الصلاة الأولى فيه لو لا المانع عنه و به يتحقق التوسعة و يصح الحكومة كما لا يخفى.

[مسألة (۳۷) فى العشائين إذا أدركت أربع ركعات]

مسألة (۳۷) فى العشائين إذا أدركت أربع ركعات صلت العشاء فقط إلا إذا كانت مسافرة و لو فى مواطن التخيير فليس لها ان تختار التمام و تترک المغرب.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) فى العشائين لو أدركت أربع ركعات فى الحضر صلت العشاء فقط لاختصاص الأربع من أخر وقتهما بالعشاء من غير ما يدل على توسعة وقت المغرب حكومة لعدم بقاء ركعة من وقتها الذى يدخلها بما أدرک من وقتها جميعا، و لم يحک فى ذلک خلاف الا عن بعض العامة، مخرجا له بأنه يبقى للعشاء ركعة يدرک بها تمام وقته.

(و لا- يخفى) ما فيه من الوهن، حيث ان تطبيق قاعدة من أدرک على إدراک ركعة من العشاء متوقف على فوت بقية وقت العشاء منها، المتوقف على لزوم الإتيان بالمغرب فيها، و لا ملزم لذلک بعد فرض اختصاص الوقت بالعشاء و انتفاء ما يوجب التوسعة بالنسبة إلى المغرب و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا أدركت أربع ركعات فى السفر وجب عليها الإتيان بهما معا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۵

لاختصاص الركعتين منها بالعشاء لمكان قصرها فيبقى مقدار الركعتين خارجا عن الوقت المختص بالعشاء فتشملها قاعدة من أدرک.

(الثالث) لو كانت فى مواطن التخيير فليس لها اختيار التمام فى العشاء و ترک المغرب، و ذلک لئلا يلزم من اختيارها التمام تفويت المغرب فى وقتها.

(فان قلت) ليس اختيارها التمام تفويتا للمغرب فى وقتها بل هو تفويت لها بخروج وقتها و لا محذور فيه.

(قلت) الوجوب المتعلق بالعشاء لما كان تخييريا بين الفرد التام و الناقص، و الطويل و القصير يتعين ان يكون خروج وقت المغرب بمجيئه منوطا بالفرد الناقص منه و القصير كما فى اختلاف العشاء من حيث السورة الطويلة و القصيرة و نحوها، حيث ان المدار على خروج وقت المغرب بحضور وقت القصيرة منها.

(فان قلت) ما ذكرته يتم لو لم يكن لاختيار التمام مدخلية فى تعيينه و الا- فمع اختيارها التمام يخرج وجوب العشاء عن كونه تخييريا و يصير تعيينا و يخرج وقت المغرب بتعينه.

(قلت) لا يصير الواجب التخييرى بتعيين بعض افراده تعيينيا، سواء كان التخيير عقليا أو شرعيا بل هو اختيار بعض أفراده التخييرى، كما ان الواجب المشروط لا يصير بتحقق شرطه واجبا مطلقا، بل هو مشروط تحقق شرطه.

(فان قلت) هذا لو لم يكن التخيير بدويا و الا فيصير الفرد المختار متعينا بالاختيار.

(قلت) معنى التخيير البدوى هو تعين المختار بالشروع فيه لا- باختياره المتقدم على الشروع، و الكلام هيهنا فى أصل الاختيار، حيث انه موجب لتفويت واجب أخر مما لا بد له.

(و بالجملة) يكون المقام فى اختيار الفرد التام من العشاء و ترک المغرب و اختيار الفرد الناقص منها مع الإتيان بالمغرب من قبيل التزاحم بين ما لا بدل له و بين ما له البدل، و المتعين فيه عقلا هو اختيار ما لا بدل له و ترک ما له البدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۶

(و منه يظهر) بطلان العشاء إذا اختارت التمام- لا لانتفاء الأمر عنها بالتزاحم- بل لفوات شرط الترتيب بعد فرض سعة الوقت لإتيان المغرب أيضا.

[مسألة (٣٨) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها]

مسألة (٣٨) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها و ان وظيفتها إتيان الثانية وجب عليها قضائها و إذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبانت السعة صحت و وجب عليها إتيان الاولى بعدها و ان كان التبين بعد خروج الوقت وجب قضائها.

فى هذه المسألة أمران:

(الأولى) إذا اعتقدت السعة للصلوتين فتبين عدمها فلا يخلو اما ان يكون التبين بعد الإتيان بالصلوتين، أو بعد الإتيان بالأولى، أو بعد الشروع فى الاولى و قبل تمامها.

(فعلى الأول) فلا إشكال فى بطلان الصلاة الأولى لأجل انتفاء الأمر بها، و اما الصلاة الثانية ففى صحتها و بطلانها احتمالان ناشيان من اعتبار قصد الأداء و القضاء فى الصلاة الأدائية و القضائية (و الأقوى) بطلانها إذا أتت بها بقيد كونها أداء، و صحتها عند إتيانها بداعى امتثال أمرها الواقعى و لو اعتقدت كونها فى الوقت أداء و لكن بحيث لو علمت بكونها قضاء لكانت تأتى بها أيضا.

(و على الثانى أيضا) تبطل الاولى بالمعنى المتقدم، اى كونها لغوا لا يترتب على إتيانها شىء لعدم الأمر بها و يجب عليها قضاء الثانية من غير اشكال و لا يتعين قضائها فورا لو لم يبق من وقتها شىء بناء على المواسعة فى القضاء (و فى فورية قضائها) لو بقى أقل من الركعة احتمالان، من وقوع شىء منها فى وقتها، و من ان بقاء الأقل من الركعة كالعدم، حيث انه لا يكون وقتا للأداء لا حقيقة و لا تنزيلا (و الأقوى هو الأخير) و ان كان الأحوط هو الأول.

(و على الثالث) اعنى ما إذا كان التبين بعد الشروع فى الأولى تبطل ما بيدها أيضا، لعدم مصحح له الا بالعدول إلى الثانية، و لا يصح عدولها إليها لكونها من العدول عن السابقة إلى اللاحقة فيجب عليها الإتيان بالثانية أداء لو بقى من وقتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٢٧

ركعة أو أزيد، و قضاء لو خرج وقتها بالكلية أو كان الباقى منه أقل من الركعة.

(الأمر الثانى) إذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبانت السعة فلا يخلو اما ان يكون التبين بعد إتمام الثانية أو يكون فى أثنائها.

(فعلى الأول) تصح الثانية، حيث انها وقعت فى وقتها المشترك و لم يفت منها شىء إلا الترتيب المعتبر بينها و بين الاولى، و لا يضر فوته لانه شرط ذكرى و لا يخل بالصحة فى غير حال التذكر، و يجب عليها الإتيان بالأولى أداء ان كان التبين فى الوقت، و قضاء ان كان بعد خروجه.

(و على الثانى) يجب عليها العدول إلى الاولى لو بقى محله من حين التبين كما انه يجب إتمامها بعنوان الثانية لو كان التبين بعد التجاوز عن محل العدول ثم إتيان الاولى أداء فى الوقت و قضاء فى خارجه لو فرطت فى الأداء، و هذا ظاهر.

[مسألة (٣٩) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة]

مسألة (٣٩) إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة و المفروض ان القبلة مشتبهة تأتى بها مخيرة بين الجهات، و إذا كان مقدار صلوتين تأتى بها كذلك.

قال صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد: و لو كان الشرط من المقدمة التى تسقط عند الضيق لم تعتبر سعة الوقت بالنسبة إليه،

فلو كانت متحيرة فى القبلة مثلا أو كانت مكلفة بصلوتين فى ثوبين و نحو ذلك و كان الوقت ضيقا الا عن صلاة واحدة وجب الأداء فإن أخلت به وجب القضاء (انتهى).
و توضيح ذلك ان مقدمات الصلاة بعضها شروط واقعية مثل الستر و الطهارة و نحوهما، و بعضها مقدمة علمية مثل وجوب الأزيد من صلاة واحدة على المتحير فى القبلة أو وجوب الأزيد منها على من يعلم إجمالا بنجاسة أحد أثوابه الى ان يحصل له العلم بالصلاة إلى القبلة أو فى الثوب الطاهر، فالواجب على المكلف مع التمكن من تحصيل المقدمة و سعة الوقت هو الإتيان بالصلاة بجميع مقدماتها الواقعية و العلمية، و فى الواقعية من الاختيارية فقط أو الاختيارية و الاضطرارية، و مع عدم التمكن منها أو ضيق الوقت عنها تسقط المقدمات العلمية و الواقعية الاختيارية كما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۸
تسقط الصلاة نفسها بتعذر الواقعية المطلقة ثم ان الوقت المختص بالعصر هو مقدار الزمان الذى لا يسع إلا إتيان العصر فيه من أخر الوقت نفسها لا مقداره مع مقدار ما يسع من تحصيل مقدماتها كلها من الواقعية و العلمية، و لو نوقش فى ذلك فلا أقل من التعميم بالنسبة إلى المقدمات الواقعية التى تكون كاللوازم بالنسبة إلى الصلاة و لا يشمل المقدمات العلمية التى ليست إلا مقدمة للعلم بإتيان الصلاة المأمور بها لا للصلاة نفسها، و يترتب على ذلك ما فى المتن من انه لو طهرت فى أخر الوقت بحيث لم يبق منه الا بقدر صلاة واحدة و كانت متحيرة فى القبلة، أو اشتبه ثوبها الطاهر بالنجس يجب عليها أداء الصلاة الثانية فى ذلك الوقت، و ان أخلت بها يجب عليها قضائها، و لو كان الوقت بمقدار صلوتين يجب عليها إتيان الاولى و الثانية معا لا صرف الوقت فى تكرار الثانية فقط بتخيل كون المقدار المدرك من وقت الصلوتين مختصا بالثانية بناء على كون المراد من الوقت المختص هو المقدار من الوقت المتسع للصلاة و مقدماتها مطلقا من الواقعية و العلمية، و قد استوفينا الكلام فى ذلك و فى الاجتزاء بما يأتى به فى مبحث القبلة من الصلاة.

[مسألة (۴۰) يستحب للحائض أن تتنظف]

مسألة (۴۰) يستحب للحائض أن تتنظف و تبدل القطنة و الخرقة و تتوضأ فى أوقات الصلاة اليومية بل كل صلاة مؤقتة و تقعد فى مصلاها مستقبلة مشغولة بالتسبيح و التهليل و التحميد و الصلاة على النبى و آله و قراءة القران و ان كانت مكروهة فى غير هذا الوقت و الاولى اختيار التسبيحات الأربع و ان لم تتمكن من الوضوء تتيمم بدلا عنه و الاولى عدم الفصل بين الوضوء أو التيمم و بين الاشتغال بالمذكورات و لا يبعد بدلية القيام ان كانت لا تتمكن من الجلوس و الظاهر انتقاض هذا الوضوء بالنواقض المذكورة.
فى هذه المسألة من المستحبات الواردة للحائض أمور:
(الأول) يستحب لها التحشى بمعنى جعل شىء من القطن و الخرقة فى الفرج لئلا يخرج منه الدم فيتلطخ بدنها و ثيابها، لخبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام: كنّ نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله لا يقضين الصلاة إذا حضن و لكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۲۹
و يتوضأن ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن اللّه تعالى (و المروى عن دعائم الإسلام) عن الباقر عليه السّلام: انا نأمر نسائنا الحيّض ان يتوضأن عند كل صلاة فيسبغن الوضوء و يحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير ان يفرضن صلاة فيسبحن و و يكبرن و يهللن و انما يؤمرن بذكر اللّه ترغيبا فى الفضل و استحبابا له، هذا.

و لكن المصنف (قده) عبر عن هذا الاستحباب اعنى التحشى بما فى المتن من استحباب التنظيف و تبدل القطنة و الخرقة، و لعله استفاد ذلك من التحشى، حيث ان الغرض منه التحفظ عن خروج الدم، المقتضى لتنظيف البدن و اللباس عنه لو تلطخا به كما يقتضى تبدل الخرقة و القطنة لو تلوثتا به لا التحشى بالمتلوث منهما كما لا يخفى (و الأحسن) أن يعبر بما فى كشف الغطاء، حيث يقول: و ينبغى لها التوقى و زيادة التحفظ من سراية دمها الى ثيابها فتقذرها و الى أشياء أخر فتنجسها و حيث قد استوفينا البحث عن الأمور المذكورة فى هذه المسألة فى فصل الوضوءات المستحبة من أبحاث الوضوء فلا نعيده هيهنا.

[مسألة (۴۱) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها]

مسألة (۴۱) يكره للحائض الخضاب بالحناء أو غيرها، و قراءة القرآن و لو أقل من سبع آيات، و حمله، و لمس هامشه و ما بين السطور ان لم تمس الخط و إلا حرم.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) يكره للحائض الخضاب، و فى الجواهر انه مذهب علمائنا اجمع، و حكى الإجماع على كراهته عن المعتبر و المنتهى، و يدل عليها خبر عامر بن جذاعة عن الصادق عليه السّلام قال سمعته يقول لا تختضب الحائض و لا الجنب.

(و خبر أبي جميلة) عن الكاظم عليه السّلام قال لا تختضب الحائض (و موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام، و فيه: هل تختضب الحائض، قال عليه السّلام لا، يخاف عليها الشيطان (و خبر ابى بكر الحضرمى) عن الصادق عليه السّلام: هل تختضب الحائض، قال عليه السّلام لا، لانه يخاف عليها الشيطان.

و هذه الاخبار و ان كانت ظاهرة فى التحريم لا سيما الأولين منها حيث لم يذكر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۳۰

فيهما تعليل الحكم بالخوف عليها من الشيطان، لكن فى التعليل فى الأخيرين به إشعار بالكراهة مع التصريح بالجواز و نفى البأس فى اخبار أخر (كخبر سهل بن اليسع) عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: قلت المرأة تختضب و هى حائض قال لا بأس به، و خبر على بن حمزة عنه عليه السّلام: تختضب المرأة و هى طامث، قال نعم، و خبر ابى المعزى عنه عليه السّلام و فيه: قلت للمرئة تختضب و هى حائض، قال ليس به بأس، و موثق سماعة عنه عليه السّلام عن الجنب و الحائض يختضبان، قال عليه السّلام لا بأس:

و مقتضى الجمع بين هذه الاخبار و الاخبار المتقدمة هو الكراهة لا بمعنى استعمال النهى فى الكراهة مجازا بل مع إبقاء النهى على معناه من البعث الى ترك الشى‌ء، و استفادة الترخيص فى الفعل من الاخبار المجوزة، على ما حققناه فى هذا الشرح فى غير مقام (و عن مقنعة المفيد رحمه اللّه) تعليل الكراهة بمنع وصول الماء (و أورد عليه فى الذكرى) باقتضائه المنع (و أجيب عنه) بأنه لا يريد المنع التام من وصول الماء، كما وجهه بذلك فى المعتبر.

ثم انه لا فرق فى الكراهة بين ان يكون الخضاب بالحناء أو بغيرها، لان الخضاب اسم لما يختضب به مطلقا لكنه فى الخضاب بالحناء أظهر، فلا وجه للتخصيص بها كما عن المراسم، كما لا فرق أيضا فى الكراهة بين خضاب الرأس و اليد و الرجل و غيرها، للإطلاق، لكن المحكى عن المقنعة اختصاص ذلك باليد و الرجل دون الشعر و ان كان الحكم فيهما أظهر.

(الثانى) يكره للحائض قراءة القرآن مطلقا و لو أقل من سبع آيات، بخلاف الجنب بناء على عدم كراهة قراءة أقل من السبع له و ان كان الأقوى فى الجنب أيضا هو كراهة قراءة ما دون السبع أيضا كما تقدم فى مبحث الجنابة، و يدل على جواز القراءة لها ما شائت- الا ما خرج بالدليل كالعزائم- الأصل و استصحاب بقاء الجواز الثابت لها قبل طرو الحيض، و الإجماع المحكى عن غير

واحد من الأصحاب و عدم الخلاف الا عن سلار القائل بحرمتها عليها، و العمومات الدالة على القراءة، مثل قوله تعالى فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 131

و النصوص المصرحة فيها بجواز القراءة لها كخبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، قال: الحائض تقرأ القرآن و تحمد اللّه (و خبر زيد الشحام) عنه عليه السّلام قال: الحائض تقرأ القرآن و النفساء و الجنب أيضا.

(و خبر العلل) المروى عن الباقر عليه السّلام فى الحائض و الجنب هل يقرئان من القرآن شيئا، قال عليه السّلام نعم ما شائا إلا السجدة و يذكر ان اللّه على كل حال (و الخبر المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السّلام قال لا بأس ان يتلو الحائض و الجنب القرآن (و المروى أيضا فى التهذيب) عن الصادق (ع) عن قراءة النفساء و الحائض و الجنب و الرجل يتغوط، قال يقرئون ما شائوا (و عن الباقر عليه السّلام) أيضا قال الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرأن من القرآن من شائا إلا السجدة (و عن الصادق عليه السّلام) قال الحائض تقرأ ما شائت من القرآن (و المروى) عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السّلام قال يجوز للجنب و الحائض ان يقرءا ما شاءا من القرآن إلا سور العزائم الأربع (الحديث) و ما دل على الأمر بقراءة القرآن على كل حال.

و يدل على كراهة القراءة لها خبر السكونى عن الصادق (ع) عن آبائه عن على عليهم السّلام قال سبعة لا يقرئون القرآن: الراكع، و الساجد، و فى الكنيف، و فى الحمام، و الجنب، و النفساء، و الحائض (و المرسل المروى) عن الباقر (ع): انا نأمر نسائنا الحيّض ان يتوضأن عند وقت كل صلاة (الى ان قال) و لا يقربن مسجدا و لا يقرأن قرآنا (و المروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله) لا يقرء الجنب و لا الحائض شيئا من القرآن.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان هو التحريم، لكنها قاصرة عن إثباتها لضعفها سندا و معارضتها مع الاخبار المتقدمة المصرحة بالجواز لكنها مما تثبت بها الكراهة لا بمعنى الحمل على خلاف ظاهرها، بل بالمعنى الذى تقدم فى الأمر الأول من ان النهى فى الاخبار المانعة يبقى على ظاهره من طلب ترك الشى‌ء و انما يستفاد الترخيص فى الفعل من الاخبار المجوزة، و على هذا فلا حاجة فى إثبات الكراهة الى ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 132

فى الجواهر من ان الاخبار المانعة مع ضعفها غير قاصرة عن إثبات الكراهة سيما بعد انجبارها بالشهرة.

و بما ذكرنا يضعف المحكى عن سلار من القول بالحرمة.

و مقتضى إطلاق هذه الاخبار و عدم تقييدها بالسبع و السبعين عدم الفرق فى الكراهة بين السبع و السبعين و الأقل و الأزيد منهما، و به يبطل المحكى عن ابن البراج من تقييد الكراهة بالزائد على السبع، كما يبطل به القول بعدم الكراهة مطلقا أو بتقييدها بالسبع أو السبعين لما ورد من التقييد بهما فى الجنب، و لا يخفى أن تسرية حكم الجنب إلى الحائض قياس لا نقول به مع إمكان القول بأسوئية حال الحائض عن الجنب المستلزم لثبوت الكراهة لها مطلقا و عدم ثبوتها فى الجنب فى الأقل من السبع (نعم) لا بأس بالقول بشدة الكراهة فيما زاد على السبع و كونها أغلظ فيما زاد على السبعين.

و الظاهر عدم الفرق فى الكراهة بين حال الدم و بين انقطاعه قبل الغسل استصحابا لها بعد الانقطاع، و للتبادر من الاخبار و دليل الاعتبار لأجل المناسبة المغروسة فى الأذهان من كون الموضوع للكراهة هو حدث الحيض و لو بعد انقطاع الدم.

و هل الكراهة فى هذا المقام بمعنى قلة الثواب أو بمعناها المصطلح منها- أعنى المرجوحية الصرفة- وجهان، من ان القراءة من العبادات الشرعية الراجحة ذاتا و لا يعقل ان تكون مرجوحة ذاتا نظير الكراهة فى الصلاة فى الحمام، المحمولة على قلة الثواب، و

من منع كون القراءة كذلك و لذا يمكن ان تكون حراما كما فى قراءة العزائم للحائض و الجنب، و مع إمكان الكراهة بالمعنى الظاهر منها فلا موجب للتأويل و إخراجها عما هى عليه، و صريح غير واحد من الأصحاب هو الأول، و لعل الأخير لا يخلو عن الوجه.

(الأمر الثالث) يكره للحائض حمل القران و لمس هامشه و ما بين سطوره ان لم تمس الخط، و قد ادعى المحقق (قده) فى المعتبر إجماع الأصحاب على كراهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٣٣

حمله لها بعلاقة، لكن الشهيد الثانى (قده) فى الروض قال: و حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نفى المصنف الكراهة فيه عن الجنب، و لا فرق و لكن ظاهر النص و الفتوى يتناولهما (انتهى).

و يدل على كراهة حمله بعلاقة، المروى عن الكاظم عليه السّلام قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خيطه (أو خطه) و لا تعلقه، ان اللّه يقول:

لا يمسه الا المطهرون، حيث انه يدل على المنع عن تعليق القران على غير طهر، و الحائض تكون كذلك، لكن النهى يحمل على الكراهة للإجماع عليها، قال فى المعتبر: و انما نزلنا هذا على الكراهة نظرا الى عمل الأصحاب.

(أقول) و يمكن الاستدلال على جوازه بحسنة منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن التعويذ يعلّق على الحائض، فقال (ع) نعم إذا كان فى جلد أو فضة أو قصبة حديد (و حسنة داود بن فرقد) عنه (ع) قال سئلته عن التعويذ يعلق على الحائض، قال (ع) نعم لا بأس، بناء على إطلاق التعويذ بحيث يشمل تعليق القران و لا أقل من اشتمال التعويذ على شي‌ء من القران بناء على تعميم الحكم لما يشتمل على القران كما مر فى غسل الجنابة.

و يمكن الاستدلال لكراهة الحمل من دون تعليق بما روى بطريق العامة عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال: لا يحمل القران و لا يمسه الا طاهر، و لعل هذه الرواية مع الشهرة المحققة على الكراهة و كون ترك حمله منها مناسبا مع التعظيم كاف للحكم بالكراهة، فلا يرد المنع عنها بعدم الدليل عليها (و منه يظهر) ضعف ما ينسب الى المرتضى (قده) من حرمة حمله عليها كما نسب اليه القول بها فى الجنب أيضا، و قد تقدم البحث عنه فى مبحث الجنابة مع ما فيه (و مما ذكرنا ظهر) الوجه فى كراهة لمس هامشه و بين سطوره، حيث ان النهى عن مسه يشمل جميع ذلك كما مر فى مبحث الجنابة، و من المعلوم ان كراهة مس هامشه و بين سطوره انما هى فيما إذا لم ينته الى مس الخط، و الا فيحرم، و اللّه العالم.

[مسألة (٤٢) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام]

مسألة (٤٢) يستحب لها الأغسال المندوبة كغسل الجمعة و الإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٣٤

و التوبة و نحوها، و اما الأغسال الواجبة فذكروا عدم صحتها منها و عدم ارتفاع الحدث مع الحيض، و كذا الوضوءات المندوبة، و بعضهم قال بصحة غسل الجنابة دون غيرها، و الأقوى صحة الجميع و ارتفاع حدثها و ان كان حدث الحيض باقيا، بل صحة الوضوءات المندوبة لا لرفع الحدث.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لو تطهرت الحائض حال الحيض عن الحدث الأصغر أو عن حدث الحيض لم يرتفع حدثها إجماعا و قولا واحدا- كما فى الجواهر- من غير فرق فى ذلك بين حال ظهور الدم و بين كونه فى الباطن بل فى حال النقاء منه إذا كان محكوما عليها

بـالحيض لعـدم اجتمـاع الطهر عن الحـدث الأصـغر و لاـ عن حـدث الحيض مع كونهـا محكومـا عليهـا بالحيض- بناء على كون الحيض موجبا للحدث الأصغر كما يكون موجبا للأكبر.
و يدل على ذلك أيضا خبر محمّد بن مسـلم قال سـئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر اللّه تعالى فقال: اما الطهر فلا و لكنها تتوضأ وقت الصلاة (الحديث).
(الثانى) جواز الأغسال المسـتحبة غير الرافعـة للحدث كغسل الإحرام و التوبة و الجمعة و نحوها و الوضوءات المندوبة غير الرافعة للحـدث كالوضوء المنـدوب لها فى أوقات صـلواتها كما تقـدم و وضوء الجنب للأكل و الشـرب و النوم لو كانت جنبا بل مطلقا عنـد الأكـل، و قـد نفى الاشـكال عن صـحة الأغسـال المسـتحبة لهـا و حكى التنصـيص على عـدم الإشـكال فى صـحة الأغسال المستحبة عن السرائر و المعتبر.
(و يدل على ذلك) مضافا الى إطلاق أدلة مشـروعيتها ما دل على استحباب غسل الإحرام لها كصحيح العيص قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّـلام أ تحرم المرأة و هى طامث فقال (ع) نعم تغتسل و تلبى (و خبر حماد عن ابن عمار) قال سـئلت أبا عبـد اللّه (ع) عن الحائض تحرم و هى حائض قال نعم تغتسل و تحتشـى و تصـنع كما يصـنع المحرم و لا تصـلى (و خبر الشـحام) عنه (ع) قال سئل عن امرأة حاضت و هى تريد الإحرام
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 135
فطمثت فقال تغتسل و تحتشـى بكرسف (الحديث) و قريب منه خبر يونس بن يعقوب (و بعدم القول بالفصل) بين غسل الإحرام و بين غيره من الأغسـال المسـتحبة غير الرافعـة للحـدث يثبت اسـتحباب غيره من الأغسـال أيضـا، و قـد تقـدم الأخبار المصـرحة باسـتحباب الوضوء فى أوقـات الصـلوات و الاشـتغال بالأذكار بقـدر أداء الصـلوات، و يـدل على اسـتحباب الوضوء لها للأكل و الشـرب و النوم إذا كـانت جنبـا إطلاـق مـا ورد من الأـمر به للجنب الشامـل لمن تكون جنبـا فى حالـة الحيض، و على اسـتحبابه للحائض عنـد الأكل و لو لم تكن جنبا ما ورد فى الكافى عن معاويـة بن عمار عن الصادق (ع) تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل (الحديث).
(الأـمر الثـالث) اختلف فى صـحة الأغسـال الواجبـة الرافعـة لحـدث غير الحيض منها كغسل الجنابـة و مس الميت و عـدمها على قولين، و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن المنتهى و المعتبر دعوى الإجماع عليه.
(و يسـتدل له) بصحيح الكاهلى عن الصادق (ع) عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض و هى فى المغتسل، تغتسل أو لا تغتسل، قال (ع) لا تغتسل، قد جائها ما يفسد الصلاة.
(و موثق ابى بصير) عنه (ع) عن رجل أصاب من امرئته ثم حاضت قبل ان تغتسل، قال تجعله غسلا واحدا.
(و خبر سـعيد بن يسـار) قـال قلت لأبى عبـد اللّه (ع) المرأة ترى الـدم و هى جنب تغتسل من الجنابـة أو غسل الجنابـة و الحيض واحـد فقال عليه السّـلام قد أتاها ما هو أعظم من ذلك، مضافا الى ان الطهارة و حدث الحيض ضدان يمتنع اجتماعهما فلا يعقل حصولها معه.
(و الأـقوى) هو الأـول مطلقـا سواء كـان غسـل الجنابـة أو غيره لعموم ما دل على الأمر بالغسل الشامل للحائض أيضا و إطلاقه، و خصوص مـا دل على جواز غسـل الجنابـة لها، كخبر سـماعة عن الصادق (ع) و الكاظم (ع) قالا فى الرجل يجامع امرئته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة، قال (ع): غسل الجنابة واجب (و خبر عمار) عن الصادق (ع)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 136
انه سـئل عن المرأة يواقعهـا زوجهـا ثم تحيض قبل ان تغتسل، قال (ع) ان شائت ان تغتسل فعلت و ان لم تفعل فليس عليها شـىء

فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض و للجنابة (و قد يقال) باختصاص الجواز بغسل الجنابة كما حكى عن الشيخ فى التهذيب للخبرين المذكورين (و قد يقال) بالمنع عن خصوص الجنابة بتوهم توقف صحة غسلها على اجزائه عن الوضوء و هو غير ممكن فى حال الحيض.
(و يرد الاستدلال) لعدم الجواز، اما بالأخبار المتقدمة فبالمنع من دلالتها على المنع بدعوى ظهورها فى الإرشاد الى عدم ترتب الفائدة فى غسلها لعدم وجوب ما يشترط فيه الطهارة عليها كما يرشد اليه قوله (ع) فى صحيح الكاهلى: قد جائها ما يفسد الصلاة، و قوله (ع) فى خبر سعيد: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك، و احتمال كون النهى فيها لرفع الوجوب من جهة كون المقام مقام توهمه لا لوجوب جعل غسل الحيض و الجنابة واحدا الموجب لتأخر غسل الجنابة إلى زمان النقاء عن الحيض حتى تغتسل لهما معا، لمنافاته مع ما دل على كون التداخل رخصة لا عزيمة (و اما حديث) التضاد بين الطهارة و الحيض (ففيه) انه ان أريد التضاد بين الحيض و بين الطهارة عنه فهو مسلم، لكنه لا يلزم ذلك من صحة غسل غير الحيض منها، و ان أريد التضاد بين الحيض و بين الطهارة عن حدث أخر غير الحيض فهو ممنوع بل هو مصادرة إذ الكلام ليس الا فيه (و مما ذكرنا ظهر) بطلان اختصاص الجواز بغسل الجنابة لورود الخبرين المذكورين فيه، لما عرفت من كفاية عمومات أدلة الأغسال و مطلقاتها لإثبات الجواز مع بطلان ما استدل للمنع و منع دلالة خبر سماعة على جواز الإتيان بغسل الجنابة فى حال الحيض، بل هو دال على عدم سقوطه بطرو الحيض من غير تعرض لزمان إتيانه، كما يظهر به بطلان المنع عن خصوص غسل الجنابة بالتوهم المذكور، لبطلانه حيث يمنع عن إناطة صحة الغسل بإتيان الوضوء معه لكى ينافى ذلك مع غسل الجنابة الذى يجزى عن الوضوء لأجل عدم إمكان إجزائه عنه فى حالة الحيض و اللّه العالم بأحكامه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۳۷

[فصل فى الاستحاضة]

اشارة

فصل فى الاستحاضة دم الاستحاضة من الأحداث الموجبة للوضوء و الغسل إذا خرج الى خارج الفرج و لو بمقدار رأس إبرة و يستمر حدثها ما دام فى الباطن باقيا، بل الأحوط إجراء أحكامها ان خرج من العرق المسمى بالعاذل الى قضاء الفرج و ان لم يخرج الى خارجه، و هو فى الأغلب بارد رقيق يخرج بغير قوة و لذع و حرقة بعكس الحيض و قد يكون بصفة الحيض و ليس لقليله و لا لكثيره حد، و كل دم ليس من القرح أو الجرح و لم يحكم بحيضيته فهو محكوم بالاستحاضة بل لو شك فيه و لم يعلم بالأمارات كونه من غيرها يحكم عليه بها على الأحوط.
فى هذا المتن أمور:
(الأول) الاستحاضة مصدر باب الاستفعال، مجردة الحيض، تطلق بمعنى اسم المعنى تارة، و اسم العين اخرى، و هى بالمعنى الأول مصدر بمعنى المفعول، فالاستحاضة بمعنى المستحاضة و هى المرأة التى استمر بها الدم بعد أيامها- كما فى الصحاح- أو من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل- كما فى القاموس- و انما سمى هذا العرق بالعاذل لكون خروج الدم منه سببا لعذل المرأة اى لملامتها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۳۸

عنـد زوجها حيث لا يكون طبيعيا بل لآفة و فساد الطبيعة (و بالمعنى الثانى) بمعنى الدم نفسه فتكون اضافة الدم إليها بيانية، و فى كونها مشتركة بين المعنيين لفظا، أو حقيقة فى أحدهما و مجازا فى الأخر بحث طويل لا طائل تحته.
(الثانى) دم الاستحاضة من الأحداث الموجبة للوضوء مطلقا بجميع اقسامه حتى القليلة منها، و للغسل فى الكثيرة و المتوسطة منها على ما يأتى تفصيله، و لا إشكال فى ذلك فيما إذا خرج الدم الى خارج الفرج و لو بمقدار رأس إبرة و يستمر حدثها حينئذ ما دام فى فضاء الفرج بحيث لو أدخلت قطنة أو غيرها للطخ به و لو انقطع خروجه الى خارج الفرج، و اما لو لم يخرج منه شىء ففى كونه حدثا وجهان، من انه دم خارج من العرق العاذل، فإذا علم خروجه منه و انصبابه فى فضاء الفرج يترتب عليه حكمه، و من ان لخروجه فى الظاهر مدخلية فى الحكم كما فى المنى و نحوه، و الأحوط إجراء أحكام الاستحاضة عليه.
(الأمر الثالث) دم الاستحاضة فى الأغلب اصفر بارد رقيق يخرج بغير قوة و لذع و حرقة عكس الحيض و قيد بالأغلب لأنه قد يكون بصفة الحيض كما يأتى، و يدل على كون الصفرة و البرودة امارة له صحيح حفص عن الصادق عليه السّلام، و فيه: و دم الاستحاضة اصفر بارد، و على رقته صحيح على بن يقطين فى النفساء تدع الصلاة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلاثين يوما فإذا رق و كان صفرة اغتسلت و صلت (و لا يخفى) ظهوره فى كونه بالرقة و الصفرة استحاضة لا سيما مع ذكر الصفرة مع الرقة، فلا يرد انه لم يظهر منه كون الدم حينئذ استحاضة، كما لا ينافى استفادة أمارية الرقة منه عدم العمل به فى الحكم بكونه نفاسا الى ثلاثين يوما (و يدل عليه أيضا) ما عن دعائم الإسلام فى تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا يعلوه صفرة، و الرضوى: ان دم الاستحاضة دم رقيق (و اما خروجه بغير قوة) اى بفتور فهو مما لم يرد عليه نص بالخصوص، لكنه مذكور فى غير واحد من كتب الأصحاب كالفقيه و الهداية و المقنع، و عن المبسوط انه مما لا تحس المرأة بخروجه، و لعلهم استفادوه من النصوص الدالة على مقابلته مع دم الحيض مع توصيف الحيض بخروجه بدفع

و حرقة و حرارة و كذا اللذع و الحرقة، حيث انه لا نص على اعتبار عدمهما فى الاستحاضة و انما يستفاد ذلك من اعتبار وجودهما فى دم الحيض أو انه يستفاد من وصفها بالبرودة.
(الأمر الرابع) قد تقدم فى صدر مبحث الحيض ان الأوصاف المذكورة فى كلا الدمين من الأوصاف الغالبة لهما القابلة للتخلف فيمكن ان لا يكون الدم المتصف بصفة الحيض حيضا، كما فيما كان قبل بلوغ التسع أو بعد اليأس أو فى الأقل من الثلاثة أو فى الزائد عن العشرة، أو فيما إذا لم يتخلل أقل الطهر بينه و بين سابقه حسبما تقدم فى مباحث الحيض، كما انه قد لا يكون المتصف بصفة الاستحاضة استحاضة كما تقدم تفصيلا من ان الصفرة فى أيام الحيض حيض كما تقدم من انه ليس لقليله و لا لكثيره حد، بلا خلاف فيه لإطلاق الأدلة و عدم ما يوجب تحديدها بحد لا فى طرف القلة و لا فى طرف الكثرة.
(الأمر الخامس) وقع الخلاف فى كلية الأصل فى دم الاستحاضة بعد العلم بعدم كونه حيضا و نفاسا و لو تعبدا على أقوال، فعن الشرائع و القواعد و بعض أخر من كتب العلامة و البيان و جامع المقاصد و كشف اللثام ان الضابط فيه هو كل دم لا يكون حيضا و لا نفاسا و لا دم جرح و لا قرح فهو استحاضة موضوعا أو حكما سواء كان قبل البلوغ أو بعد اليأس أو كان أقل من الثلاثة أم لا أو كان أكثر من العشرة أم لا، و سواء كان بصفة الاستحاضة أم لا، و اما ما احتمل كونه حيضا أو نفاسا أو كونه دم قرح أو جرح فلا يحكم بكونه استحاضة، و هذا هو الذى أفاده المصنف (قده) بقوله: و كل دم ليس من القرح أو الجرح و لم يحكم بحيضيته فهو محكوم بالاستحاضة و انما لم يتعرض للنفاس لان الكلام فى غير النفساء، و يمكن ان يكون الاكتفاء بذكر الحيض عن ذكره كما احتمله فى كشف اللثام فى عدم تعرض الأصحاب فى عبائرهم للنفاس، هذا، و لكن الأليق هو ذكر النفاس مع الحيض فى مقام بيان الضابط كما صنعه صاحب الجواهر فى نجاة العباد.

و لا يخفى ان الحكم المذكور اما يكون بدعوى انحصار الدم الخارج عن

المرأة فى الدماء المذكورة، و بعد العلم بانتفاء ما عدا الاستحاضة وجدانا أو شرعا يتعين ان يكون استحاضة، و اما يكون مع احتمال خروج دم أخر عنه و تردده بين ان يكون استحاضة أو دما أخر غير الحيض و النفاس و غير دم الجرح و القرح (فعلى الأول) فلا إشكال فى تلك الكلية، ضرورة انه إذا انحصر الدم فى الأقسام الخمسة و لم يكن من غير الاستحاضة من تلك الاقسام يحكم عليه بكونه استحاضة إذ لا يحتمل غيرها، فلا يحتاج الكلية المذكورة حينئذ إلى دليل بعد فرض إثبات انحصار الدم فى تلك الاقسام (و على الثانى) فلا بد لها من الدليل.

و قد استدل للحكم باستحاضية ما علم بعدم كونه من أحد الأنحاء الأربعة مع احتمال كونه من غيرها بأغلبية الاستحاضة بعد الحيض فى النساء، بحيث تكون طبيعة ثانية لهن و أصالة عدم وجود سبب غيرها و استقراء اخبار الباب، حيث انها على كثرتها يستفاد منها الحكم بالاستحاضة على الدم بمجرد انتفاء الحيضية و النفاسية عنه و العلم بعدم كونه من القرح و الجرح، كالأخبار الواردة فى الاستظهار و الاخبار الواردة فيمن استمر بها الدم، و نحوهما.

و يستدل- لعدم الحكم بالاستحاضة فيما يحتمل كونه من القرح أو الجرح مع العلم بعدم كونه من الحيض و النفاس- بالأصل، أى أصالة عدم كون الدم استحاضة لكون دمها من آفة، و الأصل عدمها، و أصالة البراءة عما يترتب عليه من الاحكام عند الشك فيها.

(و مرسل يونس) فيمن رأت يوما أو يومين و انقطع انه ليس من الحيض، انما كان من علة، اما من قرحة فى جوفها و اما من الخوف فعليها ان تعيد الصلاة ذينك اليومين التى تركها لأنها لم تكن حائضا، حيث ان الظاهر منه عدم الحكم بالاستحاضة بعد ان لم يكن حيضا.

(و ذهب صاحب الجواهر) الى الاكتفاء بعدم العلم بكونه من سائر الدماء مطلقا و لو مع العلم بوجود القرح أو الجرح فى الباطن إذا لم يعلم كون الدم منهما.

و فصل فى المدارك بين ما كان الدم بصفة الاستحاضة و ما لم يكن كذلك فحكم

فى الأول بالاستحاضة دون الأخير مطلقا و لو مع العلم بانتفاء الدماء الأربعة- أعنى الحيض و النفاس و القرح و الجرح- الا فيما دل الدليل على كونه استحاضة.

و فصل أخر بين احتمال الجرح أو القرح و بين سائر الاحتمالات فقال بعدم الاستحاضة فى الأول دون الأخير.

و فصل أخر بين الاحتمال الناشى من العلم بوجود القرح أو الجرح و بين غيره و قال بعدم الاعتناء بالاحتمال مطلقا و ترتيب أثر الاستحاضة إلا فيما نشأ الاحتمال من العلم بوجود القرح أو الجرح.

و يظهر من الإرشاد و التحرير احتمال التفصيل بين الناقص من الثلاثة و بين غيره من المتجاوز عن العشرة و نحوه باشتراط العلم بعدم كونه من القرح أو الجرح فى البناء على كونه استحاضة فى الأول و الاكتفاء بعدم العلم به فى الأخير.

(و الأقوى) عدم الاعتناء باحتمال غير الاستحاضة إلا إذا كان عن علة موجودة مقتضية لقذف الدم فيما لم يكن احتمال كونه من الاستحاضة بعيدا بحسب العادات كالدم الذى تراه الصغيرة فى سن الرضاع أو ما يقرب منه و ما تراه العجوزة فى أرذل عمرها.

و يدل على ذلك بناء العقلاء على الحمل على الاستحاضة فى الدم الخارج عن باطن المرأة فيما إذا لم يكن من الحيض و النفاس وجدانا و لا تعبدا و لم تكن المرأة ذات جرح و لا قرح، و لعل هذا البناء منهم ناش عن كون دم الاستحاضة أيضا طبيعيا

مختصا بالنساء فى مقابل دم القرح و الجرح و ان كان عن آفة بالنسبة إلى دم الحيض فتجرى أصالة عدم كونه من الجرح و القرح، و لا يعارضها أصالة السلامة عن آفة الاستحاضة بعد هذا البناء من العقلاء الناشى عن معهودية خروج دم الاستحاضة عنها عند العلم بانتفاء كونه حيضا و نفاسا، فلا يرد بكون دعوى الحكم بالاستحاضة بعد العلم بعدم الحيض و النفاس مركوزا فى الأذهان عند النساء و غيرهن مجازفة لو أريد أن المركوز هو الحكم بها شرعا بعدم العلم بالحيض و النفاس و لو شرعا، و لا ان دم الاستحاضة أيضا يكون من آفة فيجرى الأصل فى عدمها عند الشك فيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۲

(نعم) ما اخترناه يتم فيما إذا لم يكن احتمال الاستحاضة ضعيفا بعيدا عن الامارات و العادات كما تراه الصغيرة أو ان الرضاع و ما يقرب منه أو اليائسة فى سن الثمانين و ما فوقه و لذا قيدنا الحمل على الاستحاضة بغير تلك الصورة، و بذلك يظهر الفرق بين ما اخترناه و بين المذهب الأول أعنى المحكى عن الشرائع و غيره، و ظهر أيضا بطلان بقية الاحتمالات فلا حاجة الى نقل استدلالهم و الإيراد عليه.

[مسألة (۱) الاستحاضة ثلاثة أقسام]

مسألة (۱) الاستحاضة ثلاثة أقسام، قليلة و متوسطة و كثيرة فالأولى ان تتلوث القطنة بالدم من غير غمس فيها، و حكمها وجوب الوضوء لكل صلاة فريضة كانت أو نافلة و تبديل القطنة أو تطهيرها، و الثانية ان يغمس الدم فى القطنة و لا يسيل الى خارجها من الخرقة و يكفى الغمس فى بعض أطرافها، و حكمها مضافا الى ما ذكر غسل قبل صلاة الغداة، و الثالثة ان يسيل الدم من القطنة إلى الخرقة و يجب مضافا الى ما ذكروا الى تبديل الخرقة أو تطهيرها غسل أخر للظهرين تجمع بينهما و غسل للعشائين تجمع بينهما، و الاولى كونه فى أخر وقت فضيلة الأولى حتى يكون كل من الصلوتين فى وقت الفضيلة، و يجوز تفريق الصلوات و الإتيان بخمسة أغسال و لا يجوز الجمع بين أزيد من صلوتين بغسل واحد، نعم يكفى للنوافل أغسال الفرائض، لكن يجب لكل ركعتين منها وضوء.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) المشهور بين الفقهاء انقسام دم الاستحاضة إلى ثلاثة أقسام: القليلة و المتوسطة و الكثيرة، و قد يعبر عنها بالصغرى و الوسطى و الكبرى، و هذا التقسيم انما يعتريه باعتبار ما تعتوره من الأحكام (فالأول) و هو القليلة عبارة عما يوجب تلوث القطنة بالدم من غير غمسه فيها كما عبر عنها بعدم الغمس فى القواعد و اللمعة، أو ما لا يثقب الكرسف كما عبر به فى الشرائع و حكى عن الفقيه و الخلاف و غيرهما، أو بعدم الظهور كما عن المصباح و مختصره، أو بعدم الرشح كما عن المقنعة و النهاية و غيرهما، و لعل المراد من الجميع واحد و ان كان الثقب أعم من الانغماس فيكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۳

عدمه أخص من عدمه حيث ان سلب الثقب مستلزم لسلب الانغماس دون العكس، و فى المسالك: المراد بثقب الكرسف غمس الدم له ظاهرا و باطنا، و عن شرح الجعفرية لشرف الدين تلميذ المحقق الثانى ان الغمس و الثقب و الظهور واحد قطعا و المراد بالقطن واضح، و قيده بعضهم بالمندوف، و تأمل فى الجواهر فى استفادته من النصوص (و كيف كان) فيلحق به ما كان مثله مما لا يمنع صلابته عن نفوذ الدم فيه.

و قد حكموا فى هذا القسم بحكمين: وجوب الوضوء- فقط- عند كل صلاة و تغيير القطنة بالتبديل أو بالتطهير، اما وجوب الوضوء- فقط- عند كل صلاة فهو المشهور بين الأصحاب، خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل فلم يوجب فيه شيئا لا وضوء و لا

غسلا، فهو عنده ليس بحدث (و قد ادعى) فى جامع المقاصد انعقاد إجماع الأصحاب بعده على خلافه، و للمحكى عن ابن الجنيد ان عليها فى اليوم و الليلة غسلا واحد فالاستحاضة القليلة عنده محكومة بحكم المتوسطة عند المشهور، و المتوسطة عنده فى حكم الكثيرة.

و يدل على وجوب الوضوء عليها عند كل صلاة صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام فى المستحاضة قال عليه السّلام تصلى كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم (و صحيح ابن عمار) عن الصادق عليه السّلام، قال: و ان كان الدم لا يثقب توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء (و المحكى عن فقه الرضا): فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلوتها كل صلاة بوضوء.

و يؤيد الحكم المذكور صحيح صحاف عن الصادق عليه السّلام: و ان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة، و ما ورد فى الحامل من انها ان رأت دما كثيرا أحمر فلا تصلى، و ان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء، و الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم، الملازمة غالبا لقلته، و انما عبرنا بالتأييد لإمكان المناقشة فى دلالة خبر صحاف و ما بعده فى وجوب الوضوء لكل صلاة، لاحتمال كون هذه الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۴

مسوقة لنفى وجوب الغسل عند صفرة الدم و قلته و وجوب الوضوء المعهود لأجل الصلاة، الواجب على الطاهر من الحدث الأكبر لا وجوب الوضوء عند كل صلاة بحيث يفهم منه كون الاستحاضة من موجبات الوضوء (و كيف كان) ففيما تقدم من الاخبار غنى و كفاية، مضافا الى الشهرة المحققة و دعوى انعقاد الإجماع عليه بعد ابن عقيل و ابن الجنيد.

و استدل لما ذهب اليه ابن عقيل من عدم وجوب الوضوء فى القليلة- بالأصل- أى أصالة بقاء الطهارة (فيما كانت المرأة قبل خروج هذا الدم منها طاهرة) و حصر موجبات الوضوء- فى الاخبار الحاصرة- بغيرها.

(و صحيحة ابن سنان) عن الصادق عليه السّلام المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر و تصلى الظهر و العصر ثم تغتسل عند المغرب و تصلى المغرب و العشاء ثم تغتسل عند الصبح و تصلى الفجر، حيث ان ترك التعرض للوضوء فيها مع ورودها فى مقام البيان دال على عدم وجوبه عليها.

(و صحيحة زرارة) عن النفساء متى تصلى، قال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فإذا انقطع الدم، و الا اغتسلت و احتشت و استثفرت وصلت، و ان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل، و الظهر و العصر بغسل، و المغرب و العشاء بغسل، و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت و الحائض، قال مثل ذلك سواء، بناء على ان يكون المراد من الغسل الواحد فى قوله عليه السّلام:

صلت بغسل واحد هو الغسل الذى اغتسلته قبل الاحتشاء و الاستثفار و هو غسل النفاس لا انه يجب عليها غسل واحد فى كل يوم لصلاة ذلك عند الفجر.

(و خبر الجعفى) فإن هى رأت طهرا اغتسلت، و ان هى لم تر طهرا اغتسلت و احتشت فلا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف.

(و خبر عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه) عن الصادق عليه السّلام، قال سئلته عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت، قال عليه السّلام تقعد قرئها الذى كانت تحيض فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۵

فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و لتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر ثم تصلى فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد و

كل شىء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت.

و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار هو دعوى كون مفادها ان دم الاستحاضة لا يكون حدثا الا بعد تجاوزه عن الكرسف و ظهوره عليه فعنده يجب عليها الغسل و قبله لا يجب شىء.

(و الجواب عنه) اما عن استدلاله بالأصل و حصر النواقض فى بعض الاخبار بغير الاستحاضة فلسقوطهما بما استدل به للقول الأول، و اما عن تمسكه بصحيحة ابن- سنان فبان عدم التعرض فيها لما يوجب الوضوء من الاستحاضة مع كونها فى مقام البيان لا ينافى إثبات وجوب الوضوء بغير تلك الصحيحة من الاخبار المتقدمة، اللهم الا ان يدعى دلالة الصحيحة على الحصر بدعوى تعليق الحكم بالأغسال على طبيعة المستحاضة يدل على عدم وجوب غير الغسل عليها، لكن يرد عليه حينئذ بأنه لو تم لا يكون موافقا مع الظاهر المنقول منه من عدم وجوب شىء عليها فى تلك الحالة فيجب حينئذ تقييد الصحيحة بغير القليلة الواجب فيه الغسل عنده قطعا.

و اما عن صحيحة زرارة فبان الظاهر من الغسل الواحد المذكور فيها هو الغسل لحدث الاستحاضة لا الغسل لحدث النفاس.

و استدل لابن الجنيد بالصحيحة المذكورة أعنى صحيحة زرارة بتقريب ان إطلاق قوله عليه السّلام «و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» يقتضى نفى الفرق فى ذلك بين القليلة و المتوسطة.

(و مضمرة سماعة): المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا، و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة و ان أراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل، هذا إذا كان دما عبيطا، و ان كان صفرة فعليها الوضوء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 146

و يرد على الاستدلال) بالصحيحة بلزوم تقييد إطلاقها بما تقدم من الاخبار الدالة على القول الأول، و على الاستدلال بالمضمرة بان ذيلها صريحة فى تثليث أقسام الاستحاضة مع انحصار القليلة بالدم الأصفر و ان مع الدم العبيط تصير الاستحاضة متوسطة، و لعل هذا محمول على الغالب، و على اى حال فلا ضير فيه (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام بما عليه المشهور من لزوم الوضوء لكل صلاة فى الاستحاضة القليلة.

و ظاهر الاخبار المتقدمة مثل صحيحة زرارة و صحيحة ابن عمار عدم الفرق فى الحاجة الى الوضوء لكل صلاة بين الفريضة و النافلة كما نسب إلى الأشهر (و يدل عليه) أيضا دعوى كون الاستحاضة حدثا مطلقا كما يستفاد من النصوص و الفتاوى و ادعى عليه الإجماع، فتكون المستحاضة مستمرة الحدث و قد استبيح لها الصلاة للضرورة كالمسلوس و المبطون، فيجب الاقتصار على المتيقن و هو استباحة كل صلاة بوضوء فلا يكفى وضوء الفريضة للنافلة.

خلافا للمحكى عن المبسوط و المهذب البارع من القول بالاكتفاء بالوضوء للفريضة لما تشاء من النافلة مستدلا بخبر الصحاف المتقدم الذى فيه قوله عليه السّلام و لتصل عند وقت كل صلاة.

(و خبر يونس) فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلاة و ان رأت صفرة فلتتوضأ، مضافا الى دعوى انصراف أدلة وجوب الوضوء لكل صلاة الى الفريضة، و تبعية نوافل الفرائض لها فى الحكم، و كونها بمنزلة المقدمات للفرائض كالأذان و الإقامة فيشرع إتيانها فى كل فريضة بوضوء تلك الفريضة و يجوز الإتيان بغيرها بوضوء واحد بعدم القول بالفصل مع مناسبته لسهولة الشريعة لاستبعاد اشتراط الوضوء لكل نافلة مع ما فيه من الحرج و أبعدية توهم سقوطها عنها بدعوى عدم الضرورة فى فعلها لمكان كونها نافلة، و اما دعوى حدثية الاستحاضة مطلقا ففيها المنع عن كونها من حيث هى استحاضة كذلك لاحتمال كون الوضوء فيها رافعا لما يحدث منها من الحالة المانعة عن الصلاة حقيقة كما يستأنس له بما يدل على انها إذا فعلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۷
ما هو الواجب عليها تصير بحكم الطاهر فيصح الإتيان بكل ما يشترط فيه الطهارة و ان لم يضطر إليها.
و لكن الأقوى لزوم الإتيان بالوضوء لكل صلاة نافلة كلزومه فى الفريضة، لإطلاق الصحيحتين المتقدمتين، و لا يصح تقييدهما بخبر صحاف و لا بخبر يونس، لكون ذكر وقت الصلاة فيهما جاريا مجرى العادة فى الأمر بالوضوء عند وقت الصلاة كالأمر بالوضوء فى الآية الشريفة، و لمنع دعوى الانصراف الى صلاة الفريضة، و منع صلاحية التبعية لتقييد الإطلاق و رفع اليد عن عموم مثل قوله عليه السّلام فى صحيحة ابن عمار وصلت كل صلاة بوضوء، لكونها- اى التبعية- مسامحية، و لمنع اسراء الحكم منها الى مطلق النوافل بدعوى عدم الفصل، حيث انه ربما يتوهم الفرق بينها و بين الرواتب اليومية بدعوى تلك التبعية فى الأخير دون الأول و اما حديث سهولة التشريع و لحاظ الحرج فإنما ينفع فى مرحلة الثبوت و تشريع الاحكام، لا لإحراز ما شرع فى مرحلة الإثبات (و عليه) فيكفى المستفاد من الإطلاق فى عموم الحكم فى النافلة و لو منع عن كون المستحاضة مستمرة الحدث، هذا تمام الكلام فى الحكم الأول، أعنى لزوم الوضوء لكل صلاة.
(الحكم الثانى) للمستحاضة بالاستحاضة القليلة وجوب تغيير القطنة بتبديلها أو تطهيرها عند كل صلاة، بل تغيير الخرقة أو تطهيرها إذا تلوثت بالدم، و قد اختلف فيه على قولين، فالمشهور على وجوبه.
(و يستدل له) بالإجماع عليه المحكى عن ظاهر الناصريات و الغنية و التذكرة و جامع المقاصد، و عن المنتهى دعوى نفى الخلاف فى وجوب الابدال، و إطلاق الأمر بإزالة الدم عن الثوب و البدن.
و خصوص ما ورد فى المقام من وجوب تغيير القطنة فى الوسطى و الكبرى (مع عدم القول بالفرق بينهما و بين القليلة من حيث النجاسة و وجوب الاجتناب، و عن الرياض عدم القول بالفرق بينهما من هذه الجهة) ففى خبر صفوان بن يحيى عن الكاظم عليه السّلام، قال قلت له جعلت فداك إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۴۸
طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أ تمسك عن الصلاة، قال عليه السّلام لا، هذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيها زوجها.
(و خبر البصرى) و فيه: و تستدخل كرسفا فإذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر.
و خصوص ما ورد فى دم الحائض من عدم العفو عن قليله و كثيره مع عدم القول بالفرق بينه و بين دم النفاس و دم الاستحاضة من هذه الجهة (ففى خبر ابى بصير) عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، قالا: لا تعاد الصلاة من دم لا تبصر- بناء على نسخة الكافى- (و لم تبصره) بناء على نسخة التهذيب- الا دم الحيض فإن قليله و كثيره فى الثوب ان رآه و ان لم يره سواء.
و لوجوب الاختبار المستلزم لإخراج القطنة، فلا يجوز إدخالها ثانيا لاستلزامه تنجيس الظاهر و مخالفته بظاهر الأمر باستدخال القطنة، الظاهر فى إرادة الطاهرة منها.
و أورد على الجميع، اما الإجماع فلعدم تحصيل المحصل منه بعد شيوع القول بعدم وجوب التغيير بين المتأخرين و عدم الأثر فى المنقول منه، و اما إطلاق الأمر بإزالة الدم عن الثوب و البدن فلتقييده بما دل على العفو عما لا يتم الصلاة فيه و العفو عن المحمول و العفو عما دون الدرهم لو كان التلطخ به بالأقل منه، اللهم الا على القول بتخصيص ما يدل على العفو عما ذكر بما عدا دم الاستحاضة، و هو ممنوع بما سيأتى، مضافا الى ان تغييرها لا يفيد شيئا، لتأثرها بالإدخال، مع ان وجوب التغيير انما يؤثر فيما إذا كان فى خارج البدن لا فى الباطن خصوصا إذا تحقق التلطخ من الملاقاة فى الباطن.
و اما ما ورد من وجوب التغيير فى الوسطى و الكبرى كالخبرين المتقدمين مع عدم القول بالفصل بينهما و بين القليلة من هذه

الجهة (ففيه أولا) المنع عن دلالة الخبرين على وجوب تغيير القطنة فى موردهما- و هو الوسطى و الكبرى- و ذلك

لاحتمال ان يكون الأمر بوضع القطنة الجديدة للحفظ عن تسرية النجاسة الى الثوب أو البدن أو الخرقة المشدودة على القطنة، أو يكون للمنع عن ظهور الدم، حيث انه بنفسه حدث موجب للغسل يجب التحفظ عنه.
(و ثانيا) بالمنع عن دلالتهما على وجوب التبديل، لاحتمال ان يكون المراد منهما ازدياد قطنة على الأول، كما يشهد به ذيل خبر البصرى:- ثم تضع كرسفا أخر- و يدل عليه خبر ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام: المستحاضة إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت وصلت.
(و ثالثا) بالمنع عن دلالتهما على وجوب ذلك لكل صلاة- لو سلم دلالتهما على أصل الوجوب.
(و رابعا) بالمنع عن إلحاق القليلة بموردهما، إذ الإلحاق يحتاج الى دليل و هو مفقود فى المقام (و دعوى) عدم تعقل الفرق بين القليلة و بين المتوسطة و الكثيرة (مدفوعة) بثبوت الفرق بينهما من حيث كون المتوسطة و الكثيرة مؤثرة فى إيجاب الغسل دون القليلة، و الإجماع المركب غير ثابت، و على تقدير ثبوته غير مفيد ما لم ينته الى القول بعدم الفصل.
و اما إلحاق دم النفاس و الاستحاضة بدم الحيض فى عدم العفو عن قليله و كثيره فبالمنع عنه، لأجل عدم الدليل- كما حررناه فى البحث عن النجاسات المعفوة.
و اما وجوب التغيير من ناحية وجوب الاختبار ففيه بعد تسليم وجوبه انه انما يجب عند احتمال تبدل حال القطنة لا مطلقا، مع ان وجوب تغيير القطنة على القول به لا يدور مدار ذلك، هذا كله فيما استدلوا به لوجوب التغيير.
مضافا الى ما يستظهر منه عدم الوجوب كخبر البصرى و خبر ابن ابى يعفور المتقدمين و خبر الجعفى: و ان هى لم تر طهرا اغتسلت و احتشت و لا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف

حيث علق اعادة الكرسف على ظهور الدم عليه، الدال على عدم وجوبها عند عدم الظهور.
(و خبر الحلبى) عن الصادق عليه السّلام، قال أبو جعفر عليه السّلام سئل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن المرأة تستحاض فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلى فيها ثم تغتسل و تستدخل قطنة و تستشفر بثوب ثم تصلى حتى تخرج الدم من وراء الثوب (و صحيح الصحاف) فى الحامل: فلتغتسل ثم تحتشى و تستذفر و تصلى الظهر و العصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينهما و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف منها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف و لم يسل فلتتوضأ و لتصل لا غسل عليها.
و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى عدم وجوب تغيير الكرسف بالتبديل أو التطهير (فالأقوى) حينئذ عدم وجوب التغيير- مع شيوع القول به عند المتأخرين- الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه هذا تمام الكلام فى حكم القطنة.
و اما الخرقة المشدودة على القطنة فالمحكى عن جماعة وجوب تغييرها أيضا و لعل القول به هو عند تلوثها بالدم لا وجوبه تعبدا و لو مع عدم التلوث، و مع التلوث أيضا يتم القول بالوجوب بناء على عدم العفو منه كدم الحيض و لا يخلو عن التأمل، و منه يظهر حكم وجوب غسل ظاهر الفرج لو تلوث بما دون الدرهم من الدم، و لا يخفى حسن الاحتياط فى جميع ذلك.
القسم الثانى من أقسام الاستحاضة، المتوسطة و هى التى يغمس الدم فى القطنة و لا يسيل الى خارجها من الخرقة، و يكفى الغمس فى بعض أطرافها و لو لم يشمل الجميع بان يبقى بعض أطرافها مما لم يغمس فيه الدم و ذلك لإطلاق النصوص (و المشهور) فى هذا القسم (مضافا الى وجوب تغيير القطنة و الوضوء عند كل صلاة) وجوب الغسل لصلاة الصبح (و الكلام) فى

وجوب تغيير القطنة عند كل صلاة هو الكلام المتقدم فى القليلة.

و ربما يقال بأظهرية وجوب تغيير القطنة فى هذا القسم و فى الكثيرة، لدلالة

خبر صفوان و خبر البصرى المتقدمين فى حكم تغيير القطنة فى القليلة، كما استدل بهما لوجوب التغيير فى القليلة بعدم القول بالفصل (لكنك عرفت) ما فى الاستدلال بهما لوجوب التغيير فى المتوسطة و الكثيرة بتطرق الاحتمالات التى تقدمت الإشارة إليها، لكن القول بوجوبه فى هذا القسم و فى الكثيرة قوى جدا، لعدم مخالف صريح فيهما، و عن الفخر فى شرح الإرشاد إجماع المسلمين عليه.

و اما وجوب الوضوء لكل صلاة فهو المشهور، و فى الجواهر: لعله لا خلاف فيه بالنسبة الى غير صلاة الصبح التى تغتسل عندها، و فى وجوبه فيها قولان، أقواهما الأول، لموثقة سماعة: و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة.

(و موثقته الأخرى) عن الصادق عليه السّلام قال غسل الجنابة واجب و غسل الحيض إذا طهرت واجب و غسل الاستحاضة واجب إذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين و للفجر غسل، و ان لم يجز الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة.

(و عن الفقه الرضوى) فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلاة بوضوء و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسل صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء، و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل و الظهر و العصر بغسل و تصلى المغرب و العشاء الآخرة بغسل.

(و مرسلة يونس) الطويلة: فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة، قيل و ان سال؟ قال و ان سال مثل المثعب (و خبر إسماعيل بن عبد الخالق) عن الصادق عليه السّلام فى جواب السؤال عن انه يواقعها زوجها قال عليه السّلام إذا طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها ان أراد.

و المحكى عن جماعة عدم وجوب الوضوء لصلاة الغداة، و هؤلاء- المنسوب إليهم عدم وجوبه لها- اما قائلون به لأجل ذهابهم إلى كفاية الغسل عن الوضوء فى جميع الأغسال و لو لم يكن غسل الجنابة، و اما لخصوصية فى المقام كالشيخ

و الصدوقين و القاضى و الحلبى و ابن زهرة، كما حكى وجوبه فى المقام ممن يكتفى بالغسل عنه فى غيره كالسيد فى الجمل، فالنزاع فى هذه المسألة لا يتفرع على الخلاف فى عموم الاجتزاء بكل غسل عن الوضوء.

(و كيف كان) فيمكن الاستدلال لهذا القول بالأدلة العامة الدالة على الاجتزاء مطلقا، و قد مر تفصيلها مع ما فيها فى مبحث الجنابة، و بالأخبار الكثيرة الواردة فى بيان تكليف المستحاضة إذا ثقب دمها الكرسف من انها تعصبت و اغتسلت وصلت الغداة بغسل و الظهرين بغسل و تجمع بينهما من دون تعرض فيها للوضوء، و الالتزام بإهمال هذه الاخبار عن ذكر الوضوء بعيد فى الغاية.

فلا بد من قبول أحد أمرين: اما رفع اليد عن ظاهر المستفاد من هذه الاخبار من عدم وجوب الوضوء مع غسل الاستحاضة و الأخذ بما دل على وجوبه معها كموثقتى سماعة و المحكى عن الفقه الرضوى. المتقدمة-، و اما الأخذ بما يستفاد من تلك الاخبار و حمل ما يدل على وجوب الوضوء على الاستحباب، و ليس الأول أولى من الأخير، مع ما فى دلالة الموثقتين على وجوب الوضوء مع الغسل فى الاستحاضة، لكون الظاهر منهما وجوب الوضوء لكل صلاة فى الاستحاضة القليلة للتعبير فيهما

بقوله: و ان لم يجز الدم الكرسف، فلا بد من ان يحمل الغسل الواحد المأمور به فيهما على الاستحباب (و اما الفقه الرضوى) فليس فيه تعرض للوضوء فى صلاة الصبح فى المتوسطة، بل لعل الظاهر منه عدم وجوبه فيها كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السّلام: و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسل صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء.

و لا يخفى ما فى الجميع اما الأدلة العامة الدالة على الاجتزاء بالغسل عن الوضوء مطلقا فلعدم العمل بها كما تقدم فى غسل الجنابة، و اما الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان تكليف المستحاضة فلأنها مطلقات لا بد من تقييدها بما يدل على وجوب الوضوء، و اما الموثقتان فلمنع ظهورهما فى الاستحاضة القليلة و لبعد حمل الأمر بالغسل الواحد فيهما على الاستحباب، مضافا الى كون وجوب الوضوء فى المتوسطة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۵۳

مطابقا مع الأصل- أعنى استصحاب المنع عن الدخول فى العبادة- و دلالة المرسلة الطويلة و خبر إسماعيل بن عبد الخالق على وجوبه فى الكثيرة فينسحب الى المتوسطة بعدم القول بالفصل بينها و بين الكثيرة من هذه الجهة.

و اما الكلام فى وجوب الغسل لصلاة الصبح فيقع فى جهات:

(الاولى) اختلف فى وجوب الغسل الواحد فى هذا القسم أو الأغسال الثلاثة كما فى القسم الثالث، فالمشهور على الوجوب، و المحكى عن ابن ابى عقيل و ابن الجنيد عدمه و اختاره المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و عليه المحقق الأردبيلى و صاحب المدارك قدس اللّه أسرارهم.

(و استدل للأول) بمضمرة زرارة: فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل. و الظهر و العصر بغسل، و المغرب و العشاء بغسل، و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، و لا يضره الإضمار الناشى عن تقطيع الاخبار، مضافا الى ان الشيخ أسنده إلى الباقر عليه السّلام فى أثناء الاستدلال، كما ان شمول قوله عليه السّلام: و ان لم يجز الدم الكرسف- للاستحاضة القليلة التى لا غسل فيها غير قادح فى الاستدلال به لإثبات الغسل الواحد فى المتوسطة، حيث ان خروج القليلة بما يدل على عدم وجوب الغسل فيها لا يضر بحجيته فى دلالته على وجوب الغسل فى المتوسطة.

و لا يمنع عدم صراحته فى كون الغسل الواحد للاستحاضة لاحتمال ان يكون الغسل الواحد للنفاس المذكور فى صدر الخبر، الذى وقع السؤال عنه كما تقدم احتماله فى طى استدلال ابن ابى عقيل به لعدم وجوب الغسل فى القليلة، و ذلك لظهور الخبر فى كون الغسل الواحد للاستحاضة بقرينة الفاء فى قوله عليه السّلام: فان جاز الدم الكرسف، مع تضمنه لاشتراط الأغسال الثلاثة بتعدى الدم عن الكرسف المستفاد منه كون الغسل الواحد عند عدم تعديه انما هو لأجل هذا الدم الذى لم يتعد، لا لأجل النفاس السابق (و بالجملة) و لعل الاستدلال بهذا الخبر لإثبات الغسل الواحد للمتوسطة مما لا غبار عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۵۴

(و استدل أيضا) بموثق سماعة، قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا واحدا، و ان لم يجز الدم فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة (الى ان قال) هذا إذا كان دما عبيطا، و ان كان صفرة فعليها الوضوء، بناء على ان يكون المراد من ثقب الدم و جوازه هو تعديه عن الكرسف فيدل صدره على حكم الكثيرة، و قوله و ان لم يجز الدم (إلخ) على حكم المتوسطة و نفى جواز الدم و تعديه و ان كان يعم القليلة، لكنها خرجت عنه بما دل على عدم وجوب الغسل فيها، و ذيله اعنى قوله و ان كان صفرة فعليها الوضوء، يدل على حكم القليلة بناء على كون المراد من الصفرة القلة لكون الغالب هو القلة فى الصفرة فيكون الخبر متعرضا لبيان الأقسام الثلاثة و أحكامها.

و صحيح الصحاف: فان كان الدم فيما بينهما- اى فيما بين الظهر و العصر- و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و

لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل و ان طرحت الكرسف و لم يسل الدم فلتتوضأ و لتصل و لا غسل عليها، قال عليه السّلام و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى «۱» فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و تصلى، تغتسل للفجر و تغتسل للظهر و العصر و تغتسل للمغرب و العشاء، قال و كذلك تفعل المستحاضة فإنها إذا فعلت ذلك اذهب اللّه بالدم عنها.

و تقريب الاستدلال به ان قوله عليه السّلام فى صدره: فان كان الدم فيما بينهما و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، يتناول الوسطى لعدم تحقق السيلان فيها و لا يتم ذلك الأعلى مذهب المشهور من عدم وجوب الغسل فيها للمغرب و العشاء كالقليلة.

و كذا قوله عليه السّلام: و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى، حيث انه يستفاد منه اشتراط الأغسال الثلاثة و تعددها بسيلان الدم

---

(۱) الدم الصبيب: الكثير، و يرقأ بالهمزة بمعنى يسكن، و صبيبا لا يرقأ، اى كثيرا لا يسكن.

الكثير الذى لا يسكن من خلف الكرسف و هو لا يتحقق إلا فى الكبيرة فيلزم انتفاء التعدد عند انتفائها.

و قوله عليه السّلام: و ان طرحت الكرسف فسال الدم فعليها الغسل، حيث يستفاد منه إرادة المتوسطة، لإشعاره بقلة السيلان، المفهومة من كون تحققه عند طرح الكرسف، لان المتوسطة هى التى يظهر دمها من الكرسف عند الاحتشاء به، و لازم ذلك تحقق مثل هذا السيلان القليل عند عدم الاحتشاء و طرح الكرسف كما لا يخفى.

فالخبر يدل على وجوب الغسل الواحد فى المتوسطة و ان لم يتعرض لكونه عند صلاة الغداة، و لا ضير فيه لان الكلام- الآن- فى وحدة الغسل و تعدده، و سيأتى البحث فى محله.

(و خبر عبد الرحمن) عن الصادق عليه السّلام، قال: و ان كان قرئها فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر ثم تصلى فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد.

و فقه الحديث ان الظاهر من قوله: و لتغتسل- بعد قوله: أو يومين هو الأمر بغسل الحيض بعد الاحتياط بيوم أو يومين، و قوله فان ظهر على الكرسف فلتغتسل بيان حكم المتوسطة التى تتحقق بظهور الدم على الكرسف، و الظاهر من قوله:

فلتغتسل، هو ارادة الغسل الواحد، و قوله: فإذا كان دما سائلا (إلخ) بيان حكم الكبيرة، فيدل على اشتراط تعدد الأغسال بصيرورة الاستحاضة كبيرة.

(و موثق زرارة) عن الباقر عليه السّلام: تستظهر بيوم أو يومين ثم هى مستحاضة فلتغتسل و تستوثق من نفسها و تصلى كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم فإذا نفذ اغتسلت وصلت، فقوله عليه السّلام: فإذا نفذ اغتسلت وصلت يصدق على ما إذا كان النفوذ بظهور الدم على الكرسف بلا سيلانه من خلفه فيجب عليها حينئذ غسل واحد.

(و موثق أخر لسماعة) عن الصادق عليه السّلام، قال غسل الجنابة واجب و غسل الحيض إذا طهرت واجب و غسل الاستحاضة واجب إذا احتشت الكرسف فجاز الدم

الكرسف لكل صلوتين و للفجر غسل، و ان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة، فقوله عليه

السّلام: و ان لم يجز الدم الكرسف، يشمل المتوسطة و القليلة، و بعد خروج القليلة بما تقدم من نفى الغسل فيها يبقى المتوسطة فيتم المطلوب.

و أصرح من الجميع ما فى فقه الرضا: فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلاة بوضوء و ان ثقب الدم الكرسف و لم يسل صلت الليل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل و الظهر و العصر بغسل و تصلى المغرب و العشاء الآخرة بغسل.

هذا ما يستدل للقول المشهور و لعله كاف فى إثباته و استدل للقول بوجوب الأغسال الثلاثة فى المتوسطة كما فى الكبيرة بإطلاقات جملة من الاخبار الصحيحة الدالة على ان المستحاضة تغتسل ثلاثة أغسال، و خصوص مضمرة سماعة المتقدمة:

إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين و للفجر غسلا، بناء على تناول الثقب للمتوسطة إذ هو أعم من النفوذ و الظهور من جانب أخر.

(و صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام: فإذا جازت و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، تؤخر هذه و تعجّل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل للصبح و تحتشى و تستثفر و لا تحبى «۱» و تضم فخذيها

---

(۱) الاحتشاء هو إدخال شىء من الكرسف فى المحل لمنع الدم عن الخروج و الاستثفار استفعال من الثفر بالثاء المثلثة مصدر قولك استثفر الرجل بثوبه إذا رد طرفيه بين رجليه الى حجزته- بضم الحاء و سكون الجيم و الزاء المعجمة- و هى معقد الإزار (و المراد) أنها تأخذ خرقة طويلة عريضة تشد احد طرفيها من قدام و تخرجها من بين فخذيها و تشد طرفها الأخر من ورائها بعد ان تحتشى بشىء من القطن لتمتنع به من سيلان الدم.

قال فى الوافى فى تفسير قوله (ع) و لا تحبى ما لفظه: تحتشى مضبوط فى بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة و الشين المعجمة المشددة، و فسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشى، على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود، و فى الصحاح المحشى الغطاية كالوسادة تعظم بها المرأة عجيزتها، و فى بعض النسخ: تحتبى بالتاء المثناة من فوق و البساء الموحدة من الاحتباء و هو جمع الساقين و الفخذين الى الظهر بعمامة و نحوها ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها من تعدى الدم، و فى بعض النسخ:

و لا تحنى بزيادة لا، و بالنون و حذف حرف المضارعة أى لا تختضب بالحناء، و نقل عن العلامة الحلى أنها باليائين التحتانيتين أولهما مشددة أى لا تصلى تحية المسجد، و قوله عليه السلام و سائر جسدها خارج، كلمة- واو- للحال يعنى لا تدخل المسجد و لكنها تجلس قريبا منه فتذكر اللّه عز و جل بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها حين تدخل رأسها فى المسجد للسجود.

و فى صراح اللغة: الاستثفار دامن بميان گرفتن مردم و دم بميان گرفتن سگ، و الاستذفار اما بمعنى الاستثفار بإبدال الثاء بالذال أو بمعنى التطيب و الاستجمار بالدخنة و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۵۷

فى المسجد و سائر جسدها خارج، و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء.

(و أجيب عن الجميع) اما عن الإطلاقات فبلزوم تقييدها بالقليلة قطعا عند الجميع فلا غرو فى تقييدها بالمتوسطة أيضا بما تقدم مما دل على الاكتفاء بالغسل الواحد فيها، هذا لو لم نقل بانصرافها عن المتوسطة لكون المتوسطة من الافراد النادرة التى لا ينصرف إليها الإطلاق كما ادعاه فى شرح المفاتيح و تبعه فى الرياض و ان كان ممنوعا لعدم كون ندرة الوجود موجبا

للانصراف المانع عن التمسک بالإطلاق و الا فلو قلنا بالانصراف لما احتیج الی دعوی التقیید بالمتوسطة.

و اما عن مضمرة سماعة فبما تقدم فی الاستدلال للقول المشهور من ان المراد بالثقب المذکور فیها هو التجاوز و التعدی، و ذلک بقرینة ما فیها أیضا: و ان لم یجز الدم فعلیها الغسل کل یوم مرة، الذی جعل قسیما لما فی صدرها من قوله: إذا

ثقب الدم (إلخ) فهی حینئذ فی الدلالة علی قول المشهور أظهر، و لذا استدل بها له.

و اما صحیحة ابن عمار فهی و ان کانت لا تخلو عن الظهور فی تعدد الأغسال لأجل مقابلة قوله: و ان کان الدم لا یثقب الکرسف، المحکوم فیه بلزوم الوضوء لکل صلاة بلا تعرض فیه للغسل، مع قوله: فإذا جازت و رأت الدم یثقب الکرسف المحکوم فیه بالأغسال الثلاثة.

الا انه بالنظر الی قوله علیه السّلام: و تحتشی- المفسر بوضع القطنة للتحفظ من تعدی الدم، و تستثفر- المفسر بربط الخرقة المحشوة بالقطن علی ما تحتشت من القطن و تحتبی المفسر بجمع الساقین و الفخذین الی الظهر لیکون موجبا لزیادة التحفظ بناء علی نسخة، أو النهی عن صلاة التحیة فی المسجد حذرا عن تلوثه بالدم بناء علی نسخة اخری، و الأمر بضم الفخذین فی المسجد و إخراج سائر الجسد عنه، کل ذلک یستفاد منه انحصار مورد تعدد الأغسال بالکبیرة، حیث ان الاهتمام بما ذکر انما هو لکثرة الدم و عدم الأمن من التلویث فتکون الصحیحة متعرضة لقسمین من المستحاضة: الکبیرة و الصغیرة- دون المتوسطة کما لا یخفی، و بالجملة فلا محیص عن القول المشهور فی المتوسطة من وجوب غسل واحد.

(الجهة الثانیة) لا اشکال و لا خلاف فی ان الاستحاضة الوسطی لو حدثت بعد صلاة الصبح فلا اثر لها بالنسبة إلیها، لکون المرأة فی حال صلاة الصبح طاهرة، و فی وجوب الغسل للظهرین و العشائین، أو للعشائین إذا حدثت بعد الظهرین قولان سیأتی فی المسألة الثانیة، و الظاهر انعقاد الإجماع علی وجوبه لصلاة الصبح إذا حدثت قبل صلوته بعد الفجر کوجوبه إذا حدثت قبل الفجر، بل ربما یدعی الضرورة علی ذلک، و یدل علیه ما فی فقه الرضا علیه السّلام: و ان ثقب الدم الکرسف و لم یسل صلت اللیل و الغداة بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء، مضافا الی ان المستفاد من بقیة النصوص هو کون وجوب الغسل غیریا لا نفسیا و انه شرط للصلاة، الظاهر فی کونه علی نحو الشرط المتقدم، و مقتضاه هو تعین فعله قبل صلاة الصبح.

(الجهة الثالثة) قد تقدم فی بیان وجوب الوضوء لکل صلاة فی المتوسطة ان

الأقوی وجوب الوضوء فی صلاة الصبح و انه لا یغنی الغسل لها عن الوضوء (و هل یجب) تقدیم وضوئها علی غسلها أو یجب تأخیره عنه فی المقام و لو قلنا بجواز تقدیمه علیه فی غیره، أو ان حکم المقام کغیره مما یجب فیه الغسل و الوضوء، وجوه:

(وجه الأول) هو ما تقدم فی مبحث غسل الجنابة من مرسلة ابن ابی عمیر: کل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة.

(و صحیحة علی بن یقطین): فإذا اغتسلت لغیر جنابة فابدء من الوضوء ثم اغتسل و أورد علیه بما سلف فی غسل الجنابة.

(و وجه الثانی) هو التحذر عن الفصل بین الوضوء و بین الصلاة بالغسل، و أورد علیه بعدم الدلیل علی قدح مثل ذلک (أقول) مع انه معارض بالفصل بین الغسل و بین الصلاة بالوضوء فی صورة تأخیره.

(و الأقوی) هو التخییر فی کل غسل یجب معه الوضوء للإطلاق، و ان کان الأحوط فی صورة التأخیر إتیانه برجاء المطلوبیة حذرا من احتمال کونه بدعة و تشریعا.

(القسم الثالث) من أقسام الاستحاضة، الکثیرة، و هی التی یخرج فیها الدم بعد نفوذه فی القطنة من طرفها الداخل الی طرفها الخارج و یصل الی الخرقة المشدودة علی القطنة، و الحکم فیها- مضافا الی ما فی القسم الثانی من تغییر القطنة و الوضوء عند

كل صلاة و الغسل لصلاة الصبح- تغيير الخرقة أيضا عند كل صلاة و الإتيان بغسل عند صلاة الظهرين و غسل للعشائين، اما الكلام فى وجوب تغيير القطنة فكالكلام فى وجوبه فى القليلة و المتوسطة حسبما مر فيهما، و اما وجوب تغيير الخرقة فبما تقدم أيضا فى المتوسطة فيما إذا تلوثت بالدم بمقدار لا يعفى عنه، و فيما يعفى عنه كما دون الدرهم منه اشكال سبق ذكره فى باب النجاسات المعفوة و فى البحث عن حكم المتوسطة أيضا.

و اما الوضوء لكل صلاة ففى وجوبه كذلك أو عدمه كذلك أو التفصيل بين الصلوات التى يجب عندها الغسل كالصبح و الظهر و المغرب و بين ما لا يجب عندها

كالعصر و العشاء من اليومية و سائر الفرائض و النوافل بوجوبه فى الأول دون الأخير (أقوال): المحكى عن السرائر و صريح الشرائع و النافع و غير واحد من كتب العلامة هو الأول و عن المختلف انه المشهور و عن المدارك و الذخيرة ان عليه عامة المتأخرين (و يستدل له) اما لوجوب الوضوء عند ما يجب فيه الغسل فلكون دم الاستحاضة حدثا موجبا للغسل و ان كل غسل رافع أو مبيح يجب معه الوضوء الا غسل الجنابة و اما لوجوبه عند ما لا يجب الغسل عنده فبآية الوضوء و أولوية وجوبه فى الكثيرة فيما لا يجب عنده الغسل عن وجوبه فى المتوسطة و القليلة لاكثرية الدم فيها عنهما، و دعوى الشهيد الثانى فى الروض دلالة الأخبار الكثيرة على وجوبه، و ظهور مرسلة يونس الطويلة، و فيها فيمن تعرف أيامها قال عليه السّلام: فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة، قيل و ان سال الدم، قال عليه السّلام و ان سال مثل المثعب «1».

و ما استدلوا به لوجوبه عند ما يجب فيه الغسل و ان كان وجيها، حيث لا ينبغى الإشكال فى أن ملاحظة الأدلة تشرف الفقيه على حدثية دم الاستحاضة، بل عن المختلف دعوى الإجماع عليها، و قد مر مرارا انحصار الاكتفاء بالغسل عن الوضوء بغسل الجنابة و ان ما عداه يجب فيه الوضوء قبله أو بعده أو معه.

لكن يرد على ما استدلوا به لوجوبه عند ما لا يجب فيه الغسل (اما الآية الكريمة) فبالمنع عن عمومها بالنسبة الى كل وقت و كل حال، و انما هى فى مورد المحدث، و مقتضى إطلاقها و ان كان شمولها للحدث الأكبر و الأصغر لكنه منصرف إلى الأصغر لمقابلة صدر الآية مع ذيلها الدال على حكم الجنب، و هو قوله تعالى:

وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، بل المستفاد من الروايات تفسيرها بخصوص حدث النوم بل المنقول عن المفسرين أيضا ذلك (و اما أولوية) وجوب الوضوء فى الكثيرة عن وجوبه فى القليلة و المتوسطة فبالمنع عنها بعد إيجاب الأغسال الثلاثة فى الكثيرة

---

(1) المثعب بالثاء المثلثة و العين المهملة ثم الباء الموحدة: المسيل، و مثاعب المدينة مسائل مائها (الوافى).

دونهما (و اما دعوى) دلالة الأخبار الكثيرة على وجوب الوضوء عند كل صلاة فى الكثيرة فبما قاله الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة من انا لم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الأردبيلى و لمح اليه جمال الملة فى حاشيته على الروضة (و اما المرسلة) فلما فيها من الإجمال، إذ فى قوله: ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة احتمالات و هى احتمال ان يكون المراد من الغسل المأمور به بقوله ثم تغتسل هو غسل الحيض بعد أيام الأقراء، و عليه فلا تعرض فى المرسلة لغسل الاستحاضة، (و احتمال) ان يكون هو غسل الاستحاضة (و احتمال) ان يكون المراد منه كلا الغسلين على سبيل التداخل، بمعنى الأمر بإتيان ما يجب عليها من الغسل عند إتيان ما يشترط به- أعنى الصلاة.

و الظرف فى قوله: لكل صلاة يحتمل ان يكون متعلقا بالفعلين السابقين عليه- اعنى تغتسل و تتوضأ- و يحتمل ان يكون متعلقا

بالأخير منهما، و الاستدلال بالرواية لوجوب الوضوء لكل صلاة فى الكثيرة مبنى على ظهورها فى إرادة غسل الحيض من قوله تغتسل و تعلق الظرف- اعنى قوله لكل صلاة- بالفعل الأخير- أعنى تتوضأ- و هو ممنوع.
و ادعى الشيخ الأكبر (قده) ظهور الرواية فى إرادة غسل الاستحاضة و ان الظرف متعلق بكلا الفعلين، و استظهر الأول من انه لولاه لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه أهم من الوضوء، و قال فى الثانى بأن احتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضى فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى ثم استظهر من الظهورين- اعنى ظهور الأمر بالاغتسال فى إرادة غسل الاستحاضة و ظهور تعلق الظرف بمجموع الفعلين- ظهور الرواية فى الوضوء الذى لا بد فى الغسل، و قال بأنه يجب حينئذ حمله على الاستحباب لعدم وجوب الاغتسال لكل صلاة إجماعا، اللهم الا ان يراد من قوله لكل صلاة وقت كل صلاة فيتعين إبقاء الأمر على ظاهره من الوجوب لكنه يثبت القول بالتفصيل فان مدلول الرواية حينئذ هو وجوب الغسل و الوضوء الواحد عند وقت الظهرين و العشائين فيكفى وضوء واحد للصلوتين المشتركتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 162

فى الوقت (و بالجملة) تسقط الرواية عن الدلالة على القول المشهور.
(و أورد عليه) بان أهمية بيان غسل الاستحاضة لا تصير سببا لظهور الرواية فى غسل الاستحاضة بعد تسليم ظهورها فى غسل الحيض، مع انه على تقدير تسليم الظهور فإنما يقال بظهورها فى إرادة ما يجب عليها من الغسل على سبيل التداخل لا خصوص غسل الاستحاضة، ثم ان المتيقن هو تعلق الظرف بالأخير و انه (قده) لم يبين وجها لتعلقه بالمجموع الا دعوى كون تعلقه بالأخير خلاف الظاهر، مضافا الى انه مع تسليم تعلقه بالمجموع فالجملة الاولى اعنى قوله تغتسل لا تكون محمولة على الاستحباب، بل الواجب هو حمله على القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، و ذلك للإجماع على وجوب الغسل فى صلاة الصبح و الظهرين و العشائين، و عليه فلا يوجب صرف ظهور الجملة الثانية- أعنى تتوضأ- عن الوجوب الى الاستحباب.
هذا ما يمكن ان يقال فى الاستدلال لمذهب المشهور و ما يمكن ان يورد عليه.
و المنسوب الى ظاهر الصدوقين و السيد فى الناصريات و الشيخ و ابن زهرة و ابن حمزة و الحلبى و القاضى و سلار هو عدم وجوب الوضوء مطلقا و لو لما يجب فيه الغسل، و هذه النسبة تظهر من اقتصارهم عند ذكر حكم الكثيرة على الغسل و ترك تعرضهم للوضوء.
(و يستدل له) بالأصل- أى أصالة البراءة عن وجوب الوضوء فيما يشك فيه- و البناء على الاجتزاء بالغسل فيما يجب فيه الغسل و خلو النصوص عن التعرض للوضوء و اقتصارها على ذكر الأغسال الثلاثة فى مقام البيان.
(و لا يخفى ما فيه) لأن الأصل يسقط بالدليل مع ان الأصل الجارى فى المقام هو الاشتغال لا البراءة، و ان الأقوى عدم الاجتزاء بالغسل عن الوضوء إلا فى الجنابة و ان خلو بعض النصوص عن التعرض لذكر الوضوء لا يقتضى عدم وجوبه بعد دلالة الدليل على وجوبه، فالعمدة إقامة الدليل على الوجوب اما مطلقا كما هو القول المشهور أو فى خصوص ما يجب فيه الغسل و هو القول الثالث.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 163

و هذا القول محكى عن المفيد و المحقق فى المعتبر و السيد فى الجمل و احمد بن طاوس و اختاره الوحيد فى شرح المفاتيح و السيد فى الرياض و اختاره الشيخ الأكبر فى الطهارة.
(و يستدل له) بما دل على وجوب الوضوء فى كل ما يجب فيه الغسل إلا الجنابة و بعدم الدليل على وجوبه فى الزائد عن ذلك مؤيدا بتعليق الأمر بالوضوء لكل صلاة على عدم ثقب الدم الكرسف، الموجب لانتفاء وجوبه عند ثقبه، كما فى صحيحة معاوية

بن عمار عن الصادق عليه السّلام: و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء، و مثلها صحيحة صحاف و المروى عن فقه الرضا كما تقدم، هذا غاية ما يمكن الاستدلال به لهذا القول.

و لعل القول الأول أقوى لكون الأصل فى المقام بعد انتهاء النوبة إليه هو الاشتغال لا البراءة، مع إمكان إثبات القول الأول بالدليل، اما فيما يجب فيه الغسل فبما ذكر مرارا من عدم الاجتزاء بالغسل عن الوضوء فيما عدا الجنابة و قد حققنا القول فيه فى مبحث الجنابة، و اما فيما عداه فلان عدم وجوبه فيه لا يخلو اما يكون من جهة المنع عن حدثية دم الاستحاضة، أو من جهة إغناء الوضوء الأول عنه، لكن الحدثية مستظهرة مما ورد فى دم الاستحاضة و انه من النواقض، بل عن المختلف دعوى الإجماع عليه، و يرشد إليه إيجاب الغسل و الوضوء بهذا الدم المستمر الى وقت صلاة اخرى كالمغرب مثلا مع بعد حدثيته فى الابتداء دون الاستدامة، و يتحصل من ذلك إيجاب الغسل و الوضوء عند كل صلاة لكن سقط الغسل فيما عدا ثلاث صلوات منها بالإجماع و الاخبار، و يبقى وجوب الوضوء على حاله و اللّه العالم.

و اما الغسل عند الظهرين و العشائين و الصبح فللإجماع عليه كما فى المعتبر و عن الخلاف و المنتهى و التذكرة و المدارك و عن جامع المقاصد و شرح المفاتيح نفى الخلاف عنه، مضافا الى النصوص الكثيرة المتقدم بعضها، ففى صحيحة ابن عمار عن الصادق عليه السّلام: فإذا جاوزت و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا، تؤخر هذه و تعجل هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۶۴

و تغتسل للصبح.

(الأمر الثانى) من الأمور المذكورة فى المتن انه يجب عليها عند الاكتفاء بغسل واحد للظهرين ان تجمع بينهما و كذا فى العشائين (و يدل على ذلك) ما فى صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل و يصيب منها زوجها ان أحب و حلت لها الصلاة.

(و خبر صفوان) عن الكاظم عليه السّلام فيما إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أ تمسك عن الصلاة، قال لا، هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد.

(و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السّلام: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى لصلاة الغداة و تغتسل و تجمع بين الظهر و العصر بغسل، و تجمع بين المغرب و العشاء بغسل، فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها.

و هذا الحكم- اعنى وجوب الجمع بين الصلوتين- ظاهر بناء على وجوب تعقب الصلاة للغسل و عدم تخلل الفصل بينهما، حيث ان ما يخرج من الدم بعد الغسل حدث بناء على حدثية دم الاستحاضة، و القدر المتيقن مما ثبت العفو عنه هو ما يخرج من الدم بين الغسل و الصلاة فيما إذا اتصلت الصلاة بالغسل بحسب المتعارف، و فيما زاد عنه فلا دليل على العفو، و عليه فيكون المتيقن مما ثبت العفو عنه بالنسبة إلى الصلاة الثانية هو المقدار الخارج فيما بين الصلوتين عند اتصال الصلاة الثانية بالأولى لا فيما زاد عنه.

و اما مع عدم وجوب الإتيان بالصلاة بعد الغسل متعاقبا و جواز الفصل بينهما فيشكل القول بوجوب الجمع بين الصلوتين تعبدا، لإمكان الخدشة فى دلالة الأخبار المتقدمة عليه بدعوى كونها فى مقام بيان جواز الجمع بين الصلوتين بغسل واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۶۵
و عـدم وجوب الغسـل لكـل واحـدة منهمـا على حـدة لا فى مقام بيان وجوب التقارن بينهما و عـدم تخلل الفصل بينهما بالزمان (لكن التحقيق) وجوب الإتيـان بالصـلاة بعـد الغسـل بلا- مهلـة كما يأتى فى المسألـة الثامنـة إنشاء اللّه تعالى، و عليه فلا غبار فى وجوب الجمع بين الصلوتين أيضا.
(الأمر الثالث) يستحب تأخير الصلاة الاولى الى أخر وقت فضيلتها و تعجيل الثانية فى أول وقت فضيلتها- فى الجمع بينهما- لما فيه من ادراك وقت فضيلتهما، مضافا الى الأمر به فى بعض الاخبار المتقدمة (ففى صحيحة ابن عمار) عن الصادق عليه السّلام: فإذا جازت و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، و تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا، تؤخر هذه و تعجل هذه.
(و اما صحيح البصرى): فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد فلا تعرض فيه لتعجيل الثانية، كما ان ما فى خبر إسماعيل بن عبد الخالق:
فلتؤخر الظهر إلى أخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر و العصر فان كان المغرب فلتؤخرها إلى أخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب و العشاء. لا ظهور له فى تأخير الأولى الى أخر وقت فضيلتها و تعجيل الثانية فى أول وقت فضيلتها كما لا يخفى.
(الأمر الرابع) اختلف الأصحاب فى كون الجمع بين الصلوتين بغسل واحد عزيمة فلا يجوز التفريق بينهما و إتيان كل واحدة منهما بغسل على حدة، أو رخصة يجوز فعل كل واحدة بغسل مستقل، و المحكى عن صريح مقنعة المفيد هو الأول، و اليه يميل السيد فى الرياض، و هو الظاهر عن جماعة من الأصحاب حيث عبروا بالجمع بين الصلوتين بغسل واحد- الظاهر فى وجوبه و عدم جواز التفريق، و المحكى عن صريح منتهى العلامة و جامع المقاصد و المدارك و الذخيرة هو الأخير بل فى المدارك و عن جامع المقاصد دعوى القطع به: قال فى المدارك: اعتبار الجمع بين الصلوتين انما هو ليحصل الاكتفاء بغسل واحد، فلو أفردت كل صلاة بغسل جاز قطعا، و جزم فى المنتهى باستحبابه.
و استدلوا للاول بظاهر جملة من الاخبار الدالة على وجوب الجمع بين الصلوتين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۶۶
كخبر ابن مسلم و خبر صفوان و خبر زرارة، و قد تقدم نقلها فى الأمر الثانى، و ما ورد فى الأمر بتأخير الاولى و تعجيل الثانية، كخبر ابن عمار المتقدم فى الأمر الثالث إذ مع الرخصة لا وجه للأمر بتأخير إحداهما و تعجيل الأخرى.
(و استدلوا للأخير) بمرسلة يونس ان فاطمة بنت ابى جيش كانت تغتسل فى وقت كل صلاة (و خبر الحلبى): تغتسل المرأة الدميّة بين كل صلوتين، و الموثقة تغتسل عند كل صلاة.
(و أجابوا) عن الاستدلال للأول بأن الأخبار الدالة على الجمع أو على تأخير الاولى و تعجيل الثانية مسوقة لبيان جواز الاكتفاء بالجمع، فى مقابل توهم وجوب التفريق لا على وجوب الجمع تعبدا.
و هذا الأخير هو الأقوى، و عليه فهل يستحب التفريق مع تعدد الأغسال أولا احتمالان، المحكى عن منتهى العلامة هو الأول، و ربما يستدل له بكون تعدد الغسل أبلغ فى التطهير، و بقوله عليه السّلام: الطهر على الطهر عشر حسنات (و لكنه) لا يخلو عن المنع، لإمكان المناقشة فى كلا الوجهين، اما أبلغية التعدد فى التطهير فبعدم كون الغسل فى المستحاضة مع استمرار الدم رافعا قطعا، و الاستباحة حاصلة بالغسل الأول، فلا مورد لابلغية التعدد فى التطهير، اللهم الا ان يدعى حصول مرتبة من الطهر بالغسل مع استمرار الدم، و لكنه محتاج الى الدليل، و اما استحباب تجديد الغسل فبعدم معهوديته فى الاخبار و كلمات الأخيار.
(و كيف كان) فمع التفريق لا ينبغى الإشكال فى وجوب تعدد الأغسال عند كل صلاة، إذ الاكتفاء بالغسل الواحد لصلوتين كان

مشروطا بالجمع بينهما لا مع التفريق.
(الأمر الخامس) لا يجوز الجمع بين أزيد من صلوتين فريضتين من اليومية بغسل واحد، لما تقدم من الاخبار المصرحة بوجوب الجمع بين الظهرين بغسل و بين العشائين بغسل أخر، و فى الإتيان بفريضة أخرى غير اليومية كالآيات و صلاة الطواف و قضاء الصلوات اليومية، أو النافلة المرتبة أو غيرها من ذوات الأسباب

أو المبتدئة كلام طويل يأتى فى المسألة الخامسة إنشاء اللّه تعالى، و كذا البحث عن وجوب الوضوء لكل صلاة فى الكثيرة من الفريضة و النافلة.

[مسألة (۲) إذا حدثت المتوسطة بعد صلاة الفجر لا يجب لها الغسل]

مسألة (۲) إذا حدثت المتوسطة بعد صلاة الفجر لا- يجب لها الغسل و هل يجب الغسل للظهرين أم لا الأقوى وجوبه، و إذا حدثت بعدهما فللعشائين فالمتوسطة توجب غسلا واحدا فان كانت قبل صلاة الفجر وجب لها و ان حدثت بعدهما فللظهرين و ان حدثت بعدهما فللعشائين كما انه لو حدثت قبل صلاة الفجر و لم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا وجب للظهرين و ان انقطعت قبل وقتهما بل قبل الفجر أيضا، و إذا حدثت الكثيرة بعد صلاة الفجر يجب فى ذلك اليوم غسلان، و ان حدثت بعد الظهرين يجب غسل واحد للعشائين.
فى هذه المسألة أمور:
(الأول) لا إشكال فى وجوب الغسل على المستحاضة المتوسطة إذا رأت الدم قبل صلاة الصبح.
(فهل يختص) وجوبه عليها بما إذا رأته قبلها، فلو رأته بعدها فلا- غسل عليها فى ذلك اليوم للظهرين و العشائين و ان احتمل وجوبه لصلاة غداة غدها أو صلاة غداة يومها لو فاتتها و قضتها فى ذلك اليوم، فلا تكون حدثا أكبر إلا بالنسبة إلى صلاة الغداة.
أو انها حدث أكبر بالنسبة الى جميع الصلوات الواجبة فى هذا اليوم، لكن إذا حدثت فى الصبح، سواء كان حدوثها قبل صلاته أو بعدها، فلو تركت الاغتسال لصلاة الغداة بان تركها عمدا أو سهوا أو صلت قبل حدوث الاستحاضة فعليها الغسل لسائر صلواتها.
أو ان حدوثها مطلقا موجب لغسل واحد فى كل يوم، سواء حدثت فى الصبح قبل صلاته أو بعدها أو حدثت قبل صلاة الظهرين فى وقتهما بناء على كون المدار فى حدثية الدم على وجوده فى وقت الصلاة، أو مطلقا لو كان حدثا مطلقا، أو بعد صلاة

الظهر قبل صلاة العصر، أو قبل صلاة العشائين اما مطلقا أو إذا كان فى وقتهما (وجوه) بل أقوال.
المنسوب الى المشهور هو الأول، و المختار عند الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة هو الأخير.
(و استدل له) بإطلاقات الأدلة، و قال بأنه ليس فى شيء منها ما يقتضى قصر حدثيتها بما إذا حدثت فى الصبح أو قبل صلاته بالخصوص (ففى روايتى سماعة):
فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة، و فى رواية زرارة: و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، حيث ان الظاهر منها انها تصلى الصلاة الواجبة عليها فى ذلك اليوم بغسل واحد فى مقابل الكثيرة التى تصلى الخمس بثلاثة أغسال، و وجه تقديم الغسل على صلاة الصبح لو حدثت الاستحاضة قبلها- كونها أول الصلوات مع استفادة

شرطيـة الغسل لها على نحو الشـرط المتقدم (و فى موثقة زرارة): فإذا نفذ الدم اغتسـلت وصـلت (و فى روايـة الجعفى): فإذا ظهر الـدم على الكرسف أعـادت الغسـل و أعـادت الكرسف (و فى روايـة البصـرى): فإن ظهر الـدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضـع كرسفا أخر ثم تصلى.
و يستدل للأول بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الغسل لما عدا صلاة الغداة لو لم تغتسل لها أو حدثت الاستحاضة بعدها، و للإجماع المستظهر من كلماتهم من تخصـيص الغسل بالغـداة و عـدم تعرضـهم له فيما عـداها من صوره، و قـد ينسب ذلك الى بديهى الأصحاب، و ما ورد من الروايات فى إيجاب المتوسطة لغسل واحد المنزل على الغداة فى كلمات الأصحاب، و ما فى فقه الرضا: و ان ثقب الـدم الكرسف و لم يسل صـلت الليل و الغـداة بغسل واحـد و سائر الصـلوات بوضوء، و ان ثقب و سال صـلت الليل و الغداة بغسل، و الظهر و العصر بغسل، و تصلى المغرب و العشاء الآخرة بغسل.
و لا يخفى ان الأصـل فى المقـام مما لا يعول عليه بعـد إمكان الرجوع الى الامارات و قـد عرفت فى المحكى عن الشـيخ الأكبر (قده) صحة الرجوع الى الإطلاقات الدالة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٦٩
على حدثيـة دم الاسـتحاضة، مضافـا الى المنـع عن الرجوع الى الـبراءة فى المقـام لثبوت الاشـتغال بـالظهرين و العشـائين و كون الشك فى صحة الإتيان بهما من دون الغسل المقتضى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و لم يتحقق الإجماع مع ثبوت الخلاف بل و لا نقله أيضـا، إذ ليس الا دعوى اسـتظهاره، و حمـل مـا ورد من الروايـات فى إيجاب المتوسـطة للغسل على الغـداة مخالف مع إطلاقها و موجب لرفع اليد عن إطلاقها من غير مقيد، اللهم الا ان يدعى انصرافها إلى صورة استمرار الدم من قبل صلاة الفجر، و لكنه على تقدير تسليمه غير مناف مع بقاء الإطلاق فيما لا انصراف فيه.
و منه يظهر الجواب عن الاسـتدلال بالرضوى أيضا، حيث ان الظاهر منه هو حال اسـتمرار الدم كما يشـهد به جعل الحكم فيه فى مقابـل الكثيرة التى تجب فيهـا ثلاثـة أغسـال، مضافا الى عـدم ثبوت حجيته فى المقام لو تمت دلالته، فالأقوى حينئـذ هو وجوب الغسل لما عدا صلاة الصبح لو حدثت الاستحاضة بعد صلوته، أو قبلها و لم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا.
(الأمر الثانى) اختلف فى ان الاعتبار فى كمية الدم و قلته و كثرته هل هو بوقت الصـلاة، أو انه كغيره من الأحداث، متى حصل و لو لحظـة كفى فى وجوب موجبه، سواء حصـل فى وقت الصـلاة أو فى غيره إذا لم يتعقبه الغسل بعـده على قولين و حكى الأول منهما عن الشهيد فى الدروس و الذكرى، و نسب الميل إليه إلى جامع المقاصد.
(و يسـتدل له) بان وقت الصلاة هو وقت الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبله، و بصحيح الصحاف، المتكرر نقله، الذى فيه: و لتغسل ثم تحتشى و تستذفر و تصلى الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل بينهما و بين المغرب فلتتوضأ و لا غسل عليها و ان كان إذا أمسكت تسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل.
و المحكى عن جماعـة من متـأخرى المتـأخرين كالشـهيد الثـانى و غيره هو الأـخير و هو المختار عنـد صاحب الجواهر و الشـيخ الأكبر (قدس سرهما) و يستدل له بان دم الاستحاضة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٧٠
حـدث كغيره من الأحداث كالبول و المنى و نحوهما من الحدث الأصـغر و الأكبر مما لا يتوقف تأثيرها على دخول الوقت و ان كـان فعليـة الخطـاب بإزالتهـا لمـا يشترط فيه الطهـارة بعـد دخوله، فلو لم تجب الطهـارة منه إذا كـان حادثـا قبل الوقت لم تجب الطهارة من غيره من الأحداث إذا طرء قبل الوقت، و الفرق بينه و بين غيره من الأحداث تهكم.
(و ممـا ذكرنـا يظهر) بطلاـن مـا اسـتدل به للقول الأول من ان وقت الصـلاة هو وقت الخطاب بالطهارة، فلا اثر لما قبله، حيث ان

وقت الخطاب بالطهارة و ان كان هو وقت الصلاة أو غيرها مما يشترط فيه الطهارة لكن تعلق الخطاب بالطهارة وقت الصلاة انما هو لمكان طرو الحالة الحدثية الحاصلة برؤية الدم قبل وقت الصلاة، فالدم قبل وقت الصلاة مؤثر فى الخطاب بالطهارة بعد دخول وقتها.

هذا مضافا الى إطلاق الاخبار الدالة على كون دم الاستحاضة موجبا للغسل أو الوضوء، بل و صحيح الصحاف الذى استدل به الشهيد للقول الأول بنفسه دال على القول الأخير، و لذا أورد على الاستدلال به للقول الأول بأنه على خلافه أدل.

و يتفرع على الخلاف المذكور ما فرع عليه المصنف (قده) فى المتن من انه لو حدثت المتوسطة قبل صلاة الفجر و لم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا وجب للظهرين و ان انقطع الدم قبل وقتهما بل قبل الفجر أيضا، هذا على القول الأخير و اما بناء على القول الأول فلا غسل عليها فى الفرض ما لم توجد فى الوقت متصلة أو طارئة.

(الأمر الثالث) إذا حدثت الكثيرة بعد صلاة الفجر يجب فى ذلك اليوم غسلان لو بقيت الى بعد الفراغ عن الظهرين، سواء كانت باقية الى وقت العشائين أم انقطعت بعد الظهرين، و الا فلا يجب الا غسل واحد للظهرين سواء كانت باقية الى وقتهما أو ارتفعت قبل وقتهما و كان حدوثها قبل وقتهما بلحظة، و سواء كان الانقطاع للبرء عنها أو لغيره، علمت بكونه للبرء أو لغيره أو كانت شاكة فى ذلك، و قد اتضح وجه ذلك كله مما تبين فى الأمرين المتقدمين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٧١

[مسألة (٣) إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر]

مسألة (٣) إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر يجب ان يكون غسلها لصلاة الفجر بعده فلا يجوز قبله الا إذا أرادت صلاة الليل فيجوز لها ان تغتسل قبلها.

إذا حدثت الاستحاضة الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر و حصل النقاء منها قبله أيضا فلا إشكال فى جواز الغسل لها حينئذ قبل الفجر لصلاة الصبح و صحته لكونه محصلا للطهارة، فيكون مستحبا، لما دل على استحباب الكون على الطهارة حسبما تقدم فى مباحث الوضوء و غسل الجنابة، و اما مع عدم النقاء منها قبل الفجر ففى جواز تقديم غسلها على الفجر اشكال من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم كونه محصلا للطهارة حتى يستحب لأجل استحباب الكون عليها و عدم جواز الإتيان به بداعى مقدميته للصلاة لعدم دخول وقتها و لا أمر فعلى بالصلاة قبل وقتها حتى يترشح منه الأمر الغيرى إلى مقدماتها.

و استدل فى الذكرى على فساده بأنه طهارة اضطرارية و لا حاجة إليها قبل دخول الوقت.

(و ربما يقال بصحته) لإطلاق الاخبار و حصول مرتبة من الطهارة به، الموجب لرجحانه ذاتا و المصحح لوقوعه عبادة، و عدم الحاجة إليه قبل الوقت لا يقتضى عدم صحته قبله مع كفاية رجحانه الذاتى فى عباديته.

و ما ذكره لا يخلو عن المنع ضرورة ان حصول مرتبة الطهارة منه لو سلم فإنما ينفع فى الطهارة الاضطرارية التى لا يتعقبها الحدث كالترابية فيما لا يتمكن من المائية لا فى مثل المقام حيث يستمر بها الدم بعد الغسل، إذ لا يتصور بقاء المرتبة الحاصلة من الغسل بعد ما يطرء عليه من الدم، و ليس فى مثله الا القول بالعفو عما يحدث بعده، و القدر المتيقن منه هو ما إذا كان الغسل بعد الوقت، و التمسك بإطلاق الاخبار على مشروعية الغسل قبل الوقت مندفع بعدم ورود الإطلاق فى مقام البيان من هذه الجهة، مع انه مقيد بما يدل على اعتبار كون الغسل بعد الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٧٢

(ففى خبر إسماعيل بن عبد الخالق) المحكى عن قرب الاسناد: فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين

قبل الغداة ثم تصلى الغداة.

(فالأقوى) عدم جواز تقديم غسل صلاة الفجر على الفجر إلا إذا أرادت ان تصلى صلاة الليل فاغتسلت لها و اتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل، فإنه يصح الإتيان بفريضة الفجر بذلك الغسل من غير احتياج إلى إعادته، و هو المحكى عن الصدوقين و السيد و الشيخين و غير واحد من المتأخرين، و عن الذخيرة: لا اعلم فيه الخلاف، و عن بعضهم نسبته إلى الأصحاب.

(و يدل عليه) ما فى فقه الرضا: و ان ثقب و سال صلت الليل و الغداة بغسل.

و هل لها ان تقدم الغسل على الفجر بمقدار زائد عن مقدار صلاة الليل، احتمله الشهيد الثانى فى الروض لإطلاق الاذن فى التقديم، و الأقوى العدم لوجوب الاقتصار على المتيقن و هو مقدار صلاة الليل، المعلوم جوازه لا الأزيد منه، و ليس فى الفقه الرضوى لفظ التقديم حتى يؤخذ بإطلاق الإذن فيه، بل المذكور فيه كما عرفت-: صلت صلاة الليل و الغداة بغسل، و لعله فى الدلالة على اعتبار عدم الزيادة عن صلاة الليل أظهر.

و الظاهر قصر جواز التقديم على الغاية المذكورة، فلو قدمته لا لها بل اما اقتراحا أو لغاية أخرى مشروعة لزمها الإعادة بعد الفجر.

و لو أتت به لصلاة الليل ثم بدا لها فى الإتيان بها فتركها أو عرض لها مانع عنها ففى جواز الاكتفاء بذلك الغسل أو وجوب اعادته بعد الفجر وجهان، فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقا- و لو لم تكن موصلة- ينبغى القطع بجواز الاكتفاء به، لمشروعيته حينئذ قبل الفجر و ثبوت الرخصة فى الاكتفاء به لصلاة الصبح و كون الحكم بجواز تقديمه كاشفا عن جوازه بهذا المقدار و لو لم يتعقبه صلاة الليل.

و على القول بانحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة فإن قلنا بان المصحح فى عبادية الطهارات الثلاث هو رجحانها الذاتى و لو بكاشفية الأمر الغيرى عن رجحانها فينبغى القول بجواز الاكتفاء أيضا، و ان قلنا بكون المصحح هو القطعة من الأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 173

النفسى المتعلق بالمقيد بالطهارة المنحل الى قطعات بعدة احاد اجزاء المأمور به و شرائطه و موانعه، المتصور فى طرف الاجزاء و الشرائط بصورة الأمر، و فى طرف الموانع بصورة النهى، ففى جواز الاكتفاء به اشكال، لا- من جهة قصور المأتى به عن كونه متعلق تلك القطعة التحليلية من الأمر، بل لقصور الأمر عن شموله له الا فى حال انضمامه إلى بقية القطعات المنحلة المتعلقة بسائر المتعلقات من الاجزاء و الشرائط و الموانع.

اللهم الا ان يقال بصحة الإتيان بغير المأمور به حينئذ بدلا عن المأمور به إذا كان مشتركا مع غير المأمور به فى أصل الطبيعة و كان التفاوت بينهما من جهة قصور الأمر عن شموله لغير المأمور به، لا من جهة التفاوت بينهما فى أصل الطبيعة (و مما ذكرنا يظهر) ان الاشكال فى الاكتفاء بذلك الغسل (بناء على كون الأمر الغيرى مصححا لو قلنا بالمقدمة الموصلة) أصعب.

[مسألة (4) يجب على المستحاضة اختبار حالها]

مسألة (4) يجب على المستحاضة اختبار حالها و انها من اى قسم من الأقسام الثلاثة: بإدخال قطنة و الصبر قليلا ثم إخراجها و ملاحظتها لتعمل بمقتضى وظيفتها، و إذا صلت من غير اختبار بطلت الا مع مطابقة الواقع و حصول قصد القربة كما فى حال الغفلة، و إذا لم تتمكن من الاختبار يجب عليها الأخذ بالمتيقن الا ان يكون لها حالة سابقه من القلة أو التوسط فتأخذ بها و لا يكفى الاختبار قبل الوقت إلا إذا علمت بعدم تغير حالها الى ما بعد الوقت.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) المحكى عن المنتهى و الذكرى و جامع المقاصد وجوب الاختبار على المستحاضة و الفحص عن الدم لتعرف كونه من

ای قسم من أقسامها (و استدل له) تارة بأنه لا- طریق عادة الی معرفتها الا بالفحص، و ما هو كذلك یجب الفحص عنه، و الا ینتهی غالبا الی مخالفة ماله من الاحكام، و هی مناف مع تشریعها- لو تركت الفحص و رجعت الی الأصول النافیة للتكلیف كالبراءة.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 174

(و اخرى) بالعلم الإجمالی بحدوث تكلیف مردد بین خصوص الوضوء أو الوضوء مع الغسل، و تردده بین الأقل و الأكثر غیر ضائر فی تأثیر العلم الإجمالی، و لا مجال لدعوى الانحلال، و ذلك لكون الأصل الجاری بعد الانحلال فی المقام هو استصحاب بقاء الحدث و قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى إحراز الطهور الذی هو شرط للصلاة.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، 12 جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، 1380 ه‌ ق

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى؛ ج‌5، ص: 174

(و ثالثة) بالاخبار الإمرة بالاختبار (كصحیح ابن مسلم) عن الباقر علیه السّلام فی الحائض إذا رأت دما بعد أیامها التی كانت ترى الدم فیها فلتقعد عن الصلاة یوما أو یومین ثم تمسك قطنة، فان صبغ القطنة دم لا تنقطع فلتجمع بین كل صلوتین بغسل و یصیب منها زوجها ان أحب و حلت لها الصلاة.

(و خبر البصری) و فیه: و تستدخل كرسفا فإذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر.

(و خبر ابن ابی یعفور) عن الصادق علیه السّلام: المستحاضة إذا مضت أیام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت وصلت.

و ربما یورد على الوجه الأول بأن المقام من قبیل الشبهة الموضوعیة التی لا یجب فیها الفحص، و لیس لتخصیص الحكم بعدم وجوبه فیها بما عدا المقام مخصص (و لكنه مندفع) بان المخصص هو عدم اسراء الدلیل الدال على عدم وجوب الفحص فی الشبهة الموضوعیة إلى المقام، فإنه إما یكون مدركه العقل، فالعقل لا یعذّر الجاهل المقصر فی أمثال المقام مما ینتهی ترك الفحص فیه الی مخالفة التكلیف غالبا، و اما یكون مدركه الإجماع فلا یعم مثل المقام الذی یقطع بعدم انعقاده على عدم وجوب الفحص بعد ما نصوا علیه من وجوبه فیه، و ان كان مدركه إطلاق الاخبار الدالة على الرجوع الی الأصول فبإمكان دعوى انصرافها عن مثل المقام الذی ینتهی ترك الفحص فیه الی ترك الامتثال غالبا.

(و مما ذكرنا یظهر) الفرق بین المقام و بین استصحاب الحدث و الخبث أو الطهارة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 175

منهما بلا فحص، و دعوى الضرورة فی نفی الفرق بینهما- كما فی مصباح الفقیه- لا تخلو عن المنع بعد ظهور كون المقام مما ینتهی ترك الفحص فیه الی مخالفة التكلیف الذی فی البین دون مورد استصحاب الحدث و الخبث أو الطهارة منهما.

و أورد على الثانی بكون المقام من قبیل الدوران بین الأقل و الأكثر، المنحل فیه العلم الإجمالی لمكان العلم التفصیلی بوجوب الأقل و الشك فی الزائد عنه، مع انه على تقدیر عدم انحلاله لا ینفع فی إثبات وجوب الفحص تعیینا لإمكان تركه و الاحتیاط بإدراك الواقع بالأخذ بأشد الاحتمالات.

(و فیه) ان الدوران هنا من صغریات العلم بحدوث الحدث المردد بین الأصغر و الأكبر، و هذا- و لو باعتبار بعض الآثار- من قبیل المتبائنین، مع ان الدوران بین الأقل و الأكثر فی المقام متوقف على وجوب الوضوء فی كل صلاة فی المتوسطة و الكثیرة

أيضا، و قد عرفت صعوبة إقامة الدليل عليه، و ان كان أحوط، و اما مع سقوط الوضوء عما فيه الغسل فيدور الأمر بين وجوب الوضوء أو الغسل فقط فيكون من المتبائنين قطعا.

و اما العلم الإجمالى لا يثبت وجوب الفحص تعيينا (ففيه) ان عدم تعينه مبنى على جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، و هو ممنوع بما هو محرر فى الأصول، و عليه فلا غبار على الاستدلال بهذين الدليلين، كما لا خدشة فى الاستدلال بالأخبار المتقدمة.

و لم أر من استشكل فى الحكم بوجوب الفحص من جهة المناقشة فى الاستدلال بالاخبار، و لعل ذلك من جهة كونها ظاهرة- عنده- فى الإرشاد، إذ المحتملات فيها وجوه:

(منها) كونها إرشادا إلى طريق معرفة الدم، و هو بعيد، لاحتياج الحمل على الإرشاد إلى القرينة، و هى منتفية فى المقام.

(و منها) الوجوب النفسى المولوى المترتب على مخالفته الإثم (و هذا أيضا بعيد) حيث ان المستظهر من تلك الأخبار طريقية الفحص و النظر لتعرف حال الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 176

و استعلامه لكى يترتب عليه ما هو أثره بعد العلم به و هذا لعله ظاهر.

(و منها) الوجوب المولوى الشرطى بمعنى كونه شرطا فى صحة ما يترتب عليه من الآثار واقعا، فلو تركته بطل، لفقدان شرطه، و لازمه بطلان العمل مع تركه- و لو حصل منها قصد القربة- لعدم مطابقته مع الواقع قطعا بعد فرض فقدان شرطه الذى هو الفحص (و هذا الوجه) لعله أبعد من الأولين، و لذا يقول صاحب الجواهر (قده) بعد الاعتراف بوجوب الفحص، لكن ينبغى القطع بعدم إرادتهم انها ان لم تعتبر حالها بطلت صلوتها- و لو كان ما فعلته موافقا للواقع مشتملا على نية التقرب، و ذلك لعدم وضوح دليل عليه (انتهى) و مراده (قده) من نفى وضوح الدليل عليه منع دلالة هذه الاخبار على هذا الوجه- و هو كما قال (قده).

(و منها) الوجوب المولوى الطريقى، بمعنى المنع عن الرجوع الى الأصول النافية غير المحرزة مثل البراءة مع عدم التعرض للرجوع إلى المثبتة مطلقا مثل استصحاب بقاء الدم على وصف التوسط أو الكثيرة، أو بقاء حكم المتوسطة أو الكثيرة- فيما كانت الحالة السابقة ذلك- و مثل أصالة الاحتياط، و كذا الأصول النافية المحرزة مثل استصحاب بقاء الدم على وصف القلة أو بقاء حكم القليلة فيما لو علمت بهما، و هذا الاحتمال لا يخلو عن الوجه.

(و منها) هذا الاحتمال الأخير مع المنع عن الرجوع الى الاستصحاب أيضا لكن مع عدم التعرض للرجوع الى الاحتياط بالأخذ بأشد الاحتمالات.

(و منها) هو ذاك مع المنع عن الرجوع الى الاحتياط أيضا، و لعل الوجه فيه هو حكم العقل بعدم طريقية الاحتياط فى الامتثال مع إمكان الامتثال التفصيلى، أو لا أقل من الشك فيها اللازم معه تركه و الاشتغال بالامتثال تفصيلا.

(و كيف كان) فينبغى القطع بصحة ما تأتى به مع مطابقة الواقع إذا حصل منها قصد القربة، كما فى حال الغفلة لعدم تصرف الحكم الطريقى فى الواقع أصلا و المفروض إتيانه على ما ينبغى الإتيان به و هو يقتضى الاجزاء، و هذا ظاهر.

و اما كيفية الفحص فبما ذكره المصنف (قده) من إدخال القطنة و الصبر قليلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 177

ثم إخراجها و ملاحظتها، و فى الجواهر: و يلحق بالقطنة ما كان مثلها مما لا يمنع صلابته عن نفوذ الدم، و فى اعتبار كونها مندوفة تأمل (الأمر الثانى) إذا لم تتمكن من الاختبار اما لعمى مع فقد المرشد و لو بالاستئجار أو لنحو ذلك فلا إشكال فى

سقوطه عنها كما لا إشكال فى عدم سقوط الصلاة عنها- التى لا تترك على كل حال- و لا إشكال فى انه إذا كان لها حالة سابقه من القلة أو الكثرة تأخذ بها (و هل لها) الأخذ بالمتيقن من وجوب الوضوء و نفى الزائد بالأصل، أو انها يتعين عليها الاحتياط و الأخذ بأشد الاحتمالات وجهان مبنيان على كون المرجع فى مثل المقام هو البراءة أو الاشتغال، و مختار المصنف (قده) فى المتن هو الأول، و الأقوى الأخير تحقيقا للفراغ اليقينى.

(الأمر الثالث) يجب ان يكون الاختبار فى وقت تعلم بعده بعدم تغير حالها، سواء وقع فى وقت الصلاة أو قبله، كما إذا اشتغلت بالاختبار قبل الوقت بحيث انتهى الى أول وقت الصلاة أو كان قبل ذلك أيضا لكن مع العلم بعدم تغير حالها الى حال الصلاة، فلو لم تعلم ذلك لم يكن كافيا و يجب اعادته- و لو كان فى وقت الصلاة- كما إذا اختبرت فى أول الوقت و أرادت ان تصلى فى أخره مع الشك فى تغير حالها، فالعبرة فى وجوب الاختبار بما ذكرناه.

[مسألة (۵) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافلة]

مسألة (۵) يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة و لو نافلة و كذا تبديل القطنة أو تطهيرها و كذا الخرقة إذا تلوثت و غسل ظاهر الفرج إذا اصابه الدم لكن لا يجب تجديد هذه الأعمال للاجزاء المنسية و لا لسجود السهو إذا اتى به متصلا بالصلاة بل و لا لركعات الاحتياط للشكوك بل يكفيها اعمالها لأصل الصلاة، نعم لو أرادت اعادتها احتياطا أو جماعة وجب تجديدها.

المشهور كما عرفت اشتراك الأقسام الثلاثة فى لزوم الوضوء لكل صلاة من الفريضة و النافلة من غير فرق فى الفريضة بين اليومية و غيرها و لا بين الأداء و القضاء و فى النافلة بين المبتدئة و غيرها من النوافل المرتبة أو ذوات الأسباب، و قد تقدم الاستدلال له و ما يرد عليه فى طى ذكر أحكام القسم الثالث، و كذا لزوم تغيير القطنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۱۷۸

أو الخرقة لو تلوثت، و فى غسل ظاهر الفرج لو اصابه الدم، و ذلك لوجوب ازالة الخبث عن البدن و اللباس فى حال الصلاة بناء على عدم العفو عن الدماء الثلاثة و لو كانت من المحمول أو أقل من الدرهم.

و فى وجوب هذه الأعمال للاجزاء المنسية إشكال، من حيث انها أمور يشترط فيها الطهارة و لم يثبت الاكتفاء بما تصنع من هذه الأفعال لأجل الصلاة فى الإتيان بالأجزاء المنسية، و من أنها أجزاء الصلاة حقيقة، و انما حصل التغيير فى مواضعها من جهة طرو النسيان، فحكمها حكمها فى صورة عدم النسيان فى جواز الاكتفاء بوظائف المستحاضة لأصل الصلاة، و هذا مضافا الى اعتبار اتصالها بالصلاة، و لا شك فى ان اعادة وظائف المستحاضة توجب الفصل بينهما و بين الصلاة.

و أشكل من الاجزاء المنسية سجدتا السهو، حيث انهما ليستا من اجزاء الصلاة، فليس فى دعوى الاكتفاء وجه الا من جهة تبعيتهما لأصل الصلاة، و الحكم بالاكتفاء بمجرد التبعية مشكل.

و أشكل من ذلك هو الحكم بالاكتفاء فى ركعات الاحتياط، و وجه الاشكال وضوح كون صلاة الاحتياط، صلاة مستقلة لها تكبير و تسليم بالاستقلال، فيشملها عموم قوله عليه السّلام: صلت كل صلاة بوضوء، فالاحتياط يقتضى إتيان ركعات الاحتياط بعد الصلاة بلا فصل ثم اعادتها بعد إعادة الوظائف المقررة لأصل الصلاة، كما ان الاولى تجديد الوظائف لسجدتى السهو، و اما الاجزاء المنسية فينبغى القطع بكفاية الإتيان بها بما فعلته لأصل الصلاة، لما ذكرنا من كونها اجزاء للصلاة حقيقة و انما تغير محلها بالنسيان.

و اما حكم إعادة الصلاة احتياطا و كذا صلاة المعادة للجماعة فلا إشكال فى لزوم تجديد أفعال المستحاضة لها كالفريضة الابتدائية، و لا مجال لتوهم الاكتفاء بما فعلته ابتداء و لو على القول بعدم لزوم تعقب الصلاة لأعمالها، و ذلك لاستقلالهما

بنفسهما فيشملهما عموم قوله عليه السّلام: صلت كل صلاة بوضوء، بالنسبة إلى الوضوء و عدم القطع بالعفو بالنسبة إلى القطنة و الخرقة و بالتلوث من ظاهر بدنها بالدم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۷۹

حيث ان المتيقن مما عفى عنه هو ما كان بين الأفعال المذكورة و بين الصلاة إلى أخرها و ان لم يجب التعاقب أيضا، لكن هذا فيما عدا الوضوء لا يخلو عن الاشكال.

[مسألة (۶) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم]

مسألة (۶) انما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم فلو فرض انقطاع الدم قبل صلاة الظهر يجب الأعمال المذكورة لها فقط و لا تجب للعصر و لا للمغرب و العشاء و ان انقطع بعد الظهر وجبت للعصر فقط و هكذا، بل إذا بقى وضوئها للظهر الى المغرب لا يجب تجديده أيضا مع فرض انقطاع الدم قبل الوضوء للظهر.

و ليعلم ان المدار- فى وجوب الأعمال المذكورة للمستحاضة- على وجود الدم قبلها و لو لحظة مطلقا سواء كان فى وقتها أو قبله بحيث لم يتخلل الأعمال المذكورة بين الدم و بين الصلاة، فمتى حصل التوسط- اى دم الاستحاضة المتوسطة- مثلا يكفى فى وجوب الأعمال المذكورة بعد حصوله و لو لحظة للصلاة التى تريد ان تصليها بعد حصوله فى ذلك اليوم و ان انقطع فى وقت الصلاة، و كذا الكثرة متى حصلت كفت فى وجوب تلك الاعمال لما تأتى به بعدها مما لم يتخلل الاعمال بينها و بين ما تريد إتيانها مما يشترط فى صحته تلك الاعمال.

و مقتضى ذلك هو انه لو حصلت الكثرة ابتداء أو استمرارا قبل فعل صلاة الظهر سواء كان حصولها فى وقت صلاة الظهر أو قبله و أتت بتلك الاعمال و انقطعت بعد الإتيان بها بحيث لم يكن الدم بصفة الكثرة بعد الاعمال لم يجب اعادتها لصلاة العصر، إذ بعد تلك الأعمال إلى زمان فعل صلاة العصر لم تكن المرأة متصفة بصفة المستحاضة الكثيرة، و قبل فعل صلاة الظهر و ان كانت متصفة بها لكنها أتت بما هو الوظيفة، كالمحدث بالحدث الأصغر الذى توضأ بعده و لم يصر بعد وضوئه محدثا حيث لا يجب عليه تجديد الوضوء.

و هذا بناء على ما ذكرناه من المدار ظاهر، و اما لو قيل بكون المدار على حصول الكثرة مثلا مطلقا بحيث لو تحققت قبل صلاة الصبح وجبت الأغسال الثلاثة فى الأوقات الثلاثة للصلوات الخمس فيكون وجود الدم و لو لحظة موجبا للأعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۸۰

المذكورة فى ذلك اليوم مطلقا، فيجب إعادتها للفرائض التى تأتى بها فى ذاك اليوم كما لو استمر الدم.

و هذا الاحتمال مما أبداه فى الجواهر و أسنده إلى ظاهر بعض الاخبار، و قال:

و لو لا مخافة خرق ما عساه يظهر من الإجماع لأمكن القول بإيجابه الأغسال الثلاثة و ان لم يستمر لحظة بعد الغسل، للإطلاق (انتهى).

و لكنه كما اعترف لم يوجد القائل به من الأصحاب، و قال الشيخ الأكبر فى الطهارة أنه إفراط لا يرجع الى محصل، كما انه (قده) نسب القول باعتبار الدم فى وقت الصلاة- فلو كان كثيرا قبل الظهر و انقطعت كثرته من أول الظهر لا يجب عليها أعمال المستحاضة الكثيرة لصلاة الظهر- الى التفريط من القول (و كيف كان) فقد تبين حكم هذه المسألة مما بيّنا.

[مسألة (۷) فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء]

مسألة (۷) فی کل مورد یجب علیها الغسل و الوضوء یجوز لها تقدیم کل منهما لکن الاولی تقدیم الوضوء.

هل الواجب علی المستحاضة فی کل مورد یجب علیها الغسل و الوضوء معا تقدیم الوضوء- و لو قلنا بجواز تأخیره فی غیر الاستحاضة- أو انه یجب تأخیره عن الغسل- و لو علی القول بجواز تقدیمه علیه فی غیرها، أو ان الحکم فی المستحاضة هو الحکم فی غیرها و هو التخییر مع أفضلیة تقدیم الوضوء، وجوه، أقواها الأخیر.

و وجه الأول هو اعتبار مقارنة الصلاة للغسل کما سیأتی فی المسألة الاتیة، و مع تأخیر الوضوء عن الغسل یحصل الفصل بین الصلاة و الغسل بالوضوء، و لم یثبت جوازه.

(و لا یخفی ما فیه) للزوم المقارنة بین الوضوء و الصلاة فی الاستحاضة، بل علی القول بالمقارنة تجب المقارنة بین ما هو وظیفتها من تغییر القطنة و الخرقة و تطهیر ظاهر البدن و الغسل و الوضوء و بین الصلاة، و الواجب هو المقارنة العرفیة، و هی تحصل بإتیان وظیفتها جمیعا من غیر اعتبار تقدیم بعضها علی بعض (و منه یظهر) بطلان الوجه الثانی، إذ لم یعلم له وجه سوی التحذر عن الفصل بین الوضوء و بین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۱۸۱

الصلاة بالغسل، فالأقوی عدم الفرق بین المقام و بین سائر المقامات التی یجب فیها الجمع بین الوضوء و الغسل- من التخییر فی تقدیم الوضوء علی الغسل أو تأخیره عنه مع أفضلیة التقدیم، و تقدم وجهه فی مبحث غسل الجنابة.

[مسألة (۸) قد عرفت انه یجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلی الصلاة]

مسألة (۸) قد عرفت انه یجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلی الصلاة لکن لا ینافی إتیان الأذان و الإقامة و الأدعیة المأثورة و کذا یجوز لها إتیان المستحبات فی الصلاة و لا یجب الاقتصار علی الواجبات فإذا توضأت و اغتسلت أول الوقت و أخرت الصلاة لا تصح صلوتها إلا إذا علمت بعدم خروج الدم و عدم کونه فی فضاء الفرج أیضا من حین الوضوء الی ذلک الوقت بمعنی انقطاعه و لو کان انقطاع فترة.

قد أشیر فی طی المسألة الاولی الی اعتبار عدم الفصل بین وظائف المستحاضة و بین الصلاة التی تجب لها تلک الوظائف (و تفصیل ذلک) انه یقع الکلام تارة فی وجوب المبادرة إلی الصلاة بعد الغسل، و اخری فی وجوبها علیها بعد الوضوء، و ثالثة فی وجوبها علیها بعد تغییر القطنة و الخرقة و غسل ظاهر البدن، و رابعة فی وجوب المبادرة بعد الإتیان بالوظیفة- إلی الإتیان بما یشترط فیه الطهارة مثل الطواف و نحوه.

(اما الأول) فالمشهور علی وجوب المبادرة إلی الصلاة بعد الغسل، و فی طهارة الشیخ الأکبر (قده) انه یظهر منهم نفی الخلاف فیه، و فی الجواهر انه لم یعرف فیه مخالف، و المحکی عن کشف اللثام جواز الفصل بینهما، و اختاره فی محکی المصابیح و عن المحقق القمی المیل الیه و لکن جعل المبادرة أحوط.

(و یستدل للمشهور) بالأصل أی قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضیة للاحتیاط بتحصیل العلم بالفراغ الحاصل مع المبادرة لا مع عدمها، و ذلک ظاهر بعد الفراغ عن حدثیة دم الاستحاضة و ان المتیقن من العفو عنه و صحة الصلاة معه هو ما إذا لم یتخلل بینهما فصل.

و بالأخبار الدالة علی وجوب الجمع بین الظهرین أو العشائین بغسل، المعبر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۱۸۲

عنه بالباء المشعرة بالمقارنة کما فی صحیح ابن مسلم، و فیه: فالجیمع بین کل صلوتین بغسل.

(و فى خبر صفوان): و تجمع بين صلوتين بغسل، و أصرح منهما ما عبر فيه بكلمة «عند» كما فى خبر ابى المعزى: فلتغتسل عند كل صلوتين (و خبر ابن سنان):

المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر.

بناء على ان يكون المراد- عند كل صلوتين أو عند صلاة الظهر. عند ارادة فعل الصلاة، مع دعوى ظهور لفظة- عند- فى المقارنة كما عن الحلى (قده) قال فى المحكى عنه: ان لفظة- عند- من دون تصغير بمنزلة لفظة- قبيل و بعيد- مع التصغير فكما انهما مع التصغير تدلان على المقارنة كذلك لفظة عند بلا تصغير تدل عليها، مضافا الى دلالة نفس وجوب الجمع بين الصلوتين على لزوم المقارنة إذ لولاه لم يكن وجه لوجوب الجمع بينهما، و الحمل على التعبد بعيد فى الغاية.

و يمكن الخدشة فى الجميع، اما التمسك بالأصل فبان الأصل فى المقام و ان كان هو الاشتغال- لا البراءة عن وجوب المقارنة- لكن الرجوع اليه انما يتم لو لم يكن دليل اجتهادى على عدم وجوبها و الا فهو المرجع، و اما الاخبار المعبرة بالباء أو الفاء فبمنع ظهورها فى وجوب المقارنة و ان كانت لا تخلو عن الاشعار، مع انها معارضة بالأخبار المعبرة بكلمة- ثم- (ففى خبر إسماعيل بن عبد الخالق):

فلتؤخر الظهر إلى أخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر و العصر فان كان المغرب فلتؤخرها إلى أخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب و العشاء، فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين (و خبر ابن بكير): فإذا مضى عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت.

(و لكن الانصاف) عدم ظهور هذه الاخبار أيضا فى جواز الفصل، بل المصحح فى التعبير بلفظة- ثم- انما هو تأخر زمان الصلاة عن الغسل و تأخر رتبتها عنه، كيف، و الا- فالظاهر منها هو وجوب الفصل أو لا أقل من رجحانه الجامع مع الاستحباب و لعل الظاهر إباء الفهم الذكى عن استظهاره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 183

و اما ما عبر فيه بلفظة- عند- فلما عرفت من ابتناء الاستدلال به على دعوى كون المراد من قوله عليه السّلام فلتغتسل عند كل صلوتين و نحوه- هو عند إرادة الصلاة و هو ممنوع، بل يمكن ان يقال بظهوره فى وقت الصلاة- أى زمان حضور وقت كل صلاة كما يشهد به ما فى ذيل خبر ابن سنان، و فيه: ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر، إذ لا ينبغى التأمل فى كون المراد من قوله عليه السّلام: عند المغرب و عند الصبح هو عند وقتهما، و ذلك بقرينة قوله:

فتصلى المغرب و قوله: فتصلى الفجر المراد بهما صلاة المغرب و صلاة الفجر فيكون قرينة على ارادة وقت الصلاة من قوله عند كل صلوتين فى خبر ابى المعزى، و عند صلاة الفجر فى خبر ابن سنان.

و اما اشعار وجوب الجمع بين الصلوتين على وجوب المقارنة و عدم جواز الفصل بين الغسل و بين الصلاة فهو اشعار لا يبلغ إلى مرتبة الظهور لكى يصلح ان يكون مقيدا للإطلاقات الدالة على عدم الوجوب.

(و يستدل للقول الأخير) بإطلاقات الأخبار الواردة فى مقام البيان الحاكمة على ما يقتضيه الاحتياط، كما فى موثقة يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام، امرأة رأت الدم فى حيضها حتى جاوز وقتها، قال عليه السّلام تنظر عدتها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام- أى إلى عشرة أيام- فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل فى وقت كل صلاة.

(و خبر الحلبى): تغتسل المرأة الدميّة بين كل صلوتين (و خبر الصحاف):

إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و

تغتسل للظهر و العصر و تغتسل للمغرب و العشاء.
(و خبر إسماعيل بن عبد الخالق): فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة.
(و خبر ابن بكير): فإذا مضت عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 184

و غير ذلك من الاخبار المعبرة فيها بكلمة- ثم- المشعرة بجواز التراخى بين الغسل و بين الصلاة.
و ان أورد على الاستدلال بها بأن الأخذ بكلمة- ثم- يقتضى وجوب الفصل أو استحبابه و هو مخالف للإجماع، فيجب ان يحمل على ما لا ينافيه، و هو الحمل على تأخر الصلاة عن الغسل رتبه أو تأخر زمانها عن زمانه ذاتا.
(و ربما يؤيد القول بالجواز) بما سيجى‌ء من جواز الاكتفاء بالغسل لصلاة الفريضة و لجميع الغايات المتوقفة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلاة باقيا، إذ لا بد حينئذ من تحقق الفصل بين الغسل و أكثر الغايات، و تخصيص الصلاة منها بالاتصال بالغسل بعيد، و ان لم يكن به بأس عند قيام الدليل عليه، و هذا القول- اعنى القول بجواز الفصل- قوى للإطلاق، و لا يصغى الى المنع عن الإطلاق بدعوى نفى سوقه من هذه الجهة و عدم كونه واردا لبيانها، لكنه لنقل الإجماع على وجوب الاتصال و استظهار نفى الخلاف فيه ينبغى الاحتياط بالمبادرة إلى الصلاة بعد الاغتسال.
هذا كله فى حكم اتصال الغسل بالصلاة، و بما ذكرناه يظهر حكم اتصال الوضوء بالصلاة قولا و دليلا فيما لا يحتاج فيه الى الغسل كالاستحاضة القليلة أو المتوسطة بالنسبة إلى الظهرين و العشائين و ان الخلاف هيهنا أظهر، إذ المحكى عن مختلف العلامة هنا جواز الفصل مع قوله بالمنع بين الغسل و الصلاة، بل المحكى عن مصابيح الطباطبائى نسبة الجواز هنا إلى الأكثر، و هذه النسبة غير ثابتة (و الأقوى) فى المقام أيضا هو جواز الفصل، للإطلاقات، و ان كان مقتضى القاعدة لو لا الإطلاقات هو المنع، لكون المتعين هو الاقتصار على المتيقن.
و استدل الشيخ (قده) لوجوب الاتصال بين الوضوء و الصلاة بوجوب تجديده لكل صلاة (و فيه) انه أعم، لاحتمال عدم تأثيره الدم الحادث بعد الوضوء فى رفع أثره إلا بعد إتيان الصلاة و لو منفصلا، و التعليل بلزوم الاقتصار على المتيقن- و هو تأثير الوضوء فى استباحة الصلاة المتصلة به- رجوع الى الدليل الأخر، و قد عرفت انه لا يتم مع إطلاق الاخبار الا مرة بالوضوء، مضافا الى استصحاب اثر الغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 185

و هو إباحة الصلاة، الحاكم على الاحتياط، حيث لا يقين بارتفاعه بسبب الفصل- لو لم يكن من قبيل الشك فى المقتضى.
و هل اللازم على القول بوجوب المبادرة هو الاقتصار على الفصل بمقدار الضرورة- الذى لا محيص عنه- فلا يجوز الأزيد منه و لو لتحصيل المقدمات للصلاة مع تعارف تحصيلها بعد الغسل و الوضوء، أو جواز ذلك و لو مع عدم تعارف تحصيلها كذلك، أو جواز الفصل بالمقدار المتعارف منه و لو لم يكن لتحصيل المقدمات أو جوازه بقدر المتعارف لكن لأجل تحصيل المقدمات الغير الحاصلة (احتمالات) ناشئة من اختلاف الأدلة التى استدل بها لوجوب المبادرة.
فبالنظر الى الاستدلال بلزوم الاقتصار فى العفو عن حدثية دم الاستحاضة على القدر المتيقن ينبغى القول بالاحتمال الأول- أعنى الاقتصار فى الفصل على مقدار الضرورة.
و المستفاد من الأمثلة التى ذكروها للفصل لأجل تحصيل مقدمات الصلاة كالستر و الاجتهاد فى القبلة و دخول المساجد هو الثانى- بناء على ان يكون المستثنى عندهم من الفصل المحرم هو ما كان لأجل تحصيل مقدمات الصلاة مطلقا و لو كان زمانه أزيد من المتعارف.

و مقتضى الجمود على المستفاد من بعض الأدلة المستدل بها لوجوب الاتصال مثل ما عبر فيه بالفاء أو- عند- هو الثالث- اعنى احتمال كون المدار على مقدار الفصل المتعارف و لو لم يكن لأجل تحصيل المقدمات- و ذلك لأجل حمل الخطابات الواردة فى الكتاب و السنة على المتفاهم العرفى.

(و الأقوى هو الأخير) و ذلك لما ذكر فى وجه الاحتمال الثالث، لكن بعد حمله على ما إذا كان الفصل لأجل تحصيل المقدمات التى يكون الاشتغال بها كالاشتغال بالصلاة نفسها بحيث لا يعد زمان الاشتغال بتحصيلها فصلا بين الغسل و الوضوء و بين الصلاة، بل هو بنظر العرف اشتغال بالصلاة، و ذلك كالستر باللباس الموجود، لا تحصيل الساتر بالشراء مثلا، و كالاجتهاد فى القبلة اجتهادا متعارفا عند القيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٨٦

إلى الصلاة، دون الاجتهاد المتوقف على أمور كثيرة، و كالذهاب الى المسجد أو الى مكان للصلاة، فلا يجب عليها المبادرة إلى الصلاة فى مكان الوضوء أو الغسل، و كانتظار الجماعة قليلا بحيث لا يكون مضرا فى صدق التعاقب عرفا، و كالأذان و الإقامة و الإتيان بالمستحبات التى فيهما و بينهما فضلا عن المستحبات فى الصلاة، فلا يجب الاقتصار بالواجب فى الصلاة فضلا عن الأقل.

هذا تمام الكلام فى حكم الفصل بين الغسل و الوضوء و بين الصلاة (و منه يظهر) حكم الفصل بين سائر الوظائف مثل تغيير القطنة و الخرقة بالتبديل أو التطهير و تطهير ظاهر البدن و بين الصلاة.

و اما الفصل بين وظائفها و بين غير الصلاة مما يشترط فيه الطهارة كالطواف و مس كتابة القرآن فسيأتى البحث عنه فى طى المسألة السابعة عشر و الثامنة عشر.

و ليعلم ان ما ذكر من وجوب المبادرة و عدم جواز الفصل انما هو مع استمرار الدم، و اما مع انقطاعه من حين الشروع فى الغسل أو الوضوء و لم تر الدم بعد الشروع فيهما فلا إشكال فى عدم وجوب المبادرة كما صرح به فى الجواهر و الطهارة، و ذلك لحصول الطهارة بما فعلت و عدم انتقاضها بالحدث بعده، و لكن لا بد فى ذلك من كون عدم الرؤية لأجل انقطاع الدم بمعنى عدم خروجه مع عدم كونه فى فضاء الفرج أيضا، و لا فرق فى كون الانقطاع لبرء أو فترة، خلافا لما يظهر من الذكرى من كون الانقطاع عن الفترة كالنقاء فى بعض أيام العادة أو العشرة المتخلل برؤية الدم فى طرفيه مع انقطاعه على العشرة، حيث قد تقدم انه بحكم الحيض و لا وجه لما افاده، لعدم الدليل عليه فى المقام و ان كان الحكم كذلك فى الحيض.

[مسألة (٩) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم]

مسألة (٩) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم بحشو الفرج بقطنة أو غيرها و شدها بخرقة فان احتبس الدم و الا فبالاستثفار اى شد وسطها بتكة مثلا و تأخذ خرقة أخرى مشقوقة الرأسين تجعل إحداهما قدامها و الأخرى خلفها و تشدهما بالتكة أو غير ذلك مما يحبس الدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ١٨٧

فلو قصرت و خرج الدم أعادت الصلاة بل الأحوط إعادة الغسل أيضا و الأحوط كون ذلك بعد الغسل و المحافظة عليه بقدر الإمكان تمام النهار إذا كانت صائمة.

لا ينبغى الإشكال فى وجوب الاستظهار فى الجملة على المستحاضة، و فى الجواهر انه لم أجد فيه خلافا، و فى الطهارة انه الظاهر من الأصحاب على ما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكى عن الكفاية و الحدائق، و فى الحدائق صرح الأصحاب بأنه يجب على المستحاضة الاستظهار، و عن بعض المحققين ان نقل الإجماع عليه ما بين ظاهر و صريح مستفيض.

و الاستظهار هو الاستيثاق فى منع الدم عن الخروج و التعدى إلى خارج الفرج رأسا- ان أمكن- مع عدم حصول الضرر بذلك بحشو الفرج بقطن أو نحوه- ان انحبس الدم به، و الا بالتلجم و الاحتشاء و الاستثفار، و المراد بهذه الثلاثة واحد، و فسر التلجم بأخذ اللجمة- بالجيم- و هى خرقة طويلة تشد المرأة فى وسطها ثم تشد ما يفضل من احد طرفيها ما بين رجليها الى الجانب الأخر، و ذلك إذا غلب سيلان الدم.

و فسر الاحتشاء بربط خرقة محشوة بالقطن- يقال لها المحشى- على عجيزتها للتحفظ من تعدى الدم حال القعود، (و اما الاستثفار) فقد تقدم تفسيره و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده): تسمى خرقة الاستثفار للمرئة «حيضة» بكسر الحاء.

(و كيف كان) فالجميع- كما ذكره فى الروض- عبارة عن ان تشد المرأة على وسطها خرقة كالتكة و تأخذ خرقة أخرى و تعقد احد طرفيها من قدام- بالخرقة الاولى- ثم تدخل الخرقة الثانية بين فخذيها و تخرجها من خلفها و تعقد طرفها الأخر بالخرقة الأولى، كل ذلك بعد غسل الفرج و حشوه بالقطن.

و اما جعل الخرقة الأخرى مشقوقة الرأسين كما فى الذكرى و تبعه الأصحاب فى التعبير به فى عبائرهم و منهم المصنف فى المتن فلعله لأجل سهولة عقدها بالتكة

المشدودة على الوسط، و الا فلا مدخلية لشق رأسها فى الاستظهار.

و يدل على وجوب الاستظهار بالمعنى المذكور (مضافا الى نفى الخلاف فيه و نقل الإجماع عليه) ما ورد فى جملة من الاخبار المتقدمة (ففى صحيحة معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السّلام: و تحتشى و تستثفر (و فى صحيحة الحلبى): ثم تغتسل و تستذفر بثوب ثم تصلى (و فى موثقة زرارة): ثم هى مستحاضة فلتغتسل و تستوثق من نفسها (و فى موضع من مرسلة يونس) و أمرها ان تغتسل و تستثفر بثوب.

(و فى موضع أخر منها) عند حكاية حمنة بنت جحش عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حيث قالت له صلّى اللّه عليه و آله انى استحضت حيضة شديدة، فقال صلّى اللّه عليه و آله: احتشى كرسفا، فقالت انه أشد من ذلك انى أثجه ثجا، فقال صلّى اللّه عليه و آله: تلجمى و تحيضى.

(و موثقة فضيل و زرارة) عن أحدهما عليهما السّلام، قال المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين ثم تغتسل كل يوم ثلاث مرات و تحتشى لصلاة الغداة (الحديث).

و كذا الأخبار الواردة فى وضع الكرسف و ازدياده و إدخال قطنة بعد قطنة (ففى صحيحة صفوان بن يحيى) عن الكاظم عليه السّلام فى امرأة مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت ثم مكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك، أ تمسك عن الصلاة؟ قال عليه السّلام لا، هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد.

و استدل أيضا بوجوب منع النجاسة عن البدن فى حال الصلاة لما دل على اشتراط طهارة ظاهر البدن فى الصلاة، و بوجوب تقليل النجاسة مهما أمكن، و بان هذا الدم حدث يجب الاستظهار فى منعه بقدر الإمكان.

(و أورد على الأول) بأنه يتم إذا أمكنها بالاستظهار تحفظ بدنها عن النجاسة إلى أخر الصلاة، لا مطلقا، إذ لا يتأثر المحل النجس بمثل نجاسته، مع ان المدعى وجوب الاستظهار مطلقا و لو مع عدم إمكان حفظ ظاهر البدن عن النجاسة.

(و على الثانى) بأن وجوب تقليل النجاسة و التحفظ عن الزائد عما لا يمكن

التحفظ عنه أول الكلام، فيكون الاستدلال به أشبه بالمصادرة.

(و على الثالث) بأنه كالوجه الأول ينفع فيما إذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع فى الغسل و الوضوء الى تمام الصلاة، و الا- فالتحفظ عنه بقدر الإمكان على ما هو المدعى لا ينفع بعد خروج شىء منه لا بالاختبار، اللهم الا ان يقال بالعفو عن الخارج لا بالاختيار لأجل الضرورة.

إذا تبين ذلك فاعلم ان فى هذا المتن أمور:

(الأول) ان ظاهر قوله (قده) يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم، هو كون محل الاستظهار بعد الوضوء و الغسل كما يصرح فى أخر هذه المسألة باحوطية كونه بعد الغسل.

و مقتضى كون مدرك وجوب الاستظهار هو التحفظ عن خروج الدم مهما أمكن و الاقتصار فى العفو عن حدثيته على ما لا يمكن التحرز عنه، هو فعله- اى الاستظهار- من ابتداء الشروع فى الغسل و الوضوء، و ذلك للتحفظ عن خروج الدم فى حالهما بقدر الإمكان، كما يجب التحفظ عنه بعدهما الى الفراغ من الصلاة.

لكن استفادة ذلك من الاخبار لا يخلو عن غموض، و ان اعترف بها كاشف الغطاء فى محكى شرحه على المفاتيح- بالنسبة إلى الوضوء- قال (قده): ان المستفاد من الاخبار و كلمات الأخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء فى القليلة و المتوسطة لتحقق معاقبة الصلاة للطهارة مهما تيسر، و وافقه فى الجواهر لكن بالنسبة إلى صلاة الغداة دون غيرها.

و لعل الوجه فى عدم لزوم تقديمه على الوضوء فيما عدا صلاة الغداة هو عدم الدليل على وجوب الاستظهار طول النهار، و اما تغيير القطنة و الخرقة لو تلوثتا به و كذا تطهير البدن عند تلوثه لأجل ما عدا صلاة الغداة من الصلوات فهو لأجل اشتراط طهارتها فى الصلاة كما تقدم.

(لكن الانصاف) عدم الفرق فى لزوم تقديم الاستظهار على الوضوء بين صلاة الغداة و ما عداها لا سيما إذا كان منشأه تحقق المعاقبة، و ليس لتوهم لزوم تأخره عنه

منشأ أصلا.

و اما الغسل ففى وجوب كون الاستظهار من حين الشروع فيه أو وجوب كونه بعده قولان: و المنسوب الى المشهور هو الأخير، و عن شرح المفاتيح ان الظاهر من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل، و لعله من جهة ان الغسل مع الشد و الاستيثاق غير متيسر.

(أقول) و لعل نظره (قده) بالأخبار التى استظهر منها هو صحيح الصحاف و خبر عبد الرحمن (ففى الأول): و ان كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات و تحتشى و تصلى (و فى الثانى) فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر ثم تصلى.

لكن أورد عليه فى الجواهر بانصراف الذهن عن إرادة الإيجاب من ذلك، لاحتمال كونه لغلبة حصول مشقة الفعل فى الأثناء، و لعطف الاستظهار على الغسل فى كثير من الاخبار بالواو المقتضى للجمع المطلق و ان قدم ذكر الغسل عليه مع عطف غيره عليهما بثم، مضافا الى أولوية فعل الاستظهار من حين الشروع فى الغسل على فعله بعده للتحفظ عن خروج الدم فى أثنائه، و اما حديث عدم إمكان الغسل مسبوقا بالاستظهار فضعيف جدا، لإمكان الغسل معه بلا كلام.

هذا خلاصة ما أفاده فى الجواهر، و حاصله المنع عن وجوب تأخير الاستظهار عن الغسل، لكنه (قده) احتاط فى النجاة و قال ان الأفضل بل الأحوط كون الاستظهار بعد الغسل، و المصنف (قده) تابعه فى احوطية تأخير الاستظهار عن الغسل و يظهر أفضليته من استظهار تأخيره عن الغسل فى الخبرين المذكورين، و لعل الوجه فى أحوطيته أيضا ذاك الاستظهار مع الخروج عن خلاف ظاهر الأصحاب (و كيف كان) فلعل الأحوط تقديمه على الغسل و الوضوء فى جميع أقسام الاستحاضة و فى جميع الصلوات و

المحافظة عليه من حين الشروع فيهما الى الفراغ من الصلاة و اللّه الهادى إلى سوىّ الصراط.

(الأمر الثانى) ظاهر ما فى موثقة فضيل و زرارة المتقدمة من قوله عليه السّلام

و تحتشى لصلاة الغداة هو كون الاستظهار شرطا لصحة الصلاة، فالمقصود منه هو المنع عن خروج الدم مهما أمكن من غير خصوصية فى كيفيته، فيجوز بغير ما ذكر من التلجم و الاحتشاء كما صرح به المصنف (قده) بقوله:- أو غير ذلك مما يحبس الدم- لكن الاولى مراعاة الكيفية المذكورة، لما عرفت من التعبير فى الاخبار بالتلجم و الاستثفار و الاحتشاء، و قال فى نجاة العباد أنه الأحوط.

(الثالث) يترتب على شرطية الاستظهار للصلاة انه لو قصرت فيه وصلت مع خروج شى‌ء منها قبل الصلاة أو فى أثنائها يجب عليها الإعادة، و ذلك قضاء لحكم الشرط و انتفاء المشروط عند انتفائه و عدم ثبوت العفو عن الدم الخارج بالاختيار.

و هل يجب اعادة الغسل و الوضوء أيضا، وجهان، من ان حدثية الدم موجبة للحكم بانتقاض الطهارة السابقة عليه مع عدم ثبوت العفو عنه فيما كان خروجه عن التقصير بالاختيار، و من إطلاق ما دل على العفو عما يخرج بعد الطهارة الشامل لما كان بالاختيار، و انما يجب إعادة الصلاة لاستظهار شرطية الاستظهار لها من الاخبار و الأول هو الأحوط، و ان كان الأخير أقوى.

هذا كله إذا كان خروج الدم لأجل التقصير فى ترك الاستظهار، و ان كان لغلبة الدم فان كان لانتقال الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى كان كانت متوسطة فصارت كثيرة أو كانت قليلة فصارت متوسطة أو كثيرة فسيأتى حكمه فى المسألة الخامسة عشر، و ان لم يكن لانتقالها إلى المرتبة العليا فالظاهر المتيقن هو العفو عنه فلا يحتاج إلى إعادة الطهارة و لا إعادة الصلاة، لان مقتضى الإطلاقات و العمل بالوظائف هو ذلك فلا يحتاج فى نفى البأس حينئذ إلى التمسك بقاعدة الحرج- كما حكى عن الذكرى- لما عرفت منا غير مرة من عدم صحة التمسك بقاعدة الحرج لإثبات الحكم، و انما هى المرجع فى نفى الحكم الثابت- عن مورد الحرج، مضافا الى المنع عن لزوم الحرج فى إعادة الصلاة و الطهارة مطلقا، بل ينبغى الاقتصار حينئذ على مورده.

(الأمر الرابع) المحكى عن نهاية العلامة وجوب الاستظهار على الصائمة طول

النهار، و وافقه الشهيدان فى الذكرى و الروض.

قال فى الذكرى: و هذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلاة، و لو كانت صائمة فالظاهر وجوبه جميع النهار لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم، و به قطع الفاضل.

و دليله هذا يتألف من مقدمتين، و الاولى منهما قدح خروج الدم بالاختيار فى صحة الطهارة السابقة عليه كما يضر بصحة الصلاة التى تتعقبها، و الثانية اعتبار الطهارة عن حدث الاستحاضة فى صحة الصوم طول النهار كما يعتبر الطهارة عن حدث الحيض فى صحته طوله، و فى كلتيهما النظر، لما عرفت من منع الاولى و انه لا يستفاد من الاخبار عدم قدح خروج الدم بعد الطهارة فى صحتها، و لما فى الثانية أيضا من ان المعتبر فى صحة الصوم هو الأغسال الواجبة على المستحاضة للصلاة لا خلوها عن الدم طول النهار، و سيأتى البحث عن ذلك فى المسألة الثانية عشر.

[مسألة (10) إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل]

مسألة (10) إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل فالأحوط تأخيرها إلى قريب الفجر فتصلى بلا فاصلة.

فى هذه العبارة قصور، و لعل المراد منها الاحتياط فى تأخير الغسل الى قريب الفجر لكى تصلى صلاة الليل بعد الغسل بلا فاصلة

و تنتهى صلاة الليل بانتهاء الليل فتشتغل بصلاة الغداة من غير فصل (و بعبارة أوضح) تغتسل فى أخر الليل فى وقت لم يبق من الليل الا بمقدار الغسل و صلاة الليل، و قد عرفت فى طى المسألة الثامنة احتمال جواز تقديم الغسل على الفجر بمقدار زائد عن مقدار صلاة الليل- عن الشهيد الثانى فى الروض لإطلاق الاذن فى التقديم و قلنا بأن الأقوى هو عدم الجواز لمنع الإطلاق و وجوب الاقتصار على المتيقن، و هو جواز التقديم بمقدار صلاة الليل فقط.

[مسألة (۱۱) إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى]

مسألة (۱۱) إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى ثم دخل الوقت من غير فصل يجوز لها الاكتفاء به للصلاة.

اعلم ان هذه المسألة متكفلة لأمرين (أحدهما) جواز الإتيان بالغسل و الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۹۳

لغاية أخرى ما عدا الصلاة الفريضة، و يأتى البحث عن ذلك فى المسألة الثامنة عشر (و ثانيهما) انه إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى ثم دخل الوقت من غير فصل فهل يجوز الاكتفاء به لصلاة الغداة أم لا، وجهان، و التحقيق انه لا إشكال فى جواز الاكتفاء به إذا كان الاغتسال قبل الفجر لصلاة الليل مع عدم منافاته للمعاقبة كما تقدم فى المسألة السابقة، و لا فى عدم جوازه لغاية أخرى مع منافاته للمعاقبة أو عدم الإتيان بتلك الغاية بناء على انحصار الواجب من المقدمة بالمقدمة الموصلة.

إنما الكلام فيما إذا اغتسلت لغاية أخرى غير صلاة الليل و أتت بها أو لم تأت بها مع القول بوجوب المقدمة مطلقا، ففى جواز الاكتفاء به حينئذ احتمالان، من إطلاق الدليل، و من ان المتيقن مما ثبت جوازه هو الإتيان بما عدا الصلاة من الغايات إذا أتت بالوظائف لأجل الصلاة، لا ما إذا أتت لما عدا الصلاة ثم أرادت أن تأتى بالصلاة بها، كما يأتى البحث عنه مفصلا مع ما هو التحقيق فى ذلك.

[مسألة (۱۲) يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط]

مسألة (۱۲) يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط إتيانها للأغسال النهارية فلو تركتها فكما تبطل صلوتها يبطل صومها أيضا على الأحوط و اما غسل العشائين فلا يكون شرطا فى الصوم و ان كان الأحوط مراعاته أيضا و اما الوضوءات فلا دخل لها بالصوم.

لا خلاف بين الأصحاب- كما فى الحدائق- فى انه لو أخلت بالأغسال الواجبة عليها فى حال التوسط أو الكثرة فى الجملة لم يصح صومها، و فى الروض انه مما لا خلاف فيه، و فى المدارك و عن الذخيرة و شرح المفاتيح انه مذهب الأصحاب، و عن بعض الإجماع عليه، و ربما يستظهر من المبسوط التوقف فيه قاله فى الروض حيث أسنده إلى رواية الأصحاب، و أجيب عنه كما فى الجواهر بان من لاحظ طريقة الشيخ و طريقة مشاركيه فى العمل باخبار الآحاد حيث يستندون الى روايات الأصحاب مع عدم التعرض لطعن أو قدح انه فى غاية الاعتماد عندهم.

(و استدلوا له) بصحيحة على بن مهزيار قال كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو نفاسها من أول شهر رمضان ثم استحاضت و صلت و صامت شهر رمضان من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۱۹۴

ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين، فهل يجوز صومها و صلوتها أم لا، فكتب عليه السّلام تقضى صومها و لا تقضى صلوتها لان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر فاطمة و المؤمنات من نسائه بذلك.

و استشكل فى الاستدلال به بوجوه:

(الأول) انه مكاتبة و مضمرة، و يكفى فى ضعفها وجود أحدهما فضلا عن اجتماعهما، و هذا الاشكال ليس بشىء بعد ما تبين مرارا من كون المعيار فى حجية الأخبار عندنا على الوثوق بصدورها و هو يحصل باستناد المتقدمين من الأصحاب عليه و لا إشكال فى كون هذا الخبر من هذا القبيل، كيف، و فى عبارة المبسوط استناد الحكم المذكور إلى رواية الأصحاب. بناء على ان يكون نظره (قده) الى هذه الرواية، فإنه شهادة منه (قده) على استناد الأصحاب إليها، مع انه لو كان نظره الى غيرها يصير ما أسنده إليهم كالرواية المرسلة و يتم حجيته بالاستناد (و بالجملة) فلا سبيل إلى الإشكال بضعف الخبر، مضافا الى ما قيل من عدم قدح الإضمار إذا كان من مثل ابن مهزيار المعلوم حاله فى الجلالة عند الشيعة.

(الوجه الثانى) مخالفة الصحيح مع الاخبار المعتبرة الدالة على ان فاطمة عليهما السّلام لم تكن ترى حمرة لا حيضا و لا استحاضة (و أجيب عنه) أولا بخلو الخبر عن ذكر فاطمة عليها السّلام فى المروى عن الفقيه و العلل، بل فيه: ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك، و ان ذكرت فى المحكى عن التهذيب و الكافى (و ثانيا) انه على تقدير صدوره يحمل على انه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر فاطمة عليها السّلام ان تأمر المؤمنات بذلك.

و يومى الى صحة هذا الحمل صحيح زرارة قال سئلت الباقر عليه السّلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضى الصوم فقال عليه السّلام ليس عليها ان تقضى الصلاة، و عليها ان تقضى صوم رمضان ثم اقبل على فقال ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر بذلك فاطمة (ع) و كانت تأمر بذلك المؤمنات (و ثالثا) يمكن ان تكون الفاطمة المذكورة فى الحديث هى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 195

فاطمة بنت ابى جيش «1» فإنها كانت مشهورة بكثرة الاستحاضة و السؤال عن مسائلها كما يظهر من مرسلة يونس المتقدمة مرارا، و يكون ذكر الصلاة و السلام فى الحديث بعد ذكر فاطمة ناشيا من توهم الكاتب كونها فاطمة الزهراء عليها السّلام.

(الوجه الثالث) اشتمال الخبر على عدم وجوب قضاء الصلاة، و هو مخالف مع الإجماع على وجوبه (و أجيب عنه) بوجوه باردة «2».

أحسنها صحة التفكيك فى الحجية و ان خروج بعض الخبر عن الحجية لا يخرج جميعه عنها، إذ هو بالنسبة إلى الفقرات المشتمل عليها أخبار متعددة لا سيما فى المكاتبة التى هى مظنة الوقوع فى الوهم من الناظر إليها.

و ان كان لا يخلو هذا الجواب أيضا عن المناقشة لعدم تماميته فى الاستدلال الامام عليه السّلام بما فعله النبى صلّى اللّه عليه و آله بقوله: لان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر فاطمة و المؤمنات من نسائه بذلك، حيث ان المشار اليه بذلك هو قضاء الصوم و عدم قضاء الصلاة، فهو إجمال ما فصله أولا، و لا يمكن الالتزام بالتفكيك فى الحجية فيه، و ان أمكن فيما فصله أولا كما لا يخفى.

و لعله لهذه المناقشات لم يفت المصنف (قده) فى المتن ببطلان الصوم عند ترك الاغتسال، و قال بأنه أحوط، و اما الإجماع على البطلان و عدم الخلاف فيه فعلى تقدير تماميته فهو لهذا المدرك المذكور، و قد ثبت فى محله عدم حجية

---

(1) فاطمة بنت ابى جيش بالمهملة و الموحدة و المعجمة مع التصغير و اسمه قيس بن عبد المطلب، الاسدية، صحابية، و هى التى سئلت أم سلمة عن حديث الحيض، و عن الباقر (ع) انها استحيضت سبع سنين (مجمع البحرين).

(2) مثل ما ذكره الشيخ فى التهذيب من حمل عدم قضاء الصلاة على ما إذا لم تعلم ان عليها لكل صلوتين غسلا، و ما ذكره الأردبيلى من حمله على ما كان ترك الصلاة فى أوقات الحيض، و ما ذكره فى المنتقى و وافقه الأمين الأسترابادى و بعض

الأفاضل من ان هذا جواب عن السؤال عن حكم الحائض و ان الراوى توهم انه جواب عن حكم الاستحاضة.

ما كان من الإجماع معلوم المدرك أو محتمله، هذا، و لكن مخالفتهم فى مثل ذاك الوفاق الحاصل منهم فى الحكم بالبطلان مشكلة جدا، و عليه فلا محيص عن الحكم به كما حكموا و ان كان تتميمه بالدليل لا يخلو عن الاشكال.

ثم انه على القول بالبطلان يقع البحث عن أمور:

(الأول) هل الشرط فى صحة الصوم هو الأغسال النهارية خاصة، و هى غسل صلاة الفجر و غسل الظهرين.

أو هى مع غسل الليلة السابقة للعشائين خاصة اما مطلقا أو بشرط عدم تقدم غسل صلاة الفجر على الفجر و الا فيكتفى به عن غسل العشائين فى الليلة السابقة.

أو الأغسال النهارية مع غسل الليلة اللاحقة خاصة.

أو جميع الأغسال من النهارية الواقعة فى ذاك اليوم لصلاة الفجر و للظهرين و غسل العشائين فى الليلة السابقة و اللاحقة.

أو غسل خصوص صلاة الفجر من ذلك اليوم فقط، وجوه و احتمالات.

المحكى عن المنتهى و التذكرة و البيان هو الأول، و هو الذى قواه فى الجواهر و عليه المصنف (قده) فى المتن، و لعل مستنده استفادة كون الوجه فى التوقف هو منافاة حدث الاستحاضة للصوم و لا مدخلية للحدث الواقع فى الليل للصوم الواقع فى النهار، و لا- سيما ما يقع منه فى الليلة اللاحقة، و بتلك الاستفادة يعم الشرط لغسل صلاة الفجر، حيث ان له دخلا فى رفع التنافى بين الحدث الواقع فى النهار و بين الصوم و لا- ينحصر بخصوص غسل صلاة الظهرين بدعوى الجمود على لفظ الرواية من قول السائل «من غير ان تفعل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين» مع عدم شموله لغسل صلاة الصبح.

(و استدل للثانى) أعنى شرطية الأغسال النهارية مع غسل العشائين فى الليلة الماضية اما بالنسبة إلى الأغسال النهارية فبما تقدم فى الأول، و اما بالنسبة إلى غسل الليلة الماضية فلمكان مانعية الحدث عن الدخول فى الصوم، و المرأة محدثة حين ارادة الدخول فى الصوم، لكن لو تم هذا الدليل لكان اللازم تخصيص شرطية غسل

الليلة الماضية بما إذا لم تتقدم غسل صلاة الفجر على الفجر، إذ تكون المرأة حينئذ كالمرئة المنقطع عنها الدم فى الليلة الماضية مع عدم إتيانها بالغسل قبل الفجر فلا بد لها من رفعة حتى يصح لها الدخول فى الصوم كما حكى عن الذكرى و الروض و اختاره الشيخ الأكبر فى الطهارة بناء على استفادة كون المانع عن صحة الصوم هو الحدث لا التعبد، و احتمل فى الروض إطلاق الاشتراط و لم يذكر له وجها.

و لعله لإطلاق الرواية، و اما منع شرطية غسل الليلة اللاحقة فلاستلزامه الشرط المتأخر المستحيل.

(و يستدل للثالث) و هو القول بشرطية الأغسال النهارية مع غسل الليلة اللاحقة فقط- و هو ظاهر المشهور، بل ظاهر كل من عبر بتوقف صحة الصوم على الاغتسال- اما بالنسبة إلى غسل صلاة الفجر فبما تقدم من استفادة مانعية حدث الاستحاضة للصوم، و اما تعميمه لغسل الظهرين و العشائين فلإطلاق ما فى السؤال من قوله:

من غير ان تفعل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين، حيث انه يشمل ما تفعله لصلاة العشائين فى الليلة اللاحقة، و اما الاختصاص بالليلة اللاحقة دون السابقة فلما تقدم من عدم مدخلية الحدث الواقع فى الليل للصوم الواقع فى النهار.

و لا يرد عليه ان اللازم من ذلك عدم الشمول لما فى الليلة اللاحقة، بل عدم الشمول بالنسبة إليها أولى لاستبعاد توقف صحة صوم اليوم الحاضر على غسل الليلة اللاحقة له مع سبق انعقاد الصوم على تحقق شرطه.

و ذلك لان الشمول لغسل الليلة اللاحقة ينشأ من إطلاق قوله: من غير ان تفعل ما تعمله المستحاضة (إلخ) و لا يلتفت الى الاستبعاد المذكور فى قبال ورود الدليل عليه، فلا بد من ان يوجه بالوجه الصحيح فى تصوير الشرط المتأخر حسبما فصل فى الأصول.

(و استدل للرابع)- اعنى القول بشرطية الأغسال النهارية و غسل الليلة الماضية و اللاحقة معا- بظهور لفظ الرواية و إطلاق السؤال مع استفادة مانعية حدث الاستحاضة للصوم مطلقا كالجنابة و لو كان فى الليلة السابقة.

(و استدل للوجه الخامس) و هو اختصاص الشرط بخصوص غسل صلاة الفجر- و لم يظهر له قائل، بل هو مما احتمله فى كشف اللثام تبعا لما احتمله العلامة فى النهاية و لعل الوجه فيه كفاية الدخول مع الطهارة فى الصوم و عدم اعتبار بقائها إلى أخر النهار، لكن اللازم على ذلك وجوب تقديم الغسل على الفجر (و كيف كان) فهو احتمال مخالف مع ما يستفاد من الصحيح المذكور من اعتبار الغسل الواجب للصلوتين فى صحة الصوم.

(و الأقوى فى النظر) هو القول الثانى- أعنى اعتبار الأغسال النهارية و غسل الليلة الماضية، أما غسل صلاة الظهرين فلانه المتيقن من مدلول الخبر من ذكر الغسل لكل صلوتين، و اما غسل صلاة الفجر فلاستفادة مانعية حدث الاستحاضة عن صحة الصوم و اشتراط صحته بما يشترط به صلوتها مع دعوى الاتفاق على اعتباره فى صحته، إذ لم يحك القول بعدم توقفها عليه عن احد، و اما غسل الليلة الماضية فلأجل استفادة المانعية، لكن اعتباره مختص بما إذا لم تقدم غسل صلاة الفجر على الفجر و الا فيكفى غسل صلاة الفجر فى رفع المانعية كما لا يخفى و اما عدم اعتبار غسل الليلة اللاحقة فلعدم مساعدة الدليل عليه، و ان كان غير مستبعد لو قام الدليل عليه لما ثبت فى محله من الوجه الوجيه فى تصحيح الشرط المتأخر، و اللّه العالم بأحكامه.

و مما ذكرنا يظهر بطلان اختصاص الحكم بالكثيرة- كما فى رسالة الدماء- قال: و لا مجال لدعوى تنقيح المناط، لإمكان ان لا تكون الاستحاضة ما لم تكن كثيرة مخلّة بالصوم أصلا كما هو الحال فى القليلة بلا اشكال (و فيه) انه خلاف الظاهر المستفاد من الصحيحة من مانعية حدث الاستحاضة عن صحة الصوم إلا إذا اغتسلت للصلاة كما قدمناه.

(الأمر الثانى) هل يعتبر فى صحة صوم المستحاضة الوضوءات الواجبة عليها لأجل الصلاة أم لا احتمالان (و تفصيل الكلام فيه) ان البحث فى اعتبار الوضوء قد يقع فى الوضوء الواجب مع الغسل، كالوضوء الواجب لصلاة الصبح فى المتوسطة

أولها و للظهرين و العشائين فى الكثيرة، و قد يكون فى الوضوء الواجب للصلاة محضا كما فى القليلة أو ما يجب لما عدا الصبح فى المتوسطة أو لصلاة العصر و العشاء فى الكثيرة.

(اما الأول) ففى توقف صحة الصوم عليه و عدمه وجهان مبنيان على دخل الوضوء الذى مع الغسل فى رفع الحدث الأكبر و عدمه، فعلى الأول فاللازم هو الإتيان به فى الصوم بناء على استفادة مانعية حدث الاستحاضة- دون الأخير، و حيث قد تقدم فى مبحث الجنابة تحقيق الكلام فى ذلك، و ان الحق عدم اناطة رفع الحدث الأكبر بالوضوء و ان الوضوء فيما يجب مع الغسل انما هو لرفع الحدث الأصغر به فالأقوى عدم توقف صحة الصوم على الوضوء.

و اما الثانى- أعنى الوضوء الذى لا يجامع الغسل ففى اعتباره فى صحة الصوم و عدمه أيضا احتمالان مبنيان على ان ذكر الغسل لكل صلوتين فى السؤال المذكور فى الرواية هل يوجب اختصاص الجواب المذكور فيها بخصوصه أو ان ذكره فى السؤال من باب المثال و انه منساق للإخلال بجميع ما يجب على المستحاضة من الوظائف، و الجواب المذكور منزل على عموم السؤال فيجب القضاء مع الإخلال بالوضوء كما يجب مع الإخلال بالغسل (و الأقوى هو الأول) و عليه المشهور.

و مما ذكرنا يظهر عدم اعتبار ما عدا الوضوء أيضا من وظائف المستحاضة من تبديل القطنة و الخرقة و غسل ظاهر البدن، لعدم الدليل على اعتبار شيء منها، مضافا الى أنها لمكان رفع الخبث لأجل الصلاة و لا- مدخلية لرفعه فى صحة الصوم فى غير المستحاضة فضلا عنها.

(الثالث) هل المعتبر فى الغسل الواجب لصلاة الصبح فى الكثيرة أو المتوسطة وجوب تقديمه على الفجر لأجل الصوم أو جواز إتيانه بعد الفجر كالغسل للظهرين الذى يقع فى النهار و ان جاز تقديمه على الفجر أيضا، أو انه لا يجوز تقديمه على الفجر لأجل الصوم أصلا إلا إذا قدمه عليه لأجل غاية أخرى كصلاة الليل التى يجوز تقديم الغسل على الفجر لأجلها قطعا أو غيرها من الغايات لو قيل بجواز تقديمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۰۰

عليه لأجلها، وجوه.

المحكى عن الذكرى و المعالم هو الأول مستندا الى ان دم الاستحاضة حدث يجب رفعه للصوم فلا بد من تقديم رفعه على الفجر كالحائض المنقطع دمها قبل الفجر (و لا- يخفى ما فيه) لان المستفاد من الصحيحة اعتبار الغسل الذى هو وظيفة المستحاضة لأجل صلوتها فى صحة صومها و هو الغسل الذى يأتى به بعد الفجر و لا يصح تقديمه على الفجر الّا فيما أثبته الدليل فلا ملازمة بين دخله كذلك فى صحة الصوم و بين وجوب تقديمه كما ان صحته تتوقف على غسل الظهرين مع عدم تصور تقديمه فيه، و بذلك يمتاز ذاك الحدث عن حدث الحيض كما لا يخفى و ظاهر المعظم تبعية حصوله للصوم لحصوله للصلاة إذ لم يثبت اشتراط الزيادة على ذلك ان لم نقل بثبوت عدمه لإشعار الصحيحة به.

فحينئذ فالأقوى عدم جواز تقديمه على الفجر لأجل الصوم، لعدم الدليل على مشروعية تقديمه عليه لأجله، و جواز الاكتفاء به إذا قدمته على الفجر لأجل صلاة الليل لكن مع اعتبار عدم الفصل بينه و بين الفجر بأزيد من مقدار أداء صلاة الليل (و بعبارة أخرى) مع مراعاة ما يعتبر فى تقديمه على الفجر لأجل صلاة الصبح حسبما تقدم، و جواز الاكتفاء بما يأتى به مقدما على الفجر لغاية أخرى غير صلاة الليل منوط بجواز الاكتفاء به لأجل صلاة الغداة، و سيأتى الكلام فيه.

(الرابع) هل المعتبر فى وجوب الغسل لأجل صلاة الصبح فى شرطيته لصحة الصوم فى المتوسطة أو الكثيرة حدوث الدم قبل الفجر، فلو حدث بعده قبل صلاة الصبح و تركت الغسل لم يضر بصحة صومها، أو انه يعتبر كونه قبل الصلاة- و لو حدث بعد الفجر- فلو حدث بعد الصلاة على صفة المتوسطة و تركت الغسل للظهرين لم يبطل الصوم، اللهم إلا إذا صار الدم بصفة الكثرة بعد صلاة الصبح، أو يكفى وجوده مطلقا- و لو حدث بعد صلاة الصبح، وجوه.

حكى احتمال الأول عن الروض مع تصريحه بضعفه، و عن المحقق الثانى قيام الإجماع على خلافه، و لعل الوجه فى احتماله هو اعتبار الدخول فى الصبح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۰۱

طاهرا فى صحة الصوم فيكون المعتبر تحقق الطهارة فى حال الدخول فى الصبح فلا يضر وجود الحدث بعده فى صحته.

و لا يخفى انه مناف مع ما يستفاد من الصحيحة المذكورة من اشتراط غسل الظهرين فى صحة الصوم، فهذا الاحتمال ضعيف فى الغاية، و الاحتمال الأخير مبنى على كون حدوث صفة التوسط فى الدم بعد صلاة الصبح موجبا للغسل للظهرين، و قد تقدم فى المسألة الثانية عشر ان الأقوى وجوب الغسل لما عدا صلاة الصبح لو حدثت صفة التوسط بعد صلوته، و إذا وجب لما عداها يعتبر فى صحة الصوم أيضا فهذا الاحتمال- أعنى الأخير- هو الأقوى.

[مسألة (١٣) إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها]

مسألة (١٣) إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها بعد ذلك الى أخر الوقت انقطاع برء أو انقطاع فترة تسع الصلاة وجب عليها تأخيرها الى ذلك الوقت فلو بادرت إلى الصلاة بطلت إلا إذا حصل منها قصد القربة و انكشف عدم الانقطاع بل يجب التأخير مع رجاء الانقطاع بأحد الوجهين حتى لو كان حصول الرجاء فى أثناء الصلاة لكن الأحوط إتمامها ثم الصبر الى الانقطاع.

قد تكرر فى هذا الشرح حكم جواز البدار لاولى الاعذار و ان الأصل فيه مع اليأس عن زوال الاضطرار هو جوازه، و مع رجاء زواله هو عدم جوازه و وجوب الانتظار، و هل حكم المستحاضة حكم ذوى الأعذار مطلقا أو انه يجوز لها البدار مع العلم بالانقطاع أو مع احتماله- و لو قلنا بعدم جوازه فى غير المقام، وجهان.

ربما يقال بالأخير اما مطلقا أو مع التفصيل بين كون الانقطاع المعلوم أو المحتمل عن برء أو عن فترة، بالمنع فى الأول و الجواز فى الأخير (و يستند للجواز) مطلقا بعدم العموم الدال على حدثية دم الاستحاضة حتى فى الدم الخارج، بعد الإتيان بوظائف المستحاضة من الغسل و غيره و قبل انتهاء الصلاة، إذ النصوص الواردة فى حدثيته لاـ تدل عليها بالعموم لكى تشمل الدم المذكور.

و الى ذلك يشير المحقق (قده) فى المعتبر حيث يقول: ان خروج دمها بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٢٠٢

الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة (انتهى) و بذلك أيضا يستدل لجواز البدار فيما كان الانقطاع عن فترة، مضافا الى إطلاق ما دل على أمر المستحاضة بالصلاة من غير تعرض لانتظارها للفترة مع غلبة وجودها، حيث ان ترك التعرض له حينئذ دال على عدم وجوبه و الا يلزم نقض الغرض مع كون المقام مما لا بد لتعرضه إيفاء للغرض، و الى ان وجود الفترة بمنزلة العدم لان وجود الدم فى الباطن هو المصحح للحكم بكونها محدثة و لو لم يخرج الى الظاهر كدم الحيض المحتبس فى فضاء الفرج، و لذا يحكم عليها بكونها حائضا أو مستحاضة و لو مع منع الدم من الخروج بالاستظهار.

و عن الشهيدين ان الانقطاع للفترة لا يؤثر فى الطهارة لأنه بعوده بعد ذلك كالموجود دائما، هذا.

و لكن الأقوى هو الأول أعنى عدم جواز البدار مع العلم بالانقطاع أو احتماله فى أخر الوقت مطلقا سواء كان الانقطاع عن برء أو عن فترة، لعموم حدثية دم الاستحاضة و اختصاص العفو عنه- الثابت بالدليل- بالمستمر منه، لوروده فى مورد استمراره كما يشهد بذلك التعبير فى الاخبار عن الدم المستمر بالاستحاضة و عن حكمها بالوضوء لكل صلاة و الغسل لكل صلوتين و الأغسال الثلاثة- الظاهر جميعه فى كونه فى مقام بيان حكم من استمر به الدم لا مطلقا، فلا دليل على العفو عن غير المستمر منه مما يعلم بانقطاعه أو يحتمل فى أخر الوقت و منع إطلاق ما دل على أمر المستحاضة بالصلاة بمنع غلبة الفترة فى النساء و منع الإطلاق من أجل غلبتها فيهن لو سلم الأغلبية بعد ما عرفت من كون النصوص الدالة على العفو فى مورد الاستمرار.

و عليه يكون مورد الفترة خارجا عن مصب النصوص، فليس فى ترك التعرض لها نقض للغرض، و ان الظاهر من الأدلة توقف الحكم بحدثية الدم على بروزه و لو فى فضاء الفرج، و الفترة منه انما هى كالنقاء المتخلل فى أيام العادة أو فى العشرة لا كالمحتبس منه فى فضاء الفرج بسبب المنع عن خروجه بالاستظهار، لكن النقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٢٠٣

المتخلل فى أيام الحيض قد ثبت حيضيته بالدليل و لم يقم دليل على كون النقاء فى الاستحاضة محكوما بها.

فلا محيص عن القول بوجوب تأخير الصلاة إلى وقت الانقطاع فيما إذا علمت به أو احتملته و ان حكم المستحاضة كالحكم فى

غيرها من ذوى الأعذار من غير فرق فى الانقطاع المعلوم أو المحتمل بين كونه عن برء أو عن فترة، فلو بادرت إلى الصلاة فلا إشكال فى البطلان مع انشكاف الانقطاع أو عدم انكشافه أصلا، و كذا مع انكشاف عدمه إذا لم يحصل منها قصد القربة و تصح مع حصوله، كل ذلك لكون العلم بالانقطاع طريقا الى الواقع، فالحكم يدور مداره، فعند انكشاف الانقطاع لا يكون المأتى به هو التكليف الواقعى، و مع انكشاف عدمه يكون هو المكلف به واقعا الا ان يختل من جهة أخرى مثل الإخلال بقصد القربة و نحوه، و مع عدم الانكشاف أصلا لا يكون مجزيا، لقاعدة الاشتغال.

و سيأتى فى المسألة التاسعة عشر من المسائل المذكورة فى مسوغات التيمم وجه الفرق بين الاعتقاد و بين الخوف بطريقية الأول و موضوعية الثانى.

هذا كله إذا كان العلم بالانقطاع أو رجائه قبل الشروع فى الصلاة، و ان حصل ذلك فى أثناء الصلاة فكذلك، لان الملاك فى بطلانها مع الانقطاع- فى صورة العلم به أو احتماله قبل الصلاة- انما كان لبطلان الغسل من رأس، و عليه فاللازم بطلانها أيضا إذا حصل ذلك فى الأثناء، و لا مجال معه لاستصحاب صحتها، لعدم اليقين السابق بصحتها أصلا، مع ان الاستصحاب حينئذ يجرى فيما اتى به قبل حصول العلم أو الرجاء، و لا يمكن إحراز صحة المأتى بعد الحصول- بذلك الاستصحاب كما لا يخفى، لكن الأحوط إتمام الصلاة ثم الصبر الى الانقطاع، و وجه الاحتياط هو احتمال عدم البطلان، و سيأتى تفصيله فى المسألة الاتية فى حكم ما إذا كان الانقطاع فى أثناء الصلاة.

[مسألة (۱۴) إذا انقطع دمها]

مسألة (۱۴) إذا انقطع دمها فاما يكون انقطاع برء أو فترة تعلم عوده أو تشک فى كونه لبرء أو فترة و على التقادير اما يكون قبل الشروع فى الأعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۰۴

أو بعده أو بعد الصلاة فإن كان انقطاع برء و قبل الاعمال يجب عليها الوضوء فقط أو مع الغسل و الإتيان بالصلاة و ان كان بعد الشروع استأنفت و ان كان بعد الصلاة أعادت إلا إذا تبين كون الانقطاع قبل الشروع فى الوضوء و الغسل و ان كان انقطاع فترة واسعة فكذلك على الأحوط و ان كانت شاكة فى سعتها أو فى كون الانقطاع لبرء أم فترة لا يجب عليها الاستئناف أو الإعادة إلا إذا تبين بعد ذلك سعتها أو كونه لبرء.

اعلم ان فى انقطاع دم الاستحاضة يتصور صور، لعلها تزيد عن العشر، قد أجملها المصنف (قده) فى هذه المسألة فى ثلاث صور: (فالأولى منها) ما إذا انقطع الدم عن برء قبل الشروع فى الأعمال، و حكمها هو وجوب الوضوء عليها فقط لو كانت الاستحاضة قليلة أو مع الغسل لو كانت متوسطة أو كثيرة، من غير فرق بين كون وجود الدم فى وقت الصلاة أو قبله، بناء على التحقيق فى عدم اعتبار تحققه فى الوقت فى ترتيب أحكام الاستحاضة عليه- كما تقدم فى طى المسألة السادسة، أو فى خصوص ما وجد منه فى وقت الصلاة- بناء على اعتباره فى ترتب الاحكام عليه.

(و كيف كان) فالحكم فيها هو وجوب الوضوء فقط أو مع الغسل لما يشترط فيه الطهارة، لأن الدم إذا وجد يقتضى ترتب ما يترتب عليه و لو بعد انقطاعه كسائر الأحداث من الأصغر و الأكبر، و لم أجد من قال بعدم وجوب شىء عليها فى هذه الصورة من الوضوء و الغسل- و ان اختلف فى كون المدار فى وجوبه عليها على وجود الدم مطلقا- أو فى خصوص وقت الصلاة كما ذكرناه، أو فى ان الواجب عليها بعد الانقطاع فى غير القليلة هو الوضوء فقط أو الوضوء مع الغسل كما يأتى فى المسألة السادسة عشر.

(الصورة الثانية) ما إذا كان الانقطاع عن البرء بعد الشروع فى الأعمال سواء كان فى أثناء الطهارة- من الوضوء أو الغسل- أو بعدها و قبل الصلاة أو فى أثناء الصلاة اما الانقطاع فى أثناء الطهارة فالواجب هو استينافها، و هو المعروف بين الأصحاب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 205
و لم يحك الخلاف فيه عن احد.

(و يستدل له) بان الدم الموجود فى حال الطهارة إلى زمان الانقطاع حدث لعموم حدثية دم الاستحاضة، و لو كان مستمرا لكان معفوا عنه، لكن لم يثبت العفو عن المنقطع عنه فى أثناء الطهارة و قد ارتفعت الضرورة بانقطاعه أيضا فتجب ازالته لما يشترط فيه الطهارة، و هى لا تحصل الا باستيناف الطهارة.

و اما الانقطاع بعد الطهارة و قبل الصلاة فالمشهور كما فى الطهارة عدم كفاية الطهارة السابقة و وجوب استينافها، و فى الجواهر استظهار الاتفاق على لزوم اعادتها و فى الذكرى: لا أظن أحدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقيب الانقطاع، انما العفو عنه مع قيد الاستمرار، خلافا للمحكى عن المعتبر و الجامع، قال فى الأول يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة و الانقطاع ليس بحدث.

(و الحق ما عليه المشهور) لما عرفت فى لزوم الاستيناف فيما إذا كان الانقطاع فى أثناء الطهارة من حدثية الدم الموجود فى حال الطهارة و عدم ثبوت العفو عنه إذا انقطع بعد الطهارة، و انما الثابت من العفو هو ما إذا كان الانقطاع بعد الصلاة.

(و يستدل للقول الأخر) بإطلاق ما دل على ان المستحاضة بعد الإتيان بما عليها من الوظيفة تكون بحكم الطاهر، حيث انه يشمل ما إذا استمر الدم منها إلى أخر الصلاة أو انقطع و لو قبل الصلاة، و باستصحاب الطهارة لو شك فى بقائها عند انقطاع الدم بعدها، و باستصحاب العفو و قاعدة الاجزاء و منع حدثية دم الاستحاضة على وجه العموم و عدم الفرق بين انقطاع الدم بعد الصلاة و بين انقطاعه قبلها.

(و لا يخفى ما فى الجميع) لمنع الإطلاق، لما عرفت من كون مصب النصوص الواردة فى العفو عن دم الاستحاضة هو الدم المستمر، فلا تشمل المنقطع أصلا، و التمسك بقاعدة الاجزاء لا يخلو عن الغرابة لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، إذ ليس الكلام الا فيه، و قد عرفت فيما مضى تمامية حدثية دم الاستحاضة، و لذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 206
عبر المحقق فى المعتبر فى العبارة السابقة بأن خروج الدم بعد الطهارة معفو عنه فلو لم يكن حدثا لم يكن وجه للعفو عنه كما لا يخفى.

و اما استصحاب الطهارة و استصحاب العفو فلا مجال للتمسك بهما بعد عموم ما دل على حدثية هذا الدم و عدم إطلاق دليل العفو لغير الدم المستمر، فالعموم المذكور حاكم على الاستصحاب حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصل العملى، و الفرق بين الانقطاع بعد الصلاة و بين الانقطاع قبلها غير مستنكر إذا قام عليه الدليل (فالأقوى) حينئذ ما عليه المشهور من لزوم إعادة الطهارة إذا انقطع الدم بعدها و قبل الصلاة.

و اما الانقطاع فى أثناء الصلاة ففى بطلانها و وجوب استينافها أو صحتها و وجوب إكمالها بالطهارة السابقة، أو مع تجديد الطهارة فى الأثناء عند الانقطاع كما فى المبطون، وجوه، و المحكى عن السرائر و الدروس و جامع المقاصد هو الأول (و يستدل له) بما استدل به فى لزوم استيناف الطهارة فيما كان الانقطاع فى أثنائها أو بعدها قبل الشروع فى الصلاة من عموم حدثية دم الاستحاضة و عدم إطلاق دليل العفو عنه لإثبات العفو عن غير المستمر منه الى أخر الصلاة.

و المحكى عن المبسوط و البيان الصحة، و يستدل له بإطلاق دليل العفو و استصحاب الصحة و ان انقطاع الدم فى الأثناء فى

حكم وجدان المتيمم للماء فى الأثناء، فكما يجب المضى فى الصلاة مع وجدانه يجب المضى فيها فى المقام مع انقطاع الدم، و بعموم النهى عن إبطال الصلاة، هذا.

و لكنك قد عرفت المنع عن إطلاق دليل العفو، و به و بما دل على عموم حدثية دم الاستحاضة يبطل الرجوع الى استصحاب الصحة، مضافا الى انه لا يكفى فى الإتيان ببقية اجزاء الصلاة و كفاية انضمامها الى ما اتى منها الى زمان الانقطاع.

و قياس المقام بوجدان الماء فى أثناء الصلاة فاسد لا نقول به، مع انه مع الفارق، لان الانقطاع ليس بحدث بخلاف الدم الخارج قبل الانقطاع الذى ثبت حدثيته بما دل على عموم حدثية دم الاستحاضة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 207

و ليس المورد مورد ابطال العمل حتى يتمسك لإثبات حرمته بعموم النهى عنه، بل هو بطلان قهرى خارج عن مورد النهى، مع انه لا عموم من الكتاب و السنة على حرمة الابطال و انما قام الإجماع على حرمة إبطال الصلاة و هو فى غير هذا المقام، مع ان حرمة الإبطال- على تقدير ثبوتها بالدليل- غير دالة على صحة العمل على الإطلاق، لاحتمال وجوب تجديد الطهارة و البناء على ما عليه نظير المبطون كما احتمله فى المحكى عن شرح المفاتيح، لكن فى الجواهر عدم العثور على القائل به و لعله مجرد احتمال فى المسألة (و كيف كان) فالأقوى هو البطلان و لزوم الاستيناف، الا ان الاحتياط بإتمام ما بيده ثم الاستيناف بعد الطهارة مما لا ينبغى تركه.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الانقطاع بعد الصلاة ففى وجوب إعادة الصلاة بعد استيناف الطهارة و عدمه وجهان، من انكشاف فساد الطهارة الأولى بانقطاع الدم بعدها، و من حصول الامتثال و اقتضائه الاجزاء عند إطلاق الأدلة و كون تكليفها فى حالة العذر و الاضطرار هو العمل الذى أتت به (و الأقوى هو الأول) أي وجوب الإعادة، و ذلك للمنع عن التكليف الاضطرارى فى صورة تعقب الاعمال بانقطاع الدم، حيث عرفت ان المتيقن من العفو الثابت بالنصوص هو فى الدم المستمر، و اما المنقطع فهو خارج عن مصب نصوص العفو فلا أمر و لا امتثال حتى يقتضى الاجزاء من غير فرق فى ذلك بين القول بجواز البدار و بين عدمه.

اللهم الا على القول بكون المأمور به فى الوقت هو الجامع بين الاختيارى و الاضطرارى كالتكليف بالجامع بين القصر و الإتمام أو قيل بجواز البدار مع اليأس عن زوال العذر إلى أخر الوقت على وجه كان العلم ببقاء العذر موضوعيا لا طريقيا و حيث قد تقدم فى المسألة السابقة طريقية الاعتقاد و كون المكلف به الواقعى هو العمل الاختيارى و المفروض تمكن إتيانه فى الوقت فالواجب إتيانه بعد تبين ذلك و انكشاف كون المأتى به غير ما هو المأمور به، و جواز البدار ظاهرا لاعتقاد بقاء العذر إلى أخر الوقت لا يثبت الاجزاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 208

(و الحاصل) ان المأتى به على القول بطريقية الاعتقاد لم يكن مأمورا به- و لو بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى- بل انما اتى به بتخيل الأمر، و قد حقق فى محله ان تخيل الأمر لا يوجب الاجزاء.

فما فى رسالة الدماء من ابتناء الصحة و البطلان على جواز البدار و عدمه ليس على ما ينبغى، هذا، و قد تقدم فى المسألة السابقة ما يناسب المقام.

ثم انه على المختار من وجوب إعادة الطهارة لأجل استيناف الصلاة لا إشكال فى دخل الطهارة المعادة فى صحة صومها لو كانت صائمة إذا كانت من الأغسال النهارية لما عرفت من دخلها فى صحته، و على القول بعدم وجوب إعادة الصلاة و لا اعادة الغسل لأجلها فهل يجب الغسل لأجل الصوم أولا، احتمالان، أولهما المحكى عن الذكرى، و علل بظهور حدثية هذا الدم، و لا

ينافيها الحكم باجزاء الصلاة (و لكنه لا يخلو عن المنع) لما عرفت فى المسألة الثانية عشر من ان الثابت هو توقف صحة الصوم على الأغسال النهارية الواجبة للصلاة لا مطلقا.

هذا كله فى حكم انقطاع الدم عن برء و شفاء، و ان كان انقطاع فترة فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة إذا لم تسع الفترة للطهارة و الصلاة، و مع سعتها ففى وجوب إعادتهما فى كل ما تجب الإعادة فى الانقطاع عن برء، و عدمه قولان، أولهما المعروف بين الأصحاب، و عن بعضهم الأخير، مستدلا له بأن المرأة مع انقطاع دمها عن فترة مستدامة الحدث واقعا، فالحدث منها غير مرتفع فلا اثر للفترة فى الانقطاع، هذا، و قد تقدم ضعفه فى أخر المسألة السابقة، حيث قلنا بان قياس حال الانقطاع عن فترة فى الاستحاضة بالنقاء المتخلل فى دم الحيض فى أيام العادة أو العشرة مع الفارق، لقيام الدليل على كون المرأة فى أيام النقاء محكومة بالحيض، و لم يقم دليل على الحكم بالاستحاضة فى الانقطاع عن فترة (فالأقوى) عدم الفرق بين الانقطاع عن برء أو فترة فى كل ما للبرء من الحكم.

و لو علمت بكون الانقطاع عن فترة و شكت فى سعتها للطهارة و الصلاة ففى وجوب الاستئناف أو الإعادة و عدمه وجهان، مختار المصنف (قده) هو الأخير و هو مختار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 209

صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس سرهما، و استدل له الشيخ فى الطهارة بالإطلاق و لزوم الحرج، و قال فى الجواهر: لما فى التكليف بمجرد هذا الاحتمال من المشقة و الحرج الذى لا يتحمل عادة مع ان أصل مشروعية هذا الحكم للتخفيف بل لعل الاخبار المكتفية بأفعال الاستحاضة ظاهرة فيما قلنا لتحقق الفترات غالبا مع انها لم تعتبر فيما وصل إلينا من الاخبار (انتهى).

و لا يخفى ما فى دعوى الإطلاق، لمنع غلبة الفترات و منع حصول الشك فى سعتها للطهارة و الصلاة- لو سلم غلبة حصولها- بل يمكن دعوى غلبة غير المتسعة منها على ما يستكشف من حال النساء، و كون الإطلاق فى مقام الحكم الواقعى، و المقام- اعنى مقام الشك فى سعة الفترة- مقام الحكم الظاهرى، و لا يتكفل الدليل المثبت للحكم الواقعى لإثبات الحكم الظاهرى- المتأخر رتبة عن الشك فى الحكم الواقعى.

و قد عرفت فى هذا الشرح مرارا عدم صحة التمسك بقاعدة الحرج لإثبات الحكم الشرعى- لو كان الحرج نوعيا، و يصح التمسك لنفيه عن موضوعه إذا كان الحرج شخصيا و يدور مدار تحققه، و هو يختلف باختلاف الأشخاص و الحالات (فالحق) هو وجوب الاستيناف و الإعادة فى صورة الشك فى سعة الفترة ما لم ينته الى الحرج الشخصى لأصالة تأخر العود و قاعدة الاشتغال و عدم ثبوت العفو عن ذاك الدم المشكوك لعدم الإطلاق فى دليل العفو مع ثبوت حدثيته لعموم ما يدل على حدثية دم الاستحاضة.

و لو شكت فى كون الانقطاع عن برء أو عن فترة فلا تخلو الفترة المشكوكة إما تكون على تقدير ثبوتها مما يعلم بسعتها، أو يعلم بعدم سعتها، أو يشك فى ذلك (فعلى الأول) لا إشكال فى وجوب الاستيناف، لعدم التفاوت حينئذ بين كونه عن برء أو عن فترة- بناء على المختار من عدم الفرق بينهما.

(و على الثانى)- أعنى صورة العلم بعدم سعة الفترة على تقدير ثبوتها- فالظاهر عدم وجوب استيناف الطهارة و لا إعادة الصلاة، لأصالة البراءة عن وجوب إعادة الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 210

و مع اجراء البراءة عنه لا يجب استيناف الطهارة لأجلها، و لا يصح الرجوع الى الدليل الدال على عموم حدثية دم الاستحاضة، لأنه من قبيل الرجوع الى العام فى الشبهة المصداقية من الخاص، حيث قد خرج عن العموم الدم المستمر و المنقطع عن فترة غير

واسعة، و الشک فی کون الانقطاع عن برء أو عن فترة غیر واسعة شک فی کون الدم من افراد المخصص أو العام.
اللهم الا ان یرجع الی أصالة عدم العود للشک فی کون الانقطاع عن برء أو فترة، و الی أصالة تأخر العود للشک فی کون الفترة علی تقدیر تحققها واسعة أو غیر واسعة، و هذا الأصل مما لا غبار علیه، و علیه فالأقوی وجوب الاستیناف و الإعادة فی هذه الصورة أیضا کما یجبان فی الصورة الثالثة بطریق اولی، و هی ما إذا شکت فی کون الفترة علی تقدیر تحققها واسعة.

[مسألة (۱۵) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنی إلی الأعلی]

مسألة (۱۵) إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنی إلی الأعلی کما إذا انقلبت القلیلة متوسطة أو کثیرة أو المتوسطة کثیرة فإن کان قبل الشروع فی الأعمال فلا اشکال، فتعمل عمل الأعلی و کذا ان کان بعد الصلاة فلا یجب اعادتها و اما ان کان بعد الشروع قبل تمامها فعلیها الاستیناف و العمل علی الأعلی حتی إذا کان الانتقال من المتوسطة إلی الکثیرة فیما کانت المتوسطة محتاجة إلی الغسل و أتت به أیضا فیکون اعمالها حینئذ مثل أعمال الکثیرة لکن مع ذلک یجب الاستیناف، و ان ضاق الوقت عن الغسل و الوضوء أو أحدهما تتیمم بدله، و ان ضاق الوقت عن التیمم أیضا استمرت علی عملها لکن علیها القضاء علی الأحوط، و ان انتقلت من الأعلی إلی الأدنی استمرت علی عملها لصلاة واحدة ثم تعمل عمل الأدنی فلو تبدلت الکثیرة متوسطة قبل الزوال أو بعده قبل صلاة الظهر تعمل للظهر عمل الکثیرة فتتوضأ و تغتسل و تصلّی لکن للعصر و العشائین یکفی الوضوء و ان أخرت العصر عن الظهر أو العشاء عن المغرب، نعم لو لم تغتسل للظهر عصیانا أو نسیانا یجب علیها للعصر إذا لم یبق الا ـ وقتها و الا فیجب اعادة الظهر بعد الغسل، و ان لم
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۲۱۱
تغتسل لها فللمغرب، و ان لم تغتسل لها فللعشاء إذا ضاق الوقت و بقی مقدار إتیان العشاء.
إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنی إلی الأعلی فلا یخلو اما یکون قبل الشروع فی الأعمال من الغسل و الوضوء و الصلاة، أو یکون بعد الشروع و قبل تمامها، أو یکون بعد تمامها فهنا صور:
(الاولی) ما إذا کان الانتقال قبل الشروع فی الأعمال، فلا إشکال فی وجوب عمل الأعلی لما مرارا من حدثیة دم الاستحاضة کلها بأقسامها الثلاثة، فکل من الوسطی و الکثیرة حدث مانع عن الصلاة و عما یشترط فیه الطهارة، فإذا طرئت المتوسطة أو الکثیرة علی القلیلة أو طرئت الکثیرة علی المتوسطة وجب علیها ما هو وظیفة الحالة الطارئة- بعد الفراغ عن کونها حدثا یجب فیه ما یجب- و یدخل مقتضی الأدنی التی کانت قبل طرو الأعلی فی مقتضی الأعلی کما هو ظاهر.
(الثانیة) ما إذا کان الانتقال بعد الشروع فی الأعمال و قبل تمامها کما إذا صارت أعلی فی أثناء الغسل أو الوضوء أو الصلاة، و الحکم فیها هو استیناف ذاک العمل مع ما تقدمه من الاعمال، و ذلک لعین ما تقدم فی الصورة الاولی من کون الحادث بعد الغسل حدثا موجبا لما یترتب علیه من الاعمال، سواء کان حدوث الوسطی أو الکبری فی أثناء الصغری، أو کان حدوث الکبری فی أثناء الوسطی، و سواء کان الانتقال من الوسطی الی الکبری مع اختلافهما فی الأثر- کما إذا کان الانتقال المذکور بعد صلاة الصبح- حیث لا یجب الغسل علیها للوسطی حینئذ لأجل صلاة الظهرین- لو لم تنتقل الی الکبری- أو کان مع اتفاقهما فی الأثر کما إذا کان ذلک قبل صلاة الصبح و بعد إتیانها بالغسل لها، فتحتاج حینئذ إلی إعادة الغسل لصلاة الصبح أیضا لأن الکثرة الحادثة بعد الغسل للمتوسطة حدث یجب رفعها للصلاة و لا یجدی الغسل السابق.
فان ضاق الوقت عن الغسل و الوضوء أو عن أحدهما وجب علیها التیمم لعموم بدلیته عنهما الشامل للبدلیة عن الرافع منهما و المبیح کما فی وضوء المسلوس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۱۲
و المبطون.
و لو ضاق الوقت عن التيمم أيضا- بحيث لا يسع الوقت بعد الانتقال إلى الأعلى للإتيان بالتيمم و ركعة من الصلاة- استمرت على ما هى عليه من عمل الأدنى و عليها القضاء على الأحوط، أما استمرارها على عمل الأدنى فلكونه وظيفتها قبل الانتقال و ليس يجب عليها حينئذ ان تعمل عمل الأعلى لعدم سعة الوقت، و لا يجرى عليها حكم فاقد الطهورين لكونها مكلفة بالعمل الاضطرارى.
هذا كله فى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، و ان انتقلت من الأعلى إلى الأدنى بان صارت الكثيرة متوسطة أو قليلة، أو صارت المتوسطة قليلة وجب عليها الاستمرار على عمل الأعلى لصلاة واحدة بعد التبدل، سواء كانت عملت للأعلى قبل التبدل أم لا، لان ما يحدث من الدم قبل التبدل و بعد العمل حدث يجب له العمل بالأعلى و تحقق الأعلى قبل التبدل موجب له- و لو كان بعد العمل له.
فإذا عملت كذلك لصلاة واحدة بعد التبدل وجب عليها عمل الأدنى لباقى الصلوات، فلو تبدلت الكثيرة متوسطة أو قليلة قبل الزوال أو بعده قبل صلاة الظهر تعمل لصلاة الظهر عمل الكثيرة فتتوضأ و تغتسل و تصلى الظهر إذا كان التبدل بعد الظهر من غير خلاف، و كذلك إذا كان التبدل قبله بناء على ما تقدم من عدم اعتبار بقاء الدم الى وقت الصلاة فى حدثيته، ثم تعمل لصلاة العصر و العشائين بمقتضى الأدنى فتكتفى بالوضوء و ان لم تجمع بين الظهرين أو بين العشائين (نعم) ان تركت الغسل لصلاة الظهر عصيانا أو نسيانا وجب عليها الغسل لصلاة العصر ان لم يبق الوقت الا لها و الا وجبت عليها اعادة الظهر بعد الغسل، لبطلان ما أتت به قبل الغسل، و ان لم تغسل للعصر أيضا عصيانا أو نسيانا وجب عليها الغسل للمغرب، و ان تركته لها أيضا فللعشاء مع اعادة المغرب لو وسع الوقت لها و الا فللعشاء خاصة و اللّه العالم.

[مسألة (۱۶) يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيرة]

مسألة (۱۶) يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيرة إذا انقطع عنها بالمرة الغسل للانقطاع إلا إذا فرض عدم خروج الدم منها من حين الشروع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۱۳
فى غسلها السابق للصلاة السابقة.
إذا انقطع الدم عن المتوسطة أو الكثيرة انقطاع البرء بعد فعل الطهارة و قبل الصلاة ففى وجوب إعادة الطهارة عليها مطلقا من الوضوء و الغسل للانقطاع أو وجوب اعادة الوضوء فقط أو عدم وجوب شىء منها وجوه بل أقوال:
(و الأول) منها هو المشهور بين الأصحاب كما فى الطهارة بل عن الذكرى انه لا أظن أحدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقيب الانقطاع و انما العفو عنه مع قيد الاستمرار.
و استظهر فى الجواهر اتفاق الأصحاب على إعادة الطهارة و هذا هو الأقوى لعموم حدثية دم الاستحاضة الشامل لما يخرج منها بعد فعل الطهارة و قبل الانقطاع و عدم شمول إطلاق دليل العفو له لانصرافه الى الدم المستمر الى بعد الصلاة و لأن الطهارة الصادرة منها قبل الانقطاع طهارة اضطرارية و لا ضرورة بعد الانقطاع.
(و الثانى) هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و ظاهر العلامة فى القواعد قال فى المبسوط دم الاستحاضة حدث و إذا انقطع وجب له الوضوء و ظاهره انحصار الواجب بالوضوء و قال العلامة فى القواعد و انقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء و عن نهاية

العلامة النص على عدم إيجاب الانقطاع للغسل و عن كشف اللثام و لم يوجب احد منهم الغسل للانقطاع و يستدل له بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الغسل بعد دعوى منع العموم على حدثية دم الاستحاضة على وجه يشمل المقام بل الثابت به هو وجوب الغسل فى الدم المستمر الى بعد الصلاة.

و هذا بخلاف الوضوء حيث قد ثبت ان دم الاستحاضة يوجبه مطلقا و لو فى غير المستمر منه مضافا الى قيام الإجماع على وجوبه حتى ممن ينكر وجوبه كالمحقق حيث يعبر بالعفو عما بعد الطهارة الظاهر فى كونه موجبا للوضوء لو لا العفو.

و لا يخفى ان المستفاد من النصوص هو عموم حدثية دم الاستحاضة بل الظاهر قيام الإجماع على العموم كما يدل عليه التعبير بالعفو فى كلام المحقق فإنه يكون ظاهرا فى وجوب الغسل لو لا العفو و مع ثبوت العموم بالنص و الإجماع فلا محيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۱۴

الا بالقول بوجوب الغسل أيضا فيما إذا كان الدم قبل انقطاعه موجبا له.

و يمكن حمل كلام المبسوط على الاستحاضة القليلة الموجبة للوضوء فقط و عليه فلا يكون مخالفا مع المشهور لكن ما فى النهاية و كشف اللثام نص فى عدم وجوب الغسل.

(و الثالث) اعنى عدم وجوب شىء للانقطاع لا الوضوء و لا الغسل هو ما احتمله فى المعتبر و قواه فى الجواهر لو لا مخالفته مع اتفاق الأصحاب قال فى المعتبر و يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة و الانقطاع ليس بحدث.

و قال فى الجواهر الإنصاف انه لا يخلو من قوة لو لا ظهور اتفاق الأصحاب على عدمه و يستدل له بمنع حدثية دم الاستحاضة على وجه يشمل المنقطع منه بعد فعل الطهارة و إطلاق دليل العفو مثل قوله عليه السّلام إذا فعلت المستحاضة ما كان عليها كانت بحكم الطاهر و استصحاب الطهارة و استصحاب العفو و قاعدة الاجزاء و استبعاد الفرق بين انقطاع الدم بعد الصلاة و بين انقطاعه بعد الطهارة و قبل الصلاة بالحكم بالعفو فى الأول و عدم وجوب إعادة الصلاة و بعدم العفو فى الثانى و الحكم بوجوب إعادة الطهارة مع كونهما معا من الدم المنقطع و غير المستمر.

و العمدة من هذه الوجوه هى الأولان منها اعنى منع العموم و دعوى إطلاق دليل العفو و لكن الانصاف بطلانهما معا لثبوت عموم حدثية دم الاستحاضة و كون مصب نصوص العفو هو الدم المستمر كما مر مرارا و عليه فلا يبقى محل للتمسك باستصحاب الطهارة و لا باستصحاب العفو فالأقوى حينئذ إيجاب ما يوجب لهذا الحادث بعد الطهارة إلى زمان الانقطاع من الوضوء و الغسل لا الوضوء خاصة و لا عدم شىء منهما.

هذا كله مع خروج شىء من الدم بعد الطهارة و مع عدم خروج شىء منه بعدها فلا شبهة فى صحة الاكتفاء بالطهارة المأتى بها لأنها حينئذ هى الطهارة بعد النقاء عن الاستحاضة كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۱۵

[مسألة (۱۷) المستحاضة القليلة]

مسألة (۱۷) المستحاضة القليلة كما يجب عليها تجديد الوضوء لكل صلاة ما دامت مستمرة كذلك يجب عليها تجديده لكل مشروط بالطهارة كالطواف الواجب و مس كتابة القران ان وجب و ليس لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع على الأحوط و ان كان ذلك لكل مس على الأحوط نعم لا يجب عليها الوضوء لدخول المساجد و المكث فيها بل و لو تركت الوضوء للصلاة أيضا.

و تنقيح البحث عن حكم هذه المسألة يتم ببيان أمور:

(الأول) قد مر فى المسائل السابقة ان دم الاستحاضة مطلقا حدث فان ظهر على القطنة فأكبر و الا فاصغر و مقتضى ذلك انه لا يشرع لها الإتيان بما يشترط فيه الطهارة ما دام يستمر منها الدم و لو كانت الاستحاضة قليلة ما لم يثبت مشروعيته فى تلك الحالة بدليل.

(الثانى) لا خلاف ظاهرا فى جواز الإتيان بجميع ما يشترط فيه الطهارة من الصلوات فرضها و نفلها و الصوم الواجب و المندوب و الطواف و مس كتابة القران و اجتياز المسجدين و المكث فيهما و فى غيرهما من المساجد و قراءة العزائم للاتفاق على انها إذا عملت بما عليها تكون بحكم الطاهر.

و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه و لكن البحث عن تفصيله غير محرر و سيأتى الكلام فيه فى المسألة الاتية.

(الثالث) قد مر فى طى المسألة الاولى وجوب تجديد الوضوء لكل صلاة من الفريضة و المندوبة بأقسامهما و هل يجب عليها تجديده لكل مشروط بالطهارة غير الصلاة كالطواف و مس كتابة القرآن الواجبين أو ان لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع قولان فمن مصابيح العلامة الطباطبائى (قده) بعد ذكر كلامهم فى ان المستحاضة مع إتيانها بما عليها من الافعال بحكم الطاهر.

قال قضية ذلك عدم تجديد الوضوء و الغسل لغير الصلاة من الغايات الى ان قال و ينبغى القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء و الغسل و فى الجواهر لا ينبغى الإشكال فى ظهور عبارات الأصحاب فى عدم وجوب تجديد شيء من ذلك

عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلاة لأنها بحكم الطاهر نعم يحتاج الى الوضوء أو الغسل مع عروض أسباب آخر موجبة لها من الجنابة و البول و نحوهما و حكى الشيخ الأكبر (قده) عن بعض مشايخه كفاية الأغسال و الوضوءات الواجبة لجميع الصلوات بعدها و عن الموجز الحادى و شرحه لزوم تعدد الوضوء للطواف و صلوته.

و فى كشف الغطاء فى فصل أحكام الاستحاضة قال منها الوضوء لكل صلاة فريضة و نافلة و لكل ما يتوقف على الطهارة و يتكرر بتكرره و فيما يجرى فيه الاستمرار كمس القرآن هل يجعل استمراره بمنزلة التكرار فيكرر أو يبنى على انه واحد فلا تكرار الأقوى الثانى و الأحوط التكرار بين كل مقدار معتد به (انتهى).

و الأقوى هو وجوب تجديد الوضوء لكل مشروط بالطهارة و عدم الاكتفاء بما يأتى به للصلاة للإتيان بما عداها مما يشترط فيه الطهارة و لا بما يأتى به لنوع مما عدا الصلاة كالطواف لإتيان نوع آخر منه كمس كتابة القرآن و لا بما يأتى به لإتيان فرد من نوع لإتيان فرد آخر من ذاك النوع فيجب لكل مس وضوء- و ذلك لما عرفت من حدثية دم الاستحاضة و لو كانت قليلة و ان مقتضى حدثيته هو عدم جواز الإتيان بمشروط الطهارة معه الا فيما قام الدليل على جوازه.

و انه قام الإجماع على جواز إتيانها بمشروط الطهارة فى الجملة و ان المتيقن من الإجماع هو الجواز مع تجديد الوضوء فى الإتيان بكل غاية على حده حيث قد عرفت الخلاف فى جواز الاكتفاء بوضوء الصلاة لإتيان غاية أخرى غيرها و يظهر منه عدم تحقق الإجماع على جواز الإتيان بغاية غير الصلاة من دون تجديد الوضوء فإذا كان المتيقن من الجواز هو ذلك فلا بد من الاقتصار عليه و الرجوع الى ما يقتضيه حدثية دم الاستحاضة فيما عداه.

و على ذلك فالأقوى وجوب تجديد الوضوء فى كل ما ذكره المصنف (قده) فى هذه المسألة باحوطيته نعم لا ينبغى الاشكال و لا الترديد فى عدم كون استمرار المس الواحد بمنزلة تكراره و لو أريد به الاستمرار الخاص و لعل المراد بخصوصيته هو ما أشار فى الكشف اليه بقوله و الأحوط التكرار بين كل مقدار معتد به لكنه

أيضا مما لا وجه له هذا كله فى الإتيان بمشروط الطهارة.

و اما فيما لا يشترط فيه الطهارة كالدخول فى المساجد و المكث فيها فلا يجب له الوضوء بلا خلاف يعرف كما فى الجواهر و هذا فيما لو أتت بما يجب على المستحاضة القليلة و فيما تركت وظيفتها و لم تأت بالوضوء للصلاة كلام يأتى فى المسألة الاتية.

[مسألة (۱۸) المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها]

مسألة (۱۸) المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها جاز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة حتى دخول المساجد و المكث فيها و قراءة العزائم و مس كتابة القرآن و يجوز وطؤها و إذا أخلت بشىء من الاعمال حتى تغيير القطنة بطلت صلوتها و اما المذكورات سوى المس فتتوقف على الغسل فقط فلو أخلت بالأغسال النهارية لا يجوز لها الدخول و المكث و الوطء و قراءة العزائم على الأحوط و لا يجب لها الغسل مستقلا بعد الأغسال الصلاتية و ان كان أحوط نعم إذا أردت شيئا من ذلك قبل الوقت وجب عليها الغسل مستقلا على الأحوط و اما المس فيتوقف على الوضوء و الغسل و يكفيه الغسل للصلاة نعم إذا أرادت التكرار يجب تكرار الوضوء و الغسل على الأحوط بل الأحوط ترك المس لها مطلقا.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) المستحاضة الكثيرة أو المتوسطة إذا أتت بما عليها من الأعمال للصلاة من الوضوء و الغسل و تغيير القطنة و الخرقة و غيرهما من شرائط صحة صلاتها تكون بحكم الطاهر فيجوز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة (۱) كالاجتياز من المسجدين (۲) و المكث فيهما و فى غيرهما من المساجد (۳) و قراءة العزائم (۴) و مس كتابة القرآن (۵) و الوطى و لا إشكال فى جواز هذه الغايات الخمسة عليها بعد عملها بما عليها للإجماع على انها بعد عملها بما عليها كذلك بحكم الطاهر فيصح منها ما يصح من الطاهر.

مضافا الى ما ورد من النص على جواز وطيها بعد ما استحلت لها الصلاة و جواز طوافها الملازم مع جواز دخولها فى المسجد الحرام و مكثها فيه كما سيأتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۱۸

و لا حاجة مع الإجماع على جواز تلك الغايات عليها بعد ما فعلت الواجب عليها من الوظيفة إلى التمسك بإطلاق أدلتها فى إثبات مشروعيتها حتى يرد عليه بان اشتراطها بالطهارة مانع عن التمسك بالإطلاق لاقتفاره إلى إحراز التمكن من تحصيل الطهارة مع عدم إحرازه و ان أمكن الجواب عنه أيضا بأن المانع حينئذ هو إحراز عدم التمكن و مع عدمه يصح التمسك بالإطلاق و لا يحتاج إلى إحراز التمكن منه و ذلك لان تقييد الإطلاق بالتمكن من الطهارة المستفاد من أدلة اشتراط تلك الغايات بها عقلى و فى العقلى من التقييد و التخصيص يقتصر فى التقييد و التخصيص بما أحرز عدم التمكن و يعمل بالعام أو المطلق فيما لا يعلم بل يمكن ان يقال بإحراز الشرط بالرجوع الى العام أو الإطلاق فيما شك فى وجوده لجواز الرجوع إليهما فى الشبهة المصداقية إذا كان التخصيص أو التقييد لبيا.

(الثانى) إذا أخلت بشىء من الاعمال و لو كان بتغيير القطنة بطلت صلوتها لاشتراط صحتها بالإتيان بجميع شرائطها فى تلك الحالة و مع الإخلال بها و لو بواحد منها تبطل الصلاة قضاء لحكم الشرط و انتفاء المشروط عند انتفائه.

و هذا فيما إذا كان الإخلال عمديا مما لا محيص عنه و لا يمكن تصحيح المشروط مع الإخلال بشرطه عمدا الا برفع اليد عن شرطيته و نسخها و فى غير العمدى منه أيضا كذلك إذا لم يقم دليل على الصحة لإمكان قيامه حينئذ حسبما أوضح سبيله فى مبحث الخلل من الصلاة.

هذا بالنسبة إلى الصلاة و اما الغايات الخمسة المذكورة فالمعروف فيما سوى المس منها انها يتوقف جوازها على الغسل فقط فلا يجوز لها الاجتياز عن المسجدين و لا المكث فيهما و فى غيرهما و لا الوطى و لا قراءة للعزائم مع الإخلال بالأغسال الصلاتية على ما نسب الى المشهور و يستدل له بالإجماع و بالاستصحاب.

و تقريب الأول ان المصرح به فى عباراتهم قاطبة هو ان المستحاضة إذا فعلت ما يجب عليها من الافعال كانت بحكم الطاهر و صرح غير واحد بالإجماع عليه و المعروف منهم ان لهذه القضية المأخوذة فى معاقد إجماعاتهم منطوق و مفهوم على

ما هو المستفاد من اداة الشرط الدالة على التعليق الموجب للانتفاء عند الانتفاء و ان مفهومها سلب حكم الطاهر عنها عند إخلالها بما يجب عليها و لو بواحد منها و إذا كانت هذه القضية بما لها من المفهوم مما انعقد عليها الإجماع فيصير مفهومها كمنطوقها إجماعيا و يصير الإجماع على عدم جواز الإتيان بما لا يحل الإتيان به على المستحاضة مع إخلالها بما عليها من الافعال دليلا على عدم جواز هذه الأمور المذكورة كما ان الإجماع على انها إذا فعلت ما يجب عليها للصلاة حلت لها ما عداها كان دليلا على جواز هذه الأمور و تقريب الاستصحاب ان يقال فيما كانت الاستحاضة مسبوقة بالحيض كانت هذه الأمور محرمة عليها و بعد تبدل حالها من الحيض إلى الاستحاضة يستصحب بقاء الحرمة السابقة لو شك فى بقائها و فيما لم تكن مسبوقة بالحيض يلحق بالمسبوقة به لعدم القول بالفصل.

و ما استدلوا لو تم لاقتضى توقف جواز هذه الأمور على ما عدا الغسل مما يجب على المستحاضة أيضا الا انهم خصوه بالغسل للإجماع منهم أيضا على كفاية الأغسال الصلاتية فى استباحة هذه الأمور كما استظهره منهم الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة هذا فى غير المس و اما المس فيتوقف على الوضوء و الغسل معا لاشتراط جوازه بالخلو عن الحدث الأصغر و الأكبر معا.

هذا ما نسب الى المشهور و لا يخفى ما فيه اما استفادة المفهوم من معاقد إجماعاتهم فالإنصاف منعها لإجمال معاقد إجماعاتهم و غاية ما يستفاد منها الإيجاب الجزئى و حرمة بعض ما يحرم على الحائض عليها.

و يشهد على ذلك دعوى المحقق فى المعتبر الإجماع على القضية المذكورة الى ان قال فمع الإتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا و الاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث و يجوز بها استباحة كلما مبيحة للطاهر من الصلاة و الطواف و دخول المساجد و حل وطوئها و لو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا و لم يجز ان تبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة (انتهى).

مع انه (قده) قائل بجواز وطيها و لو لم تأت بما عليها من الأغسال الصلاتية

فيستكشف منه انه لا يكون مراده ادعاء الإجماع على مفهوم القضية بالكلية كيف و الا لم يخالف نفسه فى جواز الوطى مع الإخلال بالأغسال حينئذ معه مضافا الى شهادة ذيل كلامه بذلك حيث يقول و لو لم تفعل لم يجز لها ما يشترط فيه الطهارة و الوطى ليس مما يشترط فيه الطهارة.

و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى عدم استفادة المفهوم من هذه القضية و ان المتيقن ليس إلا الإيجاب الجزئى و اما فى الاستصحاب فبعدم جريانه فى المقام لتبدل الموضوع حيث ان الحرمة كانت ثابتة للحائض و يراد إثباتها للمستحاضة و هى غير الحائض بنظر العرف و بلحاظ لسان الدليل كتغايرها معها عقلا مضافا الى عدم إمكان انجرار حكمه الى غير المسبوقة بالحيض بعدم القول بالفصل لعدم تمامية ذلك فى الحكم الظاهرى و ان صح فى الحكم الواقعى القائم عليه الدليل و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول و إذا تبين بطلان دعوى الكلية فى مفهوم ما انعقد عليه الإجماع من قولهم إذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها حلت لها كل شىء فلا بد من البحث فى الأمور المذكورة بالخصوص.

فنقول قد تقدم فى المسألة السابقة انه لا إشكال فى مشروعية ما يحرم على الحائض فى حالة الاستحاضة مثل الدخول فى المسجدين و المكث فى المساجد و وضع شيء فيها و قراءة العزائم لقيام الإجماع على حليتها على المستحاضة فى الجملة و هذا و ان أمكن المناقشة فيه لو لا الإجماع بدعوى عدم المشروعية لأن الطهارة الحقيقية من المستحاضة متعذرة و اباحة الغسل الصلاة أو للدخول فى كل عمل مشروط بالطهارة محتاجة إلى التوقيف لكن الإجماع على الإباحة يثبت التوقيف الا انه وقع الاختلاف فى توقف حليتها على إتيان المستحاضة بما يجب عليها للصلاة على أقوال.

و المحكى عن المدارك و الذخيرة و شرح المفاتيح ككاشف الغطاء جواز تلك الغايات لها من غير توقف على غسل و لا وضوء و لا شيء مما يجب على المستحاضة من تغيير الخرقة و القطنة و نحوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۲۱

و اختاره فى باب الاستحاضة من الجواهر مستدلا له بالأصل بعد عدم معلومية حدثية دم الاستحاضة على وجه الإطلاق و القدر الثابت من حدثيته هو بالنسبة إلى الصلاة و نحوها من الصوم و الطواف و اما بالنسبة إلى تلك الغايات فلم يثبت حدثيته فلا مانع من الدخول فى تلك الغايات و لو مع الإخلال بوظيفة المستحاضة للصلاة و لكن المشهور اعتبار جوازها على الإتيان بما يجب على المستحاضة بل ادعى عليه الإجماع فى الجملة و وقع الخلاف بينهم فى توقف جوازها على خصوص الغسل أو على ما هو وظيفة المستحاضة و لو تغيير القطنة و الخرقة و غسل ظاهر البدن.

و فى ان المعتبر هل هو الغسل أو مطلق الوظيفة المأتية لأجل الصلاة فلا يجوز الإتيان بوظيفة المستحاضة لأجل تلك الغايات و لا تصير تلك الغايات حلالا لها بالعمل بالوظيفة لأجلها أو توقف جوازها على الإتيان بالوظيفة أو خصوص الغسل لأجل تلك الغايات فلا يجوز الاكتفاء فى الإتيان بها بالعمل بالوظيفة لأجل الصلاة بل يحتاج الى التجديد لأجل تلك الغايات (و انه يصح الإتيان) بالوظيفة لتلك الغايات كما يصح الاكتفاء بالعمل بالوظيفة لأجل الصلاة فربما يقال باعتبار كلما يجب على المستحاضة من الوظائف حتى تغيير القطنة و الخرقة و غسل ظاهر البدن فلا يحل لها الدخول فى المساجد لو أخلت بشيء من تلك الوظائف.

و يستدل له بمفهوم قولهم ان فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر و قد عرفت المنع عن ظهوره فى المفهوم و عن ظهوره فى الإجماع على المفهوم لو سلم ظهوره فيه كيف و الدخول فى المساجد ليس مما يعتبر فيه الطهارة عن الحدث الأصغر أو عن الخبث قطعا و لا مما يمكن دعوى الإجماع عليه فلو أخذ بذاك التوهم يلزم الالتزام بوجوب الوضوء و ازالة الخبث للدخول فى المساجد و هو كما ترى و هو دليل قطعى على عدم إرادتهم المفهوم من القضية المذكورة و عدم صحة إرادته ممن اراده لعدم قيام الإجماع عليه قطعا و ربما يقال باعتبار إباحتها على الغسل فقط للإجماع على إباحتها معه فإن أخلت بسائر الوظائف و ان اختلف فى اعتبار بقاء وقت الصلاة للغسل الصلوتى و عدمه كما سنحرر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۲۲

لكن المتيقن مما يمكن دعوى الإجماع عليه هو اباحة تلك الغايات مع الغسل الصلوتى ما دام بقاء وقت الصلاة و لخبر البصرى فى وطى المستحاضة و كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت.

و المروى عن الباقر فى قضية أسماء بنت عميس و فيه اما الان فاخرجى الساعة و اغتسلى و طوفى و اسعى فاغتسلت و احتشت و طافت وسعت وصلت بناء على ان يكون الغسل المأمور به بالنفاس و الاستحاضة على سبيل التداخل و احتمال كونه للنفاس و كون الاستحاضة قليلة بعيد جدا مخالف مع الاحتشاء و هذا هو الأقوى و عليه فهل المعتبر هو الغسل للصلاة أو الغسل لتلك الغايات أو يكفى الغسل للصلاة و يجوز الاغتسال لتلك الغايات أيضا وجوه يحتمل.

(الأول) لكون المتيقن من الإجماع هو جواز تلك الغايات بالأغسال الصلوتى و ظهور خبر البصرى فى كفاية الغسل الصلوتى لإباحة تلك الغايات.
و تصريح المروى عن الباقر عليه السّلام بكفاية الغسل الواحد للطواف و دخول المسجد و الصلاة من غير حاجة الى تجديد الغسل لكل واحد منها و يحتمل.
(الثانى) و ذلك لان المستفاد من أدلة تشريع وظائف المستحاضة هو انها شرعت للصلاة و ان تلك الغايات يستباح بتلك الوظائف التى تفعلها لأجل الصلاة لكونها أمورا تتبع المحافظة على أفعال الصلاة و ليس دليل على مشروعية تلك الوظائف لغاية ما عدا الصلاة و لذا لم يذكروا أشياء من تلك الغايات فى غايات الوضوء.
فالمتيقن حينئذ هو جواز الإتيان بتلك الغايات عند الاغتسال لأجل الصلاة و مع الاغتسال لأجلها لا يحتاج الى تجديد الغسل لأجل تلك الغايات كما لا يصح الغسل لأجلها ابتداء بالاستقلال و الأقوى هو الأخير فيصح الغسل لهذه الغايات ابتداء كما يصح الاكتفاء بالأغسال الصلوتى فى إتيانها من غير حاجة الى تجديد الغسل لها.
اما صحة الغسل لهذه الغايات ابتداء فلما تقدم فى المسألة السابقة من إطلاق أدلة تلك الغايات و دليل اعتبار الطهارة فيها المقيد بالتمكن عقلا و ان المانع من التمسك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 223

بإطلاق أدلة تلك الغايات هو إحراز عدم التمكن و مع عدم إحرازه فالحكم هو الإطلاق بل يمكن إحراز التمكن به أيضا لكون المقيد لبيا مضافا الى ما فى مصباح الفقيه من ان جواز الوضوء أو الغسل لسائر الغايات فى الجملة من المسلمات بل يمكن استفادته من النصوص خصوصا الاخبار الاتية فى حكم وطيها.
و اما كفاية الأغسال الصلاتى فللإجماع عليه مع ظهور بعض الاخبار فيه كالخبر المروى فى نفاس أسماء بنت عميس و نحوه.
بقى الكلام فى انه هل يعتبر فى صحة الاكتفاء بالأغسال الصلاتية كونها فى وقت الصلاة أو يصح و لو بعد خروج وقت الصلاة فالمحكى عن حاشية الإرشاد ان وضوء المستحاضة للصلاة يبطل بالفراغ منها و غسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس.
و عن الروض ليس للمستحاضة أن تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء فى ذلك الفرض و النفل بل لا بد لكل صلاة من وضوء و اما غسلها فللوقت به ما شائت من الفرض و النفل أداء و قضاء مع الوضوء لكل صلاة و تغيير القطنة و غسل المحل ان اصابه الدم و لو أرادت الصلاة فى غير الوقت اغتسلت لأول الورد و عملت باقى الأفعال لكل صلاة (انتهى).
و يمكن ان يستدل لذلك باتفاقهم على الحكم بتقديم غسل الفجر لصلاة الليل الظاهر فى عدم كفاية غسل العشائين لها لانه مع كفاية غسلها لما بعد وقتها لم تكن حاجة الى التقديم اللهم الا ان يحمل على ما إذا لم تكن مسبوقة بالغسل لهما و هو بعيد لكن الاستدلال به يتوقف على القول بتخصيص الوقت بالاختيارى و الا كان الوقت الاضطرارى للعشائين الى الفجر و هذا أيضا لا يخلو عن البعد و الأقوى عدم الاختصاص بالغسل المخصوص بالوقت و ذلك لإطلاق معاقد إجماعاتهم على المستحاضة إذا فعلت ما عليها يكون بحكم الطاهر مع إبائه عن التقييد بالوقت و عدم صلاحية اتفاقهم على الحكم بتقديم الغسل على الفجر للمتهجدة لان يكون قيدا له حتى يرفع اليد به عن إطلاقها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 224

و لخبر البصرى فى وطى المستحاضة و كل شىء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها فلتطف بالبيت حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان بعد خروج الوقت و لكفاية الأغسال الصلاتى للصوم كما تقدم مع منافاة حدث الاستحاضة للصوم و لذا أوجب جماعة

عليهـا الاسـتظهار فى المنع عن خروج الـدم فى مجموع النهار و لا تصـح كفايتها له الا بارتفاع حكم حـدثها فى مجموع النهار لا مقيـدا ببقـاء وقت الصـلاة و لان معنى تقييـد الغسل فى المتوسـطة الـذى تأتى به لصـلاة الصـبح بالوقت هو وجوب الاغتسال بعد خروج الـوقت لغايـة أخرى مشـروطة بالطهـارة مثـل المكث فى المساجـد أو الطـواف بـالبيت مـع جواز الـدخول فى الظهرين أو العشائين بغير غسل و هو بعيد كما ترى.

و لان الموجب للغسل فى الاستحاضة الكثيرة أما النصوص الدالة على وجوبه.

و اما ظهور معاقـد الإجماعـات الدالـة على حـدثيتها امـا النصوص فلا تـدل وجوب الأزيـد عن الأغسال الثلاثـة فى ارتفاع حكم الحـدث و اما ظهور معاقـد الإجماعات فهو معارض بظهور كلماتهم فى كفاية الأغسال الثلثة فالقول بالحاجة إلى الأزيد منها قول من غير دليل و مع الشك فيه فالأصل البراءة و لذلك يمكن ان يقال ان دم الاستحاضة حدث لا كسائر الأحداث.

(الأـمر الثالث) اختلف فى جواز وطى المسـتحاضة على أقوال أحـدها القول بإباحته بلا كراهـة فى الفعل و لا رجحان فى الترك من دون توقـف على شـىء ممـا يجب على المسـتحاضة للصـلاة من الوظـائف و قـد حكى عن الموجز- و التحرير- و البيـان- و مجمع البرهان- و المدارك- و الكفاية و يستدل له بالأصل و عمومات الكتاب الدالة على حل وطى الأزواج و ما ملكت الايمان و قوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذٰا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ.

و خبر ابن سنان و لا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا فى أيام حيضها و موثقة زرارة فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ليغشاها بناء على كون المراد من الحـل هو الجواز بـالمعنى الشامـل للوجوب فيمـا يقابـل الحرمـة لا الصـحة فى مقابل الفساد و بأولويـة جواز وطئها عن وطى الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و ثانيها القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۲۵

بـالجواز من دون توقف على شـىء لكن مع كراهته أو رجحان تركه و هو المحكى عن المعتبر و الـدروس و الروض و قويها فى جامع المقاصد و اختاره صاحب الجواهر.

و يستدل للجواز بما تقدم و لمرجوحية الفعل أو رجحان الترك بما يستدل به للقول بالتوقف حسبما يأتى بعد حمله على الكراهة أو الاستحباب و يرد على ما استدلوا به لأصل الجواز من دون توقف على أفعال المستحاضة.

أما الأصل و العمومات فبلزوم رفع اليـد عنهما بما يـدل على التوقف المتقدم على الأصل بالحكومة، و على العمومات بالاظهرية، و بذلك يجاب عن الاسـتدلال بآية «و لا تقربوهن» و بالأخبار المذكورة، إذ دلالة الجميع على جواز الوطى فى حال الاستحاضـة بالإطلاق، و مع تمامية ما يدل على توقف جواز الوطى على أفعال المستحاضة مطلقا أو فى الجملة يقيد إطلاقها به.

(و أولويـة) جواز الوطى فى حال الاسـتحاضة عن جوازه بعد النقاء عن الحيض و قبل الاغتسال (ممنوعة) لانقطاع الدم عن المرأة بعد النقاء و وجوده فى المستحاضة.

و ما فى الجواهر من كون المنشأ للمنع عن الوطى فى حال الحيض هو حالـة الحـدث الحادثـة بسـبب خروج الـدم لا الدم نفسه و هى مشتركة بينهما (ممنوع) لإمكان مدخلية وجود الدم و تأثيره فى المنع.

كما ربما يستدل على المنع عن الوطى بكونه أذى و ان كان ضـعيفا (فالأقوى) عـدم تمامية الاسـتدلال بهذه الأدلة لإثبات أصـل الجواز (و منه يظهر) بطلان القول الثـانى أيضـا، و هو القول بـالجواز مع الكراهـة، حيث ان المنع عن إثبـات الجواز بتلك الأدلة يوجب المنع عن الذهاب اليه مع الكراهة، مضافا الى انه على تقدير تمامية دلالة تلك الأدلة على الجواز تكون النسـبة بينها و بين ما يدل على المنع بالإطلاق و التقييد، و مقتضـى الصـناعة هو تقييد الإطلاق لا إبقائه على إطلاقه و حمل المقيد على الاسـتحباب أو الكراهة.

(و ثالثها) القول بتوقف الجواز على تمام أفعال المستحاضة مما يستباح بها

الصلاة لها من الوضوء و الغسل و غسل الفرج و تغيير القطنة و الخرقة مع التلوث، و نسب الى المشهور تارة و الى ظاهر الأصحاب أخرى.

(و يستدل له) بالإجماعات المحكية على انها إذا فعلت ما على المستحاضة للصلاة حلت لها كلما حرم عليها للحيض، بناء على ان يكون لها المفهوم و ان مفهومها عدم حل ما حرم عليها بالحيض بالإخلال بما يجب على المستحاضة للصلاة الذى منها الوطى، و باستصحاب الحرمة الثابتة فى حال الحيض- لو كانت الاستحاضة مسبوقة به- و بالأخبار الدالة على توقف حل الوطى بما يتوقف على حل الصلاة:

(۱) كخبر البصرى الذى فيه عن المستحاضة أ يطأها زوجها و هل تطوف بالبيت قال عليه السّلام تقعد قرئها التى كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به و ان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا أخر ثم تصلى فإذا كان الدم سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلى صلوتين بغسل واحد و كل شي‌ء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها فلتطف بالبيت.

(۲) و خبر زرارة و فضيل المروى عن أحدهما عليهما السّلام: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو يومين- ثم ذكر عمل المستحاضة الى ان قال عليه السّلام-: فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها ان يغشاها.

(۳) و صحيح صفوان بن يحيى عن ابى الحسن عليه السّلام- بعد السؤال عن المرأة إذا مكثت عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك-: تمسك عن الصلاة؟ قال عليه السّلام لا، هذه مستحاضة تغتسل و تستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين الصلوتين بغسل و يأتيها زوجها ان أراد.

(۴) و صحيح ابن مسلم المروى فى المعتبر عن كتاب المشيخة فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى تقعد فيها فلتقعد عن الصلاة يوما أو يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة الدم لا ينقطع فليجمع بين كل صلوتين بغسل و يأتيها زوجها إذا أحب و حلت لها الصلاة، بناء على ان يكون قوله عليه السّلام و حلت لها الصلاة عطفا على قوله

أحب، ليصير مدخولا لكلمة إذا، و شرطا لقوله: و يأتيها زوجها.

هذه جملة ما استدل به لهذا القول.

و أورد عليه، اما الإجماعات المحكية فبالمنع عنها، حيث لا تكون القضية التى أخذت فى معقدها مما لها المفهوم مع الاختلاف فى التعبير عنها، و لو سلم سوقها للمفهوم فبالمنع عن كون مفهومها السالبة الكلية، كيف مع إمكان دعوى القطع بعدم إرادة شرطية الوضوءات الواجبة فى الاستحاضة الصغرى و تغيير القطنة و الخرقة و الاستثفار فيها، مع ان جواز الوطى غير مشروط بالطهارة عن الحدث الأكبر فضلا عن الأصغر، و لذا يجوز فى حال الجنابة و فى حال النقاء عن دم الحيض قبل الاغتسال مع بقاء حدث الحيض (و بالجملة) فلا سبيل للإجماع على المنع عن وطى المستحاضة عند إخلالها بما يجب عليها للصلاة فلو ادعاه مدع فهو مردود عليه.

و اما الاخبار المستدل بها فخبر البصرى و خبر زرارة و فضيل و ان كانا ظاهرين فى التعليق بواسطة كلمة الفاء فى قوله فليأتها فى الأول، و اداة الشرط فى الثانى لكن ظهورهما فى كون المعلق عليه هو الحلية الفعلية ممنوع، بل الظاهر منهما هو حلية الصلاة للمستحاضة بواسطة انتقالها عن حال تحرم عليها الصلاة فيها و هى حالة الحيض الى حالة تحل لها و هى الاستحاضة، و من

المعلوم عدم التنافى بين الحلية بهذا المعنى و بين تعليقها على أمر أخر كما يقال بحلية وطى الزوجة الطاهرة عن الحيض مع اشتراط الخلو عن الصوم و الاعتكاف و الإحرام و نحوها، مع إمكان القول بامتناع ارادة الحلية الفعلية، إذ عليها يلزم عدم جواز وطيها مع فعلها جميع ما يجب عليها و الصلاة بعدها عند دخول وقت الصلاة اللاحقة لها، و ذلك لعدم حلية الصلاة اللاحقة فعلا لمكان وجوب تجديد الافعال لها، و هو مناف لما عليه الأصحاب من انها إذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهر، اللهم الا ان يقيد بعدم خروج الوقت، و قد تقدم ما فيه. هذا ما فى الاستدلال بخبر البصرى و خبر زرارة و فضيل.

و اما خبر صفوان فالاستدلال به أضعف، لعدم وجود ما يتوهم منه التعليق فيه و انما قوله عليه السّلام: و يأتيها زوجها ان أراد، اما جملة مستأنفة لبيان حكم المستحاضة

أو معطوفة على الجملة السابقة، و على كلا التقديرين فلا دلالة فيه على التعليق، اللهم الا ان يتوهم تعقب ذكره عن ذكر وظائف المستحاضة و عطفه عليها بالواو، مع ان العطف بالواو لا يدل على الترتيب و أضعف من الاستدلال به الاستدلال بصحيح ابن مسلم فإنه خال عن ذاك الترتيب الذكرى أيضا.

(و بالجملة) فهذا القول و ان نسب إلى الشهرة الّا انه لا يمكن إتمامه بالدليل.

(و رابعها) القول بتوقف جواز وطيها على الوضوء و الغسل خاصة بلا توقف على ما عداهما مما يجب على المستحاضة، و نسب الى ظاهر المبسوط و نهاية الاحكام و يستدل له بخبر عبد الخالق المروى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت يواقعها زوجها قال عليه السّلام إذا طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها ان أراد (و يرد عليه) بضعف سنده مع عدم جابر له، لندرة القول به و اشتماله على ما لا يقول به المستدل و هو اعتبار طول الزمان و ظهوره فى اعتبار كون الغسل و الوضوء للوطى الموجب لعدم الاكتفاء بما فعلته سابقا، و لعله مما قام الإجماع على بطلانه، و الحمل على ما إذا أخلت بالافعال السابقة بعيد.

(و خامسها) توقف جوازه على الغسل فقط لا توقفه على ما عداه من الوضوء و غيره، و حكى عن رسالة الصدوق و هدايته، و عن جامع المقاصد الميل اليه، بل القول به بل الاعتراف بان الخلاف ليس الا فيه و ان المراد بالأفعال فى عبارات الفقهاء هو الأغسال، إذ لا تعلق للوطى بالوضوء (و عن المنتهى) اختياره و إسناده إلى ظاهر الأصحاب، و هو المختار عند الشيخ الأكبر فى الطهارة (و يستدل له) بجملة من الاخبار (كخبر مالك بن أعين) فى النفساء: ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أحب.

(و خبره الأخر) قال سئلت أبا جعفر عليه السّلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الأيام التى تحيض فيها و حيضتها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الأيام من ذلك الشهر و يغشاها فى ما سوى ذلك من الأيام و لا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان أراد.

و الاشكال فى دلالتهما على وجوب الغسل لكون التعبير فيهما بالجملة الخبرية كما فى الجواهر ضعيف لظهورهما فى الوجوب مع شيوع استعمال الجملة الخبرية فيه بل كونها آكد فى الدلالة عليه (و دعوى) ظهور الخبر الأخير فى كون الغسل عن حدث الحيض فيتجه حينئذ حمله على الاستحباب لما تقدم من جواز الوطى بعد النقاء عن الحيض و قبل الاغتسال (ضعيفة) لظهوره فى كون الغسل للاستحاضة بل كون الغسل للاستحاضة للوطى، بل الظاهر منهما وجوب تكرر الغسل بتكرر الوطى كما لا يخفى على من تدبر فى قوله و لا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها.

(و مضمر سماعة): و ان أراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل، و ظهوره فى اعتبار كون الوطى حين الاغتسال بل مقارنته معه و كون

الغسل للوطى غير قابل للإنكار و احتمال كون المراد الجواز الذى لا كراهة فيه لا يوجب رفع اليد عن ظهوره، و لو لا الاخبار الدالة على جواز الوطى بعد الاغتسال للصلاة، الظاهرة فى الاكتفاء بغسل الصلاة لحلية الوطى كخبر البصرى و خبر زرارة و فضيل المتقدمين بل خبر صفوان و خبر ابن مسلم على وجه لكان اللازم القول بتعين الغسل للوطى و عدم جواز الاكتفاء بغسل الصلاة له، لكن الجمع بين هذه الاخبار و بين ما يدل على جواز الوطى بعد الاغتسال للصلاة يقتضى جواز الاكتفاء بما تأتى به للصلاة كما يجوز الاغتسال للوطى مستقلا.

لكن فى المسألة احتمالات ذهب الى كل واحد منها قائل (أحدها) ما ذكرناه من كفاية الغسل للصلاة و جواز الغسل للوطى استقلالا (و ثانيها) اعتبار الأغسال للوطى بخصوصه، و نسب الى المشهور (و ثالثها) اعتبار الغسل للصلاة و انما يباح الوطى تبعا لها (و الأقوى هو الأول) لكن ينبغى تقييد حلية الوطى بالغسل المأتى للصلاة بما إذا كان اثر الغسل باقيا، و القدر المتيقن من بقائه انما هو ما لم يتحقق الفراغ من الصلاة بأن يكون الوطى قبلها مع عدم الفصل المعتد به بينه و بين الصلاة على وجه يضر بالمقارنة عرفا، و لكن الأحوط الإتيان بالغسل مستقلا مع الإتيان بما يجب عليها من الافعال للصلاة حتى الوضوء و غسل الفرج، نعم لا ينبغى

الارتياب فى عدم وجوب تغيير القطنة و الخرقة كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) قد تقدم فى المسألة السابقة وجوب الوضوء و الغسل لمس كتابة القران و عدم جواز الاكتفاء بوضوء الصلاة له، و لكن يجوز الاكتفاء بالغسل للصلاة عن الغسل له كما يجوز الاغتسال له مستقلا، و إذا أرادت التكرار وجب عليها تكرار الوضوء و الغسل.

(الأمر الخامس) اختلف فى جواز مس كتابة القران على المستحاضة و عدمه و انه هل يجوز المس مع الغسل و الوضوء مطلقا سواء كان الغسل و الوضوء للصلاة أو للمس مستقلا، أو انه يجوز فيما إذا كان الغسل و الوضوء للصلاة فيجوز المس تبعا للصلاة و لا يجوز الغسل و الوضوء له مستقلا أو انه لا يجوز المس مطلقا و لو بالغسل و الوضوء للصلاة.

(و التحقيق) ان يقال إذا كان المس واجبا من غير جهة النذر و شبهه بل كان وجوبه لعارض أخر مثل وقوع القران فى محل يجب إخراجه منه فورا و كان الإخراج متوقفا على المس فلا ينبغى التأمل فى جوازه حينئذ، و القدر المتيقن من جوازه هو ما إذا كان مع الغسل و الوضوء، و لكن يكفى فى جوازه الغسل و الوضوء للصلاة كما يجوز مع الغسل و الوضوء له مستقلا.

و اما إذا كان المس واجبا بالنذر و شبهه ففى شرح النجاة الحكم بجوازه أيضا مع الغسل و الوضوء مطلقا سواء كان ذلك للصلاة أو للمس مستقلا، و ما ذكره لا يخلو عن التأمل، بل الحق ان يقال بوجوب تأخير المس مع السعة فى وقته، و بانحلال النذر مع الضيق فيه كما إذا كان النذر معينا و اتفق مصادفته مع الاستحاضة و ذلك من جهة انسلاب القدرة عن إتيان متعلقة بطرو الاستحاضة- لو لم يثبت مشروعيته بالدليل (لكن الأقوى) ثبوت مشروعيته بالإجماع على ان المستحاضة إذا فعلت ما يجب عليها تصير بحكم الطاهر (و منه يظهر) حكم ما إذا لم يكن المس واجبا عليها، و لكن الاحتياط- فيما لم يكن المس واجبا أو كان واجبا موسعا- تركه، و فيما إذا كان واجبا مضيقا بالنذر و شبهه أو بغير النذر إتيانه بالغسل و الوضوء المأتى بهما للصلاة- مهما أمكن- و عدم

الاقتصار على الغسل و الوضوء له مستقلا، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۹) یجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل]

مسألة (۱۹) یجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل و سائر الأعمال لکل صلاة و یحتمل جواز الاکتفاء على الغسل للصلوات الأدائیة لکنه مشکل و الأحوط ترک القضاء الى النقاء.

اما جواز إتیان المستحاضة بقضاء الفوائت مع الإتیان بوظائف المستحاضة فلإطلاق دلیل وجوب القضاء بالنسبة إلى الأوقات، و الإجماع على ان المستحاضة إذا فعلت ما علیها تکون بحکم الطاهر، و نتیجة ذلک هو صحة الإتیان بالقضاء کما یصح منها الإتیان بالأداء، لکن یجب علیها الوضوء عند کل صلاة کما یجب عند کل صلاة أدائیة فرضا أو نفلا، و الأحوط تجدید القطنة و الخرقة و غسل ظاهر البدن- عند تلوثها- لکل صلاة.

و اما الغسل فالظاهر الاکتفاء بما یأتی منه للصلوات الیومیة على حسب وظیفتها من الکثیرة و المتوسطة، و الأحوط الأولى تجدیده أیضا، و الأحوط من ذلک ترک القضاء ما دامت مستحاضة إلا مع الخوف عن ضیق الوقت و لو ظنا کغیرها من ذوی الأعذار کالمسلوس و المبطون.

[مسألة (۲۰) المستحاضة تجب علیها صلاة الایات و تفعل لها کما تفعل]

مسألة (۲۰) المستحاضة تجب علیها صلاة الایات و تفعل لها کما تفعل للیومیة و لا تجمع بینهما بغسل و ان اتفقت فی وقتها.

اما وجوب صلاة الایات علیها فهو أیضا مثل وجوب قضاء الفوائت علیها کما تقدم فی المسألة السابقة ینشأ من إطلاق دلیل وجوبها و الإجماع على انها إذا فعلت ما علیها تکون بحکم الطاهر، حیث ان من أحکام الطاهر وجوب صلاة الایات علیه عند تحقق موجبها.

و اما انها یجب علیها الإتیان بوظائف المستحاضة لها کما یجب ذلک علیها للیومیة فلاشتراط الطهارة فی الصلاة و ان الطهارة من المستحاضة انما هی بالعمل بوظیفتها.

و اما انها یجب علیها الغسل للایات و انها لا تجمع بینها و بین الیومیة بغسل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۳۲

فمع اختلافها فی الوقت ظاهر، حیث لا- تکتفی بالغسل للیومیة بعد خروج وقتها- لغایة أخرى، و اما مع اتفاق الآیة فی وقت الیومیة فمقتضى الإجماع على انها إذا فعلت ما علیها تکون بحکم الطاهر هو جواز الاکتفاء بما تأتی من الغسل للیومیة لکن المصنف (قده)- تبعا للنجاة- حکم بعدم الجمع بینهما حینئذ و لعله لاختصاص النص بکفایة الجمع بین الصلوتین بالظهرین و العشائین دون غیرهما من الفرائض، لکن الإجماع على عدم الاحتیاج الى التجدید فی الوقت لعله کاف للحکم بجواز الجمع، و ان کان الأحوط هو التجدید حینئذ.

[مسألة (۲۱) إذا أحدثت بالأصغر فی أثناء الغسل لا یضر بغسلها على الأقوى]

مسألة (۲۱) إذا أحدثت بالأصغر فی أثناء الغسل لا یضر بغسلها على الأقوى لکن یجب علیها الوضوء بعده و ان توضأت قبله.

قد مر البحث فی حکم حدوث الحدث الأصغر فی أثناء الغسل للحدث الأکبر و ذکرنا الأقوال فیه سواء کان الغسل للجنابة أو لغیرها- فی مبحث غسل الجنابة- و ان الأقوى فیه جواز إتمامه ثم الإتیان بالوضوء، و لا فرق فی ذلک فیما یجب فیه الوضوء بین ان یأتی بالوضوء قبل الغسل و عدمه، فإنه فی صورة تقدیم الوضوء ینتقض بما یحدث فی أثناء الغسل فلا بد معه من الوضوء

بعده، لكن الاحتياط المذكور فى مبحث غسل الجنابة- بإتمام الغسل ثم استينافه و إتيان الوضوء بعده- لا ينبغى تركه.

[مسألة (٢٢) إذا أجنبت فى أثناء الغسل أو مست ميتا استأنفت غسلا واحدا]

مسألة (٢٢) إذا أجنبت فى أثناء الغسل أو مست ميتا استأنفت غسلا واحدا لهما و يجوز لها إتمام غسلها و استئنافه لأحد الحدثين إذا لم يناف المبادرة إلى الصلاة بعد غسل الاستحاضة و إذا حدثت الكبرى فى أثناء غسل المتوسطة استأنفت للكبرى.

فى هذه المسألة أمران:

(الأول) إذا حدث الحدث الأكبر فى أثناء الغسل فان كان من نوع ما يغتسل منه كالجنابة فى أثناء غسل الجنابة فلا إشكال فى لزوم الاستيناف و عدم جواز ما بيده و الاغتسال من الأخر، و ان كان من غير جنسه كما إذا أجنبت المستحاضة فى أثناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٢٣٣

غسلها جاز لها استيناف الغسل لكلا الحدثين، و ذلك بناء على التحقيق من ان الحدث لا يرتفع الا بتمام الغسل و يكون دخل كل جزء متقدم فى رفعه منوطا بإتيان الاجزاء المتأخرة إلى انتهاء الغسل، لا ان كل جزء من البدن يطهر بغسله و لو لم يتعقبه غسل بقية الاجزاء، و لا ان يكون تعقب غسل الاجزاء المتأخرة مؤثرا فى حصول الطهر للاجزاء المتقدمة على نحو الشرط المتأخر، بل حصول الطهر لجميع البدن آنى واقع فى طرف الزمان و ان كان الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا تدريجى الحصول.

و لازم ذلك عدم جواز مس كتابة القران بالعضو المغسول قبل إتمام الغسل و ذلك لبقاء الحدث فى جميع الأعضاء ما لم ينته الغسل، و هذا الحكم جار فى الوضوء أيضا، فما لم ينته الوضوء لا تحصل الطهارة لشى‌ء من البدن، و يترتب على ذلك وقوع الحدث على الحدث عند حدوث الحدث الأكبر فى أثناء الغسل، فيجوز رفع اليد عما بيده و استيناف الغسل للحدثين معا بناء على جواز التداخل فى الأغسال كما تقدم فى مبحث غسل الجنابة، كما يجوز له إتمام ما بيده و استيناف الغسل للحدث الثانى، الا انه إذا كان الغسل الحادث فى أثنائه الحدث هو غسل الاستحاضة يجب ان يكون الإتيان بالغسل الأخر للحدث الأخر على وجه لا ينافى المبادرة إلى الصلاة بعد غسل الاستحاضة، و الا فيتعين رفع اليد عن الأول و استيناف غسل جديد لهما.

(الأمر الثانى) إذا حدثت الكبرى فى أثناء غسل المتوسطة يتعين رفع اليد عما بيدها من غسل المتوسطة و إتيان غسل للكبرى لتبدل وظيفتها من حين حدوث الكبرى و صيرورتها محكومة بحكم الكبرى فلا ينفعها الغسل للمتوسطة، و يكون حالها كحال من حدثت له الجنابة فى أثناء غسلها أو صدر منه الحدث الأصغر فى أثناء الوضوء، و قد مر البحث عن ذلك فى المسألة الخامسة عشر.

[مسألة (٢٣) قد يجب على صاحبة الكثيرة بل المتوسطة أيضا خمسة أغسال]

مسألة (٢٣) قد يجب على صاحبة الكثيرة بل المتوسطة أيضا خمسة أغسال كما إذا رأت أحد الدمين قبل صلاة الفجر ثم انقطع ثم رأته قبل صلاة الظهر ثم انقطع ثم رأته عند العصر ثم انقطع و هكذا بالنسبة إلى المغرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٢٣۴

و العشاء و يقوم التيمم مقامه إذا لم تتمكن منه ففى الفرض المزبور عليها خمسة تيممات، و ان لم تتمكن من الوضوء أيضا فعشرة، كما ان فى غير هذه إذا كانت وظيفتها التيمم فى القليلة خمسة تيممات و فى المتوسطة ستة و فى الكثيرة ثمانية إذا جمعت بين الصلوتين و الا فعشرة.

قد تجب على صاحبة الكثيرة خمسة أغسال و ذلك كما فيما فرضه فى المتن من انها إذا رأت الدم قبل صلاة الصبح فانقطع قبل

الغسل و الصلاة ثم رأت عند صلاة الظهر فانقطع قبل الغسل و الصلاة فاغتسلت وصلت الظهر ثم رأته قبل صلاة العصر فانقطع قبل الغسل و الصلاة فاغتسلت لصلاة العصر و صلتها ثم رأته عند المغرب فانقطع فتغتسل لصلاة المغرب ثم رأته عند صلاة العشاء، إذ الدم فى جميع هذه الموارد حدث فوجب الغسل عند انقطاعه على ما مر فى المسألة الرابعة عشر من وجوب الغسل عند انقطاع الدم إذا كان عن برء.

و يمكن تصوير وجوب الأغسال الخمسة بلا فرض الانقطاع فيما لم تجمع بين الظهرين بغسل واحد، و بين العشائين بغسل أخر بل فصلت بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء بناء على كون الجمع بين الفريضتين رخصة لا عزيمة كما مر فى المسألة الاولى، هذا فى الكثيرة، و كذا يمكن تصويره فى المتوسطة فى صورة الانقطاع كما فرض فى المتن بناء على القول بكونها موجبة للغسل عند حصولها قبل كل فريضة و لو قبل وقتها على ما مر فى المسألة الثانية، و يقوم التيمم مقام تلك الأغسال عند العجز عنها لإطلاق دليل بدليته عنها كما يقوم مقام الوضوءات الواجبة على المستحاضة للإطلاق المذكور، و على ذلك لو تمكنت من الماء فى فرض دون فرض أخر يتبع كل حكمه، و لو تمكنت من الماء للغسل دون الوضوء أو للوضوء دون الغسل يتبع كل حكمه، و لو لم يتمكن من الماء فى الجميع وجب التيمم عليها بدلا عن الجميع.

ففيما يجب عليها خمسة أغسال و خمسة وضوئات إذا لم تتمكن من الغسل يجب عليها خمسة تيممات بدلا عن الغسل و تأتى بخمسة وضوئات، و إذا لم تتمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۳۵

من الوضوءات تأتى بخمسة أغسال و خمسة تيممات بدلا عن الوضوءات، و إذا لم تتمكن من الجميع تأتى بعشر تيممات خمسة بدلا عن الوضوءات و خمسة بدلا عن الأغسال، كما ان المستحاضة القليلة التى يجب عليها الوضوء عند كل صلاة إذا لم تتمكن من الوضوء يجب عليها فى اليوم و الليلة خمسة تيممات، و فى المتوسطة التى لا تتمكن من الغسل و الوضوء جميعا يجب عليها ستة تيممات: أحدها بدلا عن الغسل عند صلاة الفجر و خمسة بدلا عن الوضوء كل واحد منها عند صلاة من اليومية، و الكثيرة التى يجب عليها ثلاثة أغسال عند جمعها بين كل من الظهرين و العشائين يجب عليها ثمانية تيممات: ثلاثة بدلا عن الأغسال الثلاثة: عند صلاة الفجر و الظهرين و العشائين، و خمسة منها بدلا عن الوضوءات الخمسة كل واحد منها عند صلاة من الصلوات اليومية.

هذا تمام الكلام فى الاستحاضة، و الحمد للّه أولا و آخرا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۳۶

[فصل فى النفاس]

اشارة

فصل فى النفاس و هو دم يخرج مع ظهور أول جزء من الولد أو بعده قبل انقضاء عشرة أيام من حين الولادة سواء كان تام الخلقة أو لا كالسقط و ان لم تلج فيه الروح بل و لو كان مضغة أو علقة بشرط العلم بكونها مبدء نشو الإنسان و لو شهدت اربع قوابل بكونها مبدء نشو الإنسان كفى، و لو شك فى الولادة أو فى كون الساقط مبدء نشو الإنسان لم يحكم بالنفاس و لا يلزم الفحص أيضا، و اما الدم الخارج قبل ظهور أول جزء من الولد فليس بنفاس، نعم لو كان فيه شرائط الحيض كان يكون مستمرا

من ثلاثـة أيـام فهو حيض و ان يفصـل بينه و بين دم النفاس أقل الطهر على الأقوى خصوصا إذا كان فى عادة الحيض أو متصـلا بالنفاس و لم يزد مجموعهما عن عشـرة أيام كان ترى قبل الولادة ثلاثة أيام و بعده سبعة مثلا لكن الأحوط مع عدم الفصل بأقل الطهر مراعاة الاحتياط خصوصا فى غير الصورتين من كونه فى العادة أو متصلا بدم النفاس.

فى هذا المتن أمور:

(الأول) قـال فى المجمع: النفـاس بالكسـر ولادة المرأة إذا وضـعت فهى نفساء و قـد نفست المرأة كفرح و الولـد منفوس، و منه الحـديث المنفوس لا يرث شـيئا حتى يصـيح و جمع النفساء نفاس و يجمع أيضا على نفساوات و نفست المرأة بالبناء للمفعول و هو من النفس و هو الدم (انتهى ما فى المجمع).

و صـريحه ان النفاس اسم لولادة المرأة، و قيل فى تسـميتها بالنفاس ان ذلك لمقارنة الولادة مع سيلان الدم غالبا، فيكون النفاس مـأخوذا من النفس بمعنى الـدم، و يمكن ان يكون مأخوذا من التنفس بمعنى تنفس الرحم بالـدم، أو من النفس بمعنى الولـد، و الأول- أعنى كونه مأخوذا من النفس بمعنى الـدم- اولى، و من هـذا المعنى أطلق فى عرف الفقهاء على الدم الذى يقذفه الرحم بسبب الولادة فى أيام مخصوصة، حيث ان إطلاقه عليه مع كونه مأخوذا من النفس بمعنى الدم انسب كما لا يخفى.

(الثانى) اتفق الأصـحاب- كما فى الحـدائق- على ان الخارج قبل خروج شـىء من الولـد لا يكون نفاسا و ان الخارج بعد خروج الولـد بتمامه نفاس، و اتفقوا أيضا على انه لو ولـدت و لم تر دما فى الأيام التى يحكم بالنفاس لو وجـد فيها الدم فليس لها نفاس كما يأتى فى المسألة الاولى.

و اختلف فى الدم الخارج المصاحب مع خروج الولد، فالمشهور على انه أيضا نفاس، و المحكى عن ظاهر مصباح السيد و جمل الشيخ و الغنية و الوسيلة انه ليس بنفاس لأنهم فسروه بما تراه المرأة عقيب الولادة ان لم يحمل على الغالب كما حمله العلامة فى المختلف، أو على بعد ابتداء الولادة و ظهور شىء من الولد كما صنعه كاشف اللثام.

و يسـتدل للاول بخبر زريق عن الصادق عليه السّـلام فى الحامل ترى الدم، قال عليه السّـلام تصـلى حتى يخرج رأس الصبى فإذا خرج رأسه لم تجب عليهـا الصـلاة، و كلما تركته من الصـلاة فى تلك الحال لوجع أو لما هى فيه من الشـدة و الجهـد قضـته إذا خرجت من نفاسـها، قال جعلت فـداك ما الفرق بين دم الحامل و دم المخاض قال عليه السّـلام ان الحامل قـذفت بدم الحيض و هـذه قـذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصـير دم النفاس فيجب ان تدع فى النفاس و الحيض، فاما ما لم يكن حيضا و نفاسا فإنما ذلك من فتق الرحم.

(و خبر السكونى) المروى عن الصادق عليه السّلام عن آبائه قال قال النبى صلّى اللّه عليه و آله

ما كان اللّه ليجعل حيضا مع حبل- يعنى إذا رأت المرأة الدم و هى حامل لا تترك الصلاة الا ان ترى على رأس الولد إذا أخذها الطلق و رأت الـدم تركت الصـلاة- بناء على ان يكون قوله- يعنى إلى أخر الخبر- من كلام المعصوم من النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سلم أو الصادق أو أحد آبائه عليهم السّلام كما هو الظاهر- و الا فهو مؤيد كما لا يخفى.

و استدل العلامة فى محكى المختلف بحصول المعنى المشتق منه و خروجه بسبب الولادة فيشمله عموم الأدلة، و ما افاده لا يخلو عن المنع، الا انه يستغنى عنه بورود النص.

و استدل للقول الأخر بأصالة الطهر عند الشك فى صدق النفاس مع اعتضاده بصدق الحمل قبل انفصال الولد بتمامه، و لذا يجوز مراجعة الزوج حينئذ لو طلقها لعدم صدق الوضع حتى تكون خارجة عن العدة (و بموثقة عمار) المروى عن الصادق عليه السّلام

فی المرأة یصیبها الطلق أیاما أو یوما أو یومین فتری الصفرة أو دما، قال علیه السّلام تصلّی ما لم تلد، و ان غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر ان تصلیها من الوجع فعلیها قضاء تلک الصلاة بعد ما تطهر (و خبره الأخر) عن امرأة أصابها الطلق الیوم و الیومین و أکثر من ذلک تری صفرة أو دما کیف تصنع بالصلاة، قال تصلّی ما لم تلد، فان کان قد غلبها الوجع صلت إذا برئت، حیث ان المتبادر من قوله علیه السّلام: ما لم تلد- فی الخبرین هو خروج الولد بتمامه، فلا یکون دمها قبله نفاسا.

(و الأقوی) ما علیه المشهور، و ذلک لسقوط الأصل بعد ورود الدلیل علی کونه نفاسا کخبر زریق، و لکون خبر زریق نصا فی کون ما یخرج مع خروج بعض الولد نفاسا فلا بد معه من رفع الید عما یتبادر الیه خبرا عمار مع انه علی تقدیر المعارضة لا بد من طرح خبری عمار باعراض المشهور عن العمل بهما و استقرار العمل علی خبر زریق، بل یمکن دعوی الاتفاق علیه لو حمل کلام المخالف علی ما تقدم.

(الثالث) لا فرق فی الولد بین ان یکون تام الخلقة أم لا کالسقط و لا فی تام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۲۳۹

الخلقة بین ما ولجه الروح و غیره، بلا کلام فیه لأحد، کما استظهره فی مفتاح الکرامة و نفی عنه الإشکال فی الجواهر، انما الکلام فی خروج المضغة و العلقة و النطفة (اما المضغة) فالمعروف بین الأصحاب ان الدم الخارج معها أو بعدها نفاس و عن التذکرة انها لو ولدت مضغة أو علقة بعد ان شهدت القوابل انها لحمة ولد و یتحقق منه الولد کان الدم نفاسا بالإجماع لأنه دم جاء عقیب حمل (انتهی).

و لعل المنشأ له هو الحکم بنفاسیة ما یخرج بسبب خروج ما یکون مبدء نشو آدمی- و لو لم تصدق علیه الولادة، و اما إذا کانت العبرة بصدق الولادة فالحکم بکونه نفاسا لا یخلو عن الاشکال- لو لم یکن إجماع علیه- للإشکال فی صدقها و لذا أنکر نفاسیته المحقق الأردبیلی فی شرح الإرشاد و قال ان الخارج مع المضغة و بعدها لیس بنفاس و ان علم کونها مبدء آدمی، لعدم العلم بصدق الولادة و النفاس بذلک (انتهی) و هو فی محله- لو لا الإجماع علی خلافه.

ثم ان قلنا بکون المدار علی خروج ما یکون مبدء نشو الإنسان فلا یحتاج فی المضغة إلی قید الیقین به- کما فی شرح الجعفریة- لأن المضغة مما یقطع بکونها کذلک، و کأنه تبع ما فی التذکرة فی ذلک، لکن یمکن ان یکون قوله فی التذکرة: و بعد ان شهد القوابل- قیدا للعلقة فقط لا لها و للمضغة المذکورة قبلها، و علی هذا فیختص الإیراد علی ما شرح الجعفریة، و قیده فی الروضة بالیقین و قال مما یعد آدمیا أو مبدء نشو أدمی و ان کان مضغة مع الیقین و حکی عن الذکری أیضا، و لا وجه له، هذا فی المضغة، و اما العلقة فالأمر فی نفاسیة ما یخرج بسبب خروجها أشکل، إذ یمکن الحکم بنفاسیة ما یخرج بخروج المضغة و لو مع القول باعتبار تحقق الولادة فی النفاس، و الشک فی تحققها مع خروج المضغة من جهة الإجماع علی نفاسیة ما یخرج بخروجها و لو مع عدم تحقق الدلالة، و لذا فصل المحقق الثانی بینها و بین المضغة بتسلیم نفاسیة ما یخرج بسبب المضغة و التوقف فیما یخرج بسبب خروج العلقة (و لعل نظره) قدس سره الی تحقق الإجماع فی المضغة و لو مع عدم العلم بتحقق الولادة بخروجها دون العلقة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۲۴۰

و لکن أنکر الشهید الثانی (قده) علیه فی الروض و قال: و لا وجه للتوقف فی العلقة بعد فرض العلم بکونها مبدء نشو الآدمی إذ علی القول باعتباره لا فرق بینها و بین المضغة کما انه لو اعتبر صدق الولادة أیضا لا فرق بینهما للشک فی صدقها فی المضغة أیضا.

(و أورد صاحب المدارک) علی جده بأن التوقف فی العلقة من جهة صدق الولادة فی المضغة دون العلقة (و اعترض علیه) غیر

واحد من المحققين بعدم الفرق بين المضغة و العلقة فإنه لو كانت العبرة بصدق الولادة فإنه فى المضغة مشكوك كما فى العلقة، و لو كانت العبرة بكون الخارج مبدء نشو الإنسان فهو متحقق فى العلقة أيضا، فالتفصيل بينهما مما لا وجه له.
(قلت) الاتصاف صحة التفصيل سواء كان المدار على صدق الولادة أو على كون الخارج مبدء النشو، إذ على الأول يكون صدق الولادة على العلقة أخفى من صدقها على المضغة كما لا يخفى، و على الثانى يكون الإمكان الاستعدادى للانسانية- الذى فى المضغة- أشد منه فى العلقة لما بين فى محله من كون الإمكان الاستعدادى امرا موجودا يتفاوت شدة و ضعفا بحسب تفاوت مراتب الاستعدادات، مضافا الى إمكان دعوى الإجماع فى المضغة، بما هى مضغة، المعلوم انتفائه فى العلقة و قد صرح فى الجواهر بأنه لم يجد فى المضغة خلافا.
(و كيف كان) فالأقوى فى العلقة انه مع اليقين بكونها مبدء نشو الإنسان تكوينا أو تشريعا كما إذا قامت البينة به يكون الدم الخارج بسببها نفاسا للإجماع المدعى فى التذكرة و كون المستفاد من تصريحات الأصحاب و تلويحاتهم ان المدار فى الحكم بالنفاس على خروج الدم بسبب خروج ما يكون مبدء لنشو الإنسان و لو لم يصدق عليه الولادة، و اما إذا لم يعلم به وجدانا و لم يقم عليه البينة فلا يحكم بكون الدم الخارج به نفاسا.
(و منه يظهر) حكم النطفة، فإنها إن استقرت فى الرحم بحيث يكون مبدء نشو الإنسان لو لا سقوطها تكون كالعلقة و المضغة و لو سقطت قبل ذلك فلا يكون

الخارج به نفاسا، لكن العلم بكونها مبدء نشو الإنسان متعسر بل متعذر.
(الأمر الرابع) قد اتضح مما تقدم ان المعتبر فى نفاسية الدم شرعا أمران:
خروج الدم، و كون خروجه بسبب خروج الولد و لو ناقصا أو خروج ما يعلم كونه مبدء نشو الآدمى، و مع انتفاء الأمرين أو أحدهما فلا نفاس، فلو شك فى الولادة أو فى كون الخارج مبدء نشو الإنسان فلا نفاس بل هو حيض إن أمكن ان يكون حيضا و الا فهو استحاضة بناء على كون الأصل فى الدم الخارج من الرحم هو الاستحاضة إذا لم يكن حيضا و لا نفاسا و لو شرعا، و الا فالمرجع هو الأصل العملى من الرجوع الى الحالة السابقة من الطهر و غيره. و لا- يجب الفحص مع التمكن منه لكون الشبهة موضوعية مع عدم قيام الدليل على وجوبه فى المقام بالخصوص.
(الأمر الخامس) قد تقدم الإجماع على ان الخارج قبل أول جزء من الولد لا يكون نفاسا، فإن أمكن ان يكون حيضا فهو حيض و لا- إشكال فى حيضيته إذا كان مستمرا ثلاثة أيام أو أزيد و حصل الفصل بالنقاء بأقل الطهر بينه و بين دم النفاس بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل (و يدل على نفى النفاسية عنه) مضافا الى الإجماع كلما مر فى الأمر الثانى من الاخبار من خبر زريق و خبر السكونى و موثقى عمار، و لا إشكال فى كونه حيضا إذا اجتمع فيه شرائطه من الاستمرار ثلثة أيام و تخلل أقل الطهر بينه و بين النفاس المتعقب له بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل.
(و انما الكلام) فى صورتين (إحداهما) ما إذا تخلل الطهر بينهما بالأقل من العشرة (و ثانيتهما) ما إذا لم يتخلل بينهما طهر أصلا بل اتصل الدم الخارج قبل الولادة بدم النفاس الخارج مع الولادة أو بعدها.
(أما الصورة الأولى) فالمشهور فيها هو عدم حيضية الدم و انه استحاضة خلافا للمحكى عن التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و المدارك و الذخيرة من عدم اعتبار كون الفصل بينه و بين النفاس بأقل الطهر بل هو حيض و لو كان الفصل بينهما بالأقل من العشرة.

(و يستدل للأول) بإطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة، فإنه يشمل ما كان بين الحيضتين و ما كان بين الحيض و النفاس مع تأخر النفاس عن الحيض أو تقدمه عليه.

و ما دل على ان النفاس حيض محتبس.

و ما دل على ان النفساء كالحائض.

و إطلاق خبر زريق و موثق عمار المتقدمين فى الأمر الثانى، فإن إطلاق قوله عليه السّلام فى خبر زريق: تصلّى حتى يخرج رأس الصبى، و قوله كلما تركته من صلاة لوجع أو لما فيه من الشدة و الجهد قضته إذا خرجت من نفاسها- يشمل ما إذا كان تخلل النقاء بين الدم الخارج منها قبل الولادة و بين الدم الخارج منها بسبب الولادة بأقل من العشرة، و اما ما كان النقاء بينهما بقدر العشرة فهو حيض بالإجماع، بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل، و كذا إطلاق قوله عليه السّلام فى موثق عمار:

تصلّى ما لم تلد، و ان غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر ان تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر.

و بان النفاس الواقع بعد الحيض كالنفاس الواقع بعده الحيض، فكما يعتبر ان يكون النقاء المتخلل بين النفاس و بين الحيض الواقع بعده بقدر العشرة بالإجماع و النص فلا يحكم بحيضية الدم المتأخر إذا كان النقاء بينهما أقل من العشرة فكذلك يعتبر ان يكون النقاء بينهما فى الحيض المتقدم على النفاس أيضا بقدر العشرة، لعدم القول بالفصل.

ففى صحيحة ابن المغيرة فى امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال عليه السّلام تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس، حيث ان ظاهرها مانعية عدم مضى أيام الطهر عن الحكم بحيضية الدم المرئى بعد النفاس.

و الاخبار الدالة على ان ما بعد أيام النفاس استحاضة حسبما يأتى فإنها تدل على انه لا يمكن ان يكون حيضا و الا لحكم بحيضيته للقاعدة و قد صرح فى الروض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 243

بعدم الفرق فى اعتبار الفصل المزبور بين الحيض المتقدم على النفاس و الحيض المتأخر عنه.

هذا ما استدل به لما نسب الى المشهور من اعتبار الفصل بأقل الطهر بين الدم الخارج قبل الولادة و بين النفاس الخارج بسبب الولادة- فيما تخلل بينهما النقاء (لكن الانصاف) عدم استقامة شي‌ء من ذلك و ورود المناقشة على الجميع.

اما إطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة أيام فلانصرافه الى الطهر الواقع بين الحيضتين، و لذا لا يعتبر الفصل بالعشرة بين نفاسين لو اتفقا فى التوأمين، و ليس ما يدل على عدم اعتباره بينهما مما يدل على تقييد إطلاقه، بل لا يرى له إطلاق يشمل ما بين النفاسين، هذا مضافا الى ان التحديد بالعشرة فى أقل الطهر انما يثمر فى نفى حيضية الدم اللاحق، و لذا يعبر عنه بالقرء الذى هو زمان اجتماع الدم فى الرحم بعد خروجه فى المرة السابقة كما قال العلامة فى محكى النهاية: ان نقصان الطهر المتأخر عن الدم الأول الخارج قبل الولادة انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله لان ما بعده نفاس إجماعا (انتهى).

و لعل مراده (قده) ان دم النفاس لا يحتاج الى زمان الاجتماع فى الرحم حتى يعتبر فصل أقل الطهر بينه و بين الحيض السابق، بل هو يخرج بسبب الولادة لمكان كونه من فتق الرحم كما صرح به فى ذيل خبر زريق المتقدم فى الأمر الثانى، و عليه فيفرق بين الحيض المتقدم على النفاس و بين المتأخر عنه بعدم اعتبار فصل أقل الطهر بين المتقدم منه و بين النفاس لتقدم طهر كامل عليه و اعتبار فصله بين المتأخر منه لاحتياجه الى مضى زمان يجتمع فيه الدم فى الرحم.

هذا مع انه لو سلّم إطلاق ما يدل على ان أقل الطهر عشرة و شموله للحيض المتقدم على النفاس لدل على عدم كون الأقل من العشرة طهرا لا على ان الدم المتقدم لا يكون حيضا، إذ من الممكن ان يكون النقاء الأقل من العشرة حيضا لا مطلقا بل ما لم

يتجاوز مع أيام رؤية الدم عن عشرة أيام كالنقاء المتخلل بين حيضة واحدة إذا لم يتجاوز هو مع الدم السابق عليه عن العشرة، فلا يرد عليه بما أورد

على ما فى الطهارة من انه مخالف للإجماع.

و بما ذكرنا يظهر الإشكال أيضا فى الدليل الثانى من ان النفاس حيض محتبس حيث انه و ان كان كذلك فى الجملة كما يستفاد من الاخبار المصرحة فيها بكون الحيض محبوسا فى حال الحمل لرزق الولد، مؤيدا بما يدل على اشتراكهما فى كثير من الاحكام و رجوع النفساء الى عدد أيامها فى الحيض، الا انه لا يقتضى اشتراط كونه مسبوقا بطهر فاصل بينه و بين الحيض المتقدم عليه، كما يكشف عن ذلك جواز وقوعه عقيب نفاس أخر، مع ان كونه حيضا محتبسا ينافيه، فكونه محبوسا يغنيه عن الاحتياج الى مضى زمان الطهر للاجتماع فى الباطن كما فى الحيض، و ما دل على ان النفساء كالحائض يدل على اشتراكهما فى أحكام الحيض لا فى أحكام الطهر.

و اما خبر زريق و موثق عمار فإنما يدلان على ان الدم فى أيام المخاض و الطلق لا يكون حيضا، و الغالب فيه كونه أقل من ثلاثة أيام، فلا تنافى بين نفى الحيضية عنه و بين حيضية ما كان قبل الولادة و أيام المخاض مع كونه جامعا لشرائط الحيض و قياس الحيض المتقدم على النفاس على الحيض المتأخر عنه فى اعتبار الفصل بينهما بأقل الطهر ساقط بما نبهنا عليه فى إبطال الوجه الأول (و دعوى عدم القول بالفصل) ممنوعة بانعقاد الإجماع على اعتبار الفصل بأقل الطهر بين النفاس و بين الحيض المتأخر عنه و تحقق الخلاف فى اعتباره بينه و بين الحيض المتقدم عليه و ان كان المشهور اعتباره لكنه ليس إجماعيا، و ذلك كاف فى إثبات الفرق.

فهذه الأدلة لا تغنى فى إثبات القول المشهور فى شيء.

(و يستدل للقول الأخر) بقاعدة الإمكان، و بإطلاق أدلة الحيض لمعتادته إذا صادف الدم العادة، و الثانى سليم عن المناقشة، و يرد على الاستدلال بقاعدة الإمكان بأنه لا يرجع إليها فيما إذا كان خروج الدم فى أيام المخاض، لظهوره فى كونه من فتق الرحم فيقدم على القاعدة، لكون حكم القاعدة أصليا محكوما بالظاهر و قد دل عليه خبر زريق أيضا، و مع انقطاع اليد عن الرجوع الى قاعدة الإمكان أو إطلاق

أدلة الحيض ينتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصل و هو استصحاب الطهارة عند الشك فى كون الدم الخارج حيضا.

(فالأقوى) حينئذ فى الدم الخارج قبل الولادة مع تخلل الأقل من العشرة بينه و بين النفاس المتأخر عنه هو الحكم بالحيضية فيما صادف أيام الحيض لإطلاق أدلة الحيض، أو كان قبل أيام الطلق لقاعدة الإمكان، و بعدم الحيضية فيما كان فى أيام الطلق مع عدم مصادفته لأيام الحيض لاستصحاب بقاء الطهارة، و لكن الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه خروجا عن مخالفة المشهور.

هذا إذا كان بين الدمين نقاء و كان النقاء بالأقل من العشرة، و اما إذا لم يحصل بينهما النقاء و اتصل الدم الخارج قبل الولادة بالولادة من دون عروض حالة المخاض و الطلق فى يوم أو أيام لكى يدخل دم تلك الحالة فى الدم الخارج فى أيام المخاض و لم يزد المجموع عن العشرة ففى كون المتقدم على النفاس حيضا و عدمه وجهان، من إطلاق أدلة أقل الطهر، و من ان اللازم على تقدير الالتزام بالإطلاق هو لزوم أقل الطهر بين الدمين فيما كان بينهما نقاء، لا انه يجب تخلل النقاء بالعشرة بينهما.

(و لا يخفى) ان هذا الأخير أولى، خصوصا مع مصادفة الدم المتقدم لأيام العادة، لإطلاق أدلة الحيض أيضا، مضافا الى قاعدة الإمكان، و انما قيدناه بما إذا لم يزد المجموع عن العشرة لأنه مع التجاوز لا بد من الحكم باستحاضة السابق، لكون ما بعد

الولادة نفاسا إجماعا الى أن تنتهى الأيام التى يمكن فيها النفاس فيجب الحكم بعدم حيضية المتقدم على الولادة، مع احتمال القول بكون المتقدم حيضا و ما مع الولادة أو بعدها نفاسا- و لو زاد المجموع عن العشرة- لأن ما دل على ان الحيض لا يزيد على العشرة و النفاس لا يكون أكثر مما يمكن ان يكون نفاسا لا يدل على ان مجموعهما أيضا كذلك، اللهم إلا فى مثل ما دل على ان النفاس حيض محتبس، فان اللازم منه هو عدم كون المجموع منهما زائدا على العشرة، إذ مع الاتصال و عدم تخلل النقاء بينهما يحسب المجموع حيضة واحدة مع فرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۴۶

الالتزام بكون النفاس حيضا محتبسا، و لعل ذلك ظاهر.

[مسألة (۱) ليس لأقل النفاس حد]

مسألة (۱) ليس لأقل النفاس حد بل يمكن ان يكون مقدار لحظة بين العشرة، و لو لم تر دما فليس لها نفاس أصلا و كذا لو رأته بعد العشرة من الولادة، و أكثره عشرة أيام و ان كان الاولى مراعاة الاحتياط بعدها أو بعد العادة إلى ثمانية عشر يوما من الولادة، و الليلة الأخيرة خارجة، و اما الليلة الاولى ان ولدت فى الليل فهى جزء من النفاس و ان لم تكن محسوبة من العشرة، و لو اتفقت الولادة فى وسط النهار يلفق من اليوم الحادى عشر لا من ليلته، و ابتداء الحساب بعد تمامية الولادة و ان طالت لا من حين الشروع و ان كان إجراء الاحكام من حين الشروع إذا رأت الدم الى تمام العشرة من حين تمام الولادة.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) ليس للنفاس فى طرف الأقل حد محدود بل يكتفى فيه بأقل المسمى و لو لحظة فى زمان يمكن ان يكون الدم فيه نفاسا، و الحكم المذكور إجماعى كما ادعاه غير واحد من الأصحاب و اعترف به غير واحد من المحققين، و لصدق النفساء على المرأة و صدق النفاس على دمها و لو خرج عنه فى لحظة من الزمان لما تقدم من اعتبار الأمرين فى صدقه و هما خروج الدم و كون خروجه بسبب الولادة، و من الواضح تحققهما فيما يخرج فى اللحظة.

(و يستدل له) مضافا الى ما ذكر بخبر ليث المرادى عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلاة و كيف تصنع قال ليس لها حد (و أورد الشيخ الأكبر) على الاستدلال به بظهوره فى السؤال عن طرف الكثرة و ذلك بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلاة، و قوله كيف تصنع، و استشهد لما ادعاه من الظهور بحمل الشيخ إياه على انه ليس لها حد شرعى لا يزيد و لا ينقص بل ترجع الى عادتها، إذ لو لا فهمه الظهور فى طرف الكثرة لما كان لذلك الحمل مجال.

(أقول) و الظاهر عندى إطلاق الخبر سؤالا و جوابا فى طرف القلة و الكثرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۴۷

و ليس فى قول السائل: حتى يجب عليها الصلاة و قوله كيف تصنع دلالة على اختصاص السؤال بطرف الكثرة و لا فى حمل الشيخ أيضا شهادة على استظهاره الاختصاص به، بل حمله يلائم مع الإطلاق أيضا (و كيف كان) فمع الإطلاق يقيد فى طرف الكثرة بالنصوص الواردة فى تحديده، و يصح الاستدلال به لعدم التحديد فى طرف القلة من غير اشكال.

(و استدل أيضا) بصحيح ابن يقطين فى النفساء كم يجب عليها الصلاة، قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوما فإذا رق و كانت صفرة اغتسلت، و هذا الخبر و ان كان أيضا مطلقا بالنسبة إلى طرف القلة و الكثرة الا ان إطلاقه وارد لبيان حكم أخر. (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية و لو لم تر دما فى الأيام التى يحكم بكونه نفاسا لم يكن لها نفاس لما عرفت فى المسألة المتقدمة من ان النفاس عند الفقهاء هو الدم الخارج بسبب الولادة فى أيام مخصوصة، فما لم يخرج منها الدم فلا دم

حتى يصدق على النفاس فهو منفى بسلب موضوعه، و نفيه عما تراه بعد العشرة مبنى على كون أكثره العشرة.

و قد اختلف فى تحديد النفاس فى طرف الكثرة فالمعروف هو انه كالحيض يكون أكثره عشرة، و القائلون به اما يقولون بكون أكثره عشرة مطلقا سواء انقطع على العشرة أو تجاوز عنها، و مع التجاوز سواء كانت ذات العادة فى الحيض أو لم تكن، و سواء كانت عادتها عشرة أو أقل، فإذا كانت عادتها فى الحيض خمسة مثلا و تجاوز دمها فى النفاس عن العشرة تكون العشرة بتمامها نفاسا لا مقدار أيامها فى الحيض، و يعبر عن ذلك فى لسان شيخ الفقهاء فى الجواهر بالعشرة الفعلية، و هذا هو المنسوب الى القدماء، و قد ينسب الى المشهور بين الأصحاب، و لكن فى النسبة تأمل (و اما يقولون) بكون أكثره عشرة كالحيض بمعنى إمكان كونه عشرة أيام فان لم تكن المرأة ذات العادة فى الحيض أو كانت و انقطع دمها على العشرة تكون العشرة بتمامها نفاسا، و ان كانت ذات العادة و كانت عادتها أقل من العشرة و تجاوز

دمها فى النفاس عن العشرة تكون العادة نفاسا، و هذا يعبر عنه بإمكان كون العشرة نفاسا لا انها بتمامها دائما نفاس، و هذا القول هو الأشهر.

(و المحكى عن الفقيه) و الانتصار و جملة أخرى هو الثمانية عشر، و فصل العلامة فى محكى المختلف بين ذات العادة و المبتدئة بكون عادتها نفاسا فى ذات العادة، و الثمانية عشر فى المبتدئة، و المحكى عن المفيد انه احد عشر يوما، و عن العمانى انه احد و عشرون يوما، و المحكى عن البيان ان المبتدئة عند تجاوز دمها عن العشرة ترجع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة، و المضطربة ترجع الى التمييز ثم العشرة.

فهذه جملة الأقوال فى المسألة، و منشأ الاختلاف فيها هو الاختلاف فى الاخبار الواردة فيها، فإنها فى كثرتها على طوائف (منها) ما لم يذهب احد من الأصحاب إلى العمل بها و لا قائل بمضمونها، و بعضها يوافق أقوال المخالفين مثل أبى حنيفة القائل بكون أكثر النفاس أربعين يوما، و الشافعى القائل بكونه ستين، و عن بعض منهم انه ما بين أربعين إلى خمسين، و عن بعض انه ثلاثون، و عن أخر منهم انه سبعة عشر.

فمن اخبار الباب صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال قلت كم تعقد النفساء حتى تصلى، قال ثمانية عشرة و سبعة عشرة ثم تغتسل، و ظاهره التخيير بين اليومين، و لا قائل به منا.

(و صحيحه الأخر) عنه عليه السّلام ثلاثين أو أربعين يوما الى خمسين (و خبر ابن يقطين) عن الكاظم عليه السّلام، قال تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلاثين يوما.

(و خبر الخثعمى) عن الصادق عليه السّلام، قال بين الأربعين إلى الخمسين (و خبر حفص بن غياث) عنه عليه السّلام عن أبيه عن على عليه السّلام، قال النفساء تقعد أربعين يوما فان طهرت و الا اغتسلت وصلت و يأتيها زوجها و كانت بمنزلة الاستحاضة تصوم و تصلى (و المروى فى الخصال) عن الصادق عليه السّلام النفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوما

الا ان تطهر قبل ذلك فان لم تطهر قبل العشرين اغتسلت و احتشت و عملت عمل المستحاضة.

(و خبر عبد اللّه بن سنان) عنه عليه السّلام، تقعد النفساء تسع عشر ليلة فإن رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة.

و هذه الاخبار لا عامل بها من الأصحاب، فهى مطروحة بالاعراض عنها، و بعضها موافق مع بعض الأقوال من العامة فيحمل على التقية.

(و منها) ما بظاهره يدل على ان أكثر النفاس عشرة بمعنى العشرة الفعلية على ما تقدم من معناها (كالمرسل المروى) عن المقنعة

ان اقصى مدة النفاس اقصى عدة الحيض و هى عشرة أيام (و الرضوى) النفساء تدع الصلاة أكثر أيام حيضها و هى عشرة، و يمكن ان يكون نظر القائل بكون الأكثر هو العشرة الفعلية إلى هذين الخبرين إذ لم أجد فى الاخبار ما يدل عليه غيرهما، لكن الأول منهما مرسل مع إمكان ان يكون مراد المفيد منه الاخبار الظاهرة فى إمكان كون اقصى النفاس هو العشرة لا العشرة الفعلية كما يشهد به تعبيره بأقصى مدة النفاس و تشبيهه بأقصى عدة الحيض مع كون المراد منه فى الحيض هو إمكان كونه عشرة من غير اشكال (و الثانى منهما) مما لا جابر له إذ لم يعلم ذهاب المعروف و لو من القدماء إلى العشرة الفعلية و ان علم وجود القائل به، مع ظهور هذه الجملة فى كونها من كلام صاحب الكتاب و لا تكون رواية إذ قال بعدها: و قد روى ثمانية عشر يوما و روى ثلاثة و عشرون يوما، و بأى هذه الاخبار من باب التسليم أخذ جاز.

ثم على تقدير تسليم إمكان الأخذ بهذين الخبرين سندا و دلالة فهما مطلقان فى الدلالة على العشرة الفعلية، يجب تقييدهما بما يدل على إمكان كون أقصاه العشرة و هو:

الطائفة الثالثة من الاخبار كخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام، فى النفساء تجلس أيام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى- بناء على ان يكون المراد من الاستظهار هو المعهود فى الحيض بعد العادة و ان أيام الاستظهار

من بعد العادة إلى العشرة من ابتداء رؤية الدم، فيكون الخبر مما يدل على ان أيام الاستظهار تترك العبادة من بعد العادة إلى أخر العشرة من ابتداء رؤية الدم.

(و خبره الأخر) عنه عليه السّلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال عليه السّلام فلتقعد أيام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلاة- بناء على ان تكون (الباء) فى قوله بعشرة أيام بمعنى (الى) كما صرح به الشيخ فى التهذيب، و يمكن إبقاء الباء على ظاهرها بإرادة الاستظهار فى ما بقى من عشرة أيام من ابتداء رؤية الدم كما مر فى الحيض فيصير دليلا على كون الأكثر مع أيام الاستظهار عشرة من ابتداء الولادة.

(و صحيح فضيل بن يسار) و زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال النفساء تكف عن الصلاة أيام أقرائها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة.

(و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السّلام فى النفساء متى تصلى، قال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و استثفرت وصلت، و نحوه خبره الأخر المروى عن الصادق عليه السّلام.

(و خبر مالك بن أعين) عن الباقر عليه السّلام فى النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال عليه السّلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها (و خبر عبد الرحمن بن أعين) و فيه ان امرأة عبد الملك ولدت فعدلها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت و احتشت و أمرها ان تلبس ثوبين نظيفين و أمرها بالصلاة فقالت لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى أقوم خارجا عنه و اسجد فيه، فقال عليه السّلام قد أمر به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و انقطع الدم عن المرأة و رأت الطهر و أمر على عليه السّلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة فما فعلت صاحبتكم فقلت لا ادرى.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام فى النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التى كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى أيامها ثم تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المستحاضة و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل

أيام أمها و أختها و خالتها و استظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشى و تغتسل.
و حمله بعض الأصحاب على ما إذا كانت العادة ستة أو انقص لئلا يزيد أيام العادة مع أيام الاستظهار على العشرة (و المرسل المحكى) عن كتاب أحكام النساء للمفيد عن الصادق عليه السّلام لا يكون النفاس زمانه أكثر من زمان الحيض (و المروى فى التهذيب) عن ابن سنان ان أيام النفساء مثل أيام الحيض (و المروى فيه أيضا) عن الصادق عليه السّلام انها تقعد أيام قرئها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام.
و هذه الاخبار كلها واردة فى ذات العادة إلا خبر ابى بصير فإنه يدل على انها إذا كانت لا تعرف أيام نفاسها ترجع إلى أقاربها من الام و الأخت و الخالة، فإن كان المراد بمن لا تعرف أيام نفاسها نسيانها أو اختلافها تكون مضطربة، و ان كان المراد منها من لا عادة لها بالفعل و لو لعدم تقرر عادة لها أو كونها فى ابتداء دمها فيشمل المبتدئة، و على اى حال فالمستفاد من هذه الاخبار هو رجوع ذات العادة فى نفاسها الى عادتها و الاستظهار بيوم أو يومين أو الى عشرة.
(و منها) ما يدل على ان أكثر النفاس ثمانية عشر، و هى أيضا كثيرة (كخبر ابن مسلم) فى الصحيح عن الباقر عليه السّلام فى النفساء كم تقعد، قال عليه السّلام ان أسماء بنت عميس نفست فأمرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان تغتسل لثمانية عشرة و لا بأس ان تستظهر بيوم أو يومين.
(و خبر زرارة) عن الباقر عليه السّلام ان أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فأمرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حين أرادت الإحرام بذى الحليفة أن تحتشى بالكرسف و الخرق و تهلل بالحج فلما قدموا و نسكوا المناسك فاتت لها ثمانية عشرة ليلة فأمرها رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ان تطوف بالبيت و تصلى و لم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك.
(و خبر زرارة و محمّد بن مسلم و الفضيل) عن الباقر عليه السّلام ان أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابى بكر فأمرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حين أرادت الإحرام من ذى الحليفة

ان تغتسل و تحتشى بالكرسف و تهلل بالحج فلما قدموا و نسكوا المناسك سئلت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الطواف بالبيت و الصلاة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثمانية عشر يوما فأمرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان تغتسل و تطوف بالبيت و تصلّى و لم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك.
(و المروى فى العلل) عن الصادق عليه السّلام، لأى علة أعطيت النفساء ثمانية عشر يوما و لم تعط أقل منها و لا أكثر، قال عليه السّلام لان الحيض أقله ثلاثة أيام و أوسطه خمسة و أكثره عشرة فأعطيت أقله و أوسطه و أكثره.
(و المروى فى العيون) عن الرضا عليه السّلام فيما كتبه للمأمون قال و النفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوما فان طهرت قبل ذلك صلت و ان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوما اغتسلت وصلت.
(و منها) ما تنفى كون الأكثر من النفاس ثمانية عشر يوما كالمروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، سئلت امرأة عنه عليه السّلام فقالت انى كنت اقعد فى نفاسى عشرين يوما حتى أفتونى بثمانية عشر يوما فقال الصادق عليه السّلام و لم أفتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذى روى عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابى بكر فقال عليه السّلام ان أسماء سئلت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و قد اتى ثمانية عشر يوما و لو سئلته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما تفعل المستحاضة.
(و خبر حمران بن أعين) عن الباقر عليه السّلام، و فيه: قالت امرأة محمّد بن مسلم و كانت ولودا اقرء أبا جعفر عليه السّلام عنى السلام و قل له انى كنت اقعد فى نفاسى أربعين يوما و ان أصحابنا ضيقوا علىّ فجعلوها ثمانية عشر يوما، فقال أبو جعفر عليه

السّلام من أفتاها بثمانية عشر يوما، قال قلت الرواية التى رووها فى أسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابى بكر بذى الحليفة فقالت يا رسول اللّه كيف اصنع فقال لها اغتسلى و احتشى و أهلّى بالحج فاغتسلت و احتشت و دخلت مكة و لم تطف و لم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقالت يا رسول اللّه أحرمت

و لم أطف و لم اسع فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوما فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اما الآن فاخرجى الساعة فاغتسلى و احتشى و طوفى و اسعى، فاغتسلت و طافت و سعت و صلت، فقال أبو جعفر عليه السّلام انها لو سئلت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قبل ذلك و أخبرته لأمرها بما أمرها به، قلت فما حد النفساء، قال تقعد أيامها التى كانت تطمث فهى أيام قرئها فإن هى طهرت و الا استظهرت بيومين أو ثلثة أيام ثم اغتسلت و احتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت فان لم ينقطع الدم فهى بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين و تصلّى.

إذا تلوت ما نقلناه من الاخبار فاعلم ان ما ذهب اليه المشهور ينحل إلى دعاوى ثلث، و هى: (۱) عدم زيادة النفاس على العشرة (۲) رجوع ذات العادة إلى عادتها عند تجاوز الدم عن العشرة، و مع عدم تجاوزه عنه يكون جميع ما رأته فى العشرة نفاسا، سواء انقطع على العشرة أو على ما دونها، و سواء كان أزيد من العادة أو كان بقدرها أو دونها (۳) رجوع غير ذات العادة إلى العشرة لا الى الصفات و لا إلى عادة نسائها.

و استدلوا للدعوى الاولى- اعنى كون أكثر النفاس عشرة- بالأصل و الدليل و يقرر الأصل بوجوه:

(منها) الأصل الموضوعى، و هو أصالة عدم كون الدم الحادث بعد العشرة نفاسا (و أورد عليه) بمعارضتها بمثلها و هو أصالة عدم كون الدم الحادث استحاضة، لأن الدم الحادث بعد العشرة مردد بين النفاس و الاستحاضة و لا يمكن إثبات أحدهما بالأصل لمعارضة الأصل الجارى فيه مع الأصل الجارى فى الأخر، كما لا يمكن إثبات كونه استحاضة بنفى كونه نفاسا بالأصل، لكونه من الأصل المثبت.

(و منها) الأصل الحكمى- أعنى أصالة عدم وجوب ما يترتب على الدم الموجود بعد العشرة من أحكام النفاس (و أورد عليه) بمحكوميته باستصحاب أحكام النفاس لثبوتها قبل انقضاء العادة (و أجيب عنه) بان استصحابها متوقف على استصحاب موضوعها ليترتب عليه احكامه و لا يصح إجرائه لكون النفاس من التدريجيات التى

لا يجرى فيها الاستصحاب، و لكون الشك فى ترتب أحكام النفاس بعد العشرة من جهة الشك فى تقيد دم النفاس بكونه فى العشرة.

(و فيه أولا) ان الحق كما تحقق فى الأصول صحة إجراء الأصل فى التدريجيات (و ثانيا) بعدم الحاجة الى إجراء الأصل فى النفاس الذى هو من التدريجيات لإمكان إثبات الموضوع باستصحاب بقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالغسل فى صورة عدم انقطاع الدم لكون الحدث الحادث امرا ثابتا قارا يحدث بحدوث الدم و يبقى ما لم يرتفع برافع، و ان مدة النفاس عرفا تزيد على العشرة و القدر المتيقن منه شرعا و ان كان هو العشرة لكنه لا يمنع عن اجراء الاستصحاب فى بقائه إذا كان المدار فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب ما هو الموضوع عند العرف لا بالدقة و لا بالنظر الى الدليل.

(و منها) أصالة الاشتغال، و تقريبها هو ان الذمة مشغولة بالعبادات فاللازم هو الاقتصار فى سقوطها على المتيقن من النفاس، و عن التهذيب انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلاة و الصوم قبل نفاسها بلا خلاف فإذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها إلا بدلالة، و لا خلاف بين المسلمين ان عشرة أيام إذا رأت الدم من النفاس و ما زاد على ذلك مختلف فيه فلا

ينبغى ان تصير اليه الا بما يقطع العذر (انتهى) و هذا التقريب للأصل لعله سليم عن المناقشة.
و يقرر الدليل أيضا بوجوه:
(منها) ما دل على ان النفاس حيض محتبس و ان النفساء بمنزلة الحائض، و مرسل المفيد المحكى عن كتاب أحكام النساء عن الصادق عليه السّلام: لا يكون النفاس لزمان أكثر من زمان الحيض، و مرسل المفيد فى المقنعة: و قد جائت أخبار معتمدة فى أن اقصى مدة النفاس اقصى عدة الحيض و هى عشرة- بناء على ان تكون هذه العبارة من المقنعة كما استظهره جماعة، أو مرسل الشيخ فى التهذيب- بناء على ان تكون العبارة منه على ما يظهر من الذكرى و الروض، الا انه على ذلك يكون مراد الشيخ من تلك الاخبار هو الاخبار المصرحة فيها بالرجوع إلى العادة على ما تقدم فان المذكور فى التهذيب بعد هذه العبارة: هى تلك الاخبار، فلا تصير هذه العبارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 255

منه بمنزلة الخبر المرسل.
(و خبر يونس بن يعقوب) المتقدم نقله الذى فيه: فلتقعد أيام قرئها التى كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة أيام- بناء على ان يكون المراد من عشرة أيام العشرة من ابتداء روية الدم لكى يقع الاستظهار الى تمام العشرة، أو تكون الباء بمعنى الى كما تقدم. و اما احتمال كون الاستظهار بعشرة أيام من ابتداء انقضاء أيام العادة حتى يوافق الخبر مع روايات الثمانية عشر و السبعة عشر بناء على كون العادة ثمانية أو سبعة (فبعيد جدا) و مخالف مع الاخبار الكثيرة المذكور فيها الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام حسبما وردت فى المقام و فى مبحث الحيض، و الاخبار المعتمدة المستفيضة الدالة على رجوع النفساء الى عادتها و جعل ما سواها استحاضة اما مطلقا كصحيح فضيل بن يسار المتقدم و خبر عبد الرحمن بن أعين، أو بعد الاستظهار مطلقا من غير تعرض لمقداره كالخبر الأول المروى عن يونس بن يعقوب، أو بعد الاستظهار بيوم كخبر مالك بن أعين، أو بيومين كصحيح زرارة، أو بيومين أو ثلاثة أيام كما فى خبر حمران بن أعين، أو بمثل ثلثى أيامها كما فى خبر ابى بصير، أو الى العشرة كما فى الخبر الأخر عن يونس- بناء على ان تكون الباء فى قوله بعشرة أيام فيه بمعنى الى كما تقدم، فان هذه الاخبار جميعا تدل على إمكان بلوغ النفاس إلى عشرة لإمكان بلوغ العادة إليها و امتناع الزيادة على العشرة لامتناع التجاوز عنها حتى مع أيام الاستظهار لعدم مشروعية الاستظهار مع بلوغ العادة بنفسها العشرة.
و بذلك يظهر بطلان المنع عن الاستدلال بتلك الاخبار بدعوى انها واردة فى مقام بيان الحكم الظاهرى عند اشتباه النفاس بالاستحاضة لا فى مقام تحديد النفاس واقعا (انتهى).
وجه البطلان ان اشتباه النفاس بالاستحاضة انما يتحقق فى مورد إمكان تحققهما، فالأمر بالاستظهار يدل على إمكان النفاس فى أيامه، إذ لولاه لما كان للأمر بطلب ظهوره معنى، فالأمر بالاستظهار إلى العشرة كاشف عن إمكانه إليها، و امتناع الزيادة يستظهر من استفادة شدة الارتباط بين الحيض و النفاس بحيث لا يتخلف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 256

عدد النفاس عن عدد الحيض الا بالمقدار الذى يمكن تخلف الحيض اللاحق عن سابقه و هو المقدار الذى يؤمر فيه بالاستظهار و هو الى تمام العشرة من ابتداء رؤية الدم و مع التجاوز عنه فليس بنفاس كما انه لو تجاوز فى دم الحيض لم يكن حيضا.
و يشعر بما ذكرناه من شدة الارتباط بين النفاس و الحيض مساواتهما فى أكثر الاحكام كما سيأتى و ما ذكره غير واحد من الأصحاب من ان النفاس حيض احتبس (و فى الجواهر) و لعله يستفاد من الاخبار. و لا يرد عليه بما فى رسالة الدماء من ان هذا لبيان حقيقته لا لبيان احكامه، إذ يترتب على حقيقته الرجوع الى العادة التى استقرت للمرئة فيه و انه لا يزيد على العشرة، و لو لا

قيام الدليل على انه لأحد لأقله لكان مقتضى كون حقيقته هى حقيقة الحيض ان لا ينقص عن الثلاثة أيضا الا انه خرج فى طرف الأقل عن حكم الحيض بقيام الدليل عليه.

و لا يرد عليه بما فى المستمسك أيضا من انه وارد لقضية واقعية خارجية لا تشريعية تنزيلية و لا سيما بملاحظة توصيفه بالاحتباس إذ لا اثر للحيض المحتبس ليصح التنزيل منزلته فلا مجال للتمسك به (انتهى) و لعل مراده من كونه واردا لبيان قضية واقعية خارجية هو ما ذكر فى رسالة الدماء من كونه لبيان حقيقته فيرد عليه انه إذا كان حقيقة النفاس و واقعه هو الحيض الذى احتبس لغذاء الولد فيلزمه ترتيب آثار الحيض إذا ظهر، و ليس فى البين أمر مغاير مع الحيض ليكون الكلام فى مورد إثبات حكم الحيض له بالتنزيل حتى يقال بأنه لا حكم للحيض المحتبس حتى يثبت للنفاس بالتنزيل، مع ان الظاهر من الجواهر ان هذه الجملة أعنى- النفاس حيض محتبس- ليست بنفسها خبرا مرويا، حيث انه (قده) يقول بكونه مما ذكره غير واحد من الأصحاب و لعله يستفاد من الاخبار (و بالجملة) فليس فى التمسك به إشكال الا ان يقال بأنه ليس بخبر.

و ربما يتمسك بالخبر المروى عن الصادق عليه السّلام انه قال سئل سلمان رضى اللّه عنه عليا عليه السّلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السّلام: ان اللّه تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه (و لا يخفى) انه لا يدل على ان ما يخرج بعد وضعها

للولد هو من الحيض حتى يعمّه حكمه.

هذا. و مما يشعر بشدة الارتباط و المناسبة المذكورة صحيحة زرارة التى تكون مضمرة على رواية الكافى و مسندة إلى الباقر عليه السّلام على رواية الشيخ (و ان كان إضمارها أيضا لا يضر بعد كونه ناشيا من تقطيع الاخبار لا سيما إذا كان المضمر مثل زرارة الذى لا يروى عن غير الامام) قال قلت له النفساء متى تصلّى فقال تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و احتشت و استثفرت (الى ان قال) قلت و الحائض؟ قال مثل ذلك سواء، فان انقطع عنها الدم و الا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلّى و لا تدع الصلاة على حال فإن النبى (ص) قال الصلاة عماد دينكم «۱»- حيث انها تدل على استواء الحائض و النفساء فى القعود بقدر العادة و الاستظهار بيومين و العمل بالاستحاضة بعده.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال للدعوى الاولى- اعنى عدم زيادة النفاس عن العشرة، و الانصاف أنه سليم عن المناقشة و انه مما يطمئن به النفس و يصح الاعتماد عليه.

و به يظهر تمامية الدعوى الثانية، و هى رجوع ذات العادة إلى عادتها عند تجاوز الدم عن العشرة، و الى العشرة مع الانقطاع عليها كالحائض، فإنها مقتضى ما تقدم من الاخبار فى ذات العادة فى المقام و فى مبحث الحيض فان الجميع على نسق واحد من إطلاق بعضها فى الرجوع الى العادة، و مع الاستظهار مطلقا فى بعض أخر، أو بيوم أو يومين أو ثلاثة أو بعشرة على الاختلاف فى ذلك فى عدة أخرى مؤيدا بما تكرر مرارا من ان النفاس حيض احتبس لغذاء الولد و أصالة اشتراك النفاس مع الحيض الا ما ثبت من اختصاص أحدهما به.

(مضافا) الى أنه طريق الجمع بين الاخبار المختلفة الواردة فى المقام و ذلك بحمل ما دل منها على الرجوع الى العادة مطلقا من غير ذكر الاستظهار على الاخبار

---

(۱) الصلاة عماد دينكم اى يتقوم بها دينكم، و عماد الشيء بالكسر ما يقوم به الشيء.

المتعرضة له، لكون النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد و حمل الأخبار المتعرضة للاستظهار مطلقا على الاخبار المتعرضة لتعيينه، لكون النسبة أيضا بالإطلاق و التقييد و حمل الأخبار المعينة لأيام الاستظهار من اليوم أو اليومين أو الثلاثة على ارادة الاستظهار إلى العشرة لو لم ينقطع الدم فيما دونها و لم يظهر الحال قبل تمامها، و حمل الاختلاف فى مقدار الاستظهار باليوم و اليومين أو ثلاثة أيام على اختلاف النساء فى ظهور احوالهن، حيث انه قد يحصل بيوم و قد يحصل بيومين و قد يحصل بالأكثر و قد لا يحصل الا بانتهاء العشرة، أو حمله على اختلافهن فى العادة بالسبعة و الثمانية و نحوهما بحمل ما ورد من الاستظهار بيوم على من تكون عادتها تسعة، و ما ورد من الاستظهار بيومين على من عادتها ثمانية، و هكذا، كما حمل خبر ابى بصير الدال على الاستظهار بثلثى العادة على من عادتها ستة، و بهذا كله يجمع بين جميع الاخبار على كثرتها و اختلافها- و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث الحيض.

و بما ذكرنا يظهر عدم الإشكال فى نفاسية جميع ما تراه فى العشرة مع الانقطاع عليها، و ذلك لدلالة لفظة الاستظهار عليه، حيث انه عبارة عن طلب ظهور الحال فى المدة المضروبة له، و لا محالة يكون انقطاع الدم فيها مظهرا لها و الا لم يكن للاستظهار فائدة.

و يدل على ذلك ما فى خبر حمران بن أعين: فإن كان انقطع الدم فقد طهرت و ان لم ينقطع فهى بمنزلة المستحاضة، فإنه كالصريح فى إلحاق أيام الاستظهار بالنفاس واقعا لا انه لبيان الحكم الظاهرى عند الشك فى أيامه، مضافا الى استصحاب بقاء النفاس إلى العشرة إذا انقطع عليها عند الشك فى بقائه، و لعل هذا الحكم أيضا مما لا ينبغى التأمل فيه، و سيأتى بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الثانية إنشاء اللّه تعالى.

و اما الدعوى الثالثة- أعنى رجوع غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة إلى العشرة لا الى الصفات و لا الى الأهل فسنحرر الكلام فيها فى المسألة الثالثة إنشاء اللّه تعالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٢٥٩

و استدل للقول بأن أكثر النفاس ثمانية عشر يوما بالأخبار السابقة الواردة فى قضية أسماء بنت عميس، و قد عرفت انها على ثلاث طوائف (فمنها) ما تدل على انه ثمانية عشر لا أقل و لا أكثر كخبر العلل و المروى عن العيون.

(و منها) ما تدل على انه ثمانية عشر بالإطلاق و يقبل التقييد لو كان له مقيد مثل خبر ابن مسلم و خبر زرارة و خبر أخر لزرارة و ابن مسلم.

(و منها) ما تنفى كون الأكثر ثمانية عشر (و لا يخفى) ان نسبة الطائفة الثانية إلى الثالثة نسبة المطلق الى المقيد بل الحاكم الى المحكوم، بل هو من أظهر أفراد الحكومة حيث يكون الحاكم فى مقام الشرح و التفسير و مما يمكن ان يعبر عنه بأى التفسيرية، فيحكم حينئذ بتقديمها على الطائفة الثانية، و تقع المعارضة بينها و بين الطائفة الاولى.

و التحقيق هو تقديم الطائفة الثانية لكون الاولى مما يوافق مع التقية كما يدل عليها معروفية قضية الأسماء و اشتهارها بين الناس و الإفتاء بها عندهم، و مع الغض عن ذلك فهى مطروحة بإعراض الأصحاب عنها لقيام الشهرة على القول الأول بل ادعى عليه الإجماع فى محكى الخلاف و الغنية، فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه بحسب الدليل، و ان كان مراعاة الاحتياط فيما بعد العشرة إلى ثمانية عشر حسنا.

و مما ذكرنا فى فساد الدليل على القول الثانى يظهر فساد الاستدلال للقول الثالث أيضا و هو الجمع بين الاخبار الدالة على ثمانية عشر و الاخبار الدالة على الرجوع الى العادة بحمل الاولى على غير ذات العادة و إبقاء الثانية على ظاهرها الذى فى مورد ذات العادة، و هو جمع حسن لو تم الأخذ بالأخبار الدالة على ثمانية عشر لكن الكلام فيه كما عرفت.

(و استدل للقول المحكى عن البيان) من رجوع المبتدئة عند تجاوز الدم عن العشرة إلى التميز ثم النساء ثم العشرة، و المضطربة إلى التمييز ثم العشرة بخبر ابى بصير المتقدم الذى فيه: و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست

مثل أيام أمها و أختها و خالتها (إلخ) منضما إلى أصالة الاشتراك بين الحيض و النفاس و الى ان النفاس حيض محتبس، فيكون حكمه حكم الحيض فى الرجوع الى التمييز فى غير ذات العادة و الى عادة الأهل فى المبتدئة، و سيأتى تنقيح الكلام فى ذلك فى طى المسألة الثالثة.

(الأمر الثانى) من الأمور التى فى المتن فى ان الليلة الأخيرة لا تعد من أيام النفاس كالليلة الاولى ان وقعت الولادة فى النهار، و لو وقعت فى الليل مع رؤية الدم من حين الولادة فالدم يعد من النفاس لكن مقدار زمانه من حين رؤية الدم إلى أول النهار لا يعد من العشرة، بل ابتداء العشرة من أول النهار.

اما خروج الليلة الأخيرة عن أيام النفاس فلكون المدار على اليوم، و الليل خارج موضوعا كالليالى الواقعة فى خلال الأيام- و ان كان الدم الخارج فيها من النفاس، و به يظهر ان الساعات من الليلة الاولى لو وقعت الولادة فيها لا تحتسب من العشرة و لكن الدم الذى تراه فيها محكوم بالنفاس، و لا منافاة بين عدم احتسابها من أيام أكثر النفاس و بين ترتيب آثار النفاس على ما فيها، بل أيام النقاء المتخللة بين النفاس تحسب من النفاس فكيف بساعات الليل التى ترى فيها الدم.

(الأمر الثالث) لو اتفقت الولادة أثناء النهار يلفق من اليوم الحادى عشر لا من ليلته، و قد نفى الخلاف ظاهرا فى المستند فى كفاية التلفيق فى تحقق اليوم و ترتب ما يترتب عليه من الاحكام بعنوانه اليومى فى مبحث الحيض، و عليه جرى بناء الفقهاء فى أمثاله كما فى إقامة العشرة و مدة الاستبراء و العدة و مدة الخيار و نحوها، و حيث ان المدار على صدق اليوم لا على مقداره و لو من الليل فلا يكفى التلفيق من الليل و لا بد من اليوم الحادى عشر لا من ليلته.

(الأمر الرابع) لو توانى خروج الولد و طال زمانه بان خرج بعض الولد و بقى مستمرا و استمر الدم معه حتى تجاوز العشرة ففى كون مبدء العشرة من ابتداء الخروج أو من انتهائه احتمالان، أقواهما الأخير كما صرح به فى نجاة العباد، و حكى التصريح به عن شرح البغية، لكنه قال بأنه لم يعثر على مصرح به ممن تقدم،

الا انه يفهم ذلك من كلامهم فى التوأمين لخبر مالك بن أعين عن الباقر عليه السّلام: إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها، حيث جعل عليه السّلام المدار فى الخروج عن النفاس على مضى مقدار أيام الحيض من يوم وضعت لا- من يوم شرعت فى الوضع، اللهم الا- ان يحمل على الغالب من عدم تطاول زمان الوضع، لكن الدم من ابتداء الخروج نفاس، و لا ينافيه قولهم ان أكثر النفاس عشرة، إذ المراد منه انه لا يكون أكثر من العشرة من ابتداء زمان الوضع لا مطلقا، و انما أطلقوا القول به و لم يقيدوه بابتداء زمان الوضع لعدم امتداد الولادة زمانا معتدا به فى غير التوأمين أو فى صورة تقطع المولود مع خروج القطعات بفترات، و يترتب على ذلك إمكان تجاوز النفاس عن العشرة بل عن العشرين كما إذا خرج جزء من الولد و بقى غير منفصل حتى مضى احد عشر يوما و تم انفصاله فى اليوم الحادى عشر و استمر الدم بعده الى ان تجاوز عن العشرة من حين تمام الانفصال فالنفاس حينئذ يصير احد و عشرين يوما لكون ما خرج مع الجزء الأول مما خرج من المولود نفاسا الى تمام الانفصال ثم منه الى عشرة أيام من تمام الانفصال.

[مسألة (2) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها]

مسألة (۲) إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رأته نفاس سواء رأت تمام العشرة أو البعض الأول أو البعض الأخير أو الوسط أو الطرفين أو يوما و يوما لا، و فى الطهر المتخلل بين الدم تحتاط بالجمع بين اعمال النفساء و الطاهر، و لا فرق فى ذلك بين ذات العادة العشرة أو أقل و غير ذات العادة، و ان لم تر دما فى العشرة فلا نفاس لها، و ان رأت فى العشرة و تجاوزها فان كانت ذات عادة فى الحيض أخذت بعادتها سواء كانت عشرة أو أقل و عملت بعدها عمل المستحاضة و ان كان الأحوط الجمع إلى الثمانية عشر كما مر و ان لم تكن ذات عادة كالمبتدئة و المضطربة فنفاسها عشرة و تعمل بعدها عمل المستحاضة مع استحباب الاحتياط المذكور.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) قد مر فى طى المسألة الاولى ان الأقوى كما عليه المشهور عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۶۲

تجاوز النفاس عن العشرة من حين الولادة و كون المتجاوز عنها استحاضة، و إذا انقطع على العشرة أو ما دونها فكل ما رأته نفاس مطلقا سواء كان فى تمام العشرة أو فى بعضها، و سواء كان بقدر العادة أو أزيد منها أو انقص، و إذا كان فى بعض العشرة كان البعض هو الأول من العشرة أو الأخير منها أو الوسط أو الطرفين منها أو رأت الدم يوما و يوما لا بلا خلاف و لا إشكال فى شي‌ء من ذلك لعموم الدليل، و لا فرق فى ذلك بين ذات العادة و بين غيرها، و فى ذات العادة أيضا لا فرق بين من كانت عادتها عشرة أو أقل.

(و ربما يناقش) فى بعض صور المسألة لو لا الإجماع على ما ذكر كما فيما إذا رأت يوم العاشر فقط فى غير ذات العادة، ففى المدارك و عن الرياض الإشكال فى نفاسيته من جهة الشك فى صدق دم الولادة عليه لأجل فصله عنها (و فيه أولا) النقض بذات العادة التى تكون عادتها عشرة إذا رأت الدم فى العاشر فقط، حيث انهما يعترفان بكونه نفاسا مع فصله عن الولادة، و من المعلوم عدم الفرق فى الصدق بين ذات العادة و غيرها، فالاعتراف بالصدق فى الأول و الاشكال فى الأخير تهكم (و ثانيا) دعوى صدق دم الولادة عليه عرفا و عدم الدليل على اعتبار اتصال الدم بالولادة فى الحكم بنفاسيته شرعا.

هذا فى الدم الذى تراه فى خلال العشرة، و اما عدم نفاسية ما قبل الدم أو ما بعده إذا انقطع على ما دون العشرة فلعدم وجود الدم حتى يحكم بكونه نفاسا فيكون سلب النفاس بسلب موضوعه، إذ قد عرفت ان النفاس عند الفقهاء عبارة عن دم الولادة فما لا دم فلا نفاس كما هو واضح.

(الأمر الثانى) ما تقدم من الحكم بعدم نفاسية أيام النقاء فى العشرة انما هو فيما لم يكتنف طرفاه بالدم، و مع اكتنافه ففى كونه نفاسا وجهان، أقربهما ذلك، فلو رأت اليوم الأول و السابع أو العاشر مثلا فالأول و الأخر مع ما بينهما من أيام النقاء كله نفاس بلا خلاف فيه كما اعترف فى الجواهر الا ممن استشكل فى حيضية النقاء المتخلل بين طرفى حيض واحد كصاحب الحدائق (قده) حسبما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۶۳

تقدم فى مبحث الحيض، فإنه يستشكل فى نفاسية البياض المتخلل بين النفاس الواحد أيضا.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

(و ربما يقال) بالفرق بين النقاء المتخلل بين الحيض الواحد و بين المتخلل بين النفاس بالحكم بحيضية الأول دون نفاسية الأخير، و ذلك لعدم اشتراط تخلل أقل الطهر بين النفاسين كما فى التوأمين ففى النفاس الواحد يكون بطريق اولى، حيث ان منشأ الحكم بحيضية النقاء المتخلل بين الحيض الواحد هو الالتزام بعدم كون الطهر أقل من العشرة، و عليه فإذا لم يكن النقاء الأقل منها طهرا فيجب ان يكون حيضا، و لا التزام فى النفاس بعدم كون الطهر بين النفاسين أقل من العشرة فلا موجب لجعل النقاء المتخلل بين النفاس الواحد نفاسا، لا سيما مع الالتزام بكون النفاس هو دم الولادة، حيث انه إذا لم يكن دم فلا يكون نفاس.

(و يرده) ان عدم الاشتراط فى أقل الطهر فى النفاسين لأجل الإجماع عليه، و لا إجماع فى النفاس الواحد، بل الإجماع فيه على الحكم بكونه نفاسا كما ادعاه بعض، مضافا الى عموم ما يدل على مساواة النفاس مع الحيض كما ادعى عليه الإجماع إلا ما خرج بالدليل، و انما احتاط المصنف (قده) فيه بالجمع بين اعمال الحيض و الطاهر فى النقاء المتخلل فى أثناء الحيض الواحد كما تقدم منه فى مبحث الحيض، و عليه فيحتاط فى المقام أيضا.

(الأمر الثالث) لو لم تر دما فى العشرة أصلا فلا نفاس لها، فما تراه بعد العشرة ليس بنفاس (و فى الجواهر) انه مما نص عليه غير واحد من الأصحاب (و يدل عليه) كون مبدء العشرة من حين الولادة لا من حين رؤية الدم كما عن نهاية الاحكام، و استظهر الشيخ الأكبر (قده) الإجماع عليه فى الطهارة.

(و يمكن الاستدلال عليه) بما فى خبر مالك بن أعين من قول الباقر عليه السّلام:

إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم، و بما فى خبر الفضلاء من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله عند سؤال الأسماء عنه عن الطواف بالبيت و الصلاة:

منذ كم ولدت، و دعوى نفى البعد عن انصرافهما الى من ترى الدم من حين الولادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۶۴

لغلبة رؤيتها من حينها لا تضر التمسك بإطلاقهما بعد كون الانصراف ناشيا من غلبة الوجود التى لا تمنع من التمسك بالإطلاق، و لبعد صدق دم الولادة على ما تراه بعد العشرة مع نقائها عن الدم فى العشرة، بل هو محكوم بالحيض ان اجتمعت فيه شرائطه- ان صادف العادة- أو كان واجدا لصفاته، و الا فبقاعدة الإمكان، و محكوم بالاستحاضة عند انتفاء شرائط الحيض عنه كما إذا كان أقل من الثلاثة مثلا.

(الأمر الرابع) إذا رأت الدم فى العشرة و تجاوز عنها فان كانت ذات عادة فى الحيض تأخذ بعادتها و الباقى استحاضة سواء كانت عادتها عشرة أو أقل، و ان لم تكن ذات عادة فنفاسها عشرة أيام إذا كانت رؤية الدم من حين الولادة (و الحكم) فى ذات العادة بالرجوع إلى العادة عند تجاوز الدم عن العشرة (هو المشهور) خلافا للمحقق (قده) فى النافع و المعتبر، حيث يقول بكون العشرة كلها نفاسا، بل فى الجواهر:

لم أعرف أحدا صرح بما ذكره المحقق ممن تقدمه أو تأخر عنه.

(و يستدل له) بإطلاق الأخبار المتقدمة الإمرة بالرجوع إلى العادة و لا ينافيه شموله لصورة الانقطاع على العشرة أو ما دونها عند التجاوز عن العادة، حيث ان الجميع حينئذ نفاس لخروج تلك الصورة بالدليل و هو غير مضر بالتمسك بالإطلاق فيما لا دليل على تقييده، مضافا الى قضية مساواة النفساء مع الحائض فى ذلك على ما يستفاد من الاخبار الواردة فى الحيض و النفاس و الى الاخبار المعبرة فيها بالاستظهار حيث انه لو لا ظهور حالها من عدم انقطاع دمها على العشرة بكون أيام عادتها نفاسها لم يكن وجه لإطلاق الاستظهار.

(و استدل المحقق قدس سره) بأن العشرة هى مدة أكثر الحيض فتكون أكثر النفاس لما دل على ان النفاس حيض محتبس، و

بخبر يونس بن يعقوب المروى عن الصادق عليه السّلام الذى فيه: ثم تستظهر بعشرة أيام فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلاة و ان رأت صفرة فلتتوضأ (الحديث) مضافا الى خلو كلام الأصحاب عن ذكر الرجوع الى العادة و إطلاق كلماتهم على ان الأكثر عشرة أو ثمانية عشر، و نقل الشيخ فى الخلاف الإجماع على كون العشرة نفاسا و للاستصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۶۵

و عدم اقتضاء كون دم النفاس هو الحيض المحتبس لمساواته معه فى هذا الحكم لمخالفته معه فى الاسم و فى جملة من الاحكام.

(و لا يخفى ما فيه) لان كون النفاس حيضا و ان كان يقتضى عدم تجاوزه عن العشرة كالحيض لكن ليس المراد منه كونه عشرة فعلية كما عرفت مرارا، بل المراد منه إمكان كونه عشرة، الا ان اخبار الرجوع الى العادة تدل على انها عند تجاوز الدم عن العشرة ترجع إلى العادة.

و خبر يونس لا يدل الا على كون الاستظهار إلى العشرة، بناء على ان تكون (الباء) فى قوله بعشرة بمعنى الى، أو جعل مبدء العشرة من حين الولادة، و لا دلالة له على كون الدم إلى العشرة نفاسا، بل فى التعبير بالاستظهار شهادة على انها لو تجاوز دمها عن العشرة لم يكن جميع العشرة نفاسا لانه لو كان كذلك لكان حالها ظاهرا فلا تحتاج الى طلب الظهور.

و خلو كلام الأصحاب عن ذكر الرجوع الى العادة ممنوع كالمنع عن إطلاق كلماتهم فى ان الأكثر عشرة أو ثمانية عشر، و مع التسليم فلا يصير دليلا مع ورود الاخبار و تظافرها على الرجوع الى العادة.

و نقل إجماع الشيخ فى الخلاف محمول على إرادة الإجماع على إمكان بلوغه إلى العشرة لا العشرة الفعلية و لو مع كون المرأة ذات العادة و الاستصحاب لا يرجع اليه بعد قيام الدليل على خلافه (فالأقوى) ما عليه المشهور من انه عند تجاوز الدم عن العشرة ترجع ذات العادة إلى عادتها مطلقا سواء كانت عادتها عشرة أو كانت أقل منها، و قد تقدم ذلك فى بيان الدعوى الثانية فى مذهب المشهور فى أكثر النفاس و انه لا يزيد على العشرة و رجوع ذات العادة إلى عادتها عند تجاوز الدم عن العشرة.

هذا تمام الكلام فى ذات العادة، و اما غيرها ففى الرجوع الى العشرة مطلقا سواء كانت مبتدئة أو مضطربة كما عليه المشهور على ما نسب إليهم فى الذكرى، أو برجوع المبتدئة إلى التميز ثم إلى عادة أهلها ثم العشرة كما فى البيان أو الرجوع الى الروايات اما ستة أو سبعة كما عن المنتهى، أو التفصيل بين المبتدئة و بين المضطربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۶۶

برجوع الاولى الى عادة أهلها و الأخيرة إلى العشرة كما احتمله فى الجواهر (احتمالات) أقواها الأول كما عليه المشهور و هو رجوع غير ذات العادة إلى العشرة عند تجاوز الدم عنها لاستصحاب بقاء النفاس إلى العشرة أو بقاء حدثه إليها، و قاعدة الإمكان عند الشك فى انقطاعه على الأقل منها مع عدم الزيادة عنها لما تقدم فى بيان دعوى كون أكثر النفاس عشرة و ضعف ما يمكن ان يتمسك لبقية الاحتمالات كما سنذكر.

و استدل لما فى البيان بما يدل على مساواة النفاس مع الحيض فى الاحكام و تعميم ما يدل على رجوعها إلى الأقراء لجميع ذلك (و يرد على الأول) بثبوت التفاوت بين الحيض و النفاس بتيقن الابتداء فى النفاس دون الحيض، حيث ان الدم المتعقب للولد نفاس قطعا، مع انه لو تم لكان اللازم هو القول برجوع النفساء الى الروايات عند فقد التميز و الأهل لا إلى العشرة.

(و يرد على الثانى) ببعد حمل الأقراء على المعنى الأعم من الصفات و عادة النساء بما لا يخفى على ذى مسكة أصلا.

(و يستدل لما عن المنتهى) من الرجوع الى الروايات بكون النفاس حيضا محتبسا، و بان قوله عليه السّلام تجلس أيام حيضها التى كانت تحيض كما يتناول الماضى يتناول المستقبل فيشمل الرجوع الى الروايات من سبعة سبعة أو ستة ستة فى كل شهر أو ثلاثة

من شهر و عشرة من شهر أخر (و لا يخفى) ان هذا بعينه هو ما ذكر من الدليلين المذكورين لما فى البيان و قد عرفت ما فيهما.
(و يستدل للتفصيل) بين المبتدئة و المضطربة برجوع المبتدئة الى الأهل دون المضطربة بموثق ابى بصير المروى عن الصادق عليه السّلام و ان كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بمثل ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة (الحديث) بناء على ان يكون المراد من أيام النفاس هو أيام الحيض، للإجماع على عدم الرجوع الى أيام النفاس و حمل الاستظهار بمثل ذلك فى قوله عليه السّلام و استظهرت بمثل ذلك على ما إذا لم يكن مجموع أيام الاستظهار و أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 267

عادة النساء أزيد من العشرة لئلا يخالف الإجماع (لكن الرواية) بناء على تسليم المبنيين ضعيفة شاذة معرض عنها لا يصح التعويل عليها (فالأقوى) ما عليه المشهور من رجوع المبتدئة و المضطربة إلى العشرة لا إلى عادة نفاسها و لا الى الصفات و لا إلى عادة النساء و لا الى الروايات. و اللّه العاصم و اليه المآب.

[مسألة (3) صاحبة العادة إذا لم تر فى العادة أصلا]

مسألة (3) صاحبة العادة إذا لم تر فى العادة أصلا و رأت بعدها و تجاوز العشرة لا نفاس لها على الأقوى و ان كان الأحوط الجمع إلى العشرة بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها و ان رأت بعض العادة و لم تر البعض من الطرف الأول و تجاوز العشرة أتمتها بما بعدها إلى العشرة دون ما بعدها فلو كان عادتها سبعة و لم تر الى اليوم الثامن فلا نفاس و ان لم تر اليوم الأول جعلت الثامن أيضا نفاسا و ان لم تر اليوم الثانى أيضا فنفاسها الى التاسع و ان لم تر الى الرابع أو الخامس أو السادس فنفاسها إلى العشرة و لا تأخذ التتمة من الحادى عشر فصاعدا لكن الأحوط الجمع فيما بعد العادة إلى العشرة بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) صاحبة العادة فى الحيض إذا لم تر فى العادة أصلا و رأت بعد العادة و لم يتجاوز الدم عن العشرة بل انقطع عليها أو على الأقل، فلا خلاف و لا إشكال فى نفاسية ما تراه بعد العادة كما إذا كانت عادتها فى الحيض سبعة مثلا و رأت الدم فى الثامن و لم يتجاوز عن العاشر بل انقطع عليه أو على التاسع أو الثامن بان كانت رؤيته لحظة- إذ لا فرق فى صورة الانقطاع على العاشر بين ذات العادة و بين غيرها من المبتدئة أو المضطربة فى انه مع عدم التجاوز عن العشرة يحكم بنفاسية الجميع و ان كانت الرؤية بعد العادة.

(الثانى) لو رأته بعد العادة و تجاوز عن العشرة فهل يحكم على ما تراه فى العشرة بالنفاس، أو يقال بأنها لا نفاس لها (وجهان) المحكى عن جامع المقاصد و المدارك هو الأخير لأنها مأمورة بالرجوع إلى العادة عند التجاوز عن العشرة، و حيث انها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 268

فى عادتها لا ترى الدم فيكون الدم المحكوم عليه بالنفاس مسلوبا عنها، و ما تراه بعد العادة لا يكون محكوما عليه بالنفاس لأنها ذات العادة التى نفاسها فى عادتها (و يمكن الاشكال فيه) بأن المأمور بالرجوع إلى العادة هى التى ترى الدم فيها و استمر عليها الدم حتى تجاوز العشرة لا مطلق ذات العادة و لو لم ترى الدم فى العادة أصلا فيكون مرجعها حينئذ قاعدة الإمكان لا سيما مع إطلاق الأصحاب فى كون أكثر النفاس عشرة.

(و لا يخفى) ان الاحتياط فى مثل المقام مما لا ينبغى تركه و هو يحصل بالجمع بين أفعال النفساء و الطاهر فى ما تراه فى العشرة

بل بعد العشرة إلى الثمانية عشر مع الاستمرار بناء على لزومه إلى ثمانية عشر، و لكن فى نجاة العباد جعل الاحتياط فى الحكم بنفاسية ما بعد العادة إلى العشرة، و لا وجه له.

(الثالث) لو رأت بعض العادة فإن كانت فى الطرف الأول فلا اشكال فيه، و ان رأت فى الطرف الأخر و تجاوز الدم عن العشرة فلا إشكال فى كون ما فى العادة نفاسا كما لا إشكال فى عدم كون ما بعد العشرة نفاسا، و انما الكلام فى انحصار النفاس بما فى العادة و عدم كون ما بعد العادة إلى العشرة نفاسا، أو انه تكمل العادة بما تراه بعدها إلى العشرة، فالمصرح به فى الروضة و المحكى عن جامع المقاصد و الحدائق و الرياض هو الأول، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير، و عليه المصنف (قده) فى المتن، و استدل له فى الجواهر بقاعدة الإمكان و الاستصحاب و مساواة النفساء مع الحائض مع كون الحكم فى الحائض ذلك، حيث انها إذا رأت الدم فى بعض عادتها من الطرف الأخر و تجاوز عن عادتها تكمل عادتها مما بعدها ما لم يتجاوز عن العشرة من حين رؤية الدم كما إذا رأت المعتادة سبعا مثلا فى اليوم السابع ما لم يتجاوز عن العشرة، فإن الكل حيض و ان المأمور به فى النفاس هو الأخذ بالعدد لا الوقت، إذ الوقت غير ملحوظ فى النفاس، فلا يعتبر فيه تسويته مع الحيض فى الرجوع الى عادتها فى الحيض.

(و يستدل للاول) بظهور الأمر بالرجوع إلى العادة فى ذات العادة فى واجدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 269

الدم فى العادة فمع انتفاء أحدهما من العادة أو الدم فلا نفاس، و مع الشك فيه يجب الاقتصار فى ترك العبادة على القدر المتيقن و هو ما تراه فى العادة دون الزائد الخارج منها و لأن أيام العادة عند الجماعة بمنزلة العشرة، فكما ان ما زاد على العشرة محكوم بالاستحاضة فى غير ذات العادة فكذلك أيام العادة للمعتادة فلا يحكم لها بالنفاس الا ما صادف العادة و لو بجزء منها فما خرج عنها محكوم بالطهر.

(و لا يخفى) ان منشأ الوجهين هو حمل العادة العددية على العددية من حين الولادة و هو مشكل لكونه خلاف الظاهر كما ان مبنى الاستدلال للقول الأخير على جعل مبدء العدد من حين الرؤية لكون المدار عند القائل به على العدد و لو لم تتصل بالولادة بشرط ان يكون فى العشرة من حين الولادة لا فيما تجاوز عنها.

(و لا يخفى) ان اللازم من ذلك جعل اليوم الثامن من الولادة نفاسا إذا لم تر الدم الا فيه لمن كانت عادتها سبعة مع ان المصنف (قده) حكم بأنه لا نفاس لها.

(و كيف كان) فالأحوط بالاحتياط اللازم فيما زاد عن العادة من حين الولادة هو الجمع بين اعمال النفساء و المستحاضة كما ان الراجح هو الاحتياط إلى ثمانية عشر، و اللّه العالم.

[مسألة (4) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس]

مسألة (4) اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس و كذا بين النفاس و الحيض المتأخر فلا يحكم بحيضية الدم السابق على الولادة و ان كان بصفة الحيض أو فى أيام العادة إذا لم يفصل بينه و بين العادة عشرة أيام و كذا فى الدم المتأخر و الأقوى عدم اعتباره فى الحيض المتقدم كما مر نعم لا يبعد ذلك فى الحيض المتأخر لكن الأحوط مراعاة الاحتياط.

قد مر حكم هذه المسألة فى طى الأمر الخامس من الأمور المذكورة فى المسألة الاولى و قد قلنا بأن الأقوى فى الحيض المتقدم على النفاس عدم اعتبار تخلل أقل الطهر فيما إذا صادف أيام الحيض لإطلاق أدلة الحيض و فيما إذا كان قبل أيام الطلق و لو لم

يكن مصادفا مع أيام الحيض لقاعدة الإمكان و فى الدم الخارج فى أيام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۷۰

الطلق إذا لم يصادف مع العادة هو الحكم بعدم الحيض لعدم إجراء قاعدة الإمكان و عدم إطلاق لأدلة الحيض فى غير المصادف مع العادة فيرجع الى استصحاب بقاء الطهارة و فى الحيض المتأخر يعتبر التخلل، للإجماع و خبر ابن المغيرة المتقدم فى الأمر الخامس فى المسألة الاولى، فراجع.

[مسألة (۵) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الى ان خرج تمامه]

مسألة (۵) إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة الى ان خرج تمامه فالنفاس من حين خروج ذلك البعض إذا كان معه دم و ان كان مبدء العشرة من حين التمام كما مر بل و كذا إذا خرج قطعة قطعة و ان طال الى شهر أو أزيد فمجموع الشهر نفاس إذا استمر الدم و ان تخلل نقاء فان كان عشرة فطهر و ان كان أقل تحتاط.

قد مر فى ذيل المسألة الاولى ان مع طول زمان خروج الولد مقارنا مع الدم يكون الدم من ابتداء خروجه نفاسا، لكن مبدء العشرة من حين وضع الولد بتمامه.

و إذا خرج الولد قطعة قطعة ففى كون خروج كل قطعة وضعا مستقلا كالتوأمين أو كونه كخروج جزء من الولد فيكون ابتداء النفاس من حين خروج القطعة الاولى و ابتداء العشرة من حين خروج القطعة الأخيرة كخروج الأجزاء المتصلة تدريجا، أو كون ابتداء العشرة أيضا من حين خروج القطعة الأولى (وجوه) أقواها التفصيل فى الخروج بين ما إذا كان خروج كل قطعة بنظر العرف بمنزلة ولادة مستأنفة و ما لا يكون كذلك: بالإلحاق بالتوأمين فى الأول، و الحكم بكون المجموع نفاسا واحدا فى الأخير و يكون ابتدائه من أول خروج القطعة الاولى و استيفاء العدد من حين خروج القطعة الأخيرة أو من حين خروج القطعة الأولى أيضا لحكم العرف بكون المجموع نفاسا واحدا.

(و احتمل فى الجواهر) توقف النفاس على خروج المجموع، قال: و ان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه و بين الانفصال (انتهى) و مراده (قده) انه مع اتصال الأجزاء تصدق الولادة بخروج أول جزء من الولد لصدق الولد عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۷۱

و ان لم يصدق عليه تمام الولد، لكن المدار فى الحكم بالنفاس على صدق الولد لا صدق تمامه، و هذا بخلاف الانفصال حيث انه لا يصدق الولد على قطعة منه الا إذا خرج المجموع.

(و فيه) ان اللازم من ذلك توقف النفاس على خروج ما يصدق عليه الولد اما منفردا، كما إذا كان الخارج قطعة كبيرة أو مع انضمامه الى القطعات الخارجة قبل خروجها، لا توقفه على خروج المجموع، و لعله لذلك أمر بالتأمل فى أخر كلامه (و كيف كان) فالأقوى كون الدم من أول خروج القطعة الأولى نفاسا و استيفاء العدد من حين انفصال الجزء الذى يصدق عليه الولادة إما منفردا أو منضما الى ما سبق من الاجزاء.

ثم حكم النقاء المتخلل بين خروج القطعات حكم النقاء بين النفاسين كالتوأمين- بناء على ان يكون لكل قطعة نفاس مستقل فيكون طهرا لو كان بقدر العشرة أو أزيد و كذلك مع كونه أقل كما سيأتى فى التوأمين- الا انه ينبغى الاحتياط فيه بالجمع بين اعمال الطاهر و النفساء، و بناء على كون المجموع نفاسا واحدا فهو طهر إذا كان بقدر العشرة أو أزيد، و نفاس إذا كان أقل منها، لما تقدم من ان البياض المتخلل فى النفاس الواحد نفاس إذا كان أقل من العشرة و لا حاجة فيه للاحتياط الا لرعاية قول من يذهب الى طهرية النقاء المتخلل فى الحيض الواحد مع كونه أقل من العشرة- كما ذهب اليه صاحب الحدائق و مال اليه

المصنف (قده) و لذا احتاط فى المقام.

[مسألة (۶) إذا ولدت اثنين أو أزيد]

مسألة (۶) إذا ولدت اثنين أو أزيد فلكل واحد منهما نفاس مستقل فان فصل بينهما عشرة أيام و استمر الدم فنفاسها عشرون يوما لكل واحد عشرة أيام و ان كان الفصل أقل من عشرة مع استمرار الدم يتداخلان فى بعض المدة و ان فصل بينهما نقاء عشرة أيام كان طهرا بل و كذا لو كان أقل من عشرة على الأقوى من عدم اعتبار العشرة بين النفاسين و ان الأحوط مراعاة الاحتياط فى النقاء الأقل كما فى قطعات الولد الواحد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷۲

اعلم انه إذا ولدت أزيد من واحد فاما تكون الولادة دفعة أو تكون متعددة على سبيل الاتصال أو التراخى بلا تخلل نقاء فى البين أو معه مع كون النقاء بقدر العشرة أو أزيد أو كان أقل منها، فهنا صور لعلها تختلف فى الحكم.

(الاولى) ما إذا كانت الولادة دفعة، و حكمها ظاهر، حيث انها كولادة الولد الواحد فى أحكام النفاس.

(الثانية) ما إذا ولدت اثنين أو أزيد مع الفصل بين كل ولادتين بعشرة أيام مع استمرار الدم و عدم تخلل النقاء كما إذا ولدت الثانية فى العاشر من يوم ولادة الاولى، و الثالثة فى العاشر من ولادة الثانية، و هكذا، فلكل ولادة حينئذ نفاس مستقل بلا تداخل فيه، فيصير عدد أيام النفاس عشرين- إذا كانت الولادة مرتين، و ثلاثين إذا كانت ثلاث مرات، و هكذا.

و هذه المسألة مما لم يرد فيه نص بالخصوص، الا انه بملاحظة الإطلاقات الواردة فى النفاس و ما دل على كون الولادة امارة و معرفا لنفاسية الدم الخارج بسببها حكموا بتعدد النفاس بتعدد الولادة بلا خلاف ظاهر بل نقل الإجماع عليه مستفيض و لم يحك فيه خلاف الا عن المعتبر من التردد فى نفاسية الأول- فيما إذا كانت الولادة مرتين- نظرا الى بقاء الحمل و لا نفاس معه كما لا حيض بناء على مختاره من عدم اجتماع الحيض مع الحمل.

(و فيه ما لا يخفى) إذ لا شك فى صدق الولادة مع بقاء الحمل و ان الأقوى اجتماع الحيض مع الحمل و انه مع عدمه أيضا يكون قياس النفاس على الحيض فى عدم الاجتماع مع الفارق، حيث ان دليل التساوى بين الحيض و النفاس هو الإجماع و لا إجماع هنا فى مساواتهما فى عدم الاجتماع مع الحمل بل الإجماع على خلافه كما عرفت فلا محل لهذا الترديد.

انما الكلام فى انه مع اتصال الدم الحاصل من الولادة الثانية بالدم الخارج بالولادة الأولى هل النفاس يتعدد بتعدد سببه، أو انه نفاس واحد مستمر عشرين يوما مثلا (ففيه احتمالان) أقواهما الأخير، إذ الدم المستمر متصل، و المتصل الواحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷۳

واحد، لتساوق الوحدة الاتصالية مع الوحدة الشخصية، و لا ينافيه كون أكثر النفاس عشرة لأنه انما هو فيما إذا كان عن ولادة واحدة لا أزيد.

(و يترتب على ذلك) عدم توجه الإشكال فى تحقق نفاسين أو أزيد مع عدم فصل أقل الطهر بينهما كما أورد على الالتزام بتعدد النفاس بتعدد الولادة (و حاصله) كما فى الجواهر يرجع الى وجهين- أحدهما- العموم الدال على ان النفاس كالحيض فى الأحكام، فكما يعتبر تخلل أقل الطهر بين الحيضتين كذلك يعتبر بين النفاسين (و ثانيهما) العموم الدال على عدم نقصان الطهر عن العشرة مطلقا و لو كان بين النفاسين.

(و يرد على الأول) ان الدليل على المساواة هو الإجماع المستكشف من فتاوى الأصحاب المنتفى فى المقام، كيف و هم مصرحون بعدم المساواة من هذه الجهة كما عرفت من دعوى استفاضة نقل الإجماع فى المقام على عدم اعتبار أقل الطهر بين

النفاسين، و بهذا يندفع الوجه الثانى أيضا، و ذلك لمنع العموم لاقتصار اعتباره بين الحيضين و بين النفاس و الحيض المتأخر عنه، و لا دليل على اعتباره بين النفاسين و لا بين النفاس و الحيض المتقدم عليه بناء على إمكان اجتماع الحيض مع الحمل كما سبق فى الأمر الخامس فى طى المسألة الاولى، و فى الأمر الثانى فى طى المسألة الثانية.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الفصل بين الولادتين أقل من العشرة مع استمرار الدم أيضا- كما إذا ولدت الثانية فى اليوم الخامس من الولادة الاولى مع استمرار الدم من حين الولادة الاولى الى اليوم العاشر من الولادة الثانية، فمن أول الولادة الاولى الى اليوم الخامس يختص بالأولى، و من الحادى عشر منها الى الخامس عشر يختص بالثانية، و من السادس الى العاشر يشترك بينهما فيتداخلان فيه، و ذلك لصدق اسم النفاس عليه بالنسبة إلى الاولى و اجتماع سبب أخر لا- ينافيه بعد إمكان كونه من باب التداخل بالنسبة إلى مورد الاجتماع و ان كان التداخل فى الأسباب لامتناع تعدد المسبب فى المقام و هو النفاس لاستحالة صيرورة النفساء متصفة بنفاسين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 274

لاستلزامها اجتماع المثلين و هو محال.

(و يترتب على ذلك) انها لو رأت بياضا بعد الولادة الثانية يوما أو يومين مثلا ثم رأت بعد ذلك دما يمكن ان يكون من الاولى يحكم بنفاسية البياض لكونه متخللا بين طرفى نفاس واحد، بخلاف ما إذا انحصر نفاسية الدم الخارج بعد الولادة الثانية إليها، فإن البياض المذكور حينئذ يصير واقعا بين النفاسين فلا يكون نفاسا بناء على عدم اعتبار أقل الطهر بين النفاسين كما تقدم فى الصورة الثانية.

(الرابعة) ما إذا كان الفصل بين النفاسين نقاء عشرة أيام أو أزيد و لا اشكال فيها لا فى نفاسية الدمين و لا فى طهر النقاء المتخلل بينهما، و هذا ظاهر.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الفصل بين النفاسين بنقاء الأقل من العشرة و الحكم فيها أيضا هو طهر أيام النقاء بناء على عدم اعتبار أقل الطهر بين النفاسين كما هو واضح.

[مسألة (7) إذا استمر الدم الى شهر أو أزيد]

مسألة (7) إذا استمر الدم الى شهر أو أزيد فبعد مضى أيام العادة فى ذات العادة و العشرة فى غيرها محكوم بالاستحاضة و ان كان فى أيام العادة إلا- مع فصل أقل الطهر عشرة أيام بين دم النفاس و ذلك الدم و حينئذ فإن كان فى العادة يحكم عليه بالحيضية و ان لم يكن فيها فترجع الى التميز بناء على ما عرفت من اعتبار أقل الطهر بين النفاس و الحيض المتأخر و عدم الحكم بالحيض مع عدمه و ان صادف أيام العادة لكن قد عرفت ان مراعاة الاحتياط فى هذه الصورة أولى.

إذا استمر الدم على المرأة و تجاوز عن العشرة إلى شهر أو أزيد و صارت مستحاضة فذات العادة تجعل أيامها أيام النفاس مما فى العشرة و غير ذات العادة يكون نفاسها إلى العشرة من ابتداء الوضع و يكون الزائد عن العادة إلى العشرة فيما بعد العادة من ذات العادة و الزائد عن العشرة إلى عشرة بعدها من غيرها استحاضة و هى أقل الطهر سواء صادف عادة الحيض للمعتادة بالعادة الوقتية أم لم يصادف كما حكى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 275

التصريح به عن المنتهى، و ذلك لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار العادة العددية فى ذات العادة العددية أو العشرة من حين الوضع فى غيرها فلا يصح التحيض بعد ذلك بما فى وقت العادة مع عدم تخلل أقل الطهر حسبما تقدم من اعتبار أقل الطهر بين

النفاس و بين الحيض المتأخر عنه و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه.
انما الكلام فى حكم الدم بعد هذه العشرة المحكوم عليها بالاستحاضة.
فهل هو استحاضة بعد تلك العشرة مطلقا الى ان ينقطع.
أو انه يجب فيه الرجوع الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة عادتها، و أخذ غيرها بالصفات إذا كانت ذات التميز، و بالرجوع الى الروايات مع فقد الصفات كما فى مستمرة الدم فى الحيض.
أو انها ترجع الى سنن المستحاضة بعد ما تقعد المعتادة عادتها و المبتدئة و المضطربة إلى العشرة.
أو انه يجب عليها الصبر الى شهر ثم بعده تعمل عمل المستحاضة.
أو يفصل بين المعتادة و بين المبتدئة و المضطربة برجوع المعتادة إلى عادتها بعد عشرة الطهر مطلقا و رجوع المبتدئة و المضطربة بعد انتظار الشهر المتعقب الذى ولدتا فيه الى سنن المستحاضة فترجعان فى الدم الموجود فى الشهر الثانى إلى التمييز و مع فقده ترجع المبتدئة إلى نسائها، و مع فقدهن الى الروايات كالمضطربة بعد فقد التمييز و لو مع وجود النساء (وجوه).
من إطلاق ما ورد فى النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة و ان بلغ الدم ما بلغ.
و من عموم أدلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة التى فيها قوله عليه السّلام سنّ فى المستحاضة ثلاث سنن لم يدع فيها لأحد مقالا بالرأى و عموم أدلة الصفات و أدلة العادة و الروايات، و من ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة كما يظهر من بعض الروايات من ان اللّه تعالى حدّ للنساء فى كل شهر مرة اما مطلقا أو بعد حمله على غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷۶
(و الأقوى هو الثانى) و ذلك لبطلان ما عداه لمنع إطلاق ما ورد فى النفساء بل الظاهر منه هو إثبات الاستحاضة فى مقابل نفى النفاس لا فى مقابل نفى الحيض و لو مع التصادف بالعادة أو الصفات، و كون الحيض فى كل شهر مرة انما هو فى مقابل لزوم الزيادة على الشهر لا بمعنى لزوم عدم تعدده فى الشهر، كيف و بناء الأصحاب فى المعتادة و ذات الصفة انما هو على الأخذ بهما و لو تكرر فى الشهر غير مرة أو كان فى أكثر من شهر واحد مرة (و به يظهر) بطلان احتمال وجوب الصبر بعد النفاس الى شهر اما مطلقا كما احتمله فى الجواهر أو فى خصوص غير ذات العادة من المبتدئة و المضطربة كما ذكره الشهيد الثانى فى الروض.

[مسألة (۸) يجب على النفساء إذا انقطع دمها الاستظهار]

مسألة (۸) يجب على النفساء إذا انقطع دمها الاستظهار بإدخال القطنة أو نحوها و الصبر قليلا و إخراجها و ملاحظتها على نحو ما مر فى الحيض.
المعروف من فتاوى الأصحاب هو مساواة الحائض و النفساء فى وجوب الاستبراء عند انقطاع الدم عنها ظاهرا مع احتمال بقائه فى داخل الرحم بإدخال القطنة و نحوها نحو ما مر فى الحيض مفصلا، و يمكن الاستدلال بإطلاق موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام فى المرأة ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا، قال عليه السّلام فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط (الحديث).
و مرسلة يونس عنه عليه السّلام فى المرأة انقطع عنها الدم فلا تدرى طهرت أم لا قال عليه السّلام تقوم قائمة و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنة بيضاء (الحديث) حيث ان إطلاق المرأة فيهما يشمل الحائض و النفساء، و إطلاق الدم يشمل الحيض و دم النفاس، لكن الانصاف انصراف المرأة فيهما إلى الحائض و الدم الى دم الحيض مع ما فى دلالتهما على وجوب الاستبراء فى الحيض فضلا عن النفاس، و قد تقدم البحث فى ذلك فى مباحث الحيض.

[مسألة (۹) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة فى الحيض يستحب لها الاستظهار]

مسألة (۹) إذا استمر الدم الى ما بعد العادة فى الحيض يستحب لها الاستظهار بترك العبادة يوما أو يومين أو الى العشرة على نحو ما مر فى الحيض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷۷

و الأقوى عندنا وجوب الاستظهار على النفساء و الحائض فيما بعد العادة فى الحيض إلى العشرة من حين الوضع لما مر من الاخبار الدالة على وجوبه فى البحث عن أكثر النفاس و فى مباحث الحيض عند البحث عن حكم الاستظهار.

[مسألة (۱۰) النفساء كالحائض فى وجوب الغسل]

مسألة (۱۰) النفساء كالحائض فى وجوب الغسل بعد الانقطاع أو بعد العادة أو العشرة فى غير ذات العادة و وجوب قضاء الصوم دون الصلاة و عدم جواز وطيها و طلاقها و مس كتابة القرآن و اسم الله و قراءة آيات السجدة و دخول المساجد و المكث فيها و كذا فى كراهة الوطى بعد الانقطاع و قبل الغسل و كذا فى كراهة الخضاب و قراءة القرآن و نحو ذلك و كذا فى استحباب الوضوء فى أوقات الصلوات و الجلوس فى المصلى و الاشتغال بذكر الله بقدر الصلاة و الحق بعضهم الحائض فى وجوب الكفارة إذا وطئها و هو أحوط لكن الأقوى عدمه.

المذكور فى أكثر كتب الأصحاب ان النفساء كالحائض فى جميع الاحكام بلا استثناء فى بعض من كتبهم و مع استثناء فى بعض أخر من استثناء حكم واحد أو أربعة، و عدل المحقق (قده) عن هذا التعبير و قال يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض، و علل فى المسالك لعدوله عن تعبير الأصحاب بعدم صحة إطلاق ما ذكروه لمخالفة النفاس مع الحيض فى أمور كثيرة، و ذكر ستة أمور (الى ان قال) و اما ما ذكره المصنف من مساواتها لها فى المحرمات و المكروهات فجار على الإطلاق (انتهى).

و كيف كان فقد ادعى الإجماع على هذه المساواة فى غير واحد من كتبهم و لم يحك فيها خلاف عن أحد أصلا (و يدل عليها) مضافا الى الإجماع ما اشتهر من ان النفاس حيض احتبس لغذاء الولد (و فى الجواهر) لعله يستفاد من الاخبار (انتهى) فإذا كان كذلك يعمه حكم الحيض لو لم نقل بانصراف أدلة احكامه عنه، بل يمكن دعوى ظهور الأخبار الواردة فى أحكام الحائض فى إثباتها للحيض المطلق المقابل للنفاس لا لمطلق الحيض الشامل للنفاس لكى ينتهى إلى دعوى الانصراف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۷۸

و ما فى صحيحة زرارة فى النفساء متى تصلى قال عليه السّلام تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و احتشت و استثفرت (الى ان قال) قلت و الحائض، قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم و الا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء.

و لا يخفى ان المستفاد من هذه الصحيحة هو استواء الحيض و النفاس فيما على المرأة عند تجاوز دمها عن عادتها و صيرورتها مستحاضة لا مطلق ما على الحائض من الأحكام فالعمدة فى إثبات الاستواء فى جميع الاحكام هو الإجماع، و الا فلا بد فى إثبات التساوى فى كل واحد من الأحكام المذكورة فى المتن من النظر الى دليله و هى أمور:

(منها) وجوب الغسل على النفساء بعد الانقطاع أو بعد العادة- سواء كانت عادتها عشرة أو أقل منها- أو بعد العشرة فى غير ذات العادة (و يدل عليه) مضافا الى القطع بحدثية النفاس و اشتراط رفع الحدث فى كل ما يشترط فيه الطهارة من الفرائض و غيرها- خبر يونس بن يعقوب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام تجلس النفساء أيام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و

تغتسل و تصلى.

(و خبر سماعة) عنه عليه السّلام، قال و غسل النفساء واجب (و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السّلام، قال النفساء تكف عن الصلاة أيامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة.

(و خبره الأخر) المروى عن الباقر عليه السّلام، و غير ذلك من الاخبار التى يطلع عليها المار عليها.

و اما خبر معاوية بن عمار المروى عن الصادق عليه السّلام فى التهذيب: ليس على النفساء غسل فى السفر فهو مطروح بالاعراض عنه، و حمله الشيخ على تعذر الغسل حيث يجب عليها التيمم حينئذ، قال و القرينة ظاهرة.

(و منها) وجوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة، و يدل على وجوب قضاء الصوم عليها خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الكاظم عليه السّلام عن النفساء تضع فى شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 279

بعد صلاة العصر أ تتم ذلك اليوم أو تفطر قال عليه السّلام تفطر ثم تقضى ذلك اليوم (و يدل) على وجوب قضاء الصوم عليها و عدم وجوب قضاء الصلاة مكاتبة على بن مهزيار قال كتبت إليه امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها فى أول يوم من شهر رمضان (الى ان قال) فكتب عليه السّلام تقضى صومها و لا تقضى صلوتها لان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك.

(و منها) عدم جواز وطيها، و يدل عليه مفهوم خبر مالك بن أعين المروى عن الباقر عليه السّلام فى النفساء يغشاها زوجها و هى فى نفاسها قال عليه السّلام نعم إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها.

(و استدلوا له أيضا) بما هو المعروف بينهم من ان النفاس حيض احتبس كما روى عن الصادق عليه السّلام انه قال سئل سلمان عليا عليه السّلام عن رزق الولد فى بطن امه فقال عليه السّلام ان اللّه تبارك و تعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه (و لا يخفى) انه لا يدل على ان ما يخرج منها من الدم بعد الوضع هو من الحيض حتى يعمه حكمه، نعم لو قام الدليل على كون الخارج منها بعد الوضع فى حكم الحيض ثبت له ما للحيض من الاحكام، لكنه يرجع الى التمسك بالإجماع.

(و ربما يستدل له) بخبر عبد اللّه بن بكير عن الصادق عليه السّلام إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء (و خبر سعيد بن يسار) عنه عليه السّلام فى المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتتوضأ من غير ان تغتسل فلزوجها أن يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل، حيث ان إطلاق انقطاع الدم عنها و تحريم الصلاة عليها يشمل النفساء و الحائض معا، و قد ذكر الخبرين فى الوسائل فى باب تحريم وطى النفساء قبل الانقطاع و جوازه على كراهة قبل الغسل بناء على حمل النهى فى خبر سعيد على الكراهة.

(لكن الانصاف) اختصاص الخبرين بالحيض و انصرافهما عن النفاس لغلبة إطلاق الدم على دم الحيض و شيوع إطلاق تحريم الصلاة على الحائض.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 280

(و منها) عدم جواز طلاقها، و يدل عليه خبر ابن أذينة عن زرارة و محمد بن مسلم و بكير و بريد و فضيل و إسماعيل الأزرق و معمر بن يحيى كلهم عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، إذا طلق الرجل فى دم النفاس أو طلقها بعد ما يمسها فليس طلاقها إياها بطلاق.

(و الخبر الأخر) المروى عن الباقر عليه السّلام كل طلاق لغير العدة فليس بطلاق ان يطلقها و هى حائض أو فى دم نفاسها أو بعد

ما يغشاها قبل ان تحيض فليس طلاقه بطلاق.
(و منهـا) مس كتابـة القرآن و اسـم اللّه، و ليس على حرمته على النفسـاء و الحـائض نص بـالخصوص، الاـ ان حرمـة مس كتـابة القرآن على الحائض إجماعى حكى الإجماع عليه عن غير واحد من الفقهاء و لم ينسب الخلاف فيه الا الى ظاهر ما عن سلار، و يـدل عليه المرسـل المروى عن البـاقر عليه السّـلام فى مجمع البيـان فى تفسـير قوله تعـالى لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، و عليه فالحكم بحرمته على النفساء أيضا قوى للإجماع المصرح به على مساواتها مع الحائض فى الاحكام.
(و منه يظهر) حكم مسـها لاسـمه تعالى بعـد كونه حراما على الحائض لحرمته على الجنب للنص عليها فى موثقـة عمار، و فيها لا يمس الجنب درهمـا و دينـارا عليه اسم اللّه، و الاتفـاق على اشتراك الحـائض مع الجنب فى الأحكام فتثبت الحرمـة على النفساء أيضـا بالاتفـاق على اشتراكهـا مع الحائض، هـذا إذا لم يكن مسـها لاسـمه تعالى موجبا للهتک، و الا فلا ينبغى التأمل فى حرمته عليها.
(و منها) حرمـة قراءة آيات السـجدة، و هى أيضا مما لم يرد عليه نص بالخصوص لكن ثبت حرمتها على الحائض بما فصـلناه فى مبحث الحيض، و عليه فتحرم على النفساء أيضا بدليل الاشتراک.
(و منها) حرمة دخول المساجد و المكث فيها، و هذا أيضا يثبت بالإجماع على تساوى النفساء مع الحائض فى الاحكام مع ثبوت حرمته فى الحائض كما تقدم فى مبحث الحيض، و يمكن ان يستأنس له بخبر عبد الرحمن بن أعين المتقدم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 281
الذى فيه: لا تطيب نفسـى ان ادخل المسجد فدعنى أقوم خارجا عنه و اسجد فيه فقال عليه السّلام قد أمر بذا رسول اللّه صلّى اللّه عليـه و آله فـانقطع الـدم عن المرأة و رأت الطهر و أمر على عليه السّـلام بهـذا قبلكم (الحـديث) الاـ ان الظـاهر كـونه فى مـورد الاستحاضة بعد مضى أيام النفاس.
(و منها) كراهـة الوطى بعـد الانقطاع و قبل الغسل لقاعـدة التساوى للجمع بين خبر عبـد اللّه بن بكير الدال على جواز الوطى بعد انقطاع الـدم و قبل الاغتسال و خبر سـعيد بن يسار الـدال على عدم جوازه: بحمل الأخير على الكراهة لو قلنا بشـمولهما للنفاس و عدم انصرافهما الى الحيض (الا ان الانصاف) صحة دعوى الانصراف كما مر فى طى بيان حرمة الوطى فى حال النفاس.
(و منهـا) كراهـة الخضاب و قراءة القرآن، و ليس فى الاخبار ما يـدل على كراهـة الخضاب بالخصوص بل المحكى عن الصادق عليه السّـلام الترخيص لها فيه، حيث قال: لا تختضب و أنت جنب و لا تجنب و أنت مختضب و لا الطامث فان الشيطان يحضرها عنـد ذلـک و لاـ بـأس به للنفساء، و لكن لا بأس بالقول بالكراهـة فى النفساء أيضا بقاعـدة المساواة و كـذا فى قراءة القرآن و لا ينافيه ما ورد فى الترخيص فى قرائته بالعموم أو فى خصوص النفساء كما فى صحيحة الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الرجل يتغوط- القرآن، قال عليه السّلام يقرئون ما شائوا.
(و خبر زيـد الشـحام) عنه عليه السّـلام قـال: الحائض تقرأ القرآن و النفساء و الجنب أيضا، و ذلک لعـدم التنافى بين الترخيص و الكراهة إذا قام الدليل على كراهته كالإجماع على الاشتراک فى الاحكام.
(و منها) اسـتحباب الوضوء فى أوقات الصـلاة و الجلوس فى المصـلى و الاشـتغال بـذكر اللّه تعالى بقدر الصـلاة، و المسـتند فى ذلـک هو قاعـدة التسـاوى و الاشتراک الا فيما اسـتثنوه، و عن بعض المحققين ان اشتراكهما فى الاحكام هو الأصل الـذى يعول عليه الا فيما قام الدليل على خلافه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 282
(و منهـا) وجوب الكفـارة فى وطيهـا، و قـد ألحقهـا بعض الأصـحاب بالحـائض فى ذلـک، و فى رسالـة الـدماء نسبته الى ظـاهر

الأصحاب، و عن التذكرة عدم العلم بالخلاف فيه فان تمت نسبته إلى الأصحاب على وجه يعلم إجماعهم فيه فهو و الا فلا دليل على الإلحاق إلا عموم قاعدة الاشتراك، و قد مر الكلام فيه فى مبحث الحيض.

[مسألة (۱۱) كيفية غسلها كغسل الجنابة]

مسألة (۱۱) كيفية غسلها كغسل الجنابة الا انه لا يغنى عن الوضوء بل يجب قبله أو بعده كسائر الأغسال.
قد مر الكلام فى تساوى جميع الأغسال مع غسل الجنابة فى الكيفية إلا فى عدم إغنائها عن الوضوء و أشبعنا الكلام فى ذلك فى مبحث غسل الجنابة و فى مبحث غسل الحيض و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و الصلاة و السلام على نبيه محمد و آله الطاهرين.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 283

[فصل فى غسل مس الميت]

اشارة

فصل فى غسل مس الميت يجب بمس ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله دون ميت غير الإنسان أو هو قبل برده أو بعد غسله و المناط برد تمام جسده فلا يوجب برد بعضه و لو كان هو الممسوس، و المعتبر فى الغسل تمام الأغسال الثلاثة فلو بقى من الغسل الثالث شي‌ء لا يسقط الغسل بمسه و ان كان الممسوس العضو المغسول منه و يكفى فى سقوط الغسل إذا كانت الأغسال الثلاثة كلها بالماء القراح لفقد السدر و الكافور بل الأقوى كفاية التيمم أو كون الغاسل هو الكافر بأمر المسلم لفقد المماثل لكن الأحوط عدم الاكتفاء بهما، و لا فرق فى الميت بين المسلم و الكافر و الكبير و الصغير حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر بل الأحوط الغسل بمسه و لو قبل تمام أربعة أشهر أيضا و ان كان الأقوى عدمه.
فى هذا المتن أمور:
(الأول) المشهور شهرة محققة وجوب الغسل بمس ميت الإنسان بل عن الخلاف و غيره دعوى الإجماع عليه خلافا للمحكى عن السيد فى شرح الرسالة و المصباح من القول باستحبابه.
(و يدل على المشهور) الأخبار المستفيضة كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) قال قلت الرجل يغمض الميت أ عليه غسل قال عليه السّلام إذا مسه بحرارته فلا و لكن إذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 284
مسه بعد ما برد فليغتسل، قلت فالذى يغسله يغتسل، قال نعم.
(و حسنة حريز) عن الصادق عليه السّلام قال من غسل ميتا فليغتسل، و ان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه و إذا برد ثم مسه فليغتسل، قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه، انما يمس الثياب.
(و صحيح معاوية بن عمار) قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الذى يغسل الميت أ عليه غسل قال عليه السّلام نعم قلت فإذا مسه و هو مسخن، قال عليه السّلام لا غسل عليه فإذا برد فعليه الغسل، قلت و البهائم و الطير إذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالإنسان.

(و خبر عبد اللّه بن سنان) عن الصادق عليه السّلام قال يغتسل الذى غسل الميت و ان قبّل الميت انسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل و لكن إذا مسه و قبله و قد برد فعليه الغسل، و لا بأس ان يمسه بعد الغسل و يقبله (و فى معنى تلك الأخبار) أخبار كثيرة لا حاجة الى نقلها.

و يستدل للمحكى عن السيد بما ورد من كون غسل الميت من الأغسال المسنونة كخبر عمر بن خالد عن على عليه السّلام قال الغسل من سبعة: من الجنابة و هو واجب و من غسل الميت و ان تطهرت أجزأك.

(و خبر سعد بن ابى خلف) قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول الغسل فى أربعة عشر موطنا واحد فريضة و الباقى سنة (و ما ورد) من عدّه فى طى الأغسال المسنونة كصحيحة الحلبى اغتسل يوم الأضحى و الفطر و إذا غسلت ميتا (و ما ورد مما يدل على استحبابه كمكاتبة الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السّلام هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السّلام حين غسل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عند موته، فأجابه عليه السّلام: النبى طاهر مطهر و لكن فعل أمير المؤمنين عليه السّلام و جرت به السنة (و ما دل بظاهره) على عدم وجوبه، كالتوقيع المروى فى جواب الحميرى لما كتب إليه أرواحنا فداه و عجل اللّه فرجه روى لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم يصلى بهم صلوتهم و حدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه، قال يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلوتهم و يغتسل من مسه، فأجابه أرواحنا له الفداء: ليس على من مسه الا غسل اليد (الحديث).

(و الأقوى) ما عليه المشهور من وجوب الغسل بالمس للأخبار المتقدمة الدالة عليه و ضعف ما تمسك به للقول الأخر (أما أولا) فبالاعراض عنه- لو تم الاستدلال به- بناء على طريقتنا فى حجية الخبر (و اما ثانيا) فبالمنع عن صحة التمسك سندا أو دلالة أو هما معا.

(اما خبر عمرو بن خالد) فهو ضعيف السند فى نفسه و لا جابر له، مضافا الى الإجمال فى دلالته حيث ان مبنى الاستدلال به على كون المراد من قوله و ان تطهرت أجزأك هو اجزاء الوضوء عن الغسل على ان يكون المراد من التطهر هو الوضوء كما حمله الشيخ عليه و قال انه صادر للتقية لموافقته العامة و عاضدة فى الحدائق بكون رواة الخبر من العامة و الزيدية (و أنت ترى) عدم تمامية المبنى لاحتمال ان يكون المقصود منه اجزاء الغسل عن الوضوء على ان يكون المراد من التطهر هو الغسل، فالخبر مجمل لا يمكن التمسك به لشىء من الاحتمالين.

و اما خبر سعد فلان السنة تستعمل فى الاخبار بالمعنى الأعم من الندب، و لعل المراد هو ما ثبت تشريعه بالسنة فى مقابل ما ثبت تشريعه بالكتاب كغسل الجنابة، مع ان فى هذا الخبر ما يوجب القطع بإرادة المعنى الأعم، كيف و لو حمل السنة فيه على معنى الندب لزم عدم وجوب غسل الحيض و النفاس و الاستحاضة و غسل الميت مع انه باطل قطعا (و اما عدّه) فى طى الأغسال المسنونة فلا يدل على الاستحباب إلا بالاشعار الذى لا اعتماد عليه فى مقابل الدليل على الوجوب.

(و اما مكاتبة الحسن بن عبيد) فلا ظهور لها فى الاستحباب (أولا) لاحتمال ان يكون الغسل بمسه صلّى اللّه عليه و آله واجبا على أمير المؤمنين (ع) و لو كان بدنه- صلى اللّه على روحه و بدنه طاهرا مطهرا، و مع تسليم ظهورها فى الاستحباب فيختص ذلك بمسه صلّى اللّه عليه و آله و بمس المعصومين المطهرين عن الرجس.

(ثانيا) على ان جريان السنة بفعل أمير المؤمنين (ع) لا يلائم مع انحصار التشريع بالنبى صلّى اللّه عليه و آله و عدم كون أمير المؤمنين عليه السلام مشرعا، مع انه على فرض تصويره تكون السنة جارية بفعله (ع) أعم من الفرض و الندب فلا يدل على

خصوص الندب.

و اما احتمال جعل مفعول فعل فى قوله (ع)- و فعل أمير المؤمنين (ع)- هو غسل الميت لا غسل المس- كما احتمله فى الحدائق- فبعيد فى الغاية لأن السؤال انما هو عن غسل المس لا عن غسل الميت.

(و اما التوقيع المبارك) فهو محمول على ما إذا كان المس قبل البرد- كما هو الغالب فى مثل تلك الحالة التى ذكرت فيه- و يدل على ذلك، التوقيع الأخر المروى عن الحميرى أيضا، و فيه: قال و كتبت اليه و روى عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده و من مسه و قد برد فعليه الغسل و هذا الميت فى هذا الحال لا يكون الا بحرارته فالعمل فى ذلك على ما هو؟ و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه فكيف يجب عليه الغسل، فأجاب روحى له الفداء إذا مسه فى هذه الحال لم يكن عليه الا غسل يده.

(و بالجملة) فلا يمكن رفع اليد عن ظهور الأخبار المستفيضة فى الوجوب بمثل هذه الروايات التى لا تنهض شاهدا لصرفها عن ظاهرها اما لضعف سندها أو دلالتها أو لضعفهما معا (و اما الإشكال) فى دلالة تلك الأخبار المستفيضة على الوجوب بدعوى عدم اتضاح دلالة الأمر و ما فى معناه على الوجوب كما عن الذخيرة (فضعيف) جدا بعد تبين كون الأمر و الجملة الخبرية حقيقة فى الوجوب كما ثبت فى الأصول.

(الأمر الثانى) انما يجب الغسل لمس ميت الإنسان بعد برده و قبل غسله لا لمس ميتة غير الإنسان و لا ميت الإنسان قبل برده أو بعد غسله، اما عدم وجوب الغسل فى ميتة غير الإنسان فمما نفى الخلاف عنه فى محكى المنتهى و ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن كشف اللثام.

(و يدل عليه) من الاخبار صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى الأمر الأول و صحيح الحلبى عن الصادق (ع) قال سئلته عن الرجل يمس الميتة أ ينبغى ان يغتسل منها فقال (ع) لا، ان ذاك من الإنسان وحده و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) فى رجل مس ميتة أ عليه الغسل، قال لا، انما ذلك من الإنسان، و لا معارض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج5، ص: 287

لهذه الاخبار.

و اما عدم وجوبه قبل برده فهو أيضا مما قام عليه الإجماع، ففى الجواهر:

الإجماع بقسميه عليه، و عن المنتهى انه مذهب علماء الأمصار (و يدل عليه) جميع الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول و غيرها من الاخبار، و لا معارض لها أيضا.

و اما عدم وجوبه بعد غسل الميت فهو أيضا إجماعى كما ادعاه فى الجواهر من المحصل و المنقول، و فى خبر ابن سنان المتقدم فى الأمر الأول: و لا بأس ان يمسه بعد الغسل و يقبله، و فى صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس، و لكنهما يعارضان بموثق عمار عن الصادق (ع)، و فيه:

و كل من مس ميتا فعليه الغسل و ان كان الميت قد غسل- المؤيد بإطلاق تعليل عدم وجوب الغسل على من ادخل الميت فى قبره بأنه انما يمس الثياب، المشعر بوجوبه عليه إذا مس الجسد و لو غسل الميت- كما فى حسنة حريز المتقدمة فى الأمر الأول- و غيرها من الروايات.

(لكن الموثق) مطروح بالاعراض عنه و انعقاد الإجماع على عدم العمل به، بل قيام إجماع المسلمين على خلافه و كونه من منفردات عمار المتفرد بنقل الغرائب (و التأييد) بالتعليل عليل لان الحكم بعدم وجوب الغسل على من مس الثياب حيثيتى مترتب على المس من وراء الثياب و ليس له مفهوم يدل وجوبه عند مس الجسد لكى يؤخذ بإطلاقه بتوهم شموله لما إذا غسل الميت، و لعل النكتة فى ذكر مس الثياب فى التعليل لنفى وجوب الغسل هو التنبيه على انتفاع الموضوع المقتضى لوجوب غسل الميت و لو على تقدير عدم اغتسال الميت أو فساد غسله لو غسل، و حمل الشيخ الموثق على الاستحباب جمعا بينه و بين ما دل على نفى

الباس و اختصاص وجوب الغسل بما قبل غسل الميت و لا بأس به كما هو مقتضى قاعدة التسامح.

(الأمر الثالث) المناط فى البرد برد تمام جسده فلا يوجب مسه الغسل بعد برد بعضه و لو كان هو الممسوس و ذلك لظهور النصوص و الفتاوى فى ذلك عند إطلاق اعتبار البرد فى وجوبه (ففى صحيح عاصم بن حميد) إذا مسست جسده حين يبرد

فاغتسل.

(و صحيحة ابن مسلم) فى الرجل يغمض الميت أ عليه غسل قال إذا مسه بحرارته فلا و لكن إذا مسه بعد ما برد فليغتسل، و كذا غيرهما مما يكون الظاهر منه هو برد جميعه.

(فان قلت) لا مجال للتمسك بصحيح ابن مسلم و ما مثله فى التعبير بوجوب الغسل بعد البرد و عدم وجوبه مع حرارة البدن كخبر إسماعيل بن جابر الذى فيه:

اما بحرارته فلا بأس إنما ذاك إذا برد، و صحيح ابن عمار الذى فيه: فإذا مسه و هو مسخن، قال لا غسل عليه فإذا برد فعليه الغسل، فان البرد و ان كان ظاهر فى برد تمامه لكن الحرارة المأخوذة شرطا لنفى الغسل أيضا ظاهرة فى حرارة تمامه و كلاهما لا يشملان البعض.

(قلت) الظاهر ان المدار فى وجوب الغسل و عدمه على البرد و عدمه لا عليه و على الحرارة، فليست الحرارة شرطا لعدم وجوبه و انما علق نفيه عليها باعتبار عدم تحقق البرد معها.

(و يدل على ما ذكرنا) تعليق نفى الغسل على عدم البرد فى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع)، و فيه: ان كان الميت لم يبرد فلا غسل عليه و ان كان قد برد فعليه الغسل إذا مسه، مع إمكان ان يقال بناء على شرطية الحرارة لعدم الوجوب ان ما هو الشرط بقائها فما دام بقائها لا يجب الغسل و لو كان بقائها فى بعض بدنه، و اين هذا من اشتراط بقاء الحرارة فى جميع بدنه.

(و كيف كان) فمع ظهور الاخبار فى اعتبار برد تمام البدن لا ينتهى إلى الشك فى وجوب الغسل عند برد بعضه، و لو شك فيه فالمرجع هو استصحاب طهارة الماس أو أصالة البراءة من وجوب الغسل.

(الأمر الرابع) اختلفت العبارات فى اعتبار تمام الأغسال الثلاثة الواجبة فى غسل الميت فى سقوط الغسل بمسه (فعن القواعد) و التذكرة و التحرير و النهاية و البيان و الذكرى و الدروس عدم اعتباره، فلو مس عضوا كمل غسله لا يجب الغسل

بمسه، و عن المسالك و المدارك و الذخيرة و غيرها اعتباره، و احتمله فى المحكى عن كشف اللثام و لم يرجحه فى الروضة، و حكى الترديد فيه عن جامع المقاصد، و لكن المحكى عنه فى مفتاح الكرامة نفى الريب من احوطية الغسل.

(و يستدل للأول) بأن وجوب غسل المس تابع لنجاسة الممسوس بناء على تغليب ازالة الخبث فى وجه وجوب غسل الميت، و مع تحقق غسل الممسوس يكون طاهرا فيسقط الغسل بمسه للحكم بطهارته، قال الشهيد (قده) فى الذكرى: على القول بالنجاسة العينية كما هو ظاهر الأصحاب فلا إشكال فى عدم الوجوب (انتهى).

و لا يخفى ما فيه لان زوال نجاسة الميت بغسله بناء على تغليب الخبث ليس مثل زوال نجاسة المتنجسات الذى يحصل بمجرد انفصال الغسالة عن العضو المغسول بلا توقفه على غسل عضو آخر، بل انما هو مثل زوال النجاسة عن الأعيان النجسة و ذلك لتوقف زوالها على غسل الميت (بالضم) لا على غسله (بالفتح).

كيف و لو كان طهره بإجراء الماء عليه كسائر المتنجسات لكان اللازم الحكم ببقاء نجاسة ما لم يصل اليه الماء من أعضائه الباطنة، و هو كما ترى، و من المعلوم انه مع اناطة طهارته بغسله (بالضم) يتوقف حصول الطهارة على تمام غسله كما فى أمثاله

مثل غسل الجنابة و الأغسال الثلاثة- الحيض و النفاس و الاستحاضة- كما تقدم فى أبوابها من كون حصول أثرها منوطا بتمامها و لو كان الغسل ترتيبيا أو ارتماسيا تدريجى الحصول، فاللازم فى الحكم بطهارته هو تمام غسله فما لم يتم لم يطهر فيجب الغسل بمسه قبل تمام غسله لانه يصدق عليه انه ميت لم يغسل و لظهور ما دل على نفى غسل المس بعد غسله فى كون نفيه بعد تمام غسله، و لإطلاق الأمر بالغسل بمسه بعد برده خرج عنه من غسل بالنص و الإجماع و بقى الباقى بحكمه.

(و مما ذكرنا ظهر) بطلان التفصيل بين طهارة بدن الميت و بين سقوط الغسل بمسه بالحكم بحصول الطهارة و عدم سقوط غسل المس بتوهم عدم توقف حصول الطهارة فى العضو المغسول بغسل ما عداه من الأعضاء مع ظهور الاخبار فى اعتبار تمام الغسل فى سقوط غسل المس- كما فى الحدائق- و قد ظهر وجهه و ان الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۹۰

توقف طهر الميت و سقوط الغسل بمسه معا على تمام أغساله الثلاثة (و مما ذكرنا ظهر) وجه الاستدلال للقول الثانى الذى لا مناص منه، و ظهر منه وجه بطلان الترديد و احتمال السقوط و السكوت عن الترجيح كما صدر عن الاعلام، و اللّه العالم بحقائق الأحكام.

(الأمر الخامس) إذا كانت الأغسال الثلاثة كلها بالماء القراح لفقد السدر و الكافور ففى جريان حكم الغسل الصحيح عليه فيسقط الغسل بمسه بعده كما اختاره غير واحد من المحققين أو عدمه و وجوب الغسل بمسه بعده كما حكى عن جامع المقاصد و اختاره الشهيد الثانى (قده) فى الروض، وجهان، من سقوط شرطية الخليطين عند فقدهما و كون الواجب حينئذ الاغتسال بالماء القراح فى جميع الأغسال الثلاثة و هو غسل شرعى فى حق مثله، و من انصراف الغسل المعلق عليه نفى وجوب غسل المس الى غيره فيكون المرجع إطلاق ما دل على وجوب غسل المس قبل غسل الميت، و لو منع عنه فيرجع الى استصحاب الوجوب الثابت قبل الغسل الناقص، و أقوى الوجهين هو الأخير لصحة دعوى الانصراف و صحة التمسك بإطلاق ما دل على وجوب غسل المس قبل غسل الميت.

(الأمر السادس) اختلف فى وجوب غسل المس بمس الميت بعد تيممه بدلا عن غسله إذا تعذر غسله لتناثر جلده أو لفقد الماء، فالمشهور كما نسب إليهم هو الوجوب، و فى الجواهر: لا أجد فيه خلافا مما عدا شيخنا فى كشف الغطاء (انتهى) و هو صريح القواعد و المدارك و جامع المقاصد و كشف اللثام.

(و يستدل له) بالعموم و الإطلاق الوارد فى وجوب الغسل بمس الميت و القدر المتيقن الخارج منهما هو مسه قبل البرد أو بعد الغسل، و اما مسه بعد التيمم فهو باق تحت العموم و الإطلاق، و بخصوص ما دل على وجوب الغسل بالمس قبل الغسل و التيمم ليس بغسل، فيصدق معه على مسه انه مس قبل الغسل، و باستصحاب عدم السقوط، حيث انه لو مس قبل التيمم لكان وجوب غسل الميت ثابتا و يشك فى سقوطه إذا كان بعد التيمم على نحو الاستصحاب التعليقى، فالمستصحب هو سببية المس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۲۹۱

لوجوب الغسل الثابتة له قبل التيمم، و باستصحاب بقاء نجاسة الميت بعد التيمم بناء على دوران وجوب غسل المس مدار النجاسة.

(و يستدل للقول الأخر) بعموم ما يدل على بدلية التراب عن الماء و عموم ما دل على ان التراب طهور مثل ما ورد من قوله عليه السّلام ان التراب احد الطهورين أو ان اللّه جعل التراب طهورا أو انه جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و لمنع بقاء نجاسة الميت بعد التيمم بل مقتضى بدلية التيمم عن الغسل ترتب جميع آثار الغسل على التيمم، التى منها طهارة جسد الميت ما دامت الضرورة باقية، و لا ينافيه وجوب غسله لو أمكن بعد تيممه قبل دفنه لكون التيمم رافعا لخبثه ما دامت الضرورة باقية كما فى

رفعه للحدث، و لو سلم بقاء نجاسته بعد التيمم فيمنع دوران وجوب غسل المس مدار نجاسته، لاحتمال كون الحكم بوجوبه لدليل خاص من غير مدخلية لنجاسته فيه كما يعضده أو يدل عليه عدم وجوب غسل المس بمسه قبل برده مع كونه نجسا يجب غسل ما يلاقيه فى تلك الحالة.

(و ربما يستظهر ذلك) أى إلحاق الميت بعد التيمم بالميت بعد غسله فى عدم وجوب الغسل بمسه من رواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على عليه السّلام، قال ان قوما أتوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقالوا يا رسول اللّه مات صاحب لنا و هو مجدور فان غسلناه انسلخ، فقال صلّى اللّه عليه و آله يمموه، و المناقشة فى سندها مدفوعة بعمل الأصحاب بها، كالتشكيك فى دلالتها بدعوى قصورها عن إثبات البدلية المطلقة، فإن الإنصاف ظهورها فى ذلك، هذا ما قيل فى المقام.

(لكن الانصاف) عدم الاطمئنان بما استدل به للإلحاق، لأن عموم البدلية لا يدل على قيام التراب مقام الماء فى مثل غسل الميت المركب من الماء و الخليطين المترتب عليه رفع خبثه و حدثه، بل الظاهر منه قيامه مقام الماء فى خصوص رفع الأحداث و يكون الدليل على وجوب التيمم عليه عند تعذر الماء هو الإجماع و رواية عمرو بن خالد المتقدمة، و لا دلالة فى شىء منهما على قيام التيمم مقام غسل الميت فى هذه الجهة أى فى سقوط غسل المس بمس المتيمم كسقوطه فى مس المغتسل، كيف

و قد عرفت قيام الشهرة على خلافه و تصريح صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدانه الخلاف فى عدم الإلحاق إلا عن شيخه فى كشف الغطاء، و الرواية أيضا قاصرة عن افادة عموم البدلية لكى يثبت بها رفع نجاسة بدن الميت بالتيمم عند بقاء الاضطرار أو سقوط غسل المس بمسه، و اعتبار بقاء الماء على إطلاقه فى الغسل بماء السدر و الكافور لا يستلزم ان يكون الأثر للماء و كون الخليط من قبيل الشرط، لإمكان ان يكون المؤثر هو الماء المطلق مع الخليط كما هو كذلك فى تطهير المتنجس بالولوغ، مع ان شرطية الخليط فى غسل الميت ليست كشرطية شرائط الوضوء و الغسل من طهارة الماء و اباحة التصرف فيه و نحوهما، فتلخص ان الأقوى عدم كفاية التيمم عن الغسل فى سقوط غسل المس به.

(الأمر السابع) لو غسل الكافر الميت المسلم بأمر المسلم به لفقد المماثل ففى إلحاقه بغسل المسلم فى سقوط غسل المس بمسه بعده أو عدمه وجهان، من كونه غسلا سقط عنه بعض شرائطه للتعذر، و من انه حكم تعبدى أوجبه الشارع و ليس بغسل حقيقة، و لعل الأقوى هو الأخير كما هو مختار غير واحد من المحققين كالعلامة فى القواعد و هو المحكى عن الدروس و البيان و جامع المقاصد و غيرها، بل يمكن ان يقال بأنه مع كونه غسلا فى تلك الحالة لا يوجب السقوط لكونه غسلا ناقصا ينصرف عنه إطلاق ما يدل على سقوط غسل المس بعد غسل الميت، بل الحكم بعدم السقوط فى من غسله الكافر اولى من الحكم بعدم سقوطه بعد التيمم لإمكان التمسك بدليل عموم بدلية التراب عن الماء أو عموم طهوريته و لا يجرى توهم مثله فى المقام كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) لا إشكال فى وجوب غسل المس بمس الميت المسلم و المعروف عدم الفرق بينه و بين الميت الكافر خلافا لما احتمله العلامة فى المحكى عن المنتهى و التحرير من عدم وجوبه بمس الكافر لمفهوم تقييد وجوبه بما قبل الغسل، الظاهر فى كونه مما يقبل الغسل و هو المسلم دون الكافر، و لانه لا يزيد على مس ميتة البهيمة و الكلب.

(و الأقوى) هو الأول، لإطلاق النصوص و ضعف ما استدل به للأخير للمنع عن المفهوم فى المقام لعدم ما يدل عليه و منع اعتباره فى المقام لو سلم انعقاده لكون التقييد واردا فى المورد الغالب و ان دعوى عدم زيادة مسه عن مس ميتة البهيمة و الكلب استحسان لا يعبأ به.

(الأمر التاسع) لا فرق فى الميت بين الكبير و الصغير و لا فى الصغير بين السقط و غيره إذا تم للسقط أربعة أشهر و ولجه الروح، و اما لو كان قبل تمامها ففى وجوب غسل المس بمسه وجهان، فالمحكى عن المفيد و العلامة فى النهاية هو العدم لانه لا يسمى ميتا إذ الموت انما يكون بعد تحقق الحيوة.

(و يدل عليه) ما فى خبر الفضل بن شاذان المحكى عن العلل، و فيه: انما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت، لان الميت إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته، هذا، و لكن الأحوط الغسل بمسه لاحتمال كون الميت هو ما يقابل الحى لا خصوص من طرء عليه الموت بعد الحيوة و للإجماع على نجاسته قبل ولوج الروح فيه و انها ليس لها منشأ إلا كونه ميتة، و ان كان الأقوى عدم الوجوب لظهور الميت فى من خرج عنه الروح بعد الحيوة.

[مسألة (۱) فى الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا]

مسألة (۱) فى الماس و الممسوس لا فرق بين ان يكون مما تحله الحيوة أم لا كالعظم و الظفر و كذا لا فرق بين الباطن و الظاهر نعم المس بالشعر لا يوجبه و كذا مس الشعر.

لا إشكال فى وجوب الغسل بمس الميت إذا كان الماس و الممسوس كلاهما مما تحله الحيوة، و مع عدم كونهما أو أحدهما مما تحله الحيوة فالمصرح به فى الروض هو عدم الوجوب و تردد فى الذكرى فى وجوبه حيث يقول فى السن و الظفر:

و مع الاتصال يمكن المساواة «۱» لعدم نجاستها بالموت، و الوجوب لأنها من جملة ما يجب الغسل بمسها (و الأقوى) عدم الفرق- بعد صدق المس- فى الماس و الممسوس

---

(۱) اى مساواة المتصل من السن و الطفر مع المنفصل منهما فى عدم وجوب الغسل بمسهما.

بين ما تحله الحيوة منهما و ما لا تحله، للإطلاق- دون ما لا يصدق عليه المس أو ينصرف عنه إطلاقه مع فرض صدق اسم المس عليه كرؤس الشعر خصوصا إذا كان مسترسلا لا سيما فيما إذا كان ماسا، بخلاف أصوله الساترة للبشرة خصوصا إذا كان ممسوسا، حيث يصدق على مسها مس الميت، و مع الشك فى الصدق يكون المرجع استصحاب الطهارة و عدم وجوب الغسل، و مع الشك فى الانصراف بعد تحقق الاسم ففى كون المرجع أصالة الإطلاق أو الاستصحاب احتمالان، أقواهما الأخير، و الاحتياط لا ينبغى تركه.

(و ربما يستدل) لعدم وجوب الغسل بمس ما لا تحله الحيوة من الممسوس بالمحكى عن العيون و العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام قال انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الأموات غير الإنسان كالطيور و البهائم و السباع و غير ذلك لان هذه الأشياء كلها ملبسة ريشا و صوفا و شعرا و وبرا و هذا كله زكى لا يموت و انما يماس منه الشى‌ء الذى هو زكى من الحى و الميت، و استدل أيضا بعدم نجاسة ما لا تحله الحيوة من الميت بناء على الملازمة بين وجوب غسل المس و بين نجاسة الممسوس كما أومأ إليها فى العبارة المحكية عن الذكرى.

(و فيه) ان التعليل فى هذا الخبر محمول على حكمة التشريع لا علة الحكم فلا يدل على اختصاص وجوب غسل المس بمس لا تحله الحيوة من الإنسان، كيف و الا يلزم وجوبه بمس ما تحله الحيوة من غير الإنسان أيضا، بل الظاهر منه ان غلبة اشتمال جسد غير الإنسان على ما لا تحله الحيوة مما ذكر فى الخبر من الريش و غيره و غلبة خلو جسد الإنسان من ذلك صار منشأ لوجوب غسل المس فى الإنسان- و لو كان الممسوس مما لا تحله الحيوة- و عدم وجوبه فى مس غيره- و لو كان الممسوس منه مما

تحله الحيوة، و على هـذا فلاـ دلالـة فيه على اختصـاص وجوب غسـل المس بمس ما تحله الحيوة، و مع الإباء إلا عن ظهوره فى ذلـك يجب حمله مـا ذكرنا و الا لزم طرحه للزوم القول بوجوب الغسل على من مس جسـد غير الإنسان مما فيه الحيوة مع انه لا قائل به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۹۵

(و اما دعوى الملازمة) بين وجوب غسل المس و نجاسة الممسوس فممنوعة لأن وجوب غسل المس حكم تعبدى ثابت فى كل مورد يصدق فيه المس و إطلاقه يقتضـى عدم الفرق بين نجاسة الممسوس و طهارته و كونه مما فيه الحيوة و غيره كما لا ملازمة بين نجاسـته و بين وجوب الغسـل بمسه كما فيما تحله الحيوة قبل برد الميت فإنه نجس مع انه لا يجب الغسل حينئـذ، هـذا، و اما تصـريح المصـنف (قـده) بنفى الفرق بين البـاطن و الظـاهر فلعله لـدفع توهم الفرق بينهمـا بتوهم انصـراف المس الى الظـاهر فى الماس و الممسوس، و الا فلا قائل بالفرق بينهما.

[مسألة (۲) مس القطعة المبانة من الميت أو الحى إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه]

مسألة (۲) مس القطعة المبانة من الميت أو الحى إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه و اما مس العظم المجرد ففى إيجابه الغسل اشـكال و الأحوط الغسل بمسه خصوصا إذا لم يمض عليه سـنة كما ان الأحوط فى السن المنفصل من الميت أيضا الغسل بخلاف المنفصل من الحى إذا لم يكن معه لحم معتد به نعم اللحم الجزئى لا اعتناء به.

المشهور شهرة عظيمة وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحى أو الميت إذا اشتملت على العظم.

(و فى الجواهر) انه المشـهور بين الأصـحاب حـديثا و قـديما، و فى الخلاـف دعوى الإجماع عليه، و حـكى الإجماع عليه عن غير واحـد من الأصـحاب (و اسـتدل له) فى المبانـة من الحى بمـا رواه المشايـخ الثلاثـة فى مرسـل أيـوب بن نوح عن الصـادق عليه السّـلام: إذا قطع من الرجل قطعـة فهى ميتـة فإذا مسه انسان فكلما فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه، و الظاهر منه كما تراه انما هو فى المبانة من الحى.

(و اسـتدل) للمبانـة من الميت بمـا عن الفقه الرضوى، و فيه: فان مسـست شيئا من جسـد أكيل السـبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم و ان لم يكن فيه عظم فلا غسل فى مسه، و بمرسل أيوب المتقدم بدعوى أولوية وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الميت عن المبانة من الحى و تنقيح المناط بشهادة العرف فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۲۹۶

مع إمكـان القول بصـدق الميتـة عليها حقيقـة الموجب لانـدراجها فى موضوع الحكم ان لم يـدعى الانصـراف الى المقطوع عن الميت قبـل الإبانـة لاـ ما يصـير ميتـة بها، كل ذلك مع عـدم القائل بالفرق فى وجوب الغسل بين القطعـة المبانـة من الحى و بين المبانـة من الميت (و توقف المحقق فى المعتبر) فى وجوب الغسـل بمسـها مطلقـا سواء كانت مبانـة من الحى أو الميت و قال ان الرواية مقطوعة و العمل بها قليل و الإجماع المدعى غير ثابت فإذا الأصل عدم الوجوب.

و اعترض عليه الشـهيد (قـده) فى الـذكرى بان هـذه القطعـة جزء من جملـة ما يجب الغسل بمسـها فكل دليل يـدل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال على وجوبه بمسـها، و بان الغسل يجب بمسها متصلة فلا يسقط بالانفصال، و بأنه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا.

(و أجيب عن الأول) بالفرق بين القطعة المنفصـلة عن الميت و بينها قبل الانفصال بصدق مس الميت على مسـها قبل الانفصال و عدم صدقه عليه بعده، و المدار فى وجوب غسل المس على تحقق مس الميت و صدقه.

(فان قلت) هذا منقوض بنجاسة أجزاء النجس كالكلب مثلا فإنها نجسة و لو بعد الانفصال.

(قلت) و لعل التفاوت بين المقام و بين مورد النقض استفادة نجاسة كل جزء من اجزاء الشىء المحكوم عليه بالنجاسة من حيث هو بلا مدخلية وصف عنوانى فى نجاسته عدا كونه جزء من النجس، بخلاف المقام حيث ان المعتبر فى وجوب غسل المس هو تحقق المس و صدقه على مس العضو، و مع الانفصال لا يصدق مس الميت على مسه (و مما ذكر يظهر) الجواب عن الوجه الثانى، حيث انه لا يصح استصحاب حكم الاتصال و انسحابه الى حال الانفصال لتغير الموضوع بسبب الانفصال و انتفاء صدق مس الميت بعد الانفصال.

(و أجيب عن الثالث) بالمنع عن لزوم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا مع صدق مس الميت على مسه جميعه و عدم بطلانه مع عدم صدقه لما اتضح من

دوران وجوب غسل المس مدار صدق مس الميت و عدمه و لا يبعد صدق المس عرفا على مس جميع أعضائه المنفصلة (و كيف كان) فاللازم اما لا يكون باطلا أو ان الملازمة ممنوعة على تقدير بطلانه.

هذا تمام الكلام فيما اعترض على المحقق لكن ما ذكره (قده) أيضا ممنوع لصحة التمسک بمرسلة أيوب مع كون الحكم مشهوريا ادعى عليه الإجماع و لم ينقل فيه خلاف الا عن المحقق و صاحب المدارک الذى تبعه فيه، و حيث ان المختار عندنا فى حجية الأخبار هو حجية الخبر الموثوق صدوره فلا ينبغى الإشكال فى لزوم العمل بالمرسلة مع كون العمل على مضمونها و استناد المشهور بها، فلا ينبغى التأمل فى الحكم المذكور.

كما لا يعتنى بما يحكى عن الإسكافى من تقييد وجوب الغسل فى مس المبان من الحى بما بينه و بين سنة، و لعله استفاده من خبر الجعفى المروى عن الصادق عليه السّلام فى السؤال عن مس عظم الميت، قال عليه السّلام إذا جاوز سنة فلا بأس (و فيه) انه كما ترى وارد فى عظم الميت لا القطعة المبانة من الحى، مع ما فى الاستدلال به لوجوب الغسل بمس العظم كما سيظهر.

هذا كله فى القطعة المشتملة على العظم، المبانة من الحى أو الميت و لا إشكال فى عدم وجوب الغسل بمس القطعة المجردة عن العظم فيما كانت مبانة من الحى كما هو المستفاد من المرسلة أو المبانة عن الميت كما هو المصرح به فى الرضوى من غير خلاف فيه.

و اما العظم المجرد عن اللحم ففى وجوب الغسل بمسه و عدمه (أقوال) ثالثها التفصيل بين مس العظم المبان من الميت الذى مضى على موته سنة و بين غيره بعدم وجوب الغسل بمس الأول دون الأخير (و رابعها) التفصيل فى العظم المجرد بين السن و الظفر و نحوهما من حى أو ميت و بين غيرهما، بعدم الوجوب فى الأول و وجوبه فى الأخير.

(و استدل للأول) أعنى وجوب الغسل بمسه مطلقا باستصحاب وجوبه فى خصوص

المبان من الميت و يتعدى الى المبان من الحى بعدم القول بالتفصيل.

(و فيه) منع جريان الاستصحاب فى المبان من الميت لما عرفت من كون العبرة فى الوجوب بمس الميت، الذى لا يصدق على مس عظمه المجرد فيفترق مس المتصل منه بالميت مع مس المبان منه بصدق اسم المس فى المتصل دون المنفصل مع ما فى التعدى عن المبان من الميت الى المبان من الحى بعدم القول بالتفصيل إذ الحكم الأصلى الثابت فى مورد جريان الأصل لا يتعدى الى ما لا يجرى فيه كما حقق فى الأصول، مع انه لو تم ذلک يكون معارضا باستصحاب الجارى فى المبان من الحى حيث لا يجب الغسل بمسه قبل إبانته و يتم فى المبان من الميت بعدم القول بالفصل و هذا كما ترى.

(و يستدل للثانى) أى عدم الوجوب مطلقا بالمنع عن شمول إطلاق وجوب الغسل بالمس بمس مثل العظم المجرد فى المبان من الميت فضلا عن المبان من الحى لعدم صدق مس الميت على مسه، و مع الشك فى وجوبه فالمرجع استصحاب طهارة الماس عن الحدث، و لو نوقش فيه من جهة الشك فى كون المس موجبا للحدث و احتمال كون وجوب الغسل تعبديا- كما سيأتى الكلام فيه فالمرجع هو البراءة، و هذا الاستدلال قوى جدا، و ان كان الاحتياط فى الغسل بمسه حسنا خروجا عن مخالفة القائل بوجوبه كما هو المحكى عن الدروس و الذكرى و فوائد الشرائع و المسالك.

(و استدل للتفصيل الأول) بخبر إسماعيل عن الصادق عليه السّلام فى مس عظم الميت قال عليه السّلام إذا جاز سنة فلا بأس (و اعترض عليه) بضعف الخبر فى نفسه سندا مع الاعراض عن العمل به.

(و فى الجواهر) استقرار المذهب على خلافه مع ما فيه من ضعف الدلالة لاحتمال كون نفى البأس فيه من جهة عدم وجوب تطهير ملاقيه عند تجرده عن اللحم و كون مجاوزة السنة فى الغالب سببا لتجرده عنه فيكون هو بنفسه طاهرا لكونه مما لا تحله الحيوة، و هذا الاحتمال لا دافع له و معه يختل الاستدلال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 299

(و استدل للتفصيل الثانى) بالسيرة القطعية على عدم الغسل بمس مثل الظفر و السن خصوصا فى المبان من الحى كما لا يخفى، و الاحتياط فى السن المبانة من الميت مما لا ينبغى تركه خصوصا إذا كان مع السن شى‌ء من اللحم أيضا، و ان صرح فى كشف الغطاء بعدم وجوب الغسل بمسه و لو كان مع اللحم، نعم اللحم الجزئى لا اعتناء به.

[مسألة (3) إذا شك فى تحقق المس و عدمه]

مسألة (3) إذا شك فى تحقق المس و عدمه أو شك فى ان الممسوس كان إنسانا أو غيره أو كان ميتا أو حيا أو كان قبل برده أو بعده أو فى انه كان شهيدا أم غيره أو كان الممسوس بدنه أو لباسه أو كان شعره أو بدنه لا يجب الغسل فى شى‌ء من هذه الصور نعم إذا علم المس و شك فى انه كان بعد الغسل أو قبله وجب الغسل، و على هذا يشكل مس العظام المجردة المعلوم كونها من الإنسان فى المقابر أو غيرها نعم لو كانت المقبرة للمسلمين يمكن الحمل على انها مغسلة.

فى هذا المتن صور:

(الأولى) إذا شك فى تحقق المس و عدمه لا يجب عليه الغسل لأصالة عدم المس عند الشك فيه، و هذا ظاهر.

(الثانية) إذا شك فى كون الممسوس إنسانا أو غير إنسان فأصالة عدم كونه إنسانا نحو العدم النعتى غير جار لعدم الحالة السابقة له إذ لم يمض على الممسوس زمان لم يكن إنسانا حتى يشك فى بقائه و عدمه، و عدم وجود الإنسان قبل وجود هذا المشكوك و ان كان متيقنا لكن إجراء الأصل فى عدمه عند الشك فى بقائه لا يثبت عدم إنسانية هذا الممسوس الا على التعويل بالأصل المثبت، لكنه لا يجب عليه الغسل أيضا اما لاستصحاب بقاء الطهارة بناء على ان يكون المس موجبا للحدث، أو لأصالة البراءة عن وجوب الغسل بناء على كون وجوب الغسل تعبديا.

(الثالثة) إذا علم كون الممسوس إنسانا لكنه شك فى كونه حيا أو ميتا فمع الجهل بتاريخ المس و الموت كليهما أو الجهل بتاريخ المس يرجع الى استصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 300

الطهارة أو الى أصالة البراءة، و مع العلم بتاريخ المس و الجهل بتاريخ الموت يكون المرجع هو استصحاب بقاء الحيوة إلى زمان المس.

(الرابعة) إذا علم بكون الممسوس إنسانا ميتا و شك فى كون مسه وقع قبل برده أو بعده، و الحكم فيها أيضا عدم وجوب الغسل لاستصحاب الطهارة أو أصالة البراءة فيما جهل تاريخ المس و البرودة أو تاريخ المس و مع العلم بتاريخ البرودة و الجهل بتاريخ المس لاستصحاب بقاء الحرارة إلى زمان المس، و مع العلم بتاريخ المس و الجهل بتاريخ البرودة يكون المرجع هو استصحاب بقاء الحرارة إلى زمان المس.

(الخامسة) إذا علم بان الممسوس ميت الإنسان و كان المس بعد برده و قبل غسله، و لكن يشك فى كونه شهيدا حتى لا يجب الغسل أو غير شهيد حتى يجب الغسل بمسه فالكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى حكم مس الشهيد الذى لا يجب غسله، و اخرى فى حكم من شك فى كونه شهيدا على تقدير عدم وجوب غسل المس بمسه (اما الأول) فالمعروف بين الأصحاب هو سقوط الغسل بمس الشهيد و انه كالمغسل طاهر بلا تغسيل، و هذا هو الأقوى لانصراف أدلة وجوب الغسل بالمس الى غير الشهيد ممن يموت حتف انفه و كون ثبوته مغيى ما قبل تغسيل الميت المختص بمن يرد عليه الغسل و ظهور كون الملاك فى سقوط الغسل عن الشهيد هو استغنائه عن الغسل و كونه أكرم من ان يتنجس بالموت و ان دمه غسله و انه يزّمّل بدمه فهو حينئذ بحكم المغسل بل أجل و أنبل.

مع ظهور كون وجوب غسل المس بملاك نجاسة الميت نجاسة شديدة موجبة لوجوب الغسل بمسه كما دل عليه المروى عن الرضا عليه السّلام فى خبر الفضل من انه انما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته، و خبر محمّد بن سنان عنه عليه السّلام، قال و علة اغتسال من غسل الميت أو مسه، الطهارة لما اصابه من نضح الميت، لان الميت إذا خرج منه الروح بقى أكثر آفته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 301

و من المعلوم خلو بدن الشهيد عن ذلك، كيف، و الا يلزم كونه أسوء حالا من غيره لاستلزام كونه نجسا لا تزول نجاسته إلا بالاستحالة كالميتة من غير الإنسان مما له نفس سائلة (و يؤيده) خلو الأخبار الحاكية لغزوات النبى و الأوصياء من بعده صلوات اللّه عليهم عن أمر من يباشر دفن الشهداء بغسل مس الميت مع حصول المس منهم غالبا، فلا وجه لاحتمال عدم السقوط أو الميل اليه كما حكى عن كشف اللثام، و لا للتردد فيه- كما عن مصباح الفقيه- لإطلاق جملة من الاخبار الدالة على ثبوته و الاشكال فى رفع اليد عنه بمقتضى ما ذكر من الدليل على السقوط.

(المقام الثانى) فى حكم ما شك فى كونه شهيدا، و أول الأصول الجارية فيه هو أصالة عدم كونه شهيدا، حيث ان الشهادة أمر حادث عند الموت ناش عن كون الموت من سبب مخصوص موجب لرفع اثر الموت الحاصل بزهوق الروح، من الحدث و النجاسة، و حيث انها أمر حادث مسبوق بالعدم يكون الأصل عند الشك فى حدوثها هو العدم فيحرز به حال المشكوك من عدم كونه شهيدا فيثبت له حكم عموم نجاسة كل ميت و حدثه، نظير ما إذا ورد ما يدل على وجوب إكرام العلماء على نحو العموم و خصص بما يدل على عدم وجوب إكرام الفساق منهم و شك فى فسق فرد منهم مع كونه مسبوقا بالعدالة، إذ لا شبهة فى جواز استصحاب عدالته و الحكم بوجوب إكرامه بالعموم، حيث انه يحرز بالأصل كونه من افراد العموم المحكوم عليه بوجوب الإكرام، و لازم ذلك هو وجوب الغسل بمسه كما فيما علم عدم كونه شهيدا.

لكن يرد على التمسك بهذا الأصل ما أورد على التمسك بأصالة عدم التذكية عند الشك فى كون حيوان مذكى أو غيره مع عدم امارة على التذكية من يد أو سوق أو اثر استعمال مسلم، حيث انه قد أورد عليه (تارة) بكون الأثر- أعنى النجاسة و الحرمة مترتبا على الميتة و باستصحاب عدم التذكية لا يثبت كون المشكوك ميتة الا على التعويل على الأصل المثبت (و اخرى) بان عدم التذكية فى حال حيوة الحيوان عدم محمولى و عدمها فى حال الموت عدم نعتى، و لا يصح إثبات العدم النعتى بإجراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۰۲
الأصل فى العدم المحمولى الا على الأصل المثبت (و ثالثة) بان عدم التذكية فى حال الحيوة لا يكون لها أثر لكى يترتب عليه باستصحابه (و كل هذه المناقشات) يجرى فى المقام، و على تقدير تماميتها لا يصح الرجوع الى أصالة عدم كون المشكوك شهيدا فلا بد من الرجوع الى أصل أخر و هو أصالة بقاء طهارة المشكوك من الحدث و الخبث الثابتة له حال الحيوة، و مقتضاه عدم وجوب غسل المس و عدم وجوب تغسيله أيضا، و لعل حكم المصنف (قده) بعدم الوجوب مبنى على ذلك (لكن الأقوى) هو وجوب الغسل لعدم المانع من إجراء أصالة عدم كونه شهيدا كما لا مانع من إجراء أصالة عدم التذكية بما حرر فى الأصول و ما حررناه فى رسالة مستقلة فى ذلك، و اللّه الهادى.

(السادسة) إذا شك فى كون الممسوس هو بدن الميت و نحوه مما يجب الغسل بمسه أو انه لباسه أو شعره و نحوهما مما لا يجب الغسل بمسه لا يجب الغسل به لكونه من باب العلم الإجمالى الذى لا يكون المعلوم بالإجمال مؤثرا على كل حال فيرجع الى الأصل بالنسبة إلى الشك فى الطرف المؤثر، و هو استصحاب بقاء الطهارة أو البراءة من وجوب الغسل.

(السابعة) إذا علم بكون الممسوس بدن الميت و علم انه غير شهيد و كان مسه بعد برده و شك فى غسل الميت، فان كان الشك فى أصل تحقق غسله وجب غسل المس لاستصحاب عدم غسله، و ان كان الشك فى تقدم الغسل على مسه أو تأخره بعد العلم بتحقق غسله يكون المقام من موارد توارد الحادثين، فاما ان يجهل تاريخهما أو يجهل تاريخ المس مع العلم بتاريخ الغسل أو بالعكس، ففى الأولين لا يجب الغسل بمسه لأصالة عدم المس الى حين الغسل، و لا يعارضها أصالة عدم الغسل الى حين المس اما فيما علم تاريخ الغسل فواضح لعدم جريانها أصلا، و اما فى مجهولى التاريخ فلان الأثر و هو وجوب غسل المس مترتب على مس الميت قبل غسله و باستصحاب عدم الغسل الى حين المس لا- يثبت وقوع المس على غير المغسول الا- على القول بالأصل المثبت، مع انه على تقدير المعارضة يكون المرجع هو استصحاب طهارة الماس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۰۳
أو أصالة البراءة عن وجوب الغسل.

(و منه يظهر) عدم وجوب الغسل فى الصورة الأخيرة- أعنى ما إذا علم تاريخ المس دون تاريخ الغسل، حيث قد عرفت عدم جريان أصالة عدم الغسل الى حين المس لكونها من قبيل الأصل المثبت فيكون المرجع هو استصحاب طهارة الماس أو أصالة البراءة عن وجوب الغسل عليه.

(الثامنة) إذا وجد ميت أو بعض منه و شك فى غسله فمع أمارات غسله الموجبة للاطمئنان يحكم بتغسيله فلا يجب الغسل بمسه، و مع عدمها يكون المرجع هو أصالة عدم غسله كما تقدم فى الصورة السابعة، و هذا لا اشكال فيه، و انما الكلام فى تشخيص تلك الامارات.

(و تفصيل الكلام) فى ذلك ان الموجود من ميت الإنسان أو بعضه لا يخلو عن أنحاء.

(الأول) ان يوجد فى مقابر المسلمين المختصة بهم، و ينبغى عدم الإشكال فى عدم وجوب الغسل بمسه لكون المورد من موارد تعارض الظاهر مع الأصل، حيث ان كونه مدفونا فى مقابر المسلمين يشهد بجريان يدهم عليه و ان دفنهم إياه كان بعد غسله و هذا الظهور حجة من باب تصرف ذى اليد فيما فى يده تصرفا مشروطا بالطهارة لأنه كإخباره بالطهارة دليل على الطهارة فدفنهم إياه فى مقابرهم دليل على حصول الشرط فى جواز دفنه و هو غسله فيكون حاكما على أصالة عدم تغسيله، هذا مع قيام السيرة عليه حيث ان سيرتهم على عدم الالتزام بغسل الميت الذى وجد فى مقابرهم و لا بغسل المس على من مسه و ليس ذلك الا لكون وجود الميت فى مقابرهم دليلا و امارة عندهم على تغسيله، و هذا واضح.

و اما دعوى اعتضاده بقاعدة اليقين كما فى الجواهر فضعيفة بناء على ان يكون المراد بها استصحاب طهارة الماس، إذ استصحابها محكومة بأصالة عدم اغتسال الميت لكون الشك فى بقاء طهارة الماس ناشيا عن الشك فى غسل الميت فلا يمكن ان تكون معاضدة للسيرة و مقوية لها، هذا مع ما فى تعاضد الامارة بالأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٠٤

من الضعف.

(الثانى) ان يوجد فى المقابر المشتركة بين المسلمين و غيرهم بمعنى تناوب الفريقين عليها فى زمانين، و المصرح به فى الدروس فى هذه الصورة أيضا سقوط غسل المس، قال: فلو تناوب على الدار المسلمون و الكفار فالأشبه السقوط (انتهى) و هو المحكى عن الموجز أيضا.

(و يستدل له) باستصحاب بقاء طهارة الماس المعبر عنه فى الجواهر بقاعدة اليقين (و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من تحكيم أصالة عدم غسل الميت عليها، الجارية فى هذه الصورة من غير حاكم عليها لعدم امارة تشهد بجريان يد مسلم عليه حتى تكون حاكمة على استصحاب عدم غسله، فالمرجع حينئذ هو ذاك الأصل الحاكم على استصحاب بقاء طهارة الماس.

(الا ان يقال) ان المقام من قبيل الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة بل غير المحصورة منها إذا كانت ما فى المقبرة كثيرة لا تحصى (لكنه يندفع) بأن الأصل النافى انما يجرى فى ملاقى بعض أطراف الشبهة إذا كان الأصل الجارى فى الملاقى (بالفتح) نافيا للتكليف و معارضا مع الأصل الجارى فى بقية أطراف الشبهة و فى المقام ليس كذلك لأن الأصل فى الممسوس هو عدم الغسل الموجب للتكليف و هو حاكم على استصحاب بقاء طهارة الماس (فالأقوى) فى هذه الصورة هو وجوب الغسل على الماس.

(الثالث) ان يوجد فى المقابر المختصة بالكفار إذا احتمل كونه من المسلم و لا ينبغى الإشكال فى وجوب الغسل بمسه بناء على عدم الالتفات الى احتماله فى مقابل ذلك الظهور- اى ظهور كونه من الكافر الناشى من كونه فى متصرفهم، كما انه ينبغى القطع بوجوبه و لو علم بتغسيله إذا علم بكونه كافرا، و ذلك لبطلان غسله بسبب كفره.

(الرابع) ان يوجد فى مقبرة مجهولة لا يعلم كونها من المسلمين أو من الكفار و حكمه أيضا وجوب الغسل بمسه لأصالة عدم غسل الممسوس الحاكم على أصالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٠٥

بقاء طهارة الماس مع عدم حاكم عليها من امارة أو أصل، و فى حكمه من وجد فى فلاة يشك فى كونه مغسلا أو أكيل سبع و نحوه مما يكون الأصل الجارى فيه هو استصحاب عدم غسله.

[مسألة (۴) إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالا ان إحداهما من ميت الإنسان]

مسألة (۴) إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالا ان إحداهما من ميت الإنسان فان مسهما معا وجب عليه الغسل و ان مس إحداهما ففى وجوبه اشكال و الأحوط الغسل.

اما وجوبه عند مسهما معا فواضح حيث يعلم بمس ميت الإنسان اما بمس القطعة الأولى أو بمس قطعة الأخيرة، و اما الإشكال فى وجوبه عند مس إحداهما فمن جهة العلم الإجمالى بكون احدى القطعتين ميت الإنسان (لكن الأقوى) عدم الوجوب لاستصحاب طهارة الماس و أصالة عدم تحقق مس الإنسان فالمقام من قبيل ملاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة، و لا يجرى ما تقدم من الإشكال- فى المسألة السابقة- هنا إذا لأصل الجارى فى الممسوس هناك كان أصلا مثبتا للتكليف بخلاف المقام،

لعدم جريان أصل فى الممسوس أصلا لا الأصل المثبت للتكليف و لا النافى له كما لا يخفى.

[مسألة (۵) لا فرق بين كون المس اختياريا أو اضطراريا]

مسألة (۵) لا فرق بين كون المس اختياريا أو اضطراريا، فى اليقظة أو فى النوم كان الماس صغيرا أو مجنونا أو كبيرا عاقلا فيجب على الصغير الغسل بعد البلوغ و الأقوى صحته قبله أيضا إذا كان مميزا و على المجنون بعد الإفاقة.
سببية المس لتحقق حدث المس فى الماس و نجاسة ما لاقى من بدنه للميت حكم وضعى لا يختص بالمكلف بل تعم المكلف و غيره، و لا بحال الاختيار بل يعم حالة الاضطرار و فى اليقظة و المنام، و ان كان وجوب الغسل و وجوب غسل ما لاقاه للميت مختصا بحال التكليف، و لا إشكال فى حصول الطهر من النجاسة فى غير حال التكليف إذا غسل موضع الملاقاة، و فى صحة غسل المس من الصبى المميز وجهان أقواهما الأول بناء على ما هو التحقيق من صحة عبادات الصبى، و قد مر بسط الكلام

فى ذلك فى أخر مبحث النجاسات.
نعم فى صحة تغسيل البالغ للصبى غير المميز إشكال منشأه عدم قيام الدليل على رفع حدثه بتغسيل الغير إياه، و مع الشك فيه فالاستصحاب يقتضى بقائه، مضافا الى ان الأصل عند الشك فى اعتبار المباشرة فى شيء هو اعتبارها الا ما ثبت عدمها بالدليل، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث غسل الجنابة.

[مسألة (۶) فى وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحى]

مسألة (۶) فى وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحى لا فرق بين ان يكون الماس نفسه أو غيره.
و ذلك لإطلاق دليله و هو مرسل أيوب المتقدم المروى عن الصادق عليه السّلام: إذا قطع من الرجل قطعة فهى ميتة فإذا مسه انسان فكلما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل و ان لم يكن فيه عظم فلا غسل، فإن إطلاق الحكم بكونها ميتة و عموم الحكم بوجوب الغسل على كل من يمسه يقتضى عدم الفرق فى الماس بين ان يكون من قطعت القطعة منه و بين غيره، و لعل منشأ التنصيص به فى المتن هو دفع توهم اختصاص الحكم بغيره بدعوى الانصراف و ذلك لضعف دعواه، حيث انه بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق.

[مسألة (۷) فى وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت]

مسألة (۷) فى وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت بمجرد مماسته لفرجها اشكال و كذا العكس بان تولد الطفل من المرأة الميتة فالأحوط غسلها فى الأول و غسله بعد البلوغ فى الثانى.
لا إشكال فى عدم وجوب غسل المس على المرأة بواسطة مس باطنها للطفل الميت فى الرحم لعدم شمول أدلة وجوبه له و ان كان على فرض الشمول لا يمنع عن وجوبه لزوم استمرار الحدث لو مات فى بطنها الى ان يخرج، اللهم الا ان يجعل اللزوم المذكور وجها أخر لعدم الشمول، كما لا إشكال فى وجوبه عليها بمسها إياه (بعد خروجه من رحمها) بشيء من بدنها و لو بالفرج، انما الكلام فى مماسته لفرجها عند خروجه، ففى وجوب الغسل حينئذ إشكال، من صدق المس بذلك، و من انصراف المس الموضوع للحكم عن مثل ذلك (و الأقوى هو الأول) لكون

الانصراف ناشيا من ندرة وجود المنصرف عنه و ذلك لا يضر بالتمسك بالإطلاق.
و اما جعل منشأ الاشكال من جهة الشك فى كون المقام مورد الرجوع الى الاستصحاب- اى استصحاب بقاء طهارة الماس- أو الرجوع الى العموم ثم استظهار وجوب الرجوع الى العام (فليس على ما ينبغى) إذ مع فرض العموم لا- مجال للرجوع الى الاستصحاب و مع عدمه فلا- محل للرجوع اليه حتى لو لم يكن استصحاب، ثم ان حق التعبير ان يقال بالرجوع إلى الإطلاق لا العموم، اللهم الا ان يراد بالعموم الإطلاق الشمولى هذا كله فيما إذا خرج الطفل الميت، و لو خرج الطفل الحى عن المرأة الميتة فلا إشكال فى سببية مماسته مع ظاهر فرج المرأة عند الخروج، و ذلك لصدق المس و شمول إطلاق دليل وجوب الغسل به للمورد، و فى تأثير المماسة حين موت المرأة من داخل الرحم قبل خروج الطفل اشكال لأجل انصراف إطلاق المس الى المس فى الخارج فلا يشمل المس فى الداخل.

[مسألة (٨) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل]

مسألة (٨) مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل و ان كان أحوط.
لا ينبغى الإشكال فى عدم اقتضاء مس فضلات الميت عند انفصالها عنه لوجوب الغسل، و ذلك لعدم صدق مس الميت على مسها عند انفصالها عنه، و فى اقتضائه له عند اتصالها به بحيث وقع المس عليها محضا اشكال، كما إذا كان وسخه كثيرا حاجبا لبشرته، فمس الوسخ نفسه لا- البشرة المستورة به، من حيث صدق مس الميت عليه عرفا، و من حيث عدم وقوع المس عليه حقيقة، و الاحتياط فيه بالغسل مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (٩) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل]

مسألة (٩) الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل و يتداخل مع الجنابة.
و فى كشف الغطاء: من جامع من لم يغسل مع برودته لزمه غسلان و غسل- اى غسل موضع الملاقاة- و مع الحرارة غسل واحد و غسل (انتهى) و يدل على وجوب الغسل عليه إطلاق دليل وجوبه، و على جواز التداخل ما مر فى مبحث

الجنابة من تداخل الأغسال.

[مسألة (١٠) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل]

مسألة (١٠) مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل.
اما جواز تقديم غسله على قتله فهو المعروف بين الأصحاب، و يدل عليه خبر مسمع المروى عن الصادق عليه السّلام قال المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك و يصلى عليهما و المقتص منه بمنزلة ذلك (الحديث) و الظاهر منه كون الغسل المتقدم على قتله هو غسل الميت قد قدم على قتله بما دل على مشروعية تقديمه كما يدل على تعجيل غسل يوم الجمعة فى يوم الخميس فلا استبعاد فى تقديم المسبب الشرعى على سببه، لأن الأسباب الشرعية ليست كالعقلية فى استحالة تأخرها عن مسبباتها.
و بذلك يندفع ما فى الحدائق من استحالة سبق التطهير على وقوع النجاسة و حصولها، على انه يمكن ان يكون الغسل السابق على القتل مانعا عن حصول النجاسة بالموت و عدم وجوب الغسل بمسه و يتناوله الأدلة الدالة على عدم وجوب غسل المس بعد

غسل الممسوس، و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من تنزيل الغسل المتقدم منزلة غسل الميت فى ترتيب آثاره عليه فلا ينبغى التأمل فى سقوط الغسل بمسه كما عليه العلامة فى التذكرة و النهاية و التحرير و عليه الشهيد فى الدروس و البيان، و هو المحكى عن جامع المقاصد و المسالك و المدارك و غيرها، خلافا للمحكى عن السرائر و الحدائق و حكى التوقف فيه عن المنتهى و الذخيرة.

[مسألة (۱۱) مس سرة الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل]

مسألة (۱۱) مس سرة الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل.
و ذلك واضح بعد وضوح عدم صدق مس الميت على مسها و ليست قطعة مبانة من الميت و لا من الحى عند اشتمالها على العظم فلا موجب لوجوب الغسل بمسها أصلا.

[مسألة (۱۲) إذا يبس عضو من أعضاء الحى]

مسألة (۱۲) إذا يبس عضو من أعضاء الحى و خرج منه الروح بالمرة فمسه ما دام متصلا ببدنه لا يوجب الغسل و كذا إذا قطع عضو منه و تصل بدنه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۰۹
بجلدة مثلا نعم بعد الانفصال إذا مسه وجب الغسل بشرط ان يكون مشتملا على العظم.
العضو اليابس من أعضاء الحى ما دام اتصاله ببدن الحى لا يصدق عليه الميت بل هو عضو من بدن الحى الا انه يابس مثل ما لا تحله الحيوة منه بالأصالة، بل التحقيق ان الحيوة من صفات النفس فانقطاع تعلق الروح عن بعض اجزاء البدن و انحصار تعلقه بباقيه لا يوجب صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا، فدعوى صدق الميت عليه بخروج الروح عنه ضعيفة، و عليه فلا ينجس بيبسه ما دام متصلا ببدن الحى و لا مما يوجب الغسل بمسه، اللهم الا ان يكون الاتصال ضعيفا على حد لا يصدق الاتصال عرفا فإنه يكون فى حكم المنفصل كما تقدم فى البحث عن الميتة فى مبحث النجاسات (و مع الانفصال عنه) يجب الغسل بمسه فيما إذا كانت قطعة مشتملة على اللحم و العظم، و لا يجب إذا كان لحما مجردا عن العظم، و فى وجوبه فى العظم المجرد عن اللحم اشكال تقدم الكلام فيه.

[مسألة (۱۳) مس الميت ينقض الوضوء]

مسألة (۱۳) مس الميت ينقض الوضوء فيجب الوضوء مع غسله.
قد مر فى مبحث غسل الجنابة ما هو التحقيق فى ان الموجب للحدث الأكبر أعنى ما يوجب به الغسل موجب للأصغر أيضا أعنى ما يوجب الوضوء فمس الميت ناقض للوضوء يجب به الوضوء عند الإتيان بما يشترط فيه، و المتراءى من عبائر الأصحاب فى هذا الأمر و ان كانت مختلفة الا ان الحق هو ما حققناه فى مبحث الجنابة فراجع.

[مسألة (۱۴) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة]

مسألة (۱۴) كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة الا انه يفتقر الى الوضوء أيضا.
و قد مر اتحاد كيفية الأغسال جميعا من الواجبة و المستحبة فى مبحث غسل الجنابة كما مر فيه الافتقار الى الوضوء أيضا.

[مسألة (۱۵) یجب هذا الغسل لکل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر]

مسألة (۱۵) یجب هذا الغسل لکل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر و یشترط فیما یشترط فیه الطهارة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۳۱۰

المشهور عند القائلین بوجوب غسل المس ان وجوبه شرطی مقدمی للدخول فیما یشترط فیه الطهارة من الحدث الأصغر کالصلاة و الطواف الواجب و مس کتابة القرآن، و توقف فی وجوبه الشرطی فی المدارک عند شرح قول ما تنه: و الواجب من الغسل ما کان لأحد الأمور الثلاثة، و احتمل کونه واجبا لنفسه کغسل الجمعة و الإحرام عند من أوجبهما.

(و کیف کان) فالمنساق الی الذهن من الاخبار الإمرة بالغسل عند المس هو کون المس کالجنابة و غیرها من الأحداث، کما ان المنسبق الی الذهن من الأوامر الواردة بغسل الثوب أو البدن عند ملاقاتهما للقذر هو حصول القذارة للملاقی لا وجوب الغسل تعبدا.

(و یومی الیه) ما فی خبر الفضل المروی عن الرضا علیه السّلام: إنما أمر من یغسل المیت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح المیت (إلخ) و یمکن الاستدلال لذلک أیضا بما فی الفقه الرضوی انه قال بعد ذکر غسل مس المیت: و ان نسیت الغسل فذکرته بعد ما صلیت فاغتسل واعد صلوتک فلا ینبغی التأمل فی المقام.

[مسألة (۱۶) یجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد]

مسألة (۱۶) یجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد و المشاهد و المکث فیها و قراءة العزائم و وطؤها ان کان امرأة فحال المس حال الحدث الأصغر إلا فی إیجاب الغسل للصلاة و نحوها.

قد ظهر مما تقدم فی المسائل المتقدمة ان مس المیت کالحدث الأصغر فی إیجاب الوضوء لما یشترط فیه الطهارة الا ان الفرق بینه و بین الحدث الأصغر هو إیجابه للغسل، و علیه فلا إشکال فی وجوب الوضوء و الغسل به للصلاة الواجبة و الطواف الواجب و اشتراطهما فی الصلاة المندوبة و جواز مس کتابة القرآن، و لا یشترط فیما عدا ذلک فیما لا یشترط فیه الطهارة من الحدث الأصغر کاللبث فی المساجد و العبور من المسجدین و قراءة العزائم و الدخول فی المشاهد کما لا یشترط فی وطی المرأة إذا مست المیت ان تغتسل غسل المس، و هو الظاهر المصرح به فی غیر واحد من الکتب کالروض و غایة المرام و جامع المقاصد و غیرها، و عن السرائر دعوی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۳۱۱

الإجماع علی جواز دخوله فی المسجد و جلوسه فیه، لکن ظاهر إطلاق الشرائع وجوب الغسل لدخول المساجد و قراءة العزائم أیضا، و هو الظاهر ممن أطلق وجوب الغسل للغایات الخمس- أعنی الصلاة و الطواف و مس کتابة القرآن و دخول المساجد و قراءة العزائم- و نسبه بعضهم إلی الشهرة الا انه لا دلیل علیه، مع إمکان دعوی انصراف الإطلاقات المذکورة فی عبارات الأصحاب الی ما عدا غسل المس مثل الجنابة و الحیض و النفاس، کما ان فی الاستحاضة بحث طویل تقدم فی مبحثها، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۷) الحدث الأصغر و الأکبر فی أثناء هذا الغسل لا یضر بصحته]

مسألة (۱۷) الحدث الأصغر و الأکبر فی أثناء هذا الغسل لا یضر بصحته نعم لو مس فی أثنائه میتا وجب استینافه.

قد مر بسط الكلام فی هذه المسألة فی المسألة التاسعة من فصل مستحبات غسل الجنابة و فی المسألة العشرين من مسائل الاستحاضة و لا بأس بإعادته فی المقام إجمالا (فنقول) حدوث الحدث الأصغر فی أثناء غسل المس لا يضر بصحته بل يجب عليه إتمام الغسل و الإتيان بالوضوء أيضا و يكون حاله بعد حدوثه كما لو لم يحدث فی وجوب الوضوء عليه- لو لم يتوضأ قبل الغسل- و هكذا غير غسل المس من الأغسال عدا غسل الجنابة، فإن الظاهر عدم الإشكال فی صحة الجميع.

كما لا إشكال أيضا فی وجوب استيناف غسل المس لو مس الميت فی أثنائه و لا يجوز له إتمامه و الاكتفاء به و لا أثر لإتمامه أصلا و ان استأنف الغسل بعده إذ حين حدوث المس يقطع بارتفاع اثر ما وقع من الغسل و لو كان ما وقع منه مؤثرا اما مطلقا أو متوقفا على تعقبه بغسل بقية الأعضاء على خلاف التحقيق، و هذا حكم عام فی كل حدث يحدث فی أثناء رافعه كالحدث الأصغر الواقع فی أثناء الوضوء و كالجنابة الحادثة فی أثناء غسلها، و إذا وقعت الجنابة فی أثناء غسل المس فالظاهر عدم نقضه بها لاستصحاب صحته فيجوز له إتمامه ثم الإتيان بغسل الجنابة أو رفع اليد عنه و الاستيناف من رأس اما بنية الجنابة فقط أو بالجمع بينهما فی النية مع إشكال فی الأخير تقدم فی مبحث الجنابة، و إذا حدث الحيض فی أثنائه ففی النقض به

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 312

و عدمه قولان، و الظاهر من كثير من الأصحاب هو النقض- كما فی الجواهر- و لعله لما ورد من قوله عليه السّلام: قد جائها ما هو أكبر من ذلك، و فی دلالته كلام ذكرناه فی مبحث الجنابة.

(و مما ذكرنا ظهر) حكم حدوث النفاس فی أثنائه، و اما إذا حدثت الاستحاضة فالأقوى عدم بطلانه لأن الأحداث متمايزة لا تداخل فيها قهرا فيكون من قبيل المحدث بالحدثين فاما تتم ما بيدها و تأتی بغسل أخر للاستحاضة عند وقته أو ترفع اليد عنه و تأتی بغسل أخر لهما- على اشكال تعرضنا له فی مبحث الجنابة.

[مسألة (18) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل]

مسألة (18) تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل و لو كان الميت متعددا كسائر الأحداث.

قد اتضح فی طی المسائل المتقدمة ان مس الميت موجب للحدث الأصغر الا انه يجب الغسل بعده و ان الحدث الحاصل به لا يرتفع الا بالغسل و الوضوء لا ان وجوب الغسل به تعبدی، و قد مر فی المسألة الرابعة فی فصل أحكام الوضوءات المندوبة ان الحدث الأصغر على ما يظهر من الأدلة مهية واحدة مسببة عن أسباب متعددة و انه بنفسه غير قابل للتكرر و انما التكرر فی أسبابه كالقتل و نحوه، من غير فرق فی تكرار أسبابه بين ما كانت مختلفة بالنوع كالبول و النوم، أو كانت متحدة بالنوع كما إذا نام دفعات أو بال متعددا، و يترتب على ذلك انه إذا تحققت الأسباب المتعددة دفعة يحدث حدث واحد من تأثير الجميع لاستحالة تأثير كل واحد مستقلا فی حدوثه، و إذا تحققت بالتعاقب كان الأثر مستندا إلى الأول منها و لا اثر لما يحدث بعده (و لازم ذلك) فی المقام انه إذا مس متعددا لميت واحد أو أكثر فلا يحدث من الجميع إلا حدث واحد و لا يجب عليه الا غسل واحد فيكون حال المس كسائر الأحداث الصغيرة فی كون التداخل فيها تداخل الأسباب كتداخل الحدث الأكبر من نوع واحد كما إذا أجنب مكررا دون تكراره من نوعين كالجنابة و الحيض حيث انه من جهة كونه موجبا للغسل حدث أكبر مخالف مع ما سواه و يكون الاكتفاء بغسل واحد للجميع من قبيل التداخل فی المسبب يحتاج فی إثباته إلى الدليل.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 313

[مسألة (19) لا فرق فی إيجاب المس للغسل بين ان يكون مع الرطوبة أو لا]

مسألة (۱۹) لا- فرق فی إیجاب المس للغسل بین ان یکون مع الرطوبة أو لا نعم فی إیجابه للنجاسة یشترط ان یکون مع الرطوبة علی الأقوی و ان کان الأحوط الاجتناب إذا مس مع الیبوسة خصوصا فی میت الإنسان و لا فرق فی النجاسة مع الرطوبة بین ان یکون بعد البرد أو قبله، و ظهر من هذا ان مس المیت قد یوجب الغسل و الغسل کما إذا کان بعد البرد و قبل الغسل مع الرطوبة، و قد لا یوجب شیئا کما إذا کان بعد الغسل أو قبل البرد بلا رطوبة و قد یوجب الغسل دون الغسل کما إذا کان بعد البرد قبل الغسل بلا رطوبة و قد یکون بالعکس کما إذا کان قبل البرد مع الرطوبة.

فی هذه المسألة أمور:

(الأول) لا فرق فی إیجاب المس للغسل بین ان یکون مع الرطوبة فی الماس و الممسوس أو فی أحدهما أو بدون الرطوبة أصلا، و ذلک لإطلاق الأخبار الدالة علی وجوب الغسل بالمس، و لم یظهر من احد الخلاف فی ذلک، بل فتاویهم مطلقة فی وجوبه.

(الثانی) قد تقدم فی مبحث النجاسات ان الأقوی اشتراط الرطوبة فی تنجس ملاقی المیتة لا سیما میتة غیر الإنسان و قد ذکرنا دلیله مفصلا و ان کان الأحوط التجنب عنه لا سیما فی ملاقی میت الإنسان.

(الثالث) لا- إشکال فی تنجس ملاقی میت الإنسان بعد البرد و قبل الغسل، و الأقوی أیضا تنجسه بملاقاته قبل البرد، للمطلقات الدالة علیه کمکاتبة الصفار و حسنة الحلبی و التوقیعین المرویین عن صاحب الأمر أرواحنا فداه حسبما ذکرناه فی المسألة الثانیة عشر من المسائل المذکورة فی أحکام المیتة (و توهم) اختصاصه بما بعد البرد بدعوی اقتضاء غسل المس علی غسل ملاقیه مع اختصاص غسل المس بما بعد البرد (مدفوع) بثبوت اختصاص الغسل بما بعد البرد بورود الأخبار الدالة علیه المنتفیة فی تنجس الملاقی مع دلالة المطلقات علیه (و مما ذکرنا یظهر) صحة ما أفاده فی المتن من ان مس المیت قد یوجب الغسل و الغسل معا و قد لا یوجب شیئا منهما و قد یوجب أحدهما دون الأخر و اللّه العالم بحقائق الأمور.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۳۱۴

[فصل فی أحکام الأموات]

اشارة

فصل فی أحکام الأموات اعلم ان أهم الأمور و أوجب الواجبات التوبة من المعاصی و حقیقتها الندم و هو من الأمور القلبیة و لا یکفی قوله استغفر اللّه بل لا حاجة الیه مع الندم و ان کان أحوط و یعتبر فیها العزم علی ترک العود إلیها و المرتبة الکاملة منها ما ذکره أمیر المؤمنین (ع).

فی هذا المتن أمور:

(الأول) التوبة واجبة بل هی من أهم الواجبات و یدل علی وجوبها الأدلة الأربعة من الکتاب و السنة و الإجماع و العقل فمن الکتاب (قوله تعالی) تُوبُوا إِلَی اللّٰهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ (و قوله تعالی) یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحاً و الأمر للوجوب فتدل الآیتان علی وجوب التوبة و من السنة ما اعترف الشیخ الأکبر فی رسالة العدالة بأنها مما لا تحصی کثرة.

و حکی فی باب وجوب التوبة من جمیع الذنوب فی الوسائل عن مهج الدعوات عن الرضا علیه السّلام عن آبائه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال صلّی اللّه علیه و آله اعترفوا بنعم اللّه ربکم و توبوا الی اللّه من جمیع ذنوبکم فان اللّه یحب الشاکرین من عباده.

و من الإجماع ما ادعاه العلامة فى شرح التجريد و السبزوارى فى الذخيرة و المحقق المجلسى فى شرح الكافى بل ادعى فيه إجماع الأمة عليه و النراقى فى

جامع السعادات.

و اما العقل فقد استدل المحقق الطوسى (قده) لوجوبها بوجهين (أحدهما) ان التوبة دافعة للضرر و دفع الضرر واجب عقلا (و ثانيهما) وجوب الندم على كل فعل قبيح أو الإخلال بالواجب و مرجع الأول إلى التمسك بحكم العقل بوجوب دفع الضرر و مرجع الثانى إلى قاعدة الحسن و القبح العقليين و الأظهر الاستدلال بما فى كتب الأخلاق من ان الواجب العقلى هو ما يتوقف عليه الوصول إلى سعادة الأبد التى خلق الإنسان لأجله و لا ريب انه لا سعادة إلا فى لقاء اللّه تعالى و الانس به و لا يبعد عنه الا اتباع الشهوات و الانس بالدنيا و الاكباب عليها و من المعلوم ان الانصراف عن طريق البعد واجب متحتم للوصول إلى السعادة التى خلق لأجلها و هو اى الانصراف لا يتم إلا بالتوبة فتكون التوبة حينئذ واجبة.

(و بالجملة) فلا إشكال فى وجوب التوبة عقلا و فضلها شرعا الا انه يجب ذكر أمور (الأول) ان وجوبها الشرعى هل هو إرشادى لا يترتب عليه شى‌ء إلا الإرشاد إلى حكم العقل بلزومها بالملاك المتقدم أو انه مولوى يكون امتثاله اطاعة يترتب عليها الثواب و مخالفته عصيانا يستحق به العقاب كوجوب رد الوديعة و نحوه (وجهان) أقواهما (الأول) لأن وجوبها العقلى و حكم العقل بلزومها فى مرتبة الإطاعة و ما يكون فى ناحية معلولات الاحكام و كلما كان كذلك يستحيل فيه اعمال المولوية للزوم التسلسل فيكون الأمر بالتوبة شرعا كالأمر بالإطاعة و النهى عن المعصية مما يجب حملهما على الإرشاد و الا يلزم ان يكون للأمر بالإطاعة أو النهى عن المعصية اطاعة أو عصيان و هو مستلزم للتسلسل فالأمر بالتوبة إذا كان مولويا يكون فى مخالفته عصيان فيحتاج إلى التوبة عن عصيانه و تكون التوبة عن عصيانها أيضا واجبا مولويا حسب الفرض فيتسلسل.

(الثانى) لا إشكال فى وجوب التوبة عن المعاصى الكبيرة و اما الصغائر ففى وجوب التوبة عنها خلاف و تحقيق الكلام فى ذلك ان يقال اما بالنسبة إلى المقصد الأصلى و الغاية القصوى اعنى الوصول إلى الغاية المطلوبة فى خلقة الإنسان.

فلا إشكال فى وجوب التوبة عنها لكون المعصية الصغيرة كالكبيرة مانعة عن الوصول إليها و لذا انكشف على بعض الزاهدين من مقاربى عصرنا رحمة اللّه عليه حين خطر على قلبه الزكى عدم البأس فى ارتكاب بعض الصغائر نادرا بحسب الاتفاق فسمع من الهواء يا فلان (و هو المرحوم الملإ عباس والد الشيخ الشهيد النورى رحمة اللّه عليهما باسمه و اسم أبيه) أما تستحيى من ربك ليس فى معاصيه صغائر و كبائر بل كلها كبيرة مبعدة عن لقاء اللّه سبحانه و موجبة للحجب عنه تعالى و الانقطاع عنه.

و اما بالنسبة إلى التأمين عن العقوبة فهى مأمونة مع الاجتناب عن الكبائر الا أن الشأن فى التمكن من الاجتناب عنها مع ارتكاب الصغائر حيث ان المعاصى حمى اللّه تعالى و من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه و لذلك يكون ارتكاب المكروهات مفتاح ارتكاب المحرمات و اما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المترتبة على ارتكاب المعصية مثل ما يترتب على الفسق و الخروج عن العدالة فما لم ينته إلى الإصرار فلا يستلزم الفسق الا ان البحث فى الإصرار نفسه و لعل العزم على الإتيان بها يكون إصرارا بل ترك العزم على تركها مع الالتفات ربما يكون كذلك و ان لم يعزم على الإتيان بها أيضا قال فى مبحث العدالة من مباحث الجماعة فى صلاة الجواهر بعد حوالة معنى الإصرار إلى عرف العام و مع عدمه إلى اللغة التى فسره بالإقامة على الشى‌ء و الملازمة و المداومة عليه و الظاهر انه ليس منه فعل الصغيرة مع العزم على عدم العود بل و لا ما إذا لم يخطر بباله عود و عدمه نعم إذا كان عازما على العود لا يبعد ان يكون منه عرفا بل و لغة و كيف كان فالحق وجوب التوبة عن الصغائر أيضا لما ذكرناه

من الملاک و لأنها قبيحة يجب الاجتناب عنها عقلا بقاعدة الحسن و القبح و للإجماع المدعى فى عبارة الذخيرة على وجوب التوبة عنها حيث انه (قده) صرح بالاتفاق على وجوب التوبة من الذنب و ان كانت صغيرة.

(الثالث) مقتضى الأدلة المتقدمة لا سيما العقل منها كون وجوب التوبة فوريا لا يجوز التأخير عنها حيث ان تركها طغيان و لا معنى للتسويف فى ترک الطغيان و فى بعض الاخبار أكثر صياح أهل النار من التسويف و تارک البدار إليها بين خطرين

اما تراكم ظلمة المعاصى على قلبه حتى يصير رينا لا يقبل المحو و اما حلول الموت بغتة لا يجد معه مهلة للاشتغال بالمحو و قد حكى ان لقمان قال لابنه يا بنىّ لا تؤخر التوبة فإن الموت يأتى بغتة.

(الرابع) مقتضى قوله تعالى وَ تُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً ان التوبة مطلوبة من جميع الأشخاص إذ العبد لا يخلو عن معصية بجوارحه فان خلا- فلا- يخلو عن معصية فى جوانحه لعدم خلوه عن رذائل الأخلاق فإن خلا- فلا يخلو عن وسوسة الشيطان بإيراد الخواطر المذهلة عن ذكر اللّه على قلبه فان خلا- فلا- يخلو عن الغفلة و القصور فى العلم باللّه و جماله و جلاله و كل ذلک نقص يجب التنزه عنه و هو معنى التوبة.

و قد قسموا التوبة إلى توبة العوام و هى التوبة عن الذنوب بالجوارح و الى توبة الخواص و هى التوبة عن رذائل الصفات التى هى المبدء للذنوب بالجوارح و الى توبة خاص الخاص و هى التوبة عما لا ينبغى ان يفعل أو يترک و الى توبة أخص خاص الخاص و هى التوبة عن التوجه بغير الحق تعالى شأنه و لعل هذا الأخير هو الذى كان صلّى اللّه عليه و آله يستغفر اللّه منه فى كل يوم سبعين مرة.

(الخامس) فسروا التوبة بتعاريف شتى مثل ما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) فى العدالة ان التوبة هى الرجوع الى اللّه بعد الاعراض عنه أو الرجوع الى صراط اللّه المستقيم بعد الانحراف عنه و جملة القول فيها انها تلتئم من علم و حال و عمل و العلم هو معرفة عظم ضرر الذنوب و انها حجب بين العبد و بين الرب و الحال هو التألم الحاصل من علمه و تأسفه على صدور الذنب المفوت لمحبوبه و الحائل بينه و بينه و العمل هو الترک فى الحال و العزم على عدم العود إليه فى الاستقبال و التدارک مما صدر منه فى الماضى فربما يقال بأن التوبة اسم لمجموع هذه الثلاثة فتكون مركبة من أفعال الجوارح و القلوب.

و ربما يقال بأنها عبارة عن الأول منها و هو العلم بفوات المحبوب و ربما يقال بأنها عبارة عن الثالث كما قيل بأنها خلع لباس الجفاء و نشر بساط الوفاء أو انها تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة و الحق انها عبارة عن الوسط اعنى

الندم لكن لا الندم مطلقا و لو لم يكن عن معرفة عظم الذنوب السابقة عليه و لم يتعقبه العمل المتفرع عليه و لا الندم المشروط بالعلم المتقدم بنحو الشرط المتقدم و بالعمل المتأخر عنه بنحو الشرط المتأخر بل عند حصول العلم و الحال و العمل يسمى الحالة المتوسطة بين طرفيها توبة لا مطلقة عنهما و لا مشروطة بهما.

و يدل على كونها الندم ما ورد من قوله صلّى اللّه عليه و آله الندم توبة- و قوله صلّى اللّه عليه و آله كفى بالندم توبة- و قول السجاد عليه السّلام فى دعاء التوبة اللهم ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين و غير ذلک مما لا تحصى و توهم كونها عبارة عن العلم بفوات المحبوب لان الندم أمر غير مقدور فاسد إذ جميع صفات القلب تكون كذلک اى تكون مقدورة بالقدرة على أسبابها كيف و العلم أيضا كذلک كما ان القول بأنها الرجوع الى اللّه تعالى الا انه رجوع ادعائى لا حقيقى لامتناع الحقيقى منه (غير وجيه) بل هو رجوع حقيقى الا ان رجوع كل شىء بحسبه «۱» و اللفظ موضوع لمفهوم الرجوع لا لمصاديقه و اختلاف المصاديق لا يضر بوحدة المفهوم.

(الأمر السادس) هل التوبة و الاستغفار شيئان متغايران أو انهما شيء واحد يعبر عنه تارة بالتوبة و اخرى بالاستغفار (احتمالان) ظاهر بعض الايات و الاخبار هو التغاير كقوله تعالى فى سورة هود وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ و ما ورد فى عد جنود العقل و الجهل من جعل التوبة و الاستغفار جندان من جنود العقل و ضديهما جندان من جنود الجهل قال عليه السّلام: التوبة و ضدها الإصرار و الاستغفار و ضده الاغترار و فى مناجاة التائبين من المناجاة الخمسة عشر الهى ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين و ان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فانى لك من المستغفرين و ظاهر العطف فى صيغة الاستغفار الدال على مغايرة المعطوف و المعطوف عليه اعنى كلمة استغفر اللّه و أتوب اليه.

و ظاهر جملة من الاخبار الأخر هو الاتحاد مثل ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار و ما ورد من ان التائب من الذنب يغفر له فعلى الأول فمعنى التوبة قد اتضح

---

(۱)

اين دراز كوته أوصاف تن است رفتن أرواح نوعى ديگر است

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۱۹

مما تقدم و هو الندم الواقع بين العلم و العمل انما الكلام فى معنى الاستغفار و لعل المراد منه هو الإنابة إذ هى غير التوبة فالتوبة هى الرجوع عن الذنب الى اللّه سبحانه و الإنابة هى الرجوع اليه تعالى عن المباحات أيضا و هى تتم بأمور (الأول) التوجه اليه تعالى بكل قلبه حتى يستغرق القلب فى فكره بحيث لا يبقى فيه محل لغيره (الثانى) ان لا يكون خاليا عن ذكره و ذكر نعمه و مواهبه و ذكر صفاته و أفعاله و هذا مما يترتب على الأول حيث انه نتيجة استغراق القلب (الثالث) ان يواظب على طاعاته و عباداته خالصا له تعالى و هذا أيضا من ثمرات الاستغراق و لعل الإنابة بهذا المعنى هى توبة خاص الخاص أو أخصهم و ليست عاما للجميع رزقنا اللّه تعالى إياها بمنّه و كرمه.

و على الثانى أى اتحاد معنى التوبة و الاستغفار فلا إشكال فى عدم تحقق التوبة بمجرد التلفظ بصيغة الاستغفار و فى كفاية مجرد الندم أو الحاجة الى صيغة الاستغفار (وجهان) من إطلاق كفاية الندم فى التوبة مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله كفى بالندم توبة و مما يدل على كون دواء الذنوب الاستغفار مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله لا كبيرة مع الاستغفار و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم دواء الذنوب الاستغفار و قوله ما أصر من استغفر و قول الصادق عليه السّلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يتوب الى اللّه و يستغفره فى كل يوم و ليلة مأة مرة.

(الأمر السابع) قد عرفت فى الأمر الخامس ان التوبة هى الندم الحاصل بعد العلم بمضرة الذنوب و قبل العمل لا المجموع المركب من العلم و الحال و العمل و لا الندم المشروط بالعلم المتقدم عليه و العمل المتأخر عنه و هذا هو الحقيق بالتصديق فى تفسير التوبة لكنه ربما يقال باعتبار العزم على عدم العود إلى المعصية فيها و ربما يقال بعدمه و حقق الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة العدالة بأنه ان كان المراد بالعزم القصد الذى لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه و انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها فبقى إطلاق ما يدل على كون الندم توبة سليما عن المقيد و ان أريد تحقق ارادته بعدم عوده إلى المعصية و ان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۲۰

(أقول) الظاهر من العزم المرتبط بالاستقبال هو ان يعقد مع اللّه تعالى عقدا مؤكدا الذى هو العهد معه تعالى ان لا يعود الى تلك الذنوب أو أمثالها كما قال زين العابدين عليه السّلام فى دعائه فى التوبة و عهدى ان أزجر محارمك و شرطى ان لا أعود إلى

معاصیک: کالمریض الذی علم بضرر شرب العسل مثلا حیث انه یعزم عزما جزما علی ترک شربه ما لم یزل مرضه و هذا العزم فی الحال أی فی حالة حصول الندم بمکان من الإمکان و ان کان یتصور أن تغلبه الشهوة فی الاستقبال فیحتاج الی التضرع إلی جنابة لأن یحفظه عن العود الی عصیانه حیث ان الحول و القوة منه.

و کیف کان فلا یکون التائب تائبا ما لم یتأکد عزمه فی الحال ثم ان بقی علی عزمه فی الاستقبال فنعم ما بقی و ان کان غیر هذا الحال فیحتاج إلی توبة أخری و لو ألف مرة.

ففی الکافی عن ابی بصیر قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام یا ایها الذین آمنوا توبوا الی اللّه توبة نصوحا قال علیه السّلام هو الذنب الذی لا یعود إلیه أبدا قلت و أینا لم یعد فقال یا أبا محمّد ان اللّه تعالی یحب من عباده المفتن التواب «۱».

و فیه أیضا عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام ان اللّه یحب العبد المفتن التواب و من لا یکون ذلک منه کان أفضل.

و فی خبر محمّد بن مسلم عن الباقر علیه السّلام قال علیه السّلام یا محمّد بن مسلم ذنوب المسلم إذا تاب منها مغفورة فلیعمل المؤمن لما یستأنف بعد التوبة و المغفرة اما و اللّه انها لیست إلا لأهل الإیمان قلت فان عاد بعد التوبة و الاستغفار فی الذنوب و عاد فی التوبة فقال یا محمّد بن مسلم أ تری العبد المؤمن یندم علی ذنبه و یستغفر اللّه تعالی منه ثم لا یقبل اللّه تعالی توبته قلت فان فعل ذلک مرارا یذنب و یتوب و یستغفر فقال علیه السّلام

---

(۱) قال فی الوافی یعنی الذی یکثر ذنوبه و یکثر توبته یذنب الذنب فیتوب منه ثم یبتلی به فیعود ثم یتوب و هکذا من الافتان و التفتین بمعنی الإیقاع فی الفتنة انتهی.

و فی المجمع فی الحدیث المؤمن خلق مفتنا ای ممتحنا یمتحنه اللّه بالذنوب ثم یعود و فیه ان اللّه یحب المفتن التواب ای الممتحن بالذنب.

کلما عاد المؤمن بالاستغفار و التوبة عاد اللّه تعالی علیه بالمغفرة و ان اللّه غفور رحیم یقبل التوبة و یعفو عن السیئات قال و إیاک ان تقنط المؤمنین من رحمة اللّه.

و فی الکافی أیضا عن الباقر علیه السّلام قال علیه السّلام ان اللّه تعالی اوحی الی داود علیه السّلام ان ائت عبدی دانیال فقل له إنک عصیتنی فغفرت لک و عصیتنی فغفرت لک و عصیتنی فغفرت لک فإن أنت عصیتنی الرابعة لم اغفر لک فأتاه داود علیه السّلام فقال یا دانیال انی رسول اللّه إلیک و هو یقول إنک عصیتنی فغفرت لک و عصیتنی فغفرت لک و عصیتنی فغفرت لک فإن أنت عصیتنی الرابعة لم اغفر لک فقال دانیا قد بلغت یا نبی اللّه فلما کان فی السحر قام دانیال فناجی ربه فقال یا رب ان داود نبیک أخبرنی عنک انی ان قد عصیتک فغفرت لی و عصیتک فغفرت لی و عصیتک فغفرت لی و أخبرنی عنک انی ان عصیتک الرابعة لم تغفر لی فوعزتک و جلالک لئن لم تعصمنی فإنی لا عصیتک ثم لا عصیتک ثم لا عصیتک.

(الأمر الثامن) قد عرفت فی طی الأمر الرابع ان للتوبة مراتب أدناها توبة العوام و هی الرجوع الی اللّه عن معصیته بالجوارح و أعلاها توبة أخص خاص الخاص و تقدم فی الأمر الخامس أیضا ان التوبة تتم بعلم و حال و عمل و ان التحقیق هو کونها عبارة عن الحال فیما إذا تحقق بین العلم و العمل و ان العمل الواقع بعده له تعلق بالماضی و تعلق بالحال و تعلق بالاستقبال و الی بعض ذلک یدل المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام حین قال قائل بحضرته استغفر اللّه فقال علیه السّلام ثکلتک أمک أ تدری ما الاستغفار الاستغفار درجة العلیین و هو اسم واقع علی ستة معان أولها الندم علی ما مضی و الثانی العزم علی ترک العود الیه و الثالث ان تؤدی الی المخلوقین حقوقهم حتی تلقی اللّه عز و جل أملس لیس علیک تبعة الرابع ان تعمد الی کل فریضة ضیعتها

فتؤدى حقها و الخامس ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم و ينشأ بينهما لحم جديد- و السادس- ان تذيق الجسم الم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول استغفر اللّه، و هذا الحديث أيضا يدل على اتحاد الاستغفار مع التوبة، و ليس منه عليه السّلام بيانا للاستغفار الكامل لا للتوبة، و لا حاجة

فى تصحيح جعله بيانا للتوبة الكاملة- كما فى المتن الى التشبث باشتماله على الندم و العزم و زيادة.

(الأمر التاسع) لا إشكال فى سقوط العقاب بالتوبة، و هو مما اجمع عليه أهل الإسلام، و انما الخلاف فى انه هل يجب على اللّه حتى لو عاقب بعد التوبة كان ظلما أو هو تفضل منه سبحانه كرما منه و رحمة، فالمحكى عن المعتزلة هو الأول، و الأشاعرة على الأخير، و هو المحكى عن الشيخ من أصحابنا و العلامة، و توقف المحقق الطوسى (قده) فى التجريد، و قال فى وجوب سقوط العقاب بالتوبة إشكال.

و قال الطبرسى (قده) فى تفسير قوله تعالى وَ أَنَا التَّوّٰابُ الرَّحِيمُ: وصفه نفسه بالرحيم عقيب التواب يدل على ان إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه و رحمة من جهته على ما قاله أصحابنا و انه غير واجب عقلا على ما ذهب إليه المعتزلة فإن قالوا قد يكون الفعل الواجب نعمة إذا كان منعما بسببه كالثواب و العوض لما كان منعما بالتكليف و بالآلام التى يستحق بها الأعواض جاز ان يطلق عليهما اسم النعمة (فالجواب) ان ذلك انما قلناه فى الثواب و العوض ضرورة، و لا ضرورة هاهنا تدعو الى ارتكابه (انتهى).

و قال العلامة المجلسى (قده) فى المجلد الثالث من البحار أن مختار الشيخين هو الظاهر من الاخبار و أدعية الصحيفة و غيرها، و دليل الوجوب ضعيف مدخول (انتهى).

(أقول) ان كانت حقيقة التوبة هى ما ادعيناه من الندم الحاصل بين العلم المتقدم عليه و العمل المتأخر عنه المتعلق بما مضى بالتدارك و العزم على ترك الذنب فى الحال و عدم العود إليه فى الاستقبال الموجب لإزالة أثر المعصية عن صفحة النفس و عودها الى ما كانت عليه من الطهر بحيث لم يبق على النفس اثر من الذنب أصلا بل صار كمن لا- ذنب له فلا معنى لعقوبة حينئذ، بل اللازم سقوط العقوبة عنه بسقوط ملاكها كما يكون تكفير السيئة بالحسنة كذلك.

فعن أمير المؤمنين عليه السّلام فى فضل الصلوات اليومية انه شبهها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله

بالحمة تكون على باب الرجل يغتسل فيها كل يوم خمس مرات فهل يبقى عليه شىء من الدرن، و كذلك التوبة تغسيل للنفس عن درن الخطايا فان تمت فهل يبقى عليه من الدرن شىء، إذ مع بقائه فلا توبة حقيقة، فالتوبة لا تنفك عن سقوط العقاب و الا يلزم الظلم القبيح، و لعل ذهاب الأشاعرة إلى جواز العقاب مبنى على قاعدتهم من إنكار الحسن و القبح عقلا، و اللّه العالم.

(الأمر العاشر) الأقوى صحة التبعيض فى التوبة لأن الأفعال تقع بحسب الدواعى و انتفاء الصوارف و هما- أى الدواعى و الصوارف- تختلف بحسب اختلاف مراتب العلم و الشهوة حسبما حققناه فيما كتبناه فى الأخلاق (و استدلال ابى هاشم) بان الندم على القبيح يجب ان يكون لقبحه، و القبح حاصل فى الجميع فالتوبة عن قبيح دون قبيح تكشف عن عدم كونها عن القبيح لقبحه (ساقط) بإمكان حصول التندم عن بعض القبائح دون بعض اما لاشتداد قبحه و لو مع اليقين الضعيف به أو لشدة اليقين بقبحه و لو بمرتبة ضعيفة من القبح، أو لغلبة الشهوة فى فعله و لو مع قوة قبحه احتمالا أو محتملا أو كليهما.

(الحادى عشر) إذا تاب العاصى عن المعصية ثم ذكرها فهل يجب عليه تجديد التوبة عند تذكرها أولا، قولان أقواهما الأخير لزوال الرين الحاصل من المعصية بالتوبة فلا حاجة الى تجديدها، نعم لا بد من البقاء على العزم على ترك المعصية فى جميع

الأحوال و هو من الأعمال المترتبة على صدق توبته الماضية و الندم السابق.
(الثانى عشر) ذهب بعض المتكلمين الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل يجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا، و ان كان يعلمها إجمالا وجب عليه التوبة كذلك مجملا و ان كان يعلم بعضها تفصيلا و بعضها إجمالا وجب عليه التوبة عن المفصل تفصيلا و عن المجمل إجمالا، و استشكل فيه المحقق الطوسى (قده) فى التجريد و قال: و فى إيجاب التفصيل مع التذكر اشكال، و قال العلامة (قده) فى شرحه: لإمكان الاجتزاء بالندم عن كل قبيح وقع منه و ان لم يذكره مفصلا.
(أقول) و لكن الأحسن عدّ الذنوب مفصلا عند تذكرها كذلك، و قد ورد

الأمر به فى اعمال الحج (ففى الخصال) فى حديث الأربعمائة قال عليه السّلام اقرءوا عند الملتزم بما حفظتم من ذنوبكم و ما لم تحفظوا فقولوا و ما حفظته علينا حفظتك و نسيناه فاغفره لنا.
(و فى خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السّلام انه كان إذا انتهى الى الملتزم قال لمواليه أميطوا عنى حتى أقر لربى بذنوبى فى هذا المكان، و غير ذلك من الاخبار، و بهذا الأمر نختم الكلام فى التوبة، ختم اللّه تعالى أمرنا بالتوبة و الإنابة و أكثر هذه الأمور بالمسائل الكلامية أنسب، و انما ذكرناها فى هذا المقام لشدة الحاجة إليها و قلة الاطلاع عليها بالمرور فى كتب الكلام و اللّه تعالى يختم لنا بالسعادة بمنه و فضله.

[مسائل]

[مسألة (١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة]

مسألة (١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة و رد الودائع و الأمانات التى عنده مع الإمكان و الوصية بها مع عدمه مع الاستحكام على وجه لا يعتريها الخلل بعد موته.
لا إشكال فى وجوب أداء حقوق الناس ورد ودائعهم و أماناتهم إليهم فيما إذا كان متمكنا منه مع مطالبة صاحب الحق إذا كانت الأمانة مالكية و مطلقا إذا كانت شرعية فيما لم تظهر أمارات الموت فضلا عما إذا ظهرت اماراته، و لا إشكال فى وجوب الوصية بها مع عدم التمكن من رده مع الاستحكام فى الوصية على وجه لا يعتريها الخلل بعد موته و ذلك بالإشهاد عليها أو بأى طريق يعمل فى استحكامه، كما لا إشكال فى عدم وجوب رد الودائع و الأمانات التى عنده بالأمانة المالكية مع عدم مطالبة المالك و عدم ظهور أمارات الموت.
و انما الكلام فى وجوب الرد تعيينا عند ظهور أمارات الموت أو التخيير بينه و بين الوصية بها، أو بينه و بين الاشهاد بها، ففى كتاب الوديعة من الشرائع: و إذا ظهر للمودع امارة الموت وجب الاشهاد بها، و فى كتاب الطهارة من القواعد فى البحث عن أحكام الأموات: و تجب الوصية على كل من عليه حق و قال فى مفتاح الكرامة فى شرحه: إجماعا كما فى وصايا الغنية و السرائر و المفاتيح و حكى عن جامع المقاصد

انه قال و كذا تجب على كل من له حق يخاف ضياعه، و قال و ما وقفت عليه من العبارات خال عنه، و قال فى الجواهر فى شرح العبارة المتقدمة عن الشرائع: كما صرح به غير واحد بل لا أجد فيه خلافا بينهم.
(فالكلام هنا فى مقامين أحدهما) فى وجوب الرد حينئذ تعيينا و ثانيهما فى التخيير بينه و بين الاشهاد كما عبر به فى الشرائع، أو

بينه و بين الوصية كما عبر به فى القواعد على تقدير عدم وجوب الرد تعيينا (و الأقوى) فى المقام الأول هو وجوب الرد تعيينا و عدم جواز الاكتفاء بالوصية أو الإشهاد كما اختاره المصنف (قده) فى المتن، و ذلك اما فى الوديعة و الأمانة فلإطلاق وجوب رد الامانة و تضيق الخطابات المطلقة عند ظهور أمارات الموت و ظن الوفاة و انفساخ عقد الوديعة بموته و عدم جواز تصرفه فى الوديعة بايداعها عند غيره لعدم اذن المالك به حيث انه لم يضعها الا عنده كما انه لا يجوز إيداعها عند ارادة السفر بل يجب على رده الى المالك تعيينا، و لا يخفى ان تعين الرد اليه عند الموت اولى من تعيينه عند ارادة السفر، الذى لا اشكال فيه عندهم لإمكان استرجاعه عمن يسلمه اليه بعد رجوعه عن السفر لو لم يرده الأخذ إلى المالك أو تغريمه للمالك لو ضاع المال عند الأخذ و لا يمكن ذلك بالموت كما لا يخفى.

و توكيل الغير فى الرد الى المالك خارج عن محل الكلام إذ البحث انما هو فى التخيير بين الرد و بين الوصية به حتى يصير الرد وظيفة الوصى، أو بينه و بين الاشهاد حتى يصير الرد وظيفة الوارث، لا التخيير بين رده بالمباشرة أو بوكيله حتى يقال انه ليس حال الوصى إلا حال الوكيل فى حال الحيوة فكما يجوز للودعى إيصالها إلى المالك بالوكيل فى حال الحيوة يجوز إيصاله إليه بوصية الذى هو وكيله بعد الممات، هذا فى الودائع و الأمانات.

و اما حقوق الناس الواجبة المتعلقة بالذمة فلا إشكال فى وجوب أدائها إذا كان وجوب الرد فوريا كما يجب ذلك فى غير مورد ظهور أمارات الموت، كما لا إشكال فى وجوبه أيضا إذا لم يحصل له الاطمئنان بالرد بعد موته من الوصى أو الوارث حتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۲۶

مع الاشهاد و الوصية، و اما مع عدم الفورية فى وجوب الرد و الاطمئنان بالرد بعد موته ففى تعين الرد قبل الموت عند ظهور أماراته إشكال لعدم الدليل عليه و ان كان وجوبه تخييرا مما لا اشكال فيه.

(و اما المقام الثانى) فالأقوى وجوب الوصية به مع الاشهاد عليها إذ لا يكفى الوصية مع عدم طريق للوصى فى إثباتها كما لا يكفى الاشهاد من دون الوصية به الا إذا اطمأن برد الوارث الى مالكه بعد الاشهاد، و لعل الى الجمع بين الوصية و الاشهاد يرجع ما ذكره المصنف (قده) بقوله: مع الاستحكام على وجه لا يعتريها الخلل بعد موته.

[مسألة (۲) إذا كان عليه الواجبات التى لا تقبل النيابة حال الحيوة]

مسألة (۲) إذا كان عليه الواجبات التى لا تقبل النيابة حال الحيوة كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها وجب الوصية بها إذا كان له مال بل مطلقا إذا احتمل وجود متبرع، و فيما على الولى كالصلاة و الصوم التى فاتته لعذر يجب إعلامه أو الوصية باستئجارها أيضا.

إذا كان عليه واجبات لا تقبل النيابة حال حيوته و تقبلها بعد موته كالصلاة و الصوم و الحج وجب الوصية بها إذا كان له مال، إذ بعد ورود الدليل على تفريغ ذمته عما اشتغلت به من الواجب بعد موته يجب عليه إيجاد ما يوجب صدوره عن غيره مما يمكن إيجاده منه، و من الواضح ان الوصية به من مقدمات صدوره عن غيره و لا يقال ان التكليف ينقطع عن الإنسان بالموت، و بعد الموت لا واجب عليه حتى يجب عليه إيجاد مقدمات وجوده عن غيره، لان بقاء تبعات مخالفة التكليف بعد الموت إذا كان الترك فى حال الحيوة بالعمد و العصيان كاف فى وجوب إيجاب ما ينتهى إلى الخلاص منها الذى منه الوصية بها بعد الفراغ عن كون العمل بها بعد وفاته موجبا لخلاصه عن تبعات مخالفته.

بل يكفى فى صحة الوصية بها الفوز بملاكاتها العائدة إليه بفعل من يفعل عنه بعد وفاته و لو لم يكن تركها عنه بالعمد و العصيان- فيما يصح الإتيان به عن الميت كذلك اى و لو كان تركه لا عن عصيان و عمد- هذا مضافا الى ان الوصية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۲۷
صادرة فى حال الحيوة فيصح التكليف بها.
(فان قلت) الوصية ليست علة لصدور الفعل عمن يفعل عنه بعد الوفاة لإمكان عدم ترتب الفعل عليها كما هو كثير، و معه فلا علم بترتب الفعل عليه حتى يجب الوصية به.
(قلت) يكفى فى وجوب الوصية احتمال ترتب الفعل عليها، إذ الممكن منه فى حال حضور الموت من الامتثال انما هو الوصية به لكى ينتهى إلى تفريغ الذمة فالعقل حاكم بوجوب هذه المرتبة من الامتثال عليه و ذلك لكون أصل الواجب عليه عينيا تعيينيا فى مرحلة الثبوت و انما التوسعة فى سقوطه عنه بفعل غيره بعد الوفاة فى مرحلة الامتثال فاحتمال سقوط التكليف عنه بفعل الغير كاف فى نظر العقل فى حكمه بوجوب هذه المرتبة من الامتثال.
و مما ذكرنا يظهر وجوب الوصية بها أيضا فيما إذا لم يكن له مال- إذا احتمل وجود متبرع بها- و كذا يجب إعلام الولى فيما يجب عليه من الصلاة و الصوم التى فاتته و يجب على الولى إتيانه بعد موته أو الوصية باستئجارها عنه.

[مسألة (۳) يجوز تمليك ماله بتمامه لغير الوارث]

مسألة (۳) يجوز تمليك ماله بتمامه لغير الوارث لكن لا يجوز له تفويت شى‌ء منه على الوارث بالإقرار كذبا لان المال بعد موته يكون للوارث فإذا أقر به لغيره كذبا فوت عليه ماله نعم إذا كان له مال مدفون فى مكان لا يعلمه الوارث يحتمل عدم وجوب اعلامه لكنه أيضا مشكل و كذا إذا كان له دين على شخص و الأحوط الاعلام و إذا عد عدم الاعلام تفويتا فواجب يقينا.
فى هذه المسألة أمور:
(الأول) يجوز للإنسان أن يملّك ماله بتمامه لغير الوارث بصلح أو هبة أو نحوهما من الأسباب، و ذلك للقاعدة المستفادة من الكتاب و السنة من ان الناس مسلطون على أموالهم، و الأدلة العامة الدالة على صحة العقود و الإيقاعات مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و قوله سبحانه تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و قوله صلّى اللّه عليه و آله المؤمنون عند شروطهم و نحو ذلك، و الإطلاقات الواردة فى كل واحد من العقود و الإيقاعات مثل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۲۸
أحل اللّه البيع و الصلح جائز و نحوهما و الاخبار المتظافرة الصريحة فى ان للرجل ان يتصرف فى أمواله ما يشاء ما دام حيا كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى الرجل له الولد يسعه ان يجعل ماله لقرابته قال عليه السّلام هو ماله يصنع به ما يشاء الى ان يأتيه الموت ان لصاحب المال ان يعمل بماله ما شاء ما دام حيا ان شاء وهبه و ان شاء تصدق به و ان شاء تركه الى ان يأتيه الموت فان أوصى فليس له الا الثلث الا ان الفضل ان لا يضيع من يعول به و لا يضر بورثته.
(و موثق عمار) عن الصادق عليه السّلام قال: صاحب المال أحق بماله ما دام فيه الروح يضعه حيث يشاء، و غير ذلك من الاخبار التى لا يسع المقام نقلها، و مقتضى الجميع هو سلطنة المالك على ماله بالتصرف فيه بأنحاء التصرفات وضعا و تكليفا، و لكن المستفاد من خبر ابى بصير أفضلية إبقاء شى‌ء منه للوارث و ترك الإضرار به، بل الظاهر من مرسل الكافى كراهة حرمانهم، و فيه: و قد روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال لرجل من الأنصار أعتق مماليكه و لم يكن له غيرهم فعابه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قال ترك صبية صغارا يتكففون الناس.
(الثانى) لا يجوز للإنسان أن يقر بماله لغير وارثه كذبا لانه من الكذب المحرم و لكونه موجبا لتفويت مال الوارث الذى يكون المال له بعد موت المقر فيكون الإقرار محرما لكونه مقدمة للتفويت المحرم، مع إمكان ان يقال كون الإقرار بنفسه تفويتا لا انه

مقدمة له فيصير التفويت فعلا مباشريا للمقر حينئذ، و مع علم المقر له بكذب المقر يكون أخذه للمال المقر به حراما و يكون الإقرار حينئذ اعانة للأخذ المحرم عليه لكن تحريم مقدمة الحرام فيما عدا العلة التامة منها أو الجزء الأخير منها ممنوع (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى تحريم الإقرار بالمال لغير الوارث كذبا.

و انما الكلام فى لزوم ترتيب الأثر على إقراره فمع علم المقر له و الوارث بكذبه لا يلزم على الوارث إعطاء المقر به للمقر له و لا يجوز للمقر له أيضا أخذه، و هذا ظاهر، و مع جهل الوارث و علم المقر له يجب على الوارث ظاهرا رده و يحرم

على المقر له أخذه، و مع علم الوارث و جهل المقر له لا يلزم الوارث بالرد و يجوز للمقر له أخذه ظاهرا، ثم ان فى نفوذ الإقرار مع جهل الوارث أو عدم نفوذه كذلك أو التفصيل بين مورد التهمة و عدمها بعدم النفوذ فى الأول اما مطلقا أو فيما زاد عن الثلث و النفوذ فى الأخير (احتمالات) بل أقوال و محل البحث عنها كتاب الوصية.

(الثالث) لو كان له مال مدفون فى مكان لا يعلمه الوارث أو كان له دين على شخص أخر لا يعلم الوارث به أو حق أخر ففى وجوب اعلام الوارث به احتمالان من كون تركه تضييعا للمال و هو حرام، و من المنع عن حرمة التضييع إذا لم يكن مما علم كراهة الشارع بفعله- بالمعنى الاسم المصدرى و لو لم يكن عن المكلف المختار كقتل النفس و شرب الخمر، و لعل الحق هو التفصيل بين المال الخطير و غيره، و صرح فى جامع المقاصد بوجوب الوصية على من له حق يخاف ضياعه و لكنه (قده) اعترف بعدم وجدان قائل به، و كيف كان فالأحوط الاعلام.

[مسألة (۴) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله]

مسألة (۴) لا يجب عليه نصب القيم على أطفاله إلا إذا عد عدمه تضييعا لهم أو لمالهم و على تقدير النصب يجب ان يكون أمينا و كذا إذا عين على أداء حقوقه الواجبة شخصا يجب ان يكون أمينا نعم لو اوصى بثلثه فى وجوه الخيرات غير الواجبة لا يبعد عدم وجوب كون الوصى أمينا لكنه أيضا لا يخلو عن اشكال خصوصا إذا كانت راجعة إلى الفقراء.

فى هذه المسألة أمور:

(الأول) لا يجب على الولى الإجبارى كالأب و الجد للأب نصب القيم على أطفاله عند ظهور أمارات الموت إذا لم يعد عدمه تضييعا لهم أو لمالهم و ذلك فيما إذا وجد أمين يتولى أمورهم من الأولياء من الحاكم و غيره من مراتب الأولياء، و يدل على عدم وجوبه حينئذ عدم ما يدل على الوجوب و عدم استدامة ولايته عليهم بعد موته حتى يجب عليه الاستنابة عليها لما بعده لتعلق الولاية بمن سواه من مراتب الأولياء و مع عدّ ترك نصبه تضييعا يجب عليه النصب كما إذا كان ترك النصب مظنة تضييعهم أو تضييع أموالهم، الذى لا يرضى اللّه سبحانه ممن يتمكن من الحفظ و ذلك فيما إذا

لم يوجد أمين يتولى أمورهم بعده فيجب النصب صونا لهم و لأموالهم عن التلف.

و لا إشكال فى اعتبار كون من ينصبه حينئذ أمينا لعدم ترتب اثر الحفظ على نصب غيره، و هل يجب ان يكون عادلا أيضا أم لا، وجهان مبنيان على اعتبار العدالة فى مطلق الوصى على ما نسب الى المشهور أو عدمه كما حكى عن جماعة منهم ابن إدريس على ما حكى عنه و العلامة فى المحكى عن المختلف أو التفصيل بين ظهور العدالة و عدم ظهور الفسق باعتباره فى الأخير دون الأول (و الأقوى) اعتبار الأمانة فى الوصى بمعنى الوثوق به لا ظهور العدالة و لا عدم ظهور الفسق كما فصل فى كتاب الوصية، و مما ذكرنا يظهر اعتبار الامانة فيمن عينه لاداء الحقوق الواجبة أيضا.

(الأمر الثانى) لو اوصى بثلث ماله لصرفه فى الخيرات غير الواجبة ففى اعتبار كون الوصى أمينا و عدمه وجهان، قد يقال بالعدم لان الثلث بالوصية به يبقى على حكم مال الميت و يكون الوصية إلى الخائن فى صرفه كإيداعه عنده و توكيله فى صرف ماله فى وجوه الخير فكما ان له إيداعه و توكيله فى حال حيوته فكذلك له الإيصاء به للصرف بعد مماته.

(فان قلت) ليس للموصى سلطنة على العمل بعد الموت حتى يجعل الوصى نائبا عنه فى عمله بعده لانقطاع سلطنته بالموت.

(قلت) يكفى سلطنته عليه حين الوصية و ان لم يكن مسلطا عليه بعده فالسلطنة فى حال الاستنابة كافية و ان لم تبق حين العمل، هذا.

و التحقيق ان يقال بناء على كون الإيصاء هو الاستنابة فى التصرف فالحق هو عدم اعتبار الأمانة فى الوصى لما ذكر من ان للمالك إيداع الخائن و توكيله فى حال حيوته فله أيضا ذلك بعد مماته، و لكن الكلام فى صحة المبنى إذ فى كون جعل الوصى من باب الولاية أو النيابة احتمالان، و الفرق بينهما ان الولاية منصب يثبت للوصى بجعل الموصى فيفعل الوصى ما أوصاه الموصى بما هو هو لا- بما أنه نائب عن الموصى، و الاستنابة عبارة عن جعل الوصى نائبا عنه بحيث يكون فعل الوصى فعل الموصى و كأنه هو المنوب عنه بالتنزيل.

(فعلى الأول) فاللازم هو اعتبار الامانة بل العدالة فى الوصى الا ان يقوم دليل على عدم اعتبارها فيه (و على الثانى) بالعكس حيث ان مقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على سلطنة المالك فى الاستنابة هو عدم اعتبار شي‌ء مما يشك فى اعتباره فى الوصى الا ان يقوم الدليل على اعتباره كالإسلام و الايمان و العقل، و وجه اعتبار الامانة على الأول ان الولاية منصب و لا يليق إعطائه إلى الخائن، لأن العرف بحسب ارتكازهم لا يرون إعطائه إلا بمن يثقون به فى اعماله و الإمضاء الشرعى يتعلق بما يعملون به على طبق ارتكازهم و بالإمضاء يصير نصبهم نصب الشارع، و نصب الخائن ليس نصبا عرفيا حتى يصير بدليل الإمضاء نصبا من الشارع.

(و بعبارة أخرى) لا بد فى صحة الإيصاء من أمرين: نصب الوصى من الموصى بمعنى جعله وليا ذا منصب، و انتهاء نصبه إلى إمضاء الشارع و جعله الوصى وليا بالإمضاء، فما لم يكن نصب من الموصى لا يكون موضوع لإمضاء الشارع و ما لم يكن إمضاء منه لا- يصير الوصى منصوبا إذ الولاية المجعولة من الموصى أمر اعتبارى لا بد فى تحققها من جعلها ممن بيده الاعتبار، و الموصى ليس ممن بيده الاعتبار، كيف و ولايته بنفسه ليس من قبل نفسه بل انما هى بجعل تشريعى مستفاد من دليل السلطنة، فإذا لم يكن هو وليا عن نفسه فبان لا يكون سلطانا فى جعل الولاية لغيره اولى، و على ذلك فاللازم بحسب القاعدة هو اعتبار الأمانة فى الوصى بناء على الولاية لكون الأمين هو القدر المتيقن مما ارتكز من بناء العرف و ما تعلق به الإمضاء، و عند الشك فيما عداه فيكون الأصل عدم صيرورته وليا على التصرف ما لم يقم دليل على صحة ولايته بالخصوص.

هذا بيان الثمرة بين كون جعل الوصى من باب الولاية أو الاستنابة، و اما التحقيق فيه فالحق كونه من باب الولاية كما هو مختار صاحب الجواهر (قده) بل لم ينقل فيه خلافا إلا عن ظاهر القواعد و ذكر له فى الجواهر تأويلا بما يرجع الى المختار.

(و يدل على ما اخترناه) ان جعل الوصى اما يكون لاداء الحقوق الواجبة

أو لصرف الثلث فى وجوه الخيرات غير الواجبة أو نصب القيم على أطفاله و نحو ذلك و هو فى الجميع بمعنى واحد اما يكون بالاستنابة أو بجعل الولاية لكن لا يتمشى الاستنابة فى الجميع و ذلك مثل تعيين الوصى للإتيان بالاعمال المتوقفة على الموت مثل الصلاة و الصوم أو تعيين ما يأتى به لتجهيزه مثل غسله و الصلاة عليه و دفنه فى مكان معين حيث ان مثل هذه الأعمال

المتوقفة على الموت لا تتمشى فيه الاستنابة و جعل الوصى نائبا عن الموصى فيما يأتى به و كون فعله لا بما هو هو بل بما هو موصيه إذ هذه الأفعال لا بد من صدورها من غير الموصى و لا معنى للصلاة على جنازة الموصى نيابة عن الموصى.

و هذا معنى ما ذكره فى الجواهر من ان الموصى تنقطع ولايته عما هو ولى عليه بالموت فليس له عمل بعد الموت حتى يجعل الوصى نائبا عنه فى عمله بعده، و هذا فيما مثلناه من الأعمال المتوقفة على الموت ظاهر، و الظاهر انه فى غيرها أيضا كذلك لأن الإيصاء معنى واحد فى الجميع و ان كان تعيين الوصى فيما يتوقف صحته على تحقق الموت من باب تعيين الولى و جعل المنصب يكون فى غيره أيضا كذلك فلا يرد عليه ما أورده بعض أساتيدنا (قده) بالنقض بالوصية بالثلث بناء على بقائه على حكم مال الميت.

ثم انه فيما يمكن فيه جعل الوصى بعنوان النيابة لو شك فى ان فعل الموصى هل هو بعنوان نصب الولى أو جعل النائب فإن كان فى البين ظهور يرفع به الشك كما لا يبعد دعواه فى تفويض المنصب فهو المرجع و الا فيرجع الى الأصل العملى و مقتضاه هو الفساد فى غير المتيقن منه و هو الولاية.

(و المتحصل من جميع ما ذكرناه) اعتبار الأمانة فى الوصى مطلقا و لو فى الوصى لتصرف الثلث فى وجوه الخيرات غير الواجبة، و لعل تعبير المصنف (قده) بنفى البعد عن عدم وجوبه ناظر الى احتمال كون الجعل من باب النيابة و قد ظهر ما فيه، و اما خصوصية ما كانت راجعة إلى الفقراء فلم يظهر لها وجه.

(و ربما يقال) بأن الوصية بالمال الى الفقراء توجب ثبوت حق لهم فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۳۳

فيكون الإيصاء إلى الخائن تولية له على حق الغير، الموجبة لضياعه نظير تولية الخائن على مال الصغار، و قد حكى عن بعض التفصيل فى اعتبار العدالة بين ما يتعلق بحق الغير و لو كان ثبوت الحق بنفس الوصية و بين ما لا يتعلق بحق الغير أصلا باعتبارها فى الأول دون الأخير.

(فإن قلت) الحق المجعول للفقراء مقيد بكونه من ممر الخائن فلا حق لهم على نحو الإطلاق حتى يصير تفويضه إلى الخائن تضييعا له.

(قلت) التقييد ممنوع، بل الظاهر انه على نحو تعدد المطلوب و لذا لو مات الوصى أو بطلت الوصية به بقيت الوصية للفقراء بحالها، و الحق عدم الفرق بين ما كانت الوصية راجعة إلى الفقراء أو غيرهم باعتبار الأمانة فى الوصى بناء على كون الإيصاء جعل الولاية و تفويض المنصب، و عدم اعتبارها بناء على كونه من باب النيابة ثم انه لو قلنا بكون الوصية للفقراء موجبة لثبوت الحق لهم لا فرق فى ذلك بين ما كان الموصى له فقراء أو غير فقراء فلا خصوصية فيما كانت راجعة إلى الفقراء و اللّه الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۳۴

[فصل فى آداب المريض و ما يستحب عليه]

اشارة

فصل فى آداب المريض و ما يستحب عليه و هى أمور

[الأول الصبر و الشكر للّه تعالى]

الأول الصبر و الشكر لله تعالى.

فعن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه يقول اللّه عز و جل إذا وجهت الى عبد من عبيدى مصيبة فى بدنه أو ماله أو ولده ثم استقبل ذلك بصبر جميل استحييت منه يوم القيمة ان انصب له ميزانا أو انشر له ديوانا، و عنه صلّى اللّه عليه و آله يكتب أنين المريض فإذا كان صابرا كتب حسنات و ان كان جازعا كتب هلوعا لا أجر له، و عنهم عليهم السّلام ان البدن إذا صح اشر و بطر فإذا اعتل ذهب ذلك عنه فان صبر جعل ذلك كفارة لما قد أذنب و ان لم يصبر جعله وبالا عليه، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى الصبر على المرض.

(و يدل على استحباب الحمد) المروى عن الصادق عليه السّلام ان من اشتكى ليلة فقبلها بقبولها وادى الى اللّه شكرها كانت كعبادة ستين سنة، قال له الراوى ما قبولها فقال عليه السّلام يصبر عليها و لا يخبر بما كان فيها فإذا أصبح حمد اللّه على ما كان، و قد عد الفقهاء الصبر و الاحتساب من آداب المريض و أفتوا باستحبابهما.

[الثانى عدم الشكاية من مرضه الى غير المؤمن]

الثانى عدم الشكاية من مرضه الى غير المؤمن و حد الشكاية أن يقول ابتليت بما لم يبتل به احد و أصابنى ما لم يصب أحدا و اما إذا قال سهرت البارحة أو كنت محموما فلا بأس.

اعلم أن فى الشكاية عن المرض وردت طوائف من الاخبار (منها) ما بظاهره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۳۵

يدل على رجحان ترك الشكاية على نحو الإطلاق كالخبر الأخير المروى عن الصادق عليه السّلام فى الأمر الأول و كالمروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله انه قال أربعة من كنوز الجنة كتمان الحاجة و كتمان الصدقة و كتمان المرض و كتمان المصيبة و غير ذلك من الاخبار.

(و منها) ما يدل على استحباب كتمان المرض ثلثة أيام كالمروى عن الصادق عليه السّلام، قال اللّه عز و جلّ أيما عبد ابتليته ببلية فكتم ذلك عواده ثلاثا أبدلته لحما خيرا من لحمه و دما خيرا من دمه و بشرا خيرا من بشره (الحديث) و عن أمير المؤمنين عليه السّلام من كتم وجعا اصابته ثلاثة أيام من الناس و شكى الى اللّه عز و جل كان حقا على اللّه ان يعافيه عنه (أو ليلة) كالمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان من اشتكى ليلة فقبلها بقبولها (الحديث) و قد تقدم فى الأمر الأول (أو يوما و ليلة) كالمروى عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انه قال من مرض يوما و ليلة فلم يشك الى عواده بعثه اللّه يوم القيمة مع إبراهيم خليل الرحمن عليه السّلام حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع.

(و منها) ما يدل على مرجوحية الشوكى كالمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان من شكى مصيبة نزلت به فإنما يشكو ربه، و عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اوحى اللّه الى عزير عليه السّلام يا عزير إذا نزلت إليك بلية فلا تشك إلى خلقى كما لا أشكوك إلى ملائكتى عند صعود مساويك و فضائحك.

(و منها) ما يدل على اختصاص منع الشكوى بما كان الى الكافر أو الى مخالف فى الدين، ففى خبر يونس بن عمار قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول أيما مؤمن شكى حاجته أو ضره الى كافر أو الى من يخالف دينه فإنما شكى اللّه عز و جلّ الى عدو من أعداء اللّه، و أيما رجل شكى حاجته و ضره إلى مؤمن مثله كانت شكواه الى اللّه عز و جل، و فى خبر أخر قال عليه السّلام للحسن بن راشد يا حسن إذا نزلت بك نازلة فلا تشكها الى احد من أهل الخلاف و لكن اذكرها لبعض إخوانك فإنك لن تعدم خصلة من خصال اربع (الحديث).

ثم ان هذه الاخبار كما ترى مطلقة لا تحدد فيها الشكوى، و لازمها ترتب

الحكم على ما يصدق عليه الشكاية، و لكن ورد التحديد فى اخبار أخرى، و مقتضاها عدم كون مجرد الاخبار بالمرض شكوى. (ففى صحيح جميل) عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن حد الشكاة للمريض قال عليه السّلام ان الرجل يقول حممت اليوم و سهرت البارحة و قد صدق و ليس هذا شكاة و انما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به أحد أو يقول لقد أصابنى ما لم يصب أحدا.

و الجمع بين هذه الاخبار عندى بإبقاء الطائفة الأولى على حالها من الإطلاق و القول باستحباب كتمان المرض مطلقا بمرتبة من الاستحباب و تاكيدها فى ثلاثة أيام و الآكد منها فى اليوم و الليلة و الآكد منها فى الليلة الواحدة، هذا فى الاخبار التى بظاهرها تدل على استحباب الكتمان و كذا الأخبار الدالة على المنع عن الشكاية فيبقى المطلقة منها على ما هو الظاهر منها من مرجوحية الشكاية مطلقا، و لا منافاة بين استحباب الكتمان و كراهة الإظهار حيث يمكن ان يكون شى‌ء مرجوحا لحزازة فى فعله و كان تركه راجحا لمصلحة فى تركه و ان كان الأغلب عدم كراهة ترك المستحب و لا استحباب ترك المكروه.

و اما الاخبار المانعة عن الشكوى الى الكافر أو الى المخالف فى الدين فلعل الظاهر منها هو المنع عن الاستنصار منهم لا مجرد إظهار البلاء عندهم، مع انها ليست فى مورد المرض بل هى فى مورد الحاجة و الضر كما ان الاخبار المحددة للشكاية ظاهرة فى تحديد الشكاية المحرمة و هى المشتملة على الكذب و تمييزها عن غير المحرمة و هى التى لا تشتمل عليه كما يدل عليه قوله عليه السّلام ان الرجل يقول حممت اليوم و سهرت البارحة و قد صدق، و لا منافاة بين نفى حرمتها لكونها صدقا و بين مرجوحيتها و حزازتها لكونها جزعا و شكاية عن اللّه سبحانه (و يدل على ما ذكرنا) قوله عليه السّلام و انما الشكوى ان يقول لقد ابتليت بما لم يبتل به احد بعد مقابلته مع ما سلب عنه الشكاية لكونه صدقا المعلوم من ان المناط فى كون ما يقابله كذبا مع بداهة كذب الاخبار بالابتلاء بما لم يبتل به احد فمن أين أحرز عدم ابتلاء احد

بما ابتلاء به حتى يخبر بذلك- هذا ما عندى فى هذا الأمر.

(و مما ذكرنا يظهر) ما فى المتن من اختصاص الاستحباب بكتمان المرض عن غير المؤمن، إذ قد عرفت عدمه و انه ينبغى كتمانه مطلقا و ان كان استحباب الكتمان عن غير المؤمن آكد، و كذا فى نفى البأس المطلق عن القول بأنى سهرت البارحة أو كنت محموما بل الحق هو كراهته و استحباب تركه، و ان ما افاده من تحديد الشكاية و هو القول بأنى ابتليت بما لم يبتل به أحد أو أصابنى ما لم يصب أحدا ليس على ما ينبغى بل هذا القسم من الشكاية حرام، و مما ذكر فى هذا الأمر ظهر

[الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام]

الأمر الثالث و هو استحباب كتمان المرض إلى ثلاثة أيام.

[الرابع ان يجدد التوبة]

الرابع ان يجدد التوبة.

لم أر من عد استحباب تجديد التوبة من آداب المريض و اما أصل تجديدها و لو فى غير حال المرض فقد تقدم فى الأمر الحادى عشر الاختلاف فى وجوبه على قولين و ان الحق منهما هو عدم الوجوب الا ان فى تكرار إجراء صيغة الاستغفار لا محالة

اثر مخصوص و لـذلک رغب الإتيـان بها فی کل صـباح و مساء سـبعين مرة، و يشـعر اليه قوله تعالی إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً (الآية).

[الخامس ان يوصی بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم]

الخامس ان يوصی بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم.

و يـدل عليه قوله تعـالی كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، و فسر حضور الموت بظهور اماراته التی منها المرض، و فسر الخير بالمال الکثير، و المعروف بالشیء الذی يعرفه العقل و لا يکون فيه جور و لا حيف مثل الثلث و ما دونه، و عن أمير المؤمنين انه قال من لم يوص عنـد موته لذوی قرابته ممن لا يرث فقد ختم عمله بمعصية.

و قـول المصـنف فی المتـن «و غيرهم» يمکن ان يکـون معطوفـا علی قـوله- للفقراء- و يمکن ان يکـون معطوفـا علی قـوله- من أرحامه- فعلی الأول يصـير المعنی الوصية للفقراء و غير الفقراء من الأرحام، و علی الثانی فيصير المعنی للفقراء من أرحامه و غير أرحامه، و الآية تدل علی الأول، و للثانی أيضا وجه يمکن ان يستدل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۳۳۸

له بما يأتی مما يدل علی رجحان الوصية مطلقا.

[السادس ان يعلم المؤمنين بمرضه بعد ثلاثة أيام]

السادس ان يعلم المؤمنين بمرضه بعد ثلاثة أيام.

و عن الصـادق عليه السّلام ينبغی للمريض منکم ان يـؤذن إخـوانه بمرضه فيعـودونه فيؤجر فيهم و يؤجرون فيه فقيـل له نعم فهم يؤجرون فيه بممشاهم اليه فکيف يؤجر فيهم، قال عليه السّلام باکتسابه لهم الحسنات فيؤجر فيهم فيکتب له بذلک عشر حسنات و يرفع له عشر درجات و يمحی بها عشر سيئات.

و تقييـد المصـنف (قـده) بما بعـد ثلاثـة أيام لعله من جهـة الجمع بين هـذا الخبر و بين ما تقـدم مما يـدل علی اسـتحباب کتمان المرض بحمل هذا الخبر علی ما بعد ثلاثة أيام و حمل ما تقدم علی ما قبلها بشـهادة ما فی الاخبار المتقدمة من رجحان الکتمان إلی ثلاثة أيام، و يمکن حمل الأخبار المتقدمة علی ترک الإظهار علی نحو الشـکاية بما فسـر فی بعض تلک الاخبار أو يراد بها کتمـان شـدة المرض لا أصـله أو کتمان ما يمکن کتمانه کبعض الأمراض الخفيـة، و عليه فلا تقييـد لاسـتحباب الاعلام بما بعد الثلاثة، و لا بأس به.

[السابع الاذن لهم فی عيادته]

السابع الاذن لهم فی عيادته.

و عن الکاظم عليه السّلام إذا مرض أحدکم فليأذن للناس يدخلون عليه فإنه ليس من أحد الأولة دعوة مستجابة.

[الثامن عدم التعجيل فی شرب الدواء و مراجعة الطبيب الا مع اليأس من البرء بدونهما]

الثامن عدم التعجيل فی شرب الدواء و مراجعة الطبيب الا مع اليأس من البرء بدونهما.

و عن الصادق عليه السّلام ان من ظهرت صحته على سقمه فيعالج نفسه بشىء فمات فأنا الى اللّه منه برىء، و عن الكاظم عليه السّلام ليس من دواء الا و يهيج داء و ليس شىء أنفع للبدن من إمساك اليد الا عما يحتاج اليه، و عنه عليه السّلام ادفعوا معالجة الأطباء ما اندفع الداء عنكم فإنه بمنزلة البناء قليله يجر إلى كثيره، و عنه عليه السّلام تجنب الدواء ما احتمل بذلك الداء فإذا لم يحتمل الداء فالدواء.

و يدل على رجحان الرجوع الى الطبيب و شرب الدواء المروى عن على عليه السّلام

لا يتداوى المسلم حتى يغلب مرضه على صحته، و عليه يحمل المروى عن الصادق عليه السّلام ان نبيا من الأنبياء مرض فقال لا أتداوى حتى يكون الذى أمرضنى هو يشفينى فأوحى اللّه اليه لا أشفيك حتى تتداوى فان الشفاء منى.

(أقول) و هذا الأمر كأنه معلوم بالتجربة و قد اتفقت كلمة الأطباء فى هذه الأعصار على ترك المعاجلة فى شرب الأدوية مهما أمكن، و المروى عن حارث بن كلدة انه قال لانوشيروان دافع بالدواء ما وجدت مدفعا و لا تشربه الا عن ضرورة فإنه لا يصلح شيئا إلا أفسد مثله.

[التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر]

التاسع ان يجتنب ما يحتمل الضرر.

لا ينبغى ان يعد اجتناب ما يحتمل ضرره من آداب المريض إذ هو ثابت فى جميع الأحوال، ثم الحكم باستحباب الاجتناب عما يحتمل الضرر على نحو الكلية ليس مما ينبغى، بل هو مختلف بحسب اختلاف الموارد احتمالا و محتملا، فرب ضرر يجب الاجتناب عند احتماله و لو كان احتماله ضعيفا، و رب احتمال يلزم الجرى عليه و لو لم يكن المحتمل شديدا، ثم الحكم برجحان اتباعه عقلى كالحكم بحسن الطاعة لا يستتبع حكما شرعيا حتى يعد الاجتناب عما يحتمل ضرره مستحبا شرعيا ثم على تقدير استتباعه للحكم الشرعى بدعوى كون الحكم برجحانه فى مرتبة علل الحكم الشرعى لا معاليله فالحكم الشرعى المستكشف منه مولوى طريقى كالحكم برجحان الاحتياط لو قيل به شرعا (و كيف كان) فعد استحباب الاجتناب عما يحتمل ضرره من آداب المريض ليس على ما ينبغى.

[العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشىء]

العاشر ان يتصدق هو و أقربائه بشىء قال رسول اللّه (ص) داووا مرضاكم بالصدقة.

و عن الباقر عليه السّلام عن آبائه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال الصدقة تدفع البلاء المبرم فداووا مرضاكم بالصدقة، و عن الكاظم عليه السّلام ان رجلا شكى إليه إننى فى عشرة نفر من العيال كلهم مريض فقال عليه السّلام له داوهم بالصدقة فليس شىء أسرع اجابة من الصدقة و لا أجدى منفعة للمريض من الصدقة، و هذا الأخير بذيله يدل على استحباب إعطاء

الصدقة من المريض نفسه، و يدل عليه أيضا المروى عن الباقر عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله الصدقة تدفع ميتة السوء عن صاحبها.

[الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمنين بالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد]

الحادى عشر ان يقر عند حضور المؤمنين بالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد و سائر العقائد الحقة.

و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى كيفية الوصية انه صلّى اللّه عليه و آله قال إذا حضرته وفاته و اجتمع اليه الناس قال اللهم فاطر السموات و الأرض عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم اللهم إنى أعهد إليك فى دار الدنيا انى اشهد ان لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك و ان محمّدا عبدك و رسولك و ان الجنة حق و ان النار حق و ان البعث حق و الحساب حق و ان الايمان حق «۱» و ان الدين كما وصفت و ان الإسلام كما شرعت و ان القول كما قلت و ان القران كما أنزلت و انك أنت اللّه الحق المبين و انى أعهد إليك فى دار الدنيا انى رضيت بك ربا و بالإسلام دينا و بمحمد صلّى اللّه عليه و آله نبيا و بعلى وليا و بالقران كتابا و ان أهل بيت نبيك عليه و عليهم السّلام أئمتى (الى أخر الحديث) و فى ذيله:

قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام تعلمها أنت و علمها أهل بيتك و شيعتك فقد علمنيها جبرئيل.

[الثانى عشر ان ينصب قيما أمينا على صغاره و يجعل عليه ناظرا]

الثانى عشر ان ينصب قيما أمينا على صغاره و يجعل عليه ناظرا.

قد تقدم فى ذيل المسألة الرابعة وجوب نصب القيم الأمين على صغاره لو كان ترك النصب تضييعا لهم أو لأموالهم الذى لا يرضى اللّه سبحانه به و عدم وجوبه فيما لم يكن كذلك، و اما استحبابه شرعا و استحباب جعل الناظر عليه فلم أر له دليلا يدل عليه، و لا يخفى مساعدته مع الاعتبار الا انه لا يمكن الفتوى به.

[الثالث عشر ان يوصى بثلث ماله ان كان موسرا]

الثالث عشر ان يوصى بثلث ماله ان كان موسرا.

و يدل على استحباب أصل الوصية المروى عن الصادق عليه السّلام: ما من ميت

---

(۱) كما فى نسخة المصباح للكفعمى، و فى الكافى: و القدر حق، و يحتمل ان يكون الصراط بدل الايمان أو القدر.

تحضره الوفاة إلا رد اللّه تعالى عليه من سمعه و بصره و عقله للوصية، أخذ الوصية أو ترك، و هى الراحة التى يقال لها راحة الموت.

(و عن أبى حمزة) عن بعض الأئمة قال ان اللّه تبارك و تعالى يقول يا بن آدم تطولت عليك بثلاث (الى ان قال) و جعلت لك نظرة عند موتك فى ثلثك فلم تقدم خيرا.

و يدل على استحباب الوصية بالثلث ما روى عن الصادق عليه السّلام قال قال على عليه السّلام من اوصى فلم يجحف و لم يضار كان كمن تصدق به فى حيوته، قال و قال على عليه السلام يلحق المؤمن بعد وفاته ولد يستغفر له (الى ان قال) و صدقة يجريها.

و يدل على استحباب الوصية على الموسر ما فى خبر مسعدة بن صدقة المروى عن الصادق عليه السّلام فى حديث طويل (الى ان قال) و كان نهى اللّه تبارك اللّه و تعالى رحمة للمؤمنين لكيلا يضروا بأنفسهم و عيالاتهم منهم الضعفة الصغار و الوالدان و الشيخ الفانى و العجوز الكبيرة الذين لا يصبرون على الجوع فان تصدقت رغيفى و لا رغيف لى غيره ضاعوا و هلكوا جوعا، فمن ثم قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكها الإنسان و هو يريد ان يمضيها فأفضلها ما أنفقها الإنسان على والديه ثم الثانية على نفسه و عياله ثم الثالثة على قرابته الفقراء ثم الرابعة على جيرانه ثم الخامسة

فی سبیل اللّه و هو أحسنها أجرا، قال و قال صلّی اللّه علیه و آله للأنصاری حین أعتق عند موته خمسهٔ أو ستهٔ من الرقیق و لم یملک غیرهم و له أولاد صغار: لو أعلمتمونی أمره ما ترکتکم تدفنونه بین المسلمین، ترک صبیهٔ صغارا یتکففون الناس، ثم قال حدثنی ابی ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال ابدء بمن تعول الأدنی فالأدنی.

[الرابع عشر ان یهیأ کفنه]

الرابع عشر ان یهیأ کفنه و من أهم الأمور أحکام أمر وصیته و توضیحه و اعلام الوصی و الناظر به.

قال فی الوسائل و الأحادیث فی ان الأئمهٔ علیهم السّلام و خواص شیعتهم کانوا

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۴۲

یعدون أکفانهم.

و یدل علیه المروی فی الکافی عن السکونی عن الصادق علیه السّلام قال إذا أعد الرجل کفنه فهو مأجور کلما نظر الیه، و فی خبر محمّد بن سنان عنه علیه السّلام من کان کفنه فی بیته لم یکتب من الغافلین و کان مأجورا کلما نظر الیه، و الاهتمام بأحکام أمر الوصیهٔ و توضیحه و اعلام الوصی و الناظر به واضح لا یحتاج الی البیان لا سیما فی الأمور الواجبهٔ و خصوصا فی حقوق الناس منها.

[الخامس عشر حسن الظن باللّه عند موته]

الخامس عشر حسن الظن باللّه عند موته بل قیل بوجوبه فی جمیع الأحوال و یستفاد من بعض الاخبار وجوبه حال النزع.

لا إشکال فی استحباب حسن الظن باللّه سبحانه فی جمیع الأحوال، و فی الکافی عن الرضا علیه السّلام انه قال أحسن الظن باللّه فان اللّه عز و جل یقول انا عند ظن عبدی المؤمن ان خیرا فخیرا و ان شرا فشرا، و فی حدیث آخر عنه علیه السلام قال فأحسن الظن باللّه فإن أبا عبد اللّه علیه السّلام کان یقول من حسن ظنه باللّه کان اللّه عند ظنه به، و من رضی بالقلیل من الرزق قبل منه الیسیر من العمل.

و لا ینبغی الإشکال فی حرمهٔ القنوط من رحمهٔ اللّه و الیأس من روحه و انه من الکبائر بل هو أشد من القتل، قال سبحانه حکایهٔ عن یعقوب علیه السّلام إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ.

و یمکن ان یستأنس لوجوبه فی جمیع الأحوال المروی عن الباقر علیه السّلام، قال وجدنا فی کتاب علی علیه السّلام ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال علی منبره: و الذی لا إله الا هو لا یعذب اللّه مؤمنا بعد التوبهٔ و الاستغفار الا بسوء ظنه باللّه و تقصیر من رجائه له و سوء خلقه و اغتیاب المؤمنین.

و یدل علی استحبابه حال الاحتضار ما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله أنه عاد رجلا من الأنصار فوافقه و هو فی الموت فقال کیف تجدک، قال أجدنی أرجو رحمهٔ ربی و أتخوف من ذنوبی فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما اجتمعا فی قلب عبد فی مثل هذا الموطن إلا أعطاه اللّه رجاه و أمنه خوفه.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۴۳

(و یمکن) استفادهٔ وجوبه فی حال النزع من المروی عنه صلّی اللّه علیه و آله قال لا یموتن أحدکم حتی یحسن ظنه باللّه عز و جل فان حسن الظن باللّه ثمن الجنهٔ.

[فصل فی عیادهٔ المریض]

اشارهٔ

فصل عیادهٔ المریض من المستحبات المؤكدهٔ و فی بعض الاخبار ان عیادته عیادهٔ اللّه تعالی فإنه حاضر عند المریض المؤمن و لا تتأكد فی وجع العین و الضرس و الدمل و كذا من اشتد مرضه أو طال و لا فرق بین ان تكون فی اللیل أو فی النهار بل یستحب فی الصباح و المساء و لا یشترط فیها الجلوس بل و لا السؤال عن حاله.

لا إشكال فی استحباب عیادهٔ المریض، و فی الجواهر انه المجمع علیه بیننا بل لعله من ضروریات الدین، و قد ورد فی فضلها الاخبار عن النبی و الأئمهٔ الأطهار علیهم السّلام، فعن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ان من عاد مریضا فله بكل خطوهٔ خطاها حتی یرجع الی منزله سبعون ألف ألف حسنهٔ و یمحی عنه سبعون ألف ألف سیئهٔ و یرفع له سبعون ألف ألف درجهٔ و وكل به سبعون ألف ألف ملك یعودونه فی قبره و یستغفرون له الی یوم القیمهٔ، و نحوه غیره مما یقصر العقل عن الإحاطهٔ به، فلا إشكال انها من المستحبات المؤكدهٔ.

و فی بعض الاخبار ان عیادته عیادهٔ اللّه سبحانه، فعن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال یعیر اللّه عبدا من عباده یوم القیمهٔ فیقول عبدی ما منعك إذا مرضت أن تعودنی فیقول

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۴۴

سبحانك سبحانك أنت رب العباد لا تمرض و لا تألم فیقول مرض أخوك المؤمن فلم تعده فوعزتی و جلالی و لو عدته لوجدتنی عنده ثم لتكفلت بحوائجك فقضیتها لك و ذلك من كرامهٔ عبدی المؤمن و انا الرحمن الرحیم، و حكاه فی الوسائل عن مجالس الشیخ.

و هذا الخبر یدل علی كراههٔ ترك العیادهٔ لمكان التعبیر بالتعییر، إذ لا تعییر فی ترك المستحب، و مثله المحكی عن أبی هریرهٔ عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و لا تتأكد فی وجع العین لمرسل علی بن أسباط المروی عن الصادق علیه السّلام فی الكافی قال علیه السّلام لا عیادهٔ فی وجع العین، و هو دال علی نفی الاستحباب رأسا، لكنه یحمل علی نفی التأكد لخبر السكونی المروی فی الكافی عن الصادق علیه السّلام الدال علی استحبابها فیه قال ان أمیر المؤمنین علیه السّلام اشتكی عینه فعاده رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فإذا هو یضج فقال له النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أ جزعا أم وجعا؟ فقال یا رسول اللّه ما وجعت وجعا قط أشد منه.

و قال المجلسی فی شرح الكافی: و ربما یعلل بأنه یضر المریض بذلك بسبب ما یستصحبه بعض الناس من الطیب و غیره أو بأنه لا یمكنه رؤیتهم و الاستیناس بها أو لأنه من الأمراض المسریهٔ.

(أقول) و لعل الأخیر هو العلهٔ فی الدمل أیضا و لذا قال فی المتن بعدم تأكد الاستحباب فیه و كذا فی وجع الضرس و لعله للمرسل المروی عنهم علیهم السّلام: ثلاثهٔ لا یعاد صاحب الدمل و الضرس و الرمد.

و اما عدم تأكد الاستحباب فیمن اشتد مرضه فلم أر له دلیلا من الاخبار، نعم ربما یساعده الاعتبار بمثل ما تقدم آنفا عن المجلسی (قده) فی الرمد من انه لا یمكنه رؤیتهم فإنه عند اشتداد المرض یكون كذلك، و یمكن الاستدلال لذلك بفتوی الفقیه به بناء علی قاعدهٔ التسامح و صدق البلوغ بفتواه و لكنه لا یخلو عن المنع.

و یدل علی عدم تأكد الاستحباب فیمن طال مرضه ما فی ذیل مرسل علی بن أسباط عن الصادق علیه السّلام قال فإذا طالت العلهٔ ترك المریض و عیاله، و لا فرق فی

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 345

استحبابها فى النهار و الليل، و ما فى أوهام العامة من التحرز عنها فى الليل لا يعبأ به بل يمكن القول باستحبابها فى خصوص الصباح و المساء للمروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: أيما مؤمن عاد مريضا حين يصبح شيعه سبعون ألف ملك فإذا قعد غمرته الرحمة و استغفروا له حتى يمسى و ان عاده مساء كان له مثل ذلك حتى يصبح بل المستفاد من استحبابها كل صباح و مساء.

لكن فى خبر على بن أسباط المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام لا تكون عيادة فى أقل من ثلاثة أيام فإذا وجبت فيوم و يوم لا، و فيه احتمالات ذكرها المجلسى (قده) فى شرح الكافى (منها) ان يكون المراد من قوله عليه السّلام لا يكون عيادة (إلخ) انه لا ينبغى ان يعاد المريض من أول مرضه إلى ثلاثة أيام إذا برء قبل مضيها و الا فيوم و يوم لا، يعنى لا عيادة فى ثلاثة أيام من ابتداء المرض فان برء قبل مضيها فهو و الا فيعاد بعد الثلاثة يوم و يوم لا، و على هذا فلا يستحب العيادة فى كل صباح و مساء (و منها) ان أقل العيادة أن يراه فى كل ثلاثة أيام، و مقتضاه أفضلية العيادة فى كل يوم مطلقا سواء كانت فى الثلاثة من ابتداء المرض أو بعدها، و على هذا فيمكن القول باستحبابها فى كل يوم فى الصباح و المساء.

(و منها) ان أقل العيادة أن يراه ثلاثة أيام متواليات من ابتداء المرض و إذا تجاوز المرض عن الثلاثة فيوم و يوم لا، و لازم ذلك أيضا إمكان استحبابها فى كل يوم فى الصباح و المساء، و كانّ المجلسى (قده) استظهر الاحتمال الأخير فقال فى حلية المتقين ما حاصله انه ينبغى ان يعود المريض ثلاثة أيام فى أول المرض و بعد ذلك فيوم و يوم لا.

و قال الكاشانى فى الوافى فى شرح هذا الخبر: يعنى لا بد ان يكون بين العيادتين ثلاثة أيام فإن دعت ضرورة إلى كثرة العيادة فيوم و يوم لا- لا- تزاد على ذلك، و على ما ذكره أيضا ينفى استحباب العيادة فى كل يوم فى الصباح و المساء (و الانصاف) إجمال الخبر و اشتباه مضمونه، و الاولى رد علمه إلى قائله صلوات اللّه عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 346

و ليعلم أن العيادة هى الزيارة الا- انها اختصت فى العرف بزيارة المريض (و فى مجمع البحرين) و عدت المريض أعوده عيادة زرته، و منه حديث فاطمة بنت قيس فإنها امرأة يكثر عوادها اى زوارها و كل من أتاك مرة بعد اخرى فهو عائد و ان اشتهر فى عيادة المريض حتى صار كأنه مختص به (انتهى) و عليه فحكمها حكم الزيارة فكما لا يشترط فى الزيارة شى‌ء سوى حضور الزائر عند المزور فكذا العيادة فلا يشترط فيها الجلوس و لا السؤال عن الحال بل هى تتحقق بنفس حضور العائد عند المريض.

و لها آداب

[أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس]

أحدها ان يجلس عنده و لكن لا يطيل الجلوس إلا إذا كان المريض طالبا.

و يدل على استحباب الجلوس عند المريض، المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، و فيه: أيما مؤمن عاد مؤمنا خاض الرحمة خوضا، فإذا جلس غمرته الرحمة فإذا انصرف و كل اللّه به سبعين ألف ملك يستغفرون له و يسترحمون عليه و يقولون طبت و طابت لك الجنة إلى تلك الساعة من غد و كان له يا أبا حمزة خريف فى الجنة قلت و ما الخريف جعلت فداك قال زاوية فى الجنة يسير الراكب فيها أربعين عاما.

و يدل على استحباب تخفيف الجلوس عنده ما ورد فى تحديد مقداره و ان العيادة قدر فواق «1» أو حلب ناقة و ان من أعظم العواد عند اللّه لمن إذا عاد أخاه خفف الجلوس الا ان يحب المريض ذلك أو يريده و يسئله ذلك و ان تمام العيادة للمريض ان

تضع يدک علی ذراعه و تعجل القيام من عنده فإن عيادة النوکی «۲» أشد علی المريض من وجعه.

---

(۱) قال فی المجمع الفواق کغراب: ما بين الحلبتين من الوقت لأنها تحلب فتترک سويعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب، أو ما بين فتح يدک و قبضها علی الضرع.

(۲) النوک بالضم و الفتح الحمق و منه قولهم و داء النوک ليس له دواء و النواکة الحماقه (مجمع البحرين).

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۵، ص: ۳۴۷

[الثانی ان يضع العائد إحدی يديه علی الأخری]

الثانی ان يضع العائد إحدی يديه علی الأخری أو علی جبهته حال الجلوس عند المريض.

لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السّلام قال من تمام العيادة أن يضع العائد إحدی يديه علی الأخری أو علی جبهته، و قال المجلسی (قده) فی شرحه کأنّ هذا علی سبيل التمثيل و المراد إظهار الحزن و التأسف علی مرضه فان هذان الفعلان متعارفان بين الناس لإظهار الحزن و التحسر، و إرجاع ضميری يديه و جبهته الی المريض بعيد جدا.

آملی، ميرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۵، ص: ۳۴۷

[الثالث ان يضع يده علی ذراع المريض عند الدعاء له]

الثالث ان يضع يده علی ذراع المريض عند الدعاء له أو مطلقا.

الموجود فی الخبر هو وضع العائد يده علی المريض أو علی ذراع المريض من غير تقييده بحال الدعاء (ففی الکافی) عن الصادق عليه السّلام قال تمام العيادة أن تدع يدک علی المريض إذا دخلت عليه، و فی خبر أخر عنه عليه السّلام قال تمام العيادة للمريض ان تضع يدک علی ذراعه و تعجيل القيام من عنده (الحديث) و لکن قال المجلسی فی شرح الکافی: و لعل وضع يده علی ذراعه عند الدعاء، قال فی الدروس و يضع العائد يده علی ذراع المريض و يدعو له (انتهی کلام المجلسی) و لم يعلم وجه لاختصاص الاستحباب بحال الدعاء فالأقوی هو استحبابه مطلقا کما لا وجه لحصر الاستحباب بالوضع علی ذراع المريض بل يحصل بوضع اليد علی يده مطلقا و لو غير الذراع و ان کان الوضع علی ذراعه أيضا مستحبا بالخصوص.

[الرابع ان يدعو له بالشفاء]

الرابع ان يدعو له بالشفاء و الاولی ان يقول اللهم اشفه بشفائک و داوه بدوائک و عافه من بلائک.

لم أر فی جوامع الاخبار مثل الکافی و الوافی و الوسائل ما يدل علی استحباب دعاء العائد للمريض فضلا عن القول المذکور فی المتن (نعم) قال المجلسی (قده) فی حلية المتقين ما حاصله انه فی حديث قال عليه السّلام من تمام العيادة أن تضع يدک علی ذراع المريض عند الدعاء و تعجل القيام لئلا تکون عيادة الحمقی التی هی أشد علی المريض من وجعه (انتهی) و لعل هذا الخبر هو الخبر المتقدم فی الأمر الثالث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۴۸
الذى لم يذكر فيه كلمة عند الدعاء.
و لكن قال الكفعمى فى مصباحه: و رأيت بخط الشهيد رحمه اللّه انه يمسك بعضد المريض الأيمن و يقرء الحمد سبعا و يدعو بهذا الدعاء اللهم أزل عنه العلل و الداء و أعده إلى الصحة و الشفاء (الى أخر الدعاء) و قال فيه أيضا و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما دعى عبد بهذه الكلمات لمريض الّا شفاه اللّه ما لم يقض انه يموت منه، و هنّ:
اسئل اللّه العظيم رب العرش العظيم ان يشفيك، و قال أيضا و فى كتاب المجتبى من الدعاء المجتبى تقول فى الدعاء للمريض اللهم انك قلت فى كتابك (إلى أخر الدعاء) و كيف كان فلو تم إثبات الاستحباب بما ذكر فهو و الا فالقول بكون الدعاء للمريض من آداب العيادة مما لا دليل عليه و لا على أولوية القول المذكور فى المتن و اللّه سبحانه هو العليم.

[الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها]

الخامس ان يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها مما يفرحه و يريحه.
و يدل عليه المروى فى الكافى عن بعض موالى الصادق عليه السّلام قال مرض بعض مواليه فخرجنا اليه نعوده و نحن عدة من موالى جعفر عليه السّلام فاستقبلنا جعفر عليه السّلام فى بعض الطريق فقال لنا اين تريدون فقلنا نريد فلانا نعوده فقال لنا قفوا فوقفنا فقال مع أحدكم تفاحة أو سفر جلة أو أترجة أو لعقة «۱» من حليب أو قطعة من عود طيب؟ فقلنا ما معنا شىء من هذا، فقال اما تعلمون بان المريض يستريح الى كل ما ادخل عليه.

[السادس ان يقرء عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة]

السادس ان يقرء عليه فاتحة الكتاب سبعين أو أربعين مرة أو سبع مرات أو مرة واحدة فعن ابى عبد اللّه (ع) لو قرأت الحمد على ميت سبعين مرة ثم ردت فيه الروح ما كان عجبا و فى الحديث ما قرء الحمد على وجع سبعين مرة إلا سكن باذن اللّه و ان شئتم فجربوا و لا تشكوا و قال الصادق (ع) من نالته علة فليقرء فى جيبه الحمد سبع مرات و ينبغى ان ينفض لباسه بعد قراءة الحمد عليه.

---

(۱) اللعقة بالضم اسم ما تأخذه الملعقة، و بالفتح المرة الواحدة (صحاح).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۴۹
و قد ورد ان فى الحمد شفاء من كل سم، و ورد قرائتها سبعا لكل مرض تارة، و أربعين أخرى، و سبعين ثالثة، و مأة رابعة، و ان فى الحمد سبع مرات شفاء من كل داء فان عوّذ بها صاحبها مأة مرة و كان الروح قد خرج من الجسد رد اللّه عليه الروح.

[السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهيه]

السابع ان لا يؤكل عنده ما يضره و يشتهيه.
لم أجد ما يدل على كون ترك أكل ما يضر بالمريض عنده من آداب العيادة و لكنه يناسب مع الاعتبار، الا ان الاعتبار لا يصير مدركا للحكم الشرعى و يمكن ان يستأنس له باستحباب ترك ما يغيظه إذا كل ما يشتهيه عنده مع كونه ممنوعا منه يغيظه.

[الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه]

الثامن ان لا يفعل عنده ما يغيظه أو يضيق خلقه.
و يدل عليه المروى عن الصادق عليه السّلام فى الكافى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول ثلاثة دعوتهم مستجابة: الحاج، و الغازى، و المريض فلا تغيظوه و لا تضجروه.

[التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه]

التاسع ان يلتمس منه الدعاء فإنه ممن يستجاب دعائه فعن الصادق (ع) ثلاثة يستجاب دعائهم الحاج و الغازى و المريض.
و فى خبر سيف بن عميرة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام أيضا قال إذا دخل أحدكم على أخيه عائدا فليسأله أن يدعو له فإن دعائه مثل دعاء الملائكة قال فى الوافى فى بيان كون دعائه مثل دعاء الملائكة و ذلك لانكسار قوتيه الشهوية و الغضبية بالمرض و انابته الى اللّه فيشبه الملائكة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۵۰

[فصل فى أحكام المحتضر]

اشارة

فصل فيما يتعلق بالمحتضر مما هو وظيفة الغير و هى أمور:

[الأول توجيهه إلى القبلة]

الأول توجيهه إلى القبلة بوضعه على وجه لو جلس كان وجهه إلى القبلة و وجوبه لا يخلو عن قوة بل لا يبعد وجوبه على المحتضر نفسه أيضا و ان لم يمكن بالكيفية المذكورة فبالممكن منها و الا فبتوجيهه جالسا و مضطجعا على الأيمن أو على الأيسر مع تعذر الجلوس و لا فرق بين الرجل و المرأة و الصغير و الكبير بشرط ان يكون مسلما و يجب ان يكون ذلك باذن وليه مع الإمكان و الا فالأحوط الاستيذان من الحاكم الشرعى و الأحوط مراعاة الاستقبال بالكيفية المذكورة فى جميع الحالات الى ما بعد الفراغ من الغسل و بعده فالأولى وضعه بنحو ما يوضع حين الصلاة عليه الى حال الدفن بجعل رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق.
فى هذا المتن أمور:
(الأول) اختلف فى وجوب توجيه المحتضر «۱» إلى القبلة و استحبابه على قولين، و المحكى عن غير واحد من الأصحاب هو الوجوب و نسب الى المشهور تارة و الى الأشهر أخرى، و المنسوب الى المفيد و السيد المرتضى و الشيخ فى المبسوط

---

(۱) المحتضر هو من عارضه حال الاحتضار و هو وقت نزع الروح من البدن أعاننا اللّه سبحانه عليه و ثبتنا بالقول الثابت لديه، سمى بالاحتضار اما لحضور روحه أو لحضور الملائكة لقبض روحه أو لحضور اهله و اخوانه عنده.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۵۱
و الخلاف و النهاية و المحقق فى المعتبر و العلامة فى التذكرة هو الاستحباب و هو مختار جماعة من المتأخرين كالأردبيلى و

صاحب المدارک و صاحب الکفایة و کاشف اللثام و نسب الی المشهور أیضا.

(و استدل للاول) باستمرار طریقة الشیعة فی جمیع الأعصار حتی انهم یعدون فوته من الشنائع علی المیت و اهله، و بجملة من الاخبار کمرسل الفقیه عن الصادق علیه السّلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال دخل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی رجل من ولد عبد المطلب و هو فی السوق «۱» و قد وجه الی غیر القبلة فقال وجهوه إلی القبلة فإنکم إذا فعلتم ذلک به أقبلت علیه الملائکة و اقبل اللّه عز و جلّ علیه بوجهه فلم یزل کذلک حتی یقبض.

(و حسنة سلیمان بن خالد) عن الصادق علیه السّلام قال إذا مات لأحدکم میت فسجوه تجاه القبلة.

(و روایة معاویة بن عمار) قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المیت فقال استقبل بباطن قدمیه القبلة.

و أورد علی التمسک باستمرار طریقة الشیعة بأنه لا یدل علی وجوبه ضرورة الالتزام منهم بفعل بعض المستحبات کثیرا، و علی التمسک بالمرسل بضعفه بالإرسال و بالمنع عن دلالته علی الوجوب لظهوره فی الاستحباب بقرینة التعلیل المذکور فیه، و بأنه قضیة فی واقعة فلا تدل علی العموم.

لکن الإرسال لا یمنع عن العمل بالخبر بعد ما تبین من کون المدار فی صحة العمل بالخبر هو الوثوق بالصدور و لو کان مرسلا، و لا شبهة فی الوثوق بصدور هذا الخبر من جهة استناد الأصحاب إلیه حتی من القائلین باستحباب التوجیه لأنهم فهموا منه الاستحباب، مضافا الی أنه مسند فی العلل و ان أرسله فی الفقیه، فالإشکال علیه بالضعف مما لا ینبغی الإصغاء إلیه کما لا ینبغی الخدشة فی دلالته بأنه قضیة فی واقعة

---

(۱) السوق بالفتح النزع یقال ساق سوقا و سیاقا شرع فی نزع الروح، و إقبال اللّه تعالی بالوجه کنایة عن إنزال الرحمة علیه.

لا تدل علی العموم، کیف و الا لانسد باب الاستدلال فی معظم الاحکام بالاخبار إذ أکثرها ورد فی موارد خاصة ابتداء أو فی الجواب عن السائلین منها، الا ان الانصاف ظهور المرسل فی الاستحباب بقرینة التعلیل، و المنع عن ظهوره فیه خلاف الانصاف.

و ما فی مصباح الفقیه من الفرق فی ذکر الفائدة بین ما کانت عائدة إلی المکلف المأمور به و بین ما کانت عائدة إلی غیره و ان الأول یصلح ان یکون قرینة علی الاستحباب دون الأخیر، و المقام من قبیل الأخیر حیث ان المأمور هو الولی أو مطلق المکلفین و الفائدة عائدة إلی المیت المحتضر (لا یقدح) فی دعوی الظهور فی الاستحباب حیث ان المستظهر من ذکر الفائدة و لو بالنسبة إلی الغیر هو انحصار ما فی امتثال ذاک الأمر بما ذکر من الفائدة (و لذلک) ربما یستشکل فی حمله علی الاستحباب أیضا لظهوره فی الإرشاد إلا ان الانصاف کشفه عن رضا الأمر بفعله و حسنه عنده، الدال علی رجحانه.

و أورد علی التمسک بحسنة سلیمان بن خالد مضافا الی ضعف السند بما فی دلالتها لان التسجیة التی تعلق بها الأمر هی تغطیة المیت و هی مستحبة بالاتفاق مع انها تقع بعد الموت لا حال الاحتضار، و ارادة الاشراف علی الموت من لفظ المیت مجاز لیس ارتکابها اولی من حمل الأمر علی الاستحباب مع انها انما تصح فی لفظ- المیت- فی قوله علیه السّلام إذا مات لأحدکم میت، لا فی کلمة- مات- إذ الاشراف علی الموت لا یقع علی المشرف علی الموت و انما یقع علیه الموت کما فی- من قتل قتیلا- حیث ان القتل یقع علی المشرف علیه لا ان الاشراف علی القتل یقع علی المشرف علی القتل (و دعوی) انجبار قصور دلالتها بالشهرة کما فی الجواهر (مدفوعة) بأن الشهرة غیر جابرة لضعف الدلالة و ان کانت جابرة لضعف السند، مع ما فی دعوی الشهرة علی الوجوب لذهاب کثیر من الأعاظم إلی الاستحباب بل نسب القول به الی المشهور مع اسناد القول بالوجوب إلی الأشهر فالإنصاف قصور دلالة الحسنة علی الوجوب.

و أورد على التمسک بروایة عمار بان فیها احتمالات، و هی احتمال کون

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۵۳

السؤال فیها عن کیفیة الاستقبال کما یؤیده الأخبار الأخر الواردة فی کیفیته کالمروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام قال- فی توجیه المیت- تستقبل و تجعل قدمیه مما یلی القبلة، و خبر ذریح المحاربی عنه علیه السّلام قال إذا وجهت المیت للقبلة فاستقبل بوجهه القبلة و لا تجعله معترضا کما یجعل الناس فإنی رأیت أصحابی یفعلون ذلک و احتمال کون السؤال فیها عن حکم الاستقبال بعد موته کما یؤیده ظهور المشتق اعنی کلمة- المیت- فی المتلبس بالموت، و احتمال کونه عن حکم المشرف على الموت و هو المحتضر بإرادته من لفظ المیت مجازا، و من الواضح احتیاج الاحتمال الأخیر إلى قرینة منتفیة فی المقام فلا بد من الحمل على احد الاحتمالین الأولین، و مع الإغماض عن ذلک فالإنصاف تساوی الاحتمالات فتصیر مجملة لا تصلح للاستدلال بها لوجوب توجیه المحتضر.

و قد تحصل مما ذکرناه عدم قیام دلیل یمکن الاستناد إلیه فی الوجوب، الا انه لذهاب الأکثر الیه و قیام العمل علیه یکون الاحتیاط اللازم فی عدم ترکه.

(الأمر الثانی) لا خلاف فی کیفیة الاستقبال و هی وضع المحتضر على وجه لو جلس کان وجهه إلى القبلة، و یدل علیه بعد الإجماع ما تقدم من روایة ابن عمار و المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام و خبر ذریح.

(الأمر الثالث) قال فی الجواهر الظاهر تعلق الوجوب بالمحتضر نفسه مع التمکن منه، و استدل له الشیخ الأکبر (قده) فی الطهارة بأن الظاهر من الاخبار وجوب وجود التوجه فی الخارج لا عن مباشر و المفروض قدرته على ذلک، و ما ذکراه (قدس سرهما) و ان کان حسنا الا ان الجمود على ظاهر الاخبار المتقدمة هو کون ذلک تکلیفا متوجها الى غیره و ان کان لنفع عائد إلیه.

ثم على القول بوجوبه علیه فلا یبعد حینئذ تقدمه فی التکلیف على غیره لانصراف الأخبار السابقة الإمرة للغیر الى الغالب من عجز المحتضر نفسه عن التوجیه حال الاحتضار.

(الرابع) مقتضى النص و الفتوى و الأصل سقوط الاستقبال عند عدم التمکن

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۵۴

منه بالکیفیة المخصوصة، و ذلک لعدم الدلیل على وجوب شی‌ء أخر غیرها و لو بالممکن منها، إذ لا موقع للتمسک لوجوب الممکن منها بقاعدة المیسور مع عدم تبین کون الممکن منها مما یعد میسورا منها کما هو الشرط فی صحة التمسک بالقاعدة المذکورة.

(و منه یظهر) عدم وجوب توجیهه جالسا أو مضطجعا على الأیمن أو الأیسر الا انه فی الجواهر احتمل القول بوجوب ما یمکن منه من الاستقبال جالسا أو مضطجعا على احد جانبیه مع عدم التمکن من الجلوس أو مطلقا فی وجه کاحتماله تقدیم الجانب الأیمن على الأیسر، ثم قال و لعل الأقوى سقوط ما عدا الاستقبال جالسا (انتهى) و لعل استثنائه ما عدا الاستقبال جالسا لتمامیة التمسک بقاعدة المیسور لإثبات وجوبه جالسا لکونه میسورا منه و هو حسن إذ المدار فی الکیفیة المذکورة هو کون باطن القدمین و الوجه إلى القبلة و هو یحصل فی حال الجلوس بل هو فی حال الجلوس اولى لتوجه وجهه إلى القبلة فعلا.

(الخامس) لا فرق فی وجوب الاستقبال بین الرجل و المرأة و الصغیر و الکبیر لإطلاق الأخبار المتقدمة.

(السادس) یختص الوجوب بالمحتضر المسلم أو الملحق به بلا خلاف ظاهر فیه و یدل علیه حسنة سلیمان بن خالد المتقدمة التی فیها: إذا مات لأحدکم میت، و ان کان لا یأبى عن وجوبه فی غیر المسلم أیضا إطلاق غیرها من الاخبار، لکن من الواضح تسالم الأصحاب على اختصاص الحکم بالمسلم (و یؤیده) کون التوجیه من حقوق المیت کما یدل علیه التعلیل فی مرسل الفقیه

المتقدم الذى فيه: فإنكم إذا فعلتم ذلك به أقبلت عليه الملائكة و اقبل اللّه عز و جل عليه بوجهه (الحديث) و لا مورد لذلك فى الكافر.

و هل يعم الحكم المخالف من المسلمين أو يختص بأهل الحق، احتمالان، من الإطلاق و مما ورد من إلزامهم بما يلتزمون به و هم لا يرون وجوب الاستقبال و لا يخفى ما فى الأخير لأن الظاهر هو كون هذا التكليف متعلقا بالحى الحاضر عنده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٥٥

فالمناط على رأيه لا رأى الميت حتى يتمسك بما ورد من الإلزام بمذهبهم و لا يلزم من ذلك عدم وجوب توجيه الموافق إذا كان الحاضر مخالفا إذا لحاضر المخالف مكلف بتوجيه الموافق قطعا كما لا يخفى.

(السابع) هل يجب توجيه المحتضر نحو القبلة مطلقا أو يجب ان يكون بإذن الولى، احتمالان، المستظهر من جامع المقاصد و غيره هو الأخير بل الظاهر من الأول الإجماع عليه، و يمكن ان يستدل له مضافا الى إجماع المذكور بوجوه (منها) قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحٰامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتٰابِ اللّٰهِ، بناء على عمومها الشامل لمثل التوجيه إلى القبلة (و منها) عموم قوله عليه السّلام الزوج اولى بزوجته حتى تدفن (و منها) عموم ان اولى الناس بأحكام الميت أولاهم بميراثه بناء على شمول عمومه للمقام (و منها) ان توجيهه إلى القبلة تصرف فيه فلا يجوز إلا بإذنه أو بإذن وليه.

و الكل مندفع بالمنع عن شمول إطلاق معاقد الإجماع للأحكام المترتبة قبل الموت، و به يندفع التمسك بما بعد الإجماع من العمومات أيضا، و منع كون التوجيه إلى القبلة تصرفا فى المحتضر لكى يحتاج الى اذنه مع انه لو كان كذلك للزم الاستيذان منه مع التمكن منه لا الرجوع الى وليه، كما انه مع عدم إمكانه ينبغى الرجوع الى وليه الخاص و مع عدمه الى الحاكم و مع عدمه الى عدول المؤمنين، لكن الأحوط الاستيذان من وليه مع إمكانه.

(الثامن) انه على القول بوجوب التوجيه فى حال الاحتضار ففى وجوب إبقائه كذلك الى انتهاء غسله، أو ما لم ينقل عن محله، أو الى ما بعد الموت فى زمان ما، أو سقوطه بالموت (وجوه) المحكى عن مصابيح العلامة الطباطبائى (قده) استظهار الأول من خبر سليمان بن خالد، و لعله استظهره من قوله عليه السّلام: و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون باطن قدميه إلى القبلة، بعد قوله عليه السّلام إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة.

(و فيه أولا) ما تقدم سابقا من ان الظاهر من قوله إذا مات لأحدكم ميت هو الأمر بالتسجية تجاه القبلة بعد الموت، و الحمل على الاشراف على الموت بعيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٣٥٦

(و ثانيا) انه على تقدير إرادة الاشراف على الموت فلا يدل على وجوب إبقائه كذلك الى انتهاء الغسل بل الظاهر منه حينئذ وجوب توجيهه حال الاحتضار و حال الغسل لا إبقائه كذلك من حال الاحتضار الى انتهاء الغسل، بل لعله على عدم وجوب إبقائه كذلك أدل، و الا لكان الأنسب أن يقول بعد قوله فسجوه تجاه القبلة و كذلك إلى أخر الغسل، نعم لو أبقينا صدر الخبر على ظاهره من الأمر بالتسجية تجاه القبلة بعد النزع أمكن ان يستدل به على وجوبه كذلك من بعد النزع الى انتهاء الغسل فتكون النكتة فى التنصيص به فى حال الغسل دفع توهم عدم وجوبه فى حال الغسل لتبدل وضع الميت حينئذ عما كان عليه قبله، لكن قد عرفت المنع عن حمله على الوجوب حينئذ للإجماع على عدم وجوب التسجية، و يمكن ان يقال باستحباب الإبقاء على حال الاستقبال حينئذ للخبر المذكور- لو تم التمسك به للاستحباب.

(و يستدل للثانى) أى لوجوب إبقائه إلى القبلة ما لم ينقل بالاستصحاب، اى استصحاب وجوب إبقائه إلى القبلة الثابت قبل نزع روحه ما لم يرفع عن موضعه كما دل عليه ذيل المرسل المتقدم الذى فيه: فلم يزل كذلك حتى يقبض، و عند الشك فى بقاء

وجوبه بعد النزع يستصحب بقائه ما لم يرفع عن موضعه، و مع رفعه عنه فالمرجع هو أصالة عدم وجوب الثابت فى حال الرفع فيستصحب الى ما بعد وضعه بعد الرفع.

و استدرك فى المستمسك بقوله نعم ربما يجرى الاستصحاب التعليقى فيقال كان قبل الرفع بحيث لو وضع وجب الاستقبال به فكذا بعد الرفع.

(أقول) و الظاهر عدم المجال للاستصحاب التعليقى فى المقام و لا معنى للقول بكونه قبل الرفع بحيث لو وضع لوجب الاستقبال لان حال ما قبل الرفع هو حال الوضع نفسه و لا يحتاج فيه الى فرض الوضع ثم انه قبل الرفع كان محكوما بوجوب الإبقاء تجاه القبلة بحكم الاستصحاب و قد انقطع بالرفع و يكون المقام أشبه بما إذا كان شك و يقينان متقدمان عليه حيث يتوهم فيه تعارض الاستصحابين حيث انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۵۷

فى المقام يقطع بوجوب التوجيه من حين النزع الى ان يرفع و عدم وجوبه من أول الرفع الى ان يوضع بعده و يشك فى وجوبه من أول الوضع بعد الرفع الى انتهاء الغسل و لو كان توهم فى المقام لكان فى معارضة استصحاب الوجوب الثابت قبل الرفع مع استصحاب عدمه الثابت فى حال الرفع لكنه أيضا لا سبيل إليه فى المقام و لو قيل به فى غيره- إذ الحكم الثابت قبل الرفع ثابت بالاستصحاب المقطوع انقطاعه بعد الرفع و لا معنى لاستصحاب الحكم الثابت بالاستصحاب.

(و يستدل للثالث) اعنى وجوب التوجيه الى ما بعد الموت فى زمان ما بانصراف الأمر به فى حال الاحتضار الى استدامته الى زمان نزع الروح عنه المستلزم لبقائه بعد النزع تجاه القبلة انا ما من الزمان (و لا يخفى) ان لازمه حينئذ عدم وجوب إبقائه كذلك بعد النزع.

(و يستدل للأخير) أعنى سقوطه بالموت بعدم الدليل على وجوبه بعد الموت بعد تفسير- الميت- فى خبر سليمان بن خالد و موثق عمار بالمشرف على الموت مضافا الى دلالة ذيل المرسل اعنى قوله فلم يزل كذلك حتى يقبض على انتهاء الوجوب بقبض الروح و اشعار التعليل المذكور فيه بانتهاء الوجوب الى النزع حيث ان المناسب لاقبال الملائكة و إقبال اللّه عز و جل عليه بوجهه هو حال الاحتضار و النزع.

و هذا الأخير هو الأقوى كما اختاره الشهيد (قده) فى الذكرى و تبعه عليه غيره، و عليه ففى استحباب إبقائه على حال الاستقبال احتمالان، من عدم الدليل عليه و من إمكان الاستئناس له من خبر سليمان بن خالد، و لعل هذا الأخير أولى، هذا كله حكم توجيه الميت من حين الموت الى انتهاء الغسل، و اما بعد الغسل و التكفين فالأولى وضعه بنحو ما يوضع حال الصلاة عليه كما يدل عليه خبر يعقوب بن يقطين المروى عن الرضا عليه السّلام: فإذا طهر وضع كما يوضع فى قبره.

[الثانى يستحب تلقينه الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثنى عشر عليهم السلام]

الثانى يستحب تلقينه الشهادتين و الإقرار بالأئمة الاثنى عشر عليهم السلام و سائر الاعتقادات الحقة على وجه يفهم بل يستحب تكرارها الى ان يموت و يناسب قراءة العديلة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۵۸

المراد من التلقين كما فى الجواهر هو التفهيم و يدل على أصل استحبابه عدم الخلاف فيه بل عن كشف اللثام الاتفاق عليه، و على استحباب تلقينه الشهادتين خبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام، قال إذا حضرت قبل ان يموت فلقنه شهادة ان لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له و ان محمدا صلّى اللّه عليه و آله عبده و رسوله، و فى خبر ابى خديجة المروى عن الكافى عن الصادق عليه

السّلام فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه حتى يموتوا (و فى الفقيه) قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لقنوا موتاكم لا إله إلا اللّه فان من كان أخر كلامه لا إله إلا اللّه دخل الجنة (و فى الكافى) المروى عن ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام و عن البخترى عن الصادق عليه السّلام انكم تلقنون موتاكم عند الموت لا إله إلا اللّه و نحن نلقّن موتانا محمد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله.

و يدل على استحباب تلقينه الإقرار بالأئمة الاثنى عشر خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام فى قضية عكرمة عند موته و كان من الخوارج، و فيه قال عليه السّلام اما إنى لو أدركت عكرمة قبل ان تقع النفس موقعها لعلمته كلمات ينتفع بها و لكنى أدركته و قد وقعت النفس موقعها قلت جعلت فداك و ما ذاك الكلام، قال هو و اللّه ما أنتم عليه فلقنوا موتاكم شهادة ان لا إله إلا اللّه و الولاية.

بل يستحب التنصيص بأسماء الأئمة عليهم السّلام واحدا بعد واحد لما فى الكافى فى خبر الحضرمى من قول الراوى: ثم سميت له الأئمة رجلا رجلا فأقر بذلك، و لما فى رواية أخرى من الكافى أيضا قال لقنه كلمات الفرج و الشهادتين و تسمى له الإقرار بالأئمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع عنه الكلام، و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب التكرار أيضا و يدل عليه أيضا خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام قال ما من احد يحضره الموت الا وكل به إبليس من شياطينه من يأمره بالكفر و يشككه فى دينه حتى تخرج نفسه (الى ان قال) فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه حتى يموتوا.

و يدل على استحباب تلقينه سائر الاعتقادات الحقة خبر زرارة المروى عن الباقر عليه السّلام فى قضية عكرمة، و فيه- بعد قول السائل و ما ذاك الكلام- قال عليه السّلام هو و اللّه ما أنتم عليه، فإنه و ان كان ظاهرا فى الإقرار بالأئمة عليهم السّلام الا انه بإطلاقه يعم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 359

سائر ما عليه الشيعة من العقائد الحقة.

و المستظهر من هذه الاخبار خصوصا ما عبر فيه بلفظ التلقين الذى بمعنى التفهيم استحباب تفهيم ما ذكر للمريض، بل المستفاد منها و مما يأتى من تلقينه الاستغفار ارادة متابعة المريض للملقن بلسانه، و عليه فيمكن ان يقال لو لم يقدر عليها بلسانه فيتابع بقلبه بإخطار صورة الكلمات أو عقد القلب بمضمونها الى ان يموت.

و يستفاد مناسبة قراءة دعاء العديلة المعروفة مما ذكره فخر المحققين (قده) من ان من أراد ان يسلم من وسوسة الشيطان و تشكيكه عند الموت فليستحضر أصول الايمان و أدلتها القطعية و يودعها عند اللّه سبحانه لكى يردها اليه وقت موته، و اما نفس هذا الدعاء فهى بهذه العبارة غير مأثورة بل هى من تأليف بعض العلماء (نعم) ورد فى التعقيب ما يقرب من ذلك من ان من أراد ان يكمل ايمانه و لا يزول عنه فليقل بعد كل صلاة رضيت باللّه ربا (إلخ) ثبتنا اللّه تعالى بالقول الثابت لدى الموت و و أعاننا عليه و رزقنا حسن الخاتمة بمحمد و إله الطاهرين.

[الثالث تلقينه كلمات الفرج]

الثالث تلقينه كلمات الفرج

و يدل على استحبابه بعد الإجماع عليه خبر الحلبى المروى عن الصادق عليه السّلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله دخل على رجل من بنى هاشم و هو يقضى فقال له رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قل لا إله إلا اللّه العلى العظيم لا إله إلا اللّه الحليم الكريم سبحان اللّه رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد للّه رب

العالمين، فقالها، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الحمد للّه الذى استنقذه من النار، و زاد فى الفقيه كلمة- و ما تحتهن بعد قوله و ما بينهن، و زاد أيضا و سلام على المرسلين قبل الحمد للّه رب العالمين، و قال فى المدارك: و ذكر المفيد و جمع من الأصحاب انه يقول قبل التحميد و سلام على المرسلين ثم قال و سئل عنه المصنف (يعنى المحقق) فى الفتاوى فجوزه لانه بلفظ القران ثم قال و لا ريب فى الجواز لكن جعله فى أثناء كلمات الفرج مع خروجه عنها ليس بجيد (انتهى).

أقول الظاهر ان كونه بلفظ القران لا يخرجه عن كلام الآدميين لو جعل فى طى الدعاء و جى‌ء به بعنوان التحية، كما ان الاشكال فى جعله فى أثناء كلمات الفرج ليس بجيد بعد كونه مذكورا كذلك فى الفقيه.

و يدل أيضا على استحباب التلقين بها خبر القداح عن الصادق عليه السّلام قال كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا حضر أحدا من أهل بيته الموت قال له قل لا إله إلا اللّه الحليم الكريم لا إله إلا اللّه العلى العظيم سبحان اللّه رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما بينهما و رب العرش العظيم و الحمد للّه رب العالمين، فإذا قالها المريض قال اذهب فليس عليك بأس.

و خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام قال إذا أدركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا إله إلا اللّه الحليم الكريم لا إله إلا اللّه العلى العظيم سبحان اللّه رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما فهين و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد للّه رب العالمين، و فى اختلاف هذه الاخبار فى كلمات الفرج زيادة و نقصانا يقال اما بأولوية الأخذ بما جمعها جميعا و هو ما حكى عن الفقيه، أو بالتخيير بناء على القول به فى الدعاء، أو بالأخذ بخبر زرارة لصحة الأخذ به و ضعف ما عداه كما قواه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة معللا بكونه أصح و أصرح.

و أيضا هذا الدعاء اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك و اقبل منى اليسير من طاعتك.

ففى خبر سالم بن سلمة عن الصادق عليه السّلام قال حضر رجلا الموت فقيل يا رسول اللّه ان فلا ناقد حضره الموت فنهض رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و معه ناس من أصحابه حتى أتاه و هو مغمى عليه فقال يا ملك الموت كف عن هذا الرجل حتى اسئله فأفاق الرجل فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما رأيت، قال رأيت، بياضا كثيرا و سوادا كثيرا فقال أيهما كان أقرب منك فقال السواد، فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قل اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك و اقبل منى اليسير من طاعتك، فقاله ثم أغمى عليه فقال يا ملك الموت خفف عنه حتى اسئله فأفاق الرجل فقال ما رأيت قال رأيت بياضا كثيرا و سوادا كثيرا قال فأيهما

كان أقرب إليك فقال البياض فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم غفر اللّه لصاحبكم «1» قال فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام إذا حضرتم ميتا فقولوا له هذا الكلام ليقوله.

و أيضا يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل منى اليسير و اعف عنى الكثير انك أنت العفو الغفور

و فى مرسل الفقيه قال الصادق عليه السّلام اعتقل لسان رجل من أهل المدينة على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى مرضه الذى مات فيه فدخل عليه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال له قل لا إله إلا اللّه فلم يقدر عليه فأعاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلم يقدر عليه و عند رأس الرجل امرأة فقال لها هل لهذا الرجل أم فقالت نعم يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أنا امه، فقال لها أ راضية أنت عنه أم لا؟ فقالت بل ساخطة، فقال لها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فإنى أحب ان ترضين عنه، فقالت قد رضيت عنه لرضاك يا رسول اللّه، فقال له قل لا إله إلا اللّه فقال لا إله إلا اللّه فقال قل يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل منى اليسير و اعف عنى الكثير انك أنت العفو الغفور فقالها فقال له ما ذا ترى فقال أرى أسودين

قد دخلا على، قال أعدها فأعادها فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أعدها فأعادها فقال ما ترى، قال تباعدا منى و دخل أبيضان و خرج الأسودان فما أراهما و دنى الأبيضان منى الان يأخذ إن بنفسى فمات من ساعته

و أيضا اللهم ارحمنى فإنك رحيم

فعن دعوات الراوندى ان زين العابدين عليه السّلام لم يزل يردد ذلك حتى توفى صلوات اللّه عليه، و فى الجواهر يستفاد من خبر حريز عن الباقر عليه السّلام زيادة على ما تقدم، و فيه قال عليه السّلام إذا دخلت على مريض و هو فى النزع الشديد فقل له ادع بهذا الدعاء يخفف اللّه عنك: أعوذ باللّه العظيم رب العرش الكريم من كل عرق نفار «۲» و من شرّ حرّ النار (سبع مرات) ثم لقنه كلمات الفرج ثم حول وجهه

---

(۱) قال فى الوافى لأن الاعتراف بالذنب كفارة له.

(۲) و فى نسخة الوسائل الموجودة عندنا قد كتب فى هامشها بدل- نفار- نعار بالعين المهملة و المستفاد من كلمات أهل اللغة صحة الكلمتين و تناسب معناهما مع المقام قال بعضهم نفر نفورا. العين و غيرها هاجت و ورمت، فمعنى العرق النفار (بالفاء) على هذا العرق الذى هاج و ورم. و قال فى مادة نعر بالعين: النعار و النعور و الناعور: العرق يفور منه الدم، و يجوز ان تكون كلمة: تغار بالتاء و الغين المعجمة، قال تغر العرق: خرج منه الدم بكثرة- جرح تغار: الذى يسيل منه الدم، و لعل الأول أقرب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۵، ص: ۳۶۲

الى مصلاه «۱» الذى يصلى فيه فإنه يخفف عنه و يسهل أمره بإذن اللّه تعالى، خفف اللّه تعالى عنا سكرات الموت بمحمد و إله صلواته عليهم أجمعين.

[الرابع نقله الى مصلاه]

الرابع نقله الى مصلاه إذا عسر عليه النزع بشرط ان لا يوجب أذاه

المعروف كما فى غير واحد من المتون استحباب نقل المحتضر الى مصلاه إذا عسر عليه النزع، و يدل عليه غير واحد من الاخبار كخبر ذريح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول قال على بن الحسين عليه السّلام ان أبا سعيد الخدرى- بضم الخاء- كان من أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كان مستقيما فنزع ثلاثة أيام فغسله اهله ثم حمل الى مصلاه فمات فيه (و خبر ليث المرادى) المروى فى الكافى عنه عليه السّلام أيضا قال ان أبا سعيد الخدرى قد رزقه اللّه هذا الرأى و انه قد اشتد نزعه فقال احملونى إلى مصلاى فحملوه فلم يلبث ان هلك (و صحيح ابن سنان) المروى فى الكافى عنه عليه السّلام قال إذا عسر على الميت موته و نزعه قرب الى مصلاه الذى كان يصلى فيه.

و لعل المراد من التقريب الى المصلى حمله اليه فلا يدل على كفاية التقريب منه كما ذكره المجلسى (قده) و لا حمله على ما إذا خيف تلويث المصلى كما احتمله فإنه بعيد لعدم البأس فى تلويثه إلا إذا كان مسجدا.

---

(۱) قال المجلسى (قده) فى البحار ظاهره مناف لاخبار الاستقبال و اخبار التحويل- أى أخبار التحويل الى مصلاه- الا ان يقال أريد بالوجه البدن مجازا و لعله كان: ثم حول وجهه إلى القبلة و حوله الى مصلاه، و يمكن تقدير ذلك بان يقال المراد حول وجهه إلى القبلة منتقلا الى مصلاه (انتهى) و قال فى مصباح الفقيه بعد نقل الخبر المذكور و اولى من تحويل وجهه- كما فى هذه الرواية- نقله الى مصلاه الذى كان يصلى فيه غالبا و لم أدر ما أراد من تحويل الوجه فى مقابل النقل الى المصلى حتى

جعل النقل اولى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۶۳

(و خبر حريز) عن زرارة المروى فى الكافى قال إذا اشتد عليه النزع فضعه فى مصلاه الذى كان يصلى فيه أو عليه.

و الترديد فيه يحتمل ان يكون من الراوى أو من الامام عليه السّلام، و على الأخير فيدل على استحباب أحد الأمرين من حمله الى المحل الذى يصلى فيه أو وضعه على سجادته التى يصلى عليها، و عن الوسيلة: الجمع بين استحباب نقله الى موضع صلوته و بسط ما كان يصلى عليه تحته، و قال فى الجواهر: لم أجد له شاهدا غير الاعتبار و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) استظهار كون الترديد من الراوى بدعوى لزوم استعمال لفظ المصلى فى أكثر من معنى- لو كان الترديد من الامام عليه السّلام- و يمكن منعه بحمل المصلى على الجامع بين المكان الذى يصلى فيه و السجادة التى يصلى عليها، أو تقدير كلمة- فى مصلاه- بين حرف العطف و المعطوف اعنى قوله أو عليه و ارادة ما يصلى عليه منه من دون الاستعمال فى أكثر من معنى.

و المراد من المكان الذى يصلى فيه هو الذى أعده للصلاة فيه أو كان يكثر صلوته من بيت يقال له- أطاق نماز خانه- أو موضع من بيت يسكن فيه لو لم يكن له بيت أعد للصولة.

و ظاهر هذه الاخبار اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع، و عليه أكثر العبارات و منها المتن، لكن العلامة أطلق فى الإرشاد تبعا للمحقق فى كتبه و كذلك الشهيد فى اللمعة و لم يقيدوا الاستحباب بما إذا عسر النزع على المحتضر، و نسب الإطلاق فى الحدائق إلى الأكثر و اعترض عليهم بأن الأخبار تدل على الاختصاص و أورد عليه الشيخ الأكبر فى الطهارة بأن نسبته كاعتراضه فى غير المحل (انتهى) و مراده (قده) بكون نسبته فى غير المحل لأجل تعبير الأكثر بتقييد الاستحباب بصورة العسر، و اما كون اعتراضه فى غير محله فلأجل دلالة بعض الاخبار على الإطلاق و ذلك كالمروى عن طب الأئمة عن حريز قال كنا عند ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال له رجل ان أخى منذ ثلاثة أيام فى النزع و قد اشتد عليه الأمر فادع له فقال عليه السّلام اللهم سهل عليه سكرات الموت ثم امره و قال حولوا فراشه الى مصلاه الذى كان يصلى فيه فإنه يخفف عليه ان كان فى أجله تأخير و ان كانت منيته قد حضرت فإنه يسهل عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۶۴

إنشاء اللّه تعالى.

قال الشيخ الأكبر فى الطهارة فى هذا التعليل بقوله عليه السّلام فإنه يخفف (إلخ) دلالة على كون النقل مطلوبا مطلقا (أقول) لو تمت دلالة التعليل المذكور لكان ما ذكره وجيها لما تقرر من إبقاء المطلق فى المستحبات على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، و ذلك لان الحمل فى الإلزاميات ينشأ من منافاة الإلزام بخصوص المقيد مع إبقاء المطلق على الإطلاق و ذلك بعد انكشاف وحدة المطلوب و انه ليس فى البين الا مطلوب واحد و هو الإلزام بالمقيد فلا محالة يجعل المقيد حينئذ شارحا و مبينا لما هو المراد من المطلق، و هذا بخلاف الأمر الندبى فان تعلقه بالخصوصية لا تقتضى إلا كون متعلقة مستحبا و لا ينافى استحبابه مع مطلوبية المطلق طلبا ندبيا أو إلزاميا لإمكان كون تحقق الطبيعة فى ضمن اى فرد مطلوبا و لو بالطلب الإلزامى و تحققها فى ضمن فرد معين مطلوبا بالطلب الندبى لاشتماله على مزية موجبة لطلبها كذلك و هو معنى كونه أفضل الأفراد فلا يستكشف من الأمر الندبى المتعلق بالمقيد أن مراد الأمر من امره بالمطلق هو المقيد لكى يكون الأمر بالمقيد مبينا لمراده من المطلق.

لكن الكلام فى دلالة التعليل المذكور على مطلوبية النقل مطلقا و لو مع عدم العسر فى النزع لو لم ندع ظهوره فى الاختصاص بصورة العسر كما يشعر به كون مورد السؤال فى الخبر هو من تعسر عليه النزع ثلاثة أيام و قوله عليه السّلام و ان كانت منيته قد حضرت فإنه يسهل عليه إنشاء اللّه، مضافا الى انه مع عدم العسر فى النزع يكون الأولى إبقائه على حاله و عدم التعرض له بمسه

قبل خروج روحه فضلا عن نقله عن مكانه، اللهم الا على وجه لا يتنبه له أصلا (ففى خبر زرارة) قال ثقل ابن لجعفر عليه السّلام و أبو جعفر (ع) جالس فى ناحية فكان إذا أدنى منه انسان قال لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفا و أضعف ما يكون فى هذه الحال و من مسه على هذه الحال أعان عليه فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه و شد لحياه (و من هنا يظهر) صحة اشتراط استحباب النقل بما إذا لم يوجب أذاه كما فى المتن لأن أذاه حرام لا يزاحم معه الاستحباب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۶۵

[الخامس قراءة سورة يس و الصافات لتعجيل راحته]

الخامس قراءة سورة يس و الصافات لتعجيل راحته.

و يدل على استحباب قراءة سورة يس عند المحتضر النبوى المحكى عن كشف اللثام انه من قرء يس و هو فى سكرات الموت أو قرأت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة ليسقاه إياه و هو على فراشه فيشرب فيموت ريان و يبعث ريان و لا- يحتاج الى حوض من حياض الأنبياء (و عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) أيما مسلم قرء عنده إذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة أملاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه و يستغفرون له و يشهدون غسله و يتبعون جنازته و يصلون عليه و يشهدون دفنه و يؤنسونه فى قبره و يحفظونه من مكاره القبر.

و يدل عليه و على استحباب قراءة سورة و الصافات ما روى فى الكافى عن سليمان الجعفرى عن الكاظم عليه السّلام، و فيه قال لابنه القاسم قم يا بنى فاقرأ عند رأس أخيك و الصافات صفا حتى تتمها فقرء فلما بلغ- أهم أشد خلقا أمن خلقنا- قضى الفتى فلما سجى و خرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميّت إذا نزل به الموت يقرء عنده يس و القران الحكيم فصرت تأمرنا بالصافات صفا فقال عليه السّلام يا بنى لم تقرأ عند مكروب من موت قط إلا عجل اللّه راحته، و هذا الخبر صريح الدلالة فى استحباب قراءة و الصافات، و يستفاد منه أيضا استحباب قراءة يس من معهودية قرائته عند السائل و تقرير الامام عليه السّلام و عدم ردعه عنه.

و كذا آية الكرسى إلى هُمْ فِيها خالِدُونَ و آية السخرة و هى إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ إلى أخر الآية و يقرء سورة الأحزاب بل مطلق قراءة القران.

و يدل على جميع ذلك ما عن كشف اللثام، و فيه انه يقرء عند النازع آية الكرسى و آيتان بعدها ثم آية السخرة إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ إلى أخرها ثم تقرأ سورة الأحزاب (انتهى) هذا بالنسبة إلى تلك الايات و السور المخصصة و اما قراءة مطلق القران فقد صرح باستحبابها فى الشرائع و المعتبر و القواعد بل قال فى المعتبر و اعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه ليسهل اللّه عليه الموت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۶۶

و بعد خروجها استدفاعا عنه، و عن الذكرى انه يستحب قراءة القران عنده بعد خروج روحه كما يستحب قبله استدفاعا عنه (انتهى).

و يمكن ان يستدل له بالرضوى: إذا حضر أحدكم الوفاة فاقرأوا عنده القران و ذكر اللّه و الصلاة على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و يعضده معلومية استحباب قرائتها مطلقا و رجحان التوسل بها فى الشدائد و شدة مناسبتها مع حال الاحتضار و بعد النزع و معهودية قرائته عند الجنائز لدى المتشرعة و ما ورد من قولهم عليهم السّلام خذ من القران ما شئت لما شئت و كفاية فتوى أساطين الفقهاء باستحبابها مثل المحقق و الشهيد فلا بأس بالفتوى به و اللّه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

[فصل فی المستحبات بعد الموت]

اشارهٔ

فصل فی المستحبات بعد الموت و هی أمور

[الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه]

الأول تغميض عينيه و تطبيق فمه
اما استحباب تغميض عينيه ففی المحکی عن المنتهی نفی الخلاف عنه و يدل عليه خبر ابی کهمس و فيه انه حضر موت إسماعيل و أبوه الصادق عليه السّلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه و غمض عينيه و غطاه بالملحفهٔ (و خبر زرارهٔ) المتقدم نقله، و فيه فلما قضی الغلام أمر به فغمض عيناه و شد لحياه، و المروی فی الإرشاد من من قول الحسن عليه السّلام لأخيه عليه السّلام فإذا قضيت نحبی فغمضنی و غسلنی.
و اما صونه عن قبح المنظر و دخول الهوام فلا يصير دليلا على استحبابه شرعا، و اما تطبيق فمه فقد اختلف التعبير عنه، ففی الشرائع و عن ابن إدريس و العلامهٔ فی
مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۶۷
التحرير و الإرشاد و القواعد هو التعبير بالإطباق و عن نهايهٔ الاحکام و التذکرهٔ التعبير بالشد و عن سلار و ابنی حمزهٔ و سعيد و العلامهٔ فی المنتهی التعبير بکليهما، و حيث لا نص على التطبيق و لکن شد لحييه يستلزم تطبيق فمه و قد ورد به النص کما فی خبر زرارهٔ المتقدم آنفا فالأولی فی مقام التعبير ان يعبر بالشد، و الأحوط فی مقام العمل ان يطبق فمه بشد فکيه.
و اما الاستدلال على استحباب الإطباق بالتحفظ من دخول الهوام و قبح المنظر و لشد الفک بالحذر عن الاسترخاء و انفتاح الفم کما فی الجواهر فمما لا يثبت به الاستحباب الشرعی، و مما ذکرنا ظهر دليل استحباب شد فکيه

[الثالث مد يديه]

الثالث مد يديه

[الرابع مد رجليه]

الرابع مد رجليه.
و لا نص على استحباب مد يديه و رجليه کما اعترف به المحقق فی المعتبر حيث قال انی لم أعلم فی ذلک- أی فی مد يديه- نقلا من أهل البيت و لکنه (قده) افتی باستحبابه فی الشرائع، و قال فی الجواهر بلا خلاف أجده بل نسبه جماعهٔ إلی الأصحاب مشعرين بدعوی الإجماع عليه و هو کاف فی إثباته (انتهی) و ما ذکره حسن لا بأس به، و اما أطوعيته للغاسل و کونه أسهل للدرج فمما لا يثبت به الاستحباب الشرعی.

[الخامس تغطيته بثوب]

الخامس تغطيته بثوب.

و نفی عن استحبابها الخلاف فی محکی المنتهی و یستدل له بخبر ابی کهمس و فیه و غطی علیه الملحفة، و خبر سلیمان بن خالد المتقدم، و فیه إذا مات لأحدکم میت فسجوه تجاه القبلة، و خبر الجعفری و فیه فلما سجی و خرجوا (الحدیث و ما ورد من تسجیة النبی صلّی اللّه علیه و آله بحبرة، و اما ستره عن الابصار و صونه عن الهوام فلا دلالة فیهما علی استحباب تغطیته بالثوب.

[السادس الإسراج فی المکان الذی مات فیه ان مات فی اللیل]

السادس الإسراج فی المکان الذی مات فیه ان مات فی اللیل.

و المعروف بینهم فی التعبیر عن ذاک المستحب هو التعبیر بما فی المتن، و ظاهره استحباب الإسراج فی المکان الذی مات فیه ان مات لیلا سواء کان بیتا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۳۶۸

أو غیره و سواء بقی فیه أو نقل عنه.

قال فی الشرائع و ان یکون عنده مصباح ان مات لیلا، و ظاهره استحباب الإسراج عنده ان مات لیلا سواء کان المکان الذی مات فیه أو نقل الی مکان أخر و عن المقنعة: ان مات لیلا فی البیت أسرج فی البیت مصباح الی الصباح، و ظاهره استحباب الإسراج فی البیت الذی مات فیه- و لو نقل عنه- مع التقیید بموته فی اللیل قال فی مفتاح الکرامة: و لعل المراد بالجمیع واحد و تبعه علی ذلک فی الجواهر و الظاهر من التقیید بموته فی اللیل هو إرادة الأعم منه و من إبقائه الیه.

و المتحصل من عبائر من نقل عنه الفتوی بالاستحباب هو استحباب الإسراج فی المکان الذی مات فیه سواء کان بیت مسکنه فی حال حیوته أو غیره، و سواء بقی فی ذلک المکان الی الصباح أو نقل عنه الی مکان أخر، و کذا استحباب الإسراج عنده و لو نقل من مکانه الی مکان أخر، و الأصل فی هذه الفتوی هو ما افتی به الشیخان و جماعة من الأصحاب و نسبه فی جامع المقاصد الی المشهور و الی الأصحاب مشعرا بدعوی الإجماع علیه (و کیف کان) فیستدل له مضافا الی قیام الشهرة علیه نقلا و تحصیلا و اشعار نسبته إلی الإجماع- ان ذلک فی العرف و العادة تعظیم للمیت و لا شبهة فی رجحان تعظیمه شرعا، و یمکن ان یستأنس له من کراهة إبقائه وحده معللا بان الشیطان یعبث فی جوفه و من استحباب قراءة القران عنده المستلزمة غالبا للإسراج.

و ربما یستدل له بخبر سهل بن زیاد المروی فی الکافی، و فیه انه لما قبض أبو جعفر علیه السّلام أمر أبو عبد اللّه علیه السّلام بالسراج فی البیت الذی کان یسکنه حتی قبض أبو عبد اللّه علیه السّلام ثم أمر أبو الحسن علیه السّلام بمثل ذلک فی بیت أبی عبد اللّه علیه السّلام حتی اخرج الی العراق ثم لا ادری بما کان.

(و أورد علیه) بضعف السند تارة و بالمنع عن دلالته اخری لظهور قوله- کان یسکنه- فی البیت الذی کان مسکنه فی حال الحیوة لا ما مات فیه أولا، و لکونه حکایة حال یحتمل اختصاصه بمورده- أعنی الإمام علیه السّلام- فلا یدل علی العموم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۳۶۹

ثانیا، و لانه لا اختصاص له ببیت الموت و لا بإبقاء المیت لیلا و لا بلیل الموت ثالثا.

و یجاب عن الأول بتوثیق الخبر باستناد المشهور الیه علی ما هو المختار فی حجیة الخبر مع کونه مذکورا فی الکافی الکافی فی اعتباره (و عن الثانی) بأصالة الاشتراک فی الحکم و باندراج المدعی فیما اشتمل علیه الخبر بل و أولویة استحباب الإسراج عند المیت من استحبابه فی البیت الذی کان یسکنه (و فی الجواهر) مضافا الی التسامح فی أدلة السنن و فتوی الأصحاب (و فیه) ان قاعدة التسامح مما لا یصلح الاستناد إلیه فی إصلاح قصور دلالة الحدیث لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة إلیه کما ان فتوی الفقیه أیضا لا یصحح القصور فی الدلالة إذا علم استناده فی فتواه الی الخبر الذی أحرز قصور دلالته و لا یجدی فتواه فی صدق

البلوغ بعد العلم بخطائه فى فهم الحديث، فالإنصاف ان الحكم المذكور مما لم يقم عليه دليل لكنه مشهور و لا بأس بالعمل به مع تأيده بالاعتبار.

[السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته]

السابع إعلام المؤمنين ليحضروا جنازته،

و يدل على استحبابه صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ينبغى لأولياء الميت منكم ان يؤذنوا إخوان الميت بموته فيشهدون جنازته و يصلّون عليه فيكتب لهم الأجر و يكتب للميت الاستغفار و يكتسب الأجر فيهم و فيما اكتسب فيهم من الاستغفار. و الإيذان هو الاعلام كيفما اتفق و لو كان بالنداء، و فى الخلاف و لا نص فى النداء، و فى المعتبر و عن التذكرة انه لا بأس به للفوائد المذكورة و خلوه عن منع شرعى، و عن الجعفى كراهة النعى الا ان يرسل صاحب المصيبة الى من يختص به، و لا شاهد لما قاله مع ما يترتب على نعيه من الفوائد (و أورد عليه) فى الرياض بالمروى فى رجل دعى إلى وليمة و الى جنازة فأيهما أفضل و أيهما يجيب قال يجيب الجنازة فإنها تذكرة الآخرة و ليدع الوليمة فإنها تذكر الدنيا (قلت) و لا تعرض فى هذا الخبر لنفى الكراهة، و لا منافاة بين كراهة النعى و بين استحباب اجابة المدعو به (و كيف كان) فالظاهر من قوله عليه السّلام فى الصحيح- ان يؤذنوا إخوان الميت- هو الأعم من اخوانه النسبى فيدل على استحباب إعلان المؤمنين من أهل

مذهبه الذين لهم أهلية أن يكتب لهم الأجر فى حضورهم كما لا يخفى.

[الثامن التعجيل فى دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات فى النهار و لا النهار ان مات فى الليل]

الثامن التعجيل فى دفنه فلا ينتظرون الليل ان مات فى النهار و لا النهار ان مات فى الليل إلا إذا شك فى موته فينتظر حتى اليقين و ان كانت حاملا مع حيوة ولدها فإلى أن يشق جنبها الأيسر لإخراجه ثم خياطته.

فى هذا المتن أمور (الأول) يستحب التعجيل فى دفن الميت إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا- كما فى الجواهر- و يدل عليه قبل الإجماع جملة من الاخبار، كخبر جابر المروى عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يا معشر الناس لا ألفينّ (أى لا اجدنّ) رجلا مات له الميت ليلا فانتظر به الصبح و لا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس و لا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم اللّه قال الناس و أنت يا رسول اللّه يرحمك اللّه.

(و مرسل الصدوق) عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، قال كرامة الميت تعجيله، و خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا مات الميت فى أول النهار فلا يقيلوه- (اى لا يكون وقت القيلولة) إلا فى قبره (و خبر أخر) عن جابر عن الباقر عليه السّلام إذا حضرت الصلاة على الجنازة فى وقت صلاة المكتوبة فبأيهما ابدء؟ فقال عليه السّلام عجل الميت الى قبره الا ان يخاف ان يفوت وقت الفريضة، و لا تنظر بالصلاة على الجنازة طلوع الشمس و لا غروبها.

و خبر العيص عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال إذا مات الميّت فخذ فى جهازه و عجله، و بعض هذه الاخبار و ان كان ظاهرا فى الوجوب الا انه يحمل على الاستحباب بقرينة الإجماع عليه مع ما فى بعض منها من الاشعار بالاستحباب أيضا كمرسل الصدوق المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: كرامة الميت تعجيله.

(الأمر الثانى) إذا شك فى موته يجب الانتظار الى ان يتبين موته لأن فى دفنه قبل التبين احتمال دفن الحى فيكون فيه اعانة على قتله مع ان المشتبه حيوته بحكم الحى للاستصحاب (و يدل عليه) المروى فى الكافى عن على بن أبى حمزة قال أصاب بمكة من

السنین صواعق کثیرة مات من ذلک خلق کثیر فدخلت علی ابی

إبراهیم علیه السّلام فقال مبتدءا من غیر ان اسئله ینبغی للغریق و المصعوق ان یتربص بهما ثلاثة أیام لا یدفن الا ان یجیء منهما ریح تدل علی موتهما فقلت جعلت فداک کأنک تخبرنی انه قد دفن ناس کثیر احیاء فقال علیه السّلام نعم یا علی دفن ناس کثیر احیاء ما ماتوا إلا فی قبورهم (و فی خبر إسحاق بن عمار) قال سئلت الصادق علیه السّلام عن الغریق أ یغسل قال علیه السّلام نعم و یستبرء، قلت و کیف یستبرء، قال یترک ثلاثة أیام من قبل ان یدفن الا ان یتغیر قبل، فیغسل و یدفن، و کذلک أیضا صاحب الصاعقة فإنه ربما ظنوا انه قد مات و لم یمت.

(الأمر الثالث) مقتضی ما ذکر فی الأمر السابق من کون الانتظار لأجل التجنب عن دفن الحی- کما یومی الیه خبر علی بن أبی حمزة من قوله علیه السّلام دفن ناس کثیر احیاء هو ان الغایة فیه هو تبین الموت، و یدل علیه من الاخبار أیضا موثق عمار عن الصادق علیه السّلام قال الغریق یحبس حتی یتغیر و یعلم انه قد مات ثم یغسل و یکفن، و خبر إسحاق بن عمار المتقدم الذی فیه فإنه ربما ظنوا انه مات و لم یمت، حیث ان الظاهر منه اعتباره العلم بالموت و عدم جواز الاکتفاء بظنه، و المروی عن دعائم إسلام فی الرجل یصیبه الصاعقة لا یدفن دون ثلاثة أیام الا ان یتبین موته و یستیقن، و خبر علی بن أبی حمزة المتقدم الذی فیه: الا ان یجیء منها ریح تدل علی موتهما.

و المستفاد من خبر إسحاق بن عمار هو ان الانتظار ثلاثة أیام انما هو لأجل حصول الیقین بالموت معه، لا انه تکفی و لو لم یعلم به کما ان ما عبر فیه بالتغییر یراد منه التغیر الموجب للعلم بالموت مثل التغیر فی الریح أو صفته بحیث یتحول الی صفة لا یکون علیها الحی کالعلامات التی ذکرها الأطباء مثل استرخاء رجلیه و و انفصال کفیه و میل انفه و امتداد جلد وجهه و انخساف صدغیه و تقلص أنثییه إلی فوق مع تدلی الجلدة و غیر ذلک مما هو مذکور فی محاله مضافا الی نقل الإجماع علی اعتبار العلم بالموت و لو بعد مضی ثلاثة أیام، ففی المعتبر: و یجب التربص بهم مع الاشتباه حتی یظهر علامات الموت و حده العلم و هو إجماع، و عن التذکر

لا یجوز التعجیل مع اشتباه حتی یظهر علامات الموت و یتحقق العلم به بالإجماع (انتهی).

و علی ذلک فلا یعبأ باحتمال کون التحدید بالثلاثة أمارة شرعیة- و لو مع عدم العلم بالموت- کما لا یعبأ باحتمال کون التغیر و الریح و نحوهما مما ذکر فی الاخبار أمارات مطلقا- و لو مع عدم حصول العلم بالموت منها.

(الأمر الرابع) یجب الانتظار فی الدفن إذا کانت حاملا مع حیوة ولدها الی ان یشق جنبها الأیسر لإخراج ولدها ثم خیاطته حسبما یأتی البحث عنه فی المسألة الخامسة عشر من المسائل المذکورة فی الدفن.

[فصل فی المکروهات]

اشارة

فصل فی المکروهات و هی أمور

[(الأول) ان یمس فی حال النزع]

(الأول) ان يمس فى حال النزع فإنه يوجب أذاه.

المصرح به فى بعض كتب الأصحاب كراهة مس المحتضر فى حال النزع، و استدل له بموثقة زرارة المروية عن الباقر عليه السّلام، و فيها: قال لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفا، و أضعف ما يكون فى هذه الحال و من مسه على هذه الحال أعان عليه و بما فى الفقه الرضوى و فيه: و إذا اشتد عليه فحوله الى المصلّى الذى كان يصلّى فيه و إياك ان تمسه و ان وجدته يحرك يده أو رجليه أو رأسه فلا تمنعه من ذلك كما يفعله جهال الناس.

و لا يخفى ان المستفاد من هذين الخبرين خصوصا الأول منها هو التحريم كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۷۳

ان ما استدل به المنصف (قده) فى المتن من انه يوجب أذاه أيضا كذلك فالأصوب ان يقال بالتحريم فيما يوجب المس أذاه لحرمته و عليه يحمل الخبران، و مع عدمه يقال بالكراهة حذرا عن إيجابه و لا بأس به.

[الثانى تثقيل بطنه بحديد أو غيره]

الثانى تثقيل بطنه بحديد أو غيره.

المحكى عن المفيد هو كراهة ان يجعل على بطنه حديد و ظاهره كراهة ذلك بعد النزع، و قال الشيخ فى التهذيب سمعناه مذاكرة عن الشيوخ، و لكنه (قده) احتج عليه فى الخلاف بإجماع الفرقة و حكى عن العلامة و جمع ممن تأخر عنه كراهة وضع شىء على بطنه غير الحديد أيضا، و عن ابن الجنيد استحباب وضع شىء على بطنه ليمنع عن ربوه- اى انتفاخه- و رده فى المختلف بأنه لم أقف على موافق له من أصحابنا، و عن جامع المقاصد و الروض إجماع الأصحاب على خلافه، و فى الخلاف نسب استحباب وضع الحديد على بطنه إلى الشافعى (و كيف كان) فلعل نقل الإجماع على الكراهة و الفتوى بها كاف فى ثبوتها.

هذا إذا كان الوضع بعد النزع و اما قبله ففى كراهته وجهان، من عدم دليل عليها لاختصاص معقد الإجماع و الشهرة بما بعد الموت كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب، و من ان المتجه قبل الموت الحرمة لما فيه من الأذى للميت و الإعانة عليه فيقال برجحان تركه حذرا من الوقوع فى الحرام، و الأقوى هو الأول لكون الكلام فى التثقيل بالحديد من حيث هو حديد مع قطع النظر عن إيجابه الأذى و لا دليل على الكراهة من هذه الجهة، و ما دل على رجحان تركه من حيث إيجابه الأذى أو احتماله لا اختصاص له بالحديد، مع ان ثبوت الكراهة الشرعية لأجل التحرز عن الأذى لا يخلو عن الاشكال.

[الثالث إبقائه وحده فان الشيطان يعبث فى جوفه]

الثالث إبقائه وحده فان الشيطان يعبث فى جوفه.

لخبر ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام قال لا تدعن ميتك وحده فان الشيطان يعبث فى جوفه، و فى خبر أخر عنه عليه السّلام قال ليس من ميت يموت و يترك وحده الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۷۴

لعب الشيطان فى جوفه «۱».

[الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار]

الرابع حضور الجنب و الحائض عنده حالة الاحتضار.

المشهور كما فى الجواهر كراهة حضور الجنب و الحائض عند المحتضر، و فى المعتبر: ان الكراهة قول أهل العلم، و عن الهداية و المقنع التعبير عن ذلك بعدم الجواز، و لعل المراد منه اشتداد الكراهة، و فى خبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام قال لا يحضر الحائض الميت و لا الجنب عند التلقين و لا بأس ان يليا غسله، و خبر على بن أبى حمزة قال قلت الابى الحسن عليه السّلام امرأة تقعد عند رأس المريض و هى حائض- فى حد الموت فقال عليه السّلام لا بأس ان تمرضه و إذا خافوا عليه و قرب ذلك فلتنح عنه و عن قربه فإن الملائكة يتأذى بذلك.

و النهى فى الخبر الأول عن الحضور محمول على الكراهة، و الأمر بالتنحى فى الثانى محمول على الاستحباب بعد قيام الشهرة على الجواز مضافا الى إيماء التعليل المذكور فى الخبر الثانى بتأذى الملائكة بحضور الحائض إلى كراهته، و الظاهر اختصاص الكراهة بحال الاحتضار التى هى حال حضور الملائكة، و يومى اليه ما فى خبر يونس من نفى البأس عن ان يليا غسله بعد النهى عن حضورهما عند التلقين و لكن فى خبر الجعفى انه لا يجوز إدخالهما الميّت قبره، و عن الفقه الرضوى:

و لا بأس ان يليا غسله و يصليا عليه و لا ينزلا قبره، قال فى الجواهر: و لم أجد من افتى بهما فى الكراهة فضلا عن غيرهما.

و المراد بالحائض هى التى ترى الدم فعلا- قبل انقطاعه عنها أو بعد الانقطاع قبل الغسل كما فى كثير من أحكام الحائض إلا ما ثبت اختصاصه بحال التلبس بالدم كالوطئ، و فى ارتفاع الكراهة بالتيمم، بدلا عن الغسل مع العجز عنه وجهان، من

---

(۱) قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى و كان المراد بلعب الشيطان إرسال الحيوان و الديدان الى جوفه قال و يحتمل ان يكون المراد بقوله يموت- حال الاحتضار اى يلعب الشيطان فى خاطره بإلقاء الوساوس و التشكيكات، و قال فى البحار بعد ذلك و لكن الأصحاب حملوه على ظاهره.

عموم بدلية التيمم و كون التراب احد الطهورين، و من عدم خروج الجنب و الحائض عن وصف اسمهما بالتيمم، و الأقوى هو الأول لضعف الأخير كما فصل فى محبث التيمم. و فى مشروعية التيمم إذا ضاق وقت الحضور بحيث لو اغتسلا لم يدركا المحتضر حيا اشكال لعدم ما يثبت به مشروعيته حينئذ، و الظاهر إلحاق النفساء بالحائض بناء على أصالة اشتراكهما فى الاحكام الا فيما ثبت اختصاصه بإحداهما حسبما مر فى محبث النفاس و قد صرح بإلحاقها بها فى كشف الغطاء.

[الخامس التكلم زائدا عنده]

الخامس التكلم زائدا عنده

[السادس البكاء عنده]

السادس البكاء عنده

[السابع ان يحضره عملة الموتى]

السابع ان يحضره عملة الموتى

[الثامن ان يخلى عنده النساء وحدهن]

الثامن ان يخلى عنده النساء وحدهن خوفا من صراخهن عنده.

و قد صرح بكراهة جميع ذلك فى كشف الغطاء، قال (قده) و تكره كثرة الكلام عنده و ان يحضر عنده من اعتاد تجهيز الأموات لئلا يدخل عليه الرعب و على أهله اليأس (الى ان قال) و البكاء عنده و التخلية بينه و بين النساء خوف الهجوم عليه و ارتفاع الأصوات و كثرة الضجيج و ربما حرمت لاشتمالها على الأذية و ربما بعثت على حلول المنية (انتهى) أقول ينبغى القول بالتحريم مع الاشتمال على الأذية أو البعث على حلول المنية و مع عدمها فالقول بالكراهة شرعا للتحذر عن ان يؤدى إليهما- لا يخلو عن اشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۷۶

[فصل فى حكم كراهة الموت]

فصل لا تحرم كراهة الموت.

لما ورد فى أدم عليه السّلام انه لما هبط عليه ملك الموت لقبض روحه قال له أدم قد بقى من عمرى ثلاثون سنة فقال له ملك الموت جعلتها لا بنك داود «الحديث» و لما ورد فى إبراهيم عليه السّلام انه لما أتاه ملك الموت لقبض روحه كره ذلك فأخره اللّه تعالى الى ان رأى شيخا يأكل و لعابه يسيل الى لحيته فاستفظع ذلك و أحب الموت، و ما ورد من مكالمة موسى عليه السّلام مع ملك الموت حين مجيئه لقبض روحه و إنساء أجله الى ان مات عليه السّلام فى التيه.

و قد روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله بطرق العامة و الخاصة انه قال من أحب لقاء اللّه أحب اللّه لقائه و من كره لقاء اللّه كره اللّه لقائه قيل له يا رسول اللّه انا لنكره الموت، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ليس ذلك، و لكن المؤمن إذا حضره الموت يبشر برضوان اللّه و كرامته فليس شى‌ء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء اللّه و أحب اللّه لقائه.

و ان الكافر إذا حضره الموت يبشر بعذاب اللّه فليس شى‌ء أكره مما امامه، كره لقاء اللّه و كره اللّه لقائه. و فى الكافى عن الباقر عليه السّلام فى حديث اسراء النبى صلّى اللّه عليه و آله (الى ان قال اللّه جل جلاله) ما ترددت فى شى‌ء انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن يكره الموت و اكره مسائته، و فى تعقيبات الصلاة: اللهم ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۷۷

رسولك الصادق المصدق صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال انك قلت ما ترددت فى شى‌ء انا فاعله (الى آخر الحديث.

نعم يستحب عند ظهور اماراته ان يحب لقاء الله تعالى.

كما دل عليه المروى المتقدم عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من أحب لقاء اللّه أحب اللّه لقائه و قال الشيخ البهائى (قده) فى أربعينه قد ورد فى الحديث من طرق الخاصة و العامة ان اللّه سبحانه يظهر للعبد المؤمن عند الاحتضار من اللطف و الكرامة و البشارة بالجنة ما يزيل عنه كراهة الموت و يوجب رغبته فى الانتقال الى دار القرار فيقل تأذيه به و يصير راضيا بنزوله، راغبا فى حصوله، هذا، و فى دلالة هذه الاخبار على استحباب رضا الموت شرعا عند ظهور أماراته تأمل، بل هى انما تدل على حصول الرضا تكوينا فى المؤمن بمشاهدة ما ينتهى اليه بعده من الدرجات العالية و هذا غير استحبابه الشرعى.

و يكره تمنى الموت و لو كان فى شدة و بلية بل ينبغى ان يقول اللهم أحينى ما كانت الحيوة خيرا لى و توفنى إذا كانت الوفاة خيرا لى.

و فى الوسائل عن مجالس ابن الشيخ عن النبى صلّى اللّه عليه و آله دخل على رجل يعوده و هو شاک يتمنى الموت، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا تتمن الموت فإنک إن تک محسنا تزداد إحسانا و ان تک مسيئا فتؤخر تستتيب فلا تتمنوا الموت، و قال فيه روى العلامة فى المنتهى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال لا يتمنى أحدكم الموت لضر نزل به و ليقل اللهم أحينى ما كانت الحيوة خيرا لى و توفنى إذا كانت الوفاة خيرا لى.

و لا منافاة مع كراهة تمنى الموت صدوره عنهم عليهم السّلام كما عن فاطمة الزهراء عليها السّلام من قولها: اللهم عجل وفاتى سريعا، و المروى عن الرضا انه كان إذا رجع من صلاة الجمعة من الجامع و قد اصابه العرق و الغبار رفع يديه و قال اللهم ان كان فرجى مما انا فيه بالموت فعجله لى الساعة و لم يزل مغموما مكروبا الى ان قبض (ص)، و ذلک لحمل تمنيه منهم عليهم السّلام على الجواز مع ان لهم من الاحكام ما يخصهم و لا يليق متابعتهم فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۷۸

و يكره طول الأمل و ان يحسب الموت بعيدا عنه.

ففى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام ما انزل الموت حق منزلته من عد غدا من اجله، و عنه عن على عليهما السّلام: ما أطال عبد الأمل إلا أساء العمل، و غير ذلک من الاخبار التى ذكرها فى الوسائل فى باب كراهة طول الأمل.

و يستحب ذكر الموت كثيرا.

ففى الكافى عن الحذاء قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام حدثنى بما انتفع به فقال يا أبا عبيدة أكثر ذكر الموت فإنه لم يكثر ذكره انسان الأزهد فى الدنيا، و غير ذلک مما نقله فى الوسائل فى باب استحباب كثرة ذكر الموت.

و يجوز الفرار من الوباء و الطاعون و ما فى بعض الاخبار من ان الفرار من الطاعون كالفرار من الجهاد مختص بمن كان فى ثغر من الثغور لحفظه.

و فى خبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الوباء عفى ناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى أو يكون فى مصر فيخرج منه الى غيره، فقال لا بأس انما نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن ذلک لمكان رتبة كانت بحيال العدو فوقع فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الفار منه كالفار من الزحف كراهية ان يخلوا مراكزهم (و فى المروى) قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام القوم يكونون فى البلد فيقع فيها الموت، الهم ان يتحولوا عنها الى غيرها، فقال نعم، قلت بلغنا ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عاب قوما بذلک، فقال أولئک كانوا رئية «۱» بإزاء العدو فأمرهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ان يثبتوا فى مواضعهم و لا يتحولوا عنه الى غيره فلما وقع فيهم الموت تحولوا من ذلک المكان الى غيره فكان تحويلهم عن ذلک الى غيره كالفرار من الزحف.

---

(۱) قال المجلسى (قده) فى المجلد الثالث من البحار فى باب الطاعون و الفرار منه:

رئية بالهمزة من الرؤية أى كانوا يترائون العدو و يترقبونهم، و فى بعض النسخ رتبة بالتاء قبل الباء اى رتبوا و اثبتوا بإزاء العدو.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۷۹

و فى خبر أبان الأحمر قال سئل بعض أصحابنا أبا لحسن عليه السّلام عن الطاعون يقع فى بلدة و انا فيها أتحول عنها؟ قال عليه السّلام نعم، قال ففى القرية و انا فيها أتحول عنها، قال نعم، قلت ففى الدار و انا فيها، قال نعم، قلت فانا تتحدث ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف، فقال ان رسول اللّه انما قال هذا فى قوم كانوا يكونون فى الثغور

فی نحو العدو فیقع الطاعون فیخلون أماکنهم یغرّون منها فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ذلک فیهم.

نعم لو کان فی المسجد و وقع الطاعون فی أهله یکره الفرار منه.

و فی مرسل العلل انه إذا وقع فی أهل مسجد فلیس لهم ان یفروا منه الی غیره قال المجلسی (قده) فی البحار بعد ذکر المرسل المذکور: یمکن ان تکون الروایهٔ الأخیرهٔ علی تقدیر صحتها محمولهٔ علی الکراههٔ جمعا بینها و بین ما سبق و الظاهر ان لخصوصیهٔ المسجد مدخلا و لیس لبیان الفرد الخفی لما رواه علی بن جعفر فی کتاب المسائل عن أخیه موسی علیه السّلام قال سئلته عن الوباء یقع علی الأرض هل یصلح للرجل ان یهرب منه، قال علیه السلام یهرب منه ما لم یقع فی أهل مسجده الذی یصلّی فیه، و إذا وقع فی أهل مسجده الذی یصلّی فیه فلا یصلح الهرب منه (انتهی ما فی البحار).

(أقول) و یؤیده الاعتبار إذا الفرار ینبغی ان یکون الی اللّه سبحانه، و الفرار من المسجد فرار عنه سبحانه، و حکی حدوث الطاعون عظیم فی بعض السنین فی النجف الأشرف وفر الناس منه حتی لم یبق فیه الا متولی الحرم الشریف فاستوحش من الوحدهٔ و خرج عن البلد فرأی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی الطیف یقول له و أنت أیضا فررت و أبقیتنی وحیدا فاستیقظ و رجع الی مشهده صلوات اللّه علیه.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۸۰

[فصل فی تجهیز المیت]

اشارهٔ

فصل الأعمال الواجبهٔ المتعلقهٔ بتجهیز المیت من الغسل و التکفین و الصلاهٔ و الدفن من الواجبات الکفائیهٔ فهی واجبهٔ علی جمیع المکلفین و تسقط بفعل البعض فلو ترکوا أجمع أثموا اجمع و لو کان مما یقبل صدوره عن جماعهٔ کالصلاهٔ إذا قام به جماعهٔ فی زمان واحد اتصف فعل کل منهم بالوجوب نعم یجب علی غیر الولی الاستیذان منه و لا ینافی وجوبه وجوبها علی الکل لأن الاستیذان منه شرط صحهٔ الفعل لا شرط وجوبه و إذا امتنع الولی من المباشرهٔ و الاذن یسقط اعتبار اذنه نعم لو أمکن للحاکم الشرعی إجباره فله ان یجبره علی احد الأمرین و ان لم یمکن یستأذن من الحاکم و الأحوط الاستیذان من المرتبهٔ المتأخرهٔ أیضا.

فی هذا المتن أمور (الأول) الأعمال المتعلقهٔ بتجهیز المیت کلها من الواجبات الکفائیهٔ بلا خلاف فیه کما عن الغنیهٔ و المنتهی و بإجماع العلماء کما عن التذکرهٔ و هو مذهب أهل العلم کما عن المعتبر.

و استدل له فی الجواهر مضافا الی الإجماعات المتقدمهٔ و ظهور جملهٔ من النصوص فی ذلک بان مراد الشارع من الأمر بتلک الافعال هو وجود الفعل لا عن مباشر معین و هو معنی الوجوب الکفائی (و أورد علیه الشیخ الأکبر) بأن إرادهٔ وجود الفعل لا عن مباشر معین یوجب سقوط الواجب بفعل ای مباشر، و هو أعم من الوجوب إذ قد یسقط الواجب عن المکلف بفعل غیره کما فی سقوط وجوب توجیه المحتضر إلی القبلهٔ بفعل صبی و نحوه.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۵، ص: ۳۸۱

(لکن الإنصاف) انه مع تسلیم الیقین بإرادهٔ الشارع تلک الافعال لا من مباشر معین لا یحتمل کون سقوط وجوبها عن المباشر المعین بفعل من لا یجب علیه حتی یدعی انه أعم، فلو کان فیما استدل کلام فإنما هو فی دعوی الیقین المذکور بأنه مع أولویهٔ أولیاء المیت فی ذلک یمکن القول بإرادهٔ الشارع من الولی عینا فلا یقین بإرادته لا عن مباشر معین (و الانصاف) تمامیهٔ الدعوی المذکورهٔ من ظهور الأخبار الواردهٔ فی إیجاب تلک الافعال فی أرادتها لا من مباشر معین، و لا ینافیه أولویهٔ الأولیاء فی ذلک

لما سيجىء فى دفع التنافى (و كيف كان) فلا إشكال فى كون وجوب ما يجب من الافعال فى التجهيز كفائيا يجب على الجميع.

(الأمر الثانى) قد تقدم فى البحث عن وجوب تطهير المسجد معنى الوجوب الكفائى و انقسامه الى ما لا يمكن تعدد الفعل فيه كدفن الميت مثلا- و ما يقبل التكرر كالصلاة عليه، و انه لا- يعقل كون وجوب الشىء عينا على شخص و كفائيا على الجميع بحيث يشمل من وجب عليه عينا و غيره و ان أمكن وجوب الشىء عينا على شخص و كفائيا على غيره حسبما فصل جميع ذلك فى ذلك المبحث.

(الأمر الثالث) قد يقال بمنافاة كون هذه الافعال واجبا كفائيا على الجميع مع أولوية الأولياء و اناطة صحتها من غيرهم بإذنهم، و ذلك لان مقتضى اعتبار إذنهم فى صحة ما يصدر من غيرهم هو اشتراط وجوبها على غيرهم بإذن الأولياء، و لا يعقل ان يكون إذنهم شرطا للواجب لا للوجوب لان شرط المكلف به إذا كان خارجا عن قدرة المكلف يرجع لا محالة إلى شرط الوجوب، حيث لا يعقل إطلاق الوجوب بالنسبة إليه بل لا بد من ان يؤخذ مفروض الوجود ثم يجعل الفعل الاختيارى متعلقا للتكليف عند وجوده حسبما بين فى الأصول، و حينئذ يتفاوت التكليف المتوجه إلى الأولياء عن التكليف المتوجه الى غيرهم بصيرورته فى حق الأولياء مطلقا غير مشروط بشىء، و فى غيرهم مشروطا بإذن الأولياء- و ان تخير الولى بين المباشرة بنفسه و و بين الاذن لغيره، فان اذن لغيره شاركه فى الوجوب الكفائى، و يبقى الوجوب مشروطا باذنه بالنسبة الى غير المأذون من دون ان يكون فعليا منجزا عليه لفقد شرط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 382

(و يندفع) بأن أولوية الولى و اعتبار اذنه فى صحة الفعل من غيره لا يخرج الوجوب عن كونه كفائيا بالنسبة إلى الجميع من الولى و غيره، بل هو من باب ثبوت حق أما للولى أو للميت فى أداء الواجب من بعض من وجب عليه كفائيا نظير ما إذا كان غريق فى دار زيد مثلا حيث انه يجب إنقاذه على صاحب الدار و غيره ممن يمكنه إنقاذه بالوجوب الكفائى لكن صاحب الدار لا يحتاج فى إنقاذه إلى الاستيذان من غيره؟ و غيره يجب عليه الاستيذان (و نتيجة ذلك) استحقاق العقاب عند ترك الجميع و صيرورة الجميع مستحقا له بالترك، و سقوطه عن غير المباشر بإتيان المباشر فان كان المباشر هو الولى فيسقط عن غيره مطلقا سواء كان الواجب توصليا أو تعبديا، و ان كان المباشر غير الولى و كان الواجب توصليا فيسقط عن الولى أيضا مطلقا و لو كان بغير اذنه، و ان كان تعبديا فسقوطه عن الولى و غيره منوط بكون صدوره عن اذن الولى فالواجب كفائى بالنسبة إلى الجميع لكن صحة الفعل من غير الولى مشروط بإذن الولى لرعاية حقه الثابت له أو للميت.

و لازم ذلك وجوب أحد الأمرين على الولى: اما الاشتغال بالفعل بالمباشرة أو اذن غيره فى مباشرته، فان باشره سقط عن الغير سقوطا مراعى بإتمامه و ان اذن للغير سقط عنه سقوطا مراعى بإتمام الغير، فصحة الفعل من غير الولى مشروط بإذن الولى أو امتناعه عن الاذن و الفعل معا، و عند انتفاء الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل يسقط الوجوب عن الغير لكن سقوطه عند انتفاء الأمرين أعنى اذن الولى و امتناعه عن الاذن و الفعل انما هو بصدور الفعل عنه فيكون السقوط عن الغير بصدوره عن الولى و نتيجة ذلك هو الوجوب على الغير أو سقوطه عنه عند فعل الولى، و هذا معنى الوجوب الكفائى كما لا يخفى.

(فان قلت) فقدان الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل لا يلازم صدور الفعل عن الولى لاجتماعه مع عدم تحقق الامتثال أيضا كما إذا ضاق وقت الفعل، فإن الولى لو امتنع حينئذ عن الاذن و الفعل لا يصير الوجوب منجزا فى حق الغير (قلت) المراد من الاذن و الامتناع عنه و عن الفعل المعتبر فقد انهما فى تنجز الوجوب هو الفقدان فى تمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 383

وقت الواجب لا فى أول الوقت، و فوت كلا الأمرين فى تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولى.

(و الحاصل) ان ما هو شرط الواجب بالنسبة الى غير الولى هو اذن الولى عند عدم إبائه عن الاذن، و اما مع امتناعه عنه فيصح من غير الولى بلا اذن منه، و هذا- اعنى اشتراط صحة فعل غير الولى بإذن منه عند عدم امتناعه عنه- ليس اشتراطا بأمر غير مقدور حتى يرجع الى شرط الوجوب، حيث انه مع امتناع الولى يخرج الاذن عن كونه شرطا لصحة الفعل عن غير الولى، مع انه يمكن المنع عن إرجاع قيد الواجب الى الوجوب بناء على صحة تصوير الواجب المعلق، و ان كان الحق عندنا امتناعه حسبما فصل فى الأصول، و يترتب على ما ذكرناه.

الأمر الرابع مما فى المتن و هو عدم انتهاء الأمر إلى إجبار الحاكم للولى عند امتناعه عن الاذن و لا إلى اذن الحاكم نفسه عند عدم إمكان إجباره للولى على احد الأمرين من الاذن و المباشرة بنفسه و لا إلى الاستيذان من عدول المؤمنين عند فقد الحاكم، و ذلك لما عرفت من سقوط اعتبار اذنه فى صحة فعل غير الولى عند امتناعه عن الاذن و المباشرة و سقوط الوجوب عن غير الولى بمباشرة الولى عند امتناعه عن الاذن، فمع امتناعه عن الاذن و الفعل يصح الفعل من غير الولى بلا حاجة الى اذن الولى فلا موقع للإجبار على الاذن و لا على المباشرة لسقوط اشتراط اذنه فى فعل غير الولى و سقوط الوجوب عنه بمباشرة غير الولى.

مضافا الى ان أولوية الولى حق ثابت له إرفاقا له فيكون من الحقوق القائمة بشخصه الممتنع تحققها بفعل غيره من دون رضاه فلا يمكن استيفائه بفعل الحاكم مع ان الحاكم انما يكون وليا على من يمتنع عن حق الغير لا عن حق نفسه، فلا ولاية للحاكم على مباشرة الاذن عند عدم التمكن من إجباره عليه، و منه يظهر عدم انتهاء الأمر إلى الاستيذان من عدول المؤمنين أصلا.

(الأمر الخامس) الأحوط مع الرجوع الى الحاكم الاستيذان عن الطبقات المتأخرة لما سيأتى من الشك فى المراد من الولى و انه هل هو الوارث الفعلى، أو

مطلق الوارث، أو انه الأقرب الى الميت عرفا و لو لم يكن وارثا أصلا، و مع احتمال ارادة مطلق الوارث يكون الاحتياط فى الاستيذان منه و لا يكون الرجوع الى الحاكم فقط كافيا فى الاحتياط، و سيأتى ما هو الحق فى المراد من الولى فى الفصل الاتى.

[مسألة (1) الإذن أعم من الصريح و الفحوى و شاهد الحال القطعي]

مسألة (1) الإذن أعم من الصريح و الفحوى و شاهد الحال القطعي.

الإذن المعتبر فى صحة فعل غير الولى عبارة عن ما هو طريق الى رضا الولى اما بنحو العموم أو الخصوص أعنى مباشرة شخص معين فيكون المدار على ما يحصل به العلم بالرضا من غير فرق بين كونه بالاذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال القطعى، بل و الظنى منه أيضا إذا بلغ إلى درجة الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادى، و مما ذكرناه يظهر جواز الاكتفاء بالعلم بالرضا من غير حاجة الى الرضا الفعلى، لكن الجمود على الظاهر من قوله عليه السّلام يغسله اولى الناس به أو من يأمره الولى هو الاحتياج الى الاذن الفعلى، اللهم الا ان يحمل على صورة عدم العلم.

[مسألة (2) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة]

مسألة (2) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة و لا يسقط أصل الوجوب الا بعد إتيان الفعل منه أو من غيره فمع الشروع فى الفعل أيضا لا يسقط الوجوب فلو شرع بعض المكلفين بالصلاة يجوز لغيره الشروع فيها بنية الوجوب نعم إذا أتم الأول يسقط الوجوب عن الثانى فيتمها بنية الاستحباب.

إذا علم واحد من المكلفين بمباشرة بعضهم بما يجب عليه كفاية يسقط عنه وجوب المبادرة إليه الى ان يفعله أو يضيق الوقت و

لا يسقط عنه أصل الوجوب ما لم يحصل متعلقة فى الخارج ممن علم بمباشرته أو من غيره، و ذلک لان شأن الوجوب الكفائى هو سقوطه عن المكلفين بتحقق متعلقة فيما يأتى، هذا إذا كان قبل شروع من يعلم مباشرته فى الفعل، و كذا إذا كان مع الشروع فيه قبل إتمامه حيث انه لا يسقط الوجوب عن غيره بمجرد شروعه و ان سقط محركيته له، و ان شئت فقل بسقوطه مراعى بإتمام مباشرة على نحو الشرط المتأخر بحيث لو لم يتمه المباشر يكشف عن عدم السقوط عن غيره أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۸۵

(و يترتب على ذلک) انه لو شرع بعض المكلفين بالصلاة على الميت مثلا يجوز لغيره ان يشرع فيها بنية الوجوب لعدم سقوط الوجوب عن الغير بشروعه فيها.

(فان قلت) التكليف بالكل و ان لم يسقط لعدم حصول الكل، لكن التكليف بالجزء يسقط لحصول متعلقة، و حينئذ لا مقتضى لفعل الجزء ثانيا لسقوط الأمر به.

(قلت) الأمر المتعلق بالجزء ليس إلا الأمر المتعلق بالكل على قدر ما يخصه و يتعلق به، فالأمر بالصلاة هو الأمر المتعلق باجزائها من القيام الى آخر اجزائها فهو- أى الأمر المتعلق بها يتقطع و يتصور كل قطعة بصورة غير صورة الأخرى مثل قم و كبر و اقرء (إلخ) و لمكان ارتباطية تلک الاجزاء و دخل كل جزء فى صحة ما عداه على نحو الشرط المتقدم أو المتأخر يكون الأمر المتعلق بكل جزء أيضا ارتباطيا ثبوتا و سقوطا، فالأمر المتعلق بكل جزء فى ضمن الأمر ببقية الاجزاء، و سقوطه عنه أيضا فى ضمن سقوط، عن بقية الأجزاء، فما دام الشارع فى الفعل مشتغل به و لم يفرغ منه لا يسقط عنه الأمر المتعلق بالجزء- الذى اتى به نفسه فضلا عن غيره، و لذا لو رفع اليد عن الإتمام فى الأثناء يجب عليه الاستيناف بنفس الأمر الأول لا بأمر جديد، نعم ما دام مشتغلا بالفعل يتبدل و صورة الأمر حيث انه كان قبل الشروع بصورة الأمر بالصلاة، و بعد الشروع يصير بصورة الأمر بإتمامها الا ان هذا لا يصير سببا لسقوط الأمر بالجزء بعد وجوده.

و ان شئت فقل ان الأمر بالجزء يسقط سقوطا تدريجيا مثل تدريجية الاجزاء نفسها، فيكون وجود متعلق التكليف و فعلية التكليف به و امتثال تكليفه و سقوطه بالامتثال عن المباشر و عن غيره كلها تدريجيا ارتباطيا.

هذا مضافا الى ان الاتى بالفعل قبل إتمام المشتغل به يأتى بداعى الأمر المتعلق بالكل لا الأمر المتعلق بالجزء المأتى به، فلو أتم الأول يسقط الوجوب عن الثانى لكن يصح إتمام الفعل استحبابا بناء على استحبابه بعد سقوط وجوبه بالامتثال كما فى الصلاة على الميت حيث انها مستحبة ممن لم يصل عليه ما لم يدفن كما سيأتى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۸۶

[مسألة (۳) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة]

مسألة (۳) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة فضلا عن الشک.

لا- إشكال فى سقوط وجوب المبادرة مع العلم بمباشرة الغير فى زمان لا يخرج الإتيان به فيه عن صدق الامتثال و لم ينته الى التسويف فى الامتثال، و كذا مع الاطمئنان بمباشرته بحيث يعد علما عاديا- لكونه علما عند العقلاء و ان لم يكن كذلک حقيقة و كذا الظن المعتبر الشرعى الذى قام الدليل على اعتباره بالخصوص. و فى الاكتفاء بمطلق الظن به احتمالان، المحكى عن العلامة (قده) هو الأول مستدلا له بامتناع تحصيل العلم بفعل الغير فى المستقبل، و الأقوى هو عدم الاكتفاء و بقاء الوجوب الى ان يثبت وقوع الفعل وجدانا أو بمثبت شرعى، لعدم الدليل على اعتباره، و ما استدل به للقول الأول من امتناع تحصيل العلم بفعل الغير فى المستقبل لا يعتمد عليه لعدم وجوب تحصيله مع عدم تضيق زمان الفعل و إمكان حصوله عند تضيقه بمشاهدة مباشرة

الغير أو بالأخبار بمباشرته بحيث يحصل الاطمئنان بها مع خروج كثير من الموارد عن محل الابتلاء و عدم التمكن من المباشرة و وجوب مباشرة الظان بمباشرة الغير فى موارد اخرى بحيث لا يلزم من ترك عمله بالظن بمباشرة الغير محذور أصلا، و بالجملة فالظاهر عدم اعتبار الظن بمباشرة الغير فى إسقاط وجوب المبادرة عن الظان بها، و منه يظهر عدم سقوطه بالشك فى مباشرة الغير بطريق اولى.

[مسألة (۴) إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف]

مسألة (۴) إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف ما لم يعلم بطلانه و ان شك فى الصحة بل و ان ظن البطلان فيحمل فعله على الصحة سواء كان ذلك الغير عادلا أو فاسقا.

لا- إشكال فى سقوط التكليف بصدور الفعل عن الغير صحيحا كما هو مقتضى الوجوب الكفائى، سواء قلنا بكون الطلب فيه متعلقا بصرف وجود المكلف و طبيعته، القابل للانطباق على احادهم على البدل، أو قلنا بكونه طلبا مخصوصا متعلقا بالجميع بحيث يكون كل واحد منهم مطلوبا منه لكن لا- مطلقا بل فى ظرف ترك الآخرين فان المال على كلا التقديرين واحد و هو السقوط عن غير المباشر بصدوره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۸۷

عن المباشر صحيحا فحينئذ فاما يعلم بصدور الفعل عن غيره أولا يعلم، و مع عدم علمه به يجب عليه القيام به الا إذا قامت حجة شرعية على الصدور و لا يكتفى بالظن به فضلا عن الشك فيه حسبما تقدم فى المسألة السابقة، و مع العلم به فاما ان يعلم بصحته أو يعلم بطلانه أو لا يعلم شيئا منهما، و لا إشكال فى سقوط التكليف مع العلم بصحة ما صدر عن الغير كما لا إشكال فى عدم السقوط مع علمه ببطلانه و مع الجهل بالصحة أيضا يحكم بالسقوط لقاعدة أصالة الصحة فى فعل الغير، سواء ظن بالصحة أو شك فيها بل و لو مع الظن بالبطلان لما تحقق فى الأصول من ان موضوع أصالة الصحة هو مجرد عدم العلم بالبطلان، الجامع للظن بالصحة أو البطلان من غير فرق فى ذلك بين كون الفاعل عادلا أو فاسقا.

[مسألة (۵) كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطا بقصد القربة]

مسألة (۵) كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطا بقصد القربة كالتوجيه إلى القبلة و التكفين و الدفن يكفى صدوره من كل من كان من البالغ العاقل أو الصبى أو المجنون و كل ما يشترط فيه قصد القربة كالتغسيل و الصلاة يجب صدوره من البالغ العاقل فلا يكفى صلاة الصبى عليه ان قلنا بعدم صحة صلوته بل و ان قلنا بصحتها كما هو الأقوى- على الأحوط نعم إذا علمنا بوقوعها منه صحيحة جامعة للشرائط لا يبعد كفايتها لكن مع ذلك لا يترك الاحتياط.

ما كان من تجهيز الميت توصليا لم يعتبر فى صحته قصد القربة يكفى صدوره من كل احد من البالغ العاقل أو الصبى أو المجنون بل من غير الإنسان- لو فرض- لان المطلوب حصوله من حيث المعنى الاسم المصدرى المقطوع نسبته عن الفاعل، و ما كان منه تعبديا يشترط فى صحته النية كالغسل و الصلاة فلا يكفى صدوره من الصبى فى سقوطه عن غيره- بناء على احتمال كون عبادات الصبى تمرينية محضة أو كونها من قبيل المستحب الشرعى لو كانت أفعاله ذات مصلحة لكن لا بحد الإلزام بل كانت قاصرة فى ذاتها عن حد الإيجاب لكنها موجبة للرجحان و به صارت متعلقة للأمر بها فى قولهم عليهم السّلام مروهم و هم أبناء السبع- بناء على كون الأمر بالأمر امرا حقيقة و هذا بخلاف ما إذا كانت عباداته شرعية عن مصلحة ملزمة مقتضية لشمول إطلاقات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۸۸

الأوامر لها لو لا تقييده بما يدل على رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم، فان الظاهر جواز الاكتفاء بما فعله الصبى و عدم وجوب استينافه على غيره كما لا يجب استينافه عليه بعد بلوغه- لو كان محلا للاستيناف مثل ما إذا بلغ الصبى قبل الدفن، و هذا الأخير هو الأقوى.

و لعل الاستدلال لعدم الاجتزاء بعدم معلومية اجزاء الندب عن الواجب كما فى الجواهر مبنى على الاحتمال الثانى- أعنى كون عبادات الصبى ندبا من جهة انتفاء المصلحة الملزمة عنها، و ما فى المستمسك من الإيراد عليه بعدم مجال للتوقف فى اجزاء الندب عن الواجب مبنى على الاحتمال الأخير، و هذا و ان كان هو الأقوى لكن لا يصير إيرادا على ما فى الجواهر على مبنى الاحتمال الثانى.

هذا إذا علمنا بوقوع الافعال التعبدية عن الصبى جامعة لجميع الشرائط ما عدا البلوغ، و مع الشك فى ذلك يشكل الحكم بجواز الاكتفاء به للحاجة إلى تصحيح فعله بأصالة الصحة، و إجرائها فى أفعال الصبى لا يخلو عن المنع و ان لم يكن بعيدا فى المراهق المشرف الى البلوغ، و قد تقدم البحث فى عبادات الصبى فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى البحث عن حكم عرق الجنب من الحرام من مباحث النجاسات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۸۹

[فصل فى مراتب الأولياء]

اشارة

فصل فى مراتب الأولياء

[مسألة (۱) الزوج اولى بزوجته من جميع أقاربها]

مسألة (۱) الزوج اولى بزوجته من جميع أقاربها حرة كانت أو امة دائمة أو منقطعة و ان كان الأحوط فى المنقطعة الاستيذان من المرتبة اللاحقة أيضا ثم بعد الزوج: المالك اولى بعبده أو أمته من كل احد و إذا كان متعددا اشتركوا فى الولاية، ثم بعد المالك طبقات الأرحام بترتيب الإرث فالطبقة الاولى و هم الأبوان و الأولاد مقدمون على الثانية و هم الأجداد و الثانية مقدمون على الثالثة و هم الأعمام و الأخوال ثم بعد الأرحام المولى المعتق ثم ضامن الجريرة ثم الحاكم الشرعى ثم عدول المؤمنين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) ذهب المشهور إلى أولوية الزوج بزوجته من جميع أقاربها فى تجهيزها، و نفى عنها الخلاف فى غير واحد من كتب الأصحاب، و نسبها الأردبيلى إلى عمل الأصحاب، و يدل عليها من الاخبار خبر ابى بصير عن المرأة تموت، من أحق ان يصلى عليها؟ قال الزوج قال: الزوج أحق من الأب و الولد؟ قال نعم (و خبر إسحاق بن عمار) الزوج أحق بامرئته حتى يضعها فى قبرها و حكى عن المعتبر و المنتهى دعوى الاتفاق على العمل بما فى الأخير.

و بهذين الخبرين و استناد المشهور إليهما و دعوى الاتفاق على العمل بهما و نفى الخلاف عنه يطرح ما يعارضهما كخبر حفص المروى عن الصادق عليه السّلام فى المرأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۳۹۰

تموت و معها إخوتها و زوجها أيهما يصلى عليها، قال أخوها أحق بالصلاة عليها، و خبر عبد الرحمن عنه عليه السّلام قال سئلته

عن المرأة، الزوج أحق بها أو الأخ قال عليه السّلام الأخ. لسقوطهما عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما مع موافقتهما مع العامة كما حملها الشيخ على التقية لأجلها فلا ينبغى التأمل فى الحكم بتقديمه على أقاربها فى الجملة.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى تقديم الزوج على أقارب الزوجة فى تجهيزها الى ان توضع فى قبرها إذا كانت الزوجة حرة، و اما إذا كانت امة ففى أولوية زوجها أو سيدها احتمالان، من إطلاق النصوص و الفتاوى، و من دعوى انصرافهما عن الأمة مع كونها مملوكة لمولاها و ان مولاها أحق بها بقاعدة السلطنة، و المصرح به فى غير واحد من المتون هو الأول، و هو الأقوى لكون الانصراف عن الأمة ناشيا عن ندرة الوجود، و هو غير مضر بالتمسك بالإطلاق مع إمكان استظهار تسالم الأصحاب على عدم الفرق بين الحرة و الأمة.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى الحكم المذكور إذا كانت الزوجة دائمة، و فى المنقطعة إشكال- كما عن الجواهر- قال خصوصا إذا انقضى الأجل لبينونتها حينئذ منه، بل لا يبعد ذلك بمجرد موتها و لو كان قبل انقضاء الأجل، لكونها كالعين المستأجرة إذا ماتت- كما لا يخفى على من أحاط خبرا بأحكام المتعة فى محلها (انتهى).

أقول و لا إشكال فى صيرورتها أجنبية بالنسبة إلى زوجها لو كان موتها بعد انقضاء أجلها، إذ هى حين موتها حينئذ أجنبية عن زوجها قطعا كما لا ينبغى الإشكال فى صيرورتها أجنبية بالنسبة إلى زوجها بعد انقضاء أجلها بعد موتها، و اما مع بقاء أجلها فيمكن ان يقال بأنها كالدائمة للإطلاق و دعوى انصرافه عنها ممنوعة و لكن الأحوط فيها الاستيذان من الطبقة المتأخرة أيضا.

(الأمر الرابع) المالك اولى بعبده و كذا بأمته بعد زوجها بقاعدة السلطنة على الملك، و لا ارى وجها للتمسك بها لا مكان المنع عن بقاء الملكية بعد موت المملوك

حيث انها أمر اعتبارى لا اعتبار لها بالنسبة إلى الميت لخروجه بالموت من أهلية التملك، كما لا يعتبر عند العقلاء مالكية الميت أيضا لخروجه من أهلية المالكية بالموت- و ان لم يكن محذور فى اعتبارها لو قام الدليل عليه مع إمكان المنع عن كون ولاية الولى على تجهيز الميت من باب الحقوق لاحتمال كونها حكما تعبديا، مع انه على تقدير تسليم كونها من الحقوق فكونها حقا للولى ممنوع لاحتمال كونها حقا للميت حسبما يأتى البحث عنه مفصلا، ثم انه عند تعدد المالكين يشتركون فى الولاية قضاء للشركة فيكونون كالأولياء المتساوين فى الطبقة الواحدة.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى ان اولى الناس بالميت- بعد الزوج و السيد- أولاهم بميراثه فى الجملة بلا خلاف ظاهر فيه، و عن الخلاف و المنتهى و جامع المقاصد دعوى الإجماع عليه، و استدل له من الكتاب بقوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحٰامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ، بناء على شمول عمومه لتجهيز الميت من تغسيله و تكفينه و دفنه و الصلاة عليه و أورد على الاستدلال بها بالمنع عن شمولها للتجهيز، و هو كذلك.

و من السنة بخبر السكونى، و فيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام إذا حضر سلطان من سلطان اللّه جنازة فهو أحق بالصلاة عليها ان قدمه ولى الميت و الا فهو غاصب، و هذا دال على تقدم الولى فى الصلاة على الميت فيقال به فى غير الصلاة أيضا بعدم القول بالفصل (و خبر غياث بن إبراهيم) عن الصادق عليه السّلام قال يغسل الميت اولى الناس به، و فى مرسل الفقيه بزيادة أو من يأمره الولى بذلك (و مرسل ابن ابى عمير) يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب.

و لا إشكال فى هذا الحكم فى الجملة، و لكن يقع البحث عن أمور (الأول) قد ذكر فى المعنى المراد من الولى احتمالات (فمنها) ان المراد هو الوارث الفعلى و هو المعبر عنه عند الأكثر- و المقصود منه هو الذى يرث الميت بالنسبة الى من لا يكون كذلك كالطبقة الأولى بالنسبة إلى الثانية (و منها) ما احتمله فى المدارك و هو ان يكون المراد أشد الناس علاقة بالميت (و

منها) ان يراد منه الأولوية العرفية بمعنى ان الاولى به من هو أقرب إليه عرفا (و منها) ان يكون المراد به مطلق الأرحام و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 392

القرابة لا- خصوص طبقات الإرث- ذكره فى الجواهر- لكنه قال: لم نجدا حدا صرح به (و منها) ما نقله فى الجواهر عن بعض متأخرى علماء البحرين من ان المراد من الولى هنا هو المحرم من الوارث لا مطلقه، و مع تعدده فالترجيح لأشدهم علاقة به حيث يكون هو المرجع له فى حياته و المعزى بعد وفاته (و منها) ما احتمله فى المدارك معترفا بأن الأصحاب لم يعتبروه، و هو ان يكون المراد من الولى أكثر نصيبا من الميراث كالابن إذا كان واحدا بالنسبة إلى الأب مثلا، فهذه احتمالات ستة.

(و الأقوى هو الأول) كما عليه الأكثر و يدل عليه تبادر اولى الناس بالميراث من لفظة (الولى) أو كلمة- اولى الناس به- فى أمثال المقام، مضافا الى تفسيره فى صحيحة حفص الواردة فى قضاء الولى ما فات عن الميت، حيث قال فيها: يقضى عنه اولى الناس بميراثه الكاشف عن ارادته منه متى أطلق، و لا ينافيه اختصاص الحكم فى باب القضاء ببعضهم كالولد الأكبر أو الأكبر من الذكور و ذلك لاستفادة الاختصاص من القرينة المنفصلة، و يدل عليه أيضا نقل الإجماع المستفيض المؤيد بعدم نقل الخلاف فيه مع ما سيجى‌ء من كون ذلك حقا للولى فيكون بمنزلة الميراث فيختص بمن هو الوارث له كغيره مما يورث منه.

(و يدل على ذلك أيضا) موثقة زرارة عن الصادق عليه السّلام قال سمعته يقول و لكل موالى مما ترك الوالدان و الأقربون- انما عنى بذلك أولو الأرحام من الوارث و لم يعن أولياء النعمة، فأولاهم من الميت أقربهم إليه من الرحم التى يجر إليها (و صحيحة هشام) عن الكناسى عن الباقر عليه السّلام قال ابنك اولى بك من ابن ابنك و ابن ابنك اولى بك من أخيك، و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك، و أخوك من أبيك أولى بك من أخيك لأمك (إلى آخر الحديث).

و بعض هذه الوجوه و ان لم يخلو عن المناقشة الا ان فى بعضها غنى و كفاية، و به أو بالجميع تسقط بقية الاحتمالات، مضافا الى ما فى كل واحد منها من المنع (اما الاحتمال الثانى) الذى أبداه فى المدارك- و هو احتمال كون الولى أشد الناس علاقة بالميت (ففيه) انه ان أريد العلاقة العرفية فهى مع انها لا دليل على ارادتها-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 393

مما لا ينضبط بحيث تجعل مرجعا، و ان يريد العلاقة الشرعية فترجع الى الاحتمال الأول لأن العلاقة الشرعية هى التى كشف عنها الشارع فى طبقات الإرث.

(و منه يظهر) بطلان الاحتمال الثالث- أعنى الأولوية العرفية، و اما الاحتمال الرابع، أعنى إرادة مطلق الأرحام لا خصوص طبقات الإرث ففيه مع ما تقدم من الوجوه الدالة على تعين الاحتمال الأول- انه مما لم يحتمله أحد كما اعترف به فى الجواهر (و اما الاحتمال الخامس) المحكى عن بعض متأخرى علماء بحرين فلعل منشأه الاستظهار من اخبار الباب فى كون الولى من له مباشرة التغسيل فعلا و لو عند عدم المماثل- كما فى قوله عليه السلام يغسله اولى الناس به، و قوله عليه السّلام يغسلها اولى الناس بها من الرجال، و قوله عليه السّلام و تغسله أولاهن به، و لإطلاق الولى على خصوص المحرم فى بعض اخبار حج المرأة من دون وليها، هذا، و لكنه يسقط بما تقدم مما ذكر فى ترجيح الاحتمال الأول، كما يسقط به الاحتمال السادس و هو كون المراد منه هو الأكثر نصيبا فى الإرث و بالجملة فلا مناص عما اختاره الأكثر، و هو كون المراد هو الوارث الفعلى. (الأمر الثانى) المشهور- كما تقدم- كون وجوب الغسل و ما يلحقه من التكفين و الصلاة و الدفن واجبا كفائيا على الجميع من الولى و غيره مع أولوية الولى به، و لكن المصرح به فى الحدائق إنكار الوجوب الكفائى، و ان الوجوب مختص بالولى، نعم مع امتناع الولى و عدم التمكن من إجباره أو عدم ولى فى البين ينتقل الحكم الى المسلمين بالأدلة العامة.

(و لا- يخفى) ما فى كلامه من التنافى فإنه إذا لم يكن دليل على الوجوب الكفائى على الجميع و كان المستفاد من الأدلة كلها

اختصاص التكليف بالولى فأى دليل يدل على انتقال الحكم الى المسلمين، بل مقتضى ما استفاده من الأدلة هو سقوط التكليف رأسا عند عدم الولى أو عند عدم التمكن من إجباره عند امتناعه، مضافا الى ما فى دعواه من استفادة الاختصاص بخصوص الولى بل الظاهر من الأدلة المتقدمة هو ان مراد الشارع من الأمر بما يتعلق بالميت من تجهيزه هو ارادة وجود متعلقاته فى الخارج من اى فاعل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۹۴

و الاخبار الواردة فى أولوية الأولياء لا يستفاد منها الا أحقية الولى بالمباشرة، لتضمنها الاكتفاء بمن يأمره الولى، المشعر بعدم ارادة وقوعه من خصوص الولى، مع ان الولى قد يكون فاقدا لشرط جواز المباشرة كما لو كان الميت رجلا- و الولى امرأة أو بالعكس، فكيف يمكن ان يقال فى مثله باختصاص الحكم بالولى مع عدم جواز صدور الفعل منه حينئذ بالمباشرة، فليس فى مثله الا التكليف بالاستيذان منه كل ذلك مع مسلمية الحكم عند الأصحاب كما اعترف به فى الحدائق و قيام الإجماع محصلا و منقولا- و لعل الذى دعاه الى ما قال هو الإشكال فى كون الوجوب كفائيا على الجميع مع أحقية الولى، و قد تقدم دفع هذا التنافى بما لا مزيد عليه.

و تظهر الثمرة فى موارد (منها) جواز استيجار الولى غيره فى هذه الأفعال فإنه يجوز بناء على كون المكلف بها هو الولى تعيينا و لا يجوز لو كان المكلف بها هو الجميع على نحو الوجوب الكفائى- بناء على عدم جواز أخذ الأجرة فى الواجبات الكفائية (و منها) انه على القول الأول لا- يتعلق الوجوب بغير الولى إلا- بعد العلم أو الظن بامتناع الولى أو فقده، و على القول المشهور لا يسقط الوجوب الا بعد العلم أو الظن بامتثال الولى أو المأذون منه.

(الأمر الثالث) المشهور على ان الأولوية المذكورة الثابتة للولى وجوبية و المحكى عن جماعة هو الاستحباب و هو الظاهر عن المحكى عن الغنية و كشف اللثام و مجمع البرهان، و يستدل للأخير بالأصل و العمومات و الإطلاقات الظاهرة فى عدم اعتبار الأولوية- بعد تضعيف ما استدل به على الوجوب سندا و دلالة و عسر اعتبار اذن الولى سيما مع تعددهم و عدم حضورهم أو بعضهم و لقيام سيرة المسلمين على عدم تعطيل الفعل لانتظار قدوم الولى و الاستيذان منه.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من كون الأولوية وجوبية لدلالة الدليل عليها و المنع عن تضعيفه سندا لانجباره بالعمل، و دلالة- لظهور الأولوية فى كونها مما يلزم مراعاتها، فلا- مسرح معها للتمسك بالأصل كما لا- مجال معها للرجوع الى العمومات و المطلقات، و منع قيام السيرة على عدم تعطيل الفعل بمقدار يراعى معه حق الأولياء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۳۹۵

بل السيرة على خلافه ما لم ينته إلى التأخير المستلزم للهتك، و به يظهر الجواب عن لزوم العسر فى الانتظار.

مع إمكان دعوى كون ذلك أمرا عقلائيا موافقا مع بنائهم بما هم عقلاء و لو لم يكونوا مسلمين بل و لا من أهل الملة و النحلة حيث ان الفطرة شاهدة على ان الإنسان ليس كغيره من افراد الحيوان مما لم يجعل لافراد أرحامه مدخلية فى تجهيزه بل لأوليائه من أرحامه مدخلية فيه بمقتضى المركوز فى طبائعهم، حتى لو أراد غير الولى فعل شىء من ذلك قهرا على الولى توجه اليه اللوم و الذم، و هذا الأمر العقلائى الذى استقر عليه بنائهم قد أمضاه الشارع لموافقته غالبا مع المصالح المترتبة عليه لكون الولى ادعى لمصالح المولى عليه فى دنياه و أخرته لمشاركتهما فى الرحم فيطلب له أحسن ما يصلحه من التغسيل و التكفين و مكان الدفن و الصلاة عليه و نحو ذلك.

(و منه يظهر) انه ربما يمكن ان يكون أولوية الولى حقا للميت كما احتمله الشهيد فى الذكرى، و قد يكون المتوفى ممن يكسب المتصدى لمثل ذلك من الافعال من الصلاة و الدفن و نحوهما شرفا يبقى فى أعقابه كما يدل عليه طلب الأنصار من أمير

المؤمنين عليه السّلام دخولهم قبر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله.

و منه يظهر انه ربما يمكن ان يكون الأولوية لرعاية حق الولى و انه الاولى به و لما كانت هذه الولاية ثابتة للعلقة الرحمية و كانت مختلفة باختلافها شدة و ضعفا كشف الشارع عن بعضها و جعله اولى من غيره و هو الذى يوجب الوارثية الفعلية- لو لا المانع عنها- فالحق حينئذ كون تلك الأولوية وجوبية.

و اما عسر اعتبار الاذن من الولى مع تعددهم و عدم حضور جميعهم أو بعضهم ففيه ما سيأتى من تقديم بعضهم على بعض فى صورة التعدد و سقوط حكم الاستيذان أو الرجوع الى الطبقة المتأخرة منهم- لو أمكن- و على اى حال لا عسر فى اعتبار الاذن منهم كما سيأتى.

(الأمر الرابع) هل الأولوية الثابتة للولى حكم تعبدى تجب مراعاته من غير

ان يكون لها مدخلية فى صحة الافعال من غير الولى، أو انه حق ثابت، و عليه فهل هو حق للولى أو للميت، وجوه، أوسطها أجودها لما فى رواية ابن ابى عمير: يصلّى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب و فى مرسل الفقيه: يغسل الميّت اولى الناس به أو من يأمره الولى بذلك، فان التعبير عن الإذن بالأمر و عن المأمور بمن أحب شاهد على ان المقام مقام إثبات حق و منصب للولى لا مقام إلزامه بكلفة و الا كان المناسب ان يعبر بالالتماس بدل الأمر، و ما ورد فى الزوج من أنه أحق بزوجته من أبيها و أخيها، فإن التعبير بالاحق ظاهر فى كونه فى مقام إثبات الحق (و خبر طلحة بن زيد) إذا حضر الإمام الجنازة فهو أحق الناس بالصلاة عليها، و فى خبر أخر فهو أحق ان قدمه الولى و الا فهو غاصب «1» فان التعبير بالاحق و بكون الولى غاصبا إذا لم يقدم إمام الأصل شاهد على كون ذلك للإمام من الحقوق، إذ لا معنى لغصب الحكم.

(و دعوى) ان حرمة التصرف بغير اذن الولى تستوجب صدق الغصب مع عدم الاذن فلا دلالة فى التعبير بالغصب على كون الأولوية حقا (ضعيفة جدا) فالحق أن الأولوية حق و انها حق للولى و ان أمكن مراعاة الميت فى جعلها.

و يترتب على ذلك بطلان ما كان من تلك الأفعال عبادة إذا صدرت من غير الولى مع عدم مراعاة حق الولى كما صرح به الشيخ الأكبر (قده) خلافا لما فى المستند من الحكم بالصحة بناء على حمل الأولوية على الأفضلية بل على وجوب تقديم الولى أيضا لكون الواجب و هو تقديم الولى خارجا عن حقيقة الفعل و ليس جزء له و لا شرطه (و فيه) ان فعل غير الولى تصرف فى حقه و هو حرام فيصير باطلا إذا كان عبادة كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) هل المعتبر فى صحة الفعل عن غير الولى هو اذن الولى،

---

(1) قال فى الوافى: أراد بسلطان من سلطان اللّه الامام المعصوم عليه السلام فان سلطنته من قبل اللّه عز و جل على عباده ذاتية حقيقة، و جواب الشرط فى قوله عليه السلام ان قدمه- محذوف، يعنى ان قدمه فقد قضى ما عليه و الا فقد غصب حق الامام عليه السلام (انتهى)

أو ان المانع عن صحته هو نهيه فيصح مع عدم نهيه و لو لم يأذن أيضا، وجهان، من كون فعل غير الولى تصرفا فى حق الولى فيحتاج الى اذنه، و من انه حق جعل إرفاقا له و لم يثبت من تلك الأولوية إلا وجوب تقديمه لو أراد الفعل بالمباشرة أو بالأمر الى من يحب و اما توقف صحة الفعل الغير على اذنه بحيث يبطل فعله من دون اذنه و لو مع عدم النهى فلا سبيل إلى إثباته من تلك الأدلة، و لعل هذا الأخير هو الأقوى.

(الأمر السادس) الظاهر ان هذا الحق ثابت للولى بالنظر اليه كما بيناه فى الأمر الثالث من دعوى كونه فطريا ارتكازيا مع إمكان ان يكون بـالنظر الى الميت أيضا، حيث ان الولى ادعى لمصالـح المولى عليه و انه ربما يكسب المولى عليه من مباشـرة الولى شـرفا كما انه يمكن ان يكون بالعكس.

(و كيف كـان) فتظهر الثمرة فى إجبار الولى لو امتنع عن المباشـرة و الاذن فعلى احتمال ان يكون الحق له فلا ينتهى إلى الإجبار لأن الحق جعل له إرفاقا له و على احتمال كونه للميت فيجير الولى حينئـذ لأن الحق عليه لا له، فيكون كسائر الحقوق الثابتـة على من عليه الحق لو امتنع عن أدائه.

(الأمر السـابع) لو لم يفعـل الولى و لم يأذن إعراضا عن حقه و إسـقاطا له يتساوى جميع المكلفين، لأن أول ما يترتب على كون الثابت له حقا لا حكما محضا هو قابليته لان يسـقط بالإسـقاط، و مع سقوطه فلا يجب حينئذ الاستيذان من الحاكم و لو مع القول بوجوبه عنـد امتنـاع الولى عن الفعل و الاذن، لأن الاعراض عن الحق بمنزلـة الإباحـة لغيره بخلاف الامتناع الـذى لا يكون الولى معه راضيا بفعل غيره و لا مسقطا لحقه، و منه يظهر انه بناء على اعتبار الاذن من الولى يكفى فى إباحة التصرف فى متعلق حقه ما يكفى فى التصـرف فى سائر الحقوق من الاذن الصـريح أو الفحوى أو شاهـد الحال، لكن ظاهر مرسل الصدوق حصـر الفعل فى الولى أو مـأذونه، حيث قـال عليه السـلام: يصـلّى على الجنـازة أولى الناس بها أو من يأمره اللّهم الا ان يحمل على الغالب، و مما ذكرنـا يظهر أيضا عـدم الحاجـة الى الاذن الخاص بان يكون المأذون شـخصا خاصا، بل لو أذن إذنا عاما جاز الفعل عن كل من يشمله الاذن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏5، ص: 398

(الأـمر السـادس) ممـا فى المتن انه قـد اتضـح من الأـمور المتقدمـة ان المراد من الولى هو الوارث الفعلى للميت بمعنى من كان وارثا بالفعل لو لا المانع عن إرثه، فكل من فى الطبقة المتقدمة مقدم على من كان فى الطبقة المتأخرة عنها و لو كان ممنوعا عن الإـرث لكونه قاتلاـ أو عبـدا، فالطبقـة الاـولى- و هم الأبوان و الأولاد- مقـدمون على الثانيـة- و هم الاخوة و الأجـداد- و الثانية مقـدمون على الثالثة- و هم الأعمام و الأخوال ثم بعد الأرحام المولى المعتق هو الولى، ثم ضامن الجريرة ثم الامام عليه السّـلام، فمع التمكن من الرجوع اليه- كما فى عصـر الحضور- يجب الاستيـذان منه أو من المنصوب من قبله، و مع عـدمه- كما فى هذه الأعصـار عجـل اللّه تعالى فى انقضائها- يرجع الى الحاكم من جهـة كونه نائبا عنه فيما لا يجوز توقيفه كتجهيز الميت، الـذى هو محل البحث مما لا يصـح تعطيله لأجل غيبـة الامام، و مع عـدم الحاكم يرجع الى عـدول المؤمنين لكونه القدر المتيقن بعد عدم جواز التعطيل فى العمل و عدم إمكان الاستيذان من الامام عليه السّلام و لا من نائبه الخاص و لا العام، و هذا لعله ظاهر.

و قـد صـرح فى جـامع المقاصـد بـأنه مع عـدم ضـامن الجريرة يرجع الى الحـاكم ثم عـدول المؤمنين، فمـا فى حاشـية المحقق الطباطبائى البروجردى (قـده) فى المقام عنـد قول المصـنف- ثم عـدول المؤمنين- حيث يقول (لا ولاية لهم فى ذلك و لا يعتبر إذنهم على الأـقوى) غير وجيه، لاـن الرجوع إليهم انما هو لأجل كونه المتيقن فى الجواز فى تلك الحالـة لا لأجل كونهم أولياء، كيف، و الحاكم أيضا لا ولايـة له و لا نيابـة له عن الامام من حيث كونه وارثا بل الرجوع اليه و الى عـدول المؤمنين لأجل كونه المتيقن من الجواز كما لا يخفى.

[مسألة (2) فى كل طبقة، الذكور مقدمون على الإناث]

مسألة (2) فى كل طبقـة، الذكور مقدمون على الإناث، و البالغون على غيرهم، و من مت الى الميت بالأب و الام أولى ممن مت بأحـدهما، و من انتسب إليه بالأم. و فى الطبقـة الأولى الأب مقـدم على الام، و الأولاد مقدمون على أولادهم، و فى الطبقة الثانية

الجد مقدم على الاخوة، و هم مقدمون على أولادهم، و فى الطبقة الثالثة العم مقدم على الخال و هما على أولادهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 399

فى هذا المتن أمور (الأول) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب انه إذا كان الأولياء رجالا و نساء فالرجال اولى، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه، و ليس له دليل يمكن الاعتماد عليه، و استدلوا بوجوه غير ناهضة، مثل كون الرجال اعقل غالبا و انهم أقوى على الأمور و أبصر بها و دعوى السيرة فى تقديم الرجال خصوصا إذا كان الميت رجلا و أصالة عدم ثبوت الولاية للمرئة مع وجود الرجال سيما مع كون الخطاب ظاهرا فى الذكور و ما ورد من نفى وجوب القضاء على الأنثى و تقديم الابن على الأم فى خبر الكناسى.

و لا يخفى ما فى الكل، اما كون الرجال اعقل و أقوى و أبصر فأمر اعتبارى لا يصلح ان يكون مستندا لإثبات حكم شرعى، و منع قيام السيرة فى تقديم الرجال أولا، و على تقدير تسليمها فلعلها ناشئة عن التصريح بتقديمهم فى غير واحد من المتون مع دعوى مثل العلامة نفى الخلاف عنه فلا تصير دليلا أخر، و دعوى اختصاص الخطاب بالذكور ممنوعة أولا بكونه بلفظ الولى الشامل للذكور و الإناث، و انه خلاف الفرض حيث انه بعد فرض تساوى الإناث مع الذكور فى الطبقة و اشتراكهن معهم فى الإرث و ان الاولى بتجهيز الميت اولى بميراثه يقع البحث فى تقديم الرجال على الإناث، و هذا مناف مع دعوى اختصاص دليل الأولوية بالرجال، و نفى القضاء عن الإناث لا يستلزم نفى الأولوية عنهن فى التجهيز، و تقديم الابن على الام ليس مذكورا فى خبر الكناسى فى أكثر نسخه، و على فرض صحته فلا يصير دليلا على تقديم الرجال مطلقا على النساء كذلك، فيصير أخص من المدعى.

فهذه الوجوه لا تغنى شيئا، و فى مصباح الفقيه ادعى تبادر المتصرف فى أمر الميت عن استحقاق من لفظة الولى، الموجب لاختصاصه بالرجال إذا كان الميت رجلا لعدم كون النساء متصرفات فى امره مع وجود الرجال لاعتبار المماثلة- الى ان قال (قده)- فمع تعدد الوارث و كون بعضهم رجالا و بعضهم نساء لا ينسبق الى الذهن ارادة النساء من الأمر بالرجوع إلى ولى الميت.

(و لا يخفى ما فيه اما أولا) فلان المفروض تبادر الوارث الفعلى من لفظة الولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 400

و تساوى الإناث و الرجال فى ذلك- أى فى أصل الإرث- مع تساويهما فى الطبقة (و اما ثانيا) فلان ما افاده لا يتم فيما إذا كان الميت امرأة فلا بد من تقييد الحكم بالتقديم بما إذا كان الميت رجلا مع، انه (قده) يريد إثبات الحكم بالإطلاق (و اما ثالثا) فلان اعتبار المماثلة مختص بالتغسيل دون ما عداه مع ان المدعى تقديم الرجال مطلقا (و اما رابعا) فلما فى قوله: انه مع تعدد الوارث لا ينسبق الى الذهن ارادة النساء، إذ لم يدع احد كون المنسبق الى الذهن ارادة النساء، بل المدعى هو ارادة مطلق الوارث الفعلى من لفظة الولى، و هذه الدعوى ليست مما يستنكر بعد فرض ارادة الوارث الفعلى.

فالحق حينئذ هو جواز الاكتفاء بالرجوع الى النساء- بناء على جواز الرجوع الى بعض ما فى الطبقة الواحدة، الا ان الرجوع الى الرجال منهم أحوط و اولى لكونه مظنة الإجماع كما ادعى نفى الخلاف فيه، و اما بناء على وجوب الرجوع الى جميع من فى الطبقة الواحدة مع الإمكان فالأحوط الرجوع الى جميعهم من الرجال و النساء.

و قضية إطلاق كلامهم عدم الفرق فى الميت بين كونه رجلا أو امرأة (و فى المدارك) انه جزم بهذا التعميم المتأخرون، و عن المحقق الثانى تقييد إطلاقهم بما إذا لم يكن الميت امرأة و الا انعكس الحكم، و ربما يستدل له بانصراف دليل الولاية عمن ليس له مباشرة الفعل بنفسه، و لا يخفى انه لو تم لاختص بمثل الغسل الذى يعتبر فيه المماثلة بين الغاسل و المغسول مع انه لا

يتم فيه أيضا إذ مقتضاه نفى أولوية غير المماثل لا تقديمه على غيره عند الاجتماع.
(الأمر الثانى) إذا اجتمع فى طبقة واحدة البالغون و غيرهم يقدم البالغون، و يستدل له بقصور نظر غير البالغ فى حق نفسه ففى حق غيره اولى فتختص الولاية بالبالغ (و لا يخفى ما فيه) لانه مع استلزامه نفى ولاية غير البالغ- مع ان الكلام انما هو فى ترجيح البالغ عليه مع فرض ولايتهما معا- يرد عليه ان قصور نظره فى حق نفسه لا تقتضى نفى ولايته فى حق غيره لإمكان قيام وليه مقامه (فالأقوى) وجوب الرجوع الى وليه بناء على وجوب الاستيذان من الجميع أو فيما إذا لم يكن فى طبقتهم من البالغين كما يأتى فى المسألة الثالثة إنشاء الله تعالى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۰۱
(الأمر الثالث) من ينتسب الى الميت بالأب و الام كالإخوة من الأبوين أولى ممن ينتسب إليه بأحدهما كالإخوة من الأب فقط أو الام، اما بالنسبة إلى الاخوة من الأب فلعدم كونه وارثا مع الاخوة من الأبوين فلا ولاية له معه و اما بالنسبة إلى الاخوة من الأم فلانه يتقرب الى الميت من الأم التى لا ولاية لها مع الأب، فإذا كانت هى كذلك فما يتفرع عنها أيضا يكون كذلك و الا يلزم زيادة الفرع على الأصل، و لان المنتسب بالأبوين أكثر نصيبا من المنتسب بالأم فقط فيكون مقدما و لانه يتقرب الى الميت من جهتين- أعنى جهة الأب و الام- بخلاف- المتقرب بالأم فقط، و لما فى خبر الكناسى: و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمك حيث انه يدل على أولوية الإخوة للأبوين من الاخوة للأب و أولوية الإخوة للأب من الاخوة للام صريحا، و يدل على أولوية الإخوة للأبوين من الاخوة للام بالفحوى، و فيه أيضا: و ابن أخيك من أمك و أبيك أولى بك من أخيك لأبيك، و فى الجواهر: معتضدا ذلك كله بعدم الخلاف فيما أجد.
(الأمر الرابع) من انتسب الى الميت بالأب أولى ممن ينتسب إليه بالأم لخبر الكناسى، و فيه: و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمك، و فى الجواهر استدل له بان المتقرب بالأب اكثرا نصيبا و لتقربه بمن له الولاية، و كلاهما ضعيفان، لكن الخبر كاف للدليل.
(الأمر الخامس) فى الطبقة الأولى الأب مقدم على الام و الأولاد، و الأولاد مقدمون على أولاد الأولاد، اما تقديم الأب على الام فاستدل له بما تقدم من تقديم الرجال على النساء فيما إذا كانا فى درجة واحدة، و بخبر الكناسى المصرح بتقديم الإخوة للأب على الاخوة للام، المستفاد منه تقديم الأب على الام، و بان الأب أقرب الى إجابة الدعاء لانه أشفق و ارق، و قد تقدم ما فى وجه تقديم الرجال على النساء، و استفادة تقديم الأب على الام، من خبر الكناسى ممنوعة و أقربية الأب إلى إجابة الدعاء ممنوعة لمنع كونه أشفق و ارق بل الأمر بالعكس، مع ان ذلك لا يوجب تقدمه على الأم فى الأولوية، مع انه لو اقتضى التقديم لاختص بخصوص الصلاة لا مطلق التجهيز فيكون حينئذ أخص
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۰۲
من المدعى. فالحق عدم تمامية هذه الوجوه، اللهم الا ان يكون هناك إجماع.
و اما تقديم الأب على الأولاد فقد ادعى عليه الإجماع صريحا، و فى المدارك هذا مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا، و عن التذكرة ان الأب أولى من الابن عند علمائنا و استدل له أيضا بأن الأب أشفق من الابن و ارق عليه فيكون دعائه أقرب للإجابة، و أورد عليه بما تكرر من عدم صلاحية مثل هذه الوجوه الاعتبارية لإثبات المدعى.
و فى مصباح الفقيه (فى كتاب الصلاة فى فصل صلاة الأموات) دعوى انصراف أمر الأولياء بتجهيز الميت مع وجود الأب إلى خصوص الأب، قال و ليس هذا منافيا لما ذكروه من ان أحق الناس بتجهيزه أولاهم بميراثه فإن الأب و كذا كل من فى طبقته أولاهم بميراثه ممن عداهم، و كذا كون الولد أكثر نصيبا من والديه لا يجعله اولى باموره إذ قد يكون ذلك لمصالح أخر (الى

ان قال) و كيف كان فالمدار على ما يفهم من أدلته و قد ادعينا انصرافها إلى الأب حال وجوده، و العرف اعدل شاهد بذلك انتهى.

و لا يخفى ما فى دعوى الانصراف، بل يمكن ان يدعى كونها خلاف الفرض بعد الفراغ عن إرادة الأولى بالميراث من لفظة الولى و الأولياء الواردة فى الاخبار بعد تساوى الأب و الابن فى الطبقة، نعم لا يبعد اختلاف المقامات بحسب اختلاف الأولياء فى الوجاهة فرب ابن يقدم على الأب و رب أب للميت يقدم على ابنه، و اين هذا من الحكم بتقديم الأب من حيث كونه أبا على الابن مطلقا.

(و كيف كان) فهذه الأدلة مما لا يصلح الاستناد إليها لو لم يكن الحكم إجماعيا، و اما تقديم الأولاد على أولادهم فواضح بعد اختلافهم فى الرتبة و ان كانوا من أهل طبقة واحدة، و ذلك لعدم إرث أولاد الأولاد مع وجود الأولاد.

و قد يستدل لتقديم الأب على الابن بما روى من تولى الصادق عليه السّلام أمر إسماعيل دون أولاد إسماعيل (و فيه ما لا يخفى) لمنع دلالة توليه عليه السّلام على كونه اولى من ابن إسماعيل من جهة كونه أباه لاحتمال كون توليه عليه السّلام لمكان كونه اماما و ان امام الأصل أولى من كل احد، مع انه لم يثبت لإسماعيل أولاد بالغون عند وفاته فيحتمل كونهم عند وفاته قاصرين عن تولى ذلك لصغرهم كما انه يحتمل ان توليه عليه السّلام كان مع مشاركتهم و رضاهم (الأمر السادس) المحكى عن الشيخ و ابن إدريس تقديم الجد من قبل الأب على الإخوة للأبوين فضلا عن الإخوة للأب أو للأم خاصة، و ظاهر كثير من المتون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: ۴۰۳

كالشرائع و غيره مساواتهما فى الولاية، و ذلك من جهة عدم تعرضهما لتقديم الجد على الاخوة مع حكمهم بأولوية الأولى بالميراث و كون الجد كالأخ وارثا فى الطبقة الثانية.

و يستدل لتقديم الجد هنا بان للجد ولاية على الميت و أبيه الذى هو ابن للجد (و قال فى مصباح الفقيه) لعل وجهه دعوى الانصراف حسبما ادعيناه فى الأب عند اجتماعه مع الابن الذى هو فى مرتبته من حيث القرابة، و لكن هذه الدعوى لو سلمت- كما ليس بالبعيد- فهو بالنسبة إلى الجد من قبل الأب، و اما من كان من قبل الام فهو مساو للأخ منها خاصة (انتهى).

و قد عرفت فى الأمر الخامس ما فى دعوى الانصراف، و الأقوى عدم تقديم الجد على الاخوة مطلقا لعدم الدليل عليه، و اما تقديم الاخوة على أولادهم فواضح حيث لا يكون أولاد الاخوة فى درجة الاخوة و ان كانوا معهم فى طبقة واحدة.

(الأمر السابع) المحكى عن الشيخ و ابن إدريس تقديم العم على الخال و تقديمهما على أولادهما، قالا: الأب أولى الأقارب ثم الولد ثم الجد من قبل الأب ثم الأخ من قبل الأب و الام ثم الأخ من قبل الأب ثم الأخ من قبل الام ثم العم ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال، و زاد فيما حكى عن المحقق الثانى: ثم المعتق ثم الضامن ثم الحاكم ثم عدول المؤمنين (و لعل وجه تقديم العم) هو ما تقدم من دعوى تقديم المتقرب بالرجال على المتقرب بالنساء، مع ما فيها من المنع، و اما وجه تقديم العم و الخال على أولادهما فواضح لعدم كونهم فى درجتهما و ان كانوا معهما فى الطبقة فليس لهم الوراثة الفعلية مع وجودهما، و قد تقدم ان المراد من الولى هو الوارث الفعلى.

[مسألة (۳) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث]

مسألة (۳) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث و كذا إذا لم يكونوا بالغين أو كانوا غائبين لكن الأحوط الاستيذان من الحاكم أيضا فى صورة كون الذكور غير بالغين أو غائبين.

إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث لأنهن اولى الناس بميراثه حينئذ، مضافا الى صحيح زرارة عن المرأة تؤم النساء، قال عليه السّلام لا الا على الميت إذا لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۰۴

أحد أولى بها، و إذا اجتمع الذكور و الإناث فى طبقة و كان الذكور غير بالغين أو كانوا غائبين ففى انتقال الولاية إلى الإناث أو بقاء ولاية الذكور فيرجع الى وليهم من الوصى أو الحاكم وجهان من ان الذكور لقصورهم أو غيبتهم كالمعدوم فتكون الحال كما لو لم يكن فى الطبقة إلا الإناث، و من عموم آية اولى الأرحام و انه اولى بالإرث فيكون اولى بالتجهيز، و حيث انه قاصر أو غائب يرجع الى وليه من الوصى أو الحاكم و الأقرب هو الأخير.

(و ربما يقال) بان دليل الولاية منصرف عمن كان قاصرا لصغر أو جنون فان العاجز عن تولى أموره كيف يجعل وليا لأمور غيره، و لا يصح القول بولايته و تولى فعله من الحاكم أو الوصى لأن ذلك متوقف على ثبوت الولاية للقاصر، و مع انصراف الدليل عنه لا ولاية له حتى تصل النوبة إلى ولاية الوصى و الحاكم عليه، مضافا الى إمكان ان يقال بكون الولاية من الحقوق المتقومة بنفس صاحب الحق، المتعذر استيفائها بولاية الغير.

(لكن الانصاف) منع الانصراف و تمامية الإطلاق و منع كون الولاية من الحقوق المتقومة بنفس الولى حتى لا يمكن استيفائها بولاية الغير، فالأقوى حينئذ الاستيذان من ولى الذكور و الأحوط الرجوع الى الإناث أيضا.

[مسألة (۴) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالام اولى]

مسألة (۴) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالام اولى و لكن الأحوط الاستيذان من الأولاد أيضا.

ربما يستدل لتقديم الا على الابن ببعض الوجوه الاعتبارية المتقدمة مثل كون الأم أرق و أشفق و انها أقرب الى إجابة الدعاء، و قد عرفت ما فيه من انه مع عدم صلاحيته لإثبات الحكم الشرعى أخص من المدعى إذ لا يجرى فى جميع أفعال التجهيز بل لعله يختص بالصلاة، مضافا الى ما تقدم من دعوى نفى الخلاف و نفى الريب عن تقديم الذكور على الإناث.

(و ربما يقال) بمنافاته مع ما فى خبر الكناسى من تقديم الابن على الام، لكن فى النسخ المعتمدة من كتب الاخبار و كتب الفقهاء ليس ذكر عن تقديم الابن على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۰۵

الأم، الا انه فى بحث صلاة الأموات من كتاب المستند فى تقديم الذكور على الإناث عند اجتماعهما استدل مضافا الى نفى الخلاف عنه فى المحكى عن المنتهى بصحيحة الكناسى الدالة على تقديم الابن على الأم بضميمة عدم الفصل، و فيه شهادة على اشتمال ما عنده من الصحيحة على تقديم الابن على الام (و كيف كان) فالاحتياط بالاستيذان من الام و الأولاد مما يجب رعايته بناء على اعتبار اذن الجميع و عدم جواز الاكتفاء باذن البعض.

[مسألة (۵) إذا لم يكن فى بعض المراتب إلا الصبى أو المجنون أو الغائب]

مسألة (۵) إذا لم يكن فى بعض المراتب إلا الصبى أو المجنون أو الغائب فالأحوط الجمع بين اذن الحاكم و المرتبة المتأخرة لكن انتقال الولاية إلى المرتبة المتأخرة لا يخلوا عن قوة، و إذا كان للصبى ولى فالأحوط الاستيذان منه أيضا

قال فى الذكرى لو كان الذكر ناقص الحكم و لم يكن فى طبقته مكلف ففى كون الولاية للأبعد أو الحاكم عليه نظر من عموم آية اولى الأرحام و الناقص كالمعدوم، و من انه اولى بالإرث فلتكن الولاية له (انتهى) و الأقوى هو الأخير لما عرفت فى طى

المسألـة الثالثـة من منع انصـراف الإطلاـق عمن لم يتمكن من المباشـرة بنفسه و منع كون الولايـة من الحقوق المتقومـة بمباشـرة الولى فانتقال الولايـة إلى المرتبـة المتأخرة خال عن القوة، هـذا، و لكن الاحتياط بالاذن عن وصيه لو كان و عن الحاكم مع فقد الوصى و من الطبقة المتأخرة عنه مما لا ينبغى تركه.

و ظاهر المتن هو الاحتيـاط بالاستيـذان من الوصـى- لو كان له وصـى- مع الاستيـذان عن الحاكم أيضا، و لا وجه له، بل يكفى الاستيذان من الوصى و من الطبقة المتأخرة من غير حاجة الى الاستيذان من الحاكم.

[مسألة (۶) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين]

مسألة (۶) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين يشتركون فى الولاية فلا بد من اذن الجميع و يحتمل الأمن.

إذا كان أهل مرتبـة واحـدة متعددين مع تفاوتهم فى السن و كان بعضـهم أكبر ففى تقديم الأكبر منهم على غيره قولان، صـريح جماعة و ظاهر آخرين هو العدم، لعدم الدليل على تقديمه مع ثبوت الولاية للجميع و اشتراكهم جميعا فيها بعد كون نسبة الدليل إليهم نسبة واحدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۰۶

خلافا لصاحب الحدائق فقال بتقديم الأسن، و استـدل له بصـحيح صفار قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام رجل مات و عليه قضاء من شـهر رمضان عشـرة أيام و له وليان هل يجوز لهما ان يقضـيا جميعا خمسـة أيام أحـد الوليين و خمسة أيام الأخر، فوقع عليه السلام يقضى عنه أكبر ولييه عشرة أيام إنشاء الله.

(و فيه) ان المصـرح به فى الصحيح سؤالا و جوابا تعدد الأولياء و إثبات الولاية للمتعدد عدم اختصاصها بواحد منهم، حيث يقول فى السؤال: و له وليان، و فى الجواب:

أكبر ولييه، و اما كون القضاء على الأكبر سـنا فلا يقتضـى انحصار الولايـة فى أمر التجهيز به، بل هو. اى القضاء- ثابت له بـدليل يخصـصه به من دون سلب الولاية عمن عداه بالنسبة الى غير القضاء، مضافا الى إطلاق دليل الولاية فى التجهيز و عدم ما يوجب تخصيصه بالأسن من إجماع و نحوه.

ثم انه على المختـار من عـدم تقـديم الأسن أو انتفـاء الأسن بتساوى الجميع فى السن فالكلام يقع تارة فى عملهم فى أنفسـهم و اخرى فى عمل غيرهم بإذنهم (اما الأول) فالظاهر صـحة اسـتبداد كل منهم بالقيام بالعمل بلا حاجـة الى مراجعة الباقين لاشتراكه معهم فى أولويته بالميت و عدم الاولى به منه فإذا باشـر شـيئا من أفعاله فقد باشـر اولى الناس به فيكون مجزيا و ليس لأحد منهم منعه عن الفعـل لعـدم أولويته منه- و ان كـان له مشاركـة الفاعل فى فعله فيما يقبل المشاركـة كالصـلاة على الميت فلكل واحد منهم الصـلاة عليه دفعة و لا إشـكال فى صحتها كذلك فرادى أو مع قصد كل واحد الإمامة لمن عداه، كما لا إشكال فى صحة الاقتـداء بواحد منهم بحيث تنعقد جماعة واحدة، و فى صـحة انعقاد الأزيد من جماعة واحدة (بأن يأتم بعض المأمومين بواحد و البعض الأـخر بـاخر) اشكال، لعـدم معهوديته فى الشـريعة مع انتفـاء إطلاـق فى الجماعـة يمكن ان يعتمـد عليه، هـذا فيمـا يقبل الاشتراك من دون تشاح بينهم.

و لو تشاحوا فيما لا يقبل الشـركة كان أراد أحـدهم دفنه فى مكان و أراد الأخر دفنه فى مكان أخر، فإن بادر أحدهم إلى الإتيان بما أراد فقد حصل الواجب من غير محظور، حيث انه لم يرتكب محرما، و لو تزاحما فمع حصول هتك الميت و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۰۷

الإخلاـل بـالواجب من تجهيزه يسـقط حق الجميع فيجوز للأـجنبى الإقـدام فى تجهيزه و مع عـدم الانتهـاء الى هتكه يبقى مراعى

حتى يتوافقوا أو ترتفع المزاحمة بوجه من وجوه ارتفاعها.

(و اما الثانى) أعنى فعل الأجنبى بإذنهم ففى لزوم الاستيذان من جميعهم أو الاكتفاء باذن أحدهم مطلقا و لو مع منع الآخرين أو ما لم يمنع غيره وجوه، من ان كل واحد منهم ولى يعتبر اذنه فى صحة عمل الأجنبى فيجب ان يكون عمله باذن الجميع، و من صدق اسم الولى على كل واحد منهم فيكتفى باذنه لاندراجه تحت الأدلة و لو مع منع الآخرين، و من انه مع منع الأخر كما يصدق كون فعل الأجنبى بإذن الولى يصدق انه مع منعه لصدق اسم الولى على المانع كما يصدق على الاذن منهم (و لا يخفى) ان الأقوى هو الأول و بعده الأخير و أضعفها الثانى كما هو واضح، و لعل هذا يختلف باختلاف أنحاء جعل الولاية من كونها لافراد الأولياء على نحو العام الاستغراقى أو على نحو صرف الوجود أو على نحو العام المجموعى كما سيجىء فى مبحث صلاة الميت فى المسألة الثامنة إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة «۷» إذا اوصى الميت فى تجهيزه الى غير الولى]

مسألة «۷» إذا اوصى الميت فى تجهيزه الى غير الولى ذكر بعضهم عدم نفوذها إلا بإجازة الولى لكن الأقوى صحتها و وجوب العمل بها و الأحوط إذنهما معا و لا يجب قبول الوصية على ذلك الغير و ان كان أحوط.

وصية الميت فى تجهيزه الى غير الولى اما تكون وصية بمباشرة الغير كما إذا اوصى بأن يغسله زيد أو يصلى عليه أو يدفنه و نحو ذلك، و اما تكون وصية بالولاية كما إذا اوصى بولاية تجهيزه لغير الولى و تفويض أمر تجهيزه اليه (فعلى الأول) فيقع الكلام تارة فى صحة هذه الوصية و تقدم الوصى على الولى فلا يحتاج فى فعله الى الاذن من الولى و لا يؤثر منع الولى إياه عن الفعل، و اخرى فى وجوب قبول تلك الوصية على الوصى لو لم تبلغه فى حيوة الموصى و عدم جواز ردها بعد القبول.

فالكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الأول) فيما إذا اوصى بمباشرة الغير لتجهيزه، فالمشهور كما فى المسالك عدم نفوذ وصيته و عدم تقدم الوصى على الولى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۰۸

بل صحة الفعل من الوصى تحتاج إلى اذن الولى كما فى الأجنبى، بل نسبه فى محكى المختلف إلى علمائنا حيث يقول لم يعتبر علمائنا ما ذكره ابن الجنيد من تقديم الوصى و صدقه فى الجواهر و قال: انى لم أجد من وافقه عليه، نعم عن المحقق الثانى احتماله بل نفى عنه البأس فى المدارك (انتهى).

و يستدل له بعموم دليل ولاية الولى و لا يعارضه عموم دليل نفوذ الوصية و ان من بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه، و ذلك لان نفوذها يتوقف على مشروعيتها كما يدل عليه قوله تعالى فَمَنْ خٰافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلٰا إِثْمَ عَلَيْهِ، فإذا اوصى الى غير الولى فإن أراد مباشرة الفعل من الوصى بدون اذن الولى فوصيته هذه غير مشروعة فتكون جنفا، و ان اراده مطلقا و لو مع اذن الولى فوجوبه على الوصى يكون منوطا بإذن الولى فيكون حال هذا الوصى كحال الأجنبى فتكون نسبة عموم دليل الولاية إلى عموم دليل نفوذ الوصية بعد تقييد الثانى بالوصية المشروعة نسبة الحاكم الى المحكوم حيث لا معارضة بينهما بعد كون الحاكم مزيلا لموضوع دليل المحكوم، حيث يسقط دليل المحكوم بسقوط موضوعه.

و المحكى عن ابن الجنيد نفوذ الوصية و عدم الحاجة الى الاذن من الولى و مال اليه المحقق الثانى و نفى عنه البأس فى المدارك (و يستدل له) بعموم ما دل على النهى عن تبديل الوصية، و بان الميت ربما آثر شخصا لعلمه بصلاحه و طمعه فى إجابة دعائه، فمنعه من ذلك و حرمانه عما يؤمله غير موافق للحكمة، هذا كله مضافا الى ان الولاية نظر للميت فى أحد الاحتمالين، و اما دليل ولاية الولى فهو منصرف عن صورة وصية الميت لأنه فى مقام إثبات الولاية لأقرباء الميت بالنسبة إلى

الأجانب لا بالنسبة إلى ولاية الميت على نفسه.

و لعله الى هذا ينظر المصنف (قده) فى تقوية القول بالصحة حيث قال: لكن الأقوى صحتها و وجوب العمل بها (فالعمدة) فى صحة هذا القول هو صحة دعوى الانصراف المذكور، و الانصاف قيام الترديد فى صحة دعواه مع ما فى دعوى ولاية الميت نفسه فى تجهيزه، حيث ان الظاهر من الأدلة ان الولاية تحدث بعد موته و انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 409

لا ولاية له عليه فى حال حيوته حتى يجرها الى ما بعد الموت بالوصية، و احتمال أن ولاية الولى نظر للميت لا يوجب رفع اليد عن عموم دليل الولاية للولى، فالمسألة ملتبسة غاية الالتباس، فالأحوط مباشرة الوصى مع الاستيذان من الولى، حيث ان فى ذلك جمعا بين الحقوق: حق الميت و حق الولى و حق الوصى.

و ما ذكرنا ظهر انه لا اثر لإجازة الولى فى حيوة الميت أو بعد مماته أثرا يسقط به حقه بحيث لم يصح منه المنع بعده، فما فى المتن مما نقله عن البعض من عدم نفوذها إلا بإجازة الولى ليس على ما ينبغى، إذ ليس فى اجازة الولى تأثير فى نفوذ الوصية، بل حال أجازته إياها حال إذنه للأجنبى كما لا يخفى.

(المقام الثانى) فيما إذا كانت الوصية بالولاية، بأن جعل شخصا أجنبيا وليه على التجهيز، و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) أنها باطلة رأسا لأنها تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى الشخص بولاية أولاده لغير جدهم اى يجعل غير جدهم وليا لهم بل البطلان هنا أوضح لأن الأب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فإنه ليس له ولاية فى تجهيزه بل الولاية تحدث للولى بعد موته.

(أقول) عدم نفوذ الوصية بالولاية على أولاده لغير جدهم انما هو لأجل اختصاص دليل صحة جعل الأب وليا لأولاده بما إذا لم يكن لهم الولى، و مع ولاية الجد عليهم بالجعل الإلهى لا مورد لجعل الأب وليا لهم سواء كان المجعول جدهم أو غيره، لكون الجد وليا الاهيا لا يحتاج ولايته الى جعله و لا حاجة معه الى جعل غيره وليا مع عدم الدليل على نفوذ جعله بعد فرض كونه فى مقام إثبات الولى لمن لا ولى له، و اما المقام فصحة جعل الولى لتجهيزه متوقفة على ولاية الميت نفسه على تجهيزه و هى غير ثابتة كما ان كون جعل الولى لمصلحة الميت أيضا غير معلوم (فالإنصاف) فى هذا المقام أيضا لزوم الاحتياط بمباشرة كل واحد من الولى و الوصى باذن الأخر أو مباشرة غيرهما بإذنهما معا.

(المقام الثالث) فى وجوب قبول تلك الوصية على الوصى، و الذى عليه المصنف (قده) فى المتن هو عدم وجوب القبول، و فصل فى المستمسک بين الوصية بالمباشرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 410

و قال فيها بعدم وجوب القبول لكونه مقتضى أصل البراءة بعد عدم الدليل على الوجوب و بين الوصية بالولاية و قال فيها بعدم الفرق بينها و بين سائر الموارد فى جواز الرد حال الحيوة و عدمه بعد الوفاة لإطلاق نصوص الوصية الشاملة للمورد، اللهم الا ان يدعى انصرافه الى خصوص صورة استلزام عدم القبول لضياع الوصية فلا يشمل ما كان واجبا على عامة المكلفين كفاية و قد جعل الشارع له وليا (انتهى).

و فى كلا شقيه نظر، اما ما أفاده فى الشق الأول- أعنى فى الوصية بمباشرة التجهيز فبعدم الفرق بينها و بين الوصية بالولاية فى كونها مشمولة لإطلاق النصوص المتضمنة لحكم الرد حال حيوة الموصى و بعد مماته، فالقول فيها بعدم وجوب القبول بمقتضى أصالة البراءة لعدم الدليل على الوجوب مما لا وجه له، و اما ما أفاده فى الشق الثانى من انصراف إطلاق نصوص الوصية عن المورد لعدم ضياع الوصية هيهنا من جهة وجوب موردها على عامة المكلفين (ففيه) ان متعلق الوصية فى المقام هو نفس تحقق

الولاية للوصى فضياع الوصية هنا يتحقق بعدم توليته التى تعلق بها غرض الموصى إذ الكلام فى وجوب القبول انما هو بعد فرض صحة الوصية، و انما تصح لو تم الدليل على صحتها بما تقدم من عدم جواز منع الموصى و حرمانه عما يؤمله مع ان الوجوب على عامة المكلفين لا يلازم تحقق الفعل منهم كما ان جعل الشارع للميت وليا لا يسد الضياع (فالحق) بناء على صحة الوصية عدم الفرق بين المورد و بين سائر الموارد بجواز الرد حال الحيوة و عدمه بعد الوفاة من غير فرق بين الوصية بالمباشرة و بين الوصية بالولاية.

[مسألة «٨» إذا رجع الولى عن اذنه فى أثناء العمل]

مسألة «٨» إذا رجع الولى عن اذنه فى أثناء العمل لا- يجوز للمأذون الإتمام و كذا إذا تبدل الولى بأن صار غير البالغ بالغا أو الغائب حاضرا أو جن الولى أو مات فانتقلت الولاية إلى غيره.

الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى جواز رجوع الولى عن اذنه فى أثناء العمل، و اخرى فى حكم المأذون بعد رجوع الولى، و لا ينبغى الإشكال فى جواز رجوع الولى عن اذنه حيث لا موجب لوجوب بقائه على اذنه تكليفا و لا لعدم تأثير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ٤١١

رجوعه وضعا بخلاف ما إذا اذن المالك فى دفن الميت فى أرضه حيث انه يقع البحث فى جواز رجوعه عن اذنه بعد الدفن تكليفا و وضعا كما سيأتى، و منه يظهر انه لا يجوز للمأذون الإتمام بعد رجوع الولى حيث انه ليس فى أفعال التجهيز ما يجب إتمامه بعد شروعه حتى الصلاة على الميت لكى يبحث عن مانعية حرمة إبطاله عن رفع اليد عنه، فلا إشكال فى جواز رجوع الولى عن الاذن و لا فى عدم جواز إتمام المأذون بعد رجوع الولى، و منه يظهر حكم تبدل الولى فى الأثناء بصيرورة غير البالغ بالغا أو الغائب حاضرا أو انتقال الولاية الى غير الآذن فى الأثناء بموت الاذن أو جنونه أو نحو ذلك مما يخرج به عن كونه وليا.

[مسألة (٩) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبى أو أفاق المجنون]

مسألة (٩) إذا حضر الغائب أو بلغ الصبى أو أفاق المجنون بعد تمام العمل من الغسل أو الصلاة مثلا ليس له الإلزام بالإعادة.

و الحكم فى هذا المسألة واضح لوقوع ما وقع صحيحا لاجتماع شرط الصحة فيه فيكون مجزيا موجبا لسقوط الأمر به و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

[مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه وليا]

مسألة (١٠) إذا ادعى شخص كونه وليا أو مأذونا من قبله أو وصيا فالظاهر جواز الاكتفاء بقوله ما لم يعارضه غيره و الا احتاج الى البينة و مع عدمها لا بد من الاحتياط.

يمكن ان يستدل لجواز الاكتفاء بقوله بأصالة الصحة فى قوله و كونه مدعيا لا- معارض له و بقيام السيرة على القبول، و لكن الحق كون المنشأ للسيرة هو البناء على أصالة الصحة و سماع دعوى من لا معارض له، و هذا بخلاف ما إذا كان له معارض حيث يحتاج فى سماع دعواه إلى البينة و مع عدمها لا بد من الاحتياط.

[مسألة (١١) إذا أكره الولى أو غيره شخصا على التغسيل]

مسألة (١١) إذا أكره الولى أو غيره شخصا على التغسيل أو الصلاة على الميت فالظاهر صحة العمل إذا حصل منه قصد القربة لأنه

أیضا مکلف کالمکره.

ما ذکره (قده) فی هذا المسألة من صحة العمل الصادر عن المکره- بالفتح- مع حصول قصد القربة منه ظاهر. انما الکلام فی تصویر حصول قصد القربة منه فان معنی کونه مکرها- بالفتح- هو کون إرادته منبعثة عن ارادة المکره- بالکسر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۴۱۲

و حصول قصد القربة منه انما هو بکون ارادته منبعثة عما یرجع الی اللّه سبحانه بکون العمل صادرا من العامل ابتغاء لوجهه تعالی من ارادة امتثال أمره أو ما یرجع الی علل أمره أو معالیله، فالجمع بین کون الفعل إکراهیا- أی إرادته ناشئة عن ارادة المکره- بالکسر- و بین کونه قربیا أی إرادته ناشئة عما یرجع الی اللّه سبحانه مشکل.

[مسألة «۱۲» حاصل ترتیب الأولیاء ان الزوج مقدم علی غیره ثم المالک]

مسألة «۱۲» حاصل ترتیب الأولیاء ان الزوج مقدم علی غیره ثم المالک ثم الأب ثم الام ثم الذکور من الأولاد البالغین ثم الإناث البالغات ثم أولاد الأولاد ثم الجد ثم الجدة ثم الأخ ثم الأخت ثم أولادهما ثم الأعمام ثم الأخوال ثم أولادهما ثم المولی المعتق ثم ضامن الجریرة ثم الحاکم ثم عدول المؤمنین.

و قد تقدم ان هذا الترتیب مما لیس علیه دلیل و ان کان بعضه مما قام علیه الإجماع، و الحاصل مما یمکن المساعدة معه تقدیم کل طبقة متقدمة علی المتأخرة عنها حسبما قرر فی الإرث و ان الذکور فی کل طبقة متقدمون علی الإناث فیها و علیه فالابن متقدم علی الام و الأخ متقدم علی الجدة، و فی ولایة الحاکم ثم عدول المؤمنین ما تقدم، و اللّه العالم.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۴۱۳

[فصل فی تغسیل المیت]

اشارة

فصل فی تغسیل المیت یجب کفایة تغسیل کل مسلم سواء کان اثنی عشریا أو غیره لکن یجب ان یکون بطریق مذهب الاثنی عشری و لا یجوز تغسیل الکافر و تکفینه و دفنه بجمیع اقسامه من الکتابی و المشرک و الحربی و الغالی و الناصبی و الخارجی و المرتد الفطری و الملی إذا مات بلا توبة، و أطفال المسلمین بحکمهم و ولد الزنا من المسلم بحکمه و من الکافر بحکمه و المجنون ان وصف الإسلام بعد بلوغه مسلم و ان وصف الکفر کافر، و ان اتصل جنونه بصغره فحکمه حکم الطفل فی لحوقه بأبیه و امه، و الطفل الأسیر تابع لآسرة ان لم یکن معه أبوه أو امه بل أوجده أو جدته، و لقیط دار الإسلام بحکم المسلم و کذا لقیط دار الکفر ان کان فیها مسلم یحتمل تولده منه، و لا فرق فی وجوب تغسیل المسلم بین الصغیر و الکبیر حتی السقط إذا تم له أربعة أشهر و یجب تکفینه و دفنه علی المتعارف لکن لا تجب الصلاة علیه بل لا تستحب أیضا و إذا کان للسقط أقل من أربعة أشهر لا یجب غسله بل یلف فی خرقة و یدفن.

فی هذا المتن أمور (الأول) یجب غسل المیت فی الجملة إجماعا بل ضرورة من المذهب بل لعل وجوبه ضروری من الدین، و یدل علیه من السنة ما لا یحصی کثرة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۵، ص: ۴۱۴

و سیمر علیک بعضها فی مطاوی الأبحاث الاتیة، و لا إشکال فی وجوب غسل الإمامی المعتقد لامامة الأئمة الاثنی عشر ما لم

يحصل منه سبب الكفر إجماعا بل هذا أيضا لعله ضرورى المذهب و انما الكلام فى مظهر الشهادتين من غير معتقد الحق سواء كان من العامة أو من الشيعة غير الاثنى عشرية كالزيدية و الواقفية و الفطحية و الإسماعيلية و نحوها، فالمشهور تحصيلا كما فى الجواهر و نقلا- كما حكى عن الذكرى و الروض و الحدائق و الرياض هو وجوب تغسيله، بل عن التذكرة و نهاية الاحكام الإجماع على وجوب تغسيل الميت المسلم، و المحكى عن المفيد و المراسم و المهذب و المعتبر و المدارك هو عدم الوجوب.

و استدل للمشهور باستصحاب جريان حكم المسلم عليه الثابت له حال حيوته و بما رواه الشيخ عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على اللّه تعالى بضميمة عدم القول بالفصل بين الصلاة و بين غيرها من أفعال التجهيز و بما رواه الشيخ أيضا عن ابى خالد قال قال اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شىء إلا ما قتل بين الصفين فان كان به الرمق غسل و الا- فلا- (و بعموم) قوله عليه السّلام غسل الميت واجب، و بمشروعية الصلاة عليه مع اشتراطها بتقدم الغسل عليها و بأولوية المنع عن الصلاة عليه عن المنع عن تغسيله، فجواز الصلاة عليه يستلزم جواز غسله بالطريق الاولى، و بما علم من سيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و نوقش فى الجميع، اما الاستصحاب فبان المتيقن السابق ليس اجراء جميع أحكام المسلمين عليهم بعنوان العموم حتى يستصحب عند الشك فى بقائه، كيف، و من أحكام المسلمين هو التجهيز الذى هو مشكوك من أول الأمر، و لو علم ثبوت اجراء جميع أحكام المسلمين عليهم فإنما هو بالنسبة إلى أحكام المسلمين فى حال الحيوة و لا يشمل عمومه لما بعد وفاتهم الذى منه التجهيز، بل أفعال التجهيز بالأحكام المترتبة عليهم فى الآخرة التى لا يشاركون فيها مع المسلمين أشبه.

و اما المروى عن الصادق عليه السّلام: صل على من مات من أهل القبلة فبعد تسليم سنده لا يفهم منه الا مشروعية الصلاة لورود الأمر بها فى مقام توهم الحظر مع احتمال كون الأمر بها لأجل المداراة معهم أو للتقية، و بهذا الاحتمال لا يصح التمسك بوجوب

الصلاة عليه لوجوب غسله و سائر أفعال تجهيزه لاحتمال كون وجوبها لأجل المداراة معهم أو للتقية (فتأمل) و خبر ابى خالد مضافا الى إضماره لا- دلالة فيه على العموم من حيث الاعتقاد بل الظاهر منه هو العموم من حيث افراد الموتى من الغريق و الاكيل و نحوهما كما يدل عليه استثناء الشهيد و اما بالنسبة إلى حالات كل فرد فلا عموم فيه بل لو دل لكانت دلالته بالإطلاق، لكنه لا- يدل عليها لعدم كونه فى مقام البيان من تلك الجهة، و قوله عليه السّلام غسل الميت واجب وارد فى مقام أصل المشروعية و لا عموم له بالنسبة إلى أفراد الأموات و يكون نظير الأوامر الواردة فى الصلاة و الزكاة، و مشروعية الصلاة عليه لا يستلزم مشروعية تغسيله و لا جواز غسله لاحتمال كون الصلاة المشروعة عليه بعد تغسيله من أهل مذهبه كما هو الغالب، و منع أولوية جواز تغسيله عن جواز الصلاة عليه، و الإجماع على عدم الفصل بينهما غير ثابت، كما ان ما علم من سيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالصلاة على المنافقين لا يدل على الوجوب لاحتمال كونها لأجل المداراة معهم، مع ان المنافقين من الكفار، و ان فعل الصلاة لا يدل على وجوبها.

و يستدل للثانى بعد تضعيف دليل القول الأول بما ذكر، بالمنع عن شمول أدلة وجوب تغسيل الميت من عمومها و إطلاقها لغير المؤمن بدعوى عدم عموم لغوى يشمله و انصراف الإطلاق عنه و ظهور بعض منها فى إرادة المؤمن مثل قول الباقر عليه السّلام فيما رواه فى التهذيب: قال عليه السّلام أيما مؤمن غسل مؤمنا فقال إذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن و قد أخرجت روحه منه و فرقت بينهما فعفوك عفوك- إلا غفر اللّه له ذنوب سنة الا الكبائر.

(و فى الكافى) و التهذيب عنه عليه السّلام قال من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة و من حفر لميت قبرا كان

كمن بوأه بيتا موافقا الى يوم القيمة، حيث انهما بالمفهوم يدلان على عدم مشروعية تجهيز غير المؤمن، و ظهور بعض منها فى كون التغسيل احتراما للميت و تكرمة له و لا يصلح له الا المؤمن، و فى خبر محمد بن سنان المروى فى العيون ان الرضا عليه السلام كتب إليه فى جواب مسائله علة غسل الميت انه يغسل ليطهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۱۶

علله لانه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذا ورد على الله عز و جل و لقى أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا متوجها به الى الله عز و جل ليطلب وجهه و ليشفع له.

و فى خبر فضل بن شاذان عنه عليه السلام انما يغسل الميت لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه و يماسهم نظيفا موجها به الى اللّه (و فى المروى) عن الباقر عليه السلام فى علة غسل الميت قال يغسل الميت لانه جنب و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر.

(أقول) اما المنع عن العموم و الإطلاق فله وجه كما ذكر من منع العموم اللغوى و انصراف إطلاق خصوص الغسل عن غير المؤمن، و اما ظهور بعض الاخبار فى الاختصاص بالمؤمن ففيه منع الظهور أولا لعدم مفهوم فى اللقب فلو كان إطلاق دال على عموم وجوب الغسل لا يرفع اليد عنه بمثل هذا الظهور و كونه دالا على اختصاص ما ذكر فيه من الثواب بغسل المؤمن لا أصل تشريع الغسل.

(و اما الاخبار المصرحة) بعلة الغسل فلا دلالة فيها على الاختصاص فان ما ذكر فيها من قبيل الحكمة لا يوجب فيها الاطراد، و لكن الكلام فى إثبات إطلاق دليل الوجوب و شموله لغير المؤمن الا ان نفى الخلاف و ظهور الإجماع على وجوب غسله كاف فى إثباته، و ذلك لان من ذهب الى عدم الوجوب لم يعلم منه القول بعدم وجوب تجهيز غير المؤمن مع ذهابه إلى إسلامهم، بل المحتمل قويا ذهابه اليه من جهة قوله بكفرهم كما يدل عليه قول الشيخ فى التهذيب بعد نقله عن مقنعة المفيد بأنه لا يجوز لأحد من أهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق فى الولاية، قال (قده) لان المخالف لأهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار. و هذا الاستدلال و ان لم يصح عندنا لما تقدم فى مبحث النجاسات من ان الأقوى هو الحكم بإسلام غير المؤمن ممن يظهر الشهادتين و إجراء أحكام المسلمين عليهم فى الدنيا من الطهارة و التناكح و التوارث و التجهيز، لكن يوجب ضعف احتمال وجود المخالف فى المسألة مع تصريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۱۷

غير واحد من الأصحاب بكونها اجماعية.

قال المحقق الأردبيلى فى مجمع البرهان و اما وجوب غسل كل مسلم فلعل دليله الإجماع (الى ان قال) و الظاهر انه لا نزاع فيه لأحد من المسلمين كما فى المنتهى و لعل عبارات بعض الأصحاب مثل الشيخ المفيد فى عدم غسل المخالف مبنى على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله فى التهذيب و لكنه بعيد (انتهى) و يؤيد ذلك بما علم من سيرة النبى و الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة و السلام من عدم الردع عن تجهيز المخالفين لكن إثباته مع إمكان الردع مشكل فى الغاية، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب تجهيزهم كوجوب تجهيز المؤمن.

(الأمر الثانى) المصرح به فى غير واحد من المتون- كما فى المتن- هو انه يغسل المخالف بطريق المذهب الاثنى عشرى، و المحكى عن جامع المقاصد هو ان ظاهر هم انه لا يجوز تغسيله غسل أهل الولاية و لا نعرف لأحد تصريحا بخلافه (و التحقيق) ان يقال باختلاف الحكم بحسب اختلاف الدليل المستفاد منه، فإنه ان قلنا بوجوب تجهيز المخالف لأجل عموم أدلة التجهيز و إطلاقها فلا بد من القول بوجوبه على وفق مذهبنا لان المستفاد من الدليل وجوب تجهيز المسلم على نحو العموم بتلك الكيفية

فكما يجب تجهيز المعتقد بالحق بتلك الكيفية بدلالة ذاك الدليل يجب تجهيز غيره أيضا بتلك الكيفية بدلالته من غير فرق بينهما أصلا. و ان قلنا بوجوبه للتقية فلا بد من القول بوجوبه على وفق مذهبهم لان الاتقاء ان لا يتمشى الا به، و ان قلنا بوجوبه للمداراة معهم فربما يقال بلزوم الإتيان على طبق مذهبهم لكنه ممنوع للمنع عن تحقق المداراة معهم بالتغسيل على طبق مذهبهم إذا علموا بمخالفة مذهبنا مع مذهبهم فى التغسيل لعلمهم حينئذ باعتقادنا ببطلان الغسل الحاصل منا على وفق مذهبهم فيكون بمنزلة العدم فلا يتمشى به المداراة، و هذا بخلاف ما إذا كان الفعل لأجل التقية، إذ الاتقاء منهم لا يحصل إلا بإيجاد الفعل على طبق مذهبهم كما لا يخفى.

و ربما يقال بلزوم الإتيان على طبق مذهبهم بقاعدة ألزموهم بما الزموا به أنفسهم و لو قلنا باستفادة وجوب تجهيزهم من عموم الأدلة و إطلاقها كما تمسك بها لعدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۱۸

توجيههم إلى القبلة كما تقدم فى البحث عن استقبال المحتضر، و لكنه مردود بما تقدم أيضا من ان التكليف بالتجهيز متعلق بالحى الحاضر عنده و ليس تكليفا متعلقا بالميت حتى يقال بإلزامه بما التزم به فالمناط على رأى الحى الحاضر عنده لا الميت نفسه، و لا يكفى فى صدق الإلزام اعتقاد الميت بان الغسل على الكيفية الخاصة التى توافق مذهبه مع عدم كونه مخاطبا بذلك، لان هذا لا يلائم مع كون التكليف متوجها الى الحى و هو يرى مخالفة مذهبهم مع ما تعلق به تكليفه واقعا.

(فالحق) انه على القول باستفادة وجوب تجهيزهم من العموم و الإطلاق ان لا سبيل الى القول بجواز الإتيان على طبق مذهبهم، الا انه قد تقدم المنع عن استفادته منهما لعدم العموم و انصراف الإطلاق إلى المؤمن المعتقد لمذهب الحق كما لا يصح التمسك بإطلاق معقد الإجماع، على وجوب تجهيزهم لتصريح بعضهم بكون التغسيل على وفق مذهبهم و هو مانع من الأخذ بإطلاق معقد الإجماع و قد عرفت من المحقق الثانى استظهاره من الأصحاب عدم جواز تغسيلهم غسل أهل الولاية و انه لم يعرف تصريحا من الأصحاب على خلافه.

ثم انه لو غسل على وفق مذهبنا فالظاهر ترتب الآثار المترتبة على غسله عليه من طهارة جسده و عدم وجوب غسل المس بمسه، و لو غسل غسلهم كما فى مورد التقية أو المداراة- لو قلنا بصحة الغسل على طريقتهم للمداراة- فالظاهر انه أيضا مما يترتب عليه الآثار كما نص عليه فى جامع المقاصد، و لعله للأمر به كالوضوء فى مورد التقية و اما تغسيلهم لموتاهم فينبغى عدم الإشكال فى الحكم بترتيب الآثار عليه فيسقط غسله عنا بتغسيلهم إياه على طريقتهم و لا يجب الغسل بمسه بعد تغسيله كذلك و ان لم يكن تغسيلهم على تلك الطريقة مأمورا به، و ذلك لقيام السيرة على معاملة الميت المغتسل مع ما غسلوه على مذهبهم و قاعدة إلزامهم على ما الزموا به أنفسهم حيث انها تجرى فى هذا المقام، و اللّه الهادى.

(الأمر الثالث) لا يجوز تغسيل الكافر و لا تكفينه و لا الصلاة عليه و لا دفنه بجميع اقسامه من الكتابى و المشرك و الحربى و المداهن و الغالى الذى يعتقد إلهية أحد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۱۹

الناس و ان كان المعروف منهم من يعتقد بإلهية على أمير المؤمنين عليه السّلام، و الناصبى الذى يظهر البراءة عن على عليه السّلام و يظهر سبه، و الخارجى الذى يقول بمقالة من خرج عليه عليه السّلام لتحكيم الحكمين و المرتد الفطرى و الملى إذا ماتا بلا توبة، و امّا إذا ماتا مع التوبة فالملى تقبل توبته و يصير محكوما بالإسلام قطعا، و كذا الفطرى على ما هو الحق حسبما تقدم فى مبحث المطهرات.

و يدل على الحكم المذكور القرآن الكريم: وَ لٰا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مٰاتَ أَبَداً وَ لٰا تَقُمْ عَلىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ، و

السنة كموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام عن النصرانى يكون فى السفر و هو مع المسلمين فيموت، قال عليه السّلام لا يغسله مسلم و لا كرامة و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و ان كان أباه، و ما ورد من احتجاج الحسين عليه السّلام على معاوية عليه الهاوية و قوله عليه السّلام لكنا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم و لا غسلناهم و لا صلينا عليهم و لا دفناهم، و للإجماع كما ادعاه غير واحد من الأساطين بل قيل بتواتر دعواه، و للأصل، أى أصالة البراءة عن وجوب تجهيزه مع دعوى ظهور أدلة وجوبه فى المسلم.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى ان أطفال المسلمين بحكمهم فى وجوب تجهيزهم من الغسل و الكفن و الصلاة فى بعض الأحوال و الدفن كما ادعى عليه الإجماع، و يدل عليه ما ورد فى تغسيل الصبى و الصبية حسبما يأتى البحث فيه عن قريب إنشاء اللّه تعالى و اما أطفال الكفار فمع القول بتبعيتهم لآبائهم فى الكفر فهم لهم تبع فى أحكامهم التى منها النجاسة و عدم جواز تجهيزهم، و مع الإشكال فى التبعية كما تقدم الاشكال فيها فى مبحث النجاسات فلا ينبغى الإشكال فى الحكم هنا اعنى عدم وجوب التجهيز كما نفى عنه الإشكال فى الجواهر، و يمكن ان يستدل له بالسيرة القطعية إذ لم يسمع من مسلم قط ان يتصدى لتجهيز طفل من أطفال الكفار فى عصر من الأعصار مع ما هم عليه من الاهتمام بتجهيز أولاد المسلمين.

و اما ولد الزنا من المسلم و من الكافر ففى وجوب تغسيلهما معا و عدمه كذلك أو التفصيل بين المتولد من المسلم و المتولد من الكافر بإلحاق المتولد من المسلم

بالمسلم فى الحكم و عدم إلحاق المتولد من الكافر بالكافر، أو عدم إلحاق الأول بابويه دون الأخير، احتمالات.

من عدم جريان أحكام الإسلام عليها اما فى المتولد من الكافر فواضح، و اما فى المتولد من المسلم فلانتفاء نسبته الى المسلم شرعا و ان انتسب اليه تكوينا و من ان التغسيل و غيره أحكام مترتبة على ميت غير الكافر- و لو لم يكن مسلما و من ان المعلوم ان ولد الزنا مطلقا و لو من الكافر لا يكون محكوما بالكفر و ان لم يكن محكوما بالإسلام أيضا لانتفاء نسبته إلى أبويه شرعا و ان كانت متحققة تكوينا و من العمومات الدالة على تغسيل كل ميت مع ما دل على ان كل مولود يولد على الفطرة و دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على ان ولد الزنا من المسلم فى حكمه فيغسل و يصلى عليه و هذا بخلاف المتولد من الكافر، و من نفى النسبة شرعا فى المتولد من المسلم و عدم ثبوت نفيها فى المتولد من الكفار.

(و الأقوى) إلحاق المتولد من المسلم بالمسلم فيجب تجهيزه للإجماع المدعى على وجوب تغسيله و للعمومات الدالة على وجوب تغسيل كل ميت الا ما خرج من الكفار و غير الكفار، و فى إلحاق المتولد من الكافر بالكافر تأمل، و ربما نفى البعد عن عدم الحاقه به بل عن وجوب تغسيله لعموم دليل الوجوب و عدم خروج ما عدا الكافر منه، و المتولد من الزنا لا يكون كافرا و ان لم يكن مسلما لكن الخارج يختص بالكافر لا ان وجوب التجهيز يختص بالمسلم، و لكن الأقوى كما فى المتن الحاقه بالكافر و ذلك لصدق التبعية عقلا و عرفا لكون المتولد من الزنا ولدا للزانى حقيقة و عرفا، و لا ينافيه نفيه عنه شرعا لأن النفى يتعلق بما يكون فى إثباته الامتنان كالتوارث و نحوه لا ما كان فى نفيه الامتنان، و نفى الإلحاق بالكافر فيه الامتنان فلا يكون مرفوعا بدليل النفى شرعا.

(الأمر الخامس) المجنون البالغ من المسلمين بعد وصفه الإسلام بعد البلوغ قبل طرو الجنون ملحق بالمسلم فى وجوب تجهيزه إجماعا كما فى المستند و للأدلة الدالة على وجوب تجهيز الميت من غير فرق بين العاقل و المجنون منه، و للسيرة

القطعية على تجهيز المجانين من المسلمين كتجهيز عقلائهم.

و البالغ من الكفار بعد وصفه الكفر بعد بلوغه و قبل طرو الجنون عليه ملحق بالكافر لاستصحاب بقائه على حكم الكافر فى

التجهيز الثابت له قبل طرو الجنون، و للسيرة المستمرة على معاملة المجانين من الكفار إذا طرء عليهم بعد كفرهم فى حال البلوغ كاليهودى الذى حصل له الجنون بعد بلوغه يهوديا:

و ان طرء الجنون على ولد المسلم و اتصل جنونه بصغره فحكمه حكم أولاد المسلمين، و ان طرء على ولد الكافر كذلك فحكمه حكم أولاد الكفار.

لكن قد يشكل فى ذلك بتوهم اختصاص تبعية الأولاد لابائهم فى الكفر و الإسلام بالطفل فلا يعم المجنون، و عليه فالطفل المجنون لا يلحق بابويه المسلمين و لا الكافرين فلا يكون مسلما و لا كافرا فحينئذ يجب تجهيزه بناء على اختصاص الخارج عن وجوبه بالكافر لا اختصاص الوجوب بالمؤمن، الا ان الحق عموم تبعية الطفل للمجنون و العاقل، و مع تسليم الاختصاص فالمرجع فى حال الطفل المجنون هو استصحاب الوجوب الثابت قبل جنونه و ان كان استصحابا تعليقيا لصحة التمسك به عندنا.

(الأمر السادس) الطفل الأسير تابع لاسره إذا لم يكن معه أبواه أو أحدهما، و قد مر الكلام فى حكمه فى مبحث النجاسات مفصلا، و الأقوى فى المقام وجوب تجهيزه للسيرة المستمرة فى الأعصار و الأمصار على ترتيب أحكام المسلم عليه حيا و ميتا، التى منها تجهيزه و دفنه فى مقابر المسلمين من غير نكير، و ان سبى مع أبويه أو أحدهما ففى الحكم بتبعيته لأبويه أو لأحدهما أو بتبعيته لسابيه مطلقا و لو كان مع أبويه أو التفصيل بين كونه مع أبويه أو مع أحدهما بتبعيته لأبويه فى الأول و لسابيه فى الأخير وجوه، أولها أقواها كما مر فى مبحث النجاسات.

(الأمر السابع) لقيط دار الإسلام بحكم المسلم، و كذا لقيط دار الكفر مع وجود مسلم يحتمل تولده منه من غير فرق فى دار الكفر الذى فيه المسلم بين ان يكون المسلم مستوطنا فيه و لو كان أسيرا و بين ما إذا دخلها المسلم لا بعنوان الاستيطان، و التفصيل بينهما كما عن الشيخ ضعيف فى الغاية، و لا إشكال فى ترتيب أحكام الكافر

عليه إذا لم يحتمل تولده من المسلم و ان كان يصير مسبيا بالالتقاط إذا كان ممن يصح سبيه فيلحقه حكمه، و سيأتى زيادة بحث فى ذلك فى صلاة الميت.

(الأمر الثامن) لا فرق فى وجوب تغسيل المسلم بين الصغير و الكبير و لا فى الصغير بين السقط و غيره، لكن فى السقط إذا كمل له أربعة أشهر، و قال فى الجواهر بأنه لم أجد خلافا فيه، و حكى عن الخلاف الإجماع عليه و نسبه فى المعتبر إلى علمائنا و فى المنتهى الى أكثر أهل العلم و فى الذكرى و جامع المقاصد و الروض إلى الأصحاب و نسب الخلاف فيه فى كشف اللثام إلى العامة.

و يدل عليه مضافا الى نفى الخلاف فيه خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام قال السقط إذا تم له أربعة أشهر غسل، و مرفوعة أحمد بن محمّد إذا تم للسقط أربعة أشهر غسل، و قال إذا تم له ستة أشهر فهو تام و ذلك ان الحسين بن على ولد و هو ابن ستة أشهر (و موثقة سماعة) عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن، قال نعم كل ذلك يجب عليه، و فى الكافى بزيادة «إذا استوى».

و لعل المراد من تماميته إذا تم له ستة أشهر صيرورته كاملا حيا صالحا لان يعيش و يشهد بذلك استشهاده عليه السّلام بولادة الحسين عليه السّلام و هو ابن ستة أشهر، و باستواء الخلقة فى موثقة سماعة تمامية صورته التى تحصل غالبا عند تمام أربعة أشهر.

و يشهد بذلك ما فى الرضوى: إذا أسقطت المرأة و كان السقط تاما غسل و حنط و كفن و دفن و ان لم يكن تاما فلا يغسل و يدفن بدمه، و حد تمامه إذا اتى عليه أربعة أشهر (و يدل عليه) موثقة ابن الجهم المروية فى الكافى فى باب بدء خلق الإنسان من

كتاب النكاح قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السّلام يقول قال أبو جعفر عليه السّلام ان النطفة تكون فى الرحم أربعين يوما ثم تصير علقة أربعين يوما ثم تصير مضغة أربعين يوما فإذا كمل أربعة أشهر بعث اللّه ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما نخلق ذكرا أو أنثى فيؤمران (الحديث) و مثله خبر محمّد بن إسماعيل عن الباقر عليه السّلام و صحيح زرارة عنه عليه السّلام.

فيتحصل من الجميع كون العبرة فى وجوب التغسيل هو تمامية الصورة التى

تحصل غالبا بمضى أربعة أشهر، و لا إشكال فى الحكم المذكور عند تحقق التمامية ببلوغ أربعة أشهر، و مع الاختلاف بتحقق التمامية قبل إكمال الأربعة أو بعد انقضائها فهل العبرة بالإكمال و لو لم تتم الصورة أو على تمام الصورة و لو قبل إكمال الأربعة أو بعد مضيها، وجهان، من دعوى ورود التحديد باستواء الخلقة فى موثقة سماعة مجرى الغالب و لكن الحد فى الحقيقة هو ملزومه و هو إكمال الأربعة، و من دعوى عكس ذلك و هو كون التحديد بإكمال الأربعة فى خبر زرارة و صدر مرفوعة أحمد بن محمّد لأجل غلبة استواء الخلقة عنده فالعبرة باستواء الخلقة لا بإكمال الأربعة، و ليست احدى الدعويين اولى من الأخرى، فاللازم مراعاة الاحتياط فيما إذا حصل الاستواء قبل إكمال الأربعة، لكن الأصحاب- كما عرفت- جعلوا المناط على الإكمال و قالوا بعدم وجوب التغسيل قبله- و لو حصل الاستواء- هذا تمام الكلام فى تغسيله.

و اما كفنه فلا إشكال فى وجوبه فى الجملة أيضا كما دل عليه موثقة سماعة، إنما الكلام فى اعتبار الكفن المتعارف أو ان الواجب لفه و لو فى خرقة كما فى ما دون الأربعة أشهر، فالمشهور المعروف هو الأول، و ظاهر الشرائع و التحرير هو الأخير و الأقوى هو الأول لظاهر موثقة سماعة المتقدمة، حيث ان الظاهر من الكفن ما هو المعهود منه لا الخرقة التى يلف بها، و ما فى الرضوى المتقدم من التعبير بالكفن أيضا، و عموم ما يدل على وجوب تكفين الميت بناء على شموله للسقط سيما إذا كان السقط بعد حلول الروح فيه.

و منه يمكن القول بوجوب تحنيطه أيضا كما دل عليه الرضوى المتقدم، و صرح بوجوبه بعض، و هو ظاهر بعض أخر و ليس النص خاليا عنه حتى يحتاج الى القول بكونه مفهوما بالتبعية، و يجب دفنه على المتعارف من غير خلاف فيه، و يدل عليه الموثقة المتقدمة، كما لا إشكال فى عدم وجوب الصلاة عليه لعدم ما يدل على وجوبها كما لا يجب على الطفل الذى لم يبلغ ست سنين على ما يأتى، و منه يظهر عدم استحبابها أيضا لعدم قيام ما يدل على استحبابها أيضا و اللّه الهادى.

(الأمر التاسع) إذا كان للسقط أقل من أربعة أشهر لا يجب غسله و لا تكفينه و

لا الصلاة عليه من غير خلاف فيه كما اعترف بعدم وجدانه فى الجواهر، بل فى المعتبر انه مذهب العلماء الا ابن سيرين قال و لا عبرة بخلافه و عن التذكرة انه مذهب العلماء كافة، و يدل عليه مضافا الى مفهوم الأخبار المتقدمة فى الأمر المتقدم مكاتبة محمّد بن الفضيل عن الباقر عليه السّلام عن السقط كيف يصنع به، فكتب اليه. السقط يدفن بدمه فى موضعه، بناء على حملها على ما دون الأربعة أشهر.

و استدل فى المعتبر لعدم وجوبه بان المعنى الموجب للغسل و هو الموت مفقود هنا، قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالته فى الطهارة: و ما ذكره (قده) مبنى على ما يظهر من النبوى المحكى انه إذا بقى أربعة أشهر ينفخ فيه الروح: الا ان المحكى عن الأطباء و لوج الروح قبل ذلك حتى حكى عنهم إمكانه لتمام شهرين (الى ان قال) و حيث ان العمدة فى الاستدلال هو النص فلا يشكل الأمر بما ذكره الأطباء.

(أقول) و الانصاف انصراف الأدلة الدالة على وجوب غسل الميت عن السقط إذا كان أقل من أربعة أشهر، و لو تم ما ذكره

الأطباء فنفس عدم ما يدل على وجوبه كاف فى نفى وجوبه و لو لم يكن نص على عدمه، و يجب لفه فى خرقة و يدفن، و يستدل لوجوب لفه فى الخرقة بكونه داخلا فى معقد الإجماع المذكور فى المعتبر و التذكرة و عن مجمع البرهان نفى الخلاف عنه، و عن الروض انه يظهر من العلامة الإجماع عليه، و لعل هذا كاف للالتزام بوجوبه (و كيف كان) فلا ريب انه لو لم يكن أقوى يكون أحوط، كما لا إشكال فى وجوب دفنه لدلالة مكاتبة محمّد بن الفضيل عليه مؤيدا بما فى الرضوى المتقدم مع عدم حكاية الترديد فيه عن احد و اللّه سبحانه اعلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۲۵

[فصل يجب فى الغسل نية القربة]

فصل يجب فى الغسل نية القربة على نحو ما مر فى الوضوء و الأقوى كفاية نية واحدة للأغسال الثلاثة و ان كان الأحوط تجديدها عند كل غسل، و لو اشترك اثنان يجب على كل منهما النية و لو كان أحدهما معينا و الأخر مغسلا وجب على المغسل النية و ان كان الأحوط نية المعين أيضا و لا يلزم اتحاد المغسل فيجوز توزيع الثلاثة على ثلاثة بل يجوز فى الغسل الواحد التوزيع مع مراعاة الترتيب و يجب حينئذ النية على كل منهم.

فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور- كما نسب إليه تارة و الى الأكثر أخرى و الى المعظم ثالثة و الى ظاهر المذهب رابعة- على ان غسل الميت عبادة يعتبر فى صحته إتيانه بداع قربى كسائر العبادات، و المحكى عن مصريات السيد و منتهى العلامة عدمه، و تردد المحقق فى المعتبر فى وجوبه ثم نقل عن خلاف الشيخ وجوبه مستدلا بإجماع الفرقة (الى ان قال) و الأحوط ما ذكره الشيخ.

و استدل للاول بدعوى الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة على وجوبه، و بان الأصل فى كل ما أمر به هو التعبدية الا ان يعلم كونه توصليا و ذلك اما لقيام الدليل الاجتهادى على ذلك من الكتاب مثل قوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ و السنة مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إنما الأعمال بالنيات و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا عمل إلا بالنية و نحوهما أو لوجوب الاحتياط و الرجوع الى قاعدة الاشتغال لو انتهى الأمر إلى الرجوع الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۲۶

الأصل العملى، و بما ورد فى خصوص غسل الميت من تشبيهه بغسل الجنابة بناء على عموم التشبيه حتى فى اعتبار النية فى المشبه به أو كونه بعينه هو غسل الجنابة كما فى بعض الروايات معللا فيه بخروج النطفة من الميت عند الموت، للزوم مراعاة الترتيب فيه الكاشف عن كونه امرا تعبديا ليس الغرض منه إزالة النجاسة محضا.

و نوقش فى الجميع اما فى حكاية الإجماع عن خلاف الشيخ فبما حكاه الشيخ الأكبر فى رسالته فى الطهارة عن كشف اللثام و غيره بأنهم لم يجدوه فى الخلاف و فى الجواهر ان الموجود فيما حضرنى من نسخته: مسألة غسل الميت يحتاج إلى نية ثم نقل عن الشافعى و أصحابه قولين ثانيهما عدم الاحتياج (الى ان قال) دليلنا طريقة الإمامية لأنه لا خلاف فى انه إذا نوى يجزى دون ما إذا لم ينو (انتهى ما فى الجواهر) لكن الموجود عندنا من نسخة الخلاف المطبوعة فى قم هكذا: دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط لانه لا خلاف (إلخ) و اللّه العالم بالصحيح من نسخه (و كيف كان فمع صحة النسخة المطبوعة فليس فى البين الا نقل الإجماع.

و اما دعوى أصالة التعبدية فبما فى هذه الدعوى من عدم أصل لهذا الأصل لا بالأدلة الاجتهادية لما مر فى مبحث نية الوضوء من المناقشات فى الاستدلال بها، و لا الأصل العملى لما أوضحناه فى الأصول من ان المرجع عند الشك فى التعبدية هو البراءة

لا الاشتغال.
و اما ما ورد من تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة ففيه أولا انه يكفى فى صحة التشبيه تحقق وجه شبه فى الجملة، و لا يستفاد منه العموم و ثانيا على تقدير عموم التشبيه انما يراد العموم فيما يمكن ارادته لكن لا يمكن ارادة التشبيه فى مثل اعتبار النية فى غسل الجنابة لأن النية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل ذهنا و خارجا مع ان المعتبر فى غسل الجنابة انما هى نية المغتسل و هى هنا ممتنعة، و نية المغسل يحتاج الى دليل.
(و منه يظهر) الجواب عن الاستدلال بما يدل على عينية غسل الميت مع غسل الجنابة معللا ـ بخروج النطفة من الميت عند الموت- هكذا ذكره الشيخ الأكبر فى الطهارة- و مراده من خروج النية عن الفعل ذهنا و خارجا انها ليست شرطا شرعيا

و لا جزء للمأمور به، و لعل ما افاده مبنى على ما قيل من خروج النية عن حيز الأمر شرطا أو شطرا بل هى مما يعتبر فى المأمور به عقلا من جهة دخلها فى تحصيل الملاك فى مرحلة الامتثال، و هذا منظور فيه، بل هى مأخوذة فى المأمور به شرعا غاية الأمر بخطاب أخر متمم للخطاب الأول على نحو نتيجة التقييد لا بالتقييد اللحاظى على حسب ما بيناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و عليه فلو تمت دعوى عموم التشبيه فلا فرق بين النية و بين غيرها فى المشبه به اعنى غسل الجنابة.
و اما حديث كون النية فى غسل الجنابة معتبرا فى ناحية المغتسل و هى ممتنعة فى غسل الميت و لا دليل على اعتبارها فى ناحية المغسل حيث ان الدليل- حسب الفرض- هو عموم التشبيه و إثبات كلما يعتبر فى غسل الجنابة فى غسل الميت (فهو أيضا مندفع) بان اعتبار النية فى غسل الجنابة فى ناحية المغتسل انما هو من جهة كونه فاعلا للغسل لا انه محل له فهو من حيث كونه فاعلا ـ له مغسل لا ـ مغتسل الا ان المغسل و المغتسل واحد فى غسل الجنابة بالحقيقة و متعدد بالاعتبار مثل ما إذا كان الطبيب معالجا لنفسه حيث انه معالج و مستعلج باعتبارين، و فى غسل الميت متعدد بالحقيقة، و هذا غير فارق، فالاستدلال بخبر محمّد بن مسلم الدال على تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة بناء على عموم التشبيه مما لا غبار عليه- لو تمت دعوى عموم التشبيه- و منه يظهر البحث فى المستفيضة الدالة على الاتحاد.
و يستدل للقول بعدم اعتبار النية فيه بأنه شرع لازالة الخبث عن الميت (و فيه أولا) انه لم يشرع لمجرد ازالة الخبث عن جسد الميت، كيف و قد علل تشريعه فى غير واحد من الاخبار بان الميت جنب و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر فانظر كيف علل فيه الغسل بجنابة الميت و بأنه يلاقى الملائكة فناسب طهره حيث ان التعليلين يناسبان مع الطهارة الحدثية كما لا يخفى.
(و ثانيا) انه لو سلم كون تشريعه لمجرد ازالة الخبث فهى انما تترتب على تحقق الغسل على وجه العبادة، إذ لو كان مجرد ازالة الخبث عنه الحاصلة بالغسل (بالفتح) كافيا لكان اللازم سقوط التكليف بمجرد بروز هذا الفعل الى الخارج كيفما اتفق

و لو لا ـ من فاعل، أو فاعل غير إنسان، أو إنسان غير مكلف كما فى الغسل (بالفتح) فى مورد وجوبه، و الظاهر ان أحدا لا يلتزم بذلك بل الكل متفقون على لزوم صدوره من الفاعل المختار بالإرادة و انما الكلام فى اعتبار كون إرادته ناشئة عن أمر قربى فليس مجرد كونه ازالة الخبث منشأ لكونه توصليا لا يعتبر فى صحته قصد القربة.
فالعمدة حينئذ إقامة الدليل على تعبديته، و الأقوى كونه تعبديا لعدم معهودية الغسل الغير العبادى كأخويه من الوضوء و التيمم، فكما ان الوضوء المشروع و لو لم يكن مؤثرا كالتجديدى و الوضوء الصورى يكون عباديا يعتبر فيه قصد القربة فكذلك الغسل (بالضم) مع ان الوضوء التجديدى أو الصورى ليس مما لا ـ يكون مؤثرا أصلا، بل المنفى عنه هو التأثير فى رفع الحدث و الا فالتجديدى نور على نور، و الصورى مؤثر فى رفع كراهة النوم أو الأكل مثلا فى حال الجنابة أو الحيض، كيف، و لو لم يكن له

أثر أصلا يلزم اللغوية فى تشريعه.
(و ان شئت فقل) ان ماهية الغسل (بالضم) طبيعة واحدة فلو ثبت دخل قصد التقرب فى إيجاده لكان كذلك فى جميع الموارد
(و ان شئت فقل) ان الدليل المثبت لعباديته فى الجملة يثبت كونه عباديا فى جميع الموارد، حيث لا ينسبق الى الذهن الا تلك الطبيعة المعهودة.
(فإن قلت) القربة التى تتوقف صحة الطهارات على قصدها هى القربة الحاصلة للمتطهر لا المباشر للتطهير، فلو اعتبرنا القصد ممن يغسل جنبا عاجزا مثلا- فإنما يعتبر قصده رفع حدث الجنب قربة الى اللّه يعنى قرب الجنب الى اللّه تعالى برفع حدثه لا قرب المباشر للتغسيل، فان تقربه الى اللّه تعالى من حيث كونه أجيرا على العمل أو غير ذلك أجنبى عما يتوقف عليه غسل الجنب، فالمتطهر فى المقام هو الميت الذى لا قصد له، و الذى يجب على المباشر قصده انما هو إيجاد تلك الطبيعة المقربة للميت إلى رحمة اللّه و رضوانه، و اما كونه قاصدا بفعله التقرب لنفسه فيحتاج الى دليل أخر غير ما دل على اشتراط قصد القربة فى الطهارات، و هو مفقود.
(قلت) قياس المغسل للميت بمن يعين الجنب فى غسله أو يغسله مع الفارق
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 429
إذ فى غسل الميت يكون التكليف متوجها الى المغسل لا الى الميت نفسه، فهو بغسله إياه يفعل ما يجب عليه على الميت، و هذا بخلاف مغسل الجنب أو معينه، حيث انه يفعل ما يجب على الجنب لا ما يجب على نفسه، و فى غسله إياه يتحقق عنوانان: عنوان انه تغسيل للجنب فهو بهذا العنوان فعل المغسل نفسه، و عنوان انه غسل الجنب و بهذا العنوان فعل الجنب، غاية الأمر بنائبه و وكيله، لكن فى غسل الميت ليس الا عنوان واحد، و هو عنوان كونه فعل الغاسل و انما الميت محل لفعله، فقصد القربة انما يعتبر فى فعل الفاعل الذى تعلق به التكليف و هو الغاسل للميت فى غسله و الجنب فى غسل الجنابة، فحال غسل الميت كغسل الجنب بالمباشرة. فكما ان التكليف بغسل الجنب بالمباشرة تكليف متعلق الى الجنب كذلك تكليف المغسل للميت بتغسيله تكليف متعلق الى المغسل نفسه.
(فان قلت) ما ذكرته مناف مع ما علل فى بعض الاخبار بان غسل الميت انما شرع لتحقق الجنابة له بخروج النطفة منه حين الموت و لتلاقيه الملائكة و هو طاهر.
(قلت) لا- منافاة بين وجوبه على الاحياء و كونه تكليفا لهم بالأصالة مع ترتيب طهارة الميت عليه من الحدث و الخبث (و كيف كان) فليس الحى المباشر له نائبا عن الميت فى تغسيله كما فى تولى المباشر لوضوء العاجز و غسله، فما فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) من ان المتولى للغسل فى الحقيقة نائب عن الميت فى إيجاد هذه العبادة ليس بسديد.
(فان قلت) سقوط الغسل عمن وجب قتله فى حد أو قصاص إذا اغتسل قبل قتله بأمر الإمام أو نائبه يكشف عن تعلق التكليف به- و لو ملاكا- غاية الأمر تعذر صدوره عن الميت أوجب تعلقه إلى الحى (قلت) سقوط الغسل هناك حكم تعبدى ثبت بالدليل فى مورده، و لذا لا يتعدى عنه- كما سيأتى تفصيله- فلا يكون دليلا على كون ملاك الغسل أولا و بالذات قائما بالميت محضا حتى يكون التكليف بالغسل تكليفا له الا انه لتعذر تعلقه به تعلق بالحى كالعاجز، كيف، و انما الموت يصير سببا لحدوث سببه فى الميت، فكيف يمكن القول بتأثيره قبل تحقق ملاك تكليفه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 430
و بالجملة فلا- ينبغى الاشكال و التأمل فى عبادية غسل الميت و كونه كسائر الأغسال و الطهارات من العبادات (و يترتب على ذلك) اجراء جميع أحكام العبادات عليه مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يصح إيقاعه بالماء المغصوب و لا فى مكان مغصوب

بناء على عدم صحة إيقاع الطهارات فيه- و كذا لا يكتفى بوقوعه ممن لا شعور له أو ممن لا تميز له من الأطفال، و فى صحته من الطفل المميز بناء على شرعية عباداته- وجهان، و قد تقدم البحث عنها فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود لبيان كون الأعمال الواجبة فى التجهيز كلها من الواجبات الكفائية، و سيأتى فى المسألة الخامسة من الفصل الاتى.

(الأمر الثانى) هل المعتبر فى كل غسل من الأغسال الثلاثة نية مستقلة- كما فى أفعال الحج- حيث انه مع كونه عملا واحدا يجب الإتيان بكل جزء من اجزائه كالطواف و نحوه بنية مستقلة.

أو يتعين الإتيان بالجميع بنية واحدة كما فى باب إجزاء الصلاة حيث لا يجوز الإتيان بكل منها بنية مستقلة، بل كما يكون كل جزء منها مما أمر به فى ضمن الأمر بالمجموع يجب ان يكون ارادة الفاعل لكل منها فى ضمن ارادته للمجموع، كما يكون امتثال كل منها فى ضمن امتثال المجموع فيكون أمر الأمر و ارادة الفاعل و امتثاله كلها تدريجية.

أو يجوز الإتيان بالجميع بنية واحدة و يجوز الإتيان بكل غسل من الأغسال الثلاثة بنية مستقلة (وجوه).

يستدل للأول- أعنى اعتبار نية مستقلة فى كل غسل من الأغسال الثلاثة بعموم اعتبار النية فى كل عمل و لو كان جزء من واجب، خرج ما خرج مثل قوله عليه السّلام لا عمل إلا بنية، و ظهور الأعمال المتعددة فى كون كل واحدة منها مستقلة و تشبيه كل واحدة منها بغسل الجنابة، و عدم سقوط بعضها عند تعذر الأخر، و كون تجديد النية عند كل غسل منها موافقا مع الاحتياط

و يستدل للثانى- أى لزوم الإتيان بالجميع بنية واحدة- بظهور الأدلة فى كون

غسل الميت عملا واحدا من حيث إطلاق اسم غسل الميت عليه و اشعار كثير من الاخبار المتضمنة لسؤال كيفيته و الجواب عنه بما يشتمل على تعدد الأغسال و عدم ترتب الأثر عليه الا بعد تمام الأغسال الثلاثة كما فى الغسل الترتيبى المشتمل على غسل الرأس و الطرفين الأيمن و الأيسر، و ما ورد فى المستفيضة بعد السؤال عن الجنب إذا مات، قال عليه السّلام اغسله غسلا واحدا يجزى عن الجنابة و الموت، حيث ان من المعلوم بالضرورة إرادة غسل الميت بأغساله الثلاثة، و قد عبر عنه بالغسل الواحد، و قد قال العلامة فى محكى المختلف: عندنا ان غسل الميت غسل واحد و ان اشتمل على ثلاثة أغسال (انتهى) و هو يشعر بالإجماع على كونه عملا واحدا و يترتب على وحدته اعتبار نية واحدة للجميع.

و يستدل للأخير- أعنى الاجتزاء بكل واحد من النية الواحدة للجميع أو الإتيان بكل واحد منها بنية مستقلة- بأنه عمل بالامارتين الموجبتين للاتحاد و التعدد تخييرا.

و لا يخفى ان هذه الأدلة و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة الا انها كلها ساقطة بسقوط موضوع البحث عن اعتبار وحدة النية أو تعددها تعيينا أو تخييرا، و ذلك لابتناء البحث المذكور على القول بالإخطار فى النية، اللازم مقارنتها مع ابتداء العمل حينئذ و اما على القول بالداعى فلا مورد لهذا البحث أصلا، و حيث قد حققنا القول بالداعى فى النية فى مبحث نية الوضوء فلا جرم لا يبقى مجال لهذا البحث فى المقام.

(الأمر الثالث) لو اشترك اثنان بحيث يكون مجموع العمل مستندا الى مجموعهما وجبت النية على كل واحد منهما لأنهما معا بمنزلة مغسل واحد، و لو كان أحدهما معينا و الأخر مغسلا وجبت النية على المغسل. لان المعتبر هو نية الغسل عن فاعله حقيقة، و إذا صدق على أحدهما المغسل و على الأخر معين المغسل يكون فاعل الغسل هو المغسل و يكون الأخر معينا له فى فعله، و تكون نسبة الفعل الى المعين كنسبته إلى الإله.

و إذا كان أحدهما صابا و الأخر مقلبا فالمحكى عن المحقق و الشهيد الثانى و

جماعـة ممن تأخر عنهما اعتبار نيـة الصاب لانه هو الغاسل حقيقـة، و حكى عن الذكرى انه قال: لو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة و لو نوى الأخر فالأقرب الاجزاء لان الصاب كالالة.

و التحقيق ان يقال بالتفصيل فى المقلب، فإنه يتصور على صور (الاولى) ان يكون الصادر من المقلب هو التقليب محضا و يكون صب المـاء و إجرائه على جسـد الميت كلاهمـا من فعـل الصاب و لا يسـتند الغسل الى المقلب أصـلا، و الظاهر عـدم العبرة بنية المقلب فى هـذه الصورة و يصـح فيها قول المحقق و الشـهيد الثانى بأن الصاب هو المغسل حقيقـة، و لازمه جواز صدور التقليب عن الطفل الغير المميز و نحوه، و لا محل لقول الشهيد فيها بإجزاء النية عن المقلب و لا للتعليل بان الصاب كالالة.

(الثانيـة) ان يصب أحدهما الماء و يجريه الأخر، و الظاهر فى هذه الصورة اعتبار النية من كليهما: الصاب و المقلب كما صرح به فى جامع المقاصد معللا بعدم تحقق الغسل بفعل أحدهما و امتناع ابتناء فعل أحدهما على نية الأخر.

(الثالثـة) ان يصب أحـدهما المـاء بحيث يعم جميع العضو بلا حاجـة الى إجراء الأخر يكون الأخر يجرى المـاء بحيث يلاحظ الصاب كالميزاب، و فى هـذه الصورة يجوز النيـة من كل واحـد منهما مع تركها من الأخر لأن كل واحـد مغسل حقيقة، فإنه إذا لوحظ صـدور الفعل من الصاب و قيامه به يعـد المقلب بهـذه الملاحظة كاللاغى، و ان لوحظ صدوره من المقلب و قيامه به يعد الصاب كالالـة مثل الميزاب، و لعل ما فى الـذكرى ينزل على هـذه الصورة كما يؤيـده فرضه الاشتراك فى الغسل و عـدم تعبيره عن غير الصاب بالمقلب، لكن لا يلائمه تعليله لاجزاء نيـة المقلب بقوله: لان الصاب كالالـة، إذ كونه كالالة يقتضـى عدم اجزائه عنه مع انه حكم بـاجزائه عنه وحـده (الأمر الرابع) هـل اللازم اتحـاد المغسـل فى الأغسـال الثلاثـة فلا يجوز توزيع العمـل على المكلفين، أو يجوز ذلک، بل و يجوز توزيع اجزاء الغسل الواحـد كالغسل بماء السدر مثلا على أشـخاص بأن يغسل واحد رأس الميت و أخر شـقه الأيمن و ثالث شقه الأيسر: وجهان، من ظهور الأدلة فى اتحاد المباشر و انه لا وجه للاشتراک فى العمل سيما فى اجزاء غسل واحد من الأغسال الثلاثة سيما مع القصد الى ذلک من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۳۳

أول الأمر و عـدم معهوديـة الغاسـلين المتعـددين فى غسل ميت واحد على سبيل التوزيع، و من إطلاق الأدلة و ظهورها فى إرادة تحقق الغسـل من المكلفين من غير اشتراطه بشـىء أخر، و ظهورها فى اتحاد المباشـر ليس بمثابـة يسـتفاد منه شـرطية الاتحاد مع إمكـان المنع عن ظهورهـا فى اتحـاد المباشـر أيضـا لأنـه ناش عن توجيه الخطاب الى الواحـد مع عـدم انحصاره به لتوجيهه إلى الجماعـة أيضـا فى بعض النصوص، و هـذا الأخير هو الأقوى، و فى المسـتمسک اسـتظهر من الأصـحاب التسالم عليه، ثم انه مع التعـدد يعتبر النيـة فى كل واحـد منهم و لا يصـح الاكتفاء بنيـة واحـد منهم لامتناع ابتناء فعل كل مكلف على نية مكلف أخر، و لكن اللازم من كل واحـد منهم ان ينوى ما يفعله بقصـد الجزئيـة أو مع عدم تعرض الجزئية و الاسـتقلال، و مع قصد الاسـتقلال يبطل كما فى إتيان اجزاء الصلاة بقصده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۳۴

[فصل فى المماثلة بين الغاسل و الميت]

اشارة

فصل يجب المماثلـة بين الغاسل و الميت فى الذكوريـة و الأنوثية فلا يجوز تغسـيل الرجل للمرئة و لا العكس و لو كان من فوق اللباس و لم يلزم لمس أو نظر إلا فى موارد أحدها الطفل الذى لا يزيد سـنه عن ثلاث سـنين فيجوز لكل منهما تغسـيل مخالفه و

لو مع وجود المماثل و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل (الثانى) الزوج و الزوجة فيجوز لكل منهما تغسيل الأخر و لو مع وجود المماثل و مع التجرد و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل و كونه من وراء الثياب و يجوز لكل منهما النظر إلى عورة الأخر و ان كان يكره و لا فرق فى الزوجة بين الحرة و الأمة و الدائمة و المنقطعة بل و المطلقة الرجعية و ان كان الأحوط ترك تغسيل المطلقة مع وجود المماثل خصوصا إذا كان بعد انقضاء العدة و خصوصا إذا تزوجت بغيره ان فرض بقاء الميت بلا تغسيل الى ذلك الوقت و اما المطلقة بائنا فلا إشكال فى عدم الجواز فيها (الثالث) المحارم بنسب أو رضاع لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماثل و كونه من وراء الثياب (الرابع) المولى و الأمة فيجوز للمولى تغسيل أمته إذا لم تكن مزوجة و لا فى عدة الغير و لا مبعضة و لا مكاتبة و اما تغسيل الأمة مولاها ففيه اشكال و ان جوزه بعضهم بشرط اذن الورثة فالأحوط تركه بل الأحوط الترك فى تغسيل المولى أمته أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) تجب المماثلة بين الغاسل و بين الميت فى الذكورية و الأنوثية فلا يجوز تغسيل الرجل المرأة و لا العكس و ذلك فيما إذا كانا أجنبيين و لم يكونا من المحارم بلا خلاف ظاهر كما حكى نفى الخلاف فيه عن الذكرى و الروض و الحدائق، و عن المعتبر إجماع أهل العلم عليه (و يدل عليه) مضافا الى الإجماع و نفى الخلاف، الأخبار الكثيرة المتظافرة كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام انه سئله عن المرأة تموت فى السفر و ليس معها محرم و لا نساء، قال عليه السّلام تدفن كما هى بثيابها و عن الرجل يموت و ليس معه الا النساء ليس معهن رجال. قال عليه السّلام يدفن كما هو بثيابه (و خبر زيد الشحام) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن امرأة ماتت و هى فى موضع ليس معهم امرأة غيرها، قال عليه السّلام ان لم يكن فيهم لها زوج و لا ذو رحم دفنوها بثيابها و لا يغسلونها و ان كان معهم زوجها أو ذو محرم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و سئلته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السّلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن بثيابه و لا يغسل و ان كان له فيهن امرأة فليغسل فى قميص من غير ان ينظر الى عورته (و صحيح ابى الصباح) الكنانى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه الا النساء قال يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع.

و خبر داود بن سرحان عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت فى السفر أو فى الأرض ليس معه الا النساء قال يدفن و لا يغسل، و قال عليه السّلام فى المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة الا ان يكون معها زوجها فيغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكبا و لتغسله امرئته إذا مات و المرأة ليست مثل الرجل، و المرأة أسوء منظرا حين تموت (و صحيح ابن ابى يعفور) عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يموت فى السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به، قال يلففنه لفا فى ثيابه و يدفنه و لا يغسلنه، و صحيح عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه قال سئلته عن امرأة ماتت مع الرجال قال تلف و تدفن.

خلافا للمحكى عن مقنعة المفيد و تهذيب الشيخ و كافى أبى الصلاح و غنية ابن

زهرة فأوجبوا تغسيل الرجل للمرئة الأجنبية من وراء الثياب مع اشتراط عدم المماسة فى التهذيب و اعتبار تغميض العينين فى الكافى و الغنية (و استدلوا) بجملة من الاخبار كخبر أبى حمزة: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، و خبر عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: المرأة إذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة يغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب و يستحب ان يلف على يديه خرقة.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من عدم الجواز مع الاختيار فيما إذا وجد المماثل أو كان غير المماثل زوجا أو مولى أو من المحارم

إجماعا و مع الاضطرار فيما لم يكن مماثل أو من بحكم المماثل، و ذلك للأخبار المتقدمة الصريحة فى دفن الرجل أو المرأة بلا- غسل إذا لم يكن مماثل و لا- من بحكم المماثل لكونها معمولا بها و تكون هذه الاخبار الدالة على جواز الغسل موهونة بالاعراض عنها ساقطة عن الحجية على ما هو المختار عندنا فى حجية الاخبار مع إمكان حمل خبر أبى حمزة و خبر ابن سنان على المحارم لاطلاقهما القابل للتقييد بما إذا كانا من المحارم.

هذا مع ورود أخبار مختلفة أخرى مما لا يمكن الجمع بينها (منها) ما يدل على وجوب غسل موضع الوضوء من المرأة كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن امرأة ماتت فى سفر و ليس معها نساء و لا ذو محرم، فقال عليه السّلام يغسل منها موضع الوضوء و يصلى عليها و يدفن.

(و منها) ما يدل على وجوب غسل كفيها كخبر جابر عن الصادق عليه السّلام قال سئل عن المرأة تموت و ليس معها محرم قال عليه السّلام تغسل كفيها (و خبر داود بن فرقد) قال مضى صاحب لنا يسئل الصادق عليه السّلام عن المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها و عليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم و لكن يغسلون كفيها.

(و منها) ما يدل على وجوب التيمم بها كخبر عمر بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على عليه السّلام قال اتى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نفر فقالوا ان امرأة توفت معنا و ليس معها محرم فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كيف صنعتم، قالوا صببنا عليها الماء صبا قال اما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها قالوا لا، قال أ فلا يممتموها.

(و منها) ما يدل على وجوب غسل مواضع التيمم منها كخبر الفضل عن الصادق عليه السّلام قال له جعلت فداك ما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال عليه السّلام يغسل منها ما أوجب اللّه تعالى التيمم عليه و لا تمس و لا يكشف شىء من محاسنها التى أمر اللّه تعالى بسترها فقلت كيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفها.

(و منها) ما فى الرجل الميت الذى ليس معه الا- النساء الأجنبيات كخبر أخر لعمرو بن خالد عن زيد عن آبائه عن على عليه السّلام: إذا مات الرجل فى سفر مع- النساء ليس فيهن امرأة و لا ذو محرم من نسائه، قال يؤزرونه الى الركبتين و يصببن عليه الماء صبا و لا ينظرن الى عورته و لا يلمسنه بأيديهن (و منها) ما يدل على جواز مس النساء للرجل ما كان يحل لهن النظر إليه فى حال حيوته كخبر أبى بصير قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول إذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم لها ذو محرم يصبون عليها الماء صبا و رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم، فقال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال الصادق عليه السلام بل يحل لهن أن يمسسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن اليه و هو حى فإذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر اليه و لا مسه و هو حى صببن عليه الماء صبا.

و هذه الاخبار كلها مرمية بالشذوذ و لم يحك العمل بمضمونها من احد من- الأصحاب مع ما فيها من الاختلاف فتكون ساقطة عن الحجية على ما هو المختار، و ربما يحمل على الاستحباب و لو من باب المسامحة- كما فى الوسائل- و لكنه بعيد، لا سيما إذا انتهى الى النظر أو اللمس المحرم كما حمل الشيخ فى محكى الاستبصار و التهذيب الأخبار الدالة على جواز غسل الرجل للمرئة فيما لم يوجد المماثل كخبر أبى حمزة و خبر عبد اللّه بن سنان المتقدمين أيضا على الاستحباب (و لا يخفى ما فيه من البعد) أيضا لا لمنافاته مع الاخبار الناهية عن الغسل و الإمرة بالدفن بلا غسل لأنها لا تنافى الاستحباب، بل لعدم انفكاك الغسل عن ارتكاب بعض المحرمات كالنظر و اللمس فيكون اللازم مراعاة الترك حذرا عن الوقوع فيما لا يجوز ارتكابه.

ثم انه قد ظهر مما بيناه عدم جواز تغسيل الرجل للمرئة و لا العكس مطلقا سواء كان من فوق الثياب أم لا، و سواء استلزم اللمس و النظر أم لا، و ذلك لان المستفاد من الاخبار المتقدمة الناهية عن الغسل، التى بإطلاقها تدل على النهى عنه سواء كان مع تجرد الميت أو مع الثياب، و سواء استلزم النظر و اللمس أم لا- هو شرطية المماثلة فى وجوب الغسل الا فيما استثنى و هو الظاهر من كلمات الأصحاب و قد ادعى عليه الإجماع فمع فقد المماثل لا يصح الغسل فى غير ما استثنى و ان اتفق وقوعه على وجه غير محرم، بل فى الجواهر: و لو قلنا بعدم اشتراط النية فى التغسيل، إذا قصاه خروج الغسل حينئذ عن حكم العبادات لكن لا ينافيه اشتراط المماثلة فى جوازه فى غير ما استثنى و لا أقل من ان يكون محرما بالحرمة التشريعية حينئذ.

(الأمر الثانى) استثنى من اعتبار المماثلة بين الميت و غاسله موارد (أحدها) الطفل الذى لا يزيد سنه عن ثلاث سنين، فيجوز الغسل مع عدم المماثلة فى الجملة بلا اشكال و لا خلاف يعتد به، و عن التذكرة و النهاية نسبته الى جميع علمائنا (و يستدل له) بالأصل- أى أصالة البراءة عن شرطية المماثلة فى الصبى و الصبية و عدم شمول الأخبار الدالة على الاشتراط للمقام لورودها فى الرجل و المرأة أو انصراف إطلاقها إليهما و ظهورها فيمن يحرم النظر اليه أو لمسه و العمومات الواردة فى وجوب الغسل السليمة عما يوجب تخصيصها بعد عدم شمول الأخبار الدالة على الاشتراط للصبى و الصبية، مضافا الى ما ورد فى خصوص المقام من الاخبار حسبما يأتى.

فلا- ينبغى الإشكال فى أصل الحكم، الا- انه يقع الكلام فى أمور (الأول) لا- إشكال فى الحكم بجواز تغسيل المرأة للصبى للإجماع عليه و عدم نقل الخلاف فيه عن احد و رواية أبى النمير مولى الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السّلام قال قلت له حدثنى عن الصبى إلى كم تغسله النساء، قال عليه السّلام الى ثلاث سنين، و انما الكلام فى عكسه اعنى تغسيل الرجل للصبية، و فى المعتبر: الاولى المنع، و قال و الفرق بين الصبى و الصبية ان الشرع اذن فى اطلاع النساء على الصبى لافتقاره إليهن فى التربية و ليس كذلك الصبية، و الأصل حرمة النظر (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 439

و هذا الاستدلال منه (قده) كما ترى مبنى على حرمة النظر إلى الصبية مطلقا و لو غير المميزة منها (و أورد عليه) بمخالفته للسيرة القطعية و دعوى عدم الخلاف فى جواز النظر فيما لم ينته إلى الريبة و دلالة النص على جوازه ما لم تبلغ و انها لا تغطى رأسها عن الرجل حتى تحيض، (و قد يستدل للمنع) بموثقة عمار عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الصبى تغسله امرأة، فقال انما تغسل الصبيان النساء، و عن الصبية تموت فلا تصاب امرأة تغسلها، قال و يغسلها رجل اولى الناس بها، بناء على ارادة ما لا يعم غير المحارم من لفظة (اولى) و لكن فى إثبات حرمة تغسيل الرجل الأجنبى للصبية بمثل هذه الرواية إشكال خصوصا فيما لم يكن من الرجال ولى لها، و لعل النكتة لذكر الولى مضافا الى استحباب مباشرته هو كون تغسيل الرجل للصبية على خلاف المتعارف لا يقدم عليه الرجال الأجانب بلا داع قوى بخلاف تغسيل المرأة للصبى حيث انه لا يغسل الصبيان الا النساء كما نص عليه فى الفقرة الاولى، فلا- يفهم من هذه الرواية بطلان غسل غير الولى إذا كان بأمر الولى (و كيف كان) فلا ريب فى وهن الفرق بين الصبى و الصبية بالقول بجواز تغسيل المرأة للصبى و عدم جواز تغسيل الرجل للصبية خصوصا مع استفاضة نقل الإجماع على عدم الفرق بينهما.

(الأمر الثانى) المشهور على تحديد الجواز بثلاث فى الصبى و الصبية فيجوز التغسيل فيهما الى تمام ثلاث سنين و لا يجوز فى الأكثر منها، و ظاهر الشرائع هو التحديد بما دون الثلاث، و قال فى مقام الاستثناء عما يعتبر فيه المماثلة- الا من لها دون ثلاث سنين- و حكى عن غيره أيضا كالمبسوط و احتمل فى الجواهر حمله على الثلاث و ان التعبير بما دون الثلاث نظير قوله تعالى فَإِنْ كُنَّ نِسٰاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ- و على هذا يوافق مع المشهور.

(و كيف كان) فيدل على قول المشهور فى الصبى رواية أبى النمير مولى الحارث بن المغيرة قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام حدثنى عن الصبى إلى كم تغسل النساء، فقال الى ثلاث سنين، حيث ان الظاهر منها دخول الغاية فى حكم ما قبلها (و إطلاق) صدر موثق عمار عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الصبى تغسله امرأة قال عليه السّلام انما تغسل

الصبيان النساء، حيث انه بإطلاقه يدل على جواز تغسيل المرأة للصبى مطلقا خرج عنه الصبى الذى يزيد سنه عن الثلاث بما يأتى و يبقى الثلاث و ما دونه.

(و يستدل له) فى الصبية بأولوية المنع عن غسلها بعد إكمال الثلاث بنظر العرف عن المنع عن غسل الصبى بعد إكمال الثلاث! فيفهم من هذه الرواية حكمها فى طرف الزيادة عن الثلاث (أقول) لكن أولوية منعها بعد إكمالها الثلاث لا يثبت جواز غسلها فى الثلاث، بل لعل أولوية منعها عن منع الصبى فيما زاد عن الثلاث يومى الى منعها فى الثلاث أيضا، الا ان الظاهر عدم الفرق بين الصبى و الصبية فى ذلك، و إذا ثبت جواز تغسيل المرأة للصبى بدلالة ظاهر خبر ابى النمير و إطلاق موثق عمار يحكم بجواز تغسيل الرجل للصبية إلى ثلاث سنين أيضا بعدم القول بالفصل.

هذا و المحكى عن المقنعة و المراسم جواز تغسيل الصبى مجردا ان كان ابن خمس سنين، و ان كان أكثر غسلنه من فوق الثياب و صببن عليه الماء صبا و لم يكشفن له عورة و دفنوه بثيابه بعد تحنيطه، و ان ماتت صبية بين رجال ليس لها فيهم محرم و كانت بنت أقل من ثلاث سنين جردوها من ثيابها و غسلوها و ان كانت أكثر من ثلاث سنين غسلوها فى ثيابها و صبوا عليها الماء صبا و حنطوها بعد الغسل و دفنوها فى ثيابها.

و الظاهر منهما فى الحكم بالغسل من فوق الثياب فى الصبى- إذا كان أكثر من خمس سنين- و فى الصبية- إذا كانت أكثر من ثلاث سنين- هو ذهابهما الى جوازه كذلك من الأجنبى فيكون خلافهما مع المشهور فى التحديد بالخمس فى الصبى، و يستدل لهما على تجويزهما تغسيل الرجل الصبية- فيما إذا كانت أقل من ثلاث- بما عن جامع محمّد بن الحسن فى الجارية تموت مع الرجال فى السفر قال إذا كانت ابنة أكثر من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل، و ان كانت بنت أقل من خمس سنين غسلت.

و لا يخفى عدم دلالة قوله عليه السّلام: و ان كانت بنت أقل من خمس سنين غسلت- على التحديد بالأقل من ثلاث سنين، بل هو صريح فى التحديد بالأقل من خمس سنين، و ان كان إطلاقه يشمل ما إذا كان أقل من الثلاث أيضا، فلا دلالة فى هذا

الخبر على ما ذهبا إليه فى الصبية كما لا دليل لهما على ما ذهبا إليه فى الصبى من تحديد الجواز بما إذا كان سن الصبى أقل من خمس سنين.

(و عن مقنع الصدوق) تحديد الجواز فى الصبية بما إذا كانت أقل من خمس سنين، و لعله اعتمد فى ذلك على ما حكاه عن جامع شيخه، و ليس فى مضمونه مخالفة مع ما يحكى عنه، لكن الخبر معارض مع المرسل المروى فى التهذيب فى الجارية تموت مع الرجل فقال إذا كانت بنت أقل من خمس سنين أو ست سنين دفنت و لم تغسل، و ما نقل عن ابن طاوس من ان لفظ- أقل- هنا وهم، و أصله أكثر و على هذا فينطبق على ما فى الجامع مما لا يصح الاعتماد عليه لعدم ما يدل عليه، و لكن الكلام فى صحة الاعتماد على مثل هذا المرسل، فان الاعتماد عليه كالاعتماد على ما فى المحكى عن الجامع فى غاية الاشكال.

و الانصاف عدم جواز التعدى عما عليه المشهور من التحديد فى الصبى و الصبية بأقل من ثلاث سنين لموثق عمار المتقدم بعد تقييده بخبر ابى النمير، و اما ما فى المدارك من دوران الجواز مدار جواز المس و النظر ففيه ان حرمة المس و النظر لا توجب

اعتبار المماثلة فى صحة الغسل كما لا يخفى.
(الأمر الثالث) المشهور على عدم اعتبار كون تغسيل الرجل للصبية و المرأة للصبى من فوق الثياب بل يجوز مجردا عنها، و استظهر فى مصباح الفقيه نفى الخلاف فيهما، بل عن ظاهر التذكرة و صريح النهاية و الروضة الإجماع عليه لعدم ما يدل على اعتباره، و هو المستفاد من إطلاق النص و الفتوى كما انه يقتضيه الأصل العملى- اعنى البراءة- لو انتهى الأمر إلى الرجوع اليه، و عن جامع المقاصد و الروض التصريح بعدم وجوب ستر العورة أيضا، و نسبه فى الأول إلى إطلاق النص و الفتوى.
(الأمر الرابع) المشهور هو جواز تغسيل الرجل للبنت التى لم يتجاوز سنها عن الثلاث و المرأة للصبى الذى لم يتجاوز عن الثلاث- و لو فى حال الاختيار و وجود المماثل- و عن التذكرة و النهاية الإجماع عليه، و استدل له بإطلاق موثق عمار و خبر ابى النمير المتقدمين، خلافا للمحكى عن السرائر و الوسيلة و النافع من

تخصيصهم الجواز بحال الضرورة، و لعل وجهه اشعار الموثق بذلك، حيث ان المفروض فيه صورة فقد المرأة فى تغسيل الصبية، و فيه: و عن الصبية تموت و لا تصاب امرأة تغسلها، قال عليه السّلام يغسلها رجل اولى الناس بها، و لعل هذا هو الوجه فى الاحتياط بالاقتصار على صورة فقد المماثل، لكن لا ملزم له مع إطلاق دليل الجواز و دعوى الإجماع عليه و قيام الشهرة به مع كون فرض فقد المماثل فى عبارة السائل، و العبرة فى الإطلاق انما هى فى كلام المجيب، لكن الاحتياط- و لو لم يكن واجبا- حسن على كل حال.
(المورد الثانى) مما استثنى من اعتبار المماثلة- الزوج و الزوجة- فيجوز لكل منهما تغسيل الأخر فى الجملة، و قد ادعى الاتفاق عليه، و فى الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرئته، و المرأة زوجها، و لظهور إطلاق أولوية الزوج بالزوجة حتى يضعها فى قبرها فى شمولها لما يعم مباشرة تغسيلها كما فى خبر إسحاق:
الزوج أحق بامرئته حتى يضعها فى قبرها، مضافا الى النصوص المتظافرة الدالة على جوازه فى الجملة حسبما يمر عليك بعضها.
و لا يعارضها ما فى ذيل صحيحة زرارة عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت و ليس معه الا النساء، قال عليه السّلام تغسله امرئته لأنها منه فى عدة، و إذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها فى عدة، حيث ان مقتضى التعليل المذكور فيها هو التفصيل بالجواز فى تغسيل الزوجة زوجها و عدم الجواز فى تغسيل الزوج لزوجته، لكنها محمولة على التقية أو تغسيلها مجردة من دون الثياب أو مع وجود المماثل كما سيأتى، و عندنا أنها ساقطة عن الحجية بالإعراض عن العمل بها و قيام العمل بما يعارضها- من غير حاجة الى الحمل على شى‏ء من المحامل، و كيف كان فلا إشكال فى أصل الحكم، و انما يقع البحث عن أمور (الأول) ظاهر كثير من الأصحاب عدم الفرق فى تغسيل كل واحد من الزوج و الزوجة صاحبه بين الاختيار و الاضطرار فيجوز لكل منهما تغسيل الأخر و لو مع وجود المماثل، و قد ادعى الإجماع فى الخلاف على جواز تغسيل الرجل زوجته حال الاختيار كما عن المنتهى نسبة جواز تغسيل الزوجة زوجها

الى العلماء، المشعر بدعوى الإجماع عليه (و كيف كان) يستدل له بإطلاقات الأمر بالتغسيل، و بما يدل على أحقية الزوج بزوجته، و باستصحاب جواز النظر و اللمس الثابت قبل الموت- ان كان منشأ المنع عدم جوازهما و بوصية زين العابدين عليه السّلام ان تغسله أم ولد له- لو قلنا بثبوت هذه الوصية منه عليه السّلام و قلنا بعدم الفرق بين الزوجة و بين أم الولد- و بما ورد من تغسيل أمير المؤمنين عليه السّلام فاطمة عليها السّلام و لو اشتمل على التعليل بأنها صديقة لا يغسلها الا صديق، و ذلك لعدم الإنكار عليه ممن لا يعتقد هذا الحكم، المشعر بمشهورية الجواز فى الصدر الأول.

(و بصحيح عبد اللّه بن سنان) الذى سئل الصادق عليه السّلام عن الرجل يصلح له ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها، و عن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت، فقال عليه السّلام لا بأس بذلك، انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه.

و المناقشة فى الاستدلال به بذكر التقييد فى السؤال بما إذا لم يكن عند الزوج من يغسلها فيكون الجواب عنه مختصا بحالة الاضطرار (مدفوعة) بكون العبرة فى الاستدلال بإطلاق الجواب مع انتفاء ما يوجب حمله على مورد السؤال مع ان فى الجواب ما يأبى عن الحمل على مورد السؤال و هو قوله عليه السّلام انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه، فإنه إشارة إلى منع الأهل عن تغسيل الزوج زوجته، الظاهر فى وجود من يغسلها منهم أو من غيرهم المنحصر بما إذا وجد المماثل، و الا فمع الانحصار بالزوج فلا أهل حتى يمنعونه من التغسيل كما يدل عليه صريحا صحيح محمّد بن مسلم، قال سئلته عن الرجل يغسل امرئته قال نعم انما يمنعها أهلها تعصبا، و دلالته على الجواز فى حال الاختيار و وجود من يغسلها غير الزوج غير قابلة للإنكار، فهذه المناقشة واهية كالمناقشة فى الصحيح بكون لفظة، ذلك- فى قوله عليه السّلام لا بأس بذلك إشارة إلى خصوص النظر، حيث انها أيضا فى غاية الوهن و يدل على الحكم المذكور ما ورد من الاخبار المتكاثرة أيضا فى جواز تغسيل كل منهما للآخر من وراء الثياب حسبما يأتى.

خلافا للشيخ فى التهذيب و الاستبصار و ابن زهرة و الحلبى و ظاهر الوسيلة حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 444

ذهبوا الى اختصاص الجواز بحال الضرورة و فقد المماثل بل يمكن استناده إلى الشهرة أيضا فإن الشهيد فى الذكرى استظهر من كلام الأصحاب ان الزوج و الزوجة كالمحارم مع ان الفاضل الهندى فى كشف اللثام يستظهر من الأكثر اختصاص الجواز فى المحارم مع عدم المماثلة بحال الضرورة.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول بالأخبار الواردة فى جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه، التى لا يستفاد منها الا جوازه فى حال الضرورة، و بإطلاق ما دل على اعتبار المماثلة، الشامل للزوج و الزوجة، و بخبر أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام لا تغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام يغسل الزوج امرأته فى السفر و المرأة زوجها فى السفر إذا لم يكن معها رجل، و خبر مفضل بن عمر المروى فى التهذيب، و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام جعلت فداك من غسل فاطمة عليها السّلام، قال ذاك أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه، قال فكأنى استعظمت ذلك من قوله، قال فكأنك ضقت مما أخبرتك به، قلت فقد كان ذلك جعلت فداك، قال لا تضيقن بها فإنها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق، اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى، قال قلت جعلت فداك فما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال يغسل منها ما أوجب اللّه عليه التيمم و لا تمس و لا يكشف شىء من محاسنها التى أمر اللّه بسترها، فقلت كيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفها ثم يغسل وجهها.

و ما حكى عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمّد بن على الجبعى نقلا من خط الشهيد (قده) انه لما غسل على فاطمة عليهما السّلام قال له ابن عباس أ غسلت فاطمة، فقال له اما سمعت قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هى زوجتك فى الدنيا و الآخرة، ثم حكى عن الشهيد بان هذا التعليل يدل على انقطاع العلقة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل (انتهى) و ذيل خبر زرارة الذى فيه: و إذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها فى عدة.

(و الأقوى) هو الأول لضعف ما استدل به للأخير، أما الاستدلال بالأخبار التى لا تستفاد منها الا الجواز فى حال الضرورة ففيه انها لا تصلح لتقييد المطلقات الصريحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۴۵
فى الإطلاق كصحيح ابن سنان و صحيح ابن مسلم المتقدمين الذين عرفت كونهما صريحين فى جواز التغسيل فى حال الاختيار، و بهما يقيد إطلاق ما دل على اعتبار المماثلة، حيث ان النسبة بينهما و بينه نسبة المقيد الى المطلق.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۵، ص: ۴۴۵
و خبر أبى حمزة مع ضعف سنده قاصر من حيث الدلالة لاحتمال ان يكون المراد من المرأة فى قوله لا يغسل الرجل المرأة هى المرأة الأجنبية، و مع إرادة الإطلاق منها يقيد بالصحيحين المذكورين.
و خبر ابى بصير ظاهر فى التفصيل بين موت الزوجة فى السفر و بين موت الزوج بتغسيل الزوج الزوجة من غير تقييد بعدم وجود المرأة معه و تغسيل الزوجة الزوج إذا لم يكن معها رجل، و هو بهذا التفصيل يعارض خبر زرارة الذى فيه التفصيل بين موت الزوج و الزوجة بتغسيل الزوجة الزوج دون العكس معللا بأن الزوجة فى عدة الزوج بعد موته و عدم كون الزوج فى عدة الزوجة بعد موتها، مضافا الى ما فيه من الضعف مع ما فى دلالته على التقييد من القصور، بل المستفاد منه هو بيان الحاجة الى تغسيل الزوجة زوجها فى السفر مع مشقته و ضعفها عن تحمل ذلك، و هى أى الحاجة اليه- انما تكون فيما إذا لم يكن معها رجل يباشر غسله، و هذا بخلاف تغسيل الزوج زوجته فى السفر فإنه مع وجود النساء أيضا مما ينبغى مباشرة الزوج إياه لتحمله ما لا تتحمله المرأة خصوصا إذا كانا فى السفر، و مع قيام هذا الاحتمال يخرج عن ان يصلح لتقييد ما يدل صريحا على جواز التغسيل فى حال الاختيار.
و المستفاد من خبر تغسيل أمير المؤمنين لفاطمة عليهما السلام هو ان مباشرته لذلك كان خلاف المتعارف و لذلك ضاق على مفضل بن عمرو احتاج الى ذكر النكتة فيه و هى كونها صديقة كما ان عليا عليه السلام صديق فيكون مباشرته عليه السلام لغسلها كمباشرته لغسل النبى صلّى اللّه عليه و آله، و يؤيده ما فى وصية فاطمة لعلى عليهما السلام من قولها عليها السلام أنت أولى بى من غيرى حنطنى و غسلنى و كفنى، إشارة إلى كونها صديقة كما ان عليا صديق.
و اما ما فى البحار مما نقل عن خط الشهيد (قده) فغير صالح للاستناد اليه، مع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۵، ص: ۴۴۶
انه لو تم لدل على عدم جواز التغسيل حتى مع فقد المماثل أيضا لما فيه من التعليل بانقطاع العلقة بالموت، فالمتحصل من هذا البحث هو جواز التغسيل مطلقا و لو مع وجود المماثل و ان كان الأحوط هو الاقتصار على صورة فقده.
(الأمر الثانى) اختلف فى جواز تغسيل كل من الزوج و الزوجة صاحبه مجردا و عدمه على أقوال ثالثها الجواز فى خصوص تغسيل المرأة زوجها و عدمه فى غسل الزوج زوجته و انه يجب ان يغسلها من وراء الثياب، و المنسوب إلى الأشهر كما فى الرياض هو الجواز مطلقا، و فى المسالك نسب القول بالمنع مطلقا الى المشهور، و المحكى عن استبصار الشيخ هو التفصيل، و منشأ الاختلاف فى ذلك هو اختلاف الاخبار.
فمما يدل على الأول ما يظهر منه جواز تغسيل الزوج زوجته مجردة، و ذلك كإطلاق صحيحة ابن مسلم: الرجل يغسل امرئته، قال نعم انما يمنعها أهلها تعصبا و صحيحته الأخرى عن امرأة توفت أ يصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها و رأسها، قال نعم. بناء على ان يكون المانع عن غسلها مجردة هو المنع عن النظر إليها فجواز النظر الى وجهها و رأسها حينئذ يقتضى جواز غسلها

مجردة (و صحيحة منصور بن حازم) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يخرج فى السفر و معه امرئته يغسلها، قال نعم و امه و أخته و نحوهما يلقى على عورتها خرقة حيث ان إلقاء الخرقة على عورتها انما هو فيما إذا كانت مجردة عن الثياب و الا لما احتيج إلى إلقائها، و فى وصية فاطمة عليها السّلام لعلى عليه السّلام و لا تكشف عنى فإنى طاهرة مطهرة، فان ايصائها بعدم كشفها حين غسلها معللة بأنها طاهرة مطهرة يدل على جواز تغسيلها مجردة و الا لما احتاجت إلى الوصية بعدم كشفها و لا الى ذكر التعليل لما أوصت به.

و منها ما يدل على ذلك فى طرف الزوج كصحيح الكنانى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه الا النساء، قال عليه السّلام يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع و يسكب الماء عليها سكبا و لا ينظر الى عورتها و تغسله امرئته ان مات، و المرأة إن ماتت ليست بمنزلة الرجل، و المرأة أسوء منظرا

ان ماتت، و نحوه خبر ابن سرحان، فان ذكر الدرع فى تغسيل المرأة و سكب الماء سكبا و النهى عن النظر الى عورتها و ترك ذلك فى الزوج مع التعليل بأسوئية المرأة منظرا إذا ماتت عن الرجل إذا مات كالصريح فى جواز تغسيل الزوجة زوجها مجردا (و منها ما يدل على جواز تغسيل كل واحد منهما صاحبه مجردا كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يصح ان ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها، و عن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت، قال لا بأس، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها إلى شى‌ء يكرهونه، و التقريب كما تقدم فى الصحيحة الأولى لابن مسلم و مما يدل على القول الثانى- و هو وجوب كون التغسيل من وراء الثياب فى كل من الزوجين- اما فى تغسيل الرجل زوجته فصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يغسل امرئته، قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها و لا إلى شى‌ء منها، و المرأة تغسل زوجها لأنه إذا مات كانت فى عدة منه و إذا ماتت فقد انقضت عدتها (و صحيح ابن مسلم) عن الرجل يغسل امرئته قال عليه السّلام نعم من وراء الثوب (و موثق سماعة) يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها، و صحيح الكنانى المتقدم: فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع (و الصحيح الأخر للحلبى) فى المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها.

و اما فى تغسيل المرأة زوجها فحسنة الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء، فقال تغسله امرئته أو ذو قرابته ان كانت له و تصب النساء الماء عليه صبا، بناء على ان يكون المراد من النساء اللاتى يصببن عليه الماء ما يشمل امرئته التى تغسله أو ذات قرابته لا الأجنبيات المعينات على تغسيله بصب الماء عليه، و يكون المراد من صب الماء عليه صبا هو الصب على وجه لا ينتهى إلى النظر اليه و لا الى مسه كما يشهد به ما فى السؤال عن رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم قال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صبا، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه و هو حى فاذا بلغن الموضع الذى لا يحل

لهن النظر اليه و لا مسه و هو حى صببن الماء عليه صبا.

(و خبر سماعة) عن الصادق عليه السّلام عن رجل مات و ليس عنده إلا نساء، فقال عليه السّلام تغسله ذات محرم منه و تصب النساء عليه الماء صبا و لا تخلع ثوبه (و خبر عبد الرحمن) عنه عليه السّلام عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء قال عليه السّلام تغسله امرأته و ذات محرمه و تصب الماء صبا عن فوق الثياب. و الاستدلال بهذين الخبرين أيضا مبنى على كون

النساء الصابات هى الغاسلات لا الأجنبيات المعينات على التغسيل (و خبر زيد الشحام) و فيه و سئلته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال ان لم يكن له فيهن امرأته فليدفن فى ثيابه و لا يغسل و ان كان له فيهن امرأة فليغسل فى قميص من غير ان تنظر الى عورته.

و مما يدل على القول الثالث و هو التفصيل بين تغسيل الزوج زوجته و بين تغسيل الزوجة زوجها بالقول بوجوب كونه من وراء الثياب فى الأول دون الأخير صحيح الكنانى و خبر داود بن سرحان المتقدمين و خبر زرارة عن رجل يموت و ليس معه الا النساء قال عليه السّلام تغسله امرئته لأنها منه فى عدة و إذا ماتت هى لم يغسلها لانه ليس منها فى عدة، بحمل المنع على كونها مجردة كما صنعه فى الاستبصار.

(و الأقوى) هو الأول و هو عدم الاشتراط بكون الغسل من وراء الثياب مطلقا فى الزوج و الزوجة، لاستصحاب جواز النظر بناء على ان يكون منشأ توهم الاشتراط هو توهم حرمة النظر لا كون وجوب الستر على تقدير ثبوته تعبديا و لو مع جواز النظر، إذ هو بعيد فى الغاية.

و لأظهرية دلالة الأخبار المجوزة للغسل مجردا عما تدل على وجوب كون الغسل من وراء الستر، إذ تلك الأخبار الدالة على الاشتراط و ان كانت كثيرة لكن هى مع كثرتها ليست قوية فى الدلالة على الوجوب بحيث تصلح لان يقيد بها ما يدل على عدم الاشتراط بل ضم بعضها الى بعض و لحاظ التعليلات الواردة فيها يوهن دلالتها على الوجوب و يكشف عن كون الحكم بكون الغسل من وراء الثياب على وجه الاستحباب فإنها بين ما عبر فيها بكون الغسل من وراء الثياب أو كونه فوق الدرع أو بإدخال اليد تحت القميص أو بالمنع عن النظر الى شعرها أو شيء منها أو عورتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۴۹

أو بالتعليل بان الزوج ليس من الزوجة فى العدة دون الزوجة، أو بان المرأة أسوء منظرا حين تموت بخلاف المرء.

مضافا الى قصور دلالة الأخبار الدالة على الاشتراط فى نفسها فى تغسيل الزوجة زوجها بل قيل ليس فى الاخبار ما يدل على وجوب كون تغسيلها له من وراء الثياب، أما حسنة الحلبى و خبر سماعة و خبر عبد الرحمن المذكور فيها قوله عليه السّلام: و تصب النساء الماء عليه صبا، فلما عرفت من ان الاستدلال بها مبنى على كون المراد من النساء اللاتى يصببن عليه الماء هى الغاسلات، و هو ممنوع لاحتمال كونهن الأجنبيات الحاضرات حين غسل المحارم أو الزوجة كما يومى اليه التعبير بالنساء، و عليه فلا دلالة فيها على لزوم كون الغسل من وراء الثياب (و اما خبر زيد الشحام) فهو ضعيف السند مع ما فى دلالتها لعدم إبائه عن حمل الأمرأة فى قوله (و ان كان له فيهن امرأة) على ذات محرم لا على الزوجة- و ان كان لا يخلو عن البعد- بخلاف خبر سماعة، حيث ان الظاهر من قوله عليه السلام فيه (و تصب الماء صبا عن فوق الثياب) إرجاعه إلى قوله و ذات محرم لا الى الجميع.

و مما ذكرنا يظهر بطلان القول بالتفصيل، مضافا الى ما فى الاستدلال برواية زرارة و ما فى حملها على المنع عن تغسيل الزوج زوجته مجردة لعدم شاهد عليه. فالحق جواز التغسيل من غير ثياب مطلقا كما عرفت جوازه مع الاختيار مع وجود المماثل و ان كان الأفضل هو التغسيل من وراء الثياب فى كل منهما بل الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) هل المعتبر فى الثوب- بناء على وجوب كون الغسل من وراء الثياب- هو الثياب المعهودة التى تبقى على الميت من حال حيوته، و عليه فلا يجب تغطية ما كان مكشوفا من بدنه فى حال الحيوة كالوجه و الكفين و القدمين و نحوها مما لا يكون مستورا، أو ان المراد منه ما يشمل جميع البدن، وجهان. ظاهر المحقق الثانى هو الأخير، حيث يقول: و لم أقف فى كلام الأصحاب على تعيين ما يعتبر فى التغسيل من الثياب و الظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن (انتهى) و لكن الأقوى

هو الأول، لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه مثل ما اشتمل منها على القميص أو على الدرع و انصراف ما اشتمل منها على لفظ الثياب الى المتعارف منها، بل حمل ما فی صحيحة الحلبى من قوله عليه السلام: و لا ينظر الى شعرها و لا إلى شی‌ء منها على ما لا يظهر من بدنه ليس ببعيد، هذا فی غير الشعر و هكذا فی الشعر لاشتمال الصحيحة المذكورة على النهى عن النظر اليه مع كون الغالب فی المرأة مستورية رأسها فيكون المعهود من ثيابها هو ما يستر به رأسها أيضا.

(الأمر الرابع) هل الثوب الذى على الميت حين اغتساله لا ينجس بملاقاة بدنه، أو انه ينجس و يظهر بعد تمام الغسل تبعا لطهارة بدنه، أو انه لا يطهر أيضا و و لكن لا يوجب تنجس بدن الميت ما دام ملاصقا ببدنه (وجوه) تنشأ من ان فی المقام أدلة دالة على تنجس ملاقى النجس الذى فی المقام عبارة عن الثوب الملاقى لبدن الميت قبل تمام غسله و بدنه الملاقى لثوبه بعد تمام غسله، و أدلة دالة على اعتبار العصر فی تطهير المتنجس، فالجمع بينها مع الالتزام بطهارة الثوب و اعتبار العصر فی طهارته غير ميسور، فلا بد اما من رفع اليد عن تنجس الثوب بملاقاته لبدن الميت، أو رفع اليد عن تنجس بدنه بملاقاة الثوب بعد تمام غسله أو رفع اليد عن اعتبار العصر فی تطهير الثوب و الاكتفاء بصب الماء عليه.

فمنشأ الوجه الأول و هو احتمال عدم نجاسة الثوب بملاقاته لبدن الميت هو رفع اليد عما يدل على تنجس ملاقى النجس بالملاقاة، و منشأ الوجه الثانى- و هو احتمال طهارة الثوب بعد تمام الغسل تبعا- هو رفع اليد عن اعتبار العصر فی تطهيره، و منشأ الوجه الثالث- و هو احتمال عدم تنجس بدن الميت بملاقاة الثوب بعد- الغسل- هو استصحاب النجاسة فی الثوب مع القطع بعدم وجوب تطهير بدن الميت بعد الغسل.

(و لا يخفى) ان المتقين فی المقام هو عدم تنجس بدن الميت بعد غسله عن ملاقاة الثوب، و هذا اما من جهة عدم تنجسه بملاقاته أو لأجل طهارة الثوب بعد تمام الغسل أو من جهة عدم تنجس الثوب من الأول بملاقاة بدن الميت، و أضعف الاحتمالات هو الأخير و المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و الروضة

و الحدائق هو الثانى نظرا الى طلاق الأمر و خلو الاخبار عن التعرض لحال الثوب فيكون حاله حال الخرقة التى يستعملها الغاسل، و الأقوى هو الأول كما اختاره الشهيد الثانى فی الروض و قال هو مقتضى المذهب، و ذلک لان عدم تعرض الاخبار لحال الثوب انما يدل على عدم تنجس بدن الميت به ما دام ملاصقا به لا على طهارة الثوب بعد انفصاله عنه كما لا يخفى، و اللّه الهادى، و قد تقدم بعض الكلام فی ذلک فی باب المطهرات عند البحث عن التبعية.

(الأمر الخامس) المحكى عن منتهى العلامة أنه (قده) استدل لحرمة نظر الزوجة إلى شی‌ء من عورة زوجها بعد الموت بانقطاع العصمة بينهما، و لا يخفى انه لو تم لكان اللازم حرمة نظر الزوج إلى شی‌ء من عورة زوجته بل حرمة نظر كل منهما الى بدن الأخر فيما عدا العورة أيضا إلا ما استثنى جوازه، هذا مع ما فی تعليله و هو انقطاع العصمة من الضعف لعدم الدليل على انقطاعها بالموت بل مقتضى الاستصحاب بقائها بعد الموت كما ان مقتضى استصحاب جواز النظر الثابت حال الحيوة هو بقائه أيضا و ان كان الأصل الجارى فی بقاء العلقة حاكمة عليه لكونه جاريا فی السبب حيث ان الشک فی بقاء جواز النظر ناش عن الشک فی بقاء العلقة.

(و كيف كان) فلا مانع من الرجوع الى أصالة بقاء العلقة عند الشک فی انقطاعها بالموت إذ لا دليل على كون الموت كالطلاق رافعا لعلقة الزوجية بل هو مانع عن ترتب الآثار المتوقفة على الحيوة كالإنفاق و القسم و نحوهما، و جواز الوطى من هذا القبيل للإجماع على عدم جوازه بعد الموت و هو لا يدل على انقطاع العلقة هذا كله مضافا الى دلالة النص على عدم انقطاع العصمة

بينهما بالموت ففى صحيح محمد بن المسلم عن الباقر عليه السّلام عن امرأة توفيت أ يصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها و رأسها، قال عليه السّلام نعم.

(و كيف كان) فالأقوى جواز نظر كل من الزوجين إلى عورة الأخر بعد موته للاستصحاب و إطلاق صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام عن الرجل أ يصلح له ان ينظر الى امرئته حين تموت أو يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها و عن المرأة

هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال عليه السّلام لا بأس بذلك انما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها إلى شي‌ء يكرهونه منها. و لدلالة صحيح الكنانى و صحيح الحلبى و خبر داود بن سرحان المتقدمة على جواز نظر المرأة إلى عورة زوجها لكن الأخبار الثلاثة تدل على المنع من نظر الزوج إلى عورة زوجته كما ان خبر منصور بن حازم أيضا كذلك، بناء على إرجاع ما فيه من قوله عليه السّلام (يلقى على عورتها خرقة) إلى الجميع من المرأة و الام و الأخت لا الى خصوص الام و الأخت.

(و يعارض الجميع) ما فى خبر زيد الشحام الدال على المنع عن نظر الزوجة إلى عورة زوجها- بناء على ان يكون المراد من المرأة فيه الزوجة لا خصوص المحارم و لأجل ذلك قال فى الجواهر: و يحتمل الحرمة فى خصوص العورة للنهى عنه و قال فى مصباح الفقيه لو قيل بوجوب ستر العورة و حرمة نظر كل منهما إلى عورة صاحبه بعد موته لم يكن بعيدا للأمر بسترها و النهى عن النظر إليها بالخصوص فى جملة من الاخبار التى تقدم بعضها، و لا يعارضها سوى الأصل و إطلاق صحيحة ابن سنان لكنه مع ذلك لا يخلو عن تأمل (انتهى).

(أقول) التعليلات الواردة فى بعض الاخبار المصرحة بالمنع توجب حمل المنع فيه، بل و كذا فى الاخبار الخالية عن التعليل على الكراهة مع ما فى دلالة خبر منصور و خبر الشحام على المنع حسبما عرفت (و كيف كان) فالقول بكراهة النظر- كما فى المتن- لا يخلو عن قوة و ان كان الاحتياط بترك النظر لا ينبغى تركه.

(الأمر السادس) لا فرق فى الزوجة بين الحرة و الأمة و لا بين الدائمة و المنقطعة بل و المطلقة الرجعية، اما عدم الفرق بين الحرة و الأمة فلتسالم الأصحاب عليه من غير نقل خلاف فيه، و ان كان ربما يمكن دعوى الفرق بينهما بدعوى انصراف النصوص عن الأمة مع كونها مملوكة لمولاها و ان مولاها أحق بها من زوجها لقاعدة السلطنة، لكن دعوى الانصراف بعيدة لكون المنشأ فيه- على تقدير تسليمه- ندرة الوجود و هى لا تضر بالتمسك بالإطلاق، و قد تقدم الكلام فى ذلك

فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى بيان مراتب الأولياء.

و اما شمول الحكم للمنقطعة فقد تقدم بعض الكلام فيه فى الفصل المذكور و الأقوى أنها مع بقاء أجلها كالدائمة فيجوز لها تغسيل زوجها و مع انقضاء أجلها تصير كالأجنبية- إذا كان بعد انقضاء عدة الوفاة- قطعا، بل و مع عدم انقضائها أيضا على اشكال.

و اما المطلقة الرجعية فالظاهر كونها بمنزلة الزوجة فى هذا الحكم أيضا كما انها بمنزلة الزوجة فى التوارث و نحوه و ذلك لإطلاق بعض الاخبار فى انها بمنزلة الزوجة المؤيد بالتعليل لجواز تغسيل الزوجة زوجها بكونها فى العدة و تنظر العلامة فى المنتهى فى حكمها فقال: لو طلق امرئته فان كان رجعيا ففى جواز تغسيل الأخر له نظر (انتهى) و لعله لدعوى انصراف إطلاق عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة عن مثل هذا الحكم، و الاحتياط مما لا ينبغى تركه هذا إذا كان الموت فى أثناء العدة و اما إذا كان بعد انقضائها فلا إشكال فى كونها أجنبية كالمطلقة بائنا. و لو كان الموت فى أثناء عدتها.

و لاـ إشكال فى جواز تغسيل الزوجة زوجها فيما إذا كانت فى عدة الوفاة من غير فرق بين الدائمة و المنقطعة مع بقاء أجل المنقطعة حين الغسل، و اما مع انقضاء عدة الوفاة فالمصرح به فى الذكرى و الروضة و الروض و جامع المقاصد هو جواز غسلها زوجها، ففى الذكرى: و لا عبرة بانقضاء عده المرأة عندنا بل لو نكحت جاز تغسيله و ان كان الفرض بعيدا، و مثله فى الروض و الروضة، و فى التعبير بكلمة عندنا اشعار بكون الحكم إجماعيا.

و قد ذكروا فى بعد الفرض وجهين (أحدهما) ما ذكره الشهيد الثانى فى حاشيته على الروضة حيث يقول: يتحقق هذا الفرض بدفن الميت بغير غسل ثم تزوجت زوجته بعد مضى عدتها ثم اخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على حقه أو أخرجه السيل و لم يتغير فيجوز لها أو يجب حينئذ تغسيله (انتهى) و الظاهر من فرض إخراج الميت من قبره لغرض هو تصوير كون إخراجه منه جائزا، و لا حاجة الى

فرض جوازه، بل لو اخرج عصيانا مع عدم تغيره لوجب تغسيله، و بعد الفرض على ما فرضه (قده) انما هو من جهة بعد عدم التغير فى بقاء الميّت طول هذه المدة.

و قال فى الجواهر: و لعله لا يحتاج الى هذا التكلف فى نحو عصرنا و ذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة طويلة بسبب ارادة دفنه فى إحدى المشاهد المشرفة (انتهى) و مراده (قده) بقاء الميت مدة طويلة هو وضعه غير مدفون على وجه المواراة فى الأرض بوضعه على الأرض على وجه الامانة بحيث لا يصدق عليه الدفن، و بعد الفرض انما هو من جهة عدم تغير الميت طول هذه المدة و التكلف المشار اليه انما هو فيما فرضه الشهيد الثانى (قده) من إخراج الميت من قبره لغرض، و قد عرفت انه غير محتاج اليه و ان المدار فى وجوب غسله هو خروجه من قبره- و لو كان الإخراج عن عصيان.

و قال فى المستمسك: العمدة فى استبعاد الفرض من جهة تلاشى الميت فى هذه المدة الطويلة على نحو يسقط غسله و تيممه لكن فى هذا العصر تعارف تحنيطه (أقول) و لعل مراده من التحنيط هو وضعه فى قارورة معدة لذلك أو مكان مخصوص معدله المسمى بسرد خانه و لم يعلم بقائه فى تلك المدة بلا تغير فيهما، و لو كان كذلك فهو فرض نادر الوقوع و ان لم يحتج الى التكليف فى فرضه (و ثانيهما) ما حكاه فى مفتاح الكرامة عن الصيمرى حيث يقول: يتصور ذلك فيما إذا كانت حاملا ثم وضعت بعد موته فان عدتها تنقضى بالوضع فقط- كما هو مذهب ابن ابى عقيل فإذا نكحت غيره قبل تغسيله لم يمنع ذلك من تغسيلها إياه (أقول) و هذا الفرض ليس ببعيد لكنه لا يتم على المعروف من مذهب الخاصة فى كون عدة الوفاة أبعد الأجلين من وضع الحمل و الشهور، و لعله الى ذلك يشير ما فى الذكرى من تقييد بعد الفرض بقوله- عندنا- للإشارة الى عدم بعده بناء على قول العامة من انقضاء العدة بالوضع.

(و كيف كان) فقد استشكل فى الحكم المذكور فى محكى المدارك معللا ذلك بصيرورة المرأة بعد خروجها عن عد الوفاة و تزويجها أجنبية، و قد يؤيد ذلك

بالشک فى شمول الإطلاقات لمثل ذلک من جهة ندرته مضافا الى إشعار التعليل الوارد فى الاخبار المتقدمة مثل صحيح الحلبى و غيره لجواز تغسيلها زوجها بكونها فى عدته حيث ان المستفاد منه عدم الجواز بعد انقضاء العدة سيما إذا تزوجت.

(و الأقوى) هو جوازه بعد خروج العدة- و ان تزوجت- لفساد ما ذكر فى وجه المنع، اما صيرورتها بانقضاء العدة و بعد التزويج أجنبية فلان الموت ليس كالطلاق رافعا لعلقة الزوجية و انما هو مانع من ترتب الآثار المتوقفة على حيوة الطرفين كما دل عليه صحيح ابن مسلم حسبما تقدم، كيف، و لو كان كذلك لم يبق فرق بين صورة تزويجها بعد العدة و عدمه إذ الانقطاع يحصل

حینئذ بالانقضاء لا بالتزویج بل اللازم عدم الفرق بین انقضاء العدة و عدمه لان الانقطاع یحصل بالموت و هو یقتضی عدم تغسیلها زوجها رأسا و لو فی العدة أو تغسیلها علی وجه لا ینتهی إلی لمسه و لا النظر الیه اللهم الا ان یقال ان عدة الوفاة کالعدة الرجعیة: و هو کما تری.
و اما انصراف الإطلاقات الی الافراد المتعارفة فلما تکرر فی مباحث هذا الکتاب من عدم العبرة بالانصراف الناشی من ندرة الوجود و انه غیر مانع من التمسک بالإطلاق، و لقد أجاد الشیخ الأکبر (قده) حیث قال: فلو بنی علی عدم شمول الإطلاقات لکل فرد بعید الفرض لم یبق قاعدة کلیة لأن أکثرها مستفادة من الإطلاقات دون العمومات اللفظیة اللغویة. (انتهی) و لو سلم دعوی الانصراف و عدم صحة التمسک بالإطلاقات فالمرجع هو استصحاب الأحکام الثابتة قبل انقضاء عدتها من جواز النظر و اللمس و نحوهما لا العمومات الناهیة عن النظر و اللمس و ما دل علی النهی عن تغسیل غیر المماثل لان المقام من موارد التمسک باستصحاب حکم المخصص لا عموم العام حیث ان الزمان لا یکون مفردا للعام فان الفرد الخارج عن العام باعتبار کونه قبل انقضاء العدة و بعده لیس من قبیل الفردین للعام حتی یرجع فی حکم ما انقضت عدتها الی العموم.
و لو نوقش فی صحة الرجوع الی الاستصحاب لأجل کونه تعلیقیا بناء علی عدم جواز الرجوع الیه لکان المرجع هو أصالة الإباحة، و لا یخفی ان اباحة تغسیلها

إیاه بعد مضی عدتها مستلزم لوجوبه علیها حیث انه لو جاز لوجب بعموم دلیل وجوبه و اما إشعار التعلیل المذکور فی صحیح الحلبی و غیره ففیه انه محمول علی الفرق بین الزوجة و الزوج فی التجرید عن الثیاب ففی تغسیل الزوجة زوجها لا یتأکد کونه من وراء الثیاب لأنها فی العدة بخلاف العکس- کما حمله علی ذلک الشیخ فی التهذیب- ثم لا یخفی ان البحث عن جواز تغسیل الزوجة زوجها بعد انقضاء عدة الوفاة و بعد تزویجها بغیره لیس من الأبحاث الراجعة إلی المطلقة الرجعیة بل هو مما تترتب علی الزوجة المتوفی عنها زوجها سواء کانت مطلقة رجعیة أم لا إذا لم تکن مطلقة بالطلاق البائن و ذلک بناء علی ان المعتدة بالطلاق الرجعی فی حکم الزوجة و إذا مات زوجها تنقلب عدتها الی عدة الوفاة فالالیق ان یجعل موضوع البحث المذکور الزوجة التی مضت أیام عدة وفاة زوجها و تزوجت بغیره، و انما أرجعه المصنف (قده) الی المطلقة لأن البحث قد ذکر فی غیر واحد من الکتب هکذا.
(المورد الثالث) مما استثنی من اعتبار المماثلة- المحارم- و المراد کل من یحرم نکاحه مؤبدا بنسب کالأم و الأخت و البنت و نحوها أو برضاع کالأم و الأخت الرضاعیتین، أو بمصاهرة کأم الزوجة و زوجة الأب و حلیلة الابن و بنت الزوجة المدخول بها، و انما قیدنا الحرمة بالموبدة لإخراج أخت الزوجة و بنت الزوجة إذا کانت غیر مدخول بها، و بالتقیید بکون الحرمة الأبدیة بنسب أو رضاع أو مصاهرة خرجت الملاعنة و المطلقة تسعا و أم المزنی بها و بنتها و نحو ذلک، حیث ان الحرمة الأبدیة فی جمیع ذلک لیست من جهة النسب أو الرضاع أو المصاهرة فلا توجب الحرمة الأبدیة فیها جواز النظر و حصول عنوان المحرمیة.
(و کیف کان) فلا خلاف فی جواز تغسیل المحارم فی الجملة بل هو إجماعی- کما فی الجواهر- و یدل علیه الاخبار المتظافرة التی کادت ان تکون متواترة و قد تقدم بعضها کصحیح منصور عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یخرج فی السفر و معه امرئته یغسلها قال علیه السّلام نعم و امه و أخته و نحوهما یلقی علی عورتها خرقة (و صحیح الحلبی) عنه علیه السّلام فی الرجل یموت و لیس عنده من یغسله الا النساء، قال علیه السّلام تغسله امرئته

أو ذو قرابته ان کانت و تصب النساء علیه الماء صبا (و موثق عبد الرحمن) عنه علیه السّلام فی الرجل یموت و لیس عنده من

يغسله الا النساء هل تغسله، فقال تغسله امرئته أو ذات محرمه و تصب عليه النساء من فوق الثياب (و خبر الشحام) عنه عليه السّلام عن امرأة ماتت (الى ان قال) و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها (و موثق سماعة) عنه عليه السّلام فى رجل مات و ليس عنده الا النساء قال تغسله امرئته أو ذات محرم منه و تصب النساء عليه الماء و لا يخلع ثوبه و ان كانت امرأة ماتت مع رجال و ليس معهم امرأة و لا محرم لها فليدفن كما هى فى ثيابها و ان كان معها ذو محرم لها يغسلها من فوق ثيابها (و خبر عمرو بن خالد) عن زيد بن على عليه السّلام عن آبائه عن على عليهم السّلام إذا مات الرجل فى السفر (الى ان قال) و إذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرونه و يصببن عليه الماء صبا و يمسسن جسده و لا يمسسن فرجه.

و بعض هذه الاخبار و ان كان فى مورد المحارم بالنسب كصحيح منصور الا ان إطلاق بعضها كموثق سماعة و خبر عمرو بن خالد كاف فى إثبات العموم، مضافا الى نفى الخلاف فيه، فلا شبهة فى أصل الحكم فى الجملة.

و انما الكلام فى أمرين (أحدهما) المنسوب إلى الأكثر- كما فى المحكى عن كشف اللثام- أو الى المشهور اعتبار فقد المماثل فى جواز تغسيل المحارم فلا يجوز ذلك مع وجود المماثل، و يستدل لذلك بخبر أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرئته و ان لم تكن امرئته معه غسلته أوليهن به و تلف على يدها خرقة.

و لعل المراد باوليهن من كانت محرما له حيث ان الأجنبية لا تباشر الغسل، و ظاهره حينئذ اعتبار فقد الزوجة فى تغسيل المحارم فيدل بالالتزام العرفى على تأخر مرتبة المحارم عن المماثل لما عرفت من مساواة المماثل مع الزوجة فى الرتبة- بناء على جواز تغسيل الزوجة زوجها مع الاختيار- أو تقديمه عليها بناء على اعتبار فقده فى جوازه (و كيف كان) فاللازم تقديمه على المحارم كما هو واضح، و أيده فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 458

الجواهر بمعروفية الحكم فى أذهان السائلين، حيث انهم يفرضون عدم المماثل فى أسئلتهم عن حكم تغسيل المحارم و لم يظهر فى الأجوبة عنهم ما يردعهم عن ذلك فيستشم منه تقريرهم على ما هم عليه من عدم جواز تغسيل غير المماثل من المحارم مع وجود المماثل من غيرهم.

هذا و المحكى عن الحلى و العلامة فى المنتهى و كاشف اللثام و المدارك و الذخيرة عدم الاعتبار فجوزوا تولى المحارم مع وجود المماثل، و ذلك للأصل- أى أصالة البراءة عن الاشتراط عند الشك فيه، و لإطلاقات الأمر بتغسيل الأموات، و إطلاق صحيح منصور المتقدم الذى فيه: عن الرجل يخرج فى السفر و معه امرئته يغسلها، قال عليه السّلام نعم و امه و أخته، حيث انه بإطلاقه يدل على جواز مباشرة الرجل لتغسيل امه و أخته- و لو مع وجود مماثلهما- بناء على عطف الام و الأخت على الضمير المنصوب فى قول السائل يغسلها، و لتقارن المحارم مع الزوجة فى كثير من الاخبار المتقدمة التى فى جملة منها يغسلها زوجها أو ذو رحم لها كخبر الشحام الذى فيه: و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و فى جملة منها:

تغسله امرئته أو ذات قرابته كصحيح الحلبى المتقدم الذى فيه: تغسله امرئته أو ذات قرابته ان كانت له، و قد عرفت عدم اعتبار فقد المماثل فى تغسيل كل من الزوجين صاحبه و مقتضاه عدم اعتبار فقده فى تغسيل من ساواهما أيضا- أعنى المحارم.

(و الأقوى) هو القول المشهور كما قواه المصنف (قده) فى المتن لضعف ما استدل به للأخير و ذلك لعدم انتهاء النوبة الى الأصل مع قيام الدليل على الاشتراط كما انه بقيامه يخصص عمومات أدلة تغسيل الميت و إطلاقاتها كما هو مقتضى صناعة الجمع بين العام و الخاص و المطلق و المقيد، و به يقيد خبر منصور بن حازم أيضا مع ما فيه من الاشعار بكون الحكم فيه فى

مورد فقد المماثل حيث فرض السائل كون الرجل فى السفر فان فيه مظنة فقده (و ما قيل) من وجود المماثل فى السفر كثيرا فلا إشعار فى فرض السفر (مدفوع) بأن كثرة المماثل فى السفر غير مضر بدعوى الاشعار، إذ المراد من الضرورة هو العرفية منها، و ليس وجود مطلق المماثل رافعا للاضطرار العرفى إذ كثيرا ما لا يقدم على تغسيل الأموات كثير من الناس كما هو المشاهد منهم،

و هذا بخلاف حال الحضر لكون الغالب فيه وجود من لا يأبى عن غسل الميت.

و لو باشر المحارم للغسل مع فقد المماثل ثم وجد المماثل قبل دفن الميت فهل تجب الإعادة أولا، احتمالان، أقواهما العدم لحصول الأمر بالغسل واقعا بالنسبة إلى المحارم مع عدم المماثل و قد تحقق الامتثال و هو مقتضى للاجزاء. و لو شك فى وجوب اعادته يرجع الى البراءة (و دعوى) اختصاص أدلة البدلية فى المقام بصورة عدم التمكن من المماثل فإذا وجد المماثل ينكشف عدم صحة الغسل الصادر من المحرم (ساقطة) بالمنع عن كون فعل المحرم المباشر من باب البدلية عن فعل المماثل، و ذلك للعلم بكون وجوب الغسل كفائيا و ان الشارع لا يرضى بتركه مهما أمكن، و مع عدم المماثل يتحقق شرط صحة الغسل الصادر عن المحرم فيكون الصادر منه إتيانا للمأمور به على وجهه و هو يقتضى الاجزاء، و سيأتى فى ذلك مزيد كلام فى غسل الكافر و الكافرة إنشاء اللّه تعالى.

و لو كان تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من المباشرة و لم يمكن إجباره أو قلنا بعدم صحة غسله مع الإجبار لاشتراط القربة فى الغسل و هى غير حاصلة مع إجباره فالظاهر ان ما يصدر من المحرم فى تلك الحالة أيضا مجز، فلا يجب معه صدور الفعل عن المماثل (و احتمال) انحصار التكليف بالمماثل و عدم الدليل على انتقاله الى غيره بمجرد عصيانه، و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة (ضعيف) بعد فرض كون المدار فى صحة الفعل من المحرم على تحقق الاضطرار العرفى، و من المعلوم تحققه بامتناع المماثل مع العجز عن إكراهه أو عدم صحة الفعل منه مع الإكراه.

(الأمر الثانى) ظاهر المشهور اشتراط كون غسل المحرم من وراء الثياب فلا يجوز تجريد الميت، و قد نسبه فى محكى الذخيرة إلى الأصحاب، و عن الحبل المتين دعوى الاتفاق عليه (و يستدل له) بالأخبار الكثيرة الظاهرة فى الاشتراط بعد حمل الأخبار المطلقة منها عليها تحكيما لقاعدة حمل المطلق على المقيد، و علله المحقق فى المعتبر بأن المرأة عورة فيحرم النظر إليها و انما جاز مع الضرورة من وراء الثياب جمعا بين التطهير و الستر (انتهى) و ما ذكره (قده) مع ابتنائه على اشتراط

تغسيل المحارم بالاضطرار و فقد المماثل حيث انه جعل المدار على الضرورة- متوقف على حرمة نظر المحرم الى جسد محرمه عاريا كما حكى عن العلامة التصريح فى حد المحارب، و هى ممنوعة بل الأقوى جوازه و اختصاص الحرمة بالعورة، و المحكى عن ظاهر الغنية و الكافى و الذكرى و صريح جماعة من المتأخرين عدم الاشتراط و ذلك لحمل الأخبار الدالة على الاشتراط على الاستحباب بقرينة ضم الزوجة إلى المحارم فى بعضها كموثقتى البصرى و سماعة و الاقتصار على ذكر ستر العورة فى مقام بيان الحكم كما فى صحيحة منصور و خبر الشحام و فيه: و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، و فى الخبر المروى عن زيد بن على: فان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرونه و يصببن عليه الماء صبا و يمسسن جسده و لا يمسسن عورته، و هذا هو الأقوى و ان كان الأول أحوط.

(المورد الرابع) تغسيل المولى أمته و بالعكس. اما تغسيل المولى أمته التى لا تكون مزوجة و لا معتدة و لا مبعضة و لا مكاتبة فلم يحك فى جوازه خلاف بل عن مجمع البرهان دعوى نفى الخلاف عنه. و اما تغسيل الأمة مولاها ففى جوازه مطلقا أو بشرط كونها أم ولد أو عدم جوازه أصلا أقوال، المحكى عن القواعد و البيان و مجمع البرهان هو الأول (و يستدل له) من الأدلة

الاجتهادیة بإطلاقات الأمر بالغسل و عموماته و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق علیه السّلام عن أبیه علیه السّلام ان علی بن الحسین علیهما السّلام اوصی ان تغسله أم ولد له فغسلته، و من الأصول بأصالة البراءة- بناء علی جریانها فیما شک فی مدخلیته فی العبادة، و باستصحاب المحرمیة و ان انتقل الملک الی غیره کما فی غیر أم الولد أو انعتق کما فیها، و باستصحاب علقة الملک و بقاء آثارها من الکفن و المؤنة و العدة- لو شک فی بقائها مع انتقال الملک الی الغیر أو الانعتاق من جهة الشک فی ان خروج الأمة عن ملکیة المولی بالموت هل هو من قبیل خروجها عن ملکه بناقل شرعی کالبیع و الهبة أو العتق حتی یکون کل منهما أجنبیا عن الأخر بموته أو ان العلقة باقیة لدی العرف بنحو من الاعتبار بحیث لا یعدون الأمة بموت سیدها أجنبیة عنه.

و الثانی هو المختار عند صاحبی المدارک و الحدائق استنادا الی زوال المحرمیة بینها و بین مولاها اما فی غیر أم الولد فلزوال سببها لانتقالها الی الوارث، و اما فی أم الولد فلزواله بانعتاقها بموت مولاها، و للمنع عن صحة التمسک بالخبر المروی فی وصیة زین العابدین علیه السّلام بتضعیف سنده- کما فی المدارک- و معارضته بما ورد من ان الصدیق لا یغسله الا الصدیق کما فی الحدائق، فیکون المرجع هو ما دل من المطلقات علی اعتبار المماثلة.

(و أورد علیهما) أولا بمنع الفرق بین تغسیل المولی أمته، الذی یقولان فیه بالجواز بل فی المدارک ادعی القطع بجوازه و بین تغسیل الأمة مولاها، إذ مناط المنع الذی ذکراه بعینه موجود فی عکس المسألة، فان خروج الأمة عن ملک مولاها اما یکون لخروجها عن أهلیة الملک و ذلک عند موتها أو لخروج مولاها عن أهلیة المالکیة و ذلک عند موت المولی، و اما الانتقال الی الوارث فلیس موجبا لزوال المحرمیة، کیف، و فی أم الولد لا انتقال الی الوارث مع زوال المحرمیة عندهما و لیس لزوالها فیها منشأ الا زوال الملکیة بالانعتاق، فالفرق بین تغسیل المولی أمته و بین تغسیل الأمة مولاها ساقط.

(و ثانیا) ان مطلق خروج احد الطرفین عن الأهلیة لیس منشأ لزوال المحرمیة سواء کان بموت الأمة کما یقولون بعدم زوالها أو بموت المولی، بل انما یختص ذلک بما إذا کان الزوال بناقل شرعی من بیع أو هبة أو عتق و ذلک بحکم العرف ببقاء العلقة بنحو الاعتبار، کیف، و بقائها هو المنشأ للتوارث بینهما حیث ان کل واحد منهما یرث الأخر بحکم الزوجیة التی بینهما.

و اما الحکم بضعف سند موثق إسحاق ففیه انه مع کونه فی نفسه موثقا منجبر بعمل الأصحاب و استنادهم الیه و اما معارضته باخبار تدل علی ان الصدیق لا یغسله إلا صدیق فساقط یظهر وجهه مما عن الفقه الرضوی انه لما مات علی بن الحسین علیهما السلام قال الباقر علیه السّلام لقد کنت أکره ان انظر الی عورتک فی حیوتک فما انا بالذی انظر إلیها بعد موتک فادخل یده و غسل جسده ثم دعی أم ولد له فأدخلت یدها فغسلت عورته و

قد مر غیر مرة اعتبار ما فی الفقه الرضوی فیما علم انه لیس من صاحب الکتاب و لم یکن معرضا عنه بقیام الشهرة علی خلافه و هذه الجملة باعتبار انه یرویه عن الباقر علیه السّلام تکون من هذا القبیل فیحمل موثقة إسحاق علی إرادة الوصیة بالإعانة علی الغسل و الشرکة فیه (فالأقوی) جواز تغسیل الأمة مولاها حتی مع الاختیار و ان کان الاحتیاط مما لا ینبغی ترکه.

و مما ذکرناه یظهر وجه القول بالتفصیل بین أم الولد و غیرها بجواز التغسیل فی أم الولد فقط کما عن المعتبر و جامع المقاصد و الروض لخبر إسحاق بن عمار فی أم الولد و زوال المحرمیة فی غیرها مع عدم قیام دلیل علی الجواز. و یرده ما تقدم من الاستدلال علی القول الأول، مضافا الی إمکان ان یقال باستفادة حکم الأمة مطلقا و لو لم تکن أم ولد من الاخبار المتقدمة الدالة علی جواز تغسیل کل من الزوجین صاحبه بدعوی ان موضوع الحکم فی تلک الاخبار و ان کان الزوج و الزوجة لکن المناط فی الحکم متحقق فی الأمة و المولی و هو حلیة النظر و اللمس علی الوجه الثابت فی الزوجین فیقال ان العرف یفهم من الزوجین

فى المقام ما يعم الأمة و المولى. و منه يظهر صحة تقييد الأمة فى كلماتهم بغير المزوجة و المعتدة و المبعضة و ذلك لعدم جواز الاستمتاع بالوطى و غيره فى جميع ذلك، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد اللّه.

[مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين]

مسألة (١) الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين فلا اشكال فيها و الا فإن كان لها محرم أو امة بناء على جواز تغسيل الأمة مولاها فكذلك و الا فالأحوط تغسيل كل من الرجل و المرأة إياها من وراء الثياب و ان كان لا يبعد الرجوع الى القرعة.

لا إشكال فى جواز تغسيل كل من الرجل و المرأة للخنثى إذا كان عمرها ثلاث سنين أو أقل بناء على عدم اعتبار المماثل فيمن كان عمره كذلك، و كذا لا إشكال فى جواز تغسيل المحرم لها فيمن كان عمره أزيد من ثلاث سنين بناء على ما تقدم من جواز ذلك من المحارم مع الاختيار، و اما بناء على عدم جوازه الا مع الاضطرار و عدم وجود المماثل ففى الاكتفاء بتغسيل المحرم حينئذ وجهان، و المصرح به فى كلام غير واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ۴۶۳

من الأصحاب هو الأول، و عللوه بعدم إمكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة المبيحة لتغسيل المحارم.

و أورد عليهم فى الجواهر بعدم تناول ما دل على الضرورة المسوغة لغير المماثل ذلك لظهورها بل صراحتها فى معلوم الرجولية و الأنوثية (و مراده قدس سره) من ظهور الأدلة المسوغة أو صراحتها هو كون المفروض فى الأسئلة الواقعة فى الاخبار الرجل و المرأة، فاستظهر (قده) منها أخذ إحراز الرجولية و الأنوثية فى موضوع السؤال و لذا قال بعدم تناولها للخنثى المشكل.

(و أجاب عنه فى مصباح الفقيه) بعدم اشعار شيء من الأدلة فضلا عن ظهورها أو صراحتها فى كون الإحراز مأخوذا فى موضوع الحكم لان فرض السائل فى سؤاله عن رجل أو امرأة ليس الا كذكر سائر الخصوصيات التى لا يتخصص الحكم بها (لا يقال) العبرة فى تحقق الضرورة انما هى بعدم إمكان حصول الغسل من المماثل كما فى حال فقده أو امتناعه مع عدم إمكان إجباره أو عدم صحة الغسل منه مع إجباره- كما تقدم و حصوله فى تغسيل الخنثى بمكان من الإمكان، و ذلك بتكرار الغسل مرة من الرجل و اخرى من الأنثى (لأنه يقال العبرة فى تحقق الضرورة انما هى فى حصول الغسل عن غير المماثل لاستلزامه النظر و اللمس المحرمان لا عدم إمكان حصوله من المماثل و من المعلوم حصوله عن غير المماثل عند التكرار.

قلت ما ذكره فى مصباح الفقيه وجيه، فالأقوى جواز الاكتفاء بتغسيل المحارم- بناء على عدم جواز تغسيل المحرم مع الاختيار، و اما بناء على جوازه فالأمر أوضح (و منه يظهر) عدم الاشكال فيما إذا كانت للخنثى امة- بناء على جواز تغسيل الأمة مولاها مع وجود المماثل حيث ان تغسيل الأمة حينئذ مجز و لو مع كون الخنثى رجلا، و هذا ظاهر.

و انما الكلام فى الخارج عن الصور الثلاث- اعنى ما كان سن الخنثى أزيد من ثلاث و لم يكن هناك ذو محرم و لا امة، ففى سقوط الغسل حينئذ و جواز دفنها بدونه- كما عن التذكرة- أو انه يجب غسلها مرة واحدة بمباشرة الرجال أو النساء لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٥، ص: ۴۶۴

من فوق الثياب و لا يجوز لأحدهما غسلها من غير ثياب لاحتمال ان يكون رجلا مع كون الغاسل امرأة أو ان تكون امرأة مع كون الغاسل رجلا- كما عن المنتهى- أو يجب تغسيله مرتين مرة بمباشرة الرجال و مرة بمباشرة النساء تحصيلا للعلم بالفراغ عن التكليف بالغسل مع شرط المماثلة (وجوه).

منشأ الأول هو كون المقام من قبيل واجدى المنى فى الثوب المشترك، حيث لا يجب الغسل على واحد منهما بل كل واحد

منهمـا يرجع الى البراءة (و توضيحه) فى المقـام ان هيهنا عمومات دالـة على وجوب تغسـيل الميت قـد خصـصت بما يـدل على اشتراط المماثلـة و كل واحد من الرجال و النساء من افراد المكلفين شاك فى وجوب تغسـيل الخنثى عليه للشک فى المماثلة، و الشک فى الشـرط موجب للشک فى المشروط فيرجع كل واحد منهما الى البراءة و جريانها فى كل واحد لا يعارض مع جريانها فى الأخر كما فى واجدى المنى لعـدم علم كل واحـد بتوجه تكليف منجز عليه و لا يصح الرجوع الى عمومات وجوب الغسـل لأنهـا بعـد التخصـيص بمـا يـدل على اشتراط المماثلـة قـد خرج موضوعهـا عن كونه تمـام الموضوع و صار جزء منه و لا يصح الرجوع إليها لكونه من باب الرجوع الى العموم فى الشبهات المصداقية للخاص حيث لا يجوز ذلک عندنا تبعا للمحققين.

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لهذا الوجه، لكنه كما ترى لا يثبت الا جواز ترک التغسيل لا عدم جواز فعله، بل مقتضى الأصل جواز فعله و لو مجردا عن الثياب كجواز مسـها و جواز النظر إليها لأن شـرط الحرمـة و هو عـدم المماثلة أيضا غير محرز كشـرط الوجوب فيرجع فى نفيهـا الى البراءة فيبقى الفعـل على أصـل الجواز (فـان قلت) فعلى هـذا لا يتمكن من إتيانه بـداع قربى لعـدم إحراز رجحانه حينئذ (قلت) يكفى فى إتيانه عبادة إتيانه بداعى احتمال الأمر كما فى جميع موارد الاحتياط.

و منشأ الوجه الثانى- و هو وجوب غسل واحـد بمباشـرة الرجال أو النساء- هو كون شـرطية المماثلـة كما يظهر بالتدبر فى أدلتها ناشـئة عن غلبة ابتلاء المباشرين للغسل بالنظر و اللمس المحرمين على الأجنبى و لذلک نهى الشارع عن مباشرة الأجنبى إذا كان غير المماثل (و توضيحه) ان شرطية شىء لشىء كمانعيته عنه قد يستفاد من

خطاب وضـعى أو تكليفى غيرى لا يسـتفاد منه الا الشـرطية أو المانعية مثل صل متطهرا و لا تصل فى غير المـأكول أو قد يسـتفاد من خطاب نفسى متوجه إلى شىء لا يجتمع امتثاله مع امتثال الأمر المتعلق إلى شىء أخر مثل النهى عن الغصب مع الأمر بالصلاة (ففى الأول) يكون المسـتفاد من الخطاب شـرطية متعلقـة للمأمور به فى الخطاب الإيجابى و مانعيـة متعلقة فى الخطاب التحريمى شرطـا و مانعـا واقعيا، و مقتضاه بطلان المأتى به مع الخلل فى شـرطه أو مانعه من غير فرق فى ذلک بين العمـد و السـهو و لا بين العلم و الجهل عن تقصـير أو قصور، و يعبر عن مثله بكون وجود الشـرط و عـدم المانع من مقومات مهيـة المأمور به اللهم الا ان يقوم دليل على صحته مع الخلل فيه فى بعض الأحوال.

و فى الثانى يكون البطلان مع وجود المانع عنـد تنجز النهى عنه بقيام منجز عليه من علم أو علمى أو أصل منجز، و مع عـدمه فلا بطلان مع وجوده كما فى الصلاة فى المكان المغصوب مع الجهل بالغصب على وجه يكون المكلف معذورا.

إذا تبين ذلـک فنقول اشتراط المماثلـة فى المقـام من قبيـل الثانى حيث ان الناظر فى أدلـة اشتراطها يقطع بان اعتبار الشارع لهـذا الشـرط انمـا هو لعـدم رضـاه بمباشـرة الأجنبى لهـذا العمل المتوقف فى الغالب على النظر و اللمس، فنهيه عنه انما هو لكون فعله ملزومـا لأمر مبغوض للشارع نظير الصـلاة فى المكان المغصوب و الوضوء بما مغصوب، فالفعل من حيث هو فعل لا يكون قبيحا بالقبـح الفعلى و مما لا يمكن ان يتقرب به، و انما القبح ينشأ من حيث صدوره عن الفاعل بالقبح الفاعلى و كونه ممن لا يتمكن ان يتقرب به، و القبح الفاعلى انما يتحقق عند تنجز النهى عليه، و مع عدم تنجزه فلا موجب لبطلان الفعل لا من حيث نفسه حيث انه لا يكون قبيحا بالقبح الفعلى، و لا من حيث صدوره عن الفاعل لعدم تنجز النهى عليه، فيكون فعله صحيحا.

و عدم تنجز النهى إما يكون للجهل به بجهل يعذر فيه أو ما يكون بحكمه كما فى المقام فيكون تغسيل الأجنبى للخنثى كتغسيله لميت بزعم المماثلة أو المحرمية فانكشف خطائه بعد الفراغ عن غسله حيث ان الغسل صحيح قطعا و ليس لصحته

وجه الا عدم تنجز النهى على الغاسل مع عدم اتصاف غسل من حيث هو غسل بالقبح الفعلى.

(فإن قلت) تردد الخنثى بين كونها مماثلا- للغاسل أو غير مماثل يوجب تحقق علم إجمالى بوجوب تغسيلها أو حرمة لمسها و النظر إليها، حيث انها ان كانت مماثلا يجب غسلها و ان لم يكن مماثلا يحرم لمسها و النظر إليها، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الجمع بينهما فى الامتثال حيث يمكن الجمع بينهما.

قلت هذا العلم الإجمالى لا- ينفع فى إيجاب الجمع بين امتثال طرفيه لان الموجب لعدم وجوب الغسل انما هو حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة، و الا فلا مانع عن وجوبه، فلا بد من ان يكون الترديد بين وجوب التغسيل على تقدير المماثلة و بين حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة على تقدير المخالفة، و المفروض عدم تنجز الحرمة من حيث هى حرمة و انما التنجز يحصل من قبل العلم الإجمالى بها، فيكون المقام نظير الدوران بين وجوب الصلاة فى خصوص هذا المكان و بين حرمة الوقوف فيه لاحتمال كونه مغصوبا، حيث ان هذا العلم الإجمالى لا يؤثر شيئا بل يجب الصلاة فيه لان المانع عن وجوبه هو احتمال كونه مغصوبا، و هو ليس بمانع لأن حرمة الغصب ما لم تكن منجزة لا تكون مانعة كما لا يخفى.

و منشأ الوجه الثالث- و هو تغسيلها مرتين مرة بمباشرة الرجال و اخرى بمباشرة النساء- هو دعوى ان مقتضى وجوب الغسل كفاية على عامة المكلفين هو عدم اختصاص التكليف به بمن يباشر بنفسه، فالمماثلة شرط الوجود لا شرط الوجوب، فالواجب على كل مكلف هو السعى فى إيجاد الغسل من المماثل و لو بالسعى و اعانة بعضهم لبعض، و لذا لو ماتت امرأة يجب على الرجال أيضا كالنساء السعى فى تغسيلها بتمهيد مقدماته و اعلام المماثل لها، و كذا لو مات رجل يجب على النساء ذلك من تمكنهن منه، و فى المقام يجب على المكلفين السعى فى حصول غسل الخنثى من مماثله و هو أمر مقدور يتوقف العلم بحصوله على تكرير الغسل من الرجال و النساء، فيجب ذلك من باب الاحتياط إذا لم يتوقف على ارتكاب حرام كنظر الأجنبى و لمسه و كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۵، ص: ۴۶۷

الغسل من وراء الثياب أو مع تغميض العينين و لف خرقة باليدين- بناء على كون حرمة تغسيل الأجنبى من جهة استلزامه للنظر و اللمس المحرمين، و اما بناء على كون حرمته ذاتية أو عدم إمكان التحرز عن النظر و اللمس فالمتجه سقوط التكليف بالغسل من المماثل لتردده و تردد الموضوع المشتبه منه بين الواجب و الحرام و استلزامه الاحتياط فيه لارتكاب الحرام اليقينى.

هذا تمام الكلام فى الوجوه الثلاثة (و لا يخفى) أن الأحسن منها هو الوجه الثانى أعنى جواز الاكتفاء بغسل واحد مع التخيير بين كونه بمباشرة الرجال أو النساء- و ان كان الأحوط تغسيلها مرتين من كل من الرجال و النساء لكن من وراء الثياب.

و اما الرجوع الى القرعة فنفى البعد عنه- كما فى المتن- لعله مبنى على الرجوع إليها فى ميراث الخنثى، لكن المبنى ضعيف و ان ادعى الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة و اخبارهم عليه، لكن الدعويين ممنوعتان و المشهور على انها ترث نصف النصيبين كما فصل فى باب الميراث، نعم ما تقدم من الكلام فى تغسيل الخنثى المشكل مبنى على عدم اعتبار القرعة وعد الأضلاع و نحوهما من الامارات و الا فيرتفع الاشكال.

[مسألة (۲) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبها بين الذكر و الأنثى]

مسألة (۲) إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبها بين الذكر و الأنثى فيغسله كل من الرجل و المرأة من وراء الثياب.

قال فى الجواهر فى ذيل البحث عن تغسيل الخنثى بعد ان قوى الاكتفاء بغسل واحد من الرجال أو النساء للعمومات الدالة على وجوب التغسيل على عامة المكلفين و اختصاص دليل اشتراط المماثلة بالميت المعلوم ذكوريته أو أنوثيته لا المشتبه حاله فيهما- و منه يظهر الكلام فيما لو وجد ميت أو بعضه مما يجب تغسيله و اشتبه ذكوريته و أنوثيته لظهور كونهما من واد واحد فتأمل- و

قال فی ذیل البحث عن حکم ما إذا وجد بعض المیت: ان الظاهر من الأصحاب هنا عدم اعتبار تحقق کون القطع من رجل لو أراد التغسیل الرجل و لا من امرأة لو أرادت ذلک الأنثی و هو مناف لما تقدم من ظاهر بعضهم و صریح أخر من اشتراط التماثل و أصالة البراءة

من حرمة اللمس و النظر لا- تحقق ذلک، نعم یتجه ذلک بناء علی ما أشرنا إلیه سابقا من ان اعتبار المماثلة انما هو بعد تحقق حال المیت فتأمل جیدا (انتهی).

(أقول) اما قوله (قده) و أصالة البراءة من حرمة اللمس و النظر لا تحقق ذلک ففیه ما عرفت فی المسألة السابقة من ان المستفاد من الأدلة هو ان منشأ اعتبار المماثلة انما هو حرمة اللمس و النظر بالحرمة المنجزة، و أصالة البراءة ترفع تنجز الحرمة.

ثم ان ما افاده (قده) فی استدراکه بقوله نعم یتجه ذلک (إلخ) إنما یفید للقول بعدم اعتبار المماثلة مع عدم تحقق حال المیت کما فی الخنثی لا للفرق بین العضو المشتبه و بین الخنثی. و یمکن ان یقال بالفرق بینهما بعدم حرمة مس الأجنبی و نظره للعضو المقطوع من الأ-جنبی فإنه لا- یصدق علی لمسه و النظر الیه عنوان لمس الأ-جنبی و النظر الیه خصوصا إذا کان قطعة صغیرة کالإصبع و نحوها، و هذا بخلاف الخنثی، حیث ان لمسها و النظر إلیها علی تقدیر تخالفها مع الناظر و اللامس لمس للأجنبی و نظر الیه فیصح من الأصحاب ذهابهم الی عدم اعتبار المماثلة فی العضو المقطوع من المیت مع اعتبارهم لها فی الخنثی لکن ما ذکرنا یتم فی المقطوع من المیت إذا کان قطعة صغیرة لا فی المشتبه بین الرجل و المرأة و لا فی القطعة العظیمة منه إذا تردد بین کونها من الرجل أو الأنثی (و کیف کان) فالاحتیاط فی المیت المشتبه و کذا فی العضو المشکوک کونه من الذکر و الأنثی مما لا ینبغی ترکه.

[مسألة (۳) إذا انحصر المماثل فی الکافر أو الکافرة من أهل الکتاب]

مسألة (۳) إذا انحصر المماثل فی الکافر أو الکافرة من أهل الکتاب أمر المسلم المرأة الکتابیة، أو المسلمة الرجل الکتابی أن یغتسل أولا و یغسل المیت بعده، و الأمر ینوی النیة و ان أمکن ان لا یمس المأمور بدن المیت تعین کما انه لو أمکن التغسیل فی الکر أو الجاری تعین، و لو وجد المماثل بعد ذلک أعاد، و إذا انحصر فی المخالف فکذلک لکن لا یحتاج الی اغتساله قبل التغسیل و هو مقدم علی الکتابی علی تقدیر وجوده.

المشهور انه إذا مات المسلم و لم یحضره مسلم و لا مسلمة ممن یصح صدور الغسل منها من زوجة أو امة أو محرم یغسله الکافر، و ان الکافرة تغسل المسلمة إذا

لم توجد مسلمة و لا- زوجها و لا محرم لها و لا مولی لها، و هذا الحکم فی الجملة مشهوری کما نسبه إلیهم جماعة بل فی الذکری: لا اعلم له مخالفا من الأصحاب سوی المحقق فی المعتبر، و فی التذکرة نسبه الی علمائنا (و یستدل له) بموثقة عمار المرویة فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السّلام، و فیها: فان مات رجل مسلم و لیس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوی قرابته و معه رجال نصاری و نساء مسلمات لیس بینهن و بینه قرابة، قال یغتسل النصرانی ثم یغسله فقد اضطر، و عن المرأة المسلمة تموت و لیس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوی قرابتها و معها امرأة نصرانیة و رجال مسلمون. قال تغتسل النصرانیة ثم تغسلها (و خبر عمرو بن خالد) عن زید بن علی عن آبائه عن علی علیه السّلام قال اتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نفر فقالوا ان امرأة توفت معنا و لیس معها ذو رحم، قال کیف صنعتم فقالوا صببنا علیها الماء صبا، فقال صلّی اللّه علیه

و آله و سلّم اما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها فقالوا لا، قال أ فلا يمّموها (و عن فقه الرضا عليه السّلام) فان مات ميت بين رجال نصارى و نسوة مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون و ان كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين و نسوة نصرانية اغتسلت النصرانية و غسلتها.

و هذه الاخبار- كما ترى. واضحة الدلالة قد اعتمد عليها المشهور و استندوا إليها مع كون الأول منها موثقة لا يحتاج فى العمل به الى جبر، فالعمل بها متعين، و لكن المحقق فى المعتبر خالف فى ذلك و قال (قده) و عندى فى هذا توقف و الأقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر إلى النية و الكافر لا يصح منه نية القربة و اما الحديثان فسند الأول كله فطحية و رجال الثانى زيدية (انتهى) و وافقه فى ذلك جملة من المتأخرين كما فى الروضة و عن حاشية القواعد و مجمع البرهان و حاشية المدارك، و فى المدارك و عن جامع المقاصد التوقف فيه (و لا يخفى ما فيه) لما مر منا مرارا من كون المدار فى حجية الخبر على الوثوق بصدوره و لو كان من الجهات الخارجية التى من أعظمها استناد الأصحاب اليه و عملهم به، هذا مع ما عرفت من كون خبر عمار من قسم الموثق الذى يصح العمل به، و اما ما ذكر فى الحكم من الاستبعادات

ففيه انها كلها اجتهاد فى مقابل النص مع إمكان اندفاعها بما سنحرر إنشاء اللّه تعالى، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى ثبوت أصل الحكم.

و انما يقع الكلام فى أمور (الأول) ان المذكور فى رواية عمار تغسيل النصرانى و النصرانية و فى خبر عمرو بن خالد تغسيل امرأة من أهل الكتاب المرأة المسلمة، و لا إشكال فى جواز التعدى الى أهل الكتاب و عدم وجوب الاقتصار على النصرانى، فهل يقتصر على أهل الكتاب أو يتعدى الى مطلق الكافر، وجهان، أقواهما الأول لكون الحكم على خلاف القاعدة بل القواعد فيجب الاقتصار على مورد النص و لكن ظاهر إطلاق كثير من الأصحاب هو الثانى لتعبيرهم بالكافر، و لا وجه له الا ان يدعى عدم القول بالفصل، و هو ممنوع لظهور كلام المعبرين بأهل الكتاب باختصاص الحكم بهم، أو يقال بعدم تعقل الفرق بين أهل الكتاب و بين سائر الكفار على القول بنجاسة الجميع، و وهمه واضح، إذ على القول بنجاسة الجميع فجواز تغسيل أهل الكتاب لا يلازم جوازه من سائر الكفار لأجل اشتراك الكل فى النجاسة، أو يقال بابتناء الحكم على صورة لا يباشر الكافر الماء، و هذا أيضا لا يوجب التعميم، فالحق اختصاص الحكم بأهل الكتاب.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى صحة تغسيل الذمى إذا كان بأمر المسلم أو المسلمة و هل يختص الجواز بهذه الصورة أو لا، بل لو فرض أن الكتابى كان عالما بكيفية غسل الميت ففعله من دون أمر من المسلمين لكان مجزيا: احتمالان، مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة هو الأخير، و المحكى عن صريح الوسيلة و ظاهر غير واحد من المتون هو الأول، و عليه المتن، و لا وجه له الا على ابتناء الصحة على مباشرة المسلم للنية حيث انه يجب أمر المسلم به لكى يكون فعل الكافر فعلا للمسلم و يكون الكافر بمنزلة الآلة للمسلم حتى يقال بالاكتفاء بنيته كما سيأتى الكلام فيه.

(الأمر الثالث) المصرح به فى موثقة عمار و المروى عن فقه الرضا عليه السّلام اغتسال النصرانى و النصرانية قبل تغسيلهما الميت، و جعل العلامة اعتباره فى معقد الإجماع الذى ادعاه فى التذكرة، و لكن فى غير واحد من المتون كالشرائع و غيره لم يقيدوا

الحكم به (و الأقوى اعتباره) لدلالة النص عليه، و هذا من احدى الوجوه المستغربة فى هذا الحكم، حيث انه مع نجاسة الكافر لا فائدة فى اغتساله بل لا يزيده إلا نجاسة مع ما فى اغتساله فى نفسه من الاشكال- لو كان المراد منه الغسل المعهود الذى كغسل الجنابة من العبادات المفتقرة إلى النية- مع الإشكال فى تمشى النية منه، و لعل الحكمة فى تشريعه زوال النجاسة العرضية التى لم

يتحقق الاضطرار بالنسبة إليها مع تأمل فى زوالها عن النجس بالذات، مع انه على تقدير زوالها يكفى غسل ما يباشر من بدنه لتغسيل الميت من غير حاجة الى اغتساله (و كيف كان) فلو تم الأخذ بهذه الاخبار مع ما فى هذا الحكم من مخالفة القواعد لكانت الخدشة فيه بأمثال ذلك من قبيل الاجتهاد فى مقابل النص.

(الأمر الرابع) فى الكلام فى صحة تغسيل الكافر للميت من جهة كون الغسل عبادة و ان العبادة لا تتمشى منه اما لعدم صلاحية الكافر للتقرب و اما لاعتقاده عدم مشروعية التغسيل لكى يتقرب به، و هذا أيضا من احد الوجوه المستغربة لهذا الحكم (و أجيب عنه) بوجوه (منها) المنع عن كونه عبادة مفتقرا إلى النية (و فيه ما تقدم) من ان الحق كون غسل الميت عبادة كسائر الأغسال الواجبة و المستحبة (و منها) انه على تقدير كونه مفتقرا إلى النية لا- يحتاج الا الى قصد حصول عنوانه مميزا عما يشاركه فى الجنس اى قصد إيجاد تلك الماهية المعهودة المأمور بها فى الشريعة، و اما كون العمل مخلصا للّه تعالى فلم يدل عليه دليل بالنسبة إلى غسل الميت فهو منفى بالأصل (ففيه) أنه إنكار لعبادية غسل الميت فيرجع الى الأول، فيرد عليه ما أورد على الوجه الأول.

(و منها) ان المتولى للنية هو المسلم الأمر للكافر بالتغسيل، فالغسل انما هو فعل الآمر، و الكافر آلة له، و لذا قيد فى بعض الفتاوى- كما فى المتن- بأمر المسلم للكافر بالغسل (و فيه) انه قد تقدم فى الأمر الثانى عدم اعتبار أمر المسلم بالغسل فى صحة غسل الكافر، و لو سلم الاشتراط فهو شرط خارجى تعبدى لا من جهة توقف ماهية الغسل الصادر منه على أمر المسلم من جهة كونه فاعلا بالتسبيب و ان الكافر بمنزلة الإله.

(و منها) تخصيص غسل الميت الصادر عن الكافر بعدم اعتبار النية فيه و ذلك بالدليل الدال على صحته من الكافر مع عدم صحة العبادة منه مطلقا فيكشف عن خروج غسل الميت الصادر منه عن كونه عبادة، و لا ضير فيه بعد قيام الدليل عليه.

و منها تخصيص ما دل على عدم صحة عبادات الكافر بما عدا غسل الميت إذ ما دل على عدم صحتها منه يدل عليه بالإطلاق القابل للتقييد إذا قام الدليل عليه، كما دل الدليل على صحة عتقه و وقفه و صدقته- بناء على كونها عبادة و صحتها منه على هذا الوجه.

(و منها) ان هذا الغسل ليس من الغسل المعهود المشروط فيه النية بل هو شىء أوجبه الشارع فى هذا الحال يشبه بالغسل فى الصورة، و لذا عبر عنه بعضهم بالغسل الصورى لكونه فى صورة الغسل و لذا لا يكتفى به بعد طرو إمكان صدوره عن المسلم قبل الدفن (و فيه) انه يخالف مع ظاهر ما دل على وجوب تغسيل الكافر إياه فى تلك الحالة أعنى حالة عدم وجود المماثل و لا المحرم. و هذه الوجوه و ان لم يكن أكثرها خاليا عن الضعف لكنها كافية فى الجملة لرفع الاشكال و دفع الاستبعاد عن هذا الحكم لأجل كونه مخالفا للقواعد إذ ليس الالتزام بما يخالف القواعد مع قيام الدليل عليه بعزيز بل كم له من نظير.

(الأمر الخامس) فى الكلام فى هذا الحكم من جهة استلزام تغسيل الكافر لتنجيس المسلم الميت بالنجاسة العرضية و لذا خالف فيه صاحب الحدائق و قال بعدم جواز تغسيله موافقا فيه مع المحقق فى المعتبر لكن لا لأجل تضعيف دليله بل لمعارضته مع ما يدل على نجاسة الكافر و ترجيح ما يدل على نجاسته (و لكن الانصاف) عدم المعارضة بينهما كما ان المشهور لم يعتنوا بذلك و حكموا بصحة الغسل مع التزامهم بنجاسة الكافر مطلقا حتى الكتابى.

و فى بيان رفع المعارضة وجوه (منها) العفو عن هذه النجاسة العرضية الحاصلة من مباشرة الكافر و عدم مانعيتها عن صحة الغسل مع الالتزام بتنجس الماء و بدن الميت بملاقاة يد الكافر و لكن عفى عن هذه النجاسة العرضية لمكان الضرورة، و على

هذا فترتفع النجاسة الذاتية الحاصلة لبدن الميت بالموت و تبقى النجاسة العرضية معفوا عنها، و هذا الوجه ليس ببعيد.
(و منها) الالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل فى الغسل و لا بدن الميت، و ذلك بتخصيص ما يدل على تنجس ملاقى النجس بما عدا هذا المورد بعد قيام الدليل على صحة الغسل و عدم وجوب تطهير بدن الميت بعده، و هذا الوجه أيضا ليس ببعيد يمكن به الجمع بين الحكم بصحة الغسل من الكافر و عدم وجوب تطهير ميت المسلم بعده مع الالتزام بنجاسة الكافر. (و منها) الالتزام بعدم تنجس بدن الميت بملاقاته مع الماء النجس و بدن الكافر مع الالتزام بتنجس الماء الملاقى مع بدن الكافر، و لازمه تخصيص ما يدل على تنجس ملاقى النجس بما عدا بدن الميت فقط مع القول بعدم اعتبار طهارة ماء غسله فيما إذا عرضه النجاسة بملاقاته مع الكافر فى هذا المورد، و هذا الوجه أيضا مما لا بعد فيه.
(و منها) الالتزام باشتراط غسل الكافر بالماء المعتصم كالكر و الجارى أو على وجه لا يلاقيه الكافر برطوبة مسرية، و هذا الوجه لا يخلو عن البعد لمنافاته مع ما هو الظاهر من النص و الفتوى من ارادة الغسل المعهود بالكيفية المتعارفة، لكن الاحتياط بتعين عدم مس الكافر لبدن الميت أو تغسيله إياه بالماء المعتصم مما لا ينبغى تركه.
(الأمر السادس) المحكى عن غير واحد من الأصحاب وجوب اعادة الغسل لو وجد المماثل المسلم أو من بحكمه، كما عن التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و غيرها- و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف بين من تعرض له و لم ينقل فيه الخلاف عن أحد إلا ما عن ظاهر المنتهى و استشكل فيه فى القواعد و قال: و فى إعادة الغسل لو وجد المسلم بعده اشكال، و حكى الاشكال فيه عن التحرير أيضا (و يستدل لوجوب الإعادة) بعدم حصول المأمور به الحقيقى فيبقى فى العهدة مع الشك فى شمول ما دل على الاجتزاء بتغسيل الكافر لمثل المقام، و بان الاكتفاء بغسل الكافر انما هو للضرورة، و لا ضرورة مع إمكان تغسيل المسلم و لو بعد حين ما لم ينته الى التسويف فى التجهيز بما يوجب الهتك فيكشف بوجود المسلم عدم الضرورة فى تغسيل الكافر واقعا و انه انما كان تخيل

الضرورة، و بان الكافر يكلف بهذا الغسل فى رتبة عصيانه الغسل المكلف به جميع المكلفين كفاية من المسلم و الكافر، حيث ان الكافر كالمسلم مكلف بالفروع و لا ظهور فى الأدلة فى بدلية ما كلف به هو بالخصوص فى رتبة عصيانه التكليف المتوجه إليه فى ضمن تعلقه بالجميع بحيث يسقط به التكليف الأول و لم يعاقب عليه، و انه متأخر عن عصيانه و قد أخذ عصيان الأول فى موضوعه و لا يعقل ان يكون الحكم رافعا لموضوعه و لا تنافى بين وجوب هذا الفعل عليه مع وصف الكفر عند عصيانه للتكليف الأول المتوجه إليه فى حال الكفر و بين وجوب هذا الفعل بالتكليف الأول عليه و ان فعل الثانى كما فى نظائره من موارد الترتب حيث ان فعل الصلاة مع عصيان الإزالة لا يوجب سقوط التكليف بالإزالة بل هو فى كل آن من آنات اشتغاله بالصلاة مكلف بالإزالة مع تكليفه فى رتبة عصيان الأمر بالإزالة بإتيان الصلاة، و يترتب عليه صحة صلوته لو أتى بها كذلك مع جواز قطعها فى كل آن إذا الأمر بالإزالة فى كل آن يقتضى عقلا هدم الصلاة و الاشتغال بالإزالة و لكن الأمر بالصلاة لا يقتضى هدم الإزالة و الاشتغال بالصلاة و انما اقتضائه الاشتغال بالصلاة فى رتبة عصيان الأمر بالإزالة. و هذا من غوامض تصوير مسألة الترتب تعرضنا له لمناسبة المقام و بسطنا الكلام فيه فى الأصول.
و مما ذكرنا يظهر عدم سقوط الغسل الحقيقى عن الكافر بفعله الغسل المأمور به عند عصيانه الخطاب الأول و مع عدم سقوطه عنه يكون عدم سقوطه عن غيره اولى.
و هذا التقريب مع دقته لا يخلو عن الوهن و ذلك لابتناء صحته على دعوى منع بدلية الغسل الصادر منه فى حال الكفر و العصيان عن الغسل المأمور به بالأمر الأول و يمكن منعها بدعوى عدم كفاية مجرد وجوب الشىء عند الاضطرار لبدليته الا إذا

فهم البدلية من دليله و هو خفى (و دعوى) صراحة النصوص و الفتاوى فى كون ما يوجده الكافر عين غسل الميت لا شيئا أخر أجنبيا عنه أوجبه الشارع تعبدا حين الضرورة (غير واضحة) مع انها على تقدير تسليمها لا تنفع بعد انكشاف عدم الضرورة لوجود المسلم بعد تغسيل الكافر إياه كما فى التكاليف العذرية من اولى الاعذار، اللهم

الا ان يقوم دليل على صحة الاكتفاء بما اتى به فى حال العذر، و لذا يكون الأصل عدم جواز البدار لاولى الأعذار إلا فيما ثبت جوازه بالدليل كما فصل فى مبحث التيمم (فالأقوى) حينئذ وجوب اعادة الغسل عند وجود المسلم بعد تمام غسل الكافر و قبل دفن الميت و يترتب اليه صحة غسل الكافر و ترتيب آثاره عليه من طهارة بدن الميت و عدم وجوب غسل المس لمن مس بدنه مع عدم مجيء المسلم قبل دفنه، و بطلانه مع مجيئه قبله فتكون صحة الغسل من الكافر مشروطا بعدم تعقبه بمجيء المسلم بعده الى ان يدفن الميت على نحو الشرط المتأخر و لا اشكال فيه فيما إذا جاء المسلم بعد تمام الدفن، و لو وضع الميت فى لحده فوجد المسلم قبل إهالة التراب عليه فالظاهر وجوب إخراجه لإعادة غسله كما إذا لم يغسل أصلا و اللّه الهادى.

(الأمر السابع) إذا انحصر المماثل فى المخالف ففى إلحاقه بالكتابى فى صحة تغسيله احتمالان، قال فى الجواهر: لا يبعد عدم الإلحاق و لعل وجهه قصور دليل صحة تغسيل الكتابى عن شموله له كما يقصر عن شموله لغير الكتابى، و وجه وجوبه و صحة غسله هو دعوى القطع بأولويته عن الكافر الذمى و خلو فعله عن وجوه استغراب صحة غسل الذمى من جهة الإشكال فى نيته و تنجس الماء بملاقاته و تنجس الميت بالنجاسة العرضية بملاقاته، و لا يرد شيء من ذلك فى تغسيل المخالف، و الظاهر عدم الحاجة الى اغتساله قبل التغسيل لورود الدليل عليه فى الكتابى و عدم استفادة شيء من دليله الا التعبد به لا لمكان كونه رافعا للحدث و لا- للخبث و من المعلوم قصور هذا الدليل عن إثبات وجوب اغتسال المخالف قبل التغسيل و على هذا- اى القطع بأولوية المخالف عن الذمى- يقدم المخالف على الكتابى على تقدير وجوده.

[مسألة (۴) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية]

مسألة (۴) إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية سقط الغسل لكن الأحوط تغسيل غير المماثل من غير لمس و نظر من وراء الثياب ثم ينتشف بدبه قبل التكفين لاحتمال بقاء نجاسته

إذا لم يكن مماثل مع الميت و لا- من بحكمه ففى سقوط الغسل حينئذ و دفن الميت بلا غسل، أو وجوبه بمباشرة غير المماثل الأجنبى من وراء الثياب، أو استحبابه، أو

وجوب التيمم، أو استحباب غسل مواضع التيمم (أقوال) و المشهور بين الأصحاب شهرة كادت ان تكون إجماعا- كما فى الجواهر- هو السقوط مطلقا فلا يجب الغسل لا مجردا و لا من من وراء الثياب و نسبه فى التذكرة إلى علمائنا و فى الخلاف إلى الإجماع و الاخبار المروية عنهم عليهم السلام مع نسبة ما دل على خلافه من الاخبار الى الشذوذ و قال المحقق فى المعتبر و لا يغسل الرجل أجنبية و لا المرأة أجنبيا و هو إجماع أهل العلم (انتهى) (و يستدل له) بصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن المرأة تموت فى السفر و ليس معها ذو محرم و لا نساء قال تدفن كما هى بثيابها، و عن الرجل يموت و ليس معه الا النساء ليس معهن رجال، قال يدفن كما هو بثيابه (و صحيح الكنانى) عنه عليه السّلام فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه الا النساء، قال عليه السّلام يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها، فان كان معها غسلها من فوق الدرع.

(و خبر داود بن سرحان) عنه عليه السلام فى الرجل يموت فى السفر أو فى الأرض ليس معه فيها الا النساء قال عليه السّلام يدفن و لا- يغسل. و قال عليه السلام فى المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة الا ان يكون معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكبا، و لتغسله امرئته إذا مات، و المرأة ليست مثل الرجل، و المرأة أسوء منظرا حين تموت (و خبر زيد الشحام) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن امرأة ماتت و هى فى موضع ليس معهم امرأة غيرها، قال عليه السّلام ان لم يكن فيهم لها زوج و لا- ذو رحم دفنوها بثيابها و لا- يغسلوها، و ان كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها، قال و سئلته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السّلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن فى ثيابه و لا يغسل، و ان كان له فيهن امرأة فليغسل فى قميص من غير ان تنظر الى عورته.

و هذه الاخبار الأربعة- كما ترى ظاهرة ظهورا قريبا من النص فى سقوط الغسل رأسا و قد تقدم نقل هذه الاخبار، و انما اعدنا نقلها حذرا من تحير الطالب لها و

تسهيلا لأمره.

(و يدل على الحكم المذكور) فى طرف الرجل صحيح ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يموت فى السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به، قال يلففنه لفا فى ثيابه و يدفنه و لا يغسلنه (و يدل عليه فى طرف المرأة) صحيح عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه قال سألته عن امرأة ماتت مع الرجال، قال عليه السّلام تلف و تدفن و لا تغسل. و هذه الاخبار التى أكثرها صحاح مع ظهورها القوى البالغ درجة النص فى سقوط الغسل رأسا مع ذهاب المشهور الى العمل بها و دعوى نفى الخلاف بل الإجماع عليه كافية فى الحكم المذكور بعد و هن ما يخالفها مما يمر عليك، و ذلك لإعراض الأصحاب عنه.

و المحكى عن الشيخ و الحلبى فى الكافى و ابن زهرة فى الغنية هو وجوب تغسيل الأجانب من وراء الثياب، و زاد الحلبى اعتبار تغميض العينين و كذلك ابن زهرة و وافقهم الفيض فى محكى مفاتيحه.

(و استدلوا) بجملة من الاخبار (منها) خبر جابر عن الباقر عليه السّلام فى رجل مات و معه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه فى أثوابه من تحت الستر و يصلين عليه صفا، و المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة، قال يصبون الماء من خلف الثوب و يلفونها فى أكفانها و يصلون و يدفنون.

(و منها) خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: إذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم لها ذو محرم يصبون عليها الماء صبا و رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صبا، فقال الصادق عليه السلام بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان لهن ان ينظرن اليه و هو حى فإذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر اليه و لا مسه و هو حى صببن عليه الماء صبا. و هذا الخبر ان- كما ترى- يدلان على وجوب التغسيل من وراء الثياب من طرف الرجل و المرأة.

و يدل على وجوب تغسيل الرجل على النساء خبر عمر بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على عليهم السلام قال عليه السلام إذا مات الرجل فى السفر مع النساء ليس فيهن امرئته و لا ذو محرم من نسائه يؤزرونه الى الركبتين و يصببن عليه الماء صبا

و لا ينظرن الى عورته و لا يلمسنه بأيديهن و يطهرنه (و يدل على وجوب) تغسيل المرأة على الرجال خبر عبد الله بن سنان، قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول:

المرأة إذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب و يستحب ان يلف على يديه خرقة.

و هذه الاخبار- كما ترى- صريحة فى جواز تغسيل الأجنبى من وراء الثياب و النسبة بينها و بين الطائفة الأولى المانعة، بالإطلاق

و التقييد فيؤخذ بهذه الاخبار و يقيد بها إطلاق الطائفة الأولى- كما هو الشأن فى جميع موارد المطلق و المقيد. كما يحمل إطلاق خبر أبى حمزة الدال على جواز تغسيل الرجل المرأة فى حال الضرورة مطلقا و لو مجردة عن الثياب على هذه الاخبار، و فيه: لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة، حيث ان ظاهره الجواز عند الضرورة مطلقا.

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلعدم مقاومة هذه الاخبار مع الطائفة الاولى و عدم صلاحيتها لان تكون منشأ لتقييد إطلاق الطائفة الاولى و ذلك لسقوطها عن الحجية بالاعراض عنها و وهنها بقيام الشهرة على العمل بخلافها (و ثانيا) فلعدم صلاحية الطائفة الأولى للتقييد، حيث ان بعضها نص فى الإطلاق كخبر الشحام و صحيح ابن ابى يعفور بل صحيح الكنانى و صحيح عبد الرحمن (و ثالثا) ان خبر جابر المذكور أولا و خبر عبد اللّه بن سنان المذكور أخيرا- فى الاخبار الدالة على هذا القول- ليسا صريحين فى جواز تغسيل غير المماثل الأجنبى لإمكان حملهما على المحرم بل فى خبر ابن سنان قرينة على صحة هذا الحمل و هى قوله عليه السّلام و يستحب ان يلف على يديه خرقة، فان استحباب لف الخرقة على اليد يلائم مع الغسيل المحارم و اما فى الأجنبى الذى يحرم لمسه للمرئة الأجنبية فالمناسب هو وجوب لف الخرقة لا استحبابه (و بالجملة) فهذا القول ساقط بسقوط دليله، و الحق هو سقوط الغسل فى المقام رأسا.

و عن الاستبصار و زيادات التهذيب حمل الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب (و أورد عليه) فى الجواهر بعدم إمكان الجمع بين الطائفتين لاشتمال الأخبار الدالة على سقوط الغسل على النهى عنه كما فى بعضها الأخر (و أجاب عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌5، ص: 479

فى مصباح الفقيه) بكون النهى فى مقام توهم الوجوب و الأمر بالدفن من غير غسل فى مقام توهم الحظر فلا يفهم أزيد من الرخصة.

(قلت) الانصاف امتناع الجمع بين الطائفتين بالجمع المذكور كما يظهر بالنظر الى ما فى خبر داود من قوله عليه السّلام فى الرجل الذى يموت فى الأرض التى ليس معه فيها الا النساء بأنه يدفن و لا يغسل مع مقابلته فى المرأة التى يكون معها زوجها بأنه يغسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكبا، حيث ان الظاهر من المقابلة هو النهى فى طرف الرجل عما رخص فيه فى طرف المرأة التى معها زوجها من غسلها من فوق الدرع و كيف يمكن معه حمل الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب مع كونه خلاف الاحتياط لذهاب المشهور الى حرمته و الابتلاء بالنظر و اللمس المحرمين غالبا و كون الأخبار الدالة على التغسيل من وراء الثياب موهونة بالاعراض عنها فلا تصلح لإثبات الاستحباب بها، مضافا الى استلزامه تنجيس كفن الميت لو لم يحصل به تطهير بدنه، و الاحتياط فى تغسيل غير المماثل كونه من وراء الثياب من غير لمس و نظر مع تنشيف بدن الميت قبل التكفين حذرا من نجاسة كفنه لاحتمال بقاء نجاسته ثم ان ها هنا أخبارا أخر لكن كلها مرمية بالشذوذ و لم يحك العمل بها عن احد، و قد تقدم نقلها مفصلا و لا بأس بالإشارة إلى بعضها تتميما للبحث كالمروى عن زيد بن على عن على عليه السّلام، و فيه: أ فلا يمّموها، و قد مر الخبر فى مبحث تغسيل أهل الكتاب، و عن التذكرة و ظاهر الخلاف الاتفاق على نفى العمل به (و كالمروى عن مفضل) الدال على وجوب غسل مواضع التيمم، و فيه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها، قال عليه السّلام يغسل منها ما أوجب اللّه عليه التيمم و لا يكشف لها شى‌ء من محاسنها التى أمر اللّه بسترها، قلت فكيف يصنع بها، قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يعسل ظهر كفيها.

(و كخبر ابى بصير) الدال على وجوب تغسيل مواضع الوضوء: و فيه: سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن امرأة ماتت فى سفر و ليس معها نساء و لا ذو محرم، فقال يغسل منها

موضع الوضوء و يصلى عليها و تدفن (و كخبر جابر) الدال على وجوب غسل الكف، و فيه: المرأة تموت و ليس معها زوجها، قال عليه السّلام يغسل كفاها. و هذه الاخبار مع شذوذها و اعراض الأصحاب عنها مما لا يمكن الأخذ بظاهرها لمعارضة بعضها مع بعض و الكل مع الاخبار المتقدمة، و حملها فى الوسائل على الاستحباب و لا بأس به من باب التسامح ما لم يستلزم نظرا أو لمسا محرما و لا تلويث الكفن، و اللّه العالم.

[مسألة (۵) يشترط فى المغسل ان يكون مسلما بالغا عاقلا اثنى عشريا]

مسألة (۵) يشترط فى المغسل ان يكون مسلما بالغا عاقلا- اثنى عشريا فلا- يجزى تغسيل الصبى و ان كان مميزا و قلنا بصحة عباداته على الأحوط و ان كان لا- يبعد كفايته مع العلم بإتيانه على الوجه الصحيح، و لا تغسيل الكافر إلا إذا كان كتابيا فى الصورة المتقدمة و يشترط ان يكون عارفا بمسائل الغسل كما انه يشترط المماثلة إلا فى الصور المتقدمة.

يشترط فى المغسل أمور (الأول) ان يكون مسلما، للإجماع على اعتباره- و لو قلنا بعدم اعتبار النية فى الغسل- فلا يصح من الكافر مطلقا الا من الكتابى مع فقد المماثل كما تقدم- و لاعتبار طهارة ماء الغسل و بدن الميت عن النجاسة العرضية و لا يمكن تحصيلها مع مباشرة الكافر للغسل غالبا (الثانى) ان يكون بالغا فلا يصح من الصبى إذا كان غير مميز قطعا، و فى المميز منه ما تقدم فى المسألة الخامسة من الفصل المعقود فى الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت، و قد تقدم هناك انه على القول بالاجتزاء بغسل الصبى إنما يقال به إذا علم بوقوعه جامعا للشرائط، فمع الشك فيه يشكل الحكم بالاكتفاء به و ذلك للمنع من جريان أصالة الصحة فى عمله و ان لم يكن بعيدا فى المراهق المشرف الى البلوغ (الثالث) ان يكون عاقلا فلا يصح من المجنون الذى لا- يتأتى منه القصد بناء على اعتبار النية فى الغسل كما هو التحقيق، و مع تمشيه منه فلا إشكال فى صحته منه كما لا إشكال فى وجوبه عليه كسائر العبادات التى يتمكن من إتيانها على وجه العبادة (الرابع) ان يكون اثنى عشريا لعدم صحة العبادة من غيره عندنا.

(الخامس) ان يكون عارفا بمسائل الغسل إلا إذا فرض صدور الغسل منه جامعا لشرائطه التى منها قصد القربة، فهذا الشرط ليس من شرائط صحة الغسل واقعا و انما

هو شرط لإحراز صحته غالبا (السادس) المماثلة بين الميت و المغسل فى الذكورية و الأنوثية إلا فيما تقدم من الزوج و الزوجة و الصبى و الصبية و المحارم و الأمة و مولاها على التفصيل المتقدم.

الى هنا يتم الجزء الخامس من كتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الفقير محمّد تقى بن محمّد الآملى عاملهما اللّه سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و يتلوه الجزء السادس من الفصل المنعقد فى حكم غسل الشهيد و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته على نبيه و آله البررة الكرام و كان الفراغ عن طبعه فى مطبعة المصطفوى فى شهر ربيع المولود سنة ۱۳۸۵ ه القمرى.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء السادس

[تتمة كتاب الطهارة]

[تتمة فصل فى الأغسال]

[تتمة فصل فى الأغسال الواجبة]

[تتمة أحكام الأموات]

[تتمة فصل فى تغسيل الميت]

[فصل ما يستثنى من تغسيل الميت]

اشارة

قد عرفت سابقا وجوب تغسيل كل مسلم لكن يستثنى من ذلك طائفتان

[إحداهما الشهيد المقتول فى المعركة]

إحداهما الشهيد المقتول فى المعركة عند الجهاد مع الامام عليه السلام أو نائبه الخاص، و يلحق به كل من قتل فى حفظ بيضة الإسلام فى حال الغيبة من غير فرق بين الحر و العبد و المقتول بالحديد أو غيره عمدا أو خطأ، رجلا كان أو امرأة أو صبيا أو مجنونا، إذا كان الجهاد واجبا عليهم، فلا يجب تغسيلهم ككك بثيابهم إلا إذا كانوا عرات فيكفنون و يدفنون، و يشترط فيه ان يكون خروج روحه قبل إخراجه من المعركة، أو بعد إخراجه مع بقاء الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل، و اما إذا خرجت روحه بعد انقضاء الحرب فيجب تغسيله و تكفينه.

لا خلاف بين الأصحاب فى ان الشهيد لا يغسل و لا يكفن و انما يصلى عليه، و هذا الحكم فى الجملة مما قام عليه الإجماع، بل فى المعتبر ان عليه إجماع أهل العلم خلا سعيد بن المسيب و الحسن.

و تفصيل الكلام فيه يتم ببيان أمور:

(الأول) الشهيد هو القتيل فى معركة الجهاد بسبب الاشتغال به، و سمى شهيدا لشهود الملائكة إياه، أو لأن اللّه سبحانه و ملائكته يشهدون له بالجنة، أو لأنه ممن يستشهد به يوم القيمة على الأمم الخالية، أو لسقوطه على الشهادة، أى الأرض- أو لأنه حى عند ربه حاضر لديه، أو لأنه يشهد ملكوت اللّه و ملكه.

و يعتبر ان يكون مقتولا فى المعركة عند الجهاد مع النبى صلى اللّه عليه و سلم أو مع الامام عليه السلام أو نائبهما الخاص. و لم يتعرض المصنف (قده) لذكر النبى صلى اللّه عليه و سلم لعدم الابتلاء به مع كون كتابة الرسالة العملية فيما يحتاج اليه مقلدوه فى مقام العمل، و لا اشكال فيما كان الشهيد بين يدى الامام، و قد ادعى الاتفاق على سقوط الغسل حينئذ، و كذا نائبه الخاص المنصوب منه لامارة العسكر، و الحق به كل من قتل فى سبيل اللّه فى كل جهاد بحق- و لو فى حال الغيبة- كما لو دهم المسلمين عدو يخاف

معه على بيضة الإسلام كما هو صريح جماعة و ظاهر اخرى، و عن الغنية الإجماع عليه.
(و يدل عليه) إطلاق حسنة أبان، قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول:
الذى يقتل فى سبيل اللّه يدفن فى ثيابه و لا يغسل الا ان يدركه المسلمون و به رمق ثم بموت بعد فإنه يغسل و يكفن و يحنط، ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم كفن حمزة فى ثيابه و لم يغسله و لكنه صلى عليه (و خبره الأخر) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الذى يقتل فى سبيل اللّه، أ يغسل و يكفن و يحنط، قال يدفن كما هو فى ثيابه الا ان يكون به رمق (و مضمر ابى خالد) قال عليه السلام اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شىء الا ما قتل بين الصفين، فان كان به رمق غسل و الا فلا.
و يشهد لما ذكرناه كلما دل على إثبات الحكم المذكور للشهيد (كخبر ابى مريم) عن الصادق عليه السلام: الشهيد إذا كان به رمق كفن فى أثوابه (و خبر ابى خالد) عن أمير المؤمنين عليه السلام: ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و المنطقة و السراويل الا ان يكون اصابه دم، فإن أصابه دم ترك، و لا يترك عليه شىء معقود الّا حل.
(و توهم) التنافى بين هذه الاخبار و بين الاخبار الأولى الدالة بإطلاقها على عموم الحكم بسقوط الغسل عن المقتول فى معركة الجهاد فى سبيل اللّه و لو كان فى حال الغيبة (مدفوع) بالمنع عنه، لإمكان دعوى عموم لفظة (الشهيد) و شمولها لكل من يقتل فى سبيل اللّه و لو لم يكن مع الإمام أو نائبه كما تظهر من الشهيد فى الذكرى- حيث قال بعموم لفظ الشهيد، و ان منع عنه فى كشف اللثام، لكن الانصاف كون منعه هو الاولى بالمنع، و مع تسليم منعه فالتنافى ممنوع أيضا، لكون ما يدل على الإطلاق مع ما يدل فى مورد الشهيد مثبتين لا تنافى بينها مع عدم إحراز وحدة المطلوب كما لا يخفى، فلا ينبغى الإشكال فى عموم الحكم.
خلافا للمحكى عن الشيخين فى المقنعة و المبسوط و النهاية باشتراط سقوط الغسل عن الشهيد بكونه مقتولا بين يدى إمام عادل أو نائبه (و لا يخفى ما فيه) كما قال فى المعتبر لكون اشتراط ما ذكره الشيخان زيادة لم تعلم من النص.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵
(الأمر الثانى) يعتبر فى الشهيد ان يكون مقتولا فى الجهاد لا مطلق من بذل نفسه فى طاعة اللّه من غير جهاد، فإنه يجب غسله و لا يكون حكمه حكم الشهيد المقتول فى المعركة بلا خلاف، و عن المعتبر و التذكرة دعوى الإجماع عليه، و يمكن دعوى انسباق معركة الجهاد من إطلاق كلمة (القتل فى سبيل اللّه) حسين يطلق.
و يستدل لما ذكرناه بخبر العلاء بن سيابة عن رجل قتل و قطع رأسه فى معصية اللّه، أ يغسل أم يفعل به ما يفعل بالشهيد، فقال إذا قتل فى معصية اللّه يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا.
(الأمر الثالث) لا فرق فى الشهيد فى المعركة بين الحر و العبد و المقتول بالحديد أو غيره، سواء كان قتله عمديا بان بارز فقتل أو قصد العدو قتله فرماه بسهم مثلا فقتله، أو كان خطأ بأن قصد العدو قتل احد و رمى سهما فأخطأ و أصاب غيره فقتله، و كذا لا فرق بين كون الشهيد رجلا- أو امرأة، بالغا كان أو صبيا، عاقلا- كان أو مجنونا، كل ذلك لا طلاق الدليل، مضافا الى دعوى المعتبر الاتفاق فى الصبى، حيث نسب الخلاف فيه الى ابى حنيفة ثم رده بالإطلاق، و عن كشف اللثام دعوى الاتفاق فى الصغير و المجنون، و أيد ذلك بما روى من كون بعض الصغار فى قتلى بدر واحد و لم ينقل تغسيلهم عن احد.
و قال الشيخ الأكبر فى رسالته فى الطهارة: و قضية رضيع مولانا سيد الشهداء عليه السلام معروفة و انه لم ينقل تيممه روحى له الفداء، و هو حسن (انتهى) ثم استظهر من حسنة أبان و صحيحته من التعبير بالذى يقتل فى سبيل اللّه- فيهما- اختصاص الحكم بمن كان الجهاد راجحا فى حقه أو جوهد به كما إذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالأطفال و المجانين.
و يمكن إرجاع قول المصنف (قده)- إذا كان الجهاد واجبا عليهم- إلى الصبى و المجنون بحمله على ما ذكره الشيخ (قده) من

تقييد سقوط الغسل عن الصبى و المجنون المقتولين فى المعركة بما إذا توقف دفع العدو على الاستعانة بهما، و ان كان

لا يخلوا عن البعد.

(أقول) و الطاهر من القول بأنه يقتل فى سبيل اللّه انه يقتل فى معركة يكون القتال فيه فى سبيل اللّه، لا ان كل مقاتل يقاتل فى سبيله بحيث كان عبادة يضر به ما ينافى الإخلاص، إذ لا إشكال فى سقوط الغسل عمن قتل فيها و لو لم يكن جهاده لابتغاء وجه ربه بل كان لغرض دنيوى كإظهار الشجاعة أو تحصيل الغنيمة و نحوهما، فلا إشكال فى التمسك بالإطلاق.

(الأمر الرابع) يجب دفن الشهيد بثيابه و لا يجوز نزعها عنه إجماعا محققا و مستفيضا، من غير فرق فى الثياب بين السراويل و غيرها خلافا للمحكى عن المفيد و الإسكافى فى إيجابهما نزع السراويل عنه مع تقييد المفيد بما إذا لم يصبها الدم.

قال الشيخ الأكبر (قده) و الروايات حجة عليهما، لصدق الثوب عليها، و يدل عليه من الاخبار: الخبران المرويان عن ابان، و قد تقدم نقلهما فى الأمر الأول.

هذا إذا لم يكن عاريا عن اللباس و الا وجب تكفينه من غير خلاف يعرف فيه، لعموم ما يدل على وجوب التكفين الا ما خرج و هو الشهيد الذى عليه اللباس، و يدل عليه أيضا ما فى ذيل صحيح ابان و هو قوله عليه السلام: ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم صلى على حمزة و كفنه لانه كان جرد.

و لا يعارضه ما ورد من تكفينه صلى اللّه عليه و سلم إياه فى ثيابه كصحيح زرارة و إسماعيل بن جابر عن الباقر عليه السلام. و فيه: قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه، قال عليه السلام نعم بثيابه و دمائه و لا يحنط و لا يغسل و يدفن كما هو ثم قال دفن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم حمزة فى ثيابه بدمائه التى أصيب فيها و رداه النبى صلى اللّه عليه و سلم بردائه فقصر عن رجليه فدعا له بإذخر فطرحه عليه، و صحيح ابان الذى فى ذيله، ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم كفن حمزة فى ثيابه و لم يغسله.

و وجه عدم المعارضة هو حمل الصحيح الأول على تجريد حمزة عن بعض ثيابه فاحتاج الى تكفينه بشىء فكفنه صلى اللّه عليه و سلم بردائه و تممه بالاذخر و بحمل الصحيحين الآخرين على بقاء بعض ثيابه فلم ينزع منه، مع إمكان الجمع بينهما أيضا بتجريد حمزة عن الثياب مع بقاء ثيابه عنده و لذا عبر فى صحيح ابان بأنه صلى اللّه عليه و سلم كفن حمزة

فى ثيابه و ان كان التعبير فى صحيح زرارة و إسماعيل بأنه صلى اللّه عليه و سلم دفنه فى ثيابه، و لكن تقع المعارضة بينهما فى الحنوط، حيث ان الصحيح الأول يدل عليه و صحيح زرارة و إسماعيل يدل على عدمه و لكن معارضتهما فى الحنوط لا يضر بالتمسك بالصحيح الأول على وجوب التكفين فى المجرد عن الثوب كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) يشترط فى سقوط التغسيل عن الشهيد ان يكون خروج روحه قبل إخراجه من المعركة أو بعد إخراجه منها مع قيام الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل. فالمعتبر أحد الأمرين.

(أحدهما) خروج روحه قبل إخراجه من المعركة لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان خروجها منه فى حال قيام الحرب و عدم تقضيه من غير فرق بين ما أدركه المسلمون و به رمق من الحيوة أم لا كما صرح به جماعة من الأصحاب بل عن مجمع البرهان ان دليله الإجماع، و عن الذكرى: إذا مات الشهيد فى المعركة لا يغسل و لا يكفن ذهب إليه علمائنا اجمع، و يؤيده أو يدل عليه إطلاق الشهيد و القتيل فى سبيل اللّه و ما قتل بين الصفين عليه، و الخبر المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم انه قال يوم احد: من ينظر الى ما فعل سعد بن الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فنظر فوجده جريحا و به رمق فقال له

ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم أمرنى ان انظر فى الاحياء أنت أم فى الأموات فقال انا فى الأموات فأبلغ رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم عنى السلام قال ثم لم أبرح الى ان مات، و لم يأمر النبى صلى اللّه عليه و سلم بتغسيل احد منهم خلافا للمحكى عن مقنعة المفيد و الشهيد بن فى الذكرى و الروض و جماعة من متأخرى المتأخرين فاكتفوا فى وجوب التغسيل بمجرد إدراكه حيا لخبر ابان بن تغلب و مضمر ابى خالد و خبر ابى مريم، و فى الجميع: إذا كان به رمق غسل و كفن و حنط و ان لم يكن به رمق كفن فى أثوابه (و الأقوى) هو الأول لما تقدم و حمل صحيح ابان و نحوه على الإدراك الكامل إما بإدراكه حيا بعد تقضى الحرب- كما هو المتعارف فى التفقد عن القتلى أو بنقلهم إياه من المعركة الى معسكرهم.

(و كيف كان) يعتبر كون خروج روحه فى المعركة فى حال قيام الحرب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۸

فلو كان بعد انقضائها وجب تغسيله لدعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على انه إذا مات بعد تقضى الحرب يجب غسله حتى لو كان غير مستقر الحيوة، و يشعر به أيضا تلك الاخبار المعبر فيها بأنه إذا كان به رمق غسل بعد حملها على ما إذا كان بعد انقضاء الحرب، لكن الحكم فيما إذا لم يكن مستقر الحيوة لا يخلو عن اشكال لصدق الشهيد و القتيل و من قتل بين الصفين عليه مع الشك فى الرمق فيه مع عدم استقرار حيوته كما يشهد به قول سعد عند السؤال عنه بأنك فى الاحياء أم فى الأموات (انا فى الأموات) فالاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(و تأنيهما) ان يكون خروج روحه بعد إخراجه من المعركة مع بقاء الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل- هكذا فى المتن- و أورد عليه فى التمسك بأنه خلاف ما ادعى ان نقل الإجماع عليه مستفيض من اعتبار الموت فى المعركة، ثم قال و قد حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التذكرة و غيرهما.

(أقول) المصرح به فى الخلاف فى المسألة الثالثة و الخمسين من مسائل أحكام الجنائز انه إذا خرج من المعركة ثم مات بعد ساعة أو ساعتين قبل تقضى الحرب فحكمه حكم الشهيد، و به قال الشافعى ثم حكى قول أبى حنيفة بأنه ان كل فى الحرب أو شرب أو تكلم غسل و صلى عليه، ثم قال دليلنا الأخبار العامة فيمن قتل بين الصفين و هى متناولة له، و ليس فى الخلاف دعوى الإجماع على اعتبار الموت فى المعركة بل انما فيه الإجماع على سقوط الغسل عمن قتل فى المعركة و هو ليس بإجماع على عدم سقوطه عمن مات فى خارج المعركة، و المحكى عن ذكرى الشهيد انه إذا مات فى المعركة لا يغسل و لا يكفن ذهب إليه علمائنا اجمع، و هذا أيضا كما ترى ليس إلا إجماعا على السقوط فيمن مات فى المعركة لا على اعتبار الموت فى المعركة فى السقوط بل فى محكى المنتهى انه نقل ما صرح به فى الخلاف من انه إذا خرج من المعركة ثم مات فحكمه حكم الشهيد ثم استحسنه، نعم فى المدارك أسند اعتبار كون الموت فى المعركة إلى الأصحاب و هو مشعر بالإجماع، و اما اعتبار كون الموت بعد الخروج عن المعركة بلا فصل كما قيده به فى المتن فلعله ناظر الى ما فى الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹

من تقييده الموت بعد الخروج من المعركة بكونه بعد ساعة أو ساعتين.

فالمتحصل فى سقوط الغسل هو اعتبار كون الموت عند قيام الحرب و قبل تقضيه سواء مات فى المعركة أو بعد الخروج عنها بلا مهلة بحيث يكون موته فى الخارج منها من تبعات كونها فى المعركة لا بسبب آخر سواء خرج بنفسه أو أخرجه غيره من مسلم أو غيره.

و لا ينافى إخراجه من المسلم مع اعتبار كون سقوط الغسل عنه ان لا يدركه المسلمون و به رمق، و مع إخراجهم إياه حيا يصدق إدراكهم إياه و به رمق، لان المراد من إدراكهم و به رمق هو إدراكهم مع استقرار حيوته لا مطلق الحيوة و لو لم تكن مستقرة بل

كان القتيل فى حال النزع و إذا أخرجت روحه بعد انقضاء الحرب يجب تغسيله و تكفينه سواء مات فى المعركة أو بعد خروجه منها.

[الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص]

اشارة

الثانية من وجب قتله برجم أو قصاص فإن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام يأمره أن يغتسل غسل الميت مرة بماء السدر و مرة بماء الكافور و مرة بماء القراح ثم يكفن كتكفين الميت الا انه يلبس وصلتين منه و هما المئزر و الثوب قبل القتل و اللفافة بعده و يحنط قبل القتل كحنوط الميت ثم يقتل فيصلى عليه و يدفن بلا تغسيل و لا يلزم غسل الدم من كفنه و لو أحدث قبل القتل لا يلزم اعادة الغسل و يلزم ان يكون موته بذلك السبب فلو مات أو قتل بسبب أخر يلزم تغسيله، و نية الغسل من الأمر و لو نوى هو أيضا صح كما انه لو اغتسل من غير أمر الإمام عليه السلام أو نائبه كفى و ان كان الأحوط اعادته.

لا اشكال و لا خلاف فى سقوط الغسل عمن وجب قتله قصاصا أو حدا إذا اغتسل قبل قتله فى الجملة، بل الإجماع عليه ظاهرا بل صريحا، و فى الذكرى لا نعلم فيه مخالفا.

(و يدل عليه) المروى عن الكافى عن مسمع بن كردين عن الصادق عليه السلام قال المرجوم و المرجومة يغسلان (بالتشديد بالبناء من باب التفعيل) و يحنطان و يلبسان قبل ذلك ثم يرجمان و يصلى عليهما و المقتص منه بمنزلة ذلك يغسل و يحنط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۰

و يلبس الكفن ثم يقاد و يصلى عليه. و حكاه فى التهذيب أيضا عن الكلينى، بإسناد أخر فيه إرسال لكن فيه يغتسلان من باب الافتعال بدل يغسلان من باب التفعيل، فلا إشكال فى أصل الحكم.

و انما يقع الكلام فى أمور (الأول) صريح غير واحد من العلماء و ظاهر آخرين اختصاص هذا الحكم بمن يقتل بالرجم أو القصاص دون سائر أنواع الحدود و ذلك لوروده فيهما فقط و الرجوع فى غيرهما الى ما يدل على وجوب التغسيل، و ظاهر جماعة أخرى و صريح آخرين عموم الحكم لكل من وجب قتله رجما كان أو قصاصا أو غيرهما، و استدل له فى الذكرى بمشاركة المقتول بغير الرجم و القصاص مع المقتول بهما فى السبب.

(و الأقوى هو الأول) لورود النص فى الرجم و القصاص مع ما فيه من الإيماء بالاختصاص بهما حيث جعل الأصل فى الحكم هو الرجم فى قوله عليه السلام: المرجوم و المرجومة يغسلان (إلخ) و الحق المقتص منه بهما فى قوله عليه السلام المقتص منه بمنزلة ذلك حيث يستشم منه الاختصاص، و ما فى الذكرى من التعليل بالمشاركة مما لا يصح الاستناد اليه مع ما نلتزم به من حرمة القياس، و لذلك خص المصنف (قده) الحكم بمن وجب قتله برجم أو قصاص، و عن المقنعة و المراسم الاقتصار على ذكر المقتول قودا، و يمكن ان يكون ذكره من باب ذكر احد الموردين لا الحكم بالانحصار و عليه فلا خلاف منهما، و يمكن ان يكون من باب اختيار الانحصار بمورد القصاص و عليه فيردهما النص المصرح فيه بان المقتول بالرحم مثل القتيل بالقصاص.

(الثانى) اختلف فى وجوب أمر المرجوم و المقتص منه بالغسل قبل قتلهما، فلمحكى عن ظاهر الأكثر هو الوجوب، و عن سلار و ابن إدريس التصريح بوجوبه، و المحكى عن بعض المتأخرين التخيير بين الأمر به و بن تغسيله بعد قتله، و احتمله الشهيد (قده) فى الذكرى، قال و يمكن تخيير المكلف، لقيام الغسل بعده مقامه بطريق اولى. و المختار عند جملة من المحققين هو عدم الوجوب الا على القول بوجوب

تقديم الغسل على القتل على من يجب قتله بنفسه بمعنى وجوب مباشرته للغسل قبل القتل لا بتغسيل الغير إياه، و عليه فيجب امره بالغسل من باب وجوب إرشاد الجاهل- لو كان جاهلا بوجوب الغسل عليه أو الأمر بالمعروف لو كان تاركا له مع علمه بوجوبه، و هذا الأخير هو الأقوى، لأصالة البراءة عن وجوب الأمر عند الشك فى وجوبه و عدم تعرض النصوص المتقدمة له.

(و استدل للاول) كما فى الجواهر بظهور اتفاق الأصحاب عليه و كونه داخلا فى معقد إجماع الخلاف و انه هو الذى يتصور بدليته عن غسل الميت المخاطب به الاحياء فيكون الأمر به حينئذ من المكلف به قائما مقام تغسيله إياه بعد موته مؤيدا بخبر مسمع المتقدم- على ما فى الكافى- من ضبط كلمة- يغسلان- بالتشديد من باب التفعيل و البناء على المجهول الظاهر فى تغسيل الغير إياه لوجوب حمله على أقرب المجازات اليه و هو امره بالغسل، و ذلك بعد القطع بعدم إرادة مباشرة الغير لتغسيله قبل قتله- هذا خلاصة ما استدل به (قده).

(و لا يخفى ما فيه) اما دعوى ظهور اتفاق الأصحاب عليه و دخوله فى معقد إجماع الخلاف فمما لا سبيل إليها بعد القطع بكون المسألة خلافية مع ما فى دعوى دخولها فى معقد إجماع الخلاف فان الظاهر منه دعوى الإجماع على ما ذكره أخيرا من وجوب الصلاة على القتيل لا على كل ما ذكره فى تلك المسألة (فراجع).

و اما بدلية الأمر بالغسل قبل القتل عن تغسيل الأمر بعده فمما ليس عليها دليل بل الظاهر من خبر مسمع المتقدم هو سقوط التغسيل عن المكلفين به فى مورد الرجم أو القصاص إذا اغتسل القتيل قبل قتله كما هو ساقط عن الشهيد فيكون النص المذكور مخصصا أو مقيدا للدليل الدال على وجوب التغسيل عليهم من غير دلالة فيه على قيام شى‌ء منهم بدلا عن تغسيلهم حتى يقال ببدلية أمرهم به مقام تغسيلهم بعد القتل، فالالتزام ببدلية أمرهم مقام تغسيلهم التزام بما لا ملزم به، و لا تأييد فيما فى نسخة الكافى من ضبط (يغسلان) بالتشديد و البناء للمجهول بما يأتى عنقريب.

(و بما ذكرناه) يظهر بطلان القول الثانى أعنى التخيير بين الأمر بالغسل قبل

القتل و بين التغسيل بعده لكون الأمر به قائما مقام التغسيل بعده فيكون التغسيل اولى بالاجتزاء به، حيث ان حديث البدلية ممنوع كما عرفت مع عدم ما يدل على وجوب الأمر حتى يحمل على الوجوب التخيير لأجل البدلية (فالحق) حينئذ عدم وجوب الأمر بالغسل الا من باب وجوب الإرشاد أو الأمر بالمعروف- بناء على وجوب الغسل على القتيل قبل قبله- و سيأتى الكلام فى وجوب الغسل عليه قبله فى المسألة السادسة إنشاء اللّه تعالى.

(الأمر الثالث) انه بناء على وجوب الأمر بالغسل قبل القتل فهل المأمور بالأمر هو الإمام أو نائبه الخاص أو العام، أو انه يجب على عامة المكلفين و لو لم يكن مماثلا للميت، أو انه يجب على من يجب عليه تغسيله بعد الموت فيختص بالمماثل (وجوه).

المحكى عن جامع المقاصد هو الأول و عليه الشهيد الثانى (قده) فى الروض، و قد يستدل له بكون المتولى للحد هو الامام عليه السلام أو نائبه فيجب ان يكون الأمر بالغسل منه أيضا (و لا يخفى ما فيه) لان تولى الحد للإمام أو نائبه لا يوجب اختصاص وجوب الأمر بهما أيضا و التحقيق ان يقال انه بناء على ما اخترناه من عدم وجوب الأمر الا من باب الإرشاد أو الأمر بالمعروف فاللازم عدم اختصاصه بمكلف مخصوص بل هو واجب على القادر عليه من الامام و نائبه و غيرهما من المماثل للميت أو غيره و ذلك ظاهر، و على القول بكون الأمر بالغسل بدلا عن التغسيل الواجب بعد الموت فاللازم اختصاصه بمن يجب عليه التغسيل بعد الموت فلا يجب الأمر به الا على المماثل أو من فى حكمه من الزوج و الزوجة و المحارم.

(الرابع) هل الأمر بالغسل بناء على وجوبه كما هو واجب على الأمر شرط فى صحة غسل المأمور أيضا أولا، احتمالان، مال الى

أو لهما فى الجواهر، و قال بعد إمكان دعواه متفرعا عليه بأنه إذا اغتسل من دون أمر به لم يكن مجزيا فليس الأمر هنا للتعليم حتى يختص بصورة الجهل- كما ظن- (و الأقوى) هو الأخير لأن الأمر عادة يدل على طريقيته لمطلوبية متعلقة من غير

دلالة فيه على اشتراط صحة متعلقة بتعلق الأمر به، و لذا يحتاج إثبات التعبدية إلى أمر أخر حسبما حقق فى الأصول (و يترتب على ذلك) سقوط وجوب الأمر بالغسل فيما إذا كان المأمور فى مقام الاغتسال و يترتب على غسله الأثر و لو لم يؤمر به.

و مما ذكرتا ظهر عدم تأييد نسخة الكافى فى ضبط يغسلان بالبناء على المجهول من باب التفعيل، حيث انه بعد حمله على أقرب المجازات و إثبات وجوب الأمر به لا يكون المستفاد منه حينئذ إلا وجوب الأمر، لكن الأمر الواجب بمادته يقتضى طريقة وجوبه لاتيان متعلقة فلا يستفاد منه الأزيد من الأمر به اما للإرشاد أو للأمر بالمعروف لا شرطية الأمر فى صحة متعلقة- هذا ما تيسر لى فى هذا المقام و اللّه هو العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) المحكى عن غير واحد من كتب الأصحاب كالنهاية و الإيضاح و الذكرى و جامع المقاصد و غيرها ان هذا الغسل هو غسل الميت قد أمر بتقديمه، و عليه فيعتبر فيه ما يعتبر فى غسل الميت من الأغسال الثلاثة و وجوب كون الأولين منها بالسدر و الكافور و نحو ذلك من شرائط غسل الميت، و فى الجواهر ان هذا هو الظاهر من النص و الفتوى (انتهى) و عن مقنعة المفيد انه يغتسل كما يغتسل من الجنابة، و ظاهره عدم اعتبار التعدد.

و استشكل فى القواعد فى وجوب الثلاثة، و ذكر فى جامع المقاصد فى وجه الاستشكال انه غسل لحى و الأمر لا يقتضى التكرار و من ان المأمور به هو غسل الأموات بقرينة التحنيط و التكفين فلا بد من الغسلات الثلاث، و زاد بعض المتأخرين فى منشأ الاشكال فى التعدد بمخالفته مع أصالة البراءة عند الشك فى وجوب التعدد و إطلاق الأمر بالاغتسال فى النص و الفتوى المقتضى للاكتفاء بالغسل الواحد.

(و فى مصباح الفقيه) احتمل أولا احتمالا قويا كون هذا الغسل غسل التوبة و نحوها و اجتزئ به عن غسل الميت خصوصا على القول باتحاد مهية الغسل، و نفى الريب ثانيا فى ان المراد به فى النص و الفتوى ليس الا الغسل بالماء القراح دون الغسل بالماء الممزوج بالخليطين، و ذلك لعدم الإشارة فى النص و الفتوى الى التعدد

و لا- للمزج بالسدر و الكافور مع عدم انسباق الذهن من أمر الحى بالغسل الا- الغسل بالماء القراح، مع انه على تقدير تسليم الظهور اتكالا- على ظهور العبارة فى إرادة غسل الميت فلا- دلالة فيها على إرادة الأغسال الثلاثة لاحتمال اختصاص الغسل بالممزوج بالميت لخصوصية فيه و كون الغسل الحقيقى المؤثر فى رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح، فاستظهار اعتبار التثليث من إطلاق النص و الفتوى غير سديد.

(أقول) و ما افاده لا- يخلو عن الغرابة (أما أولا) فلأنه (قده) بعد اعترافه بنفى البعد فى ظهور النص و الفتوى فى كون الغسل المذكور هو غسل الميت بقرينة الأمر بالحنوط و الكفن قال باحتمال كونه هو غسل التوبة و نحوها مع ان احتمال كونه غسلا أخر من توبة و نحوها لا- يصادم الظهور، كيف و الظهور يستلزم احتمال الخلاف لكن احتمالا مرجوحا، بخلاف النص، ثم لم يعلم قوة احتمال كون الغسل غسل التوبة، و لعله لأجل كون الغسل قبل القتل هو المناسب مع حالة التوبة، فينبغى ان يغتسل معها غسل التوبة، و لم يعلم مراده (قده) من نحو غسل التوبة الذى احتمله.

(و اما ثانيا) فلما فى احتماله الاجتزاء بغسل التوبة و نحوها عن غسل الميت إذ لا وجه للاجتزاء به عنه أصلا و لو على القول باتحاد مهية الغسل اللهم الا ان يردد ليل بسقوط غسل الميت عمن يقتل حدا مثلا إذا اغتسل قبله غسل التوبة و نحوها كما ورد

الدليل على سقوطه عن الشهيد، و من المعلوم انتفائه فى المقام.

(و اما ثالثا) فلما فى استبعاده فى مثل الفرض عن إهمال بيان المقصود من وجوب تعدد الأغسال مع مزج الاثنين منها بالخليطين اتكالا على ظهور الغسل فى غسل الميت، فإنه مع تسليم الظهور المذكور لا حزازة فى الاتكال عليه و يكون الإطلاق حينئذ كالتصريح بتقديم الغسل الذى يجب على الاحياء بعد موته، حيث انه لا يحتمل معه غير غسل الميت المعهود على صفاته الخاصة.

(و اما رابعا) فلانه مع تسليم الظهور المذكور لا سبيل لمنعه عن دلالته على الأغسال الثلاثة بإبداء احتمال اختصاص الغسل بالممزوج بما يكون بعد الموت لخصوصية فيه و كون الغسل الحقيقى المؤثر فى رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح

حيث انه رفع لليد عن الظهور بصرف احتمال خلافه الذى هو من مقومات كونه ظهورا كما عرفت (و بالجملة) فما حققه فى المقام مما لا يمكن المساعدة معه، فالحق صحة استظهار اعتبار التثليث من إطلاق النص و فتاوى الأصحاب و ان ما ذكره غير واحد من المتأخرين سديد.

(الأمر السادس) الموجود فى بعض كتب الأصحاب كالخلاف و المبسوط و الشرائع الاقتصار على ذكر الغسل و عدم التعرض للتكفين و التحنيط، و عن الجامع ذكر الغسل و التكفين و ترك ذكر التحنيط، و فى كثير من المتون ذكر الثلاثة جميعا (و هذا هو الأقوى) لدلالة النص المتقدم اعنى خبر مسمع عليه، إذ فيه: المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك (الحديث) و لا ينبغى الإشكال فى أصل تقديم التحنيط و التكفين، و انما الكلام فى اعتبار كون الكفن هو جميع قطعاته الثلاث أو كفاية بعضها، و المذكور فى المتن انه يلبس وصلتين منه- و هما المئزر و الثوب قبل القتل و اللفافة بعده و لعل المنشأ لتأخير اللفافة الى بعد القتل لأجل إبقاء موضع القصاص فى المقتص منه (و أنت تعلم) انه مع اختصاصه بالمقتص منه و عدم جريانه فى المرجوم و المرجومة لإمكان الرجم مع اللفافة مما لا وجه له لإمكان قطع الرقبة مع اللفافة أيضا.

قال فى الجواهر و لم أجد أحدا من الأصحاب تعرض لكيفية تكفينه إذا أريد القصاص منه و لعله يترك موضع القصاص ظاهرا، و الأمر فى ذا سهل (انتهى) فانظر كيف خص البحث عن كيفية التكفين بمن أريد منه القصاص، و فيه أيضا اكتفى بترك موضع القصاص، و اللّه العالم.

(الأمر السابع) قال فى الجواهر لا اشكال عند الأصحاب على الظاهر فى تأخر الصلاة عليه بعد الموت كما هو نص الخبر السابق بالنسبة للمرجوم و المرجومة لكنه لا صراحة فيه فى المقتص منه بل قد يشعر بخلافه الا انه يجب تنزيله على الأول بقرينة قوله فيه: و المقتص منه بمنزلة ذلك- اى المرجوم و المرجومة (انتهى) و لم يظهر لى إشعار ما فى الخبر فى المقتص منه على خلاف ما هو النص فيه

فى المرجوم و المرجومة من تأخير الصلاة عن القتل فلعله (قده) استشعر من عطف الصلاة على القود بالواد فى قوله عليه السلام ثم يقاد و يصلى عليه الدال على الجمع المطلق، و الانصاف عدم اشعار فيه بذلك مع ان فى قوله عليه السلام و المقتص منه بمنزلة ذلك كالنص فى كون المقتص منه كالمرجوم و المرجومة فى الصلاة أيضا (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى وجوب تأخر الصلاة عليه من الموت.

(الأمر الثامن) لا إشكال فى الاجتزاء بهذا الغسل عن الغسل بعد الموت كما هو الظاهر من النص و فتوى جملة من الأصحاب و صريح آخرين و بترتيب عليه عدم تنجس بدنه بالموت كالشهيد فيكون خروج المقتول و الشهيد عما يدل على نجاسة بدن

الإنسان بالموت بالتخصيص- بناء على عموم نجاسة كل ميت بالموت- أو بالتخصص بناء على ظهور ما دل على التنجس بالموت بالميت الذى يجب غسله بعد موته لا مطلقا، و لكنه ممنوع لنجاسة بدن الكافر بالموت مع عدم وجوب غسله، و ان كان نجسا بكفره و لا ضير فى اجتماع عنوانين للنجاسة كما فى دم الكافر و كل نجس العين.

و لا يجب غسل المس بمسه خلافا للمحكى عن الحلى حيث حكى عنه وجوب الغسل بمسه، و عن الذخيرة و الحدائق التردد فى وجوبه، و لا يخفى ما فيه (و كيف كان) فعدم ترتب تأثير الموت فيما يقتضيه اما يكون لأجل عدم مقتضى تأثيره أو يكون لأجل كون الغسل المتقدم مانعا عن تأثيره، فلا استبعاد فيه إذا دل عليه الدليل بوجه من الوجوه، فلا يرد الإشكال فى تأثير الغسل المتقدم على الموت فى رفع النجاسة الحاصلة من الموت مع تأخر حصول سببها عنه (و يؤيد الحكم المذكور) خبر محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام ان رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال انى زينت فطهرنى- الى ان قال- انه عليه السلام رجمه فلما مات أخرجه فصلى عليه و دفنه فقالوا يا أمير المؤمنين لم لا تغسله، قال عليه السلام قد اغتسل بما هو منه طاهر الى يوم القيمة، و عدم تعرضه فيه لتقدم الغسل من المرجوم لا يضر بما نريد من التأييد به و ان لم يصح الاستدلال به.

(الأمر التاسع) إذا تلوث الكفن بدمه ففى لزوم تطهيره احتمالان: من وجوب

تطهير الكفن إذا تنجس قبل الدفن كما يأتى فى المسألة السابعة من مسائل الكفن، و من الإهمال عن ذكره فى النص مع حصول التلوث غالبا الكاشف عن عدم وجوبه للزوم الإخلال باهماله لو كان واجبا، و فى الجواهر: و لم أجد أحدا من الأصحاب تعرض لغسل ما يخرج منه من الدم على الكفن.

(أقول) و الاحتياط فى المقام هو التحذر عن تلوث الكفن مهما أمكن، و مع تلوثه فالأحوط تطهيره إذا لم يلزم منه الحرج.

(الأمر العاشر) لو أحدث بالحدث الأصغر بعد الغسل و قبل القتل لا يلزم عليه اعادة الغسل، لحصول الامتثال و عدم الدليل على لزوم اعادته، و هذا هو الذى استظهره فى الجواهر، و حكى التصريح به عن جماعة، و الظاهر ان الحكم كذلك فى عدم لزوم الإعادة لو أحدث فى أثنائه كما صرح به بعضهم، لكن المحكى عن الذكرى احتمال مساواته مع غسل الجنابة فى حكمه عند حدوث الحدث الأصغر فى أثنائه مستدلا له بما دل على تشبيهه به و ان الغسل المقدم على الموت هو غسل الميت و ان غسل الميت مطلقا و لو كان مقدما على الموت- فيما دل الدليل على جواز تقديمه- بمنزلة غسل الجنابة، بل فى بعض اخباره ان غسل الميت هو بنفسه غسل الجنابة لخروج النطفة عن الميت بموته.

و لا يخفى ان عموم تنزيل غسل الميت منزلة غسل الجنابة لا يقتضى ثبوت ما فى غسل الجنابة من حكم تخلل الحدث فى أثنائه لغسل الميت لانصرافه عنه، و ما ورد من كون غسل الميت بنفسه غسل الجنابة معللا بخروج النطفة منه مما تعجز عقولنا عن إدراكه، و التعليل المذكور له بخروج النطفة مما لا يصح لنا جعله ملاكا لحكم شرعى مثل الحكم المترتب على تخلل الحدث فى أثناء غسل الجنابة. و مما ذكرنا يظهر عدم الاجتزاء بذلك الغسل عن الوضوء مع تقدم الحدث الأصغر عليه، فلو كان محدثا بالأصغر و اغتسل بعده لا يصح له الإتيان بما يشترط فى صحته أو فى جوازه الوضوء إذا أراد إتيانه قبل قتله بلا اشكال فيه و ان قال فى الجواهر على اشكال فيه (هذا كله) فى حدوث الحدث الأصغر بعده أو فى أثنائه.

و كذا لو أحدث بالحدث الأكبر بعده أو فى أثنائه كما إذا أجنب كذلك أو حاضت المرأة فالظاهر انه لا يجب اعادة الغسل لتحقق الامتثال و عدم ما يدل على لزوم الإعادة و ان وجبت عليه الاغتسال له ما لم يقتل مطلقا بناء على الوجوب النفسى أو عند وجوب غايته بناء على الوجوب الغيرى.

و لو كان قبل الغسل محدثا بالحدث الأكبر من جنابة أو غيرها فاغتسل بذلك الغسل الموظف قبل القتل فهل يتداخل مع شىء من الأغسال التى تقدم أسبابها بحيث انه كما يكتفى به عن غسل الميت الواجب بعد الموت يرفع به الحدث السابق أيضا فيصح بعده الإتيان بكلما يشترط فى صحته أو فى جوازه الطهارة من الحدث الأكبر، أو لا يتداخل؟

ثم على الثانى فالكلام يقع تارة فى حكم نفسه إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، و اخرى فى حكم نفسه أيضا فى وجوب رفع الحدث السابق بالنسبة إلى الموت بمعنى الإتيان برافعه لأجل أن يموت طاهرا عنه، و ثالثة فى حكم غيره بعد قتله إذا مات مع الحدث السابق أو أحدث بعد الغسل بالحدث الأكبر بناء على ما تقدم من عدم إيجابه إعادة الغسل، و انه هل يجب على الاحياء تغسيله لرفع حدثه الذى مات عليه أم لا، احتمالات.

ينبغى البحث عنها فى مقامات (الأول) فى انه إذا اغتسل بذلك الغسل فهل يرفع به حدثه السابق عليه أولا؟ فالمحكى عن جامع المقاصد و الروض هو الأخير و هو المختار عند صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس سرهما (و استدل له الشيخ) فى الطهارة بأصالة عدم تداخل الأسباب مع عدم الدليل عليه فى المقام، و المحكى عن ذكرى الشهيد (قده) هو النظر فى ذلك لفحوى الأخبار الواردة فى الاكتفاء بغسل الميت الواقع بعد موته عن غسل الجنابة- كما فى خبر زرارة عن الباقر عليه السلام فى الميت يموت جنبا انه يغسل غسلا واحدا يجزى للجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة (و خبر ابى بصير) عن أحدهما عليهما السلام فى الجنب إذا مات قال ليس عليه إلا غسلة واحدة (و خبر

حسين بن سعيد) عن الكاظم عليه السلام عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد. حيث ان تغسيل الاحياء إياه بعد موته إذا كان مجزيا عن غسل الجنابة ينبغى ان يكون الاجتزاء بالغسل الصادر منه نفسه قبل قتله اولى (و قد يؤيد ذلك) بالخبر الدال على الاجتزاء و بغسل واحد للحائض و النفساء إذا ماتت كخبر عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المرأة إذا ماتت فى نفاسها كيف تغسل، قال عليه السلام مثل غسل الطاهر و كذلك الحائض و كذلك الجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط، و لكن فى التأييد منع لعدم دلالة هذا الخبر على كفاية غسل واحد عن غسل الميت و الجنابة و الحيض و النفاس، بل لعله فى الدلالة على عدم وجوب الأزيد من غسل الميت أظهر كما لعله الظاهر من التشبيه بغسل الطاهر حيث انه لا يجب فيه الا غسل الميت.

(و كيف كان) فقد أورد على الاستدلال بفحوى الأخبار المتقدمة بأن الجنابة و الحيض و النفاس و نحوها لا توجب غسلا بعد الموت حتى يدخل فى غسل الميت و لو على القول بوجوبه النفسى و ذلك لسقوط التكليف بالموت فلا بد من صرف تلك الاخبار عن ظاهرها فيسقط الاستدلال بها للمقام، و أجيب عنه بان الثابت هو سقوط التكليف بالغسل للأسباب المتقدمة بالموت لكن سقوطه لا ينافى بقاء أثر الأسباب الحادثة من الجنابة و نحوها بعد الموت، الذى لا يرتفع الا بالغسل كما يدل عليه المروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله فى تغسيل الملائكة حنظلة بن ابى عامر لمكان جنابته، و هذا- اى بقاء أثر الأسباب- هو الذى يقتضيه جميع ما دل على تحقق وصف الجنابة و الحيض و نحوهما بمجرد حصول أسبابها من غير فرق بين تعقبها بالموت و عدمه.

(و كيف كان) إذا كان تغسيل الاحياء للميت بعد موته موجبا لرفع حدثه السابق على موته من جنابة و نحوها كان ارتفاع حدثه باغتسال نفسه غسل الميت اولى، مضافا الى إمكان التمسك بما يدل على التداخل فى الغسل الواقع منه قبل قتله كقوله عليه السلام: إذا اجتمع عليك للّه حقوق اجزئك غسل واحد.

(لا يقال) لا يتصور التداخل فى المقام و ذلك لكون الغسل المتقدم على القتيل

الصادر من القتيل هو غسل الميت- كما تقدم- و كيفية غسل الميت مختلفة مع غسل الجنابة و غيره من سائر الأغسال فلا تداخل مع الاختلاف.
(لانه يقال) لو سلم كون الغسل المتقدم على القتل هو غسل الميت فكون غسله مختلفا مع بقية الأغسال فى الكيفية متوقف على كون كل من الأغسال الثلاثة جزء من غسل الميت، و هو مما يمكن منعه لاحتمال كونه هو الغسل الأخير الحاصل بماء القراح و ان الغسلين المتقدمين عليه من مبادى حصوله كالمضمضة و الاستنشاق بالنسبة إلى الوضوء- حسبما يأتى البحث عنه- و عليه فلا اختلاف فى الكيفية بينه و بين سائر الأغسال، و لو سلم الاختلاف فيمكن تصوير التداخل بحصوله فى الجزء الأخير من غسل الميت و هو الحاصل بماء القراح.
(فان قلت) غسل الميت ليس برافع للحدث و لا مبيحا لما يشترط فيه الطهارة من صلاة و نحوها، و سائر الأغسال اما تكون رافعة أو مبيحة، فلا يتصور فيهما التداخل.
(قلت) مع إمكان القول برافعية غسل الميت للحدث أيضا و هو حدث الموت أو الجنابة الحادثة بالموت- كما علل فى وجوبه بها فى بعض الاخبار- كما انه رافع للخبث الحادث بالموت قطعا، لا دليل على اشتراط التداخل بكون الغسلين المتداخلين متساويين فى كونهما رافعا أو مبيحا، بل الظاهر خلافه كما فى تداخل الأغسال المندوبة فى الأغسال الواجبة الرافعة أو المبيحة بناء على عدم كون المندوبة مثل الواجبة فى الرفع و الإباحة، هذا و لكن الأحوط الإتيان بسائر الأغسال للجنابة أو للحيض أو نحوهما قبل القتل- لو أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهارة- و عدم الاكتفاء بغسل الميت، الذى اتى به قبل القتل حذرا عن مخالفة من يقول بعدم التداخل فى خصوص المقام للمنع عن شمول خبر الحقوق له و أصالة عدم التداخل اللازم معها الاقتصار فيه فى المورد المتيقن و الرجوع إليها فيما عداه، و مما ذكرنا يظهر حكم (المقام الثانى) أعنى حكم المغتسل قبل القتل إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، حيث علم انه أعنى حكم المغتسل قبل القتل إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، حيث علم انه مع عدم التداخل لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة

قبل الغسل للحدث السابق على اغتساله بغسل الميت، و هذا ظاهر.
(المقام الثالث) فى وجوب الاغتسال للحدث السابق عليه فيما إذا لم يجب عليه غاية يجب الغسل لها قبل قتله، و لا إشكال فى وجوبه بناء على وجوب رفع الحدث الأكبر وجوبا نفسيا، و اما على القول بعدم وجوبه إلا لغاية واجبة كما هو الحق ففى وجوبه بالنسبة إلى الموت بمعنى ان يموت طاهرا من الحدث و عدمه احتمالان أقواهما العدم للأصل مع عدم قيام دليل على وجوبه بالنسبة إلى الموت.
(المقام الرابع) فى حكم تغسيل الاحياء لإحداثه السابقة على موته- بناء على عدم تداخل غسلها مع غسل الميت مطلقا سواء كان غسل الميت قبل موته بمباشرته أو كان بعد موته بمباشرة الاحياء، و الظاهر نفى الخلاف فى عدم وجوبه إلا فى الشهيد الذى استشهد جنبا.
حيث ان المحكى عن ابن الجنيد و المرتضى وجوب تغسيله عن الجنابة، و لم يظهر منهما القول بوجوبه فيمن يغسله الاحياء بعد موته و انه على تقدير ذهابهما الى عدم وجوبه هل هو من جهة التداخل أو و لو مع عدمه، و ظاهر قولهما بوجوبه فى الشهيد الجنب هو القول بوجوبه أيضا فى القتيل الذى حدث سبب الغسل فيه بعد اغتساله للقتل- بناء على عدم وجوب اعادة الغسل بعد حدوثه، أو قبل اغتساله له- بناء على عدم التداخل.

(و كيف كان) فيستدل لهما بالمروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم انه قال لما قتل حنظلة فى وقعة أحد. ما شأن حنظلة فإنى رأيت الملائكة تغسله، فقالوا له انه جامع فسمع الصيحة فخرج الى القتال. و بأنه غسل واجب لغير الموت فلا يسقط بالموت.

و لا يخفى ما فى الدليلين من الضعف، إذ المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم لا يدل على وجوب تغسيل الاحياء الميت من الجنابة لو لم يكن دالا على عدمه لانه لو وجب لم يسقط بغسل الملائكة، مع عدم دلالة غسلهم إياه على وجوبه علينا بوجه من الوجوه، و ان الاستدلال بوجوب الغسل لغير الموت و عدم سقوطه بالموت ممنوع بكلا جزئية إذا الغسل لا يجب الا عند وجوب غايته المشروطة بالطهارة و لا يكون وجوبه نفسيا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 22

و مع تسليم وجوبه كذلك فهو تكليف من حدث فيه السبب فيسقط بالموت كسائر تكاليفه و لا ينتقل الى غيره الا بدليل منتف فى المقام، فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبه على الاحياء، و فى استحبابه و عدمه احتمالان، و المحكى عن المعتبر هو العدم على ما حكاه عنه فى الجواهر حيث يقول ان المصنف فى المعتبر نفى التعدد وجوبا و استحبابا فى الجنب و الحائض إذا ماتا، مدعيا انه مذهب أهل العلم (انتهى) و ظاهر الشيخ (قده) إمكان القول بالاستحباب حيث انه بعد نقل الأخبار الدالة على نفى التعدد كخبر عمار المتقدم- الدال على كون غسل الحائض و الجنب كغسل الطاهر غسلا واحدا- أورد الأخبار المحكية عن العيص الدالة على ان الجنب يغسل أولا- من الجنابة ثم يغسل بعده غسل الميت، و قال بعد ذلك: و هذه الاخبار لا تنافى ما قدمناه من الاخبار لان أول ما فيها ان الأصل فيها واحد و هو عيص بن القاسم و لا يجوز ان يعارض جماعة كثيرة بواحد، و لو صح لاحتمل ان تكون محمولة على ضرب من الاستحباب دون الفرض و الإيجاب، و اللّه العالم.

(الأمر الحادى عشر) لو مات بغير ذلك السبب فان كان موته بحتف انفه فلا إشكال فى وجوب غسله و تجهيزه بعد موته لانصراف النص عنه، فيجب الاقتصار فيما خالف الأصل على مورد النص لانه المتيقن، و ان كان قتل بسبب آخر مغاير مع السبب الذى اغتسل له كما إذا اغتسل لان يرجم فقتل قصاصا، فالمحكى عن الذكرى و الروض و جامع المقاصد و الحدائق هو عدم الاجتزاء أيضا بالغسل المتقدم و وجوب تغسيله بعد قتله و هو كذلك و ان لم يكن فى الظهور كالأول، و ان قتل بفرد آخر من ذلك السبب كما إذا اغتسل للقصاص منه لقتله زيدا مثلا فاقتص منه بسبب قتله عمروا فالمستظهر عند جماعة منهم الشهيدان و المحقق الثانى هو عدم الاجتزاء أيضا، و المختار عند صاحب الجواهر هو الاجتزاء، و ان احتاط فيه، و نفى عنه البعد فى الطهارة، حيث يقول لا- يبعد الاجتزاء فى بعض الفروض، و مراده من بعض الفروض هو هذا الفرض، و لعل الاجتزاء فيه أظهر لمنع انصراف النص عنه لصدق الغسل قبل ان يقتل قصاصا و ان لم يكن الغسل لأجل هذا الفرد من القصاص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 23

(الأمر الثانى عشر) قد عرفت فى الأمر الثانى و الثالث عدم وجوب الأمر بالغسل الا من باب الإرشاد أو الأمر بالمعروف، و عرفت فى الأمر الرابع عدم اشتراط الأمر بالغسل فى صحته- على تقدير وجوبه- فعلى القول بوجوب الأمر فهل المباشر لنية الغسل هو المغتسل أو الأمر، احتمالان، أقواهما الأول لكون الغسل فعله فيجب عليه النية، لكن مختار المصنف فى المتن هو الأخير، و لعل وجهه بدلية الأمر بالغسل قبل القتل عن التغسيل بعده فيجب على الأمر نيته كما تجب عليه عند الغسل بعده فيما يجب.

(و لا يخفى ما فيه) لمنع البدلية كما تقدم فى الأمر الثانى مفصلا و ان اللازم على تقدير تسليم البدلية هو نية الأمر فى الأمر لا فى الغسل الصادر عن المغتسل، و انه على تقدير وجوب نية الغسل على الأمر لا وجه للحكم بالصحة لو نوى المغتسل، هذا، و لازم عدم اشتراط صحة الغسل بالأمر به انه لو اغتسل من غير أمر به ممن يجب عليه الأمر على تقدير وجوبه كان صحيحا، لكن المصنف (قده) قال و ان كان الأحوط إعادته، و لعل الوجه فيه هو احتمال الشرطية على تقدير الوجوب أو الخروج عن مخالفة

من قال بالشرطية كما مال إليها فى الجواهر، و اللّه الهادى.

[مسألة (۶) سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول]

مسألة (۶) سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول بالرجم أو القصاص من باب العزيمة لا الرخصة و اما الكفن فان كان الشهيد عاريا وجب تكفينه و ان كان عليه ثيابه فلا يبعد جواز تكفينه فوق ثياب الشهادة و لا يجوز نزع ثيابه و تكفينه و يستثنى من عدم جواز نزع ما عليه أشياء يجوز نزعها كالخف و النعل و الحزام إذا كان من الجلد و أسلحة الحرب و استثنى بعضهم الفرو، و لا تخلو عن اشكال خصوصا إذا أصابه دم و استثنى بعضهم مطلق الجلود، و بعضهم استثنى الخاتم، و عن أمير المؤمنين عليه السلام ينزع من الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و الحزام و السراويل، و المشهور لم يعملوا بتمام الخبر، و المسألة محل اشكال و الأحوط عدم نزع ما يصدق عليه الثوب من المذكورات.

فى هذه المسألة أمور (الأول) ظاهر النص و الفتوى هو كون سقوط الغسل عن الشهيد عزيمة، فلا يجوز تغسيله، ففى خبر إسماعيل بن جابر و زرارة عن الباقر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴

عليه السلام: الشهيد يدفن فى ثيابه بدمائه و لا يحنط و لا يغسل و يدفن كما هو، و فى المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم فى شهداء احد: زملوهم بدمائهم و ثيابهم، و احتمال حمل النصوص الواردة فى ذلك على نفى الوجوب بدعوى كونها واردة فى مقام توهمه بعيد فى الغاية.

و اما المقتول بالرجم أو القصاص فالكلام فيه يقع تارة فى وجوب تقديم الغسل عليه، و اخرى فى جواز تغسيله بعد قتله إذا اغتسل قبله (و ثالثة) فى وجوب تغسيله بعد قتله إذا ترك الغسل قبله (اما الأول) فظاهر أكثر الأصحاب و صريح الآخرين وجوب الغسل عليه كما يستفاد من بحثهم عن وجوب الأمر به حيث صرحوا بوجوبه للإرشاد أو للأمر بالمعروف، الا انهم جعلوا وجوبه كذلك خارجا عن محل الكلام حيث انه يستفاد منه مفروغية وجوب الغسل على من يراد قتله، إذ لولاه لما كان لوجوب الأمر به إرشادا أو للأمر بالمعروف وجه، و هذا هو الظاهر من النص أيضا حسبما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السلام: المرجوم و المرجومة يغسلان- على نسخة الكافى- أو يغتسلان- على نسخة التهذيب- و ليس فى دلالته تأمل.

(و اما الثانى) أعنى سقوط تغسيله بعد قتله إذا اغتسل قبله فالظاهر أنه عزيمة كما انه الظاهر من النص و الفتاوى، و قد عبروا بأنه لا يغسل بعد ذلك غسل الأموات و لا سيما على ما استظهرناه سابقا من كون الغسل المتقدم هو غسل الميت المترتب عليه جميع آثاره.

(و اما الثالث) فالظاهر هو وجوب تغسيله بعد القتل- لو لم يغتسل قبله- لدلالة النص على سقوط الغسل بعد القتل إذا اغتسل قبله، مضافا الى انه ميت غير مغتسل فيجب غسله بالعمومات الدالة على وجوبه.

(الأمر الثانى) الشهيد إذا كان عاريا يجب تكفينه لعموم أدلة وجوب التكفين، خرج منه من عليه الثياب، و لخبر ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم صلى على حمزة و كفنه و حنطه لأنه كان قد جرد، لكنه معارض بصحيح زرارة و إسماعيل بن جابر الذى فيه انه صلى اللّه عليه و سلم دفن حمزة فى ثيابه (و يمكن الجمع بينهما)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۵

بحمل الخبر الأول على ان حمزة جرد عن بعض أثوابه فجعل صلى اللّه عليه و سلم الرداء الذى رداه به قائما مقام ما جرد منه و تممه بالاذخر، فيدل على انه لو جرد الشهيد عن بعض أثوابه يجب إبقاء ما عليه من الثياب و تكفين ما جرد منه.

و ان كـان عليه ثيابه فلا يجوز نزع ثيابه عنه إجماعا منقولا مستفيضا، للنصوص الواردة فى دفن الشـهيد بثيابه كما ورد عنه صـلى اللّه عليه و سلم فى شهداء احد: زملوهم بدمائهم و ثيابهم.

و فى جواز تكفينه فوق ثيابه احتمالان، من إطلاق النهى عن تكفينه الشامل لتكفينه من فوق الثياب، و من انصـرافه إلى النهى عن تكفينه على النحو المتعـارف من نزع ثيابه و لفه فى الكفن كسائر الأموات (و الأقوى) هو الأول لمنع الانصـراف و افتقار التكفين من فوق الثيـاب الى الـدليل المفقود فى المقام لانصـراف أدلـة وجوب التكفين أيضا الى التكفين على النحو المتعارف- لو سـلم انصـراف إطلاـق النهى عنه فى الشـهيد اليه و كـون التكفين فـوق الثيـاب إسـرافا محتاجـا الى دليـل مرخص له مفقود فى المقـام فينـدرج فيمـا يـدل على حرمـة الإسـراف، و قـد مر بعض الكلاـم من هـذا الأـمر فى الأمر الرابع من الأمور المـذكورة فى أحكام الشهيد.

(الأـمر الثـالث) المشـهور بين المتـأخرين هو وجوب دفن الشـهيد بثيـابه مطلقـا سواء أصابها الـدم أم لا و نزع الجلود و نحوها من السـلاح عنها مطلقا أيضا سواء أصابها الـدم أم لا، و الحكم فى الأول إجماعى كما مر (و اسـتدل للثانى) بعدم صدق الثياب على الجلود و السـلاح و نحوهمـا ممـا لاـ يصـدق عليه الثوب مع دلالـة غير واحـد من الاخبار المتقدمـة على وجوب دفنه بما عليه من الثياب، و ينبغى عـدم الاشـكال فيما لا يصدق عليه الثوب كالخف و النعل مطلقا و الحزام إذا كان من الجلد، و تقييده بكونه من الجلد لعله لأجل إخراج ما كان منه منسوجا لاحتمال كون المنسوج منه مما يصدق عليه الثوب فيدخل فيما لا يجوز نزعه.

(نعم) قد يقع البحث فى صدقه على بعض ما عليه من اللباس و ما ورد فى النص من نزعه عنه بالخصوص و ان صدق عليه الثوب (فمنها) الفرو، ففى الجواهر ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶

اسـتثنائه عما لا يجوز نزعه هو الأظهر الأشـهر سواء اصابه الـدم أم لا، و يمكن الاسـتدلال له بعـدم صـدق الثياب عليه، و بدعوى الشـيخ فى الخلاف الإجماع على نزع الجلود و الفرو، و بـدعوى الغنيـة الإجماع على استثنائه فيما إذا اصابه الدم، و بان دفنه معه تضييع للمال.

(و ربمـا يقال) بعـدم جواز نزعه فيما إذا اصابه الـدم و لو لم يصـدق عليه الثياب للمروى عن النبى صـلى اللّه عليه و سـلم: يـدفن بدمائه، و فى آخر يدفن كما هو بدمائه، و المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام بطريق الزيديـة ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و المنطقة و السراويل الا ان يكون اصابه دم فإن أصابه دم ترك.

(و يندفع) بظهور الأول: أعنى المروى عن النبى صـلى اللّه عليه و سلم: يدفن بدمائه أو كما هو بدمائه فى إرادة نفى التغسيل كما يقال بان دم الشـهيد غسله، و بضعف السند فى المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام و عدم الجابر له بل و اعراض المشهور عن العمل به، مع ما فى دلالته باحتمال كون قوله- الا ان يكون اصابه دم- راجعا إلى الأخير: أعنى قوله و السراويل، هذا.

و لكن الانصاف هو ان الحكم بجواز نزعه فى غاية الإشـكال لاحتمال صدق اسم الثياب عليه و عدم اختصاصـها بالمنسوج- كما قيـل- و لاـ سـيما فيما إذا كان الفرو بهيئـة المنسوج مثل القميص و نحوه، و كـذا مع انحصار الملبوس به حيث ان دخول مثله فى المجرد حتى يحكم بوجـوب تكفينه فى غايـة البعـد من غير فرق فى ذلـك بين مـا اصـابه الـدم و عـدمه و لعـل وجه تخصـيص المصنف (قده) ما اصابه الدم بزيادة الإشكال فى قوله خصوصا إذا اصابه الدم هو ذهاب ابن إدريس و ابن زهرة بعدم جواز نزعه إذا اصـابه الـدم، و لعل التقييـد منهما بما اصابه الـدم لمكان المروى عن النبى صـلى اللّه عليه و سـلم يـدفن بـدمائه و ما عن أمير المؤمنين عليه السـلام بطريق الزيديـة المـذكور آنفـا مع تزييفه، لا لأجل صـدق اسم الثوب عليه، إذ عليه ينبغى نفى الفرق بين ما اصابه الدم و بين غيره كما ادعيناه، و اللّه العالم.

(و منها) مطلق الجلود، و المشهور استثنائه عما لا يجوز نزعه، و ظاهر الخلاف

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۷

الإجماع عليه، و يدل عليه اقتصار النصوص الدالة على وجوب دفنه بما معه بذكر الثياب مع عدم صدق الثوب على ما معه من الجلود فيكون الأصل مقتضيا لجواز نزعها بل يمكن القول بوجوبه فيما إذا كان إبقائه عليه إسرافا و تضييعا، و لا فرق فيما ذكرناه بين اصابتها الدم و عدمها (و توهم) وجوب دفنه معها فيما أصابها الدم بدعوى دلالة مثل قوله عليه السلام يدفن بدمائه (ممنوع) بما تقدم من انه فی مقابل غسل الدماء عنه لا فی مقام وجوب دفن كلما اصابه الدم (و مما ذكرنا يظهر) حكم الخاتم حيث ان المشهور فيه جواز نزعه لانه ليس من الثياب فيجوز نزعه لو لم نقل بوجوبه للإسراف.

(و منها) السراويل، و المشهور عدم جواز نزعها، و المحكى عن المفيد و سلار و ابن حمزة نزعها ان لم يصبها الدم لدلالة الخبر المذكور فی المتن على وجوب نزعها إذا لم يصبها الدم، و الخبر ضعيف- كما تقدم- لكونه من رواية الزيدية و موهون بإعراض الأصحاب عنه (و الأقوى) ما عليه المشهور من عدم جواز نزعها لصدق اسم الثوب عليها و عدم ما يدل على استثنائها من عدم الجواز (و مما ذكرنا يظهر) حكم القلنسوة و العمامة أيضا مما ذكر فی الخبر المذكور فإن الأقوى فيهما أيضا هو عدم الجواز مع صدق اسم الثوب عليهما فالمدار حينئذ على صدق اسم الثوب عليه، و مع عدم صدقه فلا ينبغی التأمل فی جواز نزعه عنه بل وجوبه فيما إذا كان إبقائه عليه إسرافا، و مع الشك فی الصدق فالأقوى أيضا هو جواز النزع و لكن الاحتياط حسن فی ترك نزعه عند الشك فی الصدق فيما إذا كان هناك قائل بوجوبه لو لم يعارض مع الاحتياط فی نزعه لمكان كون الإبقاء تضييعا للمال، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۷) إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع]

مسألة (۷) إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع و كذا إذا كانت للميت لكن كانت مرهونة عند الغير و لم يرض بإبقائها عليه.

و لعل ما ذكره (قده) فی هذه المسألة ظاهر جدا لمانعية ملك الغير أو حقه من التصرف فيما له من الملك أو الحق بغير اذنه.

[مسألة (۸) إذا وجد فی المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيدا أم لا]

مسألة (۸) إذا وجد فی المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيدا أم لا فالأحوط تغسيله و تكفينه خصوصا إذا لم يكن فيه جراحة و ان كان لا يبعد اجراء حكم الشهيد عليه.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸

إذا وجد فی المعركة ميت من عسكر الإسلام و عليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا فی سقوط غسله و كفنه فيجرى عليه أحكام الشهيد، و ذلك لظهور الحال و هو سقوطه فی المعركة و شهادة الامارة و هی وجود اثر القتل فيه على شهادته و هما حجة بناء العرف على الرجوع إليهما فی تشخيص المورد، فلا حاجة الى قيام الدليل بالخصوص على حجيته، كيف و لو لا صحة اتباعه للزم عدم العمل بالأخبار الواردة فی حكم الشهيد فی كثير من موارده فان عنوان الشهادة للشهيد لا يحرز غالبا الا بظهور الحال و قيام الامارات، هذا.

و مع عدم اثر القتل عليه فعن ظاهر المشهور الحكم بكونه شهيدا عملا بالظاهر و هو وقوعه فی المعركة و ان لم تكن عليه امارة القتل لان القتل لا يستلزم ظهور الأثر، و عن ابن الجنيد انه ليس بشهيد للشك فی الشرط و أصالة وجوب الغسل، و لعل مراده

من أصالـة وجوب الغسل مع الشك فى الشرط هو التمسک بعموم ما يـدل على وجوب غسل كل ميت مع الشک فى كون هذا الفرد من افراد المخصص.

(و لا يخفى ما فيه) لما هو الحق عندنا من المنع عنه، و عن الذكرى و الروض التوقف فى حكمه حيث اقتصرا على نقل الخلاف من دون اختيار شـىء (و الأقوى) ما عليه المشـهور لأصالـة البراءة بعـد المنع عن صـحة الرجوع الى العموم، اللهم الا ان يقال بان المورد من موارد الرجوع الى أصالـة عـدم تحقق الشهادة بنـاء على كون الشـهادة مانعـة عن وجوب الغسـل لاـ ان الموت حتف الأـنف شـرط فى وجوبه، و الاـ لا يتم الا على القول بالأصل المثبت لكن إثبات مانعيـة الشـهادة عن وجوبه أيضا مشـكل فمراعاة الاحتياط مهما أمكن مما لا ينبغى تركه.

و لعـل الاحتياط اللازم فى مقام العمل الـذى ذكره المصـنف (قـده) فى المتن بقوله فالأحوط تغسيله و تكفينه مبنى على مختاره (قـده) من جواز التمسـک بعموم العام فى الشـبهة المصداقيـة من الخاص لكون المقام من ذاک القبيل، فلا يرد عليه بعـدم ظهور وجه للاحتياط فى تغسـيله كليـة لعـدم جواز غسل ما على الشـهيد من الـدم، و ذلک لعـدم ثبوت شـهادته فيرفع تحريم غسل دمه بالبراءة و يكون وجوب غسله و كفنه ثابتا بالعموم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۹

هـذا، لكن الحق فى التعبير حينئـذ ان يقال بكون تغسـيله و تكفينه أقوى، و لعل التعبير بالأحوط من جهة التأمل فى جواز الرجوع الى العام فى الشبهة المصداقية كما يظهر من المصنف (قده) أيضا فى هذا الكتاب فى غير مقام، و اللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

[مسألة (۹) من أطلق عليه الشهيد فى الاخبار]

مسألة (۹) من أطلق عليه الشـهيد فى الاخبار من المطعون و المبطون و الغريق و المهـدوم عليه و من ماتت عنـد الطلق و المـدافع عن اهله و ماله لا يجرى عليه حكم الشهيد إذا المراد التنزيل فى الثواب.

قـال الشـيخ الأكبر (قـده) فى الطهارة: الظاهر انه لا خلاف فى وجوب تغسـيل المقتول ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه أو ماله أو عرضه و لا الأموات التى ورد أنهم بمنزلة الشـهيد (انتهى) و فى المعتبران هذا مذهب أهل العلم عدا الحسن البصـرى فإنه قال النفساء شهيد، و عن التذكرة و غيره دعوى الإجماع عليه.

(و يدل على ذلک) عموم ما دل على وجوب عسل الميت مع ظهور أدلة الشهيد فى غير هؤلاء لظهورها فى كون المراد منها انهم بمنزلة الشـهداء فى الثواب و نحوه (و يمكن الاسـتدلال له) بمضـمرة أبى خالد و فيها اغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السـبع و كـل شـىء إلاـ ما قتل بين الصـفين، و يسـتأنس له بالخبر المروى عن العلاء عن رجل قتل و قطع رأسه فى معصـية اللّه أ يغسل أم يفعـل به مـا يفعـل بالشـهيد، فقال عليه السـلام إذا قتل فى معصـية اللّه يغسل أولا منه الـدم ثم يصب عليه الماء صـبا (و بالجملـة) فالحكم المذكور مما لا اشكال فيه.

[مسألة (۱۰) إذا اشتبه المسلم بالكافر]

مسألة (۱۰) إذا اشـتبه المسـلم بالكـافر فـان كان مع العلم الإجمالى بوجود مسـلم فى البين وجب الاحتياط بالتغسـيل و التكفين و غيرهما للجميع، و ان لم يعلم ذلک لا يجب شـىء من ذلک، و فى رواية يميز بين المسـلم و الكافر بصغر الإله و كبرها و لا بأس بالعمل بها فى غير صورة العلم الإجمالى و الأحوط إجراء أحكام المسلم مطلقا بعنوان الاحتمال و برجاء كونه مسلما.

اعلم ان ما فى هذه المسألة مجمل يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) ان هيهنا مسـئلتين (أوليهما) ما إذا اشتبه المسلم الشهيد فى

المعركة بالكافر كما إذا وجد قتيل فى المعركة لا يعلم انه مسلم أو كافر، و هذا هو المناسب ذكره فى المقام،

حيث انه فى مباحث الشهيد، و الحكم فيه انه لا يخلو اما ان يكون مع العلم الإجمالى بوجود مسلم فى البين كما إذا كان قتيلان يعلم بإسلام أحدهما و كفر الأخر و اشتبه الأمر فبالنسبة الى كل واحد منهما يحتمل ان يكون مسلما أو كافرا و يدور الأمر فى حكمه بين وجوب تجهيزه و حرمته فيصر الأمر من قبيل الدوران بين المحذورين بناء على حرمة تجهيز الكافر- كما تقدم- و الحكم فى الدوران بينهما هو التخيير مع تساوى الطرفين احتمالا و محتملا.
لكن المصنف (قده) أوجب الاحتياط بالتغسيل و التكفين و غيرهما للجميع- ان أراد بالمسلم المشتبه بالكافر القتيل فى معركة الجهاد.
(و لا يخفى ما فيه اما أولا) فلأنه مع كون المقام من قبيل الدوران بين المخدورين لا وجه للاحتياط بالتجهيز فى الجميع لاستلزامه القطع بالمخالفة بالنسبة إلى حرمة تجهيز الكافر و ان أوجب القطع بالموافقة بالنسبة إلى وجوب تجهيز المسلم، اللهم الا ان يدعى أهمية تجهيز المسلم عن ترك تجهيز الكافر كما انها ليست ببعيد، و لم أر تعرضا لأحد من المحشين لهذا الكلام فى المقام.
(و اما ثانيا) فلانه على تقدير تسليم وجوب الاحتياط فى الجميع فلا وجه لوجوب الغسل و التكفين فى الجميع مع سقوطهما فى الشهيد، بل الاحتياط هو دفن الجميع بثيابهم، نعم مقتضى الاحتياط هو الصلاة عليهم جميعا و هذا مما تعرض له سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى المقام (و الحق ان يقال) بعدم وجوب الغسل و الكفن رأسا لما عرفت و اما الصلاة فيصلى عليهم جميعا بنية الصلاة على المسلمين خاصة كما فى المعتبر، و حكاه فى الروضة عن القيل و قال هو حسن و به قال فى الخلاف، و لو قلنا انه يصلى عليهم صلاة واحدة و ينوى بها الصلاة على المؤمنين منهم كان جائزا لأن بالنية توجهت الصلاة إلى المؤمنين دون الكافرين، و اختاره فى المعتبر و استحسنه الشهيد الثانى فى الروضة، و قال الشيخ فى الخلاف انه ان قلنا يصلى على كل واحد منهم فينوى: بشرط ان يكون مؤمنا كان احتياطا (أقول) و لعل الصلاة على الجميع بصلاة واحدة بنية الصلاة على المسلمين منهم أحسن.
و اما الدفن ففيه وجوه (أحدها) الرجوع الى الامارة ففى الخلاف روى عن

أمير المؤمنين عليه السلام انه أمر بدفن من كان منهم صغير الذكر، قال فى الخلاف فعلى هذه الرواية هذه امارة لكونه مؤمنا يميز به و يصلى عليه و يدفن، و قال فى المعتبر: روى حماد بن يحيى عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال قال النبى صلى اللّه عليه و سلم يوم بدر لا يواروا الا كميشا- يعنى صغير الذكر- و قال لا يكون إلا فى كرام الناس.
(و ثانيها) الاحتياط بمواراة الجميع، قال فى المعتبر: لو قيل به ترجيحا لجانب حرمة المسلم لكان صوابا، و قال فى الروضة ان القول بوجوب دفن الجميع احتياط حسن (و ثالثها) القرعة، فعن الحلى: و الأقوى عندى انه يقرع عليهم لأن فى كل أمر مشكل عندنا القرعة و هذا من ذاك (و أورد عليه فى المعتبر) بان القول بها غلط لأن الأصحاب لم تستعملوا القرعة فى العبادات و لو اطرد العموم لبطلت البحوث الفقهية (أقول) و الأقوى وجوب الاحتياط بدفن الجميع ترجيحا لجانب حرمة المسلم بناء على ما ثبت فى الأصول من ترجيح محتمل الأهمية فى الدوران بين المحذورين.
و مما ذكرنا يظهر حكم (المسألة الثانية) و هى ما لو اشتبه موتى المسلمين بالكفار فى غير معركة القتال، و الوجه فيها انه ان كانت هناك أمارة قوية على احد الأمرين فيؤخذ بها، و لعل منها ما صرح فى المعتبر من انه ان كان فى دار الإسلام غسل و كفن

و صلى عليه و ان كان فى دار الكفر فهو بحكم الكافر لظهور كونه من أهلها- و لو كان فيه علامات المسلم- لانه لا علامة الا و ليشارك فيها بعض أهل الكفر، و مع عدم الامارة على احد الأمرين فمع العلم الإجمالى بوجود المسلم فى البين يلزم الاحتياط فى تجهيز الجميع عملا بترجيح جانب حرمة المسلم، و مع فقد العلم الإجمالى كما كان هناك ميت واحد لم يعلم انه مسلم أو كافر فمقتضى البراءة هو عدم وجوب التجهيز لان ما ثبت وجوبه هو فى مورد ميت المسلم و هو مشكوك حسب الفرض، و لا مسرح للرجوع إلى أصالة عدم الكفر أو عدم الإسلام حسبما فصلناه فى مبحث النجاسات «۱».

---

(۱) و يمكن ان يقال بوجوب تجهيزه للعمومات الدالة على وجوبه فى كل ميت الا ما ثبت كفره و لم يعلم كفر هذا المشكوك لكن الكلام فى تحقق هذا العموم المدعى.

ثم انه فى مورد العلم الإجمالى لو احتاط بغسل الجميع و كذا فى مورد فقد العلم الإجمالى لو احتاط بغسل الميت المشتبه فهل يجب الغسل بمسه «۱» بعد التغسيل أولا، وجهان، و لعل الأقوى العدم لاستصحاب بقاء الطهارة فى الماس و يحتمل الوجوب لاستصحاب بقاء حدث الموت فى الممسوس لكونه جاريا فى السبب و يكون حاكما على استصحاب بقاء طهارة الماس لكونه جاريا فى المسبب.

[مسألة (۱۱) مس الشهيد و المقتول بالقصاص]

مسألة (۱۱) مس الشهيد و المقتول بالقصاص بعد العمل بالكيفية السابقة لا يوجب الغسل.

اما الشهيد فالمعروف بين الأصحاب هو سقوط غسل المس بمسه لانه كالميت المغسل طاهر بلا تغسيل لانصراف أدلة وجوب غسل المس الى الميت الذى يجب تغسيله فإذا مسه قبل غسله وجب الغسل، و لظهور أدلة سقوط الغسل عن الشهيد فى كون ملاك السقوط هو استغنائه عن الغسل و كونه ارفع من ان يتنجس بالموت و ان دمه غسله، و قد ورد عن النبى صلى اللّه عليه و سلم فى شهداء احد: زملوهم بدمائهم فإنه ليس كليم يكلم فى سبيل اللّه تعالى «۲» الا يأتى يوم القيمة بدمائه لو نه لون الدم و ريحه ريح المسك فهو حينئذ بحكم المغسل، بل أنبل، مع ظهور كون وجوب غسل المس لمكان نجاسة الميت نجاسة موجبة لغسل ملاقيه و غسل ماسة كما يدل عليه المروى عن الرضا عليه السلام فى خبر الفضل و خبر محمد بن سنان، و لخلو الأخبار الحاكية لغزوات النبى و الأوصياء من بعده صلوات اللّه عليهم عن التعرض لغسل المس عند مباشرة دفن الشهداء مع استلزامه لمسهم غالبا، و هذا هو الأقوى، فلا وجه لاحتمال عدم السقوط أو الميل اليه كما حكى عن كشف اللثام و لا للترديد فيه كما فى مصباح الفقيه لإطلاق جملة من الاخبار الدالة على ثبوته و الاشكال فى رفع اليد عنه بمقتضى ما ذكر من الأدلة الدالة على السقوط و قد تقدم الكلام فى ذلك فى طى المسألة الثالثة فى مسائل غسل المس.

(و اما المقتول بالقصاص) فقد تقدم فى الأمر الثامن فى طى الفصل المعقود

---

(۱) أو بمس بعض الأطراف فى مورد العلم الإجمالى.

(۲) الكلم بالفتح الجرح و الكليم الجريح.

فى بيان استثناء الشهيد و المقتول قصاصا ان الأقوى سقوط الغسل بمسه لكون الغسل الصادر منه قبل قتله هو غسل الميت فيترتب

عليه ما يترتب على غسله بعد الموت خلافا للمحكى عن الحلى من وجوب الغسل بمسه، و عن الذخيرة و الحدائق التردد فى وجوبه، و لا وجه له، و تقدم بسط الكلام فيه فى طى المسألة الحادية عشر من مسائل غسل المس فراجع.

[مسألة (۱۲) القطعة المبانة من الميت]

مسألة (۱۲) القطعة المبانة من الميت ان لم يكن فيها عظم لا يجب غسلها و لا غيره بل تلف فى خرقة و تدفن و ان كان فيها عظم و كان غير الصدر تغسل و تلف فى خرقة و تدفن و ان كان الأحوط تكفينها بقدر ما بقى من محل القطعات الثلاث و كذا ان كان عظما مجردا، و اما إذا كانت مشتملة على الصدر و كذا الصدر وحده فتغسل و تكفن و يصلى عليها و تدفن و كذا بعض الصدر إذا كان مشتملا على القلب بل و كذا عظم الصدر و ان لم يكن معه لحم و فى الكفن يجوز الاقتصار على الثوب و اللفافة إلا إذا كان بعض محل المئزر أيضا موجودا و الأحوط القطعات الثلاث مطلقا و يجب حنوطها أيضا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا انفصل عن الميت قطعة لحم لم يكن معها عظم لا يجب تغسيلها و لا تكفينها بالكفن المعهود و لا الصلاة عليها إجماعا كما فى الحدائق فى الجميع، و فى الخلاف و عن الغنية فى نفى وجوب التغسيل (قال فى الحدائق) و لو خلت القطعة من العظم فلا غسل و لا كفن و لا صلاة اتفاقا، و قال فى الخلاف بعد جملة من الكلام و إذا لم يكن فيه عظم لا يجب غسله- الى ان قال- دليلنا إجماع الفرقة.

(و يدل على ذلك) مضافا الى الإجماع المذكور الأخبار المعتبرة الدالة على عدم وجوب الصلاة عليه بناء على الملازمة بين عدم وجوبها و بين عدم وجوب التغسيل و التكفين كالملازمة بين وجوبها و وجوبهما كما سيظهر، و فحوى ما يدل على عدم وجوب الصلاة على ذى العظم كما سيأتى، و أصالة البراءة عن الوجوب لو شك فيه لو انتهى الأمر إلى الرجوع إليها، و أصالة عدم ترتب الأثر على تغسيله من طهره و سقوط الغسل بمسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۴

و بما ذكر من الأدلة يسقط التمسك بالاستصحاب و قاعدة الميسور لإثبات وجوب تجهيز تلك القطعة المجردة عن العظم المبانة عن الميت بان يقال فى الاستصحاب ان هذه القطعة كانت قبل إبانتها مما يجب تجهيزه و مع الشك فى بقاء وجوبه عند إبانتها يستصحب بقائه، من غير فرق بين ما كانت القطعة من معظم اجزاء الميت أو من محقرها بناء على صحة التمسك بالاستصحاب عند الشك فى بقاء حكمها لو قلنا بجريانه فى القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى حسبما نقحناه فى الأصول، أو فى خصوص ما كانت من معظم اجزائه بناء على صحة التمسك به فى ما كان الموضوع فيه باقيا بالنظر المسامحى العرفى كالماء الكر الذى يشك فى بقاء كريته حسبما ذكر فى الأصول، و فى قاعدة الميسور فيما إذا كان المقطوع من معظم اجزاء الميت ليصدق على غسله انه ميسور غسل المجموع.

و وجه سقوط التمسك بما ذكر هو تحكيم ما مر من الأدلة الاجتهادية على الاستصحاب و القاعدة، مع انه لا يثبت بالقاعدة و التقريب الثانى من الاستصحاب الا الوجوب فى ما كانت القطعة من معظم اجزاء الميت لا مطلقا، و لاحتياج القاعدة إلى العمل و لو لأجل إحراز موضوعها فيما يشك فيه و قد عرفت قيام الإجماع على خلاف مدلول القاعدة فى المقام.

هذا تمام الكلام فى حكم تغسيله و تكفينه بالكفن المعهود و الصلاة عليه.

(و فى لفها فى الخرقة) قولان نسب أولهما إلى المشهور تارة و الى سلار اخرى، و ثانيهما مختار المحقق فى المعتبر للأصل و عدم الدليل على الأول و تبعه على ذلك جملة ممن تأخر عنه (و يمكن الاستدلال للاول) بما دل على وجوب تكفين الميت بما له من الأعضاء و الجوارح و قد خرج عنه القطعة المنفصلة عنه إذا كانت مجردة من العظم بالإجماع على عدم وجوب تكفينها

فى القطع الثلاث، لكن الإجماع على عدم وجوبه فيها لا يستلزم الإجماع على عدم وجوبه فى القطعة الواحدة من الكفن فيقتصر فى تخصيصه بالإجماع المذكور على خصوص التكفين المعهود أعنى فى القطع الثلاث، و فى الرجوع الى قاعدة الميسور تأمل لاحتمال عدم الجابر لها بالنسبة إلى الكفن لمنع مثل المحقق عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵

و تبعه عليه بعض من تأخر عنه و تردد فيه بعض أخر، مع ان اللازم من الرجوع إليها هو المحافظة على الخصوصيات المعتبرة فى الكفن مهما أمكن لا الاقتصار على اللف فى الخرقة.

و اما الدفن فلا إشكال فى وجوبه حيث جزم به الأصحاب و لعله مما قام عليه الإجماع، و مما ذكرنا فى القطعة المبانة من الميت يظهر حكم المبانة من الحى أيضا بل الحكم بعدم وجوب تغسيلها و تكفينها و الصلاة عليها أظهر لعدم جريان الاستصحاب و لا قاعدة الميسور فيها كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كانت القطعة المنفصلة عن الميت فيها العظم و كان غير الصدر فالحكم فيها أمور (منها) انه يجب غسلها، و استدل له بوجوه (الأول) الإجماع كما ادعاه فى الخلاف و عن الغنية، و فى المحكى عن المنتهى بغير خلاف بين علمائنا، و عن جامع المقاصد انه ذكره الأصحاب، و فى الجواهر: انه لم يعثر على مخالف فيه من الأصحاب إلا ما وقع الترديد فيه من بعض متأخرى المتأخرين لأجل انحصار المدرك عنده فى الإجماع المنقول مع مناقشته فى مدركيته (الثانى) الاستصحاب و قاعدة الميسور بالتقريب المتقدم فى الأمر الأول، و لا ينبغى الإشكال فيهما فى المقام فى المعظم من القطعة المبانة بل مطلقا لقيام العمل على طبق القاعدة فى المقام حيث كانت المسألة مما لم يعثر على خلاف فيها و به يتم التمسك بها لتحقق شرطه و هو عمل الأصحاب- و لو لأجل إحراز موضوعها بعملهم (الثالث) صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام فى الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و تقريب الاستدلال به) كما فى الجواهر هو بدعوى صدق العظام على التامة و الناقصة و لا سيما مع غلبة التفريق و النقصان فيها فى مثل أكيل السبع و نحوه، ثم أورد عليه بظهوره فى وجود جميع العظام أو أكثرها.

(الرابع) ما حكاه الشيخ فى الخلاف من ان طائرا ألقت يدا بمكة- فى وقعة الجمل- فعرفت بالخاتم فيها فكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد فغسلها أهل مكة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۶

و صلوا عليها، و كأنه (قده) استدل به فى مقابل أبى حنيفة ردا عليه، و الا فلا سبيل للاستدلال به لعدم حجية فعل أهل مكة فى شيء، و لذا زاد فى المعتبر على ما فى الخلاف بعد قوله- أهل مكة- قوله:- بمحضر من الصحابة و لم ينكر احد فصار إجماعا- ثم أورد عليه باختلاف نقله مع ما نقل عن البلاذرى من كون سقوط اليد باليمامة و انه لا حجية فى فعل أهل اليمامة، و قال: و لو سلم كونه بمكة لم يكن الصلاة عليها حجة لانه لم يبق فيها بعد خروج على عليه السلام من يعتد بفعله.

ثم ان ابن إدريس أورد على الشيخ فى حكايته إلقاء الطائر يد عبد الرحمن بمكة و قال ابن البلاذرى ذكر انها وقعت باليمامة و قال و هو الصحيح لأن البلاذرى أبصر بهذا الشأن، و أورد المحقق فى المعتبر على ابن إدريس بان ما ذكره اقدام على الشيخ و جرأة من غير تحقيق فانا لا نسلم أن البلاذرى أبصر منه بل لا يصل غايته (و لا يخفى) ما فى هذه المناقشات مع ما فى أصل الاستدلال تبلك الواقعة مع ما فى أصل القضية من البعد حيث يبعد أخذ طائر يدا من أرض البصرة- حيث كانت محل وقعة الجمل- و إلقائها فى مكة أو اليمامة و حملها طول هذه المسافة البعيدة، و الأولى إسقاط هذه الأمور عن كتب الفقه، و انما ذكرناها للاستطراف.

(الخامس) خبر أيوب بن نوح عن الصادق عليه السلام قال إذا قطع من الرجل قطعة فهى ميتة فإذا مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل (و تقريب الاستدلال) به تارة من ناحية الحكم بأنها ميتة، الظاهر فى إرادة ميتة الإنسان لا مطلق الميتة بقرينة تفريع قوله عليه السلام فإذا مسه إنسان (إلخ) المختص بميتة الإنسان، حيث ان إطلاقه يقتضى إثبات كلما لميتة الإنسان له، الذى منها وجوب تغسيله (و اخرى) بوجوب غسل المس بمسه بناء على الملازمة بين وجوبه و وجوب تغسيله كما استظهره الشهيد فى الذكرى و اعترف بها الشهيد الثانى فى الروض و نسبه فى الحدائق إلى ظاهر الاخبار و الأصحاب.
(و يرد على الأول) ان ظهور الكلام فى إرادة ميتة الإنسان فى قوله عليه السلام فهى ميتة و ان كان مما لا ينكر بل هو غير قابل للإنكار، لكن ارادة ترتيب جميع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۷
أحكام ميت الإنسان عليها التى منها تجهيزها بغسلها و كفنها و الصلاة عليها و دفنها ممنوعة، بل الظاهر ان الحكم بكونها ميتة الإنسان توطئة لبيان وجوب الغسل بمسها لكن لا مطلقا بل فيما إذا كانت مما فيه العظم، بل هذا التفكيك بنفسه دليل على عدم ارادة ترتيب مطلق أحكام ميت الإنسان عليها، حيث فرق عليه السلام فى ترتيب وجوب الغسل بمسها بين ما له العظم و غيره فلا يمكن ارادة ميتة الإنسان- بمعنى ما يترتب عليه جميع أحكامها- من كلمة- ميتة- فى قوله عليه السلام- فهى ميتة- التى تعم ماله العظم و غيره، فلا وجه لدعوى ظهور الكلام فى إرادة جميع ما يترتب على ميت الإنسان على تلك القطعة من الحكم بكونها ميتة.
(و يرد على الثانى) منع الملازمة بين وجوب الغسل بالمس و بين وجوب تغسيل الممسوس على وجه الإيجاب الكلى حتى يمكن التمسك بها فى المقام- و ان كانت متحققة فى الجملة، و يدل على عدم كليتها النقض بما إذا كان الجزء الممسوس متصلا بالميت مع العجز عن تغسيل ما عداه لفقد الماء أو غيره من الأعذار فإنه لا يجب تغسيله قطعا مع انه يجب الغسل بمسه من غير اشكال.
(الوجه السادس) خبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فى علة غسل الميت انه يغسل ليطهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله لانه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذا ورد على اللّه عز و جل و لقى أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجها به الى اللّه عز و جل (و خبر الفضل بن شاذان) عنه عليه السلام، و فيه: انما أمر بغسل الميت لأنه إذا مات كان الغالب عليه النجاسة و الآفة و الأذى فأحب ان يكون طاهرا إذا باشر أهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه و يماسونه فيما سهم نظيفا موجها الى اللّه عز و جل.
(و تقريب الاستدلال) بهذين الخبرين هو ان المستفاد منها كون وجوب التغسيل لأجل إزالة الخبث عن كل جزء من اجزاء بدن الميت بنحو العموم الاستغراقى، و مقتضاه وجوب تغسيل القطعة المنفصلة منه، حيث انها كانت مما يجب تغسيلها لكونها جزء من الميت، و لعل اعتبار كونها مشتملة على العظم لا ظهرية صدق جزء الميت عليها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۸
مع اشتمالها على العظم كما هو واضح.
و هذه الأدلة كافية فى إثبات وجوب تغسيلها و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة.
و اللّه هو الهادى. هذا تمام الكلام فى حكم تغسيل القطعة المبانة من الميت.
و اما المبانة من الحى المشتملة على العظم ففى وجوب تغسيلها خلاف فالمصرح به فى المعتبر و الروض و مجمع البرهان و المدارك هو عدم الوجوب و استدل له بأنها من جملة ما لا يغسل و لا يصلى عليها (و أورد عليه) فى الذكرى تبعا للتذكرة بأن

الجملة لم يحصل فيها الموت لكى يجب تغسيلها بخلاف القطعة المنفصلة منها (و أجيب عنه) بان مراد المحقق من الاستدلال المذكور هو ان وجوب تغسيل الجزء فرع وجوب تغسيل الكل اما تبعا للأمر بالكل أو بقاعدة الميسور أو الاستصحاب، و إذا لم يكن الكل موردا للتغسيل فيحتاج إثبات وجوب تغسيل الجزء الى دليل أخر و هو منتف.

و صريح جملة من الفقهاء و ظاهر أكثرهم هو الوجوب، و يستدل له بمرسلة أيوب بن نوح المتقدمة (ص ٣۶) بكلا وجهيه مع ما فيهما من المناقشة. و مراعاة الاحتياط فى المسألة انما هى بتغسيلها ثم عدم المعاملة معها معاملة المغسل بل يجتنب عنها و يغتسل بمسها- لاحتمال عدم تأثير غسلها فى طهارتها و لا فى سقوط الغسل بمسها- و هذا الاحتياط مما يجب ان لا يترك، هذا تمام الكلام فى حكم تغسيل تلك القطعة المبانة.

و من أحكامها تكفينها، و لا خلاف فى وجوبه فى الجملة، لكن العبارات اختلفت فى التعبير عنه، ففى بعضها التعبير عنه باللف فى خرقة- كما فى الشرائع و محكى التحرير و التذكرة و النهاية- و فى بعضها التعبير عنه بالتكفين كما عن المقنعة و السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك من الكتب فيحتمل إرجاع العبارة الاولى و هى اللف فى الخرقة إلى العبارة الثانية و هى التكفين المعهود اعنى القطعات الثلاث منه، و يحتمل إرجاع العبارة الثانية إلى الأولى بإرادة اللف فى الخرقة من التكفين، و يمكن إبقاء كل واحدة منها على ظاهرها بحمل اللف فى الخرقة على ما إذا كانت القطعة المبانة مما لا تشملها القطع الثلاث من الكفن اجمع كالرأس إلى الرقبة و الرجل- اعنى القدم- الى نصف الساق، حيث لا تشملهما من قطعات الكفن إلا اللفافة، و يحمل

التكفين فى العبائر المذكورة على ما إذا كانت القطعة المبانة مما تشملها القطع الثلاث كلها كالفخذ و نحوها، و الا ففى اثنتين منها ان كانت مما تشملها قطعتان منها كعين الركبة و اليدان و نحوها، و لذلك اختلف الأقوال فى ذلك على ثلاثة، أضعفها الأخير لعدم الدليل عليه، و لا يصح التمسك بقاعدة الميسور و لا الاستناد الى الاستصحاب لاختلاف اللف فى الخرق الثلاث مع القطعات الثلاث من الكفن المعهود اعنى الإزار و القميص و اللفافة فلا يكون اللف فى الخرق الثلاث ميسورا من الكفن المعهود لكى يرجع فى إثبات وجوبه إلى القاعدة، و لم يكن اللف فيها واجبا فى ضمن وجوب الكفن المعهود حتى يرجع الى استصحاب وجوبه بعد سقوط وجوب الكفن المعهود، و ذلك لتبدل الموضوع.

(و بما ذكرنا يظهر) ضعف القول بوجوب التكفين المعهود مطلقا- و لو فيما لا يتناوله القطع الثلاث، فالأقوى حينئذ هو اللف فى الخرقة لكونه المتيقن من الإجماع و ليس لوجوب الزائد عليه دليل، مضافا الى إمكان الاستناد إلى قاعدة الميسور لان اللف فى الخرقة هو الميسور من الكفن فى نظر العرف بعد انتفاء الأمر بالكفن المعهود لانتفاء موضوعه.

و من أحكام القطعة المبانة تحنيطها ففى وجوبه مطلقا كما هو مقتضى إطلاق ما حكى عن الشيخين و سلار، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما وجد شيء من محاله فيجب، و بين غير ذلك فلا يجب، وجوه (أقواها الأخير) بل عليه ينزل إطلاق كلام الشيخين و سلار، إذ لا وجه لوجوبه مع انتفاء محله كما انه يدل على وجوبه فيما وجد من محاله كلما يدل على وجوب أصل التحنيط.

و من أحكامها الصلاة عليها، و المعروف بين الأصحاب هو عدم الوجوب و الظاهر من الخلاف الإجماع عليه و هو مختار كل من علق وجوبها على الصدر أو ما فيه القلب، خلافا للمحكى عن ابن الجنيد حيث يقول بوجوب الصلاة على ما كان عضوا تاما بعظامه أو يكون عظما مفردا.

(و يستدل للأول) بالإجماع المستظهر من الأصحاب من اختصاص الصلاة بالصدر

أو ما فيه القلب و الاخبار الظاهرة فى اختصاصها بما فيه القلب كما يأتى نقلها فى الأمر الاتى و لخبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام: لا يصلى على عضو رجل من رجل أو يد أو رأس منفردا فإذا كان البدن فصل عليه و ان كان ناقصا من الرأس و اليد و الرجل و للمرسل انه ان لم يوجد من الميت إلا الرأس لم يصل عليه.

(و يستدل للأخير) بالاستصحاب و قاعدة الميسور و كون القطعة المبانة من الميت من جملة ما تجب الصلاة عليها، المستلزم لوجوبها على أبعاضها، و للمرسل المروى عن الصادق عليه السلام قال إذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو تام صلى عليه و دفن و ان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه و دفن، و ما رواه فى الكافى مرسلا انه يصلى على الرأس إذا أفرد من الجسد، و المروى عن ابن المغيرة انه قال بلغنى عن ابى جعفر عليه السلام انه يصلى على كل عضو رجلا كان أو يدا أو الرأس جزء فما زاد فإذا نقص عن رأس أو يد أو رجل لم يصل عليه (و صحيح إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلى عليها فدفنت (و الصحيح المروى) عن الباقر عليه السلام: إذا قتل قتيل فلم يوجد إلا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه، هذا.

و لا يخفى قوة القول الأول للإجماع كما مر و ترجيح الأخبار الظاهرة فى ذلك القيام الشهرة المحققة على العمل بها و الاعراض عما يعارضها و بها أيضا يرفع اليد عن الاستصحاب و قاعدة الميسور، حيث ان الأول يرجع اليه عند عدم وجود الامارة فى البين- و لو كانت على طبق الاستصحاب- و الثانى يحتاج الى الجابر- و لو لأجل تشخيص موضوع الميسور- و مع عدم عمل الأصحاب بها فى المقام لا سبيل إلى إحراز الموضوع فيكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية منه، الذى لا يصح إجماعا، مع انه على تقدير عدم الحاجة الى العمل لتشخيص الموضوع تكون الأخبار المتقدمة مخصصة للعموم المستفاد من تلك القاعدة، مضافا الى ان مقتضى القاعدة هو الإتيان ببعض الصلاة إذا تعسر الإتيان بجميعها لا الإتيان بجميعها على بعض الميت عند تعسرها على كله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۱

(و بما ذكرنا كله) يظهر الجواب عن الاستدلال بالاخبار المستدل بها للقول الأخير، حيث انها موهونة ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها و عدم الاستناد بها فإنه لم يحك الخلاف فى المسألة الا عن ابن الجنيد كما تقدم و عن على بن بابويه حيث نقل عنه انه ان لم يبق منه الإعظام جمعتها و غسلتها و صليت عليها و دفنتها، مع احتمال ان يحمل كلامه على ارادة تمام العظام أو أكثرها فيخرج عن محل البحث أعنى القطعة الواحدة المبانة كما لا يخفى.

و من أحكامها وجوب دفنها، و لا اشكال فيه للإجماع عليه من غير خلاف يعرف، و الظاهر إلحاق القطعة المبانة من الحى بالمبانة من الميت فى جميع ما ذكر من الاحكام فيجب فيها ما يجب فيها.

(الأمر الثالث) فى العظم المجرد عن اللحم، المبان من الميت أو الحى، و البحث عن حكمه يقع فى مقامين (الأول) فى العظام المجردة عن اللحم إذا بقيت بتمامها مجردة عنه كأكيل السبع إذا بقيت مجردة بتمامها مطلقا متصلة بعضها ببعض أو مع الانفصال مع إمكان اجتماعها، و الظاهر وجوب تغسيلها حينئذ و قد ادعى الإجماع على وجوبه (و يدل عليه) من الاخبار إطلاق ما دل على وجوب الصلاة على ما كان صدره أو ما فيه القلب الشامل للعظم المجرد عن اللحم، و من المعلوم اشتمال جميع العظام على عظم الصدر أو ما فيه القلب (و صحيح على بن جعفر) عن أخيه عليهما السلام قال سألته عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و فى الحسن كالصحيح) إذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه، الظاهر فى إرادة وجدان جميع عظامه أو الأعم الشامل للجميع و الا بعاض بضميمة استلزام الصلاة عليه تغسيله.

(المقـام الثـانى) فى إلحـاق بعض العظـام إذا كان مجردا عن اللحم بالعظم المشـتمل عليه و عـدمه وجهان (يسـتدل للاول) منهما بصحيح على بن جعفر المذكور آنفا (و خبر القلانسى) عن الباقر عليه السلام فيمن يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۲

لحم قال يغسل و يكفن و يـدفن، و هـذان الخبران و ان كانا فى مورد جميع العظام كما يـدل عليه الجمع المضاف الا انه يسـتدل بهما على وجوب تجهيز البعض أيضا، حيث انه بعض من جملـة ما يجب تجهيزه و انه مما يجب تجهيزه فى حال الاتصال فيكون كذلك فى حال الانفصال لعدم الفرق بينهما، و مع الشك فى الفرق يستصـحب ما كان عليه فى حال الاتصال، مع إمكان دعوى ظهور الخبرين فيما يعم بعض العظام بـدعوى غلبـة التفرق و النقصان فى مثل أكيل السـبع و نحوه (و يسـتدل للثانى) بكون العظم مما لا تحله الحيوة فلا يتنجس بالموت، و احتمال كون (يغسل) فى الخبرين بالتخفيف الـدال على وجوب الغسل بالفتح للنجاسـة العرضـية (و لا- يخفى ما فى الأخير) من الوهن لبعـد احتمال كون يغسل بالتخفيف، و ذلك لوقوع الكلمـة فى طى أفعال التجهيز التى منهـا الغسـل (بـالضم)، و وجوب تغسـيل تمـام العظام حسبما مر فى المقام الأول، و عـدم كون وجوب التغسـيل دائرا مـدار النجاسـة الحاصلـة بـالموت كمـا فى اجسـاد النـبى و الأئمـة عليهم السـلام، مـع ان دعوى طهـارة عظم ميت الإنسـان كعظم سـائر الحيوانـات لا- تخلو عن المنع لانصـراف أدلـة طهـارة ما لا تحله الحيوة من الميتـة الى ما عـدا ميت الإنسان. (فالأقوى) هو إلحاق العظم المجرد عن اللحم الى العظم المشتمل عليه فى وجوب التجهيز، و اللّه العالم.

(الأمر الرابع) إذا كانت القطعـة المبانـة مشـتملة على الصـدر أو كانت الصـدر وحده فالمشـهور فيها وجوب تغسـيلها و تكفينها و الصـلاة عليها و دفنها، و عن جملة من كتب العلامة ان صدر الميت كالميت فى جميع احكامه، و عن المنتهى انه لو وجب بعض الميت فان كان فيه عظم وجوب تغسيله بغير خلاف بين علمائنا و يكفن، و ان كان صدره صـلى عليه و استظهر فى الحدائق نفى الخلاف فى ذلك، و استدلوا لذلك بالمرسل المروى عن جامع البزنطى، و فيه: المقتول إذا قطع أعضائه يصلى على العضو الذى فيه القلب.

(و خبر فضل بن عثمان) عن الصادق عليه السـلام فى الرجل يقتل فيوجد رأسه فى قبيلة و وسطه و صدره و يداه فى قبيلة و الباقى منه فى قبيلة، قال عليه السلام ديته على من وجد فى قبيلته صدره و يداه و الصلاة عليه (و صحيح على بن جعفر عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳

عن أخيه عليه السلام عن الرجل يأكله السبع و الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن، و زاد فى الكافى و التهـذيب: و إذا كان الميت نصـفين صـلى على النصف الذى فيه القلب (و مرسل الصدوق) عن الصادق عليه السلام عن رجل قتل و وجدت أعضائه متفرقة كيف يصلى عليه، قال عليه السلام يصلى على الذى فيه قلبه، بناء على ان يكون ما فيه القلب هو الصـدر (و خبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السـلام انه قال لا يصـلى على عضو رجل من رجل أو يد أو رأس فإذا كان البدن فصل عليه و ان كان ناقصا من الرأس و اليد و الرجل.

و الاستدلال بهذه الأخبار الدالة على وجوب الصلاة على ما فيه القلب أو على البدن الناقص عن الرأس و اليد و الرجل، الذى هو الصدر المشـتمل على القلب أيضا، على وجوب الصـلاة بقية تجهيزه من الغسل و الكفن و الدفن متوقف على ثبوت الملازمة بين وجوب الصـلاة و بين وجوب سـائر أفعـال التجهيز، و قـد منع عنها فى المـدارك، لكن الانصاف سـقوط المنع عنه مضافا الى انه يمكن دعوى الانسـباق من تلك الروايات على ان ما فيه القلب أو البـدن الناقص انما يصـلى عليه لكونه بمنزلـة التمام فيفهم منها وجوب بقيـة اعمال التجهيز، و لعل تخصـيص الصـلاة بالذكر لا خصـيتها عند الشارع و المتشرعة كما يشـعر بها عدم وجدان من وجب عليه الصلاة و لم يجب تغسيله ممن توقف تطهيره عليه مع إمكان تغسيله.

و مما يؤيـده اعتبارا ان القلب كأنه هو الإنسان حقيقـة لكونه رئيس الأعضاء و محل الاعتقادات التى بها يفوز العبد الى الدرجات العلى، بل يمكن إثبات وجوب تغسيله بالإجماع على وجوب تغسيل القطعة المشتملة على العظم، إذ الصدر أيضا منها، كل ذلك مضافا الى إمكان تتميم وجوب سائر التجهيزات بعدم القول بالفصل، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم المذكور.

و لكن ينبغى هنا ذكر أمور (الأول) ظاهر المحقق فى المعتبر اعتبار وجود اليـدين مع الصدر فى وجوب الأحكام المذكورة، نظرا إلى أخذهما مع الصدر فى أحكامه فى خبر فضل بن عثمان، (و يندفع) بكون اعتباره مخالفا مع الإجماع المنقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 44

بل المحصل، و لعل ذكر اليـدين فى الخبر المذكور فى كلام الامام عليه السـلام لأجل تطبيق الجواب على السؤال الذى ذكر فيه انضـمام اليـدين مع الصدر، و الا فالمستظهر من الخبر هو السؤال عن القطعة المتوسـطة من الميت فى مقابل الرأس و الرجل كما يظهر من قوله فيوجـد رأسه فى قبيلـة و وسـطه و صـدره و يداه فى قبيلة و الباقى منه فى قبيلة، حيث ان الظاهر من عطفه الصدر و اليـدين على الوسط هو كون محط سؤاله هو عن الوسط المقابل للطرفين من غير دخل انضـمام اليـدين اليه، مضافا الى دلالة خبر طلحة بن زيد على وجوب الصلاة على البدن الناقص عن الرأس و الرجل و اليدين، و ضعف سنده منجبر بالعمل.

(الثانى) هل المعتبر فى وجوب التجهيز وجود القلب فعلا أو يكفى فى وجوبه وجود ما فيه القلب و ان لم يكن القلب موجودا فيه فعلا (احتمالان) من اشعار النصوص المتقدمـة على اشتراط وجوب الصـلاة بوجود القلب، و من إمكان منع الاشعار بإرادة محل القلب- كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السـلام (على النصف الذى فيه القلب) فى صحيح على بن جعفر عليه السلام، أو قوله عليه السـلام (يصـلى على الـذى فيه قلبه) الـذى فى مرسـل البزنطى، و لعـل الأقوى هو الأول، و لكن الاحتياط بتجهيز ما فيه القلب مع خلوه عنه فعلا مما لا ينبغى تركه.

(الثـالث) هـل المعتبر وجود القلب فى محله المقرر له، أو يكفى وجوده مطلقـا- و لو كان فى غير محله، وجهان، أظهرهما الأول لتبادر المحل الأصـلى له من إطلاق القول بما فيه القلب، و احتمل فى الجواهر وجوب الصلاة على ما فيه القلب مطلقا صدرا كان أو غيره، و هو بعيد.

(الرابع) هـل المعتبر فى الصـدر تمـامه أم يكفى فى وجوب تجهيزه وجود بعضه، وجهـان أقواهمـا الأـخير إذا كـان ذلك البعض محلا للقلب، لإطلاق قوله عليه السلام (ما فيه القلب).

(الخـامس) قـد يقال بإشـعار النصوص بوجوب تجهيز القلب المجرد، و ربما يظهر القول به من بعض العبارات أيضا، لكنه ممنوع لمنافاته مع عدم الوجوب فى اللحم المجرد عن العظم، و القلب منه، الا ان يقال بخروج القلب المجرد عن حكمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 45

- لو تم اشعار تلك النصوص بوجوب تجهيزه، و هو لا يخلو عن التأمل.

(السـادس) الأـقوى فى عظم الصـدر المجرد عن اللحم وجوب تجهيزه لكونه بعض الصـدر كوجوب تجهيز تمـامه، مضافا الى ما تقدم من وجوب تجهيز العظم المجرد مطلقا و لو كان من غير الصدر فيكون وجوبه فى العظم المجرد من الصدر أظهر.

(السـابع) ظـاهر إطلاـق النص و الفتوى فى التكفين هو اللف فى القطع الثلاـث من الكفن كـالميت نفسه، لكنه لا يخلو عن المنع بالنسـبة إلى المئزر لعـدم دليل على وجوب اللف به سيما إذا أريـد وضع المئزر له كوضـعه فى الميت، لانه بعيـد، و الانتقال إلى إرادة القطع الثلاث و ان لم تكن تبلك الكيفيـة أبعـد، لعـدم الـدليل عليه مع عدم مساعدة الاستصـحاب و قاعدة الميسور لإثبات وجوبه (فالأقوى) عـدم وجوب لفه فى المئزر إلا إذا كان بعض محله موجودا أيضا، لكن الأحوط القطعات الثلاث مطلقا لذهاب الأصحاب ظاهرا الى وجوبها و احتمال انعقاد الإجماع عليه.

(الثامن) ظاهر جملة من الأصحاب وجوب حنوط صدر الميت كوجوب سائر تجهيزاته حيث انهم أطلقوا القول بمساواة صدر الميت معه فى احكامه و قد صرح العلامة فى غير واحد من كتبه ان صدر الميت كالميت فى جميع احكامه، و لكنه (قده) استشكل فى القواعد و النهاية فى وجوب حنوطه، و قال فى التذكرة فى منشأ الاشكال: من اختصاص الحنوط بالمساجد و من الحكم بالمساواة (و لا يخفى) ما فى دعوى المساواة فى جميع الاحكام، و ذلك لعدم الدليل عليها، مع انه على تقدير تسليمها فإنما يسلم فيما إذا وجد مع الصدر شىء من مواضع الحنوط لاختصاص الحنوط بها (فالأقوى) ما عليه الشهيد و جماعة ممن تأخر عنه من وجوب الحنوط مع وجود محله و سقوطه مع عدمه، و عليه فلا يشترط فى وجوبه وجود جميع المحال، بل يجب حنوط ما يوجد منها و لو كان بعضها.

[مسألة (۱۳) إذا بقى جميع عظام الميت بلا لحم]

مسألة (۱۳) إذا بقى جميع عظام الميت بلا لحم وجب اجراء جميع الاعمال

و قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة السابقة.

[مسألة (۱۴) إذا كانت القطعة مشبهة بين الذكر و الأنثى]

مسألة (۱۴) إذا كانت القطعة مشبهة بين الذكر و الأنثى فالأحوط أن يغسلها كل من الرجل و المرأة.

و قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة الثانية من المسائل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶

المذكورة فى الفصل المعقود لوجوب المماثلة.

[فصل فى كيفية التغسيل]

اشارة

(فصل) فى كيفية التغسيل،

[يجب تغسيله ثلاثة أغسال]

يجب تغسيله ثلاثة أغسال، الأول بماء السدر، الثانى بماء الكافور، الثالث بماء القراح، و يجب على هذا الترتيب، و كيفية كل من الأغسال المذكورة كما ذكر فى الجنابة فيجب أو لا غسل الرأس و الرقبة و بعده الطرف الأيمن و بعده الطرف الأيسر، و العورة تنصف أو تغسل مع كل من الطرفين، و كذا السرة، و لا يكفى الارتماس على الأحوط فى الأغسال الثلاثة مع التمكن من الترتيب، نعم يجوز فى كل غسل رمس كل من الأعضاء الثلاثة مع مراعاة الترتيب فى الماء الكثير.

فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور شهرة عظيمة وجوب تغسيل الميت ثلاثة أغسال، و عن الغنية و الخلاف الإجماع عليه، خلافا للمحكى عن سلار فاكتفى بغسل واحد (و الأقوى) ما عليه المشهور، للنصوص المعتبرة المستفيضة الإمرة بالتثليث، التى يمر عليك بعضها، المؤيدة بالتأسى بفعل على عليه السلام فى غسل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم حيث تواترت الروايات بأنه عليه السلام غسله صلى اللّه عليه و سلم ثلاثة أغسال، و للاحتياط الواجب مراعاته- على القول بلزومه فى أمثال المقام.

(و يستدل للسلار) بأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن الواحد عند الشك فيه- بناء على كون المقام مجراها، و تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة، بل التصريح بكونه هو غسل الجنابة معللا بخروج النطفة منه بالموت، و الاخبار الدالة على الأمر بغسل واحد لمن مات جنبا، ففى المروى عن الكاظم عليه السلام عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد، و فى خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى الجنب إذا مات، قال ليس عليه إلا غسلة واحدة، و غير ذلك من الاخبار.

(و الجواب) عن ذلك ان الأصل ينقطع بالدليل، لو سلم جريانه فى المقام و عدم وجوب الرجوع الى الاحتياط، و التشبيه منصرف إلى إرادة الكيفية- لا المشابهة من كل وجه حتى فى الواحدة، مع انه على تقدير دلالته على ذلك لا يصلح للاستناد، لمعارضته مع ما دل على وجوب التثليث، و الواجب هو الأخذ به، و الاخبار الإمرة

بكفاية غسل واحد فيمن مات جنبا انما تدل على كفاية غسل واحد فى مقابل ضم غسل أخر اليه للجنابة، لا فى قبال تثليث غسله، إذ غسل الميت- المقابل مع ضم غسل الجنابة إليه- واحد، و ان كان مشتملا على أغسال متعددة.

و لذا قال فى المختلف: غسل الميت عندنا واحد الا انه يشتمل على أغسال متعددة، بل فى بعض الاخبار ما هو الظاهر فى ذلك، ففى خبر حريز عن زرارة عن الباقر عليه السلام فى ميت مات و هو جنب كيف يغسل و ما يجزيه من الماء، قال عليه السلام يغسل غسلا واحدا يجزى ذلك للجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة.

(الأمر الثانى) المشهور وجوب كون أحد الأغسال الثلاثة بماء السدر و الأخر بماء الكافور و الثالث بالماء القراح (بفتح القاف) و عن الغنية و الخلاف: الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار صحيح ابن مسكان عن الصادق عليه السلام فى غسل الميت قال عليه السلام: اغسله بماء و سدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور و ذريرة- ان كانت- و اغسله الثالثة بماء قراح، قلت ثلاث غسلات لجسده كله، قال عليه السلام نعم. و فى معناه غيره.

خلافا للمحكى عن ابن حمزة و ابن سعيد من استحباب الخليط بعد الاعتراف بوجوب تعدد الأغسال ثلاثا، و لازم قولهما باستحباب الخليط هو القول باستحباب الترتيب بين الأغسال أيضا، حيث ان وجوب الترتيب بينهما لا يجامع مع القول باستحباب الخليط الا- بالوجوب الشرطى بمعنى انه لو أراد التغسيل مع الخليط يقدم السدر على الكافور و الكافور على القراح (و كيف كان) فلو تمت نسبة استحباب الخليط إليهما يمكن ان يستدل لهما بإطلاق ما ورد من ان غسل الميت كغسل الجنابة، حيث ان عموم التشبيه يقتضى عدم وجوب الخليط فى غسله كما لا يجب فى غسل الجنابة. قال الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة: و لا ريب فى ضعفه، و هو كذلك لمنع عموم التشبيه- كما تقدم- و انه على تقدير تسليمه فاللازم تخصيصه بما دل على وجوب الخليط فيه، و هو الإجماع المحكى المعتضد بالشهرة العظيمة و صحيح ابن مسكان المتقدم و ما فى معناه.

(الأمر الثالث) يجب الترتيب بين الأغسال الثلاثة- على ما تقدم- و هو المشهور المعروف، و يدل عليه صحيح ابن مسكان المتقدم، خلافا لما ينسب الى ابن حمزة من القول بنفى اعتباره. (و ربما يستدل له) بإطلاق خبر الحلبى عن الصادق عليه السلام قال يغسل الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر و مرة بالماء يطرح فيه الكافور و مرة أخرى بالماء القراح (و فيه أولا) ان الظاهر من الخبر كونه عليه السلام فى مقام بيان اعتبار الغسلات الثلاث فى مقابل كفاية الغسل الواحد- لا فى مقام بيان كل ما يعتبر فيه حتى يتمسك لنفى اعتبار الترتيب فيه بعدم بيانه (و ثانيا) انه يكفى فى بيان الترتيب فيه ما ذكر فيه من تقديم ما بالسدر على ما يطرح فيه الكافور و التعبير عن الأخير بقوله:

مرة أخرى بالماء القراح- إذ مع عدم الترتيب و تقديم الغسل بالماء القراح لا يصدق عليه الغسل (مرة أخرى) (و ثالثا) انه على

تقدير تسليم إطلاقه يجب تقييده بصحيح ابن مسكان و ما فى معناه مما يدل على اعتبار الترتيب قضاء لحكم المطلق و المقيد مع عدم معلومية القائل بنفى اعتبار الترتيب- و ان نسب الى ابن حمزة الا انها مشكوكة لاحتمال كون نفيه لأجل ذهابه الى عدم وجوب الخليط، لا انه مع قوله بوجوبه قائل بعدم اعتبار الترتيب، و عليه فيمكن دعوى الإجماع على وجوبه ممن يقول بوجوب الخليط، و على هذا يمكن تضعيف الدليل على نفى اعتباره (رابعا) بأنه على تقدير الإغماض عن لزوم حمله على المقيد يجب طرحه، لعدم حجيته بالاعراض عنه على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر- فلا محيص عن القول بوجوب الترتيب.

(الأمر الرابع) ظاهر الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار الترتيب هو شرطية الترتيب فى صحة الغسل، فلو أخل به بطل الغسل و وجب استينافه على ما يحصل به الترتيب- ان أمكن- من غير فرق بين ان يكون الإخلال به عمديا أو غيره، لان الأصل فى كل شرط هو كونه شرطا مطلقا الا ان يقوم دليل على خلافه، و شرطية الترتيب هنا ثابتة بظهور أدلة وجوبه فى كونه شرطا، و احتمال القول بوجوبه تعبدا ضعيف فى الغاية، و لم يقم دليل على اختصاص شرطيته بصورة العمد، فما عن التذكرة و النهاية

من انه لو أخل بالترتيب فقدم الكافور أو القراح ففى الاجزاء و عدمه وجهان، من حصول الإنقاء، و من مخالفة الأمر- مما لا وجه له، بل الصواب هو عدم الإجزاء (الأمر الخامس) يجب ان تكون كيفية كل غسل من الأغسال الثلاثة كغسل الجنابة فيبدء بغسل الرأس و الرقبة ثم بالشق الأيمن ثم الأيسر، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك بل عليه الإجماع فى الانتصار و المعتبر و الذكرى و غيرها، و فى التذكرة نسبته إلى علمائنا (انتهى).

و يستدل لذلك من الاخبار بموثق عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن غسل الميت، قال تبدء فتطرح على سوئته خرقة ثم تنضح على صدره و ركبتيه من الماء ثم تبدء فتغسل الرأس و اللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدء بشقه الأيمن ثم بشقه الأيسر و ان غسلت رأسه و لحيته بالخطمى فلا بأس و تمر يدك على ظهره و بطنه بجرة من ماء حتى تفرغ منها ثم بجرة من كافور و تجعل فى الجرة من الكافور نصف حبة ثم تغسل رأسه و لحيته ثم شقه الأيمن ثم شقه الأيسر و تمر يدك على جسده كله و تنصب رأسه و لحيته شيئا ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره ثم ميّل برأسه شيئا فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج ثم تغسله بجرة من ماء القراح فذلك ثلاث جرار فان زدت فلا بأس و تدخل فى مقعدته من القطن ما دخل ثم تجففه بثوب نظيف ثم تغسيل يديك الى المرافق و رجليك الى الكعبين ثم تكفنه تبدء و تجعل على مقعدته شيئا من القطن و ذريرة «۱» و تضم فخذيه ضما شديدا. (الى ان قال) الجرة الأولى التى يغسل بها الميت بماء السدر و الجرة الثانية بماء الكافور يفت فيها فتا قدر نصف حبة و الجرة الثالثة بالماء القراح.

(و هذا الخبر- كما ترى- كالصريح فى وجوب الترتيب بين الرأس و بين الجانب الأيمن و بين الجانب الأيسر، كما انه الصريح فى وجوبه بين الغسل بماء السدر و بين

---

(۱) ذررت الحب و الملح و الدواء: فرقته، و منه الذريرة، و هى ما يفرق على الشىء للتطييب و ربما تخص بفتات قصب الطيب، و هو قصب يجاء به من الهند كأنه قصب النشاب، و قال فى المبسوط انه يعرف بالقمحة- بالقاف و المهملة- و قال ابن إدريس هى نبات طيب غير معهود و يسمى بالقمحان بالضم و التشديد و فى المعتبر انها الطيب المسحوق (وافى)

الغسل بماء الكافور و بين الغسل بالماء القراح، و اشتماله على ذكر بعض المندوبات لا يضر بالتمسك به لوجوب الترتيب فى كل غسل من أغساله بين الأعضاء.

و يـدل على المطلوب أيضـا خبر الحلبى عن الصـادق عليه السـلام إذا أردت غسـل الميت فاجعـل بينـك و بينه ثوبـا يستر عنك عورته اما قميصا و اما غيره ثم تبـدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسـدر ثم سائر جسده و ابدء بشـقه الأيمن (و خبر الكاهلى) عن الصـادق عليه السـلام، و فيه: ثم تحول الى رأسه فابـدء بشـقه الأـيمن من لحيته و رأسه ثم تثنى بشـقه الأيسـر من رأسه و لحيته و وجهه و اغسـله برفق و إياك و العنف و اغسـله غسـلا ناعما ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه- و امسح يدك على ظهره و بطنه- ثلاث غسـلات ثم رده الى جانبه الأيمن حتى يبدو لك الأيسـر فاغسـله ما بين قرنه الى قـدمه- الى ان قـال (فى كيفيـة الغسـلة الثانيـة التى بمـاء الكـافور) ثم تحول الى رأسه فاصـنع كما صـنعت أو لا بلحيته من جانبيه كليهمـا و رأسه و وجهه بماء الكافور ثلاث غسـلات ثم رده الى جانبه الأيسـر حتى يبـدو لك الأيمن فاغسـله من قرنه الى قـدمه ثلاث غسـلات ثم رده الى الجانب الأيمن حتى يبدو لك الأيسـر فاغسـله من قرنه الى قدمه- الى ان قال عليه السـلام- ثم اغسله بماء قراح كما صنعت أولا تبدء بالفرج ثم تحول إلى الرأس و اللحية و الوجه حتى تصنع كما صنعت أولا بماء قراح.

و اشـتمال هذا الخبر أيضا على ذكر بعض المستحبات لا يضر بالتمسك به لوجوب الترتيب بين الأعضاء، كما لا يضر به اشتماله على تكرار غسل الرأس و الوجه مع غسل كل جانب بقوله عليه السلام من قرنه الى قدمه، لإمكان حمله أيضا على الاستحباب (و يؤيده) ما فى خبر يونس من قوله عليه السـلام ثم أضـجعه على جانبه الأيسـر و صب الماء من نصف رأسه الى قدمه مكان ما فى خبر الكاهلى من قرنه الى قـدمه، و لعل الأمر بإدخال الرأس أو بعضه فى غسل الجانبين للتأكيـد فى تنظيف الرأس حيث انه كلما كثر غسـله صار أنظف، أو يحمل على ان المراد من القرن منتهى الرأس من طرف البـدن، مع انه على تقدير بقائه على ظاهره من وجوب غسل الرأس مع غسل الجانبين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۱

كمـا يحكى القول به عن الصـدوق فى الفقيه و الشـيخ فى المبسوط فهو أمر زائـد على وجوب الـترتيب بين الأعضـاء و لاـ يضـر اشتمال الخبر عليه- مع عدم القول به- بالتمسك بالخبر لوجوب الترتيب بين الأعضاء كما لا يخفى.

(و مما ذكرنا يظهر) عدم الضـرر فى التمسك به اشتماله على الترتيب بين جانبى الرأس فى قوله عليه السـلام فابدء بشـقه الأيمن من لحيته و رأسه ثم تثنى بشـقه الأيسـر من رأسه و لحيته و وجهه، إذ هـو محمـول أيضـا على النـدب مع عـدم القائـل بوجوب الترتيب بين شقيه أصلا، و من صحة الاستدلال بخبر الكاهلى يظهر صحة الاستدلال بخبر يونس أيضا فلا حاجة الى نقله.

(و يسـتدل أيضـا) بالأخبـار الكثيرة الواردة فى تشبيه غسـل الميت بغسـل الجنابـة أو فى كونه هو هو معللاـ بصـيرورة الميت جنبا بخروج النطفة منه عند الموت و ان كان هذا التعليل اخفى من الحكم المعلل به (و كيف كان) فلا ينبغى التأمل فى الحكم بكون غسل الميت كغسل الجنابة فى وجوب الترتيب فيه بين الأعضاء.

(الأـمر السـادس) ظاهر الأكثر فى حكم السرة و العورة فى غسل الجنابـة هو إدخالهما فى الجانبين بالتوزيع بمعنى غسل النصـف الأيمن من كل منهما مع الجانب الأيمن و النصف الأيسـر مع الجانب الأيسـر مسـتدلين بحسنة زرارة التى ثلث فيها أعضاء الغسل بذكر الرأس و المنكب الأيمن و الأيسـر من غير تعرض للسرة و العورة فإنها تدل على عدم كونهما مستقلين فى الغسل و الا يلزم تربيع الأعضاء المنافى مع الرواية و ليسـتا مما يجب غسلهما مع الرأس قطعا و لا مما يسقط غسلهما رأسا لوجوب إيصال الماء الى جميع البـدن من القرن الى القـدم فينحصـر فى إدخالهمـا فى الجانبين، و حيث لا مرجـح لإدخالهما فى أحـد الجانبين معينا يوزع بينهما.

و لا يخفى ان هذا لا يثبت التوزيع، لإمكان إدخالهما بتمامها فى أحد الجانبين تخييرا، حيث لا معين فى البين بعد عدم خروجهما منهما، و الاحتياط بغسلهما بتمامها مع كل من الجانبين مما لا ينبغى تركه، و قد مر الكلام فى ذلك فى مبحث غسل الجنابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۵۲

(الأمر السابع) المحكى عن العلامة و الفخر و الشهيد فى الذكرى و المحقق الثانى و صاحب الرياض قدس اللّه أسرارهم جواز الاكتفاء فى تغسيل الميت بالارتماس و غمسه فى الماء الكثير فيسقط الترتيب بين الأعضاء حينئذ كغسل الجنابة (و استدلوا له) بعموم تشبيهه بغسل الجنابة بل التصريح بكونه هو هو معللا بصيرورة الإنسان جنبا بالموت، و يمكن ان يستدل له أيضا باتحاد كيفية الغسل فى الشرع و انها فى الواجب منه و المستحب واحدة، و إذا ثبت وقوع الغسل فى غير غسل الميت بالترتيب و الارتماس يكون فى غسله أيضا كذلك قضاء لحكم الاتحاد فى الكيفية، و المحكى عن التذكرة و النهاية و المدارك الإشكال فى صحة الارتماس و احتمله فى جامع المقاصد و قوى عدم صحته فى كشف اللثام و استظهره فى الجواهر مستدلا بالأصل- أى قاعدة الاشتغال- و لظاهر الفتاوى و معقد الإجماعات و لظاهر الأخبار المفصلة لكيفيته و منع ظهور التشبيه فى العموم بل ربما يدعى ظهور التشبيه فى خصوص الترتيب لكونه هو المعروف فى غسل الجنابة فى تلك الازمان (و أورد عليه) الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بأن هذه الدعوى انما تطرق فى صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة و كذا الأخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت، و قال (قده) فالقول باجتزاء الارتماس لا يخلو عن قوة و ان كان الأحوط خلافه.

(أقول) اما الأخبار المستفيضة الدالة على اتحاد غسل الميت مع غسل الجنابة فلا يستفاد منها أزيد من حكمة تشريعه لا انه هو هو حقيقة، كيف و ان غسل الميت يجب على الاحياء لا على الميت نفسه، و التكليف بإزالة الجنابة انما هو متوجه الى الجنب نفسه و لا يجب على غيره إزالتها عن الجنب لكى يجب على الاحياء تغسيل الأموات لأجله، مع ما فى هذه الحكمة من الخفاء و الغموض لعدم وضوح خروج النطفة التى هى مبدء خلق الإنسان بالموت عنه و لا صيرورة الإنسان بخروجها عنه جنبا، حيث ان الجنابة تحصل بخروج المنى الذى هو مبدء خلق انسان آخر لا الذى هو مبدء خلقه نفسه، و لذلك حمله فى الوافى على البدن المثالى الذى يرى الإنسان نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۵۳

فى النوم- الى ان قال- و إطلاق التربة و الطينة عليه باعتبار كونه مادة و أصلا فى خلق الإنسان بما هو إنسان- اعنى من حيث روحه- و ان كان ما أفاده فى بيانه أغمض.

(و بالجملة) فلا يمكن الالتزام بكون غسل الميت هو غسل الجنابة حقيقة، مع انه على تقدير الالتزام به فإثبات جواز الارتماس بذلك أول الكلام إذ لم يرد دليل على جواز الارتماس فى غسل الجنابة على وجه العموم حتى يشمل غسل الميت أيضا، لاحتمال ان تكون للجنابة الحاصلة من الموت خصوصية لا ترتفع الا بالغسل الترتيبى كما ورد بيانه فى كيفية غسل الميت من غير اشارة فيها الى حصوله بالارتماس، و هذا الاحتمال ليس بكل البعيد بعد تحقق اختلاف غسل الميت مع غسل الجنابة فى بعض الكيفيات كتعدده دون الجنابة و اعتبار الخليطين فى بعض أغساله دونها، فلعله فى الترتيب و الارتماس أيضا كذلك فيحتاج الى دليل ليعلم منه إلغاء تلك الخصوصية الموجبة لتعين الترتيب فيه أو عموم دليل يثبت به جواز الارتماس حتى فيه أيضا، و كلاهما مفقود ان فى المقام.

و اما الاخبار الدالة على ان المقصود من غسل الميت هو التنظيف فهى لا تدل على كفاية حصول التنظيف كيفما اتفق، بل لا بد فى حصوله كيفية خاصة فى التغسيل من التعدد و الخليط و كونه على وجه قربى عبادى فمجرد كونه للتنظيف لا يقتضى الاكتفاء بحصوله و لو على وجه الارتماس (فالأقوى) اعتبار الترتيب و عدم جواز الاكتفاء بالارتماس، لكن المراد به عدم الاجزاء به عن الترتيب لا عدم جواز الترتيب ارتماسا بغسل الرأس و كل من الجانبين ارتماسا فقد ادعى الشيخ الأكبر (قده) الاتفاق على جوازه

کـدعواه الاتفـاق على عـدم الاـجتزاء بالارتمـاس عن الترتيب بين الأغسـال هـذا، و لكن الأـحوط أيضا صب الماء على الأعضاء لكونه هو المعهود من غسل الميت و عدم معهودية غمس الميت فى الماء و لاشتمال الأخبار الواردة فى كيفية غسله على الصب و التعبير بـالجرة و الجرار، و خروجـا عن خلاـف من أوجب ذلـك فى غسل الجنابـة و لم يكتف بالارتماس- و ان كان ضـعيفا- حسبما تقدم فى مبحث الجنابة.

ثم ان اعتبار الرمس فى الماء الكثير (كما فى المتن) من جهة تنجس الماء

القليل بملاقاته مع العضو المغسول به، و لا يقاس بما لو ورد الماء على الشـىء المتنجس، لقيام الدليل على عدم حصول التنجس به، المفقود فى الماء المورود، لكن يمكن القول بعدم الاشتراط فى الغسـلتين الأوليين بناء على عدم اشتراط الإطلاق فيهما و انها شرعتا لمكان التنظيف و ازالة الوسخ عن الأعضاء و ان الطهارة الخبيثة و الحدثية تحصل فى الميت بالغسـلة الثالثة الحاصلة بالماء القراح، و سيأتى البحث عن ذلك فى المسائل الاتية، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۱) الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع فى الغسل]

مسألة (۱) الأـحوط إزالـة النجاسـة عن جميع جسـده قبـل الشروع فى الغسـل و ان كان الأقوى كفايـة إزالتها عن كل عضو قبل الشروع فيه.

فى هـذه المسألـة أمران (أحدهما) انه تجب إزالة النجاسة العارضة على بدن الميت قبل غسـله حتى يرد الغسل على البدن الطاهر عنها- من غير خلاف كما فى المعتبر، و إجماعا كما فى غير واحد من كتب الأصحاب، و فى المدارك ان هذا الحكم مقطوع به بين الأصـحاب (و يدل على ذلك) ما دل على وجوب إزالتها عن بدن الجنب- حسـبما تقدم فى مبحث الجنابة- بضـميمة ما دل على المسـاواة بين غسـل الجنابـة و غسل الميت أو ان غسل الميت هو غسل الجنابـة (و خبر الفضل بن عبـد الملك) عن الصادق عليه السلام فى الميت، قال عليه السلام أقعده و اغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ثم تضجعه ثم تغسله (و خبر معاوية بن عمار) قال أمرنى أبو عبد اللّه عليه السـلام ان أعصر بطنه ثم أوضـيه بالأشـنان ثم اغسل رأسه (و خبر يونس) و فيه: ثم اغسل فرجه و نقه (و خبر الكاهلى) و فيه: ثم ابـدء بفرجه بماء السدر و الحرض «۱» فاغسله ثلاث غسلات (و خبر العلاء) فى رجل قتل فقطع رأسه فى معصية اللّه، قال عليه السلام إذا قتل فى معصية اللّه يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا.

و علله فى المعتبر بان المراد تطهيره و إذا وجب إزالـة الحكميـة فوجوب ازالة العينية عنه اولى، و لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها (انتهى) و ليعلم ان فى الميت يتصور نجاسات (منها) تلطخ بدنه بعين من أعيان النجاسات كالدم الذى فرضه فى

---

(۱) الحرض- بالضم- الأشنان.

خبر العلاـء أو الـذى يخرج من بطنه من النجاسـات الـذى فرض فى خبـر الفضـل (و منهـا) تنجس بـدنه بملاقـاته مـع شـىء من النجاسات (و منها) نجاسة بدنه بعروض الموت عليه و صيرورته ميتة بناء على عدم الفرق فى نجاسة الميتة بين ميتة الإنسان و بين سائر الميتات مما له الـدم السائل، خلافا لما ينسب الى المرتضـى من عـدم نجاسة ميتة الإنسان- و ان منع عن النسـبة إليه- بل فى المـدارك ان المحقق فى المعتبر يحكى عن السـيد فى شـرح الرسالة التصـريح بنجاسـته، و عن الشـيخ فى الخلاف إجماع الفرقة على ذلك (انتهى ما فى المـدارك) لكنى لم أر فى مبحث نجاسـة الميتـة فى المعتبر ما حكاه فى المـدارك عنه، و لعله نقله عن

موضع أخر منه، الا انه فى ذاك المبحث ادعى إطباق علمائنا على نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الأنفس السائلة (و منها) صيرورته محدثا بحدث الموت مثل صيرورة الإنسان جنبا أو محدثا بحدث مس الميت.

إذ ظهر ذلك فنقول ظاهر ما فى المعتبر من التعليل هو الاستدلال لوجوب تطهيره امام الغسل بأمرين- أحدهما- ان المراد من تغسيل الميت تطهيره، و إذا وجب إزالة النجاسة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية أولى، و يمكن ان يكون مراده من الحكمية هو الحدث الحاصل فيه بسبب الموت و من العينية هو التنجس الحاصل فيه بملاقاته مع النجاسة، و يمكن ان يكون مراده من الحكمية هو القذارة الحدثية و النجاسة الخبثية الحاصلة فى بدنه بالموت و صيرورته ميتة و التنجس الحاصل بملاقاته مع النجاسة العارضة عليه، و من العينية هى نفس تلك النجاسة العارضة كالدم و نحوه، و لعل هذا الثانى أمس بعبارته.

(الأمر الثانى) هو صون ماء الغسل من التنجس بملاقاته مع النجاسة (و كيف كان) فالظاهر منه هو الاستدلال بلزوم ازالة عين النجاسة لأولويتها عن وجوب إزالة النجاسة الحكمية و لصون الماء عن التلطخ بها (و لا يخفى) انه على هذا لا يدل دليله على وجوب تطهير بدن الميت عن النجاسة العرضية قبل الغسل حتى يورد عليه- تارة- بأن بدن الميت نجس بالنجاسة الذاتية فلا يقبل التنجس بالنجاسة العرضية كما ان الدم النجس لا يتنجس بملاقاة البول مثلا (و اخرى) بأنه على تقدير تنجسه بملاقاة النجس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۵۶

لا يقبل التطهير كما ان الدم لو قيل بتنجسه بملاقاته مع البول لا يطهر بالتطهير.

بل المستفاد من دليله هو وجوب ازالة عين النجاسة عن بدن الميت معللا بان وجوب تغسيله انما هو لأجل إزالة النجاسة عنه، و مع وجوب إزالة النجاسة الحكمية- أعنى بها الخبيثة الحاصلة بالموت و صيرورته ميتة و كذا الحدثية الحادثة بالموت أيضا- تكون ازالة عين الخبث عنه اولى بالوجوب، و على ذلك فيكفى إزالة عين الخبث عنه- و لو بغير الماء- كما يؤيده ما فى خبر عمار عن الصادق عليه السلام، و فيه:

ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره- حيث جعل عليه السلام تنقية الدبر عما خرج منه بالخرقة بمعنى ازالة عين ما خرج منه و لو بغير الماء، و حينئذ لا يجب تطهيره عن النجاسة العرضية بالماء أصلا، فضلا عن وجوب غسل كل عضو منه قبل الشروع فى غسله (بالضم) فضلا عن وجوب غسل جميع أعضائه قبل الشروع فى تغسيله- هذا- و لكن الظاهر كون هذا مخالفا مع ما ذهب اليه المشهور بل لعل الإجماع على خلافه، و سنوضح ما هو الحق فى ذلك، هذا ما ظهر لى من عبارة المعتبر و الذكرى.

و لكن الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة استفاد من عبارتهما الاستدلال بوجوه ثلاثة و هى توقف تطهير الميت على ازالة النجاسة عن بدنه، و أولوية ازالة النجاسة العينية عن إزالة النجاسة الحكمية، و صون ماء الغسل عن النجاسة، و قال بان مقتضى الأول و الأخير هو الوجوب الشرطى، و مقتضى الثانى هو الوجوب النفسى.

(و كيف كان) فقد استشكل على وجوب تطهيره بوجهين (أحدهما) ان بدن الميت قبل الغسل ميتة نجس العين- بناء على المشهور من نجاسته كسائر الميتات الا انه قابل للتطهير بالتغسيل و لا يتصور تطهيره من نجاسته العرضية قبل تغسيله، لان نجس العين لا يطهر و لا يصح تطهير الدم مثلا عن تنجسه بالبول، قال فى كشف اللثام:

بدن الميت نجس منجس للماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممتنع الا ان تجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى و لم يعهد (انتهى).

و أجيب عنه بأن النجاسة و الطهارة أمران توقيفيان فلا استحالة فى ان يتأثر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۵۷

بعض أعيان النجاسات بملاقاته لنجاسة أخرى و كان مما يرتفع أثره بغسله بالماء فلا مانع عن صحة الالتزام به إذا دل عليه الدليل (و لا يخفى) ان ما ذكر فى الجواب و و ان لم يكن ممتنعا عقلا، لكن الإنصاف انه لم يعهد ذلك شرعا مع ما فى قيام الدليل عليه- كما ستعرف- (و ثانيهما) ان ازالة النجاسة العرضية عن بدنه ممتنعة لملاقاة ماء الإزالة لبدنه المفروض كونه نجس العين قبل التغسيل (و أجيب عنه) بأنه بعد إزالة النجاسة عن بدن الميت قبل تغسيله و قيام الإجماع بل الضرورة على طهره بالتغسيل و لو كان ملوثا قبله بالنجاسة العرضية يدور الأمر حينئذ بين أحد أمور: اما عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية، أو عدم انفعال ماء الإزالة عن ملاقاة نجس العين اعنى الميت قبل تغسيله، أو كفاية صب واحد لرفع النجاسة العينية و العرضية، و الأول ضعيف بما ثبت من انفعال الأعيان النجسة بملاقاة نجاسة أخرى عند الاختلاف فى الحكم كما فى مثل الاستنجاء بالاستجمار، حيث انه لا يكفى الاستجمار مع ملاقاة نجاسة خارجية للمحل، فيدور الأمر بين أحد الأمرين الآخرين، و حيث لا مرجح لأحدهما على الأخر فيرجع الى الأصل الجارى فى المقام و هو أصالة بقاء النجاسة العرضية بعد صب الماء عليه لتغسيله، فيتعين الأخذ بالاحتمال الثانى عملا- اعنى عدم انفعال ماء الإزالة عن ملاقاة الميت حال نجاسته الذاتية- هكذا افاده الشيخ الأكبر (قده).

و الأقوى فى النظر بالنسبة الى هذا الترديد و الدوران كفاية الصب الواحد للغسل الرافع للنجاسة العرضية و الغسل- بالضم- الرافع للنجاسة الذاتية لأن وجوب الإزالة توصلى لا يتوقف حصولها على القصد، فلو غسل البدن بقصد غسل الميت تتحقق الإزالة جزما فيرتفع التكليف بها لحصول الغرض كما يرتفع التكليف عن الغسل لحصول الامتثال اللهم الا ان يدل دليل على اشتراط صحة تغسيله بإزالة النجاسة عن بدنه قبل غسله تعبدا.

و ما يستدل به أو يمكن الاستدلال به اما دعوى الإجماع على اشتراطها أو الاخبار الدالة على ان غسل الميت مثل غسل الجنابة أو انه هو هو، أو الاخبار الواردة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۵۸

فى كيفية غسله من الأمر بانقاء بدنه عن النجاسة أو ازالة النجاسة عنه أو غسل فرجه ثلاثا قبل كل غسل كغسل يديه.

و شي‌ء منها لا يثبت اشتراط صحة غسله- بالضم- اما الإجماع فلعدم الوثوق بإرادة المجمعين أزيد من ازالة العين و لو بغير الماء، و اما الاخبار الدالة على ان غسله مثل غسل الجنابة أو عينه فهى لا تفيد وجوب اجراء الماء على المحل المتلطخ بالنجاسة من بدنه تعبدا بعد ازالة عينها عنه من دون ان يفيده التطهير الا على القول بعدم النجاسة الذاتية بطر و الموت و هو مما لا يمكن القول به بل لعل الإجماع على خلافه، و اما الاخبار الواردة فى كيفية غسله فلا يدل على وجوب تطهيره بالماء بعد ازالة العين عنه، كيف و قد عرفت ان فى موثقة عمار وضع الخرقة على اليدين لانقاء دبره، و ما ورد من الأمر بغسل الفرج ثلاثا قبل كل غسل محمول على الاستحباب كما سيظهر، فليس فى البين شي‌ء يمكن ان يستظهر منه وجوب اجراء الماء على بدنه بعد زوال النجاسة عنه (و منه يظهر) ان الأقوى بناء على اعتبار اجراء الماء على المحل المتلطخ من بدنه بالنجاسة بعد زوالها عنه هو كفاية إجرائه على كل عضو قبل الشروع فى تغسيله، و لا يحتاج الى صب الماء على جميع بدنه قبل الشروع فى غسله كما فى غسل الجنابة أيضا، و قد مر الكلام فى ذلك مستوفى فى مبحث غسل الجنابة.

[مسألة (۲) يعتبر فى كل من السدر و الكافور]

مسألة (۲) يعتبر فى كل من السدر و الكافور ان لا يكون فى طرف الكثرة بمقدار يوجب إضافته و خروجه من الإطلاق و فى طرف القلة يعتبر ان يكون بمقدار يصدق انه مخلوط بالسدر أو الكافور و فى الماء القراح يعتبر صدق الخلوص منهما، و قدر بعضهم السدر برطل و الكافور بنصف مثقال تقريبا لكن المناط ما ذكرنا.

فى هـذه المسألـة أمور (الأول) انه قد وقع الخلاف فى التعبير عن مقدار ما يعتبر من السدر و الكافور فى غسل الميت، فالمعروف مـا فى المتن من اعتبـار عـدم خروج المـاء عن الإطلاـق مع حصول صـدق اسم الخليـط و ذلـك لوضوح اعتبار الماء المطلق فى الغسل فلا يصح مع خروج الماء عن صفة الإطلاق كما لا يكفى كون الخليط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۹

قليلا جدا بحيث لا يصدق على الماء انه ماء فيه شىء منهما (و يدل على ذلك) صحيح ابن مسكان، و فيه، اغسله بماء و سدر ثم اغسله على اثر ذلـك بمـاء و كافور و ذريرة ان كانت (الحـديث) و صـحيح يعقوب، و فيه و يجعل فى الماء شـىء من السـدر و شىء من الكافور.

خلافا للمحكى عن المـدارك و الـذخيرة و الحـدائق فجوزوا بالماء الـذى يصـير مضافا بإدخال السـدر فيه، و نسب الى المفيـد و سلار أيضا، لأن المفيد قدر السدر برطل و سـلار قدره برطل و نصف، بناء على ان الرطل من السدر يوجب اضافة الماء المختلط به، و مال إليه فى الجواهر بعض الميل (و يستدل له) بإطلاق خبر الكاهلى، و فيه:

ثم ابدء بفرجه بماء السدر و الحرض فاغسـله ثلاث غسـلات و أكثر من الماء فامسح بطنه مسـحا رفيقا ثم تحول الى رأسه و ابدء بشـقه الأـيمن- الى ان قـال- و اغسـله غسـلا ناعمـا (الحـديث) فإن إطلاق قوله عليه السـلام بماء السـدر يشـمل ما إذا صار الماء مضافا- لو لم ندع أظهريته فيه- (و صـحيح الحلبى) و فيه: ثم تبدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده و ابدء بشقه الأيمن- الى ان قال- فإذا فرغت من غسـله بالسـدر فاغسله مرة أخرى بماء و كافور و شـىء من حنوطه ثم اغسـله بماء بحت مرة أخرى حتى إذا فرغت من ثلاث غسـلات جعلته فى ثوب نظيف. فان الظاهر من قوله عليه السـلام غسـله بالسدر هو شـموله للماء المضاف بسبب الاختلاط بالسدر.

و أظهر من هـذين الخبرين خبر يونس، و فيه: ثم اغسـل رأسه بـالرغوة و بـالغ فى ذلـك و اجتهـد ان لاـ يـدخل المـاء منخريه و مسامعه (الحديث) فان الغسل بالرغوة لا يكون الا بالمضاف بل لعله لا يصدق عليه الغسل بالماء المضاف أيضا.

و الأقوى هو القول الأول للأصل- أى قاعـدة الاشـتغال- و تنزيل غسل الميت منزلـة غسل الجنابة، بل التعبير بأنه هو هو مع القطع باعتبار الماء المطلق فى غسـلها، و لا ظهرية صـحيح ابن مسـكان و صـحيح سليمان بن خالد فى دلالتهما على اعتبار الماء المطلق فيما يختلط بالسدر، و تقييد ما استدلوا به على الاجتزاء بالماء المضاف-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۰

لو سـلم دلاـلته على الاـجتزاء به بالإطلاق مع إمكان دعوى انصـرافه الى الماء المطلق- لما فى نفس الاخبار التى اسـتدلوا بها مما يظهر منه ارادة خصوص الماء المطلق المختلط بالسدر كما فى خبر الكاهلى من قوله عليه السـلام فاغسله بماء من قرنه الى قدمه، و و ظهور ما فى صـحيح الحلبى من قوله عليه السـلام فإذا فرغت من غسـله بالسدر فاغسـله مرة أخرى بماء و كافور و بشـىء من حنوطه ثم اغسـله بماء بحت غسـلة أخرى. إذ الظاهر ان الغسـلة الأولى بالسدر كالغسـلة الثانية بالماء الذى فيه شىء من الكافور و الثالثة التى بالماء البحت، و من المعلوم ظهوره فى إرادة الغسل بالماء المطلق فى الغسلتين الأخيرتين فتكون الغسلة الأولى مثلهما.

و امـا الغسـل بـالرغوة، المـأمور به فى خبر يونس فلاـ ينفـك عن صب الماء بعـده لازالـة الرغوة فهى ليست مما يغسل بها بل مما يمسـح بها فيكون حكمها حكم نفس السـدر فالغسل بها أنما هو الغسل بالماء المسـبوق بالمسح بها، و على تقدير تسـليم الظهور فلاـ بـد من تقييـد ذلـك بأدلـة القول الأـول (و توهم) كون المطهر للميت هو الغسـلة الأخيرة التى بالماء القراح و ان الغرض من الأولين التنظيف و حفظ البـدن من الهوام بالكافور لان رائحته تطردها- كما احتمله الشـهيد (قده) فى الذكرى- (بعيد) فى الغاية مخـالف مع مـا هو الظاهر من تلك الاخبار من اعتبار ثلاث غسـلات فى غسل الميت (و بالجملـة) فلا محيص عن الالتزام باعتبار

بقاء إطلاق الماء، و هذا فى الماء المختلط بالكافور لعله أظهر بل لم يقع خلاف فيه، و انما الخلاف فى خصوص ماء السدر.

و المنسوب الى المفيد فى المقنعة إيجاب كون السدر بقدر الرطل كما ان المحكى عن القاضى فى المهذب إيجاب كونه بقدر رطل و نصف، و لم يظهر مرادهما من الرطل و انه هل هو العراقى منه أو غيره كما لا- صراحة فى كلامهما فى إرادة وجوب ذلك و لم يعلم دليل لهما على ذلك على تقدير إرادتهما الإيجاب بل و لا- دليل على رجحانه أيضا- و ان لم يكن بأس باستعماله إذا لم يوجب ذلك اضافة الماء- و نسب فى الشرائع إيجاب سبع ورقات من السدر الى القيل و صرح شراحه بعدم ظهور قائله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۱

و ليس له دليل أيضا إلا ما ورد فى خبر معاوية بن عمار، قال أمرنى أبو عبد اللّه عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم اغسل رأسه بالسدر و لحيته ثم أفيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالماء بالكافور و بالماء القراح و اطرح فيه سبع ورقات سدر (و خبر عبد اللّه بن عبيد) سئل عن الصادق عليه السلام عن غسل الميت، قال عليه السلام يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر.

و هذان الخبران- كما ترى- يدلان على طرح سبع ورقات السدر فى الغسلة الثالثة التى هى بالماء القراح، و اين هذا من تحديد مقدار السدر المعتبر طرحه فى الماء فى الغسلة الاولى، مع ما فى سند الخبر الأول من التشويش، هذا ما قيل فى تحديد مقدار الخليطين فى طرف الكثرة.

و اما فى طرف القلة فظاهر غير واحد من العبارات هو اعتبار كون السدر بقدر يصدق على الماء المطروح فيه انه ماء السدر، و قد عرفت انه بهذا التعبير أيضا ورد النص فى غير واحد من الاخبار، و الظاهر عدم تحقق صدقه كذلك بطرح أقل المسمى من السدر فى الماء- و ان اكتفى فى الإضافة بأدنى الملابسة بل لا بد فى تحققه من طرح ما به يصدق على الماء انه ماء السدر- خلافا لصريح الشهيدين و المحقق الثانى من الاكتفاء فيه بطرح مسماه، و ربما يستدل له بصحيح ابن مسكان المتقدم الذى فيه: اغسله بماء و سدر ثم اغسله على اثر ذلك بماء و كافور.

(و لكن الأقوى هو الأول) و ذلك لتقييد ما فى الصحيح بما فى الاخبار الأخر المعبر فيها بماء السدر أو بالسدر، ضرورة عدم صدق شيء منهما على ما فيه أقل المسمى من السدر، و يمكن حمل عبارات من عبر بأقل المسمى على المسمى عند اضافة الماء اليه كما قيل فى محتمل عبارة الشرائع من ان مراده بقوله و أقل ما يلقى فى الماء من السدر ما يقع عليه الاسم ان المراد ما يقع عليه اسم ماء السدر فيكون أقل ما يعتبر من السدر بمقدار لا يستهلك بعد إلقائه فى الماء- و ان لم يصدق عليه اسم المخلوط بالسدر أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۲

(الأمر الثانى) المحكى عن جماعة من القدماء اعتبار كون الكافور من جلاله، و المراد به هو غير المطبوخ منه المعبر عنه بالخام، حيث انه قيل ان الكافور صمغ يؤخذ من الشجر فما كان منه قطعا كبارا لا يحتاج الى الطبخ و ما كان من صغاره الملقى فى التراب يؤخذ و يطرح فى القدر و يغلى، و يستدل لعدم الاجتزاء بالمطبوخ منه تارة بأنه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه. و اخرى بحصول العلم العادى بتنجسه لكون طابخه من الكفار (و أنت ترى) ما فى الوجهين من الوهن حيث لم يعلم بطبخه بلبن الخنزير و لا- بكون طابخه كافرا و لا بمباشرته له على تقدير كونه كافرا، و لذا لم يفصل المتأخرون بين المطبوخ و غيره، و قيل و ربما يحكم باستحباب الخام للخروج عن الخلاف و لشبهة النجاسة، و لا يخفى انهما مما لا يثبت بهما الاستحباب و ان كانا كافيين لحسن الاحتياط.

(الأمر الثالث) يعتبر فى الماء القراح صدق اسم الخلوص عن السدر و الكافور و ان خالطه شىء أخر على وجه لا يخرج به عن الإطلاق (و ربما يتوهم) عدم جواز التغسيل بماء السيل و نحوه مما خالطه شىء من الطين و نحوه بتوهم انسباق الخلوص عن كل شىء من إطلاق الماء الخالص (و لا يخفى ما فيه) فان المنسبق منه بقرينة المقابلة هو الخلوص عن خصوص السدر و الكافور، و يؤيده الأمر بغسله بالماء فى الغسل الثالث من دون توصيفه بالقراح فى بعض الاخبار.
(الأمر الرابع) هل المراد بالخلوص عن الخليطين هو اعتبار خلوص الماء منهما على وجه العزيمة، أو المراد عدم اعتبار الخليط فى هذه الغسلة فيكون ذكر الخلوص على وجه الرخصة، وجهان، أقواهما الأول و ذلك لظهور الخلوص فى كون عزيمة، و يؤيده الأمر بغسل الإناء و اليدين من ماء السدر و الكافور، لكن فى خبر ابن عمار و خبر ابن عبيد المتقدمين الأمر بطرح سبع ورقات السدر فيه، و لكنك قد عرفت ما فى سند الأول من التشويش مضافا الى ان أوراق السدر لا يخرج الماء بإلقائها فيه عن الخلوص، و عليه فلا يبعد القول باستحباب طرحها أخذا بظاهر الخبرين بعد حملهما على الاستحباب.

(الأمر الخامس) قد مر فى الأمر الأول انه نسب الى المفيد (قده) تقدير السدر برطل و الى سلار تقديره برطل و نصف و لم يعرف على شىء منهما دليل، و حكى عن الفقيه و المقنعة و المراسم تقدير الكافور بنصف مثقال، و ظاهر هذه الحكاية هو اعتبار كون قدر الكافور نصف مثقال تحقيقا، الا ان المصنف (قده) أسنده إلى التقريب (و كيف كان) فليس لهذا التحديد أيضا وجه سوى ما فى موثقة عمار، ففيها: و تجعل فى الجرة من الكافور نصف حبة، بناء على كون المراد من الحبة ما يكون على وزن مثقال، لكن لم يعلم ذلك منها، و فى رواية يونس عنهم عليهم السلام: و الق فيه حبات كافور، و فى خبر مغيرة ان أمير المؤمنين عليه السلام غسل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بالسدر ثم بثلاثة مثاقيل من الكافور، و لا يعبد ان يكون ما فى موثقة عمار أقل ما يجزى منه و ما فى الأخيرين من باب الفضل و الندب، و لا بأس بالقول به.

[مسألة (۳) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا]

مسألة (۳) لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و ان كان مستحبا و الاولى ان يكون قبله.
المنسوب الى ابى الصلاح و ظاهر المفيد و ابن البراج هو وجوب وضوء الميت، و يستدل له بخبر ابن عبيد المتقدم، و فيه: يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ثم يوضأ وضوء الصلاة (الحديث) و خبر حريز، و فيه: الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلاة (و مرسل ابى خيثمة) عن الصادق عليه السلام قال ان ابى أمرنى أن اغسله إذا توفى و قال لى اكتب يا بنى ثم قال إنهم يأمرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابى و لست أعدو قوله، ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضأه وضوء الصلاة ثم تأخذ ماء و سدرا (الحديث).
و خبر معاوية بن عمار قال أمرنى الصادق عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه ثم اغسله بالأشنان ثم اغسل رأسه بالسدر ثم أفيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالكافور و بالماء القراح و اطرح فيه سبع ورقات سدر.
و هذا الخبر- كما ترى- يشتمل على غرائب مثل تولى غير الامام لتغسيل الامام

و اشتماله على عصر البطن مع النهى عنه فى غيره من الاخبار و اشتماله على عدم الترتيب المعهود بين الغسلات الثلاث و غير ذلك مما يظهر بالتأمل فيه. و ظاهر هذه الاخبار- لو قيل به- هو وجوب الوضوء قبل الغسل، و به صرح فى مصباح الفقيه عند

شرحه عبارة الشرائع، حيث يقول (و فى) وجوب (وضوء الميت) قبل الغسل (تردد).
لكن ليس فى المحكى عمن ينسب اليه الوجوب تخصيص ذلك به و لذا صرح المصنف (قده) بعدم وجوبه قبل الغسل و بعده، و استدلوا أيضا بعموم ما ورد من ان فى كل غسل وضوء إلا غسل الجنابة كمرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام.
(و المشهور بين الفقهاء) هو عدم الوجوب و استدل له بأصالة البراءة و خلو أكثر الأخبار المعتبرة عنه مع انها فى مقام البيان و تعرضها لذكر جملة من المستحبات، و اشعار بعض الاخبار بعدم وجوبه بل و دلالته عليه كصحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت، أ فيه وضوء الصلاة أم لا، قال غسل الميت يبدء بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر (الحديث) فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع كون السؤال عنه كالصريح فى عدم وجوبه، و بما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو مع ما يدل على عدم الوضوء فى غسل الجنابة، كل ذلك مع ضعف ما استدل به للوجوب سندا و دلالة، لوهن دلالتها عليه بكثرة ذكر المستحبات فى سياق ذكر الوضوء الموجبة لضعف دلالة الأمر به على الوجوب فلا يستفاد منها أزيد من الرجحان، مع اعراض المشهور عن العمل بها، و اما ما دل على وجوب الوضوء فى كل غسل عدا غسل الجنابة فلا ربط له بالمقام لظهور كونه فى مقام بيان عدم اجتزاء ما عدا غسل الجنابة عن الوضوء لما يشترط فيه الطهارة فلا يدل على وجوبه فى غسل الميت الذى هو واجب نفسى، مضافا الى معارضته مع ما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة أو انه هو، مع عدم وجوب الوضوء فيه، و ان كان الأقوى عدم دلالة ذلك على عدم وجوب الوضوء فيه أيضا.
(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من عدم وجوب الوضوء لا قبل الغسل و لا بعده لعدم قيام الدليل عليه و ضعف ما تمسك به له سندا و دلالة، بل لم يظهر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۵
قائل به و انما نسب الى المفيد و سلار و لم يثبت، نعم أسنده فى كشف اللثام الى صريح النزهة و ظاهر الاستبصار و الكافى.
ثم انه على القول بالوجوب ينبغى القول بتقديمه على الغسل لتصريح جملة من الاخبار المتقدمة عليه، لكن الظاهر من القائل به هو الإطلاق، هذا تمام الكلام فى وجوبه، و المشهور بين المتأخرين استحبابه للأخبار المتقدمة الظاهرة فى الوجوب بعد حملها على الاستحباب، و ربما يتأمل فى استحبابه أيضا للتردد فى أصل مشروعيته بعد طرح الأخبار الظاهرة فى الوجوب بالاعراض عنها و المناقشة فى ظهور ما يدعى ظهوره و ما مر من تشبيهه بغسل الجنابة مع عدم استحباب الوضوء فيه و استمرار الترك من الفرقة الناجية مع ملازمتهم لغيره من المستحبات (و لا يخفى) انه مع ذلك كله يكون الإتيان به أحوط لما فيه من شبهة الوجوب و عدم معارضتها مع احتمال الحرمة لكون منشاها التشريع لا النهى عنه فى الاخبار، و التشريع منتف مع إتيانه برجاء مطلوبيته على سبيل الاحتياط، و الأولى إتيانه قبل الغسل لما عرفت من دلالة الأخبار المتقدمة عليه.

[مسألة (۴) ليس لماء غسل الميت حد]

مسألة (۴) ليس لماء غسل الميت حد بل المناط كونه بمقدار يفى بالواجبات أو مع المستحبات، نعم فى بعض الاخبار ان النبى صلى الله عليه و آله اوصى إلى أمير المؤمنين عليه السلام ان يغسله بست قرب و التأسى به صلى الله- عليه و آله حسن مستحسن و فى خبر الصفار قال كتبت الى ابى محمد- يعنى العسكرى عليه السلام- كم حد الماء الذى يغسل به الميت كما رووا ان الجنب يغسل بستة أرطال و الحائض بتسعة أرطال فهل للميت حد من الماء الذى يغسل به، فوقع عليه السلام: حد غسل الميت ان يغسل حتى يطهر إنشاء اللّه تعالى (و فى الفقيه) بعد نقله للخبر المذكور قال هذا التوقيع فى جملة توقيعاته عليه السلام الى محمد بن الحسن الصفار عندى بخطه عليه السلام فى صحيفة (انتهى).

و به افتى غير واحد من الأصحاب، ففى المعتبر: قيل يغسل الميت بتسعة أرطال كالجنب لما روى عنهم عليهم السلام ان غسل الميت كغسل الجنابة، و الوجه انقائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۶

لكل غسلة من غير تقدير (انتهى) و عن الذكرى: و لا حد فى ماء الغسل غير التطهير (انتهى) و عن ظاهر المفيد (قده) انه صاع لغسل الرأس و اللحية بالسدر ثم صاع لغسل البدن بالسدر، و حكى فى المعتبر عن بعض الأصحاب ان لكل غسلة صاعا، و فى الحدائق انه مختار العلامة فى النهاية، و قال و ربما ظهر من هذه الأقوال عدم اجزاء ما دون ذلك، هذا.

و فى صحيح حفص البخترى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لعلى عليه السلام إذا أنا مت فاغسلنى بسبع قرب من بئر غرس، و فى خبر فضيل قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام جعلت فداك هل للماء الذى يغسل به الميت حد محدود، قال عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال لعلى عليه السلام إذا أنا مت فاستق لى ست قرب من ماء بئر غرس فاغسلنى- و غرس بفتح الغين المعجمة و سكون الراء و السين المهملتين بئر فى المدينة قال فى الذكرى و كانت فى منازل بنى النضير.

و فى خبر الكاهلى: و أكثر من الماء، و فى موثق عمار: لكل من المياه الثلاثة جرة جرة، و فى الفقيه ثم يغسل رأسه و لحيته برغوة السدر و بعده بثلاث حميديات- الى ان قال- ثم يغسله بثلاث حميديات من قرنه الى قدمه، و الحميدى إبريق كبير اشتهر باسم صانعه الحميد و كان فى عصر الرضا عليه السلام الى زمن الصدوق متداولا بين الناس.

و المستفاد من هذه الاخبار هو عدم حد لازم لماء غسل الميت بحيث لا يجوز الزيادة و النقصان عنه، مع رجحان كونه كثيرا بما ذكر حده فى هذه الروايات، بل لعل الظاهر استفادة رجحان كثرة الماء و لو لم يكن بقدر واحد من هذه المقادير كما يدل عليه خبر الكاهلى المعبر فيه بالأمر بالإكثار مطلقا، و فى الحدائق حكم باستحباب إكثاره و جعل ذلك من مستحبات الغسل، و عليه فلا يحتاج فى إثبات حسنة بحسن التأسى- كما فى المتن- بل يصح الحكم باستحبابه بتلك الاخبار، و اللّه العالم.

[مسألة (۵) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره]

مسألة (۵) إذا تعذر احد الخليطين سقط اعتباره و اكتفى بالماء القراح بدله و ان تعذر كلاهما سقطا و غسل بالقراح ثلاثة أغسال و نوى بالأول ما هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۶۷

بدل السدر و بالثانى ما هو بدل الكافور.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا تعذر احد الخليطين أو كلاهما فلا إشكال فى سقوط اعتبار المتعذر منهما لاستحالة تعلق التكليف بالمتعذر، و هذا ظاهر، و لا إشكال فى بقاء التكليف بالغسل بالماء القراح فى الجملة. و فى الحدائق: ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوب التغسيل بالماء القراح فيما إذا عدم الخليطان، و انما الخلاف فى وجوب غسلة واحدة أو ثلاث غسلات، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده بين كل من تعرض لذلك من الأصحاب، فاحتمال القول بالانتقال الى التيمم لا التفات اليه.

(و ربما يقال) بإشعار عبارة المبسوط و السرائر بعدم الوجوب حيث ان فيهما انه لا بأس بالغسل بالماء القراح، و لكنه فى النسبة تأمل لأن عبارة المبسوط على ما يحكى عنه فى مفتاح الكرامة هكذا:- لا بأس بتغسيله ثلاثا بالقراح- و هى و ان كانت مشعرة بعدم الوجوب لكن فى التغسيل ثلاث مرات لا- نفى أصل وجوب التغسيل، و فى الجواهر دعوى ظهور ما حكى عنهما فى الوجوب معللا- بأنه متى جاز هنا وجب ثم أمر بالتأمل، و لعل وجهه ظاهر إذ لا ملازمة هنا بين الجواز و بين الوجوب أولا، و مع

تسليمها فهى لا توجب ظهور كلامهما فى الوجوب على تقدير ثبوتها، لكن الكلام فى صحة ما حكى عنهما بعد ما عرفت مما حكاه عنهما فى مفتاح الكرامة.

لكن فى الحدائق مال الى القول بسقوط الغسل بالكلية بعض الميل و ان لم يتجرء بالإفتاء به صريحا، قال: ربما لاح من بعض الاخبار سقوط الغسل بالكلية فى هذه الصورة- أى صورة فقد الخليطين- مثل موثقة عمار قال قلت للصادق عليه السلام ما تقول فى قوم كانوا فى سفرهم يمشون على ساحل البحر فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراة ليس عليهم الإزار كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس عليهم فضل يلفونه فيه، فقال عليه السلام يحفر له و يوضع فى لحده و يوضع اللبن على عورته ليستر عورته باللبن ثم يصلى عليه و يدفن، ثم نقل خبر محمد بن مسلم قريبا من الموثقة، و قال فى تقريب الاستدلال ان ترك التعرض لذكر الغسل يدل على عدم وجوبه، و الظاهر انه لا وجه لسقوطه الا فقد الخليطين فان ظاهر تلك الحال يشهد بتعذر وجوده

و الا فمجرد كونه عريانا لا يمنع من وجوب غسله سيما و هم على ساحل البحر.

(و لا يخفى ما فى كلامه) مما لا يحتاج الى البيان (و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى عدم سقوط الغسل بالكلية و انتقال التكليف الى التيمم.

(الأمر الثانى) اختلف فى ان الواجب من الغسل حينئذ هل هو مرة واحدة أو ثلاث غسلات على قولين، فالمحكى عن المعتبر و النافع و مجمع البرهان و المدارك و ظاهر الذكرى هو الأول و استدل له بان المراد بالسدر هو الاستعانة على ازالة الدرن و بالكافور تطييب الميت و حفظه باستعمال الكافور من إسراع التغيير و لأجل حفظه من الهوام، و مع عدمهما فلا فائدة فى تكرار الماء (و لا يخفى ما فيه) لعدم تعرض الاخبار لما ذكر من العلة فى إيجاب التغسيل بالخليطين أولا، و انه على تقدير ثبوتها تكون حكمة التشريع التى لا يعتبر فيها الاطراد ثانيا، فهذا الاستدلال ليس بشى‌ء.

و عن العلامة فى غير واحد من كتبه و المحقق و الشهيد الثانيين هو الثانى- و هو وجوب ثلاث غسلات.

و استدل له بوجوه (الأول) ما حكى عن الرياض من ان المأمور به شيئان متمايزان- و ان امتزجا فى الخارج لا ان كل واحد جزء للواجب، و من المعلوم ان سقوط احد الواجبين بالتعذر لا يلازم سقوط الأخر إذا لم يكن متعذرا، و الذى يدل على كون الواجبين فى المقام كذلك هو ظهور كثير من الاخبار فيه مثل قوله عليه السلام فى صحيحة ابن مسكان: غسله بماء و سدر، و ليس الاعتماد فى إيجاب الخليط على ما دل على الأمر بتغسيله بماء السدر حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف اليه، و مع تسليمه فلا نسلم فوات الكل بفوات الجزء.

(و لا يخفى ما فيه) لان مرجع التركيب العطفى اعنى قوله بماء و سدر فى المقام هو التركيب الإضافى أعنى قوله ماء السدر و ذلك للفرق البين بين قولنا ماء السدر و ماء الرمان حيث ان مصحح الإضافة فى الأول هو امتزاج الماء بالسدر و فى الثانى خروج الماء من الرمان بالعصر، فماء السدر بالإضافة ليس الا الماء و السدر بالعطف،

لكن مع الامتزاج لا لحاظ كل واحد مستقلا على نحو الانفراد بل من حيث الهيئة الاجتماعية التى بها يصير المجموع كلا و كل واحد منهما جزء منه و هذا أيضا ينشأ من الفرق البين و بين اغسله بماء و اغسله بسدر و بين اغسله بماء و سدر حيث ان كل واحد من الماء و السدر فى الأول ملحوظ بالاستقلال فى الصورة الأولى بخلاف الصورة الأخيرة حيث انه ملحوظ على نحو الانضمام و الامتزاج، و هذا ما قلنا من ان مرجع التركيب العطفى فى المقام الى التركيب الإضافى و بالعكس.

ثم لا يخفى ما فى قوله: و بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء حيث ان فواته بفوات الجزء من الضروريات غير قابلة للإنكار اللهم الا ان يقوم دليل على ثبوت حكم الكل لجزئه عند تعذره غير الدليل الدال على ثبوت حكمه مثل قاعدة الميسور و نحوها و هو رجوع عن ذاك الدليل كما لا يخفى، و بالجملة فهذا الدليل ليس بشىء.

(الثانى) قاعدة الميسور المستفادة من العلوى المبارک: الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرک كله لا يترک كله و (نوقش) فى الاستدلال بها فى المقام (تارة) بضعف السند (و اخرى) بعدم جريانها عند تعذر الشرط بناء على كون الواجب فى المقام هو الغسل بالماء المشروط بالخليطين بحيث يكون المأمور به و هو الغسل واحدا و متعلقة أيضا واحدا فى الخارج و هو الماء المقيد- و ان كان منحلا الى جزء ذهنى لكنه جزء تحليلى لا تشمله أخبار القاعدة، اما قوله عليه السلام ما لا يدرک كله لا يترک كله فواضح، حيث انه ظاهر فى المركب الخارجي الذى تعذر بعض اجزائه، و اما قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور و قوله صلى اللّه عليه و سلم إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فلانصرافهما الى ما كان الميسور و المستطاع مما يعد من مراتب المعسور و المتعذر، و من الواضح ان فاقد الشرط بالنسبة إلى واجده لا يكون كذلک فلا يقال ان الرقبة الكافرة من مراتب الرقبة المؤمنة و لا الحيوان الناهق من مراتب الحيوان الناطق، بل يعدان متباينين، و الرقبة المطلقة أو الحيوان الناطق، لا يكون موجودا خارجيا و على تقدير وجوده لا يكون ميسور الرقبة المؤمنة أو الحيوان الناطق هذا.

و لكن الحق صحة جريان القاعدة- أعنى المستفادة من قوله عليه السلام الميسور

لا يسقط (إلخ) و قوله (ص) إذا أمرتكم (إلخ)- فى صورة تعذر الشرط و ان اختص مثل قوله عليه السلام ما لا يدرک كله (إلخ) بصورة تعذر الجزء، و ذلک لان المناط فى القاعدة هو كون المتيسر معدودا من مراتب المتعذر عرفا من غير فرق بين ما إذا كان المتعذر هو الجزء أو الشرط، لكن إحراز ذلک عرفا قد يكون جليا و قد يكون خفيا كما انه قد يكون عدمه عند العرف مبينا، ففى صورة تبين الصدق وجودا و عدما لا إشكال فى الحكم، و فى صورة الشک يحتاج الى عمل الأصحاب و ذلک لا من جهة الحاجة الى جبر ضعف السند- كما يدار فى الالسن- بل لإحراز كون الميسور من مراتب المعسور فى مورد عملهم لكونهم من أهل العرف، و لا شبهة فى المقام فى العمل بالقاعدة و لو مع الشک فى كون الماء الخالص من مراتب ماء السدر أو الكافور، و قد مر البحث عن هذه القاعدة فى هذا الكتاب مرارا و استوفينا الكلام فيها فى الأصول، فتحصل انه لا بأس بالتمسک بالقاعدة فى المقام لإثبات وجوب الغسلات الثلاث بالماء القراح.

(الوجه الثالث) ما ورد فى حكم المحرم من انه كالمحل فى الغسل و غيره الا انه لا يقرب اليه الكافور، فان وجوب تغسيل المحرم بالماء القراح بدلا من ماء الكافور لتعذر استعماله شرعا يقتضى وجوبه فى المقام بناء على كون التعذر العقلى كالتعذر الشرعى فيثبت فى العقلى ما ثبت فى الشرعى، كما انه لا إشكال فى كون الشرعى كالعقلى فيما ثبت للعقلى.

لكن الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة ناقش فيه و قال ان ما هو الثابت كون التعذر الشرعى كالعقلى دون العكس، مضافا الى احتمال مدخلية خصوصية المورد و هو إحرام الميت فى الحكم فلا يسرى منه الى التعذر العقلى (لكن الانصاف) كون التعذر بما هو تعذر موجبا للحكم فى المحرم و لازمه التعدى إلى التعذر العقلى بل لعل الحكم فيه اولى كما ان احتمال دخل خصوصية المورد ضعيف فى الغاية.

و قال فى المستمسک ينبغى ابتناء الخلاف المذكور على اعتبار إطلاق الماء فى الغسلتين الأوليين أو اعتبار إضافته فعلى الأول يتعين الأول و على الثانى يتعين

الثانى (أقول) و كان اعتبار اضافة الماء فى الغسلتين الأوليين لم يذهب الى و هم احد، و لعل ما ذكره مأخوذ من كلام الشيخ (قده) فى الطهارة، حيث يقول فيما إذا كان المفقود هو الماء و لم يكف الموجود منه الا لغسل واحد: فى وجوب استعماله قراحا أو وجوب خلطه بالسدر قولان، اختار الأول فى الذكرى لأنه أقوى فى التطهير و يتضح ذلك لو جوزنا كون ماء الخليطين مضافا (انتهى) لكن المذكور فى عبارة الشيخ (قده)- كما ترى هو الابتناء على جواز الإضافة لا اعتبارها، مع ما فيما افاده من الابتناء إذ على اعتبار الإضافة فى الغسلتين أيضا يصح التمسك بقاعدة الميسور لو فرض حكم العرف بكون المطلق منه من مراتب المضاف.

(و كيف كان) فالحق هو وجوب تغسيله بالماء القراح ثلاث مرات مرتين بدلا عن ماء السدر و الكافور و مرة بالأصالة.

(الأمر الثالث) انه بناء على ما تقدم من وجوب التغسيل بالماء القراح ثلاث مرات ففى لزوم مراعاة الترتيب فى النية و عدمه احتمالان، المصرح به فى جامع المقاصد هو الأول، و قال لا بد من تميز الغسلات بعضها عن البعض لوجوب الترتيب بينها و ذلك بالنية، و تأمل فى الجواهر فى ذلك بل قال: فيه منع، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) بان مقتضى قاعدة الميسور هو إتيان الميسور على النحو الذى يؤتى به عند الانضمام، و لازمه وجوب مراعاة الترتيب، و حيث لا مميز فى الخارج بين الغسلات لاشتراك الجميع فى كونها بالماء القراح تكون مراعاة الترتيب بالنية، الا ان يقال ان القدر المسلم من وجوب الترتيب انما هو مع وجود الخليطين و تغاير الغسلات بالمميز الخارجى، و مع انتفاء المغايرة بانتفاء الخليط فلا دليل على وجوب مراعاة الترتيب حتى تكون مراعاته بالنية، و مع الشك فى وجوبها يرجع الى البراءة، و هذا الأخير لا يخلو عن قوة.

[مسألة (۶) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات]

مسألة (۶) إذا تعذر الماء يمم ثلاثة تيممات بدلا عن الأغسال على الترتيب و الأحوط تيمم أخر بقصد بدلية المجموع و ان نوى فى التيمم الثالث ما فى الذمة من بدلية الجميع أو خصوص الماء القراح كفى فى الاحتياط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۲

فى هذه المسألة أمران (الأول) إذا تعذر غسل الميت اما لفقد الماء أو لعدم الغاسل أو لعدم قابلية الميت للغسل و لو بصب الماء عليه كالمجدور و المحروق و مقطع الأعضاء و نحو ذلك- يجب تيممه بإجماعنا كما عن غير واحد من الأصحاب أو بإجماع المسلمين عدا الأوزاعى- كما عن الخلاف و التهذيب- لخبر زيد بن على عليه السلام ان قوما أتوا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فقالوا يا رسول اللّه مات صاحب لنا و هو مجدور فان غسلناه انسلخ، فقال صلى اللّه عليه و سلم يمموه.

(و الاشكال) فى الاستدلال به بضعف سنده لكون الرواية من طريق الزيدية (مندفع) بانجباره بعمل الأصحاب على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر.

و فى دلالته (تارة) بكونه فى مورد المجدور و لا يتعدى عنه الى مورد تعذر الماء (و اخرى) بمعارضته مع صحيح ابن الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام فى ثلاثة نفر كانوا فى سفر أولهم جنب و الثانى ميت و الثالث على غير وضوء و حضرت الصلاة و معهم ماء يكفى أحدهم، من يأخذ الماء و يغتسل و كيف يصنعون، قال يغتسل الجنب و يدفن الميت و يتمم الذى عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز.

و يندفع الأول بالبناء على إلغاء خصوصية المورد لانسباق الذهن الى كون المدار فى وجوب التيمم هو تعذر الغسل من حيث هو تعذر بأى سبب حصل (و يندفع الثانى) باضطراب المعارض سندا و متنا لان المذكور فى التهذيب و ان كان متنه كما ذكر من قوله عليه السلام: و يدفن الميت، الا ان سنده فيه ضعف، حيث ان فى طريقه محمد بن عيسى و هو مشترك، و فيه أيضا إرسال،

حيث ان فيه عبد الرحمن عمن حدثه، و المذكور فى الفقيه و ان كان صحيحا سندا الا ان متنه ليس موافقا مع التهذيب بل هو هكذا:- و يدفن الميت بتيمم- و هذا كما ترى يعاضد الحكم بوجوب تيممه، فحيث ان الخبر مضطرب سندا و متنا فلا يصح جعله معارضا مع ما يدل على وجوب التيمم.

و استدل لوجوبه أيضا بعموم ما دل على بدلية التراب و انه احد الطهورين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۳

(و قد أورد عليه تارة) باختصاص مطهرية التراب باستعماله لرفع الحدث لا فى رفع الخبث، و غسل الميت انما هو لرفع نجاسته الحادثة بالموت على ما عليه السيد المرتضى (قده)- و اخرى- باختصاص بدليته بما إذا كان الماء مستقلا فى الرفع كما فى الوضوء و ما عدا غسل الميت من الأغسال لا فى غسله الذى يشترك فيه السدر و الكافور فى الرفع، حيث ان عموم دليل بدلية التراب عن الماء لا يدل على بدليته عنهما أيضا.

(و يندفع الأول) بأن غسل الميت كما هو رافع للخبث رافع للحدث أيضا كما دل عليه غير واحد من الاخبار من انه رافع لحدث الجنابة العارضة بالموت، فيمكن الالتزام بوجوب التيمم لحصول بدلية التراب فى رفع الحدث و ان لم يكن بدلا فى رفع الخبث، و يترتب على ذلك عدم ارتفاع نجاسته الحاصلة بالموت و ان ارتفع حدثه الحاصل به.

(و يندفع الثانى) بأن المستفاد من الأدلة طهورية الماء و استقلاله فى التطهير باستعماله اما مطلقا أو على وجه مخصوص كمزجه بالخليطين. فيكون الطهور فى صورة المزج هو الماء لا المجموع منه و الخليط، كما يشهد بذلك ما دل من الاخبار على انحصار الطهور فى الماء و التراب، مضافا الى إمكان فرض كون التيمم بدلا اضطراريا عن الغسل الاضطرارى، و ذلك فيما إذا تعذر الخليطان أيضا فإنه لا إشكال فى وجوب الغسل بالماء القراح- لو وجد- ففى صورة فقده ينتقل الحكم الى التيمم، و يترتب على ذلك أيضا عدم رفع النجاسة عن بدن الميت و عدم سقوط غسله إذا تحقق التمكن بعد ذلك من الماء و الخليط- كما سيأتى-، فالأقوى حينئذ وجوب التيمم إذا تعذر الماء.

(الأمر الثانى) اختلف فى وجوب تعدد التيمم بتعدد الأغسال، فالمحكى عن التذكرة هو ذلك و تبعه فى جامع المقاصد مستدلا بأنه بدل عن الأغسال المتعددة، و كون الأغسال فى قوة غسل واحد لا يخرجها عن التعدد و إذا وجب التعدد فى المبدل منه مع قوته ففى البدل الضعيف يكون اولى، و المحكى عن جماعة من متأخرى المتأخرين هو الأخير و نسبه فى الذكرى الى الأصحاب و فى كشف اللثام ادعى عليه الإجماع، و لعل منشأ القولين هو الاختلاف فى الأغسال الثلاثة، إذ فيها احتمالات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۴

(أحدها) استقلال كل واحد منها فى التأثير فى إزالة الخبث و الحدث عن الميت بان يكون كل واحد منها مؤثرا فى رفع مرتبة منهما غير مقيد بتأثير المتقدم عليه و المتأخر عنه، و ان كان الرفع المطلق متوقفا على تحقق الجميع، لكن لا لأجل توقف رفعه على تحقق الجميع من حيث المجموع بل لأجل كون كل واحد مؤثرا فى رفع شىء منهما بحيث يترتب أثره عليه عند تحققه، تحقق غيره أم لا، و إذا تحقق الأخير منها بحيث لا يبقى من الأغسال شىء يتحقق رفع الجميع بحيث لا يبقى من الحدث و الخبث شىء، و هذا معنى استقلال كل غسل من الأغسال الثلاثة فى التأثير (و يترتب عليه) وجوب كل منها مستقلا كما ان كل واحد منها يوجد مستقلا، فكل مستقل فى الوجوب و الوجود و التأثير و الأثر.

(و ثانيها) ان يكون المؤثر منها فى الرفع هو الأخير، و هو الحاصل بالماء القراح و يكون الأولان كالعلة المعدة فى حصول الأثر بالأخير، و اليه يرجع ما تقدم نقله عن المدارك من ان اثر التغسيل بماء السدر هو ازالة الوسخ عن بدن الميت و ان أثره بماء الكافور هو حفظه عن سرعة التغيير و هو أم الجسد، فالمؤثر فى رفع الخبث و الحدث عنه هو الغسل الأخير.

(و ثالثها) كون كل جزء منها جزء المؤثر فى الرفع و يكون ملاك الأمر بها امرا واحدا قائما بالمجموع المركب منها و لكل واحد منها دخل فى تحققه على نحو الارتباط، و لازم ذلك تعلق أمر واحد بالجميع ثبوتا المترتب سقوطه على الامتثال الواحد المتحقق بإتيان الجميع و تكون نسبة كل غسل منها الى المجموع كنسبة الغسلتين و المسحتين الى الوضوء و كنسبة غسل الأعضاء الثلاثة إلى الغسل الترتيبى كما هو الشأن فى الواجب المركب من الاجزاء الارتباطية المنوطة بتحقق جميع اجزائه بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر- حسبما فصل فى الأصول- و لا يخفى ان الواجب بناء على الوجه الأول متعدد، و على الوجهين الأخيرين واحد.

و يترتب على الأول وجوب تيممات ثلاثة يكون كل واحد منها بدلا عن غسل من الأغسال و يحتاج فى الامتياز بينها إلى النية و على الأخيرين وجوب تيمم واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۵

بدلا عن الغسل الواحد.

(و الحق من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير) لظهور الاخبار فى كون الأغسال الثلاثة عملا واحدا يحصل به طهارة الميت من الخبث و الحدث، كما يشهد به التعبير بأنه بمنزلة غسل الجنابة و ظهور ما ورد فى صيرورة الميت جنبا فى انه يكفى له ما يكفى الجنب من التيمم، و لا ينافى ما ذكرنا مع اعتبار النية فى كل من الأغسال على حدة إذ المدار على وحدة الأثر، و هذا كما ان الحج بما له من الافعال عمل واحد و ان كان يعتبر فى كل واحد من أفعاله النية بالاستقلال، و على هذا فالأقوى كفاية تيمم واحد عن الأغسال الثلاثة لكن الأحوط الإتيان بالتيمم ثلاث مرات بدلا عن الأغسال على الترتيب و أحوط من ذلك الإتيان بتيمم أخر بقصد بدلية المجموع لاحتمال ان يكون هو الواجب عليه بناء على وحدة الغسل، و يمكن الاكتفاء فى التيمم الثالث بإتيانه بدلا عن الجميع أو عن خصوص الماء القراح- على وجه الترديد فى المنوى- و فى المستمسك: و يجوز ذلك فى أحد الأولين لعدم الفرق بينها فى حصول الاحتياط، و ذكر بعض الأعاظم (قده) فى حاشيته فى المقام بأن الأحوط ان ينويه فى التيمم الأول و لعل وجهه انه عند التيمم الأول يعلم إجمالا بأنه مكلف اما بتيمم واحد بدلا عن الجميع أو بتيمم بدلا عن الغسل بماء السدر فإذا نوى ما فى ذمته يحصل له العلم بخروجه عن عهدة هذا التكليف المعلوم بالإجمال، و هذا بخلاف ما إذا نواه فى التيمم الثالث كما لا يخفى.

[مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد]

مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من الماء الا بمقدار غسل واحد فان لم يكن عنده الخليطان أو كان كلاهما أو السدر فقط صرف ذلك الماء فى الغسل الأول و يأتى بالتيمم بدلا عن كل من الآخرين على الترتيب و يحتمل التخيير فى الصورتين الأوليين فى صرفه فى كل من الثلاثة فى الاولى و فى كل من الأول و الثانى فى الثانية، و ان كان عنده الكافور فقط فيحتمل ان يكون الحكم كذلك و يحتمل ان يجب صرف ذلك الماء فى الغسل الثانى مع الكافور و يأتى بالتيمم بدل الأول و الثالث فييممه أولا ثم يغسله بماء الكافور ثم ييممه بدل القراح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۶

إذا لم يكن عنده الماء بقدر جميع الأغسال فلا يخلو عن صور (الاولى) ان لا يكون الماء الا بقدر غسل واحد و لم يكن عنده شيء من الخليطين و الكلام فيها يقع فى مقامين (الأول) فى انه لا إشكال فى عدم سقوط الغسل و انه يجب صرف الماء الموجود فى الغسل فى الجملة، و يستدل له بالاستصحاب و قاعدة الميسور.

(و الخدشة) فى الاستصحاب بأن الأغسال الثلاثة كلها عمل واحد و وجوب بعضها فى حال التمكن من الجميع غيرى و هو معلوم الانتفاء عند تعذر الجميع، و الوجوب النفسى الذى يراد إثباته بالاستصحاب مشكوك الحدوث.

(مدفوعة) بأن الثابت للاجزاء من الوجوب هو الوجوب النفسى الضمنى الثابت لها فى ضمن وجوب الكل بحيث يبسط وجوب الكل على اجزائه على ما هى عليه قلة و كثرة، و يأخذ كل جزء منها حظه من ذاك الوجوب سعة و ضيقا، و هذا الوجوب المنبسط على الجزء فى ضمن وجوب الكل مقطوع الحدوث عند التمكن من الكل و يشك فى بقائه عند تعذر الكل فيحكم ببقائه للاستصحاب.

و اما الوجوب الغيرى المقدمى للاجزاء ففى ثبوته لها اشكال من جهة الإشكال فى اجتماعه مع ذاك الوجوب النفسى الضمنى لاستلزامه اجتماع المثلين المستحيل- و ان كان ملاك الوجوب المقدمى متحققا فى الاجزاء مع إمكان المنع عن تحقق ملاكه فيها أيضا لاتحادها مع الكل فى الخارج و كون امتيازها بما هى مقدمة عن ذيها بنحو من الاعتبار حسبما فصل فى الأصول، و ان كان التحقيق صحة اتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمى مع اتصافها بالوجوب الضمنى النفسى و عدم استلزامه اجتماع المثلين، و ذلك لاختلاف الوجوبين بالرتبة. و بالجملة فالمستصحب هو ذاك الوجوب النفسى الذى هو حظ الجزء عند وجوب الكل و انبساطه على الاجزاء.

لكن صحة استصحابه متوقفة على القول بصحة إجرائه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى- و هو ما إذا كان الشك فى تبدل الفرد الموجود الى فرد أخر من الكلى المشكك كالشك فى تبدل المرتبة الشديدة من السواد إلى المرتبة الضعيفة منه كما هو الحق، بل صحة إجرائه فى المقام أظهر كما حققناه فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۷۷

و يمكن تصحيح إجرائه أيضا بالبناء على كفاية بقاء الموضوع بالنظر المسامحى كما فى الشك فى بقاء كرية ما فى الحوض من الماء، لكن لا بد من ان يكون الباقى من الاجزاء بعد تعذر المتعذر منها معظمها حتى يمكن دعوى التسامح فى الحكم ببقاء الموضوع (و كيف كان) فيعتبر فى صحة إجرائه وجود الماء لتمام الأغسال بعد الموت فى قطعة من الزمان ثم طريان التعذر لكى يكون استصحاب وجوبه حينئذ تنجيزيا، و مع التعذر المستمر من حين طريان الموت يكون الاستصحاب تعليقيا متوقفا على القول بصحة إجرائه.

هذا تمام الكلام فى حكم الرجوع الى الاستصحاب (و اما قاعدة الميسور) فقد تكرر بيانها فى غير مقام من هذا الكتاب (المقام الثانى) وقع الخلاف فى صرف الموجود من الماء فى الغسل الأول أو الأخير أو التخيير فى صرفه فى كل من الأغسال الثلاثة، فعن الشهيد فى البيان و المحقق و الشهيد الثانيين وجوب صرفه فى الغسل الأول لأن العجز عن الجزء من المركب التدريجى انما يتحقق فى الجزء الأخير منه، و ذهب الشهيد فى الذكرى الى وجوب صرفه فى الأخير لأنه أقوى فى التطهير و لا سيما على القول بجواز كون ماء الخليطين مضافا، حيث يختص التطهير حينئذ بالأخير، و قال الشيخ الأكبر (قده) و ربما يتوهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء و الأمر لا يتجدد بالنسبة إليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالأول (انتهى).

و اعلم انه إذا تزاحم الواجبان المتدرجان بالزمان و لم يكن المكلف متمكنا من امتثالهما معا بإيجاد متعلقهما فمع أهمية أحدهما معينا يجب صرف القدرة فى امتثاله- و لو كان هو المتأخر منهما زمانا- و مع تساويهما يجب عليه الإتيان بالمتقدم إذا الخطاب به تام و لا مانع عن امتثاله الا توجه الخطاب بإتيان المتأخر، و هو لا يصلح لان يكون مانعا، حيث ان ترك المتقدم المتساوى مع المتأخر فى الملاك لأجل تحصيل ملاك المتأخر ترجيح بلا مرجح، فالمقتضى للإتيان بالمتقدم تام، و الخطاب بالمتأخر لا يصلح ان يكون مانعا عن امتثاله، فالعقل يحكم بوجوب الإتيان بالمتقدم حينئذ، و هذا فى الواجبين المقيدين بالزمان لعله ظاهر،

و فى المتزاحمين الحالين كإزالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۷۸

النجاسة عن المسجد و الصلاة يجب صرف القدرة فى الأهم منهما- لو كان أحدهما أهم- و مع تساويهما يتخير، و هذا أيضا ظاهر.

و انما الكلام فى المترتبين فى الوجود كالأغسال الثلاثة فى المقام، فهل هما كالمقيدين بالزمان حيث يجب تقديم المتقدم منهما مطلقا الا إذا كان المتأخر أهم، أو انهما كالمتزاحمين الحالين فالحكم هو التخيير الا مع كون أحدهما أهم، وجهان، و الذى عليه الشيخ الأكبر فى كتاب الطهارة هو الأول، و استدل له بان العجز عن الجزء انما يتحقق فى الجزء الأخير من المركب المتدرج فى الوجود فالجزء الأخير هو الذى يعجز عنه لانه يعتبر ان يؤتى به على النحو الذى تعلق به الأمر و هو حال انضمامه بما تقدم عليه و امتثاله انما هو بإتيانه متصفا بكونه بعد ما تقدم عليه و هو بهذا الوصف غير مقدور.

و لا- يقال ان الجزء المتقدم أيضا فى مرحلة الأمر به لو حظ بما هو متصف بكونه قبل المتأخر و هو بهذا الوصف أيضا غير مقدور فتعذر الانضمام يوجب تعذر وصف الجزء المتقدم بالتقدم على المتأخر كما أوجب تعذر وصف الجزء المتأخر بصفة التأخر، فالميسور منهما هو ذات الجزئين مسلوبا عنهما وصف التقدم فى المتقدم و التأخر فى المتأخر (لأنه يقال) صفة القبلية لا تقتضى تعين محل المتصف بها و زمانه بخلاف صفة البعدية فإن الجزء الأخير من المركب يتعذر الإتيان به فى محله مع تعذر الجزء الأول بخلاف العكس، هذا خلاصة ما افاده (قده) و حاصله التفكيك بين الجزء المتأخر و الجزء المتقدم باشتراط صفة التأخر فى الأول و عدم اشتراط صفة التقدم فى الأخير.

و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع إذ التأخر و التقدم نسبة متكررة من مقولة الإضافة، فالمتأخر لا يكون متأخرا إلا بالنسبة إلى المتقدم عليه، فلو لم يكن المتقدم لم يتصف المتأخر بالتأخر، فاعتبار صفة التأخر فى المتأخر مستلزم لاعتبار صفة المتقدم فى المتقدم، فكما ان المستفاد من دليل اعتبار الترتيب بين اجزاء المركب هو تأخر المتأخر عن المتقدم كذلك المستفاد منه تقدم المتقدم على المتأخر.

فكما انه مع عدم المتقدم يكون وصف التأخر فى المتأخر منتفيا كذلك مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۷۹

عدم المتأخر ينتفى وصف التقدم فى المتقدم، فتعذر الانضمام يوجب تعذر الوصفين فى رتبة واحدة، كما ان المتصفين مع قطع النظر عن وصفى التقدم و التأخر بذاتهما مشتركان فى كون كل واحد منهما ميسورا على البدل، و مقتضى ذلك هو وجوب الإتيان بأحدهما على البدل، و هذا معنى التخيير كالمتزاحمين المطلقين الذين لا ترتيب بينهما مثل إنقاذ الغريقين فيما لم يكن أحدهما أهم.

و اما حديث الاستدلال لما ذكره (قده) من عدم اشتراط صفة التقدم فى المتقدم بأنه لو جى‌ء بالمتقدم متأخرا صح و وجب إعادة المتأخر الذى تقدم عليه مما يعتبر فيه التأخر فأجنبى عن الدلالة عليه إذ بإعادة المتأخر يصير المتقدم الذى تأخر عنه متصفا بالتقدم كما انه إذا ترك قراءة الحمد فى الصلاة و قرء السورة تصير الصلاة متصفة بنقصان جزء منها و هو الحمد و إذا أعاد الحمد بعد السورة تجب عليه إعادة السورة بعد الحمد حفظا للترتيب و تصير الصلاة حينئذ متصفة بزيادة جزء عليها و هو السورة المأتى بها قبل الحمد.

فالحق حينئذ هو القول بالتخيير فى صرف ما عنده من الماء فى كل من الأغسال الثلاثة على البدل لا تعين صرفه فى الغسلة الاولى و لا فى الغسلة الأخيرة، و حيث ان مفروض الكلام انما هو فى صورة فقد الخليطين فيكون تميز ما يصرفه فيه بالنية و يأتى

بالتيمم بدلا عن الآخرين، و اللّه يهدى من يشاء الى صراطه المستقيم.
(الصورة الثانية) ما إذا لم يكن عنده من الماء الا بقدر غسل واحد مع وجود الخليطين كليهما، ففى وجوب صرفه فى الغسل بماء السدر أو فى الغسل بماء الكافور أو فى الغسل بماء القراح أو التخيير فى ذلك، وجوه، مختار الشهيد فى البيان و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأول لما تقدم فى المقام الثانى فى الصورة الاولى من ان العجز عن المركب انما يتحقق بعدم التمكن من الإتيان بجزئه الأخير فيما إذا تعذر بعض اجزائه على البدل، و احتمل فى الذكرى صرفه فى الغسلة الثانية، و قال: و يمكن صرفه فى الكافور لكثرة نفعه و لكنه اختار بعد ذلك صرفه فى الغسلة الأخيرة و قال و الاولى القراح لأنه أقوى فى التطهير و لعدم احتياجه الى جزء أخر، و احتمل المصنف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 80

(قده) التخيير فى صرفه فى الأغسال الثلاثة و لعل وجهه ما تقدم فى الصورة الاولى و قويناه هناك و هذا هو الأقوى هيهنا أيضا لعدم ترجيح فى البين سوى ما ذكره الشهيد (قده) من كون الماء القراح أقوى فى التطهير و انه لا يحتاج الى جزء أخر، و لا يخفى ما فيه لعدم الاعتماد عليه فى إثبات الحكم.
(الصورة الثالثة) ما إذا كان عنده السدر فقط دون الكافور مع كون ما عنده من الماء بقدر غسل واحد، ففى تعين صرفه فى الأول أعنى الغسل بماء السدر أو التخيير بينه و بين أحد الأخيرين أو تعين صرفه فى الغسل بماء القراح، وجوه.
من كونه متمكنا من الإتيان بالغسل الأول بما يعتبر فيه من الخليط فيجب الإتيان به.
و من ان الأغسال واجبات متعددة و قد تعذر بعضها لا على التعيين فله الخيار فى تعيين المتعذر، و اعتبار الترتيب بين الأغسال لا يوجب تعين التعذر فى الأخيرين ليلزم صرفه فى الأول لأن الترتيب المذكور لا اثر له بعد كون المجموع فى عرض واحد من حيث المطلوبية.
و من ان الأخير أهم فى نظر الشارع لأنه الذى يحصل به رفع الحدث و الخبث عن الميت و ان غيره انما هو للتنظيف و نحوه- و لا سيما بناء على جواز خروج الماء عن الإطلاق فى الأولين.
و الأقوى هو الأول لما تقدم فى الصورة الاولى من استفادة اعتبار التقدم للمتقدم و التأخر للمتأخر من نفس دليل اعتبار الترتيب بين الأغسال فيجب الإتيان بالغسل الأول فى هذه الصورة لوجود الخليط الخاص به و لم يعلم أهمية الأخير- أى الغسل بماء القراح- عليه، و ما ذكر من ان الغسلين الأولين للتنظيف و نحوه غير ثابت كما تقدم. كما انه تقدم عدم جواز اضافة الماء فيهما، و اما كون الأغسال واجبات مستقلة بالنية فلا ينافى كون مجموعها عملا واحدا كما فى اعمال الحج، فلا محيص فى هذه الصورة عن القول بصرف الماء فى الغسل الأول و انصراف التعذر إلى الأخيرين فيأتى بالتيمم بدلا عنهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 81

(الصورة الرابعة) ما إذا كان عنده الكافور فقط مع كون ما عنده من الماء بقدر غسل واحد، ففى تعين صرفه فى الغسل الأول- بلا خلطه بالكافور- لتقدمه و كون الغسل بالماء الخالص عن السدر ميسوره، أو تعين صرفه فى الثانى لتمكنه منه بما عنده من الكافور، أو تعين صرفه فى الأخير لما قيل من كونه أهم، أو التخيير بين الثلاثة، وجوه أقواها الأول لما تبين فى الصور المتقدمة، و لكنه مع خلط ما عنده من الماء بالكافور، إذ الخلط معه لا ينافى كونه الغسل الأول إذ لا يعتبر فى الغسل الأول عدم اختلاطه مع الكافور بل غاية ما يمكن ادعائه انما هو اشتراط خلوص الغسل الأخير عن الخليطين بناء على كون اعتبار الخلوص فيه على وجه العزيمة، و على هذا فلا مانع من طرح شى‏ء من الكافور فى ماء السدر، و لكن الأحوط حينئذ ان ينوى بغسله ما يجب عليه من الغسل الأول أو الوسط تعينا أو تخييرا إذ يحصل بذلك الجمع بين الوجوه المحتملة فى المقام الا احتمال تعين الأخير- بناء

على كـون اعتبـار الخلـوص عن الخليطين فيه على وجه العزيمـة، و اما بنـاء على كونه على وجه الرخصـة فيحصـل الاحتيـاط فى مراعـاة الوجوه الأربعـة بغسـله بما عنـده من الماء مختلطا بما عنـده من الكافور بقصـد ما عليه من الأغسال الثلاثـة تعينا أو تخييرا لكن مع تقـديم التيمم بقصـد البدليـة عن الغسل الأول ثم يأتى بعـد الغسل بتيمم أخر بنيـة ما فى ذمته من التيمم الـذى بـدل عن الغسل الثانى أو الغسل الأخير، و اللّه الهادى.

(الصورة الخامسـة) ما إذا كان الماء بقـدر غسـلتين، و الصور المتقدمة يتصور مثلها هيهنا، فإنه إما يكون مع التمكن من الخليطين أو مع تعـذرهما أو مـع التمكـن من أحـدهما فقـط، و الحكم فى الجميـع يظهر ممـا تقـدم، و هـو انه يـأتى بالغسـلين الأـولين مع الخليطين- إذا تمكن منهما- و مجردين مع تعـذرهما، و مع السدر فى الغسل الأول إذا تمكن منه- و مع الكافور فى الغسل الثانى إذا تمكن منه فقط، ثم يأتى بالتيمم بـدلا عن الغسل بالماء القراح. هـذا تمام الكلام فى بيان ما يجب إتيانه من الأغسال فى هـذه الصور.

و اما انه هل يجب التيمم فى هذه الصور التى يجمعها وجود الماء لغسل واحد

أو اثنين- بدلا عما تعذر من الغسل فالمحكى عن الشـهيد فى البيان و المحقق و الشهيد الثانيين هو الوجوب، و يستدل له كما فى الجواهر بعموم بدليـة التراب، و بان وجوب التعـدد فى الأغسال مع التمكن منها يوجب لزوم التعـدد فى بدلها- اعنى التيمم- فإذا تعذر بعضـها وجب بدله. و المحكى عن الذكرى هو الحكم بسقوط التيمم فى صورة وجود الماء لغسل واحد أو لغسلين مستدلا بحصول مسمى الغسل.

(و أورد فى الجواهر) على ما ذكره من الاستدلال للوجوب بوجهين (الأول) ان غسل الميت مع اشتماله على الأغسال الثلاثة عمل واحـد و يكون كل واحـد من الثلاثـة جزء منه و لم يقم دليل على بدليـة التيمم عن الجزء المتعـذر من الغسل، و قال و الى ذلك يرجع ما استدل به فى الذكرى من حصول مسمى الغسل لنفى وجوب التيمم.

(و ثانيهمـا) الإشـكال فى بدليـة التيمم عن الغسـلين الأـولين- بنـاء على الاكتفاء فيهما بالماء المضاف بالخليطين- حيث لا يكون المعتبر فيهما حينئذ الغسل بالماء فلا وجه لبدلية التيمم عنهما فان التراب انما هو بدل عن الماء المطلق لا الماء المضاف. هذا.

(و الأـقوى) هو القول بـالوجوب لعموم البدليـة و انـدفاع المنـاقشتين، أمـا الأـولى فلمـا عرفت من ان غسل الميت و ان كان عملا واحـدا الا انه مشـتمل على الأعمال المتعـددة كالحج بالنسـبة إلى إعماله، فبلحاظ اسـتقلال كل غسـل من أغساله فى النية يشـمله عموم بدليـة التيمم، و اما الثانيـة فلما تقـدم من عـدم جواز اضافة الماء فى الغسـلين الأولين، مضافا الى ان جواز ذلك غير اعتبار الإضافة و اشتراطها فيهما حيث لم يقل به احـد- كما تقدم- و عليه فيجوز إطلاق الماء فى الغسـلين الأولين و يصح بذلك بدلية التيمم عنهما، و مجرد اعتبار مزج الخليط فى الماء فيهما لا يمنع بدلية التيمم كما تقدم بيانه فى بيان أصل مشروعية التيمم هيهنا. و اللّه الهادى.

[مسألة (۸) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجدورا]

مسألة (۸) إذا كان الميت مجروحا أو محروقا أو مجـدورا أو نحو ذلك مما يخاف معه تناثر جلـده يمم كما فى صورة فقد الماء ثلاثة تيممات.

و قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة مستوفى فى طى المسألة السادسة و قلنا

ان الأقوى وجوب التيمم عند تعذر الغسل بأى سبب لتعذره و كفاية تيمم واحد عن الأغسال الثلاثة و ان كان الأحوط الإتيان بثلاثة تيممات و قد مر كيفية الاحتياط أيضا.

[مسألة (۹) إذا كان الميت محرما]

مسألة (۹) إذا كان الميت محرما لا يجعل الكافور فى ماء غسله فى الغسل الثانى الا ان يكون موته بعد طواف الحج أو العمرة و كذلك لا يحنط بالكافور بل لا يقرب اليه طيب أخر.

لا اشكال و لا خلاف فى عدم جواز تقريب الكافور الى الميت المحرم فى الجملة و ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من العبائر، و يدل عليه نصوص كثيرة، ففى صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام عن المحرم يموت كيف يصنع به قال عليه السلام ان عبد الرحمن بن الحسن مات بالأبواء «۱» مع الحسين عليه السلام و هو محرم و مع الحسين عليه السلام عبد اللّه بن العباس و عبد اللّه بن جعفر فصنع به كما يصنع بالميت و غطى وجهه و لم يمسه طيبا، قال و ذلك فى كتاب على عليه السلام (و صحيح عبد اللّه بن سنان) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المحرم يموت كيف يصنع به- و ذكر مثل الحديث السابق- و قريب منه خبر ابى مريم.

(و خبر أبى حمزة) عن ابى الحسن عليه السلام فى المحرم يموت، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يغطى وجهه و لا يحنط و لا يمس شيئا من الطيب (و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام) قال سألته عن المرأة المحرمة تموت و هى طامث قال لا تمس الطيب و ان كن معه نسوة حلال (و صحيح محمد بن مسلم) عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن المحرم إذا مات كيف يصنع به قال يغطى وجهه و يصنع كما يصنع بالمحل غير انه لا يقربه طيبا، و نحوه خبره الأخر عن الباقر و الصادق عليهما السلام.

و هذا الحكم فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه، الا انه انه يجب البحث عن أمور (الأول) مقتضى النص و الفتوى عدم جواز تحنيط الميت المحرم بالكافور و لا تغسيله بمائه بإلقاء شيء من الكافور فى مائه كما يدل عليه ما فى صحيح محمد بن مسلم- اعنى قوله عليه السلام: غير انه لا يقربه طيبا، فإنه بظاهره يشمل ما لو كان بواسطة

---

(۱) الأبواء بالباء الموحدة منزل بين مكة و المدينة فيه قبر أمنه بنت وهب.

الماء (و دعوى) انصرافه الى التحنيط بعد الغسل لعلها غير مسموعة.

و لكن الشيخ الأكبر (قده) قال فى الطهارة انه لو لا الإجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور لأمكن الخدشة فيه (انتهى) و الانصاف عدم جريان الخدشة فيه لا سيما بعد اعتضاده بفهم الأصحاب، و يؤيده المروى عن ابن عباس ان محرما وقعت به ناقته فذكر ذلك للنبى صلى اللّه عليه و سلم فقال اغسلوه بماء سدر و كفنوه و لا تمسوه طيبا و لا تخمروا رأسه فإنه يحشر يوم القيمة ملبيا.

(الثانى) ظاهر أكثر الأخبار المتقدمة عموم المنع عن تقريب الطيب الى الميت المحرم سواء كان الكافور أو غيره من أنواع الطيب، و هو المصرح به فى غير واحد من المتون، ففى القواعد: و لا- يجوز تقريبهما- اى الكافور و الذريرة- من المحرم و لا غيرهما من الطيب فى غسل و حنوط (انتهى) و حكى الإجماع عليه فى جامع المقاصد، و فى مفتاح الكرامة ان الإجماع المحكى فى الخلاف انما هو على عدم قرب شيء من الكافور فغيره اولى (انتهى) و لعل أولوية غير الكافور فى المنع عنه هو ان غير

المحرم قد نهى عن التطييب به كما فى القواعد حيث يقول: لا يجوز تطييب الميت بغير الكافور و الذريرة (و كيف كان) فهذا الحكم أيضا مما لا ينبغى الإشكال فيه.
(الثالث) المعروف جواز تغطية رأس المحرم و وجهه بالكفن، و يدل عليه جملة من الاخبار المتقدمة كصحيح عبد الرحمن و صحيح عبد اللّه بن سنان و خبر ابى مريم و خبر أبى حمزة و صحيح محمد بن مسلم. خلافا للمحكى عن السيد و ابن ابى عقيل و الجعفى من عدم جواز تغطية رأسه، و استدلوا له بأن النهى عن تطييبه دليل على بقاء إحرامه و هو موجب لبقاء تحريم تروك الإحرام عليه التى منها تغطية الرأس، و بالمرسل المروى عن الصادق عليه السلام من مات محرما بعثه اللّه ملبيا، و العامى المروى عن ابن عباس عن النبى صلى اللّه عليه و سلم لا تخمرو رأسه فإنه يحشر يوم القيمة ملبيا.
و الاستدلال بالنهى عن تطييبه لحرمة التغطية (مع انه لا يخلو عن الغرابة حيث ان المحرم بعد الموت لا يبقى مكلفا بتروك الإحرام و لا دليل على تكليف الأحياء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 85
بإبقائه على ما هو عليه من التروك) اجتهاد فى مقابل النصوص المتقدمة المصرحة بجواز تغطية رأسه و وجهه، و منع دلالة المرسل المروى عن الصادق عليه السلام على المنع، فان مجرد بعثه يوم القيمة ملبيا لا يدل على حرمة تغطية رأسه، مع انه على تقدير دلالته معرض عنه فاقد لملاك الحجية و هو الوثوق و مع إرساله معارض مع الاخبار المتقدمة، و به يظهر المنع عن التمسك بالخبر العامى المنقول عن ابن عباس، فالحق ما عليه المشهور من جواز التغطية و ان تجهيزه كتجهيز المحل من غير فرق بينهما إلا فى تقريب الطيب.
(الرابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى عدم الفرق فى الإحرام بين إحرام الحج أو العمرة و لا فى إحرام الحج بين اقسامه من التمتع و القران و الافراد، و لا بين الواجب و المستحب و كذلك العمرة و لا بين الفاسد و الصحيح لوجوب الإتمام، كل ذلك لإطلاق الدليل.
فان كان فى إحرام العمرة فلا إشكال فى حرمة تقريب الطيب إليه الى ما بعد التقصير إذ به يخرج من الإحرام و يحل له الطيب.
و ربما يتوهم انه فى العمرة المفردة يبقى التحريم الى ما بعد طواف النساء لصدق بقاء الإحرام فى الجملة قبله و لكن الظاهر ان الحرمة بعد الممات انما هى لأجل تحريمه فى حال الحيوة و من الواضح حلية الطيب بعد التقصير للمحرم و لو لم يأت بطواف النساء، و اما إحرام الحج فلا إشكال فى بقاء الحكم إذا مات قبل الحلق و التقصير و كذا بعدهما و قبل طواف الزيارة و السعى فإن الطيب لا يحل للمحرم الا بعد الفراغ من السعى على المشهور، و الحكم بالنسبة إلى طواف النساء ما تقدم من ان الظاهر عدم توقف تحليل الطيب عليه بعد الممات كما هو كذلك فى حال الحيوة و ان الملاك فى التحريم بعد الموت هو التحريم حال حيوته، و بهذا يندفع ما يتوهم من حليته بعد التقصير و الحلق من جهة خروجه بذلك عن صورة المحرمين بلبسه ما لا يحل للمحرم لبسه، و لكن الأقوى هو بقاء الحرمة الى ما بعد طواف الزيارة و السعى كما عرفت وجهه، و بهذا يظهر ما فى المتن من عدم ذكر السعى مع توقف حل الطيب عليه بل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 86
و على التقصير فى إحرام العمرة سواء كانت عمرة التمتع أو العمرة المفردة.
(الخامس) لا يلحق بالمحرم فى هذا الحكم المعتكف و لا المعتدة بعدة الوفاة من حيث حرمة الطيب عليهما، و ذلك للأصل و العمومات و لبطلان الاعتداد و الاعتكاف بالموت و لبطلان قياسهما على المحرم لو قلنا ببقائهما بعد الموت.
(السادس) ظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مساواة المحرم مع المحل فى جميع ما يعتبر فى تجهيز الميت الا تقريب

الطيب، و عليه فيجب الإتيـان بالغسـل الثانى مجردا عن الكافور، و لا وجه لسـقوطه رأسا فيكون الحكم هنا كما لو تعـذر الكافور عقلا ـ حيث تقـدم وجوب الغسـل الثـانى بالمـاء القراح، بـل وجوبه فى المقام أوضـح لدلالـة الأخبار المتقدمـة على مساواة حكم المحرم مع المحل إلا فى تقريب الطيب، الدالة بعمومها على بقاء وجوب أصل الغسل الثانى و ان سـقط وجوب الخليط فيه، و قد تقدم الاستدلال ببقاء وجوب الغسل فى التعذر الشرعى للخليط على بقائه فى التعذر العقلى أيضا، و اللّه الهادى.

[مسألة (١٠) إذا ارتفع العذر عن الغسل]

مسألة (١٠) إذا ارتفع العـذر عن الغسـل أو عن خلط الخليطين أو أحـدهما بعـد التيمم أو بعـد الغسـل بـالقراح قبل الـدفن تجب الإعادة و كذا بعد الدفن إذا اتفق خروجه بعده على الأحوط.

فى المسألـة قولان، فظاهر المحكى عـن الـذكرى و جـامع المقاصـد و الروض هـو الوجـوب، و عن صـريح المـدارك و ظـاهر الأردبيلى هو العـدم، و مبنى القولين هو البنـاء على ان الغسـل النـاقص عنـد الأمر به و كـذا التيمم هـل هو بـدل عن الغسل التام كوضوء صاحب الجبيرة الذى بدل عن الوضوء التام و كذا وضوء الا قطع الذى هو بدل عن وضوء الصـحيح بل الوضوء فى حال التقيـة الـذى هو بـدل عن الوضوء فى غير حـال التقيـة، أو انه شـىء وجب فى حال الاضـطرار يكتفى به ما دام الاضـطرار باقيا (و بعبـارة أخرى) كون سـقوط التكليف فى حـال الاضـطرار بإتيان البـدل الاضـطرارى و انه المسـقط للتكليف عنـد إتيانه، أو كون الاضطرار موجبا لسقوطه الا انه ثبت فى حاله البدل من باب الاكتفاء به ما دام بقاء الاضطرار.

(و بعبارة ثالثة) هل الفرد الاضطرارى فى حال الاضطرار هو الواجب على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٨٧

المكلف كصلاة القصر فى حالة السفر بحيث يكون تبدل الحالتين من الحضر و السفر موجبا لتبدل التكليف من القصر و الإتمام، أو انه يسـقط التكليف بالتمـام و يكون وجوب الناقص لكونه محصـلا لمرتبـة من الملاك كصـلاة القاعـد عنـد العجز عن القيام (فعلى الأول) فالمـأتى به من الغسـل يكون مجزيـا لكونه المكلف به فى حـال التعـذر عن الإتيـان بالغسـل التـام (و على الثـانى) فالتكليف بالتام باق على ما هو عليه و انما العجز عن امتثاله صار منشأ للترخيص فى ترك امتثاله ما دام بقاء تعـذر امتثاله من باب حكم العقـل بقبـح المطالبـة بشـىء عمن لا يقـدر على الإتيان به، و من المعلوم ان حكمه بقبحه انما هو ما دام بقاء التعـذر، و مع ارتفاعه يجب الإتيان به.

(و لا ـ يخفى) ان الظـاهر من الاخبـار هو الأـخير، و لا أقل من الشك، و معه فالمرجع هو استصـحاب بقاء التكليف بالغسل التام و أصالة عدم ترتب الأثر على ما اتى به من الغسل الناقص أو التيمم من زوال الحدث و الخبث (فالحق) هو وجوب الإعادة لو ارتفع العذر عنه قبل دفنه.

و لو ارتفع بعد الدفن لكن مع اتفاق خروجه عن القبر على وجه مجوز أو محرم فهل تجب اعادة غسـله حينئذ أيضا أولا، وجهان، من انه بناء على وجوب اعادة غسـله قبل الـدفن يكون حاله كمن دفن من غير غسل أصـلا حيث يجب غسـله إذا اتفق خروجه، و من الفرق بين الـدفن بـدون الغسـل و بين الـدفن مع الغسل الناقص بتنزيل الثانى منزلـة انتهاء زمان التكليف فكان زمان التكليف بالغسـل هو من أول حـدوث الموت الى زمـان الـدفن مضافا الى إطلاق كلامهم فى التقييـد بقولهم قبل الـدفن و عـدم انصـراف عمومات وجوب الغسل الى تغسـيل الميت المدفون (و الأقوى هو الأول) لعدم الدليل على الفرق فى الاجتزاء بالغسل الناقص بين ما بعـد الـدفن و قبله فالفرق تحكم، و إطلاق كلامهم فى التقييـد بما قبل الـدفن ينزل على ما لم يتفق خروجه بعـده، كيف، و لا اشـكال عندهم فى وجوب تغسـيل من دفن بغير غسل رأسا لو اتفق خروجه بعد دفنه، مع انه لو سلم إرادتهم ذلك فلا دليل على

لزوم اقتفائهم فيه، و انصراف العمومات عن الميت المدفون ممنوع، و مع تسليمه فلا يضر بالتمسك بالعموم و لو كان مضرا بالإطلاق، و بالجملة،

فلا ينبغى الإشكال فى وجوب تغسيله لو اتفق خروجه.

و فى المستمسك نفى البعد عن عدم وجوب الإعادة بناء على فورية وجوب الدفن ثانيا فى الفرض، إذ يلحقه حكم ابتداء الدفن من تمامية البدلية (و فيه) ان تمامية البدلية كانت عند ابتداء الدفن لأجل بقاء التعذر قبله و قد ارتفع عند الخروج من القبر فلا يلحقه حكم ابتداء الدفن، و فورية الدفن ثانيا انما هى بعد تمامية التغسيل و هو غير متحقق بعد الخروج لفرض عدم ترتب الأثر على الناقص منه و كون سقوط الكامل منه بواسطة التعذر المرتفع بعد الخروج، و مع تسليم فورية وجوب الدفن فالمسلم منها هو الفورية العرفية التى لا ينافيها تغسيله قبله كما لا يخفى.

و لو ارتفع التعذر بعد الدفن مع توقف تغسيله على إخراجه من القبر فلا إشكال فى حرمته فيما استلزم هتكه بتغيره، و مع عدمه ففى وجوب إخراجه لتغسيله أو حرمته وجهان، من إطلاق حرمة النبش حتى لاستدراك الغسل التام، و إطلاق معقد الإجماع المدعى فى الرياض على عدم وجوب الإعادة بعد الدفن، و من منع حرمة النبش لأجل الاستدارك المذكور لكون ذاك الميت كمن لم يغسل أصلا الذى لا إشكال فى وجوب إخراجه لتغسيله لو لم يلزم هتكه، و لكن صاحب الجواهر (قده) يدعى القطع باجزاء الغسل الناقص إذا ارتفع العذر بعد الدفن مع استلزام الغسل الكامل للنبش، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (11) يجب ان يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت]

مسألة (11) يجب ان يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت و ان كان الأحوط تيمم أخر بيد الميت ان أمكن و الأقوى كفاية ضربة واحدة للوجه و اليدين و ان كان الأحوط التعدد.

لا إشكال فى وجوب كون التيمم بيد الحى بضرب باطن كفيه على الأرض و المسح بهما على جبهة الميت و ظاهر كفيه- مع عدم إمكان ذلك بيد الميت- و اما مع إمكانه ففى وجوب كونه بيد الحى أو بيد الميت وجهان، و أسند فى الجواهر تصريح بعض الأصحاب بالأول، و فى الطهارة ان المعروف فى كيفية التيمم ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الأرض و لو بإعانة القادر (انتهى) و أيده فى الجواهر بدليل الاعتبار، حيث ان التيمم بدل عن الغسل الذى يكون

الحى مكلفا به و هو المباشر له و يكون بدله أيضا فعله المباشرى و لا مدخلية لضرب الأرض بيد الميت (و ما ذكره لا يخلو عن المنع) و الأصوب ابتناء الحكم فى هذه المسألة على خروج ضرب اليدين على الأرض من مقومات التيمم و اجزائه و كونه كاغتراف الماء بالكف لصبه على الأعضاء فى الوضوء أو انه من اجزائه و ذاتياته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته (فعلى الأول) فلا يجب ان يكون بيد الميت- مع إمكانه- بخلاف الأخير (و استدل الشيخ الأكبر) لخروجه عن مفهوم التيمم بما هو المعروف عندهم فى كيفية تيمم الميت من كونه بضرب المباشر يديه على الأرض، لكنه استظهر ذهاب المشهور الى كونه من اجزائه لعدم إياه من أفعاله (و اختصاص) كونه من اجزائه بمن يقدر على المسح بهما بحيث يسند اليه المسح و يكون المعاون معينا فى تيممه لا- نائبا عنه دون من لا يقدر (بعيد فى الغاية) لبعد الاختلاف فى مهيته بحسب اختلاف القادر و العاجز. و الانصاف عدم تبين خروج الضرب عن حقيقته أو انه داخل فى مهيته، فالاحتياط بالجمع بين الأمرين مما لا يجوز تركه، و اما كفاية ضربة واحدة

للوجه و اليدين أو وجوب ضربتين فمبنية على المختار فى تيمم نفسه و ان الأحوط فيه رعاية التعدد كما حرر فى مبحث التيمم.

[مسألة (۱۲) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين]

مسألة (۱۲) الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين أو أحدهما أو المتيمم لفقد الماء أو نحوه من الاعذار لا يجب الغسل بمسه و ان كان أحوط.

فى هذه المسألة أمران (الأول) الميت المغسل بالماء القراح لفقد الخليطين أو أحدهما هل هو كالمغسل بالغسل الكامل فى صيرورته طاهرا من الخبث و الحدث الحاصلين فيه بالموت فلا يتنجس ملاقيه و لا يجب الغسل بمسه أولا، قولان، مختار غير واحد من المحققين هو الأول، لسقوط شرطية الخليط عند فقده و ان الواجب حينئذ هو التغسيل بالماء القراح فى جميع الأغسال التى يتعذر الخليط عنده، و هو غسل شرعى فى حق مثله فيقوم مقام التغسيل مع الخليط فى حال الوجدان و يترتب عليه جميع الآثار المرتبة على الغسل الكامل ما دام العذر باقيا، و لا ينافيه وجوب تغسيله مع الخليط بعد وجدانه قبل الدفن- كما تقدم- لا مكان كون الغسل بالماء القراح رافعا لحدثه و خبثه ما دام التعذر باقيا كما تقدم فى المسألة المتقدمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۰

و المحكى عن جامع المقاصد بقاء نجاسته و حدثه فيجب غسل ملاقيه و الغسل بمسه و اختاره الشهيد الثانى (قده) فى الروض لانصراف الغسل الرافع لخبثه و حدثه الى الغسل الكامل فيرجع الى إطلاق ما يدل على وجوب غسل ملاقيه و وجوب الغسل بمسه، و لو منع عن الإطلاق فالمرجع هو استصحاب الوجوب الثابت قبل الغسل الناقص (و هذا الأخير هو الأقوى) لتمامية دعوى انصراف ما دل على ارتفاع الأحكام الثابتة للميت بموته بعد غسله الى الغسل الكامل دون الناقص (فان قلت) الغسل الناقص مأمور به عند الاضطرار، و الأمر الاضطرارى يقتضى الإجزاء (قلت) إجزاء المأتى به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الاختيارى مطلقا ممنوع- حسبما فصل فى الأصول- مع انه على تسليمه لا يقتضى ترتب الآثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختيارى، بل معنى بدلية الفعل الاضطرارى عن الاختيارى هو ترتب بعض آثاره عليه مثل جواز الدفن و نحوه لحصول خفة فى حدثه و خبثه، فالغسل الاضطرارى بمنزلة مسح النجاسة و إزالتها بغير الماء- لو قيل بوجوب ذلک- عند تعذر التطهير بالماء، حيث ان بدليته عن الغسل بالماء و جواز إيقاع الصلاة معه لا يقتضى طهارة المحل بحيث يحكم بعدم تنجس ملاقيه.

(الثانى) هل الميت المتيمم لفقد الماء أو نحوه من الاعذار كالمغسل بالقراح لفقد الخليط، أو انه لا يجب غسل ملاقيه و لا غسل المس بمسه، و ان قلنا بوجوبهما فى المغسل بالقراح، أو انه يجب غسل ما يلاقيه و غسل المس بمسه- و لو قلنا بعدم الوجوب هناک- وجوه، من ان التيمم بدل عن الغسل الكامل فى حال الاضطرار فيكون حكمه حكم الغسل الناقص فيما يترتب عليه من الأثر، و من أولوية التيمم فى ترتب اثر الغسل الكامل عليه لما ورد من انه بمنزلة الماء و انه احد الطهورين فيترتب عليه اثر الغسل الكامل و لو قلنا بعدم ترتبه على الغسل بالماء القراح، و من ان وجوب غسل ما يلاقى الميت و وجوب الغسل بمسه انما هو لنجاسته الحاصلة فيه بالموت و هى لا ترفع بالتيمم و ان ارتفع به الحدث، مضافا الى ان مبدل التيمم هنا هو الماء و الخليط و لم يرد دليل على بدلية التيمم عن الخليط فيما له من الأثر، و كونه بمنزلة الماء أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۱

احد الطهورين لا يدل على حصول اثر الخليط به أيضا (و لعل هذا الأخير هو الأظهر) كما قواه فى الجواهر أيضا، الا انه قال: لم نقف على هذا التفصيل لأحد من الأصحاب (و كيف كان) فعلى المختار من عدم ارتفاع الحدث و الخبث فى الغسل بالماء القراح يكون عدم ارتفاعهما هنا اولى، و قد مر الكلام فى ذلک فى غسل المس مستوفى.

[فصل فی شرائط الغسل]

اشارة

فصل فی شرائط الغسل

[و هی أمور]

اشارة

و هی أمور

[الأول نیة القربة]

(الأول) نیة القربة علی ما مر فی باب الوضوء

و قد تقدم البحث عن اعتبار النیة فی غسل المیت مستوفی فی أحکام الأموات فی الفصل المعقود لاعتبار النیة علی نحو ما مر فی الوضوء. ص ۴۲۵ ج ۵

[الثانی طهارة الماء]

(الثانی) طهارة الماء

و استدل فی المستند له و لاعتبار إطلاق الماء و إباحته بالإجماع و الاخبار، و لم أظفر بخبر یدل علی اعتبار طهارة الماء فی غسل المیت، و لعل نظره (قده) الی ما ورد فی اعتبار طهارة الماء فی غسل الجنابة مع ما ورد من ان غسل المیت کغسل الجنابة أو انه هو (و کیف کان) فلا ینبغی الإشکال فی اعتبار الطهارة للإجماع علیه و ما هو المرتکز فی الأذهان من ان المتنجس لا یصیر مطهرا، و لاعتبارها فی غسل الجنابة مع ظهور وحدة الأغسال و ان ما یعتبر فی واحد منها یعتبر فی الجمیع مع ما ورد من تشبیه غسل المیت بغسل الجنابة أو انه هو، و یؤیده ما ورد من الاخبار فی اعتبارها فی ماء الوضوء.

[الثالث إزالة النجاسة عن کل عضو قبل الشروع فی غسله]

(الثالث) إزالة النجاسة عن کل عضو قبل الشروع فی غسله بل الأحوط إزالتها عن جمیع الأعضاء قبل الشروع فی أصل الغسل کما مر سابقا.

و قد مر حکم هذه المسألة مستوفی فی المسألة الاولی فی الفصل المعقود فی کیفیة غسل المیت ص ۵۴، و فی مبحث غسل الجنابة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۹۲

[الرابع ازالة الحواجب و الموانع عن وصول الماء إلی البشرة]

(الرابع) ازالة الحواجب و الموانع عن وصول الماء إلی البشرة و تخلیل الظفر و الفحص عن المانع إذا شک فی وجوده.

و الاولى ان تعد ازالة الحواجب و الموانع من شرائط العلم بحصول المأمور به (و كيف كان) فلا إشكال فى دخلها فى تحقق العلم به و انما الكلام فى وجوب الفحص عنه عند الشك فى وجوده فان فيه وجهين، من كون الشبهة موضوعية التى لا يجب فيها الفحص بالاتفاق، و من كون ترك الفحص فيها مما ينتهى إلى ترك الامتثال غالبا فيجب فيها الفحص حذرا عن ذلك، مضافا الى كون الشك فى المحصل كما فى نظائره من الوضوء و الغسل.

[الخامس اباحة الماء و ظرفه و مصبه و مجرى غسالته]

(الخامس) اباحة الماء و ظرفه و مصبه و مجرى غسالته و محل الغسل و السدة و الفضاء الذى فيه جسد الميت و اباحة السدر و الكافور، و إذا جهل بغصبية أحد المذكورات أو نسيها و علم بعد الغسل لا تجب اعادته بخلاف الشروط السابقة فإن فقدها يوجب الإعادة و ان لم يكن عن علم و عمد.
قد مر حكم اعتبار اباحة ما ذكر فى هذا المتن و ما يشبهه- فى شرائط الوضوء و شرائط غسل الجنابة- مستوفى، و كذا البحث عن الجاهل بالغصب و ناسية. فراجع.

[مسائل]

[مسألة (۱) يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب]

مسألة (۱) يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب و لو كان المغسل مماثلا- بل قيل انه أفضل و لكن الظاهر كما قيل ان الأفضل التجرد فى غير العورة.
فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف جواز تغسيل الميت من وراء الثياب كجوازه مجردا عنها، و المحكى عن ابن حمزة وجوب نزع الثياب عنه (و يستدل للأول) بالإجماع المحكى عن الخلاف و بالأخبار الكثيرة الدالة على الجواز كصحيحة ابن مسكان التى فيها: و ان استطعت ان يكون عليه قميص فتغسل من تحت القميص، و صحيح ابن يقطين و لا تغسلوه إلا فى قميص، يدخل رجل يده و يصب عليه من فوقه و ما روى من تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام النبى صلى اللّه عليه و سلم فى قميصه، و عن ابن عقيل دعوى تواتر الاخبار فى ذلك.
(و يستدل لابن حمزة) بمرسل يونس المحكى فى التهذيب عنهم عليهم السلام:
فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته و ارفع من رجليه الى فوق الركبة و ان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة. (و الأقوى)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۳
ما عليه المشهور لمعارضة المرسل مع ما تقدم من الاخبار الدالة على جواز تغسيله من وراء الثياب و ضعف المرسل بإرساله و كونه معرضا عنه و إمكان حمله على الاستحباب.
(الأمر الثانى) اختلف فى استحباب التغسيل مجردا عن الثياب مع ستر العورة أو استحباب كونه من وراء الثياب، أو جواز الأمرين من دون رجحان لأحدهما على الأخر على أقوال (المشهور) كما عن المختلف و الحدائق هو استحباب التجريد، و هو المصرح به فى المعتبر و غيره. و يستدل له بأنه أمكن فى التطهير من التغسيل بالقميص و بان الحى يغتسل مجردا فالميت اولى، و بان الثوب ينجس بذلك و لا يطهر بصب الماء فينجس الميت و الغاسل (و لا يخفى) ما فى هذه الأدلة من الوهن لان الامكنية فى

التطهير لا- يوجب استحباب تغسيله مجردا و لا- رجحان فى غسل الحى مجردا و لو سلم فلا أولوية للميت فى ذلك و تنجس الثوب بذلك ممنوع و لو سلم فعدم طهره بصب الماء عليه لاحتياجه الى العصر قابل للمنع و لو سلم فتنجس الميت و الغاسل به مما يمنع (و قد ذكرنا) التفصيل فى ذلك فى تغسيل كل من الزوج و الزوجة للآخر و فى مبحث المطهرات.

و المحكى عن ابن ابى عقيل استحباب كون الغسل من وراء الثياب و نسب الى ظاهر الصدوق و اختاره فى المدارك و الحدائق و يستدل له بصحيح ابن مسكان و حسن ابن خالد و كذا صحيح ابن يقطين و ما روى من تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام للنبى صلى اللّه عليه و سلم المتقدم كلها فى الأمر الأول (و أورد على ذلك) بان المستفاد من هذه الاخبار مرجوحية كون الميت مكشوف العورة لا استحباب ترك قميصه عليه و أفضلية ذلك من ستر عورته بخرقة بعد تجريده، كما يشهد بذلك خبر الحلبى، ففيه: إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه أو غيره، و نحوه ما فى فقه الرضا و يؤيده صريح ما فى مرسل يونس من الأمر بجمع القميص على العورة، و يعضده دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على استحباب كشف ما عدا العورة.

و عليه فالأقوى هو القول بالتخيير بين التجريد فى غير العورة و بين التغسيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 94

من وراء الثياب كما يحكى عن جامع المقاصد، و يستدل له بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار الدالة على الأمر بتغسيله فى قميصه و بين ما يدل على الأمر به عاريا مستور العورة بحمل الطائفة الأولى على استحباب ترك قميصه عليه فى مقابل جعله مكشوف العورة فقط لا الأعم منه و من سترها بخرقة اخرى.

(الأمر الثالث) فى وجوب ستر عورة الميت حال الغسل مطلقا و لو مع الأمن من النظر إليها كما إذا كان الغاسل واثقا بنفسه بعدم النظر أو كان أعمى أو كان الميت ممن يجوز لغاسله النظر الى عورته- كما إذا كان طفلا أو فى غسل الزوج أو الزوجة.

أو استحبابه مطلقا و لو مع عدم الأمن من النظر من جهة كون وجوب الستر انما هو على المنظور اليه و قد سقط عنه بالموت، و حرمة النظر على الغاسل لا يستلزم وجوب الستر عليه و حينئذ فينبغى القول باستحباب الستر استظهارا و حذرا من الغفلة عن ترك النظر.

أو يفصل بين الأمن من النظر و بين عدمه بالقول باستحباب الستر فى الأول و وجوبه فى الثانى للأخبار الإمرة بالستر بعد حملها على الرجحان المشترك بين الوجوب و الندب بإرادة الندب فى صورة الأمن و الوجوب فى صورة عدمه، و هذا حمل حسن- لو كان له شاهد- و مع عدمه فالأظهر وجوبه مطلقا- لو لم يكن الإجماع على عدم وجوبه مع الأمن من النظر- و ذلك لإطلاق الأخبار الإمرة به، مع كونه أوفق باحترام الميت و بالاحتياط (و كيف كان) فلا ينبغى التأمل فى وجوبه مع عدم الأمين من النظر للإجماع عليه كما ادعاه الشيخ الأكبر (قده) و أسند وجوبه الى الجميع فى المعتبر فقال: و يستر عورته و هذا مذهب الجميع لان النظر إلى العورة حرام، ثم استدرك عدم وجوبه فى صورة الأمن من النظر.

[مسألة (2) يجزى غسل الميت عن الجنابة و الحيض]

مسألة (2) يجزى غسل الميت عن الجنابة و الحيض بمعنى انه لو مات جنبا أو حائضا لا يحتاج الى غسلهما بل يجب غسل الميت فقط بل و لا رجحان فى ذلك و ان حكى عن العلامة رجحانه.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامات (المقام الأول) إذا مات المحدث بالحدث الأكبر فهل يحتاج الى تغسيله من ذاك الحدث الذى مات عليه من جنابة أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۵

حيض أو نفاس بل و استحاضة إذا احتيج معها الى الغسل و مس ميت، أو لا- يحتاج الى الغسل، فمع قطع النظر عما ورد فى المسألة من الاخبار- فيها احتمالان أقواهما الأخير و ذلك لان التكليف بالغسل عند أحد أسباب الحدث انما كان متوجها الى المحدث فى حال حيوته و القاعدة تقتضى سقوط التكليف بالموت كسائر التكاليف، و هذا- بناء على كون وجوب الغسل عند موجبه شرطيا متوقفا على وجوب ما يشترط فيه الطهارة- ظاهر جدا حيث ان وجوبه حينئذ شرطى مقدمى متوقف على وجوب غايته، و كذلك على القول بكونه واجبا نفسيا- على خلاف التحقيق حسبما مر فى مبحث غسل الجنابة- إذ عليه أيضا ليس هناك مكلف يتعلق به هذا التكليف، و وجوب تغسيله على الاحياء وجوب نفسى يكون الميت محلا- له لا- انه تكليف متعلق بالميت يصدر عن الحى بالنيابة، فيحتاج فى إثباته إلى دليل، و لازم ذلك عدم وجوب تغسيله بما عدا غسل الميت أصلا.

(فإن قلت) هذا مناف مع صحة تقديم غسل الميت على الموت فى المرجوم و المقتص منه إذ الظاهر منه كون المغسول مكلفا بالغسل و ان الحى بعد موت الميت ينوب عنه فى غسله فليكن تغسيله بما عدا غسل الميت أيضا بالنيابة عنه و يكون أثره حشر الميت طاهرا عن الحدث الأكبر فى القيمة كما يظهر من خبر النباش من حشر الميت المحدث بالحدث الأكبر كذلك، و كذا فى حكاية حنظلة غسيل الملائكة من تغسيل الملائكة له غسل الجنابة.

(قلت) صحة تقديم غسل الميت على الموت فيمن ذكر انما هى لقيام الدليل عليها و كلا منافى هذا المقام مع قطع النظر عنه، مع ما فى كون غسله المتقدم هو غسل الميت لاحتمال ان يكون غسلا أخر يقوم مقام تغسيله بعد الموت، مع ما فيه من الاشكال من ان الغسل انما يصير واجبا بسبب الموت و كيف يقدم عليه كما مر سابقا، و اما الحشر محدثا يوم القيمة فلا يصير دليلا على إثبات التكليف على الاحياء، و تغسيل الملائكة لحنظلة لا يثبت وجوب ذلك على المكلفين من الانس لكل من مات محدثا (و بالجملة) فمقتضى القاعدة العامة هو عدم الوجوب.

(المقام الثانى) فى حكم الميت المحدث بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۶

(فاعلم) انه قد ورد فى غير واحد من الاخبار ما يدل على عدم الحاجة الى ما عدا غسل الميت، لكنها معارضة بما يدل على خلافه.

(فمن الطائفة الأولى) صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له ميت مات و هو جنب كيف يغسل و ما يجزيه من الماء، قال يغسل غسلا واحدا يجزى ذلك لغسل الجنابة و لغسل الميت لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة، و ظاهره- كما ترى- بقاء موجب غسله من الجنابة الا أنه يكتفى فى مقام الامتثال بالإتيان بغسل الميت لاشتماله على ما عداه مع زيادة و هذا من باب التداخل المسببى- كما يظهر من تعليله عليه السلام بقوله- لأنهما حرمتان (إلخ)- (و موثق عمار) عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المرأة إذا ماتت فى نفاسها كيف تغسل، قال عليه السلام مثل غسل الطاهر و كذلك الحائض و كذلك الجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط (و خبر ابى بصير) عن أحدهما عليهما السلام فى الجنب إذا مات، قال عليه السلام ليس عليه إلا غسلة واحدة (و صحيح إبراهيم بن هاشم) عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الميت يموت و هو جنب، قال عليه السلام غسل واحد.

و هذه الاخبار الثلاثة قابلة للحمل على ما يستفاد من الخبر الأول من كون الاجتزاء لغسل الميت من باب التداخل المسببى، و يمكن ان يراد منها عدم الاحتياج الى ما عدا غسل الميت و ان اللازم على الاحياء تغسيله بغسل الميت فقط، و لعل هذا الأخير أظهر كما يشهد به قوله عليه السلام فى موثق عمار- انما يغسل غسلا واحدا فقط- حيث انه فى الدلالة على عدم الحاجة الى ما

عدا غسل الميت أظهر، و على هذا الاحتمال توافق هذه الاخبار مع ما استفدناه من القاعدة فى المقام الأول.
(و من الطائفة الثانية) صحيح العيص عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و هو جنب قال يغسل غسلة واحدة بماء ثم يغسل بعد ذلك (و صحيحه الأخر) عنه عليه السلام قال إذا مات الميت و هو جنب غسل غسلا واحدا ثم اغتسل بعد ذلك (و خبر الأخر) عنه عليه السلام إذا مات الميت و هو جنب غسل غسلا واحدا ثم يغسل بعد ذلك.
(و المحكى عن الشيخ) قدس سره حمل هذه الاخبار الثلاثة على الاستحباب

بعد الطعن فيها بأن الأصل فيها هو العيص و هو واحد لا يعارض به جماعة كثيرة، ثم وجهها بحمل الغسل الأخير على غسل الغاسل و انه يغتسل بعد ذلك غسل مس الميت- كما يشهد به ما فى صحيحه الثانى من قوله عليه السلام- ثم اغتسل بعد ذلك- فيكون المراد من صحيحة الأول و خبره الأخير من قوله: يغسل بعد ذلك- هو أيضا ذلك، مع إمكان ان يكون ضبط الخبرين سهوا من الراوى و كان الصادر منه عليه السلام- يغتسل- (و حملها) فى الحدائق على التقية و ان لم يعلم بموافق لها من العامة لعدم اعتبار ذلك فى الحمل عليها، و نحن فى غنى عن هذه المحامل بعد ما مر مرارا منا من كون الاعراض عن الخبر موجبا لسقوطه عن الحجية، فهذه الأخبار لإعراض الأصحاب عنها لا تنهض لإثبات الحكم و لذا حملوها على المحامل البعيدة المذكورة.
(المقام الثالث) المحكى عن المنتهى انه قد أجمع أهل العلم كلهم على عدم وجوب ما عدا غسل الميت و عدم الاحتياج الى ما عداه و لم يخالف فيه أحد إلا الحسن البصرى (انتهى) و من نسبة الخلاف الى الحسن يظهر ذهاب من عداه من العامة الى عدم الوجوب و ان الحكم متفق عليه فى الخاصة، و هذا الاتفاق المدعى مع عدم نقل الخلاف عن احد مع ما عرفت من الاخبار الدالة على عدم الوجوب و سقوط ما يعارضها عن الحجية بالإعراض عنه كاف فى الجزم بذلك، و لو فرض الشك فيه يكون المرجع أصالة البراءة، فلا ينبغى التأمل فى عدم الوجوب.
و هل يستحب ذلك أم لا، احتمالان، الظاهر من الشيخ (قده) هو الأول، حيث حمل الأخبار المروية عن العيص على الاستحباب، و حكى عن منتهى العلامة أيضا و لا بأس بالقول به لبلوغ رجحانه فى تلك الاخبار بعد حملها على الاستحباب بل بفتوى الفقيه باستحبابه بناء على صدق البلوغ بفتوى الفقيه، لكن المصرح به فى المعتبر نفى الاستحباب ناسبا له الى مذهب أكثر أهل العلم، و معه ففى الجزم بالاستحباب اشكال، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۳) لا يشترط فى غسل الميت ان يكون بعد برده]

مسألة (۳) لا يشترط فى غسل الميت ان يكون بعد برده و ان كان أحوط.
لا إشكال فى جواز غسل الميت بعد إحراز موته و ان كان قبل برده لإطلاق ما يدل على تجهيزه بعد موته الشامل حال بقاء حرارة بدنه و لكن الأحوط ان يكون

تغسيله بعد برده لكون حرارته الباقية بعد موته من شئون حيوته فكان استقرار موته انما هو بعد برده.

[مسألة (۴) النظر إلى عورة الميت حرام]

مسألة (۴) النظر إلى عورة الميت حرام لكن لا يوجب بطلان الغسل إذا كان فى حاله.

و يـدل على الحرمة إطلاق ما دل على حرمة النظر إلى عورة الغير و استصـحاب حرمته الثابتة قبل الموت، و خصوص ما دل على حرمة النظر إلى عورة الميت، ففى صحيح الحلبى: ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذى على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته، و مـا دل على الأـمر بستر العورة بخرقـة و نحوهـا، حيث ان الظـاهر منهـا كون الأـمر به لأجـل التحفـظ عن النظر إليهـا (و احتمـال) كون وجوب سترهـا تعبـدا محضـا (بعيـد فى الغايـة) هـذا، و لكن النظر إليهـا لاـ يوجب بطلان الغسل لخروج النظر عن الغسل فيكون حاله كحال النظر إلى الأجنبية فى حال الصلاة.

[مسألة (۵) إذا دفن الميت بلا غسل]

مسألة (۵) إذا دفن الميت بلاـ غسـل جـاز بـل وجب نبشه لتغسـيله أو تيممه و كـذا إذا ترك بعض الأغسـال و لـو سـهوا أو تـبين بطلانهـا أو بطلاـن بعضـها و كـذا إذا دفن بلا تكفين أو مع الكفن الغصبى و اما إذا لم يصل عليه أو تبين بطلانها فلا يجوز نبشـه لأجلها بل يصلى على قبره.

المحكى عن منتهى العلامـة (قده) جواز نبش القبر لو دفن بلا غسل محافظة على الواجب الذى يمكن تداركه، للعمومات المثبتة لوجوب غسـله و المطلقات الدالـة عليه و انصـراف ما يدل على حرمة نبش قبره عن مثل المقام الذى يكون النبش لأجل مصـلحة الميت بلا اسـتلزام لانتهاك حرمته، و مع الشك فى بقاء وجوب تغسـيله بعـد دفنه أو حرمـة نبش قبره يكون المرجع استصـحاب بقاء الوجوب و البراءة عن حرمة النبش.

و فصل فى الجواهر بين كون الإخلال بالغسل لعذر شرعى كعدم الماء مثلا و نحوه و بين عدمه بان كان عن عصيان بالقول بعدم جواز النبش فى الأـول و جوازه فى الأخير، و قال (قـده) تحكيما لما دل على كل منهما فيهما مع عـدم انصـراف شـىء منهما الى مفروض الأخر فلا تشـمل أدلـة الغسل للمـدفون بعد تعذره، و لا أدلة النبش للمدفون مع التمكن منه بل لعله ليس دفنا (انتهى) و وجه عدم كون الدفن من دون الغسل مع التمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۹۹

منه دفنـا لمكـان كون الـدفن المشـروع بعـد الغسـل، فمع التمكن منه يجب الغسل و لا يكون الـدفن من دونه دفنا مأمورا به لكى يشمله أدلة حرمة النبش.

و لا يخفى ان ما أفاده فى صورة التمكن من الغسل متين جـدا، لكن اللازم حينئذ جواز النبش إذا كان الدفن قبل الغسل مع عدم التمكن منه أيضا لعين ما ذكره (قده) من عدم كونه دفنا مأمورا به فلا يشـمله الدليل الدال على حرمة نبشه، و الحاصل ان الأقوى جواز النبش فى الصورتين معا و ذلک لانصراف دليل حرمة النبش عما إذا كان الدفن قبل الغسل و لو مع التعذر فى تركه بحيث لا يكون عاصيا، و لعل الى المنع عن هذا التفصيل يشير المصنف (قده) فى المتن بقوله إذا ترك بعض الأغسال و لو سهوا.

هـذا كله إذا لم يكن فى النبش هتک للميت و كان قابلا لان يغسل و الا فلا يجوز النبش من غير اشـكال، ثم لما كان المانع من النبش هو حرمته و فرضـنا رفعها بما ذكر يكون اللازم من جوازه وجوبه لتوقف الغسل الواجب عليه، فيكون المراد من جوازه هو المعنى الأعم المجامع مع الوجوب. هذا، و لا فرق فى جميع ذلک بين ما إذا دفن بلا غسل أو ترک بعض أغساله عمدا أو سـهوا أو تبين بطلان غسله أو بطلان بعض أفعاله.

كمـا ان الحكم كـذلک فيمـا لـو دفن بلاـ تكفين أو كفن فى مغصوب، خلافـا للمحكى عن المنتهى بـل فى الجواهر انه لم يجد خلافـا فى عـدم جواز النبش عنـد دفنه بلاـ تكفين الاـ من البيان و المـدارک فإنهما جعلاه كالغسل فى النبش له (انتهى) و الحق كون الـدفن بلاـ تكفين كالـدفن بلاـ غسل لاتحاد الطريق فى المسـئلتين فالقائل بجواز النبش فيما إذا كان بلا تغسـيل يجب عليه

القول بجوازه فيما إذا كان بلا تكفين، و ما أبدية بعض الأصحاب من الفرق بينهما بإغناء القبر عن الستر بالكفن ضعيف، لكون المعتبر فى التكفين هو ستر الميت بالكفن بما له من الخصوصيات المعتبرة فى الشرع، و من الواضح عدم إغناء الستر بالقبر عنها.
و اما الدفن قبل الصلاة عليه أو فى صورة تبين بطلانها فلا يجوز معه النبش لها، لإمكان تداركها بالصلاة على قبره و سيجىء تفصيله فى المسألة الثامنة و السابعة عشر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۰۰
و الثامنة عشر من فصل شرائط صلاة الميت.

[مسألة (۶) لا يجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميت]

مسألة (۶) لا يجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميت بل لو كان داعيه على التغسيل أخذ الأجرة على وجه ينافى قصد القربة بطل الغسل أيضا نعم لو كان داعيه هو القربة و كان الداعى على الغسل بقصد القربة أخذ الأجرة صح الغسل لكن مع ذلك أخذ الأجرة حرام الا إذا كان فى قبال المقدمات الغير الواجبة فإنه لا بأس به حينئذ.
فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) المعروف بين الأصحاب عدم جواز أخذ الأجرة على تغسيل الميت و لا على شىء مما يجب من تجهيزه، و حكى الإجماع على عدم جوازه و لم ينقل القول بالجواز عن أحد إلا عن المرتضى (قده) و قيل باحتمال ان السبب فى قوله بالجواز هو ذهابه الى اختصاص وجوب تجهيز الميت بالولى فلا يجب على غيره لكى يكون أخذ الأجرة عليه من باب أخذها على الواجب (و كيف كان) فالأقوى هو عدم الجواز و ذلك- مضافا الى عدم نقل الخلاف فيه- لما أسسناه فى مبحث الأجرة على الواجب من المعاملات من ان الأصل عدم جواز أخذ الأجرة فى الواجب- غير النظامى- إذا كان عينيا تعيينيا مطلقا و فيما إذا كان كفائيا أو تخييرا إذا لم يقم دليل على جواز النيابة فيه، و وجه عدم جوازه فى العينى التعيينى انما هو لعدم قدرة الأجير على متعلق الإجارة شرعا بواسطة إيجابه عينا تعيينا و ان كان على فرض قبوله للنيابة مما يمكن حصوله للمستأجر، و فى الكفائى أو التخييرى فيما لم يقم دليل على صحة الاستنابة فيه لأجل عدم إمكان حصوله للمستأجر بعد كون الأصل عدم جواز النيابة فيما لم يقم دليل على جوازها حسبما نقحناه فى مبحث التوصلى و التعبدى من الأصول و من المعلوم عدم ورود دليل على جواز النيابة فى تجهيز الميت.
(الأمر الثانى) لا يصح الغسل إذا كان داعى الغاسل عليه هو أخذ الأجرة على وجه ينافى قصد القربة سواء لم يكن الأمر داعيا أصلا بحيث لو لا- الأجرة لما كان يفعل بداعى الأمر أو كان الأمر داعيا على أنحائه من كونه داعيا مستقلا لو انفرد و كان أخذ الأجرة تبعا أو كان أخذ الأجرة مستقلا و الأمر كان داعيا بالتبع أو كان كلاهما مستقلا لو لا الانضمام أو لم يكن شىء منهما داعيا مستقلا فى حال الانفراد و انما الانبعاث
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۰۱
بانضمامهما معا، إذ داعوية أخذ الأجرة فى جميع هذه الصور مناف مع الإخلاص المعتبر فى العبادة حسبما مر تفصيله فى مبحث النية من الوضوء.
و اما إذا لم يكن الإتيان بداعوية أخذ الأجرة منافيا مع كون داعيه هو القربة فلا بطلان، و هذا الحكم على نحو الكلية مما لا اشكال فيه، و انما الكلام فى صغراه، و قد فرض المصنف (قده) فى المتن ما كان على نحو الداعى على الداعى بكون الداعى على الغسل هو قصد القربة و يكون الغسل بقصد القربة بداعى أخذ الأجرة، حيث ان الأجرة لما وقعت على الغسل الصحيح و صحة الغسل متوقفة على الإتيان به بداعى القربة فلا جرم يدعوه أخذها و صيرورته مالكا لها الى ان يأتى بالغسل بداعى القربة،

كما ان اباحة النساء على المحرم بالإحرام متوقفة على الإتيان بطواف النساء على الوجه الصحيح، و صحته متوقفة على إتيانه بداعى القربة فيأتى به بداعى القربة و يكون إتيانه كذلك بداعى اباحة النساء عليه، هذا، و فى صحة ذلك بحث طويل تكرر منا فى غير مورد من الفقه و الأصول.
(الأمر الثالث) لو صح تصور الداعى على الداعى طولا و قلنا بصحة التغسيل بداعى أخذ الأجرة يكون الأخذ حراما لما أسسناه من عدم جوازه أخذها فى الواجب الكفائى إذا لم يرد دليل على قبوله للنيابة- و ان لم يرد دليل على المنع عنه أيضا- فلا يحتاج فى إثبات حرمته الى التشبث بالإجماع على الحرمة حتى يناقش فيه بمخالفة السيد و ذهابه الى الجواز، و لا الى دعوى استفادة كون تجهيز الميت حقا من حقوقه على الاحياء فيكون مملوكا له عليهم و لا يكون مملوكا للعامل لكى يصح أخذ الأجرة به، حتى يقال باحتياج استفادته الى قريحة لطيفة كما لا يخفى.
(الأمر الرابع) لا بأس بأخذ الأجرة فى قبال ما لا يكون واجبا من الأمور الراجعة إلى التجهيز كتغسيله فى مكان معين أو كيفية مخصوصة، و هذا ظاهر.

[مسألة (٧) إذا كان السدر أو الكافور قليلا جدا]

مسألة (٧) إذا كان السدر أو الكافور قليلا جدا بان لم يكن بقدر الكفاية فالأحوط خلط المقدار الميسور و عدم سقوطه بالمعسور.
قد مر فى المسألة الثانية من الفصل المعقود لبيان كيفية الغسل ان المعتبر من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ١٠٢
الخليطين فى طرف القلة هو ان يكون الخليط بمقدار يصدق به على الماء المخلوط به انه مخلوط بالسدر أو الكافور، فلو كان الأقل من ذلك بان لم يصدق معه الخليط فالظاهر سقوط التغسيل بهما أيضا لاعتبار كون الميسور من مراتب وجود المعسور عرفا، و مع عدم صدق الخليط عرفا على الماء المخلوط به لا يكون الميسور كذلك، و لكن الأحوط خلط المقدار الميسور أيضا لوجوب الأغسال الثلاثة مع فقد الخليطين و احتمال وجوب خلط المقدار القليل الميسور و ان لم يصدق على الماء المخلوط به انه ماء السدر أو ماء الكافور.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌٦، ص: ١٠٢

[مسألة (٨) إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثنائه]

مسألة (٨) إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثنائه بخروج نجاسة أو نجاسة خارجة لا يجب معه اعادة الغسل بل و كذا لو خرج منه بول أو منى و ان كان الأحوط فى صورة كونهما فى الأثناء اعادته خصوصا إذا كان فى أثناء الغسل بالقراح نعم يجب ازالة تلك النجاسة عن جسده و لو كان بعد وضعه فى القبر إذا أمكن بلا مشقة و لا هتك.
فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا تنجس بدن الميت بعد غسله بخروج نجاسة عنه لم تكن حدثية كالدم مثلا أو بملاقاة بدنه مع نجاسة من الخارج لا يجب معه اعادة الغسل قطعا، للإجماع المدعى فى الخلاف على عدم وجوب اعادته و تصريح جملة من

الاخبار علیه کموثق روح بن عبد الرحیم: ان بدا من المیت شیء بعد غسله فاغسل الذی بدا منه و لا تعد الغسل، و خبر الکاهلی و الحسین بن المختار- بعد ان سئلاه عن المیت یخرج منه شیء بعد ما یفرغ من غسله-: یغسل ذلک و لا یعاد علیه الغسل، و خبر سهل عن بعض أصحابه قال إذا غسل المیت ثم أحدث بعد الغسل فإنه یغسل الحدث و لا یعاد الغسل.
و کذا لو خرج منه نجاسة حدثیة کالبول و المنی مثلا، حیث لم ینقل القول بوجوب اعادة الغسل فیما لو حدث منه سبب الغسل بعد الفراغ عن غسله- عن احد، و العبارة المحکیة عن ابن ابی عقیل ظاهرة فی ذهابه الی وجوب اعادة الغسل لو حدثت النجاسة الحدثیة فی الأثناء حیث عبر بلفظ الاستقبال الظاهر فی الأثناء و ان حکی عنه القول بوجوب الإعادة فیما إذا کان حدوثها بعد الغسل لکنه خلاف ما یظهر من
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۰۳
عبارته (و کیف کان) فیدل علی عدم الوجوب بعد الغسل جمیع الأخبار المتقدمة الدالة علی عدم وجوب الإعادة.
(الأمر الثانی) فیما لو حدثت النجاسة فی أثناء الغسل، و لا خلاف و لا إشکال فی عدم وجوب استیناف الغسل بحدوثها فی أثنائه إذا لم تکن حدثیة کما لم یحک الخلاف فی ذلک عن احد (و یدل علی ذلک) أصالة عدم وجوب الاستیناف لو شک فیه بعد عدم قیام دلیل علی وجوبه، و استصحاب صحة ما مضی من الغسل قبل تنجس المتنجس من الأعضاء، و إطلاق الأدلة القاضیة بحصول الاجزاء بمطلق الغسل، السالمة عما یقیدها بعدم تخلل التنجس فی الأثناء، و مرسلة یونس و غیرها من الاخبار الواردة فی کیفیة الغسل الإمرة بمسح بطنه بعد الغسلتین الأولیین لکی یخرج من مخرجه ما خرج.
هذا إذا لم تکن النجاسة حدثیة، و اما لو کانت حدثیة کالمنی فالمعروف عن الأصحاب أیضا عدم وجوب الإعادة کغیر الحدثیة، و استدلوا له بالأدلة المتقدمة من إطلاق الأدلة الدالة علی حصول الاجزاء بمطلق الغسل و أصالة البراءة عن کلفة الاستیناف و استصحاب صحة ما مضی من الافعال و مرسلة یونس و نحوها.
خلافا لما یحکی عن ابن ابی عقیل من وجوب الاستیناف فی هذه الصورة، و استدل له بکون غسل المیت کغسل الجنابة أو انه هو- کما مر مرارا- فیکون حکمه فی انتقاضه بحدوث الحدث فی أثنائه حکم غسل الجنابة (و فیه) أولا المنع عن انتقاض غسل الجنابة بحدوث الحدث فی أثنائه إلا إذا أجنب فی الأثناء فیکون وجوب اعادة الغسل من جهة الجنابة الجدیدة لا لأجل بطلان الغسل کما لا یخفی (و ثانیا) بطلان قیاس غسل المیت بغسل الجنابة فإن منشأه أما التمسک بالأدلة الدالة علی ناقضیة الحدث و سببیته لوجوب الطهارة و اما الاخبار الدالة علی تشبیه غسل المیت بغسل الجنابة و اما الاخبار المعللة لوجوب غسل المیت بصیرورته جنبا بخروج النطفة التی خلق منها، و شیء من ذلک لا یصلح للاستدلال به.
اما الأدلة الدالة علی ناقضیة الحدث فلانصرافها عما یخرج من المیت، و اما
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۰۴
الاخبار الواردة فی تشبیه غسل المیت بغسل الجنابة فلأنها لا تثبت عموم التشبیه حتی فی انتقاضه بالحدث فی أثنائه و ذلک کالمروی عن الباقر علیه السلام فی خبر محمد بن مسلم، قال علیه السلام غسل المیت مثل غسل الجنب و ان کان کثیر الشعر فرد علیه الماء ثلاث مرات. و اما الاخبار المعللة لکون وجوب غسل المیت لأجل صیرورته جنبا فقد مر غیر مرة انها مما لا تناله عقولنا و لا یصح استنباط الحکم الفرعی منها بل اللازم التوقف فیها، فتحصل انه لیس لوجوب الاستیناف دلیل فی المقام فیکون المرجع هو الأصل، و لکن الاحتیاط- کما فی المتن- اعادته إذا خرج منه فی الأثناء ما یوجب الحدث و ذلک للخروج عن مخالفة من أوجبه لا سیما إذا کان ذلک فی أثناء الغسل بالماء القراح لاحتمال کونه هو الغسل المطهر له عن الحدث و الخبث و ان الغسل بماء السدر و الکافور انما هو لازالة الوسخ عن أعضائه و رفع الهوام عن جسده.

(الأمر الثالث) يجب ازالة تلك النجاسة عن جسده سواء كان حدوثها فى الأثناء أو بعد غسله قبل تكفينه أو بعده حتى و لو كان ذلك بعد وضعه فى القبر- إذا أمكن تطهيره حينئذ بلا مشقة و لا هتك، و لا فرق فى الوجوب إذا كان فى الأثناء بين ما كان بعد الفراغ عن غسل ذلك العضو الذى تنجس أو قبله (و يدل على ذلك) فيما إذا كان بعد الفراغ عن الغسل، الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول، مضافا الى ما دل على شدة اهتمام الشارع بالتحفظ عليه من النجاسة، ففى رواية ابن سنان: علة غسل الميت انه يغسل ليطهر و ينظف عن أدناس أمراضه و ما اصابه من صنوف علله لانه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذ أورد على اللّه عز و جل و لقى أهل الطهارة و يماسونهم و يماسهم ان يكون طاهرا نظيفا، و هذا لعله مما لا ينبغى التأمل فيه فيما إذا كان قبل تكفينه.

(و اما لو تنجس بعد تكفينه) قبل وضعه فى القبر فكذلك يجب غسله بالماء لما عرفت من وجوب إزالة النجاسة عنه، و يظهر من الأردبيلى دعوى الإجماع على وجوب إزالة النجاسة عن بدنه قبل الدفن، و لكن قد يشكل ذلك لدلالة إطلاق صحيح ابن ابى عمير و خبر الكاهلى على عدم وجوب إزالة النجاسة عن بدنه بعد تكفينه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۰۵

(ففى الأول): إذا خرج من الميت شىء بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض منه (و فى الثانى) إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشىء بعد ما يغسل فأصاب العمامة أو الكفن قرض منه.

و توهم تنزيل الخبرين على ارادة ما لو أصابت النجاسة الخارجة الكفن دون البدن بعيد فى الغاية لامتناع خروجها عنه مع عدم اصابة بدنه عادة، و أبعد من ذلك حمل الخبرين على ارادة قرض الكفن بعد نزعه عن جسد الميت و غسل جسده إذ لا وجه لقرض الكفن حينئذ بل يتعين غسله لما فى قرضه من إتلاف المال و لانه يوجب ظهور بدن الميت و انتفاء كون الكفن ساترا أحيانا بل دائما بالنسبة إلى أحد أثوابه الذى يقرض منه- لو قلنا اعتبار كون كل واحد من أثوابه ساترا (و دعوى) كون وجوب قرضه حينئذ تعبديا لا لأجل إزالة النجاسة عنه (ضعيفة جدا) لا يلتفت إليها.

فالمستفاد من الخبرين هو إرادة إبقاء الكفن بحاله و قطع موضع النجاسة منه من دون نزعه عن الميت، و لازمه عدم وجوب إزالة النجاسة عن جسده (و المناقشة) فى سندهما بإرسال الأول و ضعف الكاهلى (مدفوعة) بكون مراسيل ابن ابى عمير فى حكم الصحاح مع تأيده بضم احمد بن ابى نصر مع ابن ابى عمير فى الإرسال و انه قد أرسله عن غير واحد من الأصحاب و مدح الكاهلى فى كتب الرجال مع انجبار ضعف سند الخبرين بتلقيهما بالقبول عند الأصحاب على ما هو ملاك الحجية عندنا، فيقيد بهما ما دل بإطلاقه على وجوب تطهير بدن الميت إذا خرج منه نجاسة بعد غسله بما إذا كان قبل تكفينه.

(فان قلت) كما ان دلالة ما دل على وجوب تطهيره عما يخرج منه بعد غسله و لو بعد تكفينه تكون بالإطلاق كذلك دلالة هذين الخبرين على عدم وجوب التطهير بعد الكفن و قبل الدفن أيضا بالإطلاق فكما يمكن التصرف فى إطلاق الأول بواسطة الخبرين بحمله على ما إذا خرج من الميت النجاسة قبل تكفينه كذلك يمكن حمل الخبرين على ما إذا كان خروج النجاسة بعد وضعه فى القبر فلا ترجيح لتقييد الأول بهما.

(قلت) المرجح موجود و هو المروى عن فقه الرضا، و فيه: فان خرج منه شىء بعد الغسل فلا تعد غسله و لكن اغسل ما أصاب من الكفن الى ان تضعه فى لحده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۰۶

فإن خرج منه شىء فى لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما أصاب من الذى خرج منه و مددت احد الثوبين على الأخر.

و به يقيد كلا الإطلاقين: إطلاق ما يدل على وجوب التطهير بعد الغسل بما إذا لم يوضع فى القبر و لو كان بعد تكفينه، و إطلاق الخبرين الدالين على وجوب قرض الكفن بما إذا تنجس بعد وضعه فى القبر و تصير النتيجة وجوب غسل بدنه عن النجاسة الحاصلة له بعد تكفينه قبل دفنه.

و لكن يرد على ما ذكر منع حجية الرضوى فى المقام لما تكرر منا من انه حجة فيما إذا أحرز كون الكلام مما أسند الى الامام لا انه من منشآت صاحب الكتاب و لم يكن مما اعرض عنه الأصحاب، كيف، و الخبر المسند بالسند الصحيح يسقط عن الحجية بالاعراض بل كلما كان أصح من حيث السند يصير بالاعراض عنه أهون، و من المعلوم فى المقام إعراض الأصحاب عن العمل بالرضوى و قد عرفت دعوى الإجماع عن الأردبيلى على وجوب إزالة النجاسة عن بدن الميت قبل الدفن، و به يظهر وهن الخبرين و سقوطهما عن الحجية (فالأقوى) وجوب إزالة النجاسة عنه و لو كان تنجسه بعد تكفينه إذا لم يكن فى إزالتها مشقة.

مع إمكان ان يقال بالمنع عن دلالة الخبرين على عدم وجوب غسل بدنه فيما إذا تنجس بدنه بعد تكفينه و ذلك لكونهما فى مقام بيان وجوب إزالة النجاسة عن الكفن، و حيث انها تحصل بتطهيره تارة و بقرضه اخرى و كان القرض ايسرهما- لعدم الحاجة الى نزعه عن البدن و لأنه أبلغ فى الإزالة من الغسل- فلا جرم اكتفى فى الخبرين بذكر القرض إرشادا إلى الفرد الأسهل، فليس حكم القرض تعبديا، و لا يرد على ما ذكرنا الا توهم كون القرض مع إمكان التطهير إتلافا للمال، و هو أيضا غير وارد لأن أصل الكفن يؤل الى التلف فلا يضر به قطع شيء منه من جهة اسهلية قطعه فى إزالة النجاسة (و ما قيل) من ان القرض قد يؤدى الى انتفاء السائرية فى الكفن أو أحد أثوابه بناء على اعتبار السائرية فى كل واحد من قطعاته (ضعيف) أولا لأنه يتم بناء على اعتبار استدامة السائرية فى الكفن و فى كل واحد من أثوابه، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 107

ممنوع لاحتمال الاكتفاء بالمواراة فى الكفن فى الجملة- و لو ظهر البدن بعد المواراة- (و ثانيا) لإمكان الالتزام بتعين الغسل حينئذ مع إمكانه، إذ التخيير بين القرض و الغسل انما يتم فيما لم يكن لأحدهما محذور و الا يتعين الأخر- هذا ما عندى فى هذا المقام، و اللّه سبحانه أعلم بأحكامه.

هذا كله فيما إذا كان تنجسه قبل وضعه فى القبر، و منه يظهر حكم ما كان التنجس بعد وضعه فيه و انه يجب تطهير بدنه أيضا و لو بإخراجه من القبر إذا لم يكن فيه مشقة و لا هتك للميت و الا وجب إزالة النجاسة عن الكفن بالقرض عنه عند تمكنه و عدم تمكن نزعه عن بدنه و إخراجه من القبر للتطهير- كما هو الغالب عند عدم التمكن من إخراج الميت نفسه و عدم إمكان تطهير الكفن فى القبر كما هو الغالب أيضا لاستلزامه تنجس جميع بدن الميت أو أكثره بتلوثه حين تطهير كفنه هناك.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان التنجس بعد غسله، و لو تنجس فى أثنائه فلا ينبغى التأمل فى وجوب إزالة النجاسة عنه سواء كان تنجس العضو قبل الفراغ عن غسل ذاك العضو أو بعده، اما فى الأول فواضح لما تقدم من اشتراط صحة الغسل بطهارة كل عضو قبل غسله و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان تنجسه قبل الشروع فى الغسل أو كان فى أثنائه قبل غسله، و اما فى الثانى فلفحوى الأخبار المتقدمة الدالة على وجوب ازالة ما يحدث بعد الغسل.

[مسألة (9) اللوح و السرير الذى يغسل الميت عليه]

مسألة (9) اللوح و السرير الذى يغسل الميت عليه لا يجب غسله بعد كل غسل من الأغسال الثلاثة نعم الأحوط غسله لميت أخر و ان كان الأقوى طهارته بالتبع و كذا الحال فى الخرقة الموضوعة عليه فإنها أيضا تطهر بالتبع و الأحوط غسلها.

قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المجلد الثانى فى باب المطهرات ص 368.

[فصل فی آداب غسل المیت]

اشارة

فصل فی آداب غسل المیت و هی أمور

[(الأول) ان یجعل علی مکان عال]

(الأول) ان یجعل علی مکان عال من سریر أو دکة أو غیرها و الاولی وضعه علی ساجة و هی السریر المتخذ من شجر مخصوص فی الهند، و بعده مطلق السریر، و بعده المکان العالی مثل الدکة و ینبغی ان یکون مکان رأسه أعلی من مکان رجلیه.
یستحب وضع المیت حین الغسل علی مکان عال من سریر أو دکة أو غیرها للإجماع المدعی عن الغنیة علی استحباب رفعه عن الأرض بمطلق ما یرفعه عنها، و هو کاف لإثبات الاستحباب بناء علی التسامح فی دلیل السنن، و فی مجمع البحرین:
الدکة المکان المرتفع الذی یقعد علیه و الجمع دکک کغرفة و غرف (و یمکن ان یستدل له) مضافا الی الإجماع المذکور بما یشعر به فی بعض الاخبار من وضعه علی المغتسل، ففی خبر یونس: و تضعه علی المغتسل مستقبل القبلة، و فی الرضوی: ثم تضعه علی مغتسل، و قوله علیه السلام و تجعل باطن رجلیه إلی القبلة و هو علی المغتسل.
قال فی الحدائق و الظاهر ان الإجمال فیه- ای فی المغتسل- لاستمرار السلف علیه و معلومیته من غیر ان یعتبر فیه نوع مخصوص و لا شی‌ء معین (انتهی) و یمکن ان یستأنس لذلک بأنه احفظ لبدن المیت من التلطخ.
(و کیف کان) فالأولی وضعه علی ساجة، و هی السریر المتخذ من شجر مخصوص فی الهند، و عن کشف اللثام ان الساج خشب اسود یجلب من الهند و الساجة الخشبة المربعة منها (انتهی) و فی المجمع عن المغرب ان الساج شجر عظیم جدا و لا ینبت الا ببلاد الهند، و فی الصحاح: الساج ضرب عظیم من الشجر لا تکاد الأرض تبلیه ثم قال فی المجمع: و فی حدیث المیت و تغسیله علی ساجة، و هی لوح من الخشب

المخصوص و المراد وضعه علیها أو علی غیرها مما یؤدی مؤداها- انتهی ما فی المجمع- و قد ظهر مما فیه أولویة الساجة علی غیرها من السریر، و بعدها وضعه علی مطلق السریر لاحتمال کون المراد منها فی الحدیث هو الأعم من الساجة و مطلق السریر- کما احتمله فی مجمع البحرین- و عن المنتهی دعوی نفی الخلاف فی استحباب الوضع علی الساجة أو السریر و بعده یکون الاولی وضعه علی المکان العالی کالدکة و نحوها، و فی الجواهر: ینبغی ان یکون مکان الرجلین منحدرا عن موضع الرأس کما نص علیه بعضهم. و فی المدارک: حذرا من اجتماع الماء تحته، و علله بما فیه من صیانة المیت من التلطخ.

[الثانی ان یوضع مستقبل القبلة]

الثانی ان یوضع مستقبل القبلة کحالة الاحتضار بل هو أحوط.
اختلف فی وجوب وضع المیت حین الغسل مستقبل القبلة و استحبابه، فذهب الأکثر إلی الاستحباب بل قیل انه المشهور، و عن المبسوط و المنتهی و صریح المحقق الثانی الوجوب، و لا خلاف بینهم فی کیفیته من کونه علی هیئة المحتضر (و یستدل

للمشهور) بعد الأصل و إطلاق أكثر الأدلة بصحيح ابن يقطين عن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة، قال عليه السلام يوضع كيف تيسر فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره، بدعوى ظهور قوله عليه السلام كيف تيسر في إرادة عدم وجوب وضعه على كيفية خاصة فيستفاد منه عدم وجوب وضعه على احدى الحالتين اللتين ذكرهما السائل بل يتخير في وضعه كيف ما تيسر و لو بغيرهما، و عليه فلا يبقى مجال للمناقشة في دلالته بان مفاده ليس الا نفي وجوب المتعسر و هو مما لا ريب فيه، لاندفاعها بإمكان كون الاستقبال أحد أفراد المتيسر و لم يأمر به بالخصوص.

و يستدل للوجوب بظاهر الأوامر المتعلقة بوضعه مستقبل القبلة، و في خبر سليمان بن خالد: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل باطن قدميه و وجهه إلى القبلة.

(و الأقوى هو الاستحباب) لقصور ما استدل به على الوجوب سندا و دلالة لاشتماله على كثير من المستحبات، الموجب لحمله على بيان مطلق الرجحان و قوة ظهور

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۱۰

صحيح ابن يقطين في الندب و صلاحيته لان يكون قرنية لصرف تلك الأخبار الإمرة بالاستقبال الى الاستحباب، و لذهاب الأكثر بل المشهور الى الندب، الموجب لوهن ما يدل على الوجوب- لو سلم ظهوره فيه- و مع ذلك فالأحوط عدم ترك الاستقبال حال الغسل مع التمكن منه (و ربما يقال) بوجوب الاستقبال من حين الاحتضار إلى أخر الغسل- كما حكى عن مصابيح العلامة الطباطبائي قدس سره، و قد مر الكلام فيه فيما يجب في حال الاحتضار.

[(الثالث) ان ينزع قميصه من طرف رجليه]

(الثالث) ان ينزع قميصه من طرف رجليه و ان استلزم فتقه بشرط الاذن من الوارث البالغ الرشيد و الاولى ان يجعل هذا ساترا لعورته.

في هذا المتن أمور (الأول) يستحب فتق قميص الميت لخبر عبد اللّه بن سنان:

ثم يخرق القميص إذا فرغ من غسله و ينزع من رجله، و قيد في الجواهر استحبابه بما إذا افتقر اليه النزع، و ما ذكره (قده) حسن و ان كان مخالفا مع إطلاق قوله عليه السلام ثم يخرق القميص إذا فرغ من غسله، و ذلك لما في فتقه مع عدم الافتقار اليه من إتلاف القميص المنتهى الى الإسراف، و يومى الى التقييد المذكور عطف قوله عليه السلام و ينزع من رجليه على قوله ثم يخرق القميص، الدال على كون الخرق للنزع منحصرا بصورة افتقار النزع اليه.

(الثاني) المستفاد من خبر ابن سنان استحباب نزع القميص من طرف الرجل و قد صرح به أكثر الأصحاب، بل في جامع المقاصد انه لا كلام بين الأصحاب في ذلك، و علله في الجواهر أيضا بأنه أحرى لسلامة الأعالي من تلطخ النجاسة التي هي مظنة وقوعها من المريض (انتهى) و عن المدارك ان إخراج القميص على هذا الوجه أسهل.

(الثالث) مقتضى إطلاق خبر ابن سنان استحباب الفتق مطلقا و لو مع عدم اذن الوارث بل مع نهيه، من غير فرق بين ما كان بالغا رشيدا أو صغيرا أو مجنونا أو سفيها، و لا ينافيه ما يدل على اشتراط صحة التصرف في مال الغير على اذنه، و لك لتحقق الاذن من مالك الملوك و الاملاك بالترخيص فيه المعبر عنه في لسان أوليائه بقوله ثم يخرق القميص.

و لكن قيده في المسالك و المدارك و غيرهما باذن الوارث، لحرمة التصرف

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۱۱

فى مال الغير من دون اذنه (و أورد عليه) فى الحدائق بأن الخبر كما ترى مطلق فلا يتقيد بما ذكر، و اختاره فى الجواهر أيضا، و لعل هذا هو الأظهر لإطلاق الاذن من المالك الحقيقى و جريان السيرة على عدم الاستيذان و ان كان الاحتياط فى تركه مع عدم الاذن أو مع عدم أهلية الوارث للاذن فضلا عن صورة نهى الوارث عنه، و يترتب عليه تقييده بما إذا كان بالغا رشيدا.

و فى جواز الاستيذان من وليه فيما إذا لم يكن كذلك وجهان، من اعتبار وجود المصلحة فى صحة تصرف الولى، و من اعتبار عدم وجود المفسدة فيه و ان لم يكن مما فيه المصلحة، و لعل الاحتياط فى هذا المقام أيضا فى ترك الخرق فيما لم يكن الوارث بالغا رشيدا و لو مع اذن وليه، و هل يضمن الخارق إذا كان الخرق بلا اذن من الوارث أولا، وجهان، من إطلاق الإذن الشرعى فكان الوارث استحق القميص مفتوقا، و من اقتضاء الجمع بين أدلة الاستحباب و الضمان، و لعل هذا الأخير هو الأقوى.

(الرابع) الاولى- كما فى المتن- ان يجعل قميص الميت ساترا لعورته لما فى مرسل يونس: فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته و ارفعه من رجليه الى ركبتيه و ان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة، و لعل تعبير المصنف (قده) بالأولى مع إمكان استفادة تعين ذلك من خبر يونس هو دلالة ما فى الصحيح المروى عن الصادق عليه السلام على التخيير، و فيه: إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص أو غيره، و لعل التعبير فى مرسل يونس بقوله: فان كان عليه قميص (إلخ) لا سهلية الستر بالقميص عن نزعه و الستر بخرقة اخرى.

[الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة]

الرابع ان يكون تحت الظلال من سقف أو خيمة و الأولى الأول.

و يدل على استحباب كونه تحت الظلال مضافا الى دعوى الاتفاق عليه عن التذكرة و المعتبر و جامع المقاصد، خبر طلحة بن زيد المروى عن الصادق عليه السلام ان أباه كان يستحب ان يجعل بين الميت و بين السماء الستر- يعنى إذا غسل- و التفسير فى ذيل الحديث يحتمل ان يكون من كلام الصادق عليه السلام و يحتمل ان يكون من كلام الراوى، و صحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه الكاظم عليه السلام عن الميت هل يغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 112

فى الفضاء، قال عليه السلام لا بأس و ان ستر بستر فهو أحب الى، و عن المعتبر: و لعل الحكمة كراهة ان يقابل السماء بعورته (أقول) لو سلم كراهة ذلك فالكراهة تندفع بستر العورة بخرقة و نحوها كما هو الواجب مع عدم الأمن من النظر و مندوب من الأمن منه.

و ظاهر الخبرين استحباب الستر مطلقا بسقف كان أو بخيمة أو غيرهما، و قد ادعى المحقق الثانى اتفاق الأصحاب عليه، قال (قده) قاله الأصحاب سقفا كان أو غيره (انتهى) بل المستفاد من الصحيح استحبابه من جميع الأطراف لا خصوص جهة الفوق، لكن المحقق فى المعتبر قال: و يستحب ان يغسل تحت سقف الى ان ادعى ان عليه اتفاق الأصحاب، و قال العلامة فى التذكرة و يستحب ان يكون تحت سقف و لا يكون تحت السماء قاله علمائنا (انتهى) و ظاهرهما دعوى الاتفاق على استحباب كونه تحت السقف بالخصوص و لم يثبت ذلك مع معارضته بدعوى المحقق الثانى الاتفاق على كونه تحت الظلال سقفا كان أو غيره، و لعل ما ذكراه فى المعتبر و التذكرة هو الوجه لما اختاره فى المتن من أولوية كونه تحت السقف، و لا بأس به، و اللّه العالم.

[الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته]

الخامس ان يحفر حفيرة لغسالته.

و فی حسنة سلیمان بن خالد: و كذلک إذا غسله یحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فیكون مستقبل باطن قدمیه و وجهه إلى القبلة و یكفی صبها فی البالوعة و ان اشتملت على النجاسة كما یقتضیه إطلاق معقد الإجماع المحكی عن الذكرى، حیث یقول أجمعنا على كراهیة صب الماء فی الكنیف دون البالوعة (انتهى) و یدل على ذلک صحیح الصفار و فیه انه كتب الى ابى محمد علیه السلام هل یجوز ان یغسل المیت و مائه الذی یصب علیه یدخل إلى بئر كنیف، فوقع علیه السلام یكون ذلک فی بلالیع- و البلالیع جمع البالوعة و هی على ما فی الوافی بئر ضیق الفم یجری فیها ماء المطر و نحوه، و صرح بعضهم بإلحاق بالوعة البول بالكنیف و هو حسن كما یدل علیه ما فی فقه الرضا: و لا یجوز ان یدخل ما ینصب على المیت من غسله فی كنیف و لكن یجوز ان یدخل فی بلالیع لا یبال فیها أو فی حفیرة.
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۱۳

[السادس ان یكون عاریا مستور العروة]

السادس ان یكون عاریا مستور العروة.
و قد مر حكم هذه المسألة فی المسألة الاولى من هذا الفصل و قلنا ان الأقوى هو التخییر بین التجرید فی غیر العورة و بین التغسیل من وراء الثیاب.

[السابع ستر عورته]

السابع ستر عورته و ان كان الغاسل و الحاضرون ممن یجوز لهم النظر إلیها.
و قد مر حكم هذه المسألة أیضا فی الأمر الثالث من الأمور المذكورة فی طی المسألة الاولى من هذا الفصل و قلنا ان الأقوى وجوب الستر مع عدم الأمن من النظر و استحبابه مع الأمن منه.

[الثامن تلیین أصابعه برفق]

الثامن تلیین أصابعه برفق بل و كذا جمیع مفاصله ان لم یتضرر و الا تركت بحالها.
و قد نسب الشیخ (قده) فی الخلاف استحباب تلیین أصابع المیت إلى إجماع الفرقة و عملهم، و فی المعتبر انه مذهب أهل البیت علیهم السلام (و یدل علیه) من الاخبار ما فی خبر الكاهلی: ثم تلین مفاصله فان امتنعت علیک فدعها، و عن فقه الرضا و تلین أصابعه و مفاصله ما قدرت بالرفق، و ان كان یصعب علیک فدعها خلافا للمحكی عن ابن ابى عقیل من انه لا یغمز مفصلا لتواتر الاخبار عنهم بذلک و لخبر طلحة بن زید عن الصادق علیه السلام انه كره ان یغمز له مفصل، و خبر حمران بن أعین عن الصادق علیه السلام إذ اغسلتم المیت منكم فارفقوا به و لا تعصروه و لا تغمزوا له مفصلا (و الأقوى) ما علیه المشهور لعدم قیام خبر دال على المنع عنه فضلا عن تواتره و منع دلالة خبر طلحة علیه للتعبیر فیه بالكراهة و منع دلالة النهی عن الغمز على حرمة التلیین مع اعتبار كون التلیین برفق و التصریح بالترک مع التصعیب و الامتناع، و على هذا فلا معارضة فی ذلک فی الاخبار.
و المستفاد من خبر الكاهلی هو استحباب تلیین المفاصل مطلقا من الأصابع و غیرها و بذلک التصریح فی المروی عن فقه الرضا و ان كان دعوى الاتفاق على تلیین الأصابع بلا تعرض للمفاصل (و كیف كان) فلا بأس بالإطلاق- كما استدركه فی المتن بقوله: بل و كذا جمیع مفاصله، و نفى الشیخ (قده) فی الخلاف استحباب تلیین الأصابع
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۱۴

بعد الغسل مستدلا بإجماع الفرقة و عملهم، و قال المحقق فى المعتبر و لا تلين أصابعه و لا مفاصله بعد الغسل لأن وظائف الميت مستفادة عن صاحب الشرع و مع عدم الدلالة فلا توظيف، و عن الذكرى انه لا تلين بعد الغسل لعدم فائدته.

[التاسع غسل يديه قبل التغسيل الى نصف الذراع]

التاسع غسل يـديه قبل التغسـيل الى نصف الـذراع فى كل غسل ثلاث مرات و الاولى ان يكون فى الأول بماء السدر و فى الثانى بماء الكافور و فى الثالث بالقراح.

و فى مرسلة يونس: ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الإنسان من الجنابة الى نصف الذراع- الى ان قال- ثم صب الماء فى الانيـة و الق فيه حبات كافور و افعل به كما فعلت فى المرة الأولى ابـدء بيديه ثم بفرجه- الى ان قال- و اغسـله بالماء القراح كما غسـلته فى المرتين الأوليين (و فى صـحيح الحلبى) ثم تبدء بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر (و فى الفقه الرضوى) تبتدء بغسـل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا- الى ان قال- ثم تغسله مرة أخرى بالماء و الكافور على هذه الصفة ثم بالماء القراح مرة ثالثة.

و يظهر من هذه الاخبار أولوية كون الأول بماء السدر و الثانى بماء الكافور و الثالث بالماء القراح (و ربما يقال) بمعارضة مرسلة يونس و الفقه الرضوى فى تحديـد المغسول بنصف الـذراع بمـا فى صـحيح الحلبى من التحديـد بـالكف كما يعارضـهما ما فى صحيـح ابن يقطين من التحديـد بـالمرفق، و فيه: يبـدء بمرافقه فيغسـل بـالحرض، و حمـل الكف فى صـحيح الحلبى على ما يعم الـذراع بعيـد (و الاـولى) الحمـل على الاختلاف فى الفضل و ان الأفضل هو الغسل الى المرفق و دونه الى نصف الـذراع و دونه الاكتفاء بغسل الكفين من الزندين الى رؤس الأصابع، و قد مر مثل ذلك فى غسل الجنابة أيضا.

[العاشر غسل رأسه برغوة السدر أو الخطمى]

العاشر غسل رأسه برغوة السدر أو الخطمى مع المحافظة على عدم دخوله فى اذنه و أنفه.

الرغوة بفتـح الراء و ضـمها و حكى الكسـر: الزبد يعلو الشـيء عند غليانه، و فى مرسل يونس: ثم اغسل رأسه برغوة السدر و بالغ فى ذلك و اجتهد ان لا يدخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 115

الماء منخريه و مسامعه، و عن التذكرة و المنتهى و التحرير انه ان تعذر السدر فالخطمى و شبهه، و فى الجواهر انه لا دليل صريح فيه، نعم قد يشهد له ما فى خبر عمار: فان غسلت رأسه و لحيته بالخطمى فلا بأس، و ليس فى المرسل دلالة على كون التغسيل بالرغوة مقـدما على الغسل بل ربما يقال بظهوره فى كونه جزء من الغسل الواجب و يجعل دليلا على جواز الغسل بالمضاف عند امتزاج المـاء بالسـدر لكن المحقق فى الشـرائع و العلامـة فى أكثر كتبه جعلا موضـعه امام الغسل و الظاهر انه لا وجه له الا انه لا بأس به بعد تصريح هذين العمادين باستحبابه امامه، و اللّه العالم.

[الحادى عشر غسل فرجه بالسدر أو الأشنان ثلاث مرات قبل التغسيل]

الحادى عشر غسل فرجه بالسدر أو الأشـنان ثلاث مرات قبل التغسـيل و الاولى ان يلف الغاسل على يده اليسـرى خرقة و يغسـل فرجه.

فى هذا المتن أمران (الأول) اسـتحباب غسل فرج الميت بالسدر و الأشـنان ثلاث مرات قبل التغسيل، و يدل عليه خبر الكاهلى، و فيه، ثم ابـدء بفرجه بمـاء السـدر و الحرض فاغسـله ثلاث غسـلات، و فى المجمع: الحرض بضـمتين و إسكان الراء أيضـا و هو

الأشنان بضم الهمزة سمى بذلك لانه يهلك الوسخ (انتهى) و فى خبر معاوية بن عمار قال أمرنى أبو عبد اللّه عليه السلام ان أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم اغسل رأسه بالسدر (الحديث) و لم يذكر فيه السدر مع انه ليس فيه تصريح بغسل الفرج بالأشنان، لكن فى الجواهر تمسك به لاستحباب غسل الفرج بالأشنان و جعله مدركا لمن اقتصر ذكر غسل الفرج بالأشنان من دون ذكر السدر، و لعله استفاده من ذكر التوضى به بعصر البطن حيث يستفاد منه ان التوضى بالأشنان لأجل تلطخ الفرج بما يخرج منه بالعصر و لا بأس به، و المحكى عن المبسوط و غيره استحباب تقديم غسل الفرج على الغسل و يدل عليه أيضا خبر الكاهلى حيث يقول ثم ابدء بفرجه (إلخ) مع مساعدته مع الاعتبار حيث ان فيه استظهار طهارة بدن الميت مما يخرج منه، التى يعتبر فى صحة غسله كما تقدم.

(الثانى) استحباب ان يلف الغاسل على يده اليسرى خرقة و يغسل فرجه، ففى صحيح الحلبى: فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذى على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته،

و فى موثق عمار: ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره، و فى صحيح ابن سنان قال عليه السلام أحب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله، و فى الفقه الرضوى: و يلف غاسله على يده خرقة.

و قد ادعى نفى الخلاف فى رجحان وضع الغاسل خرقة على يده عند غسل الفرج و انما الكلام فى وجوبه فاحتمله فى الذكرى و قال لان المس كالنظر بل أقوى و من ثم تنتشر به حرمة المصاهرة دون النظر و اما باقى بدنه فلا يجب فيه الخرقة، و هل يستحب؟

كلام الصدوق يشعر به (انتهى ما فى الذكرى) و اختاره أيضا فى الحدائق و قال لحرمة المس نصا و فتوى فى حال الحيوة و ما يكون حراما فى حال الحيوة يكون حراما بعده ثم قال و الظاهر ان وضع الخرقة لغسل العورة واجب، و لسائر البدن مستحب (أقول) و ما ذكره مع العلم بأنه يؤدى غسل العورة إلى مسها حسن، و مع عدمه فليس على وجوبه دليل كما فى وضع الخرقة على عورة الميت حيث انه مع عدم العلم بالنظر إليها لا دليل على وجوبه كما تقدم.

[الثانى عشر مسح بطنه برفق فى الغسلين الأولين]

الثانى عشر مسح بطنه برفق فى الغسلين الأولين إلا إذا كانت امرأة حاملا مات ولدها فى بطنها.

فى هذا المتن أمور (الأول) يستحب مسح بطن الميت قبل كل غسلة من الغسلين الأولين، و قد ادعى على استحبابه الإجماع كما حكى عن الغنية و المعتبر و ظاهر الخلاف، و يستدل له بالتحذر عن خروج شيء منه بعد الغسل كما استدل به فى موثق عمار، و فيه ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج، و يدل على أصل الحكم ما فى خبر الكاهلى: و امسح بطنه مسحا رفيقا و كذلك ظهره و بطنه- الى ان قال- اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور و الحرض و امسح يديك على بطنه مسحا رفيقا (و فى مرسل يونس) و ادلك بدنه دلكا رفيقا و كذلك ظهره و بطنه- الى ان قال- فى بيان المرة الثانية: و امسح بطنه مسحا رفيقا، و فى المروى عن فقه الرضا ثم تقعده فتغمز بطنه غمزا رفيقا- الى ان قال- ثم اقلبه على ظهره و امسح بطنه

مسحا رفيقا و اغسل مرة أخرى بماء و شيء من الكافور- الى ان قال- و اغسله الثالثة و لا تمسح بطنه فى ثالثة.

(الثانى) ظاهر الفقهاء اختصاص الحكم بالغسلين الأولين و هو الظاهر من الاخبار المتقدمة بل صريح ما فى فقه الرضا نفيه فى

الثالثة، و فی المعتبر: و لا یمسح فی الثالثة و هو إجماع فقهائنا و حکی الإجماع علی نفیه فی الثالثة عن التذکرة و الذکری، قال فی الجواهر: و یعضده الأصل و خلوا الاخبار عنه (انتهی) و صرح فی الخلاف بکراهة ذلک فی الثالثة.
(الثالث) استثنی عن استحباب المسح فی مورد المرأة الحامل التی مات ولدها فی بطنها (و یدل علیه) خبر أم أنس بن مالک عن النبی صلی اللّه علیه و آله قال إذا توفیت المرأة فأرادوا أن یغسلوها فلیبتدئوا ببطنها و تمسح مسحا رفیقا ان لم تکن حبلی، و ان کانت حبلی فلا تحرکها (و فی حرمته أو کراهته وجهان) الظاهر من المعتبر هو الأول حیث یقول: و قلنا الا ان تکون حبلی لانه لا یؤمن منه الا جهاض و هو غیر جائز کما لا یجوز التعرض لا جهاض الحیة، و المحکی عن الوسیلة و الجامع و المنتهی هو الکراهة و قواها فی الجواهر فی نحو المسح الرفیق لقصور الخبر عن إفادة الحرمة فیبقی الأصل سالما ثم استدرک بقوله نعم قد یقال بالحرمة مع العنف کما فی الحیة للاستصحاب و لحرمة المؤمن میتا کحرمته حیا ثم أمر بالتأمل.
و ما أفاده الأصحاب فی المقام غیر منقح، ففی غیر واحد من عبائرهم استثناء مطلق الحامل عن استحباب مسح البطن من غیر تقیید بمن مات ولدها فی بطنها، و فی طهارة الشیخ الأکبر (قده) کما فی المتن تقیید الحکم بمن مات ولدها و حکی ذلک عن البیان و الروض و جامع المقاصد (و التحقیق) ان یقال اما فیما إذا کان الولد حیا فی بطنها فیجب إخراجه منه کما یأتی فی المسألة الخامسة عشر فی أحکام الدفن و فیما إذا کان الولد میتا فلا یحرم الإجهاض فی حال الحیوة حتی یستصحب، و لیس فی اجهاضه هتک للمیت حتی یقال ان حرمة المؤمن میتا کحرمته حیا، مع ان الولد إذا کان میتا فی حال حیوة امه یجب إخراجه من بطنها و لو بتقطیعه، و مع الشک بعد
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌6، ص: 118
موتها یکون المرجع استصحاب جواز الإخراج الثابت حال الحیوة لا استصحاب الحرمة، و الخبر المروی عن النبی صلی اللّه علیه و سلم لا یستفاد منه أزید من الکراهة.

[الثالث عشر ان یبدء فی کل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأیمن]

الثالث عشر ان یبدء فی کل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأیمن من رأسه
و نسبه فی المعتبر الی مذهب علمائنا اجمع و قال فی التذکرة انه مما قاله علمائنا (انتهی) و فی خبر الکاهلی: ثم تحول الی رأسه و ابدء بشقه الأیمن من لحیته و رأسه.

[الرابع عشر ان یقف الغاسل الی جانبه الأیمن]

الرابع عشر ان یقف الغاسل الی جانبه الأیمن.
و قد ادعی علیه الإجماع فی محکی الغنیة، و استدل له الشیخ الأکبر (قده) بعموم رجحان التیامن، قال و الا فلم نعثر علی نص فیه (أقول) و لعل الإجماع المذکور مع اعتضاده بتصریح غیر واحد من الأصحاب باستحبابه کاف فی إثباته بناء علی التسامح و صدق البلوغ و لو بفتوی الفقیه.

[الخامس عشر غسل الغاسل یدیه الی المرفقین بل الی المنکبین ثلاث مرات]

الخامس عشر غسل الغاسل یدیه الی المرفقین بل الی المنکبین ثلاث مرات فی کل من الأغسال الثلاثة.
أی بعد کل منها کما یدل علیه ما فی مرسل یونس من الأمر بغسلهما الی المرفقین بعد کل غسلة من الأولیین، و فیه- بعد بیان

كيفية الغسلة الاولى-: و اغسل يديك الى المرفقين- الى ان قال- بعد بيان الغسلة الثانية: ثم اغسل يديك الى المرفقين (و صحيح يعقوب بن يقطين) ثم يغسل الذى غسله قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات (و خبر عمار) ثم تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين.

و لأجل ما فى صحيح يعقوب استدرك فى المتن استحباب غسل اليدين الى المنكبين الا ان الصحيح وارد فى الغسلة الأخيرة كما انه يدل على استحباب التثليث فى الأخيرة فقط، و ليس لإثبات استحبابه فى كل غسلة دليل، الا انه نفى البأس عنه فى الجواهر، و لا بأس به.

[السادس عشر ان يمسح بدنه عند التغسيل بيده]

السادس عشر ان يمسح بدنه عند التغسيل بيده لزيادة الاستظهار الا ان يخاف سقوط شيء من اجزاء بدنه فيكتفى بصب الماء عليه.

و فى خبر الكاهلى: ثم ابدء بفرجه بماء السدر فاغسله ثلاث غسلات و أكثر

من الماء و امسح بطنه مسحا رفيقا- الى ان قال- ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه و امسح يدك على بطنه و ظهره ثم رده الى جنبه الأيمن- الى ان قال- و امسح يدك على ظهره و بطنه- الى ان قال- فى غسله بماء الكافور: و امسح يدك على بطنه مسحا رفيقا- الى ان قال- و ادخل يدك تحت منكبيه و ذراعيه و يكون الذراع و الكف مع جنبيه ظاهرة كلما غسلت منه شيئا أدخلت يدك تحت منكبيه و فى باطن ذراعيه (و فى مرسل يونس) و ادلك بدنه دلكا رفيقا و كذلك ظهره و بطنه (و فى موثق عمار): و تمر يدك على ظهره و بطنه- الى ان قال- و تمر يدك على جسده كله. هذا كله مضافا الى رجحان زيادة الاستظهار فيما إذا لم ينته الى سقوط شيء من اجزاء بدنه و الا فيكتفى بصب الماء عليه بناء على حرمة إسقاط شيء من بدن الميت من شعره و ظفره و نحوهما بل مع كراهته أيضا كما سيأتى فى مكروهات الغسل- حيث يزاحم رجحانه مع كراهة إسقاطه.

[السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب]

السابع عشر ان يكون ماء غسله ست قرب.

و قد مر الكلام فى استحباب ذلك مستوفى فى المسألة الرابعة من فصل كيفية الغسل.

[الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه]

الثامن عشر تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه.

ففى صحيحة الحلبى: فإذا فرغت من ذلك جعلته فى ثوب ثم جففته، و فى الفقه الرضوى: و الق عليه ثوبا ينشف الماء. و هذه الاخبار- كما ترى- تدل على استحباب نشفه بالثوب، و لعل عطف المصنف (قده)- أو نحوه- على الثوب لأجل استفادة كون المناط هو تجفيفه بما ينشفه و لو لم يكن ثوبا، و لا بأس به.

[التاسع عشر ان يوضأه قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة]

التاسع عشر ان يوضأه قبل كل من الغسلين الأولين وضوء الصلاة مضافا الى غسل يديه الى نصف الذراع.
و قد تقدم الكلام فى هذا الأمر مستوفى فى المسألة الثالثة من فصل كيفية الغسل و قلنا ان الأقوى استحباب توضيه، و الاولى ان يكون قبل الغسل لدلالة الأخبار الواردة فى توضيه عليه، لكن المصنف (قده) فى هذا المقام خص استحبابه بما قبل كل من الغسلين الأولين، و لم يظهر لى من الاخبار وجه له و لم أر من تعرض له أيضا و الظاهر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۲۰
حصول الوظيفة بتوضيه مرة واحدة قبل الغسلة الاولى، و خص استحبابه فى المستند بالغسلة الاولى و قال: و منها توضيه وضوء الصلاة فى الغسلة الأولى.

[العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة]

العشرون ان يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة فى كل غسل من الأغسال الثلاثة ثلاث مرات.
و صرح فى الذكرى بالإجماع على تثليث غسل أعضائه كلها من اليدين و الفرجين و الرأس و الجنبين و يصير عدد الغسلات فى كل غسل واجب تسعا و مع الست المستحبة فى اليدين و الفرجين خمسة عشر، و يدل على ذلك ما فى الفقه الرضوى، و فيه: تبتدء بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا ثلاثا ثم بالفرج ثلاثا ثم بالرأس ثلاثا ثم الجانب الأيسر ثلاثا بالماء و السدر ثم تغسله مرة أخرى بالماء الكافور على هذه الصفة ثم بالماء القراح مرة ثالثة فيكون الغسل ثلاث مرات كل مرة خمسة عشر صبة (الحديث) و نسبه فى المعتبر الى مذهب فقهائنا و فى التذكرة إلى علمائنا و يدل عليه فى الجملة ما فى خبر الكاهلى و مرسل يونس.

[الحادى و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه]

الحادى و العشرون ان كان الغاسل يباشر تكفينه فليغسل رجليه الى الركبتين
و فى صحيح يعقوب بن يقطين: ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات، و فى خبر عمار ثم تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين ثم تكفنه (و لا يخفى) ان صحيح يعقوب متعرض لاستحباب غسل الغاسل يديه الى المنكبين ثلاث مرات من غير تعرض لغسل رجليه الى الركبتين، نعم ما فى خبر عمار ربما يدل على استحباب غسل الرجلين قبل التكفين لمن يباشر تكفينه، و لا بأس به، و كان على المصنف (قده) ان يذكر غسل اليدين مع غسل الرجلين قبل التكفين اللهم الا ان يكون قد اكتفى بما ذكره فى الأمر الخامس عشر من استحباب غسل الغاسل يديه بعد كل غسل من الأغسال الثلاثة.

[الثانى و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التغسيل]

الثانى و العشرون ان يكون الغاسل مشغولا بذكر الله و الاستغفار عند التغسيل و الاولى ان يقول مكررا رب عفوك عفوك أو يقول اللهم هذا بدن عبدك المؤمن و قد أخرجت روحه من بدنه فعفوك عفوك، خصوصا فى وقت تقليبه.
و لم أر ما يدل على استحباب اشتغال الغاسل بذكر اللّه و الاستغفار عند التغسيل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۲۱
بالخصوص، نعم لا بأس به لاستحبابهما مطلقا للغاسل و غيره، و فى صحيحة إبراهيم بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: ما من مؤمن غسل مؤمنا و يقول و هو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى اللّه تعالى عنه، و فى رواية سعد الإسكافى

عن الباقر عليه السلام: أيما مؤمن غسل مؤمنا فقال إذا قلبه اللهم هذا بدن عبدك المؤمن قد أخرجت روحه و فرقت بينهما فعفوك عفوك الا غفر اللّه تعالى له ذنوب سنة الا الكبائر.

[الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا فى بدنه إذا رآه]

الثالث و العشرون ان لا يظهر عيبا فى بدنه إذا رآه.

و فى الفقه الرضوى و عليك بأداء الأمانة فإنه روى عن الصادق عليه السلام انه من غسل ميتا مؤمنا فأدى فيه الامانة غفر له قلت كيف يؤدى الأمانة قال عليه السلام لا يخبر بما يرى.

[فصل فى مكروهات الغسل]

اشارة

فصل فى مكروهات الغسل

[الأول إقعاده حال الغسل]

الأول إقعاده حال الغسل.

المشهور على كراهة إقعاد الميت فى حال الغسل، و فى الخلاف إجماع الفرقة و عملهم على كراهته، و عن التذكرة نسبتها إلى علمائنا و يستدل لها بخبر الكاهلى، و فيه: إياك ان تقعده، و بأنه ضد الرفق المأمور به عموما و خصوصا فى الميت، و المحكى عن الغنية حرمته، و عن ابن سعيد انه المنصوص على حرمته، و تأمل المحقق (قده) فى المعتبر فى كراهته لصحيح الفضيل عن الصادق عليه السلام حين سئله عن الميت فقال عليه السلام أقعده و اغمز بطنه غمزا رفيقا، و حكى فى المعتبر عن استبصار الشيخ ان هذا موافق للعامة و لسنا نعمل به ثم قال ليس العمل بهذه الاخبار بعيدا و لا معنى لتنزيلها على التقية، و صرح غير واحد من الأساطين بعدم العثور على غير صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۲۲

الفضيل من الاخبار الإمرة بالإقعاد، لكن فى المدارك صرح بورود عدة روايات فى الأمر بالإقعاد (أقول) و لعله نظر الى ما فى المعتبر من التعبير بقوله: ليس العمل بهذه الاخبار بعيدا، فاستفاد منه دعوى المحقق ورود أخبار أخر غير الصحيح المذكور على الأمر بالإقعاد.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من الكراهة للنهى عنه فى خبر الكاهلى و الترخيص فيه فى صحيح الفضيل، و قد مر منا غير مرة ان المستفاد من الزجر عن الشيء مع قيام القرينة على جواز ارتكابه هو الكراهة كما ان المستفاد من الأمر بالشيء مع قيام القرينة على الترخيص فى الترك هو الندب لا باستعمال النهى و الأمر فى الكراهة و الندب مجازا حسبما فصلناه فى غير هذا المقام، مضافا الى ما فى الصحيح من موافقته مع العامة حيث ان مذهبهم بالاتفاق عدم الكراهة مع انه معرض عنه لقيام العمل على خلاف فيسقط عن الحجية، و بما ذكر ظهر ضعف ما عن الغنية و ابن سعيد من عدم الجواز و ضعف التأمل فى الكراهة كما فى المعتبر مع ان دعوى الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة على الكراهة كافية فى إثباتها و اللّه المستعان.

[الثانى جعل الغاسل إياه بين رجليه]

الثانی جعل الغاسل إیاه بین رجلیه.
و فی موثق عمار عن الصادق علیه السلام: و لا یجعله بین رجلیه بل یقف من جانبه، و ظاهره و ان کان التحریم الا انه یحمل علی الکراهة لما فی خبر العلاء عن الصادق علیه السلام: لا بأس ان یجعل المیت بین رجلیک و ان تقوم فوقه فتغسله إذا قلبته یمینا و شمالا ان تضبطه بین رجلیک لئلا یسقط لوجهه، و قد عرفت فی کراهة الإقعاد ان المستفاد من النهی و التصریح بنفی البأس عن فعل المنهی عنه هو الکراهة.

[الثالث حلق رأسه أو عانته]

الثالث حلق رأسه أو عانته

[الرابع نتف شعر إبطیه]

الرابع نتف شعر إبطیه

[الخامس قص شاربه]

الخامس قص شاربه

[السادس قص أظفاره]

السادس قص أظفاره بل الأحوط ترکه و ترک الثلاثة قبله

[السابع ترجیل شعره]

السابع ترجیل شعره

[الثامن تخلیل ظفره]

الثامن تخلیل ظفره.
و فی مجمع البحرین ترجیل الشعر تسریحه و منه رجل شعره أرسله بالمرجل الی المشط، و قال فی مادة (س ر ح) تسریح الشعر إرساله و حله قبل المشط (انتهی) و المشهور بین الأصحاب علی ما نسب إلیهم کراهة هذه الأمور المذکورة و نسبها فی المعتبر إلی إجماع فقهائنا و قال یکره قص أظفاره و ترجیل شعره و هو إجماع فقهائنا
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۲۳
و فی أحد قولی الشافعی انه مباح و حکی عن التذکرة أیضا الإجماع علی کراهتها و فی الخلاف و عن المنتهی نسبة عدم الجواز إلی علمائنا و حکی التعبیر به أیضا عن المبسوط و المقنعة، و عن الوسیلة و الجامع التصریح بالتحریم و قربه فی الحدائق و استظهره الشیخ الأکبر (قده) فی الطهارة من الاخبار المستفیضة.
کمرسل ابن ابی عمیر: لا یمس من المیت شعر و لا ظفر، و ان سقط منه شیء فاجعله فی کفنه (و خبر عبد الرحمن) قال سئلت

الصادق عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم ظفره، قال عليه السلام لا تمس منه شيء اغسله و ادفنه (و خبر ابى الجارود) انه سئل الباقر عليه السلام عن الرجل يتوفى، أ يقلم أظافيره و ينتف إبطه و يحلق عانته ان طال به المرض فقال لا- (و خبر غياث) عن الصادق عليه السلام قال كره أمير المؤمنين عليه السلام ان يحلق عانة الميت إذا غسل أو يقلم له ظفر أو يجز له شعر (و خبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السلام قال كره ان يقص من الميت ظفر أو يقص له شعر أو عانة أو يغمز له مفصل.

و ما عدا الخبرين الأخيرين من هذه الاخبار ظاهرة فى التحريم و الأخيران ليسا ظاهرين فى الكراهة لأن لفظة (يكره) تستعمل فى الاخبار كثيرا فى التحريم فيمكن القول بعدم المعارض لاخبار التحريم كما لا يحصل الاطمئنان بقيام الشهرة على الكراهة لا سيما مع دعوى الإجماع على عدم الجواز، فالقول بالجواز لا يخلو عن الاشكال خصوصا مع ما فى المعتبر من ان ما يسقط منه يطرح فى كفنه فلا معنى لقص شاربه و أظفاره مع القول بدفنها معه. فالأحوط لو لم يكن أقوى التحرز عن إسقاط شيء من هذه الأمور المذكورة فى المتن، و كان على المصنف (قده) ان يذكر الاحتياط فى السابع و الثامن أيضا.

بقى أمور (الأول) لا- فرق فى الأظفار بين كونها طويلة أو قصيرة و لا- بين ما كانت الوسخ تحتها و غيره كما دل عليه خبر الكاهلى، و فيه: و لا تخلل أظفاره، و عن الشيخ الإجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال، و عن المنتهى النص على عدم جوازه و لكن عن التذكرة انه ينبغى إخراج الوسخ من بين أظفاره بعود لين، قال

و ان شد عليه قطنا كان اولى، و أورد عليه فى الذكرى بمخالفته للإجماع المنقول عن الشيخ و لخبر الكاهلى، و يمكن حمل كلام التذكرة على ما إذا كان الوسخ مانعا عن جريان الماء فلا ينافى مع المنع إذا لم يكن كذلك كما يحمل عليه كلام الشيخ و خبر الكاهلى.

(الثانى) لو سقط شيء من الميت من ظفره أو شعره و نحوهما فالمعروف انه يجب دفنه و قد ادعى عليه الإجماع و يدل عليه خبر عبد الرحمن قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الميت يكون عليه العشر فيحلق عنه أو يقلم ظفره فأجاب عليه السلام:

لا تمس منه شيء اغسله و ادفنه.

(الثالث) هل الواجب دفنه مطلقا أو انه يجب دفنه معه بل و جعله فى كفنه، وجهان، المعروف هو الأخير، و عن العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى انه قول علمائنا، و ظاهر الذخيرة انه مما لا خلاف فيه و عن التذكرة انه لو سقط من الميت شيء غسل و جعل معه فى أكفانه بإجماع العلماء و لان جعل جميع اجزاء الميت فى موضع واحد اولى (و يدل على ذلك) مرسل بن ابى عمير، و فيه: و ان سقط منه شيء فاجعله فى كفنه.

(الرابع) ظاهر خبر عبد الرحمن المتقدم وجوب غسل ما يسقط من الميت حيث قال عليه السلام اغسله و ادفنه، و احتمال إرجاع الضمير المنصوب الى الميت فيكون امرا بغسل الميت و دفنه كما أبداه المحقق الأردبيلى (قده) بعيد فى الغاية و لا يوافقه قوله عليه السلام: لا- تمس منه شيء، و هل المراد بالغسل المأمور به فيه هو المعهود بالمياه الثلاثة أو مطلق الغسل (بالفتح) بالماء القراح تعبدا و لو كان الساقط مما لا تحله الحيوة و كان مما لا ينفعل بالموت، احتمالان، لا يخلو الأول منهما عن القرب.

[التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا]

التاسع غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقا الا مع الاضطرار.

و يدل على كراهته صحيح زرارة قال قال الباقر عليه السلام: لا يسخن الماء للميت (و صحيح عبد اللّه بن المغيرة) عنهما عليهما

السلام قالا لا تقرب الميت ماء

حميما (و خبر يعقوب بن زيد) عن الصادق عليه السلام قال لا يسخن للميت الماء لا تعجل له بالنار، و المرسل المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام: لا يسخن الماء للميت الا ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى به نفسك، و فى فقه الرضا عليه السلام و لا يكون الماء حارا شديدا و ليكن فاترا.

و هذا الاستثناء المذكور فى المرسل و الفقه الرضوى هو المنشأ لاستثناء جماعة صورة شدة البرد، و هل المدار على مراعاة جانب الميت كما هو الظاهر من الخبرين، أو جانب الغاسل كما يظهر من الشيخ فى الخلاف حيث يقول: الا فى حال برد لا يتمكن الغاسل من استعمال الماء البارد، أو مراعاة أحدهما من الميت و الغاسل- كما يظهر من المتن حيث استثنى صورة الاضطرار و لم يقيده بأحد الجانبين، وجوه، أقربها الأخير و استثنى فى الخلاف أيضا ما إذا كان على بدن الميت نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار.

[العاشر التخطى عليه حين الغسل]

العاشر التخطى عليه حين الغسل.

و قد فسر التخطى (به گام زدن بر روى ميت) و لعل وجه كراهته هو صيرورة الميت بين رجلى الغاسل حينئذ، و قد مر كراهته فى الأمر الثانى.

[الحادى عشر إرسال غسالته الى بيت الخلاء بل إلى البالوعة]

الحادى عشر إرسال غسالته الى بيت الخلاء بل إلى البالوعة، بل يستحب ان يحفر لها بالخصوص حفيرة.

و قد مر ذلك فى باب مستحبات الغسل.

[الثانى عشر مسح بطنه إذا كانت حاملا]

الثانى عشر مسح بطنه إذا كانت حاملا.

و قد مر ذلك أيضا هناك.

[مسائل]

[مسألة (۱) إذا سقط من بدن الميت شىء]

مسألة (۱) إذا سقط من بدن الميت شىء من جلد أو شعر أو ظفر أو سن يجعل معه فى كفنه و يدفن بل يستفاد من بعض الاخبار استحباب حفظ السن الساقط ليدفن معه كالخبر الذى ورد ان سنا من أسنان الباقر عليه السلام سقط فأخذه و قال الحمد لله ثم أعطاه الصادق عليه السلام و قال ادفنه معى فى قبرى.

و قد مر حكم ما يسقط من الميت فى طى البحث السابق، و الخبر الذى أشار إليه فى المتن مذكور فى الكافى و فيه ان أبا جعفر عليه السلام انقلع ضرس من أضراسه فوضعه فى كفه ثم قال الحمد للّه ثم قال يا جعفر إذا أنت دفنتنى فادفنه معى ثم مكث بعد

حين ثم انقلع أيضا أخر فوضعه فى كفه ثم قال الحمد للّه، يا جعفر إذ أمت فادفنه معى.

[مسألة (۲) إذا كان الميت غير مختون لا يجوز ان يختن بعد موته]

مسألة (۲) إذا كان الميت غير مختون لا يجوز ان يختن بعد موته.
و حكى فى المستند عن المنتهى النص على تحريمه مدعيا عليه الإجماع و استدل له فى المستند بأصالة عدم جواز قطع عضو من احد، خرج الحى بالدليل فيبقى الباقى، و لم يظهر وجه لتقريب هذا الأصل فى المقام، و يمكن ان يستأنس لهذا الحكم بما دل على حرمة قطع عضو من أعضاء الميت و ان فى قطع رأسه تجب الدية مأة دينار و ان فى قطع جوارحه و أعضائه و شجاجه و جراحه بحساب ديته، و يمكن ان يستدل له بما يدل على حرمة إسقاط شىء من بدنه من ظفره و شعره و سنه و نحو ذلك مما تقدم بناء على حرمة إسقاطه على ما قويناه، و استدل فى محكى المنتهى بخبر البصرى و فيه عن الميت يكون عليه الشعر يقص عنه أو يقلم ظفره، قال عليه السلام لا تمس منه شىء اغسله و ادفنه، حيث ان عموم النهى عن مس شىء منه يشمل ختانه لو لم يكن مختونا (و كيف كان) فلو فعله وجب دفن ما يسقط منه معه.

[مسألة (۳) لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور]

مسألة (۳) لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور و لا جعله فى ماء غسله كما مر الا ان يكون موته بعد الطواف للحج أو العمرة.
و قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة التاسعة من فصل كيفية غسل الميت.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۲۷

[فصل فى تكفين الميت]

اشارة

فصل فى تكفين الميت يجب تكفينه بالوجوب الكفائى رجلا كان أو امرأة أو خنثى كبيرا كان أو صغيرا بثلاث قطعات (الاولى) المئزر و يجب ان يكون من السرة إلى الركبة، و الأفضل من الصدر الى القدم (الثانية) القميص و يجب ان يكون من المنكبين الى نصف الساق و الأفضل إلى القدم (الثالثة) الإزار و يجب ان يغطى تمام البدن و الأحوط ان يكون فى الطول بحيث يمكن ان يشد طرفاه و فى العرض بحيث يوضع احد جانبيه على الأخر و الأحوط ان لا يحسب الزائد على القدر الواجب على الصغار من الورثة، و ان اوصى به ان يحسب من الثلث، و ان لم يتمكن من ثلاث قطعات يكتفى بالمقدور و ان دار الأمر بين واحدة من الثلاث تجعل إزارا و ان لم يمكن فثوبا و ان لم يكن الا مقدار ستر العورة تعين و ان دار بين القبل و الدبر يقدم الأول.
فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف نصا و فتوى فى وجوب تكفين الميت و انه كتغسيله و سائر أحكامه واجب بالوجوب الكفائى على عامة المكلفين بالإجماع بل الضرورة، و لا فرق فى الميت بين الرجل و المرأة و الخنثى و الكبير و الصغير حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر كما مر فى أول فصل غسل الميت (و يدل عليه) مضافا الى الإجماع عموم ما يدل على وجوب تكفين الميت الشامل للجميع و خصوص ما دل على وجوبه فى السقط إذا استوت خلقته كموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن، قال عليه السلام نعم كل ذلك يجب عليه.
(الأمر الثانى) الواجب من الكفن ثلاثة أثواب على المشهور بين المتقدمين و المتأخرين خلافا للمحكى عن سلار حيث اكتفى

بثوب واحد ساتر للبدن، و يدل على المشهور الأخبار المستفيضة كخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: الميت تكفن فى ثلاثة أثواب سوى العمامة و الخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شىء و العمامة و الخرقة لا بد منهما و ليستا من الكفن (و موثق سماعة) قال سئلته

عما يكفن به الميت قال ثلاثة أثواب (و خبر إسماعيل بن يونس) عن أحدهما عليهما السلام قال: الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب و العمامة و الخرقة سنة. الى غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها إنشاء اللّه تعالى.

و استدل لسلار بصحيحة زرارة المروية عن التهذيب قلت لأبى جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن، قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام يوارى فيه جسده، فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة، فما زاد فمبتدع، و العمامة سنة.

و هذه الرواية و ان كانت صحيحة السند الا انها ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها و قيام الإجماع قبل سلار و بعده على ترك العمل بها، هذا مع ما فيها من اضطراب المتن إذ المذكور منها فى أكثر نسخ التهذيب- كما نقلناه- من قوله (ثلاثة أثواب أو ثوب تام) بعطف قوله ثوب تام على قوله ثلاثة أثواب بكلمة (أو) و فى بعضها هكذا:

ثلاثة أثواب تام- من دون ذكر كلمة و ثوب قبل كلمة تام، و فى بعض نسخه عطف كلمة (و ثوب تام) على (ثلاثة أثواب) بالواو العاطفة دون (أو) و هذه النسخة توافق مع ما فى الكافى من إيراده هذه الرواية عن زرارة و محمد بن مسلم مثل ما فى التهذيب لكن مع عطف (و ثوب تام) على ما قبله بالواو، و عليه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام.

و لا يخفى انه مع تعارض التهذيب بما فى الكافى تكون العبرة بالكافى لأنه أضبط، و مع الإغماض عن ذلك يصير الخبر مجملا بسبب ما فى متنه من الاضطراب، مع ما فى مدلوله على نسخة التهذيب من الاشكال، حيث ان ظاهره التخيير بين الأقل و الأكثر من دون المغايرة بينهما و لو بنحو من الاعتبار، و هو مستحيل كما قرر فى الأصول، و حمل جواز التكفين بثلاثة أثواب ناقصة موجبة لمواراة جسد الميت بمجموعها لكى يحصل به المغايرة مع التكفين بالثوب التام بعيد فى الغاية، كحمل التكفين بالثلاثة على صورة الاختيار و الثوب الواحد على الاضطرار حيث انه أيضا مما لا شاهد له، و أحسن المحامل حمله على تقدير ثبوته على التقية، حيث ان التكفين بالثوب

الواحد مذهب العامة كافة، لكنا نحن فى سعة من هذا الحمل أيضا بعد سقوط الخبر عن الحجية بالاعراض، و الحمد للّه.

(الأمر الثالث) المشهور فى الإقطاع الثلاثة الواجبة انها عبارة عن المئزر و القميص و الإزار، و المئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة فى اللغة بمعنى الإزار، و حكى فى مجمع البحرين عن الصحاح و غيره ان المئزر هو الإزار يلتحف به، قال و فى كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للإزار يريدون به غيره، و حينئذ لا بعد فى الاشتراك و يعرف المراد بالقرينة (انتهى).

و قد اختلف عبارات الفقهاء فى التعبير عنه ففى جامع المقاصد تحديده بما يستر به من السرة إلى الركبة بحيث يسترهما، و فى الروضة هو ما يستر ما بين السرة و الركبة، و هو بهذا التحديد يكون انقص من تحديد جامع المقاصد لاعتباره ستر الركبة و السرة فى تحديده دون ما حدد به فى الروضة، و احتمل فى الروض الاجتزاء بما يستر به العورة خاصة، و عن المقنعة و المراسم التحديد بما يستر من السرة الى حيث يبلغ من الساقين، و عن المصباح: ما يوارى به من السرة الى حيث يبلغ المئزر.

(و الأولى) إحالة ذلك الى العرف و الاجتزاء بما يتحقق به مسماه عرفا، و لا يخفى انه بمعنى ما يقال له بالفارسية- لنگ- فيكتفى فيه بما يصدق عليه مفهومه، و الظاهر عدم صدقه على ما يستر العورة فقط كما لا يعتبر فى صدقه ستر السرة و الركبة

قطعا.

(و القميص) ما يقال له بالفارسية- پيراهن- و هو أيضا مما يحال على العرف، و الظاهر صدقه على ما يستر به من المنكبين الى الحقوين «۱» و قد حدده غير واحد بما يصل الى نصف الساق، و لعله لتعارفه فى ذلك الزمان و ليس لتعينه دليل.

(و الإزار) هو الثوب الشامل لجميع البدن طولا و عرضا. فما فى المتن من تحديد المئزر بما يكون من السرة إلى الركبة و تحديد القميص بما يكون من المنكبين الى نصف الساق فلعله مما ليس عليه دليل، و لعل مراده من قوله ان يكون من السرة

---

(۱) الحقو بفتح المهملة و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة ثم توسعوا حتى سموا الإزار الذى يشد على العورة حقوا (مجمع البحرين).

إلى الركبة هو ما عبر به الشهيد الثانى فى الروضة و الروض بما يكون بين السرة و الركبة، و فى تحديد القميص بما يكون من المنكبين الى نصف الساق تبع المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهما ممن عبّروا بذلك، و علل عنهم بكونه المتعارف فى ذلك الزمان (و كيف كان) فالصواب ما قدمناه.

و ما وصفناه فى الإقطاع الثلاثة هو المعروف المشهور و قد خالفهم فى ذلك صاحب المدارك و قال بعدم جواز الاجتزاء بالمئزر و ذهب الى وجوب التكفين بثوبين محيطين بجميع البدن و قميص أو بثلاثة أثواب شاملات مخيرا بينهما و نسبه الى ابن الجنيد و الصدوق و قال بأنه المستفاد من الاخبار و تبعه فى ذلك الأمين الأسترآبادى و بعض أخر، و محصل ما افاده قدس سره ان المئزر ليس منه ذكر فى الاخبار الواردة فى الكفن و انه مما ذكره الشيخان و أتباعهما و ان المستفاد من الاخبار أمران- أحدهما- القميص و الثوبان الشاملان للجسد- و ثانيهما- الأثواب الثلاثة الشاملة له، و لازمه التخيير بينهما، و نظره (قده) فيما يستفاد منه القميص و الثوبان الى مثل خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال عليه السلام انى كفنت أبى فى ثوبين شطويين «۱» كان يحرم فيهما و فى قميص من قمصه و عمامة كانت لعلى بن الحسين عليهما السلام و فى برد اشتريته بأربعين دينارا. و فيما يستفاد منه الأثواب الثلاثة إلى مثل موثقة سماعة: سألته عما يكفن به الميت قال عليه السلام ثلاثة أثواب، مدعيا ظهور كلمة الثوب فيما يشمل جميع الجسد، و لعل منشأ دعواه مع صدق الثوب على مثل القميص مما لا يشمل جميع الجسد هو دعوى ظهور تكفين الميت بالثياب أو إدراجه فيها فى ستره بكل واحد منها على نحو الشمول، مضافا الى خبر حمران، و فيه: يؤخذ خرقة فيشد بها أسفله و يضم بها فخذيه ليضم ما هناك و ما يصنع من القطن أفضل ثم يكفن بقميص و لفافة و برد يجمع فيه الكفن، بناء على ظهور اللفافة فيما يشمل جميع البدن.

و لا يخفى ما فى دعواه من منع ظهور تكفين الميت أو إدراجه فيها فى الشمول

---

(۱) شطا: قرية بمصر ينسب إليها الثياب الشطوية (وافى)

لجميع الجسد، و لو سلم فبالمنع عن ظهورهما فى شمول كل قطعة منه للجسد كله، لإمكان كون الشمول للمجموع و عدم كون كل قطعة منه كذلك و منع ظهور لفظ اللفافة لشمول جميع الجسد لإمكان إرادة الفرد الأكمل من المئزر منها و هو الذى يغطى الصدر و الرجلين- كما فى خبر عمار من قوله عليه السلام ثم الإزار طولا حتى يغطى الصدر و الرجلين بناء على إرادة المئزر من الإزار (و قد يؤيد ذلك) بأنه لو أريد من اللفافة ما يشمل جميع الجسد لكان الاولى ان يقال لفافتان، مع ان فى توصيفه البرد بأنه

يجمع به الكفن اشعارا باختصاص الشمول بالبرد. و اما ما افاده من عدم تعرض الاخبار لذكر المئزر و انه مما ذكره الشيخان و تبعهما غيرهما ففيه أن الإزار مذكور فى الاخبار و هو بمعنى المئزر- كما فى الصحاح- و فى صراح اللغة فى شرح الصحاح:
إزار و مئزر: شلوار و مانند آن، و عن كنز اللغة ان الإزار (لنگ كوچك) و فى الجواهر ان المستفاد من الغريبين أيضا هو كون الإزار بمعنى المئزر.

و يدل على ذلك الأخبار الواردة فى آداب الحمام ففى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم: من كان يؤمن باللّه و اليوم الأخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر و عن الكاظم عليه السلام قال لا يدخل الحمام إلا بمئزر، و فى خبر أخر عنه عليه السلام قال: ادخله- اى الحمام- بمئزر، و فى خبر حماد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن على عليه السلام انه قيل له ان فلانا يدخل جواريه معه فى الحمام، قال و ما بأس إذا كان عليه و عليهن الإزار و لا يكونوا عراة كالحمير، و فى خبر سعد بن مسلم قال كنت فى الحمام فى البيت الأوسط فدخل على أبو الحسن و عليه النورة و عليه إزار فوق النورة، و فى خبر حنان عن أبيه قال دخلت انا و ابى و جدى و عمى حماما بالمدينة- الى ان قال عليه السلام- ما يمنعكم من الإزار فإن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال عورة المؤمن على المؤمن حرام.

و المستفاد من هذه الاخبار- كما ترى- اتحاد الإزار و المئزر مع ما فى التفاوت بينها فى التعبير بالإزار و المئزر، و كذا الأخبار الواردة فى ثوبى الإحرام كخبر يونس بن يعقوب المتقدم، قال عليه السلام كفنت أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 132
و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم اللذان أحرم فيهما يمانيين عبرى و أظفار «1» و فيهما كفن، مع ما علم من ان احد ثوبى الإحرام إزار يتزر به و الأخر رداء يرتدى فيه، ففى خبر سدير عن الصادق عليه السلام قال كنت عنده جالسا فسئل عن رجل يحرم فى ثوب فيه حرير، فدعى بإزار قرقبى «2» فقال عليه السلام انا أحرم فى هذا و فيه حرير، و فى خبر ابن عمار عنه عليه السلام:
و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار، و خبر حمران عن الباقر عليه السلام:
المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار.

و كذا الأخبار الواردة فى الاستمتاع بالحائض ففى خبر الحلبى المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام فى الحائض ما يحل لزوجها منها، قال عليه السلام تتزر بإزار إلى الركبتين و تخرج سرتها ثم له ما فوق الإزار (و فى الفقيه) عنه عليه السلام ذكر عن أبيه عليه السلام ان ميمونة كانت تقول ان النبى صلى اللّه عليه و سلم كان يأمرنى إذا كنت حائضا أن اتزر بثوب ثم اضطجع معه فى الفراش (و فى التهذيب) عن الصادق فى الحائض قال عليه السلام تتزر بإزار إلى الركبتين و تخرج ساقها و له ما فوق الإزار.

و هذه الاخبار و ان لم يعمل بظاهرها الذى هو وجوب الاتزار بل حمل على الاستحباب الا ان الغرض من ذكرها فى المقام هو الاستشهاد بها فى إطلاق الإزار على المئزر كما عرفت من اتحاد هما فى اللغة. و تبين بما ذكرنا ضعف ما تمسك به صاحب المدارك (قده) لما اختاره من عدم الاكتفاء بالمئزر و انه لا بد اما من ثلاثة أثواب شاملات لجميع البدن أو ثوبين شاملين له مع قميص، و ظهر صحة ما ذهب اليه المشهور من كفاية المئزر و القميص و اللفافة الشاملة لجميع البدن.

و يستدل للمشهور بوجوه (منها) دعوى الإجماع من العلامة فى المنتهى على وجوب المئزر، قال: المئزر واجب عند علمائنا (و منها) السيرة العملية من المؤمنين

(۱) عبری و أظفار بلدان باليمن يكون ثوبهما نفيسا، و فى بعض النسخ: ظفار، و هو الصحيح (وافى).
(۲) قرقبى- بالضم- منسوب الى قرقوب حذف منه الواو، و ربما يروى بالفاء أولا، و هو ثوب مصرى أبيض من كتان (وافى).

- على التكفين بطريقة المشهور- من خواصهم و عوامهم خلفا عن سلف مع شدة اهتمامهم بمراعاة ما ورد فى الشرع فى التكفين و التجهيز و الاحتياط فيه بحيث تطمئن النفس بكون ذلك لتعاطى الخلف عن أسلافهم الى أن ينتهى إلى الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم، و لعمرى ان هذا أقوى فى حصول العلم بما عليه الحجج الطاهرة عليهم ازكى الصلوات من الإجماع القولى (و منها) الأخبار الكثيرة الناطقة بكون الثوب الذى يشد على الوسط- الذى يسمى بالإزار تارة و بالمئزر أخرى- من الاجزاء الواجبة فى الكفن كخبر معاوية بن وهب المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال يكفن الميت فى خمسة أثواب قميص لا- يزر عليه «۱» و إزار و خرقة يعصب بها وسطه و برد يلف فيه و عمامة يعمم بها و يلقى فضلها على صدره، و المراد بالإزار المئزر حسبما تقدم، و بعد القطع باستحباب الخرقة و العمامة يستفاد منه ان الواجب ينحصر فى الثلاثة الباقية، مضافا الى دلالة صحيح عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام على نفى كون الخرقة من الكفن، و دلالة صحيح الحلبى على نفى كون العمامة منه (ففى الأول) قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام كيف اصنع بالكفن، قال عليه السلام خذ خرقة فتشد على مقعدته و رجليه، قلت فالإزار، قال انها لا تعد شيئا إنما تصنع ليضم ما هناك و ان لا يخرج منه شى‌ء و ما تصنع من القطن أفضل منها ثم تخرق القميص إذا غسل و ينزع من رجليه، قال عليه السلام ثم الكفن قميص غير مزرور و لا مكفوف و عمامة يعصب بها رأسه و يرد فضلها على رجليه.

و هذا الحديث مشتبه المراد و لعله يحتاج الى البيان، فأقول المراد بالإزار هو المئزر كما تقدم و يشد به من الحقوين الى ما يبلغ، و أراد السائل بقوله فالإزار (إلخ) أن يستفسر عن الامام عليه السلام انه هل يستغنى بهذه الخرقة عن الإزار، أو أراد الاستعلام من أجل أن الإزار هو الثالث من أثواب الكفن فما هذه الخرقة، فأجابه عليه السلام بأن الخرقة لا تعد من الكفن فلا يستغنى بها عن الإزار و لا يزيد اقطاع الكفن عن الثلاث و انما تصنع الخرقة لما يترتب عليها من الفائدة من ضم ما

---

(۱) لا يزر عليه اى لا يشد أزراره ان كانت له أزرار (وافى).

هناك حتى لا يخرج منه شى‌ء و لذا يصح الاكتفاء بما تحصل به فائدتها كالقطن بل هو أفضل منها لكونه أتم فائدة، بل فى خبر الكاهلى ما يدل على الجمع بينهما حيث يقول:

ثم أزره «۱» بالخرقة و يكون تحتها القطن تذفر به إذ فارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شى‌ء.

و الظاهر من قوله عليه السلام ثم يخرق القميص إذ اغسل هو إبقاء قميصه عليه حين تغسيله و انه يغسل من ورائه- كما تقدم استحبابه- (و ربما يقال) بحمل قوله عليه السلام: إذ اغسل- على ارادة تغسيله، و هو بعيد، و قوله عليه السلام: ثم الكفن قميص- من قبيل تسمية الجزء باسم الكل، و قوله عليه السلام غير مزرور- اى خال عن الأزرار، و لا مكفوف، اى لا يكون مما خيطت حاشيته، و فى قوله عليه السلام- و يرد فضلها على رجليه- اعضال، و قال فى المنتقى فيه تصحيف، و فى بعض الاخبار الضعيفة: يلقى فضلها على وجهه، و هو قريب لان يكون تصحيف- رجليه- (انتهى).

(أقول) و لعله أخذ صاحب الوسائل من المنتقى و قال هذا- اى على رجليه- تصحيف و الصحيح يرد فضلها على وجهه ذكره

صاحب المنتقى (انتهى) و قال آخرون ان لفظ رجليه سهو و ان الصحيح: صدره كما ورد فى خبر معاوية بن وهب المتقدم، فهذا توضيح ما فى الخبر، و قد دل على ان الخرقة ليست من الكفن، و ربما يستدل به للمشهور مع انه لم يذكر فيه اللفافة و البرد و انما اشتمل قوله عليه السلام- ثم الكفن قميص (إلخ)- على الإزار و القميص، قيل و كأنه لظهوره استغنى عن ذكره (أقول) و فى دلالته تأمل فإن ظهور الثوب الثالث فى الاستغناء عن الذكر ليس أكثر من ظهور الإزار و القميص فى الاستغناء عنه و ان أمكن دعوى ظهوره فى معهودية قطع الكفن عند الراوى حيث يستفاد من استعلامه عن الإزار كونه عالما بأنه من الكفن الا انه ليس بمثابة يمكن دعوى ظهوره فيما ذهب اليه المشهور فى عدد قطعات الكفن لكن يدل على كون الإزار من الكفن من غير اشكال، هذا حال الخبر الأول.

و فى الثانى- أى صحيح الحلبى-: كتب أبى فى وصيته- الى ان قال- و ليس

---

(١) الزر بتقديم المعجمة: الجمع الشديد و الشد، و فى بعض النسخ: أذفره و كأنه بمعناه، و الإذفار كأنه لغة فى الاثفار بالثاء المثلثة و هو الشد بالثفر (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ١٣٥

تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد (و فى خبر عبد اللّه سنان) عن الصادق عليه السلام، قال: الميت يكفن فى ثلاثة سوى العمامة و الخرقة يشد بها وركيه كيلا يبدو منه شى‌ء و الخرقة و العمامة لا بد منهما و ليستا من الكفن.

و مما يدل على كون الإزار بمعنى المئزر من الكفن موثقة عمار، و فيها: ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة «١» ثم الإزار طولا حتى تغطى الصدر و الرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر و نصف ثم القميص. فإن الإزار مع ظهوره فى معنى المئزر فى نفسه قد أريد منه فى الحديث هذا المعنى بقرينة تحديده بتغطية الصدر و الرجلين فهو على هذا غير اللفافة المحيطة بجميع البدن.

و من الاخبار الدالة على ذلك مرسلة يونس، و فيها: ابسط الحبرة «٢» ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه و ترد مقدم القميص عليه «٣» الى ان قال- ثم يحمل فيوضع على قميصه و يرد مقدم القميص عليه و يكون القميص غير مكفوف و لا مزرور. (و منها) الرضوى: يكفن الميت بثلاثة أثواب: لفافة، و قميص، و إزار، و لعل هذا أظهر من الاخبار المتقدمة إذ لو كان المراد بالإزار فيه هو اللفافة لكان الأنسب ان يقال: قميص و لفافتان (و منها) صحيح محمد بن مسلم: تكفن المرأة إذا كانت عظيمة فى خمسة: درع، و منطق، و خمار، و لفافتين. و الدرع هو القميص و فى مجمع البحرين: درع المرأة قميصها و هو مذكر و الجمع ادراع، و منطق كمنبر: ما يشد به الوسط، و فى المجمع: المنطق شقة تلبسها المرأة و تشد وسطها ثم ترسل أعلاها على أسفلها إلى الركبة و الأسفل إلى الأرض و به سميت أسماء بنت ابى بكر ذات النطاقين- الى ان قال- و النطاق ككتاب مثل المنطق، و الجمع نطق ككتب (انتهى ما فى المجمع) و المرأة تشترك مع الرجل فى الدرع و المنطق إجماعا و انما الزائد لها الخمار و اللفافة الثانية، كما ان الرجل يمتاز عنها بالعمامة،-

---

(١) الذريرة قصب طيب يجاء به من الهند أو مطلق الطيب (مجمع البحرين)

(٢) الحبرة كعنبة: البرد اليمانى.

(٣) يعنى تثنية أولا- يوضع نصفه الفوقانى على التحتانى لتصيره على هيئة القميص ثم إذا أردت وضع الميت عليه ترفعه و ترده عليه مرة أخرى (وافى).

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۳۶
الی غیر ذلک من الاخبار التی یطلع علیها المتتبع، فلا محیص عن الذهاب الی ما علیه المشهور.
ثم هل المتعین هو خصوص المئزر و القمیص، أو یتخیر بین کل واحد منهما و بین لفافة شاملة لجمیع البدن فیدرج فی ثلاثة أثواب شاملة، أحدها بدل عن المئزر و ثانیها بدل القمیص، (وجهان). اما فی المئزر ففی کتاب الطهارة للشیخ الأکبر (قده) انه حکی عن بعض المعاصرین التخییر بین المئزر و الثوب الشامل، ثم قال (قده) و کأنه للعمل بالمطلقات أو للجمع بین المقیدات أو بطرح الکل و الرجوع الی البراءة، و فی الجمیع نظر.
(أقول) ظاهر النصوص المتقدمة و فتاوی الأصحاب تعین المئزر، فالمتعین هو الإتیان به و عدم جواز الاکتفاء بلفافة شاملة لجمیع البدن بدلا منه، کما ان ظاهر المشهور تعین القمیص بالخصوص و عدم جواز الإتیان بثوب شامل بدلا منه، بل عن المقنعة و الخلاف الإجماع علیه، و یدل علیه ظاهر ما عبر فیه بلفظ القمیص فی الاخبار المتقدمة کصحیح ابن سنان، و فیه: ثم الکفن قمیص غیر مزرور (إلخ) و خبر ابن عمار، و فیه: قمیص لا یزر علیه، و خبر حمران، و فیه: ثم یکفن بقمیص، الی غیر ذلک من الاخبار.
و المحکی عن ابن الجنید التخییر بین القمیص و اللفافة الشاملة للبدن، و استوجهه المحقق فی المعتبر و ذهب الیه الشهید الثانی فی الروضة و جمیع من تأخر عنه لروایة محمد بن سهل المرویة فی التهذیب عن أبیه قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الثیاب التی یصلی فیها و یصوم، أ یکفن فیها، قال علیه السلام أحب ذلک الکفن یعنی قمیصا، قلت یدرج فی ثلاثة أثواب، قال علیه السلام لا بأس به و القمیص أحب الی (و فی الفقیه) سئل موسی بن جعفر علیهما السلام عن الرجل یموت، أ یکفن فی ثلاثة أثواب بغیر قمیص، قال علیه السلام لا بأس بذلک، و القمیص أحب الی. و لعل ما فی الفقیه هو بعینه ذاک الذی حکاه فی التهذیب و لکنه ذکره فی الفقیه مرسلا.
(و الأقوی) ما علیه المشهور من تعین القمیص لعدم التعویل علی ظاهر الروایة
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۳۷
المحکیة فی التهذیب و الفقیه فی الخروج عن ظاهر الاخبار المتقدمة مع اعراض المشهور عن العمل بها و نقل الإجماع علی تعین القمیص عن الغنیة و الخلاف.
بقی الکلام فی تعبیر المتأخرین من الأصحاب عن اللفافة الشاملة لجمیع البدن بالإزار مع مخالفته لما فی العرف و اللغة و ما اشتملت علیه الاخبار و کلمات القدماء، لکنه سهل لا مشاحة فیه بعد تبین مرادهم، و علی اللّه التوکل و به الاعتصام.
و الواجب من الثوب المحیط هو ان یغطی تمام البدن فی الطول و العرض و لو بالخیاطة، و المحکی عن جامع المقاصد و غیره اعتبار ان یکون فی الطول بمقدار یمکن شده من قبل رأسه و رجلیه، و فی العرض ان یشمل البدن و لو بالخیاطة، قال الشیخ الأکبر (قده) و فی الفرق بین الطول و العرض نظر، فالاکتفاء فی الأول أیضا له وجه (انتهی) و أوجب فی الریاض کونه فی الطول بما یمکن عقده من قبل الرأس و الرجلین، و فی العرض بما یمکن جعل احد جانبیه علی الأخر حاکیا له عن الروض و غیره لکنی لم أجده فی الروض بل المذکور فیه هو الاستحباب فی طرف العرض، حیث یقول: و الواجب فیه عرضا ان یشمل جمیع البدن کذلک و لو بالخیاطة و ینبغی زیادته بحیث یمکن جعل احد جانبیه علی الأخر کما تشهد به الاخبار (انتهی).
و کیف کان فقد استدل فی الریاض علی ما اختاره بعدم تبادر غیره من الاخبار، و فیما ذکره نظر، الا انه فی الطول و العرض یکون أحوط کما ذکره المصنف (قده) فی المتن.
(الأمر الرابع) المحکی عن جامع المقاصد انه متی زید علی مقدار الواجب من الکفن اعتبر فیه رضا الورثة لو کانوا بالغین فلا

يحسب الزائد على الصغار منهم و لا على الكبار مع عدم رضاهم، و لو اوصى بالزائد يحسب من الثلث الا مع رضا الورثة بخروجه من الأصل فيما يكون فى رضاهم الأثر بأن كانوا بالغين، و تبعه فى ذلك غيره و هو الذى جعله المصنف (قده) فى المتن أحوط، و فى وجوبه نظر ينشأ من التأمل فى كون الفرد المشتمل على الزيادة من أحد أفراد الواجب المخير الا انه من أفضل أفراده، أو ان ما هو الفرد منه هو نفس المزيد عليه و ان الزائد من قبيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۳۸

المستحب فى الواجب من غير ان يصير المجموع منه و من المزيد عليه فردا للواجب (و لعل الأقوى) هو الأول، و عليه فيكون المكلف مخيرا فى إتيان الواجب فى ضمن اى فرد من افراده و لو كان من أفضلها الذى ثبت فضله من جهة اشتماله على الجزء المستحب، فلا يحتاج حينئذ إلى إجازة الوارث، و لكن الجزم بذلك مشكل فمراعاة الاحتياط بما فى المتن مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الخامس) لو لم يتمكن من القطعات الثلاث يجب الإتيان بالمقدور منها، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده، و عن التذكرة: الإجماع عليه، و هذا- بناء على عدم كون التكفين من المركبات بل كونه من قبيل صوم كل يوم من شهر رمضان- واضح ضرورة ان وجوب صوم كل يوم يتمكن منه لا يسقط بعدم التمكن من صوم غيره و كذلك فى المقام لا يسقط وجوب كل قطعة من قطعات الكفن بعدم التمكن من قطعة اخرى، و لعل هذا هو الظاهر من دليل وجوب التكفين كما اعترف به فى الجواهر أيضا.

و اما لو قلنا انه من قبيل المركبات فالحكم أيضا كذلك لقاعدة الميسور و استصحاب بقاء وجوب المتيسر منه عند تعذر غيره بالاستصحاب التنجيزى فيما إذا طرء التعذر بعد الموت، و التعليقى فيما إذا كان قبله.

و لو دار الأمر بين واحدة من الثلاث فعن جامع المقاصد وجوب تقديم اللفافة على القميص ثم القميص على المئزر، و كأنه لحصول ستر تمام البدن باللفافة و كون القميص استر من المئزر لاشتراكهما معا فى ستر العورة و زيادة القميص فى ستر ما فوق ذلك، و ربما يمنع ذلك بمنع كون الواجب فى التكفين هو الستر، بل الستر حكمة لوجوبه بما هو كفن، و ليست الحكمة مما يطرد و يدور الحكم مداره وجودا و عدما، نعم تقديم اللفافة على القميص عند الدوران بينهما مما يساعده الاعتبار، لكن لا بمرتبة يستفاد منها الوجوب، و منه يظهر ان حديث الأقربية إلى الفائدة لا يغنى فى وجوب تقديم الأقرب و لا يجعله الميسور من الواجب بعد فرض عدم الاطراد فى الفائدة، نعم احتمال الأهمية عند الدوران يكفى فى وجوب التقديم عند التزاحم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۳۹

و ان لم يتمكن الا بقدر ما يستر به العورة تعين صرفه فى سترها كما استظهر وجوبه فى الجواهر، و يمكن الاستدلال له بالمحكى عن علل فضل بن شاذان، و فيه:

انما أمر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد و لئلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه (الحديث).

و لو دار الأمر بين ستر القبل أو الدبر، ففى المتن يقدم الأول، و لعل وجهه استتار الدبر بالأليتين دون القبل مضافا الى ان ظهوره أقبح عند العرف فيكون ستره أهم أو مما يحتمل كونه أهم.

و لو لم يقدر من كل قطعة الأعلى بعضها ففى وجوب الممكن فى غير ما يستر به العورة إشكال لعدم دخوله تحت اسم احدى القطعات حتى يثبت وجوبه بقاعدة الميسور كما انه لا يجرى فيه الاستصحاب أيضا- لو قيل بجريانه فى إثبات وجوب الجزء الميسور بالمسامحة فى تعيين الموضوع- حيث انه بناء عليه يلزم ان يكون الباقى مما يصدق عليه اسم الكل و لو بالمسامحة، و المفروض فى المقام عدم صدقه على القطعة المتمكن منها، نعم بناء على صحة جريانه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى يصح جريانه فى المقام، و قد مر تفصيل القول فى ذلك فى غير هذا المقام و بسطنا الكلام فيه فى الأصول فى أواخر

البراءة.

[مسائل]

[مسألة (١) لا يعتبر فى التكفين قصد القربة]

مسألة (١) لا يعتبر فى التكفين قصد القربة و ان كان أحوط.

المشهور عدم اعتبار قصد القربة فى تكفين الميت بل و غيره من أفعال تجهيزه سوى غسله و الصلاة عليه، و قد ادعى عليه الإجماع و يستدل له بان المستفاد من أدلة التجهيز هو بروز هذه الافعال فى الخارج من غير اعتبار النية فى تحققها، و بان الأصل عند الشك فى تعبدية الفعل هو عدمها الا مع قيام الدليل عليها، خلافا لما عن بعض المتأخرين من توقف صحة التكفين على النية و انه لو وقع من دونها وجبت اعادته لانه من التعبديات التى لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجى (و لا يخفى ما فيه) من المصادرة، إذ الكلام ليس إلا فى كونه كذلك.

و هل يتوقف ترتب الثواب عليه على إتيانه قربيا أو انه يحصل الثواب مع عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۴۰

النية ما لم ينو عدمه، أو انه و لو مع نية العدم، وجوه، المحكى عن الأردبيلى (قده) هو الأخير، و الأقوى هو الأول لما ثبت فى محله من ان الثواب هو العوض المترتب على فعل الشىء بعنوان الإطاعة، و هى عبارة عن إتيان العمل بداع قربى فما لم يقصد الطاعة لا يحصل الثواب، و هذا بحث كلامى خارج عن موضوع البحث الفقهى، و لعل الوجه فى احتياط المصنف (قده) هو الخروج عن مخالفة من أوجب النية فى المقام و لا إشكال فى حسنه و ان لم يكن بأس فى تركه أيضا.

[مسألة (٢) الأحوط فى كل من القطعات ان يكون وحده ساترا لما تحته]

مسألة (٢) الأحوط فى كل من القطعات ان يكون وحده ساترا لما تحته فلا يكتفى بما يكون حاكيا له و ان حصل الستر بالمجموع نعم لا يبعد كفاية ما يكون ساترا من جهة طليه بالنشا و نحوه لا بنفسه و ان كان الأحوط كونه كذلك بنفسه.

المصرح به فى جامع المقاصد و الروض و الروضة اعتبار ستر كل قطعة لما ورائها من بدن الميت فلا يكفى الستر بالمجموع، و استدلوا له بتبادر ذلك من إطلاق الثوب و بأنه أحوط و بالإجماع المحكى عن الغنية على عدم جواز التكفين بما لا يجوز الصلاة فيه، الظاهر فى اشتراطه فى كل قطعة، و من المعلوم عدم جواز الصلاة فيما لا يكون ساترا (و فيه) منع التبادر على وجه يصح الاعتماد عليه فى رفع اليد عن الإطلاق، و منه يظهر منع وجوب الاحتياط بعد إطلاق الأدلة فى الاجتزاء بثلاثة أثواب و الإجماع المدعى على تقدير الإذعان له انما هو باعتبار جنس الكفن لا وصفه فلا يثبت به اعتبار ساترية كل قطعة.

و المحكى عن بعض المتأخرين عدم اعتبار الستر بالمجموع فضلا عن اعتباره فى كل قطعة منه، قال: للأصل و إطلاق الأدلة (و لا يخفى ما فيه) لكون الستر مأخوذا فى مفهوم الكفن عرفا و العلم بكون الستر به مطلوبا من مذاق الشرع و لدلالة الأخبار الواردة فى التكفين على اعتباره، ففى خبر زرارة: إنما الكفن ثلاثة أثواب أو ثوب تام يوارى فيه جسده كله، و خبر فضيل: إنما أمر ان يكفن الميت ليلقى ربه طاهر الجسد و لئلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه و لئلا يظهر على بعض حاله و قبح منظره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۴۱

(و الأقوى) اعتبار كونه ساترا و كفاية حصول الستر بالمجموع لبطلان القولين الأولين لظهور الأدلة فى اعتبار الستر و المواراة فى

الجملة و إطلاقها بالنسبة إلى حصول الستر بالمجموع بل يمكن الاستدلال لكفاية الستر بالمجموع بخبر زرارة المتقدم بإرجاع الضمير فى قوله عليه السلام: يوارى فيه (إلخ) إلى الكفن، الذى هو مجموع القطعات الثلاث.

و هل المعتبر حصول الستر بنفس الثوب أو يكفى الستر بطليه بما يصير به ساترا كالنشا (و هو معرب نشاسته) و نحوه، وجهان من تبادر ساترية الكفن فى كونه كذلك بنفسه، و من صدق الستر به و لو كانت بمعونة شىء أخر، و هذا الأخير هو الأقوى- و ان كان مراعاة الاحتياط حسنا على كل حال، و قد يحتمل التفصيل فى ساترية كل قطعة بين ما يخصها من البدن و بين ما يلقى منها على قطعة اخرى، باعتبار الساترية فى الأولى دون الثانية، فلا يجب فى القميص مثلا ساترية ما ورائه مما يستر بالمئزر و انما يجب ذلك فى ما وقع تحت القميص من أعالى البدن بلا حيلولة المئزر، قال فى الجواهر: و لا أعرف احد ذكره.

[مسألة (٣) لا يجوز التكفين بجلد الميتة و لا المغصوب]

مسألة (٣) لا- يجوز التكفين بجلد الميتة و لا- المغصوب و لو فى حال الاضطرار و لو كفن بالمغصوب وجب نزعه بعد الدفن أيضا.

و يدل على عدم الجواز فى جلد الميتة كلما يدل على عدم الجواز فى النجس، لنجاسة جلد الميتة، و لما فيه من صدق الاستعمال عليه فيشمله ما دل على حرمة الانتفاع بجلود الميتة كما تقدم فى مبحث النجاسات، و للإجماع المدعى على عدم جواز التكفين فيما لا يجوز الصلاة فيه، هذا فى حال الاختيار، و اما فى حال الاضطرار فسيأتى الكلام فيه.

(و يدل على عدم الجواز فى المغصوب) كلما دل على حرمة التصرف فيه فلا يجوز لأحد تكفينه فى المغصوب لا من الولى و لا من غيره و لو فى حال الاضطرار، لان الاضطرار لا- يكون مسوغا لإباحة التصرف فى مال الغير من دون رضا صاحبه، كما لا يوجب على مالك الكفن بذله لتكفينه بل يدفن عاريا- كما يأتى- فلو كفن بالمغصوب وجب نزعه منه، و الظاهر ان المكلف بالنزع هو المباشر للتكفين وليا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۶، ص: ۱۴۲

أو غيره، لكون التكفين تصرفا منه فى المغصوب فيكون إبقائه فيه استدامة للتصرف، و يجوز للمالك انتزاعه لأجل السلطنة على ماله و لو بعد دفنه- كما سيأتى فى البحث عما استثنى من حرمة النبش.

و هذا فيما لم يستلزم هتك الميت ظاهر، بل الحكم كذلك فيما إذا استلزم الهتك، و لا يعارضه الدليل الدال على حرمة النبش، لان دليله الإجماع المنتفى فى المقام، مع انه لو كان عموم يدل على حرمته لم يكن معارضا لقاعدة السلطنة، لتقدمها على مثل هذه العمومات بعد كونها معاضدة بحكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير و العدوان عليه بالتصرف فى ماله من دون رضاه، و هو الظلم الذى لا- يقبل الترخيص بنحو من الأنحاء، و لذا يجب فيما ورد ما بظاهره ذلك توجيهه بنحو يخرج عن كونه ظلما بالتخصص كما فى مثل الترخيص للمارة فى الأكل- لو قيل بجوازه مع نهى المالك.

و هذا فيما إذا كان الغاصب هو الميت- كما إذا كان الكفن من تركته المغصوبة- ظاهر جدا فان للمالك انتزاعه و لو استلزم هتكه فان الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال، و ليس لعرق ظالم حق، و كذا فيما إذا لم يكن الغصب بفعله بان لفه غيره فى المغصوب و كان الغاصب غيره لان تخليصه عن مثل هذا الكفن الذى هو نار محيطة به فى القبر و فى النشر بعده اولى من مراعاة احترامه الصورى الذى لأجله شرعت حرمة النبش أعاذنا اللّه تعالى عن التعدى فى مال الغير و طهرنا من مظالم العباد.

و هل يسقط التكليف بالتكفين عمن يجب عليه من الولى و غيره بتكفينه فى المغصوب أولا، احتمالان، و التحقيق انه بالنسبة إلى المباشر للفه فيه لا يسقط مع تمكنه من نزعه عنه، بل يجب عليه نزعه و تكفينه فى المباح إذا وجد، و الا دفن عاريا، و اما بالنسبة

الی غیر المباشر فمع تمكنه من نزع المغصوب عن المیت فان قلنا بوجوبه علیه فیجب علیه تكفینه فی المباح بعد إخراجه من المغصوب، و ان قلنا بعدم وجوبه علیه- لكونه من الحسبة التی لا تجب علی كل احد بل یختص وجوبها بالمحتسب- ففی وجوب التكفین حینئذ علی غیر المحتسب وجهان، من كون التكفین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۴۳

واجبا توصلیا یسقط بتحققه و لو بفعل محرم كتطهیر المتنجس بالماء المغصوب، و من ان الواجب من التكفین هو اللف فی الثوب المباح، فاللف فی المغصوب لیس من افراد ما تعلق به الأمر و لو مع قطع النظر عن الوجوب- و بعبارة أوضح- لم یتحقق مصداق التكفین و لو مع قطع النظر عن وجوبه لتخصص متعلقة بكونه فی غیر المغصوب و لعل هذا الأخیر أقرب، و اللّه العالم.

[مسألة (۴) لا یجوز اختیارا التكفین بالنجس]

مسألة (۴) لا یجوز اختیارا التكفین بالنجس حتی لو كانت النجاسة بما عفی عنها فی الصلاة علی الأحوط و لا بالحریر الخالص و ان كان المیت طفلا أو امرأة و لا بالمذهب و لا بما لا یؤكل لحمه جلدا كان أو شعرا أو وبرا و الأحوط ان لا یكون من جلد المأكول، و اما من وبره و شعره فلا بأس و ان كان الأحوط فیما أیضا المنع و اما فی حال الاضطرار فیجوز بالجمیع.

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا یجوز التكفین اختیارا بالنجس بلا خلاف ظاهر فیه، و عن المعتبر و الذكری دعوی الإجماع علی اعتبار طهارته (و یدل علیه) ما یدل علی وجوب إزالة النجاسة عن الكفن بعد التكفین، الدال علی وجوبها قبله بطریق اولی، و لا فرق فی النجاسة بین ان تكون ذاتیة كجلد المیتة و شعر الخنزیر، أو عرضیة كما ادعی علیه الإجماع فی الذكری، كما لا فرق بین ما عفی عنها فی الصلاة و غیرها لإطلاق معقد الإجماع المدعی فی المعتبر و الذكری، اللهم الا ان یقال بانصرافه الی ما لا یجوز فیه الصلاة كما یؤیده الإجماع المحكی عن الغنیة علی عدم جواز التكفین فیما لا یجوز فیه الصلاة، و كیف كان فالأحوط- لو لم یكن أقوی- هو المنع عما یعفی عنه فی الصلاة.

(الثانی) لا یجوز التكفین بالحریر الخالص إجماعا علی ما ادعاه غیر واحد من الأساطین، و استدلوا له بعد الإجماع بالاخبار و الأصول، فمن الأول مضمرة الحسن بن راشد- علی ما فی الكافی- و عن ابی الحسن الثالث مرسلا- علی ما فی الفقیه- عن ثیاب تعمل بالبصرة علی عمل العصب الیمانی «۱» من قز «۲» و قطن هل یصلح ان

---

(۱) العصب بالعین و الصاد المهملتین هو البرد لانه یصبغ بالعصب و هو نبت- كذا ذكره فی الذكری- و قال ابن الأثیر فی النهایة: العصب برود یمنیة یعصب غزلها ای یجمع و یشد ثم یصبغ و ینسج بها (وافی).

(۲) القز بالفتح و التشدید ما یعمل من الابریشم، و عن بعضهم القز و الابریشم كالحنطة و الدقیق (مجمع البحرین).

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۱۴۴

یكفن فیها الموتی فقال علیه السلام إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس.

(و نوقش) فی الاستدلال به سندا بالإضمار- علی ما فی الكافی- و بالإرسال- علی ما فی الفقیه- و دلالة بأن المفهوم منه ثبوت البأس فیما إذا لم یكن القطن أكثر من القز، و هو لا یقتضی الحرمة، مضافا الی القطع بعدم الحرمة فی بعض افراده مثل ما إذا كان الحریر منه ممزوجا بالقطن سواء كان مساویا مع القطن أو كان أكثر مع صدق اسم الخلیط علیه، مضافا الی ان إثبات الحرمة فی الحریر الخالص به أیضا لا یستقیم لانه خارج عن موضوع السؤال فی الخبر فلا یفهم ثبوت البأس فیه الا بفحوی الخطاب.

(لكن الإنصاف) صحة التمسك به لإثبات الحرمة فی الحریر الخالص لاستناد الأصحاب إلیه الجابر لضعف سنده، و لظهور

البأس فی الحرمة، و الاستدلال بفحوى الخطاب مما لا غبار عليه، مضافا الى إمكان دعوى مفروغية تحريم الحرير الخالص عند السائل إذ لو لا ذلك لم يكن وجه للسؤال عن الحرير المخلوط كما لا يخفى.

(و منها) الأخبار الكثيرة الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع الاذن فی بيعها و سائر التصرف فيها، ففی خبر عبد الملك عن الكاظم عليه السلام فی رجل اشترى من كسوة الكعبة فقضى ببعضه حاجته و بقی بعضه فی يده هل يصح بيعه، قال يبيع ما أراد و يهب ما لم يرده و يستنفع به و يطلب بركته، قلت أ يكفن به الميت، قال عليه السلام لا، بناء على ان تكون علة النهی عن التكفين بها كونها حريرا، إذ لولاه لكان التكفين بها راجحا لأجل التبرك.

و أورد على الاستدلال به بعدم العلم بانحصار العلة فی ذلك لاحتمال كون النهی عنه من جهة تنجسها بعد الدفن بما يخرج من الميت، المنافی مع احترامها أو نحو ذلك.

(و منها) المرسل المروی عن أمير المؤمنين عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم نهى ان يكفن الرجال فی ثياب الحرير (و قد يقال) بمعارضة الأخبار المانعة بخبر إسماعيل بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۴۵

قال نعم الكفن الحلة، و نعم الأضحية الكبش الأقرن، بناء على إرادة الإبريسم من الحلة (و فيه) المنع عن ذلك لعدم معلومية كون الحلة خصوص الإبريسم فعن القاموس أن الحلة إزار و رداء برد أو غيره و لا يكون الأمن ثوبين أو ثوب له بطانة، و حمله الشيخ (قده) على التقية لموافقته مع العامة، و عدم حجيته عندنا لإعراض الأصحاب عنه- لو سلم ظهوره فی جواز التكفين فی الحرير.

(و من الثانی) أی من الأصول قاعدة الاحتياط و استصحاب بقاء حرمة لبس الحرير الثابت للرجال فی حال الحيوة، و يرد على الأول ان المرجع فی المقام بعد الغض عن إطلاقات الأدلة اللفظية هو البراءة لكونها المرجع عند الشك فی الجزئية أو الشرطية و لو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فی الكفن، و ذلك لإجمال معناه حينئذ فيدخل فيما أجمل فيه النص الذی يرجع فيه الى البراءة (و يرد على الثانی) ان الحرمة الثابتة فی حال الحيوة للرجال كانت متعلقة بالحی و قد انقطعت عنه بانقطاع التكاليف عنه، و حرمة التكفين به تكليف متعلق بالاحياء لا يقين بها سابقا حتى يثبت بقائها بالاستصحاب.

فالمتحصل هو حرمة التكفين بالحرير للإجماع المدعى و دلالة الأخبار المتقدمة عليها.

و لا فرق فی التحريم بين كون الميت ذكرا أو أنثى صغيرا أو كبيرا لإطلاق معاقد إجماعاتهم، و يشعر به مرسل سهل قال سئلته كيف تكفن المرأة، قال كما يكفن الرجل. خلافا للعلامة فی المنتهى و النهاية من احتمال جواز التكفين به فی النساء (و قد يستدل) له بالمروی مرسلا عن أمير المؤمنين عليه السلام من نهی النبی صلى اللّه عليه و سلم عن ان يكفن الرجال فی ثياب الحرير، حيث ان الظاهر منه اختصاص النهی عنه بالرجال، و اختصاص بعض الأدلة المتقدمة الدالة على المنع بالرجال كاستصحاب المنع عنه فی حال الحيوة، حيث لا يمكن إثبات العموم به بدعوى الإجماع المركب لان الحكم الاستصحابی لا يسرى عن مورده الى مورد أخر بدعوى الإجماع، و باستصحاب حال حيوة المرأة و الطفل حيث لم يحرم اللبس عليهما فی حال الحيوة (و لا يخفى ما فيه)

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۴۶

بعد ظهور فتاواهم و معاقد إجماعاتهم فی الإطلاق لعدم المفهوم فی المرسل و ان كان لا يخلو عن الاشعار لكن لا يدل على التقييد بالرجال حتى يصح تقييد الإطلاق به، و قد عرفت المنع عن استصحاب حرمة لبسه على الرجال لإثبات حرمة تكفينهم به،

و به يمنع عن استصحاب جواز اللبس الثابت فى حال الحيوة لغير الرجال لإثبات جواز تكفينهم به بعد الموت، فلا يعبأ باحتمال الجواز فى غير الرجال.
(الثالث) ظاهر غير واحد من الأساطين اقتصار المنع بالحرير و النجس و جواز التكفين بغيرهما مما لا تجوز الصلاة فيه كالمذهب و اجزاء ما لا يوكل لحمه حيث لم يذكروا المنع عن التكفين فيه، و ذلك كالمبسوط و الشرائع و المعتبر و النهاية و الإرشاد، و استجوده بعض بدعوى عدم الدليل على عدم الجواز فيما لا تجوز فيه الصلاة على هذه الكلية بخلاف الحرير و النجس لقيام النص و الإجماع على عدم الجواز فيهما، و المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب هو المنع عما لا يجوز الصلاة فيه بل المستظهر من بعضهم كون المنع عنه من المسلمات، فعن الغنية: لا يجوز ان يكون مما لا يجوز فيه الصلاة من اللباس، و أفضله الثياب البياض من القطن و الكتان، كل ذلك بدليل الإجماع، و فى جامع المقاصد دعوى القطع بعدم جواز التكفين بجلد ما لا يؤكل لحمه و لا بوبره و شعره، و عن مجمع البرهان: و اما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه و كونه غير جلد فكان دليله الإجماع (انتهى).
و يستدل للجواز بالأصل أى البراءة عن اشتراط ذلك فى التكفين بعد عدم الدليل عليه، مع إمكان التمسك بإطلاقات أدلة التكفين لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فى الكفن فيرجع فيه الى العرف و لا إشكال فى صدقه عندهم بكل ما لا يجوز الصلاة فيه، نعم لو قلنا بالحقيقة الشرعية يكون المقام من صغريات ما أجمل فيه النص لصيرورة الكفن حينئذ مجملا فيكون المرجع البراءة لكون المقام من قبيل الشك فى الشرطية أو المانعية.
(و يستدل للمنع) بالإجماع المحكى عن الغنية و دعوى القطع عن أساطين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 147

الفقهاء و تسلم مثل المحقق الأردبيلى (قده) إياه و عدم نقله خلافا فيه مع كونه (قده) ممن يتعرض لذلك، و لخبر ابى خديجة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به و القطن لامة محمد صلى اللّه عليه و سلم، و خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجمروا الأكفان و لا تمسوا موتاكم الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم، بضميمة ما ورد من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلى فيه (ففى خبر حريز): كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه.
و الأقوى بالنظر هو الأخير للإجماع المدعى و تسالم الأصحاب فى ذلك، و ان لم تسلم دلالة ما تمسك به من الاخبار على ذلك، فالعمدة فى المقام هو قطعية الحكم عندهم، و ان نوقش فى إثبات الحكم بها فلا أقل من لزوم الاحتياط، و اللّه العالم.
(الرابع) هل المعتبر فى الكفن ان لا يكون من جلد ما يؤكل لحمه أم لا، قولان، المصرح به فى كلام جماعة كالشهيد فى الذكرى هو الأول، و الظاهر من عبارة الأردبيلى كونه مظنة الإجماع، حيث قال: و اما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه و كونه غير جلد فكان دليله الإجماع (و يستدل له) بما يدل على وجوب التكفين بالثياب، المتبادر منها ما عدا الجلود- وضعا أو انصرافا- و يؤيده الأمر بنزع الجلد عن الشهيد.
و المحكى عن ظاهر الغنية و الدروس و الروضة الجواز (و يستدل له) بإطلاق ما دل على التكفين و حمل ما دل على كونه من الثياب على الغالب و مجرد غلبة بعض الافراد لا يضر بالإطلاق، مع منع انصراف الثوب عن الجلد- لو سلم التقييد بالثياب.
(أقول) دعوى حمل ذكر الثوب على الغالب ضعيفة جدا أو منافية مع التعبير بالثياب فى النص، الظاهر فى الاشتراط، لكن انصراف الثوب عن الجلد على نحو الإطلاق ممنوع، و الظاهر صدقه على المخيط منه بصورة اللباس كالفرو و نحوه، و حينئذ فلا بأس بالتكفين فى الجلد إذا صنع بصورة القميص و المئزر مثلا لصدق الثياب عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۴۸

(الخامس) المشهور جواز التكفين بصوف ما يؤكل لحمه و وبره، خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من منعه عن وبر ما يؤكل، و ربما يحكى عنه المنع عن الشعر، و لعل نظره فيما لم يصدق عليه الثوب، و الا فلا وجه للمنع مع صدقه، و عن الرياض الإجماع على جوازه فى الصوف، و ربما يستدل للمنع بموثق عمار، و فيه:

الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا (لكن الانصاف) عدم دلالته على اشتراط القطن فى الكفن، مع انه على تقدير تسليم دلالته يكون معرضا عنه، فلا ينبغى الارتياب فى جواز التكفين فى الصوف و الوبر مما يؤكل لحمه و ان كان الاحتياط لا بأس به خروجا عن مخالفة الإسكافى.

ثم ان الجواز انما هو فيما يصدق عليه اسم الثوب فلا يجوز التكفين فى الصوف إذا لم يكن منسوجا و لا ملبودا كما لا يجوز ذلك فى القطن أيضا و اعتبر فى المدارك تبعا للمحقق فى المعتبر خصوص النسج و انه لا يصدق اسم الثياب الأعلى المنسوج، و لعل مراده (قده) ما يعم الملبود لوضوح صدق عنوان الثوب عليه أيضا (و كيف كان) فالمدار على صدق الاسم و قد تقدم فى الأمور الرابع صدن الاسم فى الجلد على المخيط منه بصورة القميص و نحوه من غير اعتبار النسج فيه.

و اما الكتان فعن الصدوق (قده) القول بالمنع من التكفين فيه، و لعله لخبر ابى خديجة المتقدم الذى فيه: الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به و القطن لامة محمد صلى اللّه عليه و سلم، و لكن الأظهر الجواز لإطلاق أدلة التكفين و عدم عمل الأصحاب بظاهر خبر ابى خديجة لو سلم دلالته على وجوب القطن، فالأولى حمله على الاستحباب.

(السادس) انه قد ظهر فى الأمور المتقدمة اعتبار الطهارة فى الكفن و ان يكون مما يصدق عليه الثوب و ان لا يكون حريرا و لا مما لا يجوز الصلاة فيه و ان لا يكون مغصوبا و انه لا دليل على اعتبار غير ذلك مما يحتمل اعتباره، و لا إشكال فى اعتبار الأمور المذكورة فى حال الاختيار- أى فى حال التمكن منها- (اما مع الاضطرار) فبالنسبة إلى المغصوب لا إشكال فى عدم الجواز و هو المقطوع به فى غير واحدة من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۴۹

كلمات الأصحاب، بل فى الحدائق دعوى الوفاق عليه، و هو كذلك لان التجنب عن التصرف فى مال الغير أهم فى نظر الشارع من تكفين الموتى، كيف، و مع عدم تركة قابلة لصرفها فى كفنه و عدم وجود باذل له يسقط وجوب التكفين، حيث ان الواجب مواراته فى الكفن بعد وجوده لا بذل الكفن، و هذا شاهد على عدم جواز تكفينه فى المغصوب و ان لم يوجد غيره.

و اما غير المغصوب ففى الذكرى ان فيه وجوها ثلاثة: المنع لإطلاقه، و الجواز لئلا يدفن عريانا مع وجوب ستره و لو بالحجر، و الوجه الثالث وجوب ستر العورة فى حال الصلاة ثم ينزع عنه، و استظهر فى جامع المقاصد الفرق بين النجس و غيره، فأجاز الأول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو تنجس بعد التكفين به و لم يمكن غسله و لا قرض موضع التنجس، و لانه يؤل إلى النجاسة عن قريب فأمره أخف، و منع فى الثانى لإطلاق أدلة المنع كما فى الحرير و الأمر بنزع الجلود عن الشهيد، و عن الرياض: الفرق بين ما منع عنه للدليل و ما منع عنه لعدم الدليل على جوازه- بناء على المنع عنه عند الشك لأصالة الاشتغال- بالمنع فى الأول لإطلاق الدليل و الجواز فى الثانى لانتفاء المانع لاختصاصه بصورة وجود غيره.

(و استظهر الشيخ الأكبر) قدس سره وجوب الستر بكل واحد من هذه الأمور، الممنوعة عنها عند الانحصار، قال (قده): لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت، و من كون حرمته ميتا كحرمته حيا، و من ان أصل ستر بدن الميت مطلوب، مضافا الى إطلاق ثلاثة أثواب فى بيان الكفن الواجب و انصراف أدلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار، هذا ما قيل فى المقام.

و ينبغى لتحقيق ما هو الحق فى المقام من ذكر مقدمة، و هى انه قد حرر فى الأصول انه إذا علم إجمالا جزئية شىء أو شرطيته

للمأمور به و شك فى كونه جزء أو شرطا مطلقا حتى فى حال العجز عن إتيانه، فيكون الأمر بالكل أو المشروط ساقطا عند تعذره، أو انه جزء أو شرط فى حال الاختيار و لا يكون دخيلا فى المأمور به شطرا أو شرطا عند تعذره و يجب الإتيان بالباقى، فلا يخلو اما ان يكون لدليل الجزء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۵۰

أو الشرط إطلاق يثبت به جزئيته أو شرطيته مطلقا حتى فى حال العجز عن إتيانه أولا- فإن كان له إطلاق فالمرجع هو ذاك الإطلاق، و به يحكم بسقوط الكل أو المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، سواء كان للدليل المثبت لوجوب الكل أو المشروط إطلاق أم لا، لمحكومية إطلاقه بإطلاق دليل الجزء أو الشرط، و ان لم يكن له إطلاق فالمرجع إطلاق دليل الكل أو المشروط- لو كان له إطلاق- و مع عدمه أيضا يكون المرجع هو الأصل العملى من البراءة أو الاستصحاب.

و تقريب الأول ان يقال بجريان البراءة اما لنفى وجوب ما تعذر من الجزء أو الشرط نفسه و التأمين من العقوبة المترتبة على تركه، و اما لنفى جزئيته أو شرطيته فى تلك الحالة أى حالة العجز عن إتيانه، أو لنفى وجوب الباقى من الكل أو المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، لكن لا- سبيل إلى الأول، و ذلك للقطع بارتفاع العقوبة على ترك المتعذر من الجزء أو الشرط، لحكم العقل بقبح المطالبة من العاجز عن الإتيان بالشىء، و لا- الى الثانى إذ البراءة حكم امتنانى ارفاقى جعل لتوسعة المكلف، فلا يجرى فى المقام لاستلزامه التضييق عليه بوجوب إتيان الممكن من الكل و المشروط عند تعذر جزئه أو شرطه، فينحصر إجرائها فى الثالث فتجرى لنفى وجوب الباقى، حيث ان العقاب على تركه عقاب بلا بيان.

و هذا مع قطع النظر عن محكوميتها بالاستصحاب، و الا فالمرجع هو الاستصحاب التنجيزى فى صورة توارد الحالتين من القدرة و العجز، و التعليقى فى صورة العجز من الأول، و هذا أيضا مع قطع النظر عن قاعدة الميسور، و الا- فهى المرجع- كما فصل فى الأصول.

إذا تقرر ذلك فنقول: الدليل المثبت لاعتبار ما اعتبر فى الكفن من الطهارة و كونه مما تجوز فيه الصلاة و نحو ذلك، اما يكون هو النص- كما فى الطهارة و عدم كونه حريرا، و اما يكون هو الإجماع- كما فى كونه مما تجوز فيه الصلاة، فبالنسبة إلى الأول يكون المحكم هو إطلاق النص، و لازم ذلك سقوط وجوب التكفين عند انحصار الكفن بالنجس أو الحرير، و بالنسبة الى الثانى يكون المرجع إطلاق دليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۵۱

وجوب التكفين لعدم الإجماع حال الانحصار. هذا.

(و لكن الحق) وجوب الممكن من التكفين فى حال الانحصار سواء كان المنحصر فيه هو النجس أو الحرير أو غيرهما مما يجب التحرز منه، و ذلك لقاعدة الميسور التى هى المرجع عند تعذر الجزء أو الشرط فيثبت بها وجوب الميسور، حتى فيما إذا كان لدليل القيد إطلاق، فان الحق فيه أيضا هو الرجوع الى قاعدة الميسور لكونها دليلا اجتهاديا حاكما على إطلاق دليل القيد الا فيما إذا خصصت القاعدة بدليل مخصص لها، و قد تعدينا عن طور الفقه فى المقام حذرا عن الإحالة إلى الأصول، خوفا من ان تصير الحوالة بلا وصول، و الحمد للّه.

[مسألة (۵) إذا دار الأمر فى حال الاضطرار بين جلد المأكول و احد المذكورات]

مسألة (۵) إذا دار الأمر فى حال الاضطرار بين جلد المأكول و احد المذكورات يقدم الجلد على الجميع و إذا دار الأمر بين النجس و الحرير أو بينه و بين اجزاء غير المأكول لا- يبعد تقدم النجس و ان كان لا يخلو عن إشكال فى صورة الدوران بين

الحرير و جلد غير المأكول و إذا دار بين جلد غير المأكول و سائر اجزائه يقدم سائر الأجزاء.
اعلم ان انحصار الكفن فيما لا يجوز التكفين به اما يكون فى جنس واحد كما إذا لم يوجد غير النجس أو غير الحرير مثلا، و اما يكون فى أزيد من جنس واحد، كما إذا كان مع وجود جنسين أو أزيد، و كانت المسألة السابقة متعرضة لما يكون الانحصار فى جنس واحد، و هذه المسألة فى حكم الانحصار فى الأزيد من جنس واحد، و فيها صور (منها) ما إذا دار الأمر بين جلد المأكول واحد المذكورات من الحرير و النجس و غيرها، ففى الروضة انه يقدم الجلد من المأكول على الجميع، حيث يقول: يقدم الجلد على الحرير و هو على غير المأكول من وبر و شعر و جلد ثم النجس (انتهى) و حكى عن الذكرى أيضا، معللا بعدم النهى الصريح عنه، و ربما يعلل بأنه يجوز الصلاة فيه اختيارا فيقدم على ما لا تجوز فيه.
(أقول) قد عرفت فى الأمر الرابع من المسألة السابقة ان المدارك للمنع عن التكفين فى جلد المأكول اما الإجماع و اما انصراف النص- الدال على اعتبار الثوب- عنه وضعا أو انصرافا، و اما حديث جواز الصلاة فيه و عدم جواز الصلاة فى غيره فهو

أجنبى عن ملاك الحكم فيه، فحينئذ بناء على الاستناد إلى الإجماع فى الحكم بالمنع عنه لا إشكال فى اختصاصه بحال الاختيار إذ لا- إجماع على المنع فى حال الضرورة فيتم ما علله الشهيد فى الذكرى من عدم النهى الصريح عنه، حيث ان مرجعه الى التمسك بإطلاق النهى عن غيره و الاقتصار على القدر المتيقن من المنع عنه و هو حال الاختيار، فاللازم حينئذ تقديمه على غيره مما منع عنه بالإطلاق.
و بناء على الاستناد الى انصراف الثوب عنه وضعا أو انصرافا فاللازم تقديم مطلق الثوب عليه و ذلك للقطع باعتباره و اختصاص خروج ما خرج منه من هذه المذكورات بصورة الاختيار فيجزى مطلق الثوب بمقتضى الإطلاقات فلا وجه لتقديم الجلد حينئذ مع فرض انتفاء صدق اسم الثوب عليه، اللهم الا ان يدعى أهمية عدم كونه حريرا أو غير مأكول أو نجسا بالنسبة إلى كونه ثوبا، و هى ممنوعة جدا (و كيف كان) فاللازم فيما لا يصدق على الجلد اسم الثوب تعين غيره مما يكون ثوبا لا تقديم الجلد الذى لا يصدق عليه الثوب، كما انه مع صدق اسم الثوب عليه يجوز التكفين به فى حال الاختيار، و اللّه الهادى.
(و منها) ما لو دار الأمر بين النجس و الحرير أو بينه و بين ما لا يؤكل لحمه فالمصرح به فى الذكرى هو تقدم النجس معللا بان المانع فيه عارضى بخلاف الحرير و ما لا- يؤكل، و قال فى مبحث لباس المصلى: لو دار الأمر بين المتنجس و غيره يقدم المتنجس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف (و أورد عليه) بان تقديم الممنوع عنه لوصفه عند الدور ان بينه و بين الممنوع عنه لذاته أمر اعتبارى لا يساعده دليل (و أجاب عنه الشيخ الأكبر) قدس سره فى الطهارة بأن التقديم ينشأ من تأخر مرتبة التقييد بالأمر العرضى عن رتبة التقييد بالأمر الذاتى.
و توضيح ما افاده (قده) انه قد اعتبر فى الكفن ان لا- يكون حريرا و لا- من غير المأكول و اعتبر أيضا ان لا يكون نجسا، لكن اعتبار كونه من غير الحرير و من غير ما لا يؤكل ذاتى بمعنى انه اعتبر كون ذاته مما تجوز فيه الصلاة، و لكن اعتبار كونه طاهرا عرضى بمعنى انه اعتبر فى الكفن بعد الفراغ عن اعتبار ان لا يكون

حريرا و لا غير مأكول ان يكون طاهرا، و المفروض عدم التمكن فى المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر و انه لم يسقط الكفن أيضا، فاللازم حينئذ هو التكفين فى هذا الجنس الخاص الذى لا يكون طاهرا.
و ما افاده (قده) لا يخلو عن المنع لان المنع عن الموصوف و وصفه بالقياس الى الثوب الذى يكفن به و اللباس الذى يصلى فيه فى مرتبة واحدة، فكما ان الحرير مما لا تجوز الصلاة فيه لكونه حريرا كذلك الثوب المتنجس أيضا لا تجوز الصلاة فيه لكونه

متنجسا، لا ان الطهارة معتبرة فيما عدا الحرير بحيث لو اضطر الى لبس الحرير لم يعتبر طهارته مع التمكن من الطاهر منه، و بهذا يستكشف ان حديث الذاتية و و العرضية لا يوجب تقدم لحاظ الذاتى على لحاظ العرضى حتى يختص اعتبار الطهارة فى هذا الجنس الخاص بحيث لو لم يكن هذا الجنس لم يكن الطهارة شرطا فيه، و حينئذ فالأظهر هو التخيير بين المتنجس و غيره مما لا تجوز الصلاة فيه كالحرير، اللهم الا ان يقال بإحراز أهمية المنع عن غير المتنجس بالنسبة إلى المتنجس، و لا يبعد ذلك سيما مع قلة النجاسة و عدم تلويثها.

(و منها) ما لو دار الأمر بين الحرير و بين جلد ما لا يؤكل لحمه، و حكم فى الجواهر بينهما بالتخيير ثم احتمل تقديم الحرير، و نفى الشيخ الأكبر (قده) البعد عن تقديم الحرير للنساء و تقديم غير المأكول للرجال، و لعل الوجه فى تقديم الحرير هو ما علله الشهيد قدس سره فى الذكرى من جواز الصلاة فيه للنساء دون ما لا يؤكل، حيث لا تجوز الصلاة فيه للرجال و النساء.

(و أورد عليه المحقق الثانى) قدس سره بان ذلك لا- يقتضى جواز التكفين به لعدم الملازمة بين جواز الصلاة فيه و جواز التكفين به، مع ان ذلك يقتضى اختصاص جواز التكفين به أيضا بالنساء كما يختص جواز الصلاة فيه بهن أيضا.

و لعل ما فصله الشيخ الأكبر (قده) مبنى على ذلك حيث يكون تقديم الحرير للنساء لجواز صلوتهن فيه، و تقديم غير المأكول للرجال لانتفاء الحرمة التكليفية فى التلبس به، و انما المستفاد من النهى عن الصلاة فيه هو المانعية محضا (و يرد على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 154

ما ذكره) فى تقديم الحرير للنساء بما ذكره المحقق الثانى من المنع عن الملازمة بين جواز الصلاة و جواز التكفين مع انه خلاف المفروض حيث ان الكلام بعد مفروغية المنع عن تكفين النساء بالحرير فى حال الاختيار، و انما الكلام فى جوازه لهن فى حال الاضطرار، و جواز الصلاة لهن فى الحرير لا يقتضى جواز تكفينهن به عند الضرورة.

و منه يظهر بطلان ما ذكر فى وجه تقديم غير المأكول للرجال، لان تقديمه على الحرير فى الصلاة للرجال انما كان بملاك كون الحرير موجها بجهتين من الحرمة و هما: الحرمة الذاتية و مانعيته عن الصلاة، بخلاف غير المأكول، و هذا الملاك لا يوجب تعين تكفين النساء بالحرير و اختصاص الرجال بغير المأكول، حيث ان الرجال و النساء مشتركان فى جواز لبس غير المأكول، فلو تم ما ذكر فى تعين منع الرجال عن التكفين بالحرير لكان اللازم هو تخيير تكفين النساء بالحرير و غير المأكول لا تعين الحرير لهن (و بالجملة) اللازم هو المنع عن تكفين الرجال بالحرير لا تعين تكفين النساء به كما لا يخفى.

و الحق هو التخيير عند الدوران بين الحرير و غير المأكول فى الرجال و النساء و ان كان الأحوط اختيار غير المأكول فى تكفين الرجال.

ثم انه لم يظهر لى وجه اختصاص الإشكال فى تقديم الحرير بصورة الدوران بينه و بين جلد غير المأكول- كما فى المتن- مع انه فى شعره و وبره و صوفه أيضا كذلك.

(و منها) ما لو دار الأمر بين جلد غير المأكول و سائر اجزائه، و الحكم فيه هو تقديم سائر أجزائه على جلده لصدق الثوب على سائرا أجزائه من صوفه و شعره و و بره و الشك فى صدقه على جلده، و لكن ذاك يختلف بحسب المورد- كما تقدم- و انه يمكن حصول الجزم بصدق الثوب على المصنوع من جلده كالفروة مثلا- كما انه يقطع بعدم صدقه على غير المنسوج و لا الملبود من الصوف. و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (6) يجوز التكفين بالحرير غير الخالص]

مسألة (6) يجوز التكفين بالحرير غير الخالص بشرط ان يكون الخليط أزيد من الإبريسم على الأحوط.

الظاهر عدم الخلاف فى جواز التكفين بغير الحرير الخالص الذى يجوز للرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۵۵

ان يصلى فيه، و اما الاحتياط فى اعتبار كون الخليط أزيد من الحرير فلما فى مضمرة ابن راشد المتقدمة من قوله عليه السلام: إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس، فإنه صريح فى اعتبار كون الخليط أزيد، لكنه بما له من المدلول لا يكون معمولا به، حيث ان مفهومه ثبوت البأس فى الثوب الذى لم يكن قطنه أكثر، و هذا مما لا يظن بأحد الالتزام به الا انه مع ذلك أحوط لقيام صريح النص به، و سيأتى فى فصل مكروهات الكفن عد المصنف من مكروهاته كونه ممزوجا بالإبريسم، و إطلاقه يعم ما إذا كان الخليط أكثر، و لم أر من تعرض لكراهته، و يمكن التمسك بكراهة بعض افراد ما لا يكون خليطه أكثر مما يقطع بجوازه لأجل المفهوم المذكور بعد حمله على الكراهة فيما يقطع بجوازه بإرادة مطلق المرجوحية من البأس المستفاد من المفهوم لكى لا يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

[مسألة (۷) إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة]

مسألة (۷) إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة أو بالخروج من الميت وجب إزالتها و لو بعد الوضع فى القبر بغسل أو بقرض إذا لم يفسد الكفن و إذا لم يمكن وجب تبديله مع الإمكان.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور وجوب إزالة النجاسة عن الكفن إذا تنجس بعد لفه بالميت سواء كانت النجاسة من الخارج أو كانت من الميت. و فى طهارة الشيخ (قده) دعوى نفى الخلاف فيه ظاهرا الا- من المحكى عن الوسيلة، و عن الأردبيلى (قده) كونه مظنة الإجماع (و يستدل له) بعد الإجماع المذكور بالأخبار التى ورد فيها الأمر بغسل النجاسة الخارجة من الميت، الشاملة للثوب و البدن، و الاخبار التى ورد فيها الأمر بقرض الكفن إذا تنجس، و لقيام الإجماع على عدم جواز التكفين فيما لا يجوز الصلاة فيه، الشامل للمتنجس- بناء على عدم الفرق بين ما كان نجسا قبل التكفين و ما صار نجسا بعده، و لما ورد من ان الميت بمنزلة المحرم- بناء على وجوب إزالة النجاسة عن ثوب المحرم (و كيف كان) فالمسألة مما لا اشكال فيه، فما عن ظاهر الوسيلة من استحباب القرض فهو محمول على ارادة خصوص القرض لا- استحباب أصل الإزالة، أو مردود عليه لو أراد استحباب أصلها.

(الثانى) اختلف القائلون بوجوب أصل الإزالة، فى كيفيتها و انه يغسل مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۵۶

مع الإمكان و لو بعد وضع الميت فى القبر، أو انه يقرض مطلقا و لو قبل وضع الميت فى القبر، أو يفصل بين ما لو أصابته النجاسة قبل الوضع فى القبر و بين ما لو اصابته بعده بتعين الغسل فى الأول و القرض فى الثانى، و المحكى عن ظاهر البيان و صريح جامع المقاصد هو الأول و احتمله فى الجواهر من كل من أطلق القرض بعد وضع الميت فى القبر و لم يقيده بصورة تعذر الغسل تنزيلا- لإطلاقهم على غلبة تعذر الغسل بعد طرح الميت فى القبر (و يستدل له) بإطلاق الأخبار التى فيها الأمر بالغسل الشاملة لما إذا تنجس كفن الميت كشمولها لبدنه، و ما دل على النهى عن إتلاف المال حيث ان قرض الكفن إتلاف له، و مع التمكن من إزالة النجاسة عنه بالغسل يكون القرض إتلافا محرما، و بان قرضه يؤدى الى انتفاء سائرية الكفن غالبا أو لو أحيانا أو الى انتفائها عن أحد أثوابه- بناء على اعتبار الساترية فى كل واحد من اقطاع الكفن و عدم كفاية حصول الستر بالمجموع. هذا.

و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن سعيد و ابن البراج هو الثانى- أى إيجاب القرض مطلقا- لمرسل ابن ابى عمير و ابن ابى

نصر عن الصادق عليه السلام:
إذا خرج من الميت شىء بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض منه، و خبر الكاهلى المروى عنه عليه السلام قال إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشىء بعد ما يغسل فأصاب العمامة أو الكفن قرض منه.
و هذا ان الخبران بإطلاقهما يدلان على وجوب القرض فيما إذا تنجس الكفن و لو قبل الدفن- لو لم نقل بظهورهما فى ذلك- كما لا تبعد دعواه فى قوله عليه السلام:
بعد ما يكفن فأصاب الكفن، أو قوله عليه السلام: بعد ما يغسل فأصاب العمامة و الكفن.
و المناقشة فيهما سندا بإرسال الأول و ضعف الكاهلى مندفعة بكونهما مما اعتمد عليه الأصحاب مضافا الى نفى البأس فى إرسال ابن ابى عمير لا سيما بعد ضم ابن ابى نصر إليه فى الإرسال و لتوثيق الكاهلى فى كتب الرجال.
و المحكى عن غير واحد من الأساطين هو الأخير- أى التفصيل بين حصول

التنجس قبل الوضع فى القبر و بين حصوله بعده- و قد نسب إلى الأكثر، و يستدل له بالجمع بين ما يدل على وجوب الغسل و ما يدل على وجوب القرض بحمل الأول على ما قبل الوضع فى القبر و الثانى على ما بعده بقرينة ما فى فقه الرضا: فان خرج منه شىء بعد الغسل فلا تعد غسله و لكن اغسل ما أصاب من الكفن الى ان تضعه فى لحده فإن خرج منه شىء فى لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما أصاب من الذى خرج منه و مددت احد الثوبين على الأخر، فإنه مقيد لكلا الإطلاقين، هذا ما قيل فى المقام.
(لكن الانصاف) عدم قابلية إطلاق ما دل على القرض للتقييد، حيث انه صريح فى الإطلاق لو لم نقل بظهوره فيما قبل الوضع فى القبر مع ما فى حجية الفقه الرضوى من الكلام، و قد مر مرارا انه حجة عندنا فيما أحرز من صاحب الكتاب إسناده الى الامام عليه السلام حتى يدخل بذلك فى عنوان الخبر و عدم إعراض الأصحاب عن العمل به الموجب لوهنه كما ان اعراضهم موجب لوهن الخبر القطعى أى ما أحرز خبريته قطعا، و ليس فى ذكر هذه الجملة فى المقام ما يحرز به إسنادها الى الامام عليه السلام فالقول بالتفصيل مما لا يمكن المساعدة عليه- و ان نسب إلى الأكثر.
و الحق فى المقام ان يقال بوجوب الإزالة مطلقا من غير تعيين الغسل أو القرض لان اخبار الغسل لا تشمل غسل الكفن لكونها فى مقام بيان غسل جسد الميت إذا تنجس بعد غسله، ففى خبر روح عن الصادق عليه السلام: ان بدا شىء من الميت بعد غسله فاغسل الذى بدا منه و لا تعد الغسل (و فى خبر الكاهلى) فى السؤال عن الميت يخرج منه شىء بعد ما يفرغ من غسله، قال عليه السلام يغسل ذلك و لا يعاد عليه الغسل (و فى مرسل سهل) إذا غسل الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث و لا يعاد الغسل.
و هذه الاخبار- كما ترى- انما هى فى مورد تنجس جسد الميت بعد غسله و لا تعرض فيها لتنجس كفنه و ان الكفن عند تنجسه يغسل أو يقرض، و اخبار القرض محمولة على صورة تعذر الغسل، و ذلك بقرينة عدم تعرضها لإزالة النجاسة عن البدن مع كون المقام مقتضيا لبيانها، و مقتضى ذلك هو وجوب الإزالة من الكفن بأحد الأمرين من الغسل أو القرض مع إمكانهما، و مع رجحان أحدهما يؤخذ به فقد يكون

القرض راجحا كما إذا كان المتنجس من الكفن قليلا من أطرافه مع حاجة الغسل الى تكلف شديد، و قد يكون بالعكس و لا سيما إذا كان القرض تضييعا للمال، حيث انه يحكم حينئذ بحرمة القرض، و مع تساويهما فى الصلاح ربما يقال برجحان القرض

لكونه أبلغ فى الإزالـة، و عليه يحمل ما عن الوسـيلة من عـد القرض من المنـدوبات، و لو تعـذر أحـدهما يتعين الأخر، فإن تعذر الغسل تعين القرض- و ان كان إتلافا- لأنه واجب، و الإتلاف الواجب لا يعد تضييعا.
و لو اسـتلزم القرض حينئـذ إفسـاد الكفن ففى وجوب تبـديله إذا أمكن و عـدمه وجهـان، و المحكى عن الـذكرى و الروض هو الأخير، و ذلک لان الإزالة بالغسل أو القرض غير ممكنة، و وجوب التبديل يحتاج الى دليل مفقود فى المقام، لأن غاية ما يمكن ان يقال فى تقريبه هو دعوى اسـتفادة عـدم صـلاحية الكفن المتنجس لان يكون كفنا من أدلـة وجوب الإزالـة سواء كان الكفن نجسا ابتـداء أو تنجس بعـد التكفين به فيجب حينئـذ تبـديله لو لم يمكن ازالـة نجاسـته (و لكنه يمنع) بان الكفن بعد لفه بالميت يصـير ثوبا له، و بالتنجس لا يخرج عن كونه ثوبا فيصير حاله كحال بدنه فى انه إذا صار نجسا يجب تطهيره مع الإمكان و يترک بحاله مع التعذر.
(و لكن الأقوى) وجوب التبـديل لانه مما يحصل به الإزالة كالقرض، و المراد بفساد الكفن هو خروجه بالقرض عما يسـمى كفنا كما إذا كان موضع النجس منه واسعا جدا بحيث لا يصدق على الباقى منه بعد القرض اسم الكفن.

[مسألة (٨) كفن الزوجة على زوجها]

مسألة (٨) كفن الزوجة على زوجهـا و لـو مع يسارهـا من غير فرق بين كونهـا كـبيرة أو صـغيرة أو مجنونـة أو عاقلـة حرة أو أمة مدخولـة أو غير مدخولـة دائمـة أو منقطعـة مطيعـة أو ناشـزة بل و كـذا المطلقـة الرجعيـة دون البائنة و كذا فى الزوج لا فرق بين الصغير و الكبير فيعطى الولى من مال المولى عليه.
لا خلاف فى ان كفن الزوجـة على زوجها، بل عليه الإجماع فى الجملـة كما اعترف به الشـيخ الأكبر (قـده) فى كتاب الطهارة و حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التنقيح و النهاية (و يدل عليه) من الاخبار خبر السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: على الزوج كفن المرأة إذا ماتت
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۵۹
(و فى الفقيه) قال عليه السـلام كفن المرأة على زوجها، بعد ذكره صـحيح ابن سـنان عن الصادق عليه السـلام ان ثمن الكفن من جميع المال- سواء كانت الجملة الاولى من تتمـة الصـحيح أو كانت روايـة مسـتقلة فإنها حينئذ رواية مرسـلة يجب الأخذ بها مع حجيتها بكونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب و ان كان الظاهر كونها رواية مستقلة لخلو الصحيح فى الكافى و التهـذيب عنهـا، الشاهـد على عـدم كونهـا من تتمـة الحـديث، و ضـعف الخبرين منجبر باسـتناد الأصـحاب إليهمـا معتضـدا بإطلاـق معاقد الإجماعات.
و قد يسـتدل له بان كفن الزوجة من الإنفاق الواجب على الزوج، لبقاء الزوجية بعد الموت و به يجوز له تغسيلها و النظر الى ما لا يجوز النظر اليه الا من الزوج، و القران الكريم سـماهن أزواجا بعد موتهن فى قوله تعالى وَ لَكُمْ نِصْفُ مٰا تَرَكَ أَزْوٰاجُكُمْ، و قال فى المعتبر: إذا ثبت تسـميتها زوجـة لزم كفنهـا، و لاـن سـقوط أحكام الزوجيـة انما يتحقق متأخرا عن الوفاة، و الكفن يجب عند الوفاة مقارنا لا متأخرا، و باستصـحاب بقاء أحكام الزوجية التى منها وجوب الإنفاق عليها، كما يستصـحب جواز النظر و اللمس و نحوهما من الأحكام الثابتة حال الحيوة.
(لكن الانصاف) عـدم تماميـة شـيء من هـذه الأدلـة و عدم الحاجة الى شـيء منها بعد وضوح الحكم بنفى الخلاف فيه و ورود النص عليه، و لعـل الاسـتدلال بها انما هو فى مقابل العامـة المنكرين لهـذا الحكم كأبى حنيفـة و أمثاله تمسـكا بانقطاع العلقـة و زوال مـا يوجب الإنفـاق، و الا فيرد على الاسـتدلال بها أولا بأن الحكم المـذكور لا يـدور مـدار بقاء الزوجيـة و زوالها و لا على

وجوب الإنفـاق على الزوجـة و عـدمه و لاـ على صـدق الاتفـاق على التكفين، بـل حكم ثـابت فى موضوع الزوجـة مطلقـا بقيت زوجيتهـا بعـد موتهـا أم لاـ وجبت نفقتهـا على زوجهـا أم لاـ كان تكفينها من نفقتها أم لا (و ثانيا) بالمنع عن بقاء الزوجيـة بعد الموت و ذلك لثبوت ما ينافى بقائها من حليـة نكاح الأخت و الخامسـة، و جواز النظر و اللمس بعد الموت حكم ثبت بالدليل و ليس من ناحيـة الزوجيـة حتى يقال ببقائها من ناحيـة بقاء أثرها، مع إمكان ان يقال بكونه من أثار الزوجيـة السابقة على الموت و المنقطعة به كالنظر إلى أم الزوجة أو بنتها بعد زوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۶۰

الزوجية عن الزوجة بالطلاق مثلا.

و تسـميتهن أزواجا فى آية الميراث انما هى باعتبار حال تلبسـهن بالزوجية فى حال الحيوة- بناء على ما هو الحق فى المشـتق من كونه حقيقة فى حال التلبس و الا فيمكن ان يكون باعتبار حال الانقضاء.

و التفرقة بين سـقوط أحكام الزوجية و بين الكفن بتأخر الأول عن الوفاة و تقارن وجوب الكفن معها شـطط من الكلام، كيف، و لاـ ينبغى التأمـل فى كون موضوع إيجـاب التكفين هو الميت الـذى لا يتحقق إلا متأخرا عن الوفاة زمانا فضـلا عن التأخر الطبعى الرتبى.

و الاستصـحاب غير جار هنا لا لتبـدل الموضوع بالموت لانه باق بنظر العرف بل لعـدم كون التكفين من النفقـة الواجبـة فى حال الحيوة حتى يثبت وجوبها بعد الموت باستصحابها، بل الحق عدم صدق النفقة عليه و لا على شىء من التجهيز كالسدر و الكافور و نحوهمـا، مضافا الى انتقاضه بمن يجب نفقته بالقرابـة كالأب و الولـد فإنه لا يجب إخراج الكفن على من يجب عليه النفقـة، و بهذا ربما يقوى فى النظر عدم وجوب غير الكفن من وسائل التجهيز كالماء و السدر و غيرهما على الزوج، و ذلك لما عرفت من عـدم صـدق النفقـة على ذلك و عـدم الـدليل بالخصوص على وجوب غير الكفن و لـذلك نفى البعد عنه فى مصباح الفقيه (و بالجملة) فاصل الحكم اعنى وجوب الكفن على الزوج مما لا اشكال فيه.

و لكن ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا فرق فى الزوجة بين كونها موسرة أو معسرة لإطلاق النص و لوجوب نفقة الموسرة على زوجها- لو قيل بكون إيجاب الكفن على الزوج لأجل النفقة، و قد نسب الحكم بعدم الفرق بين الموسرة و المعسرة فى المعتبر و الذكرى الى فتوى الأصحاب و فى المنتهى و التذكرة إلى علمائنا.

(الثـانى) مقتضـى إطلاـق الخبرين المتقـدمين انه لاـ فرق فى الزوجـة بين كونهـا كبيرة أو صـغيرة، مجنونـة أو عاقلـة حرة أو أمة مدخولة أو غير مدخولة دائمة أو منقطعة مطيعة أو ناشزة، و هذا بخلاف ما لو تمسك لإثبات الحكم بوجوب النفقة على الزوج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۶۱

حيث يختص الحكم حينئذ بالزوجة الدائمة البالغة غير الناشـزة و لا يشمل الصغيرة و لا المنقطعة و لا الناشزة بل و لا غير الممكنة نفسها قبل الدخول الساكتة بعد العقد مدة لم تتعرض للتمكين من زوجها، لكنك قد عرفت عدم تمامية التمسك بوجوب النفقة، و مع تمـاميته فليس الـدليل منحصـرا به إذ يكفى إثبـات العموم للمـذكورات بإطلاـق النص و معقـد الإجمـاع، بل يكفى إطلاق الأـخير و ان لم يتم إطلاـق النص فى إثبـات الجميع كمـا انه يمكن النظر فيه بالنسـبة إلى الصـغيرة حيث انه قـد عبر فى الخبرين بالمرئة، و هى لا تشمل الصغيرة لأنها فى مقابل الرجل.

و مما ذكرنا يظهر انـدفاع ما اسـتظهره فى جامع المقاصد من اختصاص الحكم بمن وجبت نفقتها على زوجها فى حال حيوتها، و قال (قـده) ان عـدم النفقة فى حال الحيوة لعدم صـلاحية الزوجية فى المتمتع بها لذلك و لثبوت المانع فى الناشـزة يقتضـى عدم تعلق الكفن بعـد الموت بطريق اولى لزوال الزوجيـة أو ضـعفها و لـذا تحل له أختها و الخامسـة فيقيـد بذلك إطلاق الخبر و لعل

عدم الوجوب أظهر (انتهى).
و وجه الاندفاع ما مر من عدم دلالة وجوب نفقة الزوجية على وجوب الكفن على الزوج لمنع كون الكفن و ما عداه من أمور التجهيز من النفقة و منع انحصار الدليل على الحكم فى الكفن بما يدل على وجوب النفقة- لو سلم صدق النفقة على الكفن و إيجابه بما يدل على وجوب النفقة- و لمنع صلاحية ما دل على وجوب النفقة لإيجاب الكفن على الزوج لان يقيد به إطلاق ما دل على وجوب الكفن على الزوج لكونهما مثبتين و عدم إحراز وحدة المطلوب فيبقى الإطلاق على حاله و يتمسك به لإثبات الحكم فى الموارد المذكورة.
لكن ينبغى التنبيه على موارد منها (الأول) لا إشكال فى ثبوت الحكم فى الحرة، و اما الأمة فربما يقال فيها بتعارض ما دل على وجوب الكفن على الزوج مع ما يدل على وجوبه على مولاها بالعموم من وجه الموجب لسقوطهما معا فيرجع الى الأصل و هو البراءة- بناء على ما اخترناه من منع صدق النفقة على الكفن و نحوه من أمور التجهيز- أو الى استصحاب وجوب النفقة على مولاها- بناء على كون الكفن من النفقة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۶۲
(و لكن الحق) وجوب كفن الأمة على زوجها لا ظهرية ما دل على كون الكفن على الزوج عما دل على كونه على المولى، و قد ثبت فى الأصول لزوم تحكيم الأظهر من العامين على الأخر و انما التساقط فيما إذا تساويا فى الظهور.
(الثانى) احتمل فى المدارك منع الحكم فى المتمتع بها معللا بان المنصرف الى الذهن عند إطلاق الزوجة هى الدائمة، و يظهر من البيان و الدروس ذلك أيضا (و الأقوى) عدم الفرق بين الدائمة و المنقطعة بعد صدق اسم الزوجة عليها لا سيما ما جعل مدتها مدة طويلة، نعم لا يبعد دعوى الانصراف فيما إذا كانت المدة قصيرة مثل الساعة و الساعتين فماتت فى تلك المدة.
(الثالث) منع فى الرياض عن ثبوت الحكم فى الناشزة بدعوى انصراف إطلاق الزوجة عنها (و لا يخفى ما فيه) إذ النشوز لا يقتضى المنع عن إطلاق الزوجة عليها كما هو واضح.
(الأمر الثالث) يلحق بالزوجة: المطلقة الرجعية لعموم المنزلة الواردة فى بعض الاخبار.
(الأمر الرابع) لا فرق فى الزوج بين الصغير و الكبير و لا بين العاقل و المجنون و لا بين المحجور عليه لسفه أو فلس و غيره، كل ذلك لإطلاق الدليل الشامل للجميع، غاية الأمر أنه يعطى الولى من مال القاصر لتعلق الخطاب حينئذ بالولى، هذا فى غير المحجور عليه بالفلس، اما هو فسيأتى حكمه فى المتن.

[مسألة (۹) يشترط فى كون كفن الزوجة على الزوج أمور]

اشارة

مسألة (۹) يشترط فى كون كفن الزوجة على الزوج أمور

[أحدها يساره]

(أحدها) يساره بان يكون له ما يفى به أو ببعضه زائدا على مستثنيات الدين و الا فهو أو البعض الباقى من مالها.
فى هذا المتن أمور (الأول) صرح جماعة باشتراط يسار الزوج فى الوجوب، و قد نسبه فى الذخيرة إلى الأصحاب، و فى المدارك الى قطعهم و قد احتملا ثبوت الحكم للزوج المعسر أيضا لإطلاق النص، و المراد باليسار هو ان يكون مالكا بعد

المستثنيات فى الدين الأزيد من قوت يومه و ليلته و لعياله الواجب نفقتهم عليه- و لو

حصلت ملكيته بانتقال ما لزوجته بموتها اليه إرثا، و المعسر هو الفاقد لذلك.

(و يستدل) لاعتبار اليسار بكون وجوب كفن الزوجة على الزوج بمنزلة الدين فلا يجب الخروج عنه الا على تقدير يسار الزوج (و تفصيل ذلك) ان الأمر فى كفن المرأة لا يخلو عن احتمالات (منها) كونه مستقرا فى ذمة الزوج فيجب عليه إخراجه مع بقاء محله، و مع فوات محله يجب تسليمه الى ورثة الزوجة كسائر أموالها، و لازمه خروجه عن ملك الزوج بالتكفين فلو فرض أكل السبع لجسدها أو ذهب بها السيل و بقى الكفن يكون ملكا للورثة، و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية و سيأتى بيان ضعفه فى المسائل الاتية (و منها) ان يكون الواجب على الزوج هو تكفين الزوجة بالكفن من ماله و امتاعها به لا تمليكه لها، و لازمه ارتفاع الوجوب بفوات محله و عدم خروجه عن ملكه بالتكفين و بقائه على ملك الزوج، فهو ليس بدين مستقر فى ذمة الزوج بحيث تملكه الزوجة و ينتقل منها الى ورثتها كسائر أموالها فى الذمم، و لكنه يشارك الدين فى كونه حقا ماليا للزوجة متعلقا بذمة الزوج، و هذا الاحتمال قريب جدا.

و يترتب على هذين الاحتمالين عدم وجوب الخروج عن عهدته فى الزوج المعسر و يختص الحكم بصورة يساره، اما على الاحتمال الأول فواضح حيث انه دين حقيقة، و ما يدل على استثناء ما استثنى فى المعسر يدل على صرف ما يدل على وجوبه عليه و إنظاره إلى الميسرة، و اما على الاحتمال الثانى فلأنه حينئذ بمنزلة الدين و و يشاركه فى كونه حقا ماليا للزوجة متعلقا بذمة الزوج، و يفهم مما ورد فى مستثنيات الدين ان حقوق الغير لا تزاحم ما هو من ضروريات المعيشة (ففى صحيح الحلبى) لاتباع الدار فى الدين و لا الخادم و ذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه و خادم يخدمه.

(و منها) ان يكون وجوب الكفن على الزوج من قبيل وجوب نفقته على نفسه و على عياله سواء قلنا بكون وجوب الكفن عليه من جهة وجوب النفقة على الزوجة حال حيوتها أو كان ذلك مع قطع النظر عن ذلك و كون وجوبه ثابتا بالنص- كما

اخترناه- و على هذا الاحتمال الأخير يجب على المعسر أيضا بذل الممكن من الكفن من غير استثناء ضروريات المعيشة فإن الكفن على هذا من قبيل الضروريات للمعيشة و من توابع النفقات الخاصة التى هى نفسها من مستثنيات الدين.

هذه هى الاحتمالات فى المسألة، و حيث ان الأقرب هو الاحتمال الثانى- كما سيتضح فى المسائل الاتية فالأقوى عدم ثبوت الكفن فى الزوج المعسر.

(الأمر الثانى) انه بناء على ما هو الحق من عدم ثبوت الكفن على المعسر فالمعروف انه على تركة الزوجة و ذلك لعموم ما يدل على إخراج الكفن من صلب التركة- كما سيأتى- و قد خرج منه ما دل عليه الخبران المتقدمان اعنى خبر السكونى و مرسل الفقيه الدالان على ان كفن الزوجة على الزوج الذى يجب عليه البذل- كما يظهر من لفظة (على) فى قوله عليه السلام كفن المرأة على زوجها. و من يجب عليه البذل هو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب به، فالمرئة التى لها الزوج المعسر باقية تحت عموم ما يدل على إخراج الكفن من أصل التركة فيجب إخراج كفنها من مالها ان كان لها مال.

(و احتمل فى الجواهر) دفنها بلا كفن، قال: لأن أدلة ثبوت الكفن فى صلب التركة لا تشمل الزوجة و المفروض عدم خطاب الزوج أيضا لكونه معسرا و لا يجب بذل الكفن على غيره من المكلفين فتدفن عريانا (و ما احتمله) لا يخلو عن الغرابة لأن عدم شمول ما يدل على ثبوت الكفن فى مال الميت للزوجة انما هو فيما إذا كان على زوجها- كما عرفت- من قوله عليه السلام كفن المرأة على زوجها فما لا يكون كفنها على زوجها ليس خارجا عن العموم المذكور فلا وجه لاحتمال دفنها عريانا، بل الحق

وجوب تكفينها بمالها و لو مع يسار الزوج إذا كان ممتنعا من البذل لان القدر المخرج من العموم هو ما إذا كفنت بكفن زوجها لا ما إذا وجب عليه البذل و لو امتنع عنه بالعصيان.
(الأمر الثالث) لو أعسر الزوج وجب عليه ما تيسر لعدم سقوط الميسور بالمعسور و لأن إيجاب الكفن يقتضى إيجاب جميع اجزائه على نحو العام الاستغراقى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۶۵
لا العام المجموعى، فاحتمال سقوط البعض بتعذر الكل ساقط.

[الثانى عدم موتهما معا]

الثانى عدم موتهما معا.
صرح الشهيد (قده) فى الذكرى بأنه لو ماتا معا فالظاهر سقوط كفنها عن الزوج لخروجه عن التكليف بالموت و تبعه فى ذلك جماعة ممن تأخر عنه كالفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانيين، و هو كذلك لانصراف دليل ثبوت الكفن على الزوج إلى الحى و عدم شموله للزوج الميت مع ان فعلية الخطاب بإخراج الكفن على الزوج انما هو بعد موت الزوجة، و مع تقارن موتها تتأخر فعلية الخطاب بإخراجه عن موت الزوج و لا يكون الزوج مخاطبا بالبذل و لا يكون بعد موته ذا مال حتى يصير الخطاب بإخراج الكفن من ماله فعليا لانتقال تركته الى وارثه بموته- و هذا كما ترى مانع عقلى عن شمول الخطاب بالإخراج للزوج الذى تقارن موته مع موت الزوجة و لو لم نقل بانصراف الدليل عنه.

[الثالث عدم محجورية الزوج قبل موتها بسبب الفلس]

الثالث عدم محجورية الزوج قبل موتها بسبب الفلس

[الرابع ان لا يتعلق به حق الغير]

الرابع ان لا يتعلق به حق الغير من رهن أو غيره.
و فى الجواهر: و لو كان تعلق به (اى بالزوج) حق الديان بحجر لفلس قبل موت الزوجة سقط وجوب الكفن على الظاهر و كذا لو كان مال الزوج مرهونا لم يجب تكفينها لامتناع تصرفه به. و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الطهارة: و لا فرق بين عدم مال للزوج أو وجود مال تعلق به حق الديان أو بعضهم بحجر أو رهن أو غيرهما.
و قد نبه على المرهون فى جامع المقاصد و الروض (انتهى) و هو كما قال، لان ما تعلق به حق الغير شرعا يكون المالك ممنوعا عن التصرف فيه شرعا، و الممنوع منه شرعا كالممنوع منه عقلا، فمن تعلق بماله حق الغير مثل من لا مال له.

[الخامس عدم تعيينها الكفن بالوصية]

الخامس عدم تعيينها الكفن بالوصية
قال فى المستند لو أوصت الموسرة بكفنها نفذت من الثلث لعمومات الوصية و سقط عنه (انتهى) و وجه نفوذها من الثلث كونها بأمر مالى غير واجب عليها حيث انه يجب على الزوج، و وجه السقوط عن الزوج هو وجوب العمل بالوصية لما دل على وجوب العمل بها مطلقا، و لا يخفى ان نفس وجوب العمل بالوصية لا ينافى

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 166
وجوب البذل على الزوج ما لم يعمل بها لا مكان عدم العمل بالوصية، نعم العمل بها موجب لسقوط الوجوب عن الزوج لزوال موضوعه و ان لم يكن واجبا كما فى تكفين المتبرع، و بذلك علم ان الوصية بالكفن غير مسقطة للوجوب عن الزوج ما لم يعمل بها و ان العمل بها يسقط الوجوب و لو لم يكن واجبا أو لم توص به أصلا.

[مسألة (10) كفن المحللة على سيدها لا المحللة له]

مسألة (10) كفن المحللة على سيدها لا المحللة له.
قال فى الجواهر: و فى المحللة وجهان أقواهما العدم (انتهى) أقول و وجه العدم واضح لكون معقد الإجماع و إطلاق السنة هو ان كفن المرأة على زوجها، و المحللة لا تكون زوجة و لا المحلل له زوجها كما انها لا يشملها الدليل الدال على وجوب الإنفاق على الزوجة لو استدل به، و لعل وجه الثبوت هو كونها بحكم الزوجة عرفا، و هو غير وجيه، إذ كونها بحكم الزوجة عرفا بالنظر الى الاستمتاع بها لا- يوجب إلحاقها بها فى أحكامها شرعا كما لا يخفى و اما وجه كونه على سيدها فلما يأتى من كون كفن المملوك على مولاه.

[مسألة (11) إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان له ما يساوى كفن أحدهما]

مسألة (11) إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان له ما يساوى كفن أحدهما قدم عليها حتى لو كان وضع عليها فينتزع منها الا إذا كان بعد الدفن.
لا إشكال فى انه إذا مات الزوج بعد موت الزوجة و خلف الزائد عن كفنه بما يصرف فى كفن زوجته كلا أو بعضا لم يسقط ما يمكن صرفه فى كفنها لكونه من الواجبات المالية المتقدمة على الإرث فيجب صرفه فى كفنها.
و اما لو لم يكن عنده الا كفن واحد فهنا صور (الاولى) ما إذا مات الزوج قبل وضع ما عنده من الكفن على الزوجة، و الظاهر تقديم الزوج فيصرف فيه دونها و ذلك لعدم تعلق حق الزوجة بعين ما تركه الزوج و ان حقها متعلق بذمته مثل الدين و ان لم يكن دينا حقيقة، و مع تعلق حقها بالعين يقدم كفنها عليه حسبما يأتى تفصيله فليس سبق حقها بتقدم موتها موجبا لاحتمال تقدمها فى الكفن المتروك من الزوج.
(الثانية) ما إذا كان موت الزوج بعد وضع الزوجة فى الكفن و قبل دفنها فالأقوى
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 167
فيها أيضا تقديم الزوج عليها بنزع الكفن عنها و صرفه فى الزوج لعدم خروجه عن ملك الزوج و لذا يجوز للزوج ابداله. و احتمل فى الروض اختصاصها به، و لا وجه له.
(الثالثة) ما إذا كان موت الزوج بعد إدخال الزوجة فى القبر و قبل مواراتها بالتراب، و الظاهر جواز نزعه عنها أيضا، اللهم الا ان يستلزم الهتك و لو بإخراجها عن القبر لنزع الكفن عنها.
(الرابعة) ما إذا كان موته بعد مواراتها فى الأرض بإهالة التراب عليها، و لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز نزعه عنها بنبش القبر كما لا يجوز نبشه لإخراج الكفن عن الميت إذا تبرع به متبرع ثم رجع عنه بعد الدفن- كما سيأتى- و فى الروض:
و اما بعد الدفن فلا إشكال فى الاختصاص.
(الخامسة) ما إذا اتفق ظهور جسد الزوجة ثم فقدت أو أكلها السبع و بقى الكفن، ففى اختصاص الزوج به حينئذ أو كونه لورثة

الزوجة أو صيرورته كالمباح بالأصل و يكون الناس فيه شرعا سواء (احتمالات).

من عدم خروجه بمجرد وضعه عليها من ملك الزوج إذ الواجب عليه هو تكفينها به و امتاعها إياه نظير الإنفاق عليها فى حال حيوتها، لا تمليكها إياه مع عدم صلاحية الميت للملك ابتداء، و يشعر به المروى عن الكاظم عليه السلام فى خبر الفضل بن يونس، و فيه- بعد السؤال عن تجهيز الميت الذى لم يخلف شيئا عن الزكاة-: قلت فان أتجر عليه «۱» بعض اخوانه بكفن أخر و كان عليه دين أ يكفن بواحد و يقضى بالاخر دينه، قال فقال عليه السلام ليس هذا ميراثا تركه و انما هذا شىء صار إليهم بعد وفاته فليكفنوه بالذى اتجر عليهم به و ليكن الذى من الزكاة لهم يصلحون به شأنهم.

و من ثبوت الاستحقاق لها فينتقل إليها و منها الى ورثتها.

---

(۱) قال الجزرى فى حديث الأضاحى كلوا و أتجروا، اى تصدقوا طالبين الأجر و لا يجوز فيه اتجروا بالإدغام لان الهمزة لا تدغم فى التاء و انما هو من الأجر لا من التجارة (بحار الأنوار- باب التكفين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۶۸

و من انه بتكفينها به قد اعرض عنه فيخرج به عن ملكه و لا ينتقل إلى الزوجة لما ذكر فى الوجه الأول فيصير كالمباح بالأصل الذى يكون الناس فيه شرعا سواء، و لا يخفى ان الأول هو الأقوى فيكون المقام كما لو أخذ الكفن من بيت المال أو تبرع به متبرع فإنه يعود إليهما فى مثل الفرض.

[مسألة (۱۲) إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج]

مسألة (۱۲) إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج.

قد تقرر فى الأصول ان سقوط الواجب عمن وجب عليه بعمل المتبرع فيما ثبت جواز التبرع فيه انما يكون لأجل زوال الموضوع فيه بعمل المتبرع مثل سقوط وجوب أداء الدين عن المديون بأداء المتبرع عنه، حيث ان موضوعه هو أداء من اشتغلت ذمته به، و بأداء المتبرع يخرج الدين عن عهدة المديون و يصير بريئا فيسقط عنه وجوب الأداء بزوال موضوعه، و اما لأجل زوال ملاكه مع بقاء موضوعه مثل سقوط وجوب غسل الميت أو الصلاة عليه بتغسيل الغير أو صلوته.

(و لا يخفى) ان التكفين من هذا القبيل إذ الواجب على الزوج تكفين الزوجة التى لم يوضع الكفن عليها، و بعد ثبوت جواز التبرع بالكفن يسقط الوجوب عن الزوج بزوال ملاكه بل يمكن جعل هذا أيضا من قبيل زوال الموضوع بفعل المتبرع بناء على كون الموضوع عبارة عن الزوجة غير المكتسية بالكفن.

و اما جواز التبرع بالكفن فهو ثابت بما يدل على استحباب بذله، ففى خبر سعد بن طريف: من كفن مؤمنا فكأنما ضمن كسوته الى يوم القيمة، و مقتضى إطلاقه استحباب بذله و لو فيمن كان له الكفن فى ماله أو وجود من يجب عليه و لا يختص بمن كان فاقدا له.

[مسألة (۱۳) كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه]

مسألة (۱۳) كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه و ان كان ممن يجب نفقته عليه، بل فى مال الميت و ان لم يكن له مال يدفن عاريا.

و استظهر الشيخ الأكبر (قده) نفى الخلاف فى عدم وجوب كفن سائر واجبى النفقة، (و فى الجواهر): لم أجد من توقف فيه

ممن عادته ذلک فضلا عن المخالف (انتهى) و الظاهر من الروض انه من المسلمات فإنه فى مقام نقض الاستدلال على

وجوب كفن الزوجة بوجوب الإنفاق عليها قال بانتقاضه بواجب من النفقة من الأقارب فإنه لا يجب تكفينهم على القريب و ان وجبت عليه نفقتهم (انتهى).

و يستدل بالأصل و عدم ما يدل على وجوبه إلا قياس الأقارب على الزوجة فى وجوب بذل الكفن لها، أو ما دل على وجوب الإنفاق عليهم فى حال حيوتهم فيجب تكفينهم بعد مماتهم لما دل على ان حرمة بدن المسلم ميتا كحرمته حيا، أو ان إطلاق الأمر بالتكفين يقتضى إيجاب مقدماته التى منها بذل الكفن.

لكن قياس الأقارب بالزوجة مدفوع ببطلانه، و الاستدلال بوجوب الإنفاق عليهم حيا فاسد لعدم صدق الإنفاق على تجهيزهم كما لا يصدق على تجهيز ميتات الحيوانات التى تجب نفقتها على مالكها، فما فى مصباح الفقيه من الميل الى الالتزام بالوجوب فيما لم يكن للمنفق عليه تركة تكفى بكفنه بعيد جدا- و ان نفى البعد عن الالتزام به فى الصورة المذكورة.

و لا اقتضاء فى إطلاق أو أمر التكفين لإيجاب بذل الكفن، و ذلک لان المستفاد منها انما هو تكفين الميت به عند وجوده على نحو الواجب المشروط لا بذل الكفن على نحو الواجب المطلق المقتضى لوجوب تحصيله عند عدمه، مع انه على تقدير القول به يقتضى وجوب البذل بالنسبة إلى الجميع لا خصوص من تجب نفقته بالقرابة، و لعل ما ذكرناه ظاهر لا ينبغى الريب فيه.

[مسألة (۱۴) لا يخرج الكفن عن ملک الزوج بتكفين المرأة]

مسألة (۱۴) لا يخرج الكفن عن ملک الزوج بتكفين المرأة فلو أكلها السبع أو ذهب بها السيل و بقى الكفن رجع اليه و لو كان بعد دفنها.

و قد عرفت فى طى المسألة الحادية عشرة ان المحتملات فى الكفن المبذول من الزوج وجوه: بقائه على ملک الزوج الى ان يبلى و ينعدم، و خروجه عن ملكه بالاعراض عنه و صيرورته كالمباح، و دخوله فى ملک الزوجة و انتقاله عنها الى ورثتها، و الصواب هو الأول، لفساد الأخيرين لعدم تحقق الاعراض من الزوج لأنه أمر قصدى لا يتحقق الا بالقصد، و من المعلوم عدم قصده من الزوج، و انما المتحقق منه صرفه

فيما يجب عليه، و لو سلم تحققه منه فخروج المعرض عنه عن ملكه بالاعراض ممنوع الا فيما قام الدليل عليه كالمحقرات التى قامت السيرة على معاملة المباح بالأصل معها عند اعراض مالكها عنها، و لم يتحقق تمليكه الزوجة للكفن حيث انه لم يصدر من الزوج الا بذل الكفن لاكتسائها و هو لا يقتضى التمليک، مع انه على تقدير تسليمه لا يثبت مالكية الزوجة لعدم صلاحية الميت للملک ابتداء فى عالم الاعتبار كما فى التمليک للجدار- و ان صح اعتبار بقائه له بعد الممات- فما فى المستمسک من عدم ثبوت عدم صلاحية الميت للملک غير ثابت، بل الانصاف ثبوت عدم صلاحيته للملک الابتدائى كصلاحيته للملک الاستمرارى، لعدم صحة اعتبار الأول و صحة اعتبار الثانى.

فاحتمال تملک الزوجة للكفن فى ذمة الزوج شرعا بنفس موتها من غير حاجة الى تمليک الزوج إياها حتى يفتقر الى قصده بل تملكا قهريا نظير تملک الوارث ما تركه الميت (مدفوع) بعدم صحته فى الميت فى عالم الاعتبار و لا دليل على اعتباره مع عدم بناء العرف و العقلاء عليه، و مع تسليمه فتعين ما فى الذمة فى العين الخارجى بمجرد التكفين به- نظير تعين ما فى ذمة المديون بقبض الدائن له- ممنوع لعدم الدليل على تعينه بذلک، فالحق بقاء الكفن على ملک الزوج الى ان يبلى و ينعدم، و يترتب على

ذلک انه لو اتفق ظهور الکفن مع فقدان الجسد بان أکلها السبع أو ذهب بها السیل رجع الکفن الی الزوج أو الی ورثته، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۵) إذا کان الزوج معسرا کان کفنها فی ترکتها]

مسألة (۱۵) إذا کان الزوج معسرا کان کفنها فی ترکتها فلو أیسر بعد بعد ذلک لیس للورثة مطالبة قیمته.
و ذلک لما تقدم فی المسألة السابقة أنفا من عدم تملک الزوجة للکفن فی ذمة الزوج و عدم صلاحیتها لذلک، و مع تسلیمه فلا وجه لانتقاله الی ورثتها لانصراف أدلة الإرث الی ما کان ملکا للمیت فی حال حیوته، و اما ما یعرضه الملک بعد موته فلا دلیل علی انتقاله إلی الورثة، و ثبوت الإرث للدیة انما هو بالدلیل الخاص لها و هو لا یثبت ذلک فی المقام.

[مسألة (۱۶) إذا کفنها الزوج فسرقه سارق وجب علیه مرة أخری]

مسألة (۱۶) إذا کفنها الزوج فسرقه سارق وجب علیه مرة أخری بل و کذا إذا کان بعد الدفن علی الأحوط.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۱۷۱
لا یخفی ان ما یجب بذله علی الزوج من الکفن هو الذی یجب علی غیره لفه بالمیت علی تقدیر وجوده، و من المعلوم انه لو جرد المیت عن الکفن قبل دفنه وجب علی المکلفین تکفینه ثانیا به أو بکفن أخر لعدم سقوط التکفین باللف به بعد ان صار عریانا، فیجب علی الزوج بذله أیضا إذا لم یتمکن من تکفینها بالکفن الأول لذهاب السارق به، و کذا إذا وضع المیت فی القبر قبل إهالة التراب فإنه یجب تکفینه فیجب علی الزوج بذله، و کذا إذا نبش السارق و أخذ الکفن بعد حصول الدفن و مواراة الجسد بالتراب ثم ترک السارق الجسد ظاهرا عریانا فإنه یجب أیضا علی الزوج تکفینها ثانیا، و اما إذا سرق الکفن ثم أهال التراب علیها فمع کون نبش القبر موجبا لهتک المیت فلا ینبغی الإشکال فی حرمته، و مع عدمه ففی جواز النبش للتکفین ثانیا اشکال- و ان کان مختار المصنف (قده) فی المسألة السابعة من المسائل المذکورة فی الفصل المعقود فی مکروهات الکفن هو الجواز، و علیه فیصیر وجوبه علی الزوج لأجل تجدید التکفین أحوط.

[مسألة (۱۷) ما عدا الکفن من مؤن تجهیز الزوجة لیس علی الزوج]

مسألة (۱۷) ما عدا الکفن من مؤن تجهیز الزوجة لیس علی الزوج و ان کان أحوط.
و فی کتاب الطهارة للشیخ الأکبر (قده) انه الحق بالتکفین جماعة من الأصحاب کالشیخ و الحلی و المصنف فی النهایة و الشهیدین و المحقق الثانی و الفاضل المقداد و غیرهم مؤنة التجهیز، بل قیل لا أجد خلافا فیه، و لعله لفحوی وجوب الکفن علیه أو لما مر من التعلیل، و فیه اشکال و لأجله توقف جماعة من متأخری المتأخرین تبعا للمحقق الأردبیلی (انتهی) و لم یظهر لی وجه أولویة وجوب بذل ما عدا الکفن من مؤنات التجهیز بالنسبة إلی وجوب بذل الکفن حتی یتمسک بفحوی وجوب بذله، و مراده من التعلیل هو ما تقدم من وجوب الإنفاق علی الزوجة فی حال حیوتها، و قد مر ما فیه من عدم صدق النفقة علی الکفن، فعدم صدقها علی ما عداه من مؤن التجهیز کالسدر و الکافور و اجرة الحمل- لو احتیج إلیها- و قیمة الأرض للدفن اولی، فلیس فی المسألة الا عدم وجدان الخلاف فیه مع تصریح الجماعة المذکورة بالإلحاق،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۱۷۲
فلا محیص عن الاحتیاط فیه.

و استظهر الإلحاق فى مصباح الفقيه متمسكا باستفادته من حكم الشارع بكون كفن المرأة على زوجها، و قال: انه يتبادر الى الذهن ارادة ما يعم مؤنة التجهيز كما يشهد بذلك فهم الأصحاب فلو لم يكن ما عدا الكفن واجبا عليه لكان التنبيه عليه فى مثل المقام لازما كى لا يقع المخاطب فى الشبهة، ثم أمر بالتأمل.
(أقول) و يكفى لحفظ الوقوع فى الشبهة فى المقام ما قرره الشارع من الحكم بالبراءة المؤيد بحكم العقل بالبراءة العقلية.

[مسألة (١٨) كفن المملوك على سيده]

مسألة (١٨) كفن المملوك على سيده و كذا سائر مؤن تجهيزه إلا إذا كانت مملوكة مزوجة فعلى زوجها كما مر و لا فرق بين أقسام المملوك و فى المبعض ببعض و فى المشترك يشترك.
فى هذه المسألة أمور (الأول) لا خلاف ظاهرا فى ان كفن المملوك على مولاه و قد ادعى غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه كما عن المعتبر و التذكرة و الذكرى و الروض و المدارك، و يساعده الاعتبار حيث انه عبد مملوك لا يقدر على شىء، و يمكن ان يدعى القطع بان اللّه سبحانه لا يرضى بدفنه بلا كفن كما لا يرضى بدفنه بلا غسل و انه لا يقدر عليه لانه لا يملك شيئا بل هو و ما فى يده لمولاه و ان الأليق فى التكليف بتكفينه هو سيده فان كلما فى يده له و جميع فوائده عائدة إليه حال حيوته، و هذا و ان لم يكن دليلا مستقلا يمكن الركون اليه الا انه مما يصح الاستيناس به و أخذه لتقوية الإجماع فلا إشكال فى أصل الحكم.
(الثانى) الأقرب كون سائر مؤن تجهيز المملوك أيضا على مولاه و ان قلنا فى الزوجة باختصاص الحكم بالكفن، و ذلك للإجماع عليه على ما صرح به فى المستند حيث يقول: المملوك كفنه و مؤن تجهيزه على مولاه بالإجماع (انتهى) و يمكن ان يدخل ذلك فى إطلاق معاقد الإجماع، ففى الذكرى: لا يلحق واجب النفقة بالزوجة للأصل إلا العبد للإجماع عليه، حيث ان دعوى ارادته الإجماع على كون مؤن تجهيز العبد كله على مولاه ليست ببعيد مع مساعدة ما ذكرنا من دليل الاعتبار فى كون كفنه على سيده.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ١٧٣
(الثالث) إذا كانت المملوكة مزوجة فكفنها على زوجها- كما مر فى تكفين الزوجة- و قلنا ان النسبة بين دليل كون كفن الزوجة على الزوج و بين دليل كون كفن المملوك على سيده و ان كانت بالعموم من وجه الا انه يقدم الأول لاظهريته على ما هو الحكم فى تعارض العامين من وجه حيث يؤخذ بالأظهر منهما- لو كان- و الا فالتساقط.
(الرابع) لا فرق فى أقسام المملوك بين القن و المدبر و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد شيئا من مال المكاتبة، و لو ادى منه شيئا فيصير مبعضا، و حكمه التبعيض بالنسبة، بمعنى كون المؤن بقدر رقيته على مولاه و بقدر حريته فى ماله، و يدل على ذلك مضافا الى كونه الموافق مع القاعدة فى المملوك ان الظاهر من الذكرى و غيره اندراج ذلك كله تحت الإجماع، قال فى الجواهر: و كفى بذلك حجة على هذا الحكم (انتهى) و مما ذكرناه يظهر صحة ما فى المتن من ان فى المشترك يشترك، حيث انه على كل شريك مؤنة الكفن و التجهيز بقدر نصيبه من المملوك قضاء لحكم الشركة.

[مسألة (١٩) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة]

مسألة (١٩) الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة فى غير الزوجة و المملوك مقدما على الديون و الوصايا و كذا القدر الواجب من سائر المؤن من السدر و الكافور و ماء الغسل و قيمة الأرض بل و ما يؤخذ من الدفن فى الأرض المباحة و اجرة

الحمال و الحفار و نحوها فی صورة الحاجة الی المال و اما الزائد عن القدر الواجب فی جمیع ذلک فموقوف علی اجازة الکبار من الورثة فی حصتهم الا مع وصیة المیت بالزائد مع خروجه من الثلث أو وصیته بالثلث من دون تعیین المصرف کلا أو بعضا فیجوز صرفه فی الزائد من القدر الواجب.

فی هذه المسألة أمور (الأول) کفن المیت من أصل ترکته، و هو کما فی المعتبر مذهب أهل العلم الا شذاذا من الجمهور، و فی کتاب الطهارة للشیخ الأکبر (قده) انه مما لا خلاف فیه بین المسلمین الا من شذ من الجمهور، و المراد بأصل الترکة هو المعنی المقابل للثلث، و یدل علی الحکم المذکور مضافا الی الإجماع

المحصل و المنقول المستفیض الأخبار الکثیرة، کالنبوی فیمن رقصت به راحلته «۱»:

کفنوه فی ثوبه، و لم یسئل عن ثلثه (و صحیح ابن سنان) الکفن من جمیع المال (و خبر السکونی) عن الصادق علیه السلام أو شی‌ء یبدء به من المال الکفن ثم الدین ثم المیراث (و خبر زرارة) قال سألته عن رجل مات و علیه دین و خلف قدر ثمن کفنه، قال یجعل ما ترک فی ثمن کفنه الا ان یتجر علیه إنسان- أی یبذل کفنه طالبا للأجر من اللّٰه سبحانه- فیکفنه و یقضی دینه بما ترک، و استثناء الزوجة و المملوک واضح، حیث قد عرفت ان کفن الزوجة علی زوجها و لو کانت موسرة و کفن المملوک علی سیده، مع انه لا یملک شیئا حتی یکون کفنه فی أصل ترکته.

(الثانی) یقدم الکفن الواجب علی الدیون، کما تقدم الدیون علی الوصایا، و الوصایا فی مقدار الثلث علی الإرث کما دل علی ذلک خبر السکونی و خبر زرارة المتقدمان، مضافا الی نقل الإجماع علی تقدیمه علی الدیون عن جماعة، و علی الوصایا و الإرث عن کشف اللثام و الروض و غیرهما.

(الثالث) کما یقدم الکفن الواجب علی الدیون و الوصایا و الإرث کذلک یقدم القدر الواجب من سائر المؤن أیضا علیها من السدر و الکافور و ماء الغسل و قیمة الأرض للدفن فیها، و ذلک للإجماع المصرح به علی تقدیمها کما فی الخلاف و المدارک و ظاهر معقد الإجماع المنقول عن الآخرین، و لعل هذا مع عدم وجدان الخلاف فیه و احتمال کون المراد من الکفن فی النص هو الأعم منه و سائر مؤن التجهیز کما انه لیس ببعید کاف فی إثبات الحکم و لو لم یکن له شاهد من النصوص.

(الرابع) ما یصرف فی التجهیز مما لا بد منه عادة- مما لا یجب شرعا- مثل ما یأخذه الظالم لدفن المیت فی الأراضی المباحة أو المقابر الموقوفة لدفن المسلمین و کذا اجرة الحفار و الحمال فی صورة الحاجة الی بذل المال لذلک فهل ذلک فی حکم سائر مؤن التجهیز کالسدر و الکافور فیخرج من أصل المال، أو انه من قبیل الزائد من القدر الواجب (وجهان) من إطلاق المؤن فی معاقد الإجماعات، و من

---

(۱) رقص الجمل: رکض فی المشی. رقص به الجمل: ألقاه برکضه.

انصرافه عنها، و المختار عند صاحب الجواهر هو الأخیر، حیث یقول: فلعل الأقوی عدم أخذها من أصل الترکة للأصل مع عدم الدلیل، و یحتمل ذلک تمسکا بإطلاق المؤنة فی معقد الإجماع و هو ضعیف لانصرافها الی غیر ذلک (انتهی) و دعوی منع الانصراف کدعوی أصل الإطلاق فی معقد الإجماع غیر مسموعة.

و ما یستدل به لإثبات کون تلک المؤن من أصل الترکة من ان عدم أخذها من أصل المال یؤدی الی بقاء المیت بلا دفن حتی یتلاشی بدنه و هو مقطوع بخلافه، مما لا- یصح الاستناد إلیه لإمکان أخذ المؤن من بیت المال لوجوب صرفه فی مصالح

المسلمين، و مع عدمه يجب على المسلمين على الكفاية صرف المال فيها. فلعل الأحوط فى المسألة صرف الكبار من الورثة من حصتهم لتلك المؤن إذا لم تكن هناك وصية تشملها و الا تصرف من الوصية، و اللّه العالم.

[مسألة (٢٠) الأحوط الاقتصار فى القدر الواجب على ما هو أقل قيمة]

مسألة (٢٠) الأحوط الاقتصار فى القدر الواجب على ما هو أقل قيمة فلو أراد ما هو أغلى قيمة يحتاج الزائد إلى إمضاء الكبار فى حصتهم و كذا فى سائر المؤن فلو كان هناك مكان مباح لا يحتاج الى بذل مال أو يحتاج الى قليل لا يجوز اختيار الأرض التى مصرفها أزيد إلا بامضائهم الا ان يكون ما هو الأقل قيمة أو مصرفا هتكا لحرمة الميت فحينئذ لا يبعد خروجه من أصل التركة و كذا بالنسبة إلى مستحبات الكفن فلو فرضنا ان الاقتصار على أقل الواجب هتك لحرمة الميت يؤخذ المستحبات أيضا من أصل التركة.

اعلم ان متعلق الندب فى الكفن اما يكون موجودا مستقلا منحازا عما تعلق به الوجوب كالعمامة مثلا فإنها مستحبة فى قبال القطع الثلاث الواجبة، و هذا ما تقدم حكمه فى المسألة السابقة، و اما يكون خصوصية من خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن و كون الإزار بردا و نحوهما، و هذا هو المراد فى هذه المسألة، و تأمل صاحب الجواهر (قده) فى احتياج التعيين إلى إمضاء الكبار من الورثة فى حصتهم بناء على كون اختيار التعيين مفوضا إلى الولى و كونه هو المخاطب به غاية الأمر خطابا ندبيا نظير الخطاب بإخراج الزكاة من مال الطفل فإنه متعلق بالولى، ثم احتمل ذلك فى القسم الأول من المستحب كالعمامة أيضا على ذلك المبنى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۷۶

و أورد عليه الشيخ الأكبر (قده) بقوله: و التأمل فى القسم الثانى بناء على ان المندوب أحد أفراد القدر المشترك الواجب فللولى المخاطب بالمباشرة اختياره، مدفوع بان الكلام ليس فى اختيار الولى بل هو فى المتعلق بالتركة فإذا فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولى على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك.

(و أجاب عنه فى مصباح الفقيه) بان تقدم حق الميت و أحقيته بكفنه من الوارث يمنع الوارث عن مزاحمة الولى فيما يختاره ما لم يكن خارجا عن المتعارف فإن إطلاقات أدلة التكفين مع ما فيه من الاجزاء المستحبة فضلا عن واجباتها حاكمة بل واردة على ما دل على استحقاق الورثة و غيرهم.

(أقول) و ما افادوه قدس اللّه أسرارهم لا يخلو عن خفاء (و التحقيق) ان يقال لا إشكال فى تعلق حق الميت بالقدر المشترك بين الأفضل و غير الأفضل كما لا- إشكال فى ان ثبوت حقه على الجامع بين الفردين يقتضى جواز اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل- لو لم يكن للولى اختيار تعيين الخصوصية كما لا إشكال أيضا فى أن للولى السلطنة على أخذ الجامع و لو فى ضمن غير الأفضل و انما الكلام فى ان له السلطنة على تعيين الأفضل حتى يمنع عن اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل، و الحق عدم دلالة دليل على اختيار الولى فى ذلك، اما ما يدل على سلطنة الولى على الجامع فهو لا يدل على السلطنة على الأزيد من صرف وجود الكفن و لا يثبت سلطنته على تعيين ذلك فى الفرد الأفضل و ما يدل على الأمر بالفرد الأفضل فهو لا يدل الا على رجحانه و لا يقتضى جواز تصرف الولى فى تركة الميت فى اختيار الأفضل من دون اجازة الوارث، فالمحكم حينئذ هو اختيار الوارث فى تعيين الأفضل.

(و منه يظهر) ان ما أفاده فى الجواهر من اجراء ما احتمله فى القسم الثانى فى القسم الأول أيضا بناء على كون اختيار تعيين الفرد الأفضل مفوضا إلى الولى مما لا تصح المساعدة عليه، كما ان ما فى مصباح الفقيه أيضا من حكومة دليل التكفين على دليل

استحقاق الوارث أو غيره بل وروده مما لا يمكن الاستناد اليه و ذلک لعدم

دلالـة دليل سـلطنة الولى على الأزيـد من سـلطنته على الجامع و لا دلالـة دليل اسـتحقاق الميت للكفن من تركته على الأزيد من الجامع بين فرديه (فالحق) عدم الفرق فى قسمى المندوب كليهما فى انه مع عدم الوصية به يحتاج إلى إجازة الوارث.
(و منه يطهر) الحكم فى سـائر المؤن أيضـا، فلو كـان هنـاک مكـان مباح لا يحتاج الى بـذل مال أو يحتاج الى مال قليل لا يجوز اختيار ما يحتاج الى بذل المال أو بذل مال أكثر إلا بإجازة الوارث.
هذا إذا لم يكن فيما يختاره الوارث هتكا للميت، و معه فالذى فى المتن هو نفى البعد عن خروج الأزيد من أصل التركة من غير احتياج إلى اذن الورثة و كذا بالنسـبة إلى مسـتحبات الكفن، و ما نفاه من البعد لا يخلو عن البعد حيث ان حرمة الهتک حينئذ لا توجب خروج الأفضـل من أصـل التركـة إذا أمكن رفع الهتک بوجه أخر، نعم على فرض انحصار رفعه ببـذل الوارث يتعين عليه البـذل لأجل كونه مقدمـة لترک أمر محرم لكن وجوب البـذل حينئذ لا يوجب وجوبه مما ورثه من تركة الميت و لا حق الميت فى تركته بالنسبة الى ما به يرتفع الهتک خصوصا بالنسبة إلى سهم الصغار منهم.

[مسألة (۲۱) إذا كان تركة الميت متعلقا لحق الغير]

مسألة (۲۱) إذا كان تركـة الميت متعلقا لحق الغير مثل حق الغرماء فى المفلس و حق الرهانة و حق الجناية ففى تقديمه أو تقديم الكفن اشكال فلا يترک مراعاة الاحتياط.
اعلم ان حق الغرمـاء و حق الرهانـة مشتركـان فى تعلقهمـا بعين مال المـديون و صـيرورة العين مخرجا للـدين، الا ان حق الغرماء يحـدث من ناحيـة حكم الحاكم بحجر المديون عن تصـرفه فى ماله كيف يشاء، فالعين ملک له لكنه ممنوع عن السـلطنة، و حق الرهانـة يحـدث من ناحية عقد الرهن بجعل العين وثيقة للدين (و يترتب على ذلک) اعتبار بقاء الدين فى بقائهما و انه ببراءة ذمة المديون عنه بأدائه أو بإبراء الدائن أو بأى نحو حصـلت البراءة عنه تسقط العين عن كونها متعلق الحق (و لازم ذلک) تقومه ببقاء ملک المديون للعين و عدم بقائه مع انتقال العين عنه بناقل اختيارى بل اما يسقط

الحق على فرض صحة الانتقال أو يمنع من الانتقال على فرض بقائه.
و حق الجنايـة علقة خاصة تتحقق بين العبد الجانى و بين المجنى عليه أو ورثته تتبع به حيثما ذهبت العين و لا تمنع عن ذهابه، الا انه فى الجنايـة العمديـة يكون الاختيار للمجنى عليه أو ورثته فله استرقاق الجانى و لو مع عدم رضا المولى، و فى الجناية الخطأية يكون الخيـار للمولى بين رد العبـد الجـانى إلى المجنى عليه أو أداء مـال الجنايـة من مال أخر. (إذا تبين ذلک فنقول) إذا كانت تركـة الميت متعلقا لحق الغير مثل حق الغرماء و حق الرهانـة و حق الجنايـة فى العمديـة و الخطأيـة ففى تقـديمه مطلقا أو تقـديم الكفن كـذلک أو التفصـيل بين تلک الحقوق بتقـديم حق الرهانـة و حق الجناية و تقديم الكفن على حق الغرماء، أو تقديم حق الرهانـة دون حق الغرماء و حق الجنابـة بقسـميه فيقـدم الكفن عليهما، أو تقـديم حق الجناية مطلقا دون الباقيين، أو التفصـيل بين قسمى حق الجناية فيقدم فى العمدية على الكفن دون الخطأية (وجوه).
قال فى الجواهر: و إطلاق النص و الفتوى و معاقد الإجماعات يقتضـى تقديمه على حق المرتهن و المجنى عليه و غرماء المفلس بل لم اعرف فيه خلافا بالنسبة إلى الأخير بل فى الروض انه يقدم عليه قطعا (انتهى) و الذى ينبغى ان يقال هو تقديم الكفن على حق الرهانـة و حق الغرماء و ذلک لدلالـة خبر السـكونى و خبر زرارة المتقـدمين عليه (ففى الأول) أول شـىء يبـدء به من المال

الكفن ثم الدين ثم الميراث (و فى الثانى) فى السؤال عن رجل مات و عليه دين و خلف قدر ثمن كفنه قال عليه السلام يجعل ما ترک فى ثمن كفنه. و مقتضى تقديم الكفن على الدين انما هو تقديمه على ما يتبع الدين بطريق أولى لأن حق المرتهن و حق الغرماء انما يتعلق بالعين فيما إذا وجب على المديون إيفاء دينه و بأدلة تقديم الكفن على الدين يسقط وجوب إيفائه و بإسقاطه يذهب حكم الحق الثابت فى العين فى مرحلة وجوب الوفاء، و هذا معنى حكومة أدلة تقديم الكفن على الدين أو ورودها على دليل حق الرهانة و حق الغرماء و لا فرق بين الحقين فى هذه الجهة كما قدمناه، فالفرق بينهما بتقديم حق الرهانة على الكفن دون حق الغرماء- كما عن الذكرى- غير وجيه.

(فان قلت) الحق المتعلق بالعين فى حق الرهانة و حق الغرماء يتبع الدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 179

نفسه و لو لم يجب أدائه، و مع تعذر الأداء لا يسقط الدين و لا يوجب براءة ذمة الميت، و حينئذ يقع التعارض بين إطلاق دليل البدئة بالكفن و بين ما دل على ثبوت الحق بالعموم من وجه و يتساقط الدليلان فيرجع الى أصالة بقاء الحق فيقدم على الكفن لحرمة التصرف فى حق الغير.

(قلت) اعتبار بقاء الدين فى الذمة مع عدم مال للميت يتوسل به الى أداء دينه سوى القدر الواجب من الكفن الذى يجب صرفه فى الكفن غير صحيح، إذ لا- معنى لضمان ما يمتنع رده، فالميت الذى لم يخلف ما يؤدى به دينه لا اعتبار لاشتغال ذمته، و ما ورد من اشتغاله بالدين و بحقوق الناس فهو بمعنى أخر من المؤاخذة و العقاب على ترک الإبراء فى الدنيا مع إمكانه، و قد فصلنا القول فى ذلک فى البحث عن الضمان فى كتاب البيع.

و لو سلم بقاء الدين فى ذمة الدائن فالقول بتقديم حق الرهانة و حق الغرماء على الكفن غير صحيح لان معنى تقديمها على الكفن هو صرف متعلقهما فى الدين، و المفروض عدم جواز ذلک لوجوب صرف الدين فى الكفن، و مع صرفه فيه كيف يقدم متعلق الحقين على الكفن.

و من ذلک يظهر بطلان ما قيل من انه عند تعارض دليل البدئة بالكفن و ما دل على ثبوت الحق يرجع الى أصالة بقاء الحق فيقدم على الكفن، و ذلک لان حديث التعارض ساقط مع حكومة دليل البدئة بالكفن بل وروده على دليل ثبوت الحق إذ الحق انما هو فى مقام الاستيفاء بالدين المفروض عدمه بلزوم صرف ما تركه الميت فى كفنه، و لو فرض التعارض لم يكن الرجوع الى أصالة بقاء الحق موجبا لتقديمه على الكفن بعد كون تقديمه عليه لصرفه فى الدين الممنوع عنه بوجوب صرفه فى الكفن (و الحاصل) ان تقديم الحق على الكفن انما هو بصرف متعلقة فى الدين و المفروض تقديم الكفن على الدين و معه فلا يبقى محل لأدائه حتى يجعل متعلق الحق مخرجا له، هذا فى حق الرهانة و حق الغرماء.

و اما حق الجناية فبالنسبة إلى العمدية منه فالأقوى تقديمه على الكفن لان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 180

حق الاسترقاق فيه ثابت للمجنى عليه و ليس هو مما يتبع دينا فى ذمة الميت حتى يقال بتقديمه على متبوعة كما فى حقى الرهانة و الغرماء بل الثابت من أول الأمر تعلق الحق برقبة الجانى بحيث ان للمجنى عليه إخراجه من ملک مولاه و إدخاله فى ملكه، و مع تقدمه على الموت ليس مما يوجب تقديمه على الكفن لا ما يدل على تقديمه بنفسه و لا ما يدل على تقديمه على الدين الموجب لتقديمه عليه فمقتضى إطلاق دليله هو تقديمه على الكفن، و مع الإغماض عن الإطلاق فالمرجع هو أصالة بقائه عند الشک فى بقائه، و هذا فى الجناية العمدية ظاهر، و الأقوى ذلک أيضا فى الخطأية لأن الحق فيها أيضا متعلق برقبة الجانى غاية الأمر ان للمولى فكه، فالعبد فى الجنايتين باق على ملک المولى و متعلق لحق المجنى عليه، فإذا لم يكن دليل على تقديم الكفن

فی الجنایـة العمدیـة کـان المرجع فیه إطلاـق دلیل الحق و مع عـدم الإطلاق فبأصالـة بقاء الحق یکون الحکم فی الخطأیـة أیضـا کـذلک اللهم الاـ ان یقـال بظهور مـا فی خبر السـکونی من قوله أول شـیء یبـدء به من المال الکفن فی أحقیـة المیت بما ترکه بمقـدار کفنه من سـائر النـاس و لو کان لهم حق فیما ترکه و لا یزاحمه شـیء من حقوق غیره سواء کان الحق تابعا للـدین أو لم یکن، و تخصیص الدین بالذکر لکونه أظهر أفراد الحقوق لکن دعواه لا تخلو عن المجازفة.

هـذا کله فیمـا لو کانت الجنایـة قبل الموت، و لو تأخر عنه ففی الروض دعوی القطع بتقـدیم الکفن و حکی عن جامع المقاصـد أیضا، و علل بسـبق اسـتحقاق المیت له، و تأمل فیه فی مصباح الفقیه، و عن البیان تعارض سبق الکفن بعینه و لحوق تعلق الجنایة (انتهی).

و لا یخفی ان اللازم من البدئـة بالکفن و تقـدمه علی الـدین و الوصایا و الإرث هو بقاء مقـدار الکفن علی ملک المیت و عـدم تعلق حق الـدیان به و لا جواز صـرفه فی الوصایا و لم ینتقل إلی الورثة و لیس ملک المیت له بعد موته و صـرفه فی کفنه بأعظم من ملکه له فی حـال حیـوته و صـرفه فی ضـروریاته من ملبسه و مطعمه و نحوهمـا، و من المعلوم ان ملکه له فی حـال الحیوة لا یمنع عن تعلق حق المجنی علیه به بل انما

یتعلق حقه بملکه فلاـ یجوز صـرفه فیما یحتاج الیه، و کـذلک بقاء الملک للمیت لا یمنع من تعلق حق المجنی علیه به إذ أجنبی بعـد مـوته، و مقتضـی ذلـک تقـدیم حـق المجنی علیه علی الکفن کتقـدیمه علی مـا یحتـاج إلیه فی حـال حیـوته، هـذا، و لکن الإنصاف ان الحکم بتقدیم حقه أو تقدیم الکفن لا یخلو من التأمل.

[مسألة (۲۲) إذا لم یکن للمیت ترکة بمقدار الکفن]

مسألة (۲۲) إذا لم یکن للمیت ترکة بمقدار الکفن فالظاهر عدم وجوبه علی المسلمین لان الواجب الکفائی هو التکفین لا إعطاء الکفن لکنه أحوط فـإذا کان هناک من سـهم سبیل الله من الزکاة فالأحوط صـرفه فیه و الاولی بل الأحوط ان یعطی لورثته حتی یکفنوه من مالهم إذا کان تکفین الغیر لمیتهم صعبا علیهم.

فی هـذه المسألـة أمور (الأول) لا خلاف ظاهرا فی عـدم وجوب بـذل الکفن علی المسـلمین و لا سائر مؤن التجهیز من السـدر و الکـافور و مـاء الغسل و نحو ذلک- کما فی المـدارک و الـذخیرة فی الکفن بل علیه الإجماع کما عن اللوامع و الروض بل عن نهایة الاحکام- کما أرسـله بعضـهم الیه (و یدل علیه) مضافا الی ذلک أصالة البراءة کما لا یجب کسوة الحی إلا إذا توقف بقاء حیو ته علیه.

(فـان قلت) مقتضـی إطلاقـات وجوب التکفین وجوب مقـدماته التی منهـا بـذل الکفن فیما إذا انتهی ترک بـذله الی دفن المیت عریانا کما ان وجوب الغسل یقتضی وجوب تحصیل الماء له و لو بالشراء، و الأمر بغسل الثوب و البدن و غسل مواضع الوضوء و الغسل یوجب الأمر بتحصیل الماء لها عند فقده و إمکان تحصیله.

(قلت) أولا المنع عن وجود إطلاق دال علی إیجاب الکفن بالوجوب المطلق بحیث یفهم منه وجوب تحصیل الکفن له عند فقده فـان الـدلیل علی وجوبه کمـا تقـدم فی أول فصل تکفین المیت هو الإجماع بل الضـرورة و جملـة من النصوص لکن الإجماع و الضـرورة لیسا علی وجوب بذله و لو بالوجوب المقدمی، کیف و قد عرفت دعوی نفی الخلاف فی عدم وجوبه، و اما النصوص فغایة ما یستفاد منها هو وجوب لف المیت به علی تقدیر وجوده لا وجوب تحصیله عند عدمه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

(و ثانیا) انه لو سلم إطلاق كذلك لكنه بعد ملاحظة أدلة وجوب الكفن فی

تركة المیت و ثبوت كفن المرأة علی زوجها و ثبوته فی المملوك علی مولاه یظهر ان تلك المطلقات لا تفید الأزید من وجوب ستر المیت فی الكفن الذی من ماله أو المبذول له لا وجوب ستره فی مطلق الكفن بحیث یقتضی ذلك وجوب تحصیله بالمال، و الا لكان بذله واجبا علی الجمیع كفایة بالوجوب المقدمی و علی الزوج و المالك بالوجوب العینی النفسی و هو بعید، فوجوبه علی الزوج و المالك كاشف عن كون الوجوب المستفاد من تلك المطلقات هو عمل التكفین بالكفن علی تقدیر وجوده لا تحصیل الكفن عند عدمه.
(فان قلت) قضیة إطلاق أدلة التكفین علی تقدیر تسلیمه هو وجوبه كفایة علی الجمیع، و بعد ملاحظة ما ذكرت من أدلة كونه فی ماله أو علی الزوج و المولی فاللازم أخذه من ماله أو الزوج و المالك، و انه مع تعذر ذلك فالواجب بذله علی الجمیع كفایة كما یجب علی الجمیع نفس التكفین ای لفه فی الكفن كفایة، إذ لا منافاة بین إیجاب شی‌ء مطلقا علی مكلف و إیجاب بعض مقدماته علی مكلف أخر عینا، و نتیجة ذلك انه ان و فی ذلك المكلف الأخر بما هو تكلیفه فهو، و الا كان علی كل مكلف بالفعل تحصیل مقدماته.
(قلت) ما ذكرته فی عالم الثبوت لیس بممتنع لو قام علیه الدلیل لكن المدعی ان تعیین مأخذ الكفن شرعا مع غلبة إمكان أخذه من ذلك المأخذ المعین حیث ان الغالب وجود ما یمكن تكفینه به من ماله یمنع من انعقاد الإطلاق فی أدلة التكفین.
و اما ما فی مصباح الفقیه من حكومة أدلة نفی الضرر علی تلك المطلقات ففیه المنع عن صدق الضرر علی مثله مطلقا و علی تقدیر صدقه فاللازم تخصیص قاعدة الضرر فی أمثاله بما دل علی وجوب شراء الماء للوضوء أو الغسل و لو بأضعاف قیمته- ما لم یكن إجحافا- و فی خبر حسین بن طلحة: قلت ان وجد قدر وضوء بمأة ألف أو بألف و كم بلغ، قال علیه السلام ذلك علی قدر جدته. و یمكن تعمیم حكمه بكلما توقف علیه إتیان واجب ما لم یكن إجحافا علیه.
و حكی الشیخ الأكبر (قده) عن بعض مشایخه الاستدلال لوجوب تحصیل الكفن

بإطلاق مثل ما ورد من ان الكفن فریضة للرجال ثلاثة أثواب (الحدیث) وروده بأنه مسوق لبیان مقدار الواجب من دون تعرض لمن یجب علیه.
(الأمر الثانی) یجوز شراء الكفن من الزكاة سواء كان من سهم الفقراء و المساكین أو من سهم سبیل اللّه بناء علی كون المراد به كل خیر، و ذلك للمروی عن الكاظم علیه السلام، و فیه: ما تری فی رجل من أصحابنا یموت و لم یترك ما یكفن به، اشتری له كفنه من الزكاة؟ فقال علیه السلام أعط عیاله من الزكاة قدر ما یجهزونه فیكونون هم الذین یجهزونه به قلت فان لم یكن له ولد و لا أجد من یقوم بأمره فأجهزه انا من الزكاة، قال علیه السلام كان ابی یقول ان حرمة بدن المؤن میتا كحرمته حیا فوار بدنه و عورته و جهزه و كفنه و حنطه و احتسب بذلك من الزكاة و شیع جنازته (الخبر).
و دلالته علی جواز التكفین من الزكاة واضحة، و إطلاقه یعم ما إذا كانت من سهم الفقراء و المساكین أو من سهم سبیل اللّه. و هل یجب صرف الزكاة فی شرائه أو یستحب، قولان، المحكی عن المنتهی و جامع المقاصد و الذكری و الروض هو الأول للأمر

به فى هـذا الخبر (لكن الانصـاف) منع اسـتفادة الوجوب منه، لجهـات (منها) كونه واردا فى مقام توهم الحظر (و منها) اسـتدلاله عليه السلام بقول أبيه عليه السلام الظاهر هو اى قول أبيه فى الاستحباب (و منها) تشبيهه بدن الميت ببدن الحى فى الحرمة مع انه لا يجب اكساء الحى العارى من الزكاة بل يتخير بينه و بين صرف الزكاة فى مصرف أخر (و منها) سوق الأمر بالمواراة و التكفين و التحنيط من الزكاة مساق امره بتشييع جنازته.
و لعل الأقوى حينئذ القول بالاستحباب، و الأحوط صرف سهم سبيل اللّه فى ذلك لا سهم الفقراء و المساكين و ذلك لانصراف إطلاق دليل مصارف الزكاة إلى الصرف فى الاحياء منهم كما هو مقتضى حكمة إيجاب الزكاة بخلاف سهم سبيل اللّه بناء على ارادة كل خير منه.
(الأمر الثالث) الأحوط إعطاء الزكاة حتى يكفنونه و ذلك للخبر المتقدم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۸۴
الـذى فيه: أعـط عيـاله من الزكـاة قـدر ما يجهزونه فيكونون هم الـذين يجهزونه، و هل ذلك على نحو الوجوب أو الاسـتحباب، احتمالان، من ظاهر الأمر المقتضـى للوجوب، و من ظهوره فى كون الحكمة فى ذلك رفع المهانة عنهم فيكون المقصود بذلك جبر قلوبهم لئلا يدخل عليهم من تكفين الأجنبى لميتهم حزازة (و كيف كان) فليس من الفقهاء من يقول بوجوبه.
(الأمر الرابع) يجب بـذل الكفن عنـد عـدمه من بيت المال- لو أمكن بذله منه- لان المراد من بيت المال كما صـرح به فى جامع المقاصد الأموال المسـتفاد من خراج الأرضـين المفتوحة عنوة و سهم سبيل اللّه من الزكاة و هى المعدة لمصالح المسلمين و هذا من أهمها إذا لم يزاحمه الأهم منه أو ما يساويه.
(الأمر الخامس) يستحب بذل الكفن للميت المؤمن، فعن كشف اللثام الإجماع على استحبابه و يدل عليه صحيح سعد بن طريف عن الباقر عليه السـلام، و فيه: من كفن مؤمنا كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة، و ما فى المروى عن الكاظم عليه السلام المتقدم فى الأمر السابق من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا، الذى اسـتظهرنا منه الاستحباب، و ظهورهما فى الندب مضافا الى الإجماع عن كشف اللثام يؤيـد الحكم بعـدم الوجوب، و ظاهر بعض الأصـحاب اختصاص الاسـتحباب بما إذا لم يوجد الكفن للميت فى تركته أو ما بحكم التركة، و فى المروى عن الباقر عليه السـلام اشعار اليه حيث ان ضمان كسوته الى يوم القيمة يصدق فيما كان لو لاـ بـذله لكان عاريا، لكن الانصاف عـدم بلوغ الاشـعار المـذكور الى حـد يمكن ان يقال له باختصاص الاسـتحباب بما ذكر، فالأقوى العموم و ان كان فى فاقد الكفن آكد. و اللّه العالم.

[مسألة (۲۳) تكفين المحرم كغيره]

اشارة

مسألة (۲۳) تكفين المحرم كغيره فلا بأس بتغطية رأسه و وجهه فليس حالهما حال الطيب فى حرمة تقريبه الى الميت المحرم.
و قد مر الكلام فى هذه المسألة فى الأمر الثالث فى طى المسألة التاسعة فى فصل كيفية التغسيل مستوفى فراجع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۸۵

[أحدها العمامة للرجل و يكفى فيها المسمى طولا و عرضا]

(أحـدها) العمامـة للرجـل و يكفى فيها المسـمى طولا و عرضا و الاولى ان تكون بمقـدار يـدار على رأسه و يجعل طرفاها تحت

حنكه على صدره، الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن من الصدر.

فى هذا المتن الأمور (الأول) ظاهر الأصحاب الاتفاق على استحباب زيادة العمامة فى كفن الرجل، قال فى الحدائق: و الحكمان- يعنى العمامة للرجل و تحنكه- مجمع عليهما و الاخبار بها كثيرة (انتهى) و لأحد لها طولا و لا عرضا الا ما يصدق به العمامة عرفا على ما صرح به الأصحاب.

(الأمر الثانى) المعروف فى كيفية العمامة (بل قيل لا خلاف فيها ظاهرا بل ادعى عليها الإجماع) ما ذكره فى الشرائع من انه يعمم بها رأس الميت لفا و يخرج طرفاها من تحت حنكه و يلقيان على صدره.

و فى خبر يونس: ثم يعمم، يؤخذ وسط العمامة فتثنى على رأسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن ثم يمد على صدره (و فى خبر عثمان بن النواء) «۱» عن الصادق عليه السلام: و إذا عممته فلا تعمه عمة الأعرابى، قلت كيف اصنع، قال خذ العمامة من وسطها و انشرها على رأسه ثم ردها الى خلفه و اطرح طرفيها على صدره، و فى بعض النسخ على ظهره (و فى حسنة حمران بن أعين):

ثم خذوا عمامة و انشروها مثنية على رأسه و اطرح طرفيها من خلفه و ابرز جبهته (و فى صحيحة ابن ابى عمير) فى العمامة للميت، قال عليه السلام حنكه، و فى صحيحة

---

(۱) عثمان بن النواء الكوفى: عده الشيخ فى رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام.

و ظاهره كونه إماميا و لكن حاله مجهول (رجال الممقانى رحمه اللّه).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۸۶

عبد اللّه: و عمامة تعصب بها رأسه و ترد فضلها على رجليه- على نسخة التهذيب- و يرد فضله على وجهه (على نسخة الكافى) و فى موثقة عمار: و ليكن طرف العمامة متدليا على جانبه الأيسر قدر شبر يرمى بها على وجهه، و فى رواية معاوية بن وهب: و عمامة يعم بها و يلقى فضلها على صدره، و فى الفقه الرضوى: ثم تعممه و تحنكه فتثنى على رأسه بالتدوير و تلقى فضل الشق الأيمن على الأيسر و الأيسر على الأيمن ثم تمد على صدره ثم تلف بالعمامة و إياك ان تعممه عمة الأعرابى و تلقى طرفى العمامة على صدره و فسر عمة الأعرابى بما لا تشمل على التحنيك، قال فى المبسوط: عمة الأعرابى بغير حنك.

هذه جملة من الاخبار المتعرضة لكيفية العمامة و اشملها- على ما عليه الأصحاب و لا خلاف فيها ظاهرا و ادعى عليها الإجماع- ما فى خبر يونس و الفقه الرضوى، و الكلام فى كيفيتها يقع فى مقامين (الأول) فى ان المستحب من العمامة بالكيفية المخصوصة، أو انها مستحبة مطلقا، و اشتمالها على الكيفية من باب المستحب فى المستحب، و فيه احتمالان، الظاهر ممن عبر بأنه يعتبر ان تكون العمامة فى الطول بما تؤدى الهيئة المطلوبة منها هو الأول، و لكن الحق هو الأخير لدلالة الأخبار المطلقة على استحباب العمامة مطلقا و دلالة تلك الاخبار على الكيفية المخصوصة، و قد تقرر فى الأصول صحة إبقاء المطلق فى المستحبات على إطلاقه و حمل المقيد على كونه من باب المستحب فى المستحب فلا حاجة فيه الى حمل المطلق على المقيد، و لعل هذا هو مختار المصنف (قده) أيضا حيث عبر بكلمة (الأولى).

(الثانى) فى الجمع بين تلك الأخبار المشتملة على خصوصيات العمامة و لا يخفى ان الحكم فيها أيضا هو الحكم باستحباب كل واحدة من تلك الكيفيات المستفادة منها، الا ان عدم الخلاف بين الفقهاء فى الكيفية المعهودة بين الناس و دعوى الإجماع على ما حكيناه من الشرائع من الكيفية يمنع من الالتزام بالأخذ بظواهر تلك الاخبار خصوصا على اختلاف النسخة فى بعضها، فالأولى عدم التعدى عما فى المتن، و اللّه الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۸۷

(الأمر الثالث) قد تقدم فى الأول الفصل المعقود فى تكفين الميت ان القطعات الواجبة فى الكفن هى ثلاثة و ان العمامة ليست واجبة، و هذا مما لا- اشكال فيه، انما الكلام فى أنها هل تعد من الكفن المندوب، أو انها خارجة من اجزاء الكفن رأسا ففيه قولان، المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و الروضة فى كتاب الحدود هو الأول للأخبار الدالة على انها منه كصحيح ابن سنان: ثم الكفن قميص غير مزرور و لا مكفوف و عمامة يعصب بها رأسه، و خبر معاوية بن وهب: يكفن الميت فى خمسة (الى ان قال) و عمامة يعمم بها، و خبر يونس بن يعقوب، و فيه: ان أباه أوصاه فقال اشتر لى بردا واحدا و عمامة و أجدهما فإن الموتى يتباهون بأكفانهم.

و المصرح به عن غير واحد من الأصحاب هو الأخير بل حكاه فى كشف اللثام عن المعظم، و عن كشف الالتباس نسبته إلى الأصحاب للأخبار الكثيرة النافية كونها من الكفن المعلل فى بعضها بان ما يعد من الكفن هو ما يلف به الجسد، (ففى صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام، قال قلت لأبى جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هى، قال عليه السلام لا- انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى منه جسده كله (الحديث) و صحيح ابن سنان، و فيه: العمامة و الخرقة لا بد منهما و ليستا من الكفن، و خبر الحلبى عن الصادق عليه السلام، و فيه: و عممته بعمامة و ليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به على الجسد، و غير ذلك من الاخبار، مضافا الى ما يشعر به اخبار تكفين النبى صلى اللّه عليه و سلم بثلاثة أثواب مع نفى الريب فى انه صلى اللّه عليه و سلم عمم أيضا فيستفاد منه نفى كون العمامة من الكفن، فلا بد من الجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار الدالة على كونها من الكفن بحمل ما دل على انها منه على نوع من المجاز، و لا يخفى ما فى الحمل من البعد، و الأقرب هو القول الأول بحمل الأخبار النافية على نفى كونها من الكفن الواجب و حمل ما دل على انها منه على كونها من الكفن المستحب، و هذا الحمل أيضا لا يخلو من البعد و ان كان اولى من الجمع الأول (و كيف كان) فلا إشكال فى استحباب العمامة للميت و ان لم يثبت كونها من الكفن.

انما الكلام فى ثمرة كونها منه، و قد قيل فيها بوجوه (منها) انه بناء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۱۸۸

كونها من الكفن يقطع سارقها من القبر لكون القبر حرزا للكفن كما اختاره الشهيد الثانى (قده) فى الروضة، و بناء على عدم كونها منه لا- يقطع السارق لان القبر حرز للكفن لا لما هو خارج عنه، و قد اختاره العلامة (قده) استنادا الى ما ورد فى بعض الاخبار من ان العمامة ليست من الكفن.

(و لا يخفى ما فيه) لعدم اختصاص كون القبر حرزا بما يسمى بالكفن و عدم اختصاص القطع بخصوص سارق الكفن بل العبرة بالسرقة من الموتى كما فى المروى عن على عليه السلام: يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الاحياء، و فى صحيح حفص عن الصادق عليه السلام حد النباش حد السارق، و لا يخفى انه يصدق على سارقها من القبر انه سارق الموتى و النباش كما لا ينبغى الإشكال فى كون القبر حرزا لها و لو كانت خارجة من الكفن، فهذه الثمرة ليست بشى‌ء.

(و منها) انه بناء على كونه من الكفن يشترط فيها ما يشترط فيه، و هذه الثمرة و ان كان ذكرها صاحب الجواهر (قده) لكنها ليست عملية لأنه على تقدير كونها من الكفن فإذا لم تكن مشتملة على ما يشترط فى الكفن لم يترتب عليه شى‌ء الا انتفاء ذاك الجزء المستحب فيكون كالميت الذى لم يعمم.

(منها) دخولها فى الوصية بالكفن المندوب أو نذره بناء على كونها منه، و عدمه مع عدمه، و هذه الثمرة أيضا لا تصح، لكون المناط فى الوصية و النذر هو نظر الموصى و الناذر، فمع قصده ما يصدق عليه الكفن يتبع صدق الكفن عليها عرفا كما انه ليس

ببعید، نعم لو اوصی أو نذر ما یعده الشارع کفنا کان لدخولها فی الکفن حینئذ ثمرة و ان لم یکن للکفن حقیقته شرعیة.

[الثانی المقنعة للامراة بدل العمامة]

الثانی المقنعة للامراة بدل العمامة و یکفی فیها أیضا المسمی.

المذکور فی غیر واحد من الکتب کالشرائع و الإرشاد و نحوهما استحباب القناع للمرئة عوض العمامة للرجل، و قال فی الجواهر- بعد تفسیره القناع بالخمار- بلا خلاف أجد بین المتأخرین بل نسبه غیر واحد إلی الأصحاب مشعرا بدعوی الإجماع علیه (انتهی) و لعل التعبیر بالخمار أصوب، للتعبیر به فی النص، ففی صحیح ابن

مسلم عن الباقر علیه السلام: یکفن الرجل فی ثلاثة أثواب، و المرأة إذا کانت عظیمة فی خمسة: درع و منطق و خمار و لفافتین (و خبر عبد الرحمن) قال سئلت أبا عبد اللّٰه علیه السلام فی کم تکفن المرأة، قال علیه السلام فی خمسة أثواب أحدها الخمار، و ان کان المآل واحدا و لذا صح تفسیر القناع بالخمار، و فی مجمع البحرین: الخمار هی المقنعة سمیت بذلک لأن الرأس یخمر بها أی یغطی و کل شیء غطیته فقد خمرته، و قال فی مادة- ق ن ع- المقنعة بالکسر ما تقنع به المرأة رأسها قال الجوهری و و القناع أوسع من المقنعة (انتهی).

(و کیف کان) فیکفی فیها أیضا المسمی لعدم تحدیدها بحد فیرجع فی حدها الی العرف کالعمامة، و فی إلحاق الخنثی المشکل بالمرئة أو بالرجل احتمالان المحکی عن الفخر فی شرح الإرشاد هو الأول معللا بکون حکم الخنثی فی حال الحیوة هو الاستتار بالخمار و ان جسدها عورة و فی الإحرام تکون بحکم النساء.

(و لا یخفی ما فیه) لأن إلحاقها بالنساء فی حال حیوتها فی بعض الاحکام لا یقتضی إلحاقها باحکامهن بعد الموت و لیس المناط فی جعل الخمار لمیت النساء هو رعایة استتارها حتی یقال بإلحاق الخنثی بها مع انه لو کان کذلک لم یوجب الإلحاق لأن کون الخنثی مثلها فی التستر فی حال الحیوة لا یوجب إلحاقها بهن فی وظیفة الخمار لها بعد الموت لکونها مستورة باللفافة من غیر حاجة فی سترها الی الخمار.

(و قد یقال) باقتضاء الأصل للأخیر و لم یظهر لی وجه فی تقریبه و لا مسرح لأصالة عدم کونها مرئة لعدم الحالة السابقة له بالعدم النعتی و عدم صحة إجراء الأصل فی العدم الأزلی لإثبات العدم النعتی لابتناء صحته علی الأصل المثبت مع انه معارض بأصالة عدم کونه رجلا إذ لا یخلو عنهما بناء علی عدم کونه طبیعة ثالثة، و استصحاب عدم جعل وظیفة المرأة لها أیضا معارض باستصحاب عدم جعل وظیفة الرجل له بعد العلم بعدم خلوها عن احدی الوظیفتین (و فی الجواهر) و لعل الاحتیاط فی تحصیل المستحب یقضی بالعمامة و القناع، و أورد علیه فی مصباح الفقیه بان الاحتیاط انما هو بترکهما معا و اما الجمع ففیه ارتکاب الحرام المعلوم ان استصحبنا حرمة العمامة للنساء و

القناع للرجال بعد موتهما کما لا یخلو من وجه فالأظهر ترک الجمع و الأحوط ترک الجمیع (انتهی) و فیما ذکره منع لعدم حرمة العمامة للنساء و القناع للرجال حتی یستصحب بعد موتهما بمعنی مجرد لف المرأة العمامة علی رأسها أو تقنع الرجل بالقناع، و انما المحرم خروج الرجال بزی النساء و خروج النساء بزی الرجال، و مع تسلیم حرمتهما علیهما فی حال الحیوة فلا محل لاستصحابهما بعد موتهما لانقطاع ذلک التکلیف بموتهما قطعا حیث ان المکلف فیه کان هو الرجل و المرأة نفسهما و هذا التکلیف الثابت بعد الموت متعلق بالاحیاء و المیت محل له فلا مانع للقول بکون الاحتیاط فی الجمع، و العلم بعدم مشروعیة

أحدهما من العمامة و القناع لا- ينافى الإتيان بكليهما برجاء المطلوبية حيث ان الاحتياط انما هو الإتيان برجاء المطلوبية و هو يضاد مع التشريع المحرم، و اللّه العالم.

[الثالث لفافة لثدييها يشدان بها الى ظهرها]

الثالث لفافة لثدييها يشدان بها الى ظهرها.
و قد نقل هذا الأمر عن كتب كثيرة فى الجواهر ثم قال لا أجد فيه خلافا منهم (انتهى) و يدل عليه ما فى الكافى عن سهل بن زياد عن بعض أصحابه رفعه قال سئلته كيف يكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انا نشد على ثدييها خرقة تضم الثدى إلى الصدر و تشد على ظهرها، و لا يضره كونه مرفوعا مضمرا بعد كونه فى الكافى و مما تلقاه الأصحاب بالقبول فيكون حجة لأجل الوثوق بصدوره من جهة استنادهم اليه، و لا يحتاج فى جبره بالتمسك بدليل التسامح لكى يورد عليه بما فى الرياض من عدم جواز المسامحة فى مثله لاستلزامه تضييع المال المحترم، و لا- يحتاج الى الجواب عنه بما فى الجواهر أولا بعدم انحصار فوائد المال فى الأغراض الأخروية بل يكتفى فى رفع التضييع بمثل ارادة عدم بدو حجم الثديين، و ثانيا بمنع صدق التضييع فيما إذا كان بذل المال بداعى احتمال ترتب نفع أخروى إذا كان احتمالا معتدا به ناشيا من شهرة بين الأصحاب و ورود خبر فى الباب (و بالجملة) فهذا الحكم مما لا ينبغى الإشكال فيه أصلا.

[الرابع خرقة يعصب بها وسطه رجلا كان أو امرأة]

الرابع خرقة يعصب بها وسطه رجلا كان أو امرأة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۹۱
و لم أر من تعرض لهذه زيادة على ما يذكر فى الخامس مما تسمى بالخامسة لكن يمكن ان يستدل لاستحبابها زيادة عن الخامسة بخبر ابن وهب المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام، قال عليه السلام يكفن الميت فى خمسة أثواب قميص لا يزر عليه و إزار و خرقة يعصب بها وسطه و برد يلف فيه و عمامة يعمم بها و يلقى فضلها عن صدره، و هذا كما ترى يدل على تعصيب وسط الميت بالخرقة لا لشد الفخذين و الأليين بها على ما هو معتبر فى الخامسة، و لعل المصنف (قده) تبع الرواية فى ذكر هذه فى مقابل الخامسة كما يشهد به تعبيره (قده) باللفظ المذكور فى الخبر، و هو حسن، و إطلاقه يقتضى تعميم الحكم بالنسبة إلى المرأة، و لا ينافيه اختصاص العمامة فى الخبر بالرجل لثبوت الاختصاص فيها بالدليل- كما تقدم- و لم يظهر لى ترك تعرض الأصحاب لها مع قيام الدليل عليها.

[الخامس خرقة أخرى للفخذين تلف عليهما]

الخامس خرقة أخرى للفخذين تلف عليهما و الاولى ان يكون طولها ثلاثة أذرع و نصفا و عرضها شبرا و أزيد تشد من الحقوين ثم تلف على فخذيه لفا شديدا على وجه لا يظهر منهما شىء الى الركبتين ثم يخرج رأسها من تحت رجليه الى جانب الأيمن.
فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف استحباب خرقة زائدة يلف بها فخذى الميت و هى المعروف فى السنة الفقهاء بالخامسة و يقال عنه بالفارسية (ران پيچ) و وجه التعبير عنها بالخامسة إما لكونها القطعة الخامسة من قطع الكفن المشتركة بين الرجال و النساء و اما لأنها مع الحبرة الزائدة على الثلاثة الواجبة تكون خامسة و فى طهارة الشيخ الأكبر (قده) انها الخامسة للأربعة و هى الأثواب الثلاثة مع العمامة على قول العمانى و من تبعه أو مع الحبرة على قول من لم يستحب ما عدا الحبرة (و كيف كان) ففى

الجواهر ان على استحبابها الإجماع محصلا و منقولا- مستفيضا و الاخبار بها متظافرة لكن بعضها مشتمل على الأمر الظاهر فى الوجوب كما فى خبر الكاهلى و مرسل يونس- على ما يأتى- بل فى بعضها انها مما لا بد منها كما فى خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام ان العمامة و الخرقة لا بد منهما و ليستا من الكفن، الا انه يجب صرف ذلك الى إرادة الاستحباب للنص به فى بعض أخر كما فى صحيح ابن سنان أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۹۲

ان الخرقة لا تعد شيئا إنما تصنع لتضم ما هناك، و ما يصنع من القطن أفضل منها، و خبر حمران بن أعين، و فيه فى الجواب عن السؤال عن الكفن قال عليه السلام يؤخذ خرقة فيشد بها سفله و يضم فخذيه بها ليضم ما هناك و ما يصنع من القطن أفضل ثم يكفن بقميص و لفافة و برد يجمع فيه الكفن.

(الأمر الثانى) المصرح به فى صحيح ابن سنان و خبر عمار مغايرة الخرقة مع المئزر، ففى الأول قال قلت للصادق عليه السلام كيف اصنع بالكفن، قال خذ خرقة تشد على مقعدته و رجليه، قلت فالإزار، قال انها لا تعد شيئا إنما تصنع لتضم ما هناك (الحديث) و المراد من الإزار هو المئزر، و ضمير- انها- فى قوله انها لا تعد شيئا ترجع إلى الخرقة، و الظاهر انه عليه السلام لما أمر بالخرقة توهم السائل انها تغنى عن الإزار- اى المئزر- لحصول ستر العورة بها فأجابه عليه السلام بأنها لا تعد من اجزاء الكفن و انما تصنع لهذه الفائدة و ان الإزار من اجزاء الكفن الواجب مما لا بد منه فلا تغنى هذه عنها، فانظر الى ما فيه من التصريح بالمغايرة.

و فى الثانى: ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الإزار طولا حتى يغطى الصدر و الرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر و نصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة و الفرج حتى لا يظهر منه شىء. و هذا فى الدلالة على المغايرة بين الخرقة و المئزر أصرح حيث صرح فيه بكون الإزار هو ما به يغطى الصدر و الرجلين و انه غير اللفافة أعنى ما يلف به بدن الميت و يشتمل على جميع بدنه و هى التى يقال بالفارسية (سرتاسرى) و ما فى الخبرين من المغايرة هو المتفق عليه بين الفقهاء، الا ان الظاهر من الصدوق فى الفقيه هو الاتحاد حيث يقول: و قبل ان يلبسه قميصه يأخذ شيئا من القطن و ينثر عليه ذريرة و يحشو به دبره و يجعل من القطن شيئا على قبله و يضم رجليه جميعا و يشد فخذيه الى وركه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج شىء (انتهى) و يمكن ان يكون مراده بالمئزر هو الخرقة المغايرة مع المئزر الذى هو من الاجزاء الواجبة للكفن و لكنه خلاف الظاهر من عبارته، و كيف كان فلا إشكال فى المغايرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۱۹۳

(الأمر الثالث) لا فرق فى استحباب هذه الخرقة بين الرجل و المرأة لأصالة اشتراكهما فى الاحكام الا ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحدهما، و لاتحادهما فى الملاك و هو التحفظ عما يخرج من الميت، و لخبر سعد بن زياد المرسل المرفوع الدال على اتحادهما فى الكفن الا انها تزاد لفافة لثدييها، و فيه قال سألته كيف تكفن المرأة، فقال كما يكفن الرجل غير انه يشد على ثدييها خرقة تضم الثدى إلى الصدر و تشد الى ظهرها.

(الأمر الرابع) الظاهر حصول الوظيفة باللف بالخرقة مطلقا على وجه يحصل به المطلوب اعنى التحفظ من خروج شىء و لكن فى خبر عمار تحديد طولها بثلاثة اذرع و نصف و عرضها بشبر و نصف، و فيه بعد ذكر الإزار، ثم الخرقة عرضها قدر شبر و نصف- الى ان قال- التكفين ان تبدء بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص على ألييه و فخذيه و عورته و يجعل طول الخرقة ثلاثة أذرع و نصف و عرضها شبر و نصف، و فى مرسل يونس تحديد عرضها بشبر من دون تقدير الطول بل وصفها بالخرقة الطويلة، و فيه: و خذ خرقة طويلة عرضها شبر (الحديث) و طريق الجميع بين الخبرين هو حمل التحديدين على التقريب، و مقتضاه الاجزاء فى

الأقل و الأزيد طولا و عرضا مع إمكان القول برجحان أصل الخرقة كيفما اتفقت و أفضلية ما ذكر من التحديد فى خبر يونس و أفضل منه ما ذكر فى خبر عمار، و اللّه العالم.

(الأمر الخامس) اختلفت الاخبار فى كيفية لف الخرقة فبعضها خال عن التعرض لكيفيتها كخبر عمار الذى فيه ان تبدء بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص على أليبه و فخذيه و عورته، و خبر حمران الذى فيه يؤخذ خرقة فيشد سفله و يضم فخذيه بها ليضم ما هناك، و خبر ابن سنان الذى فيه: الميت يكفن فى ثلاثة أثواب سوى العمامة و الخرقة يشد بها وركيه كيلا يبدو منه شىء.

و بعضها متعرض لها مع الاختلاف بينها، ففى خبر يونس: تشد من حقويه و ضم فخذيه ضما شديدا و لفها فى فخذيه «۱» ثم اخرج رأسها من تحت رجليه الى الجانب

---

(۱) و الظاهر ان- فى- فى قوله فخذيه بمعنى على (جواهر)

الأيمن و اغرزها فى الموضع الذى لففت فيه الخرقة و تكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا، و فى خبر الكاهلى: ثم أزره «۱» بالخرقة و يكون تحتها القطن تذفره به إذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا يخاف ان يظهر شىء.

و قد أشرنا فى الحاشية إلى اختلاف نسخ الخبر فعلى تقدير كون المروى تذفره به إذفارا بالذال المعجمة و الفاء فالخبر متعرض لأصل اللف- و هو الشديد منه لان الذفر هو الجمع الشديد- و لا تعرض فيه لكيفيته، و على تقدير تثفر به إثفارا فلا بدان يشد أحد طرفى الخرقة فى وسط الميت اما بان يشق رأسها و يربط احد طرفيها بوسطه أو يربط رأسها بخيط و نحوه و يشد الخيط على وسطه ثم تدخل الخرقة بين فخذيه و يضم بها عورته ضما شديدا و يخرجها من تحت الشداد الذى على وسطه ثم يلف حقويه «۲» و فخذيه بما بقى لفا شديدا فإذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذى انتهت عنده.

هذا ما يستفاد فى كيفية لف الخرقة من الاخبار، و قد اختلف التعبير عن الكيفية فى عبارات الفقهاء، ففى الشرائع انه يشد طرفاها على حقويه و يلف بما استرسل منها فخذاه لفا شديدا، و لا يخفى انه لا يطابق مع شىء مما فى اخبار الباب مع ما فى تصور ما ذكره من الصعوبة و انه كيف يمكن شد طرفى الخرقة على الحقوين ثم اللف بما استرسل منها، و فى المعتبر: و خرقة لشد فخذيه لفا شديدا ثم يخرج طرفها من تحت رجليه الى الجانب الأيمن و يغمزه فى الموضع الذى شدها فيه، و هذه الكيفية أيضا مما لا يوافق مع شىء من هذه الاخبار و لا مع كلمات الاعلام، و ذكر الشهيد الثانى فى الروض فى كيفيتها بما يطابق مع ما يستفاد من خبر الكاهلى بناء على نسخة الاثفار

---

(۱) الزر بتقديم المعجمة الجمع الشديد و الشد، و فى بعض النسخ: أذفره و كأنه بمعناه، و الإذفار كأنه لغة فى الاثفار بالثاء المثلثة و هو الشد بالثفر (وافى) و الثفر للدابة معروف و الجمع اثفار مثل سبب و أسباب و هو الذى يجعل تحت ذنبها (مجمع البحرين) و يقال بالفارسية (پاردم) و ان چرمى بأشد پهن كه بر پس پالان دوزند و بعضى گويند كه چرمى باشد كه بر پس زين اسب بندند و بر زير دم اسب اندازند (برهان قاطع)

(۲) الحقو بفتح المهملة و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة (مجمع البحرين)

كما ذكرناه و تبعه سبطه فى المدارك، و هو حسن بناء على تلك النسخة الا ان الكلام فيها بل الإنصاف ان الخبر مجمل من

هذه الجهة، فالحق ان يقال بكفاية الشد كيفما اتفق و كفاية إحدى الكيفيات و ذلك للمطلقات من الاخبار المتقدمة المؤيدة بما صرح فى بعضها من ان الغرض من الخرقة ان لا يبدو ما هناك، و مع الغض عن ذلك فالعمل بما فى خبر يونس لا يخلو عن وجه.

[السادس لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة]

السادس لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة و الاولى كونها بردا يمانيا، بل يستحب لفافة ثالثة خصوصا فى الامرأة.
فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور استحباب لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة كما نسب استحبابها إلى علمائنا فى المحكى عن المعتبر و التذكرة، و الى جميع علمائنا فى جامع المقاصد و ادعى عليه الإجماع فى صريح الخلاف و الغنية، خلافا لصاحب المدارك و جماعة ممن تأخر عنه أخرهم صاحب الرياض قدس اللّه أسرارهم حيث انهم نفوا استحباب الزائد و حكوه عن العمانى و الحلبى أيضا (و الأقوى هو الأول) لاستناده فى السنة أساطين الفقه إلى علمائنا أو الى جميعهم و ادعاء الإجماع عليه حيث انه يكفى فى إثبات مثله من الحكم المستحب بدليل التسامح (و الاشكال عليه) بالمنع عنه بعد كون الاستحباب حكما شرعيا لا بد من إحرازه بقيام الدليل عليه و المفروض عدمه لعدم تمامية دليليته و الا لكان كافيا فى إثبات الوجوب أيضا (ساقط) لما ثبت فى محله من ان المستحب يثبت بالأدلة الدالة على مؤدى التسامح و ان الخبر الضعيف مثلا مما يكون محققا لموضوع تلك الأدلة و هو البلوغ، فيه يدخل المورد فى موضوع من بلغه ثواب على عمل (إلخ) و بأدلة التسامح يثبت استحباب ما بلغ فيه الثواب و من المعلوم تحقق البلوغ بفتوى فقيه واحد فضلا عن علمائنا أو جميعهم أو دعوى الإجماع عليه، فهذا الاشكال من الوهن بمكان كالإشكال المحكى عن الرياض من المنع عن الاستناد إلى قاعدة التسامح فى المقام لمنافاتها مع حرمة إضاعة المال مع عدم مقاومة الاستحباب مع الحرام، لما فيه من انه بعد الحكم بالاستحباب و ترتب الثواب عليه و لو لقاعدة التسامح يخرج المورد عن موضوع الإضاعة و الا لكان كل مستحب مالى إضاعة للمال و هو كما ترى (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى كفاية عمل الأصحاب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 196
و إجماعاتهم فى إثبات الحكم المذكور.
مضافا الى إمكان استفادته من النصوص أيضا فإنه يدل عليه غير واحد من الاخبار كخبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول انى كفنت أبى فى ثوبين شطويين «1» كان يحرم فيهما و قميص من قمصه و عمامة كانت لعلى بن الحسين عليهما السلام و برد اشتريته بأربعين دينارا لو كان اليوم يساوى اربعمأة دينار، و دلالته على زيادة البرد على الإقطاع الواجبة فى الكفن واضحة حيث انه يكون رابعا للثوبين الشطويين و القميص و اما العمامة فهى ليست من اقطاع الكفن و ان كانت مستحبة كما تقدم.
(و صحيح ابن سنان) عن الصادق عليه السلام: البرد لا يلف به و لكن يطرح عليه طرحا فإذا أدخل القبر وضع تحت خده و تحت جبينه، و تقريب الاستدلال به انه لو كان البرد من الأثواب الثلاثة وجب لفه على الميت بل لعل فيه دلالة على استحباب عدم لفه به لكنه يدفع بقرينة غيره من النصوص و الفتاوى المصرحة باستحباب لف البرد بالميت، و يمكن حمله على ارادة ثوب رابع يطرح عليه و لا يلف به (و يؤيده) المروى من ان شقران مولى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فرش تحت رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى قبره قطيفة و عن الفقيه انه ان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله فى قبره فيلقيه عليه.
(و صحيح زرارة) إنما الكفن المفروض ثلاثة و الزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع و العمامة سنة بناء على ارادة ما

يلف به الجسد من الخمسة و هى الثلاثة المفروضة و الخرقة و اللفافة الأخرى و اما العمامة فهى خارجة عن الكفن كما هو المصرح به فى صدر هذا الخبر حيث ان فيه قلت لأبى جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هى؟ قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب الى ان قال عليه السلام و العمامة سنة، فان الظاهر منها ان الخمسة التى تعد من اجزاء الكفن ما عدا العمامة التى لا تعد من الكفن، هذا.

(و يستدل للأخير) أعنى عدم استحباب اللفافة الثانية بعدم دلالة نص على استحبابها بل الظاهر من النصوص استحباب كون البرد هو اللفافة المفروضة كما يدل

---

(۱) شطا قرية بمصر ينسب إليها الثياب الشطوية (وافى).

خبر ابى مريم عن الباقر عليه السلام كفن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: برد أحمر و ثوبين صحاربين «۱» و فى مضمر سماعة فى الجواب عما يكفن به الميت قال عليه السلام ثلاثة أثواب و انما كفن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى ثلاثة أثواب ثوبين صحاريين و ثوب حبرة.

(و حسن الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال كتب أبى فى وصيته ان أكفنه فى ثلاثة أثواب أحدها رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة و ثوب أخر و قميص، فقلت لأبى لم تكتب هذا فقال أخاف ان يغلبك الناس و ان قالوا كفنه فى أربعة أثواب أو خمسة فلا تفعل قال و عممته بعد بعمامة و ليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد، و ما فى صحيح زرارة المتقدم نقله من كون الزائد على الخمسة بدعة بناء على عد العمامة من الخمسة و تكون اللفافة الثانية زائدة عليها، و بان الزيادة على اللفافة الواجبة إضاعة للمال.

(و لا يخفى ما فى الجميع) اما عدم دلالة نص على استحبابها فبما تقدم من النصوص التى استدل بها للاستحباب مضافا الى الإجماعات المحكية و الشهرة المحققة بانضمام قاعدة التسامح كما مر بيانه، و اما الاخبار التى استظهر منها كون البرد هو اللفافة المفروضة اما ما يدل على تكفين رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى ثلاثة أثواب فبحمل الأثواب الثلاثة التى كفن فيها رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على اللفائف الثلاث فوق القميص و المئزر، و اما بكون الاقتصار على ثلاثة أثواب فى كفنه صلى اللّه عليه و سلم مع استحباب الزيادة عليها مبنيا على ترك المستحب من على عليه السلام لغرض أهم يعلمه عليه السلام، فلا دلالة فيه على عدم استحباب الزيادة لكى يعارض مع ما يدل على استحبابها.

و اما وصية الباقر عليه السلام بتكفينه فى ثلاثة أثواب فيمكن حملها أيضا على الثلاثة أثواب المشتملة على الجسد الملتف بالقميص و المئزر كما قلنا فى تكفين رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و يمكن حملها على التقية بناء على ما يحكى عن المعتبر و التذكرة من اتفاق العامة على إنكار استحباب الزيادة، و يمكن حملها على الاتقاء من عوام

---

(۱) صحار قرية باليمن ينسب الثوب إليها و قيل من الصحرة و هى حمرة خفيفة كالغبرة يقال ثوب أصحر و صحارى (وافى)

الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقية، و اما صحيح زرارة فلما عرفت فى الاستدلال للاستحباب بشهادة صدره على ان العمامة ليست من الكفن و ان المقصود هو استحباب اللفافة الثانية، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم بالاستحباب.

(الأمر الثانى) مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة استحباب لفافة ثانية مطلقا لكن الأفضل كونه بردا يمانيا، و يدل على استحبابه

بالخصوص ما تقدم من خبر يونس بن يعقوب الذى فيه: و فى برد اشتريته بأربعين دينارا، و خبر ابن سنان المتقدم الذى فيه: البرد لاـ يلف به و لكن يطرح عليه طرحا، و ما ذكرناه هو المصرح به فى كلام غير واحد من الفقهاء كالشهيدين و المحقق الثانى و جملة من الكتب حيث صرحوا باجزاء اللفافة عن البرد بل عن المحقق الثانى ان اجزاء اللفافة عن النمط و البرد متفق عليه بين الأصحاب، هذا. و لكن قضية تخصيص بعض العبارات استحباب الزائدة بالحبرة هى عدم استحباب غير البرد منها، اللهم الا ان يقال بإرادتهم المستحب فى المستحب كما قال فى الجواهر من ان التأمل قاض بها، و الحبرة على وزن عنبة بكسر الحاء و فتح الباء الموحدة ضرب من برد يصنع فى اليمن، من التحبير و هو التحسين و التزيين، هذا بالنسبة إلى استحباب كون هذه اللفافة حبرة و قد ظهر انها مستحبة فى مستحب.

و قد صرح جملة من الأصحاب أيضا باعتبار كونها عبرية بكسر العين أو فتحها منسوبة إلى العبر جانب الوادى أو موضع أخر، و فى المعتبر تقييد الحبرة بكونها عبرية فى معقد إجماعه، قال (قده) يستحب ان يزاد الرجل حبرة يمنية عبرية- الى ان قال- و هذا مذهب علمائنا، و حكى مثله عن التذكرة أيضا (و يستدل) لإثبات استحبابها بما فى خبر زرارة، و فيه: كفن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: ثوبين صحاريين و ثوب يمنى «١» أو أظفار (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم اللذان أحرم فيهما يمنيين عبرى و أظفار، و فيهما كفن،

---

(١) ضبط الحدث فى الوافى: و ثوب يمنية، و قال فى بيانه: اليمنية بالضم بردة من برود اليمن، و عبرى و أظفار المردد بينهما بلد ان بها (انتهى).

و هذان الخبران لاـ يصح الاستناد إليهما فى إثبات استحباب العبرية لما فيهما من الترديد بينها و بين الأظفار، و لكن جعل استحبابها معقدا لإجماع المعتبر و التذكرة كاف فى إثباته (و كيف كان) فعلى تقدير استحبابها فهى كالحبرة مستحبة فى مستحب و ليس استحباب اللفافة الزائدة مقيدا به حتى لو تعذر لم يكن غيرها مستحبا.

(الأمر الثالث) لا فرق فى استحباب اللفافة الزائدة بين الرجل و المرأة و نسبه فى الروض إلى الشهرة، بل المستظهر من الذكرى دعوى الاتفاق عليه حيث يقول:

يستحب عندنا ان يزاد للرجل و المرأة، و يدل عليه قاعدة الاشتراك الا ما ثبت اختصاصه بأحدهما، و مرسل سهل مضمرا فى الجواب عن السؤال عن كيفية تكفين المرأة قال عليه السلام كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدى إلى الصدر و تشد على ظهرها و يضع لها القطن أكثر مما يضع للرجال، خلافا للمحكى عن الوسيلة و الإصباح و التلخيص من اختصاص ذلك بالرجال لاختصاص الاخبار بهم، قال فى الجواهر و هو ضعيف إذ هو اختصاص مورد كما فى أكثر الاحكام لا اختصاص خصوصية.

(الأمر الرابع) المحكى عن الغنية استحباب لفافة ثالثة مدعيا عليه الإجماع، قال (قده) و المستحب ان يزاد على ذلك لفافتان إحداهما حبرة، و عمامة و خرقة يشد بها فخذاه- الى ان قال- كل ذلك بدليل الإجماع، و هو الذى صرح به الصدوق فى الفقيه، قال (قده) و الكفن المفروض ثلاثة: قميص و إزار و لفافة سوى العمامة و الخرقة فإنهما لا تعدان من الكفن، و من أحب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا بأس، و نسبه فى الحدائق إلى المشهور بين متقدمى الأصحاب.

و يمكن ان يستدل لاستحبابها للرجل و المرأة بصحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام، و فيه بعد السؤال عن كون العمامة من الكفن- قال عليه السلام لا، انما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة

الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع، و العمامة سنة (و تقريب الاستدلال) ان المصرح به هو خروج العمامة عن الكفن و قد صرح فى غير واحد من الاخبار بخروج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۰۰

الخرقة المسماة بالخامسة أيضا عن الكفن فيكون المعدود من الكفن حينئذ: المئزر و القميص و الإزار، و هى الأجزاء المفروضة و يبقى الجزئان المندوبان و هما اللفافتان، و ذلك لظهور هذا الخبر أيضا فى ان المعدود منه ما يوارى الجسد فيه، و يستدل أيضا بالمحكى عن فقه الرضا: و يكفن بثلاث قطع و خمس و سبع، بناء على ان يكون المراد من السبع: الثلاثة المفروضة و لفافتان و العمامة و خرقة الفخذين، و خروج العمامة و الخرقة عن الكفن باعتبار لا ينافى مع عدهما منه باعتبار أخر و لذا قال عليه السلام فى صحيح زرارة- بعد النص بعدم عد العمامة من الكفن، أنها سنة.

و بإجماع الغنية على استحبابها المؤيد بنسبة صاحب الحدائق استحبابها الى المشهور بين القدماء، بل الظاهر كفاية دعوى الإجماع عليه و انتسابه إلى الشهرة فى إثبات الاستحباب بقاعدة التسامح، و بها يخرج عن موضوع الإضاعة الموجبة لتحريمها (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى استحبابها، و اللّه العالم.

(الأمر الخامس) صرح جملة من الأصحاب باستحباب لفافة أخرى للمرئة و عبروا عنها بالنمط، و هو لغة ضرب من البسط مأخوذ من الأنماط و هى الطريق لاشتماله على الخطط (و استدلوا) لاستحبابها بقول الباقر عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم: يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب، و المرأة إذا كانت عظيمة فى خمسة:

درع و منطق و خمار و لفافتين، و لعل المراد من الدرع هو القميص، و المنطق كمنبر بكسر الميم ما يشد به الوسط، و لعل المراد منه فى المقام هو المئزر إذ هو مما يشد به الوسط، و تفسيره بما يشد به الثديان- كما فى المدارك- بعيد فى الغاية، و الخمار هو القناع لانه يخمر به الرأس، و احدى اللفافتين هى المفروضة المشتركة بين الرجل و المرأة، و الأخرى هى المختصة بالمرئة و هى المعبر عنها بالنمط فى عبائرهم، و لا- بأس به و ان لم يرد به- اى بخصوص النمط اعنى الثوب الخاص المخطط- نص، و يتفرع على ذلك تأدى السنة بغير النمط أيضا كما صرحوا به (و مما ذكرنا يظهر) وجه أولوية المرأة فى استحباب اللفافة الثالثة للخبر المذكور مضافا الى قاعدة التسامح أيضا و اللّه العاصم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۰۱

[السابع ان يجعل شى‌ء من القطن أو نحوه بين رجليه]

السابع ان يجعل شى‌ء من القطن أو نحوه بين رجليه بحيث يستر العورتين و يوضع عليه شى‌ء من الحنوط و ان خيف خروج شى‌ء من دبره يجعل فيه شى‌ء من القطن و كذا لو خيف خروج الدم من منخريه و كذا بالنسبة الى قبل المرأة و كذا ما أشبه ذلك.

و يدل على استحباب وضع شى‌ء من القطن أو نحوه بين رجليه الإجماع المحكى عن جماعة منهم الشيخ فى الخلاف، و فى الجواهر لا- أجد فيه خلافا فى الجملة، و اقتصار البعض على حشو الدبر من غير تعرض للوضع عليه لا- ينافيه، و خبر عمار عن الصادق عليه السلام: تبدء فتجعل على مقعدته شيئا من القطن و الذريرة، و مرسل يونس عنهم عليهم السلام: و اعمد الى قطن تذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجيه قبله و دبره، و غير ذلك من الاخبار.

و مقتضى التصريح بوضع القطن هو الاقتصار عليه فى الإتيان بالوظيفة، لكن المصرح به فى الجواهر نفى البأس عن التعدى منه الى غيره بعد حصول الغرض و ان أمر فيه بالتأمل، و الى ذلك يشير المصنف (قده) فى حكمه بجعل شى‌ء من القطن و نحوه بين رجليه.

و هل جعله بين رجليه شرط للخرقة الخامسة بمعنى عدم تأدى الوظيفة اى وظيفة الخرقة إلا بوضع القطن، أو ان الإتيان بوظيفة الخرقة شرط للإتيان بوظيفة وضع القطن بحيث لا يحصل الإتيان بوظيفة وضع القطن الا بشد الخرقة عليه، أو انه يكون كل واحد منهما مستحبا فى نفسه، وجوه، المستفاد من النص و الفتوى هو الأخير، و فى الجواهر: الأحوط فى مراعاة المستحب ذلك لما يظهر من بعض الاخبار (انتهى) و مراده مراعاة الإتيان بوظيفة الخرقة بوضع القطن كذلك، و لا بأس به، و يدل الخبران المتقدمان- اعنى خبر عمار و مرسل يونس- على استحباب وضع شيء من الحنوط عليه.

و يدل على استحباب جعل شيء من القطن فى دبر الميت رجلا كان أو امرأة، و فى قبل المرأة إذا خيف خروج شيء منهما مضافا الى تصريح غير واحد من الفقهاء به و دعوى الإجماع عليه فى الخلاف- خبر عمار: و تدخل فى مقعدته من القطن ما

دخل، و مرسل يونس: و حشوا القطن فى دبره لئلا يخرج منه شيء، و حملهما على ارادة الحشو فيما بين الأليتين مجاز بعيد من غير موجب له، و المرسل المرفوع: و يضع لها- اى للمرئة- القطن أكثر مما يضع للرجال و يحشى القبل و الدبر بالقطن و الحنوط، خلافا للمحكى عن السرائر و نهاية الاحكام من المنع عن ذلك مطلقا و لو مع خوف خروج شيء منهما- اى من القبل و الدبر- متمسكا بأنه هتك للميت، و مع ان حرمته ميتا كحرمته حيا (و لا يخفى ما فيه) من المنع عن استلزامه للهتك للميت، بل لعل الأظهر اقتضاء حرمته لذلك، مضافا الى كونه اجتهادا فى مقابل النص.

(نعم) ينبغى الاقتصار على مورده و هو ما يخاف خروج شيء منه، حيث ان المستفاد من خبر يونس هو ذلك و ان كان إطلاق ما فى خبر عمار يقتضى استحبابه مطلقا و لكنه لمكان اضطرابه و سوء تعبيره لا يخلو من الخلل و لا يصح الاستناد إليه، فالأحوط لو لم يكن أقوى الاقتصار على صورة الخوف المذكور.

و هل يقدر القطن بقدر معين أو يكون المرجع فيه الصدق العرفى، احتمالان، مقتضى ما فى خبر عمار هو الأول لتقديره فيه بنصف المن، و لكن الأقوى هو الأخير لعدم تبين مقدار المن، مع ما عرفت ما فى خبره من الاضطراب.

(و يدل على استحباب وضع القطن فى منخريه) ما فى خبر الكاهلى، و فيه:

فان خفت ان يظهر من المنخر شيء فلا عليك ان تصير ثمة قطنا و ان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا، و هذا صريح فى نفى الاستحباب عند عدم الخوف- كما هو ظاهر المتن- و يمكن ان يستدل به لنفيه فى العورتين أيضا لاتحاد المناط مع إمكان ان يقال بكونه مع عدم الخوف منافيا مع حرمة الميت، كما انه من اتحاد المناط يمكن تعميم الحكم بالاستحباب الى كل ما يشبه ذلك كما نص عليه المصنف (قده) فى المتن، و لا بأس به و اللّه الهادى.

[الأول إجادة الكفن]

(الأول) إجادة الكفن فان الأموات يتباهون يوم القيمة بأكفانهم و يحشرون بها و قد كفن موسى بن جعفر عليهما السلام بكفن قيمته ألفا دينار و كان تمام القران مكتوبا عليه.

ففى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام أجيدوا أكفان موتاكم فإنها زينتهم، و فى خبر ابى خديجة قال تنوقوا «1» فى الأكفان فإنكم تبعثون بها، و فى خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال كفنت أبى- الى ان قال- و برد اشتريته بأربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمأة دينار، و عن العلل عن الصادق عليه السلام قال أوصانى أبى بكفنه و قال يا جعفر اشتر لى بردا وجوده فان الموتى يتباهون بأكفانهم، و عن العيون ان موسى بن جعفر عليهما السلام كفن بكفن فيه حبرة استعملت له

بمبلغ ألفين و خمسمائة دينار كان معها القران كله.

[الثانى ان يكون من القطن]

الثانى ان يكون من القطن.
و فى المعتبر انه مذهب العلماء كافة، و فى خبر ابى خديجة فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به و القطن لامة محمد صلى اللّه عليه و سلم

[الثالث ان يكون أبيض]

الثالث ان يكون أبيض بل يكره المصبوغ ما عدا الحبرة ففى بعض الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه و آله كفن فى حبرة حمراء.
و يدل على استحباب البياض موثق ابن القداح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم البسوا البيض فإنه أطيب و اطهر و كفنوا فيه

---

(۱) اى اطلبوا حسنها و جودتها من قولهم تنوق و تنيق فى مطعمه و ملبسه تجود و بالغ و الاسم النيقة بالكسر (مجمع البحرين)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۰۴
موتاكم، و خبر جابر عن الصادق عليه السلام قال قال النبى صلى اللّه عليه و سلم ليس من لباسكم شىء أحسن من البياض فالبسوه و كفنوا فيه موتاكم، و اما كراهة المصبوغ فلا إشكال فى كراهة السود منه كما يأتى فى مكروهات الكفن و لم يرد دليل على كراهة ما عداه لكن الشهيد (قده) فى الذكرى بعد ان حكم بكراهة السواد عمم الحكم فى كل صبغ و قال و عليه تحمل رواية الحسين بن المختار: لا تكفن الميت فى السواد قال و منع ابن البراج من المصبوغ و نقل الكراهة فى الأسود (انتهى عبارة الذكرى).
و مراده (قده) من حمل الرواية على كل صبغ حمل السواد المذكور فيها على كل صبغ، و هذا كما ترى خلاف الظاهر من لفظ السواد، الا ان فتوى مثله دليل على كراهة مطلق الصبغ و نقله المنع عن ابن البراج كاف لصحة الحكم بكراهة كل صبغ.
و اما ما يدل على عدم انسحاب الحكم فى الحبرة فالأخبار المتظافرة الواردة فى الحبرة و ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم كفن فى الحمراء منها، ففى خبر ابى مريم الأنصارى قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كفن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى ثلاثة أثواب: برد أحمر حبرة و ثوبين أبيضين صحاريين (و فى الكافى) عن ابى مريم عن الباقر عليه السلام ان الحسن بن على عليهما السلام كفن أسامة بن زيد ببرد أحمر حبرة و ان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد أحمر حبرة.

[الرابع ان يكون من خالص المال و طهوره لا من المشتبهات]

الرابع ان يكون من خالص المال و طهوره لا من المشتبهات.
لمرسلة الفقيه: إنا أهل بيت حج صرورتنا و مهور نسائنا و أكفاننا من طهور أموالنا.

[الخامس ان يكون من الثوب الذى أحرم فيه أو صلى فيه]

الخامس ان يكون من الثوب الذى أحرم فيه أو صلى فيه.
ففى خبر يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام: انى كفنت أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، و خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان ثوبا رسول اللّه اللذان أحرم فيهما يمانيين عبرى و أظفار و فيهما كفن، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال إذا أردت تكفينه فان استطعت ان يكون فى كفنه ثوب كان

يصلى فيه نظيف فافعل فان ذلك يستحب (إلخ) و خبر الحلبى عن الصادق عليه السلام قال كتب أبى فى وصيته الى ان أكفنه فى ثلاثة أثواب: رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة.

[السادس ان يلقى عليه شىء من الكافور و الذريرة]

السادس ان يلقى عليه شىء من الكافور و الذريرة و هى على ما قيل حب يشبه حب الحنطة له ريح طيب إذا دق و تسمى الان قمحة و لعلها كانت تسمى بالذريرة سابقا.
فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى استحباب تطييب الكفن بشىء من الكافور أو الذريرة فى الجملة، و ادعى عليه الإجماع فى المعتبر و التذكرة، قال فى المعتبر و قد اتفق العلماء على استحباب تطييب الكفن بها أى بالذريرة، و يدل عليه من الاخبار خبر سماعة عن الصادق عليه السلام قال إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من الذريرة- الى ان قال- و يجعل على كفنه ذريرة.
(الأمر الثانى) ظاهر خبر سماعة استحباب ذر الذريرة على جميع اقطاع الكفن، و هو الأقوى لما فى الخبر المذكور من قوله عليه السلام فذر على كل ثوب شيئا، و الإجماع المحكى فى التذكرة على استحباب تطييب الكفن بالذريرة الدال بإطلاقه على استحباب ذرها فى جميع قطع الكفن، خلافا لما يظهر من الشرائع من الاختصاص بالحبرة و اللفافة و القميص لاقتصاره فى الذكر عليها، و لما فى البيان من الاختصاص بالحبرة لاقتصاره فى الذكر عليها، و يحكى ذلك عن المبسوط و النهاية و الوسيلة و التحرير أيضا، و خلافا لما عن المنتهى من نفى استحباب نثرها على اللفافة الظاهرة، و لا وجه لشىء من ذلك أصلا خصوصا الأخير لما فى خبر عمار من قوله عليه السلام:
ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة (الحديث) بل الأقوى استحباب نثرها على القطن الذى يوضع على فرج الميت كما نسبه فى كشف اللثام إلى الأصحاب و عن ظاهر المنتهى نفى الخلاف عنه، و يدل عليه ما فى خبر عمار من قوله عليه السلام و يجعل على مقعدته شيئا من القطن و ذريرة، و ما فى مرسل يونس من قوله عليه السلام و اعمد الى قطن فذر عليه من حنوط فضعه على فرجه قبل و دبر، و لكن فى دلالتهما تأمل لظهور خبر عمار فى جعل الذريرة على المقعدة لا القطن المجعول عليها، و به

يمكن الاستدلال على استحباب تطييب الميت بالذريرة أيضا زائدا على تطييب كفنه، و يدل عليه أيضا ما فى هذا الخبر من قوله عليه السلام و الق على وجهه ذريرة، و اقتصار المرسل على ذكر الحنوط و عدم التعرض فيه للذريرة لا ينافيه.
(الأمر الثالث) اختلف فى تفسير الذريرة بين كون معناها وصفيا أو اسميا، و على الثانى ففى تعيين مسماها (على أقوال) ففى المعتبر كما عن التذكرة انها الطيب المسحوق ثم حكى فى المعتبر عن بعض الأصحاب انها نبات يعرف بالقمحان، و قال هو خلاف المعروف بين العلماء و ظاهره ان المعروف بينهم هو انها الطيب المسحوق، و إطلاقه يعم كل طيب مسحوق، و هذا هو

المعنى الوصفى، و اليه يرجع ما عن الصنعانى من انها فعلية بمعنى مفعولة و هى ما يذر على الشىء، و هو مختار المحقق و الشهيد الثانيين، و استدل له المحقق الثانى (قده) بلزوم حمل اللفظ على المتعارف الشائع الكثير إذ يبعد استحباب ما لا يعرف أو لا يعرفه إلا افراد من الناس.

(أقول) فعلى قولهم يصير معنى قوله عليه السلام فى خبر عمار: و الق على وجهه ذريرة، اى الق على وجهه طيبا مسحوقا، و يكون معنى قوله عليه السلام فى خبر سماعة: فذر على كل ثوب (إلخ) أى فذر على كل ثوب طيبا مسحوقا و كافورا، و لا يخفى ما فيه من البعد، بل الظاهر و لو بقرينة مرادفة الذريرة مع الكافور فى الذكر فى خبر سماعة و كون معنى الكافور اسميا هو كون معنى الذريرة أيضا كذلك، بل لا وجه لاختصاص الذريرة حينئذ بالطيب المسحوق إذ يصح تفسيرها أيضا بشىء مسحوق و لو لم يكن طيبا، مضافا الى منافاة هذا التفسير مع ما فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام، و فيه: رأيت جعفر بن محمد عليهما السلام ينفض بكمه المسك عن الكفن و يقول ليس هذا من الحنوط فى شىء، إذ ظاهره اختصاص الاستحباب بالحنوط و كراهة ما عداه من الطيب المسحوق فهذا الخبر يشهد بكراهة تطييب الكفن بكل طيب مسحوق الا الكافور، و بالأخبار المتقدمة يثبت استثناء الذريرة أيضا و هو لا يلائم إلا مع كون معناها اسميا لا وصفيا فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه.

و حكى الصنعانى انها عبارة عما يصنعون باليمن من أخلاط من الطيب و يسمونه بالذريرة، و لعله اليه يرجع ما فى الذكرى من انها على ما قيل هى الورد و السنبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۰۷

و القرنفل و القسط و الأشنة، و كلها نبات و تجعل فيها اللاذن و يدق جميع ذلك.

و المحكى عن المبسوط و النهاية انها القمحة بفتح القاف و سكون الميم أو بضم القاف و تشديد الميم المفتوحة، و فى الجواهر انها فى عرفنا الان نوع خاص من الطيب مسحوق يسمى ذريرة ثم قال و لعله هو الذى اراده فى المدارك بأنه طيب مخصوص معروف بهذا الاسم الان فى بغداد و ما والاها، و حكى عن الراوندى انه قيل بأنها حبوب تشبه حب الحنطة التى تسمى بالقمح تدق تلك الحبوب كالدقيق لها ريح طيبة، و لعله اليه يرجع ما حكاه المصنف (قده) عن القيل من انها حب يشبه حب الحنطة، و قال انها تسمى الان قمحة.

و قال الشهيد الثانى فى الروض: وجدت بخط شيخنا الشهيد رحمة اللّه عليه نقلا عن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة هى القمحة التى يؤتى بها من ناحية نهاوند و أصلها قصب نابت فى أجمة فى بعض الرساتيق يحيط بها حيات ثم اتى بحكاية غريبة لا تخلوا عن البعد، و عن تبيان الشيخ انها قصب يجاء به من الهند، و قال فى الجواهر ان القول بأنها صنف شامل لجميع ذلك لا يخلو عن قوة إذ به يجمع بين تلك الكلمات المتفرقة إذ المثبت مقدم على النافى فلا يسمع منهم الحصر فهى ليست كل طيب مسحوق و لا شخص خاص.

(أقول) و لعل الاولى منه ما ذكره المصنف (قده) فى المتن مما يسمى الان بالقمحة لقربها مع ما شهد به صاحب الجواهر نفسه من انه فى زمانه طيب مخصوص موسوم بالذريرة و صرح صاحب المدارك أيضا بوجود طيب مخصوص فى عصره فى بغداد و ما والاها موسوم بالذريرة، و لعله الذى نص فى المقنعة و المبسوط و النهاية و المصباح بأنها القمحة فكأنها هى التى كانت فى عصر صدور الأخبار موسومة بالذريرة فصارت فى أعصارهم موسومة بالقمحة فصار إطلاق الذريرة عليها متروكا ثم اشتهر تسميتها بها فى عصر صاحب المدارك الى زمان صاحب الجواهر ثم اشتهرت أيضا بالقمحة فى زمان المصنف، و لعلها هى التى تؤخذ من القصب الذى يجاء به من الهند كما عن الشيخ فى التبيان فيكون ما حكاه الشهيد الثانى فى الروض عن خط الشهيد من انه يجاء به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۰۸

من نهاوند تصحيفا لكلمة هند لقربهما فى الحروف، و اللّه أعلم بحقيقة الحال، و مع الغض عن ذلك فالأولى العمل بواحد من هذه الأقوال رجاء من باب الاحتياط.

و لا يبعد استحباب التبرك بتربة قبر الحسين عليه السلام و مسحه بالضريح المقدس أو بضرائح سائر الأئمة عليهم السلام بعد غسله بماء الفرات أو بماء زمزم.

و يمكن ان يستدل لاستحباب نثر شىء من التربة الحسينية على الكفن أو خلطها بالحنوط أو الذريرة بما رواه الشيخ عن عبد اللّه الحميرى قال كتبت الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا فأجاب عليه السلام و قرأت التوقيع و منه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إنشاء اللّه تعالى، بناء على ان يكون المراد من الفقيه هو الحجة أرواحنا فداه و من طين القبر التربة الحسينية كما يعبر به عنها كثيرا، مضافا الى أنه استشفاع و استدفاع به فتدل على رجحانه كلما ورد فى الاستشفاع بتربته الزكية صلوات اللّه عليه.

و منه يظهر رجحان مسح الكفن بضريحه المقدس و بضرائح سائر الأئمة عليهم السلام و ينبغى ان يكون بعد تطهيره من النجاسة الوهمية و لو بغير ماء الفرات أو زمزم و لا يعتبر فى التبرك بالمسح ان يكون بعد التطهير بأحد المائين كما هو ظاهر المتن بل المراد استحباب التبرك بغسله بهما و حيث ان الاولى كون التمسح بالضريح بعد التطهير و انه ينبغى الغسل بالمائين أيضا فليجعل الغسل بهما قبل المسح، و لا بأس به.

(و كيف كان) فيمكن الاستيناس بهما بما ورد فى فضلهما اما ماء الفرات ففى فضله من الاخبار ما لا يحصى و قد ورد انه يصب فيه ميزابان من الجنة و انه تسقط فيه كل يوم سبع قطرات من الجنة و ان ملكا من السماء يهبط كل ليلة معه ثلاثة مثاقيل مسكا من مسك الجنة فيطرحها فى الفرات و ما من نهر فى شرق الأرض و غربها أعظم بركة منه، و ان من حنك به كان شيعيا، و انه لو كان بيننا و بين الفرات كذا و كذا ميلا لذهبنا اليه و استشفينا به، و كذا ما ورد فى فضيلة ماء زمزم و الاستشفاع به و انه شفاء من كل داء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۰۹

[السابع ان يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت]

السابع ان يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت و الأيسر منها على أيمنه.

و يدل على ذلك ما فى الفقيه فى كيفية التكفين قال ثم تلفه فى إزار و حبرة و تبدء بالشق الأيسر فتمده على الأيمن ثم تمد الأيمن على الأيسر، و قال فى الحدائق: و هذه الكيفية مشهورة بين الأصحاب و اعترف كثير منهم بعدم النص عليها، ثم حكى عن المدارك انه قال: و لعل وجهه التيمن و التبرك (أقول) لا محل للتمسك بالتيمن و التبرك لاستحباب ذلك، و يمكن ان يقال بكفاية ذكر ذلك فى الفقيه مع ذهاب المشهور الى العمل به، مضافا الى نقله عن كتاب فقه الرضا فان فيه عين ما فى الفقيه، و كان على المصنف (قده) أيضا ان يذكر فى الترتيب بمثل ما فى الفقيه من البدئة بمد الشق الأيسر على الأيمن ثم مد الأيمن على الأيسر، و يمكن ان يستأنس لذلك أى لأصل مد احد الجانبين على الأخر بكونه احفظ للجسد و استر له (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى رجحانه.

[الثامن ان يخاط الكفن بخيوطه إذا احتاج الى الخياطة]

الثامن ان يخاط الكفن بخيوطه إذا احتاج الى الخياطة.
و ليس على استحباب ذلك نص بالخصوص، قال فى المدارك ذكره الشيخ و اتباعه و لا اعرف المستند (أقول) و نسبه فى الذكرى الى الشيخ و الأصحاب و هو يشعر بالإجماع عليه و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بين الأصحاب، و لعل ذلك كاف فى صحة الحكم باستحبابه، و اللّه العالم.

[التاسع ان يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث]

التاسع ان يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث و ان كان هو الغاسل له فيستحب ان يغسل يديه الى المرفقين بل المنكبين ثلاث مرات و يغسل رجليه الى الركبتين و الاولى ان يغسل كلما تنجس من بدنه و ان يغتسل غسل المس قبل التكفين.
اعلم ان المصنف (قده) ذكر فى فصل الوضوءات المستحبة استحباب الوضوء لتكفين الميت لمن غسله و لم يغتسل غسل المس، و مقتضاه عدم استحبابه لغير من غسله أو غسله و اغتسل بعده غسل المس، و فى هذا الموضع حكم باستحباب كون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث، و إطلاقه يعم الطهارة من الحدث الأكبر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 210
و الأصغر ممن باشر غسل الميت و غيره، كان المباشر له اغتسل غسل المس أم لا، و المشهور كما فى طهارة الشيخ (قده) استحباب ان يغتسل الغاسل قبل تكفينه أو يتوضأ وضوء الصلاة على سبيل التخيير، و نسب فى الحدائق إلى الأصحاب استحباب الأمرين معا و حيث ان ما ذهبوا اليه من استحباب الغسل أو الوضوء تعيينا أو تخييرا بعنوان كونه من سنن التكفين مما لم يرد فيه نص استدلوا بوجوه لا تخلو عن التعسف، ففى المعتبر ان الاغتسال و الوضوء على من مس ميتا واجب أو مستحب و كيفما كان فهما مما تعلق بهما الأمر و كان الأمر بهما على الفور فيكون التعجيل أفضل، و نحوه ما عن التذكرة فى خصوص الغسل (و فيه ما لا يخفى) من منع اقتضاء الأمر للفور و انه معارض مع الأمر بتعجيل تجهيز الميت و ان استحباب تعجيلهما لا يقتضى كونهما من سنن التكفين، و انه على تقدير التسليم يقتضى استحباب تقديمها معا كما نسبه فى الحدائق إلى ظاهر الأصحاب لا تخييرا كما هو فى غير واحد من الكتب كالشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الذكرى و الدروس و اللمعة و الروضة و غيرها من كتب أساطين الفقهاء، فهذا الوجه مما لا يعول عليه.
و عن المنتهى تعليله بكون المباشر للتكفين على أبلغ أحواله من الطهارة المزيلة للنجاسة العينية و الحكمية عند تكفين البالغ فى الطهارة (و أورد و أ عليه) بأنه وجه اعتبارى لا يصلح لان يكون مدركا لحكم شرعى، و انه معارض مع استحباب التعجيل فى التجهيز، و ان مقتضاه الجمع بين الغسل و الوضوء، مع انه يستدل به للتخيير بينهما.
و ارتضاه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بعد إرجاعه الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بأنه لأجل ملاقاته للمؤمنين و قد ثبت ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فاستحب ان لا يلاقى الميت الطاهر من الخبث و الحدث الا طاهرا منهما، و فى المحكى عن العلل و العيون عن الرضا عليه السلام قال: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته، و نحوه خبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 211
و بما ذكره (قده) يندفع ما أورد عليه حيث انه ليس وجها اعتباريا بل يصح الاستناد إليه فى إثبات الحكم الشرعى و لا يكون معارضا مع استحباب التعجيل فى التجهيز بل هو مما يستحب فى التجهيز فيكون من شؤنه، و الاشتغال بما يستحب فى التجهيز ليس خارجا عنه حتى ينافى مع استحباب التعجيل نظير قراءة السور الطول فى الصلاة حيث انها ليست ماحية لصورة الصلاة بل

هی موجبة لتحقق الصورة الطويلة منها (نعم) مقتضى ذلک هو استحباب الجمع بين الوضوء و الغسل لا التخيير بينهما، كما ان لازمه عدم اختصاص الاستحباب بالغاسل للميت الذى يريد تكفينه بل كل مباشر للتكفين يستحب ان يكون طاهرا من الحدث الأصغر و الأكبر، كما لا اختصاص فى الاستحباب بخصوص الطهارة من الحدث بل ينبغى الطهر من الخبث أيضا، و على ذلک يمشى المصنف فى المتن فأفتى أولا- باستحباب ان يكون المباشر للتكفين على طهارة و لو لم يكن هو الغاسل و يكون على طهارة من الحدث الأصغر و الأكبر ثم حكم باستحباب ان يغسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات و يغسل رجليه الى الركبتين- ان أراد مباشرة التكفين- و يدل على استحباب غسل اليدين الى المرفقين و غسل الرجلين الى الركبتين موثق عمار، و فيه: ثم تغسل يديک الى المرافق و رجليک الى الركبتين، و على استحبابه الى المنكبين صحيح يعقوب بن يقطين، و فيه: ثم يغسل الذى يغسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات.

و اما ما ذكره فى المتن من ان الاولى ان يغسل الغاسل كلما تنجس من بدنه إذا أراد التكفين فوجهه هو الدليل المتقدم من انه يريد ان يلاقى البدن الطاهر من الحدث و الخبث فيكون الأحرى طهارته منهما، و وجه تعرض الخبرين لغسل اليدين الى المرفقين أو الى المنكبين انما هو لغلبة تلوث هذا المقدار من اليدين غالبا إذ لا ينفک تقليب الميت فى حال غسله من مسه بهما، لا انحصار استحباب الغسل بهما فيما إذا كان الزائد منهما متنخسا بالمماسة، و بما ذكرنا يتم ما ذهب اليه المشهور من استحباب طهارة المباشر للكفن عن الحدثين مماثلا كان أو غيره، و مقتضاه استحباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 212

تقديم غسل المس للغاسل لو أراد تكفينه، لكن المستفاد من صحيح يعقوب المتقدم هو تأخير غسل المس عن التكفين إذ فيه بعد قوله يغسل الذى يغسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات- قال ثم إذا كفنه اغتسل، و فى صحيح ابن مسلم عن أحدهما:

قلت فالذى يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه أكفانه قبل ان يغتسل، قال عليه السلام يغسله ثم يغسل يديه من العاتق «1» ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل، و المروى فى الخصال عن على عليه السلام قال و من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه أكفانه، و لعله لأجل هذه الاخبار لم يذكر جملة من الأصحاب إلا غسل اليدين الى المرفقين كما فى المقنعة و المقنع و المراسم و الكافى (و لكن الانصاف) عدم ظهور هذه الاخبار فى الحكم بتأخير غسل المس عن التكفين لكون المستفاد من صحيح يعقوب و خبر الخصال هو بيان أصل غسل المس و الأمر به بعد الفراغ من التكفين جريا على مجرى العادة من اشتغال الغاسل بالتكفين بعد الفراغ من غسل الميت، لا- لبيان محله الموظف، و كون الجواب فى صحيح ابن مسلم واردا فى مورد تقرير السؤال عن تأخير الغسل عن التكفين و بيان انه معه ينبغى غسل اليدين من العاتق من غير تعرض فيه لرجحان التأخير، و عليه فلا منافاة بين المستفاد من هذه الاخبار و بين ما ذهب اليه المشهور من استحباب طهارة المباشر للتكفين، فما عليه المشهور هو المعول عليه.

و اما حمل هذه الاخبار على ارادة الترتيب فى المستحب بأفضلية الاغتسال و الوضوء عن غسل اليدين و الرجلين ثم بعده غسل اليدين من العاتق أفضل من غسلهما من المرفقين ثم بعده غسلهما من المرفقين مع غسل الرجلين الى الركبتين أفضل من غسلهما مجردا عن غسل الرجلين، أو على عدم التمكن من الاغتسال لخوف فساد الميت أو لغير ذلک، أو على التخيير بين الأمور الثلاثة: الاغتسال و الوضوء، أو غسل اليدين الى المنكبين، أو غسلهما الى المرفقين مع غسل الرجلين الى الركبتين (فهو تصرف فى الاخبار) بلا شاهد و لا معارض يلجأ اليه.

و العجب من المجلسى الأول (قده) فى شرح الفقيه حيث يقول ما ترجمته عن

(۱) العاتق ما بين المنكب و العنق، و المنكب كمجلس: مجمع رأس العضد و الكتف (مجمع البحرين)

الفارسية: و قد ورد فى كثير من الاخبار تقديم هذا الغسل- اى غسل المس- على التكفين و ورد فى اخبار صحيحة انه يؤخر هذا الغسل عن التكفين فلا بد من الحمل على التخيير (انتهى) و أنت تعلم انه لم يرد نص على تقديم غسل المس على التكفين حتى يحمل على التخيير و انما وجهنا ذهاب المشهور الى استحباب تقديمه لما قدمناه من ملاقاة المباشر للتكفين للجسد الطاهر عن الحدث و الخبث فناسب طهره عنهما ان يكون الذى يكفنه طاهرا منهما و الا فليس فى البين نص على استحباب التقديم كما اعترف به غير واحد من الأساطين.

بقى أمور (الأول) ما مر من الكلام انما هو فى استحباب تقديم الغسل و الوضوء على التكفين من حيث كون تقديمها من سنن التكفين، و اما المسارعة إليهما عند إرادة تأخير التكفين لغرض أو لعدم وجود الكفن فينتظر حضوره أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام و انه لا ينبغى التأمل فى استحباب المسارعة إليهما حينئذ لحسن المسارعة إلى الخيرات مضافا الى استحباب الكون على الطهارة.

(الثانى) ظاهر بعض الأصحاب ان هذا الغسل هو غسل المس الرافع للحدث الأكبر و ان هذا الوضوء هو الرافع للحدث الأصغر الحاصل بالمس سواء كان المجموع رافعا لمجموع الحدثين أو كان الغسل رافعا للأكبر منهما و الوضوء رافعا للأصغر، و هذا هو المختار مما وجهنا به ذهاب المشهور الى استحباب التقديم.

و فى استحباب الغسل و الوضوء للتكفين لا- بعنوان غسل المس و وضوئه احتمالان، المحكى عن الذكرى فى تعداد الاغتسال المسنونة هو استحباب الغسل للتكفين، و عن النزهة لابن سعيد ان به رواية، و احتمله صاحب الجواهر من عبارة الشرائع و هى قوله: و من سنن هذا القسم ان يغتسل الغاسل قبل تكفينه، و الرواية المشار إليها فى النزهة هى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و إذا غسلت ميتا أو كفنته أو مسسته بعد ما يبرد.

(و خبره الأخر) المروى عن الباقر عليه السلام: و إذا غسلت ميتا أو كفنته و

مسسته بعد ما يبرد بعطف قوله مسسته على ما قبله بالواو دون كلمة (أو) و لا يخفى ان ظاهر الأول هو الغسل بعد التكفين و ان عطف قوله مسسته على ما قبله بالواو فى الخبر الأخير ينثلم ظهور الخبر الأول فى مغايرة غسل المس مع الغسل للتكفين، هذا بالنسبة إلى الغسل و اما الوضوء للتكفين و لو من الطاهر من الحدث الأصغر مثل الوضوء التجديدى فلم يذهب الى و هم، و ليس عليه دليل، نعم الظاهر استحبابه من المحدث بالحدث الأصغر و لو من غير الغاسل لما عرفت من الوجه.

(الثالث) قال فى القواعد و الأقرب عدم الاكتفاء به- اى بهذا الوضوء- فى الصلاة إذا لم ينو ما يتضمن رفع الحدث (انتهى).

و تحقيق القول فى ذلك انه بناء على كون الوضوء المأتى به للتكفين هو الوضوء الموظف للغاسل للميت لأجل المس فحكمه حكم الوضوء من المحدث بالحدث الأصغر فعلى القول باعتبار نية الرفع أو قصد الاستباحة يصح مع الإتيان بما يعتبر فيه و يبطل مع الإخلال به، و على القول بعدم اعتبار شيء منهما يصح مطلقا، و بناء على استحباب الوضوء و الغسل للتكفين بما هما غسل و وضوء كالغسل الصورى و الوضوء الصورى فالظاهر عدم الاكتفاء به للصلاة بناء على اشتراط نية الرفع أو الاستباحة.

و على هذا الأخير حمل المحقق الثانى عبارة القواعد و قال يمكن تنزيل كلامه على ان اشتراط نية أحد الأمرين لتحقق الاستباحة لا لكونه وضوء معتبرا فى الجملة، و يكون المراد بالصحة بالإضافة إلى الصلاة و نحوها، و لا بأس بهذا التأويل إذ لا دليل على فساد الوضوء لخلوه من الأمرين (انتهى).

(أقول) ان كان الوضوء لغاية تتوقف صحتها أو كمالها على الطهارة من الحدث فلا ينبغى الإشكال فى عدم تحققه عند خلوه من الأمرين بناء على اعتبارهما أو اعتبار أحدهما فى صحته، و المفروض توقف كمال الغاية على الطهارة و انها لا تحصل من دون نية الرفع على القول به، و التكفين على المشهور من هذا القبيل كما وجهناه و ان كان لغاية لا يتوقف كمالها على الطهارة كالوضوء الصورى مثلا فالظاهر صحته بالنسبة إلى الغاية المترتبة عليه و عدم صحته للغاية المطلوبة فيها الطهارة صحة أو كما لا،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۱۵
و اما ما يترائى من ظاهر عبارته (قده) من اشتراط نية أحد الأمرين فى تحقق الاستباحة لا لكونه وضوء معتبرا فى الجملة و لا دليل على فساد الوضوء لخلوه من الأمرين فكلام خال عن التحصيل لو لا حمله على ما ذكرناه، و اللّه العالم.

[العاشر ان يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب و المستحب حتى العمامة اسمه و اسم أبيه]

العاشر ان يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب و المستحب حتى العمامة اسمه و اسم أبيه بأن يكتب فلان بن فلان يشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا صلى الله عليه و آله رسول الله و ان عليا و الحسن و الحسين و عليا و محمدا و جعفرا و موسى و عليا و محمدا و عليا و الحسن و الحجة القائم أولياء الله و أوصياء رسول الله صلى الله عليه و آله و أئمتى و ان البعث و الثواب و العقاب حق.
اعلم ان الوارد من الاخبار فى باب الكتابة على الكفن هو الخبر المحكى عن إكمال الدين عن ابى كهمس عن الصادق عليه السلام، و فيه انه عليه السلام دعى بكفنه- اى بكفن ابنه إسماعيل- فكتب فى حاشية الكفن: إسماعيل يشهد ان لا إله إلا اللّه (و عن الاحتجاج) انه كتب على إزار ابنه إسماعيل لكن الأصحاب و سعوا فى ذلك من حيث المكتوب عليه و المكتوب و ما يكتب به و كيفية الكتابة مع اختلاف منهم فى ذلك، (اما المكتوب عليه) فعن جماعة التعبير بالأكفان بقول مطلق، و الظاهر جميعها، و فى الشرائع ان يكتب على الحبرة و القميص و الإزار و الجريدتين، و فى الإرشاد: اللفافة بدل الحبرة، و لعل المراد الأعم من الحبرة و الإزار فيرجع الى ما فى الشرائع، و عن المفيد ترك الإزار، و عن ابن زهرة ترك الحبرة و عن المبسوط زيادة العمامة، و عن الوسيلة و غيرها بإسقاط الجريدتين، و فى المتن جميع قطع الكفن و سيتعرض للجريدتين فيما يأتى، و هذا الحكم بهذا النحو من العموم فى المكتوب عليه هو المشهور بين الأصحاب كما نسبه إليهم الشيخ الأكبر فى الطهارة (و يستدل لأصل جوازه) بأصالة الحل و بها يندفع توهم التشريع، و لرجحانه بعمومات الاستشفاع و الاستدفاع و التبرك، و بها يندفع توهم معارضتها مع ما يدل على مرجوحية الاستخفاف و ذلك لمنع تحققه مع قصد الاستشفاع، فتكون تلك العمومات واردة على عمومات مرجوحية الاستخفاف لذهاب موضوع الاستخفاف عند تحقق قصد الاستشفاع، فلم يبق الا دعوى انها فى معرض التلوث بما يخرج من بدن الميت من الدم و القيح،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۱۶
لكنها ممنوعة أولا بإيقاع الكتابة فى مواضع مصونة من الكفن، و ثانيا بكونها اجتهادا فى مقابل النص، حيث ان الصادق عليه السلام كتب فى حاشية كفن ابنه فهو يدل على الجواز و ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام انه كتب على كفن سلمان حسبما يأتى و ما حكى من فضل كتابة دعاء الجوشن الكبير على الكفن بل و كتابة القران كله عليه كما يأتى.
(فإن قلت) لا فائدة فى تكرار المكتوب على القطع الزائدة لحصول التبرك و الاستشفاع بالكتابة على بعضها فتكون الكتابة على الجميع لغوا موجبا للإهانة و الهتك.
(قلت) لا شبهة فى كون تكرارها موجبا لمزيد التبرك كما يعلم ذلك عند الصراخ و الاستغاثة، و لذا ورد الترغيب فى تكرار

أسماء اللّه سبحانه بعدد كثير أو بما ينقطع به النفس.

(فان قلت) لا إشكال فى كون جعل المحترمات فى معرض التنجس و التلوث اهانة و استخفافا و لو مع التبرك فيكون التبرك بما يكون استخفافا محرما، مع ان دليل وجوب تجنب هذه المحترمات عن النجاسة لا ينحصر بما يدل على حرمة الهتك حتى يقال بانتفاء الهتك عند قصد التبرك بل لها أدلة أخرى شاملة بظواهرها لما يقصد به التبرك فيكون التعارض بينهما بالعموم من وجه فيتساقطان و لا يصح التمسك بتلك العمومات فى مورد التعارض.

(قلت) الأفعال الواقعة فى مورد تلك المحترمات على قسمين فمنها ما هو هتك بالذات لا يتغير بالقصد و النية كوضعها فى غير ما أعد للاستشفاء بها فيه مما يكون هتكا و ان قصد بذلك التبرك، و منها ما يكون هتكا بالاعتبار لا بالذات و يكون التعظيم و الإهانة دائرين مدار القصد مثل الاستشفاء بالتربة الحسينية على صاحبها الصلاة و السلام بأكلها حيث ان قصد التبرك بها حينئذ يوجب كون أكلها تعظيما لها، كما انه لو قصد الإهانة بذلك يكون هتكا لها، ففى القسم الأول لا اثر للقصد فى تحقق عنوان الهتك الموجب للتحريم دون القسم الثانى، و من المعلوم ان كتابة المحترمات فى الكفن يكون من القسم الأخير و لذا قيدنا الجواز بما يكون بعيدا عن كونه معرضا للتلوث،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 217

و اما دعوى أدلة أخرى لحرمة تعرض المحترمات للنجاسة غير أدلة حرمة الهتك و و الاستخفاف فممنوعة بما تقدم فى أحكام النجاسات من انحصار الدليل فى حرمته بما يدل على حرمة الهتك.

مع انه على تقدير التسليم يمكن ترجيح العمومات الدالة على جواز التبرك و الاستشفاع بأظهريتها و اعتضادها بما تقدم من فعل على عليه السلام و عمل الصادق عليه السلام و غير ذلك مما تقدم و يأتى، و لو سلم التساوى فاللازم بعد سقوط المتعارضين هو الرجوع الى الأصل و قد عرفت ان مقتضاه الجواز.

فظهر من جميع ذلك ان الأقوى جواز الكتابة على جميع قطع الكفن الا- فيما يقطع بتلوثه أو مواضع يكون الكتابة فيها اسائة للأدب مما هو هتك و قبيح ذاتا، و الجواز بل الرجحان فى غيرها إذا كان بقصد التبرك و الاستشفاع، و اللّه العالم بحقيقة الحال.

و اما المكتوب فالمعروف انه يكتب اسم الميت كما فى كتابة الصادق عليه السلام اسم إسماعيل على كفنه، و فى الهداية و عن سلار انه يكتب اسم أبيه كما فى المتن، و فى الجواهر: لم أقف على ما يدل عليه (و كيف كان) يكتب ان فلانا يشهد ان لا إله إلا اللّه و هو المنصوص فى فعل الصادق عليه السلام، و اقتصر عليه فى محكى الهداية و الفقيه و حكى عن المراسم و المقنعة و العزية و لعله لأجل الاقتصار به فى النص و لا بأس به كما لا بأس بزيادة- وحده لا شريك له-، و عن غير واحد من الأصحاب زيادة ان محمدا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و لا ريب أنها أرجح لكون الشهادة بالرسالة خيرا محضا و اشتراكها مع الجملة الأولى فيما يتصور فيها من النفع و دفع الضرر و كونها مشهورا بين الأصحاب و يكون معقد الإجماع المدعى فى الخلاف و الغنية مؤيدا بما فى البحار، و يؤيده ما حكاه فى كتاب الطهارة من البحار عن مصباح الأنوار عن عبد اللّه بن محمد بن عقيل قال لما حضرت فاطمة عليها السلام الوفاة- الى ان قال- و كتب فى أطراف كفنها كثير بن عباس: تشهد ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا صلى اللّه عليه و سلم رسول اللّه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 218

و بما ذكرناه من أولوية ذكر الشهادة بالرسالة يظهر أولوية ذكر الشهادة بالولاية للأئمة عليهم السلام مضافا الى دعوى الشيخ فى الخلاف إجماع الفرقة عليه، قال (قده) الكتابة بالشهادتين و الإقرار بالنبى صلى اللّه عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام و وضع

التربة فى حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا احد من الفقهاء و دليلنا إجماع الفرقة و عملهم عليه.
و عن الغنية انه يستحب ان يكتب على الجريدتين و على القميص و الإزار ما يستحب ان يلقنه الميت من الإقرار بالشهادتين و بالأئمة عليهم السلام و بالبعث و العقاب و الثواب كل ذلك بدليل الإجماع (انتهى) و لعل ما فى المتن ناظر الى ما فى الغنية من الإجماع عليه، قال فى الجواهر و كفى بذلك دليلا لمثله و سيأتى فى الأمر الاتى حسن كتابة كلما يرجى فيه النفع من دون قصد وروده كما يأتى بيان المكتوب به و كيفية الكتابة.

[الحادى عشر ان يكتب على كفنه تمام القران]

الحادى عشر ان يكتب على كفنه تمام القران و دعاء الجوشن الصغير و الكبير و يستحب كتابة الأخير فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على الكفن فعن ابى عبد الله الحسين صلوات الله عليه ان ابى أوصانى بحفظ هذا الدعاء و ان اكتبه على كفنه و ان أعلمه أهل بيتى.
فى هذا المتن أمور (الأول) قال فى الجواهر المشهور فى زماننا حتى صار ذلك فيه من الأمور التى لا يعتريها شوب الاشكال و عليه أعاظم علماء العصر استحباب كتابة القران (انتهى) و يمكن الاستدلال له بما دل على مشروعية الاستعاذة و الاستدفاع و التبرك و طلب الرحمة و المغفرة من مظانها التى من أعظمها القران الكريم و ما ورد من الأمر بأخذ ما شئت من القران لما شئت، و لما يحكى عن الشيخ ابى الحسن القمى انه دخل على محمد بن عثمان العمرى فوجده و بين يديه ساجة و نقاش ينقش عليها آيات القرآن و أسماء الأئمة عليهم السلام على حواشيها قال فقلت له يا سيدى ما هذه الساجة، فقال لقبرى تكون فيه و أوضع عليها أو قال أسند إليها و فرغت منه و انا كل يوم أنزل اليه و اقرء فيه جزء من القران.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۱۹
و بما حكاه فى الوسائل عن العيون ان موسى بن جعفر عليهما السلام كفن بكفن فيه حبرة استعملت له تبلغ ألفين و خمسمائة دينار و كان عليها القران كله. و ظاهره كون ذلك بأمر الكاظم عليه السلام و ان كان الموجود فى العيون لا يوافقه فان فيه ان ذلك كان من عمل سليمان بن منصور عم الرشيد (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية و لا ينبغى التشكيك فى رجحانه، خلافا لما يظهر من الشهيد فى الذكرى من التوقف فيه و المحقق الثانى من الميل الى المنع، و لا وجه له، نعم ينبغى الاحتراز عما يكون فى معرض النجاسة أو الهتك كما تقدم فى الأمر السابق، بل الاولى كما فى الجواهر كتابته فى شىء يستصحب مع الميت بحيث لا يصل شىء من قذاراته اليه، و قال (قده) و لعلى اوصى بفعل ذلك لى فى قبرى إنشاء اللّه، و انا الضعيف اوصى بوضع قران لا- يصلح للتعمير و ينحصر أمره فى دفنه، فى قبرى فوق لحدى بحيث يفصل بينى و بينه لبنات اللحد و يجعل على طرف الرأس و اسئل اللّه العفو عن الزلات و السيئات انه كريم العفو.
(الأمر الثانى) ذكر المصنف (قده) فى المتن استحباب كتابة دعاء الجوشن الصغير، و ليس على استحبابه بالخصوص نص، الا ان السيد الأجل على بن طاوس (قده) ذكر الدعاء فى مهج الدعوات و كتب فى حاشيته ما روى فى شرح دعاء الجوشن الكبير من الفضيلة و ترغيب كتابته على الكفن- على ما يأتى-، و قال العلامة المجلسى (قده) فى أحكام الأموات من البحار و هذا غريب- الى ان قال- ظهر لى من بعض القرائن ان هذا ليس من السيد (قده) و ليس هذا الا شرح الجوشن الكبير و كان قد كتبه الشيخ أبو طالب بن رجب من كتب جده السعيد تقى الدين حسن بن داود- لمناسبة لفظة الجوشن الكبير فى حاشية الكتاب فادخله النساخ فى المتن (انتهى ما فى البحار) و لا يخفى كفاية ما ذكر فى الكتاب لإثبات استحباب مثله فلا بأس بعده من المستحبات (الأمر الثالث) يستحب كتابة الجوشن الكبير على الكفن لما فى جنة الأمان المعروف بمصباح الكفعمى عن زين العابدين عليه السلام

عن أبيه عن جده عن النبى صلوات اللّه عليه و عليهم قال نزل جبرئيل على النبى صلى اللّه عليه و سلم فى بعض غزواته و عليه

جوشن ثقيل آلمه ثقله فقال يا محمد صلى اللّه عليه و سلم ربك يقرئك السلام و يقول لك اخلع هذا الجوشن و اقرء هذا الدعاء فهو أمان لك و لأمتك- الى ان قال- و من كتبه على كفنه أستحيى اللّه ان يعذبه بالنار- الى ان قال- قال الحسين عليه السلام أوصانى أبى بحفظ هذا الدعاء و تعظيمه و ان اكتبه على كفنه و ان أعلمه أهلى و احثهم عليه.

(الأمر الرابع) يستحب كتابة الجوشن الكبير فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على الكفن لما فى البلد الأمين، و فيه بعد ذكر ما حكى عن جنة الأمان: و من كتب فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على كفن ميت انزل اللّه تعالى فى قبره ألف نور و آمنه من هول منكر و نكير و رفع عنه عذاب القبر و يدخل كل يوم سبعون ألف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة و يوسع عليه قبره مد بصره. و خصص المصنف (قده) كتابة الجوشن الكبير فى الجام مع ان السيد الجليل ابن طاوس ذكر ذلك فى الجوشن الصغير، و لعله لما نقلناه عن المجلسى (قده) فى الأمر الثانى من ترجيح كون ذلك من عمل النساخ، و قال فى البحار: الأحوط لمن عمل بذلك- اى بما ذكره ابن طاوس- ان لا يتعدى عن الكافور لما عرفت من ان الأفضل ان لا يقرب الميت غير الكافور من الطيب (انتهى).

و يستحب أيضا ان يكتب عليه البيتان اللذان كتبهما أمير المؤمنين عليه السلام على كفن سلمان و هما وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات و القلب السليم و حمل الزاد أقبح كل شى‌ء إذا كان الوفود على الكريم.

و لم أر فيما كتب فى أحوال سلمان رضى اللّه تعالى عنه أثرا عما يحكى من كتابة على عليه السلام، لكن فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) ذكر البيتين و نسبتهما الى أمير المؤمنين عليه السلام و انه كتبهما على كفن سلمان، و فى الباب الثانى عشر من كتاب نفس الرحمن للمحدث النورى (قده) قال و مما شاع نسبته اليه و كتبه على الأكفان قوله وفدت على الكريم بغير زاد (إلخ) و هذا لو ثبت لدل على كون البيتين من سلمان و انه كان يكتبه على أكفان الناس الا ان يكون قوله: و كتبه (إلخ) مصدرا بمعنى الكتابة و يكون عطفا على قوله: نسبته اليه، فيكون المعنى: مما شاع نسبته اليه و شاع كتابته على الأكفان (و على كل حال) فلعل اسناد مثل الشيخ الأكبر

ذلك الى الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام كاف فى إثبات رجحان كتابته، مضافا الى أنه استدفاع و تذلل و خضوع، و اللّه العفو الكريم نسأله ان يعفو عنا بكرمه.

و يناسب أيضا كتابة السند المعروف بسلسلة الذهب و هو: حدثنا محمد بن موسى المتوكل قال حدثنا على بن إبراهيم عن أبيه عن يوسف بن عقيل عن إسحاق بن راهويه قال لما وافى أبو الحسن الرضا عليه السلام نيشابور و أراد ان يرتحل إلى المأمون اجتمع عليه أصحاب الحديث فقالوا يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله تدخل علينا و لا تحدثنا بحديث فنستفيده منك و قد كان قعد فى العمارية فاطلع رأسه فقال عليه السلام سمعت ابى موسى بن جعفر يقول سمعت ابى جعفر بن محمد يقول سمعت ابى محمد بن على يقول سمعت ابى على بن الحسين يقول سمعت ابى الحسين بن على يقول سمعت أبى أمير المؤمنين على بن ابى طالب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول سمعت جبرئيل يقول سمعت الله عز و جل يقول لا إله إلا الله حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى، فلما مرت الراحلة نادى اما بشروطها و انا من شروطها.

و وجه مناسبة كتابة الحديث الشريف بسنده الذهبى مضافا الى التبرك بالأسماء المقدسة و التشرف بكلمة الإخلاص هو ما يحكيه فى الجواهر عن أستاده الأعظم (قده) عن كشف الغمة ان بعض الأمراء السامانية كتب الحديث بالذهب و أمر أن يدفن

معه فلما مات رئى فى المنام فقال غفر اللّه لى بتلفظى بلا إله إلا اللّه و تصديق بمحمد صلى اللّه عليه و سلم و انى كتبت هذا الحديث تعظيما و احتراما (انتهى) و لعل تسمية الحديث بسلسلة الذهب لأجل كون سلسلة السند من الرضا عليه السلام الى اللّه عز و جل كلهم معصومين، و لكن صاحب الجواهر (قده) كتب فى حاشية منه عند قوله- بالذهب- و لعله لذا سمى بسلسلة الذهب.

(و كيف كان) فلعل السند المعروف بهذا الاسم هو من الرضا عليه السلام الى ان ينتهى الى اللّه سبحانه، و اما ما ذكر من الرواة قبله عليه السلام فخارج عن المسمى بسلسلة الذهب فيكفى كتابة السند عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام و لا ضرورة فى كتابة الرواة قبله، مضافا الى ان ما فى المتن لا يطابق ما عندنا من نسخة العيون بل الموجود فيها هكذا: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضى اللّه عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۲۲

قال حدثنا أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدى قال حدثنا محمد بن حسين الصولى قال حدثنا يوسف بن عقيل عن إسحاق بن راهويه (الى أخر الحديث) و قد نقل الصدوق الحديث الشريف بثلاثة طرق اخرى غير هذا الطريق و لا يوافق شيئا منها ما فى المتن، و لعل المصنف (قده) حكاه عن كتاب أخر غير العيون إذ لم يعين الكتاب المنقول عنه و لا من يقول حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل، مع ان فى السند المنقول فى المتن سقطا حيث يقول فيه عن على بن إبراهيم عن أبيه يوسف بن عقيل و الموجود عندى من نسخ العروة كلها كذلك (و بالجملة) فالظاهر كفاية الكتابة من قول الرضا عليه السلام:

سمعت ابى موسى بن جعفر (إلخ).

و ان كتب السند الأخر أيضا فأحسن و هو حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبد الكريم بن محمد الحسينى قال حدثنا محمد بن إبراهيم الرازى قال حدثنا عبد الله بن يحيى الأهوازى قال حدثنى أبو الحسن على بن عمرو قال حدثنا الحسن (بن ظ) محمد بن جمهور قال حدثنا على بن بلال عن على بن موسى الرضا عليهما السلام عن موسى بن جعفر عن جعفر بن محمد عن محمد بن على عن على بن الحسين عن الحسين بن على عن على بن ابى طالب عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عن ميكائيل عن إسرافيل عليهم السلام عن اللوح عن القلم قال يقول الله عز و جل ولاية على بن ابى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من نارى.

و وجه احسنية كتابة هذا الحديث الشريف مع الحديث الأول هو كون الاعتراف بولاية الأئمة عليهم السلام من كمال الايمان بالتوحيد و شروطه كما قال الرضا عليه السلام اما بشروطها و انا من شروطها فالأحسن إكمال الحديث الأول المشتمل على التوحيد بالحديث الثانى المشتمل على الولاية.

و فى سند هذا الحديث أيضا اختلاف مع ما عندنا من نسخة العيون بل و فى متنه أيضا، قال فى العيون فى الباب السابع و الثلاثين: خبر نادر عن الرضا عليه السلام:

حدثنا احمد بن الحسن القطان قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحسينى قال حدثنى محمد بن إبراهيم بن محمد الفزارى قال حدثنا عبد الرحمن بحر الأهوازى قال حدثنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۲۳

أبو الحسن على بن عمرو قال حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال حدثنا على بن بلال عن على بن موسى الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن على بن ابى طالب عليهم السلام عن النبى صلى اللّه عليه و سلم عن جبرئيل عن ميكائيل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم قال يقول اللّه عز و جل ولاية على بن ابى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى.

و إذا كتب على فص الخاتم العقيق الشهادتان و أسماء الأئمة عليهم السلام و الإقرار بإمامتهم كان حسنا.
ففى باب الدفن من البحار عن كتاب فلاح السائل قال و كان جدى ورام بن أبى فراس قدس اللّه جل جلاله روحه و هو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل فى فمه بعد وفاته فص عقيق عليه أسماء أئمته صلوات اللّه عليهم فنقشت انا فصا عقيقا عليه اللّه ربى و محمد نبيى و على و سميت الأئمة عليهم السلام الى أخرهم أئمتى و وسيلتى و أوصيت ان يجعل فى فمى بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة فى القبر سهلا إنشاء اللّه ثم قال اى المجلسى رأيت فى كتاب ربيع الأبرار للزمخشرى فى باب اللباس و الحلى عن بعض انه كتب على فص شهادة ان لا إله إلا اللّه و اوصى ان يجعل فى فمه عند موته ثم قال و يجعل معه شىء من تربة الحسين عليه السلام فقد روى انه أمان (انتهى ما فى البحار) و لعله كاف للحكم بحسن ذلك لا سيما بعد كون ورام (قده) ممن يقتدى بفعله.
بل يحسن كتابة كل ما يرجى منه النفع من غير ان يقصد الورود.
لئلا يكون تشريعا محرما إذ لا إشكال فى حسنه حينئذ برجاء ما فيه من النفع فإنه استدفاع و تبرك.
و الاولى ان يكتب الأدعية المذكورة بتربة قبر الحسين عليه السلام أو يجعل فى المداد شىء منها أو تربة سائر الأئمة عليهم السلام و يجوز ان يكتب بالطين و بالماء بل و بالإصبع من غير مداد.
و هذا بيان لما يكتب به الكفن، و فى الشرائع ينبغى ان يكون ذلك- اى المكتوب على الكفن- بتربة الحسين عليه السلام، و وجه الأولوية هو كون التربة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۲۴
الشريفة من أعظم الأسباب التى يتوسل بها الى اللّه تعالى فى استدفاع الكرب و البلايا و ذلك بعد القطع بجواز جعلها مع الميت و خلطها بحنوطه و كتابة كفنه بها فيما يكتب عليه من القران و الأدعية كما تدل عليه التوقيعات الخارجة من الناحية المقدسة فى أجوبة مسائل الحميرى على ما فى الاحتجاج، و فيه انه سئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا فأجاب روحى فداه: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إنشاء اللّه تعالى. و سئل فقال روى لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على إزار إسماعيل ابنه: إسماعيل يشهد ان لا إله إلا اللّه فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر أو غيره، فأجاب عليه السلام يجوز ذلك و الحمد للّه.
و مقتضى هذا الخبر هو التخيير بين الكتابة بتربة القبر الشريف و غيره و لكن المحكى عن الشيخ و غيره هو ان الكتابة تكون بتربة الحسين عليه السلام و ان تعذرت- لفقدها أو غيره- فبطين و ماء و ان تعذر فبالإصبع، و لا بأس بما ذكره إذ فيه الجمع بين وظيفة الكتابة و وضع التربة فى القبر و التشرف و التبرك بها.
لكن فى كفاية الكتابة بالإصبع مع التمكن من الكتابة بغيره اشكال لتبادر المؤثرة من إطلاق الكتابة، بل الظاهر منها هو ما يبقى أثره بعد الكتابة، و عليه ففى الكتابة بالماء الخالص أيضا إشكال إذ هى و ان كانت مؤثرة حين الكتابة لكنها لا تكون باقية، نعم مع عدم التمكن من الكتابة المؤثرة يجوز بالإصبع كما نسبه فى جامع المقاصد إلى الأصحاب، و فى كتاب الطهارة للشيخ الأكبر (قده) انا لم نعثر له على مستند و لعله لتحصيل صورة الكتابة، و فى الجواهر: و لو لا ما يشعر ما فى جامع المقاصد و الروض من نسبة الكتابة بالإصبع إلى الأصحاب بالإجماع عليه لأمكن منعه.
(أقول) و مع ذلك فالأحسن تقديم الكتابة بالماء الخالص على الكتابة بالإصبع لأنها أقرب الى معنى الكتابة، و مما ذكرنا يظهر أولوية الكتابة بتربة سائر الأئمة حيث انها أيضا استدفاع و تبرك و تشرف و يكون مما يرجى منه النفع إذا لم يقصد به الورود، و قال فى كشف الغطاء: و يستحب ان يكتب بتربة الحسين عليه السلام ان أمكن و الا فبغيرها الأشرف فالأشرف.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۲۲۵

[الثانی عشر ان یهیئ کفنه قبل موته]

الثانی عشر ان یهیئ کفنه قبل موته و کذا السدر و الکافور ففی الحدیث من هیأ کفنه لم یکتب من الغافلین و کلما نظر الیه کتب له حسنة.

و هذا الحدیث مذکور فی الکافی مروی عن الصادق علیه السلام قال علیه السلام من کان کفنه معه فی بیته لم یکتب من الغافلین و کان مأجورا کلما نظر الیه (و فی خبر السکونی) المذکور فی الکافی أیضا مرویا عنه علیه السلام: إذا أعد الرجل کفنه فهو مأجور کلما نظر الیه، و فی إرشاد المفید ان سندی بن شاهک قال لموسی بن جعفر علیهما السلام أحب ان تدعنی ان أکفنک فقال انا أهل بیت حج صرورتنا و مهور نسائنا و أکفاننا من طهور أموالنا و عندی کفنی.

و اما استحباب تهیئة السدر و الکافور فلم أر ما یدل علیه بالخصوص فیمکن الاستیناس له بما یدل علی استحباب تهیئة الکفن و ان من أعده لم یکتب من الغافلین، و من المعلوم تحقق التذکر بتهیئة السدر و الکافور و بکلما یتعلق بتجهیزه، و منه تهیئة القبر فان ذلک کله من قبیل استعداد الموت قبل حلوله، و المحکی عن غیر واحد من الصالحین حفر قبره بیده و دخوله فیه و قراءة القران فیه و قوله رب ارجعون لعلی أعمل صالحا فیما ترکت و خروجه منه و تشمیره للعبادة بعد قوله الآن خرجت و رجعت فاعمل صالحا، رزقنا اللّه سبحانه التجافی عن دار الغرور و الإنابة إلی دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت.

[الثالث عشر ان یجعل المیت حال التکفین مستقبل القبلة]

الثالث عشر ان یجعل المیت حال التکفین مستقبل القبلة مثل حال الاحتضار أو بنحو حال الصلاة.

قد تقدم فی الفصل المتعلق بالمحتضر استحباب إبقاء المیت علی صفة حال الاحتضار الی انتهاء الغسل لإمکان الاستئناس له بخبر سلیمان بن خالد عن الصادق علیه السلام: إذا مات لأحدکم میت فسجوه تجاه القبلة، و استحباب وضعه کحال الصلاة علیه بعد الغسل الی ان یدفن لخبر یعقوب بن یقطین عن الرضا علیه السلام إذا اطهر وضع کما یوضع فی قبره، و من المعلوم ان حال التکفین حال ما بعد طهره فینبغی ان یقال باستحباب وضعه کحال الصلاة، و لا وجه لاستحباب وضعه کحال الاحتضار.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۲۲۶

[تتمة، إذا لم تکتب الأدعیة المذکورة و القران علی الکفن]

تتمة، إذا لم تکتب الأدعیة المذکورة و القران علی الکفن بل علی وصلة اخری و جعلت علی صدره أو فوق رأسه للأمن من التلویث کان أحسن.

و قد مر حکایة کتابة القران علی ساجة من العمروی و قوله رضی اللّه عنه انها لقبره و ما اوصی به صاحب الجواهر (قده) من کتابة القران علی خارج الکفن و وضعه فی قبره.

[فصل فی مستحبات الکفن]

فصل (فی مستحبات الکفن) و هی أمور

[فصل فی بقیهٔ المستحبات]

فصل (فی بقیهٔ المستحبات) و هی أیضا أمور

[فصل فی مکروهات الکفن]

اشارهٔ

فصل (فی مکروهات الکفن) و هی أمور

[أحدها قطعها بالحدید]

(أحدها) قطعها بالحدید.

و قد ذکر کراهة ذلک الشیخان فی المقنعهٔ و النهایهٔ و المبسوط، قال فی التهذیب سمعنا ذلک مذاکرهٔ من الشیوخ و کان عملهم علیه و قال فی المعتبر بعد ذلک قلت و یستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع فیما یکره (أقول) بل یمکن القول بکراهته بناء علی تمامیهٔ أدلهٔ التسامح فی إثبات الکراههٔ کالاستحباب مع تعمیم البلوغ بفتوی الفقیه.

[الثانی عمل الأکمام و الزرور له إذا کان جدیدا]

الثانی عمل الأکمام و الزرور له إذا کان جدیدا، و لو کفن فی قمیصه الملبوس له حال حیوته قطع أزراره و لا بأس بأکمامه.

المشهور کراههٔ عمل الأکمام و الزرور فی الأکفان المبتدئهٔ و کراههٔ إبقاء الزرور فی القمیص الملبوس و عدم کراههٔ إبقاء أکمامه، و یدل علی جمیع ذلک جملهٔ من الاخبار کمرسل محمد بن سنان عن الصادق علیه السلام قال قلت له الرجل یکون له القمیص، أ یکفن فیها فقال علیه السلام اقطع أزراره قلت و کمه، قال علیه السلام انما ذلک إذا قطع له و هو جدید لم یجعل له کما فاما إذا کان ثوبا

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۶، ص: ۲۲۷

لبیسا فلا یقطع منها الا الأزرار.

و لا تأمل فی دلالته علی الکراههٔ مع قطع النظر عن اعتضادها بفهم الأصحاب، فما فی مصباح الفقیه من احتمال ان یکون نفی الکم للجدید من جههٔ عدم الحاجهٔ إلیه لا لمرجوحیته، بعید، إذ نفی الحاجهٔ إلیه متحقق فی الملبوس منه أیضا مع إمکان قطعه منه کما یقطع الإزار منه، و لا خفاء علی من یلقی الیه قوله علیه السلام- انما ذلک إذا قطع له و هو جدید لم یجعل له کما- فی ظهوره فی کونه حکما شرعیا بعد کون سؤال السائل عن الحکم الشرعی للکم، بل احتمال فهم المنع عنه کما حکی عن المهذب لیس بمثابهٔ یقال انه فی غایهٔ الضعف، نعم ضعف سنده مع نسبهٔ الکراههٔ إلی الأصحاب و دعوی کاشف اللثام قطعهم بها یوجب حمله علی الکراههٔ، فما عن المهذب ضعیف لکن لا بمناط ما ذکر فی مصباح الفقیه.

(و کیف کان) فیستفاد منه عدم کراههٔ الکم فی ذی کم ملبوس، و إطلاقه ینفی الفرق بین ما کان ملبوسا له أو لغیره کما هو صریح فی الأمر بقطع أزراره الا انه أیضا محمول علی الندب و ان کان ظاهر الأمر هو الوجوب، و ذلک للإجماع المدعی علی عدمه المؤید بالشهرهٔ المحققهٔ، و لولاه لکان القول بالوجوب متجها لعدم معارضهٔ الأصل و الإطلاق مع ما هو الظاهر من الأمر به.

و مثل المرسل المذکور فی الأمر بقطع الأزرار صحیح ابن بزیع قال سئلت أبا جعفر علیه السلام ان یأمر لی بقمیص أعده لکفنی

فبعث به الى، فقلت كيف اصنع، قال انزع أزراره، و يؤيد الحمل على الكراهة مرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ينبغى ان يكون القميص للميت غير مكفوف و لا مزور، و فى نسخة (على ما نقله المجلسى الأول فى شرحه على الفقيه): و لا مزرور.
و مما يومى الى عدم حرمة إبقاء الأزرار عدم التعرض لقطعها فى ما ورد فى استحباب التكفين فى ثوب كان يصلى فيه و يصوم مثل المروى عن ابى الحسن عليه السلام فى الثياب التى يصلى فيها الرجل و يصوم، أ يكفن فيها، قال عليه السلام أحب ذلك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۲۸
الكفن- يعنى قميصا- و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال إذا أردت أن تكفنه فان استطعت ان يكون فى كفنه ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل فان ذلك يستحب ان يكفن فيما كان يصلى فيه.
فان هذه الاخبار و ان لم يكن الظاهر منها ان تكون واردة فى مقام البيان من هذه الجهة بل هى لبيان أصل استحباب التكفين فى ما يصلى فيه، لكنها لا تخلو عن الإيماء و قابلة لان يؤيد بها الحكم بعدم المنع عن ترك الأزرار فيه لا سيما الخبر الثانى الذى يقيد الثوب بكونه نظيفا حيث انه يظهر منه كونه فى مقام بيان ما يعتبر فيه أيضا بعد بيان أصل استحبابه (و بالجملة) فلا إشكال فى صلاحيتها للتأييد، كما يؤيد بما ورد من تكفين رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فاطمة بنت أسد فى قميصه من غير تعرض لقطع أزراره كما فى خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام قال ان فاطمة بنت أسد أوصت الى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فقبل وصيتها فلما ماتت نزع قميصه و قال كفنها فيه، و نحوه غيره، و لكن التأييد بها أضعف من التأييد بالأخبار الواردة فى التكفين فيما يصلى فيه لكون مورد هذه الاخبار قضية شخصية فلعله لم يكن فى قميصه صلى اللّه عليه و سلم أزرار و لا زر واحد أصلا.

[الثالث بل الخيوط التى يخاط بها بريقه]

الثالث بل الخيوط التى يخاط بها بريقه.
و هذا أيضا مما لم يرد فيه نص بالخصوص، قال فى المعتبر: ذكره الشيخ فى النهاية و المبسوط و رأيت الأصحاب يجتنبونه و لا بأس بمتابعتهم لازالة الاحتمال و وقوفا على الاولى و هذا موضع الوفاق، قال فى الجواهر و هو جيد، مع انه أيضا قد يندرج فى فضلات ما لا يؤكل لحمه، و اقتصار الأصحاب فى بل الخيوط بالريق يشهد بعدم كراهة بلها بغيره عندهم كما صرح به غير واحد منهم، و هو كذلك للأصل.

[الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح]

الرابع تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح و لو بغير البخور نعم يستحب تطييبه بالكافور و الذريرة كما مر.
فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف عند الأصحاب كراهة تبخير الكفن بدخان
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۲۹
الأشياء الطيبة الريح و تجميره به «۱» و عن المنتهى انه ذهب أكثر علمائنا إلى كراهية تجمير الأكفان، و قال ابن بابويه يجمر الكفن، و هو قول الجمهور (انتهى ما عن المنتهى) و لا قائل بالحرمة ظاهرا، بل عن جملة دعوى الإجماع على الكراهة، و ما عليه المشهور هو الأقوى لورود الأخبار الناهية عن ذلك بضميمة ما يدل على الجواز، و مقتضى الجمع بينهما هو الكراهة لا بمعنى حمل النهى على الكراهة بنحو من التعمل كما هو المتداول فى الألسن، بل لان المستعمل فيه فى النهى هو مصداق الزجر و المنع عن الشىء فى مقابل الأمر الذى يستعمل فى مصداق البعث و الإرسال، و طبع كل واحد من الإرسال و المنع الصادر عن المولى

يقتضى حكم العقل بلزوم امتثال العبد له لو لا ترخيص المولى له فى الترک فى الأول و الفعل فى الثانى، و مع ترخيصه يكون المستفاد من من الأمر هو مطلوبيۀ متعلقۀ مع جواز تركه و هو معنى الاستحباب لا ان الصيغۀ استعملت فيه، بل المستعمل فيه مع الترخيص هو المستعمل فيه بدونه و انما جواز الترک يستفاد من الاذن فى الترک، و كذا فى النهى بالنسبۀ إلى الترک، و هذا جمع عرفى لا يحتاج معه الى شاهد أخر.

(و كيف كان) فمن الأخبار الدالۀ على النهى مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال: لا تجمروا الكفن، و خبر محمد بن مسلم عنه عليه السلام المروى أيضا فى الكافى قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تجمروا الأكفان و لا تمسحوا موتاكم الا بالكافور فان الميت بمنزلۀ المحرم، و مثله المروى فى العلل و الخصال عن ابى بصير و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام، و خبر السكونى عنه عليه السلام قال ان النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى ان تتبع جنازۀ بمجمرۀ، و صحيح أبى حمزۀ عن الباقر عليه السلام قال لا تقربوا موتاكم النار يعنى الدخنۀ و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال و اكره أن يتبع- اى الميت- بمجمرۀ.

و من الاخبار الدالۀ على الجواز خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عن أبيه عليهما السلام انه كان يجمر الميت بالعود فيه المسک و ربما جعل على النعش الحنوط

---

(١) فى حديث التكفين: لا يجمر الكفن اى لا يدخن بالمجمرۀ، و المجمرۀ ما يدخن بها الثياب (مجمع البحرين)

و ربما لم يجعله و كان يكره ان يتبع الميت بالمجمرۀ، و خبر عبد اللّه بن سنان عنه عليه السلام قال لا بأس بدخنۀ كفن الميت و ينبغى للمرء المسلم ان يدخن ثيابه إذا كان يقدر.

و يستدل لما حكى عن الصدوق من الاستحباب بهذين الخبرين، و ربما يورد عليه بوجوب طرحهما أو تأويلهما فى مقابل الاخبار الناهيۀ، و قد حملهما الشيخ على التقيۀ لموافقتهما للعامۀ و حمل الأخبار الناهيۀ على الكراهۀ لما عرفت من عدم حكايۀ القول بالحرمۀ عن احد بل دعوى الإجماع على عدمها عن غير واحد من الأصحاب.

لكن الانصاف عدم ظهور هما فى الاستحباب و انهما لا يدلان الا على الجواز.

اما خبر غياث بن إبراهيم فصدره لا يدل الا على الجواز و ذيله يدل على مرجوحيته و يكون نظير صحيح الحلبى الدالۀ على المرجوحيۀ، فجعله من أدلۀ الكراهۀ أولى من الاستدلال به على الاستحباب، مع ما فى أصل الاستدلال بهما على تجمير الأكفان كراهۀ و استحبابا لأنهما فى مورد اتباع الجنازۀ بالمجمرۀ لا فى مقام تجمير الأكفان و من الممكن اختلاف حكمهما فى ذلک.

و اما خبر ابن سنان فظاهره انه عليه السلام يريد ان يبين أصل الجواز و رجحانه، لكن أصل الجواز حيث كان حكما واقعيا بدله عليه السلام بنفى البأس عنه بقوله: و لا بأس بدخنۀ كفن الميت، و اما رجحانه فلما كان موافقا للعامۀ ورى فى بيانه و عدل عنه الى بيان استحباب تدخين الحى ثوبه بقوله و ينبغى للمرء المسلم ان يدخن ثيابه، فليس فى الخبرين ظهور فى الاستحباب أصلا زائدا عن الدلالۀ على أصل الجواز، نعم فى قوله فى خبر غياث: كان يجمر الميت بالعود فيه المسک إيماء إلى الاستحباب لكنه لا بمرتبۀ يعارض مع ما دل على النهى الصريح فى المرجوحيۀ، و اللّه العالم.

(الأمر الثانى) المشهور بين الأصحاب- كما فى الحدائق- كراهۀ تطييب كفن الميت بغير الكافور و الذريرۀ، مسكا كان أو غيره، و ظاهر الصدوق فى الفقيه استحبابه و ظاهر الشرائع و القواعد و غيرهما هو التحريم، و يستدل للأخير بظاهر خبر محمد بن مسلم: لا تجمروا الأكفان و لا تمسحوا موتاكم الا بالكافور فان الميت بمنزلۀ المحرم، و المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه

السلام انه كان ينفض بكمه

المسك عن الكفن و يقول ليس هذا من الحنوط فى شى‌ء، و خبر يعقوب بن يزيد عنه عليه السلام قال لا يسخن للميت ماء لا يعجل له النار و لا يحنط بمسك، و خبر داود بن سرحان قال مات أبو عبيدة الحذاء و انا بالمدنية فأرسل الى أبو عبد اللّه عليه السلام بدينار و قال اشتر بهذا حنوطا و اعلم ان الحنوط هو الكافور و لكن اصنع كما يصنع الناس قال فلما مضى اتبعنى بدينار و قال اشتر بهذا كافورا (و خبره الأخر) عنه عليه السلام فى كفن ابى عبيدة قال عليه السلام انما الحنوط الكافور لكن اذهب فاصنع كما يصنع الناس.

و استدل الصدوق لما حكى عنه من الاستحباب بما روى فى تكفين النبى صلى اللّه عليه و سلم انه روى انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور، و المروى عن الهادى عليه السلام هل يقرب الى الميت المسك و البخور قال عليه السلام نعم.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من الكراهة و ذلك لعدم تمامية الاستدلال بالأخبار المذكورة على الحرمة و لا بهذين الخبرين على الاستحباب (اما الأول) فلعدم ظهور ما عدا خبر محمد بن مسلم فى الحرمة كما هو ظاهر لمن نظر الى مثل ما فى المروى عن قرب الاسناد من قوله رأيت جعفر بن محمد عليهما السلام ينفض بكمه المسك عن الكفن و يقول هذا ليس من الحنوط فى شى‌ء، أو الى مثل قوله عليه السلام فى خبر يعقوب: و لا يحنط بمسك فإنه بعد عطفه على قوله لا يسخن للميت ماء لا يعجل له بالنار المحمول على الكراهة قطعا ينثلم ظهوره فى الحرمة فلا يستفاد منه الأزيد من المرجوحية مع إمكان حمله على ارادة التحنيط بالمسك عوض الكافور.

(و اما خبر محمد بن مسلم) فربما يقال بظهوره فى الحرمة، لكن الانصاف منعه، و ذلك من ناحية التعليل المذكور فيه بان الميت بمنزلة المحرم، حيث انه لا يطرد اجراء جميع أحكام المحرم عليه قطعا فبه ينثلم أيضا ظهوره فى الحرمة و لا يستفاد منه الا الكراهة، مضافا الى ما يقال من معارضته مع ما ورد من ان المحرم إذا مات فهو بمنزلة المحل الا انه لا يقربه طيب، فإنه كالصريح فى ان الميت ليس بمنزلة المحرم الا من مات محرما فى خصوص الطيب فلم يبق شى‌ء يستفاد منه الحرمة.

و اما التمسك لها بكون استعماله تضييعا للمال فهو ضعيف لكون استعماله فى الميت كاستعماله فى الحى مما فيه الأغراض الصحيحة التى منها ما يرجع الى الاحياء و المشيعين للميت صونا لظهور الرائحة الكريهة منه خصوصا إذا حصل التغير فيه كما كان يتفق كثيرا فى الروضة العلوية على من حمل بها آلاف التحية عند إدخال الجنائز فيها مما يحمل إليها من البلاد البعيدة.

و اما الخبران المستدل بهما للاستحباب فالمروى عن الهادى عليه السلام ليس فيه دلالة على الأزيد من الجواز و هذا ظاهر جدا، و اما المرسل المروى فى الفقيه فهو كخبر مغيرة عن الصادق عليه السلام، و فيه غسل على بن ابى طالب عليه السلام رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بدية بالسدر و الثانية بثلاثة مثاقيل من كافور و مثقال من مسك، و لكونهما اخبارا عن واقعة خاصة لا يحتملان الحمل على التقية، و احتمال صدور الفعل لبيان أصل الجواز مع تسليم كونه مرجوحا و مكروها بعيد، و كونه من خصاصة صلى اللّه عليه و سلم أبعد و أبعد منه تسليم كونه مستحبا بالنسبة إلى الكل و انه انما صار مرجوحا بعد ذلك لصيرورته شعارا للعامة حيث ان الرشد فى خلافهم، فلا محيص عن طرح الخبرين من جهة ذهاب الأصحاب إلى المرجوحية الجامعة بين التحريم و الكراهة، فباعراض الأصحاب عن العمل بمضمونهما يختل شرط صحة العمل بهما لعدم حصول الوثوق بهما، فالأقوى الكراهة كما عليها المشهور. و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) يستحب تطييب الكفن بالكافور و الذريرة بلا خلاف فيه ظاهرا، و عن المعتبر و التذكرة دعوى الإجماع عليه، و

يدل على ذلك من الاخبار موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة أو كافور، و على استحباب الذريرة موثقة عمار عن الصادق عليه السلام، و فيها انه عليه السلام قال ثم تكفنه تبدء فتجعل على مقعدته شيئا من القطن و ذريرة- الى ان قال- ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة- الى ان قال- و الق على وجهه ذريرة- الى ان قال- و يطرح على كفنه ذريرة، و قد مر الكلام فى ذلك فى فصل مستحبات الكفن، فراجع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج6، ص: 233

[الخامس كونه اسود]

الخامس كونه اسود.
و عن المعتبر و التذكرة و غيرهما دعوى الإجماع على كراهته و يدل عليه من الاخبار خبر حسين بن المختار عن الصادق عليه السلام قال لا يكفن الميت فى السواد، و خبره الأخر عنه عليه السلام: لا يحرم الرجل فى الثوب الأسود و لا يكفن به، بعد حملهما على الكراهة للإجماع المدعى على عدم التحريم، و قد مر فى فصل بقية مستوجبات الكفن استحباب كونه أبيض و كراهة ما عدا البياض من سائر الألوان.

[السادس ان يكتب عليه بالسواد]

السادس ان يكتب عليه بالسواد.
و نسب كراهته الى غير واحد من القدماء و كثير من المتأخرين، و عن المبسوط انه لا يكتب بالسواد، و عن النهاية انه لا يجوز، و ليس على حرمته دليل، و لا بأس بالكراهة لقاعدة التسامح، قال فى المعتبر بعد حكاية الكراهة عن الشيخ: و هو حسن لأن فى ذلك نوع استبشاع (أقول) و الاولى التمسك بالقاعدة، و اما الاستدلال بالنهى عن التكفين بالسواد فهو ضعيف كما لا يخفى.

[السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا]

السابع كونه من الكتان و لو ممزوجا.
على المشهور بين الأصحاب، و فى الجواهر: و لا اعرف فيه خلافا الا من الصدوق المنسوب اليه عدم الجواز مع احتمال إرادة الكراهة منه، و عن ظاهر غير واحد دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار مرسل يعقوب بن يريد عن الصادق عليه السلام قال لا يكفن الميت فى كتان، و عن فقه الرضا و لا تكفنه فى كتان و لا ثوب إبريسم، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو التحريم لكن إرسال الأول و عدم حجية الثانى الا فيما أسند إلى المعصوم مع قيام العمل عليه و كون الكراهة مما لا يوجد فيه مخالف الا ظاهر الصدوق- أوجب حملهما على الكراهة، و يؤيدها خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السلام قال الكتان كان لبنى إسرائيل يكفنون به، و القطن لامة محمد صلى اللّه عليه و سلم، و من مقابلة الكتان مع القطن بعد القطع باستحباب القطن يستشم كراهة الكتان، و عن كشف اللثام انه يدل على استحباب القطن (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية، و لا فرق فى ثوب الكتان بين الخالص منه و الممزوج بشرط صدق اسم الكتان عليه، للإطلاق.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج6، ص: 234

[الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم]

الثامن كونه ممزوجا بالإبريسم بل الأحوط تركه الا ان يكون خليطه أكثر.
لم أر من تعرض لكراهة التكفين فى الممزوج بالإبريسم إذا كان خليطه أكثر من الإبريسم، و يمكن ان يستدل لها بإطلاق المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم نهى ان يكفن الرجال فى ثياب الحرير، بعد حمل النهى فيه على المرجوحية الجامعة بين الحرمة و الكراهة لو لم نقل بانصراف ثياب الحرير الى الخالص منه، و اما الاحتياط فى ترك ما لا يكون خليطه أكثر بل كان مساويا أو أقل فلمفهوم مضمر الحسن بن راشد كما فى الكافى، و المرسل عن الهادى عليه السلام كما فى الفقيه عن ثياب تعمل من قز و قطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى، قال عليه السلام إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس، فإن مفهومه ثبوت البأس فيما إذا لم يكن القطن أكثر من القز لكنه بما له من المدلول لا يكون معمولا به الا انه مع ذلك أحوط لقيام النص عليه، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى المسألة السادسة من فصل تكفين الميت.

[التاسع المماكسة فى شرائه]

التاسع المماكسة فى شرائه.
و فى العلل عن ابى جعفر عليه السلام انه قال لا يماكس فى أربعة أشياء: فى الأضحية، و الكفن، و ثمن النسمة، و الكرى إلى مكة. و قال فى البحار و روى فى وصايا النبى صلى اللّه عليه و سلم لعلى عليه السلام مثله، و المراد بالمماكسة استحطاط الثمن و استنقاصه.

[العاشر جعل عمامته بلا حنك]

العاشر جعل عمامته بلا حنك.
للنهى عن عمة الأعرابى و فسرت- كما فى الحدائق- بما لا تشتمل على الحنك، و قد تقدم ذلك فى فصل مستحبات الكفن.

[الحادى عشر كونه وسخا غير نظيف]

الحادى عشر كونه وسخا غير نظيف.
و فى خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: فان استطعت ان يكون فى كفنه ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل (الحديث) فان فى تقييد الثوب بالنظيف اشعارا بحزازة ما كان وسخا، و هو معنى الكراهة.

[الثانى عشر كونه مخيطا]

الثانى عشر كونه مخيطا بل يستحب كون كل قطعة منه وصلة واحدة بلا خياطة على ما ذكره بعض العلماء و لا بأس به.

و المشهور على استحباب خياطة الكفن بخيوط منه لو احتاج إليها، و فى الروضة:
و لم نقف له على اثر، و فى مفتاح الكرامة: و لعله للتجنب عما لم يبالغ فى حله أو طهره (أقول) و لعل ما ذكره فى مفتاح الكرامة أيضا هو الوجه فيما ذكره بعض العلماء، و يمكن ان يكون وجهه قيام السيرة العملية على كون كل قطعة وصلة واحدة و يمكن ان يؤيد ذلك بكراهة جعل الأكمام و الزرور له، و اللّه العالم.

[فصل فی الحنوط]

اشارهٔ

فصل (فی الحنوط) و هو مسح الکافور علی بدن المیت، یجب مسحه علی المساجد السبعهٔ و هی الجبههٔ و الیدان و الرکبتان و إبهاما الرجلین و یستحب اضافهٔ طرف الأنف إلیها أیضا بل هو الأحوط، و الأحوط ان یکون المسح بالید بل بالراحهٔ و لا یبعد استحباب مسح إبطیه و لبته و مغابنه و مفاصله و باطن قدمیه و کفیه بل کل موضع من بدنه فیه ریحهٔ کریههٔ و یشترط ان یکون بعد الغسل أو التیمم فلا یجوز قبله نعم یجوز قبل التکفین و بعده و فی أثنائه و الاولی ان یکون قبله، و یشترط فی الکافور ان یکون طاهرا مباحا جدیدا فلا یجزی العتیق الذی زال ریحه، و ان یکون مسحوقا.

فی هذا المتن أمور (الأول) یجب إمساس الکافور بالمیت فی الجملهٔ إجماعا محصلا و منقولا و نصوصا کما فی الجواهر، و اختلاف النصوص فی تعیین مواضعه لا یوهن ظهورها فی أصل وجوبه فی الجملهٔ بل جمیعها ظاهرهٔ فی وجوبه و کونه کما عداه مما یجب فی التجهیز کالغسل و الکفن و الدفن، فما عن الأردبیلی (قده) من التأمل فی وجوبه لذلک فی غیر محله کما ان ما هو ظاهر المراسم من القول باستحبابه ضعیف.

(الثانی) ظاهر غیر واحد من الأصحاب اعتبار کون الإمساس بمسح الکافور

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۶، ص: ۲۳۶

علی بدن المیت و هو معقد إجماع التذکرهٔ و الروض، و الظاهر عن جماعهٔ کفایهٔ الوضع و الإمساس کما یظهر من جمل الشیخ و السرائر و الوسیلهٔ و الغنیهٔ، بل المصرح به فی الجمل و الوسیلهٔ هو استحباب المسح.

و یستدل للاول ببعض الأخبار الإمرهٔ بالمسح کصحیح الحلبی المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال إذا أردت أن تحنط المیت فاعمد الی الکافور فامسح به أثار السجود (و خبر یونس) ثم اعمد الی کافور مسحوق فضعه علی جبهته موضع السجود و امسح بالکافور جمیع مفاصله، و خبر زرارهٔ عن الصادق علیه السلام قال إذا جففت المیت عمدت الی الکافور فمسحت به آثار السجود (و فی الفقه الرضوی) فإذا فرغت من کفنه حنطته بوزن ثلاثهٔ عشر درهما من الکافور و تبدء بجبهته و تمسح مفاصله.

(و یستدل للثانی) بالاخبار المعبرهٔ فیها بالوضع و الجعل کموثق عبد الرحمن قال سئلت الصادق علیه السلام عن الحنوط للمیت فقال اجعله فی مساجده (و حسن حمران) قلت فالحنوط کیف اصنع به، قال یوضع فی منخره و فی موضع سجوده و مفاصله، و موثق عمار: و اجعل الکافور فی مسامعه و اثر السجود منه، و خبر الحسین بن المختار عن الصادق علیه السلام قال یوضع الکافور من المیت علی المساجد، و صحیح عبد اللّه بن سنان عنه علیه السلام قال تضع (یعنی الکافور) فی فمه و مسامعه و آثار السجود من وجهه و یدیه و رکبتیه.

و الأول (أعنی اعتبار المسح) أقوی لقاعدهٔ حمل المطلق علی المقید فیما إذا کانا مثبتین، لکن اللازم فی المقام هو المسح بالکافور علی وجه یصدق معه الجعل و الوضع أیضا بأن یمسح به بوجه یبقی منه شیء علی الممسوح بسبب المسح کما لعله المتبادر من المسح بالکافور أیضا عرفا، و قد مر مثل ذلک فی باب المسح فی الوضوء، و بذلک یجمع بین هذه الاخبار مع مراعاهٔ معقد إجماع الخلاف المعبر فیه بالوضع و لقد أجاد الشیخ الأکبر (قده) حیث یقول ان الاخبار بین مشتمل علی مسح مواضع السجود و بین صریح فی وضعه علیها فالظاهر وجوب وضعه علیها علی وجه المسح حملا للمطلق علی المقید (انتهی) و اللّه الهادی.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۳۷

(الأمر الثالث) قال المصنف (قده) الأحوط ان يكون المسح باليد بل بالراحة، و لعل وجه ذلك هو انصراف المسح عند إطلاقه إلى المسح بالراحة من اليد كما فی مثل مسح رأسه و مسحته كما ادعى فی باب مسح الوضوء، و لا ريب انه أحوط.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب كما فی المدارك هو وجوب مسح المساجد السبعة، و عن المفيد و العمانى و القاضى و الحلبى و العلامة فی المنتهى إلحاق طرف الأنف الذى يرغم به، و لعله لظاهر الأمر بامساس المساجد- كما يأتى- و ما فی رواية دعائم الإسلام: إذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب و جعل الكافور فی موضع سجوده و جبهته و انفه و يديه و ركبتيه و رجليه، و أورد على الأول بأن الظاهر من المساجد هى السبعة الواجب وضعها على الأرض فی سجود الصلاة، و وضع الأنف غير واجب فی السجود و رواية الدعائم ضعيفة قاصرة عن إثبات الوجوب الا انها صالحة للاستحباب فلا ينبغى الريب فی استحبابه و ان كان الأحوط ان لا يترك.

(الأمر الخامس) المحكى عن الصدوق (قده) انه يجعل- مضافا الى أثر السجود- على بصره و انفه و مسامعه و فمه و يديه و ركبتيه و مفاصله كلها، و ليعلم ان الاخبار فی المقام على طوائف.

(فمنها) ما يدل على وضع الكافور على مساجد الميت من دون تعرض لما عداها بالنفى و الإثبات كموثق عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام فی الحنوط للميت، قال عليه السلام اجعله فی مساجده.

(و منها) ما يدل على الأمر بوضعه فيما عدا المساجد أيضا مما لا معارض له بالنهى عنه مثل المفاصل و الراحة و الرأس و اللحية و الصدر و العنق و اللبة و المغابن «۱» و باطن القدمين كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال إذا أردت أن

---

(۱) اللبة بفتح اللام و التشديد المنخر و موضع القلادة و الجمع لبات كحبة و حبات، و المغابن واحدها مغبن كمسجد الآباط و أصول الأفخاذ، و منه حديث الميت فامسح بالكافور جميع مغابنه (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۳۸

تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به آثار السجود و مفاصله كلها و رأسه و لحيته و على رأسه من الحنوط، و قال حنوط الرجل و المرأة سواء (الحديث) (و خبر يونس) و فيه: ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود و امسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه و فی رأسه و فی عنقه و منكبيه و مرافقه و فی كل مفصل من مفاصله من اليدين و الرجلين و فی وسط راحتيه.

(و منها) ما ورد فيه الأمر بوضعه على بعض ما عدا المساجد مع معارضته مع ما ورد من النهى عنه، فمن الأول- أعنى ما ورد به الأمر- خبر حمران، و فيه قلت فالحنوط كيف اصنع به قال يوضع فی منخره و فی موضع سجوده و مفاصله، و موثق عمار، و فيه: اجعل الكافور فی مسامعه و اثر السجود منه (و خبر الحسين بن مختار) عن الصادق عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على المساجد و على اللبة و باطن القدمين و موضع الشراك من القدمين و على الركبتين و الراحتين و الجبهة و اللبة (و خبر زرارة) عن الباقر عليه السلام قال إذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود و مسامعه و مفاصله كلها و اجعل فی فيه و مسامعه و رأسه و لحيته من الحنوط و على صدره و فرجه، و قال و حنوط الرجل و المرأة سواء (و من الثانى) أعنى ما ورد به النهى صحيح الحلبى، و فيه: و لا تجعل فی منخريه و لا فی بصره و مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا (و خبر عثمان بن النواء) و فيه: و لا تمس مسامعه بكافور (و صحيح عبد الرحمن) عن الصادق عليه السلام قال: لا يجعل فی مسامع الميت حنوط (و المروى فی فقه الرضا) إذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث من الكافور و تبدء بجبهته و

تمسح مفاصله كلها و تلقى ما بقى على صدره و فى وسط راحتيه و لا تجعل فى فمه و لا منخره و لا فى عينه و لا فى مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا فان لم تقدر على هذا المقدار فأربعة دراهم فإذا لم تقدر فمثقال لا أقل من ذلك لمن وجده (و فى ذيل خبر الكاهلى) و إياك ان تحشو فى مسامعه شيئا فإن خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا و ان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۳۹

و هذه جملة من النصوص التى ظفرت بها فى المقام و لا إشكال فى لزوم الأخذ بما اتفقت عليه و هو تحنيط مواضع السجود و هو مما لا خلاف فيه بين الأصحاب بل ادعى عليه الإجماع، و اما ما دل على الأمر بوضعه على غير مواضع السجود فيحمل على الاستحباب لذهاب المشهور الى عدم وجوبه فى غير المساجد و ان اختلفوا فى عد الأنف منها و لتصريح جملة منهم بعدم الخلاف فى انحصار الوجوب بها و لاعتضاد ذلك بما فى خبر عبد الرحمن من الاشعار بالانحصار، و فيه فى الجواب عن الحنوط للميت قال عليه السلام اجعله فى مساجده، هذا فى الطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة التى فيها الأمر بالحنوط فى غير المساجد مما لا يعارضها فيه شيء من الاخبار.

و اما الطائفة الثالثة و الرابعة التى وقع التعارض فيها بالأمر و النهى بالنسبة إلى مواضع غير المساجد فوجه الجمع بينها لا يخلو عن اشكال، و قد ذكر فيه وجوه (منها) ما حكى عن الشيخ من حمل ما تضمن الأمر بوضع الكافور فى مسامعه على ان (فى) بمعنى (على) فيكون مورد الأمر الوضع على المسامع و مورد النهى الوضع فيها و الحشو فيه (و لا يخفى) انه مع بعده لا يلائم مع ما فى خبر عثمان بن النواء من قوله:

لا تمس مسامعه بكافور إذ النهى عن مسها به لا يجامع الأمر بوضعه عليها.

(و منها) حمل أخبار النهى على الكراهة (و لا يخفى ما فيه) من البعد فان رفع اليد عن الاخبار الناهية الظاهرة فى الحرمة و حملها على الكراهة و ان كان ممكنا إذا قامت عليه القرنية لكنه لا يلائم مع ظهور الأخبار الإمرة فى الرجحان، فالجمع بينهما بالحمل على الكراهة يرجع الى رفع اليد عن الاخبار الإمرة كما لا يخفى.

(و منها) حمل الأخبار الإمرة على التقية بمعنى الاتقاء للأمر فى امره لا بمعنى أمر المأمورين بالعمل بالتقية، فالمأمور به باق على ما هو الواقع من الحكم له، و حينئذ فيمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار الناهية على الكراهة و ان الحكم الواقعى هو مرجوحية الفعل و لكن انما تعلق الأمر به فى الاخبار الإمرة للتقية، و هذا و ان كان يناسب مع ما ذهب اليه المشهور من كراهة ما تعلق به النهى الا انه لمخالفته مع الاخبار الناهية الظاهرة فى التحريم يكون مخالفا مع الاحتياط، فالأحوط ترك مسحه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۰

فى تلك المورد لاحتمال الحرمة فيها مع انتفاء احتمال الوجوب.

فالمتحصل من هذا الأمر هو وجوب تحنيط المساجد السبعة مع الاحتياط بمسح الأنف و استحباب ما اشتمل عليه الاخبار مما لا معارض له و الاحتياط فى ترك ما له معارض. و اللّه العاصم.

(الأمر السادس) يشترط ان يكون الحنوط بعد الغسل أو التيمم فلا يجوز قبله كما يدل عليه غير واحد من الاخبار حسبما يأتى، و هل هو قبل التكفين كما عن القواعد و غيره، أو انه بعد لبسه المئزر كما عن المراسم و المنتهى و النهاية و غيرها، أو بعد لبسه القميص كما نسب إلى المقنعة و غيرها، أو بعد تمام التكفين كله- كما عن الصدوق- أو التخيير بين الجميع- كما اختاره فى الجواهر و عليه المصنف فى المتن (وجوه) أقواها الأخير لإطلاق كثير من الاخبار الواردة فيه و ان كان الاولى تقديمه على الكفن لصحيح زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام: إذا جففت الميت عمدت الى كافور مسحوق فمسحت به آثار السجود،

و عن دعائم الإسلام: إذا فرغت من تغسيله نشفه بثوب و جعل الكافور فى موضع سجوده (إلخ) و عن الرضوى: إذا فرغت من غسله حنطه بثلاثة عشر درهما و ثلث (و خبر يونس) و فيه: ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه و ترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى الكافور مسحوق فضعه على جبهته- الى ان قال- ثم يحمل فيوضع على قميصه، و اما تعين كونه بعد لبس الإزار فلا وجه له و أضعف منه تعين كونه بعد لبس القميص، مع ان صريح خبر يونس خلافه، نعم المحكى عن الرضوى يدل على ما اختاره الصدوق: فإذا فرغت من كفنه حنطته بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث من الكافور، الا ان يحمل الفراغ من الكفن فى الحديث على الفراغ من بسطه باجزائه بعضها فوق بعض على ما ذكر تفصيله فى خبر يونس (و كيف كان) فحيث لا طريق الى الاحتياط فالأولى التخيير مع أولوية تقديمه على التكفين، و اللّه العالم.

(الأمر السابع) اشترط المصنف (قده) فى المتن ان يكون الكافور طاهرا مباحا جديدا مسحوقا، و لم أر من تعرض له فى المتون و الشروح (و يمكن ان يستأنس له)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۱

اما لطهارته فبما اعتبره بعضهم من كون الكافور من جلاله اى غير المطبوخ منه المعبر عنه بالخام مستدلا له تارة بأنه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه، و اخرى بحصول العلم العادى بنجاسته لانه يطبخ بأيدى الكفار و ما أجيب عنه بعدم العلم بطبخه بلبن الخنزير و لا بكون طباخه كافرا و لا بمباشرته له على تقدير كفره حسبما تقدم فى طى المسألة الثانية من فصل كيفية الغسل، هذا مضافا الى تأثر بدن الميت غالبا بالكافور إذا كان نجسا مع لزوم تطهير بدنه عما يعرضه من النجاسة بعد الغسل- كما مر فى المسألة الثانية من فصل شرائط الغسل، هذا. و لكن هذا مجرد استيناس فان مفروغية اشتراط الطهارة فى الكافور الذى يشترط فى الخليط فى الغسل لعلها من أجل عدم تأثر الماء من نجاسته و انه يشترط فى ماء الغسل الطهارة و هذا لا يلازم اشتراط الطهارة فى كافور الحنوط، كما ان دعوى غلبة تأثر بدن الميت من الكافور النجس أيضا ممنوعة سيما مع ما ورد فى اخبار الحنوط كما تقدم من الأمر بنشف بدن الميت و تجفيفه قبل حنوطه، نعم لو فرض تأثر بدنه منه كان لدعوى اعتبار الطهارة وجه من هذه الجهة.

(و اما اباحته) فاعتبارها واضحة لما تقدم من الوجه فى اعتبارها فى الكفن و انه لا يسقط التكليف بتكفينه فى المغصوب بل يجب نزعه منه و تكفينه فى المباح إذ كلما مر هناك فى وجه اعتبار الإباحة فى الكفن يجرى فى المقام (و اما اعتبار كونه جديدا) ذا رائحة فلم يظهر لى وجهه الا استظهار كون وجوب التحنيط به لأجل تطييب الميت به المتوقف على كونه ذا رائحة و لعل هذا الملاك بحكمة التشريع التى لا اعتبار باطرادها أشبه الا ان يدعى انصراف الكافور الى ماله رائحة و ان الكافور العتيق الذى ذهبت رائحته يعد عند العرف فاسدا خارجا عن حقيقته كانصراف ماء الورد عن الذى زالت رائحته و كذا سائر ما يرغب فيه لأجل طيبة إذا زال أثره، و هذا الوجه لا يخلو عن قوة، و يؤيده سقوط الحنوط عن الميت المحرم مع عدم حرمة استعماله فى حال الإحرام إلا إذا كان له رائحة (و اما كونه مسحوقا) فلتصريح جملة من النصوص به كما فى خبر يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق (إلخ) و خبر زرارة عنهما عليهما السلام: إذا جففت الميت عمدت الى كافور مسحوق (الحديث).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۲

[مسألة (۱) لا فرق فى وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير]

مسألة (۱) لا فرق فى وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير و الأنثى و الخنثى و الذكر و الحر و العبد نعم لا يجوز تحنيط المحرم قبل إتيانه بالطواف كما مر و لا يلحق به التى فى العدة و لا المعتكف و ان كان يحرم عليهما استعمال الطيب حال الحيوة.

وجه التعميم فى المذكورات هو إطلاق الاخبار المذكورة و تصريح بعضها بعدم الفرق بين الرجل و المرأة كخبر زرارة و صحيح الحلبى المتقدمين، قال عليه السلام فيهما: و حنوط الرجل و المرأة سواء، و قد مر الكلام فى عدم جواز تقريب الكافور بالميت المحرم و عدم إلحاق المعتدة و المعتكف بالمحرم فى المسألة التاسعة من فصل كيفية الغسل مستوفى.

[مسألة (۲) لا يعتبر فى التحنيط قصد القربة]

مسألة (۲) لا يعتبر فى التحنيط قصد القربة فيجوز ان يباشره الصبى المميز أيضا.

لا يخفى ان جواز مباشرة الصبى المميز للشىء لا يكون من آثار عدم اعتبار قصد القربة فيه إذ يمكن ان لا تكون صحته متوقفة على قصد القربة و مع ذلك يكون البلوغ شرطا فى صحته كالعقود و الإيقاعات كما انه يمكن صحته من الصبى مع اشتراط القربة كما فى الواجبات الكفائية بناء على شرعية عبادات الصبى و اشتمالها على المصلحة الملزمة مثل الصادر عن البالغين و انه انما ارتفع التكليف عنه لمصلحة فى رفعه كالتسهيل و نحوه، نعم لو كانت مشتملة على مصلحة غير ملزمة فاللازم عدم كفايتها فى إسقاط التكليف عن البالغين.

(و الحق ان يقال) انه بناء على كون التحنيط توصليا فالواجب الالتزام بسقوط التكليف و لو حصل بفعل غير المميز من الصبى بل و لو بغير مباشرة إنسان، و على تقدير كونه تعبديا فاللازم عدم جواز الاكتفاء بفعل الصبى المميز لعدم إحراز اشتمال أفعاله على المصلحة الملزمة مع أدلة رفع القلم عنه و عليه فلا يكتفى بفعله، و قد حررنا المسألة فى المسألة الخامسة من فصل الأعمال الواجبة فى التجهيز و فى البحث عن عرق الجنب من الحرام فى مباحث النجاسات، و لعل الوجه فى تقييد المصنف (قده) جوازه بالصبى المميز هو عدم إمكان تحقق فعله من غير المميز أو من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۳

الإنسان عادة، لا انه مع تحققه لا يكون كافيا.

و اما ما حققه فى مصباح الفقيه فى مبحث غسل الميت من كون غسل الميت و الصلاة عليه تعبديا بمعنى لزوم صدورهما عن الفاعل بالقصد و الاختيار و عدم تعبديتهما بمعنى لزوم قصد القربة بل يكفى فى صحتهما صدورهما عن القصد و لو لم يكن قصدهما بداع قربى، و بذلك جمع بين قول من أنكر اعتبار القصد فيهما و من اعتبره، و قال (قده) و لعل من أنكر اعتبار القصد مثل السيد و اتباعه أراد قصد القربة بجعلها غاية للعمل و مراد من اعتبره هو اعتبار قصد حصول الطبيعة المعهودة، و قال بهذا تجتمع الكلمة و يرتفع الخلاف.

(فشىء لم نتحصله) ضرورة أن عبادية العبادة تتوقف على إتيانها بداع قربى يكون فاعلها مبتغيا بفعلها وجهه سبحانه، و لو لا ذلك لم تكن العبادة عبادة، و به يندفع منعه عن الصغرى إذ لا يمكن القول بان المعتبر فى سائر الأغسال أيضا هو قصد إيجادها بعناوينها الراجحة و لو لم يكن الباعث على إيجادها إرادة تحصيل القرب بفعلها بل اتى بها بداع مباح يترتب عليها إذ بإتيانه كذلك لا تصير عبادة.

كما ان ما افاده (قده) بعد تسليمه اعتبار قصد التقرب من الفرق بين جعل القربة غاية للعمل و بين قصد حصول الطبيعة المعهودة (لا يخلو عن غموض) قال (قده) فى بيان ذلك ان اعتبار قصد التقرب بفعل الغسل انما يصح فيما كان القرب غاية للغسل و هذا فى غسل الميت لا يتصور لأن القربة التى يعتبر قصدها فى الغسل هى القربة الحاصلة للمتطهر و هو الذى يرد عليه الغسل لا للمباشر و هو الذى يورد الغسل على المغتسل كمباشر غسل الميت فى المقام و كالمغسل للجنب العاجز عن الغسل بالمباشرة، و الذى يجب على المباشر انما هو إيجاد تلك الطبيعة المقربة للميت إلى رحمة اللّه و رضوانه و اما كونه قاصدا بفعله التقرب

لنفسه بحيث ينافيه قصد الأجرة مثلا فيحتاج الى دليل أخر غير ما دل على اشتراط قصد القربة فى الطهارات و هو مفقود و الأصل ينفيه (هذه عبارته قدس سره).

و ما افاده لا يخلو عن الغرابة، و كأنه قاس المقام بباب الأجير فى العبادات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۴

و إتيان عبادة الغير بداعى الأجرة مع ان المقام أجنبى عنه.

(و توضيحه) على ما حررناه فى غير مقام ان عمل الأجير فى باب العبادات موجه بجهتين يكون بإحداهما عملا للنائب و بالأخرى عملا للمنوب عنه كما ان المباشر لاداء دين الغير يؤدى دين الغير فيكون فعله هذا نيابة عن الغير، فهو من حيث كونه فعل النائب متعلق للأجرة فيؤتى به بداعى أخذ الأجرة عليه، و من حيث كونه فعل المنوب عنه عبادة يؤتى بها بداعى الأمر المتوجه الى المنوب عنه بعد الفراغ عن كون الإتيان به من النائب مسقطا للأمر المتعلق بالفعل، المتوجه الى المنوب عنه.

و هذا التصوير- كما ترى- لا يجرى فى المقام أصلا لا فى غسل الميت و لا فى الصلاة عليه، إذ الميت لا يكون مأمورا بغسل نفسه و لا بالصلاة على جنازته، و هذا فى الصلاة ظاهر جدا لم يحم حوله و هم و ان كان ربما يتوهم فى غسله بأنه الغسل الذى ينبغى ان يأتى به الميت فى حال حيوته فيباشره الغاسل بالنيابة، و منشأ توهمه سقوط الغسل عمن اغتسل فى حيوته ثم مات- فى مورد قيام الدليل عليه- كما فى المقتول بقصاص و نحوه، و لكنه ساقط حسبما مر القول فيه.

(و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى أن الحى مأمور بغسل الميت و بالصلاة عليه من حيث انهما عمل له لا من حيث نيابته عن الميت، و المفروض كون الأمر المتوجه إلى الحى باتيانهما تعبديا- اى يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقة بداع قربى فكيف يصح ان يقال بصحة متعلقة و لو لم يؤت بداع قربى لفاعله.

و ليعلم ان ما ذكرناه فى المقام غير مرتبط بتصحيح ما فى المتن من ترتب جواز الاكتفاء بفعل الصبى المميز فى حنوط الميت على عدم اعتبار قصد القربة فى الحنوط لان ما أفاده فى مصباح الفقيه من تصوير عبادية بعض أفعال التجهيز كالغسل و الصلاة انما هو بعد فرض اعتبار إتيانه عبادة، و اما فى الحنوط المفروض عدم كونه عبادة فلا يعتبر هذا القصد أصلا، و قد خرجنا فى المقام عن وضع هذا الشرح لمناسبة عرضت و أوجبت إطالة الكلام و اللّه الهادى و به الاعتصام.

[مسألة (۳) يكفى فى مقدار كافور الحنوط المسمى]

مسألة (۳) يكفى فى مقدار كافور الحنوط المسمى و الأفضل ان يكون ثلاثة عشر درهما و ثلث تصير بحسب المثاقيل الصيرفية سبع مثاقيل و الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۴۵

ان هذا المقدار لخصوص الحنوط لا له و للغسل و أقل الفضل مثقال شرعى و و الأفضل منه أربعة دراهم و الأفضل منه أربعة مثاقيل شرعية.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور بين الفقهاء و لا سيما المتأخرين منهم قدس اللّه أسرارهم اناطة مقدار الكافور فى الحنوط فى طرف القلة بما يصدق معه الاسم و لو كان أقل من المثقال أو الدرهم و لا تقدير للمقدار الواجب عندهم الا مسماه و حملوا النصوص الواردة فى تقديره بأزيد من ذلك الظاهرة فى الوجوب على الفضل، للأصل و إطلاق كثير من الأدلة و قصور أكثر ما دل على التقدير سندا بل و دلالة عن إثبات الوجوب للتصريح فى بعضها بالفضل و اختلاف جميعها فى المقادير قلة و كثرة، الموجب لاختلاف فتاوى الأصحاب فيها، و لأجل ذلك كله حملوها على الاستحباب، بل الظاهر عدم التصريح بالوجوب من

احد و ان كان ظاهر بعضهم لا يأباه، و لذا نفى بعضهم الخلاف فى عدمه، و فى الرياض انه ليس محل خلاف يعرف، و ربما يدعى دخوله تحت معقد جملة من الإجماعات، و فى المعتبر: أقل المستحب من كافور الحنوط درهم و أفضل منه أربعة دراهم و أكمل منه ثلاثة عشر درهما و ثلث كذا ذكره الخمسة (و هم الصدوق و والده و المفيد و المرتضى و الشيخ الطوسى قدس اللّه أسرارهم) و اتباعهم ثم لا أعلم للأصحاب فيه خلافا.

و من النصوص فى ذلك ما فى الكافى مرفوعا قال: السنة فى الحنوط ثلاثة عشر درهما و ثلث أكثره، و قال ان جبرئيل نزل على رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بحنوط و كان وزنه أربعين درهما فقسمها رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ثلاثة أجزاء: جزء له و جزء لعلى عليه السلام و جزء لفاطمة عليها السلام (و مرفوعة ابن سنان) قال السنة فى الحنوط ثلاثة عشر درهما و ثلث، قال محمد بن احمد و رووا ان جبرئيل عليه السلام نزل به على رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و كان وزنه أربعين درهما فقسمه رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم اجزاء: جزء له و جزء لعلى عليه السلام و جزء لفاطمة. و ظاهر هذين الخبرين هو استحباب هذا التقدير للتعبير فيهما بالسنة و هى إذا انفردت عن مقابلتها مع الفرض ظاهرة فى الاستحباب نعم قد تطلق على ما سنه رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى مقابل ما فرضه اللّه تعالى و لكن يحتاج ذلك الى قرينة،

فالسنة إذا أطلقت ظاهرة فى الندب، و استفادة التقدير من هذين الخبرين مبنية على كون المراد من الحنوط فيهما هو الكافور المستعمل فى تطييب الميت بعد غسله و لا- يشمل ما يستعمل منه فى الغسل كما ربما يدعى ظهورهما فى ذلك تعويلا على المنصرف اليه من كلمة الحنوط- و ان كان يبعد ذلك احتياج غسله صلى اللّه عليه و سلم حينئذ إلى كافور غير ما نزل به جبرئيل.

و عن كتاب الطرف لابن طاوس عن الصادق عليه السلام قال قال على بن ابى طالب عليه السلام كان فى الوصية ان يدفع الى الحنوط فدعانى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قبل وفاته بقليل فقال يا على و يا فاطمة هذا حنوطى من الجنة دفعه الى جبرئيل و هو يقرئكما السلام و يقول لكما اقسماه و اعزلا منه لى و لكما فقالت فاطمة عليها السلام يا أبتاه لك ثلثه و ليكن الناظر فى الباقى على بن ابى طالب عليه السلام فبكى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و ضمهما اليه و قال يا على قل فى الباقى قال عليه السلام نصف ما بقى لها و النصف لمن ترى- أو تريد- يا رسول اللّه، قال هو لك فاقبضه. و هذا الخبر مثل الأولين فى التعبير بالحنوط.

و مرسلة الصدوق قال ان جبرئيل اتى النبى صلى اللّه عليه و سلم بأوقية كافور من الجنة و الا وقية أربعون درهما فجعلها النبى صلى اللّه عليه و سلم ثلثا له و ثلثا لعلى عليه السلام و ثلثا لفاطمة.

و المروى فى كشف الغمة عن فاطمة عليها السلام انها قالت ان جبرئيل اتى النبى صلى اللّه عليه و سلم لما حضرته الوفاة بكافور من الجنة فقسمه أثلاثا ثلثا لنفسه و ثلثا لعلى و كان أربعين درهما.

و مرسل ابى نجران عن الصادق عليه السلام قال أقل ما يجزى من الكافور مثقال، و فى مرسل أخر عنه عليه السلام: أقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال و نصف، و عن فقه الرضا: و أو فى ما يجزى من الكافور مثقال و نصف، و فى خبر الكاهلى و خبر الحسين بن مختار عن الصادق عليه السلام: القصد من ذلك أربعة مثاقيل.

و قال فى الحدائق المراد بالقصد هو الحد الوسط بين الأقل و الأكثر و الاقتصاد فى الأمور سلوك سبيل الوسط، و فى الجواهر: و عن نسخة اخرى (الفضل) بدل (القصد)

و عن فقه الرضا: التحنيط بوزن ثلاثة عشر درهما و ثلث و ان لم يقدر على هذا المقدار فأربعة دراهم و ان لم يقدر فمثقال لمن وجده.

هذا ما وصل إلينا من النصوص. و أنت ترى ما فيها من الاختلاف فى التعبير بالسنة الظاهر فى الندب و ما يظهر منه وجوب كونه ثلاثة عشر درهما و ثلث عند وجدانه- كما فى المحكى عن فقه الرضا- و الاختلاف فى التعبير، فتارة وقع التعبير بالحنوط الظاهر فيما يحنط به، و اخرى بالكافور الشامل لما يجعل خليطا فى الغسل و كذا الاختلاف فى الأقل بين المثقال و بين مثقال و نصف و بين الدرهم، و من المعلوم عدم صحة التمسك بها للوجوب مع ما فيها من الاختلاف، بخلاف ما إذا حمل على الندب، إذ الاختلاف حينئذ يحمل على مراتب الفضل، فاعلاه فضلا و أكثرها وزن ثلاثة عشر درهما و ثلث درهم، و أوسطها فضلا ما كان بقدر أربعة مثاقيل أو أربعة دراهم، و أدناها ما كان بقدر مثقال و نصف أو مثقال أو درهم، و أقل ما يجزى هو ما كان يصدق عليه الحنوط، و اللّه سبحانه هو العالم.

بقى أمور (الأول) ان المحكى عن الصدوق فى الحد الأوسط هو أربعة مثاقيل و هو المحكى عن ابن الجنيد أيضا، و يدل عليه حسنة الكاهلى و الحسين بن المختار حيث وقع التعبير فيهما: القصد من ذلك- أو الفضل من ذلك- أربعة مثاقيل، و المروى عن فقه الرضا أربعة دراهم، و لا بأس بالعمل بكل واحد منهما، و يمكن حمل ذلك أيضا على الاختلاف فى مراتب الفضل بكون أربعة مثاقيل أفضل من أربعة دراهم لكون الأولى أكثر- كما سيظهر- و حدد فى المعتبر الأقل بدرهم، و ليس له شاهد من الاخبار المتقدمة بل فيها كما عرفت انه مثقال أو مثقال و نصف، كما انه حكى عن ابن البراج تحديد الأكثر بثلاثة عشر درهما و نصف، و هو أيضا خال عن المستند، بل عرفت انه ثلاثة عشر درهما و ثلث.

(الثانى) فسر الحلى المثاقيل الواقعة فى الاخبار بالدراهم نظرا الى قول الأصحاب، و حكى عن ابن طاوس مطالبته بالدليل و هو كذلك فان المشهور خلاف ذلك كما يأتى.

(الثالث) المشهور على ان الكافور الذى يمزج بماء الغسل خارج عن هذا المقدار الذى ورد فى الحنوط لما عرفت فى مرفوعة الكافى و مرفوعة ابن سنان و الخبر المروى عن كتاب الطرف من التعبير بالحنوط، الظاهر فى الكافور الذى يحنط به، و باقى الاخبار و ان كانت مطلقة لكن تحمل على ما فى هذه الاخبار لكون المقيد قرينة على المطلق و شارحا له مضافا الى ما فى الفقه الرضوى: إذا فرغت من غسله حنطه بثلاثة عشر درهما و ثلث درهم كافورا، خلافا لما حكاه فى السرائر عن بعض الأصحاب من مشاركة الغسل مع الحنوط فى ذلك المقدار و لم يعرف ذلك البعض الذى حكاه عنه، و مال اليه بعض المتأخرين، و فى مصباح الفقيه بعض الميل اليه، و يستدل له بإطلاق ما دل على تقدير ذلك للميت من غير تعرض لخصوص تحنيطه فيشمل بعمومه لما يمزج بماء غسله أيضا، و لاستبعاد تغسيل النبى صلى اللّه عليه و سلم بماء ممزوج بكافور أخر غير الذى نزل به جبرئيل عليه السلام، بل فى مصباح الفقيه دعوى ظهور كون الكافور الذى اتى به له للجميع و منع انصراف الحنوط الى خصوص ما يحنط به كما يشهد له إطلاق الحنوط فى جملة من الاخبار على مطلق الكافور.

(و الأقوى) ما عليه المشهور لانسباق ما يحنط به من كلمة الحنوط عند إطلاقه، و هو غير مناف مع ارادة مطلق الكافور منه إذا كانت هناك قرينة، فمنع انصراف الحنوط الى خصوص ما يحنط به لا يخلو عن الاعتساف، فلا محيص عن معاملة الإطلاق و و التقييد فيما عبر فيه بالحنوط و ما ورد فيه لفظ الكافور، و دعوى ظهور ما دل على نزول جبرئيل بالكافور على كونه للغسل و الحنوط ممنوعة، و استبعاد صرف غيره فى غسله صلى اللّه عليه و سلم لا يعبأ به مع ان المسألة قريبة إلى الإجماع و لم ينقل مخالف صريح فيها الا ما نسبه فى السرائر الى بعض الأصحاب، بل يحتمل اندراجها فى معقد إجماع الغنية و المعتبر، و لذا قال

فی مصباح الفقیه (بعد الإشكال فی اختصاص المقادیر المذكورة بالحنوط): لكن فتویهم بما عرفت من التقادیر و فهمهم إیاها من الروایات و نقل إجماعهم علیها كما عن بعضهم یهون الأمر علینا بعد البناء علی المسامحة (انتهی).

(الرابع) وزن الدرهم نصف المثقال الشرعی و خمسه، و كل مثقال شرعی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۲۴۹

ثلاثة أرباع الصیرفی، فیكون كل درهم نصف المثقال الصیرفی و ربع عشرة و یكون وزن الأربعین درهما واحدا و عشرین مثقالا صیرفیا فیكون ثلثه و هو ثلاثة عشر درهما و ثلث سبعة مثاقیل صیرفیة كما ذكره فی المتن هكذا فی نسختنا و هو الصحیح من غیر كسر.

[مسألة (۴) إذا لم یتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط]

مسألة (۴) إذا لم یتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط و لا یقوم مقامه طیب أخر نعم یجوز تطییبه بالذریرة لكنها لیست من الحنوط و اما تطییبه بالمسك و العنبر و العود و نحوها و لو بمزجها بالكافور فمكروه بل الأحوط تركه.

سقوط الحنوط عند تعذر الكافور عقلا أو شرعا عقلی، ضرورة حكم العقل باشتراط حسن التكلیف بقدرة المكلف علی امتثاله، و بذلك ورد عن الشرع أیضا مثل قوله تعالی لٰا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا، و قوله علیه السلام ما من شیء حرمه اللّه الا و قد أحله لمن اضطر الیه، و أمثالهما و هی كثیرة. و اما عدم قیام طیب أخر مقامه فللأصل مع خلو الأدلة عنه، و یظهر من محكی التذكرة الإجماع علیه. و حصر الصادق علیه السلام الحنوط بالكافور فی قوله علیه السلام: الكافور هو الحنوط و قوله علیه السلام انما الحنوط الكافور، و قد مر فی الأمر السادس من مستحبات الكفن استحباب تطییب المیت بالذریرة كما مر تفسیر الذریرة أیضا، و لكن جواز تطییبه بها لا یستلزم بدلیتها عن الكافور فی التحنیط لكی یجب التطییب بها عند تعذر الكافور لعدم التلازم بین جوازه فی نفسه و بدلیته عن الكافور، و قد مر كراهة تطییب المیت بغیر الكافور و الذریرة فی فصل مكروهات الكفن.

[مسألة (۵) یكره إدخال الكافور فی عین المیت]

مسألة (۵) یكره إدخال الكافور فی عین المیت أو أنفه أو اذنه.

و فی صحیح الحلبی عن الصادق علیه السلام و لا تجعل فی منخریه و لا فی بصره و لا علی وجهه قطنا و لا كافورا، و فی خبر عثمان بن النواء: و لا تمس مسامعه بكافور، و صحیح عبد الرحمن: لا تجعل فی مسامع المیت حنوطا، و فی الفقه الرضوی: و لا تجعل فی فمه و لا منخره و لا فی عینه و لا فی مسامعه و لا علی وجهه قطنا و لا كافورا.

و هذه الاخبار و ان كانت ظاهرة فی الحرمة لكن الأصحاب حملوها علی الكراهة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۲۵۰

للجمع بینها و بین الاخبار الدالة علی جواز الوضع كصحیح ابن سنان قال قلت للصادق علیه السلام كیف اصنع بالحنوط، قال تضع فی فمه و مسامعه و آثار السجود من وجهه و یدیه و ركبتیه، و خبر زرارة عن الباقر و الصادق علیهما السلام: و اجعل فی فیه و مسامعه و رأسه و لحیته من الحنوط و علی صدره و فرجه، و خبر حمران بن أعین یوضع فی منخره و فی موضع سجوده و مفاصله. و قد یحمل تلك الأخبار المجوزة علی التقیة مع حمل الأخبار الناهیة أیضا علی الكراهة لعدم القول بالحرمة، و لا بأس به.

[مسألة (۶) إذا زاد الكافور يوضع على صدره]

مسألة (۶) إذا زاد الكافور يوضع على صدره.
و يدل عليه ما فى الرضوى: و يلقى ما بقى على صدره و وسط راحتيه، و الظاهر ان المراد من الباقى هو ما يبقى بعد الوضع الواجب و المستحب كما نص به فى المستند.

[مسألة (۷) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون]

مسألة (۷) يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون.
و قد نقل استحباب ذلک عن الشيخين و لم يعلم له مستند و ربما يعلل بالخوف من الضياع، و هو كما ترى. الا انه لا بأس به بعد الفتوى باستحبابه، لقاعدة التسامح.

[مسألة (۸) يكره وضع الكافور على النعش]

مسألة (۸) يكره وضع الكافور على النعش.
و فى خبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى ان يوضع على النعش الحنوط، و ظاهر النهى و ان كان هو الحرمة لكنه يحمل على الكراهة لما فى خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام انه كان يجمر الميت بالعود فيه المسک و ربما جعل على النعش الحنوط و ربما لم يجعله، هذا مع انه لم يحک الحرمة عن أحد.

[مسألة (۹) يستحب خلط الكافور بشىء من تربة الحسين عليه السلام]

مسألة (۹) يستحب خلط الكافور بشىء من تربة الحسين عليه السلام لكن لا يمسح به المواضع المنافية للاحترام.
ففى مكاتبة الحميرى قال كتبت الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلک أم لا، فأجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إنشاء اللّه تعالى، و رواها فى الاحتجاج عن محمد بن عبد اللّه بن جعفر عن أبيه عن الحجة أرواحنا فداه. و اما عدم المسح به فى المواضع المنافية للاحترام فلا يحتاج الى البيان بل لا شبهة فى حرمته إذا استلزم الهتک مع التعمد به.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۵۱

[مسألة (۱۰) يكره اتباع النعش بالمجمرة]

مسألة (۱۰) يكره اتباع النعش بالمجمرة و كذا فى حال الغسل.
و فى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال أكره أن يتبع بمجمرة، و فى خبر أخر عنه عليه السلام ان النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى ان يتبع جنازة بمجمرة، و فى خبر غياث بن إبراهيم: و كان يكره ان يتبع الميت بمجمرة، هذا فى اتباع النعش بالمجمرة و اما كراهة استعمالها فى حال الغسل فالمشهور كراهة الدخنة فى حاله كما اعترف به فى المعتبر حيث يقول: و لا يعرف أصحابنا استحباب الدخنة بالعود و لا بغيره عند الغسل، و استحسنه الفقهاء (لنا) ان الاستحباب يتوقف ثبوتها على دلالة الشرع و التقدير عدمها (لا يقال) ذلک لدفع الرائحة الكريهة (لأنا نقول) ليس الرائحة دائمة مع كل ميت، و لان ذلک قد يندفع

بغیره و کما سقط اعتبار غیر العود من الأطیاب فکذا التجمیر، و یؤیده روایهٔ محمد بن مسلم عن الصادق علیه السلام، قال قال أمیر المؤمنین علیه السلام لا ـ تجمروا الأکفان و لا ـ تمسوا موتاکم الطیب الا ـ بالکافور فان المیت بمنزلهٔ المحرم (انتهی ما فی المعتبر).

و قال فی الحدائق: لم أقف فی الاخبار علی ما یدل علی حکم الدخنهٔ حال الغسل لا نفیا و لا إثباتا، لکن لا یبعد من حیث اتفاق العامهٔ علی استحباب ذلک و اشتهاره بینهم ان یقال بالکراههٔ للأخبار الدالهٔ علی الأخذ بخلافهم مطلقا (انتهی ما فی الحدائق).

[مسألهٔ (۱۱) یبدء فی التحنیط بالجبههٔ]

مسألهٔ (۱۱) یبدء فی التحنیط بالجبههٔ و فی سائر المساجد مخیر.

و فی الفقه الرضوی: و تبدء بجهته و تمسح مفاصله کلها و تلقی ما بقی علی صدره و وسط راحتیه، و ظاهره کظاهر المتن وجوب البدئهٔ بالجبههٔ، و لذا علق علیه أستادنا الأعظم العراقی (قده) بقوله: فی وجوبه تأمل، و قال سید الفقهاء البروجردی (قده): علی الأحوط، و لکن قال فی المستند بعد ذکر الخبر: و یظهر منه استحباب الابتداء بالجبههٔ و هو کاف لذلک (انتهی).

[مسألهٔ (۱۲) إذا دار الأمر بین وضع الکافور فی ماء الغسل أو یصرف فی التحنیط]

مسألهٔ (۱۲) إذا دار الأمر بین وضع الکافور فی ماء الغسل أو یصرف فی التحنیط یقدم الأول و إذا دار الأمر فی الحنوط بین الجبههٔ و سائر المواضع تقدم الجبههٔ.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۶، ص: ۲۵۲

قد مر فی مطاوی هذا الکتاب مرارا و أحکمنا بنیانه فی الأصول ان فی التزاحم بین التدریجات یقدم الأهم منها و لو کان هو المتأخر و مع فقدان الأهم یقدم المتقدم، و علیه فلو دار الأمر بین صرف الکافور فی ماء الغسل أو فی الحنوط یقدم الأول لعدم أهمیهٔ الصرف فی الحنوط عنه مع کونه متقدما بحسب الزمان، و کذا إذا دار بین صرفه فی الجبههٔ أو سائر الأعضاء بناء علی وجوب تقدیم تحنیط الجبههٔ علی تحنیط سائر الأعضاء، و اللّه العالم.

[فصل فی الجریدتین]

اشارهٔ

فصل (فی الجریدتین) من المستحبات الأکیدهٔ عند الشیعهٔ وضعها مع المیت صغیرا أو کبیرا ذکرا أو أنثی محسنا أو مسیئا، کان ممن یخاف علیه من عذاب القبر أولا، ففی الخبر ان الجریدهٔ تنفع المؤمن و الکافر و المحسن و المسیء، و ما دامت رطبهٔ یرفع عن المیت عذاب القبر، و فی أخر ان النبی صلی الله علیه و آله مر علی قبر یعذب صاحبه فطلب جریدهٔ فشقها نصفین فوضع أحدهما فوق رأسه و الأخری عند رجله و قال یخفف عنه العذاب ما داما رطبین و فی بعض الاخبار ان أدم علیه السلام اوصی بوضع جریدتین فی کفنه لانسه و کان هذا معمولا بین الأنبیاء و ترک فی زمان الجاهلیهٔ فأحیاه النبی صلی الله علیه و آله.

الجریدهٔ فی الأصل هی العود من النخل بعد ان تجرد عن الخوص و قبل التجرید یسمی بالسعف، و الحکم باستحباب وضعها مع المیت مجمع علیه بین الأصحاب لیس فیه مخالف، قال المفید فی المقنعهٔ: و الأصل فی وضعها مع المیت ان اللّه تعالی لما أهبط أدم من الجنهٔ إلی الأرض استوحش فی الأرض فسئل اللّه تعالی ان ینزل شیئا من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 253
أشجار الجنة يأنس به فأنزلت عليه النخلة فلما رآها عرفها و انس بها و أوى إليها فلما جمع اللّه بينه و بين زوجته حواء فأقام معها ما شاء اللّه تعالى ان يقيم و أولدها ثم حضرته الوفاة جمع ولده و قال يا بنى انى كنت قد استوحشت عند نزولى هذه الأرض فآنسنى اللّه بهذه النخلة المباركة و انا أرجو الأنس بها فى قبرى فإذا قضيت نحبى فخذوا منها جريدة فشقوها باثنين و ضعوها معى فى أكفانى ففعل ذلك ولده بعد موته و فعلته الأنبياء بعده ثم اندرس أثره فى الجاهلية فأحياه النبى صلى اللّه عليه و سلم و شرعه و وصى أهل بيته باستعماله الى ان تقوم الساعة (انتهى).

و قال الشيخ (قده) فى التهذيب سمعت مرسلا من الشيوخ و مذاكرة و لم يحضرنى الان إسناده ثم ساق (قده) ما ذكره المفيد فى المقنعة- الى ان قال- و قد روى ان اللّه عز و جل خلق النخلة من فضلة الطينة التى خلق منها أدم عليه السلام فلأجل ذلك تسمى النخلة عمة الإنسان (انتهى) و لعل ما فى أخر هذا المتن من قوله (قده)- و فى بعض الاخبار ان أدم (إلخ)- إشارة الى ما ذكره الشيخان (قدس سرهما).

و لا- فرق فى استحباب وضعها بين كون الميت صغيرا أو كبيرا ذكرا أو أنثى لإطلاق ما يدل عليه من النصوص و معاقد الإجماعات، و لا بين كونه محسنا أو مسيئا و لا من يخاف عليه من عذاب القبر كالمرتكب لموجبه و من لا يخاف عليه، لإطلاق ما تقدم و لما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد انه سئل عن الصادق عليه السلام عن الجريدة تكون مع الميت فقال عليه السلام تنفع المؤمن و الكافر، و خبره الأخر المروى فى الكافى عنه عليه السلام: الجريدة تنفع المؤمن و الكافر، و مرسل المفيد (قده) فى المقنعة قال و روى عن الصادق عليه السلام ان الجريدة تنفع المحسن و المسى‌ء، و ما رواه الصدوق عن على بن بلال انه كتب الى ابى الحسن الثالث عليه السلام: الرجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل هل يجوز مكان الجريدة شى‌ء من الشجر غير النخل فإنه روى عن ابائك انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين و انها تنفع المؤمن و الكافر (الحديث).

و ربما يقال بان الظاهر من غير واحد من الاخبار عدم مشروعية الجريدة لمن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 254
يؤمن عليه من عذاب القبر فلا- تشرع للصبى و المجنون ففى صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام بعد ان سئل عن علة وضع الجريدة مع الميت- يتجافى عنه العذاب و الحساب كله فى يوم واحد قدر ما يدخل القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافها إنشاء اللّه.

لكن الحق عموم الاستحباب لكل ميت مسلم، و فى الذكرى قال الأصحاب و توضع مع جميع أموات المسلمين حتى الصغار لإطلاق الأمر بذلك (انتهى) و يدل على استحبابها لمن يؤمن عليه من العذاب ما ورد فى أصل مشروعيتها من وصية أدم بفعل ذلك له، و فيه ثم فعلته الأنبياء بعده ثم اندرست فى الجاهلية فأحياه النبى صلى اللّه عليه و سلم إذ لا ريب فى تنزيه الأنبياء من عذاب القبر و اما ما فى صحيح زرارة فيحمل على حكمة التشريع التى لا تجب فيها الاطراد لا انه علة للحكم حتى يدور عليها الحكم نفيا و إثباتا.

[مسألة (1) الاولى ان تكونا من النخل]

مسألة (1) الاولى ان تكونا من النخل و ان لم يتيسر فمن السدر و الا فمن الخلاف أو الرمان و الأفكل عود رطب.

لا ينبغى الإشكال فى استحباب كون الجريدة من النخل لما عرفت مما ورد فى فى أصل مشروعيتها و انها بحسب العرف و اللغة اسم للعود من النخل بعد التجريد من الورق.

و فى تعيينه مع الإمكـان أو التخيير بينه و بين غيره قولاـن، المشـهور المعروف هو الأـول، و المنسوب الى الشـيخ فى الخلاف هو الأـخير و عبارته و ان لم تكن صـريحة فيه الا انها لا تخلو عن الظهور، حيث يقول (قـده) يسـتحب ان يوضع مع الميت جريـدتان خضر أو ان من النخل أو غيرها من الأشجار و خالف جميع الفقهاء فى ذلك (انتهى).
و الأـقوى ما عليه المشـهور من التعيين مع الإمكان لما عرفت مما ورد فى أصل مشـروعيتها و ما يتلى عليك من الاخبار الاتيـة، و يمكن حمـل عبـارته على بيـان أصـل الوظيفـة و المشـروعية فى مقابل العامـة المنكرين لأصل الاسـتحباب لا لبيان حصول ما هو الوظيفة من أى شجرة كانت، كما يؤيد ذلك جعل المخالف فى ذلك جميع الفقهاء.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۵۵
هـذا مع إمكان كونها من النخل، و اما مع عدمه ففى بقاء اسـتحبابها بوضع عود أخر بدلا عنه أو سـقوط الاسـتحباب رأسا قولان، المشهور هو الأول، و فى الجواهر:
ظاهر الأصـحاب الاتفاق عليه، و لكن ظاهر المحقق فى المعتبر و النافع هو الأخير، و الأقوى هيهنا أيضا هو الأول لما سيمر عليك من الاخبار الاتيـة، و ما فى المعتبر من تضـعيفها لا نعتبره لما بنينا عليه من كون الملاک فى حجيـة الخبر هو الوثوق بصدوره و و لو كان الوثوق به من الخارج و ان من أعظم ما يحصل به هو عمل الأصـحاب به و اسـتنادهم اليه الموجود فى هـذه الاخبار حتى من المحقق نفسه فلا ينبغى الإشكال فى حجية ما ورد من الاخبار على بقاء الاستحباب فى الجملة.
و حينئـذ ففى التخيير بين سائر الأشـجار، أو تعين شـجرة السـدر إن أمكن و الا فمن شـجرة الخلاف، أو تعين شـجرة الخلاف ان أمكن و الاـ فشجرة السـدر عكس الثـانى و على القولين فمع عـدم السـدر و الخلاـف فمن مطلق الشـجرة أو خصوص الرمان إن أمكن، أو سقوط الرجوع الى الشجر الرطب بعد تعذر السدر و الخلاف و الرمان، وجوه و أقوال.
المحكى عن السرائر و ابن البراج هو الأول مستدلا بمكاتبة على بن بلال عن عن ابى الحسن الثالث كما فى الفقيه: الرجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شـىء من الشـجر غير النخل، فأجاب عليه السـلام يجوز من شـجر أخر رطب، و فى نسـخة الكافى: يجوز إذا أعوزت الجريدة، و الجريدة أفضل و به جائت الرواية. و قضية إطلاقها و ان كانت كما استفادوه من التخيير المطلق الا ان مقتضى الجمع بينها و بين ما يدل على الترتيب هو تقييد إطلاقها به (و فى مصباح الفقيه) ان الأوفق بالقواعد فى مثل المقام عـدم ارتكاب التقييد بل حمل المقيد على الأفضل (انتهى) و يشـير فى قوله (قده) الأوفق بالقواعد الى ما تقرر فى الأـصول من عـدم حمـل المطلق على المقيـد فى المستحبات، لكن مـا أفـاده انما يتم لو تمت حجيـة ما يـدل على الإطلاق، و لا يخفى عدم تماميتها فى المقام لإعراض الأصحاب عن العمل بالمكاتبة و قيام الشهرة على خلافها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۵۶
و المشـهور هو الثانى- أعنى تعين عود السدر بعد إعواز الجريدة و مع تعذر السدر فشـجرة الخلاف ثم كل شـجر رطب- و يدل على تعين السدر حينئذ مع إمكانه ثم عود الخلاف مرسل سـهل بن زياد عن غير واحد من أصـحابنا قالوا قلنا له جعلنا اللّٰه فداک ان لم نقدر على الجريدة، فقال عود السدر قلنا فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف.
و المحكى عن المقنعة و الجامع و المراسم هو الثالث- اى عكس ما عليه المشهور- و لم يعلم له وجه و لم يذكر له مستند.
و المحكى عن غير واحد من كتب الأصحاب هو الرابع- أعنى كفاية مطلق الشجر الرطب بعد إعواز السدر و الخلاف- و ليس له من الاخبار شاهـد، لكن فى جامع المقاصـد و الروض نسـباه إلى الأصـحاب مشـعرين بدعوى الإجماع، و صدقهما فى الجواهر و قال: و لو لا ظهور اتفاق الأصـحاب على الانتقال الى الشـجر الرطب عنـد تعـذر الاثنين اعنى السدر و الخلاف- أو الثلاثة- يعنى الاثنين المذكورين مع الرمان- لأمكن المناقشة بأن قضـية الإطلاق و التقييد سقوط المستحب عند تعذرهما أو تعذرها لا الانتقال

الى الشجر الرطب (انتهى).
و المصرح به فى البيان و المحكى عن الدروس هو السادس- اعنى تعين عود الرمان عند تعذر السدر و الخلاف، و يمكن الاستدلال له بالمروى فى الكافى، قال و روى على بن إبراهيم فى روايهٔ أخرى قال يجعل بدلها عود الرمان، و لا يخفى ان الظاهر من الضمير المؤنث فى بدلها انها ترجع إلى الجريدهٔ، و مقتضى الأخذ به هو التخيير بين السدر و الرمان بعد تعذر الجريدهٔ، و لعل الوجه فى القول بتأخره عن السدر و الخلاف هو عدم مقاومهٔ هذا المروى مع المرسل الدال على تعين السدر ثم الخلاف و تقديمهما على غيرهما من مطلق الشجر لكون الدليل على الأخذ بمطلق الشجر هو ظاهر اتفاق الأصحاب و من المعلوم عدم اتفاقهم على الأخذ به مع إمكان عود الرمان، كيف و المصرح به من الشهيد الذى هو ترجمان الفقهاء هو تقديم الرمان على سائر الأشجار و قد تبعه فى ذلك جماعهٔ ممن تأخر عنه.
مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۶، ص: ۲۵۷
فهذا القول وجيه بالنسبهٔ إلى تقدم عود الرمان على سائر الأشجار و ان لم يسلم عن المناقشهٔ بالنسبهٔ إلى القول بتعين الرمان عند إمكانه بعد تعذر السدر و الخلاف، و ذلك لكون الخبر المذكور مرسلا معرضا عنه لم يعلم به الا الشهيد و من تبعه، و المذكور فى الجواهر هو القول السادس و هو سقوط الرجوع الى الشجر الرطب عند إعواز السدر و الخلاف مطلقا أو مع تعذر الرمان أيضا و قال (قده) بعد عبارته المتقدمهٔ فكأنهم نظروا إلى إطلاق ترتيب الانتقال من النخل الى غيره فقيدوه بالسدر و الخلاف فاجتزئوا بمطلق الشجر عند تعذرهما دون إطلاق المرتب الذى هو نفس الشجر (انتهى).
و لا يخفى انه بعد تسالم اتفاق الفقهاء على الانتقال الى مطلق الشجر بعد تعذر السدر و الخلاف أو مع تعذر الرمان أيضا يكون اللازم اقتفائهم فى الحكم بالانتقال اليه للزوم اقتفائهم فى ما دون ذلك لا سيما بالنظر الى قاعدهٔ التسامح و جريانها فى موضوع تحقق البلوغ و لو بفتوى فقيه فضلا عما يشعر باتفاق الأصحاب عليه.
فالمتحصل فى هذه المسألهٔ هو تعين الجريدهٔ من النخل مع إمكانها لا أولويته فقط- كما يظهر من المتن- و مع تعذره فالسدر و مع عدمه فالخلاف و مع عدمه فالرمان لا التخيير بينه و بين الخلاف و مع عدمه فكل عود رطب، و اللّه الهادى و به الاعتصام.

[مسألهٔ (۲) الجريدهٔ اليابسهٔ لا تكفى]

مسألهٔ (۲) الجريدهٔ اليابسهٔ لا تكفى.
المستفاد من ظاهر النصوص اعتبار الرطوبهٔ فى الجريدهٔ بمعنى كونها خضرهٔ و قد عبر عن وضعها بالتخضير ففى خبر يحيى بن عبادهٔ قال سمعت سفيان الثورى يسئل الباقر عليه السلام عن التخضير، فقال عليه السلام ان رجلا من الأنصار هلك فاذن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بموته فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيمهٔ، قال و ما التخضير، قال عليه السلام جريدهٔ توضع من أصل اليدين إلى الترقوهٔ (و فى صحيح زرارهٔ) بعد ان سئل الباقر عليه السلام عن علهٔ وضع الجريدهٔ مع الميت، قال عليه السلام يتجافى عنه العذاب و الحساب ما دام العود رطبا انما العذاب و الحساب كله فى يوم واحد فى ساعهٔ واحدهٔ قدر ما يدخل القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك
مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۶، ص: ۲۵۸
فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفوفهما، و غير ذلك من الاخبار، و عن غير واحد من كتب اللغهٔ كالمحيط و نحوه اعتبار الرطوبهٔ فى مفهوم الجريدهٔ لغهٔ و عرفا، كل ذلك مضافا الى معقد إجماعى الانتصار و الخلاف و خبر محمد بن على بن عيسى بعد ان سئل الكاظم عليه السلام عن السعفهٔ اليابسهٔ إذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان توضع معه فى حفرته قال لا يجوز.

[مسألة (۳) الاولی ان تکون فی الطول بمقدار ذراع]

مسألة (۳) الاولی ان تکون فی الطول بمقدار ذراع و ان کان یجزی الأقل و الأکثر و فی الغلظ کلما کان أغلظ کان أحسن من حیث بطؤ یبسه.

المشهور- کما فی الذکری و جامع المقاصد- تقدیر الجریدة فی الطول بعظم الذراع، و ربما یقال بعدم مستند له، و یمکن ان یحتج له بکونه معقد إجماع الانتصار و الغنیة و انه بعد قیام الشهرة علیه یدخل فی موضوع البلوغ فیشمله قاعدة التسامح و انه مذکور فی رسالة علی بن بابویه، التی قیل بأنها المعبر فیها بما فی الاخبار و لذا کانوا یعملون بها عند إعواز النصوص، و بما فی الفقه الرضوی انه روی ان الجریدتین کل واحدة بقدر عظم الذراع، و لا ینبغی الریب فی حجیة تلک الجملة فی فقه الرضا فی المقام و ان لم نقل بحجیة جمیعه و ذلک لان الأمر فی هذه الجملة یدور بین ان تکون من الامام علیه السلام أو من صاحب الکتاب، فعلی الأول فهی حجة بلا کلام و علی الثانی فلا یقصر عن المرسل المعتضد بعمل الأصحاب حیث انه حجة عندنا بناء علی ما حققناه مرارا من حجیة الخبر الموثوق بصدوره و ان کان من الخارج و ان من أعظم أسبابه عمل الأصحاب.

و بما فی خبر یونس عنهم علیهم السلام و یجعل له قطعتان من جریدة النخل رطبا قدر ذراع، و خبر یحیی بن عبادة انه یؤخذ جریدة رطبة قدر ذراع، بناء علی ان الذراع حقیقة فی عظمها کما حکی عن کاشف اللثام أو إرادة عظم الذراع من الذراع مجازا، و بما فی حسن جمیل بن هاشم، و فیه: ان الجریدة قدر شبر، حیث ان عظم الذراع بقدر الشبر تقریبا.

هذا مما یمکن ان تحتج به لما ذهب الیه المشهور و هو جید لکنه لا یثبت

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۲۵۹

شرطیة هذا المقدار فی الإتیان بوظیفة الجریدة بل الظاهر انه من باب المستحب فی المستحب و ان أصل الوظیفة تحصل و لو بالأقل منه أو الأکثر، و اما التقدیر بالذراع فلم یعلم له قائل الا ان الصدوق فی الفقیه بعد قوله ان طول کل واحدة قدر عظم الذراع قال و ان کانت قدر ذراع أو شبر فلا بأس، و ظاهرة ارادة استحباب عظم الذراع و الرخصة فی کونها بقدر الذراع أو الشبر لا استحباب کونها بقدرهما.

و المحکی عن ابن ابی عقیل ان مقدار کل واحدة منهما أربع أصابع، و لم یعلم له وجه الا ان أراد به کفایة ذاک المقدار، و الحق عدم تعین مقدار مخصوص و ان کان الأفضل هو کونها بقدر عظم الذراع کما هو المنسوب الی المشهور، و اللّه العالم.

هذا فی طرف الطول، و ذکر المصنف (قده) انها کلما کانت أغلظ کان أحسن من حیث بطؤ یبسها، و کأنه (قده) أخذه مما قیل من استحباب وضع القطن علی الجریدة ناسبا له إلی الأصحاب معللا بالمحافظة علی بقاء الرطوبة، و لو تم هذا التعلیل لاقتضی أولویة کلما کان احفظ لبقاء الرطوبة فیشمل کون الجریدة أغلظ، لکن الکلام فیه، لان مقتضی ما فی صحیح زرارة و هو ترتب الأثر علی الجریدة حین ما یدخل المیت فی القبر و یرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلک فلا یصیبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما إنشاء اللّه و من المعلوم ان بقاء الرطوبة فیها بقدر ذاک الزمان لا یحتاج الی غلظتها و لا الی وضع القطن علیها لحفظ رطوبتها.

[مسألة (۴) الاولی فی کیفیة وضعهما]

مسألة (۴) الاولی فی کیفیة وضعهما ان یوضع إحداهما فی جانبه الأیمن من عند الترقوة الی ما بلغت ملصقة ببدنه و الأخری فی جانبه الأیسر من عند الترقوة فوق القمیص تحت اللفافة الی ما بلغت، و فی بعض الاخبار ان یوضع إحداهما تحت إبطه الأیمن و

الأخرى بين ركبتيه بحيث يكون نصفها يصل الى الساق و نصفها الى الفخذ، و فى بعض أخر يوضع كلتاهما فى جنبه الأيمن، و الظاهر تحقق الاستحباب بمطلق الوضع معه فى قبره.

المشهور فى كيفية وضع الجريدة هو ان يجعل إحداهما من جانبه الأيمن ملصقة بجسده و الأخرى من جانبه الأيسر بين القميص و اللفافة، و قد ادعى عليه الإجماع فى محكى الغنية، و يدل على ذلك من الاخبار صحيح جميل، و فيه قال عليه السلام

ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلى الجلد و الأخرى فى الأيسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص (و أورد على الاستدلال به) تارة بالإضمار كما فى المعتبر و اخرى باشتماله على ما لا يقول به المشهور من تحديد الجريدة بالشبر (و يندفع الأول) بكون العبرة فى حجية الخبر كونه موثوق الصدور و هذا الخبر كذلك لاستناد المشهور إليه فى ذهابهم الى مضمونه فى كيفية الوضع (و يندفع الثانى) أولا بما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا فيكون الخبر معمولا به من هذه الجهة أيضا، و ثانيا ان اشتمال الخبر على مطلبين مستقلين قد عمل بأحدهما و طرح الأخر لمعارض أقوى لا يضر بحجيته فيما أخذ به و ذلك لأجل التفكيك فى دليل الحجية فى أخذ مضمون خبر واحد إذا كان عدم الأخذ ببعض مضمونه لمانع كما تقرر فى الأصول بما لا مزيد عليه، فلا مانع عن الأخذ بهذا الخبر.

و عليه يحمل إطلاق ما فى خبر الفضيل و خبر حسن بن زياد (ففى الأول) عن الصادق عليه السلام: توضع للميت جريدتان، واحدة فى الأيمن و الأخرى فى الأيسر (و فى الثانى) عنه عليه السلام: قال توضع جريدتان واحدة فى اليمين و اخرى فى الأيسر و قال ان الجريدة تنفع المؤمن و الكافر. و ربما يشهد لهذا القول بمرسل يحيى بن عبادة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و أشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه، قال و قال الرجل لقيت أبا عبد اللّه عليه السلام بعد فسألته عنه فقال نعم قد حدثت به يحيى بن عبادة (و فى الفقيه) عن يحيى بن عبادة المكى قال سمعت سفيان الثورى يسئل أبا جعفر عليه السلام عن التخضير فقال عليه السلام ان رجلا من الأنصار هلك فأوذن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم بموته فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيمة «1» قال و ما التخضير قال جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى الترقوة (و المروى فى معانى الاخبار) عن الصادق عليه السلام، و فيه تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع و أشار بيده الى عند ترقوته تلف مع ثيابه.

---

(1) انما كان المخضرون قلائل يوم القيمة لأن المخالفين للشيعة لا يخضرون موتاهم و هم الأكثرون مع انهم رووا فى فضله أخبارا كثيرة كما قاله فى التهذيب (وافى).

و لا ينافى الاستدلال بهذه الأخبار الثلاثة ظهورها فى كفاية جريدة واحدة بناء على اعتبار التعدد فيها لما سيأتى من حملها على ارادة الجنس أو غيرها من المحامل.

هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور.

و المحكى عن الصدوقين انها تجعل اليسرى عند ورك الميت ما بين القميص و الإزار، و اليمنى مثل المشهور، و يستدل له بالرضوى: و اجعل معه جريدتين إحداهما عند ترقوته يلصق بجلده و الأخرى عند وركه «1» و هذا- كما ترى- ليس فيه ذكر عن الأيمن و الأيسر اللهم الا ان يستفاد من الترتيب فى الذكر.

و المحكى عن الجعفى إن إحداهما توضع تحت الإبط الأيمن و الأخرى بين ركبتيه: نصفها مما يلى الساق و نصفها مما يلى

الفخذ (و يدل عليه) ما فى خبر يونس:
تجعل له واحدة بين ركبتيه و نصف مما يلى الساق و نصف مما يلى الفخذ و تجعل الأخرى تحت إبطه الأيمن. و الى هذا الخبر أشار المصنف (قده) بقوله: و فى بعض الاخبار (إلخ). و المحكى عن الاقتصاد و المصباح أن إحداهما على الجلد عند حقوه «٢» الأيمن و الأخرى على الأيسر بين القميص و الإزار، و لم يعلم له وجه، و ربما يحتج له بمضمر جميل عن الجريدة توضع من دون الثياب أو فوقها، قال فوق القميص و دون الخاصرة، فسئلته من اى جانب، قال من الجانب الأيمن. و لعل هذا الخبر هو الذى أشار إليه المصنف (قده) بقوله و فى بعض أخر يوضع كلتاهما فى جنبه الأيمن، لكنه كما ترى ليس فيه تعرض لتعدد الجريدة بل الظاهر منه- كما فى الجواهر- الاجتزاء بالجريدة الواحدة (و كيف كان) فلا دلالة فيه على وضع اليمنى على الجلد على ما هو مختار الاقتصاد و المصباح، و لا صراحة للفظة- دون- على ارادة كون الجريدة عند الحقو بمعنى الخاصرة، و لا معين لقراءة- الخاصرة- بالخاء المعجمة بمعنى الحقو

---

(١) الورك بالفتح و الكسر ككتف ما فوق الفخذ مؤنثة، و الوركان ما فوق الفخذين كالكتفين فوق العضدين.
(٢) الحقو بالفتح و سكون القاف موضع شد الإزار و هو الخاصرة ثم توسعوا حتى سموا الإزار حقوا (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٢٦٢
لاحتمال كون ضبطها (حاصرة) بالحاء المهملة أى اللفافة المحيطة كما احتمله فى كشف اللثام (و كيف كان) فلا دلالة فيه لما حكى عنهما.
و المحكى عن المعتبر هو استحباب وضعها مع الميت أو فى قبره بأى صورة كانت، قال (قده) بعد ذكره خبر الجميل المتقدم و خبر يحيى الذين هما مستند المشهور:
و الروايتان ضعيفتان لأن القائل فى الأولى مجهول و الثانية مقطوعة السند و مع اختلاف الروايات و الأقوال يجب الأخذ بالقدر المشترك منها و هو الاستحباب (انتهى) و و استحسنه جماعة ممن تأخر عنه و منهم المصنف فى المتن و لا يخفى ان ما ذهب اليه المشهور قوى من حيث المدرك كما عليه الجواهر و يميل اليه الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة بعض الميل، و مع الغض عن ذلك فلعل الأخذ بأحد هذه الاخبار و الحكم بمضمونه اولى، و اللّه العالم.

[مسألة (٥) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه]

مسألة (٥) لو ترك الجريدة لنسيان و نحوه جعلت فوق قبره.
المراد بنحو النسيان ما إذا لم يتمكن منها اما لعدمها أو لوجود مانع عن وضعها من تقية أو غيرها، فإنه حينئذ توضع حيث ما أمكن و لو على القبر- قولا واحدا كما فى المستند- ففى مرسل الفقيه مر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على قبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الأخرى عند رجليه، قال فى الفقيه و روى انه قيل له صلى اللّه عليه و سلم و لم فعلتهما فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين، و خبر سهل بن زياد قبل له جعلت فداك ربما حضرنى من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتنا فقال أدخلهما حيث ما أمكن فإن وضعت فى القبر فقد اجزئه، و خبر الكندى عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الجريدة توضع فى القبر، قال لا بأس.
و رواه فى الفقيه مرسلا عنه عليه السلام.

[مسألة (۶) لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن]

مسألة (۶) لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن.

الكلام في هذه المسألة يقع في أمور (الأول) انه مع إمكان وضع الجريدتين فهل يتعين التعدد أو تحصل الوظيفة بوضع واحدة، المشهور هو الأول و حكى عليه الإجماع، للأخبار الكثيرة المصرحة فيها بالتعدد و قد مر أكثرها بل يمكن دعوى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۳

الإجماع المحصل عليه لعدم مخالف فيه عدا العماني بناء على عدم الضرر لمخالفته في تحقق الإجماع، و المحكي عنه استحباب الإتيان بالواحدة لخبر يحيى بن عبادة المروي في الكافي و خبره الأخر المروي في الفقيه و المروي في معاني الاخبار و حسنة جميل المتقدم كلها، و قد عرفت منها دعوى ظهور هذه الاخبار في إرادة الواحدة.

فربما يقال في الجمع بينها و بين ما ذكر فيها التعدد بحمل التثنية على ارادة كل من الفردين على نحو العام الأصولي و يكون لكل واحدة حكم مستقل نحو أكرم العالم فلا مدخلية لوضع أحدهما في ثبوت الحكم لوضع الأخر بل لوضع كل منهما حكم مستقل مع الانفراد و الانضمام فيمكن ان يقال بحصول الوظيفة بوضع واحدة و ان في تكرار الوضع تكرارا للامتثال على الوجه المعقول على ما تقرر في الأصول.

(و لكن الأقوى ما عليه المشهور) لظهور الأخبار الدالة على التثنية في اعتبار التعدد ظهورا غير قابل للإنكار، و لظهور خبري يحيى و ما في معاني الاخبار و حسن جميل في بيان أصل التخضير من غير ملاحظة الاتحاد و التعدد و ارادة الجنس لا الوحدة، و يشهد بذلك ذكر الجريدة بصيغة الافراد بعد النص على التثنية، ففي خبر الصيقل المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام: قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين و اخرى في الأيسر و قال الجريدة تنفع المؤمن و الكافر. إذ لا شبهة في ظهور قوله عليه السلام الجريدة تنفع (إلخ) في معنى الجنس، هذا و مع الشك في ذلك يتعين التعدد في المقام و ان كان من المستحبات و السنن و كنا من أمرها على سعة لكن لكون الحكم هنا مما قام عليه إجماع الفرقة المحققة و مخالفة أعدائهم معهم و قد قال في الجواهر: الحمد للّه على عدم توفيقهم لذلك- مما ينبغي مراعاة التحفظ فيه و بذل الجهد في وضعها بما تيسر، للفائدة العظيمة المترتبة عليها، و في مكاتبة أحمد بن القاسم إلى الهادي عليه السلام: و ليجهد في ذلك جهده.

(الأمر الثاني) لو لم يتمكن الأمن واحدة فهل يسقط وضعها أولا، احتمالان، من ان الأصل في كل مركب إذا تعذر إتيان بعض اجزائه هو سقوط الباقي أيضا إلا فيما قام الدليل على ثبوت التكليف بالباقي، و من إمكان التمسك بقاعدة الميسور في

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۴

المقام في بقاء الوظيفة، و يمكن ان يستأنس له بما تقدم في المسألة الخامسة من جعل الجريدة فوق القبر لو تركت لنسيان و نحوه.

(الأمر الثالث) ينبغي وضعها إذا كانت واحدة في الجانب الأيمن لما في مضمر جميل- بعد السؤال عن وضعها في أي جانب- قال عليه السلام من الجانب الأيمن، مع ما يستفاد من الترتيب المذكور في الاخبار الأخر من تقديم وضعها على الأيمن فيستفاد من هذا التقديم الزماني مرتبة من التقدم الرتبي بمعنى أهمية الجانب الأيمن و مقتضاه سقوط الوضع في الجانب الأيسر بتعذر التعدد، هذا مضافا الى أولوية تقديم جانب اليمن على اليسار مطلقا، و اللّه العالم.

[مسألة (۷) الاولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه]

مسألة (۷) الاولى ان يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه و انه يشهد ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و ان الأئمة من بعده أوصيائه و يذكر أسمائهم واحدا بعد واحد.

المصرح به فى غير واحد من الكتب ذكر الجريدة فى عداد ما يكتب عليه كما عن الهداية و المبسوط و المعتبر و القواعد و الإرشاد و الفقيه و المراسم و غير ذلك من كتب الأصحاب، و عن الغنية الإجماع على استحباب ان يكتب على جملة عد منها الجريدتين، و المستحب ان يكتب عليهما اسم الميت كما دل عليه كتابة الصادق عليه السلام على حاشية كفن ابنه إسماعيل، و عن الهداية و سلار كتابة اسم أبيه، قال فى الجواهر:

و لم أقف على ما يدل عليه (أقول) و لعله يكفى فى أولوية كتابته ذهاب الصدوق و و سلار الى استحبابها، و ذلك لقاعدة التسامح، و المستحب فى المكتوب هو الشهادتان و الإقرار بالأئمة عليهم السلام، و فى الشرائع و ان ذكر الأئمة بعددهم الى أخرهم حسن، و نقله فى الجواهر أيضا عن الأصحاب، و قال اما تبركا بذكرهم أو بإضافة الشهادة و الإقرار بكونهم ائمة، و قد مر جملة من الكلام فيما يكتب على الكفن.

بقى أمور (الأول) قد مر فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى طى المسألة السادسة ان الأقوى اعتبار التعدد فى الجريدة مع الإمكان و ان القول بأداء الوظيفة بوضع جريدة واحدة ضعيف، و عليه فلا يبعد استحباب الكتابة عليهما أيضا تأكيدا للشهادة و زيادة فى التبرك و الاعتصام بذكر أسامى المعصومين سلام اللّه عليهم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۵

(الثانى) صرح جماعة من متأخرى المتأخرين استحباب لف القطن على الجريدة ناسبين له إلى الأصحاب و عللوه. بالمحافظة على بقاء الرطوبة و لكن لا وجه لذلك كما تقدم من ان الظاهر من صحيح زرارة فى علة وضع الجريدة هو دفع العذاب و الحساب عن الميت ما دام العود رطبا و ان العذاب و الحساب كله فى يوم واحد قدر ما يدخل الميت القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما، و من المعلوم ان بقاء رطوبة الجريدة فى هذه المدة القليلة- اعنى قدر ما يدخل الميت القبر و رجوع المشيعين- لا يحتاج الى لفها بالقطن.

و لكن فى خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه و حريز و فضيل عن الصادق عليه السلام اشعار برجحان ادامة رطوبتها، قال عليه السلام فى الجواب عن السؤال عن علة وضعها مع الميت: انه يتجافى عنه العذاب ما دامت رطبة، و كيف كان، فيمكن ان يقال باستحباب اللف بالقطن تعبدا لما ذكره جماعة مع نسبتهم ذلك الى الأصحاب فيكفى فى الحكم بالاستحباب بقاعدة التسامح.

(الثالث) صرح بعض الأصحاب باستحباب شق الجريدة لما تقدم فيما روى فى أصل مشروعيتهما و فيه: قال آدم عليه السلام فإذا مت فخذوا منها جريدا و شقوه نصفين وضعوهما معى، و فى النبوى: مر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على قبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الأخرى عند رجليه.

و إطلاق كلام أكثر الأصحاب و تركهم التعرض لاستحبابه يشعر بذهابهم الى عدمه، و تردد الشهيد (قده) فى الذكرى و قال: و هل تشق أو تكون صحيحة، الخبر دال على الأول، و العلة تدل على الثانى- ثم قال- و الظاهر جواز الكل، و رجح فى المدارك تركه، و قال: و هل تشق أو تكون صحيحة، و الأظهر الثانى نظرا الى التعليل و استضعافا لرواية الشق.

قلت، و الظاهر من هذه العبارات ان هؤلاء الأساطين فهموا من الشق المذكور فى الخبرين شق الجريدة من طرف الطول و لذا جعلوه منافيا مع العلة و هى الرطوبة و لكن لا ظهور فى الخبرين فى ذلك لاحتمال كون الشق فيهما فى طرف عرض الجريدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۶

بمعنى قطعها نصفين و جعل الجريدة الواحدة الطويلة جريدتين قصيرتين، و هذا الاحتمال لعله فى النبوى أظهر، فلعل الوجه فى

فعله صلى اللّه علیه و سلم کونه أسهل من أخذ جریدهٔ أخرى من الشجر و کون الجریدهٔ المأخوذهٔ طویلهٔ قابلهٔ لقطعها نصفین یحصل منهما المقصود، و على هذا فلا دلالهٔ فی الخبرین على استحباب الشق من طرف الطول أصلا، و اللّه العالم.
(الرابع) هل المتعین وضع الجریدهٔ أعنى العود العارى من أوراقه أم یکفى السعف اعنى المشتمل على الورق، وجهان، من ظاهر التعبیر بالجریدهٔ فی الاخبار و کلمات الأصحاب و لقیام السیرهٔ على خرط الورق من العود المذکور ثم وضعه، و من التعبیر بالسعف أیضا فی صحیح زرارهٔ و فیه: و انما جعلت السعفتان لذلک فلا یصیبه عذاب و لا حساب بعد جفافهما، و هو ظاهر فی جواز الاکتفاء بالسعف، و احتمال کون استقرار السیرهٔ على الخرط من جههٔ کون المخروط أسهل فی الوضع فی الکفن و لعل الثانی أجود و ان کان الأول أحوط (الخامس) الظاهر استحباب کتابهٔ الجریدهٔ بتربهٔ الحسین علیه السلام لما تقدم فی الکتابهٔ على الکفن، و ان لم توجد فبالماء و طین أخر، و ینبغى أخذ تربهٔ سائر قبور المعصومین علیهم السلام استشفاعا و تبرکا، و ان لم توجد فبالإصبع مع صدق الکتابهٔ على الکتابهٔ بها، و المتعارف کتابتهما بالحک بالسکین و نحوه و لیس له مستند و ان لم یخلو عن الاعتبار، و لعل الظاهر کراههٔ الکتابهٔ بالسواد کما مر فی الکفن.
مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۷

[فصل فی التشییع]

اشارهٔ

فصل (فی التشییع) یستحب لأولیاء المیت إعلام المؤمنین بموت المؤمن لیحضروا جنازته و الصلاهٔ علیه و الاستغفار له.
ففى الکافی و التهذیب و غیرهما عن الصادق علیه السلام قال ینبغى لأولیاء المیت منکم ان یؤذنوا إخوان المیت بموته فیشهدون جنازته و یصلون علیه و یستغفرون له فیکتسب لهم الأجر و یکتب للمیت الاستغفار و یکتسب هو الأجر فیهم و فیما اکتسب لمیتهم من الاستغفار، و فی الکافی أیضا فی خبر ذریح عن الصادق علیه السلام عن الجنازهٔ یؤذن بها الناس، قال علیه السلام نعم، و فی مقطوع قاسم بن محمد عنه علیه السلام قال ان الجنازهٔ یؤذن بها الناس.
و یستحب للمؤمنین المبادرهٔ الى ذلک و فی الخبر انه لو دعى إلى ولیمهٔ و الى حضور جنازهٔ قدم حضورها لانه مذکر للاخرهٔ کما ان الولیمهٔ مذکرهٔ للدنیا.
ففى خبر السکونى المروى فی التهذیب عن الصادق عن أبیه علیهما السلام ان النبی صلى اللّه علیه و سلم سئل عن رجل یدعى الى ولیمهٔ و الى جنازهٔ فأیهما أفضل و أیهما یجیب، قال صلى اللّه علیه و سلم یجیب الجنازهٔ فإنها تذکر الآخرهٔ و لیدع الولیمهٔ فإنها تذکر الدنیا، و فی الفقیه مرسلا عن النبی صلى اللّه علیه و سلم إذا دعیتم إلى الجنازهٔ فأسرعوا فإذا دعیتم إلى العرائس فابطؤا.
و لیس للتشییع حد معین و الاولى ان یکون الى الدفن و دونه إلى الصلاهٔ علیه.
المراد بالتشییع اتباع الجنازهٔ و الخروج معها من قولک شاع فلان فلانا اى خرج معه و وافقه فی الخروج، و منه سمیت الشیعهٔ بالشیعهٔ کما قیل ان الشیعهٔ من شائع علیا علیه السلام فی طریقته، و المعروف تحقق التشییع بمسماه و استحقاق الأجر
مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۸
به و ان لم یکن إلى الصلاهٔ علیه فی مصلاه و ان کان الى المصلى أفضل، و أفضل منه الى القبر حتى یدفن، و الأفضل من ذلک الوقوف بعد الدفن لیستغفر له و یدل على تحققه بمسماه و لو کان بخطوات مع الجنازهٔ خبر زرارهٔ المروى فی الکافی قال و

كنت مع ابى جعفر عليه السلام فى جنازة لبعض قرابته فلما ان صلى على الميت قال وليه لأبى جعفر عليه السلام ارجع يا أبا جعفر مأجورا و لا تعنى فإنك تضعف عن المشى فقلت له عليه السلام قد اذن لك فى الرجوع فارجع ولى حاجة أريد أن اسئلك عنها فقال أبو جعفر عليه السلام انما هو فضل و أجر فبقدر ما يمشى مع الجنازة يوجر للذى يتبعها (الحديث).

و فى خبر أخر عنه المروى فى الكافى و التهذيب قال حضر أبو جعفر عليه السلام جنازة رجل من قريش و انا معه و كان فيها عطا فصرخت صارخة فقال عطا لتسكتين أو لنرجعن، قال فلم تسكت فرجع عطا، قال فقلت لأبى جعفر عليه السلام ان عطا قد رجع، قال و لم، قلت صرخت هذه الصارخة فقال لتسكتين أو لنرجعن فلم تسكت فرجع، فقال عليه السلام امض بنا فلو انا إذا رأينا شيئا من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم، قال فلما صلى على الجنازة قال وليها لأبى جعفر عليه السلام ارجع مأجورا رحمك اللّه فإنك لا تقوى على المشى فأبى ان يرجع قال فقلت قد اذن لك فى الرجوع ولى حاجة أريد أن اسئلك عنها فقال امض فليس بإذنه جئنا و لا باذنه نرجع و انما هو فضل و أجر طلبناه فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك.

و دلالة هذين الخبرين على تحقق التشييع بمسماه و أجر المشيع بقدر ما يمشى مع الجنازة واضحة، خلافا لما يظهر من عبارة المنتهى من عدم تحققه بما دون المشى الى المصلى، حيث يقول ان ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلى عليها ثم ينصرف، فان الظاهر من قوله ادنى مراتب التشييع انه لا يحصل بالأقل منه، و قد استدل له بالخبرين المتقدمين، و تعجب فى الجواهر من استدلاله بهما مع ظهورهما فى خلافه، و لكنه ليس تبلك المثابة التى يقضى منه العجب و ان كان إطلاق قوله عليه السلام فبقدر ما يمسى مع الجنازة يوجر يقتضى تحقق الوظيفة بأدنى المسمى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۶۹

لكن تعقب تلك الجملة بقوله لما قيل له بعد ان صلى على الجنازة فارجع يا أبا جعفر (إلخ) يضعف ظهوره فى الإطلاق بحيث لا مانع لأجله ان يحمل قوله عليه السلام- فبقدر ما يمشى- على المشى مع الجنازة الى المصلى (لكن الانصاف) عدم انثلام ظهور قوله عليه السلام فى الإطلاق.

و عن الإسكافى انه لا يجوز الرجوع قبل الدفن ما لم يأذن اهله بالانصراف إلا لضرورة، و استدل له بمرفوعة البرقى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم أمير ان و ليسا بأميرين، ليس لمن تبع جنازة ان يرجع حتى يدفن أو يؤذن له، و رجل يحج مع امرأة فليس له ان ينفر حتى تقضى نسكها، لكن الرواية شاذة معرض عنها غير صالحة للاستناد إليها و ليس استناد الإسكافى إليها جابرا مع إعراض الأصحاب، فالمتعين هو الأخذ بما هو المعروف و اللّه الهادى.

بقى أمور (الأول) قد ظهر من الخبرين المتقدمين انه لا يحتاج التشييع الى الاذن من أولياء الميت فلا تأثير لاذنهم و لا لمنعهم فى عدم جوازه كما لا يخفى على من نظر فى قوله عليه السلام فليس بإذنه جئنا و لا باذنه نرجع.

(الثانى) الظاهر ان التشييع حق للميت لانه توقير له فكلما كثر الاجتماع فيه كان أوقر و هذا مع وضوحه عرفا يستفاد من قوله عليه السلام فلو انا إذا رأينا شيئا من الباطل مع الحق تركنا الحق لم نقض حق مسلم، فإنه يدل على ان التشييع من حقوق المسلمين.

(الثالث) الظاهر دخول ما هو متعارف قديما و حديثا (من تبعية الجنازة و الخروج معها عند ارادة نقلها من بلد إلى أخر) تحت اسم التشييع فيترتب عليه حكمه، و لو منع عنه فلا أقل من صدق تبعية الجنازة عليه و الخروج معها فيشمله ما يدل على استحبابه و فضله، ففى المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: ضمنت لستة على اللّه الجنة، رجل خرج فى جنازة رجل مسلم فمات فله الجنة، و فى معناه غيره من الاخبار المعبر فيها بتبعية الجنازة و يأتى بعضها فلا يحتاج حينئذ إلى اعتبار ما يعتبر فى التشييع من المشى أو كون المشيع خلف الجنازة أو فى أحد جانبيها أو

نحو ذلک مما سیأتی اعتباره فی التشییع.
(الرابع) الظاهر اختصاص استحباب التشییع بما إذا کان محل الدفن محتاجا الی النقل، اما إذا أرید دفن المیت فی موضع موته کما إذا أرید دفنه فی داره فهل یستحب إخراج الجنازة لمجرد تشییعها ثم ردها الی محل الدفن أو یسقط التشییع فی مثل الفرض، وجهان، من إطلاق ما دل علی فضل التشییع، و من انه لو کان مستحبا لفعله أمیر المؤمنین علیه السلام مع جنازة النبی صلی اللّه علیه و سلم بل المنصرف من أدلة التشییع ما إذا أخرج الجنازة أما لدفنها فی مکان آخر أو لتغسیلها فی غیر محل فوته فلا یشمل إخراجها و إدارتها فی السکک و الشوارع لمجرد درک فضیلة التشییع و ما ینقل من إخراج جنازة فاطمة سلام اللّه علیها عن بیتها للتشییع ثم ردها الی البیت للدفن- بناء علی دفنها فی بیتها- مما لا أصل له، کما یذکره بعض الذاکرین من إخراج جنازة الهادی علیه السلام و تشییعها فی سکک سامراء ثم العود بها الی داره علیه السلام، فإنه أیضا مما لا أصل له، نعم لا مانع من القول باستحباب نقل المیت الی المصلی للصلاة علیها، و حینئذ یتحقق موضوع التشییع، و لکن استحباب ذلک لعله مختص بما إذا کان کثرة المشیعین بحیث لا یمکن معها اجتماعهم علی الصلاة علیه فی بیته. و اللّه العالم.
و الاخبار فی فضله کثیرة ففی بعضها: أول تحفة للمؤمن فی قبره غفرانه و غفران من شیعة.
ففی مجالس ابن الشیخ عن الصادق علیه السلام عن آبائه علیهم السلام فی حدیث عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم: أول تحفة المؤمن ان یغفر له و لمن تبع جنازته، و فی الکافی عن الباقر علیه السلام إذا دخل المؤمن قبره نودی الا و ان أول حبائک الجنة، الا- و ان أول حباء من تبعک المغفرة، و فی الکافی أیضا عن الصادق علیه السلام: أول ما یتحف المؤمن به فی قبره ان یغفر لمن تبع جنازته.
و فی بعضها من شیع مؤمنا یکتب له لکل قدم مأة ألف حسنة و یمحی عنه مائة ألف شیئه و یرفع له مائة ألف درجة و ان صلی علیه یشیعه حین موته مأة ألف ملک یستغفرون له الی ان یبعث.
و فی ثواب الاعمال عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم قال من شیع جنازة فله بکل خطوة حتی یرجع مأة ألف ألف حسنة و یمحی عنه مأة ألف ألف سیئة و یرفع له مأة ألف ألف ملک

کلهم یستغفرون له حتی یرجع، فان شهد دفنها و کل اللّه به (أولئک الملائکة کلهم) ألف ملک کلهم یستغفرون له حتی یبعث من قبره و من صلی علی میت صلی علیه جبرائیل و سبعون ألف ملک و غفر له ما تقدم من ذنبه، و ان أقام علیه حتی یدفنه و حثا علیه التراث انقلب من الجنازة و له بکل قدم من حیث شیعها حتی یرجع الی منزله قیراط من الأجر، و القیراط مثل جبل احد یکون فی میزانه من الأجر. و هذا الخبر- کما تری- لا یطابق ما فی المتن، و لعله (قده) نقل حدیثا أخر لم اطلع علیه.
و فی أخر: من مشی مع جنازة حتی صلی علیها له قیراط من الأجر و ان صبر الی دفنه له قیراطان و القیراط مقدار جبل احد.
و فی الکتب الثلاثة- الفقیه و الکافی و التهذیب- عن ابی بصیر قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول من مشی مع جنازة حتی یصلی علیها ثم رجع کان له قیراط من الأجر فإذا مشی معها حتی تدفن کان له قیراطان و القیراط مثل جبل احد، و مثله خبر جابر عنه علیه السلام، و عن الأصبغ بن نباتة قال قال أمیر المؤمنین علیه السلام من تبع جنازة کتب اللّه من الأجر له اربع قراریط قیراط باتباعه و قیراط للصلاة علیها و قیراط بالانتظار حتی یفرغ من دفنها و قیراط للتعزیة، و قد تقدم فی الخبر المروی عن ثواب الأعمال ان له بکل قدم قیراط من الأجر.
و فی بعض الاخبار یوجر بمقدار ما مشی معها.

و قد مر فی خبری زرارة فی طی قول المصنف و لیس للتشییع حد معین.

و اما آدابه فهی أمور

[أحدها ان یقول إذا نظر الی الجنازة]

أحدها ان یقول إذا نظر الی الجنازة إنا لله و انا إلیه راجعون هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله اللهم زدنا ایمانا و تسلیما الحمد لله الذی تعزز بالقدرة و قهر العباد بالموت و هذا لا یختص بالمشیع بل یستحب لکل من نظر الی الجنازة کما انه یستحب له مطلقا ان یقول الحمد لله الذی لم یجعلنی من السواد المخترم.

لم أر فی الاخبار و لا- فی کلمات الأخیار ذکر الاسترجاع عند النظر إلی الجنازة و لعل ما ذکره المصنف (قده) انما هو لأجل استحبابها عند المصیبة.

(و کیف کان) ففی خبر عنبسة المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السلام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۲۷۲

قال قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم من استقبل جنازة أو رآها فقال اللّه أکبر هذا ما وعدنا اللّه و رسوله و صدق اللّه و رسوله اللهم زدنا ایمانا و تسلیما الحمد للّه الذی تعزز بالقدرة و قهر العباد بالموت- لم یبق فی السماء ملک إلا بکی رحمة لصوته.

و هذا کما تری یدل علی استحباب قوله لمن یشاهد الجنازة مطلقا و لو لم یکن مشیعا، و فی خبر أبی حمزة المروی فی الکافی و الفقیه و التهذیب عن زین العابدین علیه السلام انه کان إذا رأی جنازة قد أقبلت قال الحمد للّه الذی لم یجعلنی من السواد المخترم، و مثله خبر النهدی المروی فی الکافی عن الباقر علیه السلام. و فی مجمع البحرین: و یحتمل ان یراد من السواد الشخص و ان یراد به عامه الناس، و المخترم بالخاء المعجمة و الراء المهملة: الهالک، و المعنی: الحمد للّه الذی لم یجعلنی من الهالکین فیکون حمدا له علی حیاته و بقائه. و لا ینافی ذلک حب لقاء اللّه و ان من کره لقاء اللّه کره اللّه لقائه، و ذلک لما ورد فی تفسیره من ان ذلک هو کراهة الموت عند حضوره (ففی الکافی) عن عبد الصمد بن بشیر عن بعض أصحابه عن الصادق علیه السلام قال قلت أصلحک اللّه من أحب لقاء اللّه أحب اللّه لقائه و من أبغض لقاء اللّه أبغض اللّه لقائه، قال علیه السلام نعم، قلت فو اللّه انا لمکره الموت، فقال علیه السلام لیس ذلک حیث تذهب، انما ذاک عند المعانیة إذا رأی ما یجب فلیس شیء أحب إلیه من ان یتقدم، و اللّه یحب لقائه و هو یجب لقاء اللّه حینئذ، و إذا رأی ما یکره فلیس شیء أبغض إلیه من لقاء اللّه و اللّه یبغض لقائه.

بل المستفاد من غیر واحد من الاخبار کراهة تمنی الموت قبل حضوره، فعن النبی صلی اللّه علیه و سلم لا یتمن أحدکم الموت و لا- یدع به من قبل ان یأتیه، انه إذا مات انقطع عمله و انه لا یزید المؤمن من عمره إلا خیرا، و عن أمیر المؤمنین علیه السلام: بقیة عمر المؤمن لا- ثمن لها، یدرک بها ما فات (الخبر) و اما ما فی الجواهر من احتمال ارادة الکافر من المخترم لانه الهالک حقیقة أو إرادة الهالک قبل أربعین سنة فبعید جدا.

[الثانی ان یقول حین حمل الجنازة]

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۶، ص: ۲۷۲
الثانى ان يقول حين حمل الجنازة بسم الله و بالله و صلى الله عليه محمد و ال محمد اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۷۳
و فى خبر عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الجنازة إذا حملت كيف يقول الذى يحملها، قال يقول بسم اللّه و باللّه و صلى اللّه على محمد و إله اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات.

[الثالث ان يمشى]

الثالث ان يمشى، بل يكره الركوب الا لعذر نعم لا يكره فى الرجوع.
و يدل على استحباب المشى مضافا الى دعوى الغنية و المنتهى الإجماع عليه:
الاخبار الإمرة بالمشى خلف الجنازة أو أحد جانبيها- كما سيأتى- فإنها و ان كان سوقها لبيان كون المشى خلف الجنازة لا امامها الا انها تدل على مفروغية أصل المشى كما لا يخفى، و للتأسى بالنبى و الأئمة عليهم السلام حيث ان ما وصل إلينا منهم عليهم السلام هو المشى فى التشييع، و لكون المشى أشق من الركوب و أفضل الأعمال أحمزها، و لكون التشييع عبادة و الأنسب بها المشى لحصول التواضع.
(و يدل على كراهة الركوب) دعوى المنتهى اتفاق الأصحاب عليها، قال (قده) و يستحب المشى فى الجنازة و يكره الركوب و هو قول العلماء كافة و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال مات رجل من الأنصار من أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فخرج رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يمشى، فقال له بعض أصحابه الا تركب يا رسول اللّه، فقال صلى اللّه عليه و سلم انى لأكره أن أركب و الملائكة يمشون، و خبر غياث عنه عليه السلام عن آبائه عن على عليه السلام انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة فى بدأته «۱» الا من عذر، و قال يركب إذا رجع، و مرسل بن ابى عمير عنه عليه السلام قال رأى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قوما خلف جنازة ركبانا فقال صلى اللّه عليه و سلم: ما أستحيى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا و قد أسلموه «۲» على هذه الحال.
و ظاهر خبر غياث عدم كراهة الركوب إذا كان لعذر كما ان صريحه عدم الكراهة فى الرجوع.

[الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان]

الرابع ان يحملوها على أكتافهم لا على الحيوان الا لعذر كبعد المسافة.
فعن دعائم الإسلام عنه عليه السلام انه رخص فى حمل الجنازة على الدابة،

---

(۱) أى حال الذهاب حين يبدء بالمشى (وافى)
(۲) اى خذلوه و تركوه (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۷۴
هذا إذا لم يوجد من يحملها أو من عذر فأما السنة ان يحملها الرجال.

[الخامس ان يكون المشيع خاشعا]

الخامس ان يكون المشيع خاشعا متفكرا متصورا انه هو المحمول و يسئل الرجوع الى الدنيا فأجيب.
و فى خبر عجلان قال قال لى الصادق عليه السلام يا أبا صالح إذا أنت حملت جنازة فاذكر كأنك المحمول و كأنك سئلت ربك الرجوع الى الدنيا ففعل فانظر ما ذا تستأنف ثم قال عجبت لقوم حبس أولهم عن أخرهم ثم تؤدى فيهم الرحيل و هم يلعبون (و فى الذكرى) و يكره له الضحك و اللهو لما روى ان عليا عليه السلام شيع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال كان الموت فيها على غيرنا كتب (انتهى) و فى نهج البلاغة قال عليه السلام و قد تبع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال: كان الموت على غيرنا كتب و كان الحق فيها على غيرنا وجب، و قال الرضى (قده) و من الناس من ينسب هذا الكلام الى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و قال فى الحدائق و رواه الكراجكى فى كنز الفوائد عن النبى صلى اللّه عليه و سلم، أقول و لنعم ما قيل: و إذا حملت الى القبور جنازة فاعلم بأنك بعدها محمول.

[السادس ان يمشى خلف الجنازة أو طرفيها]

السادس ان يمشى خلف الجنازة أو طرفيها و لا يمشى قدامها و الأول أفضل من الثانى و الظاهر كراهة الثالث خصوصا فى جنازة غير المؤمن.
و نسب المحقق فى المعتبر و العلامة فى التذكرة إلى فقهائنا استحباب مشى المشيع وراء الجنازة أو أحد طرفيها، و عن جامع المقاصد دعوى إجماع علمائنا عليه.
و يدل على استحباب المشى خلفها خبر جابر عن الباقر عليه السلام قال مشى النبى صلى اللّه عليه و سلم خلف جنازة فقيل يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم مالك تمشى خلفها فقال ان الملائكة رأيتهم يمشون امامها و نحن تبع لهم.
و على استحباب المشى فى أحد طرفيها خبر سدير عنه عليه السلام قال من أحب ان يمشى مشى الكرام الكاتبين فليمش جنبى السرير.
و على أفضلية المشى خلفها كون ذلك أنسب إلى معنى التشييع و الاتباع عرفا إذ لا يقال لأحد المتقارنين فى المشى أنه يتابع الأخر كما يظهر ذلك مما دل على مشى النبى صلى اللّه عليه و سلم خلف الجنازة و قوله ان الملائكة رأيتهم يمشون امامها و نحن تبع لهم،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۷۵
مع ان التأسى بفعله صلى اللّه عليه و سلم كاف فى إثبات الأفضلية، و لكن المستفاد من الفقه الرضوى لعله أفضلية المشى فى أحد طرفى الجنازة، ففيه: و أفضل المشى فى اتباع الجنائز ما بين جنبى الجنازة و هو مشى الكرام الكاتبين، و اللّه العالم.
و اما كراهة المشى امام الجنازة فلا اشكال فيها بمعنى مرجوحيته بالنسبة إلى المشى خلفها أو أحد جانبيها، انما الكلام فى انه مستحب فى نفسه أو انه لا- فضل فيه أصلا اما مطلقا أو فى جنازة غير المؤمن، بل عن العمانى المنع من المشى أمام جنازة المعادى لأهل البيت عليهم السلام، أو التفصيل بين صاحب الجنازة و غيره فيقدم فى الأول دون الأخير- كما حكى عن ابن الجنيد- (وجوه و أقوال) منشأها اختلاف الأخبار، لأنها على طوائف.
(فمنها) ما يظهر منه كراهة التقدم كخبر السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام قال سمعت النبى صلى اللّه عليه و سلم يقول اتبعوا الجنازة و لا تتبعكم، خالفوا أهل الكتاب، و المرسل المحكى عن المقنع: اتبع الجنازة و لا

تتبعكم، فإنه من عمل المجوس، و عن الفقه الرضوى: إذا حضرت الجنازة فامش خلفها و لا تمش امامها و انما يوجر من تبعها لا من تبعته.
و مقتضى هذه الاخبار كراهة التقدم مطلقا و لو من صاحب الجنازة أو جنازة مؤمن.
(و منها) ما يظهر منه عدم الكراهة مطلقا كخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن المشى مع الجنازة فقال بين يديها و عن شمالها و خلفها، و خبره الأخر عن الباقر عليه السلام: امش بين يدى الجنازة و خلفها، و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال المشى خلف الجنازة أفضل من المشى بين يديها و لا بأس ان يمشى بين يديها.
(و منها) ما يدل على التفضيل بين جنازة المؤمن و غيره كخبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال سئل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشى أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها، فقال عليه السلام ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة

العذاب يستقبلونه بألوان العذاب (و خبر يونس بن ظبيان) عنه عليه السلام قال امش اما جنازة المسلم العارف و لا تمش أمام جنازة الجاحد فإن أمام جنازة المسلم ملائكة يسرعون به الى الجنة و ان امام جنازة الكافر ملائكة يسرعون به الى النار (و خبر ابى بصير) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشى أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها فقال عليه السلام ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بأنواع العذاب (و خبر قرب الاسناد) عن على عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا ألقيت جنازة مشرك فلا تستقبلها خذ عن يمينها و شمالها.
(و منها) ما ورد فى تقدم الصادق عليه السلام سرير ابنه إسماعيل بلا حذاء (و لا يخفى) ان هذا الأخير قضية فى واقعة لا يصح جعلها مدركا لحكم، فالقول بالتفصيل بين صاحب الجنازة و غيره لأجله ضعيف فى الغاية.
و المفهوم من الطوائف المتقدمة هو استحباب المشى خلف الجنازة أو أحد جانبيها مع أفضلية الأول على الأخير و استحباب المشى امامها فى المؤمن مع مرجوحيته بالنسبة إلى الأولين، و كراهته فى غير المؤمن سواء كان مشركا أو مخالفا معاديا لأهل البيت عليهم السلام و اللّه العالم.

[السابع ان يلقى عليها ثوب غير مزين]

السابع ان يلقى عليها ثوب غير مزين.
و يدل على استحبابه ما ورد فى تغطية بالثوب بعد موته و ما ورد فى كيفية صنع النعش، و فيه ان فاطمة سلام اللّه عليها قالت لأسماء إنى نحلت و ذهب لحمى الا تجعلين لى شيئا يسترنى فدعت بسرير فأكبته على وجهه ثم دعت بجرائد فشدته على قوائمه ثم جللته ثوبا فقالت هكذا رايتهم يصنعون، فقالت فاطمة عليها السلام اصنعى لى مثله استرينى سترك اللّه تعالى من النار. و اما تقييد الثوب بكونه غير مزين فلم أجد له مدركا و لا من تعرض له من الأصحاب سوى ما فى كتاب مرأة الكمال للمامقانى (ره) حيث يقول: و منها- اى من الآداب- كراهة تزيين النعش بوضع الثوب الأحمر أو الأصفر و نحوهما عليه (انتهى) و اللّه العالم.

[الثامن ان يكون حاملوها أربعة]

الثامن ان يكون حاملوها أربعة.

و قد ادعى الإجماع على ذلك فى المستند و قال بأنه أدخل فى توقير الميت و أسهل من الحمل بين العودين، و يمكن ان يستدل له بخبر جابر، و فيه، السنة:
ان يحمل السرير من جوانبه الأربع و ما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع، بناء على ان يكون المراد من حمل السرير من جوانبه الأربع حمله بأربعة رجال، و يحتمل ان يكون المراد من حمل السرير من جوانبه الأربع حمله بأربعة رجال، و يحتمل ان يكون المراد بيان استحباب التربيع لكل مشيع كما يومى اليه قوله عليه السلام:
و ما كان بعد ذلك (إلخ).

[التاسع تربيع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة]

التاسع تربيع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة و الاولى الابتداء بيمين الميت يضعه على عاتقه الأيمن ثم مؤخرها الأيمن على عاتقه الأيمن ثم مؤخرها الأيسر على عاتقه الأيسر ثم ينقل الى المقدم الأيسر واضعا له على العاتق الأيسر يدور عليها.
تربيع الشخص الواحد بمعنى حمله الجوانب الأربعة من الجنازة هو المعنى الثانى للتربيع المستحب فى مقابل المعنى الأول الذى ذكره فى الأمر الثامن، و التربيع بهذا المعنى أيضا مستحب، و فى الجواهر و كان استحبابه اتفاقى كما حكاه بعضهم و الاخبار به متظافرة (أقول) و يدل عليه من الاخبار خبر جابر المتقدم بناء على ما تقدم من احتمال كون المراد منه ذلك، و صحيحه الأخر عن الباقر عليه السلام قال من حمل الجنازة من اربع جوانبها غفر اللّه له أربعين كبيرة، و مرسل الصدوق قال قال أبو جعفر عليه السلام من حمل جنازة الميت بجوانب السرير الأربعة محى اللّه عنه أربعين كبيرة من الكبائر و السنة ان يحمل السرير من جوانبه الأربعة و ما كان بعد ذلك فهو تطوع، و خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال إذا حملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك أمك، و خبر سليمان بن صالح عنه عليه السلام قال من أخذ بقائمة السرير غفر اللّه له خمسا و عشرين كبيرة فإذا ربع خرج من الذنوب.
و الجنازة بكسر الجيم سرير الميت (و فى الذكرى) هى الميت بسريره، قال و الخالى عن الميت سرير لا غير (انتهى) و بالفتح الميت نفسه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 278
و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى استحباب التربيع بالمعنى الثانى و ليس فيها كيفية خاصة فى الابتداء و الانتهاء و ظاهرها تأدى السنة بحمل الجوانب مطلقا، و يؤكده صحيح الحسين بن سعيد انه كتب الى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن سرير الميت يحمل، إله جانب يبدئه فى الحمل من جوانبه الأربعة أو ما خلف على الرجل «1» من اى الجوانب شاء، فكتب عليه السلام من ايها شاء.
و لا منافاة بين هذه الاخبار و بين ما يأتى من الاخبار الدالة على استحباب البدئة بجانب خاص، و ذلك لحمل الاخبار الاتية على الأفضلية، فلا وجه لما فى المدارك من القول بمعارضتها و الميل الى طرح الاخبار الاتية بقصور السند.
فالأفضل الابتداء بجانب معين، و قد اختلف فيه بوجهين (أحدهما) ما ذكره فى المتن من الابتداء بيمين الميت من مقدم السرير اى من طرف يده اليمنى اى يد الميت الذى يصح إطلاق يمين السرير عليه أيضا باعتبار فرضه مع الميت المستلقى فيه على ظهره بمنزلة شخص واحد مستلقيا على قفاه، فيضعه على عاتقه الأيمن فيقع عاتقه الأيمن تحت السرير و ما بقى من بدنه خارجا عنه ثم ينتقل إلى مؤخر الأيمن الذى فيه الرجل اليمنى من الميت فيجعله على عاتقه الأيمن أيضا مثل الطرف المقدم، ثم ينتقل إلى

مؤخر الأيسر من السرير- اعنى ما فيه الرجل اليسرى من الميت- فيجعله على عاتقه الأيسر، ثم ينتقل الى مقدم الأيسر الذى فيه اليد اليسرى من الميت فيجعله على عاتقه الأيسر أيضا، و بذلك يتم الدور، و على هذا فتطابق الميامن و المياسر- اعنى يطابق أيمن الميت و أيمن السرير و أيمن الحامل و كذلك فى أيسر الميت و السرير و الحامل.

و هذه الكيفية هى المشهورة بين الأصحاب على ما نسب إليهم فى كشف اللثام، و هو المستظهر من كلام الشيخ فى الخلاف و قد ادعى عليه الإجماع، لكنه عبر عن الجانب المقدم الذى يبتدء به بيسرة الجنازة حيث يقول: و صفة التربيع ان يبدء بيسرة الجنازة و يأخذها بيمينه و يتركها على عاتقه و يرفع الجنازة و يمشى الى

---

(١) اى ما تيسر له و سهل عليه قال المجلسى الأول (قده) فى ترجمته (و يا از هر جانبى كه آسان باشد بر مى‌دارد از هر جانبى كه خواهد)

رجلها و يدور عليها دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فيأخذ ميامن الجنازة بمياسره (انتهى) و مراده من الجنازة هو السرير الذى فيه الميت و من يسارها هو الجانب الذى فيه الجانب الأيمن من الميت المستلقى على قفاه، و التعبير عنه باليسار يمكن ان يكون بأحد وجهين (أحدهما) ان يكون بلحاظ المشيع الذى يمشى خلفه حيث ان ما يحاذى يساره من السرير يصح ان يطلق عليه اليسار (الثانى) ان يعتبر السرير بمنزلة دابة تمشى و استلقى عليها انسان طولا بحيث وضع رأسه الى جانب رأس الدابة و رجله الى جانب رجلها، فان يمين المستلقى حينئذ يكون فى الجانب الأيسر من الدابة و يساره فى جانب يمينها، و بهذا يصح ان يطلق على ما يلى أيمن الميت من السرير انه يسار الجنازة.

(و كيف كان) فيدل على هذه الكيفية- مضافا الى الإجماع المدعى فى الخلاف- خبر على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول: السنة فى حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن فتلزم الأيسر «١» بكتفك الأيمن ثم تمر عليه الى الجانب الأخر و تدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلى يسارك.

(و خبر الفضل بن يونس) عنه عليه السلام فى تربيع الجنازة، قال إذا كنت فى موضع تقية فابدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى «٢» ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتأخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت أولا، و ان لم تكن تتقى فيه فان تربيع الجنازة الذى جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها «٣»

---

(١) أى الأيسر من السرير و هو الذى يلى الجانب الأيمن من الميت، و إطلاق الأيسر عليه باعتبار احد الوجهين الذين ذكرناهما أنفا

(٢) أى اليد اليمنى و الرجل اليمنى من الميت كما يدل عليه قوله عليه السلام فتأخذه بيده اليسرى ثم رجله اليسرى.

(٣) و الظاهر ان اليد اليمنى و الرجل اليمنى و الرجل اليسرى و اليد اليسرى كلها من الميت كما فى الفقرة الاولى، و عليه فلا فرق فى حال التقية و عدمها الا بعدم اليسر خلف الجنازة فى الأول دون الأخير.

و المحكى عن الفقه الرضوى: و ربع الجنازة، و ان من ربع جنازة مؤمن حط اللّه تعالى عنه خمسا و عشرين كبيرة، فإذا أردت أن تربعها فابدء بالشق الأيمن فخذه بيمينك ثم تدور إلى المؤخر فتأخذه بيمينك ثم تدور إلى المؤخر الثانى فتأخذه بيسارك ثم

تدور الى المقدم الأيسر فتأخذه بيسارك ثم تدور على الجنازة كدور كفى الرحى.

و المراد بالشق الأيمن هو الجانب الأيمن من الميت، كما ان المراد من المقدم الأيسر هو الجانب الأيسر منه أيضا، و قال فى مصباح الفقيه: و لعل المراد من تشبيه الدوران حولها بدور كفى الرحى لا بدوران الرحى على قطبه- وقوفه بعد انتهاء الدورة الأولى حتى تتقدمه الجنازة أو رجوعه من خلف الجنازة إلى مكانه الأول فيبتدء بالدورة الثانية.

و الكيفية الثانية من التربيع ما حكى عن الشيخ أيضا فى النهاية و المبسوط و اختاره غير واحد من الأصحاب و نسبه فى الحدائق إلى المشهور، و هى الابتداء بما يلى اليد اليسرى من الميت و هو مقدم الأيمن من السرير (باعتبار محاذاته مع الجانب الأيمن من المشيع الذى يمشى خلفه أو باعتبار كونه كدابة تمشى و استلقى عليها انسان حسبما تقدم فرضه) أو مقدم الأيسر منه باعتبار كونه مما يلى يسار الميت فيضعه على عاتقه الأيسر ثم ينتقل منه الى ما يلى الرجل اليسرى من الميت فيضعه على عاتقه الأيسر أيضا ثم ينتقل الى ما يلى الرجل اليمنى من الميت فيضعه على عاتقه الأيمن ثم ينتقل الى ما يلى اليد اليمنى من الميت فيضعه أيضا على عاتقه الأيمن.

و يدل على هذه الكيفية من الاخبار صحيحة ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام قال السنة ان تستقبل الجنازة من جانبها الأيمن و هو مما يلى يسارك ثم تصير الى مؤخره و تدور عليه حتى ترجع الى مقدمه، بناء على ان يكون المراد من جانبها الأيمن الجانب المحاذى لطرف الأيمن من المشيع الماشى خلفها و من قوله مما يلى يسارك انه إذا تقدم المشيع من ذاك الطرف و وصل الى مقدم السرير يقع السرير فى يساره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۱

و حمل الجانب الأيمن على أيمن الميت المستلقى فى السرير على قفاه لكى ينطبق على الكيفية الاولى بعيد فى الغاية لا يلائم مع قوله و هو مما يلى يسارك لان يمين الميت يكون مما يلى يمين الحامل لا يساره.

و احتمال ارادة جعل عمود السرير الذى فى جانب يمين الميت على يسار الحامل لكى يقع بين العودين فيصير جميع بدنه داخل السرير أبعد.

و الانصاف ظهور الصحيحة فى الكيفية الثانية أى الابتداء من طرف اليد اليسرى للميت (و خبر العلاء بن سبابة) عن الصادق عليه السلام قال تبدء فى حمل السرير من الجانب الأيمن ثم تمر من خلفه الى الجانب الأخر ثم تمر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحا عليه، بناء على ان يكون المراد من الجانب الأيمن هو الأيمن من السرير باعتبار المشيع خلفه (و يمكن ان يستدل به) للكيفية الأولى بناء على ان يكون المراد من الأيمن هو الجانب الأيمن من الميت لا من السرير (و الانصاف) إجمال الخبر من هذه الجهة، فالأقوى حينئذ التخيير بين الكيفيتين، لكن الأخرى هو اختيار الكيفية الاولى فى مقام العمل لاستنادها الى المشهور و ان استندت الكيفية الأخرى إليهم أيضا، و اللّه العالم.

[العاشر ان يكون صاحب المصيبة حافيا واضعا ردائه]

العاشر ان يكون صاحب المصيبة حافيا واضعا ردائه أو يغير زيه على وجه أخر بحيث يعلم انه صاحب المصيبة.

و فى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: ينبغى لصاحب المصيبة ان لا يلبس ردائه و ان يكون فى قميص حتى يعرف، و مرسل ابن ابى عمير عنه عليه السلام قال ينبغى لصاحب المصيبة أن يضع ردائه حتى يعلم الناس انه صاحب المصيبة، و خبر الحسين بن عثمان قال لما مات إسماعيل خرج أبو عبد اللّه عليه السلام فتقدم السرير بلا رداء و لا حذاء.

و المستفاد من عموم التعليل استحباب مطلق تغيير الزى و لو بغير وضع الرداء فالوظيفة تحصل بمطلق تغيير الزى إذا أعلم به انه

صاحب المصيبة.
و يكره أمور

[أحدها الضحک و اللعب و اللهو]

أحدها الضحك و اللعب و اللهو.
و قد تقدم ما يدل على كراهته فى الأمر الخامس من آداب التشييع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۲

[الثانى وضع الرداء من غير صاحب المصيبة]

الثانى وضع الرداء من غير صاحب المصيبة.
و فى الخصال عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما: الذى يمشى خلف جنازة فى مصيبة غيره بغير رداء، و الذى يضرب يده على فخذه عند المصيبة، أو الذى يقول ارفقوا به أو ترحموا عليه رحمكم اللّه تعالى، و عن النهاية مرسلا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبى صلى اللّه عليه و سلم: ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما الذى يمشى مع الجنازة بغير رداء (إلخ) و لكن المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم، انه مشى فى جنازة سعد بن معاذ بلا حذاء و لا رداء فسئل عن ذلك فقال انى رأيت الملائكة يمشون بلا حذاء و لا رداء، و فى الحدائق انه مخصوص بمورده فلا يتأسى به.
و يمكن دعوى رجحانه فى جنازة الأولياء و العلماء لأجل التأسى بل يمكن ان يقال ان مصيبته موت العلماء تعم المسلمين جميعا فان موت العلماء يثلم به الدين ثلمة لا يسدها شيء.

[الثالث الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار]

الثالث الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار حتى ورد المنع عن السلام على المشيع.
لم اطلع على ما يدل على كراهة الكلام بعير ذكر اللّه و الدعاء فى حال التشييع بل و لا ما يدل على استحباب الدعاء و الاستغفار بغير ما تقدم فى آداب التشييع من الدعاء المخصوص، نعم لا إشكال فى كراهة الضحك و اللعب و اللهو كما تقدم لكن ليس كل كلام لهوا و لعبا، و ليس فيما ورد من المنع عن السلام على المشيع دلالة على كراهة الكلام منه لا بالنسبة إلى المسلم و لا بالنسبة إلى المسلم عليه، مع ان المسلم على المشيع لا يلزم ان يكون مشيعا.
و اما الخبر الوارد فى ذلك فهو ما فى الأمالى عن الصادق عليه السلام: ثلاثة لا يسلمون الماشى مع جنازة و الماشى إلى الجمعة و فى بيت حمام، و لا يخفى ان الظاهر من هذا الخبر هو نهى المشيع عن السلام على غيره لا النهى عن السلام عليه مع انه محمول على قلة الثواب و نفى تأكده و الا فمقتضى الأخبار الكثيرة عموم استحباب السلام حتى فيما ورد النهى عنه، و لقد أجاد المجلسى (قده) فى زاد المعاد حيث ذكر كراهة الكلام فى التشييع لكنه (قده) خصصها بالكلام الباطل، و هو حسن إذ لا ينفك الكلام
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۳
الباطل عن اللعب و اللهو غالبا، و اللّه العالم.

[الرابع تشييع النساء الجنازة و ان كانت للنساء]

الرابع تشييع النساء الجنازة و ان كانت للنساء.

المحكى عن الشيخ و الفاضلين و الشهيد قدس اللّه أسرارهم كراهة تشييع النساء الجنازة، و استدل لهم بخبر غياث بن إبراهيم: لا صلاة على جنازة معها امرأة، و المروى فى المجالس عن الباقر عليه السلام عن على عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم خرج فرأى نسوة قعودا فقال ما اقعد كن هيهنا، قلن الجنازة، قال صلى اللّه عليه و سلم أ فتحملن مع من يحمل، قلن لا، قال صلى اللّه عليه و سلم أ فتدلين مع من يدلى «۱» قلن لا قال صلى اللّه عليه و سلم فارجعن مأزورات غير مأجورات «۲» و عن الدعائم ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم مشى مع جنازة فنظر الى امرأة تتبعها فوقف و قال رد و المرأة فردت فوقف حتى قيل: قد توارت بجدر المدينة يا رسول اللّه، فمضى صلى اللّه عليه و سلم، و المحكى فى البحار عن المجالس عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال نهى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم عن الرنة عند المصيبة و نهى عن النياحة و الاستماع إليها و نهى عن اتباع النساء الجنائز. و نسب الكراهة فى البحار إلى الشهرة و لكنه قال الأخبار الدالة عليها لا تخلو عن ضعف و وردت أخبار كثيرة بجواز صلوتهن على الجنازة فإن فاطمة صلوات اللّه عليها صلت على أختها.

(أقول) ضعف الأخبار الدالة على الكراهة لا يضر بالأخذ بها بعد ذهاب المشهور الى العمل بها، و ما دل على جواز صلوتهن لا ينافى ما يدل على الكراهة لعدم تنافى الكراهة مع أصل الجواز، مع ان اخبار الجواز انما وردت فى الصلاة على الجنازة و نفى الكراهة عن الصلاة لا يستلزم نفيها عن التشييع لعدم الملازمة بين التشييع و الصلاة، و ليس فى خبر خروج فاطمة سلام اللّه عليها للصلاة على أختها ذكر عن التشييع.

---

(۱) الا- دلاء الإلقاء و منه قوله تعالى وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّٰامِ، اى تلقوا حكومة الأموال إلى الحكام، و المراد هنا إلقاء الميت فى حفرته

(۲) قال فى مجمع البحرين فى مادة- وزر- و فى الحديث ارجعن مأجورات غير مأزورات أى غير آثمات و قياسه موزورات و انما قال مأزورات للازدواج (انتهى) و الظاهر كون الحديث كما ذكره:- مأجورات غير مأزورات لأنهن فى رجوعهن مأجورات لا مأزورات، لكن الموجود فى نسخة الذكرى الخطية عندى و كذلك فى المستند و الحدائق كما ذكرنا بتقديم مأزورات، و لعل المعنى اى آثمات فى خروجهن إلى الجنازة لا فى رجوعهن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۴

ففى خبر يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام ان زينب بنت النبى صلى اللّه عليه و سلم توفت و ان فاطمة عليها السلام خرجت فى نسائها فصلت على أختها، و خبره الأخر المحكى فى الكافى عنه عليه السلام- فى خبر طويل- فى وفاة زوجة عثمان- الى ان قال- و خرجت فاطمة- سلام اللّه عليها- و نساء المؤمنين و المهاجرين فصلين على الجنازة، و قال فى الحدائق: و يفهم من الخبرين ان خروجها مع النساء كان مرتين مرة فى موت أختها زينب زوجة أبى العاص، و مرة أخرى فى موت زوجة عثمان.

(أقول) و إلا نوى صحة القول بالكراهة تبعا للمشهور لقوة دليلها من غير فرق بين كون الميت رجلا أو امرأة قريبا أو أجنبيا و لا بين كون المرأة شابة أو غيرها، نعم كراهة الصلاة على الجنازة مختصة بالشابة لخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام: ليس ينبغى للمرئة الشابة ان تخرج إلى الجنازة و تصلى عليها الا ان تكون امرأة دخلت فى السن.

[الخامس الإسراع فى المشى على وجه ينافى الرفق بالميت]

الخامس الإسراع فى المشى على وجه ينافى الرفق بالميت سيما إذا كان بالعدو بل ينبغى الوسط فى المشى.

المشهور استحباب الاقتصاد فى المشى و كراهة الإسراع فيه على وجه ينافى الرفق بالميت كما انه يكره التوانى فى المشى على وجه ينافى التعجيل فى تجهيزه، خلافا للمحكى عن الجعفى من أفضلية السعى، و عن الإسكافى أفضلية الخبب بالخاء المعجمة ثم الباء المفتوحة المنقوطة من تحت «١» و يدل على كراهة الإسراع دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع على كراهته، قال (قده) يكره الإسراع بالجنازة- الى ان قال- دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم، و قال المحقق فى المعتبر و مراده- اى مراد الشيخ- كراهة ما زاد عن المعتاد (انتهى) و روى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم بطريق العامة انه مر بجنازة تمخض مخضا «٢» فقال صلى اللّه عليه و سلم عليكم بالقصد فى جنازتكم، و قال ابن عباس فى جنازة ميمونة لا تزلزلوا و ارفقو بها فإنها أمكم، و ما روى بطرقنا كما عن مجالس ابن الشيخ و فيه: مروا بجنازة تمخض

---

(١) الخبب بفتحتين نوع من العدو، و العدو بالفتح فالسكون بالفارسية- دويدن-

(٢) الامتخاض و التمحض و المخض: جنبيدن و جنباندن دوغ در مشك و نحو آن براى بيرون آوردن كره از آن. (صراح)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ٢٨٥

كما تمخض الزق، فقال النبى صلى اللّه عليه و سلم عليكم بالسكينة عليكم بالقصد فى جنائزكم.

و يدل على كراهة التوانى ما ذكره العلامة فى المنتهى من استحباب الإسراع على وجه لا ينافى الرفق ناسبا له الى العلماء، المشعر بدعوى الإجماع عليه، و يدل عليها أيضا ما ورد مستفيضا من استحباب تعجيل الأموات إلى مضاجعهم، لكن استحباب الإسراع بما ذكر لا يدل على كراهة التوانى إذ هو ترك للمستحب و ترك المستحب لا يلازم الكراهة (و كيف كان) فلو خيف على الميت فالاسراع اولى- و لو كان على وجه ينافى الرفق- و اما ما رواه الصدوق (قده) عن الصادق عليه السلام ان الميت إذا كان من أهل الجنة نادى عجلونى و ان كان من أهل النار نادى ردونى، فغير مرتبط بالمقام و لا دلالة فيه لحكم إسراع الإحياء أو التساهل فى المشى بوجه من الوجوه، كما ان ما يدار على الألسن من ان تسريع المشى بها امارة حسن حال الميت و البطؤ بها علامة سوء حاله مما لا أصل له.

[السادس ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى]

السادس ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى.

حكى فى المعتبر عن على بن بابويه فى رسالته انه قال: و إياك ان تقول ارفقوا به و ترحموا عليه أو تضرب يدك على فخذك فيحبط أجرك، ثم قال فى المعتبر و بذلك رواية عن أهل البيت عليهم السلام نادرة لكن لا بأس بمتابعته تفصيا من الوقوع فى المكروه (انتهى) و عن الفقه الرضوى: إياك ان تقول ارفقوا به و ترحموا عليه أو تضرب يدك على فخذك فإنه يحبط أجرك عند المصيبة.

و لا يخفى ان ورود ذلك فى الفقه الرضوى و ذكر على بن بابويه فى رسالته و نفى المحقق البأس عنه فى المعتبر كاف فى إثبات كراهته، لكنه كما ترى لا يعد من مكروهات التشييع، بل لعله مكروه مطلقا و لو فى غير حال التشييع و لعل المصنف (قده) استنبطه من ذكره هذه الجملة فى سياق ما نهى عنه فى حال التشييع كان يقول ارفقوا به أو ترحموا عليه (و كيف كان) فلم أجد لكراهة ضرب احدى اليدين على الأخرى دليلا الا ان يقال باستظهار ذلك من النهى عن ضرب اليد على الفخذ حيث ان الملاك هو الجزع و عدم الصبر الموجب لحبط الأجر، و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۸۶

[السابع ان يقول المصاب أو غيره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه]

السابع ان يقول المصاب أو غيره ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه و كذا قفوا به.

ففى خبر الهاشمى المحكى فى الخصال عن الصادق عليه السلام ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما- الى ان قال- و الذى يقول ارفقوا به و ترحموا عليه رحمكم اللّه، و قد تقدم نقل الحديث بتمامه فى الأمر الأول من المكروهات- كما تقدم أيضا خبر السكونى الذى فيه: ثلاثة لا ادرى أيهم أعظم جرما- الى ان قال- و الذى يقول قفوا و الذى يقول استغفروا له غفر اللّه لكم، و هذا الأخير يدل على كراهة ان يقول- قفوا- و ان قيل انه تصحيف- ارفقوا- كما هو فى الخبر الأول و لعل الوجه فى كراهة ان يقول- قفوا- هو منافاة ذلك مع التعجيل المستحب أو لكون الوقوف به لإنشاد المراثى و ذكر أحوال الميت و هو مناف للتصبر و التعزى كما يمكن ان يكون الوجه فى كراهة قول ترحموا عليه أو استغفروا له هو الاشعار بذنب الميت و تحقيره كما حكى جميع ذلك عن البحار و ان كان الأحسن ترك التلفظ بهذه الألفاظ تعبدا و ان لم يظهر لنا ما هو الملاك فى النهى عنه، و اللّه سبحانه هو العالم.

[الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة]

الثامن اتباعها بالنار و لو مجمرة إلا فى الليل فلا يكره المصباح.

ففى خبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال ان النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى ان تتبع جنازة بمجمرة، و صحيح الحلبى عنه عليه السلام قال و اكره أن يتبع- اى الميت- بمجمرة، و صحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا تقربوا موتاكم النار- يعنى الدخنة- (و لا يخفى) ان الظاهر من هذه الاخبار كراهة اتباع الجنازة بالمجمرة و كان المناسب ان يذكره المصنف (قده) على نحو الفرد الجلى من المكروه و تجعل الاتباع بغير المجمرة فردا خفيا، و لعله لأجل استفادة كراهة تقريب النار من الميت مطلقا من الاخبار فيجعل اتباعه بالمجمرة فردا خفيا من جهة فائدته عند العرف و العقلاء و هى التطييب و دفع ما عسى ان يظهر من الميت من الرائحة الكريهة، و يمكن استفادة كراهة مطلق تقريب النار من الميت مما ورد من النهى عن تسخين الماء بالنار لغسله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۸۷

كخبر يعقوب بن يزيد عن الصادق عليه السلام: لا- يسخن للميت الماء، لا- يعجل له النار، و فى الذكرى ادعى الإجماع على كراهة اتباع الجنازة بالنار، و قال و لو كان ليلا جاز المصباح لقول الصادق عليه السلام ان ابنة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم- و عليها الصلاة و السلام- أخرجت ليلا و معها مصابيح (انتهى) و فى الفقيه سئل الصادق عليه السلام عن الجنازة تخرج بالنار فقال ان ابنه رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و عليها اخرج بها ليلا و معها مصابيح. و فسر المجلسى (قده) فى شرح الفقيه ابنة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم المذكورة فى هذا الحديث إنها رقية زوجة عثمان و قال انها أخرجت بالليل و معها مصابيح و لم يذكر قرينة على ما فسره، و عن العلل فى حديث وفاة فاطمة سلام اللّه عليها عن الصادق عليه السلام قال فلما قضت نحبها و هم فى جوف الليل أخذ على عليه السلام فى جهازها من ساعته و أشعل النار فى جريد النخل و يمشى مع الجنازة بالنار حتى صلى عليها و دفنها ليلا.

و المتحصل مما ذكرناه انه يكره حمل مطلق النار مع الميت ليلا أو نهارا مجمرة كانت أو غيرها الا المصباح ليلا، و اللّه العالم.

[التاسع القيام عند مرورها ان كان جالسا]

التاسع القيام عند مرورها ان كان جالسا إلا إذا كان الميت كافرا لئلا يعلو على المسلم.

و فى الحدائق انه صرح جملة من الأصحاب بأنه لا يستحب القيام لمن مرت به الجنازة الا ان يكون مبادرا الى حملها و تشييعها (و يدل عليه) ما فى الكافى عن زرارة قال كنت عند الباقر عليه السلام و عنده رجل من الأنصار فمرت به جنازة فقام الأنصارى و لم يقم الباقر عليه السلام فقعدت معه و لم يزل الأنصارى قائما حتى مضوا بها ثم جلس فقال له الباقر عليه السلام ما أقامك، قال رأيت الحسين عليه السلام يفعل ذلك، فقال الباقر عليه السلام و اللّه ما قام الحسين عليه السلام و لا قام احد منا أهل البيت قط، فقال الأنصارى شككتنى أصلحك اللّه تعالى قد كنت أظن انى رأيت (و ما فى قرب الاسناد) و فيه ان الحسن بن على عليهما السلام كان جالسا و معه أصحاب له فمر جنازة فقام بعض القوم و لم يقم الحسن عليه السلام، فقال بعضهم: الا قمت عافاك اللّه تعالى فقد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۸

كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يقوم للجنازة إذا مروا بها عليه فقال الحسن عليه السلام انما قام رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم مرة واحدة لجنازة يهودى و كان المكان ضيقا فقام رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و كره ان تعلو رأسه.

و أنت ترى ان هذين الخبرين و ما فى معناهما لا يدلان على كراهة القيام عند مرور الجنازة كما عبر بها فى المتن و انما يدلان على عدم استحبابه على ما صرح به جملة من الأصحاب كما حكاه فى الحدائق، و الخبر الأخير يدل على حسن القيام عند عبور الميت الكافر لأجل ضيق المكان و استعلاء جنازة الكافر لأجل الضيق لا على استحباب القيام لأجل مجرد علو جنازة الكافر على المسلم الجالس و لو فى غير مورد ضيق المكان و يظهر ذلك من قوله عليه السلام: و كره ان تعلو رأسه، فإن علو الجنازة على رأس الجالس انما هو فى مورد الضيق حيث تمر الجنازة على رأس الجالس لا فيما إذا كان المكان واسعا و كان الجالس بعيدا عن مرور الجنازة على رأسه، و اللّه العالم.

[العاشر قيل ينبغى ان يمنع الكافر و المنافق من التشييع]

العاشر قيل ينبغى ان يمنع الكافر و المنافق من التشييع.

و لم أعلم القائل به، و كيف كان، فلو منع حتى الفاسق فلا يبقى للتشييع إلا الأوحدى من الناس، مع انه لا وجه لمنع الفاسق عما ثبت رجحانه على الجميع الا انه لا يخلو عن استحسان أمكن ان يعبر عنه بكلمة- ينبغى- و اللّه الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۲۸۹

[فصل فى الصلاة على الميت]

اشارة

فصل (فى الصلاة على الميت)

[مسائل]

اشارة

تجب الصلاة على كل مسلم من غير فرق بين العادل و الفاسق و الشهيد و غيرهم حتى المرتكب للكبائر بل و لو قتل نفسه عمدا، و لا تجوز على الكافر بأقسامه حتى المرتد فطريا أو مليا مات بلا توبة و لا تجب على أطفال المسلمين إلا إذا بلغوا ست سنين، نعم يستحب على من كان عمره أقل من ست سنين و ان كان مات حين تولده بشرط ان يتولد حيا، و ان تولد ميتا فلا تستحب أيضا، و يلحق بالمسلم فى وجوب الصلاة عليه من وجد ميتا فى بلاد المسلمين و كذا لقيط دار الإسلام بل دار الكفر إذا وجد فيها مسلم يحتمل كونه منه.

فى هذا المتن أمور (الأول) تجب الصلاة على كل مسلم مظهر للشهادتين من جميع فرق الإسلام الا من حكم بكفرهم كالخوارج و النواصب و الغلاة، من غير خلاف فيه بل الإجماع عليه، و لا يضر فى دعوى الإجماع منع تغسيل المخالف و الصلاة عليه كما عن جملة من القدماء و المتأخرين لابتناء منعهم على ذهابهم الى كفر المخالف، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث غسل الميت.

فما يلوح من بعض المتأخرين من الميل الى المنع عن الصلاة عليهم مستدلا بالأصل و بان الصلاة كرامة و دعاء، و ما عدا المؤمن محروم منهما (مدفوع) بانقطاع الأصل بما سمعت، و منع انحصار وجه الصلاة فى الإكرام للميت بل وجوبه تعبدى مستور علينا وجهه فلعله غيره كإظهار الشهادتين فى الصلاة و ذكر الصلاة على محمد و إله و النبيين عليهم السلام و طلب المغفرة للمؤمنين و المؤمنات، و لا يعتبر فيها الدعاء للميت بل تعم الدعاء على الميت كما كان يفعله النبى صلى اللّه عليه و سلم فى الصلاة على المنافقين كما سيأتى إنشاء اللّه تعالى.

و لا فرق بين الشيعى و غيره و لا فى الشيعى بين الإمامى و غيره، و لا فى الإمامى بين العادل و الفاسق، للمروى عن الباقر عليه السلام، قال صلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم

على امرأة ماتت فى نفاسها من الزنا و على ولدها و أمر بالصلاة على البر و الفاجر من المسلمين، و لعموم خبر طلحة بن زيد عن الصادق عن أبيه عليهما السلام، قال صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على اللّه، و المروى عن دعائم الإسلام مرسلا عن الباقر عليه السلام قال الصلاة على الميت فرض على الكفاية لقول النبى صلى اللّه عليه و سلم صلوا خلف من قال لا إله إلا اللّه و على من قال لا إله إلا اللّه.

و لا فرق بين الشهيد و غيره لعموم الأخبار المذكورة و قيام الضرورة فى الصلاة على الشهداء كصلاة النبى صلى اللّه عليه و سلم على عمه حمزة عليه السلام و سائر الشهداء فى أحد، و صلاة أمير المؤمنين عليه السلام على الشهداء فى وقعة الجمل و أيام صفين، و سقوط الغسل عن الشهيد لا يقتضى سقوط الصلاة عليه بل هى كرامة له.

و كذا لا فرق بين مرتكب الكبيرة و غيره، بل تجب على المرجوم و على قاتل نفسه عمدا ففى خبر السكونى عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم انه قال صلوا على المرجوم من أمتى و على القاتل نفسه من أمتى، لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاة.

(الثانى) لا تجوز الصلاة على الكافر إجماعا- كما فى المستند- و يدل على عدم الجواز القران العظيم: وَ لا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ، و ظهور قوله تعالى وَ لا تُصَلِّ، فى الصلاة المعهودة على الميت غير قابل للإنكار، و احتمال ارادة الدعاء الذى هو من معانى الصلاة مدفوع بقيام القرينة على خلافه و هى عطف قوله تعالى وَ لا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ، الظاهر منه ارادة القيام على القبر للدفن، و تعديتها فى الآية المباركة بعلى لا توجب ظهورها فى الدعاء بدعوى تضمنها معنى الترحم، إذ الصلاة المعهودة أيضا تتعدى بعلى و لو لأجل اشتمالها على الدعاء.

و يؤيده ما فى موثق عمار عن الصادق عليه السلام عن النصرانى يكون فى السفر هو مع المسلمين فيموت، قال لا يغسله مسلم و لا كرامة و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و ان كان أباه (و يدل على عدم الجواز أيضا) ان الصلاة على الميت كرامة له و نوع مودة نهى عنها مع الكفار، و ثبوت الصلاة فى المسلم المخالف بدليل خاص لا يوجب

ثبوتها فى الكافر أيضا، مضافا الى الأصل بعد اختصاص العمومات بالمسلم. و لا- فرق فى الكافر بين اقسامه من الكتابى و المشرك و الحربى و المداهن و المرتد فطريا كان أو مليا قبل توبتهما، و اما لو ماتا بعدها فالملى تجب الصلاة عليه من غير خلاف، و الأقوى فى الفطرى أيضا ذلك على ما هو الحق من قبول توبته كما تقدم فى مبحث المطهرات.

و الغالى و الناصب و الخارجى بحكم الكافر لما دل على كفرهم و نجاستهم، و عموم ما دل على وجوب الصلاة على من قال لا إله إلا اللّه لا يشملهم لانصرافه الى غير من حكم بكفره و لتخصيص العموم لو سلم بالإجماع على عدم ثبوت الصلاة على هؤلاء (و يدل عليه) أيضا ما رواه فى الاحتجاج من ان معاوية لعنه اللّه قال للحسين عليه السلام هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدا و أصحابه شيعة أبيك، فقال و ما صنعت بهم، قال قتلناهم و كفناهم و صلينا عليهم، فضحك الحسين عليه السلام و قال خصمك القوم يا معاوية، لكنا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم و لا غسلناهم هم و لا صلينا عليهم و لا دفناهم.

(الأمر الثالث) أطفال الكفار فى حكم الصلاة عليهم بحكم الكفار بناء على ثبوت عموم تبعيتهم لابائهم فى الكفر، لأنهم حينئذ كفار، و بناء على عدم ثبوت العموم المذكور فكذلك أيضا لعدم الدليل على ثبوت الصلاة عليهم لاختصاص أدلة الصلاة على الميت بالمسلم فيكون الإتيان بالصلاة على أطفال الكفار تشريعا محرما لعدم كونهم مسلمين و ان لم يكونوا كفارا.

و لا إشكال فى تبعية أطفال المسلمين لابائهم فى أحكامهم، و لكن المشهور اختصاص وجوب الصلاة بمن بلغ ست سنين، و عن السيد فى الانتصار و العلامة فى المنتهى الإجماع عليه، و اليه يرجع ما عن الصدوق فى المقنع و المفيد فى المقنعة من انه لا يصلى عليه- اى على الطفل- حتى يعقل الصلاة، لأن الظاهر من العبارة المذكورة هو بلوغ الطفل الى هذا السن كما عبر به فى الاخبار على ما سيظهر. خلافا للمحكى عن ابن الجنيد من وجوب الصلاة عليه حين يستهل- اى يرفع صوته عند الولادة- و عن ابن ابى عقيل عدم وجوب الصلاة عليه حتى يبلغ.

و الأقوى ما عليه المشهور لصحيحة زرارة قال مات ابن لأبى جعفر عليه السلام فأخبر بموته فأمر به فغسل و كفن و مشى معه فصلى عليه و طرحت خمرة «1» فقام عليها ثم قام على قبره حتى فرغ منه ثم انصرف و انصرفت معه حتى انى لا مشى معه، فقال عليه السلام اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا و كان ابن ثلاث سنين و كان على عليه السلام يأمر به فيدفن و لا يصلى عليه و لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله، قال قلت فمتى تجب عليه الصلاة فقال إذا عقل الصلاة و كان ابن ست سنين. و ما رواه الصدوق مرسلا قال صلى أبو جعفر عليه السلام على ابن له صغير له ثلاث سنين فقال عليه السلام لو لا ان الناس يقولون ان بنى هاشم لا يصلون على الصغار من أولادهم ما صليت عليه، قال و سئل متى تجب الصلاة عليه، قال إذا عقل الصلاة و كان ابن ست سنين (و صحيحة الحلبى و زرارة) جميعا عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الصلاة على الصبى متى يصلى عليه فقال إذا عقل الصلاة، قلت متى يعقل الصلاة و تجب عليه الصلاة، قال إذا كان ابن ست سنين و الصيام إذا أطاقه. و المراد من وجوب الصلاة عليه هو ثبوتها و تشريعها عليه و توظيفها بالأعم من الوجوب و الاستحباب لا الوجوب فى مقابل الندب لأن الصلاة غير واجبة عليه بهذا المعنى.

(و صحيحة محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام فى الصبى متى يصلى عليه «2» قال عليه السلام إذا عقل الصلاة، قلت

متى يعقل الصلاة و تجب عليه، قال لست سنين، و المراد بعقل الصلاة هو إدراكها و الشعور بها و حيث انه يحصل غالبا فى بلوغ ست سنين جعله عليه السلام حدا لمن تجب الصلاة عليه و يكون عطف ست سنين فى هذه الاخبار عليه عطفا تفسيريا، فالمدار على بلوغ ذلك السن لانه الحد الذى يحصل به الاستعداد للصلاة غالبا و ان لم يحصل بالفعل لمانع كالجنون و نحوه أو لقصور استعداده بالنسبة إلى أقرانه كما لا عبرة بحصول الاستعداد قبل ذلك السن فى بعض الأطفال

---

(١) الخمرة بضم الخاء المعجمة سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل تزمل بالخيوط (مجمع البحرين).

(٢) على ما فى كتب الفقهاء من الحدائق و غيرها و لكن فى التهذيب و الوسائل بإسقاط كلمة (عليه) بعد- يصلى- و عليه فتصير الرواية أجنبية عن الاستدلال بها فى المقام.

و هذا المعنى هو المراد مما فى صحيح على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال سئلته عن الصبى ا يصلى عليه إذا مات و هو ابن خمس سنين، قال عليه السلام إذا عقل الصلاة فصل عليه، يعنى- و اللّه أعلم- إذا دخل فى سن من يستعد ادراك الصلاة و هو السن الذى حدده فى الاخبار المتقدمة، لا انه فى خمس سنين إذا أدرك الصلاة تجب الصلاة عليه إذا مات، و فى الفقه الرضوى: و اعلم ان الطفل لا يصلى عليه حتى يعقل الصلاة.

(و استدل لابن الجنيد) لقوله بوجوب الصلاة من حين يستهل، بصحيح عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا يصلى على منفوس و هو المولود الذى لم يستهل و لم يصح و لا يورث من الدية و لا من غيرها، و إذا استهل فصل عليه و ورثه، و قال فى الوافى: و فى بعض النسخ من التهذيب: و لا يورث من والديه و لا من غيرهما.

(و صحيح على بن يقطين) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام لكم يصلى على الصبى إذا بلغ من السنين و الشهور، قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام (و خبر السكونى) عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال يورث الصبى و يصلى عليه إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا، و إذا لم يستهل صارخا يورث و لم يصل عليه (و خبر احمد بن محمد) عن رجل عن ابى الحسن الماضى عليه السلام قال قلت له لكم يصلى على الصبى إذا بلغ من السنين و الشهور، قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى الوجوب على من يستهل و يصيح و يصرخ، لورود الأمر بالصلاة فيها كما فى صحيح بن سنان و التعبير بكلمة- يصلى عليه- التى هى الجملة الفعلية الدالة على الوجوب على وجه أبلغ، لكن الجمع بينها و بين الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور يقتضى الاستحباب لا بمعنى استعمال تلك الاخبار فى الندب بل بمعنى ان الإرسال الى الشىء و البعث اليه مع الترخيص فى الترك هو المنشأ لانتزاع الاستحباب على ما مر مرارا، فليس المستفاد منها الأزيد من الاستحباب فلا وجه لما فى الوافى من الاعتراض على حملها على الاستحباب، حيث يقول: لا وجه

للاستحباب بعد ما سمعت من الاخبار المتقدمة بل يتعين التقية (انتهى) و كيف كان فلا وجه لما ذهب اليه ابن الجنيد.

(و يستدل لابن ابى عقيل) بالأصل و عدم حاجة الطفل الى الاستغفار و الدعاء، و لموثق عمار عن الصادق عليه السلام عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه، قال عليه السلام لا، إنما الصلاة على الرجل و المرأة إذا جرى عليهما القلم، و خبر هشام عن الصادق عليه السلام، و فيه: انما تجب الصلاة على من وجبت عليه الصلاة و الحدود.

و لا يخفى ما فيه لانقطاع الأصل بالأخبار المتقدمة الدالة على وجوبها عند بلوغه ست سنين، و عدم حاجة الطفل الى الاستغفار

منقوض بالصلاة على المجنون مع انه كالصبى فى عدم الحاجة الى الاستغفار، مضافا الى ما يأتى من ان ما يقال بعد التكبيرة الرابعة فى الصلاة على الصبى هو الدعاء لوالديه و اما الخبران فلا- يمكن الاستدلال بهما لإعراض المشهور عن العمل بهما، مضافا الى إمكان حمل موثق عمار على جريان قلم الأمر الندبى و مؤاخذة الولى له بالصلاة و نحوها و هذا و ان كان خلاف ظاهر التعبير بالرجل و المرأة الا انه لا بأس به بقرينة الأخبار المتقدمة، و اما خبر هشام فيستظهر منه انه فى مقام الرد على العامة القائلين بالوجوب على من استهل مع ما فيه من ضعف السند، فلا محيص عن الالتزام بما عليه المشهور، و اللّه العاصم.

(الأمر الرابع) يستحب الصلاة على من لم يبلغ ست سنين إذا ولد حيا على ما نسب الى المشهور، خلافا لصاحب الحدائق القائل بعدم الاستحباب حاكيا له عن الصدوق و الكلينى و المفيد (و يستدل للأول) بالاخبار الإمرة بالصلاة على الصبى الذى ولد حيا بعد ما تقدم من استفادة الاستحباب منها بعد الترخيص فى تركها فى الاخبار الدالة على عدم الوجوب، و ما فى الحدائق فى غير مقام من الطعن على الأصحاب فى حملهم الأمر بالشىء على الاستحباب إذا ورد الترخيص فى تركه (فى غير محله) لما عرفت من ان حقيقة الاستحباب هو الأمر بالشىء مع الرخصة فى الترک و قد تكفل لأحدهما الدليل الوارد فى الأمر بالشىء و تكفل للآخر الدليل الوارد فى الترخيص،

و ليس الاستحباب شيئا زائدا منهما.

(و ربما يقال) بعدم الاستحباب لخبر على بن عبد اللّه- كما فى الكافى- عن الكاظم عليهما السلام فى حديث وفاة إبراهيم بن النبى صلى اللّه عليه و سلم، و فيه: و مضى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم حتى انتهى الى قبره فقال الناس ان رسول الله صلى اللّه عليه و سلم نسى ان يصلى على إبراهيم لما دخله من الجزع فانتصب قائما ثم قال زعمتم انى نسيت أن أصلى على ابنى لما دخلنى من الجزع لا- و انه ليس كما ظننتم و لكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات و جعل لموتاكم من كل صلاة تكبيرة و أمرنى ان لا أصلى الا على من صلى (و صحيحة زرارة) المتقدمة فى الأمر الثالث و فيه ان الباقر عليه السلام قال: اما انه لم يكن يصلى على مثل هذا. (و صحيحة الأخر) قال رأيت ابنا لأبى عبد اللّه عليه السلام فى حيوة ابى جعفر عليه السلام فطيم- اى الطفل الذى انتهت مدة رضاعه- قد درج (اى مشى) فقلت له يا غلام من ذا الذى إلى جنبك لمولى لهم- اى مشيرا الى مولى لهم واقف الى جنبه- فقال هذا مولاى فقال له المولى يمازحه لست لک بمولى، فقال ذلک شر لک (اى كونک مولى لنا شرف لک و فخر، فانكارک ذلک شر لک) فطعن فى جنازة الغلام «۱» فمات فاخرج فى سفط الى البقيع فخرج أبو جعفر عليه السلام الى البقيع و هو معتمد على و الناس يعزونه على ابن ابنه فلما انتهى الى البقيع تقدم أبو جعفر عليه السلام فصلى عليه و كبر عليه أربعا ثم أمر به فدفن ثم أخذ بيدى و تنحى بى ثم قال انه لم يكن يصلى على الأطفال، انما كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بها فيدفنون من وراء

---

(۱) بناء على نسخة الكافى، و فى التهذيب: فطعن فى جنان الغلام فعلى نسخة الكافى يمكن ان يكون- الجنازة- هيهنا بالكسر بمعنى سرير الميت و التابوت، و الطعن فى الجنازة حينئذ بمعنى الدخول فيها و الحمل بها فيكون كناية عن الموت و على هذا فيكون قوله فمات تفسيرا لقوله فطعن فى جنازة الغلام، و على نسخة التهذيب فالجنان بالفتح بمعنى الفؤاد و القلب، و معناه حينئذ ضرب على قلب الغلام على صيغة المجهول أى أصيب بمرض فى قلبه فمات، و يحتمل ان يكون على صيغة المعلوم و يكون الفاعل هو الضمير المستتر فى طعن، العائد إلى المولى الذى كلم الغلام، اى طعن المولى فى جنان الغلام فمات من طعنه و ضربه و قيل ان هذه الكلمة تصحيف- حياة- و الضمير المبارز فيها يرجع الى ابى جعفر عليه السلام فمعنى قوله فطعن فى حياة

أبى جعفر عليه السلام انه مات فى زمانه عليه السلام بمرض الطاعون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۹۶

(اى من وراء قبور الرجال و النساء، أو وراء البلد اى خارجه، أو من غير حضور أوليائهم) و لا يصلى عليها و انما صليت عليه من أجل أهل المدينة كراهة ان يقولوا لا يصلون على أطفالهم.

و دلالة هذه الاخبار على عدم تشريع الصلاة على الطفل قبل الطعن فى السن الذى يعقل الصلاة فيه واضحة فيحمل الأخبار الدالة على الصلاة على الصبى المستهل فى أول الولادة على التقية لموافقتها العامة كما يشهد بها صلاة الباقر عليه السلام لأجل التقية من أهل المدينة، إذ لو كانت مستحبة لما كان وجه لاعتذاره عليه السلام فى صلوته على الطفل و لم يكن أيضا وجه لأمر على عليه السلام بدفن الأطفال بلا صلاة عليهم.

(و يندفع) بأن المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم فى قضية ابنه إبراهيم و ان كان يدل على عدم الاستحباب لكنه معارض بما ورد من صلوته على جنازته، ففى صحيح قدامة بن زائدة المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم صلى على ابنه إبراهيم فكبر خمسا.

و التدافع بينه و بين خبر على بن عبد الله المتقدم ظاهر، و معه فلا يبقى مجال للتمسك بشى‌ء منهما، و ما تقدم من صحيحى زرارة لا دلالة فيهما على نفى الاستحباب، بل يمكن ان تكون الصلاة حينئذ مستحبة لكن لا من حيث نفسها بحسب أصل الشرع، بل لأجل طرو عنوان ثانوى يوجب حسنها و هو تعارفها بين الناس و صيرورتها كالشعار لهم، و هذا مما لا يأباه العقل و لا بأس بالالتزام به و لا حزازة فى حمل الكلام عليه خصوصا مع ذهاب المشهور الى الاستحباب و كونه مما يتسامح فى دليله فالحق هو استحباب الصلاة على من ولد حيا و ان لم يبلغ ست سنين.

و اما من ولد ميتا فلا تستحب الصلاة عليه سواء و لجته الروح فى بطن امه أم لا، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و يدل عليه الأصل و الاخبار المقيدة للصلاة على الصبى بما إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا كما تقدم.

و لو خرج بعضه و استهل الا انه سقط ميتا ففى استحباب الصلاة عليه قولان:

صريح المعتبر و المنتهى و غيرهما هو الأول، و ظاهر الشرائع و القواعد هو الأخير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۲۹۷

و يمكن ان يستدل له بخبر السكونى المتقدم الذى فيه يورث الصبى و يصلى عليه إذا سقط من بطن امه و استهل صارخا و إذا لم يستهل صارخا لم يورث و لم يصل عليه.

حيث جعل المدار فى الصلاة عليه استهلا له بعد سقوطه من بطن امه، الظاهر فى سقوطه بجميعه (و يستدل للأول) بإطلاق خبر ابن سنان المتقدم: لا- يصلى على منفوس و هو المولود الذى لم يستهل و لم يصح و لا يورث من الدية و لا من غيرها و إذا استهل فصل عليه و ورثه. حيث جعل فيه المدار على الاستهلال و لو لم يكن قبل خروجه بتمامه (و الأقوى) عدم الاستحباب لظهور كلمة (المولود) فيمن ولد بتمامه فيكون كخبر السكونى فى الدلالة على ثبوت الحكم فى الخارج بتمامه، و اللّه العالم.

(الأمر الخامس) يلحق بالمسلم فى وجوب الصلاة عليه من وجد ميتا فى بلاد المسلمين، و كذا لقيط دار الإسلام بل و دار الكفر إذا وجد فيها مسلم يحتمل كونه منه.

اما من وجد ميتا فى بلاد الإسلام فالظاهر عدم الخلاف فى إلحاقه بالمسلمين، و فى المعتبر: إذا وجد ميت فلم يعلم لمسلم هو أم كافر فان كان فى دار الإسلام غسل و كفن و صلى عليه و ان كان فى دار الكفر فهو بحكم الكافر لان الظاهر انه من أهلها و لو كان فيه علامات المسلم لانه لا علامة الا و يشارك فيها بعض أهل الكفر (انتهى) و قد تقدم فى مبحث غسل الميت فى المسألة

العاشرة انه إذا كانت هناك أمارة قوية على أحدهما مما يسكن النفس إليها يؤخذ بها، و مع عدمها فلا يحكم عليه بالإسلام و لا بالكفر، و فى وجوب تجهيزه حينئذ وجهان مبنيان على ان الإسلام شرط فى وجوبه أو ان المانع عنه هو ثبوت الكفر، و الأكثر على الأول، و ان كان الأخير لا يخلو عن وجه.
و قد يستدل للإلحاق بالمسلم بالسيرة القطعية و بما ورد فى شراء الجلد من مجهول الإسلام من قوله عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس (و فيه) عدم القطع بالسيرة فى مجهول الإسلام و عدم القطع باتصالها الى زمان المعصوم على تقدير القطع بها و عدم دلالة ما ورد فى شراء الجلد من مجهول الإسلام إذا كان الغالب

عليها المسلمين على إجراء أحكام المسلم عليه مع الغلبة المذكورة فى غير شراء الجلد اللهم الا ان يرجع الى التمسك بالغلبة و انها تورث الظن بإلحاق المشكوك بالغالب، و هو- اى حصول الظن من الغلبة- ممنوع، و على تقدير تسليمه فلا دليل على حجيته.
و اما لقيط دار الإسلام فتفصيل البحث عنه يتوقف على بيان موضوعه أولا ثم تعقبه ببيان حكمه (فنقول) المراد باللقيط هو الطفل الضائع الذى لا كافل له حال الالتقاط فى غير المميز منه قطعا، و فى المميز منه على تردد، و قد وقع الخلاف فى تفسير دار الإسلام و دار الكفر، و أحسن ما قيل فى ذلك هو ما فى الدروس من ان دار الإسلام ما ينفذ فيها حكم الإسلام فلا يكون فيها كافرا الا معاهدا سواء بناها المسلمون كبغداد و البصرة، أو غلبوا عليها بعد بنائها كالشام، و سواء بقيت تحت استيلائهم أو غلب عليها الكافر مع بقاء نفوذ أحكام الإسلام فيها كالمستعمرات من بلاد المسلمين فى هذه الأعصار، و دار الكفر هى ما تكون تحت نفوذ أحكام الكفار فلا يسكن فيها مسلم الا مسالما.
و لا يخفى ان المدار فى حكم إسلام اللقيط هو وجود مسلم فى البلد بحيث يمكن ان يكون اللقيط منه، و عليه فينبغى عدم الفرق بين دار الإسلام و دار الكفر و لا بين كون المسلم ساكنا فيها أو مستطرقا منها، و لا بين كون الساكن تاجرا أو أسيرا أو غيرهما بعد احتمال كون اللقيط منه و لا بين كونه واحدا أو متعددا و لا فى المتعدد بين كونه مساويا مع الكفار أو أقل أو أكثر.
و يستدل للحكم بإسلامه بوجوه.
(الأول) الغلبة، و لا يخفى ما فيه اما أولا فلاختصاصه بما يكون الغالب فى أهلها المسلمون فلا يعم غير ذلك، و اما ثانيا فلان الغلبة لا توجب الظن بكون المشكوك من افراد الغالب، و اما ثالثا فلعدم وجود دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من الغلبة
(الثانى) حديث الفطرة و ان كل مولود يولد على الفطرة (و فيه) أيضا المنع عن التمسك به لضعف سنده و عدم دلالته لان الظاهر منه كون التوحيد فطريا لو خلى الإنسان و طبعه، و هذا لا يثبت كون الأصل فى الإنسان كونه مسلما حتى يحكم بإسلام

من شك فى إسلامه ممن يعقل فضلا عن الحكم بإسلام غير المدرك منهم كاللقيط.
(الثالث) النصوص الدالة على حريته مع الملازمة بينها و بين إسلامه (و فيه) المنع عن الملازمة.
(الرابع) حديث: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه، المقتضى لتغليب احتمال الإسلام على احتمال الكفر، و الا يلزم مغلوبيته (و فيه) ان الحكم بإسلام من لا يعلم إسلامه من غير دليل لا يكون إعلاء للإسلام حتى يحكم به، و ان عدم الحكم به لا يلازم الحكم بكفره حتى يلزم مغلوبية الإسلام بغلبة الكفر و الانصاف عدم دلالة هذا الحديث على إسلام من لا يكون لإسلامه دليل.
(الخامس) السيرة القطعية القائمة على معاملة الإسلام مع لقيط داره بحيث يكون إنكارها بين المسلمين مكابرة، و هذا الوجه و ان كان صحيحا من وجه، ضرورة ان ما فى دار الإسلام لعله كذلك، لكن لم يعلم ان معاملة الإسلام مع اللقيط تعم صورة الشك إذ

لعل قيام السيرة على ذلک انما هو من جهة اطمينانهم غالبا بكون اللقيط من المسلم أو مع غفلتهم عن احتمال كونه من الكافر فلا تعم السيرة حينئذ صورة التفاتهم و حصول الشک منهم، و حيث ليس للسيرة لسان فلا يمكن التمسک بإطلاقها، مضافا الى اختصاص هذا الدليل بلقيط دار الإسلام فلا يعم لقيط دار الكفر إذا كان فيها مسلم يحتمل كونه منه.
(السادس) الإجماع، و هذا أيضا بالنسبة الى بعض افراد اللقيط مما لا ريب فيه، و فى كتاب اللقطة من الجواهر دعوى نفى الخلاف بين الأصحاب فى الحكم بإسلام لقيط دار الإسلام، و بالنسبة الى بعض افراده مشكوک كما إذا احتمل تولده من مسلم محبوس فى طامورة فى دار الكفر، إذ الظاهر من القائلين بإسلامه بالإجماع انصرافه عن مثله، فلعل اختصاص الحكم بخصوص لقيط دار الإسلام بأقسامه الثلاثة المذكورة فى عبارة الدروس لا يخلو عن قوة.

[مسألة (۱) يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا]

مسألة (۱) يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا و ان يكون مأذونا من الولى على التفصيل الذى مر سابقا فلا تصح من غير إذنه جماعة كانت أو فرادى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۰۰
يشترط فى صحة الصلاة ان يكون المصلى مؤمنا لاشتراط الايمان فى صحة العبادات فلا تصح من المخالف للأخبار المتظافرة على بطلان عباداته و ان لم تجب إعادتها إذا استبصر فى غير الزكاة لو أداها الى غير اهله عندنا، و قد استدل بتلک الاخبار فى المدارک فى كتاب الزكاة على البطلان كما ذكرنا، و فى الجواهر فى كتاب الصوم:
الايمان شرط فى صحة العبادات التى منها الصوم فضلا عن الإسلام فلا تصح عبادة المخالف و ان جاء بها جامعا للشرائط عندنا.
(أقول) و لو لا الإجماع على اعتباره لأمكن المناقشة فى دلالة تلک الأخبار المتظافرة على بطلان عبادة المخالف بل فى بعضها ما يمكن الاستدلال به على الصحة كحسنة ابن أذينة: كل عمل عمله الناصب فى حال نصبه و ضلالته ثم من اللّه عليه و عرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة فإنه يعيدها لانه وضعها فى غير موضعها لأنها لأهل الولاية، و لو سلم دلالتها على اشتراط الايمان فى صحة العبادات فأقصاه انما هو اشتراطه بهذا النحو اعنى الأعم من وجود الايمان المتأخر الكاشف عن صحة عباداته السابقة، و تحمل تلک الأخبار المستفيضة على العبادات التى لم يتعقبها الايمان (و نتيجة ذلک) هو اعتبار الايمان فى الصحة لكن لا فى حال العمل بل الأعم منه و من تعقب العمل به، و هذا وجه حسن مال إليه فى الجواهر فى كتاب الزكاة فى طى بيان الوصف الأول من أوصاف المستحق و ان قال فى كتاب الصوم بان التحقيق خلافه.
(و بالجملة) فبناء على بطلان عبادة المخالف لا يصح الاكتفاء بصلوته على الميت بل يجب علينا الصلاة على ميتنا و لو اقام المخالف الصلاة عليه، بل و لو على ميتهم على اشكال، من جهة الشک فى شمول قاعدة (ألزموهم بما الزموا به أنفسهم) لمثل المقام لكون التكليف بالصلاة متوجها إلينا فإذا كانت صلوتهم عندنا غير صحيحة فلا يمكن الحكم بسقوط التكليف عنا بصلوتهم، و لكن السيرة قائمة على الاكتفاء بصلوتهم على أهل مذهبهم و كذا تغسيلهم و تكفينهم و دفنهم لها و ان كان على خلاف مذهبنا، و لعل ذلک- اى قيام السيرة كافية فى الحكم بالاجتزاء و سقوط التكليف عنا، و اللّه العالم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۰۱
و يشترط فى صحة الصلاة أيضا ان يكون المصلى مأذونا من الولى على التفصيل الذى تقدم فى غسل الميت، و لا بأس بكونها واجبة على الولى و غيره بالوجوب الكفائى مع كون صحتها من غير الولى مشروطة بإذن الولى حسبما تقدم فى مباحث غسل الميت من غير فرق فى ذلک بين أدائها جماعة أو منفردا، خلافا للشهيد الثانى (قده) فى الروض حيث خصص الاشتراط

بالجماعة و انها تصح بدون اذن الولى فرادى و استظهره من فتوى الأصحاب و قال ان الصلاة فرادى واجبة على الجميع فلا معنى للاذن من الولى و لعل نظره (قده) إلى انه انما يحتاج فى الجماعة الى الاذن لورود الدليل على اشتراطه فى غير إمام الأصل (و فيه) ان دليل الاشتراط كما تقدم فى مبحث الغسل يعم الصلاة الفرادى فلا وجه للاختصاص بالجماعة و لم نعرف من ظاهر الأصحاب اختصاصا بها، و اللّه العالم.

[مسألة (٢) الأقوى صحة صلاة الصبى المميز]

مسألة (٢) الأقوى صحة صلاة الصبى المميز لكن فى اجزائها عن المكلفين البالغين اشكال.
و قد تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من المسائل المذكورة فى فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت و فى المسألة الرابعة من المسائل المذكورة فى البحث عن عرق المجنب من الحرام فى مبحث النجاسات.

[مسألة (٣) يشترط ان تكون بعد الغسل و التكفين]

مسألة (٣) يشترط ان تكون بعد الغسل و التكفين فلا تجزى قبلها و لو فى أثناء التكفين عمدا كان أو جهلا أو سهوا نعم لو تعذر الغسل و التيمم أو أو التكفين أو كلاهما لا تسقط الصلاة، فإن كان مستور العورة فيصلى عليه و الا فيوضع فى القبر فيغطى عورته بشىء من التراب و غيره و يصلى عليه و وضعه فى القبر على نحو وضعه خارجه فى الصلاة ثم بعد الصلاة يوضع على كيفية الدفن.
فى هذه المسألة أمور (الأول) لا يصلى على الميت الا بعد تغسيله و تكفينه، و فى المدارك هذا قول علمائنا كافة، و عن المنتهى: بلا خلاف يعلم، و عن كشف اللثام بلا خلاف (و يستدل له) مضافا الى الإجماع بأمور (منها) ما فى المدارك من التأسى، قال (قده) لأن النبى صلى اللّه عليه و سلم هكذا فعل و كذا الصحابة و التابعون (و نوقش فيه) بعدم ظهور الفعل فى الوجوب فلا يصلح لتقييد الإطلاقات الإمرة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٠٢
بالصلاة على الميت، الحاكمة على أصالة توقيفية العبادة و عدم مشروعيتها الا على النهج المتلقى من الشرع، اللهم الا ان يدعى ظهوره فى الوجوب من المواظبة عليه و عدم التصريح بخلافه، أو كفاية نفس صدور الفعل ممن ينبغى التأسى به فى وجوب التأسى و لو لم يعلم وجهه، و لكن الدعويين ممنوعتان.
(و منها) أصالة الاشتغال للشك فى حصول الامتثال من دون تلك الكيفية المعهودة (و فيه) ان الأصل الجارى فى المقام هو البراءة، لكون الشك فى شرطية تلك الكيفية، اللهم الا ان يقال بان البراءة إنما تجرى فيما ثبت أصل المشروعية و وقع الشك فى شرطية شىء فى صحته مثل الطهارة فى صلاة الميت، لا فيما شك فى أصل مشروعيته- كما فى المقام- إذا الشك هنا فى مشروعية الصلاة قبل الغسل و التكفين.
(و منها) دلالة جملة من الاخبار على اعتبار تلك الكيفية كخبر عمار، قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ما تقول فى قوم كانوا فى سفر لهم يمشون على ساحل البحر فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراة ليس لهم إلا إزار كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس لهم فضل ثوب يكفنونه به، فقال عليه السلام يحفر له و يوضع فى لحده و يوضع اللبن على عورته ليستر عورته باللبن و يصلى عليه ثم يدفن، قال قلت فلا يصلى على الميت إذا دفن، قال لا، لا يصلى على الميت بعد ما يدفن و لا يصلى عليه و هو عريان حتى توارى عورته.

و خبر محمد بن أسلم عن رجل من أهل الجزيرة قال قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام قوم كسربهم مركب فى بحر فخرجوا يمشون على الشط فإذا هم برجل ميت عريان و القوم ليس عليهم الا مناديل متزرين بها و ليس عليهم فضل ثوب يوارون الرجل فكيف يصلون عليه و هو عريان، فقال عليه السلام إذا لم يقدر و أعلى ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره و يضعوه فى لحده يوارون عورته بلبن أو أحجار أو بتراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه فى قبره، قلت و لا يصلون عليه و هو مدفون بعد ما يدفن؟ قال لا، لو جاز ذلك لأحد لجاز لرسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، فلا يصلى على المدفون و لا على العريان.

فان فى قول السائل فى الخبر الأول: و ليس معهم فضل ثوب يكفنونه به، و فى

الخبر الثانى: و ليس عليهم فضل ثوب يوارون الرجل فكيف يصلون عليه- دلالة على مفروغية كون الصلاة بعد التكفين، و لذا يسئل عن حكم الصلاة عند تعذر الكفن و كان فى جواب الامام عليه السلام و بيان كيفية الصلاة عند تعذر الكفن تقرير لما فى ذهن السائل من اعتبار كون الصلاة بعد الكفن.

و أظهر من الخبرين دلالة خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع، قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و خبر القلانسى) عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن رجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به، قال يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن.

فان فى عد هذه الأمور و عطف بعضها على بعض دلالة سياقية على اعتبار الترتيب بينهما كما ذكر و ذلك بقرينة وقوع ذلك فى جواب السؤال عن كيفية الواجب فى مورد المسألة، فلا يضر حينئذ وقوع العطف بالواو فان نفس الترتيب المذكور فى الجواب يكون بيانا للكيفية المسؤول عنها فى قول السائل: كيف يصنع به، من غير حاجة الى العطف بالفاء كما لا يخفى.

و لعل هذه الوجوه مع تأيدها بالشهرة المحققة و اعتراف كثير بعدم وجدان الخلاف فيه و نقل الإجماع عليه عن بعض كافية فى إثبات الحكم، فلا ينبغى الإشكال فى وجوب هذا الترتيب اعنى الابتداء بالغسل ثم التكفين ثم الصلاة ثم الدفن.

(الأمر الثانى) ظاهر الفتاوى و معاقد الإجماعات إرادة الوجوب الشرطى من وجوب الترتيب المذكور لا التعبدى فقط، فلا تصح الصلاة قبل الغسل و التكفين و لا بعد الدفن مع التمكن منها قبله، و يؤيد شرطية تقدم الغسل عليها نجاسة بدن الميت بالموت ذاتا و بما يسنح عليه غالبا عرضا، و من المستبعد جدا اقامة الصلاة عليه فى حال نجاسته خصوصا بالنجاسة الذاتية، كما يستبعد الصلاة عليه بعد الغسل قبل التكفين اما عريانا أو بالستر بغير الكفن، و بحصول التباعد عن الجنازة و عدم مشاهدتها لو كانت الصلاة عليها بعد الدفن، و لعل شرطية الترتيب المذكور مما لا ينبغى الإشكال

فيه، فلا يعتد بما اتى به على خلافه، لكن عن كشف اللثام احتمال الاعتداد و هو ضعيف.

(الأمر الثالث) لا فرق فى شرطية الترتيب المذكور بين حال العمد و الجهل و السهو و النسيان، لأن الأصل فى الشرط ان يكون شرطا مطلقا غير مقيد بحال دون حال الا ان يقوم دليل على اختصاص شرطيته ببعض الأحوال، و فى الجواهر: احتمال الاعتداد بما اتى به على خلاف الترتيب نسيانا- بناء على قاعدة العفو عنه لعموم حديث الرفع.

و ظاهره التمسك بحديث الرفع، و لكن قد حقق فى الأصول عدم دلالة الحديث على الاجزاء فيما لو أخل بالشرط ناسيا، نعم يمكن التمسك بفقرة رفع ما لا يعلمون إذا شك فى إطلاق دليل الجزء و الشرط أو اختصاصهما بصورة التذكر، و لكن صحة التمسك بذلك انما هى فى صورة عدم إطلاق لدليل الجزء و الشرط، و اما معه فلا مجال للرجوع الى الأصل العملى الذى هو مفاد حديث رفع ما لا يعلمون، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

و فى المستند الحكم بصحة صلاة الجاهل و الناسى قبل التغسيل و التكفين، قال لعدم ثبوت الإجماع فيهما (و فيه) ان إطلاق معقد الإجماع كاف لثبوته فيهما فلا فرق بينهما و بين غيرهما من العامد العالم و المتذكر.

(الأمر الرابع) كلما يقوم مقام الغسل عند تعذره من صب الماء عليه أو تغسيل الكافر إياه أو التيمم أو نحوه كاف فى صحة الصلاة، و ذلك لاقتضاء البدلية له، و لو تعذر الغسل و ما يقوم مقامه و كذا الكفن و سقط التكليف بهما أو بأحدهما لا يسقط التكليف بالصلاة لان التكاليف المتعلقة بها و بالتغسيل و التكفين تكاليف مستقلة لا يسقط شىء منها بسقوط الأخر و ان اعتبر فى امتثالها الترتيب، لكن إطلاق دليل وجوب المتأخر لا يقتضى سقوطه عند تعذر المتقدم منها لعدم استفادة تقييد مطلوبية المتأخر بكونه بعد المتقدم كما فى الظهرين و العشائين حيث ان تعذر المتقدم منهما لا يوجب سقوط المتأخر، هذا مضافا الى قاعدة الميسور و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۰۵

و فى حكم تعذر الغسل مع ما يقوم مقامه و الكفن أو أحدهما ما إذا سقطا أو سقط أحدهما بأصل الشرع كما فى الشهيد الساقط عنه الغسل و الكفن، و فى المحدود المأمور بتقديم الغسل على القتل مع ان الطهارة الحاصلة من الشهادة فى الشهيد اولى من الطهارة الحاصلة بالغسل، و ستره بثيابه اولى من الستر بالكفن.

(الأمر الخامس) لو كان الميت المتعذر غسله و تكفينه أو أحدهما مستور العورة فيصلى عليه خارج القبر من غير اشكال، و ذلك لاعتبار تقدم الصلاة على وضعه فى القبر إجماعا كما نص عليه العلامة فى القواعد و ادعاه فى الجواهر بقسميه عليه و قال بل كاد يكون ضروريا.

و لو كانت عورته مكشوفة و أمكن سترها بثوب و نحوه فكذلك، قال فى الذكرى:

فان لم يكن له كفن و أمكن ستره بثوب صلى عليه قبل الوضع فى اللحد و الا فبعده (انتهى) و به صرح أيضا فى محكى جامع المقاصد، و يدل على ذلك مفهوم ما فى خبر محمد بن مسلم الذى تقدم فى الأمر الأول من قوله عليه السلام إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره (إلخ) فإنه بمفهومه يدل على وجوب ستر عورته بثوب مع إمكانه ثم الصلاة عليه قبل وضعه فى لحده، و يؤيده ما تقدم فى مبحث التكفين من انه إذا لم يتمكن من جميع قطعات الكفن يجب تكفينه بما أمكن و لو كان مئزرا يوارى عورته، و ذلك لقاعدة الميسور، بل لعل الستر بالثوب مرتبة من التكفين المتقدم على الصلاة، إذا المراد من التغسيل و التكفين المتقدمين على الصلاة مطلق ما به يتحقق الخروج عن عهدتهما و لو ببعض قطعات الكفن و لا- سيما فيما إذا كان وضعه فى القبر مانعا عن مشاهدته أو موجبا لتباعده عن المصلى و لو لأجل قرار الميت فى مكان أسفل من المصلى على وجه لا يصدق عليه عرفا كونه بين يدى المصلى، الواجب مراعاته فى الصلاة.

و لو لم يمكن ستر عورته فى خارج القبر الا بوضع لبن أو حجر على عورته أو بإهالة التراب عليها ففى وجوب الصلاة عليه فى خارج القبر بعد ستر عورته بما ذكر، أو وجوبها بعد وضعه فى القبر، أو التخيير بين الأمرين، وجوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۰۶

من تعلق الأمر بتأخير الصلاة عن وضعه فى لحده مؤيدا بمفهوم خبر محمد بن أسلم المتقدم من قوله إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا (إلخ) بناء على كون ذكر الثوب من باب المثال و كون المدار على إمكان الستر بما يحصل به و لو بغير الثوب (و من احتمال) ان يكون لستر سائر الجسد بوضعه فى حفرته مدخلية فى ذلك (و من ظهور) الأمر الوارد فى الجواب عن الصلاة على الميت العريان فى الخبرين المتقدمين فى كونه واردا مورد توهم الحظر فلا يستفاد منه الا الجواز.

(و هذا هو الأقوى) فيجوز مع ستر العورة بما عدا الثوب ان يصلى عليه خارج القبر كما يجوز بعد وضعه فيه، لكن الأحوط اختيار

الأول إذا كان وضعه فی القبر مانعا عن مشاهدته أو موجبا لتباعده عن المصلی، و لو باعتبار کون مکانه أسفل بحیث لا یصدق معه کون المیت بین یدی المصلی، کما ان الأحوط اختیار الثانی لو لم یکن کذلک مراعاة لاحتمال اعتبار ستر ما عدا عورته أیضا کما لا یبعد القول بکراهة وضعه عاریا تحت السماء و ان سترت عورته کما صرح به فی کشف اللثام، حیث یقول بعد دعوی نفی الخلاف فی جواز الصلاة علی المیت خارجا إذا سترت عورته بلبن أو تراب- ما لفظه: لان وضعه فی اللحد و ستر عورته لکراهة وضعه عاریا تحت السماء و ان سترت عورته کما یرشد إلیه کراهة تغسیله تحت السماء (انتهی).

ثم انه علی تقدیر وضعه فی القبر فهل یوضع مستلقیا کهیئته حال الصلاة خارج القبر فیصلی علیه کذلک ثم یوضع علی جانبه الأیمن، أو انه یوضع علی الجانب الأیمن فی حال الصلاة أیضا، وجهان، ظاهر الخبرین الأمرین بذلک خصوصا خبر محمد بن أسلم هو الأخیر، حیث یقول فیه: فلیحفروا قبره و یضعوه فی لحده یوارون عورته بلبن أو أحجار أو تراب ثم یصلون علیه ثم یوارونه فی قبره- و هو الظاهر من فتاوی الأصحاب أیضا، لکن الظاهر من الخبرین کون ذلک من باب الرخصة لا العزیمة، و علیه فالأحوط (فیما إذا لم یکن نقله من الاستلقاء الی الجانب الأیمن بعد الصلاة علیه موجبا لکشف عورته و لا حرجیا) هو وضعه مستلقیا ثم نقله الی حالة الدفن.

(الأمر السادس) ظاهر الأمر بالستر فی الخبرین کفتاوی الأصحاب هو وجوبه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج6، ص: 307

و انه شرط لصحة الصلاة و لو لم یکن هناک ناظر کما إذا کان المصلی أعمی أو کان ممن یجوز له النظر إلی عورة المیت الذی یصلی علی أو تباعد المصلی عنه بحیث لا یری عورته، و استشکل فی المدارک فی ذلک من جهة قصور الروایة سندا عن إثبات الوجوب (و لا یخفی ما فیه) بعد اعترافه نفسه بکونه مقطوعا به عند الأصحاب، لجبر قصور السند بعملهم علی ما هو المختار عندنا.

(الأمر السابع) لا إشکال فی صحة الصلاة علی المیت المخالف إذا صدرت منا بعد تغسیلنا إیاه علی النهج المقرر عندنا، و کذا بعد تغسیلنا إیاه علی النحو المقرر عندهم تقیة، انما الکلام فی صحة صلوتنا بعد غسلهم له علی نهجهم لبطلانه عندنا بل و لو علی نهجنا لبطلانه أیضا من جهة اشتراط الایمان فی صحة العبادات و منها الغسل، و لا إشکال فی صحة الصلاة حینئذ إذا تعذر اعادة الغسل و لو لأجل التقیة فیکتفی بغسلهم و یصلی علیه، و اما إذا أمکن إعادته من غیر تقیة فربما یتمسک فی إثبات کفایة غسلهم بقاعدة الإلزام (و فیه) ان تجهیز المخالف و تغسیله واجب علینا و لا یسقط عنا الا بالغسل الصحیح و لیس فی الاکتفاء بغسلهم إلزاما لهم بما التزموا به لا بالنسبة إلی المیت و لا بالنسبة إلی موافقیه فی مذهبه فان التکلیف بالصلاة علیه متعلق بنا فیعتبر فی صحتها منا ما یعتبر عندنا لا عندهم.

هذا کله بناء علی مشروعیة تغسیلهم لکونهم مسلمین، و لو قلنا بعدم مشروعیته فیمکن القول بوجوب الصلاة علیه لان اشتراط صحة الصلاة بکونها بعد الغسل انما هو فیمن شرع تغسیله و کان غسله أو بدله ممکنا بخلاف من لم یکن تغسیله مشروعا فتبقی عمومات وجوب الصلاة باقیة بحالها کغیره ممن تعذر غسله شرعا أو عقلا.

(لا یقال) مع عدم مشروعیة غسله لا تکون الصلاة علیه أیضا مشروعة لأن الملاک فی المشروعیة فیهما هو إسلامه، فمع قبول إسلامه یکون الغسل کالصلاة علیه مشروعا، و مع عدمه لا تکون الصلاة علیه مشروعة کما لا یکون غسله مشروعا.

(لانه یقال) بالمنع من الملازمة بدعوی الفرق بینهما، حیث ان الغسل إکرام للمیت کما ورد به النص، و لا کرامة لغیر المسلم، و اما الصلاة فهی متضمنة للدعاء علیه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج6، ص: 308

(الأمر الثامن) المصلوب ينتظر إنزاله إلى ثلثة أيام، فإن أنزل فى الثلثة وجب تجهيزه من غسله و تكفينه و الصلاة عليه و دفنه، و ان لم ينزل فيها و لم يعلم نزولها بعدها أيضا ففى وجوب الصلاة عليه بحاله أو انتظار نزوله وجهان، من ان الثلاثة هى الحد المشروع فى بقائه على حالة الصلب فيكون بعدها بحكم المدفون، و من إطلاق دليل شرطية الغسل و التكفين فى صحة الصلاة، و اللّه العاصم.

[مسألة (۴) إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات]

مسألة (۴) إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات من الغسل و التكفين و الصلاة و الحاصل كلما يتعذر يسقط و كلما يمكن يثبت، فلو وجد فى الفلاة ميت و لم يمكن غسله و لا تكفينه و لا دفنه يصلى عليه و يخلى و ان أمكن دفنه دفن.

و قد ظهر حكم هذه المسألة مما تقدم فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى المسألة السابقة من كون التكاليف المتعلقة بتجهيز الميت تكاليف مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض فى أصل الوجوب كالتكليف بالظهرين و العشائين، و لازم ذلك عدم سقوط المتأخر عند تعذر المتقدم و لا سقوط المتقدم عند تعذر المتأخر، بل هذا الأخير أظهر ضرورة عدم اشتراط صحة المتقدم بتعقبه بالمتأخر أصلا فلا- يشترط صحة الغسل مثلا بتعقبه بالتكفين و لا جواز التكفين و صحته بتعقبه بالصلاة، و هكذا، مع انه على تقدير الاشتراط أيضا يكون الحكم فى صورة تعذر الشرط هو بقاء وجوب المشروط لقاعدة الميسور- بناء على جريانها فى تعذر الشرط- كما تقدم- و نتيجة ذلك هو ما ذكره فى المتن من سقوط ما يتعذر و ثبوت ما يمكن.

فلو وجد ميت فى فلات لا- يمكن غسله و لا- ما يقوم مقامه و لا تكفينه و لا دفنه لم تسقط الصلاة عليه إذا أمكنت كما انه لو أمكن دفنه مع تعذر غيره من واجبات تجهيزه وجب دفنه، و لعل هذا فى الدفن أظهر، للعلم بكون ملاك وجوبه هو حفظ جسد الميت عن السباع و رائحته عن الانتشار، و من المعلوم عدم توقف حصوله على غير الدفن مما يتقدم عليه من واجبات التجهيز، و انما يجب تقديم هذه الأمور لأجل انتفاء موضوعها بعد الدفن كما لا يخفى.

هذا مضافا الى عدم الخلاف فى عدم سقوط الميسور من هذه الأمور بتعذر بعضها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۰۹

من غير فرق فى الميسور و المعسور بين المتقدم و المتأخر، و قد ادعى الاتفاق عليه.

و يمكن ان يستأنس لذلك بما ورد من الأمر بالدفن عند تعذر الغسل (ففى خبر زيد الشحام) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل، فقال عليه السلام ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن فى ثيابه و لا- يغسل (و فى خبر سماعة): و ان كانت امرأة ماتت معها رجال و ليس معها امرأة و لا محرم لها فلتدفن كما هى فى ثيابها. و قد مر فى المسألة الخامسة من فصل غسل الميت فى بيان حكم تعذر الخليطين أو أحدهما ما يوضح به حكم هذه المسألة أيضا.

[مسألة (۵) يجوز ان يصلى على الميت اشخاص متعددون]

مسألة (۵) يجوز ان يصلى على الميت اشخاص متعددون فرادى فى زمان واحد و كذا يجوز تعدد الجماعة و ينوى كل منهم الوجوب ما لم يفرغ منها احد و إلا نوى بالبقية الاستحباب و لكن لا يلزم قصد الوجوب و الاستحباب بل يكفى قصد القربة مطلقا.

قد تقدم فى مبحث وجوب إزالة النجاسة عن المسجد «۱» شرح حقيقة الوجوب الكفائى و تقسيمه الى ما يكون ناشيا من ناحية الملاك و ما يكون من ناحية تزاحم الخطاب فيما لا يكون المتعلق قابلا للتكرر و انه فى القسم الأول عند صدوره عن المتعددين

اما يكون صدوره منهم دفعة أو على وجه التدريج، ففيما كان دفعة يتصف الجميع بالوجوب، و فيما يكون على التدريج يكون الواجب منها هو الصادر أولا دون ما عداه، لتحقق الامتثال بالأول و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال، و مقتضى صحة الصلاة من المتعددين فرادى إذا اشتغلوا بها دفعه و فرغوا عنها دفعة ان يكون المأتى به من كل منهم متصفا بالوجوب و يصح منه ان ينوى به الوجوب و يتحقق من كل واحد الامتثال و يترتب على فعل كل واحد منهم الثواب، و كذا يجوز تعدد الجماعة لو كان لدليل مشروعيتها إطلاق يعم الجماعة الواحدة و المتعددة.

لكن الانصاف انتفاء الإطلاق فى الجماعة على وجه يمكن الاعتماد عليه لإثبات تعدد الجماعة دفعة واحدة مع عدم معهودية ذلك فى الشريعة.

و اما إذا كان اشتغال الجماعة المتعددة بالتدريج فان كان شروع المتأخر بعد

---

(١) ص ٢٥ من الجزء الثانى.

فراغ المتقدم فينوى الاستحباب بناء على استحباب التكرار فى الصلاة كما سيأتى، و ان كان شروع المتأخر قبل فراغ المتقدم فيصح قصد الوجوب من المتأخر، إذ ما لم يفرغ المتقدم لا يسقط الخطاب عن المتأخر و يكون سقوطه عنه بشروع المتقدم مراعى بفراغه عنه و بعد فراغه ينوى الاستحباب بالبقية لسقوط الوجوب بفراغ المتقدم، و مع جواز قطع صلاة الميت بعد الشروع لو أراد إتمامها حينئذ يكون إتمامها مستحبا (و مما ذكرنا ظهر) الحال فيما إذا شرع المتعددون دفعة و تقدم بعضهم فى الفراغ فإنه ينوى الباقون الاستحباب بالبقية، و قد تقدم فى البحث عن نية الوضوء كفاية قصد القربة مطلقا و عدم اعتبار الوجوب و الاستحباب فى الواجب و الندب.

[مسألة (۶) فى وجوب الصلاة لبعض أجزاء الميت إذا وجد، لكن الأحوط الصلاة على العضو التام]

مسألة (۶) قد مر سابقا انه إذا وجد بعض الميت فان كان مشتملا على الصدر أو كان الصدر وحده بل أو كان بعض الصدر المشتمل على القلب أو كان عظم الصدر بلا لحم وجب الصلاة عليه و الا فلا، نعم الأحوط الصلاة على العضو التام من الميت و ان كان عظما كاليد و الرجل و نحوهما و ان كان الأقوى خلافه، و على هذا فان وجد عضوا تاما و صلى عليه ثم وجد أخر فالظاهر الاحتياط بالصلاة عليه أيضا ان كان غير الصدر أو بعضه مع القلب و إلا وجبت.

قد مر أحكام القطعات المبانة من الميت مما تشتمل على اللحم و العظم و كذا اللحم المجرد عن العظم، و العظم المجرد عن اللحم، و غير ذلك فى المسألة الثانية عشر من مسائل غسل الميت (و بقى فى هذه المسألة) ما ذكره فى أخرها من انه إذا صلى على عضو تام ثم وجد عضو أخر من الميت، فان كان هذا العضو الأخر هو الصدر أو بعض الصدر المشتمل على القلب فلا إشكال فى وجوب الصلاة و عدم كفاية الصلاة التى صليت على العضو الأول، و ذلك لما دل على وجوب الصلاة على الصدر أو البعض منه المشتمل على القلب.

و ان لم يكن الصدر و لا بعضه المشتمل على القلب ففى وجوب الصلاة عليه احتمالان ناشيان من احتمال كون الصلاة على الأعضاء من أحكام كل عضو مستقلا على نحو العام الاستغراقى فتجب فى كل عضو يوجد صلاة بالاستقلال، و من احتمال ان تكون الصلاة على العضو هى الواجبة على الميت، فإذا تحققت بالصلاة على العضو الأول

لم تجب على ما يوجد بعدها من الأعضاء.
(و لا يخفى ان الأقوى هو الأول) على القول بوجوب الصلاة على العضو التام لإطلاق دليله- لو كان- مضافا الى انه لو تم الاحتمال الثانى للزم عدم الوجوب فيما إذا كان العضو الذى وجد ثانيا هو الصدر أو بعضه المشتمل على القلب (و كيف كان) فان قلنا بلزوم الاحتياط بالصلاة على العضو التام فاللازم هو الاحتياط بالصلاة على كل عضو تام من أعضاء الميت. و اللّه العالم.

[مسألة (۷) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن]

مسألة (۷) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن.
قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة فى المسألة الثالثة و الرابعة من هذا الفصل.

[مسألة (۸) إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة وجب الاستيذان]

مسألة (۸) إذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة وجب الاستيذان من الجميع على الأحوط و يجوز لكل منهم الصلاة من غير الاستيذان عن الآخرين بل يجوز ان يقتدى بكل واحد منهم مع فرض أهليتهم- جماعة.
و قد تقدم البحث فى حكم تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة بالنسبة إلى عملهم فى أنفسهم و بالنسبة إلى عمل الأجنبى بإذنهم- فى المسألة السادسة من الفصل المعقود فى مراتب الأولياء.
(و ليعلم) ان ثبوت الولاية للولى فى عالم الثبوت يتصور على أنحاء تختلف أثارها من حيث لزوم الاذن عن الجميع أو الاكتفاء فى الاذن من أحدهم فى صورة التعدد و فى جواز مباشرة أحدهم من غير استيذان عن الآخرين أو عدمه.
(فالأول) ان تكون الولاية لكل واحد من الأولياء مستقلا على نحو العام الاستغراقى كالاوصياء المتعددين المستقل كل واحد منهم فى العمل و الوكلاء عن موكل واحد كذلك (و لازم ذلك) تعدد الولاية بتعدد الأولياء و استقلال كل واحد منهم فى العمل بلا حاجة فيه الى الاستيذان من الآخرين و يكفى للأجنبى الاستيذان من أحدهم.
(الثانى) ان تكون الولاية لصرف الوجود من الأولياء بلا لحاظ خصوصية كل واحد منهم نظير ملك الفقراء للزكاة حيث ان المالك لها هو صرف الوجود من الفقراء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۱۲
و نظير ثبوت حكم للطبيعة الموجودة بوجود الفرد، و لازم ذلك اتحاد الولاية بوحدة موضوعها الذى هو صرف وجود طبيعة الولى، و صرف الشيء لا يتثنى و لا يتكرر، و مقتضاه أيضا جواز مباشرة كل واحد منهم بلا استيذان من الباقين لانطباق موضوع الولاية على كل واحد فيصح للأجنبى أيضا الاكتفاء باذن واحد منهم فى مباشرة العمل.
(الثالث) ان تكون الولاية للمجموع من حيث المجموع بحيث يكون كل واحد منهم جزء ممن له الولاية، و مقتضاه عدم صحة العمل من واحد منهم إلا بإذن الباقين كما لا يصح للأجنبى مباشرة العمل الا بعد الاستيذان من جميعهم (هذا ما يحتمل فى مقام الثبوت).
و اما مقام الإثبات فالظاهر هو الاحتمال الأول و ان كان الاحتمال الثانى مشتركا معه فى الثمرة، و اما الاحتمال الأخير فبعيد، و ذلك لظهور أدلة الولاية فى ثبوتها لكل واحد من الأولياء كولاية الأب و الجد للأب فى مال الصغير، فان لكل واحد منهما الولاية عليه مستقلا.
و قد ظهر ان وجه الاحتياط فى اذن الأجنبى من الجميع- كما ذكره فى المتن- هو احتمال ثبوت الولاية لهم على نحو العام

المجموعی، و حیث ان إطلاق دلیل الولایة ینافیه فلا یجب مراعاة هذا الاحتیاط، کما انه علی تقدیر لزومه ینبغی استیذان کل واحد من الأولیاء من الباقین، فلا وجه لترک ذکره.
و الظاهر من قوله بل یجوز ان یقتدی بکل منهم مع فرض أهلیتهم هو جواز اقتداء الأجنبی بکل منهم لما تقدم فی مبحث أحکام الولی ان الحق کون منع الولی مانعا عن صحة العمل لا کون اذنه شرطا لها، و علی تقدیر شرطیة الاذن یکفی فی إحرازه شاهد الحال، و من الواضح ان حال الولی شاهدة برضاه باقتداء الأجنبی به فی الصلاة علی میتة لأن کثرة الدعاء لمیته أحب إلیه، فلعل هذا المقدار کاف فی إحراز الاذن من دون حاجة الی الاذن الصریح، و هذا بناء علی کفایة الاذن من واحد منهم و عدم الحاجة الی إذن جمیعهم کما هو الظاهر من العبارة، لا من جهة الفرق بین الصلاة فرادی و الصلاة جماعة بلزوم الاستئذان فی الفرادی عن

الجمیع و کفایته من أحدهم فی الجماعة، فما فی المستمسک من عدم اتضاح الفرق بین الصلاة فرادی و الصلاة مقتدیا فی وجوب الاستیذان و عدمه لعله لیس بسدید.

[مسألة (۹) إذا کان الولی امرأة یجوز لها المباشرة]

مسألة (۹) إذا کان الولی امرأة یجوز لها المباشرة من غیر فرق بین ان یکون المیت رجلا أو امرأة و یجوز لها الاذن للغیر کالرجل من غیر فرق.
لا إشکال فی عدم اعتبار المماثلة بین المیت و بین من یصلی علیه کما کانت معتبرة فی الغسل من غیر فرق فی ذلک بین الولی و غیره و لا- بین الصلاة فرادی أو جماعة، و ادعی نفی الخلاف فی ذلک، و عن السرائر و التحریر الإجماع علیه (و یدل علیه) إطلاق الاخبار الواردة فی وجوب صلاة المیت، و ما یدل علی اشتراک النساء و الرجال فیما یثبت من الاحکام الا ما دل الدلیل علی الاختصاص.
(و یشهد لذلک) جملة من النصوص کصحیحة زرارة عن الباقر علیه السلام قال قلت له المرأة تؤم النساء، قال علیه السلام لا، الا علی المیت إذا لم یکن أحد أولی منها تقوم وسطهن معهن فی الصف فتکبر و یکبرن (و خبر الصیقل) قال سئل أبو عبد اللّه علیه السلام کیف تصلی النساء علی الجنازة إذا لم یکن معهن رجل فقال یقمن جمیعا فی صف واحد و لا تتقدمهن امرأة، قیل ففی صلاة مکتوبة أ یؤم بعضهن بعضا، فقال نعم (و خبر جابر) عن الباقر علیه السلام، قال إذا لم یحضر الرجل تقدمت امرأة وسطهن و قام النساء عن یمینها و شمالها و هی وسطهن تکبر حتی تفرغ من الصلاة.،
فلا ینبغی الإشکال فی هذا الحکم فی الجملة، إلا انه ینبغی التنبیه علی أمور.
(الأول) المعروف جواز صلاة النساء مطلقا و لو مع وجود الرجال، خلافا للمحکی عن الحلی فاشترط فی جوازها منهن عدم وجود الرجال، و یمکن ان یستدل له بما فی خبر جابر من قوله علیه السلام إذا لم یحضر الرجل تقدمت امرأة (إلخ) و یشعر به ما فی خبر الصیقل من قول السائل کیف تصلی النساء علی الجنازة إذا لم یکن معهن رجل، حیث انه یومی الی مفروغیة توقف جواز صلوتهن علی فقد الرجال.
(و یرده) منع دلالة الخبرین علی الاشتراط لظهور التقیید بعدم الرجال فی اعتبار عدمهم لإقامة الصلاة جماعة، بمعنی انه لا یجوز ان تؤم المرأة لغیر النساء

فإذا لم يكن فى المصلين رجل جاز للمرئة أن تؤم، و ذلك لعدم جواز اقتداء الرجل بالمرئة، و هذا لا يدل على توقف صحة صلاة المرأة جماعة أو فرادى على فقد الرجال رأسا، فإذا كان هناك رجال و لم يريدوا ان يصلوا على الميت جاز للنساء الصلاة فرادى و جماعة بأن تؤمهن واحدة منهن، هذا مضافا الى انه لو سلم دلالة الخبرين على الاشتراط لكانت موهونة بإعراض الأصحاب عنهما، فالحق صحة الجماعة منهن مع حضور الرجال إذا لم يدخل واحد منهم فى جماعتهن.

(الثانى) الظاهر جواز الصلاة منهن فرادى مع وجود الرجال و سقوطها عن سائر المكلفين مطلقا من الرجال و النساء إذا كانت من الولى، و مع الاذن من الولى إذا كانت من الأجنبى.

(الثالث) يجوز للولى إذا كان رجلا ان يأذن للمرئة فى الصلاة على ميته جماعة أو فرادى كما يجوز للمرئة إذا كانت من أولياء الميت ان تأذن لغيرها فى الصلاة، و لعل ما ربما يوهمه ما فى المتن من اشتراط جواز الصلاة من المرأة على كونها وليا ليس بمراده (قده).

(الرابع) استظهر بعضهم مما فى صحيح زرارة المتقدم من قوله عليه السلام:

الا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها (إلخ) اشتراط صحة امامة المرأة بكونهما وليا، ثم قال: لكن الظاهر عدم العمل به (و لا يخفى) عدم ظهور الصحيح فيما استظهره، و لعل الأظهر منه تقدم الولى فى القيام على الصلاة و انه إذا جازت امامة الصلاة من المرأة إذا كانت وليا جازت من الأجنبية أيضا إذا كانت بإذن الولى.

[مسألة (١٠) إذا اوصى الميت بان يصلى عليه شخص معين]

مسألة (١٠) إذا اوصى الميت بان يصلى عليه شخص معين فالظاهر وجوب اذن الولى له و الأحوط له الاستيذان من الولى و لا يسقط اعتبار اذنه بسبب الوصية و ان قلنا بنفوذها و وجوب العمل بها.

و قد استوفينا الكلام فى حكم هذه المسألة فى المسألة السابعة من الفصل المعقود فى أولياء الميت، فراجع.

[مسألة (١١) يستحب إتيان الصلاة جماعة]

مسألة (١١) يستحب إتيان الصلاة جماعة و الأحوط بل الأظهر اعتبار شرائط الإمامة فيه من البلوغ و العقل و الايمان و العدالة و كونه رجلا للرجال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ٣١۵

و ان لا يكون ولد زنا بل الأحوط اجتماع شرائط الجماعة أيضا من عدم الحائل و عدم علو مكان الامام و عدم كونه جالسا مع قيام المأمومين و عدم البعد بين المأمومين و الامام و بعضهم مع بعض.

فى هذه المسألة أمور (الأول) تجوز الجماعة فى صلاة الميت، قال فى الذكرى:

لإطباق الناس على صلاة الجنازة جماعة من عهد النبى صلى اللّه عليه و سلم إلى الان.

(أقول) و لا إشكال فى مشروعيتها فيها للاخبار المتظافرة المتفرقة فى أبواب مختلفة، مثل ما ورد فى استحباب وقوف الامام عند صدر المرأة و بطن الرجل، و إتمام المأموم المسبوق ما بقى عليه من التكبيرات بعد فراغ الامام، و حضور جنازة فى أثناء الصلاة على جنازة أخرى، و ترتيب الجنائز عند تعددها، و غير ذلك مما يأتى بعضها فى المسائل الاتية، و فى الجواهر: للتأسى و للإجماع بقسميه عليه كالإجماع على عدم وجوبها فيكفى الفرادى.

(الثانى) يستحب الإتيان بها جماعة، و يدل على استحباب الجماعة فيها ما دل على أصل مشروعيتها، إذ الجواز فيها لا يكون إلا

فى ضمن الرجحان الذى لا يتحقق إلا فى ضمن الوجوب أو الاستحباب، و حيث لا تكون واجبة فلا محالة تكون مستحبة و لا سيما مع شدة الاهتمام بها من لدن زمان النبى صلى اللّه عليه و سلم إلى الان، مضافا الى الإجماع على استحبابها فيها (قال فى مفتاح الكرامة) و الإجماع على استحبابها مستفيض بل كاد ان يكون متواترا كما يعلم ذلك من تتبع أحكام الصلاة على الجنازة جماعة.

(أقول) و يمكن الاستدلال لاستحبابها فيها بخبر زرارة و الفضيل قالا قلنا له الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال عليه السلام الصلاة فريضة و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلاة كلها و لكنها سنة، من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له. بناء على ارادة مطلق الفريضة لا الفريضة المعهودة و هى اليومية لكى تشمل الفرائض مطلقا من الايات و الطواف و غيرهما، و بناء على كون صلاة الميت أيضا صلاة حقيقة لا انها دعاء مخصوص أطلق عليها لفظ الصلاة بالعناية.

(الأمر الثالث) ليست الجماعة شرطا فيها إجماعا كما صرح به فى التذكرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۱۶

و النهاية و كشف اللثام، بل يمكن دعوى الإجماع على نفى شرطيتها بالإجماعات المحكية على استحبابها، حيث ان المناسب مع شرطيتها هو التعبير بوجوبها لا استحبابها (و يدل على صحتها فرادى) خبر اليسع القمى، و فيه: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يصلى على جنازة وحده، قال عليه السلام نعم، قلت فاثنان يصليان عليها قال عليه السلام نعم، و لكن يقوم الأخر خلف الأخر و لا يقوم بجنبه، و ما رواه فى الوسائل عن كتاب الغيبة للشيخ (قده) و فيه ان أبا إبراهيم قال ليحيى يا أبا على انا ميت و انما بقى من أجلى أسبوع فاكتم موتى و ائتنى يوم الجمعة عند الزوال و صل على أنت و أوليائى فرادى.

(الأمر الرابع) ظاهر الشرائع اعتبار اجتماع شرائط الإمامة فى إمام الجماعة هنا، حيث يقول: و لا يتقدم الولى- أى لا يصلى بالناس جماعة- إلا إذا استكملت فيه شرائط الإمامة و الا قدم غيره- يعنى لو أراد الصلاة جماعة- و نحو ذلك فى غيره من المتون، لكن لم أر منهم من صرح باعتبارها فيه الا فى العدالة حيث صرحوا باعتبارها فيه، و نسب الى المشهور بل ادعى عليه الإجماع.

قال فى المستند: لا يشترط فى المصلى على الميت وحده العدالة إجماعا للأصل و العمومات، و المشهور اشتراطها فى إمام الجماعة فيها و ان كان وليا و قيل بلا خلاف أجده و عن المنتهى انه اتفاق علمائنا له و لأصالة عدم مشروعية الاقتداء بغير ما اتفقوا عليه و إطلاق ما دل على اعتبارها فى إمام الجماعة (انتهى).

و مثله ما فى الحدائق حيث يقول: ظاهر الأصحاب اشتراط العدالة فى إمام هذه الصلاة كالصلوات اليومية و غيرها من الصلوات، و يظهر من العلامة فى المنتهى الاتفاق على ذلك، و قال فى الذخيرة و لو لا ذلك- اى دعوى الاتفاق- لكان للمنازعة فيه مجال لعموم النص و عدم كونها صلاة حقيقة فلا يعتبر فيها ما يعتبر فى الصلاة الحقيقية (انتهى ما فى الحدائق).

(أقول) اما اعتبار البلوغ فى الإمام فمما ينبغى القطع به بناء على عدم صحة عبادة الصبى و كذا بناء على مشروعيتها منه لعدم معهودية الاقتداء بالصبى فى شىء من الموارد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۱۷

فى الشريعة مع ما فى عباداته من عدم إحراز واجديتها لملاك الوجوب و ان قلنا باستحبابها منه كما مر تفصيله فى هذا الشرع غير مرة (و منه يظهر) ان اعتبار العقل و الايمان فيه أظهر لعدم صحة العبادة من المجنون و المخالف، و من المعلوم اشتراط صحة صلاة الإمام فى جواز الاقتداء به مع دلالة إطلاق ما يدل على اعتبار العقل فى الإمام كقول الصادق عليه السلام فى خبر ابى بصير: خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال- و عد منهم المجنون و ولد الزنا- و المراد بالمجنون هو الذى يعتوره الجنون حال الصلاة و لو كان جنونه أدواريا، و اما الجنون فى غير حال الصلاة فغير قادح، لانصراف النص عنه و ان حكى عن التذكرة كراهة

الاقتداء به فى باب الجماعة فى الصلاة اليومية.
و اما اعتبار العدالة فقد عرفت انه اتفاقى، و المعترض عليه انما يعترض على فرض عدم الاتفاق، مع ما فى اعتراضه من الوهن فان حاصله هو منع صدق الصلاة حقيقة على صلاة الميت فلا يشترط فيها ما يشترط فى الجماعة فيما يصدق عليه الصلاة حقيقة، فإن فيه ان المنع عن كونها صلاة حقيقة لا- يوجب المنع عن كون إمامها اماما حقيقة، و المستفاد من النصوص الدالة على اعتبار العدالة انما تدل على اعتبارها فى الامام و ان الإمامة لا تليق بغير العادل كما يظهر من غير واحد من الاخبار، ففى خبر الأعمش المروى فى الخصال: و لا صلاة خلف الفاجر و لا يقتدى إلا بأهل الولاية، حيث ان المستفاد منه عدم أهلية الفاجر كالمخالف لان يقتدى به (و مما ذكرنا يظهر الحال) فى ولد الزنا أيضا.
و اما اعتبار كونه رجلا للرجال فيمكن ان يستدل له بعدم معهودية اقتداء الرجل بالمرئة فى حال من الأحوال، مع إطلاق ما ورد من المنع عن إمامتهن للرجال كالمروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم: لا تؤم امرأة رجلا، و قوله صلى اللّه عليه و سلم فى خبر آخر: أخروهن من حيث أخرهن اللّه، و المرسل المروى عن على عليه السلام فى دعائم الإسلام: لا تؤم المرأة الرجال و لا تؤم الخنثى الرجال، و لمنافاة إمامتها مع ما يناسبها من الستر و الحياء، و النهى عن تقدمها على الرجال فى الصلاة أو محاذاتها معه، مضافا الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 318

إمكان التمسک بخبر الصيقل المتقدم، و فيه: كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل،- بناء على كون الاشتراط بما إذا لم يكن معهن الرجل فيما إذا أراد الرجل ان يصلى عليها، فإنه يتعين حينئذ ان يكون هو الامام- لو أرادوا الصلاة عليها جماعة.
(فالأقوى) اعتبار شرائط الإمام فى إمام صلاة الميت، و مع فقد ما فيه فلا تنعقد الجماعة، و فى بطلان صلاة المأموم مع اجتماع شرائط الفرادى فيها وجهان مبنيان على اختلاف الجماعة و الفرادى بحسب النوع أو اتحادهما فيه، فتبطل على الأول دون الأخير، و هذا الأخير هو الأقوى (و كيف كان) فتصح من الامام من غير اشكال و تسقط عن المأموم و لو قلنا بعدم صحتها منه، هذا تمام الكلام فى شرائط الامام.
و اما شرائط الجماعة كعدم تقدم المأموم على الامام و عدم الحائل بينهما و لا بين المأمومين بعضهم مع بعض و عدم تباعدهم كذلک و عدم علو مكان الامام و نحو ذلک فما منه يعتبر فى تحقق القدوة عرفا فالظاهر اعتباره فى المقام، لأن الإخلال به يوجب عدم انعقاد الجماعة، و لعل تقدم المأموم على الامام من هذا القبيل.
و ما كان منها شرطا تعبديا فان كان لدليله إطلاق يشمل صلاة الميت فالمرجع هو ذاک الإطلاق و يثبت به اعتباره فيها، و مع عدمه فان كان لدليل مشروعية الجماعة فى صلاة الميت إطلاق يثبت به مشروعيتها و لو مع عدم هذا الشرط فهو المرجع فينفى به اعتباره، و مع عدم إطلاق دليلها فالمرجع هو الأصل العملى و هو الاشتغال فى كل ما يشک اعتباره فى الجماعة مطلقا سواء كان فى الفريضة اليومية أو غيرها من المفروضات التى منها صلاة الأموات، و اللّه الموفق للصواب.

[مسألة (12) لا يتحمل الإمام فى الصلاة على الميت شيئا عن المأمومين]

مسألة (12) لا يتحمل الإمام فى الصلاة على الميت شيئا عن المأمومين.
و ذلک لعدم الدليل على ما يوجب تحمله، و دليل التحمل فى اليومية مختص بها، مع انه فى مورد القراءة المنتفية فى صلاة الميت، مضافا الى الإجماع على عدم التحمل كما حكى عن بعض الفقهاء.

[مسألة (۱۳) يجوز فى الجماعة ان يقصد الامام]

مسألة (۱۳) يجوز فى الجماعة ان يقصد الامام و كل واحد من المأمومين الوجوب لعدم سقوطه ما لم يتم واحد منهم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۱۹
كما هو الشأن فى كل واجب كفائى إذا كان مما يقبل التكرار حسبما مر فى هذا الشرح مرارا و فى المسألة الخامسة من هذا الفضل.

[مسألة (۱۴) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء]

مسألة (۱۴) يجوز ان تؤم المرأة جماعة النساء و الاولى بل الأحوط ان تقوم فى صفهن و لا تتقدم عليهن.
اما جواز إمامة المرأة للنساء فقد مر فى المسألة التاسعة من هذا الفصل، و اما الاحتياط فى قيامها فى صفهن و عدم تقدمها عليهن فلما فى غير واحد من الاخبار من اشتراط إمامتها به (ففى صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام قال قلت له: المرأة تؤم النساء، قال عليه السلام لا الا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها تقوم فى وسطهن فى الصف معهن فتكبر و يكبرن (و خبر الصيقل) قال سئل أبو عبد اللّه عليه السلام كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل، فقال يقمن جميعا فى صف واحد و لا تتقدمهن امرأة، قيل ففى صلاة مكتوبة أ يؤم بعضهن بعضا قال عليه السلام نعم (و فى خبر أخر) له أيضا عن الصادق عليه السلام قال سئل كيف تصلى النساء على الجنازة إذا لم يكن معهن رجل قال يصففن جميعا و لا يتقدمهن امرأة (و فى خبر جابر) عن الباقر عليه السلام إذا لم يحضر رجل الميت تقدمت امرأة وسطهن و قام النساء عن يمينها و شمالها و هى وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلاة.
و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى وجوب قيام المرأة وسطهن و لا تتقدم عليهن، و مثلها ما ورد فى باب الجماعة فى اليومية، و لكن لم ينتقل التصريح بوجوبه عن احد من الأصحاب و ان نسبه فى المحكى عن كشف اللثام الى ظاهر الأكثر، و لعل الوجه فى عدم التصريح منهم بالوجوب عدم استفادتهم الوجوب منها لورودها مورد رجحان التقدم حيث ان تقدم الإمام أمر فطرى ارتكازى بل هو مما يعتبر فى الجماعة عرفا كما تقدم فى المسألة الحادية عشرة فينبغى رجحانه إلزاما أو استحبابا فتكون الأخبار المذكورة فى مقام دفعة فلا يستفاد منها أزيد من استحباب ترك التقدم أو كراهة التبرز كما صرح بكراهته فى الشرائع و لكنه كما ترى يكون الاحتياط فى تركه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۲۰

[مسألة (۱۵) يجوز صلاة العراة على الميت]

مسألة (۱۵) يجوز صلاة العراة على الميت فرادى و جماعة و مع الجماعة يقوم الإمام فى الصف كما فى جماعة النساء فلا يتقدم و لا يتبرز و يجب عليهم ستر عورتهم و لو بأيديهم و إذا لم يمكن يصلون جلوسا.
فى هذه المسألة أمور (الأول) يجوز صلاة العارى على الميت و تصح منه لانه مكلف بها كغيره كالتكليف باليومية الا أنه فى اليومية عينى و فى صلاة الميت كفائى، فتجب على جميع المكلفين من واجد الستر و فاقده كل بما تمكن منه على قدر ما تيسر، و يسقط عنه التكليف بإتيانه، نعم فى سقوطه عن الواجد بإتيان العارى بناء على اعتبار الستر الصلوتى فى صلاة الميت كلام يأتى فى المسألة الحادية عشرة و التى بعدها من الفصل المعقود لشرائط صلاة الميت.

(الثانى) يجوز للعراة أن يصلوا على الميت جماعة كما يجوز لكل واحد منهم ان يصلى مفردا، و ذلك لإطلاق ما يدل على جواز كل من الفرادى و الجماعة فيها الشامل للعارى و غيره.

(الثالث) المنسوب الى الشيخ فى النهاية و المبسوط انه يقوم الإمام فى الصف وسطهم و لا يتقدم عليهم و لا يتبرز كما فى جماعة النساء، و تبعه فى ذلك غير واحد من الأصحاب، مع انه (قده) قائل بوجوب الجلوس فى جماعة العراة فى اليومية، و يمكن الفرق بينهما بوجوب الستر الصلوتى فى اليومية و عدم وجوبه هيهنا و سيأتى الكلام فى ذلك، و ربما يفرق بينهما فى ذلك باحتياج اليومية إلى الركوع و السجود دون صلاة الميت (و يرده) انه مع الجلوس فى اليومية يجب الإيماء للركوع و السجود فوجوبهما فى اليومية لا يوجب الانتقال الى الجلوس بعد وجوب الإيماء لهما فى الجلوس مع إمكان الإيماء لهما فى حال القيام أيضا.

و يمكن ان يقال بان جواز الجلوس فى اليومية ثابت بالنص فلا يتعدى عنها الى صلاة الميت لعدم صدق الصلاة عليها حقيقة و لانصراف ما دل على جواز الجلوس فى اليومية عن صلاة الميت لو سلم صدق الصلاة عليها حقيقة بالاشتراك اللفظى أو المعنوى، مع ثبوت التفاوت بينهما بكون القيام ركنا فى صلاة الميت دون اليومية (فالأقوى) مع الأمن من الناظر هو وجوب القيام لكونه ركنا و انتفاء ما يدل على الانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۲۱

منه الى الجلوس.

(الرابع) ظاهر الأكثر وجوب وقوف الإمام فى الصف، خلافا لما فى الشرائع حيث صرح بكراهة تبرز الامام، و لا يخفى عدم ورد دليل فى العراة على الأمر بورود إمامهم فى صفهم كما ورد فى جماعة النساء و مقتضى القاعدة عدم المنع عن تقدمه إذا لم يتوقف التحفظ عن النظر الى عورته على كونه فى الصف- كما هو كذلك غالبا- لستر الدبر بالأليتين و القبل بالتقدم، اللهم الا ان يقال بقبح النظر إلى الأليتين أيضا، لكنه غير كاف فى إثبات وجوب الوقوف فى الصف.

(الخامس) الظاهر وجوب الجلوس مع عدم الأمن من الناظر، لتزاحم امتثال الأمر بالقيام مع امتثال الأمر بالتحفظ عن الناظر المحترم مع أهمية الأخير فيجب صرف القدرة فى امتثال الأخير و ترك امتثال الأول، و الى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله- و إذا لم يمكن يصلون جلوسا.

[مسألة (۱۶) فى الجماعة من غير النساء و العراة]

مسألة (۱۶) فى الجماعة من غير النساء و العراة الاولى ان يتقدم الامام و يكون المأمومون خلفه بل يكره وقوفهم الى جنبه و لو كان المأموم واحدا.

و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بخلاف المكتوبة التى يستحب فيها ان يقف المأموم الواحد الى جنب الامام (و يدل على ذلك) خبر اليسع القمى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصلى على الجنازة وحده، قال نعم، قلت اثنان، قال نعم و لكن يقوم الأخر خلف الأخر و لا يقوم بجنبه (و فى الجواهر): و لا صراحة فى الخبر فى خصوص الايتمام فيمكن ثبوت الحكم فى الانفراد أيضا الا انى لم أجد نصا من احد من الأصحاب عليه.

(أقول) يمكن استفادة خصوص الايتمام من الخبر إذ فى حال الانفراد قيام أحدهما خلف الأخر موجب لبطلان صلاة المتأخر لحيلولة المتقدم بينه و بين الجنازة بخلاف الجماعة حيث لا يضر فيها فصل الامام بين المأموم و بين الجنازة و لا فصل بعضهم عن بعض، ففى الفرادى يجب ان يكون وقوف كل واحد من الاثنين على وجه لا يكون حائلا بينه و بين الجنازة و هو لا يتيسر الا

بقيام أحدهما بجنب الأخر لا خلفه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۲۲

كيف، و الظاهر من النص و الفتوى ارادة الندب، بل المستفاد من النهى فى قوله عليه السلام: و لا يقوم بجنبه كراهة وقوفه جنبه مضافا الى استحباب كونه خلفه، و لذا عبر المصنف بقوله: بل يكره وقوفهم الى جنبه.

[مسألة (۱۷) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه]

مسألة (۱۷) إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب ان تقف خلفه و إذا كان هناك صفوف وقفت خلفهم و إذا كانت حائضا بين النساء وقفت فى صف وحدها.

فى هذه المسألة مطالب (الأول) إذا اقتدت النساء بالرجل يستحب ان يقمن خلفه، لما عرفت من استحباب قيام المأموم خلف الامام و لو كان واحدا كما دل عليه خبر اليسع القمى الشامل بإطلاقه لما كان المأموم امرأة، مضافا الى ان تأخرهن عن الإمام وظيفة لهن فى مطلق الجماعة فضلا عن هذه الجماعة التى وظيفة الرجل فيها التأخر (و استدل فى الجواهر) بمطلوبية الستر و بان صلاة الجنازة أولى من المكتوبة التى ينبغى تأخرهن فيها (و فيه) ان مطلوبية الستر لا توجب استحباب تأخرهن عن الامام بحيث يعد من مستحبات الجماعة فى صلاة الجنازة لإمكان حصول الستر بغير ذلك من ظلمة أو عمى الامام و نحوهما، و انه لم يعلم وجه لأولوية صلاة الجنازة فى تأخرهن عن المكتوبة (و كيف كان) ففيما تقدم غنى و كفاية.

(الثانى) إذا كان هناك صفوف من الرجال وقفت النساء خلف الرجال، و نفى عنه الريب فى المدارك، و فى مفتاح الكرامة انه لم يجد من خالف فيه (و استدل له فى المدارك) بان مواقف النساء فى الجماعة خلف الرجال، و بدّله فى الجواهر بقوله لتأخر رتبتهن (و لا يخفى ما فيه) من المصادرة، و استدل فى الجواهر أيضا بأنه أبلغ فى الستر و أبعد عن الافتتان بهن و الاشتغال بتصورهن، و هذا أيضا غير كاف فى إثبات الحكم.

(و الأجود) الاستدلال له بخبر السكونى عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم خير الصفوف فى الصلاة المتقدم و خير الصفوف فى الجنائز المؤخر، قيل يا رسول اللّه و لم؟ قال صار سترة للنساء. و المعروف فى توضيح الحديث ان العلة فى أفضلية الصف المتأخر فى صلاة الميت هى صيرورة ذلك منشأ لستر النساء، و ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۲۳

لأنهن كن يتقربن إلى الجنازة فى حال الصلاة و بذلك يحصل اختلاطهن مع الرجال المنافى مع الستر، فلما سمعن من النبى صلى اللّه عليه و سلم أفضلية الصف الأخير توجهن اليه و تباعدن عن الجنازة فسترهن هو الملاك فى تشريع الأفضلية، و حيث انه لا يجب الاطراد فى الملاك جعلت الأفضلية للأعم مما فيه الملاك و غيره من الجماعة التى لم تكن فيها النساء كما هو الشأن فى الملاك للفرق بين الملاك الذى يعبر عنه بحكمة التشريع و بين علة الحكم: بلزوم الطرد و المنع فى الأخير دون الأول كما هو المبين فى الأصول.

و يحتمل ان يكون المراد بصفوف الصلاة صفوفها مطلقا و لو فى صلاة الجنازة، و بصفوف الجنائز هو نفس الجنائز المتعددة الموضوعة بين يدى المصلى عند تعددها، حيث يستحب فيها تقدم جنازة الرجال على جنازة النساء (و المعنى) حينئذ ان خير الصفوف فى الصلاة هو الصف المتقدم مطلقا، و خير الصفوف فى وضع الجنائز هو الصف المؤخر و هو الأقرب الى الامام و يكون تأخره باعتبار كونه أبعد عن القبلة بالنسبة الى ما عداه، حيث انه كلما كان أقرب الى الامام يصير أبعد عن القبلة، و لما كان الصف الأشرف فى جميع المواقع للرجال كان مفاد الحديث هو اختصاص الصف المتقدم فى الصلاة بالرجال و الصف

المتأخر الذى يلى الإمام من الجنائز بهم أيضا فيفصل حينئذ صف جنائز الرجال بين الامام و بين جنائز النساء و يكون ذلك سببا لسترة النساء، فالتعليل فى الخبر على هذا يشمل كلا الحكمين- اعنى الحكم بأفضلية الصف المتقدم فى الصلاة و الصف المتأخر فى الجنائز.

و هذا الاحتمال هو الذى استظهره العلامة المجلسى (قده) و قال: لم أر من الأصحاب من احتمله مع انه ظاهر من الخبر و بعد الاحتمال الأول لاحتياجه الى التكلفات البعيدة من الحذف و الإضمار و المجاز و عدم استقامة التعليل المذكور فى الخبر للجملة الأخيرة المذكورة فيه- اعنى قوله صلى اللّه عليه و سلم:- و خير الصفوف فى الجنائز المؤخر- إذ لو بنى على انه صلى اللّه عليه و سلم قال ذلك تورية لرغبة النساء إلى التأخر فلا يخفى سخافته و بعده عن منصب النبوة، لاشتماله على الحيلة و لو قيل ان ذلك صار سببا لتقرير هذا الحكم و جريانه فهذا أيضا تكلف إذ كان يكفى لتأخر النساء ان يقال لهن بان ذلك

خير لهن.

(و لا يخفى ما فيه) اما استظهاره الاحتمال الأخير من الخبر فالإنصاف منع ظهوره فيه، و يشهد بذلك عدم استظهاره عند احد من الأصحاب- كما اعترف به هو (قده)- و لكنه لم يذهب الاحتمال الأخير عن ذهنهم فقد احتمله أبوه (قده) فى شرح الفقيه و ذكره الكاشانى (قده) فى الوافى- و ان استشكل فيه بأنه لا يلائم مع التعليل المذكور فى الخبر.

و اما ما أفاده فى وجه عدم استقامة التعليل المذكور مع الجملة الأخيرة بقوله إذ لو بنى على انه صلى اللّه عليه و سلم (إلخ) فلا يخلو من الغرابة منه، كيف و قد وجهه أبوه (قده) فى شرحه الفارسى بما هو عبارته: پس چون بر زبان مبارک آن حضرت چنين جارى شد كه مطلق فرمودند هر چند از جهت زنان فرمودند فضيلتش مطلق ماند بآنكه جبرئيل گفت كه حق سبحانه و تعالى چنين مقرر ساخت و يا بحسب تفويضى كه بآنحضرت شد و ممكن است كه در آن وقت حق سبحانه و تعالى بر زبان آن حضرت چنين جارى ساخته باشد و حضرت مى‌دانست كه از جانب اللّه تعالى شده است فضل آن را مطلق گذاشت (الى آخر ما قال).

و استشكل فى الجواهر على المجلسى قدس سرهما بأنه لو تم هذا الاحتمال للزم انتفاء الدليل على ما ذكره غير واحد من الأصحاب بل ظاهرهم الاتفاق عليه من فضل الصف الأخير فى صلاة الجنازة عكس اليومية إذ لم نقف على غير الخبر المذكور.

و فيما افاده (قده) أيضا ما لا يخفى لان ما ذكره من اللزوم لا يصادم دعوى ظهور الخبر فى هذا الاحتمال الذى يدعيه المجلسى (قده) مع تعجبه عن غفلة الأصحاب لو سلم منه ما يدعيه و انه على هذا التقدير لا يلزم انتفاء الدليل على ما ذكره الأصحاب، لكفاية ظهور الاتفاق عليه كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) مضافا الى ما فى الفقيه الذى لا يقصر عن خبر مرسل يصح الاستناد إليه فى إثبات مثل هذا الحكم الندبى، قال (قده) فى الفقيه و أفضل المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير و العلة فى ذلك ان النساء كن يختلطن بالرجال فى الصلاة على الجنازة فقال النبى صلى اللّه عليه و سلم أفضل

المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير فتأخرن إلى الصف الأخير فبقى فضله على ما ذكره، و ما عن الفقه الرضوى: و أفضل المواضع فى الصلاة على الميت الصف الأخير، و لعل الظاهر كفاية هذه الأدلة لإثبات هذا الحكم مع ان الانصاف ظهور خبر السكونى فيما فهمه الأصحاب من الاحتمال، فهو المعول، و على اللّه التوكل و به الاعتصام.

(الثالث) إذا حضرت حائض أو نفساء فى النساء انفردت عن صفهن و وقفت فى صف وحدها- كما عن جماعة من الأصحاب (و يدل عليه) صحيح محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحائض تصلى على الجنازة، قال نعم و لا تقف

معهم و تقف مفردة، و خبر سماعة عنه عليه السلام عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة، قال تتيمم و تصلى عليها و تقوم بارزة عن الصف (و خبر عبد الرحمن) عنه عليه السلام قال تصلى الحائض على الجنازة، قال نعم و لا تقف معهم، تقوم مفردة، و مرسل ابن المغيرة عنه عليه السلام عن الحائض تصلى على الجنازة، قال عليه السلام نعم و لا تقف معهم، و الجنب يصلى على الجنازة.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة فى الأمر بانفرادها عن صفوف الجماعة مطلقا حتى عن صف النساء و بروزها وحدها فى صف، و لا يرد على الاستدلال بها ما فى الذكرى من ان الضمير فى قوله عليه السلام- و لا تقف معهم- فى صحيح محمد بن مسلم يدل على الرجال، و ذلك لان تذكير الضمير انما هو باعتبار رجوعه الى المصلين عامة كما يدل عليه قوله عليه السلام فى ذاك الصحيح- و تقف مفردة- الظاهر فى الأمر بوقوفها مفردة عن الرجال و النساء، هذا مع تأيده بفهم الأصحاب و عدم وجدان الخلاف فيه.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان وجوب انفرادها عن الصف لكن الأصحاب فهموا منها الاستحباب، و ليس ببعيد، لا سيما باقتران الحكم مع الأمر بالتيمم الذى لا شبهة فى استحبابه، و به ينثلم ظهور الأمر بقيامها وحدها فى الوجوب.

[مسألة (18) يجوز فى صلاة الميت العدول من إمام الى امام فى الأثناء]

مسألة (18) يجوز فى صلاة الميت العدول من إمام الى امام فى الأثناء و يجوز قطعها أيضا اختيارا كما يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد لكن بشرط ان لا يكون بعيدا عن الجنازة بما يضر و لا يكون بينه و بينها حائل و لا يخرج عن المحاذاة لها.

فى هذه المسألة أمور (الأول) ان الأصل فى ما شك فى اعتباره فى انعقاد الجماعة هو أصالة عدم الانعقاد، و قد ثبت فى جماعة اليومية عدم جواز العدول من إمام الى امام أخر إلا فيما ثبت جوازه بالدليل، و ذلك لكون الجماعة وظيفة شرعية لا بد من إثبات مشروعيتها و لم يثبت مشروعية العدول من إمام الى امام آخر على نحو الإطلاق بل لم يعهد ذلك بين المسلمين فيمكن ان يقال بقيام السيرة على عدمه، و الظاهر كون صلاة الميت أيضا كذلك، فالأحوط- لو لم يكن أقوى- عدم العدول من إمام الى امام أخر كما ان الأقوى عدم جواز العدول من الفرادى إلى الجماعة أيضا لما ذكر من عدم معهوديته.

(الثانى) يجوز قطع صلاة الميت اختيارا بخلاف اليومية، لأن دليل حرمة إبطال الصلاة منحصرة بالإجماع و لا دليل لها غيره و كل ما استدل به سواه منظور فيه حسبما حقق فى كتاب الصلاة، و من المعلوم عدم انعقاد الإجماع على الحرمة فى المقام لذهاب غير واحد من الفقهاء الى الجواز فمقتضى الأصل عند الشك فى الحرمة هو البراءة.

(الثالث) يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد كما يجوز ذلك فى اليومية على الأقوى لأن الظاهر من أدلة الجماعة هو كونها باعتبار كل جزء من الصلاة بمعنى تحققها بين أبعاض صلاة المأموم و الامام لا باعتبار المجموع، و يدل على ذلك جواز دخول المأموم المسبوق فى الجماعة مع انها حينئذ لا تتحقق إلا فى الأبعاض، و مع عدم كون الجماعة منوعة للصلاة كالظهر و العصر و انها تكون من الكيفيات الطارئة للصلاة ككونها فى المسجد و غيره يجوز العدول من حالة الى حالة أخرى إلا فيما يقوم الدليل على المنع عنه كما هو ظاهر.

(الرابع) إذا عدل عن الجماعة إلى الفرادى يصح منه إتمامها فرادى إلا إذا

منع عنه مانع كالبعد عن الجنازة أو تحقق حائل عن مشاهدتها و نحو ذلك (و لا يخفى) ان جواز الإتمام فرادى فى صلاة الميت

أظهر من اليومية لعدم تحمل الامام عن المأموم هنا شيئا إذ يمكن ان يقال فى اليومية بتوقف التحمل على بقاء المأموم على القدوة الى أخر الصلاة بناء على ان تكون الجماعة فى المجموع و لا يجرى هذا الوهم فى صلاة الميت التى لا تحمل فيها أصلا، و اللّه العالم.

[مسألة (١٩) إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول له ان ينفرد]

مسألة (١٩) إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول له ان ينفرد و له ان يقطع و يجدده مع الامام و إذا كبر قبله فيما عدا الأول له ان ينوى الانفراد و ان يصبر حتى يكبر الامام فيقرء معه الدعاء لكن الأحوط إعادة التكبير بعد ما كبر الإمام لأنه لا يبعد اشتراط تأخر المأموم عن الإمام فى كل تكبيرة أو مقارنته معه و بطلان الجماعة مع التقدم و ان لم تبطل الصلاة.

إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول فلا إشكال فى عدم انعقاد الجماعة، إذ الجماعة انما هى مطاوعة المأموم فى صلوته صلاة الامام، و هى متوقفة على تحقق صلاة الامام، و الظاهر حينئذ انعقادها فرادى إذ هى ليست امرا قصديا متوقفا على القصد بل الجماعة كيفية عارضة للصلاة، فإذا لم تقع تحققت الصلاة مجردة عنها بلا حاجة الى قصد إيقاعها كذلك، و لكن الظاهر من المصنف (قده) فى المتن احتياج الانفراد الى القصد، حيث يقول:- له ان ينوى الانفراد- مع انه على ما ذكرنا لا يحتاج الى قصد ذلك (و كيف كان) فله ان يقطعها و يجددها مع الإمام جماعة لما تقدم من جواز قطع صلاة الميت، أو يتمها فرادى.

و إذا كبر قبل الامام فيما عدا الأول فله ان ينوى الانفراد لكون الجماعة منعقدة حينئذ بإدراك المأموم التكبير الأول من الامام فيحتاج خروجه عنها الى قصد الانفراد، و له ان يصبر حتى يكبر الامام فيقرء معه الدعاء (و فى جواز اعادته) بعد تكبير الامام وجوبا أو استحبابا و عدمه أقوال (الأول) ما صرح به فى الشرائع و هو جوازها استحبابا، قال (قده): إذ أسبق المأموم الإمام بتكبيرة أو ما زاد (يعنى فى غير التكبيرة الأولى) استحب له اعادتها مع الامام، و مثله ما فى القواعد، و حكاه فى مفتاح الكرامة عن التذكرة و التحرير و الإرشاد و نهاية الاحكام، و ظاهرهم الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٢٨

و عدم الفرق بين العمد و السهو و الظن بتكبير الامام، كما ان المراد هو استحباب الإعادة عند بقاء المأموم على صفة القدوة و عدم عدوله الى الانفراد و عدم بطلان الصلاة بتقدمه على الامام عمدا كما هو كذلك فى الفريضة اليومية، لأن الفائت أمر خارجي و هو المتابعة و فوتها لا يضر بصحة الصلاة و لا بالجماعة فيما إذا كان السبق و التقدم فى جزء أو جزئين مما لا يضر بصدق القدوة عرفا.

و يستدل لاستحباب اعادة التكبير بان فى إعادته إدراك فضيلة الجماعة، و بالمروى عن الحميرى عن الكاظم عليه السلام، الرجل يصلى، له ان يكبر قبل الامام؟ قال لا- يكبر الا- مع الإمام فإن كبر قبله أعاد التكبير، فإنه بإطلاقه يشمل سبق المأموم الإمام فى التكبير فى الفريضة و فى صلاة الأموات، و دعوى انصرافه إلى اليومية غير مسموعة (و يشهد على إطلاقه) ان الحميرى أورده فى باب صلاة الجنازة فى طى أحاديثها و يظهر منه انه أخذه من على بن جعفر كذلك و انه كان فى كتابه فى ذاك الباب، و ظاهر هذا الخبر و ان كان هو الوجوب لكنه لعدم اجتماع شرائط صلاحيته للوجوب حمل على الندب.

و لا يخفى أن إدراك فضيلة الجماعة فى إعادته لا يصلح ان يصير دليلا لمشروعية الإعادة ما لم يرد على مشروعيتها دليل، و ما ورد فى اليومية من اعادة الركوع أو السجود فيما إذا سبق بهما المأموم الإمام لا يثبت جواز الإعادة فى التكبير فى صلاة الأموات، و التعدى من اليومية إليها قياس لا نقول به، مع ان إدراك فضيلة الجماعة يمكن بقطع هذه الصلاة و استينافها مع الامام، لما تبين من جواز قطع صلاة الميت اختيارا، هذا و لا بأس بالالتزام بالندب استنادا إلى المروى عن الحميرى- لو صح الاستناد إليه لإثبات

الندب.

(القول الثانى) وجوب اعادته مع بقاء المأموم على القدوة و عدم قطعه للصلاة و لا عدوله الى الانفراد، و هو المحكى عن المبسوط و الوسيلة و البيان، و عن كشف اللثام انه ظاهر الأكثر، و يستدل له بظاهر خبر الحميرى المتقدم.

(الثالث) القول بعدم جواز الإعادة، و هو المحكى عن المسالك و حاشية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۲۹

الميسى، و يستدل له بان التكبير ركن فى صلاة الميت كالركوع فى اليومية، و اعادته توجب زيادة الركن و هى كنقصه قادحة فى الصحة.

(الرابع) التفصيل بين العمد و السهو و الظن بتكبير الامام: بجواز الإعادة فى صورة السهو و الظن و الاشكال فيها فى صورة العمد، و هو المصرح به فى الذكرى، قال: و لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا متعمدا اثم و اجزء، و لو كان ناسيا أو ظانا فلا اثم و أعادها معه ليدرك فضيلة الجماعة، و فى إعادة العامد تردد: من حيث المساواة لليومية فى عدم اعادة العامد و لأنها أركان، زيادتها كنقصانها، و من انها ذكر اللّه فلا تبطل الصلاة بتكرره (انتهى) و لعل وجه الإثم و الاجزاء فى صورة العمد أما الإثم فلأنه مع بقائه على القدوة تشريع، و اما الاجزاء فلان الإثم به موجب لبطلان الجماعة لا الصلاة فتصح فرادى، و ما ذكره من الإعادة فى صورة النسيان و الظن و ان ذلك لإدراك فضيلة الجماعة مردود بما تقدم من ان إدراك فضيلة الجماعة لا يثبت مشروعية الإعادة لو لم يكن لها دليل، مع ان إدراكها لا يتوقف على إعادتها لإمكان ذلك بالتوقف و التأنى حتى يلحقه الإمام أو بالقطع و استئناف الصلاة مع الإمام إذا بقى من صلاة الامام مقدار يمكنه اللحوق به، و اما ما ذكره وجها للتردد فى إعادة العامد فغير سديد لمنع مساواة صلاة الميت مع اليومية فى عدم الإعادة و منع كون التكبير ركنا فى صلاة الميت و منع عدم بطلان الصلاة به على تقدير كونه ذكرا إذا اتى به بقصد الجزئية، حيث انه حينئذ تشريع محرم فالحق صحة الصلاة مع سبق المأموم بالتكبير على الامام و عدم وجوب اعادته مطلقا سواء فى صورة العمد و غيره و ان أثم بتقديمه فى صورة العمد مع قصده بقاء القدوة و ذلك للتشريع، اما صحة الصلاة فلان السبق لو كان فخلا لكان فخلا بالجماعة لا لأصل الصلاة، و اما عدم الإعادة فى صورة العمد فلعدم وجوبها مع العمد فى اليومية لكى يقال بوجوبها فى صلاة الميت بناء على مساواتهما فى وجوب الإعادة (و اما فى صورة السهو) أو الظن بتكبير الامام فبالمنع عن مساواتهما فيه، و ان ثبت وجوبها بالدليل مع حصول تكبير الصلاة بما اتى به مقدما على الامام لظهور كونه هو الجزء من الصلاة لا المعاد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۳۰

منه مع الامام، و لذا لا تبطل صلوته فى السبق عمدا إذا لم يعد مع الامام و ان أثم بتفويت المتابعة، فمع السهو و الظن لا اثم بفواتها، و رجوع الساهى فى الفريضة لقيام الدليل عليه فيها المنتفى فى صلاة الميت، نعم لا بأس بالقول باستحباب الإعادة لإطلاق خبر الحميرى المتقدم و لا يضره دعوى انصرافه الى الفريضة بعد كون الحكم ندبيا للتسامح، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۲۰) إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الامام له ان يدخل فى الجماعة]

مسألة (۲۰) إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الامام له ان يدخل فى الجماعة فيكبر بعد تكبير الإمام الثانى أو الثالث مثلا و يجعله أول صلوته و أول تكبيراته فيأتى بعده بالشهادتين و هكذا على الترتيب بعد كل تكبير من الامام يكبر و يأتى بوظيفته من الدعاء و إذا فرغ الإمام يأتى بالبقية فرادى و ان كان مخففا و ان لم يمهلوه يأتى ببقية التكبيرات ولاء من غير دعاء و يجوز إتمامها خلف الجنازة ان أمكن الاستقبال و سائر الشرائط.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا حضر فى أثناء صلاة الامام فله ان يدخل معه فى الجماعة، و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه إطلاق دليل الجماعة و إطلاق نصوص المسبوق و الاخبار الخاصة الواردة فى خصوص صلاة الميت كالمحكى عن الدعائم عن الصادق عليه السلام: من سبق ببعض التكبيرات فى صلاة الجنازة فليدخل معهم فإذا انصرفوا أتم ما بقى عليه و انصرف فإذا دخل معهم فليكبر و ليجعل ذلك أول صلوته، و نحوه غيره مما يأتى.

(الثانى) صريح الخبر المتقدم فى قوله عليه السلام: و ليجعل ذلك أول صلوته و ظاهر قوله أتم ما بقى عليه و انصرف- هو ان يجعل أول تكبيراته أول صلوته فيأتى بعد التكبير الأول منه بالشهادتين و هكذا على الترتيب الموظف بعد كل تكبيرة منه و يأتى بما هو وظيفته من الدعاء لا بما هو وظيفة الامام و إذا فرغ الإمام يأتى هو بالبقية (و فى صحيح العيص) عن الصادق عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلاة على الميت تكبيرة، قال عليه السلام يتم ما بقى (و صحيح الحلبى) عنه عليه السلام إذا أدرك الرجل التكبيرة و التكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقى متتابعا.

و ربما يقال بمعارضة هذه الاخبار مع خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 331

عن الصلاة على الجنائز إذا فات الرجل منها التكبيرة أو الثنتان أو الثلاث، قال عليه السلام يكبر ما فاته (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام قال قلت أ رأيت إن فاتتنى تكبيرة أو أكثر قال تقضى ما فاتت، قلت استقبل الصلاة، قال بلى و أنت تتبع الجنازة فإن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم خرج الى جنازة امرأة من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفيرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجيء قوم الا قال صلى اللّه عليه و سلم لهم صلوا عليها، فان ظاهرهما كون المأتى به بعد فراغ الامام هو التكبيرات السابقة لا الباقية.

(و يجاب) بعدم معارضة هذين الخبرين مع الاخبار المتقدمة فيحمل هذان الخبران عليها، لكن الانصاف منع ظهورهما فى كون المأتى به هو التكبير السابق لأنه إذا أدرك التكبير الخامس من الامام مثلا يصدق عليه انه أدرك أول تكبير من صلوته و يكون الفائت منه هو بقية التكبيرات و ان صدق عليه انه لم يدرك السابق من تكبيرات صلاة الإمام أيضا و كان ما أدرك أخر تكبير من صلوته لكن التكبير الأخر من صلاة الامام هو التكبير الأول من صلاة المأموم فالفائت عليه هو بقية التكبيرات و على هذا فلا معارضة بين هذين الخبرين و الاخبار المتقدمة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) إذا فرغ الإمام يأتى المأموم بما بقى من تكبيراته فرادى، أما أصل الإتيان بها فللإجماع عليه كما فى الخلاف و حكى عن غيره أيضا، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده (و يدل عليه) الاخبار المتقدمة و النبوى: ما أدركتم فصلوا و ما فاتكم فاقضوا و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها، و ليس لتلك الاخبار معارض الا ما فى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز، و فى بعض النسخ (ما بقى) بدل (ما سبق).

و قد حملوه على وجوه أحسنها الحمل على التقية لموافقته مع جماعة من العامة منهم ابن عمر، و ربما يحمل على ان المقضى ما بقى لا ما سبق أو على عدم وجوب إتمام صلاة الميت و جواز قطعها، و لكن الأول لا يلائم مع ما فى بعض النسخ من كلمة (ما بقى) و الثانى بعيد جدا (و حمله الشيخ) على انه لا يقضى مع الدعوات بل يقضى ولاء، بناء على عدم وجوب الدعوات فى خلال التكبيرات الفائتة، و هذا أيضا لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 332

عن البعد (و كيف كان) فالحكم بإتمام الصلاة بعد فراغ الامام واضح بعد نفى الخلاف فيه و دعوى الإجماع و دلالة الأخبار عليه فلا يصلح خبر ابن عمار للمقاومة و المعارضة كما لا يخفى. و اما إتيان البقية فرادى فلانتفاء الجماعة بفراغ الامام عن

الصلاة، و هذا ظاهر.

(الرابع) هل اللازم على المأموم بعد فراغ الامام عن صلوته إتيان بقية التكبيرات من صلوته ولاء متتابعا مطلقا و لو مع التمكن من الدعوات الموظفة بينها قبل وقوع ما ينافى الصلاة من البعد و الانحراف- كما فى الشرائع و المحكى عن الصدوق و الشيخ، و عن كشف اللثام انه المشهور، و فى المعتبر نسبته إلى الأصحاب، أو انه يلزم عليه الدعاء ما لم يخف الفوات برفع الجنازة أو إبعادها أو قلبها عن الهيئة الموظفة فى الصلاة أو فقد شرط من شرائطها، فحينئذ يسقط الدعاء كما عن بعض كتب العلامة و الصيمرى و الشهيد الثانى، و نسبه فى البحار إلى الأكثر (وجهان).

(يستدل للاول) كما عن المنتهى بأن الأدعية قد فات محلها فتفوت و اما التكبير فلسرعة الإتيان به يكون مشروع القضاء (و لا يخفى ما فيه) من المنع و المصادرة، و عن الحدائق تأييد الحكم بإتيان الباقى من التكبير ولاء من دون دعاء بالاتفاق على كون وجوب الصلاة كفائيا، و من المعلوم سقوطه عن هذا المصلى بتمام صلاة الامام، فلا موجب لإتيان الدعاء حينئذ (و لا يخفى ما فيه أيضا) لأن سقوط الوجوب عن هذا المصلى بفعل الباقين لا يستلزم سقوط الدعاء عنه فقط بل اللازم سقوط التكبير أيضا، فالتفصيل بين التكبير و الدعاء بالقول بوجوب الأول دون الثانى مما لا وجه له، بل الحق ان يقال بناء على حرمة إبطال صلاة الميت كاليومية ان الواجب عليه الإتمام بإتيان التكبير و الدعاء، و على جوازه- كما هو الحق كما تقدم- فيتخير بين الإتمام و بين القطع و لو قلنا بعدم سقوط الوجوب بإتمام الصلاة عن الباقين، لكن لو اختار الإتمام وجب عليه الإتيان بالدعاء وجوبا شرطيا مثل سائر النوافل- لو قلنا بجواز قطعها- (و كيف كان) فهذا الوجه ليس بشىء.

و فى الجواهر: و الاولى الاستدلال بما فى صحيح الحلبى إذا أدرك الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۳۳

التكبير و التكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقى متتابعا، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام عن الرجل يدرك تكبيرة أو ثنتين على ميت كيف يصنع، قال عليه السلام يتم ما بقى و يبادره دفعة و يخفف. ثم استشكل عليه بان التقييد بالتتابع و المبادرة دفعة جار مجرى الغالب من خوف الفوات بتغيير الحال بعد الفراغ من الصلاة و خروج الجنازة عما هى عليه مما يعتبر فى صحة الصلاة عليها (و يدل على ذلك) التعبير بكلمة (يخفف) فى خبر على بن جعفر إذ لا معنى لتخفيف التكبير بعد فرض سقوط الدعاء.

(و يستدل للثانى) بالأصل و العمومات الدالة على اعتبار الدعاء و إطلاق ما يدل على الإتيان بما فات أو ما بقى، الشامل للدعاء، و عدم ما يدل على سقوط الدعاء لما عرفت من المناقشة فيما استدل به له، فالأقوى لزوم الإتيان بالدعاء مع التمكن منه و لو بأقل اللازم منه مخففا، و الا فيأتى بالتكبير ولاء كما فى صحيح الحلبى و خبر على بن جعفر بناء على حملهما على ما لا يتمكن من الدعاء أصلا.

(الخامس) المصرح به فى الشرائع انه إذا رفعت الجنازة أتم ما بقى ماشيا مع الجنازة غير متخلف عنها، و قد يستدل لذلك بخبر القلانسى عن الباقر عليه السلام فى الرجل يدرك مع الإمام فى الجنازة تكبيرة أو تكبيرتين فقال عليه السلام يتم التكبير و هو يمشى معها فإذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فإن أدركهم و قد دفن كبر على القبر. بل ربما يستدل بذيله: فإذا لم يدرك (إلخ) على استحباب إتمامها بعد الدفن و لو على القبر، و أنت تعلم انه مع التخفيف فى الدعاء لا يبلغ الحال الى الدفن مضافا الى ان سوق الخبر هو انه إذا لم يدرك الصلاة على الميت صلى عليه عند القبر، و ان لم يدركها قبل الدفن فليصل عليه بعد الدفن (و كيف كان) فما ذكر من إتمام الصلاة خلف الجنازة ماشيا ينبغى ان يكون مع مراعاة اجتماع الشرائط من الاستقبال و غيره ما عدا الاستقرار لو قلنا باعتبار الاستقرار مع الإمكان.

[فصل فى كيفية الصلاة على الميت]

اشارة

فصل فى كيفية الصلاة على الميت و هى ان يأتى بخمس تكبيرات

فى الصلاة على المؤمن بلا خلاف فيه بيننا، و فى المدارك انه قول علمائنا اجمع، و فى الجواهر: و الإجماع بقسميه عليه، و يمكن ان يدعى كونه كالضرورى من المذهب، و عن بعض العامة أنهم تركوه لانه من شعار الشيعة، و النصوص به مستفيضة أو متواترة (ففى الكافى) عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يكبر على قوم خمسا و على قوم آخرين أربعا فإذا كبر على رجل أربعا اتهم- يعنى بالنفاق (و ما رواه الصدوق) عنه عليه السلام، و فيه: لم جعل التكبير على الميت خمسا، فقال ورد من كل صلاة تكبيرة (و فى خبر سليمان الجعفرى) عنه عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ان اللّه تبارك و تعالى فرض الصلاة خمسا و جعل للميت من كل صلاة تكبيرة.

و فى خبر ابى بصير: قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام لأى علة تكبر على الميت خمس تكبيرات و يكبر مخالفونا بأربع تكبيرات، قال لأن الدعائم التى بنى عليها الإسلام خمس: الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية لنا أهل البيت فجعل اللّه للميت من كل دعامة تكبيرة و انكم أقررتم بالخمس كلها و أقر مخالفونا بأربع و أنكروا واحدة فمن ذلك يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات و تكبرون خمسا، و غير ذلك من الاخبار التى تبلغ بعضا و عشرين.

(و لا يعارضها) من الاخبار شيء الا خبر جابر عن الباقر عليه السلام عن التكبير على الجنازة هل فيه شيء موقت، فقال عليه السلام لا، كبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إحدى عشرة و تسعا و سبعا و خمسا و ستا و أربعا (و خبر الحسن بن زيد) و فيه: كبر على عليه السلام على سهل بن حنيف سبع تكبيرات (و خبر عقبة): ذلك الى

أهل الميت ما شاءوا كبروا، فقيل انهم يكبرون أربعا، فقال عليه السلام ذلك إليهم.

و هذه الاخبار لا تصح للمعارضة، لسقوطها عن الحجية بالاعراض عنها و قيام العمل على خلافها، مع ما فيها مما يصلح للحمل على التقية لا سيما الأخير، و ما ورد فى خبر جابر من الاستشهاد بفعل النبى صلى اللّه عليه و سلم و كذا ما ورد فى خبر الحسن بن زيد من تكبير على عليه السلام على سهل بن حنيف سبعا لعله محمول على جواز الزيادة على الخمس ما لم ينو ان الزيادة من الصلاة، هذا مضافا الى مخالفة ما فى خبر الحسن بن زيد مع ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام، قال قلت جعلت فداك انا نتحدث بالعراق ان عليا عليه السلام صلى على سهل بن حنيف فكبر عليه ستا ثم التفت الى من كان خلفه فقال انه كان بدريا، قال فقال جعفر عليه السلام انه لم يكن كذا و لكن صلى عليه خمسا ثم رفعه و مشى به ساعة ثم وضعه و كبر عليه خمسا ففعل ذلك خمس مرات حتى كبر عليه خمسا و عشرين تكبيرة.

و فى ذيل خبر عقبة ما يفسر المراد من قوله عليه السلام ذلك الى أهل الميت (إلخ) و ان المراد هو تكرار الصلاة إذ فيه: ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه على عليه السلام فكبر عليه خمسا حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر فى كل صلاة خمس تكبيرات، قال ثم قال انه بدرى عقبى احدى و كان من النقباء الذين اختارهم رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم من الاثنى عشر و كانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلاة.

و قال فى الجواهر فى تفسير قوله- عقبى- أى أحد الستة الذين لاقاهم رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فى عقبة المدنيين و أخذ البيعة منهم، و قال (قده) و ترك فى الخبر ذكر الخامسة و لعلها الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام لانه من السابقين الذين رجعوا اليه عليه السلام (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى جواز الإتيان بالزيادة بعد تمام الصلاة، بل هذا فى الحقيقة ليس من الزيادة فى الصلاة كما لا إشكال فى عدم جواز الزيادة على الخمس بعنوان انها الجزء من الصلاة لأنها تشريع محرم، و سيأتى فى المسألة الاولى من هذا الفصل عدم جواز النقص عن الخمس أيضا.

يأتى بالشهادتين بعد الاولى و الصلاة على النبى و إله بعد الثانية و

الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بعد الثالثة و الدعاء للميت بعد الرابعة ثم يكبر الخامسة و ينصرف.

فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف بين الأصحاب هو وجوب الدعاء بالمعنى الشامل للشهادة بالتوحيد و الرسالة بين التكبيرات- فى الجملة- و لم يحك فى ذلك الخلاف عن أحد إلا ما ذكره المحقق (قده) فى الشرائع خاصة حيث يقول: و الدعاء بينهن غير لازم، و فى الذكرى ان الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك- اى الدعاء بين التكبيرات فى كيفية الصلاة. و لم يصرح احد منهم بندبه، و المذكور فى بيان الواجب ظاهره الوجوب (انتهى ما فى الذكرى) و مراده (قده) استظهار إجماع الأصحاب على وجوبه و هو كذلك.

(و كيف كان) فيستدل لوجوبه مضافا إلى الإجماع بغير واحد من الاخبار الواردة فى كيفيتها الظاهرة فى وجوب الدعاء فيها كالتكبير (ففى خبر ابى بصير) قال كنت عند ابى عبد اللّه عليه السلام جالسا فدخل رجل فسيلة عن التكبير على الجنائز فقال خمس تكبيرات ثم دخل أخر فسيلة عن الصلاة على الجنائز فقال اربع صلوات فقال الأول جعلت فداك سئلتك فقلت خمسا و سئلك هذا فقلت أربعا فقال عليه السلام انك سئلتنى عن التكبير و سئلنى هذا عن الصلاة ثم قال انها خمس تكبيرات بينهن اربع صلوات.

و هذا الخبر كالنص فى اعتبار الدعاء فيها كما انه نص فى اعتبار التكبير فيها، فكل من التكبير و الدعاء بمنزلة الجزء المقوم لها بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقتها و ان لم يكن ركنا بالمعنى المصطلح عليه فى اليومية.

و خبر الفضل بن شاذان المروى فى العيون و العلل عن الرضا عليه السلام، قال عليه السلام انما لم يكن فى الصلاة على الميت ركوع و لا سجود لأنه إنما أريد بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد الذى قد تخلى مما خلف و احتاج الى ما قدم، و كالأخبار المشتملة على الأمر بالشهادتين و غيرهما من الأدعية و الأذكار بين التكبيرات.

و استدل لنفى الوجوب بالأصل و إطلاق ما ورد فى مقام البيان من ان الصلاة

على الميت خمس تكبيرات كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: التكبير على الميت خمس تكبيرات، و صحيح إسماعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الصلاة على الميت فقال اما المؤمن فخمس تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فيها، فان ظاهرهما ان التكبيرات الخمس هى تمام مهية هذه الصلاة، و باختلاف النصوص فى كيفية الأذكار و الأدعية المذكورة بين التكبيرات، الشاهد على الاستحباب (و لا يخفى ما فيه) لانقطاع الأصل بما دل على الوجوب، و منع إطلاق ما ورد فى كمية التكبيرات لكونه فى مقام بيان عدد التكبيرات فقط لا بيان كل ما يعتبر فى هذه الصلاة، و لو سلم إطلاقه فيقيد بما دل على الوجوب كما هو الأصل فى باب الإطلاق و التقييد، و اختلاف النصوص فى كيفية الأذكار و الأدعية انما ينافى بقاء كل منها على ما هو الظاهر منه من الوجوب التعيينى لا أصل الوجوب فى الجملة، فتحمل على الفضل أو على الوجوب التخييرى كما

سيأتى، و بالجملة فلا محيص عن القول بوجوب الدعاء بين التكبيرات فى الجملة.

(الأمر الثانى) صرح العلامة و غير واحد ممن تأخر عنه بوجوب الشهادتين بعد التكبير الأول و الصلاة على النبى و إله عليهم السلام بعد الثانى و الدعاء للمؤمنين بعد الثالث، و للميت بعد الرابع، و نسب الى المشهور أيضا، بل فى الخلاف دعوى الإجماع عليه.

(و يستدل له) بخبر محمد بن مهاجر عن امه أم سلمة قالت سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا صلى على ميت كبر و تشهد ثم كبر و صلى على الأنبياء و دعا ثم كبر و دعا للمؤمنين- و فى نسخة و استغفر للمؤمنين و المؤمنات- ثم كبر الرابعة و دعا للميت ثم كبر الخامسة و انصرف (و خبر إسماعيل بن همام) عن ابى الحسن عليه السلام، قال قال أبو عبد اللّه عليه السلام صلى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على جنازة فكبر عليه خمسا و صلى على اخرى فكبر عليه أربعا فأما الذى كبر عليه خمسا فحمد اللّه و مجده فى التكبيرة الاولى و دعا فى الثانية للنبى صلى اللّه عليه و سلم و دعا فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات و دعا فى الرابعة للميت و انصرف فى الخامسة، و اما الذى كبر عليه أربعا

فحمد اللّه و مجده فى التكبيرة الاولى و دعا لنفسه و أهل بيته فى الثانية و دعا للمؤمنين و المؤمنات فى الثالثة و انصرف فى الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا (و خبر على بن سويد عن الرضا عليه السلام) قال فى الصلاة على الجنائز تقرأ فى الأولى أم الكتاب و فى الثانية تصلى على النبى و إله و تدعو فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات و تدعو فى الرابعة لميتك و الخامسة تنصرف بها.

(و لا يخفى) ان شيئا من هذه الاخبار لا تنطبق على جميع ما ذهب اليه المشهور و ليس فى الاخبار ما يمكن الاستدلال به لإثبات ما ذهبوا اليه كله، و قد وجهوا هذه الاخبار بما يلائم بعضها مع بعض و ينطبق على مختارهم مثل حمل التشهد فى خبر أم سلمة على الشهادتين و حمل الصلاة على الأنبياء على ما يعم نفسه الشريفة و إله الأطهار و حمل حمد اللّه سبحانه و تمجيده فى خبر إسماعيل بل و أم الكتاب فى خبر على بن سويد على الشهادتين لاشتمال الشهادتين على مؤداهما (و أنت ترى) ما فى ذلك من التعسف الشديد، الا ان خبر على بن سويد و نحوه مما فيه قراءة أم الكتاب بعد التكبير الأول مع معارضته بما ورد من نفى القراءة فى صلاة الميت يكون معرضا عنه.

(و توجيهه) بان الأمر بقراءة أم الكتاب أو صدورها عن على عليه السلام فى صلاة الميت لم يكن من حيث كونها قراءة بل من حيث كونها أفضل مصاديق الثناء و الدعاء كما فى مصباح الفقيه- (بعيد فى الغاية) و بالجملة فما عليه المشهور من ترتيب الدعوات على ما ذكروا مما لم يقم عليه دليل.

و المحكى عن ابن الجنيد انه ليس فى الدعاء بين التكبيرات شى‌ء موقت، و حكى ذلك عن جماعة من متأخرى المتأخرين و نسب الى ظاهر الشهيد فى الذكرى و استظهره فى الحدائق، و فى المدارك انه الأصح، و قال و هو خيرة الأكثر (و يستدل له) بالأصل و اختلاف الروايات فى كيفية الدعاء اختلافا فاحشا يكشف عن عدم وجوبه نظير ما ورد فى باب منزوحات البئر- كما سيظهر- و لخبر محمد بن مسلم و معمر بن يحيى و إسماعيل الجعفى عن الباقر عليه السلام: ليس فى الصلاة على الميت قراءة و لا دعاء موقت الا ان تدعو بما بدا لك و أحق الموتى ان يدعى له المؤمن و ان تبدء بالصلاة على رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم (و أيد بموثق يونس بن يعقوب) قال سئلت

أبا عبد اللّه عليه السلام عن صلاة الجنازة أ يصلى عليها على غير وضوء، فقال نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، فان

هـذا الخبر و ان كان واردا فى مقام بيان عـدم كون صـلاة الميت صـلاة مشـروطة بالوضوء بل هى بمنزلة جلوس الإنسان فى بيته ذاكرا للّه سبحانه، فلا ينفى اعتبار بعض الأذكار الخاصة فيها، الا انه مع ذلك لا يخلو عن تأييد.
هذا ما قيل فى الاسـتدلال للقولين. و أنت ترى ان ما اسـتدل به للقول الأخير أقرب، لكن ما نسب الى المشهور و هو القول الأول أحوط و أقرب الى الاعتبار، اما كونه أحوط فلكفايته على القول الثانى مع موافقته للمشـهور و دعوى الشيخ فى الخلاف الإجماع عليه، و اشـتمال بعض الاخبار مع ما فى بعضـها الأخر عليه- كما عرفت- و اما كونه أقرب الى الاعتبار فلان تشـريع صـلاة الميت هو للـدعاء له- كمـا دل عليه الصـحيحان المتقـدمان و غيرهما مما يأتى ذكر بعضه، و يـدل عليه النهى عن الصـلاة على الكفار و الاكتفاء بأربع تكبيرات فى الصـلاة على المخالف، و من المعلوم ان وظيفـة الـدعاء هو الابتداء بذكر اللّه سـبحانه و الثناء عليه ثم الصـلاة على أصـفيائه ثم الـدعاء للمؤمنين و المؤمنـات كافـة ثم يطلب حاجته و هى هنا الـدعاء للميت، و ما نسب الى المشـهور مشـتمل على ذلك جميعا الا انه جعل كل جملـة بعـد تكبيرة من التكبيرات، و يجوز الإتيان بالجميع بعد كل تكبيرة أيضا بل فى مصـباح الفقيه انه أحوط و أكمل لاشتمال بعض النصوص على تكرار الدعاء بعد كل تكبيرة خصوصا بالنسبة إلى الدعاء للميت، حيث يستفاد مطلوبيته مع كل ثناء و دعاء، و يلوح من بعض العبائر المحكية عن بعض القدماء الالتزام بوجوبه، و ان كان الاكتفاء بما نسب الى المشهور أقوى و أظهر.
(الأمر الثالث) بناء على وجوب الدعاء بعد كل تكبيرة بما ذكر لا يعتبر فى كل دعاء لفظ مخصوص، بل يكفى ان يأتى بكل لفظ يبدو له كما صرح به فى الصحيحين المتقدمين فى الأمر الأول.
فيجزى أن يقول بعـد نيـة القربـة و تعيين الميت و لو إجمالا الله أكبر اشـهد ان لا إله إلا الله و ان محمدا رسول الله، الله أكبر اللهم صلى على محمد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 340

و ال محمد، الله أكبر اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات، الله أكبر اللهم اغفر لهذا الميت.
امـا إجزاء الأدعيـة الأربعـة فلمـا عرفت من عـدم اعتبـار لفـظ مخصوص فيهـا و اشـتمال ما ذكره على معانى الأدعيـة المعتبرة بين التكبيرات، و اما اعتبار نية القربة فلكونها عبادة مفتقرة إلى النية فلا فرق بينها و بين سائر العبادات من الصـلوات اليومية و غيرها و الصوم و نحوه (نعم) ربمـا يتوهم هنـا عـدم اعتبـار قصـد الوجوب و النـدب و ان قلنا باعتباره فى غيرها من العبادات لتوهم عـدم اشتراكهـا بين الواجبـة و المندوبـة لكى يحتاج الى امتيازها بقصـد الوجه بل هى متميزة متعينـة لأنها اما تقع واجبـة أو مندوبـة (و ينـدفع) بان ملاك اعتبار قصد الوجه عند معتبريه لا يختص بالحاجة إليه للتميز و التعيين كما فصل فى مبحث النية من الوضوء و غسـل الجنابـة، و عليه فـالفرق غير واضـح، و قـد تقـدم هنـاك عـدم اعتبار قصـد الوجه رأسا كعـدم اعتبار الاخطار فيها و كفاية الداعى.
(و اما اعتبار تعيين الميت) و لو فى الجملة فمما لا ينبغى الإشكال فيه لان هذه الصلاة صلاة له فيحتاج فى صيرورتها صلاة له الى قصد المصـلى إذ لا يحصل ذلك- اى كونها للميت- الا بالقصد، و يكفى فى تعيينه كونه امامه أو مشهودا له و ان لم يعلم كونه ذكرا أو أنثى و لا اسـمه و لا نسبه، و فى تعيينه بقصد ما نواه الامام وجه، و لو عين فأخطأ بطلت مع التقييد، و صحت مع عدمه، و لو تعارض الوصف و الإشارة فالأقوى تقديم الإشارة فتصح لو قصد الصـلاة على هذا الميت بانيا على انه زيد فبان انه عمرو، كما هو كذلك فى الايتمام فى صلاة الجماعة.
و الاولى ان يقول بعـد التكبير الاولى اشـهد ان لا إله إلا الله وحـده لا شـريك له إلها واحدا أحدا صـمدا فردا قيوما دائما أبدا لم يتخذ صاحبة و لا ولدا و اشهد ان محمدا عبده و رسوله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون.

و هذه الجملة بهذه الألفاظ لم يرد بها نص الا انه حكى عن المقنعة و المراسم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۴۱

و المهذب ان يقول بعد التكبيرة الأولى اشهد ان لا إله وحده لا شريك له إلها واحدا فردا صمدا قيوما لم يتخذ صاحبة و لا ولدا لا إله إلا اللّه الواحد القهار (و عن الفقيه) و المقنع و الهداية انه يكبر و يقول اشهد ان لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله أرسله بالهدى و دين الحق بشيرا و نذيرا بين يدى الساعة (و كيف كان) فحيث لا يعتبر فى صلاة الميت ألفاظ موظفة بل تصح بكل لفظ يؤدى ما يعتبر بعد كل تكبيرة يصح الإتيان بعد التكبيرة الأولى بما فى المتن، و لعل أولويته لاشتماله على جميع ما ورد فى الاخبار الا ما ورد فى خبر على بن سويد عن الرضا عليه السلام، قال فى الصلاة على الجنائز تقرأ فى الأولى بأم الكتاب، و ما فى خبر القداح ان عليا عليه السلام كان إذا صلى على ميت يقرء بفاتحة الكتاب و يصلى على النبى- صلى اللّه عليه و سلم- لو لم نقل بالاجتزاء بقراءة الفاتحة لا- من حيث هى قراءة بل من حيث كونها أفضل مصاديق الثناء و الدعاء- و الا يصير الخبران ساقطين عن الحجية بالاعراض عنهما مع معارضتهما بما يدل على نفى القراءة فى صلاة الأموات، و قد حملهما الشيخ على التقية.

و بعد الثانية اللهم صلى على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد و ارحم محمدا و ال محمد أفضل ما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد و صل على جميع الأنبياء و المرسلين.

و هذه الجملة أيضا بهذه الألفاظ لم ترد فى شيء من النصوص الا انها مشتملة على بعض ما فيها من الصلاة على النبى و إله و على جميع الأنبياء (ففى خبر إسماعيل بن همام) فى حكاية صلاة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال و دعا فى الثانية للنبى- الى ان قال- و دعا لنفسه و أهل بيته، و فى خبر على بن سويد و فى الثانية تصلى على النبى و إله، و فى خبر محمد بن مهاجر المروى فى الكافى و التهذيب: كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا صلى على ميت كبر و تشهد ثم كبر و صلى على الأنبياء، و بعض حملها مذكور فى موثق سماعة لكن بعد التكبير الأول، و فيها: قال سئلته عن الصلاة على الميت، فقال تكبر ثم تقول انا للّه و انا إليه راجعون ان اللّه و ملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين أمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۴۲

و ال محمد كما صليت و باركت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد (الحديث) و فى المحكى عن الفقه الرضوى: ثم تكبر الثانية و قل اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد أفضل ما صليت و رحمت و ترحمت و سلمت على إبراهيم و ال إبراهيم فى العالمين انك حميد مجيد (و فى الفقيه) و يكبر الثانية و يقول اللهم صل على محمد و ال محمد و ارحم محمدا و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد كأفضل ما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد (و عن المقنعة) و المراسم مثل ما فى الفقيه لكن مع تقديم و بارك على محمد و ال محمد على و ارحم محمدا و ال محمد. و لعل هذا المقدار كاف لصحة التعبير بأولوية ما ذكر فى المتن من الدعاء بعد التكبيرة الثانية، و اللّه العالم.

و بعد الثالثة اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات تابع اللهم بيننا و بينهم بالخيرات انك على كل شيء قدير.

و فى خبر محمد بن مهاجر: ثم كبر و دعا للمؤمنين، و فى خبر إسماعيل بن همام: و دعا فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات، و فى خبر على بن سويد: و تدعو فى الثالثة للمؤمنين و المؤمنات (و فى الفقيه) و يكبر الثالثة و يقول اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات و

المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات (و عن المقنعة) و المراسم و المهذب بعد ذكر ما فى الفقيه: و ادخل على موتاهم رأفتك و رحمتك و على أحيائهم بركات سمواتك و أرضك انك على كل شيء قدير (و فى فقه الرضا عليه السلام) ثم تكبر الثالثة و تقول اللهم اغفر لى و لجميع المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و الأموات (إلخ).

و بعد الرابعة اللهم ان هذا المسجى قدامنا عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزول به اللهم انك قبضت روحه إليك و قد احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته و اغفر لنا و له اللهم احشره مع من يتولاه و يحبه و أبعده ممن يتبرء منه و يبغضه اللهم الحقه بنبيك و عرف بينه و بينه و ارحمنا إذا توفيتنا يا إله العالمين اللهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۴۳

اكتبه عندك فى أعلى عليين و اخلف على عقبه فى الغاربين و اجعله من رفقاء محمد و إله الطاهرين و ارحمه و إيانا برحمتك يا ارحم الراحمين.

و فى خبر ابن مهاجر: ثم كبر الرابعة و دعا للميت- الى ان قال فى الصلاة على المنافقين- ثم كبر الرابعة و انصرف (و فى خبر ابن همام) و دعا فى الرابعة للميت و انصرف للخامسة- الى ان قال فى الصلاة على المنافق- و انصرف فى الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا (و خبر ابن سويد): و تدعوا فى الرابعة لميتك (و فى خبر زرارة) ثم تكبر الرابعة و تقول اللهم اكتبه فى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين و اجعله من رفقاء محمد صلى اللّه عليه و سلم (و فى موثق سماعة) ثم تكبر الثانية و تقول اللهم عبدك فلان الحقه بنبيه محمد صلى اللّه عليه و سلم و افسح له فى قبره و نور له فيه و صعد روحه و لقنه حجته- الى ان قال- تقول هذه فى الثانية و الثالثة و الرابعة (الحديث) و فى موثق سماعة عن الصادق عليه السلام: تكبر ثم تقول انا للّه و انا إليه راجعون ان اللّه و ملائكته يصلون على النبى (الآية) اللهم صل على محمد و ال محمد و بارك على محمد و ال محمد كما صليت و باركت على إبراهيم و ال إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم صلى على محمد و على ائمة المسلمين اللهم صل على محمد و على امام المسلمين اللهم عبدك فلان و أنت اعلم به اللهم الحقه بنبيه محمد صلى اللّه عليه و سلم و افسح له قبره و نور له فيه و صعد روحه و لقنه حجته و اجعل ما عندك خيرا له و أرجعه إلى خير مما كان فيه اللهم عندك نحتسبه فلا تحرمنا اجره و لا تفتنا بعده اللهم عفوك عفوك- تقول هذا كله فى التكبيرة الاولى، ثم تكبر الثانية و تقول اللهم عبدك فلان الحقه بنبيه محمد صلى اللّه عليه و سلم و افسح له فى قبره و نور له فيه و صعد روحه و لقنه حجته و اجعل ما عندك خيرا له و أرجعه إلى خير مما كان فيه اللهم عندك نحتسبه فلا تحرمنا اجره و لا تفتنا بعده اللهم عفوك اللهم عفوك- تقول هذا فى الثانية و الثالثة و الرابعة (الحديث).

و هذا ان الخبران الأخير ان مع دلالتهما على الدعاء للميت بعد الرابعة يدلان على الدعاء له بعد الثانية و الثالثة أيضا، و لا بأس به حتى فى الأولى أيضا.

و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال تكبر ثم تشهد (أو تقول) على نسخة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۴۴

اخرى انا للّه و انا إليه راجعون الحمد للّه رب العالمين رب الموت و الحيوة صلى على محمد و أهل بيته جزى اللّه عنا محمدا خير الجزاء بما صنع بأمته و بما بلغ من رسالات ربه- ثم تقول- اللهم عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيته بيدك خلا من الدنيا و احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد فى إحسانه و ان كان مسيئا فاغفر له ذنبه و ارحمه و تجاوز عنه برحمتك اللهم الحقه بنبيك و ثبته بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا و فى

الآخرة اللهم اسلک بنا و به سبیل الهدی و اهدنا و إیاه صراطک المستقیم اللهم عفوک عفوک، ثم تکبر الثانیة و تقول مثل ما قلت حتی تفرغ من خمس تکبیرات.

و صحیح ابی ولاد عن الصادق علیه السلام قال تقول فی أولیهن اشهد ان لا إله إلا اللّه وحده لا شریک له اللهم صل علی محمد و ال محمد ثم تقول اللهم ان هذا المسجی قدامنا عبدک و ابن عبدک و قد قبضت روحه إلیک و قد احتاج الی رحمتک و أنت غنی عن عذابه اللهم انا لا نعلم من ظاهره إلا خیرا و أنت اعلم بسریرته اللهم ان کان محسنا فزد فی إحسانه و ان کان مسیئا فتجاوز عن سیئاته، ثم تکبر الثانیة و تفعل- أو تقول- ذلک فی کل تکبیرة.

و هذان الخبر ان یدلان علی الدعاء للمیت بین کل تکبیرة و لا بأس بالعمل بما فیهما لکن مع زیادة الشهادة بالرسالة علی شهادة التوحید و کذا الدعاء للمؤمنین و المؤمنات.

و قد تعرضنا لذکر بعض احادیث الباب للتنبیه علی ما فیها من اختلاف الألفاظ و ان المحصل منها أمران (أحدهما) وجوب الدعاء بالمعنی الشامل للشهادة بین کل تکبیرة (و ثانیهما) وجوب التشهد بعد التکبیرة الاولی و الصلاة علی الأنبیاء الشاملة للصلاة علی نبینا علیه و علی إله و علیهم أفضل الصلوات بعد التکبیرة الثانیة و الدعاء للمؤمنین الشامل للمؤمنات بعد الثالثة و للمیت بعد الرابعة، و هذه الوظیفة تحصل بإتیان الجمیع بعد کل تکبیرة.

(و فی الفقه الرضوی) و تقول اللهم هذا عبدک و ابن أمتک منزل بساحتک و

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۳۴۵

و أنت خیر منزول به اللهم انا لا نعلم منه الا خیرا و أنت اعلم به منا اللهم ان کان محسنا فزد فی إحسانه و ان کان مسیئا فتجاوز عنه و اغفر لنا و له اللهم احشره مع من یتولاه و یحبه و أبعده عمن یتبرأه و یبغضه اللهم الحقه بنبیک و عرف بینه و بینه و ارحمنا إذا توفیتنا یا إله العالمین.

و فی خبر ابن عبد الخالق عن الصادق علیه السلام فی الدعاء للمیت اللهم أنت خلقت هذه الأنفس و أنت أمّتها تعلم سرها و علانیتها أتیناک شافعین فیها فشفعنا اللهم و لها ما تولت و احشرها مع من أحبت (و فی خبر الأسدی) اللهم عبدک احتاج الی رحمتک و أنت غنی عن عذابه اللهم ان کان محسنا فزد فی إحسانه و ان کان مسیئا فاغفر له.

و الاولی ان یقول بعد الفراغ من الصلاة رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النّارِ.

و فی الفقه الرضوی: ثم تکبر الخامسة و تقول ربنا آتنا (الآیة) و فی موثق عمار فإذا کبرت الخامسة فقل اللهم صل علی محمد و ال محمد اللهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات و ألف بین قلوبهم و تولنی علی ملة رسولک اللهم اغفر لنا و لا خواننا الذین سبقونا بالایمان و لا تجعل فی قلوبنا غلا للذین أمنوا ربنا إنک رؤف رحیم اللهم عفوک اللهم عفوک، و تسلم (و فی خبر سماعة) و إذا فرغت- ای من خمس تکبیرات- سلمت عن یمینک، لکن لا قائل من أصحابنا بوجوب شیء مما فی هذه الاخبار من الدعاء و التسلیم مع دعوی الاتفاق علی عدم وجوب الدعاء بعد الخامسة إلا ما حکی عن المفید و القاضی و الدیلمی و الحلی من قول اللهم عفوک عفوک، و عن الوسیلة ثلاث مرات، و لیس لما ذکروه وجه لو أرادوا الوجوب و لا بأس بالقول بالاستحباب بعنوان مطلق الدعاء لا بعنوان الوظیفة بعد الخامسة بل و لا من قبیل التعقیب بعد الفریضة مثلا إذ لا دلیل علی استحبابه کذلک أیضا (نعم) الاولی قول ما فی الفقه الرضوی کما عبر به المصنف (قده) و لا بأس بالقول بأنه الاولی.

و اما الأمر بالتسلیم فی موثق عمار و سماعة فقد حمله الشیخ علی التقیة، و

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۳۴۶

ناقش فیه فی الوافی بمنافاته مع کونه بعد الخمس التی لا یقول بها العامة (و أجیب عنه) بإمکان حصول التقیة بالموافقة معهم فی

التسليم الذى لا يضر زيادته لكونه واقعا بعد إتمام الصلاة بخلاف نقصان التكبيرة، و لا بأس به، و لكن الحاجة الى الحمل على التقية منتقية بعد شذوذ الأمر بالتسليم و مخالفته مع اتفاق الأصحاب على عدم وجوبه، و معارضته مع ما صرح فيه بنفى السلام فيها كالمروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام: ليس فى الصلاة على الميت تسليم، و ما رواه الشيخ عن الرضا عليه السلام فى الجواب عن السؤال عن الصلاة على الميت قال عليه السلام اما المؤمن فخمس تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام، و المحكى عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام:

و ليس فى صلاة الجنائز تسليم لان التسليم فى صلاة الركوع و السجود و ليس لصلاة الجنازة ركوع و لا سجود (و حمل فى الوسائل) الأمر بالتسليم على الاستحباب بعنوان كونه سنة خارجة عن الصلاة بناء على استحباب التسليم عند التحول عن حال الى حال أخر الشامل لمثل الفراغ عن الصلاة، و لا بأس به أيضا، و ان لم يكن له وجه لما عرفت من شذوذ الخبرين.

و ان كان الميت امرأة يقول بدل قوله هذا المسجى إلى أخره هذه المسجاة قد أمنا أمتك و ابنة عبدك و ابنة أمتك و اتى بسائر الضمائر مؤنثة.

الا الضمير فى- به- فى قوله و أنت خير منزول به، فان الباء فى- به- للتعدية دخلت على الضمير المذكر الذى مرجعه المخاطب بقوله أنت- و هو اللّه الكريم النازل به كل ميت، و اليه مصير كل غائب، و المسجى من السجو و هو الركود و القرار، قال تعالى وَ الضُّحىٰ وَ اللَّيْلِ إِذٰا سَجىٰ، قال الراغب فى مفردات القران أى إذا سكن و هدء و سجى البحر سجوا سكنت أمواجه و منه أستعير تسجية الميت اى تغطيته بالثوب، جعلنا اللّه تعالى فى تلك الحالة فى ظل رحمته بحق محمد و إله الطاهرين.

و ان كان الميت مستضعفا يقول بعد التكبيرة الرابعة اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم ربنا و أدخلهم جنات عدن التى و عدتهم و من صلح من ابائهم و أزواجهم و ذرياتهم انك أنت العزيز الحكيم.

و فى المجمع: المستضعف هو الذى لا يستطيع حيلة الكفر فيكفر و لا يهتدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 347

سبيلا الى الايمان كالصبيان و من كان من الرجال على مثل عقول الصبيان، مرفوع القلم عنهم (انتهى) و لعله الذى يعبر عنه بالأبله، و قد اختلف فى التعبير عنه: فعن الحلى انه من لا يعرف اختلاف الناس فى المذاهب و لا يبغض أهل الحق على اعتقادهم، و عن الذكرى انه الذى لا يعرف الحق و لا يعاند فيه و لا يوالى أحدا بعينه، و عن المفيد انه الذى لا يعرف بالولاء و يتوقف عن البراء، و لعل مآل الكل واحد.

(و يدل على الحكم المذكور) صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما قال الصلاة على المستضعف و الذى لا يعرف: الصلاة على النبى و الدعاء للمؤمنين و المؤمنات يقول ربنا اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم- الى قوله انك أنت العزيز الحكيم- كما فى المتن- (و صحيح زرارة) و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال الصلاة على المستضعف و الذى لا يعرف مذهبه: يصلى على النبى صلى اللّه عليه و سلم و يدعو للمؤمنين و المؤمنات و يقول اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم (و صحيح عمر بن أذينة و الفضيل) عن الباقر عليه السلام قال إذا صليت على المؤمن فادع له و اجتهد فى الدعاء، و ان كان واقفا مستضعفا فكبر و قل اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال إذا كان مستضعفا فقل اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم، و إذا كنت لا تدرى ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه، و ان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة لا على وجه الولاية «1» و خبر ثابت بن ابى مقدام قال كنت مع ابى جعفر عليه السلام فإذا بجنازة من جيرانه فحضرها و كنت قريبا منه فسمعته يقول اللهم انك خلقت هذه النفوس و أنت تميتها و أنت اعلم بسرائرها و علانيتها منا و

مستقرها و مستودعها اللهم و هذا عبدك و لا اعلم منه سوء و أنت اعلم به و قد جئناك شافعين له بعد موته فان

(۱) قيل لعل المراد بقوله- منک بسبيل ای من قرابته أو أصدقائه أو ذوى الحقوق عليه، و المراد بقوله على وجه الشفاعة- ظاهرا- هو بان يقول مثلا اللهم هذا عبدك قد جئناك شافعين له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا فيه، و بوجه الولاية ان يكون الدعاء على وجه دعاء الولى المحب لأخيه المؤمن المقتضى للاجتهاد فى الدعاء له.

كان مستوجبا فشفعنا فيه و احشره مع من كان يتولاه.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) ظاهر هذه الاخبار وجوب الدعاء للمستضعف، و لا يعارضها فى ذلك شي‌ء من الاخبار و عليه التصريح فى غير واحد من كتب الأصحاب كما فى المتن، و لكن المصرح به فى الشرائع استحبابه و لعله منه (قده) لذهابه الى استحباب الدعاء مطلقا و لو فى الصلاة على المؤمن، لكن المختار هو الوجوب فى المقامين.

(الثانى) ليس فى هذه الاخبار ما يستدل به لاعتبار كون دعاء المستضعف بعد التكبيرة الرابعة، لكن الأصحاب جعلوه بعدها، و فى الجواهر انه لا خلاف فيما أجده فى كون الدعاء المزبور بعد الرابعة (انتهى) و لعل نظرهم قدس اللّه أسرارهم فى ذلك هو كونه دعاء للميت و ان محل دعاء الميت هو بعد الرابعة، لكن قد عرفت ان الأقوى صحة الإتيان بتمام الدعوات بعد كل تكبيرة، و عليه فيصح الإتيان بهذا الدعاء أيضا بعد كل تكبيرة، و ان كان الأقوى ان لا يترك بعد التكبيرة الرابعة.

(الثالث) الظاهر وجوب التكبيرات الخمس فى الصلاة على المستضعف كما فى الصلاة على المؤمن و انحصار مورد الإتيان بالأربع بغير المؤمن من المخالف.

(الرابع) الظاهر عدم وجوب التعبير بعين الألفاظ الواردة فى دعاء المستضعف بل يجوز التعبير بكل ما يؤدى معناها.

(الخامس) قال فى الجواهر الظاهر إلحاق ولد المستضعف به فى ذلك كما ان الظاهر كون صفة الاستضعاف حالة تقابل الايمان و الخلاف لا يمكن تنقيحها بالأصل كما سيأتى تحريره.

و ان كان مجهول الحال يقول اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و تجاوز عنه.

كما فى صحيح الحلبى المتقدم: و إذا كنت لا تدرى ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه. و يجوز ان يدعى له بدعاء المستضعف كما دل عليه صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما و صحيح زرارة و محمد بن

مسلم عن الباقر عليه السلام، و قد تقدما. و يجوز ان يسئل اللّه تعالى ان يحشره مع من يتولاه- كما فى الشرائع و القواعد و التحرير و الإرشاد و البيان- لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، و فيه: و يقال فى الصلاة على من لا يعرف مذهبه اللهم ان هذه النفوس أنت أحييتها و أنت أمتها اللهم و لها ما تولت و احشرها مع من أحبت، و يجوز ان يدعى له بما فى خبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال تقول اشهد ان لا إله إلا اللّه و اشهد ان محمدا رسول اللّه اللهم صل على محمد عبدك و رسولك اللهم صل على محمد و ال محمد و تقبل شفاعته و بيض وجهه و أكثر تبعه اللهم اغفر لى و ارحمنى و تب على اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم- ثم قال- فان كان مؤمنا دخل فيها و ان كان ليس بمؤمن خرج منها. و لعل السر فى جواز الدعاء بكل واحد مما فى هذه الاخبار هو ما تقدم فى المستضعف من جواز الدعاء فى الصلاة عليه بكل ما يؤدى مؤدى دعائه فإنه يجرى فى المقام بعينه بل كلما ذكرناه فى الأمور التى نبهنا عليها فيه يجرى فى المقام أيضا، و الاولى فى المجهول الإتيان بدعاء يناسب مع احتمال ايمانه و كونه مخالفا بل مع احتمال كونه مستضعفا كما يشير اليه بعض

النصوص السابقة لا سيما الأخير أعنى خبر سليمان بن خالد بناء على مجيء احتمال الاستضعاف فيه، و دعوى كونه منتفيا فى المجهول ضعيفة مخالفة مع الوجدان ضرورة إمكان القطع بإسلام ميت مع الشك فى كونه مستضعفا أو مؤمنا أو مخالفا.

و هل يثبت الاستضعاف فى المجهول بأصالة عدم ايمانه و خلافه أولا، وجهان مبنيان على كون وصف الاستضعاف امرا عدميا بمعنى عدم الإتيان و الخلاف أو انه حالة أخرى متجددة بعد الصغر فى مقابل حالتى الايمان و الخلاف، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأول أيضا ليس بكل البعيد، و الظن بإحدى الحالات فى حكم الشك فيأتى بدعاء المجهول حاله فى المظنون الايمان أو الاستضعاف لعدم الدليل على اعتبار الظن فى المقام فيكون فى حكم الشك كما هو حكم كل ظن غير معتبر، و فى المدارك:

الظاهر ان معرفة بلد الميت الذى يعلم إيمان أهلها اجمع كاف فى إلحاقه بهم (أقول)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۰

و لعله مع العلم بايمان أهل بلده اجمع يحصل العلم بايمانه أيضا و لا أقل من حصول الاطمئنان به الذى هو فى قوة العلم بل هو العلم عند العرف- كما ثبت فى محله- و الظاهر ان المجهول حاله أيضا مما يجب فى الصلاة عليه خمس تكبيرات و لا يضر به احتمال كونه مخالفا- و ان قلنا بوجوب الاكتفاء بالأربع فى المخالف- و ذلك لانه على احتمال كونه مخالفا يقع التكبير الأخير خارج الصلاة.

و ان كان طفلا يقول اللهم اجعله لأبويه و لنا سلفا و فرطا و اجرا.

و فى المروى عن التهذيب عن زيد بن على عن آبائه عن على عليه السلام فى الصلاة على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لأبويه و لنا سلفا و فرطا و اجرا، و عن الدعائم عن الصادق عليه السلام انه كان يقول فى الصلاة على الطفل اللهم اجعله لنا سلفا و فرطا و اجرا- من دون ذكر الأبوين، و عن فقه الرضا عليه السلام اجعله لأبويه و لنا ذخرا و مزيدا و فرطا و نورا (قال فى المجمع) الفرط بالتحريك: الوارد امام القافلة فيهيئ لهم الارشاء و الدلاء و الحياض و يستسقى، و هو فعل بمعنى فاعل مثل تبع و تابع يقال رجل فرط و قوم فرط، و منه النبوى: أنا فرطكم على الحوض.

(و هيهنا أمور) الأول، ظاهر هذه النصوص و الفتاوى وجوب الدعاء المذكور لكن فى كشف اللثام بعد ان ذكر فى وجوبه وجهين، قوى عدم الوجوب، قال لانه ليس للميت و لا عليه، و هذا- كما ترى- لا ينفى الوجوب.

(الثانى) الأقرب عدم توقيت الدعاء بالألفاظ الواردة فى النص بل يكفى ما يؤدى مؤداه كما فى غير الطفل.

(الثالث) الظاهر وجوب الدعاء وجوبا شرطيا و لو كانت الصلاة على الطفل مندوبة كما فى الصلاة على من لم يبلغ ست سنين، لان استحباب أصل الصلاة لا ينافى وجوب الهيئة كما فى النافلة.

(الرابع) يسقط الدعاء لأبويه أو أحدهما فيما إذا كانا أو أحدهما غير مؤمن و فى وجوب الدعاء عليهما أو على غير المؤمن منهما بدل الدعاء له تأمل، إذ لم يقم عليه دليل، و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۱

[مسألة (۱) لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية]

مسألة (۱) لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية أو كون الميت منافقا و ان نقص سهوا بطلت و وجبت الإعادة إذا فاتت الموالاة و الا أتمها.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز فى صلاة الميت ان يأتى بالأقل من خمس تكبيرات عمدا إلا للتقية، و ذلك لما تقدم من

كون التكبيرات الخمس أجزاء مقومة لها بمعنى ما ليس بخارج عنها، و أول ما يترتب على جزئيتها عدم تحقق المركب المأمور به بالإخلال بها فى طرف النقيصة فلا يصدق الامتثال بالناقصة منها لعدم كونها مأمورا بها حيث ان المركب ينتقى بانتفاء بعض اجزائه و الا لم يكن الجزء جزء، نعم يصح فى مورد التقية الاكتفاء بأربع تكبيرات لكون التقية عذرا حينئذ كما فى غير صلاة الميت حسبما مر شرح القول فيه فى مبحث الوضوء.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى وجوب الصلاة على الميت المخالف للحق إذا لم يكن ممن يحكم عليه بالكفر كالناصبى و نحوه، و عن التذكرة و مجمع البرهان الإجماع على وجوبها على كل مسلم، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه، و عن التنقيح انه مذهب الشيخ و أكثر الأصحاب، و عن الكفاية انه الأشهر، و فى الشرائع و القواعد وجوبها على كل ميت مظهر للشهادتين، و عن المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهما تقييده بغير الجاحد للضرورى.

و يقتصر فى الصلاة عليه على اربع تكبيرات و ينصرف فى الرابعة لان الصلاة الواجبة عليه ليست الا ما كان صلاة فى مذهبه و هى ما اشتملت على اربع تكبيرات إلزاما له بما الزم به نفسه، و اما المحكوم عليه بالكفر كالناصبى و المعلن لعداوة أهل البيت عليهم السلام و الخوارج و الغلاة فالظاهر عدم وجوب الصلاة عليهم بل عدم جوازها كما هو المصرح به فى كلام من تقدم من تقييد الوجوب بغير الجاحد للضرورى و هو المحكى عن الفاضل الميسى و صاحب المدارك أيضا، و يمكن الاستدلال لذلك بقوله تعالى وَ لا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً، و قد تقدم الكلام فى ذلك مفصلا فى أول مبحث صلاة الميت.

(و كيف كان) فلا تجب الصلاة عليهم- اى على المحكوم عليهم بالكفر- بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۵۲

لا- تجوز إلا- فى حال التقية، و حينئذ فهل يجب الاقتصار على اربع تكبيرات أو يجب الإتيان بالخمس أو يتخير، وجوه و أقوال، المحكى عن غير واحد من الأصحاب كالحلبى و ابن حمزة و غيرهما هو الأول، و عن المفاتيح نسبته إلى الأصحاب، و فى الشرائع: و ان كان منافقا اقتصر المصلى على اربع و انصرف فى الرابعة، و استدل له فى الجواهر بالأصل و بالفرق بينه و بين المؤمن و بما ورد من إلزامهم بما التزموا به ان كان مخالفا و ما دل على ان الخمس للخمس التى منها الولاية و هى مفقودة فيه و لأنها شرعت للدعاء للميت المنتفى هنا و للنصوص الدالة عليه (كخبر أم سلمة المتقدم) و فيه- فى الصلاة على المنافقين- ثم كبر الرابعة و انصرف، و خبر إسماعيل بن همام، و فيه فى الصلاة على المنافق: و انصرف فى الرابعة و لم يدع له لانه كان منافقا، و صحيح إسماعيل بن سعد الأشعرى انه سئل الرضا عليه السلام عن الصلاة على الميت، فقال عليه السلام اما المؤمن فخمس تكبيرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فيها، و صحيح هشام عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يكبر على قوم خمسا و على قوم آخرين أربعا فإذا كبر على رجل أربعا اتهم، و غير ذلك من النصوص.

(و المحكى عن الهداية) و الغنية و ظاهر كثير من العبارات هو الثانى- أى اعتبار الخمس- لإطلاق النصوص الدالة على اعتبار الخمس فى صلاة الميت التى قيدت بما عدا المخالف لقاعدة الإلزام فيكون اللازم فيمن عداهم الإتيان بالصلاة التامة و هى المشتملة على الخمس (و لا- يخفى ما فيه) لما فى الاخبار المتقدمة من التصريح بالاكتفاء بالأربع فى الصلاة على المنافق، فبها يقيد إطلاق النصوص الدالة على اعتبار الخمس.

(و المحكى عن المحقق الثانى) فى حاشيته على الشرائع هو الأخير- أى التخيير- و لعله للجمع بين النصوص السابقة الدالة على الانصراف فى الرابعة و بين الإطلاقات الواردة فى اعتبار الخمس بدعوى ان القاعدة هى الأخذ بكل واحدة منهما تخييرا (و لا يخفى) ان ذلك أضعف من الوجه الثانى حيث ان القاعدة فى باب المطلق و المقيد هو حمل المطلق على المقيد لا التخيير (فالحق هو القول بالاكتفاء بالأربع)

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌6، ص: 353

فی الصلاة علی غیر المؤمن مطلقا سواء کان مخالفا أو غیره، و فی غیر المخالف سواء قلنا بوجوب الصلاة علیه أو بمشروعیتها فقط أو کان فی حال التقیة.

(الأمر الثالث) اختلف فی وجوب الدعاء بعد التکبیرة الرابعة مطلقا سواء قلنا بمشروعیة الصلاة علیه أو کانت فی حال التقیة و سواء قلنا بالاکتفاء بالأربع أو قلنا باعتبار الخامسة، و عدم وجوبه کذلک، أو التفصیل بین وجوب الصلاة علیه و عدمه فیجب فی الأول دون الأخیر (فالمحکی عن الموجز و شرحه) و غیرهما هو الوجوب و قیل انه ظاهر کثیر من الأصحاب، و هو المختار عند صاحب الجواهر (قده) و استدل له بصحیح ابن مسلم عن أحدهما علیهما السلام، قال ان کان جاحد الحق فقل اللهم املا جوفه نارا و قبره نارا و سلط علیه الحیات و العقارب (الحدیث) و فی خبر عامر بن السمط عن الصادق علیه السلام ان رجلا من المنافقین مات فخرج الحسین علیه السلام یمشی معه فلقیه مولی له فقال له الحسین علیه السلام این تذهب یا فلان، قال فقال له مولاه أفر من جنازة هذا المنافق أن أصلی علیها، فقال له الحسین علیه السلام انظر ان تقوم علی یمینی فما تسمعنی أقول فقل مثله فلما ان کبر علیه ولیه قال الحسین علیه السلام اللّه أکبر اللهم العن فلانا عبدک ألف لعنة مؤتلفة غیر مختلفة اللهم أخز عبدک فی عبادک و بلادک و أصله حر نارک و أذقه أشد عذابک فإنه کان یتولی أعدائک و یعادی أولیائک و یبغض أهل بیت نبیک.

(و فی خبر البزنطی) قال اللهم أخز عبدک فی بلادک و عبادک اللهم أصله نارک و أذقه أشد عذابک فإنه کان یعادی أولیائک و یوالی أعدائک و یبغض أهل بیت نبیک و صحیح الحلبی عن الصادق علیه السلام قال إذا صلیت علی عدو اللّه فقل اللهم انا لا نعلم منه الا انه عدو لک و لرسولک اللهم فاحش قبره نارا و احش جوفه نارا و عجل به الی النار فإنه کان یوالی أعدائک و یعادی أولیائک و یبغض أهل بیت نبیک اللهم ضیق علیه قبره، فإذا رفع فقل: اللهم لا ترفعه و لا تزکه (و فی خبر أخر) عن الحلبی أیضا عن الصادق علیه السلام قال لما مات عبد اللّه بن ابی بن سلول حضر النبی صلی اللّه علیه و سلم جنازته فقال عمر الم ینهک اللّه ان تقوم علی قبره، فسکت، فقال الم ینهک اللّه ان تقوم علی

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌6، ص: 354

قبره، فقال ویلک و ما یدریک ما قلت، انی قلت اللهم احش جوفه نارا و املا قبره نارا و أصله نارا، قال أبو عبد اللّه علیه السلام فأبدی من رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم ما یکره.

(و فی الذکری) الظاهر ان الدعاء علی هذا القسم غیر واجب لان التکبیر علیه اربع و بها یخرج من الصلاة، و حکی عن الدروس و المحقق الثانی و الفاضل المیسی و الکاشانی، و یستدل لهم بالأصل، و لا یخفی ان الأصل مقطوع بالنصوص المتقدمة الظاهرة فی الوجوب، و ضعف ما استدل به فی الذکری من الملازمة بین کون التکبیر علیه أربعا و بین عدم وجوب الدعاء علیه بعد التکبیر الرابع، حیث ان الاقتصار علی الأربع لا ینافی وجوب الدعاء علیه بعد قیام الدلیل علیه من النصوص المتقدمة.

(الأمر الرابع) لو نقص التکبیرات عن الخمس فیما یجب فیه الخمس فلا إشکال فی وجوب تدارکها مع العمد إذ اللازم من اعتبارها فی صلاة المیت هو انتفاء امتثالها مع ترکها عمدا، فصحة المرکب منها مع نقصها عمدا متضادان بل لا یعقل قیام الدلیل علی صحة ما نقص منه الا برفع اعتبار ما نقص، و اما مع الترک سهوا فقیام الدلیل علی الصحة معقول و مقتضاه تخصیص اعتبار ما نقص بصورة التذکر، و مع عدم قیام الدلیل علی الصحة مع الترک سهوا فمقتضی إطلاق دلیل اعتبار الجزء و الشرط هو اعتبارهما فی حالتی العمد و السهو، و لازمه بطلان الفاقد لهما و لأحدهما مطلقا، و هذا معنی ما یقال من ان الأصل فی الجزء و الشرط هو الرکنیة إلا إذا ثبت عدمها بالدلیل، و من الواضح عدم قیام دلیل علی صحة الناقصة عن الخمس و لو کان النقص

سهوا، و حينئذ فمع بقاء الموالاة يأتى بالناقص و تصح صلوته، و مع فوت الموالاة تبطل صلوته لما سيأتى من اعتبار الموالاة فيها، هذا فى صورة نقصان التكبير عن الخمس و اما الزيادة عليها فلا إشكال فى عدم البطلان فى صورة السهو ما لم ينته الى محو صورة الصلاة بها لعدم ثبوت ركنيتها من هذه الجهة أى من جهة بطلان الصلاة بزيادتها سهوا، إذ ما تقدم من أصالة الركنية مختص بنقص الجزء.

و اما لو كانت الزيادة عمدا فلا يخلو اما ان يأتى بالزيادة بعد الفراغ عن الخامسة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۵

و الأدعية المقررة بين التكبيرات، أو يأتى بها فى خلال التكبيرات، و على التقديرين فاما ان يكون العمد بالزيادة محضا بمعنى انه قصد الامتثال بالمزيد عليه و اتى بالزيادة لا بقصد الجزئية، و اما ان يكون قصده الامتثال بالزيادة و المزيد عليه معا ففى المزيد عليه بالنسبة إلى أمره الواقعى و بالنسبة إلى الزيادة تشريعا (و على الثانى) فاما ان يكون قصده الامتثال بالمجموع على وجه التقييد أولا، و الحكم فى هذه الصور انه تبطل الصلاة إذا كان قصد الامتثال بالمجموع على نحو التقييد مطلقا سواء كانت الزيادة بعد التكبيرات الخمس أو كانت فى خلالها، و ذلك لعدم قصده الامتثال للأمر المتعلق به واقعا و انما قصد الامتثال لما تخيله من الأمر تشريعا، و تصح فيما إذا كانت الزيادة بعد الخمس مع قصد التقرب بالمزيد عليه فقط دون الزيادة، لأن الزيادة تقع حينئذ خارج الصلاة فلا يضر بصحتها أصلا، و اما إذا كانت الزيادة فى خلال التكبيرات مع قصد التقرب بالمزيد عليه فقط فان كانت الزيادة ماحية لصورة الصلاة بطلت، و مع عدمها فالأقرب صحتها لعدم ما يوجب بطلانها لعدم ثبوت كون التكبيرة ركنا من جهة الزيادة كما تقدم.

[مسألة (۲) لا يلزم الاقتصار فى الأدعية بين التكبيرات على المأثور]

مسألة (۲) لا- يلزم الاقتصار فى الأدعية بين التكبيرات على المأثور بل يجوز كل دعاء بشرط اشتمال الأول على الشهادتين و الثانى على الصلاة على محمد و إله و الثالث على الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بالغفران و فى الرابع على الدعاء للميت و يجوز قراءة آيات القران و الأدعية الأخر ما دامت صورة الصلاة محفوظة.

و قد مر منا حكم عدم لزوم الاقتصار على الدعوات المنصوصة و انه يجوز التعبير عن مؤداها و لو بغير تلك الألفاظ و كذا عدم لزوم الاقتصار فى كل تكبيرة على ما هو الموظف بعدها بل يجوز الزيادة على الموظف بما يسنح له من الدعاء و تقدم جواز الإتيان بجميع الأدعية الموظفة- بعد كل تكبيرة-، و منه يظهر جواز قراءة آيات القران و الأدعية ما دامت صورة الصلاة محفوظة، كما يجوز قرائتهما فى سائر الصلوات كاليومية و غيرها من الفرائض و النوافل.

[مسألة (۳) يجب العربية فى الأدعية بالقدر الواجب]

مسألة (۳) يجب العربية فى الأدعية بالقدر الواجب و فيما زاد عليه يجوز الدعاء بالفارسية و نحوها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۶

فى جواز الإتيان بغير العربية من الأدعية مطلقا حتى فى المقدار الواجب- كما فى المستند- أو جوازه فى غير القدر الواجب- كما فى المتن- أو عدم الجواز مطلقا، احتمالات، أظهرها الأخير، لعدم معهودية الإتيان بغير العربية فى صلاة الميت، و للتأسى و لخروج الصلاة عن صورتها عند عرف المتشرعة مع الإتيان بغير العربية (و استدل لجوازه فى المستند) بجواز القنوت بالفارسية فى المكتوبة، و هو مع كونه محل المنع لا يثبت جواز غير العربى فى المقدار الواجب من الدعاء كما لا يثبت جوازه فى المكتوبة

فی الأذکار الواجبة فیها، و اما ما اختاره المصنف (قده) فلعل نظره الی ما اختاره من جواز التکلم بکلام الآدمی فی صلاة المیت کما یأتی فی المسألة الاولی من الفصل الاتی- و ان احتاط فیه أیضا- (و کیف کان) فالأحوط لو لم یکن أقوی هو الاقتصار علی العربی مطلقا.

[مسألة (۴) لیس فی صلاة المیت أذان و لا اقامة]

مسألة (۴) لیس فی صلاة المیت أذان و لا اقامة و لا قراءة الفاتحة و لا الرکوع و السجود و القنوت و التشهد و السلام و لا التکبیرات الافتتاحیة و ادعیتها فان اتی بشیء من ذلک بعنوان التشریع کان بدعة و حراما.

عدم مشروعیة الأذان و الإقامة فیها إجماعی بل لعله من ضروریات المذهب بل من ضروریات الدین نعم یستحب ان یقول قبل الصلاة ثلاث مرات (الصلاة) کما یأتی فی الأدب، و قد تقدم فی اخبار الباب عدم جزئیة قراءة فاتحة الکتاب فیها و لو علی نحو الاستحباب، نعم یجوز قرائتها کغیرها من آیات القران لا بعنوان الجزئیة أو لاشتمالها علی التسبیح و التمجید و الثناء علی اللّه تعالی.

(و یدل علی نفی التوظیف بها) خبر إسماعیل الجعفی عن الباقر علیه السلام المروی فی الکافی، و فیه قال علیه السلام لیس فی الصلاة علی المیت قراءة و لا دعاء موقت (و خبر محمد بن مسلم) و زرارة عنه علیه السلام- المروی فی التهذیب، و لا یعارضهما خبر القداح المروی فی التهذیب أیضا عن الصادق علیه السلام عن أبیه ان علیا علیه السلام کان إذا صلی علی میت یقرء بفاتحة الکتاب و یصلی علی النبی صلی اللّه علیه و سلم و خبر علی بن سوید عن الرضا علیه السلام فی الصلاة علی الجنائز فقال تقرأ فی الأولی بأم الکتاب، و ذلک لقیام الإجماع علی عدم العمل بهما، و حملهما الشیخ علی التقیة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۳۵۷

لما حکی من اتفاق العامة علی قرائتها بعد التکبیرة الاولی، و یمکن حملهما علی قرائتها من حیث کونها قراءة القران أو کونها مشتملة علی الثناء علی اللّه و الدعاء بل علی الشهادة بالتوحید فی العبادة للّه فی قوله إیاک نعبد (و یؤیده) ما ورد من التعلیل فی صحیح عبید بن زرارة لجواز قراءة الفاتحة فی الأخیرتین من الرباعیة باشتمالها علی الثناء و الدعاء (و ربما یقال) بکراهة قرائتها فی صلاة المیت بل عن الخلاف الإجماع علیها، و لکن عن الذکری انه لم یجد أحدا ذکر الکراهة فضلا عن الإجماع علیها.

و لا یکون فیها رکوع و سجود إجماعا منا بل ضرورة من المذهب بل و من الدین (و یدل علیه) خبر محمد بن مسلم المروی فی الکافی عن الباقر علیه السلام قال یصلی علی الجنازة فی أی ساعة، انها لیست بصلاة رکوع و سجود (و خبر الفضل بن شاذان) المروی فی العیون و العلل عن الرضا علیه السلام، قال انما لم یکن فی صلاة المیت رکوع و لا سجود لأنه إنما أرید بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد الذی قد تخلی مما خلف و احتاج الی ما قدم، قال انما جوزنا الصلاة علی المیت بغیر وضوء لانه لیس فیها رکوع و لا سجود.

و لا یکون فیها القنوت و لا التشهد و لا السلام إجماعا، و یدل علی نفی الأولین عدم ورود نص علی اعتبارهما فیها مع بیان ما یعتبر فیها من التکبیر و الدعاء، و علی نفی السلام خبر سعد الأشعری المروی فی التهذیب عن الرضا علیه السلام قال سئلته عن الصلاة علی المیت قال اما المؤمن فخمس تکبیرات و اما المنافق فأربع و لا سلام فیها (و خبر الحلبی) و زرارة المروی فی الکافی عنهما علیهما السلام قالا لیس فی الصلاة علی المیت تسلیم، و المروی عن تحف العقول عن الرضا علیه السلام فی کتابه إلی المأمون قال و الصلاة علی الجنازة خمس تکبیرات و لیس فی صلاة الجنائز تسلیم لان التسلیم فی صلاة الرکوع و السجود و لیس لصلاة الجنازة رکوع و لا سجود و یربع قبر المیت و لا یسنم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۸

و لا يعارضها ما فى حديث عمار، و فيه: فإذا كبرت الخامسة فقل- الى ان قال- و تسلم، و ما فى خبر سماعة: و إذا فرغت سلمت عن يمينك، و ما فى خبر يونس عن الصادق عليه السلام و فيه و الخامسة يسلم و يقف ما بين التكبيرتين و لا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه (و ذلك) لسقوط هذه الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها و حملها الشيخ على التقية لقيام عمل العامة عليه، و قال فى الوسائل: و يمكن كونه كناية عن الانصراف، قال و يحتمل كونه سنة خارجة عن صلاة الجنازة لما يأتى فى العشرة- أى فى آداب المعاشرة- من استحباب التسليم عند المفارقة (انتهى).

و لا يكون فيها التكبيرات الافتتاحية و لا ادعيتها للإجماع و عدم ورود دليل على توظيفها فيها.

و ان اتى بشىء من ذلك بعنوان التشريع كان بدعة و حراما، و هذا ظاهر، و هل تبطل الصلاة أولا، فيه تفصيل قد تقدم فى باب زيادة التكبير فيها، و نقول هنا انه اما يكون الإتيان بالصلاة مع ما شرع فيها على نحو التقييد بحيث لا يقصد الإتيان بها إلا مقيدة به، أو يكون الإتيان بها بداعى أمرها و لكن اتى بما شرع به زائدا، و على الأخير فاما ان يكون المأتى به تشريعا قبل الصلاة كالأذان و الإقامة، أو يكون بعدها كالسلام بعد التكبيرة الخامسة، أو يكون فى أثنائها كالركوع و السجود و القراءة، فعلى الأول- أى الإتيان على نحو التقييد فهى باطلة مطلقا لعدم قصد امتثال أمرها واقعا، و اما إذا لم يكن على نحو التقييد فتصح الصلاة إذا كانت الزيادة قبلها أو بعدها و تبطل إذا كانت فى أثنائها ان كان الإتيان بها ما حيا لصورة صلاة الميت عند المتشرعة أو كان موجبا لانعدام شرطها كما إذا اتى بالدعاء الموظف بعد التكبيرات فى الركوع أو السجود، و مع عدمه ففى البطلان احتمالان أقواهما العدم لعدم الإخلال باجزاء الصلاة و شرائطها و لا فى نيتها و قصد الامتثال بها.

[مسألة (۵) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتى بالضمائر]

مسألة (۵) إذا لم يعلم ان الميت رجل أو امرأة يجوز ان يأتى بالضمائر مذكرة بلحاظ الشخص و النعش و البدن و ان يأتى بها مؤنثة بلحاظ الجثة و الجنازة بل و مع المعلومية أيضا يجوز ذلك، و لو اتى بالضمائر على الخلاف جهلا- لا- باللحاظين المذكورين فالظاهر عدم بطلان الصلاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۵۹

لا- ينبغى الإشكال مع الجهل بكون الميت رجلا أو امرأة أن يأتى بالضمائر مذكرة باعتبار الشخص أو الجسد و نحو ذلك أو مؤنثة بلحاظ الجنازة أو النفس أو الجثة، و ذلك لان المعتبر فى صحة الصلاة هو تعيين الميت الذى يصلى عليه و يكفى فى تعيينه كونه بين يدى المصلى و لا- يحتاج الى تشخيصه بكونه رجلا أو امرأة، بل يصح استعمال الضمير المذكر فى المؤنث بلحاظ لفظ البدن و نحوه فى صورة العلم بكونها امرأة و كذا استعمال الضمير المؤنث فى مورد المذكر باعتبار الجنازة و نحوها مع العلم بكونه رجلا- و اما لو أتى بالضمائر على الخلاف جهلا- بموارد استعمالها من غير التفات الى اللحاظين المذكورين فالظاهر صيرورته غلطا، و فى صحة الصلاة معه اشكال لاعتبار العربية فى الأدعية المقررة و اعتبار كونها على النحو المعهود لا على وجه يكون غلطا، و لكن المصنف (قده) فى المتن استظهر الصحة، و هو لا يخلو عن المنع، و اللّه العالم.

[مسألة (۶) إذ أشك فى التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل]

مسألة (۶) إذ أشك فى التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل نعم لو كان مشغولا بالدعاء بعد الثانية أو بعد الثالثة فشك فى إتيان الاولى فى الأول أو الثانية فى الثانى بنى على الإتيان و ان كان الاحتياط اولى.

لو شک فی عدد التکبیرات بنی علی الأقل للاستصحاب أعنی أصالهٔ عدم الإتیان بالمشکوک و ذلک فیما إذا لم یشتغل بالدعاء بعد التکبیر، لعدم جریان قاعدهٔ التجاوز عن محل المشکوک، و اما إذا کان مشغولا بالدعاء بعد التکبیرهٔ الثانیهٔ مثلا و شک فی إتیان التکبیر الأول فهل یرجع الی قاعدهٔ التجاوز أولا، وجهان مبنیان علی صحهٔ جریان القاعدهٔ هنا أو انها تخصص بالصلاهٔ التی فیها الرکوع و السجود کما هو المتظاهر من النصوص الواردهٔ فیها، و لا یبعد الثانی، و علیه فالأحوط لو لم یکن أقوی هو هو البناء علی الأقل و الإتیان بالمشکوک من باب الاحتیاط، فلو اتی به ثم تبین انه کان قد اتی به صحت الصلاهٔ لما تقدم من عدم البطلان بالزیادهٔ.

[مسألهٔ (۷) یجوز ان یقرء الأدعیهٔ فی الکتاب خصوصا إذا لم یکن حافظا لها]

مسألهٔ (۷) یجوز ان یقرء الأدعیهٔ فی الکتاب خصوصا إذا لم یکن حافظا لها.
لا إشکال فی الجواز مع عدم الحفظ و عدم التمکن منه لجواز ذلک فی المکتوبهٔ
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۶، ص: ۳۶۰
أیضا فی صورهٔ عدم التمکن، و حینئذ فإذا لم یوجد من یحفظ الدعاء یکتفی بصلوته و تسقط عن الباقین، و اما مع حفظها أو التمکن منه فهل یجوز ذلک اختیارا و یکتفی بصلوته أولا، احتمالان، للأصل و عدم اعتبار جمیع ما یعتبر فی المکتوبهٔ فی صلاهٔ المیت، و من عدم معهودیهٔ القراءهٔ فی الکتاب فی هذه الصلاهٔ و قیام السیرهٔ علی القراءهٔ من ظهر القلب، و الأقوی هو الأول و یمکن تأییده بما تقدم من خبر الفضل بن شاذان المروی عن الرضا علیه السلام من قوله إنما أرید بهذه الصلاهٔ الشفاعهٔ لهذا العبد (الخبر) فان هذا الغرض یحصل بالقراءهٔ من الکتاب و یظهر من المستند ان الجواز إجماعی حیث قال لم یعلم بعدم جوازها قائل، و الاحتیاط اولی.
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۶، ص: ۳۶۱

[فصل فی شرائط صلاهٔ المیت]

اشارهٔ

فصل فی شرائط صلاهٔ المیت

[و هی أمور]

اشارهٔ

و هی أمور

[الأول ان یوضع المیت مستلقیا]

الأول ان یوضع المیت مستلقیا
المصرح به فی غیر واحد من عبارات الأصحاب وجوب وضع المیت مستلقیا فی حال الصلاهٔ علیه و نقل الإجماع علیه عن المهذب و غیره، و فی الجواهر لا خلاف أجده، و فی مفتاح الکرامهٔ انه صرح جماعهٔ بأنه لا بد ان یکون مستلقیا فلو کان مکبوبا

أو على احد جانبيه لم يصح (انتهى) و فسره ابن حمزة بقوله بحيث لو اضطجع على يمينه لكان بإزاء القبلة (انتهى) و عللوا وجوب استلقائه حال الصلاة عليه بالتأسى بالنبى صلى اللّه عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام و عدم العلم بالخروج عن العهدة بدونه (و لا يخفى) ان دليل التأسى لا يثبت الأزيد من الرجحان، و ان التمسك بعدم العلم بالخروج عن العهدة عبارة أخرى عن التمسک بقاعدة الاشتغال، مع ان المورد من موارد التمسک بالبراءة، لكن قيام السيرة على وضعه على حال الاستلقاء مع نقل الإجماع على وجوبه و تصريح غير واحد من الأصحاب عليه و عدم وجدان الخلاف فيه كاف فى صحة الحكم به، و اللّه العاصم.

[الثانى ان يكون رأسه الى يمين المصلى و رجله الى يساره]

الثانى ان يكون رأسه الى يمين المصلى و رجله الى يساره.

و هذا الحكم أيضا مما لم ينقل فيه خلاف و صرح غير واحد بالإجماع عليه و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه. و يستدل له بموثق عمار عن الصادق عليه السلام فى ميت صلى عليه فلما سلم الإمام فإذا الميت مقلوب رجلاه موضع رأسه، قال يسوى و تعاد الصلاة و ان كان قد حمل ما لم يدفن فإذا دفن فقد مضت الصلاة و لا يصلى عليه و هو مدفون، و هذا الحكم فى الجملة مما لا ريب فيه.

الا ان فى المراد من جعل رأس الميت الى يمين المصلى احتمالان (أحدهما) كون رأسه عن يمين المصلى فعلا، و هذا هو الظاهر ممن استثنى المأموم كالروضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 362

و المدارک و ظاهر كشف اللثام و الحدائق، قال فى الحدائق و الحكم المذكور مما لا خلاف فيه بينهم لكن ينبغى ان يعلم ان ذلک انما يعتبر بالنسبة الى غير المأموم (و ثانيهما) كون رأس الميت إلى جهة اليمين من المصلى- و لو لم يكن رأسه محاذيا ليمين المصلى فعلا- بل وقع الميت بتمامه على طرف يساره فيكون المعنى هو كون رأس الميت الى طرف المغرب و رجلاه الى طرف المشرق فى أمثال بلادنا مما تكون قبلتهم الى سمت الجنوب، و الخبر يحتمل كلا الأمرين لكن أكثر الأصحاب حملوه على الاحتمال الأول، و يمكن ان يقال باستفادة المعنى الثانى من الخبر و يكون استفادة وجوب محاذاة المصلى له فى غير المأموم من دليل أخر كالإجماع و السيرة- كما يذكره المصنف (قده) فى قوله.

[الثالث ان يكون المصلى خلفه محاذيا له]

الثالث ان يكون المصلى خلفه محاذيا له لا ان يكون فى أحد طرفيه إلا إذا طال صف المأمومين.

و عن الذكرى انه ثابت عندنا و استدل له فى كشف اللثام بالتأسى و استمرار العمل عليه من زمن النبى و الأئمة عليهم السلام، و قال بل لا نجد فيه خلافا الا من بعض العامة فجوز التقدم عليها فضلا عن كونها على احد جانبيه قياسا على الغائب، فالأقوى لزوم كون الجنازة قدام المصلى محاذيا له، الا إذ أطال صف المأمومين، حيث انه لا بأس حينئذ بكون الجنازة واقعة فى أحد طرفى المأموم، و ذلک أيضا للسيرة.

[الرابع ان يكون الميت حاضرا]

الرابع ان يكون الميت حاضرا فلا تصح على الغائب و ان كان حاضرا فى البلد.

و عن التذكرة و النهاية عند علمائنا اجمع و عن ظاهر المنتهى و فوائد الشرائع دعوى الإجماع عليه (و يستدل له) مضافا الى الإجماع باستمرار السلف على تركه، و بأنه لو جاز لما ترك على مثل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و غيره من المعصومين عليهم السلام، و بان الصلاة مشروطة بشروط لا بد من العلم بها و لا يعلم غالبا مع الغيبة ككون الميت إلى القبلة أو كونه مستلقيا و نحوهما، و بعدم صدق الصلاة عليه عند غيبته و لا أقل من الشك فيشك فى شمول الأدلة فيرجع الى أصالة عدم المشروعية. و هذه الوجوه و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة، لكن بعد ضم بعضها الى بعض يثبت المطلوب.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌٦، ص: ٣٦٣
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٦٣

و ربما يستدل لصحة الصلاة على الغائب بما ورد من صلاة النبى صلى اللّه عليه و سلم و هو فى المدينة على النجاشى و قد مات بالحبشة «١» و أجيب عنه بأن الأرض قد زويت له صلى اللّه عليه و سلم فرأى جنازته فلم يكن غائبا عنها، و بأنه حكاية فعل فلا يقتضى العموم، و بأنه يمكن ان يكون دعاء له و أطلق عليه اسم الصلاة.

و لا فرق فى الغائب بين كونه فى بلد أخر أو حاضرا فى بلد المصلى، خلافا للشافعية فجوزوا فى الأول دون الأخير، و لعله للتأسى بالنبى صلى اللّه عليه و سلم فى حكاية النجاشى، و لإمكان الحضور فى الأخير دون الأول، و أورد عليهم فى المنتهى بأنه إذا لم يجز فى الحاضر فى البلد ففى الغائب عن البلد اولى بعدم الجواز (و لا يخفى) ما فى الاستدلال و الجواب عنه معا، و قد تقدم عدم صحة الاستدلال بحكاية النجاشى، فالذى عندنا عدم الفرق فى عدم الجواز بين الصورتين.

[الخامس ان لا يكون بينهما حائل]

الخامس ان لا يكون بينهما حائل كستر أو جدار و لا يضر كون الميت فى تابوت و نحوه.

و عن المحقق الثانى فى فوائد الشرائع دعوى الإجماع على انه لا يصلى على من بين المصلى و بينه حائل (أقول) و يدل عليه أيضا عدم معهوديته بين المسلمين

---

(١) فى صلاة البحار فى باب وجوب الصلاة على الميت عن الخصال و العيون و تفسير الإمام أبى محمد العسكرى عليه السلام عنه عن آبائه عليهم السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله لما أتاه جبرئيل بنعى النجاشى بكى بكاء حزين عليه و قال ان أخاكم أصحمة- و هو اسم النجاشى- مات ثم خرج الى الجبانة و صلى عليه و كبر سبعا فخفض اللّه له كل مرتفع حتى رأى جنازته و هو بالحبشة، ثم قال المجلسى (قده)- بيان- لا خلاف بين أصحابنا فى عدم جواز الصلاة على الغائب و لعل هذا الحكم مخصوص بتلك الواقعة كصدور التكبيرات، قال فى المنتهى و لا يصلى على الغائب عن بلد المصلى ذهب إليه علمائنا و به قال أبو حنيفة و مالك و قال الشافعى يجوز و عن احمد روايتان، احتج الجمهور بما روى عن النبى صلى اللّه عليه و آله انه نعى اليه النجاشى صاحب الحبشة فى اليوم الذى مات فيه و صلى بهم فى المصلى و كبر أربعا، و الجواب ان الأرض زويت للنبى صلى اللّه عليه و آله فصلى عليه و هو حاضر عنده بخلاف غيره، و لأنه حكاية فعل فلا يقتضى العموم و لانه يمكن ان يكون دعا له و أطلقا على الدعاء اسم الصلاة بالنظر الى الحقيقة الأصلية و قد ورد هذا فى اخبار أهل البيت عليهم السلام روى الشيخ عن محمد

بن مسلم و زرارة قال قلت له فالنجاشی لم يصل عليه النبی صلى اللّه عليه و آله؟ قال لا- انما دعا له (انتهى ما فی البحار) ص ٢٧٢- كمپانی

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ٣۶۴

خلفا عن سلف، و منه يظهر عدم صدق الحائل على التابوت و لا على الثوب الممدود عليه، و ذلك لما عرفت من السيرة فإنها قائمة على الصلاة على الميت كذلك. و لو اضطر إلى الصلاة عليه من وراء جدار و نحوه فعن جامع المقاصد: فی الصحة تردد، و فی كشف اللثام ان وجه التردد هو الشك فی كون الصلاة عليه من وراء الستر كالصلاة بعد الدفن بل الجواز هنا اولى فكما تصح الصلاة عليه بعد الدفن مع كونها من وراء الستر فكذلك تصح بعد الدفن، و وجه الأولوية هو كون الستر بالدفن أشد من الستر بالجدار و نحوه، هذا بالنسبة إلى صحة الصلاة، ثم قال: و على الصحة ففی وجوبها قبل الدفن وجهان، و قوى فی الجواهر عدم الوجوب بل عدم الصحة بعد حرمة القياس و منع عن الأولوية بالمنع عن تنقيح المناط، و قال لعل حيلولة خصوص القبر كعدمها عند الشارع مثل النعش و نحوه مما يمنع يصدق اسم الصلاة عليه (انتهى).

[السادس ان لا يكن بينهما بعد مفرط]

السادس ان لا يكن بينهما بعد مفرط على وجه لا يصدق الوقوف عنده إلا فی المأموم مع اتصال الصف.

و المحكى عن المحقق الثانی (قده) فی فوائد الشرائع الإجماع عليه قال فی الجواهر: و كذلك أقول، و لعله لعدم معهودية ذلك، و الظاهر ان يكون الميزان فی البعد هو ما يعتد به عند العرف، و قال الشهيد (قده) فی الذكرى- بعد حكمه بوجوب كون الميت إمام المصلى بغير تباعد فاحش- لا- يجوز التباعد بمأتی ذراع (أقول) و يا ليته اكتفى بالتباعد الفاحش و لم يذكر التحديد بالذراع، فان التباعد بمأتی ذراع يزيد عن التباعد الفاحش بكثير (و يستثنى) من ذلك ما إذا كان البعد لطول الصف أو كثرة الصفوف فی الجماعة فإنه لا يضر بصلاة المأموم، و ذلك أيضا لقيام السيرة على الصلاة كذلك، و يغتفر أيضا إذا كان البعد لتعدد الجنائز مع اتصال بعضها ببعض فلا بأس به إذا وقف المصلى فی وسطها على ما يأتی إنشاء اللّه تعالى.

[السابع ان لا يكون أحدهما أعلى من الأخر علوا مفرطا]

السابع ان لا يكون أحدهما أعلى من الأخر علوا مفرطا.

و فی الجواهر: فالمعتبر فی صحة الصلاة هو كون الميت مشاهدا أو كالمشاهد شرعا (انتهى) و من الواضح انه مع علو أحدهما علوا مفرطا يخرج الميت عن كونه مشاهدا كما إذا كان الميت فی حفيرة مثلا أو كان المصلى فيها، و لعل الدليل على ذلك أيضا هو عدم معهودية الصلاة على الميت كذلك و خروج ذلك عن سيرة السلف.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ٣۶۵

[الثامن استقبال المصلى القبلة]

الثامن استقبال المصلى القبلة.

بلا خلاف فيه كما فی المدارك، و إجماعا كما فی كشف اللثام و ما ورد من النصوص فی كيفية الصلاة على الجنائز المتعددة الدالة على مفروضية اعتبار الاستقبال- كما ستعرف فی طى المسألة الاولى من فصل آداب صلاة الميت، و مرسل ابن بكير عن الصادق عليه السلام فی جنائز الرجال و الصبيان و النساء، قال عليه السلام توضع النساء مما يلى القبلة و الصبيان دونهم و الرجال

دون ذلک و یقوم الامام مما یلی الرجال و لا یضر بالاستدلال به حمل قیام الامام مما یلی الرجال علی الندب لوجود المعارض له الدال علی وضع الرجال مما یلی القبلهٔ، و ذلک لاختصاص هذا الحمل بالحکم المذکور لاختصاص سببه به و هو وجود المعارض، فیبقی الأمر باستقبال القبلهٔ علی ظاهره من الوجوب (و خبر جابر) عن الباقر علیه السلام، و فیه أ رأیت إن فاتتنی تکبیرهٔ أو أکثر، قال علیه السلام تقضی ما فاتک، قلت استقبل القبلهٔ؟ قال بلی و أنت تتبع الجنازهٔ (و خبر الجعفی) المروی فی الکافی و التهذیب عن الرضا علیه السلام قال سئلت الرضا علیه السلام عن المصلوب، قال اما علمت ان جدی صلی علی عمه، قلت اعلم ذلک و لکنی لا أفهمه مبینا، فقال أبینه لک: ان کان وجه المصلوب إلی القبلهٔ فقم علی منکبه الأیمن، و ان کان قفاه إلی القبلهٔ فقم علی منکبه الأیسر فإن ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ، و ان کان منکبه الأیسر إلی القبلهٔ فقم علی منکبه الأیمن و ان کان منکبه الأیمن إلی القبلهٔ فقم علی منکبه الأیسر و کیف کان منحرفا فلا تزایلن مناکبه و لیکن وجهک الی ما بین المشرق و المغرب و لا تستقبله و لا تستدبره البتهٔ، قال أبو هاشم و قد فهمت إنشاء اللّه، فهمته و اللّه «۱» فان فی قوله علیه السلام:

---

(۱) قال المجلسی (قده) فی مرآهٔ العقول و فی أحکام المصلوب من کتاب طهارهٔ البحار: مبنی هذا الخبر علی انه یلزم المصلی ان یکون مستقبل القبلهٔ و ان یکون محاذیا للجانب الأیسر من المیت فان لم یتیسر ذلک فیلزمه مراعاهٔ الجانب فی الجملهٔ مع رعایهٔ القبلهٔ الاضطراریهٔ و هو ما بین المشرق و المغرب، فبین علیه السلام محتملات ذلک فی قبلهٔ أهل العراق المائلهٔ فی خط نصف النهار الی جانب الیمین فأوضح ذلک أبین إیضاح ففرض أولا کون وجه المصلوب إلی القبلهٔ فقال قم علی منکبه الأیمن لأنه لا یمکن محاذاهٔ الجانب الأیسر مع رعایهٔ القبلهٔ فیلزم مراعاهٔ الجانب فی الجملهٔ فإذا قام محاذیا لمنکبه الأیمن یکون وجهته داخلهٔ فیما بین المشرق و بین المغرب من جانب القبلهٔ، لمیل قبلهٔ أهل العراق الی الیمین من نقطهٔ الجنوب، إذ لو کان المصلوب محاذیا لنقطهٔ الجنوب کان الواقف علی منکبه واقفا علی خط مقاطع لخط نصف النهار علی زوایا قوائم فیکون مواجها لنقطهٔ المشرق الاعتدالی، فلما انحرف المطلوب عن تلک النقطهٔ بقدر انحرف قبلهٔ البلد الذی هو فیه ینحرف الواقف علی منکبه بقدر ذلک عن المشرق الی الجنوب، و ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ، اما للمضطر- کما هو المشهور- و هذا المصلی مضطر، أو مطلقا- کما هو ظاهر بعض الاخبار، و ظهر لک ان هذا المصلی لو وقف علی منکبه الأیسر کان خارجا عما بین المشرق و المغرب محاذیا لنقطهٔ من الأفق منحرفا عن نقطهٔ المغرب الاعتدالی إلی جانب الشمال بقدر انحراف القبلهٔ، ثم فرض علیه السلام کون المصلوب مستدبر القبلهٔ فأمره حینئذ بالقیام علی منکبه الأیسر لیکون مواجها لما بین المشرق و المغرب واقفا علی منکبه الأیسر کما هو اللازم فی حال الاختیار ثم بین علهٔ الأمر فی کل من الشقین بقوله فان ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ، ثم فرض علیه السلام کون منکبه الأیسر إلی القبلهٔ فأمره بالقیام علی منکبه الأیمن لیکون مراعیا لمطلق الجانب لتعذر رعایهٔ خصوص المنکب الأیسر، و العکس ظاهر، ثم لما أوضح علیه السلام بعض الصور بین القاعدهٔ الکلیهٔ فی ذلک لیستنبط منه باقی الصور المحتملهٔ و فی رعایهٔ ما بین المشرق و المغرب مع رعایهٔ أحد الجانبین و نهاه عن استقبال المیت و استدباره فی حال من الأحوال (انتهی کلام المجلسی قدس سره بعباراته).

فان ما بین المشرق و المغرب قبلهٔ و فی امره بالقیام علی المنکب المخالف للقبلهٔ الموجب لمواجههٔ القبلهٔ، و فی قوله علیه السلام و لیکن وجهک ما بین المشرق و المغرب دلالهٔ علی اعتبار کون المصلی فی حال صلاهٔ المیت متوجها الی القبلهٔ.

و ربما یستدل لوجوب الاستقبال- کما فی المدارک- بأن العبادهٔ کیفیهٔ متلقاهٔ من الشارع، و المنقول عن النبی و الأئمهٔ علیهم السلام فعل الصلاهٔ کذلک، فیکون خلافه تشریعا محرما (و لا یخفی ما فیه) بعد ما تبین من ان الأصل عند الشک فی شرطیهٔ

شیء أو جزئیته هو البراءة، و عن کشف اللثام الاستدلال بالعموم الدال علی اشتراط صحة کل صلاة بالقبلة (و فیه المنع صغری و کبری) لعدم هذا العموم بالنسبة الی کل صلاة، و عدم شموله لصلاة المیت علی تقدیر ثبوته لکون إطلاق الصلاة علیه اما بالمجاز أو بالاشتراک (و یؤید ذلک) بما فی موثق یونس بن یعقوب عن الصادق علیه السلام عن الجنازة الصلی علیها علی غیر وضوء فقال علیه السلام نعم انما (هی) تکبیر و تسبیح و تحمید و تهلیل کما تکبر و تسبح فی بیتک علی غیر وضوء (و کیف کان) فلا ینبغی الارتیاب فی اعتبار الاستقبال فیها، و اللّه الهادی. هذا کله مع التمکن منه، و مع
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۳۶۷
عدمه یسقط کما سیأتی فی المسألة الثالثة من هذا الفصل.

[التاسع ان یکون قائما]

التاسع ان یکون قائما.
إجماعا کما فی غیر واحد من العبائر، و فی الحدائق انه مسلم بینهم لأراد له و لا مناقش فیه، و للسیرة المستمرة علیها، و النصوص المتظافرة المشتملة علی الأمر بالقیام و الوقوف بالکیفیة المخصوصة و کیفیة الوقوف علی الجنائز المتعددة حسبما یأتی، و اشتمال جملة منها علی المندوبات لا ینافی الاستدلال بها علی وجوب أصل القیام- کما مر نظیره فی الاستقبال- (و استدل له فی الذکری) بعد دعوی الإجماع علی وجوبه بأنه الرکن الأظهر لأن النبی صلی اللّه علیه و سلم و الأئمة علیهم السلام و الصحابة صلوا علیها- أی الجنازة- قیاما و التأسی واجب خصوصا فی الصلاة لقول النبی صلی اللّه علیه و سلم صلوا کما رأیتمونی أصلی، و لأن الأصل بعد شغل الذمة عدم البراءة الا بالقیام، فیتعین (أقول) و فیما افاده (قده) موارد للنظر لان فعل النبی و الأئمة علیهم السلام لا دلالة فیه علی الوجوب، و التأسی بهم لا یثبت ذلک فإن أفعالهم علیهم السلام فیها مندوب و واجب، و قوله صلی اللّه علیه و سلم صلوا کما رأیتمونی أصلی لا یشمل صلاة المیت لعدم صدق اسم الصلاة علیها حقیقة، و لو سلم الصدق فالانصراف عنها متحقق، و الأصل بعد شغل الذمة و ان کان هو عدم البراءة الا ان الکلام هنا فی أصل شغل الذمة بالقیام فإنه إذا کان مشکوکا یرجع فیه الی البراءة کما هو الشأن فی کل ما یشک فی جزئیته أو شرطیته، هذا کله مع التمکن من القیام، و مع العجز عنه یأتی الکلام فیه فی المسألة الثانیة من هذا الفصل.

[العاشر تعیین المیت علی وجه یرفع الإبهام]

العاشر تعیین المیت علی وجه یرفع الإبهام و لو بأن ینوی المیت الحاضر أو ما عینه الامام.
و قد مر الوجه فی ذلک فی أول فصل کیفیة هذه الصلاة.

[الحادی عشر قصد القربة]

الحادی عشر قصد القربة.
و قد مر الوجه فی ذلک فی أول فصل کیفیة هذه الصلاة.

[الثانی عشر اباحة المکان]

الثانی عشر اباحة المکان.

يعنى مكان المصلى، و وجه اعتبار اباحته كون القيام من أفعال الصلاة فإذا كان فى المكان المغصوب يكون محرما و مع حرمته يمتنع ان يقع جزء من العبادة سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو قلنا بامتناعه، غاية الأمر انه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۶۸
بناء على الجواز يصير الامتناع من ناحية المأمور به مع وجود المندوحة و بناء على الامتناع من ناحية الأمر و امتناع الأمر منه مع غلبة جانب النهى على الأمر على ما فصل فى الأصول (و كيف كان) فلا يقع به الامتثال اما لأجل امتناع الأمر به أو لأجل امتناع حصول الامتثال به مع إمكان حصوله بغيره.

[الثالث عشر الموالاة بين التكبيرات و الأدعية]

الثالث عشر الموالاة بين التكبيرات و الأدعية على وجه لا تمحو صورة الصلاة.
و فى كشف الغطاء و تفسد بكل ما يخل بصورتها من سكوت طويل أو فعل لهو أو لعب و ان قل أو غير ذلك مما يفسد هيئتها و يخرجها عن صدق الاسم لذاته أو كثرته (انتهى) و ما افاده (قده) جيد لان الامتثال انما يحصل بإتيان المأمور به و ذلك متوقف على صدق الاسم على المأتى به لأن الأمر انما تعلق بما يسمى بهذا الاسم فالواجب على المأمور أن يتعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر، و مع عدم صدق الاسم لا يحصل الامتثال.

[الرابع عشر الاستقرار]

الرابع عشر الاستقرار بمعنى عدم الاضطراب على وجه لا يصدق معه القيام بل الأحوط كونه بمعنى ما يعتبر فى قيام الصلاة الأخر.
و فى الجواهر: و هل يعتبر الاستقرار فى القيام وجهان جزم بأولهما الأستاد فى كشفه- الى ان قال- و لا يخلوا عن منع إذ لم يعتبر الاستقرار فى مفهوم القيام فهو حينئذ كغيره مما يعتبر فى الصلاة (انتهى) و مما ذكره (قده) يظهر وجه تقييد المصنف (قده) فى المتن الاضطراب بقوله على وجه لا يصدق معه القيام، و الحاصل انه مع الاضطراب المخل بصدق القيام لا ينبغى الريب فى البطلان لعدم صدق الاسم، و مع عدم الإخلال به يكون اعتبار عدمه مبنيا على اعتبار ما يعتبر فى القيام فى سائر الصلوات و سيأتى البحث عنه.

[الخامس عشر ان تكون الصلاة بعد التغسيل و التكفين و الحنوط]

الخامس عشر ان تكون الصلاة بعد التغسيل و التكفين و الحنوط كما مر سابقا.
فى المسألة الثالثة من الفصل الأول.

[السادس عشر ان يكون مستور العورة]

السادس عشر ان يكون مستور العورة ان تعذر الكفن و لو بنحو حجر أو لبنة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۶۹
و قد تقدم فى الأمر الخامس و السادس فى طى المسألة الثالثة من الفصل المذكور

[السابع عشر اذن الولی]

السابع عشر اذن الولی.

و قد تقدم فی المسألة الاولی من الفصل المذکور و فی مبحث غسل المیت.

[مسائل]

[مسألة (۱) لا یعتبر فی صلاة المیت الطهارة من الحدث و الخبث]

مسألة (۱) لا یعتبر فی صلاة المیت الطهارة من الحدث و الخبث و اباحة اللباس و ستر العورة و ان کان الأحوط اعتبار جمیع شرائط الصلاة حتی صفات الساتر من عدم کونه حریرا و ذهبا أو من اجزاء ما لا یؤکل لحمه و کذا الأحوط مراعاة ترک الموانع للصلاة کالتکلم و الضحک و الالتفات عن القبلة.

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا یشترط فی صلاة المیت الطهارة من الحدث الأصغر و الأکبر و قد ادعی علیه الإجماع فی غیر واحد من العبائر بل فی الجواهر انه محصل لعدم ظهور عبارة من نسب الیه الخلاف فی خلافه کمقنعة المفید و کالسید المرتضی، و یدل علی ذلک غیر واحد من النصوص (کصحیحة محمد بن مسلم) عن أحدهما علیهما السلام قال سئلته عن الرجل تفجأه الجنازة و هو علی غیر طهور قال فلیکبر معهم (و موثقة یونس) قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الجنازة أصلی علیها علی غیر وضوء فقال علیه السلام نعم انما هی تکبیر و تسبیح و تحمید و تهلیل کما تکبر و تسبح فی بیتک علی غیر وضوء (و خبر عبد الرحمن) عنه علیه السلام قال قلت الحائض تصلی علی الجنازة، قال علیه السلام نعم و لا تقف معهم و تقف منفردة (و موثقة سماعة) عنه علیه السلام عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازة قال تتیمم و تصلی علیها و تقوم وحدها بارزة عن الصف (و مرسلة ابن المغیرة) عنه علیه السلام عن الحائض تصلی علی الجنازة قال نعم و لا تقف معهم و الجنب یصلی علی الجنازة (و مرسلة حریز) عنه علیه السلام: الطامث تصلی علی الجنازة لأنه لیس فیها رکوع و لا سجود و الجنب یتیمم و یصلی علی الجنازة (و خبر الفضل بن شاذان) عن الرضا علیه السلام قال انما جوزنا الصلاة علی المیت بغیر وضوء لانه لیس فیها رکوع

و لا سجود و انما هی دعاء و مسألة و قد یجوز ان تدعو اللّه و تسئله علی ای حال کنت و انما یجب الوضوء فی الصلاة التی فیها رکوع و سجود (و المروی عن فقه الرضا علیه السلام) قال لا بأس ان یصلی الجنب علی الجنازة و الرجل علی غیر وضوء و الحائض الا ان الحائض تقف ناحیة و لا تختلط بالرجال و ان کنت جنبا و تقدمت الصلاة علیها فتیمم و توضأ و صل علیها.

و هذه الاخبار- کما تری- ظاهرة الدلالة علی عدم اعتبار الطهارة عن الحدث مطلقا سواء الأکبر و الأصغر، و هی مع الشهرة المحققة و نقل الإجماع علیه و عدم وجدان الخلاف فیه کافیة فی إثباته، و اللّه الهادی.

(الأمر الثانی) ظاهر غیر واحد من الأصحاب عدم اشتراط الطهارة عن الخبث فیها کما لا یشترط الطهارة عن الحدث، و فی الجواهر دعوی عدم وجدان الخلاف فیه و تردد فیه فی الذکری بعد اعترافه بعدم الوقوف فیه علی نص أو فتوی فقیه (و یستدل لعدم اعتبارها) بالأصل و إطلاق الأصحاب و الاخبار الواردة فی جواز صلاة الحائض مع عدم انفکاک لباسها و بدنها غالبا عن الدم بل إطلاق ما دل علی جواز صلاة الجنب مع عدم انفکاک بدنه عن النجاسة غالبا، و للتعلیل المنصوص فی موثقة یونس و خبر الفضل بن شاذان لعدم اعتبار الطهارة من الحدث بقوله علیه السلام انما هی تکبیر و تسبیح و تحمید و تهلیل، و قوله علیه السلام و انما هی دعاء و مسألة و قد یجوز ان تدعو اللّه و تسئله علی ای حال کنت، فإنه یدل علی نفی کونها صلاة، المقتضی

لعدم اعتبار الطهارة عن الخبث فيها، بل يدل على عدم اعتبار كل ما اعتبر فى الصلاة وجودا أو عدما الا ان يقوم دليل على اعتباره، و بذلك يظهر النظر فى استدلال الشهيد (قده) فى الذكرى لإثبات اعتبار ما اعتبر فى الصلاة فيها بما دل على اعتباره هناك، بل عموم نفى الصلاة عنها يقتضى كون الأصل عدم الاعتبار، فالحق عدم اعتبار الطهارة من الخبث فيها كما هو المشهور بين أصحابنا رضوان اللّه عليهم.

(الأمر الثالث) هل المعتبر فى صحة صلاة الميت اباحة لباس المصلى كما يعتبر اباحة مكانة- كما تقدم- أو لا يعتبر مطلقا، أو يفصل بين ما إذا قلنا باعتبار ستر العورة

فيها فيعتبر اباحة الساتر (وجوه) المصرح به الجواهر هو البطلان فى الساتر المغصوب قال و ان لم نقل بكون الستر من شروطها بناء على اتحاد كلى التصرف و القيام فى الشخصى الخارجى لكن قد عرفت ما فيه فى محله (انتهى) و هو المصرح به فى كشف الغطاء أيضا.

(و التحقيق ان يقال) بناء على عدم اشتراط ستر العورة فيها فالظاهر عدم اعتبار اباحة اللباس من الساتر و غيره، و ذلك لعدم اتحاد شي‌ء من أفعال صلوته مع المنهى عنه، اللهم الا- فيما إذا رفع يديه للتكبير و كان كمه مغصوبا حيث ان فى رفع اليد تصرفا فى المغصوب فهذا الرفع يصير منهيا عنه، و لكن هذا أيضا لا يضر بصحة الصلاة لأن رفع اليد ليس من الاجزاء الواجبة، و الجزء الندبى إذا اتى به على الوجه المنهى عنه إذا لم يسر النهى منه الى الكل لا- يوجب بطلان الكل، فإذا لم يكن الجزء واسطة فى تعلق النهى بالكل- كما فيما نحن فيه- لا- وجه لبطلان الكل (نعم) فى مثل الإتيان بالجزء المستحب رياء يمكن القول بسراية النهى منه الى الصلاة لتحقق عنوان الرياء فى الصلاة بإتيان جزئها المندوب.

هذا مع القول بعدم اشتراط الستر فى صلاة الميت، و اما على القول باعتباره فيها فربما يقال باعتبار اباحة الساتر، لان الستر حينئذ يصير مأمورا به و منهيا عنه سواء قلنا بكون التركيب بينهما اتحاديا أو انضماميا فيخرج هذا الفرد عن كونه مأمورا به اما لتعلق النهى به بعينه، أو لانضمامه إلى المنهى عنه مع وجود المندوحة فى الإتيان بغيره، و مقتضى ذلك- لو تم- هو- انحصار البطلان بما إذا كان الساتر من اللباس مغصوبا لا مطلق اللباس (و لا يخفى ما فيه) لأن المأمور به فى الصلاة هو التستر و هو إضافة خاصة حاصلة من التصرف فى المغصوب بجعله ساترا لا انها عبارة عن نفس الستر به، فما هو منهى عنه هو نفس التصرف السترى، و ما هو مأمور به هو الأثر الحاصل من الفعل المنهى عنه، و الأمر بالتستر لا يقتضى تعبدية الستر حتى لا يكون الإتيان بالمنهى عنه منه مسقطا للأمر به، و اما البطلان فى سائر الصلوات فى اللباس المنصوب فلأجل اتحاد الحركات الصلوتية من الركوع و السجود و رفع الرأس منهما

مع التصرف الغصبى فى اللباس فيجتمع الأمر و النهى فى شي‌ء واحد، و لذا لا فرق هناك بين الساتر من اللباس و بين غيره، فظهر ان الحق هو القول بعدم شرطية إباحة اللباس مطلقا فى صلاة الميت و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال.

(الأمر الرابع) قد اتضح من مطاوى ما ذكر فى الأمور المتقدمة حكم ستر العورة فى هذه الصلاة و ان الأقوى عدم الوجوب إذ ليس على اعتباره فيها دليل سوى ما دل على اعتباره فى مطلق الصلاة، و قد عرفت عدم دلالته على اعتباره هنا، و منه يظهر حكم صفات الساتر من عدم كونه من الحرير و الذهب للرجال أو من غير ما يؤكل لحمه مطلقا، و ظهر أيضا حكم ما ينافى الصلاة مما لا يضر وجوده فى صدق الاسم لعدم قيام دليل على اعتبار عدمه فى هذه الصلاة بالخصوص (نعم) إذا كان الفعل ماحيا لصورة صلاة الميت عند عرف المتشرعة كالوثبة و الفعل الكثير الماحى لصورتها فالبطلان وجيه لمحو اسم الصلاة عن المأتى به. و اللّه

العالم.

[مسألة (۲) إذا لم يتمكن من الصلاة قائما أصلا يصلى جالسا]

مسألة (۲) إذا لم يتمكن من الصـلاة قائما أصـلا يصـلى جالسا و إذا دار الأمر بين القيام بلا استقرار و الجلوس مع الاستقرار يقدم القيام و إذا دار الأمر بين الصلاة ماشيا أو جالسا يقدم الجلوس ان خيف على الميت من الفساد مثلا و الا فالأحوط الجمع.
فى هـذه المسألـة أمور (الأول) إذا لم يتمكن من الصـلاة قائما لا مع الاستقرار و لا مع عـدمه و لا فى حال المشـى و لا مع عدمه فمع عـدم مـن يصـلى على الميت غيره تجب عليه الصـلاة بحسب الإمكـان من المراتب الـتى بعـد القيـام من الجلـوس إلى آخر المراتب، لقاعـدة الميسور و للاتفـاق عليه كما يظهر منهم فى المقام و فى الصـلاة اليوميـة و فى سـقوطها عنه لو تمكن من القيام قبل دفن الميت و كـذا فى سـقوطها عن غيره لو حضـر بعـد هذه الصـلاة قبل دفنه بحث يأتى فى المسألة الثانية عشـر، كما ان فى جواز صلاة العاجز و صحتها عنه مع وجود القادر عليها أيضا كلام سيأتى فى المسألة الحادية عشر إنشاء اللّه تعالى.
(الأمر الثـانى) إذا دار الأمر بين القيام بلا استقرار و بين الجلوس مع الاسـتقرار يقـدم القيام اتفاقا ظاهرا فى صـلاة الأموات و بلا كلام فيه فى الفريضة اليومية.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۷۳
(و يسـتدل له) بوجهين (الأول) قاعـدة الميسور، و تقريب الاسـتدلال به انه يصـح التمسـک بهـا فى كـل مورد يعـد الميسور من مراتب المعسور لا امرا مباينـا معه فان كان ذلک امرا مبينا يتمسک بها فى مورد تبينه من غير حاجـة الى عمل الأصـحاب، و انما يفتقر الى عملهم و تمسـكهم بالقاعـدة فى موارد متشابهـة فيكون تمسـكهم بهـا كاشـفا عن اسـتفادتهم كون الميسور من مراتب المعسور و ينقح بذلک موضوع القاعدة، و قد مر ذلک فى هذا الشـرح مرارا، و لا إشـكال فى المقام فى كون القيام بلا اسـتقرار من مراتب وجود القيام مع الاسـتقرار و انه يعـد عنـد العرف ميسورا له، و هذا بخلاف الجلوس، حيث انه يعد امرا مباينا مع القيام عرفا و مع الغض عن ذلک فالمورد مما تحقق فيه الاتفاق على تقديم القيام بلا اسـتقرار على الجلوس، فمن حكمهم يعرف كونه من مراتب القيام مع الاستقرار.
(الثانى) ما تقرر فى باب التزاحم من الأصول من انه عنـد الـدوران بين الجزء و بين شـرطه يقـدم الجزء، و كـذا عنـد الدوران بين الشـرط و بين شرطه كالدوران بين الستر و بين الساتر الطاهر يقدم أصل الشرط على شرطه لان المتعذر هو الساتر المقيد لا أصل الستر فيكون الساقط هو القيد المتعذر، و القيام فى الصلاة الأموات يتردد امره بين كونه جزء من الصلاة كما هو كذلک فى سائر الصـلوات و بين ان يكون شرطا و تكون الصلاة عبارة عن نفس التكبير و الدعاء، و على اى حال فالاستقرار شرط له فيقدم القيام عليه لما تقـدم من ان الجزء و الشـرط مقـدمان على شرطهما بمعنى انه يجب إتيان الجزء أو الشـرط مع تعذر شـرط كل منهما و الاكتفاء باتيانهما من غير شرطهما.
(الأمر الثالث) إذا دار الأمر بين الصـلاة ماشيا أو جالسا فالظاهر تقديم الجلوس مع الاستقرار على المشى، لأن الاستقرار فى مقابل المشـى مقوم للهيئة الخاصة التى بها يتحقق المأمور به أعنى الصلاة فيكون فواته مضرا بالهيئة الخاصة، و لكن مع ذلک فالأحوط تكرار الصـلاة جالسـا فى حال الاسـتقرار مرة و ماشيا مرة أخرى إذا لم يلزم منه محـذور كفساد الميت مثلا من طول البقاء، و الا فالمتعين هو الجلوس،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۷۴
و الحمد للّه.

[مسألة (۳) إذا لم يمكن الاستقبال أصلا سقط]

مسألة (۳) إذا لم يمكن الاستقبال أصلا سقط و ان اشتبه صلى إلى أربع جهات إلا إذا خيف عليه الفساد فيتخير و ان كان بعض الجهات مظنونا صلى عليه و ان كان الأحوط الأربع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا لم يمكن الاستقبال فى صلاة الميت أصلا سقط كما فى كل مورد يجب فيه الاستقبال من الصلوات و توجيه الميت حال الاختصار و كذا الحيوان حال الذبح و نحو ذلك، قال فى الشرائع و يسقط الاستقبال فى كل موضع لا يتمكن منه كصلاة المطاردة و عند ذبح الدابة الصائلة، و قال فى المدارک فى شرحه: هذا الحكم ثابت بإجماع العلماء و الاخبار به مستفيضة، قال فى الذكرى و انما يجب الاستقبال مع الإمكان فيسقط لو تعذر من المصلى أو الجنازة كالمصلوب الذى يتعذر إنزاله كما روى أبو هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السلام ثم نقل الخبر المتقدم فى الأمر الثامن فى وجوب استقبال المصلى- الى ان قال- و هذه الرواية و ان كانت غريبة الا انها ليس لها معارض و لأراد (انتهى) و كأنه (قده) يريد ان يتمسک بها لسقوط الاستقبال مع التعذر مع انک قد عرفت انها فى ثبوت الاستقبال أدل لما فيها من التوسعة فى أمر القبلة و كون ما بين المشرق و المغرب قبلة اما مطلقا أو فى حال الاضطرار، و كيف كان فلا ريب فى سقوط الاستقبال مع تعذره رأسا.

(الأمر الثانى) لو اشتبه القبلة فلا يجب الإتيان بالصلاة الى أكثر من الجوانب الأربعة للإجماع على عدم وجوبه فى الصلاة اليومية فضلا عن هذه الصلاة، كما ان مقتضى خبر خداش المروى عن الصادق عليه السلام هو وجوب الإتيان بها الى الجهات الأربع، و فيه: جعلت فداک ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا و أنتم سواء فى الاجتهاد، فقال عليه السلام ليس كما يقولون، إذا كان ذلک فليصل لأربع وجوه (و المناقشة) فى سنده غير مسموعة بعد انجباره بالعمل، و دلالته على المدعى واضحة، مضافا الى قاعدة الاشتغال (و الاشكال فيه) بأن الصلاة إليها لا توجب القطع بحصول الصلاة إلى القبلة لإمكان انحراف كل من الجهات التى يصلى إليها عن القبلة (غير وارد) بعد القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۷۵

بعدم وجوب الأكثر منها بالإجماع، و معه يحصل القطع بالفراغ بالجهات الأربع لأنه ان كانت احدى الجهات إلى القبلة فهو، و الا فيقطع بالفراغ لقناعة الشارع عن الصلاة إلى القبلة بالصلاة الى غيرها مما يقاربها، مع إمكان القول بسعة القبلة للجاهل بها كما هو ليس ببعيد.

(لا- يقال) يمكن ان يكون قناعة الشارع بالصلاة إلى أربع جهات مع احتمال خروج جميعها عن القبلة لأجل القناعة بالموافقة الاحتمالية و عدم إيجاب الموافقة القطعية، و معه فلا مقتضى لوجوب الأزيد من الواحدة، إذ فيها أيضا احتمال للموافقة، و إذا كانت للاطاعة مرتبتان: مرتبة وجوب الموافقة القطعية و مرتبة حرمة المخالفة القطعية فإذا تعذرت الأولى أو قام الدليل على عدم وجوبها لا يجب إلا المرتبة الثانية و هى التحرز عن المخالفة القطعية، و هو يحصل بالصلاة إلى جهة واحدة من تلک الجهات.

(لانه يقال) مع الغض عن عدم جواز الترخيص فى ترک الموافقة إلا مع جعل البدل حسبما حقق فى الأصول و الغض عن ظهور فتاوى الأصحاب و تصريح غير واحد منهم بأن الصلاة إلى الجهة التى يحتمل فيها وجود القبلة ليست من باب العمل بالاحتياط بل انما جعل التوسعة فى القبلة فى حال الجهل- انه مع الحكم بوجوب تحصيل القطع بالفراغ لا يجوز رفع اليد عنه الا بقدر الضرورة أو قيام الدليل بالخصوص على عدم وجوبه، و مع قيام الدليل على عدم وجوب الإتيان بالأزيد من الجوانب الأربع يكون اللازم رعاية الاحتياط فى نفس الجوانب و لا يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية و الإتيان بالصلاة فى جهة واحدة منها بل اللازم رعاية الواقع فيما يحتمل فيه مما لا ضرورة فى تركه و لا دليل على الترخيص فى عدم مراعاته كما هو واضح.

(الأمر الثالث) إذا دار الأمر بين الاكتفاء بالظن فى امتثال التكليف القطعى أو امتثاله بالعلم الإجمالى فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء بالظن الذى لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص و يتعين الامتثال القطعى، و فى المقام يمكن الاكتفاء

بالظن لورود الدليل على صحة الاكتفاء به فى باب القبلة مضافا الى نقل كثير من الأصحاب الإجماع عليه فإذا كان بعض الجهات الأربع يظن وجود القبلة فيها صح الاكتفاء به و لم يجب الاحتياط بالجهات الأربع.

فمن اخبار الباب صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: يجزى التحرى أبدا إذا لم يعلم اين وجه القبلة (و موثق سماعة) قال سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و القمر و لا النجوم، فقال عليه السلام اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهدك، و الاخبار الواردة فى باب الاعمى و من بحكمه.

و المستفاد من هذه الاخبار ليس الا تحصيل الاجتهاد و الظن على من لا يعلم وجه القبلة و لا ينتهى تكليفه مع إمكان تحصيله إلى الصلاة إلى أربع جهات، و لم يعلم مخالف صريح فى العمل بها الا ما حكى عن كشف اللثام مستدلا بخبر خداش المتقدم، فان ظاهره المنع عن التحرى و الاجتهاد و تعين الصلاة إلى الجهات الرابع (و فيه) ان المراد هو المنع عن العمل بالظن الذى لم يقم دليل على اعتباره كما هو عادة المخالفين من العمل بالظنون و الاستحسانات، مع انه على فرض تمامية دلالته يجب طرحه من هذه الجهة لكونه معرضا عنه عند الأصحاب، لكن المسألة لا تخلو عن الاشكال لكون حديث خداش مما تلقاه الأصحاب بالقبول، و عليه فالاحتياط هو الإتيان بالصلاة الى الجهات الأربع و لو مع تحقق الظن فى إحداها، و هذا الحكم يعم كلما يشترط فيه الاستقبال مما يكون قابلا للتكرار.

[مسألة (۴) إذا كان الميت فى مكان مغصوب]

مسألة (۴) إذا كان الميت فى مكان مغصوب و المصلى فى مكان مباح صحت الصلاة.

المصرح به فى كشف الغطاء اعتبار اباحة مكان الميت كإباحة مكان المصلى فى صحة الصلاة على الميت، قال: الا المتسع فتجوز ما لم يكن المصلى و الميت غاصبين أو معينين للغاصب، و مراده من المتسع الأراضى المتسعة كما عبر بها فى الدفن حيث يقول: فلا يجزى الدفن فى المغصوبة إلا فى الأراضى المتسعة مع عدم غصب الدافن أو المدفون- لها و عدم إعانتهما على الغصب (انتهى).

و أورد عليه فى الجواهر بقوله: انه كما ترى للبحث فيه مجال. و ما أفاده فى

الجواهر هو الحق لأن بطلان العبادة فى المكان المغصوب انما يكون من جهة اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، و من الواضح ان وضع الميت فى المكان المغصوب ليس داخلا فى مهية الصلاة حتى يتعلق به الأمر الصلوتى، و حرمة إبقاء الميت فى المكان المغصوب لا تسرى إلى الصلاة- و لو كان وضع الميت فيه بأمر المصلى أو مباشرته- لكون ذلك خارجا عن حقيقة الصلاة، غاية الأمر ان يكون إخراج الميت عن المكان المغصوب ضدا للصلاة، فيندرج المقام فى مسألة الضد، و قد ثبت فى الأصول عدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الأخر، نعم يوجب ذلك رفع الأمر بالضد مع تعلقه بضده الأهم فيصح الإتيان بداعى الملاك أو بداعى الأمر الترتبى على ما فصل فى الأصول.

[مسألة (۵) إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة]

مسألة (۵) إذا صلی علی میتین بصلاة واحدة و کان مأذونا من ولی أحدهما دون الأخر اجزء بالنسبة المأذون فیه دون الأخر

و ذلک واضح بعد فرض تحقق شرط الصحة فی أحدهما و هو اذن الولی دون الأخر، و نظیره ما إذا لم یغسل أحدهما أو لم یکفن أو لم یحنط، أو کان أحدهما وضع علی خلاف الجهة بأن کان رأسه فی جهة یسار المصلی، أو کان أحدهما کافرا، و نحو ذلک، کل ذلک لا یضر بصحة الصلاة بالنسبة الی من جمع فیه شرائط الصحة.

[مسألة (۶) إذا تبین بعد الصلاة ان المیت کان مکبوبا]

مسألة (۶) إذا تبین بعد الصلاة ان المیت کان مکبوبا وجب الإعادة بعد جعله مستلقیا علی قفاه.

لان مقتضی الشرطیة- کما تقدم مرارا- هو إطلاق الشرطیة بالنسبة الی حال العلم و الجهل و العمد و النسیان، و لازمه بطلان المشروط بترک الشرط مطلقا و لو سهوا أو جهلا الا ان یقوم دلیل علی صحته، و هو مفقود فی المقام، فاللازم هو إعادة الصلاة علی الوجه المقرر کما هو واضح.

[مسألة (۷) إذا لم یصل علی المیت حتی دفن یصلی علی قبره]

مسألة (۷) إذا لم یصل علی المیت حتی دفن یصلی علی قبره و کذا إذا تبین بعد الدفن بطلان الصلاة من جهة من الجهات.

الظاهر ان تکون کلمة- یصل- فی قوله- إذا لم یصل- بالبناء علی المجهول، لان الکلام فی الصلاة علی القبر یقع فی مقامات (إحداها) فی المیت الذی لم یصل علیه أصلا، و هو مورد کلام المصنف (قده) فی هذه المسألة (الثانیة) فی حکم إعادة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۶، ص: ۳۷۸

الصلاة علی المیت بعد الدفن و البحث عن جواز ذلک للشخص الذی صلی علی هذا المیت (الثالثة) فی حکم إعادة الصلاة علیه بعد الدفن بالنسبة الی من لم یصل علی هذا المیت، و سیأتی حکم المسئلتین فی المسألة الثامنة عشر.

(اما حکم هذه المسألة) فقد اختلف کلام الأصحاب فیه، فالمعروف بینهم هو وجوب الصلاة بعد الدفن علی قبره و عدم سقوط الصلاة بالدفن، و فی الجواهر: بلا خلاف صریح أجده الا من المعتبر و الفاضل فی بعض کتبه، و مال إلیه فی المدارک (انتهی) و یستدل له بالأصل- أعنی استصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الدفن- و إطلاق دلیل الوجوب الشامل لما بعد الدفن مثل قوله صلی الله علیه و سلم لا تدعوا أحدا من أمتی بلا صلاة، بعد ورود النصوص علی جواز الصلاة علی المیت بعد الدفن، حیث انه بعد ثبوت جوازها لا مانع من إثبات وجوبها بالأصل و الإطلاق، فمن النصوص علی الجواز (صحیح هشام بن سالم) عن الصادق علیه السلام لا بأس ان یصلی الرجل بعد ما یدفن (و خبر مالک مولی الجهم) و مرسل الصدوق: إذا فاتتک الصلاة علی المیت حتی یدفن فلا بأس بالصلاة علیه و قد دفن (و خبر عمر بن جمع) کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم إذا فاتته الصلاة علی المیت صلی علی القبر (و المرسل المروی فی الذکری) ان النبی صلی اللّه علیه و سلم صلی علی قبر مسکینة دفنت لیلا (و خبر القلانسی) عن الباقر علیه السلام فی الرجل یدرک مع الإمام فی الجنازة تکبیرة أو تکبیرتین، فقال علیه السلام یتم التکبیر و هو یمشی معها، فإذا لم یدرک التکبیر کبر عند القبر، فان کان أدرکهم و قد دفن کبر علی القبر و عن الفقه الرضوی: فان لم تلحق الصلاة علی الجنازة حتی یدفن المیت فلا بأس ان تصلی بعد ما یدفن.

و هذه الاخبار- کما تری- تدل علی عدم مانعیة الدفن من صحة الصلاة علی المیت فیبقی إطلاق ما دل علی الوجوب سلیما عن المقید الا بما قید به من الإجماع علی وجوب تقدیمها علی الدفن مع الإمکان.

(لکنها معارضة) بما یدل علی سقوط الصلاة بعد الدفن، و هی کثیرة (کصحیح محمد بن مسلم) أو زرارة، قال علیه السلام

الصلاة على الميت بعد ما يدفن انما هو

دعاء، قلت فالنجاشى لم يصل عليه النبى صلى اللّه عليه و سلم؟ فقال لا، انما دعا له (و خبر محمد بن مسلم) عن رجل من أهل الجزيرة قال قلت للرضا عليه السلام يصلى على المدفون بعد ما يدفن؟ قال لا، لو جاز لأحد لجاز لرسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، قال بل لا يصلى على المدفون بعد ما يدفن و لا على العريان.

(و موثقة عمار) عن الصادق عليه السلام قال سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الإمام إذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع رأسه، قال عليه السلام يسوى و تعاد الصلاة عليه، و ان كان حمل- ما لم يدفن- فان كان قد دفن فقد مضت الصلاة عليه، و لا يصلى عليه و هو مدفون (و موثقته الأخرى) و فيها قال قلت فلا يصلى عليه إذا دفن، فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن و لا يصلى عليه و هو عريان حتى توارى عورته (و موثقته الثالثة) يصلى عليه ما لم يوار بالتراب و ان كان قد صلى عليه.

(و خبر جعفر بن عيسى) قال قدم أبو عبد اللّه عليه السلام مكة فسئلنى عن عبد اللّه بن أعين فقلت مات فقال أ تدرى موضع قبره قلت نعم قال فانطلق بنا الى قبره حتى نصلى عليه، قلت نعم، فقال لا و لكن نصلى عليه هيهنا فرفع يديه و اجتهد فى الدعاء و ترحم عليه (و فى خبر يونس بن يعقوب) ان أدركتها قبل ان تدفن فإن شئت فصل عليها.

و قد جمعوا بين هذه الاخبار و الاخبار المتقدمة الدالة على الجواز بوجوه (منها) ما ذكره العلامة (قده) فى المختلف من حمل الأخبار المجوزة على من دفن بغير صلاة و حمل الأخبار المانعة على من صلى عليه قبل دفنه، و هذا الحمل و ان لم يكن بعيدا بالنسبة الى بعض تلك الاخبار، لكن بعضها يأتى عنه كموثق عمار الوارد فى الصلاة على المقلوب رجلاه الى موضع رأسه، حيث ان دفنه حينئذ كان بلا صلاة لان من صلى عليه صلاة باطلة كمن لم يصل عليه أصلا، اللهم الا ان يحمل على إرادة صحة الصلاة الأولى بمعنى اكتفاء الشارع بها و سقوطها إذا لم يدركها الا بعد الدفن، و لا استبعاد فى ذلك.

(و منها) حمل الأخبار المجوزة على ارادة محض الدعاء من الصلاة و حمل

الأخبار المانعة على ظاهرها بشهادة الصحيح الأول من الاخبار المانعة المتقدمة و قول الصادق عليه السلام فى جواب السائل عن الصلاة على النجاشى بعد ما دفن: لا انما دعا له، و خبر جعفر بن عيسى الذى فيه فرفع يديه و اجتهد فى الدعاء و ترحم عليه، و ان كان فى الاستشهاد بالأخير ما لا يخفى لأن دعائه عليه السلام لم يكن عند القبر و انما كان من بعيد، مضافا الى ان بعض الاخبار المتقدمة المجوزة كالصريح فى إرادة الصلاة المعهودة كقول الباقر عليه السلام فى خبر القلانسى المتقدم: فإن أدركهم و قد دفن كبر على القبر.

(و منها) حمل الأخبار المانعة على نفى الوجوب فلا تنافى الأخبار المجوزة، و هذا الجمع هو مختار المحقق (قده) فى المعتبر، حيث انه بعد ما جزم بعدم وجوب الصلاة بعد الدفن فيمن لم يصل عليه أصلا، قال و لا امنع الجواز، ثم استدل على عدم الوجوب بان المدفون خرج بدفنه عن أهل الدنيا فساوى من فنى فى قبره، و على الجواز بالأخبار الواردة بالإذن فى الصلاة على القبر كصحيحة هشام عن الصادق عليه السلام لا بأس بان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن، و تبعه فى المدارك، حيث قال و الأصح ما اختاره المصنف (اى المحقق) من عدم وجوب الصلاة بعد الدفن مطلقا لكن لا يبعد اختصاص الجواز بيوم الدفن (انتهى).

و لا يخفى ما فيه أيضا فإن بعض الاخبار المانعة كالنص فى عدم الجواز لا انها فى مقام نفى الوجوب فقط كمرسل محمد بن مسلم المتقدم الذى فيه: لو جاز لأحد لجاز لرسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ثم قال بل لا يصلى على المدفون بعد ما يدفن و لا

على العريان، فان صريحة نفى الجواز سيما مع مقارنته فى ذيل الحديث بالنهى عن الصلاة على العريان.
و اما ما استدل به فى المعتبر لعدم الوجوب بقوله ان المدفون خرج بدفنه عن أهل الدنيا، فلا يخفى ما فيه من الوهن و انه اعتبار محض.
(و بالجملة) فهذه الوجوه المذكورة فى الجمع بين اخبار الباب كلها ضعيفة.
فالحق ان يقال ان الاخبار المانعة من جهة إعراض الأصحاب عن العمل بها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 381
موهونة، فالمرجع هو إطلاق ما دل على وجوب الصلاة على الميت بعد انتفاء ما يوجب تقييدها بما قبل الدفن فيحكم بوجوب الصلاة على من لم يصل عليه أصلا الى ان دفن، مضافا الى قاعدة الميسور، حيث ان الصلاة على القبر من مراتب الصلاة على الميت- و ان انتفى فيها بعض الشرائط ككون الميت إمام المصلى و عدم الحائل بينه و بين الميت و نحوهما.
و اما التحديد باليوم و الليلة أو بيوم الدفن أو بالثلاثة أو بعدم تغيير الصورة فليس شى‌ء منها مما قام عليه دليل، بل المدار على صدق اسم الميت عليه، و لعله يصدق عليه الى ان يصير رميمها، و لكن المحكى عن الأكثر تحديده باليوم و الليلة، و عن كشف اللثام و الروض و التنقيح نسبته الى المشهور، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن الخلاف انه قد روى ثلاثة أيام، و عن الكاتب انه يصلى عليه ما لم يعلم تغير صورته، و لعل مصب كلامهم فى الميت الذى صلى عليه و يكون تحديدهم بما ذكر لمن أراد ان يصلى على هذا الميت من جهة انه لم يدرك الصلاة عليه، و اما الميت الذى لم يصل عليه أصلا فلا دليل فيه على ما ذكروه من التحديد على اختلافهم فيه، و قد صرح بنفى التحديد غير واحد من أعيان الفقهاء رضوان اللّه عليهم كالشهيد (قده) فى البيان فإنه قال: الأقرب عدم التحديد، و حكى ذلك أيضا عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع و حاشية الإرشاد و المسالك و الروض و الروضة و المنتهى و المختلف، و ان كان الأحوط عدم التأخير عن اليوم و الليلة: و بعد هما يأتى بها رجاء خروجا من مخالفة ما نسب الى المشهور و ما ادعاه فى الغنية من الإجماع. و اللّه الهادى.
و مما ذكرنا يظهر الحكم فيما إذا تبين بعد الدفن بطلان الصلاة من جهة من الجهات، فإن الصلاة الباطلة كعدمها.

[مسألة (8) إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه]

مسألة (8) إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه فالأحوط إعادة الصلاة عليه.
لا يخفى انه بناء على القول بوجوب الصلاة عليه بعد الدفن فى المسألة السابقة من جهة قاعدة الميسور و إطلاق دليل وجوبها و لو بعد الدفن، فاللازم فى هذه المسألة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 382
هو القول بوجوب الإعادة، لأن قاعدة الميسور لا يثبت بها الاجزاء بالمأتى به بعد رفع العذر و التمكن من الإتيان بالمأمور به باجزائه و شرائطه، و انما يثبت بها سقوط المعسور من الجزء أو الشرط ما دام العذر باقيا، نعم لو دل دليل بالخصوص على الأمر بالصلاة على المدفون الذى لم يصل عليه كان مقتضاه الاجزاء، و لكن عرفت ان الاخبار المجوزة لا دلالة فيها الا على جواز الصلاة بعد الدفن و اما الأمر بها و وجوبها فإنما استفيد من إطلاقات وجوب صلاة الميت، و قد تقدم فى مبحث غسل الميت فى المسألة العاشرة من فصل كيفية الغسل ان الأقوى فى الميت الذى دفن بعد تغسيله ناقصا لعذر ثم اخرج من القبر انه يجب الإتيان بالغسل الكامل إذا ارتفع العذر فيكون حال الصلاة حال الغسل فى ذلك.
هذا فى الميت المدفون إذا صلى على قبره، و اما لو ترك الصلاة على قبره ثم اخرج من القبر فلا إشكال فى وجوب الصلاة عليه

حينئذ حتى على القول بعدم جواز الصلاة عليه بعد الدفن، لأن الأخبار المانعة إنما دلت على المنع عن الصلاة على المدفون أو على القبر، و هذا الميت بعد ظهوره ليس بمدفون فعلا، كما ان التحديد باليوم و الليلة أو الثلاثة و نحوهما عند القائل بالتحديد انما هو بالنسبة إلى الصلاة على القبر لا من ظهر بعد دفنه (و احتمال السقوط) بسقوط الأمر الأول بسبب الدفن و عدم الأمر الجديد (ضعيف) لعموم ما دل على وجوب الصلاة على كل ميت مثل قوله صلى اللّه عليه و سلم لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاة، و ليس المقام من صغريات الرجوع الى استصحاب بقاء حكم المخصص، لما عرفت من ان الموضوع فى الاخبار المانعة- على القول بالعمل بها- هو عنوان الصلاة على المدفون أو على القبر، و هذا العنوان غير باق بعد خروجه من القبر، فيشمله عموم ما دل على الوجوب، و اللّه الهادى.

[مسألة (٩) يجوز التيمم لصلاة الجنازة]

مسألة (٩) يجوز التيمم لصلاة الجنازة و ان تمكن من الماء و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن من الوضوء أو الغسل أو صورة خوف فوت الصلاة منه.

لا إشكال فى مشروعية التيمم لصلاة الجنازة عند عدم التمكن من الماء أو خوف فوت الصلاة، و ذلك لثبوت استحباب الطهارة المائية لهذه الصلاة و ثبوت مشروعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٨٣

التيمم فى كل مورد ثبت فيه مشروعية الطهارة المائية إذا عجز عنها، و انما الكلام فى حكم التيمم هنا مع التمكن من الماء و عدم خوف فوت الصلاة، فالمشهور على جوازه حينئذ بل عن الذكرى نسبته إلى الأصحاب و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه (و يستدل له) بإطلاق غير واحد من الاخبار التى نقلناها فى المسألة السادسة و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم و استوفينا الكلام هناك.

[مسألة (١٠) الأحوط ترك التكلم فى أثناء صلاة الميت]

مسألة (١٠) الأحوط ترك التكلم فى أثناء صلاة الميت و ان كان لا يبعد عدم البطلان به.

قد تقدم فى طى الأمور المذكورة فى المسألة الاولى من هذا الفصل انه لا يمكن التمسك باعتبار شيء فى سائر الصلوات لاعتباره فى هذه الصلاة لعدم شمول أدلة اعتبار ما يعتبر هناك. لصلاة الميت لعدم صدق الصلاة حقيقة عليها، و لو سلم صدقها عليها فلا أقل من انصراف تلك الأدلة عنها، و تقدم فى الأمر الرابع من تلك المسألة ان كل ما يوجب محو اسم الصلاة يعتبر تركه فيها، فكل فعل ينافى صدق اسم صلاة الميت يكون مبطلا لها، و لا يخفى ان التكلم الكثير من هذا القبيل و لعل هذا هو الوجه فى احتياط المصنف (قده) فى ترك التكلم فى أثناء هذه الصلاة، لكن الترك فى الكثير الماحى منه هو الأقوى، و فى القليل إذا لم يكن ماحيا فالاحتياط فى تركه حسن.

[مسألة (١١) مع وجود من يقدر على الصلاة قائما فى اجزاء صلاة العاجز عن القيام اشكال]

مسألة (١١) مع وجود من يقدر على الصلاة قائما فى اجزاء صلاة العاجز عن القيام اشكال بل صحتها أيضا محل إشكال.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) إذا وجد من يقدر على الصلاة قائما فهل تصح الصلاة من العاجز أولا، قولان، ظاهر غير واحد من كتب الأصحاب كالروضة و كشف اللثام و الذكرى و جامع المقاصد هو الصحة (و قد يستدل لذلك) بان الواجب الكفائى

باعتبار صحة وقوعه من المكلفين المتعددين دفعة كالواجب العينى ينتقل فيه الى البدل بالنسبة الى كل مكلف تعذر عليه، فالعاجز عن القيام مكلف بالصلاة جالسا فى عرض تكليف القادر على القيام بالصلاة قائما فكما تصح الصلاة قائما من القادر على القيام تصح جالسا من العاجز عنه، لكون كل منهما مكلفا بما هو وظيفته فى عرض تكليف الأخر بوظيفته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۸۴

(و لكن الأقوى) عدم الصحة لأن موضوع التكليف- و هو المكلف- فى الواجب الكفائى هو صرف الوجود من طبيعة المكلف كما فى تعلقه بصرف الوجود من طبيعة الفعل المكلف به، حيث ان متعلقة قد يؤخذ على نحو مطلق الوجود، و قد يؤخذ على نحو صرفه، و لازم الأول انحلال الطلب الى تكاليف متعددة بعدة احاد وجود الطبيعة من غير فرق بين تحققها دفعة أو تدريجا (و لازم الثانى) سقوط الطلب و حصول الامتثال بإتيان أول الوجود من الطبيعة سواء كان تحققه أيضا فى ضمن وجود واحد أو فى ضمن وجودات متعددة لكن دفعة لا تدريجا، و هكذا بالنسبة إلى الموضوع- اعنى المكلف- أيضا قد يؤخذ على نحو مطلق الوجود اللازم منه الانحلال بالنسبة إلى احاد المكلفين و قد يؤخذ على نحو صرفه، اللازم منه سقوط الطلب بحصول الامتثال بفعل أول من يقوم بالواجب من احاد المكلفين سواء صدر من واحد منهم أو من المتعددين فيما كان الفعل قابلا للتكرار كصلاة الميت، فكما ان فى تعلق التكليف بصرف الوجود من المتعلق لا يتحقق العجز عنه الا بالعجز عن الإتيان بجميع أفراده إذ مع التمكن من فرد منه يكون صرف الوجود مقدورا فكذلك فى تعلقه بصرف الوجود من الموضوع لا يتحقق العجز عنه الا بعجز جميع افراد المكلفين عن إتيان المأمور به، إذ مع تمكن فرد من افراد الموضوع- اعنى المكلف- يكون صرف الوجود منه قادرا على إتيان المكلف به، و معه فلا يتعلق التكليف بالعاجز عنه فلا يصح منه لعدم تعلق الأمر به، فالفرد الناقص من المأمور به كالصلاة جالسا ليس مما تعلق به التكليف إلا إذا حصل العجز من جميع افراد المكلفين.

(الأمر الثانى) لو قلنا بصحة الصلاة من العاجز عن القيام فهل يسقط بها التكليف عن القادر على الصلاة قائما أولا، وجهان، من تحقق الصلاة الصحيحة، و من نقصها مع القدرة على الكاملة، و الأول أقوى لأنه مع وجود من يتمكن من الصلاة الكاملة فكون العاجز أيضا مكلفا بالناقصة لا يصح الا بكون المطلوب هو الجامع بين الكاملة و الناقصة، بحيث لو صدرت الكاملة من القادر سقط التكليف بالناقصة عن العاجز و بالعكس و مقتضاه اجزاء الناقصة حينئذ عن الكاملة، فالجمع بين صحة الناقصة عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۸۵

العاجز و عدم اجزائها عن الكاملة جمع بين المتنافيين (و دعوى) ان اقصى ما تقتضيه صحة الناقصة عن العاجز هو الاجزاء عنه نفسه لا عن غيره (ساقطة) بأن الخطاب الكفائى واحد و متعلقة مردد بين الكاملة من القادر، و الناقصة من العاجز على سبيل البدل، فمتى حصل فعل صحيح عن أحدهما كان مسقطا عن الأخر، و اللّه الهادى.

[مسألة (۱۲) إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالسا]

مسألة (۱۲) إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالسا باعتقاد عدم وجود من يتمكن من القيام ثم تبين وجوده فالظاهر وجوب الإعادة بل و كذا إذا لم يكن موجودا من الأول لكن وجد بعد الفراغ من الصلاة و كذا إذا عجز القادر القائم فى أثناء الصلاة فتممها جالسا فإنها لا تجزى عن القادر فيجب عليه الإتيان بها قائما.

اما وجوب الإعادة فى الصورة الأولى فواضح، و ذلك بعد ما عرفت فى المسألة السابقة من عدم صحة صلاة العاجز عن القيام مع وجود القادر عليه لعدم تعلق الأمر بالعاجز حينئذ، فإن الاجزاء انما هو فيما لو تعلق الأمر بفعل العاجز لا فيما إذا لم يكن أمر بل كان إتيان العاجز بتخيل الأمر و اعتقاد عدم وجود القادر.

و كـذا فى الصورة الثانيـة- أعنى مـا إذا لم يكن القـادر موجودا ثم وجـد بعـد الفراغ من صـلاة العـاجز أو صـار العاجز قادرا بعد الصـلاة قبـل دفن الميت، فـإنه تجب الإعـادة لبقـاء محل الصـلاة، و ذلك لان تحقق العجز عن طبيعـة الصـلاة الكاملـة من طبيعة المكلف لا يكون الا ببقاء العجز الى ان يدفن الميت لا مجرد تحقق العجز فى حال الصلاة فقط.
(و منه يظهر) حـال الصورة الثالثـة، و هى طرو العجز فى حـال الصـلاة فـان إتمامهـا جالسـا حينئـذ لا يجزى عن القادر على القيام الموجود فى حـال الصـلاة الطـارى عجزه، بـل و لو لـم يكـن موجودا و وجـد الى ما قبل الـدفن أو زال العجز عمن طرء عليه، كل ذلك لما عرفت من ان العجز عن صـرف وجود الطبيعـة فى الواجب الكفائى لا يصـدق الا بعجز جميع المكلفين فى جميع وقت الواجب و انه مع وجود مكلف واحد قادر على القيام لا يصدق تحقق العجز عن القيام، و اللّه العالم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۸۶

[مسألة (۱۳) إذا شك فى ان غيره صلى عليه أم لا]

مسألة (۱۳) إذا شك فى ان غيره صلى عليه أم لا بنى على عدمها و ان علم بها و شك فى صحتها و عدمها حمل على الصحة- و ان كان من صلى عليه فاسقا- نعم لو علم بفسادها وجب الإعادة و ان كان المصلى معتقدا للصحة قاطعا بها.
اما وجوب الصلاة فى الشك فى أصل صـدور الصـلاة عن غيره فللاستصـحاب، و اما عـدم الوجوب فيما إذا علم بها و شك فى صحتهـا فلأصالـة الصـحة الجاريـة فى أفعـال المسـلمين من غير فرق بين الفـاسق و غيره، و اما وجوب الإعادة فيما إذا علم بفساد صلاة الغير فلعدم تحقق الصلاة واقعا، و تحققها باعتقاد الغير لا يوجب السقوط، و هذا ظاهر.

[مسألة (۱۴) إذا صلى احد عليه معتقدا بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب إتيانها]

مسألة (۱۴) إذا صـلى احد عليه معتقدا بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب إتيانها على من يعتقد فسادها بحسب تقليده أو اجتهاده نعم لو علم علما قطعيا ببطلانها وجب عليه إتيانها و ان كان المصلى أيضا قاطعا بصحتها.
اما مع القطع ببطلان صلاة الغير فوجوبها على القاطع مما لا اشكال فيه- كما تقدم فى المسألة السابقة، و اما مع اعتقاد فسادها عن تقليـد أو اجتهـاد فمقتضـى القاعـدة أيضا هو الوجوب بناء على ما هو الحق عنـدنا من بطلان التصويب و عـدم انقلاب الواقع إلى مؤديـات الطرق، فاعتقـاد الغير صـحة صـلوته بحسب اجتهـاده أو تقليـده لا اثر له لمن قامت الامارة له على بطلانها، و لعل حكم المصـنف (قـده) بالاجزاء مبنى على دعوى قيام السـيرة على الاكتفاء بصـحة الصـلاة عنـد المصـلى، أو من جهـة لزوم الحرج فى وجوب الإعادة على من ادى اجتهاده أو تقليده على الفساد.
(و لا- يخفى) مـا فيهمـا، فـإن السـيرة إنمـا قـامت على الاجتزاء بفعل الغير فى صورة الشك فى فساد عمله و عـدم قيام امارة على فسـاده، و امـا فى صورة قيـام الامـارة على الفساد فقيام السـيرة على الاجتزاء به ممنوع، إذ الغالب هو تطرق الشك فى فساد عمل الغير من غير امارة على فساده، ففى مورد الشك يحمل عمله عندهم على الصـحة، و بذلك يعلم عدم صحة دعوى لزوم الحرج، فان موارد قيام الامارة على فساد عمل الغير ليست من الكثرة بمثابة يلزم من عدم الاجزاء الحرج المرفوع فى الشـريعة (و بالجملة) فمقتضى ما عليه أهل الحق من التخطئة و ان الواقع لا يتغير بقيام الحكم الظاهرى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۸۷
هو وجوب الإعـادة، مضافـا الى ان قيـام الحكم الظـاهرى فى المقـام انمـا هو باعتقـاد المصـلى و امـا باعتقـاد غيره فالمفروض ان اجتهاده أو تقليده قد ادى الى الفساد.

و نظير المقام مسألة اشتراط صحة الصلاة الإمام فى صحة صلاة المأموم، و انه هل يجوز الاقتداء إذا اعتقد المأموم فساد صلاة الامام بحسب تقليد المأموم أو اجتهاده، و انه هل يعتبر صحة صلاة الامام واقعا أو تكفى الصحة عند الامام، فربما يدعى هناك قيام السيرة على الاكتفاء بالصحة عند الامام، و عليه يترتب جواز اقتداء كل من واجدى المنى فى الثوب المشترك بالاخر فان صلاة الامام منهما صحيحة عنده، فعلى القول بموضوعية الصحة عند الإمام فى جواز الاقتداء فصلاة المأموم أيضا صحيحة، فإن استصحاب الطهارة الجارى فيه يقتضى صحة صلوته و المفروض عدم علمه بفساد صلاة- امامه واقعا، و العلم الإجمالى بفساد احدى الصلوتين لا يوجب للمأموم حينئذ العلم التفصيلى بفساد صلاة نفسه، إذ الشرط حسب الفرض ليس عبارة عن صحة صلاة الامام واقعا، بل الصحة عند الامام، و هى محرزة بالوجدان، فان استصحاب الطهارة بالنسبة الى الامام موجب لتحقق الصحة عنده، لكن المسألة هناك أيضا محل إشكال، فالأحوط- لو لم يكن أقوى- هو عدم الاجتزاء فى المقام، و اللّه العاصم.

[مسألة (١۵) المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال]

مسألة (١۵) المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال بل يصلى عليه بعد ثلاثة أيام بعد ما ينزل و كذا إذا لم يكن بحكم الشرع لكن يجب إنزاله فورا و الصلاة عليه، و لو لم يمكن إنزاله يصلى عليه و هو مصلوب مع مراعاة الشرائط بقدر الإمكان.

من وجب صلبه كالمحارب فحد بقائه مصلوبا ثلاثة أيام و ينزل بعدها- و هو المسلم بينهم فى كتاب الحدود و عليه روايتان تدلان على انه يبقى مصلوبا ثلاثا ثم ينزل فيصلى عليه، فان كان لم يغتسل قبل قتله وجب غسله أيضا ثم يكفن ثم يصلى عليه فيكون حال المصلوب كغيره من الأموات إلا فى بقائه ثلاثة أيام.

و اما المصلوب بغير حق فمع الإمكان يحب إنزاله فورا كما يجب تجهيزه من الغسل و التكفين ثم يصلى عليه، و مع عدم إمكان إنزاله يصلى عليه و هو مصلوب، كما صلى الصادق عليه السلام على عمه زيد- على ما نص عليه الرضا عليه السلام فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ٣٨٨

صحيح ابى هاشم الجعفرى- حسبما تقدم فى طى شرط الاستقبال، و يسقط حينئذ من الشرائط ما يتعذر الإتيان به، اما عدم سقوط أصل الصلاة فلعمومات وجوبها على كل ميت مضافا الى قاعدة الميسور، و الظاهر سقوط تقديم الغسل و الكفن على الصلاة حينئذ لعدم إمكانه.

(و علله فى الجواهر) بأن الثلاثة هى الحد فى بقاء الميت شرعا، و بعد الثلاثة يصير الميت بحكم المدفون- يعنى فى حكم الصلاة عليه فى قبره بلا غسل و لا كفن (انتهى).

و لا- يخلو ما فى كلامه من الغرابة مع انه لا يتم فى المدفون قبل التغسيل و التكفين، إذ يجب إخراجه من القبر ليغسل و يكفن فيجب الصلاة عليه بعدهما مع الإمكان، ثم قال (قده) و يحتمل انتظاره الى النزول فيغسل و يكفن و يصلى عليه لإطلاق دليل الشرطية (أقول) و ما احتمله مناف مع ما فى خبر الجعفرى من صلاة الصادق عليه السلام على زيد الشهيد، و الخبر و ان كان غريبا نادرا كما قاله الصدوق، الا انه ليس له معارض و لأراد، كما صرح به الشهيد فى الذكرى و حكى عن ابى الصلاح و ابن زهرة و يحيى بن سعيد العمل بمضمونه، و عن العلامة فى المختلف انه ان عمل به فلا- بأس به، ثم حكى عن ابن إدريس ان الأظهر إنزاله بعد الثلاثة و الصلاة عليه و أورد عليه بان إنزاله قد يتعذر كما فى قضية زيد (انتهى ما فى الذكرى).

ثم قال فى الجواهر و لعل منه- اى من قبيل المصلوب- كل من تعذر دفنه و كان غير مغسل أو غير مكفن إذ مشروعية الصلاة بدونهما تقديما لمصلحة الدفن فمع عدمه يسعى فى حصولهما الى آن الدفن فيصلى عليه بدونهما مع فرض تعذرهما، ثم أمر بالتأمل الجيد.

و لا يخفى ان ما ذكره من الصلاة عليه إذا تعذر الغسل و الكفن و الدفن و ان كان جيدا، الا ان ما استدل به ضعيف، بل الحق ان يقال ان هذه الواجبات من التجهيز أمور مستقلة لا يسقط الممكن منها بتعذر غيره و يسقط شرطية المتقدم منها للمتأخر بقاعدة الميسور و لا يحتاج فى إثبات وجوب الممكن منها الى ما تكلف به من الاستدلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۸۹

و قد تقدم الكلام فى ذلک فى طى المسألة الرابعة من الفصل الأول فى الصلاة على الميت

[مسألة (۱۶) يجوز تكرار الصلاة على الميت]

مسألة (۱۶) يجوز تكرار الصلاة على الميت سواء اتحد المصلى أو تعدد لكنه مكروه إلا إذا كان الميت من أهل العلم و الشرف و التقوى.

المشهور على كراهة تكرار الصلاة على جنازة واحدة مطلقا: مرتين أو أكثر، جماعة أو فرادى، من مصل واحد أو متعدد، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه (و استدلوا لها) بالجمع بين النصوص الناهية عنه و المرخصة فيه بحمل الاولى على الكراهة بقرينة الثانية.

(فمن الاولى) خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم صلى على جنازة فلما فرغ جائه أناس فقالوا يا رسول اللّه لم ندرک الصلاة عليها، فقال لا يصلى على جنازة مرتين و لكن ادعوا لها (و خبر إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلاة عليها، فقال ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين و لكن ادعوا له و قولوا خيرا، و قريب منهما خبر حسين بن علوان.

(و من الثانية) موثق عمار عن الصادق عليه السلام قال: الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب و ان كان قد صلى عليه (و موثقة يونس) عنه عليه السلام قال سئلته عن الجنازة لم أدركها حتى إذا بلغت القبر، قال عليه السلام إذا أدركتها قبل ان تدفن فإن شئت فصل عليها (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام، قال قلت أ رأيت إن فاتتنى تكبيرة أو أكثر، قال عليه السلام تقضى ما فاتک، قلت استقبل الصلاة (أو القبلة) قال عليه السلام بلى و ان تتبع الجنازة، فإن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم خرج الى جنازة امرأة من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفيرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها (و خبر الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال كبر أمير المؤمنين عليه السلام على سهل بن حنيف و كان بدريا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه و كبر عليه خمسة أخرى فصنع به ذلک حتى كبر عليه خمسا و عشرين تكبيرة (و خبر ابى بصير) عن الباقر عليه السلام قال كبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على حمزة سبعين تكبيرة و كبر على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۹۰

عليه السلام عند كم على سهل بن حنيف خمسا و عشرين تكبيرة، قال كبر خمسا خمسا كلما أدركه الناس قالوا يا أمير المؤمنين لم ندرک الصلاة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره- خمس مرات.

و الجمع بين الطائفتين على ما اخترناه فى مفاد هيئة الأمر و النهى ظاهر، كما مر مرارا فى هذا الكتاب من ان المستعمل فيه فى هيئة الأمر هو مصداق طلب الفعل و فى هيئة النهى هو مصداق طلب الترک أو مصداق الزجر عن الفعل فإذا لم يرخص المولى فى الترک ينتزع الوجوب من الأمر و إذا لم يرخص فى الفعل ينتزع الحرمة من النهى، فان ورد الترخيص منه فى الترک كان مفاد هيئة الأمر بضميمة الترخيص هو الاستحباب، و ان وردت الرخصة فى الفعل كان مفاد النهى بضميمة الترخيص فى الفعل هو الكراهة (و بعبارة أخرى) ليست الكراهة إلا- عبارة عن طلب الترک- الذى هو مفاد النهى- و الترخيص فى الفعل- الذى ثبت

بدليل الاذن فى الفعل، فحمل النهى على الكراهة إذا ورد دليل على الاذن فى الفعل ليس حملا له على خلاف مفاده و لا المستعمل فيه.

(نعم) ربما يقال هنا بعدم حجية الأخبار المانعة لضعف سندها و كون رجال سند بعضها عامية بل قيل فى وهب بن وهب أنه أكذب البرية، و لكونها موافقة مع العامة الموجب لحملها على التقية لكون الكراهة محكية عن ابن عمر، و عائشة و و ابى موسى و الا و زاعى و احد و الشافعى و مالك و ابى حنيفة، و لأجل ذلك حكى استحباب التكرار مطلقا عن بعض، و عن كشف اللثام عن ابى سعيد انه إذا صلى على جنازة ثم حضر من لم يصل عليها صلى عليها و لا بأس ان يؤم به الإمام الذى صلى أولا، و قال فى الكشف و ظاهره نفى الكراهة، و هو كما قال.

لكن الانصاف ثبوت الكراهة مطلقا للشهرة المحققة و دعوى الإجماع عليها الكاشف عن استنادهم الى الاخبار المانعة الموجب لحجيتها عندنا من حجية الخبر الموثوق بصدوره خلافا لمن توقف فى أصل جواز التكرار اما مطلقا أو للمصلى الواحد غير الامام، و هو مردود بالإجماع على خلافه، و لمن خص الكراهة بحالة دون أخرى كالحلى (قده) الذى خصها بالجماعة، قال (قده) لأن الصحابة صلوا على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۹۱

رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فرادى.

و لا يخفى ان المستفاد مما ورد من صلوتهم غير الصلاة المعهودة على الأموات (ففى خبر ابى مريم الأنصارى) قال للباقر عليه السلام كيف كانت الصلاة على النبى صلى اللّه عليه و سلم فقال لما غسله أمير المؤمنين عليه السلام و كفنه سجاه ثم ادخل عليه عشرة فداروا حوله ثم وقف أمير المؤمنين عليه السلام فى وسطهم فقال إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً، فيقول القوم كما يقول حتى صلى عليه أهل المدينة و العوالى، و فى معناه غيره، و ان كان الظاهر من بعض تلك الاخبار هو الصلاة المعهودة، لكن ترك الجماعة فيها كأنه من مختصات النبى صلى اللّه عليه و سلم لكونه اماما حيا و ميتا، فلا دلالة فيها على ترك الجماعة فى الصلاة على غيره صلى اللّه عليه و سلم، ففى المروى عن الباقر عليه السلام ان عليا عليه السلام قال ان رسول اما مناحيا و ميتا فدخل عليه عشرة عشرة و صلوا عليه يوم الاثنين و ليلة الثلاثاء حتى الصباح و يوم الثلثاء حتى صلى عليه كبيرهم و صغيرهم و ذكرهم و أنثاهم و ضواحى المدينة بغير امام.

و المحكى عن جماعة من الأصحاب اختصاص الكراهة بالمصلى الواحد اما مطلقا كما عن جماعة أو إذا لم يكن اماما، فلا كراهة فى تكرارها من الامام كما عن المدارك، و عن بعضهم اختصاص الكراهة بما ينافى التعجيل، فلا كراهة فيما لا ينافيه مطلقا: فرادى و جماعة من الامام و غيره، و لا وجه لتوهم اختصاص الكراهة بغير الإمام إلا ما ورد من صلاة على عليه السلام اماما على سهل بن حنيف خمس مرات و هى لا تنافى الكراهة فى غير مورد الحديث، لاحتمال اختصاص ذلك بمن له مناقب مثل سهل، و اما توهم الاختصاص بما ينافى التعجيل فلعله لما ورد من صلاة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على جنازة امرأة من بين النجار حين وجد الحفرة لم يمكنوا، و لا يخفى انه لا يدل على الكراهة فى غير مورد الخبر (و كيف كان) فمع منافاة التعجيل و خوف الحادثة يكون المتجه ملاحظة الترجيح، و ربما تصير الصلاة حينئذ فى بعض الأحوال حراما فضلا عن الكراهة، هذا فى غير ذوى الفضل و الشرف، و اما فيهم فالأقوى عدم الكراهة- كما قواه فى الجواهر- مستظهرا من نصوص تكرار الصلاة على النبى صلى اللّه عليه و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۳۹۲

و حمزة عليه السلام و فاطمة بنت اسد و سهل بن حنيف، و هو جيد، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۷) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن]

مسألة (۱۷) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن فلا يجوز التأخير الى ما بعده نعم لو دفن قبل الصلاة عصيانا أو نسيانا أو لعذر أخر أو تبين كونها فاسدة و لو لكونه حال الصلاة مقلوبا لا يجوز نبشه لأجل الصلاة بل يصلى على قبره مراعيا للشرائط من الاستقبال و غيره و ان كان بعد يوم و ليلة بل و أزيد أيضا الا ان يكون بعد ما تلاشى و لم يصدق عليه الشخص الميت فحينئذ يسقط الوجوب و إذا برز بعد الصلاة عليه بنبش أو غيره فالأحوط إعادة الصلاة عليه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب ان تكون الصلاة قبل الدفن، و قد ادعى عليه الإجماع فى القواعد، و لا يجوز تأخيرها الى ما بعد الدفن اختيارا بلا خلاف فيه، و فى الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه بل كاد يكون ضروريا (انتهى) و يدل عليه من الاخبار خبر عمار الواردة فى الصلاة على الميت العريان، و فيه قال عليه السلام يحفر له حفيرة فيستر عورته باللبن و بالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن، قلت فلا يصلى عليه إذا دفن، فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن (و خبر محمد بن مسلم) و فيه:

إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره و يضعوه فى لحده يوارون عورته بلبن أو أحجار أو تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه فى قبره، قلت و لا يصلون عليه و هو مدفون بعد ما يدفن؟ قال لو جاز ذلک لأحد لجاز لرسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فلا يصلى على المدفون و لا على العريان (و خبر على بن جعفر) و فيه: قال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن (و خبر القلانسى) عن الباقر عليه السلام، و فيه أيضا: يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن، و قد تقدم هذه الاخبار كلها فى الأمر الأول فى طى المسألة الثالثة من الفصل فى صلاة الميت، و سبق من المصنف هذا الحكم فى المسألة السابعة من ذاک الفصل، و يدل على ذلک أيضا إبقاء جنازة النبى صلى اللّه عليه و سلم بلا دفن حتى صلى عليه أهل المدينة و ضواحيها.

(الأمر الثانى) لو دفن قبل الصلاة عصيانا أو نسيانا أو لعذر أخر كما إذا أجبر عليه ظالم يخاف منه فلا يجوز نبشه للصلاة عليه إجماعا كما حكى عن العلامة و تجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۳۹۳

الصلاة على قبره مراعيا للشرائط- مهما أمكن- ما لم يتلاش الميت- كما تقدم فى المسألة السابقة مفصلا- (الأمر الثالث) إذا برز بعد الصلاة على قبره بنبش أو غيره فالأحوط إعادة الصلاة، لانه ميت لم يصل عليه قبل الدفن، مع احتمال الاجتزاء بما اتى به من الصلاة على قبره، فيكون فى حكم من صلى عليه، و قد مر حكم هذه المسألة أيضا فى المسألة الثامنة من هذا الفصل.

[مسألة (۱۸) الميت المصلى عليه قبل الدفن]

مسألة (۱۸) الميت المصلى عليه قبل الدفن يجوز الصلاة على قبره أيضا ما لم يمض أزيد من يوم و ليلة و إذا مضى أزيد من ذلک فالأحوط الترک.

قد تقدم فى المسألة السابعة من هذا الفصل حكم الصلاة على قبر من لم يصل عليه أصلا، و اما من صلى عليه قبل الدفن ففى جواز الصلاة عليه بعد دفنه لمن لم يصل عليه وجهان، المشهور على الجواز لإطلاق الأخبار الدالة على جوازها حيث يشمل الميت الذى صلى عليه، بل بعض تلک الاخبار ظاهر فى الميت الذى صلى عليه، كخبر عمر بن جمع، و فيه: كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا فاتته الصلاة على الميت صلى على القبر، و مرسل الصدوق: إذا فاتتک الصلاة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلاة عليه و قد دفن، فان فوت الصلاة ظاهر فى عدم إدراكها فى وقت تحققها، و أظهر من ذلک ما فى خبر القلانسى، و فيه: فإذا لم يدرک التكبير كبر عند القبر و ان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر، و ما فى الفقه الرضوى: فان لم

تلحق الصلاة على الجنازة حتى يدفن الميت فلا بأس ان تصلى بعد ما يدفن.
(و هل الجواز) محدود باليوم و الليلة أو بالثلاثة، أو انه لأحد له ما لم يتلاش الميت فى القبر، المنسوب الى المشهور هو التحديد باليوم و الليلة، بل عن الغنية الإجماع عليه، و يمكن ان يقال ان المنساق من بعض الاخبار انما هو جوازها عقيب دفن الميت بلا مضى مدة و لا مهلة، كما فى خبر القلانسى: و ان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر، و كذا ما فى الفقه الرضوى: فان لم تلحق الصلاة على الجنازة حتى يدفن الميت (إلخ) الا أن الانصاف إطلاق بعضها الأخر مثل قوله فى خبر ابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 394

جمع: كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا فاتته الصلاة على الميت صلى على القبر، و مثله ما فى مرسل الصدوق (و كيف كان) فمع الإشكال فى استفادة الإطلاق يكون المرجع عند الشك هو أصالة عدم المشروعية فيكون الأحوط هو الترك و ان لم يرد دليل على التحديد باليوم و الليلة أيضا، و اما التحديد بالثلاثة فلا دليل له أصلا.
هذا بالنسبة الى من يريد الصلاة على القبر إذا لم يدرك الصلاة، و اما إذا أدرك الصلاة قبل الدفن فهل يجوز له تكرارها بعد الدفن أولا، ربما يقال باستفادة الجواز من إطلاق صحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام: لا بأس ان يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن، الا انى لم أجد من تعرض من الأصحاب للجواز فى هذه الصورة مع عدم معهوديته بين المسلمين.

[مسألة (19) يجوز الصلاة على الميت فى جميع الأوقات بلا كراهة]

مسألة (19) يجوز الصلاة على الميت فى جميع الأوقات بلا كراهة حتى فى الأوقات التى تكره النافلة فيها عند المشهور من غير فرق بين ان تكون الصلاة على الميت واجبة أو مستحبة.
و فى المدارك ان هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال يصلى على الجنازة فى كل ساعة، انها ليست بصلاة ركوع و لا سجود، انما تكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التى فيها الخشوع و الركوع و السجود (و خبره الأخر) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام هل يمنعك شى‌ء من هذه الساعات من الصلاة على الجنازة، قال عليه السلام لا (و صحيحة الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بالصلاة على الجنازة حين تغيب الشمس و حين تطلع، انما هو استغفار، و فى معناها غيرها.
(و لا يعارضها) الا خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السلام، قال تكره الصلاة على الجنازة حين تصفر الشمس و حين تطلع (و صحيح على بن جعفر) عن أخيه عليه السلام انه سئله عن الصلاة على الجنائز إذا احمرت الشمس أ تصلح أولا، قال لا صلاة فى وقت صلاة، و قال إذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل على الجنائز.
لكنهما لا يصلحان للمعارضة لحملهما على التقية، و لعل التعبير بالكراهة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 395

الخبر الأول اتقاء عن الأوزاعى القائل بكراهة الصلاة فى الأوقات المذكورة، بل و من مالك و ابى حنيفة القائلين بالمنع فى حال اصفرار الشمس و طلوعها و قيامها، إما بإرادة المنع من الكراهة أو بالاتقاء بما يقرب من الحرمة- لو كان المراد من الكراهة معناها المقابل للحرمة، و كون الجواب فى الخبر الثانى اقناعيا لعدم انطباقه على السؤال، ضرورة عدم كون الاحمرار وقت صلاة، و لعل التقية منعته عن التصريح بالحق.
(و مع الغض) عن حملهما على التقية فهما ساقطان عن الحجية بالاعراض عنهما بل قيام الإجماع على العمل بخلافهما، مضافا الى اختصاص الكراهة فى الأوقات المكروهة بالنوافل المبتدئة، و صلاة الميت- على فرض صدق اسم الصلاة عليها- من الفرائض لا

من النوافل فضلا عن كونها مبتدئة، بل مع استحبابها- كما إذا كانت معادة- فهى من ذوات الأسباب كصلاة الزيارة و الاستخارة و نحوهما، مضافا الى ان العبرة فى حال طريان الاستحباب عليها هى حالتها الأولية التى كانت واجبة بالذات كما فى كل واجب يطرء عليه النفل حسبما حققناه فى الأصول، و لذا يصح إتيانها بقصد وجوبها الذاتى وصفا و غاية و لو كانت نفلا بالعرض- و لذا صرح فى المتن بعدم الفرق فى عدم كراهتها فى الأوقات المذكورة بين كونها واجبة أو مستحبة.

[مسألة (٢٠) يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت]

مسألة (٢٠) يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت و ان كان فى وقت فضيلة الفريضة و لكن لا يبعد ترجيح تقديم وقت الفضيلة مع ضيقه كما ان الاولى تقديمها على النافلة و على قضاء الفريضة و يجب تقديمها على الفريضة فضلا عن النافلة فى سعة الوقت إذا خيف على الميت من الفساد و يجب تأخيرها عن الفريضة مع ضيق وقتها و عدم الخوف على الميت و إذا خيف عليه مع ضيق وقت الفريضة تقدم الفريضة و يصلى عليه بعد الدفن، و إذا خيف عليه من تأخير الدفن مع ضيق وقت الفريضة يقدم الدفن و تقضى الفريضة، و ان أمكن ان يصلى الفريضة مؤميا صلى و لكن لا يترك القضاء أيضا.
فى هذه المسألة أمور (الأول) فى استحباب المبادرة إلى صلاة الميت و تقديمها على الفريضة مع سعة وقتهما، أو استحباب تقديم الفريضة، أو التخيير فى ذلك (وجوه)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٩٦
المختار عند الماتن هو الأول، و لعله لخبر جابر المروى عن الباقر عليه السلام: إذا حضرت الصلاة على الجنازة فى وقت مكتوبة فبأيهما ابدء؟ فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف ان يفوت وقت الفريضة الحاضرة، و لما دل عموما على استحباب التعجيل فى تجهيز الميت، لكن الخبر ضعيف، و استحباب التعجيل فى أمر الميت معارض مع ما ورد من استحباب المسارعة إلى الصلاة الفريضة فى وقتها، و لعله لذلك ذهب جملة من الأساطين كالمحقق و العلامة و المحقق الثانى فى جامع المقاصد- على ما حكى عنهم- الى التخيير.
(و الأقوى) استحباب تقديم الفريضة كما حكى عن جماعة لما فى صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: إذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل على الجنائز، و فى خبر الغنوى: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فابدء بها قبل الصلاة على الميت الا ان يكون مبطونا أو نفساء أو نحو ذلك مؤيدا بما يدل على شدة المواظبة على الوقت الفضلى على وجه يرجح على ما دل على تعجيل الميت، و اما ما تقدم من خبر جابر فقد تقدم ضعف سنده بحيث لا يقاوم الخبرين.
و ربما يقال فى وجه القول بالتخيير بتكافؤ خبر جابر مع الخبرين المتقدمين و يكون المرجع حينئذ هو التخيير، لكن لا يخفى أن نتيجة ذلك هو التخيير فى مقام الأخذ بأحد الخبرين لا الفتوى بالتخيير.
(و فى الجواهر) حمل خبر جابر- بعد ذكر ضعف سنده- على ارادة فوات الوقت الفضلى، و قال (قده) ما حاصله ان تعجيل الميت الى قبره قبل فوات الوقت الفضلى لا ينافى أرجحية غيره عليه- اعنى تقديم الفريضة الحاضرة- (و ما ذكره لا يخلو عن البعد) لان الجواب عن البدئة بأيهما بقوله عليه السلام عجل الميت الى قبره ظاهر فى أفضلية تقديم صلاة الميت على الفريضة، حيث ان تعجيل الميت الى قبره لا يتم الا بتقديم الصلاة عليه، فالأولى الاكتفاء فى رد الاستدلال بضعف سنده (و كيف كان) فالأقرب تقديم المكتوبة فيما إذا لم تزاحم صلاة الميت مع وقت فضيلة الفريضة فضلا عما إذا زاحمتها فى ذلك بان أوجب الإتيان بصلاة الميت فوات وقت فضيلة الفريضة،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٣٩٧

و ذلک لما ورد من الترغیب و الحث الشدید علی مراعاة الوقت الفضلی حتی ظن منه الوجوب، بل یمکن الاستدلال بذیل خبر جابر اعنی قوله علیه السلام: الا ان تخاف ان یفوت وقت الفریضة الحاضرة- بناء علی کون المراد فوت الوقت الفضلی.
(الأمر الثانی) لو زاحم الإتیان بصلاة المیت مع النافلة، الموقتة تقدم علی النافلة لأنه مضافا الی ما ورد من التعجیل فی تجهیز المیت، تکون صلاة المیت واجبة و الاشتغال بأداء الواجب اولی و أفضل من الاشتغال بالمندوب.
(الأمر الثالث) لو زاحمت مع قضاء الفریضة ففی المتن رجح تقدیمها علی القضاء لکن الأقوی التخییر لمعارضة ما دل علی الترغیب فی تعجیل أمر المیت مع ما دل علی الحث علی المبادرة فی قضاء الفریضة حتی ذهب جملة من الفقهاء إلی المضایقة و وجوب تقدیمها علی الفریضة الحاضرة، و المختار و ان کان القول بالمواسعة هناک الا ان اخبار المضایقة کافیة فی الدلالة علی تأکید استحباب التعجیل فی القضاء.
(الأمر الرابع) لو خیف علی المیت فی سعة وقت الفریضة الحاضرة وجب المبادرة إلی صلاة المیت، و هل تبطل الفریضة لو اشتغل بها حینئذ، وجهان، و المسألة من صغریات باب الضدین مع أهمیة أحدهما، و الأقوی الصحة أما بالملاک أو بالأمر التربتی علی ما اخترناه فی الأصول.
(الأمر الخامس) لو ضاق وقت الفریضة بحیث یؤدی الإتیان بصلاة المیت الی فوات الفریضة فمع عدم الخوف علی المیت یجب تقدیم الفریضة، و فی بطلان صلاة المیت لو قدمها علی الفریضة ما تقدم فی الأمر السابق من ابتناء المسألة علی المختار فی باب الضدین (و ربما یقال) بالبطلان فی المقام- و لو قلنا بالصحة هناک- من جهة دلالة خبر جابر علی النهی عنه (و فیه أولا) منع فهم النهی عنه من الخبر المذکور کما لا یخفی علی المتأمل فیه، إذ لیس فیه الا استثناء صورة ضیق وقت الفریضة من الأمر بتعجیل المیت الی قبره، و هذا الاستثناء انما یدل علی انتفاء الأمر بالتعجیل فی صورة ضیق وقت الفریضة الا علی النهی عن الاشتغال بصلاة المیت (و ثانیا) انه لو سلم استفادة النهی عنه فهو لیس لأجل مبغوضیة فی متعلقة، بل لمکان أهمیة فی ضده، فلا ینافی

مع ملاک مطلوبیته المصحح لإتیانه بداعی ذلک الملاک.
(الأمر السادس) لو تضیقا معا بان خیف علی المیت مع ضیق الحاضرة فالمشهور تقدیم الفریضة، بل فی الجواهر: لا أجد فیه خلافا الا من محکی المبسوط من تقدیم صلاة الجنازة (و الأقوی) ما علیه المشهور لاهمیة الفریضة عن صلاة الجنازة کما لا یخفی علی المتدبر فیما ورد من الاهتمام بها و انها لا تترک بحال و ان تارکها بمنزلة الکافر، مضافا الی ان التزاحم هنا واقع بین ما لا بدل له- أعنی الفریضة- و بین ماله البدل، فان صلاة الجنازة إذا فاتت یمکن أدائها علی القبر بعد الدفن، و توهم کون قضاء الفریضة أیضا بدلا عن أدائها فی وقتها فاسد، فان ما ورد من الاهتمام بالفریضة انما هو فی أدائها فی وقتها لا الجامع بین الأداء و القضاء (و کیف کان) یجب مع تقدیم الفریضة و الاشتغال بها ان یأتی بصلاة المیت بعد دفنه علی القبر کما تقدم فی المسائل السابقة.
(الأمر السابع) لو تزاحم الدفن مع الصلاة علی المیت بان فرض الخوف من انتهاک المیت من تأخیر دفنه حتی یصلی علیه، فالظاهر تقدیم الدفن فیصلی علی قبره لانه یکون من موارد تزاحم ما لا بدل له- و هو الدفن و حفظ حرمة المیت- مع ما له البدل، و هو الصلاة فیقدم الأول علی الأخیر.
(الأمر الثامن) لو تزاحم الدفن مع صلاة الفریضة بأن کان التأخیر فی الدفن انتهاء کالحرمة المیت مع ضیق وقت الفریضة فعن جامع المقاصد نفی البأس عن تقدیم الدفن علی الصلاة، قال لتساوی الحرمتین و لتدارک الصلاة بالقضاء دون الدفن و لاستثناء

المبطون و النفساء فی خبر الغنوی، و ما ذکره جید- و ان کان فی دلالة خبر الغنوی علیه تأمل بل منع، و أیده فی الجواهر بتشاغل علی علیه السلام بدفن سلمان عن الصلاة، و لم أعثر علی ذلک فیما بیدی من الکتب، و اللّه الهادی. ثم قال فی الجواهر و لو أمکن الجمع بین الدفن و الإیماء للمکتوبة لم یکن بعیدا من الصواب، و الیه أشار المصنف (قده) فی المتن بقوله ان أمکن ان یصلی الفریضة مؤمیا صلی، و لکنه زاد علی الجواهر بأنه لا یترک القضاء أیضا.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۳۹۹

[مسألة (۲۱) لا یجوز علی الأحوط إتیان صلاة المیت فی أثناء الفریضة]

مسألة (۲۱) لا- یجوز علی الأحوط إتیان صلاة المیت فی أثناء الفریضة و ان لم تکن ماحیة لصورتها کما إذا اقتصر علی التکبیرات و أقل الواجبات من الأدعیة فی حال القنوت مثلا.

و ذلک لعدم معهودیته بین المسلمین و خروجه عن المتعارف بینهم و عدم القول بجوازه من احد، قال فی الجواهر: الا انی لم أجد نصا لأحد من الأصحاب بل یمکن دعوی ظهور النصوص و الفتاوی فی عدم اجتماعهما (انتهی).

[مسألة (۲۲) إذا کان هناک میتان یجوز ان یصلی علی کل واحد منهما]

مسألة (۲۲) إذا کان هناک میتان یجوز ان یصلی علی کل واحد منهما منفردا و یجوز التشریک بینهما فی الصلاة فیصلی صلاة واحدة علیهما و ان کانا مختلفین فی الوجوب و الاستحباب و بعد التکبیر الرابع یأتی بضمیر التثنیة هذا إذا لم یخف علیهما أو علی أحدهما من الفساد و الا وجب التشریک أو تقدیم من یخاف فساده.

استدل فی الجواهر لإثبات جواز تشریک الأموات المتعددة فی صلاة واحدة بالإجماع و النصوص المستفیضة، و مراده من النصوص هی الواردة فی کیفیة وضع الرجل و المرأة و الطفل معهما علی ما یأتی فی المسألة الاولی من الفصل الاتی فی آداب صلاة المیت، و لیس جواز التشریک من باب تداخل الصلوات لکی تکون الصلاة علی میتین کالاجتزاء بغسل واحد مع تعدد موجبه، المعبر عنه بالتداخل المسببی، بل المستظهر من النصوص و الفتاوی هو وجوب طبیعة الصلاة القدر المشترک بین افرادها الصادق علی الواحد و المتعدد، علی جنس المیت الصادق علی الواحد و المتعدد أیضا فتکون الصلاة علی المتعدد فردا من الطبیعة المأمور بها و ما بها یتحقق امتثال الأمر بها کالصلاة علی المیت الواحد، حیث ان الإتیان بها أیضا من احد طرق امتثال الأمر بها.

و هل الحکم هو التخییر بین التشریک و التفریق من دون أفضلیة أحدهما علی الأخر، أو ان الأفضل هو التفریق، وجهان بل قولان، المحکی عن المبسوط و السرائر و التذکرة و النهایة هو افضلیة التفریق، و استدل لها فی المبسوط و السرائر بأن صلوتین فیما إذا کان المیت اثنین أفضل من صلاة واحدة، و فی التذکرة و النهایة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۴۰۰

بأن القصد بالتخصیص اولی منه بالتعمیم (و لا یخفی) ما فی هذین الاستدلالین من من الوهن، و لذا قال فی الجواهر لا دلیل علی رجحان التفریق علی التشریک، و هو کما قال، فالأقوی هو القول بالتخییر.

و لا فرق فی جواز التشریک بین کون المیتین متحدین فی الصنف کرجلین أو امرئتین أو مختلفین، و کذا لا فرق بین اتحادهما فی المذهب أو اختلافهما فیه کامامی و مخالف، و کذا لو کان أحدهما کبیرا و الأخر طفلا، کل ذلک لا طلاق النصوص، و کذا لا- فرق بین اتحاد الصلوتین فی الوجوب و الاستحباب أو اختلافهما، فیجوز الإتیان بصلاة واحدة علی میتین- و لو کانت

الصلاة على أحدهما مستحبة- كالمعادة، و ذلک لعدم اعتبار قصد الوجه فيها کسائر العبادات، و مع اعتباره فالظاهر اعتبار الاتحاد فى الوجه إذا أراد التشريک.
و بعد التكبير الرابع يأتى بضمير التثنية إذا كان الميت اثنين، و بضمير الجمع إذا كانوا أكثر، هذا مع اتحادهم فى المذهب و الذكورة و الأنوثة و الكبر و الصغر، و مع الاختلاف يراعى فى كل واحد وظيفته، و هل يجوز مع الاختلاف فى التذكير و التأنيث الإتيان بضمير المذكر لهما باعتبار الميت، أو المؤنث باعتبار الجنازة، الظاهر جوازهما كما يجوز تخصيص كل منهما بدعاء على حده، و هل الاولى مع الاكتفاء بدعاء واحد لهما تذكير الضمير، أو يتخير فى ذلک من غير أولوية، ففى الروضة:
التذكير اولى، و ذكر بعض محشيها فى وجه الأولوية ان التأويل بالميت اولى من التأويل بالجنازة و ذلک لشيوع استعمال الميت و إطلاقه فى الاخبار و غيرها على المذكور و المؤنث، هذا كله فيما إذا لم يخف على احد الميتين أو الأموات أو على الجميع، و مع الخوف على واحد يجب تقديم الصلاة عليه أو تشريكه مع غيره كما انه مع الخوف على الجميع يجب التشريک خاصة، و وجهه واضح.

[مسألة (٢٣) إذا حضر فى أثناء الصلاة على الميت ميت أخر]

مسألة (٢٣) إذا حضر فى أثناء الصلاة على الميت ميت أخر يتخير المصلى بين وجوه الأول ان يتم الصلاة على الأول ثم يأتى بالصلاة على الثانى، الثانى قطع الصلاة و استينافها بنحو التشريک، الثالث التشريک فى التكبيرات الباقية و إتيان
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٦، ص: ٤٠١
الدعاء لكل منهما بما يخصه و الإتيان ببقية الصلاة للثانى بعد تمام صلاة الأول مثلا إذا حضر قبل التكبير الثالث يكبر و يأتى بوظيفة صلاة الأول و هى الدعاء للمؤمنين و المؤمنات، و بالشهادتين لصلاة الميت الثانى، و بعد التكبير الرابع يأتى بالدعاء للميت الأول و بالصلاة على النبى و إله للميت الثانى و بعد الخامسة تتم صلاة الأول و يأتى للثانى بوظيفة التكبير الثالث و هكذا يتم بقية صلوته، و يتخير فى تقديم وظيفة الميت الأول أو الثانى بعد كل تكبير مشترک، هذا مع عدم الخوف على واحد منهما، و اما إذا خيف على الأول يتعين الوجه الأول، و إذا خيف على الثانى يتعين الوجه الثانى أو تقديم الصلاة على الثانى بعد القطع، و إذا خيف عليهما معا يلاحظ قلة الزمان فى القطع و التشريک بالنسبة إليهما ان أمكن و الا فالأحوط عدم القطع.
المشهور- كما فى الحدائق- هو التخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة فى المتن، و نسبه المحقق الثانى إلى المعظم، و الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فيما تقتضيه القاعدة، و اخرى فيما يستفاد من النص.
اما المقام الأول فالظاهر ان مقتضى القواعد العامة هو التخيير المذكور، اما جواز إتمام الصلاة على الأول ثم الإتيان بها على الثانى فوجهه واضح، و اما قطع الصلاة على الأول و استينافها عليهما على وجه التشريک، فبالنسبة إلى جواز التشريک يكفى ما مر فى المسألة السابقة من جواز ذلک مطلقا، و اما جواز القطع فلما تقدم فى المسألة الثامنة عشر من الفصل الأول فى صلاة الميت من عدم الدليل على حرمة قطعها، إذ الدليل على الحرمة فى اليومية منحصر بالإجماع، و هو مفقود فى المقام، و اما جواز الوجه الثالث و هو التشريک فى التكبيرات الباقية من حين حضور الميت الثانى فلان جواز التشريک من ابتداء الصلاة يوجب جوازه فى الأثناء أيضا من غير فرق بين كون الصلوتين متحدتين فى الوجوب و الاستحباب أو مختلفين.
و اختار فى التذكرة و النهاية تعين الإتمام على الأول و استينافها على الثانى إذا كانت الصلاة على الميت الأول واجبة و على الثانى مستحبة، و علل باختلاف الوجه (و لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى ما تقدم مرارا من عدم اعتبار قصد الوجه فى العبادات و ان مقتضاه عدم الفرق فى عدم جواز الجمع حينئذ بين حضورهما معا من الابتداء أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 402
حضور أحدهما فى أثناء الصلاة على الأخر مع ظهور المحكى منهما فى اختصاص الحكم بتعيين الإتمام على الأول بما إذا كان حضور الميت الثانى فى أثناء الصلاة عشاء الأول- ان اللازم من كلامهما هو عدم الفرق أيضا بين ما كانت الصلاة الاولى واجبة و الثانية مستحبة أو كانت الأولى مستحبة و الثانية واجبة، لأن الاختلاف فى الوجه متحقق فى الصورتين، مع ان الظاهر منهما اختصاص تعين الإتمام على الميت الأول بما إذا كانت الصلاة الاولى واجبة.

(و قد وجهه فى كشف اللثام) بما حاصله ان الصلاة على الميت الأول لا تبطل و لا تنتهى بعد تشريكها مع الصلاة على الميت الثانى الا بانتهاء الصلاة الثانية، فالصلاة الأولى باقية مستمرة إلى انتهاء الثانية، غاية الأمر ان عدد تكبيراتها تصير أزيد من خمس، فتكون المجموع منهما صلاة واحدة، مثلا لو حضر الميت الثانى عند التكبير الثالث من الصلاة الاولى فتشترك من أول التكبير الثالث الى انتهاء التكبير الخامس من الصلاة على الميت الثانى، فيصير عدد التكبيرات على الميت الأول سبعة، و على الميت الثانى خمسة، قال: و هذا هو المراد مما ورد فى خبر جابر عن الباقر عليه السلام- عن التكبير على الجنازة هل فيه شى‏ء موقت، فقال عليه السلام لا، كبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم احد عشر و تسعا و سبعا و ستا و خمسا و أربعا، و قد وجهه الشيخ (قده) بذلك، فإنه بعد ما قال بان ما تضمنه هذا الخبر من زيادة التكبير على الخمس متروك بالإجماع قال و يجوز ان يكون عليه السلام أخبر عن فعل النبى صلى اللّه عليه و سلم بذلك لانه كان يكبر على جنازة واحدة أو اثنتين فكان يجاء بأخرى فيبتدء من حيث انتهى خمس تكبيرات فإذا أضيف الى ما كان كبر أولا- زاد على الخمس تكبيرات، و ذلك جائز- انتهى كلام الشيخ (قده)- فإذا كانت الصلاة الاولى مستحبة جاز ان يعرض لها الوجوب فى الأثناء لأنه زيادة تأكد لها دون العكس فإنه إزالة للوجوب (انتهى ما فى كشف اللثام بمعناه) و لا يخفى ما فيه (اما أولا) فلانه على القول بتحقق التضاد بين الوجوب و الاستحباب لا فرق فى استحالة اجتماعهما فى شى‏ء واحد بين عروض الوجوب على على المستحب أو عروض الاستحباب على الواجب، و ما أفاده فى وجه جواز الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 403
من ان الوجوب فى الأثناء زيادة تأكد للندب كلام خال عن التحصيل، ضرورة كونهما ضدين حسب الفرض، فمع بقاء المندوب على صفة الاستحباب يلزم اجتماع الضدين، و مع انقلاب المستحب واجبا بتأكد الطلب يلزم خلاف الفرض، لانه فرض عدم ازالة الاستحباب عن الصلاة الأولى، مضافا الى ان هذا البيان أيضا جار فيما كانت الصلاة الاولى واجبة، إذ يقال فيه أيضا انه يحصل زيادة تأكد فى الوجوب بعروض الاستحباب، هذا على القول بالتضاد بين الوجوب و الندب.

و اما على القول بعدم التضاد بينهما فيجوز اجتماعهما فى شى‏ء واحد من غير فرق أيضا بين الصورتين، و قد اخترنا فى الأصول- كما مرت الإشارة إليه فى هذا الشرح مرارا- انه لا- تضاد بينهما و ان الفرق بينهما ليس من حيث نفس مفهومهما كالسواد و البياض، و لا- بتفاوتهما من حيث الشدة و الضعف فى الطلب حتى يكون الاختلاف بينهما بالتشكيك- و ان كان التفاوت بين ملاكيهما كذلك- بل الفرق بينهما انما هو بضم الترخيص فى الترك فى أحدهما و عدم ضمه فى الأخر، الموجب لحكم العقل بلزوم امتثاله بإتيان متعلقة، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء المنع من الترك من ناحية حكم العقل، كما ان الطلب الندبى لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى المنع عن الترك من ناحية الترخيص من المولى فى ترك متعلق طلبه فعند اجتماعهما يكتسب الطلب الندبى لون الوجوب، حيث لا مزاحمة بين ما لا اقتضاء فيه للمنع عن الترك مع ما فيه الاقتضاء له، و يصير الطلبان طلبا واحدا وجوبيا من غير فرق فى ذلك بين عروض الوجوب على الندب أو العكس.

(و اما ثانيا) فبالمنع عن اتصاف ما يأتى به المكلف فى الخارج بالوجوب أو الندب، إذا الموصوف بالوجوب عبارة عن طبيعة

الصلاة على الميت الجامعة لما يوجب وجوبها، و المتصف بالندب أيضا عبارة عن طبيعة الصلاة الجامعة لما يوجب ندبها كالمعادة و الصلاة على الطفل إذا مات قبل ست سنين، و اما ما يوجد فى الخارج فلا يمكن ان يعرض عليه الوجوب أو الندب، إذ بوجوده يسقط التكليف، و ما يوجب سقوط التكليف لا يمكن ان يكون معروضا للتكليف، فما يوجد فى الخارج لا يكون

مجمعا للواجب و المستحب، و بذلك يصحح اجتماع الأمر و النهى أيضا فى مرحلة الثبوت على ما حقق فى الأصول.

(و اما ثالثا) فلان حديث استمرار الصلاة الاولى الى أخر الصلاة الثانية و صيرورة اعداد تكبيراتها أزيد من الخمس أجنبى عما أورده من الفرق بين عروض الوجوب على المندوب و عروض الندب على الواجب، بل لو تم ما ذكره (قده) لصح فيما إذا قلنا بانتهاء الصلاة الاولى بالتكبير الخامس منها و اختصاص ما زاد عن الخمس بالصلاة الثانية، إذ التكبيرات المشتركة بين الصلوتين تصير معروضة للوجوب و الاستحباب، فلا يحتاج فيما ذكره من الفرق إلى طى تلك المسافة الطويلة و تصوير استمرار الصلاة الاولى الى أخر الصلاة الثانية. هذا تمام الكلام فى المقام الأول- أعنى ما يستفاد من القواعد العامة.

(و اما المقام الثانى)- أعنى ما يستفاد من النص- فقد استدل لما ذهب اليه المشهور من التخيير بين إتمام الصلاة على الميت الأول و الاستيناف للثانى و بين قطعها و الاستيناف عليهما بصحيح على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام فى قوم كبروا على جنازة تكبيرة أو تكبيرتين و وضعت معها اخرى، قال عليه السلام ان شاءوا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الأخيرة، و ان شاء و ارفعوا الاولى و أتموا التكبير على الأخيرة، كل ذلك لا بأس به-، بناء على ان يكون المراد من ترك الاولى حتى الفراغ من التكبير على الأخيرة كناية عن الاستيناف عليهما، و من رفع الاولى و إتمام التكبير على الأخيرة إتمام الصلاة على الاولى ثم استينافها على الأخيرة.

(و لا يخفى) انه خلاف ظاهر الحديث، إذ الظاهر منه هو التخيير بين إبقاء الجنازة الأولى حين الصلاة على الجنازة الثانية و بين رفعها، من غير تعرض فى الحديث للتشريك فى الصلاة عليهما أصلا، و دعوى إرادة الاستيناف على الجنازتين من ترك الاولى حتى الفراغ من التكبير على الأخيرة بعيدة جدا كما ان ارادة إتمام الصلاة على الاولى ثم استينافها على الأخيرة من رفع الاولى و إتمام التكبير على الأخيرة أيضا فى

غاية البعد، و ان أبيت إلا ظهور الحديث فى التشريك فالظاهر احتساب ما بقى من التكبيرات على الاولى للجنازتين من حين حضور الجنازة الثانية، فيكون التخيير بعد الفراغ من التكبير على الاولى بين تركها بحالها حتى الفراغ من التكبير على الثانية و بين رفعها من مكانها حينئذ، و اين هذا مما عليه المشهور من التخيير بين قطع الصلاة على الاولى و الاستيناف عليهما و بين إتمامها على الاولى و الاستيناف على الثانية، فهذه الصحيحة غير كافية لإثبات ما عليه المشهور.

و استدلوا أيضا بما فى الفقه الرضوى: إن كنت تصلى على الجنازة و جائت الأخرى فصل عليهما صلاة واحدة بخمس تكبيرات، و ان شئت استأنفت على الثانية،- بناء على ان يكون المراد من قوله ان كنت تصلى هو التلبس بالصلاة، لا إرادة الصلاة و الاشراف عليها، و يكون المراد من قوله فصل عليهما صلاة واحدة هو تشريكهما فى صلاة واحدة من ابتدائها، و هو لا يحصل الا بقطع الاولى و الاستيناف عليهما.

(و لا يخفى ما فيه) لاحتمال ان يكون المراد من قوله- ان كنت تصلى- إرادة الصلاة لا التلبس بها على وزان قوله تعالى فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ- أى إذا أردت قراءة القران، و هو استعمال شائع، مضافا الى ما فى سند الفقه الرضوى من الكلام، و قد تقدم منا مرارا ان حجيته مقصورة على ما ذكر فيه بعنوان الحديث عن الامام عليه السلام فيدخل فى

عنوان الحديث المرسل، و لكن بشرط عمل المشهور به فى المورد فيدخل فى الحديث الموثوق بصدوره، و فيما نحن فيه لم يعلم استناد هذا الكلام الى الامام عليه السلام و ان كان الشرط- اعنى عمل المشهور موجودا.

و اما ما تقدم نقله عن كشف اللثام من استفادة التشريك من خبر جابر عن الباقر عليه السلام و قوله: كبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم احد عشر و تسعا (إلخ) بحمل ذلك على مورد حضور جنازة فى أثناء الصلاة على اخرى فلا يخلو عن البعد و ان نقله عن الشيخ (قده) لعدم شاهد عليه، كما ان ما فى الجواهر من حمله على تكرار الصلاة أيضا بعيد فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۰۶

لا يلائم مع احد عشر و لا مع التسع و لا الست.

فتحصل ان الحكم بالتخيير من جهة النصوص فى المقام لا يمكن إثباته، و ان الحق هو التخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة فى المتن من جهة اقتضاء القواعد العامة له.

هذا كله مع عدم الخوف على الجنازتين أو على إحداهما، و اما لو خيف عليهما فاللازم ملاحظة قلة مكث الجنازتين، فان كان ذلك يحصل بالقطع فهو المتعين، كما إذا كان حضور الجنازة الثانية بعد التكبير الثانى أو الثالث، حيث ان التشريك حينئذ فى الأثناء يحتاج إلى زيادة مكث الجنازتين بقدر قراءة الدعاء الموظف لكل واحدة منهما بخلافه فى القطع و الاستيناف عليهما، و قد يكون بالعكس كما إذا حضرت الثانية بعد التكبير الرابع، حيث ان القطع موجب لمزيد مكث الاولى بقدر اربع تكبيرات مع ادعيتها بخلاف التشريك فى الأثناء.

و لو خفى على الاولى خاصة يتعين إتمام الاولى ثم الاستيناف للثانية، كما انه لو خيف على الثانية خاصة يتعين القطع و استئناف الصلاة اما بالتشريك بينهما أو بنية الصلاة على الثانية، و ذلك لان الإتمام على الاولى موجب لزيادة مكث الثانية كما ان التشريك بينهما فى الأثناء أيضا موجب لطول مقدار مكثها بقدر ما يقرء الدعاء المخصوص للأولى بعد التكبيرات المشتركة بينهما، فيتعين حينئذ قطع الصلاة الاولى- و لو قلنا بحرمة قطع صلاة الميت- نعم إذا كان حضور الثانية بعد التكبيرة الرابعة و الفراغ من دعائها يجوز التشريك بينهما فى التكبيرة الخامسة فتكون التكبيرة الأولى للثانية أيضا، و الأمر سهل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۰۷

[فصل فى آداب الصلاة على الميت]

اشارة

فصل فى آداب الصلاة على الميت، و هى أمور

[الأول ان يكون المصلى]

(الأول) ان يكون المصلى على طهارة من الوضوء أو الغسل أو التيمم، و قد مر جواز التيمم مع وجدان الماء أيضا ان خاف فوت الصلاة لو أراد الوضوء بل مطلقا.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف فى استحباب الطهارة من الحدث عند صلاة الميت، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه خبر عبد الحميد قال قلت لأبى الحسن عليه السلام الجنازة يخرج بها و لست على وضوء فان ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاة، أصلى عليها و انا على غير وضوء، فقال عليه السلام تكون على طهر أحب الى، هذا

مضافا الى ان صلاة الميت ذكر و دعاء و سؤال الرحمة للميت و شفاعة له فاستحب ان يكون فاعلها على أكمل الأحوال، بل تستحب الطهارة لخصوص الدعاء و الذكر.
و لا يعارض الخبر شىء الا المحكى عن فقه الرضا، و فيه قد أكره أن يتوضأ إنسان عمدا للجنازة، و هو لا يصلح عندنا للمعارضة، لسقوطه عن الحجية بإعراض الأصحاب عن العمل به من غير خلاف بل ادعى الإجماع على عدم العمل به، و حمله فى الحدائق على ما إذا تعمد المتوضى بعنوان الوجوب، و قال فى الجواهر و لعله يريد نية الوجوب من التعمد، و الحرمة من الكراهة و الا كان مخالفا للنص و الإجماع.
(الأمر الثانى) لا إشكال فى جواز التيمم لصلاة الميت مع عدم التمكن من استعمال الماء، و مع التمكن من استعماله إذا خاف فوت الصلاة، و يدل عليه صحيح الحلبى قال سئل أبو عبد اللّه عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازة و هو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلاة عليها، قال يتيمم و يصلى.
(الأمر الثالث) المشهور على مشروعية التيمم و جوازه لصلاة الميت مع وجود

الماء و عدم الخوف من فوت الصلاة، و عن الخلاف دعوى الإجماع، و يستدل له بمضمرة سماعة، قال سئلته عن رجل مرت به جنازة و هو على غير وضوء كيف يصنع، قال يضرب بيده على حائط اللبن يتيمم،- و فى دلالتها تأمل، و قد استوفينا الكلام فى هذا الأمر فى المسألة السادسة و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم.

[الثانى ان يقف الامام و المنفرد عند وسط الرجل]

الثانى ان يقف الامام و المنفرد عند وسط الرجل بل مطلق الذكر، و عند صدر المرأة بل مطلق الأنثى، و يتخير فى الخنثى، و لو شرك بين الذكر و الأنثى فى الصلاة جعل وسط الرجل فى قبال صدر المرأة ليدرك الاستحباب بالنسبة الى كل منهما.
فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور استحباب وقوف الامام عند وسط الرجل و صدر المرأة، و عن الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار مرسلة عبد اللّه بن مغيرة عن الصادق عليه السلام، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: من صلى على امرأة فلا يقوم فى وسطها و يكون مما يلى صدرها، و إذا صلى على الرجل فليقم فى وسطه (و خبر جابر) عن الباقر عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يقوم من الرجال بحيال السرة و من النساء دون ذلك قبل الصدر (و عن الفقه الرضوى) إذا أردت ان تصلى على الميت فكبر عليه خمس تكبيرات يقوم الامام عند وسط الرجل و صدر المرأة.
(و المحكى عن الاستبصار) الوقوف عند رأس المرأة و صدر الرجل لخبر موسى بن بكير: إذا صليت على المرأة فقم عند رأسها و إذا صليت على الرجل فقم عند صدره، و حمله فى التهذيب على مذهب المشهور: بحمل الرأس على الصدر، و الصدر على الوسط، و قال لانه يعبر عن الشىء باسم ما يجاوره (و لا يخفى ما فيه من البعد) و ان قال فى الجواهر انه اولى من التخيير، لأنه- أى التخيير- فرع المكافئة (انتهى) و الاولى طرحه أو الحمل على التخيير لكن مع أفضلية الأول أعنى ما ذهب اليه المشهور و المحكى عن المعتبر و المنتهى هو التخيير، و لعله للجمع بين الاخبار المتقدمة (و فيه) ان التخيير انما هو مع التكافؤ، مع ان التخيير عند التعارض أصولى بمعنى تخيير المجتهد فى الأخذ بأحدهما تخييرا، لا فقهى فرعى، بمعنى الحكم بالتخيير، و المحكى عن الخلاف و على بن بابويه هو الوقوف عند رأس الرجل و صدر المرأة

عكس المحكى عن الاستبصار، و قد ادعى فى الخلاف الإجماع عليه (و فيه) انه ليس منه فى الفتاوى عين و لا اثر، و عن الفقيه

و الهداية الوقوف عند الرأس مطلقا فى الرجل و المرأة، و عن الشيخ أيضا و عن المقنع الوقوف على الصدر مطلقا (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم الدليل على ما سواه إلا خبر ابن بكير الذى قد عرفت البحث عنه.
(الأمر الثانى) مقتضى ظاهر أكثر هذه الاخبار هو وجوب تلك الكيفية الا ان الإجماع على عدمه أوجب صرفه عنه، و عن المنتهى- بعد نقل الكيفية المذكورة- قال و هذه الكيفية مستحبة عندنا بلا خلاف.
(الأمر الثالث) المعبر عنه فى غير واحد من العبائر هو وقوف الامام، و هو ظاهر فى اختصاص هذا الحكم به دون المنفرد و المأموم، و لعله للتصريح به فى الفقه الرضوى و عدم دلالة خبر جابر على الإطلاق، لكن مرسلة ابن مغيرة كافية فى إثبات الحكم للمنفرد أيضا، و اما المأموم فالظاهر من جماعة استثنائه مطلقا- و لو مع تمكنه من العمل بالمندوب- و لو قيل باختصاص السقوط عن المأموم بصورة تعذره منه و بقاء الاستحباب مع تمكنه كما إذا كان المأموم واحدا فيقوم خلف الامام ليكون بحيال المحل المندوب وقوفه عنده لكان حسنا، و يؤيده استحباب وقوف المأموم الواحد خلف الإمام فى هذه الصلاة بخلاف المكتوبة حيث يقف المأموم الواحد بجنب الامام و كان على المصنف (قده) ان يتعرض له، و لعله اكتفى بما تقدم من استحباب وقوفه خلف الإمام.
(الأمر الرابع) قال فى كشف اللثام بإلحاق الصغيرة بالمرئة فى هذا الحكم، و فى الجواهر: و لا يخلو من وجه كالحاق الصغير بالرجل، ثم حكى عن ظاهر المنظومة أو صريحها الجزم به (أقول) و لعل الوجه فى ذلك انسباق الذكورة من لفظ الرجل، و الأنوثة من لفظ المرأة أو النساء المذكورة فى النص، و ليس بكل البعيد.
(الأمر الخامس) قد الحق فى كشف اللثام الخنثى بالمرئة و نفى عنه البعد فى جامع المقاصد، و تردد فيه فى الروض، و حكم بالتخيير فى إلحاقها بالرجل أو

المرأة فى كشف الغطاء، و قال: و لعل ملاحظة الصدر اولى، فجعل الأولى إلحاقها بالمرئة.
(أقول) بناء على القول بكون الخنثى طبيعة ثالثة، فالأقوى هو التخيير إذ لم يرد فيها نص فى المقام، لاختصاص النصوص بالذكور و الإناث، و لعل الحكم بناء على عدم خروجها من أحدهما أيضا ذلك، و لم يظهر لى وجه لترجيح الإلحاق بالأنثى فى المقام الا ما فى الروض، حيث قال: و فى تعدية الحكم الى مطلق الأنثى بل الى الخنثى نظر، من فقد النص و كون ذلك مظنة الشهوة التى تؤمن بالتباعد عن محلها فيدخل فيه من كان فى مظنتها أو جنسها (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد، مع لزوم ذلك ان يقال بتجنب المرأة إذا أرادت ان تصلى على الميت إذا كان رجلا فلا تقوم عند وسطه بل تقوم عند صدره كالرجل المصلى على المرأة، مع انه لم يقل به احد، و اللّه العالم.
(الأمر السادس) لو اتفق الجمع فى الصلاة بين الذكر و الأنثى و أراد ان يصلى عليهما صلاة واحدة جعل صدر الأنثى محاذيا لوسط الرجل ليقف محاذيا لوسطه و صدرها فيدرك الفضل و الاستحباب بالنسبة الى كل منهما، و فى كيفية وضع الجنائز نحو ان يأتى البحث عنهما فى المسألة الاولى من هذا الفصل.

[الثالث ان يكون المصلى حافيا]

الثالث ان يكون المصلى حافيا بل يكره الصلاة بالحذاء دون مثل الخف و الجورب.
اختلفت العبارات فى التعبير عن ذلك، فعن النافع و المعتبر و المنتهى استحباب ان يكون المصلى حافيا، و نسبه فى الذكرى الى عبارة ابن البراج، و فى الجواهر ان فى معقد إجماع الغنية ان يتحفى الامام و هو الذى افتى به المصنف فى المتن.

و استدل لاستحبابه فى المعتبر بما روى عن بعض الصحابة ان النبى صلى اللّه عليه و سلم قال من اغبرت قدماه فى سبيل اللّه حرمهما اللّه على النار، قال و لانه موضع اتعاظ فناسب التذلل بالحفاء.

و الخبر مع انه عامى مرسل غير دال على المدعى لان غبرة القدمين قد تحصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۱

مع الحذاء، كما انه مع الحفاء قد تصان القدم عنها، مع انه غير متعرض لحال الصلاة على الميت، كيف، و لم يستدل احد به لاستحباب الحفاء فى غير صلاة الميت من بقية الصلوات و لا غير الصلاة مما يؤتى به فى سبيل اللّه (و منه يظهر) ما فى استدلاله الثانى، حيث ان موضع الاتعاظ و مناسبة الحفاء مع التذلل لا يثبت الاستحباب للحفاء شرعا كما لا يخفى (و يمكن ان يقال) باستحبابه لفتواهم به مع شمول معقد إجماع الغنية له، و هذا كاف فى إثبات الاستحباب بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لدليل التسامح و لا بأس به. و فى الشرائع و عن جماعة من الأصحاب التصريح باستحباب نزع النعلين و فى المدارك ان هذا مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا، و كفى بمثل دعواه انه مذهب الأصحاب فى إثبات استحبابه لأجل التسامح.

و يستدل له أيضا بخبر سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام، قال لا يصلى على الجنازة بحذاء و لا بأس بالخف (و تقريب الاستدلال) ان الخبر ظاهر فى الحرمة، و لكنه لمخالفة ذلك مع فتوى الأصحاب يحمل على الكراهة مضافا الى ضعف السند، الذى لا ينافى الاستدلال به للكراهة من باب التسامح، فإذا أثبتنا الكراهة كان مرجع ذلك الى مطلوبية تركه فى حال الصلاة و هو معنى استحباب نزع الحذاء فى حال الصلاة، (و لكن لا يخفى) ان الحكم باستحباب النزع حينئذ يختص بالحذاء، لنص الخبر بنفى البأس عن لبس الخف، كما انه لا يثبت به استحباب الحفاء.

ثم ان إطلاق الحذاء فى الخبر يشمل جميع النعال من العربية و غيرها، و لا حاجة فى إثبات العموم الى التمسك بالفحوى- كما فى المستند- للمنع عنها (و مما ذكرنا فى تقريب الاستدلال) بخبر سيف يظهر إمكان الاستدلال لكراهة لبس النعل- لو قيل بها- و المحكى عن المقنع المنع عن لبسه، و يمكن ان يستدل له بظاهر النهى فى الخبر و بما رواه فى المقنع مرسلا: لا يجوز للرجل ان يصلى على جنازة بنعل حذو، و نحوه الرضوى الا انه عبر بقوله: و لا يصلى (و لا يخفى ما فيه) لإطباق الأصحاب على خلافه بل قيام الإجماع عليه و ضعف المرسل و الرضوى و سقوطهما عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۲

[الرابع رفع اليدين عند التكبير الأول بل عند الجميع على الأقوى]

الرابع رفع اليدين عند التكبير الأول بل عند الجميع على الأقوى.

أما التكبير الأول فلا خلاف فى استحباب الرفع عنده، و عن التذكرة و المعتبر ان عليه إجماع أهل العلم (و فى الجواهر) انه لا خلاف فيه فى النصوص و الفتاوى، و اما باقى التكبيرات ففى ثبوت الاستحباب عندها خلاف، و المشهور بين القدماء هو العدم، و قد استدلوا له بخبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام انه كان لا يرفع يديه فى الجنازة الإمرة واحدة- يعنى فى التكبير- (و خبر إسماعيل بن إسحاق) عن جعفر عن أبيه عليهما السلام، قال كان أمير المؤمنين على بن ابى طالب يرفع يديه فى أول التكبير على الجنازة.

(و المشهور) بين المتأخرين هو الاستحباب الصحيح عبد الرحمن، قال صليت خلف ابى عبد اللّه عليه السلام على جنازة فكبر خمسا يرفع يديه عند كل تكبيرة (و خبر محمد بن عبد اللّه) انه صلى خلف الصادق عليه السلام على جنازة فرآه يرفع يديه فى كل تكبيرة (و خبر يونس) قال سئلت الرضا عليه السلام، قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون أيديهم فى التكبير على الميت فى

التكبيرة الاولى و لا يرفعون فيما بعد ذلك، فاقتصر على التكبيرة الأولى- كما يفعلون- أو ارفع يدى فى كل تكبيرة؟ فقال عليه السلام ارفع يدك فى كل تكبيرة.
و هذا الأخير هو الأقوى لقوة احتمال التقية فى ما استدل به للاول، و ذلك لوجوه (منها) موافقته لمذهب كثير من العامة كما صرح به الشيخ فى التهذيب و الاستبصار (و منها) دلالة خبر يونس على كون ترك رفع اليدين فيما بعد التكبيرة الاولى من شعارهم (و منها) ما يومى اليه خبر إسماعيل بن جابر من كون ترك الرفع من شعارهم فى الصلاة المكتوبة أيضا، ففيه ان الصادق عليه السلام قال فى رسالته الى أصحابه، دعوا رفع أيديكم فى الصلاة الإمرة واحدة حين تفتح الصلاة فإن الناس قد شهروكم بذلك (و فى الجواهر) بل تفوح رائحة التقية مما استدل به للاول لسليم حاسة الشم، و لعل نظره الى ما فى التعبير فى خبر إسماعيل بن إسحاق،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۳
بقوله: (عن جعفر عن أبيه) و قوله: (كان أمير المؤمنين على بن ابى طالب) و ذلك ليس من المتعارف بيننا فى التعبير عنهم عليهم السلام، و حمله الشيخ على بيان الجواز و لا يخفى ما فيه من البعد لمنافاته مع التعبير بكلمة- كان- فى قوله كان أمير المؤمنين (إلخ) المشعر بالدوام، و قد يقال فى خبر غياث بن إبراهيم بحمله على ارادة رفع اليدين فى الدعاء، فيصير معناه حينئذ انه لا يستحب القنوت فى صلاة الميت الإمرة واحدة و هو عند الدعاء للميت (و هذا أيضا بعيد).
و ربما يؤيد استحباب رفع اليدين فى كل تكبيرة بالمروى عن الرضا عليه السلام:
انما يرفع اليدين بالتكبير لان رفع اليدين ضرب من الابتهال و التبتل و التضرع فأحب اللّه عز و جل ان يكون العبد فى وقت ذكره له متبتلا متضرعا مبتهلا. و هذا الخبر و ان لم يكن فى مورد تكبير صلاة الميت الا انه يدل على كون رفع اليد من آداب مطلق التكبير، فيثبت استحبابه فى جميع الموارد التى منها مورد التكبير فى صلاة الأموات (و بالجملة) فلعل هذا المقدار من الأدلة و المؤيدات مع انضمام الشهرة بين المتأخرين و كون الحكم استحبابيا كاف فى إثباته، و اللّه العالم.

[الخامس ان يقف قريبا من الجنازة]

الخامس ان يقف قريبا من الجنازة بحيث لو هبت الريح وصل ثوبه إليها.
قد تقدم فى فصل شرائط صلاة الميت اعتبار ان لا يكون بين المصلى و بين الميت بعد مفرط بحيث لا يصدق معه الصلاة عنده أو عليه و ان الزائد على ذلك لا يكون واجبا لعدم الدليل عليه، و لكن ظاهر عبارة الصدوق وجوبه، حيث يقول: فليقف عند رأسه بحيث لو هبت ريح فرفعت ثوبه أصاب الجنازة (انتهى) و احتمل فى الجواهر إرادة الندب منه، و حكى عن المبسوط و النهاية و السرائر و المهذب و المنتهى انه ينبغى ان يكون بين المصلى و بين الجنازة شىء يسير، و عن جامع المقاصد انه يستحب ان يكون بين الامام و الجنازة شىء يسير، ذكره الأصحاب (انتهى) و هذه العبارات ظاهرة بل صريحة فى ذهابهم الى استحباب القرب بأزيد مما يجب منه و لكنه لم يرد عليه نص، بل لا نص، فى اعتبار القدر الواجب منه، و انما قلنا بوجوبه لمكان دخله فى تحقق صدق الصلاة عنده أو عليه (و كيف كان) فيكفى فى صحة الحكم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۴
باستحباب القدر الزائد من الواجب- فى الجملة- ما ذكره الأصحاب من استحباب ان يكون بين المصلى و الجنازة شىء يسير، و يصح تحديده بما عبر به فى الفقيه من انه إذا اهبت ريح فرفعت ثوبه أصاب الجنازة، و هو ما أفاده فى المتن، و لعله لكفاية فتوى الفقيه فى تحقق البلوغ فى أدلة التسامح، و اللّه العالم.

[السادس ان يرفع الامام صوته بالتكبيرات]

السادس ان يرفع الامام صوته بالتكبيرات بل الأدعية أيضا و ان يسر المأموم.
و استدل لاستحباب رفع الامام صوته بالتكبير بحكاية الرواة عدد التكبيرات من فعل النبى صلى اللّه عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام، و هى لا تحصل غالبا الا بسماعها المتوقف على الجهر بها فيستكشف جهرهم بها و يثبت استحباب جهر الامام بها للتأسى، و لظهور مساواة صلاة الميت مع المكتوبة فى استحباب جهر الامام بتكبيراتها بعد العلم باشتراكهما فى حكمة الجهر بها و هى إعلام المأمومين، و اما باقى الأذكار و الأدعية فاستدل لاستحباب الجهر بها للإمام بإطلاق الدليل المذكور، اعنى الاشتراك فى الحكمة- خلافا للمحقق و العلامة فى خصوص الدعاء فذهبا الى استحباب السر فيه سواء كانت الصلاة ليلا أو نهارا، استنادا الى ان الدعاء فى السر أبعد من الرياء و أقرب الى الإجابة، و لخبر ابى همام عن الرضا عليه السلام: دعوة العبد سرا دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية، و هذان الدليلان لا يثبتان استحباب السر للإمام فى الدعاء فى صلاة الميت- كما لا يخفى.
و استدل لاستحباب السر للمأموم فى التكبيرات و الأذكار و الدعاء بما ورد فى استحبابه له فى المكتوبة، لإطلاق دليله.

[السابع اختيار المواضع المعتادة للصلاة]

السابع اختيار المواضع المعتادة للصلاة، التى هى مظان الاجتماع و كثرة المصلين.
و أسنده فى الذكرى الى الأصحاب، و لعله كاف فى إثبات الاستحباب، و يستدل له أيضا بالتبرك بتلك المواضع لكثرة من يصلى فيها و لأنها مظنة الاجتماع لان السامع بموته يقصدها فيحصل كثرة المحصلين عليه و هى راجحة بلا كلام (ففى خبر عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام إذا مات المؤمن فحضر جنازته أربعون رجلا من المؤمنين فقالوا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۵
اللهم انا لا نعلم منه الأخير أو أنت اعلم به منا قال اللّه تبارك و تعالى قد أجزت شهادتكم و غفرت له ما اعلم مما لا تعلمون (قال فى الذكرى) و فى الأربعين بلاغ، لما فى الصحاح عن النبى صلى اللّه عليه و سلم: ما من مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون باللّه شيئا إلا شفعهم اللّه فيه، قال و المأة أبلغ، لما فى الصحاح عنه صلى اللّه عليه و سلم: ما من ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مأة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه، و قال و أقل الفضل اثنان لما فى الصحاح عنه صلى اللّه عليه و سلم: أيما يؤمن شهد له أربعة بخير ادخله اللّه الجنة، قلنا و ثلاثة، قال و ثلاثة، قلنا و اثنان، قال و اثنان، ثم لم نسأله عن الواحد.

[الثامن ان لا توقع فى المساجد فإنه مكروه عدا مسجد الحرام]

الثامن ان لا توقع فى المساجد فإنه مكروه عدا مسجد الحرام.
لا إشكال فى جواز إيقاع الصلاة فى المساجد، و فى الجواهر: بلا خلاف بيننا، و عن المنتهى الإجماع عليه، و يدل عليه من النصوص خبر البقباق عن الصادق عليه السلام هل يصلى على الميت فى المسجد، قال نعم، و مثله خبر محمد بن مسلم عن أحدهما (و المشهور بين الأصحاب) كراهة إيقاعها فى جميع المساجد الا المسجد الحرام.
و استدلوا لكراهة ما عدا المسجد الحرام بخبر ابى بكر العلوى قال كنت فى المسجد و قد جىء بجنازة فأردت أن أصلى عليها،

فجاء أبو الحسن الأول عليه السلام فوضع مرفقه فى صدرى فجعل يدفعنى حتى أخرجنى من المسجد، ثم قال يا أبا بكر ان الجنائز لا يصلى عليها فى المسجد، و ظاهر هذا الخبر هو التحريم، الا انه بعد ضمه الى خبر البقباق و خبر محمد بن مسلم يستفاد منه الكراهة.

و اما نفى الكراهة فى المسجد الحرام فيستدل له بالإجماع المدعى فى الخلاف، قال و يكره ان يصلى عليها فى المساجد إلا بمكة- الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و عن مجمع البرهان الإجماع على الكراهة إلا فى مكة، و عن المنتهى تعليله لنفى الكراهة فى المسجد الحرام بأن مكة كلها مسجد فلو كرهت الصلاة فى بعض مساجدها لزم التعميم فيها اجمع (و لا يخفى ما فيه) لأن إلحاق بيوت مكة بالمسجد فى الشرافة لا يوجب إلحاقها به فى أحكامه التى منها كراهة إيقاع صلاة الميت فيه، لكن إجماع الخلاف مع كون الكراهة مما يتسامح فى إثباتها بدليل التسامح كاف فى إثبات تخفيفها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۶

فى المسجد الحرام و ان كان ما عداه من مساجد مكة باقيا على الكراهة.

و عن المدارك نفى الكراهة مطلقا مستدلا بخبر البقباق و خبر محمد بن مسلم (و لا يخفى) انهما لا يدلان على الأزيد من الجواز و هو لا ينافى الكراهة إذا دل عليه الدليل كخبر ابى بكر العلوى. و عن ابى على التفصيل بين الجوامع و المساجد الصغار بنفى الكراهة فى الأول دون الأخير، قال: الجوامع مما يجتمع فيها الناس فتكثر فيها الصلاة على الجنازة، و عن البيان التفصيل فى المساجد بين ما اعتيدت صلاة الجنازة فيها و بين غيرها بالاستحباب فى الأول دون الأخير (و الأقوى) هو الكراهة مطلقا و ان عرض ما فيه موجب للاستحباب، لإطلاق دليلها.

[التاسع ان تكون بالجماعة و ان كان يكفى المنفرد و لو امرأة]

التاسع ان تكون بالجماعة و ان كان يكفى المنفرد و لو امرأة.

و يستحب الإتيان بصلاة الميت جماعة، و فى الجواهر: للتأسى، و الإجماع بقسميه عليه و على عدم وجوب الجماعة فيها و كفاية الفرادى فيها، كما انه يكفى فيها صلاة واحدة و لو من امرأة واحدة بلا خلاف بيننا، و من العامة من يقول باشتراط الجمع لقول النبى صلى اللّه عليه و سلم: صلوا- و كونهم أربعة لأنهم الحملة (و يرده) كون الخطاب فى قوله صلى اللّه عليه و سلم صلوا- لكل واحد لا للجميع، و الا لوجبت على عامة الناس و لا يكون وجوبها كفائيا، و هو خلاف الضرورة من الدين، و كون الحملة هى الأربعة لا يقتضى اشتراط صحة الصلاة بكون المصلين أربعة، مضافا، الى الاتفاق على جواز الحمل من واحد أو اثنين كما يقع ذلك كثيرا، و قد مر الكلام فى هذا الأمر فى المسألة الحادية عشر من فصل صلاة الميت.

[العاشر ان يقف المأموم خلف الامام و ان كان واحدا بخلاف اليومية]

العاشر ان يقف المأموم خلف الامام و ان كان واحدا بخلاف اليومية حيث يستحب وقوفه ان كان واحدا الى جنبه.

بلا خلاف فى ذلك كما اعترف فى الجواهر بعدم وجدانه فيه، و يدل على ذلك من الاخبار خبر اليسع القمى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصلى على الجنازة وحده، قال عليه السلام نعم، قلت اثنان، قال نعم لكن يقوم الأخر خلف الأخر و لا يقوم بجنبه، و هذا الخبر- كما ترى- لا صراحة فيه بخصوص الايتمام فيمكن ثبوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۱۷

الحكم فى الانفراد أيضا، لكن فى الجواهر انى لم أجد نصا من الأصحاب عليه (أقول) و لعل الذى منعهم من تعدى الحكم إلى

صورة الانفراد هو حيلولة الأقرب الى الجنازة بينها و بين من يصلى خلفه، و هو مانع عن صحة صلوته إذا كان غير المأموم (و كيف كان) فظاهر النص المعبر فيه بالنهى عن قيام أحدهما بجنب الأخر هو تحريمه، الا انه لم يحك التحريم عن احد، بل ظاهرهم ارادة الندب من الأمر فى قوله: و لكن يقوم الأخر خلف الأخر، و قد مر حكم هذه المسألة فى المسألة السادسة عشر من فصل صلاة الميت.

[الحادى عشر الاجتهاد فى الدعاء للميت و للمؤمنين]

الحادى عشر الاجتهاد فى الدعاء للميت و للمؤمنين.
ففى صحيح عمر بن أذينة و فضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام قال إذا صليت على المؤمن فادع له و اجتهد له فى الدعاء، هذا فى الدعاء للميت، و اما ما يدل على استحباب الاجتهاد فى الدعاء للمؤمنين فعموم ما يدل على استحباب ذلك مطلقا و الأمر بالاستغفار للمؤمنين و المؤمنات و الدعاء لهم، الشامل لصلاة الميت، و ان لم يرد فيها بالخصوص.

[الثانى عشر ان يقول قبل الصلاة الصلاة ثلاث مرات]

الثانى عشر ان يقول قبل الصلاة الصلاة ثلاث مرات.
قد تقدم فى المسألة الرابعة من فصل كيفية صلاة الميت انه ليس فيها إذ ان و لا إقامة إجماعا محصلا و منقولا، و عن المعتبر انه مذهب علماء الإسلام فيكون اتيانهما فيما عدا الفرائض الخمس اليومية بعنوان الوظيفة تشريعا محرما، و ان ما رواه الكشى فى ترجمة يونس بن يعقوب انه صلى على معاوية بن عمار بأذان و اقامة- من الشواذ.
و اما استحباب النداء بالصلاة ثلاث مرات فلخبر إسماعيل الجعفى عن الصادق عليه السلام، قال قلت له أ رأيت صلاة العيدين هل فيهما أذان و اقامة، قال عليه السلام ليس فيهما أذان و اقامة و لكنه ينادى- الصلاة- ثلاث مرات، و هذا الخبر و ان كان فى مورد صلاة العيدين- و لذا توقف بعضهم فى تعميمه لغيرهما- و لكن غير واحد من الأصحاب كالفاضلين الحقوا سائر الفرائض غير اليومية بهما، و لعله لانسباق إلقاء خصوصية العيدين عن النص المذكور و استحباب النداء للاجتماع للصلاة و أفضلية

النداء بالمأثور، و لعل هذا المقدار كاف فى الحكم بالاستحباب مع التسامح فى دليله و صدق البلوغ بفتوى الفقيه.

[الثالث عشر ان تقف الحائض إذا كانت مع الجماعة فى صف وحدها]

الثالث عشر ان تقف الحائض إذا كانت مع الجماعة فى صف وحدها.
و قد تقدم حكم هذا فى الأمر الثالث من الأمور المذكورة فى طى المسألة السابعة عشر من فصل الصلاة على الميت.

[الرابع عشر رفع اليدين عند الدعاء للميت بعد التكبير الرابع]

الرابع عشر رفع اليدين عند الدعاء للميت بعد التكبير الرابع على قول بعض العلماء لكنه يشكل ان كان بقصد الخصوصية و الورود.
قال فى المدارك و لم يذكر الأصحاب هنا استحباب رفع اليدين فى حالة الدعاء للميت و لا يبعد استحبابه لإطلاق الأمر برفع اليدين فى الدعاء المتناول لذلك (و أورد عليه فى الجواهر) بان مقتضى هذا التعليل الرفع أيضا فى غير الدعاء للميت (أقول) و

لكن المستفاد منه لو تم هو استحباب الرفع من حيث ان المصلى فى حالة الدعاء لا من حيث ان الرفع وظيفة للصلاة و من آدابه، و هذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله يشكل ان كان بقصد الخصوصية و الورود.

[مسألة (1) إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحدة منفردا]

مسألة (1) إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحدة منفردا، و ان أراد التشريك فهو على وجهين- الأول- ان يوضع الجميع قدام المصلى مع المحاذاة، و الاولى مع اجتماع الرجل و المرأة جعل الرجل أقرب الى المصلى، حرا كان أو عبدا، كما انه لو اجتمع الحر و العبد جعل الحر أقرب اليه، و لو اجتمع الطفل مع المرأة جعل الطفل أقرب إليه إذا كان ابن ست سنين و كان حرا، و لو كانوا متساويين فى الصفات لا بأس بالترجيح بالفضيلة و نحوها من الصفات الدينية، و مع التساوى فالقرعة، و كل هذا على الأولوية لا الوجوب فيجوز بأى وجه اتفق- الثانى- ان يجعل الجميع صفا واحدا و يقوم المصلى وسط الصف بان يجعل رأس كل عند ألية الأخر شبه الدرج و يراعى فى الدعاء لهم بعد التكبير الرابع تثنية الضمير أو جمعه و تذكيره و تأنيثه، و يجوز التذكير فى الجميع بلحاظ لفظ الميت كما انه يجوز التأنيث بلحاظ الجنازة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اجتمعت جنازات يتخير المصلى بين ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 419

يصلى صلاة واحدة على الجميع أو يصلى على كل واحدة على حدة مع أفضلية الصلاة على كل واحدة على حدة، أما أصل التخيير فعن المنتهى دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و يدل عليه النصوص كما سيأتى، و اما أفضلية الصلاة على كل واحدة على حدة فهى المصرح بها فى المبسوط و السرائر و التذكرة و النهاية، و استدل لها فى المبسوط و السرائر بأن صلوتين فيما إذا كانا ميتين أفضل من صلاة، و فى التذكرة و النهاية بأن القصد بالتخصيص اولى منه بالتعميم، و هذان الدليلان و ان لم يكونا كافيين فى إثبات المدعى الا ان فتوى هؤلاء الأساطين بأفضلية التفريق كاف فى صحة الحكم بها بدليل التسامح.

(الأمر الثانى) أن أراد المصلى التشريك فهو على وجهين (الأول) ان يوضع الجميع قدام المصلى بأى وجه اتفق من عند رجلى المصلى الى ان تنتهى الجنازات فتحصل صفوف متعددة كل صف من ميت واحد (الثانى) ان يجعل الجميع صفا واحدا و يقوم المصلى وسط الصف بان يجعل رأس كل عند ألية الأخر حتى يحصل شبه الدرج، و يتخير بين الوجهين.

و يدل على الوجه الأول غير واحد من النصوص (كمرسلة ابن بكير) عن الصادق عليه السلام فى جنائز الرجال و النساء و الصبيان، قال توضع النساء مما يلى القبلة و الصبيان دونهم و الرجال دون ذلك و يقوم الامام مما يلى الرجال (و أصرح من ذلك) صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجال و النساء كيف يصلى عليهم، قال: الرجل امام النساء مما يلى الإمام تصف بعضهم على اثر بعض (و فى الخلاف) انه روى عن عمار بن ياسر قال أخرجت جنازة أم كلثوم بنت على عليه السلام و ابنها زيد بن عمر، و فى الجنازة الحسن و الحسين و عبد اللّه بن عمر و عبد اللّه بن عباس و أبو هريرة فوضعوا جنازة الغلام مما يلى الامام و المرأة ورائه و قالوا هذا هو السنة (و فى الفقه الرضوى) فإذا اجتمع جنازة رجل و امرأة و غلام و مملوك فقدم المرأة إلى القبلة و اجعل المملوك بعدها و الرجل بعد الغلام مما يلى الامام و يقف الامام خلف الرجل فى وسطه و يصلى عليهم جميعا صلاة واحدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 420

(و يدل على الوجه الثانى) موثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل يصلى على ميتين أو ثلاثة موتى كيف يصلى عليهم، قال عليه السلام ان كان ثلاثة أو اثنين أو عشرة أو أكثر من ذلك فليصل عليهم صلاة واحدة يكبر عليهم خمس تكبيرات كما

يصلى على ميت واحد و قد صلى عليهم جميعا: يضع ميتا واحدا ثم يجعل الأخر إلى ألية الأول ثم يجعل رأس الثالث إلى ألية الثانى شبه الدرج حتى يفرغ منهم كلهم ما كانوا، فإذا سواهم هكذا قام فى الوسط فكبر خمس تكبيرات يفعل كما يفعل إذا صلى على ميت واحد، سئل فإن كان الموتى رجالا و نساء، قال يبدء بالرجال فيجعل رأس الثانى إلى ألية الأول حتى يفرغ من الرجال كلهم ثم يجعل رأس المرأة إلى ألية الرجل الأخير ثم يجعل رأس المرأة الأخرى إلى ألية المرأة الأولى حتى يفرغ منهم كلهم فإذا سوى هكذا قام فى الوسط وسط الرجال فكبر عليهم و صلى عليهم كما يصلى على ميت واحد (الحديث).

و مضمرة سماعة قال سئلته عن جنائز الرجال و النساء إذا اجتمعت، فقال يقدم الرجل قدام المرأة قليلا و توضع المرأة أسفل من ذلك قليلا و يقوم الامام عند رأس الميت فيصلى عليهما جميعا، بناء على كون المراد من تقديم الرجل قدام المرأة تقديمه بالنسبة الى الامام، و لا منافاة بين هذه الاخبار بعد كون الحكم استحبابيا لا مكان كون الاختلاف فى الكيفيات فيها منزلا على اختلاف جهات الفضيلة.

(الأمر الثالث) إذا اختلف الجنائز فكان فيها ذكر و أنثى و صغير و كبير و حر و عبد فعلى النهج الأول من التشريك الذى تقدم فى الأمر الثانى يستحب ان يلى الرجل الحر الامام ثم الصبى لست سنين ثم العبد ثم الخنثى ثم المرأة ثم الطفل الذى سنه دون الست (و عن ابن الجنيد) جعل الخصى بين الرجل و الخنثى، و ادعى الإجماع فى الخلاف على تقديم الصبى الذى بلغ الست الى الامام ثم المرأة، و حكى عن الصدوقين إطلاق تقديمه و لو لم يبلغ الست، و عن النهاية إطلاق تقديمه إلى القبلة و تأخره عن المرأة بالنسبة الى الامام.

(و يدل) على تقديم الرجل الى الامام مطلقا و لو كان عبدا و تأخير المرأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 421

عنه غير واحد من الاخبار (كصحيح محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجال و النساء كيف يصلى عليهم قال الرجال امام النساء مما يلى الإمام يصف بعضهم اثر بعض (و صحيح زرارة و الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال فى الرجل و المرأة كيف يصلى عليهما، قال عليه السلام يجعل الرجل و المرأة و يكون الرجل مما يلى الامام (و فى الفقه الرضوى) فإذا اجتمع جنازة رجل و امرأة و غلام و مملوك فقدم المرأة إلى القبلة و اجعل المملوك بعدها و الرجل بعد الغلام مما يلى الامام و يقف الامام خلف الرجل فى وسطه و يصلى عليهم صلاة واحدة.

و على هذه الاخبار يحمل ما أجمل فيه التقديم و لم يبين فيه ان التقديم بالنسبة إلى القبلة أو الى الامام (كخبر طلحة بن زيد) عن الصادق عليه السلام كان إذا صلى على المرأة و الرجل قدم المرأة و أخر الرجل و إذا صلى على العبد و الحر قدم العبد و أخر الحر و إذا صلى على الصغير و الكبير قدم الصغير و أخر الكبير، و ذلك بحمل التقديم فى المرأة و العبد و الصغير على التقديم بالنسبة إلى القبلة المستلزم لتأخرهم عن الامام (و كخبر البصرى) عن الصادق عليه السلام عن جنائز الرجال و النساء إذا اجتمعت فقال يقدم الرجل قدام المرأة قليلا و توضع المرأة أسفل من ذلك قليلا و يقوم الامام عند رأس الميت فيصلى عليهما جميعا (و كيف كان) فلا إشكال فى استحباب هذا الترتيب و عدم وجوبه، و عن غير واحد من الأصحاب نفى الخلاف فيه، و لعله لمنع المناسبات المغروسة فى الأذهان عن ظهور مثل هذه الاخبار فى إرادة الوجوب.

و يدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر صحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بأن يقدم الرجل و تؤخر المرأة و يؤخر الرجل و تقدم المرأة (يعنى فى الصلاة على الميت). (و مضمر الحلبى) قال سئلته عن الرجل و المرأة يصلى عليهما، قال يكون الرجل بين يدى المرأة مما يلى القبلة فيكون رأس المرأة عند وركى الرجل مما يلى يساره و يكون رأسها أيضا مما يلى يسار الامام و رأس الرجل مما يلى يمين الامام.

و إطلاق هذه الاخبار يقتضى تقديم الرجل و ان كان عبدا على المرأة و ان

كانت حرة، و فى الجواهر: و هو صريح جملة من الأصحاب بل لا- أجد فيه خلافا، و عن الخلاف و المنتهى و ظاهر التذكرة الإجماع عليه (و قد يستدل له) بتغليب جانب الذكورة، و لكنه استحسان لا يلتفت اليه، و العمدة بعد الإجماع هو إطلاق الاخبار السابقة، و لا يعارضه ما فى خبر طلحة بن زيد: و إذا صلى على العبد و الحر قدم العبد و أخر الحر. لوضوح عدم شمول العبد للأمة و عدم شمول الحر للحرة فلا دلالة فيه على تقديم الحرة على العبد- اى جعلها مما يلى الامام (و قال فى الذكرى) و اما الحرة و العبد فيتعارض فحوى الرجل و المرأة مع فحوى الحر و العبد، و مقتضى الأول تقديم الرجل و مقتضى الثانى تقديم الحرة على العبد، ثم قال و الا شهر تغليب جانب الذكورة فيقدم العبيد الذكور على الحرة بالنسبة إلى الامام (أقول) لو لا الإجماع على تقديم العبد على الحرة فالرجوليه لا- تكفى فى تقديمه كما ان الحرية لا- تكفى فى تقديم الحرة حتى يقال بتعارض فحواهما، بل المرجع هو الإجماع و إطلاق النص، و قد عرفت ان مقتضاهما هو تقديم العبد.
و لو اجتمع الحر و العبد يقدم الحر على العبد لخبر طلحة، و لو كانت معهما حرة تؤخر عن العبد فيتوسط العبد بين الحر و الحرة و لو اجتمع الحرة و الأمة تقدم الحرة على الأمة فتجعل الحرة مما يلى الامام، و ذلك لتقديم الحر على العبد، و لو اجتمع الحر و العبد و الحرة و الخنثى تقدم الخنثى على الحرة فى صورة حرية الخنثى لاحتمال الذكورية فيتوسط بين العبد و الحرة من غير خلاف، بل عن الخلاف و التذكرة و المنتهى الإجماع عليه، و لو كانت مملوكة أخرت عن الحرة لترجيح المرجح المعلوم- اعنى الحرية- على المحتمل المشكوك- اعنى الذكورية- و لو اجتمع الكبير و الصغير يقدم الكبير بالنسبة الى المصلى مطلقا سواء كانا متحدى الصنف كرجل و غلام أو امرأة و صغيرة- أو كانا مختلفين، كرجل و طفلة أو امرأة و غلام، و سواء بلغ الصغير ستا أو كان دونه، كل ذلك لإطلاق ما فى خبر طلحة: و إذا صلى على الصغير و الكبير قدم الصغير و أخر الكبير- يعنى بالنسبة إلى القبلة- (و منه يظهر) انه لو اجتمع الرجل و المرأة و الصغير قدم الرجل على المرأة و المرأة على الصغير- كما فى الشرائع و عن النهاية و غيرها، و استدلوا له مضافا الى إطلاق خبر طلحة- بأولوية المرأة بالشفاعة من الصغير، و لا يخفى ما فى دعوى

تلك الأولوية إذ هى مجرد اعتبار لا يصلح دليلا لإثبات حكم أصلا، و لا بأس بالتمسك بإطلاق الخبر الا انه معارض بمرسل ابن بكير عن الصادق عليه السلام فى جنائز الرجال و الصبيان و النساء، قال عليه السلام توضع النساء مما يلى القبلة و الصبيان دونهم و الرجال دون ذلك و يقوم الامام مما يلى الرجال، و بخبر عمار الوارد فى جنازة أم كلثوم و ابنها زيد، الذى فيه فوضعوا جنازة الغلام مما يلى الامام و المرأة ورائه و قالوا هذا هو السنة، فلا يبقى إلا الإجماع المنقول عن الغنية على تقديم المرأة على الصغير، و هو موهون بذهاب كثير الى خلافه فى الصبى الذى بلغ الست، بل عن الخلاف دعوى الإجماع عليه.
(فالأقوى) ما فى المتن من جعل الطفل أقرب الى المصلى إذا كان بالغا ست سنين و كان حرا، و تخصيصه بالابن واضح حيث ان الطفلة تؤخر عن المرأة لخبر طلحة، و بالحر لمكان تقديم الحر على العبد، و هل يعم حكم الصغر و الكبر بالنسبة إلى الأسن فيقدم على غيره لدلالة ما يدل على تقديم الكبير على الصغير، أو يختص الصغير بغير البالغ، وجهان، الذى فهمه يحيى بن سعيد هو الأول، و الظاهر هو الأخير و هو مختار صاحب الجواهر أيضا.
(الأمر الرابع) لو كانت الأموات متساوين فى الصفات من الذكورة و الأنوثة و الحرية و الرقية مع تفاوتهم فى الفضيلة من العلم و الزهد و النسب فعن التذكرة ترجيح تقديم الأفضل بجعله مما يلى الإمام، قال: لو كانوا كلهم رجالا أحبت تقديم الأفضل، و استدل له بان فى تقديمه نوع تعظيم فالأفضل أولى به، و عن التحرير ينبغى التقديم بخصال دينية ترغب فى الصلاة عليه (و لا

يخفى ما فى هـذه التعليلات من الوهن) و قال فى الذكرى و هو- اى الترجيح بالأفضـلية- مخالف للنص و الأصـحاب، و قال فى كشف اللثام: و لم أجد بذلك نصا.
هذا كله مع التفاوت فى الفضل، و مع التساوى فى ذلك فعن المنتهى انه لا يستحب القرب إلا بالقرعة أو التراضى (أقول) الحكم باستحباب تقديم ما دلت عليه القرعة أو ما حصل التراضى على تقديمه لا يخلو عن الغرابة- فالأقوى- حينئذ هو
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۲۴
تخيير أولياء الأموات فى وضع موتاهم، و مع التشاح بينهم هو تخيير المصلى، هـذا كله حكم وضع الجنائز المتعددة لو أريد التشريك بينها على النهج الأول- أعنى وضع الجنائز قدام المصلى كل واحد بجنب الأخرى- و لو أريد التشريك على النهج الثانى فمع التساوى فى الصفات يجعل رأس كل تال عند ألية متلوة حتى ينتهى إلى الأخر صفا واحدا ثم يقف المصلى وسط الصف و يصلى على الجميع، و مع تفاوتهم فى الذكورة و الأنوثة يوضع الرجال كذلك إلى أخرهم ثم توضع النساء يجعل رأس المرأة الأولى عند ألية الرجل الأخير ثم يضع رأس الثانية عند ألية الاولى، و هكذا، ثم يقوم المصلى وسط الرجال و يصلى عليهم صلاة واحدة كما نص عليه فى خبر عمار المتقدم، و ما فى الحدائق من الاستشكال فيه بان وقوف الامام وسط صف الرجال يوجب تأخر ميمنة الصف خلفه، اجتهاد فى مقابل النص لا يلتفت إليه.
(الأمر الخامس) يراعى فى الدعاء لهم بعد التكبير الرابع تثنية الضمير و جمعه و تذكيره و تأنيثه، و يجوز تذكير الضمير بإرجاعه إلى لفظ الميت، أو تأنيثه بإرجاعه إلى لفظ الجنازة، و لعل التذكير اولى لغلبة استعمال- الميت- بالنسبة إلى كلمة الجنازة، و قد تقدم ذلك فى طى المسألة الثانية و العشرين.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۲۵

[فصل فى الدفن]

اشارة

فصل (فى الدفن)

[مسائل]

اشارة

يجب كفاية دفن الميت بمعنى مواراته فى الأرض بحيث يؤمن على جسده من السباع و من إيذاء ريحه للناس و لا يجوز وضعه فى بناء أو فى تابوت و لو من حجر بحيث يؤمن من الأمرين مع القدرة على الدفن تحت الأرض نعم مع عدم الإمكان لا بأس بهما و الأقوى كفاية مجرد المواراة فى الأرض بحيث يؤمن من الأمرين من جهة عدم وجود السباع أو عدم وجود الإنسان هناك لكن الأحوط كون الحفرة على الوجه المذكور و ان كان الا من حاصلا بدونه.
فى هذا المتن أمور (الأول) يجب دفن الميت بالوجوب الكفائى بإجماع المسلمين- كما فى المعتبر و غيره من كتب الأصحاب- و بالإجماع كما فى الغنية و غيرها، و لا إشكال فى كون وجوبه كفائيا، و قد تقدم فى أول مبحث أحكام الأموات ان الوجوب الكفائى قد يكون من ناحية عدم قابلية متعلقة للتكرر كالقتل فيجب تحققه على نحو صرف الوجود من كل مكلف، و يسقط بتحققه من واحد منهم عن الآخرين، بل بتحققه من غير المكلف بل و لو من غير فاعل مختار، و قد يكون من ناحية عدم بقاء

ملاكه بعد تحقق متعلقة، و لو أمكن تكرره- كغسل الميت و الصلاة عليه، و دفن الميت من قبيل الأول حيث انه لا يقبل التكرر إلا بإخراجه من مدفنه بخلاف الغسل و الصلاة (و كيف كان) فلا إشكال فى كون وجوبه كفائيا و انه يجب فى كل من يجب تجهيزه و هو المسلم و من بحكمه، و اما غيره فلا إشكال فى عدم الوجوب مع الا من إيذاء الناس، و هل يجب مع عدم الأمن منه حفظا للناس عن التأذى برائحته، الأقوى ذلك، لكن لا الدفن المعهود بل ستره عن انتشار رائحته، و لو برميه فى الصحراء إذا تحقق به ذلك، و لا يجب حفظ جثته عن السباع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۲۶

(الأمر الثانى) المراد بدفن الميت هو مواراته فى الأرض على ما قطع به الأصحاب كما فى المدارك و عليه عمل الصحابة و التابعين كما فى كشف الالتباس و غيره، فلا يجزى وضعه فى التابوت و مثله أو وضعه على الأرض و البناء عليه بناء متقنا، أو فى بيت و سد أبوابه سدا محكما- مع التمكن من مواراته فى الأرض، و ذلك لعدم صدق الدفن على أمثال ذلك و استظهار الإجماع منهم على اعتبار كون الدفن فى حفيرة من الأرض، و لانه المعهود من سيرة المسلمين، و لانه صلى اللّه عليه و سلم دفن المسلمين و دفنوه كذلك، بل يمكن الاستدلال له بالاية الكريمة مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ، حيث ان العود فيها انما هو بجعله فيها لا بوضعه عليها، فاحتمال الاكتفاء بالوضع فى تابوت أو مثله بدعوى كون الأمر بالدفن جاريا مجرى العادة لا لخصوصية فى المواراة- كما فى مصباح الفقيه- ضعيف فى الغاية.

(الأمر الثالث) قد ذكر وافى تحديد المواراة كونها على وجه من شأنه حفظ الميت عن ظهور بدنه بفعل السباع أو هبوب الرياح أو نزول المطر و نحو ذلك من العوارض المعتاد تحققها، و حفظ رائحته عن الانتشار، و بعبارة أخرى يوارى فى الأرض بحيث يحفظ عن الانس ريحه و عن السباع بدنه و لا يظهر بدنه الا بغير الأسباب العادية كالخسف و الزلزلة و نحوهما. (و يدل على اعتبار ذلك) كما فى المدارك قطع الأصحاب و غيرهم بان الواجب من الدفن هو ذلك و لتوقف فائدة الدفن عليه، بل توقف تحقق مسماه عليه، حيث لا يبعد القول بان الدفن لا يتحقق الا بالمواراة على هذا الوجه (و للمروى عن الرضا عليه السلام) انه يدفن لئلا يظهر على الناس فساد جسده و قبح منظره و تغير رائحته و لا يتأذى الأحياء بريحه و ما يدخل عليه من الآفة و الفساد و ليكون مستورا عن الأولياء و الاعداء فلا يشمت عدوه و لا يحزن صديقه، (و لأمر النبى صلى اللّه عليه و سلم) بالمواراة على هذا الوجه.

و هذان الوصفان- اعنى حراسة بدنه عن السباع و كتمان رائحته عن الانتشار متلازمان غالبا، و لكن لو فرض وجود أحدهما بدون الأخر وجب مراعاة تحقق الأخر أيضا، و ذلك لعدم تمامية فائدة الدفن إلا بالأمرين معا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۲۷

(الأمر الرابع) لو لم يقدر على المواراة فى الأرض بالكيفية المذكورة لكثرة الثلج أو صلابة الأرض و نحوهما فمع إمكان نقله الى ما يمكن دفنه فيه أو انتظار حصول القدرة فى ذلك المكان مع عدم تغير الميت و انتشار رائحته وجب نقله أو الانتظار، و مع اليأس عن ذلك فربما يحتمل سقوط التكليف بالدفن رأسا بعدم التمكن منه، و لكنه ضعيف فى الغاية بل يجب ستره و لو بما لا يصدق معه الدفن بحيث تحصل الفائدتان اما بوضعه فى بناء أو تابوت أو بإلقائه فى البحر إذا أمكن، و ذلك كله لإمكان دعوى الإجماع على وجوب ذلك لإحراز حكمة الدفن و مراعاة حرمة المؤمن، و ما ورد من الأمر بالإلقاء فى البحر، و لقاعدة الميسور، حيث ان وضعه فى بناء أو تابوت بل و إلقائه فى البحر من مراتب الدفن و لو بحكم الأصحاب بإلحاقه بالدفن، و منه يظهر أن وضعه فى بناء و نحوه مقدم على إلقائه فى البحر لكون الأول أقرب الى الدفن فيكون ميسورا له فمع إمكانه لا ينتقل الى غيره.

(الأمر الخامس) هل المعتبر كون الحفرة على وجه يحفظ بها جسد الميت عن السباع و لو لم يكن هناك مظنة لوجود السباع، أو

یکفی مطلق المواراة مع الأمن من السبع- و لو کان الأمن منه من جهة عدم وجوده-، و هکذا فی جهة حفظ الجسد من انتشار الرائحة: هل الواجب کون الحفرة بوجه یمنع من ذلک- و لو لم یکن هناک إنسان- أو انه یکتفی بما یسمی مواراة مع الأمن من الانتشار و لو کان ذلک من جهة عدم وجود انسان، وجهان، الذی قواه فی الجواهر هو الأخیر، لصدق الدفن و حصول الغرض بالفعل، و کون الحفرة علی وجه مخصوص أمر زائد علی مسمی الدفن و انما یجب عند الحاجة إلیه، فمع عدمها لعدم وجود سبع و لا انسان لا دلیل الا علی وجوب ما یسمی دفنا و هو حاصل حینئذ، و هذا ما قواه فی المتن و ان احتاط فیه.
(و لکن الأقوی هو الأول) لأن المعهود لدی الناس من الدفن هو ما کان جامعا للوصفین بحیث یکون الأمن حاصلا من جهة عمق الحفرة لا من جهة عدم وجود السبع أو الإنسان، و هذه المعهودیة و السیرة المستمرة یوجب انصراف الذهن عند الأمر بالدفن الی ما هو معهود بین الناس، بل المستفاد من الخبر المتقدم المروی
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۴۲۸
عن الرضا علیه السلام أیضا ذلک لان الظاهر هو کون ما ذکره علیه السلام من علل الحکم مبینا لمتعلق الحکم- اعنی الدفن- و انه یجب ان یکون الدفن علی وجه یکون من شأنه تحقق تلک العلل المذکورة فی الحدیث، لا انه یلزم تحقق تلک العلل فی کل مورد حتی یکون لازمه انتفاء الحکم بانتفائها أو انتفاء بعضها، بل یمکن استظهار ذلک من کل من اعتبر الوصفین فی الدفن، إذ الظاهر کون اعتبار الوصفین مبینا لمقدار عمق الحفرة و انه یجب ان یکون جامعا للوصفین لا انه یکفی تحقق الأمن من الأمرین و لو من جهة أمر أخر غیر وصف الحفرة و خصوصیتها، و علی هذا فیمکن استظهار الإجماع علیه أیضا.

[مسألة (۱) یجب کون الدفن مستقبل القبلة علی جنبه الأیمن]

مسألة (۱) یجب کون الدفن مستقبل القبلة علی جنبه الأیمن بحیث یکون رأسه الی المغرب و رجله الی المشرق و کذا فی الجسد بلا رأس بل فی الرأس بلا جسد بل فی الصدر وحده بل فی کل جزء یمکن فیه ذلک.
صرح غیر واحد من الأصحاب بوجوب کون الدفن مستقبل القبلة علی وجه یکون الجسد مضطجعا علی جانبه الأیمن، و عن الغنیة دعوی الإجماع علیه، و عن القاضی فی شرح الجمل نفی الخلاف عنه، و اما اعتبار کون رأسه الی المغرب و رجلیه الی المشرق فلیس الا لمزید التوضیح بالنسبة إلی البلاد التی فی جهة شمال مکة کبلادنا، لا انه یعتبر ذلک مطلقا.
(و یدل علی اعتبار الاستقبال علی النحو المذکور) مضافا الی الإجماع و السیرة بین أهل المذهب جملة من الاخبار کخبر ابن سیابة «۱» فی حدیث القتیل الذی قطع رأسه: إذا أنت صرت الی القبر تناولته- ای الرأس- مع الجسد و أدخلته اللحد و وجهته للقبلة (و صحیح معاویة بن عمار) عن الصادق علیه السلام قال کان البراء بن معرور «۲» الأنصاری بالمدینة و کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم بمکة و انه حضره الموت و کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و المسلمون یصلون الی بیت المقدس فاوصی البراء ان یجعل وجهه

---

(۱) سیابة بفتح السین المهملة و الیاء المثناة من تحت المخففة ثم الالف و الباء المفردة المفتوحة ثم الهاء
(۲) البراء بالباء الموحدة المفتوحة و الراء المهملة و الالف ثم الهمزة (رجال ممقانی)
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۴۲۹
فی القبر الی رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم- أی إلی مکة- فجرت به السنة (و عن الفقه الرضوی) ضعه فی لحده علی یمینه مستقبل القبلة (و أصرح من الکل) ما فی خبر دعائم الإسلام عن علی علیه السلام انه شهد رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم جنازة

رجل من بنى عبد المطلب فلما أنزلوه فى قبره قال أضجعوه فى لحده على جنبه الأيمن مستقبل القبلة و لا تكبوه لوجهه و لا تلقوه لظهره.

و ضعف سند بعض هذه الاخبار منجبر بعمل الأصحاب، مع ان صحيح معاوية بن عمار كاف فى الاستناد اليه، فلا ينبغى الإشكال فيه، خلافا لظاهر ابن حمزة فى الوسيلة حيث يظهر منه استحباب الاستقبال استنادا الى ظهور كلمة السنة فى حديث معاوية بن عمار (و فيه) ان المتبادر منها فى مثل المقام عبارة عن الطريقة الثابتة لا الاستحباب، و هى لا تنافى الوجوب، مع ان ما فى خبر الدعائم كاف فى إثبات الوجوب بعد كونه معمولا به، مضافا الى كونه معهودا بين المسلمين و دعوى الإجماع عليه.

هذا فى الجسد التام و هكذا الكلام فى الجسد بلا رأس لأنه عند العرف فى حكم الجسد التام و لذا يجب غسله و تكفينه و الصلاة عليه، و اما الرأس بلا جسد فالظاهر وجوب توجيه وجهه إلى القبلة و وضعه على الجانب الأيمن لما تقدم فى خبر ابن سيابة من الأمر بتوجيهه إلى القبلة، و هكذا الصدر وحده لما تقدم من وجوب تجهيزه الذى منه دفنه فيكون حكم دفنه كدفن الميت الكامل، و اما فيما عدم ذلك من الاجزاء التى يمكن فيها الاستقبال بجعله على الجانب الأيمن ففى وجوبه احتمالان ناشيان عن كون وجوبه فى حال الاتصال باعتبار كل جزء على نحو العام الاستغراقى، أو على نحو العام المجموعى، فعلى الأول يجب دفن كل جزء على النحو المذكور دون الأخير الا ان يتمسك بقاعدة الميسور و هو لا يخلو عن المنع فى المقام، و المسألة لا تخلو عن الاشكال فاللازم مراعاة الاحتياط.

[مسألة (۲) إذا مات ميت فى السفينة]

مسألة (۲) إذا مات ميت فى السفينة فإن أمكن التأخير ليدفن فى الأرض بلا عسر وجب ذلك و ان لم يمكن لخوف فساده أو لمنع مانع يغسل و يكفن و يحنط و يصلى عليه و يوضع فى خابية و يوكأ رأسها و يلقى فى البحر مستقبل القبلة على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوب الاستقبال أو يثقل الميت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳۰

بحجر أو نحوه بوضعه فى رجله و يلقى فى البحر كذلك و الأحوط مع الإمكان.

اختيار الوجه الأول و كذا إذا خيف على الميت من نبش العدو قبره و تمثيله.

الكلام فى هذه المسألة فى أمور (الأول) فيما إذا أمكن تأخير دفنه بلا عسر ففى وجوب التأخير ليدفن فى الأرض أو جواز إلقائه فى البحر اختيارا وجهان بل قولان، فالمنسوب الى ظاهر المفيد فى المقنعة و المحقق فى المعتبر هو الأخير على ما نسب إليهما فى المدارك و ان تأمل بعض فى النسبة إليهما، و يستدل له بإطلاق الأخبار الإمرة بالإلقاء فى البحر و ترك الاستفصال عن التمكن من الدفن و عدمه (و الأقوى هو الأول) لانصراف الأخبار الإمرة بالإلقاء سؤالا و جوابا عن صورة التمكن و انسباقها إلى صورة تعذر الدفن أو تعسره الرافع للتكليف مع دلالة عمومات وجوب الدفن الشاملة لمن مات فى السفينة و عدم وجود ما يخصصها بغيره، فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الدفن مع تيسره فى الحال و كذا تأخير دفنه مع إمكانه أو رجائه بلا مانع و لا عذر.

(الأمر الثانى) فى كيفية إلقائه فى البحر، فالمشهور على التخيير بين وضعه فى خابية و سد رأسها على وجه لا ينفد فيه الماء و بين تثقيله، و المحكى عن المقنعة و المبسوط و الوسيلة و السرائر و الفقيه و النهاية هو الاقتصار على الأول، و عن المدارك و غيره تعين الأخير.

(و يدل على أصل الإلقاء فى البحر) مرفوعة سهل عن الصادق عليه السلام قال إذا مات الرجل فى السفينة و لم يقدر على الشط

قال عليه السلام يكفن و يحنط و يلقى فى الماء.
و يدل على تثقيل رجله خبر وهب بن وهب عنه عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا مات الميت فى البحر غسل و كفن و حنط ثم يصلى عليه ثم يوثق فى رجله و رمى به فى الماء (و مرسل ابان) عنه عليه السلام فى الرجل يموت مع القوم فى البحر فقال عليه السلام يغسل و يكفن و يصلى عليه و يثقل و يرمى به فى البحر (و ما فى الفقه الرضوى) و ان مات فى سفينة فاغسله و كفنه و ثقل رجليه و ألقه فى البحر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 431

و يدل على ستره فى وعاء كالخابية و نحوها صحيحة أيوب بن نوح قال سئل أبو عبد اللّه عليه السلام عن رجل مات و هو فى السفينة فى البحر كيف يصنع به، قال عليه السلام يوضع فى خابية و يوكأ «1» رأسها و تطرح فى الماء.
و المشهور فى الجمع بين هذه الاخبار هو حملها على التخيير بين الأمرين لمساعدة الفهم العرفى عليه و هو الأظهر فإن المتفاهم من الاخبار هو الإلقاء على وجه لا يطفو على الماء و يرسب فيه و ذلك بعد حمل الخبر الدال على مطلق الا لقاء فى البحر على الإلقاء بالنحو المذكور لدلالة خبر التثقيل و الوضع فى الخابية على ذلك ثم يحمل الأمر فى كل من الطائفتين- اى الدالة على التثقيل و الدالة على الوضع فى الخابية- على الأمر التخييرى، بل المتفاهم منها هو كفاية الإلقاء على وجه يصل الى القعر و لو كان بغير التثقيل و الخابية، فالقول بتعين واحد منهما ليس بسديد.
نعم الاولى مع الإمكان وضعه فى مثل الخابية لبعده عن هتك الميت و حفظه عن دواب البحر و كونه أقرب الى الدفن لكون الخابية بمنزلة القبر له و لصحة سند دليله و هو صحيح أيوب، بل ليس فى اخبار الباب صحيح سواه.
(الأمر الثالث) فى وجوب الاستقبال عند الإلقاء، ففيه وجهان، بل قولان:
المحكى عن ابن الجنيد و جماعة هو الوجوب لأن الرمى فى البحر دفن فيه أو كالدفن فيعمه حكمه، و المحكى عن الحدائق و غيره هو العدم و قواه فى الجواهر للأصل و خلو أدلة المقام عنه بل و إطلاقها، و انه ليس بدفن حقيقة، و كونه كالدفن من هذه الجهة أول الكلام، و هو الأظهر، و ان كان الاحتياط حسنا.
(الأمر الرابع) فيما إذا خيف على الميت نبش قبره و التمثيل به- و ان مات فى البر- فهل يجب إلقائه فى البحر أو النهر الكبير مع الإمكان صونا له عن انتهاك حرمته، الظاهر ذلك و يدل عليه خبر سليمان بن خالد المورى فى الكافى قال سئلنى أبو عبد اللّه عليه السلام فقال ما دعاكم الى الموضع الذى وضعتم عمى زيدا- الى ان قال- كم الى الفرات من الموضع الذى وضعتموه فيه، فقلت قذفة حجر، فقال

____
(1) الوكاء بالكسر و المد خيط يشد به السرة و الكيس و القربة و نحوها (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 432

سبحان اللّه أ فلا كنتم أوقرتموه حديدا و قذفتموه فى الفرات و كان أفضل (و خبر الأخر) قال قال لى أبو عبد اللّه عليه السلام كيف صنعتم بعمى زيد، قلت انهم كانوا يحرسونه فلما شف الناس أخذنا جثته و قد فناه فى حرف على شاطئ الفرات فلما أصبحوا جالت الخيل يطلبونه فوجدوه فأحرقوه، فقال عليه السلام الا أوقرتموه حديدا و ألقيتموه فى الفرات، صلى اللّه عليه و لعن اللّه قاتليه. و عن منتهى العلامة و كشف اللثام وجوب ذلك و عدم جواز الدفن فى الأرض، و لا بأس بالقول به كما يشعر به اللوم المذكور فى هذين الخبرين على تركه، لكن فى الخبر الأول انه أفضل، و هو كالصريح فى عدم الوجوب، و اللّه العالم.

[مسألة (۳) إذا ماتت كافرة]

مسألة (۳) إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية و مات فى بطنها ولد من مسلم بنكاح أو شبهة أو ملك يمين تدفن مستدبرة للقبلة على جانبها الأيسر على وجه يكون الولد فى بطنها مستقبلا و الأحوط العمل بذلك فى مطلق الجنين و لو لم تلج الروح فيه بل لا يخلو عن قوة.

فى هذه المسألة أمور (لأول) إذا ماتت كافرة و مات فى بطنها ولد من مسلم يجب دفنها فى مقابر المسلمين مستدبرة للقبلة على جانبها الأيسر، و هذا الحكم فى الجملة قطعى لا اشكال فيه، و فى الجواهر بلا خلاف نعرفه فيه، بل هو معقد إجماع الخلاف، و فى المنتهى قاله علمائنا، و فى التذكرة و هو وفاق، و استدل له مضافا الى عدم نقل الخلاف فيه بان وجه الولد الى ظهر امه و المقصود بالذات دفنه لكونه مسلما يجب دفنه و يكون دفن امه تبعا له لكونها كالتابوت و الغلاف له و لذا تدفن فى مقابر المسلمين، و لو لا ذلك لكان دفنها فى مقابرهم حراما، و مع دفنها مستدبرة للقبلة يصير الولد الذى فى بطنها مستقبلا لها فيجب دفنها كذلك.

(الثانى) لا فرق فى الكافرة بين ان تكون كتابية أو غير كتابية و ذلك لمعقد الإجماع فى الخلاف، حيث عبر بالمشركة، و لعموم العلة الشامل للكتابية و غيرها، و احتمال الفرق بجواز شق بطن غير الكتابية و إخراج الولد دون الكتابية ضعيف كما سيظهر.

(الأمر الثالث) المحكى عن ظاهر الشيخ و الحلى اعتبار موت الولد فى بطن

امه بعد و لوج الروح فيه، و ظاهر المحقق و العلامة عدمه، و هذا هو الأقوى لأن المناط فى الحكم هو احترام ولد المسلم و وجوب دفنه مستقبلا للقبلة و هو متحقق فيمن لم يلج فيه الروح أيضا، لكن الظاهر من جملة من عبائر الأصحاب اعتبار تمامية الحمل و عدم الاكتفاء بمطلقه، و هو كذلك لعدم صدق الولد على غير التام منه الذى هو معقد الإجماع.

(الرابع) يعتبر ان يكون الحمل من مسلم بنكاح أو شبهة أو ملك يمين، و فى الحمل من زنا المسلم وجهان أقواهما عدم الإلحاق كما فى غيره من الاحكام، لكن ظاهر إطلاق عبارة الشرائع و غيره العموم، و يمكن الاستدلال له بتغليب جانب الإسلام فى الولادة أو الفطرة، و لكنه ممنوع، لان دليل نفى التبعية عام و ليس فى البين ما يوجب تخصيصه، و النبوى الدال على ان كل مولود يولد على الفطرة، مضافا الى ضعف سنده وارد فى مقام حكم أخر لا يصح الاستناد إليه فى إثبات إسلام من يشك فى إسلامه كما فصلناه فى مبحث النجاسات، و قد مر الكلام فى حكم تجهيز ولد الزنا فى أول مبحث غسل الميت، و يأتى التعرض له فى المسألة التاسعة من هذا الفصل إنشاء اللّه تعالى.

(الخامس) قال العلامة (قده) فى التذكرة انه يستدبر بها القبلة على جانبها الأيسر ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن و هو وفاق (انتهى) و ظاهره دعوى الوفاق على لزوم وضعها على جانبها الأيسر المستلزم لكون رأسها فى هذه الآفاق إلى جهة المغرب و رجلها إلى جهة المشرق حتى يكون ما فى بطنها وجهه إلى القبلة و يكون رأسه الى المغرب و رجله الى المشرق كسائر أموات المسلمين، لكن كثيرا من الأصحاب كالمحقق فى الشرائع و غيره فى غيرها أطلقوا القول بالاستدبار و لم يقيدوه بكونها على الجانب الأيسر فيمكن ان يكون مرادهم التقييد و انما تركوه اكتفاء بما ذكروه فى كيفية دفن الأموات، و يمكن ان يكون مرادهم الإطلاق، و لعل وجهه دعوى عدم تناول ما دل على وجوب الدفن على الجانب الأيمن لما فى البطن و معه يكون المرجع عند الشك فى وجوبه هو البراءة، لكن الأظهر وجوب ذلك لان

الأم هنا بمنزلة التابوت و الغلاف فيلزم رعاية توجيهه كسائر الأموات.
(السادس) يجوز دفن الكافرة الحامل من مسلم فی مقابر المسلمين احتراما لولدها، و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و يستدل له بالحكم بإسلام الحمل بمعنى جريان أحكام الإسلام عليه التی منها عدم جواز دفنه فی مقابر الكفار و هو لا يحصل الا بدفن امه فی مقابر المسلمين و لو لا النص و الإجماع لكان اللازم إخراج الولد و دفنه وحده فی مقابر أهل الإسلام، و لكن الإجماع قائم على عدم جواز ذلك خصوصا إذا كانت كتابية للزوم التمثيل بها لهذا الغرض مع ان ظاهرهم عدم جوازه- ای التمثيل- فيها و ان قيل بجوازه فی غير الكتابية، مضافا الى دلالة خبر يونس المروی فی الكافی على نفی شق بطنها، قال سئلت الرضا عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية اليهودية و النصرانية و حملت منه ثم ماتت و الولد فی بطنها فمات الولد أ يدفن معها على النصرانية أو يخرج منها و يدفن على فطرة الإسلام، فكتب عليه السلام يدفن معها، و هو ظاهر بل صريح فی نفی شق البطن، و ربما يستدل به لجواز دفن الكافرة فی مقابر المسلمين، و اعترض عليه فی المعتبر بأنه لا اشعار فيه بكون الدفن فی مقبرة المسلمين (أقول) و ما ذكره متين بل يمكن القول بإشعاره فی كون الدفن فی مقبرة الكفار كما لا يخفى على المتأمل فی قوله أ يدفن معها على النصرانية، و جواب الامام عليه السلام: يدفن معها) و كيف كان) فلا إشكال فی دلالته على عدم إخراج الحمل من بطن امه، فحيث لا يخرج منه و لا يجوز دفنه فی مقابر الكفار فينحصر فی دفن الأم فی مقابر المسلمين (أقول) لو أغمض عن اشعار الخبر فی الدفن فی مقابر الكفار لكان هذا الاستدلال حسنا، و لعل الاولى- مع الإمكان- دفنها منفردة عن مقابر المسلمين و الكفار، و مع عدم الإمكان تدفن فی مقابر المسلمين، بل ظاهر الأصحاب إطلاقهم جواز دفنها فی مقابرهم من غير تقييد و جعلوا ذلك استثناء عن حرمة دفن غير المسلم فی مقابر المسلمين، و اللّه تعالى أعلم.

[مسألة (۴) لا يعتبر فی الدفن قصد القربة]

مسألة (۴) لا يعتبر فی الدفن قصد القربة بل يكفی دفن الصبی إذا علم انه اتی بشرائطه و لو علم انه ما قصد القربة.
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳۵
المشهور على عدم اعتبار قصد القربة فی الدفن و قد ادعى عليه الإجماع، و استدل له بان المستفاد من دليل وجوبه هو حفظه عن السباع و انتشار رائحته و هو حاصل بمجرد المواراة من غير اعتبار قصد القربة و بان الأصل عند الشك فی تعبدية شیء و توصليته كونه توصليا، و قد مر الكلام فی ذلك فی المسألة الاولى من المسائل المذكورة فی فصل التكفين (و كيف كان) فلم يعلم مخالف فی المسألة، و عليه فيجوز الاكتفاء بدفن الصبی إذ اعلم انه دفنه على الوجه الشرعی (نعم) مع الشك فی ذلك فيشكل جريان أصالة الصحة فی فعله، بل يكتفی بتحقق الدفن على الوجه المعتبر و ان فرض صدوره من حيوان أو حصل ذلك من خسف و نحوه، و اللّه العالم.

[مسألة (۵) إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه وجب إحكام القبر]

مسألة (۵) إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه وجب إحكام القبر بما يوجب حفظه- من القبر و الأجر و نحو ذلك كما ان فی السفينة إذا أريد إلقائه فی البحر لا بد من اختيار مكان مأمون من بلع حيوانات البحر بمجرد الإلقاء.
قد عرفت فی أول الفصل ان الواجب من الدفن هو ما يترتب عليه حفظ جسد الميت عن السباع و حفظ رائحته عن الانتشار، فإذا كانت الأرض بحيث يخاف معها من إخراج جسده بالسباع يجب أحكام القبر ليمنع من ذلك ليترتب على الدفن فائدته، و منه

يظهر عدم جواز إلقائه فى البحر فى مكان تبلغه حيوانات البحر بمجرد الإلقاء، إذ هو حينئذ دفن فى بطن الحيوان الذى يكون المقصود من الدفن حفظ بدنه منه، و لا منافاة بين وجوب إلقائه فى مكان يصون من البلع لحيوان البحر و بين صيرورته اكيلا لها بعد ذلك، لصدق الصون عنها و ان صار اكيلا لها بالعاقبة.

[مسألة (۶) مؤنة الإلقاء فى البحر من أصل التركة]

مسألة (۶) مؤنة الإلقاء فى البحر من الحجر أو الحديد الذى يثقل به أو الخابية التى يوضع فيها تخرج من أصل التركة و كذا فى الأجر و القير و الساروج فى موضع الحاجة إليها.
لأن هذه كلها من مؤنة التجهيز كالسدر و الكافور و الكفن و قيمة الأرض التى يدفن فيها، و قد مر سابقا ان مؤنة ذلك كله تخرج من صلب المال مقدما على الدين و الوصية و الإرث.

[مسألة (۷) يشترط فى الدفن أيضا اذن الولى كالصلاة و غيرها]

مسألة (۷) يشترط فى الدفن أيضا اذن الولى كالصلاة و غيرها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳۶
لان الدفن أيضا من أحكامه التى تعمها ولاية اولى الأرحام بها مع اختلاف الأولياء فى مدفن أمواتهم اختلافا ناشيا عن تفاوت الأماكن شرفا و عزا تفاوتا لا ينضبط فيكون الاختيار و الولاية لهم.

[مسألة (۸) إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن]

مسألة (۸) إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن، و مع عدمه أيضا يسقط وجوب الاستقبال ان لم يمكن تحصيل العلم و لو بالتأخير على وجه لا يضر بالميت و لا بالمباشرين.
قد ذكرنا فى الأمر الثالث فى طى المسألة الثالثة من فصل شرائط صلاة الميت ما يتعلق بالظن فى القبلة و قلنا انه يعم كلما يشترط فيه الاستقبال.

[مسألة (۹) الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين]

مسألة (۹) الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين إذا كانا مسلمين أو كان أحدهما مسلما و اما إذا كان الزنا من احد الطرفين و كان الطرف الأخر مسلما فلا إشكال فى جريان أحكام المسلم عليه
تقديم حكم ولد الزنا من المسلم فى المسألة الثالثة من هذا الفصل و فى أول فصل غسل الميت.

[مسألة (۱۰) لا يجوز دفن المسلم فى مقبرة الكفار]

مسألة (۱۰) لا يجوز دفن المسلم فى مقبرة الكفار كما لا يجوز العكس أيضا نعم إذا اشتبه المسلم و الكافر يجوز دفنها فى مقبرة المسلمين و إذا دفن أحدهما فى مقبرة الآخرين يجوز النبش اما الكافر فلعدم الحرمة و اما المسلم فلان مقتضى احترامه عدم كونه مع الكفار.
فى هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز دفن المسلم فى مقبرة الكفار، و ظاهر المستند الإجماع عليه و لكونه هتكا و لأنه أذى

للمسلم بتأذيه من عذابهم، و ظاهر المحقق فى المعتبر إرسال ذلك من المسلمات، حيث يستدل لجواز دفن الكافرة الحامل من المسلم فى مقابر المسلمين بان الولد لما كان محكوما بأحكام المسلمين لم يجز دفنه فى مقابر أهل الذمة (و كيف كان) فلا إشكال فى الحكم، و كذا فى عدم جواز دفن الكافر فى مقابر المسلمين للإجماع كما فى التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و الروض، و استدل لهم فى النهاية بأن المسلمين يتأذون بعذابهم، و هذا الاستدلال و ان لم يكن بينا بعد كون كل نفس بما كسبت رهينة وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ، لكن تحقق الإجماع كاف فى ثبوت الحكم، قال فى الذكرى: اجمع العلماء على انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳۷

لا يجوز ان يدفن فى مقبرة المسلمين كافر.

(الأمر الثانى) إذا اشتبه المسلم و الكافر فاما يكون مع العلم الإجمالى بوجود مسلم فى البين مردد بين هذا و ذاك فيكون الأمر فى كل واحد من قبيل الدوران بين المحذورين، و الحكم فيه انه مع الترجيح احتمالا أو محتملا يؤخذ به، و مع التساوى هو التخيير، و اما حديث ترجيح جانب النهى و التحريم بدعوى أولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة ففاسد على ما حقق فى الأصول، لكن دفن المسلم فى مقابر الكفار أشد حرمة من دفن الكافر فى مقابر المسلمين لأن فى دفن المسلم فى مقبرة الكفار اهانة له أعظم من اهانة المسلمين بدفن الكافر فى مقابرهم، فالمتعين حينئذ الاحتياط بدفن كلا المشتبهين فى مقبرة المسلمين و ان حصل العلم بدفن الكافر معهم.

هذا مع وجود العلم الإجمالى، و اما مع عدمه كما إذا اشتبه ميت واحد و شك فى إسلامه و كفره فمع عدم وجود أمارات الإسلام أو الكفر فيه يمكن ان يقال بوجوب دفنه فى مقابر المسلمين للعمومات الدالة على وجوبه فى كل ميت الا ما ثبت كفره كما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيه بدفنه فى مقبرة المسلمين ترجيحا لجانب حرمة المسلم كما عرفت فى الصورة الاولى، و لا مورد هنا فى الصورتين لاحتمال الرجوع الى القرعة، لأنها- كما قرر فى الأصول- لا يرجع إليها فى موارد جريان الأصول العملية. هذا إذا لم يمكن دفن المشتبه فى محل خارج عن مقابر المسلمين و مقابر الكفار، و الا كان هو المتعين. و اللّٰه العالم.

(الأمر الثالث) لو دفن الكافر فى مقبرة المسلمين جاز إخراجه بالنبش لعدم الاحترام له بل ربما يقال بوجوب إخراجه دفعا لاذاه عن المسلمين سواء ذلك فى الذمى و غيره، هذا إذا لم تكن الأرض وقفا لدفن أموات المسلمين و اما لو كانت وقفا عليهم فلا ريب فى جواز إخراجه بل وجوبه كالدفن فى الأرض المغصوبة و لو دفن المسلم فى مقابر الكفار فمع عدم تغير هيئته يجوز إخراجه بل ربما يجب، و اما لو طال الزمان بحيث يعلم بتغيره فالإخراج مشكل لكونه ربما يكون هتكا له، فما فى المتن من الحكم بجواز إخراجه مطلقا ممنوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۳۸

[مسألة (۱۱) لا يجوز دفن المسلم فى مثل المزبلة و البالوعة]

مسألة (۱۱) لا يجوز دفن المسلم فى مثل المزبلة و البالوعة و نحوهما مما هو هتك لحرمته.

و وجهه واضح بعد حرمة هتكه مع ما ورد من كون حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا.

[مسألة (۱۲) لا يجوز الدفن فى المكان المغصوب]

مسألة (۱۲) لا يجوز الدفن فى المكان المغصوب و كذا فى الأراضى الموقوفة لغير الدفن فلا يجوز الدفن فى المساجد و المدارس و نحوهما كما لا يجوز الدفن فى قبر الغير قبل اندراسه و ميته.

اما عدم الجواز فی المکان المغصوب فمما لا خلاف فیه و لا اشکال و ذلک بعد فرض عدم وجوب بذل الأرض للدفن و انه انما الواجب دفن المیت المسلم فیما یجوز الدفن فیه، و لا فرق فی الأرض المغصوبة بین المختصة و المشترکة، فلا یجوز دفن احد الشرکاء فی الأرض المشترکة بغیر رضا غیره من الشرکاء، و کذا الأراضی الموقوفة لغیر الدفن إذا کان وقفها تملیکا کالوقف علی الأولاد، و اما لو کان تحریریا کالمساجد فمع مزاحمته مع المصلین لا یجوز أیضا، و مع عدمها ففی المنع تأمل، إذ لیس الدفن حینئذ تصرفا فی مال الغیر لعدم کون الأرض ملکا لأحد.

(و اما دفن المیت فی قبر الغیر) فمع عدم اندراس المیت فیه لا یجوز و لو کانت الأرض وقفا عاما لدفن الأموات، و ذلک لاستلزامه النبش المحرم و لانه صار حقا للغیر لسبقه الیه و لکونه بمنزلة الحرز له و لذا تقطع ید السارق منه و عن الذکری دعوی الإجماع علی الحرمة و اما مع الاندراس فان کانت الأرض مملوکة کما إذا اشتریت لدفن المیت فلا إشکال أیضا فی عدم الجواز إلا بإذن أصحاب الأرض، و اما لو کانت الأرض وقفا عاما أو مباحة بالأصل و فرض اندراس القبر و اندراس المیت فیه فالمحکی عن جماعة هو الجواز و قطع به فی کشف اللثام، و استدل له فی الجواهر بأنه لولاه للزم تعطیل کثیر من الأراضی و لانه لا یدخل تحت مسمی النبش و لعدم بقاء المیت فیه حتی یکون ذا حق یمنع حقه عن التصرف فیه، و هذا جید فی من لا یصح له اعتبار البقاء بعد اندراس قبره و اما فیمن صح ذلک فیه فجواز النبش مشکل کقبور العلماء و الشهداء و الصلحاء و أولاد الأنبیاء و الأئمة علیهم السلام إذا فرض

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۴۳۹

القطع باندراس أجسادهم فی قبورهم و صیرورتها ترابا فضلا عما إذا شک فی ذلک أو قطع بعدمه کما حکی ذلک فی کثیر منهم رضوان اللّه علیهم.

ثم ان اندراس المیت و بلی جسده یختلف باختلاف الأراضی فمع القطع باندراسه لا اشکال، و اما مع الشک فیستصحب عدم الاندراس و حرمة النبش، و فی جواز الرجوع الی أهل الخبرة مع عدم حصول الاطمئنان من قولهم تأمل بل منع، و لا یجوز الاکتفاء بالظن ما لم یقم علی اعتباره دلیل.

[مسألة (۱۳) یجب دفن الاجزاء المبانة من المیت]

مسألة (۱۳) یجب دفن الاجزاء المبانة من المیت حتی الشعر و السن و الظفر، و اما السن و الظفر من الحی فلا یجب دفنهما و ان کان معهما شیء یسیر من اللحم نعم یستحب دفنهما بل یستحب حفظهما حتی یدفنا معه کما یظهر من وصیة مولانا الباقر للصادق علیهما السلام، و عن أمیر المؤمنین علیه السلام ان النبی صلی الله علیه و آله أمر بدفن أربعة: الشعر و السن و الظفر و الدم، و عن عائشة عن النبی صلی الله علیه و آله انه أمر بدفن سبعة أشیاء: الأربعة المذکورة و الحیض و المشیمة و العلقة.

فی هذه المسألة أمور (الأول) قد مر فی فصل مکروهات غسل المیت ان المشهور کراهة حلق رأس المیت و نتف شعر إبطیه و قص شاربه و أظفاره، و ان الأحوط ترک هذه الأمور لظاهر الأخبار الناهیة عنها، فلو فرض ابانة شعره أو ظفره منه وجب دفنه فضلا عن غیرهما من اجزائه المبانة منه کالید و الرجل، و قد ادعی علیه الإجماع، و یدل علیه خبر عبد الرحمن عن الصادق علیه السلام فی المیت یکون علیه الشعر فیحلق عنه أو یقلم ظفره، قال علیه السلام لا تمس منه شیء اغسله و ادفنه، و ظاهره وجوب دفنهما فقط و اما وجوب دفنهما مع المیت فیدل علیه مرسل بن ابی عمیر:

و ان سقط منه شیء فاجعله فی کفنه، و هو المعروف بینهم بل نسب إلی الإجماع، بل و عن التذکرة انه یجعل معه فی أکفانه کما هو مدلول المرسل المذکور.

(الثانی) لو توقف وضع الأجزاء المبانـۀ معه فی قبره علی نبش القبر ففی جواز النبش أو دفنه الی جانبه احتمالان، من لزوم الجمع بین اجزائه مهما أمکن، و من حرمۀ النبش الا فیما استثنی، قال فی الذکری: لو أمکن إیصاله بفتح موضع من

القبر لا یؤدی الی ظهور المیت أمکن الجواز لان فیه جمعا بین اجزائه و عدم هتکه (انتهی) و ظاهره هو تفسیره النبش المحرم بما یؤدی الی بروز المیت و رؤیته و انه ما لم یکن کـذلک لا یحرم، و یحتمل کون ذلک من جهـۀ ترجیـح جانب دفن الاجزاء علی بعض مراتب النبش المحرم، حیث ان النبش له مراتب تختلف فی شـدۀ حرمتهـا و تخفیفها، فأشـد مراتبه ظهور الجسـد للناظرین، فإذا دفنت اجزائه معه من غیر ان یؤدی الی ظهور المیت کان جمعا بین أداء الواجب و عدم لزوم هتکه، و هو حسن.

(الثالث) لا یجب دفن سن الحی و لا ظفره و شـعره و ان کان معها شیء یسیر من اللحم لعدم الدلیل علی وجوب ذلک، بل مفاد بعض الاخبار هو الجواز کما نقل من بقاء شعر النبی صلی اللّه علیه و سلم عند الأئمۀ علیهم السلام، ففی خبر محمد بن مسلم عن الباقر علیه السلام عن الخضاب، فقال علیه السلام کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم یختضب و هذا شعره عندنا (نعم) یستحب دفنهـا معه لو بقیت، بـل و یسـتحب دفنها فی حال الحیوۀ کما یـدل علیه المروی فی الخصال عن أمیر المؤمنین علیه السـلام، قال أمرنا بدفن أربعۀ: الشـعر و السن و الظفر و الدم (و فی الفقیه) قال الصادق علیه السـلام: یدفن الرجل أظفاره و شعره إذا أخذ منها و هی سـنۀ، و قال و روی ان من السـنۀ دفن الشـعر و الظفر و الدم (و یدل علی اسـتحباب حفظ السن و الشعر) للدفن بعد الموت معه ما رواه فی الکافی عن الباقر علیه السـلام انه انقلع ضـرس من أضـراسه فوضـعه فی کفه ثم قال الحمد للّه ثم قال یا جعفر إذا أنت دفنتنی فادفنه معی ثم مکث بعد حین ثم انقلع أیضا أخر فوضعه علی کفه ثم قال الحمد للّه یا جعفر إذا مت فادفنه معی.

[مسألۀ (۱۴) إذا مات شخص فی البئر و لم یمکن إخراجه]

مسألۀ (۱۴) إذا مات شخص فی البئر و لم یمکن إخراجه یجب ان یسد و یجعل قبرا له.

اما سقوط إخراجه فلعدم إمکانه و یسقط حینئذ غسله و تکفینه و حنوطه، نعم یصلی علیه لعدم الدلیل علی سقوطها لکون أحکام تجهیز المیت واجبات مستقلۀ لا یسقط بعضها بعدم التمکن من بعضها الأخر، مضافا الی قاعدۀ المیسور، قال فی الذکری:

یسقط الاستقبال عند تعذره کمن مات فی البئر و تعذر إخراجه عنه (انتهی) و مراده

صورۀ عدم إمکان استقباله فی البئر و لو بجعل وجهه إلی القبلۀ، و اما لو أمکن ذلک فلعل الوجوب أرجح عملا بقاعدۀ المیسور.

[مسألۀ (۱۵) إذا مات الجنین فی بطن الحامل و خیف علیه]

مسألۀ (۱۵) إذا مات الجنین فی بطن الحامل و خیف علیه وجب التوصل إلی إخراجه بالأرفق فالأرفق و لو بتقطیعه قطعـۀ قطعـۀ و یجب ان یکون المباشـر النسـاء أو زوجهـا و مع عـدمهما فالمحارم من الرجال فان تعـذر فالأجانب حفظا لنفسـها المحترمـۀ، و لو ماتت الحامل و کان الجنین حیا وجب إخراجه و لو بشق بطنها فیشق جنبها الأیسـر و یخرج الطفل ثم یخاط و تدفن و لا فرق فی ذلک بین رجاء حیوۀ الطفل بعد الإخراج و عدمه، و لو خیف مع حیوتهما علی کل منهما انتظر حتی یقضی.

فی هـذه المسألـۀ صور (الاولی) ذکر المحقق (قـده) فی المعتبر انه إذا مات ولـد الحامل فی بطن امه فان أمکن إخراجه صـحیحا بشـیء من العلاجات یجب إخراجه کذلک و الا توصل إلی إخراجه بالأرفق و الارفق و المتولی لذلک هو النساء ان أمکن و مع التعـذر فالرجال المحارم إن أمکن و مع التعـذر فغیرهم دفعا عن نفس الحی (انتهی) و اسـتوجهه بعـده کثیر ممن تأخر عنه، و هو

كذلك لما ذكره من التعليل.

(و استدل أيضا) بخبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا ماتت المرأة و فى بطنها ولد يتحرك يشق بطنها و يخرج الولد، و قال فى المرأة يموت فى بطنها الولد فيتخوف عليها، قال لا بأس بأن يدخل الرجل يده فيقطعه و يخرجه، و فى موضع أخر من الكافى مثله مع زيادة قوله: إذا لم ترفق به النساء، و موضع الاستدلال ذيل الحديث (و عن الفقه الرضوى): و ان مات الولد فى جوفها ادخل انسان يده فى فرجها و قطع الولد بيده و أخرجه.

(و اعترض المحقق) على الاستدلال بما ذكر من الاخبار بضعف السند، و كأنه (قده) فهم منها إطلاق التوسل الى الرجال مع التمكن من النساء (و لا يخفى) ان سوقها يأبى عن ذلك، بل المستفاد منها هو التوصل الى الرجال بعد تعذر النساء لجريها مجرى العادة من مراعاة الارفق فالأرفق و عدم مباشرة الرجال غالبا لهذه الأمور إلا عند الضرورة و فقد النساء- كما يدل عليه ما فى زيادة الكافى من قوله إذا لم ترفق

به النساء (و اما ضعف السند) فغير قادح بعد اعتماد الأصحاب عليها، بل فى الخلاف الإجماع عليه، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم أصلا.

(الصورة الثانية) ما إذا ماتت الحامل و فى بطنها ولد حى، فمع إمكان إخراجه من بطنها بالطريق المتعارف يجب ذلك حفظا للولد و عدم الحاجة الى شق جوفها، و مع تعذره الا بالشق يتوصل إلى إخراجه بذلك بلا خلاف يعرف فى ذلك فى الجملة، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و يدل عليه غير واحد من الاخبار: كصدر خبر وهب المتقدم، و خبر على بن يقطين، قال سئلت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها فى بطنها، قال يشق بطنها و يخرج ولدها (و خبر على بن أبى حمزة) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن المرأة تموت و تتحرك الولد فى بطنها، أ يشق بطنها و يستخرج ولدها، قال نعم (و فى خبر محمد بن مسلم) ان امرأة سئلته عن هذه المسألة، فقال لها محمد بن مسلم يا امة اللّه سئل الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال يشق بطن الميت و يستخرج الولد- الى غير ذلك من الاخبار التى ادعى تظافرها، فلا إشكال فى أصل الحكم أصلا.

إنما الكلام فى أمور (الأول) هذه الاخبار- كما ترى- ليس فى شىء منها تعيين موضع الشق، و اقتفاها غير واحد من أصحابنا كالمحقق فى الشرائع، حيث يقول: و ان ماتت هى دونه شق جوفها و انتزع (انتهى) و هو معقد إجماع الخلاف، لكن فى غير واحد من كتب المتقدمين و المتأخرين التقييد بالجانب الأيسر، و نسبه فى التذكرة إلى علمائنا (و يدل عليه) ما فى الفقه الرضوى: إذا ماتت المرأة و هى حاملة و ولدها يتحرك فى بطنها شق بطنها من الجانب الأيسر و اخرج ولدها، و لعل هذا مع نسبة ذلك الى علمائنا كاف فى التقييد به- كما عليه المصنف (قده) فى المتن.

(الثانى) ظاهر خبر وهب و خبر ابن أبى حمزة اعتبار حركة الولد فى بطن الحامل، و الظاهر ان اعتبارها لأجل كونها وسيلة إلى العلم بحيوته، لا لخصوصية فى حركته، فلو علم حيوته من طريق أخر وجب إخراجه (نعم) الظاهر عدم جواز شق بطنها مع الشك فى حيوة الولد- استصحابا لحيوته- و ذلك لان المستفاد من الاخبار

هو اعتبار العلم بالحيوة على الوجه الموضوعى الوصفى، و الاستصحاب لا يثبت ذلك كما قرر فى الأصول فلا يجوز شق بطنها حفظا لاحترام الميت عن المثلة و الهتک.

(الثالث) لا فرق فى الشق المذكور بين رجاء بقاء الولد بعد خروجه و عدمه لإطلاق الاخبار، و لا بين وجود القوابل و عدمه، خلافا للمحكى عن الشافعى و احمد انه مع فقد القوابل يترک حتى يموت ثم تدفن، و لعل مبناه على ان مثل هذا الولد لا يعيش

عادة، فلا يهتك الأم لأمر موهوم (و لا يخفى ما فيه) بعد إطلاق الدليل و المنع عن عدم بقاء الولد عادة مع ان الحكم المذكور انما هو للتوصل الى بقاء النفس المحترمة بذلك فلا يجوز التسامح فيه لمثل هذه الأعذار الواهية.
(الرابع) المصرح به فى كثير من عبارات الأصحاب وجوب خياطة موضع الشق بعد إخراج الولد، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا (و لا يخفى) انه أقوى لما فيه من احترام الميت و التمكن من تغسيلها و تكفينها من غير مثلة، و يدل عليه مرسل ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى المرأة تموت و يتحرك الولد فى بطنها، أ يشق بطنها و يخرج الولد، قال نعم و يخاط بطنها، و هذا على ما فى موضع من الكافى، و لعل المراد من بعض أصحابه هو ابن أذينة فيوافق مع ما هو فى موضع أخر من الكافى و ذكره الشيخ فى التهذيب عن ابن ابى عمير عن عمر بن أذينة قال يخرج الولد و يخاط بطنها، فلا يرد على الاستدلال بما فى الكافى و التهذيب بأنه مقطوع لم يسند الى الامام، مع انه على تقدير تسليمه غير ضائر، لصحة الاستدلال بما فى موضع أخر من الكافى عن الصادق عليه السلام- و ان كان مرسلا- لكون مراسيل ابن ابى عمير عند الأصحاب بمنزلة المسانيد فى الاعتبار.
(الصورة الثالثة) ما إذا خيف مع حيوتهما على كل منهما، و فى الجواهر:
الظاهر الصبر الى ان يقضى اللّه امره و لا ترجيح شرعا، و الأمور الاعتبارية من غير دليل شرعى لا يلتفت إليها، و اللّه و رسوله اعلم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۴۴

[فصل فى المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده]

اشارة

فصل فى المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده

[و هى أمور]

اشارة

و هى أمور

[الأول ان يكون عمق القبر إلى الترقوة]

الأول ان يكون عمق القبر إلى الترقوة أو الى قامة و يحتمل كراهة الأزيد.
فى هذا المتن أمران (أحدهما) يستحب ان يكون عمق القبر إلى القامة أو الى الترقوة، و عن التذكرة كظاهر غير واحد من الفقهاء الإجماع عليه، و عن الخلاف الإجماع من الفرقة و العمل منهم على استحباب حفر القبر قدر قامة و اقله الترقوة، و فى الجواهر انا لم نعثر على مخالف محقق من الاعلام.
و يدل عليه جملة من الاخبار كمرسلة ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام، قال حد القبر إلى الترقوة، و قال بعضهم إلى الثدى و قال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على رأس من فى القبر، و اما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس، قال و لما حضر على بن الحسين الوفاة قال احفروا حتى تبلغوا الرشح.

و فى قوله قال بعضهم إلى الثدى و قال بعضهم قامة الرجل (إلخ) احتمالان (الأول) ان يكون هذا من كلام ابن ابى عمير لا من كلام الامام عليه السلام، لان حكايته عليه السلام قول غيره بعيد غير معهود منهم عليهم السلام فى مقام بيان الاحكام، و على هذا فيحتمل ان يكون مراد ابن ابى عمير من ذلك البعض هو أحد الأئمة عليهم السلام فيدل على التخيير بين الأمور الثلاثة- أعنى الحفر إلى الترقوة و الثدى و قامة الرجل- لكون كل ذلك مرويا عنهم عليهم السلام، و يحتمل ان يكون المراد بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام كما يشهد به ما فى الكافى عن سهل بن زياد، قال روى أصحابنا ان حد القبر إلى الترقوة و قال بعضهم إلى الثدى و قال بعضهم قامة الرجل و ذكر نحو ما فى خبر ابن ابى عمير- الى ان قال- و لما حضر على بن الحسين- عليهما السلام- الوفاة أغمى عليه فبقى ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد للّه أورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم أجر العاملين، ثم قال احفروا لى و أبلغوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 445

الى الرشح ثم مد الثوب عليه فمات عليه السلام.

و هذا الخبر فى الدلالة على كون المحكى عنه هو بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام أظهر، و حيث انه موافق مع خبر ابن ابى عمير يصير قرينة على ارادة بعض الأصحاب من قوله و قال بعضهم، و حينئذ فيكون دليلا- أيضا على التخيير ان كان القول المحكى عنه بعنوان الرواية عنهم عليهم السلام لا بعنوان الفتوى كما هو الظاهر لبعد فتوى أصحاب الأئمة من غير استناد إلى رواية، فيكون القولان المحكيان بمنزلة خبرين مرسلين عن أحد الأئمة عليهم السلام.

و يحتمل ان يكون مراد ابن ابى عمير من المحكى عنه بعض العامة، لكنه بعيد فى الغاية، إذ لا موقع لنقل قولهم بعد رواية كلام الصادق عليه السلام: ان حد القبر إلى الترقوة، هذا كله بناء على احتمال ان يكون ذلك من كلام ابن ابى عمير لا من كلام الصادق عليه السلام.

(الاحتمال الثانى) ان يكون ذلك من كلام الصادق عليه السلام، و يؤيده ما ذكره الصدوق (قده) فى الفقيه حيث يقول، و قال الصادق عليه السلام حد القبر إلى الترقوة و قال بعضهم الى الثديين و قال بعضهم قامة الرجل (إلخ) بناء على استظهار كون قوله و قال بعضهم (إلخ) من كلام الصادق عليه السلام فى هذا الحديث لا من كلام الصدوق و حينئذ فيحتمل ان يكون الامام عليه السلام انما نقل ذلك من بعض العامة فى مقام التقية أو ان المراد من البعض احد آبائه عليهم السلام (و كيف كان) فهذه الاحتمالات غير مانعة عن صحة الاستدلال بهذا الخبر بالنسبة إلى استحباب الحفر إلى الترقوة (نعم) ربما يقال بمعارضة الخبر مع بعض ما يدل على خلاف ذلك (فمنها) أمر مولانا السجاد عليه السلام بالحفر الى الرشح فإنه ربما يتوهم منافاته مع الترقوة إذ المراد بالرشح هو الندى فى أسفل الأرض، و من المعلوم ان الوصول اليه يحتاج الى الحفر الزائد عن مقدار القامة بكثير (و يدفعه) إمكان البلوغ الى الندى فى بعض الأراضى بأقل من ذلك و انها تختلف فى ذلك فلعل ارض البقيع هكذا.

(و منها) ما فى خبر السكونى عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى اللّه عليه و سلم نهى ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 446

يعمق القبر فوق ثلاث اذرع بدعوى ما فى الحدائق من ان النهى عن ذلك لا يجامع استحباب القامة، فإن الثلاثة اذرع انما يصل الى الترقوة، فيكون مرجع حديثى الثلاثة أذرع و الترقوة إلى أمر واحد (و فيه) ان الظاهر تقارب الثلاثة أذرع مع القامة لقلة الفصل بين الترقوة و القامة، مع إمكان حمله على ان ذلك فى أرض البقيع لبلوغ الرشح فيها بأقل من ثلاثة أذرع.

(و منها) خبر ابى الصلت المروى عن الرضا عليه السلام، و فيه انه قال عليه السلام سيحفر لى فى هذا الموضع فتأمرهم أن يحفروا لى سبع مراقى إلى أسفل و ان يشق لى ضريحة فإن أبوا الا ان يلحدوا فتأمرهم أن يجعلوا ذراعين و شبرا فان اللّه ليوسعه الى ما

يشاء، فإنه ظاهر فى تحديد عمق القبر بأزيد من قدر القامة بكثير، و احتمل فى الجواهر حمله على تقارب المراقى بعضها من بعض على وجه يوافق مع التحديد بالقامة (و لا يخفى ما فيه من البعد) كما أمر هو قدس سره بالتأمل، مضافا الى عدم ملائمته مع الأمر بجعل اللحد ذراعين و شبرا، لبعد جعل مثله فى قبر لا- يتجاوز عمقه القامة أو ثلاثة أذرع، و لو لا النهى الوارد فى خبر السكونى عن جعل العمق أزيد من ثلاثة أذرع لأمكن القول باستحباب ذلك الحد أيضا بأن يكون أفضل الافراد و الاولى حمله على علة مخصوصة بمورده لا استحباب ذلك عموما، و لا فرق فيما ذكر بين الرجل و المرأة، و عن المنتهى نفى الخلاف عنه و الظاهر إرادة القامة و الترقوة المعتدلتين فى مستوى الخلقة، و احتمال الاجتزاء بأقل ما يصدق عليه أحدهما ضعيف فى الغاية.
(ثانيهما) مقتضى خبر السكونى كراهة ما زاد على ثلاثة أذرع، و ذلك بعد حمل النهى فيه على الكراهة بعد القطع بانتفاء الحرمة، و لكنه لأجل مخالفته لفتوى الأصحاب و معارضته مع خبر ابى الصلت لا تنهض حجة لإثبات الكراهة، فالأولى حمله على خصوص أرض المدينة لبلوغ الرشح فيها فيما فوق ثلاثة أذرع، بل لا يبعد القول باستحباب ما تضمنه خبر ابى الصلت، و لكن مع ذلك كله احتمال كراهة الأزيد لا يندفع بشيء، فالأولى هو التعبير بما فى المتن من احتمال كراهة الأزيد،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۴۷
و اللّه العالم.

[الثانى ان يجعل له لحد مما يلى القبلة فى الأرض الصلبة]

الثانى ان يجعل له لحد مما يلى القبلة فى الأرض الصلبة بأن يحفر بقدر بدن الميت فى الطول و العرض و بمقدار يمكن جلوس الميت فيه فى العمق و يشق فى الأرض الرخوة وسط القبر شبه النهر فيوضع فيه الميت.
المشهور على استحباب جعل اللحد و انه أفضل من الشق فى الأرض الصلبة، و فى الجواهر: بلا- خلاف معتبر أجده، و فى الخلاف: الإجماع و عمل الفرقة عليه، و المراد باللحد انه إذا انتهى الحفر الى قعر القبر يحفر فى جانبه مكان يوضع فيه الميت، و ليكن فى ما يلى القبلة اما من جهة كونه داخلا فى مسماه- كما يظهر من بعضهم، منهم العلامة فى التذكرة، أو انه داخل فى معقد الإجماع على استحبابه.
و المراد بالشق ان يحفر فى قعر القبر شبه النهر يوضع فيه الميت ثم يسقف عليه.
(و يدل) على استحباب اللحد من النصوص صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال ان رسول الله صلى اللّه عليه و سلم لحد له أبو طلحة، و الاشكال فى الاستدلال به بأنه لا يدل على الأمر به فيحتمل ان يكون فعله لكونه احد الفردين من الواجب فى الدفن، مدفوع بان الظاهر كونه بإذن أمير المؤمنين عليه السلام لانه عليه السلام كان هو المتولى لتجهيزه صلى اللّه عليه و سلم كما ان العدول عن الشق الى اللحد مع ما فى اللحد من التكلف الزائد يدل على أفضليته من الشق، بل نقل الصادق عليه السلام جعل اللحد له صلى اللّه عليه و سلم دال على أفضليته (و خبر على بن عبد اللّه) عن ابى الحسن الكاظم عليه السلام، قال لما قبض إبراهيم بن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال رسول اللّه يا على انزل فألحد إبراهيم فى لحده (و النبوى) اللحد لنا و الشق لغيرنا (و الاشكال) فى الاستدلال به بكونه عاميا- كما عن المعتبر- أو بكونه لم يعثر عليه من طرقنا- كما فى الجواهر- (مدفوع) بأنه لا بأس به بعد انطباق العمل على مضمونه و استفاضة نقل الإجماع عليه (و خبر إسماعيل) بن همام عن الرضا عليه السلام قال قال أبو جعفر عليه السلام حين أحضر: إذا أنا مت فاحفروا لى و شقوا لى شقا فان قيل لكم ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لحد له فقد صدقوا (و خبر الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال ان ابى كتب فى وصيته- الى ان قال- و شققنا له الأرض شقا من أجل انه كان بادنا، فخبر إسماعيل- كما ترى- يصدق جعل اللحد للنبى صلى اللّه عليه و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۴۸
الدال على أفضليته و ان وصية مولانا الباقر عليه السلام بالشق لخصوصية له عليه السلام قد صرح بها فى خبر الحلبى من كونه عليه السلام بدينا لا يمكن توسيع اللحد له فى أرض مدينة لرخاوتها.
و بهذين الخبرين الأخيرين- أعنى خبر إسماعيل و خبر الحلبى- يقيد استحباب اللحد و أفضليته بالأرض الصلبة، كما انه قيد بها فى معقد إجماع الخلاف، و يقال باستحباب الشق فى الأرض الرخوة، كما نص باستحبابه فيها العلامة و الشهيد، و يدل عليه الخبر ان و يشهد له الاعتبار فإنه لرخاوة الأرض يخشى على الميت من الانهدام، لكن المحقق فى المعتبر قال انه يعمل فى الأرض الرخوة شبه اللحد من بناء تحصيلا للفضيلة، و لا يخلو عن المنع، لمخالفته مع ما يستفاد من هذين الخبرين من استحباب الشق- بناء على حملها على عدم إمكان جعل اللحد، و للتأمل فى صدق اللحد عليه بعد كونه بالبناء لا بحفر الأرض، و اللّه العالم. و يمكن حمل خبر ابى الصلت المروى عن الرضا عليه السلام على الأرض الرخوة أيضا، و يلائمه تحديد عمق القبر فبه بسبع مراقى.
(و كيف كان) يقدر اللحد فى العرض و الطول بقدر بدن الميت، و فى العمق بمقدار يمكن جلوس الميت فيه، و يدل على تقديره فى العمق بما ذكر مرسل ابن ابى عمير المتقدم فى الأمر الأول، و فيه: و اما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس، و لكونه مأخوذا فى معقد إجماع الخلاف حيث يقول فى المسألة (۳۸) اللحد أفضل من الشق إذا كانت الأرض صلبة و قدر اللحد ما يقعد فيه الرجل، و به قال الشافعى و ليس فيه خلاف الا انه حده بمقدار ما يوضع فيه الرجل، دليلنا إجماع الفرقة و عملهم و ليسهل عليه الجلوس لمنكر و نكير (انتهى) و لا- يبعد القول باستحباب عمقه ذراعين و شبرا لخبر ابى الصلت المتقدم، و اللّه الهادى.

[الثالث ان يدفن فى المقبرة القريبة]

الثالث ان يدفن فى المقبرة القريبة على ما ذكره بعض العلماء الا- ان يكون فى البعيد مزية بأن كانت مقبرة للصلحاء أو كان الزائرون هناك أزيد.
قال الشهيد (قده) فى الذكرى يراعى فى موضع الدفن الأقرب لقول
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۴۹
النبى صلى اللّه عليه و سلم عجلوهم الى مضاجعهم (انتهى) و ما ذكره مبنى على دعوى كون الدفن فى محل قريب من مصاديق التعجيل الى المضجع، حيث انه مع قرب مضجعه يكون زمان إيصاله إليه اقصر (و لكن لا يخفى) انسباق التسريع فى حمل الميت و إيصاله إلى مضجعه من الخبر فى مقابل التسويف فيه سواء كان المدفن قريبا الى المصرع أم بعيدا عنه، و لعله لأجل ذلك أسنده المصنف الى بعض العلماء و لم يسنده الى الخبر، ثم قال الشهيد (قده) و لو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون أو شهداء استحب الحمل إليها لتناله بركتهم و بركة زيارتهم، و ما استدل به و ان لم يثبت به الاستحباب الشرعى الا انه لا بأس به رجاء للوصول الى ما يصل إليهم من نفحات رحمة اللّه عليهم فى قبورهم رزقنا اللّه تعالى اللحوق بأهل الرحمة إنه حميد مجيد.

[الرابع ان يوضع الجنازة دون القبر]

الرابع ان يوضع الجنازة دون القبر بذراعين أو ثلاثة أو أزيد ثم ينقل قليلا- و يوضع ثم ينقل قليلا- و يوضع ثم ينقل فى الثالثة مترسلا، ليأخذ الميت أهبته، بل يكره ان يدخل فى القبر دفعة فان للقبر أهوالا عظيمة.

الأهبة بالضم التهيؤ و الاستعداد، يقال أخذ للسفر أهبته، اى تهيأ له و استعد.
(و عن الفقه الرضوى) إذا حملت الميت الى قبره فلا تفاجىء فان للقبر أهوالا عظيمة و تعوذ باللّه من هول المطلع و لكن ضعه دون شفير القبر و اصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا و اصبر عليه ليأخذ أهبته ثم قدمه الى شفير القبر و يدخله القبر من يأمره ولى الميت ان شاء شفعا و ان شاء وترا و قل إذا أنظرت الى القبر اللهم اجعله روضة من رياض الجنة و لا تجعله حفرة من حفر النيران (و فى الفقيه) و إذا حمل الميت الى قبره فلا يفجأ به القبر، لان للقبر أهوالا عظيمة و يتعوذ حامله باللّه من هول المطلع و يضعه قرب شفير القبر و يصبر عليه هنيئة ثم يقدمه قليلا و يصبر عليه هنيئة ليأخذ أهبته ثم يقدمه الى شفير القبر و يدخله القبر من يأمره ولى الميت ان شاء شفعا و ان شاء وترا- أى فى عدد من ينزل القبر- و يقال عند النظر الى القبر اللهم اجعلها روضة من رياض الجنة و لا تجعلها حفرة من حفر النار (انتهى ما فى الفقيه) و هو مطابق مع ما فى الفقه الرضوى و كأنه مأخوذ منه. (و عن علل الشرائع) إذا أتيت بالميت القبر فلا تفدح- اى لا تفجأ- به القبر فان للقبر أهوالا عظيمة و تعوذ باللّه من هول المطلع و لكنه

ضعه قرب شفير القبر و اصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا و اصبر عليه ليأخذ أهبته ثم قدمه الى شفير القبر (انتهى ما عن العلل) و الظاهر انه أيضا مأخوذ من الفقه الرضوى لتوافق عباراته مع ما فيه، و لعل مجموع ما ذكر مع تصريح الأصحاب به كاف فى الجزم باستحباب النقل ثلاث دفعات.
لكن فى المدارك: و الذى وقفت عليه من الاخبار فى هذه المسألة صحيحة عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال ينبغى ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره (و مرسلة محمد بن عطية) قال إذا أتيت بأخيك القبر فلا تفدحه به، ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة و دعه حتى يأخذ أهبته ثم ضعه فى لحده (و رواية محمد بن عجلان) قال قال أبو عبد اللّه عليه السلام لا تفدح ميتك بالقبر و لكن ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة و دعه حتى يأخذ أهبته، ثم قال فى المدارك: و لا يخفى انتفاء دلالة هذه الاخبار على ما ذكره الأصحاب- أى نقل الميت ثلاث دفعات و وضعه فى القبر فى الثالثة- بل انما تدل على استحباب وضعه دون القبر هنيئة ثم دفنه و بمضمونها افتى ابن الجنيد و المصنف (يعنى المحقق) فى المعتبر فى أخر كلامه، و هو المعتمد (انتهى ما فى المدارك).
(و لا يخفى ما فيه) فان انتفاء دلالة ما نقله من الروايات على ما ذكره الأصحاب لا يضر بالقول به بعد ذهابهم اليه و موافقته مع ما فى الفقيه و مرسل العلل و ما فى الفقه الرضوى مع كون الحكم ندبيا يتسامح فيه، و قد مر مرارا حجية الفقه الرضوى فيما ثبت فيه إسناده الى الامام مع موافقته لمذهب الأصحاب و عدم وجود مستند لفتواهم سواه و لو لم يصرحوا باستنادهم اليه، حيث ان كون الكتاب بأيديهم و عدم وجود مدرك لما أفتوا به غير ما فيه و جلالتهم عن ان يفتوا من غير مدرك مما يوجب الاطمئنان بان مدركهم فيما أفتوا به هو ما فيه فيصح حينئذ لنا العمل بما فيه كما عملوا به.
(قال المجلسى الأول) فى شرحه الفارسى على الفقيه عند قول الصدوق (قده):
و ان مات الولد فى جوفها (إلخ) ما حاصله ان فقه الرضا عليه السلام كان مشهورا بين القدماء و كانوا يعلمون به و الظاهر ان السبب فى عدم شهرته الكاملة عندهم هو

ان مولانا الرضا عليه السلام كتب هذا الكتاب لأهل خراسان و ان الصدوق لما ذهب الى خراسان أخذه من علمائهم و جاء به الى العراق و لم يكن وصل الكتاب إليهم قبله فاجتمع محدثو العراق الى الصدوق و استجاز و أمنه و عملوا منه بأقواله فكان يفتيهم بمضمون هذا الكتاب (انتهى كلام المجلسى بمؤداه).

و اما كراهة ان يدخله القبر دفعة فللنهى عنه فى الاخبار المتقدمة بعد حمله على الكراهة.

[الخامس ان كان الميت رجلا يوضع فى الدفعة الأخيرة]

الخامس ان كان الميت رجلا يوضع فى الدفعة الأخيرة بحيث يكون رأسه عند ما يلى رجلى الميت فى القبر ثم يدخل فى القبر طولا من طرف رأسه أى يدخل رأسه أولا، و ان كان امرأة توضع فى طرف القبلة ثم يدخل عرضا
المحكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط و الصدوق فى الفقيه انه يضع الميت على الأرض إذا وصل الى القبر مما يلى رجلى القبر إذا كان رجلا، و مما يلى القبلة إذا كان امرأة، و قد ادعى الإجماع عليه فى محكى الغنية، و لكن النصوص مطلقة لا دلالة فيها على هذا التفصيل (ففى خبر محمد بن عجلان) عن الصادق عليه السلام لا تفدح ميتك القبر لكن ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثة (الحديث) و مرسلة محمد بن عطية: إذا أتيت القبر بأخيك فلا تفدحه، ضعه أسفل القبر بذراعين أو ثلاثة- الحديث- (و فى خبر الحلبى) إذا أتيت بالميت القبر فسله من قبل رجليه (و موثقة عمار):
لكل شىء باب و باب القبر مما يلى الرجلين، إذا وضعت الجنازة فتضعها مما يلى الرجلين (و خبر محمد بن مسلم) قال سئلت أحدهما عليه السلام عن الميت، قال تسله من قبل الرجلين (و خبر عبد الرحمن بن سيابة) عن الصادق عليه السلام قال سل الميت سلا.
و هذه الاخبار- كما ترى- مطلقات لا تفصيل فيها بين الرجل و المرأة، و فى مقابلها ما يثبت الفرق بينهما فى الجملة، كخبر الأعمش المروى فى الخصال عن الصادق عليه السلام فى حديث شرائع الدين: و الميت يسل من قبل رجليه سلا، و المرأة تؤخذ بالعرض. بل يمكن ان يدعى حكومة هذا الخبر على الاخبار المتقدمة، حيث ان الحكم بسل الميت من قبل رجليه ثم عطف المرأة عليه بأنها تؤخذ بالعرض
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 452
قرينة على ارادة الرجل من الميت فيصير شارحا و مفسرا للفظ الميت الواقع فى الاخبار المتقدمة.
و أظهر من هذا الخبر ما فى الفقه الرضوى، قال: و ان كان امرأة فخذها بالعرض من قبل اللحد و تأخذ الرجل من قبل رجليه تسله سلا، و بهذين الخبرين يتم ما ذهب إليه الأصحاب من استحباب وضع الرجل بحيث يقع رأسه مما يلى رجلى الميت فى القبر لو دخل الميت فى القبر، ثم يرفع منه و يدخل فى القبر طولا، اى يدخل رأسه أولا الى ان ينتهى إلى تمام بدنه برفق و تأن- إشارة الى ان الميت كأنه يقول بلسان حاله لربه عز و جل: انى و ان كنت عاصيا لكن جئتك بالرأس ذليلا مسكينا، و ليكون دخوله القبر مشابها لخروجه من رحم امه، و هذا الاعتبار لو تم لاقتضى عدم الفرق بين الرجل و المرأة، لكن عرفت ان الفرق بينهما من جهة الخبرين المتقدمين، و مقتضاهما وضع المرأة فى طرف اللحد و إدخالها فى القبر عرضا، و هما صريحان فى ذلك لا سيما ما فى الفقه الرضوى المصرح فيه بوضعها من قبل اللحد، حيث ان اللحد يحفر فى طرف القبلة، و لهذا نص الأصحاب بوضعها عرضا فى طرف القبلة مع كون طرفها أشرف، و اللّه العالم.

[السادس ان يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة]

السادس ان يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة.
المحكى عن المفيد و ابن الجنيد استحباب تغطية قبر المرأة بثوب عند إدخالها فيه، و اليه يميل المحقق فى المعتبر، و قال الشيخ فى الخلاف باستحبابها مطلقا و لو فى قبر الرجل، و حكاه عن الشافعى أيضا ثم حكى عن أبى حنيفة ان الميت ان كان امرأة

غطى و ان كان رجلا- لا- يغطى، ثم استدل لما اختاره من الإطلاق بقوله ان ما اعتبرناه لا خلاف انه جائز و الاحتياط يقتضى استعماله (انتهى) و لا- يخفى ان جوازه أو اقتضاء الاحتياط استعماله لا يثبت استحبابه (و قال ابن إدريس) ما وقفت لأحد من أصحابنا فى هذه المسألة على مسطور فأحكيه عنه، و الأصل براءة الذمة من واجب أو ندب، و هذا- يعنى قول الشيخ بالاستحباب مطلقا- مذهب الشافعى فلا حاجة بنا الى مرافقته على ما لا دليل عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۵۳

(و أورد عليه) فى المعتبر بان هذا القول من الحلى (قده) اقدام على الشيخ و نسبة له إلى متابعة الشافعى من غير دلالة، و ليس الأمر كما ذكره بل هذا منقول عن أهل البيت عليهم السلام ذكره ابن بابويه فى الفقيه، و الشيخ فى التهذيب، و قال سعيد بن عبد اللّه عن يعقوب بن يزيد عن ابى عمير عن بعض أصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال حد القبر إلى الترقوة، و قال بعضهم إلى الثدى و قال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على رأس من فى القبر فهذا اللفظ يدل مطلقا (انتهى ما فى المعتبر) و لا يخفى ان ما فى مرسل ابن ابى عمير لا دلالة فيه على استحباب ستر القبر بالثوب لا مطلقا و لا فى خصوص قبر المرأة، بل هو فى مقام تحديد عمق القبر.

(و الحق ان يقال) لا ينبغى الإشكال فى استحباب ستر قبر المرأة عند إدخالها فيه، لخبر جعفر بن كلاب عن الصادق عليه السلام يغشى قبر المرأة بالثوب و لا يغشى قبر الرجل (و المرسل المروى) عن على عليه السلام انه مر بقوم دفنوا ميتا و بسطوا على قبره الثوب فجذبه و قال انما يصنع هذا بالنساء، مضافا الى الحاجة فى استتار المرأة و التحفظ عن كشفها، و اما قبر الرجال فمقتضى ظاهر هذين الخبرين نفى الاستحباب فيه، لكن جمعا من المتأخرين ذهبوا الى استحبابه بل قيل انه المشهور (و يمكن ان يستدل) بما فى خبر جعفر بن كلاب، حيث ان فيه بعد قوله: و لا يغشى قبر الرجل- قال و قد مد على قبر سعد بن معاذ و النبى صلى اللّه عليه و سلم شاهد و لم ينكر ذلك، بناء على ان يكون قوله و قد مد (إلخ) أيضا من قول الصادق عليه السلام، لكن احتمل فى الحدائق ان يكون من كلام الشيخ فى التهذيب و لكن لا يضر احتماله للاستدلال لانه على هذا الاحتمال يصير خبرا مرسلا يصح الاستدلال به لو عمل به المشهور مضافا الى كون الحكم ندبيا يصح إثباته بمثل المرسل بدليل التسامح مع مساعدة الاعتبار معه، حيث انه يخشى حدوث أمر من الميت من تغيير بعض أعضائه أو أمر منكر يرغب لأجله ستره عند دفنه طلبا لاخفائه، و ان كان رعاية هذا الاعتبار فى المرأة أكد لأنها أحوج إلى الستر، و لأجل ذلك يحمل الخبر ان المتقدمان على نفى تأكد الاستحباب فى الرجال و اللّه الهادى إلى الصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۵۴

[السابع ان يسل من نعشه سلا فيرسل الى القبر برفق]

السابع ان يسل من نعشه سلا فيرسل الى القبر برفق.

قال فى المجمع: و السل انتزاعك الشىء و إخراجه برفق، و منه حديث الميت فى إدخاله القبر يسل سلا، و الأصل فيه سل السيف و إخراجه من الغمد، و قال فى مادة- نعش-: تكرر فى الحديث ذكر النعش، و هو سرير الميت إذا كان عليه، سمى بذلك لارتفاعه فإذا لم يكن عليه ميت فهو سرير، و ميت منعوش محمول على النعش (و يدل) على استحباب سله من نعشه جملة من الروايات كخبر عبد الصمد عن الصادق عليه السلام إذا أدخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا، و المرأة تؤخذ عرضا (و خبر الجلبى) و موثق عمار و خبر عبد الرحمن و قد تقدم نقلها فى الأمر الخامس و غير ذلك من الاخبار.

و إطلاق المتن يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين الرجل و المرأة، و هو كذلك لدلالة بعض الاخبار عليه، ففى صحيح الحلبى:

إذا أتيت بالميت القبر فسله من قبل رجليه، و خبر محمد بن مسلم عن الميت، قال تسله من قبل الرجلين، و هما لاشتمالهما على السل من قبل الرجلين و ان كانا أظهر فى كون الاستحباب فى الرجل خاصة الا انه لا حاجة الى حملهما عليه بقرينة ذكر الرجلين لعدم لزوم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات، و اختصاص الوضع فى طرف رجلى القبر بالرجل لا يوجب اختصاص السل به أيضا.

[الثامن الدعاء عند السل من النعش]

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۶، ص: ۴۵۴

الثامن الدعاء عند السل من النعش بان يقول بسم الله و بالله و على ملة رسول الله صلى الله عليه و آله اللهم الى رحمتك لا الى عذابك اللهم افسح له فى قبره و لقنه حجته و ثبته بالقول الثابت و قنا و إياه عذاب القبر.

ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال إذا سللت الميت فقل بسم اللّه و باللّه و على ملة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم اللهم الى رحمتك لا الى عذابك، و فى خبر سماعة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال فإذا سللته من قبل الرجلين و دليته قلت بسم اللّه و باللّه و على ملة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم اللهم الى رحمتك لا الى عذابك اللهم افسح له فى قبره و لقنه حجته و ثبته بالقول الثابت و قنا و إياه عذاب القبر.

و عند معاينة القبر اللهم اجعله روضة من رياض الجنة و لا تجعله حفرة من حفر النار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۵۵

و فى الفقيه: و يقال عند النظر الى القبر اللهم اجعلها روضة من رياض الجنة و لا تجعلها حفرة من حفر النيران، و قال المجلسى الأول فى شرحه: و تأنيث القبر- يعنى فى اجعلها- باعتبار الروضة، و فى المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم ان القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران.

و عند الوضع فى القبر يقول اللهم عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزول به.

و فى حديث سماعة قال الصادق عليه السلام إذا وضعت الميت على القبر قلت عبدك ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزول به.

و بعد الوضع فيه يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و صاعد عمله و لقه منك رضوانا.

و فى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال كان على بن الحسين عليهما السلام إذا أدخل الميت القبر قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و صاعد عمله و لقه منك رضوانا.

و عند وضعه فى اللحد يقول بسم الله و بالله و على ملة رسول الله صلى الله عليه و آله ثم يقرء فاتحة الكتاب و آية الكرسى و المعوذتين و قل هو الله احد و يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

و فى خبر محمد بن عجلان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: فإذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس مما يلى رأسه و ليذكر اسم اللّه و يصلى على النبى صلى اللّه عليه و سلم و يتعوذ من الشيطان و ليقرء فاتحة الكتاب و المعوذتين و قل هو اللّه احد و آية الكرسى (و خبر زرارة) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام قال إذا وضعت الميت فى لحده فقل بسم اللّه و فى

سبيل اللّه و على ملة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و اقرء آية الكرسى، و غير ذلك من الاخبار المتعرضة لبعض ما فى المتن، الا انى لم أجد ما فى المتن مطابقا لشىء منها بتمام المطابقة، و اللّه العالم.
و ما دام مشتغلا بالتشريج يقول اللهم صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أسكنه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فإنما رحمتك للظالمين.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۵۶
و التشريج ضم اللبن بعضه الى بعض، و فى الفارسى- چيدن خشت- و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام قال فإذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته و انس وحشته و اسكن إليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك.
و الظاهر منه هو قراءة الدعاء المذكور بعد وضع اللبن و الفراغ منه لا حال الاشتغال به، لكن قال المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه ما لفظه:
و تا با خشت و گل در كارى اين دعا را مكرر مى‌خوانى ثم ذكر الدعاء المذكور و فى أخر الدعاء فإنما رحمتك للظالمين، و لعله استند الى ما فى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قال فما دمت تضع اللبن و الطين تقول اللهم صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و اسكن إليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فإنما رحمتك للظالمين.
و عند الخروج من القبر يقول انا لله و انا إليه راجعون اللهم ارفع درجته فى عليين و اخلف على أهله فى الغابرين و عندك نحتسبه يا رب العالمين.
و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام: و إذا خرجت من قبره فقل انا للّه و انا إليه راجعون و الحمد للّه رب العالمين اللهم ارفع درجته فى أعلى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين و عندك نحتسبه يا رب العالمين، و بمضمونه شرحه فى شرح الفقيه حيث يقول: پس از قبر بيرون مى‌آيى و مى گويى.
لكن المصنف (قده) عبر بقوله و عند الخروج من القبر، و لعله أراد بما فى الخبر أو اطلع على خبر مشتمل على ما عبر، و اللّه العالم.
و عند إهالة التراب عليه يقول انا لله و انا إليه راجعون اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك بروحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك.
و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا، و فيه: فلما دفنوه قام عليه السلام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلى رأسه ثلاثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۵۷
إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى،. و ليس فيه كلمة انا للّه و انا إليه راجعون، و لعل المصنف (قده) اطلع على خبر أخر.
و أيضا يقول ايمانا بك و تصديقا منك هذا ما وعدنا الله و رسوله اللهم زدنا ايمانا و تسليما.
و فى خبر عمر بن أذينة المروى فى الكافى قال رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة فى يده ثم يطرحه و لا يزيد على ثلاثة أكف قال فسئلته عن ذلك، فقال يا عمر كنت أقول إيمانا بك و تصديقا ببعثك هذا ما وعدنا اللّه و رسوله و صدق اللّه و رسوله اللهم زدنا ايمانا و تسليما هكذا كان يفعل رسول اللّه و به جرت السنة (و فى خبر السكونى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا حثوت التراب على الميت فقل ايمانا بك و تصديقا ببعثك هذا ما وعد اللّه و رسوله

و صدق اللّه و رسوله، قال و قال أمير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يقول من حثا على ميت و قال هذا القول أعطاه اللّه بكل ذرة حسنة (و فى خبر سالم) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام: فإذا خرجت من القبر فقل و أنت تنفض يديك من التراب انا للّه و انا إليه راجعون ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلاث مرات و قل اللهم ايمانا بك و تصديقا بكتابك هذا ما وعدنا اللّه و رسوله و صدق اللّه و رسوله فإنه من فعل ذلك و قال هذه الكلمات كتب اللّه له بكل ذرة حسنة.

[التاسع ان تحل عقد الكفن بعد الوضع فى القبر و يبدء من طرف الرأس]

التاسع ان تحل عقد الكفن بعد الوضع فى القبر و يبدء من طرف الرأس.
و فى خبر حفص البخترى عن الصادق عليه السلام قال يشق الكفن إذا أدخل الميت فى قبره من عند رأسه (و خبر إسحاق بن عمار) عنه عليه السلام إذا وضعته فى لحده فحل عقده، و مرسل ابن ابى عمير عنه عليه السلام: يشق الكفن من عند رأس الميت إذا أدخل قبره (قال فى الوسائل) و المراد بالشق هنا حل عقد الكفن أو يحمل الشق على تعذر الحل قاله العلامة و غيره (انتهى).

[العاشر ان يحسر عن وجهه و يجعل خده على الأرض و يعمل له وسادة من تراب]

العاشر ان يحسر عن وجهه و يجعل خده على الأرض و يعمل له وسادة من تراب.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۵۸
و فى خبر على بن يقطين قال سمعت أبا الحسن عليه السلام- الى ان قال- و ان قدر ان يحسر عن خده و يلصقه بالأرض فليفعل (و خبر سالم) عن الصادق عليه السلام قال يجعل له و سادة من تراب (و خبر محمد بن عطية) و فيه: و ألصق خده بالأرض و تحسر عن وجهه (و خبر محمد بن عجلان) و ليحسر عن خده و ليلصق خده بالأرض.

[الحادى عشر ان يسند ظهره بلبنة أو مدرة لئلا يستلقى على قفاه]

الحادى عشر ان يسند ظهره بلبنة أو مدرة لئلا يستلقى على قفاه.
و فى خبر سالم عن الصادق عليه السلام و يجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقى.

[الثانى عشر جعل مقدار لبنة من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه]

الثانى عشر جعل مقدار لبنة من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه بحيث لا تصل إليه النجاسة بعد الانفجار.
و استحباب ذلك هو المشهور بين الأصحاب، و فى الجواهر: من غير خلاف يعرف فيه (و يدل على ما فى المتن) من كون التربة بمقدار اللبنة و وضعها تلقاء وجه الميت خبر جعفر بن عيسى المروى عن مصباح الشيخ انه سمع أبا الحسن موسى الكاظم عليه السلام يقول ما على أحدكم إذا دفن و وسده التراب ان يضع مقابل وجهه لبنة من الطين و لا يضعها تحت خده و رأسه. بناء على ان يكون المراد من الطين فيه طين قبر الحسين عليه السلام كما فهمه منه الأصحاب و لم يدع احد منهم استحباب وضع لبنة من غيره مقابل وجهه، و لعل الإجمال فى التعبير لأجل التقية أو لشيوع إطلاق الطين على طين قبره عليه السلام، و أظهر من ذلك كلمة (طين القبر) كما فى خبر الحميرى قال كتب الى الفقيه اسئله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره، هل يجوز ذلك أم لا، فأجاب عليه السلام و قرأت التوقيع و منه نسخت: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه ان شاء اللّه، حيث انه ظاهر فى طين

قبره عليه السلام (و عن فقه الرضا): و يجعل فى أكفانه شىء من طين القبر و تربة الحسين عليه السلام،.
و لعل هذه الاخبار (مع الشهرة بين الأصحاب و عدم خلاف يعرف فيه و كون وضعها تبركا بها لأنها أمان من كل خوف) كافية فى الحكم باستحباب وضعها، مضافا الى ما رواه فى المنتهى من ان امرأة كانت تزنى فتضع أولادها فتحرقهم بالنار خوفا من أهلها و لم يعلم بها غير أمها فلما ماتت دفنت و انكشف التراب عنها و لم تقبلها الأرض و نقلت

عن ذاك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء أهلها إلى الصادق عليه السلام و حكوا له القصة، فقال عليه السلام لامها فما كانت تصنع هذه فى حيوتها من المعاصى، فأخبرته بباطن أمرها، فقال الصادق عليه السلام ان الأرض لا تقبل هذه لأنها كانت تعذب خلق اللّه بعذاب اللّه، اجعلوا فى قبرها شيئا من تربة الحسين عليه السلام، ففعل ذلك فسترها اللّه تعالى.
و مقتضى هذا الخبر و خبر الحميرى هو وضعها فى القبر مطلقا سواء كانت تحت خده أو تلقاء وجهه أو غير ذلك، و هو المصرح به فى المختلف بل عن المفيد فى المقنعة انها توضع تحت خده، و فى خبر جعفر بن عيسى التصريح بوضعها مقابل وجهه و النهى عن وضعها تحت خده و رأسه، و فى فقه الرضا عليه السلام: وضعها فى كفنه (و لا يخفى) ان الاولى و الأحوط وضعها تلقاء وجهه للنهى المذكور فى الخبر المتقدم و لرعاية الاحتياط عن وصول النجاسة إليها، و اللّه العالم.

[الثالث عشر تلقينه بعد الوضع فى اللحد قبل الستر باللبن]

الثالث عشر تلقينه بعد الوضع فى اللحد قبل الستر باللبن بان يضرب على منكبه الأيمن و يضع يده اليسرى على منكبه الأيسر بقوة و يدنى فمه الى اذنه و يحركه تحريكا شديدا ثم يقول يا فلان بن فلان اسمع افهم- ثلاث مرات- الله ربك و محمد صلى الله عليه و آله نبيك و الإسلام دينك و القران كتابك و على عليه السلام إمامك- الى أخر الأئمة- أ فهمت يا فلان، و يعيد عليه هذا التلقين ثلاث مرات ثم يقول ثبتك الله بالقول الثابت هداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك و بين أوليائك فى مستقر رحمة اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك.
و فى خبر سالم بن مكرم: ثم تدخل يدك اليمنى تحت منكبه الأيمن و تضع يدك اليسرى على منكبه الأيسر و تحركه تحريكا شديدا و تقول يا فلان بن فلان اللّه ربك و محمد صلى اللّه عليه و سلم نبيك و الإسلام دينك و على وليك و امامك و تسمى الأئمة عليهم السلام واحدا بعد واحد إلى أخرهم أئمتك أئمة هدى أبرار ثم تعيد عليه التلقين مرة أخرى (و فى خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام فإذا وضعته فى اللحد فضع فمك على اذنه، و فى خبر محفوظ الإسكاف عنه عليه السلام: و يدنى فمه الى سمعه و يقول

اسمع افهم ثلاث مرات اللّه ربك و محمد نبيك و الإسلام دينك و فلان إمامك اسمع افهم، و أعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين (و فى خبر إسحاق بن عمار) ثم تضع يدك اليسرى على عضده الأيسر و تحركه تحريكا شديدا ثم تقول يا فلان بن فلان إذا سئلت فقل اللّه ربى و محمد نبيى و الإسلام دينى و القران كتابى و على امامى- حتى تسوق الأئمة عليهم السلام ثم تعيد عليه القول ثم تقول أ فهمت يا فلان، قال عليه السلام فإنه يجيب و يقول نعم، ثم تقول ثبتك اللّه بالقول الثابت و هداك اللّه الى صراط مستقيم عرف اللّه بينك و بين أوليائك فى مستقر رحمته، ثم تقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقنه منك برهانا اللهم عفوك عفوك.
و المستفاد من غير واحد من الاخبار عدم اعتبار لفظ مخصوص فى التلقين، بل العبرة بتلقين العقائد الحقة (ففى خبر محمد بن

عجلان) ثم ليقل ما يعلم و يسمعه تلقينه شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و يذكر له ما يعلم واحدا واحدا (و فى حديث محمد بن عطية) ثم ليقل ما يعلم حتى ينتهى الى صاحبه (و فى خبر على بن يقطين) و ليتشهد و ليذكر ما يعلم حتى ينتهى الى صاحبه، و غير ذلك من الاخبار التى يستظهر منها ان المدار على الاعتراف بالعقائد الحقة من غير دخل لفظ مخصوص فيها و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من قوله:

و اجمع كلمة فى التلقين ان يقول اسمع افهم يا فلان بن فلان ثلاث مرات ذكرا اسمه و اسم أبيه ثم يقول هل أنت على العهد الذى فارقتنا عليه من شهادة ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له و ان محمدا صلى الله عليه و آله عبده و رسوله و سيد النبيين و خاتم المرسلين و ان عليا أمير المؤمنين و سيد الوصيين و اما افترض الله طاعته على العالمين و ان الحسن و الحسين و على بن الحسين و محمد بن على و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و على بن موسى و محمد بن على و على بن محمد و الحسن بن على و القائم الحجة المهدى صلوات الله عليهم أئمة المؤمنين و حجج الله على الخلق أجمعين و أئمتك ائمة هدى أبرار، يا فلان بن فلان إذا أتاك المكان المقربان رسولين من عند الله تبارك و تعالى و سئلاك عن ربك و عن نبيك و عن دينك و عن كتابك و عن قبلتك و عن أئمتك فلا تخف و لا تحزن و قل فى جوابهما الله

ربى و محمد صلى الله عليه و آله نبيى و الإسلام دينى و القران كتابى و الكعبة قبلتى و أمير المؤمنين على بن ابى طالب امامى و الحسن بن على المجتبى امامى و الحسين بن على الشهيد بكربلاء امامى و على زين العابدين امامى و محمد الباقر امامى و جعفر الصادق امامى و موسى الكاظم امامى و على الرضا امامى و محمد الجواد امامى و على الهادى إمامى و الحسن العسكرى إمامى و الحجة المنتظر امامى، هؤلاء صلوات الله عليهم أجمعين أئمتى و سادتى و قادتى و شفعائى بهم أتولى و من أعدائهم اتبرء فى الدنيا و الآخرة، ثم اعلم يا فلان بن فلان ان الله تبارك و تعالى نعم الرب و ان محمدا صلى الله عليه و آله نعم الرسول و ان على بن ابى طالب و أولاده المعصومين الأئمة الاثنى عشر نعم الأئمة و ان ما جاء به محمد صلى الله عليه و آله حق و ان الموت حق و سؤال منكر و نكير فى القبر حق و البعث حق و النشور حق و الصراط حق و الميزان حق و تطاير الكتب حق و ان الجنة حق و النار حق و ان الساعة آتية لا ريب فيها و ان الله يبعث من فى القبور ثم يقول أ فهمت يا فلان، و فى الحديث انه يقول فهمت ثم يقول ثبتك الله بالقول الثابت و هداك الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك و بين أوليائك فى مستقر من رحمته، ثم يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد بروحه إليك و لقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك

و هذا التلقين بهذه الألفاظ لم يرد به نص لكن ذكره العلامة المجلسى (قده) فى زاد المعاد باختلاف يسير و حكى بعضه عن المفيد و الطوسى و عن العلامة فى المنتهى و يحسن التلقين به لما ذكرناه من ان العبرة بالتلقين بالعقائد الحقة و لو بغير الألفاظ المنصوصة، و لقد أجاد صاحب الجواهر حيث يقول: ظاهر الاخبار الواردة فى التلقين ارادة تذكير الميت و تفهيمه فى هذه الحال ذلك- اى ما ذكر من العقائد الحقة- (و منه يظهر) انه لا عبرة بكون ألفاظه بالعربية بل يتحقق بكل لفظ من ألفاظ لسان الميت.

و الاولى ان يلقن بما ذكر من العربى و بلسان الميت أيضا ان كان غير عربى.

و اما الحديث الذى أشار إليه المصنف (قده) فى قوله: و فى الحديث انه يقول فهمت فهو ما تقدم من خبر إسحاق بن عمار، و فيه- بعد قوله حتى تسوق الأئمة عليهم السلام- قال ثم تعيد عليه القول ثم تقول أ فهمت يا فلان، قال عليه السلام فإنه يجيب

و يقول نعم (الحديث).

[الرابع عشر ان يسد اللحد باللبن لحفظ الميت من وقوع التراب عليه]

الرابع عشر ان يسد اللحد باللبن لحفظ الميت من وقوع التراب عليه و الاولى الابتداء به من طرف رأسه و ان احكمت اللبن بالطين كان أحسن.

و فى غير واحد من الكتب تشريح اللبن عليه اى نضد لحده به لئلا يصل اليه التراب (و فى الجواهر) و لا نعلم فى استحبابه خلافا- كما اعترف به فى المنتهى- و فى الغنية و المدارك و المفاتيح الإجماع عليه، و فى المعتبر مذهب فقهائنا، و يدل على ذلك السيرة العملية و بناء المسلمين عليه من لدن زمن النبى صلى اللّه عليه و سلم الى هذه الأعصار، و ما ورد من وضع اللبن عليه و قراءة الدعاء عنده (ففى صحيح ابان) قال سمعت الصادق عليه السلام يقول جعل على عليه السلام على قبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لبنا، فقلت أ رأيت ان جعل الرجل عليه اجرا هل يضر الميت، فقال عليه السلام لا (و فى خبر إسحاق): ثم تضع الطين و اللبن فما دمت تضع اللبن و الطين تقول اللهم صل وحدته- الى أخر ما تقدم- (و فى فقه الرضا عليه السلام) فإذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم انس وحشته (الدعاء) و فى خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى العلل عن الصادق عليه السلام ان النبى صلى اللّه عليه و سلم كان يأخذ يمنة سرير سعد بن معاذ مرة و يسرته مرة حتى انتهى به الى القبر فنزل حتى لحده و سوى عليه اللبن و جعل يقول ناولنى حجرا ناولنى ترابا رطبا نسد به ما بين اللبن، فلما ان فرغ و حثا التراب عليه و سوى قبره قال صلى اللّه عليه و سلم انى لا علم انه سيبلى و يصل اليه البلى و لكن اللّه عز و جل يحب عبدا إذا عمل عملا أحكمه. و المحكى عن الراوندى ان عمل العارفين من الطائفة على ابتداء التشريج من الرأس، و فى الجواهر: و لعله لأنه الأهم من غيره، و المستفاد من خبر إسحاق و خبر ابن سنان استحباب احكامه بالطين، و عن المنتهى انه يقوم مقام اللبن مساوية فى المنع كالحجر و القصب و الخشب (انتهى) و لا بأس به، بل فى خبر ابن سنان التصريح بذكر الحجر، و توهم ارادة اللبن بمعنى الأجر منه بعيد (و كيف كان) فالأولى هو السد باللبن لانه المنقول عن السلف و المعروف فى الاستعمال حتى يدور على الألسن كلمة- خشت لحد- أعاننا اللّه سبحانه و أعاذنا من أهوال تلك الأحوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶۳

إنشاء اللّه تعالى.

[الخامس عشر ان يخرج المباشر من طرف الرجلين فإنه باب القبر]

الخامس عشر ان يخرج المباشر من طرف الرجلين فإنه باب القبر.

و فى مرسل الكافى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم انه قال لكل شىء باب و باب القبر من قبل الرجلين (و خبر الحضرمى) عن الصادق عليه السلام قال لكل بيت باب و باب القبر من قبل الرجلين (و خبر عمار) عنه عليه السلام: لكل شىء باب و باب القبر مما يلى الرجلين، و قضية هذه الاخبار عدم الفرق بين الدخول و الخروج، و به افتى العلامة (قده) فى المنتهى مستدلا له بقوله عليه السلام باب القبر من جهة الرجلين و أورد عليه فى الحدائق بمنافاته مع خبر السكونى و مرفوعة سهل، ففى الأول: من دخل القبر فلا يخرج منه الا من قبل الرجلين، و فى الثانى: يدخل القبر من حيث يشاء و لا يخرج الا من قبل الرجلين، قال فى الحدائق فالثانى صريح، و الأول ظاهر فى ان الدخول من أى جهة شاء (أقول) و المستفاد من هذين الخبرين كراهة الخروج من غير جهة الرجلين و عدم كراهة الدخول من غيرها، و عدم كراهة الدخول من غير تلك الجهة لا ينافى مع استحباب الدخول من تلك الجهة أيضا، لعدم الإلزام فى حمل المطلق على المقيد فى غير الإلزاميات (فالحق) عدم الفرق فى الاستحباب بين الدخول و

الخروج و ان اختصت الكراهة بالخروج من غير تلك الجهة- و مقتضى إطلاق تلك الاخبار عدم الفرق فى هذا الحكم بين الرجل و المرأة، خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فقال فى المرأة بأولوية الخروج من عند رأسها لإنزالها عرضا و للبعد عن العورة، و إطلاق الاخبار يرده، و دليله لا يثبت مطلوبه، و اللّه العاصم.

[السادس عشر ان يكون من يضعه فى القبر على طهارة مكشوف الرأس]

السادس عشر ان يكون من يضعه فى القبر على طهارة مكشوف الرأس نازعا عمامته و ردائه و نعله بل و خفية الا لصرورة.

اما الوضوء لمن يدخل فى القبر ليتناول الميت و يضعه فيه فحكى الشهيد (قده) فى الذكرى عن الفاضلين استحباب ان يكون متطهرا لقول الصادق عليه السلام توضأ إذا أدخلت الميت القبر.

(أقول) اعلم ان هيهنا مقامين (أحدهما) استحباب الوضوء لتدفين الميت لمن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶۴

غسله و لم يغتسل غسل المس، و قد تقدم فى فصل الوضوء أت المستحبة، و قلنا بأنه لا دليل على استحبابه له (و ثانيهما) استحبابه لمن يدخل فى القبر لتناول الميت و وضعه فى القبر، و هذا هو الذى حكى عن الفاضلين استحبابه، و يدل عليه من النصوص موثق الحلبى و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب قال عليه السلام توضأ إذا أدخلت الميت القبر (و ما فى الفقه الرضوى) قال تتوضأ إذا أدخلت الميت القبر.

لكن يعارضهما صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام المروى فى الكافى قال قلت الرجل يغمض عين الميت عليه غسل، قال إذا مسه بحرارته فلا، و لكن إذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل، قلت فالذى يغسله يغتسل، قال نعم، قلت فيغسله ثم يكفنه، قال يغسل يده من العاتق «۱» ثم يلبسه أكفانه ثم يغتسل، قلت فمن حمله عليه غسل، قال لا، قلت فمن ادخله القبر عليه وضوء، قال لا، الا ان يتوضأ من تراب القبر ان شاء.

و اختلفت الانظار فى وجه الجمع بينهما، فعن المجلسى (قده) فى البحار حمل التوضى فى موثق الحلبى و الفقه الرضوى على غسل اليدين بقرينة ما فى صحيح ابن مسلم، حيث ان التوضى فيه أظهر فى غسل اليدين بقرينة ظهور سائر الجمل المذكورة فيه فى السؤال عن ملاقى الميت و بدنه و لباسه، ثم قال: و حمل التوضى من تراب القبر على التيمم به بعيد، إذ إطلاق الوضوء على التيمم غير مأنوس، و أيضا لا ثمرة لتخصيص التيمم بتراب القبر (أقول) مع انه لا يناسبه التعبير بكلمة- من تراب القبر- بل لان حقه التعبير بكلمة- على تراب القبر- مع انه لا يلائمه الا يكال إلى إرادة الفاعل و مشيته.

(و أورد عليه) بان ظهور الصحيح فى غسل اليد و إن لم يكن قابلا للإنكار لكن كونه قرينة على ارادة غسل اليد من الوضوء فى الموثقة و الفقه الرضوى ممنوع، بل الحق إبقائهما على ظهورهما فى الوضوء المعهود و إبقاء الصحيح فى غسل اليد.

---

(۱) العاتق: المنكب (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶۵

و الحق عدم التنافى بين هذه الاخبار لظهور الموثقة و ما فى الفقه الرضوى فى الوضوء المعهود و ظهور الصحيح فى غسل اليد فلا بأس بالذهاب الى استحباب الوضوء لأخذ الميت و وضعه فى القبر لدلالة الدليل عليه و ذهاب الفاضلين و غير واحد من الفقهاء اليه، بل القول باستحبابه أظهر من القول باستحبابه على مباشر غسل الميت قبل اغتساله غسل المس كما مر فى مبحث الوضوء من عدم قيام الدليل عليه، و اللّه الهادى.

و اما استحباب كشف الرأس و نزع العمامة و النعلين فلخبر على بن يقطين المروى فى الكافى قال سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول لاـ تنزل فى القبر و عليك العمامة و القلنسوة و لا الحذاء و لا الطيلسان و حلل أزرارك و بذلك سنة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم جرت (و خبر ابن ابى يعفور) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لا ينبغى لأحد ان يدخل القبر فى نعلين و لا خفين و لا عمامة و لا رداء و لا قلنسوة (و خبر سيف بن عميرة) عن الحضرمى عن الصادق عليه السلام قال لا تنزل القبر و عليك العمامة و لا القلنسوة و لا رداء و لا حذاء و حلل أزرارك» قال قلت و الخف قال عليه السلام لا بأس بالخف فى وقت الضرورة و التقية (و خبر سيف بن عميرة) عن الصادق، عليه السلام، قال لا تدخل القبر و عليك نعل و لا قلنسوة و لا رداء و لا عمامة، قلت فالخف، قال لا بأس بالخف فان فى خلع الخف شناعة.

و ظاهر هذه الاخبار و ان كان هو الإلزام بنزع هذه المذكورات الا انه قام الإجماع- كما فى الذكرى- على عدم وجوبه (و يدل عليه) خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع قال رأيت أبا الحسن عليه السلام دخل القبر و لم يحل أزراره. بناء على حمله على بيان الجواز، و يؤيده التعبير بكلمة- لا ينبغى- فى خبر ابن ابى يعفور (و المستفاد) من هذه الاخبار هو كراهة اللبس لا استحباب النزع الا ان الأصحاب فهموا من النهى فيها الأمر بالنزع لا كراهة اللبس، و لذلك ذكروا انه مستحب و لم يذكروا الكراهة (و الظاهر) منها اختصاص نفى البأس عن الخف بالضرورة أو التقية أو ما كان فى نزعه شناعة فيستحب نزعه فيما لا بأس بنزعه، خلافا للمحكى عن ابن

الجنيد من إطلاق نفى البأس عنه، و الاخبار يرده، و لذا ذكره المصنف (قده) بكلمة (بل و خفية إلا لضرورة).

[السابع عشر ان يهيل غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف]

السابع عشر ان يهيل غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف قائلا انا لله و انا إليه راجعون.

اما استحباب إهالة التراب فلخبر داود بن نعمان المروى فى الكافى قال رأيت أبا الحسن عليه السلام يقول ما شاء اللّه لا ما شاء الناس فلما انتهى الى القبر تنحى فجلس فلما ادخل الميت لحده قام فحثا عليه التراب ثلاث مرات (و خبر ابن أذينة) المروى فى الكافى قال رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة فى يده ثم يطرحه و لا يزيد على ثلاثة أكف، قال فسئلته عن ذلك فقال يا عمر كنت أقول: إيمانا بك و تصديقا ببعثتك، هذا ما وعدنا اللّه و رسوله و صدق اللّه و رسوله اللهم زدنا ايمانا و تسليما هكذا كان يفعل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و به جرت السنة (و خبر محمد بن مسلم) المروى فى الكافى قال كنت مع ابى جعفر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلى رأسه ثلاثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى (و مرسل ابن الأصبغ) المروى فى التهذيب عن بعض أصحابنا قال رأيت أبا الحسن عليه السلام و هو فى جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه.

(و اما اختصاص الاستحباب) بغير ذى الرحم فلخبر عبيد بن زرارة المروى فى الكافى قال مات لبعض أصحاب ابى عبد اللّه عليه السلام ولد فحضر أبو عبد اللّه عليه السلام فلما الحد تقدم أبوه فطرح عليه التراب فأخذ أبو عبد اللّه عليه السلام بكفيه و قال لا تطرح عليه التراب و من كان ذا رحم فلا يطرح عليه التراب، فان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم نهى ان يطرح الولد و ذو رحم على ميته التراب فقلنا يا ابن رسول اللّه أ تنهاها عن هذا وحده، فقال أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوى أرحامكم فإن ذلك يورث القسوة فى القلب و من قسى قلبه بعد من ربه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶۷
(و هيهنا أمور)- الأول- ظاهر خبر ابن الأصبغ إهالة التراب بظهر الكف، و يطابقه ما فى الفقه الرضوى، و فيه: ثم احث التراب عليه بظهر كفك و قل اللهم ايمانا بك و تصديقا بكتابك (الحديث) و به صرح جملة من الأصحاب و عليه المصنف فى المتن، و المستفاد من بقية الأخبار هو الأعم منه و من باطن الكف، و ظاهر خبر ابن أذينة هو كونه بباطن الكف، حيث ان فيه انه عليه السلام كان يمسكه ساعة فى يده، و الإمساك باليد لا يكون الا بباطن الكف لا بظاهره، و الظاهر التخيير جمعا بين تلك الاخبار و ان كان الاولى اهالته بظاهر الكف لكون دلالة الخبر الدال عليه أظهر مع تصريح غير واحد من الاخبار عليه.
(الثانى) ظاهر أكثر هذه الاخبار استحباب الإهالة بالكف، و لازمه تحقق الوظيفة بالإهالة بكف واحدة، و فى خبر ابن الأصبغ المروى فى التهذيب على ما حكاه فى الوافى: بظهر كفيه: الموجب لعدم تحقق الوظيفة بكف واحدة، و الأولى مراعاة الكفين لتحقق الوظيفة بهما و لو كان المستحب يحصل بالكف أيضا على تقدير كون النسخة: بظهر كفه.
(الثالث) الظاهر كون الثلاث أقل المراتب المستحبة، فيصح الإتيان بالأزيد منها، و يكون الزائد أيضا مستحبا، لكن الظاهر من خبر ابن أذينة عدم استحباب الزائد، حيث ان فيه: و لا يزيد على ثلاثة أكف.
(الرابع) المصرح به فى خبر محمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام إهالة التراب مما يلى رأس الميت، و لم أر من خص الحكم به و لكن الاولى مراعاته لإشعار الخبر به.
(الخامس) صرح المصنف (قده) باستحباب قول انا للّه و انا إليه راجعون عند الإهالة، و قال فيما تقدم عند قوله و عند إهالة التراب عليه، و قد قلنا فى ذاك المقام بعدم العثور على ما يدل على استحبابه عند الإهالة، و قال المجلسى (قده) فى شرحه على الكافى: و ذكروا الترجيع عند ذلك و اعترفوا بعدم النص ظاهرا، و الاولى قراءة الدعاء المنقول (أقول) و فى خبر سالم بن مكرم: فإذا خرجت من القبر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۶۸
فقل و أنت تنفض يديك من التراب انا للّه و انا إليه راجعون (الحديث) و لعل هذا هو المدرك لهم فى القول باستحبابه عند الإهالة (و كيف كان) فلا دلالة له- لو كان نظرهم فى القول به اليه.

[الثامن عشر ان يكون المباشر لوضع المرأة فى القبر محارمها أو زوجها]

الثامن عشر ان يكون المباشر لوضع المرأة فى القبر محارمها أو زوجها و مع عدمهم فارحامها و الا فالأجانب و لا يبعد ان يكون الأولى بالنسبة الى الرجل الأجانب.
فى هذا الأمر مطلبان (الأول) الأفضل فى المرأة إدخال الزوج إياها فى قبرها أو محارمها، و قد ادعى فى المنتهى اتفاق العلماء عليه، قال و يستحب ان ينزل الى القبر الولى أو من يأمره الولى ان كان رجلا، و ان كان امرأة لا ينزل الى قبرها الا زوجها أو ذو رحم لها، و هو وفاق العلماء (و يدل عليه) من الاخبار خبر السكونى عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال قال أمير المؤمنين عليه السلام مضت السنة من رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها فى حيوتها، و المراد بمن يراها فى حيوتها هو من يجوز ان ينظر إليها، و هو زوجها أو محارمها (و خبر زيد بن على) عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام: يكون اولى الناس بالمرئة فى مؤخرها. و اولى الناس بالمرئة من الرجال غالبا هو من يراها فى حيوتها، و التخصيص بالرجال و ان لم يذكر فى الخبر الا انه معلوم من كون المعهود فى دفن الأموات مباشرة الرجال فى إدخالهم فى القبور و لم يعهد تصدى النساء له، فلا يستفاد من هذا الخبر أفضلية مباشرة خصوص الولى من سائر المحارم و ان اعتبر اذنه فيه،

و المروى عن فقه الرضا عليه السلام: إذا أدخلت المرأة قبرها وقف زوجها من موضع ينال وركها.

قال فى الذكرى: و الزوج اولى من المحرم بالمرئة لما تقدم فى الصلاة (أقول) بل لانه يرى جميع بدنها فى حيوتها بخلاف سائر المحارم، قال و لو تعذرا فامرأة صالحة ثم أجنبى صالح و ان كان شيخا فهو اولى (انتهى) و ظاهر العبارة المتقدمة عن المنتهى وجوب مباشرة الزوج و المحارم فى إدخال المرأة فى قبرها،

و لذا أورد عليه بالنقض بدعوى القطع بجوازه من النساء، لكن النقض عليه غير وارد، فان مراده من الحصر فيما إذا كان المباشر الرجال على ما هو المعهود، لكن يرد عليه القطع بعدم اتفاق الأصحاب على وجوب ذلك على الرجال فيحمل معقد دعواه الاتفاق على الاستحباب، و لو أراد منه الوجوب توجه عليه الاعتراض بأنه لا دليل على الوجوب كما لا يخفى.

(المطلب الثانى) المنسوب إلى الأصحاب كراهة تولى إنزال الأقارب الميت فى قبره إذا كان الميت رجلا تارة و أفضلية تولى غير الأقارب أخرى (و استدل للكراهة) بالأخبار المستفيضة الدالة على كراهة دخول الوالد قبر ولده، و هى كثيرة كخبر عبد اللّه بن راشد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: الرجل ينزل فى قبر والده و لا ينزل الوالد فى قبر ولده (و خبر البخترى) عنه عليه السلام قال يكره للرجل ان ينزل قبر ولده (و خبر عبد اللّه ابن محمد بن خالد) عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام الوالد لا ينزل قبر ولده و الولد ينزل قبر والده.

و هذه الاخبار كما ترى تدل على كراهة نزول الوالد قبر ولده دون العكس و دون سائر الأرحام، و لعل السر فى ذلك زيادة شفقة الوالد على ولده حيث لا يؤمن معه على ان يجزع على ولده حين يكشف عن وجهه و يضع خده على التراب بخلاف الولد بالنسبة إلى والده أو ذوى الأرحام على الرحم، و معه فتعدية الحكم عن الوالد الى غيره مشكل، لكن ظاهر الأصحاب كما فى الحدائق الاتفاق على عموم الكراهة و حملوا تلك الاخبار على زيادة الكراهة فى جانب الأب فى إدخال ولده فى القبر و ان كان ذلك مكروها فى ذوى الأرحام مطلقا، و يؤيده بل يدل عليه ما تقدم من كراهة إهالة ذوى الأرحام التراب عليه مستدلا بأنه يوجب قساوة القلب، و من المعلوم ان إنزال الميت فى القبر أشد من إهالة التراب عليه بعد نزوله.

(و ربما يقال) باستثناء إدخال الولد والده فى القبر عن الحكم بالكراهة لأجل الأخبار المتقدمة المصرحة بنفى البأس عنه، بل يدل على نفى الكراهة فى سائر الأرحام خبر على بن عبد اللّه قال سمعت أبا الحسن الكاظم عليه السلام قال لما قبض

إبراهيم بن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يا على انزل فألحد ابنى فنزل على عليه السلام فألحد إبراهيم فى لحده فقال الناس انه لا ينبغى لأحد ان ينزل فى قبر ولده إذ لم يفعل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فقال لهم رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا فى قبور أولادكم و لكنى لست أمن إذا حل أحدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يهبط اجره،. إذ لعل أمر النبى عليا بانزاله و الحادة فى قبره مناف مع كراهة ذلك- و لو كانت خفيفة، و ما ورد من دفن على عليه السلام و العباس رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و الاخبار الدالة على استحباب نزول الولى فى القبر كخبر محمد بن عجلان: فإذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به مما يلى رأسه (و خبره الأخر) إذا وضعته فى لحده فليكن اولى الناس به عند رأسه و ليحسر عن خده و ليلصق خده بالأرض. و عن المنتهى انه يستحب ان ينزل الى القبر الولى أو من يأمره الولى إذا كان الميت رجلا.

و جمع فى الجواهر بين هذه الاخبار و القول باستحباب نزول الولى فى القبر و بين الاتفاق على كراهة إدخال الولى الميت فى القبر بكون مورد الأول نزول الولى فى القبر و مورد الثانى إنزال الولى الميت فيه، و كراهة الانزال لا ينافى استحباب النزول

لتغايرهما، و لا بأس فيما افاده بعد الاتفاق على كراهة الإنزال مع تأيده بما ورد من كراهة إهالة التراب على ذى الرحم، و حيث ان الحكم لم يكن عند المصنف بمثابة من الوضوح عبر عنه بنفى البعد و قال: و لا يبعد ان يكون الأولى بالنسبة الى الرجل الأجانب.

[التاسع عشر رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة]

التاسع عشر رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة
و الاخبار الواردة فى مقدار رفع القبر عن الأرض مختلفة، ففى بعضها الاقتصار بذكر الرفع من غير تحديد كخبر قدامة بن زرارة عن الباقر عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم رفع قبر إبراهيم، و لم يذكر مقداره (و فى بعضها) تحديده بمقدار أربع أصابع على نحو الإطلاق كخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال يرفع القبر فوق الأرض أربع أصابع، و خبر عقبة بن بشير عنه عليه السلام قال قال النبى صلى اللّه عليه و سلم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 471
لعلى عليه السلام يا على ادفنى فى هذا المكان و ارفع قبرى من الأرض أربع أصابع و ترش عليه الماء (و فى بعضها) تحديده بأربع أصابع مضمومة كموثق سماعة عن الصادق عليه السلام قال و يرفع قبره فى الأرض أربع أصابع مضمومة و ينضح عليه الماء و يخلى عنه.
(و فى بعضها) تحديده بأربع أصابع مفرجة كخبر محمد بن مسلم قال سئلت أحدهما عن الميت، قال عليه السلام تسله سلا من قبل الرجلين و تلزق القبر بالأرض إلا قدر أربع أصابع مفرجات و تربع قبره (و صحيح حماد) عن الصادق عليه السلام قال ان ابى قال لى ذات يوم فى مرضه إذا أنا مت فغسلنى و كفنى و ارفع قبرى أربع أصابع مفرجات و ذكر ان رش القبر بالماء حسن (و صحيح الحلبى) و محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال أمرنى ابى ان أجعل ارتفاع قبره أربع أصابع مفرجات و ذكر ان رش القبر بالماء حسن (و عن الفقه الرضوى): السنة ان القبر يرفع أربع أصابع مفرجة من الأرض و ان كان أكثر فلا بأس و يكون مسطحا لا مسنما.
(و فى بعضها) تحديده بالشبر كخبر إبراهيم بن على بن جعفر ان قبر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم رفع شبرا من الأرض.
هذه هى الأخبار الواردة فى المقام، لكن الخبر الأول انما هو فى مقام بيان رفع القبر عن الأرض و ليس فى مقام تحديد مقدار رفعه و لا فيه إطلاق يقتضى تحقق الوظيفة يتحقق الرفع كيفما اتفق، و الخبر الأخير المحدود مقدار الرفع بالشبر لعله يوافق مع الاخبار المحددة بأربع أصابع مفرجات، و الاخبار المحدودة بالأربع المطلقة توافق مع المحددة بالمفرجة و المضمومة لأن الأربع لا تخلو عن أحدهما فتبقى الاخبار المحددة بالمفرجة و المضمومة، و الحكم فى العمل هو التخيير، فتصير النتيجة هو استحباب رفع القبر بمقدار اربع مخيرا فى ذلك بين المفرجة و المضمومة، و اللّه العالم.

[العشرون تربيع القبر]

العشرون تربيع القبر بمعنى كونه ذا اربع زوايا قائمة و يكره تسنيمه بل تركه أحوط.
التربيع قد يطلق و يراد منه ما كانت له زوايا قوائم فى مقابل التدوير و التسديس
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 472
و نحوهما لا المربع المتساوى الأضلاع، و قد يطلق و يراد منه التسطيح خلاف التسنيم (و فى المجمع) سنمت القبر تسنيما إذا

رفعته عن الأرض و هو خلاف التسطيح، و منه قبر مسنم اى مرتفع غير مسطح و أصله من السنام.
و هو بكلا منيليه مستحب و يدل على استحباب الأول مرسلة الحسين بن الوليد المروية عن العلل عن الصادق عليه السلام قال قلت لأى علة يربع القبر، قال لعلة البيت لانه نزل مربعا، و على استحباب الأخير خبر الأعمش المروى عن الخصال: و القبور تربع و لا تسنم، بناء على ان تكون كلمة لا تسنم تفسيرا لقوله تربع (و ما فى الفقه الرضوى): و يكون- اى القبر- مسطحا لا مسنما، و استظهر صاحب الجواهر المعنى الأول من التربيع و استبعد الثانى و نفى الريب عن بعده.
(و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى استحباب كليهما سواء أطلق عليهما أو على أحدهما التربيع أم لا، كما لا إشكال فى كراهة تسنيم القبر لاستفاضة نقل الإجماع على كراهته كما حكى الإجماع عليها فى التذكرة و الغنية، و يدل عليها النهى عنها فى خبر الأعمش المتقدم و ما حكى عن فقه الرضا و ما فى خبر الأصبغ عن أمير المؤمنين عليه السلام: من حدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن ربقة الإسلام، بناء على ان يكون (حدد) بالحاء المهملة بمعنى (سنم)، و فى خبر السكونى قال أمير المؤمنين عليه السلام بعثنى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إلى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها و لا قبرا الا سويته، و قوله لأبى الهياج الأسدى: الا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ان لا تدع تمثالا الا طمسته و لا قبرا مشرفا الا سويته،. بناء على ان يكون المراد من الاشراف هو التسنيم، و شرف الأرض محركة أعاليها، و منه سمى الشريف شريفا تشبيها للعلو المعنوى بالعلو المكانى، و القبر المشرف هو العالى، بناء على ان يكون علوه على وجه التسنيم (و فى الجواهر) و ربما يكون التسنيم حراما فى بعض الوجوه لكونه بدعة كما عن جماعة التصريح به (انتهى) و لعله لذلك احتاط المصنف (قده) و قال بل تركه أحوط.

[الحادى و العشرون ان يجعل على القبر علامة]

الحادى و العشرون ان يجعل على القبر علامة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 473
و قد صرح الأصحاب باستحباب ان يوضع عند رأس القبر لبنة أو لوح يعلم به (و استدلوا له) بخبر يونس المروى فى التهذيب قال لما رجع موسى عليه السلام من بغداد و مضى إلى المدينة ماتت ابنه له بفيد «1» فدفنها و أمر بعض مواليه ان يجصص قبرها و يكتب على لوح اسمها و يجعله فى القبر (و عن إكمال الدين) للصدوق عن ابى على الخير انى عن جارية لأبى محمد عليه السلام ان أم المهدى عليه السلام ماتت فى حيوة ابى محمد عليه السلام و على قبرها لوح مكتوب عليه هذا قبر أم محمد (و عن المنتهى) من طريق الجمهور ان النبى صلى اللّه عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون أمر رجلا ان يأتيه بصخرة فلم يستطع عليها فقام إليها رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم و حسر عن ذراعيه ثم حملها فوضعها عند رأسه و قال اعلم بها أخى و ادفن اليه من مات من أهلى (و عن دعائم الإسلام) قال ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون دعا بحجر فوضعه عند رأس القبر و قال يكون علما ليدفن اليه قرابتى،. و هذا القدر من الاخبار مع تصريح الأصحاب باستحبابه لعله كاف فى إثباته، و اللّه الهادى.

[الثانى و العشرون ان يرش عليه الماء]

الثانى و العشرون ان يرش عليه الماء و الاولى ان يستقبل القبلة و يبتدء فى الرش من عند الرأس الى الرجل ثم يدور على القبر حتى يرجع الى الرأس ثم يرش على الوسط ما يفضل من الماء و لا يبعد استحباب الرش إلى أربعين يوما أو أربعين شهرا.
و فى الجواهر بلا خلاف أجده، و قال بل فى المنتهى عليه فتوى علمائنا و يشهد له الاعتبار من حيث افادته استمساكا للتراب فلا

يفرقه الريح و نحوه و تذهب أثار القبرية عنه (انتهى ما فى الجواهر) و يدل على استحبابه غير واحد من الاخبار كخبر عقبة بن بشير المتقدم و صحيح حماد و صحيح الحلبى المتقدمين و الصحيح المروى فى الكافى عن ابن ابى عمير عن بعض الأصحاب عن الصادق عليه السلام فى رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى فى التراب.

و ظاهر هذه الاخبار استحباب الرش مطلقا من دون اعتبار كيفية خاصة فى استحبابه، و فى بعض الاخبار ذكر كيفية خاصة فيه ففى خبر موسى بن أكيل النميرى:

---

(۱) فيد على وزن بيع منزل بطريق مكة و يقال بليدة بنجد على طريق الحاج العراقى (مجمع).

السنة فى رش الماء على القبر ان تستقبل القبلة و تبدء من عند الرأس إلى عند الرجل ثم تدور على القبر من الجانب الأخر ثم ترش على وسط القبر فذلك السنة (و خبر سالم بن مكرم) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام، و فيه: فإذا سوى قبره فصب على قبره الماء تجعل القبر امامك و أنت مستقبل القبلة و تبدء بصب الماء عند رأسه و تدور به على قبره من اربع جوانبه حتى ترجع إلى الرأس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء شيء فصب على وسط القبر.

و ظاهر الخبرين تقييد الاستحباب بما ذكر فيهما من الكيفية، و هو الظاهر من الشرائع و غيره من عبارات الأصحاب بل هو معقد إجماع الغنية و المعتبر، و نفاه فى الجواهر و قال بان ذلك غير مراد قطعا بل ذلك مستحب فى مستحب، و اليه يرجع ما فى المتن من قوله و الأولى (إلخ) و لا بأس به لعدم الإلزام فى حمل المطلق على المقيد فى المستحبات- كما مر مرارا.

و لا يختص الاستحباب بما بعد الدفن بل هو باق إلى أربعين يوما بل أربعين شهرا لما روى عن على بن الحسن عن محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سئله عن قبر يونس بن يعقوب و قال من صاحب هذا القبر فإن أبا الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام أوصانى و أمرنى أن أرش قبره أربعين شهرا أو أربعين يوما كل يوم مرة- و الشك من على بن الحسن، لكن فتاوى أكثر الأصحاب مختصة بما بعد الدفن (و فى الجواهر) مال الى بقاء الاستحباب بعد أربعين شهرا أيضا، لكن دليله الذى ذكره و هو الخبر المتقدم لا يساعده.

[الثالث و العشرون ان يضع الحاضرون بعد الرش اصابعهم مفرجات على القبر]

الثالث و العشرون ان يضع الحاضرون بعد الرش اصابعهم مفرجات على القبر بحيث يبقى أثرها و الاولى ان يكون مستقبل القبلة و من طرف رأس الميت و استحباب الوضع المذكور أكد بالنسبة الى من لم يصل على الميت.

و يدل على استحباب وضع الأصابع مفرجات بحيث يبقى أثرها غير واحد من الروايات كخبر زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند رأسه و تغمز كفك عليه بعد النضح (و خبره المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السلام و إذا حتى عليه التراب و سوى قبره فضع كفك على قبره عند

رأسه و فرج أصابعك و اغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء (و خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه) قال سئلت عن وضع الرجل يده على القبر ما هو و لم يصنع؟ فقال صنعه رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم على ابنه بعد النضح، قال و سئلته كيف أضع يدى على قبور المسلمين فأشار بيده الى الأرض و وضعها عليها ثم رفعها و هو مقابل القبلة. و هذا الأخير يدل على استحباب ان يكون مستقبل القبلة، و أظهر منه ما فى الفقه الرضوى: ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة، و أظهر منه ما فى الفقه

الرضوى: ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة، و الخبر ان الأولان يدلان على استحباب الوضع عند رأس الميت اعنى رأس القبر المحاذى مع رأس الميت، و الظاهر تحقق الوظيفة بالوضع مطلقا كيفما اتفق و ان الوضع عند الرأس أو استقبال القبلة و نحوهما من المستحب فى المستحب لا عدم تحقق الوظيفة إلا بهما.

(و يدل على آكديته) بالنسبة الى من لم يصل على الميت خبر محمد بن إسحاق المروى فى التهذيب عن الرضا عن شىء يضعه ا لناس عندنا يضعون أيديهم على القبر إذا دفن الميت، قال عليه السلام انما ذلك لمن لم يدرك الصلاة عليه فاما من أدرك الصلاة عليه فلا. (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام و فيه: ان أصحابنا يصنعون شيئا إذا حضروا الجنازة و دفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا أيديهم على القبر أ فسنة ذلك أم بدعة، فقال عليه السلام ذلك واجب على من لم يحضر الصلاة عليه. و ذلك بحمل الوجوب فى الخبر الأخير على تأكد الاستحباب و حمل النفى أو النهى فى الخبر الأول على نفى التأكد ممن صلى على الميت.

و إذا كان الميت هاشميا فالأولى ان يكون الوضع على وجه يكون أثر الأصابع أزيد بأن يزيد فى غمز اليد.

و ذلك لما فى الكافى و التهذيب عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يصنع بمن مات من بنى هاشم خاصة شيئا لا يصنعه بأحد من المسلمين كان إذا صلى على الهاشمى و نضح قبره بالماء وضع رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم كفه على القبر حتى ترى أصابعه فى الطين فكان الغريب يقدم أو المسافر من أهل المدينة فيرى القبر

الجديد عليه اثر كف رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فيقول من مات من ال محمد صلى اللّه عليه و سلم. (و ربما يقال) بمنافاته مع ما روى عن العلل عن محمد بن على بن إبراهيم بن هاشم قال ان النبى صلى اللّه عليه و سلم كان إذا مات رجل من أهل بيته يرش قبره و يضع يده على قبره ليعرف الناس انه قبر العلوية و بنى هاشم من ال محمد صلى اللّه عليه و سلم فصارت بدعة فى الناس كلهم و لا يجوز ذلك (و فيه أولا) ان هذا المروى لم يسند الى المعصوم عليه السلام و لم يعلم من القائل به، و على فرض كونه خبرا عنهم عليه السلام فهو مطروح أو مأول.

و يستحب ان يقول حين الوضع بسم الله ختمتك من الشيطان ان يدخلك.

و عن الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام مرسلا ان النبى صلى اللّه عليه و سلم وضع يده عند رأس إبراهيم غامزا بها حتى بلغت الكوع «1» و قال بسم اللّه ختمتك من الشيطان ان يدخلك.

و أيضا يستحب ان يقرء مستقبلا للقبلة سبع مرات إنا أنزلناه و ان يستغفر له و يقول اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك.

و يدل على استحباب الاستقبال مضافا الى انه خير المجالس و انه أقرب الى استجابة الدعاء- ما حكى عن الكشى عن كتاب محمد بن الحسين بن بندار بخطه- الى ان قال- أخبرنى صاحب هذا القبر يعنى محمد بن إسماعيل انه سمع أبا جعفر يقول من زار قبر أخيه المؤمن فجلس عنده قبره و استقبل القبلة و وضع يده على القبر فقرء إنا أنزلناه سبع مرات أمن من الفزع الأكبر، و يدل على استحباب قراءة إنا أنزلناه أيضا كما يدل عليه خبر محمد بن أحمد المروى عن الكافى قال كنت بفيد فمشيت مع على بن بلال الى قبر محمد بن إسماعيل بن بزيع فقال لى ابن بلال قال لى صاحب هذا القبر عن الرضا عليه السلام من اتى قبر أخيه ثم وضع يده على القبر و قرءانا أنزلناه سبع مرات أمن يوم الفزع الأكبر أو يوم الفزع.

(و يدل على استحباب الاستغفار له) خبر سالم بن مكرم، و فيه ثم ضع يدك

---

(۱) الكوع بالضم طرف الزند الذى يلى الإبهام و الجمع اكواع كقفل و اقفال (مجمع البحرين)

على القبر و ادع للميت و استغفر له، و يدل على استحباب قراءة الدعاء المذكور فى المتن خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال كنت مع ابى جعفر عليه السلام فى جنازة رجل من أصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحثا التراب عليه مما يلى رأسه ثلاثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الأرض عن جنبيه و اصعد إليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك، ثم مضى.

أو يقول اللهم ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أفض عليه من رحمتك و اسكن إليه من برد عفوك و سعة غفرانك و رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و احشره مع من كان يتولاه.

و فى خبر عبد الرحمن بن عجلان المروى فى الكافى قال قام أبو جعفر عليه السلام على قبر رجل من الشيعة فقال اللهم صل وحدته و انس وحشته و اسكن إليه من رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك (و خبر ابن ابى المقدام) المروى فى الكافى قال مررت مع ابى جعفر عليه السلام بالبقيع فمررنا بقبر رجل من أهل الكوفة من الشيعة فوقف عليه فقال اللهم ارحم غربته وصل وحدته و اسكن إليه من رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و الحقه بمن كانّ يتولاه، و كان ما فى المتن مأخوذ من فقه الرضا عليه السلام، و فيه ثم ضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة و قل اللهم ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و أمن روعته و أفضل عليه من رحمتك و اسكن عليه من برد عفوك و سعة غفرانك و رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك و احشره مع من كان يتولاه، و متى زرت قبره فادع بهذا الدعاء و أنت مستقبل القبلة، و من هذه الرواية و الاخبار المتقدمة يظهر عدم اختصاص استحباب ما ذكر بأول الدفن بل يستحب كلما يزور قبره كما يقول المصنف:

و لا يختص هذه الكيفية بهذه الحالة بل يستحب عند زيارة كل مؤمن قراءة إنا أنزلناه سبع مرات و طلب المغفرة و قراءة الدعاء المذكور (الرابع و العشرون) ان يلقنه الولى أو من يأذن له تلقينا أخر بعد تمام الدفن و رجوع الحاضرين بصوت عال بنحو ما ذكر فان هذا التلقين يوجب عدم سؤال النكيرين

منه، فالتلقين يستحب فى ثلاثة مواضع: حال الاحتضار، و بعد الوضع فى القبر، و بعد الدفن و رجوع الحاضرين، و بعضهم ذكر استحبابه بعد التكفين أيضا، و يستحب الاستقبال حال التلقين و ينبغى فى التلقين بعد الدفن وضع الفم عند الرأس و قبض القبر بالكفين.

و هذا هو التلقين الثالث، و هو مستحب إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا، بل فى الجواهر: كاد ان يكون متواترا.

و يدل عليه من الاخبار خبر يحيى بن عبد اللّه المروى فى الكتب الأربعة قال سمعت الصادق عليه السلام يقول ما على أهل الميت منكم ان يدرءوا عن ميتهم لقاء منكر و نكير، قلت كيف يصنع، قال إذا أفرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند رأسه ثم ينادى بأعلى صوته يا فلان بن فلان أو يا فلانة بنت فلان هل أنت على العهد الذى فارقتنا عليه من شهادة أن الا إله إلا اللّه وحده لا شريك له و ان محمدا عبده و رسوله سيد المرسلين و ان عليا أمير المؤمنين و سيد الوصيين و ان ما جاء به محمد صلى اللّه عليه و سلم حق و ان الموت حق و ان البعث حق و ان اللّه يبعث من فى القبور، قال عليه السلام فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته (و خبر جابر) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام ما على أحدكم إذا دفن ميته و سوى عليه و انصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان أنت على العهد الذى عهدناك به من شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه و ان عليا أمير المؤمنين امامك و فلان و فلان حتى ينتهى إلى أخرهم، فإنه إذا فعل ذلك قال

احد الملكين قد كفينا الوصول اليه و مسئلتنا إياه فإنه لقن حجته فينصر فان عنه لا يدخلان اليه.

(و مرسل على بن إبراهيم) عن أبيه عن بعض أصحابه عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال ينبغى ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه و يقبض على التراب بكفه و يلقنه برفع صوته فإذا فعل ذلك كفى الميت المسألة فى قبره (و عن الفقه الرضوى) و يستحب ان يتخلف عند رأسه أولى الناس به بعد انصراف الناس عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۷۹

و يقبض على التراب بكفيه و يلقنه برفيع صوته فإنه إذا فعل ذلك كفى المسألة فى قبره (و عن طرق العامة) انهم رووا عن أبى أمامة الباهلى ان النبى صلى اللّه عليه و سلم قال إذا مات أحدكم و سويتم عليه التراب فليقم أحدكم عند قبره ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يسمع و لا- يجيب ثم يقول يا فلان بن فلانة- الثانية- فيستوى قاعدا، ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يقول أرشدنا رحمك اللّه فيقول اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا عبد و رسوله و انك رضيت باللّه ربا و بالإسلام دينا و بمحمد نبيا و بالقران إماما. فإن منكرا و نكيرا يتأخر كل واحد منهما فيقول انطلق فما يقعدنا عند هذا و قد لقن حجته، فقيل يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فان لم يعرف امه؟ قال صلى اللّه عليه و سلم فلينسبه الى حواء. و العجب منهم مع ورود هذا الخبر من طرقهم أنكر الفقهاء الأربعة استحبابه، الا- ان الشهيد (قده) نقل عن بعض العامة كالرافعى منهم القول باستحبابه (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى أصل استحبابه.

انما الكلام فى أمور (الأول) التلقينات المروية ثلاثة- أولها- عند الاحتضار لرفع و سادس الشيطان، و قد مر- و ثانيها- بعد دخول القبر قبل وضع اللبن، و قد مر- و ثالثها- بعد طم القبر و انصراف الناس، و هو المذكور هنا، و ادعى العلامة فى المنتهى و غيره إجماع العلماء على استحبابه خلافا لأكثر الجمهور، و اما التلقين بعد التكفين ففى المستند نسبته الى القيل و قال لم نعثر له على مستند.

(الثانى) قد مر فى التلقين الثانى ان الظاهر عدم الالتزام بالتعبير بخصوص الألفاظ الواردة فى التلقين بل حصول الوظيفة بإلقاء العقائد الحقة بكل لفظ كان، إذ المقصود منه تذكرها، و عليه فلو قيل بأولوية تلقين كل شخص بلسانه الذى يتلفظ به و يفهمه حال حيوته لكان حسنا، اللهم الا ان يقال ان الميت عند انتقاله الى ذلك العالم لا يختلف عليه الحال باختلاف الا لسن، و عليه فالأولى التعبير بخصوص الألفاظ الواردة، للتأسى. و مع الغض عن ذلك فلعل التعبير بالعربى أولى و ان لم يكن بخصوص ما ورد من الألفاظ، لما ورد من انه لسان أهل الجنة، و اللّه العالم بحقيقة الحال.

(الثالث) الظاهر عدم الالتزام بكون التلقين من الولى بالخصوص بل يكفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۸۰

كونه بامره كما فى معقد إجماع الذكرى، و فى الاجتزاء بتلقين المتبرع احتمال، و لعل الأقوى عدمه لعدم الدليل عليه، و فى مصباح الفقيه استشمام الاجتزاء من خبر يحيى و شهادة إطلاق خبر جابر، و كلاهما ممنوعان لكون الخطاب فى خبر يحيى الى أهل الميت، و فى خبر جابر الى من ينسب اليه الميت، و القدر المتيقن منه اولى، مضافا الى ما تقدم من اعتبار كون التجهيز من الولى أو بإذنه.

(الرابع) مقتضى خبر يحيى بن عبد اللّه الذى فيه ثم ينادى بأعلى صوته و كذا مرسل على بن إبراهيم و ما فى الفقه الرضوى هو استحباب رفع الصوت بالتلقين، و به عبر جماعة منهم الشيخان و نسبه فى جامع المقاصد و الروض إلى الأصحاب، هذا إذا لم يمنع منه مانع من تقية و نحوها، و الا أجزء سرا- كما عن المهذب و الجامع، و عن ظاهر مجمع البرهان نسبته إلى الأصحاب، و قال فى الجواهر و لعله لان وصوله اليه و ان كان انما يحصل عادة برفع الصوت لكنه فى الحقيقة بتوفيق اللّه فالسر حينئذ مع المانع

كالجهر إنشاء اللّه (انتهى).
أقول- استماع الميت عادة برفع الصوت مع استتاره تحت التراب بعيد فى الغاية و لعل السر فى جهر الصوت هو كون التلقين بالعقائد من الشعائر التى يكون الجهر بها مطلوبا (و كيف كان) فمع تعذره يسقط و يلقن سرا و يكفى تلقى الميت إياه و و إدراكه له بالسمع البرزخى، و اللّه العالم بأحكامه.
(الخامس) اختلف فى استحباب الاستقبال للقبلة و القبر أو استدبار القبلة و و استقبال القبر بحيث يستقبل الميت أيضا على قولين: من ان استقبال القبلة خير المجالس، و من ان مواجهة الميت ادخل للخطاب معه، و المحكى عن الحلى هو الأول، و عن ابى الصلاح و ابن البراج و يحيى بن سعيد هو الأخير، و لا يخفى ما فى وجه الأخير إذا المواجهة مع الميت غير مؤثرة فى وصول الخطاب اليه مع استتاره بما اهيل عليه من التراب، و التلقى بالسمع البرزخى لا يحتاج إلى المواجهة، و قال فى الذكرى و كلاهما جائز لإطلاق الخبر الشامل لذلك و لمطلق النداء عند الرأس على اى موضع كان المنادى- انتهى ما فى الذكرى- و هو حسن.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۸۱
(السادس) مقتضى ما فى خبر يحيى استحباب ان يضع الملقن فمه عند رأس الميت ثم النداء باسم الميت و اسم أبيه بأعلى صوته، و هذا مما لا بأس به.
(السابع) الظاهر من مرسل على بن إبراهيم و ما فى الفقه الرضوى إن الملقن يقبض على التراب بكفيه و يلقنه برفيع صوته، و هذا أيضا مما لا بأس به، و لعل كل هذه الأمور من باب المستحب فى المستحب، لا تقيد أصل الوظيفة بها، فتحصل الوظيفة كيفما اتفق.
(الثامن) الظاهر المنساق الى الذهن اختصاص هذا الحكم بالمكلف، فلا يعم الصغير و المجنون، و هو المستظهر من التعليل الوارد فى الاخبار المتقدمة لكن المصرح به فى جامع المقاصد عدم الفرق- كالجريدتين- و ان كانت العلة لا تتحقق إلا فى المكلفين، و ذلك لإقامة شعائر الايمان كما استدل به للعموم فى روض الجنان.
(التاسع) قال المجلسى (قده) فى البحار لا يبعد ان يكون اشتراط انصراف الناس و وضع الفم عند الرأس كما ورد فى الاخبار للتقية و الأولى مراعاة ذلك (أقول) و لا يبعد ان يكون الميت حيث كان يرى مشيعيه و مستأنسا بهم فلما انصرفوا يشعر بوحشة من ذهابهم مع ما فيه من الوحدة و الغربة و الشدة فيناسب رفع الصوت بالتلقين من وليه و تذكره بمعالم دينه و العقائد الحقة ليطمئن إليها من تلك المخاوف و الأهوال، أعاننا اللّه سبحانه على هول المطلع و انس وحشتنا بمنه و كرمه انه ارحم الراحمين.

[الخامس و العشرون ان يكتب اسم الميت على القبر أو على لوح أو حجر و ينصب عند رأسه]

الخامس و العشرون ان يكتب اسم الميت على القبر أو على لوح أو حجر و ينصب عند رأسه.
و قد مر الأخبار الدالة على ذلك فى الأمر الحادى عشر.

[السادس و العشرون ان يجعل فى فمه فص عقيق]

السادس و العشرون ان يجعل فى فمه فص عقيق مكتوب عليه لا إله إلا الله ربى محمد نبيى على و الحسن و الحسين إلى أخر الأئمة أئمتى.
و فى محكى فلاح السائل للسيد بن طاوس قدس سره: و كان جدى و رام بن أبى فراس قدس اللّه روحه و هو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل فى فمه بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۸۲

وفاته فص عقيق عليه أسماء أئمته صلوات اللّه عليهم فنقشت انا فصا عقيقا عليه: اللّه ربى و محمد نبيى و على امامى سميت الأئمة إلى أخرهم أئمتى و وسيلتى، و أوصيت ان يجعل فى فمى بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسائلة فى القبر أنشأ للّه تعالى، ثم قال (قده) أقول و رأيت فى كتاب ربيع الأبرار للزمخشرى فى باب اللباس و الحلى عن بعض الأموات انه كتب على فص شهادة ان لا إله إلا اللّه و اوصى ان يجعل فى فمه عند موته (انتهى) و يظهر من كلامه انه لم يعثر على نص فى ذلك من احد من المعصومين عليهم السلام، كما انى لم أجد ذلك بل و لم أجد من تعرض له الا فى المتن و قبله فى ذخيرة العباد للمازندرانى و بعده فى مرات الكمال للمامقانى قدس سرهما.

[السابع و العشرون ان يوضع على قبره شيء من الحصى على ما ذكره بعضهم]

السابع و العشرون ان يوضع على قبره شيء من الحصى على ما ذكره بعضهم و الاولى كونها أحمر.

قال فى الذكرى يستحب وضع الحصى عليه- اى على القبر- لما روى ان النبى صلى اللّه عليه و سلم فعله بقبر إبراهيم ولده و لخبر ابان عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام قال قبر رسول الله صلى اللّه عليه و سلم محصب حصباء حمراء قال فى المجمع: و فى القاموس الحصا صغار الحجارة، الواحدة حصاة و الجمع حصيات، أقول- و هو المعبر عنه بالفارسية (سنگ ريزه).

[الثامن و العشرون تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده]

الثامن و العشرون تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده و الثانى أفضل و المرجع فيها العرف و يكفى فى ثوابها رؤية المصاب إياه و لأحد لزمانها، و لو أدت إلى تجديد حزن قد نسى كان تركها اولى، و يجوز الجلوس للتعزية و لأحد له أيضا وحده بعضهم بيومين أو ثلاث، و بعضهم على ان الأزيد من يوم مكروه و لكن ان كان الجلوس بقصد قراءة القران لا يبعد رجحانه.

فى هذا المتن أمور (الأول) التعزية مأخوذة من العزاء بمعنى الصبر، فالتعزية حمل المصاب على التصبر و التسلى عن المصيبة اما قولا- مثل ان يقول أحسن اللّه عزائك أو أعظم أجرك و اما عملا كحضوره عنده بحيث يراه المصاب، و التعزية مستحبة بلا خلاف بين المسلمين، بل فى الجواهر لعله من ضروريات الدين، و قد فعلها سيد المرسلين و الأئمة الطاهرون عليه و عليهم الصلاة و السلام، و الاخبار فى استحبابها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۴۸۳

مستفيضة ففى خبر وهب بن وهب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فيما ناجى به موسى ربه قال يا رب ما لمن عزى الثكلى؟ قال أظله فى ظلى يوم لا ظل إلا ظلى، و المروى فيه أيضا عن أمير المؤمنين عليه السلام: من عزى الثكلى اظله اللّه فى ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله، و المراد بالثكلى هى المرأة التى فقدت ولدها أو حميمها، و كأنه لعظم مصابها و قلة تحملها لمكان ضعفها- لكونها امرأة و من شأنهن الرقة و الجزع- يعظم أجر معزيها، و احتمال إرادة الطائفة الثكلى أعم من الرجال و النساء بعيد فى الغاية.

(الثانى) لا فرق فى مشروعية التعزية بين كونها قبل الدفن أو بعده إجماعا منا محصلا و منقولا مستفيضا، بل و من غيرنا عدا الثورى المحكى عنه كراهتها بعد الدفن مستدلا بأنه خاتمة أمر الميت، و فيه مع انه استحسان محض، انه ممنوع، فان الدفن خاتمة أمر الميت، لا خاتمة أمر اهله، و التعزية لأهل الميت لا للميت نفسه (و استظهر فى الذكرى) من كلام ابن البراج اختصاصها بما

قبل الدفن، و إطلاق النصوص و ما حكى مما صدر عن النبى و الأئمة عليهم السلام من التعزية دال على التعميم لما بعد الدفن.
(الأمر الثالث) ذهب الأكثر- كما فى المدارك- الى ان الأفضل إيقاع التعزية بعد الدفن لدلالة الاعتبار عليه من حيث غيبوبة شخص الميت عن أرباب المصيبة و انقطاعهم عنه انقطاعا لا يرجى زواله مع اشتغالهم قبل الدفن بتجهيزه اشتغالا يوجب انصرافهم عن ما أصابهم من مصيبة، و لقول الصادق عليه السلام فى مرسل ابن ابى عمير المروى فى الكافى: التعزية لأهل المصيبة بعد ما يدفن، و مرسل ابن خالد عنه عليه السلام المروى فى الكافى أيضا: التعزية الواجبة بعد الدفن، و مرسل الفقيه عنه عليه السلام أيضا: التعزية الواجبة بعد الدفن و كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة. و المراد من الوجوب هو الاستحباب المؤكد بمعنى ان حق التعزية و ما ينبغى منها هو ما يقع بعد الدفن لشدة الحاجة إليها لما ذكرناه من دليل الاعتبار، و اما خبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: ليس التعزية: إلا عند القبر ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 484

ينصرفون لا يحدث فى الميت حدث فيسمعون الصوت،. فلا يدل على اعتبار كونها قبل الدفن، بل لعله فى الدلالة على كونها بعد الدفن أظهر كما يظهر من قوله- الا عند القبر- فيحمل على تفاوت مراتب الفضل بعد الدفن، فأفضله عند القبر لاشتداد الحاجة إليها فى ذلك الوقت، و هذه التعزية لا تحتاج الى اجتماع أخر غير الاجتماع الأول و ينبغى الانصراف حينئذ و عدم الإقامة بعد الدفن بعد التعزية خوفا من ان يحدث فى الميت حدث فيسمعوه فيفزعوا منه أو يكرهوه.
(الأمر الرابع) المستفاد من قوله عليه السلام فى مرسل الفقيه: و كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبة- هو تحققها و ترتب الثواب عليها برؤية المصاب إياه و لو لم يتكلم بكلام عنده، و ان كان الأفضل هو التكلم بما يوجب تسلى المصاب و تصبره عن الحزن و الاكتئاب، و لا يعتبر له لفظ مخصوص، و ان كان الاولى الاقتفاء بما صدر عن النبى صلى اللّه عليه و سلم و الأئمة عليهم السلام لانه خير الكلام.
و قد ورد فى غير واحد من الاخبار عبارات لطيفة فى تعزيتهم عليهم السلام (ففى مرسل رفاعة) عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى: عزى أبو عبد اللّه عليه السلام رجلا بابن له فقال: اللّه عز و جل خير لابنك منك و ثواب اللّه خير لك من ابنك، فلما بلغه شدة جزعه بعد ذلك عاد اليه فقال له قد مات رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم أ فما لك به أسوة فقال انه كان مراهقا (مرهقا) فقال عليه السلام ان امامه ثلاث خصال: شهادة ان لا إله إلا اللّه، و رحمة اللّه، و شفاعة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فلن تفوته واحدة منهن ان شاء اللّه (و خبر ابن مهران) و فى نسخة: ابن مهزيار- المروى فى الكافى أيضا قال كتب أبو جعفر الثانى عليه السلام الى رجل: ذكرت مصيبتك بعلى ابنك و ذكرت انه كان أحب ولدك إليك و كذلك، اللّه عز و جل انما يأخذ من الولد و غيره ازكى ما عند اهله ليعظم به أجر المصاب بالمصيبة فأعظم اللّه أجرك و أحسن عزائك و ربط على قلبك انه قدير و عجل اللّه عليه بالخلف و أرجوان يكون اللّه قد فعل ان شاء اللّه (و مرسل الفقيه) قال اتى أبو عبد اللّه عليه السلام قوما قد أصيبوا بمصيبة فقال: جبر اللّه وهنكم و أحسن عزائكم و رحم متوفاكم، ثم انصرف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 485

و اختلاف العبارات فى التعزية فى هذه الاخبار يشهد بعدم اعتبار لفظ مخصوص فيها فهى تتحقق بما يؤدى معانى هذه الألفاظ، و قال فى الوسائل فى الباب التاسع و الأربعين فى كيفية التعزية- بعد ذكر هذه الاخبار الثلاثة- ما لفظه: أقول- و تعزية الأئمة عليهم السلام لأصحابهم و غيرهم كثيرة مشتملة على هذه المعانى (انتهى).
(الخامس) مقتضى إطلاق الاخبار المتقدمة استحباب التعزية مطلقا من غير تحديد بحد و لا مدة، و الظاهر من الجواهر انه كذلك و لو لم يصدق عليها التعزية عرفا، و لكن الظاهر اعتبار الصدق العرفى فيها لأن الوظيفة فى تشخيص الموضوع الذى لم

يحدده الشارع لحكمه بحد هو الرجوع الى العرف، و التعزية من هذا القبيل و يترتب على هذا انه لو طالت المدة بحيث يستنكر التعزية عليه لم تكن مستحبة لعدم صدق التعزية حينئذ، و لعل ذلك يختلف فى العرف باختلاف الميت جلالة و ضعة و باختلاف المصيبة من حيث العظمة و صغرها، و قد ورد قيام نساء بنى هاشم فى عزاء سيدنا الحسين عليه السلام ست سنين بل الصواب تجديد عزائه كل سنة جيلا بعد جيل كما هو شعار شيعته جزاهم اللّه تعالى خير الجزاء.

و مع الصدق العرفى لو أدت التعزية إلى تجديد حزن المصاب بعد نسيانه كان تركها أولى لأن الحكمة فى تشريعها هو تسكين قلب المصاب و صرفه عن التألم من المصيبة، و مع تذكرة المصيبة و اشتغال قلبه بمصيبته تكون النتيجة بالعكس، و المحكى عن ابى الصلاح تحديدها بثلاثة أيام، و قد يستدل له بمرسل الفقيه عن الباقر عليه السلام يصنع للميت مأتم ثلاثة أيام من يوم مات (و خبر حفص و هشام بن سالم) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لما قتل جعفر بن ابى طالب أمر رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فاطمة عليهما السلام ان تتخذ طعاما لأسماء بنت عميس ثلاثة أيام و تأتيها و نسائها و تقيم عندها ثلاثة أيام فجرت بذلك السنة ان يصنع لأهل المصيبة طعام ثلاثا (و خبر زرارة) المروى فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السلام قال يصنع لأهل الميت مأتم «١» ثلاثة أيام من يوم مات (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام قال ينبغى

---

(١) فى الحديث ذكر المأتم هو على مفعل بفتح الميم و العين، و هو عند العرب اجتماع النساء فى الخير و الشر و عند العامة المصيبة تسمية للحال باسم المحل يقال كنا فى مأتم فلان، قال الجوهرى و الصواب فى مناحة فلان، و قيل المأتم مجتمع الرجال و النساء فى الغم و الفرح ثم خصص به اجتماع النساء للموت (مجمع البحرين)

لجيران صاحب المصيبة أن يطعموا الطعام عنه ثلاثة أيام (لكن الانصاف) عدم ثبوت النسبة الى ابى الصلاح لاحتمال ان يكون مراده تأكد استحباب التعزية فى تلك الثلاثة لا نفى أصل الاستحباب بعدها، أو انه أراد التعزية فى جميع الثلاثة أيام كما فعلته فاطمة سلام اللّه عليها بأمر أبيها كما يدل عليه ما فى خبر حفص و هشام: (و تقيم عندها ثلاثة أيام) أو انه أراد تكرير التعزية فى تلك الثلاثة و لو من شخص واحد، و على فرض صدق النسبة ففيه انه لا دليل على ذاك التحديد و ان هذه الروايات لا تدل عليه لأنها فى مقام تحديد المأتم و هو اجتماع النساء لإقامة العزاء للميت، و لا ملازمة بينه و بين التعزية إذ يمكن اجتماع استحباب التعزية بعد الثلاثة مع عدم استحباب المأتم بعدها.

(السادس) لا إشكال فى جواز جلوس صاحب المصيبة للتعزية، و فى استحبابه مطلقا أو يومين أو ثلاثة أيام أو كراهته مطلقا أو فى الأزيد من يوم احتمالات، و عن المبسوط ان الجلوس للتعزية يومين أو ثلاثة مكروه إجماعا، و تبعه ابن حمزة و المحقق فى ظاهر المعتبر، و حكى عن العلامة فى المختلف (و ربما يستدل له) بمنافاته للرضا بقضاء اللّه سبحانه و الصبر، و أورد الحلى على المبسوط بأنه لم يذهب احد من أصحابنا المصنفين الى ذلك و لا وضعه فى كتاب و انما هذا من فروع المخالفين، و أى كراهة فى جلوس الإنسان للقاء اخوانه و الدعاء و التسليم عليهم و استجلاب الثواب لهم فى لقائه و عزائه (و أجاب عنه المحقق) فى المعتبر بان الاجتماع و التزاور من حيث هو مستحب، اما إذا جعل لهذا الوجه و اعتقد شرعيته فإنه يفتقر إلى الدلالة، و استدل بالإجماع على كراهته إذ لم ينقل عن احد من الصحابة الجلوس لذلك فاتخاذه مخالف لسنة السلف، لكن لا يبلغ ان يكون حراما.

(و لا يخفى ما فى الجميع) اما ما فى المبسوط من كراهة الجلوس للتعزية مدعيا للإجماع على كراهته فلم يعلم منه انه يقول بكراهته مطلقا حتى فى اليوم الأول أو بكراهة ما زاد عنه، ثم على الأخير فما وجه التخصيص بيومين أو ثلاثة أيام مع ان الزائد

على الثلاثة زائد على اليوم الأول أيضا، و ظاهره هو الأول أعنى القول بالكراهة

مطلقا كما ينسب إليه فى الجواهر، حيث يقول فما فى المبسوط من انه يكره الجلوس للتعزية إجماعا (إلخ) و على كل حال فالإجماع الذى يدعيه ممنوع بعد العلم بعدمه و عدم وجود القائل بكراهته قبله، و ما يستدل له من منافاته للصبر و الرضا بقضاء اللّه مدفوع بالقطع بعدم المنافاة بل ربما كان الأمر بالعكس كما يحتمله فى الجواهر، و اما اعتراض الحلى عليه ففيه ان الكلام ليس فى الجلوس للقاء الاخوان و الدعاء و التسليم عليهم بل انما هو فى استحبابه بما هو جلوس المعزى و صاحب المصيبة بحيث يكون من وظائفه الشرعية كسائر المستحبات، و استجلاب الثواب لهم فى لقائه و عزائه لا يثبت الأزيد من الاستحباب المقدمى و هو أيضا خارج عن محل البحث (و اما فى المعتبر) ففيه ان القول بالكراهة أيضا محتاج الى الدليل كالقول بالاستحباب و قد عرفت عدم وجود الدليل عليها سوى الإجماع المدعى فى المبسوط الذى عرفت حاله، و اما عدم النقل عن احد من الصحابة جلوسهم فلا يجعل دليلا على كونه خلاف السنة إذا لم يؤت به بعنوان انه مستحب، كما ان تشريع استحبابه مع عدم الدليل على الاستحباب لو انتهى الى إتيانه كذلك يكون حراما قطعا لكونه ظلما و تصرفا فى سلطان الشارع، فلا معنى لقوله: لكن لا يبلغ ان يكون حراما.

(فالحق ان يقال) انه مباح لم يثبت كراهته و لا استحبابه لعدم الدليل على شيء منهما، و يشهد لجوازه ما رواه الصدوق من ان أبا جعفر عليه السلام اوصى بمال لان يندب له فى المواسم عشر سنين، و ما فى خبر الكاهلى عن الكاظم عليه السلام انه قال كان ابى يبعث أمى و أم فروة تقضيان حقوق أهل المدينة، هذا كله فى حكم الجلوس للتعزية من حيث انه جلوس لها، و اما الجلوس بقصد قراءة القران أو لقاء الاخوان و نحوهما فالظاهر عدم الإشكال فى استحبابه لو لم يعرضه ما يوجب مرجوحيته، و اللّه العاصم. هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) ما تعرض له المصنف فى المسألة الثانية من هذا الفصل من عدم الفرق فى استحباب التعزية لأهل المصيبة بين رجالهم و نسائهم و صغارهم و كبارهم، بل الظاهر أرجحية تعزية الإناث لشدة حزنهن بل فى بعض

الاخبار ما يدل عليه، ففى خبر ابى الجارود المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال كان فيما ناجى به موسى ربه قال يا رب ما لمن عزى الثكلى، قال أظله فى ظلى يوم لا ظل إلا ظلى، و فى الكافى أيضا عن أمير المؤمنين قال من عزى الثكلى اظله اللّه فى ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله.

و هذان الخبر ان نص فى جواز تعزية النساء، و حمل الثكلى فيهما على الطائفة الثكلى بعيد فى الغاية، و بهما يضعف نص بعضهم على كراهة التعزية للشابات منهن معللا بخوف الفتنة و عن بعضهم نفى استحباب التعزية بالنسبة الى النساء مطلقا، و فيه مع دلالة الخبرين على استحباب تعزية الثكلى و ما دل على تعزية رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لأسماء بنت عميس و دلالة العمومات الواردة فى استحباب التعزية- أن التعزية لا تختص بالمشافهة بل تتحقق بالمكاتبة و إرسال الرسول و معها فلا خوف فى الافتتان مع انه على تقدير الصحة مختص بالرجال فلا وجه للقول بالكراهة من النساء أيضا، فالحق عموم الاستحباب و ان اختلف كيفياتها بحسب اشخاص أهل المصيبة و أحوالهم، و لعل التعزية فى الصغار منها بمسح رؤسهم فيشمله المروى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم من مسح على رأس يتيم ترحما له كتب اللّه له بعدد كل شعرة مرت عليها يده حسنة (و فى خبر أخر) إذا بكى اليتيم اهتزله العرش فيقول اللّه تبارك و تعالى من هذا الذى أبكى عبدى الذى سلبته أبويه فوعزتى و جلالى و ارتفاع مكانى لا يسكته عبد الا وجبت له الجنة، و هذا ان الخبر ان و ان لم يردا فى خصوص التعزية لكنهما يؤيد أنها كما لا يخفى على

المتدبر فيها.

(الثانى) هل المستحب تعزيهٔ الأجانب لأهل العزاء أو يعم تعزيهٔ أهل المصيبهٔ بعضهم لبعض كتعزيهٔ كل بعيد منهم للأقرب إلى الميت كإخوهٔ الميت بالنسبهٔ إلى أولاده، بل المتساوى للمتساوى كالأولاد بعضهم لبعض، بل الأقرب منهم للأبعد كولد الميت بالنسبهٔ إلى أخيه، احتمالان، من دعوى انصراف الأدلهٔ إلى الأجانب فى بادى النظر، و من منعه بعد التأمل فيها، و الحق هو التفصيل بين من هو أشد تأثرا فى نزول المصيبهٔ و بين غيره فيغزى أقلهم تأثرا لأشدهم فيه، و يمكن الفرق بين كبيرهم و سيدهم و بين

غيره فيتعزى غير السيد منهم للسيد دون العكس، و يمكن تأييد التعميم بتعزيهٔ سيد الرسل صلى اللّه عليه و سلم أولاد جعفر الطيار و اهله مع انه صلى اللّه عليه و سلم كان من أهل العزاء فى تلك المصيبهٔ.

(الثالث) المحكى عن التذكرهٔ ان الأقرب جواز تعزيهٔ أهل الذمهٔ لأنها كالعيادهٔ و قد عاد النبى صلى اللّه عليه و سلم غلاما من اليهود، و ظاهره ارادهٔ استحباب تعزيتهم بقرينهٔ استدلاله بكون التعزيهٔ كالعيادهٔ، و قال فى المعتبر تعزيهٔ أهل الذمهٔ ليس بمسنون لانه يتضمن ودا و حنوا و هو منهى عنه- لا يقال- قد روى ان النبى صلى اللّه عليه و سلم اتى غلاما من اليهود و هو مريض، و عيادته فى معنى تعزيهٔ أهله- لأنا نقول- يحتمل ان يكون انما جائه لعلمه انه يسلم فقد روى انه صلى اللّه عليه و سلم قعد عند رأسه و قال له أسلم فنظر الى أبيه، فقال أطع أبا القاسم- فأسلم- فقال النبى صلى اللّه عليه و سلم الحمد اللّه الذى أنقذه من النار- انتهى ما فى المعتبر- (و لا يخفى) ما فى كلامهما قدس سرهما من الضعف اما ما فى محكى التذكرهٔ فأولا كون التعزيهٔ كالعيادهٔ لا يدل على استحباب التعزيهٔ إلا بعد مفروغيهٔ استحباب العيادهٔ، و هو ممنوع لكون الكلام فى عيادهٔ الكافر كالكلام فى تعزيته، و عيادته صلى اللّه عليه و سلم للغلام اليهودى لا تدل الا على جوازها لا رجحانها (و ثانيا) انه على تقدير تسليم استحباب عيادهٔ الكافر فلا دليل على الملازمهٔ بين استحباب عيادته و استحباب تعزيته، و ما فى السؤال المذكور فى المعتبر من ان عيادته فى معنى تعزيهٔ أهله ممنوع بعدم الدليل عليه (و ثالثا) بان مورد البحث فى التعزيهٔ انما هو فيها من حيث هى من دون ان يعرضها عارض يوجب رجحانها أو مرجوحيتها، و الا فمع ما يوجب رجحانها قد تصير مستحبهٔ بل واجبهٔ، و مع ما يوجب مرجوحيتها قد تصير مكروههٔ بل محرمهٔ، و عيادهٔ الغلام اليهودى انما صارت راجحهٔ لما ترتب عليها من إسلام الغلام و إنقاذه من النار، و بهذا الأخير يظهر ما فى المعتبر أيضا فإن التعزيهٔ التى تتضمن التودد الى الكافر و الحنو اليه خارجهٔ عن محل البحث إذ هى بهذا العارض تصير منهيا عنها، و الكلام فيها من حيث انها تعزيهٔ.

فالحق ان يقال ان فى تعزيهٔ الكافر تتصور صور (الأول) ان يكون الميت و

اهله كلاهما كافرين، و الظاهر ان يكون حكم تعزيهٔ أهله حينئذ هو الجواز و انها لا مستحبهٔ و لا مكروههٔ، اما عدم الاستحباب فلانصراف ما يدل على استحبابها عنها، و كيف يمكن ان يقال بشمول مثل قوله عليه السلام من عزى مصابا كان له مثل أجره- لتعزيهٔ الكافر، و أى أجر للكافر حتى يكون مثله للمعزى، و اما عدم الكراههٔ فلعدم ما يدل عليها، و عند الشك فيها فمقتضى الأصل هو عدمها، و لعل هذا هو مراد العلامهٔ (قده) حيث عبر بالجواز لا الاستحباب، و فى كيفيهٔ تعزيته قيل ينبغى ان يكون دعائه بإلهام الصبر لا بالأجر مع ترك الدعاء للميت، و هل يجوز الدعاء له بالبقاء و طول العمر، احتمالان، أقواهما العدم، لما فيه من طلب بقاء الكافر على كفره و هو فى معنى طلب بقاء الكفر.

(الصورهٔ الثانيهٔ) ان يكون الميت كافرا و اهله مسلما، و حكم هذه الصورهٔ هو جواز تعزيهٔ أهله المسلم بما يعزى به المسلم من

طلب الأجر له و غيره دون الدعاء للميت (الصورة الثالثة) ان يكون الميت مسلما و اهله كافرا، و الحكم فيها هو جواز التعزية و طلب الرحمة للميت المسلم و كيفية تعزيته كالصورة الاولى، و فى استحباب تعزيته وجهان ناشيا من ثبوت عود المنفعة منها الى الميت أيضا بعد القطع بانتفاع اهله منها و عدمه، فعلى الأول تستحب التعزية لانتفاع الميت المسلم بها دون الأخير، و لعل الأخير هو الأقوى.

[التاسع و العشرون إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام]

التاسع و العشرون إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام و يكره الأكل عندهم و فى خبر انه عمل أهل الجاهلية.
و يدل على استحباب إرسال الطعام إليهم مرسل الفقيه و خبر حفص و هشام و خبر ابى بصير و قد تقدم نقلها فى الأمر الخامس من الأمر المتقدم، ص ۴۸۵ و الظاهر من الاخبار و كلام الأصحاب ان الأمر بالطعام فى الثلاثة متوجه الى جيران الميت و أقربائه، و الظاهر تقييده بما إذا لم يوص الميت بما يصرف لذلك من ماله و إلا سقط الحكم المذكور، و قال فى الذكرى لو اوصى الميت بذلك نفذت وصيته لانه نوع من البر و يلحقه ثوابه بعد موته، و لكن لو فوض الى غير اهله لكان انسب لاشتغالهم بمصابهم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۹۱
عن ذلك.
و يدل على كراهة الأكل عندهم مرسل الفقيه قال قال الصادق عليه السلام الأكل عند أهل المصيبة من عمل أهل الجاهلية، و قال فى الحدائق و قيده بعضهم بما كان من عندهم لا ما يهدى إليهم من الأقرباء و الجيران على السنة المذكورة، و هو حسن، و الظاهر عدم استحباب صنع الطعام لأهل الميت و جمع الناس عليه، قال فى المنتهى لأنهم مشغولون بمصابهم و لأن فى ذلك تشبها بأهل الجاهلية (أقول) اشتغالهم بمصابهم لا يقتضى سلب الاستحباب عن صنعهم الطعام، لكن الظاهر عدم استحبابه مع كونه مقدمة للفعل المكروه، اللهم الا ان يعرضه ما يوجب رجحانه من إطعام الفقراء و المساكين و نحوه، و منه ما إذا صار تاركه معرضا للاغتياب و انتهاك حرمته كما يتفق ذلك و يختلف بحسب الازمان و العادات و الأشخاص، و قال أيضا فى المنتهى لو دعت الحاجة الى ذلك جاز كما لو حضرهم أهل القرى و الأماكن البعيدة و احتاجوا الى المبيت فإنه ينبغى ضيافتهم (انتهى) و ظاهره استحباب ذلك حينئذ و لا بأس بالقول به و سيأتى فى المسألة الثالثة فى أخر هذا الفصل استحباب الوصية بمال لطعام مأتمه بعد موته و اللّه العالم.

[الثلاثون شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير]

الثلاثون شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير بان يقولون اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا.
ففى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال إذا مات المؤمن فحضر جنازته أربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه إلا خيرا و أنت اعلم به منا قال اللّه تبارك و تعالى قد أجزت شهادتكم و غفرت له ما علمت مما لا تعلمون (و فى الكافى) أيضا عن الباقر عليه السلام قال كان فى بنى إسرائيل عابد فأعجب به داود عليه السلام فأوحى اللّه لا يعجبك شىء من أمره فإنه مرائى، قال فمات الرجل فقال داود ادفنوا صاحبكم و لم يحضره فلما غسل قام خمسون رجلا فشهدوا باللّه لا يعلمون منه إلا خيرا فلما صلوا عليه قام خمسون آخرون فشهدوا بذلك فلما دفنوه قام خمسون آخرون فشهدوا بذلك أيضا فأوحى اللّه الى داود ما منعك ان تشهد فلانا فقال يا رب للذى

أطلعتنی علیه من أمره فأوحی اللّه الیه ان کان ذلک کذلک و لکنه قد شهد قوم من الأحبار و الرهبان ما یعلمون منه إلا خیرا فأجزت شهادتهم و غفرت له مع علمی علیه (فیه).

[الواحد و الثلاثون البکاء علی المؤمن]

الواحد و الثلاثون البکاء علی المؤمن.

لا اشکال و لا خلاف فی جواز البکاء علی المیت قبل خروج روحه و بعده إذا لم ینضم الیه محرم کاللطم و الخدش أو قول سیئ، و ما یحکی عن الشافعی من اباحته قبل خروج الروح و کراهته بعده مردود، و الاخبار فی جوازه متواترة معنی، مثل ما ورد من بکاء النبی صلی اللّه علیه و سلم علی حمزة و جعفر و زید بن حارثة و إبراهیم ابنه و بکاء فاطمة سلام اللّه علیها علی أختها و غیر ذلک، و اما بکائها علی أبیها صلی اللّه علیه و سلم فخارج عن مورد البحث کبکاء مولانا السجاد علیه السلام علی أبیه صلوات اللّه علیه، فإنهما من أفضل العبادات (و کیف کان) فلا ینبغی الإشکال فی جوازه من غیر کراهة بما هو بکاء علی المیت.

لکن فی خبر معاویة بن وهب المروی عن أمالی الحسن بن الشیخ الطوسی عن الصادق علیه السلام قال کل الجزع و البکاء مکروه ما خلا البکاء علی مقتل الحسین علیه السلام، و النبوی المروی بطرق العامة ان المیت یعذب ببکاء أهله، الا انه لا تثبت بهما الکراهة بل المروی فی الأمالی یحمل علی عدم ترتب الثواب و الأجر علی البکاء فیما عدا مصائب الحسین علیه السلام و سائر ال الرسول صلوات اللّه علیهم أجمعین لا الکراهة المصطلحة بمعنی المرجوحیة لمرتبة من الذم فتکون سبیل البکاء علی غیرهم سبیل سائر المباحات، و اما النبوی المروی بطریق العامة فمما لا یمکن الاستناد الیه لضعف السند مع منافاته لما یدل علیه العقل و النقل من انه لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْریٰ و ای ذنب للمیت فی بکاء اهله حتی یعذب ببکائهم، مضافا الی معارضته مع ما یدل علی الجواز الظاهر فی عدم الکراهة من طرقنا، فلا ریب فی عدم الکراهة.

إنما الکلام فی استحبابه بعنوان البکاء علی المیت، و الظاهر عدم ثبوته بهذا العنوان، الا انه یستحب علی المیت المؤمن مطلقا کما یستحب لأهل المیت البکاء علی

میتهم، فمما یدل علی الأول خبر علی بن رئاب المروی فی الکافی قال سمعت أبا الحسن الأول علیه السلام یقول إذا مات المؤمن بکت علیه الملائکة و بقاع الأرض التی کان یعبد اللّه علیها و أبواب السماء التی کان یصعد اعماله فیها و ثلم ثلمة فی الإسلام لا یسدها شیء لأن المؤمنین حصون الإسلام کحصون (کحصن) سور المدینة لها، و لا یخفی أن التأسی بالملائکة و ببقاع الأرض و أبواب السماء مرغوب فیه و البکاء علی المؤمن مثل بکائهم مندوب و التفجع لانثلام الإسلام ثلمة لا یسدها شیء مستحسن (و فی الفقیه) لما انصرف رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم عن وقعة أحد إلی المدینة سمع من کل دار قتل من أهلها بکاء و نوحا و لم یسمع من دار حمزة عمه فقال صلی اللّه علیه و سلم لکن حمزة لا بواکی علیه فآلی أهل المدینة النیاحة علی قتلاهم حتی ینوحوا علی حمزة فهم الی الیوم کذلک (و لا یخفی) ما فی هذا الترغیب من الدلالة علی مطلوبیة البکاء علی حمزة (و احتمال) اختصاص الترغیب به لانه عم النبی صلی اللّه علیه و سلم أو لأنه کان شهیدا ضعیف بل الظاهر انه انما کان لأجل أنه مؤمن فیعم کل مؤمن.

(و یدل علی الثانی) خبر منصور الصیقل قال شکوت الی ابی عبد اللّه علیه السلام وجدا وجدته علی ابن لی هلک حتی خفت علی عقلی، فقال إذا أصابک من هذا شیء فأفض من دموعک فإنه یسکن ذلک (و مرسل الفقیه): من خاف علی نفسه من وجد

بمصيبة فليفض من دموعه فإنه يسكن عنه. و فى دلالتهما على استحباب البكاء عند زيادة الحزن خفاء، بل الظاهر منهما هو الإرشاد إلى تسكين الحزن بالبكاء و هو غير الاستحباب، و لعل المصنف (قده) لأجل ذلك لم يذكره فى المتن لكنه فى الجواهر قال بل يظهر من بعض الاخبار استحبابه (اى البكاء) عند اشتداد الوجد و عنون فى الوسائل بابا فى جواز البكاء على الميت و المصيبة و استحبابه عند زيادة الحزن و ذكر فيه اخبارا لا يتوهم دلالة شىء منها على استحبابه عند زيادة الحزن الا هذين الخبرين الذين عرفت مدلولهما، و اللّه العالم.

[الثانى و الثلاثون ان يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبى صلى الله عليه و آله]

الثانى و الثلاثون ان يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبى صلى الله عليه و آله فإنه أعظم المصائب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 494

و قد عنون فى الوسائل بابا فى استحباب تذكر المصاب مصيبة النبى صلى اللّه عليه و سلم و استصغار مصيبة نفسه بالنسبة إليها و ذكر فيه ثمانية احاديث لا بأس بذكر بعضها تيمنا كالمروى عن الصادق عليه السلام فى الكافى: إذا أصبت بمصيبة فاذكر مصابك برسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم فان الخلق لم يصابوا بمثله قط (و خبر سليمان بن عمرو) عنه عليه السلام قال من أصيب بمصيبة فليذكر مصابه بالنبى صلى اللّه عليه و سلم فإنه من أعظم المصائب (و خبر حسين بن علوان) المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن النبى صلى اللّه عليه و سلم من أصيب بمصيبة فليذكر مصيبته بى فإنه من أعظم المصائب.

[الثالث و الثلاثون الصبر على المصيبة و الاحتساب و التأسى بالأنبياء و الصلحاء]

الثالث و الثلاثون الصبر على المصيبة و الاحتساب و التأسى بالأنبياء و الصلحاء خصوصا فى موت الأولاد.

ففى خبر الثمالى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد، و فى خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال ذكر عند ابى عبد اللّه عليه السلام البلاء و ما يخص اللّه به المؤمن فقال سئل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم من أشد الناس بلاء فى الدنيا فقال النبيون ثم الا مثل فالأمثل و يبتلى المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن اعماله فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلائه و من سخف ايمانه و ضعف عمله قل بلائه، و نحوه غيره و هو كثير، و فى خصوص مصيبة الولد خبر السكونى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا قبض ولد المؤمن و اللّه اعلم بما قال العبد قال اللّه تبارك و تعالى لملائكته قبضتم ولد فلان فيقولون نعم ربنا، قال فيقول فما قال عبدى قالوا حمدك و استرجع فيقول اللّه تبارك و تعالى أخذتم ثمرة قلبه و قرة عينه فحمدنى و استرجع، ابنوا له بيتا فى الجنة و سموه بيت الحمد (و خبر عبد الرحمن) عن الصادق و الكاظم عليهما السلام قال ان اللّه ليعجب من رجل يموت ولده و هو يحمد اللّه فيقول يا ملائكتى عبدى أخذت نفسه و هو يحمدنى.

[الرابع و الثلاثون قول انا الله و انا إليه راجعون]

الرابع و الثلاثون قول انا الله و انا إليه راجعون.

و يدل على استحبابه ما فى خبر السكونى المذكور أنفا، و خبر سيف بن عميرة المروى فى ثواب الاعمال عن الصادق عليه السلام قال من الهم الاسترجاع عند المصيبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 495

وجبت له الجنـة، و خبر معروف المروى فى الكـافى عن البـاقر عليه السـلام قـال مـا من عبـد يصـاب بمصـيبة فيسترجع عنـد ذكر المصـيبة و يصبر حين تفجأه الا غفر اللّه له ما تقدم من ذنبه، و كلما ذكر مصـيبة فاسترجع عند ذكر المصيبة غفر اللّه له كل ذنب اكتسبه فيما بينهما، و غير ذلك من الاخبار.

[الخامس و الثلاثون زيارة قبور المؤمنين و السلام عليهم]

الخامس و الثلاثون زيارة قبور المؤمنين و السـلام عليهم بقول السلام عليكم يا أهل الديار (إلخ) و قراءة القران و طلب الرحمة و المغفرة لهم و يتأكـد فى يوم الاثنين و الخميس خصوصا عصره و صبيحـة السـبت للرجال و النساء بشـرط عدم الجزع و الصبر و يسـتحب ان يقول السـلام على أهـل الـديار من المؤمنين رحم الله المتقـدمين منكم و المتـأخرين و انا ان شاء الله بكم لاحقون و يســتحب للزائر أن يضـع يـده على القـبر و ان يكـون مسـتقبلا و ان يقرء إنـا أنزلنـاه سـبع مرات و يسـتحب أيضـا قراءة الحمـد و المعوذتين و آية الكرسى كل منها ثلاث مرات و الاولى ان يكون جالسا مستقبل القبلة و يجوز قائما و يستحب أيضا قراءة يس و يسـتحب أيضـا ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم السـلام على أهـل لاـ إله إلاـ الله من أهل لا إله إلا الله يا أهل لا إله إلا الله كيف وجـدتم قول لا إله إلا الله من لا إله إلا الله يا لا إله إلا الله بحق لا إله إلا الله اغفر لمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله على ولى الله.

فى هـذا المتن أمور (الأـول) يسـتحب زيـارة قبور المؤمنين و فى الجواهر و قـد حكى الإجماع على اسـتحبابها العلامـة و الشـهيد بالنسـبة إلى الرجال، و الاخبار به مسـتفيضة (ففى خبر محمد بن مسـلم) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السـلام زوروا موتـاكم فـإنهم يفرحون بزيارتكم، و غير ذلك من الاخبار التى ذكر بعضـها (الثانى) تحصل الزيارة بنفس الحضور عنـد قبورهم و لو لم يـذكر شـيئا، قال فى المجمع و الزيارة فى العرف قصد المزور إكراما و تعظيما له و استيناسـا به، و الاستينـاس يحصـل بنفس هـذا الحضـور و يـترتب عليه ثمرته و هى انس المزور (ففى خـبر صـفوان بن يحيى) المروى فى الفقيه قال قلت لأبى الحسن موسـى بن جعفر عليهما السـلام بلغنى ان المؤمن إذا أتاه الزائر أنس به فإذا انصـرف عنه اسـتوحش، فقال لا يستوحش (و خبر جميل بن دراج) عن الصادق عليه السلام فى زيارة القبور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۶، ص: ۴۹۶

قـال عليه السـلام انهم يأنسون بكم فإذا غبتم عنهم اسـتوحشوا (و خبر إسـحاق بن عمار) عن ابى الحسن عليه السـلام قال قلت له المؤمن يعلم من يزور قبره، قال عليه السـلام نعم لا يزال مسـتأنسا به ما زال عند قبره فإذا قام و انصرف من قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة.

و الاستيحـاش المـذكور فى الخبرين الأـخيرين مخصوص ببعض الزائرين دون بعض فلاـ ينـافى مع نفيه فى الخبر الأـول (قال فى الحـدائق) يمكن الجمع بين هـذه الاخبـار بـالفرق بين ما إذا كان الزائر من أهل الميت و أقاربه و عـدمه فيحمل الخبران الأخيران على أهل بيت الميت و أقاربه و الخبر الأول على ما عـداهم (و كيف كان) فهـذه الاخبار تـدل على تحقق الزيارة بنفس الحضور عند القبر و حصول ثمرتها و هى استيناس الميت ما دام الزائر عند قبره، و لكن يسـتحب السلام على الأموات بقول السلام عليكم يـا أهل الـديار، ففى خبر صـفوان الجمال المروى فى مزار ابن قولويه قال سـمعت أبا عبـد اللّه عليه السـلام يقول كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سـلم يخرج فى ملاك من الناس من أصـحابه كل عشـية خميس الى بقيع المدنيين فيقول السـلام عليكم يا أهل الديار- ثلاثا- رحمكم اللّه- ثلاثا.

(الثالث) يستحب قراءة شيء من القران و لو كانت آية منه و إهداء ثوابه إليهم، ففى الخبران من قرء آية من كتاب اللّه فى مقبرة

من مقابر المسلمين أعطاه اللّه ثواب سبعين نبيا.

(الرابع) طلب الرحمة و المغفرة لهم، و فى الخبر أن من ترحم على أهل المقابر نجا من النار و دخل الجنة و هو يضحك.

(الخامس) يتأكد زيارة القبور فى يوم الاثنين و الخميس خصوصا عصر يوم الخميس و صبيحة يوم السبت (ففى الكافى) عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال عاشت فاطمة سلام اللّه عليها بعد أبيها خمسة و سبعين يوما لم تر كاشرة «۱» و لا

---

(۱) فى الحديث: فاطمة- عليها السلام- لم تر كاشرة و لا ضاحكة، الكاشر: المبتسم من غير صوت، و ان كان معه صوت فهو ضحك، و منه إخوان المكاشرة، من كاشرة إذا تبسم فى وجهه و انبسط معه (مجمع البحرين)

ضاحكة تأتى قبور الشهداء فى كل جمعة مرتين- الاثنين و الخميس فتقول هيهنا كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم هيهنا كان المشركون (و خبر يونس) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان فاطمة كانت تأتى قبور الشهداء فى كل غداة سبت فتأتى قبر حمزة و تترحم عليه و تستغفر له (و قال فى الوافى) بعد هذا الخبر و لعل هذا كان فى حيوة أبيها و ذاك- يعنى ما فى الخبر الأول- بعد وفاته صلى اللّه عليه و سلم فلا تنافى (أقول) و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب الترحم على الميت و الاستغفار له (و خبر صفوان) المروى فى مزار ابن قولويه عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه يخرج فى ملا من الناس من أصحابه كل عشية خميس الى بقيع المدنيين (الحديث).

(السادس) الظاهر من المنتهى و المعتبر تخصيص استحباب زيارة أهل القبور بالرجال و كراهتها للنساء، و استدل فى المعتبر لكراهتها منهن بمنافاتها للستر و الصيانة التى هى أولى لهن، و ظاهره ان الكراهة إنما هى لأمر خارج عن عنوان الزيارة طار عليها، و هو حسن مع استلزامها لذلك، و كذا لو استلزم الجزع و عدم الصبر بل ربما يصير محرما، لكن اللازم استحبابها بدون ذلك للعمومات الدالة على رجحانها كيف، و الا- يلزم القول بكراهة خروجهن من بيوتهن مطلقا مع انه لا- قائل به (و كيف كان) فالظاهر عموم الاستحباب بشرط الصبر و عدم الجزع.

(السابع) يستحب ان يقول ما فى خبر جراح المدائنى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن السلام على أهل القبور، قال تقول السلام على أهل الديار من المؤمنين و المسلمين رحم اللّه المستقدمين منا و المستأخرين و انا ان شاء اللّه بكم لاحقون، هذا على ما فى الوسائل و هو يخالف مع ما فى المتن فى الجملة.

(الثامن) يستحب للزائر أن يضع يده على القبر و ان يكون مستقبلا و ان يقرء إنا أنزلناه سبع مرات (ففى خبر محمد بن احمد) قال كنت بفيد فمشيت مع على بن بلال الى قبر محمد بن إسماعيل بن بزيع فقال لى على بن بلال قال لى صاحب القبر عن الرضا عليه السلام: من اتى قبر أخيه ثم وضع يده على القبر و قرء إنا أنزلناه

فى ليلة القدر سبع مرات أمن يوم الفزع الأكبر أو يوم الفزع، و فى التهذيب مثله الا انه قال من قبر أخيه المؤمن من ان ناحية يضع يده و قرء إنا أنزلناه (و فى رواية الكشى) انه اى محمد بن إسماعيل سمع أبا جعفر عليه السلام يقول من زار قبر أخيه المؤمن فجلس عند قبره و استقبل القبلة و وضع يده على القبر فقرء إنا أنزلناه فى ليلة القدر سبع مرات أمن من الفزع الأكبر (و فى ثواب الاعمال) عن احمد بن محمد قال كنت انا و إبراهيم بن هاشم فى بعض المقابر إذ جاء الى قبر فجلس مستقبل القبلة ثم وضع يده على القبر فقرء سبع مرات إنا أنزلناه ثم قال حدثنى صاحب هذا القبر و هو محمد بن إسماعيل بزيع: من زار قبر مؤمن فقرء عنده سبع مرات إنا أنزلناه غفر اللّه له و لصاحب القبر.

و هذه الاخبار كما ترى متقارب المضمون يستفاد منها أمور (منها) الفرق بين زيارة قبر واحد و نحوه و بين زيارة المقبرة باستحباب وضع اليد على القبر و قراءة إنا أنزلناه سبعا فى الأول و استحباب الدعاء و نحوه فى الثانى (و منها) استحباب ان يكون الزائر مستقبل القبلة عند زيارة القبر، و هذا لعله مختص بغير المعصوم، و اما فى زيارة المعصومين فقد حكى عن الأردبيلى (قده) انه قال رأيت فى بعض الروايات ان زيارة غير المعصوم مستقبل القبلة و زيارة المعصوم مستقبلها و مستدبرها (و فى الجواهر) ان الذى عليه العمل الان بالنسبة إلى العباس و على بن الحسين عليهما السلام ان الزيارة على نحو زيارة المعصومين و لذا لم نر أحدا يقرء الفاتحة و القدر عند قبورهما.

(و منها) ان ظاهر هذه الاخبار حصول الوظيفة بوضع يد واحدة على القبر، و الاولى كونها اليد اليمنى لأنها هى العمدة لفضائل الاعمال و أفعال السنن، و لكن المنقول عن الفقه الرضوى: تضع يدك على القبر و أنت مستقبل القبلة و قل اللهم ارحم غربته- الى ان قال- و متى ما زرت قبره فادع له بهذا الدعاء و أنت مستقبل القبلة و يداك على القبر (قال فى الحدائق) و لا اعلم به قائلا و أكثر الروايات انما هى بذكر اليد مفردة و هو الظاهر من عبارات الأصحاب (و منها) استحباب الجلوس عند القبر مضافا الى ان وضع اليد على القبر لا يتأتى إلا بالجلوس، و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌6، ص: 499

(التاسع) يستحب قراءة الحمد و المعوذتين و آية الكرسى كل منها ثلاث مرات، و فى الخبر يقرء الحمد و المعوذتين و التوحيد و آية الكرسى كل سورة ثلاث مرات، و انا أنزلناه سبعا، و لعل ما فى المتن من أولوية ان يكون جالسا مستقبل القبلة لأجل ما تقدم من استحباب الجلوس مستقبل القبلة عند قراءة إنا أنزلناه، و لا بأس به، و ورد فى ثواب قراءة آية الكرسى انه إذا قرئها المؤمن و جعل ثوابها لأهل القبور ادخله قبر كل ميت و يرفع اللّه للقارى درجة سبعين نبيا و خلق اللّه من كل حرف ملكا يسبح له الى يوم القيمة.

(العاشر) يستحب أيضا قراءة يس، و فى الخبر من دخل المقابر و قرء سورة يس خفف اللّه عنهم يومئذ و كان له بعدد من فيها حسنات و ان من زار قبر والديه أو أحدهما فقرء عنده يس غفر اللّه له بعدد كل حرف منها.

(الحادى عشر) يستحب ان يقول بسم اللّه الرحمن الرحيم إلى أخر ما فى المتن و عن أمير المؤمنين عليه السلام ان من قال ذلك عند دخول المقابر كتب اللّه له عبادة خمسين سنة و محى عنه و عن أبيه و امه ذنوب خمسين سنة.

[السادس و الثلاثون طلب الحاجة عند قبر الوالدين]

السادس و الثلاثون طلب الحاجة عند قبر الوالدين.

و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام زوروا موتاكم فإنهم يفرحون بزيارتكم و ليطلب أحدكم حاجته عند قبر أبيه و عند قبر امه بما يدعوا لهما، و عن الخصال مثله الا انه قال بعد ان يدعوا لهما.

[السابع و الثلاثون أحكام بناء القبر]

السابع و الثلاثون أحكام بناء القبر.

و فى خبر ابن القداح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لما مات إبراهيم بن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم رأى النبى فى قبره خللا فسواه بيده ثم قال إذا عمل أحدكم عملا فليتقن (و فى العلل) و المجالس عنه عليه السلام ان رسول اللّه صلى

اللّه عليه و سلم نزل حتى لحد سعد بن معاذ و سوى اللبن عليه و جعل يقول ناولنى حجرا ناولنى ترابا رطبا يسد به ما بين اللبن فلما ان فرغ و حثا التراب عليه و سوى قبره قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۰۰

انى لا علم انه سيبلى و يصل اليه البلى و لكن اللّه يحب عبدا إذا عمل عملا أحكمه.

[الثامن و الثلاثون دفن الإرقاب متقاربين]

الثامن و الثلاثون دفن الإرقاب متقاربين.

قال فى المستند يستحب ان يجعل الأقارب فى مقبرة واحدة لقول النبى صلى اللّه عليه و سلم لما دفن عثمان بن مظعون: ادفن اليه من مات من اهله، و قيل الاولى ان يكون للإنسان مقبرة ملك يدفن فيه اهله و أقاربه و لو كان فيها مقبرة بها قوم صالحون كان الأحسن اختيارها لتناله بركتهم و يؤيده ما روى فى كتاب اختيار الرجال من أمر مولانا الرضا بحفر قبر يونس بن يعقوب حين مات فى المدينة بالبقيع (انتهى).

[التاسع و الثلاثون التحميد و الاسترجاع و سؤال الخلف عند موت الولد]

التاسع و الثلاثون التحميد و الاسترجاع و سؤال الخلف عند موت الولد.

و فى خبر المثنى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا ورد عليه أمر يسره قال الحمد للّه على هذه النعمة، و إذا أورد عليه أمر يغتم به قال الحمد اللّه على كل حال (و مرفوعة ابن أسباط) المروية فى الكافى قال كان أبو عبد اللّه عليه السلام يقول عند المصيبة الحمد للّه الذى لم يجعل مصيبتى فى دينى و الحمد للّه الذى لو شاء ان يجعل مصيبتى أعظم مما كانت (لفعل) و الحمد للّه على الأمر الذى شاء ان يكون فكان (و خبر جابر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من صبر و استرجع و حمد اللّه عز و جل فقد رضى بما صنع اللّه و وقع اجره على اللّه و من لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء و هو ذميم (و خبر داود بن زربى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام من ذكر مصيبة و لو بعد حين فقال انا للّه و انا إليه راجعون و الحمد للّه رب العالمين اللهم أجرنى على مصيبتى و اخلف على أفضل منها كان له من الأجر ما كان عند أول صدمة.

[الأربعون صلاة الهدية ليلة الدفن]

الأربعون صلاة الهدية ليلة الدفن و هى على رواية ركعتان يقرء فى الأولى الحمد و آية الكرسى و فى الثانية الحمد و القدر عشر مرات و يقول بعد الصلاة اللهم صل على محمد و ال محمد و ابعث ثوابها الى قبر فلان.

و ذكرها الكفعمى فى مصباحه و نقلها فى حاشية المصباح عن موجز ابن فهد و ذكر فى متنه صلاة اخرى و هى ركعتان يقرء فى الأولى بعد الحمد التوحيد مرتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۰۱

و فى الثانية التكاثر عشر مرات و يقول بعد الصلاة ما ذكر بعينه فى الرواية الاولى (و فى مرآت الكمال) للمامقانى (قده) روى حذيفة عن النبى صلى اللّه عليه و سلم انه لا يأتى على الميت ساعة أشد من أول ليلة فارحموا أمواتكم بالصدقة فان لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين يقرء فى الأولى بفاتحة الكتاب مرة و قل هو اللّه احد مرتين و فى الثانية فاتحة الكتاب مرة و ألهيكم

التكاثر عشر مرات و يسلم و يقول اللهم صل على محمد و ال محمد و ابعث ثوابها الى قبر ذلك الميت فلان بن فلان فيبعث اللّه من ساعته ألف ملك الى قبره مع كل ملك ثوب و حلة و يوسع فى قبره من الضيق الى يوم ينفخ فى الصور و يعطى المصلى بعدد ما طلعت عليه الشمس حسنات و ترفع له أربعون درجة، و إليها يشير المصنف (قده) بقوله:

و فى رواية أخرى فى الركعة الأولى الحمد و قل هو الله احد مرتين و فى الثانية الحمد و التكاثر عشر مرات و ان اتى بالكيفيتين كان اولى.

و مع الاكتفاء بإحداهما فلعل الكيفية الثانية أقرب لمشاركتها مع الاولى فى المستند، حيث انها منقولة مع الاولى عن موجز ابن فهد- كما تقدم- و اختصاص الثانية بما روى عن النبى صلى اللّه عليه و سلم من الفضل (و هيهنا كيفية ثالثة) ذكرها الكفعمى فى حاشية المصباح نقلا عن كتاب البلد الأمين و صفتها ان المصلى يقرء فى الأولى التوحيد مرتين و آية الكرسى مرة و فى الثانية التكاثر عشرا.

(و كيفية رابعة) لكن لا بعنوان ليلة الدفن بل بعنوان ساعته رواها ابن طاوس قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم إذا دفنتم ميتكم و فرغتم من دفنه فليقم وارثه أو قرابته أو صديقه من جانب القبر و يصلى ركعتين و يقرء فى الركعة الأولى فاتحة الكتاب و المعوذتين مرة و يقول فى سجوده سبحان من تعرف بالقدرة و قهر عبادة بالموت ثم يسلم و يرجع الى القبر و يقول يا فلان بن فلانة هذه لك و لأصحابك، فإن اللّه يرفع عنه عذاب القبر و ضيقه و لو سئل ربه ان يغفر للمؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات حيهم و ميتهم استجاب اللّه دعائه فيهم و يقول اللّه لصاحبه يا فلان بن فلان كن قرير العين قد غفر اللّه عز و جل لك و يعطى المصلى بكل حرف ألف حسنة و يمحى عنه ألف سيئة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏6، ص: 502

فإذا كان يوم القيمة بعث اللّه له صفا من الملائكة يشيعونه الى باب الجنة فإذا دخل الجنة استقبله ألف ألف ملك مع كل ملك طبق من نور مغطى بمنديل من استبرق و فى يد كل كوز من نور فيه ماء السلسبيل فيأكل من الطبق و يشرب من الماء و رضوان اللّه أكبر.

و أرجو ممن يشيع جنازتى الى مرقدى ان يتفضل على بإتيان هذه الصلاة بعد الفراغ من دفنى كما أرجو من أحبائى أن يصلوا فى ليلة دفنى بتمام تلك الكيفيات غفر اللّه لى و لوالدى و للمؤمنين و المؤمنات، و قد خرجت فى هذا المقام عن طرز تحرير مسائل الفقه لأنه أخر مقام من الدنيا و أول مقام من الآخرة، ختم اللّه أمورنا بالحسنى.

و تكفى صلاة واحدة من شخص واحد و إتيان أربعين أولى لكن لا بقصد الورود و الخصوصية كما انه يجوز التعدد من شخص واحد بقصد إهداء الثواب.

و المعروف بين الناس اعتبار العدد فى صلاة ليلة الدفن و جرت عادتهم على ان يصليها أربعون، و الاخبار الواردة فيها خالية عن ذلك، و لعل ذلك منهم لأجل ما ورد من استجاب دعاء أربعين من المؤمنين و ان دعائهم لا يرد، أو ما ورد من استجاب شهادة أربعين أو خمسين للميت بالخير- كما تقدم- لأن دعائهم يتضمن الشهادة له بذلك، لكن ذلك كله لا يوجب جواز الإتيان بقصد الورود، و مع عدم قصد الورود يجوز إتيانها من شخص واحد زائدا على مرة واحدة بقصد إهداء الثواب.

و الأحوط قراءة آية الكرسى إلى هُمْ فِيها خالِدُونَ.

لا اشكال و لا خلاف بين المسلمين فى ان ابتداء آية الكرسى قوله تعالى اللّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، و اختلف فى انتهائها، و المختار عند جمهور العامة و أكثر أصحابنا هو ان أخرها- و هو العلى العظيم- و ذهب جماعة منا الى ان أخرها هم فيها خالدون (و استدل للاول) بعد اتفاق العامة و ذهاب أكثر أصحابنا إليه بالتعبير بكلمة آية الكرسى مفردة، و من المعلوم ان الآية التى فيها

كلمة الكرسى تنتهى إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۰۳

قوله تعالى وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (و يستدل للثانى) بانضمام الآيتين بعد الآية الاولى إليهما فى غير واحد من المقامات كما فى صلاة يوم الغدير و صلاة يوم المباهلة و كما فى المروى فى ثواب الاعمال من قرء اربع آيات من أول البقرة و آية الكرسى و اثنتين بعدها و ثلاث آيات من أخرها لم ير فى نفسه و لا فى ماله شيئا يكرهه و لا يقربه الشيطان و لا ينسى القران.

(و لكن الحق هو الأول) فإن صلاة يوم الغدير لم يصرح فيها بتحديد الآية الى أخر الثلاث، و فى صلاة يوم المباهلة انما ورد بقرائتها الى أخر الثلاث و مجرد الأمر بقرائتها كذلك لا يدل على ان الآيتين بعدها جزء منها، بل خبر ثواب الاعمال دليل على خروجهما منها لقوله عليه السلام: و اثنتين بعدها، فإنه يدل على مغايرتهما لها، و عليه ففى كل مورد لم يصرح فيه بضم الآيتين يجوز الاكتفاء بالاية الاولى كما فى المقام، لكن الاولى قرائتها الى هم فيها خالدون، و اللّه العالم.

و الظاهر ان وقته تمام الليل و ان كان الاولى أوله بعد العشاء.

كون وقت هذه الصلاة تمام الليل انما هو لدلالة إطلاق دليلها، و أولوية الإتيان بها فى أول الليل لأنها الموجبة لرفع الوحشة و الشدة عن الميت فينبغى المسارعة اليه، و كونه بعد العشاء لعله لأجل تقديم الفريضة على النافلة وجوبها أو استحبابا، و الأقوى هو الثانى فيجوز تقديمها على العشاء بل و على المغرب و ان كان الأحوط ترك الأخير.

و لو اتى بغير الكيفية المذكورة سهوا أعاد و لو ترك آية من انا أنزلناه أو آية الكرسى.

لأن الأصل فى كل ما اعتبر فى شيء مما أمر به جزء أو شرطا أو مانعا هو الركنية بمعنى ان الإخلال به موجب لعدم تحقق الامتثال مطلقا الا ان يقوم دليل على الاجتزاء بما اتى به ناقصا و هو مفقود فى المقام، و مقتضاه وجوب الإعادة لو كان الإتيان بها واجبا عليه بإجارة أو نذر، و استحباب الإعادة إذا لم يطرء على الإتيان بها ما يوجب فرضها عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۶، ص: ۵۰۴

و لو نسى من أخذ الأجرة عليها فتركها أو ترك شيئا منها وجب عليه ردها الى صاحبها.

على ما هو مقتضى الإجارة حيث انه إذا لم يأت الأجير بما عليه من العمل لم يستحق الأجرة فيجب عليه ردها إلى المستأجر.

و ان لم يعرفه تصدق بها عن صاحبها.

كما هو الحكم فى كل مال جهل مالكه و الأولى الاذن من الحاكم الذى هو ولى المالك، فان كان التصدق باذنه لم يضمن للمالك لو عرف بعد ذلك، و الا فالضمان أقوى لكون القدر المتيقن من جواز تصدق مال المجهول مالكه هو ما إذا كان باذن الحاكم.

و ان علم برضاه اتى بالصلاة فى وقت أخر و اهدى ثوابها الى الميت لا بقصد الورود.

فيستحق بذلك التصرف فيما أخذه من الأجرة لكون التصرف فيها حينئذ برضا المالك و طيب نفسه.

[مسائل]

[مسألة (۱) إذا نقل الميت الى مكان أخر]

مسألة (۱) إذا نقل الميت الى مكان أخر كالعتبات أو أخر الدفن إلى مدة فصلاة ليلة الدفن تؤخر إلى ليلة الدفن.

لما عرفت من أنها وظيفة شرعت لما بعد الدفن كما تقدم من أدلة تشريعها على اختلاف كيفياتها.

[مسألة (۲) لا فرق فی استحباب التعزیة لأهل المصیبة]

مسألة (۲) لا فرق فی استحباب التعزیة لأهل المصیبة بین الرجال و النساء حتی الشابات منهن متحرزا عما تکون به الفتنة و لا بأس بتعزیة أهل الذمة مع الاحتراز عن الدعاء لهم بالأجر إلا مع مصلحة تقتضی ذلک.

و قد تقدم حکم هذه المسألة فی الأمر الأول و الثالث من الأمور التی ختمنا بها أحکام تعزیة المصاب.

[مسألة (۳) یستحب الوصیة بمال لطعام مأتمه]

مسألة (۳) یستحب الوصیة بمال لطعام مأتمه.

ففی المروی فی الکافی عن زرارة أو غیره قال اوصی أبو جعفر علیه السلام بثمانمائة درهم لمأتمه و کان یری ذلک من السنة لأن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم قال اتخذوا لآل جعفر طعاما فقد شغلوا، قال المجلسی فی مرات العقول ای کان یری المأتم و اتخاده سنة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۶، ص: ۵۰۵

لأمر النبی باتخاذ المأتم لجعفر، قال و لا یبعد حینئذ زوال کراهة الأکل عندهم، و اللّه یعلم، و بهذا ینتهی الجزء السادس من کتابنا مصباح الهدی و یلیه الجزء السابع إنشاء اللّه تعالی و أوله فی فصل مکروهات الدفن و کان الفراغ من طبعه فی شهر ربیع المولود سنة ألف و ثلاثمائة و سبع و ثمانین من الهجرة النبویة علی من هاجر بها آلاف صلاة و تحیة و الحمد للّه أولا و آخرا.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء السابع

[تتمة کتاب الطهارة]

[تتمة فصل فی الأغسال]

[تتمة فصل فی الأغسال الواجبة]

[تتمة أحکام الأموات]

[تتمة فصل فی الدفن]

[فصل فی مکروهات الدفن]

اشارة

(فصل فی مکروهات الدفن) و هی أیضا أمور

[الأول دفن ميتين فى قبر واحد]

الأول دفن ميتين فى قبر واحد بل قيل بحرمته مطلقا و قيل بحرمته مع كون أحدهما أجنبية و الأقوى الجواز مطلقا مع الكراهة نعم الأحوط الترك إلا لضرورة و معها الاولى جعل حائل بينهما و كذا يكره حمل جنازة الرجل و المرأة على سرير واحد و الأحوط تركه أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور بين الأصحاب كما فى الحدائق كراهة دفن اثنين فى قبر واحد ابتداء مطلقا سواء كانا رجلين أو امرئتين أو مختلفين محرمين أو أجنبيين (و احتج لها الشيخ فى المبسوط) بقولهم لا يدفن فى قبر واحد اثنان و لأن النبى صلّى اللّه عليه و آله أفرد كل واحد بقبر، و المحكى عن ابن سعيد فى الجامع: التحريم، حيث عبر بالنهى عنه، و عن غير واحد التوقف فى الكراهة أيضا (و الحق ما عليه المشهور) لما استدل به الشيخ فى المبسوط المؤيد بما دل على كراهة جمعهما فى سرير واحد و باحتمال تأذى أحدهما بالاخر مع كون أصل الحكم كراهة يتسامح فيها، هذا مع الاختيار، و اما مع الضرورة فالظاهر عدم الكراهة لما روى من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله يوم احد جعل اثنين أو ثلاثة فى قبر واحد و قال للأنصار احفروا و أوسعوا و عمقوا و اجعلوا الاثنين و الثلاثة فى قبر واحد و قدموا أكثرهم قرانا، و فسروا التقديم هنا بالتقديم فى وضعه فى قبلة اللحد (الثانى) قال فى الذكرى ينبغى ان لا يجمع بين الرجال و النساء إلا مع شدة الحاجة و تراعى المحرمية إن أمكن، و حكى عن المعتبر انه يجعل بين كل اثنين حاجزا ليكون كالمنفرد، و قال اعتبر ابن البراج الحاجز بين الرجل و الخنثى و بين الخنثى و المرأة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴

و استظهر الشهيد منه انه أراد غير المحارم، ثم قال و ليكن الحاجز من تراب أو غيره (انتهى ما فى الذكرى) و الظاهر من هذه العبائر إرادة اللزوم و الوجوب، و لعل المصنف (قده) يشير الى هذه الأقوال بقوله و قيل بحرمته مع كون أحدهما أجنبية و الا فلم أر من يصرح بالحرمة فى دفن الأجنبى، مع الأجنبية فى قبر واحد.

(الثالث) الأكثر على حرمة دفن ميت فى قبر ميت أخر (و فى الذكرى) ان عليه إجماع المسلمين و استدل فيه لتحريمه بحرمة التصرف فى ملك الغير و تحريم نبش القبر و لا داية إلى المثلة و الهتك، و عن المعتبر ان القبر صار حقا للاول بدفنه فيه فلم يجز مزاحمته بالثانى.

(و لا يخفى) ان محل البحث فى كلامهم غير منقح، فالأصوب ان يقال ان محل دفن الأول اما يكون ملكا للميت الأول أو لورثته، و اما يكون من الأراضى المباحة بالأصل أو من المقابر المسبلة، فعلى الأول لا يجوز التصرف فيه من دون اذن مالكه، و مع اذنه يصير كالثانى- أى الأراضى المباحة أو المسبّلة- فمع صيرورة الميت الأول رميما لا ينبغى الإشكال فى جوازه لعدم ما يوجب المنع عنه، و مع بقائه و عدم صيرورته رميما فربما يقال بالمنع لاستلزامه نبش القبر و هتك الميت الأول و لصيرورة القبر حقا للاول، و لكن شيئا من هذه الوجوه لا يكون وافيا لإثبات الحرمة لأن دليل حرمة النبش هو الإجماع المفقود فى المقام، و المنع عن استلزامه هتك الأول مطلقا، و مع تسليمه فالمحرم هو هتكه الحاصل بمجرد النبش لا بدفن الثانى، الا ان يدعى كون نفس دفن الثانى هتكا للاول و هو ممنوع، و للمنع عن حدوث حق للميت الأول بدفنه، و على تقديره فلا يزاحمه دفن الثانى الا بإخراج الأول، فليس فى البين الا دعوى الذكرى إجماع المسلمين على تحريمه، و هو غير ثابت، و اللّه العالم.

(الأمر الرابع) يكره حمل جنازة الرجل و المرأة على سرير واحد لصحيح الصفار، قال كتبت الى ابى محمد عليه السّلام يجوز ان يجعل ميتين على جنازة واحدة فى موضع الحاجة و قلة الناس و ان كان الميتان رجلا و امرأة يحملان على سرير واحد و يصلى

عليهما، فوقع عليه السّلام لا يحمل الرجل و المرأة على سرير واحد، و هو ظاهر فى الحرمة، بل لعل المستظهر

منه هو التحريم فى موضع الحاجة و قلة الناس كما هو مورد سؤال السائل، و لعله لأجله احتاط المصنف (قده) و قال الأحوط تركه، و المنسوب الى المشهور الكراهة مطلقا سواء كانا رجلين أو امرئتين أو مختلفين محرمين أو أجنبيين، و عن النهاية انه لا يجوز مطلقا و انه بدعة و كذا عن السرائر و استدلوا للتحريم مضافا الى صحيحة الصفار المتقدمة بما فى الفقه الرضوى: و لا تجعل ميتين على جنازة واحدة، و الصحيح المذكور أخص من المدعى لكونه فى مورد حمل الرجل و المرأة، و الرضوى و ان كان مطلقا الا انه بظاهره مخالف مع المشهور، لكن لا بأس بالاستناد إليه فى القول بالكراهة مطلقا مع ذهاب المشهور إليها، و اللّه العالم.

[الثانى فرش القبر بالساج و نحوه]

الثانى فرش القبر بالساج و نحوه من الأجر و الحجر الا إذا كانت الأرض ندية و اما فرش ظهر القبر بالأجر و نحوه فلا بأس به كما ان فرشه بمثل حصير و قطيفة لا بأس به و ان قيل بكراهته أيضا.

و الساج شجر عظيم جدا لا ينبت الا ببلاد الهند، و عن الصحاح: الساج ضرب عظيم من الشجر لا تكاد الأرض تبليه، و الجمع سيجان كنار و نيران، و فى شرح الفقيه للمجلسى الأول (قده) ما لفظه: چوب ساج از قبيل چوب شمشاد است.

ثم ان فى المتن أمورا لا بد من البحث فيه (الأول) يجوز فرش داخل القبر بالساج و نحوه من الأجر و الحجر بلا كراهة مع الضرورة كما إذا كانت الأرض ندية، و مع الكراهة مع عدمها (و يدل على الجواز) بلا كراهة فى صورة الضرورة مكاتبة على بن بلال عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام انه ربما مات الميت عندنا و تكون الأرض ندية فيفرش القبر بالساج أو يطبق عليه فهل يجوز ذلك، فكتب عليهم السّلام ذلك جائز، و معنى تطبيق الساج عليه جعله حواليه كأنه وضع الميت فى التابوت (و روى فى الفقيه) مرسلا عنه عليه السّلام إطلاق فى ان يفرش القبر بالساج و يطبق على الميت الساج، و المراد بالإطلاق هنا التجويز و عدم المنع لا فى مقابل تقييده بصورة كون الأرض ندية فلا منافاة بينه و بين الخبر الأول (و استدل للكراهة مع عدم الضرورة) بعدم وجدان الخلاف فيها بل عن مجمع البرهان و جامع المقاصد و روض الجنان نسبته إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع، و يؤيده دعوى الإجماع فى المبسوط على

كراهة دفن الميت مع التابوت فان التطبيق كالوضع فى التابوت- كما عرفت- و لإشعار المكاتبة المتقدمة حيث يفرض السائل كون الأرض ندية و هو يدل على مفروغية حكمه عنده فى غيرها و ليس إلا مرجوحية فرشه به، و لمتيقن منه الكراهة، و لا شعار التعليل الوارد فى المروى عن دعائم الإسلام عن على عليه السّلام انه فرش فى لحد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قطيفة لأن الأرض كانت ندية سبخا، و لاستحباب وضع الخد على الأرض، و لما فى وضع الميت على التراب من الخشوع و الخضوع مما يرجى به نزول الرحمة عليه، و لما يظهر من فحاوى الكتاب و السنة من وضع الأموات على الأرض و انهم خلقوا منها و يعودون إليها، و لان الفرش به إتلاف للمال مع عدم ورود الاذن به، و لدليل التسامح فى إثبات الكراهة بصدق البلوغ و لو من فتوى فقيه واحد فضلا عما عرفت من عدم وجدان الخلاف، و هذه الأدلة لا سيما الأخير كافية فى إثبات الحكم و ان لم يرد نص صريح فى إثباتها، و اللّه العالم.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى تعدية حكم الساج الى ما يشابهه من الأجر و الحجر فيكره الفرش مع عدم الضرورة للاشتراك فيما

ذكر من العلـة و يرتفع الكراهة مع الضـرورة و اما الفرش بالقطيفة و نحوها و وضع المخدة و نحوها ففيه احتمالان، و فى الذكرى و جـامع المقاصـد انه لاـ نص فيه فتركه اولى، و لأـنه إتلاف مال لم يؤذن به شـرعا (انتهى) و ظاهر الخبر المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّـلام هو العدم، و فيه: القى شقران مولى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى قبره القطيفة، المؤيد بما روى من غير طريقنـا عن ابن عباس انه قال جعل فى قبر رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله قطيفـة حمراء، و كـذا خبر ابن سـنان عن الصادق عليه السّـلام: البرد لاـ يلف به و لكن يطرح عليه طرحا فإذا أدخل القبر وضع تحت خـده و تحت جنبه. لكن الخبر المروى فى الكافى المؤيد بما روى عن ابن عباس مبنى على التعليل المذكور فى خبر الدعائم المتقدم من كون الأرض ندية سبخا و خبر ابن سـنان مما لم يعثر على عامل به (فالأقوى) ان حكم فرش القبر بالثوب و نحوه حكم الفرش بالساج و نحوه.

(الأمر الثالث) الظاهر عدم كراهة فرش ظهر القبر بالأجر و فى تجصيص ظاهره كلام يأتى فى الأمر السادس إنشاء اللّه تعالى.

[الثالث نزول الأب فى قبر ولده]

الثالث نزول الأب فى قبر ولده خوفا من جزعه و فوات اجره بل إذا

خيف من ذلك فى سائر الأرحام أيضا يكون مكروها بل قـد يقال بكراهـة نزول الأرحام مطلقا الا الزوج فى قبر زوجته و المحرم فى قبر محارمه.

ففى خبر حفص عن الصادق عليه السّلام المروى فى الكافى: يكره للرجل ان ينزل فى قبر ولده، و خبر عبد اللّه بن راشد عنه عليه السّـلام: الرجـل ينزل فى قبر والـده و لاـ ينزل الوالـد فى قبر ولـده (و خبر على بن عبـد اللّه) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّـلام، و فيه ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا فى قبور أولادكم و لكنى لست آمن إذا حلّ أحـدكم الكفن عن ولـده ان يلعب به الشـيطان فيـدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره (و خبر على بن مهزيار) المروى فى إكمـال الـدين عن مرة مولى محمـد بن خالـد قال لما مات إسـماعيل فانتهى أبو عبـد اللّه الى القبر أرسل نفسه فقعد على حاشية القبر و لم ينزل فى القبر ثم قال هكذا صنع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بإبراهيم ولده.

و مقتضـى التعليل المذكور فى المروى عن الكاظم عليه السّلام هو كراهة نزول الأرحام لو خيف من ذلك، بل المستفاد من خبر عبيـد بن زرارة الـدال على كراهـة طرح الرحم على قبر رحمه التراب معللا بأنه يورث القسوة هو كراهة نزول الأرحام مطلقا و لو مع عـدم خوف الجزع الاـ الزوج فى قبر زوجته و المحرم فى قبر محـارمه و قـد تقـدم جملـة من الكلام فى ذلك فى الأمر الثامن عشر من مستحبات الدفن.

[الرابع ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب]

الرابع ان يهيل ذو الرحم على رحمه التراب فإنه يورث قساوة القلب

كما يدل عليه خبر عبيد بن زرارة، و قد تقدم فى مستحبات الدفن.

[الخامس سد القبر بتراب غير ترابه]

الخامس سد القبر بتراب غير ترابه و كذا تطيينه بغير ترابه فإنه ثقل على الميت

و روى فى الفقيه مرسـلا عن الصـادق عليه السّـلام قـال: كلمـا جعـل على القـبر من غير تراب القـبر فهو ثقـل على الميت، و خبر

السكونى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال لا- تطينوا القبر من غير طينه (و خبره الأخر) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال ان النبى نهى ان يزاد على القبر تراب لم يخرج منه. و فى هذه الاخبار دلالة على كراهة سد القبر أو تطيينه بغير ترابه، و فى المعتبر لا يطرح فيه من غير ترابه و عليه فتوى الأصحاب، و عن التذكرة

الإجماع عليه، و فى الذكرى انه قال ابن الجنيد لا يزاد من غير ترابه وقت الدفن و لا بأس بذلك بعد الدفن.

[السادس تجصيصه أو تطيينه لغير ضرورة]

السادس تجصيصه أو تطيينه لغير ضرورة و إمكان الاحكام المندوب بدونه و القدر المتيقن من الكراهة انما هو بالنسبة إلى باطن القبر لا ظاهره و ان قيل بالإطلاق.

لا إشكال فى كراهة تجصيص القبور فى الجملة، و عن ظاهر التذكرة دعوى الإجماع عليها، و عن المبسوط تجصيص القبر و البناء عليه فى المواضع المباحة مكروه إجماعا، و يدل على كراهته من الاخبار خبر على بن جعفر قال سئلت أبا الحسن موسى عليه السّلام عن البناء على القبر و الجلوس عليه هل يصلح، قال لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه و لا تجصيصه و لا تطيينه (و خبر الحسين بن زيد) عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نهى ان تجصص المقابر (و خبر القاسم بن عبيد) عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه نهى عن تفصيص القبور و هو التجصيص، و مرسل الفقيه، و قد تقدم فى الأمر السابق من انه كلما جعل على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت، و الجص من غير تراب القبر، و خبر على بن جعفر يدل على كراهة التطيين أيضا كما يدل على كراهة التجصيص، فيمكن حمل التطيين حينئذ على ما كان بغير تراب القبر بقرينة ما تقدم من الاخبار الناهية عن تطيين القبر بغير طينه.

(و كيف كان) فالأخبار المذكورة ظاهرة فى النهى و لا معارض لها إلا خبر يونس بن يعقوب قال لما رجع أبو الحسن موسى عليه السّلام من بغداد و مضى إلى المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها و أمر مواليه ان يجصص قبرها و يكتب اسمها و يجعله فى القبر.

و قد ذكروا فى الجمع بينهما وجوها (منها) ما فى الوافى من حمل هذا الخبر على الجواز و حمل الأخبار المتقدمة على الكراهة، و هذا الحمل قوى موافق لما اخترناه فيما يستعمل فيه هيئة الأمر و النهى، و قد مر مرارا (و منها) حمل الأخبار الناهية على الكراهة فيما عدا قبور أهل الشرف و الفضيلة فى الدين ممن يحب اللّه بقاء رسمه ليفوز المؤمنون بزيارته و التبرك بقبره كقبور الأولياء و الصالحين و أولاد الأئمة، و هذا الوجه و ان لم يكن خاليا عن البعد الا انه لا بأس به.

(و منها) حمل هذا الخبر على ما إذا لم يكن إبقاء القبر و حفظه عن الاندراس ممكنا الا بتجصيصه، و هذا ما يشير اليه المصنف (قده) بقوله لغير ضرورة و إمكان الاحكام المندوب بدونه كما يدل عليه كون القبر بفيد و هى قرية فى طريق مكة و كان القبر فيه فى معرض الاندراس و المحو، و يؤيده كتابة اسمها و جعله فى القبر، و هذا مما سنح الى خاطرى القاصر، و اللّه العالم.

(و منها) حمل هذا الخبر على التجصيص ابتداء و عمل الأخبار الناهية على ما بعد الاندراس و حكى عن جماعة الميل الى التفصيل المذكور و اختصاص الكراهة بتجديد القبر به، و هذا الجمع أيضا بعيد لا شاهد له، بل الأقوى هو الكراهة مطلقا.

(و منها) حمل الأخبار الناهية على ارادة تجصيص باطن القبر و حمل هذا الخبر على تجصيص ظاهره فيفرق بين الباطن و الظاهر بكراهة الأول دون الثانى، و لعل هذا هو الذى أشار إليه المصنف (قده) بقوله: و القدر المتيقن من الكراهة انما هو بالنسبة إلى

الباطن (إلخ).
و هذا الجمع أيضا بعيد، بل لعله أبعد، بل يمكن دعوى ظهور خبر على بن جعفر فى إرادة تجصيص الظاهر بقرينة عطفه على البناء و الجلوس، حيث انهما لا يقعان بالنسبة الباطن. و اولى الوجوه هو الوجه الأول و بعده الوجه الثالث (و مما ذكرناه ظهر) الوجه فيما ذكره فى المتن من تقييد الكراهة بما إذا لم تكن ضرورة فى التجصيص و الا فلا كراهة معها.

[السابع تجديد القبر بعد اندراسه]

السابع تجديد القبر بعد اندراسه الا قبور الأنبياء و الأوصياء و الصلحاء و العلماء.
المصرح به فى الشرائع و محكى المبسوط و الوسيلة و السرائر و التحرير و القواعد و غيرها من الكتب كراهة تجديد القبور بعد اندراسها، و يستدل له بما فى التهذيب عن محمد بن سنان عن ابى الجارود عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن- من- الإسلام. و لكن الخبر مجمل يحتمل فيه وجوه، فالمحكى عن الصفار انه رواه بالجيم بعده الدالان المهملتان و قال بعدم جواز تجديد القبر
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٠
بعد اندراسه، و عن سعد بن عبد اللّه انه رواه بالحاء المهملة يعنى: من سنم قبرا، و عن البرقى انه رواه من جدث بالجيم و الثاء المثلثة بعد الدال، و لم يبين له معنى، و يمكن ان يكون معناه ان يجعل القبر محلا لدفن ميت أخر، فإن الجدث بمعنى القبر، قال سبحانه فَإِذٰا هُمْ مِنَ الْأَجْدٰاثِ إِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ، و عن المفيد انه رواه: من خدد بالخاء المعجمة، من الخد بمعنى الشق، فيدل على حرمة النبش.
و لا يخفى ان الاستدلال به للكراهة موقوف على ارادة المعنى الأول و لا يكون الخبر ظاهرا فيه الا ان يقال بتعدد الرواية و صحة الجميع، و ليس ببعيد، و عليه فيمكن القول بالكراهة مع تصريح جملة من الأصحاب مؤيدا بالنهى عن تجصيص القبور و البناء عليها مع كون الحكم غير إلزامى يتسامح فيه.
و يستثنى منه قبور الأنبياء و الأوصياء لرجحان تعمير مشاهدهم و حفظها عن الاندراس و كونها من أعظم الشعائر التى يجب تعظيمها (ففى خبر عمار البنانى) عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال لأمير المؤمنين عليه السّلام: يا أبا الحسن ان اللّه تعالى جعل قبرك و قبر ولدك بقاعا من بقاع الجنة و عرصة من عرصاتها ان اللّه تعالى جعل قلوب نجباء من خلقه و صفوة من عباده تحن إليكم و تحمل الأذى فيكم و يعمرون قبوركم- الى ان قال- من عمر قبوركم و تعاهدها فكأنما أعان سليمان فى بناء بيت المقدس (الحديث) مضافا الى قيام السيرة المستمرة إلى زمان الأئمة عليهم السّلام بالنسبة إلى قبر النبى صلّى اللّه عليه و آله بل و قبر أمير المؤمنين و قبر الحسين عليهما السلام حيث ان تعمير قبرهما كان فى زمان الأئمة عليهم السّلام. بل الظاهر ان قبور العلماء و الصلحاء ممن يرجح بقاء رسمه و التقرب بزيارته أيضا كذلك فان تعمير قبورهم موجب لبقاء رسمهم و عدم اندراس اسمهم، و اللّه الهادى.

[الثامن تسنيمه]

الثامن تسنيمه بل الأحوط تركه
و قد مر حكم التسنيم فى مستحبات الدفن فى مسألة استحباب التربيع.

[التاسع البناء عليه عدا قبور من ذكر]

التاسع البناء عليه عدا قبور من ذكر و الظاهر عدم كراهة الدفن تحت البناء و السقف
و فى خبر على بن جعفر، المتقدم فى الأمر السادس انه قال لا يصلح
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۱
البناء على القبر و لا الجلوس عليه (و خبر يونس بن ظبيان) عن الصادق عليه السّلام قال نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان يصلى على قبر أو يقعد عليه و يبنى عليه (و خبر المدائنى) عند عليه السّلام قال لا تبنوا على القبور و لا تصوروا سقوف البيوت فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كره ذلك (و خبر القداح) عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال بعثنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى هدم القبور و كسر الصور (و خبر السكونى) عنه عليه السّلام قال أمير المؤمنين عليه السّلام بعثنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلى المدينة فقال لا تدع صورة إلا محوتها و لا قبرا الا سويته و لا كلبا الا قتلته، بناء على كون المراد من التسوية هو هدم ما على القبور من البناء لا التسوية فى مقابل التسنيم، و ظاهر هذه الاخبار كراهة البناء على القبر فلا دلالة فيها على كراهة الدفن تحت البناء، نعم يمكن الاستيناس منها كراهة الدفن تحت البناء الذى بنى بعنوان المقبرة، اما ما بنى لا بعنوان المقبرة فالدفن تحته لا كراهة فيه.

ثم انه لا فرق فى الكراهة بين الأرض المملوكة أو المباحة أو المسبلة لدفن الأموات و ربما يقال بتخصيصها بالأراضى المباحة و انه لا كراهة فى الأرض المملوكة، و إطلاق الاخبار يدفعه، نعم فى الأراضى الموقوفة لدفن الأموات إذا علم و لو بشاهد الحال اختصاص الوقف بالدفن دون البناء عليه فلا يجوز ذلك اتباعا لما وقف عليه واقفها فان الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، هذا كله فى غير ما استثنى من قبور الأنبياء و الأئمة و الصلحاء و العلماء، و اما فيهم فقد تقدم عدم الكراهة بل تأكد الاستحباب حفظا للشعائر و بقاء آثارهم.

[العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا]

العاشر اتخاذ المقبرة مسجدا إلا مقبرة الأنبياء و الأئمة و العلماء.

لا يخفى ان اتخاذ المقبرة مسجدا اما بالصلاة فيها و اما بجعلها مسجدا بان يبنى المسجد فى أرضها (اما الصلاة فى المقابر) فهى مكروهة كما انه تكره الصلاة على القبر بان يقوم على القبر و يصلى و كذا تكره إذا كان القبر بين يديه أو كان بين قبرين سواء كانا عن يمينه و يساره أو كانا امامه و خلفه على ما هو مذكور فى كتاب الصلاة.

و اما بناء المساجد فى المقابر فمع كون الأرض مملوكة للبانى أو مباحة بالأصل فالظاهر جوازه إذا لم يستلزم نبش القبور لكنه مكروه، و إذا كانت مسبلة لدفن الأموات
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲
فالظاهر عدم الجواز لانه تصرف على خلاف ما وقفه الواقف، و يدل على كراهة بناء المساجد فى المقابر موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن زيارة القبور و بناء المساجد فيها، فقال عليه السّلام اما زيارة القبور فلا بأس بها و لا يبنى عندها مساجد (و روى الصدوق) فى الفقيه مرسلا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال لا تتخذوا قبرى قبلة و لا مسجدا فان اللّه عزّ و جلّ لعن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. و لعل المراد بجعل قبره صلّى اللّه عليه و آله قبلة هو ان يتوجه إليه أينما كان و لو مع الاستدبار للكعبة، و من اتخاده مسجدا هو وضع الجبهة عليه، فلا ينافى مع ما ورد من فضل الصلاة عند قبره

الشريف و كذا فضلها عند قبر أمير المؤمنين و غيره من الأئمة صلوات اللّه عليهم (و منه يظهر) عدم الكراهة عند قبور الأنبياء و الصلحاء و العلماء لان قبورهم محل نزول الرحمة و هى البيوت التى اذن اللّه ان ترفع و يذكر فيها اسمه، و قد تقدم كون قبورهم من المشاعر.

[الحادى عشر المقام على القبور]

الحادى عشر المقام على القبور الا الأنبياء و الأئمة

و قال فى مفتاح الكرامة نص عليه الشيخ الطوسى و العجلى و العلامة فى التذكرة و النهاية ثم نقل عن الشهيد و المحقق الثانيين انه إذا تعلق بذلك غرض صحيح كالإقامة لتلاوة القرآن جاز، ثم قال: قلت بل قد يستحب (انتهى) و لم أجد دليلا على كراهة البقاء و المقام عند القبور الا ان يكون ذلك دليلا على عدم الصبر عند المصيبة كما يستأنس مما فى نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين عليه السّلام عند دفن فاطمة سلام اللّه عليها: فان انصرف فلا عن ملالة و ان أقم فلا عن سوء ظن بما وعد اللّه الصابرين، و حكى ان فاطمة بنت الحسين عليه السّلام أقامت على قبر زوجها الحسن المثنى سنة فلما انقضت السنة أمرت مواليها فقوضوا خيمتها و رجعت فى سواد الليل الى بيتها فسمعت هاتفا يقول هل وجدوا ما فقدوا، فأجابه أخر: بل يئسوا فانقلبوا، و فى هذه الحكاية إشعار بالكراهة، اما عدم كراهة المقام عند قبور الأنبياء و الأئمة فلاستحباب زيارتهم و الصلاة عندهم فيستحب الإكثار من ذلك تحصيلا لزيادة الأجر و الثواب و إبقاء لتعمير مشاهدهم و تعظيما لشعائرهم و احياء لمراسمهم صلوات اللّه عليم.

[الثانى عشر الجلوس على القبر]

الثانى عشر الجلوس على القبر

و فى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه، و فى خبر يونس عن الصادق عليه السّلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله

نهى ان يصلى على قبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه، و فى خبر أخر: لأن يجلس أحدكم على جمر فيحرق ثيابه و تصل النار الى بدنه أحب الى من ان يجلس على قبر.

[الثالث عشر البول و الغائط فى المقابر]

الثالث عشر البول و الغائط فى المقابر

ففى خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال فى ماء قائم أو مشى فى حذاء واحد أو شرب قائما أو خلا فى بيت وحده أو بات على غمر فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء اللّه، و أسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات (و خبر إبراهيم بن عبد الحميد) المروى فى الكافى أيضا عن الكاظم عليه السّلام قال ثلاثة يتخوف منها الجنون التغوط بين القبور، و المشى فى خف واحد، و الرجل ينام وحده.

[الرابع عشر الضحك فى المقابر]

الرابع عشر الضحك فى المقابر

و فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن إبائه عليهم السّلام فى وصيهٔ النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام: ان اللّه تبارک و تعالى كره لأمتى الضحک بين القبور و التطلع فى الدور (و فى الفقيه) أيضا عنه عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان اللّه تبارک و تعالى كره لى ست خصال و كرهتهن للأوصياء من ولدى و اتباعهم من بعدى: العبث فى الصلاهٔ، و الرفث فى الصوم، و المن بعد الصدقهٔ، و إتيان المساجد جنبا، و التطلع فى الدور، و الضحک بين القبور (و فى مجموعهٔ ورام) عن الصادق عليه السّلام: من ضحک على جنازهٔ أهانه اللّه يوم القيمهٔ، و من ضحک فى المقبرهٔ رجع و عليه من الوزر مثل جبل احد.

[الخامس عشر الدفن فى الدور]

الخامس عشر الدفن فى الدور

و فى المستند ص- ٢٠٠ عن ابى الدنيا المعمر عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول لا تتخذوا قبوركم مساجد و لا بيوتكم قبورا، و حكى هذا الحديث عن المجالس و كنز الفوائد للكراجكى، و لو اوصى بدفنه فى بيته اعتبرت اجازهٔ الورثهٔ لو كان زائدا عن الثلث، و قال فى المستند لو كان فى البلد مقبرهٔ يدفن فيها الموتى كان الدفن فيها اولى لما فيها من الزيارهٔ و الدعاء.

[السادس عشر تنجيس القبور]

السادس عشر تنجيس القبور و تكثيفها بما يوجب هتک حرمهٔ الميت

و لا إشكال فى كراهته بعد كونه هتكا، بل قد يحرم، بل ربما يوجب الخروج عن الدين كقبور الأنبياء و الأوصياء.

[السابع عشر المشى على القبر]

السابع عشر المشى على القبر من غير ضرورهٔ

و فى الخبر: و لأن أمشى على

جمرهٔ أو سيف أو اخصف نعلى برجلى أحب الى من ان أمشى على قبر مسلم، و لعل هذا الخبر محكى بطرق العامهٔ، قال المحقق المجلسى (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه:

و لم أر خبرا صريحا من طرق أهل البيت يدل على كراهته، نعم قد ورد بطرق العامهٔ انه صلّى اللّه عليه و آله نهى عن المشى على القبور، هذا، و روى فى الفقيه عن الكاظم عليه السّلام انه قال إذا دخلت المقابر فطأ القبور فمن كان مؤمنا استروح الى ذلک و من كان منافقا وجد ألمه، و المحكى عن جملهٔ من الأصحاب كراهته (و كيف كان) فالظاهر عدم الكراههٔ فيما إذا كان المشى بقصد الزيارهٔ أو كان القبر للمؤمن، و مع عدمها فالأقوى هو الكراههٔ و لو لأجل التسامح فى أدلهٔ السنن، هذا كله إذا كان القبر ظاهرا، و الا فالظاهر عدم الكراههٔ كالصحن الشريف فى النجف و كربلاء و غيرهما لعدم صدق المشى على القبور حينئذ، و حكى المجلسى الأول (قده) عن جماعهٔ من الأصحاب استحباب المشى حافيا فى المقابر لأجل احترام موتى المؤمنين و لأجل التواضع و التذلل، و لا بأس به و ان لم يرد به دليل بالخصوص.

[الثامن عشر الاتكاء على القبر]

الثامن عشر الاتكاء على القبر
و لعل الاتكاء على القبر فى حكم الجلوس عليه فيلحقه حكمه، و لا إشكال فى مرجوحيته فيما إذا كان هتكا للميت، و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان حرمهٔ الميت من المسلمين كحرمهٔ أحيائهم بمعنى انه يفعل بهم ميتا ما يفعل بهم حيا، فإذا لم يحسن هتكهم و هم احياء بل يحرم فى بعض مراتبه فلا يحسن هتكهم و هم أموات و فى الجواهر نسب كراههٔ الاتكاء على القبر إلى علمائنا اجمع، و حكى نسبتها الى أكثر أهل العلم عن الذكرى و نقل عن المعتبر انها قول علمائنا، و عن المدارك نسبتها إلى الأصحاب و انه لم يعلم فيها خلاف، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليها، و استدل لها أيضا فى الجواهر بقول الصادق عليه السّلام كلما جعل على قبر الميت من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت و قول الكاظم عليه السّلام لا يصلح البناء على القبر و لا الجلوس عليه، و لا يخفى ما فى دلالتهما من الوهن، و اللّه الهادى.

[التاسع عشر إنزال الميت فى القبر بغتهٔ]

التاسع عشر إنزال الميت فى القبر بغتهٔ من غير ان يوضع الجنازهٔ قريبا منه ثم رفعها و وضعها دفعات كما مر
و قد مر فى الأمر الرابع من مستحبات الدفن و نقلنا هناك أخبارا ناهيهٔ عن إنزاله بغتهٔ المحمولهٔ على الكراههٔ.
مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۷، ص: ۱۵

[العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات]

العشرون رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات
و فى خبر عمر بن واقد عن الكاظم عليه السّلام انه قال إذا حملت إلى المقبرهٔ المعروفهٔ بمقابر قريش فالحدونى بها و لا ترفعوا قبرى فوق أربع أصابع مفرجات، بعد حمله على الكراههٔ للإجماع على عدم حرمهٔ ما زاد عنها، و ربما يقال بمنافاهٔ ما فى هذا الخبر مع ما فى خبر إبراهيم بن على عن الصادق عليه السّلام عن أبيه ان قبر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله رفع شبرا من الأرض، و خبر البخترى عنه عليه السّلام ان قبر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله رفع من الأرض قد شبر و اربع أصابع (لكن المنافاهٔ) مندفعهٔ بمساواهٔ الشبر مع أربع أصابع مفرجات مع كون عطف أربع أصابع على الشبر فى خبر البخترى تفسيريا فيكون المدار على قدر أربع أصابع مفرجات، و مع الغض عن ذلك فبمعارضهٔ الخبرين مع خبر عقبهٔ بن بشير عن الباقر عليه السّلام قال قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام يا على ادفنى هذا المكان و ارفع قبرى من الأرض أربع أصابع و رش عليه بالماء، و مع الغض عن ذلك أيضا فبإمكان مدخليهٔ خصوصيهٔ فى قبره صلّى اللّه عليه و آله، فالأولى عدم التجاوز عن مقدار أربع أصابع مفرجات و ان كانت الوظيفهٔ تحصل برفعه أربع أصابع مضمومات، و اللّه هو العليم.

[الحادى و العشرون نقل الميت من بلد موته الى بلد أخر]

الحادى و العشرون نقل الميت من بلد موته الى بلد أخر الا الى المشاهد المشرفهٔ و الأماكن المقدسهٔ و المواضع المحترمهٔ كالنقل من عرفات إلى مكهٔ و النقل الى النجف فان الدفن فيه يدفع عذاب القبر و سؤال الملكين و الى كربلاء و الكاظميهٔ و سائر قبور الأئمهٔ و الى مقابر العلماء و الصلحاء بل لا يبعد استحباب النقل من بعض المشاهد الى أخر لبعض المرجحات الشرعيهٔ و الظاهر عدم الفرق فى جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده و من قال بحرمهٔ الثانى مراده ما إذا استلزم النبش و الا فلو فرض خروج الميت عن قبره بعد دفنه لسبب من سبع أو ظالم أو صبى أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله الى المشاهد مثلا ثم لا يبعد

جواز النقل الى المشاهد المشرفة و ان استلزم فساد الميت إذا لم يوجب أذية المسلمين فان من تمسك بهم فاز و من أتاهم فقد نجا و من لجأ إليهم أمن و من اعتصم بهم فقد اعتصم بالله تعالى فالمتوسل بهم غير خائب صلوات الله عليهم أجمعين.

فى هذا المتن أمور (الأول) يجوز نقل الميت الى بلد أخر على كراهية فى نقله الى غير المشاهد المشرفة، أما الجواز فى مقابل الحرمة فلما دل على كراهته فان الكراهة تلازم الجواز، و اما كراهته ففى المعتبر و الذكرى و المحكى عن التذكرة و جامع المقاصد دعوى الإجماع عليها، و فى الجواهر: و كفى بذلك حجة.

(و قد يستدل لها) بما روى عن دعائم الإسلام عن على عليه السّلام انه رفع اليه ان رجلا مات بالرستاق فحملوه إلى الكوفة فأنهكهم عقوبة «۱» و قال ادفنوا الأجساد فى مصارعها و لا تفعلوا فعل اليهود تنقل موتاهم الى بيت المقدس، و قال عليه السّلام انه لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم الى دورها فأمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مناديا ينادى ادفنوا الأجساد فى مصارعها، و ظاهر الخبرين و ان كان الحرمة الا ان ضعف سندهما و عدم فتوى الأصحاب بالتحريم أوجب القول بالكراهة.

و قد يستدل أيضا للكراهة بمنافاة النقل مع التعجيل فى تجهيزه الذى ورد الأمر به و التأكيد فيه (و أورد عليه) بعدم الملازمة بين استحباب التعجيل و كراهة النقل فان ترك المستحب ليس مكروها اصطلاحيا، مضافا الى ان النقل لا يلازم ترك التعجيل إذ قد يكون زمان النقل عن البلد مساويا مع زمان الدفن فيه أو أقصر لتحقق وسائل النقل دون الدفن (و كيف كان) فلا إشكال فى كراهة النقل الى غير المشاهد المشرفة.

(الثانى) المشهور بين الأصحاب استحباب النقل الى المشاهد المشرفة، و فى المعتبر ان عليه عمل الأصحاب من زمان الأئمة إلى الإن، و عن التذكرة نقل عمل الإمامية و إجماعهم على ذلك، و استدل له بعد عدم الدليل على الكراهة إذ الدليل عليها كما تقدم هو الإجماع و هو مختص بغير المشاهد، و قد عرفت ضعف السند فى الخبرين الناهيين عن النقل، بما عرفت من دعوى الإجماع من التذكرة و المعتبر على الاستحباب خصوصا بضميمة قاعدة التسامح، مضافا الى خبر على بن سليمان قال كتبت اسئله عن الميت يموت بعرفات،

---

(۱) فى حديث تارك الصوم: فان على الامام ان ينهكه ضربا، اى يشدد عليه العقوبة، يقال نهكه السلطان كسمعه ينهكه نهكا و نهوكة، اى بالغ فى عقوبته و النهك المبالغة فى كل شىء (مجمع البحرين)

يدفن بعرفات أو ينقل الى الحرم فأيهما أفضل، فكتب يحمل الى الحرم و يدفن فهو أفضل (و المروى) عن إرشاد القلوب للديلمى و فرحة الغرى فى قضية اليمانى، و فيه قال له على عليه السّلام لم لا دفنته فى أرضكم، قال اوصى بذلك فقال له ادفن فقام فدفنه فى الغرى، حيث ان فيه تقريره لفعله إذ لم يعبه بنقله (و بالأخبار التى) استدل بها على جواز النقل بعد الدفن فإنه إذا جاز بعد الدفن فقبله اولى بالجواز، و استدل فى المعتبر لاستحبابه بأنه يقصد به التمسك بمن له أهلية الشفاعة، و هو حسن فى التوصل إلى فوائد الدنيا فالتوصل إلى فوائد الآخرة اولى (انتهى) و هذا المقدار من الأدلة كاف فى إثبات الاستحباب.

(الثالث) لا فرق فى جواز النقل الى غير المشاهد مع الكراهة و استحباب النقل الى المشاهد بين قرب البلد و بعده ما لم يؤد الى فساد الميت و انتشار ريحه، و معه ففيه تفصيل يأتى فى الأمور الاتية إنشاء اللّه تعالى.

(الرابع) لا فرق فى النقل إلى الأماكن المشرفة بين ان يكون من غير الحرم الى الحرم كما دل عليه خبر على بن سليمان المتقدم، أو كان الى احد قبور المعصومين كالنقل الى النجف الأشرف فعن إرشاد القلوب للديلمى (ره) انه روى عن أمير المؤمنين عليه

السّلام انه نظر الى ظهر الكوفة فقال ما أحسن منظرك و أطيب قعرك اللهم اجعله قبرى، و من خواص الدفن فيه إسقاط عذاب القبر و سؤال منكر و نكير كما وردت به الاخبار الصحيحة عن أهل البيت عليهم السّلام، مضافا الى ما ذكر فى خبر اليمانى الذى فيه انه يدفن هناك رجل يدخل فى شفاعته مثل ربيعة و مضر، فقال عليه السّلام له أ تعرف ذلك الرجل، قال لا، قال عليه السّلام انا و اللّه ذا الرجل.

و اما النقل الى كربلاء المشرفة ففى الجواهر عن البحار انه قد وردت أخبار كثيرة فى فضل الدفن فى المشاهد لا سيما الغرى و الحائر، و اما النقل الى الكاظمية و سائر قبور الأئمة عليهم السّلام كمشهد الرضا عليه السّلام ففى الجواهر أيضا: قلت و ببالى ان سمعت من بعض مشايخى انه نقل عن الفاضل المقداد انه نقل التواتر فى الاخبار ان الدفن فى سائر مشاهد الأئمة مسقط لسؤال منكر و نكير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٨

و اما النقل الى مقابر العلماء و الصلحاء فعن المبسوط: يستحب ان يدفن الميت فى أشرف البقاع فان كان بمكة فبمقبرتها و كذلك المدينة و المسجد الأقصى و مشاهد الأئمة و كذا كل مقبرة تذكر بخير من شهداء و صلحاء و غيرهم (انتهى) و فى الذكرى لو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون أو شهداء استحب الحمل إليها لتناله بركتهم و بركة زيارتهم (أقول) و ما ذكراه قدس سرهما حق يشهد به الاعتبار لأن علاقة الروح بالبدن لا تنقطع عنه بالكلية بل هى باقية بمرتبتها و تختلف باختلاف قوة النفس شدة و ضعفا، و من بقائها يبقى الجسد على حاله من دون طرو تغيير فيه، و منه يظهر ملاك استحباب زيارة القبور و عليه يترتب نيل بركاتهم و بركات زيارتهم، ختم اللّه سبحانه لنا بالحسنى، و مما ذكرنا يظهر استحباب النقل من بعض المشاهد الى بعض أخر كالنقل من سامراء أو الكاظمية الى النجف الأشرف كما هو المعمول به فى هذه الأعصار.

(الخامس) لا يجوز نقل الموتى بعد دفنهم الى غير المشاهد المشرفة، و قد ادعى الإجماع عليه فى المسالك و الرياض، قال فى الجواهر و لعله كذلك من حيث النظر الى تحريم النبش- الى ان قال- لم نعثر على مخالف الا ما يسند إلى الوسيلة حيث قال يكره تحويله من قبر الى قبر أخر، و الا ما يحكى عن ابن الجنيد حيث أطلق نفى البأس عن التحويل لصلاح يراد بالميت، و ظاهره جواز النقل من غير كراهة أيضا (و يمكن) حمل عبارتهما على ارادة النقل بعد وضع الميت فى القبر قبل تحقق الدفن، و مع عدمه فلا يضر مخالفتهما فى الإجماع، فلا ينبغى الإشكال فى حرمته فيما إذا استلزم النبش المحرم و اما إذا ظهر الميت بسبب كالسيل أو السبع فالظاهر عدم الحرمة، فالتحريم انما هو من جهة حرمة النبش و اما النقل بعد النبش سواء كان عصيانا أو كان فى صورة جوازه أو كان بفعل غير المكلف فلا اشكال فيه نعم هو مكروه الى غير المشاهد كالنقل ابتداء قبل الدفن (السادس) المشهور عدم جواز النقل- بعد الدفن- الى المشاهد المشرفة، و عن ابن إدريس انه بدعة فى شريعة الإسلام و المحكى عن غير واحد من قدماء الأصحاب و كثير من المتأخرين جوازه، و محل البحث هو تعمد النبش لذلك و انه هل يرتفع حرمة النبش لهذه المصلحة أولا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٩

(و يستدل للجواز) بأمور (منها) الأصل بناء على انحصار دليل حرمة النبش بالإجماع و هو مفقود فى المقام (و منها) مرسل الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال ان اللّه تبارك و تعالى اوحى الى موسى بن عمران عليه السّلام ان اخرج عظام يوسف عليه السّلام عن مصر و وعده طلوع القمر عليه فأبطأ طلوع القمر عليه فسئل عمن يعلم موضعه فقيل له هنا عجوز تعلم علمه فبعث إليها فاتى بعجوز مقعدة عمياء فقال تعرفين قبر يوسف. قالت نعم، قال فأخبرينى بموضعه، قالت لا افعل حتى تعطينى خصالا: تطلق رجلى و تعيد الى بصرى و ترد الى شبابى و تجعلنى معك فى الجنة فكبر ذلك على موسى عليه السّلام فأوحى اللّه عزّ و جلّ اليه انما

تعطى على، فأعطها ما سألت، ففعله فدلته على قبر يوسف فاستخرجه من شاطئ النيل فى صندوق مرمر فلما أخرجه طلع القمر «۱» فحمله الى الشام فلذلك يحمل أهل الكتاب موتاهم الى الشام.

(و منها) خبر مفضل بن عمر عن الصادق عليه السّلام، و فيه ان اللّه تبارك و تعالى اوحى الى نوح عليه السّلام و هو فى السفينة ان يطوف بالبيت أسبوعا فطاف كما اوحى اللّه اليه ثم نزل فى الماء الى ركبتيه فاستخرج تابوتا فيه عظام أدم عليه السّلام فحمل التابوت فى جوف السفينة حتى طاف ما شاء اللّه ان يطوف ثم ورد الى باب الكوفة فى وسط مسجدها ففيها قال اللّه للأرض ابلعى مائك فبلعت ماءها من مسجد الكوفة كما بدء الماء من مسجدها و تفرق الجمع الذى كان مع نوح فى السفينة فأخذ نوح التابوت فى الغرى و هو قطعة من الجبل الذى كلم اللّه عليه موسى تكليما (الحديث).

و أورد على الاستدلال بالخبرين بان وقوع ذلك فى الشرائع السابقة لا يدل على جوازه فى شرعنا بل لعل خلافها هو المطلوب كما يرشد اليه قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لما قال له اليهودى هكذا نصنع: خالفوهم و فعل خلافه (و يندفع أولا) بعدم تسليم ذلك فيما ينقل عن الأنبياء السابقين (و ثانيا) بان الاستدلال بهما انما هو لما يظهر من أئمتنا من انهم عليهم السّلام نقلوا لنا قصتهما لإرادة العمل بمضمونهما، مضافا الى استصحاب بقاء

---

(۱) الظاهر ان خروجهم من مصر و دخولهم البحر كانا موقوفين على (طلوع) القمر و كان اوحى الى موسى ان لا يطلع القمر حتى ترجع عظام يوسف عليه السّلام (بحار الأنوار)

الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة ما لم يقم الدليل على نسخها، لكن الإنصاف صحة احتمال كون إخراج عظام أدم و يوسف عليهما السلام انما كان بوحى من اللّه تعالى فى خصوص موردهما فلا يعم غيرهما.

(و قد استدل أيضا للجواز) باخبار مرسلة فى كتب غير واحد من الأصحاب (ففى مصباح الشيخ الطوسى قدس سره) لا ينقل الميت من بلد الى بلد فان نقل الى المشاهد كان فيه فضل ما لم يدفن و قد رويت بجواز نقله الى بعض المشاهد رواية، و الأول أفضل (و قال فى النهاية) فإذا دفن فى موضع فلا يجوز تحويله من موضعه، و قد وردت رواية بجواز نقله الى بعض المشاهد سمعناها مذاكرة، و الأصل ما قدمناه (و قال الشهيد فى الذكرى) انه قال المفيد فى المسائل العزية: و قد جاء حديث يدل على رخصته فى نقل الميت الى بعض مشاهد الرسول ان اوصى الميت بذلك (أقول) و لعل القول بالجواز هو الأقوى.

(السابع) ما ذكر فى الأمور السابقة من جواز النقل الى غير المشاهد مع الكراهة و استحبابه الى المشاهد انما هو فيما إذا لم يتغير الميت و لم ينتشر ريحه و لم يكن النقل موجبا لانتهاك حرمة الميت، و الا فلا إشكال فى التحريم فى النقل الى غير المشاهد لما دل على ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا، و لان المستظهر مما ورد من التعجيل فى تجهيزه هو التحفظ عن تغييره و ظهور رائحته قبل دفنه حتى انهم لم يسوغوا الانتظار به إذا استلزم التغيير لأجل تحصيل الكفن أو ماء الغسل و الخليطين بل أوجبوا دفنه قبل ذلك و انه يسقط الأحكام المذكورة إذا خيف على الميت تغييره و كذا ما ذكروه من عدم جواز الانتظار لمن مات فى السفينة ليدفن فى الساحل إذا خيف عليه التغيير بل يلقى فى البحر حينئذ.

و اما النقل الى المشاهد المشرفة فتحقيق القول فيه ان التغيير أو انتشار الريح اما يكون مسببا عن طول المدة أو حرارة الهواء و نحو ذلك، أو يستند الى عمل عامل على وجه غير مشروع كما إذا توقف نقله على شق بطنه و استخراج أمعائه مثلا (فعلى الأول) ففى جواز نقله حينئذ و عدمه قولان، المختار عند غير واحد من المحققين هو الجواز مستدلا له بالأصل و عدم ما يوجب منعه لفساد ما يستدل به للمنع عنه، و لأن فى النقل تمسكا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۲۱
بهم صلوات اللّه عليهم، و المختار عند كثير منهم هو المنع، بل فى الجواهر انه لم يعثر على من نص على الجواز.
و يستدل له بأن إبقائه فى طول هذا المدة التى يظهر فيها ريحه و يتفرق أعضائه هتك لحرمته، و لأن الأصل فى حكمة وجوب الدفن انما هو ستر مثل هذه الأمور، و ان المتتبع فى كلمات الأصحاب يكاد يقطع بظهور اتفاقهم فى تقييد إطلاقات أدلة التجهيز.
من الغسل بالسدر و الكافور و غيره بما إذا لم يؤيد إلى ظهور فساد الميت فأوجبوا دفنه بدونها مع خوف ظهور الفساد فكيف يجوز ذلك لأجل الدفن فى المشاهد المشرفة الذى هو من المستحبات، و ان النسبة بين إطلاق استحباب النقل و حرمة الهتك و المثلة بالعموم من وجه، و لا ريب فى رجحان ما دل على حرمة الهتك و المثلة فيما إذا لم يوص الميت بنقله للقطع بعدم تقدم شي‌ء من المندوبات على شي‌ء من المحرمات.
و أورد على الأول- أعنى كون طول البقاء هتكا- بالمنع عنه بعد كون الإبقاء لا بعنوان المهانة بل لأجل التوصل الى دفنه فى المشاهد المشرفة الذى لا- يعد بنظر العرف هتكا بل هو من أعظم أنحاء الشرف و الرفعة (و أورد على الثانى) بأن الأصل فى حكمة دفن الميت و ان كان ستره عن ظهور تغييره و انتشار ريحه الا- انه حكمة لا- يلزم فيها الاطراد (و على الثالث) بان ظهور اتفاقهم فيما ذكر من تقييد إطلاقات أدلة التجهيز بصورة عدم لزوم التغيير و ان كان مما يمكن دعوى القطع به الا ان الظاهر منهم كون ذلك لأجل كون التأخير بمثل هذه المدة هتكا و هو حرام، و قد عرفت ان لزوم الهتك لأجل الدفن فى المشاهد المشرفة ممنوع، بل هو تكريم، و من ذلك ظهر ما فى الوجه الرابع من ملاحظة النسبة بين دليل النقل الى المشاهد و أدلة تحريم المثلة و الهتك و ذلك لما عرفت من ان ذلك فرع صدق الهتك و قد علمت عدم صدقه، هذا مضافا الى قيام السيرة من الفقهاء على النقل من لدن أعصار الأئمة عليهم السّلام، مثل ما نقل من دفن الشيخ المفيد رضوان اللّه عليه فى داره ثم نقله الى جوار الإمامين الكاظمين عليهما السلام، و مثل ما حكى من نقل السيدين الرضى و المرتضى بعد دفنهما الى جوار مولانا الحسين عليه السّلام، و قد حكى أيضا ان الشيخ البهائى (قده) قد نقل الى مشهد الرضا عليه السّلام بعد دفنه فى أصفهان و من الظاهر ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۲۲
وقوع ذلك فى تلك الأزمنة بمرئى من علماء زمانهم كان بتجويزهم.
هذا، و لكن الأقوى عدم الجواز مطلقا و لو كان بوصية من الميت إذا كان النقل مستلزما لظهور التغيير و انتشار الريح و ان جرت به السيرة كما يظهر من صاحب الجواهر قال (قده) إنما الإشكال فى بعض افراد النقل المستعمل فى مثل زماننا من الأمكنة البعيدة جدا بحيث لا يجي‌ء الميت الا متغيرا كمال التغير حتى لا يكاد يستطيع ان يقرب إليه أحد، و ربما تقطعت أوصاله و جرى قيحه (انتهى) فقيام مثل هذه السيرة لا اثر له فى إثبات الجواز بعد معلومية عدم إمضاء فقهاء الزمان لعملهم و غلبة الظن بعدم ارتداعهم بردع علمائهم، و اما دعوى عدم صدق الهتك لكون النقل الى المشاهد شرفا فممنوعة بل الهتك لازم، غاية الأمر لا بد من الدليل على تجويز هذا الهتك من الشارع لهذه المصلحة، و هو غير ثابت فتحقق مصداق الهتك بتغير الجسد و تقطع الاوصال و خروج القيح و انتشار الريح مما لا- شك فيه، و لا يلزم فى تحقق الهتك القصد الى عنوانه بل يكفى تحقق مصداقه، كما فى مسألة الرجوع فى العدة الرجعية، حيث ان قصد ما هو مصداقه كاف فى تحققه و لو لم يقصد عنوان الرجوع، و اما نقل من ذكر من العلماء بعد دفنهم فلم يعلم كونه بعد التغيير الموجب للهتك.
و منه ظهر الحكم فيما إذا استلزم النقل المثلة بالميت بإخراج ما فى جوفه من الأمعاء و غيرها كما ربما ينقل فى هذه الأعصار و ان ذلك كله لا دليل على جوازه، و لكن المحكى عن كاشف الغطاء كما فى الجواهر انه لو توقف نقله على تقطيعه اربا اربا جاز و لا- هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع و دفع الضرر كما يصنع مثله فى الحى (و لا يخفى ما فيه) فان نفس تقطيع الميت و

تمثيله أمر مناف مع حرمته، و التوصل بـذلك الى تلك الغايـة لا يخرجه عن كونه هتكا، و سيأتى فى بعض المسائل الاتية مزيد بيان ان شاء اللّه تعالى.

[مسائل]

[مسألة يجوز البكاء على الميت]

مسألة (۱) يجوز البكاء على الميت و لو كان مع الصوت بل قد يكون راجحا كما إذا كان مسكنا للحزن و حرقة القلب بشرط ان لا يكون منافيا للرضا بقضاء الله و لا فرق بين الرحم و غيره و قد مر استحباب البكاء على المؤمن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۳

بل يستفاد من بعض الاخبار جواز البكاء على الأليف الضال، و الخبر الـذى ينقل من ان الميت يعـذب ببكاء اهله ضـعيف مناف لقوله تعالى وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ و اما البكاء المشتمل على الجزع و عـدم الصبر فجائز ما لم يكن مقرونا بعدم الرضا بقضاء الله نعم يوجب حبط الأجر و لا يبعد كراهته.

قد مر جملة من الكلام فى الأمر الحادى و الثلاثين فى البكاء على الميت، و بقى جملة منه نذكرها فى هذه المسألة.

(فمنهـا) انه لا فرق فى جواز البكـاء على الميت بين مـا لم يكن مع الصوت أو كان معه إذا لم يكن مع الصـراخ الخارج عن حد الاعتدال، و اما معه فالأحوط الاجتناب عنه كما يأتى فى المسألة الثالثة، لكن المستفاد من الذكرى ذهابه الى كراهته مع الصوت حيث حمل النهى عن البكاء بما إذا رفع الصوت به، قال (قـده) و لا يكره عنـدنا البكاء بعـد الموت و قول النبى صـلّى اللّه عليه و آله فإذا وجبت «۱» فلا تبكين باكيـة يحمل على رفع الصوت بالبكاء لأن النبى صـلّى اللّه عليه و آله لما بكى قال عبد الرحمن أو لم تكن نهيت عن البكـاء، قال لا و لكن نهيت عن صوتين فاجرين: صوت مصـيبة و خمش وجوه و شق جيوب و رنـة شيطان، و هـذا الخبر و ان كـان عاميا لا نحتاج الى تجشم حمله و انه قـد ورد بطريقنا عن الصادق عليه السّـلام- على ما فى الكافى- انه لما مات إبراهيم هملت عينا رسول اللّه بالـدموع ثم قال صـلّى اللّه عليه و آله تدمع العين و تحزن القلب و لا نقول ما يسخط الرب و انـا بك يا إبراهيم لمحزونون، لكن الاولى حمله و حمل ما فى معناه من النهى عن البكاء على البكاء المشـتمل على علو الصوت الخارج عن الاعتدال فلا كراهة فيما يشتمل على الصوت المعارف.

(و منها) جواز البكاء على الأليف الضال، و فى الوسائل عن كتاب الرجال للكشى عن عبد اللّه بن بكير قال ذكرت أبا الخطاب و مقتله عنـد ابى عبـد اللّه عليه السـلام فرققت عنـد ذلـك و بكيت فقـال عليه السّـلام أتأسـى عليهم «۲» فقلت لا و لكن سـمعتك تذكران عليا عليه السّلام قتل أصحاب

---

(۱) الوجوب: السقوط و هو كناية الموت و منه قوله تعالى فَإِذٰا وَجَبَتْ جُنُوبُهٰا فَكُلُوا مِنْهٰا وَ أَطْعِمُوا (الآية).

(۲) من قولهم اسى من باب تعب اى حزن فهو آس اى حزين، و منه قوله تعالى فَلٰا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفٰاسِقِينَ اى لا تحزن عليهم (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۴

النهروان فأصبح أصحاب على عليه السّلام يبكون عليهم فقال على عليه السّلام أ تأسون عليهم، فقالوا لا، انا ذكرنا الألفة التى كنا عليها و البلية التى أوقعتهم فلدلك رققنا عليهم، قال لا بأس.

(و منهـا) ان الخبر الـذى ينقـل بطريق العامـة من ان الميت يعـذب ببكـاء اهله ضـعيف، فأول ما يرد عليه ما رواه البخارى عن ابن عباس انه قال ذكرت ذلك- اى ما رواه عمر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان الميت يعـذب ببكاء اهله- لعائشة فقالت و اللّه ما حدّث رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان اللّه ليعذب المؤمن ببكاء اهله عليه، و لكن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال ان اللّه ليزيـد الكـافر عـذابا ببكاء اهله عليه، و قالت حسـبكم القران وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ، و فى حـديث أخر عن البخارى أيضا عن عائشـة انهـا قـالت انمـا مر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله على يهوديـة تبكى عليها أهلها فقال صلّى اللّه عليه و آله انهم ليبكون عليها و انها لتعذب فى قبرها.

(و ربمـا يقـال) فى حمله بأن أهل الجاهليـة كانوا ينوحون و يعـدون جرائم اعمال موتاهم كالقتل وشن الغارات و يظنون انها من خصالهم المحمودة، فالميت حينئـذ يعذب بما يكون عليه (و لا يخفى ما فيه) فان البكاء لا يصـير حينئذ سـببا لعذابه و انما يعذب بمـا كـان يعمله من الجرائم (و قـد يقـال) ان الميت يعـذب بمـا يوصـى به من الندبـة و النياحـة لكون ذلك حملا منه لغيره على المعصـية (و هذا الوجه أيضا ليس بشـىء) لان العذاب حينئذ على الوصـية بالبكاء لا على نفس البكاء (و يمكن ان يقال) ان الباء فى قـوله ببكـاء اهله بمعنى مع، يعنى ان الميت يعـذب بمـا يستحقه مع بكـاء اهله عليه، و هـذا الوجه موافق مع الحـديث الأـخير المروى عن عائشـة من قوله صلّى اللّه عليه و آله انهم ليبكون عليها و انها لتعـذب فى قبرها (و كيف كان) فالقول بكراهة البكاء على الميت مستدلا بهذا الحديث ضعيف.

(و منها) ان البكاء المشتمل على الجزع و عدم الصبر إذا لم يكن مقرونا بعدم الرضا بقضاء اللّه تعالى جائز لكنه يوجب حبط أجر المصاب فى مصيبة، و لعله يكون مكروها من هـذه الجهة، و اما مع الاقتران بسـخط لقضائه تعالى فهو حرام قطعا، و قد قال النبى صلّى اللّه عليه و آله فى مصيبة ولده إبراهيم تدمع العين و يحزن القلب و لا نقول ما يسخط الرب.

[مسألة (۲) يجوز النوح على الميت بالنظم و النثر]

مسألة (۲) يجوز النوح على الميت بـالنظم و النثر ما لم يكن مشـتملا على الويل و الثبور لكن يكره فى الليل و يجوز أخـذ الأجرة عليه إذا لم يكن بالباطل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵

لكن الاولى ان لا يشترط أولا.

المراد بـالنوح ذكر أوصـاف للميت نظما أو نثرا سواء كانت صـدقا و هو النوح بالحق أو كـذبا و هو النوح بالباطل (و اختلف فى حكمه) فعن الشـيخ فى المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقا و لو كان بحق، و عن المشهور الجواز إذا لم يستلزم حراما من كذب أو صـراخ أو لطم وجه أو خمشه و نحو ذلك، بل عن المنتهى دعوى الإجماع على جواز ما كان منه بحق كـدعواه على حرمة ما كان منه الباطل.

(و يستدل للجواز) بأخبار كثيرة (منها) صحيح يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام قال قال لى أبو جعفر عليه السّلام أوقف لى من مالى كذا كذا لنوادب تندبنى عشر سنين بمنى أيام منى.

(و منها) ما فى الكافى و التهذيب عن الثمالى عن الباقر عليه السّلام قال مات الوليد بن مغيرة فقالت أم سلمة للنبى صلّى اللّه عليه و آله ان المغيرة أقاموا مناحة فأذهب إليهم، فأذن لها و لبست ثيابها و تهيأت فندبت ابن عمها بين يدى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بقولها: أنعى الوليد بن الوليد إلى أخر ابياتها، فما عاب النبى صلّى اللّه عليه و آله ذلك و لا قال شيئا.

(و منهـا) خبر حنـان قال كانت امرأة معنا فى الحى و لها جاريـة نائحـة فجائت الى ابى فقالت يا عم أنت تعلم أن معيشتى من اللّه

عزّ و جلّ ثم من هذه الجارية النائحة و قد أحببت أن تسئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن ذلك فان كان حلالا، و الّا بعتها و أكلت من ثمنها حتى يأتى اللّه تعالى بالفرج و اللّه انى لأعظم أبا عبد اللّه عليه السّلام ان اسئله عن هذه المسألة، قال فلما قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال عليه السّلام أ تشارط، قلت و اللّه ما ادرى أتشارط أم لا، فقال قل لها لا تشارط و تقبل كلما أعطيت.

(و منها) ما فى الفقيه: لما انصرف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من وقعة أحد إلى المدينة سمع من كل دار قتل من اهله قتيل نوحا و لم يسمع من دار عمه حمزة فقال صلّى اللّه عليه و آله لكن حمزة لا بواكى له فآلى أهل المدينة ان لا ينوحوا على ميت و لا يبكوه حتى يبدءوا بحمزة فينوحوا و يبكوه فهم الى اليوم على ذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢۶

و يستدل للمنع أيضا بأخبار (منها) خبر جابر المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال قلت له ما لجزع؟ فقال أشد الجزع الصراخ و الويل و العويل و لطم الوجه و الصدر و جز الشعر من النواصى و من اقام النواحة فقد ترك الصبر و أخذ فى غير طريقه.

(و منها) خبر حسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن الرنة عند المصيبة و نهى عن النياحة و الاستماع إليها.

(و منها) خبر ابى المقدام قال سمعت أبا الحسن يقول فى قول اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ، قال ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال لفاطمة عليها السلام إذا أنا متّ فلا نخمشى على وجها و لا ترخى على شعرا و لا تنادى بالويل و لا تقيمن علىّ نائحة، قال ثم قال عليه السّلام هذا المعروف الذى قال اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ.

(و منها) ما رواه فى الخصال عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أربعة لا تزال فى أمتى إلى يوم القيمة- الى ان قال- النياحة و ان النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيمة و عليها سربال من قطران و درع من جرب.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من الجواز إذا كان بحق و عدم الجواز إذا كان بباطل و ذلك بحمل الأخبار الدالة على المنع على ما إذا كان بالباطل كما يشهد بذلك خبر جابر المتقدم مضافا الى إجماع العلامة فى المنتهى على الجواز فيما إذا كان حقا و المنع فى الباطل، بل الشهيد (قده) فى الذكرى استظهر من كلام المبسوط و ابن حمزة إرادتهما النوح بالباطل مما حرماه مستشهدا بان نياحة الجاهلية كانت كذلك غالبا.

(و يدل على كراهته فى الليل) ما رواه فى الكافى عن خديجة بنت عمر بن على بن الحسين عليهما السلام انها قالت سمعت محمد بن على يقول انما تحتاج المرأة فى المأتم إلى النوح لتسيل دمعتها و لا ينبغى لها ان تقول هجرا فإذا جاء الليل فلا توذى الملائكة بالنوح.

و اما أخذ الأجرة على النياحة فالظاهر جوازه إذا كان أصل النياحة جائزا، لأنها عمل محترم يصح أخذ الأجرة عليه، و لكن الاولى عدم الاشتراط أولا لما فى خبر حنان المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٧

فى الاخبار الدالة على الجواز الذى فيه: قل لها لا تشارط و تقبل كلما أعطيت، بحمله على الاستحباب لنفى البأس عن أخذها فى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال لا بأس بأجر النائحة التى تنوح على الميت، و فى مرسل الصدوق فى الفقيه قال و سئل عن أجر النائحة، قال لا بأس به قد نيح على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، ثم قال روى انه لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا، و خبر العذافر قال سئلت الصادق عليه السّلام عن كسب النائحة فقال عليه السّلام تستحله بضرب احدى يديها إلى الأخرى، و قيل فى معناه انها تعمل اعمالا شاقة، فبها تستحق الأجرة، و قيل انها لا تستحق الأجرة على النياحة بل على ما تضم

إليها من الأعمال.

[مسألة (۳) لا يجوز اللطم و الخدش و جز الشعر]

مسألة (۳) لا يجوز اللطم و الخدش و جز الشعر بل و الصراخ الخارج عن حد الاعتدال على الأحوط و كذا لا يجوز شق الثوب على غير الأب و الأخ و الأحوط تركه فيهما أيضا.
فى هذه المسألة أمور (الأول) قال فى المنتهى يحرم ضرب الخد و نتف الشعر، و فى الجواهر دعوى القطع بحرمة اللطم و العويل و نحوهما، و يدل على حرمة اللطم مطلقا فى الرجال و النساء ما روى عن مسكن الفؤاد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: ليس منا من ضرب الخدود و شق الجيوب، و المحكى عن كتاب المغازى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ليس عن البكاء نهيت و لكن نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين- الى ان قال صلّى اللّه عليه و آله- و صوت عند مصيبة و لطم خدود و شق جيوب و رنة شيطان (و خبر جابر عنه صلّى اللّه عليه و آله) و لكن نهيت- الى ان قال- و صوت عند مصيبة خمش وجوه و شق جيوب و رنة شيطان (و خبر جابر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال أشد الجزع الصراخ بالويل و العويل و لطم الوجه و الصدر و جز الشعر من النواصى و من اقام النواحة فقد ترك الصبر و أخذ فى غير طريقه و من صبر و استرجع و حمد اللّه عزّ و جلّ فقد رضى بما صنع اللّه و وقع اجره على اللّه و من لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء و هو ذميم و أحبط اللّه تعالى اجره.
(و يدل على حرمته على النساء) غير واحد من الاخبار كخبر الخزّاز عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ، قال المعروف ان لا يشققن جيبا و لا يلطمن خدا (وجها) و يقمن (و لا يتخلفن) عند قبر و لا يسودن ثوبا و لا ينشرن شعرا،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۸
و غير ذلك من الاخبار، و هى كثيرة.
(الأمر الثانى) قال فى الحدائق الظاهر من الاخبار و كلام الأصحاب ان الصراخ محرم، و ان الجائز من النوح انما هو بالصوت المعتدل، و لعل مراده من الاخبار ما تقدم من الاخبار الناهية عن الصوت عند المصيبة كما فى خبر المغازى و خبر جابر عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و خبر جابر المروى عن الباقر عليه السّلام (و كيف كان) فلا ينبغى الريب فى حرمة ما كان منه بالويل و العويل كما هو مفاد الخبر الأخير- و قد تقدم فى الأمر الأول، كما لا ينبغى الإشكال فى جواز المتعارف منه و هو البكاء مع الصوت، و اما الصوت الخارج عن المتعارف إذا لم يكن مع الويل و العويل فالأحوط الاجتناب، و المراد بالويل هو النداء به بقوله يا ويلى أو وا ويلى أو وا ويلاه، اى يا ويل هذا أوان مجيئك، و العول و العولة و العويلة: رفع الصوت بالبكاء، و لعل المراد هنا هو النداء بالعول أيضا كقوله يا عولى و نحوه.
(الأمر الثالث) صرح غير واحد من الأصحاب بتحريم شق الثوب الأعلى الأب و الأخ، و مقتضى إطلاق كلامهم عدم الفرق بين الرجال و النساء، و عن بعضهم جوازه للنساء مطلقا و لو على غير الأب و الأخ، و عن الحلى المنع فى الرجال و النساء من غير استثناء الأب (و الأقوى ما عليه الأكثر) و هو القول الأول، اما المنع فى غير الأب و الأخ فلإطلاق ما تقدم من الاخبار مما بإطلاقه يدل على المنع فى الرجال و النساء، و تلك الاخبار و ان كانت مطلقة الا انه لا بد من تقييدها بغير الأب و الأخ للأخبار الدالة على الجواز فيهما (منها) ما ورد فى شق مولانا الحسن العسكرى عليه السّلام ثوبه فى مصيبة أخيه أبى جعفر بن على و فى مصيبة أبيه مولانا الهادى عليه السّلام (ففى الكافى) لما قبض محمد بن على بن محمد جاء الحسن بن على عليهما السلام و هو مشقوق الجيب فوقف عن يمين أبيه مولانا الهادى عليه السّلام (و فى الفقيه) انه لما توفى مولانا على بن محمد عليهما السلام خرج

الحسن بن على عليهما السلام من الدار و قد شق قميصه من خلف و قدام.
(و منها) اى مما يدل على الجواز فى الأب و الأخ خبر خالد بن سدير قال سئلت الصادق عليه السّلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على امّه أو على أخيه أو على قريب له، قال عليه السّلام لا بأس بشق الجيوب فقد شق موسى بن عمران على أخيه هارون، و لا يشق الوالد على ولده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٩

و لا الزوج على امرئته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرئته أو والد على ولده فكفارته حنث يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا من ذلك، و إذا خدشت المرأة وجهها أو جزّت شعرها أو نتفت ففى جزّ الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، و فى الخدش إذا أدميت و فى النتف كفارة حنث يمين و لا شي‌ء فى اللطم على الخد سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليهما السلام و على مثله تلطم الخدود و تشق الجيوب و هذا الخبر- كما ترى- يدل على جواز شق الثوب على الأب و الأخ و كذا على الام و كذا على جواز شق المرأة على زوجها لكن الأصحاب خصوا الجواز بالشق على الأب و الأخ.
(و يستدل للجواز مطلقا) حتى غير الأب و الأخ بخبر الحسن الصيقل، و فيه:
لا ينبغى الصراخ على الميت و لا شق الثياب، قال فى المدارك و هو ظاهر فى الكراهة و مقتضى الأصل الجواز ان لم يثبت النهى عن إضاعة المال على وجه العموم (انتهى) و المستفاد من كلامه دعوى عدم الدليل على التحريم من النصوص الا ان يثبت دليل على حرمة إضاعة المال على وجه العموم، مع انك قد عرفت النصوص الدالة على التحريم فى خصوص المقام من غير حاجة الى ثبوت دليل على حرمة إضاعة المال، و حكى الشهيد فى الذكرى عن العلامة فى النهاية انه قال يجوز شق النساء الثوب مطلقا، ثم قال فى الخبر إيماء اليه و أراد بالخبر ما تقدم من خبر خالد بن سدير الذى فيه: و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين عليه السّلام (و لا يخفى) انه يحتمل فى الخبر كون الفاطميات بنات الحسين عليه السّلام و أخواته مضافا الى احتمال ان يكون الحكم بالجواز فى غير الأب و الأخ مختصا بمصيبته صلوات اللّه عليه، بل يعم غير الفاطميات فى كل عصر و زمان كما يدل عليه ذيل الخبر المذكور و هو قوله عليه السّلام: و على مثله تلطم الخدود و تشق الجيوب. و فى حسن بن عمار عن الصادق عليه السّلام كل الجزع و البكاء مكروه ما خلا الجزع على الحسين عليه السّلام بناء على ارادة ما يصدر من الجازع من اللطم و الصراخ و شق الجيوب و نحوها.
و قد يستدل للجواز على الإطلاق بما فى خبر خالد بن سدير المتقدم من جواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٠

شق المرأة على زوجها مع عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها (و أورد عليه) بضعف الخبر سندا و عدم الجابر له و استبعاد تحقق الإجماع المركب فى المقام.
(بقى الكلام) فى تمسك صاحب المدارك بكلمة لا ينبغى فى خبر الصيقل لإثبات الكراهة، و يرد عليه أولا اختلاف ضبط الخبر، ففى نسخة الوسائل: و لا تشق الثياب بدل- و لا ينبغى شق الثياب- و على هذه النسخة فيكون نهيا مستقلا، و ثانيا منع ظهور لا ينبغى فى الكراهة بل قد استعمل فى الاخبار كثيرا فى الحرمة، و ثالثا لو سلم ظهوره فى الكراهة فيمكن استفادة الحرمة منه هيهنا بقرينة العطف على الصراخ على الميت الذى عرفت انه حرام لظاهر ما دل على حرمته من الاخبار و عليه فتوى الأصحاب.
(و يستدل للتفصيل) بين الرجال و النساء بالأخبار الكثيرة فى النهى عن شق الثوب من النساء خاصة، و قد عرفت دلالة بعض

الاخبار على العموم، و ليس فى ما ورد فى النهى فى خصوص النساء ما يـدل على عدم الحرمة للرجال فيبقى ما يدل على العموم سليما عن المعارض و المخصص، و يستدل للحلى فى منعه مطلقا حتى على الأب و الأخ- بتلك الأخبار المتقدمة الدالة بعمومها على التحريم، و لكنه أيضا مردود بما يدل على جوازه فى الأب و الأخ، و اللّه الهادى.

[مسألة (۴) فى جز المرأة شعرها فى المصيبة كفارة شهر رمضان]

مسألة (۴) فى جز المرأة شعرها فى المصيبة كفارة شهر رمضان و فى نتفه كفارة اليمين و كذا فى خدشها وجهها
كما نص عليه فى خبر خالد بن سدير المتقدم.

[مسألة (۵) فى شق الرجل ثوبه فى موت زوجته أو ولده]

مسألة (۵) فى شق الرجل ثوبه فى موت زوجته أو ولده كفارة اليمين و هى إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة
و يدل عليه أيضا ما فى الخبر المتقدم.

[فصل فى حرمة نبش قبر المؤمن]

[مسألة (۶) يحرم نبش قبر المؤمن]

مسألة (۶) يحرم نبش قبر المؤمن و ان كان طفلا أو مجنونا إلا مع العلم باندراسه و صيرورته ترابا و لا يكفى الظن به، و ان بقى عظما ففى جواز نبشه اشكال، و اما مع كونه مجرد صورة بحيث يصير ترابا بأدنى حركة فالظاهر جوازه نعم لا يجوز نبش قبور الشهداء و العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة و لو بعد الاندراس و ان طالت المدة سيما المتخذ منها مزارا و مستجارا، و الظاهر

توقف صدق النبش على بروز جسد الميت فلو اخرج بعض تراب القبر و حفر من دون ان يظهر جسده لا يكون من النبش المحرم و الأولى الإناطة بالعرف و هتك الحرمة، و كذا لا يصدق النبش إذا كان الميت فى سرداب و فتح بابه لوضع ميت أخر خصوصا إذا لم يظهر جسد الميت و كذا إذا كان الميت موضوعا على وجه الأرض و بنى عليه بناء لعدم إمكان الدفن أو باعتقاد جوازه أو عصيانا فإن إخراجه لا يكون من النبش، و كذا إذا كان فى تابوت من صخرة و نحوها

فى هذه المسألة أمور (الأول) يحرم نبش القبر بلا خلاف بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع فى المنتهى و التذكرة و الذكرى بل فى المعتبر: عليه إجماع المسلمين و يدل على حرمته مضافا الى الإجماع المذكور أمور (منها) ما تقدم من الحديث المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من جدد قبرا (إلخ) بناء على ان يكون بالجيم أو بالخاء المعجمة، حيث ان المعنى فى كليهما ما يستلزم النبش، و قد عرفت سابقا احتمال صحة الجميع و تعدد الرواية كما صرح به فى الوسائل، و هذا و ان لم يثبت حتى يكون دليلا الا انه مما يؤيد به الدليل.

(و منها) الأخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش، ففى خبر الجعفى المروى فى الكافى قال كنت عند الباقر عليه السّلام و جائه كتاب من هشام بن عبد الملك فى رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها فان الناس اختلفوا علينا فطائفة قالوا اقتلوه و طائفة قالوا حرقوه، فكتب اليه الباقر عليه السّلام ان حرمة الميت كحرمة الحى، يقطع يده لنبشه و سلبه الثياب و يقام عليه الحد فى الزنا، ان أحصن رجم، و ان لم يكن أحصن جلد مأة، فان المتأمل فى قوله عليه السّلام يقطع يده لنبشه و سلبه الثياب يستفيد منه

حرمة نبشه كما يستفيد حرمة سلبه، و لو منع من دلالته فلا أقل من كونه مؤيدا.
(و منها) ما فى النبش من المثلة بالميت و هتكه و الاطلاع على ما لا ينبغى الاطلاع عليه مما صنع به فى القبر.
(و منها) شمول أوامر الدفن لسائر الأوقات التى منها زمان النبش، فان المستفاد من أدلة وجوبه هو تحفظ الميت عن ظهور جثته للسباع و رائحته عن الانتشار، و مقتضاه

هو احداث الدفن قبل وجوده و إبقائه بعده، و هو ينافى نبش قبره. و هذه الأمور الأربعة مع الإجماع المذكور كافية فى إثبات الحرمة:
(الأمر الثانى) يعتبر فى حرمة النبش ان يكون الميت مسلما أو بحكم المسلم بان يكون طفلا له أو مجنونا محكوما عليه بالإسلام، و هل يعتبر ان يكون مؤمنا، ظاهر المتن ذلک، حيث عبر بقبر المؤمن، و لكن الحق عدم اعتباره بل يحرم نبش قبر من يجب دفنه و لو كان مخالفا، و قد عبر سيد أساتيدنا (قده) فى وسيلته بالمسلم، و فى غير واحد من عبارات الأصحاب التعبير بنبش القبور و مرادهم قبور المسلمين بقرينة كونهم فى مقام ذكر أحكام أمواتهم.
(الأمر الثالث) يجوز نبش ما علم باندارسه و صيرورته ترابا كما صرح به جماعة و ادعى عليه الاتفاق فى المحكى عن جامع المقاصد، و استدل له فى الجواهر بأنه لا يدخل تحت مسمى نبش القبر، و بأنه فى الأراضى المسبلة أو المباحة يلزم من منعه حينئذ تعطيل كثير من الأراضى (أقول) و لعدم ما يدل على حرمته من الأدلة المتقدمة، و مع عدمه فمقتضى الأصل هو الجواز لو انتهى الى الشک.
(الأمر الرابع) لا إشكال فى جواز النبش مع العلم باندراس الميت، و اما مع الظن به فعن بعض الأصحاب التصريح بالجواز، و انه ان وجد فيه شىء من الميت دفنه و طمّه (و الأقوى) عدم الجواز إلا مع العلم لعدم الدليل على اعتبار الظن هنا، و إذا كان الظن غير معتبر فهو بحكم الشک فيرجع الى استصحاب عدم الاندراس أو استصحاب حرمة النبش مع حكومة الأول على الثانى لكونه موضوعيا، و فى جواز الرجوع الى أهل الخبرة و الاكتفاء به ان لم يحصل القطع به وجهان، أقواهما العدم لعدم ما يدل على اعتبار قولهم فى ذلک أيضا.
(الأمر الخامس) لو كان الباقى من الميت هو العظم المجرد عن اللحم ففى جواز نبشه اشكال من جهة صدق النبش و صدق الهتک، و الأحوط بل الأقوى هو عدم الجواز لا سيما فيما إذا كانت العظام متصلة على هيئة البدن، و اما لو فرض اتصال الهيئة و لم تكن الاجزاء عظاما بل كانت رميما على هيئة الإنسان بحيث تنتشر اجزائه بحركة يسيرة أو بوصول الهواء إليها فالظاهر- كما فى المتن- عدم تحريم النبش فى الفرض، و ان كان إخراجه عن تلک

الصورة بالنبش أيضا لا يخلو عن الإشكال.
(الأمر السادس) لا يجوز نبش قبور الأنبياء و الأئمة عليهم السّلام لما فى ذلک من هتكهم المحرم قطعا بل لعله يوجب الارتداد فى بعض الصور، و فى الجواهر: و لا يبعد إلحاق قبور العلماء و الصلحاء و الشهداء و أولاد الأئمة عليهم السّلام بهم سيما ما اتخذ مزارا و ملاذا- الى أخر ما أفاد- (أقول) و للقطع بعدم اندراس أبدانهم أو الظن فى بعضهم و لا أقل من الشک، و قد عرفت انه لا يجوز النبش الا مع العلم بالاندراس.
(الأمر السابع) المراد بالنبش كشف جسد الميت بعد ما كان مستورا بالدفن فلو حفر القبر و اخرج ترابه من دون ان يظهر الجسد لم يكن من النبش المحرم، اللهم إلا- إذا كان مجرد ذلک هتكا لصاحب القبر، فالأولى إناطة الحكم بصدق الهتک فيجب

الاجتناب و لو لم يكن موجبا لظهور الجسد.

(الثامن) لا يصدق النبش فيما إذا كان الميت فى سرداب فيفتح بابه لوضع ميت أخر بشرط ان لا يظهر الجسد، و كذا إذا كان الميت موضوعا على وجه الأرض و بنى عليه البناء أو كان فى تابوت من صخر و نحوه فاخرج منه إذ لا يصدق على شىء من ذلك النبش المحرم و سيأتى التصريح به فى المورد السابع من الموارد المستثناة من حرمة النبش فى الوضع فى التابوت.

[مسألة (۷) يستثنى من حرمة النبش موارد]

اشارة

مسألة (۷) يستثنى من حرمة النبش موارد

[الأول إذا دفن فى مكان مغصوب]

(الأول) إذا دفن فى مكان مغصوب عدوانا أو جهلا أو نسيانا فإنه يجب نبشه مع عدم رضا المالك ببقائه و كذا إذا كان كفنه مغصوبا أو دفن معه مال مغصوب بل أو ماله المنتقل بعد موته الى الوارث فيجوز نبشه لإخراجه نعم لو اوصى بدفن دعاء أو قران أو خاتم معه لا يجوز نبشه لأخذه بل لو ظهر بوجه من الوجوه لا يجوز أخذه كما لا يجوز عدم العمل بوصيته من الأول.

فى هذا المتن أمور (الأول) إذا دفن الميت فى مكان مغصوب عدوانا أو جهلا بالغصب أو نسيانا له يجوز لمالك الأرض إخراجه منه و لا يجب عليه إبقائه و لو بأجرة و نحوها الى ان يبلى الميت، و ذلك لعموم دليل السلطنة، و قد حكى الاتفاق على جواز النبش فى هذه الصورة، و فى الجواهر: لا اعرف فيه خلافا، و عن كشف اللثام انه مقطوع به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۴

(و يدل على الجواز) ان العمدة فى حرمة النبش هو الإجماع و هو مفقود فى المقام لو لم يثبت الاتفاق على الجواز، و هذا طريق حسن لإثبات جواز النبش فيما لم يقم الإجماع على حرمته لو أغمضنا عما ذكرناه من الأدلة لإثبات الحرمة عدا الإجماع مما ذكرناه دليلا أو تأييدا للدليل، و مع النظر الى ذلك فينبغى القطع بالجواز فيما إذا لم يوجب النبش هتكا للميت و لا موجبا لمثلته و تقطيع اجزائه أو النظر الى ما لا يحسن النظر اليه من تغيراته الكريهة، و اما مع كونه مستلزما لما ذكر يقع التزاحم بين ما يدل على حق المالك من قاعدة السلطنة و عموم نفى الضرر إذا كان بقاء الميت فى ملكه ضررا عليه كنقصان القيمة و عدم رغبة أحد فى شراء الأرض حينئذ، و بين ما يدل على حرمة هتك الميت فربما يقال بتقديم حق المالك اما لكونه حق الاحياء و هو مقدم على حق الأموات و اما لكون مفاد قاعدة السلطنة و عموم قاعدة نفى الضرر من القواعد العقلية الآبية عن التخصيص فيقدمان على ما يزاحمهما أو يعارضهما (و ربما يقال) بتقديم أقوى الحرمتين، و مع التساوى يجمع بينهما ببذل القيمة من تركة الميت أو ثلث تركته لو كان له تركة و كان ثلثها وافيا بالقيمة و الا فمن بيت المال، و لا تتعين القيمة على الغاصب، و الى هذا الأخير مال فى الجواهر- لو لا الاتفاق على جواز النبش- (و لا يخفى) ان هذا هو الأفضل الأحوط سيما إذا كان المالك وارثا أو رحما للميت.

ثم انه فيما يجوز للمالك إخراج الميت من ملكه فله ان يطالب الدافن بإخراجه لأن وضعه فيه كان بفعله، فلو طالبه بإخراجه وجب عليه ذلك، و لعله الى هذا يشير المصنف (قده) فى قوله يجب نبشه مع عدم رضا المالك ببقائه، فان النبش لا يجب على أولياء الميت إذا لم يكن الدفن من فعلهم و لا بأمرهم، و كذا لا يجب على عموم المسلمين على نحو الواجب الكفائى مثل أصل

الـدفن، اللهم الاـ ان يقـال بـان الـدفن فى المكـان المغصوب ليس دفنا شـرعيا موجبا لسـقوط التكليف به عن المكلفين (و كيف كان) فلو كان فى إخراج الميت مؤنة فعلى الدافن لانه هو الضامن.

(الأمر الثانى) لا فرق فى الغصب بين ان يكون بالتصرف فى ملك الغير أو بالتصرف

فى الملـك المشترك بلاـ إذن شـركائه، و كـذا لا فرق فى المغصوب بين العين و المنفعـة، فلو كانت العين المملوكـة فى إجارة الغير لم يجز للمالك دفن الميت فيها، بل و كذا لو كانت العين مما تعلق به حق الغير كحق الرهانة فلا يجوز بغير اذن المرتهن.

(الأـمر الثالث) قـد يقال بوجوب الإبقاء إذا كان دفن الميت فى أرض أخرى متعـذرا، و هـذا يتم لو قلنا بوجوب الـدفن فى أرض الغير من غير اذنه مع تعـذر دفنه فى غيرها ابتـداء، فيكون عروض التعـذر بعـد الدفن كالتعذر الابتدائى، و اما لو قلنا بعدم وجوب ذلك بل و عدم جوازه فيكون الإبقاء أيضا كذلك.

(الأـمر الرابع) لاـ فرق بناء على تقـديم حق المالـك بين زيـادة هتـك الميت و قلته و لاـ بين قلـة ضـرر المالك و كثرته، و هـذا بخلاف ما اخترناه من مراعاة أقواهما، إذ حينئذ يقدم الأهم، و الأقوى ما قدمناه.

(الأمر الخامس) إذا كان كفن الميت مغصوبا فالمعروف انه فى حكم الدفن فى الأرض المغصوبة، و فى الجواهر: من غير خلاف أجـده فيه و عن كشف اللثام انه أيضا مقطوع به، لكن الظاهر عن العلامـة فى المنتهى هو الفرق حيث يقول بتعـذر تقويم الأرض إلى بلى الميت بخلاف تقويم الكفن، و ضـعفه فى الـذكرى بإمكان اجارة المكان مـدة يقطع بلى الميت فيها، قال و أضـعف منه الفرق بإشـراف الثوب على الهلاـك بـالتكفين بخلاف الأرض، و ذلك لان الفرض هو صورة قيام الثوب لا مع هلاكه، ثم قال و ربمـا احتمـل انه إذا أدى نبشه الى هتـك الميت بظهـور مـا يتنفر منه لم ينبش و الاـنبش لمـا فى الخبر من ان حرمـة المؤمن ميتا كحرمته حيا، و لكن هذا الاحتمال قائم فى مواضع النبش أيضا (انتهى).

و فى حكم الكفن المغصوب مـا إذا دفن مع الميت مـال مغصوب، و كـذا مال الميت نفسه المنتقل بعـد موته الى الوارث، إلا إذا اوصـى بـدفن ما يجوز دفنه معه كـدعاء و قران و خاتم عقيق عليه نقش أسـماء المعصومين إذا لم يعد دفنه إسـرافا و إتلافا للمال كما إذا كان مما يبـذل بإزائه مال كثير بحيث يعد دفنه عند العقلاء إتلافا للمال كما إذا كان مما يبذل بإزائه مال كثير بحيث يعد دفنه عنـد العقلاـ إتلافا و تبـذيرا، كما انه يشترط فى جواز دفنه معه ان لا يكون زائـدا على ثلث تركـة الميت، ففى صورة جواز دفن مال

مع الميت لا يجوز نبش القبر لإخراجه كما لا يجوز أخذه لو ظهر بوجه من الوجوه.

[الثانى إذا كان مدفونا بلا غسل و لا كفن]

الثانى إذا كان مدفونا بلا غسل و لا كفن أو تبين بطلان غسـله أو كون كفنه على غير الوجه الشرعى كما إذا كان من جلد الميتة أو غير المأكول أو حريرا فيجوز نبشه لتـدارك ذلك ما لم يوجب لهتكه و اما إذا دفن بالتيمم لفقد الماء فوجد الماء بعد دفنه أو كفن بالحرير لتعـذر غيره ففى جواز نبشه اشكال و اما إذا دفن بغير صـلاة أو تبين بطلانها فلا يجوز النبش لأجلها بل صـلى على قبره و مثل ترك الغسل فى جواز النبش ما لو وضع فى القبر على غير القبلة و لو جهلا أو نسيانا.

فى هـذا المتن أمور (الأـول) إذا دفن الميت بلاـ غسـل أو تبين بطلاـن الغسـل فـالمحكى عن المنتهى جواز نبشه لتـدارك غسـله محافظة على الواجب الذى يمكن تداركه و لا دليل على سـقوطه بالدفن، و مع الشك فيه فالمرجع هو استصـحاب وجوبه كما لا

مانع عنه حينئذ لعدم جريان دليل حرمة النبش و هو الإجماع، و مع الشك فالمرجع هو البراءة (و يمكن ان يستدل أيضا) بعدم احترام هذا الدفن حتى يصير نبشه حراما لعدم كونه دفنا مشروعا بل كونه منهيا عنه (لكنه يندفع) بأن حرمة النبش لا تدور مدار مشروعية الدفن بل هى بملاك حرمة المؤمن و عدم جواز هتكه، مع ان دعوى عدم صحة الدفن قبل الغسل انما هى لتوهم كون تأخر الأمر بالدفن عن الأمر بالغسل موجبا لاشتراط صحة الدفن بالغسل، و هذا ممنوع، نعم هذا صحيح بالنسبة إلى الصلاة حيث ان صحتها مشروطة بكونها بعد الغسل و الكفن، و مما ذكرنا يظهر منع دعوى انصراف حرمة النبش الى الإقبار الشرعى أيضا، فالعمدة فى جواز النبش هو عدم الدليل على حرمته فى المقام لعدم تحقق الإجماع، فالحكم هو وجوب النبش لتدارك الغسل إذا لم يخش على الميت فساده و تقطع أوصاله بإخراجه، و إلا سقط كسقوط الغسل ابتداء إذا خيف عليه ذلك، و قد تقدم البحث عن هذا الأمر فى المسألة الخامسة من مسائل فصل شرائط الغسل.

(الثانى) إذا دفن بلا كفن فهل حكمه كالدفن من غير غسل أولا، قولان،

المصرح به فى المدارك و المحكى عن البيان هو الأول و وجّه باتحاد طريق المسئلتين و عدم الفرق فى البين، و المصرح به فى المعتبر و المحكى عن غيره هو الأخير للفرق بين الدفن عريانا و بينه بلا غسل: بإغناء القبر عن الستر بالكفن بخلاف الغسل حيث انه لا يغنى عنه شيء و الأقوى هو الأول لتساوى المسئلتين فى الطريق.

(الثالث) لو كفن على غير الوجه الشرعى كما إذا كفن فى الحرير أو فى جلد الميتة أو فى غير المأكول ففى جواز نبشه لتداركه و عدمه وجهان: من كونه كالمغصوب فى كونه غير مشروع، و من ان الحق فيه للّه سبحانه و حقوق الآدميين أضيق (قال فى الذكرى) لو كفن فى حرير فهو كالمغصوب و اولى بعدم النبش لأن الحق فيه للّه تعالى و حقوق الآدميين أشد تضييقا، و أورد عليه بان فى الكفن فى الحرير أيضا حق أدمى لعدم خروج الكفن عن ملك مالكه بتكفين الميت فيه، اللهم الا ان يقال بكون المالك له هو المتلف له حقيقة فهو بالتكفين قد أسقط حقه عن ماله و هذا بخلاف المغصوب (و كيف كان) فالظاهر هيهنا أيضا عدم الفرق فيجوز النبش لتدارك شرائط الكفن كما فى المغضوب.

(الرابع) إذا دفن بالتيمم لفقد الماء فوجد الماء بعد دفنه أو كفن بالحرير لتعذر غيره ثم وجد غيره بعد دفنه ففى جواز نبشه لتغسيله أو تكفينه فى غير الحرير و وجهان مبنيان على ان الفرد الاضطرارى فى حال الاضطرار هو الواجب على المكلف فيكون حاله كحال الصلاة قصرا فى السفر، أو يكون وجوب الناقص فى حال العذر لكونه محصلا لمرتبة من الملاك كصلاة القاعد عند العجز عن القيام (فعلى الأول) فالمأتى به فى حال التعذر يكون مجزيا لكونه هو المكلف به فى تلك الحالة فيكون إتيانه موجبا لامتثال الأمر الموجب للاجزاء (و عن الثانى) فالتكليف باق على حاله و انما العجز عن امتثاله صار سببا للترخيص فى ترك الامتثال و الاكتفاء بالناقص ما دام العذر باقيا.

و لا يخفى ان المستفاد من أدلة التيمم هو الأول كما هو المستظهر من قوله عليه السّلام التراب احد الطهورين و قوله عليه السّلام يكفيك التراب عشر سنين، هذا إذا لم يستلزم النبش هتكا على الميت و معه فلا ينبغى التأمل فى حرمة النبش فيكون حاله كحال ما إذا استلزم

الغسل ابتداء قطع أوصاله فإنه يسقط الغسل و هكذا الحال بعد دفنه و قد مر بعض الكلام فى أبحاث الغسل.

(الخامس) إذا دفن بلا صلاة أو تبين بطلان الصلاة عليه فلا يجوز النبش لأجل الصلاة، و قد مر الكلام فى ذلك فى مباحث الصلاة على الميت.

(السادس) المحكى عن البيان انه لو وضع الميت فى القبر على غير القبلة وجب النبش لوضعه على القبلة و تأمل فيه فى الجواهر من جهة دوران الأمر فى مثل المقام بين الواجب و الحرام فمع ترجيح أحدهما على الأخر بمرجح خارجى يجب الأخذ به و الا فالحكم هو التخيير ان لم نقل بتقديم جانب الحرمة (أقول) احتمال تقديم جانب الحرمة ساقط كما تقرر فى الأصول، و كون المقام من قبيل الدوران بين الواجب و الحرام مبنى على ثبوت إطلاق حرمة النبش حتى فيما إذا تبين ترك واجب، و هو ممنوع لما عرفت من ان العمدة فى دليل الحرمة هو الإجماع و هو مفقود فى المقام لتصريح الشهيد فى البيان بجواز النبش فيه، فالأقوى وجوبه إذا لم يستلزم الهتك و عدم الجواز إذا استلزمه، و اللّٰه الهادى.

[الثالث إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤية جسده]

الثالث إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤية جسده.
و هذا المورد مما استثناه الشهيد فى الذكرى و تبعه عليه غيره و ضابطه توقف إثبات حق من الحقوق على الشهادة على عينه مثل ضمان المال المتلف أو قسمة ميراثه أو اعتداد زوجته و نحو ذلك، و هذا يتم فيما إذا كان محصلا لذلك بان لم يتغير صورة الميت و هيئته، و إلا فحرام قطعا، و مع ذلك فهو مناف مع إطلاق الإجماع المدعى على حرمة النبش فى المعتبر حيث حكاه على ما عدا اربع صور و ليست منها هذه الصورة.

[الرابع لدفن بعض أجزائه المبانة منه معه]

الرابع لدفن بعض أجزائه المبانة منه معه و الاولى دفنه معه على وجه لا يظهر جسده.
قال فى الذكرى لو وجد جزء من الميت بعد دفنه لم ينبش بل يدفن فيه الى جانبه لان نبشه مثلة و ليس فى تفرق اجزائه ذلك و لو أمكن إيصاله بفتح موضع من القبر لا يؤدى الى ظهور الميت أمكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه و عدم هتكه (انتهى)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹
و ظاهره وجوب الجمع بين اجزائه مهما أمكن و لم ينته الأمر إلى الهتك، و لكنه لم يذكر له دليلا (و كيف كان) فمع إمكان دفنه معه على وجه لا يظهر جسده يتجنب عن نبشه على وجه يظهر جسده، و مع عدم إمكانه يكون الاحتياط فى دفنه فى جانبه حذرا عن مثلته.

[الخامس إذا دفن فى مقبرة لا يناسبه]

الخامس إذا دفن فى مقبرة لا يناسبه كما إذا دفن فى مقبرة الكفار أو دفن معه كافر، أو دفن فى مزبلة أو بالوعة من الأمكنة الموجبة لهتكه.
و لعل منشأ جواز النبش فى هذا المورد هو انصراف معقد الإجماع عنه و كون المورد من قبيل توارد الهتكين: هتك فى نبشه و ظهوره على الوجه المنكر مما لا ينبغى رؤيته، و هتك فى بقائه فى محل لا يناسبه مع كون الثانى أشد لطول زمانه فيكون اولى، و ربما ينتهى إلى وجوب إخراجه بالنسبة الى بعض مراتبه.

[السادس لنقله الى المشاهد المشرفة]

السادس لنقله الى المشاهد المشرفة و الأماكن المعظمة على الأقوى و ان لم يوص بذلك و ان كان الأحوط الترك مع عدم

الوصیة.

قد مر فی الأمر الحادی و العشرین من مکروهات الدفن حکم النقل الی المشاهد المشرفة قبل دفنه أو بعده إذا لم یوجب تغییر المیت و انتشار رائحته أو أوجبه فیما لم یوص بالنقل، و اما مع الوصیة به فمع عدم التغیر لا إشکال فی جوازه إذا کان قبل الدفن بل وجوبه لوجوب العمل بالوصیة و عدم معارضة دلیل وجوبه مع شیء أخر، بل یعمل بالوصیة و لو کانت بالنقل الی غیر المشاهد المشرفة مما للموصی غرض عقلائی فی الوصیة به، و مع تغیره یقع التعارض بین دلیل وجوب العمل بالوصیة و بین ما یدل علی حرمة الهتک بتأخیر دفنه الی ان یتغیر، و الأقوی تقدیم دلیل حرمة الهتک علی دلیل وجوب العمل بالوصیة سواء کان بعد الدفن أو قبله إذا استلزم النقل التغیر الموجب لهتکه سواء کان النقل الی المشاهد المشرفة أو غیرها مما للموصی غرض عقلائی فیه و ذلک لان دلیل وجوب العمل بالوصیة مختص بالوصیة بالمشروع لا العمل المحرم فالهتک الحرام لا یخرج بالوصیة عن کونه هتکا و لا مانع عن إثبات حرمته سوی الوصیة به لکن دلیل وجوب العمل بها قاصر عن إثبات الوجوب فی العمل المحرم لانصرافه الی ما لا یکون محرما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۰

و اما لو کان بعد الدفن و قبل التغیر و لم یکن النقل موجبا لهتکه بوجه فالظاهر هو الجواز بل الوجوب إذا کانت الوصیة بالنقل الی المشاهد المشرفة لوجوب العمل بالوصیة، و لا معارض لوجوب العمل بها سوی دلیل حرمة النبش و قد عرفت ان العمدة فی دلیل حرمته هو الإجماع المفقود فی المقام فحیث یجوز النبش للنقل الی المشاهد من غیر وصیة فاللازم القول بوجوبه مع الوصیة، و اما النقل الی غیر المشاهد فلا یجوز بعد الدفن سواء کان مع الوصیة أو بدونها لإطلاق معقد الإجماع بالنسبة الیه، و اللّه الهادی.

[السابع إذا کان موضوعا فی تابوت و دفن کذلک]

السابع إذا کان موضوعا فی تابوت و دفن کذلک إذ لا یصدق علیه النبش حیث لا یظهر جسده و الاولی مع ارادة النقل الی المشاهد اختیار هذه الکیفیة فإنه خال عن الإشکال أو أقل إشکالا.

إذا وضع المیت فی تابوت من صخرة أو خشب أو نحاس و دفن کذلک فهو دفن مشروع و ان کان مکروها و قد ادعی الشیخ فی المبسوط الإجماع علی کراهة دفن المیت فی التابوت مضافا الی استحباب وضع الخد علی الأرض و ما فی وضع المیت علی التراب من الخشوع مما یرجی بسببه الرحمة له، و ما یستفاد من مطاوی الکتاب و السنة من رجحان وضع الأموات علی الأرض و انهم خلقوا منها و فیها یعودون، و قد تقدم فی الأمر الثانی من مکروهات الدفن (و کیف کان) فوضع التابوت مسدودا فی القبر و إهالة التراب علیه دفن، و لکن إخراج التابوت من تحت التراب من دون فتحه لا یعد نبشا لما عرفت من ان صدق النبش متوقف علی ظهور جسد المیت کما تقدم فی المسألة السادسة من هذا الفصل (فالأولی) مع ارادة النقل الی المشاهد المشرفة اختیار هذه الکیفیة لأنها اما خالیة عن الإشکال أو تکون أقل إشکالا، إذ الإشکال فی تودیع المیت و وضعه امانة لنقله الی المشاهد من جهات (منها) تأخیر الدفن مدة طویلة (و منها) هتک المیت عند إخراجه من مأمنه (و منها) لزوم نبش قبره، و من الواضح انتفاء هذه الجهات فی وضع المیت عند إخراجه من مأمنه (و منها) لزوم نبش قبره، و من الواضح انتفاء هذه الجهات فی وضع المیت فی التابوت و دفنه کذلک لتحقق الدفن به و عدم هتک المیت بإخراج التابوت و عدم صدق النبش بإخراجه، و لو فرض ان نفس إخراجه مع التابوت یکون هتکا لکان هتکه أقل، و أشکل من ذلک هو التودیع المعمول فی بعض البلاد من حفر الأرض قلیلا بمقدار ما یستر به جسد المیت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴١
المسمى عندهم بقبر (پيغمبرى) إذ هو مع عدم صدق الدفن عليه يشكل بتأخير الدفن، و مع صدق الدفن يشكل باستلزامه النبش، و أشكل من ذلك وضع الميت على سطح الأرض و البناء عليه، إذ لا يصدق عليه الدفن بمعنى المواراة فى الأرض قطعا، و اللّه هو العليم.

[الثامن إذا دفن بغير اذن الولى]

الثامن إذا دفن بغير اذن الولى
جواز النبش إذا دفن الميت بغير اذن الولى مبنى على كون الدفن بغير اذنه محرما و ان الدفن المحرم لا يسقط التكليف، و الأول و ان كان مسلما عندنا لاعتبار اذن الولى فى تجهيز الميت، لكن الدفن واجب توصلى يسقط التكليف به بالفعل المحرم، و عليه فالأقوى عدم الجواز، اللهم الا ان يقال بانحصار دليل حرمة النبش فى الإجماع و انتفائه فى هذا المورد، لكنه مشكل بعد ما عرفت من حكاية الإجماع فى المعتبر على حرمة النبش فيما عدا الموارد الأربعة التى ليس المقام منها.

[التاسع إذا اوصى بدفنه فى مكان معين و خولف]

التاسع إذا اوصى بدفنه فى مكان معين و خولف عصيانا أو جهلا أو نسيانا.
لا يخفى ان دليل وجوب إنفاذ الوصية قاصر عن إثبات وجوبه فيما إذا استلزم امرا محرما لما عرفت فى الأمر السادس من توقف وجوب إنفاذها على مشروعية الموصى به و دليل وجوبه لا يثبت المشروعية، و مع كون النبش محرما لا يمكن إثبات الجواز بدليل وجوب إنفاذ الوصية، اللهم الا ان يقال بخروج المورد عن المتيقن من معقد الإجماع، و قد عرفت ما فيه، فالحق عدم الجواز فى هذا المورد أيضا.

[العاشر إذا دعت ضرورة إلى النبش]

العاشر إذا دعت ضرورة إلى النبش أو عارضه أمر راجح أهم.
اما جواز النبش فيما إذا دعت ضرورة إليه فلما يستفاد من الاخبار الكثيرة الواردة فى موارد مختلفة الدالة على معذورية المضطر، مثل قوله عليه السّلام ما غلب اللّه على عباده فهو اولى بالعذر، و حكى فى المجلّد الرابع عشر من البحار فى باب التداوى بالحرام عن المحاسن عن الجعفى و عدّة، قالوا سمعنا أبا جعفر عليه السّلام يقول: التقية فى كل شى‌ء، و كل شى‌ء اضطر اليه ابن أدم فقد أحله اللّه له،- و نظائرهما، و المراد بالاضطرار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴٢
هو المعنى العرفى منه لكون الألفاظ بمداليلها العرفية موضوعة للاحكام، فيتبع فى معانيها الصدق العرفى (و اما جوازه) مع معارضته بأمر راجح أهم فلكونه من باب التزاحم و تقدم الأهم كما هو المقرر فى باب التزاحم، و ذلك ظاهر.

[الحادى عشر إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو]

الحادى عشر إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو.
و هذا أيضا مما دعت الضرورة إلى النبش أو من موارد تزاحم حرمته مع أمر راجح أهم، لان تحفظه من السبع و العدو لعله أهم.

[الثانى عشر إذا اوصى بنبشه و نقله بعد مدة الى الأماكن المشرفة]

الثانى عشر إذا اوصى بنبشه و نقله بعد مدة الى الأماكن المشرفة.
و قد تقدم حكمه فى الأمر السادس و قلنا ان الأحوط بل الأقوى عدم جواز نبشه و لو مع الوصية.
بل يمكن ان يقال بجوازه فى كل مورد يكون هناك رجحان شرعى من جهة من الجهات و لم يكن موجبا لهتك حرمته أو لاذية الناس و ذلك لعدم وجود دليل واضح على حرمة النبش إلا الإجماع و هو أمر لبى و القدر المتيقن منه غير هذه الموارد، لكن مع ذلك لا يخلو عن اشكال.
و الأحوط الاقتصار فى المستثنى من عدم النبش على الموارد الأربعة التى عدها فى المعتبر و هى: ما إذا وقع فى القبر ما له قيمة، و ما إذا دفن فى مكان مغصوب، و ما إذا كفن فى المغضوب، و ما إذا لم يغسل- إذ ظاهر عبارته قيام الإجماع على الحرمة فيما عدا هذه الصور.

[مسألة (٨) يجوز تخريب آثار القبور التى علم اندراس ميتها]

مسألة (٨) يجوز تخريب آثار القبور التى علم اندراس ميتها ما عدا ما ذكر من قبور العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة سيما إذا كانت فى المقبرة الموقوفة للمسلمين مع حاجتهم و كذا فى الأرضى المباحة و لكن الأحوط عدم التخريب مع عدم الحاجة خصوصا فى المباحة غير الموقوفة.
جواز تخريب آثار القبور المندرسة التى فى المقبرة الموقوفة للمسلمين مع حاجتهم إليها انما هو لمكان كونها موقوفة على الجميع ممن يصح له الانتفاع به، و لازم ذلك عدم جواز إبقائها لبانيها و لا ترميمها بعد اندراسها (قال فى الذكرى) و لو علم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٣
صيرورته (يعنى الميت) رميما لم يجز تصويره (يعنى القبر) بصورة المقابر فى الأرض المسبلة لأنه يمنع من الهجوم على الدفن فيه (انتهى) و قد استثنى عن حرمة نبشه ما إذا صار الميت رميما (قال فى الجواهر) و إلا لزم تعطيل كثير من الأراضى بل لعله اتفاقى كما صرح به فى جامع المقاصد و يقرب منه ما فى كشف اللثام من القطع به (انتهى ما فى الجواهر).
و اما القبور الواقعة فى الأراضى المباحة فإن كان الدافن قد قصد بدفن ميته تملك الأرض فمقتضى القاعدة صيرورتها ملكا له فيكون حكمه حكم الدفن فى المكان الخاص المملوك، و ان لم يقصد التملك فالظاهر بقاء الأرض على ما هى عليه من الإباحة فيجوز تخريبها بعد اندراس الميت، و الأحوط مع عدم الحاجة عدم التخريب مطلقا لا سيما فى الأراضى المباحة. هذا، و قد تقدم لزوم إبقاء قبور من يجب تعظيمه من العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة عليه السّلام الذين قبورهم ملاذ للمؤمنين و مزار للمسلمين و محفوفة بأنواع التعظيم و التبجيل.

[مسألة (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر]

مسألة (٩) إذا لم يعلم انه قبر مؤمن أو كافر فالأحوط عدم نبشه مع عدم العلم باندراسه أو كونه فى مقبرة الكفار.
لا إشكال فى جواز نبش القبر المندرس مع العلم بكونه للمؤمن فضلا عن الشك فيه، و مع عدم اندراسه فمع الامارة على كونه للكافر يجوز نبشه مثل ان يكون فى مقبرة الكفار، و مع عدم الامارة على ذلك فالمرجع هو أصالة البراءة عن حرمة نبشه (و يمكن ان يقال) بحرمته لو قيل بحرمة نبش كل قبر الا ما ثبت كونه للكافر (لكنه ممنوع) لاختصاص الحرمة بقبر المسلم، اللهم

الا ان يقال بترجيح احتمال كونه مسلما لترجيح جانب حرمة المسلم، و عليه فالأحوط عدم النبش إلا إذا ثبت كونه من الكافر و لو بأمارة.

[مسألة (١٠) إذا دفن الميت فى ملك الغير بغير رضاه]

مسألة (١٠) إذا دفن الميت فى ملك الغير بغير رضاه لا يجب عليه الرضا ببقائه و لو كان بالعوض و ان كان الدفن بغير العدوان من جهل أو نسيان فله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴۴

ان يطالب النبش أو يباشره و كذا إذا دفن مال للغير مع الميت لكن الاولى بل الأحوط قبول العوض أو الأعراض.

قد تقدم فى الأمر الأول مما استثنى من حرمة النبش حكم الدفن فى ملك الغير من دون رضا مالكه و انه لا يجب عليه الرضا ببقائه- و لو بأجرة- و اما إذا دفن مال للغير مع الميت فلا يخلو اما ان يكون بإلقاء مالكه فى القبر عمدا، أو يكون بإلقاء غيره، أو بإلقائه من غير عمد، فعلى الأول ففى الجواهر ينبغى القطع بعدم جواز النبش لأخذه لأن مالكه هو المضيع لماله (أقول) و يكون نظير دفن الميت فى أرض الغير باذن مالكها حيث انه لا يجوز له الرجوع عن الاذن- كما سيأتى- و على الثانى أى فيما إذا كان الإلقاء لاعن عمد من المالك أو كان من غير المالك فالمعروف جواز النبش لأخذه، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه،- من غير فرق بين القليل و الكثير و لا بين بذل القيمة له و عدمه، و يمكن الاستدلال بقاعدة السلطنة و قاعدة نفى الضرر- لو كان فى أخذ قيمته ضرر على المالك، و قد يستدل للجواز بالمروى عن طرق العامة من ان مغيرة بن شعبه طرح خاتمه فى قبر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ثم طلبه ففتح موضعا منه فأخذه فكان يقول انا آخركم عهدا برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان الخبر عامى لا يصح الاستناد اليه و اما ثانيا فلان مغيرة الكذاب المنافق كان من الحاضرين فى السقيفة، و اين هو من حضور دفنه صلّى اللّه عليه و آله، و اما ثالثا فلما نقله صاحب الحدائق من ان فى بعض الاخبار ان أمير المؤمنين عليه السّلام كذّبه فى دعواه و لم يقبل قوله، و اما رابعا فلظهور الخبر المذكور فى كون الطرح منه عمدا، و قد عرفت انه ينبغى القطع بعدم جواز النبش فيه (و كيف كان) فالأحوط فيه أيضا هو قبول العوض و ترك التعرض له.

[مسألة (١١) إذا اذن فى دفن ميت فى ملكه]

مسألة (١١) إذا اذن فى دفن ميت فى ملكه لا يجوز ان يرجع فى اذنه بعد الدفن سواء كان مع العوض أو بدونه لانه المقدم على ذلك فيشمله دليل حرمة النبش و هذا بخلاف ما اذن فى الصلاة فى داره فإنه يجوز له الرجوع فى أثناء الصلاة و يجب على المصلى قطعها فى سعة الوقت فإن حرمة القطع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴۵

انما هى بالنسبة الى المصلى فقط بخلاف حرمة النبش فإنه لا فرق فيه بين المباشر و غيره نعم له الرجوع عن اذنه بعد الوضع فى القبر قبل ان يسد بالتراب هذا إذا لم يكن الاذن فى عقد لازم و إلا ليس له الرجوع مطلقا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اذن المالك فى دفن ميت فى ملكه فلا يجوز له الرجوع فى اذنه بعد الدفن، و استدل له بما فى المتن من ان المالك بإذنه فى الدفن أقدم عليه و انه كغيره مكلف بحرمة النبش و كما انه لا يجوز النبش لغيره لا يجوز له أيضا لشمول دليل حرمته له (و دعوى) كون العمدة فى مستند الحرمة هو الإجماع و ان القدر المتيقن منه فى غير مثل هذا الفرض (مدفوعة) بأن المتيقن منه هو حرمة هتك الميت بنبش قبره فيما لم يكن ترك النبش مضيعا لحق ذى حق أو مفوتا لتكليف

شرعی، و كلا هما منتفيان فی المقام (لا يقال) ان قاعدة السلطنة تقتضی تأثير رجوع المالک عن إذنه لأن عدمه قصر لسلطنته عن ملكه (فإنه يقال) ان النهی عن النبش وارد عليها لكونه مقدما على الاذن فی شیء يستلزمه حكم الشارع بحرمة النبش و هذا الحكم من الشارع رافع لسلطنة المالک على ملكه، سواء كان الدافن هو المالک أو كان غيره باذن منه و سواء كان اذنه مقرونا بالعوض أو كان مجانا من غير عوض، ففی جميع هذه الصور يكون حدوث الاذن مع تحقق الدفن رافعا لسلطنة المالک، و لا اثر لرجوعه بعد ذلک عن اذنه- و ان كان الحكم فی صورة مباشرة المالک للدفن أظهر.

(الثانی) هل الاذن فی الصلاة فی ملكه كالإذن فی دفن الميت فی أرضه فی عدم جواز الرجوع أولا، قولان، مختار المصنف (قده) هو الأخير، و استدل له بأن حرمة قطع الصلاة تكليف متوجه الى المصلی فقط بخلاف حرمة النبش فإنه لا فرق فيه بين المباشر و غيره، و توجه التكليف بحرمة الابطال الى المصلی انما هو فی ظرف قدرته على الإتمام، و رجوع المالک عن اذنه موجب لسلب قدرته عنه، و لا دليل على حرمة الإبطال رجوعه عن اذنه- و ان قلنا بحرمة الإبطال فی غير هذا المقام على غير المصلی كما لو أوقعه فی الضحک المنافی لصلوته- و اما فی مثل المقام فلا دليل على الحرمة لأنها موجبة لقصر سلطنة المالک و حرمانه عن استيلائه على ماله سيما إذا كان بقاء المصلی فی ملكه إلى أخر

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 46

الصلاة موجبا للحرج عليه، فعموم دليل السلطنة و عدم حل مال امرء الا بطيب نفسه و نحو ذلک مما يدل على عدم جواز التصرف فی مال أحد اوفی متعلق حقه الا بإذنه يقتضی جواز رجوعه عن اذنه و هو يوجب البطلان (و الحاصل) ان رجوع الاذن عن إذنه انما هو من قبيل تصرفه فی ملكه الا انه يوجب انسلاب شرط صحة الصلاة عن المصلی، و لم يقم دليل على حرمة ذلک على المالک.

(و ربما يقال) بعدم جواز الرجوع، و استدل له بوجوه (منها) ان رجوع المالک عن الاذن سبب لإبطال صلاة المصلی المحرم، و سبب المحرم محرم (و فيه أولا) ان عدم تأثير رجوعه فی بطلان صلاة المأذون متوقف على حرمة الابطال، و حرمته موقوفة على صحة الصلاة الموقوفة على عدم تأثير الرجوع، فيلزم الدور (و بعبارة أخرى) الرجوع يصير سببا للبطلان لا للإبطال، حيث انه يوجب انتفاء شرط صحة الصلاة فتبطل بانتفاء شرط صحتها، فالرجوع سبب لانتفاء موضوع صحة الصلاة (و ثانيا) انه على تقدير تأثيره فی الإبطال لا يكون حراما لعدم الدليل على تحريم ابطال صلاة الغير مطلقا، و انما التحريم متوجه الى المصلی نفسه (و ثانيا) انه على تقدير حرمته أيضا لا يكون حرمته مانعة عن تأثيره فی البطلان لان حرمته ناشئة عن تأثيره فيه فلو لم يؤثر فيه لم يكن حراما فنفس حرمته دليل على انه لو تحقق لأثر فی بطلان الصلاة.

(و منها) ان حرمة قطع الصلاة على المصلی تلازم جواز صلوته، فإذا اذن المالک فی الصلاة مع علمه بان من لوازم دخول المصلی فی الصلاة حرمة ابطالها عليه فقد اذن له فی فعل ما يضطر إلى إتمامه شرعا فلا يؤثر رجوعه فی إبطال صلوته و إلا لزم التفكيک بين المتلازمين (و لا يخفى ما فيه أيضا) فإن الملازمة انما هی بين الاذن فی شروع الصلاة و الاذن فی إتمامها و هی لا تقتضی المنع عن الرجوع عن إذنه فإذا ارجع عن الاذن فی أصل الصلاة فليس هناک إذن بالنسبة إلى الإتمام، و دعوى الملازمة بين الاذن فی الصلاة و بين الالتزام برضائه ببقاء المأذون الى أخر الصلاة ممنوعة، مع انه على تقدير ثبوتها فلا ملزم لبقائه على ذاک الالتزام و التمسک بحرمة الابطال لإثبات وجوب بقائه على الاذن يعود الى الوجه الأول فيرد عليه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 47

ما تقدم من ان حرمة الإبطال- لو سلمت بالنسبة إلى الآذن- فإنما هی من أحكام الصلاة الصحيحة المتوقفة على بقاء الاذن و فی رتبة محمولة، و لا يعقل ان يكون المحمول حافظا لموضوعه.

(و منها) ان حرمة الابطال من آثار الشروع فى الصلاة على الوجه الصحيح لا من أثار حدوثها صحيحة و بقائها على الصحة، و تأثير رجوع الآذن عن اذنه موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه لا رفعه برفع موضوعه- كما فصلناه فى رجوع المالك عن الاذن فى الدفن فى ملكه- و هذا الوجه لا يخلو عن وجه، و عليه فلا فرق بين الرجوع عن الاذن فى الدفن و الرجوع عن الاذن فى الصلاة فى عدم التأثير، اللهم الا بان يقال بحرمة النبش على المالك و عدم حرمة إبطال صلاة المصلى عليه لاختصاص التحريم بالمصلى، و هذا هو الأجود.

بقى هنا أمور (الأول) لا فرق فى الاذن بين ان يكون عاما أو كان لخصوص الدفن أو الصلاة، و ربما يقال بالتفصيل بجواز الرجوع فى الأول دون الأخير، و الظاهر انه لا وجه له فان العموم فى الاذن يقتضى جواز كل تصرف مما تنطبق عليه طبيعة متعلق الاذن التى من جملتها الدفن و الصلاة فالتصرف الدفنى أو الصلوتى يكون مأذونا فيه من جهة انطباق الطبيعة المأذونة فيها عليه فيجىء فيها الكلام من غير تفاوت.

(الثانى) انه بناء على عدم تأثير الرجوع فى الاذن فلو كان الاذن فى الدفن أو الصلاة مجانا فهل يسقط مطالبته العوض فى البقاء، أو ان سقوط حقه انما هو فى أصل البقاء لا فى مطالبة العوض و الأجرة، وجهان، من أنه بإقدامه على الاذن مجانا من الأول قد فوّت على نفسه منفعة أرضه بمقدار الصلاة أو بمقدار أن يبلى الميت فى أرضه، و من ان المانع عن تأثير رجوعه عن الاذن انما هو حرمة نبش القبر أو حرمة إبطال الصلاة، لكن حرمتهما لا تقتضى المنع عن أخذ الأجرة و العوض، فبالنسبة إلى أخذ الأجرة على البقاء لا مانع عن التأثير إذ المفروض عدم خروج الأرض عن ملكه و عدم الالتزام بالبقاء مجانا فى ضمن عقد لازم بل كان الصادر منه مجرد الاذن مجانا. و المانع من تأثيره رجوعه انما هو فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴٨

أصل الرجوع لا فى مطالبة الأجرة (و لعل هذا الأخير هو الأقوى) فيكون المقام كالرجوع عن الاذن فى البناء و الغرس فى ملكه حيث انه يستحق الأجرة بعد الرجوع على إبقاء الغرس و البناء فى أرضه، و ان لم يؤثر فى قلع الغرس أو تخريب البناء.

(الثالث) لا فرق فى عدم تأثير الرجوع بين ان يكون الرجوع من المالك الآذن أو يكون من غيره بان انتقلت الأرض إلى غيره بإرث أو شراء أو نحوهما فلا يجوز لذلك الغير نبش القبر و إخراج الميت لأن الأرض تنتقل اليه من المالك على ما كانت عليه من وجوب بقاء الميت فيها، فإن العلة و هى حرمة النبش عامة لا تختص بالمالك الأول، فما عن المبسوط من جواز النبش لمن انتقلت الأرض إليه ضعيف لا وجه له.

(الأمر الثالث) من الأمور المذكورة فى المتن انه لو رجع المالك بعد وضع الميت فى القبر و قبل سدة بالتراب فلا بأس بتأثير رجوعه فى الاذن لعدم مانع عنه، لان المانع انما هو النبش المحرم و لا نبش فى هذا الفرض، قال الشهيد (قده) فى الذكرى: لو رجع المعير قبل الطم جاز لعدم المانع.

(الأمر الرابع) من الواضح ان ما ذكر من جواز الرجوع قبل الطم انما هو فيما إذا لم يلتزم المالك بدفن الميت فى أرضه فى عقد لازم و الا فليس له الرجوع مطلقا، و اما كون الاذن فى عقد لازم بمعنى الالتزام بأن يأذن فى الدفن و كون فعل الاذن هو الملتزم به- كما هو ظاهر المتن- فليس الالتزام به موجبا لعدم جواز الرجوع، إذ الرجوع عنه غير مناف مع الالتزام به، حيث ان بتحققه يتحقق الملتزم به- و لو رجع عنه- اللهم الا مع الالتزام بعدم الرجوع عنه إذ ليس معه الرجوع حينئذ، لكن عبارة المتن لا تفى به.

[مسألة (١٢) إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير باذنه]

مسألة (١٢) إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير باذنه بنبش نابش أو سيل أو سبع أو نحو ذلك لا يجب عليه الرضا و الاذن

بدفنه ثانيا فى ذلك المكان بل له الرجوع عن إذنه إلا إذا كان لازما عليه بعقد لازم
قد عرفت فى المسألة السابقة ان المانع عن تأثير رجوع المالك عن اذنه هو استلزامه النبش المحرم، فإذا تحقق النبش بسبب اما عصيانا أو فرض وجود مجوز له كدفنه بلا غسل، أو ظهر جسد الميت لسيل أو سبع فلا مانع عن تأثير رجوع المالك، و معه فلا يجب عليه الرضا و الاذن بدفنه ثانيا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۹
فى ذلك المكان إلا إذا أوجب على نفسه ذلك بالشرط فى ضمن عقد لازم.

[مسألة (۱۳) إذا دفن فى مكان مباح]

مسألة (۱۳) إذا دفن فى مكان مباح فخرج بإحدى المذكورات لا يجب عليه دفنه ثانيا فى ذلك المكان بل يجوز ان يدفن فى مكان أخر و الأحوط الاستيذان من الولى فى الدفن الثانى أيضا نعم إذا كان عظما مجردا أو نحو ذلك لا يبعد عدم اعتبار اذنه و ان كان أحوط مع إمكانه.
عدم وجوب دفنه فى ذاك المكان ثانيا لأجل عدم ما يدل على وجوبه، و مع الشك فالمرجع البراءة و الأقوى وجوب الاستيذان من الولى فى الدفن فى مكان أخر، و الأحوط الاستيذان منه فى دفنه فى ذاك المكان أيضا إذ الدفن حق للولى يجب مراعاته مهما أمكن، هذا إذا صدق عليه دفن الولى له و من له الولى، و اما مع عدمه فلا، كما إذا كان عظما مجردا و ان كان الأحوط الاستيذان أيضا إذا أمكن.

[مسألة (۱۴) يكره إخفاء موت انسان]

مسألة (۱۴) يكره إخفاء موت انسان من أولاده و أقربائه إلا إذا كان هناك جهة رجحان فيه.
و فى المروى عن العلل عن عبد الرحمن بن سيابة قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لا تكتموا موت ميت من المؤمنين مات فى غيبته لتعتد زوجته و يقسم ميراثه، و هو محمول على الكراهة لما فيه من الإرشاد إلى كون الملاك فى النهى عن كتمانه هو ترتب ما يترتب على إظهاره من اعتداد زوجته و تقسيم أمواله، و منه يظهر رجحان كتمانه إذا كان فيه جهة رجحان.

[مسألة (۱۵) من الأمكنة التى يستحب الدفن فيها]

مسألة (۱۵) من الأمكنة التى يستحب الدفن فيها و يجوز النقل إليها الحرم و مكة أرجح من سائر مواضعه و فى بعض الأخبار أن الدفن فى الحرم يوجب الأمن من الفزع الأكبر و فى بعضها استحباب نقل الميت من عرفات إلى مكة المعظمة.
و فى خبر هارون بن خارجة المروى فى الكافى و الفقيه قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: من دفن فى الحرم أمن من الفزع الأكبر فقلت له من بر الناس و فاجرهم، قال من بر الناس و فاجرهم (و خبر على بن سليمان) قال كتبت اسئله عن الميت يموت بعرفات يدفن
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۵۰
بعرفات أو ينقل الى الحرم فأيهما أفضل، فكتب يحمل الى الحرم و يدفن فهو أفضل (و خبر على بن محمد) المروى فى التهذيب قال كتبت الى ابى الحسن عليه السّلام اسئله عن الميت يموت بمنى أو عرفات- و قال الوهم منى- ثم ذكر مثل خبر على بن سليمان. و هذان الخبران يدلان على استحباب النقل من مشعر الى مشعر، حيث ان عرفات و منى من المشاعر، و قد دل الخبران

على استحباب نقل الميت منهما الى الحرم، و اما الخبر الدال على استحباب نقل الميت من عرفات إلى مكة فلم اطلع عليه الى هذه الغاية، و لعل اللّه سبحانه يرزقنا الاطلاع عليه.

[مسألة (۱۶) ينبغى للمؤمن اعداد قبر لنفسه]

مسألة (۱۶) ينبغى للمؤمن اعداد قبر لنفسه سواء كان فى حال المرض أو الصحة و يرجح ان يدخل قبره و يقرء القران فيه.
لم أر خبرا يدل على ما فى المتن لكن المحكى عن ربيع بن خثيم انه حفر قبرا يدخل فيه و يقرء القران و يقول رب ارجعون لعلّى أعمل صالحا ثم يخرج و يقول خرجت فاعمل صالحا، و المحكى عن كتاب اسعاف الراغبين للشيخ محمد الصبان ان السيدة الجليلة نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن المجتبى عليه السّلام كانت حفرت قبرها بيدها و صارت تنزل فيه و تصلى و انها قرأت فيه ستة آلاف ختمة، و لعل هذا كاف لما عبر به فى المتن من قوله ينبغى للمؤمن (إلخ) و لرجحان قراءة القران فى القبر و اللّه العالم.

[مسألة (۱۷) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن]

مسألة (۱۷) يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن كما يستحب بذل الكفن له و ان كان غنيا ففى الخبر من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة.
و فى الوسائل عن كتاب فرحة الغرى عن عقبة بن علقمة قال اشترى أمير المؤمنين عليه السّلام أرضا بين الخورنق إلى الحيرة إلى الكوفة- و فى خبر أخر بين النجف إلى الحيرة إلى الكوفة- من الدهاقين بأربعين ألف درهم و اشهد على شرائه، قال فقلت له يا أمير المؤمنين تشترى هذا بهذا المال و ليس ينبت خطا فقال سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول كوفان كوفان، يرد أولها على أخرها يحشر من ظهرها سبعون ألفا يدخلون الجنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۵۱

بغير حساب فاشتهيت ان يحشروا من ملكى (و يدل على استحباب بذل الكفن) ما ذكره فى المتن، و قد أورده فى الكافى و التهذيب و الفقيه، و عن كتاب مسكن الفؤاد عن ابن مسعود عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: من كفن مسلما كساه اللّه من سندس و استبرق و حرير (و يدل على استحبابه أيضا) خبر ابى مريم الأنصارى المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام ان الحسن بن على كفن أسامة بن زيد ببرد أحمر حبرة و ان عليا عليه السّلام كفن سهل بن حنيف ببرد أحمر حبرة.

[مسألة (۱۸) يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن]

مسألة (۱۸) يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن ففى الخبر من حفر لمؤمن قبرا كان كمن بوّأه بيتا موافقا الى يوم القيمة.
و رواه فى الكافى و التهذيب مسندا عن سعد بن طريف عن الباقر عليه السّلام، و فى الفقيه مرسلا و عن عقاب الاعمال للصدوق (قده) عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: من احتفر لمسلم قبرا محتسبا حرمه اللّه على النار و بوأه بيتا من الجنة و أورده حوضا فيه من الأباريق عدد نجوم السماء عرضه ما بين ايلة و صنعاء.

[مسألة (۱۹) يستحب مباشرة غسل الميت]

مسألة (۱۹) يستحب مباشرة غسل الميت ففى الخبر كان فيما ناجى به موسى عليه السّلام ربه قال يا رب ما لمن غسل الموتى

فقال اغسله من ذنوبه كما ولدته امه.

و رواه فى الكافى مسندا عن الباقر عليه السّلام، و رواه الصدوق مرسلا، و يدل على استحبابه أيضا خبر سعد الإسكاف عنه عليه السّلام قال أيما مؤمن غسل مؤمنا فقال إذا غسله اللهم هذا بدن عبدك المؤمن قد أخرجت روحه منه و فرقت بينهما فعفوك عفوك، الا غفر اللّه له ذنوب سنة الا الكبائر (و فى المروى) عن الصادق عليه السّلام ما من مؤمن يغسل ميتا مؤمنا و يقول و هو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى اللّه عنه.

[مسألة (۲۰) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله فى بيته]

مسألة (۲۰) يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله فى بيته و تكرار النظر إليه ففى الحديث قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا أعد الرجل كفنه كان مأجورا كلما نظر اليه و فى خبر أخر لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۵۲

و الحديث الأول مذكور فى الكافى عن السكونى عن الصادق عليه السّلام، و الخبر الأخير مروى عن محمد بن سنان عمن أخبره عن الصادق عليه السّلام، و فيه: من كان كفنه فى بيته لم يكتب من الغافلين و كان مأجورا كلما نظر اليه، و قد مر هذا فى فصل آداب المريض. و الى هنا تنتهى أبحاث أحكام الأموات و كان ذلك فى صبيحة يوم الأحد الرابع من شهر ذى الحجة الحرام سنة ۱۳۸۲ هجرية فى عاصمة طهران ختم اللّه عواقب أمورنا بالخير و السعادة، و عليه التكلان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۵۳

[فصل فى الأغسال المندوبة]

اشارة

(فصل فى الأغسال المندوبة) و هى كثيرة وعد بعضهم الى سبع و أربعين و بعضهم الى خمسين و بعضهم إلى أزيد من ستين و بعضهم الى سبع و ثمانين و بعضهم الى مأة.

و فى الجواهر المشهور المعروف منها ثمانية عشر غسلا و فى النفلية يستحب الغسل لخمسين، و عن المصابيح ان المذكورة هنا تقرب من مأة، و فى المستند أن بعض الأجلة عدّ منها نيفا و ستين.

و هى أقسام، زمانية و مكانية و فعلية اما للفعل الذى يريدان يفعل.

مثل غسل الإحرام و نحوه.

أو للفعل الذى فعله.

كالغسل لرؤية المصلوب أو ترك صلاة الكسوف متعمدا مع احتراق القرص كله.

و المكانية أيضا فى الحقيقة فعلية لأنها اما للدخول فى المكان.

كالغسل لدخول الحرم أو دخول مكة و نحوهما

و اما للكون فيه

و لا يبعدان يكون الغسل للوقوف بعرفات أو المشعر من هذا القبيل، و عليه فيكون من قبيل الأغسال الفعلية المتقدمة على الفعل،

و لا بأس بإرجاع المكانية مطلقا إلى الفعلية.

[اما الزمانية فأقسام]

اشارة

اما الزمانية فأقسام

[أحدها غسل الجمعة]

اشارة

أحدها غسل الجمعة، و رجحانه من الضروريات و كذا تأكد استحبابه معلوم من الشرع و الاخبار، و الحث عليه كثيرة و فى بعضها انه يكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة.

كما فى خبر محمد بن سنان المروى عن العلل و العيون عن الرضا عليه السّلام فى جواب

مسائله التى كتبها اليه عن علة غسل الجمعة و العيد- الى ان قال- و ليكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة.

و فى أخر غسل يوم الجمعة طهور و كفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة إلى الجمعة.

و رواه فى الفقيه مرسلا.

و فى جملة منها التعبير بالوجوب ففى الخبر انه واجب على كل ذكر أو أنثى من حر أو عبد و فى أخر عن غسل يوم الجمعة فقال عليه السّلام واجب على كل ذكر و أنثى من حر أو عبد.

ففى خبر محمد بن عبد اللّه (عبيد اللّه) المروى فى الكافى عن الرضا عليه السّلام قال عليه السّلام غسل يوم الجمعة واجب على كل ذكر و أنثى من عبد أو حر (و خبر عبد اللّه به مغيرة) عنه عليه السّلام فى الغسل يوم الجمعة، قال عليه السّلام واجب على كل ذكر أو أنثى عبد أو حر.

و فى ثالث الغسل واجب يوم الجمعة.

ففى خبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام: لا تدع الغسل يوم الجمعة- الى ان قال- الغسل واجب يوم الجمعة، و فى خبره الأخر المروى فى الفقيه مسندا عن الباقر عليه السّلام فى حديث الجمعة قال عليه السّلام و الغسل فيها واجب.

و فى رابع قال الراوى كيف صار غسل الجمعة واجبا فقال عليه السّلام.

ان الله أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة- الى ان قال- و أتم وضوء النافلة بغسل الجمعة.

و فى خبر الحسين بن خالد المروى عن الكاظم عليه السّلام قال سئلت أبا الحسن الأول عليه السّلام كيف صار غسل الجمعة واجبا، فقال عليه السّلام ان اللّه أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة و أتم صيام الفريضة بصيام النافلة و أتم وضوء النافلة بغسل الجمعة (و عن التهذيب): وضوء الفريضة «بدل النافلة، و عن الفقيه: الوضوء» بلا ذكر النافلة و الفريضة.

و فى خامس لا يتركه الا فاسق.

و فى مستدرك الوسائل ناقلا عن كتاب العروس للشيخ جعفر بن أحمد القمى

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۵۵
عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال كان لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق.

و فى سادس عمن نسيه حتى صلى قال عليه السّلام ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته، الى غير ذلك.

و فى خبر عمار الساباطى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى، قال عليه السّلام ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل و يعيد الصلاة

و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته.

و لذا ذهب جماعة إلى وجوبه منهم الكلينى و الصدوق و شيخنا البهائى على ما نقل عنهم لكن الأقوى استحبابه و الوجوب فى الاخبار منزل على تأكد الاستحباب و فيها قرائن كثيرة على ارادة هذا المعنى فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبه و ان كان الأحوط عدم تركه.

المشهور استحباب غسل الجمعة استحبابا مؤكدا، و نسب الى الصدوق و الكلينى وجوبه، و منشأ النسبة الى الصدوق انه قال فى الفقيه: و غسل الجمعة واجب على الرجال و النساء فى السفر و الحضر الا انه رخص للنساء فى السفر لقلة الماء- الى ان قال- و غسل يوم الجمعة سنة واجبة،- و نسب إليه المجلسى الأول (قده) فى شرحه على الفقيه انه صرح بالوجوب فى أماليه، و اما الكلينى (قده) فمنشأ النسبة إليه أنه عنون فى الكافى بابا فى وجوب غسل يوم الجمعة و أورد فيه الأخبار المتضمنة للوجوب، و الى هذا القول مال الشيخ البهائى فى الحبل المتين. و يستدل للوجوب بهذه الاخبار المعبر فيها بالوجوب و ما يفيد معناه، و اما الاستحباب فيستدل له بأخبار أخر قد وقع التعبير فيها بالسنة (كخبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام، و فيه: لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة- الى ان قال- الغسل واجب يوم الجمعة (و خبر على بن يقطين) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا الحسن عن الغسل فى الجمعة و الأضحى و الفطر، قال عليه السّلام سنة و ليس بفريضة (و خبر زرارة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن غسل يوم الجمعة، فقال هو سنة فى الحضر و السفر الا ان يخاف المسافر على

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۵۶
نفسه القرّ- اى البرد- (و خبر علىّ) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن غسل العيدين أ واجب هو؟ قال عليه السّلام هو سنة، قلت فالجمعة، قال سنة (و مرسل المفيد) فى المقنعة عن الصادق عليه السّلام: غسل الجمعة و العيد سنة فى السفر و الحضر (و خبر محمد بن سهل) عن أبيه المروى فى التهذيب قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا أو غير ذلك، قال عليه السّلام ان كان ناسيا فقد تمت صلوته و ان كان متعمدا فالغسل أحب الى، فان فعل فليستغفر اللّه و لا يعود،- و غير ذلك مما يمكن ان يطلع عليه المتتبع.

(قال المجلسى قدس سره) فى شرحه على الكافى: من قال بالاستحباب يحمل الوجوب على تأكّده لعدم العلم بكون الوجوب حقيقة فى المعنى المصطلح، بل الظاهر من الاخبار خلافه، و من قال بالوجوب يحمل السنة على ما يقابل الفرض- اى ما ثبت وجوبه بالسنة لا بالقرآن، و هذا أيضا يظهر من الاخبار.

(أقول) و الأقوى ما عليه المشهور من القول بالاستحباب و ذلك لقرائن كثيرة فى هذه الاخبار شاهدة على إرادة تأكد الاستحباب من الوجوب.

(منها) ما فى خبر الحسين بن خالد المتقدم المعبر فيه بالوجوب من قوله عليه السّلام:

و أتم وضوء النافلة- على ما فى الكافى- بغسل يوم الجمعة، فإن وضوء النافلة ليس بواجب لكى يجب إتمامه بالغسل.

(و منها) ما فى هذا الخبر أيضا من قوله ان اللّه أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة و أتم صيام الفريضة بصيام النافلة، فإن الظاهر من السياق ان إتمام الوضوء- سواء كان فريضة أو نافلة- أيضا بالنفل من الغسل، بل لعل هذا بناء على ما فى التهذيب من «وضوء الفريضة» بدل النافلة أظهر لكون الإتمام فى الصلاة و الصيام أيضا كذلك- اى بالنفل- (و منها) ما فى المرفوعة المروية عن العلل: غسل الجمعة واجب على الرجال و النساء فى السفر و الحضر الا انه رخص للنساء فى السفر لقلة الماء،- فان الترخيص للنساء لقلة الماء يلائم مع استحبابه بمعنى الحمل على عدم تأكده لهن حينئذ، و هذا بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٥٧

إذا كان واجبا حيث انه لا- ينبغى ترخيصهنّ إلا- مع فقد الماء لا مع قلته، و معه فلا فرق بين النساء و الرجال حينئذ لأن الرجال أيضا لهم الرخصة فى الترك مع عدم الماء كما لا فرق أيضا حينئذ بين السفر و الحضر.

(و منها) ما فى رواية على بن أبى حمزة عن الصادق عليه السّلام عن غسل العيدين أ واجب هو قال هو سنة، قلت فالجمعة قال هو سنة،- فان فى نفى الوجوب عن غسل الجمعة و إثبات السنة له ظهورا فى إرادة الندب من السنة، حيث ان إطلاق السنة فيما يقابل الفريضة و ان كان كثيرا الا- ان ذلك حيث وقع ذكرها مع الفريضة لا مع الواجب كما فى الرواية، حيث ان وقوعها فى مقابل الواجب قرينة على ارادة الندب، مضافا الى ان الجمع بين الجمعة و العيدين فى كون غسلهما سنة مع استحباب غسل العيدين- كما سيأتى- قرينة أخرى على ارادة الندب من السنة.

(و منها) ما فى المروى عن جمال الأسبوع عن الباقر عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال لعلى عليه السّلام: على الناس فى كل يوم من سبعة أيام الغسل فاغتسل فى كل جمعة و لو أنك تشترى الماء بقوت يومك و تطويه فإنه ليس شي‌ء من التطوع بأعظم منه،- فان التعبير بالتطوع أظهر شاهد على كونه مستحبا.

(و منها) عدّه فى غير واحد من الاخبار من المستحبات مثل شم الطيب و لبس صالح الثياب ففى صحيح هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام ليتزينن أحدكم يوم الجمعة و يغتسل و يتطيب و يسرح لحيته و يلبس أنظف ثيابه، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام: لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة و شم الطيب و البس صالح ثيابك.

فهذه هى القرائن التى أشار إليها المصنف (قده) و قال هى فى هذه الاخبار كثيرة، و مع الغض عن ذلك فليس ظهور الوجوب فى المعنى المصطلح أقوى من ظهور السنة فى الاستحباب، بل هما متكافئان، و مع التكافؤ يصير المقام مما أجمل فيه النص فتسقط الطائفتان عن صحة الاستناد إليهما فيرجع الى الأصل العملى و هو البراءة فى المقام، و مع الغض عن ذلك أيضا فالأخبار الدالة على الوجوب ساقطة عن الحجية بالاعراض عنها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٥٨

فالأقوى ما عليه المشهور من الاستحباب، و ان كان الاحتياط بعدم تركه، و اللّه العالم.

[مسألة (١) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانى إلى الزوال]

مسألة (١) وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانى إلى الزوال و بعده إلى أخر يوم السبت قضاء لكن الاولى و الأحوط فيما بعد الزوال الى الغروب من يوم الجمعة ان ينوى القربة من غير تعرض للأداء و القضاء كما ان الاولى مع تركه الى الغروب أن يأتى به بعنوان القضاء فى نهار السبت لا فى ليله و أخر وقت قضائه غروب يوم السبت و احتمل بعضهم جواز قضائه الى أخر الأسبوع لكنه مشكل نعم لا بأس به لا بقصد الورود بل برجاء المطلوبية لعدم الدليل عليه الا الرضوى الغير المعلوم كونه منه عليه السّلام.

فى هذه المسألة أمور (الأول) ابتداء وقت غسل الجمعة هو أول الفجر الثانى من يومها فلا يجوز تقديمه عليه الا فيما استثنى مما

يأتى، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و فى الخلاف و عن التذكرة الإجماع عليه صريحا (و استدل) لعدم جواز تقديمه على الفجر بأنه عبادة توقيفية جعل مضافا الى اليوم فلا بد من ان يقع فيه، و ما قبل الفجر ليس من اليوم قطعا فلا يجتزئ بالغسل الواقع فيما قبل الفجر إلا إذا قام دليل على الاجتزاء به، و لما كان اليوم يطلق على يوم الصوم (تارة) و هو من أول الفجر الثانى إلى ذهاب الحمرة المشرقية عندنا، و على يوم الشغل و العمل، و هو من ما بعد طلوع الشمس قليلا الى قبيل الغروب، الذى يشتغل فيه العامل الأجير (أخرى) و الى ما بين طلوع الشمس و غروبها (ثالثة) و كان المعنى الأخير أظهر عند العرف و يحمل اليوم عليه عند إطلاقه كان اللازم إيقاع ما حدد وقته باليوم فيه اى فيما بين طلوع الشمس و غروبها فيما لم يقم دليل على ارادة معنى أخر، لكن المستفاد من غير واحد من الاخبار كون ابتدائه من طلوع الفجر، و لولاه لكان الأليق إيقاعه من أول طلوع الشمس.

(و كيف كان) يدل على ان وقته من الفجر الثانى مضافا الى عدم الخلاف فيه و دعوى الإجماع عليه عن غير واحد من الأصحاب- صحيح زرارة و فضيل قالا- قلنا له- على ما فى الكافى- و عن الباقر عليه السّلام- كما عن مستطرفات السرائر- أ يجزى إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة، قال عليه السّلام نعم (و خبر زرارة) عن أحدهما عليهما السلام: إذا اغتسلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 59

بعد طلوع الفجر أجزأك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة (الحديث) و خبر بكير عن الصادق عليه السّلام فى أغسال شهر رمضان، قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك (الحديث) و عن الفقه الرضوى يجزيك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر و كلما كان أقرب الى الزوال فهو أفضل،- هذا بالنسبة إلى أول وقته.

و اما بالنسبة إلى أخر وقته فالمشهور انه الزوال و فى المعتبر: و اما اختصاص الاستحباب بما قبل الزوال فعليه إجماع الناس (انتهى) و فيما ادعاه من إجماع الناس اشعار بدعوى الاتفاق عليه من العامة و الخاصة (و يدل عليه) من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام قال لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة- الى ان قال- و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فإذا زالت فقم و عليك السكينة و الوقار (الحديث) و خبر محمد بن عبد العزيز المروى فى التهذيب و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال كانت الأنصار تعمل فى نواضحها و أموالها فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتأذى الناس بأرواح آباطهم و أجسادهم فأمرهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالغسل فجرت بذلك السنة،- فان فيه إيماء بكون أخر وقته قبل الزوال فإنه وقت حضور المسجد لأجل الصلاة لإقامتها فى أول الوقت من الزوال و لا سيما بالنسبة إلى صلاة الجمعة، و من هذا الخبر يستفاد أيضا انه كلما كان أقرب الى الزوال كان أفضل (و خبر سماعة بن مهران) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال يقضيه فى أخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت،- بناء على ان يكون المراد بقوله يقضيه فى أخر النهار هو فعل الشى‌ء فى خارج الوقت كما هو الظاهر منه، و يشهد له قوله عليه السّلام فليقضه يوم السبت، إذ هو بذاك المعنى قطعا.

و هذه الاخبار مع الإجماع المدعى كافية فى القول بأن أخر وقته الزوال، خلافا لما يظهر من بعض متأخرى المتأخرين من الميل الى القول باستمرار وقته الى الليل، و قال و لو لا الإجماع على الحكم لأمكن القول بامتداده الى الليل لإطلاق اليوم فى الروايات و حمل الأمر الوارد فى خبر زرارة: و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال على الندب، و لما فى المروى عن قرب الاسناد عن ابن ابى نصر عن الرضا عليه السّلام قال كان ابى- عليه السّلام- يغتسل للجمعة عند الرواح، بناء على إرادة أخر النهار من الرواح و انه بمنى العشى أو انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 60

من الزوال الى الليل (و لا يخفى ما فيه) لأن إطلاق اليوم فى الروايات يقيد بالأخبار السابقة بما بين الفجر و الزوال، مضافا الى ما فى خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال عليه السّلام يغتسل ما بينه و بين الليل

فان فاته اغتسل يوم السبت فان الاغتسال ما بينه و بين الليل بعد فوت الغسل يوم الجمعة لا يتم الا بعد ان لا يكون وقته مجموع نهار الجمعة إلى الليل و الألم يصدق الفوت، فيكون هذا الخبر مقيدا لإطلاق الأمر بالاغتسال فى اليوم (و ما فى المحكى عن الفقه الرضوى): و ان نسيت الغسل ثم ذكرت العصر أو من الغد فاغتسل،- فان نسيانه ثم تذكره عند العصر لا يتم الا بكون العصر خارجا عن وقته.

و هذان الخبر ان ظاهر ان فى خروج وقته فى أخر النهار و ان لم يثبتا انتهاء وقته بالزوال و مما ذكرنا من تقييد إطلاق اليوم يظهر انتفاء ما يوجب حمل الأمر الوارد فى خبر زرارة على الندب بل هو باق على ما هو ظاهره من انتهاء الوقت الى الزوال و لا ينافى ذلک ما عليه المشهور من انتهاء الوقت بالزوال لمكان الأمر بكون الفراغ من الغسل قبل الزوال لما سيأتى بيانه.

و اما ما فى خبر قرب الاسناد فالظاهر ان المراد من الرواح فيه هو الذهاب إلى الصلاة لا العشى و لا ما بين الزوال الى الليل، و ذلک بقرينة قوله عليه السّلام كان ابى يغتسل للجمعة عند الرواح، حيث ان فيه دلالة على الدوام و الاستمرار للعلم بأفضلية إيقاعه قبيل الزوال بحيث يمضى إلى الصلاة مغتسلا، و من المعلوم انه عليه السّلام لم يكن مداوما لترک المستحب قطعا، فلو كان المراد من الرواح هو العشى لكان اللازم هو مداومته عليه السّلام على ترک الأفضل، فيتعين كون المراد هو الذهاب إلى الصلاة (و بالجملة) فاحتمال بقاء وقته الى الليل ضعيف فى الغاية، و ان كان الاولى عدم التعرض لنية الأداء و القضاء إذا أراد الغسل بعد الزوال الى الليل من يوم الجمعة لعدم وجوب التعرض لهما فى النية.

(و المحكى عن بعض الفقهاء) اعتبار وقوعه قبل الزوال بحيث يتحقق الفراغ منه قبله، و لعله لأجل ما تقدم فى خبر زرارة من قوله عليه السّلام: و ليكن فراغک قبل الزوال (و فيه) ان الظاهر من قوله عليه السّلام هو التقديم لأجل درک صلاة الجمعة و حضور المسجد لا ان وقت الغسل ينتهى قبل الزوال فإنه مخالف مع الإجماعات المحكية على ان وقته يمتد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 61

الى الزوال، و يحتمل ان يكون المراد فى الخبر هو انتهاء الغسل قبل الزوال لأجل العلم بوقوع الغسل كله قبله استظهارا، و حينئذ فإن قلنا بخروج وقت الغسل بمجرد الزوال يكون النزاع لفظيا، فإنه على ما اخترناه أيضا ينبغى كون الشروع فى الغسل قبل الزوال بحيث يكون الفراغ منه أيضا قبله لما ذكرنا من استظهار وقوع الغسل كله قبل الزوال، و اللّه العالم.

و ذهب الشيخ (قده) فى الخلاف الى بقاء وقته الى ان يصلى الجمعة، و الظاهر ان مراده هو انتهاء وقت الغسل الى زمان يمكن ان يصلى فيه الجمعة و هو أول الزوال فيطابق مع المشهور، فليس مراده حصر وقت الغسل الى زمان يمكن درک صلاة الجمعة و الا يلزم سقوط الغسل عمن لا تجب عليه الجمعة كالمسافر و المرأة و العبد، نعم فيمن تجب عليه الجمعة لو زاحم الغسل مع الصلاة سقط من أجل التزاحم لأمن جهة خروج وقته، و قد صرح الشيخ نفسه فى باب الطهارة بجواز الغسل الى ما قبل الزوال مستدلا بإجماع الفرقة، فالحق ما عليه المشهور من انتهاء الوقت الى الزوال، و الأمر سهل بعد مسلمية عموم استحباب الغسل لمن لا يجب عليه الجمعة و سقوطه عمن تجب عليه إذا زاحمها كما إذا كان تأخير الغسل الى الزوال موجبا لفوت صلاة الجمعة.

(الأمر الثانى) لا خلاف فى مشروعية قضاء غسل الجمعة ممن فاته فى وقته المعهود، و قد تكرر نقل الإجماع عليه فى غير واحد من كتب الأصحاب و تظافرت به الاخبار، و قد تقدم بعضها فى الأمر الأول (فما فى خبر ذريح) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل هل يقضى غسل الجمعة قال عليه السّلام لا (مطروح أو مؤول).

(الأمر الثالث) ظاهر غير واحد من الاخبار مشروعية القضاء ممن فإنه الغسل فى وقته من أول زوال يوم الجمعة إلى الغروب و من أول نهار يوم السبت إلى أخره (ففى خبر سماعة) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة أول النهار، قال يقضيه أخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت (و موثق ابن بكير) عنه عليه السّلام عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال يغتسل ما

بينه و بين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت (و المرسل المحكى عن الهداية) عن الصادق عليه السّلام ان نسيت الغسل أو فاتك لعلّه فاغتسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۶۲

بعد العصر أو يوم السبت (و ما فى الفقه الرضوى): إن نسيت الغسل ثم ذكرت بعد العصر أو من الغد فاغتسل.

و لا ينافى هذه الاخبار ما اقتصر فيه على القضاء يوم السبت كخبر عبد اللّه بن جعفر القمى: لا يترك غسل يوم الجمعة إلا فاسق، و من فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت (و مرسل حريز) عن الباقر عليه السّلام: لا بد من غسل يوم الجمعة فى السفر و الحضر فمن نسى فليعد من الغد،- فان المراد من فوته يوم الجمعة أو نسيانه فيه هو فوته و نسيانه فى مجموع وقته الأعم من الوقت الادائى و القضائى، و على تقدير الانصراف الى الوقت الادائى يحمل على الأعم بدلالة الأخبار المتقدمة، فما يظهر من عبارة الشرائع من اختصاص القضاء بيوم السبت مما لا وجه له، (الأمر الرابع) ظاهر الصدوقين اختصاص القضاء فى يوم الجمعة بما بعد العصر لظاهر خبر سماعة و ما فى الفقه الرضوى المتقدمين فى الأمر الثالث و المرسل المحكى عن النهاية: ان نسيت الغسل أو فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت (و الأقوى) هو عدم الاختصاص فيصح القضاء بعد الزوال الى الليل كما يدل عليه خبر ابن بكير المتقدم الذى فيه: يغتسل ما بينه و بين الليل.

(الأمر الخامس) المشهور عدم الفرق فى ثبوت القضاء بين ان يكون ترك الغسل عمدا أو نسيانا أو لعذر كفقد الماء أو عدم التمكن من استعماله، و عن كشف اللثام نسبته إلى الأكثر (و استدل له) بخبر سماعة فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال عليه السّلام يقضيه فى أخر النهار فان لم يجد يقضيه يوم السبت، و خبر ابن بكير المتقدم عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة، قال عليه السّلام يغتسل ما بينه و بين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت، و خبر عبد اللّه بن جعفر القمى: و من فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت.

فان الفوت أعم من الترك عامدا و غيره.

(و المنسوب) الى ظاهر عبارة الصدوقين اختصاص القضاء بالناسى، و عن الحلى انه لو تركه تهاونا ففى استحباب قضائه يوم السبت اشكال، و لعله لما فى مرسل الهداية:

ان نسيت الغسل أو فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت، و ما فى الفقه الرضوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۶۳

إن نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل، و ما فى مرسل حريز: لا بد من غسل يوم الجمعة فى السفر و الحضر فمن نسى فليعد من الغد (و الأقوى) ما عليه المشهور لعدم ظهور هذه الاخبار فى إرادة المفهوم، بل يشهد سياقها بكون الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، و لو سلم ظهورها فى إرادته فبمنع حمل المطلق على المقيد فى المستحبات، و لو سلم ذلك فبمنع صلاحية هذه الاخبار لتقييد المطلقات مع عدم عمل المشهور بها و بنائهم على العمل بالمطلقات.

(الأمر السادس) المنسوب الى أكثر الأصحاب جواز الإتيان بقضاء الغسل فى ليلة السبت و انها كيومه فى الاستحباب و نسبه بعضهم إلى الأصحاب، المشعر بتسالمهم عليه، و هو المحكى عن القواعد و الدروس و فوائد الشرائع و المسالك و الروض و المدارك، و فى المدارك ان عمل الأصحاب عليه (و يستدل له) بالأخبار الدالة على الأمر بقضائه يوم السبت بناء على ارادة ما يشمل الليل من يومه، إذ اليوم قد يطلق على اربع و عشرين ساعة من الزمان من الزوال الى الزوال و هو اليوم النجومى، أو من الغروب الى الغروب (و بأولوية) الإتيان به فى ليلة السبت لكونها أقرب الى يوم الجمعة (و باستصحاب) مطلوبية القضاء الثابتة قبل الليل فى الطرف الأخير من نهار الجمعة.

(و دعوى) انقطاعها بظاهر الأخبار الدالة على توقيت القضاء بما بعد الزوال من يوم الجمعة و بيوم السبت- بناء على عدم ارادة ما يشمل الليل من اليوم- و ليلة السبت خارجة عن الوقتين (ضعيفة) باحتمال كون التقييد بيوم السبت جاريا مجرى الغالب من عدم الإتيان بالغسل فى الليل لا لأجل اعتبار وقوعه فى النهار.

(و بمرسل الهداية): ان نسيت الغسل أو فاتک لعلة فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت،- فان قوله عليه السّلام بعد العصر يشمل ليلة السبت أيضا (و بخبر ابن بكير): يغتسل بينه و بين الليل، فان الضمير فى قوله- بينه- يرجع الى يوم الجمعة، و المراد جميعه الذى ينتهى إلى الليل فيكون من الليل إلى أخره، فيصير المعنى: فيغتسل ما بين أخر نهار الجمعة و بين أخر ليلة السبت فيصير جميع الليل وقتا للقضاء (و دعوى) ظهور الليل فى جميعه فيكون قرينة على ارادة الوقت المعهود من مرجع الضمير فى بينه و يصير وقت القضاء حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۶۴

بين وقت الأداء و بين دخول الليل (ليست بأولى من العكس).

و المحكى عن المبسوط و نهاية الشيخ و السرائر و الجامع و المعتبر و المنتهى و التذكرة و الذكرى عدم جواز الإتيان به فى ليلة السبت، و استشكل فى جوازه فى البحار و الذخيرة و شرح الدروس و كشف اللثام و الحدائق.

و يستدل له بالاقتصار على مورد الاخبار مع ما فيها من الإشعار بإرادة القضاء كالأداء فى اليوم و لضعف ما استدل به للجواز، اما التمسک بالأخبار الدالة على القضاء فى يوم السبت بدعوى شمول اليوم لليل فبما فيه من منافاته مع المعنى العرفى من اليوم لكون المنسبق منه عندهم هو النهار و لا يطلق عندهم على ما يشمل الليل و ان كان عند المنجمين كذلک، لكن المدار على معناه المعهود عند العرف لكون الألفاظ بمداليلها العرفية موضوعات للاحكام.

(و اما دعوى الأولوية) و تنقيح المناط فهى على عهدة مدعيها، مضافا الى إمكان منعها باحتمال اعتبار المماثلة بين القضاء و الأداء (و اما التمسک بالاستصحاب) فبالمنع عن إجرائه فى الموقتات لانه من قبيل اسراء الحكم عن موضوع الى موضوع أخر مع ان المعتبر فى الاستصحاب اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة، و دعوى ورود القيد مورد الغالب من إيقاع الغسل فى النهار ضعيفة لأن غايتها عدم دلالة القيد على المفهوم لا اسراء الحكم الثابت لموضوع الى موضوع أخر من غير دليل.

(و اما التمسک) بمرسل الهداية ففيه ان الظاهر من قوله فاغتسل بعد العصر هو إرادة الساعة الأخيرة من نهار يوم الجمعة، و لو كان المراد هو الإطلاق الشامل لليلة السبت إلى أخر نهاره لكان ينبغى ان يقول بعد العصر من الجمعة إلى أخر السبت لا عطف يوم السبت على بعد العصر بكلمة- أو- الظاهر فى تحديد الوقت بوقتين متغايرين الدال على مغايرة المعطوف مع المعطوف عليه.

(و اما خبر ابن بكير) فان الظاهر ان يكون الضمير من قوله- ما بينه- راجعا الى وقت التفاته الى فوت الغسل فى وقته لا الى يوم الجمعة حتى يستظهر ارادة جميع اليوم بتمامه و لا الى الوقت المعهود للغسل اعنى وقت أدائه فالمعنى حينئذ انه حين يتوجه الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۶۵

فوت الغسل منه يغتسل من ذاک الحين فى بقية يومه الى الغروب، فلا دلالة فيه على قضاء الغسل فى الليل (و بالجملة) فليس فى البين ما يدل على ترخيص القضاء ليلة السبت، و معه فالأولى مع ترک قضائه إلى الغروب أن يأتى بعنوان القضاء فى نهار يوم السبت لا فى ليله، نعم لا بأس بإتيانه لا بعنوان القضاء رجاء مع اعادته يوم السبت رجاء أيضا مع إمكانه.

(السابع) المعروف ان أخر وقت قضائه هو غروب يوم السبت و ظاهرهم التسالم عليه من غير نقل خلاف فيه من أحدكما اعترف به بعض الأصحاب، لكن المصنف (قده) يحكى عن البعض احتمال جواز القضاء إلى أخر الأسبوع، و فى المصابيح حكى عن بعض مشايخه المعاصرين احتمال ذلک تسامحا فى أدلة السنن (أقول) و لعل منشأ احتمال الجواز دلالة الفقه الرضوى عليه، ففيه:

فان فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت أو بعده من أيام الجمعة، فإن الظاهر من قوله من أيام الجمعة هو أيام الأسبوع لإطلاق الجمعة على مجموع الأسبوع كثيرا، لكن فى البحار: انّى لم أر به قائلا و لا رواية، و قد مر فى مطاوى هذا الكتاب غير مرة عدم حجية ما فى الفقه الرضوى إلا ما علم من صاحب الكتاب إسناده الى الامام عليه السّلام و لم يكن معرضا عنه، و كلا الشرطين مفقود ان فى المقام حيث لم يعلم اسناد هذه الجملة الى الامام و لم يعلم عامل به، نعم لا بأس بالإتيان به بعد السبت رجاء، و اللّه العالم.

[مسألة (٢) يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس]

مسألة (٢) يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس بل و ليلة الجمعة إذ أخاف إعواز الماء يومها اما تقديمه ليلة الخميس فمشكل نعم لا بأس به مع عدم قصد الورود لكن احتمل بعضهم جواز تقديمه حتى من أول الأسبوع أيضا و لا دليل عليه، و إذا قدمه يوم الخميس ثم تمكن منه يوم الجمعة يستحب اعادته و ان تركه يستحب قضائه يوم السبت و اما إذا لم يتمكن من أدائه يوم الجمعة فلا يستحب قضائه، و إذا دار الأمر بين التقديم و القضاء فالأولى اختيار الأول.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور جواز تعجيل غسل الجمعة يوم الخميس فى الجملة، و فى الحدائق انه لا يعرف فيه خلاف، و عن كشف اللثام نسبته إلى الأصحاب المشعر بالإجماع عليه (و يدل عليه) من الاخبار الصحيح المروى فى الكتب الأربعة عن الحسن بن موسى بن جعفر عليهما السلام عن امه و أم أحمد بن موسى عليه السّلام قالتا كنا مع ابى الحسن عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٦۶

فى البادية و نحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد- يوم الجمعة- فإن الماء بها غدا قليل، قالتا فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة (و مرسل محمد بن الحسين) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام انه قال لأصحابه إنكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد، فاغتسلنا ليوم الجمعة (و عن الفقه الرضوى): و ان كنت مسافرا و تخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس. و ما فى سند بعضها من الضعف منجبر بالشهرة على العمل بها مع ما عرفت من نفى الخلاف فيه.

(الثانى) يعتبر فى جواز التعجيل خوف فوت الغسل يوم الجمعة، و هل المعتبر فيه هو خصوص خوف إعواز الماء- كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الاخبار المتقدمة، أو يكفى مجرد خوف عدم إمكان الغسل و لو من جهة عدم التمكن من استعمال الماء لمرض أو فقد الثمن أو لبرد و نحو ذلك، وجهان، و الأظهر هو الأخير كما عليه المحكى عن المبسوط و النهاية و السرائر و التذكرة لظهور كون الإناطة بعدم التمكن من الغسل و القطع بعدم خصوصية فقدان الماء- كما هو كذلك فى باب التيمم- و أيده فى المصابيح بذهاب المشهور الى عدم الاختصاص بالسفر مع بعد الإعواز فى الحضر (أقول) بل ذهاب المشهور الى عدم الاختصاص بالسفر مع كون مورد الاخبار خصوص السفر شاهد على انهم لم يفهموا منها الانحصار بمورده، فالمناط هو مجرد تعذر الغسل فى وقت أدائه، و ظاهر المصنف (قده) هنا و ان كان اعتبار خصوص إعواز الماء الا انه سيأتى منه فى المسألة السادسة نفى البعد عن الاكتفاء بمطلق التعذر.

(الثالث) المشهور كفاية مطلق الخوف سواء حصل اليأس عن التمكن منه أم لا و سواء حصل الظن بعدمه أم لا، و ظاهر المحكى عن بعض الأصحاب اعتبار خصوص الظن بالعدم، و عن بعضهم اعتبار خصوص اليأس، و الأقوى ما هو المشهور لظاهر الصحيح الأول و صريح الرضوى مع التأيد بالشهرة و لشهادة التتبع بكفاية الخوف فى سقوط الواجبات و الاكتفاء عنها ببدلها الاضطرارى

كما فى مسألة التيمم و غيرها، و لتعذر حصول العلم بعدم التمكن قبل مجيء وقته غالبا، و لا ينافيه ما فى الصحيح الثانى من قوله عليه السّلام إنكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء، الظاهر فى القطع بعدمه، و ذلك لعدم دلالته على نفى التعجيل

فيما عداه لعدم مفهوم فيه بالنسبة الى غير مورده فيرجع فى غيره الى الصحيح الأول الذى فيه:

فان الماء بها غدا قليل، فان قلة الماء لا يوجب القطع بعدم التمكن.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى جواز التقديم يوم الخميس إلى أخر نهاره، و فى جوازه ليلة الجمعة و عدمه قولان، ظاهر بعض الفقهاء و صريح آخرين هو الجواز، و عن المصابيح دعوى الإجماع عليه، و يستدل له بانسباق ذلك من العلة المذكورة فى الاخبار المتقدمة، حيث ان المتبادر منها هو كون المطلوب تحقق الغسل قبل يوم الجمعة من دون خصوصية يوم الخميس و ان المقصود كونه على طهارة و نظافة فى يوم الجمعة مع كون ليلة الجمعة أقرب الى يومها من يوم الخميس فيكون الجواز فيها اولى.

(و لكن الأقوى هو العدم) و ذلك للاقتصار فى الحكم المخالف للأصل على المتيقن منه و هو مورد النصوص، و ما ذكر من الانسباق من العلة المذكورة فى الاخبار ممنوع بأن العلة ليست علة للتقديم المطلق، بل هى علة للتقديم يوم الخميس، و لعل لخصوص نهاره دخلا فى جواز إيقاع الغسل فيه كما فى أصل أدائه يوم الجمعة، اللهم الا ان يدعى الأولوية و تنقيح المناط، و القطع بذلك بعيد و ان كانت دعوى الظن لا يخلو عن الصواب، و لكنه لا يغنى من الحق شيئا، فالأظهر عدم جواز التقديم ليلة الجمعة، نعم لا بأس بالإتيان به برجاء المطلوبية، و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقديم على الخميس من أول الأسبوع، و احتمال جوازه من البعض ضعيف لعدم الدليل عليه.

و ما ذكرنا كله انما هو فى غسل الجمعة الذى يستحب فى يومها، و عن الحلبى إثبات غسل أخر لليلتها، قال فى الجواهر: لم نعرف له موافقا و لا مستندا سوى ما يحكى عن ابن الجنيد من إثباته لكل زمان شريف.

(الخامس) إذا قدمه يوم الخميس فيما يجوز التقديم ثم تمكن منه يوم الجمعة ففى استحباب اعادته و عدمه وجهان، المحكى عن غير واحد من الفقهاء كالعلامة فى المنتهى و القواعد و الشهيد فى الذكرى و غيرهما هو الأول لسقوط حكم البدل بالتمكن من المبدل منه، و إطلاق أدلة استحباب الغسل يوم الجمعة شامل لمن قدمه فى يوم الخميس (و أورد

على الأول بأن مفروض الكلام انما هو فيما إذا جاز الإتيان بالبدل واقعا بان تعلق به الأمر و وقع صحيحا لوجود شرطه الذى هو خوف الإعواز فلا يبطل بالتمكن من المبدل منه، و مع صحته واقعا فلو تعلق التكليف بالمبدل منه أيضا لزم الجمع بين البدل و المبدل منه مع تحقق القطع بعدم التكليف الا بواحد منهما (و أورد على الثانى) بأن إطلاق الأدلة الدالة على استحباب غسل الجمعة بعد تسليم عدم انصرافها الى من لم يقدم الغسل قبل وقت أدائه محكوم بما يدل على صحة ما يؤتى به قبل وقت أدائه و انه غسل الجمعة الذى اراده الشارع من المتمكن كما فى كل واجب رخص فى تقديمه، كيف، و الا يلزم الخلف، اعنى عدم كون ذاك المتقدم هو ذاك الواجب الذى رخص فى تقديمه.

(و يندفع الأول) بأن التكليف بالبدل مشروط بعدم التمكن من المبدل فى وقته واقعا، و مع التمكن منه يكشف انه لم يكن مأمورا به واقعا. و انما هو تخيل أمر باعتقاد عدم التمكن، فالمأمور به ليس الا المبدل، فليس فى التكليف به جمع بين البدل و المبدل (و منه يظهر) اندفاع الثانى أيضا، حيث ان حكومة أدلة التقديم فرع ثبوتها مع التمكن من المبدل واقعا، و مع عدم دلالتها على التقديم مع التمكن فلا حاكم حتى يقدم على محكومة.

(لا يقال) مقتضى ما ذكرت عدم جواز الإتيان بالبدل لانتفاء شرطه و هو عدم التمكن من المبدل، مع ان المفروض انما هو فيما يجوز الإتيان به لتحقق شرطه، و ليس الشرط- على ما تقدم- إلا خوف عدم التمكن و ظاهره كون الخوف قد أخذ فى موضوع الحكم بوصفه لا بعنوان الطريقية.

(لأنه يقال) بل الخوف مأخوذ على وجه الطريقية و ان كان الترخيص حاصلا فى التقديم معه واقعا، و لكن الترخيص مع خوف العجز عن الإتيان فى وقته انما صدر من الشارع صونا للفعل عن الفوات (فالأقوى) حينئذ استحباب الإعادة إذا ظهر التمكن فى وقت أدائه، و عليه فيستحب قضائه إذا فاته الأداء حينئذ بدليل ما يدل على استحباب القضاء لمن فات منه الغسل فى وقته المعهود، و اما من لم يتمكن من الأداء يوم الجمعة فمع

تقديم الغسل لا يستحب منه القضاء لامتثال التكليف بنفس التقديم و ظهور الأخبار الآمرة بالتقديم فى كفايته عن القضاء.

(الأمر السادس) لو دار الأمر بين التقديم و القضاء فالأقوى اختيار الأول لإطلاق الأوامر الواردة بالتقديم الشامل للعلم بالتمكن من القضاء، و لاستظهار كون الغسل المقدم بدلا عن الأداء فيكون بحكم الأداء فلا ترخيص فى تركه و الاكتفاء بالقضاء كما لا ترخيص فى ترك الأداء اكتفاء بالقضاء عنه، و لو فرض التعارض فأدلة المسارعة إلى الخيرات موجبة لتقديم التعجيل على القضاء، و احتمال أفضلية القضاء عن التعجيل قياسا على قضاء صلاة الليل فإن قضائها أفضل من تقديمها على نصف الليل، ضعيف لكونه قياسا محضا مع وجود الفارق بينهما فإن الحكمة فى التعجيل هو حصول الطهارة و لو بمرتبة منها يوم الجمعة و تحقق النظافة يومها، و ليست هذه الحكمة موجودة فى القضاء و انما أمر به بملاك أخر (و احتمال) تقديم بعض صور القضاء على بعض صور التعجيل كما لو كان بعد الزوال من يوم الجمعة بلا فصل كثير للقرب من وقت الأداء مع فرض إمكان درك صلاة الجمعة بعد الغسل و وجود القائل بأن الغسل أداء حينئذ (ضعيف) بل لعل التعجيل فى صورة الفرض أفضل و لو سلم فلا يقاس عليها جميع صور التعجيل، و اللّه العالم.

[مسألة (۳) يستحب ان يقول حين الاغتسال اشهد ان لا إله إلّا اللّه وحده لا شريک له]

مسألة (۳) يستحب ان يقول حين الاغتسال اشهد ان لا إله إلّا اللّه وحده لا شريک له و ان محمدا عبده و رسوله اللّهم صل على محمد و ال محمد و اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين.

ففى خبر الحنّاط المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: من اغتسل يوم الجمعة للجمعة فقال- ثم ذكر ما فى المتن بعينه- كان طهرا له من الجمعة إلى الجمعة (و فى خبر عمار الساباطى) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال إذا اغتسلت من جنابة فقل اللهم طهر قلبى و تقبل سعيى و اجعل ما عندک خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، و إذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم طهر قلبى من كل آفة تمحق دينى بها و تبطل بها عملى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، (و فى خبر ثالث) مروى فى الكافى و التهذيب عنه عليه السّلام قال تقول فى غسل الجمعة اللهم طهر

قلبى من كل آفة تمحق بها دينى و تبطل بها عملى (و فى الفقه الرضوى) فإذا فرغت منه- اى من غسل الجمعة- فقل اللهم طهرنى و طهر قلبى و أنق غسلى و أجر على لسانى ذكرک و ذكر نبيک محمد صلّى اللّه عليه و آله و اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين.

[مسألة (۴) لا فرق فی استحباب غسل الجمعة بین الرجل و المرأة]

مسألة (۴) لا فرق فی استحباب غسل الجمعة بین الرجل و المرأة و الحاضر و المسافر و الحر و العبد و من یصلی الجمعة و من یصلی الظهر بل الأقوی استحبابه للصبی الممیز نعم یشترط فی العبد اذن المولی إذا کان منافیا لحقه بل الأحوط مطلقا و بالنسبة إلی الرجال آکد بل فی بعض الاخبار رخصة ترکه للنساء.

و یدل علی عدم الفرق فی استحبابه بین الرجل و المرأة و الحر و العبد ما تقدم من الخبر المروی فی الکافی عن الرضا علیه السّلام: غسل الجمعة واجب علی کل ذکر و أنثی من عبد أو حر، و خبر عبد اللّه بن المغیرة المروی عنه علیه السّلام، مضافا الی أدلة الاشتراک فی التکلیف و ان الأصل عموم التکالیف بالنسبة إلی الجمیع إلا ما دل الدلیل علی الاختصاص، و یدل علی عدم الفرق بین المسافر و الحاضر ما رواه فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن غسل الجمعة، قال هو سنة فی الحضر و السفر، و مرسل المفید فی المقنعة عند علیه السّلام: غسل الجمعة و العید سنة فی السفر و الحضر.

(و یدل) علی عدم الفرق بین من یصلی الجمعة و من یصلی الظهر نفس هذه الاخبار الدالة علی عدم الفرق بین الرجل و المرأة و العبد و الحر و المسافر و الحاضر لسقوط الجمعة عن المرأة و العبد و المسافر بل لا تصح من الأخیر، فاستحباب الغسل منهم مع عدم وجوب الجمعة علیهم دلیل علی استحبابه ممن یصلی الظهر، مضافا الی انه یمکن ان یقال بان المستفاد من الاخبار الواردة فی غسل الجمعة ان لغسلها تعلقا بالوقت و تعلقا بالصلاة، و ان کان لو حصل الأول فی وقته اغنی عن الثانی و حصلت به الفضیلة بالنسبة إلی الصلاة، بل یمکن ان یقال باستمرار استحباب فعله للصلاة و ان کان بعد الزوال لمن ترکه للوقت، و هذا لیس ببعید، لکن فی الجواهر: ان لم یتحقق إجماع علی خلافه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۷، ص: ۷۱

(و الأقوی) استحبابه للصبی الممیز بناء علی صحة عباداته و مشروعیتها- کما تقدم فی المسألة الرابعة من المسائل المتعلقة بنجاسة عرق الجنب من الحرام فی الجزء الأول، و یشترط فی العبد اذن المولی إذا کان منافیا لحقه لانه مع ماله من المنافع کلها ملک لمولاه فلا یجوز له التصرف فیما ینافی حقه الا باذنه، و هذا بخلاف ما لا یزاحم حقه، الا ان یعد شیئا عرفا، حیث انه أیضا منوط باذنه کما یدل علیه الآیة المبارکة- عبدا مملوکا لا یقدر علی شی‌ء- حسبما فصلناه فی شروط المتعاقدین من حاشیة المکاسب.

(و اما کونه أکد للرجال) و ما أفاده فی المتن من ان فی بعض الاخبار ورود الرخصة للنساء فی ترکه فلم أعثر علی شی‌ء منهما بالإطلاق، لکن صاحب الوسائل عنون بابا فی تأکد غسل الجمعة فی السفر و الحضر للأنثی و الذکر و العبد و الحر و عدم تأکد الاستحباب للنساء فی السفر، ثم ذکر فیه اخبارا منها خبر منصور بن حازم عن الصادق علیه السّلام: الغسل یوم الجمعة علی الرجال و النساء فی الحضر و علی الرجال فی السفر و لیس علی النساء فی السفر، و هذا- کما تری- یدل علی تساوی الرجال و النساء فی الحضر و عدم تأکد الاستحباب من النساء مخصوص فیه بالسفر فلا دلالة فیه علی کونه أکد للرجال مطلقا حتی فی الحضر و لا فی الرخصة علی ترکه للنساء فی الحضر.

(و قال فی الکافی) بعد نقل الخبر المذکور: و فی روایة اخری انه رخص للنساء فی السفر لقلة الماء،- و فی هذه الزیادة احتمالان (أحدهما) احتمال ارادة عدم وجود ما یزید علی قدر الضرورة للشرب (و ثانیهما) ترخیص النساء فی ترک الغسل فی السفر و لو مع وجود ما یزید من الماء علی قدر الضرورة بملاک کون السفر فی معرض التصادف مع قلة الماء و لو لم یتفق قلته لکون الملاک حکمة لا یلزم فیها الاطراد، و الاحتمال الأول ضعیف فإنه لا فرق معه بین الرجل و المرأة و لا بین السفر و الحضر،

فالمتعين هو الاحتمال الأخير، و عليه فظاهره و ان كان عدم الاستحباب للنساء فى السفر و لكن لقيام الدليل على استحبابه لهن فى السفر أيضا يحمل هذا الخبر على نفى تأكد الاستحباب لهن فى السفر، فتصير النتيجة استحباب الغسل لهما بالسوية فى الحضر و تأكد الاستحباب لخصوص الرجال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۷۲

بالنسبة الى النساء فى السفر أو كما عبر به فى الوسائل من عدم تأكد الاستحباب لهن فى السفر، و اللّه العالم.

[مسألة (۵) يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه]

مسألة (۵) يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه بل فى بعضها الأمر باستغفار التارك، و عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه قال فى مقام التوبيخ لشخص: و الله لأنت أعجز من تارك الغسل يوم الجمعة فإنه لا تزال فى طهر إلى الجمعة الأخرى.

و قد عنون فى الوسائل بابا فى كراهة ترك غسل الجمعة، ففى خبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة، و فى خبر سهل المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا أو غير ذلك، قال عليه السّلام ان كان ناسيا فقد تمت صلوته و ان كان متعمدا فالغسل أحب الىّ فان هو فعل فليستغفر اللّه و لا يعود، و المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام- كما فى المتن- مروى فى الكافى عن الأصبغ، و الضمير فى قوله عليه السّلام: فإنه لا يزال (إلخ) يرجع الى فاعل الغسل، و رواه فى العلل مثله الا انه قال فإنه لا يزال فى همّ إلى الجمعة الأخرى، و الضمير بناء عليه راجع الى تارك الغسل.

[مسألة (۶) إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة]

مسألة (۶) إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة لا لاعواز الماء بل لأمر أخر كعدم التمكن من استعماله أو لفقد عوض الماء مع وجوده فلا يبعد جواز تقديمه أيضا يوم الخميس و ان كان الاولى عدم قصد الخصوصية و الورود بل الإتيان برجاء المطلوبية.

و قد مر الكلام فى هذه المسألة فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة الثانية.

[مسألة (۷) إذا شرع فى الغسل يوم الخميس]

مسألة (۷) إذا شرع فى الغسل يوم الخميس من جهة خوف إعواز الماء يوم الجمعة فتبين فى الأثناء وجوده و تمكنه منه يومها بطل غسله و لا يجوز إتمامه بهذا العنوان، و العدول منه الى غسل أخر مستحب إلا إذا كان من الأول قاصدا للأمرين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۷۳

ما ذكره (قده) بناء على أخذ الخوف على وجه الطريقية موضوعا لاستحباب التعجيل واضح، كيف، و قد مر فى الأمر الخامس من الأمور المذكورة فى المسألة الثانية استحباب الإتيان به لو تمكن منه فى وقت أدائه، و كذلك الحكم لو قيل بأخذ الخوف على وجه الموضوعية، و ذلك لاعتبار بقائه إلى أخر الغسل، و مع ارتقاعه فى الأثناء يرتفع موضوع الأمر بالتعجيل فيرتفع الأمر به فلا يصح الإتمام، و لا يجوز العدول الى غسل أخر لعدم الدليل عليه مع كون الأصل عدم جوازه الا ما قام عليه الدليل، و مع كونه قاصدا للأمرين من أول الأمر يتمه لما يمكن إتمامه بعنوانه عند بقاء امره، و هذا ليس من العدول، فالاستثناء فى قوله الا إذا كان (إلخ) منقطع كما هو ظاهر.

[مسألة (٨) الأولى إتيانه قريبا من الزوال]

مسألة (٨) الأولى إتيانه قريبا من الزوال و ان كان يجزى من طلوع الفجر اليه كما مر.

المصرح به فى غير واحد من المتون أفضلية ما قرب من الزوال بل عن غير واحد حكاية الإجماع عليها، و يستدل لها بما فى الفقه الرضوى: و يجزيك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر و كلما قرب من الزوال فهو أفضل، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة و شم الطيب و البس صالح ثيابك و ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فإذا زالت فقم و عليك السكينة و الوقار (و صحيح البزنطى) عن الرضا عليه السّلام:

كان ابى يغتسل للجمعة عند الرواح، بناء على ما تقدم استظهاره من كون معنى الرواح هو الذهاب إلى الصلاة، و ربما يؤيد ذلك بكون الحكمة فى تشريعه هى الطهارة و النظافة عند الزوال عند اجتماع الناس فى المسجد كما تقدم نقله من قضية الأنصار. (و كيف كان) فلا كلام فى أفضلية ذلك، انما الكلام فى الجمع بين هذه الأفضلية و أفضلية البكور الى المسجد مغتسلا لأجل صلاة الجمعة، فربما يقال باستحباب البكور بلا غسل ثم الخروج من المسجد قريب الزوال للغسل، و هو مع ما فيه من المشقة بعيد، و لعل الأحسن ان يقال بانصراف ما دل على أفضلية ما قرب من الزوال من الغسل الى من لا يريد البكور الى المسجد كما هو ظاهر صحيح زرارة حيث قال فإذا زالت الشمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٧٤

فقم و عليك السكينة و الوقار- أى الى المسجد- و كذا ما فى صحيح البزنطى انه عليه السّلام كان يغتسل للجمعة عند الرواح- اى المسجد- بل هو مطلق يشمل الذهاب الى المسجد و لو مبكرا، نعم ما فى الفقه الرضوى مطلق فيمكن تنزيله على غير من يريد البكور الى المسجد، و لو سلم الإطلاق فيكون المقام من قبيل تزاحم المستحبات التى يتعذر الجمع بينها فيتخير المكلف بينها، و ربما يقال باستحباب غسلين حينئذ فيغتسل فى أول النهار للبكور الى المسجد ثم يخرج و يغتسل قريب الزوال، و هذا مضافا الى ما فيه من المشقة فى الخروج قريب الزوال غالبا مع ازدحام الناس لصلاة الجمعة- يرد عليه انه لا دليل على مشروعية الغسل الثانى لسقوط الأمر به بالغسل الأول لحصول الامتثال به و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

[مسألة (٩) ذكر بعض العلماء ان فى القضاء كما كان أقرب الى وقت الأداء]

مسألة (٩) ذكر بعض العلماء ان فى القضاء كما كان أقرب الى وقت الأداء كان أفضل فإتيانه فى صبيحة السبت اولى من إتيانه عند الزوال منه أو بعده و كذا فى التقديم، فعصر يوم الخميس اولى من صبحه، و هكذا، و لا يخلو عن وجه و ان لم يكن واضحا و اما أفضلية ما بعد الزوال من يوم الجمعة من يوم السبت فلا اشكال فيه و ان قلنا بكونه قضاء كما هو الأقوى.

لا إشكال فى أفضلية الإتيان بالغسل بعد الزوال من يوم الجمعة إلى الغروب بالنسبة إلى الإتيان به يوم السبت، و ذلك لاحتمال كونه أداء و للمسارعة إلى الخير و الاستباق اليه، و لخبر سماعة عن الصادق عليه السّلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فى أول النهار، قال يقضيه فى أخر النهار، فان لم يجد فليقضه يوم السبت، حيث علق الأمر بقضائه يوم السبت على عدم الوجدان به فى أخر نهار يوم الجمعة، و اما يوم السبت فربما يقال بأفضلية الإتيان به صباحا لاقربيته إلى الأداء و للمسارعة إلى الخير، و ربما يقال بأفضلية الإتيان به قرب الزوال للمماثلة بين الأداء و القضاء (و لا يخفى ما فى الأخير) لعدم الدليل على المماثلة بين الأداء و القضاء من هذه الجهة، كما ان الأقربية إلى الأداء لا يوجب ترجيح الأول لعدم الدليل على كون مجرد الأقربية من الأمور المرجحة، نعم لا بأس به من جهة حسن المسارعة إلى الخير، و احتمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۷۵

فى الجواهر ترجيح ما هو أقرب الى الزوال فى طرفى النهار، و لعل وجهه اما بالنسبة إلى الإتيان قبل الزوال قريبا منه فللمماثلة بين الأداء و القضاء و قد عرفت عدم الدليل عليه، و اما بالنسبة الى ما بعد الزوال و كون الإتيان به قرب الزوال أفضل من التأخير إلى العصر فوجهه هو حسن المسارعة إلى الخير، و لا بأس به و اما فى صورة التقديم يوم الخميس فهل الأرجح الإتيان به صباحا للمسارعة إلى الخير، أو التأخير للاقربية إلى الأداء، وجهان، و ربما يوجه الثانى هنا من جهة استظهار حسن بقاء النظافة و الطهارة و لو بمرتبة منهما الى يوم الجمعة فكلما اتى به قريبا من الأداء كان أرجح من هذه الجهة، و لعله أشار الى هذا الوجه فى المتن بقوله- و لا يخلو من وجه- و لكن هذا لوجه أشبه بالاستحسان الذى لا يكون مدركا للأحكام الشرعية عندنا مع معارضته بحسن المسارعة إلى الخير، و لعله لذا قال فى المتن: و ان لم يكن واضحا، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۰) إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه و مع تركه عمدا تجب الكفارة]

مسألة (۱۰) إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه و مع تركه عمدا تجب الكفارة و الأحوط قضائه يوم السبت و كذا إذا تركه سهوا أو لعدم التمكن منه فإن الأحوط قضائه، و اما الكفارة فلا يجب الا مع التعمد.

وجوب الغسل بالنذر ظاهر بعد فرض كونه راجحا ينعقد النذر به فتجب الكفارة مع تعمد الترك دون صورة النسيان أو العذر، و اما الوجه فى الاحتياط بالقضاء لو تركه عمدا أو نسيانا أو لعذر فلاحتمال وجوب القضاء فى الواجب المعين و لو فى غير الصلاة و الصوم، و لعل الوجه هنا فى الاحتياط من جهة مشروعية القضاء فى غسل الجمعة بالخصوص فالنذر يتعلق بغسل الجمعة بماله من الاحكام التى منها قضائه مع الفوت فكما يكون النذر سببا لوجوب الأداء كذلك يحتمل كونه موجبا للقضاء أيضا، و عليه فيحتمل وجوب التعجيل يوم الخميس لو خاف التعذر من الغسل يوم الجمعة، و هذا الوجه لا بأس به فيحسن الاحتياط حينئذ بل لا ينبغى تركه.

[مسألة (۱۱) إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس]

مسألة (۱۱) إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم أو بتخيل يوم السبت بعنوان القضاء فتبين كونه يوم الجمعة فلا يبعد الصحة خصوصا إذا قصد الأمر الواقعى و كان الاشتباه فى التطبيق، و كذا إذا اغتسل بقصد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۷۶

يوم الجمعة فتبين كونه يوم الخميس مع خوف الإعواز، أو يوم السبت، و اما لو قصد غسلا أخر غير غسل الجمعة أو قصد الجمعة فتبين كونه مأمورا بغسل أخرى ففى الصحة إشكال إلا إذا قصد الأمر الفعلى الواقعى و لو كان الاشتباه فى التطبيق.

إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم أو بتخيل يوم السبت قضاء فتبين كونه يوم الجمعة فلا يخلو عن صور (الاولى) ان يكون قاصدا للإتيان به بعنوان التعجيل أو القضاء مقيدا به على نحو بشرط لا، بمعنى انه لو علم كونه أداء لما اتى به، و هذا لا إشكال فى بطلانه و ان بعد تحقق ذلك من المكلف، اما البطلان فلعدم قصد الامتثال، و اما بعد هذا الفرض فلان المكلف غالبا انما يقصد التعجيل و القضاء للتوصل إلى إدراك فضيلة غسل الجمعة فقصده بالنسبة إلى أداء الجمعة أولى.

(الثانية) ان يكون قاصدا لامتثال امره الفعلى الواقعى الا انه تخيل كونه امرا بالتعجيل أو انه أمر بالقضاء ثم تبين انه أمر أدائى فى وقته، و لا ينبغى الإشكال فى صحته لانه قصد الإتيان بالمأمور به الواقعى بداعى امتثال أمره الواقعى، و انما الخطأ فى تطبيقه الأمر الواقعى على الأمر بالتعجيل أو القضاء، و هو غير مضر بالامتثال، و هذا ما يسمى بالتحليل فى الداعى إذا كان الخطأ فى صفة

الأمر و توصيفه بغير ما هو عليه واقعا كتوصيف الأمر الوجوبى بالندب أو بالعكس.
(الثالثة) ان يكون قاصدا لأمره المتعلق بتعجيله أو قضائه لا بعنوان التقييد بمعنى انه لو كان فى وقته لكان قاصدا إلى إتيانه، و لكن القصد فعلا قد تعلق بالتعجيل أو القضاء فالقصد الفعلى متعلق بواحد منهما و اما الأمر بالأداء فلم يتعلق به قصد فعلا و انما القصد به تعليقا بمعنى انه لو كان يعلم انه يوم الجمعة لكان قاصدا الى الأمر به أداء، و الفرق بين هذه الصورة و الصورة السابقة ان القصد هناك انما تعلق بالأمر الفعلى الواقعى و انما وقع الخطاء فى تطبيقه على المورد، و فى هذه الصورة تعلق

القصد بنفس الأمر بالتعجيل أو القضاء غاية الأمر انه لو كان يعلم انه وقته لحصل له القصد اليه، و هذا هو الذى نفى البعد فى المتن عن كونه صحيحا (و وجهه) ان ما يأتى به فى يوم الخميس أو يوم السبت ليس امرا مغايرا مع المأمور به فى يوم الجمعة بل هو نفس ذلك المأمور به الا انه رخص فى تقديمه أو شرع إتيانه خارج وقته عند تركه فى وقته- بناء على ما هو الحق من ان القضاء فعل الشي‌ء فى خارج وقته لا انه أجنبى عنه يتدارك به ما فات منه فى وقته- و على هذا يتفرع كون القضاء بالأمر الأول لا بمعنى عدم الحاجة فى ثبوت وجوبه الى الأمر الجديد بل بمعنى كشف تعدد المطلوب منه من المأمورية بالأمر الأول، فبعد ورود الأمر بالقضاء يستظهر منه ان المأمور به فيه مطلوبان:
أصل وجوده، و كونه فى وقته، و إذا فات المطلوب الثانى يبقى المطلوب الأول، و هذا الانكشاف لا- يحصل الا بكاشف، و الكاشف هو الأمر بالقضاء، و بعين هذا التقريب يقال فى تقديمه أيضا، فالمقدم و المؤخر هو نفس المأمور به الذى أمر به فى وقته و قصد إتيانه بداعى امتثال امره لا ينفك عن قصد إتيانه بداعى أمره الواقعى، بعد ان ثبت كون الأمر بالقضاء أو التقديم كاشفا عن تعدد المطلوب فى الأمر الأول، فقصد الإتيان بالقضاء أو التقديم بداعى أمره هو القصد بإتيان المأمور به بالأمر الأول بداعى الأمر المتحقق فى ضمن الأول الذى كشف عنه الأمر الثانى المتعلق بالقضاء أو التقديم.
و هذا بخلاف ما لو قصد غسلا أخر غير الجمعة أو قصد الجمعة فتبين كونه مأمورا بغسل أخر فإن المأتى به ليس هو المأمور به بالأمر الواقعى لتعدد الأمرين و تباينهما، إلا إذا كان قصده امتثال الأمر الفعلى و كان الخطاء فى التطبيق فإنه يصح كما عرفت فى الصورة الثانية، و اللّه العالم.

[مسألة (١٢) غسل يوم الجمعة لا ينقض بشي‌ء من الحدث الأصغر و الأكبر]

مسألة (١٢) غسل يوم الجمعة لا ينقض بشي‌ء من الحدث الأصغر و الأكبر إذ المقصود إيجاده يوم الجمعة و قد حصل.
ففى التهذيب عن ابن بكير عن أبيه قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الليالى التى يغتسل فيها من شهر رمضان- الى ان قال- و الغسل أول الليل، قلت فان نام بعد الغسل،

قال عليه السّلام هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك.

[مسألة (١٣) الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

مسألة (١٣) الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض بل لا يبعد اجزائه عن غسل الجنابة بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم.
قد مر منا البحث عن صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض و عدم اجزائه عن غسل الجنابة و لا عن غسل الحيض و تقدم

وجه ذكر غسل الحيض مقرونا بكلمة (بل) فى باب غسل الجنابة فى المسألة الخامسة عشر و السادسة عشر فى تداخل الأغسال فراجع.

[مسألة (۱۴) إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم]

مسألة (۱۴) إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم و يجزى نعم لو تمكن من الغسل قبل خروج الوقت فالأحوط الاغتسال لإدراك المستحب

و قد حررنا حكم هذه المسألة فى مباحث التيمم فى المسألة العاشرة من مسائل فصل أحكام التيمم.

[الثانى من الأغسال الزمانية أغسال ليالى شهر رمضان]

اشارة

الثانى من الأغسال الزمانية أغسال ليالى شهر رمضان، يستحب الغسل فى ليالى الافراد من شهر رمضان

و فى الجواهر وفاقا لجماعة من أساطين أصحابنا منهم الشيخ، قال على ما نقل عنه «۱» و ان اغتسل ليالى الافراد كلها و خاصة ليلة النصف كان له فيه فضل كثير (انتهى) و يدل على استحباب الغسل فى ليالى الافراد ما ذكره السيد بن طاوس (قده) فى كتاب الإقبال فى اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان، قال و فيها يستحب الغسل على مقتضى الرواية التى تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل (انتهى) قال فى الجواهر و ذلك كاف فى إثباته.

و تمام ليالى العشر الأخيرة و فى مرسل ابن ابى عمير المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام:

كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يغتسل فى شهر رمضان فى العشر الأواخر فى كل ليلة، و فى خبر ابن عيّاش المروى فى الإقبال أيضا عن أمير المؤمنين عليه السّلام: لما كان أول ليلة من شهر رمضان قام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فحمد اللّه و اثنى عليه- الى ان قال- حتى إذا كان فى أول ليلة من العشر قام فحمد اللّه و اثنى عليه و قال مثل ذلك ثم قام و شمّر و شد المئزر و برز من بيته و احيى الليل كله و كان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين،- بناء على ان يكون الضمير فى قوله (منه) راجعا الى العشر المراد منه العشر الأخير.

---

(۱) ذكره الشيخ (قده) فى مصباح المتهجد فى أخر فصل الاعتكاف فى شهر رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۷۹

و يستحب فى ليلة الثالث و العشرين غسل أخر فى أخر الليل

و فى مضمر بريد قال رأيته اغتسل فى ليلة ثلاث و عشرين مرتين: مرة أول الليل و مرة أخر الليل، و رواه فى الإقبال عن بريد أيضا عن الصادق عليه السّلام.

و أيضا يستحب الغسل فى اليوم الأول منه

و فى خبر السكونى المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهم انه من اغتسل فى أول يوم من السنة فى ماء جار و صب على رأسه ثلاثين غرفة كان دواء لسنته، و ان أول كل سنة أول يوم من شهر رمضان.

فعلى هذا الأغسال المستحبة فيه اثنان و عشرون

عشر منها فى ليالى الافراد من الليلة الاولى الى الليلة التاسعة عشر، و عشر منها فى العشر الأخير، و واحد منها فى اليوم الأول منه، و واحد منها فى ليلة ثلاث و عشرين فى أخر الليل.

و قيل باستحباب الغسل فى جميع لياليه حتى ليالى الأزواج و عليه يصير اثنان و ثلاثون و لكن لا دليل عليه لكن الإتيان لاحتمال المطلوبية فى ليالى الأزواج من العشرين الأولين لا بأس به.

و يمكن ان يستدل له بخبر ابن عياش المتقدم، الذى فيه: و كان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين بناء على ان يكون الضمير فى (منه) راجعا الى شهر رمضان، و ربما يدعى ظهوره فيه كما هو ليس ببعيد و يشهد له ما فى زاد المعاد من انه ورد استحباب الغسل فى كل ليلة من شهر رمضان، و لعله (قده) استظهره من هذا الخبر، و الا فلم ينقل خبر فى ذلك ما عداه، و اللّه العالم.

و الآكد منها ليالى القدر و على استحباب الغسل فيها حكى الإجماع عن الغنية و الروض و المصابيح، و يدل عليه الاخبار المعتبرة المستفيضة (ففى الكافى) عن سليمان بن خالد قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام كم اغتسل فى شهر رمضان ليلة، قال عليه السّلام ليلة تسع عشرة و ليلة احدى و عشرين و ثلاث و عشرين، قلت فان شق علىّ، قال حسبك الان (و خبر بكير بن أعين) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام فى أى الليالى اغتسل فى شهر رمضان، قال عليه السّلام فى تسع عشرة و فى احدى و عشرين و فى ثلاث و عشرين، و الغسل أول الليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۸۰

قلت فان نام بعد الغسل، قال عليه السّلام هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة يأتى بعضها إنشاء اللّه تعالى.

(و فى الجواهر): فى بعضها النهى عن تركه فى الأخيرين، المحمول على الكراهة أو تأكد الاستحباب (انتهى) و لعله (قده) يشير إلى رواية سماعة المروية فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السّلام، و فيها و غسل أول ليلة من شهر رمضان يستحب، و غسل ليلة احدى و عشرين سنة و غسل ليلة ثلاث و عشرين سنة لا تتركهما فإنه (لأنه) يرجى فى إحداهن (إحداهما) ليلة القدر (انتهى ما فى الجواهر) و المستفاد من هذا الخبر و خبر سليمان بن خالد أفضلية الغسل فى الأخيرين بالنسبة إلى ليلة تسع عشرة، كما ان فى ليلة ثلاث و عشرين أفضل لأن كونها ليلة القدر أرجى و لاستحباب غسل أخر فيها.

و ليلة النصف

ففى الإقبال فى اعمال الليلة الخامسة عشر: اما الغسل فرويناه عن المفيد فى رواية عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال يستحب ليلة النصف من شهر رمضان، و فيه أيضا عن كتاب عمل شهر رمضان لابن أبى قرة بإسناده إلى الصادق عليه السّلام قال يستحب الغسل فى أول ليلة من شهر رمضان و ليلة النصف منه.

و ليلة سبعة عشر

و فى خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال الغسل سبعة عشر موطنا: ليلة سبعة عشر من شهر رمضان و هى ليلة التقى الجمعان، و ليله تسع عشره و فيها يكتب الوفد وفد السنة، و ليلة احدى و عشرين و هى الليلة التى أصيب فيها أوصياء الأنبياء و فيها رفع عيسى بن مريم و قبض موسى، و ليلة ثلاث و عشرين يرجى فيها ليلة القدر (و مرسل الفقيه) عن الباقر عليه السّلام الغسل فى سبعة عشر موطنا: ليلة سبعة- سبع- عشر من شهر رمضان (الحديث) و خبر إسماعيل بن مهران عن الصادق عليه السّلام: من اغتسل ليالى الغسل خرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه، فقلت يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ما ليالى الغسل، قال ليلة سبع عشرة و ليلة تسع عشرة و ليلة احدى و عشرين و ليلة ثلاث و عشرين من شهر رمضان.

و الخمس و عشرين

و فى خبر عيسى بن راشد المحكى فى الإقبال عن ابى عبد اللّه عليه السّلام

قال سئلته عن الغسل فى شهر رمضان، فقال كان ابى يغتسل فى ليلة تسع عشرة و احدى و عشرين و ثلاث و عشرين و خمس و عشرين.

و السبع و عشرين و تسع و عشرين منه

و فى الإقبال عن ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن الغسل فى شهر رمضان، فقال اغتسل ليلة تسع عشرة و احدى و عشرين و ثلاث و عشرين و سبع و عشرين و تسع و عشرين، و كان الاولى للمصنف (قده) ان يخص أيضا ليلة أربع و عشرين فان الغسل فيها منصوص بالخصوص (ففى الإقبال) عن كتاب النهدى عن الصادق عليه السّلام قال اغتسل فى ليلة أربع و عشرين من شهر رمضان، ما عليك ان تعمل فى الليلتين جميعا، و رواه الصدوق فى الخصال أيضا.

[مسألة (۱۵) يستحب ان يكون الغسل فى الليلة الاولى]

مسألة (۱۵) يستحب ان يكون الغسل فى الليلة الاولى و اليوم الأول من شهر رمضان فى الماء الجارى كما انه يستحب ان يصب على رأسه قبل الغسل أو بعده ثلاثين كفا من الماء ليأمن من حكة البدن و لكن لا دخل لهذا العمل بالغسل بل هو مستحب مستقل

و فى الإقبال عن كتاب اعتقد أنه تأليف أبى محمد جعفر بن أحمد القمى عن الصادق عليه السّلام: من اغتسل أول ليلة من شهر رمضان فى نهر جار و يصب على رأسه ثلاثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل، و قال أيضا، و من ذلك الكتاب المشار اليه عن الصادق عليه السّلام: من أحب ان لا تكون به الحكة فليغتسل أول ليلة من شهر رمضان فإنه من اغتسل أول ليلة منه لا يصيبه حكة الى شهر رمضان القابل.

و ظاهر هذا الخبر يدل على ان حصول الأمن من حكة البدن مترتب على مجرد الغسل فى أول ليلة منه، و ظاهر المتن انه مترتب على صب ثلاثين كفا على رأسه فلعله (قده) اطلع على خبر لم نطلع عليه (و فى الإقبال) عن السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من اغتسل أول يوم من السنة فى ماء جار و صب على رأسه ثلاثين غرفة كان دواء لسنته، و ان أول كل سنة أول يوم من شهر رمضان و اما ما افاده المصنف (قده) من انه لا دخل لصب الماء ثلاثين كفا بالغسل فهو جيد ان كان مراده انه ليس جزء من الغسل، إذ الظاهر من العطف فى الحديث انه عمل مستقل، و لكن من جهة حصول لطهر الى شهر رمضان القابل كما فى الخبر الأول أو كونه دواء لسنته كما

فى خبر السكونى فالظاهر ترتبهما على مجموع الغسل و صب الثلاثين، و اللّه العالم.

[مسألة (۱۶) وقت غسل الليالى تمام الليل]

مسألة (۱۶) وقت غسل الليالى تمام الليل و ان كان الاولى إتيانها أول الليل بل الأولى إتيانها قبل الغروب أو مقارنا له ليكون على غسل من أول الليل إلى أخره نعم لا يبعد فى ليالى العشر الأخير رجحان إتيانها بين المغرب و العشاء لما نقل من فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و قد مر ان الغسل الثانى فى ليلة الثالثة و العشرين فى أخره.

اما کون وقت الغسل ممتدا إلی أخر اللیل فهو مقتضی القاعدة فإن إضافة العمل الی زمان إذا کان أوسع من العمل یقتضی التخییر سواء کان الحکم إلزامیا کالواجب الموسع أو غیر إلزامی کما فی المقام، هذا مضافا الی دلالة بعض الاخبار علیه کخبر العیص بن القاسم المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام عن اللیلة التی یطلب فیها ما یطلب، متی الغسل، فقال من أول اللیل، و ان شئت حیث تقوم من أخره، و ان کان فیه إشعارا بأن الأفضل کونه أول اللیل، و لعله الوجه فیما أفاده فی المتن من أولویة کونه أول اللیل مضافا الی ما فیه من المسارعة إلی الخیر و کونه فی تمام اللیل متطهرا، بل الاولی کونه قبل الغروب بقلیل أو مقارنا له لیکون علی غسل من أول اللیل إلی أخره (و فی صحیح ابن مسلم) عن أحدهما علیهما السلام: و الغسل فی أول اللیل و هو یجزی إلی أخره (و خبر ابن بکیر) عن الصادق علیه السّلام فی الأغسال فی شهر رمضان: و الغسل أول اللیل قلت فان نام بعد الغسل، قال علیه السّلام هو مثل غسل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأک.

(و ربما یتوهم) دلالة الخبرین علی انحصار الاستحباب بأول اللیل (لکنه مندفع) بإشعار التشبیه بغسل الجمعة فی الخبر الأخیر بعدم ارادة الانحصار، مضافا الی أنهما یحتملان أفضلیة الإتیان فی أول اللیل بقرینة صحیح العیص المصرح فیه بجواز الإتیان أخر اللیل (و فی الکافی و الفقیه) عن الباقر علیه السّلام: الغسل فی شهر رمضان عند وجوب الشمس قبیله ثم یصلی ثم یفطر (و فی خبر محمد بن سلیمان) فلما کان لیلة تسع عشرة من شهر رمضان اغتسل حین غابت و صلی المغرب- الی ان قال- فلما کانت لیلة احدی و عشرین اغتسل حین غابت الشمس- الی ان قال- فلما کانت لیلة ثلاث و عشرین اغتسل کما اغتسل فی لیلة تسع عشرة و کما اغتسل فی لیلة احدی و عشرین. (و یدل علی رجحان) إتیانه بین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۸۳

العشائین فی العشر الأخیر ما تقدم من روایة السید فی الإقبال عن ابن عیاش الجوهری فی کتاب الأغسال من ان النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یغتسل کل لیلة (منه) بین العشائین، و قد مر ان الغسل الثانی مستحب فی لیلة ثلاث و عشرین فی أخر اللیل کما دل علیه مضمر برید.

[مسألة (۱۷) إذا ترک الغسل الأول فی اللیلة الثالثة و العشرین فی أول اللیل لا یبعد کفایة الغسل الثانی عنه]

مسألة (۱۷) إذا ترک الغسل الأول فی اللیلة الثالثة و العشرین فی أول اللیل لا یبعد کفایة الغسل الثانی عنه و الاولی ان یأتی بهما أخر اللیل برجاء المطلوبیة خصوصا مع الفصل بینهما و یجوز إتیان غسل واحد بعنوان التداخل و قصد الأمرین.

اعلم ان خبر برید الدال علی ان الصادق علیه السّلام اغتسل فی أخر اللیل فی لیلة ثلاث و عشرین غسلا أخر دال علی استحباب تکرار الغسل تلک اللیلة علی ان یکون کل غسل فیها مستحبا علی حدة فللمکلف أن یأتی بکل منهما و ان یقتصر فی الإتیان بأحدهما أما بالأول أو بالأخیر، و فی الإتیان بکل منهما أیضا یتخیر بالفصل بینهما بالإتیان بکل علی حدة أو بالجمع بینهما بغسل واحد علی التداخل، فان اتی بالغسل الأول فی أول اللیل فلا إشکال فی استحباب الإتیان بالثانی فی أخر اللیل.

و ان ترک الغسل الأول فی أول اللیل ففی استحباب الغسل الثانی حینئذ و کفایته عن الغسل الأول و عدمه وجهان، من کون کل منهما غسلا مستحبا مستقلا غیر مرتبط أحدهما بالاخر ثبوتا و لا سقوطا فمع ترک الأول یکون الثانی مستحبا یصح الإتیان به، و من ان المتیقن من مشروعیة الثانی هو ما إذا اتی بالأول فی أول اللیل و لیس لدلیل ثبوته إطلاق فإن الراوی انما نقل عمله علیه السّلام و المفروض انه علیه السّلام قد اغتسل فی أول اللیل، و لعل الوجه الأخیر هو الأصوب، و علیه فالمستحب حینئذ هو الإتیان بالغسل الأول لجواز الإتیان به من أول اللیل إلی أخره، و لکن الاولی ان یأتی بهما فی أخر اللیل برجاء المطلوبیة خصوصا إذا حصل الفصل بینهما، و له ان یأتی بغسل واحد فی أخر اللیل و ینوی به کلا الغسلین فینوی الغسل الأول بعنوان کونه المأمور به

لما عرفت من جواز إتيانه طول الليل فى أى وقت شاء و ينوى الغسل الثانى أيضا رجاء، و لو نوى به كليهما رجاء كان أحوط، و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٨۴

[مسألة (١٨) لا تنقض هذه الأغسال أيضا بالحدث الأكبر و الأصغر]

مسألة (١٨) لا تنقض هذه الأغسال أيضا بالحدث الأكبر و الأصغر كما فى غسل الجمعة.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌٧، ص: ٨۴

إجماعا كما عن المصابيح، حيث يقول لا يعاد شىء منهما بالحدث إجماعا فلو أعاد حينئذ شرّع،- و لما عرفت فى المسألة الثانية عشر من ان المقصود من الأغسال الزمانية إيجادها فيه، و مع حصوله يقتضى الاجزاء و لا يعقل معه الإتيان به للامتثال لاستحالة الامتثال بعد الامتثال، مضافا الى دلالة خبر ابن بكير و غيره عليه حسبما تقدم.

[الثالث غسل يومى العيدين]

الثالث غسل يومى العيدين الفطر و الأضحى و هو من السنن المؤكدة حتى انه ورد فى بعض الاخبار انه لو نسى غسل يوم العيد حتى صلى ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته و فى خبر أخر عن غسل الأضحى فقال عليه السّلام واجب الا بمنى. و هو منزل على تأكد الاستحباب لصراحة جملة من الاخبار فى عدم وجوبه، و وقته بعد الفجر الى الزوال و يحتمل الى الغروب، و الاولى عدم نية الورود إذا اتى به بعد الزوال كما ان الاولى إتيانه قبل صلاة العيد لتكون مع الغسل، و يستحب فى غسل عيد الفطر ان يكون فى نهر، و مع عدمه ان يباشر بنفسه الاستقاء بتخشع، و ان يغتسل تحت الظلال أو تحت حائط و يبالغ فى التستر و ان يقول عند ارادته اللهم ايمانا بك و تصديقا بكتابك و اتباع سنة نبيك ثم يقول بسم الله و يغتسل، و يقول بعد الغسل اللهم اجعله كفارة لذنوبى و طهورا لدينى- و طهر دينى- اللهم أذهب عنى الدنس، و الأولى أعمال هذه الآداب فى غسل يوم الأضحى أيضا لكن لا بقصد الورود لاختصاص النص بالفطر، و كذا يستحب الغسل فى ليلة الفطر، و وقته من أولها الى الفجر، و الأولى إتيانه أول الليل، و فى بعض الاخبار: إذا غربت الشمس فاغتسل، و الأولى إتيانه ليلة الأضحى أيضا لا بقصد الورود لاختصاص النص بليلة الفطر.

فى هذا المتن أمور (الأول) اختلقت الاخبار فى الدلالة على وجوب غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٨۵

العيدين و استحبابه كاختلافها فى مسألة غسل الجمعة (فمنها) ما هى ظاهرة فى الوجوب كموثق عمار، و هو ما أشار إليه فى المتن- عن الصادق عليه السّلام عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلى، قال عليه السّلام ان كان فى وقت فعليه ان يغسل و يعيد الصلاة، و ان مضى فقد جازت صلوته،- و إطلاق العيد يشمل الفطر و الأضحى، و فى دلالته على الوجوب تأمل، بل الظاهر منه شرطية الغسل لصحة صلاة العيد و لا يلزم منه وجوبه فى نفسه و لو على من لا تجب عليه صلاة العيد، و لا ينافى استحبابه النفسى مع الوجوب الشرطى المقدمى، و هو بهذا المعنى غير معمول به إذ لم يقل احد بوجوبه الشرطى فلا بد من

طرحه أو تأويله بتأكد الاستحباب.

(و مما يدل على الوجوب) مضمرة قاسم بن الوليد قال سألته عن غسل الأضحى قال واجب الا بمنى (و المروى فى التهذيب) عن الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال اغتسل يوم الأضحى و الفطر و الجمعة و إذا غسلت ميتا.

و اما الاخبار الظاهرة فى الاستحباب فهى كثيرة (منها) خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام قال: الغسل يوم الفطر سنة (و خبر على بن يقطين) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام عن الغسل فى الجمعة و الأضحى و الفطر، قال عليه السّلام سنة و ليس بفريضة (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام: غسل يوم الفطر و يوم الأضحى سنة لاـ أحب تركها (و فى خبر أخر) عن غسل العيدين أ واجب هو؟ فقال هو سنة (و فى الفقه الرضوى) الغسل ثلاثة و عشرون: من الجنابة و الإحرام- الى ان عدّ منها- العيدين- الى ان قال- و الفرض من ذلك غسل الجنابة، و الواجب غسل الميت و غسل الإحرام و الباقى سنة (و فى الفقه الرضوى أيضا) و قد روى ان الغسل أربعة عشر وجها: ثلاث منها غسل واجب مفروض متى ما نسيه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل- الى ان قال- واحد عشر غسلا سنة: غسل العيدين و الجمعة (الحديث) و لا ريب فى جواز الأخذ بما يدل على استحبابه و حمل الطائفة الأولى مما يظهر منه الوجوب على تأكد الاستحباب كما تقدم ذلك فى غسل الجمعة بل لم ينقل فيه خلاف فى

كتب أهل الفتوى الا ان المجلسى (قده) فى زاد المعاد أسند وجوبه فى العيدين الى بعض.

(الثانى) أول وقت غسل العيدين من طلوع الفجر، و لا خلاف فيه ظاهرا و يدل عليه ما عن قرب الاسناد عن على بن جعفر عليه السّلام عن ابى الحسن عليه السّلام قال سئلته هل يجزيه ان يغتسل قبل طلوع الفجر و هل يجزيه ذلك من غسل العيدين، قال ان اغتسل يوم الفطر و الأضحى قبل طلوع الفجر لم يجزه و ان اغتسل بعد طلوع الفجر اجزئه (و فى الفقه الرضوى) إذا طلع الفجر من يوم العيد فاغتسل و هو أول أوقات الغسل- الى ان قال- و قد روى فى الغسل إذا زالت الليل يجزى من العيدين.

و لو لا هذه الاخبار لكان القول بكون أول وقته من أول طلوع الشمس متعينا لكونه ابتداء اليوم عرفا، و انما الكلام فى منتهاه فى كونه قبل الخروج الى المصلى كما عن الحلى واحد قولى العلامة فى المنتهى و نسبه فى الذكرى الى ظاهر الأصحاب، أو الى الزوال كالجمعة، أو الى الغروب كما هو ظاهر الأكثر و صرح به غير من الأصحاب، وجوه.

(و يستدل للأول) بان المقصود من الغسل التنظيف للاجتماع و الصلاة قال فى الذكرى و يتخرج من تعليل الجمعة انه- اى وقت الغسل- إلى الصلاة أو الى الزوال الذى هو وقت صلاة العيد (انتهى) و بموثق عمار عن الصادق عليه السّلام فى الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلى، قال عليه السّلام ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل و يعيد الصلاة و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته.

(و فيه) ان العلة المتخرجة لا يصلح لإثبات الحكم الشرعى لأنها من قبيل تخريج المناط، مع انها على فرض القطع بها تكون من قبيل الحكمة التى لا يلزم فيها الاطراد، و الموثق ظاهر فى سوقه لبيان شرطية الغسل للصلاة، و ظاهر قوله عليه السّلام:

و ان مضى الوقت فقد جازت صلوته انها لا قضاء لها فى خارج الوقت إذا لم يأت بها أو اتى بها فاسدة فى الوقت، و قد تقدم ان الخبر بماله من الظهور ليس معمولا به.

(و يستدل للثانى) أى كون وقت الغسل الى الزوال بخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام: الغسل من الجنابة و الجمعة و يوم الفطر و يوم الأضحى و يوم عرفة

عند زوال الشمس (و فيه) ان الظاهر كون القيد راجعا إلى الأخير و هو غسل يوم عرفة، مضافا الى ان مدلوله كون الغسل عند الزوال لا ان وقته ينتهى عند الزوال (و استدل له أيضا) بما فى الفقه الرضوى: ان طلع الفجر يوم العيد فاغتسل و هو أوقات الغسل الى الزوال (و فيه) انه لم يعلم إسناده الى الامام عليه السّلام مع انه معرض عنه لذهاب الأكثر إلى الوجه الثالث و هو امتداد وقته الغروب.

و يستدل له بإطلاق النص و الفتوى فى إضافة الغسل الى يوم العيد الشامل لجميع اجزاء يومه الى الغروب، مضافا الى استصحاب بقاء استحبابه بعد الزوال، و لا يرد عليه المنع عن إجرائه فى الموقتات و ذلك لكون المنع عنه فيها انما هو بالنسبة الى ما بعد انقضاء الوقت لو شك فى بقائه، و ما نحن فيه ليس كذلك لان الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل هو اليوم، و الشك فى بقاء الحكم بعد الزوال من جهة الشك فى أخذ خصوصية كونه قبل الزوال فى موضوعه، و فى مثله لا مانع عن صحة الاستصحاب لصدق اليوم على ما بعد الزوال أيضا، بخلاف ما إذا شك فى بقاء الحكم بعد انقضاء اليوم حيث ان إثبات الحكم بعده فى الليل بالاستصحاب من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع أخر. هذا، و لكن الأحوط إذا اتى به بعد الزوال عدم نية الورود بل يأتى به رجاء، كما ان الاولى و الأفضل إتيانه قبل صلاة العيد لمن يريد ان يصليها ليكون فى حال الصلاة على غسل و طهارة كما دل عليه خبر عمار فإن الأفضلية المستفادة منها لا مانع من الاستناد إليه فى إثباتها و ان لم نعمل به فى شرطية الغسل للصلاة.

(الأمر الثالث) المروى فى الإقبال عن ابن أبى قرة عن الصادق عليه السّلام قال صلاة العيد يوم الفطر ان تغتسل من نهر فان لم يكن نهر قصدت بنفسك استقاء الماء بتخشع و ليكن غسلك تحت الظلال أو تحت حائط و تتستر بجهدك، و إذا هممت بذلك فقل اللهم ايمانا بك و تصديقا بكتابك و اتباع سنة نبيك محمد صلّى اللّه عليه و آله ثم سمّ و اغتسل فإذا فرغت من الغسل فقل اللهم اجعله كفارة لذنوبى و طهر دينى اللهم أذهب عنّى الدنس.

و هذا النص كما ترى ورد فى مورد عيد الفطر، و الأولى الإتيان بما فيه من الآداب فى يوم الأضحى لاحتمال اشتراكهما فى مثل هذه الاحكام و لكن يأتى بها لا بقصد الورود بل برجاء المطلوبية لئلا يكون عمله تشريعا محرما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۸۸

(الأمر الرابع) يستحب الغسل ليلة الفطر أيضا لما رواه فى الكافى عن الحسن بن راشد عن الصادق عليه السّلام، قال قلت له عليه السّلام ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان- ليلة القدر، قال يا حسن ان القاريجار «۱» انما يعطى أجرته عند فراغه و ذلك ليلة العيد، قلت جعلت فداك فما ينبغى لنا ان نفعل فيها، قال إذا غربت الشمس فاغتسل (الحديث) و ظاهره توقيت الغسل فيها بما بعد الغروب، لكن ظاهر الفتاوى و معقد إجماع الغنية هو الاجتزاء بأى ساعة من الليل فإنهم عبروا كما فى المتن من استحبابه ليلة الفطر، لكن لا ينبغى التأمل فى ان الاولى و الأفضل إتيانه أول الليل فإنه مضافا الى أنه مسارعة إلى الخير موجب لإدراك الليل كله مغتسلا و فى الإقبال: و روى انه يغتسل قبل الغروب من ليلته إذا علم انها ليلة العيد (و احتمل فى الجواهر) ان يكون هذا الغسل الذى يأتى به قبل الغروب مستحبا غير ما يستحب فى ليلة الفطر لعدم ظهور الخبر المذكور فى كونه غسل الليل، مع ان الأصل يقتضى عدم مشروعية تقديمه على الليل لكونه من الموقت الذى لا بد من إتيانه فى وقته (و كيف كان) فالأولى الغسل ليلة الأضحى أيضا لكن لأبنية الورود لعدم ورود دليل فى استحبابه فيها و لكن لأجل احتمال مشاركة الأضحى مع الفطر من هذه الجهة، و قد عنون فى الوسائل بابا فى استحباب الغسل فى ليلتى العيدين و يومهما و ذكر فيه الخبر المتقدم، و كأنه فهم منه استحبابه فى ليلة الأضحى أيضا.

[الرابع غسل يوم التروية]

الرابع غسل يوم التروية و هو الثامن من ذى الحجة و وقته تمام اليوم.
و يدل على ذلك مرسل الصدوق فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام قال: الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و يوم التروية، و المروى فى التهذيب عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام مثله، و صحيح زرارة عن الصادق عليه السّلام إذا كان يوم التروية فاغتسل (الحديث) و فى خبر عمار عن الصادق عليه السّلام ما يدل عليه (و الظاهر) امتداد وقته الى الغروب لإطلاق دليله، و لم أر تصريحا فى الفتوى على ابتدائه، و لعل الظاهر ان يكون من أول الفجر- كما فى الجمعة و العيدين- و يمكن الاستدلال له بخبر زرارة المروى

---

(١) القاريجار معرب كارگر، و هو الأجير.

فى الكافى و التهذيب كما يأتى فى غسل عرفة، و لا اشكال قطعا فى مشروعيته بعد طلوع الشمس كما لا إشكال فى عدم مشروعية تقديمه على الفجر،

[الخامس غسل يوم عرفه]

الخامس غسل يوم عرفه و هو ممتد الى الغروب و الاولى عند الزوال منه و لا فرق بين من كان بعرفات أو سائر البلدان.
و يدل على استحبابه- مضافا الى الإجماع المحكى فى الغنية و المدارك- النصوص المستفيضة ففى خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و يوم عرفة (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب عنه عليه السّلام عن غسل الجمعة- الى ان قال- و غسل يوم عرفة، و مرسل الفقيه عن الباقر عليه السّلام الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و يوم عرفة، الى غير ذلك من الاخبار (و الظاهر) ان أول وقته الفجر من يوم عرفة كغسل الجمعة و العيدين، و يدل عليه خبر زرارة المروى فى الكافى و التهذيب: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة و النحر (الحديث) و فى الكافى عن أحدهما عليه السّلام إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم، بناء على شمول قوله عليه السّلام يلزمه فى ذلك اليوم للغسل المندوب.
(و المعروف بين الأصحاب) امتداد وقته الى الغروب لإطلاق النصوص خلافا للمحكى عن على بن بابويه، حيث قال: و اغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس، و قد يستدل له بخبر عبد اللّه بن سنان المتقدم فى مسألة استحباب غسل العيدين- عن الصادق عليه السّلام:
الغسل من الجنابة و الجمعة و يوم الفطر و يوم الأضحى و يوم عرفة عند زوال الشمس، و لعل المراد من عبارته المتقدمة كالمذكور فى الخبر هو ذكر أفضل أوقاته مع رجحان اشتغاله بعد الغسل بالاعمال المطلوبة و الأدعية، و مع تسليم ظهور الخبر فى إرادة انحصار الوقت بما ذكر فيه فهو لا يصح للاستناد اليه لكونه معرضا عنه عند الأصحاب، فالحق ما هو المعروف من امتداد وقته الى الغروب (و لا فرق) فى الاستحباب بين من كان بعرفات و من كان فى سائر البلدان لإطلاق غير واحد من النصوص، و لخصوص ما رواه

عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن غسل عرفة فى الأمصار، فقال عليه السّلام اغتسل أينما كنت.

[السادس غسل أيام من رجب]

السادس غسل أيام من رجب و هى اوله و وسطه و أخره و يوم السابع و العشرين منه و هو يوم المبعث و وقتها من الفجر الى الغروب و عن الكفعمى و المجلسى استحبابه فى ليلة المبعث أيضا و لا بأس به لا بقصد الورود.

فى هذا المتن أمور (الأول) قال فى الإقبال وجدت فى كتب العبادات عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال من أدرك شهر رجب فاغتسل فى اوله و وسطه و أخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه، و ليس فى هذا الخبر تصريح بكون الغسل فى النهار فى الأيام المذكورة أو فى لياليها، و إطلاقه يقتضى الحكم باستحبابه ليلا و نهارا و انه تحصل الوظيفة بإتيانه فى أى واحد منها، و الأحوط تكراره فيهما لاحتمال الاستحباب فى كل منهما بالخصوص، و المناقشة فى سنده بالإرسال مندفعة بقاعدة التسامح.

(الثانى) المشهور استحباب الغسل فى ليلة النصف من رجب شهرة تكاد تكون إجماعا بين الأصحاب، بل فى الوسيلة عدّه فى المندوب بلا خلاف، و عن العلامة نسبته إلى الرواية و لعل الشهرة المحققة و نفى الخلاف عنه و اسناد استحبابه إلى الرواية من مثل العلامة كافية فى إثبات الاستحباب فيها بالخصوص، مع إمكان إثباته بالخبر المتقدم فى الأمر الأول، مضافا الى إمكان القول باستحبابه فى كل زمان شريف كما حكاه المصنف (قده) و يأتى فى الرابع عشر من الأغسال الزمانية.

(الثالث) يستحب الغسل يوم المبعث و هو اليوم السابع و العشرين من رجب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن الوسيلة عده فى المندوب بلا خلاف، و عن العلامة و الصيمرى نسبته إلى الرواية (و يمكن الاستدلال له) بالمرسل المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال فى جمعة من الجمع: هذا يوم جعله اللّه عيدا للمسلمين فاغتسلوا، و بالإجماع المحكى عن الخلاف على استحباب الغسل فى الجمعة و الأعياد- بلفظ الجمع- و لعل هذا المقدار كاف فى إثبات استحبابه فلا وجه للتوقف فيه بدعوى عدم الظفر له برواية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۱

(الرابع) صرح الشيخ (قده) فى مصباح المتهجد باستحباب الغسل ليلة المبعث و كذا الكفعمى فى مصباحه، و لعل تصريح مثل الشيخ (قده) كاف فى إثبات استحبابه فيها، مضافا الى ما مر فى الأمر الثانى و يأتى من حكاية استحبابه فى كل زمان شريف، و لكن الأولى إتيانه برجاء المطلوبية.

[السابع غسل يوم الغدير]

السابع غسل يوم الغدير و الأولى إتيانه قبل الزوال منه

المعروف بين الأصحاب- على ما نسب إليهم- استحباب الغسل فى يوم الغدير، و عن التهذيب و الغنية و الروض الإجماع عليه، و يدل على استحبابه خبر العبدى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام و فيه: صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا- الى ان قال- و من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة- الى ان قال- عدلت عند اللّه مأة ألف حجة و مأة ألف عمرة- و ظاهره توقيت الغسل بكونه قبل الزوال بمقدار نصف ساعة، و كلمات الأصحاب مطلقة، و لعلهم حملوا التوقيت فى الخبر على الاستحباب، أو لعله انما هو لأجل من يريد الصلاة المذكورة فى الخبر، إذ الظاهر من الخبر بيان وظيفة المصلى فى هذا اليوم، بل يمكن ان يقال باستحبابه لأجل الصلاة أيضا لأجل هذا الخبر و يكون استحبابه محدودا إلى الصلاة كما انه مستحب فى هذا اليوم لأجل الإجماع عليه و يكون وقته من الجهة الثانية ممتدا الى الغروب، و ليس فى الخبر ما يدل على نفى الاستحباب من هذه الجهة إذ لا منافاة بينهما، و لو فرض دلالة الخبر على تجديد الوقت بما قبل الزوال بنصف

ساعة فهو معارض بما دل على كون وقته صدر النهار أو صبيحة ذاك اليوم كخبر ابى الحسن الليثى المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام، و فيه: فإذا كان صبيحة ذلك اليوم- يعنى يوم الغذير- وجب الغسل فى صدر نهاره (و بالجملة) فالعمدة فى إثبات استحباب هذا الغسل و الرخصة فى إتيانه من أول الفجر الى الغروب هو الشهرة المحققة و الإجماعات المحكية، فما عن الصدوق من التشكيك فى إثباته من جهة ان دليله هو خبر صلاة الغدير و انه مما لم يصححه شيخه محمد بن الحسن بن الوليد و ان ما لا يصححه شيخه ليس بصحيح عنده (ضعيف) لما عرفت من ان العمدة فى دليل استحبابه هو الإجماعات المحكية و عدم وجدان الخلاف فيه، مع ان ما لم يصححه شيخه إذا كان موثوقا صدوره لعمل الأصحاب به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۲

صحيح يجب العمل به، و كذا لا وجه لما عن ابن الجنيد من تحديد وقته بما بعد طلوع الفجر الى ما قبل صلاة العيد، لما عرفت من امتداد الوقت حسب إطلاق معاقد الإجماعات إلى الغروب، و اللّه الهادى.

[الثامن يوم المباهلة]

الثامن يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة على الأقوى و ان قيل انه يوم الحادى و العشرون، و قيل هو يوم الخامس و العشرين و قيل انه السابع و العشرين منه و لا بأس بالغسل فى هذه الأيام لا بقصد الورود

فى هذا المتن أمران (أحدهما) ان المشهور فى يوم المباهلة هو كونه يوم الرابع و العشرين من ذى الحجة كما نسبه الى الشهرة فى الذكرى و الروض و فوائد الشرائع و الذخيرة و كشف الالتباس، و فى إقبال السيد نسبه الى أصح الروايات بعد ان حكى قولا بأنه السابع و العشرون و قولا أخر بأنه الواحد و العشرون، و ذهب المحقق فى المعتبر إلى أنه الخامس و العشرون (و الأقوى ما عليه المشهور) لدلالة النص عليه كما يأتى.

(و ثانيهما) استحباب الغسل فيه- على ما عليه المشهور، و يدل عليه مرفوعة على بن محمد القمى المروية فى الإقبال عن ابن أبى قرة، و فيها: إذا أردت ذلك- أى الزيارة فى ذلك اليوم- فابدء بصوم ذلك اليوم شكرا للّه تعالى و اغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب (الحديث) و خبر العنبرى المحكى فى مصباح الشيخ عن الكاظم عليه السّلام قال يوم المباهلة يوم الرابع و العشرون من ذى الحجة تصلى فى ذلك اليوم ما أردت ثم قال و تقول و أنت على غسل الحمد للّه رب العالمين- إلى أخر الدعاء- (و خبر سماعة) قال و غسل المباهلة واجب،- بناء على ارادة غسل يومها لا الغسل لها، و لدعوى الغنية الإجماع على غسل المباهلة بناء على ارادة غسل يومها، و لعل هذا المقدار كاف فى إثبات استحبابه، و اللّه العاصم.

[التاسع يوم النصف من شعبان]

التاسع يوم النصف من شعبان

لم أر من تعرض لهذا الغسل و لا خبرا فى ذلك، و المعروف استحباب الغسل فى ليلة النصف منه (و فى الجواهر): بلا خلاف فيه بل عن الغنية الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: صوموا شعبان و اغتسلوا ليلة النصف منه ذلك تخفيف من ربكم و رحمة، و فى مصباح الشيخ عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال من تطهر ليلة النصف من شعبان فأحسن الطهر و لبس ثوبين نظيفين- الى أخر الحديث- بناء على ارادة الغسل من التطهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۳

[العاشر يوم المولود]

العاشر يوم المولود و هو السابع عشر من ربيع الأول

المشهور بين الفرقة الناجية كون ولادة خاتم النبيين صلّى اللّه عليه و آله السابع عشر من ربيع الأول عند الفجر عام الفيل، و قيل فى أول الزوال منه، و ذهب الكلينى فى الكافى إلى انها فى الثانى عشر منه كما عليه أهل السنة، و الأقوى ما عليه المشهور، و قال المجلسى فى شرحه على الكافى بان الدلائل الحسابية دالة عليه (و كيف كان) فيستحب فيه الغسل، و فى الجواهر انه لم يجد فيه خلافا، و عن الكشف نسبته إلى الرواية، مضافا الى انه من الأعياد و قد تقدم المرسل المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال فى جمعة من الجمع: هذا يوم جعله اللّه عيدا للمسلمين فاغتسلوا فيه، و عن الخلاف الإجماع على استحباب الغسل فى الجمعة و الأعياد- بلفظ الجمع-

[الحادى عشر يوم النيروز]

الحادى عشر يوم النيروز

و المعروف انه يوم انتقال الشمس الى برج الحمل، و يدل على استحباب الغسل فيه خبر معلى بن خنيس المروى فى مصباح الشيخ عن الصادق عليه السّلام إذا كان يوم النيروز فاغتسل (الحديث) و قيل انه اليوم العاشر من أيار الرومى المطابق مع اليوم الثانى من برج الجوزاء الموافق مع الثانى من اردى‌بهشت، و قيل انه التاسع من شهر شباط، المطابق مع الثالث من برج الحوت الموافق مع الثالث من اسفند، و قيل انه يوم نزول الشمس فى أول الجدى (و عن المهذب البارع) انه المشهور بين فقهاء العجم، و قيل انه السابع عشر من كانون الأول و هو اليوم التاسع من برج الجدى التاسع من- ذى ماه- و قيل انه اليوم الأول من فروردين القديم و هو المطابق فى هذه الأعصار مع التاسع من برج الأسد و التاسع من- مرداد ماه- (و الأقوى ما عليه المشهور) فى هذه الأعصار كما نص عليه المجلسيان فى الحديقة و زاد المعاد، و الشهيد الثانى فى الروضة، و يدل عليه خبر المعلى من انه يوم طلعت فيه الشمس و هبت فيه الرياح اللواقح و خلقت زهرة الأرض، و مع الغض عن ذلك فالأقوى انه اليوم الأول من فروردين القديم اليزدجردى لانه الأقرب استعمالا فى زمن صدور الاخبار فى استحباب الغسل فيه، و اما باقى الأقوال فلا اعتبار بها أصلا (و كيف كان) فالظاهر امتداد وقت الغسل فيه الى الغروب و ان كان الاولى كونه فى أول النهار لاستحباب المسارعة إلى الخير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۴

[الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول]

الثانى عشر يوم التاسع من ربيع الأول

فقد حكى عن احمد بن إسحاق القمى انه خرج الى بعض أصحابه فى هذا اليوم و قد اغتسل، و قال انه يوم عيد كما هو مذكور فى البحار و زاد المعاد للمجلسى (قده) فى حديث طويل.

[الثالث عشر يوم دحو الأرض]

الثالث عشر يوم دحو الأرض و هو الخامس و العشرون من ذى القعدة

المذكور فى غير واحد من كتب الأصحاب استحباب الغسل يوم دحو الأرض و فى الذكرى نسبته إلى الأصحاب، و عن الفوائد

العلیهٔ و الحدیقهٔ نسبته الی المشهور، مضافا الی کونه یوم شریف ذو فضل و ان صومه یعادل صوم ستین شهرا، و فی خبر: سبعین سنهٔ و ان اللّه سبحانه ینزل الرحمهٔ فی هذا الیوم و ان مولانا الحجهٔ أرواحنا فداه یظهر فیه و انه لیس جماعهٔ یجتمعون فیه لذکر ربهم الا و یقضی اللّه سبحانه حوائجهم قبل تفرقهم و ان اللّه سبحانه ینزل فیه ألف ألف رحمهٔ تسعهٔ و تسعون منها تختص بالمجتمعین للذکر، و لعل هذا المقدار من الفضل مع تصریح غیر واحد من الأساطین باستحباب الغسل فیه و اسناد بعضهم ذلک الی المشهور کاف فی الحکم باستحبابه، و اللّه العالم.

[الرابع عشر کل لیلهٔ من لیالی الجمعهٔ]

الرابع عشر کل لیلهٔ من لیالی الجمعهٔ علی ما قیل بل فی کل زمان شریف علی ما قاله بعضهم و لا بأس بهما لا بقصد الورود.
المنقول عن الحلبی فی إشارهٔ السبق إثبات غسل أخر لیلهٔ الجمعهٔ عدا ما یستحب فی یومها، قال فی الجواهر لم نعرف له موافقا و لا مستندا، و المحکی عن ابن الجنید إثباته لکل زمان شریف و مکان شریف و هو أیضا مما لا مستند له فیما عدا الأعیاد، لکن فی الجواهر: ربما یشهد له فحاوی کثیر من الاخبار کتعلیل غسل العیدین عن الرضا علیه السّلام و یوم الجمعهٔ و أغسال لیالی القدر و نحوه بل تتبع محال الأغسال یقضی به و المستحب یکفی فیه ادنی من ذلک (انتهی) لکن الإتیان لا بقصد الورود مما لا بأس به حذرا من التشریع المحرم، طهرنا اللّه تعالی من کل عیب خاصهٔ من الجهل.

[مسألتین]

[مسألهٔ (۱۹) لا قضاء للأغسال الزمانیهٔ]

مسألهٔ (۱۹) لا قضاء للأغسال الزمانیهٔ إذا جاز وقتها کما لا تتقدم علی زمانها مع خوف عدم التمکن منها فی وقتها إلا غسل الجمعهٔ کما مر لکن عن المفید استحباب قضاء غسل یوم عرفهٔ فی الأضحی و عن الشهید استحباب قضائها
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۹۵
اجمع و کذا تقدیمها مع خوف عدم التمکن منها فی وقتها و وجه الأمرین غیر واضح لکن لا بأس بهما لا بقصد الورود.
ظاهر الأصحاب ممن صرح بقضاء غسل الجمعهٔ و لم یذکر قضاء ما عداه عدم مشروعیهٔ القضاء فیما عداه، و هو کذلک لأصالهٔ عدم المشروعیهٔ عند الشک فیها مع احتیاج إثباتها إلی أمر جدید- و لو کان ثبوته بالأمر الأول علی نحوه تعدد المطلوب- لکنه فی مرحلهٔ الإثبات یحتاج الی الدلیل، و لم یسند خلاف الی احد فی ذلک الا ما عن المفید، حیث حکی عنه استحباب قضاء یوم عرفهٔ فی الأضحی.
و ربما یستدل له بخبر زرارهٔ عن الباقر علیه السّلام إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأک غسلک ذلک للجنابهٔ و الجمعهٔ و عرفهٔ و النحر و الحلق و الذبح و الزیارهٔ، فإن الجمع بین أداء غسل عرفهٔ و أغسال یوم النحر لما لم یکن ممکنا وجب حمله علی القضاء (و فیه) ان سوق الخبر انه فیما إذا اجتمع أغسال متعددهٔ یجتزی بغسل واحد عن الجمیع لا انه یجتزی به عن کل غسل و لو لم یثبت مشروعیته، و اما ذکر الأغسال فی الخبر فلأجل أن غسلا واحد یجزی عن کل واحد منها من غیر دلالهٔ علی إمکان اجتماعها جمیعا و عدمه، و یشهد لما ذکرناه فی سوق الخبر- ما فی ذیل الحدیث من قوله علیه السّلام فإذا اجتمعت علیک حقوق أجزأک عنها غسل واحد و کذلک المرأهٔ یجزیها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حیضها و عیدها.
و عن الشهید استحباب قضاء جمیع الأغسال الزمانیهٔ و تقدیمها مع خوف عدم التمکن منها فی وقتها، و لم یعلم له وجه بعد

اقتضاء الأمر بالموقت عدم جواز تأخيره أو تقديمه عن الوقت المضروب له الا بعد قيام الدليل عليه، و لكن لا بأس بما افاده (قده) إذا اتى لا بقصد الورود بل برجاء المطلوبية.

[مسألة (۲۰) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا]

مسألة (۲۰) ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا فيشرع الإتيان به فى كل زمان من غير نظر الى سبب أو غاية، و وجهه غير واضح و لا بأس به لا بقصد الورود.

ظاهر حصر الأصحاب محال الغسل فيما عدوه من الواجب و المندوب عدم استحبابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۶

ان لم يحصل شيء من موجباته من سبب أو غاية، و المحكى عن المحقق و العلامة استحبابه و ان لم يحصل شىء منهما، و قد يستدل له بما ورد من ان الطهر على الطهر عشر حسنات، و ما ورد من ان اى وضوء انقى من الغسل أو أطهر من الغسل، و ما ورد من الأمر بالغسل بماء الفرات من غير تعيين علة أو غاية، و الأقوى عدم ثبوت مشروعيته كذلك و عدم دلالة هذه الاخبار على استحبابه كذلك لظهور الطهر فى الأغسال الموظفة من الواجبة و المندوبة فى محالها، و الأمر بالغسل بماء الفرات لا يدل على استحبابه من حيث انه غسل، بل المستفاد منه استحباب إتيان الغسل المشروع به نظير ما إذا ورد الأمر بالوضوء بالماء البارد مثلا، مع انه على تقدير دلالته عليه لا يدل على استحبابه مطلقا و لو بغير ماء الفرات، و لكن لا بأس به لا بقصد الورود لاحتمال استحبابه كذلك المصحح لإتيانه رجاء.

[فصل فى الأغسال المكانية]

اشارة

فصل فى الأغسال المكانية أى الذى يستحب عند ارادة الدخول فى مكان و هى الغسل لدخول حرم مكة، و للدخول فيها و لدخول مسجدها و كعبتها و لدخول حرم المدينة و للدخول فيها و لدخول مسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله و كذا للدخول فى سائر المشاهد المشرفة للأئمة، و وقتها قبل الدخول عند ارادته و لا يبعد استحبابها بعد الدخول للكون فيها إذا لم يغتسل قبله كما لا يبعد كفاية غسل واحد فى أول اليوم أو أول الليل للدخول إلى أخره بل لا يبعد عدم الحاجة الى التكرار مع التكرر كما انه لا يبعد جواز التداخل أيضا فيما لو أراد دخول الحرم و مكة و المسجد و الكعبة فى ذلك اليوم فيغتسل غسلا واحدا للجميع و كذا بالنسبة إلى المدينة و حرمها و مسجدها.

فى هذا المتن أمور (الأول) الأغسال المكانية هى ما يستحب عند ارادة الدخول فى مكان، و قد تقدم فى صدر البحث عن الأغسال المندوبة إمكان إرجاع الأغسال المكانية الى الفعلية، إذ الدخول فى المكان فعل من الافعال (و كيف كان) يستحب الغسل للدخول فى أمكنة (منها) الدخول فى حرم مكة، للإجماع المحكى فى الغنية المعتضد بنفى الخلاف عنه فى المحكى عن الوسيلة، و يدل عليه من الاخبار خبر سماعة المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام- مع اختلاف فيهما فى الضبط- قال سئلته عليه السّلام عن غسل الجمعة- الى ان قال- و غسل دخول الحرم، و يستحب ان لا يدخله الا بغسل، و فى الفقيه: و غسل دخول الحرم

واجب و يستحب ان لا يدخل الرجل الا بغسل (و صحيح عبد اللّه بن سنان): الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و دخول الكعبة و دخول المدينة و دخول الحرم، بناء على انصراف الحرم فى هذين الخبرين الى حرم مكة (و مرسل الفقيه) عن الباقر عليه السّلام: الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و إذا دخلت الحرمين، بناء على ان يكون المراد منه حرم مكة و المدينة.
(و منها) لدخول مكة، ففى الخصال فى حديث شرائع الدين عن الصادق عليه السّلام عن على عليه السّلام فى عدد الأغسال- الى ان قال- و غسل دخول مكة و غسل دخول المدينة (و خبر ابن عمار) عن الصادق عليه السّلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و حين تدخل مكة و المدينة (و خبر عبد اللّه بن سنان) عنه عليه السّلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و عند دخول مكة و المدينة و دخول الكعبة، هذا (و فى الجواهر): ما فى كشف اللثام من الإجماع عن الخلاف على عدم استحباب الغسل لذلك لم نجده بل الموجود هو الإجماع على استحبابه (انتهى).
(و منها) للدخول فى مسجد الحرام، و قد ادعى عليه الإجماع فى الغنية و الخلاف، و عن الوسيلة دعوى نفى الخلاف فى استحبابه، و لعل هذا كاف فى إثبات استحبابه و لا حاجة معه الى الاستدلال بخبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السّلام: فان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فأعد غسلك، بدعوى كون الغسل بمكة قبل الطواف لمكان الدخول فى المسجد، مع ان الظاهر منه كونه للطواف و لا دلالة فيه على استحباب الغسل لأجل الدخول فى المسجد (و استدل فى الجواهر) بفحوى ما دل على استحبابه لمسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله و قال لان المسجد الحرام أفضل منه (و فيه) مع عدم إحراز الأفضلية المذكورة- الا ان يتمسك لها بما دل على أفضلية الصلاة فيه عن الصلاة فى مسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله- ان ذلك لا يوجب أولوية استحباب الغسل لدخوله، و من الغريب ما حكى عن الجعفى من وجوب الغسل لدخول المسجد الحرام، و فى الجواهر انه شاذ لا يلتفت اليه.
(و منها) لدخول الكعبة زادها اللّه شرفا، و عن الغنية و الخلاف الإجماع عليه،

و فى خبر سماعة: و غسل دخول البيت واجب، و خبر ابن سنان: و عند دخول الكعبة، و خبر ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: و يوم تدخل البيت.
(و منها) لدخول حرم المدينة، و قد مرّ مرسل الفقيه عن الباقر عليه السّلام: و إذا دخلت الحرمين.
(و منها) لدخول المدينة، و فى صحيح ابن سنان و دخول مكة و المدينة، و خبر ابن عمار عن الرضا عليه السّلام: إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها أو حين تدخلها،- و لا فرق فى استحبابه لدخولها كما فى دخول مكة بين ان يدخلها لاداء فرض أو نفل أو غيرهما لإطلاق ما يدل على استحبابه، خلافا للمحكى عن المقنعة، من الاختصاص بما كان لاداء واحد منهما، و هو ضعيف مناف مع الإطلاق.
(و منها) لدخول مسجد النبى صلّى اللّه عليه و آله، و فى خبر ابن مسلم: و إذا أردت دخول مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و آله (و المروى) عن الباقر عليه السّلام: الغسل من الجنابة- الى ان قال- و إذا أردت دخول مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و آله.
(و منها) للدخول فى سائر المشاهد المشرفة للأئمة، و عن الموجز و شرحه و نهاية الاحكام استحباب الغسل لدخول مشاهد الأئمة و عده من الأغسال المكانية بعد ان ذكروا استحبابه للزيارة، الذى هو من الأغسال الفعلية، و المحكى عن ابى على استحبابه لكل مشهد أو مكان شريف و لكل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى اللّه، و ليس لشي‌ء من ذلك دليل، و فحوى ثبوت استحبابه للمدينة و مكة ممنوعة و القياس لا نقول به، نعم الإتيان برجاء المطلوبية حسن، و سيأتى الكلام فى ذلك فى

المسألة الاولى من هذا الفصل و فى الخامس و العشرين من أقسام الأغسال الفعلية.
(الأمر الثانى) وقت الأغسال المكانية قبل الدخول فى ذاك المكان، و لا إشكال فى جواز تقديمه على الدخول، و انما الكلام فى تحديد مقدار تقديمه، و المدار فيه على صدق كون الغسل لغاية الدخول كصدق كون الوضوء لأجل الصلاة مثلا، و قد حدّده الشيخ الأكبر (قده) فى الطهارة ببقاء الأثر المقصود من الغسل الى زمان الدخول، و جعله حدا عرفيا (و لا يخفى) ان ما حدده و ان كان صحيحا الا انه لا مسرح للرجوع الى العرف فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۹۹

ذلك لعدم إحاطة العرف بذلك الأثر لكى يرى بقائه إلى زمان الدخول أو عدمه، فما افاده (قده) احالة على مجهول.
(و فى الجواهر) انه يظهر من ملاحظة الأدلة إرادة الاتصال العرفى فلا يعتبر التعجيل و المقارنة كما لا يجتزى بمطلق التراخى، و ما ذكره قدس سره جيد لكن لا بمعنى الاتصال العرفى بل بمعنى كونه على وجه يصدق معه كون الغسل للدخول عرفا، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما فى المتن من كون وقتها قبل الدخول عند إرادته، إذ مع عدم ارادة الدخول لا يصدق الغسل لغاية الدخول، كما انه مع ارادته لا يصدق الغسل لأجله مع التراخى و فصل زمان معتد به بينه و بين الدخول كما إذا اغتسل للدخول بعد ثلاثة أيام أو يومين.
هذا بالنظر الى نفس ما ورد من الأمر بالغسل للدخول مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية و اما بالنظر إليها فالأخبار مختلفة فى ذلك، فالمستظهر من خبر جميل عن الصادق عليه السّلام هو الاجتزاء بغسل اليوم لليل و بالعكس، ففيه: انه عليه السّلام قال غسل يومك يجزيك ليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك، و مقتضى إطلاقه الاجتزاء بالغسل الواقع فى أول النهار للدخول فى أخر الليل الذى بعده أو الغسل الواقع فى أول الليل للدخول فى أخر اليوم الذى بعده، و كذا خبر إسحاق المروى فى التهذيب، و فيه: سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد، قال عليه السّلام يجزيه ان لم يحدث فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله.
و المستظهر من غير واحد من الاخبار هو الاجتزاء بغسل اليوم للدخول فى يومه و فى الليل للدخول لليلة، كصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام: يجزيك غسل يومك ليومك و غسل ليلك لليلك (و خبر ابى بصير) قال سئله رجل و انا حاضر فقال له اغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى، قال عليه السّلام يعيد الغسل، يغتسل نهارا ليومه ذلك و ليلا لليلته (و خبر عثمان بن يزيد) قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل فى كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر.
(و المشهور) على العمل بالأخير، و ربما يجمع بين الطائفتين بوجهين (أحدهما) جعل اللام فى صحيح جميل بمعنى- الى- فيطابق مع الطائفة الثانية، و اما خبر إسحاق فمتنه مضطرب، إذا المضبوط منه فى الكافى ان الرجل يغتسل بالليل- مكان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۰۰

يغتسل بالنهار- و لكون الكافى أضبط فالأولى الرجوع اليه فينطبق أيضا على الطائفة الأخيرة (و ثانيهما) حمل الطائفة الأولى على مرتبة من الاجزاء، و الثانية على عدم حصول مرتبة اخرى منه و انه يستحب الإعادة فى الليل إذا اغتسل فى النهار و بالعكس (و كيف كان) فالعمل على ما عليه المشهور.
و لو اغتسل أخر النهار للدخول فى أول الليل أو اغتسل أخر الليل للدخول فى أول النهار فالظاهر الاجتزاء، فإن الأخبار المتقدمة منصرفة عن مثل الفرض و ان الأمر بإعادة الغسل انما هو فيما حصل فصل معتد به، و يشهد له ما فى خبر ابى بصير من قول السائل: اغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى، فإنه ظاهر فى حصول الفصل بين الفعل و بين الغسل له بكثير.

(الثالث) مقتضى القاعدة العقلية و دليل الاعتبار انه إذا شرع الغسل لأجل غاية من إيجاد فعل أو دخول مكان متطهرا ان يتقدم الغسل على الغاية التى يغتسل لأجلها، و هو المطابق مع غير واحد من النصوص و عليه الأصحاب، لكن فى غير واحد من النصوص تشريع الغسل المكانى بعد الدخول فى المكان (ففى خبر معاوية بن عمار) إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها أو حين تدخلها (و خبر ابان بن تغلب) المروى فى حج التهذيب، و فيه: و لو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة (و خبر ذريح) عن الباقر عليه السّلام عن الغسل فى الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله، قال لا يضرك اى ذلك فعلت و ان اغتسلت فى بيتك حين تنزل بمكة فلا بأس.

و قد تكلفوا فى توجيه هذه الاخبار بوجوه (أوجهها) الالتزام بان مطلوب الشارع فى موارد هذه الاخبار هو كون المكلف متطهرا فى حال نزول هذه الأماكن أو تحصيل الطهر بعد النزول للكون فيها لو لم يكن متطهرا حال النزول، و هذا ما نفى عند البعد فى المتن، حيث يقول: و لا يبعد استحبابها بعد الدخول للكون فيها إذا لم يغتسل قبله.

(الأمر الرابع) قد ظهر مما مر فى الأمر الثانى الاجتزاء بالغسل الواقع فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۰۱

أول النهار للدخول فى أخره، أو فى أول الليل للدخول فى أخره لما دل عليه من إطلاق خبر جميل لكن لا بد من التقييد بما إذا لم يطرء بعد الغسل ما يوجب نقضه حسبما يأتى فى أخر مبحث الأغسال المسنونة عند تعرض المصنف لذلك، و لكن لا يخفى ان صدق كون الدخول مع الغسل إذا كان دخوله أخر النهار و غسله أول النهار بعيد عند العرف لحصول الفصل بينهما، فالأولى مع الإمكان عدم الاجتزاء بذلك فيراعى عدم الفصل بمقدار يخرج عن الصدق العرفى.

(الأمر الخامس) الأقوى جواز التداخل فيما لو أراد دخول الحرم و مكة و المسجد و الكعبة فى يوم واحد مع عدم تخلل الناقض بين الغسل و بين تلك الأمور و صدق كون الاغتسال لتلك الأفعال فيكتفى لجميع ذلك بغسل واحد إذا نوى جميع تلك الغايات، و هكذا لدخول المدينة المنورة و مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و آله، و ان كان الأفضل تكرار الغسل خصوصا مع حصول فصل يعتد به كما إذا دخل المدينة قبل الظهر و أراد دخول المسجد بعده و امّا تكرر دخول المسجد فالظاهر عدم استحباب تكرار الغسل به إذا كان يعد عند العرف دخولا واحدا كما لو خرج الى باب المسجد لرؤية الفجر مثلا ثم عاد فإنه لا يتكرر الغسل به، نعم لو خرج الى منزله ثم أراد العود الى المسجد بعد ساعة مثلا- فلا- يبعد استحباب الغسل ثانيا، و ان كان للاجتزاء بالغسل الأول وجه إذا لم يفصل بينهما بناقض لإطلاق ما تقدم من اجزاء غسل اليوم إلى أخر النهار و كذا غسل الليل إلى أخره.

[مسألة (۱) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف]

مسألة (۱) حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف و وجهه غير واضح و لا بأس به لا بقصد الورود.

و قد مر فى البحث عن استحباب الغسل لدخول المشاهد المشرفة حكاية استحبابه لكل مشهد و كل مكان شريف و كل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى اللّه تعالى عن ابى على، و قلنا انه لا- دليل له و سيأتى فى الحادى و العشرين من الأغسال الفعلية.

[فصل فى الأغسال الفعلية]

اشارة

فصل فی الأغسال الفعلیة و قد مر انها قسمان

[القسم الأول ما یکون مستحبا لأجل الفعل الذی یرید ان یفعله]

اشارة

القسم الأول ما یکون مستحبا لأجل الفعل الذی یرید ان یفعله
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۰۲
و هی أغسال

[أحدها للإحرام]

أحدها للإحرام و عن بعض العلماء وجوبه.
المعروف بین الأصحاب استحباب الغسل للإحرام و قد ادعی الإجماع علیه و عن حج التحریر انه لیس بواجب إجماعا، و المحکی عن ابن ابی عقیل و ابن الجنید وجوبه و قد ینسب الی ظاهر الصدوق و غیره ممن عبر بلفظ الأمر به أو بإعادته أو بکلمة- علیک- و نحوها. و یدل علی الاستحباب من النصوص خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فیما کتبه للمأمون: و غسل الجمعة سنة و غسل العیدین و غسل دخول مکة و المدینة و غسل الزیارة و غسل الإحرام- الی ان قال- هذه الأغسال سنة و غسل الجنابة فریضة و غسل الحیض مثله (و عن الفقه الرضوی): الغسل أربعة عشر وجها- الی ان قال- واحد عشر غسلا سنة: غسل العیدین و الجمعة و غسل الإحرام (الخبر).
و یستدل للوجوب بمرسل یونس عن الصادق علیه السّلام: الغسل فی سبعة عشر موطنا، منها الفرض ثلاثة، قلت جعلت فداک و ما الفرض منها، قال غسل الجنابة و غسل من مس میتا و غسل الإحرام (و الأقوی هو الاستحباب) لبعد کونه واجبا مع الشهرة العظیمة علی عدمه و اختفاء وجوبه مع کثرة الابتلاء به و توفر الداعی علی نقله، و لانه لو کان واجبا لکان وجوبه شرطیا دخیلا فی صحة الإحرام لبعد کونه واجبا نفسیا، مع انه لم یحک اشتراط صحته به عن احد، بل عن ابن المنذر دعوی إجماع أهل العلم علی ان الإحرام جائز بغیر اغتسال، هذا مع دعوی الإجماع عن کثیر من أهل العلم علی عدم وجوبه فلا بد من حمل ما دل علی الوجوب علی تأکد الاستحباب، و مع الغض عن ذلک فهو موهون بالاعراض عن العمل به.

[الثانی للطواف]

الثانی للطواف سواء کان طواف الحج أو العمرة أو طواف النساء بل للطواف المندوب أیضا.
لم نعثر علی نص لاستحباب الغسل للطواف الا علی خبر علی بن أبی حمزة- المتقدم- عن الکاظم علیه السّلام، و فیه: ان اغتسلت بمکة ثم نمت قبل ان تطوف فأعد غسلک، و فیه اشعار باستحبابه للطواف، مع احتمال ان یکون لدخول المسجد حیث ان الطواف
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۰۳
لا یحصل الا بدخوله، کما یحتمل ان یکون لزیارة البیت، و بالطواف تحصل زیارته، و الغسل مستحب لدخول المسجد و لزیارة

البيت كليهما، فلا بأس به لأجل الطواف أيضا رجاء، و عليه فلا فرق فی الطواف بين المندوب و غيره و لا بين طواف الحج و العمرة و لا بين طواف النساء و غيره، كل ذلك لإطلاق الدليل- لو تم- و لحسن الإتيان به رجاء فی الجميع لو احتمل استحبابه فی الجميع.

[الثالث للوقوف بعرفات]

الثالث للوقوف بعرفات.
و فی صحيح معاوية بن عمار: فإذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل (الحديث) و خبر الحلبی قال قال لی أبو عبد اللّه عليه السّلام: الغسل يوم عرفة إذا زالت الشمس و تجمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و قد استدل بهما فی الحدائق لاستحباب الغسل للوقوف بعرفات، و لا اری فيهما دلالة عليه- و ان كان فيهما دلالة على استحبابه يوم عرفة- كما يدلان على استحباب كون الغسل عند الزوال و قد تقدم فی الأغسال الزمانية دلالة صحيح ابن سنان عليه (نعم) ربما يستحسن الاستدلال لاستحبابه للوقوف بعرفات بخبر عمر بن يزيد: إذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية و اغتسل و عليك بالتكبير و التهليل و التحميد و التسبيح و الثناء على اللّه وصل الظهر و العصر بأذان و إقامتين،- فان فی الأمر بقطع التلبية اشعارا بأنه عليه السّلام فی مقام بيان وظائف الحاج يوم عرفة و ان استحباب الغسل له لأجل الوقوف بعرفات.

[الرابع للوقوف بالمشعر]

الرابع للوقوف بالمشعر.
و حكى الشهيد (قده) فی الدروس عن الصدوق و الشيخ فی الخلاف استحباب الطهارة و الغسل للوقوف بالمشعر، و يستدل له بما فی صحيح معاوية بن عمار: أصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف إن شئت قريبا من الجبل و ان شئت فحيث شئت،- فإن الغسل طهارة، بل أی طهارة أنقى من الغسل- كما ورد فی الخبر- و لعله بضميمة ما عن الصدوق و الشيخ كاف فی إثبات الاستحباب سيما لو قلنا باستحبابه لكل مكان شريف (و فی الجواهر) استدل له بأولويته عن الغسل للوقوف بعرفات، و لعل وجه الأولوية كون المشعر داخلا فی الحرم و انه أعظم حرمة لذلك من عرفات، و لكن لا يخفى ان ذلك
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۰۴
لا يكون دليلا على مشروعية الغسل الا بعد دعوى القطع بان استحباب الغسل فی عرفات انما هو لعظمة المكان و حرمته فيثبت الاستحباب فيما هو أولى بالحرمة منه، و إثبات هذه الدعوى على مدعيها، و لو ثبت ذلك فمرجعه الى استحباب الغسل لكل مكان شريف كما حكى عن ابن الجنيد (و كيف كان) فالأولى الإتيان به رجاء.

[الخامس للذبح و النحر]

الخامس للذبح و النحر

[السادس للحلق]

السادس للحلق.
و يمكن الاستدلال لهما بما فی خبر زرارة- و قد تقدم- عن الباقر عليه السّلام: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك

ذلك للجنابة و الجمعة و النحر و الحلق و الذبح،- حيث انه يدل على استحباب الغسل لهذه المذكورات التى منها الذبح و النحر و الحلق.

و عن بعضهم استحبابه لرمى الجمار أيضا.

و هو المنقول عن المفيد (قده)، و المحكى عن الخلاف الإجماع على عدم الاستحباب، و يدل على عدمه- مضافا الى ما حكى عن الخلاف و أصالة عدم المشروعية- خبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عليه السّلام عن الغسل إذا رمى الجمار، قال عليه السّلام ربما فعلت فأما السنة فلا، و لكن من الحرّ و العرق (و لو نوقش فيه) باحتمال كون مورد السؤال و الجواب فى الخبر هو الغسل بعد الرمى بقرينة قوله عليه السّلام و لكن من الحرّ و العرق، فان التأذى منهما انما هو بعد الرمى لا قبله (أمكن الاستدلال) بخبره الأخر عنه عليه السّلام عن الغسل إذا أراد أن يرمى الجمار، قال عليه السّلام ربما اغتسلت، فاما من السنة فلا، فإنه صريح فى السؤال عن الغسل قبل الرمى، فلو لا دعوى الشيخ الإجماع على عدم الاستحباب و دلالة الخبرين سيما الأخير على العدم لأمكن القول بالاستحباب بفتوى مثل المفيد به، لقاعدة التسامح، لكن لا بأس بالإتيان به رجاء،

[السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد]

السابع لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد.

الغسل لزيارتهم عليهم السّلام تارة يكون لزيارة خاصة قد ورد الأمر بالغسل فيها فى ضمن آدابها مثلا، (و اخرى) يكون لأجل زيارتهم بوجه عام، و ظاهر المتن هو إثبات الاستحباب بالوجه الثانى فيكون الغسل مستحبا كلما أراد زيارتهم عليهم السّلام،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۰۵

فربما يقال بعدم ورود دليل على العموم المذكور سوى ما رود فى خصوص زيارة أمير المؤمنين و سيدنا الحسين و مولانا الرضا عليهم السّلام فى خصوص زيارتهم من قريب، و لكن الحق استفادة العموم من بعض النصوص (ففى خبر العلاء) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله تعالى خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، قال عليه السّلام الغسل عند لقاء كل امام،- و ظهوره بقرينة التعبير بلفظة كل- فى قوله عليه السّلام (كل امام) غير قابل للإنكار، و ظاهره و ان كان الغسل لزيارتهم احياء كما هو ظاهر اللقاء الا ان ما ورد من تساوى حرمتهم عليهم السّلام احياء و أمواتا يوجب التعميم لزيارة قبورهم، مضافا الى منع اختصاص اللقاء بزيارتهم احياء بعد ثبوت انهم عليهم السّلام احياء عند ربهم يرزقون.

(و فى المحكى عن الفقه الرضوى): و غسل الزيارة- بعد نصه على غسل زيارة البيت، و فى الروض عن النهاية نسبة الغسل فى زيارة النبى و الأئمة عليهم السّلام الى الرواية، و اشعار استحبابه لزيارة الجامعة التى يزار بها كل امام، و ما فى خبر سليمان بن عيسى عن أبيه المروى فى كامل الزيارة عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام كيف أزورك إذا لم اقدر على ذلك، قال يا عيسى إذا لم تقدر على المجيء فإذا كان يوم جمعة فاغتسل أو توضأ و اصعد الى سطحك وصل ركعتين و توجه نحوى فإنه من زارنى فى حيوتى فقد زارنى فى مماتى و من زارنى فى مماتى فقد زارنى فى حيوتى،- بدعوى أولوية الغسل فى زيارة القرب على البعد و ظهور عدم اختصاص الغسل بزيارته عليه السّلام بل يعم كل امام لعموم العلة المذكورة فى الخبر.

و اشعار ما ورد فى استحبابه فى زيارة النبى صلّى اللّه عليه و آله و أمير المؤمنين و ابى عبد اللّه الحسين و ابى الحسن الرضا و مولانا الكاظم و ابى جعفر الجواد و العسكريين صلوات اللّه عليهم بالعموم فى غيرهم من المعصومين، و عدم وروده فى زيارة ائمة البقيع عليهم السّلام لعله للتقية أو للتداخل و الاكتفاء بغسل زيارة النبى صلّى اللّه عليه و آله و ان كان على سبيل الرخصة،

بل و يحتمل العزيمة فى المجتمعين فى محل واحد كما فى أئمة البقيع و الكاظمين و العسكريين

عليهم السّلام الا إذا أراد أن يزور و أحدا منهم ثم يخرج و يرجع لزيارة الأخر منهم صلوات اللّه عليهم.

و لعل ما ذكرناه كاف لإثبات استحباب الغسل لزيارتهم عليهم السّلام بوجه عام، رزقنا اللّه زيارتهم فى الدنيا و شفاعتهم فى الآخرة و مجاورتهم فى الجنة.

و قد ظهر مما ذكرنا استحباب الغسل لزيارتهم من بعيد كما فى رواية كامل الزيارة، و فى كشف الغطاء: استحبابه لزيارة فاطمة الزهراء سلام اللّه عليها أو أحد المعصومين من الأنبياء أو أوصيائهم السابقين عليهم السّلام، و قد يلحق بذلك زيارة قبور المؤمنين، و تختلف مراتب رجحانه باختلاف مراتبهم، و اللّه العاصم.

[الثامن لرؤية أحد الأئمة فى المنام]

الثامن لرؤية أحد الأئمة فى المنام كما نقل عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه إذا أراد ذلك يغتسل ثلاث ليال و يناجيهم فيراهم فى المنام.

ففى خبر ابى المعزى عن الكاظم عليه السّلام المروى فى كتاب الاختصاص للمفيد قال عليه السّلام من كانت له الى اللّه حاجة و أراد ان يرانا و ان يعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناحى بنا فإنه يرانا و يغفر له بنا، قال فى الجواهر بعد ذكر هذا الحديث:

و منه يستفاد استحبابه أيضا لذلك يعنى استحباب الغسل لأجل رؤيتهم عليهم السّلام فى المنام.

[التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا]

التاسع لصلاة الحاجة بل لطلب الحاجة مطلقا.

على المشهور فى الغسل لصلاة الحاجة من غير نقل خلاف فيه بل عن الغنية و ظاهر غير واحد من الأصحاب الإجماع عليه، و يدل عليه خبر عبد الرحيم القصير المروى فى الكافى، قال دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقلت جعلت فداك انى اخترعت دعاء، قال دعنى من اختراعك، إذا نزل بك أمر فافزع الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وصل ركعتين تهديهما الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، قلت كيف اصنع، قال تغتسل و تصلى ركعتين (الحديث) و خبر مقاتل المروى فى الكافى عن الرضا عليه السّلام: إذا كانت لك حاجة الى اللّه مهمة فاغتسل و البس أنظف ثيابك و شم شيئا من الطيب ثم ابرز تحت السماء فصل ركعتين (الحديث).

و عن جامع المقاصد ان المراد بصلاة الحاجة و الاستخارة هى الصلاة الخاصة

الواردة بكيفية خاصة لا مطلق الصلاة لهما، و ما افاده لا يخلو عن منع لان المستفاد من اخبار الحاجة هو ان للمكلف ان يصلى ركعتين بأى كيفية فى كل حاجة فى أى وقت، و ان كان فى بعضها كيفيات خاصة، و هى أمور خارجة عن أصل طلب الحاجة و ما يراد الغسل لأجله، و على هذا ينطبق إطلاق فتاوى الأصحاب و معاقد إجماعاتهم، حيث ان الظاهر منها استحباب الغسل لمطلق صلاة الحاجة، و ان لم يكن بالكيفية الواردة فى خصوص الاخبار الإمرة بالغسل، فالظاهر شرعية الغسل لمطلق صلوتها كما ان الظاهر شرعية مطلق الصلاة لها و ان لم تكن بالآداب المنصوصة، هذا، و المحكى عن التذكرة ناسبا إلى علمائنا استحباب الغسل لنفس طلب الحاجة من دون صلاة، و نفى عنه البعد فى الجواهر. و يمكن ان يستدل له بما فى الفقه الرضوى فى تعداد الأغسال:

و غسل طلب الحوائج، و كيف كان فلا بأس بإتيانه رجاء فى كل مورد يشك فى شمول النص له كما مر فى أمثاله.

[العاشر لصلاة الاستخارة]

العاشر لصلاة الاستخارة بل للاستخارة مطلقا و لو من غير صلاة.
الاستخارة تطلق تارة و يراد بها طلب الخير فى الأمر الذى يطلبه فيه، و هى بهذا المعنى تدخل فى طلب الحاجة و تكون الصلاة لها صلاة الحاجة و الغسل لها الغسل للحاجة، و لعل ما فى خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام ينطبق عليها (ففى التهذيب) عنه عليه السّلام فى الأمر يطلبه الطالب من ربه، قال عليه السّلام ليتصدق فى يومه على ستين مسكينا على كل مسكين صاع بصاع النبى صلّى اللّه عليه و آله فإذا كان فى الليل فاغتسل فى ثلث الليل الباقى- الى ان قال- فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية استخار اللّه مأة مرة يقول- و ذكر الدعاء (إلى أخر الحديث) و كذا ما فى خبر مرازم عن الكاظم عليه السّلام فيما إذا فدحك أمر عظيم.
(و تطلق اخرى) و يراد بها المشاورة و الاسترشاد الى الأصلح على ما هو المراد منها فى المقام و هو الشائع فى عرفنا الحاضر، و يدل على استحباب الغسل لها بهذا المعنى الأخير خبر سماعة: و غسل الاستخارة مستحب، و ما فى الفقه الرضوى فى تعداد الأغسال المستحبة: و غسل الاستخارة و غسل طلب الحوائج من اللّه تبارك و تعالى، و ظاهرهما الاستخارة بمعنى المشاورة. خصوصا ما فى الأخير من مقابلتها مع طلب الحوائج، إذ هى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۰۸
بالمعنى الأول هى نفس طلبها لا أمر مغاير معها، كما ان الظاهر من الخبرين استحبابه للاستخارة نفسها و لو من غير صلاة فيكون احتمال استحبابه للاستخارة بلا صلاة أظهر من استحبابه لطلب الحاجة بلا صلاة، و اللّه العالم.

[الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود]

الحادى عشر لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود.
و الخبر الدال عليه معروف غنى عن البيان، و يمكن ان يستدل له بما يدل على استحبابه لصلاة الحاجة أو للحاجة مطلقا،

[الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السّلام]

الثانى عشر لأخذ تربة قبر الحسين عليه السّلام.
ففى مصباح السيد روى فى أخذ التربة انك إذا أردت أخذها فقم فى أخر الليل و اغتسل و البس أطهر ثيابك و تطيب بسعد و ادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات (و فى البحار) عن المزار الكبير عن الباقر عليه السّلام: إذا أردت أن تأخذ التربة فتعمد لها أخر الليل و اغتسل لها بماء الفرات و تطيب بسعد (الحديث).

[الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السّلام]

الثالث عشر لإرادة السفر خصوصا لزيارة الحسين عليه السّلام.
و يدل على استحبابه للسفر مطلقا ما رواه ابن طاوس (قده) فى أمان الأخطار انه روى ان الإنسان يستحب له إذا أراد السفر ان يغتسل و يقول عند غسله بسم اللّه و باللّه و لا حول و لا قوة إلا باللّه، و يدل على استحبابه فى سفر الزيارة للحسين عليه السّلام خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: إذا أردت الخروج الى ابى عبد اللّه عليه السّلام فصم قبل ان تخرج ثلاثة أيام: يوم

الأربعاء و یوم الخمیس و یوم الجمعة فإذا أمسیت لیلة الجمعة فصل صلاة اللیل ثم قم فانظر فی نواحی السماء فاغتسل تلک اللیلة قبل المغرب ثم تنام علی طهر، فإذا أردت المشی إلیه فاغتسل و لا تطیب و لا تدهن و لا تکتحل حتی تأتی القبر.

[الرابع عشر لصلاة الاستسقاء]

الرابع عشر لصلاة الاستسقاء بل له مطلقا.

لما عن الغنیة من الإجماع علی استحبابه لها و لما روی عن کتاب مدینة العلم لابن بابویه عن الصادق علیه السّلام انه روی حدیثا فی الأغسال ذکر فیها غسل الاستخارة و غسل صلاة الاستسقاء و غسل الزیارة، مضافا الی دخول صلوته فی عنوان صلاة الحاجة فیدل علی استحباب الغسل لها ما یدل علی استحبابه لصلاة الحاجة مطلقا، و یدل علی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۰۹

استحبابه للاستسقاء و لو من دون صلاة ما فی موثق سماعة: و غسل الاستسقاء واجب، و المراد تأکد الاستحباب لاتفاق الأصحاب علی عدم وجوبه، و لا حاجة الی القول بکون ترک ذکر الصلاة فیه للاتکال علی معلومیة ذلک، بل یصح بقائه علی إطلاقه، و لا بأس به.

[الخامس عشر للتوبة من الکفر الأصلی أو الارتدادی]

الخامس عشر للتوبة من الکفر الأصلی أو الارتدادی بل من الفسق بل من الصغیرة أیضا علی وجه.

المشهور شهرة عظیمة کادت ان تکون إجماعا استحباب الغسل للتوبة فی الجملة، بل عن المنتهی انه مذهب علمائنا اجمع، و یدل علیه خبر مسعدة بن زیاد المروی مسندا فی الکافی و مرسلا فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام، و فیه: کنت عند ابی عبد اللّه علیه السّلام فقال له رجل بأبی أنت و أمی انی ادخل کنیفا ولی جیران و عندهم جوار یتغنین و یضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعا منی لهن، فقال علیه السّلام لا تفعل، فقال الرجل و اللّه ما اتیتهن برجلی و انما هو سماع أسمعه بأذنی، فقال علیه السّلام باللّه أنت أما سمعت اللّه یقول إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤٰادَ کُلُّ أُولٰئِکَ کٰانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا، فقال بلی و اللّه کأنی لم اسمع بهذه الآیة من کتاب اللّه من عربی و لا من عجمی، لا جرم لا أعود إنشاء اللّه و انی استغفر اللّه، فقال له قم فاغتسل و صل ما بدالک فإنک کنت مقیما علی أمر عظیم، ما کان أسوء حالک لو مت علی ذلک، احمد اللّه و سله التوبة من کل ما یکره فإنه لا یکره الأکل قبیح، و القبیح دعه لأهله فإن لکل أهلا.

و الاشکال فی الاستدلال به علی استحبابه بکونه مرسلا- تارة- و انه حکم فی مورد خاص- اخری- کما فی المعتبر (مدفوع) بأنه مسند فی الکافی مع انه لا یضره الإرسال بعد قیام الشهرة علی العمل به بل انعقاد الإجماع علیه، و اما وروده فی مورد خاص فلا یوجب قصر الحکم به مضافا الی تعلیل الأمر بالغسل و الصلاة و سؤال التوبة بالإقامة علی المعصیة فیدل علی استحبابه عند التوبة عن کل فسق.

و ظاهر هذا الخبر هو استحباب الغسل عند التوبة من الکبیرة و لکن الأصحاب عمموا الحکم باستحبابه بالنسبة إلی التوبة من الکفر سواء کان أصلیا أو عن ارتداد کما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۱۰

عمموه بالنسبة إلی الصغیرة (و استدلوا للأول) بان الکفر فسق و ای فسق أعظم منه فیکون الخبر الدال علی ثبوته عند التوبة من الکبیرة دالا علی ثبوته عند التوبة من الکفر بطریق اولی، و لان تعلیله علیه السّلام امره بالاغتسال بإقامته علی أمر عظیم یدل

بالمفهوم على الأمر به فى الإقامة على الكفر فإنه أيضا أمر عظيم.

و استدلوا أيضا بما ورد من أمر النبى صلّى اللّه عليه و آله قيس بن عاصم و ثمامة بن أثال «١» بالاغتسال لما أسلما، و ما رود فى الحديث القدسى: يا محمد صلّى اللّه عليه و آله من كان كافرا و أراد التوبة و الايمان فليطهر لى ثوبه و بدنه،- بناء على ارادة الاغتسال من تطهير البدن، و بما فيه من التفأل للطهارة المعنوية بالطهارة الحسية (و هذه الوجوه) و ان لم يسلم أكثرها عن القدح الا ان المجموع لا سيما الأول منها كاف فى إثبات الاستحباب عند التوبة من الكفر، مضافا الى دعوى الإجماع على استحباب الغسل للتوبة الشامل إطلاق معقده للتوبة عن الكفر، فلا ينبغى الإشكال فى استحبابه.

(و استدل) لاستحبابه للتوبة من الصغيرة بالخبر المتقدم بدعوى ان الذنب الذى أمر الإمام بالتوبة منه من المعاصى الصغيرة، فإن الاستماع الى الغناء لم يعلم كونه من الكبائر (و فى مصباح الفقيه) استظهر كون الاستماع اليه من الصغائر و استشكل كون الإصرار به من الجاهل موجبا لكونه من الكبائر إذ المفروض ان السائل كان جاهلا بالحرمة (و فى المستند) ان ما فى الخبر ليس إلا صغيرة و لم يعلم من السائل انه كان مصرا به فإنه عبر بقوله فربما أطلت الجلوس (إلخ) و ظاهر كلمة (ربّ) للتقليل، فيدل الخبر على استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة.

(و لا يخفى) ما فى هذا الاستدلال من الضعف بعد ما فى الخبر من استعظام الامام عليه السّلام لعمله و قوله عليه السّلام كنت مقيما على أمر عظيم و قوله عليه السّلام ما كان أسوء حالك لو مت على ذلك و لم يقم دليل على ان الاستماع الى الغناء من وراء الجدار من الصغائر، خصوصا إذا كان

---

(١) أثال بالثاء المثلثة، و ثمامة بن أثال بن النعمان كان مشركا دخل المدينة معتمرا فقبض و اتى به الى النبى صلّى اللّه عليه و آله فأمرهم بإطلاقه فمرّ و اغتسل و جاء و أسلم و حسن إسلامه.

الغناء من الجوارى المغنيات، هذا مضافا الى ما فى قول الامام عليه السّلام: كنت مقيما على أمر عظيم- من انه عليه السّلام علم من السائل انه كان مصرا على عمله، فان ظاهر الإقامة على أمر هو المداومة و الإصرار عليه، و اما دعوى كون الإصرار من الجاهل لا يوجب كونه كبيرة فغير مسموعة لأن الكبيرة كبيرة و لو من الجاهل سيما إذا لم يكن معذورا فى جهله (و بالجملة) فظهور الخبر فى كون ما كان عليه السائل من الكبائر مما لا يمكن إنكاره، فلا دلالة فى الخبر على استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة (و لكن الأقوى) استحبابه لها- لا لدلالة الخبر- بل لدعوى العلامة (قده) فى المنتهى الإجماع على استحبابه لها المؤيد بذهاب المشهور اليه، و الاشكال عليه بان الصغيرة لا تحتاج إلى التوبة لكونها مكفرة بترك الكبائر، مندفع بان الصغائر مكفرة فى حال الغفلة و النسيان، و اما بعد التذكر لها فالتوبة واجبة لكل صغيرة و كبيرة، و الصغيرة مع ترك التوبة إذا تكررت تكون كبيرة، مضافا الى ان الكلام فى استحباب الغسل للتوبة من الصغيرة لا فى وجوب التوبة منها فمن قال باستحباب الغسل لها يقول به و لو لم تكن التوبة واجبة، مضافا الى ان الصغيرة مكفرة من تارك الكبيرة، و اما مرتكب الكبيرة فلا كفارة له بالنسبة إلى صغيرته، فإذا أراد التوبة منها استحب لها الغسل.

(و دعوى) أنّ التائب لا بد أن يبادر إلى التوبة من الكبائر، فإذا تاب من الكبائر تكون الصغائر مكفرة (مدفوعة) بإمكان فرض عدم تمشى التوبة من الكبائر أحيانا لغلبة شهوة العبد بالنسبة إليها، و بهذا يجاب عن الاشكال بعدم تبعيض التوبة لا سيما بالتوبة من الصغيرة، فإن التبعيض ممكن لأجل تفاوت الذنوب فى شهوة العبد لها أو طول عادته بالنسبة إليها من غير فرق بين الصغيرة و الكبيرة، و التفصيل فى كتب الأخلاق، رزقنا اللّه تعالى التوبة من جميع ما يكرهه و طهرنا من دنس المعاصى و الغفلات.

(و قد يستدل) لاستحباب الغسل للتوبة باخبار اخرى (منها) ما فى مستدرک الوسائل عن معروف بن خربوذ عن الباقر عليه السّلام قال دخلت عليه فانشأت الحديث فذكرت باب القدر، فقال عليه السّلام لا أراک إلا هناک اخرج عنى، قال قلت جعلت فداک إنى أتوب منه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۱۲

فقال لا و اللّه حتى تخرج الى بيتک و تغتسل و تتوب منه الى اللّه كما يتوب النصرانى من نصرانيته، قال ففعلت.

(و منها) ما فيه أيضا فى إسلام أسيد بن خضير من الأوس و دخوله على مصعب بن عمير، فقال كيف تصنعون إذا دخلتم فى هذا الأمر قال نغتسل و نلبس ثوبين طاهرين و نشهد الشهادتين و نصلى ركعتين، فرمى بنفسه مع ثيابه فى البئر ثم خرج و عصر ثوبه.

(و منها) ما عن الجعفريات فى حديث غريب مروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه فيما انزل اللّه علىّ انه ليس من عبد عمل ذنبا كائنا ما كان و بالغا ما بلغ ثم تاب إلا تاب اللّه عليه، فقم الساعة و اغتسل و خرّ للّه ساجدا (و فى حديث إسلام سعد بن معاذ) انه لما أراد ان يسلم بعث الى منزله و اتى بثوبين طاهرين و اغتسل و شهد الشهادتين، و تأمل بعضهم فى دلالة هذه الاخبار على استحباب الغسل لغاية التوبة لانسباق تطهير البدن عن النجاسة العرضية كما فى تطهير الثوب، و اللّه العالم.

[السادس عشر للتظلم و الاشتكاء الى الله من ظلم ظالم]

السادس عشر للتظلم و الاشتكاء الى الله من ظلم ظالم، ففى الحديث عن الصادق عليه السّلام ما مضمونه إذا ظلمک احد فلا تدع عليه فان المظلوم قد يصير ظالما بالدعاء على من ظلمه لكن اغتسل وصل ركعتين تحت السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمنى و ليس لى أحد أصول به عليه غيرک فاستوف لى ظلامتى الساعة الساعة بالاسم الذى إذا سئلک به المضطر أجبته فكشفت ما به من ضر و مكنت له فى الأرض و جعلته خليفتک على خلقک فاسئلک ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تتوفى ظلامتى الساعة الساعة، فسترى ما تحب.

و قال فى مكارم الأخلاق: صلاة الانتصار من الظالم، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه قال إذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبک فان الرجل يكون مظلوما فلا يزال يدعو حتى يكون ظالما، و لكن إذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين فى موضع لا يحجبک من السماء، ثم قل- ثم ذكر الدعاء، و فى أخره: فإنک لا تلبث حتى ترى ما تحب.

[السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم]

السابع عشر للأمن من الخوف من ظالم فيغتسل و يصلى ركعتين و يحسر عن ركبتيه و يجعلهما قريبا من مصلاه و يقول مائة مرة يا حى يا قيوم يا حى لا إله إلا أنت برحمتک استغيث فصل على محمد و ال محمد و أغثنى الساعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۱۳

الساعة، ثم يقول اسئلک ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تلطف بى و ان تغلب لى و ان تمكر لى و ان تخدع لى و ان تكفينى مؤنة فلان بن فلان بلا مؤنة، و هذا دعاء النبى صلّى اللّه عليه و آله يوم احد.

و فى مكارم الأخلاق صلاة الخوف من الظالم: اغتسل وصل ركعتين و اكشف عن ركبتيک مما يلى المصلى و قل مأة مرة يا حى يا قيوم- يا حى- نسخه- لا إله إلا أنت برحمتک استغيث فصل على محمد و ال محمد و أغثنى الساعة الساعة، فإذا فرغت من ذلک فقل اسئلک اللهم ان تصلى على محمد و ال محمد و ان تلطف لى و ان تغلب لى و ان تمكر لى و ان تخدع لى و ان تكيد لى و ان تكفينى مؤنة فلان بن فلان،- فان هذا دعاء النبى صلّى اللّه عليه و آله يوم احد.

[الثامن عشر لدفع النازلة]

الثامن عشر لدفع النازلة يصوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عند الزوال من الأخير يغتسل.

لم أجد فى كتب الدعاء ما يدل على استحباب الغسل لدفع النازلة على ما فى المتن، نعم ذكر فى زاد المعاد استحباب عمل الاستفتاح فى كل شهر للوصلة إلى المطلوب، و لعل نظر المصنف (قده) الى ذلك (و كيف كان) فعلى ما ذكره المجلسى يصح القول باستحباب الصوم فى أيام البيض من كل شهر و الغسل عند الزوال من اليوم الأخير لكن لمريد عمل الاستفتاح كما يستحب الصوم فيها مطلقا و لو لغير مريده.

[التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا]

التاسع عشر للمباهلة مع من يدعى باطلا.

و فى موثق سماعة قال و غسل المباهلة واجب، بناء على عدم تقدير كلمة (يوم) لأصالة عدمه و ان المراد بالوجوب تأكد الاستحباب، و خبر ابى مسروق المروى عن الصادق عليه السّلام فى الكافى قال قلت انا نكلم الناس فنحتج عليهم بقول اللّه عزّ و جلّ أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فيقولون نزلت فى أمراء السرايا فنحتج بقول اللّه عزّ و جلّ قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى فيقولون نزلت فى مودة قربى المسلمين فنحتج بقول اللّه عزّ و جلّ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ فيقولون نزلت فى المؤمنين، فلم ادع شيئا مما حضرنى ذكره من هذا و شبهه الا ذكرته فقال لى إذا كان ذلك فادعهم إلى المباهلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۱۴

قلت فكيف اصنع، قال أصلح نفسك ثلاثا، و أظنّه قال و صم و اغتسل و ابرز أنت و هو الى الجبّان فشبك أصابعك اليمنى فى اصابعهم، ثم أنصفه و ابدء بنفسك و قل اللهم رب السموات و الأرضين عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم ان كان أبو مسروق جحد حقا و ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء أو عذابا أليما، ثم رد الدعاء عليه فقل و ان كان فلان جحد حقا و ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء أو عذابا أليما، ثم قال فإنك لا تلبث الا ان ترى ذلك، قال فو اللّه ما وجدت خلقا يجيبنى الى ذلك (قال فى الجواهر) و قول الراوى- و أظنه قال- يختص بالصوم و لا يعم الاغتسال- كما هو ظاهر.

[العشرون لتحصيل النشاط للعبادة]

العشرون لتحصيل النشاط للعبادة أو لخصوص صلاة الليل فعن فلاح السائل ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يغتسل فى الليالى البارة لأجل تحصيل النشاط لصلاة الليل.

و عن فلاح السائل: رأيت فى بعض الاخبار ان مولانا عليا عليه السّلام كان يغتسل فى الليالى الباردة طلبا للنشاط،- و ظاهره الاغتسال لطلب النشاط فى مطلق العبادة، و يحتمل ارادة خصوص صلاة الليل لانسباقها من إطلاق العبادة فى الليل، و لعله لذلك تردد المصنف (قده)، مع ان فى مستدرك الوسائل نقل عن فلاح السائل انه عليه السّلام كان يغتسل فى الليالى الباردة طلبا للنشاط فى صلاة الليل.

[الحادى و العشرون لصلاة الشكر]

الحادى و العشرون لصلاة الشكر.

و عن الغنية الإجماع على استحباب الغسل لها و قد يدعى دخلوها فى الحوائج لقوله تعالى لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ، قال فى الجواهر و لم نقف على خبر يدل على استحباب الغسل لها و ان كان أصل صلاة الشكر مرويا عن الكافى.

[الثانى و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه]

الثانى و العشرون لتغسيل الميت و لتكفينه.

و الظاهر ارادة استحباب الغسل لمن يريد تغسيل الميت أو تكفينه ممن لم يمس بدنه و لم يجب عليه غسل المس- كما ذكره بعضهم- و قد يستدل له بما فى خبر ابن مسلم، و فيه: الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و إذا غسلت ميتا و كفنته- بعطف كفنته على غسلت بالواو- كما فى التهذيب، أو بكلمة (أو) كما فى الخصال

(و قال المجلسى قدس سره) فى توضيحه: قيل المراد ارادة التكفين اى يستحب إيقاع غسل مس الميت قبل التكفين و قيل باستحباب الغسل لتغسيل الميت و تكفينه قبلهما و ان لم يمس، و ظاهر الخبر لزوم الغسل بعد تكفين الميت، و يمكن حمله على الاستحباب كما يظهر من غيره أيضا استحباب الغسل للمس بعد الغسل أو حمله على ما إذا مس ميتا لم يغسل و ان تيمم، فان الظاهر وجوب الغسل لمسه- الى ان قال- و ذكر المس بعد ذلك تعميم بعد التخصيص و حمله بعض الأصحاب على ما بعد الغسل استحبابا و هو بعيد جدا (انتهى) و لا يخفى انه مع تكثر هذه الاحتمالات لا يمكن استفادة استحباب الغسل لمن يريد تغسيل الميت أو تكفينه- و لو لم يمس الميت- فالقول به مما لا دليل عليه.

[الثالث و العشرون للحجامة]

الثالث و العشرون للحجامة على ما قيل و لكن قيل انه لا دليل عليه و لعله مصحّف الجمعة:

و فى خبر زرارة المروى فى الكافى: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة و الحجامة- على نسخة- و الجمعة- على نسخة اخرى، قال المجلسى فى مرآت العقول: و المراد لغسل الحجامة و تطهيرها لا لغسلها و كأنها سهو من النساخ.

[الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع]

الرابع و العشرون لإرادة العود الى الجماع لما نقل عن الرسالة الذهبية أن الجماع بعد الجماع بدون الفصل بالغسل يوجب جنون الولد لكن يحتمل ان يكون المراد غسل الجنابة بل هو الظاهر.

و فى المروى عن الرسالة الذهبية التى كتبها الرضا عليه السّلام للمأمون و الجماع بعد الجماع من غير فصل بينهما بغسل يورث للولد الجنون،- و فيه احتمالات و هى احتمال ان يكون الغسل- بالضم- و ارادة غسل الجنابة- كما هو الظاهر- و احتمال ان يكون الغسل بالضم و ارادة غسل أخر بعنوان غسل اعادة الجماع، و احتمال ان يكون الغسل بالفتح و يكون المراد تطهير الإله من الدنس، و كلا الاحتمالين الأخيرين بعيدان، و ان كان احتمال الأول منهما أبعد فلا ظهور للحديث فى استحباب الغسل بعنوان الإعادة للجماع، مضافا الى ان المستفاد من الخبر هو كراهة العود الى الجماع قبل الغسل لا استحباب الغسل للعود اليه، و قد مر فى مبحث غسل الجنابة كراهة الجماع للمحتلم قبل الغسل للمروى فى

مجالس الصدوق و خصاله: و كره أن يغشى الرجل المرأة و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى فان فعل و خرج الولد مجنونا فلا يلومنّ الا نفسه (و فى المعتبر) نفى كراهة تكرار الجماع من غير فصل بالغسل و نسب نفيها إلى جماعة من الأصحاب، قال و يدل عليه ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه كان يطوف على نسائه بغسل واحد، و ربما يستبعد ذلك خصوصا مع منافاته مع القسم بين أزواجه صلّى اللّه عليه و آله (و كيف كان) فلا بأس بالقول بالكراهة استنادا الى ما فى الرسالة الذهبية، و اللّه العالم.

[الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله]

الخامس و العشرون الغسل لكل عمل يتقرب به الى الله كما حكى عن ابن الجنيد و وجهه غير معلوم و ان كان الإتيان به لا بقصد الورود لا بأس به.

و المحكى عن ابى على استحباب الغسل للدخول فى كل مشهد أو مكان شريف و لكل زمان شريف و لكل فعل يتقرب به الى اللّه تعالى، قال فى الجواهر: و لعله لحجية القياس عنده، و قال فى المستند و يومى الى استحبابه لكل زمان شريف استدلالهم لثبوت بعض الأغسال بشرافة الزمان، و قد تقدم ذلك فى المسائل السابقة.

[القسم الثانى ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله]

اشارة

القسم الثانى ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله.

و كان الفعل سببا لاستحبابه كقتل الوزغ مثلا

و هى أغسال

[أحدها غسل التوبة]

أحدها غسل التوبة على ما ذكره بعضهم من انه من جهة المعاصى التى ارتكبها أو بناء على انه بعد الندم الذى هو حقيقة التوبة لكن الظاهر انه من القسم الأول كما ذكر هناك و هذا هو الظاهر من الاخبار و من كلمات العلماء و يمكن ان يقال انه ذو جهتين فمن حيث انه بعد المعاصى و بعد الندم يكون من القسم الثانى و من حيث ان تمام التوبة بالاستغفار يكون من القسم الأول و خبر مسعدة بن زياد فى خصوص استماع الغناء فى الكنيف و قول الامام عليه السّلام له فى أخر الخبر: قم فاغتسل فصل ما بدالك يمكن توجيهه لكل من أوجهين و الأظهر انه لسرعة قبول التوبة أو لكمالها

فى كون التوبة سببا لاستحباب الغسل كقتل الوزغ و رؤية المصلوب، أو انها غاية له كالزيارة التى هى غاية للغسل مثلا، أو انها ذات وجهين، وجوه، ظاهر بعضهم هو الأول فعن المبسوط فى مقام عدّ الأغسال المستحبة: و غسل التوبة و الكافر إذا أسلم، بل

فى ظاهر المعتبر إسناده إلى الأصحاب حيث يقول ان استحباب الغسل للكافر إذا أسلم مذهب الأصحاب، و هو الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة المحكية عن المستدرك. و يمكن ان يوجه ذلك بكون الغسل من جهة ارتكاب المعاصى التى ارتكبها، أو يقال بأن التوبة عبارة عن الندم و هو متقدم على الغسل و ان كان الاستغفار متأخرا عنه.

(و لا يخفى ما فى الوجهين) لمخالفة الأول منهما لظاهر كلماتهم من التعبير بكون الغسل للتوبة لا للمعاصى المتقدمة، و الوجه الثانى أيضا ضعيف فان الندم المجرد عن الاستغفار ليس توبة بل هى عبارة عن الندم مع التلفظ بالاستغفار و العزم على تركه فيما يأتى، كما يعتبر فى التوبة عن الكفر إظهار الشهادتين و لا يكتفى بالندم المجرد، و ظاهر ما تقدم من اخبار آداب الإسلام ان إظهار الشهادتين كان بعد الغسل.

فالظاهر هو الوجه الثانى كما هو ظاهر الأكثرين من تعبيرهم بغسل التوبة و هو المتراءى من بعض الاخبار المتقدمة كالخبر المروى عن الجعفريات، و يمكن ان يوجه بكون الغسل حينئذ شرطا لسرعة قبول التوبة كالصلاة التى أمر بها فى بعض أخبارها أو انه شرط لكمالها (و خبر مسعدة بن زياد) فى موضوع الاستماع الى الغناء قابل الانطباق على الوجهين فيقال بان الغسل فيه ذو جهتين، (و كيف كان) فالظاهر عدم ثمرة مهمة مترتبة على الوجوه المذكورة.

[الثانى الغسل لقتل الوزغ]

الثانى الغسل لقتل الوزغ و يحتمل ان يكون للشكر على توفيقه لقتله حيث انه حيوان خبيث و الاخبار فى ذمه من الطرفين كثيرة ففى النبوى: اقتلوا الوزغ و لو فى جوف الكعبة، و فى أخر من قتله فكأنما قتل شيطانا، و يحتمل ان يكون لأجل حدوث قذارة من المباشرة لقتله.

المحكى عن جماعة من الأصحاب استحباب الغسل لقتل الوزغ، و يستدل له بالمروى فى روضة الكافى و بصائر الدرجات و الخرائج و الجرائح عن الصادق عليه السّلام، عن الوزغ، قال عليه السّلام رجس و هو مسخ كلّه، فإذا قتلته فاغتسل، و عن الهداية انه روى ان العلة فى ذلك انه يخرج من الذنوب فيغتسل منها (و استشكل فى المعتبر) فى إثبات استحبابه بعدم حجية الخبر الدال على استحبابه، و قال: ان العلة لا جدوى فيها، و لو صحت لما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 118

اختص الحكم بقتل الوزغ بل ينبغى القول باستحباب الغسل عند الإتيان بكل مكفر للذنب (و أجيب) بعدم المانع فى حجية الخبر المذكور بعد كونه فى الكافى و عمل جملة من الأصحاب به و لم يثبت اعراض الباقين عنه و لا معارض له، و ظاهر الأمر فيه و ان كان هو الوجوب الا انه يحمل على الاستحباب لقيام الإجماع على عدم وجوبه، و اما العلة المذكورة فى خبر الهداية فلا يلزم التعدى بها عن مورد النص لكون العلل الشرعية من قبيل الحكم لا يلزم فيها الاطراد (و العمدة) فى إثبات الاستحباب هو الخبر الأول، و اما العلة فلا حاجة إليها بعد كونها مذكورة فى خبر مرسل كما لا حاجة الى الاحتمالين المذكورين فى المتن من كونه لأجل الشكر للّه فى حصول التوفيق لقتله أو لحصول القذارة من قتله، بل يكفينا الأمر بالغسل المصرح به فى خبر الكافى، و اللّه هو الحكيم.

[الثالث غسل المولود]

الثالث غسل المولود و عن الصدوق و ان حمزة وجوبه لكنه ضعيف، و وقته من حين الولادة حينا عرفيا فالتأخير الى يومين أو ثلاثة لا يضر و قد يقال إلى سبعة أيام و ربما قيل ببقائه إلى أخر العمر و الاولى على تقدير التأخير عن الحين العرفى الإتيان به برجاء المطلوبية.

المشهور استحباب غسل المولود، و عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و عن ظاهر السرائر نفى الخلاف فيه، و عن الصدوق و ابن حمزة القول بوجوبه لظاهر موثقة سماعة:

غسل المولود واجب، و لكن الأقوى ما هو المشهور من الاستحباب لظاهر ما دل على حصر الغسل الواجب فيما عداه فلا بد من حمل الواجب فى الموثقة على مطلق الثبوت لاستعماله كثيرا فى الاخبار فى هذا المعنى أو يحمل على تأكد الاستحباب، و مع الغض عن ذلك فلا يصح الإسناد إليه فى إثبات الوجوب لإعراض الأصحاب عنه.

(و ربما يستدل) للاستحباب بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: اغسلوا صبيانكم من الغمر فان الشيطان يشم الغمر فيفزع الصبى، و لكن الظاهر ان الخبر غير مرتبط بالمقام فان الغمر بالتحريك الدسم و الزهومة من اللحم كالوضر من السمن و الزيت، فالخبر وارد فى غسل يد الصبى من دسومة اللحم و لا ربط له بغسل المولود، فالعمدة فى إثبات الاستحباب موثقة سماعة بضميمة الإجماع المحكى على عدم الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۱۹

و يبقى الكلام فى أمرين (الأول) ظاهر خبر سماعة و كونه فى مقام تعداد الأغسال هو كون غسل المولود كسائر الأغسال الواجبة و المسنونة، لا انه بمعنى الغسل (بالفتح)، فما عن بعضهم من احتمال انه تنظيف صرف فلا يعتبر فيه قصد القربة و لا الترتيب المعتبر فى سائر الأغسال (ضعيف) و الاستدلال له بأنه لازالة القذر عنه ساقط، فإن الحكمة فى غير واحد من الأغسال كغسل الجمعة النظافة و هى لا تنافى اشتراط ما يشترط فيها من النية و غيرها، و دعوى انصراف ما دل على اعتبار الترتيب عن هذا الغسل غير مسموعة لعدم وجه للانصراف.

(الثانى) ان وقت هذا الغسل هو حين الولادة عرفا على ما هو المعمول عندهم و المعهود بينهم و هو قبل ان يلبس المولود ملابسه أو يلف فى ثوبه، و ربما يتوسع فيه الى يومين أو ثلاثة لصدق المولود عليه، و فى الجواهر: بل إلى سبعة أيام، و حكى عن المعتبر نفى البعد عنه،- و لا بأس به لصدق الاسم، و اما احتمال بقاء الوقت ما دام العمر فضعيف ساقط، بل الاولى على تقدير التأخير عما هو المعمول من حين الولادة ان يؤتى بالغسل برجاء المطلوبية لا بقصد الورود.

[الرابع الغسل لرؤية المصلوب]

اشارة

الرابع الغسل لرؤية المصلوب و ذكروا ان استحبابه مشروط بأمرين أحدهما ان يمشى لينظر اليه متعمدا فلو اتفق نظره أو كان مجبورا لا يستحب الثانى ان يكون بعد ثلاثة أيام إذا كان مصلوبا بحق لا قبلها بخلاف ما إذا كان مصلوبا بظلم فإنه يستحب معه مطلقا و لو كان فى اليومين الأولين لكن الدليل على الشرط الثانى غير معلوم الا دعوى الانصراف و هى محل منع نعم الشرط الأول ظاهر الخبر و هو من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة و ظاهره ان من مشى اليه لغرض صحيح كأداء الشهادة أو تحملها لا يثبت فى حقه الغسل.

لا إشكال فى رجحان الغسل عند رؤية المصلوب فى الجملة، و الأصل فى ذلك ما رواه الصدوق فى الفقيه مرسلا حيث قال و روى ان من قصد إلى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة، و لكن يقع البحث عن أمور

[الأول ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل]

(الأول) ان المشهور عدم وجوب هذا الغسل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۰

و عن الغنية دعوى الإجماع على استحبابه و عن المصابيح اتفاق المتأخرين على الندب، و المنسوب الى الصدوق (قده) هو الوجوب، و لعل الوجه فى نسبته اليه هو ذكره لهذا المرسل فى الفقيه مع التزامه فى أوله بالعمل بما يرويه فيه، لكن المنسوب اليه عدم بقائه على ما التزم به، و اللّه العالم، و حكى عن ابى الصلاح أيضا وجوبه، حيث قال: الأغسال المفروضة ثمانية وعدها- الى ان قال- و غسل القاصد لرؤية المصلوب من المسلمين بعد ثلاثة، و علله بأنه شرط فى تكفير الذنب و صحة التوبة فيلزم العزم عليه (و الأقوى ما عليه المشهور) لضعف الخبر سندا و المنع عن دلالته على الوجوب فى مقابل الندب لما عرفت فى غسل المولود من إطلاق الوجوب على الثبوت بالمعنى الأعم فى الاخبار كثيرا و مع تسليم تمامية السند و الدلالة فلا يمكن الاستناد إليه فى إثبات الوجوب لإعراض الأصحاب عنه بل يمكن دعوى عدم عامل به فى ذلك لما عرفت ما فى نسبة الوجوب الى الصدوق و استدلال ابى الصلاح بما حكى عنه من التعليل الظاهر فى كونه هو المعتمد عنده فى ذهابه الى الوجوب، و اما إثبات الاستحباب فلكفاية مثل هذا الخبر فى إثباته مع ذهاب المشهور اليه و ذلك لقاعدة التسامح.

[الثانى اشترطوا فى استحباب هذا الغسل المشى إليه عامدا ليراه]

(الثانى) اشترطوا فى استحباب هذا الغسل المشى إليه عامدا ليراه

فلا استحباب فيما إذا اتفق النظر اليه من غير ان يتعمد، و لا فيما سعى لينظر اليه فلم يتفق رؤيته له و لا فيما إذا مشى اليه لغرض أخر فاتفق ان رآه، و لا فيما إذا مشى و نظر اليه مجبورا فيهما (و يدل على ذلك) ظاهر المرسل المتقدم: من قصد إلى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة، حيث انه دال على اعتبار القصد إلى الرؤية فلا يكفى النظر بحسب الاتفاق، كما ان قوله فنظر اليه يدل على اعتبار النظر بعد المشى اليه، و قوله عقوبة يدل على اعتبار الاختيار فى السعى و النظر فلا يكفى السعى و النظر إذا كان مجبورا فيهما إذ لا عقوبة فى صورة الإجبار.

[الثالث صرح غير واحد من الأصحاب باعتبار كون السعى للنظر بعد الثلاثة]

(الثالث) صرح غير واحد من الأصحاب باعتبار كون السعى للنظر بعد الثلاثة،

و فى المصابيح نسبته إلى الأصحاب ما عدا الصدوق و المفيد، و ادعى فى الغنية الإجماع

على استحباب الغسل فى السعى إلى النظر بعد الثلاثة، و ظاهره اعتبار القيد المذكور فى معقد إجماعه، و علل ذلك فى المصلوب بحق بان الغسل إنما أمر به عقوبة و هو يقتضى اختصاصه بالنظر المحرم أو المرجوح إذ لا عقوبة إذا لم يكن النظر محرما و لا مرجوحا فيختص بما إذا كان بعد الثلاثة فإن الصلب انما شرع و جعل حده ثلاثة أيام لينظر الناس اليه و يكون لهم عبرة و يمنعهم ذلك عن اقتراف ما ارتكبه المصلوب من القبيح الذى استحق الصلب به، فلا عقوبة للناظرين اليه.

و اما المصلوب ظلما ففى كونه كالمصلوب بالحق فى اختصاص الحكم بالنظر اليه بعد الثلاثة- كما ادعاه بعضهم- أو اختصاص الحكم بخصوص المصلوب بحق فلا يستحب الغسل فى السعى إلى النظر الى المصلوب بالباطل مطلقا- كما حكى عن الصيمرى، أو اختصاص التقييد بالثلاثة بما إذا كان مصلوبا بالحق، فيستحب الغسل فى المصلوب بالباطل و لو فى الثلاثة (وجوه) أقواها الأخير، و ذلك لإطلاق النص و ثبوت ما يوجب الأخذ بإطلاقه و انتفاء ما يوجب تقييده بما بعد الثلاثة، لعدم الندب شرعا إلى رؤيته كما كان فى المصلوب بالحق فيشمله إطلاق المرسل، لكن غير واحد من الأصحاب أطلقوا القول بالتقييد بما بعد الثلاثة و لم يقيدوه بالمصلوب بالحق، بل المصرح به فى محكى جامع المقاصد و الروض و غيرهما التصريح بتعميم الحكم

للمصلوب بالحق و الباطل، و ما ذكرنا من التفصيل هو المطابق للقواعد و الأصول و اللّه العالم.

[الرابع ظاهر التعليل فى المرسل- اعنى كونه عقوبة]

(الرابع) ظاهر التعليل فى المرسل- اعنى كونه عقوبة
هو اختصاص مورده بما إذا لم يكن النظر لغرض شرعى كأداء الشهادة أو تحملها و نحو ذلك فلا يثبت فيما كان راجحا شرعا و ذلك لعدم ثبوت العقوبة فى الأمر الراجح فضلا عن الواجب.

[الخامس ان مبدء الثلاثة فيما اشترط فيه كونه بعدها هو من حين الصلب]

(الخامس) ان مبدء الثلاثة فيما اشترط فيه كونه بعدها هو من حين الصلب
لا من حين الموت، فلو تخلف الموت عن الصلب اعتبرت الثلاثة من وقت الصلب، و ذلك لإطلاق المرسل المذكور اعنى قوله من قصد الى مصلوب (إلخ) حيث انه يعم السعى إلى النظر اليه و لو لم يمت بعد، مضافا الى ان الثلاثة من حين الصلب هى المدة التى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۲
يترك فيها المصلوب شرعا، مات أو لم يمت، خلافا للمحكى عن بعضهم حيث جعل مبدأها الموت، و لا وجه له.

[(السادس قد ظهر مما ذكرنا فى الأمر السابق انه لا فرق بين كون المصلوب حيا أو ميتا]

(السادس) قد ظهر مما ذكرنا فى الأمر السابق انه لا فرق بين كون المصلوب حيا أو ميتا
فلو بقى حيا الى بعد الثلاثة ثبت الغسل فى رؤيته، و ذلك أيضا للإطلاق و لا يضر انصرافه الى الميت منه لكونه ناشيا من غلبة الوجود لندرة البقاء حيا الى بعد الثلاثة، و مثل هذا الانصراف لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

[(السابع) المقتول بغير الصلب لا غسل فى السعى إلى رؤيته]

(السابع) المقتول بغير الصلب لا غسل فى السعى إلى رؤيته
سواء كان بحق أو باطل لعدم الدليل عليه، كما انه لا غسل فى رؤية المصلوب بعد إنزاله لكون الظاهر من المرسل هو المصلوب الباقى على هيئة الصلب و ان المشى و النظر اليه يكون فى حال تلبسه بتلك الهيئة.

[(الثامن) لو سعى فى الثلاثة للنظر اليه بعدها فالأقوى ثبوت الغسل]

(الثامن) لو سعى فى الثلاثة للنظر اليه بعدها فالأقوى ثبوت الغسل
كما صرح به فى المصابيح حاكيا له عن ظاهر المعظم، و لا ينافيه ظهور تعلق الظرف فى قولهم- من سعى الى مصلوب ليراه بعد ثلاثة أيام- بالسعى لا بالرؤية، لأن هذا التعلق محمول على اتحاد زمان السعى و الرؤية، و الا فالمراد اناطة الحكم بالنظر بعد الثلاثة، و منه يظهر ثبوت الغسل أيضا لو سعى فى الثلاثة لينظر فيها أو بعدها إذا اتفق النظر بعدها لما عرفت من اناطة الحكم بالنظر بعدها.

[(التاسع) ظاهر تعليل هذا الحكم بالعقوبة هو اعتبار كون المصلوب مسلما]

(التاسع) ظاهر تعليل هذا الحكم بالعقوبة هو اعتبار كون المصلوب مسلما

و هو المأخوذ فى معقد الإجماع المحكى عن الغنية، فلا غسل فى المصلوب الكافر لعدم احترامه فلا عقوبة فى السعى إلى رؤيته (و احتمل فى الجواهر) ان يكون هذا هو مراد الجميع، و لكن يمكن ثبوت الغسل فى الكافر أيضا بدعوى أن المنقصة الحاصلة فى النفس انما هى بنفس رؤية المصلوب لا من جهة احترامه، بل النظر الى تلك الهيئة يوجب للإنسان حزازة لا ترتفع الا بالغسل غاية الأمر ان تلك المنقصة و الحزازة ليستا بمثابة يجب رفعها بل يستحب، و لعل هذا هو الأظهر، و الا فلا دليل على حرمة النظر الى المصلوب المسلم أيضا ما لم ينته الى هتكه و توهينه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۳

[الخامس غسل من فرط فى صلاة الكسوفين مع احتراق القرص]

اشارة

الخامس غسل من فرط فى صلاة الكسوفين مع احتراق القرص اى تركها عمدا فإنه يستحب ان يغتسل و يقضيها و حكم بعضهم بوجوبه و الأقوى عدم الوجوب و ان كان الأحوط عدم تركه و الظاهر انه مستحب نفسى بعد التفريط المذكور و لكن يحتمل ان يكون لأجل القضاء كما هو مذهب جماعة فالأولى الإتيان به بقصد القربة لا بملاحظة غاية أو سبب، و إذا لم يكن الترك عن تفريط أو لم يكن القرص محترقا لا يكون مستحبا و ان قيل باستحبابه مع التعمد مطلقا و قيل باستحبابه مع احتراق القرص مطلقا.

الكلام يقع فى هذا المتن فى أمور

[الأول اختلف فى وجوب هذا الغسل و استحبابه على قولين]

(الأول) اختلف فى وجوب هذا الغسل و استحبابه على قولين

فالمحكى عن غير واحد من القدماء كالمفيد فى المقنعة و الشيخ فى غير واحد من كتبه و غير هما هو الوجوب، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه و مال إليه فى محكى المنتهى و المدارک، و المشهور بين المتأخرين هو الاستحباب بل عن الغنية الإجماع عليه، و ظاهر الاخبار الواردة فى المقام يدل على الأول.

(ففى خبر محمد بن مسلم) المروى فى الخصال عن الباقر عليه السّلام: الغسل فى سبعة عشر موطنا- الى ان قال- و غسل الكسوف إذا احترق القرص كلّه فاستيقظت و لم تصل فعليك ان تغتسل و تقضى الصلاة (و صحيح محمد بن مسلم أيضا) المروى فى التهذيب عن أحدهما عليه السّلام: إذا احترق القرص كله فاغتسل (و مرسل حريز) عن الصادق عليه السّلام:

إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلى فليغتسل من غد و ليقض الصلاة، و ان لم يستيقظ و لم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بلا غسل (و عن الفقه الرضوى):

و ان انكسف الشمس أو القمر و لم تعلم به فعليك ان تصلّيها إذا علمت، فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل و صلّ، و ان لم يحترق القرص فاقضها و لا تغتسل.

و قد أخذ القائلون بالوجوب بظاهرها فأفتوا بالوجوب، و لكن المتأخرين حملوها على الاستحباب للأخبار الواردة فى حصر الأغسال الواجبة فيما عداه، و لإشعار أخبار المقام بالاستحباب من حيث عدّ هذا الغسل فى ضمن الأغسال المسنونة و تخصيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۴

الفرض فى خبر ابن مسلم المروى عن الخصال و خبره المروى فى التهذيب بغسل الجنابة، و لأن المحكى عن أكثر القائلين بالوجوب فى مبحث صلاة الايات هو القول بالاستحباب فى باب الطهارة، و للإجماع المحكى عن المصباح على الاستحباب، هذه هى الوجوه التى استند و إليها فى نفى الوجوب، و لا يخفى ان رفع اليد عن ظاهر الاخبار الآمرة بالغسل الدالة على الوجوب بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن الاشكال، فالقول بالوجوب لو لم يكن أقوى يكون أحوط.

[الثانى المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب ثبوت هذا الحكم فى مورد خسوف القمر و كسوف الشمس]

(الثانى) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب ثبوت هذا الحكم فى مورد خسوف القمر و كسوف الشمس،

و فى المصابيح انه محل وفاق، و عن بعضهم دعوى الإجماع عليه، و يدل على التعميم ما فى الرضوى من التصريح بهما و دلالة مرسل حريز على ثبوته فى خسوف القمر، فما فى خبر الخصال من التعبير بغسل الكسوف لا بد فيه من حمله على ارادة التعميم لإطلاق الكسوف على ما يعمهما كثيرا، بل يمكن فيه ترجيح ارادة خصوص خسوف القمر لظهور كونه فى الليل من قوله عليه السّلام فاستيقظت و لم تصل، كما لا يخفى.

[الثالث هل الأمر بهذا الغسل سواء كان وجوبيا أو ندبيا نفسى أو غيرى]

(الثالث) هل الأمر بهذا الغسل سواء كان وجوبيا أو ندبيا نفسى أو غيرى

وجهان، من ان الظاهر ان الأمر به انما هو عقوبة أو كفارة لتفريطه فى ترك الصلاة فيكون نظير الغسل لرؤية المصلوب، و من ان ظاهر الأمر فى مرسل حريز فليغتسل و ليقض الصلاة، و كذا فى الفقه الرضوى من قوله فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل، و كذا فى خبر ابن مسلم المروى فى الخصال من قوله فعليك ان تغتسل و تقضى الصلاة و مقارنة الأمر بالغسل فيها مع الأمر بقضاء الصلاة ان الأمر بالغسل لأجل الإتيان بالقضاء فعلى القول بالوجوب يكون الغسل حينئذ شرطا فى صحة القضاء، و لعل الأظهر هو الثانى فإن ذكر الأمر بالقضاء بعد الأمر بالغسل كالصريح فى كون المطلوب هو الإتيان بالقضاء مغتسلا من غير فصل بينهما و اما إطلاق خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب فلا بد من تنزيله على غيره من اخبار الباب من كون الأمر بالغسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۵

لإتيان القضاء، مضافا الى ما فى الحدائق من استظهار كون هذا لخبر بعينه هو خبره المروى فى الخصال و انما ذكره الشيخ (قده) فى التهذيب مختصرا فيكون النقيصة من قلمه الشريف، و اما استظهار كون هذا لغسل عقوبة و كفارة للتفريط فى الأداء فلا ينافى كون الغسل أيضا شرطا فى إتيان القضاء على القول بالوجوب أو مستحبا للإتيان به، و لعل الاولى- كما فى المتن- الإتيان بالغسل بقصد القربة من غير نية كونه الغاية للقضاء، و الأحوط مع ذلك ان يأتى بالقضاء بعد الغسل من غير الفصل بينهما بناقض كما هو شأن الأغسال الفعلية التى شرعت لإتيان فعل بعدها، و اللّه العالم.

[الرابع المشهور اختصاص مشروعية هذا الغسل بما إذا فرط فى الأداء]

(الرابع) المشهور اختصاص مشروعية هذا الغسل بما إذا فرط فى الأداء

حتى خرج وقت الصلاة و هو الظاهر من غير واحد من اخبار الباب الا ما هو المتراءى من إطلاق خبر محمد بن مسلم المروى فى

التهذيب: إذا احترق القرص كله فاغتسل، و لعله لذلك قال فى محكى المختلف باستحباب الغسل للأداء أيضا إذا احترق القرص كله و حكى ذلك عن المدارك و المفاتيح و شرحه أيضا.

(و فيه) ما مر فى الأمر المتقدم من ان الظاهر كون هذا الخبر بعينه هو ما فى الخصال الا ان الشيخ (قده) لم ينقله بتمامه و أسقط الزيادة التى فيه فى الخصال- كما ادعاه فى الحدائق- مستشهدا باتحادهما فى الراوى و المروى عنه، مضافا الى انه مطلق يجب تقييده بغيره من اخبار الباب كقوله عليه السّلام فى مرسل حريز: إذا استيقظ الرجل فكسل ان يصلى فليغتسل (إلخ) و قوله عليه السّلام فى خبر الخصال إذا احترق القرص كله فاستيقظت و لم تصل فاغتسل، و ما فى الفقه الرضوى: فإن تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل و صلّ.

(فان قلت) ان حمل المطلق على المقيد انما هو فى الأحكام الإلزامية دون المستحبات بل يؤخذ بإطلاق المطلق فيها و يحمل المقيد اما على التأكيد أو على كونه أفضل الأفراد (قلت) ظاهر الخبر المذكور هو الوجوب النفسى للغسل فإنه لم يذكر فيه انه للأداء و هو خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد بأن احتراق القرص من غير تفريط فى الصلاة موجب للغسل وجوبا نفسيا، و حينئذ فيجب حمله على الاستحباب، و ما حكى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 126

عن المختلف هو الاستحباب للأداء و هو غير ظاهر من الخبر بل ظاهره بعد الحمل على الاستحباب هو الاستحباب النفسى و هو أيضا خلاف الإجماع فما يستفاد من الخبر لا يمكن ان يكون مستندا للاستحباب الغيرى اعنى استحبابه للأداء، فلا محيص عما ذكرناه من تقييده بصورة التفريط فلا مشروعية للغسل للأداء.

[الخامس المشهور ان مشروعية هذا لغسل مشروطة بأمرين]

(الخامس) المشهور ان مشروعية هذا لغسل مشروطة بأمرين

أحدهما- التفريط فى أداء الصلاة حتى يتركها عمدا- الثانى- احتراق القرص كله (و المحكى عن المقنع و الذكرى) عدم اعتبار التعمد فى ترك الصلاة فذهبا إلى مشروعية الغسل و لو فاتت الصلاة من غير تعمد، و لعل مستندهما هو إطلاق خبر ابن مسلم المتقدم الذى عرفت ما فيه، و المحكى عن المرتضى (قده) عدم اعتبار الشرط الثانى فاكتفى فى الاستحباب بمطلق الكسوف و الخسوف و لو مع عدم استيعاب القرص و هو الظاهر من إطلاق مرسل حريز إذ لم يشترط فيه احتراق القرص، و يرده صريح غيره من الاخبار و فتاوى الأصحاب و ما فى الرضوى المتقدم: و ان لم يحترق القرص فاقضها و لا تغتسل، و اللّه العالم.

[السادس غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها]

السادس غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها ففى الخبر أيما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها، و احتمال كون المراد غسل الطيب من بدنها كما عن صاحب الحدائق بعيد و لا داعى له.

الخبر المذكور رواه فى الكافى عن سعد بن ابى عمرو الجلاب عن الصادق عليه السّلام و رواه فى الفقيه مرسلا، قال فى الحدائق بعد ذكر الخبر عن الوسائل: الظاهر ان المراد بالاغتسال فى الخبر انما هو غسل الطيب و ازالته عن بدنها بان تبالغ فيه كما تبالغ فى غسلها من جنابتها بإيصال الماء الى جميع بدنها و شعرها (أقول) و ما ذكره و ان كان هو الظاهر من قوله حتى تغتسل من طيبها الا انه لا يلائم مع قوله: كغسلها من جنابتها، إذ الظاهر منه كون الغسل من الطيب كالغسل من الجنابة، و تقدير المبالغة فى الغسل بعيد جدا، مضافا الى إمكان القول بظهور قوله تغتسل فى الغسل بالضم و الا

لكان الأليق ان يقال حتى تغسل طيبها، فلا بأس بالقول باستحباب الغسل فى المورد المذكور، و اما ما يوهمه ظاهر الخبر من وجوب الغسل و انه شرط لصحة صلوتها فمما لم يذهب إليه أحد فيما اعلم فلا بد من الحمل على اشتراط الغسل لقبول صلوتها و كمالها لا فى أصل صحتها.

[السابع غسل من شرب مسكرا فنام]

السابع غسل من شرب مسكرا فنام ففى الحديث عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ما مضمونه: ما من احد نام على سكر إلا و صار عروسا للشيطان الى الفجر فعليه ان يغتسل غسل الجنابة.

فعن جامع الاخبار و تفسير ابى الفتوح عن النبى صلّى اللّه عليه و آله. ما من احد يبيت سكرانا الا كان للشيطان عروسا الى الصباح فإذا أصبح وجب عليه ان يغتسل كما يغتسل من الجنابة فان لم يغتسل لم يقبل منه صرف و لا عدل، و لم أر فى عبارات الفقهاء من يفتى باستحبابه الا ان ظاهر المتن استحبابه، و لا بأس بالقول به إذا دل عليه الدليل، و ظاهر الخبر و ان كان وجوبه لكنه يحمل على الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه.

[الثامن غسل من مس ميتا بعد غسله]

الثامن غسل من مس ميتا بعد غسله.

و حكى القول باستحبابه عن جامع البهائى و عن المفاتيح و شرحه و الحديقة تبعا للشيخ فى الاستبصار، و يدل عليه موثقة عمار المروية فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السّلام: يغتسل الذى غسل الميت و كل من مس ميتا فعليه الغسل و ان كان الميت قد غسل، و حملها الشيخ فى الاستبصار على الاستحباب و لعل حمله هو المنشأ لإسناد الاستحباب اليه (و كيف كان) فلا بأس به بعد وجود القائل به و قيام الدليل عليه، و استشكله فى الجواهر و قال: و فيه بحث، و لم يبين وجهه.

[مسائل]

[مسألة (١) حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة]

مسألة (١) حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة و لا وجه له.

و حكى هذا عن المفيد فى كتاب الاشراف، و قال فى الجواهر و لعله للاحتياط (أقول) لو كان المحكى عنه هو الغسل بالضم لم يكن هناك وجه للاحتياط فان الغسل عبادة تحتاج فى إثبات رجحانها الى دليل و لا وجه للاحتياط إذا لم يكن هناك ما يحتمل

كونه دليلا على رجحانه، و يحتمل حينئذ كون مراد المفيد هو الغسل بالفتح، و عليه فيحسن الاحتياط دفعا لاحتمال تنجس البدن.

و ربما يعد من الأغسال المسنونة غسل المجنون إذا أفاق و دليله غير معلوم و ربما يقال انه من جهة احتمال جنابته حال جنونه لكن على هذا يكون من غسل الجنابة الاحتياطية فلا وجه لعده منها.

و حكى استحبابه عن نهاية العلامة، قال لما قيل ان من زال عقله انزل (انتهى) و ظاهر تعليله هو ان الجنون يوجب الانزال لا انه

يحتمل الإنزال فى حال الجنون، فالمحكى لا يطابق مع فى المتن (و كيف كان) فلا وجه للقول باستحبابه كما نفاه العلامة (قده) فى المنتهى و قال لعدم الدليل عليه، و فى مصباح الفقيه: الاولى تركه لان استحبابه محكى عن الحنابلة.

كما لا وجه لعد اعادة الغسل لذوى الأعذار المغتسلين حال العذر غسلا ناقصا مثل الجبيرة و كذا عد غسل من رأى الجنابة فى الثوب المشترك احتياطا فان هذه ليست من الأغسال المسنونة.

المحكى عن كشف اللثام استحباب الغسل لذوى الأعذار إذا اغتسلوا فى حال عذرهم ما هو تكليفهم من الغسل الناقص، قال: خروجا عن خلاف من أوجبه و حكاه عن الشهيد فى البيان و النفلية، و حكى عن كشف اللثام أيضا استحبابه لمن رأى الجنابة فى الثوب المشترك، و أنت ترى ان شيئا منهما لا يكون من الأغسال المسنونة بل هو غسل الجنابة يؤتى به احتياطا، و هذا بناء على أخذ العناوين الواجبة كالجنابة و المسّ و نحوهما أو المستحبة كالجمعة و الزيارة و نحوهما فى متعلق الأمر ظاهر، إذ المأمور به بالأمر الوجوبى أو الندبى حينئذ ليس هو الغسل المطلق بل غسل الجنابة مثلا أو غسل الجمعة، فالمأمور به فى كل من عناوين الأغسال مغاير مع الأخر، و حينئذ فلا يصح عدّ غسل الجنابة احتياطا من أغسال المندوبة، فإن حسن الاحتياط لا يوجب تعلق الأمر بنفس الغسل بحيث يكون الغسل مأمورا به بالأمر الاستحبابى بل الاحتياط مقتض لإتيان الغسل بماله من العنوان- أعنى الجنابة- بداعى احتمال الأمر، و اين هذا من الغسل المستحب (نعم)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۲۹

لو قلنا بان الأمر فى جميع الأغسال متعلق بشىء واحد و هو عنوان الغسل المطلق أمكن القول بصحة عد ما يأتى من غسل الجنابة احتياطا من الأغسال المسنونة بأن يقال انه لا يجب قصد غسل الجنابة بل يقصد الغسل بداعى الاحتياط و يكون نفس الغسل المطلق راجحا لأجل حسن الاحتياط، و لكن المستظهر من الأدلة هو الأول، و قد مر الكلام فى ذلك فى مبحث تداخل الأغسال من مباحث غسل الجنابة مستوفى.

[مسألة (۲) وقت الأغسال المكانية]

مسألة (۲) وقت الأغسال المكانية كما مر سابقا قبل الدخول فيها أو بعده لإرادة البقاء على وجه، و يكفى الغسل فى أول اليوم ليومه و فى أول الليل لليلته بل لا يخلو كفاية غسل الليل للنهار و بالعكس من قوة و ان كان دون الأول فى الفضل، و كذا القسم الأول من الأغسال الفعلية وقتها قبل الفعل على الوجه المذكور، و اما القسم الثانى منها فوقتها بعد تحقق الفعل إلى أخر العمر و ان كان الظاهر اعتبار إتيانها فورا ففورا.

وقت الأغسال الزمانية هو ذاك الزمان الذى استحب الغسل فيه لا- مقدما عليه و لا- متأخرا عنه الا فيما قام الدليل على جواز تقديمه أو تأخيره، و وقت الأغسال المكانية هو قبل دخول ذلك المكان عند إرادته أو بعد الدخول للبقاء فيه متطهرا، و وقت الأغسال الفعلية التى يكون الفعل غاية لها كوقت الأغسال المكانية، و يكفى غسل أول اليوم ليومه و أول الليل لليلته، و قد تقدم فى الأمر الثانى فى فصل الأغسال المكانية تفصيل ذلك، و اما الأغسال الفعلية التى يكون الفعل سببا لها فوقتها بعد الفعل و لكن بحيث يكون إتيانها مستندا الى الفعل الذى هو سبب له، و استدل للجواهر لفوريته بعموم ما يدل على المسارعة و الاستباق، و لأن الأغسال السببية قد شرعت أما عقوبة كالغسل عند رؤية المصلوب أو للمبادرة إلى عمل كالتوبة أو للتفأل كالخروج من الذنوب لقتل الوزغ أو لشىء يكره البقاء عليه كمس الميت، و الكل تناسب الفورية، قيل و هو ظاهر الأصحاب و الاخبار الواردة فى تلك الأسباب بل قد يفهم منها التوقيت عند التأمل (انتهى).

[مسألة (۳) ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر]

مسألة (۳) ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر من اى سبب كان حتى من النوم على الأقوى و يحتمل عدم انتقاضها بها مع استحباب اعادتها كما عليه بعضهم لكن الظاهر ما ذكرنا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۳۰

قد تقدم فى المسألة الثانية عشر من غسل الجمعة ان الأغسال الزمانية لا تنتقض بالحدث الأصغر و كذا الأغسال الفعلية التى يكون الفعل سببا لها فلا تنتقض بالحدث فلا يجب اعادتها به للأصل و ظواهر الأدلة و الإجماع المحكى على ذلك و لان الفعل الذى كان سببا لها لم يكن سببا الا لاتيانها مرة واحدة فلا دليل على التكرار بعد الحدث، و اما الفعلية التى يكون الفعل غاية لها التى منها الأغسال المكانية، ففى انتقاضها بالحدث الأصغر مطلقا نوما كان أو غيره، أو عدم انتقاضها به كذلك، أو التفصيل بين النوم و غيره من النواقض بالنقض فى الأول دون الأخير (وجوه) المحكى عن العلامة و الشهيد و ابى العباس هو الأول و نسبه بعض المحققين فى مورد النوم إلى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه للأخبار المعتبرة الصريحة فى الغسل للإحرام و الغسل لدخول مكة (ففى صحيح نضر بن سويد) عن ابى الحسن عليه السّلام عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه السّلام عليه اعادة الغسل (و صحيح ابن الحجاج) قال سئلت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل، أ يجزيه أو يعيد، قال لا يجزيه انما دخل بوضوء،- و غير ذلك من الاخبار الواردة فى باب الإحرام، و هى و ان كانت فى باب الإحرام و دخول مكة الا ان الأصحاب كما فى المصابيح لم يفرقوا بينهما و بين غيرهما لاتحاد الوجه و اشعار ما فى صحيح ابن الحجاج من قوله عليه السّلام: انما دخل بوضوء، كما ان اقتصارها بمورد النوم أيضا غير ضائر لكونه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى مضافا الى إشعار ما فى صحيح ابن الحجاج المتقدم أنفا بتعميم الحكم.

(و موثق ابن عمار) فى غسل الزيارة، المروى فى التهذيب- عن الكاظم عليه السّلام، و فيه سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد، قال عليه السّلام يجزيه ان لم يحدث، فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله، و مثله المروى فى الكافى الا ان فيه: يغتسل الرجل بالليل و يزور بالليل- الى ان قال- فليعد غسله بالليل،- و هذان الخبران يشملان جميع الأحداث، و يتعدى عن موردهما الى غيره لما تقدم فى الاخبار الواردة فى غسل الإحرام و دخول مكة.

و المحكى عن ابن إدريس هو الثانى أعنى عدم الانتقاض مطلقا لتركه العمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۳۱

باخبار الآحاد و انتفاء ما عداها من المتواترات و الإجماع، و لإطلاق ما دل على اجزاء غسل اليوم ليومه و الليل لليلته كخبر عمر بن يزيد و خبر ابى بصير و خبر عثمان بن يزيد المتقدمة كلها فى أول فصل الأغسال المكانية (ص) (و لا يخفى ما فيه) بعد ضعف مبناه و لزوم الأخذ بالأخبار المذكورة هيهنا و لو لم تبلغ حد التواتر.

(و المحكى) عن ظاهر غير واحد من الأصحاب هو التفصيل بين النوم و غيره بالقول بالنقض فى الأول دون الأخير (و استدلوا) بورود الاخبار فى النوم فقط فيبقى غيره تحت الأصل و عموم ما دل على الاجتزاء بغسل اليوم إلى أخر النهار و بغسل الليل إلى أخره مع غلبة تخلل الحدث فى هذه المدة (و فيه) ما تقدم من ان ذكر النوم انما هو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى مضافا الى عموم ما دل على انتقاض غسل الزيارة بمطلق الحدث الأصغر و التعليل الوارد فى ذيل صحيح ابن الحجاج، فالحق ما عليه المشهور من النقض بما يوجب الوضوء مطلقا للأخبار المتقدمة، لكنها معارضة بصحيح عيص بن القاسم قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم، قال عليه السّلام ليس عليه غسل،- و قد

جميع بينه و بين الاخبار المتقدمة بحمل هذا الخبر على عدم الانتقاض و حمل الأخبار المتقدمة على استحباب الإعادة مع عدم الانتقاض نظير الوضوء التجديدى، و هذا ما حكاه فى المتن عن بعضهم و لعله العلامة الطباطبائى (قده) فى مصابيحه.

(و لا يخفى ما فيه) من ارتكاب خلاف الظاهر لا سيما مع ما فى صحيح ابن الحجاج من قوله: لا يجزيه انما دخل بوضوء، و حمله على عدم الاجزاء فى كمال الفضل بعيد فى الغاية، و الأصوب حمله على ارادة نفى الوجوب دفعا لتوهم وجوبه و لا يبعد دعوى ظهوره فى ذلك، و مع الغض عنه فهو موهون بالاعراض عن العمل به، و اللّه العاصم.

[مسألة (۴) الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء]

مسألة (۴) الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء فلو كان محدثا يجب ان يتوضأ للصلاة و نحوها قبلها أو بعدها و الأفضل قبلها و يجوز إتيانه فى أثنائها إذا جىء بها ترتيبا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۳۲

المشهور على ان شيئا من الأغسال الواجبة و المستحبة لا تكفى عن الوضوء الا غسل الجنابة و انه لو كان محدثا وجب الوضوء لما يشترط فيه، قبل الغسل أو بعده و ان الأفضل ان يكون قبله و يجوز إتيانه فى أثناء الغسل إذا اتى به ترتيبا لا ارتماسيا و قد استوفينا البحث عن كل واحدة من هذه الجهات فى أبحاث غسل الجنابة ص و أشرنا إليه فى أحكام الحائض.

[مسألة (۵) إذا كان عليه أغسال متعددة]

مسألة (۵) إذا كان عليه أغسال متعددة زمانية أو مكانية أو فعلية أو مختلفة يكفى غسل واحد عن الجميع إذا نواها جميعا بل لا يبعد كون التداخل قهريا لكن يشترط فى الكفاية القهرية ان يكون ما قصده معلوم المطلوبية لا ما يؤتى به بعنوان احتمال المطلوبية لعدم معلومية كونه غسلا صحيحا حتى يكون مجزيا عما هو معلوم المطلوبية.

مبنى التداخل القهرى هو كون وحدة مهية الغسل مثل مهية الوضوء، إذ عليها يكون التداخل على الوجه القهرى السببى و لا محالة يكون على وجه العزيمة لا الرخصة، و التحقيق تعدد ماهية الأغسال و ان التداخل مسببى و يكون على وجه الرخصة، و قد استوفينا البحث عن جميع ذلك فى مبحث التداخل من أبحاث غسل الجنابة ص ۳۳۶ من المجلد الرابع.

[مسألة (۶) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى استحباب الغسل نفسا]

مسألة (۶) نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى استحباب الغسل نفسا و لو لم يكن هناك غاية مستحبة أو مكان أو زمان، و نظرهم فى ذلك الى مثل قوله تعالى إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ و قوله ان استطعت ان تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل و قوله عليه السّلام اى وضوء اطهر من الغسل و اى وضوء انقى من الغسل و مثل ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من دون ذكر سبب أو غاية الى غير ذلك لكن إثبات المطلب بها مشكل.

و قد حررنا حكم هذه المسألة فى مسألة (۲۰) من مسائل الأغسال الزمانية مستوفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۳۳

[مسألة (۷) يقوم التيمم مقام الغسل]

مسألة (۷) يقوم التيمم مقام الغسل فى جميع ما ذكر عند عدم التمكن منه.

و یأتی حکم هذه المسألة فی أبحاث التیمم فی المسألة العاشرة من أحکامه إنشاء اللّه، و قد انتهی بنا الکلام فی الأغسال المسنونة فی الرابع عشر من شهر محرم الحرام سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و ثمانین، و الحمد للّه علی إفضاله، و یلحق هذا الفصل البحث عن التیمم إنشاء اللّه تعالی.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۳۴

[فصل فی التیمم]

اشارة

فصل فی التیمم و یسوغه العجز عن استعمال الماء و هو یتحقق بأمور

التیمم فی اللغة بمعنی القصد، و منه قوله تعالی وَ لا تَیَمَّمُوا الْخَبِیثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ، ای لا تقصدوا (و شرعا)- بناء علی ثبوت الحقیقة الشرعیة- هو القصد المخصوص، ای القصد الی الصعید لمسح الوجه و الیدین علی الکیفیة الواردة فی الشریعة، و علی هذا فیکون من باب النقل من الأعم إلی الأخص کنظائره مثل الصلاة و الصوم و الحج، و فی المدارک بعد ذکره معناه اللغوی انه نقل فی الشرع الی الضرب علی الأرض و المسح بالوجه و الیدین علی وجه القربة (انتهی) و علی ما ذکره یکون من قبیل النقل من المباین الی المباین (و کیف کان) فالبحث عنه یقع فی فصول خمسة (۱) عن الأسباب المسوغة له (۲) عما یجوز التیمم به (۳) عن شرائطه (۴) عن کیفیته (۵) عن احکامه.

الفصل الأول فی مسوغاته و اختلفت العبائر فی عددها، ففی المنتهی انها ها إلی ثمانیة، و هی: فقد الماء، و الخوف من استعماله، و الاحتیاج الیه من العطش و نحوه، و الحرج، و فقد الإله التی یتوصل بها الی الماء، و الضعف عن الحرکة، و خوف الزحام یوم الجمعة و عرفة، و ضیق الوقت (و فی الشرائع) جعلها ثلاثة و هی فقد الماء، و عدم الوصلة الیه، و الخوف، و لعل ما سواها من الأسباب الثمانیة یرجع الی هذه الثلاثة إلا ضیق الوقت، و علی هذا فیمکن إرجاع الکل إلی أمر واحد و هو ما ذکره الشهید (قده) فی الذکری من العجز عن استعمال الماء، و له أسباب تکون الأمور المذکورة فی المنتهی منها، و علیه المحققون من المتأخرین، و تبعهم المصنف- قدس اللّه أسرارهم-

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۳۵

فقال و یسوغه العجز عن استعمال الماء، و هو یتحقق بأمور،

[مسوغات التیمم]

[أحدها عدم وجدان الماء]

اشارة

أحدها عدم وجدان الماء بقدر الکفایة للغسل أو الوضوء فی سفر کان أو حضر، و وجدان الماء الغیر الکافی کعدمه، و یجب الفحص عنه إلی الیأس إذا کان فی الحضر، و فی البریة یکفی الطلب غلوة سهم فی الحزنة و لو لأجل الأشجار، و غلوة سهمین فی السهلة فی الجوانب الأربع بشرط احتمال وجود الماء فی الجمیع، و مع العلم بعدمه فی بعضها یسقط فیه، و مع العلم بعدمه فی

الجميع يسقط فى الجميع، كما انه لو علم وجوده فوق المقدار وجب طلبه مع بقاء الوقت، و ليس الظن به كالعلم فى وجوب الأزيد و ان كان أحوط خصوصا إذا كان بحد الاطمئنان بل لا يترك فى هذه الصورة فيطلب الى ان يزول ظنه، و لا عبرة بالاحتمال فى الأزيد.

فى هذا المتن أمور (الأول) ان من الأمور المسوغة للتيمم عدم وجدان الماء بقدر الكفاية للغسل عند وجوبه أو الوضوء كذلك (فى الجملة) و يدل عليه الأدلة الثلاثة من الكتاب و السنة و الإجماع، فمن الكتاب الآيتان المباركتان فى سورة النساء و سورة المائدة (و من السنة) صحيح محمد بن حمران و جميل بن دراج قالا قلنا للصادق عليه السّلام:

امام قوم أصابته جنابة فى السفر و ليس معه ما يكفيه للغسل، أ يتوضأ و يصلى بهم، قال عليه السّلام لا، و لكن يتيمم الجنب و يصلى بهم فان اللّه تعالى قد جعل التراب طهورا، و فى التهذيب: كما جعل الماء طهورا (و صحيح حماد بن عثمان) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن الرجل لا يجد الماء، أ يتيمم لكل صلاة، فقال عليه السّلام لا، هو بمنزلة الماء (و صحيح عبد اللّه بن سنان) قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فلمسح من الأرض و ليصلّ فإذا وجد الماء فليغتسل، قد اجزئه صلوته التى صلّى (و خبر ابى عبيدة الحذاء) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن المرأة الحائض ترى الطهر فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال إذا كان معها مقدار ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتيمم و تصلى، الى غير ذلك من الاخبار التى سيمر عليك بعضها فى المباحث الاتية، و اما الإجماع فهو محقق عندنا بل ضرورة المذهب على ثبوته فى الجملة.

(الأمر الثانى) حكى فى المدارك عن بعض العامة ان الصحيح الحاضر إذا عدم الماء كالمحبوس و من انقطع عنه الماء يترك التيمم و الصلاة، لأن التيمم مشروط بالسفر أو المرض، كما يدل عليه قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ، ثم قال و بطلانه ظاهر لان ذكر السفر فى الآية خرج مخرج الغالب لان عدم الماء فى الحضر نادر، و إذا خرج الوصف مخرج الغالب انتفت دلالته على نفى الحكم عما عدا محل الوصف (انتهى) و لعله الى هذا أشار فى المتن بقوله: فى سفر كان أو حضر، و حكى عن الشافعى سقوط التيمم و الصلاة إذا كان السفر طويلا، و لعله مبنى على الاستحسان من حيث مناسبة طول السفر و المشقة منه لسقوط أصل التكليف، و لا حاجة لنا الى التكلف فى رده.

(الأمر الثالث) إذا وجد الماء و كان غير كاف للغسل أو الوضوء فهل هو كعدم الوجدان رأسا فى وجوب التيمم، أو انه يجب عليه غسل ما يمكن غسله به، و ذلك لقاعدة الميسور، وجهان، المحكى عن الشيخ فى بعض أقواله الاكتفاء بالتلفيق، و هو مذهب العامة- على ما فى الروض، و عن الشيخ البهائى حيث قال: و للبحث فى المنع عن التبعيض مجال، و حكى عن العلامة فى النهاية أيضا، لكن عبارته المحكية لا تطابق الحكاية، فعنه (قده) فى النهاية انه قطع بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته لم يجب عليه استعماله، بل يتيمم: و احتمل فى الجنب مساواته للمحدث و وجوب صرف الماء الى بعض الأعضاء لجواز وجود ما يكمل به الطهارة، قال: و الموالاة ساقطة هنا بخلاف المحدث (انتهى).

و هذه العبارة- كما ترى- لا دلالة فيها على التبعيض فى الغسل من جهة قاعدة الميسور، بل انما احتمل وجوب صرف الماء فى بعض الأعضاء فى الغسل من جهة عدم وجوب الموالاة فيه دون الوضوء، و ان كان يرد عليه ان عدم اعتبار الموالاة فى الغسل لا يوجب الفرق المذكور فان الاحتياط فى الغسل بصرف الماء فيما يكفيه من غسل بعض الأعضاء- كما ذكره (قده)- و ان كان ممكنا، الا انه ليس بأرجح من ان يحتاط بحفظ الماء الى ان يصل الى ما يكمل به الغسل- ان أمكن ذلك- فيغتسل بالمجموع

و يغسل جميع الأعضاء، و هذا الاحتياط ممكن فى الوضوء أيضا، و لعله أولى بالرعاية من الأول إذ به يتمكن من غسل جميع الأعضاء مع الجزم بالنية دون الأول لأنه حين الإتيان بغسل بعض الأعضاء لا يتأتى له القصد الى الغسل الا برجاء الإتمام إذا وجد الماء لباقى الأعضاء.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول- على تقدير وجود القائل به- بقاعدة الميسور و ان ما لا يدرك كله لا يترك كله و عليه فلا فرق بين الوضوء و الغسل (و يرد عليه أولا) ما تكرر منافى هذا الكتاب و أثبتناه فى الأصول من ان العمل بقاعدة الميسور موقوف على تنقيح موضوعها بان يعد ما يمكن إتيانه من المأمور به ميسور إله و تشخيص ذلك الى العرف، فربما يكون ذلك واضحا عندهم كما إذا تعذر القيام فى الصلاة فان الصلاة جالسا تعد ميسورا للصلاة قائما، و ربما يكون عدمه بينا كتعذر الصلاة كلها الا السلام، فان السلام بانفراده لا يعد عندهم ميسورا للصلاة، و قد يخفى ذلك على العرف، و فى مثله يحتاج الى عمل الأصحاب- لا لانجبار سند القاعدة- فإنها من القواعد المسلمة، بل لتشخيص موضوعها فإنهم إذا عملوا بها فى مورد يستكشف انهم فهموا كون الباقى ميسورا للكل، و نظير ذلك أيضا فى باب القرعة، فإنها لكل أمر مشكل، و تشخيص كون المورد من المشكل محتاج الى عمل الأصحاب لا لان سند دليل اعتبار القرعة يحتاج فى انجباره الى عملهم، و لما لم يكن المقام- اعنى التبعيض فى الوضوء و الغسل- مما عمل به الفقهاء و كان تشخيص موضوع القاعدة فيه غير جلىّ فالاعتماد على القاعدة فى الحكم بالتبعيض لا مورد له.

(و ثانيا) ان مورد القاعدة فيما إذا كان الأمر متعلقا بموضوع ذى اجزاء و شرائط فتعذر بعض اجزائه أو شرائطه، لا ما إذا كان المأمور به امرا بسيطا و لو كان المحصل له امرا مركبا ذا اجزاء، و المقام من هذا القبيل (بيان ذلك) انا فصلنا الكلام فى باب غسل الجنابة بما لا مزيد عليه ص. و قلنا ان المأمور به فى الوضوء و الغسل هو المسبب الحاصل من الغسلتين و المسحتين فى الوضوء و من غسل جميع الأعضاء فى الغسل لا نفس الغسل و المسح، و حصول ذلك المسبب- أعنى الطهارة- لا يناط بانتهاء الغسلات و المسحات بحيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۳۸

يتوقف حصوله على انتهاء الغسل أو الوضوء، بل حصوله تدريجى على نحو يحصل بغسل كل عضو أو مسحه طهارة ذلك العضو لا مطلقا بل بشرط تعقبه ببقية الغسلات و المسحات على النحو المعقول من الشرط المتأخر، فيكون الباقى من الغسلات و المسحات واجبا فى نفسه و شرطا فى حصول الطهر لما تقدم غسله أو مسحه نظير الركعات فى الصلاة حيث ان الركعة الثانية شرط فى صحة الركعة الأولى، فالتكليف إذا كان متعلقا بالمسبب و كان لا يحصل الا على هذا النحو فإذا تعذر بعض اجزاء السبب لا يمكن ان يجعل الميسور منها واجبا بقاعدة الميسور، إذ القاعدة لا تثبت سببية الميسور من اجزاء السبب لحصول المسبب و المفروض شرطية كل جزء من السبب لتأثير سائر الاجزاء منه.

(و الحاصل) ان القاعدة يصح جريانها فيما إذا كان المأمور به نفس الاجزاء بالأسر، و اما إذا كان المسبب منها هو المأمور به و لم يكن كل جزء محصلا له بالتدريج على نحو الإطلاق بل المحصل اما كل جزء مقيدا بتعقبة ببقية الاجزاء و لو كان على التدريج أو انه يحصل عند تمام الاجزاء على نحو تصوير النقل فى باب الفضولى فلا محل للتمسك بها.

(و ثالثا) ان التمسك بالقاعدة يصح فيما إذا لم يقم على خلافها دليل، و المقام مما قام الدليل على عدم تبعض الطهارة (كصحيح محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام فى رجل أجنب فى السفر و معه ماء قدر ما يتوضأ به، قال عليه السّلام يتيمم و لا يتوضأ (و خبر الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السّلام بل يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء «۱» و خبر الحسين بن علاء عنه

عليه السّلام عن الرجل يجنب و معه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوئه للصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال عليه السّلام يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور.

و المفهوم من هذه الاخبار و لو من حيث السكوت فى مقام البيان عدم

---

(۱) اى حمل عليه مسح نصف أعضاء الوضوء تخفيفا و الأمر بالوضوء مع احتياجه الى الماء ينافى التخفيف (مرآت العقول).

وجوب صرف الماء فى غسل بعض الأعضاء، فإن من له الماء بقدر ما يتوضأ به يمكنه غسل بعض أعضاء الغسل به، اللهم الّا ان يقال بمنع كونها فى مقام البيان من هذه الجهة و انها فى مقام نفى وجوب الوضوء لا فى مقام نفى وجوب غسل بعض الأعضاء، هذا فى باب الغسل، و اما فى باب الوضوء فالإجماع قائم على عدم التفكيك و التبعيض إلا الجبيرة على التفصيل فيها، بل و فى باب الغسل أيضا إذ ليس فيه مخالف معلوم منا الا ما تقدم من حكايته عن بعض كتب الشيخ مع انه ادعى الإجماع فى الخلاف على عدم التبعيض و انه إذا كان عنده ما لا يكفيه لغسله أو وضوئه تيمم إجماعا، و قد عرفت حال المحكى عن نهاية العلامة، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم أصلا.

ثم انه لا فرق فى الحكم المذكور من عدم مشروعية التبعيض بين ان يكون منشأه قلة الماء أو مرض فى بعض الأعضاء مانع من وصول الماء اليه- غير موارد الجبيرة- أو كان على بعض أعضائه نجاسة لا يستطيع غسلها لالم و نحوه كما صرح به غير واحد من الفقهاء كالشيخ فى المبسوط و الخلاف، و المحقق فى المعتبر، و العلامة فى المنتهى، و ان قال الشيخ فى المبسوط و الخلاف ان الأحوط غسل الأعضاء الصحيحة ثم التيمم ليكون مؤديا صلوته بيقين، لكنك خبير بأنه لا وجه لهذا الاحتياط.

(الرابع) يجب الفحص عن الماء فى الجملة فلا يصح التيمم قبله، قال العلامة فى المنتهى: و يجب الطلب عند إعواز الماء فلو أخل به مع التمكن لم يعتد بتيممه، و هو مذهب علمائنا اجمع (انتهى).

و يستدل على وجوبه اما عقلا فبان موضوع وجوب التيمم هو فقدان الماء و عدم وجدانه، و مع احتمال وجود الماء بالطلب يشك فى تحقق هذا الموضوع فلا يصح ترتب الحكم عليه، و هذا حكم كلى عقلى فى كل ما يتوقف فيه إحراز الموضوع على الفحص كالرجوع إلى الأصول العملية عند الشك المتوقف استقراره على الفحص، و كالعمل بأحكام الشك فى الركعات، المتوقف استقراره على التروى (و منه يظهر) ان مقدار الفحص اللازم عقلا هو ما ذكرناه من إحراز موضوع الفقدان و عدم الوجدان و اليأس عن الوصول اليه من

غير فرق بين الحضر و السفر و بين الأرض الحزنة و السهلة و انه لا تقدير فى مقدار الطلب عقلا بمقدار غلوة سهم أو أكثر، هذا ما تقضيه القواعد العامة.

و اما بحسب الروايات الواردة فى المقام (ففى حسنة زرارة) عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام الوقت باقيا فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و يصلّ فى أخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل،- و تخصيصها الطلب بالمسافر لعله من جهة ان المسافر لا يحصل له اليأس من وجود الماء الا بالطلب بخلاف الحاضر فان فقدانه مما يقطع به غالبا من غير حاجة الى الفحص لاطلاع الإنسان على وجود الماء و عدمه فى الحضر من غير مؤنة الفحص، و اما ما فى الخبر من إطلاق الأمر بالطلب ما دام الوقت باقيا فهو مقيد عقلا بعدم حصول اليأس من الوصول اليه فهذه الرواية مطابقة مع ما تقضيه القواعد العامة.

و هيهنا روايـة أخرى فى خصوص من كان فى البريـة تـدل على تحديـد مقـدار الطلب و هى ما رواه السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن علىّ عليهم السّلام قال يطلب الماء فى السفر ان كان حزونة فغلوة و ان كانت سهلة فغلوتين لا يطلب أكثر من ذلك،- فهذا الخبر يدل على كفاية المقدار المذكور فيه و ان لم يحصل به اليأس من الماء فيخرج به عن القواعد العامة و ما ذكرناه من حكم العقل، فلا يجب الطلب أكثر من ذلك فى البرية.

و لكن عن المحقق الأردبيلى (قـده) عـدم وجوب هـذا لمقـدار أيضا و انه مستحب لما ورد من الاخبار الدالـة على عـدم وجوبه (كخبر داود الرقى) عن الصادق عليه السّـلام قال قلت له عليه السّـلام أكون فى السـفر و يحضرنى الصلاة و ليس معى ماء و يقال ان المـاء قريب منـا فـاطلب و انا فى وقت يمينا و شـمالا، فقال عليه السّـلام لا تطلب و لكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف عن أصـحابك فتضل و يأكلك السبع (و خبر يعقوب بن سالم) قال سـئلت الصادق عليه السّـلام عن الرجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق أو يسـاره غلوتين أو نحو ذلك، قال عليه السّـلام لا آمن ان يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سـبع (و خبر على بن سالم) عنه عليه السّلام قال قال له داود الرقى أ فاطلب يمينا و شمالا، فقال عليه السّلام لا تطلب الماء يمينا و لا شمالا و لا فى بئر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۴۱

إن وجدته على الطريق فتوضأ و ان لم تجده فامض.

قال الأردبيلى (قده) فى محكى مجمع الفائدة انه ليس عليه- اى على وجوب الفحص- دليل، و الأصل يقتضـى العدم، و الإجماع غير ظاهر، و ما نقل فيه من الخبر ليس بصـحيح و لا صريح و هو خبر النوفلى عن السكونى، و هو معارض بما ورد فى رواية على بن سالم: لا يطلب الماء يمينا و شـمالا، و هـذه أوضـح دلالة و سـندا و ان كان على بن سالم مجهولا، و الاسـتحباب طريق الجمع (انتهى).

و لا يخفى ما فى كلامه زيـد فى علو مقامه لما عرفت من قيام الـدليل على وجوب الفحص عقلا و دلالـة حسـنة زرارة المتقـدمة على وجوبه و بهمـا ينقطع الأصـل لو سـلم كون مقتضـاه البراءة من وجوب الطلب، مع انه قيـل ان الأصـل هنـا يقتضـى الاشـتغال القاضـى بوجـوب الفحص و تحصـيل القطع بـالخروج عن عهـدة التكليـف بالصـلاة مع الطهـور المتوقف على إحراز العجز عن الطهارة المائيـة الـذى هو شـرط فى طهوريـة الترابيـة (لا يقال) ان القـدرة على الطهارة المائية شـرط فى تعلق التكليف بها فما لم يحرز القدرة ينفى وجوبها- أى الطهارة المائية- بالأصل فيتعين الترابية (لأنا نقول) القدرة على امتثال التكاليف شرط عقلى يجب عنـد الشك فيها إحرازها على ما هو الحكم فى الشـروط العقليـة على ما تبين فى موضـعه، مع انه على تقـدير كونه شـرطا شـرعيا يجرى فيها البراءة لا يجـدى فى إحراز العجز عن المائيـة الـذى هو شـرط فى صـحة الترابية الا على القول بالأصل المثبت، هذا ما قيل فى تنقيح ما يقتضيه الأصل فى المقام.

(أقول) الظاهر كون القـدرة على الماء شـرطا شـرعيا للطهارة المائية فإن مقابلة الطهارة المائية فى الآية الكريمة مع الطهارة الترابية مع جعل موضوع الترابيـة هو الفاقـد للماء كاشـفة عن كون الموضوع فى المائيـة أيضا هو الواجـد، فكأنه قيل: الواجد للماء يجب عليه الوضوء أو الغسل، و الفاقد له يجب عليه التيمم فتكون القدرة مأخوذة فى موضوع الخطاب بالمائية، و لكن أصالة البراءة عن الطهارة المائية لا ينقح بها موضوع الخطاب بالتيمم فان موضوعه العجز عن الماء، و بالأصل لا يثبت عنوان العجز الا على الأصـل المثبت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۴۲

و امـا عـدم ظهور الإجماع فهو غير ضائر بعـد عـدم ظهور الخلاف أيضا، مضافا الى تعـدد نقل الإجماع فى غير واحـد من العبائر كالخلاف و الغنيـة و المنتهى و جـامع المقاصـد و التـذكرة و التنقيـح و غيرهـا، و امـا مـا ورد من الاخبار مما يـدل على وجوب

الفحص فرواية زرارة حسنة لا بأس بالعمل بها، و رواية السكونى منجبرة بعمل الأصحاب و اعتمادهم عليها و ليس فى دلالتهما أيضا ضعف و ان وجب الجمع بينهما على ما سيأتى إنشاء اللّه تعالى.

و اما الاخبار التى جعلها معارضة لما دل على وجوب الفحص فلا تصلح للمعارضة (اما أولا) فلضعفها سندا و لا جابر لها فإن الشهرة قائمة على خلافها، و على فرض صحتها فهى معرض عنها لا- تصلح للاستناد إليها (و اما ثانيا) فلان محل الكلام فى وجوب الفحص انما هو فيما احتمل وجود الماء مع إمكان الفحص عنه و عدم المانع منه من خوف لص أو سبع أو التخلف عن الرفقة و نحو ذلك، و إلا- يسقط وجوبه، و حينئذ نقول اما خبر داود الرقى فهو دال على عدم وجوب الطلب عند الخوف عن التخلف و ضلال الطريق و السبع، و اما خبر يعقوب فهو فى مورد العلم بوجود الماء عن يمين الطريق أو يساره و انما المانع عن الوصول اليه تغرير النفس باللص و السبع، فهو أجنبى عن مورد وجوب الفحص الذى مورده احتمال وجود الماء (و اما خبر على بن سالم) فهو و ان كان مطلقا الا انه يجب تقييده بالخبر الأول بما إذا كان فى الفحص عنه خوف على ما يقتضيه القاعدة فى المطلق و المقيد، مضافا الى احتمال كونه هو الخبر الأول و قد رواه على ابن سالم بالمعنى.

(و اما ثالثا) فلانه ليس لحمل الخبر الظاهر فى وجوب الفحص على الندب وجه لو فرض دلالة تلك الاخبار على عدم وجوبه.

(و اما رابعا) فلان النسبة بين هذه الاخبار و خبر السكونى بالإطلاق و التقييد، فإنها تنفى الفحص مطلقا و هو ينفيه فى الزائد عن الغلوة و الغلوتين، و مقتضى الجمع بينهما هو حمل تلك الاخبار على عدم وجوبه فيما زاد عما فى خبر السكونى فلا ينتهى الأمر إلى الحمل على الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 143

فالحق ما عليه المشهور من وجوب الفحص فى غير البرّيّة إلى حد اليأس و فيها إلى الغلوة و الغلوتين و عليه فينبغى البحث عن أمور.

(الأول) الحزونة المأخوذة صفة للأرض فى رواية السكونى جمع حزنة بسكون الزاء و هى ما غلظ من الأرض بالأحجار و الأشجار و نحوهما، و السهلة ما يكون على خلافها، و الغلوة بالفتح مقدار رمية سهم، و عن بعض أهل اللغة ان الفرسخ خمس و عشرون غلوة، فتكون الغلوة جزء من خمسة و عشرين جزء من الفرسخ، و عن بعضهم ان الغلوة قدر ثلاثمائة ذراع الى اربعمأه و قيل انها مأة باع، و الباع مد اليدين يمينا و شمالا مع ما بينهما من البدن، و الميل عشر غلاء، و المعروف فى تفسيره عند الفقهاء هو الأول أعنى مقدار رمية سهم، و حيث انها تختلف باختلاف قوة الرامى و القوس و السهم و سكون الهواء و وجود الريح جعلوا المناط فيها المعتدل من الرمى فى جميع ما ذكر من الرامى و غيره.

(الثانى) لا- تعرض فى خبر السكونى- كما عرفت- لذكر الجهات، و عليه فهل يكتفى بالفحص فى جهة واحدة، أو لا بد من الفحص يمنة و يسرة- كما عن الوسيلة- أو مع زيادة الامام على اليمين و اليسار و ترك الخلف لكون الخلف مسيره الذى تجاوز عنه، أو اللازم هو الفحص فى الجهات الأربع، وجوه و احتمالات، المشهور على الأخير، و عن الفقيه الإجماع عليه، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و هذا هو الأقوى لأن المنسبق من الخبر المذكور بحسب الفهم العرفى الارتكازى فيما إذا أمر بالفحص عن شى‏ء هو وجوبه فى كل جهة يحتمل وجود الشى‏ء فيها، و ذلك لان الفحص ليس واجبا موضوعيا تعبدا، بل انما يجب لأجل الوصول الى الشى‏ء فلا بد منه فى جميع الجهات التى يحتمل فيها ليصل اليه، و لازمه و ان كان وجوب الفحص فى أزيد من جهات اربع حتى لو فرض جعل مبدء طلبه مركز دائرة نصف قطرها غلوة سهم أو سهمين و رسم الدائرة على منتهى نصف قطرها فمع احتمال وجود الماء فى كل نقطة من الدائرة و كذا ما بينها و بين مركز الدائرة يجب الفحص عنها (و بعبارة أخرى) يجب الفحص فى الفضاء الذى أحاطت به تلك الدائرة فى جميع أجزائها إذا احتمل وجود الماء فيه، الا ان الإجماع قائم

على عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۱۴۴

وجوبه فى أزيد من الجهات الأربع التى تنعقد من مرور قطرين من تلك الدائرة بحيث يتلاقيان على المركز و تحصل من تلاقيهما اربع زوايا قوائم فيجب الطلب فى كل نصف قطر من القطرين المذكورين الى محيط الدائرة.

(و مما ذكرنا يظهر) بطلان الاكتفاء بجهة واحدة أخذا بإطلاق الخبر المذكور أو الاكتفاء بجهة اليمين و اليسار أو بإضافة جهة الإمام إليهما و ترك جهة الخلف بدعوى كونها مسيره فحصل الفحص عنها، إذ فيه ان حصول الفحص فيها انما هو فى الخط الذى سار فيه دون جوانبه- كما فى الجواهر- مع انه لا ملازمة بين سيره فى تلك الجهة و حصول الفحص لإمكان غفلته عنه وقت سيره.

و ربما يستدل لوجوب الفحص فى الجوانب الأربع بأن تعيين جهة دون اخرى ترجيح بلا مرجح (و فيه ما لا يخفى) حيث انه مع الإغماض عما قد مناه و تمامية إطلاق الخبر المذكور يحكم بالاكتفاء بجهة واحدة من غير تعيين فيكون مخيرا فى جهة الطلب.

(الثالث) ربما يقال بمعارضة حسنة زرارة المتقدمة حيث انها تدل على انه يطلب دائما ما دام فى الوقت حتى يخاف فوت الصلاة- مع خبر السكونى الدال على سقوط الطلب فى الزائد عن النصاب المذكور فيه (و تندفع المعارضة) تارة بدعوى قصور الحسنة عن المكافئة بعد إعراض الأصحاب عنها و عملهم بخبر السكونى، مع معارضتها بما يدل على جواز التيمم مع السعة، و هذه الدعوى لا بأس بها على المختار عندنا فى باب حجية الخبر.

(و اخرى) بالجمع بينهما و لهم فيه وجوه (الأول) ما فى المدارك من حمل الأمر بالطلب الى ان يتضيق الوقت فى الحسنة على الاستحباب، قال فى الجواهر و لا بأس به.

(الثانى) ما فى الحدائق من حمل الحسنة على صورة الظن بوجود الماء فى الزائد على النصاب فيجب الفحص فى الزائد اتباعا للظن و حمل خبر السكونى على احتمال حصوله من غير ظن به (و لا يخفى) انه حمل بعيد لا شاهد له، و سيأتى حكم صورة الظن عند تعرض المصنف له.

(الثالث) ما عن جامع المقاصد من ان الحسنة فى مقام تحديد زمان الطلب و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۱۴۵

انه يجب ان يكون بعد الوقت فلا يجزى قبله لعدم توجه الخطاب، فلا يرد حينئذ بأنها تدل على استيعاب الوقت بالطلب.

(الرابع) ما نسب الى القيل من ان الحسنة مسوقة لبيان وجوب الطلب فى سعة الوقت لا مع الضيق، و لا يخفى ما فيه و فيما قبله من البعد، ضرورة ان الحسنة تكاد تكون صريحة فى إرادة أنه يطلب الماء الى ان يتضيق الوقت و يخاف فوت الصلاة.

(الخامس) ما فى مصباح الفقيه من حمل الحسنة على وجوب الطلب ما دام الوقت باقيا تخييرا بينه و بين تحصيل الوثوق بعدم الماء فى الجهات الأربع بمقدار النصاب، فالواجب على المسافر ان يطلب الماء فى طريقه و لو بالسير فى الجهة الموصلة إلى مقصده ما دام الوقت باقيا الا ان يحصل له الوثوق بفقدان الماء فيما حوله بمقدار النصاب و بذلك رفع التنافى بين الخبرين (و لا يخفى) انه أيضا جمع بعيد عن الفهم العرفى و لا شاهد له.

(الأمر الرابع) من الأمور التى ينبغى البحث عنها ان الطلب المذكور فى خبر السكونى هل يختص بالمسافر بالسفر الشرعى الذى يجب تقصير الصلاة فيه، أو يكفى مطلق السفر، أو يعمه و كل من كان فى البادية و لو كان مقيما فيها كذوى البيوت من الشعر و القصب وجوه، ظاهر عبارة صاحب الجواهر (قده) فى نجاة العباد هو الأخير، و حكى عن كشف الغطاء أيضا حيث قال بثبوت الحكم لكل من كان فى الصحراء (و الأقوى) هو الوجه الثانى، و ذلك لكون الحكم المذكور على خلاف القاعدة فيجب

الاقتصار فيه على مورد دليله و هو السفر:

حيث ان فيه: قال يطلب الماء فى السفر (إلخ) و صدقه يتوقف على الضرب فى الأرض و لو لم يكن سفرا شرعيا فلا يصدق على المقيم فى الفلاة و الصحراء.

(الأمر الخامس) من الأمور التى تعرض لها فى المتن انه قد تبين فى الأمر السابق ان وجوب الفحص مشروط باحتمال وجود الماء و ذلك للقطع بان وجوبه لا يكون حكما تعبديا محضا كسائر الأحكام التعبدية، بل المقصود منه بيان لزوم السعى فى تحصيل الماء ليتمكن من الطهارة المائية، و قد عرفت ان اللازم فى الفحص بحكم العقل هو بمقدار يحصل له اليأس عن وجود الماء، و لكن الشارع قد اكتفى من الطلب بالنصاب المذكور فى خبر السكونى للمسافر، و لازم ذلك أمر ان (أحدهما) سقوط السعى فيما يعلم بعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١۴۶

وجود الماء فيه فان علم بعدمه فى جميع الجهات سقط فى الجميع، و ان علم بعدمه فى بعضها سقط بالنسبة إليه، بل ربما يقال انه يستحيل طلب ما يعلم بعدمه فالأمر بالطلب الذى ورد فى خبر السكونى بحكم العقل مخصص بغير ما يعلم فيه بعدم المطلوب، و هذا تخصيص عقلى و لا يلزم منه تجوز و لا إضمار فى الخبر، لانه مسوق لتحديد مقدار الطلب فى المورد الذى من شأنه أن يطلب الماء فيه، فما عن قواعد الشهيد من ان هذا الحكم تعبد محض فيجب الطلب و ان علم بعدم الماء و تبعه فى المعالم مستدلا بإطلاق النص، و عن الحبل المتين الميل اليه ضعيف غايته (و ثانيهما) انه لو علم بوجود الماء فوق المقدار المنصوص وجب طلبه مع التمكن من طلبه فان هذا الحكم الارفاقى مخصوص بمن يحتمل وجود الماء، و اما العالم فى الزائد على النصاب فهو باق على حكم العقل بوجوب السعى إليه مهما أمكن.

(الأمر السادس) هل الظن بوجود الماء فى الزائد عن النصاب يلحق بالعلم به فى الحكم مطلقا فيجب السعى فى الزائد عنه معه، أو يلحق بالاحتمال مطلقا فلا يجب، أو يفصل بين الظن الاطمئنانى و غيره، وجوه، المصرح به فى محكى نهاية العلامة و جماعة من الأصحاب هو الأول و فى الروض نسبه الى القيل و قطع به فى محكى جامع المقاصد معللا له بعدم حصول شرط التيمم مع الظن بوجود الماء فى الزائد عن النصاب- و هو العلم بعدم التمكن من الماء.

(و الأقوى) هو التفصيل، اما عدم الحاقه بالعلم فى غير مورد الاطمئنان فلإطلاق خبر السكونى و عدم دليل على اعتبار الظن مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار عند الشك فى اعتباره، و التعليل المحكى عن جامع المقاصد مردود.

أولا بالنقص بصورة احتمال وجود الماء فى الزائد عن النصاب، فان العلم بعدم التمكن من الماء غير حاصل مع احتمال وجوده.

(و ثانيا) بان شرط التيمم مع قطع النظر عن ورود خبر السكونى هو الفحص بمقدار اليأس من الماء لكن الخبر دلّ على ان الشرط هو العلم بعدمه و اليأس عنه فى خصوص مقدار النصاب و ذلك حاصل بالسعى فيه، (و بالجملة) لا دليل على إلحاق الظن غير الاطمئنانى بالعلم فى المقام (و اما إلحاق الاطمئنان بالعلم) فلانه علم عرفى إذ العلم عندهم مرتبة من الإدراك التى تطمئن بها النفس و تركن إليها، و الدليل على حجيته بناء العقلاء على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١۴٧

العمل به، و مما ذكرنا يظهر حكم الظن بعدم وجود الماء فى مقدار النصاب و انه ما لم يصل الى حد الاطمئنان لا دليل على اعتباره فلا يسقط وجوب الطلب به و اللّه العاصم.

[مسألة (۱) إذا شهد عدلان بعدم الماء فى جميع الجوانب أو بعضها]

مسألة (۱) إذا شهد عدلان بعدم الماء فی جمیع الجوانب أو بعضها سقط وجوب الطلب فیها أو فیه و ان کان الأحوط عدم الاکتفاء، و فی الاکتفاء بالعدل الواحد اشکال فلا یترک الاحتیاط بالطلب.

اعلم انه قد ثبت فی موضعه عموم حجیة البینة فی الموضوعات و عدم اختصاص حجیتها بموضوع دون أخر إلا ما قام الدلیل علی عدم حجیتها فیه و مما یدل علی عموم حجیتها روایة مسعدة بن صدقة، التی فیها بعد ذکر جملة من الأمثلة فی الشبهة الموضوعیة: و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة.

(و لکن ربما یشکل) فی اعتبارها هنا من وجهین.

(الأول) من جهة کون موضوع وجوب التیمم هو العجز عن الماء و هو أمر وجدانی ربما لا یحصل من اخبار عدلین بعدمه إذ لا یلزم الوثوق بخبرهما و دلیل حجیة البینة لا یدور مدار حصول الوثوق، ففی موارد عدم حصوله لا یتحقق موضوع العجز سیما إذا کان عدم الوثوق لجهات غیر منافیة للعدالة.

(الثانی) من جهة کونها شهادة علی العدم و ان المعتبر من البینة ما کان علی أمر وجودی (و الجواب عن الأول) ان موضوع وجوب التیمم فی مورد البحث هو عنوان العجز عن الماء الناشی من عدم وجدانه، و قد عرفت ان الطریق الی عدم الوجدان اما العلم بعدم الماء أو الاطمئنان و دلیل حجیة البینة موجب لقیامها مقام العلم الطریقی کما ثبت فی محله فبقیام البینة علی فقدان الماء یثبت شرعا موضوع وجوب التیمم کما لو حصل العلم به.

(و عن الثانی) ان الشهادة علی العدم إذا کانت ناشئة عن أمر حسی غیر قابل للاشتباه تکون حجة کالشهادة علی الأمر الوجودی، فإذا قامت البینة علی عدم وجود الماء فی جمیع الجوانب شهادة حسیة کما إذا کان أخبارهما بعد فحصهما فی جمیع الجوانب و معاینتهما الأرض الفاقدة للماء فهی حجة بلا إشکال، الا ان یقال یکون الفحص واجبا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۴۸

تعبدیا و قد عرفت ما فیه، أو یقال ان مقتضی إطلاق خبر السکونی وجوب الفحص، و انما خرج مورد العلم بالعدم لما بینا سابقا من استحالة طلب ما یعلم بعدمه و هذا الملاک مختص بالعلم الوجدانی التکوینی. أو ما هو بمنزلة العلم عند العقلاء کالاطمینان، و اما مورد قیام البینة علی العدم فلا وجه لخروجه عن إطلاق وجوب الفحص و لا دلیل علی قیام الامارات مقام الآثار العقلیة لصفة العلم، و لعله لهذا احتاط فی المتن فقال: و ان کان الأحوط عدم الاکتفاء، (و اما العدل الواحد) فلا إشکال فی حجیة قوله فیما إذا ورد الدلیل علی حجیّته بالخصوص، و اما اعتبار قوله علی نحو العموم کالبینة ففیه إشکال منشأه انحصار الطریق فی إثبات الموضوعات بالبینة فی روایة مسعدة، و ثبوت حجیته فی کثیر من الموارد بحیث یمکن اصطیاد عموم حجیته من استقصاء تلک الموارد، مثل ما ورد من ثبوت عزل الوکیل بالعدل الواحد، و ما دل علی جواز وطی الأمة بإخبار البائع باستبرائها إذا کان عادلا، و ما ورد من ثبوت دخول الوقت بأذان العدل العارف بالوقت، و ما دل علی حجیته فی الأحکام الدال بالفحوی علی حجیته فی الموضوعات، و ما ورد من خبر اللمعة فی غسل الجنابة و النهی عن إعلام المصلی بوجود الدم فی ثوبه، و غیر ذلک من الموارد التی تظهر للمتتبع.

(لکن الانصاف) عدم الوثوق بحجیته علی نحو العموم فإن أکثرها انما یکون اعتباره لا بمناط کونه عدلا واحدا بل بمناط أخر ککونه ذی الید أو لأجل التسهیل فی المورد و نحوه فلا یمکن استفادة القاعدة الکلیة منها، فالحق عدم اعتباره فی الموضوعات الا فیما ثبت اعتباره فیه بالخصوص، فلا یکتفی هنا بقول العدل الواحد بعدم وجود الماء فی مقدار النصاب بل یجب الفحص إلا إذا حصل الاطمئنان من قوله فیتبع لکون المدار علیه کما تقدم.

[مسألة (۲) الظاهر وجوب الطلب فى الأزيد من المقدارين]

مسألة (۲) الظاهر وجوب الطلب فى الأزيد من المقدارين إذا شهد عدلان بوجوده فى الأزيد و لا يترك الاحتياط فى شهادة عدل واحد به.

اعتبار البينة على وجود الماء فى الأزيد أظهر من اعتبارها على عدمه فى مقدار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۴۹

النصاب، لسلامتها عن الاشكال المتقدم، فان موضوع وجوب الطلب فى الزائد عن النصاب هو العلم بوجود الماء فيه بما هو طريق لإثباته لا لكونه صفة خاصة فتقوم البينة مقام العلم لان دليل اعتبارها يثبت طريقيتها، كما لا مجال أيضا للإشكال فيها بكون الشهادة على أمر عدمى فلا وجه لما استدر كه بعض سادة مشايخنا رضوان اللّه تعالى عليه عند قول الماتن: الظاهر وجوب الطلب (إلخ) بقوله بل الأحوط، بل كان حق الاستدراك ان يقال: بل الأقوى، فإن «الظاهر» يستعمل فيما فيه احتمال الخلاف، مع ان احتمال عدم حجية البينة فى المقام ضعيف فى الغاية اللهم الا ان يمنع عن عموم حجيتها (و اما اعتبار قول العدل الواحد) فى وجود الماء فى الأزيد ففيه الكلام المتقدم، و حيث ان الأقوى عدم اعتبار قوله فيما لم يرد على اعتباره دليل بالخصوص فلا وجه للاحتياط اللازم فى العمل به، نعم لا بأس بالاحتياط خروجا عن خلاف من اعتبر شهادته.

[مسألة (۳) الظاهر كفاية الاستنابة فى الطلب]

مسألة (۳) الظاهر كفاية الاستنابة فى الطلب و عدم وجوب المباشرة بل لا يبعد كفاية نائب واحد عن جماعة و لا يلزم كونه عادلا بعد كونه أمينا موثقا.

صريح عبارة صاحب الجواهر فى النجاة و المحكى عن الشهيدين و المحقق الثانى جواز الاستنابة فى الطلب، و عن المسالك و جامع المقاصد اشتراط العدالة فى النائب، و عن الموجز الحاوى تبعا للنهاية الاجزاء مع الاستنابة و لو كان نائبا واحدا عن جماعة، و انه ان أخبر من غير استنابة لم يجز، و عن التذكرة الإشكال فى كفاية الاستنابة، و عن المنتهى الحكم بعدم كفايتها (و يستدل للعدم) بعدم عموم أدلة الوكالة و ظهور دليل وجوب الطلب فى المباشرة كما فى الخطاب بأصل التيمم فكما لا يجوز فى التيمم ان يتولاه غيره فكذلك فى الفحص عن الماء.

(و تحقيق الكلام) فى ذلك تارة يقع عند الشك فى كون الشىء قابلا للنيابة و اخرى فى خصوص المقام (اما فى الأول) فلا يخلو اما ان يعلم كون الواجب توصليا بمعنى كون الغرض حصول متعلق الأمر فى الخارج من اى فاعل كان و لو لم يكن مكلفا و لا فاعلا بالإرادة كغسل الثوب المعلوم حصوله بانغساله فى الخارج بلا نظر فى خصوص فاعله، و اما ان يعلم كونه تعبديا بالمعنى المقابل للتوصلى المذكور فيعلم كون المقصود حصول متعلق الأمر من المخاطب بعينه، و اما ان يشك فى ذلك، فان علم أحد الأمرين فهو، و مع الشك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۵۰

فيه يكون بحكم التعبدى على حسب ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية و الأصول العملية على ما فصلناه فى مبحث التعبدى و التوصلى.

و اما فى خصوص المقام فحيث ان الغرض من الأمر بالطلب معلوم من انه التوصل الى الماء و البلوغ اليه أو اليأس عنه و هذا يحصل بفعل الغير فالمدار على حصول هذا الغرض بفعل اى فاعل كان، فإذا حصل الاطمئنان و الوثوق بعدم الماء فى الجوانب الأربعة فى النصاب المذكور ينتقل التكليف الى التيمم سواء كان حصول الاطمئنان بالفحص أو بغيره و على تقدير الفحص كان

بفعله أو بفعل غيره، و على تقدير كونه بفعل غيره كان باستنابته أولا، و سواء كان ذلك الغير عادلا أولا، و على تقدير الاستنابة كان نائبا عن شخص واحد أو عن جماعة، كل ذلك لحصول الغرض و هو حصول الاطمئنان بعدم الماء، كما انه مع عدم حصول الاطمئنان لا- يجزى و لو كان النائب عادلا، و الحاصل ان المناط فى المقام تحقق الاطمئنان و الوثوق بعدم الماء من اى سبب حصل،

[مسألة (۴) إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص]

مسألة (۴) إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص حتى يتيقن العدم أو يحصل اليأس منه فكفاية المقدارين خاص بالبرية.

قد عرفت ان مقتضى حكم العقل (بعد كون الأمر بالتيمم فى موضوع فقدان الماء و انه مع التمكن منه تجب الطهارة المائية) هو وجوب الفحص عن الماء فى كل ما يحتمل وجوده فيه مع التمكن من الفحص و سعة الوقت و عدم المانع منه من غير فرق بين الحضر و السفر و بين ما كان فى مقدار النصاب أو دونه أو الأكثر منه و ان حد الفحص هو حصول أحد الأمرين:

اما الظفر بالماء و الإتيان بالطهارة المائية، أو اليأس عنه و الإتيان بالتيمم، و قد خرج عن هذه الكلية ما إذا كان فى البرية على التفصيل المتقدم، فيبقى مثل الفحص عن رحله و رفقائه أو فى القافلة و نحو ذلك باقيا تحت الحكم الاولى من وجوبه الى حصول أحد الأمرين من الظفر أو اليأس.

[مسألة (۵) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد]

مسألة (۵) إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد ففى كفايته بعد الوقت مع احتمال العثور عليه لو أعاده إشكال فلا يترك الاحتياط بالإعادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۵۱

و اما مع انتقاله عن ذلك المكان فلا إشكال فى وجوبه مع الاحتمال المذكور.

المحكى عن جماعة من الأساطين كالمحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى انه لو طلب الماء قبل الوقت فلم يجده لم يعتد به و وجب إعادته الا- ان يعلم استمرار العدم الأول، و عن الذكرى أيضا بعد ما ذكر وجوب اعادة الطلب: القول بالاكتفاء بالطلب مرة فى الصلاة إذا ظن الفقد بالأول مع اتحاد المكان، و عن جامع المقاصد القول بالاكتفاء به مرة لصلاة إذا حضرت صلاة اخرى مع الظن ببقاء الفقد الأول، و عن التحرير عدم وجوب اعادة الطلب مطلقا- و لو ظن تجدد الماء- الا إذا انتقل عن ذلك المكان فإنه يجب حينئذ إعادة الطلب.

(و استدل) لوجوب اعادة الطلب بوجوه (الأول) قاعدة الاشتغال، فان الاكتفاء فى امتثال الأمر بالصلاة بإتيانها مع الطهارة الترابية انما ثبت يقينا فيما إذا وقعت بعد الفحص عن الماء عند كل صلاة، و مع عدمه يكون الامتثال و الفراغ عن عهدة ما اشتغلت الذمة به مشكوكا، و الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.

(الثانى) دلالة الكتاب الكريم الدال على اشتراط عدم الوجدان فى التيمم، الظاهر فى إرادة عدم الوجدان عند إرادة الصلاة و فى زمان يصح فيه التيمم و هو بعد دخول الوقت لا مطلقا.

(الثالث) حسنة زرارة المتقدمة التى فيها: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت، الدال على وجوب الطلب عن الماء عند كل صلاة.

(الرابع) إطلاق معاقد الإجماعات على وجوب الطلب، و الوجوب لا- يتحقق الا- بعد الوقت لكون وجوبه غيريا مقدميا لأجل الصلاة و هو لا يتحقق الا بعد تنجز وجوب الصلاة و هو بعد الوقت.

(الخامس) انه لو اكتفى به قبل الوقت لصح الاكتفاء به مرة واحدة للأيام المتعددة، و هو معلوم البطلان.

(السادس) ان المنساق من الأدلة إرادة الطلب عند الحاجة الى الماء و الحاجة إليه لا تكون الا بعد الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۵۲

هذه وجوه استدل بها فى الجواهر لعدم الاكتفاء بطلب الماء قبل الوقت (و الكل مخدوش) و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا احتمل مع طلبه الواقع قبل الوقت وجود الماء فى محل الطلب فيحتمل بعد الوقت انه إذا طلب الماء وصل اليه فلا يقطع بالعدم الماء بطلبه قبل الوقت، أو بان احتمل تجدد الماء بعد الوقت، و اما مع القطع بالعدم فلا إشكال فى عدم وجوبه، إذ قد عرفت انه مع العلم بالعدم يسقط وجوب الطلب و ان وجوبه انما هو فى مورد رجاء الوصول الى الماء به، كما لا ينبغى الإشكال فى وجوبه عند القطع بوجوده، إذا تبين ذلك فنقول: ما استدل فى الجواهر من الوجوه مخدوشة كلها.

(اما الأول) فلان قاعدة الاشتغال إنما تجرى مع عدم دليل حاكم عليها من امارة أو أصل، و سيأتى صحة التمسك بما يستدل به للاكتفاء.

(و اما الثانى) فلان الكتاب الكريم لم يقيد فيه اعتبار عدم الوجدان فى خصوص الوقت، بل المسلم هو عدم الوجدان فى الجملة، و به يجاب عن.

(الوجه الثالث) اعنى الاستدلال بحسنة زرارة، مع ما فى التمسك بها من الاشكال، حيث قد عرفت معارضتها مع خبر السكونى و قيام العمل بخبر السكونى و اعراض الأصحاب عن حسنة زرارة الموجب لوهنها و سقوطها عن الحجية.

(و اما الرابع) أعنى إطلاق معاقد الإجماعات فلان الإجماع أو كل دليل يدل على وجوب الفحص لا يثبت به الوجوب من حيث كونه حكما تعبديا، بل المدار فى الفحص على حصول أحد الأمرين من الظفر بالماء أو اليأس منه مطلقا فى غير البرية، أو فى النصاب المخصوص فى البرية، و لا فرق فى حصول اليأس عنه بين الفحص بعد الوقت أو قبله و لا منافاة بين الوجوب الطريقى بهذا المعنى و بين كونه قبل الوقت و لا يحتاج الى تنجز وجوب ذى المقدمة بل بعد حصول اليأس من فحصه السابق يتنجز عليه خطاب التيمم بتحقق موضوعه (و الحاصل) ان الإجماع انما هو على أصل الوجوب فى الجملة لا الوجوب بعد الوقت.

(و اما الخامس) اعنى ما قيل من انه لو اكتفى به قبل الوقت لصح الاكتفاء به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۵۳

مرة واحدة عن أيام متعددة (ففيه) ان مورد الكلام هو الفحص للمسافر فى البرية بمقدار النصاب المنصوص، و هذا الإيراد غير وارد فيه إذ الاكتفاء بالفحص مرة واحدة عن أيام متعددة يلازم بقائه عدة أيام فى مكان واحد و به يخرج عن كونه مسافرا.

(و اما السادس) و هو كون المنساق من الأدلة إرادة الطلب عند الحاجة الى الماء فليت شعرى ما هذه الأدلة التى تنساق منها ذلك، فان كان المقصود منها الآية الكريمة و حسنة زرارة و معاقد الإجماعات فهى اعادة للأدلة المتقدمة، و قد عرفت الكلام فيها، و ان كان خبر السكونى فهو كما سيأتى دال على الاكتفاء بالفحص قبل الوقت، مع ان الفحص إذا وقع قبل الوقت بقليل ليتهيأ للصلاة فى أول الوقت خصوصا إذا أراد الرحيل مع القافلة بعدها- يعد عرفا طلبا للماء عند الحاجة إليه كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فيما استدل به لعدم الاكتفاء و ما يرد عليه.

و استدل للاكتفاء أيضا بوجوه (منها) خبر السكونى، فان فى قوله عليه السّلام:

يطلب الماء فى السفر (إلخ) إطلاقا يعم ما إذا كان الطلب بعد الوقت أو قبله، و دعوى انصرافه الى المتعارف من افراد الطلب و

هو ما بعد دخول الوقت ممنوعة لمنع غلبة الطلب بعد الوقت أولا، و منع إيجاب غلبة الوجود للانصراف ثانيا إذ المانع عن انعقاد الإطلاق انما هو غلبة الاستعمال بحيث يكون التشكيك فى صدق المفهوم على افراد المطلق لا مجرد غلبة وجود بعض الافراد، (و منها) الاستصحاب، و يقرر بوجوه (أحدها) استصحاب عدم حدوث الماء و تجدده إذا كان الشك فى ذلك (الثانى) استصحاب كونه فاقدا للماء أو استصحاب عدم كونه واجدا له (الثالث) استصحاب بقاء عجزه عن الماء مع الشك فى التمكن منه.

(و أورد عليه) بان موضوع وجوب التيمم هو العجز عن الماء و هو لا يحرز بالاستصحاب على الوجهين الأولين، و اما إجرائه فى نفس عنوان العجز- كما هو الوجه الثالث- فغير صحيح لان العجز موضوع عرفى وجدانى يعلم وجوده و عدمه بالوجدان و لا يصح إحرازه بالأصل التعبدى (و أجيب عنه) بان الشرط فى وجوب التيمم هو عدم الماء من حيث هو أمر عدمى لا شيء أخر، و لو سلم كون العجز عن الماء من حيث انه أمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 154

وجودى شرطا فيه فلان عدم الوجدان من أسباب تحقق العجز فيصح إجراء الأصل فى السبب ليترتب عليه تحقق المسبب فالأصل و ان لم يجر فى نفس عنوان العجز لكونه من الحالات و الصفات الوجدانية، الا انه يجرى فى سببه و هو عدم حدوث الماء و تجدده أو عدم وجدانه على احد التقريرين الأولين.

(أقول) قد عرفت ان المستفاد من خبر السكونى هو وجوب الفحص فى النصاب المذكور فيه حتى يحصل له اليأس من الماء و الاطمئنان و الوثوق بعدمه فى الجوانب الأربع بالمقدار المحدد، فحصول اليأس بعد الفحص هو الموضوع و الشرط لجواز التيمم للمسافر فى البادية، و لا يخفى ان عناوين اليأس من الماء و الاطمئنان و الوثوق بعدمه أمور وجدانية عارضة للنفس لا يمكن تحقق الشك فيها و لا يمكن إثباتها بالتعبد، و استصحاب عدم تجدد الماء و حدوثه لا يوجب للنفس حالة اليأس و لا الاطمئنان و الوثوق، فالحق عدم صحة التمسك بالاستصحاب هنا فى الاكتفاء بالفحص قبل الوقت.

و لعل صاحب الجواهر (قده) كان نظره الى ما ذكرنا من اشكاله على هذا الاستصحاب بان العجز عن الماء من الأمور العرفية الوجدانية التى لا يجرى فيها الاستصحاب، و يكون مراده (قده) من العجز هو اليأس عن الماء (و اما ما فى مصباح الفقيه) من الجواب عن الاشكال بجريان الأصل فى السبب لإثبات المسبب فلا يفى بدفع الاشكال على التقرير الذى ذكرناه فان حالة اليأس لا توجد للنفس باستصحاب عدم الماء.

و نظير ذلك فى أبواب الفقه كثير كما إذا أدرك الإمام فى الركوع و شك فى بقاء الإمام فى الركوع الى ان يكبر و يلحق به، فإنه لا يصح التمسك بالاستصحاب هنا لصحة الاقتداء (لأمن جهة كون المستصحب امرا استقباليا و ان دليل اعتبار الاستصحاب منصرف عنه) لما حققناه فى الأصول من اعتبار هذ الاستصحاب كما إذا كان فى الماضى و الحال، بل من جهة ان شرط صحة الاقتداء هو الاطمئنان بإدراك الإمام فى الركوع فباستصحاب بقائه لا يثبت الاطمئنان.

(و كيف كان) فإذا شك فى تجدد الماء بعد الوقت لا يصح التمسك بالاستصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 155

للاكتفاء بفحصه قبل الوقت (و اما التمسك بإطلاق خبر السكونى) فالإنصاف عدم انعقاد إطلاق فيه أيضا من جهة كونه فى مقام بيان أصل وجوب الطلب، فالأحوط- كما فى المتن- عدم الاكتفاء بالفحص قبل الوقت.

بل ظهر مما تلوناه عليك انه لو حصل منه الفحص بعد الوقت ثم احتمل تجدد الماء فى النصاب بحيث لم يطمئن بعدم الماء و زال يأسه الذى حصل من طلبه فمقتضى القاعدة تجديد الطلب كما لو كان فحصه السابق قبل الوقت، و لا فرق فى ذلك بين ان

يفصل التيمم بينه و بين الفحص السابق أولا، و هل يكتفى بالتيمم الأول لو فحص ثانيا فلم يجد الماء، أولا، قال فى الجواهر: وجهان و لم يرجح شيئا منهما (أقول) و الأقوى عدم الانتقاض لان ناقضة اما الحدث، أو وجدان الماء و شيء منهما لم يتحقق كما هو المفروض، و مما ذكرنا ظهر أنه لو انتقل عن محله الى محل أخر و احتمل وجود الماء فى جوانبه وجب تجديد الطلب و لا يكتفى بطلبه السابق سواء كان الطلب الأول فى الوقت أو قبله، كما صرح به الماتن أخيرا، و منه يظهر حكم المسألة الاتية، و هى:

[مسألة (۶) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات]

مسألة (۶) إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات فلا- يجب الإعادة لكل صلاة ان لم يحتمل العثور مع الإعادة و الا فالأحوط الإعادة.
و هى بعينها ما بيناه أخيرا، و ظهر أيضا حكم هذه المسألة و هى:

[مسألة (۷) المناط فى السهم و الرمى و القوس و الهواء و الرامى هو المتعارف]

مسألة (۷) المناط فى السهم و الرمى و القوس و الهواء و الرامى هو المتعارف المعتدل الوسط فى القوة و الضعف.
و ذكرنا حكمها فى الأمر الأول من الأمور التى بحثنا عنها فى مسألة وجوب الفحص و تقدم أيضا حكم هذه المسألة و هى:

[مسألة (۸) يسقط وجوب الطلب فى ضيق الوقت]

مسألة (۸) يسقط وجوب الطلب فى ضيق الوقت.
حيث قلنا ان وجوبه انما هو فيما إذا تمكن منه مع سعة الوقت له (و يدل) على اعتبار سعة الوقت انه مع ضيق الوقت عن الطلب بحيث لو اشتغل بالفحص لخرج وقت
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۱۵۶
الصلاة فمع عدم كون الماء عنده و بعده عنه بمقدار يحتاج فى الوصول إليه إلى مدة يخرج فيها وقت الصلاة فهو حقيقة فاقد الماء، و لو فرض ان الماء يكون قريبا منه و لكن لا علم له به و كان العلم به متوقفا على الفحص الذى لا يسعه الوقت فان كان عدم الوجدان بمعنى عدم التمكن من الاستعمال فهو غير واجد بهذا المعنى أيضا، و ان كان بمعنى عدم الحضور فالدليل على اعتبار سعة الوقت حينئذ هو حسنة زرارة المتقدمة التى فيها: فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم. و اللّه الهادى.

[مسألة (۹) إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت]

مسألة (۹) إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصى لكن الأقوى صحة صلوته حينئذ و ان علم انه لو طلب لعثر لكن الأحوط القضاء خصوصا فى الفرض المذكور.
الكلام فى هذا المسألة يقع تارة فى الحكم التكليفى أعنى حرمة التسويف و استحقاق العقاب على تركه (و اخرى) فى حكمه الوضعى أعنى صحة التيمم و الصلاة منه (و ثالثة) فى سقوط القضاء عنه.
(اما الأول) أعنى الحكم بحرمته فالظاهر انه من المسلمات التى لم ينقل الخلاف فيه عن احد كما فى مصباح الفقيه الا ما عن المحقق فى المعتبر، و يدل عليه ان التكليف بالطلب حكم منجز بتمامية ملاكه و فعلية خطابه و لا شبهة فى قبح مخالفة التكليف

الفعلی المنجز التام الملاک بل و لو کان ملاکه تاما و کان فعلیة الخطاب منوطة بأمر غیر اختیاری مما له دخل فی حسن الخطاب لا فی تمامیة الملاک، کالواجب الموقت الذی لا یکون وقته دخیلا فی تمامیة ملاکه فإنه یحرم تفویته قبل وقته- بخطاب أخر مستقل ینتج نتیجة الخطاب المقدمی- علی ما أوضحناه فی الأصول و فی مبحث غسل الجنابة فی المسألة الثامنة من الفصل الأول.

(و اما الثانی) أعنی الحکم الوضعی فالمشهور- کما فی المدارک- هو الصحة، بل نسب الحکم بها فی الروض الی فتوی الأصحاب، لأن ضیق الوقت الموجب لانتفاء القدرة علی الصلاة مع الطهارة المائیة بنفسه من مسوغات التیمم مع القطع بوجود الماء فضلا عن احتماله، فلا یجب معه الطلب لعدم سعة الوقت له، فیدور الأمر بین ترک لصلاة رأسا و بین الصلاة مع التیمم، و حیث ان الصلاة لا تترک بحال مع إطلاق ما دل علی بدلیة التیمم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۵۷

یحکم علیه حینئذ بالصلاة مع الطهارة الترابیة، و الأمر بالصلاة کذلک الثابت من إطلاق أو أمر الصلاة مقتض للاجزاء و الصحة عقلا و لو کان بحیث لو طلب لظفر بالماء و ذلک لما عرفت من ان ضیق الوقت من مسوغات التیمم و لو مع وجود الماء کما یأتی الکلام فیه فی المسألة السادسة و العشرین.

و المحکی عن الشیخ فی المبسوط و الخلاف انه لو أخل بالطلب لم یصح تیممه و حکی القطع به عن الشهید (قده) فی الدروس و البیان و استدل لذلک بفقدان شرط صحة التیمم و هو الطلب و عدم صدق الفقدان (و فیه) منع اشتراط الطلب مع الضیق و انما هو شرط مع التمکن فی السعة و لمنع عدم صدق فقدان الماء بعد ان کان المراد منه عدم التمکن من استعماله، لکن الکلام المحکی عن المبسوط و الخلاف مطلق یمکن تنزیله علی ما إذا تیمم فی سعة الوقت مع الإخلال بالطلب، و علیه فیرتفع خلافه فی الحکم.

(و اما الثالث) اعنی سقوط القضاء و عدمه فمقتضی ما قویناه فی الأمر الثانی أعنی صحة الصلاة عدم وجوب القضاء إذا صلی مع التیمم فی ضیق الوقت سواء تبین وجود الماء بحیث لو طلب لظفر به أو تبین فقدان الماء أو لم یتبین الأمر، و ذلک لما عرفت من تعلق الأمر بالصلاة مع التیمم فی ضیق الوقت، و ان الأمر یقتضی الإجزاء، لکن فی الحدائق انه لو تبین وجود الماء وجب القضاء علی المشهور و نقل عن المدارک و قبله المحقق الأردبیلی (قدس سرهما) الحکم بعدم الوجوب، و نسب الی المشهور استدلالهم لوجوب القضاء بخبر ابی بصیر قال سئلته عن رجل کان فی سفر و کان معه ماء فنسیه و تیمم و صلی ثم ذکران معه ماء قبل ان یخرج الوقت، قال علیه ان یتوضأ و یعید الصلاة (أقول) من العجیب استدلالهم بهذا الخبر لهذا الحکم مع کون مورد الخبر صورة النسیان و التذکر فی الوقت فکیف یثبت به وجوب القضاء فی خارج الوقت مع الإخلال بالطلب.

و ربما یستدل لهم بأنه کان مکلفا بالطهارة المائیة واقعا إذ لو طلب لظفر بالماء فهو فوت علی نفسه الصلاة مع الطهارة المائیة بسوء اختیاره فعلیه قضائها لعموم من فاتته فریضة فلیقضها، و ما اتی به من الصلاة مع التیمم انما یسقط التکلیف بالصلاة مع الطهارة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۵۸

الترابیة لا المائیة، فالصلاة مع الطهارة المائیة فاتت عنه فیجب قضائها.

(و فیه ما لا یخفی) بعد ما علم فی الأمر السابق من صحة الصلاة فی ضیق الوقت لتعلق الأمر بها حینئذ، و لو تم هذا الاستدلال لاقتضی وجوب القضاء و لو مع الفحص و العجز عن الماء لصدق فوت الطهارة المائیة حینئذ أیضا، و الفرق بین الفوت عصیانا بسوء الاختیار و بین الفوت لعذر غیر واضح بعد إطلاق دلیل وجوب القضاء (و الحاصل) ان الواجب فی الوقت هو أحد الأمرین:

اما الصلاة مع المائية مع التمكن منها، أو الصلاة مع الترابية مع العجز عن المائية من غير فرق بين كون العجز بسوء اختياره أو عدمه، و مقتضى عموم البدلية هو انتقال التكليف فى أخر الوقت إلى الطهارة الترابية و سقوط التكليف بالمائية فى أخر الوقت، فلم يكن حينئذ مكلفا بالمائية حتى يصدق فوتها منه فيترتب عليه وجوب القضاء.

فالأقوى سقوط القضاء مطلقا لما ذكر و لإطلاق ما دل على عدم وجوب الإعادة على من صلى متيمما كصحيحة العيص فى رجل يأتى الماء و هو جنب و قد صلى، قال يغتسل و لا يعيد الصلاة،- فإنها بإطلاقها تشمل ما إذا كان خارج الوقت و كان قد صلى فى ضيق الوقت مع التيمم مع الإخلال بالطلب (و صحيحة ابن مسلم) عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد و صلى ثم وجد الماء، قال لا يعيد، رب الماء و رب الصعيد واحد، و غير ذلك من الاخبار.

لكن الأحوط الإتيان بالقضاء خصوصا إذا تبين انه لو طلب الماء لعثر به خروجا من مخالفة المشهور على ما نسب إليهم و ان كان استدلالهم غير سديد.

[مسألة (١٠) إذا ترك الطلب فى سعة الوقت و صلى بطلت صلاته]

مسألة (١٠) إذا ترك الطلب فى سعة الوقت و صلى بطلت صلوته و ان تبين عدم وجود الماء نعم لو حصل منه قصد القربة مع تبين عدم الماء فالأقوى صحتها.

قد تبين فى المسائل المتقدمة ان التيمم فى سعة الوقت مشروط بالفحص عن الماء و ان وجوبه ليس تعبديا محضا بل هو طريق الى حصول شرط التيمم و هو اليأس من الماء و الاطمئنان بعدمه فى النصاب المذكور للمسافر فى البرية أو مطلقا لغيره، و لذلک قلنا بسقوطه مع العلم بعدم الماء كما انه لو علم بوجوده خارج النصاب يجب طلبه مع التمكن و سعة الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٥٩

و هنا يقع الكلام فى ان الفحص المذكور هل هو شرط واقعى لوجوب التيمم و صحته، أو ان الشرط واقعا هو عدم الماء و انما وجب الطلب ليحصل له الطريق الى عدمه و هو الاطمئنان و الوثوق بالعدم و اليأس من وجوده، وجهان، و تظهر الثمرة فى انه لو أخل بالطلب و صلّى فى سعة الوقت و تمشى منه قصد القربة ثم تبين عدم الماء واقعا صحت صلوته على الوجه الثانى دون الأول، و يظهر من عبارة الجواهر اختيار الوجه الأول، حيث يقول: و لو أخل بالطلب و تيمم و صلى فى سعة الوقت بطل تيممه و صلوته قطعا و إجماعا لما يدل على اشتراط التيمم به و لا فرق فى ذلک بين ان يصادف عدم الماء بعد الطلب و عدمه كما لا فرق فيه بين العالم و الجاهل و الناسى و غيرهم قضاء للشرطية و لا بين وقوع نية التقرب به ان تصور ذلک و عدمه ثم قال:- فما عساه يظهر من بعض فروع التحرير من الحكم بالصحة لو صادف عدم الماء ليس فى محله (انتهى).

و لكن التحقيق هو الوجه الثانى و ذلک بعد ما علم سابقا من ان الطلب انما وجب للوصول الى الماء أو لحصول اليأس منه فما هو الشرط فى مرحلة الثبوت هو عدم الماء و انما الطلب يوجب اطمينان النفس بتحقق الشرط ليكون معذورا فى ترک الطهارة المائية، و يترتب على هذا صحة التيمم و الصلاة لو نسى الطلب و صلى مع التيمم ثم تبين عدم الماء، فإنه مع النسيان يتمشى منه قصد القربة و اما لو صلّى مع ترک الطلب عامدا عالما بوجوبه بحيث لم يتمش منه قصد القربة فصلوته باطلة مطلقا لفقد النية، كما انه مع النسيان لو ظهر وجود الماء وجب الإعادة لفقد شرط التيمم واقعا، و النسيان إنما أثّر فى تمشى القربة لا فى حصول الشرط.

[مسألة (١١) إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيمم و صلى]

مسألة (١١) إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيمم و صلى ثم تبين وجوده فى محل الطلب من الغلوة أو الغلوتين أو الرحل أو القافلة صحت صلوته و لا يجب القضاء أو الإعادة.

لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب القضاء لو انكشف وجود الماء بعد خروج الوقت، و ذلك لتحقق موضوع الأمر بالتيمم و هو عدم وجدان الماء الذى أنيط به مشروعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٦٠

التيمم فى الكتاب و السنة، و لما يدل على عدم إعادة الصلاة عند تجدد القدرة على الماء من الروايات الكثيرة التى سبق جملة منها و يأتى بعضها فى طى المباحث الاتية.

و اما لو كان الانكشاف فى الوقت فربما يقال بوجوب الإعادة لأن العجز عن الطهارة المائية فى الوقت انما يتحقق باستيعابه لتمام الوقت، حيث ان العجز عن الطبيعة انما يكون بالعجز عن جمع افرادها كما انه يكفى فى حصول القدرة عليها القدرة على بعض افرادها، و هذا بالنظر الى القاعدة و ان كان كذلك لكن مع فرض جواز البدار بالصلاة مع التيمم و قيام الدليل على عدم وجوب تأخير الصلاة إلى أخر الوقت فمقتضى ذلك تحقق الامتثال و عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، هذا، مضافا الى إطلاق ما دل على عدم وجوب الإعادة لمن صلى مع التيمم، و اما خبر ابى بصير المتقدم نقله فى رجل كان فى سفر و كان معه ماء فنسيه و تيمم و صلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت، قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة، فمحمول على صورة ترك الفحص عن الماء و لو نسيانا و اللّه العالم.

[مسألة (١٢) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى]

مسألة (١٢) إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى و تبين سعة الوقت لا يبعد صحة صلوته و ان كان الأحوط الإعادة أو القضاء بل لا يترك الاحتياط بالإعادة و اما إذا ترك الطلب باعتقاد عدم الماء فتبين وجوده و انه لو طلب لعثر فالظاهر وجوب الإعادة و القضاء.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) لو صلى مع التيمم و ترك الطلب لاعتقاد ضيق الوقت عنه ثم تبين سعته ففيه وجوه.

(الأول) ان يحكم بصحة الصلاة مطلقا فلا يجب الإعادة و لا القضاء كما نفى البعد عنه فى المتن، و ذلك لانه حين الصلاة كان غير متمكن من الماء لاعتقاده ضيق الوقت عن طلبه و اعتقاده هذا كان مانعا له عن الماء و لو كان يصل اليه لو طلبه فضلا عن صورة فقد الماء واقعا على فرض الطلب.

(الثانى) ان يحكم ببطلان الصلاة مطلقا فيجب الإعادة فى الوقت و القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٦١

فى خارجه لانه لم يكن مأمورا بالتيمم فى هذا الحال واقعا لإناطة الأمر به على الطلب لكون الوقت متسعا له و لم يكن المأتى به من الصلاة إلا باعتقاد الأمر و تخيله، و تخيّل الأمر لا يقتضى الاجزاء، و انما المقتضى للإجزاء هو ثبوت الأمر واقعا، فيجب الإعادة و القضاء و لو كان بحيث لو طلب الماء لم يجده بان تبين عدم وجود الماء فى موضع الطلب فضلا عما لو تبين وجوده واقعا.

(الثالث) التفصيل بين تبين وجود الماء و بين عدم تبين وجوده سواء تبين عدمه أو لم يعلم الحال فيحكم بالبطلان فى الأول دون الأخير، و ذلك اى الحكم بالبطلان فى الأول لما تقدم من ان وجوب الفحص طريقى مقدمى لا نفسى واقعى، و ان المدار فى الأمر بالتيمم هو فقدان الماء واقعا، و انما الفحص طريق لإحرازه فى مرحلة الإثبات لا لثبوته فهو على فرض عدم الماء مأمور

بـالتيمم واقعـا، فـالفحص ليس من مقـدماته الوجوبيـة بحيث يكون وجوبه مشـروطا به، و لا من مقـدماته الوجوديـة بحيث يكون صحته متوقفـة عليه لكى يكون التيمم بلاـ فحص كالصـلاة بلا طهارة، و لا يخفى ان الوجه الأخير هو الأقوى كما تقـدم بيانه فى المسألـة العاشـرة و عليه فبعـد تبين سـعة الوقت لا يخلوا ما ان يكون باقيا فى محل الطلب و لم ينتقل منه، أو يكون منتقلا عنه الى محل أخر (فعلى الأول) فيطلب الماء فى المحل الذى صـلى فيه فمع عدم الظفر بالماء يكتفى بالصلاة التى صلاها لكونها المأمور بها واقعا، و مع الظفر به يعيد صلوته مع الطهارة المائية لأن ما اتى به كان غير مأمور به فى تلك الحالة.

(و على الثـانى) أى فرض خروجه عن المحـل الأـول فـإن علم انه لو طلب هنـاك لم يظفر بالمـاء اكتفى بالصـلاة الاولى، لتحقق الشـرط واقعـا و هو عـدم المـاء، و ان علم انه لو طلب لظفر أو شـك فى ذلـك و لم يتبين الحال وجب عليه الإعادة، اما مع العلم فواضـح لعلمه حينئذ انه لم يكن مأمورا بالتيمم واقعا و اما فى صورة الشك فلقاعدة الاشـتغال، هذا إذا تبين سـعة الوقت للطلب و الوقت باق، و اما لو تبين ذلك بعد خروج الوقت فيحتمل عدم وجوب القضاء فى صورة الاشـتباه عملا بقاعدة الشك بعد الوقت و للشك فى تحقق عنوان الفوت الموجب للقضاء، بل يمكن القول بعدم وجوب القضاء مطلقا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۶۲

لرواية يعقوب فى رجل تيمم فأصاب بعد صـلوته ماء، أ يتوضأ و يعيد الصـلاة أم يجوز صـلوته، قال إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و صـلى فان مضـى الوقت فلا اعادة عليه (و رواية أبى بصير) المتقدمة فى رجل كان فى سفر و كان معه ماء فنسيه و تيمم و صـلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ و يعيـد الصـلاة، و لعله لهـذا احتاط فى المتن فى صورة بقاء الوقت، فقال: بل لا يترك الاحتياط بالإعادة.

(أقول) الفرق بين الإعادة و القضاء انما يوجه فى صورة بقاء الاشتباه و عدم تبين الحال و اما فيما لو علم انه لو طلب الماء لظفر به فلا وجه له إذ كما يجب الإعادة يجب القضاء أيضا، و توهم عـدم صـدق الفوت فاسـد فإن الصـلاة مع الطهارة المائيـة التى كان مأمورا بها واقعا قد فاتته فيجب القضاء، و اما الروايتان فلخروجهما عن محل البحث و هو مورد ترك الفحص باعتقاد ضيق الوقت عنه و تبين خطائه و مورد هما فيما إذا وجد الماء بعد ما صـلى بالتيمم، مضافا الى معارضتهما مع ما دل على عدم وجوب الإعادة مطلقا لا فى الوقت و لا خارجه.

(الأمر الثانى) من الأمرين المبحوث عنهما فى هذه المسألة انه لو صـلى بالتيمم مع ترك الطلب لاعتقاده عدم وجود الماء ثم تبين وجوده و انه لو طلبه لوجده فالظاهر- كما فى المتن- وجوب الإعادة و القضاء من غير فرق بين ما إذا كان فى رحله أو فى القافلة أو فى النصاب الـذى كان عليه الطلب فيه من الغلوة أو الغلوتين، كما لا فرق بين ما إذا كان اعتقاد عدمه لجهله المركب به رأسـا أو كـان لنسـيانه لوجود المـاء، كل ذلك لما تقـدم من انه مع وجود الماء واقعا يتبين عـدم تحقق شـرط صـحة التيمم و هو عـدم وجود الماء، مضافا الى ما تقدم من رواية أبى بصـير أيضا فى الناسـى بضـميمة عدم الفصل بينه و بين غيره، نعم هى لا تدل على وجوب القضـاء، فيرجع فى إثبـات وجوبه إلى إطلاـق قوله عليه السّـلام من فـاتته فريضـة فليقضـها كما فاتته، و اما روايـة يعقوب المتقدمـة فى رجل تيمم و صـلى فأصاب بعـد صـلوته ماء، التى حكم فيها بوجوب الإعادة فى الوقت دون القضاء فإنها ليست فى صورة نسيان الماء بل الحكم فيها بالإعادة فى الوقت فى صورة وجـدان الماء بعـد الصـلاة لا تبين وجود الماء حين الصـلاة فهى أجنبية عن مورد البحث،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۶۳

هذا ما عندى فى هذه المسألة و نشكره سبحانه على ما أولانا.

[مسألة (۱۳) لا يجوز اراقة الماء الكافى للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت]

مسألة (۱۳) لا يجوز اراقة الماء الكافى للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء أخر، و لو كان على وضوء لا يجوز إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط عدم الإراقة و عدم الابطال قبل الوقت أيضا مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت، و لو عصى فاراق أو أبطل يصح تيممه و صلوته و ان كان الأحوط القضاء.

قد أشبعنا الكلام فى هذه المسألة فى مبحث غسل الجنابة فى المسألة الثامنة من الفصل الأول، و لعلّ منشأ الاحتياط بالقضاء هنا هو احتمال انصراف دليل بدلية التيمم عن الطهارة المائية عما إذا كان العجز عن الماء بسوء الاختيار، و قد مر نظيره فى المسألة التاسعة من هذا البحث اعنى باب التيمم و فى باب غسل الجنابة عند البحث عن شرطية عدم ضيق الوقت فى وجوبه.

[مسألة (۱۴) يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله]

مسألة (۱۴) يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله من لص أو سبع أو نحو ذلك كالتأخير عن القافلة و كذا إذا كان فيه حرج و مشقة لا تتحمل.

و يدل على سقوط الطلب فى الموارد المذكورة خبر داود الرقى و خبر يعقوب بن سالم و خبر على بن سالم التى تقدم نقلها فى أول هذا الأمر ص: ۱۴۰ مضافا الى قاعدة الحرج و الضرر.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۷، ص: ۱۶۳

[مسألة (۱۵) إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنة]

مسألة (۱۵) إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنة و فى بعضها سهلة يلحق كلا حكمه من الغلوة و الغلوتين.

لان كل جانب منها يكون موضوعا لحكمه فيشمله حكمه كما إذا لم يحتمل وجود الماء الا فى بعض الجوانب، حيث يختص الفحص به، و لو اختلفت الجهة الواحدة فكان بعضها حزنة و الأخر سهلة بحيث لا يصدق عليها احد الاسمين فهل يلحق بكل مقدار منها حكمه فيجب غلوة و نصف فى مقدار السهلة منها و نصف غلوة فى الحزنة منها، أو يلحقها حكم الحزنة لوجود الحزنة فيها، أو يلحقها حكم السهلة لوجود السهلة فيها، وجوه، ربما يقال بالأول، و لكنه لا يخلو عن اشكال لانصراف الخبر عن مورد الفرض،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۱۶۴

فمقتضى الاحتياط هو الثانى و عدم الاقتصار على ما دون الغلوتين، و اما الأخير فأضعف الوجوه.

[الثانى عدم الوصلة إلى الماء الموجود]

اشارة

الثانی عدم الوصلة إلی الماء الموجود لعجز من کبر أو خوف من سبع أو لص أو لکونه فی بئر مع عدم ما یستقی به من الدلو و الحبل و عدم إمکان إخراجه بوجه أخر و لو بإدخال ثوب و إخراجه بعد جذبه الماء و عصره.

و فی الجواهر دعوی عدم وجدان الخلاف فیه بل عن المعتبر ان علیه إجماع أهل العلم، و عن المنتهی انه قول علمائنا اجمع (و یدل علی الحکم) مضافا الی ما ذکر (صحیحة الحلبی) عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یمر بالرکیة و لیس معه دلو، قال لیس علیه ان یدخل الرکیة لأن رب الماء هو رب الأرض فلیتیمم (و خبر ابن ابی یعفور) عنه علیه السّلام قال إذا أتیت البئر و أنت جنب فلم تجدد لو أو لا شیئا تغترف به فتیمم بالصعید فان رب الماء هو رب الصعید و لا تقع فی البئر و لا تفسد علی القوم مائهم. و یفهم من قوله علیه السّلام فان رب الماء هو رب الصعید ابتناء أمر التیمم علی التوسعة و التسهیل و انه لا یتوقف علی العجز العقلی المسقط للتکالیف، بل یکفی أدنی عذر کالمشقة، و الخوف من نزول الماء أو من اختلاط ماء البئر بالطین و الوحل بنزوله فیه أو تنفر الطباع عن الماء بنزول الجنب فیه و اغتساله منه.

ثم ان الظاهر ان الخوف من السبع انما یکون علی نفسه أو علی نفس محترمة یجب حفظها، و اما الخوف من اللص فان کان علی النفس فهو کالخوف من السبع مما لا اشکال فیه (و یدل علیه) من الاخبار خبر یعقوب بن سالم، قال سئلت الصادق علیه السّلام عن الرجل لا یکون معه ماء و الماء عن یمین الطریق أو یساره غلوتین أو نحو ذلک، قال علیه السّلام لا آمن ان یغرر بنفسه فیعرض له لص أو سبع.

و اما الخوف من اللص علی المال فالمصرح به عند الأصحاب عدم الفرق بینه و بین الخوف علی النفس (و فی الحدائق) انه اتفاقی بینهم، و فی المدارک فی شرح عبارة الشرائع عند قوله الثالث الخوف و لا فرق فی جواز التیمم بین ان یخاف لصا أو سبعا أو ضیاع مال (قال قدس سره) هذا الحکم مجمع بین الأصحاب علی ما نقله جماعة، بل قال فی المنتهی انه لا یعرف فیه خلافا بین أهل العلم (انتهی).

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۶۵

و یمکن ان یستدل له بخبر یعقوب بن سالم المتقدم أنفا بتقریب ان قوله علیه السّلام:

لا أمن أن یغرر بنفسه فیعرض له لص لا یکون له ظهور فی خصوص خوف اللص علی نفسه، فان تغریر النفس علی اللص فی مقام الخطر علی المال صحیح أیضا، بأن یقال لا تعرض نفسک علی اللص فیذهب بمالک، فیکون الخبر دلیلا علی جواز التیمم عند الخوف من اللص مطلقا سواء کان علی النفس أو علی المال (و یدل علیه أیضا) ظهور دلالة أخبار التیمم بعد استقرائها فی سقوط الطهارة المائیة بأقل من ذلک و ان أصل مشروعیة التیمم للیسر، و بأدلة نفی العسر و الحرج و قاعدة لا ضرر.

(لکن صاحب الحدائق قدس سره) استشکل فی ذلک- مع اعترافه بأنه مما اتفق علیه الکل- بأنه لم یدل نص علی الجواز فی خوف ذهاب المال بدعوی کون خبر یعقوب بن سالم فی مورد الخوف علی النفس و ان النسبة بین قاعدة نفی العسر و الحرج و قاعدة نفی الضرر و بین ما یدل علی الطهارة المائیة بالعموم من وجه فلا وجه لتقدیم الأولیین علیه، بل التقدیم له علیهما لکونه أوضح.

(و لا یخفی ما فی کلامه زید فی علو مقامه) یظهر مما قدمناه و ما ثبت فی الأصول من ان قاعدتی نفی الحرج و نفی الضرر لهما الحکومة علی أدلة الاحکام التی منها ما یدل علی وجوب الطهارة المائیة و الدلیل الحاکم مقدم علی الدلیل المحکوم من غیر ان یلاحظ النسبة بینهما انه بالعموم من وجه أو بالعموم المطلق، فلا إشکال فی جواز التیمم عند خوف اللص علی المال.

و انما الکلام فی أمور (الأول) ربما یقال بعدم الفرق فی المال بین القلیل و الکثیر و قد صرح به العلامة فی النهایة و تبعه الشهید الثانی فی الروض، بل عن جماعة منهم نسبته إلی الأصحاب الظاهر منها کونه مذهب الجمیع أو الأکثر (و یستدل له تارة) بقاعدة

نفى الضرر، و اخرى بدلالة إطلاق خبر يعقوب المتقدم عليه (و ثالثة) بدليل نفى الحرج كما عن العلامة فى النهاية، حيث استدل بقوله تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (و رابعة) بإطلاق ما دل على الأمر بإصلاح المال- كما عن الشهيد الثانى فى الروض.

(أقول) الخوف من ضياع المال قد يتخلف عن الظن بالضرر إذا تحقق الخوف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۶۶

باحتمال ضياعه من غير ظن به، فيخرج عن مورد قاعدة نفى الضرر المتوقف إجرائها على تحقق موضوعها و هو ترتب الضرر و لو بطريق ظنى- بناء على اعتبار الظن فى باب الضرر، و اما خبر يعقوب بن سالم فهو و ان تمت دلالته عندنا على تسويغ الخوف من اللص على المال الا ان تعميمه بالنسبة إلى القليل من المال مشكل، و منه يظهر عدم تمامية الاستدلال بنفى الحرج فى المال القليل إذ قد لا يكون فى ذهابه حرج.

(و الأولى) إيكال ذلك الى العرف و العقلاء فخوف ذهاب المال إذا كان يعد حرجا بحيث يصد العقلاء عن جريهم و يمنعهم عما يستلزمه ذلك سواء كان من جهة أهمية المحتمل عندهم أو من جهة قوة الاحتمال فيكون ذلك مسوغا للتيمم إذا حصل هذا المقدار من الخوف احتمالا- و محتملا- فى سبيل تحصيل الماء، و الا فلا دليل على تسويغه، و اما الأمر بإصلاح المال فهو بإطلاقه لا- يقابل العمومات الواردة فى إثبات التكاليف التى منها الطهارة المائية، فالحق ما ذكرنا من جعل المدار على تحقق عنوان الحرج و هو يختلف باختلاف الموارد.

(الثانى) قال العلامة (قده) فى المنتهى فى وجه الفرق بين المال الذى يجب حفظه عن اللص و ان خوف ذهابه عن اللص مانع عن الطهارة المائية و بين المال الذى يجب بذله عوضا عن الماء للوضوء أو الغسل: بان الحاصل بالأول هو العوض على الغاصب و هو منقطع، اى لا يزيد شيئا فى المال، و فى الثانى فالعوض عليه سبحانه و هو الثواب الغير المنقطع فيزيد على المال.

و أورد عليه الشهيد الثانى (قده) بان فى الأول أيضا يتحقق الثواب لان عدم التحرز عن ضياع المال و إيقاعه فى معرض اللص لأجل امتثال أمر اللّه سبحانه و الانقياد له تعالى فيه فضل عظيم- لو لم يكن الإيقاع حراما و كان بذله مباحا، بل هو اولى لاجتماع العوض و الثواب فيه، دون الأخير الذى ليس فيه الا الثواب، ثم قال (قده) و الفارق النص.

(أقول) و هو كذلك لدلالة جملة من الاخبار على وجوب بذل المال و لو كان أزيد من قيمة الماء إذا تمكن منه كصحيح صفوان عن الكاظم عليه السّلام عن رجل احتاج الى الوضوء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۶۷

للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمأة درهم أو بألف درهم و هو واجد لها، يشترى و يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السّلام لا، بل يشترى، و قد أصابنى مثل هذا فاشتريت و توضأت، و ما يشترى بذلك مال كثير.

و يمكن ان يقال فى الفرق بينهما مع قطع النظر عن النص بان فى تعريض المال لأخذ الغاصب من لص أو غيره مهانة و غضاضة على النفس يصعب تحمله بل و لا يكون محمودا فيه بخلاف بذله اختيارا و لو بأضعاف مضاعفة من قيمة الماء، حيث ان فيه شرفا و رفعة كما لا يخفى على ذوى الهمم العالية.

و ربما يقال فى الفرق أيضا بان فى تسليط الغاصب على ماله اعانة له على المعصية و تسليط له عليها فيكون محرما، و فى الشراء بأزيد من ثمن المثل لا معصية من البائع فلا منع عنه.

(الثالث) لا فرق فى المال الذى يجب حفظه من اللص و نحوه بين مال نفسه أو مال غيره سواء كان امانة عنده أو كان مالا لمن يحسب من تبعه كزوجته و أولاده و أعوانه بحيث يعد تعرض الغاصب لمالهم تعرضا له، و اما لو كان مما يعد أجنبيا عنه و لا

يجب حفظه عليه فالمحكى عن جامع المقاصد و غيره- على ما هو ظاهر إطلاق كلامهم- هو سقوط الطهارة المائية إذا خيف عليه، قال: انه لا فرق فى جواز التيمم بين الخوف على ماله و مال غيره، و هو مشكل لا لدليل عليه، و لعل الإطلاق انما هو بالنسبة إلى المال الذى يكون تحت يده مما يكون ضمانه عليه لو تعدى و قصر فى تلفه و ضياعه، حيث يجب عليه حفظه، و يمكن ان يكون نظرهم فى التعميم الى ما لو كان طلبه الماء موجبا لتسليط الغاصب على مال الغير بحيث يسند التلف اليه عرفا أو كان يعد ذلك عند العرف اعانة للغاصب على أخذ مال الغير و لو لم يكن المال تحت يده و لا لمن تبعه ممن يعد من متعلقيه، أو كان ذلك المال بحيث يجب حفظه شرعا و علم من الشرع انه لا يرضى بضياعه و لو لم يكن تحت يده.

(الرابع) لا- إشكال انه لو خاف على عرضه أو عرض بعض متعلقيه بحيث يعد عرضه عرضا له جاز التيمم و كان الخوف مسوغا له، بل لعل العرض اولى من المال لأنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٦٨

أهم عند ذوى الهمم العالية، و يدل عليه قاعدة الحرج و لا حاجة فى إثباته إلى دليل بالخصوص، و اما لو خاف على عرض غيره الذى لا تعلق له به ففى تسويغه للتيمم اشكال تقدم فى الخوف على مال الغير، فيأتى فيه التفصيل المتقدم فيقال بجواز التيمم إذا خيف على عرض من يعلم من الشارع عدم رضاه بهتكه.

(الخامس) لا إشكال فى جواز التيمم عند الخوف من الحبس ظلما من الحبس من استعمال الماء أو الحبس بحق يعجز عن تأديته، بخلاف ما إذا خاف عن الحبس بحق يقدر على أدائه حيث لا- شبهة فى وجوب أدائه و إتيان الطهارة المائية معه، و عن جامع المقاصد تجويز التيمم لو خاف من القتل قصاصا مع رجاء العفو بالتأخير مجانا أو بالصلح على الدية لأن حفظ النفس مطلوب (و تأمل صاحب الجواهر) فى ذلك- أقول- و لعله لا ينبغى التأمل فى صحته، ضرورة ان التسويف فى تأخير القتل مع عدم مطالبة ولى الدم للقصاص و رجاء الجانى العفو مجانا أو بالدية جائز، بل حتى و مع مطالبة ولى الدم إذا لم ينته التأخير إلى التهاون، و مع جوازه لا شبهة ان فى اقتحامه الحرج و يجوز معه التيمم قطعا، نعم مع مطالبة ولى الدم للقصاص و اليأس عن العفو لا إشكال فى عدم تسويغه للتيمم.

(السادس) لا إشكال فى مسوغية الخوف على النفس أو المال أو العرض إذا كان الخوف منه متعارفا و كان له سبب عادى، و اما لو نشأ خوفه من الجبن و التخيل و خاف بسبب لا يخاف به أكثر الناس ففى تسويغه التيمم احتمالان، و المحكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين قدس اللّه أسرارهم هو التسويغ- و هو الأقوى- لأن المناط فى التسويغ هو الخوف الشخصى و هو يختلف باختلاف الأشخاص، و لذا لو تحقق سببه العادى و لم يحصل منه الخوف كما فى بعض النفوس لم يؤثر فى جواز التيمم، و قد يكون اقدام الشخص على ما يخافه- و لو جنبا- مؤديا إلى ذهاب العقل فيكون ذلك تغريرا للنفس فى معرض الخطر، و لكن المحكى عن التحرير خلافه فلم يعتبر الخوف الناشى عن الجبن، و توقف فيه فى المنتهى، و لا وجه له أصلا.

(السابع) لا فرق فى الخوف المسوغ للتيمم بين ما إذا كان حصوله فى طريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٦٩

الوصول الى الماء أو على ما يتخلف عنه من المال و الأهل، كل ذلك لعموم دليله و هو الحرج الرافع للتكليف بالطهارة المائية المسوغ للتيمم و اللّه العاصم.

[مسألة (١٦) إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل]

مسألة (١٦) إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل أو نحوهما أو استيجار هما أو شراء الماء أو اقتراضه وجب و لو

بأضعاف العوض ما لم يضر بحاله و اما إذا كان مضرا بحاله فلا كما انه لو أمكنه اقتراض الماء أو عوضه مع العلم أو الظن بعدم إمكان الوفاء لم يجب ذلك.

المراد بالحال فى قوله ما لم يضر بحاله هو حال المكلف بحسب جدته و تمكنه، سواء كان فى الحال المقابل للمستقبل أو كان حاله فى المستقبل نفسه، فليس المراد هو حاله الفعلى، فإذا أضر بحاله فى الاستقبال كان مسوغا للتيمم، ثم ان فى هذا المتن مسئلتين (إحداهما) انه إذا توقف تحصيل الماء على صرف مال كثير لم يكن مضرا بحال المكلف وجب عليه بذله إجماعا على ما حكاه غير واحد من الأساطين (و يدل عليه) من الاخبار صحيحة صفوان قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل احتياج الى الوضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمأة درهم أو بألف درهم و هو واجد لها، أ يشترى و يتوضأ أو يتيمم، قال عليه السّلام لا، بل يشترى، قد أصابنى مثل ذلك فاشتريت و توضأت، و ما يشترى بذلك مال كثير (و خبر حسين بن أبى طلحة) قال سئلت عبدا صالحا عن قول اللّه عز و جل أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، ما حد ذلك، قال فان لم تجدوا بشراء أو بغير شراء، قلت ان وجد قدر وضوء بمائة ألف أو بألف و كم بلغ؟ قال عليه السّلام ذلك على قدر جدته، و فى معناهما غيرهما من الاخبار.

(الثانية) إذا كان بذل المال للشراء أو استيجار الآلات مضرا بحاله لم يجب عليه البذل و جاز التيمم إجماعا كما فى غير واحد من العبارات و لقاعدتى نفى الضرر و الحرج و لذيل خبر ابن أبى طلحة المتقدم فإنه عليه السّلام علق الحكم على كونه على قدر جدته، فان المفهوم منه انه إذا كان بذل المال موقوفا على بذل ما يلزمه فى نفقته اللازمة بحيث يقع بعد بذل المال فى العسر و الحرج لا يجب عليه البذل، فإنه لا يصدق الجدة حينئذ،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٧٠

فالمدار على عنوان الواجدية و هو يختلف باختلاف الأحوال، و قد تقدم فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة السابقة ما يتعلق بالمقام.

[مسألة (١٧) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب]

مسألة (١٧) لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب، كما انه لو وهبه غيره بلا منة و لا ذلة وجب القبول.

اما وجوب حفر البئر إذا لم يكن فيه حرج فلما دل على وجوب الطلب و الفحص عن الماء إذ هو أيضا نوع من الطلب، و لولاه لأمكن المناقشة فى وجوبه بناء على اشتراط وجوب الطهارة المائية بوجدان الماء و ان وجوب الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدماته الوجوبية، لكن ما دل على وجوب الفحص عن الماء كحسنة زرارة المتقدمة فى صدر الباب و قوله عليه السّلام: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلبه ما دام الوقت (إلخ) دليل على وجوب حفر البئر إذا لم يكن فيه حرج، مضافا الى إمكان دعوى صدق الوجدان عند إمكان الحفر بلا مشقة و لا حرج كصدقه عند إمكان شراء الماء و لو بأغلى الثمن إذا كان واجدا له، و لو جعل المدار فى الوجدان على التمكن من استعمال الماء و الصرف فى الطهارة لكان الأمر أظهر، و اما وجوب القبول فيما لو وهبه له غيره بلا منة و لا ذلة فمما لا اشكال فيه، حيث انه كشرائه كذلك، انما الكلام فيما إذا كان فى قبوله منة، فالمشهور- كما فى الحدائق- وجوب قبوله لابتناء ذلك على المسامحة عرفا، فلا منة و لا ضرر، و هذا بخلاف قبول هبة ثمنه فإنه لاشتمال هبته عادة على المنة الموجبة للغضاضة و الامتهان لا يجب قبولها و تحملها و ان قل الثمن، و عن الشيخ وجوب قبول هبة الثمن أيضا لوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق، و قد مال اليه صاحب المدارك (قده) حيث يمنع عن عدم وجوب تحمل المنة إذا توقف الواجب على تحملها، و استجوده صاحب الحدائق أيضا. (و لعل الأقوى) جعل المدار على الحرج فى تحمل المنة فان

النفوس تختلف فی ذلک کما ان الأشخاص یختلف حالهم بحسب الرفعهٔ و الضعهٔ و الزمان و المکان و الواهبین، فإذا کان فی قبول الهبهٔ حرج لم یجب القبول من غیر فرق بین هبهٔ الماء أو ثمنه أو الإله التی یستخرج بها الماء، و منه یظهر حکم استیهابه فإنه إذا لم یکن فیه ذلهٔ و مهانهٔ یجب، کما انه إذا کان فیه ذلهٔ بحیث

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۱۷۱

یکون تحملها عادهٔ حرجیا لم یجب، و لو بذل له الماء أو الثمن إلی أجل فإن استطاع وفائه- و لو بالاحتمال العادی- وجب قبوله، بخلاف ما إذا علم أو ظن بعدم التمکن من الوفاء به فإنه لا یجب القبول.

[الثالث الخوف من استعماله علی نفسه]

اشارهٔ

الثالث الخوف من استعماله علی نفسه أو عضو من أعضائه بتلف أو عیب أو حدوث مرض أو شدته أو طول مدته أو بطؤ برئه أو صعوبهٔ علاجه أو نحو ذلک مما یعسر تحمله عادهٔ بل لو خاف من الشین الذی یکون تحمله شاقا تیمم، و المراد به ما یعلو البشرهٔ من الخشونهٔ المشوههٔ للخلقهٔ أو الموجب لتشقق الجلد و خروج الدم و یکفی الظن بالمذکورات أو الاحتمال الموجب للخوف سواء حصل له من نفسه أو قول طبیب أو غیره و ان کان فاسقا أو کافرا، و لا- یکفی الاحتمال المجرد عن الخوف کما انه لا یکفی الضرر الیسیر الذی لا یعتنی به العقلاء، و إذا أمکن علاج المذکورات بتسخین الماء وجب و لم ینتقل الی لتیمم.

فی هذا المتن أمور (الأول) لا إشکال فی تسویغ التیمم فیما إذا خاف المرض الشدید باستعمال الماء اما بخوف حدوثه أو زیادته أو بطؤ برئه أو صعوبهٔ علاجه أو نحو ذلک مما لا یطاق تحمله عادهٔ عند العقلاء (و استدلوا له) بعد الإجماع الصریح کما فی کلام غیر واحد- بالأدلهٔ العامهٔ الدالهٔ علی رفع کل تکلیف عمن لا یتحمله، مثل قوله تعالی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و قوله تعالی مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ، و قوله تعالی یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، و قوله تعالی لٰا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا، و قوله تعالی وَ لٰا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ، و مثل قوله صلّی اللّٰه علیه و آله بعثت بالحنفیهٔ السمحهٔ، و قوله صلّی اللّٰه علیه و آله لا ضرار و لا ضرر، و قولهم علیهم السّلام ان دین محمد صلّی اللّٰه علیه و آله أوسع مما بین السماء و الأرض ان الخوارج ضیقوا علی أنفسهم و ان الدین أوسع من ذلک.

و بالأدلهٔ الخاصهٔ فی باب الوضوء مثل الآیهٔ الکریمهٔ وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضیٰ أَوْ عَلیٰ سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً (الآیهٔ)

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۱۷۲

ذکر سبحانه جملا أربعا و فرع علیها عدم وجدان الماء و رتب علیه الجزاء فی قوله فتیمموا، حیث ان جعل کل واحد من الأربع اعنی المرض و السفر و المجیء عن الغائط و لمس النساء شرطا مستقلا و تفریع عدم وجدان الماء علیه یستظهر منه ان المراد من عدم الوجدان أعم من عدمه أو عدم التمکن من استعماله و ان کان موجودا، فالمریض الذی لا یتمکن من استعماله سواء کان لأجل الضعف و العجز عن تناول الماء أو کان لأجل تضرره به یتیمم فتدل الآیهٔ علی تسویغ التیمم بسبب المرض، مضافا الی ان المرض بما هو مرض لا یوجب تسویغه إذ رب مرض یکون رفعه باستعمال الماء البارد فمن مناسبهٔ الحکم و الموضوع و ظهور الآیهٔ الکریمهٔ فی کون التسویغ فی حال المرض و حال عدم وجدان الماء امتنانا لا سیما بمناسبهٔ ذیل الآیهٔ مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ

عَلَيْكَمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَمْ لَعَلَّكَمْ تَشْكَرُونَ يستظهر ان المراد هو المرض الذى يضر معه استعمال الماء أو يوجب العجز عن السعى اليه، و بذلك فسر الآية فى مجمع البيان، قال: و هو المروى عن السيد بن الباقر و الصادق عليهما السلام.

(و مثل صحيح ابن مسلم) قال سئلت الباقر عليه السّلام عن الرجل يكون به القروح، قال عليه السّلام لا بأس بان لا يغتسل و يتيمم (و صحيح ابن ابى نصر) عن الرضا عليه السّلام فى الرجل يصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يخاف على نفسه من البرد، قال عليه السّلام لا يغتسل و يتيمم (و المروى عن الصادق عليه السّلام) فى الكافى انه قيل له عليه السّلام ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات فقال عليه السّلام قتلوه ألا سئلوا ألا يمموه، ان دواء العى السؤال و فى معناه غيره.

و هذه الأدلة و ان أمكن الخدشة فى دلالة بعضها كما ربما يقال فى مثل لا ضرر و لا ضرار من توقف التمسك به على إحراز الضرر و لو ظنا فلا يثبت به الحكم فى مورد الخوف الذى هو أعم من الظن، و فى مثل آية التهلكة أنها أخص من المدعى فإنها فى خصوص الإلقاء فى المهلكة و المرض المسوغ أعم منه- و لكن غير ذلك من الأدلة سليم عن المناقشة و يصح التمسك به.

(الثانى) ذكر غير واحد من الأصحاب كالمحقق فى الشرائع انه لو خاف

الشين باستعمال الماء جاز له التيمم، و المراد منه- كما فى المدارك و غيره و صرح به فى المتن ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة من استعمال الماء فى البرد و قد يصل الى تشقق الجلد و خروج الدم، ففيما كان منه بالغا الى ما لا يتحمل عادة لا إشكال فى حكمه كالمرض الذى يكون كذلك، إذ المعيار هو كون الطهارة المائية مستلزمة لما يشق تحمله بحسب العادة، و اما ما لم يكن كذلك ففى تسويغه التيمم اشكال و المحكى عن المنتهى و جماعة من المتأخرين تقييده بالفاحش، و عن جماعة بما لا يتحمل و عن الكفاية دعوى الاتفاق على انه إذا لم يغير الخلقة و لم يشوهها لم يجز التيمم، و بهذا يظهر انه لا مورد لإثبات الجواز مطلقا بإطلاق معقد الإجماعات المحكية على جواز التيمم مع خوف الشين، فلا دليل على الجواز إلا فى مورد لزوم المشقة و الحرج و هو المتيقن من الإجماع.

(الأمر الثالث) المدار فى ثبوت المذكورات من حدوث التلف باستعمال الماء أو العيب- إلى أخر ما ذكره فى المتن- على العلم بحدوثها باستعماله أو الظن المستفاد من معرفة أو تجربة أو اخبار عارف و ان كان صبيا أو فاسقا أو كافرا مع عدم اتهامه فى الدين- و لو لم يقترنه الخوف، أو الخوف من استعماله و لو لم يحصل الظن إذ قد يحصل الخوف مع الشك بل مع الوهم، و لكن بشرط ان يكون معتدا به عند العقلاء، فالمدار بعد العلم على احد أمرين اما الظن و اما الخوف، اما الظن المجرد عن الخوف فلما يدل على وجوب دفع الضرر المظنون و ان الظن فى باب الضرر حجة ببناء العقلاء على اعتباره و انهم يعاملون مع مظنون الضرر معاملة مقطوعة، و اما الخوف من الضرر فالمراد منه هو الحالة النفسانية الحاصلة من ترتب وقوع أمر مكروه فى المال و النفس أو غيرهما الموجبة لتشويش الخاطر عند العقلاء، (و ربما يقال) بإناطة تسويغه للتيمم على اقترانه بالظن بوقوع الأمر المخوف منه كما عن ظاهر العلامة و جملة ممن تأخر عنه و لكن الأقوى عدمها فان الخوف قد أخذ موضوعا بنفسه فى صحيح ابن ابى النصر المتقدم الذى فيه: أو يخاف على نفسه من البرد، و من المقطوع بالوجدان حصول الخوف بالاحتمال و ان لم يحصل الظن إذا كان الاحتمال

معتدا به عند العقلاء و لعله يختلف ذلك عندهم من حيث أهمية المحتمل و عدمها فقد يحصل الخوف عندهم بمجرد الوهم إذا كان المحتمل ذهاب النفس مثلا، و بالجملة، فحصول الحالة النفسانية هو المناط على ما هو ظاهر الخبر المذكور.

و مما ذكرنا يظهر عدم الفرق بعد حصول العلم أو الظن أو الخوف بين استناد أحدها إلى قول الطبيب و عدمه كما لا فرق فى الطبيب بعد تحقق احد المذكورات من قوله بين كونه مسلما أو كافرا خلافا لما عن المنتهى من عدم قبول قول الذمى، و هو بإطلاقه مشكل، اللهم الا ان يكون مراده (قده) فيما إذا كان متهما فإنه لا يقبل قوله مع الاتهام لعدم ترتب شيء من العلم و الظن و الخوف على قوله.

(الأمر الرابع) لا يكفى الضرر اليسير الذى لا يعتنى به العقلاء كما هو ظاهر الشرائع و المحكى عن المعتبر و المبسوط و نسب الى المشهور أيضا (و المحكى) عن جامع المقاصد و الذكرى و جملة أخرى من كتب الأصحاب جواز التيمم به و لو كان من قبيل الصداع أو الزكام و نحوهما مما لا يشق تحمله عادة استنادا الى ان الضرر اليسير قد يؤدى الى الشديد بل هو الغالب و لفحوى ما دل على تسويغ التيمم من ضرر الشين فان مثل الصداع و الزكام أشدّ منه (و لا يخفى ما فيه) فان الضرر اليسير إذا خيف منه الوقوع فى الشديد فهو عبارة عن خوف الضرر الشديد الذى يعتبر عند العقلاء و يخرج عن محل البحث، و ان كان مما لا يحصل به الخوف على الشديد فاعتباره ممنوع، و اما فحوى اعتبار ضرر الشين فقد بيّنّا فيما تقدم انه انما يكون الشين مسوغا فيما إذا كان بحيث لا يحتمل عادة و يترتب عليه عنوان الحرج لا مطلقا (و بالجملة) فلا وجه للقول بجواز التيمم عند كل مرض مطلقا و لو كان يسيرا.

(الأمر الخامس) إذا أمكن علاج المذكورات بتسخين الماء أو بالتحفظ من البرد أو بلبس الثياب الكثيرة و نحو ذلك بحيث يرتفع به توقع الضرر وجب و لم ينتقل الى التيمم لصدق وجدان الماء بمعنى التمكن من استعماله حينئذ، و هو الموضوع لوجوب الطهارة المائية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۷۵

[مسألة (۱۸) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل]

مسألة (۱۸) إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل فان كان الضرر فى المقدمات من تحصيل الماء و نحوه وجب الوضوء أو الغسل و صح، و ان كان فى استعمال الماء فى أحدهما بطل، و اما إذا لم يكن استعمال الماء مضرا بل كان موجبا للحرج و المشقة كتحمل الم البرد أو الشين مثلا فلا يبعد الصحة و ان كان يجوز معه التيمم لان نفى الحرج من باب الرخصة لا العزيمة و لكن الأحوط ترك الاستعمال و عدم الاكتفاء به على فرضه فيتيمم أيضا.

إذا كانت الطهارة المائية ساقطة عنه لأجل الضرر أو الحرج فتحمل ذلك و توضأ أو اغتسل فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا كان الضرر أو الحرج فى مقدماتها كما إذا توقف تحصيل الماء على سلوك طريق مظنون الضرر فسلكه و أصاب الماء سواء وقع فى الضرر المظنون أو لم يقع، و فى هذه الصورة يجب عليه الوضوء أو الغسل و ان عصى بتحصيل الماء و لكن لما كان بعد عصيانه واجدا للماء متمكنا من استعماله فهو مكلف حينئذ بالطهارة المائية لعدم سراية النهى إلى نفس الوضوء أو الغسل و ان كان الأمر بهما قبل تحصيل الماء ساقطا من جهة انتفاء شرط وجوبهما و هو التمكن من الماء، فبعد حصول الشرط و لو بالعصيان يتعلق الأمر الفعلى بهما فلا أمر حينئذ بالتيمم، و هذا ظاهر.

(الثانية) ما إذا كان الضرر فى مقدماتها المقارنة مع فعلها أو كان بعض تلك المقدمات المقارنة مما تعلق به النهى من جهة أخرى غير الضرر كما إذا انحصر الماء فى إناء مغصوب و تعذر الوضوء أو الغسل الا بالاغتراف منه شيئا فشيئا و لا يمكن صب الماء فى إناء أخر فإن التكليف ينتقل الى التيمم، فلو عصى و اختار الوضوء أو الغسل فالحكم هو البطلان لأن الطهارة المائية حينئذ متوقفة على مقدمة محرمة مقارنة معها بالزمان فالأمر بها ساقط لكون الأمر بها متوقفا على الأمر بالقبيح أو تجويزه بخلاف

ما إذا كان الوضوء أو الغسل متأخرا عن المقدمة المحرمة فإنه بعد الإتيان بتلك المقدمة لا بأس بالأمر بذى المقدمة لسقوط النهى عن المقدمة بعصيانه.

(و توضيح ذلك) ان الواجب إذا توقف فعله على مقدمة محرمة يكون المورد من أقسام المتزاحمين، و الحكم فيه ملاحظة النسبة بينهما فان كان ملاك الوجوب أهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۷۶

ارتفع التحريم عن المقدمة، و ان كان ملاك حرمة المقدمة أهم ارتفع الوجوب عن ذى المقدمة، و ان كان الملاكان متساويين تخير المكلف بينهما إذا كانت المقدمة المحرمة مقارنة مع ذيها بالزمان، و اما إذا كانت متقدمة عليه فحرمة المقدمة فعلية فملاك ذى المقدمة و ان كان متساويا مع ملاك حرمة المقدمة الا ان ملاك المقدمة لتقدمها بالزمان يكون أهم و يرتفع أهمية ملاك ذى المقدمة لتأخره عنها فحرمة المقدمة فى موطن وجودها حرمة فعلية لا شاغل عنها عقلا و لا شرعا، اما عقلا فلكون المقدمة مقدورة للمكلف فعلا و تركا تكوينا، و اما شرعا فلان المانع المتصور عنه شرعا منحصر بالخطاب الوجوبى المتوجه إلى ذى المقدمة بإيجاده فى موطن وجوده، و هو لا- يصلح للشاغلية لتساوى ملاك وجوبه مع ملاك حرمتها، فالخطاب التحريمى الفعلى بالمقدمة مانع عن تعلق الأمر بذى المقدمة فإذا سقط هذا الخطاب عن المقدمة بالعصيان ارتفع المانع عن الخطاب بذى المقدمة و هذا بخلاف المقدمة المتساوية مع ذيها بالزمان فان الملا-كين إذا كانا متساويين فى الملاك فهما متساويان فى الشاغلية أيضا و لا ترجيح لأحدهما على الأخر فيتخير المكلف.

إذا عرفت ذلك فنقول ان الطهارة المائية إذا توقفت على مقدمة محرمة مساوية لها بالزمان فالمورد من أقسام المتزاحمين مع أهمية ملاك الحرمة لكون ذى المقدمة مما له البدل فيسقط وجوبه، و لأن الأمر به متوقف على الأمر بالقبيح بناء على وجوب المقدمة أو على تجويزه بناء على عدم وجوبها و كلاهما قبيح من الشارع فإذا اتى المكلف بالطهارة المائية اتى بما ليس مأمورا به، و المفروض انها عبادة لا بد فى صحتها من الأمر بها.

(فان قلت) يمكن توجه الأمر إليها فى طول النهى عن المقدمة على نحو الترتب بان يقال إذا عصيت النهى عن المقدمة فيجب عليك الإتيان بذى المقدمة، كما فى المقدمة المحرمة لواجب أهم، حيث انها تسقط حرمتها بواسطة أهمية ملاك وجوب ذيها، لكن يصح النهى عنها فى طول مخالفة ذيها، فيقال ان عصيت الخطاب المتعلق بذى المقدمة يحرم عليك إتيان المقدمة.

(قلت) الخطاب الترتبى لا- يجرى فى المقام، و قياسه على المقدمة المحرمة لواجب أهم مع الفارق لصحة الخطاب الترتبى فى المقيس عليه دون المقام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۷۷

اما صحته فى المقيس عليه فلما حققناه فى محله من ان الخطاب المقدمى المتعلق بالمقدمة غيرى ترشحى ناش من الخطاب بذى المقدمة، فهو تابع له فى الإطلاق و التقييد و الإهمال، و الخطاب بذى المقدمة كسائر الخطابات مهمل بالنسبة إلى حالتى عصيانه و طاعته و لا يكون مقيدا بإحداهما و لا مطلقا عنهما، لأنهما فى الرتبة المتأخرة عن الخطاب و من الثابت فى محله على ما حققناه فى الأصول استحالة الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى الحالات الطارية على الخطاب، و حينئذ فيكون الخطاب بالمقدمة الناشى من الخطاب بذيها أيضا مهملا بالنسبة إلى حالتى عصيان الأمر بذى المقدمة و طاعته، ففى رتبة عصيان خطاب ذى المقدمة لا تكون المقدمة محكومة بالوجوب فيصح تعلق الخطاب التحريمى بها فى تلك الرتبة.

و اما فساده فى المقام (اعنى تعلق الخطاب الترتبى بذى المقدمة فى طول عصيان الخطاب التحريمى المتعلق بالمقدمة مثل الأمر بالوضوء مشروطا بعصيان النهى عن الاغتراف من الإناء الغصبى هكذا: لا تغترف من الإناء الغصبى و ان عصيت فاغترفت منه

فتوضأ) فلان شرط الأمر بالوضوء حينئذ هو عصيان النهى المتعلق بالمقدمة و هى الاغتراف من المغصوب، و المفروض ان الاغتراف تدريجى فلا بد لكل عضو من اغتراف خاص به، فإذا عصى و اغترف لغسل الوجه فهو غير متمكن من الوضوء أيضا لأنه يتوقف على اغتراف أخر لغسل اليد و هو منهى عنه فالأمر بالوضوء حينئذ ساقط فلا أمر بغسل الوجه، لأن الأمر به انما هو فى ضمن الأمر بالكل و هو الوضوء و المفروض سقوطه.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الضرر فى نفس استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل أو يتحقق بوضوئه أو غسله عنوان محرم أخر منطبق عليهما كما إذا كان نفس أفعال الوضوء أو الغسل تصرفا فى المغصوب بان كان الماء مغصوبا فيدخل المورد فى باب اجتماع الأمر و النهى، و الحكم فيه هو بطلان العبادة التى اجتمعت مع المنهى عنه سواء قلنا بامتناع الاجتماع و عدم اجداء تعدد الجهة أو قلنا بالجواز.

(اما على الأول) فواضح من جهة عدم كون المجمع مأمورا به بعد فرض امتناع الاجتماع من ناحية الآمر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٧٨

(و اما على الثانى) فلعدم قابلية المجمع لان يقع به الامتثال من جهة اقترانه مع المنهى عنه القبيح فإرادته من الفاعل لا تنفك عن ارادة القبيح المقرون معه و هو مناف مع التقرب بإتيان المجمع، و تفصيل هذا المجمل موكول الى باب الاجتماع.

و لا يجدى الخطاب الترتبى الإيجابى بالمجمع مشروطا بعصيان الخطاب التحريمى المتعلق به، و ذلك لمكان اتحاد متعلقيهما فيكون الخطاب الإيجابى المتعلق به مشروطا بعصيان الخطاب التحريمى المتعلق به من قبيل تحصيل الحاصل لانه يكون بمنزلة ان يقال إذا عصيت و توضأت بالماء المغصوب فتوضأ و هو فاسد.

(الصورة الرابعة) ما إذا لم يكن استعمال الماء مضرا ضررا يجب التجنب عنه شرعا بل كان مما يجوز تحمله لسائر الأغراض العقلائية أو كان حرجيا كتحمل الم البرد أو الشين مع الأمن من العاقبة، فلو تحمل و اتى بالطهارة المائية فالظاهر الصحة، اما مع الضرر فلان المفروض كونه مما لا يجب الاجتناب عنه و ان كان يجوز التحرز عنه بترك الطهارة المائية و الإتيان بالتيمم، لكن مقتضى جواز تحمله أيضا صحة الطهارة المائية لو تحمل و اتى بها فيكون التيمم فى مثله رخصة لا عزيمة، و اما مع الحرج فلان أدلة نفيه واردة فى مقام الامتنان و مقتضاه نفى اللزوم لا نفى الجواز الذى لا امتنان فى نفيه بل نفيه عند تحمل المكلف إياه و إتيان الطهارة المائية خلاف الامتنان لانه موجب للضيق على المكلف بالإلزام بإتيان التيمم معه.

(لا يقال) أدلة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف و مخصصة لها فلا دليل على جواز الإتيان بها فى مورد الحرج، فاتيانها فى مورده تشريع محرم، أو يقال: انتفاء وجوب الطهارة المائية فى هذا المورد بدليل نفى الحرج موجب لانتفاء جوازها أيضا و الا يلزم بقاء ما هو كالجنس بلا فصل.

(لانه يقال) حكومة أدلة نفى الحرج على العمومات انما هى بمقدار دلالة تلك الأدلة على النفى، و حيث انها واردة فى مقام الامتنان لا تدل من أول الأمر على رفع الأزيد من الإلزام، فالخارج عن تحت العمومات بعد تحكيم أدلة نفى الحرج عليها هو الإلزام الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٧٩

يكون مدلول تلك العمومات لا أصل المطلوبية، فالدال على محبوبية الفعل مع الحرج أو الضرر الذى لا يجب التحرز عنه هو نفس تلك العمومات المثبتة للتكاليف لعدم حاكم عليها فى مدلولها الذى هو محبوبية الفعل، و نتيجة ذلك أيضا كون التيمم فى مورد الحرج رخصة لا عزيمة.

و انما عبّر فى المتن مع ذلك بنفى البعد عن الصحة و لم يجزم بها و قال: الأحوط ترك الاستعمال و عدم الاكتفاء به على فرضه

لما فى الحكم بصحة الطهارة المائية مع فرض جواز التيمم من الاشكال العظيم كما عبر به المحقق القمى (قده) فى الغنائم حيث قال عند ذكر خوف المرض و نحوه: و الاشكال العظيم من جهة احتمال البطلان لو تكلف الفعل، و لو فعل فالأحوط ضم التيمم إليه أيضا.

(أقول) و يمكن تقرير الاشكال من وجوه (الأول) ان الأمر فى الضرر الذى يتحمله العقلاء لأغراضهم يدور بين ما إذا بلغ إلى مرتبة الحرج و ما لم يبلغ الى تلك المرتبة كالالم الحاصل من البرد الشديد الذى يرتفع سريعا إذا كان مأمونا من تبعاتها و عواقبها (فعلى الأول) فلا تكليف بالطهارة المائية.

(و على الثانى) لا تكليف بالتيمم فالجمع بين صحة التيمم و بين صحة الطهارة المائية باطل.

(الثانى) ان صحة الطهارة المائية عند إيلام النفس بالبرد أو الشين مع أمن العاقبة متوقفة على القول بإباحة إيقاع مثله من الألم الحالى على النفس و هو مشكل، فإن الإضرار على النفس بعد فرض صدقه حرام عقلا و شرعا، و ان لم يبلغ إلى مرتبة الجرح و لم يصدق عليه الإضرار فهو و ان لم يكن حراما الا انه لا يوجب الترخيص فى الإتيان بالتيمم و ترك الطهارة المائية، فالأمر فى التيمم دائر بين ان لا يكون صحيحا أو ان يكون واجبا.

(الثالث) ان التيمم طهارة اضطرارية شرع عند العجز عن الوضوء و الغسل، و الضرر أو الحرج إذا لم يبلغ مرتبة يجب التحرز عنه شرعا و عقلا لا يوجب الاضطرار

فالأمر دائر بين حرمة استعمال الماء و بين وجوب استعماله، إذ مع جواز استعماله لا اضطرار حتى تصل النوبة إلى التيمم (و أجاب عنه فى الجواهر) أولا بإمكان إرادة الاضطرار النوعى فلا يلزم تحقق الاضطرار فى كل مورد شخصى، فالاضطرار النوعى مسوغ للتيمم مطلقا و لو فى مورد عدم تحقق الاضطرار الشخصى فيصح فرض اجتماع جواز التيمم مع جواز استعمال الماء.

(و ثانيا) بان الضرر أو الحرج و ان لم يمنع عن استعمال الماء شرعا و عقلا الا انه أوجب رفع الوجوب، و معه يصدق الاضطرار فهو اضطرار مجوز لا اضطرار محرّم.

(أقول) و فيما افاده قدس سره نظر بل منع اما قوله ان المدار على الاضطرار النوعى ففيه ان الاضطرار النوعى انما يصلح ان يكون مدارا للحكم فى عالم التشريع و الملاك، و اما فى مقام رفع الأحكام الثابتة لموضوعاتها فالمدار على الاضطرار الشخصى فرفع وجوب الطهارة المائية بقاعدة نفى الحرج انما يكون فيما كان الحرج فيه ثابتا بالفعل لشخص المكلف لا الحرج النوعى.

(و اما قوله قدس سره) ان استعمال الماء مع رفع وجوبه للحرج أو الضرر يصدق فيه الاضطرار الا انه اضطرار قد سوغ ارتكابه و تحمله (ففيه) ان صدق الاضطرار عليه حينئذ ممنوع- و ان صدق عليه الحرج و الضرر، كيف، و موجب الاضطرار اما العجز عن استعماله تكوينا أو ما كان ممنوعا عنه تشريعا، و حيث ان المكلف فى المقام ليس عاجزا عن استعمال الماء لا عقلا و لا شرعا لوجود الماء حسب الفرض و جواز استعماله فلا اضطرار فى البين، و دعوى صدق الاضطرار بمجرد ترخيص الشارع فى ترك استعمال الماء غير مسموعة، اللهم الا ان يقال بالمنع من اعتبار كون التكليف بالتيمم اضطراريا و كفاية صدق الحرج أو الضرر و لو لم يبلغ حد الاضطرار.

(الرابع) ان التكليف بالوضوء ثم بالتيمم معلقا على عدم وجدان الماء المراد منه عدم التمكن من استعماله فى الآية الكريمة يوجب التنويع، لانه تفصيل، و التفصيل قاطع للشركة، فالمكلف على نوعين: المتمكن من استعمال الماء و هو الذى يجب

عليه الطهارة المائية، و العاجز عن استعماله و هو الذى يجب عليه التيمم، و اما المخير بين الطهارتين فلا يكون من احد القبيلين،

و ليس هناك نوع ثالث حتى يندرج فيه، فتصوير التخيير بين الطهارتين مشكل جدا.
(الخامس) انه على تقدير المنع عن التنويع بدعوى ان المكلف بالطهارة المائية هو مطلق المكلف، لكن لا- إشكال فى كون التكليف بالتيمم طوليا بالنسبة إلى المائية و مترتبا على العجز عنها، فكون المكلف واقعا فى مرتبة يتعلق به التكليف بالتيمم مع كونه فى مرتبة يتعلق به التكليف بالطهارة المائية ينافى طولية التكليف بالتيمم بالنسبة إلى المائية (و هذه الوجوه) مما سنح بالخاطر، و لا يخفى ان فيها ما يمكن الاعتماد عليه، و عليه فالاحتياط المذكور فى المتن بترك استعمال المائية و عدم الاكتفاء به على فرض الاستعمال بل يأتى بالتيمم معه مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (١٩) إذا تيمم باعتقاد الضرر]

مسألة (١٩) إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه فتبين عدمه صح تيممه و صلوته، نعم لو تبين قبل الدخول فى الصلاة وجب الوضوء أو الغسل، و إذا توضأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر ثم تبين وجوده صح لكن الأحوط مراعاة الاحتياط فى الصورتين، و اما إذا توضأ أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه لم يصح و ان تبين عدمه كما انه إذا تيمم مع اعتقاد عدم الضرر لم يصح و ان تبين وجوده.
فى هذه المسألة صور يجب التعرض لها (الأولى) إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه و صلى معه ثم تبين عدم الضرر فهل يصح تيممه و صلوته مطلقا أو لا- يصح كذلك، أو يفصل بين ما إذا كان مع خوف الضرر و ما كان مع اعتقاد الضرر الخالى من الخوف فيصح فى الأول دون الأخير، وجوه، قد يقال بالأول كما فى المعتبر القول به لكن فى ظن المخوف، بل يظهر منه كونه إجماعيا عندنا حيث نسب الخلاف فيه الى أحمد فى إحدى الروايتين منه، قال (قده) لو خشى على نفسه لصا أو سبعا تيمم و لا اعادة- الى ان قال- و لو ظن مخوفا فتيمم و صلى ثم بان فساد ظنه فلا اعادة، و عن احمد روايتان إحداهما يعيد لانه تيمم من غير سبب يبيح التيمم فأشبه من نسى الماء فى رحله (لنا) انه تيمم تيمما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٨٢
مشروعا و صلى صلاة مأمورا بها فتكون مجزية، و حجة احمد ضعيفة لأن السبب الخوف و هو موجود، و قياسه على الناسى باطل لأنا نمنع الأصل و الفرع (انتهى) و التعبير بالظن فى كلامه لعله لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع أيضا، هذا.
(و استدل) لإثبات الصحة فى الصورتين- أى صورة اعتقاد الضرر و صورة خوفه- مع تبين الخلاف بان الاعتقاد بالضرر و لو كان ظنيا بل احتمالا- عقلائيا كالخوف منه موضوعى لا انه طريق الى موضوع الحكم بالتيمم، و ذلك اما فى الاعتقاد بالضرر فلأن العقل يحكم بوجوب التحرز الدنيوى المقطوع و المظنون و المحتمل احتمالا عقلائيا بملاك واحد و هو الحكم بقبح الاقدام على لا- يؤمن فيه من الضرر فيقال فى مثله بان العقل ذو حكم واحد فى مقطوع الضرر و مظنونه و محتمله كما فى باب حكمه بحرمة التشريع فإنه يحكم بحرمته فيما لم يعلم انه من الدين بملاك واحد شامل لما يعلم انه ليس منه و ما يشك فيه، فان الملاك عند العقل فى ذلك هو قبح التصرف فى وظيفة المولى و شركة العبد مع مولاه فيما هو خارج عن وظيفته.
و حيث ان الضرر الدنيوى واقع فى سلسلة علل الاحكام و ملاكاته بخلاف حكمه بالتحرز عن الضرر الأخروى الواقع فى سلسلة معاليلها التى هى غير قابلة لإعمال المولوية فيها فلا- جرم يستكشف من حكمه بقبح الاقدام على ما لا- يؤمن ضرره بحكم الملازمة بين حكمه الواقع فى مرتبة علل الاحكام و بين الأحكام الشرعية المعلولة لها عن خطاب شرعى مولوى متعلق الى التحرز عن اعتقاد الضرر و لو كان مظنونا بل محتملا، و لما كان حكم العقل الكاشف عن الحكم الشرعى فى مورد القطع بالضرر و الظن به و احتماله العقلائى عن ملاك واحد و هو قبح الاقدام على ما لا يؤمن الضرر فيه كان الحكم الشرعى المستكشف منه

فى الموارد الثلاثة أعنى القطع و الظن و الاحتمال، أيضا بملاك واحد و هو عين ذلك الملاك بحكم الملازمة، فيكون مقطوع الضرر و مظنونه و محتمله حراما شرعيا واقعيا استكشف حرمته من ناحية حكم العقل من جهة الملازمة سواء صادف الواقع اما لا، و هذا معنى ما فى المعتبر من انه تيمم تيمما مشروعا و صلى صلاة مأمورا بها فتكون مجزية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۳

هذا بالنسبة إلى اعتقاد الضرر، و هكذا بالنسبة إلى الخوف، بل هو فى الخوف أظهر، حيث ان خوف الضرر موضوع لما يترتب عليه من الاحكام، بل لعل ذلك فيه إجماعى كما يظهر من نفى الخلاف بينهم ظاهرا فى ان سلوك الطريق الذى يخاف فيه من الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه و لو انكشف بعده عدم الضرر، إذ الحكم بإتمام الصلاة مع خوف الضرر و صحتها و لو تبين الخلاف لا يتم الا بكون الخوف موضوعا للحكم و كذا فى المقطوع الضرر و مظنونه و محتمله و لو لم يكن معه خوف، و لا يمكن تصحيحه بحرمة التجرى لعدم حرمته- كما حقق فى محله (و بالجملة) فالظاهر ان خوف الضرر كالاعتقاد به موضوعى بالقياس الى حكم التيمم، و سيأتى زيادة توضيح لذلك فى مسألة جواز البدار الى التيمم فى سعة الوقت إنشاء اللّه تعالى.

(و يستدل للثانى) بالمنع من كون العقل فى مورد الضرر ذا حكم واحد بملاك واحد فى مورد قطعه و ظنه و احتماله بل هو انما يحكم بقبح ارتكاب الضرر الواقعى بملاك كونه ضررا، و بحرمة ارتكاب مظنونه و محتمله بملاك انه لا يؤمن من ارتكابه عن الوقوع فى الضرر، و حكمه الأول نفسى، و الثانى طريقى، و الحكم الشرعى المستكشف من حكمه أيضا كذلك نفسى و طريقى بحكم الملازمة، و الحكم الطريقى لا يترتب عليه شىء سوى ما يترتب على ما كان طريقا اليه على تقدير موافقته، و مع تبين مخالفته فلا يترتب عليه أثر أصلا من الاجزاء و غيره، هذا بالنسبة إلى اعتقاد الضرر، و هكذا الكلام بالنسبة إلى خوفه.

(و مما ذكرنا يظهر) وجه التفصيل بين اعتقاد الضرر و بين خوفه و ان وجهه هو الالتزام بكون الحكم فى مورد اعتقاد الضرر طريقيا و فى مورد خوفه موضوعيا (و الانصاف) ان الحكم بحرمة الاقتحام عند خوف الضرر موضوعى حيث ان فى ارتكاب المخوف فى نفسه حرج و مشقة لا يتحمل عادة. و اما حكم العقل بقبح ارتكاب الضرر الاعتقادى فالحق ان العقل فيه ذو حكمين: حكم نفسى فى موضوع الضرر نفسه، و حكم طريقى فيما لا يؤمن فيه من الضرر حذاران يقع فى الضرر، و عليه فالحق هو التفصيل بين اعتقاد الضرر علما أو ظنا أو احتمالا عقلائيا إذا كان مع عدم الخوف و بين الخوف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۴

منه فيقال بعدم الصحة مع تبين الخلاف فى الأول و الصحة فى الثانى. و لكن الاحتياط فى صورة الخوف أيضا لا ينبغى تركه.

هذا كله فيما إذا تبين عدم الضرر بعد التيمم و الصلاة معه، و اما لو تبين قبل الإتيان بالصلاة فلا إشكال فى عدم جواز الصلاة معه و ذلك لانه على تقدير صحة التيمم واقعا يبطل بالتمكن من استعمال الماء قبل الصلاة فيكون المورد من مصاديقه.

(الصورة الثانية) إذا توضأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر و مع عدم الخوف منه ثم تبين وجوده فعلى تقدير كون اعتقاد الضرر موضوعيا بالنسبة إلى حكم التيمم ينبغى القطع بصحة ما اتى به مع الطهارة المائية لعدم تكليفه بالتيمم من جهة انتفاء موضوعه الذى هو اعتقاد الضرر، و على تقدير كون الضرر بوجوده الواقعى موضوعا و أخذ الاعتقاد طريقا اليه فكذلك أيضا لأن الطهارة المائية حينئذ و ان كانت منهيا عنها لكن النهى عنها غير منجز لمكان الجهل به جهلا مركبا من جهة الاعتقاد بانتفاء الضرر، و النهى إذا لم يكن منجزا لا يؤثر بوجوده الواقعى فى البطلان فى المقام.

(اما إذا كان) ملاكه تزاحم الطهارة المائية مع واجب أهم من حفظ نفس محترمة أو نحو ذلك فواضح، حيث ان النهى عنها حينئذ ليس لمكان مبغوضية فيها بل لابتلائها بتزاحمها مع مصلحة أهم، فهى باقية على ما هى عليه من الملاك، لكن الأمر بما هو أهم منها شاغل مولوى عن إتيانها و شاغلية الخطاب بضدها عنها متوقفة على محركيته الفعلية المتوقفة على تنجزه، إذ ما لم يكن

منجزا لم يكن شاغلاـ للمكلف بنفسه، و ما لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره، فيكون الإتيان بغيره صحيحا لوجود المقتضى له و تمامية ملاـكه و صلاحه و عدم المانع عنه لانحصار مانعية المانع فى تنجزه، و هذا حكم كلى فى جميع موارد تزاحم المهم و الأهم، حيث يصح الإتيان بالمهم عند عدم تنجز الخطاب بالأهم، و كذا باب اجتماع الأمر و النهى، حيث يصح الإتيان بالمجمع عند عدم تنجز النهى بنسيان موضوعه أو الجهل به أو نحوهما مما لا يرجع الى الجهل بالحكم فيما إذا لم يكن معذورا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۵

و اما إذا كان ملاـك النهى عنها من جهة انطباق عنوان محرم عليه كالضرر و نحوه فربما يقال- كما فى مصباح الفقيه- بأنه كذلك أيضا و ذلك لان الطهارة فى حد نفسها نور فيها ملاك المحبوبية، و انطباق العنوان المحرم عليها لا يخرجها عما تكون عليه، و انما هو من قبيل المانع عن المقتضى، و المانعية تؤثر عند تنجزها كما فى المتزاحمين (و لكنه لا يخلو عن اشكال) بل منع، و ذلك لاـن المقتضى المقترن بالمانع لاـ يكون تمام الملاك للأمر، بل انما يقتضيه فيما لا يكون هناك مانع، بمعنى ان تأثير اقتضائه فعلاـ يتوقف على عدم وجود المانع، و مع انطباق عنوان محرم على الفعل يقع التزاحم فى الملاكين فيحكم على المجمع بما يقتضيه الجمع بين الملاكين بعد ملاحظة أحدهما مع الأخر و الموازنة بينما (و ان شئت قلت) بعد حكومة أدلة نفى الضرر على دليل الطهارة المائية تكون المأمور به من الطهارة المائية هو الذى لا يكون ضرريا و لا ينطبق عليه عنوان الضرر و يخرج الطهارة الضررية عن تحت حكم المأمور به خروجا واقعيا لأن الحكومة روحها التخصيص بلسان لا يرى بين المخصّص و المخصّص معارضة لكى يحتاج الى الجمع بينهما بتقديم الخاص على العام سواء كان لسان الحاكم لسان الشرح أو التقييد أو كان التصرف فى موضوع دليل المحكوم رفعا أو وضعا على ما حققناه فى تفسير الحكومة فى محله.

(و كيف كان) فنتيجة ذلك عدم الأمر بالطهارة المائية فى النهى عنها واقعا و لو لم ينجز. النهى عنها (و بعبارة أخرى) يكون النهى عنها كالنهى الغيرى الذى هو منشأ انتزاع المانعية الذى لا يصح معه العبادة و لو لم يعلم به لكونه كاشفا عن وجود المانع عن ملاك المقتضى للأمر و لذا تبطل العبادة مع وجود المانع عنها واقعا و لو مع الجهل.

(و بعبارة أوضح) النهى الغير المنجز لاـ يكون بوجوده الواقعى منشأ للبطلان إذا لم يكن ملاكه دخيلا فيه، و اما مع دخل ملاكه فى البطلاـن فيبطل و لو لم يكن النهى منجزا، فالبطلاـن ليس معلولاـ للنهى بل هو مع النهى كلاهما ناشيان عن الملاك، و إذا سقط تنجز النهى فلا يسقط اثر ملاكه فى البطلان بواسطة عدم تنجزه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۶

هذا كله مع تسليم تمامية مقتضى الأمر مع وجود ملاـك النهى، و اما مع التنويع و دخل عدم ملاك النهى فى تمامية اقتضاء المقتضى فى مقام أصل الاقتضاء فالأمر أوضح فإن التكليف بالطهارة المائية حينئذ مشروط بعدم المانع عنه شرطا شرعيا و يكون عدم المانع دخيلا فى ملاكه (و بالجملة) فما افاده (قده) مما لا يمكن المساعدة عليه. فالحق فى هذا القسم- اعنى ما كان منشأ النهى انطباق عنوان محرم على الطهارة المائية لو أتى بها مع اعتقاد عدمه و تبين الخلاف- هو الحكم بالبطلان، فإعادة الصلاة بما يكون وظيفته حين الإعادة من الطهارة المائية أو التيمم مما ينبغى لا تركه.

(الصورة الثالثة) إذا توضأ أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه فلا إشكال فى البطلان إذا لم يتبين عدم الضرر فضلا عما لو تبين وجوده، و اما لو تبين عدمه ففى البطلاـن و عدمه وجهان مبنيان على كون اعتقاد الضرر أو خوفه مأخوذا فى الحكم على وجه الموضوعية أو الطريقية (فعلى الأول) يبطل ما اتى به من الطهارة المائية لعدم التكليف بها واقعا- و ان فرض تمكنه من قصد القربة- لأن الفعل مما لا يصلح لان يتقرب به (و على الثانى) فكذلك لو لم يتمش منه قصد القربة، و البطلان حينئذ من جهة

عـدم قصـد القربـة لا لعدم صـلاحية الفعل للتقرب به، و اما لو فرض تمشـى نية التقرب منه و قصده فالأقوى الصحة لكون الفعل واقعا مما يمكن التقرب به و قـد نوى به التقرب فلا مانع عن الصـحة (لكن قـد تقدم) ان الأقوى كون خوف الضـرر مأخوذا على وجه الموضوعيـة، و اما اعتقاد الضـرر فقـد قوّينا كونه مأخوذا على وجه الطريقية، و عليه فالحكم هو البطلان فى صورة الخوف و لو فرض تمشـى قصـد القربـة منه بخلاـف ما إذا اعتقـد الضـرر بلا حصول الخوف فإنه مع تمشـى قصـد التقرب و حصوله منه لا يجب الإعادة و ان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(الصورة الرابعة) إذا تيمم مع الاعتقاد بعدم الضـرر فلا إشـكال فى بطلان تيممه مع عدم انكشاف الخلاف فضـلا عما لو انكشف عدم الضـرر واقعا، و اما لو ظهر تحقق الضرر فى استعمال الماء ففى بطلان تيممه و صحته الوجهان، فعلى الموضوعية يبطل لعدم الأمر به من جهة انتفاء موضوعه الذى هو اعتقاد الضرر أو الخوف، و كذا على الطريقية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۷

مع انتفاء قصـد القربـة، و يصـح مع تمشيه منه، و حيث ان الظاهر كون أخـذ الاعتقاد طريقيا فمع فرض قصـد القربة يمكن القول بالصحة و ان كان الاحتياط يلزم مراعاته.

[مسألة (۲۰) إذا أجنب عمدا مع العلم يكون استعمال الماء مضرا، وجب التيمم و صح عمله]

مسألة (۲۰) إذا أجنب عمـدا مع العلم يكون اسـتعمال المـاء مضـرا، وجب الـتيمم و صـح عمله، لكن ذكر بعض العلمـاء وجوب الغسـل فى الصورة المفروضـة و ان كـان مضـرا، فالأولى الجمع بينه و بين التيمم، بل الاولى مع ذلك اعادة الغسل و الصـلاة بعد زوال العذر.

المشـهور بين الأصـحاب- كما فى الحدائق- عدم الفرق فى تجويز التيمم بين متعمد الجنابة و غيره، و عن الشيخين ان من أجنب متعمـدا مختـارا وجب عليه الغسـل و ان خـاف منه على نفسه و لم يجز له الـتيمم، و اختـاره صـاحب الوسائـل أيضـا و هو مختـار صاحب المسـتند لكن مع عدم خوف تلف النفس، و يسـتدل لهم بطائفة من الاخبار التى فى بعضها دلالة على ذلك (كخبر على بن أحمـد) الذى رفعه عن الصادق عليه السّـلام فى مجدور اصابته جنابة، قال عليه السّـلام ان كان أجنب هو فليغتسل و ان احتلم هو فليتيمم (و مرفوعـة إبراهيم بن هـاشم) قـال ان أجنب فعليه ان يغتسل على ما كان منه و ان احتلم فيتيمم (و صـحيحة سـليمان) عن الصادق عليه السّـلام انه سـئل عن رجل كان فى أرض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصـيبه عنت من الغسل، كيف يصـنع، قـال يغتسل و ان اصابه ما اصابه، قال و ذكر انه عليه السّـلام كان وجعا شديـد الوجع فأصابته جنابـة و هو فى مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملونى فاغسـلونى فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بدّ فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبّوا علىّ الماء فغسلونى (و صحيحة محمد بن مسلم) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تصيبه الجنابة فى أرض باردة و لا يجـد الماء و عسـى ان يكون الماء جامـدا، فقال عليه السّـلام يغتسل على ما كان، حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شـهرا من البرد، فقال اغتسل على ما كان. فإنه لا بد من الغسل، و ذكر أبو عبد اللّه عليه السّلام انه اضطر اليه و هو مريض فأتوا به مسخنا فاغتسل و قال لا بد من الغسل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۸۸

(و لاـ يخفى) دلالـة المرفوعتين على التفصـيل بين المعتمـد بالجنابـة و بين غيره، لكن لاـ دلالـة فى الصـحيحتين الأـخيرتين على التفصيل المذكور لكنهم حملوهما عليه بقرينة المرفوعتين.

(و كيف كان) فهذا القول مردود لضعف دليله، اما عندنا فلسقوط هذه الاخبار عن الحجية باعراض المشهور عنها فلا وثوق بها و

لا حجية لها و لا نحتاج الى تكلف تأويلها و الجمع بينهما و بين ما يدل على سقوط الغسل (و اما عند غيرنا) ممن لا يرى اعراض المشهور عن الخبر موجبا لوهنه فقد أجابوا عن الاستدلال بها بضعف المرفوعتين سندا لمكان الرفع و لمخالفتهما مع ما دل على سقوط الغسل لخوف المرض من الكتاب و السنة بالخصوص، و مع ما دل على نفس العسر و الحرج بالعموم و مع ما يقتضيه حكم العقل بحرمة الاقتحام فى الهلكة.

و بان المستفاد منهما هو حرمة الاجناب اختيارا فى تلك الحالة و ان وجوب الغسل عليه حينئذ من باب العقوبة مع ان المحكى عن المعتبر الإجماع على اباحته و هى الموافقة مع الأصل و العمومات الدالة على الاذن فى إتيان الحرث متى شاء و للحرج الشديد فى تركه فى بعض الأحوال، مع إيماء صحيحة سليمان المتقدمة على الجواز لما فيه من حكاية عمل الامام عليه السّلام مع نزهتهم عليه السّلام عن الاحتلام، هذا مضافا الى الاخبار الدالة على الجواز مثل خبر السكونى ان أبا ذر اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال يا رسول اللّه هلكت، جامعت على غير ماء قال فأمر النبى صلّى اللّه عليه و آله بمحمل فاستترت به، و بماء فاغتسلت انا و هى، ثم قال يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين (و خبر إسحاق بن عمار) عن الرجل يكون مع أهله فى السفر فلا يجد الماء حين يأتى أهله فقال ما أحب ان يفعل ذلك الا ان يكون شبقا أو يخاف على نفسه، قلت يطلب بذلك اللذة، قال هو حلال (الخبر).

هذا فى المرفوعتين، و اما الصحيحتان فبالمنع عن دلالتهما أيضا، حيث ليس فيهما شىء يدل على التفصيل بين المتعمد و غيره- كما تقدم- فيمكن حملهما على صورة المشقة التى تتحمل عاده كما ربما يدل عليه لفظ العنت فى صحيحة سليمان، و اما ما ذكر فى المتن من أولوية الجمع بين الغسل و التيمم فى الصورة المفروضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٨٩

فهو و ان كان كذلك لمكان الخروج عن مخالفة من أوجب الغسل فيهما الا انه مخالف للأولى من وجه أخر لدوران الغسل فى هذه الصورة بين الوجوب و الحرمة فكيف يكون الاحتياط فى فعله مع احتماله كونه حراما، نعم هذا يتم فيما كان سقوط الغسل على تقدير سقوطه رخصة لا عزيمة، و معه أيضا لا حاجة الى التيمم.

(و اما وجه أولوية) إعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر فلعله لخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام عن رجل أصابته جنابة فى ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال تيمم فإذا أمن من البرد اغتسل و أعاد الصلاة (و مرسل جعفر بن بشير) عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن رجل أصابته جنابة فى ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال عليه السّلام يتيمم و يصلى فإذا أمن البرد اغتسل و أعاد الصلاة.

و قد افتى بمضمونهما جملة من الأصحاب كالشيخ فى المحكى عن التهذيب و الاستبصار و النهاية و المبسوط و عن المهذب البارع و الروض، و سيأتى الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثامنة من فصل أحكام التيمم إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة (٢١) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر]

مسألة (٢١) لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت ابطال وضوئه بالحدث الأصغر إذا لم يتمكن من الوضوء بعده كما مر لكن يجوز له الجماع مع عدم إمكان الغسل، و الفارق وجود النص فى الجماع، و مع ذلك الأحوط تركه.

قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة الثامنة من مسائل فصل غسل الجنابة.

[الرابع الحرج فى تحصيل الماء أو فى استعماله]

الرابع الحرج فی تحصیل الماء أو فی استعماله و ان لم یکن ضرر أو خوفه.
المراد بالحرج المشقة الشدیدة التی لا تتحمل عادة و هو غیر الضرر و خوفه، و یدل علی سقوط الطهارة المائیة ما دل علی نفی الحرج مثل قوله تعالی ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ، و قد اتضح الحکم فیه مما بیناه فی الأمر الثالث من الأمور المذکورة فی طی البحث عن الخوف من استعمال الماء، حیث قلنا ان المسوغ للتیمم
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۹۰
أحد أمور ثلاثة علی سبیل منع الخلو: اما الضرر غیر الیسیر، أو الخوف من الضرر، أو المشقة الشدیدة التی لا تتحمل عادة.

[الخامس الخوف من استعمال الماء علی نفسه]

اشارة

الخامس الخوف من استعمال الماء علی نفسه أو أولاده و عیاله أو بعض متعلقیه أو صدیقه، فعلا أو بعد ذلک من التلف بالعطش أو حدوث مرض بل أو حرج أو مشقة لا تتحمل، و لا یعتبر العلم بذلک بل و لا الظن، بل یکفی احتمال یوجب الخوف حتی إذا کان موهوما فإنه قد یحصل الخوف مع الوهم إذا کان المطلب عظیما- فیتیمم حینئذ، و کذا إذا خاف علی دوابه أو علی نفس محترمة و ان لم تکن مرتبطة به، و اما الخوف علی غیر المحترم کالحربی و المرتد الفطری و من وجب قتله فی الشرع فلا یسوغ التیمم کما ان غیر المحترم الذی لا یجب قتله بل یجوز کالکلب العقور و الخنزیر و الذئب و نحوها لا یوجبه و ان کان الظاهر جوازه ففی بعض صور خوف العطش یجب حفظ الماء و عدم استعماله کخوف تلف النفس أو الغیر ممن یجب حفظه و کخوف حدوث مرض و نحوه، و فی بعضها یجوز حفظه و لا یجب، مثل تلف النفس المحترمة التی لا یجب حفظها و ان کان لا یجوز قتلها أیضا، و فی بعضها یحرم حفظه بل یجب استعماله فی الوضوء و الغسل کما فی النفوس التی یجب إتلافها، ففی الصورة الثالثة لا یجوز التیمم، و فی الثانیة یجوز و یجوز الوضوء أو الغسل أیضا، و فی الأولی یجب و لا یجوز الوضوء أو الغسل.
فی هذا المتن أمور

[فروع]

[الأول إذا خاف من استعمال الماء علی نفسه من العطش]

(الأول) إذا خاف من استعمال الماء علی نفسه من العطش
خوفا ناشیا من قلة الماء بحیث لو صرف فی الطهارة یخاف التلف من العطش الموجود فی الحال أو یخاف من حدوثه و إتلافه له فی المآل- جاز له التیمم بلا خلاف، و نقل الإجماع علیه مستفیض، و فی الجواهر: إجماعا محصلا و منقولا (و یدل علیه) من العمومات کلما دل علی أهمیة حفظ النفس عند الشارع و ان حفظها أهم عنده من الطهارة المائیة التی جعل البدل لها و رخص فی ترکها بأقل من ذلک بمراتب کثیرة کالأخبار الواردة فی النهی عن تغریر النفس للسبع و اللص فی طلب الماء فی السفر، و ما دل علی النهی عن نزول البئر إذا لم یکن
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۹۱
معه دلو أو حبل، و غیر ذلک، و للأخبار الخاصة فی المورد مثل خبر ابن سنان عن الصادق علیه السّلام فی رجل أصابته جنابة

فى السفر و ليس معه الإماء قليل و يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة و ليتيمم بالصعيد فان الصعيد أحب الىّ (و خبر ابن ابى يعفور) عنه عليه السّلام فى الرجل يجنب و معه من الماء ما يكفيه لشربه أ يتيمم أو يتوضأ، قال عليه السّلام يتيمم أفضل، الا ترى انه انما جعل عليه نصف الطهور (و خبر ابن ابى العلاء) عنه عليه السّلام عن الرجل يجنب و معه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوء الصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال عليه السّلام يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور،- و المراد بنصف الطهور فى هذين الخبرين هو مسح نصف أعضاء الوضوء بإثبات المغسولين- اعنى الوجه و اليدين- دون الممسوحين- أعنى الرأس و الرحلين.

(و وجه المحدث الكاشانى) فى حاشية منه على الوافى بإمكان كون النصف كناية عن احد المعادلين، قال (قده) يعنى ان اللّه تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و هما سيان عديلان لا فرق بينهما فى الطهورية كنصفى الشيء الواحد المتساويين و انما عبر عن كل منهما بالنصف لأنهما معا كشيء واحد فى الاحتياج إليهما فى الطهارة لا يغنى أحدهما فى محله عن الأخر (انتهى) أقول و لعل الوجه الأول أظهر و ان قال (قده) بأن الثانى أقرب الى الصواب (و يؤيد ما استظهرناه) ما تقدم فى صدر الباب من خبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ أ يتيمم، قال عليه السّلام لا بل يتيمم، الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء،- فان المراد بنصف الوضوء هو المعنى الأول، و قد تقدم تقل كلام المجلسى (قده) فى مرآت العقول و انه فسر الحديث بما ذكرنا.

(و كيف كان) فيدل على جواز التيمم مع خوف العطش أيضا صحيح الحلبى قال قلت للصادق عليه السّلام الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل خاف العطش، أ يغتسل به أو يتيمم، قال عليه السّلام بل يتيمم و كذلك إذا أراد الوضوء (و موثق سماعة) قال سئلت الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون معه الماء فى السفر- فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد و يستبقى الماء، فان اللّه عزّ و جلّ جعلهما طهورا: الماء و الصعيد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 192

و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة فى كون خوف العطش المترقب مسوغا للتيمم و عدم جواز الطهارة المائية معه، و لا ينافيه التعبير بالاحب- كما فى خبر ابن سنان- أو الأفضل- كما فى خبر ابن ابى يعفور- فإن الأفضل ينطبق على الواجب و هو أحب إليه عليه السّلام، و اما كون هذه الاخبار فى مورد ترقب خوف العطش فى المآل فلا ينافى تعميم الحكم بالقياس الى ما يخاف منه فى الحال، لان العطش المترقب إذا كان خوفه مسوغا فالعطش المحقق يكون مسوغا بالفحوى.

[الأمر الثانى إذ أخاف من استعماله عطش أولاده]

(الأمر الثانى) إذ أخاف من استعماله عطش أولاده

أو عياله أو بعض متعلقيه أو صديقه أو من كان مصاحبا معه أو من كان فى نفقته ممن يحسب منه، سواء كان فعلا أو بالمآل على النحو الذى تقدم فى الأمر الأول بأن خاف عليهم من التلف عطشا، فان الحكم فيه هو انتقال التكليف الى التيمم بلا اشكال و لا خلاف و ذلك لعموم دليل نفى الحرج و إطلاق بعض الاخبار المتقدمة لا سيما الخبر الأول أعنى خبر ابن سنان المعبر فيه بالعطش منكرا فى قوله عليه السّلام: ان خاف عطشا، الشامل لعطش نفسه، الذى هو مورد السؤال و عطش متعلقيه و مصاحبيه، فالقول بعدم شمول النصوص المتقدمة بدعوى ظهورها فى خوف المكلف على شخص نفسه لا وجه له.

[الثالث إذا خاف على دوابه المملوكة له]

(الثالث) إذا خاف علی دوابه المملوكة له

فالمشهور لی ما نسب إليهم وجوب التيمم و حفظ الماء لدابته، لكن فی المدارك- بعد حكاية تسويغ الخوف عليها للتيمم من المعتبر لكونه من قبيل الخوف علی المال- استشكل فيه و قال ان مطلق ذهاب المال غير مسوغ، و لهذا وجب صرف المال الكثير الذی لا يضر فوته فی شرائه، و منه الدواب لو توقف الشراء عليه فيمكن القول بوجوب حفظ الدابة أو إتلافها و استعمال الماء لانه واجد له غير مضطر اليه فلا يسوغ له التيمم (انتهی) و لا يخفی ما فيه للفرق بين صرف الدابة فی ثمن الماء إذا توقف شرائه علی ذلك و بين إتلاف الدابة عطشا و صرف الماء فی الوضوء أو الغسل، فان شراء الماء بأغلی الثمن واجب بالنص- كما تقدم- فلا يقاس عليه إتلاف المال خصوصا إتلاف الدابة عطشا، حيث انه غير مستحسن عند العقلاء و أهل المروات

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۹۳

فيدل علی تسويغ التيمم بخوف تلفها ما تقدم مما دل علی التسويغ فی الخوف علی المال، مضافا الی دليل نفی الضرر.

بل يمكن ان يقال بعدم اشتراط كون الدابة مملوكة له فيكفی الخوف عليها مطلقا و ذلك لأنها نفس محترمة بمعنی انه لا يجوز قتلها عطشا و ان جاز قتلها لأكل لحمها فالدليل علی التسويغ ليس منحصرا فی عنوان الخوف علی المال فی المقام بل الدليل علی وجوب حفظ النفس المحترمة كاف فی إثبات التسويغ، مضافا الی إمكان التمسك بإطلاق العطش المذكور منكّرا فی خبر ابن سنان المتقدم و بموثقة سماعة المتقدمة أيضا، حيث كان السؤال فيها عن الرجل يكون معه الماء فی السفر فيخاف قلّته، فان مورد السؤال هو خوف القلة الشامل لخوفها علی الدابة التی معه و لو لم تكن مملوكة له و ليس فی هذه الموثقة ما يدل علی اختصاص الحكم بالخوف علی نفس المكلف فالأقوی تعميم التسويغ فی الخوف علی الدواب مطلقا سواء كانت مملوكة له أو لم تكن، و سواء تضرر بتلفها أولا.

[الأمر الرابع إذا خاف علی نفس محترمة]

(الأمر الرابع) إذا خاف علی نفس محترمة

و ان لم تكن معه و لا- مرتبطة به، كنفس المؤمن، حيث يجب حفظها من التلف، و لا- إشكال فی مسوغية الخوف علی تلفها للتيمم لاهمية وجوب حفظها بالنسبة إلی الطهارة المائية التی لها بدل، و اما إذا لم تكن ممن يجب حفظها و ان لم يجز إتلافها و قتلها أيضا كالذمی المحقون دمه ففی كون الخوف عليه من التلف عطشا مسوغا للتيمم اشكال من جهة عدم وجوب حفظه عن التلف، و من جهة احترامه و لو لكونه محقون الدم و ان الشارع لا- يرضی بقتله عطشا لأجل الطهارة المائية التی لها بدل و لاستفادة الاكتفاء بالاهون من ذلك فی الانتقال الی التيمم و لما فی النفوس من ذوی المروات من الحرج و المشقة الشديدة فی مشاهدة هلاك النفس عطشا و لو كانت غير محترمة فيشمله دليل نفی الحرج و لما ورد من النهی عن قتل الكفار عطشا و منع الماء عنهم و لو فی الحرب و غير ذلك مما يقوی أهمية صرف الماء فی هذه النفس التی حكم الشارع بحق دمه، و عليه فلعل الأقوی هو التسويغ فی الذمی أيضا،

[الخامس إذا خاف علی نفس غير محترمة كالمرتد المهدور دمه]

(الخامس) إذا خاف علی نفس غير محترمة كالمرتد المهدور دمه

و من يجب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۹۴

قتله، فان كان يحتاج إليه فى السفر بحيث يخاف على نفسه من تلفه، فهو يرجع الى الخوف على نفسه و يكون حكمه حكمه من تسويغه للتيمم و عدم جواز صرف الماء فى الطهارة، و ان كان مع عدم الحاجة إليه فالمصرح به فى محكى الذكرى عدم مزاحمته مع وجوب صرف الماء فى الطهارة المائية و كذا لو وجب قتله لغير الارتداد كالمحكوم عليه بالرجم أو من يجب قتله قصاصا و كذا الكافر الحربى، و عليه المصنف (قده) فى المتن.

و يمكن ان يقال بتسويغه التيمم أيضا لأن دليل وجوب قتله لا يدل على جواز قتله عطشا بل يمكن ان يقال بوجوب إشباعه من الجوع و إبراد كبده من العطش ما دام حيا لم يقتل خصوصا فى المسلم المحكوم عليه بالقتل إذ لا يكون أقل حرمة من الحيوان المحلل لحمه الذى يجوز ذبحه و لكن لا يجوز منعه من الماء حتى يموت عطشا (نعم) لو كان الجانى قد قتل نفسا بمنع الماء عنه فمات عطشا فالقصاص منه يكون بهذا النحو من القتل، فمطلق جواز القتل أو وجوبه لا يدل على جواز القتل بحبس الماء عنه حتى يموت من العطش، و عليه فيقوى تسويغ هذا القسم أيضا للتيمم.

[السادس إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية]

(السادس) إذا خيف العطش على حيوان يجب أو يجوز قتله كالحية

و الكلب العقور و نحوهما من السباع الضارية، فربما يقال هنا بعدم الإشكال فى عدم مسوغية الخوف عليه للتيمم إذ لا احترام لهذا الحيوان و لكن عن الذكرى الاشكال فيه و لعله للتأمل فى جواز قتله بالعطش و ان جاز بأنواع أخرى من القتل و استظهر فى المتن جواز التيمم هنا لا وجوبه و لعله للاعتراف بعدم جواز القتل بالعطش و لكن تحريم قتله بهذا النحو ليس من الأهمية بمثابة تكون مانعة من الطهارة المائية الواجبة على المكلف فيكون نتيجة التزاحم هو الجواز.

[السابع قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة]

(السابع) قد قسم المصنف (قده) صور الخوف هنا على أقسام ثلاثة

و قال بان فى الثانية و هى الخوف من تلف النفس المحترمة التى لا يجب حفظها و ان كان لا يجوز قتلها يجوز التيمم و يجوز الوضوء و الغسل أيضا (و لا يخفى) ان ما افاده متوقف على صحة التخيير بين التيمم و الطهارة المائية و قد تقدم ان فى تصويره اشكالا من جهة طولية التكليف فيها بل التخيير لا يخلو عن المنع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۹۵

ثم ان بعض السادة من مشايخنا (قده) كتب على قول المصنف: و ان كان لا يجوز قتلها،- بان هذا مناف لما ذكر أنفا من ان هذا القسم يجوز قتله (أقول) و لا منافاة بينهما لان قوله هذا ذكر للفرد الخفى، فمعناه ان فى هذا القسم اعنى النفس التى لا يجب حفظها يجوز صرف الماء للوضوء و الغسل و لا يجب، سواء كان مما يجوز قتله أو لا يجوز، فحكم بجواز حفظ الماء للطهارة المائية و عدم صرفه فى هذه النفس التى لا يجب حفظها و ان كان من القسم الذى لا يجوز قتلها أيضا، و من المعلوم ان فيما لا يجوز قتله إذا جاز صرف الماء فى الطهارة المائية يكون جواز صرفه فيها فيما يجوز قتله بطريق اولى، و هذا واضح.

[الأمر الثامن فى كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغا للتيمم]

(الأمر الثامن) فى كل مورد يكون الخوف من تلف النفس مسوغا للتيمم

يكون الخوف من حدوث المرض أيضا مسوغا له، و كذا يجوز التيمم إذا خيف على نفسه أو غيره من العطش الذى يكون فيه

مشقة شديدة لا تتحمل عادة و ذلك لإطلاق جملة من الاخبار السابقة، و اما لو كان مما يسهل تحمله فلا يكون مسوغا لانصراف الأدلة عنه.

[مسألة ۲۲ إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه]

اشارة

مسألة (۲۲) إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه لا يكفى فى عدم الانتقال الى التيمم لان وجود الماء النجس حيث انه يحرم شربه كالعدم فيجب التيمم و حفظ الماء الطاهر لشربه نعم لو كان الخوف على دابته لا على نفسه يجب عليه الوضوء أو الغسل و صرف الماء النجس فى حفظ دابته بل و كذا إذا خاف على طفل من العطش فإنه لا دليل على حرمة اشرابه الماء المتنجس و اما لو فرض شرب الطفل بنفسه فالأمر أسهل فيستعمل الماء الطاهر فى الوضوء مثلا و يحفظ الماء النجس ليشربه الطفل بل يمكن ان يقال إذا خاف على رفيقه أيضا يجوز التوضى و إبقاء الماء النجس لشربه فإنه لا دليل على وجوب رفع اضطرار الغير من شرب النجس نعم لو كان رفيقه عطشانا فعلا لا يجوز إعطائه الماء النجس ليشرب مع وجود الماء الطاهر كما انه لو باشر الشرب بنفسه لا يجب منعه.

فى هذا المتن أمور

[الأول لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشانا]

(الأول) لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و كان عطشانا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۱۹۶

فعلا انتقل حكمه الى التيمم و لا يجوز له شرب الماء النجس لتقديم مراعاة الحرمة عليه لكونها حرمة فعلية منجزة و يكون المقام من قبيل التزاحم بين ما لا بدل له اعنى شرب الماء النجس المحرم و بين ما له البدل اعنى الطهارة المائية، و من المقرر فى باب التزاحم تقديم ما لا بدل له على ماله البدل، و سنذكر وجهه فى طى الأمر السادس الذى عنونه فى المتن.

[الثانى لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش فى المستقبل]

(الثانى) لو كان عنده ماءان طاهر و نجس و لكن يخاف من العطش فى المستقبل

فالمحكى عن المحقق و غيره هو جواز حفظه للشرب و الاكتفاء بالتيمم و استجوده فى المدارك مبتنيا على ثبوت حرمة شرب الماء النجس مطلقا (و أورد عليه فى الحدائق و الجواهر) بعد استظهارهما من كلامه انه قد تأمل فى ثبوت حرمة شرب الماء النجس- بالإجماع منقولا و محصلا على حرمته و بدلالة الأخبار القريبة من التواتر عليها فلا موقع للتأمل، لكن ظاهر عبارة المدارك هو التأمل فى كون حرمة شربه بمرتبة من الأهمية بحيث توجب المزاحمة مع وجوب الطهارة المائية لا التأمل فى أصل الحرمة.

(و كيف كان) فالمقام من قبيل دوران الأمر بين مخالفة حكم إلزامى فى الحال مما له البدل و مخالفة حكم إلزامى فى الاستقبال مما لا بدل له، و الأقوى فى مثله عدم مزاحمة الحكم الاستقبالى مع الحكم الإلزامى فى الحال، لأن منشأ التزاحم هو استتباع كل حكم من المولى لحكم العقل بوجوب صرف العبد قدرته فى امتثاله، المستلزم لصرفه قدرته عن غيره فى مورد المزاحمة، و هذا

فی الحکمین المتقارنین بحسب الزمان ظاهر، و اما فی المختلفین فی الزمان ففیه تأمل بل منع، إذ لا موجب للإلزام بترک الواجب فی الحال و حفظ القدرة لامتثال الحکم المتأخر عنه زمانا الواقع فی الاستقبال، فالمقتضی لإتیان المتقدم و هو الخطاب المنجز به موجود، و المانع عنه و هو حکم العقل بلزوم إبقاء قدرته لصرفها فی امتثال المتأخر مفقود فیجب الإتیان بالمتقدم، و تفصیل ذلک بأزید مما ذکرنا موکول إلی مراجعة ما کتبناه فی الأصول فی باب التزاحم.

[الثالث إذ أخاف علی دابته]

(الثالث) إذ أخاف علی دابته

فلا إشکال فی وجوب صرف الماء الطاهر فی الوضوء

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۱۹۷

أو الغسل و حفظ الماء النجس لسقی دابته، إذ لا إشکال فی إشراب الدابة الماء النجس و لا دلیل علی حرمته.

[الرابع إذ أخاف علی طفل من العطش]

(الرابع) إذ أخاف علی طفل من العطش

فان کان الأمر دائرا بین الطهارة المائیة و إشراب الطفل الماء النجس و بین اشرابه الماء الطاهر و الإتیان بالتیمم فالترخیص فی التیمم موقوف علی حرمة الاشراب، فعلی القول بحرمته یتعین التیمم لکون المقام من قبیل تزاحم ما لا بدل له أعنی حرمة الاشراب مع ما له البدل، اما لو دار الأمر بین صرف الطفل الماء النجس بنفسه لا بإشراب المکلف إیاه و بین الإتیان بالتیمم فالظاهر عدم سقوط الطهارة المائیة لعدم الدلیل علی وجوب منع الأطفال عن شرب الماء المتنجس، و اما اشرابه ففیه اشکال خصوصا إذا کان ولیه و من یجب نفقة الطفل علیه (و کیف کان) فإذا أراد الإتیان بالطهارة المائیة فالأولی ان یکون بعد صرف الماء المتنجس فی رفع عطش الطفل لیرتفع التزاحم بالنسبة إلی الماء الطاهر، هذا إذ أخاف علی الطفل من عطشه الموجود فی الحال و اما إذا خاف علی عطشه فی المستقبل فیأتی فیه الإشکال الذی ذکرناه فی الأمر الثانی من ان التزاحم حینئذ واقع بین الخطا بین الطولیین بحسب الزمان و حکم العقل بصرف القدرة فی الحکم المتقدم زمانا لعله یقتضی تقدیم الطهارة المائیة.

[الخامس إذ أخاف علی رفیقه فی الحال أو فی المستقبل]

(الخامس) إذ أخاف علی رفیقه فی الحال أو فی المستقبل،

فامّا یکون الابتلاء به علی نحو اشرابه فی الحال أو فی المستقبل أو یکون علی نحو یوجب اضطرار رفیقه فی شرب الماء النجس بنفسه (ففی الأول) یکون حکمه حکم ما لو توقف الطهارة المائیة علی شرب المکلف نفسه الماء النجس فإن إشراب الماء النجس لمکلف آخر حرام کشربه نفسه (و فی الثانی) یتعین الإتیان بالطهارة المائیة فإنه لا دلیل علی وجوب رفع اضطرار الغیر من شرب النجس إذا لم یکن ممن یجب مؤنته علیه و الا فالاحتیاط لا یترک فیما إذا کان الابتلاء بصرف الماء النجس له فی الحال لرفع عطشه فعلا لا فی الاستقبال، فیصرف الماء الطاهر فی رفع عطش من یجب نفقته علیه ثم یأتی بالتیمم، لفقدان الماء حینئذ قطعا.

و اما ما فی المتن من الفرق بین الخوف من عطش رفیقه فی المستقبل بجواز الإتیان بالطهارة المائیة حینئذ و إبقاء الماء النجس لشربه و بین عطشه فعلا فلا یجوز إعطاء الماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٩٨
النجس له مع وجود الماء الطاهر فلم نعرف له وجها، إذ لو جاز إبقائه لان يعطيه فى المستقبل لجاز إعطائه له فى الحال أيضا، اللهم الا ان يكون نظره الى عدم تنجز التكليف الاستقبالى فى الحال، و هو كلام حق الا ان الظاهر من المصنف (قده) عدم القول به، و يحتمل انه فرض الاضطرار فى الاستقبال فيما إذا احتمل شرب رفيقه الماء النجس بنفسه لا بان يضطر إلى إشراب المكلف إياه، إذ لا يجب على المكلف حينئذ رفع اضطرار غيره فى شرب الماء النجس، و اما صورة العلم بأنه إذا صرف الماء الطاهر فى الطهارة المائية يحصل له الابتلاء فى المستقبل بإعطاء الماء النجس لرفيقه فلم يذكره فى المتن، و اللّه أعلم بحقائق الأمور.

[السادس إذا عارض استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل واجب أهم]

اشارة

السادس إذا عارض استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل واجب أهم كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجسا و لم يكن عنده من الماء الا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث ففى هذه الصورة يجب استعماله فى رفع الخبث و يتيمم لان الوضوء له بدل و هو التيمم بخلاف رفع الخبث مع انه منصوص فى بعض صوره، و الاولى ان يرفع الخبث أولا ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقدا للماء حال التيمم، و إذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل لأنه مأمور بالتيمم و لا أمر بالوضوء أو الغسل، نعم لو لم يكن عنده ما يتيمم به أيضا يتعين صرفه فى رفع الحدث لأن الأمر يدور بين الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب أو مع الحدث و فقد الطهورين فمراعاة رفع الحدث أهم، مع ان الأقوى بطلان صلاة فاقد الطهورين فلا ينفعه رفع الخبث حينئذ.
فى هذا المتن أمور

[الأول ذكروا فى باب التزاحم مرجحات]

(الأول) ذكروا فى باب التزاحم مرجحات
لترجيح احد المتزاحمين على الأخر (منها) ما إذا كان أحدهما أهم، و ضابطه ما إذا كان أحدهما راجعا الى حفظ بيضة الإسلام و كان مما يقوم به أساسه و يشيّد به أركانه دون الأخر أو كان مما أحرز كون ملاكه أقوى بدليل أخر.
(و منها) ما إذا كان أحدهما مما لا بدل له و الأخر مما له البدل، سواء كان ثبوت البدل لما له البدل من ناحية تعلق الأمر بالقدر المشترك بين أفراده أو كان من ناحية تعلق أمر أخر بطبيعة أخرى فى طول الأمر الأول كالأمر بالتيمم فى طول الطهارة المائية، فعند تزاحم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ١٩٩
ما لا بدل له مع ما له البدل فى كلا القسمين يقدم ما لا بدل له على ما له البدل، اما فى الأول فواضح كما فى مثل إزالة النجاسة عن المسجد فى أول وقت الصلاة و الصلاة فى هذا الوقت، حيث ان التزاحم فيه انما هو بين ما فيه الاقتضاء و هو الإزالة فى هذا الوقت و بين ما لا اقتضاء فيه و هو الصلاة فى أول الوقت، إذ لا التزام بخصوصية هذا الفرد، و انما الامتثال بإتيانه من جهة كونه مصداقا للطبيعة المأمور بها و ان العقل يحكم بالتخيير فى إتيان الطبيعة فى ضمنه أو فى ضمن بقية الافراد، (و اما فى الثانى) فلان

ثبوت البدل الطولی لو أجب کاشف نوعی عن کون وجوبه مشروطا بالقدرة شرعا فیصیر من قبیل تزاحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق فیقدم المطلق علی المشروط لصلاحیة المطلق لکونه شاغلا مولویا عن المشروط دون العکس.

(و منها) إذا کانا طولیین بحسب الزمان، حیث یقدم المتقدم منهما زمانا إذا لم یکن المتأخر أهم فنفس التقدم الزمانی مرجح و لو لم یکن ملاک المتقدم أهم و کانا متساویین فی الملاک، و ذلک لان التزاحم یوجب تقیید إطلاق کل واحد من الخطابین بعدم إتیان متعلق الأخر فیما إذا لم تکن أهمیة فی البین- لا سقوطهما رأسا، و نتیجة ذلک هو تخییر المکلف فی إتیان کل واحد من متعلقی الخطابین تخییرا عقلیا کما ان نتیجة سقوط الخطابین هو استکشاف ثبوت خطاب واحد شرعی تخییری متعلق بهما علی نحو التخییر الشرعی (و لازم الأول) کون امتثال کل واحد من الخطابین شاغلا مولویا عن إتیان متعلق الأخر لا مانعا عن نفس الخطاب، فحیث ان المتأخر لم یمتثل فی وقت المتقدم لم یکن شاغل مولوی عن إتیان المتقدم و یکون المقتضی لإتیانه متحققا من الخطاب الناشی عن الملاک و المانع عن إتیانه مفقودا و هو امتثال الخطاب المتأخر فلا جرم یجب الإتیان بالمتقدم فی وقته الا ان یکون المتأخر أهم فإنه لأهمیته یجب حفظ القدرة لإتیانه بترک المتقدم.

فهذه أمور ثلاثة من مرجحات باب التزاحم قد ذکرناها هنا إجمالا و قد استوفینا تفصیل ذلک فی الأصول فی مبحث الضد، و نقول هیهنا انه عند تعارض الطهارة المائیة مع ازالة الخبث عن الثوب أو البدن یکون التقدیم لازالة الخبث لکون الطهارة المائیة مما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌7، ص: 200

له البدل، فیکون الأمر بإزالة الخبث شاغلا مولویا عن امتثال الأمر بالطهارة المائیة لأن الأمر بها مشروط بالتمکن من استعماله عقلا و شرعا، و الأمر بإزالة الخبث یوجب حکم العقل بصرف القدرة إلی امتثاله و یتحقق حینئذ موضوع الأمر بالتیمم و هو عدم التمکن من استعمال الماء.

هذا مضافا الی دلالة خبر ابی عبیدة عن الصادق علیه السّلام قال سئلته عن المرأة تری الطهر فی السفر و لیس معها ما یکفیها لغسلها و حضرت الصلاة، قال إذا کان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتیمم و تصلی،- فان فی تقدیم ازالة الخبث بما معها من الماء مع وجوب الوضوء علیها أیضا لو لا الإزالة دلالة علی تقدیم ازالة الخبث علی احد الطهورین، اللهم الا ان یقال بعدم کفایة ما معها من الماء للوضوء أیضا أو یقال بعدم وجوب الوضوء علیها مع عدم التمکن من الغسل بناء علی ان یکون للوضوء دخلا فی رفع الحدث الأکبر و یکون جزء السبب لرفعه، إذ علی هذا الفرض یکون الإتیان بالوضوء کالتبعیض فی اجزاء طهارة واحدة، و سیأتی الکلام فی ذلک إنشاء اللّه تعالی، و لو أراد الاحتیاط فی الفرض المذکور یصرف الماء أولا فی إزالة الخبث لیصیر فاقد الماء فیتیمم حینئذ من غیر إشکال.

[الأمر الثانی إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسة بدنه أو ثوبه]

(الأمر الثانی) إذا توضأ أو اغتسل مع نجاسة بدنه أو ثوبه

مع عدم کفایة الماء الذی معه لهما معا ففی صحة الطهارة المائیة و عدمها قولان،: المحکی عن جامع المقاصد و مجمع البرهان هو البطلان، و علیه صاحب الجواهر (قده) و المصنف و ذلک لوجوب صرف الماء فی إزالة الخبث فهو غیر واجد للماء فلا خطاب له بالوضوء أو الغسل، و لازمه البطلان و لو لم نقل باقتضاء الأمر بالشی‌ء للنهی عن ضده (و المحکی عن النهایة) و الموجز الحاوی الصحة و تنظر فیها فی القواعد، و عن التذکرة و کشف الالتباس التفصیل بین احتمال وجود المزیل فی الوقت و عدمه بالحکم بالاجزاء فی الأول دون الأخیر، و لعله لکفایة الرجحان الذاتی فی صحة العبادة بعد فرض القول بعدم اقتضاء الأمر

بالشيء للنهى عن ضده خصوصا مع احتمال وجود المزيل للنجاسة.
(و الأقوى هو الأول) و ذلك لأنا و ان صححنا العبادة المأتى بها عند مزاحمتها مع واجب أهم: اما بملاك الخطاب و الرجحان الذاتى لها فى تلك الحالة، أو بالخطاب الترتبى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٠١
حسبما ذكرنا تفصيله فى الأصول، لكن لا يمكن القول به فى المقام الذى هو من باب الدوران بين ما لا بدل له و بين ما له البدل، حيث انك قد عرفت ان السر فى تقديم ما لا بدل له هو طولية التكليف ببدل ما له البدل بالنسبة إلى مبدله، و لازمه اشتراط التكليف بالمبدل بالقدرة و صيرورة القدرة شرطا شرعيا فيصير التزاحم بينهما من قبيل التزاحم بين الواجب المطلق و الواجب المشروط فيسقط الخطاب المشروط بانتفاء شرطه و سقوط موضوعه، و من المعلوم كون دخل القدرة شرعا فى موضوع الخطاب من جهة دخله فى الملاك فينتفى الملاك عن الواجب المشروط بتقديم المطلق عليه فلا يصح إتيانه بداعى الملاك و كذا بالخطاب الترتبى فإنه متوقف على العلم بوجود الملاك و يكون المانع من الخطاب هو من جهة التزاحم فقط و هو فيما كانت القدرة فيه شرطا عقليا لا شرعيا (و بالجملة) فالحكم فى الفرض المذكور هو بطلان الطهارة المائية.

[الأمر الثالث لو كان معه من الماء ما يكفى أحد الأمرين]

(الأمر الثالث) لو كان معه من الماء ما يكفى أحد الأمرين
من الطهارة المائية و ازالة الخبث و لم يكن عنه ما يتيمم به فيدور الأمر حينئذ بين صرف ما عنده من الماء فى إزالة الخبث فيكون فاقد الطهورين أو صرفه فى الطهارة المائية، فالمتعين هو صرفه فى الطهارة المائية لعدم وجود البدل لها حينئذ فلا يجيء فيه ما ذكرنا فيما له البدل إذ المكلف انما يتوجه اليه الخطاب بالتيمم إذا وجد ما يتيمم به و مع فقدانه له يكون الأمر بالطهارة المائية غير مشروط شرعا بوجود الماء و يكون بالنسبة إليه واجبا مطلقا فيتزاحمان و لما كان فقد الطهورين بمثابة قال جماعة بسقوط أصل الصلاة عنده يكشف عن أهمية الطهارة الحدثية بالنسبة إلى الخبثية إذ لم يقل احد بسقوط الصلاة عند فقد الطهارة من الخبث اضطرارا، هذا بناء على احتمال عدم سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين و وجوبها عليه و صحتها منه، و اما بناء على سقوطها منه فالحكم بتقديم الطهارة الحدثية حينئذ أوضح فإنه لا ينفعه صرف الماء فى إزالة الخبث.

[مسألة (٢٣) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه]

مسألة (٢٣) إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضا يلزم الصلاة مع النجاسة ففى تقديم رفع الخبث حينئذ على رفع الحدث اشكال بل لا يبعد تقديم الثانى نعم لو كان بدنه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٠٢
و ثوبه كلاهما نجسا و كان معه من الماء ما يكفى لأحد الأمور من الوضوء أو تطهير البدن أو الثوب ربما يقال بتقديم تطهير البدن و التيمم و الصلاة مع نجاسة الثوب أو عريانا على اختلاف القولين و لا يخلو ما ذكره من وجه.
فى هذه المسألة أمران (أحدهما) إذا كان معه ما يكفيه لطهارته المائية أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضا لا يتخلص من الصلاة فى النجس و يكون صلوته فى الأقل نجاسة لا فى الطاهر ففى تقديم رفع الحدث أو رفع بعض الخبث و الصلاة مع التيمم وجهان، من كون مانعية النجس مأخوذة بنحو صرف الوجود فلا ينفع رفع بعض الخبث لأن النجاسة المانعة موجودة و لو كانت قليلة، و من احتمال كونها مانعة على نحو الطبيعة السارية بحيث يكون كل نجاسة مانعا مستقلا يجب

رفعها فی الصلاة، و علیه فیجب حینئذ رفع الممکن رفعه منها و یکون دوران الأمر بین رفعها و بین صرف الماء فی الطهارة الحدثیة من قبیل دوران الأمر بین ما لا بدل له و ما له البدل فیقدم الأول و هو رفع الخبث علی الثانی و هو الوضوء أو الغسل.

(و الأقوی هو الثانی) لکون کل نجاسة مانعا مستقلا و قد استوفینا الکلام فی ذلک فیما کتبناه فی اللباس المشکوک من انحلال الخطابات الغیریة المستفادة منها المانعیة کالخطابات النفسیة، و لذا یجب تقلیل النجاسة عن الثوب و البدن إذا کان له من الماء بمقدار تطهیر بعضها منهما فإذا زاحم ذلک مع الطهارة المائیة قدم ازالة ما یمکن ازالته من الخبث علی الوضوء أو الغسل لکونهما مما له البدل و لا وجه لما فی المتن من عدم استبعاد تقدیم الطهارة المائیة.

(الأمر الثانی) لو کان بدنه و ثوبه کلاهما نجسا و لم یکن له من الماء الا بمقدار رفع النجاسة عن أحدهما أو رفع الحدث فمقتضی ما ذکرنا فی الأمر الأول هو سقوط الطهارة المائیة من الحدث حینئذ فیدور الأمر بعد ذلک بین تطهر البدن به أو الثوب فهل یتعین الأول أو یتخیر بینه و بین الثانی، وجهان، أقواهما الأول سواء قلنا بوجوب الصلاة عریانا علی من انحصر ثوبه فی النجس مع عدم تمکن تطهیره، أو قلنا بوجوب الصلاة فی الساتر النجس حینئذ تقدیما لملاک ستر العورة فی الصلاة، و ذلک

لاحتمال أهمیة إزالة النجاسة عن البدن فیتعین تقدیمه لانه من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر فی مرحلة الامتثال و سقوط التکلیف لا فی مرحلة إثباته و ان قیل فی دوران الأمر بینهما فی مرحلة إثبات التکلیف بالبراءة عن التعیین، و اللّه العالم.

[مسألة ۲۴ إذا دار الأمر بین ترک الصلاة فی الوقت أو شرب الماء النجس]

مسألة (۲۴) إذا دار الأمر بین ترک الصلاة فی الوقت أو شرب الماء النجس کما إذا کان معه ما یکفی لوضوئه من الماء الطاهر و کان معه ماء نجس بمقدار حاجته لشربه و مع ذلک لم یکن معه ما یتیمم به بحیث لو شرب الماء الطاهر بقی فاقد الطهورین ففی تقدیم ایها اشکال.

و لا یبعد تقدیم الصلاة بصرف الماء الطاهر فی الوضوء و شرب الماء النجس لو قیل بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورین و عدم صحتها منه، لدوران الأمر بین ترک الصلاة الواجبة و شرب النجس و أهمیة الصلاة بالنسبة الی کل واجب و محرم، هذا إذا قلنا بتحقق الملاک عند فقد الطهورین و ان سقوط الصلاة لیس لفقد ملاکها بل لعدم إمکان تحصیله حینئذ، و اما لو قیل بانتفاء ملاکها و کان سقوط وجوبها لانتفاء الملاک فیکون وجوبها مشروطا بالطهارة لا وجودها فقط فیصیر من قبیل الدوران بین الواجب المشروط و المطلق و ینبغی مراعاة ترک شرب الماء النجس حینئذ، لکن التحقیق هو الأول لإطلاق أدلة وجوب الصلاة و عدم تقییدها بالطهارة و انها من المقدمات الوجودیة فقط لا الوجوبیة.

[مسألة ۲۵ إذا کان معه ما یمکن تحصیل أحد الأمرین من ماء الوضوء أو الساتر]

مسألة (۲۵) إذا کان معه ما یمکن تحصیل أحد الأمرین من ماء الوضوء أو الساتر لا یبعد ترجیح الساتر و الانتقال الی التیمم لکن لا یخلو عن اشکال و الاولی صرفه فی تحصیل الساتر أولا لیتحقق کونه فاقد الماء ثم یتیمم و إذا دار الأمر بین تحصیل الماء أو القبلة ففی تقدیم أیهما إشکال.

مقتضی ما تقدم من تقدیم ما لا بدل له علی ما له البدل هو تقدیم الساتر هنا علی الطهارة المائیة لأن المستظهر من دلیل بدلیة التیمم هو طولیة التکلیف به بالنسبة إلی التکلیف بالمائیة فیکون اشتراط التکلیف بالمائیة بالقدرة شرعیا بخلاف الأمر

بالساتر، حيث ان وجوب الصلاة عاريا عند تعذر الستر ليس من باب بدلية الصلاة عاريا عن الصلاة مع الستر بل لسقوط وجوب الساتر عند تعذره عقلا و انما وجبت الصلاة عاريا عند التعذر من جهة ان الصلاة لا تترك بحال، و عليه فيكون اشتراط القدرة فى الستر عقليا و اشتراطها فى الطهارة المائية شرعيا، فيكون الدوران هنا بين الواجب المطلق و المشروط، و قد تقدم تقديم الأول على الثانى لكون الواجب المطلق موجبا لسلب القدرة شرعا عن الواجب المشروط.

(فالأولى) صرف القدرة فى تحصيل الساتر أولا- ليتحقق موضوع وجوب التيمم و يصلى مع الستر و لعله يستفاد الأولوية فى ترجيح جانب الستر من أهمية رعايته لكون الحضور بين يدى الجبار سبحانه و تعالى مقتضيا لكون المصلى مستور العورة و انه لا يلائم كونه عاريا حينئذ كالبهائم بخلاف الصلاة مع التيمم، حيث جعل التراب احد الطهورين و انه يكفيه عشر سنين و ان رب الماء رب الصعيد.

(و اما فى صورة الدوران) بين الصلاة إلى القبلة و الصلاة مع الطهارة المائية، فإن تمكن من الصلاة إلى أربع جهات فالظاهر تقديم الطهارة المائية لتمكن الاحتياط فى القبلة حينئذ دون المائية، فيدرك بذلك امتثال التكليفين واقعا، و اما مع عدم التمكن من ذلك فمتضى ما تقدم فى الساتر هو تقديم رعاية القبلة لكون الدوران هنا بين ما لا بدل له و ما له البدل فإن الصلاة الى اى جهة شاء ليست من باب البدلية بل من جهة سقوط شرطية القبلة عند تعذر رعايتها بخلاف الطهارة المائية، حيث ان التيمم بدل لها، و لكن المسألة لا تخلو عن الاشكال.

[السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء]

اشارة

السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث لزم من الوضوء أو الغسل خروج وقت الصلاة و لو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت و ربما يقال ان المناط عدم إدراك ركعة منها فى الوقت فلو دار الأمر بين التيمم و إدراك إتمام الوقت أو الوضوء و إدراك ركعة أو أزيد قدم الثانى لان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت لكن الأقوى ما ذكرنا، و القاعدة مختصة بما إذا لم يبق من الوقت فعلا الا مقدار ركعة فلا تشمل ما إذا بقى بمقدار تمام الصلاة و يؤخرها الى ان يبقى مقدار

ركعة فالمسألة من باب الدوران بين مراعاة الوقت و بين مراعاة الطهارة المائية، و الأول أهم و من المعلوم ان الوقت معتبر فى تمام أجزاء الصلاة فمع استلزام الطهارة المائية وقوع جزء من اجزائها خارج الوقت لا يجوز تحصيلها بل ينتقل الى التيمم لكن الأحوط القضاء مع ذلك خصوصا إذا استلزم وقوع جزء من الركعة خارج الوقت.

فى هذا المتن أمران

[الأول لا خلاف فى كون ضيق الوقت مسوغا للتيمم]

(الأول) لا خلاف فى كون ضيق الوقت مسوغا للتيمم

إذا لم يكن عن تفريط و كان بغير سوء اختياره كما إذا طهرت من الحيض فى الوقت الذى لا- يسع الغسل، و انما الكلام فيما كان عن تفريط ففى الروضة كالمحكى عن العلامة فى جملة من كتبه كالمنتهى و التذكرة و المختلف تعين التيمم و الصلاة به و

نسبه فی الریاض إلی الأشهر، و فی المدارک انه لا یخلو عن رجحان، ثم قال: و لا ریب ان التیمم و الأداء ثم القضاء بالطهارة المائیة أحوط، و فی المعتبر: عدم مشروعیة التیمم حینئذ، بل الواجب علیه الصلاة خارج الوقت مع الطهارة المائیة، و عن جامع المقاصد التفصیل بین ضیق الوقت عن استعمال الماء الموجود و الضیق عن السعی إلیه: تبعین الصلاة مع التیمم فی الثانی دون الأول.

(و استدل للقول الأول) أعنی القول بتعین التیمم و الصلاة به أداء بأمور- منها- ما دل علی عموم بدلیة التیمم عن الوضوء و الغسل مثل قوله علیه السّلام: هو بمنزلة الماء، و قوله علیه السّلام رب الماء رب الأرض و قوله علیه السّلام ان اللّه جعل التراب طهورا کما جعل الماء طهورا- و منها- مساواة من أخر عمدا الی ان لا یسع الوقت للصلاة الا مع التیمم مع من یخاف فوت الوقت بالسعی إلی الماء، حیث یتعین علیه التیمم و لا یجوز السعی إلیه حینئذ و لو کان الماء موجودا- و منها- ظهور أصل مشروعیة التیمم للمحافظة علی الصلاة فی وقتها، الکاشف عن اهمیتها فی نظر الشارع و انها لا تترک بحال کما لا تسقط عند تعذر تحصیل الساتر و القبلة و طهارة البدن و الثوب لأجل ضیق الوقت- و منها،- اشعار الأمر بالتیمم عند خوف الزحام فی یوم الجمعة أو عرفة کما فی خبر السکونی- و منها- ظهور

الاتفاق علی مشروعیته لصلاة الجنازة مع خوف فوتها، مع انه لا فرق بینها و بین الیومیة إلّا بوجوب الطهارة فی الیومیة و استحبابها فی صلاة الجنازة، و هو غیر فارق- و منها- استصحاب وجوب الصلاة علیه قبل ضیق الوقت و لا تصح الا بالطهور، و حیث ان المائیة متعذرة یتعین أن یأتی بالصلاة مع التیمم.

فهذه هی الوجوه التی استدل بها لهذا القول، و قد أورد علی کل واحد منها و أجیب عما أورد علیها بما لا حاجة الی نقلها (و جملة القول فی ذلک) متوقفة علی بیان المحتملات فیما هو المراد من وجدان الماء الذی أخذ عدمه موضوعا لوجوب التیمم فی الآیة الکریمة، فإن فیه احتمالات.

(الأول) ان یکون المراد به هو الوجدان فی مقابل الفقدان.

(الثانی) ان یکون المراد به التمکن من استعمال الماء عرفا الذی یحصل بوجود الماء و القدرة علی استعماله بلا مشقة عرفیة.

(الثالث) ان یکون المراد به التمکن منه مع التمکن من اقامة ما یشترط فی صحته ذلک، فیصیر المعنی: و ان لم تتمکنوا من الطهارة المائیة و الإتیان بالصلاة بعدها فتیمموا.

فعلی الاحتمالین الأولین فالایة الکریمة لا تدل علی الرخصة فی التیمم عند ضیق الوقت، اما علی الاحتمال الأول فواضح، ضرورة ان محل الکلام انما هو عند وجود الماء و عدم سعة الوقت لاستعماله و إتیان الصلاة بعده، کما انه علی الاحتمال الثانی یکون وجود الماء و القدرة العرفیة علی استعماله حاصلین، و علی الاحتمال الثالث یکون المتعین هو التیمم و ذلک لعدم تمکنه من استعمال الماء و إتیان الصلاة بعده لوقوع الصلاة حینئذ خارج الوقت.

و لا یخفی ان الظاهر العرفی و التأمل فی الآیة الکریمة من الصدر الی الذیل یعینان الاحتمال الأخیر، حیث ان صدر الآیة دال علی کون الطهارة المائیة لأجل الصلاة، مضافا الی مفروغیة کون وجوبها غیریا لأجل وجوب ما یشترط صحته بها، فهذا الواجب الغیری إذا لم یتمکن أن یأتی به لأجل ذلک الواجب بان لم یتمکن من إتیان ذلک الواجب

بعده یکون غیر متمکن من الإتیان بالواجب الغیری بوصف انه واجب غیری- و ان تمکن من أصل إتیانه- فیکون ضیق الوقت کسائر الاعذار مسوغا للتیمم، من غیر فرق بین ان یکون الضیق عن تقصیر أو لا، و ان کان فی صورة التقصیر معاقبا فی التأخیر الا

انه مع إثمه و استحقاقه العقاب يصدق عليه انه غير متمكن من الطهارة المائية و الصلاة بعدها- و ان كان عجزه ناشيا عن تقصيره، لكن لا ينبغى ترك الاحتياط فى صورة التقصير بالجمع بين الصلاة مع التيمم و قضائها بعد الوقت مع الطهارة المائية.

[الأمر الثانى هل المعتبر فى الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء]

(الأمر الثانى) هل المعتبر فى الضيق المسوغ للتيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء
مع إدراك الصلاة و لو بركعة منها فى الوقت و ان وقع باقيها فى خارج الوقت فمع التمكن من الطهارة المائية و إدراك الركعة من الصلاة يتعين إتيانها كذلك و لا يجوز معه التيمم، أو انه يكفى فى مسوغيته وقوع شيء من الصلاة فى خارج الوقت و لو التسليم منها، قولان، فعن التذكرة الأول، و اختاره الشهيد الثانى فى الروضة حيث يقول: أو لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد الطهارة ركعة (انتهى) و استدل له بقاعدة من أدرك، أعنى ما ورد عنهم عليه السّلام بان من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها، و لكن فى دلالتها على جواز التأخير الى ان يبقى من الوقت ركعة منع ظاهر، فان ظاهر المروى هو كونه فى مقام بيان غاية ما يدرك من الصلاة فى الوقت، و لا دلالة له على جواز التأخير الى هذا المقدار من الوقت، فالحق هو القول الأخير كما عليه جملة من الأساطين المتأخرين و عليه المصنف فى المتن لان مقتضى شرطية الوقت للصلاة هو وقوعها بجميع اجزائها فيه كما ان مقتضى شرطية الطهارة و الاستقبال و الستر هو أيضا ذلك فلو وقع جزء من الصلاة فاقدا لها بطلت، و حينئذ فيقع التزاحم بين الوقت و بين الطهارة المائية فيقدم الوقت لكونه مما لا بدل له و الطهارة المائية مما له البدل، و لا يقال ان الوقت أيضا مما له البدل و ان بدله هو أدرك الركعة، فإن المستفاد من قاعدة من أدرك، هو ان إدراك الركعة بدل عن ادراك الجميع فى صورة تحقق العجز تكوينا بمعنى ان الحكم باجزاء إدراك الركعة انما هو بعد مضى الوقت بحيث لا يدرك من الوقت الا بمقدار ركعة، و اما قبل ذلك فليس
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۰۸
هناك مورد للقاعدة حتى يتمسك بها و يحكم بجواز الطهارة المائية هذا ما قيل فى المقام، و لكنه لا يخلو عن المنع، فالأحوط فيما لو توقف الإتيان بالطهارة المائية على خروج مقدار من الصلاة عن الوقت و لو كان يدرك ركعة منها هو الإتيان بالصلاة بتمامها فى الوقت مع التيمم ثم قضائها مع الطهارة المائية خارج الوقت.

[مسألة (۲۶) إذا كان واجدا للماء و أخر الصلاة عمدا]

مسألة (۲۶) إذا كان واجدا للماء و أخر الصلاة عمدا الى ان ضاق الوقت عصى و لكن يجب عليه التيمم و الصلاة و لا يلزم القضاء و ان كان الأحوط احتياطا شديدا.
اما عصيانه فيما إذا أخر الصلاة عمدا الى ان ضاق الوقت فلكون التكليف فعليا منجزا تاما بتمامية ملاكه و خطابه فيكون التأخير فى امتثاله الى ان يتضيق وقته عصيانا عمديا يستحق به العقاب، و اما انه يجب عليه التيمم و الصلاة فقد تقدم وجهه فى الأمر الأول فى المسألة المتقدمة بما لا مزيد عليه، و اما عدم وجوب القضاء فلعدم صدق الفوت فى الوقت لانه صلى مع التيمم الذى كان وظيفته.
(و ربما يقال) بصدق الفوت حينئذ لأنه كان مكلفا فى سعة الوقت بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية و قد فوتها بسوء اختياره، و التى اتى بها من الصلاة مع التيمم فى ضيق الوقت تكليف اضطرارى فمتعلق الأمر الاختيارى قد فات فى الوقت فيجب قضائه (و لا يخفى ما فيه من الوهن) لان التكليف بالواجب الموسع يكون بالجامع بين أفراده التى يصح وقوعها فى وقته و إذا كانت طبيعة

الصلاة مشروطة بالطهارة و كانت الطهارة متحصلة بالماء عند التمكن منه و بالتيمم عند الاضطرار و المفروض كونه فى أخر الوقت عاجزا عن استعمال الماء فلا محالة يكون تكليفه فى أخر الوقت هو الصلاة مع التيمم فطبيعة الصلاة مع الطهارة و لو الترابية منها قد اتى بها و لم تفت منه فلا وجه للقضاء (و الحاصل) انه لا وجه للجمع بين التكليف بالصلاة مع الطهارة الترابية فى الوقت و القضاء مع المائية فى خارج الوقت.

(نعم ربما يمكن عن يقال) بعدم التكليف بالصلاة مع التيمم فى الوقت حينئذ بدعوى انصراف دليل وجوبها مع التيمم عما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۰۹

يستأنس له بما إذا قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستنيب فإنه لا يتبادر منه القادر الذى صير نفسه عاجزا بتخلفه عن الرفقة، فكما انه لا يتبادر من دليل وجوب الاستنابة على العاجز شموله للعاجز بسوء اختياره فكذا لا يتبادر من دليل عدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال شموله لمن صير نفسه عاجزا عن الإتيان بالفرد الاختيارى منها (لكن الأقوى) ضعف هذا الوجه و شمول الدليل لمثل هذا الاضطرار أيضا، و قد تقدم فى مسائل وجوب الفحص فى المسألة التاسعة منها جملة من القول فى ذلك، و تقدم أيضا شطر من الكلام فى مبحث غسل الجنابة فى المسألة الثامنة من مباحثه.

[مسألة (۲۷) إذا شك فى ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء]

مسألة (۲۷) إذا شك فى ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء و توضأ أو اغتسل، و اما إذ اعلم ضيقه و شك فى كفايته لتحصيل الطهارة و الصلاة و عدمها و خاف الفوت إذا حصلها فلا يبعد الانتقال الى التيمم، و الفرق بين الصورتين ان فى الأولى يحتمل سعة الوقت و فى الثانية يعلم ضيقه فيصدق خوف الفوت فيها دون الاولى، و الحاصل ان المجوز للانتقال الى التيمم خوف الفوت الصادق فى الصورة الثانية دون الأولى.

إذا شك فى ضيق الوقت و سعته للطهارة المائية يبنى على بقائه للاستصحاب الجارى فى الوقت عند الشك فى بقائه عند من يمنع عن إجرائه فى غير الوقت فضلا عمن يقول بجريانه مطلقا، و إذا علم ضيقه فاما ان يعلم مقداره و يشك فى كفايته لتحصيل الطهارة المائية و الصلاة كما إذا علم ببقاء عشر دقائق من الوقت و يشك فى كفايتها للوضوء أو الغسل و الصلاة، أو لا يعلم مقداره و انما يعلم ضيق الوقت إجمالا.

(فعلى الأول) فالظاهر الانتقال الى التيمم، حيث لا محل للاستصحاب أصلا، فإن تحصيل الطهارة المائية و الصلاة بعد تحصيلها فى عشر دقائق لم يكن متيقنا سابقا حتى يكون الشك فى بقائه، و ما كان متيقنا هو وجوب تحصيل الطهارة و الصلاة فيما قبل هذه العشر دقائق، و حيث ان هذا الوقت صار متعينا بالعلم بمقداره و متخصصا بكونه عشر دقائق فلا يمكن انسحاب حكم ما قبله اليه بالاستصحاب لاختلاف الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۱۰

(و على الثانى) فلا مانع من اجراء الاستصحاب عند الشك فى سعة الوقت لتحصيل الطهارة المائية و الصلاة، و ان علم بضيقه فى الجملة، بل لا فرق بين هذه الصورة و بين ما لا يعلم بالضيق أصلا، و لعل نفى البعد عن الانتقال الى التيمم فى المتن راجع الى الأول- أعنى ما علم بمقدار الوقت تفصيلا و يشك فى سعته و ضيقه.

[مسألة (۲۸) إذا لم يكن عنده الماء]

مسألة (۲۸) إذا لم يكن عنده الماء و ضاق الوقت عن تحصيله مع قدرته عليه بحيث استلزم خروج الوقت و لو فى بعض أجزاء الصلاة انتقل أيضا الى التيمم، و هذه الصورة أقل اشكالا من الصورة السابقة و هى ضيقه عن استعماله مع وجوده لصدق عدم الوجدان فى هذه الصورة بخلاف السابقة، بل يمكن ان يقال بعدم الإشكال أصلا فلا حاجة الى الاحتياط بالقضاء هنا.

هذا- اى الفرق بين تأخير استعمال الماء فى الطهارة المائية عمدا حتى ضاق الوقت عن استعماله و بين التأخير فى السعى إليه كذلك حتى ضاق الوقت عن السعى إليه- هو التفصيل الذى تقدم حكايته عن جامع المقاصد- فى شرح المتن المتقدم، و الأقوى عدم الفرق بينهما و ان كان وجه الاحتياط فيما إذا أخر السعى إليه حتى ضاق الوقت أضعف، حيث انه مع عصيانه بتأخير السعى يكون فاقد الماء فى ضيق الوقت وجدانا فلا يتمشى الإشكال فى وجوب التيمم حينئذ بتوهم كونه واجد الماء، و منشأ رجحان الاحتياط مع ذلك هو الخروج عن خلاف من ذهب الى عدم مشروعية التيمم له بسبب عصيانه فى التأخير و دعوى انصراف أدلة التيمم عن مثله حسبما تقدم.

[مسألة (۲۹) من كانت وظيفته التيمم]

مسألة (۲۹) من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء إذا خالف و توضأ أو اغتسل بطل لانه ليس مأمورا بالوضوء لأجل تلك الصلاة، هذا إذا قصد الوضوء لأجل تلك الصلاة، و اما إذا توضأ بقصد غاية أخرى من غاياته أو بقصد الكون على الطهارة صح على ما هو الأقوى من ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، و لو كان جاهلا بالضيق و ان وظيفته التيمم فتوضأ فالظاهر انه كذلك فيصح ان كان قاصدا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۱۱

لإحدى الغايات الأخر و يبطل ان قصد الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة.

فى هذه المسألة أمران (الأول) من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت إذا خالف و اتى بالطهارة المائية فإن كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة التى ضاق وقتها على وجد التقييد بان تعلق إرادته بالطهارة المائية المقيدة بكونها مأمورا بها لأجل تلك الصلاة المضيق وقتها بحيث لو لا هذه الصلاة لما أتى بالطهارة المائية بداع أخر فلا ينبغى الإشكال فى بطلانها، حيث ان صحتها متوقفة على الأمر بها و المفروض عدم الأمر بها بهذا العنوان المقيد؛ و ان كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة بنحو الداعى بحيث لو لا هذه الصلاة أيضا لكان يأتى بالطهارة المائية بداع أخر الا انه اتى بها بداعى هذه الصلاة تشريعا فهى باطلة أيضا بلا كلام، و إذا كان إتيانه بها لأجل هذه الصلاة على وجه الداعى اعتقادا، كما إذا اعتقد سعة الوقت فاغتسل أو توضأ فتبين ضيقه فالأقوى الصحة، و ان كانت الصحة أيضا لا يخلو عن تأمل تقدم وجهه فى غسل الجنابة.

(الثانى) لو اتى بالطهارة المائية فى ضيق الوقت بقصد غاية أخرى من غاياتها أو بقصد الكون على الطهارة ففى صحتها و بطلانها وجهان مبنيان على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص و عدمه، فعلى القول بالاقتضاء تبطل لكونها منهيا عنها بالنهى الناشى عن الأمر بضدها، و على القول بعدم الاقتضاء فالأقوى الصحة، و ذلك اما لرجحانها الذى هو ملاك الأمر بها و ان لم تكن مأمورا بها بواسطة تعلق الأمر بضدها مع استحالة الأمر بالضدين بناء على كفاية الإتيان بملاك الأمر فى صحة العبادة و اما بالالتزام بكونها مأمورا بها بالأمر الترتبى المشروط بعصيان الأمر المتعلق بضدها بناء على صحة الأمر الترتبى، نعم من ينكر الترتب و لا يقول بكفاية قصد ملاك الأمر فى صحة العبادة ينبغى ان يحكم عليها بالبطلان لعدم تحقق شرط الصحة فيها حينئذ (لكن الأقوى) عندنا صحة الأمر الترتبى كما ان الأقوى كفاية ملاك الأمر فى صحة العبادة حسبما حققنا القول فيهما فى الأصول بما لا مزيد عليه.

(و منه يظهر انه) لو أتى بالطهارة المائية مع الجهل بضيق الوقت تصح ان اتى

بها بقصد غاية اخرى اما بالملاك أو بالخطاب الترتبى أو بقصد الأمر المتوجه من قبل تلك الصلاة على وجه الداعى و تبطل ان قصده على وجه التقييد، و سيأتى فى ذلك زيادة كلام فى المسألة الرابعة و الثلاثين.

[مسألة (۳۰) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاة]

مسألة (۳۰) التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح الا الصلاة التى ضاق وقتها فلا ينفع لصلاة اخرى غير تلك الصلاة لو صار فاقدا للماء حينها بل لو فقد الماء فى أثناء الصلاة الأولى أيضا لا تكفى لصلاة اخرى بل لا بد من تجديد التيمم لها و ان كان يحتمل الكفاية فى هذه الصورة.

المعتبر فى إتيان كل غاية مشروطة بالطهارة بالتيمم هو العجز عن إتيانها بالمائية فيصح إتيانها مع التيمم سواء كانت الطهارة شرطا لصحتها كالصلاة أو لجواز الإتيان بها كالمكث فى المساجد و مس كتابة القران أو لكمالها كقراءة ما عدا العزائم من القران، و سواء اتى بالتيمم لأجل تلك الغاية التى يعجز عن إتيانها بالمائية صحيحا أو جائزا أو كاملا، أو لغاية أخرى، لكن مع العجز عن إتيان غير ما قصد التيمم لأجلها أيضا، و اما مع التمكن من إتيان المائية لغاية أخرى فلا يجوز إتيانها بالتيمم الذى اتى به لأجل غاية لا يتمكن من إتيانها بالمائية.

و يترتب على ذلك انه إذا تيمم لأجل ضيق الوقت مع وجود الماء عنده لا يصح له الإتيان بصلاة اخرى التى لم يتضيق وقتها- و لو فرض فقد الماء بعد الصلاة المضيق وقتها- بل لا بد من تجديد التيمم لها، هذا إذا كان الفقدان بعد الصلاة التى ضاق وقتها، و لو فقد الماء فى أثنائها فمع إمكان الاشتغال بالطهارة المائية لأجل الصلاة الأخرى لعدم منافاتها مع صورة الصلاة فكذلك يجب عليه التيمم بعد هذه الصلاة للصلاة الأخرى التى يريد ان يأتى بها، و لو لم يتمكن من الاشتغال بالطهارة المائية فيها لمنافاتها مع صورة الصلاة و كونها ماحية لها ففى الاكتفاء بتيممه هذا للصلاة الأخرى وجه قوى، حيث انه حين وجود الماء لم يكن متمكنا من استعماله للطهارة من جهة منافاته مع الصلاة التى كان مشغولا بها، و مع تمكنه من استعماله لم يكن واجدا له،

و كذا إذا كان الفقدان بعد الصلاة لكن لا يسع زمان وجوده بعد الصلاة لاستعماله فى الطهارة، فالمدار فى عدم الاكتفاء بالتيمم لأجل الضيق للصلاة الأخرى هو وجود الماء مع التمكن من استعماله لأجل تلك الصلاة الأخرى سواء كان التمكن من استعماله فى أثناء الصلاة الأولى أو بعدها، كما ان المناط فى جواز الاكتفاء به هو عدم التمكن من استعمال الماء فى الطهارة عند وجوده قبل ان يفقد سواء كان فقدانه فى أثناء الصلاة الأولى أو بعدها، لكن الاحتياط بإعادة التيمم لأجل صلاة أخرى إذا فقد الماء و لو فى أثناء الصلاة الاولى مما لا ينبغى تركه.

(و مما ذكرنا ظهر) ان إطلاق قول الماتن (قده): و ان كان يحتمل الكفاية فى هذه الصورة غير صحيح، بل ينبغى تقييده بما إذا لم يتمكن من استعمال الماء فى الطهارة فى أثناء الصلاة، و الا فمع تمكنه منه لا يؤثر الفقدان فى أثنائها فى الاكتفاء، و اللّه العاصم.

[مسألة (۳۱) لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة]

مسألة (۳۱) لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة من الغايات الأخر حتى فى حال الصلاة فلا يجوز له مس كتابة

القران و لو فى حال الصلاة، و كذا لا يجوز له قراءة العزائم ان كان بدلا عن الغسل، فصحته و استباحته مقصورة على خصوص تلك الصلاة.

لا شبهة و لا إشكال فى عدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة بالتيمم الذى اتى به لأجل الضيق بعد انقضاء صلوته التى ضاق وقتها، و انما الكلام فى الإتيان به فى حال اشتغاله بالصلاة أو بمقدماتها، فهل له الإتيان بسائر الغايات التى لم يتضيق أوقاتها فى تلك الحالة، أولا، وجهان، قد يقال بالأول، و استدل له بوجهين (الأول) إطلاق قول الفقهاء انه يستباح بالتيمم ما يستباح بالوضوء أو الغسل، فإنه يدل على انه أينما شرع التيمم لاستباحة غاية استبيح به حال بقاء العذر سائر الغايات أيضا و ان لم يصح التيمم لها ابتداء، و ذلك ينشأ من عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم لكل غاية، بل يكفى حصوله بالنسبة إلى غاية من الغايات بشرط بقاء ذلك العذر المسوغ عند الإتيان بغاية أخرى فيجوز مس كتابة القران

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢١۴

مثلا فى أثناء الصلاة التى ضاق وقتها، و لا يجوز بعد الفراغ لعدم بقاء العذر المسوغ حينئذ دون أثناء الصلاة.

(الوجه الثانى) يتوقف بيانه على أمرين (أحدهما) ان التيمم محصل للطهارة و هو احد الطهورين، غاية الأمر انتقاض الطهارة الحاصلة به بوجدان الماء كما تنتقض بالحدث، و ليس أثره حصول الاستباحة للدخول فيما يشترط فيه الطهارة فقط، و يدل على حصول الطهارة به ظهور جملة من الأدلة مثل قوله تعالى ما يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ، و قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة حماد: هو بمنزلة الماء، و قوله عليه السّلام فى صحيحة جميل ان اللّه جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و ما عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و غير ذلك مما لا حاجة الى نقله.

(ثانيهما) ان أخذ العجز عن الطهارة المائية فى موضوع التيمم انما هو على نحو الحيثية التعليلية لا التقييدية، فالمكلف بما يشترط فيه الطهارة متعلق للخطاب بالتيمم و انما تعلقه به لمكان عجزه عن استعمال الماء فى الطهارة لا ان الخطاب به تعلق بالعاجز عن استعمال الماء فيها.

إذا عرفت ذلك فنقول العجز عن الإتيان بالصلاة التى ضاق وقتها بالطهارة المائية قد أثر فى مشروعية التيمم و تعلق الخطاب به، و الإتيان به على طبق الأمر به يؤثر فى حصول الطهارة به ما دام العجز باقيا، فالمكلف فى حال بقاء العجز حينئذ باق على الطهارة واقعا، فهو عند الاشتغال بمقدمات الصلاة التى ضاق وقتها و كذا فى أثناء تلك الصلاة عاجز عن الطهارة المائية، فهو فى الحالتين على طهارة واقعية حاصلة من التيمم فيصح له الإتيان بغايات اخرى حينئذ أيضا.

(نعم) لو كان العجز عن الطهارة المائية مأخوذا فى موضوع الخطاب بالتيمم على وجه التقييد أو كان التيمم مبيحا لا رافعا لكان اللازم عدم جواز الإتيان بغير الصلاة التى ضاق وقتها من سائر الغايات لعدم تحقق العذر بالنسبة إليها فلم يتحقق موضوع التيمم لها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢١۵

لكن الظاهر من الأدلة كون أخذ العجز على الوجه التعليلى لا التقييدى، مع ان كونه على الوجه التقييدى أيضا لا يؤثر فى إمكان اتصاف المكلف فى زمان واحد بكونه متطهرا و غير مطهر- لو قلنا بكون التيمم محصلا للطهارة- فيكفى فى إثبات جواز الإتيان بالغايات الأخرى كون التيمم موجبا للطهارة من غير احتياج لإثبات كون العجز مأخوذا على وجه التعليل و ذلك لان المكلف بعد التيمم متطهر واقعا و الألم يجز له فعل الصلاة، و متى ما كان متطهرا جاز له فعل سائر الغايات المشروطة بالطهارة، إذ لو لم يجز له فعلها لزم اما تخلف أثر الطهارة عنها أو ان لا يكون الطهارة من حيث هى شرطا لها، و التالى بكلا شقيه باطل، اما الأول

فباطل بالضرورة و اما الثانى فمخالف مع ما يقتضيه الأدلة، فبطل المقدم أيضا و ثبت جواز فعل سائر الغايات ما دامت الطهارة باقية، و بقائها انما هو ببقاء العجز المسوغ لفعل التيمم و هو ضيق الوقت عن استعمال الماء فى الطهارة للصلاة.

(فان قلت) فعلى هذا إذا تيمم عند الضيق يلزم إباحة سائر الغايات و لو عصى و ترك الصلاة التى ضاق وقتها، و هو معلوم البطلان.

(قلت) المسوغ للتيمم عند الضيق هو امتثال أمر الصلاة المشروطة بالطهارة، و امتثال أمر الصلاة فى الضيق متوقف على التيمم، فصحة التيمم مشروطة بإتيان الصلاة بعده على نحو الشرط المتأخر، فلا يصح تيممه مع ترك الصلاة بعده عصيانا.

(و لا يخفى ما فى الوجهين من الوهن) اما الأول فلما فيه (أولا) من ان إطلاق عباراتهم فى انه يستباح بالتيمم ما يستباح بالوضوء أو الغسل منزّل على ما إذا كانت الغايات الأخر مثل الغاية التى تيمم لها قد حصل له العذر بالنسبة إليها كما لو ضاق وقتها أيضا، كيف، و الا- يلزم مشروعية التيمم فى الجملة من غير مسوغة، و هو مناف لإطلاق فتاويهم بأنه لا يصح التيمم الا عند تحقق مسوغة و هو العجز عن الطهارة المائية، إلا ما استثنى كصلاة الجنازة و التيمم للنوم- على ما يأتى- (و ثانيا) انه على فرض تسليم الإطلاق لا محصل للتمسک بإطلاق كلامهم، الا

ان يؤل إلى الإجماع، و هو ممنوع قطعا و لم يعلم حكايته فى المقام عن احد بل المعلوم خلافه و مع قطع النظر عن الإرجاع إلى الإجماع فلا وجه للاستناد إلى إطلاق كلامهم بعد ان لم يكن دليل على صحته.

(و اما الثانى) فلان المنع عن كون العجز مأخوذا فى موضوع التيمم على وجه التقييد ساقط جدا ضرورة كون التيمم وظيفة العاجز عن الإتيان بالطهارة المائية حسبما يستفاد من لسان دليله كما لا يخفى على من تدبر فى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا، و هذا مما لا- ينبغى الإشكال فيه، بل قد تقدم مرارا انه يستكشف من أخذ فقدان الماء فى موضوع التيمم و مقابلته مع الوضوء ان موضوع حكم الطهارة المائية أيضا قد أخذ فيه التمكن من استعمال الماء على وجه التقييد، فصار الفقدان و الوجدان موجبين للتنويع للمكلف، فالواجد يجب عليه الوضوء أو الغسل، و الفاقد بمعنى غير المتمكن من استعمال الماء فى الطهارة يجب عليه التيمم، هذا.

و لو نوقش فى أخذ القدرة فى موضوع الطهارة المائية و تنويع المكلف به فلا مجال للتشكيک فى أخذ العجز فى موضوع التيمم على وجه التقييد، و مع كون العجز مأخوذا فى الموضوع على وجه التقييد لا- سبيل الى القول بحصول الطهارة بالتيمم لما لم يتحقق العجز بالنسبة إليه من الغايات الأخر، و لازم ذلک حصول الطهارة بالنسبة الى ما تحقق موضوع التيمم بالقياس اليه و عدم حصولها بالنسبة الى ما لم يتحقق، و هذا ليس بغريب أصلا كما يحكم بارتفاعها عند ارتفاع العجز، فكما ان عند ارتفاع العجز ترتفع الطهارة و يكون التمكن من الطهارة المائية ناقضا للطهارة الترابية كنقض الحدث لهما كذلک عند عدم العجز لا تحصل الطهارة بالنسبة الى ما لا عجز بالقياس اليه، و عدم حصولها بالنسبة الى ما لا يعجز عنه لا ينافى حصولها بالنسبة ما حصل العجز عن إتيانه مع المائية قضاء لحكم موضوعية العجز و أخذه قيدا للموضوع، هذا.

و لو كان التفكيک المذكور غريبا فليس أغرب من اشتراط صحة التيمم فى ضيق الوقت بامتثال الأمر الصلوتى بعده على نحو الشرط المتأخر، إذ تصوير الشرط المتأخر أصعب

فى المقام من الالتزام بكون المكلف الآتى بالتيمم متطهرا و غير متطهر بالنسبة الى ما يعجز و ما لا يعجز (بالجملة) فهذا الوجه أيضا مما لا يمكن الالتزام به و ان صدر عن الفحل فى التحقيق و هو المدقق الهمدانى (قده).

(فالأقوى) ما فى المتن و عليه صاحب الجواهر من اختصاص التيمم لأجل الضيق فى استباحة الغاية التى اتى به لها مما ضاق وقته و لا يصح الإتيان معه بسائر الغايات و لو فى حال اشتغاله بالصلاة، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۳۲) يشترط فى الانتقال الى التيمم ضيق الوقت]

مسألة (۳۲) يشترط فى الانتقال الى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط فلو كان كافيا لها دون المستحبات وجب الوضوء و الاقتصار عليها بل لو لم يكف لقراءة السورة تركها و توضأ لسقوط وجوبها فى ضيق الوقت.

قد عرفت سابقا ان منشأ صحة التيمم فى ضيق الوقت انما هو مزاحمة مراعاة الوقت مع الطهارة المائية، حيث لم يمكن الجمع بينهما، فيدور الأمر بين تقديم الطهارة المائية على الوقت و بين تقديم الوقت على الطهارة المائية بالإتيان بالتيمم، و لما كان الوقت مما لا بدل له و الطهارة المائية مما له البدل حكمنا بتقديم الوقت على الطهارة المائية، و هذا- كما ترى- مبنى على تزاحم الواجبين حتى يقدم أحدهما على الأخر، لكن لا مزاحمة بين الواجب و المستحب فلو كان الدوران بين ترك الطهارة المائية و بين ترك المستحب فى الصلاة كان المتعين ترك المستحب و الإتيان بالطهارة المائية لعدم المزاحمة، و هكذا الكلام لو كان التزاحم بين الطهارة المائية و بين الواجب الذى يخرج عن الوجوب فى ضيق الوقت كالسورة الساقط وجوب قرائتها فى الضيق، فإنها فى الضيق لا تكون واجبة حتى يتزاحم وجوبها مع وجوب الطهارة المائية، و هذا ظاهر.

[مسألة (۳۳) فى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقتة اشكال]

مسألة (۳۳) فى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقتة اشكال فلو ضاق وقت صلاة الليل مع وجود الماء و التمكن من استعماله يشكل الانتقال الى التيمم.

لا يخفى ان أكثر الأدلة المتقدمة الدالة على مسوغية ضيق الوقت عن الإتيان بالفريضة مع الطهارة المائية للتيمم يدل على مسوغيته له بالنسبة إلى المستحب الموقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۱۸

أيضا، فإذا ضاق وقت المستحب عن الإتيان به مع الطهارة المائية جاز التيمم بنفس تلك الأدلة مثل ما دل على عموم بدلية التيمم عن الطهارة المائية كقوله عليه السّلام هو بمنزلة الماء، و قوله عليه السّلام رب الماء هو رب الأرض، و قوله عليه السّلام ان اللّه جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و مثل مساواة من أخر عمدا الى ان ضاق الوقت فلم يسع الا للصلاة مع التيمم مع من يخاف فوت الوقت بالسعى إليه بناء على جواز التيمم مع عدم الماء أو عدم التمكن من استعماله للمستحبات الموقتة- كما هو الأقوى، و مثل ظهور الاتفاق على مشروعية التيمم لصلاة الجنازة مع خوف فوتها و لا فرق بين صلوتها و بين الصلوات المندوبة الموقتة كصلاة الليل الا باستحباب الطهارة فى صلاة الجنازة و شرطيتها لصحة الصلوات المستحبة، و على هذا فالأقوى جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقتة المشروطة بالطهارة، و لعل وجه الإشكال فى المتن هو دعوى انصراف تلك الأدلة عن المستحبات و ظهورها فى الواجب، و لا وجه لدعواه كما لا يخفى.

[مسألة (۳۴) إذا توضأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه]

مسألة (۳۴) إذا توضأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فقد مر انه إذا كان وضوئه بقصد الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة بطل لعدم الأمر به، و إذا اتى به بقصد غاية أخرى أو للكون على الطهارة صح، و كذا إذا قصد المجموع من الغايات التى يكون

مأمورا بالوضوء فعلا لأجلها، و اما لو تيمم باعتقاد الضيق فبان سعته بعد الصلاة فالظاهر وجوب اعادتها، و ان تبين قبل الشروع فيها و كان الوقت واسعا توضأ وجوبا، و ان لم يكن واسعا فعلا بعد ما كان واسعا أو لا وجب اعادة التيمم.

إذا توضأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فلا يخلو وضوئه عن أنحاء يبطل فى بعضها و يصح فى البعض الأخر (الأول) ان يقصد بوضوئه هذا امتثال الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة على وجه التقييد بان كان من قصده عدم الإتيان به بداعى امتثال أمر أخر، و الظاهر عدم الإشكال فى بطلانه فى هذه الصورة لأنه قد قصد امتثال أمر لم يكن متوجها اليه و قصد عدم امتثال الأمر المتوجه إليه إذ كان من نيته عدم امتثاله.

(الثانى) ان يقصد بوضوئه امتثال الأمر المتوجه اليه من قبل تلك الصلاة لكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢١٩

على وجه الداعى لا التقييد بمعنى انه لما اعتقد سعة الوقت و تعلق الأمر به من ناحية هذه الصلاة قصد امتثاله، و لو كان عالما بتعلق الأمر به لغاية أخرى و عدم تعلقه به من قبل تلك الصلاة لكان آتيا به أيضا، ففى الحقيقة قصد امتثال الأمر المتوجه اليه واقعا، غاية الأمر مع تخيل كون توجهه اليه من قبل تلك الصلاة، فقد تمشى منه الإتيان بداعى امتثال الأمر واقعا، و لكن مع خطائه فى التطبيق، و الظاهر صحة وضوئه فى هذه الصورة لعدم إخلاله بما يعتبر فى الامتثال، و هذه الصورة ليست مذكورة فى المتن.

(الثالث) ان يأتى بالوضوء بقصد غاية أخرى غير تلك الصلاة و لا ينبغى الإشكال فى صحته فى هذه الصورة- بناء على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص.

(الرابع) ان يأتى به بقصد الكون على الطهارة، و لا إشكال فى صحته فى هذه الصورة أيضا.

(الخامس) ان يأتى بالوضوء بقصد مجموع الغايات التى يكون مأمورا بالوضوء لأجلها فعلا، و هذا أيضا صحيح، فالمدار فى صحة الوضوء فى هذه الصور على كونه مأمورا به فعلا و ان يكون قد قصد امتثال أمره الفعلى.

و لو تيمم باعتقاد الضيق فبان سعة الوقت، فان كان التبين بعد الصلاة فالظاهر وجوب استينافها أداء إذا كان التبين فى الوقت، و قضاء لو كان فى خارجه، ثم فى الوقت يأتى بما هو وظيفته فان كان التبين فى سعة الوقت يستأنفها مع الطهارة المائية ان تمكن منها و ان كان فى ضيق الوقت يأتى بها مع التيمم، و ان كان قبل الشروع فى الصلاة يأتى بها مع الطهارة المائية فى سعة الوقت، و مع التيمم فى ضيقه، و الحاصل انه بعد بطلان ما اتى به يكون حاله كمن لم يأت بالتيمم و الصلاة أصلا فيجب عليه الإتيان بها بما هو وظيفته فعلا.

[الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى]

اشارة

الثامن عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى كما إذا كان الماء فى إنية الذهب أو الفضة و كان الظرف منحصرا فيهما بحيث لا يتمكن من تفريغه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٢٠

ظرف أخر، أو كان فى إناء مغصوب كذلك فإنه ينتقل الى التيمم، و كذا إذا كان محرم الاستعمال من جهة أخرى.

إذا كـان فى استعمال المـاء فى الوضوء أو الغسل مانع شـرعى انتقل تكليفه الى التيمم، سواء كان المنع الشـرعى من جهـة تحقق عنوان محرم متحـد مع الطهارة المائية كما لو تضـرر باسـتعمال الماء أو تصـرف بفعله الوضوئى أو الغسـلى فى مال الغير بغير اذنه كما إذا كان الماء مغصوبا أو كان فى مكان مغصوب لا يمكن الاغتسال أو التوضـى منه الا بالانغماس فيه على وجه يتحقق بفعله الخاص الغسل أو الوضوء و التصرف فى المغصوب أو كان الماء فى إنية الذهب و الفضة مع انحصار الظرف بهما و عدم التمكن من تفريغه عنهما الى ظرف أخر، أو كان المنع الشـرعى من جهـة توقف الطهارة المائيـة على مقدمـة محرمة مع انحصار المقدمة بها، سواء كانت متقدمة عليها بالزمان كسلوك الطريق المظنون ضـرره لتحصيل الماء أو كانت مقارنة معها بالزمان كما إذا كان الماء فى إنية مغصوبة منحصرة و لم يتمكن من استعماله الا بالاغتراف منها شيئا فشيئا.

و الحكم فى جميع ذلـك هو الإتيـان بالتيمم و ان كان يختلف فيما إذا عصـى و اتى بالوضوء أو الغسل، حيث انه يصـح فيما إذا كانت الحرمـة متعلقـة بالمقدمـة المحرمة المتقدمة بالزمان، و يبطل فيما إذا كانت متعلقة بالمقدمة المقارنة بالزمان فضـلا عما إذا كانت متعلقة بعنوان متحد مع الطهارة المائية فى الوجود- حسبما تقدم تفصيله فى المسألة الثامنة عشر من مسائل التيمم ص ١٧٥ و الـدليل على الانتقـال الى التيمم فى جميع الصور المتقدمـة هو حكم العقـل بامتنـاع صـيرورة الفعل الخارجى- الـذى اتحـد مع عنوان محرم أو قارن مع مقدمة محرمة- حسـنا الذى هو الملاك فى صحة تعلق الأمر به، و ذلك لاتصافه بالقبح الفعلى من جهة غلبـة ملاـك قبحه، فلاـ تتصف بـالحسن حينئـذ و لا يتعلق به الأمر فيكون خروجه عن عموم ما يـدل على وجوب الطهارة المائية تخصيصا عقليا لا تخصيصا لفظيا.

[مسألة (۳۵) إذا كان جنبا و لم يكن عنده ماء]

مسألة (۳۵) إذا كـان جنبـا و لم يكن عنـده مـاء و كان موجودا فى المسـجد فإن أمكنه أخـذ الماء بالمرور وجب و لم ينتقل الى التيمم، و ان لم يكن له إنية لأخذ الماء أو كان عنده و لم يمكن أخذ الماء الا بالمكث فإن أمكنه الاغتسال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۱

فيه بالمرور وجب ذلك، و ان لم يمكن ذلك أيضا أو كان الماء فى أحد المسـجدين اى المسـجد الحرام أو مسـجد النبى صلى الله عليه و آله فالظاهر وجوب التيمم لأجل الـدخول فى المسـجد و أخـذ الماء أو الاغتسال فيه، و هـذا التيمم انما يبيـح خصوص هـذا الفعـل اى الـدخول و الأخـذ أو الـدخول و الاغتسـال، و لا يرد الإشـكال بأنه يلزم من صـحته بطلانه حيث انه يلزم منه كونه واجدا للماء فيبطل كما لا يخفى.

إذا تمكن من أخذ الماء الذى فى المسجد أو الطهارة المائية فيه على وجه غير محرم وجب ذلك من غير اشكال، و ان لم يمكن ذلـك امـا لمكـان عـدم إمكان الأخـذ أو الاغتسال فى حال الاجتياز أو لعـدم إله يأخـذ بها الماء أو لحرمـة الاجتياز عليه كما فى المسـجدين فالظاهر وجوب التيمم لأجل الـدخول فى المسـجد لأخـذ الماء أو الاغتسال فيه، و قد اسـتوفينا الكلام فيه فى المسألة الثامنة من المسائل المذكورة فن الفصل المعقود فى بيان ما يحرم على الجنب فى باب غسل الجنابة، فراجع.

[مسألة (۳۶) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء]

اشارة

مسألة (۳۶) لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء الا فى موضعين

[أحدهما لصلاة الجنازة]

أحدهما لصلاة الجنازة فيجوز مع التمكن من الوضوء أو الغسل على المشهور مطلقا لكن القدر المتيقن صورة خوف فوت الصلاة منه لو أراد أن يتوضأ أو يغتسل، نعم لما كان الحكم استحبابيا يجوز ان يتيمم مع عدم خوف الفوت أيضا لكن برجاء المطلوبية لا بقصد الورود و المشروعية.

لا ينبغى الإشكال فى جواز التيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل لصلاة الجنازة مع عدم التمكن من استعمال الماء و وجود مسوغ من المسوغات المتقدمة، و ذلك لعموم بدلية التيمم عن الطهارة المائية فى كل ما يعتبر فيه الوضوء أو الغسل سواء كان اعتبارها لأجل الدخل فى صحته كالصلوات الواجبة و المندوبة غير صلاة الجنازة، أو لأجل الدخل فى كماله كصلاة الجنازة إذ لا إشكال فى استحباب الطهارة لها و قد ورد فى استحبابها لها أخبار كثيرة و حكى الإجماع عليه أيضا فيقوم التيمم مقام الطهارة المائية عند تعذرها، و لا إشكال أيضا فى مشروعية التيمم لها مع وجود الماء عند خوف فوت الصلاة منه لو اشتغل بالطهارة المائية، و يدل عليه صحيح الحلبى أو حسنه عن الصادق عليه السّلام عن رجل تدركه الجنازة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۲

و هو على غير وضوء، فان ذهب يتوضأ فاتته الصلاة عليها، قال عليه السّلام يتيمم و يصلى.

و انما الكلام فى مشروعيته لها مع وجود الماء و عدم خوف فوتها، فالمشهور على الجواز مطلقا، و عن الذكرى نسبته إلى الأصحاب، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه صريحا.

(و استدل له) بإطلاق موثقة سماعة، و فيها قال سئلته عن رجل مرّ به جنازة و هو على غير وضوء كيف يصنع، قال يضرب بيده على حائط اللبن يتيمم، و مرسل حريز عن الصادق عليه السّلام: و الجنب يتيمم و يصلى على الجنازة، و مرسل الصدوق، حيث يقول:

و فى خبر أخر أنه يتيمم إن أجنب، و فى الفقه الرضوى: و ان كنت جنبا و تقدمت الصلاة عليها تيمم أو توضأ و صلّ عليها.

و المحكى عن المرتضى و الشيخ فى التهذيب و المبسوط و النهاية و الاقتصار و عن ابى على و سلار و الشهيد فى الدروس و البيان اعتبار خوف الفوت. و مال اليه المحقق فى المعتبر و صاحب المدارك، و ذلك للمناقشة فيما استدل به للمشهور، اما الإجماع المحكى عن الخلاف فبالطعن فيه أولا- حيث انه منقول و بعدم كونه نصا فى المطلوب ثانيا، فان كلامه (قده) قابل للحمل على كون نظره فى دعوى الإجماع هو مسألة جواز صلاة الجنازة بلا طهارة أصلا، لا فى مشروعية التيمم لها مطلقا، و اما الاخبار فلأنها بين مضمرة و مرسلة لا يثبت بها الحكم.

(أقول) الإنصاف ان التمسك بإجماع الشيخ فى الخلاف مع نقل الخلاف عنه نفسه فى أكثر الكتب- كما فى الجواهر- لا يخلو عن غرابة، و اما موثقة سماعة فلا دلالة فيها فى حكم الصلاة إذ يمكن ان يكون السؤال عن التشييع على غير وضوء، و المستظهر من مرسلتى حريز و الفقيه و الفقه الرضوى هو بيان أصل مشروعية التيمم لصلاة الجنازة بلا إحراز إطلاق فيها بالنسبة إلى وجود الماء و عدمه و خوف فوتها و عدمه، هذا مع ما فيها من الإرسال و الإضمار و ضعف السند فليس فى البين إلا الشهرة المحققة على مشروعيته لها و لو مع عدم الخوف، فإن أمكن إثبات الاستحباب بها بدليل التسامح بدعوى صدق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۳

البلوغ بفتوى الفقيه و يجعل الأخبار المذكورة مؤيدة له، و الا فالأخذ بالقدر المتيقن هو المتعين، و الإتيان برجاء المطلوبية مما لا اشكال فيه فإنه مقتضى الاحتياط.

[الثانی للنوم]

الثانی للنوم فإنه یجوز ان یتیمم مع إمکان الوضوء أو الغسل علی المشهور أیضا مطلقا و خص بعضهم بخصوص الوضوء، و لکن القدر المتیقن من هذا أیضا صورة خاصة و هی ما إذا أوی إلی فراشه فتذکر انه لیس علی وضوء فیتیمم من دثاره لا ان یتیمم قبل دخوله فی فراشه متعمدا مع إمکان الوضوء نعم هنا أیضا لا بأس به لا بعنوان الورود بل برجاء المطلوبیة، حیث ان الحکم استحبابی.

الکلام فی مشروعیة التیمم عند النوم أیضا یقع تارة مع عدم التمکن من الطهارة المائیة، و اخری مع التمکن منها.

(اما الأول) فلا ینبغی الإشکال فی جوازه بناء علی مشروعیته فی کل ما یشرع فیه الوضوء أو الغسل من الغایات الواجبة و المندوبة- کما سیأتی الکلام فیها- و إذ قد ثبت استحباب الطهارة المائیة عند النوم کما تقدم فی مبحث الغسل فیقوم التیمم مقامها عند تعذرها، مضافا الی المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا ینام المسلم و هو جنب و لا ینام الا علی طهور فان لم یجد الماء فلیتیمم بالصعید فان روح المؤمن تروح الی اللّه عز و جل فیلقاها و یبارک علیها فان کان أجلها قد حضر جعلها فی مکنون رحمته و ان لم یکن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من الملائکة فیردها فی جسده.

و اما الکلام فی المقام الثانی أعنی مشروعیته مع وجود الماء و التمکن من استعماله ففی الحدائق نفی الخلاف فیها، و فی مصباح الفقیه: و کفی به دلیلا لاستحبابه بعد البناء علی المسامحة، و یدل علی الحکم المذکور مرسل الصدوق و الشیخ عن الصادق علیه السّلام: من تطهر ثم أوی إلی فراشه بات و فراشه کمسجده فان ذکر انه علی غیر وضوء تیمم من دثاره کائنا ما کان فان فعل ذلک لم یزل فی صلاة و ذکر اللّه.

(و أورد علی الاستدلال به) بکونه مرسلا تارة، و بعدم عموم مفاده للمدعی،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۲۲۴

حیث انه فی مورد المحدث بالحدث الأصغر فلا یعم غیره، و بظهوره فی غیر المتعمد، و لعل الوجه الثانی أوجب ذهاب بعضهم الی اختصاص هذا الحکم بخصوص الوضوء، کما ان الوجه الأخیر هو المنشأ للماتن (قده) فی دعوی القدر المتیقن، و بمنافاته مع المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام- کما تقدم- الدال بمفهومه علی عدم مشروعیة التیمم عند وجدان الماء و انحصار مشروعیته بصورة عدم وجدان الماء و انه یتیمم حینئذ بالصعید، و بان هذا التیمم لیس ما جعله اللّه سبحانه احد الطهورین لاختصاص الطهور بالأرض مع ان هذا یصح بالدثار و لو مع التمکن من الأرض.

(لکن الانصاف) عدم المناقشة فی الاستدلال بالخبر المذکور، اما الإرسال فلانجباره بالشهرة المحققة المؤیدة بنفی الخلاف فی الحکم المذکور- کما فی الحدائق- و اما کونه فی مورد الوضوء فالظاهر الموافق مع الفهم الارتکازی هو کون ذکر الوضوء من باب المثال، و ذلک بقرینة ذکر التطهر فی صدر الخبر عند قوله: من تطهر ثم أوی إلی فراشه (إلخ) فإن ضمه الی قوله علیه السّلام فان ذکر انه علی غیر وضوء یصیر قرینة علی ان المراد من قوله علی غیر وضوء هو غیر المتطهر، و یؤیده فهم الأصحاب منه ذلک، و اما ظهوره فی غیر المتعمد لترک الوضوء فبادعاء فهم العرف من الحدیث کون الحکم مبنیا علی التوسعة و التسهیل، المستلزم لإلغاء مثل هذه الخصوصیات، و اما منافاته مع المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فبالمنع عنها بدعوی حکومة المرسل علی المروی عنه علیه السّلام، فتأمل. و اما کون هذا التیمم مختلف الماهیة مع ما جعله اللّه طهورا، ففیه ان المنسبق من دلیله بقرینة فهم الأصحاب هو کونه ذاک التیمم الا ان الشارع سهل الأمر فیه بالتوسعة فیما یتمم به و فیما یسوغه بالاجتزاء بأدنی عذر و لو بمثل کلفة الخروج عن الفراش.

هذا، و لكن الاحتياط مع ذلك كله هو الاكتفاء بالقدر المتيقن و هو مورد المرسل و عدم التعدى عنه الى غيره الا ان يأتى برجاء المطلوبية لا بقصد الورود.

[الثالث لو احتلم فى أحد المسجدين]

و ذكر بعضهم موضعا ثالثا و هو ما لو احتلم فى أحد المسجدين فإنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۵

يجب ان يتيمم للخروج و ان أمكنه الغسل لكنه مشكل بل المدار على اقلية زمان التيمم أو زمان الغسل أو زمان الخروج حيث ان الكون فى المسجدين جنبا حرام فلا بد من اختيار ما هو أقل زمانا من الأمور الثلاثة، فإذا كان زمان التيمم أقل من زمان الغسل يدخل تحت ما ذكرنا من مسوغات التيمم من ان من موارده ما إذا كان هناك مانع شرعى من استعمال الماء فإن زيادة الكون فى المسجدين جنبا مانع شرعى من استعمال الماء.

قد استوفينا الكلام فى حكمه فى المسألة الاولى من مسائل ما يحرم على الجنب فى باب غسل الجنابة بما لا مزيد عليه.

[مسألة (۳۷) إذا كان عنده من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو غسله]

مسألة (۳۷) إذا كان عنده من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو غسله و أمكن تتميمه بخلط شىء من الماء المضاف الذى لا يخرجه عن الإطلاق لا يبعد وجوبه و بعد الخلط يجب الوضوء أو الغسل و ان قلنا بعدم وجوب الخلط لصدق وجدان الماء حينئذ.

لو كان عنده من الماء ما لا يكفيه لطهارته المائية و أمكن مزجه بمائع مضاف على وجه يحصل به الكفاية للطهارة المائية من غير ان يسلب عنه صدق الماء عرفا فالكلام فيه يقع فى مقامين (الأول) فى انه هل يجب المزج و الخلط أم لا فالمحكى عن بعض هو الجزم بوجوبه لكونه متمكنا من الطهارة المائية بهذا الطريق و يكون حاله كما لو كان الماء بعيدا عنه إذ يجب تحصيله مع الإمكان.

(و أورد عليه) بالفرق بين ما إذا كان الماء موجودا و كان استعماله فى الطهارة موقوفا على السعى اليه أو شرائه أو إخراجه من البئر و نحو ذلك، و بين ما إذا لم يكن موجودا و كان استعماله فيها متوقفا على إيجاده مع التمكن من إيجاده: بصدق وجدان الماء الذى هو موضوع وجوب الوضوء فى الأول و صدق فقدانه الذى هو موضوع وجوب التيمم فى الأخير، و التكليف المتعلق بكل موضوع يكون تعلقه به على نهج القضايا الحقيقة، فيكون منوطا بوجود موضوعه، و لا اقتضاء له فى إيجاد موضوعه، بل هو حكم على تقدير وجود الموضوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۶

(و فيه) ان المختار كون الموضوع لوجوب التيمم هو العجز عن استعمال الماء فى الوضوء أو الغسل لا- عدم وجود الماء، و المكلف هنا غير عاجز عن استعمال الماء بعد فرض القدرة على تيمم الناقص بالماء المضاف فلا ينبغى التشكيك فى وجوب التيمم و الطهارة المائية.

و مما ذكرنا يظهر ما فى مصباح الفقيه من ان مناط ازدياد الماء بإدخال المضاف فيه هو إيراث التفاوت بإدخاله فيه كما لا كيفا بمعنى ان انضمام المضاف اليه موجب لزيادة مقداره لكى يمكن إتيان الطهارة المائية به و لا يوجب ذلك تغيير الصورة المائية للماء الناقص و انما يوجب خروج المضاف عن كونه مضافا و صيرورة الكل ماء واحدا، و هذا المعنى لا يتحقق الا باستهلاك المضاف بسبب انضمامه الى الماء و صيرورته مما يصدق عليه الماء عرفا، و لا يخفى ان إطلاق اسم الماء على المختلط بشىء

من المضاف بعد استهلاك المضاف فيه انما هو لمكان عدم اعتناء العرف بالمستهلك و عدم ملحوظيته فى حد ذاته محكوما بحكم، و هو يناقض حكمهم بوجوب إيجاده مقدمة لامتثال الأمر بتلك الطبيعة المغايرة له فإنه موقوف على ملاحظته جسما خارجيا مؤثرا فى زيادة المقدار، التى بهذه الملاحظة يمتنع وقوعه امتثالا للأمر المتعلق بتلك الطبيعة، فان استقلاله بالملاحظة مانع عن عدّه جزء للمهية المغايرة له محكوما بحكمها، و لأجل ذلک لا يجوز مزج الحنطة الخالصة بالتراب فى مقام الدفع الى الفقير زكاة أو الى المشترى المسلم إليه فى مقام دفع المسلم به إليه فى بيع السلم، و هذا بخلاف ما لو كانت ممزوجة من الأصل بحيث يرى الخليط مستهلكا فيه غير محكوم بحكم نفسه بل محكوما بالحنطة، فإنه يجوز دفعه فى المقامين و يترتب عليه كلما يترتب على الحنطة من الحكم.

(و بالجملة) ففرق بين ما إذا لم يكن الماء ممزوجا بغير جنسه و بين ما إذا كان كذلک من أول الأمر مزجا لا يخرج به الماء عن صدق الماء عليه و موجبا لاستهلاک غير الماء فيه و صدق الماء على المجموع الحاصل منه و من الماء بسبب الانضمام، ففى الأول لا يرى العرف مزجه بغير جنسه من أسباب تحصيله، و فى الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۷

يصدق عندهم على المجموع اسم المستهلک فيه و يترتب عليه ماله من الحكم، هكذا حققه (قده).

فان ما افاده و ان كان جيدا فى مقام التحقيق الا انه لا يغنى شيئا لما نحن بصدده، إذ موضوع وجوب التيمم هو العجز و عدم التمكن من استعمال الماء فى الطهارة المائية، و المفروض انه بهذا النحو متمكن من استعمال الماء، و دعوى ان العرف لا يرى مزجه بغير جنسه من أسباب تحصيله غير مسموعة بعد صدق التمكن عندهم بذلک من استعمال الماء فى الطهارة: و كون النظر الى الماء المضاف حين توجيه الأمر بإدخاله فى الماء الناقص نظرا استقلاليا لا ينافى عدم توجه النظر اليه بعد الامتزاج بالاستقلال، و انما المحال اجتماع اللحاظين به فى زمان واحد.

و مما يوضح عدم مورد للتشكيک فى المقام فى عدم سقوط الطهارة المائية انه لو فرض ذلک فى رفع الخبث فكان الماء عنده لا يكفى لغسل بدنه أو ثوبه من النجاسة إلا بضم مقدار من الماء المضاف الذى لا يخرج الماء به عن الإطلاق و صدق الاسم فلا إشكال حينئذ فى وجوب المزج و التطهير به و انه لا يجوز ان يصلى مع النجس بدعوى عدم كفاية الماء للتطهير.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول، و منه ظهر حكم المقام الثانى و هو انه إذا حصل الخلط و المزج و تحقق الماء الذى يكفى للطهارة من الوضوء أو الغسل وجب على المكلف ذلک و لا ينتقل الحكم الى التيمم سواء كان المزج واجبا أو لم يكن، و سواء حصل المزج بفعله أو بفعل غيره، كل ذلک لصدق التمكن من الطهارة المائية حينئذ، بل و صدق وجدان الماء فى هذه الصورة فيجب صرفه فى الوضوء و الغسل- و ان لم نقل بوجوب المزج- و اللّه العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۲۸

[فصل فى بيان ما يصح التيمم به]

اشارة

فصل فى بيان ما يصح التيمم به يجوز التيمم على مطلق وجه الأرض على الأقوى، سواء كان ترابا أو رملا أو حجرا أو مدرا أو غير ذلک و ان كان حجر الجصّ و النورة قبل الإحراق، و اما بعده فلا يجوز على الأقوى.

لا ـ اشكال و لا ـ خلاف بين الإمامية فى اعتبار كون التيمم على الأرض فلا يجوز على ما يخرج من الأرض كالنبات- كما حكى عن مالك- و لا على الثلج- كما عن أبى حنيفة.

و فى اعتبار كونه على التراب مطلقا بحيث يكون مع عدمه فاقد الطهورين، أو مع التمكن منه فيجوز على الحجر إذا فقد التراب، أو عدم اعتباره مطلقا فيصح التيمم بكل ما يقع عليه اسم الأرض من الحجر و الحصى و الرمل و المدر و لو مع التمكن من التراب (أقوال) المحكى عن المشهور هو الأخير و منشأ الخلاف فى ذلك هو الاختلاف فى مفهوم لفظ الصعيد لغة مع اختلاف الاخبار فى التعبير عما يتيمم به أيضا فإما الخلاف فى مفهوم الصعيد فقد حكى عن كثير من اللغويين ان الصعيد هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره، و نسب إلى أكثرهم تفسيره بالتراب.

و حكى فى الجمع بين التفسيرين (وجوه)- الأول- احتمال تعدد الوضع و كونه من قبيل الاشتراك اللفظى بين العام و الخاص، و الكلى و بعض افراده، بدعوى وضع لفظ الصعيد تارة لوجه الأرض و اخرى لخصوص التراب و لازم هذا الوجه هو إجمال لفظ الصعيد فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو التراب (و لا ـ يخفى ما فيه) حيث ان أهل اللغة إنما يذكرون موارد استعمال اللفظ فى المحاورات من غير تمييز بين الحقائق و المجازات كما يظهر ذلك من التتبع فى كيفية تشخيصهم معانى الألفاظ، فإنهم إنما يرجعون فى

ذلك الى موارد استعمال اللفظ فى محاورات المستعملين، و من المعلوم اختلاط الحقائق و المجازات فى مقام الاستعمال، فاحتمال تعدد اللفظ بتعدد ما ينقلون من المعانى ضعيف جدا.

(الوجه الثانى) دعوى كون المراد من التراب الذى فسروه به هو مطلق وجه الأرض و انما خصوه بالذكر لانه الفرد الغالب الشائع منه (و لا ـ يخفى ما فيه أيضا) لعدم وجود قرنية على ذلك و لا ـ شاهد له بعد كون الظاهر من لفظ التراب هو المعنى المقابل للحجر و الحصى و نحوهما، و جعل التفسير الأول شاهدا على كون المراد من التفسير بالتراب مطلق وجه الأرض معارض باحتمال ارادة التراب فى التفسير الأول من «وجه الأرض» من جهة انصراف المطلق إلى الشائع منه.

(الوجه الثالث) دعوى عدم المنافاة بين التفسيرين لعدم افادة كل منهما الحصر فيما يفسره، فلا مانع من كونه حقيقة فى كلا المعنيين (و لا ـ يخفى ما فيه أيضا) فإنه ان أريد كونه حقيقة فيهما على نحو الاشتراك اللفظى كان هذا الوجه راجعا الى الوجه الأول الذى عرفت ما فيه، مع ان ظاهر كل تفسير هو الحصر كما لا يخفى على من تدبر فى المحكى عن ابن دريد من قوله: الصعيد هو التراب، أو ما عن الجوهرى: الصعيد التراب، و ان أريد انه حقيقة فيهما و ان ذكر التراب من باب ذكر بعض افراد العام، فيرد عليه ما ذكرنا من ان الظاهر ممن فسره بالتراب هو حصر المعنى به.

(الوجه الرابع) دعوى ان المراد من التراب ما كان ترابا و لو بالأصل فإن الحجر و المدر و الرمل و الحصى كلها أصلها التراب، و هذه الدعوى لعلها اسخف من الكل، ضرورة ثبوت التفاوت بين هذه المفاهيم قطعا بحيث لا يصح إرجاع بعضها إلى الأخر، مع انه يلزم صدق الصعيد حينئذ على النبات بل على غيره من المواليد الثلاثة من الحيوان و الإنسان لكون أصل ذلك كله هو التراب.

و الحاصل ان ما ذكروه فى وجه الجمع بين التفسيرين غير وجيه فالتفسيران متعارضان. فربما يقال بترجيح التفسير بمطلق وجه الأرض بالأكثرية و ان المفسرين به أكثر، و بان المفسر به مثبت، و المفسر بالتراب ناف، و المثبت مقدم على النافى، و بان

المفسرين به أوثق و اعرف بموارد الاستعمالات، حيث ان منهم الراغب و أصحاب العين و المحيط و الأساس و المغرب و

مصباح المنير، و بأنه من قبيل دوران الأمر بين الحقيقة و المجاز و الاشتراك اللفظى و المعنوى، و ان الاشتراك المعنوى خير من اللفظى و من الحقيقة و المجاز فيتعين الحكم بكونه حقيقة فى مطلق وجه الأرض.

و لا يخفى ضعف هذه الوجوه كلها فإنها وجوه ظنية لا تغنى من الحق شيئا.

و الذى عندى فى هذا المقام- و اللّه سبحانه هو العالم بحقيقة الحال- ان اللغويين- كما تقدم انما يذكرون موارد الاستعمال لا الموضوع له و ليس لهم سبيل الى تشخيصه و لا قولهم حجة فى ذلك بعد العلم بعدم طريق لهم إلى إحراز الوضع، فالاختلاف فى تفسير الصعيد ناش عن الاختلاف فى الاستعمال و لا إشكال فى استعماله فى مطلق وجه الأرض بلا مؤنة علاقة الحقيقة و المجاز و هو دال على كونه حقيقة فيه، فمن موارد استعماله فى الكتاب قوله تعالى فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً، حيث ان الصعيد هنا بمعنى الأرض، و كذا قوله سبحانه وَ إِنّٰا لَجٰاعِلُونَ مٰا عَلَيْهٰا صَعِيداً جُرُزاً، و من السنة قوله صلّى اللّه عليه و آله يحشر الناس حفاة عراتا على صعيد واحد، أى أرض واحدة، فلفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض و ان استعماله فى التراب لمكان شيوعه فى وجه الأرض بحيث يقال ان الصعيد هو التراب، مثل إطلاق الماء على الماء المشروب الخالص فى مقابل ماء الزاج و الكبريت، و على هذا فيرتفع الخلاف بين التفسيرين حيث ان اللفظ مستعمل فى كلا المعنيين، و لكن الموضوع له هو المعنى الأعم، هذا تمام الكلام فى ما وقع فيه من الخلاف فى لفظ الصعيد بين اللغويين.

و اما بالنظر الى الاخبار فقد وردت فى المقام منها طوائف.

(الأولى) ما وقع التعبير فيها بلفظ الصعيد كصحيحة ابن ابى يعفور و عنبسة عن الصادق عليه السّلام قال إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء هو رب الصعيد و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم مائهم (و صحيحة الحلبى) فى الجنب لا يجد الماء، قال يتيمم بالصعيد (و خبر ابى بصير) انما هو الماء و الصعيد، و خبر محمد بن مسلم: ان رب الماء هو رب الصعيد، و خبره الأخر: ان رب الماء

رب الصعيد،- و الكلام فى هذه الاخبار بعينه هو الكلام فى لفظ الصعيد الواقع فى الآية المباركة.

(الطائفة الثانية) ما عبر فيها بلفظ الأرض، مثل صحيحة ابن سنان: إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض، و خبر ابن بكير عن الصادق عليه السّلام:

ان فاته الماء لم تفته الأرض، و خبر محمد بن مسلم: فان فاتك الماء لم تفتك الأرض، و ما ورد من قوله صلّى اللّه عليه و آله: أيما رجل من أمتى أراد الصلاة و لم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له مسجدا و طهورا، و الاخبار الكثيرة الواردة فى كيفية التيمم المصرح فى بعضها بضرب كفيه على الأرض.

(و ربما يتمسك) بإطلاق هذه الطائفة لجواز التيمم بمطلق الأرض و لو مع التمكن من التراب، و يؤيّد أيضا بورودها فى المدينة التى يغلب فى أرضها الأحجار و و غيرها مما لا يسمى ترابا (و لا يخفى) ما فى هذا التأييد من الوهن لان غلبة وجود الأحجار و غيرها فى أرض الطيبة لا يوجب فقد التراب فيها بما يتيمم به مضافا الى ان الأغلب فى فقد الماء هو فى حال السفر فورود الاخبار بمعنى صدورها منهم عليهم السلام فى المدينة لا يدل على كون العمل بها فيها كما لا يخفى.

(و ربما يقال) بان ظاهر هذه الطائفة هو كونها فى مقام بيان أصل التشريع و ان ذكر الأرض فيها فى مقابل الماء لا ان المراد بها بيان الإطلاق فى ما يصدق عليه الأرض، مع ان فى الأول منها- أعنى صحيحة ابن سنان- إيماء الى ان المراد من الأرض ليس مطلقها لقوله عليه السّلام: فليمسح من الأرض، المشعر بالتبعيض لمكان كلمة «من» و الا كان الاولى التعبير بلفظة «على» فيقال فليمسح على الأرض، و اما التأييد بما فى خبر محمد بن مسلم: و لم يجد ماء و وجد الأرض و ان المراد هو بعض الأرض- أى

التراب- و الا- فالأرض موجودة دائما (فغير وجيه) لان وجود الأرض دائما بمعنى إمكان التيمم به ممنوع لفقدان الأرض للمحبوس فى مكان نجس أو محل ليس فيه الا الخشب أو الجصّ المحروق أو من كان فى أرض كلها سبخة يعلوها الملح أو فى أرض عليها الثلج، فاشتراط وجدان الأرض فى الخبر لا يدل على كون المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۳۲

منها خصوص التراب (و كيف كان) فليس فى هذه الطائفة ما يمكن تأييد الإطلاق و لا ترجيح الاختصاص بالتراب، و كونها فى مقام أصل التشريع ليس ببعيد فهى مجملة من هذه الجهة.

(الطائفة الثالثة) ما فيها تصريح بجواز التيمم على غير التراب من اجزاء الأرض كالمروى عن الراوندى عن على عليه السّلام قال يجوز التيمم بالجص و النورة و لا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الأرض، فقيل له أ يتيمم بالصفا العالية على وجه الأرض، قال نعم (و فى مجمع البحرين): الصفا يستعمل فى الجمع و المفرد فإذا استعمل فى المفرد فهو الحجر و إذا استعمل فى الجمع فهو الحجارة الملساء، الواحدة صفواته، و الملساء مؤنث الأملس و هو ما لا خشونة فيه، فعلى تفسيره فالصفا العالية بمعنى الحجارة المرتفعة، و عليه يكون الحديث نصا فى جواز التيمم على الحجارة و الجص و النورة، بل و مقتضى التعليل هو جواز التيمم على كل ما لا يخرج عن مسمى الأرض (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن على عليه السّلام انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم، فقيل بالنورة فقال نعم، فقيل بالرماد فقال عليه السّلام لا، انه ليس يخرج من الأرض، إنما يخرج من الشجر، و ضعفها سندا منجبر بالشهرة و عمل الأصحاب بها على ما بنينا عليه فى حجية الأخبار.

(الطائفة الرابعة) ما وقع التعبير فيها بلفظ التراب كصحيحة محمد بن حمران، و فيها ان اللّه عز و جل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا (و صحيحة معاوية بن ميسرة) و فيها: رب الماء هو رب التراب (و المروى عن الخصال) عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال قال اللّه عز و جل: جعلت لك و لأمتك الأرض مسجدا و ترابها طهورا (و عن أمير المؤمنين عليه السّلام) عنه صلّى اللّه عليه و آله: أعطيت ما لم يعط نبى من أنبياء اللّه، جعل لى التراب طهورا (و خبر رفاعة) عن الصادق عليه السّلام: إذا كان الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه (و المحكى عن الدعائم) و فيه عنهم عليهم السّلام انه يتيمم على الغبار إذا لم يجد ترابا، هذه جملة من الاخبار التى وردت فى المقام، و فى معناها غيرها مما لا حاجة الى نقله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۳۳

إذا تبين ذلك فنقول استدل لتعين التراب مع التمكن منه بالكتاب و السنة و بالأصل، أما الكتاب فبوجهين (أحدهما) كون المراد من الصعيد هو التراب بناء على ترجيح التفسير به على التفسير بمطلق وجه الأرض.

(الثانى) وجود القرينة فى الآية المباركة فى سورة المائدة على ارادة التراب من الصعيد و لو من باب ذكر العام و ارادة الخاص، و هى كلمة «منه» فى قوله تعالى فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ، فان المتبادر منها ارادة المسح ببعض الصعيد، و هذا لا يستقيم إلا بإرادة التراب دون الحجر، فان الحجر لا يعلق باليد حتى يصدق المسح منه.

(لا يقال) يحتمل كون كلمة «من» للبدلية و كون الضمير المجرور بها راجعا الى الماء، فالمعنى فتيمموا صعيدا طيبا بدل الماء.

(فإنه يقال) انه خلاف الظاهر بعيد عن سياق الآية كما يظهر للمتأمل فيها كما ان جعلها بمعنى الابتداء أيضا بعيد لعدم مناسبته مع المقام، و لا يضر خلو الآية فى سورة النساء عن ذكر كلمة «منه» فان ذكرها فى سورة المائدة كاف فى تفسير المراد من الصعيد و ان المراد منه هو ما يمكن علوقه باليد ليمسح منه على الوجه و اليدين.

(و يشهد لإرادة التبعيض) فى الآية ما ورد فى تفسيرها فى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام، و فيها قال زرارة قلت له عليه السّلام الا تخبرنى من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين، فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول اللّه صلّى

اللّه علیه و آله و نزل به الکتاب من اللّه، لان اللّه تعالی یقول فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ فعرفنا ان الوجه کله ینبغی ان یغسل، ثم قال وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ، فوصل الیدین الی المرفقین بالوجه فعرفنا انه ینبغی لهما ان تغسلا الی المرفقین، ثم فصّل بین الکلام فقال وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ، فعرفنا حین قال برؤسکم ان المسح ببعض الرأس لمکان الباء، ثم وصل الرجلین بالرأس کما وصل الیدین بالوجه فقال وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ فعرفنا حین وصلهما بالرأس ان المسح علی بعضها، ثم فسر ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله للناس فضیعوه، ثم قال فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ، فلما وضع الوضوء عمّن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهکم ثم وصل بها و أیدیکم ثم قال منه ای من ذلک التیمم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۲۳۴

لانه علم ان ذلک اجمع لم یجر علی الوجه لانه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف و لا یعلق ببعضها، ثم قال ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ، و الحرج الضیق (انتهی الحدیث) و انما أوردناه بطوله لما فیه من طریق الاستدلال المفید لغیر المقام أیضا، ففی قوله علیه السّلام: ثم قال منه ای من ذلک التیمم دلالة علی ان المراد فی الآیة هو المسح بما علی الید من آثار التراب علی الوجه و الیدین و یکون المراد من قوله علیه السّلام من ذلک التیمم هو المتیمم به ای من الصعید بدلیل قوله علیه السّلام بعد ذلک: لانه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف (إلخ) فیصیر الخبر دلیلا علی ارادة التراب من الصعید، إذ الحجر لا یعلق بالکف، هذا تمام الکلام فی الاستدلال بالایة علی اختصاص التیمم بالتراب.

(و لکن لا یخفی ما فیه) اما الاستدلال بها بناء علی ترجیح تفسیر الصعید بالتراب فقد عرفت ما فیه و ما هو حق القول فیه.

و اما الوجه الثانی و هو دعوی کون المراد من الصعید هو التراب بقرینة کلمة «منه» المذکورة فی آیة المائدة فلأنها لا تصلح لان تکون قرینة علی ذلک إذ مبناه علی کون «من» للتبعیض و ان الضمیر المجرور راجع الی الصعید فیکون المعنی: فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم بعض الصعید ای بعض التراب الذی علق بالید مع ان فی تفسیر کلمة «منه» فی الآیة احتمالات (فمنها) ان تکون من للابتداء و یکون الضمیر راجعا الی الصعید، و المعنی حینئذ ان المسح یبتدء من الصعید أو من الضرب علیه.

(و منها) ان تکون للسببیة و یکون الضمیر راجعا الی الحدث المفهوم من الکلام، و المعنی حینئذ فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم بسبب الحدث الواقع، کما یقال اغتسلت من الجنابة ای بسببها، قال سبحانه مِمّا خَطِیئاتِهِمْ أُغْرِقُوا، و قول فرزدق: یغضی حیاء و یغضی من مهابته.

(و منها) ان تکون من للبدلیة و الضمیر راجع الی الماء- کما تقدم.

(و منها) ما هو مبنی الاستدلال من کون من للتبعیض و الضمیر یرجع الی الصعید، و هذا و ان لم یکن ببعید فی نفسه و لکن یبعده کون المستفاد من الآیة المبارکة حینئذ

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۲۳۵

مسح الوجه و الیدین بالتراب و هذا هو الذی فهمه عمار من آیة التیمم، و بعد القطع بعدم اعتبار مسح ما تیمم به و دله علی وجهه و یدیه خصوصا بعد ردع عمار عما استفاده من الآیة و استحباب نفض الیدین- علی ما سیأتی- فلا یمکن ان یفسر الآیة بکون من للتبعیض فهذا الاحتمال مردود قطعا، فیدور الأمر بین ما عداه و لعل الاحتمال الأول و هو کون من للابتداء أظهر لبعد معنی السببیة من سیاق الآیة، و کذا البدلیة للزوم رجوع الضمیر حینئذ إلی الماء و هو أبعد عن الضمیر فی الآیة من الصعید، و یکون المعنی بناء علی کون من للابتداء: لیکن ابتداء مسح الوجه و الیدین من ذلک الصعید بضرب الیدین أولا علیه ثم مسح الکفین علی الوجه و الیدین.

(و مما ذکرنا یظهر الجواب) عن الاستدلال بصحیحة زرارة المتقدمة أیضا لأن کلمة من فی قوله علیه السّلام: ای من ذلک

التيمم أيضا للابتداء بالبيان المتقدم فيكون معناه:
مبتدء من ذلك التيمم، و مع جعل التيمم بمعنى المتيمم به يصير المعنى وجوب المسح مبتدء من الصعيد لا بنفس الصعيد، و انه لما علم سبحانه انه لا يعلق الصعيد بالكف بوجه يمكن مسحه على الوجه و اليدين أوجب كون المسح مبتدء منه لا به نفسه.
و لو سلم ظهور كلمة- من- للتبعيض و منافاته مع جواز التيمم بالحجر فلا يستلزم دلالة الآية على الاختصاص بالتراب إذ تشمل الآية كلما يمكن علوقه باليد كالرمل و الحجر المسحوق بل و الحجر المتماسك إذا كان عليه شيء من التراب بمقدار يعلق بالكف، فالدليل حينئذ أعم من المدعى، هذا تمام الكلام فى تقريب الاستدلال بالاية و ما يرد عليه.
و اما الاستدلال بالسنة للاختصاص بالتراب فبالاخبار المتقدمة المذكور فيها لفظ التراب، و هى على ما تقدم على أنحاء (منها) ما يدل على طهورية التراب كما فى صحيحة ابن حمران: ان اللّه عز و جل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا، و صحيحة معاوية بن ميسرة: رب الماء هو رب التراب، بتقريب ان ذكر التراب فى مقابل الماء دليل على انحصار الطهور به، و يصير هذا قرينة على ارادته من الصعيد أو الأرض المذكورتين فى الاخبار الأخر، (و منها) ما يدل على الإرفاق بهذه الأمة فى جعل التراب لهم طهورا كما فى المروى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٣٦
عن الخصال: قال اللّه عز و جل جعلت لك و لأمتك الأرض مسجدا و ترابها طهورا، و ما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: أعطيت ما لم يعط نبى من الأنبياء جعل لى التراب طهورا (بتقريب) ان ذكر التراب مع جعل مطلق الأرض طهورا يكون لغوا، لا- من جهة مفهوم اللقب لكى يرد عليه كما فى المعتبر بأنه تمسك بدلالة الخطاب المتروكة فى معرض النص إجماعا، بل من جهة كونه فى مقام الامتنان و الإرفاق، حيث ان تخصيص التراب بالذكر مع كونه فى مقام الامتنان يناسب مطهرية التراب بالخصوص، إذ لو كان غير التراب من اجزاء الأرض طهورا لكان ذكره أدخل فى الامتنان.
(و منها) خبر رفاعة المتقدم ذكره و المحكى عن دعائم الإسلام عنهم عليهم السلام:
يتيمم بالغبار إذا لم يجد ترابا، بتقريب انه مع عدم التراب لا- ينتهى الأمر إلى الغبار إذا كان غير التراب مما على وجه الأرض موجودا مثل الحجر و نحوه، فيستكشف انحصار الطهور بالتراب و عدم التعميم بما على وجه الأرض.
(و أورد على الجميع) اما على ما ورد من ان التراب طهور، أو ان رب الماء و التراب واحد فبعدم المنافاة بين طهوريته و طهورية مطلق وجه الأرض إذا دل عليه الدليل، و هذا ظاهر، مع عدم دلالة تلك الاخبار على حصر الطهور بالتراب و لم يظهر من احد ادعاء دلالتها على الحصر خصوصا مع ثبوت مطهرية غير التراب فى الجملة و لو عند فقده، المنافى مع حصر الطهور به.
و اما ما ورد من التعبير بجعل التراب طهورا إرفاقا على هذه الأمة فبعدم ذكر التراب فى أغلب ما ورد فى ذاك المضمار (قال فى الحدائق) و قد نقل فى الوسائل اربع روايات، واحدة منها من الكافى و الثانية من الفقيه و اثنتان من الخصال، و الجميع خال من هذه الزيادة.
(أقول) و لو سلم كون هذه الزيادة أيضا من الرواية (كما هو الظاهر من الرواية المحكية عن العلل، حيث ذكر فيها مسندا الى جابر بن عبد اللّه عن النبى صلّى اللّه عليه و آله بسند متصل الا ان جلّ رواتها من العامة، و عن المحقق فى المعتبر انه قال صلّى اللّه عليه و آله جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا) لكان معارضا مع تلك الروايات التى ليست فيها تلك الزيادة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٣٧
مثل ما فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: ان اللّه تبارك و تعالى اعطى محمدا صلّى اللّه عليه و آله شرائع نوح و إبراهيم و موسى و عيسى- الى ان قال- و جعل له الأرض مسجدا و طهورا (و فى الخصال) عنه صلّى اللّه عليه و آله: فضّلت بأربع: جعلت

لى الأرض مسجدا و طهورا، و أيما رجل من أمتى أراد الصلاة فلم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له الأرض مسجدا و طهورا و فيه أيضا عنه صلّى اللّه عليه و آله أعطيت خمسا لم يعطها أحد قبلى: جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا.

و لا يخفى ظهور هذه الاخبار فى جعل الأرض طهورا له صلّى اللّه عليه و آله و لأمته إرفاقا و تسهيلا، و تقييد الأرض فيها بالتراب، المذكور فى رواية العلل بعيد فى الغاية لإبائها عن التقييد لمكان كون ورودها فى مقام الإرفاق و التسهيل، بل لا بد فى ذكر التراب فى رواية العلل من نكتة، فيمكن ان يكون للجرى مجرى العادة فى مقام التعبير عن رقبة الأرض بالتراب، أو لكون التراب هو الفرد الشائع، و لو لا ذلك لكان اللازم عدم جواز التيمم بما عدا التراب أصلا و لو مع فقده، و لا يقول به أكثر القائلين بتعين التراب مع إمكانه. و اما خبر رفاعة ففيه ان المراد من قوله: فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه لعله هو الحجر لأنه إذا وجد حجرا فقد وجد أجف موضع من الأرض، فلا يصير دليلا على اعتبار التراب، و مع الإغماض عن ذلك يكون مطروحا البتة، لدلالته على عدم جواز التيمم بغير التراب مطلقا مع انه يجوز ذلك قطعا عند فقده (و منه يظهر) ما فى التمسك بخبر دعائم الإسلام أيضا فإنه لا إشكال فى عدم انتهاء الأمر إلى التيمم بالغبار بعد فقد التراب مع وجود غيره من الحجر و نحوه، فلا بد من حمله على التيمم بالغبار إذا لم يجد التراب و لا غيره مما يتيمم به لا خصوص فقد التراب فقط.

(و استدلوا من الأصل) بقاعدة الاشتغال للعلم باشتغال الذمة بالصلاة مع التيمم عند فقد الماء و الشك فى الخروج عنه عند الإتيان بها متيمما بغير التراب مع التمكن منه (و أورد عليه) بان الشك انما هو فى اعتبار خصوصية التراب، و المرجع فيه هو البراءة بناء على ما هو التحقيق من انها المرجع عند الشك فى الشرطية و الجزئية، و ذلك إذا قلنا بان ما هو شرط الصلاة عبارة عن نفس أفعال التيمم لا الأثر الحاصل منها أعنى الطهارة أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۳۸

إباحة الدخول فى الصلاة، و الا كان المرجع هو قاعدة الاشتغال لكون الشك فى المحصل حينئذ.

و استدل لجواز التيمم بمطلق وجه الأرض بالاخبار المعبرة فيها بلفظ الأرض و المصرحة فيها بجواز التيمم على الجص و النورة و الصفا العالية، و تعليل عدم الجواز فى الرماد بأنه ليس من الأرض و انما يخرج من الشجر، مع ما ورد من تفسير الصعيد بمطلق الأرض، و بان الأصل عند انتهاء الأمر إليه هو البراءة (و لا يخفى) قوة ما ذكروه، الا انه لا ينبغى ترك الاحتياط بتقديم التراب على غيره عند التمكن منه، و ذلك لضعف ما يدل على جواز التيمم بأرض الجص و النورة و الصفا العالية و لم يثبت موافقة الشهرة عند القدماء معه حتى ينجبر بالعمل، و لأن الأصل فى المقام راجع الى الشك فى المحصل و المرجع فيه هو الاشتغال لا البراءة.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) انه بناء على المختار من عدم تعين التراب لا ينبغى الإشكال فى وجوب التيمم بالحجر عند فقد التراب، و هذا واضح، و على القول الأخر ففى صيرورته فاقد الطهورين عند فقد التراب، أو انه يجب عليه حينئذ التيمم بالحجر وجهان، المحكى عن ابن الجنيد هو الأول و لعله الظاهر من الغنية- على ما قيل- و ذلك لاختصاص الصعيد عندهما بالتراب، و المعروف بين الفقهاء هو الأخير- و هو الأقوى و ان كان إثباته بالدليل لا يخلو عن غموض، حيث انه لو كان الدليل عليه هو شمول الصعيد له للزم القول بالاكتفاء به مع وجود التراب، و لو قيل باختصاص الصعيد بالتراب فلا يكون لنا دليل على جواز التيمم به مع فقد التراب.

و لكنه استدل لوجوب التيمم به عند فقد التراب بوجوه (الأول) الإجماع على وجوبه فى حال الاضطرار (و أورد عليه) بان القائلين به انما يقولون من جهة كونه مصداق الصعيد و لم يتحقق إجماع على وجوب التيمم به فى حال فقد التراب من حيث انه حجر (الثانى) ان الظن حاصل من الأدلة بجواز التيمم بمطلق الأرض فى الجملة، لكنه لا شمول فيها لجميع الأحوال بحيث يقاوم

ما دل على التراب حتى يتساوى معه فى ذلک، فلا بـد من تقديم التراب عند وجوده تحصـيلا لليقين بالبراءة، و لا شـمول لما دل على اعتبار التراب لحال العجز عنه لکى يصير فى حال فقده فاقد الطهورين بحيث يقاوم ما دل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٣٩

على مطلق الأرض- بالنسبة الى حال العجز عن التراب، و على هـذا فيجب الـتيمم بغير التراب لتوقف اليقين بـالبراءة عليه (و لا يخفى مـا فيه) امـا أولا فلان دعوى حصول الظن من الأدلـة بجواز التيمم بمطلق الأرض مع دعوى عـدم شـمولها لجميع الأحوال فاسـدة جـدا، إذ لو کان المستفاد من الأدلة جواز التيمم بمطلق الأرض (اما من جهة دعوى کون الصعيد هو مطلق الأرض و اما من جهـة مـا دل على جواز بالأرض ممـا تقـدم من الاخبـار) فلا وجه للمنع عن شـمولها لحـالتى الاختيار و الاضـطرار، و لو منع شمولها لحالة الاختيار فلا يکون فى البين ما يدل على جوازه بمطلق الأرض فى حالة الاضطرار.

(و اما ثانيا) فلان التمسک باليقين بالبراءة لإثبات وجوب التيمم بغير التراب مع فقـد التراب لا وجه له، لعـدم العلم باشتغال الذمة بالصـلاة بنـاء على عـدم وجوبهـا على فاقـد الطهورين، فمع قطع النظر عن الأدلـة الاجتهاديـة لا يمکن التمسـک بالأصل لإثبات وجوب التيمم بغير التراب مع العجز عنه.

(الثـالث) استصـحاب بقاء اشـتغال الذمـة الثابت قبل العجز عن التراب و عـدم سـقوط الصـلاة بحال (و لا يخفى ما فيه أيضا) لأن الاستصـحاب المـذکور لا يثبت وجوب التيمم بغير التراب عنـد فقـده، مع عـدم جريانه فيما کان فاقـدا للتراب من أول الوقت، و اسراء الحکم بالنسبة الى ما کان الفقـد من أول الوقت بعدم القول بالفصل فاسد، لعدم صـحة تسرية الحکم الثابت بالأصل عن مورده الى غير بعدم القول بالفصل- على ما ثبت فى محله.

(الأمر الثانى) ان الشيخ الأکبر (قـده) ذکر فى بعض رسائله العملية ترتيبا فيما يتيمم به بتقديم التراب على غيره مطلقا، و مع فقده يتيمم بالأرض، و مع عـدم التمکن منه فبالرمـل ثم بـالحجر، و ان لم يتمکن من الحجر فبالغبار، و أخر المراتب هو الطين- ان لم يتمکن من تجفيفه، ثم بعـد ذلک على الجص و اللبنـة. و لعل الوجه فى ذلک اما تقـديم الأرض على ما عـداها من المذکورات بعـد فقد التراب فللاخذ بالأخبار المعتبرة فيها بلفظ الأرض مما تقدم من الاخبار، و اما تقديم الرمل بعد عدم التمکن من الأرض فلأنه أقرب فى صدق الأرض بل التراب عليه من الحجر، و اما تقديم الحجر على ما بعده فللمروى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٤٠

الراونـدى من التصـريح بجواز التيمم على الصـفا العالية بعد حمله على صورة عدم التمکن مما قبله من المراتب، و اما تأخر الغبار عما ذکر و تقدمه على الطين فللمحکى عن دعائم الإسـلام- على ما تقدم- من انه يتيمم بالغبار إذا لم يجد ترابا، و غير ذلک من الاخبار التى ستمر عليک فيما بعد.

و امـا وجه کون أخر المراتب الطين فلمـا يـدل على ذلک مثل قول الصادق عليه السّـلام فى خبر ابى بصـير: إذا کنت فى حال لا تقـدر الا على الطين فتيمم به، فان اللّه اولى بالعـذر إذا لم يکن معک ثوب جاف أو لبـد تقدر ان تنفضه و تيمم به. و قول الباقر عليه السّـلام فى صحيح زرارة: ان کان الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو من شىء مغبر (معه) و ان کان فى حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه (و قول الصادق عليه السّلام) فى صحيح رفاعة:

إذا کـانت الأـرض مبتلـة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجـده فتيمم به فان ذلک توسيع من اللّه عز و جل: قال فان کان فى ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شىء مغبر، و ان کان فى حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتمم منه.

(الأـمر الثـالث) لاـ إشـکال فى جواز التيمم على أرض النورة و الجص قبل الإحراق بناء على قول المشـهور من جوازه على مطلق الأـرض، و امـا على اعتبـار الـتراب فاللاـزم عـدم جواز التيمم بهمـا مع إمکـان التراب، و امـا مع فقـده ففى وجوب التيمم عليهما

وجهـان، و الأـقوى هو الوجوب حينئـذ و عن بعضـهم دعوى الإجمـاع عليه بـل و على جوازه بهمـا مع وجود التراب أيضا إلا عن الشيـخ فى النهايـة فإنه اعتبر فى جوازه بهما فقـد التراب، و يـدل على الجواز من الاخبار ما تقـدم عن الراونـدى و خبر السـكونى المنجبر ضعفهما بالعمل، هذا قبل احراقهما، و ذهب جماعة إلى جوازه بهما بعد الإحراق أيضا تمسكا بالخبرين المذكورين، و لا يخلو من وجه، لاـن الحكم بـالجواز فى الخبرين فى الجص و النورة و عـدم الجواز فى الرمـاد (معللاـ بـان الرماد ليس يخرج من الأرض و انما يخرج من الشجر) كاشف عن الجواز على الجص و النورة بعد الإحراق لا خصوص ما كان قبله.

(و منه يظهر) حكم الخزف أيضا، و لكن الحكم فيه أشكل من جهة استشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۴۱

جملـة من الأساطين فيه و ذهاب جماعـة أخرى منهم الى عـدم جواز التيمم به فقد استشـكل فيه المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و توقـف فيه الشـهيد فى الـدروس، لكن المحكى عن التـذكرة و الـذكرى و جـامع المقاصـد هـو الجـواز، و اختـاره فى الجواهر، و لعله هو الأقوى لصدق الأرض عليه و عدم خروجه عنها بالإحراق و لذا يجوز السـجود عليه، و لمفهوم التعليل فى خبر السـكونى و مروىّ الراوندى فى الحكم بعدم جواز التيمم بالرماد بأنه لم يخرج من الأرض و انما خرج من الشجر بخلاف الجص و النورة، و لاستصـحاب عدم خروجه عن مسمى الأرض- لو شك فى خروجه عنها بالإحراق- و لا يعارضه قاعدة الشغل اليقينى المتوقف على اليقين بالبراءة و ذلك لحكومة الاستصحاب عليها، خلافا للمصنف (قده) حيث يقول.

كما ان الأقوى عدم الجواز بالطين المطبوخ كالخزف و الأجر و ان كان مسحوقا مثل التراب.

و وجه الفرق بين المسـحوق و غيره توهم صدق التراب على المسحوق من الخزف و الأجر، و هو فاسد، نعم يصدق عليه الأرض كصدقها على غير المسحوق أيضا، فعلى القول بالمنع من التيمم بالخزف لا فرق بين المسحوق و غيره كما انه على القول بالجواز قبل السحق لا إشكال فى الجواز بعده بطريق اولى.

و لا يجوز على المعادن كالملح و الزرنيخ و الذهب و الفضة و العقيق و نحوها مما خرج عن اسم الأرض.

عـدم الجواز فى المعـادن هو المعروف المشـهور بين الأصـحاب بل لم ينقل الخلاف الأمن ابن ابى عقيل بل فى محكى الغنيـة و الخلاـف و المنتهى الإجمـاع عليه (و يسـتدل له) بصـحة سـلب اسم الأـرض عنهـا حقيقـة و عرفـا، امـا عرفا فواضـح، و اما حقيقة فلكونها من المركبات المتولـدة من العناصـر، و هـذا بخلاف الحجر الـذى ليس الا التراب الـذى اكتسب رطوبة لزجة فعملت فيه حرارة الشمس فتحجر.

(و اسـتدل ابن ابى عقيل) لما ذهب إليه بأنها تخرج من الأرض، و لا يخفى ما فيه بعد عدم صدق الأرض عليها لعدم الدليل على جواز كلما يخرج من الأرض و لو لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۴۲

يصدق الأرض عليها، و الا يلزم الجواز على الشجر و نحوه، و ربما يستدل للجواز بمفهوم التعليل فى خبر السكونى و المروى عن الراوندى (و فيه) أولا انه يجب تقييده بما يصدق عليه اسم الأرض و الّا جاز التيمم على الشجر.

(و ثانيـا) انه لو فرض إطلاقهمـا بالنسبة الى ذلك من غير تقييـد بصـدق اسم الأرض فهما موهونان بإعراض الأصـحاب عنهما و مخالفتهما مع ظواهر الكتاب و السنة الدالة على اعتبار صدق الأرض فيما يتيمم به مع كونهما ضعيفى السند فى نفسهما.

ثم اعلم ان المناط فى المنع من التيمم على المعادن انما هو خروجها عن مسـمى الأرض لا من جهة صدق المعدن عليها فلو كان شىء من المعـادن يصـدق عليه اسم الأـرض لم يكن هناك مانع من التيمم عليه كما فى الجص و النورة و حجر الرحى و نحوها مما يأتى فى المسألة الرابعة.

و مع فقد ما ذكر من وجه الأرض يتيمم بغبار الثوب أو عرف الدابة و نحوها مما فيه غبار ان لم يمكن جمعه ترابا بالنفض و الا وجب و دخل فى القسم الأول و الأحوط اختيار ما غباره أكثر، و مع فقد الغبار يتيمم بالطين ان لم يمكن تجفيفه و الا وجب و دخل فى القسم الأول، فما يتيمم به له مراتب ثلاث الأولى الأرض مطلقا غير المعادن الثانية الغبار الثالثة الطين.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى وجوب التيمم بالغبار عند فقد ما تقدم من التراب و نحوه، و هذا فى الجملة مما لا كلام فيه و قد ادعى عليه الإجماع كما فى المحكى عن المعتبر (و يدل عليه) من الاخبار خبر رفاعة عن الصادق عليه السّلام: إذا كانت الأرض مبتلّة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم به فان ذلك توسيع من اللّه عز و جل قال فان كان فى ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شىء مغبر و ان كان فى حال لا يجد شيئا إلا الطين فلا بأس ان يتيمم منه (و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام) إذا كنت فى حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان اللّه اولى بالعذر إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد تقدر ان تنقضه و تيمم به (و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السّلام: ان كان اصابه الثلج

فلينظر لبد سرجه فيتيمم به من غباره أو من شىء مغبر (معه) و ان كان فى حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه.

(الثانى) لا ينبغى الإشكال فى عدم اختصاص الحكم بغبار الثوب أو اللبد أو عرف الدابة، و انما ذكرها الأصحاب تبعا للنصوص كما ان ذكرها فى النصوص أيضا من باب الجرى مجرى العادة و الغالب من كون ما فيه الغبار عند المسافر منحصرا فى هذه الأمور، و يدل على عموم الحكم قول الصادق عليه السّلام فى خبر رفاعة أو شىء مغبر، و قول الباقر عليه السّلام فى حديث زرارة أو شىء مغبر (معه).

(الثالث) المشهور ظاهرا هو التخيير بين هذه الأمور فله اختيار التيمم بكل ما فيه غبار من دون ترتب، خلافا للشيخ فى محكى النهاية فإنه رتب بين عرف الدابة و لبد السرج و بين الثوب، و للحلّى فإنه حكم بالترتيب بين الثوب و بين عرف الدابة و لبد السرج عكس ما حكى عن الشيخ، و لا وجه لهما، و ربما يوجه المحكى عن الشيخ بان غبار عرف الدابة و لبد السرج أكثر، و فيه انه غير مطرد.

(الرابع) ان التيمم بالغبار مشروط بعدم إمكان جمعه، ترابا بالنفض و الا فيجب نفضه لإمكان التيمم بالتراب حينئذ و انتفاء الضرورة، و إطلاق الاخبار منزل على غلبة عدم إمكان ذلك سيما فى مورد السؤال فى تلك الاخبار، مضافا الى خبر ابى بصير المتقدم المصرح فيه بالنفض مع القدرة عليه.

(الخامس) هل الواجب بعد عدم إمكان جمع التراب بالنفض هو التيمم على ما فيه الغبار بضرب اليد عليه مطلقا و لو لم يحس غباره بعد الضرب عليه و ذلك لصدق التيمم على شىء مغبر، أو يشترط اثارة الغبار ليصدق التيمم على الغبار، أو انه يشترط اثارة الغبار أولا ثم الضرب عليه فلا يكفى اثارة الغبار بنفس الضرب للتيمم، وجوه أقواها الأخير للعلم فيه بصدق التيمم على الغبار، و بعده الوجه الثانى، و اما الوجه الأول فغير وجيه لبعده عما يفهمه العرف من التيمم على الغبار، بل و على شىء مغبر، فان الغبار إذا كان مستورا فى الثوب لا يظهر بالضرب عليه فتخصيصه مما لا وجه له.

(السادس) ظاهر الأصحاب اشتراط فقد التراب (بل مطلق ما يصح به التيمم)

فى جواز التيمم على الغبار و هو الأقوى كما يدل عليه الاخبار المتقدمة، خلافا للمحكى عن جمل المرتضى فحكم بمساواته مع التراب، و هو ضعيف و ربما حمل كلامه على ارادة نفض المغبر و جمع غباره ترابا، و اللّه اعلم.

(السابع) قيل انه يعتبر تقديم ما هو الأكثر غبارا لقاعدة الميسور، و الحق عدم اعتباره لإطلاق الاخبار و عدم ما يوجب انصرافه

الى ما هو الأكثر غبارا، الا كون قاعدة الميسور مغروسة فى الذهن و ذلك لا يوجب الانصراف، لكنه أحوط.

(الثامن) يعتبر ان يكون الغبار من الأرض و اجزائها التى يصح التيمم بها، فلا يجزى غبار الأشنان و الدقيق و نحوهما لانصراف الاخبار عنها، خصوصا بعد الالتفات الى عدم جواز التيمم بأصله فكيف بغباره، بل يمكن ان يدعى اختصاص صدق الغبار بما يكون من التراب لا غيره من اجزاء الأرض، و هو ليس بكل البعيد.

(التاسع) مقتضى الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول هو وجوب التيمم على الطين عند عدم التمكن من التيمم على الغبار و انه متأخر عن التيمم على الغبار، و من الظاهر ان جواز التيمم بالطين أيضا مشروط بعدم إمكان تجفيفه، و الا وجب و يدخل فى القسم الأول- أعنى التيمم بالتراب.

و مع فقد الجميع يكون فاقد الطهورين، و الأقوى فيه سقوط الأداء و وجوب القضاء و ان كان الأحوط الأداء أيضا.

فى هذا المتن أمران (الأول) فى موضوع فاقد الطهورين و ما به يتحقق مصداقه، و اعلم ان فاقد الطهورين هو من فقد الماء و ما يتيمم به اختيارا أو اضطرارا لقيد أو حبس فى موضع لا- يتمكن فيه من استعمال الطهور اما لفقده أو لتعذر استعماله عقلا أو شرعا، و هذا الذى ذكرناه على سبيل الاجمال مما لا اشكال فيه، انما الإشكال فى بعض مصاديقه كمن وجد الثلج بعد فقد المراتب المذكورة فى المتن مما يتيمم به، فهل يكون فاقد الطهورين أو يجب عليه التيمم على الثلج، و سيأتى الكلام فيه.

(الثانى) فى حكم فاقد الطهورين، و فيه أقوال- الأول- القول بوجوب الأداء عليه بلا- طهور، و لا- يجب عليه الإعادة فى خارج الوقت، حكى هذا القول عن جدّ المرتضى-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 245

و ان قال فى الجواهر انه لم يثبت.

(القول الثانى) ما حكى عن الشيخ فى المبسوط من التخيير بين تأخير الصلاة و بين الصلاة فى الوقت ثم الإعادة.

(الثالث) ما نسبه فى الشرائع إلى القيل و حكى نسبته اليه عن العلامة فى التذكرة و عن القاضى من انه يصلّى فى الوقت من دون طهور ثم يعيد فى خارج الوقت مع الطهارة، لكن فى الجواهر و غيره انه لم يعرف قائله.

(الرابع) تعين الإتيان بالقضاء و سقوط الأداء عنه، و نسبه فى الجواهر إلى الأشهر بين المتقدمين و المتأخرين بل الى المشهور، و قد اختاره (قده).

(الخامس) سقوط الصلاة رأسا أداء و قضاء، و هو مختار المحقق فى الشرائع.

(السادس) ما حكى عن المفيد (قده) فى رسالته الى ولده من ان عليه ان يذكر اللّه تعالى فى أوقات الصلاة- من دون تعرض للقضاء.

(و استدل للمشهور) و هو سقوط الأداء و وجوب القضاء، اما على سقوط الأداء فبعد كونه ظاهر الأصحاب كما عن جامع المقاصد و الروض، و عن المدارك انه ظاهر الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا- انه الموافق لاشتراط الصلاة بالطهارة و نفيها بدونها فى قوله عليه السّلام لا صلاة الا بطهور.

(و توضيح المقام يحتاج الى بسط فى الكلام) فنقول ان الأصل الاولى فيما اعتبر فى شي‏ء شرطا أو شطرا هو كونه معتبرا مطلقا و ان المركب أو المشروط ينتفى بانتفائه، و هذا معنى ما يقال ان الأصل فى كل ما يعتبر فى شي‏ء هو الركنية، و لازمه سقوط المركب و المشروط بتعذر بعض اجزائه أو شروطه، هذا فى مقام الثبوت، و اما فى مقام الإثبات فالكلام يقع تارة فيما يستفاد من نفس دليل المأمور به و دليل اعتبار الجزء و الشرط، و اخرى فيما يستفاد من أدلة أخرى اجتهادية مثل قاعدة الميسور، و ثالثة فيما يقتضيه الأصل العملى.

اما بالنسبة الى ما يستفاد من نفس الدليلين فاما ان يكون لكليهما إطلاق، أو لا يكون إطلاق لشىء منهما، أو يكون للدليل المثبت لوجوب الكل أو المشروط إطلاق دون دليل الجزء أو الشرط، أو يكون بالعكس، فهذه صور أربع. فإن كان لدليل

الجزء أو الشرط إطلاق فيحكم بإطلاق الجزئية و الشرطية بمعنى سقوط المركب أو المشروط بتعذر الجزء أو الشرط سواء كان لدليل وجوب المركب أو المشروط إطلاق أم لا، اما إذا لم يكن له إطلاق فواضح، حيث انه ليس فى البين إطلاق إلا لدليل الجزء أو الشرط فهو المحكّم، و اما فى صورة إطلاق الدليلين فلحكومة إطلاق الدليل المثبت للجزء أو الشرط على إطلاق دليل المأمور به، لكون الأول بمنزلة القرينة لما يراد من الثانى، و إطلاق القرينة حاكم على إطلاق ذى القرينة.

و اما فى صورة اختصاص الإطلاق بدليل المأمور به و إجمال دليل الجزء و الشرط فيحكم بعدم سقوط المأمور به عند تعذر الجزء أو الشرط و يؤخذ بالقدر المتيقن من دليل الجزئية أو الشرطية.

و اما فى صورة إجمالهما فيسقط الدليلان، و لا يمكن التمسك بشىء منهما و يكون المرجع ما يقتضيه الأصل لو لم يكن هناك دليل اجتهادى أخر كقاعدة الميسور و نحوها.

إذا تبين ذلك فنقول قد يقال بان المقام من قبيل ما يكون لدليل شرطية الشرط إطلاق، فإن دليل إثبات شرطية الطهارة الحدثية فى الصلاة قد ورد بلسان نفى مهية الصلاة مع فقد الطهور كما فى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام لا صلاة الا بطهور، حيث ان لسانه لسان الوضع اى بيان شرطية الطهارة، و ظاهر نفى المهية بنفى الطهارة هو سقوط مهية الصلاة بفقد الطهارة مطلقا و لو كان للعجز عن تحصيلها، و هذا بخلاف ما لو كان الدليل المثبت للشرطية بصيغة الأمر فإنه يقيد عقلا و عرفا بالتمكن، فلا يعم حالة العجز عن الإتيان بمتعلقه.

(و لا يخفى) ان هذا الاستدلال حسن فى المقام الا انه منقوض بما ورد فى شرطية القبلة و جزئية فاتحة الكتاب مما يستفاد منه الوضع، مثل ما فى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام: لا صلاة الا الى القبلة، و فى التهذيب عنه عليه السّلام قال سئلته عن الذى لا يقرء فاتحة الكتاب فى صلوته، قال عليه السّلام لا صلاة له الا ان يقرء بها فى جهر أو إخفات،- و من المعلوم المقطوع عند الأصحاب عدم سقوط الصلاة بتعذر القبلة أو فاتحة الكتاب، اللهم الا ان يكون

ذلك بدليل اجتهادى أخر، كما هو كذلك، هذا بالنسبة الى ما يستفاد من نفس الدليلين فى المقام.

و اما بالقياس الى ما يستفاد من أدلة أخرى فليس فى المقام إلا قاعدة الميسور و ما ورد من ان الصلاة لا تترك بحال، فلو تم الاستدلال بهما كان مقتضاهما عدم سقوط الأداء عن فاقد الطهورين كعدم سقوط الصلاة عند العجز عن الطهارة الخبثية و غيرها من شروط الصلاة (فنقول) التحقيق عدم إمكان التمسك بشىء منهما فى المقام، اما قاعدة الميسور فلوجهين (الأول) ان التمسك بهما انما يصح فيما إذا كان الميسور من المأمور به يعد عند العرف مرتبة من وجوده بحيث يصدق عليه انه ميسوره، و هذا المعنى قد يكون جليا فلا اشكال فيه، و قد يكون خفيا كما فى المقام حيث يحتمل ان تكون الصلاة بلا طهارة من الحدث فى نظر الشارع مما لا اثر له أصلا بحيث لا تكون فى نظره ميسورا للصلاة، فلو كان الأصحاب قد عملوا بقاعدة الميسور فى المقام كان عملهم موجبا لإثبات موضوع القاعدة، و هو كون الصلاة مع العجز عن الطهارة ميسورا للصلاة فيتمسك حينئذ بالقاعدة لإثبات وجوب الأداء، و لكن قد عرفت ان المشهور هو سقوط الصلاة هنا بل صريح المدارك انه ظاهر الأصحاب لم نعلم فيه مخالفا صريحا، و قد تكرر منا فى هذا الكتاب ان عمل الأصحاب انما يحتاج إليه فى قاعدة الميسور لا لضعف فى سندها بل لتشخيص موضوعها إذا كان خفيا، فإنهم إذا عملوا بها فى مورد يستكشف من عملهم بما هم أهل العرف تحقق

موضوع القاعدة.
(الوجه الثانى) انه لو فرض صدق الميسور عرفا على الصلاة بلا طهارة من الحدث، و لكن لازم لسان دليل الوضع فى شرطية الطهور للصلاة هو نفى مهية الصلاة عن الصلاة بلا طهارة، فيكون قوله عليه السّلام لا صلاة الا بطهور حاكما على قاعدة الميسور و مبينا لمقدار مدلولها و مفسرا لها لان لازم نفى مهية الصلاة هو كون الصلاة بلا طهارة أمرا أجنبيا عن المهية التى أمر بها و انما هى صورة لها لا حقيقة لها، و المشابهة العرفية لا تصحح التمسك بالقاعدة إذا ثبت عدم تحقق الحقيقة واقعا، و بعد ورود البيان من الشارع بأن الصلاة الفاقدة للطهارة ليست حقيقة الصلاة ينتفى موضوع قاعدة الميسور فلا يمكن التمسك بها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۴۸
و بهذا الوجه الأخير يظهر عدم إمكان التمسك بأن الصلاة لا تترك بحال، فان ذلك انما يصح فيما إذا كان المأتى به صلاة حتى يقال انها لا تترك، مع ان قوله عليه السّلام: لا صلاة الا بطهور ينفى كون المأتى به بلا طهارة صلاة، فهو أيضا حاكم على قوله ان الصلاة لا تترك بحال لانه رافع لموضوعه، فظهر ان التمسك بقاعدة الميسور و ان الصلاة لا تترك بحال لا يستقيم فى المقام، هذا تمام الكلام فيما يستفاد من الأدلة الاجتهادية.
و اما الأصل العملى فالجارى منه فى المقام اما البراءة أو الاستصحاب فلو تم اجراء الثانى لا ينتهى الأمر إلى إجراء البراءة لحكومة الاستصحاب عليها (و تقريب البراءة) ان يقال:
اما ان يجعل نفس وجوب الشرط المشكوك شرطيته على الإطلاق مصبا للبراءة و مجرى لها، أو يجعل إطلاق شرطيته مرفوعا بالبراءة و يحكم بعدم شرطيته عند العجز عنه، أو يجعل وجوب المشروط بعد تعذر شرطه مجرى لها و مرفوعا بها (لكن الأول) أعنى نفس وجوب الشرط لا يجرى فيه البراءة و ذلك للقطع بسقوط وجوبه عند التعذر و رفع العقوبة عليه، مضافا الى ان العقاب انما هو على ترك المشروط لا على ترك الشرط من حيث هو فى نفسه، و اما الثانى- أعنى اجراء البراءة فى شرطية الشرط فى حال التعذر فهو أيضا باطل، لان البراءة الشرعية المستفاد من حديث الرفع و غيره حكم امتنانى يوجب التوسعة على المكلف، فلا تجرى فيما يترتب عليه الضيق- كما فى المقام- حيث انه يلزم من نفى شرطية الطهارة فى حال العجز بقاء وجوب الصلاة و عدم سقوطها عن المكلف الفاقد للطهورين.
(و اما الثالث) أعنى اجراء البراءة فى نفى وجوب المشروط عند تعذر شرطه فلا مانع منه فى نفسه إذا لم يكن فى المقام أصل حاكم عليها و هو الاستصحاب، و يمكن تقريبه فى المقام بوجهين (الأول) ان يقرر على نحو القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، و هو ما إذا كان الشك فى تبديل الفرد الموجود بفرد أخر من الكلى المشكك كالالوان، و ما نحن فيه من هذا القبيل، بل أظهر لأن الوجوب المتعلق ببقية الأجزاء بعينه هو المتعلق بالكل و قد حررناه فى الأصول
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۴۹
بما لا مزيد عليه، و قلنا بأن الحق فيه اجراء الاستصحاب، و نتيجة إجرائه فى المقام هو وجوب الصلاة على فاقد الطهورين.
(الثانى) ان يتسامح فى تعيين موضوع الاستصحاب على حسب ما يتسامح فيه عند الشك فى بقاء الكر، و هذا لا يخلو عن النظر بل المنع لعدم جريان الاستصحاب مع تبدل الموضوع فى الحكم الكلى لأن الموضوع فيه هو المفهوم الذهنى، و المفهوم من الكل غير المفهوم من بقية الاجزاء و المتحصل مما ذكرناه ان المرجع هيهنا هو إطلاق دليل شرطية الطهور الذى ورد بلسان الوضع و هو قوله عليه السّلام لا صلاة الا بطهور، فإنه ينفى مهية الصلاة و حقيقتها إذا لم يكن مع الطهارة، الشامل بإطلاقه لصورة العجز عنها، و مع هذا الإطلاق لا تصل النوبة الى الأصل العملى من البراءة و الاستصحاب، و تكون النتيجة سقوط الأداء كما هو المشهور، بل لم يعلم مخالف صريح- كما تقدم عن المدارك- و لكن الاحتياط هو الإتيان بالصلاة فى الوقت ثم

القضاء مع الطهارة بعد الوقت، هذا بالنسبة إلى وجوب الأداء.

و اما وجوب القضاء فقد تقدم ان المشهور هو وجوبه (و تحقيق القول فيه) انه بناء على وجوب الأداء و عدم سقوطه ينبغى القول بعدم وجوب القضاء لعدم صدق الفوت كما فى كل ما إذا اتى بالفرد الاضطرارى، حيث يحكم بالاجزاء معه، و اما بناء على القول بسقوط الأداء و عدم وجوبه فان كان منشأ السقوط هو انتفاء ملاكه بعدم القدرة على الطهارة فينبغى القول بسقوط القضاء أيضا كما فى باب الحائض و النفساء و المجنون و المغمى عليه، و ان كان منشأ سقوط الأداء عجز المكلف عن تحصيل ملاكه لا- سقوط أصل الملا-ك فاللا-زم ثبوت القضاء كما فى النائم و الساهى و كما فى صوم الحائض، هذا بحسب الثبوت، و اما بحسب الإثبات فالظاهر كون شرط الطهارة دخيلا فى تحصيل الملاك فقط لا فيه نفسه، و الا كانت الطهارة من شرائط الوجوب فلا- يجب تحصيلها عند انتفائها و هو خلا-ف الضرورة و الإجماع و مدلول الاخبار، و حينئذ فيصح التمسك لإثبات وجوب القضاء بكل ما يدل على وجوبه عند فوت الأداء، و لا يحتاج فى إثباته إلى التمسك بكون القضاء واجبا بنفس الدليل الدال على وجوب الأداء على نحو تعدد المطلوب، ضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۰

فساده بما حقق فى الأصول من الاحتياج فى إثبات وجوبه إلى أمر جديد، و ان كان بعد ثبوته بالأمر الجديد يكون الأمر بالقضاء كاشفا عن تعدد المطلوب فى الأمر الأول.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الحق هو القول المشهور من سقوط الأداء عن فاقد الطهورين و وجوب القضاء عليه، و ان كان الأحوط عدم ترك الأداء أيضا.

و اللّه العالم.

و إذا وجد فاقد الطهورين ثلجا أو جمدا قال بعض العلماء بوجوب مسحه على أعضاء الوضوء و الغسل و ان لم يجر، و مع عدم إمكانه حكم بوجوب التيمم بهما، و مراعاة هذا القول أحوط، فالأقوى لفاقد الطهورين كفاية القضاء و الأحوط ضم الأداء أيضا، و أحوط من ذلك مع وجود الثلج المسح به أيضا هذا كله إذا لم يمكن اذابة الثلج أو مسحه على وجه يجرى و إلا تعين الوضوء أو الغسل و لا يجوز معه التيمم أيضا.

فى هذا المتن أمور يجب البحث عنها (الأول) لا إشكال فى تعين الوضوء أو الغسل إذا تمكن من اذابة الثلج و استعماله فيهما- ان لم يتمكن من ماء أخر- و انه لا يجوز التيمم بتوهم انه فاقد للماء، و ذلك لصدق الوجدان بعد إمكان اذابة الثلج من غير مشقة لا تتحمل، و لو نوقش فى صدق وجدان الماء أمكن إثبات وجوب الإذابة و الطهارة المائية بتحقق موضوع وجوب الوضوء أو الغسل، و هو التمكن من استعمال الماء فيهما و عدم العجز عنهما، و هذا ظاهر، و قد تقدم بعض الكلام فى مسألة تتميم الماء المطلق بالمضاف، و اخترنا هناك وجوب التيمم، و هنا اولى بالوجوب، لكون الثلج فى الحقيقة هو الماء الجامد، و مع التمكن من إذابته بلا مشقة و حرج يصدق على المكلف انه واجد للماء و متمكن منه.

(الأمر الثانى) إذا عجز عن إذابته و تمكن من مسحه على أعضائه على وجه يجرى على الأعضاء بنفس المسح و لو من جهة تأثير حرارة البدن فيه فهل يجب ذلك- كما فى المتن- أو لا يجب، وجهان، المحكى عن ظاهر المقنعة هو عدم الوجوب و انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۱

ينتقل الى التيمم و ان حصل مسمى الغسل، بل عن كشف اللثام ان ذلك صريح المقنعة، و نسب أيضا الى النهاية و محتمل المبسوط و الوسيلة، و ربما يستدل له بان المتبادر من إطلاق الايات و الاخبار الآمرة باستعمال الماء هو استعمال ما يكون ماء حال الاستعمال لا ما يصير ماء بنفس الاستعمال.

(و لكن الأقوى هو الأول) لمنع التبادر المذكور و لما ورد من الاخبار الدالة على وجوب استعماله، كخبر معاوية بن شريح قال سئل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام و انا عنده فقال يصيبنا الدمق «۱» و الثلج و نريد أن نتوضأ و لا نجد الا ماء جامدا فكيف أتوضأ، ادلک به جلدی؟ قال نعم (و خبر علی بن جعفر) عن أخيه عليه السّلام قال سئلته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء و هو يصيب ثلجا و صعيدا، أيهما أفضل، أ يتيمم أم يمسح بالثلج وجهه، قال: الثلج إذا بلّ رأسه و جسده أفضل، فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، و دلالته على تقديم المسح بالثلج إذا كان بحيث يصدق عليه الغسل بصدق مسمى الجرى واضحة، و لا ينافيه التعبير بالأفضل، لأن السؤال عن الأفضل انما وقع فی كلام السائل فأجاب الإمام عليه السّلام بكون المسح بالثلج أفضل ثم أوضح ان الأفضلية هنا على وجه التعيين بقوله عليه السّلام: فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، حيث علق التيمم على عدم القدرة على الاغتسال (فدعوى) ظهور الخبر فی جواز التيمم مع التمكن من المسح بالثلج بحيث يصدق مسمى الجرى و حمله على ما إذا كان المسح به حرجيا موجبا لرفع وجوب المسح به مع بقاء جوازه على وجه الندب و الأفضلية (بعيدة).

و يدل على وجوب المسح أيضا خبر محمد بن مسلم، قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يجنب فی السفر لا يجد الا الثلج، قال يغتسل بالثلج أو ماء النهر.

(قال فی الوافی) يعنی هما سواء (أقول) و هذا هو المتعين، و الا فمع فرض

---

(۱) قال فی الوافی فی بيان الحديث: الدمق بالتحريک ريح و ثلج، و هو معرب «دمه» و فی المجمع: فی الحديث يصيبنا الدمق، هو بالتحريک ريح و ثلج معرب دمه.

الراوی انه لا يجد سوى الثلج لا موقع لبيان الاغتسال به أو بماء النهر الأرفع الاستبعاد و بيان عدم الفرق بين الثلج و بين ماء النهر، و مقتضى التسوية بينهما جواز اختياره و لو مع التمكن من ماء أخر، و اما الحمل على ما إذا كان ماء النهر جامدا بواسطة البرد فبعيد جدا.

و هذه الاخبار ظاهرة الدلالة بل صريحة فی وجوب الوضوء أو الغسل بالثلج بمسحه على الأعضاء- كما هو الظاهر من التعبير بالوضوء فی خبر معاوية بن شريح عند قول السائل: كيف أتوضأ، و التعبير بالاغتسال فی خبر بن جعفر فی قوله عليه السّلام: فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم، و خبر محمد بن مسلم فی قوله عليه السّلام يغتسل بالثلج أو بماء النهر. و بهذه الاخبار تندفع دعوى انصراف المطلقات الآمرة باستعمال الماء الى الماء قبل الاستعمال، مضافا الى ان فی تلک المطلقات ما لا يحتمل فيه ذلک كقوله عليه السّلام إذا مس جلدک الماء فحسبک، حيث انه يصدق على ما إذا أمرّ الثلج على جسده بحيث صار بعد الإمرار ماء كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) إذا فقد ما يتيمم به من التراب و غيره و لم يجد الا الثلج و تمكن من إمراره على جسده لكن لا على وجه يجرى فهل يجب المسح به هكذا على أعضاء الوضوء أو الغسل و ان لم يحصل به أقل مسمى الغسل، أولا، قولان، فعن الشيخين و ابنی حمزة و سعيد و التذكرة و الحدائق و كاشف اللثام وجوبه للاحتياط و قاعدة الاشتغال و استصحاب التكليف. و ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال، و ما دل على الاكتفاء بمثل الدهن، و ما ورد عن الصادق عليه السّلام من أنه يجزيک من الغسل و الاستنجاء ما بلّت يمينک، و ما نقل عن الباقر عليه السّلام من أنه إذ مس جلدک الماء فحسبک، و لان الواجب على المكلف أمران إمساس جسده بالماء و إجرائه عليه، و لا يسقط الأول بتعذر الثانی لعدم سقوط الميسور بالمعسور و ان ما لا يدرک كله لا

يترک کله.

(و الأقوى) عدم وجوب المسح به لعدم الدليل على وجوبه لضعف كل ما ذكر مما استدل به للوجوب اما قاعدة الاشتغال و الاحتياط فلان المورد من موارد جريان البراءة عن التكليف بالمسح بالثلج عند عدم التمكن من إذابته مضافا الى استصحاب عدم مشروعية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۳

التمسح بالثلج، و به يجاب عن استصحاب التكليف، مضافا الى عدم المحصل لهذا الاستصحاب لان التكليف المستصحب ان كان هو وجوب أصل الصلاة ففيه انه لا يثبت به وجوب المسح بالثلج، و ان كان وجوب الطهارة المائية فالمفروض سقوطها بالعجز، مضافا الى معارضته باستصحاب عدم التكليف فى بعض الصور، و هو ما إذا لم يكن متمكنا من المائية و الترابية من أول الوقت، و اما ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال فقد مرّ انه فى غير مورد فاقد الطهورين، لما دل على نفى ماهية الصلاة عند فقط الطهارة المائية و الترابية- أعنى قوله عليه السّلام لا صلاة الا بطهور، و اما ما دل على الاكتفاء بمثل الدهن و بل اليمين أو مس الجسد بالماء فلضعف دلالته على وجوب المسح بالثلج إذا لم يحصل به مسمى الجرى- كما هو مفروض المسألة- لاحتمال إرادة كفاية مثل الدهن فى خصوص ما إذا صدق أقل الغسل كما دلت عليه الاخبار المتقدمة فى الأمر الثانى- أعنى خبر معاوية بن شريح و خبر على بن جعفر و خبر محمد بن مسلم- خصوصا مع ما يدعى من غلبة حصول مسماه بإمرار الثلج على الجسد لمكان حرارته الغريزية، و كيف كان، فلا دلالة فى اخبار الاكتفاء بالدهن على كفاية مسح الثلج مطلقا و لو لم يحصل به مسمى الجرى و الغسل، مضافا الى انه على تقدير تسلم دلالتها فاللازام تقديمه على التيمم بالتراب و نحوه، مع ان القائلين بالوجوب لا يقولون به الا عند فقد ما يتيمم به من التراب و غيره حتى الغبار، الا صاحب الحدائق، حيث ان المستظهر منه تقديم إمساس نداوة الثلج و ان لم يحصل مسمى الغسل به- على التيمم بالتراب.

و اما التمسک بقاعدة الميسور ففيه انها تختص بالمركبات الخارجية الواجبة بالوجوب النفسى لا الاجزاء العقلية التحليليه و لا الواجبات الغيرية المقدمية، و من المعلوم ان وجوب الإمساس انما كان فيما رجب فيه الغسل، و بعد انتفاء وجوبه لا يبقى مجال لبقاء وجوب المس لان وجوبه معلول لوجوب الغسل و لا يعقل بقاء المعلول بعد زوال علته و لا وجوب المقدمة عند انتفاء وجوب ذيها بتعذره، كما لا تجرى القاعدة لإثبات وجوب الجنس عند تعذر فصله لان الجنس ليس ميسورا من المركب منه و من الفصل عرفا بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۴

عقلا، ضرورة ان الموجود منه مع فصل أخر حصة مغايرة مع الموجود مع ما تعذر، و هذا بخلاف الجزء الخارجى فإنه عند وجوده منفردا هو بعينه الموجود مع جزء أخر، فالتكبيرة مع القراءة هى التكبيرة مع عدمها، مع ان الواجب على تقدير كونه مركبا هو المركب من المس بالماء و إجرائه على الجسد، و الجزء من هذا المركب هو المس بالماء لا المس بالثلج الذى لا يصدق عليه الماء عرفا، فهذا المس لم يكن جزء من الواجب قطّ حتى لا يسقط بتعذره.

(فالمتحصل مما ذكرناه) هو عدم الدليل على وجوب المسح بالثلج مع عدم صدق الغسل به عند فقد ما يتيمم به، و لازمه كونه من موارد فقدان الطهورين، و ان كان الاحتياط الجمع بين التمسح بالثلج و الصلاة ثم الإتيان بالقضاء بعد الوقت مع الطهارة المائية.

(الأمر الرابع) ان المعروف بين الأصحاب انتهاء مراتب التيمم بالطين، فمع تعذره بصير المكلف فاقد الطهورين و يجرى عليه حكمه، و ان تمكن من التيمم على الثلج فلا يجزى التيمم به، و استدلوا له بعد الأصل- أى أصالة عدم مشروعيته و أصالة البراءة

من وجوبه حيث ان الشك فى أصل وجوبه- بظهور النصوص و الإجماعات على انحصار الطهور بالماء و الصعيد، و مقتضاه عدم مشروعية غيرهما، و قد حكى الإجماع على الانحصار عن ابن إدريس، حيث يقول: الإجماع منعقد على ان التيمم لا يكون إلاـ بالأرض و ما ينطبق عليه اسمها و من المعلوم ان الثلج لاـ يصدق عليه اسم الأرض بوجه، و المحكى عن مصباح السيد و المراسم و ظاهر الكاتب وجوب التيمم بالثلج مع عدم التمكن من غيره مما يصح به التيمم و عدم إمكان حصول مسمى الغسل به و لو كان بمثل الدهن، و حكى اختياره عن القواعد و البيان و استدلوا له بالاحتياط و عدم سقوط الصلاة بحال و استصحاب التكليف بها، و بصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام عن رجل أجنب فى سفره و لم يجد الا الثلج أو ماء جامدا، فقال عليه السّلام هو بمنزلة الضرورة، يتيمم و لا ارى ان يعود الى هذه الأرض التى توبق دينه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۵

(و الأقوى) ما عليه المشهور لضعف ما تمسك به للقول الأخر، اما ما عدا الصحيح من الاحتياط و الاستصحاب و ما دل على عدم سقوط الصلاة بحال فبما تقدم فى الأمر الثالث، و اما الصحيح فلعدم صراحته بل و لا ظهوره فى التيمم بالثلج لاحتمال ارادة الانتقال الى التيمم بالتراب و نحوه كما يومى اليه قوله عليه السّلام بمنزلة الضرورة، و ترك الاستفصال عن وجود الغبار مع استبعاد فقده لإمكان تحصيله بنفض ما معه من الثياب و نحوه.

(لا يقال) النهى عن العود الى هذه الأرض، المعلل باستلزامه الهلاك للدين قرينة على ارادة التيمم بالثلج، إذ لا هلاك فى التيمم بالتراب و نحوه بعد كونه احد الطهورين و انه يكفيك عشر سنين و انه مما امتن اللّه به على هذه الأمة.

(لأنه يقال) بعد فرض جواز التيمم على الثلج يكون الثلج فى ذلك كالتراب بعينه فلا بد من ان يراد بهلاكة الدين ما يجتمع مع التيمم به، و لعل الوجه فى ذلك نقصان الصلاة مع التيمم مطلقا عن الصلاة مع الطهارة المائية، و لا بد ان يكون كذلك أيضا و الا لم يكن بدلا اضطراريا، بل كان اللازم هو التخيير بين المائية و الترابية من أول الأمر، و يشهد لما ذكرناه ورود مثل هذا التعبير فى موارد أخر مما ينتهى الأمر إلى الإتيان بالفرد الاضطرارى، ففى التهذيب عن أحدهما عليه السّلام انه سئل عن الرجل يقيم فى البلاد الأشهر ليس فيها ماء من أجل المراعى و صلاح الإبل، قال عليه السّلام لا، و المروى فى كتاب المعايش عن الباقر عليه السّلام انه قال لا تطلب التجارة فى أرض لا تستطيع ان تصلى الا على الثلج (قال فى الوافى) بل ربما يستنبط من هذه الاخبار وجوب المهاجرة عن البلاد التى لا يمكن مع الإقامة فيها القيام بتمام بوظائف الطاعات و إعطاء العبادات حقها.

(فالمتحصل من هذا الأمر) عدم وجوب التيمم بالثلج، و ان المكلف يكون فاقد الطهورين بعد فقد ما يتيمم به و لو مع التمكن من التيمم بالثلج، فتسقط عنه الصلاة فى الوقت و يقضيها فى خارج الوقت مع الطهارة المائية، لكن الاحتياط بالتيمم به و الإتيان بالصلاة فى الوقت ثم القضاء بعد الوقت حسن، و الحمد للّه على إفضاله.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۵۶

[مسألة (۱) و ان كان الأقوى كما عرفت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض]

مسألة (۱) و ان كان الأقوى كما عرفت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض الا ان الأحوط مع وجود التراب عدم التعدى عنه من غير فرق فيه بين اقسامه من الأبيض و الأسود و الأصفر و الأحمر كما لا فرق فى الحجر و المدر أيضا بين أقسامهما، و مع فقد التراب الأحوط الرمل ثم المدر ثم الحجر.

قد تقدم فى التنبيه الثانى من التنبيهات التى أشرنا إليها فى بيان ما يصح به التيمم ان الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) ذكر فى بعض

رسائله العملية و هو المسمّى بمسألة- ترتيبا فيما يتيمم به و هو تقدم التراب الخالص على غيره مطلقا، و مع فقده يتيمم على الأرض، و مع عدم التمكن منه فبالرمل ثم بالحجر، و ان لم يتمكن من الحجر فبالغبار، و أخر المراتب هو الطين إذا لم يتمكن من تجفيفه، ثم بعد ذلك على الجص و اللبنة، و ذكرنا وجها لهذا الترتيب هناك.

(و لا يخفى عدم استقامته) بناء على تعين التراب (أما أولا) فلعدم تعين مراده (قده) من الأرض، و الظاهر من تقديمها على الرمل و الحجر هو ارادة ما يسمى بالأرض إذا لم يكن يعلوها الرمل و الحجر، و لا يخفى أولوية اختيار الرمل و تقديمه على الأرض لكونه أقرب الى التراب منهما.

(و اما ثانيا) فلانه لا وجه لعدم ذكر المدر مع الرمل إذ هو أيضا قريب من التراب كالرمل بل لعله أقرب منه لانه الطين الجاف كاللبنة غير المطبوخة، التى لا إشكال فى عدم خروجه عن حقيقة التراب.

(و اما ثالثا) فلانه لا وجه لتأخير الحجر عن الرمل إذا كان المدرك لإثبات جواز التيمم به هو المروى عن الراوندى من التصريح بجواز التيمم على الصفا العالية- و لو مع حمله على صورة عدم التمكن من التراب، لعدم ما يوجب حمله على صورة عدم التمكن من الرمل أيضا الا ان يقال بكون الرمل أقرب الى التراب منه لكن لا وجه لتعينه حينئذ أيضا، و لم سلم كونه أقرب الى التراب منه، (و اما رابعا) فلما فى حكمه بجواز التيمم على الجص و اللبنة من الإبهام و عدم تعين المراد منهما و انه هل هو المطبوخ منهما أو غيره و لا إشكال فى كون الاحتياط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٧، ص: ٢٥٧

تقديم غير المطبوخ منهما على الغبار و الطين حيث انهما أقرب الى الأرض بل هما يعدّان عند العرف من الأرض خصوصا فى اللبنة غير المطبوخة، و لعله (قده) أراد المطبوخة منهما، و لا بأس به.

(و عن المفاتيح) جعل الأحوط تقديم التراب الخالص مع التمكن منه ثم غبار الثوب و نحوه ثم الجص و النورة ثم الطين ثم الحجر و الخزف (و لا يخفى ما فيه) من مخالفته للاحتياط ثم فى تقديمه الغبار على غيره ما عدا التراب و تأخير الحجر عن الطين المخالف مع الإجماع و عطف الخزف على الحجر بالواو المشعر بتساويهما عند التمكن منهما و ترك ذكر الأرض.

(و عن كشف الغطاء) انه جعل المراتب سبعة: التراب، ثم الأرض- من الحجر و المدر و الحصى و الرمل و الجص و النورة- ثم غبار الثوب، ثم غبار الأرض مما يعد ترابا كالجص و النورة، ثم مسحوق المطبوخ من الجص و النورة، ثم الوحل، ثم المركب من هذه الأشياء السبعة، ثم شرع فى بيان أقسام المركب منها على حسب اختلاف الاجزاء و أكثر فى ذكر صورها و بيان الترجيح بينها (و لا يخفى ما فيه) من الوهن مما لا يحتاج الى البيان.

(و فى المتن) جعل المراتب- كما ترى- بتقديم التراب ثم الرمل ثم المدر ثم الحجر (و لا يخفى ما فيه أيضا) من ترك ذكر الأرض و تقديم الرمل على المدر و تأخير الحجر عنهما.

(و الأحوط عندى) فى الترتيب ذكر الأرض بعد التراب ثم الحجر بعد الأرض ثم المدر ثم الرمل ثم الغبار ثم الوحل ثم الثلج، اما تقديم الأرض على غيره فللاخذ بما يدل على ان الصعيد هو الأرض، و اما تقديم الحجر على المدر و الرمل فللعمل بالمروى عن الراوندى من التصريح بجواز التيمم على الصفا العالية، و اما تقديم المدر على الرمل فلكونه التراب المتماسك، و اما تقديم الرمل على الغبار و الغبار على الوحل و الوحل على الثلج فواضح. هذا ما عندى بالنسبة الى ما يقتضيه الاحتياط، و قد عرفت ان الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٧، ص: ٢٥٨

تثليث المراتب بتقديم الأرض على الغبار و الغبار على الطين و عدم الفرق فى الأرض بين التراب و الحجر و المدر و الرمل و

نحوهـا، و منه يظهر عـدم الفرق فى التراب بين الأبيض و الأسود و الأحمر و الأصـفر كما لا فرق فى الحجر و المـدر و الرمل بين أقسامها، و الحمد للّه.

[مسألة (۲) لا يجوز فى حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ]

مسألة (۲) لاـ يجوز فى حـال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ و الأجر و الخزف و الرماد و ان كان من الأرض لكن فى حال الضـرورة بمعنى عـدم وجـدان التراب و المدر و الحجر الأحوط الجمع بين التيمم بأحد المذكورات ما عدا رماد الحطب و نحوه بالمرتبة المتأخرة من الغبار أو الطين، و مع عدم الغبار و الطين الأحوط التيمم بأحد المذكورات و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها.
قـد تقدم فى التنبيه الثالث من التنبيهات المذكورة فى شـرح قول المصـنف (قده) و ان كان حجر الجص و النورة- ان الأقوى هو الجواز قبل الإحراق و ان الجواز بعـد الإحراق أيضا ليس ببعيد، سواء فى ذلك الجص و النورة أو الخزف و الأجر و مسـحوقهما، و عليه فالاحتياط بالتيمم بأحـد المـذكورات مع الغبار أو الطين مما لا ينبغى تركه، و مع عـدم الغبار و الطين فالاحتياط هو التيمم بأحد المذكورات و الصلاة معه ثم إعادتها أو قضائها.

[مسألة (۳) يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين]

مسألة (۳) يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين و و اللبن و الأجر إذا طلى بالطين.
و ذلـك واضـح بعد عـدم خروج التراب بجعله طينا أو لبنا غير مطبوخ عن اسم التراب فضـلا عن اسم الأرض، و تأخر الطين عن جميع المراتب انما هو فى الرطب منه المسمى بالوحل، اما اليابس فيصدق عليه التراب.

[مسألة (۴) يجوز التيمم بطين الرأس]

مسألة (۴) يجوز التيمم بطين الرأس و ان لم يسـحق و كـذا بحجر الرحى و حجر النـار و حجر السن «۱» و نحو ذلك لعدم كونها من المعادن الخارجة عن صدق الأرض و كذا يجوز التيمم بطين الأرمنى.
قد تقدم فى أول هذا الفصل المعقود لبيان ما يتيمم به ان المنع عن التيمم بالمعادن انما هو لمكان خروجها عن مسمى الأرض لا من جهة خصوصية كونها معادن، و قلنا بأنه لو صدق عليها اسم الأرض يجوز التيمم بها أيضا، و عليه فيجوز التيمم بطين الرأس و حجر الرحى و غيرهما مما ذكر فى المتن و غيرها من المعادن التى لم تخرج عن

---

(۱) سنک چاقو.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۲۵۹

صدق الأرض عليها، بخلاف الخارجة عن مسمى الأرض كالملح و الزرنيخ و الذهب و الفضة و نحوها.

[مسألة (۵) يجوز التيمم على الأرض السبخة]

مسألة (۵) يجوز التيمم على الأرض السبخة إذا صدق كونها أرضا بأن لم يكن علاها الملح.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۷، ص: ۲۵۹

السبخة هى الأرض المالحة، و هو ما يقال لها بالفارسية (شوره‌زار) و لا ينبغى الإشكال فى جواز التيمم بها و لو اختيارا بعد وقوع اسم الأرض عليها إذا لم تستتر بالملح بل يجوز التيمم بترابها حتى على القول باختصاص التيمم بالتراب لصدق الاسم عليه، نعم يكره التيمم بها- كما يأتى فى المسألة العاشرة.

[مسألة (۶) إذا تيمم بالطين فلصق بيده]

مسألة (۶) إذا تيمم بالطين فلصق بيده يجب إزالته أو لا ثم المسح بها و فى جواز ازالته بالغسل إشكال.

اما وجوب ازالته فلعله لمكان اعتبار عدم الحائل بين الماسح و الممسوح، و لكنه لا يخلو عن المنع، ضرورة أن الحائل الذى يعتبر عدمه بينهما هو ما إذا كان من غير ما يتيمم به كالخاتم و نحوه، اما ما يتيمم به فلا دليل على اعتبار عدم حيلولته، بل يمكن القول باعتبار وجوده فى الجملة بناء على اعتبار العلوق بمعنى وجود ما يتيمم به فى اليد لا أثره فقط، و على القول بعدم اعتبار العلوق فليس على اعتبار عدمه أيضا دليل لعدم وجوب نفض اليدين- كما سيأتى- بل هو مستحب، و مما ذكرنا يظهر وجه الإشكال فى غسل الطين بالماء، بل على ما ذكرنا ينبغى ان يقال بعدم جوازه، نعم على ما ذكره المصنف (قده) من وجوب ازالة الطين عن اليد ثم المسح بها لا يظهر وجه للإشكال فى جواز ازالته بالماء، فتبصر.

[مسألة (۷) لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره]

مسألة (۷) لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره من التبن و الرماد أو نحو ذلك و كذا على الطين الممزوج بالتبن فيشترط فيما يتيمم به عدم كونه مخلوطا بما لا يجوز التيمم به الا إذا كان ذلك الغير مستهلكا.

و عن المنتهى انه لو اختلط التراب بما لا يتعلق باليد كالشعر جاز التيمم به لان التراب موجود فيه و الحائل لا يمنع من التصاق اليد به، و استشكله فى المدارك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۲۶۰

بان المعتبر مماسة باطن الكفين بأسرهما للصعيد، و ما أصاب الخليط من التراب لم يماس التراب (انتهى) و فى المستند- بعد نقله لإشكال المدارك- قال و فى وجوبه اى وجوب مماسة باطن الكفين للصعيد اشكال لعدم الدليل عليه و صدق الضرب بالكف عرفا مع وجوده، فالظاهر عدم البطلان مع بقائه بل و كذلك ما يشبه الخاتم من الموانع اليسيرة- ثم قال و الأحوط النزع (انتهى).

أقول: و فيما أفاده فى المستند ما لا يخفى، ضرورة اشتراط مماسة اليدين للأرض فى ضربهما عليها و انه لا يصدق ذلك مع وجود الحائل أو الخليط، و هذا واضح لا اشكال فيه فليس مناص عن اشتراط الخلوص فيما يتيمم به عما لا يجوز التيمم به، الا إذا كان الخليط مستهلكا فيجوز و المراد بالاستهلاك عدم تميز الخليط بالحس و صدق التراب الصرف على الممتزج به، و وجه

الجواز واضح لصدق التيمم بالتراب المحض عرفا و رجوع المورد الى موارد تطبيق المفهوم على المصداق الراجع إلى حكومة العرف فى تشخيص المفهوم المتبع حكمه فى ذلك.

[مسألة (٨) إذا لم يكن عنده الا الثلج أو الجمد]

مسألة (٨) إذا لم يكن عنده الا الثلج أو الجمد و أمكن إذا بتة وجب كما مر كما انه إذا لم يكن الا الطين و أمكن تجفيفه وجب.
و قد تقدم حكم وجوب اذابة الثلج عند إمكانها و تجفيف الطين عند إمكانه و انه بإمكان اذابة الثلج يصير واجد الماء و بإمكان تجفيف الطين يكون متمكنا من التيمم على التراب فيجب تحصيله، لكون كل من المقدمات الوجودية للواجب واجبا عند تنجز وجوب ذيها، و منه يظهر حكم ما فى.

[مسألة (٩) إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله]

مسألة (٩) إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله و لو بالشراء و نحوه.
حيث ان شأن المقدمات الوجودية هو وجوب تحصيلها عند التمكن منها و لو بالشراء و نحوه.

[مسألة (١٠) إذا كان وظيفته التيمم بالغبار يقدم ما غباره أزيد]

مسألة (١٠) إذا كان وظيفته التيمم بالغبار يقدم ما غباره أزيد كما مر.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۶۱
و قد تقدم فى الأمر السابع من الأمور المذكورة فى ذيل قول الماتن: و مع فقد ما ذكر من وجه الأرض (إلخ).

[مسألة (١١) يجوز التيمم اختيارا على الأرض الندية و التراب الندى]

مسألة (١١) يجوز التيمم اختيارا على الأرض الندية و التراب الندى و ان كان الأحوط مع وجود اليابسة تقديمها.
فى جواز التيمم بالأرض الندية و التراب الندى غير البالغ حد الطين و الوحل وجهان، و المحكى عن المحقق فى المعتبر و العلامة فى التذكرة هو الجواز، بل فى الثانى نسبته إلى علمائنا، قال (قده) و لا يشترط فى التراب: اليبوسة، فلو كان نديا لا يعلق باليد منه غبار جاز التيمم به عند علمائنا، و يظهر من صاحب الحدائق (قده) الميل الى عدم الجواز مع وجود الجاف لصحيحة رفاعة عن الصادق عليه السّلام إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم به فان ذلك توسيع من اللّه عز و جل، و قريب منها صحيحة ابن المغيرة و المروى عن نوادر الراوندى: من أخذته سماء شديدة و الأرض مبتلة فليتيمم من غيرها أو من غبار ثوبه أو غبار سرجه أو اكفافه «۱» و المروى عن دعائم الإسلام: من اصابته جنابة و الأرض مبتلة فلينفض لبده و ليتيمم بغباره، كذلك قال أبو جعفر و أبو عبد اللّه عليهما السلام: لينفض ثوبه أو لبده أو اكفافه إذا لم يجد ترابا طيبا.

فان فى التعبير باجف موضع تجده فى صحيحة رفاعة مع تعليله عليه السّلام بان ذلك توسيع من اللّه عز و جل ظهور فى تقييد الجواز بعدم التمكن من الجاف (و الأقوى هو الأول) لأن المصرح به فى صحيحة رفاعة هو انتفاء التراب، و تقييده بالجاف بعيد، فيحمل الأرض المبتلة فيها على ما إذا صارت طينا فيكون المراد من الاجف: الطين الاجف لا التراب الاجف، و يؤيده التعبير فى المروى عن الراوندى بقوله: أخذته سماء شديدة- المراد منها المطر الكثير العزيز المستلزم لصيرورة التراب طينا، و لكن الأحوط كما فى المتن مع وجود اليابسة تقديمها.

[مسألة (۱۲) إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه]

مسألة (۱۲) إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه بطل و ان صلى به بطلت و وجبت الإعادة أو القضاء و كذا لو اعتقد انه من المرتبة المتقدمة فبان انه من المتأخرة مع كون المتقدمة وظيفته.

---

(۱) الاكفاف جمع- كف- بمعنى حاشية الثوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۶۲

لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، الذى يوجب الاجزاء، و عدم تحقق الامتثال بما اتى به مما يعتقد أنه المأمور به عند تبين الخلاف، و هذا ظاهر لا سترة فيه.

[مسألة (۱۳) المناط فى الطين الذى من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد]

مسألة (۱۳) المناط فى الطين الذى من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد و لذا عبر بعضهم عنه بالوحل فمع عدم لصوقه يكون من المرتبة الأولى ظاهرا و ان كان الأحوط تقديم اليابس و الندى عليه.

المراد بالوحل فى عبارة من عبر به هو مطلق الطين- كما فى الجواهر- لتعليق الحكم على الطين مطلقا فى كثير من الاخبار المتقدمة لا خصوص الطين الرقيق- كما فسره به فى المجمع و الصحاح- و على هذا فيكون مرادفا مع الطين، و كيف كان، فلم أر فى التعبير عن الطين بالوحل شاهدا لكون المراد منه على وجه يلصق باليد (و بالجملة) فمع عدم لصوقه باليد إذا كان لقلة نداوته فمع سلب صدق الطين عنه لا شبهة فى كونه من المرتبة الاولى مع ما تقدم من تقديم التراب اليابس عليه عند وجوده، و مع الشك فى صدقه عليه فالأحوط تقديم اليابس و الندى عليه مع مراعاة الاحتياط بين اليابس و الندى بتقديم اليابس على الندى، و مع عدمهما فالأحوط الجمع بين التيمم عليه و على الغبار، لاحتمال ان يكون طينا فيكون متأخرا عن الغبار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۶۳

[فصل فى طهارة ما يتيمم به]

اشارة

(فصل) يشترط فيما يتيمم به ان يكون طاهرا فلو كان نجسا بطل و ان كان جاهلا بنجاسته أو ناسيا و ان لم يكن عنده من المرتبة المتقدمة إلا النجس ينتقل إلى اللاحقة، و ان لم يكن من اللاحقة أيضا إلا النجس كان فاقد الطهورين و يلحقه حكمه، و يشترط أيضا عدم خلطه بما لا يجوز التيمم به كما مر، و يشترط أيضا إباحته و اباحة مكانه و الفضاء الذى يتيمم فيه و مكان المتيمم فيبطل مع غصبية أحد هذه مع العلم و العمد، نعم لا يبطل مع الجهل و النسيان.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا يجوز التيمم بما يكون نجسا على المعروف بين الأصحاب، و قد حكى الإجماع عليه فى غير واحد من العبائر، و استدل له بأمور (منها) الآية الكريمة فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، بناء على ان يكون المراد بالطيب هو الطاهر كما نسب الى مختار مفسرى الأصحاب، و ان قيل بأنه الحلال أو انه الذى ينبت، دون ما لا ينبت مؤيدا بقوله تعالى وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبٰاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ، لكن المعنى الأول لعله الأظهر لعدم دليل على تفسيره بالحلال و لكون التفسير الأخير بعيدا جدا.

(و منها) ما ورد من الاخبار الدالة على كون الأرض طهورا، بناء على ان الطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره لأنه صيغة المبالغة، و قد استدل به فى الحدائق على اعتبار الطهارة فيما يتيمم به، و لكن لا يخلو عن المنع لعدم دلالته على اعتبار الطهارة فى حال حصول الطهر به، غاية الأمر انه يظهر منه كون الأرض طاهرة، و هذا مما لا كلام فيه.

(و منها) ثبوت الملازمة بين المطهرية و الطهارة حين المطهرية، و قد استدل

به فى محكى جامع المقاصد، حيث يقول: و لا يعقل كون النجس مطهرا، و اعترف به فى الجواهر، حيث يقول ان الأصل كون المطهر طاهرا، و هو أصل ثابت خصوصا بمعنى عدم سبق النجاسة، و مراده من خصوصية عدم سبق النجاسة هو اعتبار طهارة المطهر حين الورود على النجس- و ان تنجس بإيراده عليه- كالماء القليل الوارد على النجس بناء على نجاسة ماء الغسالة، و لعل ما سمعته من دلالة الكتاب الكريم و لو باعتضاده بما فسره الأصحاب و عدم الخلاف فى الحكم المذكور بل نقل الإجماع المستفيض عليه كاف فى ثبوت الحكم المذكور، فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار طهارة ما يتيمم به، ترابا كان أو غيره، و كان فى المرتبة الأولى أو غيرها، فلو كان نجسا بطل التيمم به.

(الثانى) لا فرق فى بطلان التيمم بالنجس بين حال العلم و الجهل، أو العمد و النسيان، من غير فرق فى الجهل بين كونه بالنسبة إلى التكليف أو الوضع أو كليهما، و ذلك لان شرطية طهارته واقعية لا يتفاوت فيها بين الأحوال و لم يقم دليل على معذورية الجاهل و الناسى فى هذا المورد، لا بالنسبة إلى الموضوع و لا بالنسبة إلى الحكم.

(الثالث) لا فرق فى اعتبار الطهارة فيما يتيمم به بين ما إذا كان ممكن الحصول أو متعذرة فلو لم يكن عنده ما يتيمم به الا النجس سقط عنه التيمم و يصير بذلك فاقد الطهورين و يشمله حكمه، و ذلك لان الأصل فى الشرط هو ان يكون شرطا مطلقا و لو عند تعذره اللهم الا ان يثبت اختصاص الشرطية بصورة التمكن، و هذا معنى كون الأصل فى الشرط ان يكون ركنا الا ما يثبت خلافه، و قد تقدم ذلك مرارا، و عليه فلو لم يكن عنده فى المرتبة المتقدمة إلا النجس وجب عليه التيمم على المرتبة المتأخرة عنها إذا كانت طاهرة.

(الأمر الرابع) يشترط فيما يتيمم به أيضا عدم خلطه بما لا يجوز التيمم به الا إذا كان الخليط مستهلكا فيجوز، لصدق الاسم عند العرف، و قد تقدم ذلك فى الفصل السابق فى المسألة السابعة، و قلنا ان المورد مما يتسامح فيه العرف من ناحية التسامح فى الصدق فإن منشأه هو التسامح فى المفهوم، فمفهوم التراب مثلا عندهم هو الأعم مما فيه الخليط القليل المستهلك فيه، و لذلك يصدق عندهم عليه، و ليس ذلك من جهة تسامحهم فى تطبيق المفهوم الغير المتسامح فيه على المورد حتى يستشكل فيه بعدم اعتبار تسامحهم

فى ذلك، خلافا للمحكى عن الغنية و الخلاف فمنعا- من التيمم مع وجود الخليط و لو كان مستهلكا، و هو مردود بما ذكرنا،
(الأمر الخامس) يشترط فى صحة التيمم اباحة ما يتيمم به فلا يصح التيمم بالمغصوب، و قد حكى الإجماع على اشتراطه فى الجواهر عن محكى التذكرة و المنتهى، و احتمله هو (قده) و قال ان لم يكن محصلا و لا فرق فى اشتراطه بين ما علق منه شى‏ء باليد فمسح به جبهته و يديه أولا، و استدل لاعتباره مضافا الى الإجماع بالنهى المقتضى للفساد فى العبادة، لكن الاستدلال به متوقف على كون الضرب على ما يتيمم به مأخوذا فى التيمم واجبا عباديا سواء كان أخذه بنحو الشرطية أو الجزئية، و اما لو قيل بأنه من مقدمات التيمم و ان أول أفعاله هو المسح فيكون حال الضرب كاغتراف الماء من الإناء فى الوضوء و الغسل، و كذا لو كان الضرب مأخوذا جزء أو شرطا فى التيمم و لكن على نحو التوصلى لا التعبدى، ففى كلتا الصورتين لا يقتضى النهى للفساد إلا إذا علق من التراب المغصوب شى‏ء باليد فمسح به الوجه و اليدين، بل فى الجواهر انه يصح و لو مع العلوق على اشكال، و لعل وجه صحته معه عدم صدق التصرف فيما يعلق باليد عرفا و ان كان كذلك حقيقة، و لكنه غير وجيه لصدق التصرف عرفا عليه خصوصا على القول باعتبار العلوق.
(و كيف كان) فالظاهر ان الضرب جزء للتيمم و فعل من أفعاله كما سيأتى و انه أول فعل منه و حاله كغسل الوجه فى الوضوء و انه كسائر أفعال التيمم مأخوذ فيه على وجه كونه عبادة لا- بد من إمكان التقرب به الى المولى، فلا محيص عن اشتراط ان لا يكون ما يتيمم به مغصوبا فان الضرب عليه تصرف فيه و هو منهى عنه و العقل يحكم بعدم كون المنهى عنه قابلا للتقرب به الى المولى سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه، لانه على القول بالجواز أيضا لا يصح الإتيان بالمجمع مع التمكن من الإتيان بغيره حسبما فصل فى الأصول، و قد أشرنا إليه فى مبحث الغسل و فى بعض المسائل المتقدمة فى التيمم فى فصل المسوغات أيضا.
(الأمر السادس) ذكر المصنف (قده) فى المتن اشتراط اباحة مكان ما يتيمم

به و الفضاء الذى يتيمم فيه و كذا مكان المتيمم، و المراد بمكان ما يتيمم به هو المحل الذى جعل عليه التراب مثلا كالمنديل، أو البساط الذى يضع المنديل عليه، و بالفضاء الذى يتيمم فيه هو ما يقع فيه أفعال التيمم سواء كان هو المكان الذى جلس فيه أو خارجا عنه، كما إذا جلس فى مكان مباح و اخرج يديه الى الفضاء الذى فى ملك الغير فمسح كفيه فى ذلك الفضاء، و المراد بمكان اليتيم هو القرار الذى يعتمد عليه كالبساط المغصوب المطروح على أرض مباحة إذا جلس عليه مع جعل ما يتيمم به على محل مباح فان الغصب حينئذ منحصر فى مكان المتيمم، و لا غصب فى مكان ما يتيمم به و لا فى الفضاء الواقع فيه التيمم.
اما مكان ما يتمم به فالأصح بطلان التيمم إذا كان مغصوبا، و ذلك لصدق التصرف فى ذلك المكان بضرب اليد على ما يتيمم به و لما كان الضرب- كما عرفت- من أفعال التيمم فيكون النهى عنه من جهة الغصب موجبا لعدم إمكان التقرب به فيفسد، و منه يظهر حكم ما إذا كان الفضاء الواقع فيه التيمم مغصوبا، لان المسح الواقع فيه يعد تصرفا فى المغصوب، و اما مكان المتيمم ففى المدارك ان الأصح عدم اعتبار اباحته لان الكون فيه ليس من أفعال المتيمم بل هو من ضروريات الجسم (انتهى) و هو كذلك مع انفكاك التصرف فيه عن التصرف بالضرب و المسح حسب ما فرضناه، فان فعل التيمم من الضرب و المسح حينئذ لا يعد تصرفا فى المغصوب، و كون جلوسه تصرفا فى الغصب لا يوجب سراية النهى إلى فعل التيمم المقارن مع الجلوس، فالأقوى صحة التيمم فى هذا الفرض، فإطلاق المتن باعتبار اباحة مكان المتيمم حتى فيما إذا لم يحصل تصرف منه فى المغصوب بفعل التيمم لا يخلو عن المنع.

ثم المدار فى البطلان على تنجز النهى المتعلق به و عدم معذورية المكلف شرعا و عقلا، فلو لم يكن كذلك كما فى صورة الجهل بالغصب أو نسيانه لم يبطل على اشكال فى الناسى بالنسبة إلى الغاصب نفسه، فإنه ليس معذورا فى نسيانه، و كذا الجاهل بحرمة الغصب أو ببطلان التيمم إذا كان مقصرا لا قاصرا، بخلاف الناسى لحرمة الغصب إذا كان

معذورا فى نسيانه، فالمدار فى البطلان على تنجز التكليف و عدم معذورية المكلف، و اللّه العالم.

[مسألة (۱) إذا كان التراب أو نحوه فى آنية الذهب أو الفضة فتيمم به]

مسألة (۱) إذا كان التراب أو نحوه فى إنية الذهب أو الفضة فتيمم به مع العلم و العمد بطل لانه يعد استعمالا لهما عرفا.

قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه فى طى شرح المتن المتقدم ان المدار فى البطلان على تعلق النهى الفعلى المنجز بما يعد فعلا من أفعال التيمم من الضرب و المسح، من غير فرق بين كون النهى من جهة الغصب أو غيره مما ينطبق عليه عنوان محرم كاستعمال إنية الذهب أو الفضة، كما انه مع سقوط فعلية النهى أو تنجزه لا موجب للبطلان، و على هذا فحكم التيمم على التراب إذا كان فى إنية الذهب أو الفضة حكم التيمم على التراب الواقع فى مكان مغصوب، فيبطل التيمم مع العلم و العمد، و لا يبطل مع الجهل و النسيان إذا كان معذورا فيهما.

[مسألة (۲) إذا كان عنده ترابان مثلا أحدهما نجس تيمم بهما]

مسألة (۲) إذا كان عنده ترابان مثلا- أحدهما نجس تيمم بهما كما انه إذا اشتبه التراب بغيره تيمم بهما و اما إذا اشتبه المباح بالمغصوب اجتنب عنهما و مع الانحصار انتقل إلى المرتبة اللاحقة، و مع فقدها يكون فاقد الطهورين كما إذا انحصر فى المغصوب المعين.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا كان عنده ترابان أو غير التراب مما يصح به التيمم و كان أحدهما نجسا و لم يتمكن من التيمم بغيرهما وجب التيمم بهما لقاعدة العلم الإجمالى فى الشبهة المحصورة، بناء على ما هو التحقيق من عدم كون حرمة التيمم بالنجس ذاتية و انه ليس فى البين إلا شرطية الطهارة فى صحة التيمم، فلا مانع حينئذ فى الاحتياط بالتيمم بهما، و قياس المقام بباب الوضوء بالمائين المشتبهين بالنجس باطل، لانه مع الفارق، حيث انه ورد النص بأنه يهريقهما و يتيمم، و لعل الوجه فى الأمر بإهراقهما هو صيرورته فاقد الماء ليصل الأمر إلى التيمم، مع الفرق بين المقامين بان الوضوء بالمائين موجب لتنجس أعضاء الوضوء دون التيمم بالترابين المشتبهين، و عليه فلا بد من تخصيص

ما فى المتن بصورة جفاف الترابين و جفاف مواضع التيمم بحيث لا تسرى النجاسة إلى الوجه و اليدين.

هذا كله مع عدم التمكن من التيمم بغير المشتبهين، و اما مع التمكن منه فجواز الاحتياط بالتيمم بهما مبنى على جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى الإجمالى مع التمكن التفصيلى، و لعل الأحوط بل الأقوى عدم الجواز خصوصا فيما إذا استلزم التكرار- كما فى المقام- و تفصيل الكلام فى الأصول.

(الأمر الثانى) لو اشتبه التراب بغير التراب فالحكم فيه كاشتباه النجس بغيره فى وجوب التيمم بهما مع الانحصار، و الأمر هنا

أسهل لعدم فرض سراية النجاسة إلى الوجه و اليدين، و يكون المقام كاشتباه المائين إذا كان أحدهما مضافا و الأخر مطلقا، حيث يجب الوضوء أو الغسل بهما لحصول العلم حينئذ بصحة أحدهما.
(الأمر الثالث) لو اشتبه التراب المباح بالمغصوب فالحكم وجوب الاجتناب عنهما، لكون حرمة التصرف فی المغصوب ذاتية لا تشريعية، فمع انحصار التراب بهما ينتقل التكليف إلى المرتبة اللاحقة، و مع عدمها أيضا يكون فاقد الطهورين، (لا يقال) ان التيمم بالتراب المباح أيضا واجب مع الانحصار و لا يحصل العلم بخروج العهدة عنه الا بالتيمم بهما معا فيكون المقام من قبيل الدوران بين الواجب و الحرام فلا بد من مراعاة الأهم منهما، و لعله هو الواجب فی ما نحن فيه لما علم من اهتمام الشارع بأمر الصلاة و انها لا تترك بحال (فإنه يقال) نعم، و لكن المقام مما غلب فيه جانب الحرمة لكونه من قبيل حقوق الناس التی قدم مراعاتها على حق اللّه سبحانه، فحكم المشتبه بالغصب فی الشبهة المحصورة حكم المغصوب المعلوم بالتفصيل فی عدم جواز التيمم به و انه مع الانحصار ينتقل إلى المرتبة اللاحقة، و مع فقدها يكون فاقد الطهورين.

[مسألة (۳) إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبية أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم]

مسألة (۳) إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبية أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم، و مع الانحصار يكون فاقد الطهورين، و اما لو علم بنجاسة أحدهما أو كون أحدهما مضافا يجب عليه مع الانحصار الجمع بين الوضوء و التيمم و صحت صلوته.
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏۷، ص: ۲۶۹
اما عدم الجواز فی صورة اشتباه المغصوب بغيره فلما تقدم من ان حرمة الغصب ذاتية و انه لا يجوز الترخيص فی اقتحامهما بعد كون النهی متعلقا بالتصرف فی المغصوب الواقعی و ان العلم بالغصب طريق إلى إحرازه لا انه مأخوذ فی موضوع الحكم، و ان العلم الإجمالی كالعلم التفصيلی فی حكم العقل بتنجز التكليف به و عدم الترخيص فی مخالفته، و اما الجمع بين الوضوء و التيمم فی صورة اشتباه النجس بين الماء و التراب فلانه يعلم فی صورة انحصار الماء بالمشتبه ان وظيفته اما الوضوء أو التيمم فيجب عليه الاحتياط بالإتيان بكليهما، و لكن ينبغی تقديم التيمم على الوضوء، فإنه فی صورة تقديم الوضوء يحصل له العلم التفصيلی ببطلان تيممه اما من جهة نجاسة التراب أو من جهة نجاسة محال التيمم بالملاقاة مع الماء النجس.
(بل يمكن ان يقال) بجواز الاكتفاء بالوضوء و عدم وجوب الاحتياط بالتيمم لأن نجاسة التراب فی الفرض لا يترتب عليها تكليف منجز، و انما الأثر مترتب على طهارة الماء، و هو وجوب الوضوء به، فلا يعلم بتكليف منجز فی أحد الطرفين حتى يتعارض الأصلان الجاريان فيهما، بل الأصل الجاری فی الماء و هو أصالة الطهارة سليم عن المعارض، و لعل هذا هو الوجه فيما كتبه سيد مشايخنا (قده) فی حاشيته فی المقام حيث يقول: جواز الاكتفاء بالوضوء فی الصورة الأولى- يعنی ما لو علم بنجاسة أحدهما- لا يخلو من وجه (انتهى).
لكن لو كان منشأ تجويز الاكتفاء ذلك الذی ذكرناه لكان عليه تجويز الاكتفاء بالوضوء فيما لو علم بغصبية أحدهما فيما إذا لم يكن الماء مسبوقا بملكية الغير و لا كونه فی يد الغير المحتمل كونه له، بحيث يمكن إجراء أصالة الإباحة فی الماء، فإنه يجری فيه ما ذكر فی صورة اشتباه النجس حرفا بحرف، حيث ان الأثر مترتب على اباحة الماء و غصبيته، و لا أثر فی غصبية التراب، فإنه مع اباحة الماء يجب الوضوء و لو كان التراب مباحا، و اما فی صورة العلم بإضافة الماء أو اختلاط التراب بغيره مما لا يجوز التيمم به فالحكم هو وجوب الجمع بين الوضوء و التيمم للقطع حينئذ ببراءة ذمته من التكليف
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏۷، ص: ۲۷۰

المتوجه اليه، و لا- أصل يحرز به إطلاق الماء الا مع سبق إطلاقه، بل يحتاج الوضوء به و لو مع العلم الإجمالى بإطلاق أحدهما إلى إحراز إطلاق الماء، فيتعين حينئذ الجمع بين الوضوء و التيمم، و اللّه العالم.

[مسألة (۴) التراب المشكوك كونه نجسا يجوز التيمم به]

مسألة (۴) التراب المشكوك كونه نجسا يجوز التيمم به الا مع كون حالته السابقة النجاسة.

و هذا ظاهر بعد كون الأصل فى المشكوك طهارته هو الطهارة، و فيما كانت حالته السابقة الطهارة هو استصحابها.

[مسألة (۵) لا يجوز التيمم بما يشک فی کونه ترابا أو غيره]

مسألة (۵) لا- يجوز التيمم بما يشك فى كونه ترابا أو غيره مما لا يتيمم به كما مر فينتقل إلى المرتبة اللاحقة ان كانت و الا فالأحوط الجمع بين التيمم به و الصلاة ثم القضاء فى خارج الوقت أيضا.

الظاهر ان يكون قوله (قده)- كما مر- راجعا الى ما لا يتيمم به لا الى عدم جواز التيمم بما يشك فى كونه ترابا، إذ لم يتقدم منه (قده) حكم المشكوك فيه، ثم ان المشكوك فى كونه مما يتمم به و عدمه اما يعلم حالته السابقة أولا، فإن علم كونه مما يجوز التيمم به كما إذا علم كونه ترابا و شك فى امتزاجه بما يخرجه عن صدق اسم التراب عليه فيستصحب كونه ترابا و يتيمم به، و ان علم عدم كونه ترابا سابقا و شك فى صدق اسم التراب عليه بعد ذلك أو لم يعلم حالته السابقة فلا يجوز الاكتفاء بالتيمم به عملا بالاستصحاب فى الأول و قاعدة الاشتغال فى الثاني، و حينئذ فلو كان غيره مما يجوز التيمم به فى مرتبته تعين التيمم به، و مع عدمه و وجود المرتبة اللاحقة فالذى حكم به المصنف (قده) هو الانتقال إلى المرتبة اللاحقة، لكنه موجّه فيما إذا كانت حالته السابقة عدم الترابية، و اما فى صورة عدم العلم بالحالة السابقة فيشكل كفاية التيمم بالمرتبة اللاحقة، بل اللازم عليه الاحتياط بالتيمم بالمشكوك و بالمرتبة اللاحقة، إذ لو كان المشكوك ترابا لا ينتهى التكليف إلى المرتبة اللاحقة و يكون المورد من قبيل الدوران بين تعلق التكليف بأحد الأمرين فيجب الجمع بينهما، كما انه مع فقد المرتبة اللاحقة يتعين عليه الاحتياط بالتيمم بالمشكوك و الصلاة معه ثم القضاء فى خارج الوقت، بناء على سقوط الأداء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٧١

عن فاقد الطهورين و وجوب القضاء عليه، فإنه فى المقام يعلم إجمالا بوجوب أحد الأمرين عليه: اما التيمم بالمشكوك و الصلاة معه فى الوقت، و اما القضاء بعد الوقت فيجب عليه الجمع بينهما.

[مسألة (۶) المحبوس فی مکان مغصوب يجوز ان يتيمم فيه على اشکال]

مسألة (۶) المحبوس فى مكان مغصوب يجوز ان يتيمم فيه على اشكال لأن هذا المقدار لا يعد تصرفا زائدا بل لو توضأ بالماء الذى فيه و كان مما لا قيمة له يمكن ان يقال بجوازه، و الاشكال فيه أشد و الأحوط الجمع فيه بين الوضوء و التيمم و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها بعد ذلك.

اما تيمم المحبوس فى المكان المغصوب إذا كان ما يتيمم به مباحا كما إذا كان معه تراب مباح و يريدان يتيمم به فلا ينبغى

الإشكال فى صحته حيث انه كسائر تصرفاته الواقعة فيه ليس تصرفا زائدا على أصل الكون فيه، المفروض اضطراره فيه، و قد عرفت ان منشأ بطلان العبادة فى المكان المغصوب هو تعلق النهى الفعلى المنجز بها، و مع الاضطرار فى اللبث يرتفع النهى فيسقط منشأ البطلان، و اما إذا كان ما يتيمم به أيضا مغصوبا بان تيمم بالتراب الذى فى المكان المغصوب فصحته لا تخلو عن إشكال ينشأ من كون الضرب على التراب المغصوب تصرفا زائدا على أصل الكون فيه، و لعل ذلك مسلم عند العرف فيما إذا علق من التراب المغصوب شىء باليد.

(و توضيح المقام) انه حكى عن المحقق الثانى (قده) انه قال فى حكم المحبوس فى المكان المغصوب من حيث صلوته و تصرفاته: ان الإلزام بكيفية خاصة من الكون أو حركة خاصة متعذر أو متعسر بل هو ترجيح من غير مرجح، و من ثم جاز له ان يصلى و ينام و يقوم، و حق الغير يتدارك بالأجرة (انتهى) و بيان ما افاده (قده) يتوقف على أمرين (الأول) ان المحبوس لا على هيئة مخصوصة انما هو مضطر إلى أصل الكون فى المكان مع الاختيار فى هيئاته المختلفة من القيام و الجلوس و المشى و الاضطجاع، فالحبس انما وقع بالنسبة إلى الجامع بين هذه الهيئات.

(الثانى) ان تلك الخصوصيات أحوال متساوية فى شغل الحيّز و المكان، و ليس واحد منها اولى بصدق مسمى التصرف عليه من الأخر لان الجسم بماله من الطول و العرض

شاغل لمقدار من الحيّز و هذا لا فرق فيه بين هيناته، فالشمعة مثلا إذا زيد فى طولها نقص من عرضها و بالعكس، و أحوال القيام و الجلوس و الاضطجاع للجسم بهذه المثابة، و عليه فلا وجه لحصر الجواز بحالة كما توهمه بعض المعاصرين لصاحب الجواهر (قده).

و لقد أجاد فى الرد عليه (بعد ان نقل عنه القول بأنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التى كان عليها أول دخوله فى المكان المغصوب، بل قال انه لا يجوز له الانتقال الى حالة أخرى فى غير الصلاة أيضا) فقال (قده) و لم يتفطن ان البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف كما انه لم يتفطن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد مما عامله الظالم، بل حبسه حبسا ما حبسه احد لأحد و قد صرح بعض هؤلاء انه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه و لا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك.

إذا تبين ذلك فنقول ضرب المحبوس يده على الأرض المغصوبة شىء زائد على أصل كونه فيها فإن بقائه على هيئاته المختلفة و ان كان جائزا كما أفاده فى الجواهر الا ان ضرب اليد على الأرض أمر أخر غير تلك الهيئات عند العرف فيشكل، و ان كان فى صدق التصرف الزائد عليه عقلا نوع خفاء فيما إذا لم يعلق من التراب المغصوب شىء باليد، إذ لا يرى العقل فرقا بين وضع اليد على الأرض و بين ضربها عليها، الا ان الانصاف انه يعد تصرفا زائدا عرفا، و المدار هو صدق التصرف الزائد عند العرف كما فى سائر المقامات لا الدقة العقلية، و لذا قال بعض مشايخنا رضوان اللّه عليه فى حاشيته فى المقام: فى كون الضرب تصرفا زائدا وجه و ان لم يكن كذلك دقة، و الى ذلك ينظر سيد مشايخنا (قده) حيث قال لا إشكال فى جواز التيمم فيه. و اما التيمم به فلا يخلو عن اشكال و ان كان الجواز غير بعيد، و وجه الفرق ان حركة اليد للمسح على الوجه و الكفين ليس تعد تصرفا زائدا فى المغصوب لأن حركة اليد ككونها فى أصل صدق التصرف فلا مرجح فى البين، و اما ضرب اليد على الأرض فليس كوضعها عليها إذ هو أمر زائد عند العرف،

لكن الأحوط مع ذلك الجمع بين التيمم و الصلاة معه ثم الإعادة أو القضاء بعد رفع الضرورة، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى حكم

التيمم للمحبوس فى المكان المغصوب.

و اما وضوئه أو اغتساله فيه فالذى احتمله المصنف (قده) هو التفصيل بين ما لا قيمة له و بين ما له قيمة باحتمال جواز استعمال الأول، و ان قال بأن الإشكال فيه أشد من الإشكال فى التيمم بالتراب الذى فيه- و أنت خبير- بما فيه، ضرورة أن انسلاب القيمة عن الشىء لا يوجب جواز التصرف فيه من غير اذن صاحبه، بل عدم القيمة يوجب عدم الضمان عند التصرف لا جواز التصرف، بل جوازه يدور مدار رضا مالكه، فالتصرف فى حبه شعير من مال الغير أو أقل من ذلك لا يجوز إلا بإذن مالكها كالتصرف فى أكثر من ذلك (فالتحقيق) ان يقال انه لا- ينبغى الشك فى كون التصرف فى الماء المغصوب للمحبوس أمرا زائدا على أصل كونه فيه، فإنه إتلاف للماء فيكون كشر به فلا- يجوز الا- بمقدار الضرورة، و لا فرق فيه بين ماله قيمة و بين غيره، فالاحتياط يقتضى الانتقال الى التيمم و لو كان بالتراب المغصوب إذ لا يوجب التيمم به إتلافا له بخلاف الوضوء أو الغسل، فيتيمم حينئذ و يصلى به ثم يأتى بالإعادة أو القضاء بعد رفع الاضطرار، و منه ظهر ما فى كلام المصنف (قده) حيث قال بأن الأحوط الجمع بين الوضوء و التيمم و الصلاة ثم إعادتها أو قضائها، إذ الاحتياط انما هو فى ترك الوضوء الموجب لإتلاف الماء، ثم ان الاحتياط بالقضاء مبنى على وجوب القضاء على فاقد الطهورين فإنه على تقدير عدم جواز الوضوء و لا التيمم فيه يكون حكمه حكم فاقد الطهورين.

[مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به]

مسألة (۷) إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به ما يكفى لكفيه معا يكرر الضرب حتى يتحقق الضرب بتمام الكفين عليه و ان لم يمكن يكتفى بما يمكن و يأتى بالمرتبة المتأخرة أيضا ان كانت و يصلى، و ان لم تكن فيكتفى به و يحتاط بالإعادة أو القضاء أيضا.

سيأتى عنقريب انه يعتبر فى التيمم ضرب باطن الكفين معا على ما يتيمم به و كذا يعتبر ضرب تمام باطنهما فلا يصح الاكتفاء بضرب باطن إحداهما و لا بضرب بعض من باطنهما، و كذا يعتبر كون ضرب الكفين دفعة واحدة لا متعاقبا، هذا مع الاختيار و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۲۷۴

وجود التراب بمقدار يمكن ضرب باطن الكفين بتمامهما دفعة واحدة عليه، و اما لو كان قليلا بحيث لا يمكن ذلك، فإن أمكن ضرب الكفين عليه بتكرار الضرب بحيث يحصل شىء منهما فى ضرب و شىء أخر منها فى ضرب أخر وجب ذلك و يجتزء به و لا ينتقل إلى المرتبة اللاحقة- و لو أمكنت و تمكن من ضرب باطن الكفين عليها دفعة واحدة- و ذلك لقاعدة الميسور فان ضرب باطن الكفين بتكرار الضرب يعد ميسورا لضربها دفعة واحدة.

و اما إذا لم يمكن استيعاب باطنهما بالضرب على ما يتيمم به و لو بالتكرار فمع إمكان المرتبة اللاحقة فالأحوط الإتيان بما يمكن من الضرب على ما يتيمم به مع التيمم بالمرتبة اللاحقة و الصلاة معه ثم الإعادة أو القضاء بعد ذلك، و لم أعثر على حكم هذه المسألة فى الكتب المبسوطة و لا على ذكر اعتبار كون ضرب تمام الباطن دفعة، اللهم الا ان يستفاد من دليل اعتبار كون ضرب اليدين دفعة، حيث انه مع عدم الدفعة فى ضرب باطن كل من اليدين لا يحصل الدفعة فى ضرب اليدين معا كما هو واضح، و سيجىء تمام الكلام فى ذلك فى كيفية التيمم إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة (۸) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد]

مسألة (٨) يستحب ان يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد و يستحب أيضا نفضها بعد الضرب.

فى هذه المسألة أمران (الأول) فى حكم العلوق، و قد اختلف فى اشتراطه فى صحة التيمم، و المعروف عدمه، و فى الجواهر: و لا يعتبر العلوق فى المشهور بين الأصحاب نقلا مستفيضا و تحصيلا (انتهى) و عن جملة من الأساطين دعوى الإجماع على عدم اعتباره، خلافا لابن الجنيد من القدماء و جملة من اجلة المتأخرين كالوحيد البهبهانى و الفاضل النراقى و المحدث البحرانى فى الحدائق و المحقق السبزوارى، و حكى أيضا عن الشيخ البهائى و والده.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لوجوه (الأول) عدم الدليل على اعتباره، و ما استدل به القائل باعتباره مردود كما سنبينه فيرجع عند الشك فيه الى الأصل.

(الثانى) الإجماع على استحباب النفض كما سيأتى و ورود الأخبار الصحيحة به، بل ربما يقال بوجوبه، و لو كان العلوق معتبرا لما أمر الشارع بفعل ما يكون عرضة لزواله.

(الثالث) انه قد مر ان الأقوى فى الصعيد انه مطلق ما على وجه الأرض لا خصوص التراب، و معه فيسقط اعتبار العلوق إذا كان المتيمم به مثل الحجر و نحوه مما لا يعلق باليد بل لا معنى لاعتباره إذا كان التيمم بالحجر الأملس، هكذا استدل به فى المدارك-، و عليه جملة من المحققين القائلين بعدم اعتبار العلوق.

(و لا يخفى) ان المفيد من هذه الوجوه هو الوجه الأول- و صحته مبنى على تزييف أدلة القائلين باعتباره، و عمدة أدلتهم صحيحة زرارة- و قد تقدم نقلها بطولها فى مبحث ما يتيمم به، و محل الشاهد فيها هو قوله عليه السّلام: ثم قال- سبحانه- فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ، فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بِوُجُوهِكُمْ ثم وصل بها وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لا يجرى على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها.

قال فى الحدائق و التقريب فى الخبر المذكور ان المراد بالتيمم المفسر به الضمير (يعنى فى قوله اى من ذلك التيمم) هو المتيمم به لان حاصل معنى الخبر انه سبحانه إنما أثبت بعض الغسل مسحا و لم يوجب مسح الجميع لانه لما علم ان ذلك الصعيد لا يأتى على الوجه كله من جهة أنه يعلق ببعض الكف و لا يعلق ببعضها الأخر قال سبحانه فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ، و حينئذ فقوله لانه علم ان ذلك اجمع لا يجرى على الوجه اى علم ان ذلك الصعيد المضروب عليه و هو المدلول عليه فى الرواية بالتيمم بمعنى المتيمم به (و لا يخفى) ما فيه من الاشعار بالعلوق بل الدلالة الصريحة، حيث جعل العلوق بالبعض دون البعض علة للعلم بان ذلك لا يجرى بأجمعه على الوجه، و هذا الوجه الذى ذكرناه مبنى على كون من فى الآية للتبعيض و ان قوله عليه السّلام: لانه علم ان

ذلك أجمع (إلخ) تعليل لقوله اثبت بعض الغسل مسحا (انتهى).

و حاصل مرامه (قده) استظهار كون كلمة من فى قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ للتبعيض و ان الضمير الذى فيه يرجع الى المتيمم به اعنى الصعيد و ان قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك أجمع (إلخ) تعليل لإثبات مسح بعض الوجه، فيصير الحاصل انه تعالى أوجب مسح بعض الوجه الذى يجب غسل جميعه لانه تعالى عالم بان الصعيد لا يعلق تمامه على الكف من جهة أنه يعلق ببعض الكف و لا يعلق بالبعض الأخر فأوجب مسح بعض الوجه، هذا.

(و لا يخفى ما فيه من البعد) و عدم المناسبة بين العلة و بين الحكم المعلل بها، و ذلك لان علوق بعض الكف و عدم علوق

بعضها الأخر لا يناسب لان يكون علة لإيجاب مسح بعض الوجه دون كله، إذ هذا البعض يمسح بالكف التى علق بعضها و لم يعلق بعضها الأخر، و المناسب لهذا التبعيض هو عدم إيجاب إيصال الصعيد بتمام ما يجب مسحه سواء كان ما وجب مسحه تمام الوجه أو بعضه، فالاستدلال بالحديث مبنى على معنى لا يتم بوجه من الوجوه.

و حينئذ نقول يحتمل فى فقه الحديث كما احتملوه وجوه (الأول) ما عرفته فى تقريب استدلال الحدائق مع ما فيه.

(الثانى) ان يكون قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك أجمع (إلخ) تعليلا لقوله عليه السّلام لانه قال بوجوهكم بالتقريب المتقدم فى الاحتمال الأول، و هذا مع ما يرد عليه مما تقدم فى الاحتمال الأول موهون بانفصال قوله عليه السّلام لانه قال بوجوهكم عن العلة المذكورة بقوله عليه السّلام ثم وصل بها و أيديكم منه اى من ذلك التيمم، و ان الظاهر انه علة لما ذكر فى قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ.

(الثالث) ان يكون علة لقوله من ذلك التيمم و يكون التيمم بمعنى المتيمم به و تكون كلمة- من- للتبعيض، فيصير المعنى حينئذ هكذا: أوجب المسح ببعض الصعيد المتيمم به لانه علم ان كله لا يجرى على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد المتيمم به ببعض الكف و لا يعلق ببعض الأخر فلا يكون كله جاريا على الوجه. و هذا الاحتمال و

ان كان له ظهور فى نفسه بالنسبة إلى الأولين الا انه يبعده أمران (أحدهما) ان ارادة بعض الصعيد انما يصح و يستقيم فيما إذا أمكن إرادة كله فيراد التبعيض دفعا لتوهم الجميع لكن لا يمكن ارادة كل الصعيد إذ لا يمكن التيمم بالصعيد كله اى ضرب اليد على جميعه سواء أريد منه الأرض أو التراب الخالص، بل الضرب يقع على بعض منه قهرا، فادراج كلمة من و ارادة التبعيض منها لا تفيد فائدة أصلا، إذ لولاه أيضا لكان المراد هو التيمم ببعض الصعيد.

(و ثانيهما) انا لو أغمضنا عن الأمر الأول فنقول ارادة التبعيض من كلمة- من- و جعل التبعيض فى الصعيد بإرادة بعضه انما تستقيم فيما إذا جعل الصعيد ممسوحا به نظير مسح الوجه بالمنديل فى قولك مسحت وجهى بالمنديل حيث يكون المنديل ممسوحا به و تكون اليد إله لوقوع مسح الوجه بالمنديل، و هذا المعنى غير مراد قطعا، إذ لا يعتبر فى التيمم بالنص و الإجماع مسح الصعيد على الوجه و اليدين، بل المعتبر فيه مسحهما بالكفين بعد ضربهما على الأرض، و لو اعتبر فيه مسحهما بالصعيد لكان كما فهمه عمار مع انه ورد النصوص على خلافه، فهذا الاحتمال ساقط بهذين الوجهين.

(الاحتمال الرابع) هو الاحتمال الثالث بعينه بان يكون قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك أجمع (إلخ) علة لقوله من ذلك التيمم و يكون التيمم بمعناه الظاهر لا المتيمم به اعنى الصعيد و تكون كلمة من نشوية و للابتداء، فيصير المعنى: أوجب المسح من ذلك التيمم للصعيد حيث تباشره يداه بالضرب عليه و ان لم يعلق شى‌ء منه باليد لان هذه المباشرة كافية فى إيجاب التيمم بالصعيد، و تجرد اليد عن العلوق لا ينافى صدق اسم المسح منه بعد مباشرتها إياه باعتبار كون ذلك التيمم ناشيا من الصعيد بضرب اليدين عليه و ابتدائه به، و انما لم يوجب مسح الوجه و الكفين بالصعيد نفسه لانه علم ان ذلك اجمع لا يجرى على الوجه، فعلى هذا يصير دليلا على عدم اعتبار العلوق لا على اعتباره، و لعله لأجل هذا الاحتمال قال الشهيد (قده) فى الذكرى بان فى الرواية إشعارا بعدم اعتبار العلوق، قال (قده) بعد ذكر الوجوه الدالة على عدم اشتراط العلوق: فان احتج ابن الجنيد لاعتبار الغبار بظاهر قوله تعالى- مِنْهُ- و من للتبعيض منعناه لجواز كونها

لابتداء الغاية، مع انه فى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام ان المراد من ذلك التيمم، قال لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق عن ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها ثم قال و فى هذا إشارة الى ان العلوق غير معتبر (انتهى).

فانظر انه (قده) كيف جعل قوله عليه السّلام لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر (إلخ) علة لقوله من ذلك التيمم و كيف أبقى التيمم فى قوله عليه السّلام من ذلك التيمم على ظاهره، و كيف ربط قوله عليه السّلام لانه يعلق عن ذاك الصعيد ببعض الكف بقوله من ذلك التيمم (و الانصاف) ان هذا الاحتمال لعله أظهر، و مع منع أظهريته فلا أقل من مساواته مع بقية الاحتمالات فلا يكون فى هذه الفقرة من الحديث ظهور يوثق به فكيف يمكن دعوى صراحة الحديث فى اعتبار العلوق كما فى الحدائق، أو دعوى كونها فى غاية الوضوح فى اعتباره كما عن الوحيد البهبهانى (قده) فى شرح المفاتيح- و بالجملة- فالإنصاف عدم ظهور فى الرواية للدلالة على اعتبار العلوق، و حينئذ فليس على اعتباره دليل، فإن عمدة أدلتهم هذه الرواية، و اما سائر أدلتهم فوجوه لا تغنى شيئا، مثل أصالة الاشتغال اليقينى المقتضى للبراءة اليقينية التى لا تحصل الا مع العلوق، و مثل كون العبادة توقيفية لا يخرج عن عهدتها الا بما علم لا بما احتمل سيما إذا كان الاحتمال مرجوحا، و مثل قاعدة البدلية و عموم المنزلة كما ورد فى جملة من الاخبار ان رب الماء رب الصعيد و ان التراب طهور كما ان الماء طهور و نحو ذلك، و مثل التمسك بالاية المباركة التى فى سورة المائدة نفسها مع قطع النظر عن الرواية المتقدمة بتقريب ان كلمة من فى قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ للتبعيض و الضمير فيه راجع الى الصعيد، فتدل الآية على اعتبار ان يكون التيمم ببعض الصعيد كما يقال أخذت من الدراهم و أكلت من الطعام اى بعضهما حتى ان صاحب الكشاف مع كونه حنفيا- و الحنفية لا يشترطون العلوق- خالفهم فى ذلك و قال باعتباره بالنظر الى الآية المباركة و ادعى انه لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن أو من الماء أو من التراب الا معنى التبعيض.

هذه هى الوجوه التى استدلوا بها لاعتبار العلوق (و لكن كلها مخدوشة) اما أصالة الاشتغال فلأنها منقطعة بما ورد من الاخبار فى كيفية التيمم، و ليس فيها ذكر عن العلوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 279

بحيث يحصل القطع من عدم ذكره فيها بعدم اعتباره فيه خصوصا فيما ورد من التيمم البيانى الذى فيه ذكر لنفض اليد و ليس فيه ذكر عن العلوق، و منه يظهر الجواب عن الوجه الثانى و هو كون العبادات توقيفية، فان ما ورد من بيان التيمم مع عدم ذكر للعلوق بنفسه دليل على عدم اعتباره، مضافا الى إمكان قلب الدليل على المستدل، فيقال ان توقيفية العبادة تقتضى عدم الجزم باعتبار العلوق ما لم يثبت اعتباره، اللهم الا ان يريد المستدل لزوم الاحتياط برعاية العلوق لا الحكم بوجوبه واقعا و الفتوى به.

(و اما الوجه الثالث) أعنى قاعدة البدلية و عموم المنزلة ففيه انه يكفى فى البدلية و المنزلة توقف حصول الطهر على الضرب عليه و لا يستفاد منهما أزيد من ذلك، و الا يلزم وجوب إمرار التراب على أعضاء الوضوء و الغسل كما فهمه عمار مع انه خلاف الضرورة فضلا عن النص و الإجماع.

و اما الآية المباركة مع قطع النظر عن الرواية ففيه ان ما ذكر من تقريبها لا يقتضى كون كلمة- من- للتبعيض، لجواز ان تكون لابتداء الغاية كما هو الأصل فيها، و قد حكى عن السيد فى طى كلامه التصريح بان كلمة من للابتداء و ان جميع النحويين من البصريين منعوا ورود من لغير الابتداء، و ما ذكر من عدم فهم العرب من الأمثلة المذكورة غير التبعيض فلعله لخصوصية فى الأمثلة، و قال بعض الأجلة انها إذا استعملت فيما يصلح للعلوق يكون المتبادر منها التبعيض، و ان استعملت فيما لا يصلح لذلك كان المفهوم منها هو الأصل فيها و هو الابتداء، و حيث ثبت ان المراد بالصعيد هو مطلق وجه الأرض فلا موجب فى المقام للحمل على معنى التبعيض، و اليه أشار فى الجواهر بقوله: إذ لو سلم ظهور التبعيض فيها فإنما هو فيما لو كان مجرورها قابلا لذلك لا مطلقا، و احتمال جعل ظهور التبعيض منها قرينة على ارادة التراب من الصعيد و لو مجازا ليس بأولى من العكس، خصوصا بعد منع الظهور فى نفسه و توقفه على قابلية المجرور لذلك (انتهى).

و على هـذا فيصير معنى الآيـة المباركة هو ان المسح يبتدء من الصعيد أو من الضرب عليه، هذا، و لو سلم ظهور كلمة من فى الآية المباركة فى التبعيض و صيرورته قرينة على

ارادة التراب من الصعيد و لو مجازا فيمكن منع دلالة ظهورها فى التبعيض على وجوب العلوق، و ذلك بدعوى خروج الآية الكريمة مخرج الغالب فى حصول العلوق من الصعيد المضروب عليه فيراد حينئذ بالمسح منه حيث يعلق، لا انه يجب العلوق.

(و عن المقدس الأردبيلى) احتمال كون المراد على تقدير التبعيض هو ان تضعوا أيديكم على بعض الصعيد ثم تمسحوا به الوجه و اليدين- و ان كان لا يخلو عن البعد، حيث قد عرفت فيما مضى ان الوضع على الصعيد لا ينفك عن الوضع على بعضه لتعذر الوضع على كله، فيكون افادة التبعيض لغو إلا فائدة فيه.

(و ربما يحتمل فى الآية) ان تكون من فيها للسببية مع إرجاع الضمير الى الحدث المفهوم من الكلام السابق، فيكون مفادها نظير قول القائل تيممت من الجنابة- اى بسببها- كما ربما يحتمل البدلية بإرجاع الضمير الى الماء كما فى قوله تعالى أَ رَضِيتُمْ بِالْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا مِنَ الْآخِرَةِ و قوله تعالى لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوٰالُهُمْ وَ لٰا أَوْلٰادُهُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئاً و قد تقدم فى فصل ما يتيمم به ضعف كلا الاحتمالين لكون الأول خلاف الظاهر، و انه مبنى على إرجاع الضمير إلى الأبعد مع إمكان إرجاعه إلى الأقرب منه، مضافا الى انه مستلزم لجعل كلمة- منه- تأكيدا حيث ان السببية مستفادة من الفاء فى قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، مع ان التأسيس أولى من التأكيد، و اما الثانى فبارجاع الضمير فيه أيضا الى الأبعد، و ان جمعا من النحاة أنكروا مجيئى كلمة من للبدلية و قدّروا لفظ البدل فى الآيتين المذكورتين و نظائرهما. فظهر من جميع ما ذكرناه ان الأقوى عدم وجوب المعلوق، و لكنه أحوط خروجا عن مخالفة من أوجبه، و لعل هذا أيضا منشأ حكم المصنف (قده) باستحبابه فى المتن، حيث لم أعثر على دليل على استحبابه بالخصوص، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول أى فى حكم العلوق (الأمر الثانى) انه يستحب نفض اليدين، و الكلام هنا يقع فى جهات (الاولى) فى معنى النفض و هو المرادف فى الفارسية مع (افشاندن) و لا إشكال فى تحققه بصفق اليدين و ضرب إحداهما على اخرى و هل يحصل بنفض كل منهما مستقلا، أولا، احتمالان، ربما يقال بان المنساق الى الذهن من الأمر ينفض اليدين عدم تحققه الا بما هو المتعارف

من ضرب إحداهما على الأخرى، كما وقع التعبير فى خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام- المروى عن مستطرفات السرائر- حاكيا عن فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال عليه السّلام: فضرب بيديه على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى (الحديث) فيجعل هذا مبينا لما وقع فيه التعبير بالنفض كما فى خبر ابن ابى المقدام عن الصادق عليه السّلام انه وصف التيمم فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام، و لكن هذا الوجه لو صح فإنما يصح فيما ورد فيه النفض فى مقام الحكاية، حيث ان الفعل المحكى مجمل، و اما ما ورد فيه الأمر بالنفض كما فى المروى عن التهذيب عن الباقر عليه السّلام، و فيه: ثم تنفضهما (إلخ) و فى خبر ليث المرادى المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما، فان النفض المأمور به فى الخبرين مطلق يشمل النفض الحاصل بغير ضرب احدى اليدين على الأخرى، هذا، و لكن الاولى الاقتصار على ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى خبر السرائر تأسيا به صلّى اللّه عليه و آله و اقتصارا على المتيقن.

و أقوى إشكالا ما لو غسل اليدين بالماء بعد الضرب على الأرض، فربما يحتمل حصول فائدة النفض بذلك مع عدم صدق عنوانه عليه قطعا، و لكنه فاسد بل قياس محض، مضافا الى انه مع الفارق فان المنساق من الأمر بالضرب على الصعيد و مسح

الوجه و اليدين بعده و كون نشو التيمم و ابتدائه من الصعيد أو من الضرب عليه هو عدم صحته إذا غسل اثر الصعيد عن اليدين لعدم صدق نشو التيمم من الصعيد و لا ابتدائه منه و قد تقدم فى المسألة السادسة من مسائل فصل ما يتيمم به ما يناسب المقام.

(و كيف كان) فالاقتصار على المعلوم المتعارف من النفض اولى و أقرب الى الصواب.

نعم يمكن الاجتزاء بمطلق مسح احدى اليدين على الأخرى و ان لم يصدق عنوان الضرب- اى ضرب إحداهما على الأخرى- لأنه المتعارف فى النفض أيضا، بل فى الفقه الرضوى: و روى إذا أردت التيمم اضرب كفيك على الأرض ضربة واحدة ثم تضع احدى يديك على الأخرى (الخبر) فان فيه الاكتفاء بعنوان الوضع، فلا بأس بالعمل به.

و ان كان الاقتصار على المروى فى السرائر لعله أولى.

(الجهة الثانية) فى حكم نفض اليدين، و المشهور المعروف استحبابه، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٨٢

عن التذكرة الإجماع على عدم وجوبه، و عن المنتهى انه يستحب عند علمائنا خلافا للجمهور، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه خلافا، و فى مقابل هذا القول قولان آخران متضادان- أحدهما- القول بوجوبه، و نسبه فى الجواهر الى القيل و لم يذكر قائله.

ثانيهما ما عن ابن الجنيد من وجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، حيث جعلوا قوله فى مقابل قول المشهور و هو استحباب النفض، قال فى محكى المختلف ان ابن الجنيد اعتبر وجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، و باقى أصحابنا استحبوا النفض، و لكن الأجلّة المتأخرين القائلين باعتبار العلوق يقولون باستحباب النفض أيضا، قالوا انه لا منافاة بينهما لان النفض لا يرفع التراب عن اليد بالكلية بل يبقى معه أثره، و لو تم ما ذكروه فى المسألة لأمكن نفى نسبة الخلاف الى ابن الجنيد أيضا.

(و كيف كان) فالحق ما هو المشهور من الاستحباب للإجماع المتقدم على عدم وجوبه و النصوص المستفيضة الدالة على حكاية فعله أو الآمرة به كما تقدمت الإشارة إليها فى الجهة الاولى، و توهم استفادة الوجوب من الخبرين المتقدمين الوارد فيهما بصيغة الجملة الخبرية الظاهرة فى الوجوب، فاسد، لما عرفت من الإجماع على عدم الوجوب مضافا الى خلو كثير من الاخبار الواردة فى بيان التيمم عنه، و اللّه العالم.

(الجهة الثالثة) هل النفض مستحب مطلقا، أو انه مستحب فيما لو علق باليدين شي‌ء من اجزاء الأرض مما يزال بالنفض، وجهان، من الأمر به مطلقا، و من دعوى القطع بكون المناط فيه هو ازالة ما علق باليدين من الصعيد مما يزال بالنفض، و الأوجه هو الأخير، بل ادعى بعض المحققين (قده) نفى البعد عن ان يقال ان كون المتبادر من النفض هو النفض فى مقام الإزالة هو من ناحية أخذ ذلك فى مفهوم النفض، لكن ينبغى ان يقال باستحبابه فيما إذا كان معرضا للعلوق لا ما إذا علق باليدين بالفعل و ما كان معرضا للزوال بالنفض و لو لم يزل به بالفعل.

(الجهة الرابعة) حكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط استحباب مسح احدى اليدين بالأخرى زائدا عن النفض، و أورد عليه بعدم الدليل على استحبابه، اللهم الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٨٣

ان يكون مراده إيجاد النفض بصورة المسح المذكور، لكنه لا يلائم مع قوله باستحباب المسح مع النفض، الظاهر فى استحبابه زائدا على استحباب النفض.

[مسألة (۹) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربى الأرض و عواليها]

مسألة (۹) يستحب ان يكون ما يتيمم به من ربى الأرض و عواليها لبعدها عن النجاسة.
و استدل لهذا الحكم بالإجماع المحكى عن الخلاف و المعتبر و جامع المقاصد و ظاهر نسبته إلى علمائنا فى محكى التذكرة مؤيدا ببعد العوالى عن النجاسة دون السوافل التى تسمى بالغائط، و لذا يطلق على رجيع الإنسان تسمية للحال باسم المحل لأن الإنسان يتحرى غالبا لرجيعه سوافل الأرض (و بالجملة) فعوالى الأرض غالبا أنظف خصوصا مع زوال النجاسات عنها بالسيول و الرياح، فهى أبلغ فى وصف الطيب المذكور فى الآية المباركة، مع ما ورد فى تفسير الصعيد بأنه الموضع المرتفع من الأرض، الملائم مع اشتقاقه من الصعود، ففى المحكى عن معانى الاخبار عن الصادق عليه السّلام انه قال: الصعيد:
المرتفع من الأرض، و الطيب: الذى ينحدر عنه الماء، و مثله ما عن الفقه الرضوى، و الخبر و ان كانا ضعيفين إلا أنهما يصلحان للحكم بالاستحباب أو لتأييد الحكم به.

[مسألة (۱۰) يكره التيمم بالأرض السبخة]

مسألة (۱۰) يكره التيمم بالأرض السبخة إذا لم يعلوها الملح و الا فلا يجوز، و كذا يكره بالرمل و كذا بمهابط الأرض و كذا بتراب يوطأ و بتراب الطريق.
قد تقدم فى المسألة الخامسة من مسائل فصل ما يتيمم به جواز التيمم على الأرض السبخة إذا لم يعلوها الملح و عدم الجواز فيما علاها الملح، اما جوازه فى الأول فلأنها ارض حقيقة و انما تغيرت كيفيته لاكتساب الحرارة و لا تخرج بذلك عن الحقيقة الأرضية و لا ترابها عن كونه ترابا، و لم يرد منع عن التيمم بها و لم يحك المنع عنه عن أحد إلا عن ابن الجنيد، و ذكر بعضهم فى توجيهه بأنه لذهابه الى تعين التيمم بالتراب و عدم جوازه بغيره مع التمكن منه، و لكن قد عرفت صدق التراب أيضا على تراب الأرض السبخة، فهذا الوجه غير وجيه (و بالجملة) فلا دليل على المنع، و اما عدم الجواز فيما علاها الملح- فلخروج الملح- كما تقدم- عن اسم الأرض.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۸۴
(و اما الكراهة) ففى المدارك انه لم يقف على اثر و ربما كان الوجه فيها احتمال خروجها عن حقيقة الأرض و خروجا من خلاف ابن الجنيد، و فى الحدائق: يمكن تأييد الوجه الأول- أى احتمال خروجها عن حقيقة الأرض- بما رواه فى الكافى و التهذيب عن محمد بن الحسين ان بعض أصحابنا كتب الى ابى الحسن الماضى عليه السّلام يسئله عن الصلاة على الزجاج، قال فلما نفذ كتابى إليه تفكرت و قلت هو مما أنبتت الأرض و ما لى ان اسئله عنه، فكتب الىّ: لا تصل على الزجاج و ان حدثتك نفسك انه مما أنبتت الأرض- و لكنه من الملح و الرمل و هما ممسوخان قال بعض مشايخنا المحدثين يعنى حولت صورتهما و لم يبقيا على صرافتهما (انتهى كلام الحدائق).
و أنت ترى انه لا إيماء فى هذا الخبر بالنسبة إلى السبخة لأنه متعرض للملح الذى لا كلام فى خروجه عن مسمى الأرض، نعم يصح التأييد فى الرمل- كما سيأتى- و ربما يؤيد الكراهة بقوله تعالى وَ الَّذِى خَبُثَ لٰا يَخْرُجُ إِلّٰا نَكِداً، حيث ان الأرض السبخة لا تقبل الزرع فلا يصدق عنوان الطيب عليها، و قد تقدم ان معنى الطيب فى آية التيمم غير معناه فى هذه الآية و لكن التأييد من جهة إطلاق الخبث على السبخة، و لا بأس به بضميمة فتوى الأصحاب بالكراهة و تسالمهم عليها.

و اما الرمل فبناء على المختار من جواز التيمم بمطلق الأرض يجوز التيمم به اختيارا- كما تقدم- و اما الكراهة فلتسالم الأصحاب عليها مع التأييد بالخبر المتقدم بعد عدم العمل به فى الحكم بعدم الجواز، و اما ما عن المدارك من تأييد الكراهة هنا بالخروج عن خلاف بعض العامة فضعيف لا يلتفت اليه، كيف و قد ورد ان الرشد فى خلافهم.

(و اما كراهة التيمم بمهابط الأرض) فلدعوى الإجماع على كراهته فى المحكى عن الخلاف و المعتبر و جامع المقاصد، و نسبها فى محكى التذكرة إلى علمائنا و لاقربيتها إلى النجاسة و لما تقدم من تفسير الصعيد بالعوالى، و الطيب بما ينحدر عنه الماء، و اما التراب الذى يوطأ فلما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه لا وضوء من موطإ، بناء على كون المراد من الوضوء هو التيمم و ان المراد من الموطإ ما تطأ عليه برجلك و اما كراهة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۸۵

تراب الطريق فللخبر المتقدم إذ الطريق مما يوطأ بالرجل غالبا و لما روى عنه عليه السّلام أيضا انه نهى ان يتيمم الرجل بتراب من تراب الطريق.

(قال فى الجواهر) و لا يبعد تفاوت مراتب الاستحباب و الكراهة شدة و ضعفا بتفاوت الأمكنة فى القرب و البعد عن احتمال النجاسة (انتهى) و هو كذلك.

(بقى أمور مما ذكروه) من المكروهات و المستحبات لم يتعرض لها فى المتن لعدم الدليل عليها و لكن تعرض لها بعض الأصحاب كالشهيد (قده) فى الذكرى (منها) استحباب السواك عند التيمم لبدليته عن الوضوء و الغسل حيث يستحب فيهما ذلك (و منها) استحباب التسمية فى أوله للبدلية أيضا و لعموم استحبابها عند البدئة بكل أمر ذى بال (و منها) تفريج الأصابع عند الضرب مستندا الى نص الأصحاب باستحبابه (و منها) ان لا يرفع اليد عن الممسوح حتى يكمل مسحه لما فى الرفع من الإخلال بكمال الموالاة و المبالغة فيها (و منها) كراهة تكرار المسح لما فيه من التشويه، و من ثم لم يستحب تجديد التيمم لصلاة واحدة- و ان حصل الفصل بينه و بينها، و لا يخفى ان ما ذكره من الوجوه و ان لم تسلم عن المناقشة الا انه كاف فى إثبات الحكم لأجل التسامح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۸۶

[فصل فى كيفية التيمم]

اشارة

فصل فى كيفية التيمم

[و يجب فيه أمور]

اشارة

و يجب فيه أمور

[الأول ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض]

(الأول) ضرب باطن اليدين معا دفعة على الأرض فلا يكفى الوضع بدون الضرب و لا الضرب بإحداهما و لا بهما على التعاقب و لا الضرب بظاهر هما حال الاختيار، نعم حال الاضطرار يكفى الوضع، و مع تعذر ضرب إحداهما يضعها و يضرب بالأخرى، و مع تعذر الباطن فيهما أو فى إحداهما ينتقل الى الظاهر فيهما أو فى إحداهما، و نجاسة الباطن لا تعد عذرا فلا ينتقل معها الى الظاهر.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى اعتبار مماسة اليدين بالأرض إما بالضرب عليها أو الوضع و انه لا يكفى وضع التراب على الكفين على المشهور، بل ادعى عليه الإجماع للنصوص المستفيضة فى كيفيته خلافا للمحكى عن النهاية من كفاية ذلك بل و الاكتفاء بما لو حصل ذلك- اى وقوع التراب على اليدين- بهبوب الرياح مثلا حملا للنصوص على الغالب، و لا يخفى ما فيه من البعد و حمل الظواهر على خلافها بلا شاهد مع مخالفته لظاهر الآية من قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، إذ ظاهرها لزوم القصد الى الصعيد، و بالجملة فهذا الاحتمال ساقط.

(الثانى) اختلفت عبارات الأصحاب فى التعبير عن مماسة اليدين بالأرض، فالأكثر عبروا بالضرب، و عن الذكرى ان معظم عبارات الأصحاب على ذكر الضرب، و عن كشف اللثام انه المشهور، و عن المصابيح شهرة مقاربة للإجماع، و فى الشرائع و عن غيره التعبير بالوضع، و منشأ الاختلاف فى التعبير عن ذلك هو اختلاف الاخبار فقد ورد التعبير بالضرب فى اخبار متعددة تبلغ العشرة، و فى بعض الاخبار مما يقارب أربعا أو خمسا ورد بعنوان الوضع، فلا بد من الجمع بين الطائفتين لكى يعلم الحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٢٨٧

فى المسألة (فنقول) قد يقال بكون النسبة بين الوضع و الضرب بالتباين و ان الوضع هو الإلصاق بلا دفع، و الضرب هو ذلك مع الدفع و الاعتماد، و عليه فالطائفتان متعارضتان بالتباين، و الحكم فيه هو التخيير (و لكنه مندفع) بمنع كون التعارض تباينيا أولا، و منع كون الحكم فى المقام هو التخيير ثانيا.

(اما الأول) فلان الظاهر ان النسبة بين الوضع و الضرب، العموم المطلق بحسب الصدق و ان الوضع أعم من الضرب، فان الوضع و هو ما يعبر عنه بالفارسية (نهادن) أو (گذاشتن) عام مثل وضع الثوب فى الصندوق و وضع الحجر على الأرض شامل لما كان بالطرح و الدفع أو بغيرهما، و كذلك وضع اليد على الأرض يشمل ما يصدق عليه مسمى الضرب أيضا، فلا يشترط فى عنوان الوضع عدم صدق عنوان الضرب عليه حتى يكونا متباينين.

(و اما الثانى) أعنى منع كون الحكم فى المقام هو التخيير فلان التباين على تقدير تسليمه هنا جزئى لا كلى و ان النسبة بينهما العموم من وجه لصدق أقل مسمى الضرب مع الوضع إذا لم يرفع اليدين بسرعة، و انفكاك صدق الوضع عن الضرب فيما لم يكن فيه دفع أصلا، و انفكاك صدق الضرب عن الوضع فيما لو ضرب اليدين على الأرض ثم رفعهما بسرعة و حينئذ فالجمع بين الطائفتين باعتبار صدق العنوانين كليهما بان يضع اليدين مع صدق مسمى الضرب و ليس بين الطائفين حينئذ تعارض و لا تدافع.

و لو سلم التعارض فأخبار الضرب أقوى ظهورا عن ظهور اخبار الوضع فى إرادة مطلق جعل اليد على الأرض و لو لم يصدق عليه ادنى مسمى الضرب، و لو سلم عدم إمكان الجمع الدلالى بينهما فالترجيح لاخبار الضرب و لا تصل النوبة إلى التخيير، و ذلك لوجوه- منها- أكثرية اخبار الضرب- و منها- كون اخبار الضرب مطابقة للاحتياط إذ هو المتيقن من الكيفية المتلقاة من الشرع- و منها- و هو العمدة كون اخبار الضرب مما عمل به الأصحاب، و اخبار الوضع بمعنى اشتراط عدم صدق عنوان الضرب

أو بمعنى عدم اشتراط صدقه مما اعرض عنه الأصحاب لاشتراط المشهور أو الأكثر أو المعظم اعتبار عنوان الضرب و لعدم صراحة عبارة الشرائع فى ما ينافى المشهور، فإنه و ان عبر أولا

بالوضع الا انه بعد ذلك يقول: و يجزيه فى الوضوء ضربة واحدة و لا بد فيما هو بدل الغسل من ضربتين و قيل فى الكل ضربتان و قيل ضربة واحدة و التفصيل أظهر (انتهى) فهذا شاهد على انه أراد من الوضع الذى ذكره فى صدر كلامه- الضرب (و بالجملة) فلا اعتماد على اخبار الوضع لو سلم التعارض التبايني و لزوم عدم صدق عنوان الضرب فى مفهوم الوضع، و وجه عدم الاعتماد هو عدم عمل الأصحاب باخبار الوضع بل و عدم القطع بوجود عامل بها، و عليه فيجب ضرب اليدين على الأرض لو تمكن منه، نعم فى حال الاضطرار لحصول الم شديد مثلا فى الضرب يكفى مطلق الوضع كما سيأتى إنشاء اللّه تعالى.

(الثالث) يعتبر ان يكون الضرب بباطن الكفين فلا يكفى بظاهرهما مع الاختيار لتبادر الباطن من النصوص الواردة فى ضرب اليدين مثل قوله عليه السّلام فى خبر ليث المرادى: تضرب بكفيك على الأرض، فإن الكف و ان كان شاملا للظاهر و الباطن، الا ان ضربهما على الأرض و المسح بهما على الوجه يتبادر منه ما هو المتعارف من ضرب الباطن و المسح به على الوجه، مضافا الى عدم خلاف بين الأصحاب فى ذلك.

(الرابع) يعتبر أيضا ان يكون الضرب بباطن اليدين معا فلا يكفى ضرب إحداهما، قال فى الجواهر: إجماعا محصلا و منقولا و نصوصا (انتهى) و هو كذلك، و هو مقتضى ظواهر النصوص و الفتاوى.

(الخامس) ان يكون الضرب بباطن الكفين دفعة لا على التعاقب، و قد صرح بذلك فى محكى جامع المقاصد و غيره، و فى الحدائق نسبه الى ظاهر الاخبار و كلام الأصحاب، ثم ذكر جملة من الأحاديث الدالة عليه، مثل ما فى صحيحة زرارة: ثم أهوى بيديه فوضعهما على الصعيد، و حسنة الكاهلى: فضرب بيديه على البساط، و فى صحيحة أخرى لزرارة:

فوضع الباقر عليه السّلام كيفية فى الأرض، و فى موثقة له أيضا قال عليه السّلام تضرب بكفيك على الأرض.

و فى المدارك: الواجب الثالث وضع اليدين معا على الأرض و قد أجمع الأصحاب على وجوبه و شرطيته فى التيمم، و احتمل فى الجواهر استفادة اعتبار الدفعة من عبارة المدارك هذه، و قال بل قد يستفاد من معقد إجماع المعية فى المدارك، و ان احتمل المناقشة فى استفادته، و قال و أمكن المناقشة فيه باحتمال ارادة عدم الاجتزاء بالواحدة،

كما انه (قد) ناقش فى أصل استفادة شرطية الدفعة من الاخبار، و قال بأن الدفعة و ان كانت منساقة من قوله اضرب بكفيك و نحوه، لكنه انسياق أظهرية لا شرطية، و الا فالصدق حاصل بالتعاقب (انتهى).

و يمكن ان يقال- كما قيل- بأنه لو سلم قصور كل واحدة من الروايات عن الدلالة على اعتبار معية اليدين فى الضرب على الصعيد لكن الإنصاف ان منع كل واحدة منها عن الإشعار مكابرة، و بعد انضمام بعضها الى بعض يبلغ المجموع حد الدلالة، مضافا الى تأييده بما ورد من ان التيمم ضربتان: ضربة للوجه و ضربة للكفين، بناء على انسباق الدفعة منه لا- بيان الضربة و الضربتين فقط، مع كون العمل بالدفعة موافقا للاحتياط لو كان المورد مجرى قاعدة الاحتياط لا البراءة.

(السادس) لو تعذر ضرب اليدين على الصعيد أو ضرب أحدهما مع التمكن من وضعهما يضعهما أو يضع إحداهما على الصعيد و يضرب بالأخرى، و ذلك لان الضرب- كما عرفت- هو الوضع مع الدفع و القوة فهو مركب من الوضع و الدفع، و مع تعذره بتعذر الدفع لا يسقط الوضع لقاعدة الميسور.

(لا يقال) عند تعذر الجزء إذا كان الضرب عبارة عن الوضع و الدفع، أو الشرط إذا كان هو الوضع المشروط بالدفع يسقط الوضع

أيضا لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه و انعدام المشروط بانعدام شرطه.
(لانه يقال) هذا لو لا قاعدة الميسور، و الا فالمحكم هى تلك القاعدة، لحكومتها على ما تقتضيه قاعدة المركب و المشروط، و ربما يقال ان مقتضى إطلاقات الوضع هو كفايته على سبيل الإطلاق و لو لم يكن فيه دفع يصير به مصداق الضرب لكنه قيد باخبار الضرب، و المتيقن من تقييده هو صورة الاختيار، و مع عدم التمكن يبقى إطلاق الوضع على حاله، فلا ينتقل الى ضرب ظاهر الكفين مع التمكن من وضع باطنهما، و فيه منع.
و الاولى التمسك بقاعدة الميسور، فان وضع الباطن يعد ميسورا لضربه مع تعذره دون ضرب الظاهر، فإنه لا يعد ميسورا له الا بعد تعذر وضع الباطن أيضا كما لا يخفى على

الذهن السليم، مضافا الى كون عمل الأصحاب و فتاويهم عليه، و هو شاهد على تحقق موضوع قاعدة الميسور حسبما عرفت مرارا فى هذا الشرح، و اللّه الهادى.
(السابع) لو تعذر وضع الباطن أيضا فى اليدين أو فى إحداهما ينتقل الى الظاهر فيما تعذر، كما هو المصرح به فى المحكى عن الذكرى و إرشاد الجعفرية و جامع المقاصد و المقاصد العلية، و استدلوا له أيضا بإطلاق الآية و غيرها من الأدلة الدالة على اعتبار ضرب الكفين، حيث ان إطلاقهما يقتضى الإجزاء بالظاهر مع عدم نصوصية الاخبار و الفتاوى فى وجوبه بالباطن، و دعوى تبادر الباطن ضعيفة لكون التبادر مقصورا على حال الاختيار (و لكن لا يخفى ما فيه) لإمكان ان يقال بانصراف المسح فى الآية المباركة إلى المتعارف منه و هو المسح بالباطن مثل مسح الرأس بالكف و نحوه فيكون الضرب أيضا تابعا للمسح فان إله المسح هى موضع الضرب قطعا، فمع عدم التمكن يبقى غيره- اعنى الضرب بالظاهر بلا دليل، فالأولى- كما تقدم- التمسك بقاعدة الميسور، و ان كان صدق موضوع الميسور هنا لا- يخلو من خفاء، و لكنه بضميمة عمل الأصحاب لا غبار فى إحراز موضوعه كما تقدم مرارا، و الحمد للّه.
(الثامن) لو كان الباطن نجسا و لم يمكن تطهيره، ففى كون نجاسته موجبة للانتقال الى ضرب الظاهر و المسح به تفصيل يحتاج الى بيان صور المسألة.
(فالصورة الاولى) ان تكون النجاسة مستوعبة لتمام الباطن مع عدم كونها مانعة من وصول البشرة إلى الأرض و عدم كونها مسرية الى ما يتيمم به و لا الى الممسوح و قد ادعى نفى الخلاف فى هذه الصورة فى وجوب الضرب بالباطن و انه لا ينتقل الى الظاهر لعدم دليل على اشتراط الطهارة فى الماسح و الممسوح مع عدم التمكن منها، و ان اشترطت مع التمكن منها.
(الثانية) ان تكون النجاسة مستوعبة مع كونها مانعة لوصول البشرة الى ما يتيمم به و عدم كونها مسرية، و قد اختلف فى حكمها، فالمحكى عن جامع المقاصد و الروض و فى المدارك و الجواهر هو وجوب الضرب بالباطن، و عن الذكرى و الروضة الانتقال الى

الظاهر (و استدل للأول) بالأصل- أى أصالة عدم اشتراط المباشرة و عدم الحيلولة فى الماسح أو الممسوح و لا اشتراط الطهارة فيهما الا فيما ثبت اعتبارهما و هو حال الاختيار، و بما دل على وجوب المسح على الجبيرة فى الطهارة المائية و الترابية و تنزيل الحائل مع تعذر الإزالة منزلة البشرة، و الفرق بين الأعضاء الممسوحة و بين الماسح تحكم (و استدل للثانى) بمساواة أعضاء التيمم لأعضاء الوضوء و الغسل فكما يشترط طهارة الأعضاء هناك كذلك هيهنا لعموم البدلية و المنزلة، بمعنى ان عموم بدلية التيمم عن الوضوء و الغسل و كونه بمنزلتهما يدلان على مساواته لهما فى جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل (و لا يخفى ما فيه)

للمنع عن استفادة مثل هذه الأمور من دليل بدلية التيمم، و ربما يجاب عن الدليل المذكور بان اشتراط الطهارة فى أعضاء الطهارة المائية انما هو لصون الماء عن الانفعال فلا يسرى الحكم الى الصعيد، حيث ان المفروض عدم سراية النجاسة من الكفين اليه، و يندفع بان اشتراط الطهارة هناك ليس لأجل ذلك، فإنه يجب طهارة الأعضاء و لو كان الوضوء أو الغسل بالماء المعتصم كالجارى و الكر، (و كيف كان) فالأقوى فى هذه الصورة أيضا عدم الانتقال الى الظاهر و وجوب الضرب بالباطن و المسح به، و ان كان الاحتياط بالجمع بينه و بين الضرب بالظاهر و المسح به مما لا ينبغى تركه فيتيمم مرتين مرة بضرب الباطن و المسح به و اخرى بضرب الظاهر كذلك.

ثم لو قلنا بالانتقال الى الظاهر فى هذا الفرض فلو فرض نجاسة الظاهر أيضا بالنجاسة المستوعبة الحائلة فهل يتعين الضرب بالباطن حينئذ لكون الظاهر مثله، أو يجرى عليه حكم الأقطع فيتيمم بمسح جبهته على الصعيد أو يتولى تيممه غيره، أو يكون بحكم فاقد الطهورين، وجوه أضعفها الأخير، و أقواها الأول كما اختاره فى الروضة، و طريق الاحتياط واضح.

(الصورة الثالثة) ان لا تكون النجاسة مستوعبة، و لا إشكال فى وجوب الضرب بالباطن و المسح به فى هذه الصورة إذا لم تكن حائلة و لا مسرية، و كذا لو كانت حائلة لو قلنا فى المستوعبة بعدم الانتقال الى الظاهر فان عدم الانتقال هنا اولى، و اما لو قلنا هناك بالانتقال الى الظاهر فهل ينتقل اليه مع عدم الاستيعاب أيضا، وجهان، من اعتبار كون

الماسح بجميع اجزائه طاهرا خاليا عن الحاجب، و من صدق الضرب بالباطن و المسح به سيما إذا كان الحائل فى قليل من الباطن، و لقاعدة الميسور، و لعل هذا هو الأقرب، هذا كله فى حكم هذه الصور مع عدم تعدى النجاسة.

(الصورة الرابعة) ان تكون النجاسة متعدية، فإن أمكن تجفيفها فلا اشكال، و الا ففى صورة لزوم تعدى النجاسة الى ما يتيمم به فالأوجه الانتقال الى الظاهر مع خلوه عن النجاسة المتعدية كذلك، و مع كون الظاهر أيضا نجسا بالنجاسة المتعدية كالباطن يكون حكمه كالاقطع فيمسح جبهته على التراب كما صرح به غير واحد من الأصحاب كالمحكى عن جامع المقاصد و الروض و الروضة و الذكرى لاستلزام الضرب حينئذ نجاسة المتيمم به الذى تقدم اشتراط طهارته.

(لا يقال) ان المتبادر مما يدل على اشتراط طهارة ما يتيمم به هو طهارته عند ارادة التيمم، فلا يعم النجاسة الحاصلة من استعماله فى التيمم، نظير النجاسة الحاصلة بملاقاة النجس عند استعمال الماء فى الطهارة عن الخبث.

(لانه يقال) قياس المتيمم به على الماء المستعمل فى إزالة الخبث فاسد. بل المستظهر من الدليل و مناسبة الحكم و الموضوع هو اعتبار الطهارة فيما يستعمل فى رفع الحدث مطلقا و خلوه عن النجاسة و لو كانت حاصلة من نفس الاستعمال، سواء فى ذلك الماء أو الصعيد و ذلك بخلاف المزيل للخبث فان اشتراط عدم تنجسه بالاستعمال موجب لحصر المطهر فى الماء المعتصم مع قيام الضرورة على خلافه. هذا مع استلزام الضرب لتعدى النجاسة إلى الصعيد.

و اما لو استلزم التعدى إلى الممسوح لا الى الصعيد فإن أمكن الضرب و المسح بالظاهر من غير لزوم التعدى وجب، و ان كانت النجاسة المتعدية فى الظاهر و الباطن كليهما فعن جامع المقاصد و الروض اجراء حكم فاقد الطهورين عليه، و ضعّفه فى الجواهر بعدم الفرق بين التعدى و عدمه بالنسبة إلى التيمم، حيث انه ان كان التيمم مع نجاسة اليد الماسحة صحيحا يكون مع تنجس الممسوح بمسح اليد النجسة عليه صحيحا أيضا، فالفرق بين نجاسة الماسح و بين نجاسة الممسوح تحكم (و مما ذكرنا ظهر) حكم ما إذا كانت النجاسة على

الأعضاء الممسوحة من الجبهة و ظاهر اليدين بجميع صوره من كونها مستوعبة أو غير مستوعبة و حائلة أو غير حائلة و متعدية أو

غير متعدية فإنه يجيء فيه جميع ما ذكر فى صور نجاسة الماسح حرفا بحرف.

[الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما]

الثانى مسح الجبهة بتمامها و الجبينين بهما من قصاص الشعر الى طرف الأنف الأعلى و الى الحاجبين، و الأحوط مسحهما أيضا و يعتبر كون المسح بمجموع الكفين على المجموع فلا يكفى المسح ببعض كل من اليدين و لا مسح بعض الجبهة و الجبينين نعم يجزى التوزيع فلا يجب المسح بكل من اليدين على تمام اجزاء الممسوح.

فى هذا المتن أمران (الأول) فى تعيين الممسوح من الوجه فى التيمم، ففيه خلافان (أحدهما) فى انه هل يجب مسح جميع الوجه أو بعضه- و ثانيهما- فى تعيين ذلك البعض على تقدير القول بالتبعيض.

(اما الأول) فالمعروف المشهور بين الأصحاب قديما و حديثا هو مسح البعض لا الوجه كله، و المحكى عن والد الصدوق وجوب مسحه جميعا تعيينا، و عن المعتبر هو التخيير بين مسح الوجه و مسح الجبهة، و الأول هو الأليق، و ذلك للاية المباركة فامسحوا بوجوهكم، المعبر فيها بكلمة الباء الدالة على التبعيض على ما فسره به الامام عليه السّلام فى صحيحة زرارة المتقدمة التى فيها: قال عليه السّلام ثم قال تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ، فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم (إلخ) و لعل المراد بقوله عليه السّلام اثبت بعض الغسل مسحا انه تعالى اثبت المسح فى بعض ما يجب غسله من الوجه، و هذا لعله صريح فى التبعيض.

و للأخبار الكثيرة المعبر فيها بلفظ الجبين مفردا تارة و مثنى اخرى، و بلفظ الجبهة ثالثة كما يجيء، و مقتضى الجمع بينها و بين ما عبر فيه بلفظ الوجه هو حمل الوجه على التبعيض، و للإجماع المحصل- كما فى الجواهر و المحكى عن غير واحد من الكتب، فلا يقدح فيه نسبة الخلاف الى على بن بابويه لسبق الإجماع عليه و انعقاده بعده- مع ما فى نسبة الخلاف إليه، فإن المعبر به فى العبارة المحكية عنه فى رسالته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۲۹۴

هو لفظ الوجه، الظاهر بإطلاقه لجميعه، و لعل ذلك لكون عادته (قده) كغيره من قدماء المحدثين هو التعبير فى الفتوى بعين ما ورد فى الاخبار، و قد عرفت- كما سيأتى أيضا- ورود التعبير فى الاخبار بكلمة الوجه، فيجيء فيه ما لا بد من الجمع فى الاخبار من حمل الوجه الوارد فيها على بعضه، و عليه فلا يحصل العلم بمخالفته (قده) مع الأصحاب، مضافا الى تصريح ولده الصدوق (قده) بكفاية مسح البعض، بل ظاهر المحكى عن أماليه انه المفروغ منه من دين الإمامية، و لو كان والده مخالفا لذكر خلافه، فهذا شاهد قوى على عدم ثبوت نسبة الخلاف اليه.

(و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما حكى عن المعتبر من التخيير بين البعض و بين الجميع لمخالفته للإجماع المذكور و الآية الكريمة و ما يستفاد من الجمع بين الاخبار- كما سيأتى- فلا محيص عن القول المشهور و هو وجوب مسح بعض الوجه، هذا تمام الكلام فى الخلاف الأول.

(و اما الثانى) و هو الخلاف فى تعيين البعض الذى يجب مسحه ففيه أقوال، فالمشهور هو وجوب مسح الجبهة، بل وجوب مسحها هو المتيقن الذى لا خلاف فيه، بل عن مصابيح السيد (قده) انه من ضروريات الدين، و انما الخلاف فى الاقتصار عليه أو وجوب الزائد عنه، و المحكى عن جماعة كثيرة كجامع المقاصد و المسالك و المدارك و شرح المفاتيح هو وجوب الجبهة و الجبينين، و عن الصدوق و الشيخ و الشهيد فى الذكرى هو مسح الحاجبين أيضا مع الجبهة و الجبينين، و اما مسح الجبينين من دون مسح الجبهة فلم يذهب إليه أحد.

و منشأ الخلاف فى ذلک هو الاختلاف فى الاخبار، إذ هى على طوائف (فمنها) ما وقع التعبير فيها بلفظ الوجه، و هى كثيرة كصحيح أبى أيوب الخزاز عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن التيمم، فقال ان عمار بن ياسر أصابته جنابة فتمعک كما تتمعک الدابة فقال له رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يا عمار تمعكت كما تتمعک الدابة، فقلت له عليه السّلام كيف التيمم، فوضع يده على الأرض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا.

و صحيح داود بن نعمان عنه عليه السّلام مثله، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام أيضا

مثله، و حسن الكاهلى قال سئلته عن التيمم، فضرب يديه على البساط فمسح بهما بوجهه ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى.

و خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام فى التيمم، قال عليه السّلام تضرب بكفيک الأرض ثم تنفضهما و تمسح وجهک و يديک، و صحيح الكندى عن الرضا عليه السّلام، قال: التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سئلته عن التيمم، فقال مرتين، مرتين للوجه و اليدين و صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت كيف التيمم، قال هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة، تضرب بيديک مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجوه و مرة لليدين، و خبر ليث المرادى عن الصادق عليه السّلام فى التيمم، قال تضرب بكيفک على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهک و ذراعک.

و موثق سماعة قال سئلته كيف التيمم، فوضع يده على الأرض فمسح بها وجهه و ذراعيه الى المرفقين، و صحيح محمد بن مسلم قال سئلت الصادق عليه السّلام عن التيمم، فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع (الحديث) و ما فى الفقه الرضوى: تضرب بيديک الأرض ضربة واحدة تمسح بهما وجهک (إلخ).

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبين مفردا كصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لعمار فى سفر له يا عمار بلغنا أنک أجنبت فكيف صنعت، قال تمرغت يا رسول اللّه فى التراب، قال فقال له كذلک يتمرغ الحمار، أ فلا صنعت كذا، ثم أهوى بيديه الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه، و كفيه إحداهما بالأخرى (و خبر عمر و بن ابى المقدام) عن الصادق عليه السّلام انه وصف التيمم فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه و كفيه مرة واحدة، و موثق زرارة المروى عن الكافى و موضع من التهذيب قال سئلت أبا جعفر عن التيمم، فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بها جبينه و كفيه مرة واحدة.

و هذه الروايات الثلاث عبر فيها بلفظ الجبين مفردا على ما شهد به صاحب

الحدائق- و ان كانت النسخ التى ذكرت الروايات فيها مختلفة، لكنها لا يؤمن عليها من الخطأ.

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبين مثنى- كما نقله ابن إدريس فى أخر السرائر عن عبد اللّه بن بكير عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام حاكيا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى قضية عمار:

فضرب بيديه على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينيه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى.

(و منها) ما عبر فيها بلفظ الجبهة مثل ما تقدم من موثق زرارة المروى عن الكافى و موضع من التهذيب و بلفظ الجبين مفردا، حيث انه روى فى موضع أخر من التهذيب بطريق أخر و عبر فيه بلفظ الجبهة، و قال ثم مسح جبهته، و ما فى الفقه الرضوى فى صفة التيمم: تضرب بيدک الأرض ضربة واحدة تمسح بهما وجهک موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف الأعلى.

هذه جملة من الاخبار التى ظفرنا بها فى المقام، و هى- كما ترى- مختلفة لا بد من الجمع بينها، فنقول: أحسن المحامل فيها ان

يقال لا معارضة بين الطائفة الاولى المعبر فيها بلفظ الوجه و بين الطوائف الأخر بعد إمكان منع ظهور الوجه فى جميع الوجه أولا و إمكان رفع اليد عن الظهور- لو سلم كونها ظاهرة فى الجميع ثانيا و ذلك بقرينة الطوائف الأخر، إذ الجبهة و الجبين من الوجه كما هو ظاهر، و اما طريق الجمع بين الطوائف الباقية فالتى عبر فيها بالجبين مفردا يحمل على ما عبر فيها بصيغة التثنية، فيحمل الأول على الجنس و الثانى على تعيين مقداره لكون الثانى أخص.

إنما الكلام فى وجه الجمع بين الجبين و الجبهة، و الذى ظهر لى من مراجعة كتب الفقه و اللغة ان كلا من الجبين و الجبهة يطلق تارة و يراد به المعنى المقابل للآخر، فالجبين هو ناحية الجبهة و ما تنتهى الجبهة إليه من طرفيها، و الجبهة هى موضع السجود الواقع بين الجبينين و هى من طرف طول الوجه من قصاص الشعر الى الطرف الأعلى من الأنف بمعنى الواقع فى أعلى الأنف من الوجه- اعنى العرنين- لا الا على باعتبار النتو، و من طرف عرض الوجه محدودة بما ينتهى اليه كل من الحاجبين من الداخل، و الجبين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 297

من طرف طول الوجه من قصاص الشعر الى ان ينتهى إلى الحاجب و ليس الحاجب منه، و من طرف عرض الوجه من الجبهة الى أن ينتهى إلى الصدغ، و الصدغ من الطرف الخارج من الحاجب الى ان ينتهى الى الاذن، هذا إطلاق كل ما الجبهة و الجبين فى مقابل الأخر، و قد يطلق كل منهما و يراد به المعنى الأعم من معناه المتقدم، و ذلك إذا ذكر كل منهما منفردا عن الأخر فيستعمل كل منهما فيما يعم المعنى الخاص بالاخر، قال فى مصباح الفقيه: بل قد يقال ان المتبادر عرفا من إطلاق الجبهة و كذا الجبين منفردا- كما فى بعض الاخبار- هو المعنى الأعم، الا ترى ان المتبادر من مثل قوله إذا مات المؤمن عرق منه الجبين ارادة السطح المشتمل على الجبهة و الجبين (انتهى).

و على هذا فما عبر فيه بلفظ الجبين يراد منه السطح المشتمل على الجبهة الجبينين، و ما عبر فيه بلفظ الجبهة أيضا كذلك و يرتفع الاختلاف و يجب مسح الجبهة و الجبينين معا، و لعل هذا أيضا هو مراد المشهور الذين عبروا بلفظ الجبهة، و مع قطع النظر عن ذلك فليس للقول بمسح خصوص الجبهة بالمعنى الخاص دليل، لان ما عبر فيه بلفظ الجبهة- كما عرفت- هو ما فى الفقه الرضوى المعبر فيه بموضع السجود و ما فى موثق زرارة على احد طريقى التهذيب، و شى‏ء منهما لا يصلح للاستناد اليه، اما الفقه الرضوى فلعدم اعتباره الا فيما علم إسناده الى الامام و عمل به الأصحاب، و لو فرض اعتباره فلا بد من الجمع بينه و بين ما دل على وجوب مسح الجبينين، لانه نص فى وجوب مسح الجبهة و ظاهر فى عدم اعتبار غيره من باب السكوت فى مقام البيان، و ما دل على وجوب مسح الجبين نص فى وجوب مسحه و ظاهر فى عدم وجوب مسح غيره، فيدفع ظاهر كل منهما بنص الأخر و تصير النتيجة وجوب مسح الجميع.

و اما موثق زرارة فلأنه لم يثبت كونه خبرا مغايرا مع المروى فى الكافى و موضع أخر من التهذيب، بل الظاهر انه متحد معه فيكون المتعين هو الأخذ بما فى الكافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 298

لكونه أضبط خصوصا فى المقام لموافقته مع ما فى موضع أخر من التهذيب، و لو سلم كونهما متغايرين فالوجه هو الجمع بينهما بما عرفت من الأخذ بكل منهما فى كل ما هو نص فيه، فتكون النتيجة: وجوب المسح على الجبين و الجبهة معا اعنى السطح المشتمل على الجبينين و الجبهة و مجموعه ما بين منتهى الطرف الخارج من الحاجب المتصل بالصدغ الى منتهى الطرف الخارج الأخر عرضا و من قصاص الشعر الى الطرف الأعلى من الأنف طولا.

و اما وجوب مسح الحاجبين فقد حكى القول به عن الصدوق فى الفقيه، قال (قده) و إذا تيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على

الأرض مرة واحدة ثم نفضهما و مسح بهما حبينيه و حاجبيه، و نفى عنه البأس فى الذكرى، و اختاره فى محكى جامع المقاصد و استظهر عن المنتهى انه من المسلمات، حيث يقول- بعد ان فرغ من البحث عن مسح الوجه:
فروع، ثالثها لا يجب ما تحت شعر الحاجبين، بل ظاهره كالماء، و عن شرح المفاتيح أيضا، حيث يقول بعد ان حكى عن الأمالى انه قال: مضى على مسح الجبين و ظهر الكفين مشايخنا، و أظنه قال و الحاجبين لكنه سقط من نسختى (انتهى) و استدل له بما نقل عن الصدوق من ان به رواية، و من عدم انفكاكه عن مسح الجبهة و الجبين غالبا، و موافقته للاحتياط اللازم مراعاته فى المقام.
(لكن الأقوى) عدم وجوبه لعدم ثبوت رواية تدل عليه، و عدم انفكاك مسحه عن مسح الجبهة و الجبين لا يوجب مسحه فى مقابل مسحهما مستقلا، نعم يصح التمسك به لوجوب مسحه مقدمة، و ليس المقام من موارد الاحتياط اللازم، و انما المرجع فيه هو البراءة لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر- لو لا الشك فى المحصل- لكن الاحتياط حسن لا ينبغى تركه.
(الأمر الثانى) يعتبر كون المسح بمجموع الكفين على المجموع من الجبهة و الجبين، و المتصور فى هذا المقام أمور (الأول) ان يمسح بعض الممسوح و لو بتمام الماسح بان يمرّ على بعض الجبهة و الجبين باطن كفيه و لو تمامه.

(الثانى) ان يقع مسح تمام الممسوح ببعض الكفين بان يمرّ بعض الكفين على تمام الجبهة و الجبين.
(الثالث) ان يقع تمام المسح بكل جزء من اجزاء باطن الكفين بان يمرّ كل جزء منه على تمام اجزاء الممسوح.
(الرابع) ان يقع مسح تمام الممسوح بتمام الكفين على سبيل التوزيع بان يمرّ تمام باطن الكفين على الممسوح و لو لم يمر كل جزء منه على تمام الممسوح، و المعتبر هو الأخير، فلا يكفى الأول و الثانى كما لا يحتاج الى الثالث.
اما عدم كفاية الأول أعنى مسح بعض الجبهة و الجبين و لو بتمام باطن الكفين فهو صريح جملة من الأصحاب و ظاهر آخرين، حيث صرحوا بوجوب استيعاب الأعضاء الممسوحة بالمسح، بل عن الروض دعوى الإجماع عليه، و عن الرياض دعواه فى الكفين و يتم فى الجبهة و الجبين بعدم القول بالفصل، و يدل عليه مضافا الى الإجماع المذكور انسباق ذلك الى الذهن من الأدلة، فإن المتبادر من الأمر بالمسح على الجبهة و الكفين ارادة استيعابهما إذ لم يوجد هناك ما يكون قرينة على ارادة البعض فحال الممسوح هنا- أعنى الجبهة و الجبين- حال الوجه فى باب الوضوء، حيث يجب غسل جميعه هناك لعدم دخول الباء على الوجه حتى يكون قرينة على ارادة البعض.
و اما عدم كفاية الثانى- أعنى مسح تمام الممسوح ببعض الكفين فيدل عليه أولا انسباق ارادة المسح بما أريد ضربه على الصعيد من مثل قوله عليه السّلام تضرب بكفيك الأرض و تمسح بهما وجهك و يديك.
و ثانيا اقتضاء المناسبة اعتبار المسح بما اعتبر مباشرته الأرض عند الضرب، حيث ان الظاهر ان اعتبار وضع اليد على الأرض و ضربها عليها لمكان وقوع المسح بها لتصحيح علاقة مسح الجبهة و اليدين من الصعيد و كون الضرب عليها واسطة لإيصال مسح الوجه بالصعيد و ذلك يقتضى إمرار جميع الماسح على ما يجب مسحه.
(و ثالثا) صحيحة زرارة المتقدمة، ففيها التصريح بأنه مسح جبينه بأصابعه بعد

حمل الأصابع على ما يشمل تمام الكف لضرورة لزوم كون المسح بالكف و عدم كفاية المسح بالأصابع فقط.
و اما عدم لزوم الثالث- أعنى إمرار كل جزء من الكفين على كل جزء من الجبهة و الجبين- فلان المعتبر فى الاستيعاب هو الصدق العرفى و لا- يتوقف على المبالغة و التحليل، بل يحصل ذلك بمسح الجميع على الجميع مرة كما وقع التصريح بوقوع

المسح مرة فى بعض الاخبار، و من المعلوم عدم مرور جميع اجزاء الماسح بنحو العام الاستيعابى على جميع اجزاء الممسوح بالمسح مرة بل و لو مرارا، فان تحققه بذلك متعسر لو لم يكن متعذرا و لعل من المقطوع عدم الحاجة الى ذلك، فإذا بطل الاحتمالات الثلاثة يتعين الأخير، و هو مسح مجموع الماسح على مجموع الممسوح على نحو التوزيع بمعنى كفاية توزيع اجزاء الماسح على الممسوح.

[الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى]

الثالث مسح تمام ظاهر الكف اليمنى بباطن اليسرى ثم مسح تمام ظاهر اليسرى بباطن اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع و يجب من باب المقدمة إدخال شىء من الأطراف، و ليس ما بين الأصابع من الظاهر فلا يجب مسحها إذ المراد به ما يماسه ظاهر بشرة الماسح، بل الظاهر عدم اعتبار التعميق و التدقيق فيه بل المناط صدق مسح التمام عرفا.
لاـ إشكال فى وجوب مسح كل من اليدين فى الجملة، و وجوب مسحهما كذلك ثابت بالكتاب و السنة بل بالضرورة من المذهب بل الدين، و انما الاختلاف فى تحديد الممسوح، و المشهور بين الأصحاب هو وجوب مسح ظهر الكفين من الزندين إلى أطراف الأصابع، و عن والد الصدوق وجوبه من المرفقين إلى أطراف الأصابع، و حكى ابن إدريس عن بعض الأصحاب وجوب مسح ما بين أصول الأصابع إلى أطرافها، و عن المعتبر التخيير بين المسح على ظاهر الكفين و المسح على الذراع.
و يدل على قول المشهور بعد حكاية دعوى الإجماع عن غير واحد، بل عن الصدوق انه من دين الإمامية، جملة من الاخبار الدالة على وجوب مسح الكف، الظاهر فى تمامها، و الكف عبارة عن ما بين الزند الى رؤس الأصابع، بل فى بعض الاخبار نفى مسح الذراع، ففى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام: ثم مسح وجهه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٠١
و كفيه و لم يمسح الذراعين بشىء، و هى- كما ترى- نص فى نفى مسح الذراعين، و حيث ان عمل المشهور منطبق على هذا الحديث و تكون الأخبار المعارضة له معرضا عنها فهى موهونة لا اعتبار لها و لا تصلح للمعارضة و لا تصل النوبة إلى علاج المعارضة، فالمتعين هو العمل على قول المشهور، و لا يعبأ بما حكى من خلافهم- لو ثبت- بل الانصاف عدم ثبوته، اما ما حكى عن على بن بابويه فلعدم ثبوت خلافه فى هذا المقام كما لم يثبت خلافه فى الوجه حسبما تقدم، و اما ما حكاه ابن إدريس عن بعض الأصحاب فلعدم معلومية قائله، و ما يدل عليه من الاخبار موهون بما عرفت من الاعراض، و اما ما حكى عن المعتبر فهو بظاهره مخالف مع الإجماع، الا ان يريد استحباب المسح الى الذراع لا التخيير بين الأقل و الأكثر لكى يكون المسح على الذراع فردا من الواجب المخير، لكن الالتزام باستحبابه أيضا لا يخلو عن الاشكال لعدم التعرض لاستحبابه فى شىء من العبارات و قيام السيرة المستمرة على ترك مسحه، فالقول باستحبابه مشكل جدا، هذا تمام الكلام فى تعيين الممسوح من الكفين، و يجب من باب المقدمة إدخال شىء من طرفيه فى المسح لتحصيل القطع بحصول مسح ما يجب مسحه.
و يجب استيعاب مسح ظاهر الكفين بما يصدق عليه انه من الظاهر، و المراد من الظاهر ما يماسه ظاهر بشرة الماسح عند المرور عليه، فليس ما بين الأصابع منه، إذ لا يماسه ظاهر بشرة الماسح عند المس. و هل يجب التعميق و التدقيق فى المسح أو يكفى ما يصدق عليه مسح تمام ظاهر الممسوح عرفا، وجهان، صريح المتن هو الأخير، و حكى عن مجمع البرهان أيضا، حيث يقول بالاكتفاء بمسح ظهر الكف مرة واحدة مع عدم التهاون فى الاستيعاب و ان لم يستوعب الجميع بحيث يبقى ما بين الأصابع حتى ما بين السبابة و الإبهام.
و يستدل له بصدق الاستيعاب عرفا بترك مسح ما بين الأصابع و كذا مسح الخلل و الفرج الحادثة فى ظهر الكف بواسطة

انقباض الجلد، و لظهور التيممات البيانية فی عدم التدقيق، و للاجتزاء بالمسح مرة واحدة مع عدم حصول التدقيق بالمرة قطعا، هذا،

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۰۲

و لكن لا- يخلو عن التأمل كما اعترف به فی الجواهر، و ذلك لقيام الإجماع على اعتبار استيعاب ظهر الكف، و مقتضاه لزوم تحققه حقيقة، و لا- عبرة بصدقه عرفا بعد ما كان من باب مسامحة العرف فی تطبيق المفهوم المبين على بعض المصاديق لا المسامحة فی تعيين المفهوم من اللفظ، و مما ذكرنا من الإجماع على وجوب الاستيعاب الحقيقی يظهر الجواب عما يظهر من التيممات البيانية، و عن الاجتزاء بالمسح مرة، فإن التيممات البيانية أفعال لا ظهور لها فی ترك الاستيعاب، مع انه لو سلم ظهورها فهی معارضة بالإجماع، و لا بد من تقييدها بما لم يكن منافيا مع الاستيعاب المعتبر بالإجماع. و جواز المسح بالمرة الواحدة أيضا مقيد بما إذا تم بها الاستيعاب، فالأقوى لزوم التعميق و التدقيق ليحصل المسح على جميع اجزاء ظاهر الكف حقيقة- و لو بتكرار المسح- و الظاهر لزوم مسح ما بين السبابة و الإبهام، حيث انه أشبه بكونه من الظاهر و أقرب إليه من الباطن كما هو المحكی عن ظاهر الخلاف و المعتبر و المنتهی.

[و اما شرائطه فهی أيضا أمور]

اشارة

و اما شرائطه فهی أيضا أمور

[الأول النية]

الأول النية مقارنة لضرب اليدين على الوجه الذی مر فی الوضوء.

التيمم من العبادات التی أنيطت صحتها بالنية على ما هی عليه معنى التعبدی بالمعنى الأخص، و قد ادعى فی الجواهر الإجماع على اعتبارها فيه، و قال إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا ان لم يكن متواترا منا و من جميع علماء الإسلام الا من شذ (انتهى) بل المثبت لتعبدية أكثر العبادات هو الإجماع، و ان استدل لها بايات أيضا مثل قوله تعالى وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ (الآية) و غيرها، الا ان شيئا منها لا تدل على تعبدية ما يراد إثبات تعبديته بها- كما حررناه فی مبحث التعبدية و التوصلية من الأصول بما لا مزيد عليه (و كيف كان) فلا إشكال فی كون التيمم من العبادات فيعتبر فيه النية، و يعتبر مقارنة نيته مع أول أفعاله بناء على الاخطار لئلا يقع بعض اجزائه بلا نية، و هذا أيضا مما لا اشكال فيه.

انما الكلام فی تعيين أول أفعاله فإنه وقع فيه الخلاف من جهة الخلاف فی

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۰۳

كون ضرب اليدين على الصعيد من اجزائه بعد الاتفاق على وجوبه، فالمشهور انه من اجزائه، و عن النهاية و الجامع و المفاتيح انه من فروضه الخارجة عنه فيكون كاغتراف الماء فی الوضوء.

(و الحق ما عليه المشهور) لما فی بعض الاخبار- بعد السؤال عن التيمم- أنه ضربة للوجه و ضربة للكف، إذ حمل الضرب على التيمم دليل على انه داخل فی حقيقته بكونه من اجزائه (و استدل للقول الأخر) بظاهر الآية المباركة فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا

بِوُجُوهِكُمْ (الآيـة) فـان تفرع مسح الوجه على قوله تعـالى فَتَيَمَّمُوا ظـاهر فى كون أول أفعـال التيمم هو المسـح، إذ لو كـان أول أفعاله هو الضـرب لكان ينبغى الابتداء به، و بخبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام: من خاف على نفسه من سبع أو غيره و خاف فوات الوقت فليتيمم يضـرب يده على اللبد أو البرذعة و يتيمم و يصـلى، فان قوله عليه السّـلام و يتيمم و يصـلّى بعد قوله يضرب يـده كـاشف عن كـون الـتيمم غير الضـرب، و بعـدم كون الـتراب المضـروب عليه عنـدهم فى حكم المسـتعمل حتى انه حكى الإجماع على عدم كونه مستعملا سيما مع تعليل جملة منهم له بان الضرب كالاغتراف من الإناء.

(و أجيب عن الاستدلال بالاية) أولا بان من المحتمل كون المراد من قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً هو الضرب على الصعيد لا مطلق القصـد فيكون حقيقة التيمم هو الضـرب بمعنى انه ليس بخارج عن حقيقته و ان كان له أجزاء أخرى و هى المسح على الوجه و الكفين فعبّر عن الضرب على الصعيد بتيمم الصعيد.

(و ثانيا) انه لو سـلم ظهورها فى كون المسـح هو أول التيمم فاللازم رفع اليـد عن هـذا الظهور بورود الاخبار بكون الضـرب أول أفعاله.

(و عن الخبر) بان قوله عليه السّـلام و يتيمم و يصلى يحتمل ان يكون المراد منه إتمام التيمم، و يشهد له قوله عليه السّلام يضرب يـده بعـد قوله: فليتيمم، فان ذكر الضـرب بعد ذكر التيمم كاشف عن كونه من اجزاء التيمم فيكون المراد من قوله عليه السّـلام و يتيمم هو إتمامه، و عن سلب حكم المستعمل عن التراب المضروب عليه بأنه لا شهادة فيه فى نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٠۴

على خروج الضـرب عن حقيقة التيمم، و عن التعليل بكون الضـرب كالاغتراف من الإناء، بأن هذا التعليل عن بعضـهم لا يوجب جواز مخالفـة مـا يظهر من الأدلـة و الاخبـار المسـتفيضة الظـاهرة فى كون الضـرب من التيمم، و كيف يسوغ رفع اليـد عن تلك الأخبار الظاهرة بمجرد اسـتدلال جماعة يكون الضـرب كالاغتراف لسـلب حكم الاستعمال عن التراب (و بالجملة) فالحق ما عليه المشهور من كون الضرب أول أفعال التيمم لا انه واجب خارج عنه.

ثم انه يترتب على القولين ثمرتان (الاولى) ما ذكر من محل النيـة و انه على القول المشـهور هو حين الضـرب و لا يجوز تأخيرها عنه، و على القول الأخر هو حين مسح الوجه.

(الثانيـة) فى الحـدث بعـد الضـرب قبل المسـح، فعلى قول المشـهور يجب اعادة الضـرب، لوقوع الحدث فى أثنائه بخلاف القول الأخر لعدم الدليل على بطلانه.

(و أورد على الاولى) بأنه لو قيل بكون الضـرب شـرطا لا جزء يكون شـرطا تعبديا كشـرطية الطهارات الثلاث للصـلاة، فيعتبر فى تحققه قصـد الغايـة، بـأن يكون إتيانه بـداعى المسـح، لان هـذا هو المتبادر من الأمر بضـربة للوجه و ضـربة للكفين كما فى خبر الكندى.

(و على الثانيـة) بأن المنسبق الى الـذهن من الأدلة هو إرادة إيجاد الضـرب بعد الحدث الذى يريد ان يتطهر منه بالتيمم، كما هو الظاهر من الآية المباركة، حيث انه تعالى بعد ذكر الأحداث يأمر بالتيمم عند عدم وجود الماء، فيدل على لزوم سبق الحدث على الضرب- و لو قلنا بكونه شرطا لا جزء.

(و لكن الانصاف) عدم تمامية شىء من المناقشتين، أما الاولى فلان الأمر بالضرب لأجل مسح الوجه و الكفين لا يستلزم إيجاب إتيانه بقصـد مسـحها الا على القول بلزوم قصـد التوصل فى المقدمـة كما ان الأمر بإزالـة النجاسـة عن البدن و اللباس للصـلاة لا يوجب قصـد كون الإزالـة للصـلاة، مضافا الى ان لزوم قصد التوصل إلى ذى المقدمة لا يوجب تعبدية المقدمة بحيث يجب فيها قصد التقرب، اللهم الا ان يقال بكون تعبدية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۰۵

المقدمة عبارة عن وجوب قصد التوصل بها الى ذى المقدمة و انه لا معنى لتعبديتها الا ذلك على ما حقق فى محله فى وجه تعبدية الطهارات الثلاث من كون إتيانها بداعى امتثال الأمر بالصلاة المقيدة بها إتيانا لها على الوجه التعبدى.

(و اما الثانية) فبان الانسباق المذكور و ان كان موافقا للوجدان و دلت عليه الآية المباركة الا أن الانصاف ان ذلك أدلّ دليل على جزئية الضرب للتيمم و انه مع الالتفات الى شرطيته يمكن منع هذا الانسباق.

و لا يعتبر فيه قصد رفع الحدث و لا الاستباحة.

الكلام هنا يقع فى مقامين (الأول) فى ان التيمم هل هو رافع للحدث أو انه يستباح به ما يشترط فيه الطهارة.

(المقام الثانى) فى انه هل يعتبر قصد رفع الحدث أو الاستباحة أولا (أما المقام الأول) فالمختار عند جماعة من المحققين كونه رافعا للحدث، و قيل انه مبيح لا رافع و استدل له بالإجماع و بانتقاض التيمم بوجدان الماء مع انه ليس بحدث.

(و تحقيق القول فيه) يحتاج الى بيان التقابل بين الطهارة و الحدث و انه هل هو بالتضاد أو بتقابل الوجودى و العدمى، و على الأخير فهل الأمر الوجودى هو الطهارة أو الحدث، أو انهما متخالفان يمكن اجتماعهما فالمحتملات فيه وجوه أربعة.

(أحدها) ان يكون التقابل بينهما بالتضاد بان يكونا أمرين وجوديين لا يجتمعان فى محل واحد، و ان الطهارة هى صفة خاصة نفسانية تحصل للنفس عند تحقق أسبابها من الوضوء و الغسل، و يعبر عنها بالنور، و الحدث أيضا صفة نفسانية و قذارة معنوية تحدث للنفس عند تحقق أسبابها الموجبة لها من موجبات الغسل أو الوضوء و يكون الطهارة و الحدث كالسواد و البياض من الضدين الذين لهما ثالث فلو فرض خلق انسان مكلف دفعة واحدة فهو لا متطهر و لا محدث إذا لم يسبق منه سبب من أسباب الحدث فيجب عليه الطهارة للصلاة، فإنه و ان لم يكن محدثا الا انه ليس بمتطهر أيضا فيجب عليه تحصيل الطهارة بالوضوء أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۰۶

الغسل، و يترتب على هذا القول كون كل من الطهارة و الحدث رافعا للآخر لعدم إمكان اجتماع المتضادين.

(الاحتمال الثانى) ان تكون الطهارة أمرا وجوديا و الحدث امرا عدميا و يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فيكون الحدث هو عدم الطهارة عمن من شأنه ان يكون متطهرا، و على هذا يترتب وجوب الطهارة على من خلق مكلفا دفعة لكونه محدثا بهذا المعنى لانه غير متطهر، إذ لم يحصل منه سبب من أسباب الطهارة، فيجب عليه تحصيل الطهارة للصلاة، كما انه على هذا الاحتمال أيضا يكون كل من الحدث و الطهارة رافعا للآخر و لا يمكن اجتماعهما فى المكلف.

(الاحتمال الثالث) ان يكون الحدث امرا وجوديا و الطهارة أمرا عدميا عكس الاحتمال الثانى، فالحدث قذارة معنوية حاصلة بأسبابها، و الوضوء و الغسل رافعان لهذه القذارة فقط من غير ان يوجبان فى النفس حالة نفسانية وجودية، و على هذا فالإنسان المخلوق مكلفا لا يجب عليه الوضوء و لا الغسل لعدم كونه محدثا إذا لم يصدر منه موجب من موجبات الحدث.

(الاحتمال الرابع) ان يكون كل من الطهارة و الحدث امرا وجوديا مع كون التقابل بينهما بالتخالف كالحلاوة و البياض، فيمكن اجتماعهما فى محل واحد، و عليه فيكون وضوء المسلوس و المبطون و كذا الأعمال الواجبة على المستحاضة موجبا لتحقق الطهارة حقيقة مع انه محدث، و أضعف الاحتمالات هو الأخير، و لو فرض صحته لكان بالنسبة إلى الحدث المقارن له، و اما بالقياس الى الحدث الذى قبله فلا وجه لاحتمال بقائه بعد حصول الطهارة بعده، و أوجه الاحتمالات هو الأول و ان الطهارة صفة نورانية للنفس تحدث بأسبابها و الحدث قذارة معنوية أيضا تحدث بأسبابها.

ثم انه على تقدير كون الطهارة أمرا وجوديا سواء كان الحدث أيضا كذلك كالاحتمال الأول و الأخير أو كان عدميا كالاحتمال الثانى فيحتمل ان يكون سببها مقتضيا لحدوثها على نحو الإطلاق، و يحتمل ان يكون مقتضيا لذلك فى حال دون حال، و عليه

فيتصور ان يكون التيمم موجبا للطهارة فى حال عدم التمكن من استعمال الماء، و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٧، ص: ٣٠٧

يكون كذلك فى حال التمكن منه، فيكون التمكن من استعمال الماء مزيلا لتلك الحالة التى كان التيمم فى تلك الحالة موجبا للطهارة، و هذا الاحتمال أمر معقول متصور يمكن تصديقه إذا دل عليه الدليل.

و لا يكون وجدان الماء حينئذ ناقضا للطهارة حتى يقال بقيام الإجماع على عدم كونه من النواقض فالعمدة حينئذ إثبات الدليل على رافعية التيمم للحدث و انه سبب للطهارة، و يكفى فى إثبات ذلك ما ورد من ان التراب احد الطهورين و قول النبى صلّى اللّه عليه و آله جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا، إذ ظاهر ما ذكر حصول الطهارة بالتيمم كما تحصل بالوضوء و الغسل، فما يدل على ارتفاعها بوجدان الماء يدل على كون بقائها مقيدا ببقاء صفة العجز، كما ان قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا (إلخ) يدل على ان حدوثها بالتيمم مقيد بها.

(فان قلت) ظاهر جملة من الاخبار سلب المطهرية عن التيمم و بقاء الحدث معه، مثل ما ورد من قول النبى صلّى اللّه عليه و آله لابن العاص بعد ان صلى بأصحابه متيمما: صليت بأصحابك و أنت جنب، و ما ورد من قول الصادق عليه السّلام فى خبر ابن بكير: رجل أمّ قوما و هو جنب و قد تيمم و هم على طهور، بل يمكن دعوى صراحة الأخير فى عدم كون التيمم طهورا، و ذلك من جهة مقابلته مع الطهور، و ما ورد من كراهة الائتمام بالمتيمم، إذ لو لا بقاء الحدث و عدم ارتفاعه بالتيمم لما كان وجه لكراهة الايتمام به.

(قلت) يمكن ان يقال بكون الطهارة ذات مراتب و يكون التيمم محصلا لمرتبة منها لكن لا مطلقا بل مع العجز عن الماء، فيكون معنى قوله صلّى اللّه عليه و آله صليت بأصحابك و أنت جنب بقاء مرتبة من الجنابة مع التيمم و ان ارتفعت مرتبة منها رفعا مقيدا ببقاء العجز، و بذلك يظهر وجه كراهة الائتمام بالتيمم و يصح مقابلته مع الطهور فى خبر ابن بكير و هذا المعنى و ان كان خلاف الظاهر من الخبرين الا انه لا محيص عنه بعد ملاحظة ما ورد من طهورية التراب.

و المتحصل من هذا البحث هو كون التيمم رافعا للحدث رفعا مقيدا ببقاء العجز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٧، ص: ٣٠٨

عن استعمال الماء كما حكى عن السيد و قواعد الشهيد و شرح الألفية للشهيد الثانى و المدارك و غيرهم من أساطين الأصحاب هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

(المقام الثانى) فى وجوب قصد رفع الحدث بالتيمم بناء على كونه رافعا، و وجوب قصد الاستباحة لما يشترط فيه الطهارة بناء على كونه مبيحا، فالمحكى عن جماعة من المحققين وجوب قصد أحدهما، إذ اللازم فى مقام الامتثال التعبدى قصد المأمور به على ما هو عليه فى الواقع من الوجوه و الأوصاف حتى يصير متعلق الإرادة الآمرية بعينه متعلق الإرادة الفاعلية و تحصل المطاوعة و يتحقق الامتثال، و لكن الحق عدم وجوب قصد شى‏ء منهما لان المعتبر فى الامتثال و ان كان تعلق ارادة الفاعل بما تعلق به ارادة الآمر لكن داعوية قصد الرفع أو الاستباحة ليست مما تعلقت به ارادة الآمر لأن الداعوية من الأوصاف الخارجة عن عنوان المأمور به فإذا اتى المكلف بالتيمم الذى أمر به متقربا الى اللّه يترتب عليه رفع الحدث أو إباحة ما يشترط فيه الطهارة من غير لزوم قصد أحدهما، فرفع الحدث أو الاستباحة من الآثار المترتبة على فعل الأمور به لا من أوصافه و عناوينه حتى يلزم قصدهما، فتحصل انه لا يشترط فى التيمم قصد شى‏ء من الرفع و الاستباحة، و الحمد للّه.

[الثانى المباشرة حال الاختيار]

الثانى المباشرة حال الاختيار

المراد بالمباشرة هو ان يتولى تيممه بنفسه بحيث يسند الفعل اليه مستقلا لا الى غيره مستقلا و لا اليه و الى غيره بالاشتراك، و هى معتبرة فى حال الاختيار على ما هو ظاهر عبارة المحقق و غيره من الأصحاب، و عن المنتهى نفى الخلاف فيه عندنا، و عن المدارك نفى الريب عنه، و من كشف اللثام الإجماع عليه ظاهرا، و هو مقتضى القاعدة المؤسسة عند الشك فى كون الشىء تعبديا بمعنى عدم سقوطه عن المكلف بفعل غيره، فإن التعبدى يطلق تارة و يراد منه ما يعتبر فى صحته إتيانه على وجه قربى، و يطلق اخرى و يراد منه عدم سقوط المأمور به بفعل غير المكلف المأمور، و الأصل عند الشك فى التعبدى بالمعنى الثانى هو التعبدية حتى يثبت عدمها، و المراد بالأصل هنا هو مقتضى الدليل الاجتهادى و الأصل العملى، أما الدليل الاجتهادى فلان ظاهر الأمر بالشىء هو ارادة الفعل من المأمور لكون الخطاب متوجها اليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٠٩

فإذا شك فى إرادة الفعل من الأعم منه و من غيره فإطلاق الأوامر يقتضى عدمها، إذ العبارة الحاكية عن ارادة الفعل من الأعم ان يقال افعل أنت أو غيرك، فإذا أطلق و لم يعطف على المكلف غيره فمقتضى هذا الإطلاق إرادة الفعل من شخص المكلف، كما ان مقتضى الإطلاق أيضا عدم كون الوجوب مشروطا بعدم إتيان الغير: الّا ان يقيده بقوله: افعله ان لم يفعله غيرك فمقتضى الإطلاق من هذه الجهة أيضا هو وجوب الفعل على المكلف نفسه سواء فعله غيره اما لا، هذا بحسب الدليل الاجتهادى، و اما الأصل العملى فلان الشك فى اعتبار المباشرة يرجع الى الشك فى سقوط الواجب بفعل الغير بعد القطع بثبوته على عهدة المكلف، و المرجع فيه هو قاعدة الاشتغال أو استصحاب التكليف- على ما اوضحناه فى الأصول، و بهذا ثبت انه يشترط فى التيمم المباشرة فى حال الاختيار، و اما مع العجز عن المباشرة فسيأتى حكمه فى المسألة السادسة إنشاء اللّه تعالى.

[الثالث الموالاة و ان كان بدلا عن الغسل]

الثالث الموالاة و ان كان بدلا عن الغسل و المناط فيها عدم الفصل المخل بهيئته عرفا بحيث تمحو صورته.

الكلام فى الموالاة فى التيمم يقع تارة فى معناها، و اخرى فى وجوبها، و ثالثة فى ان وجوبها شرطى أو نفسى، فهنا مقامات.

(المقام الأول) فى معنى الموالاة اعلم ان الموالاة بمعنى المتابعة الحقيقة لما كانت متعسرة أو متعذرة فهى غير معتبرة فى التيمم قطعا، لكنه قد اختلف فى المراد بها بعد صرفها عن معناها الحقيقى على ثلاثة أقوال.

(الأول) ان المراد بها الموالاة المعتبرة فى الوضوء من ملاحظة الجفاف التقديرى، فيقدر انه لو كان بدل الصعيد ماء لم يجف، و هذا هو المحكى عن الشهيد فى الدروس، و لعل نظره فى ذلك الى بدلية التيمم عن الوضوء فيعتبر فيه ما يعتبر فى الوضوء (و لا يخفى ما فيه) لأن بدلية التيمم من الوضوء لا يقتضى اشتراكه معه فى جميع ما يعتبر فيه، مضافا الى انه لا يقتضى اعتبارها بهذا المعنى فى التيمم بدل الغسل لعدم وجوب الموالاة فى المبدل منه، بل اللازم حينئذ هو الالتزام بالتفصيل فى اعتبار الموالاة- كما قيل به- على ما سيأتى، فهذا القول ضعيف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣١٠

(الثانى) المتابعة العرفية، بحيث يعد عرفا متشاغلا به غير مفرق بين اجزائه، و هو المحكى عن جامع المقاصد و الروض.

(الثالث) عدم التفريق بين أفعاله بحيث يزول صورته و تمحى هيئته، فلا يضر ترك المتابعة العرفية ما لم ينتف مسماه و صورته، و هذا هو مختار صاحب الجواهر (قده) و عليه المصنف (قده) فى المتن (و أورد عليه) بان تفريق الاجزاء بمقدار يكون ماحيا للاسم مبطل أخر غير مختص بالتيمم بل هو مبطل فى جميع العبادات، و لا يحتاج فى كونه مبطلا الى الاستدلال بظهور الآية فى

شرطيتها أو التيممات البيانيـة، فهـذا كاشف عن كون مرادهم من الموالاة أمرا زائـدا عما يعتبر فى جميع العبادات من عـدم تفرقة الاجزاء بما يمحو به الاسم.

(و أورد فى مصباح الفقيـه) على مـا ذكره فى الجواهر و مـا أورد عليـه جميعـا بعـدم وجـود صـورة فى العبـادات سـوى اجزائها المأخوذة فيها بشـرائطها المعتبرة فيها، و المفروض عدم ثبوت الموالاة فى التيمم بعد، فسـقط ما ذكره فى الجواهر من ان الموالاة فى التيمم هى عـدم تفرقـة الاجزاء بما تنمحى به صورته و كـذا ما أورد عليه من ان هذا المعنى معتبر فى جميع العبادات لما علم من عدم اعتباره فى شىء من العبادات رأسا و انه ليس فيها صورة سوى الإتيان بنفس الاجزاء.

(أقول) قد ذكرنا فى مبحث الصحيح و الأعم عند تصور الجامع على القول بالأعم:

ان كل مركب اعتبارى تكون له صورة اعتبارية يكون هو بها، كالبيت و السرير و نحوهما من غير فرق فى ذلك بين المخترعات الشـرعية و بين غيرهـا و لا بين العبادات و غيرها، فإنكار الصورة فى المركبات التى لها وحـدة اعتباريـة و القول بأنها ليست سوى اجزائها المأخوذة فيها بشـرائطها مما لا يصـغى اليه، و مع هـذا أيضا لا نسـلم تفسـير الموالاة هنا بعـدم تفرقة الاجزاء بما تنمحى به الصورة، و ذلـك لان الصورة الاعتباريـة التى تعتبر فى كل مركب لا تكون مقيـدة باعتبار الموالاة فيه، بل كل مركب سواء اعتبر فيه الموالاة كالوضوء و الصـلاة، أم لا كالغسل مشـتمل على صورة و هيئـة خاصـة تحصل من اجتماع اجزائها على وضع خاص و ترتيب مخصوص يضر بوجودها التفرق بين اجزاء المركب فى بعض و لا يضر به فى بعض أخر، فمجرد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۱۱

اعتبـار الصورة للركب لاـ يوجب اشتراط الموالاـة فيه فليس المراد بالموالاـة حينئـذ عـدم التفرقـة بمـا تبطل به الصورة، فالحق مع المورد على الجواهر، و إذ قـد بطل تفسـير الموالاة بهـذا المعنى تعين تفسـيره بمعنى المتابعـة العرفية لما تقدم من بطلان التفسـير الأول أيضا.

(المقام الثانى) فى حكمها، فنقول اما فى التيمم بـدل الوضوء فالظاهر عدم الخلاف فى اعتبارها فيه بل نقل الإجماع مستفيض لو لم يكن متواترا، فقـد نقل الإجماع فيه عن المنتهى و التـذكرة و جامع المقاصد و الروض و المدارك و الحدائق و مجمع البرهان بعبائر مختلفة، و اما فى التيمم بدل الغسل فلم يحك الخلاف فيه أيضا إلا ما عن نهاية الاحكام من احتمال عدم وجوبها فيه لعدم وجوبها فى المبـدل، و قـد عرفت فى المقام الأول ضعف ما عليه مبنى هذا الاحتمال و ان قضيـة البدلية لا توجب اعتبار جميع ما يعتبر فى المبدل فى البدل أيضا، مضافا الى ان الكلام فى إثبات الموالاة بمعنى المتابعة العرفية لا ما يعتبر فى الوضوء من الجفاف التقديرى، مع ان البدلية تقتضى اعتبار ما هو المعتبر فى المبدل لا شىء أخر.

فنقول ما يمكن الاستدلال به لوجوب الموالاة بمعنى المتابعة العرفية أمور.

(الأول) ما تقدم من الإجماع المستفيض.

(الثانى) قاعـدة المنزلـة فيما هو بـدل الوضوء فيتعـدى الى ما هو بـدل الغسل بالإجماع المركب، و قـد عرفت ضـعف هذا الوجه، مضافا الى إمكان قلب الـدليل بإثبات عـدم اعتبارها فى ما هو بـدل عن الغسل بقاعـدة المنزلـة و يتعـدى عنه الى ما هو بـدل عن الوضوء بالإجماع المركب.

(الثالث) ظهور كلمة الفاء فى قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً و تقريب الاستدلال به ان كلمة الفاء تفيد التعقيب بلا مهلة كما قال ابن مالـك: الفـاء للتعقيب باتصـال، و المراد بـالتعقيب فى الآيـة هو تعقيب التيمم لإرادة القيام إلى الصـلاة بلا مهلـة، و لا يمكن ذلـك إلاـ بالإتيـان به فورا مع الموالاة و الألم يحصل التعقيب عرفا (و ضـعّفه فى المـدارك) بان المراد من التيمم فى قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا هو القصـد لاـ التيمم المصـطلح، و فى الجواهر بـالقطع بكون المراد من الآيـة عـدم الـدخول فى الصـلاة بـدون الطهـارة،

للإجماع على عدم وجوبه عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣١٢

ارادة القيام إلى الصلاة، بل انما تجب الطهارة عند الدخول فى تكبيرة الإحرام، مع المنع عن افادة الفاء فى مثل الآية للتعقيب.

(الرابع) كلمة الفاء فى قوله تعالى فَامْسَحُوا، فإنها تدل على تعقيب مسح الجبهة بلا مهلة على قصد الصعيد بالضرب عليه فيتعدى الى مسح الكفين بعدم القول بالفصل (و أورد عليه) بمنع استفادة وجوب الموالاة بالمعنى المتقدم من مجرد هذه الكلمة- أعنى الفاء- (الخامس) دلالة الأخبار الحاكية للتيممات البيانية، و نوقش فيه بعدم ظهورها فى اعتبار الموالاة لاحتمال كونها لضرورة البيان كما هو المعتاد فى كل ما يراد بيانه مما لا يعتبر فيه الموالاة قطعا فإنه يبين كذلك- اى متواليا- فالتوالى نشأ من اقتضاء البيان لا من جهة اعتباره فى المبيّن.

(السادس) ما فى مصباح الفقيه من انه إذا أمر بمركب ذى أجزاء موسوم باسم مغاير لعناوين اجزائه أو بعدة أمور مرتبطة بعضها ببعض فى التأثير و ان لم يسم المجموع باسم مخصوص و كان إيجادها تدريجيا كقراءة سورة من القران مثلا أو إنشاد قصيدة، فالعرف يفهم من الأمر به إرادة إيجاده متواليا، و هذا الفهم العرفى ناش من انصراف الذهن و انسباقه عند الأمر به الى إرادة إيجاده كذلك، بحيث لا يشك فى اعتبار التوالى فيه.

و هذا الوجه و ان كان لا يخلو أيضا عن المناقشة الا ان القطع بالحكم المذكور للإجماع المحقق و تأيده ببعض الوجوه المذكورة كاف فى الثبوت، فالحق اعتبار الموالاة فى التيمم مطلقا و لو كان بدلا عن الغسل.

(المقام الثالث) فى ان وجوب الموالاة فى التيمم هل هو نفسى و تعبد محض يأثم بتركها فيه، أو انه شرطى يفسد التيمم بتركها، قال فى الروضة: و ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوبها، و هل يبطل بالإخلال بها أو يأثم خاصة، وجهان، على القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا تظهر قوة الأول، و الا فالأصل يقتضى الصحة (انتهى) و عن محكى كاشف اللثام وجود القول بالصحة مع الإخلال بها، و عن مجمع البرهان التوقف فى ذلك، و صريح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣١٣

الجواهر هو البطلان بالإخلال بها (و استدل) بظهور معاقد الإجماعات فى ذلك بناء على ان المستفاد من معاقدها الشرطية كسائر الشروط.

و ما ذكره (قده) ليس ببعيد مع موافقته للأصل بناء على كون الشك هنا فى المحصل و ان الشرط للصلاة عبارة عن الطهارة سواء المائية أو الترابية خصوصا على ما اخترناه من كون التيمم رافعا للحدث لا مبيحا فإنه يحصل بأفعال التيمم مرتبة من الطهارة التى هى شرط فى صحة الصلاة، فإذا شك فى تحقق الشرط أعنى الطهارة مع عدم الموالاة فى أفعال التيمم يكون المرجع قاعدة الاشتغال لا البراءة، و اللّه العالم.

[الرابع الترتيب]

الرابع الترتيب على الوجه المذكور

المراد بالوجه المذكور هو تقديم ضرب اليدين على ما يتيمم به أولا ثم مسح الوجه بهما ثم مسح ظهر اليد اليمنى بباطن اليسرى ثم مسح ظهر اليد اليسرى بباطن اليمنى.

(و استدل على وجوبه) بالإجماع عليه تارة، و بالإجماع على عدم الفرق بين التيمم و الوضوء فى وجوب الترتيب اخرى، فعن المرتضى (قده) ان من فرق بينهما خرق الإجماع، و بالأخبار الواردة فى التيمم البيانى كصحيح الخزاز عن الصادق عليه السّلام و

صحيح زرارة و مضمر الكاهلى و كالمروى عن مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السّلام حكاية عن النبى صلّى اللّه عليه و آله بعد ذكر قصة عمار، قال فضرب بيديه على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح جبينه ثم مسح بكفيه كل واحدة على ظهر الأخرى: مسح اليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى، و هذا الأخير ظاهر فى اعتبار الترتيب بين اليدين فى المسح عليهما، و لا ينافيه التعبير بكلمة الواو التى هى المطلق الجمع بعد تبادر الترتيب من مثله.

(و فى الفقه الرضوى) صفة التيمم ان تضرب بيديك على الأرض ثم تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف ثم تضرب اخرى فتمسح بها اليمنى الى حد الزند و روى من أصول الأصابع، تمسح باليسرى اليمنى و باليمنى اليسرى.

(و فى صحيح محمد بن مسلم) عن الصادق عليه السّلام قال سئلته عن التيمم فضرب

بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه، ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل فى الوضوء: الوجه و اليدين الى المرفقين، و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤمم بالصعيد.

و دلالة هذه الاخبار على وجوب الترتيب بين مسح ظهر اليدين واضحة، و لا يضر بالاستدلال بها لذلك اشتمال بعضها على ما لا نقول به كالصحيح الأخير، فلا شبهة فى اعتبار الترتيب المذكور.

[الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين]

الخامس الابتداء بالأعلى و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين.

الكلام يقع تارة فى الابتداء فى كل عضو من أعضاء التيمم كالوجه و اليدين من الأعلى، و اخرى فى لزوم الابتداء من الأعلى فالأعلى بحيث يبتدء من الأعلى ثم يتنزل منه الى ما يليه حتى ينتهى إلى الأسفل، و قد أشار المصنف (قده) إلى الأول بقوله: الابتداء بالأعلى، و الى الأخير بقوله و منه الى الأسفل.

(و المشهور) كما فى الحدائق وجوب الابتداء منه، و عن شرح المفاتيح نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن المنتهى الى ظاهر عبارة المشايخ، و عن الأمالى نسبته الى دين الإمامية.

و استدل له بوجوه غير نقية مثل قاعدة المنزلة فيما هو بدل من الوضوء و يتم فيما هو بدل من الغسل بعدم القول بالفصل، و مثل ما ورد من ان التيمم نصف الوضوء، و قد عرفت ضعف ذلك فيما تقدم فى شرطية الموالاة من منع عموم المنزلة بحيث يقتضى مساواة التيمم مع الوضوء فيما ثبت له، بل المستفاد من الأدلة ليس الأزيد من تنزيله منزلته فى جواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة.

(و مثل ما فى الجواهر) من كونه المنساق الى الذهن من الوضوءات البيانية للسائل عن الكيفية، بل لا يخطر بالبال غيره، فكذا فى التيمم (و فيه) ان ذلك موقوف على عموم المنزلة و قد عرفت ما فيه.

(و مثل ما فى الجواهر أيضا) من انه لو وقع فى التيممات البيانية ابتداء بغير الأعلى

لنقله السائل، (و فيه أيضا) ان عدم وقوعه فى الفعل البيانى بغير الأعلى لا يدل على اعتبار وقوعه بالأعلى، مع ان عدم النقل أيضا لا يدل على عدم الوقوع.

(و مثل التمسک بما فی الفقه الرضوی): تمسح بهما وجهک موضح السجود من مقام الشعر الی طرف الأنف.

(و فیه أولا) المنع عن حجیته الا فیما إذا علم إسناده الی الامام علیه السّلام مع عدم معارض له.

(و ثانیا) بمنع دلالته لاحتمال ان یکون التحدید للممسوح، و لکن الاحتیاط یقتضی الابتداء بالأعلی لأنه المتیقن من کیفیة المسح، و قد تقدم ان مقتضی کون الشرط فی الصلاة هو الطهارة لأنفس أفعال الوضوء و الغسل و التیمم، هو کون الشک فی اعتبار شیء فی الطهارات الثلاث شکا فی المحصل- بناء علی کون التیمم رافعا للحدث موجبا لحصول مرتبة من الطهارة، فلا یترک الاحتیاط بالبدئة بالأعلی.

[السادس عدم الحائل بین الماسح و الممسوح]

السادس عدم الحائل بین الماسح و الممسوح

و یدل علی اعتباره الإجماع علیه مع الاخبار البیانیة، و قد عرفت سابقا ان المتیقن منه هو صورة الاختیار، و مع عدم التمکن من رفعه یجب المسح علیه کما فی الوضوء مع الجبیرة

[السابع طهارة الماسح و الممسوح]

السابع طهارة الماسح و الممسوح

و استدل لاعتبار الطهارة فیهما بالإجماع و ببدلیة التیمم عن الطهارة المائیة و بان الصعید ینجس بملاقاة النجس و الأول- أعنی الإجماع دلیل یمکن الاستناد الیه، لکن الکلام فی صغراه، حیث ان المسألة غیر مصرح بها فی کثیر من المتون و العبارات، و قد صرح بعدم اعتبارها بعض، و تردد فیها بعض أخر، فتحصیل الإجماع مشکل جدا، و یرد علی الثانی المنع من عموم البدلیة و التنزیل کما مر مرارا، و علی الثالث انه أخص من المدعی، إذ الکلام لیس فی خصوص النجاسة المسریة إلی الصعید، و حینئذ فمقتضی إطلاقات أدلة التیمم عدم اعتبارها.

الا ان یقال ان المغروس فی الذهن و المنسبق الیه کون نجاسة المواضع من الماسح و الممسوح محذورا عند الشارع و ان بقائها علی أعضاء التیمم لا یناسب استعمال الطهور فیها لرفع القذارة المعنویة- اعنی الحدث- فهذا المعنی المغروس فی الذهن لعله یوجب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۳۱۶

انصراف الإطلاقات عن التیمم مع نجاسة الماسح أو الممسوح، فالاحتیاط بمراعاة هذا الشرط مما لا یترک، هذا مع إمکان التطهیر، و مع تعذره یسقط اعتبار الطهارة إذا کانت النجاسة غیر مسریة، و مع السرایة ففیها کلام قد تقدم فی أول فصل کیفیة التیمم فی البحث عن ضرب الید علی الأرض.

[مسائل]

[مسألة (۱) إذا بقی من الممسوح ما لم یمسح علیه]

مسألة (۱) إذا بقی من الممسوح ما لم یمسح علیه و لو کان جزء یسیرا بطل، عمدا کان أو سهوا أو جهلا، لکن قد مر انه لا یلزم

المداقة و التعميق.

قد مر وجوب مسح تمام ظاهر الممسوح و انه يجب الاستيعاب الحقيقى فلو بقى جزء يسير لم يمسح عليه وجب المسح عليه مع عدم فوت الموالاة و يجب استيناف التيمم مع فواتها، و قد مر حكم المداقة و التعميق فيما مر قبل ذكر الشرائط.

[مسألة (٢) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا]

مسألة (٢) إذا كان فى محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضا و إذا كانت يد زائدة فالحكم فيها كما مر فى الوضوء.

اما وجوب مسح اللحم الزائد النابت على موضع المسح فلوجوب الاستيعاب فى المسح و انه من اجزاء الممسوح فيدل على وجوب مسحه ما يدل على وجوب مسح العضو الذى فيه، و اما اليد الزائدة فإن كانت من فوق الزند فحكمها حكم اليد الزائدة فى الوضوء- اعنى الزائدة فوق المرفق- فلا يجب مسحها مع تميزها عن الأصلية، و يجب مسحهما معا من باب المقدمة مع الاشتباه بين الأصلية و الزائدة، و ان كانت الزيادة دون الزند وجب مسحها و يكون حكمها حكم اللحم الزائد النابت على الممسوح، و لكن لا يجوز المسح بها لأنها زائدة بل يمسح باليد الأصلية، و اللّه العالم،

[مسألة (٣) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه]

مسألة (٣) إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه و ان كان فى الجبهة بأن يكون منبته فيها، و اما إذا كان واقعا عليها من الرأس فيجب رفعه لانه من الحائل.

الشعر النابت على محل المسح اما يكون فى محل ينبت منه الشعر عادة كظهر اليد، أو يكون فى محل لا ينبت منه الشعر الا نادرا كالجبهة، اما القسم الأول فلا إشكال فى جواز الاكتفاء بالمسح عليه و انه لا يجب رفعه سواء كان خفيفا أو كثيفا، و ذلك لإطلاق أدلة التيمم كتابا و سنة و الاخبار الدالة على التيمم البيانى، بل يمكن دعوى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣١٧

على عدم وجوب ازالة الشعر المذكور بالحلق و النتف و غيرهما ليقع المسح على البشرة، و اما القسم الثانى- أى النابت على الجبهة مما لا يعتاد إنبات الشعر فيه- فالظاهر كفاية المسح عليه أيضا، و ان كان ربما يدعى انصراف الاخبار عنه، و لكن الانصراف ممنوع لكونه ناشيا من ندرة الوجود و أس الذهن الى الفرد الغالب، و الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق هو ما كان ناشيا عن التشكيك فى صدق المطلق على افراده حسبما حقق فى الأصول، هذا كله فى الشعر النابت فى موضع المسح، اما الواقع عليه من غيره كالشعر الواقع على الجبهة من الرأس فيجب رفعه من غير إشكال: لأنه حائل، و قد تقدم فى الأمر السادس عدم كفاية المسح على الحائل مع الاختيار.

[مسألة (۴) إذا كان على الماسح أو الممسوح جبيرة يكفى المسح بها أو عليها]

مسألة (۴) إذا كان على الماسح أو الممسوح جبيرة يكفى المسح بها أو عليها.

إذا تعذر المسح بالبشرة أو عليها لجرح أو جبيرة أو حائل لا يمكن إزالته ففى سقوط التيمم و كون المكلف فاقد الطهورين لقاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه، أو وجوب المسح على الحائل من جبيرة و نحوها لقاعدة الميسور، وجهان، المشهور هو الأخير، و فى الجواهر: الاحتياط فيه لا بد منه لعدم وضوح استنباط الحكم بحيث يطمئن إليه الفقيه إذ لا دليل خاص فيه، و الأصول و القواعد و انتفاء المركب كقاعدة الميسور و غيرها متصادمة مع عدم التنقيح و التحرير لشىء منها هنا (انتهى).

و لعل الأرجح ما عليه المشهور من كفاية المسح على الجبيرة و نحوها، لقاعدة الميسور مع إحراز موضوعها فى المقام بعمل الأصحاب و ذهاب المشهور اليه، مضافا الى ما يستفاد من خبر عبد الأعلى فى المسح على المرارة الموضوعة على الإصبع من قوله عليه السّلام: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه تعالى، قال اللّه تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح عليه، فان المستفاد منه ان المسح على المرارة من مراتب المسح على البشرة، و ان مقتضى رفع وجوب المسح على البشرة- من جهة الحرج- هو ثبوت ما ينوب منابه و هو المسح على الدواء الموضوع عليها، و هذه الاستفادة من الآية عامة لاشباه مورد الخبر فيعمّ ما نحن فيه، خصوصا فى الماسح إذا كان عليه جبيرة، لكون المسح به بعد الضرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج7، ص: 318

على الصعيد مما يعد عند العرف ميسورا لضرب بشرة الكف و المسح بها، و صدق الميسور فيه اجلى من صدقه فى الممسوح لصدق استعمال الطهور- اعنى الصعيد- بذلك، فان ضرب الكف على الصعيد إنما أمر به لكون الضرب عليه موجبا للربط بين الصعيد و المسح على أعضاء التيمم، و هذا المعنى المنسبق الى الذهن يتحقق عند العرف بضرب الكف إذا كان عليها الجبيرة و مسحها كذلك على الوجه و اليدين عند الضرورة، و اما المسح على الجبيرة فلعل صدق ذلك فيه اخفى (و كيف كان) فقول المشهور هو الأقوى، و ان كان الاحتياط بالجمع بين ما عليه المشهور و القضاء بعد رفع العذر حسنا، و اللّه العالم.

[مسألة (5) إذا خالف الترتيب بطل]

مسألة (5) إذا خالف الترتيب بطل و ان كان لجهل أو نسيان.

و هذا واضح بعد كون الترتيب شرطا واقعيا غير مقيد بحال دون حال، فعند مخالفته يبطل التيمم و لو كانت المخالفة عن جهل أو نسيان، لفوات الشرط المستلزم لانتفاء المشروط.

[مسألة (6) يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة]

مسألة (6) يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة فيضرب النائب بيد المنوب عنه و يمسح بها وجهه و يديه، و ان لم يمكن الضرب بيده فيضرب بيده نفسه.

الكلام فى هذه المسألة فى أمور (الأول) فى جواز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة، و لا إشكال فى جوازها، و قد ادعى فى الجواهر عدم الخلاف فيه، و استدل له بخبر ابن مسكين و غيره عن الصادق عليه السّلام فى المجدور الذى غسل فمات: الا يمّموه ان شفاء العيّ السؤال، و مرسل ابن ابى عمير: يؤمّم المجدور و الكسير إذا أصابتهما جنابة، و مرسل الفقيه عن الصادق عليه السّلام: المبطون و الكسير يؤممان و لا يغسلان. و هذه الاخبار بضميمة دعوى نفى الخلاف فى الحكم و موافقته مع الشهرة المحققة كافية فى إثبات الحكم، فلا اشكال فيه أصلا.

(الثانى) هل المتولى للنية أيضا هو النائب أو المتيمم، احتمالان مبنيان على ان فعل العامل من باب النيابة أو الاستعانة، فعلى الأول تكون النية على النائب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج7، ص: 319

و على الثانى تكون على المتيمم. قال فى الجواهر- بعد الحكم بجواز الاستنابة عن العليل-:

لكن فى غير النية بل يتولاها العليل كالوضوء بل قد يظهر من المدارك و غيره دعوى الإجماع عليه هنا، الا انه قال فى جامع المقاصد: لو نويا كان اولى، قلت اى أحوط، لظهور انتساب الفعل للعامل (انتهى ما فى الجواهر) و يظهر منه ميلة إلى مراعاة هذا

الاحتیـاط و صـدور النیـة منهمـا معـا، و هو کـذلک و ان قلنا بکون فعل العامل هنا من قبیل الإعانـة لا النیابـة فإن کون الفعل من العامـل و ظهور کون المتیمم محلاـ لفعله یقتضـی وجوب النیـة أیضا علی العامل، کما ان لزوم الاقتصار علی المتیقن فی سـقوط الـواجب یقتضـی کـون النیـة علی المکلف نفسه إذ لاـ وجه لسـقوطها عنه بعـد إمکانهـا منه، فتصـادم الوجهین یوجب الاحتیـاط بصدور النیة منهما.

(الثالث) إذا أمکن ضـرب الصـعید بید المتیمم فهل اللازم ضرب یدیه و المسح بهما، أو یکتفی بضرب ید المتولی و یمسح بهما وجه المتیمم و یـدیه، وجهـان، و المحکی عن الـذکری و جامع المقاصـد و المـدارک هو الأول، و فی الجواهر انه لم یطلع علی قائل بالثانی مع إمکان ضـرب الصـعید بید المتیمم، و عن الکاتب انه یضرب بید الصحیح ثم یضرب بید العلیل، و فی الجواهر انه لم یقف علی مأخذه،- و لعل وجهه الاحتیاط فی الجمع بینهما لدوران الأمر بین المتبائنین.

(و استدل لتعین) ضرب یدی المتیمم بقاعدة المیسور و عدم سقوطه بالمعسور.

و لجواز الاکتفاء بضـرب یـدی المتولی بأصالـة البراءة عن وجوب ضـرب یـدی المتیمم فی تلک الحالـة، و بإطلاق ما یدل علی التولیة ان لم نقل بظهوره فی مباشرة المتولی، و بعدم استناد المسح الی المتیمم و انما هو مستند الی العامل و یکون مسح المتیمم بالنسـبة إلی العامل کالمسـح بالـة أجنبیة، و بعدم مراعاة هذا التفصـیل فی الطهارة المائیة، و لو کان معتبرا فی التیمم دون الطهارة المائیـة لزم زیادة البدل علی المبدل، و الفرع علی الأصل، و بظهور ما دل علی أمر الصادق علیه السّـلام غلمته فی اللیلة التی کان شدید الرجع بتغسیله

فحمل و وضع علی خشبات و غسّل، إذ الظاهر تمکن الغلمة من مباشرة بعض الغسل بیدیه علیه السّلام.

(أقول) اما الاسـتدلال بقاعـدة المیسور لتعین ضـرب ید المتیمم فهو مبنی علی ان یکون فعل المتولی من باب الإعانة لا النیابة، إذ علی النیابـة یکون الفعل من النائب لأمن التیمم نفسه، و معه أیضا یتوقف التمسک بالقاعدة علی ان یکون الضـرب علی الصـعید مما یعد میسورا من التیمم الذی عجز عن مباشـرته، و لعله کذلک، إذ الساقط حینئذ هو صدور المباشـرة بالاختیار، و اما الضـرب بالیـدین و المسح بهمـا علی الوجه و ظـاهر الکفین المتمکن منه بفعـل المتولی فهو مما یعـد من مراتب التیمم الواجب عرفا، فلا مانع عن التمسک بالقاعدة فی المقام.

(و منه یظهر) سـقوط التمسک بأصالـة البراءة لإثبات جواز الاکتفاء بضـرب یدی العامل، فإن قاعدة المیسور دلیل اجتهادی تقدم علی البراءة، هذا لو قلنا بکون المقام من مجاری البراءة. اما علی ما تقدم ترجیحه من کون الشک فی المحصل و ان ما هو شـرط للصـلاة عبارة عن الطهارة الحاصـلة من التیمم فالمرجع هو أصالة الاحتیاط، و اما إطلاق الأمر بالتولیة و اقتضائه عدم لزوم ضرب یدی المتیمم، ففیه ان المسـتفاد من الأمر به هو الاستعانة- لا الاستنابة- فیسقط دعوی التمسک بالإطلاق فضلا عن دعوی ظهوره فی مباشـرة المتولی، و بهذا ظهر ما فی دعوی عدم استناد المسح الی المتیمم و کون ضرب یدیه بالنسبة إلی العامل کالمسح بالة أجنبیـة، و اما ترک هـذا التفصـیل فی الطهارة المائیـة فلا یضـر باعتباره فی التیمم لکون ضـرب الیدین هنا من اجزاء الفعل- کما تقدم- و انه لیس کالاغتراف فی الوضوء و الغسل، حیث انه هناک من المقدمات لا الاجزاء، و منه یظهر سقوط التمسک بما دل علی أمر الصادق علیه السّلام غلمته بتغسیله کما لا یخفی. فالأقوی لزوم ضرب یدی المتیمم و المسح بهما مع تمکنه.

(الأمر الرابع) إذا لم یتمکن من ذلک فالمتعین هو ضرب یدی المتولی

علی الصـعید و المسح بهما علی وجه المتیمم و ظهر یدیه، و هذا مما لا اشکال فیه بعد الإجماع علی عدم سقوط التیمم رأسا فی

تلك الحالـة و إطلاق الاخبار المتقدمـة، و لو توقف تولى الغير على بـذل اجرة وجب على المتيمم بـذلها ما لم يضـر بحاله، و الا فيدخل فى موضوع فاقد الطهورين كما إذا لم يكن عنده من يتولى تيممه.

[مسألة (۷) إذا كان باطن اليدين نجسا وجب تطهيره]

مسألة (۷) إذا كان باطن اليدين نجسا وجب تطهيره إن أمكن و إلا سقط اعتبار طهارته و لا ينتقل الى الظاهر إلا إذا كانت نجاسة مسرية الى ما يتيمم به و لم يمكن تجفيفه.
قد مر الكلام فى تفصيل هذه المسألة مستوفى فى أول هذا الفصل عند البحث عن الضرب على الأرض.

[مسألة (۸) الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى و مسح الجبهة بها]

مسألة (۸) الأقطع بإحـدى اليـدين يكتفى بضـرب الأخرى و مسـح الجبهـة بها ثم مسح ظهرها بالأرض، و الأحوط الاسـتنابة لليد المقطوعة فيضـرب بيده الموجودة مع يد واحدة للنائب و يمسح بهما جبهته و يمسح النائب ظهر يده الموجودة، و الأحوط مسح ظهرها على الأرض أيضا، و اما اقطع اليـدين فيمسح بجهته على الأرض، و الأحوط مع الإمكان الجمع بينه و بين ضـرب ذراعيه و المسح بهما و عليهما.
الكلام فى هـذه المسألـة يقع فى أمرين (الأول) فى حكم من قطع احـدى يديه، فان كان قد بقى من كفه شـىء وجب ضـرب ما بقى منها مع تمام الكف الأخرى التى لم تقطع، فيمسـح بهما وجهه و يمسح بباقى المقطوعة ظاهر التى لم تقطع و بغير المقطوعة ظاهر المقطوعـة، و ذلك لقاعـدة الميسور و وضوح عدم سـقوط أصل التيمم، و اما لو لم يبق من المقطوعة شـىء من الكف بان قطعت من الزند فيحتمل فيه وجوه.
(الأـول) ان يضـرب الـذراع من اليـد المقطوعـة مع الكف من اليـد الأخرى و يمسـح بهما وجهه، و يمسـح على ظاهر الكف من الصحيحة بباطن الذراع من المقطوعة و يمسح
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۲۲
على الـذراع من المقطوعـة بباطن الكف من الصـحيحة مع مراعـاة الترتيب فى اليمنى و اليسـرى أيضا. (الثانى) ضـرب باطن اليد الصـحيحة على الأـرض و المسح بهـا على الوجه و مسـح ظهرها على الأرض. (الثالث) الاسـتنابة لليـد المقطوعـة، فيضـرب يـده الصـحيحة مع يـد النائب ثم يمسـح بهما جبهته ثم يمسـح النائب ظهر يـده الموجودة. (الرابع) سـقوط مسـح ظهر اليـد الصـحيحة رأسا- كما حكى عن الروضة.
أمـا وجه الأـول فلبدليـة الـذراع عن الكف فى مقطوع الكفين معا- على القول بهـا هنـاك كما سيأتى وجهه، إذ لا فرق فى قيام الـذراع مقام الكف بين قطع الكفين أو قطع إحـداهما (و وجه الثانى) عـدم ثبوت البدليـة فى اقطع اليـدين و وجوب مسح الجبهة على الأرض هناك، و عليه فيجب مسح ظهر اليد الصحيحة هنا على الأرض.
(و وجه الثالث) هو إطلاق ما دل على وجوب الاستنابة على العاجز الذى منه من قطعت احدى يديه، و لم يظهر للرابع وجه، و لذا قال فى الجواهر: و هو غريب، و هو كذلك إذ لا وجه لسـقوط مسح ظهر اليد الصـحيحة رأسا مع إمكان مسحه بالأرض، كما ان احتمال الاسـتنابة أيضا ضـعيف، إذ الاخبار المتقدمـة فى تيمم المجـدور و الكسـير لا إطلاق لها بحيث يشـمل مقطوع اليـدين أو إحـداهما، و لـذا لم يحتمله المصـنف (قـده) فى مقطوع اليـدين، فيبقى الاحتمالاـن الأولان، و حيث لا دليل على تعيين أحـدهما فالأحوط هو الجمع بينهما بضـرب اليـد الصـحيحة و الـذراع من المقطوعـة معا على الصـعيد ثم المسـح بهما على الجبهة و اعادة

المسح عليها بالكف من الصحيحة، و مسح ظهر الكف من الصحيحة بالذارع من المقطوعة و مسح الذراع بالكف من الصحيحة ثم مسح ظهر الكف من الصحيحة على الأرض، و بهذا يجمع بين الوجهين الأولين.

(الأمر الثانى) فى حكم مقطوع اليدين و المحتمل فيه أيضا وجوه (الأول) سقوط التيمم منه رأسا و انه يكون بحكم فاقد الطهورين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۳

(الثانى) وجوب مسح جبهته بالصعيد و سقوط المسح على الذراعين كسقوط ضربهما على الصعيد. (الثالث) ضرب الذراعين على الصعيد و المسح بهما على الجبهة ثم مسح ظهر كل من الذراعين ببطن الأخرى. (الرابع) التخيير بين الوجهين فى مسح الجبهة بمعنى انه يتخير بين ان يمسح جبهته بالصعيد و بين ان يمسح عليها بالذراعين (الخامس) تعيين الاستنابة.

أما الوجه الأول و هو سقوط التيمم رأسا و كونه فاقد الطهورين فهو المحكى عن الشيخ فى المبسوط، و لم يثبت، لاحتمال ان يكون مراده سقوط التيمم المعهود و هو ضرب اليدين و المسح بهما و عليهما، فلا ينافى ثبوت بعض الفرض اعنى مسح الجبهة، اما بمسحها على الصعيد أو بمسحها بالذراعين بعد ضربهما على الأرض.

(و كيف كان) فلم ينقل سقوط التيمم رأسا عن غير الشيخ، و لذا قال فى الجواهر:

لعل الإجماع على عدم سقوطه- ان لم يكن ضروريا- و استدل لعدم سقوط التيمم مضافا الى الإجماع المذكور بوجوه- منها- قاعدة الميسور- و منها- انه لو سقط التيمم بتعذر بعضه لزم سقوط الوضوء أيضا من المقطوع اليدين فان وجه السقوط مشترك بينهما، و يلزم حينئذ سقوط أصل الطهارة و الصلاة عنه فى مدة العمر و هو مما قامت الضرورة على خلافه (و منها) ما فى الجواهر من استصحاب بقاء وجوب التيمم بما يمكن من اجزائه (و منها) ما فيه أيضا من ان الصلاة لا تترک بحال.

(أقول) و العمدة فى إثبات وجوب التيمم بما يمكن و عدم كونه من قبيل فاقد الطهورين هو الإجماع و قاعدة الميسور، و اما الاستدلال بلزوم سقوط الوضوء عنه أيضا فلا وجه له، فان غسل الوجه يتحقق بإجراء الماء عليه و لو بغير إله اليد كالارتماس، و اما المسح على الوجه فى التيمم فليس فى أصل الفرض الا بالكفين فإثباته بغيرهما محتاج الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۴

الدليل، فلا يلزم من سقوط التيمم عن مقطوع اليدين سقوط الوضوء عنه أيضا حتى يلزم سقوط الصلاة عنه ما دام العمر بناء على سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين.

(و اما التمسک بالاستصحاب) ففيه ان المتيقن السابق- لو سلم- هو وجوب مسح الوجه بالوجوب الضمنى. على ما هو التحقيق فى وجوب الجزء- أو الوجوب التبعى المقدمى- بناء على القول الأخر، و المشكوک هو وجوبه الاستقلالى بعد سقوط الكل، و اما عدم سقوط الصلاة بحال فهو انما يتم دليلا لوجوب التيمم بالممكن لو لم يدخل فى حكم فاقد الطهورين، فلا بد من إخراجه عن موضوع فاقد الطهورين بالإجماع أو بغيره، فليس عدم سقوط الصلاة بحال بنفسه دليلا فى المقام (و بالجملة) فالمختار هو عدم سقوط أصل التيمم فى الفرض للإجماع و قاعدة الميسور، و حينئذ فلا بد من تعيين كيفية التيمم.

(فنقول) اما الوجه الأول فى كيفيته- اعنى مسح الجبهة بالصعيد- فلقاعدة الميسور و ان مسحها بالصعيد يعد ميسورا لمسحها باليدين بعد ضربهما على الصعيد، و لا دليل على قيام الذراعين مقام الكفين، فيسقط المسح بهما و عليهما، فلا يبقى من فرض التيمم الّا مسح الجبهة، و حيث لا يتمكن الا من مسحها على الصعيد فلا يجب عليه الا ذلک.

و اما الوجه الثانى و هو الاستعانة بالذارعين و المسح بهما و عليهما فلدعوى قيامهما مقام الكفين و كون ذلک ميسورا لما تعذر منه، و منه ظهر وجه التخيير بين مسح الجبهة بالصعيد و المسح عليها بالذراعين، و هو دعوى كون كل ذلک ميسورا عند العرف

و مرتبة من مراتب أصل الفرض فيتخير فى العمل بأحد الميسورين، و هذه الوجوه متضاربه لا تطمئن النفس الى واحد منها، مضافا الى احتمال الاستنابة و كون حكم مقطوع اليدين كالمريض العاجز عن المباشرة، فالاحتياط هو الجمع بين الاستنابة و مسح الجبهة بالصعيد و و الاستعانة بالذارعين و المسح بهما و عليهما، و كان على المصنف (قده) ذكر الاستنابة أيضا فى وجه الاحتياط هنا- أى فى مقطوع اليدين- و ان لم يكن له وجه فى مقطوع اليد الواحدة كما ذكرناه فى الأمر الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۵

[مسألة (۹) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا و لم يمكن إزالتها]

مسألة (۹) إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلا- و لم يمكن إزالتها فالأحوط الجمع بين الضرب به و المسح به و الضرب بالظاهر و المسح به.

و قد مرّ حكم هذه المسألة عند الكلام فى حكم ضرب باطن اليدين مستوفى.

[مسألة (۱۰) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه]

مسألة (۱۰) لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه، و اما مع التعدد كالحائض و النفساء فيجب تعيينه و لو بالإجمال.

الكلام فى هذه المسألة يقع تارة فى وجوب قصد البدلية فى التيمم و عدمه، و اخرى فى وجوب تعيين المبدل منه و عدمه.

(اما المقام الأول) ففيه أقوال- أحدها- القول بعدم وجوب قصد البدلية مطلقا سواء تعدد ما فى الذمة أو اتحد، و سواء قلنا باتحاد كيفية التيمم فيما هو بدل عن الوضوء مع ما هو بدل عن الغسل أو لم نقل، و هذا القول محكى عن جماعة من المحققين كصاحبى المدارك و الذخيرة و كاشف اللثام، و نسب الى أكثر المتأخرين.

(و استدل له) بان عنوان البدلية غير مأخوذة فى ماهية التيمم بحيث يكون من مقوماته و اجزائه و ليس امرا قصديا كالقيام للتعظيم، بل هو أمر انتزاعى ينتزع عن أفعال التيمم سواء قصده الفاعل أم لا، و عليه فليس على اعتبار قصده دليل، و عند الشك فى اعتباره يكون مقتضى الأصل و إطلاق ظواهر الأدلة من الايات و الاخبار و صدق الامتثال بدون قصده، عدم اعتباره. و هذا فى صورة اتحاد ما فى الذمة ظاهر، و مع تعدده ربما يقال باعتبار قصد البدلية، للزوم تعيين ما عليه و لو بالإجمال فيحتاج الى المعين الذى منه قصد البدلية.

(و فيه) انه لا ينحصر التعيين فى قصد البدلية بل يمكن تعيينه بكل ما يخرجه عن الاجمال كما إذا كان عليه تيممان أحدهما بدل الوضوء و الأخر بدل الغسل كما فى الحائض و النفساء فيمكن الإتيان بتيمم بقصد رفع الحدث الأصغر، و بتيمم أخر بقصد رفع الحدث الأكبر- بناء على المختار من كون التيمم رافعا للحدث- إذ التعيين يحصل بذلك مع انه لم يقصد البدلية فى شيء منهما، و كذا لو قلنا باختلاف كيفيتهما فيأتى بأحدهما بضربة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۶

واحدة و بالاخر بضربتين، حيث يتعين كل واحد منهما بكيفيته عن الأخر، و هذا القول لا يخلو عن قوة.

و منه يظهر ضعف الأقوال الأخر، و هى: القول بوجوب قصد البدلية مطلقا، و القول بوجوبه عند تعدد ما عليه، و عدمه مع اتحاده، و القول بوجوبه مع الاختلاف فى الكيفية، و عدمه مع اتحادها.

(و اما المقام الثانى) أعنى وجوب قصد المبدل منه على تقدير القول بوجوب قصد البدلية، فالذى يظهر من المصنف (قده) فى المتن هو التفصيل بين اتحاد ما عليه و بين تعدده بعدم وجوب التعيين فى الأول و وجوبه فى الأخير، و هذا لا يخلو عن المنع، بل

اللازم على تقدير وجوب قصد البدلية هو وجوب تعيين المبدل منه، إذ قصد البدلية لا ينفك عن قصد المبدل منه، لأن البدلية من الأوصاف التى تلزمها الإضافة إلى الغير، فلا يعقل قصدها مع عدم قصد المبدل منه و لو إجمالا، و ليس المراد من قصد البدلية قصد مفهومها حتى لا يلزمه قصد المبدل منه، نعم فى صورة الاتحاد يكفى فى قصد المبدل منه قصد ما عليه بعنوان ما فى ذمته، فإنه متعين بالذات و يكون اشارة اليه بالإجمال، بخلاف صورة التعدد فإنه يحتاج فيها الى تعيين ما عليه مما يكون فى ذمته و اللّه العالم بحقائق الأحكام.

[مسألة (۱۲) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها]

مسألة (۱۲) مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها، و مع التعدد يجوز قصد الجميع و يجوز قصد ما فى الذمة كما يجوز قصد واحدة منها فيجزى عن الجميع.

فى وجوب قصد الغاية- أى الفعل الذى يشترط فى صحته أو كماله الطهارة- و عدمه وجهان مبنيان على ان التيمم هل هو مستحب نفسى كالغسل و الوضوء أولا، و سيأتى البحث عنه، ثم انه على تقدير وجوب قصد الغاية لا يجب تعيينها فيما إذا كانت واحدة، و مع تعددها يجوز إتيان التيمم بقصد جميعها فيكون امتثالا للجميع كما يجوز قصد واحدة منها فيكون امتثالا بالنسبة الى ما قصده و يجزى عن الجميع إلا إذا كان المسوغ للتيمم مختصا ببعضها- كما سيأتى فى شرح المسألة التاسعة من الفصل الاتى إنشاء اللّه تعالى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۷

[مسألة (۱۳) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل تيممه،]

مسألة (۱۳) إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل و ان تبين غيرها صح له إذا كان الاشتباه فى التطبيق و بطل ان كان على وجه التقييد.

إذا تيمم لغاية بعينها و تبين عدمها و عدم غاية أخرى بطل، الا ان فرض انتفاء الغايات كلها غير واقع- بناء على صحة التيمم للكون على الطهارة- و ان تبين وجود غاية أخرى غير الغاية المنوية فإن كان قصد الغاية المنوية على وجه التقييد بطل أيضا، و ذلك لان مرجع التقييد الى انتفاء النية للغاية الموجودة، فإن معنى التقييد إتيان التيمم للغاية المنوية بحيث لولاها لما كان آتيا به، و ان كان من باب الاشتباه فى التطبيق صح لتمامية النية حينئذ، و هو ظاهر.

[مسألة (۱۴) إذا اعتقد كونه محدثا بالحدث الأصغر]

مسألة (۱۴) إذا اعتقد كونه محدثا بالحدث الأصغر فقصد البدلية عن الوضوء فتبين كونه محدثا بالأكبر، فإن كان على وجه التقييد بطل، و ان اتى به من باب الاشتباه فى التطبيق أو قصد ما فى الذمة صح، و كذا إذا اعتقد كونه جنبا فبان عدمه و انه ماس للميت مثلا.

و ما ذكره (قده) ظاهر بعد ما عرفت فى المسألة السابقة من مناط الصحة و البطلان فيما إذا كان الإتيان فى صورة تخلف المنوى على وجه الاشتباه فى التطبيق أو التقييد و انه على الأول لا يضر بالنية و لا يخل بقصد الامتثال دون ما كان على وجه التقييد.

[مسألة (۱۵) فى مسح الجهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح]

مسألة (۱۵) فى مسح الجهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح فلا يكفى جر الممسوح تحت الماسح، نعم لا تضر

الحركة اليسيرة فى الممسوح إذا صدق كونه ممسوحا.
المسح هو إمرار الماسح على الممسوح، و يتحقق بجر الماسح عليه، و يلزمه سكون الممسوح إذ مع حركته يكون كل منهما ماسحا و ممسوحا، كما انه لو كان الماسح ساكنا و الممسوح متحركا يلزم كون الممسوح ماسحا و الماسح ممسوحا، فيعتبر فى تحقق مسح اليد على الوجه و ظاهر اليدين سكون الوجه و اليدين و حركة الماسح و جره عليهما، نعم لا تضر الحركة اليسيرة التى لا تضر بصدق الممسوح عليهما عرفا.

[مسألة (۱۶) إذا رفع يده فى أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم]

مسألة (۱۶) إذا رفع يده فى أثناء المسح ثم وضعهما بلا فصل و أتم فالظاهر كفايته و ان كان الأحوط الإعادة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۸
و لعل وجه الاحتياط فى الإعادة هو اما احتمال وحدة المسح كما يستفاد من التيممات البيانية و كونه القدر المتيقن و مطابقته مع الأصل بناء على كون الأصل فى المقام هو الاشتغال لكون الشك فى المحصل، و امّا لمنافاته مع الموالاة المعتبرة فى التيمم، لكن الظاهر عدم وجوب هذا الاحتياط لعدم الدليل على اعتبار وحدة المسح، و التيممات البيانية أفعال مجملة لا دلالة فيها على اعتبارها، و ليس فى المقام دليل أخر يثبت اشتراط الاتصال و الوحدة فى المسح فالمحكم هو إطلاق ما دل على وجوب المسح فإنه شامل للمسح بمثل هذا النحو فلا تصل النوبة الى الأصل العملى، و اما المنافاة للموالاة ففيه ان الكلام فيما لم يكن منافيا لها كما فى غسل الوضوء و مسحه.

[مسألة (۱۷) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر]

مسألة (۱۷) إذا لم يعلم انه محدث بالأصغر أو الأكبر و علم بأحدهما إجمالا يكفيه تيمم واحد بقصد ما فى الذمة.
اما على القول باتحاد كيفية التيمم فيهما فواضح، و اما على القول بالاختلاف فيأتى بتيمم واحد بضربتين بان يمسح الوجه و الكفين بالضربة الاولى ثم يضرب يديه مرة ثانية يمسح بعدها على الكفين، و لا يوجب المسح على الكفين قبل الضربة الثانية فوات الموالاة كما يأتى فى أخر المسألة الاتية.

[مسألة (۱۸) المشهور على انه يكفى فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين]

مسألة (۱۸) المشهور على انه يكفى فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين و يجب التعدد فيما هو بدل عن الغسل و الأقوى كفاية الواحدة فيما هو بدل الغسل أيضا و ان كان الأحوط ما ذكروه و أحوط منه التعدد فيما هو بدل الوضوء أيضا، و الاولى ان يضرب بيديه و يمسح بهما جبهته و يديه ثم يضرب اخرى و يمسح بها يديه، و ربما يقال غاية الاحتياط ان يضرب مع ذلك مرة أخرى يده اليسرى و يمسح بها ظهر اليمنى ثم يضرب اليمنى و يمسح بها ظهر اليسرى.
اختلف فى الواجب من عدد الضربات على أقوال فالمحكى عن جماعة كالسيد و ابن الجنيد و ابن ابى عقيل و المفيد فى العزيمة و الصدوق فى ظاهر المقنع و المدارك و الحدائق و الرياض كفاية ضربة واحدة مطلقا، و هو مختار جملة من المحققين من المتأخرين و منهم المصنف (قده).
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۲۹
و عن أركان المفيد و على بن بابويه و المنتقى و التبيان و الذخيرة وجوب الضربتين مطلقا.

و المشهور بين المتقدمين و المتأخرين شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا- كما فى الجواهر- هو التفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل بكفاية الضربة الواحدة فى الأول و وجوب الضربتين فى الأخير، و نسب الى والد الصدوق وجوب الضربات الثلاث: واحدة للوجه، و الثانية لمسح اليد اليمنى، و الثالثة لمسح اليد اليسرى، و عبارته المحكية هكذا: إذا أردت ذلك فاضرب بيديك على الأرض مرة واحدة و انفضهما و امسح بهما وجهك، ثم اضرب بيسارك الأرض فامسح بها يمينك من المرفق إلى أطراف الأصابع، ثم اضرب بيمينك الأرض و امسح بها يسارك من المرفق إلى أطراف الأصابع (انتهى) و هذه العبارة- كما ترى- لا تدل على ذهابه الى اعتبار ضربات ثلاث، بل المستفاد منها هو اعتبار الضربتين، لكن مع عدم اعتبار كون الضربة الثانية التى لليدين دفعة، بل اعتبر كونها على التعاقب.

(و كيف كان) فمنشأ الاختلاف فى ذلك اختلاف الأخبار الواردة فى المقام التى صريح بعضها كفاية الضربة الواحدة، و صريح بعضها اعتبار مرتين، و سيأتى نقلها، و قد جمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على ما هو بدل من الوضوء، و الثانية على ما هو بدل من الغسل، و استدل على هذا الجمع بوجوه- منها- موافقته للمشهور المحقق و الإجماع المنقول (و منها) ان الطائفة الأولى نص فى كفاية الضربة الواحدة و ظاهرة فى إطلاقها بالنسبة الى ما كان بدلا عن الغسل، و الطائفة الثانية نص فى اعتبار التعدد و ظاهرة فى إطلاقها بالنسبة الى ما كان بدلا عن الوضوء، فيؤخذ بنص كل و يرفع اليد عن ظهوره فى إطلاقه على ما هو القاعدة فى كل متعارضين لهما نص و ظاهر، حيث يرفع اليد عن ظهور كل بنص الأخر و لا يخفى ما فيه، لاشتراك الطائفتين فى إطلاقهما بالنسبة الى ما هو يدل عن الغسل و الوضوء فتكونان من قبيل المتبائنين.

(و منها) صحيحة ابن أذينة عن محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٣٠

بشماله كما صنع بيمينه: ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤمم بالصعيد (و تقريب دلالتها) ان قوله عليه السّلام هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين (إلخ) ظاهر فى مغايرة التيمم الذى هو بدل عن الغسل مع ما هو بدل عن الوضوء بتكرر الضربة فيما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء، و لا ينافيه اشتمال الصحيحة على ثلاث ضربات فيما هو بدل عن الغسل على ما ذهب اليه على بن بابويه لانه محمول على جواز التفريق فى الضربة الثانية للكفين كما حكى القول به عن العلامة و المحقق فى المعتبر و الشيخ فى الاستبصار.

(و منها) صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال قلت له كيف التيمم، قال هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين و متى أصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا و الوضوء ان لم تكن جنبا (و تقريب دلالتها) ان قوله عليه السّلام هو ضرب واحد للوضوء معناه ان للوضوء ضربة واحدة، و قوله عليه السّلام و الغسل من الجنابة جملة مستأنفة و الواو فيها للاستيناف، و كلمة الغسل مرفوعة بالابتداء، و قوله تضرب بيديك خبر لها فتصير دليلا على التفصيل، بل ادعى بعض صراحتها فيه.

(و منها) ما أرسله العلامة فى المنتهى، قال (قده) روى- يعنى الشيخ- فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة، و من الجنابة مرتان، و هو صريح فى التفصيل، و استدل به العلامة للحكم به و تبعه الشهيدان.

(و منها) عدة مراسيل مرية فى المعتبر و الغنية و السرائر من أنه ضربة واحدة للوضوء و للغسل من الجنابة مرتين.

(و منها) ان التفصيل أقرب الى الاعتبار لان الوضوء أخف استعمالا للماء من الغسل، فينبغى ان يكون تيممه أخف من تيمم الغسل، و انه مخالف للعامة، إذ أكثرهم يقولون بالمرتين مطلقا، و كثير منهم يقولون بالمرة مطلقا، فالتفصيل بالمرة فى الوضوء و المرتين

فى الغسل مخالف معهم ففيه الرشاد لان الرشد فى خلافهم (و منها) موافقة المرة فى الوضوء مع أصالة البراءة، و المرتين فى الغسل مع الاشتغال.

هذه جملة من الوجوه و الشواهد التى ذكروها فى وجه الجمع بين الطائفتين على ما عثرت عليه (و لا يخفى ما فى الكل) و انه لا يمكن الجمع بين الطائفتين بالحمل المذكور و لا يصح الاستشهاد له بشى‌ء مما ذكر، اما عدم إمكان الجمع المذكور فلاباء ما يدل على المرة عن الحمل على ما كان بدل الوضوء. لكون مورده الغسل و ذلك كأغلب الأخبار الواردة فى بيان التيمم، التى منها ما ورد فى قضية عمار كقول الباقر عليه السّلام فى صحيحة ابن بكير و حكاية تيمم النبى صلّى اللّه عليه و آله لتعليمه، قال فضرب صلّى اللّه عليه و آله بيده على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى فمسح اليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى، و قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة فى حكاية تيمم عمار و تعليم النبى صلّى اللّه عليه و آله له، قال عليه السّلام: ثم أهوى بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى ثم لم يعد.

(و ظهورهما) فى وحدة الضربة غير قابل للإنكار و عدم قبولهما للحمل على ما هو بدل عن الوضوء واضح لكون المورد هو التيمم بد لاعن الغسل، و ما قيل من احتمال عدم إرادتهم عليه السّلام فى تلك الوقائع إلا بيان كيفية المسح لا عدد الضربة و لذا ضرب بيديه على البساط- كما فى بعض الاخبار، أو كون الاقتصار على الضربة من الحاكى فى مقام الحكاية، حيث انه لم يتعلق غرضه بنقل الفعل بجميع خصوصياته المعتبرة فى التيمم- فى غاية الضعف.

و أضعف منه احتمال عدم ارادة المعصوم عليه السّلام بنقله لفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله الا بيان نوع التيمم فى الجملة، و هو يحصل ببيان قسم منه- اعنى التيمم الذى يقع بدلا عن الوضوء.

و ضعف الاحتمال الأول ظاهر بعد ملاحظة كون الامام عليه السّلام فى مقام بيان مهية التيمم و انه لو كان المعتبر فيه الضربتان لم يتركهما الامام عليه السّلام و لم يكتف بذكر ضربة واحدة مع كونه فى مقام بيان المهية، فترك ذكر الضربة الأخرى- و الحال هذه- أقوى شاهد على عدم كونها مأخوذة فى ماهية التيمم، و اما كون الاحتمال الأخير أضعف فلان مورده قضية عمار و هو التيمم

بدلا عن الغسل، فلو كان المقام مقتضيا لبيان نوع التيمم فى الجملة لكان الأنسب بيان القسم الذى هو محل الابتلاء فى مورد الحديث لا ذكر ما هو بدل عن الوضوء، الخارج عن مورد.

(و بالجملة) فالذى يقتضيه التدبر التام عدم ملائمة الجمع المذكور بين هذه الاخبار، بل الذى يستفاد منها كون التعارض بينهما بالتباين و انه لا بد من رعاية قاعدة التعارض التبايني، و سيأتى وجه الجمع بينها و العلاج لتعارضها إنشاء اللّه تعالى. و اما عدم صحة الوجوه و الشواهد المذكورة فلما فى الوجه الأول- أعنى موافقة التفصيل مع المشهور و الإجماع المنقول- من ان الشهرة فى الفتوى لا توجب ظهورا فى الخبر بل لا بد من ان يكون الظهور من اللفظ نفسه بحيث لو القى الخبران على العرف لم يتحير فى وجه الجمع بينهما كالعام و الخاص، و المطلق و المقيد، و من المعلوم ان المقام ليس كذلك، و منه يظهر سقوط الاستشهاد

بالإجماع المنقول بطريق اولى.

و اما الوجه الثانى- أعنى رفع اليد عن ظاهر كل بنص الأخر ففيه ما عرفت من كون مورد كثير من اخبار الاكتفاء بالمرة- هو التيمم بدلا عن الغسل، فلا يمكن حمله على البدل من الوضوء مضافا الى ما تقدم من عدم صحة هذه الوجه رأسا.

(و اما الثالث) اعنى الاستشهاد بصحيحة ابن أذينة عن محمد مسلم فليس فيما ظفرنا عليه من الصحيحة عطف الوضوء فيها بالواو على الغسل، بل المذكور فى ذيل الحديث هكذا: ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين و القى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا يؤمم بالصعيد-، و عليه فالصحيحة تدل على ان الكيفية التى بيّنها الامام عليه السّلام من مسح الوجه و اليدين الى المرفقين قد جعل فيها المسح على مواضع الغسل فى الوضوء و لم يفرض المسح فى التيمم على مواضع المسح فى الوضوء- إلى الرأس و القدمين- فالصحيحة أجنبية عما أريد الاستشهاد به من التفصيل المذكور، و قد تقدم نقل الحديث- كما ذكرنا- عن محمد بن مسلم فى مسألة اعتبار الترتيب فراجع.

و اما الرابع- أعنى صحيحة زرارة- فظاهرها كون مراده عليه السّلام من قوله هو

ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة، ان التيمم قسم واحد يستوى فيه ما كان للوضوء و الغسل، ثم بين عليه السّلام الكيفية الواحدة فيهما فقال: تضرب بيديک مرتين (إلخ) و حمل قوله ضرب واحد على ان المراد ضربة واحدة لليدين على الأرض و جعل قوله عليه السّلام و الغسل من الجنابة جملة مستأنفة ركيک فى الغاية.

و اما الخامس اعنى ما أرسله العلامة فى المنتهى فقد أورد عليه كما فى الوسائل بأن الحديث المدعى لا وجود له فى كتب الاخبار بل هو خبر ابن أذينة عن ابن مسلم و قد فسره الشيخ فى التهذيب بما حكاه العلامة فى المنتهى، لا انه متن الحديث، و قد عرفت ان خبر أذينة أجنبى عن ذلک و ليس فيه تفصيل بين التيمم بدل الوضوء و التيمم بدل الغسل أصلا، و منه يظهر الجواب عن المراسيل المروية عن المعتبر و الغنية و السرائر، فإنها أيضا محصل ما استفادوه من الاخبار و جعلوه دليلا على التفصيل المذكور، و اما السابع اعنى كون التفصيل أقرب الى الاعتبار فهو اعتبار محض لا جدوى فيه و لا يصح جعله مناطا لاستنباط حكم من الاحكام.

و اما الثامن- أعنى موافقة المرة فى الوضوء مع البراءة، و المرتين مع الاشتغال فغريب جدا، إذ لو كان التيمم مجرى للبراءة فكيف يتمسک للمرتين بقاعدة الاشتغال، و لو كان مجرى للاشتغال فكيف يتمسک للمرة بالبراءة، فهذا التفكيک لا يليق بان يسطر، فكيف يجعل شاهدا للتفصيل.

و قد ظهر ان القول بالتفصيل ليس عليه دليل و لا شاهد سوى ذهاب المشهور اليه و انه من الموارد التى لو اتبع المشهور لكان متابعتهم من غير دليل، فسقط القول بالتفصيل و بقى القولان الآخران- اعنى القول بكفاية المرة مطلقا و القول بوجوب المرتين مطلقا (و استدل للأول) بإطلاق الكتاب الكريم و ما دل على كفاية المرة من النصوص مثل ما عن التهذيب من خبر زرارة قال سئلت الباقر عليه السّلام عن التيمم، فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح جبهته و كفيه مرة واحدة (و خبر ابن ابى المقدام) عن الصادق عليه السّلام انه وصف التيمم فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح جبينه و كفيه مرة واحدة-، بناء على ان يكون قوله مرة واحدة- فى الخبرين قيدا للضرب، فيكون المعنى: ضرب

بيديه على الأرض مرة واحدة (و المروى عن دعائم الإسلام) عنهم عليهم السلام: المتيمم تجزيه ضربة واحدة يضرب بيديه على الأرض فيمسح بها وجهه و يديه (و كالمروى عن السرائر) قال و قد روى ان الضربة الواحدة للوجه و الكفين تجزى فى الوضوء

و الجنابة و كل حدث، و اليه ذهب قوم منا و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال لعمار يكفيك ان تقول بيديك هكذا: ثم ضرب بيده الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين و ظاهر كفيه و وجهه (و كالرضوى) المروى فى محكى الرياض: صفة التيمم للوضوء و الجنابة و سائر أبواب الغسل واحد و و هو ان تضرب بيديك على الأرض ضربة واحدة (و كصحيحة الكاهلى) قال سئلته عن التيمم فضرب على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى (و بالأخبار الواردة) فى حكاية عمار، التى لم يقيد فيها الضربة بالمرتين مع كونها فى مقام بيان الكيفية و تعليم السائل، لا سيما صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام التى فيها: قال عليه السّلام ثم أهوى- يعنى النبى صلّى اللّه عليه و آله- بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما على الأخرى ثم لم يعد ذلك-، بناء على ان يكون فعل المضارع من باب الافعال من الإعادة، فالمعنى عدم اعادة الوضع على الأرض، فيكون نصا فى المرة (و بالأصل) أى أصالة البراءة- بناء على عدم كون الشك فى المحصل.

و أورد على الجميع اما على الاستدلال بإطلاق الآية الكريمة فبمنع الإطلاق فإنها فى مقام أصل تشريع الحكم لا فى بيان كيفيته، و بان الإطلاق- لو سلم- قابل للتقييد كما فى مطلقات الاخبار بما دل على اعتبار المرتين، و اما الاخبار فهى ما بين ما صرح فيه بكفاية المرة الواحدة و بين ما استفيد كفاية المرة منه بإطلاقه، أما القسم الثانى فهو قابل للتقييد بما يأتى مما يدل على اعتبار مرتين، و اما القسم الأول فلمعارضته مع ما يدل على التعدد، و اما الأصل فلمنع كون المقام من موارد جريان البراءة لكون الشك فيه فى المحصل على ما مر مرارا من ان الشرط للصلاة هو الأثر الحاصل من الوضوء و الغسل و التيمم، اعنى الطهارة الحاصلة منها لأنفس الافعال.

(فالعمدة) النظر إلى أدلة القول بالتعدد، و قد تمسكوا له أيضا بوجوه عمدتها

الأخبار الدالة عليه (كصحيح الكندى) عن الرضا عليه السّلام قال التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين، و النبوى مثله، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام عن التيمم، فقال مرتين مرتين للوجه و اليدين-، بناء على ان تكون كلمة مرتين الثانية تأكيدا للأولى، إذ لم يقل احد بوجوب الضرب اربع مرات. و ان يكون المراد من المرتين ضربتين و ان يكون الضربتان إحداهما للوجه و الأخرى الكفين لا ان يكون المراد ضربتين متعاقبتين قبل مسح الوجه (و صحيح ليث المرادى) عن الصادق عليه السّلام فى التيمم، قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعيك-، بناء على ان يكون المراد بالمرتين التوزيع على مسح الوجه و اليدين لا ضربهما متعاقبين (و الرضوى المروى) فى صفة التيمم، و فيه تضرب بيدك على الأرض ثم تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الأنف ثم تضرب اخرى فتمسح بها اليمنى الى حدّ الزند و روى من أصول الأصابع تمسح باليسرى على اليمنى و باليمنى على اليسرى.

هذه هى الأخبار التى يتمسك بها لاعتبار المرتين، و لا يخفى ان الدال منها على التعدد منحصر فى صحيح الكندى و النبوى الذى مثله فى المضمون، و اما صحيح ابن مسلم و صحيح المرادى فليس فيهما ظهور فى اعتبار ضربة للوجه و ضربة لليدين بل لعلهما فى الدلالة على اعتبار الضربتين المتعاقبين قبل مسح الوجه أظهر سيما صحيح المرادى حيث قال فيه تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بها وجهك و ذراعيك، فإنه كالصريح فى ان نفض اليدين و المسح على الوجه و الذراعين كل ذلك بعد المرتين لا انه على نحو التوزيع، و عليه فيسقط الخبر ان عن الحجية بالإعراض عن العمل بهما من هذه الجهة لعدم معهودية القول بوجوب المرتين المتعاقبتين عن احد من الأصحاب، و اما الرضوى ففيه مضافا الى عدم حجيته عندنا إلا إذا كان مستندا إلى الرواية عن الامام عليه السّلام مع عمل المشهور به، معارض مع ما فى الفقه الرضوى أيضا الذى تقدم نقله فى اخبار

المرة من انه يكفى الضرب مرة واحدة للوضوء و الجنابة و سائر أبواب الغسل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۳۶

فالعمدة فى القول بالتعدد هو صحيح الكندى، فإن النبوى و ان كان مثله فى الدلالة الا انه قاصر من حيث السند، و فى مقابله الأخبار الصريحة فى كفاية المرة الواحدة، و قد تقدم عدم إمكان الجمع بينهما بالتفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل، فقد يقال بان صحيح الكندى موهون بإعراض الأصحاب عنه و فى الجواهر ان ندرة القول به من الإمامية تمنع من البناء عليه- فالمتعين هو الأخذ باخبار المرة و القول بكفايتها مطلقا، (لكن الإنصاف) ان الدال على التعدد ليس معرضا عنه، كيف و المشهور قد جعلوا مناط القول بالتفصيل الأخذ به و الجمع بينه و بين أخبار المرة فقد اعتمدوا على اخبار التعدد من هذه الجهة، و اما ما فى الجواهر من ندرة القول باعتبار المرتين مطلقا ففيه انه ليس من الندرة بمثابة تجعل الخبر الدال عليه معرضا عنه إذ قد تقدم نقل القول بوجوب المرتين مطلقا عن أركان المفيد و والد الصدوق و غيره من جماعة من القدماء، فيبقى ترجيح الأخبار الدالة على المرة بكثرتها و ان الدال على المرتين خبر واحد لا يقاوم تلك الاخبار. و هذا الوجه و ان كان لا بأس به، الا ان الاحتياط يقتضى التعدد مطلقا سواء فى ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل.

و قد ذكر فى طريق الاحتياط وجوه (الأول) ان يحتاط بتكرير التيمم بان يتيمم مرة بالضربة الواحدة فيمسح بها الوجه و اليدين، ثم يتيمم اخرى بالضربتين فيمسح بالضربة الاولى وجهه و بالثانية اليدين، و ان شاء يتيمم ثالثة بثلاث ضربات يمسح بالأولى وجهه و بالثانية يده اليمنى و بالثالثة يده اليسرى خروجا عن خلاف من أوجب الثلاث كما حكى عن على بن بابويه و وردت رواية عليه، و ان شاء رفع الوهم بالكلية احتاط بتكرار الضرب قبل مسح الوجه فى واحد من هذه التيممات ليطابق عمله مع ما تقدم من ظاهر خبر ليث المرادى و ان لم يعمل به احد من هذه الجهة.

(الوجه الثانى) ان يتيمم تيمما واحدا بالضربتين: ضربة لمسح الوجه و ضربة لمسح اليدين على ما هو مفاد صحيح الكندى، و ربما يشكل فيه بإيجابه فوات الموالاة على القول بالمرة، لانه يفصل الضربة الثانية بين مسح الوجه و مسح الكفين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۳۷

لكنه يندفع بأن العبرة فى الموالاة هو المتابعة العرفية، و هى حاصلة مع الفصل المذكور، فلا بأس بهذا الاحتياط.

(الوجه الثالث) ما ذكره فى المتن و أشار إليه الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى حاشيته على نجاة العباد و اشتهر العمل به بعده، و هو ان يمسح بالضربة الأولى الوجه و اليدين جميعا ثم يضرب يديه مرة أخرى فيمسح بها يديه، و قد أشكل عليه أيضا بفوات الموالاة على القول بالمرتين بفصل المسح على اليدين قبل الضربة الثانية، لكن قد عرفت فى الوجه السابق عدم فوات الموالاة بمثل ذلك لحصول المتابعة العرفية.

(الوجه الرابع) هو الوجه الثالث لكن مع الإتيان بضربة واحدة بباطن اليمنى يمسح بها ظهر اليد اليسرى خروجا من خلاف على بن بابويه، و اما فى المتن من انه ربما يقال ان غاية الاحتياط ان يضرب مع ذلك مرة أخرى يده اليسرى (إلخ) فالظاهر انه لا وجه لتكرار ضرب اليد اليسرى للمسح على اليمنى لحصول ذلك فى ضمن الضربة الثانية لليدين للمسح على ظهر الكفين، فالقول بالإعادة حذرا من فوات الموالاة لا يخلو من وسواس، كما ان ترجيح الاحتياط بالوجه الأول أيضا مرجوح لقربه من الوسوسة التى هى من الشيطان، فأحسن الوجوه فى الاحتياط هو الوجه الثانى أو الثالث، و لا بأس بالوجه الرابع أيضا على الوجه الذى ذكرناه، هذا ما عندى فى هذه المسألة العويصة، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۱۹) إذا شك فى بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه]

مسألة (١٩) إذا شك فى بعض اجزاء التيمم بعد الفراغ منه لم يعتن به و بنى على الصحة، و كذا إذا شك فى شرط من شروطه، و إذا شك فى أثنائه قبل الفراغ فى جزء أو شرط فان كان بعد تجاوز محله بنى على الصحة و ان كان قبله اتى به و بما بعده من غير فرق بين ما هو بدل عن الوضوء أو الغسل لكن الأحوط الاعتناء به مطلقا و ان جاز محله أو كان بعد الفراغ ما لم يقم عن مكانه أو لم ينتقل الى حالة اخرى على ما مر فى الوضوء خصوصا فيما هو يدل عنه.

إذا شك فى جزء من اجزاء التيمم أو شرط من شروطه بعد الفراغ منه و الدخول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٣٨

فى غيره لم يعتن به و بنى على الصحة، لقاعدة الفراغ الجارية فى كل عمل شك فى صحته بعد الفراغ عنه. و هذا مما لا اشكال فيه، كما انه لا إشكال فى وجوب الاعتناء به و الإتيان بالمشكوك و بما بعده لو شك فى إتيانه فى أثناء التيمم قبل تجاوز محل المشكوك من غير فرق بين ما هو بدل عن الوضوء أو الغسل، و انما الإشكال فيما لو شك فى الأثناء فى إتيان جزء بعد تجاوز محله و انه هل يجب الإتيان به و بما بعده مطلقا أو لا يجب كذلك أو يفصل بين ما إذا كان بدلا عن الوضوء فيأتى بالمشكوك و بين ما إذا كان بدلا عن الغسل فلا يجب الإتيان به، و منشأ الاحتمالات هو الخلاف فى عموم قاعدة التجاوز لغير الصلاة.

(و تفصيل ذلك) انه لا شبهة فى عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك فى شى‌ء من الوضوء إذا كان الشك فى الأثناء و لو كان بعد التجاوز عن محل المشكوك كما إذا شك فى غسل الوجه مثلا فى حال مسح الرجلين و انما الكلام فى ان عدم جريان القاعدة فى الوضوء هل هو على طبق القاعدة الأولية و ان قاعدة التجاوز مختصة بباب الصلاة، فيكون مقتضى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال هو الإتيان بالمشكوك فى الوضوء، أو ان القاعدة عامة لكل مركب ذى اجزاء، و انه انما خرج الوضوء عن قاعدة التجاوز بدليل خاص فى بابه و هو صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام المذكور فى محله.

فمختار الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) هو التعميم فى قاعدة التجاوز لعموم دليلها مثل قوله عليه السّلام فى خبر إسماعيل بن جابر: كل شى‌ء شك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه، و خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام بعد ذكر جملة من أفعال الصلاة:

يا زرارة إذا خرجت من شى‌ء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشى‌ء (و تقريب الاستدلال) ان كلمة- شى‌ء- المذكورة فى هذه الاخبار دالة على معنى عام شامل لاجزاء الصلاة و غيرها من المركبات التى لها اجزاء.

و مختار جملة من أساتيدنا تبعا لغير واحد من المحققين من محشى الرسائل هو الاختصاص بباب الصلاة، و ذلك لان ذكر القاعدة المذكورة بلفظها العام فى ذيل الشك فى أفعال الصلاة يوجب اختصاصها بخصوص الشك فى أفعالها، كما فى مثل قوله عليه السّلام الا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٣٩

أجمع لك السهو فى كلمتين إذا شككت فابن على الأكثر، الواقع بعد حكم الشك فى ركعات الصلاة فإنه لم يحتمل فيه العموم لغير الصلاة، و لا يخفى ان الثانى أقوى، و عليه فلا تشمل القاعدة للطهارات الثلاث جميعا لا من جهة خروجها عن القاعدة بالتخصيص، بل من جهة عدم شمولها لها رأسا، فيكون الحكم فى الشك فيها هو الاعتناء به للاستصحاب، و قد ظهر بذلك عدم وجه للتفصيل بين ما هو بدل عن الوضوء و ما هو بدل عن الغسل، فان الشك فى أثناء الغسل أيضا لا دليل على عدم الاعتناء به، مضافا الى ان التفصيل مبنى على تبعية التيمم لما هو بدل منه فى احكامه، و قد تقدم مرارا عدم ثبوت التبعية المذكورة لعدم الدليل عليها.

[مسألة (۲۰) إذا علم بعد الفراغ ترک جزء یکفیه العود الیه]

مسألة (۲۰) إذا علم بعد الفراغ ترک جزء یکفیه العود الیه و الإتیان به و بما بعده مع عدم فوت الموالاة، و مع فوتها وجب الاستیناف، و ان تذکر بعد الصلاة وجب إعادتها أو قضائها، و کذا إذا ترک شرطا مطلقا ما عدا الإباحة فی الماء أو التراب فلا یجب الا مع العلم و العمد.

الحکم فی هذه المسألة واضح بعد فرض کون المتروک مأخوذا فی ماهیة التیمم وجودا أو عدما. و ان الإخلال به و لو جهلا أو سهوا أو نسیانا یوجب عدم تحقق المأمور به الموجب لعدم تحقق الامتثال، فیجب العود الیه بما یوجب الامتثال، و یتفاوت الامتثال فیما إذا فات الموالاة و ما لم تفت باستیناف التیمم فی الأول و إتیان المتروک فی الأخیر، کما یجب استیناف الصلاة اعادة أو قضاء لو کان التذکر بعد إتیانها و تبین وقوع الصلاة من غیر طهارة، و اما عدم وجوب الإعادة عند الخلل بإباحة ما یتیمم به جهلا أو سهوا و نسیانا فلما تقدم وجهه فیما یشترط فیما یتیمم به.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۳۴۰

[فصل فی أحکام التیمم]

اشارة

(فصل فی أحکام التیمم)

[مسألة (۱) لا یجوز التیمم للصلاة قبل دخول وقتها]

مسألة (۱) لا یجوز التیمم للصلاة قبل دخول وقتها و ان کان بعنوان التهیؤ، نعم لو تیمم بقصد غایة أخری واجبة أو مندوبة یجوز الصلاة به بعد دخول وقتها کأن یتیمم لصلاة القضاء أو للنافلة إذا کان وظیفته التیمم.

الکلام فی التیمم قبل الوقت للصلاة التی لم یدخل وقتها یقع تارة مع التمکن من التیمم فی الوقت، و اخری مع عدمه. اما الأول فالمعروف عندهم عدم جوازه للإجماع علیه، و فی الجواهر: محصلا و منقولا عن کتب کثیرة بل لعله متواتر، و المراد بالتیمم قبل الوقت هو التیمم بقصد إتیان ذات الوقت فی وقتها، نظیر الوضوء قبل الوقت لإتیان الفریضة فی وقتها، لا- التیمم لغایة أخری کصلاة القضاء أو النافلة أو قراءة القران و نحوها.

و اعلم ان ظاهر المعتبر و المنتهی أو صریحهما ان عدم جواز التیمم قبل الوقت لأجل ذات الوقت من خواص التیمم و به یفترق عن الطهارة المائیة الجائز وقوعها قبل الوقت کذلک، للدلیل علی الجواز فیها دون التیمم، و ما أفاداه من الفرق محتاج الی التنقیح و البحث. (فنقول) لا- إشکال فی جواز الوضوء و الغسل قبل الوقت لأجل غایة أخری کالقراءة و نحوها من الغایات المندوبة أو الواجبة، کما لا- إشکال فی جوازهما أیضا لأجل الکون علی الطهارة، فإنه أیضا غایة من غایاتهما المندوبة علی التحقیق، و هو المقصود من الاستحباب النفسی للوضوء و الغسل إذ لم یثبت الاستحباب النفسی لهما مع قطع النظر عما یترتب علیهما من الطهارة کما حققناه فی باب الغسل فی مسألة ان غسل الجنابة مستحب نفسی.

و اما جواز الغسل و الوضوء قبل الوقت لعنوان التأهب للصلاة بحیث تکون الغایة

المنويـة نفس عنوان التـأهب فعن كشف اللثام انه ليس معناه الا الكون على الطهارة و الإتيان بالصـلاة بعـد الوقت، فليس التأهب عنـده عنوانا أخر غير عنوان الكون على الطهارة، و لكن التحقيق خلافه، لاختلاف المفهوم من العنوانين و اختلاف ما اسـتدلوا به لصحة الوضوء لهما، و هنا عنوان ثالث و هو الوضوء أو الغسل قبل الوقت لإتيان الفريضة فى وقتها بحيث تكون الغاية نفس إتيان الفريضة لا التأهب لها، و الفرق بينهما كالفرق بين المفعول له الحصولى و التحصيلى، فالتأهب كالحصولى، فان نفس الوضوء أو الغسل مصداق للتأهب و هو حاصل قبل الوقت بخلاف إتيان الفريضة فإنه أمر مفارق مع الطهارة المائية مترتب عليها.

و حينئذ فيقع البحث فى جواز الطهارة المائية قبل الوقت على هذين الوجهين فربما يسـتدل للجواز بالمرسل المروى فى الذكرى: ما وقّر الصـلاة من أخّر الطهارة لها حتى يـدخل وقتها، لكن القدر المتيقن منه هو ما إذا كانت الغاية نفس إتيان الصـلاة لا بعنوان التـأهب، و ذلـك لظهور كون الطهـارة لنفس إتيان الصـلاة من قوله: من أخّر الطهارة لها- الا ان يقال ان توقير الصـلاة المحثوث عليه فى المرسل يحصل بإتيان الطهارة للتأهب أيضا و لا يبعـد ذلك بناء على تعميم قوله: الطهارة لها، لما يكون لأجل الصـلاة و لو مع واسطة عنوان التأهب.

إذا تبين ذلك فنقول انه بناء على عدم جواز الطهارة المائية قبل الوقت بعنوان التأهب و لا بعنوان إتيان الفريضة فى الوقت لإنكار مغـايرة هـذين العنوانين مع عنوان الكون على الطهارة، فينتفى الفرق بين التيمم و الطهارة المائيـة بناء على جواز التيمم قبل الوقت للكون على الطهارة لما دل على ان التراب احـد الطهورين و انه بمنزلة الماء، فإذا جاز الإتيان به لهذه الغاية و حصـلت الطهارة به جاز الاكتفاء به بعد دخول الوقت للصلاة و اما بناء على ما اخترناه من المغايرة بين العناوين الثلاثة و جواز الإتيان بالطهارة المائية لكـل من تلـك العنـاوين فيقع البحث فى جواز التيمم لكـل منهـا أيضـا، فـإن خصصـنا الجواز فى التيمم بما إذا نوى الكون على الطهـارة لاختصـاص ما ذكر من الـدليل- اعنى كون التراب طهورا- به فيحصل الفرق بين الطهارة المائيـة و التيمم، و لعل الأظهر ذلك لإطلاق معاقد الإجماعات المحكية على عدم جواز التيمم قبل الوقت و انصراف المرسل المروى فى الذكرى الى

الطهـارة المائيـة و عليه فيثبت صـدق مـا حكى عن المعتبر و المنتهى من اختصاص عـدم الجواز بالتيمم فيما إذا اتى به للتأهب أو لإتيان الصـلاة بعد الوقت، بل الأقوى عدم الجواز فى التيمم حتى بعنوان الكون على الطهارة بعد تسليم الإجماعات المحكية على عدم الجواز لظهور شمول إطلاقها له أيضا- و لو كان مقتضى عموم المنزلة و ان التراب احد الطهورين جوازه كذلك، هذا تمام الكلام فيما إذا اتى بالتيمم قبل الوقت من التمكن منه بعده.

(و اما المقام الثانى) أعنى ما إذا لم يتمكن من التيمم بعد الوقت فربما يحتمل جوازه قبل الوقت و لو لفعل الفريضة بعد الوقت أو للتأهب لهـا، بل اسـتظهر وجوبه بعضـهم من كلام كاشف الغطاء (قـده) فى شـرح المفاتيـح و حاشيـة المـدارک- لكونه مقـدمة للواجب، و قـال لا- مـانع من وجوبه قبـل الوقت هنـا لانه كمقـدمات الحـج و نحوها من مقـدمات الواجب المشـروط قبل وقته، و لعموم المنزلـة و شـدة الاهتمـام بأمر الصـلاة و عـدّ العبـد عاصـيا بتركه عرفا (و ربما يعارض) بإطلاق الإجماع على المنع منه قبل الوقت، و يجاب بمنع شموله لمثل الفرض لكونه من الافراد النادرة.

و لكن الانصاف عدم استقامة ما ذكره، اما الوجوب للمقدمة فلمنع وجوب مقدمة ما يشترط وجوبه بالوقت الا فيما إذا كان تركه مسـتلزما لترک الواجب غالبـا بحسب العـادة كمقـدمات الحـج و نحوها، فان عـدم وجوب المقدمـة حينئـذ مناف مع تشريع ذى المقدمـة، فيسـتكشف وجوب المقدمـة بحكم العقل بخطاب نفسـى أصـلى ينتـج نتيجة الخطاب المقدمى من باب تيمم الخطاب على ما فصلناه فى الأصول و أشرنا إليه فى مبحث الغسل أيضا و اما عموم المنزلة فهو غير ثابت و ان أرسلوه إرسال المسلمات، و

اما شدة الاهتمام بأمر الصلاة فلأنها تقتضى وجوب إتيانها فى جميع الأحوال إذا ثبت الترخيص فى إتيانها و لا تكون هى بنفسها مشرعا لاتيانها، فلو فرض عدم التمكن بعد الوقت من التيمم بالتراب و نحوه، و لكن كان متمكنا من الغبار أو الطين مثلا- فشدة الاهتمام بأمر الصلاة لا تقتضى وجوب التيمم بالتراب قبل الوقت، فتحصل انه لا دليل على الوجوب، و اما الجواز فهو تابع للقول به فى ما إذا تمكن منه بعد الوقت، و قد تقدم الكلام فيه، و الجواز هنا أقوى إذا اتى به قبل الوقت للكون على الطهارة، و ذلك لقوة دعوى انصراف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۴۳

إطلاقات الإجماعات المحكية على عدم الجواز عن صورة العلم بعدم التمكن من التيمم بعد الوقت لكونها من الافراد النادرة، بل الأحوط عدم الترك لاستلزام تركه كونه فاقد الطهورين بعد الوقت المستلزم لترك الصلاة و فوتها منه بناء على ما قويناه من سقوط الأداء عن فاقد الطهورين.

هذا كله فيما إذا اتى بالتيمم لغير غاية واجبة أو مندوبة، و اما إذا اتى به لغاية واجبة كصلاة القضاء فيما إذا كان وظيفته التيمم لها كما إذا ضاق وقتها لظن الموت أو قلنا بجواز صلاة القضاء مع التيمم مطلقا- كما يأتى حكمه فى المسألة السادسة- فالظاهر جواز الاكتفاء به بعد الوقت لأداء الفريضة أيضا، و اما الغايات المندوبة فقد عرفت حكم نية الكون على الطهارة و التهيؤ، نعم فيما جاز التيمم له كصلاة الليل و غيرها من النوافل فالظاهر أيضا جواز الاكتفاء به للفريضة بعد دخول وقتها، كل ذلك لخروج هذه الموارد عن معقد الإجماعات المحكية و انصرافها الى التيمم لأجل الصلاة التى لم يحضر وقتها، و مما ذكرنا ظهر الوجه فى المسألة الاتية و هى:

[مسألة (۲) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة]

مسألة (۲) إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة يجوز إتيان الصلوات التى لم يدخل وقتها بعد دخوله ما لم يحدث أو يجد ماء فلو تيمم لصلاة الصبح يجوز ان يصلى به الظهر و كذا إذا تيمم لغاية أخرى غير الصلاة.

هذا مع قطع النظر عن القول بالمضايقة. و اما بالنظر إليه فسيأتى الكلام فيه فى المسألة الرابعة.

[مسألة (۳) الأقوى جواز التيمم فى سعة الوقت]

مسألة (۳) الأقوى جواز التيمم فى سعة الوقت و ان احتمل ارتفاع العذر فى أخره بل أو ظن به، نعم مع العلم بالارتفاع يجب الصبر لكن التأخير إلى أخر الوقت مع احتمال الرفع أحوط و ان كان موهوما نعم مع العلم بعدمه و بقاء العذر لا إشكال فى جواز التقديم، فتحصل انه اما عالم ببقاء العذر إلى أخر الوقت أو عالم بارتفاعه قبل الأخر أو محتمل للأمرين فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء و يجب التأخير مع العلم بالارتفاع، و مع الاحتمال الأقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۴۴

جواز المبادرة خصوصا مع الظن بالبقاء، و الأحوط التأخير خصوصا مع الظن بالارتفاع.

اختلف فى جواز التيمم فى سعة الوقت على أقوال، فقيل بالجواز مطلقا و لو علم أو ظن اصابة الماء فى أخر الوقت، و هو المحكى عن الصدوق و قواه فى المنتهى و التحرير، و حكاه الشهيد عن ظاهر الجعفى، و استقر به فى البيان.

و قيل بعدم الجواز مطلقا و لو ظن أو علم بعدم اصابة الماء إلى أخر الوقت، و هو المحكى عن الشيخ فى أكثر كتبه و السيد و ابى الصلاح، و ادعى السيد عليه الإجماع فى المسائل الناصرية و الانتصار.
و فصّل جملة من الأصحاب بين رجاء زوال العذر و عدمه بالمنع فى الأول و الجواز فى الأخير، و هو المحكى عن ابن الجنيد و المحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه.
(و استدل للأول)- أعنى الجواز مطلقا- بإطلاق الكتاب الكريم، الأمر بالتيمم مع عدم وجدان الماء الظاهر فى قيام التيمم مقام الوضوء و الغسل عند إرادة الصلاة و لو فى أول الوقت (و أورد عليه) المرتضى بان الاستدلال بالاية متوقف على إثبات جواز إرادة الصلاة فى أول الوقت، قال: و نحن نخالفه فيه و نقول ليس كذلك (و أجيب عنه) بان المراد من ارادة الصلاة هو ارادتها فى الجملة لا خصوص الإرادة المتصلة بفعل الصلاة، فلا مانع من ان يريد الصلاة المتأخرة عن أول الوقت و يصح بهذه الإرادة التيمم فى أول الوقت (و لا يخفى) ما فى هذا الجواب من التكلف، مضافا الى ان ذلك لا يثبت جواز الصلاة بهذا التيمم فى أول الوقت، فالإنصاف تمامية إيراد المرتضى على الاستدلال بالاية.
و استدل للجواز أيضا بجملة من الاخبار مثل ما دل على وجوب الصلاة بمجرد دخول الوقت، نحو قوله عليه السّلام إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاة و الطهور، و ما دل على استحباب فعل الصلاة فى أول الوقت و الحث على المحافظة على ذلك، و بالنبوى المعروف: أينما أدركتنى الصلاة تيممت و صليت.

(و خبر داود الرقى) عن الصادق عليه السّلام: أكون فى السفر و تحضرنى الصلاة و ليس معى ماء و يقال ان الماء قريب منا، فاطلب الماء و انا فى وقت يمينا و شمالا، قال لا تطلب و لكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضل و يأكلك السبع-، و ظهوره فى الجواز فى سعة الوقت باعتبار قول الراوى: و تحضرنى الصلاة، و قوله و انا فى وقت، و جواب الامام عليه السّلام بقوله لا تطلب و لكن تيمم غير قابل للإنكار، بل قيل انه نص فى صحة التيمم عند سعة الوقت.
(و خبر ابى عبيدة) عن الصادق عليه السّلام عن المرأة ترى الطهر فى السفر و ليس معها ماء يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم و تصلى-، و هو فى الظهور كخبر الرقى باعتبار اشتماله على قول الراوى و قد حضرت الصلاة، الظاهر فى كونه فى ابتداء الوقت.
و ما ورد من الصحيحة فى إمام قوم أصابته جنابة و ليس معه ما يكفيه للغسل، أ يتوضأ بعضهم و يصلى بهم، قال لا و لكن يتيمم الجنب الامام و يصلى بهم، ان اللّه قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا-، بدعوى ان الغالب وقوع الجماعة فى سعة الوقت، مع بعد أمر المأمومين بالتأخير إلى أخر الوقت لدرك فضيلة الجماعة مع خصوص هذا الامام مع إمكان إدراكها بإمام أخر متطهر بالطهارة المائية (و ما ورد) من جواز صلاة الليل و النهار بتيمم واحد.
و ما ورد من الاخبار المستفيضة فى عدم الإعادة لمن صلى متيمما ثم وجد الماء، بعضها بالإطلاق الشامل للوجدان فى الوقت و خارجه (مثل صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السّلام فى الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال يتيمم بالصعيد فإذا وجد ماء فليغتسل و قد اجزئته صلوته التى صلى، و فى معناه غيره، و بعضها بالتصريح بعدم وجوب الإعادة فى الوقت مثل خبر على بن سالم عن الصادق عليه السّلام قال قلت له أتيمم و أصلى ثم أجد الماء و قد بقى علىّ وقت، فقال لا تعد الصلاة فإن رب الماء هو رب الصعيد، و صحيحة زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فإن أصاب الماء و قد صلى بتيمم و هو فى وقت، قال عليه السّلام تمت صلوته و لا اعادة عليه-، و نحوهما غيرهما.

و هـذه الاخبار أظهر ما يدل على التوسعة لا سيما المصرح فيها بعدم وجوب الإعادة فى الوقت، الا ان دلالتها بالنسبة إلى إتيان الصلاة مع التيمم مع رجاء زوال العذر و عدمه بالإطلاق، و حمل هذه الاخبار الظاهرة فى جواز الصلاة متيمما فى سعة الوقت على ارادة ما لو صلى فى السعة بظن الضيق- كما عن بعض- بعيد فى الغاية، كما ان حمل صحيحة زرارة المصرحة بجوازها فى السعة على إرادة الصلاة مع التيمم فى الوقت لا اصابة الماء فى الوقت بجعل قوله فى السؤال- و هو فى وقت- قيدا لقوله و قد صلى بتيمم لا لقوله فإن أصاب الماء- كما صنعه الشيخ (قده) أبعد، مع انه لا يمكن القول به فى خبر على بن سالم و نظائره.

(و بالجملة) لا يكاد يشك فى ظهور هذه الاخبار- أعنى ما ورد فى عدم وجوب الإعادة فى الوقت- فى الدلالة على التوسعة، و لكن سيأتى أنه لا بد من تقييدها بصورة عدم رجاء زوال العذر جمعا بينها و بين ما سيأتى من أدلة المانعين و قد ذكر فى الجواهر وجوها لتأييد القول بالتوسعة مطلقا مثل دعوى أداء القول بالتضييق الى العسر و الحرج و كونه مفوتا لكثير من المستحبات كالنوافل المرتبة، و مساواة العجز عن استعمال الماء مع سائر الأعذار التى يجوز معها الصلاة فى السعة كالسلس و البطن و الاستحاضة، و سيجىء تضعيف كل هذه المؤيدات بل و تزييف غير الطائفة الأخيرة من الأدلة المتقدمة للتوسعة فى ضمن إثبات ما نختاره من التفصيل بين رجاء زوال العذر و عدمه.

(و استدل للقول بالمنع مطلقا) أيضا بوجوه لا يخلو أكثرها عن المناقشة مثل استصحاب بقاء التكليف بالطهارة المائية حتى يتحقق العجز عنها المتحقق بالضيق، و قاعدة الاشتغال الجارية فى الطهارات الثلاث على ما تقدم من كون الشك فى اعتبار شىء فيها شرطا أو جزء من قبيل الشك فى المحصل، و مثل ان التيمم طهارة اضطرارية متوقفة على تحقق الاضطرار عن الطهارة المائية و العجز عنها، و حيث ان المطلوب هو طبيعة الطهارة المائية و الصلاة معها الجامعة بين أفرادها الزمانية من أول الوقت إلى أخرها فيكون الاضطرار عنها متوقفا على الاضطرار عن جميع أفرادها الطولية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۴۷

و لا يتحقق ذلك إلا بتأخير الصلاة إلى أخر الوقت بمقدار لا يتمكن الا من الصلاة مع الطهارة الترابية.

و استدل أيضا بالأخبار الآمرة بالإعادة فى الوقت عند وجدان الماء (منها) صحيحة يعقوب، قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تيمم فصلى فأصاب بعد صلوته ماء، أ يتوضأ و يعيد الصلاة أم تجوز صلوته، قال عليه السّلام إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و أعاد، فان مضى الوقت فلا اعادة (و منها) موثق منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام فى رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء، فقال اما انا ان كنت فاعلا انى كنت أتوضأ و أعيد (و منها) خبر ابى بصير قال سئلته عن رجل كان فى سفر و معه ماء فنسيه و تيمم و صلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت، قال عليه ان يتوضأ و يعيد الصلاة.

و لا يخفى ان هذه الروايات لا دلالة فيها على المنع (اما لاولى) فلأنها على الدلالة على التوسعة أظهر، غاية الأمر كونها دالة على وجوب الإعادة عند وجدان الماء فى الوقت فيدل على انه مع عدم الوجدان تكون صلاة مجزية، و اين هذا من القول بوجوب التأخير إلى أخر الوقت، و اما الرواية الثانية فهى فى الدلالة على الاستحباب أظهر من جهة قوله عليه السّلام:

اما انا ان كنت فاعلا انى كنت أتوضأ و أعيد، إذ لو كانت الإعادة واجبة لأمر بها صريحا من غير ان يخص نفسه عليه السّلام بها، مضافا الى ما عرفت فى الخبر الأول من عدم دلالة وجوب الإعادة على وجوب التأخير، و اما خبر ابى بصير فهو أجنبى عن الدلالة على التضييق رأسا، لكون مفاده وجوب الإعادة على من نسى الماء فى رحله و ان نسيانه الماء لا يكون موجبا للدخول تحت عنوان فاقد الماء و لا تحت عنوان العاجز عن استعماله، بل كان واجد الماء واقعا فلم يتحقق معه موضوع جواز التيمم، و لذا وجب الإعادة عليه بعد التذكر.

و عمدة ما استدل به لهذا القول هى الأخبار الآمرة بالتأخير إلى أخر الوقت (كصحيحة محمد بن مسلم) قال سمعته يقول إذا لم

تجد الماء و أردت التيمم فاخر التيمم إلى أخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الأرض (و حسنة زرارة) عن أحدهما: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و ليصل فى أخر

الوقت و لا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل، و عن المحقق البهبهانى فى حاشيته على المدارك ان هذه الرواية وردت بإسناد أخر: فليمسك بدل فليطلب، و عليه فتكون دلالتها أوضح (و موثقة ابن بكير) عن الصادق عليه السّلام: فإذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى أخر الوقت فان فاته الماء فلن يفوته الأرض (و موثقة الأخر) أيضا قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أجنب فلم يصب الماء، أ يتيمم و يصلى، قال عليه السّلام لا، حتى أخر الوقت، فان فاته الماء لم تفته الأرض (و خبر محمد بن حمران) عنه عليه السّلام قال قلت له رجل تيمم ثم دخل فى الصلاة و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلاة، قال يمضى فى الصلاة، و اعلم انه ليس ينبغى لأحد أن يتيمم إلا أخر الوقت (و عن دعائم الإسلام) عنه عليه السّلام عن آبائه عن على عليهم السلام: لا- ينبغى ان يتيمم من لا- يجد الماء الا- فى أخر الوقت (و عن الفقه الرضوى) و ليس للمتيمم ان يتيمم إلا فى أخر الوقت أو الى ان يتخوف خروج وقت الصلاة.

و استدل للتفصيل بالجمع بين الاخبار المصرحة فيها بالتوسعة و بين الاخبار التى استدل بها القائل بالتضييق بدعوى ان الاخبار الدالة على التوسعة مطلقة بالنسبة إلى صورة رجاء زوال العذر و ليست صريحة فيها، و الاخبار المانعة ظاهرة فى خصوص العذر المرجو الزوال فيقيد بها الأخبار المجوزة و تكون النتيجة التوسعة فى صورة عدم رجاء زوال العذر، و الذى يشهد باختصاص الأخبار المانعة- و هى الأخبار الآمرة بالتأخير- بصورة رجاء ارتفاع العذر إلى أخر الوقت هو اشتمال جملة من تلك الاخبار على انه ان فاته الماء لم تفته الأرض، الظاهر فى ان التأخير انما هو لمكان رجاء الوصول الى الماء فى أثناء الوقت، بل فى مصباح الفقيه ان فى هذا القول اشارة أبلغ من التصريح بأن التأخير انما هو لرجاء اصابة الماء و هو كذلك، بل فى قوله فى حسنة زرارة فليطلب ما دام الوقت أيضا إشارة الى ذلك، حيث ان الظاهر منه كون التأخير لمكان الطلب الذى لا جدوى له الا مع رجاء الوصول إليه، إذ لا- معنى للأمر بالطلب مع العلم بالعدم، بل قد يقال باستحالة طلب ما يعلم بعدم الوصول اليه، بل لو كان لفظ الخبر فليمسك بدل فليطلب لكان فيه أيضا تلويح الى ان الإمساك لمكان رجاء الوصول الى الماء، إذ من المستبعد

جدا ان يأمر بالتأخير تعبدا مع القطع بإتيان الصلاة فى أخر الوقت متيمما، مضافا الى ما فى خبر محمد بن حمران من كلمة ليس ينبغى (إلخ) فإن فيها شائبة الدلالة على استحباب التأخير و كذا قوله لا ينبغى (إلخ) فى خبر دعائم الإسلام.

(و لا يخفى) ان دليل القول بالتفصيل أجود، و عليه فلا محيص عن الالتزام به، فالأقوى وجوب التأخير مع رجاء زوال العذر سواء علم زواله أو ظنه أو احتمله بالاحتمال المتساوى، بل و لو كان موهوما و كان عدم الزوال مظنونا ما لم يبلغ درجة الاطمئنان الذى هو علم عادى، و جواز البدار مع العلم أو الاطمئنان بعدم الزوال، و ما ذكرناه هو مقتضى الجمع بين الطائفتين من الاخبار المتقدمة.

و بما ذكرناه من كون التفصيل هو مقتضى الجمع بين الاخبار يندفع التمسك لجواز البدار مع رجاء الزوال باستصحاب بقاء العذر إلى أخر الوقت، و ذلك لعدم انتهاء الأمر الى الأصل العملى مع الدليل الاجتهادى، مع ما فى هذا الأصل من كونه جاريا فى الأمر الاستقبالى بمعنى كون اليقين فيه متعلقا بالأمر الموجود فى الحال و الشك متعلقا ببقائه فى الزمان المستقبل، و فى جريانه و شمول اخبار الاستصحاب له كلام قد حرر فى الأصول و الحق عدم الجريان لانصراف الاخبار عنه كما هى منصرفة عن الاستصحاب القهقرائى، فراجع.

و اما سائر الوجوه التى استدل بها للتوسعة و التضييق فشىء منها مما لا يمكن الركون اليه، اما ما استدل به للتوسعة فإطلاق الآية الكريمة قد عرفت ما فى الاستدلال به، و انه انما ورد فى مقام بيان أصل التشريع، لا فى بيان كيفية التيمم بخصوصياته، و اما ما يدل على وجوب الصلاة بمجرد دخول الوقت ففيه انه يتم الاستدلال به لو لم يقيد بما يدل على وجوب التأخير، و مع أخصية أخبار التضييق- كما عرفت- تصير مقيدة له، و نتيجة التقييد هو وجوب التأخير مع رجاء زوال العذر، و منه يظهر حكم ما يدل على استحباب فعل الصلاة فى أول الوقت.

و اما النبوى المعروف: أينما أدركتنى الصلوة (إلخ) فالاستدلال به ضعيف لضعف سنده بالإرسال- و ان قال فى الجواهر انه مروى على لسان غير واحد من الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 350

على ان كلمة أينما تدل على الظرف المكانى لا- الزمانى فلا- دلالة فيه على العموم بحسب الوقت، مضافا الى انه على تقدير العموم الزمانى فإنما يدل على فعل التيمم فى أى وقت أدركته الصلاة مع وجدانه لسائر الشرائط لا مطلقا، و ليس فيه دلالة على شرطية شىء أو نفى شرطيته، و انما يثبت حكم كل شرط إثباتا أو نفيا بدليل أخر، فعلى تقدير شرطية التأخير إلى أخر الوقت اما مطلقا أو مع رجاء زوال العذر فلا ينفى شرطيته بعموم هذا الحديث.

(و اما خبر داود الرقى) فهو فى مقام المنع عن التخلف عن الرفقة و النهى عن الطلب خوفا من الضلال و الهلاك لا- فى مقام جواز الإتيان بالصلاة مع التيمم فى أول الوقت مطلقا و لو مع العلم بوجدانه فى أخره، و لو سلم إطلاقه فيقيد بما عرفت مما يدل على المنع مع الرجاء، و كذا خبر ابى عبيدة فى المرأة التى ترى الطهر فى السفر.

و اما ما ورد فى إمام قوم أصابته جنابة فلعله مسوق لدفع توهم عدم صلاحية المتيمم للايتمام به لا لبيان جواز صلاة المتيمم فى كل جزء من الوقت مطلقا، و مع فرض الإطلاق من هذه الجهة أيضا فليس إطلاقه أقوى من المطلقات المتقدمة التى عرفت تقييدها بما يدل على المنع مع الرجاء (و منه يظهر) حكم ما ورد من جواز صلاة الليل و النهار بتيمم واحد، إذ لا كلام فى جواز ذلك أصلا، و انما الكلام فى جواز التيمم فى سعة الوقت، و اما إذا تيمم فى وقت يجوز التيمم لها فى السعة أو الضيق مطلقا أو مع عدم رجاء الزوال فبقى تيممه هذا الى وقت صلاة اخرى فيجوز صلوته معه اما مطلقا حتى على القول بالضيق أو مع الانتظار مطلقا أو مع الرجاء، و اما ما دل على عدم وجوب الإعادة لمن صلى متيمما ثم وجد الماء مطلقا أو مع التصريح فى الوقت فتلك الأخبار هى عمدة ما استدلوا به- كما تقدم- و لكنها مطلقات بالنسبة إلى الرجاء و عدمه فيقيد إطلاقها بما دل على وجوب التأخير فى صورة الرجاء، و مما ذكرنا ظهر حال المؤيدات التى ذكرها فى الجواهر لهذا القول، فلا نطيل الكلام بالبحث عنها، هذا تمام الكلام فى أدلة القائلين بجواز البدار مطلقا، و اما أدلة المانعين فهى أيضا ضعيفة سوى ما تقدم من اخبار وجوب التأخير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 351

اما استصحاب بقاء التكليف بالطهارة المائية إلى أخر الوقت و كذا قاعدة الاشتغال ففيه انه يتم الرجوع الى الأصل مع عدم وجود الدليل الاجتهادى، و قد عرفت ان مقتضى الجمع بين اخبار الباب هو التفصيل.

و اما ان التيمم طهارة اضطرارية و ان الاضطرار عن الطبيعة انما يتحقق بالاضطرار عن جميع أفرادها فى جميع الوقت ففيه أولا انه يمكن تصوير الأمر بالطبيعة الجامعة بين الافراد الاضطرارية فى أول الوقت و الافراد الاختيارية فى أخره، بأن يقال صلّ اما متطهرا مع التيمم فى أول الوقت أو متطهرا بالطهارة المائية فى أخره، و هذا لا- مانع منه إذا دل عليه الدليل، و تصير النتيجة وجوب الصلاة فى كل جزء من الوقت على نحو العموم البدلى على حسب ما هو وظيفته من الاضطرار و الاختيار، نظير التكليف بالجامع بين القصر و الإتمام لو كان فى بعض الوقت حاضرا و فى بعضه مسافرا.

(و ثانيا) ان تحقق الاضطرار فى أخر الوقت لا يتوقف على تحقق أخر الوقت، بل يحصل بالعلم بعدم التمكن من استعمال الماء فيه و لو كان العلم به فى أول الوقت، فهذا يصير دليلا- للقول بالتفصيل لا- القول بالضيق مطلقا، فتحصل ان الحق هو التفصيل لحمل الأخبار الواردة فى وجوب التأخير على صورة رجاء زوال العذر.

هذا كله إذا كان العذر فى التيمم هو عدم وجدان الماء، و اما سائر المسوغات فالظاهر مساواتها من هذه الجهة مع عدم وجود الماء فلا- بد فيها أيضا من التفصيل بين الرجاء و عدمه، و قد حكى عن الشهيد الثانى فى الرّوض دعوى الإجماع على عدم الفرق، خلافا لظاهر الجواهر حيث خصّص الضيق على القول به بما إذا كان العذر المسوغ عدم وجود الماء لورود الأدلة الدالة على التضييق فى مورده، و يقول بالتوسعة فى سائر الأعذار- قال (قده) و كذا لا تقتضى تلك الأدلة وجوب التأخير فى غير فقد الماء من أسباب التيمم كالمرض و نحوه فقضية إطلاق القاعدة أو العموم الجواز فيه مع السعة حتى على القول بالتضييق (انتهى) و لكن الحق هو العموم بالقياس الى جميع الأعذار للإجماع المحكى عن الروض و لوجود ملاك لزوم التأخير و هو رجاء زوال العذر، و اللّه العالم بحقيقة احكامه.

[مسألة (۴) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى]

مسألة (۴) إذا تيمم لصلاة سابقه و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۵۲

وقت صلاة اخرى يجوز الإتيان بها فى أول وقتها و ان احتمل زوال العذر فى أخر الوقت على المختار، بل و على القول بوجوب التأخير فى الصلاة الأولى عند بعضهم لكن الأحوط التأخير فى الصلاة الثانية أيضا و ان لم يكن مثل الاحتياط السابق بل أمره أسهل، نعم لو علم بزوال العذر يجب التأخير كما فى الصلاة السابقة.

إذا تيمم لصلاة حاضرة ضاق وقتها أو لفائتة ثم حضرت وقت صلاة اخرى فعلى القول بالتوسعة مطلقا كما هو مختار المصنف (قده) يجوز الإتيان بالصلاة الثانية فى أول وقتها، و على المختار من التفصيل أو القول بالمضايقة مطلقا ففى جواز الإتيان بها قولان، فعن المبسوط و المحكى عن صريح جماعة و ظاهر آخرين- كما فى الجواهر- هو الجواز لظهور أدلة المضايقة فى غير المتيمم فلا يشمل من كان على تيمم فى الوقت، و بما دل على الاكتفاء بتيمم واحد لصلوات متعددة، و بوجود المقتضى و هو الطهارة و سببية الوقت للوجوب و ارتفاع المانع، و عن مصباح السيد و الشهيد فى البيان و جملة من المتأخرين هو المنع لأن الأدلة المانعة عن التوسعة و ان كان ظاهرها غير المتيمم الا انها تشمل المتيمم أيضا لعموم علتها فإنها معللة برجاء الماء و هو متحقق فى الفرض، و ما دل على الاكتفاء بتيمم واحد لصلوات متعددة لا يدل على جواز إيقاع تلك الصلوات فى أول أوقاتها، و دعوى انتفاء المانع ممنوع بادعاء وجوده و هو رجاء الماء على القول المختار، أو عدم تحقق الضيق على القول بالمضايقة مطلقا. و لا يخفى ان هذا هو الأقرب الى ما اخترناه من التفصيل.

و هل يجوز الصلاة مع هذا التيمم فيما يصح منه الصلاة أعنى فى أول الوقت مع العلم ببقاء العذر أو فى أخره مع رجاء الزوال، أو يجب تجديده للصلاة الثانية، المحكى عن الإيضاح وجها و قولا هو الأخير، و قد حكى عن بعض العامة الذى أوجب لكل صلاة تيمما، و هذا فى غاية الضعف و الشذوذ (و الأقوى هو الجواز) للاخبار المتظافرة الدالة على جواز إتيان الصلوات المتعددة بتيمم واحد و كفاية التيمم الواحد

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۷، ص: ۳۵۳

لصلوات اللیل و النهار (ففی خبر زرارة) عن الباقر علیه السّلام قال قلت لأبی جعفر علیه السّلام یصلی الرجل بتیمم واحد صلاة اللیل و النهار کلها، فقال علیه السّلام نعم ما لم یحدث أو یصب الماء (و خبر أخر) لزرارة عن الصادق علیه السّلام فی رجل تیمم، قال علیه السّلام یجزیه ذلک الی ان یجد الماء (و خبر حماد بن عثمان) قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل لا یجد الماء، یتیمم لکل صلاة؟ فقال علیه السّلام لا، هو بمنزلة الماء (و خبر السکونی) عن الصادق علیه السّلام عن أبیه عن آبائه علیهم السلام، قال لا بأس بأن تصلی صلاة اللیل و النهار بتیمم واحد ما لم تحدث أو تصب الماء.

[مسألة (۵) المراد باخر الوقت الذی یجب التأخیر الیه أو یکون أحوط الأخر العرفی]

مسألة (۵) المراد باخر الوقت الذی یجب التأخیر الیه أو یکون أحوط:

الأخر العرفی فلا یجب المداقة فیه و لا الصبر الی زمان لا یبقی الوقت الا بقدر الواجبات فیجوز التیمم و الإتیان بالصلاة مشتملة علی المستحبات أیضا، بل لا ینافی إتیان بعض المقدمات القریبة بعد الإتیان بالتیمم قبل الشروع فی الصلاة بمعنی إبقاء الوقت بهذا المقدار.

هل المراد باخر الوقت هو الوقت الموسع لمقدار الواجب من التیمم و إدراک رکعة من الصلاة بقاعدة من أدرک رکعة فقد أدرک الوقت، أو إدراک الواجب من التیمم و ادراک جمیع الصلاة مقتصرا علی واجباتها، أو مع ادراک مقدار الإتیان بمستحباتها المتعارفة، أو مطلق مستحباتها أو مع الإتیان ببعض المقدمات القریبة بعد الإتیان بالتیمم، احتمالات، أقواها الأخیر، و ذلک لانصراف الإطلاقات الدالة علی التأخیر إلی متعارفة العرفی کما هو المناط فی سائر المقامات و التحدیدات، فیکون المدار علی الصلوات المتعارفة علی حسب اختلافها من الأشخاص من البطوء و السرعة و اشتمالها علی المندوبات و عدمه، و به یبطل بقیة الاحتمالات سیما الاحتمال الأول فإنه ضعیف فی الغایة، إذ التنزیل فی قاعدة من إدراک رکعة من الوقت انما هو فیمن عجز عن ادراک جمیع الرکعات فی الوقت لا انه یجوز التأخیر الی ان لا یدرک من الوقت إلا رکعة.

[مسألة (۶) یجوز التیمم لصلاة القضاء]

مسألة (۶) یجوز التیمم لصلاة القضاء و الإتیان بها معه و لا یجب التأخیر إلی زوال العذر، نعم مع العلم بزواله عن قریب یشکل الإتیان بها

قبله، و کذا یجوز للنوافل الموقتة حتی فی سعة وقتها بشرط عدم العلم بزوال العذر إلی أخره.

فی هذه المسألة أمران (الأول) فی جواز التیمم لقضاء الفریضة و الإتیان بها معه، و اعلم ان المصنف (قده) أفتی فی هذه المسألة بجواز التیمم، و فی مبحث القضاء احتیاط فی تأخیر ذوی الأعذار مطلقا و لم یفت بالجواز، حیث قال فی المسألة الرابعة و

الثلاثين منه: الأحوط لـذوی الأعـذار تأخير القضاء الی زمان رفع العـذر إلا إذا علم بعدم ارتفاعه إلی أخر العمر أو خاف مفاجاة الموت (انتهی) و لم يعلم ان ما ذكره فی باب القضاء هل هو عـدول منه عما افتی به فی هـذه المسألـة، أو انه يفرق بين العذر فی الطهارة المائيـة و بين سائر الأعذار مثل العذر عن القيام و نحوه (و كيف كان) فابسط ما عثرت عليه فی عبائر الأصحاب و هو ما أفاده فی المستند، قال (قـده) يتيمم للفائت فريضـة كانت أو نافلـة فی كل وقت تذكر و أراد فعلها، اما علی القول بالمضايقة فی القضـاء فظـاهر، و اما علی التوسعة فلعمومات جواز فعلها متی ذكرها و إطلاق الآيتين و اخبار التيمم مع أصالـة عـدم التوقيت لها بوقت، خلافـا للبيـان، فقـال لاـ يتيمم للفـائت لأن وقتها العمر فيشـملها اخبار التأخير إلی أخر الوقت (و فيه) ان هـذا التحديـد غير مسـتفاد من التوقيت بل هو من مقتضيات عدم الفورية و مثل ذلك ليس وقتا بل يجوز التيمم فی كل وقت لمن عليه فائتة و لو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مسـتلزم لوجوب مقـدمتها التی هی التيمم مع العـذر فلا مناص من القول اما بعـدم وجوب الفائتة حين العـذر أو بوجوب مقـدمتها أيضـا، و الأـول ظـاهر الفسـاد بالإجماع و العمومات فتعين الثانی، ثم ذكر حكم غير الموقتـة من سائر الصـلوات من النوافـل و النـذر المطلق و ان حكمهـا كالقضـاء فی جواز البـدار بهـا مع الـتيمم حـتی النوافـل المبتدئـة فی أوقـات كراهتها- الی ان قال- و اما ماله وقت كالنـذر الموقت و النوافل اليوميـة و الايات و العيدين فمقتضـی إطلاق أخبار المضايقة فی التيمم عدم صـحتها إلا فی أخر أوقاتها، و دعوی ظهورها فی الفرائض اليومية غير مسـموعة، و لكن قيل الظاهر عدم الخلاف فی جواز التيمم لكل منها فی حال إيقاعها، فإن ثبت الإجماع فهو، و الا فالوقوف علی الاخبار (انتهی).

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۳۵۵

و حاصل كلامه انه جعل المـدار فی جواز البـدار فی القضاء مع التيمم إخراجه عن الموقتات و ظاهره بل صـريحه انه علی تقـدير كون القضاء من الموقتات يشمله إطلاق أخبار المضايقة.

(و التحقيق) ان يقـال ان القضـاء و ان لم يكن من الموقتات و لو علی القول بالمضايقـة فی القضاء، الا انه ليس مبنی جواز البـدار هنـا علی ذلك، اما عـدم كونه من الموقتات فلان المراد بالموقت هو ما كان الإتيان به فی الوقت دخيلا فی ملاكه بحيث لو كان يمكن إيجـاده لاـ فی زمـان لمـا كان مطلوبا، و غير الموقت هو الـذی كان الإتيان به فی وقت من الأوقات من ضـروريات زمانية فـاعله و ان الفاعل الزمانی لا يقع فعله إلا فی الزمان من غير دخل للزمان فی ملاكه، و صـلاة القضاء من هـذا القبيل سواء قلنا فيه بالفوريـة و المضايقـة أو قلنـا بالمواسعة. اما علی الثانی فواضـح، و اما علی الأول فلكون القضاء حينئـذ كصـلاة الزلزلـة، و مجرد وجوب الفورية فيها لا يجعلها من الموقتات.

و امـا انه ليس مبنی الجواز هنـا علی عـدم كون القضـاء من الموقتـات فلاـن الأـمر بالتـأخير إلی أخر الوقت فی اخبار التيمم ليس بملاـك كون الصـلاة من الموقتات بل بملاك رجاء زوال العـذر و هو حاصل فی غير الموقت أيضا، فإذا كان العـذر مما يرجی زواله فظاهر تلك الاخبار وجوب التأخير.

(فالأـولی) ان يجعـل مبنی المسألـة فی جواز القضـاء مع التيمم أو مع عـذر آخر علی اسـتفادة عموم البدليـة مما يـدل علی بـدلية الافراد العذرية عن الإفراد الاختيارية مثل صلاة المتيمم عن المتوضی أو المغتسل و صلاة القاعد عن القائم و نحوهما فان استفيد من دليـل البدليـة عموم فهو، و الاـ فمقتضـی القاعـدة هو الانتظـار الی ان يزول العـذر أو يحصل اليأس عن زواله، و الظاهر عـدم الإطلاق فی أدلة البدلية فی شـیء عن الاعذار سواء كان مدركها قاعدة الميسور أو الاخبار الخاصة الواردة فی كل عذر لورودها فی مقام ثبوت أصل البدليـة فی الجملـة، فالمحكم هو إطلاق أدلـة الصـلاة الاختياريـة، و مقتضـی إطلاق تلك الأدلة عدم جواز البدار فی فعل القضاء مع العذر الا مع خوف مفاجاة الموت أو مع اليأس

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۳۵۶

من البرء و زوال العذر كما احتاط المصنف (قده) فى مبحث القضاء على ما عرفت.

و قد ظهر مما ذكرناه ضعف ما تمسك به فى المستند لإثبات جواز البدار فى القضاء متيمما من عمومات جواز فعلها متى ذكرها و إطلاق الآيتين و اخبار التيمم و أصالـة عـدم التوقيت لها بوقت، فان عمومات جواز فعل صـلاة القضاء متى ذكرها لا تشـمل الا فعلها مع جميع شـرائطها الاختيارية و ذلك لإطلاق ما دل على شـرطيتها فى الصلاة، و اما إطلاق الآيتين و اخبار التيمم فقد تقدم منعه.

و أضعف من ذلك ما افاده (قده) فى طى كلامه بقوله بل يجوز التيمم فى كل وقت لمن عليه فائتة و لو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مسـتلزم لوجوب مقـدمتها التى هى التيمم مع العـذر (و وجه ضـعفه) ان عباديـة الطهارات الثلاث انما تصـحح بامتثال العبادة المشـروطة بها لا لأمرها الغيرى المقدمى التوصلى و لا يعقل إتيان التيمم حينئذ عبادة مع عدم ارادة الفعل المشروط به، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول، هذا تمام الكلام فى حكم إتيان قضاء الفريضة بالتيمم.

(الأمر الثانى) فى إتيان النوافل، و الظاهر ان الموقتات منها حكمها حكم الفرائض الموقتـة فلا يجوز التيمم لها مع سـعة الوقت مع رجاء زوال العذر و يجوز مع عدم رجائه، فيصح التيمم لصـلاة الليل مثلا فى أول الثلث الأخير من الليل مع اليأس عن زوال عذره إلى أخر الليـل، و يجب التـأخير إلى أخر الليـل مع الرجـاء، و دعوى انصـراف الأدلـة الدالـة على التضـييق الى خصوص الفرائض الموقتـة ممنوعـة بأنها تشـمل النوافل بعموم التعليل و الملاك، و اما غير الموقتـة من النوافل فيصـح التيمم لها فى حال العذر و لو علم بزواله بعده، و ذلك لعموم ما يدل على طهورية التراب و انه يكفيك عشر سنين و عدم ما يدل على التضييق مثل ما ورد فى الموقتات من قولهم عليه السّـلام فليكن تيممك فى أخر الوقت من غير فرق فى ذلك بين ذوات الأسـباب أو النوافل المبتدئـة، و فى المبتدئـة أيضـا من غير فرق بين إتيانها فى الأوقات المكروهـة أو غيرها، خلافا للمحكى عن المعتبر و المنتهى و التـذكرة فلم يجـوزوا الـتيمم للمبتدئـة فى الأوقـات المكروهـة و لـم يعلـم وجـه للمنـع عنـه، و لعـل نظرهم إلى مرجوحيـة الصـلاة فى أوقـاتها المكروهة، فذهبوا الى عدم شمول أدلة مشروعية التيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٥٧

لها، و لكن مرجوحيتها لا تنافى رجحانها الذى به يتم كونها عبادة فلا مانع عن شمول أدلة التيمم لها.

(و ممـا ذكرنـا كله) ظهر ما فى الجواهر أيضا من ترخيصه التيمم لقضاء الفرائض مطلقا و للنوافل كـذلك موقتاتها و غير موقتاتها من ذوات الأسـباب أو المبتدئـة، قال (قده) كما انها- اى أخبار التضـييق- لا تقتضـى وجوب تأخير التيمم إلا بالنسـبة للموقت أى الذى ضـرب الشارع له وقتا خاصا محددا بل الفرائض خاصة، فمن أراد قضاء فائتة و لو قلنا بالتوسعة فى القضاء، أو نافلة راتبة مع سعـة وقتها أو مبتدئـة فى الأوقات المكروهـة أو غيرها أو نحو ذلك جاز له التيمم (انتهى) و ما ذكره (قده) فى النوافل المبتدئة و ان كان مقبولا بل فى ذوات الأسـباب من غير الموقتـة، و لكن حكمه (قـده) فى قضاء الفائتـة و فى النوافل الراتبـة فى سـعة وقتها منظور فيه، و الصواب ما ذكرناه من عدم الجواز مع رجاء زوال العذر فى أوقاتها.

[مسألة (٧) إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتيمم و صلى]

مسألة (٧) إذا اعتقـد عدم سـعة الوقت فتيمم و صـلى ثم بان السـعة فعلى المختار صـحت صـلوته و يحتاط بالإعادة و على القول بوجوب التأخير تجب الإعادة.

الظاهر ان مراد المصـنف (قـده) فى هـذه المسألـة ما إذا كان العـذر المسوغ للتيمم غير ضـيق الوقت من مرض و نحوه، إذ حينئذ

يصح التيمم و الصلاة فى فرض المسألة بناء على القول بالمواسعة كما هو مختاره، و قد استدرك سيد مشايخنا (قده) ما استظهرناه من كلامه و قال فى حاشيته فى هذا المقام عند قوله- عدم سعة الوقت-: مع وجود العذر المسوغ للتيمم غير ضيق الوقت، و لكن بعض أساتيدنا المعظمين (قده) كأنه حمل كلامه على ما إذا كان العذر هو ضيق الوقت و قال فى حاشيته فى هذا المقام عند قول المصنف (قده)- و على القول بوجوب التأخير تجب الإعادة-: الظاهر وجوب الإعادة فى المقام على كل تقدير (و لا يخفى) ان عبارة المتن آبية عن هذا الحمل، و الصواب هو الأول.

ثم ان الحكم فى المسألة هو الصحة على القول بالمواسعة على ما اختاره المصنف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۵۸

و اما على القول بالمضايقة المطلقة حتى مع عدم رجاء زوال العذر فالحكم هو البطلان إذا كان وجوب التأخير إلى أخر الوقت تعبدا محضا، و اما على القول بالتفصيل فلا بد ان ينظر فى ان المدار هل هو على الضيق الواقعى فيكون العلم به طريقا محضا، أو ان العبرة بإحراز الضيق بعلم أو امارة معتبرة، أو ان المعتبر هو خوف الضيق و لو كان حاصلا من غير طريق معتبر، و الأقوى هو الأخير، لما تقدم من حسنة زرارة من قوله عليه السّلام: فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم، و من الواضح تحقق خوف الفوت مع ظن الضيق فضلا عن اعتقاده بل و مع احتماله إذا كان عقلائيا و الأمر بالتيمم عند الخوف مقتض للاجزاء و ان تبين السعة، لأن موضوع الحكم و هو عنوان الخوف متحقق، فالأقوى على المختار من التفصيل صحة صلوته فى الفرض.

[مسألة (۸) لا يجب اعادة الصلوات التى صلاها بالتيمم الصحيح]

مسألة (۸) لا يجب اعادة الصلوات التى صلاها بالتيمم الصحيح بعد زوال العذر لا فى الوقت و لا فى خارجه مطلقا نعم الأحوط استحبابا إعادتها فى موارد (أحدها) من تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء فإنه يتيمم و يصلى لكن الأحوط إعادتها بعد زوال العذر و لو فى خارج الوقت (الثانى) من تيمم لصلاة الجمعة عند خوف فوتها لأجل الزحام و منعه (الثالث) من ترك طلب الماء عمدا إلى أخر الوقت و تيمم و صلى ثم تبين وجود الماء فى محل الطلب (الرابع) من أراق الماء الموجود عنده مع العلم أو الظن بعدم وجوده بعد ذلك، و كذا لو كان على طهارة فأجنب مع العلم أو الظن بعدم وجود الماء (الخامس) من أخر الصلاة متعمدا الى ان ضاق وقته فتيمم لأجل الضيق.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا يجب اعادة ما صلاها بالتيمم الصحيح بعد زوال العذر لا فى خارج الوقت و لا فى الوقت، اما عدم وجوب قضائها فى خارج الوقت فللإجماع، كما حكى عن الخلاف و المعتبر و التحرير و التذكرة و المنتهى، منا و من غيرنا عدا ما عن طاوس، و قد نسبه الصدوق فى محكى الأمالى إلى دين الإمامية أيضا، و عدم صدق الفوت و لان القضاء بأمر جديد و هو غير ثابت فى المقام، و للأخبار المتظافرة الدالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۵۹

على عدم وجوب القضاء اما بالتصريح كحسنة زرارة المتقدمة عن أحدهما عليهما السلام: فإذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و يصلى فى أخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل- أو بالإطلاق- كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال عليه السّلام يتيمم بالصعيد فإذا وجد الماء فليغتسل و لا يعيد الصلاة (و حسنته) قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليتمسح من الأرض و ليصل فإذا وجد ماء فليغتسل و قد اجزئه صلوته التى صلى (و صحيح العيص) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل أجنب فتيمم بالصعيد ثم

وجد الماء، قال لا يعيد، ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين، أو بخصوص الحكم بعدم القضاء مع إثبات وجوب الإعادة فى الوقت كصحيحة يعقوب بن يقطين، قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل تيمم فصلى فأصاب بعد صلوته ماء، أ يتوضأ و يعيد الصلاة أم تجوز صلوته، قال عليه السّلام إذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضأ و أعاد، فان مضى الوقت فلا اعادة عليه.

و اما عدم وجوب الإعادة فى الوقت بعد ان صلّى بتيمم صحيح فلا بد فى فرض صحة تيممه أولا ان يقال بابتنائه على القول بالتوسعة مطلقا أو كان التيمم باعتقاد ضيق الوقت ثم بان سعته- بناء على صحة التيمم بذاك الاعتقاد- كما اخترناه، أو ما إذا صلى فى سعة الوقت لا بالتيمم لهذه الصلاة بل كان متيمما لغاية أخرى من صلاة فريضة سابقه أو نافلة أو غيرهما بناء على جواز الصلاة فى سعة الوقت للمتيمم و ان لم يجز له التيمم فى سعته- كما تقدم القول به (و كيف كان) فالكلام فى المقام فيما إذا فرض صلوته فى سعة الوقت بتيمم صحيح ثم ارتفع العذر فى الوقت، لا ما إذا كان تيممه باطلا فإنه خارج عن محل الكلام فإنه يجب فيه القضاء و الإعادة بلا إشكال.

إذا تبين محل البحث فنقول الحق فى المقام أيضا هو عدم وجوب الإعادة فى الوقت للإجماع عليه عدا ما حكى عن ابن الجنيد و ابن ابى عقيل من القول بالصحة فى هذا الحال و لزوم الإعادة، و الإجماع سابق عليهما و منعقد بعدهما على خلافهما، و لقاعدة الاجزاء و إطلاق ما تقدم من صحيح الحلبى و حسنته و صحيح العيص،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٧، ص: ٣٦٠

و خصوص الاخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة فى الوقت كصحيح زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فإن أصاب الماء و قد صلى بتيمم و هو فى وقت، قال عليه السّلام قد مضت صلوته و لا اعادة عليه (و موثق على بن أسباط) عن عمه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء و هو فى وقت قال قد مضت صلوته و ليتطهر (و صحيح ابى بصير) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تيمم و صلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت، فقال عليه السّلام ليس عليه إعادة الصلاة (و خبر معاوية بن ميسرة) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل فى السفر لا يجد الماء تيمم و صلى ثم اتى الماء و عليه شي‏ء من الوقت، أ يمضى على صلوته أم يتوضأ و يعيد الصلاة، قال يمضى على صلوته، فان رب الماء هو رب التراب (و خبر على بن سالم) عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال قلت له أتيمم و أصلى ثم أجد الماء و قد بقى علىّ وقت، فقال لا تعد الصلاة، فإن رب الماء هو رب الصعيد.

و هذه الاخبار صريحة فى عدم وجوب الإعادة إذا وجد الماء فى الوقت، فلا مناص عن الأخذ بمضمونها و العمل بها، و اما صحيحة يعقوب المتقدمة الدالة على التفصيل بين وجوب الإعادة فى الوقت و عدم وجوبها فى خارج الوقت فهى لا تقاوم ما تقدم من الاخبار المصرحة بعدم الإعادة فى الوقت لإعراض الأصحاب عن العمل بها إذ قد عرفت عدم نسبة القول بوجوب الإعادة الا الى ابن الجنيد و ابن ابى عقيل، مضافا الى إمكان حملها على الاستحباب بقرينة موثق منصور بن حازم- و قد تقدم- عن الصادق عليه السّلام فى رجل تيمم و صلى ثم أصاب الماء، فقال عليه السّلام اما انا فكنت أتوضأ و أعيد، أو بحملها على التقية، حيث ان وجوب الإعادة فى الوقت مذهب كثير من فقهاء العامة كطاوس و عطاء و قاسم بن محمد و مكحول و ابن سيرين و الزهرى و ربيعة، و ان كان وجوب القضاء خارج الوقت لم ينقل إلا عن طاوس- كما تقدم.

(الأمر الثانى) لا فرق فى عدم وجوب اعادة ما صلاها بتيمم صحيح بين الحاضرة و الفائتة و المنذورة و الايات و النوافل المرتبة و غيرها، اما غير اليومية من الموقتات سواء كانت فريضة كصلاة الايات و المنذورة الموقتة، أو نافلة كالرواتب اليومية فلإطلاق الأخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۶۱

المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة فى الوقت و لا القضاء، فى خارجه. و اما غير الموقتة كصلاة القضاء فلان محل الكلام هو ما إذا اتى بها بتيمم صحيح و قد تقدم ان المختار فى صلاة القضاء هو عدم جواز التيمم لها الا مع اليأس عن زوال العذر إلى أخر العمر أو مع خوف مفاجاة الموت، فإذا تيمم و الحال هذه و صلى القضاء ثم ارتفع العذر على خلاف العادة مثلا فمقتضى قوله عليه السّلام فى تعليل عدم وجوب الإعادة فى الوقت فى الموقتات بان رب الماء هو رب التراب هو عدم وجوب الإعادة فى كل مورد اتى بالصلاة مع تيمم صحيح و لو كان غير موقت.

و مما ذكرنا ظهر الحال فى الصلاة المنذورة المطلقة، فإن جواز الإتيان بها مع التيمم أيضا كصلاة القضاء مقيد- على المختار- بعدم رجاء زوال العذر إلى أخر العمر أو خوف مفاجاة الموت، فإذا صلاها مع تحقق احد الشرطين فمقتضى ما تقدم من التعليل عدم وجوب الإعادة، كما انه قد ظهر أيضا تصوير الصلاة مع التيمم الصحيح بناء على ما اخترناه من توقف جواز البدار على اليأس من زوال العذر إلى أخر الوقت، فإنه إذا علم ببقاء العذر و صلى مع التيمم فقد كانت صلوته بتيمم صحيح، فإذا وجد الماء أو زال العذر بوجه أخر فمقتضى الأخبار المتقدمة و التعليل الوارد فيها هو عدم وجوب الإعادة.

(الأمر الثالث) لا فرق فى عدم وجوب اعادة ما صلاها بتيمم صحيح بين المسافر و الحاضر لعموم الدليل بالنسبة إليهما خلافا للمحكى عن السيد فى شرح الرسالة، فأوجب الإعادة على الحاضر لو تيمم لفقد الماء ثم وجده، و استدل له بإشعار ما ورد فى وجوب الإعادة فيمن صلى متيمما عند منعه الزحام يوم الجمعة عن الخروج للوضوء، و انصراف الأدلة الدالة على عدم الإعادة عن الحاضر الفاقد للماء لندرة فقد مثله الماء لا سيما مع عدم عموم لغوى فى أكثر تلك الأدلة.

(و فيه) ما لا يخفى، لمنع اشعار ما ورد فى وجوب الإعادة فى مورد الزحام بوجوبه على الحاضر الفاقد للماء مطلقا و لو لغير الزحام كالمحبوس فى مكان لا يتمكن من الماء فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۶۲

مثلا بل تعميم الحكم له قياس محض، مضافا الى ما سيأتى من عدم وجوب الإعادة فى زحام الجمعة أيضا، و اما دعوى انصراف الأدلة فهى غير مسموعة لأن المدار على الانصراف الناشى من تفاوت صدق المفهوم على افراده من جهة التشكيك فيه لا من مجرد غلبة وجود بعض الافراد فلا يحتاج مع الإطلاق و عدم صحة دعوى الانصراف الى وجود العموم اللغوى، مضافا الى ان الشك فى شمول تلك الاخبار للحاضر موجب للشك فى صحة أصل التيمم لا فى الإعادة خاصة، فهذا فى الحقيقة يرجع الى القول بعدم تسويغ عدم وجدان الماء للتيمم بالنسبة إلى الحاضر و اختصاصه بالمسافر، فيخرج عن موضوع الفرض و هو ما إذا اتى بالصلاة يتيمم صحيح، و قد عرفت ان عموم التعليل فى الاخبار المتقدمة يقتضى الاجزاء و عدم وجوب الإعادة فى كل مورد صلى بتيمم صحيح.

و من ذلك ظهر أيضا عدم وجوب الإعادة و لا القضاء فيما إذا كان العذر المسوغ للتيمم غير فقد الماء- و ان كان مورد الأخبار المتقدمة خصوص عدم وجدان الماء- و الظاهر عدم وجود الخلاف فيه و عدم قائل بالتفصيل فى الاعذار، كل ذلك شاهد على انهم فهموا العموم من الاخبار من عموم التعليل الوارد فيها بان رب الماء هو رب التراب كما فى ذيل خبر معاوية بن ميسرة، أو ان رب الماء هو رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين- كما فى ذيل صحيح العيص، و قوله عليه السّلام فان رب الماء هو رب الصعيد الوارد فى ذيل خبر على بن سالم، و بذلك كله ظهر ان الأصل فى كل مورد اتى بالصلاة مع التيمم الصحيح هو الاجزاء لعموم التعليل المذكور و عموم ما دل على ان التراب احد الطهورين على ما يأتى بيانه لا لما أطالوا الكلام فيه فى الأصول من توقف الاجزاء فى المأمور به بالأمر الاضطرارى على اشتمال المأمور به الاضطرارى على جميع مصلحة الفرد الاختيارى فى حال

الاضطرار أو على بعضها مع عدم إمكان استيفاء ما بقى منها بعد رفع الاضطرار أو كان ما بقى منها غير لازم الاستيفاء و أطالوا هناك الكلام فى النقض و الإبرام، فإن من المقرر ان الواجب على المكلف هو امتثال الأمر لا النظر فى مصالح المأمور به و إمكان استيفائها و عدمه، بل النظر فى مصالح المأمور به من وظيفة الشارع،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۶۳

(و التحقيق) ان ظاهر الأوامر الاضطرارية هو الاجزاء لا من جهة النظر الى المصالح فيها بل من جهة ان التكليف بالواجب الموسع الذى يكون وقته أوسع منه لا محالة يرجع الى الأمر بالجامع بين أفراده التى يمكن وقوعها فى وقته، فإذا وقع الاضطرار بالنسبة الى بعض الافراد فدليل الأمر الاضطرارى يقتضى بدلية الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى و مقتضى بدليته عنه و قيامه مقامه هو تطبيق المأمور به على كل منهما فإذا كان فى أول الوقت مأمورا بالأمر الاضطرارى فمقتضاه توجه الخطاب بالمأمور به الى هذا الفرد منه اعنى الفرد المضطر اليه و ان كان بحيث لو لم يأت به الى أخر الوقت كانت وظيفته الفرد الاختيارى و لكن بعد قيام الدليل على جواز البدار و عدم وجوب التأخير و لو من جهة اليأس عن زوال العذر- كما على المختار من القول بالتفصيل فى جواز البدار- فلازم الدليل الدال على جواز الفرد الاضطرارى فى أول الوقت هو كونه بمنزلة القصر و الإتمام للمسافر و الحاضر فكما ان الدليل الدال على جواز صلاة المسافر أول الوقت قصرا دال على تطبيق الصلاة المأمور بها على ما اتى به. فلا يجب عليه الإعادة إذا قدم أهله فى أخر الوقت كذلك فى ما نحن فيه، و انما الفرق بوجود التخيير فى القصر و الإتمام مطلقا و لو كان عالما بقدوم أهله فى أخر الوقت، و لكن التخيير فى الأوامر الاضطرارية- بناء على التفصيل- مقيد بما إذا علم بعدم زوال العذر، و على القول بجواز البدار مطلقا بكون التخيير أيضا مطلقا كالتخيير الحاصل فى القصر و الإتمام فى الفرض المتقدم.

(فالعمدة فى إثبات الاجزاء) هى استفادة وحدة الأمر فى الفرد الاختيارى و الاضطرارى و انه ليس فى الواجب الموسع إلا أمر واحد و هو المتعلق بالافراد الاختيارية فى صورة عدم تحقق الاضطرار، و بالفرد الاضطرارى و الاختيارى مع تحقق الاضطرار فى بعض الافراد فيكون الترخيص فى البدار موجبا للتخيير عقلا بين الفردين- بناء على وقوف الأمر على العنوان الجامع فقط- أو التخيير شرعا- بناء على سراية الأمر من الجامع الى الخصوصيات- إذا تبين ذلك فنقول ان الأمر بالصلاة متعلق بالجامع المشروط بالطهارة التى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۶۴

تتحصل بالماء فى حال الاختيار و بالصعيد فى حال الاضطرار، فلازم الدليل الدال على كون الصعيد طهورا هو بدلية الطهارة الحاصلة من الصعيد فى حال الاضطرار عن الحاصلة من الماء، فإذا دل الدليل على جواز البدار كان ذلك دالا على التخيير العقلى أو الشرعى بين الفردين و لازمه تطبيق المأمور به على الفرد الاضطرارى كتطبيقه على الفرد الاختيارى و هو مقتض للاجزاء و عدم وجوب الإعادة، هذا حكم الإعادة فى الوقت.

و منه يظهر حكم القضاء فى خارج الوقت بطريق أولى، فإن القضاء الذى هو بأمر جديد انما يجب مع صدق عنوان فوت الفريضة فى الوقت، و بعد ثبوت تطبيق المأمور به على الفرد الاضطرارى لا مجال للشك فى عدم صدق عنوان الفوت فلا وجه معه لوجوب القضاء.

فتحصل ان الأصل يقتضى الاجزاء فى الأوامر الاضطرارية مطلقا فى الواجبات الموسعة إذا دل الدليل على جواز البدار فيها- فلا يجب الإعادة بعد رفع الاضطرار فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه و اما فى الواجبات المضيقة و كذا فى الموسعات مع عدم جواز البدار فيها فالأصل أيضا الاجزاء بمعنى عدم وجوب القضاء إذا اتى بالواجب الاضطرارى على الوجه الصحيح لعدم صدق الفوت حينئذ، و اللّه الموفق للصواب.

(الأمر الرابع) حكم جملة من الأصحاب بوجوب الإعادة فى موارد خاصة أنها ها المصنف (قده) إلى خمسة، و الحق عدم وجوب الإعادة فيها أيضا و ان كان الأحوط استحبابا هو الإعادة فيها بعد زوال العذر خروجا عن خلاف من أوجبها، بل قد تقدم ان مقتضى رواية منصور بن حازم هو استحباب الإعادة مطلقا و لو فى غير هذه الموارد الخمسة لقوله عليه السّلام فيها: اما انا فكنت أتوضأ و أعيد، فاللازم ان يبحث عن كل واحد من الموارد المذكورة، فنقول.

(الأول) منها من تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء، و الكلام فى حكم هذا الأمر من جهات (الاولى) فى جواز تعمد الجنابة مع كونه خائفا من استعمال الماء، و التحقيق جوازه للإجماع المحكى فى المعتبر على اباحته و موافقة جوازه مع

الأصل و العمومات الدالة على الاذن فى إتيان الحرث متى شاء، و للحرج الشديد فى المنع عنه فى فى بعض الأحوال، و دلالة خبر السكونى الحاكى لقضية أبى ذر و قوله لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: هلكت، جامعت على غير ماء، و قوله صلّى اللّه عليه و آله يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين، و خبر إسحاق بن عمار عن الرجل يكون مع أهله فى السفر فلا يجد الماء يأتى أهله- الى ان قال عليه السّلام هو حلال بل و ما ورد فى صحيح سليمان ان الصادق عليه السّلام كان وجعا شديد الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فأمر غلمانه فصبوا عليه الماء و غسّلوه فإنه و ان ورد فيه انه اتى بالغسل لا التيمم الا انه مبنى على القول بعدم انتقال التكليف الى التيمم فى الجنابة العمدية فهو و ان كان من هذه الجهة غير معمول به الا انه يدل على جواز التعمد للجنابة فى حال الاضطرار فى الجملة و لو من جهة الاضطرار الى عدم المباشرة فى الغسل فإنه عليه السّلام أمر غلمانه فجعلوه على خشبة و صبوا عليه الماء و غسلوه، و اما استفادة تعمد الجنابة من الحديث فلقيام الدليل و الضرورة على نزاهتهم من الاحتلام، و قد مر شطر من الكلام فى ذلك من مسألة العشرين من مبحث مسوغات التيمم، و فى المسألة الثامنة من مبحث ما يوجب الجنابة من مباحث الغسل.

(الجهة الثانية) إذا تعمد الجنابة من الخوف من استعمال الماء لمرض فهل يجب عليه الغسل و لو أدّى الى الضرر، أو يتعين التيمم، و قد تقدم البحث فى ذلك فى مسألة العشرين المتقدمة و ذكرنا ان المشهور هو تعين التيمم، و حكى عن الشيخين وجوب الغسل عليه و ان خاف على نفسه و اختاره صاحب الوسائل أيضا و عليه صاحب المستند لكن مع عدم خوف تلف النفس، و ذكرنا ان الأقوى ما عليه المشهور.

(الجهة الثالثة) إذا صلى مع التيمم فهل يجب عليه الإعادة فى الوقت إذا زال عذره و تمكن من الطهارة المائية، أولا، قولان، المحكى عن جملة من كتب الشيخ كالتهذيب و الاستبصار و النهاية و المبسوط و عن المهذب البارع و الإصباح و روض الجنان هو الأول، و استدل له بعض بقاعدة الاحتياط، لعدم العلم باجزاء الطهارة الترابية فى الفرض مع ما ورد فى غير واحد من الاخبار من التشديد عليه بالأمر بالاغتسال و ان تألم من البرد،

و بالمروى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قال سئلته عن رجل أصابته جنابة فى ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل، قال عليه السّلام يتيمم، فإذا أمن البرد اغتسل و أعاد الصلاة.

(و الأقوى) عدم وجوب الإعادة لقاعدة الاجزاء على ما تقدم بيانها فى ذيل الأمر الثالث، و للأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة و لا القضاء مع التعليل بان رب الماء هو رب الصعيد، فإنها شاملة بإطلاقها صورة تعمد الجنابة، و خبر ابى ذر الذى فيه انه يكفيك عشر سنين و عدم ورود الأمر فيه من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لأبى ذر بإعادة الصلاة بعد وجدان الماء، فإنه لو أمره بإعادة الصلاة لحكاه الامام عليه السّلام فى مقام البيان.

و بـذلـك ينـدفع ما اسـتدل به للاول من عـدم العلم بالاجزاء، و ذلك لعـدم وضوح الفرق بين المورد و بقيـة الموارد فى شـمول قاعـدة الاـجزاء، فـان الواجب فى الجميع ليس إلاـ الطبيعـة المنطبقـة على الفرد و ان المـأتى به مع التيمم فرد منهـا كالمأتى به مع الطهارة المائية و ان الفرض صحة التيمم و وقوع الأمر به و انطباق المأمور به على المأتى به و انه ليس عليه من الواجب فردان من الطبيعـة، فاللاـزم هو الاـجزاء، و الا فلا بـد اما من القول ببطلان المأتى به أو بوجوب التكرار فى أصل الواجب و كلاهما خلاف الفرض.

و امـا المرسـل فمضافا الى ضـعفه بالإرسال لا صـراحة فيه بمن تعمـد الجنابـة بل التأمل فيه قاض بكون مورده غير المتعمـد لها و ذلك للتعبير فيه بقوله أصابته جنابة، لإشـعاره بعدم كونه متعمدا فى ذلك، فان حق التعبير عن المتعمد ان يقال أجنب نفسه، هذا مضافا الى انه معارض بما هو أصـرح منها دلالة و أقوى سـندا مما تقدم من الاخبار الصريحة فى نفى وجوب الإعادة فيمن أجنب و لم يجـد الماء. و موردها و ان كان فى صورة عـدم وجـدان الماء فلا منافاة لها مع المرسل الـدال على الإعادة فى صورة خوف التلف من البرد، الاـ انّ الظـاهر المقطوع به عـدم الفرق بين فقـد المـاء و بين سائر الأعـذار المسوغـة للتيمم تنزيلا للمنع الشـرعى الناشـى من خوف اسـتعمال الماء منزلـة المنع العقلى الناشـى من فقـدانه، لا سـيما مع عدم حرمة التعمد للجنابة كما مر فى الجهة الاولى مع التعليل فى غير واحد من تلك الاخبار لعدم وجوب الإعادة بان رب الماء هو رب الصعيد، الذى تقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۶۷

انه يدل على عدم وجوب الإعادة فى كل مورد اتى بالصـلاة مع التيمم الصحيح، فلا بد من حمل المرسل اما على الندب أو على التقية، و مع ذلك فالاحتياط فى الإعادة حسن لاحتمال كون الأمر بالإعادة فى المرسل تعبدا محضا للتشديد فى أمر تعمد الجنابة كمـا فى الاخبـار الواردة فى وجوب الغسـل عليه، فان المسـتفاد منها انه انما أمر فيها بالغسل لعـدم المساهلـة فى تعمـد الجنابـة و الاهتمام بأمر الصـلاة و الطهارة المائية، و لكن لما كان المرسل ضعيفا لإرساله لم يكن هذا الاحتياط واجبا، و لا بأس به استحبابا كما فى المتن.

(الثانى) من الموارد الخمسة من تيمم لصلاة الجمعة عند خوف فوتها لأجل الزحام و منعه عن الخروج للوضوء، و الكلام فيه يقع فى مقامين (الأول) فى مشـروعية التيمم و صـحته فى الفرض (فنقول) لا إشكال فى مشروعية التيمم و صحته فى الفرض بناء على القول بوجوب صـلاة الجمعـة تعيينـا، و ذلك لـدخول المورد فى عنوان التيمم لأجل ضـيق الوقت، حيث انه تفوته صـلاة الجمعة بالخروج للوضوء مع عـدم وجود الماء فى المسـجد أو عدم إمكان الوضوء فيه، بل قيل انه لا خلاف فى صـحته فى الفرض حتى ممن أنكر جواز التيمم لأجل ضـيق الوقت مطلقا، قال و لعله للفرق بينهما من جهـة مانعية الزحام هنا لا الضـيق المجرد و للاهتمام بصـلاة الجمعـة التى هى أهم من جميع الصـلوات اليوميـة بنـاء على وجوبهـا التعيينى كما هو مفروض المسألـة، و لخصوص خبر السكونى و موثق سماعة الآتيين فى المقام الثانى.

و امـا على القول بالوجوب التخييرى فيها فللاشـكال فى مشـروعية التيمم و صـحته حينئـذ مجال لعـدم ثبوت مسوغيـة فوات أحد فردى الواجب للتيمم له مع إمكـان الإتيـان بـالفرد الأـخر، بـل الأقوى هو المنع عن صـحته، و عليه فيخرج هـذا المورد عن حكم المفروض فى المقام و هو البحث عما إذا صلى بتيمم صحيح بناء على التحقيق من عدم وجوب صلاة الجمعة تعيينا فى الغيبة.

(المقام الثانى) فى حكم اعادة ما صـلاها جمعـة بتيمم صـحيح بعد خروج وقت صـلاة الجمعة، و انه هل يجب إعادة الفريضة مع الطهارة المائية ظهرا اربع ركعات أولا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۶۸

فعن الوسيلة و الجامع و المقنع و النهاية و المبسوط و المهذب هو الوجوب، و ذلك للشك فى اجزاء الجمعة المأتى بها بالتيمم.

و لموثق سماعة عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام انه سئل عن الرجل يكون فى وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفة فأحدث أو ذكر انه على غير وضوء و لا يستطيع الخروج من كثرة الزحام، قال يتيمم و يصلى معهم و يعيد إذا هو انصرف.

(و خبر السكونى) أيضا عنه عن آبائه عن على عليهم السلام انه سئل عن رجل يكون فى وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس، قال يتيمم و يصلى معهم و يعيد إذا انصرف.

و الأقوى عدم وجوب الإعادة كما حكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم من متأخرى المتأخرين، بل فى الجواهر:

لعله لا خلاف بينهم فيه للأصل- أى أصالة البراءة- و عدم وجوب الأزيد من فرد واحد من الطبيعة، و قاعدة الاجزاء بعد القطع بصحة ما اتى به مع التيمم، فلا شك معها فى الاجزاء، و لما ورد مما يدل على عدم الإعادة معللا بان رب الماء هو رب الصعيد، و عدم دلالة الخبرين على وجوب الإعادة لمكان الإتيان بالتيمم، بل لعل الظاهر منهما كون الإعادة لمكان كون الصلاة معهم، كما يدل قوله عليه السّلام فى الخبرين: يتيمم و يصلى معهم و يعيد، لا- سيما معروفية انعقاد الجمعة معهم فى ذلك الزمان، فتكون الإعادة لعدم اجزاء ما اتى به تقية كما يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال قلت له ان أناسا رووا عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم فقال عليه السلام يا زرارة ان أمير المؤمنين عليه السلام صلّى خلف فاسق فلما سلم و انصرف قام أمير المؤمنين عليه السّلام فصلى اربع ركعات بينهن بتسليم، فقال له رجل الى جنبه: يا أبا الحسن صليت اربع ركعات لم تفصل بينهن، فقال اما انها اربع ركعات مشتبهات، فسكت، فو اللّه ما عقل ما قال له، هذا، و لو سلم ظهور دلالتهما على وجوب الإعادة لأجل إتيان الجمعة بالتيمم فلا بد من رفع اليد عن ظهورهما بالأدلة القوية التى قويناها و قوينا بها عدم وجوب الإعادة، فيحمل الخبران على الاستحباب، و هذا هو الوجه فى القول باستحباب الإعادة فى المقام مع الخروج عن خلاف من أوجبه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۶۹

(لكن الانصاف) ظهور الخبرين فى كون الإعادة لمكان كون الجمعة معهم، و عليه فلا يبقى محل للقول باستحباب الإعادة فيما إذا كانت الجمعة مع الامام العادل مع التيمم، الا ان يقال بالاحتياط و الإتيان برجاء افضليتها.

(المورد الثالث) من ترك طلب الماء إلى أخر الوقت و تيمم و صلى ثم تبين وجود الماء فى محل الطلب، و الكلام فى هذا المورد أيضا فى جهات (الاولى) فى حكم ترك طلبه الى أخر الوقت (الثانية) فى انه إذا ترك الطلب إلى أخر الوقت فهل يجب عليه الصلاة متيمما فى أخر الوقت أو انها تسقط عنه بعصيانه و ترك الطلب فى سعة الوقت (الثالثة) فى انه إذا كان مكلفا بالصلاة مع التيمم فى أخر الوقت فهل يجب عليه القضاء فى خارج الوقت أولا، و قد استوفينا الكلام فى الجهات الثلاث فى طى المسألة التاسعة فى مسوغات التيمم ص ۱۵۶ مفصلا، و فى المسألة السادسة و العشرين فى مسوغية ضيق الوقت ص ۲۰۸، فراجع إليهما.

(المورد الرابع) من أراق الماء الموجود عنده مع العلم أو الظن بعدم وجوده بعد ذلك، و كذا لو كان على طهارة فأجنب مع العلم أو الظن بعدم وجود الماء، و البحث فى هذا المورد أيضا يقع تارة عن حكم اراقة الماء أو اجنابه عمدا و اخرى فى حكمه بعد الإراقة أو الاجناب و انه هل هو مكلف بالصلاة متيمما و يصح منه التيمم أولا، و ثالثة فى حكم وجوب الإعادة عليه فى الوقت عند التمكن من الماء أو القضاء فى خارجه، و قد استوفينا الكلام فى الجهات الثلاث فى المسألة الثالثة من مسائل الفصل المعقود فى غسل الجنابة مفصلا و أشرنا إلى الكلام فيها فى المسألة الثالثة عشر من مسائل التيمم فى البحث عن مسوغاته ص

(المورد الخامس) من أخر الصلاة متعمدا الى ان ضاق وقته فتيمم لأجل الضيق، و الكلام فيه أيضا يقع تارة فى حكمه بعد الضيق و انه هل يصح منه التيمم أولا، و اخرى فى وجوب القضاء عليه إذا صلى متيمما فى الضيق، و قد استوفينا الكلام فى الجهتين فى المسألة السادسة و العشرين فى مسوغية ضيق الوقت تفصيلا ص ۲۰۸، و أشرنا إليه فى المسألة الثامنة فى غسل الجنابة، فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۷۰

[مسألة (۹) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر]

مسألة (۹) إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر ما دام باقيا لم ينتقض و بقى عذره فله ان يأتى بجميع ما يشترط فيه الطهارة إلا إذا كان المسوغ للتيمم مختصا بتلك الغاية كالتيمم لضيق الوقت فقد مر انه لا يجوز له مس كتابة القران و لا قراءة العزائم و لا الدخول فى المساجد، و كالتيمم لصلاة الميت أو للنوم مع وجود الماء.

فى هذه المسألة أمور (الأول) انه إذا تيمم لصلاة جاز ان يصلى به صلاة اخرى و ان يجمع بين صلوات متعددة بتيمم واحد سواء كانت مشتركة فى الوقت أو مختلفة، و قد مر الوجه فى ذلك فى المسألة الرابعة من هذا الفصل اعنى البحث عن أحكام التيمم ص ۳۵۲ (الثانى) إذا تيمم لغاية كالدخول فى المساجد مثلا جاز له الإتيان بغاية أخرى مما يشترط فيه الطهارة ما دام بقاء ذاك التيمم و عدم انتقاضه بحدث أو بإصابة الماء بشرط العجز عن تحصيل الطهارة المائية لتلك الغاية الأخرى و جواز الإتيان بها متيمما للعجز عن الطهارة المائية، فلا يجب تجديد التيمم لكل غاية على حدة، و لا خلاف فى ذلك بينهم، قال فى الجواهر: لا اعرف فيه خلافا من احد من الأصحاب بعد فرض كون الغاية مما تستباح بالتيمم، و قال بل ظاهر المنتهى أو صريحة الاتفاق عليه، نعم ربما كان بين الأصحاب بحث فى أصل مشروعية التيمم لبعض الغايات كما ستسمعه (انتهى) و يدل على ذلك عموم تنزيل التيمم منزلة المائية و انه لا ينتقض الا بالحدث أو التمكن من الماء و انه يكفيك عشر سنين و ان رب الماء هو رب التراب، و الاخبار الدالة على جواز إتيان الصلوات المتعددة بتيمم واحد حسبما أشرنا إليه فى الأمر الأول و نقلناها فى ذيل المسألة الرابعة من هذا الفصل ص ۳۵۳، و خصوص خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل تيمم، قال عليه السّلام يجزيه ذلك الى ان يجد الماء، فإن إطلاق الإجزاء يشمل اجزائه لكل غاية و لو كانت غير الصلاة.

(الأمر الثالث) إذا كان المسوغ للتيمم مختصا بغاية لا يجوز الإتيان بغاية أخرى به مما لا يعجز عن إتيان الطهارة المائية له، و قد استوفينا الكلام فى هذا الأمر فى المسألة الحادية و الثلاثين فى مبحث المسوغات عند البحث عن مسوغية ضيق الوقت، فراجع. ص ۲۱۳

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۷۱

[مسألة (۱۰) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا]

مسألة (۱۰) جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضا فيجب لما يجب لأجله الوضوء أو الغسل و يندب لما يندب له أحدهما فيصح بدلا عن الأغسال المندوبة و الوضوءات المستحبة حتى وضوء الحائض و الوضوء التجديدى مع وجود شرط صحته من فقد الماء و نحوه نعم لا يكون بدلا عن الوضوء التهيّئى كما مر كما ان كونه بدلا عن الوضوء للكون على الطهارة

محل اشكال، نعم إتيانه برجاء المطلوبية لا مانع منه لكن يشكل الاكتفاء به لما يشترط فيه الطهارة أو يستحب إتيانه مع الطهارة.
اعلم ان هيهنا مقامات ثلاثة أشار إليها المصنف (قده) فى هذه المسائل (الأول) انه يستباح جميع الغايات المشترطة بالطهارة المائية بالتيمم لا خصوص الغايات التى اضطر الى فعلها مثل الصلاة المفروضة التى لا سبيل له الا الى إتيانها مع التيمم، بل يستباح به جميع الأفعال التى تكون الطهارة شرطا لصحتها كصلاة النافلة أو لكمالها كقراءة القران، أو لجوازها كمس كتابة القران و اللبث فى المسجد. و قد تقدم الكلام فى المسألة التاسعة ص ٣٧٠.
(الثانى) انه يستباح جميع الغايات المشترطة صحتها أو جوازها أو كمالها بالطهارة بفعل التيمم و لو لم يأت به لتلك الغاية بل اتى به لغاية أخرى فإذا تيمم لغاية مثل صلاة الفريضة أو النافلة جاز له الإتيان بكل ما يشترط صحته أو جوازه أو كماله بالطهارة بذاك التيمم ما لم ينتقض بحدث أو بالتمكن من استعمال الماء، و هذا أيضا تقدم فى المسألة السابقة.
(الثالث) انه يجوز له الإتيان بالتيمم لكل غاية يشترط صحتها أو جوازها أو كمالها بالطهارة المائية، و لا يتوقف صحته على خصوص غاية من الغايات، بل له ان يتيمم عند كل غاية إلا ما استثنى، و هذا هو الذى أشار إليه المصنف (قده) فى هذه المسألة، و قد صرح جملة من الأصحاب بهذه الكلية، و فى الحدائق انه المشهور بين الأصحاب، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن المعتبر انه يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل إذا عدم الماء و كذلك كل من وجب عليه الوضوء و هو إجماع أهل الإسلام.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣٧٢
(و استدلوا) لهذه الكلية بقوله تعالى بعد ما أمر بالتيمم لمن لا. مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ، و ما ورد من ان التراب احد الطهورين و انه بمنزلة الماء و يكفيك عشر سنين: و ان التيمم غسل المضطر و انه الوضوء التام فى وقت الضرورة، و بما ورد من الاخبار فى الموارد الخاصة مثل تيمم الحائض بعد النقاء لحلية وطيها و ما ورد فى التيمم للنوم و للخروج من المسجدين جنبا، و ما ورد من بدليته عن غسل الإحرام، و غير ذلك من الموارد.
فهذه الكلية فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيها الا انه وقع البحث عن موارد جزئية و هى أمور (الأول) فى التيمم لدخول المسجدين و اللبث فى سائر المساجد و لمس المصحف فهل يستباح به الغايات المذكورة أولا، فعن كاشف الغطاء الميل اليه، و عن فخر المحققين المنع عنه مستدلا بقوله تعالى وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا- بناء على ان المراد منه النهى عن دخول الجنب فى المساجد بكون المراد من الصلاة فى صدر الآية مواضعها، و تقريب الاستدلال انه تعالى جعل الاغتسال غاية للتحريم فلا يستباح بغيره، و الحق به مس كتابة القران لعدم فرق الأمة بينهما و يلزمه المنع عن استباحة الطواف به أيضا لاستلزامه الدخول فى المسجد.
و هذا الاستدلال منه (قده) عجيب، لمنع ارادة المساجد من الصلاة أولا لعدم قرينة دالة عليها بعد إمكان إرادة معناها الحقيقى لكى يكون النهى متعلقا بالصلاة فى حال الجنابة إلا فى حال السفر المعبر عنه بقوله تعالى- عٰابِرِي سَبِيلٍ- فيجوز التيمم للصلاة حينئذ، و اختصاص جواز التيمم بالسفر لغلبة فقدان الماء فيه، كما وقع التصريح بلفظ السفر فى أخر الآية.
(و ثانيا) انه يجب الخروج عن ظهور كون خصوص الغسل غاية للتحريم بما دل على بدلية التيمم من الأدلة المتقدمة.
(و ثالثا) انه لا دليل على إلحاق غير اللبث فى المساجد به الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل، و هو ممنوع فالحق جواز التيمم للبث فى المساجد و دخول المسجدين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣٧٣
و مس كتابة القران لعموم دليل طهورية التراب و سائر ما تقدم الاستدلال به فى الكلية المتقدمة.

(الثانی) حکی فی الجواهر عن الشهید فی الذکری الإشکال فی صوم الجنب و وطی الحائض بعد انقطاع الدم بالتیمم، ثم حکی عن الغنیة المیل الی العدم بالنسبة إلی الأول، و لم أر فی الذکری کلاما له فی صوم الجنب، لکن الصریح منه فی مبحث الحیض جواز الوطی بعد انقطاع الدم إذا تیممت و غسلت فرجها مستدلا بالخبر الوارد فی ذلک، و لم أدر من این یحکی عنه المنع کما انی لم أعثر علی ما نسبه الی الغنیة من المنع.

(نعم) قویّ فی المدارک فی کتاب الصوم المنع عن بدلیة التیمم عن الغسل فی صوم الجنب و الحائض، و قال: الأصح عدم الوجوب لاختصاص الأمر بالغسل فیسقط بتعذره و ینتفی بالأصل، و قیل یجب لعموم الأمر بالتیمم فی الآیة المبارکة عند عدم وجدان الماء، و لان حدث الجنابة و الحیض مانع من الصوم فیستصحب الی ان یثبت المزیل و هو الغسل أو ما یقوم مقامه فی الإباحة، و ضعف الدلیلین ظاهر (انتهی) و مراده (قده) من قوله لاختصاص الأمر بالغسل هو ان الواجب فی الصوم هو خصوص الغسل أو الطهارة الحاصلة منه لا مطلق الطهارة و لو کانت حاصلة من التیمم و لا دلیل علی بدلیة التیمم عن الغسل أو الوضوء فی خصوص صوم الجنب و الحائض.

و حکی عن العلامة فی المنتهی أیضا القول بالمنع مستدلا بان المانع من صحة الصوم هو حدث الجنابة، و التیمم لا یرفعه بل هو طهور بمنزلة الماء فی کل ما یجب فیه الغسل لا فیما توقف علی رفع الجنابة، فالتیمم یجب فی کل موضع یجب فیه الغسل لا فیما یشترط بعدم الجنابة (و لا یخفی ما فی کلامهما) اما ما فی المدارک فلان الظاهر من دلیل اعتبار الغسل لیس اعتباره من حیث انه غسل، بل الظاهر منه اعتباره من أجل اعتبار ما یترتب علیه من الطهارة، فبدلیل طهوریة التیمم عند العجز عن الغسل یثبت به ما یثبت بالغسل، و اما ما عن المنتهی فلما تقدم من ان التیمم رافع للحدث لا انه یترتب علیه الاستباحة فقط، مع ان المستفاد من أدلة شرطیة الغسل فی الصوم هو شرطیته لا مانعیة الجنابة، و لو

أغمضنا عن ذلک فغایة ما یمکن تسلیمه هو اعتبار الخلو من الحدث فی صحته، و بدلیل بدلیة التیمم عن الغسل یترتب علیه آثار الخلو من الحدث سواء کان الحدث مانعا أو الخلو منه شرطا (و بالجملة) فالأقوی ما علیه المشهور من صحة صوم الجنب مع التیمم عند تعذر الغسل، و تمام الکلام فی ذلک فی کتاب الصوم.

(الثالث) ربما یستشکل فی استباحة الوطی بالتیمم بعد انقطاع الدم بناء علی حرمته قبل الاغتسال بان التیمم ینتقض بمطلق الحدث الذی منه الجنابة الحاصلة بمسمی الوطی فیکون الوطی بقاء فی حال الحدث (و أجیب) بعدم الدلیل علی حرمة الوطی مع حدث الحیض إلا فی حدوثه دون بقائه و ذلک بعد ورود الدلیل علی جواز وطی الحائض إذا تیممت ففی خبر ابی عبیدة عن الصادق علیه السّلام فی المرأة تری الطهر فی السفر و لیس معها من الماء ما یکفیها لغسلها و قد حضرت الصلاة، قال علیه السّلام إذا کان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتیمم و تصلی، قال فیأتیها زوجها فی تلک الحال، قال نعم إذا غسلت فرجها و تیممت، و فی خبر أخر عنه علیه السّلام بعد ان سئل عن المرأة إذا تیممت من الحیض هل یحل لزوجها وطیها، قال علیه السّلام نعم، و فی الجواهر: و ربما یظهر منهما عدم الاحتیاج الی تجدید التیمم لکل وطئ کما عن النهایة النص علیه، قیل لأن الجنابة لا یمنع الوطی فلا ینتقض التیمم المبیح له (أقول) و لعل مراد من نقل عنه القول بعدم انتقاض التیمم هو جعله کالتیمم للوصول الی الماء فی المسجد إذا انحصر الماء فیه فإنه یجوز التیمم له، و حینئذ فلا ینتقض بالوصول الی الماء، بل و یجوز الوضوء أو الغسل فی المسجد بهذا التیمم مع عدم إمکان اتیانهما فی خارج المسجد، و کذا فی التیمم و الوضوء للنوم فإن أثرهما لا یرتفع به و انما الوضوء أو التیمم حینئذ لأجل إیقاع النوم علی وجه الکمال (و کیف کان) فلا بأس باستفادة عدم لزوم تجدید التیمم لکل وطی من إطلاق الخبرین سواء أثبتنا بذلک عدم انتقاض التیمم بالوطی أو قلنا بان الحکم تعبدی محض.

و ليس الاشكال بلزوم انتقاض التيمم بأول الوطى مبتنيا على القول بحرمة وطى الحائض بعد طهرها قبل الاغتسال بل يتمشى الاشكال على القول بالكراهة أيضا، فما فى

الجواهر- بعد ذكر الاشكال المذكور- من قوله (قده) الا ان الأمر سهل عندنا لعدم اشتراط الوطى بالغسل كما مر- غير سديد، لأن الكراهة مسلّمة عند القائلين بعدم الحرمة، للجمع بين الخبرين و غيرهما مما ظاهره المنع و بين ما صريحه الجواز كموثقة ابن يقطين عن الكاظم عليه السّلام فى الحائض ترى الطهر، أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا بأس، و بعد الغسل أحب (و مرسلة ابن مغيرة) عنه عليه السّلام: المرأة إذا طهرت من الحيض و لم تمسّ الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل فان فعل فلا بأس، و تمسّ الماء أحب اليّ، بل الخبر ان يدلان بنفس مدلولهما على الكراهة فيحمل عليها ما يدل بظاهره على المنع كموثقة أبى بصير عن الصادق عليه السّلام عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر، أ يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل، قال عليه السّلام لا يصلح حتى تغتسل، و تمام الكلام فى حكم الوطى قبل الغسل فى محله (و بالجملة) فالوجه فى دفع الاشكال هو ما ذكرناه من عدم ارتفاع اثر التيمم بالوطى بالنسبة الى هذه الغاية أعنى الوطى كعدم ارتفاع أثره بالوصول الى الماء فى المسجد فى الفرض المتقدم بالنسبة الى هذه الغاية أعنى الدخول فى المسجد لأخذ الماء أو الاغتسال فيه، و اللّه الهادى.

(الرابع) ربما يشكل فى بدلية التيمم عن الوضوء الذى لا يكون رافعا للحدث كوضوء الجنب للأكل و النوم و وضوء الحائض للذكر فى أوقات صلوتها، و كذا فى بدلية التيمم عن الأغسال المستحبة كغسل الجمعة:

من إطلاق أدلة بدلية التيمم مثل قوله عليه السّلام: التيمم بالصعيد لمن لا يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء، و قوله صلّى اللّه عليه و آله يكفيك التراب عشر سنين، مع ضرورة الاحتياج فى عشر سنين الى ما ذكر من الوضوءات الصورية و الأغسال المسنونة، فكيف يكفيه الصعيد إذا لم يكفه لها، و ما دل على بدلية التيمم عن غسل الإحرام بضميمة عدم الفصل بينه و بين غيره من الأغسال المندوبة، و لإطلاق قوله فى الرضوى: التيمم غسل المضطر و وضوئه، و لعموم المنزلة فى صحيحة حماد: هو بمنزلة الماء، حيث ان المتبادر منه كونه بمنزلة الماء فى التوضى و الاغتسال، و لأولوية غير الصلاة فى الاكتفاء بالتيمم بعد ثبوت كفايته لها مع وجود المسوغ له من العجز عن استعمال الماء.

و من دعوى انصراف تلك الأدلة عما لا يرفع الحدث خصوصا بملاحظة كون الحكمة فى مشروعية الوضوءات المذكورة و الأغسال المسنونة للتنظيف غالبا، كما يستفاد من العلة فى تشريع غسل الجمعة من انه شرع لرفع ريح الآباط، و لاستبعاد جواز التيمم بدلا عن غسل الجمعة مع عدم الإشارة إليه فى شىء من الاخبار المسوقة لبيان حكم من لا يتمكن منه فى يوم الجمعة من تقديمه يوم الخميس أو قضائه يوم السبت.

(و لا يخفى) ان الأول هو الأقوى لما فى أدلة البدلية من الإطلاق القوى، هذا بناء على المشهور من عدم الاجتزاء بالأغسال المسنونة عن الوضوء، و اما على القول بالاجتزاء فهى رافعة للحدث الأصغر، فلا إشكال فى البدلية لعدم مورد للانصراف المذكور فى إطلاقات أدلة التيمم.

(الأمر الخامس) قد تقدم الكلام منا فى حكم التيمم بدلا عن الوضوء قبل الوقت للتهيؤ لأجل الصلاة و عن الوضوء للكون على الطهارة فى المسألة الاولى من هذا الفصل و قوينا هناك عدم الجواز للإجماع المحكى على عدم جواز التيمم قبل الوقت فراجع، ص ۳۴۱ و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة (۱۱) التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله]

مسألة (۱۱) التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله كحاله فى الإغناء عن الوضوء كما ان ما هو بدل عن سائر الأغسال يحتاج الى الوضوء أو التيمم بدله مثلها، فلو تمكن من الوضوء توضأ مع التيمم بدلها، و ان لم يتمكن تيمم تيممين أحدهما بدل عن الغسل و الأخر عن الوضوء.

إذا تيمم بدلا عن غسل الجنابة فلا يحتاج معه الى الوضوء إذا تمكن منه و لا الى التيمم بدلا منه مع عدم التمكن منه، اما عدم الحاجة الى الوضوء مع التمكن منه فلخبر الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال عليه السّلام لا بل يتيمم، و اما عدم الحاجة الى التيمم مع عدم التمكن من الوضوء فقد ادعى فى الجواهر عدم وجدان الخلاف فيه، و استدل له بظاهر الآية المباركة أعنى قوله تعالى أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا (الآية)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۷۷

حيث انه تعالى أمر بطبيعة التيمم الحاصلة بمرة واحدة فيكتفى بها، و لكن فى دلالته تأمل بل منع، لأنه فى مقام أصل التشريع لا بصدد بيان الاجتزاء بالمرة و عدمه (و بصحيح زرارة) عن الباقر عليه السّلام فى حكاية تيمم عمار و تعليم النبى صلّى اللّه عليه و آله له كيفية التيمم، قال عليه السّلام: ثم أهوى صلّى اللّه عليه و آله بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى ثم لم يعد ذلك-، بناء على ان يكون المراد بقوله ثم لم يعد ذلك: عدم التجاوز عما فعله صلّى اللّه عليه و آله من تيمم واحد، و بان التيمم بدل عن غسل الجنابة الذى يكفى عن الوضوء فيكون هو كذلك قضاء لحكم البدلية.

و اما التيمم بدلا عن غير غسل الجنابة من الأغسال فمع التمكن من الوضوء فلا خلاف فى عدم اغنائه عنه- بناء على عدم اجزاء غير غسل الجنابة عن الوضوء، حيث ان الأصل أعنى غسل غير الجنابة لم يكن مجزيا فعدم اجزاء بدله يكون بطريق أولى لأن البدل لا يكون أقوى من مبدله.

(و مع عدم التمكن منه) ففى الحاجة الى تيمم أخر بدلا عن الوضوء زائدا عمار يأتى به بدلا عن الغسل خلاف، فعن المقنع: الحكم بالتسوية بين تيمم الجنابة و الحيض فى الاكتفاء بتيمم واحد، و استدل له الشيخ فى التهذيب بخبر ابى بصير قال سئلته عن تيمم الحائض و الجنب سواء إذا لم يجد ماء، قال نعم، و عن عمار الساباطى مثله.

قال فى المدارك ما لفظه: قال فى الذكرى و خرّج بعض الأصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هنالك، و لا بأس به، و الخبر ان غير مانعين منه، لجواز التسوية فى الكيفية لا الكمية، ثم قال فى المدارك: و ما ذكره أحوط و ان كان الأظهر الاكتفاء بتيمم واحد- بناء على ما اخترناه من اتحاد الكيفية و عدم اعتبار نية البدلية فيكون جاريا مجرى أسباب الوضوء أو الغسل المختلفة، و لو قلنا باجزاء الغسل مطلقا عن الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ثبت التساوى من غير اشكال (انتهى ما فى المدارك).

و الأقوى هو الاحتياج الى تيمم أخر بدلا عن الوضوء كما حكاه فى مفتاح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۷۸

الكرامة عن جملة من كتب العلامة كالمنتهى و النهاية و التحرير، و عن الدروس و البيان و الموجز و كشف الالتباس و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية و غيرها، و استدل له فى الجواهر بوجوب المبدلين اعنى الغسل و الوضوء معا و عدم إغناء أحدهما

عن الأخر، فالبدل اولى.

(قلت) و ليس فى البين ما يوجب الاكتفاء بتيمم واحد الا ما تقدم من الخبرين اعنى خبر ابى بصير و خبر عمار و كون الأسباب المتعددة للغسل و الوضوء كالأسباب المتعددة للوضوء فى عدم الحاجة الى تعدد المسبب فيكون التداخل بينهما سببيا لا مسببيا كما قال صاحب المدارك فى حاشيته على الألفية ما لفظه: و قيل بالاكتفاء بتيمم واحد و هو متجه على القول باتحاد الكيفية و عدم نية البدلية فيكون كما لو تعددت أسباب الوضوء (انتهى).

و لا يخفى ان شيئا منهما لا يكفى فى إثبات هذه الدعوى، اما الخبران فلما فيهما من احتمال كون التسوية فى الكيفية لا الكمية- كما احتمله فى الذكرى- و اما ما ذكره صاحب المدارك فلما تقرر فى الأصول من ان الأصل عند الشك فى التداخل سواء كان سببيا أو مسببيا هو عدمه الا ما ثبت بالدليل، فان مقتضى تعدد الشرط هو تعدد الجزاء إلا إذا ثبت وحدته و هو منتف فى المقام، و قوله عليه السّلام إذا اجتمعت عليك للّه حقوق أجزأك عنها غسل واحد انما يراد منه اجتماع أسباب متعددة للغسل لا أسباب الوضوء و الغسل كليهما، و اما ما ذكره فى المدارك و حاشية الألفية من ابتناء القول بكفاية تيمم واحد على القول باتحاد كيفية التيمم فى الجميع و عدم وجوب نية البدلية (ففيه) ان اتحاد كيفية التيمم و عدمه و وجوب نية البدلية و عدمه كلاهما أجنبى عن الدلالة على الاكتفاء بتيمم واحد و عدمه، بل الاكتفاء به موقوف على ثبوت التداخل و لو مع اتحاد الكيفية و عدم وجوب نية البدلية، و اللّه الموفق للصواب.

[مسألة (١٢) ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث]

مسألة (١٢) ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث كما انه ينتقض بوجدان الماء أو زوال العذر و لا يجب عليه اعادة ما صلاه كما مر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٧٩

و ان زال العذر فى الوقت، و الأحوط الإعادة حينئذ بل و القضاء أيضا فى الصور الخمسة المتقدمة.

لا إشكال فى انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الغسل بالحدث الموجب للغسل و كذا انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الوضوء بالحدث الناقض للوضوء سواء كان الحدث الأصغر أو الأكبر، و كذا انتقاض التيمم بوجدان الماء أو زوال العذر، للإجماع على ذلك كله و دلالة النصوص عليه، قال فى المعتبر: لا ينقض التيمم الا ما ينقض الطهارة المائية و وجود الماء مع التمكن من استعماله و هو مذهب أهل العلم (و فى المدارك) هذا الحكم- اى انتقاض التيمم بأحد الأمرين- مجمع عليه بين الأصحاب، و اخبارهم به ناطقة، و قد نقل الإجماع عليه فى عبائر آخرين كالتذكرة و المنتهى و الذكرى و كشف اللثام.

(و يدل عليه) من النصوص خبر زرارة، قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام يصلى الرجل بوضوء واحد صلاة الليل و النهار كلها، قال نعم ما لم يحدث قلت فيصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار، قال نعم ما لم يحدث أو يصب الماء.

(و خبر السكونى) عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السلام: لا بأس بأن تصلى صلاة الليل و النهار بتيمم واحد ما لم تحدث أو تصب الماء.

و اما حكم انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الغسل بالحدث الأصغر فسيأتى فى المسألة الرابعة و العشرين، كما تقدم فى المسألة الثامنة ص ٣٥٨ حكم إعادة الصلاة إذا اتى بها بتيمم صحيح و الموارد الخمسة التى يستحب فيها الاحتياط بالإعادة، فلا نعيد الكلام فيها.

[مسألة (۱۳) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح ان يصلى به]

مسألة (۱۳) إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح ان يصلى به و ان فقد الماء و تجدد العذر فيجب ان يتيمم ثانيا، نعم إذا لم يسع زمان الوجدان أو زوال العذر للوضوء أو الغسل بان فقد أو تجدد العذر بفصل غير كاف لهما لا يبعد عدم بطلانه و عدم وجوب تجديده لكن الأحوط التجديد مطلقا و كذا إذا كان وجدان الماء أو زوال العذر فى ضيق الوقت فإنه لا يحتاج إلى الإعادة حينئذ للصلاة التى ضاق وقتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۰

لا إشكال فى انتقاض التيمم بوجدان الماء أو زوال العذر و عدم جواز الإتيان بالصلاة بذلك التيمم و ان فقد الماء أو تجدد العذر بعد ذلك و لكن مع حصول الفصل بمقدار يكفى للوضوء أو الغسل، لإطلاق النصوص فى انتقاض التيمم بوجدان الماء أو زوال العذر و إطلاق الإجماعات المحكية عليه، فيجب عليه حينئذ إعادة التيمم للعذر الجديد و لا يكتفى بتيممه الأول، بل لم يحك الخلاف فيه الا عن بعض العامة كالشعبى و ابى سلمة، و انما الكلام فى أمور (الأول) لو وجد الماء بعد التيمم و لم يتمكن من استعماله لحدوث مرض أو لضيق الوقت من استعماله ففى جواز الاكتفاء بالتيمم المأتى به لفقد الماء قولان، ظاهر المشهور هو الجواز و عدم وجوب الإعادة، بل فى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه، و المحكى عن ظاهر المنتهى و المدارك و الذخيرة و الكاشانى فى المفاتيح و عن الغنائم هو وجوب الإعادة و استدلوا له باستصحاب بقاء شغل الذمة بالعبادة لو اكتفى بذاك التيمم و اتى بالصلاة به و بإطلاق جملة من الاخبار (كصحيح زرارة) المتقدم فى المسألة السابقة، الذى فيه: يصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار، قال نعم ما لم يحدث أو يصيب الماء.

(و فى خبر الدعائم) إذا مرّ بالماء أو وجده انتقض تيممه، حيث ان إطلاق قوله أو يصيب الماء فى الأول و ظهور قوله عليه السّلام إذا مر بالماء أو وجده يدل على ان المدار فى الانتقاض نفس الإصابة و الوجدان و لو لم يتمكن من استعماله.

(و لكن الأقوى) كون المنساق من الخبرين و أمثالهما هو الوجدان الذى يتمكن معه من الاستعمال لا صرف الوجدان و المرور، و يؤيّده بل يدل عليه ما ورد فى تفسير عدم الوجدان فى الآية المباركة من كونه عبارة عن عدم التمكن من الاستعمال و لو مع وجوده و بذلك اندفع توهم إطلاق ما دل على الانتقاض بالوجدان و الإصابة، مع انه لو سلم الإطلاق و منع دعوى الانسباق المذكور لكان الإطلاق مقيدا بما يدل على اعتبار التمكن كما فى خبر أبى أيوب عن الصادق عليه السّلام: التيمم بالصعيد لمن لا يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء، أ ليس اللّه تعالى يقول فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، قال قلت فإن أصاب الماء و هو فى أخر الوقت، قال فقال قد مضت صلوته، قال قلت فيصلّى بالتيمم صلاة اخرى، قال عليه السّلام إذ رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض التيمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۱

و اما ما تمسكوا به للانتقاض بمجرد الوجدان من استصحاب بقاء الشغل ففيه انه محكوم بأصالة بقاء الطهارة الحاصلة بالتيمم قبل الوجدان. بناء على ما اخترناه من كون التيمم رافعا للحدث و محصلا لمرتبة من الطهارة فتستصحب الى ان يحصل القطع بمزيلها، و القدر المتيقن هو الوجدان مع تمكن استعمال الماء.

فتحصل ان مقتضى الدليل الاجتهادى- و هو دلالة الإطلاقات على كون المناط فى تسويغ التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء- و كذا الأصل العملى أعنى استصحاب الطهارة هو عدم انتقاض التيمم و عدم وجوب إعادته فى صورة وجدان الماء إذا كان فى ضيق الوقت أو مع مقارنته بمرض لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل، هذا فيما كان عدم الوجدان مقارنا مع عذر أخر

مسوغ للتيمم.

(الأمر الثانى) فيما إذا وجد الماء قبل الصلاة ثم فقده أو طرء عذر أخر للتيمم مع عدم الفصل بمقدار الإتيان بالطهارة المائية فهل يجب عليه حينئذ إعادة التيمم أولا- وجهان من إطلاق ما دل على انتقاض التيمم بمجرد الوجدان بل و ان قيدناه بالتمكن من استعماله، حيث انه قبل طرو العذر يتمكن منه، و من ان المراد بالتمكن هو التمكن من إتيان الوضوء التام أو الغسل كذلك لا الإتيان ببعض اجزائهما، فالعجز عن البعض عجز عن الكل.

(و التحقيق) ان يقال انه إذا وجد الماء وجب عليه بمقتضى ظاهر الحال البناء على انتقاض تيممه فان كان فى الوقت وجب عليه حفظه و التطهر به فان قصّر فى ذلك حتى فقد الماء ثانيا و كان فقدانه بتقصير منه وجب عليه اعادة التيمم للصلاة، بل و يحتاط بإعادة الصلاة مع الطهارة المائية بعد زوال العذر فى الوقت أو فى خارجه- كما تقدم- و ان كان فقد الماء لا بتقصير منه بل طرء ذلك بلا اختيار أو طرء عذر أخر كحصول مرض مانع من استعمال الماء و لم يفصل بين وجدان الماء و بين طرو العذر من فقد الماء أو المرض زمان يسع الطهارة المائية فمقتضى انه واقعا لم يكن متمكنا من استعمال الماء و ان كان فى ظنه انه متمكن منه هو عدم وجوب اعادة التيمم لبقاء العذر واقعا و هو عدم التمكن من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 382

الاستعمال، و لو شك فى شمول الأدلة الاجتهادية للمقام فمقتضى استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة من التيمم هو عدم انتفاضة و جواز الاكتفاء به، و لكن الاحتياط بالإعادة لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى انتقاض التيمم بوجدان الماء بين ما إذا كان الوجدان فى وقت الفريضة أو قبله، فلو تيمم قبل الوقت لغاية أو كان متيمما لصلاة الصبح مثلا و بقى تيممه- اى لم يحدث بعده- حتى طلعت الشمس ثم تمكن من استعمال الماء قبل دخول وقت الصلاة فلم يستعمل حتى طرء العجز ثانيا فعليه ان يتيمم بعد دخول الوقت للصلاة سواء كان طرو العجز بعد دخول الوقت أو قبله. لشمول ما دل على انتقاض التيمم بإصابة الماء و التمكن من استعماله لهذه الصورة.

(و ربما يتخيل) عدم انتقاضه حينئذ بتوهم انه قبل الوقت لم يكن متمكنا من الطهارة المائية لخصوص الغاية التى لم يدخل وقتها- بناء على بطلانها قبل الوقت بقصد إتيان الصلاة فى وقتها كما تقدم تحقيقه.

(و لكنه تخيل باطل) فان وجدان الماء متحقق و التمكن من استعماله الذى قلنا انه شرط فى انتقاض التيمم ليس مقيدا بالتمكن منه لأجل غاية خاصة، بل مقتضى القاعدة هو الاكتفاء بمجرد التمكن من استعماله و لو كان بقصد الكون على الطهارة أو التهيؤ للصلاة أو غيرهما من الغايات، و يدل عليه أيضا إطلاق ما تقدم فى الأمر الأول من خبر أبى أيوب عن الصادق عليه السّلام، حيث قال فى أخر الحديث: قلت له فيصلى بالتيمم صلاة اخرى، قال عليه السّلام إذا رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض التيمم، فإن إطلاقه يشمل رؤية الماء و القدرة عليه قبل الوقت أيضا و لو حصل العجز بعد ذلك، و اللّه الهادى إلى الصواب.

[مسألة (14) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة]

مسألة (14) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة فإن كان قبل الركوع من الركعة الأولى بطل تيممه و صلوته و ان كان بعده لم يبطل و يتم الصلاة، لكن الأحوط مع سعة الوقت الإتمام و الإعادة مع الوضوء و لا فرق فى التفصيل المذكور بين الفريضة و النافلة على الأقوى و ان كان الاحتياط بالإعادة فى الفريضة أكد من النافلة.

الأقوال فى هذه المسألة و ان كثرت حتى أنهاها بعضهم إلى سبعة الا ان عمدتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۸۳
قولان (أحدهما) التفصيل بين وجدان الماء قبل الركوع من الركعة الاولى و بين وجدانه بعده ببطلان الصلاة فى الأول و صحتها فى الأخير.
(و ثانيهما) ما نسب الى المشهور بل عن السرائر دعوى الإجماع عليه، و هو القول بالصحة مطلقا و لو كان وجدان الماء قبل الركوع الأول بل و لو قبل القراءة.
(اما القول الأول) فقد حكى عن جملة من المتقدمين، منهم المرتضى فى غير واحد من كتبه، و عليه جملة من متأخرى المتأخرين منهم كاشف الغطاء و العلامة الطباطبائى و عليه صاحب الجواهر قدس اللّه أسرارهم.
و منشأ الاختلاف هنا هو اختلاف الاخبار فى المقام (و لا بد أولا) من بيان ما هو مقتضى القاعدة فى المسألة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة فى خصوص المورد. فنقول: مقتضى الجمع بين ما دل على ان التيمم طهارة اضطرارية و ما دل على ان وجدان الماء ناقض له كالحدث هو انتقاضه مطلقا و لو كان فى أثناء الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة الا ان يدعى انصراف ما يدل على نقضه بوجدان الماء عما إذا وجده فى أثناء الصلاة و لا وجه له، و لازم انتقاض التيمم هو فقدان الطهارة فى أثناء الصلاة، فيكون حكمه كما لو أحدث فى أثنائها، فالقاعدة تقتضى بطلانها و لو كان قبل التسليم الأخير.
الا انه قد وردت فى المقام أخبار دالة على صحة الصلاة فى الجملة، و هى على قسمين (الأول) ما يدل صريحا على التفصيل بين ما قبل الركوع من الركعة الاولى و بين ما بعده، و الذى ورد فيه حديثان: صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام، قال قلت له ان أصاب الماء و قد دخل فى الصلاة، قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض فى صلوته فان التيمم احد الطهورين، و خبر ابن عاصم عن الصادق عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم و يقوم فى الصلاة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء، فقال ان كان لم يركع فلينصرف و ليتوضأ و ان كان قد ركع فليمض فى صلوته.
(القسم الثانى) ما يدل على صحة الصلاة مطلقا و لو وجد الماء قبل الركوع من الركعة الأولى كصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال قلت له فى رجل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۳۸۴
لم يصب الماء و حضرت الصلاة فتيمم فصلى ركعتين ثم أصاب الماء، أ ينقض الركعتين أو يقطعهما و يتوضأ ثم يصلى، قال عليه السّلام لا- يمضى فى صلوته و لا- ينقضهما. لمكان انه دخلها و هو على طهر بتيمم، حيث انه عليه السّلام علل وجوب المضى بأنه دخل فى الصلاة و هو على طهر فيدل على ان المدار على مجرد دخول الصلاة، و هو يحصل بتكبيرة الإحرام (و خبر محمد بن حمران) عن الصادق عليه السّلام، قال له: رجل تيمم ثم دخل فى الصلاة و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلاة، قال عليه السّلام يمضى فى الصلاة، و اعلم انه ليس ينبغى لأحد أن يتيمم إلا فى أخر الوقت،- فان فى التعبير بصيغة المضارع فى قوله فى السؤال: حين يدخل فى الصلاة دلالة على إتيان الماء بمجرد دخول الصلاة من غير فصل.
(و ما فى الفقه الرضوى) فإذا كبرت فى صلوتك تكبيرة الافتتاح و أتيت بالماء فلا تقطع الصلاة و لا تنقض تيممك و امض فى صلوتك، و المرسل المحكى عن كتاب الجمل للمرتضى، قال و روى انه إذا كبر تكبيرة الإحرام مضى فيها.
و فى مقابل هذين الفريقين من الاخبار ما يدل على انتقاض التيمم بوجدان الماء فى أثناء الصلاة كخبر زرارة عن الباقر عليه السّلام المروى فى أخر السرائر قال سئلته عن رجل صلى ركعة بتيمم ثم جاء رجل و معه قربتان من ماء، قال يقطع الصلاة و يتوضأ ثم يبنى على واحدة.
(و خبر الحسن الصيقل) قال قلت للصادق عليه السّلام رجل تيمم ثم قام يصلى فمرّ به نهر و قد صلى ركعة، قال فليغتسل و

يستقبل الصلاة، قلت انه قد صلى صلوته كلها، قال لا يعيد.

و لكن لا يمكن التعويل على هذين الخبرين لإعراض المشهور عنهما، فإنه لم ينقل القول بالانتقاض بعد الركوع من الركعة الأولى إلا عن ابن الجنيد القائل باشتراط صحة الصلاة بالدخول فى ركوع الركعة الثانية، مضافا الى اشتمال الخبر على خلاف المشهور من جهة أخرى و هى البناء على الصلاة بعد الوضوء و عدم وجوب الاستيناف، فلا محيص عن العمل بمدلول الفريقين السابقين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۵

(فنقول) هل النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد بكون القسم الثانى مطلقا يدل بإطلاقه على صحة الصلاة و لو كان وجدان الماء قبل الركوع، فيقيد بما يدل عليه القسم الأول من الأمر بالانصراف قبل الركوع و المضى إذا كان بعده، و بهذا الوجه تمسك القائلون بالتفصيل، أو ان النسبة بينهما بالتباين بدعوى ظهور خبر محمد بن حمران فى كون إتيان الماء بمجرد الدخول فى الصلاة بلا فصل للتعبير بصيغة المضارع و صريح ما فى الرضوى من قوله فإذا كبرت فى صلوتك تكبيرة الإحرام و أتيت بالماء (إلخ) و كذا المرسل المحكى عن جمل المرتضى، بل و التعليل فى صحيح زرارة و محمد بن مسلم بقوله عليه السّلام لمكان انه دخلها و هو على طهر بتيمم، فان المورد و ان كان بعد إتيان الركعتين الا ان الحكم فى التعليل انما تعلق بمجرد دخول الصلاة، فكل ذلك كالصريح فى كون المدار على مجرد افتتاح الصلاة بحيث يأبى عن التقييد بما بعد الركوع.

(و لكن الإنصاف) انه ليس ظهور القسم الثانى بحيث لا يتطرق اليه التقييد بعد صراحة القسم الأول فى التفصيل فإن العمدة فى الاخبار المذكورة هو خبر محمد بن حمران و صحيح زرارة و محمد بن مسلم، أما الرضوى و المرسل فلا يمكن الاعتماد عليهما، مضافا الى احتمال كون المرسل المذكور فى الجمل بعينه هو احد الخبرين الأولين، و الذى يقتضيه النظر فيهما هو عدم كون دلالتهما على صورة الوجدان قبل الركوع إلا بالإطلاق القابل للتقييد بأى قيد يقوم عليه الدليل، اما التعبير بصيغة المضارع فى كلام السائل فليس فيه الا إشعار بكون إتيان الماء بمجرد الدخول فى الصلاة، مضافا الى ان استفادة العموم انما هى من ترك الاستفصال فى كلام الامام عليه السّلام، فليس فيه صراحة فى الاختصاص بما قبل الركوع، و اما التعليل فلا يزيد عن عموم قابل للتخصيص إذا دل عليه الدليل و نظير هذا التعليل ما ورد فى صحيح زرارة الدال على التفصيل بين ما قبل الركوع و ما بعده فإنه قال بعد الأمر بالمضى إذا كان قد ركع: فان التيمم احد الطهورين، مع ان التعليل يقتضى عدم الفرق بين ما قبل الركوع و ما بعده.

و لو سلم ظهورهما فى ان المدار على مجرد الدخول فى الصلاة فليس هذا الظهور أقوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۶

من ظهور ما دل فى اخبار الصوم على عدم البأس على الصائم إذا اجتنب اربع خصال كقوله عليه السّلام:

لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الشراب و الطعام و النساء و الارتماس فى الماء فان مدلوله هو حصر المفطرات بهذه الأربع، و مع ذلك فقد قيّد بما يدل على مفطرية ما عداها مما ينتهى إلى العشرة، و لا إشكال فى ان دلالة خبر محمد بن حمران و التعليل فى صحيح زرارة و محمد بن مسلم ليست بهذه المثابة من الظهور، حتى يدعى كون التعارض بين الفريقين بالتباين. فمقتضى الجمع بين الفريقين تقييد القسم الثانى بالأول، و نتيجة هذا التقييد هو القول الأول- أعنى التفصيل الذى اختاره المصنف (قده) فى المتن، و لكن الاحتياط يقتضى الإتمام فى صورة وجدان الماء قبل الركوع ثم الإعادة مع الوضوء مع سعة الوقت للوضوء و الصلاة بعده، و اما مع الضيق بان لم يكن له من الوقت الا بمقدار إتمام الصلاة مع التيمم فلا إشكال فى صحة الصلاة لبقاء العذر فى التيمم، فهو كما لو وجد الماء قبل الصلاة مع ضيق الوقت عن استعماله، حيث تقدم عدم وجوب اعادة

التيمم حينئذ.

و مما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين كون وجدان الماء فى أثناء صلاة الفريضة أو النافلة لإطلاق ما تقدم من الاخبار خصوصا مع التعليل الوارد فى بعضها بان التيمم احد الطهورين و فى بعض أخر بأنه دخلها و هو على طهر بتيمم، الشامل للنافلة أيضا.

فما فى الجواهر من اختصاص صحة الصلاة اما مطلقا أو إذا كان بعد الركوع من الركعة الأولى بالفريضة بدعوى انصراف الأخبار إليها خصوصا مع جواز قطع النافلة فى حال الاختيار، مما لا وجه له بعد ما تقدم من إطلاقها و عموم التعليل، و الأمر الوارد فيها بالمضى لا دلالة فيه على الوجوب حتى يختص بالفريضة، بل المفهوم منه هو صحة الصلاة و عدم وجوب قطعها و استينافها بعد الطهارة المائية، فالمفهوم منه ليس الا الترخيص فى الإتمام لوقوع الأمر هنا فى مقام توهم الحظر باحتمال حرمة إتمام الصلاة لكون إتمامها من قبيل الصلاة بلا طهارة.

و مما ذكرنا فى وجه الجمع بين الاخبار فى المقام يظهر النظر فيما أطال الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ٣٨٧

فيه كثير من الأصحاب فى وجوه الجمع بينها فلا وجه لاطالة الكلام بذكرها و النقض و الإبرام فيها، كما ظهر أن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار هو بطلان الصلاة لإطلاق ما دل على انتقاض التيمم بوجدان الماء، و عليه فلا مجال للتمسك بحرمة قطع الصلاة، فإنها إنما ثبتت فى الصلاة الصحيحة لا ما إذا بطلت بفقد بعض شروطها كما إذا أحدث فى الصلاة، و منه ظهر حكم المسألة الاتية و هى.

[مسألة (١٥) لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء فى أثنائها]

مسألة (١٥) لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء فى أثنائها بل تبطل مطلقا و ان كان قبل الجزء الأخير منها فلو وجد فى أثناء الطواف و لو فى الشوط الأخير بطل، و كذا لو وجد فى أثناء صلاة الميت بمقدار غسله بعد ان تيمم لفقد الماء فيجب الغسل و اعادة الصلاة، بل و كذا لو وجد قبل تمام الدفن.

و وجه عدم لحوق غير الصلاة بها فى الحكم المذكور هو اختصاص الدليل بالصلاة فيكون الطواف باقيا تحت القاعدة التى كان مقتضاها هو الانتقاض، و يترتب على ذلك بطلان الطواف إذا وجد الماء فى أثنائه و لو فى الشوط الأخير، و هذا فى التيمم بدل الغسل الرافع لحدث الجنابة أو الحيض و النفاس أظهر، فإنه بعد وجدان الماء لو قلنا بعدم بطلان طوافه لكنه يبطل تيممه بالنسبة إلى اللبث فى المسجد فيجب عليه الخروج و لا يصح معه الطواف منه.

(و ربما يتوهم) عدم بطلان الطواف و جواز إتمامه لعموم تشبيهه بالصلاة فى قوله عليه السّلام الطواف بالبيت صلاة، المقتضى لاشتراكه معها فى كل مالها من الاحكام التى منها عدم بطلانها بوجدان الماء فى أثنائها، (لكنه و هم محض) فان التشبيه المذكور منصرف عن هذا الحكم قطعا.

و كذا لو وجد الماء فى أثناء الصلاة على الميت الذى تعذر غسله لفقد الماء فتيمم بدلا من الغسل، فإنه بعد وجدان الماء بمقدار غسله- فى أثناء الصلاة عليه- تبطل الصلاة، لانتقاض التيمم بوجدان الماء فيجب تغسيله و استئناف الصلاة عليه لوجوب الترتيب بين غسله و الصلاة عليه، و لا يكتفى بتيممه استنادا الى عموم تنزيل التيمم منزلة الطهارة و ان التراب احد الطهورين فان التنزيل حاصل ما دام بقاء العذر و هو فقد الماء.

و لو كان الوجدان بعد الفراغ من الصلاة عليه فالظاهر أيضا وجوب إعادة الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۸

بعد تغسيله لارتفاع اثر التيمم بوجدان الماء، و ما دل على الاجزاء فى باب الصلاة اليومية إذا وجد الماء بعد الصلاة أو فى أثنائها لا يشمل صلاة الميت، و لا دليل على تنزيلها منزلة اليومية فى هذا الحكم. فما عن المعتبر من احتمال الاجزاء ضعيف، بل مقتضى القاعدة هو فقدان المشروط بفقدان شرطه، فإذا بطل تيممه بطلت الصلاة أيضا لفقدان الترتيب الذى هو شرط فى صحة الصلاة، فما دام لم يدفن الميت يجب تغسيله و اعادة الصلاة عليه بل الحكم ذلك و ان كان وجدان الماء بعد الدفن إذا فرض خروجه من القبر لسيل و نحوه.

[مسألة (۱۶) إذا كان واجدا للماء و تيمم لعذر أخر من استعماله]

مسألة (۱۶) إذا كان واجدا للماء و تيمم لعذر أخر من استعماله فزال عذره فى أثناء الصلاة هل يلحق بوجدان الماء فى التفصيل المذكور، اشكال فلا يترك الاحتياط بالإتمام و الإعادة إذا كان بعد الركوع من الركعة الأولى نعم لو كان زوال العذر فى أثناء الصلاة فى ضيق الوقت أتمها و كذا لو لم يف زمان زوال العذر للوضوء بان تجدد العذر بلا فصل فان الظاهر عدم بطلانه و ان كان الأحوط الإعادة.

قد تقدم ان مقتضى القاعدة هو بطلان الصلاة و التيمم بالتمكن من استعمال الماء فى أثناء الصلاة، الا ان يدل دليل على جواز المضى معه، لكن الدليل دل على جوازه معه إذا كان التمكن من استعمال الماء بوجدانه، و اما إذا كان العجز من استعماله لا بسبب فقدانه بل بسبب أخر كالمرض و نحوه فارتفع فى أثناء الصلاة ففى إلحاقه بوجدان الماء و عدمه وجهان، من ان المدار فى تسويغ التيمم هو العجز عن استعمال الماء سواء كان لفقدانه أو لعذر أخر، فالمدار فى انتقاضه أيضا على مطلق التمكن من الاستعمال، و من ان الحكم بالمضى مطلقا أو مع التفصيل المذكور ورد فى مورد وجدان الماء و ان مقتضى القاعدة فى غير مورد النص هو الحكم بالبطلان لانتقاض التيمم.

(و لا يخفى) ان الجزم بأحد الطرفين مشكل، فالأحوط على القول بالمضى مطلقا فى صورة الوجدان و لو كان قبل الركوع هو الإتمام ثم الإعادة مع الطهارة المائية فى سعة الوقت مطلقا و لو كان زوال العذر قبل الركوع، و على المختار من التفصيل فيرفع اليد عن الصلاة إذا زال العذر قبل الركوع، و يحتاط بالإتمام و الإعادة إذا زال بعد الركوع،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۸۹

هذا إذا كان فى سعة الوقت، و اما مع ضيقه بحيث لا يسع الوقت لاستيناف الصلاة مع الطهارة المائية فلا يحتاج الى هذا الاحتياط، بل يتعين عليه الإتمام و لو كان زوال العذر قبل الركوع لان نفس ضيق الوقت من الاعذار و كذا لو تجدد العذر فى أثناء الصلاة أو بعدها بلا فصل فان الظاهر عدم البطلان لكون المدار فى البطلان على التمكن من استعمال الماء، و هو غير حاصل، و اما وجه الاحتياط المذكور فى المتن فهو الخلاف فى ان مجرد زوال العذر هل هو موجب للبطلان، أو زواله مع التمكن من استعمال الماء، و قد مر تحقيق الكلام فيه فى شرح المسألة الثالثة عشر فى الأمر الأول من الأمور التى مهدناه فيها ص ۳۸۰.

[مسألة (۱۷) إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة بعد الركوع]

مسألة (۱۷) إذا وجد الماء فی أثناء الصلاة بعد الركوع ثم فقد فی أثنائها أيضا أو بعد الفراغ منها بلا فصل هل يكفی ذلك التيمم لصلاة أخرى أولا، فيه تفصيل، فاما ان يكون زمان الوجدان وافيا للوضوء أو الغسل على تقدير عدم كونه فی الصلاة أولا، فعلى الثانی الظاهر عدم بطلان ذلك التيمم بالنسبة إلى الصلاة الأخرى أيضا، و اما على الأول فالأحوط عدم الاكتفاء به بل تجديده لها لان القدر المعلوم من عدم بطلان التيمم إذا كان الوجدان بعد الركوع انما هو بالنسبة إلى الصلاة التی هو مشغول بها.

المذكور فی كتب الأصحاب ان فی هذه المسألة قولان (أحدهما) ما هو المعروف بين الأصحاب من عدم انتقاض التيمم للصلاة الأخرى و صحة الاكتفاء به لها، و ذلك لان الناقض و هو التمكن من استعمال الماء غير متحقق لا فی أثناء الصلاة و لا بعدها، اما فی أثنائها فلوجوب المضی فيها و حرمة ابطالها فهو يمنع عن استعمال الماء فی أثنائها شرعا، و المانع الشرعی كالمانع العقلی فی ذلك، و اما بعد الصلاة فلفرض فقدان الماء اما فی الأثناء أو بعدها بلا فصل، هذا مضافا الى استصحاب بقاء الطهارة الحاصلة بالتيمم لو شك فی ارتفاعها بهذا القدر من الوجدان و استبعاد اجتماع الصحة و الفساد فی تيمم واحد بالقول بصحته بالنسبة إلى الصلاة التی هو فيها و بطلانه بالنسبة إلى صلاة اخرى، و استبعاد بقاء الصحة فی حال الصلاة مع كونه واجدا للماء فی أثنائها و بطلان التيمم بعد

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۰

الفراغ من الصلاة مع كونه فاقدا للماء حينئذ، فيلزم الالتزام بصحته فی حال وجدان الماء و بطلانه حال فقدانه عكس ما هو حكم التيمم.

(و ثانيهما) ما هو المحكی عن المبسوط و الموجز و المنتهی و مال إليه فی التذكرة و حكی أيضا عن فخر المحققين، و هو الانتقاض بالنسبة إلى صلاة اخرى، و ذلك لتحقق القدرة عقلا، و المنع الشرعی لا يوجب زوالها عقلا، و المدار فی الانتقاض على التمكن العقلی و هو حاصل (و لا يخفى ما فيه من الضعف) إذ الممنوع الشرعی كالممنوع العقلی.

و اما التفصيل المذكور فی المتن فلم أعثر عليه فی كلمات الأصحاب، و حاصله التفصيل بين ما إذا كان زمان الوجدان وافيا بإتيان الطهارة المائية على تقدير عدم كونه فی الصلاة، و عدمه: بالقطع بعدم الانتقاض فی الأخير و الاحتياط فی الأول، و لا يخفى انه ليس تفصيلا فی المسألة، إذ صورة عدم وفاء زمان الوجدان خارج عن محل الكلام (و الأقوى) عدم الانتقاض فيما هو محل الكلام و هو صورة وفاء زمان الوجدان للطهارة المائية الأعلى القول بانتقاضه بمجرد الوجدان و لو لم يتمكن معه من الاستعمال، نعم على القول بجواز قطع الصلاة أو استحبابه كما قيل بهما فی المسألة السابقة فالقول بالانتقاض قوى لعدم المانع الشرعی حينئذ لكون المانع كما عرفت هو حرمة الابطال، و لا ينافيه جواز إتمام خصوص تلك الصلاة به و لزوم اجتماع الصحة و الفساد فی طهارة واحدة مجرد استبعاد يمكن الالتزام به إذا اقتضاه الدليل مثل ما دل على جواز المضی فی الصلاة، الحاكم على عموم ما دل على انتقاض التيمم بالوجدان فيخرج خصوص تلك الصلاة عن تحت عمومه.

مع إمكان ان يقال بعدم الانتقاض للصلاة الأخرى فی هذه الصورة أيضا كما يحكى عن الذكرى و جامع المقاصد لاستصحاب بقاء الطهارة (و كيف كان) ينبغی مراعاة الاحتياط مطلقا سواء قلنا بحرمة الإبطال أو جوازه، فيأتی للصلاة الأخرى بتيمم أخر.

[مسألة (۱۸) فی جواز مس كتابة القران]

مسألة (۱۸) فی جواز مس كتابة القران و قراءة العزائم حال الاشتغال

بالصلاة التی وجد الماء فیها بعد الرکوع اشکال لما مرّ من ان القدر المتیقن من بقاء التیمم و صحته انما هو بالنسبة إلى تلک الصلاة، نعم لو قلنا بصحته الى تمام الصلاة مطلقا کما قاله بعضهم جاز المس و قراءة العزائم ما دام فی تلک الصلاة، و مما ذکرنا ظهر الإشکال فی جواز العدول من تلک الصلاة إلى الفائتة التی هی مترتبة علیها لاحتمال عدم بقاء التیمم بالنسبة إلیها.
قد تقدم فی المسألة الحادیة و الثلاثین من مبحث مسوغات التیمم البحث عن الطهارة الحاصلة من التیمم عند العجز عن تحصیل الطهارة المائیة و ان الحاصل منه هل یکون طهارة مطلقة بالنسبة الى جمیع الغایات، أو بالنسبة الى ما عجز عن تحصیل الطهارة المائیة له دون غیره مما یمکنه تحصیلها له، و ذکرنا وجه احتمال کون الحاصل الطهارة المطلقة و أبطلناه بما لا مزید علیه و قوینا احتمال کون الحاصل منه الطهارة بالنسبة الى ما یعجز عنه، و على هذا فالأقوى فی هذه المسألة أیضا عدم جواز مس کتابة القران و قراءة العزائم، لأن بقاء هذا التیمم یفید الطهارة بالقیاس الى هذه الصلاة لا الطهارة المطلقة فی حال تلک الصلاة و لو بالقیاس إلى غایة أخرى، و یترتب على ذلک عدم جواز العدول من تلک الصلاة إلى فائتة سابقه لعدم بقاء التیمم بالنسبة إلیها.

[مسألة (۱۹) إذا کان وجدان الماء فی أثناء الصلاة]

مسألة (۱۹) إذا کان وجدان الماء فی أثناء الصلاة بعد الحکم الشرعی بالرکوع کما لو کان فی السجود و شک فی انه رکع أم لا، حیث انه محکوم بأنه رکع فهل هو کالوجدان بعد الرکوع الوجدانی أم لا، اشکال فالاحتیاط بالإتمام و الإعادة لا یترک.
لا یخفى ان قاعدة التجاوز الجاریة فی الافعال من الأصول المحرزة التی مؤدیها البناء على تحقق المشکوک فی محله و ترتیب آثاره علیه، و لکن الآثار المترتبة علیه مختلفة، فمنها ما هو من إثارة المترتبة علیه بلا واسطة کعدم وجوب اعادته، و منها ما یترتب علیه بواسطة، و الواسطة قد تکون شرعیة و قد یکون عقلیة، و على الأخیر قد یکون ترتب

ما له واسطة غیر شرعیة على تحقق المشکوک مدلولا عرفیا لوجوب البناء على تحققه الذی هو مدلول قاعدة التجاوز من غیر حاجة الى إثبات جعل أخر، و قد یکون مدلولا عرفیا لدلیله مع الحاجة الى إثبات جعل أخر بالجعل الأول، و نظیر الأخیر ما إذا شک فی حال القیام بین الثلاث و الأربع مع الشک فی إتیان القراءة أو الرکوع فی الرکعة الثالثة، فإن ما بیده من الرکعة ان کانت ثالثة یکون الشک فی إتیان وظیفتها شکا فی المحل، و ان کانت رابعة یکون شکه بعد المحل، فإذا بنى على الأربع بحکم قاعدة الشک فی الرکعات لا یجب علیه الإتیان بوظیفة الرکعة الثالثة لکن لا بنفس قاعدة البناء على الأربع، بل بحکم الشارع بتجاوز محل المشکوک، و الدلیل المثبت للتجاوز عن محله هو دلیل البناء على الأکثر بدلالة التزامیة عرفیة، و قد لا یکون ثبوت الأثر مدلولا عرفیا أصلا لا بواسطة جعل أخر و لا من غیر واسطته.
و حکم هذه الاقسام هو ثبوت الأثر إذا کان بلا واسطة أو بواسطة شرعیة أو غیر شرعیة إذا کان ترتبه علیه مدلولا عرفیا لوجوب البناء على تحقق المشکوک سواء کان إثباته بجعل أخر أولا، و اما إذا لم یکن مدلولا عرفیا فترتیب الآثار التی تترتب على المشکوک بواسطة غیر شرعیة مبنی على القول بالأصل المثبت.
إذا تبین ذلک فنقول ما نحن فیه من قبیل ما یثبت الأثر بتوسط إثبات جعل أخر مع کونه مدلولا عرفیا، إذ للبناء على تحقق الرکوع- کما عرفت- أثار، منها صحة الصلاة، و منها کون وجدان الماء فی تلک الحالة وجدانا له بعد الرکوع المحکوم معه بالمضی فی الصلاة، المحتاج الى جعله، لکن الدلیل الدال على البناء على إتیان الرکوع یدل بدلالة التزامیة على وجوب المضی-

فالواسطة هنا و ان كان غير شرعية- أعنى كون الوجدان للماء وجدانا له بعد الركوع- الا ان العرف يفهم من وجوب البناء على تحقق الركوع بعد ملاحظة الأمر بالمضى فى الصلاة مع الوجدان بعد الركوع ان الشارع أمر بالمضى فى الفرض لعموم وجوب البناء على تحقق الركوع، فالأقوى ان يقال انه لا إشكال فى انه كالوجدان بعد الركوع الوجدانى، و لا يحتاج إلى الإعادة بعد الإتمام، و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۳

[مسألة (۲۰) الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع]

مسألة (۲۰) الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع ليس منوطا بحرمة قطع الصلاة فمع جواز القطع أيضا كذلك ما لم يقطع، بل يمكن ان يقال فى صورة وجوب القطع أيضا إذا عصى و لم يقطع، الصحة باقية بناء على الأقوى من عدم بطلان الصلاة مع وجوب القطع إذا تركه و أتم الصلاة.

قد عرفت فيما تقدم فى المسألة الرابعة عشر ان الدليل على الصحة إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة- اما مطلقا أو إذا كان بعد الركوع- ليس حرمة قطع الصلاة، بل الدليل على الصحة ورود الأخبار الدالة عليها، فحرمة الابطال و عدمها سيان فى الحكم بالصحة، و لذا قلنا بالصحة فى النافلة أيضا لإطلاق الدليل، و يترتب على ذلك انه لو فرض عروض ما يجوّز قطع الصلاة أو ما يجب معه قطعها فالصحة باقية ما لم يقطع بناء على عدم بطلان الصلاة بعروض ما يوجب قطعها (و تفصيل ذلك) ان المحكى عن الذكرى انه قد يجب قطع الصلاة كما فى حفظ الصبى و المال المحترم عن التلف و إنقاذ الغريق و المحترق- حيث يتعين عليه، فلو استمر بطلت صلوته للنهى عنه المفسد للعبادة، مع انه (قده) قال فى مسألة التحية على المصلى انه لو عصى و لم يرد الجواب و اشتغل بالصلاة لم تبطل صلوته، قال: و بالغ بعض الأصحاب فى ذلك فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالأذكار و لمّا يردّ السلام، و هو من مشرب اجتماع الأمر و النهى فى الصلاة كما سبق، و الأصح عدم الابطال بترك رده (انتهى) و اعترض فى الحدائق على حكمه بالبطلان للنهى عنه المفسد للعبادة- بأنه مبنى على استلزام الأمر بالشيء للنهى عن ضده، و الظاهر منه فى غير موضع من كتابه عدم القول به، و لعل مراده مما استظهره منه هو ما ذكره فى مسألة ترك رد التحية و نظائرها. (و كيف كان) فقد أورد عليه فى الجواهر بان وجه البطلان ليس مسألة الضد حتى يورد عليه بمنافاته مع التحقيق و مع ما هو بناء الشهيد (قده) عليه، بل الوجه فيه هو الأمر بالقطع فى صحيح حريز و هو لا يجامع الأمر بالإتمام، ضرورة. لا للنهى عن الضد فان فرض تلك المسألة الانتقال اليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۴

من الأمر بالشيء لا مع التصريح بالنهى مثلا عن الضد بالخصوص و ليس هو مبنى المسألة قطعا (انتهى).

و صحيح حريز الذى أشار إليه هكذا: قال عليه السّلام إذا كنت فى صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال، أو حيّة تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة و ابتغ غلامك أو غريمك و اقتل الحية، و مراده (قده) من قوله فان فرض تلك المسألة (إلخ) هو ان البطلان فى المقام ناش من الأمر بالقطع المنافى للإتمام لكونه نقيضه لا من باب اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص، و لا إشكال فى الاقتضاء للنهى عن النقيض اما من باب العينية أو الاستلزام باللزوم البين بالمعنى الأخص، فيرجع دعواه (قده) الى ان الإتمام نقيض للقطع المأمور به لا انه ضده.

(و لكن التحقيق) ان القطع و الإتمام كلاهما أمران وجوديان متضادان، لا ان يكون القطع عدم الإتمام، فالأمر بالقطع فى الصحيح

المذكور لا يدل على حرمة الإتمام الا على قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص، مع انه يمكن ان يقال ان الأمر بالقطع فى الخبر وارد مورد توهم الحظر فلا يفيد الوجوب- كما اعترف به صاحب الجواهر (قده) و لكن منع من إفادته الإباحة، مضافا الى إمكان ان يقال ان النهى عن الإتمام على تقدير كونه نقيضا للقطع عرضى و ان المنهى عنه هو العنوان الملازم له مما فيه المفسدة مثل ترك العبد الآبق و الغريم و الحية المتخوف منها و لا إشكال فى تضاد هذه العناوين مع إتمام الصلاة، فيرجع الأمر الى باب الضد أيضا، فالحق ان العصيان فى ترك امتثال الأمر بالقطع و الاشتغال بالصلاة لا يكون الأمن من باب التزاحم الذى ثبت فيه صحة الإتيان بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم اما من باب الإتيان بداعى الملاك أو بداعى الأمر الترتبى، فالحق عدم بطلان الصلاة مع وجوب القطع إذا تركه و أتم الصلاة.

[مسألة (۲۱) المجنب المتيمم بدل الغسل]

مسألة (۲۱) المجنب المتيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه، و اما الحائض و نحوها ممن تيمم تيممين إذا وجد بقدر الوضوء بطل تيممه الذى هو بدل منه، و إذا وجد ما يكفى للغسل و لم يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۵

صرفه فى الوضوء بطل تيممه الذى بدل عن الغسل و بقى تيممه الذى هو بدل عن الوضوء من حيث انه حينئذ يتعين صرف ذلك الماء فى الغسل فليس مأمورا بالوضوء، و إذا وجد ما يكفى لأحدهما و أمكن صرفه فى كل منهما بطل كلا التيممين، و يحتمل عدم بطلان ما هو بدل عن الوضوء من حيث انه حينئذ يتعين صرف ذلك الماء فى الغسل فليس مأمورا بالوضوء، و لكن الأقوى بطلانهما.

فى هذه المسألة أمران (الأول) المجنب المتيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه، و ذلك لما تقدم فى المسألة الحادية عشر من ان التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة لا يحتاج الى الوضوء مع التمكن منه و لا الى التيمم بدلا من الوضوء مع عدم التمكن منه بل حاله فى الإغناء عن الوضوء كحال الغسل نفسه، و عليه فلا وجه لبطلان التيمم بدل الغسل بوجدان الماء بقدر الوضوء فقط لان عدم التمكن من الغسل المسوغ للتيمم بدلا منه باق على حاله، و انما قيّد المصنف (قده) المجنب المتيمم بما إذا كان تيممه بدل الغسل لإمكان أن يتيمم بدل الوضوء، و ذلك فيما إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالحدث الأصغر فإنه مع عدم التمكن من الوضوء يجب عليه التيمم بدلا عنه على ما سيأتى فى المسألة الرابعة و العشرين من عدم بطلان التيمم بدل الغسل بالحدث الأصغر بعده، فلعل تقييده فى المتن لإخراج هذا التيمم، فإنه ينتقض بوجدان الماء بقدر الوضوء.

(الثانى) من يجب عليه تيممان (كالحائض و النفساء و المستحاضة و الذى مس الميت) إذا وجد الماء بقدر الوضوء فقط بطل تيممه الذى هو بدل عن الوضوء، و إذا وجد ما يكفى للغسل فقط بطل تيممه الذى هو بدل عن الغسل، لان وجدان الماء الذى هو ناقض للتيمم هو الوجدان مع التمكن من الاستعمال فى الطهارة و المفروض ان التمكن من استعماله مختص بواحد من الغسل و الوضوء فيكون النقض مختصا بما يتمكن من استعماله فى مبدله، و هذا من حيث الكبرى لا اشكال فيه، و قد ذكره فى الجواهر أيضا، لكن الكلام فى تحقق صغراه، إذ ما يكفى للغسل يكفى الوضوء قطعا، و لذا لم يذكر فى مصباح الفقيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۶

وجدان ما يكفى للغسل فقط، لكن المصنف (قده) فرض وجدان ما يكفى للغسل و لم يمكن صرفه للوضوء، و يمكن فرضه فيما

إذا كان ملكا للغير و اذن مالكه للصرف فى الغسل و نهى عن صرفه فى الوضوء فالمتيمم حينئذ متمكن من الغسل دون الوضوء.
و اما إذا وجد ما يكفى لأحدهما و أمكن صرفه فى كل منهما (ففى الجواهر) ان فى انتقاضهما معا بذلك، أو ما يختاره المكلف منهما، أو القرعة، أوجه، أقواها الأول لصدق الوجدان فى كل منهما و عدم الترجيح (انتهى).
أقول: و فى المسألة وجهان آخران أحدهما انتقاض ما هو بدل عن الغسل خاصة و ثانيهما عدم انتقاض شىء منهما، فتصير الوجوه خمسة.
(أما وجه الأول) أعنى انتقاضهما فلان التمكن من استعمال الماء فى كل واحد منهما تخييرا كالتمكن من استعماله فى كل منهما تعيينا فى كونه وجدانا و تمكنا، كما ان الإكراه فى ارتكاب احد المحرمين تخييرا كالإكراه فى ارتكاب أحدهما تعيينا فى إثبات الترخيص فى ارتكابه و رفع المنع الشرعى عنه، و كذا الإكراه فى إحدى المعاملتين تخييرا كالإكراه فى إحداهما تعيينا فى رفع أثرها بسبب الإكراه، و إذا صح التمكن فى تحصيل كل واحدة من الطهارتين باستعمال الماء فيهما يبطل التيمم الذى هو بدل منهما فينتقض كلا التيممين.
و اما انتقاض ما يختاره المكلف فلم يظهر لى له وجه، إذ لا ربط فى اختيار المكلف فى صدق الوجدان، الا ان يدعى عدم صدق الوجدان بالنسبة الى كل منهما الا بعد صرفه فيه، و هو كما ترى، فان صدق الوجدان بالنسبة الى كل منهما أمر وجدانى، نعم بعد صرف الماء فى أحدهما يصدق الفقدان بالنسبة إلى الأخر و لكنه فقدان بعد الوجدان.
و من ذلك ظهر عدم وجه للقرعة، فإنها فى كل أمر مشكل، و الوجدان هنا لا اشكال فيه و لا خفاء لان المفروض اختيار المكلف فى صرفه فى كل منهما- بناء على عدم تعين صرفه فى الغسل- مضافا الى عدم معهودية القرعة فى مثل المقام مما يرجع الى استنباط الاحكام، كما ظهر بطلان الوجه الأخير- و هو عدم انتقاض شىء من التيممين-
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۳۹۷
لما عرفت من صدق وجدان الماء بلا ريب. فالانتقاض متحقق بلا اشكال، و حينئذ فيدور الأمر بين وجهين: انتقاضهما معا، و انتقاض ما هو بدل عن الغسل خاصة، و لعل الأوجه هو الثانى بناء على ما يأتى من المصنف (قده) فى المسألة الثالثة و العشرين من تعين صرف الماء فى الغسل فى فرض المسألة، فيكون تعين صرفه فى الغسل كالتعجيز بالنسبة الى الى الوضوء، و المنع الشرعى كالمنع العقلى و يكون حكمه كما إذا اذن المالك فى صرف الماء فى الغسل خاصة، و لكن المصنف (قده) مع اختياره هناك تعين صرف الماء فى الغسل رجح هيهنا انتقاض التيممين مدعيا صدق الوجدان بالنسبة إليهما معا، و لكن الأقوى عدم صدق ذلك بعد تعين الصرف فى الغسل كما استقواه سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى هذا المقام، و الحمد للّه.

[مسألة (۲۲) إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفى إلا لأحدهم]

مسألة (۲۲) إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفى إلا لأحدهم بطل تيممهم أجمع إذا كان فى سعة الوقت، و ان كان فى ضيقه بقى تيمم الجميع، و كذا إذا كان الماء المفروض للغير و اذن للكل فى استعماله، و اما إذا أذن لبعض دون الآخرين بطل تيمم ذلك البعض فقط كما انه إذا كان الماء المباح كافيا للبعض دون البعض الأخر لكونه جنبا و لم يكن بقدر الغسل لم يبطل تيمم ذلك البعض.
إذا وجد جماعة متيممون ماء مباحا لا يكفى إلا لأحدهم فاما ان يتبادر كل منهم الى حيازته أو لا يتبادر احد منهم إليها، فعلى الأول فاما ان يسبق أحدهم إلى حيازته أو يتساوون فى الحيازة، ففى صورة عدم تبادر أحدهم اليه ينتقض تيممهم جميعا إذا كان

الماء كافيا لكل واحد منهم على البدل لا لواحد منهم على التعيين لصدق الوجدان على كل واحد منهم، هذا مع سعة الوقت، و اما مع ضيقه بمعنى ضيق الوقت عن استعمال الماء فى الطهارة فلا ينقض تيممهم أصلا، لما تقدم سابقا من ان مجرد وجدان الماء لا- ينقض التيمم الا مع التمكن من استعماله فى الطهارة المائية، و ضيق الوقت مانع من استعماله، و ان كان كافيا للبعض دون البعض كما إذا كان بعضهم جنبا و لا يكفى الماء للغسل بطل تيمم من يكفيه الماء دون الأخر.

و اما فى صورة تبادر جميعهم إلى الحيازة فإن سبق أحدهم كان الماء له و بطل تيممه دون الباقين، و ان تساووا فى الحيازة كان الماء لهم بالشركة و لم ينتقض تيمم احد منهم، إذا المفروض عدم كفايته إلا لأحدهم، و ما لكل واحد منهم لا يكفى لطهارته، فلا يتمكن كل واحد منهم من استعماله الا ان يبذل الشركاء نصيبهم لواحد منهم أو كان نصيب بعضهم يكفى له خاصة كما إذا كان متيمما بدلا عن الوضوء و كان تيمم الآخرين بدلا عن الغسل فينتقض تيمم المتمكن من رفع حدثه بالماء خاصة دون الباقين، هذا فى الماء المباح.

(و منه يظهر) حكم الماء المملوك للغير إذا أذن للكل فى استعماله، فإنه ينتقض تيممهم جميعا لصدق التمكن بالنسبة الى كل واحد منهم، إلا إذا استعمل واحد منهم بعد الاذن بلا مهلة، بحيث لم يمض زمان يمكن للآخرين استعماله فان الانتقاض حينئذ ينحصر بالمستعمل دون الآخرين و لو اذن لبعضهم دون الآخرين بطل تيمم المأذون فقط هذا تمام الكلام فى حكم ما إذا وجد جماعة متيممون ماء لا يكفى إلا لأحدهم.

و لو اجتمع جماعة محدثون على ماء لا- يكفى إلا لأحدهم و لا مالك له أو كان له مالك اذن الكل فى استعماله فالظاهر انه يجب على كل واحد منهم ان يتطهر به الا ان يتبادر أحدهم إلى حيازته فيختص الوجوب به أو تساووا فى حيازته فلا يجب على الجميع الا مع رضا الآخرين بتصرف واحد منهم كما فى المتمين، لكن المحكى عن بعض معاصرى مشايخنا الميل الى سقوط الطهارة عن الجميع، و المحكى عنه فى وجهه ان تكليف كل واحد منهم بالطهارة المائية مع عدم كفايته إلا- لأحدهم غير معقول، و ترجيح أحدهم المعين به دون الأخر ترجيح بلا- مرجح، و الحكم بالتخيير يحتاج الى الأمر به كذلك، مع ان الأمر بالطهارة ظاهر فى الطلب التعيينى- الى ان قال- و احتمال القرعة- لأنها لكل أمر مشكل- مدفوع بعدم الجابر لها فى المقام (انتهى).

أقول- و لم يظهر لى وجه فى تعبيره عن تكليف الجميع بالحكم التخييرى، بل المقام بالواجب الكفائى أشبه، بأن يكون الكل مكلفا بالمبادرة إلى استعمال الماء فى الطهارة فإذا سبق أحدهم إليه سقط عن الباقين بارتفاع موضوعه، فان الواجب الكفائى

يسقط تارة بفعل بعض مع إمكان فعله من الآخرين فيكون سقوط الواجب عن الباقين من جهة سقوط ملاك الواجب، و اخرى يكون السقوط من جهة ارتفاع الموضوع و عدم إمكان التكرار كدفن الميت مثلا، و ما نحن فيه من قبيل الأخير، و لازم الوجوب على الجميع على هذا النحو هو عصيان الجميع و استحقاقهم للعقاب إذا تركوا جميعا استعمال الماء الموجود فى الطهارة، و هذا النحو من الوجوب من معقول و هو مدلول الأمر فى مثل هذا المورد.

(و بيان ذلك) إجمالا ان كل تكليف متعلق بموضوع خارجى و ان كان بصورة الخطاب المنجز مثل اشرب الماء يكون مشروطا بوجود موضوعه، و لذا قيل ان مرجع القضية الطلبية أو الخبرية إلى قضية شرطية يكون شرطها موضوع تلك القضية و جزأيها محمولها، فمعنى اشرب الماء هو انه لو وجد الماء يجب عليك شربه، فوجوب الطهارة المائية مشروط بوجود الماء، فإذا وجد الماء تنجز الوجوب، و تكليف كل واحد من المجتمعين ليس مشروطا بتكليف الآخرين و لا بعدم تكليفهم، و المفروض ان كل

واحد منهم- على نحو العام البدلى- قادر على استعماله فى طهارته، و انما الممتنع استعمال الجميع بوصف الاجتماع، و التكليف ليس متعلقا بالمجموع بل بكل واحد على حدة، فيجب حينئذ على كل واحد المبادرة إلى الاستعمال، فإذا سبق إليه أحدهم سقط عن الباقين، و إذا ترك الجميع يستحق كل واحد منهم العقاب على عصيانه، فالمقام و ان لم يكن من قبيل الواجب الكفائى ملاكا، لان ملاك الوجوب فى كل واحد منهم موجود، الا انه من قبيل ذلك فى مقام الامتثال، لما عرفت من ارتفاع الموضوع باستعمال واحد منهم- و ان كان قبل استعمال الجميع يكون موضوع التكليف ثابتا لكل واحد منهم و بذلك يكون التكليف منجزا لكل واحد أيضا، فلا وجه للسقوط عن الجميع كما افاده هذا القائل، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة (۲۳) المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء]

مسألة (۲۳) المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء لا يكفى إلا لواحد من الوضوء أو الغسل قدم الغسل و تيمم بدلا عن الوضوء، و ان لم يكف الا للوضوء فقط توضأ، و تيمم بدل الغسل.

اما تقديم الوضوء فى الفرض الثانى فظاهر، لعدم كفاية الماء الا له، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۴۰۰

وجه تعين الغسل فى الفرض الأول مع إمكان صرفه فى الوضوء، فلأنه إذا صرفه فى الوضوء يبقى الحدث الأكبر بحاله، و لا اشكال ان اهتمام الشارع برفع الحدث الأكبر أشد، و الطهارة الحاصلة من الغسل أقوى من الحاصلة بالوضوء، فمقتضى أهمية الغسل فى نظر الشارع تقديمه عند التزاحم كما هو الحال فى كل متزاحمين، و لو تطرق الشك فى إثبات أهمية الغسل فلا شك فى كونه محتمل الأهمية لعدم وجود احتمال كون الوضوء أهم، فيكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير و لا يحتمل تعين الوضوء فمقتضى الاحتياط تقديم الغسل.

ثم انه بناء على تعين الغسل لو عصى و توضأ فهل يبطل الوضوء لعدم الأمر به، أو يصح إذا اتى به بداعى الملاك أو بداعى الأمر الترتبى، وجهان مبنيان على صحة الإتيان بالمهم مع وجود الأهم فى باب المتزاحمين، و المختار عندنا هو الصحة لأن سقوط التكليف عن الوضوء انما هو لابتلائه بالأهم لا لعدم وجود الملاك فيه. فإذا اتى به بداعى ملاكه صح و كذا إذا اتى بداعى الأمر الترتبى- بناء على المختار عندنا من صحة الترتب- كما نقحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.

[مسألة (۲۴) لا يبطل التيمم الذى هو بدل عن الغسل]

مسألة (۲۴) لا يبطل التيمم الذى هو بدل عن الغسل من جنابة أو غيرها بالحدث الأصغر فما دام عذره عن الغسل باقيا يكون تيممه بمنزلته، فان كان عنده ماء بقدر الوضوء توضأ و الا تيمم بدلا عنه، و إذا ارتفع عذره عن الغسل اغتسل، فان كان عن جنابة لا حاجة معه الى الوضوء، و الا توضأ أيضا، و لكن الأحوط إعادة التيمم أيضا فإن كان عنده من الماء بقدر الوضوء تيمم بدلا عن الغسل و توضأ و ان لم يكن تيمم مرتين مرة عن الغسل و مرّة عن الوضوء، هذا إذا كان غير غسل الجنابة، و الا يكفيه مع عدم الماء للوضوء تيمم واحد بقصد ما فى الذمة.

المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل قيل كادت ان تكون إجماعا ان الجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالأصغر و وجد ماء بقدر ما يتوضأ به لا يجوز له الوضوء بل يتيمم بدلا عن الغسل، و المحكى عن السيد المرتضى (قده) وجوب الوضوء

عليه لو كان عنده الماء بقدره، و مع عدمه يتيمم بدلا عن الوضوء ما دام عذره للغسل باقيا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۰۱

(و استدل للمشهور بوجوه) منها، دعوى الإجماع على ان التيمم لا يرفع الحدث بل يستباح به الصلاة، فالجنابة باقية، و الاستباحة الحاصلة بالتيمم تزول بالحدث الأصغر، فهو بعد الحدث الأصغر جنب لا يستباح له الصلاة، فحاله بعد الحدث كحاله قبل الإتيان بالتيمم.

(و استدل فى المعتبر) على بقاء الجنابة بعد التيمم بان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود الماء بسبب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب الطهارة بسبب وجود الماء، فيلزم ان يكون وجود الماء من موجبات الطهارة كالحدث مع ان وجود الماء ليس حدثا إجماعا، و لانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين فى موجبه لاستوائهم فى وجود الماء لهم، و لكن استوائهم فيما يوجبه عند وجوده باطل، لان المحدث بالأصغر يتوضأ بعد وجود الماء و لا يغتسل المجنب يغتسل و لا يتوضأ.

(و منها) إطلاق الجنب عليه فى بعض الاخبار، مثل المرسل المروى فى محكى الغوالى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال لبعض أصحابه الذى تيمم من الجنابة و صلّى: صليت بأصحابك و أنت جنب.

(و منها) دعوى الإجماع من كل من قال ببقاء الجنابة فإنه يقول فى مورد الكلام بالتيمم بدلا عن الغسل دون الوضوء، فالقول بوجوب الوضوء أو التيمم بدله دون التيمم بدل الغسل مع القول ببقاء الجنابة خرق للإجماع المركب.

(و منها) جملة من الاخبار، كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام: متى أصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا، و الوضوء ان لم تكن جنبا-، فقد شرط فى الوضوء عدم الجنابة، و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين ما قبل التيمم و ما بعده.

(و صحيحة أخرى له) عنه عليه السّلام: يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها، فقال عليه السّلام نعم ما لم يحدث أو يصب الماء.

(و خبر السكونى) عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: لا بأس ان يصلى الرجل صلاة الليل و النهار بتيمم واحد ما لم يحدث أو يصب الماء-،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۰۲

فإنه يفهم منهما ان مطلق الحدث كوجدان الماء ناقض لمطلق التيمم.

(و خبر الحلبى) عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيمم، قال لا، بل يتيمم.

هذه جملة ما استدل به للمشهور، و قد تقدم منا فى باب نية التيمم انه رافع للحدث بمعنى انه موجب لمرتبة من الطهارة إلى زمان وجود الماء و التمكن من استعماله، فان كان ما ادعى من الإجماع على عدم كونه رافعا للحدث معناه الرفع المطلق فمسلم، و لكنه لا ينافى الرفع فى الجملة، و ان أريد به مطلق الرفع فالإجماع عليه ممنوع، بل مقتضى إطلاق الطهور على التراب و ان رب الماء هو رب الصعيد و غير ذلك مما تقدم الاستدلال به على الرافعية هو ترتب الطهارة على التيمم.

و منه يظهر ضعف ما استدل به فى المعتبر لبقاء الجنابة، فإن وجود الماء ليس حدثا و لكن لما كان غاية للطهارة الحاصلة من التيمم كان وجدانه و التمكن من استعماله سببا لارتفاع الطهارة، و تقدم هناك ان هذا أمر معقول يمكن الالتزام به إذا دل عليه الدليل و أضعف منه ما ذكره من لزوم استواء المتيممين فى وجدان الماء، لان لزومه مبنى على جعل وجدان الماء حدثا، و قد عرفت بطلانه.

(و الحاصل) انّ رفع الحدث بالتيمم مقيد ببقاء موضوعه و هو العجز عن استعمال الماء، و عند وجود الماء و التمكن منه يرتفع

موضوعه، فالمحدث بالحدث الأكبر إذا تيمم يجب عليه الغسل عند التمكن منه لكون الطهارة الحاصلة له من حدثه مقيدة بعجزه لا لأجل كون وجدان الماء حدثا.

و اما إطلاق الجنب عليه فى بعض الاخبار ففيه ان الخبر المحكى عن الغوالى ضعيف بالإرسال لا يقاوم الأخبار المستفيضة الدالة على كون التيمم طهورا و انه يكفيك عشر سنين، مضافا الى معارضته مع ما دل على صحة إمامة المتيمم للمتطهر بالطهارة المائية- كما هو المختار فى مبحث الجماعة- و تقدم دلالة الصحيحة عليه فى إمام قوم أصابته جنابة و ليس معه ماء يكفيه للغسل، أ يتوضأ بعضهم و يصلى بهم، قال لا، و لكن يتيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۰۳

الجنب الامام و يصلى بهم، ان اللّه قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء، بل التعليل الوارد فى ذيل الحديث بنفسه دليل على عدم صحة إطلاق الجنب على المتيمم بعد ان جعل اللّه له التراب طهورا بحيث يصح له ان يكون اماما للمتطهرين.

(و اما الإجماع المركب) ففيه ان القائل بعدم انتقاض التيمم بدل الغسل بالحدث الأصغر لا يقول ببقاء الجنابة كما انه لا يقول بارتفاعها رفعا مطلقا، بل رفعا مقيدا ببقاء العجز عن استعمال الماء.

و اما الاخبار التى استدل بها فالإنصاف عدم دلالة شىء منها، اما الصحيحة الأولى فلظهورها فى حكم مصيب الماء و انه يجب عليه الغسل إذا كان جنبا و الوضوء ان لم يكن جنبا، و اشتراط عدم الجنابة لوجوب الوضوء انما هو لبيان تحقق الموضوع و انه يجب الوضوء على المحدث بالحدث الأصغر، فبناء على رفع الحدث الأكبر بالتيمم يكون الحدث الأصغر بعده بنفس هذه الصحيحة موجبا للوضوء إذا وجد الماء بقدر ما يكفيه فقط.

(و اما الصحيحة الثانية) و خبر السكونى فلا يفهم منهما الا ان الحدث ناقض للتيمم الذى اتى به لأجله، لا ان مطلق الحدث و لو كان أصغر ناقض لمطلق التيمم و لو كان بدلا عن الغسل، و الذى يشهد لما ذكرناه ان اصابة الماء لا تنقض التيمم إلا إذا تمكن المكلف معها من إتيان الطهارة التى تيمم بدلا عنها، فإذا كان متيمما بدل الغسل فالناقض له هو وجدان الماء بمقدار يتمكن منه من الغسل لا بمقدار الوضوء فقط، فالحدث الذى ذكر فى الخبرين أيضا كذلك فكل حدث ناقض لما اتى بالتيمم بدلا عن الطهارة منه، لا لمطلق التيمم، و لما لم يكن الحدث الأصغر ناقضا للغسل و لا موجبا له فلا دليل على كونه ناقضا للتيمم الذى هو بدل منه أيضا.

(و اما خبر الحلبى) فأجنبى عن المقام رأسا، لأن ظاهره السؤال عن أصل وجوب التيمم بدل الغسل من الجنابة لا عن التكليف بعد تعقبه بالحدث الأصغر.

فهذه الأدلة لا تنهض لإثبات قول المشهور، فالمرجع عند الشك فى نقض الحدث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۰۴

الأصغر للتيمم بدل الغسل هو استصحاب بقاء اثر التيمم اعنى الطهارة الحاصلة به الى ان يحصل القطع بحدوث رافعه من جنابة جديدة أو وجدان الماء بحيث يتمكن معه من الغسل، فالقاعدة تقتضى عدم الانتقاض كما عليه المحققون من المتأخرين، و لكن الاحتياط يقتضى إعادة التيمم بدل الغسل خروجا من مخالفة المشهور فان تمكن من الوضوء توضأ، و الا جاز له ان يأتى بالتيمم بقصد ما فى ذمته من التيمم بدل الغسل أو الوضوء، هذا فيما كان التيمم بدل الغسل من الجنابة، و منه ظهر حكم غيره ممن تيمم بدلا عن الغسل كالحائض و غيرها، فإذا وقع منها الحدث الأصغر بعد تيممين أحدهما بدلا عن الغسل و الأخر بدلا عن الوضوء فالأقوى عدم انتقاض التيمم الذى هو بدل عن الغسل، و ان كان الاحتياط اعادته.

[مسألة (۲۵) حكم التداخل الذى مر سابقا فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضا]

مسألة (۲۵) حكم التـداخل الذى مر سابقا فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضا، فلو كان هناك أسـباب عديدة للغسل يكفى تيمم واحد عن الجميع، و حينئذ فإن كان من جملتها الجنابة لم يحتج الى الوضوء أو التيمم بدلا عنه.

لا إشكال فى كفاية تيمم واحد بدلا عن الوضوء عند اجتماع أسباب متعددة للوضوء كما فى الوضوء نفسه، و هذا هو المعبر عنه بالتـداخل السـببى بمعنى حـدوث حـدث واحد عند اجتماع الأسـباب المتعددة، فلا محالة يكون الحادث منها أولا هو المؤثر فى تحقق الحدث، فلا يوجب الأسـباب التى بعده لحدوث الحدث أصـلا، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الاكتفاء بتيمم واحد عنـد تحقق الحـدث الأكبر و الأصـغر فى غير الجنابـة، بل يجب الوضوء مع التيمم بـدلا عن الغسل، و مع عـدم التمكن منه يجب الإتيان بتيمم أخر بـدلا عن الوضوء، و توهم الاكتفاء بتيمم واحـد ضـعيف فى الغايـة، لما عرفت فى المسألة الحادية عشـر من ان المسـتفاد من قوله عليه السّـلام إذا اجتمعت عليـك حقوق أجزأك عنهـا غسل واحـد هو اجتماع أسـباب متعـددة للغسل فقط لا للوضوء و الغسل كليهما فإذا لم يقم دليل على التـداخل عنـد اجتماع سـبب الغسل و الوضوء فلا يجوز الاكتفاء بغسل واحـد عن الغسل و الوضوء، فعـدم جواز الاكتفاء بالتيمم الـذى بدل الغسل عما هو بدل الوضوء يكون اولى لعدم زيادة الفرع على الأصل و البدل عن المبدل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۰۵

و هل يجوز الاكتفاء بتيمم واحـد عن الأغسال المتعـددة و يجرى فيه التـداخل المسـببى كما فى الأغسال نفسـها، أو لا يجوز، بل يجب الإتيان عن كل غسل بتيمم على حدة وجهان، أقواهما الأول، لعموم تنزيل الصـعيد منزلة الماء و انسحاب حكم المبدل الى البـدل، فإذا اجتمعت أسـباب متعـددة للغسل يكفى تيمم واحد عن الجميع، و حينئذ فإن نوى الجميع تفصـيلا يكفى عن الجميع، سواء كانت الجنابـة فيها أم لا، و مع وجود الجنابـة فيها لا يحتاج الى تيمم أخر بدلا عن الوضوء لعدم وجوب الوضوء مع التمكن من الغسل فى الفرض، فكـذا فى بدله، و ليس ذلك لإغناء التيمم بدلا عن الغسل عن الوضوء و الغسل كليهما، و ان لم تكن فيها غسل الجنابـة احتاج الى الوضوء أو التيمم بـدلا عنه، و ان نوى الجنابـة يكفى عن التيمم بدلا عن غسل غير الجنابة أيضا و سـقط عنه الوضوء و التيمم بدله، و ان نوى بالتيمم عن غير غسل الجنابة ففى اغنائه عن غسل الجنابة إشـكال تقدم فى باب الأغسال من انه لو نوى بالغسل غير الجنابـة فهل يغنيه عن الجنابـة أو لا (و كيف كان) فلا إشـكال فى كفايـة تيمم واحـد مع أسـباب متعـددة للغسل، لعدم وجوب أزيد من غسل واحد عن الجميع فكذا فى بدله قضاء لحكم البدلية.

[مسألة (۲۶) إذا تيمم بدلا عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها]

مسألة (۲۶) إذا تيمم بـدلا عن أغسال عديـدة فتبين عـدم بعضـها صح بالنسـبة إلى الباقى، و اما لو قصد معينا فتبين ان الواقع غيره فصحته مبنية على ان يكون من باب الاشتباه فى التطبيق لا التقييد كما مر نظائره مرارا.

قـد تقـدم نظيره فى المسألـة الثالثـة عشـر و الرابعة عشـر من فصل كيفية التيمم، لكن فى انطباق قاعدة الخطاء فى التطبيق فى هذا المورد خفاء.

(و توضيح ذلك) ان تلك القاعـدة تجرى فيما إذا قصد المأمور به و تعلقت ارادته بعين ما تعلق به ارادة الآمر و كان خطائه فيما لاـ يكون من مقومـات ماهيـة المـأمور به من أوصـافه كوصـفى الأـداء و القضاء، و اما إذا كان الخطاء فى المأمور به نفسه أو فى

صفاته المقومـة له فهو خارج عن باب الخطاء فى التطبيق، بل الحكم فيه هو البطلان و ان لم يكن على وجه التقييـد و هـذا الـذى ذكرناه من حيث الكبرى الكلية لا اشكال فيه، و انما الكلام فى تشخيص مصاديقها و تمييز الأوصاف المقومة للمأمور به عن غير المقومة، و قد جعلوا الأداء و القضاء

و الوجوب و النـدب من الأوصـاف التى لا- يتقوم بهـا المـأمور به، كما ان عنوان الظهر و العصـر من الأوصاف المقومـة، فلو نوى العصر مكان الظهر بطلت صلوته و لو لم يكن على وجه التقييد.

و على هـذا فلا بـد من البحث عن انّ وصف البدليـة عن غسل معين هل هو من الأوصاف المقومة للتيمم أولا، و لعل مبنى الأول هو تغاير ماهيات التيممات باعتبار كونها بـدلا عن الوضوء أو الغسل، و فيما هو بدل عن الغسل أيضا فيما إذا كان بدلا عن غسـل الجنابـة أو غسل الحيض، و مبنى الثانى هو كون التيمم فى الجميع ماهيـة واحـدة يقع بـدلا عن الوضوء أو الغسل بأقسامه، فبالنظر الى تغاير مهيات الأغسال يمكن ان يقال بتغاير ماهيات التيممات التى تقع بدلا عنها.

و لكن الأظهر عـدم كون البدليـة من الأوصاف المقومـة بناء على عدم اختلاف التيمم الذى هو بدل عن الغسل مع الذى هو بدل عن الوضوء فى الكيفيـة، و اما فى بـدليته عن غسل معين فلا اشـكال لعـدم الاختلاف فى الكيفية فى بدل الأغسال، و وجه ظهور كون التيمم ماهيـة واحـدة فى الجميع هو الأمر به فى الآيـة المباركـة بعد ذكر أسـباب متعددة له من أسباب الوضوء و الغسل، و حينئذ فالخطاء فى التطبيق لا يضر بصحة التيمم إذا وقع فى نية ما هو بدل عنه من الأغسال، و اللّه الهادى.

[مسألة (۲۷) إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر]

مسألة (۲۷) إذا اجتمع جنب و ميت و محـدث بالأصـغر و كـان هناك ماء لا يكفى إلا لأحـدهم فإن كان مملوكا لأحـدهم تعين صرفه لنفسه، و كـذا ان كـان للغير و اذن لواحـد منهم، و ان كـان مباحـا أو كان للغير و اذن للكل يتعين للجنب فيغتسل، و يتيمم الميت و يتيمم المحدث بالأصغر أيضا.

فى هـذه المسألـة فروض ينبغى ان يتعرض لها (الأول) إذا اجتمع جنب و ميت و محـدث بالأصـغر و كان هناك ماء لا يكفى إلا لأحدهم و كان مملوكا لأحدهم فإن كان للميت تعين صـرفه فى تغسيله و ليس لوارثه ان يجود به، لخروج ماء الغسل من أصـل المال و انه يبدء به ثم ينتهى إلى الإرث، فالميت اولى بماء غسـله من وارثه، و ان كان للجنب أو للمحدث بالأصغر فالمذكور فى غير واحد من عبائر الأصحاب كالمتن

تعين صرفه فى نفسه، و فى الجواهر: يحرم على كل من الآخرين بذله لغيره مع تحقق الخطاب باستعماله و ضيقه بل وسعته بل مع عدم الرجاء لغيره بل و مع الرجاء ما لم يعلم المكنة فى وجه تقدم سابقا (انتهى).

و فى المـدارك: فـان كـان ملكـا لأحـدهم اختص به و لم يكن له بـذله لغيره مع مخـاطبته باسـتعماله لوجوب صـرفه فى طهارته (انتهى).

و الظاهر من قوله مع مخاطبته باسـتعماله هو ارادة اختصاص المنع بما إذا دخل الوقت و تنجز عليه التكليف بالصـلاة، فيكون نظير صدر كلام الجواهر من قوله مع تحقق الخطاب باستعماله، الا انه قيّده أولا بقوله و ضيقه، ثم اضرب بقوله بل وسعته.

و عن بعض المحققين (قـده) جواز بـذله و لو مع العلم بعـدم اصـابته، قال (قـده) و لو قلنا بحرمـة إراقته و نحو إراقته مما يعـد فى

العرف فرارا من امتثال التكليف و مسامحة فى أدائه.

(و استدل له) بعدم ما يدل على حرمة بذله و نحو بذله مما يعد من المقاصد العقلائية من مأكله و مشربه و الإنفاق على صديقه و دابته، فإن حرمة إراقته و نحوها ثبت بالإجماع و نحوه من الأدلة اللبية، و القدر المتيقن منها هو فيما إذا عدّ التصرف تفويتا للتكليف مثل اراقة الماء من غير غرض عقلائى لا مثل البذل و السماحة به لحفظ احترام الميت المؤمن ببذل مائه فى تغسيله أو صرفه فى شرب دابته و نحوه (انتهى بمعناه).

و ما ذكره (قده) جدير بالتصديق، و قد اخترناه كما استوفينا الكلام فيه فى المسألة الثانية من المسائل المذكورة فى فصل غسل الجنابة، فراجع تجده كافيا إنشاء اللّه تعالى (و الأقوى) جواز ان يصرف المالك مائه فى تغسيل الميت ثم الإتيان بالتيمم سواء كان المجنب أو المحدث بالأصغر، بل لعل جواز التيمم مع حفظه لرعاية احترام الميت و لو لم يصرف بعد حتى يجعله فاقدا للماء لا يكون بعيدا، و ان كان الأحوط خلافه.

(الثانى) إذا كان الماء ملكا لجميعهم على نحو الاشتراك و لم يكن حصة كل

واحد منهم وافيا لما عليه من الغسل أو الوضوء، فان علم أحدهم بالمكنة مما يكملها بحيث يفى بما عليه أو ظن ذلك فالحكم كما إذا كان مالكا لما يفى بما عليه من الأول، و ان لم يعلم أحدهم المكنة من ذلك و لم يظن به، فان قلنا بوجوب الممكن من أغسال الميت بعد العجز من كلها و أمكن ذلك وجب صرف حصة الميت فيما يمكن من أغساله و ليس لوارثه ان يسمح به لغير الميت- كالفرض الأول- و ان لم يجب ذلك أو لم يمكن سقط الغسل و انتقل الى التيمم، و لا يجب غسل بعض أعضاء الميت كما لا يجب على الجنب أو المحدث بالأصغر التبعيض فى الغسل و الوضوء، و لا يجب على أحدهم بذل ماله من الماء لغيره ليكمل به ما يفى بالغسل أو الوضوء، لعدم الدليل على ذلك.

(الثالث) ان يكون الماء مباحا لا مالك له، فهل يجب على كل من الجنب و المحدث و وارث الميت المبادرة إلى حيازته أولا، وجهان، المختار عند صاحب المدارك هو الأول (و الأقوى هو الأخير) لما عرفت فى الفرض الأول من عدم حرمة البذل، فلا دليل على وجوب تحصيله أيضا بعد كون وجوب الغسل و الوضوء مشروطا بوجوده شرطا شرعيا، و المقدمات الوجودية فى الواجب المشروط لا- تصير واجبة من قبل وجوب ذيها كما هو ظاهر، و يمكن وجوبها قبل وجوب ذيها بخطاب نفسى أصلى متعلق بها ينتج نتيجة الوجوب المقدمى الغيرى، و لكن إحراز ذلك يحتاج الى دليل مثبت له و هو مفقود فى المقام، اللهم الا ان يتمسك بما دل على وجوب الطلب لتسويغ التيمم و وجوب شراء الماء و لو بأغلى الثمن بدعوى ان المبادرة إلى حيازة الماء المباح اولى بالوجوب من الشراء، و يجعل ذلك دليلا على عدم كون وجوب الطهارة المائية مشروطا بوجود الماء أو يكون الأمر بالطلب خطابا نفسيا ينتج نتيجة الخطاب الغيرى.

(و كيف كان) فان تبادر و أو سبق بعضهم الى الماء كان ملكا له دون الآخرين فيدخل فى الفرض الأول، و ان تساووا فى الحيازة كان الماء مشتركا بينهم و يكون كالفرض الثانى، و ان لم يتبادر احد منهم أو كان الماء للغير و اباحه لواحد منهم لا على التعيين فالظاهر قيام الإجماع على عدم تعين صرفه فى أحد من الثلاثة بحيث لا يكون

للآخرين صرفه فى طهارته، انما الكلام فى الأفضل و الاولى منهم فالمشهور كونه الجنب فيغتسل و يدفن الميت بتيمم و يتيمم المحدث بالأصغر، و نسب فى الشرائع قولا بأن الاولى هو الميت، و ان قال فى المدارك انه لم يعرف قائلا به.

(و استدل للمشهور) بما رواه فى الفقيه عن ابن ابى نجران عن الكاظم عليه السّلام فى ثلاثة نفر كانوا فى سفر أحدهم جنب و

الثانى ميت و الثالث على غير وضوء و حضرت الصلاة و معهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم، من يأخذ الماء، و كيف يصنعون، قال يغتسل الجنب و يدفن الميت بتيمم و يتمم الذى هو على غير وضوء، لان الغسل من الجنابة فريضة و غسل الميت سنة و التيمم للآخر جائز.

و لعل المراد من كون غسل الجنابة فريضة ان وجوبه ثبت بالقران الكريم، و من كون غسل الميت سنة ان وجوبه ثبت بالحديث. و الا فهما واجبان من غير اشكال، و التعبير بالفريضة و السنة بهذا التفسير كثير فى الاخبار (و خبر التفليسى) قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن ميت و جنب اجتمعا و معهما ماء يكفى أحدهما، أيهما يغتسل، فقال عليه السّلام إذا اجتمعت سنة و فريضة بدء بالفرض (و خبر الحسن بن النضر الأرمنى) عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام عن قوم يكونون فى السفر فيموت منهم ميت و معهم جنب و معهم ماء قليل قدر ما يكفى أحدهما، أيهما يبدء به، قال يغتسل الجنب و يترك الميت، لان هذا فريضة و هذا سنة، و عن المعتبر انه استظهر اتحاد الخبرين الأخيرين و ان التفليسى هو الأرمنى و لعله لكون التفليس من بلاد الأرمن. (و كيف كان) فما تقدم من الحديثين أو الأحاديث دليل على تقديم الجنب، و ظاهر ما ذكر و ان كان التعيين و وجوب تقديم الجنب الا انه يحمل كون ذلك على وجه الأولوية لعدم القائل بالوجوب على إطلاقه الذى هو ظاهره، و ان نقل عن بعض القول بتعين صرف الماء فى الجنب فى بعض الفروض اعنى ما إذا كان الماء مباحا أو مبذولا لأحدهم لا على التعيين، و استدل للقول الأخر- أعنى تقديم الميت- بالمرسل المروى عن الصادق عليه السّلام عن الميت و الجنب يتفقان فى مكان لا يكون الماء الا بقدر ما يكفى أحدهما، أيهما

اولى ان يجعل الماء له، قال عليه السّلام يتيمم الجنب و يغسّل الميت بالماء، و لكن المرسل لضعفه بالإرسال لا يقاوم ما تقدم مما دل على تقديم الجنب خصوصا مع التعليل الوارد فيها بتقديم الفريضة على السنة، مع انه لم يعرف القائل بتقديم الميت- كما تقدم عن المدارك- و استدل لكل من القولين بوجوه اعتبارية لا يمكن التعويل عليها، كالاستدلال لتقديم الجنب بان حدث الجنابة أعظم و ان غاية غسله الإتيان بالواجب اعنى صلاة الفريضة دون غسل الميت، إذ لا يترتب على غسله سوى تنظيفه، و كالاستدلال لتقديم الميت بان الغسل خاتمة طهارته بخلاف الجنب فإنه يمكن وصوله الى الماء، و بان تيمم الجنب يورث الطهارة دون تيمم الميت بناء على وجوب غسل المس على من مسه بعد تيممه، فالميت اولى بالماء لانه يحصل بغسله طهارته و لا تحصل طهارته بتيممه، و بان الموت أيضا يوجب الجنابة.

(و لا يخفى) انه لا اعتبار بهذه الوجوه فى ترجيح احد القولين، فالعمدة ما تقدم من الاخبار و ظاهر المصنف (قده) فى المتن تعين تقديم الجنب على الميت و المحدث بالأصغر، و لعل مراده التقديم على نحو الأولوية لا الوجوب. لعدم إمكان استفادة الوجوب مما تقدم من الاخبار لان العمل بظاهرها غير ممكن، إذ ظاهرها تعين تقديم الجنب مطلقا و هو خلاف الإجماع و حملها على صورة كون الماء مباحا أو مبذولا لأحدهم من المالك لا على التعيين ليس بأولى من حمل الأمر بتقديم الجنب على الأولوية و الاستحباب، و اللّه العالم.

(الفرض الرابع) لو اجتمع جماعة محدثون بالحدث الأصغر و جنب، و معهم من الماء ما يكفى لغسل الجنب أو لوضوء من عداه من الجماعة المحدثين لا يبعد تقديم حق المحدثين على الجنب كما ربما يدل عليه خبر ابى بصير قال سئلت الصادق عليه السّلام عن قوم كانوا فى سفر فأصاب بعضهم جنابة و ليس معهم من الماء الا ما يكفى الجنب لغسله، يتوضؤن هم هو أفضل أو يعطون الجنب فيغتسل و هم لا يتوضؤن، قال يتوضؤن هم و يتيمم الجنب.

و لا منافاة بين تقديم الجنب على المحدث بالأصغر إذا كان واحدا كما هو مفاد صحيح ابن ابى نجران- و بين تقديم المحدث على الجنب إذا كان المحدث متعددا- كما هو مفاد هذا الخبر، لإمكان كون تعددهم موجبا لتقديم حقهم، و عليه فلا حاجة الى حمل هذا الخبر على ما إذا كان الماء ملكا للمحدثين، لإطلاق الخبر و عدم شاهد لهذا الجمع، نعم لا بد من حمل الخبر على ما إذا لم يكن ملكا لأحدهم بالخصوص، و الا لوجب صرفه في طهارة نفسه، الا ان يجعل هذا الخبر دليلا على جواز ان يسمح المحدث مائه لغيره، و لكنه مشكل، و ظاهر الأصحاب تقديم الجنب مطلقا و لو كان المحدث متعددا.

بل عن التنقيح: الإجماع على تقديم سائر أنواع الحدث الأكبر عليه- كما قد عرفت في المسألة الثالثة و العشرين من ان المحدث بالحدث الأكبر غير الجنابة إذا كان معه مقدار من الماء ما لا يكفى إلا الواحد من الغسل و الوضوء تعين صرفه في الغسل و ملاك التقديم عندهم هو أهمية الغسل بالنسبة إلى الوضوء، و لكن تسرية الحكم الى دوران الأمر بين رفع الحدث الأكبر من احد و بين رفع الحدث الأصغر من جماعة آخرين لا تخلو من اشكال، لكن الذى يسهل الخطب هو ان الأولوية المبحوثة في المقام على وجه الاستحباب لا على وجه الا لوجوب، و لعله يكفى في الترجيح على هذا النحو ما في خبر ابى بصير من ترجيح المحدثين بالحدث الأصغر، و اللّه الهادى.

[مسألة (۲۸) إذا نذر نافلة مطلقة أو موقتة فى زمان معين و لم يتمكن من الوضوء]

مسألة (۲۸) إذا نذر نافلة مطلقة أو موقتة في زمان معين و لم يتمكن من الوضوء في ذلك الزمان تيمم بدلا عنه و صلى، و اما إذا نذر مطلقا لا مقيدا بزمان معين فالظاهر وجوب الصبر الى زمان إمكان الوضوء.

مورد المسألة هو ما إذا نذر إتيان النافلة من غير التفات إلى إتيانها مع الوضوء أو الغسل أو التيمم، و اما لو قيد نذره بإتيانها مع الوضوء خاصة أو الغسل كذلك بحيث لم يتعلق نذره بالنافلة مع التيمم فلا كلام في سقوط النافلة بالعجز عن الطهارة المائية لتقيد نذره بغير صوره العجز، ثم ان النافلة المنذورة إما تكون مقيدة بزمان معين سواء كانت موقتة في نفسها- كما إذا نذر صلاة الليل في ليلة معينة- أو كانت مطلقة- كما إذا نذر إتيان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۴۱۲

ركعتين في ليلة خاصة، و اما تكون غير مقيدة بزمان خاص- سواء كانت موقتة كما إذا نذر إتيان صلاة الليل من غير تعيين ليلة خاصة، أو كانت مطلقة كإتيان ركعتين من غير تقييد بزمان.

(فعلى الأول) يتيمم مع العجز عن الطهارة المائية و يأتى بالصلاة المنذورة و يكون حكمها حكم اليومية في وجوب التيمم لها لإطلاق ما دل على كون التراب طهورا و غيره من أدلة مشروعية التيمم.

(و على الثانى) فمع رجاء الزوال، الظاهر وجوب الصبر الى زوال العذر و التمكن من الوضوء أو الغسل أو يحصل اليأس من التمكن طول العمر أو يخاف مفاجاة الموت، و قد تقدم الإشارة الى ذلك في مسألة إتيان قضاء الصلاة مع التيمم و اخترنا ذلك أيضا في قضاء الصلاة و انه لا يجوز الإتيان بها مع التيمم إلا إذا حصل له اليأس من زوال العذر أو إذا خاف مفاجاة الموت، و اللّه العالم بحقيقة الحال.

[مسألة (۲۹) لا يجوز الاستيجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء]

مسألة (۲۹) لا يجوز الاستيجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء بل من كان قادرا ثم عجز عنه يشكل جواز الإتيان بالعمل المستأجر عليه مع التيمم، فعليه التأخير إلى التمكن مع سعة الوقت، بل مع ضيقه أيضا يشكل كفايته فلا يترك الاحتياط.

فى هذه المسألة أمران (الأول) لا يجوز الاستيجار للصلوات اليومية عن الميت ممن وظيفته الإتيان بالصلوات العذرية التى منها الصلاة مع التيمم- مع وجود من يقدر على الصلوات الكاملة الاختيارية التى منها الصلاة مع الطهارة المائية، سواء كان الفائت عن الميت الصلوات الاضطرارية أو الاختيارية، و ذلك لظهور الأوامر الواردة فى القضاء عن الميت فى القضاء عنه بما هو المتعارف من الصلوات الكاملة الاختيارية و لو كانت الفائت عنه الصلاة الاضطرارية كظاهر ما دل على القضاء على المكلف نفسه فان الواجب عليه ان يقضى ما عليه بالإتيان بالكاملة الاختيارية و لو كانت الفائتة منه اضطرارية، و اعتبار المماثلة بين القضاء و الأداء المستفاد من قوله عليه السّلام يقضى ما فاته كما فاته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۷، ص: ۴۱۳

مختص بالشرائط و الاجزاء و غيرها من الأوصاف فى حال الاختيار كالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، و اما المماثلة فيما سقط عنه بالاضطرار فى الأداء فلا يعتبر فى القضاء، لاختصاص دليل سقوط صلاة المختار و كفاية الصلاة الاضطرارية بحال العذر و الاضطرار، و هذا واضح (نعم) مع عدم التمكن من استيجار القادر بوجه من الوجوه و عدم من يتبرع بالقضاء عنه و عدم تمكن الولى من الإتيان بالقضاء يصح استيجار غيره ممن يأتى بالصلاة الاضطرارية و لو كان الفائت من الميت الصلاة الاختيارية.

(الأمر الثانى) لو كان الأجير قادرا فعجز فمع سعة الوقت يجب عليه التأخير إلى زوال العذر، و مع ضيقه فالظاهر انفساخ الإجارة لانصراف الإجارة إلى الإتيان بالصلاة الكاملة الاختيارية لكونها المتعارف مما يستأجر للإتيان به (و توهم) وجوب الصلاة الاضطرارية على الأجير عند عجزه كوجوبها عليه لو عجز عن الصلاة الاختيارية لنفسه (فاسد) فان معقد الإجارة هو الإتيان بالصلاة الكاملة، و الفرد الاضطرارى خارج عن مصب الإجارة فمع العجز عن الإتيان بالعمل المستأجر عليه فى الوقت المشروط عليه يكون كغيره من موارد عجز الأجير فى انفساخ الإجارة بالنسبة الى ما عجز عنه، و لا يجوز للمستأجر للصلاة عن الميت الاكتفاء بإتيان الأجير بالصلاة الاضطرارية، بل يجب عليه بعد انفساخ الإجارة استيجار غيره ممن يتمكن من الصلاة الكاملة إلا إذا لم يوجد الا من يصلى الصلاة الاضطرارية كما تقدم فى الأمر الأول، هذا إذا شرط على الأجير مباشرته فى الإتيان بالعمل، و لو كان أجيرا فى إبراء ذمة الميت عما عليه و لو بأن يستأجر غيره فمع عجز نفسه يجب عليه استيجار غيره ممن يأتى بصلاة المختار، و لا يجوز له الإتيان بصلاة المضطر لعدم وقوع الإجارة عليها، و مما ذكرنا ظهر ما فى المتن من الاستشكال فى الحكم خصوصا فى صورة ضيق الوقت لما عرفت من عدم الإشكال فى انفساخ الإجارة مع ضيق الوقت فى صورة اشتراط المباشرة، فيكون حكمه حكم خراب الدار المستأجرة أو موت العبد المستأجر أو غصب الغاصب لهما قبل تسليمهما إلى المستأجر و اللّه الموفق للصواب.

[مسألة (۳۰) المجنب المتيمم إذا وجد الماء فى المسجد]

مسألة (۳۰) المجنب المتيمم إذا وجد الماء فى المسجد و توقف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۷، ص: ۴۱۴

غسله على دخوله و المكث فيه لا يبطل تيممه بالنسبة إلى حرمة المكث و ان بطل بالنسبة إلى الغايات الأخر فلا يجوز له قراءة

العزائم و لاـ مس كتابـة القران، كمـا انه لو كان جنبا و كان الماء منحصـرا فى المسـجد و لم يمكن أخـذه إلا بالمكث وجب ان يتيمم للدخول و الأخذ كما مر سابقا و لا يستباح له بهذا التيمم الا المكث فلا يجوز له المس و قراءة العزائم.
قـد مر حكم المجنب المتيمم إذا وجد الماء فى المسـجد فى المسألة الثامنة من مسائل الفصل المعقود فيما يحرم على الجنب فى مبحث غسـل الجنابـة، و فصـلنا عـدم جواز الإتيان بغايـة اخرى كقراءة العزائم فى المسألـة الحاديـة و الثلاثين فى فصل مسوغات التيمم.

[مسألة (۳۱) لو كان عنده من الماء ما يكفى لأحد الأمرين]

مسألة (۳۱) قد مر سابقا انه لو كان عنده من الماء ما يكفى لأحد الأمرين من رفع الخبث عن ثوبه أو بدنه و رفع الحدث قدم رفع الخبث، لكن هذا إذا لم يمكن صـرف الماء فى الغسل أو الوضوء و جمع الغسالة فى إناء نظيف لرفع الخبث، و إلا تعين ذلك، و كذا الحال فى مسألة اجتماع الجنب و الميت و المحدث بالأصغر بل فى سائر الدورانات.
قـد مر حكم الدوران بين رفع الحدث و الخبث فى ذيل العنوان السادس من مسوغات التيمم و هو وقوع التزاحم بين رفع الحدث بالمـاء و واجب آخر أهم، و اما إمكان صـرف الماء فى رفع الخبث باسـتعماله أولا فى الوضوء أو الغسل و جمع الغسالـة فيتصور ذلك فى صورة عـدم نجاسـة البدن بان احتاج الى الماء فى رفع الخبث عن اللباس، و الا فيتوقف تصور إمكان ذلك على القول بطهارة الماء المسـتعمل فى التطهير من النجاسة، و اما إمكان ذلك فى مسألة اجتماع الجنب و الميت و المحدث بالأصغر، فمبنى على جواز اسـتعمال غسالـة المسـتعمل فى رفع الحـدث امـا مطلقا أو خصوص المسـتعمل فى الوضوء إذا فرض ابتـداء المتوضـى باسـتعمال المـاء، فيجوز للجنب حينئـذ ان يجمع غسـالته و يكمل به الماء لغسـله، فيبقى الإشـكال فى غسل الميت بغسالـة الجنب فعلى القول بجواز رفع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۷، ص: ۴۱۵
الحدث بالماء المسـتعمل فى الحدث الأكبر فلا بأس بإتيان ما يمكن من أغسال الميت بما يجمع من غسالة الجنب أيضا إذا كان بدنه طاهرا، و لا ينافى إمكان ذلك إطلاق ما تقدم من خبر ابن ابى نجران و غيره فى تقديم الجنب فى صورة الدوران المذكور، و ذلك لانصراف الخبر الى ما هو الغالب من عدم إمكان جمع الغسالة بحيث يمكن الطهارة المائية فى الجميع (فما فى الذكرى) من الاسـتدلال بالخبر المـذكور على عـدم طهوريـة المسـتعمل فى الحدث، حيث قال (قده) بعد ذكر الخبر: و فيه إشارة الى عدم طهوريـة المسـتعمل و الا لأمر بجمعه، غير وجيه، و مما ذكرنا ظهر الحكم فيما لو أمكن جمع الغسالة فى سائر الدورانات كما إذا اجتمع الجنب مع جماعـة محـدثين بالحـدث الأصـغر، فمع إمكـان جمع غسالـة المتوضـين فى إناء و طهارة ذلك الماء يمكن ان يغتسل الجنب به و لا ينتقل الى التيمم، و هذا واضح.

[مسألة (۳۲) إذا علم قبل الوقت انه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به]

مسألة (۳۲) إذا علم قبـل الوقت انه لو أخر التيمم الى مـا بعـد دخوله لاـ يتمكن من تحصـيل مـا يتيمم به فالأـحوط أن يتيمم قبل الوقت لغايـة أخرى غير الصـلاة فى الوقت و يبقى تيممه الى ما بعد الدخول فيصـلى به، كما ان الأمر كذلك بالنسـبة إلى الوضوء إذا أمكنه قبل الوقت و علم بعدم تمكنه بعده فيتوضأ على الأحوط لغاية أخرى أو للكون على الطهارة.

قـد مر حکم هـذه المسألـة منافی طی المسألـة الاولی من هـذا الفصل، و یظهر مما تقـدم هناک الوجه فی الاحتیاط بالوضوء قبل الوقت لغایـة أخری أو للکون علی الطهـارة- إذا علم بعـدم إمکـان الوضوء فی الوقت، و تقـدم هناک حکم الإتیان بالوضوء قبل الوقت لإتیـان الصـلاة فی الوقت و کـذا الوضوء للتـأهب للصـلاة، فراجع ما ذکرناه هناک تجـده کافیا فی حل هـذه المسألـة، فلا نعیده.

[مسألة (۳۳) یجب التیمم لمس کتابة القران ان وجب]

مسألة (۳۳) یجب التیمم لمس کتابة القران ان وجب، کما انه یستحب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۱۶

إذا کان مستحبا، و لکن لا یشرع إذا کان مباحا، نعم له ان یتیمم لغایة أخری ثم یمسح المسح المباح.

قـد تقـدم فی المسألة العاشـرة من هذا الفصل ان جمیع غایات الوضوء و الغسل غایات للتیمم أیضا فیجب التیمم لما یجب لأجله الوضوء أو الغسل و یندب لما یندب له أحدهما، فیصح التیمم لمس کتابة القران و یجب له ان وجب و یستحب له ان استحب، و تقدم الإشکال فی التیمم للکون علی الطهارة، و علیه فیشکل الإتیان بالتیمم لمس کتابة القران إذا لم یکن واجبا و لا مستحبا، لما اخترناه فی مبحث غسل الجنابة من ان الطهارات الثلاث بمعنی نفس أفعالها لیست مسـتحبة فی نفسـها بل لا بد ان یؤتی بها لغایة من الغایات فإذا لم تکن الغایة التی یؤتی بها لأجلها متعلقا للأمر لا الوجوبی و لا الندبی فلا یمکن تصحیحها و تصحیح عبادیتها، و علیه فیشـکل الإتیان بالوضوء أیضا لأجل مس کتابـة القران إذا کان المس غیر واجب و لا مسـتحب و لم ینو غایـة أخری غیره حتی الکون علی الطهـارة، و لکن الظـاهر من عبـارة المصـنف (قـده) فی مبحث الوضوء هو الجواز، حیث قـال فی فصـل غایات الوضوء: امـا شـرط لجوازه کمس کتابـة القران، و قال فی فصل الوضوءات المسـتحبة: أما القسم الأول- أی ما یسـتحب فی حال الحدث الأصغر- فلأمور- الی ان قال- العشرون مس کتابة القران فی صورة عدم وجوبه و هو شرط جوازه (انتهی) و لم یقید فی العبارتین جواز الوضوء للمس بما إذا کان واجبا أو مسـتحبا و لم یذکر حکم الوضوء للمس المباح، فإطلاقه یقتضـی جوازه، فإذا جاز الوضوء فالقاعدة تقتضـی علی مذهب جواز التیمم أیضا لما تقدم من ان جمیع غایات الوضوء و الغسل غایات للتیمم أیضا و لقاعدة البدلیة و عموم کون التراب طهورا کالماء.

[مسألة (۳۴) إذا وصل شعر الرأس إلی الجبهة]

مسألة (۳۴) إذا وصـل شـعر الرأس إلی الجبهـة فـإن کان زائـدا علی المتعارف وجب رفعه للتیمم و مسـح البشـرة و ان کان علی المتعارف لا یبعد کفایة مسح ظاهره عن البشرة و الأحوط مسح کلیهما.

لو کان شعر الرأس منشورا علی الجبهة و کان زائدا علی المتعارف فلا إشکال

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۱۷

فی عـدم کفایـة مسـحه و وجوب رفعه و مسـح البشـرة، و ان کان علی المتعارف فالظاهر أیضا وجوب رفعه لعـدم کون منبته من الجبهة، و وجه نفی البعد فی کفایة مسـحه لعله لکون نشره علی الجبهة متعارفا و صدق مسح الجبهة علی مسـحه، لکنه بعید بعد فرض وقوع الشـعر علیها من الرأس، فالأقوی لزوم المسح علی البشـرة و ان کان لا بأس بالاحتیاط المذکور فی المتن بان یمسـح

على الشعر مرة ثم يرفع الشعر و يمسح على البشرة أو بالعكس.

[مسألة (۳۵) إذا شک فی وجود حاجب فی بعض مواضع التیمم حاله حال الوضوء و الغسل]

مسألة (۳۵) إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم حاله حال الوضوء و الغسل في وجوب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بالعدم.

الشك في وجود الحاجب في بعض مواضع الوضوء و الغسل اما يكون في حاجبية الموجود أو في أصل وجود الحاجب، اما الشك في حاجبية الموجود فقد فقد ذكر المصنف (قده) في مبحث الوضوء في المسألة التاسعة من مسائل فصل أفعال الوضوء انه يجب تحصيل اليقين بزوال المانع أو وصول الماء إلى البشرة، و الوجه فيه هو قاعدة الاشتغال و انه لا بد من إحراز فراغ الذمة و لا يصح الرجوع الى أصالة عدم الحاجب لان الشك في حاجبية الموجود و بإجراء الأصل في العدم الأزلي لا يثبت العدم النعتي، مضافا الى ان هذا الأصل لا يثبت وصول الماء إلى البشرة الأعلى القول بالأصل المثبت، و لصحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام في المرأة التي عليها السوار و الدملج لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت، قال عليه السّلام تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه.

و اما الشك في أصل وجود الحاجب فما عليه المصنف (قده) في شرائط الوضوء انه يجب الفحص حتى يحصل له اليقين أو الظن بعدمه، و ادعى في الجواهر استمرار السيرة على عدم الفحص و حكى عن بعض دعوى الإجماع عليه (و أورد عليه الشيخ الأكبر) في الطهارة بأن دعوى السيرة و الإجماع في بعض افراد المسألة مجازفة كما إذا شك في وجود القلنسوة على الرأس أو الجورب في الرجل، و الفرق بين كون المشكوك رقيقا أو غليظا اقتراح، و الحوالة على السيرة في الفرق المذكور فرار عن المطلب (انتهى).

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۱۸

و الظاهر قيام السيرة على الاكتفاء بالظن الاطمئناني النوعي و عدم الاعتناء بالاحتمال الذى لا يعتنى به عند العقلاء، فإذا كان منشأ الشك امرا عقلائيا فالواجب الفحص حتى يحصل الاطمئنان، و اما الظن بالعدم فلا يغنى من الحق شيئا بل حكمه حكم الشك فلا بد من الفحص ليحصل الاطمئنان العادى، هذا إذا حصل الشك في الأثناء، و اما لو حدث بعد الفراغ فمقتضى القاعدة عدم الاعتناء، إلا إذا شك في حاجبية الموجود و علم انه في حال الطهارة كان غافلا عن رعاية المشكوك فيشكل حينئذ إجراء قاعدة الفراغ، و اما في الشك في أصل وجود الحاجب بعد الفراغ مع العلم بعدم الالتفات في الأثناء فالظاهر قيام السيرة على عدم الاعتناء و انهم يعتمدون على الاطمئنان النوعى الحاصل غالبا، فإذا حدث الشك بعد الفراغ كان عندهم من الشكوك التي لا يعتنى بها العقلاء.

[مسألة (۳۶) فی الموارد التی یجب علیه التیمم]

مسألة (۳۶) في الموارد التي يجب عليه التيمم بدلا عن الغسل و عن الوضوء كالحائض و النساء و ماس الميت الأحوط تيمم ثالث بقصد الاستباحة من غير نظر الى بدليته عن الوضوء أو الغسل بان يكون بدلا عنهما، لاحتمال كون المطلوب تيمما واحدا من باب التداخل، و لو عين أحدهما في التيمم الأول و قصد بالثاني ما في الذمة اغنى عن الثالث.

قد عرفت فی المسألة الحادیة عشر و الخامسة و العشرین من هذا الفصل ان توهم الاکتفاء بتیمم واحد عند تحقق الحدث الأکبر و الأصغر معا کما فی غیر الجنب ضعیف فی الغایة، لعدم الدلیل علیه بعد کون الأصل مقتضیا لعدم التداخل عند الشک فیه، و التداخل فی المقام مسببی بمعنی ان أسباب الحدث موجبة لتحقق حدثین متغایرین الأکبر و الأصغر، و التداخل علی فرض ثبوته لا یوجب اتحادا فی سببی الطهارة أعنی الحدثین و انما یدل علی رفعهما بتیمم واحد، فلو اتی لکل من الحدثین بتیمم صح من غیر اشکال، و علیه فالاحتیاط بالتیمم الثالث مما لا حاجة إلیه لعدم احتمال کون التداخل سببیا کالوضوء لأسباب متعددة من النوم و البول و غیرهما، حیث ان التداخل فیه علی وجه العزیمة لا الرخصة إذ لا تعدد فی الحدث الأصغر بتعدد أسبابه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۱۹

[مسألة (۳۷) إذا کان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة]

مسألة (۳۷) إذا کان بعض أعضائه منقوشا باسم الجلالة و غیره من أسمائه تعالی أو آیة من القران فالأحوط محوه حذرا من وجوده علی بدنه فی حال الجنابة أو غیرها من الأحداث لمناط حرمة المس علی المحدث، و ان لم یمکن محوه أو قلنا بعدم وجوبه فیحرم إمرار الید علیه حال الوضوء أو الغسل بل یجب اجراء الماء علیه من غیر مس أو الغسل ارتماسا أو لف خرقة بیده و المس بها، و إذا فرض عدم إمکان الوضوء أو الغسل الا بمسه فیدور الأمر بین سقوط حرمة المس أو سقوط وجوب المائیة و الانتقال الی التیمم و الظاهر سقوط حرمة المس بل ینبغی القطع به إذا کان فی محل التیمم لأن الأمر حینئذ دائر بین ترک الصلاة و ارتکاب المس و من المعلوم أهمیة وجوب الصلاة فیتوضأ أو یغتسل فی الفرض الأول و ان استلزم المس، لکن الأحوط مع ذلک الجبیرة أیضا بوضع شیء علیه و المسح علیه بالید المبللة، و أحوط من ذلک ان یجمع بین ما ذکر و الاستنابة أیضا بأن یستنیب متطهرا یباشر غسل هذا الموضع بل و ان یتیمم مع ذلک أیضا ان لم یکن فی مواضع التیمم و إذا کان ممن وظیفته التیمم و کان فی بعض مواضعه و أراد الاحتیاط جمع بین مسحه بنفسه و الجبیرة و الاستنابة، لکن الأقوی کفایة مسحه و سقوط حرمة المس حینئذ.

إذا کان بعض أعضاء الإنسان منقوشا بما یحرم علی المحدث مسه فالأحوط محوه لئلا یکون علی بدنه فی حال الحدث، فان نفس وجوده علی العضو و ان لم یصدق علیه المس عرفا و لکنه موجب لتحقق ما هو مناط حرمة المس، و هو مباشرة بدن المحدث له، بل هذا اولی، و لذا لا إشکال فی حرمة کتابة اسم الجلالة علی بدنه إذا کان محدثا لأن الکتابة حینئذ توجب مباشرة بدن المحدث للاسم، بل الظاهر صدق المس بالکتابة و ان أنکره فی المستند کل ذلک لتعظیم الاسم و ترفعه من ان یناله و یباشره بدن المحدث، و ان شئت قلت بتعمیم المس لکل ذلک و لکن بمعناه الاسم المصدری- أی الأثر الحاصل من المس و ان لم یصدق علیه بمعناه المصدری، فیجب محوه. (و کیف کان) فما دام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۲۰

باقیا علی بدنه یحرم مسه فی حال الحدث لعدم الفرق فی الحرمة بین أنواع الکتابة و النقش، و علیه فلا یجوز المسح علیه فی حال الوضوء و الغسل، لعدم حصول الطهارة المجوزة للمس الا بعد تمام الوضوء أو الغسل، بل الظاهر بطلانه لکون إمرار الید المتحد مع غسل الأعضاء أو مسحها محرما فیدخل فی باب اجتماع الأمر و النهی، فیجب علیه مع الإمکان غسل المحل بإجراء الماء علیه.

و ان لم یمکن محوه و لا الغسل بإجراء الماء علیه أو کان فی محل المسح فی الوضوء یکون المورد من باب التزاحم بین حرمة

المس و وجوب الطهارة المائية، فمقتضى كون الطهارة المائية مما له البدل هو الانتقال الى التيمم إذا لم يكن النقش فى مواضعه و الا فالظاهر سقوط حرمة المس للزوم كونه فاقد الطهورين لو كانت الحرمة باقية، و من الواضح اهتمام أمر الصلاة و عدم رضا الشارع بتركها، و لكن المصنف (قده) رجّح جانب الطهارة المائية و استظهر سقوط حرمة المس، و لعله من جهة دعوى أهمية الطهارة المائية فى نفسها و ان كانت مما له البدل، و لم يعلم لها وجه، و عليه فالاحتياط يقتضى الجمع بين الطهارة المائية مع المس، و وضع شىء على الموضع المنقوش و إمرار اليد المبتلة عليه نحو الجبيرة، و الاستنابة فى المسح بان يستنيب متطهرا ليباشر غسل الموضع أو مسحه، ثم الإتيان بالتيمم إذا لم يكن النقش فى مواضعه، و إلا سقط التيمم.

و لو كانت وظيفته التيمم لفقد الماء و نحوه و كان النقش فى محل التيمم فحكمه أيضا كالوضوء فى الاحتياط بالجمع بين المسح على الموضع و المسح على نحو الجبيرة و الاستنابة.

و يحتمل سقوط حرمة المس هنا من جهة ان المسح على المنقوش فى حال تحصيل الطهارة خصوصا مع عدم إمكان المحو و عدم إمكان الوضوء أو الغسل الا بالمس لا يكون مشمولا لدليل حرمته اما لانصرافه عنه أو لتخفيف الحرمة لأجل كون ذلك فى أثناء تحصيل الطهارة خصوصا مع القول بتحقق الطهارة تدريجا بأفعال الوضوء و الغسل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۱

و عليه فلعل الأقوى لزوم تقديم الطهارة المائية عند التزاحم و لعل نظر المصنف (قده) الى هذا الوجه باحتمال شمول المتطهر للمغتسل بإتيان الطهارة أيضا مع الضرورة بعدم إمكان تحصيل الطهارة إلا بالمس، جعلنا اللّه تعالى من المتطهرين و رزقنا اللّه الحشر مع الطاهرين محمد و إله الأطيبين صلوات إله عليهم أجمعين، إلى هنا انتهى الكلام فى مباحث التيمم و به تنتهى مباحث الطهارة أيضا و كان ختامه فى مستهل محرم الحرام سنة ألف و ثلاثمائة و إحدى و سبعين من الهجرة، و الحمد للّه رب العالمين و سلام على المرسلين اللهم اختم لنا بالخير و السعادة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۳

هو

[كتاب الصوم]

اشارة

كتاب الصوم

من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفانى الحاج الشيخ محمد تقى الآملى عفى عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۴

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين، و العاقبة للمتقين، و الصلاة و السلام على محمد سيد المرسلين و إله الطاهرين، و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

و بعد فهذه جملة مما نحرره فى شرح مسائل كتاب الصوم من العروة الوثقى لفقيه عصره و وحيد دهره آية اللّه على الإطلاق سيدنا الأعظم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس اللّه سره و طيب رمسه، و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الكريم الرحيم محمد تقى بن محمد الآملى عصمه اللّه تعالى من الزلل و الطغيان و غفر له و

لوالديه و لجميع المؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر محرّم الحرام سنه ۱۳۸۳

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۵

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

كتاب الصوم، و هو الإمساك عما يأتى من المفطرات بقصد القربة، و ينقسم الى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه بمعنى قلة الثواب، و الواجب منه ثمانية: صوم شهر رمضان، و صوم القضاء، و صوم الكفارة على كثرتها، و صوم بدل الهدى فى الحج، و صوم النذر و العهد و اليمين، و صوم الإجارة و نحوها كالمشروط فى ضمن العقد، و صوم الثالث من أيام الاعتكاف، و صوم الولد الأكبر عن أحد أبويه، و وجوبه فى شهر رمضان من ضروريات الدين و منكره مرتد يجب قتله، و من أفطر فيه لا مستحلا- عالما عامدا يعزّر بخمسة و عشرين سوطا فان عاد عزر ثانيا فان عاد قتل على الأقوى و ان كان الأحوط قتله فى الرابعة و انما يقتل فى الثالثة أو الرابعة إذا عزر فى كل من المرتين أو الثلاث، و إذا ادّعى شبهة محتملة فى حقه درء عنه الحد.

فى هذا المتن أمور

[المقدمة فى بيان أمور]

[(الأول) فى تعريف الصوم]

(الأول) فى تعريف الصوم، و قد حدّد بحدود لا يسلم شىء منها عن المناقشات طردا أو عكسا، و أحسن ما يقال ان ما ذكروه فى تعريفه لا يزيد على شرح اللفظ و لا يضربه الانتقاض اطرادا و انعكاسا، فالصوم وظيفة خاصة من الوظائف التى بين المخلوق و خالقه و خشوع مخصوص يعرفه أهل كل ملة و نحلة و به يتقربون الى خالقهم مع ما بينهم من الاختلاف فى تأديته، و منه يظهر انه ليس له حقيقة شرعية و لا متشرعة بل معناه أمر يعرفه العامة من الناس من المسلم و غيره، نعم مفهومه عندهم يغاير معناه اللغوى، فإنه فى اللغة مطلق الإمساك، و فى العرف عبارة عن إمساك مخصوص عن أشياء خاصة فى وقت مخصوص، فتكون المغايرة بين معناه اللغوى و مفهومه العرفى بالعموم و الخصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۶

(الأمر الثانى) فى أقسام الصوم

ينقسم الصوم الى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه، و فى الشرائع عدّ الواجب منه الى ستة، و هى ما عد منه فى المتن عدا صوم الإجارة و صوم الولد الأكبر، و حكى ذلك عن العلامة أيضا، و فى الجواهر: باستقراء الأدلة الشرعية و الإجماع بقسميه عليه، و الأمر فى عددها سهل، لعدم مخالف فى وجوب الصوم بالإجارة و نحوها كالشرط فى ضمن العقد، و لا فى وجوبه على الولد الأكبر فى الجملة،

(الأمر الثالث) وجوب صوم شهر رمضان على من اجتمع فيه شرائط الوجوب

مما ثبت بالكتاب الكريم و الاخبار المتواترة بين الطائفتين و عليه إجماع المسلمين، فهو من ضروريات الدين، و منكره مرتد

يلحقه احكامه من النجاسة و غيرها، و هذا مع التفاته الى كونه ضروريا مما لا اشكال فيه لأن إنكاره يرجع الى إنكار الدين، و مع عدم التفاته الى ذلك فالأقوى كونه موجبا للارتداد أيضا حسبما حققناه فى أبواب النجاسات بما لا مزيد عليه، فيقتل لو كان ارتداده عن فطرة، و يستتاب لو كان مليّا و يقتل مع عدم رجوعه، و الحاقه بالمرتد لا يتوقف على إفطاره بل هو مرتد باستحلال إفطاره و لو لم يفطر، كما انه مع القطع بوجوبه فى الشريعة لو استحل إفطاره رجع ذلك الى إنكار الشريعة و لو لم يكن الصوم من ضروريات الدين كما فى غير صوم شهر رمضان من أقسام الواجب منه (و يدل على وجوب قتله) فى صوم شهر رمضان صحيح بريد العجلى المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السّلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، قال يسئل هل عليك فى إفطارك اثم، فان قال لا فإن على الامام ان يقتله، و ان قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا (و النهك هو المبالغة فى كل شيء) فالمراد هو التشديد فى ضربه و المبالغة فيه.

(الأمر الرابع) إذا أفطر عالما عامدا لا مستحلا

وجب تعزيره بلا خلاف فيه، و ان اختلف فى مقداره، فعن غير واحد بل لعله المشهور تحديده بخمسة و عشرين سوطا لخبر مفضل بن عمر عن الصادق عليه السّلام فيمن أتى امرأته و هما صائمان: إن أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد، و ان كانت طاوعته ضرب خمسة و عشرين سوطا و ضربت خمسة و عشرين سوطا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۲۷

(و عن جماعة آخرين) ترك التقدير و إيكال مقداره الى الحاكم لما فى ذيل خبر العجلى المتقدم من قوله فان على الامام ان ينهكه ضربا، و لإطلاق ما دل على إيكال تقدير التعزير الى الامام، و لاختصاص خبر مفضل بالإفطار بالجماع و لا دليل على التعدى إلى غيره.

فالأقوى هو العمل بخبر مفضل فى مورده كما ان الاحتياط للحاكم هو اختيار التقدير الوارد فيه بمعنى عدم الزيادة عليه خروجا من خلاف من قال بتعينه إلا إذا كان هناك سبب أخر للتشديد و الزيادة على المقدر.

(الأمر الخامس) لو عزر مرة ثم عاد يعزر ثانيا،

فان عاد ففى قتله فى الثالثة أو تعزيره فيها و عدم جواز القتل إلا فى الرابعة لو عاد، قولان، المحكى عن الأكثر بل عن المشهور هو الأول لمقطوعة سماعة قال سئلته عن رجل أخذ فى شهر رمضان و قد أفطر ثلاث مرات و قد رفع الى الامام ثلاث مرات، قال يقتل فى الثالثة.

(و صحيحة يونس) عن ابى الحسن عليه السّلام: أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا فى الثالثة.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام: من أخذ فى شهر رمضان و قد أفطر فرفع الى الامام، قال يقتل فى الثالثة.

و الظاهر من جماعة انه يقتل فى الرابعة لضعف الأخبار الدالة على القتل فى الثالثة سندا، و اختصاص صحيحة يونس بمن أقيم عليه الحد فلا يشمل التعزير، و للمرسل المروى فى التهذيب: أصحاب الكبائر يقتلون فى الرابعة.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام: الزانى إذا جلد ثلاثا يقتل فى الرابعة، فيدل بالفحوى فى غيره، و لا يخفى انه مع تعارض الأدلة ينبغى الرجوع الى الأصل و هو فى المقام يقتضى الاحتياط لكونه فى باب الدماء، المعلوم من الشريعة عدم جواز التهجم على سفكها الا بدليل قاطع.

(الأمر السادس) حكى فى الجواهر عن التذكرة انّه انما يقتل فى الثالثة أو الرابعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴۲۸

لو رفع فى كـل مرة الى الامـام و عزّر، و امـا إذا لم يرفع اليه فعليه التعزير خاصـة، ثم قـال و هو جيـد (أقول) و لعله بـالنظر الى ما يستفاد من الاخبـار المتقدمـة أعنى مقطوعـة سـماعة و صـحيحة يونس و خبر ابى بصـير الأـخير و يقيـد بها غيرها مما يتوهم منه الإطلاق.

(الأمر السابع) إذا ادعى شـبهة محتملـة فى حقه درء عنه الحـدّ، لإطلاق ما يـدل على درء الحدود بالشـبهات، و لخصوص ما ورد فيمن أفطر فى شهر رمضان.

(ففى خبر زرارة و ابى بصـير) عن الباقر عليه السّـلام فى رجل أتى أهله فى شـهر رمضان أو اتى اهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له، قال ليس عليه شى‌ء، و فى خبر محمد بن عمران عن الصادق عليه السّلام قال اتى أمير المؤمنين عليه السّلام و هو جالس فى المسجد بالكوفة بقوم وجودهم يأكلون بالنهار فى شـهر رمضان فقال لهم أمير المؤمنين عليه السّـلام أكلتم و أنتم مفطرون قالوا نعم، قال يهود أنتم، قالوا لا، قال فنصارى، قالوا لا، قال فعلى اى شـى‌ء من هذه الأديان المخالفين للإسلام، قالوا بل مسـلمون، قال فسـفر أنتم، قالوا لا، قال فبكم علّة اسـتوجبتم الإفطار لا نشـعر بها فإنكم أبصر بأنفسكم لأن اللّه عز و جل يقول بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، قـالوا بل أصـبحنا ما بنا من علـة (الحـديث) فان ظاهر قبول عـذرهم لو أجابوه به سـيما فى سؤاله عليه السّـلام عن السفر و المرض و قوله عليه السّلام فإنكم أبصر بأنفسكم فيدل التعليل على قبول قول من ادعى شبهة محتملة فى حقه فى درء الحد بل التعزير عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴۲۹

[فصل فى النية]

اشارة

(فصل) فى النية، يجب فى الصوم القصد اليه مع القربة و الإخلاص كسائر العبادات

بلا- خلاف فى ذلك بل الإجماع بقسـميه عليه بل هو كالضـرورى، فلا يحتاج الى تجشم الاسـتدلال، و قـد مر فى البحث عن نية الوضوء انها عبارة عن ارادة الشى‌ء و قصده قصدا ناشيا عن التقرب اليه تعالى و ابتغاء وجهه سبحانه، فهى مؤتلفة من أمرين:

قصـد الشـى‌ء، و كون قصـده بـداعى التقرب، و بالأول يصـير الفعل اختياريا لان ملاك اختياريـة الشـى‌ء كونه صادرا بالإرادة، و بالثانى يصير عباديا، و يكون تسمية مجموع الأمرين بالنية من باب تسمية الشى‌ء باسم جزئه.

و ليعلم انه لو كـانت علـة وجود الشـى‌ء مركبـا من أمور مثل المقتضـى لوجوده كالنار للإحراق و شـرائطه كمجاورة المحترق مع النار، و عدم المانع كانتفاء الرطوبة فى الجمس المحترق، يكون تحقق المعلول متوقفا على تحقق علته بجميع أجزائها، فيكفى فى انتفاء المعلول انتفاء بعض اجزاء علته، و لكن اسـتناد انتفاء المعلول الى وجود المانع أو عدم الشـرط انما يصح إذا كان المقتضى موجودا إذ مع انتفـاء المقتضـى لا- يسـتند انتفـاء المعلول إلا- إليه لا الى انتفاء الشـرط و لا الى وجود المانع، و كـذا اسـتناد عـدم المعلـول الى المـانع متوقـف على وجود الشـرط أيضـا كوجود المقتضـى، فالمانعيـة الفعليـة و فعليـة المـانع انمـا همـا بعـد وجود المقتضى و الشرط.

إذا تحقق ذلـك فنقول العزم على ترک المفطرات بمنزلـة المـانع عن فعلها، فاسـتناد ترکها الى العزم متوقف على وجود مقتضـى فعلها و تحقق شرائط تأثير مقتضيها، لكن هذا المعنى- اعنى استناد الترک الى العزم عليه فى جميع انات الصوم غير متحقق كما

فى حـال الغفلـة و النوم، بـل ربمـا لا يكون الترک من ابتـداء الصوم أيضا مسـتندا اليه- و ان كان العزم أيضا متحققا- كما إذا لم يكن المقتضـى لفعلها موجودا أو كانت شـرائطه منتفية، إذ الترک حينئذ يسـتند الى عدم المقتضـى أو انتفاء الشـرط، فالمراد من النيـة فى الصـوم هـو كـون الإمسـاک عن المفطرات مسـتندا الى العزم عليه شأنـا و لـو لم يكن بالفعـل مسـتندا اليه، فكـون ترک المفطرات بداعى القربة بمعنى اسـتناد تركها اليه مع فرض وجود المقتضى لفعلها و تحقق شرائطه، و لذا يصح الصوم من النائم و الغافل إذا نوى من الليل الإمساک عن المفطرات فى النهار لداعى القربة.

(و اما الإخلاص) فقد مر معناه و وجه اعتباره فى العبادة و أنحائه و اقسامه و حكم كل قسم منه فى مبحث الوضوء، فراجع،

و لا يجب الاخطار بل يكفى الداعى

و قد مر معنى الاخطار و الداعى و الاكتفاء بالداعى فى العبادات فى مباحث الوضوء أيضا.

و يعتبر فيمـا عـدا شـهر رمضـان حتى الواجب المعين أيضا القصـد الى نوعه من الكفارة أو القضاء أو النـذر مطلقا كان أو مقيـدا بزمـان معين، من غير فرق بين الصوم الواجب و المنـدوب، ففى المنـدوب أيضـا يعتـبر تعيين نوعه من كونه أيـام البيض مثلاـ أو غيرها من الأيام المخصوصـة، فلا يجزى القصد الى الصوم مع القربة من دون تعيين النوع من غير فرق بين ما إذا كان ما فى ذمته متحـدا أو متعددا ففى صورة الاتحاد أيضا يعتبر تعيين النوع و يكفى التعيين الإجمالى كان يكون ما فى ذمته واحدا فيقصد ما فى ذمته و ان لم يعلم انه من اى نـوع و ان كـان يمكنه الاسـتعلام أيضـا، بـل فيمـا إذا كـان مـا فى ذمته متعـددا أيضـا يكفى التعيين الإجمالى كان ينوى ما اشتغلت ذمته أولا أو ثانيا أو نحو ذلك

و ليعلم أولاـ انه يعتبر فى الإـرادة المتوقفـة عليها اختياريـة الفعل المأمور به ان يكون متعلقها هى الماهيـة النوعيـة التى تعلقت بها ارادة الآـمر بحيث ينطبق عليه انطبـاق الكلى على فرده، و هـذا القـدر مما يتوقف عليه تحقق اختياريـة الفعل المأمور به سواء كان متحدا أو متعددا، فلو لم يقصد إتيان الفرد المأمور به بل قصد الإتيان بفرد من غيره أو قصد الإتيان بالمهية الجنسية مع تعلق الأمر بنوع منهـا لم يكن المـأتى به منطبقا على ما أمر به فإذا كان مأمورا بغسل الجنابـة فاتى بغسل بقصـد غسل المس أو بقصـد مطلق الغسل من دون

قصـد غسل الجنابة أو غيره لم يقع صـحيحا، لان المعتبر فى صـحته كون المأمور به بعينه هو متعلق ارادة الفاعل، و مع تعلق ارادة الآمر بغسل الجنابة لا يكون غسل المس و لا مطلق الغسل من حيث هو معنى جنسـى متعلق ارادته لكى ينطبق متعلق ارادة الفاعل مع مـا تعلق به ارادة الآـمر، و هـذا ضابط كلى فى اعتبار التعيين فى الإتيان بالمأمور به، و اما تشـخيص متعلق الأمر و ما يكون من مقومـاته و ذاتياته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته و ما يكون من عوارضه الخارجـة عن ماهيته فهو محتاج إلى مراجعـة دليله و ملاحظـة ما هو مأخوذ فى موضوعه، و لعل عنوان الظهر و العصر لصـلوتهما من هـذا القبيل و كذا القصـر و الإتمام و صوم شـهر رمضان و غيره من أنواع الصـيام، لان الظاهر من النصوص الواردة فى الأمر بصوم شهر رمضان أو قضائه أو صوم الكفارة أو بدل الهـدى أو نحوهـا هو أخـذ عنوان القضاء أو الكفارة أو نحوهما فى موضوع الأمر و متعلقـه، و يـدل على ذلک اختلاف أثارها و أحكامها مثل التضييق و التوسعة و السقوط عند العجز بلا بدل أو مع البدل و نحو ذلک، فان اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف مؤثرها، و هذا الاختلاف و ان أمكن استناده إلى ناحية الأمر مع وحدة المأمور به، لكنه بعيد فى الغاية.

إذا تبين ذلک فنقول: ينقسم الصوم بالنظر الى الحاجة الى التعيين و عدمها إلى أقسام.

[أمور]

الأول صوم القضاء الموسع و الكفارة

و النـذر المطلق و بـدل الهـدی فی الحـج و نحوها من أقسام الصوم الواجب غير المعين، و المعروف اعتبار نيـة التعيين فيه، و عن بعض دعوى نفی الخلاف فيه، و عن المعتبر ان على ذلک فتوى الأصـحاب، و عن السرائر دعوى الإجماع عليه، و فی الشرائع: لو اقتصر على نية القربة و ذهل عن تعيينه لم يصح.

(و يـدل على ذلـک) ان متعلق الأـمر هو الصوم المخصوص بخصوصـية كونه قضـاء أو كفـارة مثلا، لا الصوم الجنسـی الـذی هو القدر المشترک بين أنواعه، فإتيان القدر المشترک ليس امتثالا للأمر بالصوم المخصوص لعدم مطابقته معه.

(الثانی) الواجب المعين بنذر و شبهه

أو الإجازة كما إذا آجر نفسه للصوم فی وقت معين، أو قضاء صوم شهر رمضان إذا صار مضيقا، ففی اعتبار التعيين فيه كالموسع

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۳۲

أو عدمه كشـهر رمضان حسـبما يأتی، قولان- المحكی عن الشـيخ و عن العلامة فی غير واحد من كتبه و الشهيدين و غيرهم هو الأول، و نسبه فی المسالک الى المشهور، و المحكی عن المرتضى و الحلی و العلامة فی المنتهی هو الأخير.

(و يسـتدل للأول) بأن زمان الصوم فی الواجب المعين ما عـدا شـهر رمضان فی ذاته صالـح لوقوع غيره فيه، و لـذا يصـح لو نوی غيره مع الغفلـة أو النسـيان عمـا عليه من الواجب المعين، فتخصـيص تحقق واحـد ممـا يصـلح ان يقع فيه دون الأـخر يحتـاج الى مخصص و هو قصد الفاعل، إذ لا مخصص غيره لقوله صلّى اللّه عليه و آله إنما الأعمال بالنيات.

و هذا بخلاف شـهر رمضان الذی لا يصح فيه صوم غيره أصـلا، فإنه متعين بذاته، لان الزمان لا يقبل غيره من أقسام الصوم، كما يدل عليه ما ورد من عدم وقوع صوم أخر فيه و لو لم يجب عليه الصـيام فيه كما فی السفر، ففی مرسل الحسن بن بسّام عن رجل قـال كنت مع ابی عبـد اللّه عليه السّـلام فيما بين مكـة و المدينـة فی شـعبان و هو صائم ثم رأينا هلال شـهر رمضان فأفطر، فقلت جعلت فداک أمس كان من شـعبان و أنت صائم و اليوم من شـهر رمضان و أنت مفطر، فقال عليه السّلام ان ذلک تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض و ليس لنا ان نفعل الأمر ما أمرنا.

و دلالته على عـدم وقوع التطوع بالصوم فی شـهر رمضان غير قابل للإنكار، فلا يرد عليه انه لا يـدل الا على المنع من صوم شـهر رمضان فی السفر و لا دلالة له على المنع من غير صومه فيه.

و بما ذكرنا يظهر بطلان ما يسـتدل به للقول الأخير من ان زمان الواجب المعين قد تعين لصومه فصار كشهر رمضان، و ان اختلفا فی التعين بالأصالـة و العرض، هـذا مضافـا الى ان الوجه فی اعتبـار التعيين- كمـا عرفت- هو لزوم اتحـاد متعلق ارادة الفاعـل مع متعلق إرادة الأمر فی صدق الامتثال من غير فرق فی ذلک بين وحدة المأمور به و تعدده، لكن إثبات الحاجة الى التعيين من هذا الوجه يوجب نفی الفرق بين شهر رمضان و بين غيره فی الحاجة إليه، اللهم الا ان يتشبث لعدم اعتباره فی شهر رمضان بالإجماع،

و سيأتى الكلام فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴٣٣

(الثالث) الصوم المندوب،

و لا إشكال فى لزوم التعيين فى النية فى غير المعين منه، و كذا المعين كصوم يوم الغدير و أيام البيض- بناء ما اخترناه من اعتبار التعيين فى الواجب المعين غير شهر رمضان، و ذلك للعلة المشتركة بينهما و هى صلاحية الفعل المشترك لوقوعه على وجوه، فلا ينصرف إلى شي‌ء منها الا بالقصد، و ليس القدر المشترك الجنسى بينها مأمورا به حتى يقصد إتيانه و يقع امتثالا للأمر، و هذا هو المعروف بين الأصحاب، خلافا للمحكى عن الشهيد (قده) فى البيان من عدم اعتبار التعيين فى المندوب المعين، بل المحكى عنه فى الروضة انه الحق فى بعض تحقيقاته مطلق المندوب بالواجب المعين لتعينه شرعا فى جميع الأيام إلا ما استثنى، فيكفى فيه نية القربة، ثم قال و هو حسن، و تبعه فى الذخيرة و نفى عنه البأس فى المدارك و لا سيما مع براءة ذمة المكلف من الصوم الواجب.

(أقول) و ما استحسنوه حسن و لكن لا- لأجل ما ذكروه من تعين الصوم فى جميع الأيام شرعا، بل لما سيأتى منافى ذيل المتن الاتى إنشاء اللّه تعالى.

ثم انه يكفى التعيين الإجمالى فى كل موضع يحتاج الى التعيين، و لا يحتاج الى التفصيل (قال فى الجواهر) المراد بالخصوصية الموجبة للتعيين هى ما تفيد تعيين الصوم الواقع على وجه تشخصه فلا يجب التعرض لخصوص الكفارة مثلا بل يكفى القصد الى ما فى ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة كما صرح به شيخنا فى كشفه، و دعوى أنها أوصاف داخلة فى حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدها واضحة المنع (انتهى).

أقول: و الى ذلك أشار المصنف (قده) بقوله: و يكفى التعيين الإجمالى (إلخ) و منه يعلم انه إذا كان ما فى الذمة متعددا أيضا يكفى التعيين الإجمالى بأن ينوى ما اشتغلت الذمة به أولا أو ثانيا لحصول التعيين به، و اللّه العالم.

و اما فى شهر رمضان فيكفى قصد الصوم و ان لم ينو كونه من رمضان بل لو نوى فيه غيره جاهلا أو ناسيا اجزء عنه، نعم إذا كان عالما به و قصد غيره لم يجزه، كما لا يجزى لما قصده أيضا، بل إذا قصد غيره عالما به مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴٣۴

تخيل صحة الغير فيه ثم علم بعدم الصحة و جدّد نيته قبل الزوال لم يجز أيضا، بل الأحوط عدم الاجزاء إذا كان جاهلا بعدم صحة غيره فيه و ان لم يقصد الغير أيضا بل قصد الصوم فى الغد مثلا فيعتبر فى مثله تعيين كونه من رمضان، بل وجوب ذلك لا يخلو من قوة.

فى هذا المتن أمور

[و أيضا أمور]

(الأول) المشهور على انه يكفى فى شهر رمضان ان ينوى الصوم غدا

ان لم ينو كونه من رمضان، و عن الغنيـة و التنقيـح دعوى الإجماع عليه، و اسـتدل له بحصول التعين المغنى عن التعيين المشترط فى امتثال الأمر عقلا و شـرعا، (و توضيح ذلک) انه مع العلم بكون الغد من شهر رمضان- و مع العلم بوجوب صوم شهر رمضان و مع العلم بعـدم وقوع ما عـدا صوم شـهر رمضان فيه- إذا قصـد صوم الغـد بداعى امتثال امره تقربا اليه تعالى فهذا القصد منه لا ينفـک عن قصـد صوم شـهر رمضان، فيكفى فى تعيينه، لما عرفت من ان المعتبر من التعيين هو ان يتميز المأمور به لكى تتعلق به الإـرادة الفاعليـة و يتحـد متعلق الإـرادتين حتى يحصـل به الامتثـال، و هـذا المعنى حاصـل مع فرض العلم بالأمور الثلاثـة، أعنى وجوب صوم شهر رمضان و ان الغد من شهر رمضان و انه لا يقع ما عدا صوم شهر رمضان فيه، مع كونه مريدا للصوم غدا بداعى امتثال الأمر تقربا اليه تعالى، و لا معنى للتعيين الّا هذا.

فـالقول بـأنه فى صوم شـهر رمضـان لاـ حاجـة الى التعيين مسامحـة فى التعبير، و الصواب ان يقـال انّ قصـد صومه لاـ ينفك عن التعيين، مضافـا الى ان مـا يخرج من حيّز ارادة الفاعـل من مقومـات مـا تعلق به الأمر لا يعقل ان يتعلق به ارادته لخروجه عن حيّز قدرته (و تفصيل ذلک) ان الماهية النوعية التى تعلق بها الأمر تختلف باعتبار مقوماتها فقد يكون المقوم لها امرا خارجا عن قصد الفاعل و قدرته و ذلک كصوم يوم الغدير أو شـهر رمضان، و كالحج فى ذى الحجة و نحو ذلک، فان كون الغد مثلا يوم الغدير أو من شـهر رمضان أو كون هـذا الشـهر ذا الحجـة خارج عن قـدرة الفاعل و ارادته و اختياره، فما هو باختياره هو الصوم غدا أو الحـج فى هـذا الشـهر، و قـد يكون المقوم للماهيـة من الأـمور التى يمكن تعلق ارادة الفاعـل به و يصـح منه قصـده لكونه تحت اختياره ككون صوم الغد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴۳۵

قضاء أو كفارة أو كون هذه الصلاة صلاة جعفر أو غيرها من العناوين القصدية، ففى القسم الأول يكفى فى صدق الامتثال مثلا قصد صوم الغد بلا حاجة الى قصد عنوان شهر رمضان أو الغدير أو غيرهما لان العقل و الشرع انما يحكمان بوجوب قصد ما هو باختيـار المكلف لاـ ما هو خارج عن اختياره، و مما ذكرنا ظهر عـدم الفرق بين صوم شـهر رمضان و بين صوم النـدب المطلق و المعين، ففى الجميع يكون ما يمكن ان تتعلق به ارادة الفاعل من المأمور به المقيـد بالزمان هو القطعـة منه فى ظرف تحقق ما هو خارج من حيّز ارادة الفاعل، و ليس هذا مختصا بباب الصوم بل كل مأمور به إذا كان مقيدا بالوقت يكون كذلک مثل النوافل و غيرهـا، فإيقاع الركعتين فى كل زمان يسـعهما مطلوب يكفى فى تطاوع ارادة الفاعل لإرادة الآمر قصـد إيقاع الركعتين فى ذلک الوقت بلا حاجة الى تعيين كونهما فى ذاک الوقت فحـديث اعتبار التعيين من ناحيـة اعتبار تعلق الإرادة الفاعليـة بعين ما تعلق به الإرادة الآمريه ينفع فيما يمكن ان يتعلق به ارادة الفاعل من مقومات المأمور به مثل صـلاة جعفر و نحوها أو صوم القضاء و صوم الكفـارة، و امـا فيمـا يكون التقوم بـأمور خارجـة عن قـدرة الفاعـل فاعتبار الاتحاد بين متعلق الإرادتين يقتضـى اعتبار تعلق ارادة الفاعل بكل ما يمكن ان يتعلق به ارادته دون الأمور الخارجة عن قـدرته، و هذا ما وعدنا البحث عنه فى شـرح المتن المقدم فى البحث عن نيـة الصوم المندوب المعين و المطلق و قلنا بكفاية نية الصوم فى الغد فى الجميع بلا فرق بين شـهر رمضان و غيره، و الحمد للّه،

(الأمر الثانى) لو نوى غير شهر رمضان فيه جاهلا بكونه من رمضان

كمـا فى يوم الشك أو ناسيا له أو ذاهلا عنه اجزء عن شـهر رمضان و لا يقع ما نواه، اما عـدم وقوع ما نواه فلانه لا يقع فى شـهر رمضان صوم غيره على المشهور بين الأصحاب بل قيل انه المعروف فى الشريعة بحيث كاد ان يكون من قطعيات الشرع عندهم،

و قد مرت الإشارة اليه و الاستدلال له بخبر الحسن بن بسّام، و سيأتى تفصيله فى المسألة السادسة، و اما إجزائه عن شهر رمضان فللإجماع عليه كما ادعاه غير واحد من الأصحاب، و فى المدارك: اما الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر فالظاهر انه موضع وفاق كما اعترف

به الأصحاب فى صيام يوم الشك بنية الندب (انتهى) و يدل على ذلك مضافا الى الإجماع، النصوص الواردة فى يوم الشك كخبر الزهرى «۱» و فيه، قال عليه السّلام ينوى ليلة الشك أنه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه، و ان كان من شعبان لم يضره، فقلت و كيف يجزى صوم تطوع عن فريضة، فقال عليه السّلام لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا و هو لا- يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لا جزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه (و خبر عبد اللّه بن سنان) عن الصادق عليه السّلام عن رجل صام شعبان فلما كان شهر رمضان أضمر يوما من شهر رمضان فبان انه من شعبان لانه وقع فيه الشك، فقال يعيد ذلك اليوم، و ان أضمر من شعبان فبان انه من رمضان فلا شى‌ء عليه (و مرسل المفيد فى المقنعة) قال ثبت عن الصادقين عليهم السلام انه لو ان رجلا تطوع شهرا و هو لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزئه ذلك عن فرض الصيام (و خبر سماعة) عن الصادق عليه السّلام، و فيه: انما يصام يوم الشك من شعبان و لا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى انّ ينفرد الإنسان بالصيام فى يوم الشك، و انما ينوى من الليلة أنه يصوم من شعبان و ان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل اللّه و بما قد وسع على عباده، و لو لا ذلك لهلك الناس.

(و كيف كان) فهذا الحكم أعنى الاجزاء عن شهر رمضان إذا نوى غيره جهلا أو نسيانا مما لا ينبغى الريب فيه سواء قلنا بكونه على طبق القاعدة أو قلنا بكونه على خلافها و انه انما ثبت لأجل النص و الفتوى.

(الأمر الثالث) لو نوى غير رمضان فى شهر رمضان مع العلم بكونه منه

فلا إشكال فى عدم وقوع ما نواه، لما عرفت و سيأتى فى المسألة السادسة من عدم وقوع صوم غير رمضان فيه، و فى وقوعه عن رمضان كما فى صورة الجهل به أو نسيانه و عدمه قولان، المصرح به فى المعتبر و المحكى عن المرتضى و التذكرة للعلامة هو الأول و قواه فى المختلف، و يستدل له بحصول نية القربة اعنى قصد صوم يوم من رمضان بداعى امتثال

---

(۱) الزهرى بضم الزاء و سكون الهاء هو محمد بن مسلم ينتهى نسبه الى زهرة بن كلاب كان من علماء المخالفين و كان له رجوع الى مولانا سيد الساجدين سلام اللّه عليه.

الأمر، و الزائد عليها اعنى قصد صوم غيره لغو لا عبرة به بعد فرض عدم إمكان وقوعه فيه، و لانه لا فرق عند التأمل بين الجاهل أو الناسى و بين العالم سوى ارتفاع حكم الخطاب عنهما دون العالم، و هو غير فارق بعد اشتراك الجميع فى قاعدة تبعية الافعال للنيات، و حيث ثبت الصحة و الاجزاء عن رمضان فى حال الجهل و النسيان فليكن صورة العلم أيضا كذلك.

و عن الحلى و الشهيدين و جماعة هو الثانى، لأن وقوعه منه متوقف على قصده اما بالخصوص أو بالعموم بان يقصد مطلق الصوم، و شى‌ء منهما لم يحصل، لأنه إنما قصد خصوصية غير شهر رمضان مع العلم بأنه من شهر رمضان، فمقتضى قوله صلّى اللّه عليه و آله: إنما الأعمال بالنيات هو عدم الوقوع من رمضان، و من ذلك يظهر ان الصحة و الاجزاء من شهر رمضان على

خلاف القاعدة و انما خرج صورة الجهل و النسيان لأجل النصوص و الإجماع، و اما مورد العلم فلم يثبت شيء منهما، فيبقى تحت القاعدة.

(و لا يخفى) ان هذا هو الأقوى لما عرفت من ان المنشأ لعدم الحاجة فى شهر رمضان الى التعيين انما هو كون قصد صومه (مع علمه بكونه من رمضان و علمه بوجوب صومه و علمه بأنه لا- يقع غيره فيه) موجبا لامتثال أمره لأنه لا- ينفك عن قصد صوم رمضان، فينصرف إطلاق الصوم الى صوم شهر رمضان، و هذا هو تعيينه بكونه منه من غير حاجة الى تعيين أخر، و ذلك بعد فرض كفاية التعيين إجمالا- فعدم الحاجة الى التعيين ليس لأجل إلغاء خصوصية كونه من رمضان و الاكتفاء بإتيان المعنى الجنسى كما يترائى مما حققه فى مصباح الفقيه فى المقام، بل مع فرض تعلق الأمر بالماهية النوعية المتخصصة بكونها فى رمضان و اعتبار تعلق الإرادة الفاعلية بعين ما تعلق به الإرادة الآمرية يكون الاكتفاء بقصد صوم الغد لأجل عدم انفكاكه عن قصد الخصوصية، و من المعلوم انه مع قصد خصوصية أخرى لا يعقل انصراف الإطلاق إلى خصوصية رمضان، فالقاعدة تقتضى فى صورة نية الخلاف عدم وقوعه عن رمضان مطلقا. و انما ثبت الاجزاء فى غير صورة العلم بالنص و الإجماع، و يؤيده ما وقع من التعبير فى خبر سماعة المتقدم من كون الاجزاء بتفضل من اللّه و بما قد وسع على عباده و انه لو لا ذلك لهلك الناس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۳۸

(الأمر الرابع) إذا كان عالما بكون الغد من رمضان و نوى غيره

اما تشريعا أو للجهل بعدم وقوع غيره فيه ثم علم بعدم الصحة فجدّد النية قبل الزوال ففى الصحة و عدمها وجهان، من جواز تجديد النية قبل الزوال فى شهر رمضان فى بعض الصور- كما يأتى فى المسألة الثانية عشر، و من ان الحكم فى تلك المسألة على خلاف القاعدة، إذ اللازم من اعتبار النية فى الصوم حصولها من اوّله و استدامتها فى جميع اجزاء النهار فلا تكفى النية فى أثنائه، و ما دل على الاجتزاء انما ورد فيمن لم ينو الصوم أصلا لا- فيمن نوى صوما أخر غير الواجب عليه، فاسراء الحكم اليه قياس باطل لا نقول به، و هذا هو الأقوى.

(الأمر الخامس) قد عرفت فيما تقدم فى الأمر الأول ان الاكتفاء بنية الصوم

المطلق و عدم الحاجة الى تعيين كونه من رمضان انما هو بعد العلم بكونه من رمضان و بوجوب صومه و بعدم وقوع غيره فيه، و مقتضاه الحاجة الى التعيين فيما لو كان جاهلا بشيء من هذه الأمور، فلو كان جاهلا بعدم وقوع غيره فيه و جوّز صلاحية الزمان له و لغيره فالقاعدة تقتضى الاحتياج الى التعيين للزوم انطباق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الآمر، قال الشهيد (قده) فى البيان: المتوخى لشهر رمضان كالمحبوس الذى لا- يعلم الأهلّة هل يشترط فيه التعيين يحتمل ذلك، لانه زمان لا يتعين فيه الصوم، و يحتمل العدم لأنه بالنسبة إليه شهر رمضان، و يقوى الأول لأنه معرض للقضاء و القضاء يشترط فيه التعيين، ثم فصل بين القول بعدم وجوب الاجتهاد و جواز إيقاع الصوم فى أي وقت شاء و بين القول بوجوبه و احتمل وجوب التعيين فى الأول دون الأخير.

(أقول) الظاهر وجوب التعيين مطلقا لاشتراك العلة فى وجوبه سواء قلنا بوجوب التحرى على المحبوس أم لا فان ما يختاره يصير فى حقه شهر رمضان، فان قلنا بعدم وجوب التعيين فى صورة التحرى فاللازم هو القول بعدم الوجوب أيضا مع عدم التحرى على

القول بعـدم وجوبه، لكفايـۀ مجرد الاختيار فى ان يكون ما اختاره شـهر رمضان فى حقه، فالفرق الـذى ذكره (قده) لا وجه له، و اللّه العاصم.

[مسألۀ (١) لا يشترط التعرض للأداء و القضاء]

مسألۀ (١) لا يشترط التعرض للأداء و القضاء و لا الوجوب و الندب و لا سائر الأوصاف الشخصية، بل لو نوى شيئا منها فى محل الأخر صح إلا إذا كان منافيا للتعيين، مثلا إذا تعلق به الأمر الادائى فتخيل كونه قضائيا فإن قصـد الأمر الفعلى المتعلق به و اشـتبه فى التطبيق فقصـده قضاء صح، و اما إذا لم يقصد الأمر الفعلى بل قصد الأمر القضائى بطل لانه مناف للتعيين حينئذ، و كذا يبطل إذا كان مغيرا للنوع كما إذا قصد الأمر الفعلى لكن بقيد كونه قضائيا مثلا أو بقيد كونه وجوبيا مثلا فبان كونه ادائيا أو كونه ندبيا فإنه حينئذ مغير للنوع و يرجع الى عدم قصد الأمر الخاص.

ما فى هـذه المسألـۀ مأخوذ مما فى نجاة العباد، قال (قـده) فى مبحث الصوم- بعد جملۀ من الكلام- فلا يلزم حينئذ فيها- أى فى العبادات- التعرض للوجوب و النـدب و لا القضاء و الأداء و لا الأصالۀ و التحمل، فلو لم ينو شـيئا منهما بل لو نوى شـيئا منها فى محل ضده على وجه لا ينافى التعيين و لا يقتضى تغيير النوع صح (انتهى).

و قـد اختلفت الانظـار فى فهم المراد منه (و توضـيحه) انه قـد مر ان المعتبر فى النيـۀ هو ان يكون متعلق ارادۀ الفاعـل هو بعينه ما تعلق به ارادۀ الآمر لكى تكون الهويـۀ المأتى بها بعينها الهويـۀ المأمور بها حتى يكون إتيانها بداعى الأمر بها امتثالا للأمر بها، فلو لم يقصد ما تعلق به الأمر و قصد غيره مكانه لم يكن أتيا بالمأمور به و لا يكون إتيانه امتثالا للأمر، و لا يمكن تصـحيحه بالخطاء فى التطبيق لان فرضه يصح فيما إذا قصد المأمور به و أخطأ فى أوصافه الغير المقومۀ له، كما إذا اتى بما تعلق به الأمر باعتقاد انه قضاء ثم بان كونه أداء، حيث ان المأتى به بعينه هو المأمور به و انما الاختلاف فى الصفۀ الخارجۀ عن قوام المأمور به.

إذا تبين ذلك فنقول الخصوصيات المأخوذۀ فى المأمور به على أقسام (منها) ما لا بد من قصده لتوقف اتحاد متعلق ارادۀ الفاعل مع متعلق ارادۀ الآـمر على قصـده كعنوان الظهر و العصـر و غيرهمـا من العناوين المقومـۀ لـذات المأمور به و هويته (و منها) ما لا يعتبر قصده فى قصد المأمور به و لكن يكون قصد ضده مضرا بقصده كالقصر و الإتمام بناء على عدم

كونهمـا نوعين مختلفين، فلو نوى صـلاۀ الظهر مثلا بلا قصـد كونها تماما أو قصـرا فأتمها على ما هو وظيفته من القصـر و الإتمام كانت صـحيحۀ، و كـذا لو كان فى مواضع التخيير فصـلى من غير تعيين لأحـدهما فى أول الصـلاۀ فأتمها قصـرا أو تماما صـحت صلوته، لكن لو نوى القصـر فى موضع التمام أو بالعكس يكون مخلا بالصـحۀ فيكون قصـد أحـدهما غير معتبر فى أول الأمر بل يكون قصـد ضـده مخلا، و ليس إخلال قصـد ضـده من جهـۀ أخـذهما فى ماهيـۀ المأمور بها حتى يقال بلزوم قصدهما من أول الأمر، بل لأجل كون وصف القصـر و الإتمام موجبا لتفاوت الاجزاء نقيصۀ و زيادۀ، و إذا كان حاضرا و نوى القصر يكون قصده هـذا هو القصـد إلى أتين الصـلاۀ الناقصـۀ، و إذا كان مسافر و نوى التمام يكون قصده الإتيان بالزيادۀ فى الصـلاۀ، المبطلۀ لها. و على التقـديرين يكون قصـده من أول الصـلاۀ الإتيان بالصـلاۀ الفاسدۀ لا الصـحيحۀ، فيكون كما لو نوى من أول الصـلاۀ الإتيان بالمبطل فى أثنائها بحيث تكون نيۀ المبطل منضـمۀ إلى نيۀ الصلاۀ و يكون مرجعها إلى نيۀ الصلاۀ الباطلۀ، هذا إذا نوى الضد ثم اتى بما هو وظيفته بان عدل عما نواه أولا و أتمها على الوجه الصـحيح، و اما لو أتمها على ما نواه أولا بأن اتى بالقصر فى موضع

الإتمـام أو بالعكس فالبطلان من جهـة إتيان الزيادة و النقصان لأمن جهـة قصـدهما فقط، و لعل مراد صاحب الجواهر (قـده) من قوله و لاـ يقتضـى تغيير النوع هو مثـل هـذه الصورة، و ان كان التعبير عنه بتغيير النوع لا يخلو عن مساهلـة لكون البطلان فى مثله لأجل الزيادة أو النقيضة لا لأجل تغيير النوع.

(و منها) ما لا يعتبر فى المأمور به و لا يكون قصـد ضـده أيضا منافيا للتعيين و لا مغيرا للنوع كما إذا قصـد الجماعـة ثم بان عـدم وقوعها من جهة خلل فيها، و لكنه اتى بما هو وظيفة المنفرد، فان صلوته صحيحة فرادى و لو كان ناويا للجماعة- بناء على القول بها- فلا يعتبر فى تحقق الفرادى قصد الفرادى، و لا يضـر بتحققها قصد الجماعة التى هى ضدها لان قصدها لا ينافى التعيين و لا يوجب اختلاف المأمور به مع المأتى به و لا يوجب تغيير النوع، هذا ما يتعلق بشرح مراد صاحب الجواهر (قده).

و مما ذكرنا ظهر ما فى المتن من مواقع النظر فإنه فسر ما يكون قصد الضد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴۴۱

منافيا للتعيين بما إذا تعلق الأمر الدائى بشـىء فتخيل كونه قضائيا و فسـر ما يكـون قصده مغيرا للنوع بما إذا قصد الأمر الفعلى بقيد كونه قضائيـا أو وجوبيـا فبـان كونه ادائيـا أو نـدبيا. (و أنت خبير) بان عنوان الأداء و القضاء و كـذا الواجب و المنـدوب ليسا من العناوين المنوعـة للصوم بحيث يكونان داخلين فى قوامه بل هما من الأوصاف الخارجـة الغير المقومـة، فقصـد أحدهما فى محل الأـخر لاـ يوجب الإخلاـل بـالتعيين كمـا فى الظهر و العصـر و نحوهمـا من العنـاوين المقومـة، و لاـ تغيير النوع كما فى القصـر و الإتمام، فحديث الإخلال بالتعيين و إيجاب تغيير النوع أجنبى عن المقام.

(فالأـولى ان يقـال) ان البطلان فى الصورتين انما هو من جهـة انه لم يقصـد امتثال الأمر الفعلى المتعلق به، اما فى الصورة الأولى فواضـح، فـإنه لم يقصـد امتثـال الأـمر الفعلى أصـلا، و انما قصـد الأمر القضائى أو الوجوبى الـذى لم يكن متوجها اليه، و اما فى الصورة الثانيـة فلأنه لما قيد الأمر الفعلى فى نيته بكونه قضائيا مثلا ففى الحقيقة لم ينو الأمر الادائى الفعلى (و الحاصل) ان الفرق هنا بين صورتى الخطاء فى التطبيق و التقييـد بالصـحة فى الاولى و البطلان فى الثانيـة انما هو من جهـة قصـد الأمر المتوجه اليه و عـدمه ففى صورة الخطاء فى التطبيق انما قصد الأمر الفعلى و لكن أخطأ فى تطبيقه على الأمر الموجود المتوجه اليه، و فى صورة التقييـد لم يقصـد الأمر المتوجه إليه أصـلا، و مما ذكرنا ظهر أن عـدم وجوب التعرض للأداء و القضاء و كـذا الوجوب و الندب انما هو مع تحقق قصد امتثال الأمر المتعلق به لا مطلقا.

[مسألة (۲) إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان]

مسألة (۲) إذا قصـد صوم اليوم الأول من شـهر رمضان فبان انه اليوم الثانى مثلا أو العكس صـح و كـذا لو قصـد اليوم الأول من صوم الكفارة أو غيرها فبان الثانى مثلا أو العكس و كذا إذا قصد قضاء رمضان السـنة الحالية فبان انه قضاء رمضان السنة السابقة و بالعكس.

و ليعلم ان اعتبار تعيين المأتى به فى العبادات قـد ينشأ من ناحيـة اعتبار تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الآمر، و قـد تقدم ان اعتبار التعيين من هذه الجهة انما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴۴۲

هو فى الصفات المنوعة المقومة لماهية المأمور به لا فى الصفات الشخصية الخارجة عن قوامه، و قد ينشأ من ناحية تعدد المأمور به، و هو على أقسـام (الأـول) ان يكون التعـدد فى الافراد العرضـية بحسب الزمان كما إذا كان عليه صومان صوم القضاء و صوم

الکفارة مثلا، فإنه یمکن وقوع کل منهما فی الیوم الذی یرید ان یصوم فیه، فان قلنا بکون القضاء و الکفارة نوعین مختلفین فاعتبار التعیین یکون ناشیا من الجهة الاولی- اعنی اعتبار اتحاد متعلق ارادة الفاعل مع متعلق إرادة الأمر- و ان قلنا بعدم اختلافهما فی الماهیة بل کان وصف القضاء أو الکفارة من العناوین الخارجة عن قوام المأمور به فاعتبار التعیین هنا انما هو لرفع الإبهام من جهة تعدد المأمور به فیرجع وجوب تعیین المأمور به الی تعیین الأمر الذی یرید امتثاله.

(القسم الثانی) ان یکون التعدد فی الافراد الطولیة بحسب الزمان کصوم أیام شهر رمضان أو غیره من أیام النذر و الکفارة و الاعتکاف، فان المکلف فی کل یوم مکلف بصوم ذلک الیوم فقط و فی مثله لا یحتاج الی التعیین لاتحاد المأمور به فی کل یوم.

(القسم الثالث) ان یکون التعدد فی الافراد العرضیة مع توقف أحد الأفراد فقط علی التعیین دون الباقی کما إذا اشتغلت ذمته بقضاء الصوم عن نفسه و قضائه عن الغیر فان وقوعه عن نفسه لا- یحتاج الی قصد کونه عن نفسه، بل وقوعه عن غیره متوقف علی قصد کونه عن غیره، فإذا نوی الصوم مطلقا صح عن نفسه، فالتعیین فی هذا القسم واجب بالنسبة إلی القضاء عن الغیر لا القضاء عن النفس، و هذا سار فی غیر الصوم من العبادات بل و المعاملات حیث ان البیع لنفسه لا یحتاج إلی إرادة إیقاعه عن نفسه، و انما یحتاج البیع عن غیره الی قصد وقوعه عن الغیر، فمجرد القصد الی العمل مع عدم قصد وقوعه عن الغیر کاف فی وقوعه لنفسه.

إذا تبین ذلک فنقول کل یوم من أیام شهر رمضان و کذا النذر و الکفارة متعین لوقوع صومه فیه فلا یحتاج الی تعیین کونه الیوم الأول مثلا، فإذا لم یقصد الا الصوم غدا کان کافیا فی الصحة، و اما لو قصد یوما فبان غیره کما لو نوی الیوم الأول فبان انه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۴۳

الیوم الثانی فالظاهر ان یفرق بین کونه علی وجه التقیید أو الخطاء فی التطبیق بالصحة فی الثانی دون الأول و لکن المصنف (قده) حکم بالصحة مطلقا، و سیجیء فی نیة قضاء شهر رمضان عدم اعتبار تقدیم المتقدم منه فی الفوت علی المتأخر، و علیه فلا یجب تعیین المتقدم و المتأخر أیضا و اما لو نوی قضاء شهر رمضان من السنة السابقة فبان برأیه ذمته منها و انّ القضاء الذی علیه کان من هذه السنة فصحته أیضا متوقفة علی عدم کونه من باب التقیید بل کان من الخطاء فی التطبیق بان کان من نیته امتثال الأمر الفعلی المتعلق بالقضاء فأخطأ فی تطبیقه علی المأتی به، و المصنف (قده) فی هذا أیضا حکم الصحة مطلقا، و الأقوی ما ذکرنا.

[مسألة (۳) لا یجب العلم بالمفطرات علی التفصیل]

مسألة (۳) لا یجب العلم بالمفطرات علی التفصیل فلو نوی الإمساک عن أمور یعلم دخول جمیع المفطرات فیها کفی.

المعتبر فی الصوم هو ترک جمیع مفطراته فلو نوی ترک عدة أمور یعلم ترک جمیع المفطرات فی ضمنها صح، إذا کان نیته لترک الجمیع من المفطر و غیره لا- من جهة نیة دخول غیر المفطر فی حقیقة الصوم، بل لیتحقق ترک المفطر فی ضمن ترک الجمیع، و الا کان تشریعا محرما.

[مسألة (۴) لو نوی الإمساک عن جمیع المفطرات]

مسألة (۴) لو نوی الإمساک عن جمیع المفطرات و لکن تخیل ان المفطر الفلانی لیس بمفطر فان ارتکبه فی ذلک الیوم بطل

صومه و كذا ان لم يرتكبه و لكنه لاحظ فى نيته الإمساك عما عداه، و اما ان لم يلاحظ ذلك صح صومه على الأقوى.
البطلان فى صورة ارتكاب المفطر مبنى على الحكم بالبطلان فيما إذا اتى بالمفطر جاهلا بالحكم كما سيأتى، و اما فى صورة عدم ارتكاب المفطر، فان كان فى وقت نية الصوم غافلا عنه مع قصده الإمساك عن غيره من المفطرات فالظاهر الصحة لعدم الإخلال بصومه لا بارتكاب المفطر و لا بالإخلال بالنية، و اما لو كان وقت النية ناويا لارتكابه فان كان ذلك من جهة اعتقاده عدم كونه مفطرا بحيث لو اعتقد أو احتمل كونه مفطرا لنوى الإمساك عنه فالظاهر أيضا الصحة لقصده الإمساك عنه بالقصد التقديرى مع قصده

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٧، ص: ۴۴۴

لعنوان الصوم الواجب شرعا فيكفى قصده الفعلى للإمساك عما هو مفطر واقعا و ان لم يقصده تفصيلا، و قصد عدم الإمساك عن مفطر باعتقاد عدم كونه مفطرا لا يضر بقصد أصل الصوم.

[مسألة (۵) النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة]

مسألة (۵) النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة و ان كان متحدا، نعم لو علم باشتغال ذمته بصوم و لا يعلم انه له أو نيابة عن الغير يكفيه ان يقصد ما فى الذمة.
قد عرفت فى طى المسألة الثانية الفرق بين إتيان العبادة عن نفسه و إتيانه عن الغير بعدم الحاجة الى التعيين فى الأول و الحاجة إليه فى الأخير، فلو نوى الصوم و لم ينو عن الغير وقع عن نفسه لو كانت ذمته مشغولة به و يقع لغوا لو لم يكن كذلك، فوقوع الصوم عن الغير موقوف على نيته عن الغير سواء كانت ذمته مشغولة بالصوم لنفسه أم لا، و لكن يكفى القصد الإجمالى فى ذلك، فلو علم اشتغال ذمته و لم يعلم انه لنفسه أو لغيره يكفيه ان يقصد ما فى ذمته لتعلق القصد اليه على تقدير كونه لغيره فلا يجب التكرار عن نفسه تارة و عن غيره اخرى، و ان كان أحوط.

[مسألة (۶) لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره]

اشارة

مسألة (۶) لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره واجبا كان ذلك الغير أو ندبا سواء كان مكلفا بصومه أولا كالمسافر و نحوه فلو نوى صوم غيره لم يقع عن ذلك الغير سواء كان عالما بعدم وقوع غيره فيه أو جاهلا و لا يجزى عن رمضان أيضا إذا كان مكلفا به مع العلم و العمد، نعم يجزى عنه مع الجهل أو النسيان كما مر، و لو نوى فى شهر رمضان قضاء رمضان الماضى أيضا لم يصح قضاء و لم يجز عن رمضان أيضا مع العلم و العمد.
فى هذه المسألة أمور

[(الأول) المشهور نقلا و تحصيلا كما فى الجواهر انه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره]

(الأول) المشهور نقلا و تحصيلا كما فى الجواهر انه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره، واجبا كان أو مندوبا، من المكلف

بصومه و غيره كالمسافر، خلافا للمحكى عن المبسوط فجوز صوم المندوب و الواجب من غير رمضان للمسافر فى شهر رمضان، قال (قده) لو كان مسافرا سفر القصر فصام بنيهٔ رمضان لم يجزه، و ان صام بنيهٔ التطوع كان جائزا، و ان كان عليه صوم نذر معين و وافق ذلك شهر رمضان

فصام عن المنذور و هو حاضر وقع عن رمضان و لا يلزم القضاء لمكان النذر، و ان كان مسافرا وقع من النذر و كان عليه القضاء لرمضان، و كذا ان صام و هو حاضر بنيهٔ صوم واجب عليه غير رمضان وقع عن رمضان و لم يجزه عما نواه، و ان كان مسافرا وقع عما نواه (انتهى).

و يستدل للأول بأن العبادهٔ وظيفهٔ متلقاهٔ من الشرع تتوقف على النقل و لم يثبت التعبد فى شهر رمضان بصوم سوى الصوم الواجب فيه بالأصالهٔ، فيكون فعله فيه بدعهٔ محرمهٔ، من غير فرق فى ذلك بين من يجب عليه صومه و من لا يجب عليه، و لخبر الحسن بن بسام عن رجل قال كنت مع ابى عبد اللّه عليه السّلام فيما بين مكهٔ و المدينهٔ فى شعبان و هو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر، فقال ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض و ليس لنا ان نفعل الا ما أمرنا.

و دلالته على عدم جواز التطوع بالصوم فى شهر رمضان واضحهٔ، إذ لو كان جائزا لما كان فرق بينه و بين شعبان فى جواز الصوم ندبا من المسافر بل المستفاد من قوله عليه السّلام: و ليس لنا ان نفعل الا ما أمرنا عدم وقوع مطلق الصوم فيه غير صوم شهر رمضان سواء كان فى السفر أو الحضر، فتوهم اختصاص الخبر بنفى صوم شهر رمضان فى السفر بنيهٔ انه من رمضان فاسد، (و يدل عليه أيضا) ما تقدم من خبر الزهرى الذى فيه فقال عليه السّلام: لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا و هو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لا جزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه. فان ما ذكره عليه السّلام من التعليل صريح فى ان الفرض شاغل لشهر رمضان عن صوم غيره فيه فلا يقع فيه غيره مطلقا.

(و استدل العلامهٔ) فى محكى المختلف بقوله تعالى فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّٰامٍ أُخَرَ، بدعوى دلالته على إيجاب الإفطار مطلقا لأن إيجاب صوم أيام أخر يستلزم إيجاب الإفطار، و بقوله صلّى اللّه عليه و آله ليس من البر الصيام فى السفر، ثم أورد على نفسه سؤالا حاصله ان شهر رمضان للمسافر زمان لا يجب صومه فيه، فاجزاؤه عن

غير رمضان يكون كغيره من الأزمنهٔ التى لا يتعين فيها الصوم، و أجاب عنه بالفرق بينهما، فان هذا الزمان لا ينفك عن وجوب صومه عن رمضان و وجوب الإفطار فيه فى السفر، فأشبه العيد فى عدم صحهٔ صومه.

و هذه الأدلهٔ و ان كان لا يخلو بعضها عن المناقشهٔ الا ان فى خبر الحسن بن بسام و خبر الزهرى غنى و كفايهٔ، مضافا الى عدم نقل الخلاف الا ما تقدم من المحكى عن المبسوط و لم يعلم له وجه، و فى الجواهر ان ما ذهب اليه غريب.

(و يدل على وجوب الإفطار) فى شهر رمضان فى السفر و عدم صحهٔ الصيام فيه مطلقا و لو عن غير رمضان مرسل إسماعيل بن سهل قال خرج أبو عبد اللّه عليه السّلام من المدينهٔ فى أيام معين من شعبان و كان عليه السّلام يصوم ثم دخل شهر رمضان و هو فى السفر فأفطر فقيل له تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان، فقال شعبان الىّ، ان شئت صمته و ان شئت لا، و شهر رمضان عزم من اللّه على الإفطار، و هو بصريحه دال على عدم جواز التطوع فى السفر فى شهر رمضان بل مقتضى قوله عليه السّلام: و شهر رمضان عزم من اللّه على الإفطار و وقوعه تعليلا لعدم التطوع فى السفر هو عدم صحهٔ غير التطوع فى السفر أيضا كالنذر المعين و غيره، فالخبر صريح فى خلاف المحكى عن المبسوط من وقوع صوم النذر و غيره من المسافر فى شهر رمضان.

[الأمر الثانی لو نوی صوم غیر شهر رمضان فیه مع العلم و العمد]

(الأمر الثانی) لو نوی صوم غیر شهر رمضان فیه مع العلم و العمد ففی وقوعه عن شهر رمضان و عدمه قولان، المحکی عن غیر واحد من الأصحاب منهم الشیخ و المحقق و المرتضی قدس اللّه أسرارهم هو الأول، و استدل له فی المعتبر بأن النیهٔ المعتبرهٔ حاصلهٔ برکنیها جمیعا- اعنی القصد الی الصوم و التقرب به الی اللّه- و ما زاد علیهما و هو قصد خصوصیهٔ ما عدا شهر رمضان لغو لا عبرهٔ به فیقع عن شهر رمضان لعدم وقوع غیره فیه، و المحکی عن الحلی و الشهیدین و جماعهٔ هو الأخیر و هو الأقوی. و قد مر الدلیل علیه فی الأمر الثالث کما انه قد تقدم عدم الخلاف فی الصحهٔ و الاجزاء عن شهر رمضان إذا نوی صوم غیره فیه لجهل أو نسیان و ذکرنا هناک النصوص الدالهٔ علی ذلک فراجع.
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۴۴۷

[الأمر الثالث لو نوی فی شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضی]

(الأمر الثالث) لو نوی فی شهر رمضان قضاء شهر رمضان الماضی
لم یقع قضاء بل و لا عن شهر رمضان أداء مع العلم و العمد و یصح عنه مع الجهل بکونه من شهر رمضان کیوم الشک، و ربما یتوهم صحته و وقوعه من شهر رمضان مع العلم و العمد أیضا لأن عدم الصحهٔ انما کان فی صورهٔ نیهٔ غیر رمضان، و المفروض انه نوی یوما من رمضان و ان کان قصده شهر رمضان الماضی فلیس ماهیهٔ المنوی مغایرهٔ مع فرضه (و لکن الأقوی هو البطلان) لأن نیهٔ غیر رمضان الحاضر کاف فی تحقق مغایرهٔ المنوی مع المأتی به: الموجب للفساد علی ما تقدم بیانه سابقا.

[مسألهٔ (۷) إذا نذر صوم یوم بعینه لا تجزیه نیهٔ الصوم]

اشارهٔ

مسألهٔ (۷) إذا نذر صوم یوم بعینه لا تجزیه نیهٔ الصوم بدون تعیین انه للنذر و لو إجمالا کما مر، و لو نوی غیره فان کان مع الغفلهٔ عن النذر صح، و ان کان مع العلم و العمد ففی صحته إشکال.
فی هذه المسألهٔ أمور

[الأول قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادهٔ الفاعل مع متعلق ارادهٔ الآمر]

(الأول) قد تقدم لزوم اتحاد متعلق ارادهٔ الفاعل مع متعلق ارادهٔ الآمر
بالنسبهٔ إلی الأوصاف التی بها قوام ماهیهٔ المأمور به، و ان اختلاف الصوم بحسب أنواعه من هذا القبیل. فقصد مطلق الصوم بالمعنی الجنسی غیر کاف فی تحقق الامتثال سواء تعدد ما علیه من الصوم أو لم یکن علیه الا نوع واحد منه. و علیه فلو نذر یوما معینا وجب علیه عند النیهٔ القصد إلی أنه للنذر و لو لم یکن علیه صوم أخر، و تعیّن ذلک الیوم للنذر لیس کتعین شهر رمضان

لصومه فی عـدم صـلاحیته لوقوع غیره فیه. حیث قلنـا هنـاک انه مع العلم بعـدم وقوع غیره فیه و العلم بکونه من رمضـان و العلم بوجوب صومه علیه یکفی القصـد الی صوم الغـد و ان ذلـک مسـتلزم للتعیین، و النـذر و ان تعلق بیوم معین لیس کـذلک لعـدم الدلیل علی عدم صـلاحیهٔ الیوم المنذور فیه لوقوع غیره، فمجرد قصد صومه لا یوجب التعیین المتوقف علیه تحقق الامتثال (نعم) یکفی التعیین و لـو إجمالا فلـو علم بوجـوب صـوم یـوم معین علیه و لم یعلم انه للنـذر أو لغیره من أسـباب الوجـوب یکفی نیهٔ صومه بقصد ما فی ذمته.

[الثانی لو نوی غیر المنذور فی الیوم الذی یجب علیه صومه بالنذر]

(الثانی) لو نوی غیر المنذور فی الیوم الذی یجب علیه صومه بالنذر

مع الغفلهٔ

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۴۴۸

عن النذر صح ما نواه، لما عرفت فی الأمر الأول من عدم الدلیل علی عدم صلاحیهٔ الیوم المنذور فیه لوقوع غیره.

(و ربما یقال) ان النذر یوجب حکما وضـعیا من ملک أو حق للّه سـبحانه بالنسبهٔ إلی متعلق النذر، فقول الناذر للّه علیّ صوم یوم بعینه عبـارهٔ عن تملیـک صوم ذلـک الیوم للّه تعـالی أو جعله حقـا له فیکون ذلـک شاغلا لـذلک الیوم عن وقوع صوم أخر فیه، فیکون حاله کشهر رمضان فی عدم وقوع غیره فیه و لو فی مع الجهل أو النسیان.

(و فیه) ان اللام فی قول الناذر للّه علی کذا لا تدل علی التملیک أو إنشاء الحق بالنسـبهٔ إلی متعلق النذر، بل غایهٔ ما یسـتفاد منها هو الحکم الوضـعی بمعنی اشـتغال الذمهٔ للّه سـبحانه لمتعلق النذر لا ان یکون نفس متعلق النذر ملکا له سـبحانه أو متعلقا لحقه، فلا یوجب ذلک اشـغال الیوم المعین عن وقوع صوم أخر فیه، و علیه فیکون فعل غیره فیه من قبیل الإتیان بأحد الضدین مع تعین الضد الأخر لضیق وقته أو غیره، فإنه یصح الإتیان بالمهم فی حال النسیان عن الأهم أو الجهل به.

[الأمر الثالث لو نوی غیر النذر المعین عامدا عصی]

(الأمر الثالث) لو نوی غیر النذر المعین عامدا عصی

و لم یقع عن المنـذور، و فی وقوعه لما نوی و عدمه وجهان مبنیان علی ما تقدم فی الأمر الثانی من تحقق الحکم الوضـعی أعنی الملک أو الحق لمتعلق النـذر و عـدمه، فعلی ما قویناه من عـدم الـدلیل علی ثبوته فمقتضـی القاعدهٔ هو الصـحهٔ، بناء علی صـحهٔ إتیان الضد المهم مع وجود الأهم عالما عامدا اما بداعی ملاک الأمر أو الأمر الترتبی کما هو المختار.

[مسألهٔ (۸) لو کان علیه قضاء رمضان السنهٔ التی هو فیها]

مسألهٔ (۸) لو کـان علیه قضـاء رمضان السـنهٔ التی هو فیها و قضاء رمضان السـنهٔ الماضـیهٔ لا یجب علیه تعیین انه من ای منهما بل یکفیه نیهٔ الصوم قضاء و کذا إذا کان علیه نذران کل واحد یوم أو أزید و کذا إذا کان علیه کفارتان غیر مختلفتین فی الآثار.

و الوجه فی ذلک کله عـدم اختلاف افراد صوم القضاء و النـذر و الکفارهٔ فی الماهیهٔ، و انما الاختلاف بین افرادها بالتشـخص و

الوجود مع عدم اعتبار الترتيب بين افراد القضاء و جواز تقديم المتأخر منها فوتا على المتقدم و كذا لا يجب تقديم افراد المنذور بتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۴۹

وقوع النذر عليه، فيجوز تقديم ما وقع عليه النذر أخيرا على المتقدم و كذا فى الكفارة فلا يعتبر الترتيب فى صومها بحسب الترتيب فى وقوع أسبابها.

(و الضابط) فى الجميع هو اتحاد الافراد فى الآثار، ففى كل ما لا يختلف فيه الآثار يكون الحكم هو الجواز و عدم وجوب التعيين فى النية، و اما مع الاختلاف فى الآثار فيجب التعيين، كما إذا كان عليه قضاء الصوم من السنة الماضية و من السنة الحاضرة مع ضيق وقت الحاضرة فإنه يجب تقديمه و هو لا يحصل إلا بالنية و كالكفارتين المختلفتين من جهة اشتراط التتابع بان كان عليه كفارتان إحداهما يجب فيها التتابع فى الصوم و الأخرى لا يجب، فإنه لا بد حينئذ من تعيين إحداهما.

[مسألة (۹) إذ أنذر صوم خميس معين]

مسألة (۹) إذ أنذر صوم خميس معين و نذر صوم يوم معين من شهر معين فاتفق فى ذلك الخميس المعين يكفيه صومه و يسقط النذران، فان قصدهما أثيب عليهما و ان قصد أحدهما أثيب عليه و سقط عنه الأخر.

إذا نذر صوم يوم خميس معين كالخميس من هذا الأسبوع مثلا و صوم يوم معين من شهر معين كيوم النصف من شعبان هذه السنة مثلا و اتفق مطابقته مع الخميس المعين ففى انعقاد النذرين معا و سقوطهما بصوم ذاك اليوم، أو انعقاد المتقدم منهما و لغوية الأخر احتمالان، مبنيان على كون العنوان المأخوذ فى كل من النذرين مأخوذا على وجه الموضوعية أو على وجه المرآتية للزمان المعين (فعلى الأول) ينعقد النذران و يسقطان بصوم ذلك اليوم، و يكون الإفطار فيه موجبا لحنثين و يستحق به عقوبتين (و على الثانى) ينعقد المتقدم منهما و يلغو الأخر لعدم الاختلاف فى متعلق النذرين، إذ يلزم من صحة النذر الثانى صحة الالتزام بالشيء بعد الالتزام به بعنوان واحد، و هذا لا ينافى صحة نذر الواجب كنذر صوم شهر رمضان إذ ليس فيه الا التزام واحد من ناحية المكلف.

(و الأقوى) كون العنوان الذى تعلق به النذر مأخوذا على وجه الموضوعية فيصح النذران معا و يترتب على انعقاد هما ما يترتب على النذر من المثوبة فى الوفاء به و العقوبة فى مخالفته، و يكفى صومه لسقوط كلا النذرين كما يكفى صوم شهر رمضان إذ أنذر صومه فى سقوط كلا الأمرين، و يتوقف ترتب الثواب عليهما على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۰

قصد امتثالهما معا، فان قصدهما أثيب عليهما، و ان قصد أحدهما أثيب عليه و سقط عنه الأخر.

و لا يقال ان الثواب يترتب على اطاعة الأمر الذاتى المتعلق بالمنذور لأجل اعتبار رجحانه فى صحة النذر لا الأمر العرضى بالوفاء بالنذر، لان كلا الأمرين يصير ان كأمر واحد تعبدى لكون الأمر الذاتى الناشى عن رجحانه تعبديا فيه اقتضاء التعبدية، و الأمر العرضى الناشى من النذر توصلى لا اقتضاء فيه للتعبدية، و مع اجتماعهما يصيران كأمر واحد تعبدى، فيصح ان يقال بترتب الثواب على قصد امتثاله و سقوطه مع عدمه،

[مسألة (۱۰) إذا نذر صوم يوم معين فاتفق ذلک اليوم فى أيام البيض مثلا]

مسألة (۱۰) إذا نـذر صوم یوم معین فاتفق ذلک الیوم فی أیام البیض مثلا فان قصـد وفاء النذر و صوم أیام البیض أثیب علیهما و ان قصد النذر فقط أثیب علیه فقط و سقط الأخر و لا یجوز ان یقصد أیام البیض دون وفاء النذر.
ما فی هـذه المسألهٔ ظاهر مما تقدم، و قد ظهر وجه صـحهٔ وفاء النذر و ترتب الثواب علیه من المسألهٔ المتقدمهٔ، و وجه عدم جواز ترک قصد الوفاء بالنذر أیضا یظهر من اعتبار قصده و لزوم تعیینه کما تقدم فی المسائل المتقدمهٔ.

[مسألهٔ (۱۱) إذا تعدد فی یوم واحد جهات من الوجوب]

مسألهٔ (۱۱) إذا تعدد فی یوم واحد جهات من الوجوب أو جهات من الاستحباب أو من الأمرین فقصد الجمیع أثیب علی الجمیع و ان قصد للبعض دون البعض أثیب علی المنوی و سقط الأمر بالنسبهٔ إلی البقیهٔ.
سقوط الأمر تارهٔ یکون بالامتثال و اخری یکون بمضـی زمانه فی الموقتات و عدم الإتیان به فی وقته عصـیانا أو بلا عصیان، و لا بد حینئذ من ان یکون سـقوط الأمر عن البقیهٔ فی خصوص ما کانت من الوظائف الموقتهٔ بالوقت المضـیق لیسـقط أمرها بمضـی وقتها.

[آخر وقت النیهٔ من الواجب المعین رمضانا کان أو غیره عند طلوع الفجر الصادق]

اشارهٔ

مسألهٔ (۱۲) آخر وقت النیـهٔ من الواجب المعین رمضانـا کـان أو غیره عنـد طلوع الفجر الصادق و یجوز التقـدیم فی أی جزء من اجزاء لیلهٔ الیوم
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۴۵۱
الذی یرید صومه، و مع النسـیان بکونه رمضان أو المعین الأخر یجوز متی تذکر الی ما قبل الزوال إذا لم یأت بمفطر و اجزئه عن ذلـک الیوم. و لا یجزیه إذا تـذکر بعـد الزوال، و اما فی الواجب غیر المعین فیمتـد وقتها اختیارا من أول اللیل الی الزوال دون ما بعـده علی الأصـح، و لاـ فرق فی ذلک بین سـبق التردد أو العزم علی العـدم، و اما فی المنـدوب فیمتـد الی ان یبقی من الغروب زمان یمکن تجدیدها فیه علی الأقوی.
فی هذه المسألهٔ أمور

[الأول آخر وقت النیهٔ فی الواجب المعین عند طلوع الفجر الصادق]

(الأـول) آخر وقت النیـهٔ فی الواجب المعین عنـد طلوع الفجر الصادق علی وجه یقع الإمساک فی الآن الأول من النهار مع النیـهٔ، لأـن الظـاهر من اعتبـار النیـهٔ فی الصوم هو کون الإمسـاک فی کل آن من آنات یومه مع النیـهٔ، و لما کان العلم بأول زمان طلوع الفجر متعسـرا أو متعـذرا رخّص فی تقـدیم النیـهٔ علی طلـوع الفجر مع بقائهـا الی الفجر، و هـذا بنـاء علی کـون النیـهٔ عبـارهٔ عن الاخطـار، و امـا بنـاء علی الـداعی کمـا هو التحقیق فالأـمر أسـهل، فإن نفس الـداعی بمعنی عـدم التردیـد فی الصوم و عـدم نیهٔ الخلاـف بـاق من اللیـل إذا کـان من عازما فی اللیل ان یصوم غـدا، و لا حاجـهٔ الی بقاء الالتفات الی زمان طلوع الفجر (و کیف

كان) فلا يجوز تأخير النية من أول الفجر اختيارا بمعنى كونه عند طلوع الفجر مرددا فى الصوم أو ناويا لعدمه.

[(الأمر الثانى) يجوز للناسى و الجاهل أن ينوى الصوم فى الواجب المعين متى تذكر]

(الأمر الثانى) يجوز للناسى و الجاهل أن ينوى الصوم فى الواجب المعين متى تذكر الى ما قبل الزوال إذا لم يتناول المفطر و يجزيه عن ذلك اليوم، ففى الواجب المعين كشهر رمضان و النذر المعين وقتان للنية: اختيارى و أخره عند طلوع الفجر، و اضطرارى و أخره عند الزوال، و عن المعتبر و التذكرة انه موضع وفاق بين الأصحاب.
(و يستدل له) بما روى من ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابى إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله فشهد برؤية الهلال فأمر النبى صلّى اللّه عليه و آله مناديا ينادى من لم يأكل فليصم و من أكل فليمسك (و المناقشة فيه) بأنه مرسل عامى، و انه يدل على الاكتفاء بشاهد واحد فى الهلال، و انه فى مورد الجهل فلا دلالة فيه على صورة النسيان، و بأنه مطلق لا تحديد فيه بانتهاء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۲
وقت النية إلى الزوال (مدفوعة) بجبران ضعف الخبر بالعمل، و انه لا صراحة فى الخبر بانحصار الشاهد فى الأعرابى لاحتمال كونه مكملا للشهادة، و لا إطلاق فى الخبر من هذه الجهة بل هى قضية شخصية كما انه ليس فيه إطلاق من جهة اعتبار العدالة فى الشاهد مع ظهور غلبة عدمها فى اعراب البادية كما يشهد به قوله تعالى الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً (الآية).
و عن العلامة فى المنتهى انه إذا جاز مع الجهل جاز مع النسيان، و لعله أراد أولوية الناسى فى المعذورية من الجاهل من جهة احتمال الجاهل كونه من شهر رمضان، و اما إطلاقه بالنسبة الى ما بعد الزوال فيقيد بما سيأتى مما يدل على انتهاء وقت الاضطرارى للنية فى الصوم الواجب الى الزوال، مضافا الى إمكان منع إطلاقه لكون مورده قضية شخصية، بل يمكن دعوى انصرافه الى ما قبل الزوال كما يظهر لمن تدبر فى قوله ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابى، فإن ظاهره مجيء الأعرابى صباحا (و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى الاستدلال به.
و يستدل له أيضا بفحوى ما دل على انعقاد الصوم فى المريض و المسافر إذا زال عذرهما قبل الزوال، و لا ينافيه عدم ورود النص فى المريض و ان الأصحاب ذكروه ببعض الوجوه الاعتبارية، فإن تلك الوجوه التى ذكروها فى المريض تجرى فى المقام أيضا، و بأصالة عدم اعتبار تبييت النية مع النسيان، و بحديث رفع النسيان بناء على ارادة رفع جميع الآثار فى مورد النسيان، التى منها وجوب القضاء، و بالاخبار الاتية الدالة على بقاء وقت النية إلى الزوال، الشاملة بإطلاقها للواجب المعين أيضا، المخصصة بصورة عدم تنجز التكليف بالصوم على المكلف لنسيان أو جهل أو فقد شرط من شرائطه كما إذا كان مريضا أو مسافرا، و هذه الأدلة و ان لم يسلم أكثرها عن المناقشة الا ان مجموعها مع الإجماع المدعى و ذهاب المشهور كاف فى إثبات الحكم. خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل من القول ببطلان الصوم مع الإخلال بالنية فى الليل و لو كان ناسيا، و هو و ان كان موافقا مع القاعدة الا أن الأدلة المتقدمة كافية فى ابطاله.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۳

[الأمر الثالث يمتد وقت النية فى الصوم الواجب غير المعين الى الزوال]

(الأمر الثالث) يمتد وقت النية فى الصوم الواجب غير المعين الى الزوال بمعنى جواز تأخيره اليه و عدم جواز تأخيره عنه و عدم

اجزاء النية بعد الزوال للناسى و نحوه و هذا هو المشهور بين الأصحاب (و استدلوا له) بموثق عمار عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريد ان يقضيها، متى ينوى الصيام، قال عليه السّلام هو بالخيار الى ان تزول الشمس، فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر، سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس، قال عليه السّلام لا، و هذا- كما ترى- صريح فى عدم إجزاء نيۀ قضاء شهر رمضان بعد الزوال (و خبر ابن بكير) على الصادق عليه السّلام عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار، قال عليه السّلام يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار (و صحيح هشام بن سالم) عن الصادق عليه السّلام، قال قلت له الرجل يصبح و لا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأى فى الصوم، فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه، و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى، فان الحكم بالصحۀ و انه يحسب له يومه ان نوى الصوم قبل الزوال يشمل الصوم الواجب و غيره، و ان كان قوله عليه السّلام و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى لا ينطبق الا على الصوم المندوب و يكون المعنى انه يوجر عليه بمقدار ما نوى بعد عدم صحۀ الصوم فى اليوم الكامل فان التبعيض فى الصحۀ فى الصوم غير معهود فى الشريعۀ، و هذه الاخبار مع ذهاب المشهور الى انتهاء وقت النيۀ فى الصوم الواجب الى الزوال كافيۀ للقول به.

(خلافا للمحكى عن ابن الجنيد) من القول بجواز تجديدها بعد الزوال، قال و يستحب للصائم فرضا و نفلا ان يبيت الصيام من الليل لما يريده به، و جائز ان يبتدء بالنيۀ و قد بقى بعض النهار و يحتسب به من واجب إذا لم يكن أحدث ما ينقض الصيام، و لو جعله تطوعا كان أحوط، و عن المفاتيح و الذخيرۀ موافقتۀ (و يستدل له) بصحيح ابن الحجاج عن الكاظم عليه السّلام فى الرجل يبدو له بعد ما يصبح و يرتفع النهار فى صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان و لم يكن نوى ذلك من الليل، قال عليه السّلام نعم ليصمه و يعتد به إذا

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۴

لم يكن أحدث شيئا، بناء على ان يكون المراد من ارتفاع النهار ذهاب عامته المنتهى الى العصر (و أصرح من ذلك) مرسل البزنطى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان و يصبح فلا يأكل إلى العصر، أ يجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان، قال عليه السّلام نعم.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لسقوط هذين الخبرين عن الحجيۀ بالاعراض عنهما و العمل بما يعارضهما من الاخبار المتقدمۀ، بل عن المنتهى نسبتهما الى الشذوذ، و عن ظاهر الانتصار الإجماع على ما ذهب اليه المشهور، حيث يقول: صوم الفرض لا يجزى عندنا إلا بنيۀ قبل الزوال، مضافا الى إمكان المنع عن دلالۀ صحيح ابن الحجاج فان ارتفاع النهار ظاهر فى وقت غلبۀ ضوء الشمس قبل الزوال لا فى ذهاب عامته، خصوصا مع اقترانه بقوله بعد ما يصبح (و كيف كان) فلا فرق فى تجديد النيۀ إلى الزوال بين سبق الترديد فى الصوم بل العزم على العدم و عدمه بان كان غافلا، و ذلك للإطلاق فيما تقدم من الاخبار، بل ظاهر صحيح هشام كونه فى مورد العزم على العدم، حيث قال: الرجل يصبح و لا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأى فى الصوم.

[الأمر الرابع الأكثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النيۀ فيه]

(الأمر الرابع) الأكثر على ان الصوم المندوب يمتد وقت النيۀ فيه الى ان يبقى من الغروب زمان يمكن تجديد نيته فيه، و عن الانتصار و الغنيۀ و السرائر الإجماع عليه، و يدل عليه صحيح هشام المتقدم فى الأمر الثالث، و خبر ابى بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجۀ، قال عليه السّلام هو بالخيار ما بينه و بين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم و لم يكن نوى ذلك

فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء،- و لإطلاق صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السّلام قال قال علىّ عليه السّلام إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما أو يشرب شرابا و لم يفطر فهو بالخيار، ان شاء صام و ان شاء أفطر (و صحيح هشام بن الحكم) عن الصادق عليه السّلام قال كان أمير المؤمنين عليه السّلام يدخل على اهله فيقول عندكم شيء و الاصمت، فان كان عندهم شيء أتوه به و إلا صام.

(و المحكى عن غير واحد من الأصحاب) كون الصوم المندوب كالواجب فى امتداد وقت نيته الى الزوال، و نسبه فى المسالك الى المشهور، و يستدل له بخبر ابن بكير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۵

عن الصادق عليه السّلام فى رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى من النهار، قال يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار، و صحيح هشام بن سالم المتقدم الذى فيه: و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى،- بناء على ان يكون المراد من حساب بقية اليوم هو فساد الصوم حيث ان الصوم لا يتبعض.

و استدل العلامة فى محكى المختلف بقوله عليه السّلام لأعمل إلا بالنية، و قال: و مضى جزء من النهار بغير نية يستلزم نفى حكمه، و قد ترك العمل به فى صورة ما إذا نوى قبل الزوال لمعنى يختص به و هو صيرورة عامة النهار مستويا فيبقى الباقى على الأصل، ثم قال و لأنه عبادة مندوبة فيكون وقت نيتها وقت نية فرضها كالصلاة.

و لا يخفى ان دلالة خبر ابن بكير على تحديد وقت نية الصوم المندوب بالزوال انما تكون بالإطلاق، و لكن خبر ابى بصير نص فى امتداد وقت نية المندوب الى العصر، و مقتضى الصناعة تقييد إطلاق خبر ابن بكير بخبر ابى بصير، و ما فى صحيح هشام محمول على الفضل بتفاوت فضل الصوم عند تفاوت وقت نيته من التبييت به فى الليل الى ان ينوى به فى أخر النهار كما هو الموافق مع الاعتبار.

(و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما حكى عن العلامة فى المختلف، فان عدم العمل بقوله عليه السّلام لا عمل إلا بالنية فيما إذا نوى قبل الزوال لقيام الدليل عليه يقتضى ذلك فيما إذا نوى بعده أيضا فى الصوم المندوب لقيام الدليل عليه و هو خبر ابى بصير المتقدم، و صيرورة عامة النهار مستويا فيما إذا نوى قبل الزوال لا يصحح ترك النية فى جزء من العمل، المنافى مع قوله لا عمل إلا بالنية، مع ما فى الاستدلال بقوله لا عمل إلا بالنية لإثبات وجوب النية فى الأعمال بالمعنى المعتبر فى العبادات حسبما فصلناه فى مبحث النية من باب الوضوء.

(فالأقوى) هو القول الأول من امتداد وقت نية صوم المندوب الى ان يبقى من النهار بمقدار يمكن صومه لا ان يكون انتهاء النية مع انتهاء النهار و اللّه الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۶

[مسألة (۱۳) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم]

مسألة (۱۳) لو نوى الصوم ليلا ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم قبل الزوال فنوى و صام قبل ان يأتى بمفطر صح على الأقوى الا ان يفسد صومه برياء و نحوه فإنه لا يجزيه لو أراد التجديد قبل الزوال على الأحوط.

الظاهر ان فرض المسألة فى الواجب غير المعين الذى يمتد فيه وقت النية إلى الزوال، و يمكن فرض المسألة بحيث يشمل الصوم المندوب (فنقول) لو نوى الصوم الواجب غير المعين أو المندوب ليلا- (أو فى النهار فى الواجب غير المعين قبل الزوال و فى

المندوب و لو بعد الزوال) ثم نوى الإفطار فى النهار ثم بدا له الصوم فى الواجب غير المعين قبل الزوال و فى المندوب مطلقا و لو بعد الزوال فنوى و صام قبل ان يأتى بمفطر ففى صحة صومه و عدمها (احتمالان) أقواهما الأول، و احتمل الأخير فى المدارك مع التصريح بضعفه (و يستدل للأول) بأنه لو قلنا بان العزم على الإفطار مفسد للصوم و ان لم يتناول المفطر- كما هو الحق و سيأتى البحث عنه- لا يكون فساده به الا لارتفاع أثر النية السابقة بواسطة العزم على الخلاف و وقوع الإمساك الحاصل فى هذا الجزء من الزمان بلا نية، لكنه غير قادح بعد دلالة الأخبار المتقدمة على عدم اشتراط الصوم بالنية السابقة و انه ان لم يتناول المفطر فله ان ينوى فى أثناء النهار، فحال العازم على الصوم و الناوى للإفطار كحال غير العازم عليه أو العازم على عدمه من الأول فى انه إذا بدا له نية الصوم يصح منه. (و احتمال) ان نية الإفطار فى الأثناء بنفسها تكون من مبطلات الصوم كالأكل و الشرب (مندفع) بمخالفته للأصل و ظواهر ما يدل على حصر المفطرات فيما عداه، فالأقوى فى مفروض الكلام صحة الصوم لما ذكر، و لظهور خبر عمار المتقدم فى إرادة التخيير الاستمرارى الى ان تزول الشمس و بعده ينقطع الخيار و يتعين عليه المضى على الصوم ان كان نواه الى الزوال كما لا يخفى على المتدبر فى قوله عليه السّلام: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فى جواب السائل عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريد ان يقضيها متى ينوى الصيام، هذا كله فيما إذا نوى الصيام ثم نوى الإفطار فى النهار ثم عاد إلى نية الصوم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۵۷

و اما لو نوى الصيام ثم أفسده بالرياء و نحوه ثم أراد تجديد النية و الإخلاص قبل الزوال فالأحوط ان لم يكن أقوى هو البطلان لكون الرياء فى العمل من مبطلات العبادة على ما دل عليه أدلة فساد العبادة به، و ليس حكمه حكم نية الإفطار، حيث عرفت عدم الدليل على كونه مفسدا فإذا فسد الصوم بالرياء لا يمكن إصلاحه بتجديد النية لأن الصوم لا يتبعض فى الصحة و الفساد، فيكون حال قصد الرياء كحال الإتيان بسائر المفطرات.

[مسألة (۱۴) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده]

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج۷، ص: ۴۵۷

مسألة (۱۴) إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده قبل الفجر مع بقاء العزم على الصوم.

لا يخفى انه بناء على كون النية عبارة عن الداعى لا مجال للترديد فى صحة الصوم مع العزم عليه فى الليل و بقائه إلى طلوع الفجر، و انما يتمشى عنوان هذه المسألة بناء على كون النية عبارة عن الاخطار، قال فى البيان: و لا تبطل النية بنوم و لا التناول ليلا بعدها، و فى الجماع و ما يوجب الغسل تردد، من أنه مؤثر فى صيرورة المكلف غير قابل للصوم فيزيل حكم النية، و من حصول شرط الصحة و زوال المانع بالغسل (انتهى) فقوله (قده) فيزيل حكم النية انما يصح بناء على الاخطار، و اما على الداعى فإن العزم بنفسه عبارة عن النية فإذا كان باقيا فالنية حاصلة بنفسها و باقية ما لم يحصل للمكلف ترديد فى الصوم.

ثم ان الأقوى بناء على الإخطار أيضا عدم بطلان النية بتناول المفطر ليلا و لا بالجماع، لعدم الدليل على بطلانها بما ذكر، فإن المنوى هو الإمساك من أول الفجر الى الغروب، الذى هو ظرف للصوم لا الإمساك فى الليل، و لا يخرج المكلف عن قابلية

الصوم فی النهار بالجماع فی اللیل مع فرض إمکان الغسل بعده.

[مسألة (۱۵) یجوز فی شهر رمضان ان ینوی لکل یوم نیة علی حدة]

مسألة (۱۵) یجوز فی شـهر رمضان ان ینوی لکل یوم نیة علی حدة، و الاولی ان ینوی صوم الشهر جملة و یجدد النیة لکل یوم و یقوی الاجتزاء بنیة واحدة للشهر کله، لکن لا یترک الاحتیاط بتجدیدها لکل یوم، و اما فی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۵۸

غیر شهر رمضان من الصوم المعین فلا بد من نیته لکل یوم إذا کان علیه أیام کشهر أو أقل أو أکثر.

و هـذه المسألـة أیضـا انما یصـح عنوانها بناء علی الاخطار، و اما علی القول بکون النیـة عبارة عن الـداعی فلا مجال للبحث عنها رأسا، فإن العزم علی الصوم بنفسه حینئـذ عبارة عن النیـة، إذا الفرق بین الاخطار و الـداعی بعد اشتراکهما فی کونهما عبارة علی العزم علی إتیـان العمـل، هو ان الاخطار هو العزم مع الالتفات الیه، و الـداعی هو العزم و لو مع الغفلـة عنه. بحیث لو التفت لوجد نفسه عازما علی الفعل، فبناء علی الـداعی یکون العزم و لو کان مغفولا عنه مما لا بد منه عند العمل و انما یزیله العزم علی ترک العمل أو التردید فیه، و هذا المعنی مما لا إشـکال فی لزومه لکل یوم من شهر رمضان، فلو عزم فی أول لیلة منه علی صیام الشهر کله لم یکفه الا ـ مع بقـاء العزم فی کـل یوم کمـا انه لو لم ینو صوم الشـهر فی أول لیلـة منه، و لکنه عزم علیه فی کل یوم بحیث کان عند طلوع الفجر من کل یوم عازما علی الصوم غیر مردد فیه صح صومه لحصول النیة.

(نعم) یبقی الکلاـم فی ان صوم شـهر رمضـان هـل هو عبادة واحـدة لها اجزاء و ان صوم کل یوم جزء من عمل واحـد علی نحو الارتبـاط کأجزاء الصـلاة أو علی نحو الاسـتقلال کافعال الحـج، أو ان کل یوم یکون صومه عملا مسـتقلا لا ارتباط له بالاخر لا ثبوتا و لا سـقوطا، و لا یخفی انه لا وجه لاحتمال ارتباطیة کل یوم بالنسبة إلی الیوم الأخر لوضوح اسـتقلال کل یوم فی شـرائط الوجوب من البلوغ و العقـل و کونه حاضـرا و الخلو من المرض و الحیض و النفـاس و غیر ذلـک، و کـذلک فی مقـام الامتثال، فیتحقق بالإتیان بالصوم فی کل یوم و ان عصـی بترکه فی الیوم الأخر، فاسـتقلال کل یوم سقوطا و ثبوتا مما لا اشکال فیه، و انما یقع البحث فی ان صوم الشـهر کله هل هو یعتبر عملا واحـدا فی الشـرع و ان کان له أجزاء مسـتقلة أولا، فعلی الأول یصح اعتبار النیـة للشـهر کله مع توقف الصـحة فی کل یوم علی العزم علی صومه عنـد طلوع الفجر منه، و علی الثانی- أی عدم اعتبار الشـهر عملا واحـدا- لا وجه لنیـة صوم الشـهر کله، بل یکفی العزم فی کل یوم. و الحق انه لیس مثل الحـج فإن أفعال الحج فی الجملة ارتباطیة لوجوب الترتیب فیها فی الجملة بخلاف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۵۹

صوم شـهر رمضان لصحة صوم کل یوم مع الإفطار فی الباقی، و علیه فلا وجه لوجوب نیة صوم الشهر کله، نعم العزم علیه واجب لا بالوجوب الشـرطی بل لانه عزم علی إطاعة أمر المولی (و کیف کان) فلا إشکال فی وجوب بقاء العزم فی کل یوم عند طلوع الفجر، فلو نوی صـیام الشـهر کله و کان عنـد طلوع الفجر فی یوم من أیامه مرددا أو ناویا للإفطار لم یصح صوم ذلک الیوم کما انه لا یضر بالصحة التردید فی الصوم أو العزم علی الترک فی اللیل مع تجدید النیة فی أخره بحیث یکون عند طلوع الفجر عازما علی الصوم، هـذه خلاصـة البحث فی هـذه المسألـة بنـاء علی مـا هو التحقیق من کون النیـة عبارة عن الـداعی، و منه یظهر عـدم الحاجة الی تطویل الکلام فیما ذکره الأصـحاب قدس اللّه أسرارهم فإن کل ذلک ساقط بناء علی ما اخترناه من الداعی، کما انه ظهر الحکم فی غیر شـهر رمضـان من الصوم المعین و انه لا بـد فی کل یوم من النیـة بمعنی وجوب العزم علی الصوم عنـد طلوع

الفجر و عدم صحة الاكتفاء بنية واحدة للجميع، إذ لا ـ شک فی وجوب بقاء العزم لکل یوم، کما ان عدم اعتبار کون صوم الجمیع عملا واحدا فی غیر شهر رمضان أوضح.

[مسألة (۱۶) یوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان]

اشارة

مسألة (۱۶) یوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان یبنی علی انه من شعبان فلا یجب صومه، و ان صام ینویه ندبا أو قضاء أو غیرهما، و لو بان بعد ذلک انه من رمضان اجزء عنه و وجب علیه تجدید النیة ان بان فی أثناء النهار و لو کان بعد الزوال، و لو صامه بنیة انه من رمضان لم یصح و ان صادف الواقع.
فی هذه المسألة أمور

[الأول یوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان]

(الأول) یوم الشک فی انه من شعبان أو رمضان
یبنی علی انه من شعبان لاستصحاب بقاء شعبان (و توهم المنع عن استصحابه) بدعوی عدم اتحاد متعلق الشک و الیقین فیه، إذ المتیقن مرتفع قطعا، و المشکوک منه مشکوک الحدوث (مندفع) بکون شعبان اعنی به القطعة من الزمان المحدود من اجتماع النیرین الی اجتماعهما أمر وحدانی متصل واحد کان متعلقا للیقین فیشک فی بقائه (نعم) قد یستشکل
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۶۰
فی استصحابه لأجل کون الشک فی بقائه من جهة الشک فی مقتضی بقائه کما إذا شک فیه فی یوم الثلاثین من جهة الشک فی کون شعبان ثلاثین یوما أو تسعة و عشرین فإنه یمنع عن استصحابه من لا یقول بالاستصحاب عند الشک فی المقتضی. و اما إذا علم بکون شعبان تسعة و عشرین و شک فی کون هذا الیوم هو التاسع و العشرین منه أو یوم الثلاثین من جهة الشک فی رؤیة الهلال فی أوله فلا یکون من قبیل الشک فی المقتضی، فتأمل.

(الأمر الثانی) لا یجب صوم یوم الشک ظاهرا

للأصل الموضوعی أعنی ما تقدم من استصحاب بقاء شعبان أو عدم دخول رمضان، و الحکمی- أعنی استصحاب عدم وجوب صومه مع حکومة الأول علی الأخیر، و لنفی الخلاف فی عدم وجوبه (و فی استحباب صومه) بنیة انه من شعبان أو کراهته قولان، المختار عند من عدا المفید هو الأول و ادعی علیه الإجماع فی محکی الانتصار و الغنیة و الخلاف و ظاهر التنقیح و الروضة، و النصوص المستفیضة دالة علی استحبابه (ففی مرسل ابی الصلت) المحکی عن مقنعة المفید (قده) عن الرضا علیه السّلام عن أبیه عن جده عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من صام یوم الشک فرارا بدینه فکأنه صام ألف یوم من أیام الآخرة غراء زهراء لا یشاکلن أیام الدنیا، قال و روی أبو خالد عن زید بن علی بن الحسین عن آبائه عن أمیر المؤمنین عن رسول اللّه

صلّى اللّه عليه و آله انه قال صوموا سر اللّه، قالوا يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و ما سر اللّه، قال: يوم الشك، و للأخبار الواردة فى فضل صوم شعبان جميعا و الثلاثة الأخيرة منه و وصله بصوم شهر رمضان.

و المحكى عن المفيد كراهته فيما إذا لم يصم قبله، و يستدل له باخبار ظاهرها النهى عن صومه كالمروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، قال نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن صوم ستة أيام: العيدين و أيام التشريق و اليوم الذى يشك فيه شهر رمضان (و خبر عبد الكريم) المروى فى التهذيب أيضا عنه عليه السّلام، و فيه انى جعلت على نفسى ان أصوم حتى القائم، قال عليه السّلام لا تصم فى السفر و لا العيدين و لا أيام التشريق و لا اليوم الذى يشك فيه (و خبر محمد بن الفضيل) قال سئلت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن اليوم الذى يشك لا يدرى أ هو من شهر رمضان أو من شعبان فقال عليه السّلام شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه

ما يصيب الشهور من الزيادة و النقصان فصوموا للرؤية و أفطروا للرؤية و لا يعجبنى ان يتقدم احد بصيام يوم.

و هذه الاخبار تحمل على ما إذا صامه بنية شهر رمضان أو تحمل على التقية لذهاب العامة على المنع عن صومه (و فى الجواهر): ما حكى عن المفيد شاذ، على خلافه النصوص و الإجماع المحكى، و الاخبار التى ظاهرها النهى محمولة على التقية لأنه مذهب جماعة من العامة.

(الأمر الثالث) كما يصح صوم يوم الشك ندبا بنية انه من شعبان

يصح صومه قضاء أو كفارة أو نذرا أو غير ذلك من أنواع الصوم الواجب اتفاقا، و دعوى انصراف ما دل على صحة صومه بنية شعبان الى الصوم المندوب ممنوعة، مضافا الى إمكان التمسك بإطلاق أدلة مشروعيتها- أى أنواع الصوم الواجب- مع ما فى جواز الإتيان بالمندوب مع اشتغال ذمته بالصوم الواجب و لا سيما القضاء و خصوصا إذا صار معينا بكونه قضاء ما فات منه من رمضان هذه السنة، مع ان مقتضى استصحاب بقاء شعبان و إثبات كون المشكوك من شعبان هو صلاحيته لكل صوم واجب مما يصح وقوعه فى شعبان.

(الأمر الرابع) لو صام فيه ندبا فبان انه شهر رمضان

اجزء عنه، و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) إجماعا نصا و فتوى، و به يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما (انتهى)، و يدل على الاجزاء به عن شهر رمضان بمعنى سقوط القضاء به نصوص متظافرة كصحيح الكاهلى قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن اليوم الذى يشك فيه من شعبان، قال عليه السّلام:

لأن أصوم يوما من شعبان أحب الىّ من ان أفطر يوما من رمضان، و معناه ان صيام هذا اليوم من شعبان أحبّ الىّ من ان أفطره فيظهر كونه من شهر رمضان فأكون بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان و وجب عليه القضاء بإفطاره، فلو لا اجزائه عن رمضان على تقدير مصادفته معه لما كان صومه موجبا لترك الإفطار فى شهر رمضان (و خبر الأعرج) المروى فى الكافى و التهذيب، قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى صمت اليوم الذى يشك فيه فكان من شهر رمضان، أ فأقضيه،

قال عليه السّلام لا، هو يوم وفقت، و ذلک بعد تقییده بما إذا لم یکن صومه بنیة انه من رمضان کما سیأتی.

(و موثقة سماعة) قال سئلته عن الیوم الذی یشک فیه من شهر رمضان لا یدری أ هو من شعبان أو من رمضان فصامه فکان من شهر رمضان، قال علیه السّلام هو یوم وفق له و لا قضاء علیه-، بناء علی نسخة الکافی التی هی أضبط، و لکن فی التهذیب مع انه نقلها عن الکافی نقلها هکذا: (فصامه من شهر رمضان) بإسقاط کلمة فکان، و الظاهر ان سقوطها سهو من القلم، و علی فرض صحته معرض عنه فان ظاهره صحة صوم یوم الشک بنیة انه من شهر رمضان، و هو خلاف المشهور کما سیأتی.

(و موثقه الأخر) المروی فی الکافی أیضا، قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل صام یوما و هو لا یدری أمن شهر رمضان هو أم من غیره فجاء قوم فشهدوا انه کان من شهر رمضان فقال بعض الناس عندنا لا یعتد به، فقال بلی، فقلت انهم قالوا صمت و أنت لا تدری أمن شهر رمضان هذا أم من غیره، فقال بلی فاعتد به، و انما هو شیء وفقک اللّه له، انما یصام یوم الشک من شعبان و لا یصومه من شهر رمضان لانه قد نهی ان ینفرد الإنسان بالصیام فی یوم الشک و انما ینوی من اللیل ان یصوم من شعبان، فان کان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل اللّه تعالی و ما قد وسع علی عباده و لو لا ذلک لهلک الناس.

و لعل مبنی النهی عن ان ینفرد الإنسان بالصیام هو النهی عن صیامه بنیة صوم شهر رمضان مع عدم ثبوته عند الناس و عدّهم إیاه من شعبان، و یمکن ان یکون معنی قوله علیه السّلام و لو لا ذلک لهلک الناس انه لو لا التکلیف بالظاهر و المعاملة مع المشکوک بکونه من شعبان علی ما هو الظاهر ثم الحکم من اللّه سبحانه باجزائه عن الواقع لو ظهر کونه من شهر رمضان. لکان فیه هلاک الناس، و لکن اللّه سبحانه وسع علیهم بکلا الأمرین- أی جعله فی الظاهر من شعبان، و حکم باجزاء صومه عن شهر رمضان لو صامه بنیة شعبان- و ذلک تفصل منه تعالی علیهم.

و التعبیر بالاجزاء لعله ظاهر فی مغایرة المأتی به مع ما یجب علیه من صوم شهر

رمضان کما یدل علیه أیضا قوله علیه السّلام بتفضل اللّه تعالی و ما قد وسع علی عباده، لا کون المأتی به نفس صوم رمضان و ان نیة غیره لا یقدح فی وقوعه إذا وقع أصل الصوم بداعی مطلوبیته فی ذلک الیوم و ان کان عنوان المطلوب فی الواقع مخالفا مع عنوانه باعتقاد المکلف- و ان کان هذا المعنی أیضا هو المستظهر من التعبیر بقوله علیه السّلام انما هو شیء وفقک اللّه له (و بالجملة) فالخبر نص فی اجزاء ما اتی به بنیة صوم شعبان عن صوم رمضان لو صادف کونه من رمضان (و خبر محمد بن حکیم) قال سئلت أبا الحسن علیه السّلام عن الیوم الذی یشک فیه فان الناس یزعمون ان من صامه بمنزلة من أفطر یوما من شهر رمضان، فقال کذبوا، ان کان من شهر رمضان فهو یوم وفقت له، و ان کان من غیره فهو بمنزلة ما مضی من الأیام (و خبر بشیر النّبال) عن الصادق علیه السّلام، قال سئلته عن صیام یوم الشک، فقال صمه، فإن یک من شعبان کان تطوعا، و ان یک من شهر رمضان فیوم وفقت.

و هذه جملة من الاخبار التی ظفرت بها، و لعل المتتبع یطلع علی أکثر منها، فلا ینبغی التأمل فی الاجزاء لو ظهر بعد ذلک انه کان من رمضان.

(الأمر الخامس) لو صام یوم الشک بنیة صوم واجب غیر شهر رمضان

من قضاء أو نذر و نحوهما فبان بعد ذلک انه من رمضان ففی إجزائه عن شهر رمضان بمعنی عدم وجوب قضاء ذلک الیوم و وجوب الإتیان بالواجب الذی کان علیه (قولان) و المحکی عن العلامة و الشهیدین فی الدروس و الروضة و ظاهر جماعة

آخرين هو الأول، و عليه صاحب الجواهر فى الجواهر و النجاة، و عليه المصنف (قده) فى المتن.

(و يستدل له) بأصالة عدم وجوب القضاء المستلزم للاجزاء، و بأنه زمان لا يصلح الا لصوم شهر رمضان و ان صومه فيه لا يحتاج الا الى الإمساك عن المفطرات مع النية و لا يحتاج فى نيته الى قصد كونه من شهر رمضان- كما تقدم- و بإطلاق جملة من الاخبار المتقدمة (كخبر سعيد الأعرج) الذى فيه: انى صمت اليوم الذى يشك فيه فكان من شهر رمضان، أ فأقضيه، قال لا هو يوم وفقت له (و خبر ابن حكيم) عن اليوم الذى يشك فيه، فان الناس يزعمون ان من صامه بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، فقال كذبوا، ان

كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له، و ان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيام، و إطلاقهما بالقياس الى الصوم الواجب و غيره ظاهر من جهة ترك التعرض لكون صومه مندوبا أو غيره.

(و لا يخفى) ما فى هذه الأدلة من الوهن، ضرورة ان صحة التمسك بالأصل موقوفة على عدم دليل على عدم الاجزاء، و مقتضى القاعدة الأولية هو لزوم مطابقة ما تعلق به ارادة الفاعل مع ما تعلق به ارادة الآمر، فالاجزاء مع عدمها محتاج الى الدليل، و اما عدم صلاحية شهر رمضان لصوم غيره فلا يفيد الا عدم الحاجة فيه الى تعيين انه من شهر رمضان لا فى نفى الضرر بتعيين صوم واجب غيره، و اما إطلاق ما ذكر من الاخبار فممنوع بعدم الإطلاق فى خبر الأعرج لكونه من مورد قضية شخصية، و لانصراف خبر محمد بن حكيم الى الصوم بنية شعبان بل هو كالصريح فى ذلك كما يدل عليه قوله: فان يك من شعبان كان تطوعا، فان ثبت الإجماع على عدم الفرق بين المندوب و الواجب فى الاجزاء فهو، و الا فاللازم فى الحكم بالاجزاء هو الاقتصار على المتيقن، و هو صوم التطوع، و قد استشكل جملة من الأصحاب فى الحكم به، بل ظاهر هم الحكم بعدم الصحة فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال، و اللّه العالم.

(الأمر السادس) لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان

فبان فى أثناء النهار انه من رمضان يجزيه عن شهر رمضان و لو كان بعد الزوال، فيجب عليه تجديد النية، أما إجزائه عن شهر رمضان فللإجماع عليه و أولويته عن الاجزاء فيما إذا كان التبين بعد مضى النهار و لإطلاق جملة من النصوص المتقدمة الدالة على الاجزاء الشاملة لما إذا كان التبين فى أثناء النهار كخبر محمد بن حكيم و خبر بشير النبال و غيرهما.

و اما وجوب تجديد النية فلان مقتضى القاعدة هو وجوب مطابقة المنوى مع المأمور به و قد اغتفر فيه فى المقام بما دل على الاجزاء لو نوى غير شهر رمضان و القدر المتيقن منه هو الاغتفار إذا لم يتبين فى جميع النهار اما إذا تبين فى أثناء النهار فالامتثال لا يتحقق الا بقصد المأمور به فعلا و هو صوم شهر رمضان، و اما عدم الفرق بين كون التبين قبل الزوال أو بعده فلإطلاق ما ذكر و الأولوية المذكورة و يكون هذا الحكم مختصا بيوم الشك،

و اما إذا نسى النية فى الليل أو كان له عذر عن الصوم كالمرض فزال عذره فى أثناء النهار فإنه لا يصح صومه فى شهر رمضان إلا إذا كان التذكر أو زوال العذر قبل الزوال- كما تقدم فى أوائل فصل النية.

(الأمر السابع) المشهور هو عدم جواز صوم يوم الشك بنية انه من شهر رمضان

و انه لو صام كذلك بطل صومه و لو تبين انه من شهر رمضان و عن المبسوط نسبته إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه، و فى الرياض نسبته إلى عامة المتأخرين (و يستدل له) بالنهى عنه المقتضى لفساده- و لو كان النهى عنه لشرطه- بناء على شرطية النية، فلا يقال ان النهى انما تعلق بالنية لا بالصوم نفسه، و النية خارجة عن العبادة، مع ان الحق عندنا دخول النية فى العبادة لكن بأمر أخر المعبر عنه بنتيجة التقييد على ما فصلناه فى الأصول.

(ففى خبر الزهرى) قال سمعت على بن الحسين عليه السّلام يقول يوم الشك أمرنا بصيامه و نهينا عنه، أمرنا أن يصومه الإنسان على انه من شعبان، و نهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان و هو لم ير الهلال (و فى موثق سماعة) عن الصادق عليه السّلام انما يصام يوم الشك من شعبان و لا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الإنسان بالصيام فى يوم الشك و انما ينوى من الليل انه يصوم من شعبان، فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بفضل اللّه عز و جل و بما وسع على عباده و لو لا ذلك لهلك الناس.

(و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى الرجل يصوم اليوم الذى يشك فيه من رمضان، فقال عليه السّلام عليه قضائه و ان كان كذلك، و الظرف فى قوله من رمضان يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يصوم، اى يصوم بنية انه من رمضان، و يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يشك فيه، اى يشك فى كونه من رمضان (فعلى الأول) يكون الخبر كالنص فى البطلان و ثبوت القضاء عليه- و لو كان اليوم من رمضان- من جهة كون نيته فى صومه ان يكون من رمضان (و على الثانى) فلا بد اما من حمله على التقية أو تقييده بما إذا نوى به صوم شهر رمضان.

(و صحيح هشام) عن الصادق عليه السّلام: يوم الشك من صامه قضاه و ان كان كذلك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۶۶

يعنى من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه و ان كان يوما من شهر رمضان لأن السنة جائت لصيامه على انه من شعبان و من خالفها كان عليه القضاء.

و الظاهر من قوله يوم الشك من صامه قضاه- مع الغض عما فسر به أخيرا- هو وجوب القضاء على من صامه مطلقا و لو بغير نية شهر رمضان إذا تبين كونه منه، و فى قوله يعنى (إلخ) احتمال ان يكون من الامام عليه السّلام ان يكون من الراوى- اعنى هشام- أو يكون من الشيخ فى التهذيب (فعلى الأول) يصير الخبر نصا فى المطلوب (و على الثانى) يكون دليلا عليه أيضا لأن ما ينقله الراوى عن الامام يكون حجة و لو كان نقلا بالمعنى فيكون كما إذا نقل ما سمعه منه عليه السّلام بلفظه (و على الثالث) فيصح الاستدلال به بعد تقييده بما إذا كان المنوى شهر رمضان و ان كان يصح حمله على التقية أيضا.

(و بالجملة) فهذه الاخبار اما دالة بصراحتها على عدم الاجزاء إذا صام بنية شهر رمضان أو بإطلاقها بعد تقييدها بما ذكر بقرينة ما تقدم من الاخبار الواردة فى الصحة و الاجزاء إذا صام بنية انه من شعبان، فلا محيص عن قول المشهور.

خلافا للمحكى عن الشيخ فى الخلاف و ابن الجنيد و ابن ابى عقيل فذهبوا الى الاجتزاء به عن شهر رمضان لو صادفه، و احتج له الشيخ فى الخلاف بإجماع الفرقة و اخبارهم على ان من صام يوم الشك اجزء عن رمضان و لم يفرقوا، و فى احتجاجه بإجماع الفرقة ما لا يخفى، كيف و هو قد نسب فى المبسوط عدم الاجزاء الى الأصحاب مشعرا بدعوى الإجماع عليه، و قد عرفت المستفاد من الاخبار.

(نعم) يمكن الاستدلال له بخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يصوم اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك، فقال هو شىء وفق له-، بناء على ان يكون قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يصوم لا بقوله يشك فيه (و موثق سماعة) المتقدم- قال سئلته عن اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان لا يدرى ا هو من شعبان أو من رمضان فصامه من شهر

رمضـان- بنـاء على ما فى التهـذيب- فقال هو يوم وفق له و لا قضاء عليه (لكن الانصاف) عـدم صـحة التمسك بهـذين الخبرين للقول بالاجزاء، اما الخبر الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۶۷

فلاحتمال ان يكون الظرف فى قوله من شـهر رمضان متعلقا بقوله يشك بل لعل هذا أظهر لكونه أقرب، و مع تساوى الاحتمالين أيضا يبطل الاسـتدلال لعدم ظهور الخبر فى الصوم بنيهٔ شهر رمضان (و اما الثانى) فلان المضبوط فى الكافى هكذا: فصامه فكان من شـهر رمضـان، بزيـادهٔ لفظـهٔ (فكـان) و قـد تقـدم فى الأـمر الثـالث ان الاعتماد على نسـخهٔ الكافى خصوصا مع ان الشـيخ فى التهـذيب قـد روى الحـديث عن الكلينى، و عليه فيكون الخبر ان انما يـدلان على الاجزاء فى مورد البحث بإطلاقهما، فلا بـد من تقييدهما بما تقدم مما يدل على التفصـيل بين ان ينوى الصوم على انه من شـعبان أو ينويه على انه من رمضان بالصحهٔ فى الأول و البطلاـن فى الأـخير، و مع الغض عن ذلك فلا يمكن الاعتماد على الخبرين لإعراض الأصـحاب عن العمل بهما و قيام الشـهرهٔ العظيمهٔ على خلافهما، فالقول بالبطلان و وجوب قضائه قوى جدا، و اللّه العالم بالصواب.

[مسألهٔ (۱۷) صوم يوم الشك يتصور على وجوه]

اشارهٔ

مسألهٔ (۱۷) صوم يوم الشك يتصور على وجوه

[الأول ان يصوم على انه من شعبان]

(الأول) ان يصوم على انه من شـعبان، و هـذا لا اشـكال فيه سواء نواه نـدبا أو بنيهٔ ما عليه من القضاء أو النذر أو نحو ذلك، و لو انكشف بعد ذلك انه كان من شهر رمضان اجزء عنه و حسب كذلك

[الثانى ان يصومه بنيهٔ انه من رمضان]

(الثانى) ان يصومه بنيهٔ انه من رمضان، و الأقوى بطلانه و ان صادف الواقع

[الثالث ان يصومه على انه ان كان من شعبان كان ندبا و ان كان من رمضان كان واجبا]

(الثالث) ان يصومه على انه ان كان من شعبان كان ندبا و ان كان من رمضان كان واجبا، و الأقوى بطلانه أيضا.

اما الوجهان الأولان فقد تقدم الكلام فيهما فى الأمر السادس و السابع فى المسألهٔ المتقدمهٔ (و اما الوجه الثالث) فقد وقع الخلاف فيـه على قـولين، فـالمحكى عـن كتـب الشـيخ مـا عـدا الخلاـف و المبسـوط و عن السـرائر و الشـرائع هـو البطلاـن، و عليه أكـثر المتأخرين، و اسـتدلوا له بوجوه (منها) ما حكى عن الشـيخ (قده) من انه إذا نوى كذلك لم ينو احد السـببين قطعا، و النيهٔ فاصلهٔ

بين الوجهين، و لعل مراده (قده) هو لزوم تعيين احد النوعين من الصوم المندوب و الصوم المفروض فى شهر رمضان، و هو لا يحصل إلا بالنية (و منها) ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الصوم، و هو ان حقيقة صوم شهر رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما، فإذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴۶۸

لم يعين حقيقة أحدهما فى النية التى حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به لم يقع عن أحدهما: و لعل ما افاده (قده) يرجع الى الوجه الأول لأن كون النية فاصلة بين الوجهين موقوف على اختلاف الصومين بالنوع و الحقيقة، و الا كان نية القدر المشترك بينهما كافية.

(و منها) ان المستفاد من الاخبار الواردة فى صوم يوم الشك هو حصر صحته بما إذا نوى انه من شعبان كقوله عليه السّلام فى موثق سماعة: إنما يصام يوم الشك من شعبان- الى ان قال- و انما ينوى من الليل انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بفضل اللّه عز و جل (إلخ) و ظاهر الحصر هو وجوب نية شعبان فيه على نحو الجزم فيخرج صورة الترديد عن مورد الحصر.

(و نوقش فيه) بان الحصر فى الخبر إضافى فى مقابل أن ينوى صومه على انه من شهر رمضان كما يظهر بالتأمل فى الموثق المذكور (و فى خبر الزهرى) المتقدم فى الأمر السابع من المسألة المتقدمة: يوم الشك أمرنا بصيامه و نهينا عنه، أمرنا أن يصومه الإنسان على انه من شعبان و نهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان و هو لم ير الهلال، فإن صورة الترديد خارج عن مورد النهى كما انه خارج عن مورد الأمر (و التحقيق ان يقال) بالفرق بين ما إذا كان الترديد فى أصل النية و بين ما كان الترديد فى المنوى مع الجزم بالنية (و توضيحه) ان القصد تارة يتعلق بالصوم المردد بين الوجهين بلا تصور جامع بينهما، فينوى ان يكون صومه من شهر رمضان ان كان اليوم من رمضان و ان يكون من شعبان ان كان اليوم من شعبان فنيته مبهمة مرددة بين الوجهين و مرجعه الى عدم تحقق النية رأسا، فإن القصد انما يصح تعلقه بما يمكن وجوده خارجا، و الأمر المردد لا يمكن ان يتحقق فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو الفرد المعين لا احد الفردين لا بعينه فلا يصح تعلق القصد به (و اخرى) يتعلق القصد بالصوم غدا و يكون الداعى له فى صومه هو رجحانه الجامع بين الوجوب و الندب، فمتعلق النية أمر قابل للوجود الخارجى، و هو صوم هذا اليوم، و الباعث له فى إتيانه أمر كلى قابل الانطباق على الوجوب و الندب، فليس فيه إبهام و لا ترديد فى أصل النية، فمقتضى لزوم النية فى العمل هو البطلان على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴۶۹

الوجه الأول لما عرفت من ان مرجعه الى عدم تحقق النية رأسا، لعدم إمكان تعلقها بالأمر المبهم المردد الذى لا وجود له خارجا، بخلاف الوجه الثانى فإن التعيين المعتبر فى النية متحقق فيه بالإجمال و لو لم يكن متحققا بالتفصيل، و هذا هو المعبر عنه بالترديد فى المنوى مع الجزم بالنية، بمعنى انه قاصد للإتيان بالمأمور به الواقعى لكن المنوى و هو صوم هذا اليوم الشخصى المعين مردد فى وصفه انه من شعبان أو من شهر رمضان، و هذا النحو من الترديد فى المنوى لا يوجب ترديدا فى النية: و هذا هو الوجه الرابع الذى ذكره المصنف (قده) بقوله.

[الرابع ان يصومه بنية القربة المطلقة بقصد ما فى الذمة]

الرابع ان يصومه بنية القربة المطلقة بقصد ما فى الذمة و كان فى ذهنه انه اما من رمضان أو غيره بان يكون الترديد فى المنوى لا

فی نیته فالأقوی صحته و ان کان الأحوط خلافه.
و وجه الاحتیاط فیه هو النهی عن صومه علی انه من شهر رمضان فی الاخبار المتقدمهٔ، فإذا قصد ما فی ذمته من الأمر و کان من شهر رمضان فقد نوی صومه علی انه من رمضان و هو مورد النهی فی الاخبار، و هذا الاحتیاط غیر لازم. فإن النهی الوارد فی الاخبار انما تعلق بالصوم بنیهٔ شهر رمضان علی نحو الجزم فلا یشمل تعلق قصده به بعنوان ما فی الذمهٔ، و لکن الاولی هو الاقتصار علی ما وقع التصریح به فی الاخبار من نیهٔ الصوم علی انه من شعبان للقطع ببراءهٔ الذمهٔ بهذا الوجه و خروجا عن مخالفهٔ من قال بالبطلان و ان کان القول بالصحهٔ أیضا محکیا عن غیر واحد من الأصحاب کالشیخ فی المبسوط و الخلاف و العمانی و ابن حمزهٔ و العلامهٔ فی المختلف و الشهید فی الدروس، و اللّه العاصم.

[مسألهٔ (۱۸) لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار]

اشارهٔ

مسألهٔ (۱۸) لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار ثم بان له انه من الشهر فان تناول المفطر وجب علیه القضاء و أمسک بقیهٔ النهار وجوبا تأدبا، و کذا لو لم یتناوله و لکن کان بعد الزوال، و ان کان قبل الزوال و لم یتناول المفطر جدید النیهٔ و اجزء عنه.
فی هذه المسألهٔ أمور

[الأول لا اشکال و لا خلاف فی جواز الإفطار فی یوم الشک]

(الأول) لا اشکال و لا خلاف فی جواز الإفطار فی یوم الشک
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۷، ص: ۴۷۰
من شعبان للاستصحاب و لتوقف وجوب الصوم علی ثبوت شهر رمضان و للأخبار الواردهٔ فی ان الصوم للرؤیهٔ و الإفطار للرؤیهٔ.
و خبر محمد بن الفضیل عن الرضا علیه السّلام عن الیوم الذی یشک فیه لا یدری أ هو من شهر رمضان أو من شعبان، فقال علیه السّلام شهر رمضان یصیبه ما یصیب الشهور من الزیادهٔ و النقصان، فصوموا للرؤیهٔ و أفطروا للرؤیهٔ و لا یعجبنی أن یتقدم احد بصیام یوم، و قد تقدم ذلک فی طی الأمر الثانی من الأمور المذکورهٔ فی المسألهٔ السادسهٔ عشر

[الأمر الثانی لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان]

(الأمر الثانی) لو أصبح یوم الشک بنیهٔ الإفطار ثم بان انه من شهر رمضان
بعد ان تناول المفطر وجب علیه قضاء ذلک الیوم و الإمساک فی بقیهٔ الیوم تأدبا، اما وجوب القضاء فواضح، فإنه أفطر یوما من شهر رمضان مع اجتماع شرائط التکلیف فیه و لو لم یکن التکلیف به منجزا لمکان الجهل بموضوعه، و لا یقاس بالمتناول للمفطر نسیانا لاختصاص دلیل عدم وجوب القضاء به فلا یشمل المقام.
و اما وجوب الإمساک تأدبا فالظاهر ان علیه الإجماع کما عن الشیخ فی الخلاف، و عن العلامهٔ فی المنتهی و الشهید فی

الذكرى انه لم يعلم القائل بجواز تناول المفطر فى بقية اليوم الا ما حكى عن عطا و احمد فى رواية، و يدل عليه النبوى المتقدم نقله الوارد فى يوم الشک، و فيه ان ليلة الشک أصبح الناس فجاء أعرابى فشهد برؤية الهلال فأمر النبى صلّى اللّه عليه و آله مناديا ينادى من لم يأكل فليصم و من أكل فليمسک، و قد تقدم ان ضعف سنده منجبر بالعمل.

[الأمر الثالث لو أصبح يوم الشک بنية الإفطار]

(الأمر الثالث) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار
و لم يتناول المفطر الى ما بعد الزوال ثم بان انه من شهر رمضان فلا إشكال فى وجوب الإمساك عليه الى الليل و هل يصح منه الصوم لو جدد النية و يترتب عليه سقوط القضاء عنه أولا، وجهان، من إطلاق النبوى المتقدم و هو قوله صلّى اللّه عليه و آله من لم يأكل فليصم، و من ظهوره فى كون ذلک قبل الزوال فيقتصر فيه على مورده، فيعمل فى غيره على ما هو مقتضى القاعدة من ان الإخلال بالنية موجب لفساد العبادة، و انما خرج عن هذه القاعدة فى مورد نسيان النية و تجديده قبل الزوال فى الواجب المعين كما تقدم، كما انه لو صام بنية شعبان كان مجزيا و لو بان انه من رمضان بعد الزوال، و ذلک لدلالة الأخبار المتقدمة على الاجتزاء به مطلقا سواء كان التبين بعد انقضاء النهار
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۱
أو فى أثنائه قبل الزوال أو بعده، و لا دلالة لتلك الاخبار على ان من أمسک من غير نية الصوم شهر رمضان ثم قضائه بعد ذلک.

[الأمر الرابع لو أصبح يوم الشک بنية الإفطار]

(الأمر الرابع) لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار
و تبين انه من شهر رمضان قبل الزوال و لم يتناول المفطر وجب عليه تجديد النية و إتمام الصوم و لا يجب عليه القضاء لبقاء الوقت الاضطرارى للنية إلى الزوال لمن تركها فى الليل لعذر من نسيان أو جهل حتى أصبح كما تقدم فى أول الفصل و للنبوى المتقدم: من لم يأكل فليصم، و قد يستدل له بفحوى ما دل على انعقاد الصوم من المسافر و المريض إذا زال عذرهما قبل الزوال، و لكنه فى المريض غير منصوص عليه و انما ورد النص فى المسافر و قد الحقوا به المريض، و مع ذلک فالأولوية ممنوعة، و الإجماع و النبوى كافيان فى إثبات الحكم، و قد تقدم الكلام فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى المسألة الثانية عشر.

[مسألة (۱۹) لو صام يوم الشک بنية انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما]

مسألة (۱۹) لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان ندبا أو قضاء أو نحوهما ثم تناول المفطر نسيانا و تبين بعده انه من رمضان اجزء عنه أيضا و لا يضره تناول المفطر نسيانا كما لو لم يتبين و كما لو تناول المفطر بعد التبين.
حكم هذه المسألة مبنى على عدم قدح تناول المفطر مع عدم العمد به فى جميع أنحاء الصيام من المندوب و المفروض بأقسامه، و سيأتى الكلام فيه.

[مسألة (۲۰) لو صام بنیة شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم یجزه عن رمضان]

مسألة (۲۰) لو صام بنیة شعبان ثم أفسد صومه برباء و نحوه لم یجزه عن رمضان و ان تبین کونه منه قبل الزوال.

و قد مر حکم هذه المسألة فی طی المسألة الثالثة عشر.

[مسألة (۲۱) إذا صام یوم الشک بنیة شعبان ثم نوی الإفطار]

اشارة

مسألة (۲۱) إذا صام یوم الشک بنیة شعبان ثم نوی الإفطار و تبین کونه من رمضان قبل الزوال قبل ان یفطر فنوی صح صومه، و اما ان نوی الإفطار فی یوم من شهر رمضان عصیانا ثم تاب فجدد النیة قبل الزوال لم ینعقد صومه، و کذا لو صام یوم الشک بقصد و أحب معین ثم نوی الإفطار عصیانا ثم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۷۲

تاب فجدّد النیة بعد تبین کونه من رمضان قبل الزوال.

فی هذه المسألة أمور

[الأول إذا صام یوم الشک بنیة شعبان ثم نوی الإفطار]

(الأول) إذا صام یوم الشک بنیة شعبان ثم نوی الإفطار

فتبین کونه من رمضان قبل الزوال و لم یتناول مفطرا فنوی صومه من رمضان صح صومه و لو قلنا بان العزم علی الإفطار مفسد للصوم کما هو الأقوی و سیأتی البحث عنه، و ذلک لان العزم علی الإفطار لیس بنفسه من المفطرات بل انما یوجب الإخلال بالنیة فیجعله کمن لم ینو الصیام رأسا، و قد تقدم انه لو نوی الإفطار فی یوم الشک ثم تبین انه من رمضان قبل الزوال فنوی الصوم صح منه، و قد تقدم حکمه فی المسألة الثامنة عشر.

[الأمر الثانی إذا نوی الإفطار فی یوم من شهر رمضان عصیانا]

(الأمر الثانی) إذا نوی الإفطار فی یوم من شهر رمضان عصیانا

ثم تاب و جدد النیة قبل الزوال ففی انعقاد الصوم بتجدید النیة و عدمه قولان (و تفصیل ذلک) ان هیهنا مسئلتین (إحداهما) فیما إذا أصبح بنیة الإفطار عالما عامدا بحیث لم ینو الصوم من الابتداء رأسا ثم تاب و جدد النیة قبل الزوال، و المعروف من مذهب الأصحاب هو البطلان و وجوب القضاء حتی ان العلامة (قده) فی المنتهی لم ینقل خلافا فیه، و قد تقدم الکلام فی ذلک فی المسألة الثانیة عشر فی ان أخر وقت النیة فی شهر رمضان و الواجب المعین هو عند طلوع الفجر و ان تأخیر النیة عامدا موجب للبطلان و لا یصححه تجدید النیة قبل الزوال، و ذلک للزوم النیة فی کلّ آن من آنات الصوم فیبطل بالإخلال بها فی بعض

النهـار فـإنه يوجب فسـاد الصوم فى ذلـك الزمان الفاقـد للنيـة فإذا بطل فى ذلـك الزمان بطل فى الجميع، إذ الصوم لا يتبعض فى الصحة و الفساد.

(لكن المحقق فى الشرائع) قال انه لو قيل بالانعقاد كان أشبه بالقواعد. و قد ذكر وافى توجيهه وجوها (منها) ما فى المسالك من انه مبنى على الاجتزاء بالنية الواحدة للشـهر كله مع تقدمها أو على القول بجواز تأخير النية عمدا الى قبل الزوال (و فيه) ان المعتبر على الاجتزاء بالنيـة الواحدة اسـتدامة حكمها بمعنى عدم نية خلافها، و مع الإصـباح بنية الإفطار يزول حكم النية حتى على القول بالاجتزاء بنية واحدة، و اما جواز تأخيرها الى ما قبل الزوال فى الواجب المعين فلم يتحقق القول به و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۳

على فرض تحققه فهو ضعيف مردود بما تقدم من انتهاء وقت النية اختيارا فى الواجب المعين الى الفجر.

(و منها) ما فى مصباح الفقيه من ان عدم الانعقاد مبنى على وجوب التبييت بالنية، و هو ممنوع لان عمدة دليله الإجماع، و يشكل الاعتماد عليه مع اختيار مثل المحقق الذى هو ترجمان الفقهاء القول بالانعقاد المنافى مع اعتبار التبييت و اشعار كلامه بكونه قولا معروفا بين الأصـحاب، المنافى مع الإجماع (و فيه) ان المنافى مع الانعقاد ليس اعتبار التبييت، كيف و قـد تقـدم عـدم اعتباره مع مقارنـة الفجر للنيـة و انه انما رخص فى تقـديم النيـة على الفجر لمكان تعسـر العلم بالمقارنـة بل تعذره، فالمانع عن الانعقاد خلو قطعة من زمان الصوم عن النية اختيارا.

(و منهـا) ما احتمله الشـيخ الأكبر (قـده) من كون مراد المحقق ما إذا عزم على الإفطار فى الليل ثم ذهل عن نيـة الصوم و الإفطار جميعا عند طلوع الفجر فأصـبح غير ملتفت الى الصوم ثم جدد النية قبل الزوال، فإنه يمكن ان يكون حكم هذا حكم الناسى للنية فى الليـل رأسـا لأنه لم يتعمـد ترك النيـة فى وقته و هو الجزء الأخير من الليل المتصل بالفجر، و المتيقن من العامـد الـذى يبطل صومه بترك النيـة هو الذى نوى الإفطار فى ذلك الوقت أو كان مرددا فى الصوم مع الالتفات اليه (و فيه) انه مع تقدم العزم على الإفطار فى الليل و عـدم نيـة الصوم بعده الى الصـبح فغفلته عن الإفطار و الصوم لا يوجب اجراء حكم الناسـى عليه مع بقاء العزم على الإفطـار فى أول النهار و ان لم يكن ملتفتا الى عزمه، فالعزم فى ارتكازه موجود و لا عـذر له فى ذلك بعـد سـبق العزم على الإفطـار فى الليـل (فالأـقوى) فى هـذه المسألـة مـا عليه المشـهور من البطلان و عـدم الانعقاد و وجوب القضاء، و الظاهر ان مراد المصـنف (قـده) فى هـذه المسألـة من قوله. و امـا إذا نوى الإفطـار فى يوم شـهر رمضان (إلـخ) هو هـذا الفرض اعنى ما إذا نوى الإفطار من ابتـداء النهار بحيث أصبـح ناويا له (المسألـة الثانيـة) ما إذا نوى الصوم فى وقت النيـة و دخل فى النهار بنيـة الصوم ثم نوى الإفطار فى أثناء النهار ثم تاب و رجع الى نية الصوم قبل الزوال، و قد تعرض المصنف (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۴

لهذه المسألة فيما يأتى فى المسألة الثانية و العشرين و سنتعرض لتفصيل البحث فيها إنشاء اللّه تعالى.

[الأمر الثالث من الأمور المبحوث عنها فى هذه المسألة انه لو صام يوم الشك بقصد واجب معين]

(الأمر الثالث) من الأمور المبحوث عنها فى هذه المسألة انه لو صام يوم الشك بقصد واجب معين

ثم نوى الإفطار عصـيانا ثم تاب و جـدد النية بعد ما تبين انه من رمضان قبل الزوال فالمصـرح به فى المتن هو عدم الانعقاد و هو مبنى على مـا يـأتى من بطلاـن الصوم فى الواجب المعين بنيـة الإفطـار فى أثنـاء النهار، فيكون كما نوى الإفطار فى يوم من شـهر رمضان مع العلم بأنه منه من الابتداء، إذ لا فرق فى إبطال نية الإفطار بين الرجوع عنها الى قصد الصوم قبل الزوال و عدمه.

(و احتمل فى المستمسک) صحته بدعوى ان قصد الإفطار انما كان تجريا محضا، لان المفروض عدم صحة الصوم الذى نواه من أول الأمر لعدم وقوع صوم غير رمضان فيه، فإذا جدد النية بعد تبين انه من شهر رمضان قبل الزوال يكون كما لو أصبح بنية الإفطار ثم تبين قبل الزوال انه من رمضان و لم يتناول المفطر بعد، فإنه يجدّد النية و يصح صومه.

(أقول) يمكن اندفاعه بالعلم التفصيلى بحرمة الإفطار فى ذلک اليوم فإنه يعلم انه اما من شهر رمضان أو من واجب معين غيره، فنية الإفطار ليست تجريا محضا، فتكون كما لو نوى الإفطار مع العلم بأنه من شهر رمضان، و لكن يمكن الجواب عن ذلک بان النهى عن صوم يوم الشک بنية انه من رمضان مانع من حصول هذا العلم التفصيلى، و فما هو الموجب لصوم هذا اليوم قبل تبين انه شهر رمضان ليس الا كونه واجبا معينا غير رمضان. و المفروض انه قد تبين خلافه، و النهى عن الصوم بنية انه من رمضان و ان كان حكما ظاهريا لكون موضوعه هو الشک فى كون اليوم من رمضان الا انه مانع من تنجز التكليف بصوم رمضان فى هذا اليوم ما دام الشک باقيا، بل مجرد الترخيص فى الإفطار كاف فى رفع تنجز التكليف، فليس له قبل تبين الحال علم تفصيلى بتكليف منجز و لعله لذا تأمل سيد مشايخنا (قده) فى البطلان فى حاشيته فى المقام.

[مسألة (۲۲) لو نوى القطع أو القاطع فى الصوم الواجب المعين بطل صومه]

اشارة

مسألة (۲۲) لو نوى القطع أو القاطع فى الصوم الواجب المعين بطل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۵

صومه سواء نواهما من حينه أو فيما يأتى و كذا لو تردد، نعم لو كان تردده من جهة الشک فى بطلان صومه و عدمه لعروض عارض لم يبطل و ان استمر ذلک الى ان يسئل، و لا فرق فى البطلان بنية القطع أو القاطع أو التردد بين ان يرجع الى نية الصوم قبل الزوال أم لا، و اما فى غير الواجب المعين فيصح لو رجع قبل الزوال.

فى هذه المسألة أمور

[الأول إذا نوى الإفطار فى أثناء النهار]

(الأول) إذا نوى الإفطار فى أثناء النهار

فى الصوم الواجب المعين بعد ان نوى صومه فالأقوى بطلان الصوم و وجوب القضاء سواء رجع عنه و جدد النية قبل الزوال أم لا، و سواء كان نوى القطع أو القاطع، و المراد من نية القطع هو العزم على الخروج من الصوم و رفع اليد عنه فى مقابل العزم على الصوم، من غير قصد فعل مفطر خاص من المفطرات، و من نية القاطع هو العزم على فعل احدى المفطرات، و الدليل على البطلان فى جميع ذلک هو خلو قطعة من الزمان من نية الصوم مع اشتراطه بالنية لكونه عبادة، فإن نية الإفطار منافية مع قصد الصوم و كذا لو تردد فى الإفطار و عدمه فإنه مناف مع العزم على تركه و لو فى جزء من الزمان.

و لكن المنسوب الى المشهور بين الأصحاب عدم البطلان و انه لو رجع و جدد النية صح صومه، بل ظاهر المحكى عن بعض كالمحقق فى المعتبر إطلاق الحكم بالصحة و لو لم يرجع عن عزمه و لم يتفق له تناول المفطر الى الليل.

و استدلوا للصحة بمقايسة نية الخلاف فى أثناء النهار بالنوم و الغفلة الحاصلة فى أثنائه، و بحصر المفطرات فى غير واحد من الاخبار بأمور ليس منها قصد الإفطار (ففى صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السّلام: لا يضر بالصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء، و بان النية لا يجب تجديدها فى كل أزمنة الصوم إجماعا فلا تتحقق المنافاة، و باستصحاب بقاء الصحة.

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الوهن، فإنك قد عرفت سابقا ان النية عبارة عن العزم على العمل للتقرب الى اللّه سبحانه، و العزم قد يكون ملتفتا اليه و قد يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۶

مغفولا عنه، و الغفلة عنه لا تنافى وجوده الارتكازى فى النفس، و انما الذى ينافيه هو العزم على العدم أو التردد فيه، فقياس المقام بالنوم و الغفلة لا وجه له.

و منه يظهر بطلان الاستدلال بعدم وجوب تجديد النية فى كل أزمنة الصوم، فإن النية بمعنى العزم الارتكازى باقية ما لم يعزم على الخلاف و لم يحصل له الترديد من غير حاجة الى التجديد، و استصحاب بقاء الصحة لا يجدى بعد حصول ما ينافى عبادية الفعل و ان لم يحصل من الاعمال ما يوجب الإفطار، و اما الاستدلال بحصر المفطرات فيما عدا نية الخلاف ففيه ان المدعى ليس كون نية الخلاف من جملة المفطرات، بل لان الصوم لا بد فيه من النية، و العزم على الإفطار أو الترديد فيه مناف مع النية المشروطة فى العبادة.

و قد نسب القول بما قويناه من البطلان الى غير واحد من الأساطين كالمرتضى و العلامة و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى قدس اللّه أسرارهم، و حاصل استدلالهم هو ما ذكرنا من ارتفاع النية حقيقة أو حكما بالعزم على الخلاف أو الترديد فيه، فيكون حكم المضى فى يوم الصوم حكم المضى فى الصلاة و الإتيان بأفعالها مع النية بأن يكون عازما على إبطالها أو مرددا فى ذلك.

[الأمر الثانى لا فرق فى إبطال نية القطع أو القاطع بين ان يعزم على الإفطار فى الحال أو الاستقبال]

(الأمر الثانى) لا فرق فى إبطال نية القطع أو القاطع

بين ان يعزم على الإفطار فى الحال أو الاستقبال، و ذلك لان الصوم عبارة عن الإمساك فى جميع النهار فإذا عزم على الإفطار فى جزء من اجزائه أو تردد فى ذلك فقد حصل ما ينافى نية الإمساك فى جميع النهار فهو فى حال الترديد أو العزم على الإفطار ليس له نية فى الصوم، و مقتضى اشتراط النية فى جميع آنات العمل هو بطلانه بفقدها و لو فى بعض آناته، و العزم على الإفطار و لو فى المستقبل يوجب الإخلال بالنية المشروطة فى العبادة فعلا.

(و اختار فى الجواهر) الفرق بين كون المنوى الإفطار فى الحال أو الاستقبال، قال (قده) و اما نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك و ان لم يتحقق الإنشاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۷۷

المزبور و كذا نية القاطع فقد يقوى عدم البطلان بهما استصحابا للصحة السابقة التى لم يحصل ما ينافيها إذ الواقع عند التأمل يؤكدها، و دعوى كون المعتبر فى الصحة العزم فى سائر الأزمنة على الامتثال بالصوم فى سائر أوقات اليوم لا نعرف لها مستندا، و ان كان مقتضى الاقتصار على المتيقن ذلك (انتهى).

و ظاهر كلامه (قده) هو صورة نية القطع أو القاطع فى المستقبل بقرينة قوله:

إذ الواقع عند التأمل يؤكدها، يعنى ان العزم على الإفطار فى المستقبل لازمه العزم على الإمساك فى الحال و هذا العزم يؤكد النية (و لا يخفى ما فى كلامه) فإنه كما يجب فى ابتداء الصوم القصد إلى الإمساك فى جميع النهار كذلك يجب بقاء هذا القصد إلى أخر زمان الصوم فلو نوى من الليل الإمساك فى بعضه و كان عازما على الإفطار فى جزء من النهار أو كان مرددا فى ذلك لم يصح صومه لانه ينوه من الليل، إذ الذى نواه لم يكن صوما بل إمساكا فى بعض النهار، و الصوم عبارة عن الإمساك من أول الفجر الى الغروب فهذه النية لا بد من بقائها فى جميع انات النهار ليتحقق معنى العبادة و هو الإمساك مع النية. و اما ما افاده من عدم المستند لاعتبار العزم فى سائر الأزمنة على الامتثال بالصوم فى سائر أوقات اليوم (ففيه) ان المستند له هو ارتباطية الاجزاء المؤتلفة للمركب الذى تعلق به التكليف فى مرتبة ثبوت التكليف به، فلا بد فى امتثال التكليف من تعلق ارادة المكلف به لينطبق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق ارادة الآمر، و مما ذكرنا ظهر فساد الصوم بالترديد فى الإفطار فى الأثناء سواء كان ترديده فى الإفطار فى الحال أو فى الإفطار فى المستقبل لمنافاة الترديد مطلقا مع العزم على الصوم اللازم بقائه من أول الصوم إلى أخره.

[الأمر الثالث ان نية القطع أو القاطع أو الترديد انما يبطل به الصوم]

(الأمر الثالث) ان نية القطع أو القاطع أو الترديد انما يبطل به الصوم

إذا كان منافيا مع نيته، فلو فرض عدم منافاته معها لم يبطل، و ذلك فى موارد.

(منها) ما إذا كان قصد الإفطار مبنيا على تقدير السفر كما إذا قصد مسافة يشك فى كونها مسافة التقصير فقصد الإفطار على تقدير كونها مسافة القصر، فان هذا القصد لا يضر بنية الصوم على تقدير وجوبه عليه كما لا يضر بها إذا كان من نيته ذلك من الليل كما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏7، ص: 478

احتمل السفر فى النهار فنوى الإفطار من الليل على تقدير السفر، فاتفق عدم السفر فإنه يصح صومه.

(و منها) ما إذا كان قصده للإفطار مبينا على اعتقاد زوال حكم نية الصوم لأمر أخر كما لو نوى الإفطار فى يوم الشك انه من شوال على تقدير ثبوت الهلال مع بقاء قصد الصوم ما دام لم يثبت، فلا يضر ذلك بصومه لو لم يثبت الهلال، لان نيته للإفطار انما هى على تقدير عدم قابلية الزمان للصوم لا مطلقا (و منها) ما إذا قصد الإفطار لاعتقاد فساد صومه بسبب أخر كما إذا اعتقدت المرأة حدوث الحيض فنوت الإفطار ثم تبين طهرها قبل ان تتناول المفطر، و الحكم فى الجميع هو عدم فساد الصوم بمجرد هذا النحو من قصد الإفطار، لعدم انتفاء العزم على الصوم المأمور به فى شى‏ء من هذه الموارد لبقائه على عزمه على تقدير صحة صومه، و لا فرق فى حصول الترديد له فى هذه الموارد بين بقائه مدة الى ان يسئل و يتبين له الأمر و بين زواله بلا مهلة، و ذلك لبقاء عزمه على الصوم على تقدير صحته، و هو كاف فى تحقق النية المفتقر إليها فى العبادة.

[الأمر الرابع ان ما ذكر كله انما هو فى الواجب المعين]

(الأمر الرابع) ان ما ذكر كله انما هو فى الواجب المعين،

و اما فى غيره من المندوب أو غير المعين من الواجب فلو نوى القطع أو القاطع أو تردد فى إتمامه صح مع الرجوع عن نيته و العزم على الإتمام قبل الزوال فى الواجب و الى انتهاء النهار فى المندوب لما تقدم من جواز تأخير النية فيهما كذلك من أول

الأمر، إذ مرجعه الى ثبوت التخيير طول النهار فى المندوب فى إنشاء النيـة و الى الزوال فى الواجب غير المعين فليس نية الإفطار فى زمان التخيير اولى بالإبطال من ترك النية رأسا إذا جددها فى وقتها، و هذا ظاهر.

[مسألة (۲۳) لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية]

مسألة (۲۳) لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية أو كف النفس عنها معها.
فى هـذه المسألة أمران (أحدهما) انه وقع الاختلاف فى التعبير عن مهية الصوم، فعن كثير ان الصوم هو ترك المفطرات مع النية، و قال بعضهم انه عبارة عن الكف عن المفطرات، لان الترك أمر عدمى أزلى خارج عن قدرة المكلف، و متعلق الأمر لا بد

ان يكون امرا مقـدورا، و ليس ذلـك الأـكف النفس، (و أورد عليه) بـأنه ان كان المراد من الكف هو ردع النفس و حبسـها عن ارتكاب المفطرات فهو منتقض بلزوم خروج الترك فى حال الغفلة و النوم و عند عدم ميل النفس الى المفطرات كلا أو بعضا أو عـدم القـدرة عليها كـذلك- عن ماهية الصوم، إذ الترك فى هذه الموارد ليس لأجل ردع النفس و حبسـها عن الارتكاب، و ان كان المراد توطين النفس على الترك ففيه أولا انه عبارة عن العزم و النية، فيلزم ان يكون الصوم عبارة عن نفس النية و هذا باطل فـان الصوم ممـا يتعلق به النيـة و لاـ يعقل ان يتعلق النيـة بالنيـة (و ثانيا) ان الترك إذا كان امرا ازليا غير مقـدور فالتعريف بتوطين النفس عليه لاـ يرفع الإشـكال، فـإن توطين النفس على غير المقـدور أيضا غير معقول، (مضافا) الى ان الترك الأزلى ليس متعلقا للأـمر بـل متعلقـة هـو الـترك فى زمـان مخصوص و هو مقـدور للمكلف، و بعبـارة أخرى اسـتمرار الـترك فى زمـان الصوم هو المكلف به و هو أمر تحت قـدرة المكلف، فـالحق ان الصوم عبارة عن نفس الترك. و لا يرد عليه الا النقض بلزوم بطلان الصوم بفعـل المفطرات نسـيانا مع ان المـذهب على خلافه، و الجواب انه من بـاب ان المولى تفضّـل على عبـاده برفع المؤاخـذة عنهم بارتكاب المفطر نسيانا و قنع بالمأتى به عن المأمور به كما فى غير الصوم من العبادات التى لها اجزاء وجودية إذا ترك المكلف بعضها نسيانا و دل الدليل على عدم البطلان مع النسيان.
(الأـمر الثـانى) انه لاـ يجب على المكلف معرفـة كون الصوم هو الترك أو الكف، لان اختلاف تعبيرهم فى ذلك ليس فيه ثمرة عمليـة، لاتفاقهم على صـحة الصوم من النائم و الغافل و من لا رغبـة له فى المفطر أو لا قـدرة له عليه، فإذا ترك المفطرات سواء كان بكف نفسه عنها أو بغيره صـح صومه على القولين، فالمكلف ينوى بالصوم ما هو المأمور به واقعا و يكفى ذلك له و ان لم يعلم عنوان المأمور به بالتفصيل.

[مسألة (۲۴) لا يجوز العدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مستحبين]

مسألة (۲۴) لا يجوز العـدول من صوم الى صوم واجبين كانا أو مسـتحبين أو مختلفين، و تجديد نية رمضان إذا صام يوم الشـك بنية شعبان ليس من باب العدول بل من جهة ان وقتها موسع لغير العالم الى الزوال.
و ليعلم أولا ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول مما هو مشتغل به الى عبادة

أخرى من الصـلاة و الصوم و نحوهما مما تكون مختلفة الأنواع و المشتركات تحت معنى واحد جنسى مثل صلاة الظهر و العصر بناء على كونهما كـذلك و صوم شـهر رمضان و صوم أخر غيره من واجب أو منـدوب و ذلك لان العدول فى الأثناء إما يكون

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان عليه من الهوية الواقعة و إيقاع الباقى على الهوية المعدول إليها، و شىء منهما لا يستقيم، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشىء عما هو عليه، و هو محال، و اما الثانى فلاستلزامه تركيب العمل الواحد من هويتين مختلفتين بالماهية، و هو أيضا مستحيل فى العقليات كما لا يخفى.

و مقتضى ذلک عدم جواز العدول من ماهية الى ماهية أخرى، فإذا ورد دليل عليه بالخصوص لا بد من حمله على معنى معقول، و هو الحكم بترتيب آثار المعدول اليه بعد تبدل النية لا انقلاب الماهية حقيقة، و هذا المعنى محتاج الى الدليل و لم يرد فى باب الصوم دليل على ذلک إلا فى بعض الصور.

(و تفصيل ذلک) ان الصوم المعدول عنه ينقسم إلى أقسام (فمنها) الواجب المعين مما لا يجوز قطعه و رفع اليد عنه اختيارا و لا يصلح وقوع صوم أخر فى وقته، سواء كان وقته مما لا يصلح لوقوع صوم أخر فيه بالذات كشهر رمضان أو بالعرض كالنذر المعين و قضاء شهر رمضان إذا صار مضيقا و الواجب بالإجارة فى وقت معين، و حكم هذا القسم هو عدم جواز العدول عنه الى غيره من واجب أخر أو مندوب، و ذلک واضح بعد رض عدم جواز رفع اليد عما هو متلبس به من الواجب المعين و عدم صلاحية زمانه لوقوع صوم أخر فيه و لو بالعرض، و من ذلک العدول عن قضاء شهر رمضان الى صوم أخر بعد الزوال و لو لم يكن وقته مضيقا.

(و منها) ما لو صلح الزمان للمعدول عنه و المعدول اليه مع جواز قطع الأول كالواجب غير المعين و قضاء شهر رمضان قبل الزوال إذا كان الوقت موسعا و الصوم المندوب و لو بعد الزوال، ففى جواز العدول عنه الى فرض مثله أو الى صوم مندوب قولان، المصرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۸۱

به فى الدروس جوازه من نفل الى نفل أخر، قال: و فى العدول من فرض غير معين الى نفل قولان، و ان المنع فيه اولى، و اختار صاحب الجواهر المنع فى الجميع مستدلا بان جواز القطع و إبطاله بنية قطعه أو الإتيان بالقاطع لا يستلزم جواز عدوله الى غيره بالنية ما لم يدل على جوازه دليل، نعم بعد إبطاله بالنية يمكن القول بجواز قصد غيره فيما إذا كان وقت نيته باقيا كما فى الواجب غير المعين قبل الزوال و المندوب و لو بعد الزوال.

(و منها) صوم يوم الشک من شعبان لو صامه لأبنية انه من شهر رمضان ثم تبين انه منه فى أثناء النهار و لو بعد الزوال، فان الظاهر انه مورد العدول، بناء على وجوب تجديد النية، و ليس تجديدها من جهة ان زمان النية للناسى و الجاهل موسع فى شهر رمضان الى الزوال- كما أفاده فى المتن- فإنه يرد عليه أولا منافاته مع ما تقدم منه (قده) من عدم الفرق فى التبين لمن صام يوم الشک بنية انه من شعبان بين كونه قبل الزوال أو بعده (و ثانيا) ان تجديد النية بعنوان انه من شهر رمضان عبارة عن العدول فى النية فلا داعى إلى تأويله بعد ما تقدم من انه معقول بمعنى ترتيب آثار صوم شهر رمضان على هذا الصوم، التى منها عدم وجوب القضاء عليه.

و قد تقدم الفرق بين ما إذا نوى يوم الشک الصوم بنية انه من شعبان و بين ما إذا نوى الإفطار و لم يتناول المفطر و انه يصح الصوم بعد تبين انه من شهر رمضان فى الأول سواء كان قبل الزوال أو بعده، و فى الثانى يختص الصحة بما إذا كان التبين قبل الزوال، و هذا شاهد على ان تجديد النية فى الأول انما هو من مصاديق العدول لا من باب توسعة وقت النية لغير العالم كما لا يخفى. و اللّه العالم بالصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۸۲

[فصل فيما يجب الإمساك عنه فى الصوم]

اشارة

فصل فيما يجب الإمساك عنه فى الصوم، و هى أمور

[الأول و الثانى الأكل و الشرب]

اشارة

الأول و الثانى الأكل و الشرب، من غير فرق فى المأكول و المشروب بين المعتاد كالخبز و الماء و نحوهما و غيرها كالتراب و الحصى و عصارة الأشجار و نحوها و لا بين الكثير و القليل كعشر حبة الحنطة أو عشر قطرة من الماء أو غيرها من المائعات حتى انه لو بلّ الخياط الخيط بريقه أو غيره ثم ردّه الى الفم و ابتلع ما عليه من الرطوبة بطل صومه إلا إذا استهلك ما كان عليه من الرطوبة بريقة على وجه لا يصدق عليه الرطوبة الخارجية و كذا لو استاك و اخرج المسواك من فمه و كان عليه رطوبة ثم رده الفم فإنه لو ابتلع ما عليه بطل صومه إلا مع الاستهلاك على الوجه المذكور، و كذا يبطل بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه.

فى هذا المتن أمور

(الأول) لا إشكال فى وجوب الإمساك عن الأكل و الشرب فى حال الصوم

فى الجملة بلا خلاف فيه بين المسلمين، و هو من ضروريات الدين، و يدل عليه قوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ، المفسر فى خبر إبراهيم بن هاشم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام ببياض النهار و سواد الليل، و للنصوص الكثيرة الواردة فى ذلك.

(ففى صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السّلام: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء- على ما فى الفقيه و موضع من التهذيب، و فى موضعين آخرين من التهذيب: (ثلاث خصال) مع عد الأربعة المذكورة، و ربما يوجه على فرض صحة النسخة بجعل الأكل و الشرب خصلة واحدة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۸۳

(و الحصر فى الأربع) مع كون المفطرات أكثر منها غير مضر، لكون دلالة الخبر على الحصر بالإطلاق، و هو قابل للتقييد.

(و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام: الصيام من الطعام و الشراب، و الإنسان ينبغى ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فى رمضان و غيره.

(و المحكى عن رسالة المحكم و المتشابه) للسيد عن على عليه السّلام، قال و اما حدود الصوم فأربعة حدود أولها اجتناب الأكل و الشرب، و الثانى اجتناب النكاح، و الثالث اجتناب القيء متعمدا، و الرابع اجتناب الارتماس فى الماء و ما يتصل بها و ما يجرى مجراها.

(و خبر إبراهيم بن هاشم) و فيه قال صلّى اللّه عليه و آله إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام و الشرب فقد أصبحتم، و غير ذلک من الاخبار التی تأتی الإشارة إلی بعضها فی تضاعیف المباحث الاتیة.

(الأمر الثانی) المشهور عدم الفرق بین کون المأکول و المشروب معتادین و عدمه

لعموم الأدلة المتقدمة و إطلاق بعضها الشامل لغیر المعتاد منهما، و المحکی عن ابن الجنید، و السید المرتضی عدم البطلان به.
(و یستدل لهما) بدعوی الانصراف فی مطلقات الکتاب و السنة إلی المعتاد و المتعارف، و لخبر مسعدة بن صدقة المروی فی الکافی عن الصادق عن آبائه عن علی علیهم السلام عن الذباب یدخل فی حلق الصائم، قال علیه السّلام لیس علیه قضاء، انه لیس بطعام،- و الظاهر من السؤال و ان کان عن مورد دخول الذباب فی الحلق من غیر عمد، الا ان التعلیل فی الجواب بأنه لیس بطعام یدل علی ان ما لیس بمأکول عادة لا یضر بالصوم و لو کان عمدا.
(و الأقوی ما علیه المشهور) لمنع دعوی الانصراف، مع انه لو سلم فإنما هو فی المطلقات دون العموم، مثل ما ورد النهی فیه عن الأکل و الشرب، فان حذف المتعلق دال علی العموم لصدق الأکل و الشرب فی غیر المعتاد- و ان قلنا بانصراف المأکول
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۷، ص: ۴۸۴
و المشروب الی خصوص المعتاد منهما- و اما خبر مسعدة فمردود بإعراض الأصحاب عنه- لو سلم التعمیم فیه لصورة العمد- بل یمکن دعوی الإجماع علی البطلان لعدم العثور علی مخالف سوی ابن الجنید، و الإجماع سابق علیه و متأخر عنه، و اما السید فالمحکی عنه فی المسائل الناصریة انه لا خلاف فیما یصل الی جوف الصائم من جهة فمه إذا اعتمد انه یفطره مثل الحصاة و الخرزة «۱» و ما لا یؤکل و لا یشرب، و انما خالف فی ذلک الحسن بن صالح و قال انه لا یفطر و روی نحوه عن أبی طلحة، و الإجماع متقدم و متأخر عن هذا الخلاف فسقط حکمه (انتهی) و مع هذا الکلام منه (قده) فذهابه الی عدم البطلان بعید جدا.

(الأمر الثالث) لا فرق بین الکثیر و القلیل

لإطلاق الأدلة و عمومها و عدم صحة دعوی الانصراف فیها فیبطل الصوم بمثل عشر حبة الحنطة و عشر قطرة من الماء ما لم یصر مستهلکا، فلو بل الخیاط الخیط بریقه أو غیر ریقه ثم رده الی الفم و ابتلع ما علیه من الرطوبة بطل صومه، إلا إذا استهلکت الرطوبة فی ریقه بحیث صدق علی ابتلاعه انه ابتلاع ریقه، و کذا الحکم فی المسواک، و سیأتی فیما یکره للصائم حکم المسواک الرطب و ما ورد فیه من الاخبار.

(الأمر الرابع) یبطل الصوم بابتلاع ما یخرج من بقایا الطعام من بین أسنانه

عمدا، قولا واحدا عندنا- کما فی الجواهر- خلافا لأبی حنیفة، حیث حکی عنه نفی البأس عنه.
و ربما یستشکل فیه کما فی المدارک مع الغض عن الإجماع علیه بعدم تسمیته أکلا، و بصحیح ابن سنان عن الصادق علیه السّلام فی الرجل الصائم یقلس «۲» فیخرج منه الشیء، أ یفطره ذلک، قال لا، قلت فان ازدرده بعد ان صار علی لسانه، قال لا یفطره ذلک.

(و يندفع) بأن المناقشة فى الإبطال ببلعه اما لأجل دعوى انصراف الأكل عنه

---

(١) خرزة بفتحتين: مهره (صراح اللغة).

(٢) القلس بالتحريك و قيل بالسكون ما خرج من الجوف ملأ الفم أو دونه (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴٨۵

مع تسليم كونه من افراده و صدق مفهوم الأكل عليه عرفا، و اما لأجل منع صدق الأكل عليه رأسا إما لقلته أو لأجل دخل الإدخال من الخارج فى الفم فى صدق الأكل، و شيء من ذلك لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لمنع الانصراف أو كونه بدويا على تقدير تسليمه، و عدم صدق الأكل عليه لقلته ممنوع بمعلومية إرادة ما يشمل مثل ذلك من الأكل الممنوع منه فى الصوم، و قد تقدم نفى الفرق بين القليل و الكثير.

(و اما الفرق) بين الإدخال من خارج الفم و عدمه بصدق الأكل فى الأول دون الأخير فهو أوهن من الفرق بين القليل و الكثير، مع انه على تقدير تسليمه يجدى فى مثل النخامة و بقايا القيء فى الفم، لا فى بقايا الغذاء المختلفة بين الأسنان، ضرورة انه بعد ابتلاع المتخلف منه يصدق عليه انه أكل ما أدخله فى فمه من الخارج صدقا حقيقيا، و لا يشترط فى إبطال الأكل كون إدخال الغذاء فى الفم فى زمان الصوم، لعدم الإشكال فى انه لو جعل الغذاء فى فمه بالليل ثم ابتلعه بعد طلوع الفجر يبطل صومه، و الفرق بينه و بين المختلف بين الأسنان تحكم.

و اما التمسك بالصحيح) ففيه أولا المنع عن العمل به فى مورده اما بحمله على التقية أو بإرادة أصل اللسان المتصل بالحلق من قوله: بعد ان صار الى لسانه، حتى لا يتعدى الى فضاء الفم، أو بحمل الازدراد على كونه بغير اختياره كما هو الغالب- و ذلك لعدم نقل الخلاف فى عدم جواز بلعه اختيارا، بل ظاهر هم الاتفاق على فساد الصوم به إذا دخل فى فضاء الفم، و ان وقع الخلاف فى إيجابه القضاء خاصة كما عن ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه، أو انه يوجب الكفارة أيضا كما عن الحلى التصريح به و لعله الأقوى كما سيأتى.

(و ثانيا) بالفرق بين مورد الصحيح و هو ما يخرج من الجوف و بين ما بقى من الغذاء بين الأسنان الذى وصل الى الفم من الخارج، حيث ان الصحة فى الأول لا يستلزمها فى الثانى،

[مسألة (١) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم]

مسألة (١) لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم و ان احتمل ان تركه يؤدى الى دخول البقايا بين الأسنان فى حلقه، و لا يبطل صومه لو دخل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٧، ص: ۴٨۶

بعد ذلك سهوا، نعم لو علم ان تركه يؤدى الى ذلك وجب عليه و بطل صومه على فرض الدخول.

لا يجب التخليل بعد الأكل قطعا لمن يريد الصوم إذا لم يحتمل ان تركه يؤدى الى دخول ما بقى بين الأسنان فى حلقه. (و مع احتماله) ففى وجوبه وجهان مبنيان على بطلان الصوم بدخول ما بين الأسنان فى حلقه سهوا و عدمه، فان قلنا بالبطلان وجب التخليل تحفظا عن دخوله الموجب لبطلان الصوم، و ان قلنا بعدمه لم يجب، و فى بطلان الصوم بدخوله سهوا و عدمه قولان، المحكى عن فوائد الشرائع ان الأقرب وجوب القضاء خاصة لتعريض صومه للإفطار بتهاونه فى تخليل الأسنان (انتهى) و مال إليه

فی المسالک.

(و أورد علیه) بان تعرض الصوم للإفطار ان کان موجبا للقضاء لصیرورة الدخول فی الحلق عمدیا بتهاونه فی التخلیل کان موجبا للکفارة أیضا، و الا فلا موجب للقضاء، فالتفصیل بین القضاء و الکفارة لا وجه له.

(و یمکن ان یقال) فی توجیهه ان مقتضی القاعدة بطلان الصوم بابتلاع ما بین الأسنان و لو کان سهوا، لأن الأصل فیما ثبت دخله فی المأمور به هو إطلاق اعتباره فیه بالنسبة الی حال العمد و النسیان و السهو، و قد خرج عنه الإتیان بالمفطر سهوا بالنص و الإجماع، لکن المخرج لا إطلاق له بالنسبة إلی السهو مع تفریط المکلف، و القدر المتیقن منه ما لم یکن عن تفریط منه فیقع ما کان منه بتفریط داخلا فی إطلاق ما دل علی مفطریة الأکل، و اما عدم وجوب الکفارة فلدعوی ان الظاهر من دلیل وجوبها هو صورة العمد لا ما کان عن سهو و لو کان عن تفریط، و لعل هذا هو الوجه فیما ذکره فی نجاة العباد من الاحتیاط بالقضاء حینئذ، و سیأتی الکلام فی البحث عن إطلاق ما یدل علی عدم بطلان الصوم بارتکاب المفطر سهوا.

و مما ذکرنا ظهر حکم ما لو علم بان ترک التخلیل یؤدی الی دخول ما بین الأسنان فی الحلق، فإنه مع الدخول یبطل صومه و یجب القضاء و الکفارة معا، و مع عدمه لا تجب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۸۷

الکفارة، و ظاهر المتن عدم وجوب القضاء أیضا، و لکن الأقوی وجوبه فان ترک التخلیل مع العلم بأنه یؤدی الی الدخول فی الجوف و لو سهوا مستلزم للإخلال بالنیة إذ مرجعه الی ترک العزم علی الإمساک عن هذا المفطر، و هو موجب للقضاء علی ما سیأتی.

[مسألة (۲) لا بأس ببلع البصاق و ان کان کثیرا مجتمعا]

مسألة (۲) لا بأس ببلع البصاق و ان کان کثیرا مجتمعا، بل و ان کان اجتماعه بفعل ما یوجبه کتذکر الحامض مثلا لکن الأحوط الترک فی صورة الاجتماع خصوصا مع تعمد السبب.

لا بأس ببلع البصاق فیما إذا لم یکن کثیرا مجتمعا فی فمه، لانصراف ما دل علی النهی عن الأکل و الشرب عنه و لقیام السیرة علی عدم الإمساک منه، و عن التذکرة دعوی الإجماع علیه بل و کذا المجتمع منه إذا لم یکن بفعله، و عن الخلاف نفی الخلاف عن عدم ابطال الصوم به و اما إذا کان سببه کتذکر الحامض أو لعارض أخر أوجب اجتماع البصاق علی غیر الوجه المعتاد ففیه إشکال فإنه بمنزلة ابتلاع بقایا القیء الواصل الی فضاء الفم حیث تقدم و یأتی فساد الصوم به إذا تعمده، هذا فی غیر الخارج من الفم.

و اما لو خرج من الفم ثم ادخله فیه و ابتلعه فالظاهر صدق الأکل علیه و لو کان قلیلا فالأرجح بطلان الصوم به سواء قلنا بحرمة اکله لکونه کعرقه و نخامته و دمعة و غیرها من فضلات الإنسان و انها تعد عرفا من الخبائث، أو قلنا بحلیته.

و عن المنتهی انه لو ترک فی فمه حصاة أو درهما فأخرجه و علیه لمعة من الریق ثم اعاده فیه و ابتلعه فالوجه الإفطار قلّ أو کثر لابتلاعه البلل الذی علی ذلک الجسم و قال بعض الجمهور لا یفطر ان کان قلیلا (انتهی).

و مما ذکرنا یظهر حکم بلع بصاق غیره فإنه مما یصدق علیه الأکل بطریق اولی کما ان حرمة الأکل فیه أقوی، و لکن المستفاد من بعض الاخبار هو الجواز بل عدم بطلان الصوم به، فمما یدل علی الجواز فی غیر الصوم صحیح الصیقل المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام، قال مرت امرأة مدنیة برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و هو یأکل- الی ان قال- فقالت ناولنی لقمة من

طعامک فناولها، فقالت لا و اللّه الا الذی فی فمک، فاخرج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله اللقمة من فمه فناولها فأکلها، قال فما أصابها داء حتی فارقت الدنیا،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۸۸

و ما ورد فی النص علی ابی جعفر الجواد علیه السّلام المروی فی الکافی أیضا، و فیه قال علی بن جعفر فقمت فمصصت ریق ابی جعفر علیه السّلام و قلت أشهد أنک إمامی عند اللّه، فان ذلک لما کان بمحضر من الرضا علیه السّلام فتقریره علیه السّلام و عدم إنکاره علیه دلیل علی الجواز، و یمکن القول باختصاص ذلک بریق المعصوم إذا فعل ذلک حباله و تبرکا به.

و مما یدل علی عدم بطلان الصوم به صحیح ابی ولاد المروی فی التهذیب قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام انی اقبل بنتا لی صغیرة و انا صائم فیدخل جوفی من ریقها شیء، قال فقال لی لا بأس، لیس علیک شیء.

(و موثق ابی بصیر) المروی فی التهذیب أیضا، قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام الصائم یقبل امرئته قال علیه السّلام نعم و یعطیها لسانه تمصه، بناء علی إطلاقه الشامل لما إذا کانت المرأة صائمة أیضا. و أصرح منه ما فی خبر علی بن جعفر المروی فی التهذیب أیضا عن أخیه علیه السّلام قال سئلته عن الرجل الصائم إله أن یمص لسان المرأة و تفعل المرأة ذلک، قال لا بأس.

لکن ظاهر الأصحاب عدم العمل بها فی الصائم فیحمل خبر ابی ولاد علی صورة عدم الاختیار فی دخوله فی الجوف، و خبر ابی بصیر و علی بن جعفر علی عدم البأس بمجرد المص لا ببلعه أیضا، بل مجرد عدم عمل الأصحاب کاف فی عدم حجیة ما ذکر علی ما هو طریقنا فی باب العمل بالاخبار، و اللّه الهادی.

[مسألة (۳) لا بأس بابتلاع ما یخرج من الصدر و ما ینزل من الرأس ما لم یصل الی فضاء الفم]

اشارة

مسألة (۳) لا بأس بابتلاع ما یخرج من الصدر و ما ینزل من الرأس ما لم یصل الی فضاء الفم، بل الأقوی جواز الجر من الرأس إلی الحلق و ان کان الأحوط ترکه و اما ما وصل منهما الی فصاء الفم فلا یترک الاحتیاط فیه بترک الابتلاع.

الظاهر ان فی المسألة أقوالا ثلاثة

(الأول) جواز الابتلاع فیما یخرج من الصدر و ما ینزل من الرأس

و عدم بطلان الصوم به مطلقا و لو کان و أصلا إلی فضاء الفم ما لم ینفصل عنه الی الخارج و هو المحکی عن المعتبر و المنتهی و المدارک.

(و یستدل له) بان ذلک لا یسمی أکلا و لا شربا فیکون سائغا بأصالة البراءة السالمة عن المعارض، و بان النخامة مساوقة للریق فی عدم الوصول من الخارج فوجب مساواتها له فی الحکم، و بأنه لا ینفک عنه الصائم إلا نادرا فوجب العفو عنه لعموم البلوی، و لخبر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۷، ص: ۴۸۹

غیاث بن إبراهیم عن الصادق علیه السّلام: لا بأس بأن یزدرد الصائم نخامته-، بناء علی کون النخامة بالمعنی الأعم من الخارج من الصدر و النازل من الرأس- کما یشهد به ما عن بعض أهل اللغة «۱» و لفحوی صحیح عبد اللّه بن سنان- المتقدم- الدال

على جواز ابتلاع اجزاء القلس بعد ان صار على لسانه.

(القول الثانى) ما عن العلامة فى التذكرة و الشهيدين و هو الجواز فيهما ما لم يصلا الى فضاء الفم

و المنع عنهما بعد الوصول اليه، اما الجواز قبل الوصول اليه فلما استدل به للقول الأول، و اما المنع بعده فلصدق الأكل على ابتلاعهما حينئذ، فلا بد من حمل خبر غياث على صورة عدم الوصول الى فضاء الفم، مضافا الى ضعف سنده، و اما صحيح ابن سنان فلعدم العمل به فى مورده- كما تقدم فى طى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى أول الفصل ص ۴۸۵

(القول الثالث) التفصيل بين الخارج من الصدر و النازل من الرأس

بالجواز فى الأول إذا لم يصل الى فضاء الفم و المنع فى الأخير، و هو الظاهر من المحقق فى الشرائع و وجه الجواز فى الأول هو ما تقدم فى القولين الأولين، و يستدل للمنع فى الثانى بإجمال معنى النخامة لاختلاف كلمات أهل اللغة فى تفسيرها بعد اتفاقهم على ان الخارج من الصدر يسمى نخامة، فالمتيقن من معناها هو ذلك فلا دلالة لخبر غياث على الجواز فى النازل من الرأس، مضافا الى قوة صدق الأكل عليه، فإنه إدخال شىء فى الجوف من خارجه بخلاف الخارج من الصدر، فان ابتلاعه اعادة ما كان فى الجوف اليه فلا يصدق عليه الأكل إلا إذا وصل الى فضاء الفم.
(و الأقوى هو القول الثانى) لعدم صدق الأكل فيهما قبل الوصول الى الفم، و الفرق بينهما ضعيف فان ما ينزل من الرأس أيضا يعد من جوف البدن، و ليس الاستناد فى الجواز الى خبر غياث حتى يقال بإجمال معنى النخامة بل المناط انه لا يعد بلعهما قبل الوصول الى فضاء الفم أكلا، و اما بعد الوصول إليه فالإنصاف صدق الأكل حينئذ.

---

(۱) نخمة بالفتح: آب بينى و دماغ و سينه، تنخم: انداختن از سينه يا از بينى (منتهى الارب)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۷، ص: ۴۹۰
(و مما ذكرنا ظهر) حكم الجر من الرأس إلى الحلق و انه لا بأس به ما لم يصل الى فضاء الفم، و اللّه الهادى.

[مسألة (۴) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف]

اشارة

مسألة (۴) المدار على صدق الأكل و الشرب و ان كان بالنحو الغير المتعارف فلا يضر الوصول الى الجوف إذا لم يصدق الأكل و الشرب كما إذا صب دواء فى جرحه أو شيئا فى اذنه أو إحليله فوصل الى جوفه، نعم إذا وصل من طريق انفه فالظاهر انه موجب للبطلان ان كان متعمدا لصدق الأكل و الشرب حينئذ.
فى هذه المسألة أمران

(الأول) المدار فى الأكل و الشرب على ما يصدق عليه أحدهما

و ان كان على غير النحو المتعارف، و الظاهر ان المناط فيهما دخول الطعام و الشراب الى الجوف عن طريق الحلق و لو كان

وصوله الى الحلق عن غير ناحية الفم كما لو فرض وصوله اليه من ناحية الأنف و الاذن و العين، بخلاف ما يصل الى الجوف من غير ناحية الحلق و ان وجد طعمه فى الحلق، و القول بان وصول طعمه اليه ملزوم وصول نفسه إليه لاستحالة انتقال العرض من موضوعه الى موضوعه أخر مردود، فان المدار على صدق دخول ذى الطعم فى الحلق عرفا لا بالدقة العقلية.
(و كيف كان) فلا يضر مجرد الوصول الى الجوف إذا لم يصدق عليه الأكل و الشرب لأنهما قد أخذا موضوعين للحكم فى باب الصوم.
(فان قلت) مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب الاجتناب عن الطعام و الشراب كونهما مفطرين و لو لم يصدق على إدخالهما فى الجوف عنوان الأكل أو الشرب كصحيح ابن مسلم:
لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب اربع خصال: الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء.
(و خبر ابى بصير): الصيام من الطعام و الشراب و (قوله عليه السّلام) فى خبر أخر فى مقام المبالغة: ليس الصيام من الطعام و الشراب وحده (و قوله عليه السّلام) فى خبر أخر فى مقام تعليل عدم الإفطار بدخول الذباب فى الحلق: انه ليس بطعام، الظاهر فى كون المدار فى المفطر على كونه طعاما و لو لم يصدق على إدخاله فى الجوف عنوان الأكل (و خبر ابن ابى يعفور) فى

تعليل نفى الباس عن الاكتحال: انه ليس بطعام و لا شراب (قلت) المتفاهم من الاجتناب عن كل شىء هو الاجتناب عن فعل ما هو المعتاد بالنسبة إليه، فالاجتناب عن الطعام و الشراب هو ما هو المعتاد المنصرف اليه فيهما- أعنى الأكل و الشرب كما ان الاجتناب عن النساء المذكور فى صحيح محمد بن مسلم هو الاجتناب عن مباشرتهن لا مطلق الاستمتاع حتى النظر و اللمس فالتعبير بالأكل و الشرب تارة و بالطعام و الشراب اخرى لا يوجب اختلافا فيما هو المقصود من المفطر، إذ مرجع التعبيرين أمر واحد و هو الإمساك عن أكل المأكول و شرب المشروب.

(الأمر الثانى) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول عدم فساد الصوم بصب الدواء فى الجرح

أو فى الإحليل و لو وصل الى الجوف، و كذا فى الاذن و العين إذ أوصل إلى الجوف من غير ناحية الحلق، خلافا للمحكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعة منهم العلامة فى المختلف من البطلان و لم يحك عنهم دليل عليه، و لعله لدعوى استفادة المنع عن مطلق إدخال الشىء فى الجوف مما دل على المنع من الأكل و الشرب، أو لما تقدم فى الأمر الأول مما ورد من المنع عن الطعام و الشراب و انهما أعم من الأكل و الشرب، أو لما ورد من المنع عن الاحتقان بالمائع كما يأتى، أو لما ورد من المنع عن صب الدهن فى الاذن إذا كان يصل الى الحلق، ففى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام عن الصائم هل يصلح له ان يصب فى اذنه الدهن، قال عليه السّلام إذا لم يدخل حلقه فلا بأس، فإنه يدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا دخل فى الحلق، أو لما ورد من البطلان بتعمد الاستنشاق أو دخول الغبار فى الأنف.
(ففى خبر سليمان المروزى) قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل فى انفه و حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين ان ذلك مفطر مثل الأكل و الشرب و النكاح.
(و قد يستدل) للبطلان بصب الدواء فى الإحليل حتى يصل الى الجوف بأنه قد

أوصل إلى جوفه مفطرا بأحد المسلكين، فإن المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للإفطار كما فى الحقنة.
(و أورد عليه فى المعتبر) بأن المثانة ليست موضوعة للاغتذاء و قولهم للمثانة منفذ الى الجوف غير مسلم، بل ربما كان يرد إليها

من الماء على سبيل الرشح، و لا- يبطل الصوم بالأمر المحتمل، و ظاهره تسليم البطلان لو علم بدخول الدواء من الإحليل فى الجوف، و انما منع عن البطلان لأجل عدم العلم به و انه من الأمر المحتمل.

(و الأقوى) عدم البطلان بشىء من ذلك الا ما تقدم من استظهار البطلان فيما يدخل عن طريق الحلق و لو من غير ناحية الفم كالاذن و العين و الأنف، و اما من ناحية الجرح و الإحليل فلا دليل على البطلان لعدم صدق عنوان الأكل و الشرب بذلك، و عدم استفادة مبطلية كل ما يدخل فى الجوف مما دل على مبطلية الأكل و الشرب، فإنه قياس محض، و المنع عن الاحتقان بالمائع لا يدل على المنع عن كل ما يدخل فى الجوف، لاحتمال الخصوصية فيه، و لذا يجوز الاحتقان بالجامد، بل يمكن قلب الدليل و الاستدلال بالجواز فى الجامد على عدم المنع و لو فى الجملة، و ما ورد من منع صب الدهن فى الاذن إذا وصل الى الحلق لا يدل على ما إذا دخل الجوف عن غير طريق الحلق، فهو على خلاف ما استدل له أدلّ.

و أوضح فسادا الاستدلال بما ورد من المنع عن تعمد الاستنشاق، للإجماع على عدم مبطلية الاستنشاق إذا لم يؤد الى الدخول فى الحلق، و لو قيّدنا الخبر بصورة دخول الماء فى الحلق عن طريق الأنف فلا دلالة فيه على مبطلية مطلق ما يدخل فى الجوف و لو عن غير ناحية الحلق، و ذلك لصدق الشرب على إدخال الماء فى الجوف عن طريق الأنف، كما ان البطلان بدخول الغبار فى الأنف أيضا لا يدل على ذلك، و مما ذكرنا ظهر بطلان الاستدلال بان للمثانة منفذا الى الجوف، لان النفوذ الى الجوف على تقدير تسليمه لا يدل على البطلان ما لم يصدق عليه عنوان الأكل أو الشرب، و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌7، ص: 493

[مسألة (5) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما]

مسألة (5) لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما بحيث يصل الى الجوف و ان كان متعمدا.

على المشهور سواء كان رطبا أو يابسا و سواء كان بمباشرة نفسه أو بغيره و سواء كان بأمره أولا، و ذلك لوضوح عدم صدق الأكل عليه، بل عدم الفساد هنا اولى من إدخال الدواء فى الجوف، لاستقراره فى الجوف و صيرورته بمنزلة الغذاء للجسم بخلاف السكين و الرمح، خلافا للمحكى عن المبسوط من البطلان إذا طعن نفسه أو أمر غيره بطعنه ففعل و وصل الى جوفه- على ما نقله عنه العلامة فى المختلف- و هو ضعيف مخالف للمشهور و مخالف مع ما صرح به الشيخ نفسه فى الخلاف من عدم الإفطار بوصول الرمح الى الجوف رطبا كان أو يابسا، استقر فى الجوف أولا، كان باختياره أولا، و انما حكى فى الخلاف قولا بالبطلان به عن بعض العامة، و هو يومى الى عدم الخلاف بين أصحابنا، و هو كذلك إذ لم يحك الخلاف فى ذلك الا عنه (قده) فى المبسوط.

(الى هنا تم بعون الله تعالى) ما أردنا تحريره من الجزء السابع من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى) على يد مؤلفه الحقير الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما اللّه تعالى بلطفه الخفى و الجلى و عفى اللّه سبحانه عنّى و عن والدىّ و عن إخواننا المؤمنين و المؤمنات و يتلوه الجزء الثامن من أول الثالث من مفطرات الصوم و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و آله البررة الأتقياء و كان الفراغ عن طبعه فى مطبعة الفردوسى فى يوم الجمعة غرة شهر رجب من سنة 1387 ه‍ ق 1346 ه‍ ش اللهم اختم لنا بالسعادة

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، 12 جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، 1380 ه‍ ق

الجزء الثامن

[تتمة كتاب الصوم]

[تتمة مفطرات الصوم]

اشارة

(تتمة مفطرات الصوم)

[الثالث: الجماع و ان لم ينزل]

اشارة

الثالث: الجماع و ان لم ينزل، الذكر و الأنثى، قبلا أو دبرا، صغيرا كان أو كبيرا حيا أو ميتا، واطأ أو موطوء، و كذا لو كان الموطوء بهيمة، بل و كذا لو كانت هى الواطية، و يتحقق بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها، فلا تبطل بأقل من ذلك، بل لو دخل بجملته ملتويا، و لم يكن بمقدار الحشفة لم يبطل، و ان كان لو انتشر كان بمقداره.

فى هذا المتن أمور. (الأول) لا إشكال فى مبطليّة الجماع للصوم فى الجملة، إجماعا من المسلمين بل هى من ضروريات الدين، و يدل عليه الكتاب و السنّة فمن الأول قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيٰامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسٰائِكُمْ إلى قوله تعالى فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مٰا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ (إلخ) بناء على كون حتى و مدخولها غاية المباشرة النساء أيضا كما هو الظاهر، و من السنّة أخبار كثيرة، مثل صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام: لا يضر الصائم إذا اجتنب اربع خصال (أو ثلاث) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء، و غير ذلك مما يأتى فى خلال المباحث الآتية إنشاء اللّه.

(الثانى) لا إشكال فى تحقّق المفطر بالإدخال فى قبل المرأة، و ان لم ينزل إجماعا، و هو القدر المتيقن من مورد الأدلّة المتقدّمة من الكتاب و السنّة و انه الضرورى من الدين، و كذا فى دبرها مع الانزال بلا خلاف فيه بين العلماء، و يشهد له فحوى ما يدل على الإفطار بلا إنزال، و اما مع عدم الانزال فالمعروف المشهور بينهم الفساد، و عن الخلاف و الوسيلة الإجماع عليه، و عن الغنية الإجماع على الفساد بحصول الجنابة، فيدخل الوطى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴

فى الدبر فيه بناء على حصول الجنابة به، و لم يحك فى ذلك خلاف عن أحد غير ان الشيخ فى مبسوطة يظهر منه نوع تردّد فيه حيث يقول يجب القضاء و الكفارة بالجماع فى الفرج أنزل أم لم ينزل، سواء كان قبلا أو دبرا، فرج امرأة أو غلام أو ميّتة أو بهيمة، و على كل حال على الظاهر من المذهب، و قد روى ان الوطى فى الدبر لا يوجب نقض الصوم إلّا إذا أنزل معه، و ان المفعول به لا ينقض صومه بحال، و الأحوط الأول، انتهى، و الأقوى ما هو المعروف من بطلان الصوم بالوطى فى دبر المرأة و ان لم ينزل، و ذلك لدعوى الإجماع عليه مع عدم ظهور مخالف فيه، و دلالة الآية المباركة عليه، بناء على شمول الاذن فى المباشرة فى قوله تعالى فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ للوطى فى الدبر أيضا، فتدل الآية ح على حرمته فى حال الصوم، كحرمة الوطى فى القبل أيضا، مع إمكان القول بدلالتها على الابطال به و لو مع عدم حرمته فى نفسه، إذ يكون ح حرما فى حال الصوم أيضا، لكونه

مبطلا له، و لكنه بعيد و يدل عليه من النصوص، صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يعبث بأهله فى شهر رمضان حتّى يمنى، قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، و صحيحة الأخر عن الصادق عليه السّلام، قال سئلته عن رجل عبث بامرئته و هو محرم من غير جماع، أو فعل ذلک فى شهر رمضان، فقال عليه السّلام عليهما من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، و مرسل حفص عنه عليه السّلام أيضا فى الرجل يلاعب أهله أو جاريته فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فنزل، قال عليه السّلام عليه من الكفارة مثل ما على الذى جامع فى شهر رمضان، و خبر الهروى القائل بالرضا عليه السّلام: قد روى عن آبائک فيمن جامع فى شهر رمضان و أفطر فيه ثلاث كفارات، و روى عنهم أيضا كفارة واحدة، فبأىّ الحديثين نأخذ، قال عليه السّلام.

بهما جميعا، متى جامع الرجل حراما، أو أفطر على حرام، فى شهر رمضان فيه ثلاث كفارات، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، و ان كان ناسيا فلا شىء عليه، بناء على شمول الجماع فى هذه الروايات و النكاح فى الخبر الأخير للوطى فى الدبر أيضا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۵

و مضمر سماعة قال سئلته عن رجل أتى أهله فى رمضان متعمدا، فقال عليه عتق رقبة، و إطعام ستّين مسكينا، و صيام شهرين متتابعين، و قضاء ذلک، و اين (أو أنّى) له مثل ذلک اليوم بناء على صدق إتيان الأهل على وطيها فى الدبر و دعوى انصرافه إلى وطيها فى القبل مطلقا، أو مع الانزال و ان لم تكن بعيدة لكنّه بدوى يزول بعد الالتفات إلى سببية نفس الجماع للجنابة و الإفطار و ان الدبر أحد المأتيين الذين رتب الشارع عليهما أحكام الجماع، ففى مرسل حفص بن سوقه عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يأتى أهله من خلفها، قال هو احد المأتين ففيه الغسل فانظر الى ما فيه فإنه كالنص فى ترتب الأحكام الثابتة على الوطى فى الدبر أيضا و ان الجماع بما له من الاحكام هو الأعم من الوطى قبلا أو دبرا، و يمكن الاستدلال بالملازمة بين حصول الجنابة العمدية و بين فساد الصوم بها بناء على حصول الجنابة بالوطى بالدبر بلا إنزال كالوطى فى القبل كما تقدم فى مباحث غسل الجنابة من الطهارة، و يدل على الملازمة بينهما مضافا الى الإجماع المحكى عن الغنية على ان الجنابة عمدا يفسد الصوم معتضدا بعدم نقل الخلاف فيه عن احد، الروايات الواردة فيمن أجنب متعمّدا فى شهر رمضان فى ليله أو نهاره بمباشرة أهله أو غيرها و فيمن أصبح جنبا و فى حكم الجنابة فى شهر رمضان فان التدبر فيها مما يشرف الناظر إليها فى ان الفساد مستند إلى الجنابة، بحيث يحصل له القطع بان تعمد الجنابة كتعمد الأكل و الشرب يناقض الصوم، ففى خبر عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام لأىّ علة لا يفطر الاحتلام الصائم و النكاح يفطر الصائم، قال عليه السّلام: لانّ النكاح فعله و الاحتلام مفعول به، فانظر إلى السؤال حيث ان المستفاد منه ارتكاز ذهن السائل بتساوى الاحتلام مع النكاح فى كونهما موجبا للجنابة، و الى الجواب عنه حيث انه عليه السّلام يقرر السائل على ما هو عليه من الارتكاز، و انما يفرق بينهما بالاختيار و غير الاختيار، فيستفاد منه ان الجنابة الاختيارية موجبة للفساد، و بعد كون الوطى فى الدبر بلا إنزال موجبا للجنابة يثبت كونه سببا لبطلان الصوم، و اما مرفوعة البرقى عن الصادق عليه السّلام النافية للغسل عليهما ما لم ينزل، و وجوبه عليه دونها مع الانزال، قال عليه السّلام: إذا اتى الرجل المرأة فى دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۶

و ان انزل فعليه الغسل و لا غسل عليها، فهى موهونة بالاعراض عنها، فلا تصلح لمعارضة ما تقدم من الأدلة، و لا يصحّ الاستناد إليها، و مما ذكر من الحكم فى وطى دبر المرأة بلا إنزال يظهر حكم الوطى فى دبر الغلام بلا إنزال أيضا، و انه أيضا مما يفسد به الصوم و تجب به كفارة الجمع لانه من المفطر الحرام لحصول الجنابة به بناء على الملازمة بين ما يوجب الجنابة و بين فساد

الصوم به، لكن إثبات السببية للجنابة بالدليل فى طرف الفاعل مشكل و فى طرف المفعول أشكل، اللهم الا ان يدعى الإجماع فى طرف الفاعل، و يثبت فى طرف المفعول بعدم القول بالفصل، و كيف كان فالاحتياط مما لا ينبغى تركه، (الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فى فساد صوم المرأة بالجماع فى قبلها و لو مع عدم الانزال، و كذا يفسد صومها بالجماع فى دبرها مع عدم الإنزال، إذا الجماع موجب لفساد صوم الطرفين لا خصوص الرجل بلا خلاف فى ذلك و لا اشكال، و إذا كان الوطى فى الدبر موجبا لفساد صوم الواطى يكون موجبا لفساد صوم الموطوء أيضا، و مرفوعة أحمد بن محمد عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يأتى المرأة فى دبرها و هى صائمة، قال عليه السّلام لا ينقض صومها و ليس عليها غسل، و مرسلة على بن الحكم عن رجل عن ابى عبد اللّه عليه السّلام إذا اتى الرجل المرأة فى الدبر و هى صائمة لم ينقض صومها و ليس عليها غسل، و مرفوعة البرقى المذكورة فى الأمر المتقدم قاصرة عن إثبات الصحة لإعراض الأصحاب عنها ساقطة عن الحجية، لا يصلح الاستناد إليها أصلا، (الأمر الرابع) لا فرق بعد تحقق اسم الوطى و الجماع بين ان يكون الواطى و الموطوء كلاهما كبيرين أو صغيرين، أو مختلفين، فلو أولج فى قبل صغيرة أو درها أفسد صومه، و لو أولج الصغيرة فى قبل كبيرة أو دبرها أفسد صومها، و كذا صوم الصغيرة الموطوئة و الصغير الواطى لو كانتا صائمين و احتاجا الى الغسل من الجنابة و لو بعد البلوغ، و ذلك لصيرورتهما بالوطى و الموطوئية جنبا فيحتاجا فى رفع جنابتهما الى الغسل، و يصحّ منهما الغسل فى حال الصبى بناء على شرعية عبادات الصبى، كما مر مرارا و منه يظهر انهما لو كانا صغيرين صائمين يفسد صومهما، و هذا فيما إذا كان الولوج بما يتحقق به اسم الوطى،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۷

و لو لم يكن كذلك كما إذا أدخل آلة الطفل قبل نشوه ففى حصول الجنابة به للطرفين و الاحتياج الى الغسل و بطلان الصوم به اشكال و لعل الأقوى هو العدم، لعدم صدق الوطى الذى به تحصل الجنابة و وجوب الغسل و فساد للصوم، (الأمر الخامس) لا فرق فى الواطى و الموطوء بين كونهما حيا أو ميتا، فلو أدخلت المرأة آلة ميت فى قبلها أو دبرها أبطل صومها كما لو ادخل آلته فى قبل ميت أو دبره أفسد صومه، بناء على حصول الجنابة بوطى الميت أو لصيرورته موطوئة و ذلك لأتى و المدرك فى الجميع.

(الأمر السادس) لا فرق فى الوطى الموجب للجنابة و بطلان الصوم بين ان يكون الموطوء إنسانا أو بهيمة، و لا فى الواطئ بينهما و ذلك لحصول الجنابة بوطى البهيمة و بموطوئيته كما مر فى مبحث الجنابة من الطهارة مستدلا له بالإجماع عليه، لكن فى الحكم بحصول الجنابة بوطى البهيمة إشكال و بصيرورته موطوء بها أشكل، و المقام مما لا ينبغى ان يترك فيه الاحتياط، (و الأمر السابع) يتحقق الوطى الموجب للجنابة و بطلان الصوم بإدخال الحشفة أو مقدارها من مقطوعها، و لا تبطل بأقل من ذلك و ذلك لكون المفسد منه الصوم هو الموجب للجنابة و الغسل، لما عرفت من ان المستفاد من النصوص هو كون الوطى الموجب للجنابة هو المفسد للصوم، و حيث ان الموجب لها هو إدخال الحشفة فيمن هى له، و إدخال مقدارها من مقطوعها فالمفسد للصوم أيضا هو المحدود بذلك الحد ففى المقطوع منه الحشفة لو ادخل بجملته ملتويا و لم يكن بمقدار الحشفة لم يبطل، و ان كان لو انتشر لكان بمقدارها، لعدم صدق إدخال مقدار الحشفة على إدخال الجملة الملتوية التى لا تكون بمقدارها.

[مسألة ۶- لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه]

مسألة ۶- لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه.

و ذلك لكون الجماع بنفسه مبطلا و لو مع عدم الانزال، فقصده من حيث نفسه قصد للمفطر، فلا يحتاج فى الإبطال به قصد

الانزال و هذا ظاهر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٨

[مسألة ٧- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال]

مسألة ٧- لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال إلا إذا كان قاصدا له فإنه يبطل و ان لم ينزل من حيث انه نوى المفطر.

عدم البطلان بالإيلاج فى غير احد الفرجين بلا إنزال، لأجل انه لا يكون من المفطرات، و البطلان مع قصد الإنزال لأن قصده قصد للمفطر، فيفسد من جهة الإخلال بالنية و ان لم نيته إلى الإنزال خلافا لصاحب الجواهر: فإنه قده مع اختياره البطلان بتيّة القاطع، يقوى الصحة فى المقام و لعله عدل عن فتاواه بالبطلان عند قصد المفطر و الا فلا وجه له كما لا يخفى.

[مسألة ٨- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال]

مسألة ٨- لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال

لان إدخال الإصبع فى أحد الفرجين لا يكون موجبا للجنابة، ففى إدخاله لا بقصد الانزال لا يكون آتيا بالمفطر، و لا قاصدا لإتيانه، فلا يكون مضرا بصحة صومه، و مع تحقق الانزال به يدخل فى الاستمناء و سيأتى حكمه،

[مسألة ٩- لا يبطل الصوم إذا كان نائما أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره]

مسألة ٩- لا يبطل الصوم إذا كان نائما أو كان مكرها بحيث خرج عن اختياره كما لا يضر إذا كان سهوا.

لا يبطل الصوم لو جامع مكرها بغير اختيار، أو فى حال النوم و الإغماء و نحوهما مما لا عمد له معه كما لا يضر إذا كان عن سهو من الصوم، لكن الإكراه عليه لا بدّ من ان يكون على وجه موجب لسلب القدرة و الاختيار عنه، مثل إذا أوجر شي‌ء فى حلقه أو أخذ و القى فى الماء و غمس فيه على وجه تحقق الارتماس، و الإكراه بهذا الوجه الموجب لسلب الاختيار فى الجماع فى طرف الموطوء ممكن، كما إذا قهر و فعل به، و اما فى طرف الواطى فلعله مما لا يقع، بل الواقع هو الوطى منه احتيارا، لكن على وجه الاضطرار فى الاختيار، كما إذا أقدم عنده طعاما و أجبره على أكله أو أمره بالارتماس فى الماء بحيث يكون الأكل أو الارتماس بإرادة منه لكن إرادة ناشئة عن إيعاد المكره، بحيث لولاه لما كان الفاعل يريده، فان الصوم ح فاسد يجب قضائه، لكن لا عصيان فى إبطاله، و لا كفارة عليه، و السر فى عدم وقوع ذلك فى طرف الواطى هو توقف الجماع على حال النعوظ و انتشار الآلة المتوقف على القصد و الاختيار، اللهم الا ان المكره يأخذ آلته و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩

يدخلها فى فرج و هو بعيد، و كيف كان فمع تحقق الإكراه على حد القهر المانع عن الإرادة لا يكون الصوم باطلا، و لو كان كلام لكان فى تحقق صغراه: أى صيرورة الإكراه موجبا لصدور الوطى لا بالاختيار، كما ان الوطى فى حال النوم أيضا كذلك فى طرف الواطى، و انه أمر ممكن فى طرف الموطوء، و كيف كان فيدل على عدم بطلان الصوم بالجماع على وجه القهر المانع

عن الاختيار، أو على وجه النسيان عن الصوم، مضافا الى الإجماع على اعتبار العمد و الاختيار فى صدوره، بل فى صدور غيره من المفطرات، كما سيأتى البحث عنه النصوص المعتبرة فى المقام.

ففى موثق عمار انه سئل عن الصادق عليه السّلام عن الرجل ينسى و هو صائم فجامع أهله فقال يغتسل و لا شيء عليه.

و مرسل الصدوق فى الفقيه قال و روى عن الأئمة عليهم السلام ان هذا فى شهر رمضان و غيره و لا يجب عنه القضاء.

و الموثق الأخر للعمار المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل و هو صائم فيجامع اهله فقال عليه السّلام يغتسل و لا شيء عليه، و حمله الشيخ على النسيان، و احتمل فى الوسائل حمله على الجاهل و على الصوم المندوب، فلا شيء عليه و ان بطل، و قد ورد أخبار كثيرة فى عدم البطلان بالأكل و الشرب مع نسيان الصوم، و انه رزق رزقه اللّه تعالى.

[مسألة ۱۰- لو قصد التفخيذ مثلا فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل]

مسألة ۱۰- لو قصد التفخيذ مثلا- فدخل فى أحد الفرجين لم يبطل و لو قصد الإدخال فى أحدهما فلم يتحقق كان مبطلا من حيث انه نوى المفطر.

الدخول فى أحد الفرجين عند قصد التفخيذ لا يكون مبطلا لانه غير اختيارى و لا يكون بإرادة منه، و البطلان فى صورة قصد الإدخال يكون بنية الإتيان بالمفطر، و قصد الإتيان بالقاطع و ان لم ينته الى الدخول فى أحدهما لأن نية القاطع بنفسها مبطل لأجل الإخلال بنية الصوم و قد مر فى المسألة السابقة حكاية الخلاف فى ذلك عن صاحب الجواهر و انه قوى الصحة فى المقام و لا وجه له.

[مسألة ۱۱- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه و لا صومها]

مسألة ۱۱- إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه و لا صومها و كذا لو دخل الخنثى بالأنثى و لو دبرا اما لو وطى الخنثى دبرا بطل صومهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۰

و لو دخل الرجل بالخنثى و دخلت الخنثى بالأنثى بطل صوم الخنثى دونهما و لو وطئت كل من الخنثيين الأخرى لم يبطل صومهما.

اعلم ان الحكم ببطلان الصوم بالجماع، و ترتيب آثار بطلانه من الإتيان بالقضاء و الكفارة يتوقف على إحراز الوطى الموجب له، و مع الشك فيه يكون المرجع هو الأصل الجارى فيه من البراءة و الاستصحاب، و يترتب على ذلك الفروع المذكورة فى هذه المسألة و هى أمور.

(الأول) إذا دخل الرجل فى قبل الخنثى لم يبطل صومه و لا صومها، و لا يجب الغسل عليه و لا عليها، و لا يحكم بجنابته و لا بجنابتها، و ذلك للشك فى كون المدخول فيه هو الفرج بناء على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة و لا كونها واجدة للطبيعتين، اعنى كونها رجلا و امرأة، مقابل كونها فى الواقع اما رجلا أو امرأة، للشك ح فى كون الثقبة المدخول فيها فرجا لأنها فرج على تقدير كونها امرأة، مع انها على تقدير كونها طبيعة ثالثة أو جامعة للطبيعتين يكون الدخول فى قبلها مما يشك فى ترتيب آثار الجماع و الوطى فى القبل عليه بالشّبهة الحكمية، لأن الأدلة الدالة على حكم الوطى فى قبل المرأة لا تشتمل الخنثى لخروجها

عن الأنثى موضوعا بناء على كونها طبيعة ثالثة، و لانصرافها عنها بناء على كون جامعة للرجولية و الأنوثية، فلا تكون مشمولا لحكم الوطى المرأة كما لا يخفى.

(الثانى) إذا دخل الخنثى بالأنثى لا يبطل صومها سواء دخل فى قبلها أو دبرها، للشك فى كون الآلة التى تدخلها آلة الرجوليّة، و قد تقدم عدم البطلان بإدخال، ما عداها و لا يعلم ح بطلان صومها و لا صوم المرأة المدخول بها.

(الثالث) لو وطى للخنثى دبرا بطل صوم الواطى و الخنثى معا لحصول الجنابة لهما.

(الرابع) لو دخل الرجل الخنثى و الخنثى بالأنثى بطل صوم الخنثى، للعلم التفصيلى بتحقق الوطى منه، ان كان رجلا أو فيه ان كانت امرأة، دون الرجل و الأنثى، لشك الرجل فى وطى المرأة، و شك الأنثى فى الوطى الرجل إياها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١

(الخامس) لو وطئت كل من الخنثيين الأخرى لم يبطل صومهما، لشك كل واحد منهما فى صيرورته واطيا للمرئة أو موطوء للرجل، و ذلك للشك فى كل واحد منهما فى الرجولية و الأنوثية، و كون الصادر منهما المساحقة بناء على كونهما مرأتين و هى لا توجب البطلان مع عدم قصد الانزال.

[مسألة ١٢- إذا جامع نسيانا أو من غير اختيار]

مسألة ١٢- إذا جامع نسيانا أو من غير اختيار ثم تذكر أو ارتفع الجبر وجب الإخراج فورا فان تراخى بطل صومه.

و وجه صحة صومه لو أخرجه فورا عدم صدور المبطل منه، لأنه فى حالة القهر و النسيان لم يصدر منه المبطل، لعدم كونه مبطلا و بعد التذكر و الاختيار لم يصدر منه فعل لكى يكون مبطلا، و مقدار زمان الإخراج الذى يشتغل به أيضا خارج عن الاختيار، و وجه بطلانه مع الإخراج متراخيا هو صدور الوطى منه بالاختيار، بناء على ظهور دليل مبطلية الجماع فى كون المبطل منه هو الأعم من الحدوث و البقاء.

[مسألة ١٣- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه]

مسألة ١٣- إذا شك فى الدخول أو شك فى بلوغ مقدار الحشفة لم يبطل صومه.

للشك فى تحقق المبطل، و كون الشبهة موضوعية، فيرجع الى الأصل من البراءة و الاستصحاب مع حكومة الاستصحاب على البراءة.

[الرابع من المفطرات الاستمناء]

اشارة

الرابع من المفطرات الاستمناء اى إنزال المنى متعمدا بملامسة أو قبلة أو تفخيذ أو نظر أو تصوير صورة الواقعة أو تخيل صورة امرأة أو نحو ذلك من الأفعال التى يقصد بها حصوله فإنه مبطل للصوم بجميع افراده و اما لو لم يكن قاصدا للإنزال و سبقه

المنى من دون إيجاد شىء مما يقتضيه لم يكن عليه شىء.
من المفطرات للصوم الاستمناء، و هو طلب خروج المنى بغير الجماع مما يوجب خروجه به عادة كالتفخيذ و نحوه مع خروجه أيضا، فيعتبر فيه قصد خروج المنى و كون الفعل الموجب لخروجه مما يوجبه عادة، و خروج المنى و هو بهذا المعنى من المفطرات، و ظاهرهم الاتفاق على حصول الإفطار به،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٢

و فى المعتبر و يفطر بإنزال الماء بالاستمناء و الملامسة و القبلة اتفاقا، و عن المنتهى الانزال نهارا مفسد للصوم مع العمد سواء نزل باستمناء أو ملامسة أو قبلة بلا خلاف.
و عن المدارك قد اجمع العلماء كافة على ان الاستمناء مفسد للصوم.
و عن الفاضل الهندى ان إفساده مما أطبق عليه الأصحاب.
و يدل عليه جملة من النصوص، كصحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السّلام، عن الرجل يعبث بأهله حتى يمنى قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، بناء على ان تكون كلمة (حتّى) فى قوله حتى يمنى تعليلية، حتى يصير المعنى انه يعبث بأهله لكى يخرج منه المنى، فينطبق على ما إذا قصد خروجه.
و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن رجل وضع يده على شىء من جسد امرئته فأدفق، فقال: كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة.
و خبر سماعة فى رجل لزق بأهله فأنزل قال: إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، و المصرح به فى هذه الاخبار الثلاثة هو وجوب الكفارة، دون البطلان و القضاء، الا ان وجوبها يلازم البطلان و وجوب القضاء، للإجماع على عدم الكفارة عند عدم البطلان، و الخبران الأخيران أعنى خبر ابى بصير و خبر سماعة، يدلان على البطلان بالإنزال مع عدم قصد خروج المنى بالإطلاق.
و صحيح ابى مسلم عن الباقر عليه السّلام هل يباشر الصائم أو يقبّل فى شهر رمضان؟
فقال عليه السّلام: انى أخاف عليه فليتنزه عن ذلك، الّا ان يثق ان لا يسبق منيه، و هذا الخبر الأخير يدل على البطلان فيما إذا لم يكن قاصدا لخروج المنى، الا فيما لم يكن من عادته خروجه مما يفعل من المباشرة و التقبيل، و يدل على البطلان أيضا النصوص الدالة على بطلان الصوم بالجنابة العمدية و لو كانت بغير الجماع، لانّ خروج المنى بالاستمناء بقصد خروجه جنابة عمدية، و ذلك كخبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام و قد تقدم فى ص ۴ و لا فرق فى الفعل الموجب لخروج المنى بين الملامسة و القبلة و التفخيذ، كما ادعى عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٣

الاتفاق فى المعتبر و المنتهى، و المصرح به فى النصوص المتقدمة من العبث و اللزق و المباشرة و وضع اليد على شىء من جسد المرئة، و بين النظر و تصوير صورة الواقعة، و تخيل صورة المرأة، و قد وقع الخلاف فى البطلان بالنظر و بما بعده، و استظهر المحقق قده فى الشرائع: عدم البطلان بالنظر الى المرأة أو باستماع صوتها إذا تعقب بالامناء مطلقا، سواء كان النظر إليها حلالا كالنظر الى حليلته، أو حراما كالنظر إلى الأجنبية، و سواء كان مقصوده الامناء، أولا، و سواء كان الامناء من عادته بمثل هذا النظر أو الاستماع أولا، و المحكى عن الشيخ التفصيل بين من يحل النظر إليها و من يحرم: بوجوب القضاء فى الأول، دون الأخير، و حكى عن ابى الصلاح وجوب القضاء على من اصغى الى حديث أو ضم أو قبل فأمنى، من غير فرق بين الحلال و الحرام، و قال فى المدارك: الأصح ان ذلك غير مفسد إلا إذا كان من عادته الامناء، قال: و كذا القول فى التخيل لو ترتب عليه الانزال.
و التحقيق ان يقال بوجوب القضاء و الكفارة بالامناء بما يترتب عليه و كان من عادته خروج المنى منه به، و ذلك لانه قاصد

للإتيان بالمفطر، فيكون صدوره منه بالعمد و الاختيار، و هذا هو القدر المتيقن مما يستفاد من النصوص الواردة فى البطلان بالاستمناء، و ان لم يكن موردها النظر و التخيل و الإصغاء، بل كان المباشرة و اللزق و نحوهما مما فى النصوص، لكن المعلوم بالوجدان هو عدم اعتبار خصوصية الفعل الموجب لإخراج المنى فى ذلک، بل العبرة فى الفساد هو الإتيان بالمفطر عن عمد بما يكون من عادته حصوله به، فيتحقق به الفساد الموجب للقضاء و الكفارة معا، قال فى الجواهر:

و كأنه لا- خلاف فيه، كما اعترف به فى الرياض، هذا إذا قصد الإتيان بما يكون من عادته الامناء به، و لو قصد الامناء بما لا يوجبه عادة و اتفق خروج المنى منه، فالظاهر فساد صومه و وجوب القضاء و الكفارة معا، كما فى المختلف و اللمعة، لأنه قصد الإتيان بالمفطر و اتى

به عن العمد و الاختيار، و كون الفعل مما لا يوجبه عادة لا ينفع فى سلب البطلان بعد صدور المبطل عنه بالاختيار، و لو أتى بما يوجبه عادة فأمنى من دون قصد الإمناء، ففى الروضة الحكم بالبطلان لقصده ما يوجب خروج المنى به عادة مع خروجه، و تنظر فيه فى الجواهر و قال قده:

دخول ذلک فى الاستمناء بسبب اعتياده مع انه غير مقصود لا- يخلو من نظر، أقول: و الأقوى ما قاله فى الروضة لأن قصد ما يوجب خروج المنى عادة مع الالتفات بكونه كک قصد للاستمناء، كما ان قصد ما يصدق عليه الرجوع فى الطلاق رجوع، و ان لم يقصد به الرجوع، و قصد ما يصدق عليه البيع فى المعاطاة قصد للبيع، و ان لم يقصد البيع، فالرجوع فى الطلاق قد يتحقق بقصد مفهومه و إنشائه بقوله رجعت، و قد يتحقق بما لا يصح وقوعه إلا بالزوجة كالوطى و التقبيل و التفخيذ، و ان لم يقصد به الرجوع، و فى المقام أيضا يكون قصد ما به يخرج المنى عادة مع خروجه قصد للإمناء فهو استمناء، و اللازم على ذلک وجوب الكفارة أيضا بخروجه، كما فيما إذا قصد الامناء لما لا يوجب خروج المنى به مع اتفاق خروجه.

و اختصاص نصوص المقام بذكر الكفارة بالملاعبة و اللزق و نحوهما، و ليس لوجوبها لكل ما به يحصل الأمناء إذا قصد ذاک الموجب دليل، و لا سيما إذا كان ما يحصل به الامناء مما لا يوجبه عادة و كان خروج المنى به من باب الاتفاق.

غير قادح فى وجوبها لإمكان إثبات وجوبها بما يدل على ثبوتها فى كل إفطار عمدى صدر بالقصد و الاختيار لكن فى الجواهر قوى وجوب القضاء خاصة بكل منهما (اى مما يقصد الامناء أو يقصد ما يوجبه عادة بلا قصد الامناء) و قال: بل بكل إنزال غير مقصود حصل من النظر و الاستمتاع بشهوة لغلام أو امرأة محللة أو محرمة، و حكى القول به عن العلامة فى المختلف، و الشهيد فى اللمعة، و استدل له بما يفهم من فحاوى نصوص اللمس و التقبيل، و ما فيها من التعليل بخوف الانزال، و ما استشهد به فى تلک النصوص من ان بدو القتال اللطام الى ان قال و بذلک يظهر عدم الفرق بين المحلل و المحرم ضرورة عدم مدخلية الإثم فى حصول البطلان انتهى.

أقول: و قد عرفت ان الأقوى وجوب الكفارة فى كل منهما، (اى فيما يقصد الامناء أو يقصد ما يوجبه عادة بلا قصد الامناء) و فيها يفرق بين المحلل و المحرم، بوجوب كفارة واحدة فى المحلل، و كفارة الجمع فى المحرم، و لو أتى بما لا يوجبه من غير قصد خروجه و اتفق خروجه فلا إشكال فى عدم البطلان، و لا يجب قضاء و لا كفارة لعدم قصد الإتيان بالمفطر أصلا، و كون خروج المنى منه بلا- قصد منه فى خروجه و لا- قصد منه لما يوجب خروجه عادة، و ذلک ظاهر كما سيأتى فى المسألة الثامنة عشر و سيأتى فى المسألة السابعة عشر: انه لو قصد الإنزال، بإتيانه ما يوجب خروج المنى و لكن لم ينزل من باب الاتفاق يبطل صومه، من باب نية إيجاد المفطر، و لا كفارة عليه.

[مسألة ۱۴– إذا علم عن نفسه انه لو نام فی نهار شهر رمضان يحتلم]

مسألة ۱۴- إذا علم عن نفسه انه لو نـام فی نهـار شـهر رمضـان يحتلم فالأـحوط تركه و ان كـان الظـاهر جوازه خصوصا إذا كان الترک موجبا للحرج:

و ليعلم أن إفساد الصوم بفعل المفطر، منوط على صدور المفطر عن للصائم بالإرادة و الاختيار، و اختيارية الفعل اما بكونه بنفسه متعلقـا للإرادة، كالأكل، أو بالقـدرة على إيجاد مقـدماته، بحيث لا يبقى بعـد ما يوجـد منها مقدمـة أخرى خارجـة عن قـدرته و اختيـاره كفرى الأـوداج المترتب عليه القتـل، إذا تبين ذلک فاعلم، ان خروج المنى عن النائم فی حال نومه متوقف على نومه، و ليس بعـد تحقق النوم منه ممـا يترتب عليه الاحتلاـم نحو ترتب القتـل على فرى الأوداج، بل يحتاج إلى أمور أخرى خارجـة عن حيّز اختيار النائم لا يكون النائم بالنسبة إليها فاعلا بل يكون مفعولا، و لذا ورد الفرق بين الاحتلام و بين النكاح، فی خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام: بان النكاح فعله، و الاحتلام مفعول به، بمعنى احتياجه الى تصوير صورة فی حالة النوم و تخيلها، و حيث ان الخيـال قوى فی حالـة النوم لإعراض النفس عما عـداه بغنوة الحواس و ركودها يتأثر الجسم المتخيل من ناحيـة الصورة المرئية فی الطيف و ينزل منه المنى، و منه ظهر ان بين النوم الذى مقدمة للاحتلام و بين تحقق الاحتلام أمور غير اختيارية يكون النائم مفعولا به، فـح لا يكون الاحتلام اختياريا، لعـدم كونه بنفسه مرادا، و لا كون مقـدمته الاختيارية اعنى النوم مما يترتب عليه الاحتلام من دون واسطة أمر غير مقدور، بل هو نظير صيرورة البذر سنبلا

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۶

المتوقفة على إلقائه فی الأرض، و تحقق أمور غير اختيارية بعد الإلقاء حتى ينتهى إلى صـيرورته سـنبلا، و هذا مما لا اشكال فيه، انمـا الكلام فی المراد من مفعوليـة النائم بالاحتلام، و انه هل هو صـرف خروجه عن اختيار النائم و لو كان نومه بالاختيار، أو أنه يستفاد عذر النائم عن تحققه عقلا، لكونه مما يفعل به لا بالاختيار، فعلى الأول يكفی فی رفع أثره الذى هو البطلان صرف كونه خارجـا عن الاختيـار، و على الثانی لا بـد فی رفع أثره كونه غير مقـدور على نحو الإطلاق، فمع التمكن من المنع عنه و لو بترک مقدمـة من مقدماته اعنى النوم، لا يعذره العقل فی تحققه منه، و لعل الوجه فی بطلان الصوم بنوم الصائم مع علمه بأنه يحتلم فی نـومه، هـو اسـتفادة المعذوريـة العقليـة عن تحقـق الاحتلاـم المتوقفـة على خروجه عن حيز ارادته بقول مطلق، و وجه صـحته هو اسـتفادة كون خروجه عن حيز الإـرادة فی الجملـة، و لعـل هـذا هو الأـظهر، و عليه فالأـقوى صـحة الصوم إذا نام الصائم فی نهار رمضـان، مع علمه بـأنه يحتلم فی نومه و لاـ سـيما إذا كان الترک موجبا للحرج، لتحقق المعذوريـة العقليـة ح بسلب القـدرة عن ترک النوم، فيصـير الاحتلام خارجا عن حيز القدرة على نحو الإطلاق، و لا يرد بأن أدلة الحرج و للضـرر على تقدير جريانها انما تـدل على جواز الإفطار، لا على نفی المفطريـة، بل الحرج ح يصـير منشأ لسـلب القـدرة عن ترک مقدمته التى هی النوم، كما لا يخفى لكن الأحوط مع ذلک كله تركه ح خصوصا إذا لم يكن تركه موجبا للحرج، و اللّه العالم.

[مسألة ۱۵– يجوز للمحتلم فی النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات و ان علم بخروج بقايا المنى فی المجرى]

مسألة ۱۵- يجـوز للمحتلـم فی النهـار الاسـتبراء بـالبول أو الخرطـات و ان علم بخروج بقايـا المنى فی المجرى، و لاـ يجب عليه التحفظ بعد الانزال من خروج المنى إن استيقظ قبله خصوصا مع الإضرار أو الحرج،

اعلم ان الموجب للجنابـة خروج المنى عن المجرى الى خـارجه، فمـا لم يخرج عن المجرى لا تحصل الجنابـة، و ان تحرک عن

محله الى محل آخر، ثم ان خروجه عن المجرى بعد خروجه لا يحدث جنابة جديدة، بل التكرر فى الخروج لا يوجب إلا جنابة واحدة، و هذا بخلاف ما لو خرج منه شيء فاغتسل له ثم بعد الاغتسال خرج منه شيء من بقايا ما بقى من الإنزال الأول فى المجرى حيث ان إخراجه بعد الاغتسال يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٧

إحداث جنابة اخرى موجبة لغسل آخر، إذا تبين ذلك فنقول يجوز للمحتلم فى النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات قبل ان يغتسل، و ان علم بخروج بقايا المنى فى المجرى، لان هذا الخارج و ان كان مما يترتب عليه الأثر بالنسبة إلى اقتضائه فساد الصوم، إذا الخارج من المنى بالاحتلام لم يؤثر فى فساده، و لهذا الباقى الذى يخرج بالاستبراء اثر جديد و هو فساد الصوم، الا ان أدلة فساد الصوم بخروج المنى عن العمد و الاختيار منصرفة عن خروج ما يبقى منه فى المجرى بعد الاحتلام، فالمرجع فيه هو أدلة جواز الاستبراء، و لو منع عن الرجوع إليها أيضا بدعوى منع إطلاقها لكى يشمل صورة لزوم الإفطار، فليرجع الى الأصل العملى و هو البراءة فى المقام، هذا مضافا الى ان الحكم بجواز الاستبراء له مقطوع به، و لم يحك فيه الخلاف، و يمكن التمسك بالسيرة العملية حيث، ان عمل الصائمين على البول بعد الاحتلام، بلا احتمال لهم للمنع عنه هذا تمام الكلام فى جواز الاستبراء، و هل يجب التحفظ عن خروج المنى إلى خارج المجرى بعد ان تحرك عن محله الى المجرى أم لا- وجهان، و أقواهما الأخير لانصراف أدلة الإمساك عن خروجه عن مثله، و لا سيما فيما كان التحفظ ضرريا أو حرجيا كما لا يخفى.

[مسألة ١٦- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال]

مسألة ١٦- إذا احتلم فى النهار و أراد الاغتسال فالأحوط تقديم الاستبراء إذا علم انه لو تركه خرجت البقايا بعد الغسل فتحدث جنابة جديدة.

و وجه الاحتياط هو جواز تقديم الاستبراء على الغسل، لعدم كونه مستلزما لجنابة جديدة، و انصراف أدلة مفطرية إخراج المنى بمخرج اختيارى عنه، و كونه بعد الغسل موجبا لحدوث جنابة جديدة، و هو اعنى حدوثها مفطر على الإطلاق، فيكون الاحتياط عند الدوران بين خروج بقايا المنى الموجود فى المجرى قبل الغسل، أو بعده هو إخراجه قبله، لعدم استلزام الجنابة الجديدة، بخلاف ما بعد الغسل المستلزم إخراجه إياها، و هذا فيما إذا علم بخروجها بعد الغسل، من دون اختيار منه فى إخراجها، و اما لو أخرجها بعده بالاختيار و الإرادة ببول أو خرطات، فالأقوى هو البطلان، و وجوب القضاء و الكفارة معا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨

[مسألة ١٧- لو قصد الإنزال بإتيان شيء مما ذكر]

مسألة ١٧- لو قصد الإنزال بإتيان شيء مما ذكر و لكن لم ينزل بطل صومه من باب نية إيجاد المفطر:

و قد تقدم الكلام فى ذلك ص ١٥ و لا فرق مع قصد الانزال بين الأسباب التى يقصد به الانزال من العادية و غيرها، مما صرح به فى النصوص أو غيره من المحلل أو المحرم، و يكون منشأ البطلان فى الجميع هو قصد الانزال المضر بنية الصوم، و يكون الفساد من جهة الإخلال بها، و لا كفارة فيه لكون الكفارة فى مورد الإتيان بالمفطر، لا ما إذا كان الفساد لأجل النية.

[مسألة ۱۸- إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال]

مسألة ۱۸- إذا أوجـد بعض هـذه الافعال لا بنيـة الانزال لكن كان من عادته الانزال بـذلك الفعل بطل صومه أيضا إذا أنزل و اما إذا أوجـد بعض هذه و لم يكن قاصدا للإنزال و لا كان من عادته فاتفق أنه انزل فالأقوى عدم البطلان و ان كان الأحوط القضاء خصوصا فى مثل الملاعبة و الملامسة و التقبيل

إذا أوجـد بعض هـذه الافعال لا بنيهٔ الانزال و كان من عادته الانزال بذلك يبطل صومه مطلقا، سواء أنزل أم لا، لان قصد الانزال مخل بالنيـهٔ، و لو لم يتحقق الانزال و وجب القضاء، و مع الانزال تجب الكفارهٔ أيضا، لكونه إفطارا عمديا صدر عن الاختيار و لا كفـارهٔ مع عـدم الانـزال، و لو أوجـد مـا لاـ يوجب الإنزال عادهٔ و لم يكن قاصـدا للإنزال فمع عـدم الانزال لا إشـكال فى صـحهٔ صومه، لعدم الإتيان بالمفطر أو الإخلال منه فى النيهٔ، و لو اتفق خروج المنى به فالأقوى عدم البطلان، لكن مقتضـى الجمود على ظواهر بعض الاخبـار المتقدمـهٔ هو البطلاـن، مثـل نصوص الواردهٔ فى اللمس و التقبيـل، و مـا فيها من التعليل بخوف الانزال و ما استشـهد به فى تلـك النصوص من ان بـدو القتـال اللطـام، و قـد تقـدم حكايـهٔ القول بالفسـاد بكل إنزال غير مقصود من النظر و الاسـتمتاع بشهوهٔ محللهٔ كالنظر الى حليلته، و استماع صوته بشهوهٔ، أو محرمهٔ كالنظر و الاستمتاع لغلام أو أجنبيهٔ، عن العلامهٔ فى المختلف و الشهيد فى اللمعهٔ، و لا يخفى حسن مراعاهٔ الاحتياط بالقضاء خصوصا فى مثل الملاعبهٔ و الملامسهٔ و التقبيل مما ورد فيه النص، إذا لم يكن من عادته الانزال به، و لو كان كذلك فى غيره، و اللّه العاصم من الزلل فى القول و العمل.

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۸، ص: ۱۹

[الخامس: تعمد الكذب على اللّه تعالى أو رسوله أو الأئمهٔ صلوات اللّه عليهم]

اشارهٔ

الخامس: تعمد الكذب على اللّه تعالى أو رسوله أو الأئمهٔ صلوات اللّه عليهم سواء كان متعلقا بأمور الدين أو الدنيا، و سواء كان بنحو الاخبـار، أو بنحو الفتوى، بالعربى أو بغيره، من اللغات من غير فرق بين ان يكون بالقول، أو الكتابـهٔ، أو الإشارهٔ أو الكنايـهٔ، أو غيرهـا ممـا يصـدق عليه الكـذب مجعولاله، أو جعله غيره و هو أخبر به، مسـندا اليه لا على وجه نقل القول، و اما لو كان على وجه الحكايهٔ و نقل القول فلا يكون مبطلا،

فى هـذا المتن أمور: (الأـول) لا إشـكال فى حرمـهٔ الكـذب على اللّه تعالى أو رسوله أو الأئمـهٔ صـلوات اللّه عليهم، و فى قبحه و كونه من أقبـح أنواع الكذب، حيث انه افتراء على اللّه سـبحانه و على خلفائه، من غير فرق فى ذلك بين الصائم و غيره، و لا بين هـذه الكبيرهٔ و بين غيرها من المحرمات، و ان كانت حرمـهٔ الجميع على الصائم أشد، و انما الكلام فى انه كالأكل و الشـرب مما يكون الإمساك عنهما مأخوذا فى مهيـهٔ الصوم و من مقوماتها، أولا، فقـد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن الشـيخين و القاضـى و التقى و السـيدين فى الانتصار و الغنيهٔ هو الأول، و عن السـيدين دعوى الإجماع عليه، و عن الدروس نسـبته الى المشـهور، و عن الرياض نسبته إلى الأكثر.

و يسـتدل له بخبر ابى بصـير عن الصـادق عليه السّـلام، الكذبـهٔ تنقض الوضوء و تفطر الصـائم، قـال قلت هلكنا، قال: ليس حيث تـذهب انمـا ذلك على اللّه و على رسوله و على الأئمـهٔ عليهم السـلام و خبره الآخر عنه عليه السّـلام قال: ان الكـذب على اللّه و

على رسوله و على الأئمة عليهم السلام يفطر الصائم و خبره الأخر المروى عن نوادر احمد بن محمد عنه عليه السّلام من كذب على اللّه و على رسوله و هو صائم نقض صومه و وضوئه إذا تعمد.

و موثق سماعة قال سئلته عن رجل كذب فى شهر رمضان فقال قد أفطر و عليه قضائه، فقلت و ما كذبته، قال يكذب على اللّه و على رسوله صلى اللّه عليه و آله.

و موثقة الأخر، قال سألته عن رجل كذب فى شهر رمضان، فقال: قد أفطر و عليه قضائه، و هو صائم يقضى صومه، و وضوئه، إذا تعمد، و يحتمل ان يكون الأخبار الثلاثة المحكية عن ابى بصير كموثقى سماعة فى الأصل خبرا واحدا تعدد بحسب تعدد النقلة عنهما.

و مرفوعة الخصال عن الصادق عليه السّلام خمسة أشياء تفطر الصائم، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على اللّه و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام.

و عن الفقه الرضوى خمسة أشياء تفطرك الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على اللّه و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة، لو لم نقل بصراحتها فى بطلان الصوم بهذا الكذب، و وجوب قضائه، و ضعف سند بعضها منجبر بالعمل، و قد عرفت استناد القول بالفساد إلى الشهرة، عن محكى الدروس، و دعوى الإجماع عليه فى المحكى عن الانتصار و الغنية. و المحكى عن العمانى و جمل السيد و عن الحلى و أكثر المتأخرين هو الأخير، و نسبه فى الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين، و يستدل له بالأصل بعد استضعاف ما استدل به للقول الأول و حصر المفطر فى صحيح محمد بن مسلم فى غيره، و فيه قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع) الطعام و الشراب و الارتماس فى الماء و وجه ضعف ما استدل به للقول الأول هو موهونية الإجماع بذهاب كثير الى خلافه، بل الناقل للإجماع و هو السيد فى كتاب الانتصار خالفه و ذهب الى القول الأخير فى كتاب جمله، و قال فيه: بعدم الفساد، و بعدم إحراز الشهرة القدمائية على البطلان و ان قيل بها، و ضعف الاخبار المستدل بها سندا، و اشتمال بعضها على ما لا يقول به احد، و هو نقض الوضوء كالصوم بهذا الكذب، و ما ورد فى اخبار كثيرة من الأمر بالصائم فى حفظ لسانه عن الكذب مطلقا و عن الفحش و الغيبة و مطلق الباطل، و الحكم بإبطال الصوم فى كثير مما لم يقل أحد بإبطاله به، كالمروى عن عقاب الاعمال عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و من اغتاب أخاه المسلم بطل صومه و نقض وضوئه، فان مات و هو كك مات و هو مستحلّ لما حرم اللّه، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام: الغيبة تفطر الصائم و عليه القضاء، و المروى فى تحف العقول عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى وصيته لعلى عليه السّلام يا على احذر الغيبة و النميمة، فإن الغيبة تفطر الصائم، و النميمة توجب عذاب القبر، و غير ذلك من الاخبار الدالة على الإفطار بما لا يكون مفطرا قطعا، المحمول على دخل الإمساك عنه فى تحقق الصوم الكامل من

غير دخل له فى امتثال الأمر بالصوم و سقوط القضاء، و به يضعف دلالة الأخبار الدالة فى الإفطار بهذه الكذبة أيضا، لأن الأخبار يفسر بعضها بعضا، و الأقوى هو القول الأول، و فساد الصوم بهذا الكذب لذهاب المشهور من القدماء اليه و كون بعض الاخبار الدالة عليه من الموثقات مع جبر سند غيرها باستناد الشهرة القدمائية إليه الموجب لانجبار ضعف سندها و عدم اشتمال جميعها الى نقض الوضوء بذلك الكذب لكى يوهن دلالتها على الفساد مع ان اشتمال بعضها الأخر غير قادح فى الأخذ بتلك الجملة الدالة على نقض الصوم به مما لا معارض لها فى تلك الجملة، و الحصر المستفاد من صحيح ابن مسلم إضافى، لعدم ذكر كثير

من المفطرات فيه، مع ان غايته العموم فيخصص بما يدل على تخصيصه، و الاخبار الواردة فى الإفطار بالغيبة و النميمة و مطلق الكذب و الفحش، و ان يوهن دلالة تلك الاخبار على البطلان بهذا الكذب الا انها ليست بمثابة توجب رفع اليد عنها، فلا محيص إلا بالأخذ بها، و الحكم بمؤدّاها، و اللّه هو العليم بأحكامه، (الأمر الثانى) هل الحكم بالإبطال يختص بالكذب فى حكم شرعى بان نسب الى اللّه تعالى أو إلى رسوله أو إلى الأئمة عليهم السلام قولا- أو فعلا- أو تقريرا يستفاد منه حكم شرعى، أو يعمه، و ما يتعلق بأمر دنيوى كما إذا أخبر كذبا بان الحسين عليه السّلام قال فى يوم الطف كذا، أو فعل كذا، أو قتل كذا، (وجهان): من إطلاق النصوص و الفتاوى، و من إمكان دعوى انصرافها إلى إرادة الكذب فى الأمور الشرعية التى بيانها من خواصهم، و المحكى عن التحرير هو الأول، و لا- بعد فى الأخير، لكن الأحوط هو الأول، بل لعله الأقوى، لإطلاق النصوص، و منع دعوى الانصراف.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الكذب بين ان يكون بنحو الاخبار، أو بنحو الفتوى، لان الكذب و ان كان من أوصاف الخبر، حيث ان الكلام إذا كان لنسبة الكلامية اعنى، يوجد فى أثناء الكلام من النسبة الرابطة بين موضوعه و محموله واقع اى نسبة خارجية فهو خبر صدق مع مطابقة النسبتين، و كذب مع تخالفهما، و الا- فإنشاء فالصدق و الكذب من أوصاف الخبر، دون الإنشاء، لكن الفتوى متضمنة للخبر، لان المفتى فى إبراز فتواه، تارة يحكى عن الواقع هذا الشىء حلال، أو حرام، و اخرى يخبر عن فتواه، و يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۲

حرمة ذاك الشىء أو حليته قوى عندى، أو ما استنبطته من الأدلة هو حرمة هذا الشىء، ففى الأول يحكى عن الواقع صريحا، و يتضمن حكايته عنه لنقل فتواه ضمنا، و فى الثانى يحكى فتواه صريحا، و يتضمن لاخباره عن الواقع ضمنا، و على كلا التقديرين يخبر عن الواقع اما صريحا، أو ضمنا، و إذا كان كاذبا فى حكايته عنه يصير كلامه خبرا كاذبا، فلا فرق ح بين كونه حاكيا للواقع أو عن فتواه.

(الأمر الرابع) لا- فرق فى الاخبار عن الشىء بين ان يكون بالعربى أو بغيره، و ان كان المخبر عنه عربيا، لكن الناقل ينقل عنه بالمعنى، فالنقل بالمعنى أيضا داخل فى الاخبار يتصف بالصدق و الكذب فيما إذا كان مطابقا مع المحكى عنه، أو مخالفا له، فلا فرق بين ألفاظ اللغات للإطلاق.

(الأمر الخامس) لا فرق فى تحقق الكذب بين ان يكون النقل بالقول كان يقول قال اللّه تعالى كذا، أو بالكتابة بأن يكتب لأحد انه تعالى يقول كذا، أو بالإشارة كما إذا سئل عن قوله تعالى بأنه يقول كذا فيجيب بخفض الرأس بأنه نعم، أو برفعه بأنه لا، أو بالكناية كما إذا قال بان اللّه تعالى راض عمن يفعل كذا فيخبر بلازم حكمه و هو الرضا بفعل شىء، أو تركه، و نحو ذلك مما يصدق عليه الكذب، فيبطل الصوم فى الجميع، لإطلاق ما يدل على بطلانه بالكذب من غير فرق بين اقسامه، و لعل التصريح بذلك لدفع توهم كون الكذب من أوصاف الخبر، و هو انما يكون بالقول دون غيره فيندفع لصدق الخبر فيما عدا الاخبار بالقول أيضا، فيتصف بالصدق و الكذب كما فى الاخبار بالقول.

(الأمر السادس) لا فرق فى الكذب بين ان يكون مجعولا للناقل، أو انه جعله غيره، و الناقل ينقل ما جعله غيره بصورة الاخبار عن الواقع، مسندا الى الجاعل لا على وجه نقل قوله كان يقول قال اللّه تعالى كذا، كما ذكره فلان فى كتابه بحيث يكون النقل عن اللّه و مستنده فى نقله عنه تعالى كتاب كذا، فإنه كذب على اللّه تعالى الذى جعله الجاعل فى كتاب كذا، و هذا بخلاف ما إذا كان نقله عن ذاك الكتاب على وجه الحكاية، كان يقول كتب فلان فى كتابه كذا من دون نقله عنه تعالى مستندا الى ذاك الكتاب، فلا يكون مبطلا لعدم صدق الكذب على اللّه تعالى، لعدم صدق النقل عنه تعالى، بل هو ناقل عن ذاك

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۲۳

الکتاب، فهو فی نقله عنه اما صادق أو کاذب، و صاحب الکتاب ناقل عن اللّه تعالی فهو کاذب فی نقله عنه تعالی.

[مسألة ۱۹- الأقوی إلحاق باقی الأنبیاء و الأوصیاء بنبینا (ص)]

مسألة ۱۹- الأقوی إلحاق باقی الأنبیاء و الأوصیاء بنبینا (ص) فیکون الکذب علیهم أیضا موجبا للبطلان بل الأحوط إلحاق فاطمة الزهراء سلام اللّه علیها بهم أیضا.

الأقوی إلحاق الزهری سیدة النساء و باقی الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السلام بالرسول و الأئمة علیهم السلام، فیما یحکی عنهم من الأحکام الشرعیة، لرجوع الکذب علیهم فی نقل الأحکام الشرعیة عنهم الی الکذب علی اللّه، و اما الکذب علیهم فی الأمور العادیة و الطبیعیة مثل النقل عنهم فی أکلهم أو ذهابهم أو ضحکهم أو بکائهم مما لا یرجع الی النقل عن الاحکام بناء علی بطلان الصوم بالکذب علی اللّه و الرسول و الأئمة علیهم السلام فی النقل عنهم فیما عدا الاحکام من الأمور العادیة و غیرها ففی إلحاقه منع، إذ لا یرجع الکذب علیهم فی غیر الأمور الشرعیة إلی الکذب الی اللّه، و لا یصح التعدی عن الرسول و الأئمة علیهم السلام، الی سائر الأنبیاء و الأوصیاء، بدعوی ارادة الجنس منهما الشامل لمطلق الرسل و الأوصیاء، لما فیه من البعد، ثم مع ذلک لا یشمل الصدیقة الکبری، اللهم الا ان یدعی بکون العبرة فی البطلان فی الکذب علی الرسول و الأئمة علیهم السلام بملاک کونه کذبا علی المعصوم، فیشمل الصدیقة الکبری سلام اللّه علیها، و فیه من البعد ما لا یخفی.

[مسألة ۲۰- إذا تکلم بالخبر غیر موجه خطابه الی احد]

مسألة ۲۰- إذا تکلم بالخبر غیر موجه خطابه الی احد أو موجها الی من لا یفهم معناه فالظاهر عدم البطلان و ان کان الأحوط القضاء.

و فی اعتبار توجیه الخطاب الی مخاطب یقصد إفهامه فی تحقق الکذب و عدمه.

(وجهان). المختار عند بعض من الأصحاب هو الأول، فلا یکفی مجرد تکلمه عند نفسه من دون ان یکون مخاطبا أو موجها الی من لا یعقله، کان یخاطب عربا بلسان عجمی لا یعرفه و هذا هو الأقوی، لعدم صدق الخبر من دون توجیه الخطاب، أو توجیهه الی مخاطب لا یفهمه، و لو سلم صدقه فبدعوی انصراف إطلاق دلیل مبطلیته بما إذا القی الخطاب الی مخاطب یفهمه، قال فی الجواهر یشترط فیه (ای فی تحقق الکذب) قصد الافهام

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۲۴

فلو تکلم بالخبر غیر موجه خطابه الی احد أو موجها الی من لا یفهم معنی الخطاب فلا فساد، انتهی. و لعل وجه الاحتیاط فی القضاء هو الإطلاق، و لا بأس به، و ان لم یکن علی وجوبه دلیل.

[مسألة ۲۱- إذا سئله سائل، هل قال النبی (ص) کذا فأشار (نعم) فی مقام (لا)]

مسألة ۲۱- إذا سئله سائل، هل قال النبی (ص) کذا فأشار (نعم) فی مقام (لا)، أو (لا) فی مقام (نعم)، بطل صومه،

و ذلک لما تقدم فی طی الأمر الخامس من کفایة تحقق الکذب بکل ما یصدق علیه الخبر، سواء کان بلفظ صریح، أو بکتابة، أو بکنایة، أو إشارة فالإشارة بنعم فی مقام (لا) و بالعکس من هذا القبیل فتکون مفسدا للصوم.

[مسألة ۲۲- إذا أخبر صادقا عن اللّه أو عن النبی (ص) مثلا]

مسألة ۲۲- إذا أخبر صادقا عن اللّه أو عن النبی (ص) مثلا- ثم قال کذبت بطل صومه، و کذا إذا أخبر باللیل کاذبا ثم قال فی النهار ما أخبرت البارحة صدق.

و ما فی هذه المسألة أیضا داخل فی الکذب غیر الصریح و فی الجواهر حاکیا عن کشف الغطاء لو حدث بحکم صادق، ثم قال کذبت، أو کاذب فقال صدقت، أو کذبت لیلا فقال نهارا ما أخبرت به البارحة صدق، أو أخبر صادقا فی اللیل فقال فی النهار خبری ذلک کذب ترتب الفساد.

[مسألة ۲۳- إذا أخبر کاذبا ثم رجع عنه بلا فصل، لم یرتفع عنه الأثر]

مسألة ۲۳- إذا أخبر کاذبا ثم رجع عنه بلا- فصل، لم یرتفع عنه الأثر، فیکون صومه باطلا بل و کذا إذا تاب بعد ذلک فإنه لا تنفعه توبته فی رفع البطلان،

بطلان الصوم بتعمد الکذب علی اللّه تعالی أو الرسول أو الأئمة علیهم السلام کبطلانه بالأکل أو الشرب، فکما ان الأکل بحدوثه یبطل الصوم، و لا یرتفع أثره بالندم عنه و التوبة فکذلک الکذب، لا یرتفع أثره و هو البطلان بالرجوع أو بالتوبة عنه، و استدل لذلک فی الجواهر: بظهور الأخبار الدالة علی البطلان، فی عدم الفرق بین الرجوع عن الکذب و الاخبار بالصدق و عدمه مع التوبة و عدمها و الجهل بالحکم و عدمه، انتهی.

و ان شئت فقل: ان الکذب بحدوثه مبطل للصوم، و الرجوع الی الصدق و التوبة عنه مانعان عن البقاء، فالمؤثر فی البطلان لا یرتفع بهما.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۵

[مسألة ۲۴- لا فرق فی البطلان بین ان یکون الخبر المکذوب مکتوبا فی کتاب من کتب الاخبار أو لا]

مسألة ۲۴- لا- فرق فی البطلان بین ان یکون الخبر المکذوب مکتوبا فی کتاب من کتب الاخبار أو لا فمع العلم بکذبه لا یجوز الاخبار به و ان أسنده الی ذلک الکتاب الا- ان یکون ذکره علی وجه الحکایة دون الاخبار بل لا یجوز الاخبار به علی سبیل الجزم مع الظن بکذبه بل و کذا مع احتمال کذبه الا علی سبیل النقل و الحکایة فالأحوط لناقل الاخبار فی شهر رمضان مع عدم العلم بصدق الخبر ان یسنده الی الکتاب أو إلی قول الراوی علی سبیل الحکایة.

و قد تقدم فی الأمر السادس من الأمور المذکورة فی أول المبحث عن الکذب ص ۲۴ انه لا فرق فی الکذب المبطل للصوم، بین ان یکون مجعولا- للناقل أو لغیره، بان سمعه من غیره أو رآه مکتوبا فی کتاب، فمع العلم بکذبه لا یجوز الاخبار به، لانه کذب و ان أسنده إلی الغیر أو الی ذلک الکتاب، اللهم الا ان یکون ذکره علی وجه الحکایة بأن یقول کان فلان یقول کذا، أو

ان ذلک مکتوب فی کتاب کذا حیث انه اخبار عن قول الغیر أو عن کتابه، لا انه خبر عن الواقع فبالنسبة إلی الواقع لا یکون خبرا عنه.

و بالنسبة إلی النقل عن الغیر أو عن کتابه لیس نقلا عن الواقع و هو صادق فی نقله عنه أو عن کتابه، و لو کان کاذبا بان لم یسمع منه و لم یر فی کتابه فهو کاذب فی نقله عنه و لیس هذا کذبا علی اللّه و رسوله الذی هو المبطل، هذا مع العلم بکذب ما فی الکتاب، و لا إشکال فی جواز الاخبار به علی سبیل الجزم مع العلم بصدقه أو قیام أمارة معتبرة علی صدقه من توثیقه أو توثیق مصنفه، و مع عدم العلم بصدقه أو کذبه فلا یجوز الاخبار عنه علی الجزم سواء کان شاکا، فی تحققه أو ظانا به بظن غیر معتبر، أو ظانا بعدمه، لأن فی إلغاء الخطاب علی المخاطب علی وجه الجزم مع عدم العلم بتحقق المخبر به نحو تدلیس و إیقاع للمخاطب علی الخلاف و هو محرم، مضافا الی النهی عنه، فی قوله تعالی أَ تَقُولُونَ عَلَی اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ و نحوه و فی بطلان الصوم به و عدمه احتمالان: من انه علی تقدیر المخالفة کذب فیکون مبطلا، و من انه لا یصدق علیه العمد لانه لم یجزم بکذبه بل أتی بما یحتمل کذبه، و الأقوی هو الأول، لأن احتمال المصادفة ینافی الجزم بکونه کذبا، لا انه علی تقدیر کونه کذبا یجعله کذبا صادرا عن غیر العمد، کیف و الا لم یصحّ العقاب علیه، مع انک

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۶

عرفت حرمته الموجبة لترتب العقاب علیه، و یکون فی الاخبار بما یحتمل کذبه قاصدا للکذب علی تقدیر المخالفة، کما ان فی قصد شرب احد الکاسین اللذین یقطع بخمریة أحدهما، قاصد لشرب الخمر علی تقدیر کون ما یشربه خمرا، و کیف کان فالظاهر انّ الاخبار بما لم یحرز صدقه علی وجه الجزم به موجب لبطلان الصوم، لو کان فی الواقع کذبا، و لو أخبر باعتقاد الصدق فبان انه کذب لم یبطل صومه، کما ان اخباره لا یکون حراما بالحرمة التکلیفیة، و ذلک لا لأجل کون المدار علی الصدق و الکذب هو مطابقة الخبر مع الواقع و عدمها بحسب اعتقاد المخبر، لما ثبت فی محله من فساده بل لأجل اعتبار التعمد فی الکذب فی البطلان، و مع اعتقاد الصدق لم یصدر منه الکذب العمدیّ، و ان صدر منه الکذب لا عن عمد، و لو أخبر باعتقاد الکذب فبان انه صدق لم یصدر منه المفطر و هو الکذب، و فی بطلان صومه و عدمه احتمالان، أقواهما الأول لأجل الإخلال بالنیة لما مر من الفساد بنیة القاطع و لو لم ینته الی فعله.

[مسألة ۲۵- الکذب علی الفقهاء و المجتهدین و الرواة]

مسألة ۲۵- الکذب علی الفقهاء و المجتهدین و الرواة و ان کان حراما لا یوجب بطلان الصوم، إلا إذا رجع الی الکذب علی اللّه و رسوله (ص)،

و یدل علی حرمته ما دل علی حرمة الکذب مطلقا، الا فیما کان فیه مصلحة أهم، و اما انه لا یوجب فساد الصوم فلدلالة الأخبار المتقدمة علی عدم فساد الصوم بکل کذب، ففی موثق ابی بصیر قال بعد ان سمع من الصادق نقض الصوم بالکذب هلکنا، قال علیه السّلام لیس حیث تذهب انما ذلک الکذب علی اللّه و علی رسوله و علی الأئمة، فانظر انه یدل علی نفی البطلان فیما عدا الکذب علی اللّه و رسوله و الأئمة، فلا ینتهی إلی الرجوع الی أصالة البراءة، و منه یظهر البطلان فیما إذا رجع الکذب الی الفقهاء و أضرابهم إلی الکذب علی اللّه و رسوله، لإطلاق دلیله حیث لم یقید الکذب علیه تعالی أو الرسول بقید مخصوص فیبطل بکلما یصدق علیه اسم الکذب علیه و لو کان فی ضمن الکذب علی الفقهاء و أمثالهم.

[مسألة ۲۶- إذا اضطر الى الكذب على اللّه و رسوله (ص)]

مسألة ۲۶- إذا اضطر الى الكذب على اللّه و رسوله (ص) فى مقام التقية من ظالم لا تبطل صومه به، كما انه لا تبطل مع السهو أو الجهل المركب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۷

فى بطلان الصوم بالكذب على اللّه أو الرسول اضطرارا فى مقام التقية و عدمه قولان، المختار عند كاشف الغطاء هو الأخير، و استشكل عليه فى الجواهر بأن التقية رافعة للإثم فى ارتكاب المفطر بعد الفراغ عن كونه مفطرا، و أورد عليه الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم بان المتبادر من الدليل اختصاص المفطر بالكذب المحرم، و القول بأن التقية ترفع حكم الإثم دون الإفطار ساقط، لان المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به ضمّ نقض الوضوء إليه فى بعض الاخبار بان الناقض له هو المحرم من الكذب لو قيل به، لا الكذب مطلقا، و مع دعوى ان المتبادر انحصار المفطر بالمحرم من الكذب، فليس عدم الإفطار عند التقية لأجل انتفاء التحريم حتى يقال ان ارتفاع الإثم بسبب التقية لا يوجب ارتفاع الفساد بسببها، لأن التقية لا ترفع مفطرية المفطر، بل انما هو لأجل انحصار المفطر بالمحرّم، ثم انه قده عمّ الحكم بعدم مفطرية الكذب المرخص فيه بالكذب الذى يصدر عن الصبى، حيث انه أيضا لا يكون محرما فلا يفسد به صومه إذا كان مميزا، بناء على شرعية عباداته كما هو التحقيق، و استحسن كلامه فى مصباح الفقيه بانصراف دليل مبطلية الكذب بما يكون محرما فى الكذب فى مقام التقية، و أورد عليه فى الكذب الصادر عن الصبى بان عدم مؤاخذة الصبى عليه ليس لإباحته فى حقه بل لرفع القلم عنه و عدم مؤاخذته على ارتكاب المحرمات فهو مكلف بترك الكذب أيضا على حد تكليفه بترك الأكل و الشرب فى صومه، و لكنه غير ملزم شرعا بالخروج عن عهدته، هذا هو ما صدر عن هؤلاء الأعاظم فى ذاك المقام، و حاصل منشأ القول بعدم البطلان هو دعوى انحصار المبطلية الكذب بما يكون محرما، و لعل دعواه ينشأ عن اقتضاء الكذب للحرمة حيث انه إذا أطلق ينصرف الى المحرم منه، و هذا بخلاف الأكل و الشرب حيث ان فيهما اقتضاء للحلية، بمعنى أنهما لو خليا و نفسهما فيهما الملاك للحلية، و انما يصيران محرمين بطروّ طار عليهما كما لا يخفى. فهذا الاقتضاء المحرز فى الكذب للحرمة هو الموجب لانصراف دليل مبطليته للصوم الى تعليق الحكم بالفساد على المحرّم منه، و هذا بخلاف الأكل و الشرب و نحوهما من المفطرات، و منشأ القول بالفساد هو منع الانصراف فالمرجع هو إطلاق الدليل، و ح يجب الاقتصار فى الرفع بسبب التقية بالقدر المتيقن مما رفع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۸

بها و هو الحكم التكليفى أعنى الحرمة، لا الوضعى أعنى الفساد، و دليل دعوى الانصراف لا تخلو عن القرب، و عليه فالأقوى عدم البطلان فيما إذا اضطر الى الكذب فى مقام التقية، كما لا يبطل الصوم بالكذب مع السهو عن الصوم، أو السهو عن الكذب، أو مع الجهل المركب بأن أخبر باعتقاد كونه صادقا فبان انه كذب، كل ذلك لاعتبار التعمد فى إتيان المفطر فى الابطال و لا عمد مع السهو أو الجهل المركب كما هو واضح.

[مسألة ۲۷- إذا قصد الكذب فبان صدقا]

مسألة ۲۷- إذا قصد الكذب فبان صدقا دخل فى عنوان قصد المفطر بشرط العلم بكونه مفطرا.

و قد مر الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة الرابعة و العشرين و وجه تقييد البطلان بالعلم بكونه مفطرا هو انه مع العلم

به ان اعتقد عدم مفطريته لا يكون قصده قصدا لمفطر الا تشريعا و هو لا يكون قصدا للقاطع، اللهم الا ان يرجع الى العدول عن الصوم و مع احتمال مفطريته يكون قصد الإتيان به قصد الإتيان بما يحتمل كونه مفطرا، و هو لا يضر بالصوم مع تبين المخالفة، كما هو مفروض الكلام، حيث ان الكلام فيما يتبين كونه صدقا.

[مسألة ٢٨- إذا قصد الصدق فبان كذبا لم يضر]

مسألة ٢٨- إذا قصد الصدق فبان كذبا لم يضر كما أشير إليه.
بقوله (أو الجهل المركب) فى ذيل المسألة السادسة و العشرين.

[مسألة ٢٩- إذا أخبر هزلا بان لم يقصد المعنى أصلا لم يبطل صومه]

مسألة ٢٩- إذا أخبر هزلا بان لم يقصد المعنى أصلا لم يبطل صومه.
المراد بالهزل هنا إلقاء اللفظ على المخاطب لا على وجه الاستعمال و قصد إلقاء المعنى بكسوة اللفظ، بل على وجه النظر الى اللفظ بنحو الموضوعية لا الطريقية، و وجه عدم كونه مبطلا هو عدم كونه اخبارا حتى يتصف بالكذب أو الصدق، و انما هو إيقاع اللفظ من حيث هو لفظ.

[السادس إيصال الغبار الغليظ الى حلقه]

السادس إيصال الغبار الغليظ الى حلقه بل و غير الغليظ على الأحوط سواء كان من الحلال كغبار الدقيق أو الحرام كغبار التراب و نحوه و سواء كان باثارته بنفسه بكنس أو نحوه أو باثارة غيره بل أو باثارة الهواء مع التمكين منه و عدم تحفظه، و الأقوى إلحاق البخار الغليظ و دخان التنباك و نحوه و لا بأس بما يدخل فى الحلق غفلة أو نسيانا أو قهرا أو مع ترك التحفظ بظن عدم الوصول و نحو ذلك.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٩
فى هذا المتن أمور: (الأول) المشهور على فساد الصوم بإيصال الغبار الى الحلق، أى الى ما يحكم معه بالإفطار بإيصال المفطر إليه فى الجملة، و وجوب القضاء و الكفارة به، و عن الغنية و السرائر و التنقيح الإجماع عليه، و فى الجواهر انه لم احد خلافا بين القائلين بعموم المفطر للمعتاد و غيره الا المحقق فى المعتبر حيث انه مع ذهابه الى عموم المفطر تردد فى فساد الصوم بإيصال الغبار الى الحلق، و المحكى عن السيد و اتباعه عدم الفساد، بناء على ذهابهم الى اختصاص المفطر من الأكل و الشرب الى المعتاد منهما، و الغبار من غير المعتاد.
و عن ابى الصلاح فساد الصوم به لكنه موجب للقضاء فقط من دون وجوب الكفارة به، و الأقوى ما عليه المشهور، لما عرفت من عدم الخلاف فى الفساد الا من المحقق الذى تردد فيه لكون مخالفة السيد لأجل الخلاف فى انحصار المفطر بالمعتاد، و حكاية الإجماع عليه من غير واحد من الأعيان، و إطلاق ما دل على مفطرية الأكل و عدم تقييده بالمعتاد إذ الغبار المتعدى إلى الحلق نوع من المتناولات و ان كان غير معتاد فيحرم و يفسد و تجب به الكفارة، و خبر المروزى قال: سمعته يقول إذا تمضمض

الصائم فی شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غلیظة أو كنس بیتا فدخل فی أنفه و حلقه غبار فعلیه صوم شهرین متتابعین فان ذلک له مفطر كالأكل و الشرب و النكاح. فان قوله علیه السّلام:
فان ذلک له مفطر كالأكل و الشرب. صریح فی كونه من المفطرات، مضافا الی ان إیجاب الكفارة بعد الحكم بالإفطار یلازم وجوب القضاء أیضا، لأن الكفارة لا تجب إلا بإفساد الصوم عمدا و هو موجب للقضاء و ان انفک وجوب القضاء عن وجوبها كما فی بعض الموارد حسب ما یأتی، و إضمار الخبر غیر مضر بحجیته بناء علی ان یكون من جهة تقطیع الخبر كما هو الظاهر، و ربما یقال: بل و لو لم یكن كک لانجبار ضعفه الناشی عن الإضمار بالعمل، و لكنه مندفع بان العمل یجبر ضعف الخبر المفروغ خبریته، و لو لم یكن الإضمار من ناحیة التقطیع لم یحرز خبریة هذا الخبر حتی یجبر ضعفه بالإرسال، اللهم الا ان یحرز بالعمل خبریته أیضا فیرجع ح الی ان الإضمار ناش عن التقطیع فی الخبر، أو یحرز خبریته بذكره فی كتب الاخبار فی عداد سائر الأخبار المرویة عنهم علیهم السلام، إذ عدم

الداعی لمصنفیها فی النقل عن غیر المعصومین یورث الظن القوی بكون هذا الخبر أیضا منهم، أو بالمنع عن اختصاص الانجبار بما إذا نسب الی الامام، و لا یحتاج فی تسمیته خبرا الی الانتساب الیه كما فی كتاب الصوم للشیخ الأكبر قده، و لكن المنع عنه فی غیر محله، و كیف كان فلا یضر إضماره بحجیته، كما لا یضر بها اشتماله علی ما لیس به قائل من حصول الإفطار بشم الرائحة و المضمضة و الاستنشاق، لما تبین فی محله من ان الخبر المشتمل علی جمل متعددة بمنزلة اخبار متعددة، و ان اشتمل علی جواب واحد فیصح تفكیكه فی الحجیة إذا اقتضاه القاعدة، كما فی المقام حیث ان بعض ما یشتمل علیه هذا الخبر مما عمل به، و بعضه موهون بالاعراض عنه، و بالجملة فلا یضر التمسک به اشتماله علی ما لا یقول به أحد من الأصحاب كما لا یضره معارضته علی ما یدل علی عدم البطلان به، كالموثق المروی عن الرضا علیه السّلام سألته عن الصائم یدخن بعود أو بغیر ذلک فیدخل الدخنة فی حلقه قال: لا بأس و یؤیده الصحیح الحاصر للمفطر فی غیره و فیه لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع خصال) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فی الماء، فان الظاهر من قوله یدخل الغبار فی حلقه هو السؤال عن دخول الغبار بلا عمد منه، و ان الظاهر من خبر المروزی هو دخوله بعمد منه ذلک بترک تحفظه عن دخوله فی انفه و حلقه عند الكنس، لان اثارته بالكنس و ترک التحفظ یوجب التعمد فی دخوله فی حلقه، فلا معارضة بینهما لدلالة خبر المروزی علی البطلان بدخول الغبار فی الحلق عمدا، و الموثق علی عدم البطلان بدخوله بغیر العمد.
و مع إطلاق الموثق الشامل لحال العمد یجب تقییده بخبر المروزی، لكون النسبة بینهما نسبة المطلق و المقید، و مع فرض كون النسبة بینهما بالتباین بأعمّیة خبر المروزی و شموله لغیر حال العمد أیضا یجب طرح الموثق للاعراض عن العمل به و سقوطه عن الحجیة بالاعراض فلا محیص الا عن الالتزام بما علیه المشهور من بطلان الصوم بإیصال الغبار الی الحلق عمدا و وجوب القضاء به، و منه یظهر وجوب الكفارة أیضا لكون المنصوص فی خبر المروزی

هو الكفارة، و انما أثبتنا به القضاء لوجوب القضاء عند وجوب الكفارة و ان لم یلزم الكفارة عند وجوب القضاء.
(الأمر الثانی) ظاهر الأكثرین تقیید الغبار بالغلیظ أو الكثیر، و ظاهر الآخرین إطلاق الحكم بإبطاله و لو لم یكن غلیظا أو كثیرا، حیث تركوا التقیید بالغلیظ أو الكثیر، و بالغ الشهید الثانی فی الروضة حتی نفی الوجه فی التقیید، و قال قده: و تقییده (ای الغبار) بالغلیظ فی بعض العبارات و منها الدروس لا وجه له و قال فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع فی المقام انه لم یقید الغبار بكونه غلیظا كما فعل جماعة و ورد فی بعض الاخبار، و الظاهر ان عدم القید أجود لأن الغبار المتعدی إلی الحلق نوع من

المتناولات و ان كان غير معتاد فيحرم و يفسد الصوم و يجب به الكفارة، سواء فى ذلك الغليظ و الرقيق بل الحكم فيه أغلظ من تناول المأكول إذا كان غبار ما يحرم تناوله و حيث اعتبر الغليظ فالمرجع فيه الى العرف، انتهى. و الأقوى التقييد لكونه المتيقن من الإجماعات و الشهرة، و لعدم صدق الأكل فى غيره و الا لفسد الصوم بإيصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الأرضية، فلا يقال انه أكل التراب بخلاف ما إذا كان غليظا، و لخبر المروزى الذى هو المدرك لذاك الحكم اعنى قوله عليه السّلام أو كنس بيتا فدخل فى انفه و حلقه غبار، فان الغبار الذى يثأر من كنس البيت يكون غالبا من الغليظ، و لكن الأحوط كما فى المتن الاجتناب عن مطلق الغبار و لو كان رقيقا لما فى المسالك من كون الغبار المتعدى إلى الحلق نوعا من التناول و لو لم يكن معتادا، بناء على حصول الابطال بالتناول و لو لم يكن أكلا أو شربا، و منع ظهور الخبر فى الغبار الغليظ بمنع غلبة اثارة الغبار الغليظ من كنس البيت، و مع تسليمها فمنع كون غلبتها منشأ لظهور اللفظ فى التقييد المانع عن التمسك بالإطلاق، و عدم الملازمة بين فساد الصوم بإيصال الغبار الرقيق الى الحلق و بين فساده بإيصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الأرضية، إذ الإجزاء الأرضية المخلوطة بالهواء لا يصدق عليه الغبار حتى تدخل فى إطلاق الخبر الدال على النهى عن التناول، و لو لم يصدق عليه الأكل و لا الشرب كما لا يصدق التناول على استنشاق الهواء من ناحية الفم أو الأنف، اللهم إلا إذا اجتمعت فى فضاء الفم ثم ابتلع المجتمع منها حيث انه مبطل من

غير اشكال، لصدق التناول و البلع بل الأكل كما لا يخفى، و ح فالأحوط ان لم يكن أقوى الاجتناب عن الغبار مطلقا و لو كان رقيقا، (الأمر الثالث) لا فرق فى الغبار بين ما كان من الحلال كغبار الدقيق أو الحرام كغبار التراب، و العل الوجه فى التصريح بعدم الفرق هو دفع توهمه من ناحية كون الخبر فى مورد الحرام منه الذى يثأر من كنس البيت و هو من الغبار المحرّم، و وجه اندفاعه هو إلغاء خصوصية المورد بنظر العرف، و كون المفهوم من النص عندهم هو أوسع عن إيصال نفس الغبار بما هو غبار من غير مدخلية حرمته فى كونه موضوعا لهذا الحكم، مضافا الى ان عموم حرمة التناول أيضا يقتضى ذلك حيث انه يصدق التناول على إيصال الحلال من الغبار كايصال الحرام منه من غير فرق بينهما، و لعل هذا الحكم مما لا ينبغى الإشكال فيه.

(الأمر الرابع) لا فرق فى إيصال الغبار بين ان يكون باثارته من الصائم بكنس كما فى مورد الخبر، أو نحو كنس، أو باثارة غيره أو باثارة الهواء مع عدم تحفظه مع التمكن منه، خلافا لما يظهر من فقيه عصره فى كشفه، حيث يقول و لا يلزم سدّ الفم و الأنف عن غبار الهواء، و يلزم عما يحدث بكنس أو نسف (اى قلع بناء) أو تقليب طعام أو حفر ارض و نحوها انتهى. و ظاهره الفرق بين ترك التحفظ من الهواء، و بين تركه من الكنس و نحوه، بالصحة فى الأول و البطلان فى الأخير، و لعل منشئه كون النص فى مورد كنس البيت، و لكن الظاهر انتفاء الفرق لفهم العرف كون المناط فى البطلان هو تعمد إيصال الغبار الى الحلق، سواء كان بسببه، أو باثارة غيره أو كان باثارة الهواء، مضافا الى عموم المنع عن التناول حيث لا يختصّ بفرد دون فرد، و لو كان ورود النّص فى مورد الكنس منشأ للاختصاص للزم التخصيص به و عدم التعدى عنه الى ما ذكره من النسف و تقليب الطعام و حفر الأرض و نحوها، و كما يتعدى عن مورد الكنس الى هذه المذكورات يتعدى عنه الى ما كان باثارة الهواء.

(الأمر الخامس) صرح فى كشف الغطاء بان البخار غير مفطر الا مع الغلبة و الاستدامة، قال: فإنه إذا فقد الماء قد يقوم هذا مقامه و الأحوط تجنب الغليظ منها مطلقا، و استشكل عليه فى الجواهر بأنه لا يرجع الى دليل معتبر، ثم استدرك القول

بالإفطار به بناء على شمول الإطلاقات للغبار، باعتبار كونه اجزاء وصلت الى الجوف بالحلق، و المفروض عدم اعتبار الاعتياد بالمفطر انتهى، و التحقيق ان يقال: إذا كان البخار فى الغلظة أو الكثرة على حد يؤثر فى رطوبة ما يلاقيه و يصل اليه بحيث يصير

رطبا يكون مبطلا للصوم، لاجتماع مياه فى الفم بمداخلته فيه مما يصدق على بلعه الشرب، و لو لم يكن بهذه المثابة و لم يؤثر فى رطوبة المحل الملاقى له لم يضر ترك التحفظ عنه لعدم صدق الأكل و لا الشرب و لا التناول على تركه، و لقيام السيرة على عدم التجنب عن بخار الحمام فى حال الصوم و ورود الصائمين فى الحمام بحيث يقطع باتصالها الى أعصار المعصومين، هذا و مع الشك فى كونه من قبيل الأول أو الأخير فالمرجع هو البراءة.

(الأمر السادس) ألحق المتأخرون بالغبار الدخان الغليظ الذى يحصل منه اجزاء و يتعدى الى الحلق، و استبعده فى المدارك و التنقيح و الكفاية و الذخيرة، و فصل الشيخ الأكبر قدس سره فى كتاب الصوم بين القول بعموم حكم الغبار لغير الغليظ، أو اختصاصه بخصوص الغليظ منه، و قال فى الأول بإلحاق الدخان به لتنقيح المناط و الأولوية، و قوى فى الثانى عدم اللحوق و قال: لان الاجزاء الترابية فى الغبار تلصق بالحلق و تنزل مع الريق، بخلاف الأجزاء اللطيفة الرمادية فى الدخان، فإنها تدخل فى الجوف مصاحبا للدخان النازل، و لا تلصق الحلق و لا تنزل مع الريق منها شىء، و الدخان ليس مما يؤكل و الاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق عليها الأكل بنزولها، و بالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة فى الحلق مع الهواء، و الاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان، فى دخول الاولى بنفسها فى الحلق منفصلا عن الهواء مخالطا للريق، و نزول الثانية فى ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخانى و لا تختلط بالريق واضح، انتهى.

و فيه أولا ان الفرق بين الاجزاء الترابية فى الغبار و الرمادية فى الدخان بلصوق الأول بالحلق و نزولها مع الريق فى الجوف و عدمه فى الثانى، لا يوجب تفصيل الحكم بالإلحاق بين عموم الحكم فى الغبار، أو اختصاصه بخصوص الغليظ، إذ مع القول بالعموم يكون الاجزاء الرمادية أيضا كك، و لعل نظره فى ذاك التفصيل الى دعوى الفرق فى الدليل المثبت لحكم الغبار إذ بناء على القول بعموم الحكم فيه للغليظ و غيره، لا بد من ان يقال بثبوت

الحكم فيه كذلك بالتعبد، و ذلك لعدم صدق الأكل و الشرب و التناول الأعم منهما على إيصال الرقيق من الغبار الى الحلق، فلو كان إيصاله مضرّا بالصوم يجب ان يكون بالتعبد، و على القول باختصاص البطلان بخصوص الغليظ من الغبار، يكون إبطاله لصدق التناول على إيصاله بالحلق فيكون مبطلا بناء على عموم الابطال و شموله لكل تناول و لو لم يصدق عليه الأكل و الشرب، و هذا بخلاف الاجزاء الرمادية فى الدخان، حيث انها لما لم تلصق بالحلق و لا تنزل فى الجوف مع الريق لا يصدق عليها التناول، لعدم صدقه على تناول الدخان و عدم انفرادها عن الدخان حتى يصدق على تناولها الأكل، و لا يخفى ما فيه فإنه بناء على عموم الحكم فى الغبار لا يلزم ان يكون وجه القول به هو التعبد، و على القول به لا يلزم إلحاق الدخان به للأولوية و تنقيح المناط، إذ لعل فى الغبار خصوصية أوجبت إيجاب التنزه عنه فى حال الصوم، معدومة فى الدخان و لعل ما أبداه قده من الفرق بين الغبار و الدخان صار منشأ للفرق بينهما بالتعبد، و بناء على اختصاص الحكم بالبطلان بالغليظ من الغبار لم يعلم الفرق بين الغبار و بين الدخان بلصوق الأجزاء الترابية فى الأول دون الأخير، و على تقدير ثبوته لا يكون فارقا إذ المدار على الابطال ليس بإلصاق المفطر على الحلق حتى إذا دخل الجوف مع عدم لصوقه لا يكون مبطلا مع انه على القول باعتباره فى المفطر يمكن القول: بوجوب التحرّز عن الدخان أيضا بالتعبد، كما يقال: به فى الغبار بناء على عموم الحكم فيه و شموله لغير الغليظ منه، فما فصّله قده ليس بمرضى، و الحق عدم إلحاق الدخان بالغبار لعدم الدليل عليه، و كون الأصل مقتضيا لعدم الإلحاق، مضافا الى موثق عمر بن سعيد عن الرضا عليه السّلام عن الصائم يتداخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة فى حلقه، فقال عليه السّلام جائز لا بأس به، و دخول الدخنة فى الحلق عند التداخن بالعود ظاهر فى كونه لأجل ترك التحفظ، و التمكن من دخولها فيه فيكون عمديا مضافا الى دلالة الحكم بالجواز فى قوله عليه السّلام جائز على التعمد به إذ ما لا يكون عمدا لا يحتاج الى الحكم

بـالجواز، فحمـل الخبر على غير العمـد ممـا لا ـ وجه له، و ترک العمل بما فی ذيله من نفی البأس عن دخول الغبار فی الحلق غير مضر بحجية ما فی صدره، لتحقق المعارض لذيله دون صدره، و هذا فی الدخان الذی لا يجتمع منه شیء إلی الفم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۳۵

حتی يـدخل الی الجوف من الحلق ليس ببعيـد، و لکن فيمـا کـان کـذلک فالأـقوی وجوب التجنب عنه، لصـدق الأکل علی بلع المجتمع منه و ان لم يکن المأکول معتادا لما تقـدم من عـدم اعتبار الاعتياد فی الأکل و لا فی المأکول، هذا حکم مطلق الدخان و اما شرب التتون من التنباک و غيره فالحکم فيه أشد، و قد قيل بوجوب التحرّز عنه و لو مع عدم وجوبه فی غيره من الأدخنة، و يستدل له بوجوه.

منها صدق الشرب علی اسـتعماله فی عرف أهل اللسان فی هذه الأعصار و ان لم يکن هذا المشروب فی زمان صدور النهی عن الشـرب، لکن النهی عنه يشـمل ما يتحقق بعد صدور الخطاب، إذ الحکم بترک الشرب لا يختص بزمان الصدور، بل هو عام الی يوم القيام علی نهـج القضايا الحقيقيـة هکـذا کلما وجد و کان علی تقدير وجوده مما يصدق عليه مفهوم الشـرب فهو حرام علی الصائم، و من المعلوم عن عرف أهل اللسان ان اسـتعمال التتون علی النحو المتعارف مما يصـدق عليه الشـرب فيکون حراما علی الصـائم، و هـذا الـوجه ممـا لا ـ بـأس به و ان لم يخلو عن البعـد، لانصـراف الشـرب عن امتصـاص غير المـائع، امـا لأجـل وضـعه لامتصاص المائع، أو لانصـرافه إلی مصّه لو کان موضوعا لمطلق المص، (و منها) ان اسـتعماله بواسطة الاعتياد و التلذذ يقوم مقام القوت، و يکون أشد من الغبار و هذا الوجه محکی عن کشف الغطاء، و لا بأس به أيضا.

(و منها) استقرار سيرة المسلمين علی الاجتناب عنه.

(و منهـا) انه مـا ح لصورة الصوم بحسب ارتکـاز المتشـرعة بحيث يرون فاعله مفطرا غير صائم، و هـذا مما لا ينبغی إنکاره، و ان کان منشـئه ارتکاز مفطريته منهم بحيث يعاملون معه معاملة الأکل و الشـرب و هذه الوجوه و ان لم يسلم شیء منها من المناقشة، الا ـ ان تعاضـد بعضـها ببعض يوجب الاطمئنـان بوجوب التحرز عنه، و کون التجنب عنه موافقـا مع الاحتيـاط اللاـزم مراعـاته فی الدين، و ان مراعاته فی ترک استعماله الزم من مراعاته فی التجنب عن الغبار و البخار و الدخان الغليظ و اللّه العاصم.

(الأـمر السـابع) لا بأس بما يـدخل فی الحلق غفلـة أو نسـيانا أو قهرا، أو بظن عـدم الوصول، و نحو ذلک مما لا يکون دخوله فيه عمديا، و هذا فی صورة الغفلة و النسيان

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۳۶

و القهر مما لا اشکال فيه، لعدم تحقق العمد قطعا، و اما فی ترک التحفظ بظن عدم الوصول فلا يخلو عن الاشکال، لتحقق العمد ح بـالتمکين عن الوصول، و لو کـان تمکينه لأجـل الظن بعـدمه، حيث لم يقم دليـل علی جواز اتباعه، و الأحسن أن يعبّر بما فی النجاة بقوله (أو تخيـل عـدم الوصول) بـدل الظن بعـدمه، لاـن التخيل يجتمع مع القطع بعـدم الوصول کما لا يخفی، و مع القطع بعدمه لا يکون الوصول مع ترک التحفظ عمديا.

[السابع الارتماس فی الماء]

اشارة

السابع الارتماس فی الماء و يکفی فيه رمس الرأس فيه و ان کان سائر البدن خارجا عنه من غير فرق بين ان يکون رمسه دفعة أو

تدريجا على وجه يكون تمامه تحت الماء زمانا، و اما لو غمسه على التعاقب لا على هذا الوجه فلا بأس به و ان استغرقه، و المراد بالرأس ما فوق الرقبة بتمامه، فلا يكفى غمس خصوص المنافذ فى البطلان و ان كان هو الأحوط و خروج الشعر لا ينافى صدق الغمس.

فى هذا المتن أمور الأول وقع الخلاف فى حكم الارتماس على الصائم تكليفا على أقوال، و المشهور هو الحرمة، و المحكى عن الشيخ فى التهذيب و السيد فى أحد قوليه و الحلّى هو الكراهة، و عن ابن ابى عقيل جوازه من دون كراهة، و قد نقل عنه العلامة فى المحكى عن المنتهى، و نسبه الى الجمهور أيضا، و لا يخفى سقوط القول الأخير بالإجماع على خلافه، و الأقوى ما عليه المشهور للنصوص الكثيرة الواردة فى النهى عنه، كخبر يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السّلام قال: لا يرتمس المحرم فى الماء و لا الصائم.

و صحيح الحلبى لا يرتمس الصائم و لا المحرم رأسه فى الماء.

و خبر الصيقل عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يرتمس فى الماء قال عليه السّلام: لا.

و خبر ابن مسلم الصائم يستنقع فى الماء و يصبّ على رأسه و يتبرّد بالثوب و ينضح المروحة و ينضح البوريا تحته و لا ينغمس رأسه فى الماء.

و خبر حريز عن الصادق عليه السّلام قال: لا يرمس الصائم و لا المحرم رأسه فى الماء.

و مرسل الحناط عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يرتمس فى الماء قال: لا و لا المحرم و عن الصائم أ يلبس الثوب الملول قال عليه السّلام لا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 37

و خبر حنان عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يستنقع فى الماء قال: لا بأس و لكن لا ينغمس فيه و المرأة لا تستنقع فى الماء لأنها تحمل ألما، بقبلها، و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة الدلالة فى التحريم، و عمل بظاهرها المشهور شهرة كادت ان يكون إجماعا و لا يعارضها شى‏ء مما يخالفها فى التحريم لكى يرفع اليد به عما هى ظاهرة فيه، فالعمل بها متعين.

(الثانى) اختلف القائلون بحرمة الارتماس على الصائم فى انه هل يفسد به الصوم، و يوجب القضاء أم لا، و المشهور فيه هو الفساد، و المحكى عن الشيخ فى الاستبصار و المحقق فى المعتبر و الشرائع و العلامة فى المختلف و المنتهى و المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد و الفخر و الشهيد الثانى و صاحب المدارك هو عدم الفساد، و نسب الى أكثر المتأخرين، و استدل للأول بالأخبار المتقدمة و غيرها، بتقريب ان الأصل فى الأمر و النهى الوارد و فى العبادات و المعاملات المركبة من الاجزاء و الشرائط و الموانع هو الغيرية التى يستفاد منها دخل متعلقها فى المركب جزء أو شرطا أو مانعا، و ان كان الأصل الاولى فى الأوامر و النواهى هو الأصلية، فالنهى فى تلك الاخبار ظاهرة فى مانعية متعلقة عن الصوم و هو معنى الفساد و الابطال، مضافا الى تصريح غير واحد من الاخبار بذلك، كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام المتقدم نقله مرارا، و فيه لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع) الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فى الماء، و ظاهر الإضرار به هو الإضرار بصومه، فما عن الشهيد فى شرح الإرشاد بأنه يكفى فى الإضرار كونه محرما عليه مخالف مع الظاهر كما هو واضح، و أظهر من ذلك.

الخبر المروى عن الخصال خمسة أشياء تفطر الصائم، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على اللّه و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام.

و عن الفقه الرضوى انه قال: خمسة أشياء تفطرك، الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و الكذب على اللّه و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام. و عدّ الارتماس فى هذين الخبرين من المفطرات كالأكل و الشرب دليل ظاهر على اتحاد

حکمه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ٣٨

سائر المفطرات فى الابطال و وجوب القضاء بل الكفارة فيما تجب فيه، و لا ينبغى التأمل فى ظهور هذه الاخبار فى التحريم و فى الفساد، لكن يعارضها.

موثق ابن عمار عن الصادق عليه السّلام عن رجل صائم ارتمس فى الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال عليه السّلام ليس عليه قضاء و لا يعودن، و ظهوره فى عدم الفساد بتعمّد الارتماس فى الماء، بل نصوصيته فى عدم وجوب القضاء عليه الذى هو لازم صحة صومه و عدم بطلانه بالارتماس غير قابل للإنكار، و لا بد من الجمع بينه و بين الاخبار المتقدمة و قد اختلف فى طريقه بوجهين.

أحدهما بحمل النهى فى الاخبار المتقدمة على الكراهة و يشهد له الخبر المروى عن ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: يكره للصائم ان يرتمس فى الماء، و لعله المنشأ للقول بكراهة الارتماس، و لا يخفى عدم ملائمته مع ما فى خبر الخصال و فقه الرضا و صحيح ابن مسلم من التصريح بمفطرية الارتماس و كونه مضرا بالصوم، و مع ما فى هذا الموثق من النهى عن العود الى الارتماس، و اقتران ارتماس الصائم بما لا يقبل الحمل على الكراهة كارتماس المحرم فى صحيح الحلبى و صحيح حريز و مرسل الحناط المتقدمة ص ٣٧ و اقترانه بما يحرم على الصائم كالأكل و الشرب و الجماع فى صحيح ابن مسلم المتقدم ص ٣٧.

و ثانيهما بإبقاء النهى فى الاخبار المتقدمة على ظاهره من الحرمة و صرفه عن ظهوره فى الحرمة الغيرية الدالة على مانعية الارتماس عن صحة الصوم و حمله على الحرمة الذاتية التكليفية من دون استتباعه الفساد، و إبقاء الموثق على ظاهره من عدم الفساد بالارتماس و لا ظهور لخبر ابن سنان فى الكراهة المصطلحة لإطلاق الكراهة كثيرا على الحرمة فى الاخبار مع ظهوره فى حرمته، حيث ينهى عن العود إليه، و هذا الحمل و ان كان أقرب من الأول، لكن لا يلائم مع ظهور خبر الخصال، و ما فى فقه الرضا عليه السّلام بل نصوصيتهما فى الفساد، و خبر ابن مسلم فى إضرار الارتماس بالصوم الظاهر فى الفساد، و لعل هذا الحمل من القائلين بحرمة الارتماس تكليفا، و عدم الفساد به وضعا، بطرح خبر الخصال، و ما فى فقه الرضا لضعفهما سندا و حمل الإضرار فى خبر ابن مسلم على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ٣٩

ارتكاب فعل المحرم مثل الجدال و الغيبة فى حال الصوم، و لا يخفى ما فيه لانجبار ضعف سند خبر الخصال و ما فى فقه الرضا بالعمل، حيث ان المشهور بين الفقهاء هو حرمة الارتماس و فساد الصوم به أيضا، و ان كفاية فعل المحرم فى الإضرار خلاف الظاهر من الإضرار، فالأقوى ما عليه المشهور من القول بحرمة الارتماس على الصائم و فساد الصوم به، و انه يوجب القضاء بلا كلام فيه و الكفارة بناء على وجوبها بتعمّد إفساد الصوم بكل مفطر، و ان لم يرد على وجوبها به بالخصوص، و سيأتى البحث عن ذلك.

(الأمر الثالث) الرمس فى اللغة (سر بآب فرو بردن) و الارتماس على ما فى منتهى الارب (بآب فرو شدن) و ظاهره إدخال جميع البدن فى الماء و تغطيته به من القدم الى القرن بحيث يقع جميعه تحت الماء فى آن ما دفعة أو تدريجا، و على هذا المعنى فسّروه فى الغسل الارتماسى فى باب الأغسال، لكن فى باب الصوم فسروه بغمس الرأس و إدخاله تحت الماء و لو مع خروج البدن عنه، و ذلك لإطلاق النهى عنه الشامل لما كان مع خروج البدن، و تردّد الشهيد قده فى الدروس فى إلحاق إدخال الرأس فقط بإدخال جميع البدن و قال: و لو غمس رأسه فى الماء دفعة أو على التعاقب ففى إلحاقه بالارتماس نظر، و أورد عليه بأنه مخالف لإطلاق النهى عن رمس الرأس فى الماء، و دفعه عنه فى مصباح الفقيه بدعوى انصراف النصوص إلى إرادة الارتماس

المطلق، كما وقع التعبير فى بعض تلك الاخبار، و قال: فى تقييده بالرأس فى جملة منها لكونه الجزء الأخير الذى يتحقق به الانغماس، لا لإرادته بالخصوص و هذه الدعوى غير بعيدة عن مساق الاخبار، الا انها قابلة للمنع، فالأخذ بالإطلاق أوفق بالقواعد انتهى، و ظاهره تسليم إطلاق النهى عن رمس الرأس فى الماء الشامل لغمسه فيه مع خروج باقى البدن، و لا يخفى منافاته مع معنى الرمس و الارتماس لغة و عرفا، و منافاته مع ما تسالموا عليه من معناه فى الغسل الارتماسى، و لو لم يكن الاخبار الناهية عن الارتماس المطلق و كانت النصوص منحصرة فى النهى عن الارتماس بالرأس إذ الرمس أو الارتماس لا يحصل الا بدخول الرأس فى الماء مع جميع البدن فيما تنظر فيه فى الدروس قوى جدا. اللهم الا ان يقوم الإجماع على خلافه هنا، و قال فى الجواهر: بأنه لا أجد فيه خلافا انتهى، و حكموا ببطلان الصوم

برمس الرأس فى الماء مع خروج البدن و أرسلوه إرسال المسلمات.

(الأمر الرابع) يعتبر فى تحقق رمس الرأس أو البدن إدخال مجموعه تحت الماء، و تغطيته به بحيث يحصل تمام الرأس أو البدن تحت الماء، فى آن أو زمان، سواء حصل غمسه دفعة أو تدريجا، فلو حصل الغمس على التعاقب بان يغمس طرفا من الرأس فى الماء مع خروج طرفه الأخر، ثم اخرج ذاك الطرف و ادخل الطرف الآخر و هكذا بحيث ادخل كل طرف منه فى الماء لكن لا فى زمان واحد بل كل طرف فى زمان غير زمان الطرف الأخر و لم يحصل تغطية المجموع فى زمان واحد فلا بطلان لعدم تحقق الارتماس، و ان استغرقه الماء على سبيل التعاقب، فالمعتبر فى الدفعة فى الارتماس هو الدفعة فى مقابل الدفعات، لا الدفعة فى مقابل التدريج، إذ لا يحصل الارتماس الا بالتدريج لكونه زمانيا اى واقعا فى الزمان على وجه الانطباق.

(الأمر الخامس) المصرح به فى غير واحد من كلمات الأصحاب ان المراد بالرأس هنا مجموع ما فوق الرقبة إلى منابت شعر الرأس، فالمدار فى الفساد تغطية ذاك المجموع فى الماء لانسباقه الى الذهن من إطلاق الرأس فى المقام، فلو ادخل المنافذ كلّها و كانت منابت شعر الرأس خارجة عن الماء لم يبطل به الصوم، خلافا لما يظهر من صاحب المدارك حيث لم يستبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة و ان كانت منابت الشعر خارجة عن الماء، و لعل الوجه عنده كون البطلان بتغطية الرأس كله دخول المنافذ فى الماء و نفوذ الماء فيها، فيكون المدار على دخول المنافذ سواء دخل المنابت أم لا، و يشهد لذلك مضافا الى فهم العرف من النهى عن إدخال الرأس فى الماء و انسباق ذلك منه ما فى خبر حنان عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يستنقع فى الماء قال عليه السّلام لا بأس و لكن لا ينغمس فيه و المرأة لا تستنقع فى الماء، لأنها تحمل الماء بقبلها، فإن النهى عن استنقاع المرأة معللا بأنها تحمل الماء، و عطفها على النهى عن انغماس المرء فى الماء يشعر بكون العلة فى النهى عن انغماسه أيضا هو حمله بمنافذه الماء، فيكون المدار على تغطية المنافذ فقط، و ان لم تحصل تغطية الرأس بتمامه، و فيه ما لا يخفى لان ما ذكر مما لا يدل عليه دليل، و فهم العرف ذلك ممنوع، بعد احتمال كون الحكم تعبّديا، و لو سلم انسباق

ذلك الى أذهانهم فلا مسرح للرجوع إليهم فى ذلك لعدم اعتبار إفهامهم فى ملاكات الاحكام و لا إشعار فى خبر حنان على علّية نفوذ الماء من منافذ الرأس فى النهى عن الانغماس فى الماء و لو سلم فلعل لتغطية منابت شعر الرأس مدخلية فى ذلك، إذ لا إشكال فى تأثير تغطيتها فى نفوذ الماء فى منافذ الرأس فالأقوى ح عدم فساد الصوم بإدخال منافذ الرأس مع خروج منابته عن الماء، و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال، كما ان الأقوى عدم إفساد إدخال تمام منابت شعر الرأس الى أن ينتهى إلى المنافذ مع خروج المنافذ عن الماء، و بعبارة أوضح لا بطلان برمس نصف الرأس سواء كان النصف الأعلى أو الأسفل و سواء كان نصفا متساويا أو كان أقل أو أكثر، و خروج شعر الرأس عن الماء لا يضر بصدق الغمس مع دخول المنابت فى الماء، و لا

سيما فيما طال الشعر كما لا يخفى.

[مسألة ۳۰- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن فى غير الماء من سائر المائعات]

مسألة ۳۰- لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن فى غير الماء من سائر المائعات بل و لا رمسه فى الماء المضاف و ان كان الأحوط الاجتناب خصوصا فى الماء المضاف.

المائعات اما لا يصدق عليه اسم الماء و لو مع القيد كاللبن و السمن و الدبس و نحوها، و اما يطلق عليها الماء المضاف و إطلاقه على هذا الأخير اما من جهة كونه شبيها بالماء كالمضاف المعتصر، أو من جهة اختلاطه بالماء كالمضاف الممزوج إذا تبين ذلك فنقول فى إلحاق المائع و لو لم يصدق عليه الماء المضاف بالماء، أو إلحاق المضاف به دون غيره من المائعات، أو عدم الإلحاق مطلقا و لو ما كان يصدق عليه المضاف وجوه، المصرّح به فى المسالك هو الأول قال قده: فى حكم الماء مطلق المائع و ان كان مضافا كما نبه عليه بعض أهل اللغة و الفقهاء انتهى، و لا يخفى ان تعميم الحكم بالبطلان بالنسبة الى غير الماء من المائعات إما يكون بدعوى صدق الارتماس على إدخال الرأس فى غير الماء من المائعات، و اليه ينظر حكم الشهيد الثانى بالإلحاق متمسكا بصدق الارتماس عليه كما نبّه عليه بعض أهل اللغة و الفقهاء، و اما يكون لأجل قيام الدليل على البطلان بمطلق الارتماس، سواء كان فى الماء أو غيره بعد الفراغ عن صدق الارتماس فى غير الماء أيضا، و هو صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام و فيه الصائم يستنقع فى الماء و لا يرمس رأسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۲

حيث ان النهى عن رمس الرأس على نحو الإطلاق يشمل ما كان الرمس فى الماء أو فى غيره من المائعات التى يصدق الرمس على التغطية به، و الوجه الأول و ان كان صحيحا بمعنى صدق الارتماس على الغمس فى غير الماء خصوصا فى المضاف الا ان الحكم بالبطلان مختص بالغمس فى الماء، و لا دلالة لصحيح الحلبى على الإطلاق، لأن عطف قوله و لا يرمس رأسه على قوله يستنقع فى الماء، يدل على ارادة رمس الرأس فى الماء لا مطلق الرمس و لو كان فى غير الماء، مع انه على تقدير الإطلاق يقيد بما عداه و لو منع التقييد لكونهما مثبتين و لم يحرز اتحاد الحكم فيهما فلا أقل من دعوى الانصراف، اعنى انصراف الارتماس الى الرمس فى الماء، فالحق عدم شمول الإطلاق لمطلق المائعات غير الماء، و اما المضاف فالحق فيه التفصيل بين المعتصر و المصعد مما يطلق عليه الماء لمشابهته معه، و بين الممتزج الذى يطلق عليه، لاشتماله عليه فيقال فى الأول بعدم الإلحاق، لكونه كالمايعات فى عدم صدق الماء حقيقة عليه، و فى الثانى بالإلحاق لكون المضاف الممزوج ماء حقيقة، و لم يخرج بالمزج عن كونه ماء و ان لم يصدق عليه الماء على نحو الإطلاق، و هذا التفصيل ليس ببعيد، لكن طريق الاحتياط فى الجميع واضح و اللّه الهادى.

[مسألة ۳۱- لو لطخ رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه]

مسألة ۳۱- لو لطخ رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه ثم رمسه فى الماء فالأحوط بل الأقوى بطلان صومه نعم لو أدخل رأسه فى إناء كالشيشة و نحوها و رمس الإناء فى الماء فالظاهر عدم البطلان.

لو لطخ رأسه بما يمنع من وصول الماء اليه كالطين و الحناء و السدر و نحوها ثم غمر فى الماء، ففى صدق الارتماس عليه تأمل

من جهة صدق (فرو رفتگی سر در آب) و من جهة عدم وصول الماء اليه، و لعل الأول أقوى و عليه فالأقوى بطلان الصوم به، و لو أدخل رأسه فی إناء و رمس الإناء فی الماء فالظاهر عدم صدق الارتماس قطعا، و منه السير فی السفن تحت البحرية المعمولة فی هذه الأعصار حيث انه ليس بالارتماس قطعا.

[مسألة ۳۲- لو ارتمس فی الماء بتمام بدنه الی منافذ رأسه]

مسألة ۳۲- لو ارتمس فی الماء بتمام بدنه الی منافذ رأسه و كان ما فوق المنافذ من رأسه خارجا عن الماء كلا أو بعضا لم يبطل صومه علی الأقوى و ان كان الأحوط البطلان برمس خصوص المنافذ كما مر.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۴۳

قد مر هذه المسألة عند قوله فلا يكفی غمس خصوص المنافذ خلافا لما يظهر من صاحب المدارك، و قد قلنا بان المدار فی البطلان هو غمس تمام الرأس مما فوق الرقبة إلی منابت شعر الرأس، و لا يكفی بعضه سواء كان البعض الأعلى اعنی منابت الشعر أو البعض الأسفل الذی فيه المنافذ.

[مسألة ۳۳- لا بأس بإفاضة الماء على رأسه]

مسألة ۳۳- لا بأس بإفاضة الماء علی رأسه و ان اشتمل علی جميعه ما لم يصدق الرمس فی الماء نعم لو أدخل رأسه أو تمام بدنه فی النهر المنصب من عال الی السافل و لو علی وجه التسنيم فالظاهر البطلان لصدق الرمس و كذا فی الميزاب إذا كان كبيرا و كان الماء كثيرا كالنهر مثلا.

لا بأس بإفاضة الماء على الرأس و ان أحاط علی جميعه ما لم يصدق عليه الرمس، لما فی صحيح ابن مسلم الصائم يستنقع فی الماء و يصب علی رأسه، و المدار فی نفی البأس علی سلب صدق الرمس عليه، من غير فرق بين كثرة الماء و قلّته و جريانه و ركوده، و علی ذلك فلا بأس بالوقوف تحت الدوشات المعمولة فی الحمامات فی هذه الأعصار، و يبطل فی كلما يصدق عليه الارتماس كالموارد التی عدها المصنف قده فی المتن.

[مسألة ۳۴- فی ذی الرأسين إذا تميز الأصلی منهما فالمدار عليه]

مسألة ۳۴- فی ذی الرأسين إذا تميز الأصلی منهما فالمدار عليه، و مع عدم التميز يجب عليه الاجتناب عن رمس كل منهما لكن لا يحكم ببطلان الصوم الا برمسهما و لو متعاقبا.

اعلم ان ذا الرأسين إما يعلم بكون رأسهما كلاهما أصليين، أو يعلم بزيادة أحدهما و أصالة الأخير، و علی الأخير فإما يتميّز الزائد عن الأصلی أو يشتبه بينهما، فهنا صور.

(الاولى) فيما إذا علم بأصالة كلا الرأسين، و الحكم فيها هو حكم ذی الرأس الواحد فيحرم ارتماس كل واحد منهما منفردا و يبطل به الصوم كما يحرم و يبطل الصوم بارتماسهما معا و ذلك لان كل واحد منهما رأس أصلی يحرم ارتماسه بإطلاق دليل الارتماس الشامل لذی الرأسين و ذی الرأس الواحد معا.

(الثانیة) ما إذا علم بزیادة أحدهما مع تمیز الزائد عن الأصلی، و الحکم

فیها واضح بحرمة الارتماس بالأصلی و فساد الصوم به، و عدم حرمة الارتماس بالزائد و لا فساد الصوم به و ذلک ظاهر.

(الثالثة) ما إذا علم بزیادة أحدهما مع اشتباه الزائد بالأصلی، و الحکم فیها اما بالنسبة إلی حرمة الارتماس فالأقوی وجوب التحرز عن الارتماس بکل واحد منهما، کما لا إشکال فی حرمة الارتماس بهما معا، و ذلک لکون المورد من موارد العلم الإجمالی بحرمة أحد الارتماسین المردد بین الارتماس بهذا أو ذاک، فیجب الاجتناب عن کل واحد منهما منفردا لأجل الوجوب الموافقة القطعیة فی أطراف المعلوم بالإجمال، و ان ارتکابهما معا مستلزم للمخالفة القطعیة، إذ بارتماسهما معا یحصل القطع بتحقق الارتماس المحرم سواء ارتکبهما دفعة أو متعاقبا، و لا إشکال فی بطلان الصوم بارتماسهما معا و لو علی التعاقب للقطع بارتماس الرأس الأصلی فی الماء الموجب للبطلان، و انما الکلام فی الفساد بارتماس أحدهما، ففیه (وجهان) من انه لا یوجب للحکم بالإفطار لا واقعا حیث یشک فی تحقق المفطر واقعا حیث یشک فی کون الارتماس بالرأس الأصلی، و لا ظاهرا حیث لا أصل یوجب به الحکم بالإفطار ظاهرا، و الحکم بوجوب التحرز عن الارتماس فی أحدهما حکم عقلی من باب المقدمة العلمیة لإحراز التحرز عن المفطر الواقعی، و هو لا یوجب الحکم بالإفطار ظاهرا، بل لا یترتب علی مخالفته العقوبة إلا مع مصادفتها لمخالفة الواقع حیث یترتب علی مخالفة الواقع ح العقاب لصیرورته منجزا بالعلم الإجمالی، اللهم الا علی القول باستحقاق المتجری للعقاب، حیث انه یترتب علی الارتماس فی أحدهما ح العقاب و لو لم یصادف مع مخالفة الواقع لأجل التجری.

و من ان العلم الإجمالی الموجب لتنجز الواقع به عند المصادفة یقتضی حکم العقل بعدم الاجتزاء به لاحتمال مصادفة الواقع المنجز و عدم أصل محرز للصحة ظاهرا، و ان لم یکن أصل محرز للفساد ظاهرا لکن عدم الأصل المحرز للصحة ظاهرا کاف لحکم العقل بعدم الاجتزاء بما اتی به لاحتمال مخالفته مع الواقع المنجز بقیام العلم الإجمالی علیه، و لعلّ الوجه الثانی أقرب، و لکن الشیخ الأکبر قده فی حاشیته علی نجاة العباد افتی بعدم البطلان برمس أحدهما فی الماء. کالمصنف قده فی المتن و اللّه العالم بأحکامه.

[مسألة ۳۵- إذا کان مائعان یعلم بکون أحدهما ماء]

مسألة ۳۵- إذا کان مائعان یعلم بکون أحدهما ماء یجب الاجتناب عنهما و لکن الحکم بالبطلان یتوقف علی الرمس فیهما.

البحث عن حکم هذا المسألة مبنی علی الفرق بین الماء و غیره فی المنع عن الارتماس فی الماء دون غیره من المائعات، فح تصیر هذه المسألة من صغریات باب العلم الإجمالی کالمسألة المتقدمة بعینها، فان قلنا فی المسألة المتقدمة بوجوب الاجتناب عن الارتماس فی کل واحد منهما من باب المقدمة العلمیة، و عدم البطلان بالارتماس فی أحدهما کما هو مختار المصنف قده بکون الحکم فی تلک المسألة أیضا کذلک، و ان قلنا فی تلک المسألة بالبطلان ای بوجوب القضاء بالارتماس فی أحدهما لأجل نفی ما یوجب الاکتفاء بما اتی به، لعدم ما یوجب الحکم بصحته- واقعا و لا ظاهرا یکون الحکم فی هذه المسألة أیضا کذلک، لکن بعض مشایخنا رضوان علیه کتب فی حاشیته علی هذه المسألة بکفایة الرمس فی أحدهما فی البطلان، و لم یکتب فی المسألة المتقدمة شیئا، و لعل الفرق بین المسئلتین فی ذلک غیر ظاهر یحتاج الی التدبر.

[مسألة ۳۶– لا يبطل الصوم بالارتماس سهوا]

مسألة ۳۶- لا يبطل الصوم بالارتماس سهوا أو قهرا أو السقوط فى الماء من غير اختيار.
و السهو فى الارتماس اما يكون بالإتيان به غفلة عن كونه ارتماسا كما إذا كان مشغول القلب بهمّ شاغل له فارتمس غافلا عن كونه ارتماسا فى الماء، و اما يكون بالغفلة عن كونه صائما فيرتمس مع الالتفات بكونه ارتماسا، و المراد بالقهر هو ان يرمه غيره فى الماء و يسقطه فيه بلا اختيار منه، و السقوط فى الماء من غير اختيار ظاهر كما إذا وقف على طرف الماء فزلّ قدمه و سقط فيه، و الحكم فى الجميع هو عدم البطلان و ذلك لاعتبار التعمد فى الإتيان بالمفطر فى البطلان حسبما يأتى البحث عنه.

[مسألة ۳۷– إذا القى نفسه من شاهق فى الماء]

مسألة ۳۷- إذا القى نفسه من شاهق فى الماء بتخيل عدم الرمس فحصل لم يبطل صومه.
و لعل المراد من التخيل هو اعتقاد عدم الرمس بمعنى الاطمئنان بعدمه، و الا فمع عدمه يشكل الحكم بالصحة كما لا يخفى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۶

[مسألة ۳۸– إذا كان مائع لا يعلم انه ماء أو غيره]

مسألة ۳۸- إذا كان مائع لا يعلم انه ماء أو غيره أو ماء مطلق أو مضاف لم يجب الاجتناب عنه.
و البحث عن حكم هذه المسألة أيضا كالمسألة الخامسة و الثلاثين مبنيّ على الفرق بين الماء و غيره، و فى الماء بين المطلق منه و المضاف باختصاص المفطر بالارتماس فى الماء المطلق دون المضاف و المائع الأخر غير الماء، و عليه ففى وجوب الاجتناب عن الارتماس فيما يشك فى كونه ماء أو مائعا أخر أو كونه ماء مطلقا أو مضافا (وجهان) مبنيان على ان متعلق النهى عن الارتماس هل هو مأخوذ على نحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجود، أو على نحو العام الاستغراقى بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد طبيعته، أو على نحو العام المجموعى الحكمى، إذ متعلق الحكم ثبوتيا كان أو عدميا يتصور أخذه على احد هذه الأنواع الأربعة، و الفرق بين صرف الوجود و العام الاستغراقى واضح، حيث ان المتعلق فى صرف الوجود هو نفس الطبيعة من حيث الوجود بحيث لا يتثنّى و لا يتكرر، و ينطبق دائما على أول الوجود، و فى العام الاستغراقى يكون كل فرد بخصوصيته الفردية مأخوذا فى المتعلق فى مقابل فرد آخر، و الفرق بينهما و بين الأخذ على نحو العام المجموعى الحقيقى أو الحكمى أيضا واضح، حيث ان فى العام المجموعى يصير كل فرد كالجزء من المتعلق، و هذا بخلاف الأخذ على نحو صرف الوجود أو العام الاستغراقى، حيث ان فى صرف الوجود تكون الطبيعة من حيث الوجود الصرف مأخوذا دون الخصوصية الفردية، و هى باعتبار الوجود تكون تمام الموضوع، و فى العام الاستغراقى تكون الخصوصية الفردية مأخوذا فى الموضوع على نحو التمام، بحيث يكون كل فرد موضوعا تاما للحكم ثبوتا و سقوطا، و لازم ذلك انحلال الحكم إلى أحكام متعددة حسب تعدد موضوعه، فكل فرد من العام يخصه حكم مستقل مختص به طاعة و معصية، و هذا بخلاف العام المجموعى حيث ان الافراد يكون فيه ملحوظا كالجزء من الموضوع، و الفرق بين العام المجموعى الحقيقى و بين الحكمى هو ان فى الحقيقى تكون الافراد بخصوصيتها الفردية ملحوظة كالجزء من المتعلق، و فى الحكمى تكون الافراد باعتبار الوجود السعى للطبيعة ملحوظة ككك، و هو المعبّر عنه

بالطبيعة السارية، و لازم أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود هو عدم صحة الرجوع الى البراءة و الإباحة عند الشك فى الشبهة المصداقية لكون الشك فيه شكا فى المحصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۷

الواجب فيه الرجوع الى الاشتغال، و ذلك لتبين التكليف و متعلقة معا، و كون الشك فى تحقق مصداقه، و لازم الأخذ على نحو العام الاستغراقى هو صحة الرجوع فيه الى البراءة، لكون الشك فى أصل التعلق التكليف المستقل المشكوك زائدا عما علم به لكون المشكوك على تقدير كونه مصداقا للعام متعلقا لتكليف مستقل متعلق به ثبوتا و سقوطا و له اطاعة و عصيان على حدة فى صورتى الموافقة و المخالفة، و لازم أخذه على نحو العام المجموعى الحقيقى و الحكمى هو رجوع الشك فى المشكوك الى الشك بين الأقل و الأكثر الارتباطى المورد للخلاف فيه فى الرجوع الى الاشتغال أو البراءة، و ان الحق عندنا هو الرجوع الى البراءة العقلية و الشرعية معا، إذا تبين ذلك فنقول ربما يقال فى المقام إذا شك فى كون المائع مما يبطل الصوم بالارتماس فيه أم لا- يجب الاجتناب عن الارتماس فيه لكون الارتماس فيما يبطل الصوم به مأخوذا عند تعلق النهى به على نحو صرف الوجود فيكون المرجع عند الشك فى مصداق شيء له هو الاشتغال، و أورد عليه بان مرجع الشك فى المقام الى الشك فى اتساع التكليف بنحو يشمل الارتماس فى المردد و عدمه، فيكون الارتماس موضوعا للشك فى التكليف، و الشك فى التكليف مطلقا مجرى لأصالة البراءة انتهى، و كأنه مع تسليم كون المتعلق مأخوذا على نحو صرف الوجود يقول بكون الشك فى المقام فى اتساع التكليف بنحو يشمل الارتماس فى المردد و لا يخلو عن التعسف، اللهم الا ان يكون مراده منع كون المتعلق مأخوذا على نحو صرف الوجود بل هو مأخوذ على نحو العام المجموعى الحكمى المعبّر عنه بالطبيعة السارية، و كيف كان فالحق فى المقام هو القول باستحالة أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود لكون التكليف فيه عدمى و فى التكاليف العدمية يستحيل أخذ المتعلق على نحو صرف الوجود، لأن النهى عن الشيء ناش عن مبغوضية وجوده على نحو صرف الوجود و هى أى مبغوضية وجوده كك يقتضى تعلق الطلب الى عدمه على نحو السلب المطلق، لان صرف الوجود فى قوة الموجبة الجزئية، و نقيض الموجبة الجزئية هو السلب الكلى، فمبغوضية صرف الوجود يقتضى مطلوبية الترك على نحو الإطلاق فلا يتعلق النهى بصرف الوجود أصلا، فلا بد ان يكون اما على نحو العام الاستغراقى، أو على نحو العام المجموعى بأحد قسيمه أعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۸

الحقيقى و الحكمى، فيكون المرجع عند الشك فى مصداقه هو البراءة، و ان كان التحقيق فى كون التعلق مأخوذا على نحو العام المجموعى الحكمى المعبر عنه بالطبيعة السارية و اللّه العالم.

[مسألة ۳۹- إذا ارتمس نسيانا أو قهرا]

مسألة ۳۹- إذا ارتمس نسيانا أو قهرا ثم تذكر أو ارتفع القهر وجب عليه المبادرة إلى الخروج و الا بطل صومه.

و ذلك لان المنهى عنه هو كون الرأس مرموسا سواء كان فى حال حدوثه أو بقائه، فالبقاء بعد التذكر أو ارتفاع القهر ارتماس عمدىّ و ان كان بقاء فهو مبطل للصوم، و دعوى الانصراف المبطل منه الى حال الحدوث دون البقاء موهونة،

[مسألة ۴۰- إذا كان مكرها فى الارتماس لم يصح صومه]

مسألة ۴۰- إذا كان مكرها فى الارتماس لم يصح صومه بخلاف ما إذا كان مقهورا.

المراد بكونه مكرها فى الارتماس هو ان يكون الارتماس صادرا منه بإرادة منه إرادة ناشئة من إيعاد المكره بالكسر، و بكونه مقهورا على الارتماس هو ان يكون الارتماس صادرا منه لا بالاختيار و من دون ارادة منه له كما إذا أخذ و القى فى الماء.

و السر فى البطلان فى المكره، و الصحة فى المقهور ظاهر، لكون الارتماس إراديا منه فى الأول دون الأخير، فالإكراه يرفع العصيان بالإبطال لا الابطال نفسه.

[مسألة ۴۱- إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه]

مسألة ۴۱- إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه و ان كان واجبا عليه.

و يكون المقام من قبيل التزاحم بين وجوب شىء له مقدمة محرمة كإنقاذ غريق متوقف على الدخول فى ملك مغصوب حيث ان الدخول حرام و الإنقاذ المتوقف على الدخول واجب، و الحكم فيه هو سقوط حرمة المقدمة لو كان وجوب ذيها أهمّ، و سقوط وجوب ذى المقدمة لو كانت حرمة المقدمة أهمّ، أو كان وجوبه مساويا مع حرمتها فى الملاك، اما سقوط وجوبه فيما كانت حرمة المقدمة أهم فظاهر، لدوران الأمر بين المهم و الأهم الواجب فيه تقديم الأهم، و اما فى المتساويين فلان تقديم المقدمة التى تساوى حرمتها مع وجوب ذى المقدمة الذى يساوى وجوبه مع حرمتها يوجب اهميتها على الوجوب المتأخر، إذ العقل لا يرخص العبد فى ارتكاب مخالفة المولى الآن لأجل موافقته لأمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۴۹

فى الاستقبال مساو مع ما يخالفه الان فى الملاك، و ان شئت فقل ان العقل لا يراه ح فى المخالفة حتى يحكم له بجوازها، و لا يخفى ان مورد حكم العقل فى مورد حكمه بجواز المخالفة انما هو فى رفع المؤاخذة عن ارتكاب الحرام عند أهمية وجوب ذى المقدمة لا- بطلان الصوم بالارتكاب، و بعبارة أوضح المحكوم عليه بالجواز هو الابطال، لا أصل الابطال، فما يصدر منه ابطال مجوز لا انه ليس بإبطال.

[مسألة ۴۲- إذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس انتقل الى التيمم]

مسألة ۴۲- إذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس انتقل الى التيمم إذا كان الصوم واجبا معينا و ان كان مستحبا أو كان واجبا موسعا وجب عليه الغسل و بطل صومه.

يمكن فرض توقف الغسل على الارتماس فيما إذا كان مائه للغير و لا يرضى صاحبه الا بالغسل فيه على نحو الارتماس، فإذا كان جنبا و توقف غسله على الارتماس، فان كان الصوم واجبا معيّنا يصير المقام من قبيل التزاحم بين الواجبين اللذين لأحدهما البدل حيث انه يقدم على ما لا بدل له لكون ما لا بدل له أهمّ، فالصوم الواجب المعين مما لا بدل له، و الغسل مما له البدل، فيتعيّن الإتيان بالتيمم، و السر فى ذلك ان فى تقديم ما لا بدل له يحرز الواجبان أحدهما بنفسه و الأخر ببدله، فالعقل لا يرخص العبد فى ترك ما لا بدل له لإحراز ماله البدل، لان فيه تفويت لمصلحته من غير تدارك، بخلاف تقديم ما لا بدل حيث ان فيه إحراز لمصلحته بنفسه و إحراز مصلحة ما له البدل ببدله، و ان كان الصوم مما يجوز إبطاله بكونه مندوبا أو واجبا موسعا، وجب عليه تقديم الغسل لكون الدوران بينه و بين الصوم المندوب من قبيل الدوران بين الواجب و المستحب، و لو كان الواجب مما له

البـدل و من المعلوم عدم التزاحم بين الواجب و المندوب و لو كان وجوب الواجب فى مرتبة الأدنى من الواجب، إذ لا معنى فى التزاحم بين مـا يجوز تركه و مـا لاـ يجوز و لو كـان عـدم جواز تركه عن ملاك ضـعيف يوجب عـدم جوازه، و من ذلك يظهر تقـديمه على الصوم الواجب الموسع، و ذلـك لكون الأـمر بالتيمم و بـدليته عن الغسل، انما هو فى ظرف العجز عن الغسل عجزا تكوينيا أو تشريعيا، و مع الترخيص فى إبطال الصوم الواجب الموسع لا يكون عاجزا عن إتيان الغسل لا عقلا و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٥٠

شرعـا، و لاـ فرق فى ذلـك بين القول بمفطريـة الارتماس أو القول بتحريمه من غير ان يكون مفسـدا، غايـة الأمر بناء على الثانى يجب الإفطار أولاـ ثم الإتيـان بالغسـل الارتمـاس حـذرا عن ارتكـاب الارتمـاس المحرم فى حـال الصوم بناء على عموم حرمته بالنسبة إلى الصوم الواجب الموسع و المندوب أيضا، لكنك قد عرفت ضعف القول بالتحريم من دون الابطال و ان الأقوى كون ذلك من المبطلات للصوم.

[مسألة ۴۳- إذا ارتمس بقصد الاغتسال فى الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله]

مسألة ۴۳- إذا ارتمس بقصد الاغتسال فى الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله إذا كان متعمدا، و ان كان ناسيا صحا معا، و اما إذا كان الصوم مستحبا أو واجبا موسعا بطل صومه و صح غسله.

إذا ارتمس فى الماء بقصـد الاغتسال بان نوى الغسل فى حال الدخول فى الماء مع العلم و العمد، فان كان صومه واجبا معينا من رمضـان أو غيره فلاـ إشـكال فى بطلان صومه و غسـله معا، اما الصوم فلبطلانه بالارتماس عمـدا و اما الغسل فلكونه منهيا عنه، و النهى عنه يوجب فسـاده لكونه عبادة و النهى عنها يوجب فسادها، و ان كان ناسـيا للصوم صـح صومه و غسـله، اما الصوم فلعـدم بطلانه بالارتماس السهوى، و اما الغسل فلعدم النهى عنه لاختصاص النهى بالارتماس عمدا، هذا فى الصوم الواجب المعين الذى لاـ يجوز نقضه بالإفطـار، و امـا مـا يجوز إفطـاره و رفع اليـد عنه كـالصوم المسـتحب و قضـاء شـهر رمضان قبل الظهر فى الوقت الموسع فعلى القول بمفطريـة الارتماس بطل صومه لإتيانه المفطر عمدا و صح غسـله لانه لا يكون منهيا عنه لجواز نقض الصوم، و على القـول بحرمته من دون ان يكـون مفطرا فـان قلنـا بعموم تحريمه فى كـل صوم من الواجب المعين و الموسع و المسـتحب يصـح صومه و يبطـل غسـله عكس الأـول، اما انه يصـح صومه فلعـدم كون الارتماس مفطرا على هـذا القول، و اما بطلان غسـله فلحرمـة الارتماس عليه فى كل صوم فيكون الارتماس فى الصوم المنـدوب حراما كحرمـة التكتف فى الصـلاة المندوبـة، و على القول باختصاص التحريم بالصوم الواجب المعين لانصراف دليله إليه و لكون قياسه مع.

الصلاة المندوبة مع الفارق حيث ان المصلى يأتى فى الصلاة بعنوان الوظيفة، و هذا بخلاف الارتماس فى الصوم المندوب يصح صومه و غسله معا و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٥١

[مسألة ۴۴- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى]

مسألة ۴۴- إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى فان لم يكن من شـهر رمضان و لا من الواجب المعين غير رمضان يصح له الغسل حال المكث فى الماء أو حال الخروج، و ان كان شـهر رمضان يشـكل صـحته حال المكث لوجوب الإمساك عن المفطرات فيه

بعد البطلان أيضا، بل يشكل صحته حال الخروج أيضا لمكان النهى السابق كالخروج من الدار الغصبية إذا دخلها عامدا، و من هنا يشكل صحة الغسل فى الصوم الواجب المعين أيضا سواء كان فى حال المكث أو حال الخروج.

إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى ثم أراد الغسل بالارتماس فان لم يعرضه حرمة خارجية فلا إشكال فى صحة غسله، لأن ارتماسه بعد فساد صومه بالارتماس المتقدم لا يكون حراما لا من جهة كونه مفطر أولا من جهة حرمته بعروض حرمة خارجية بعد ابطال صومه بالمفطر العمدى و هو الارتماس المتقدم، و ان عرضه حرمة خارجية بأن كان شهر رمضان، و قلنا بأنه يجب عليه الإمساك عن سائر المفطرات حتى الارتماس تعبدا بعد إفساد الصوم فلا يصح غسله فى حال الدخول فى الماء، لوجوب الإمساك عنه بعد ابطال الصوم بالمفطر الأول و لا فى حال مكثه فى الماء، لان المستفاد من دليل حرمة الارتماس هو حرمة مرموسيّة الرأس لا مجرد احداثه لكى يكون لو ارتمس غفلة لكان البقاء بعد تذكره جائزا بل بقائه كدخوله يكون مبغوضا و معه فيمتنع ان يقع عبادة و انما الكلام فى صحة صومه لو اغتسل حال الخروج فإنه يكون كالخروج من الدار الغصبية إذا دخلها عامدا، و قد اختلف فى حكمه على أقوال (منها): انه واجب و حرام معا، و أحب لكونه تخلصا عن الغصب و التخلص عنه واجب بمعنى ان التخلية بين المغصوب و بين مالكه واجب، و هى تختلف فى المنقول و غيره بحسب اختلاف المغصوب و التخلية عن الدار المغصوبة بالخروج عنها و رفع المانع عن المالك فى اعمال السلطنة عليها، فالخروج بنفسه واجب نفسى لكونه مصداق رد المغصوب الى مالكه و هو واجب لا لأجل كونه مقدمة للواجب و هو الكون فى المكان المباح لكى يمنع مقدميته تارة و وجوبه الغيرى المقدمى أخرى بمنع وجوب الكون فى المكان المباح بدعوى ان الثابت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 52

فى الشريعة المقدسة ليس الا حرمة الكون فى المكان المغصوب لا وجوب الكون فى المكان المباح، و ما فى التمسك من انه ليس بواجب نفسى كما هو ظاهر ليس على ما ينبغى، بل الظاهر وجوبه النفسى لكونه مصداق التخلص عن الغصب و رد المغصوب الى مالكه و هو واجب لأمر اللّه سبحانه بالرد إلى أهلها، و حرام لكونه تصرفا فى مال الغير من دون رضاه و يكون مصداق الغصب، و العقل و ان يحكم بارتكابه لوجوب ارتكاب أقل القبيحين لكون التصرف الخروجى أقل من التصرف المكثى فيصير مضطرا الى مقدار ذاك التصرف الخروجى لكن لما كان منشأ اضطراره اليه سوء اختياره بالدخول عمدا و الاضطرار بالاختيار لا ينافى الاختيار و مع كونه مختارا فى ارتكابه يصير الارتكاب منهيا عنه، و يكون هو مستحقا للعقاب عليه فيكون واجبا و حراما بالنهى عنه فعلا، و هذا القول من ابى هاشم من المعتزلة، و قد أجمع أهل العدل من الإمامية و المعتزلة على تخطئته و لم يوافق معه احد من أهل العدل أصلا، و منها ما اختاره المحقق القمى قده و هو كون الخروج واجبا و حراما أيضا، لكن مع تبديله الحرام بالحكم التسجيلى و مراده منه هو الحكم الصادر عن المولى لأجل تصحيح العقاب على العبد كما فى التكليف بالعصاة مع العلم بعصيانهم، إذ لا فائدة فيه الا تسجيل العقوبة عليهم و قيام الحجة للمولى على عقابهم، و لا يخفى ان الحكم التسجيلى فى نفسه من اللّه سبحانه غير معقول إذ لا يعقل التشفى منه بل توجيه التكليف عليهم بعينه بملاك توجيهه الى المطيعين لطفا بهم جميعا، مع توقف ترتب أثره و هو القرب الحاصل للمكلف بامتثاله على اختيار العبد فيحتاج فى ترتبه على ارادته، و فى هذه المرحلة ينقسم العبد الى المطيع و العاصى بالاختيار، فيثاب المطيع و يعاقب العبد على ما يختاره و يريده من غير تفاوت أصلا، هذا و مع الغض عن استحالته فى نفسه فكون التكليف فى المقام من الحكم التسجيلى فاسد لان المضطر الى الخروج ان صح تكليفه بعدمه لكون اضطراره اليه بسوء اختياره كما يقول به أبو هاشم فلا حاجة الى الالتزام بكونه تسجيليا، بل هو مثل سائر التكاليف لصحته بالنسبة إلى المضطر الناشى اضطراره عن سوء الاختيار و ان لم يصح تكليفه بعدم الخروج لاستحالة تكليف غير القادر على الشي‏ء مطلقا، سواء كان امتناعه بالاختيار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ۵۳

أولا بالاختيار، فلا يصح تكليفه عند العقل تسجيلا كما لا يصح بغيره أيضا، فحديث التسجيل لا يسمن و لا يغنى من الجوع لانه لا كبرى له و لا صغرى، (و منها) ما اختاره فى الفصول من انه واجب بالأمر الفعلى، و يكون فى حكم المعصية بالنهى السابق الساقط بسبب الاضطرار، (و منها) ما اختاره فى الكفاية من انه ليس بواجب فعلا و محكوم بالنهى السابق الساقط، و هذه الأقوال الأربعة كلها مشتركة فى كون المقام من مصاديق الممتنع بالاختيار، و القول الأول مبنى على القول بصحة تعلق النهى بالممتنع إذا كان الاضطرار اليه بسوء الاختيار مع كون النهى عنه أصليا نفسيا، و القول الثانى أيضا كالقول الأول لكن مع تبديل الحكم النفسى بالتسجيلى على ما مر، و القولان الأخيران مبتيّان على امتناع تعلق النهى بالممتنع من التسجيلى و غيره كان الامتناع بالاختيار أولا بالاختيار، و يفترقان بتعلق الأمر الفعلى به على ما اختاره فى الفصول أو بامتناع تعلق الأمر به أيضا على ما اختاره فى الكفاية، (و منها) انه واجب بالوجوب الفعلى للأمر المتعلق به فعلا و ليس بحرام بالنهى عنه لا فعلا و لا بالنهى السابق الساقط بالاضطرار، و يكون المقام خارجا عن مورد الامتناع بالاختيار لكى يقال ببقاء النهى فعلا خطابا و ملاكا أو سقوطه ككك أو سقوط خطابا و بقائه ملاكا، بل الخروج عن الدار الغصبى مأمور به بالأمر الفعلى بلا تعلق نهى به فعلا، و لا بالنهى السابق الساقط لعدم تعلق النهى به لا قبل الدخول و لا بعده، اما بعده فواضح لانه كما عرفت مأمور بالتخلص من الغصب و الخروج تخلص منه، و اما قبل الدخول فلان النهى عن الخروج اما يكون مطلقا أو يكون مشروطا بالدخول لكن المطلق منه غير معقول و ذلك لتحقق الخروج قبل الدخول بمعنى كونه خارجا عن الدار المغصوب و النهى عنه بالنهى المطلق تحصيل للحاصل و هو قبيح بل ممتنع، فلو كان نهى عنه قبل الدخول لكان مشروطا بالدخول بهذه الصورة ان دخلت الدار المغصوب فلا تخرج عنه و هذا أيضا غير معقول، بل لو صح التكليف المشروط بالدخول لكان بصورة الأمر هكذا ان دخلت الدار الغصبى فاخرج عنها، و هذا القول هو المرضى عند الشيخ الأكبر قده و هو الحقيق بالقبول، و قد بسطنا الكلام فى تنقيحه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و يترتب عليه صحة الصلاة فى حال الخروج فى ضيق الوقت، لعدم اجتماعها مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ۵۴

النهى عن الكون الصلاتى أصلا كما يترتب على الأقوال الأربعة الأولى صيرورة المقام من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى اما ملاكا فقط أو ملاكا و خطابا معا، هذا حكم الخروج عن الدار الغصبى إذا عرفت ذلك فاعلم ان الخروج عن الماء فى المقام كالخروج عن الدار الغصبى، و ان الأقوال فيه كالأقوال فى الخروج عن الدار الغصبى، و ان الحق منها فيه كالحق منها فيه و عليه فيكون إخراج الرأس عن الماء واجبا بالوجوب الفعلى من غير ان يكون منهيا عنه لا ملاكا و لا ملاكا و خطابا، و يصح الغسل فى حال الإخراج عنه، و توهّم بطلانه بعدم كونه ارتماسا كما حكى عن الذخيرة مدفوع بما بيناه فى البحث عن الغسل الارتماسى فى باب غسل الجنابة فراجع هذا تمام الكلام فى شهر رمضان، إذا أفسد صومه بمفطر حيث قام الدليل على وجوب الإمساك فى بقية يومه تأدبا، و اما فى الصوم الواجب المعين غير شهر رمضان فليس على وجوب الإمساك فى بقيّة يومه بعد إبطاله دليل، و عليه فيصح غسله فى حال الدخول فى الماء إذا كان الإفساد بغير هذا الارتماس أو المكث فيه، فضلا عن قصد الغسل فى حال الخروج، و لو كان الإفساد بالدخول فى الماء، فما فى المتن من الاشكال فيه سواء كان فى حال المكث أو حال الخروج مما لا وجه له أصلا و اللّه العالم.

[مسألة ۴۵- لو ارتمس الصائم فى الماء المغصوب]

مسألة ۴۵- لو ارتمس الصائم فى الماء المغصوب فان كان ناسيا للصوم و الغصب صح صومه و غسله، و ان كان عالما بهما بطلا معا، و كذا ان كان متذكرا للصوم ناسيا للغصب، و ان كان عالما بالغصب ناسيا للصوم صح الصوم دون الغسل.

إذ ارتمس الصائم فى الماء المغصوب بنيـة الغسل، فان كان ناسيا للصوم و الغصب صح صومه و غسله بلا اشكال و لا خلاف فيهما، اما صحة صومه فلان مفطرية الارتماس مختصة بالعامد و من بحكمه مثل الجاهل بالحكم و ناسى الحكم الذى هو أيضا جاهل به فى حال نسيانه دون ناسى الموضوع، فمع نسيان الصوم لا يكون الارتماس مبطلا أصلا، و اما صحة غسله فواضح، حيث ان بطلانه انما هو لكونه محرّما و النهى فى العبادة يوجب فسادها و المفروض انتفاء المفطرية فى حال النسيان فلا نهى عن الارتماس ح حتى يوجب فساد الغسل، و ان كان عالما بهما بطلا معا، و ذلك أيضا ظاهر لفساد صومه بتعمد الإتيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۵۵

بالمفطر و صيرورته حراما موجبا لبطلان الغسل، و كذا لو كان عالما بالصوم و ناسيا للغصب لكون الارتماس ح حراما لأجل كونه مفطرا و يفسد الغسل و ان لم يكن الغصب موجبا لبطلان الغسل به لأجل نسيانه إذ يكفى فى بطلانه الالتفات بكونه مفطرا محرما مع عدم التفات بكونه غصبا، و ان كان عالما بالغصب ناسيا للصوم يصح صومه لعدم كونه مفطرا و يبطل غسله لعلمه بالغصب.

[مسألة ۴۶- لا فرق فى بطلان الصوم بالارتماس بين ان يكون عالما بكونه مفطرا أو جاهلا]

مسألة ۴۶- لا فرق فى بطلان الصوم بالارتماس بين ان يكون عالما بكونه مفطرا أو جاهلا.

و قد تقدم فى المسألة المتقدمة عدم اختصاص الاحكام بالعالمين بها إلا فى مسألة القصر و الإتمام و مسألة الجهر و الإخفات فالحكم الواقعى فى حق الجاهل بحكم الارتماس هو مفطريته و إذا ارتكبه بطل صومه واقعا و لو لم يعلم ببطلانه، و لم يكن معاقبا عليه لو لم يكن مقصرا فى جهله و لو صار عالما به وجب عليه قضائه.

[مسألة ۴۷- لا يبطل الصوم بالارتماس فى الوحل]

مسألة ۴۷- لا يبطل الصوم بالارتماس فى الوحل و لا بالارتماس فى الثلج.

و قد تقدم فى مسألة الثلاثين نفى البأس عن الارتماس فى المائع غير الماء، بل فى بعض أقسام المضاف لعدم صدق الارتماس فى الماء عليهما، و هذا اى عدم الصدق فى الارتماس فى الوحل و الثلج أظهر.

[مسألة ۴۸- إذا شك فى تحقق الارتماس بنى على عدمه]

مسألة ۴۸- إذا شك فى تحقق الارتماس بنى على عدمه

للاستصحاب.

[الثامن البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق]

اشارة

الثامن البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق فى صوم شهر رمضان أو قضائه دون غيرهما من الصيام الواجبة و المندوبة، و ان كان الأحوط تركه فى غيرهما أيضا خصوصا فى الصيام الواجب موسعا كان أو مضيقا.

لا ينبغى الإشكال فى كون البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر الصادق مبطلا للصوم، و انه من المفطرات فى الجملة، فى قبال نفى مفطريته رأسا على المشهور المعروف بين الأصحاب و فى غير واحد من الكتب دعوى الإجماع عليه، و فى جواهر انه اى الإجماع لو لم يكن محصلا يمكن دعوى تواتره، و يدل عليه الاخبار الكثيرة بل قيل لعلّها متواترة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۵۶

كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال عليه السّلام: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا و عن المعتبر ان بهذا الخبر أخذ علمائنا إلا شاذ، و احتمال كون الكفارة فيه لأجل مجرد المعصية فلا يدل على ثبوت القضاء الملازم مع البطلان مندفع بثبوت الملازمة بين وجوب الكفارة و بين ثبوت القضاء فى الصوم، و ان لم تكن ملازمة بين ثبوت القضاء و وجوب الكفارة، مضافا الى التصريح بالقضاء مع الكفارة فى خبر المروزى عن الفقيه قال إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم و لا يدرك فضل يومه، و خبر ابن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال:

فقال عليه السّلام إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل، و ان أجنب ليلا فى شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل، فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا و الاخبار الواردة فى حكم النائم جنبا و هى كثيرة، كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى رجل احتلم أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السّلام يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و صحيح البزنطى عن الرضا عليه السّلام عن رجل أصاب من أهله فى شهر رمضان، أو اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السّلام يتم ذلك اليوم و عليه قضائه، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى الإشارة إلى بعضها، و لعل هذه الاخبار المعتضدة بالشهرة المحققة و نقل الإجماع المستفيض كاف فى إثبات هذا الحكم اى الحكم ببطلان الصوم بالبقاء على الجنابة إلى الصبح عمدا، خلافا للمحكى عن الصدوق فى المقنع، و الأردبيلى فى شرح الإرشاد، و السيد المير داماد فى الرسالة الرضاعية أو شرح النجاة، لكن لم تثبت النسبة إلى الأولين الا ان فى الحدائق تصريح المير داماد فى رسالة الرضاع الى اختيار الصحة و عدم وجوب القضاء، و يستدل له بإطلاق قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيٰامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسٰائِكُمْ،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۵۷

فإن إطلاقه يقتضى جواز مباشرتهن فى كل جزء من اجزاء الليل و لو فى الجزء الأخير منه، و قوله تعالى فَالْآنَ بٰاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مٰا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ، وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، بناء على ان يكون قوله تعالى مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ متعلقا بالجميع لا خصوص قوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا، فإنه ح يقتضى جواز المباشرة كجواز الأكل و الشرب فى الجزء الأخير من الليل جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح، و بجملة من النصوص كصحيح العيص عن الصادق عليه السّلام عن رجل أجنب فى شهر رمضان فى أول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم: صومه و لا قضاء عليه، و صحيح الخثعمى عن الصادق عليه السّلام قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: يصلى صلاة الليل فى شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر، و خبر سليمان بن زينبة قال كتبت الى ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، أسئله عن رجل

أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فاخر الغسل حتی طلع الفجر فکتب الی بخطه أعرفه مع مصادف یغتسل من جنابته و یتم صومه و لا شیء علیه، و خبر إسماعیل بن عیسی قال سألت الرضا علیه السّلام عن رجل أصابته جنابة فی شهر رمضان فنام حتی یصبح ایّ شیء علیه قال: لا یضره هذا و لا یفطر و لا یبالی، فان ابی قال قالت عائشة ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله جنبا أصبح من جماع من غیر احتلام قال لا یفطر و لا یبالی، و رجل أصابته جنابة فبقی نائما حتی یصبح قال لا بأس یغتسل و یصوم، و صحیح القماط انه سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عمن أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال علیه السّلام: لا شیء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال، و خبر حماد بن عثمان عن الصادق علیه السّلام عن رسل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فاخر الغسل الی ان طلع الفجر فقال له قد کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یجامع نسائه من أول اللیل و یؤخر الغسل حتی یطلع الفجر و لا أقول کما یقول هؤلاء الأقشاب [۱] یقضی یوما مکانه هذه جملة ما تمسک به للقول بعدم الفساد بتعمد البقاء علی الجنابة إلی طلوع الفجر،

---

[۱] (الأقشاب جمع قشب ککتف و هو من لا خیر فیه من الرجال)

و لا یخفی ما فیه اما التمسک بالآیة الأولی ففیه أولا بالمنع عن إطلاقها من حیث جواز الرفث فی کل جزء من اجزاء اللیل، بل هی فی مقام بیان جوازه فی اللیل فی مقابل عدم جوازه فی النهار، أو دفع توهم المنع عنه فی اللیل کما انه یمنع عنه فی النهار، و هذا المعنی بالنظر الی نفس الآیة ظاهر و بالنظر الی ما ورد فی شرح نزولها أظهر ففی تفسیر علی بن إبراهیم عن الصادق علیه السّلام قال کان النکاح حراما فی اللیل و النهار فی شهر رمضان الی ان قال: و کان قوم من الشباب ینکحون باللیل سرا فی شهر رمضان فانزل اللّه عز و جل أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیامِ (الآیة) الی ان قال و أحل اللّه تعالی النکاح باللیل فی شهر رمضان و الأکل بعد النوم الی طلوع الفجر، و ثانیا لو سلّم إطلاق الآیة المبارکة فهی کسائر المطلقات قابلة للتقیید إذا کان لها مقید و الاخبار الدالة علی المنع عن البقاء علی الجنابة عمدا و وجوب القضاء بل الکفارة به مقیدة لإطلاقها کما هو الشأن فی کل مطلق و مقید بناء علی ما هو التحقیق من صحة تخصیص العام الکتابی و تقیید إطلاقه بالخبر کما هو المحقق فی الأصول، و اما التمسک بالآیة الثانیة ففیه أولا منع شمول الغایة المستفادة من قوله تعالی حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ إلخ لغیر الجملة الأخیرة أعنی قوله تعالی وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا و ثانیا علی تقدیر تسلیم الشمول فهی أیضا قابلة للتقیید کالآیة الاولی، و اما التمسک بالاخبار ففیه أولا بالمنع عن حجیتها جمیعا بالاعراض عنها و سقوط الخبر المعرض عنه عن الحجیة علی ما هو طریقتنا فی حجیة الاخبار، و ثانیا بالتکلم فی کل واحد منها علی حدة، فنقول اما التمسک بصحیح العیص فبإمکان حمله علی تأخیر الغسل الی الصبح من غیر عمد، جمعا بینه و بین الاخبار المتقدمة الظاهرة فی صورة العمد، أو حمله علی التقیة لموافقة القول بالصحة مع مذهب العامة، أو حمل الفجر علی الفجر الکاذب، أو حمل قوله حتی یطلع الفجر علی انه کاد ان یطلع، أو علی الضرورة لاعواز الماء و التراب، و یحمل خبر الخثعمی علی التقیة لإشعاره بمداومة النبی صلّی اللّه علیه و آله علی هذا الفعل و هی بعیدة عنه صلّی اللّه علیه و آله، و قد یقال بحمله علی صورة العذر جمعا بینه و بین الاخبار المتقدمة و هو بعید، و منه یظهر الحال فی خبر إسماعیل بن عیسی و خبر حماد بن عثمان بل أمارات صدورهما للتقیة أظهر، و لنعم ما فی الجواهر

من انه کیف یسوغ لمسلم ان یسند إلی النبی المکرم من انه صلّی اللّه علیه و آله کان یجامع نسائه من أول اللیل و یؤخر الغسل حتی یطلع الفجر مع انه لا ینبغی ان ینسب الی من له أدنی رابطة فی الدین فضلا الی من هو أساسه و نظامه و المتأسی به فی

أقواله و أفعاله خصوصا مع ظهور.

(كـان) فى استمرار ذلك منه، مع ان صـلاة الليل واجبـة عليه اتفاقا، و منافاة ما يفعله مع حرمـة شـهر رمضان و نوافله و احياء ليلة بالعبادة، فلا يشك من له أدنى ممارسة لكلماتهم فى ان ذلك منهم خارج مخرج التقية أو انه تعريض بهم على نحو الاسـتهزاء و السخرية بهم و بعائشة التى روت ذلك لهم، و كيف يـذعن شيعى بان الرضا عليه السّلام يروى عن أبيه انه قال قالت عائشة ان رسول اللّه أصبح جنبا من جماع كما فى خبر إسماعيل بن عيسى، و يمكن حمل خبر حماد على بيان الردع عما يقول العامة بأن يحمل قوله قد كان رسول اللّه يجامع إلخ على الاستفهام الإنكارى يعنى أ كان صلّى اللّه عليه و آله يفعل ذلك و لا أقول انه صلّى اللّه عليه و آله كـان يفعله كما يقول هؤلاء الاقثاب أى العامـة العمياء، بل أقول انه يقضـى يوما مكانه و هـذه المحامل و ان كانت بعيدة لا موجب لها بعد الفراغ عن سقوط تلك الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها الا انه لا بأس بذكرها تشحيذا للذهن و كيف كـان فلا ينبغى التأمـل فى صحة القول بكون البقاء على الجنابـة عمـدا الى الصبح من المفطرات، هـذا بالنسبة إلى شـهر رمضان.

و هكذا الحكم بالنسبة إلى قضائه، و يدل عليه بالخصوص.

صحيح ابن سنان المروى فى الكـافى قـال كتب أبى الى ابى عبـد اللّه عليه السّلام و كـان يقضـى شـهر رمضـان و قـال: انى قد أصبحت بالغسل و أصابتنى جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فأجابه لا يصم هذا اليوم و صم غدا.

و خبر الأخر الذى رواه الصدوق و الشيخ عن ابن سنان انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقضـى شهر رمضان فيجنب من أول الليل و لا يغتسل حتى يجىء أخر الليل و هو يرى ان الفجر قد طلع قال: لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٦٠

و موثق سماعة قال سألته عن رجل أصابته جنابـة فى جوف الليل فى رمضان فنام و قـد علم بها و لم يستيقظ حتى يـدركه الفجر فقـال: عليه ان يتم صومه و يقضـى يومـا أخر، فقلت إذا كـان ذلـك من الرجـل و هو يقضـى رمضـان قـال: فليأكل يومه ذلك و ليقض، فـإنه لا يشبه رمضـان شـىء من الشـهور، و ظاهر ذيله هو بيان الفرق بين شـهر رمضان و بين غيره فى أنهما بعـد صـدور المنـافى و تحقق الابطـال يختص شـهر رمضان بعـدم جواز تناول المفطر بعـد إبطاله، و اما غيره فلا يجب الإمساك بعـد إبطاله و يجوز تنـاول المفطر بعـد إبطـاله سواء كان قضاء شـهر رمضان أو غيره، و ربما يقال فى تفسيره بإرادة إلحاق قضاء شـهر رمضان بأدائه فى الحكم ببطلانه بالإصباح جنبا عن عمـد، و ان حرمـة شـهر رمضان يوجب إلحاق قضائه به فى ذلك الحكم، فقرع عليه صحة صوم النافلة مع الإصباح به جنبا بل النذر المعين من غير احتياج الى القضاء، و هذا المعنى لا يوافق مع ظاهر الخبر و سيأتى حكم غير قضاء شـهر رمضان فى ذلك، و كيف كان فالأخبار المذكورة واضحة الدلالة على اعتبار الإمساك عن الإصباح جنبا عمـدا فى قضـاء شـهر رمضـان، مضافـا الى إمكـان إلحاقه بشـهر رمضان لانه هو هو الا انه يوتى فى خارجه فيعتبر فيه ما يعتبر فى الأـداء بنفس دليـل اعتبـاره فى الأـداء و لو لـم يكن دليل آخر على اعتباره فى القضاء، مع إمكان ان يقال: بان ما يـدل على اعتبار شىء فى الأداء يـدل بظاهره على اعتباره فيه من حيث هو صوم بمعنى دلالته على دخله فى مهيـة الصوم كلما تحققت فيـدل على اعتباره فى كل صوم، الا ان فيه كلام سنحققه، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى إلحاق قضاء شـهر رمضان بصوم شـهر رمضان فى ذاك الحكم كمـا عليه ظاهر الأصحـاب، خلافا لما عن المعتبر من الميل الى عـدم الحاقه به و ما عن المنتهى من التردد فيه معللا باختصاص النصوص بشـهر رمضان، و أنت ترى ان ما فى موثق سماعة المتقـدم فى صـدر هذه الصـفحة متعرض لحكم الأداء و القضـاء معـا مع ما عرفت من ان التعرض لحكم الأداء كاف فى إثبات إلحاق القضاء به هـذا فى قضاء شـهر رمضان، و اما الصوم الواجب غير القضاء من الموسع كالنذر المطلق و المضيق كالنذر

المعين، فالمشـهور على ما نسب إليهم الحاقه بشـهر رمضان و قضائه فى الفساد بالبقاء على الجنابة عمدا، و يستدل له بان المتبادر من الصوم قى الموارد التى تعلق به أمر وجوبى أو ندبى هو تلك المهية المعهودة التى أوجبها الشارع فى شـهر رمضان و إذا ورد نص على اعتبار شـىء فيه فى شهر رمضان كما فى المقام يستكشف منه اعتباره فيه من حيث هو صوم لا من حيث خصوص شهر رمضان، كما فى الصـلاة و الوضوء و الغسل و نحوها، و هذا بناء على ثبوت الحقيقة الشـرعية فى تلك الماهيات المخترعة أظهر، و لكن يشـكل ذلك بأنه يتم لو لا قيام الـدليل على عدم منافاة البقاء على الجنابة عمدا الى طلوع الفجر فيما عدا شـهر رمضان فى الجملـة فإنه يسـتكشف منه ان هـذا المفطر ليس كسائر المفطرات المنافيـة مع مهية الصوم من حيث انه صوم، و ذلك لتخلفه فى بعض الموارد و هو ما قام الـدليل على عـدم منافاته فيه فيتحصل من ملاحظة المجموع موارد ثلاث، منها ما قام الدليل على منافاة البقاء على الجنابـة فيه كصوم شـهر و قضائه، و منها ما قام الدليل على عدم منافاته فيه كصوم النافلة لو كان كذلک، و منها ما لم يرد فيه دليل على احـد الطرفين لا على المنافاة و لا على عدمها كالصوم الواجب غير شـهر رمضان و قضائه، و الأمر يدور فيه بين الحاقه بشهر رمضان و قضائه، أو إلحاقه بالصوم المندوب و ليس فى إلحاقه بالأول ترجيح على إلحاقه بالثانى فيصير من صغريات ما لا نص فيه الذى يرجع فيه الى البراءة، و الى ذلک يشير فى المدارک بقوله ان المطابق لمقتضى الأصل عدم اعتبار هذا الشرط و الواجب المصير إليه الى ان يثبت المخرج عنه انتهى، هـذا و لكن مراعاة الاحتياط حسن على كل حال، و اما الصوم المنـدوب فالمشـهور فيه عـدم المنافـاة، و يسـتدل له بصـحيح الخثعمى قـال قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام أخبرنى عن التطوع و عن هـذه الثلاثة الأيام [١] إذا أجنبت

---

[١] و لعل المراد من الأيام الثلاثة هى الأيام التى يستحب صومها فى كل شهر.

من أول الليـل فـاعلم انى أجنبت فأنام متعمـدا حتى ينفجر الفجر أصوم أو لا أصوم، قال عليه السّـلام: صم، و موثق ابن بكير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح يصوم ذلک اليوم تطوعا فقال: أ ليس هو بالخيار ما بينه و ما بين نصف النهار، و موثقه الأخر عنه عليه السّلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضـى من النهـار مـا مضـى قـال: يصوم ان شاء و هو بالخيار الى نصف النهار، و مقتضـى ترک الاسـتفصال فى هـذا الخبر بين الصوم الواجب و المنـدوب، و مفهوم الموثق الأول فى قوله أ ليس هو بالخيـار مـا بينه و مـا بين نصف النهار هو جواز الصوم مع الإصـباح جنبا فى الواجب غير المعين أيضا، الا انه يسـتثنى قضاء شهر رمضان بالنصوص المتقدمة، فيبقى ما عداه مما يوسع وقت نيته الى الزوال اختيارا دون الواجب المعين الـذى يمتد وقت نيته الى الفجر خاصة، فيمكن الاسـتدلال بهما على عدم المنافاة بين الصوم و بين الإصباح جنبا متعمدا فى الواجب غير المعين و لكنه لا يخلو عن الإشـكال لأنه بعد العلم بخروج قضاء شهر رمضان منها لا يبعد دعوى انصرافهما إلى النافلة، مع كون السؤال فى الموثق الأول عن النافلة و الموثق الثانى و ان لم يكن كذلک الا انه لا يبعـد دعوى انصـراف السؤال فيه الى النافلـة، بل لو اعتمـدنا الى ما تقـدم من ان المتبادر من إطلاق الأمر بالصوم فى أى مورد انما هو إرادة الطبيعة المعهودة التى أوجبها الشارع فى شهر رمضان بقوله تعالى شَهْرُ رَمَضٰانَ الى قوله:
فمن شـهد منكم الشهر فليصـمه أى يأتى فيه بتلک الطبيعة المعهودة، مع دعوى إمكان حمل الأخبار الواردة فى عدم المنافاة فى الصوم المنـدوب إلى التقية كما يشـعر بها قوله عليه السّـلام فى الموثق أ ليس هو بالخيار بينه و بين نصف النهار حيث ان احتمال كونه طفرة عن الواجب فيه أظهر و لا وجه له الا التقية، و لعله لذلک يصح الاحتياط فى الصوم المندوب أيضا، الا انه لا معارض

للأخبار الدالة على عدم المنافاة فى الصوم المندوب.

فالقول بالمنافاة فيه بحمل تلك الاخبار على التقية قول بلا وجه، و حمل تلك الاخبار

على التقية حمل بلا ضرورة فالأقوى فى الصوم المندوب عدم المنافاة و ان كان مراعاة الاحتياط فيه حسن أيضا، و لو لأجل القائل بالمنافاة فيه لكنها فى الصوم الواجب من الموسع و المضيق أحسن، اللهم الا ان يؤتى به فى المندوب برجاء حسنه فإنه أحسن من تركه للاحتياط لأن فى ترك الصوم لأجل الاحتياط تفويت للمندوب و هو مخالف للاحتياط كما لا يخفى، و قد استوفينا البحث عن تلك المسألة فى مبحث غسل الجنابة من كتاب الطهارة عند البحث عما يتوقف على الغسل فراجع تجده أو فى و اللّه العالم بأحكامه.

و اما الإصباح جنبا من غير عمد فلا يوجب البطلان إلا فى قضاء شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط إلحاق مطلق الواجب غير المعين به فى ذلك، و اما الواجب المعين رمضان كان أو غيره فلا يبطل بذلك.

الإصباح جنبا من غير عمد تارة يكون بنسيان الجنابة، و سيأتى حكمه فى مسألة الخمسين، و اخرى يكون للجهل و هذا هو المراد به فى هذا المقام، و حكمه انه لا يوجب البطلان فى شهر رمضان و فى الواجب المعين غيره و لا فى الصوم المندوب، و يوجب البطلان فى قضاء شهر رمضان و فى إلحاق الواجب غير المعين بالواجب المعين من شهر رمضان و غيره أو بقضاء شهر رمضان وجهان، يأتى الكلام فيما هو التحقيق فيه اما عدم إيجابه الفساد فى شهر رمضان فهو ظاهر الأصحاب حيث قيدوا الإفطار بصورة العمد فى البقاء على الجنابة، و سيأتى فى مسألة السادسة و الخمسين دعوى الإجماع على صحة صومه لو نام ناويا للغسل فاستمر الى ان أصبح، و فى الخلاف إذا أجنب فى أول الليل و نام عازما على ان يقوم فى الليل و يغتسل فبقى نائما إلى طلوع الفجر لم يلزمه شى‏ء بلا خلاف انتهى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و فى المدارك انه مذهب الأصحاب لا اعلم فيه مخالفا انتهى، و لا يخفى ان ما ادعى عليه الإجماع و عدم وجدان الخلاف من مصاديق الإصباح جنبا من غير عمد، و يدل على ذلك صحيح القماط عن الصادق عليه السّلام عمن أجنب فى شهر رمضان

فى أول الليل فنام حتى أصبح قال عليه السّلام: لا شى‏ء عليه، و ذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال، و صحيح ابن رئاب عنه عليه السّلام عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان فينام و لا يغتسل حتى يصبح، قال عليه السّلام: لا بأس يغتسل و يصلى و يصوم، و يحملان على صورة غير العمد جمعا بينهما و بين.

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل، تصيبه الجنابة فى شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السّلام، يتم صومه و يقضى ذلك اليوم، و ذلك بعد حمل هذا الصحيح على العمد، و الشاهد على صحة هذا الجمع بذاك التصرف فى الطرفين هو صحيح الحلبى الوارد فى النائم المتعمد على الإصباح جنبا، و فيه انه سئل عن الصادق عليه السّلام عن رجل احتمل أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السّلام: يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان (يعنى بعد انقضائه بمجي‏ء يوم الفطر) و يستغفر ربه، و ذلك لعصيانه فى ترك الغسل عن عمد، و بهذا الصحيح يقيد إطلاق صحيح محمد بن مسلم بصورة العمد، و بعد يقيده به بصورة العمد يصير أخص من صحيح القماط و صحيح ابن رئاب الدالين على نفى البأس و الحكم بالاجزاء مطلقا فيقيدان بصحيح ابن مسلم بعد صيرورته أخص منهما بتقييده بما فى صحيح الحبلى و ان كانت النسبة بينه و بين صحيح القماط و صحيح ابن رئاب بالتباين، لولا تقيده بما فى صحيح الحبلى و قد ثبت فى باب التعارض صحة هذا الجمع.

هـذا فی شـهر رمضان و اما غیره من الواجب المعین فهو أیضا کـذلک، لـدعوی صاحب الجواهر عـدم وجـدان الخلاف، بل هو داخـل فی دعوی نفی الخلاـف عنه فی کتـاب الخلاـف، و یمکن الاسـتدلال له بإلحاقه بشـهر رمضان للخبرین المتقـدمین اعنی صحیح القماط و صـحیح ابن رئاب، و ذلک بعد إلغاء خصوصـیهٔ موردهما اعنی شـهر رمضان و بعموم ما دل علی حصر المفطر فی غیره، و بهـذین الوجهین یثبت الصـحهٔ فی الصوم المندوب أیضا، مضافا الی ما تقدم من صـحته مع التعمد فی الإصـباح جنبا، فضلا عن

غیر العمـد، و بأصالـهٔ البـراءهٔ عن وجـوب القضـاء و الکفـارهٔ به لو أغمضـنا عن الوجهین الأـولین، و انتهی الأـمر إلی الرجوع الی الأصول العلمیـهٔ، و اما قضاء شـهر رمضان فالمنسوب الی الشـیخ و الفاضـلین و المحقق الثانی هو البطلان، و نسبه المحقق الثانی إلی الأصـحاب، و یستدل له بصحیح ابن سنان عن الصادق علیه السّلام عن الرجل یقضی شهر رمضان فیجنب من أول اللیل و لا یغتسل حتی یجیء أخر اللیل و هو یری ان الفجر قد طلع قال: لا یصوم ذلک الیوم و یصوم غیره.
و صحیحه الأخر کتب أبی الی ابی عبد اللّه علیه السّلام و کان یقضی شهر رمضان و قال:
انی أصبحت بالغسل و أصابتنی جنابهٔ فلم اغتسل حتی طلع الفجر فأجابه علیه السّلام لا تصم هذا الیوم و صم غدا، و موثق سماعهٔ عن رجل أصابته جنابـهٔ فی جوف اللیل فی رمضان فنام و قـد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر فقال: علیه ان یتم صومه و یقضـی یوما أخر، فقلت إذا کان ذلک من الرجل و هو یقضـی رمضان قال فلیأکل یومه ذلک و لیقض فإنه لا یشبه رمضان شیء من الشـهور، بناء علی ان یکون قوله فإنه لا یشـبه رمضان إلخ علهٔ لوجوب إتمام ذاک الصوم فی شـهر رمضان و جواز الأکل فی قضائه بعد اشتراکهما فی البطلان بسـبب البقاء علی الجنابهٔ إلی الصـبح من غیر عمد، و ربما یستشکل فی الاستدلال بهذه الاخبار علی البطلان بالإصـباح جنبا بغیر تعمد فی قضاء شـهر رمضان، اما فی صـحیحی ابن سـنان فلاشـتمالهما علی قوله لا یغتسل حتی یجیء أخر اللیـل کمـا فی الصـحیح الأـول، و قوله فلم اغتسل حتی طلع الفجر کما فی الصـحیح الثانی و إطلاق هیئات الافعال و الأسـماء المشـتقهٔ ینصـرف إلی الاختیاریهٔ منها، مثل صـرب و أکل و قام و قعد و نحوها، و اما فی موثق سـماعهٔ فلان السؤال عن الإصـباح جنبـا فی قضاء شـهر رمضان الواقع فی ذیله یوافق مع السؤال عنه فی شـهر رمضان الواقع فی صـدره فیجب تطابقهما فی الحکم، لکن الصـدر یقیـد بصورهٔ العمـد بعـد تبین عـدم بطلان صوم شـهر رمضان بالإصـباح جنبا بغیر العمـد و النسـیان فیکون الحکم فی قضائه أیضا کـذلک فلا یشـمل الـذیل ما کان الإصباح بغیر العمـد کالجهل بالجنابهٔ، لکن الاشـکال علی الاسـتدلال بالصحیحین یندفع بمنع انصراف

الهیئات إلی الأفعال الاختیاریـهٔ و ذلک لکونها علی اختلافها موضوعـهٔ لنسـبهٔ العرض الی موضوعه، علی اختلاف النسب من غیر فرق فی ذلک بین کون الفعل اختیاریا للفاعل مثل الأمثلـهٔ المتقدمـهٔ، أو غیر اختیاری مثل مرض و مات و نحوهما، و لا بین کون العرض من أفعـال السـجایا و الطبـائع اللازمـهٔ و غیرها، و لا بین کون الفعل لازما أو متعـدیا علی ما حررناه فی الأصول، و اما فی الموثق فلعله لاـ یخلو عن وجه، و کیف کـان فلعـل مـا فی الصـحیحین کـاف فی إثبات الحکم، هـذا تمام الکلام فی قضاء شـهر رمضـان، و اما ما عـداه من الواجب غیر المعین ففی إلحاقه بصوم شـهر رمضان و الواجب المعین غیره، و ذلک بإلغاء خصوصـیهٔ شهر رمضان فی الحکم بعدم فساده بالإصباح جنبا بغیر العمد، کما انه بالغائها عنه الحق الواجب المعین به، أو إلحاقه بقضاء شهر رمضـان، و ذلـک بإلغـاء خصوصـیهٔ القضاء فی الحکم بالإفساد به (وجهان) و لیس لأحـدهما ترجیـح علی الأخر و مع تساویهما یخرج المورد عن مجری الـدلیل الاجتهـادی، و لاـ بـد من الرجوع الی الأصـل العملی و هو البراءهٔ فی المقـام، لکن الاحتیاط فی

إلحاقه بقضاء شهر رمضان حسن على كل حال و اللّه العالم.

كما لا يبطل مطلق الصوم واجبا كان أو مندوبا معينا أو غيره بالاحتلام فى النهار.

اتفق الأصحاب على عدم بطلان الصوم بجميع اقسامه بالاحتلام فى النهار، من غير فرق فيه بين الصوم الواجب و المندوب، و فى الواجب بين المعين و غيره، و فى المعين بين شهر رمضان و غيره، و قد ادعى عليه الإجماع فى السنة غير واحد، و عن العلامة فى المنتهى انه لا نعلم فيه خلافا، و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و فى المستمسك بل لعله ضرورى، و يدل عليه من النصوص.

خبر عبد الحميد عن بعض مواليه عليه السّلام قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال:

إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل، و إرساله و قصوره من حيث السند منجبر بعمل الأصحاب، و لا ينافيه إشعاره بوجوب المبادرة إلى الغسل من ظهوره فى

حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، لحمله على الكراهة لأجل مخالفته مع فتوى الأصحاب بعدم حرمة النوم عليه قبل الاغتسال، و عدم وجوب المبادرة على الغسل مع إرسال الخبر و قصوره من حيث السند، بل لو كان صحيح السند لكان الاعراض عن العمل به من هذه الجهة موجبا لسقوطه عن الحجية، و لا ينافى سقوطه عن الحجية من هذه الجهة مع حجيته من جهة دلالته على عدم الإفساد بالاحتلام فى النهار، و لا ينافى اختصاص تعرضه لعدم النوم قبل الاغتسال بشهر رمضان مع عموم الحكم بعدم الابطال بالاحتلام فى جميع أقسام الصوم المستفاد من إطلاق قول السائل سألته عن احتلام الصائم.

و صحيح عبد اللّه بن ميمون عن الصادق عليه السّلام ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء و الاحتلام و الحجامة، و لا ينافيه اشتماله على الحكم بعدم الإفطار بالقيء بعد قيام الدليل على مفطريته لإمكان حمله على غير صورة العمد كما هو كذلك.

و صحيح العيص انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل ينام فى شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس، و إطلاقه يشمل ما كان الاحتلام بالليل أو النهار، و لا يضر بالتمسك به بعدم الإفساد بالاحتلام فى النهار كون محط السئول فيه عن حكم النوم قبل الاغتسال، و ذلك لان نفى البأس عنه على الإطلاق، و لو كان الاحتلام فى النهار يدل على عدم الإفساد بالاحتلام، و موثق ابن بكير المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يحتلم بالنهار فى شهر رمضان أ يتم صومه كما هو قال عليه السّلام: لا بأس.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى العلل قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام لأى علة لا يفطر الاحتلام الصائم، و النكاح يفطر الصائم قال عليه السّلام: لان النكاح فعله و الاحتلام مفعول به، و لعل هذا المقدار من الأدلة كاف فى إثبات ذاك الحكم، و نفى الريب عنه رأسا و الحمد اللّه.

و لا فرق فى بطلان الصوم بالإصباح جنبا عمدا بين ان يكون الجنابة بالجماع فى الليل أو الاحتلام، و لا بين ان يبقى كذلك متيقظا أو نائما بعد العلم بالجنابة مع العزم على ترك الغسل.

لا فرق فى بطلان الصوم بالإصباح جنبا عمدا بين ان تكون الجنابة بالجماع فى الليل أو الاحتلام، للتصريح به فى صحيح الحلبى و صحيح البزنطى، ففى الأول فى رجل احتلم أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا الى ان قال يقضيه إذا أفطر، و فى الثانى عن رجل أصاب من أهله فى شهر رمضان أو اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السّلام: يتم ذلك اليوم و عليه قضائه، و قد تقدم الصحيحان صفحة ۵۶ و لا بين ان يكون متيقظا أو نائما، و يدل على الثانى التصريح به فى غير واحد من النصوص كالصحيحين المذكورين آنفاه و خبر ابن عبد الحميد و فيه و ان أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق

رقبة إلى أخر الحديث، و قد تقدم صفحة ۵۶، و إذا كان النائم كذلك يكون الحكم فى المتيقظ كذلك بالطريق الاولى، مضافا الى إطلاق جملة من الفتاوى و النصوص، كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح (الحديث)، و قد تقدم، و لكن يعتبر فى النائم ان يكون مع العزم على ترك الغسل، و الا لا يكون الإصباح جنبا عمديا فيما إذا نام مع العزم على الغسل قطعا، و فيمن لم يعزم عليه و لا عدمه كلام يأتى فى مسألة السادسة و الخمسين.

و من البقاء على الجنابة عمدا الاجناب قبل الفجر متعمدا فى زمان لا يسع الغسل و لا التيمم و اما لو وسع التيمم خاصة صح صومه و ان كان عاصيا فى الاجناب.

قال فى الجواهر: و من البقاء على الجنابة عمدا احداث سببها فى وقت لا يسع الغسل بعد حصوله و لا التيمم انتهى، لا يقال المفطر هو تعمد البقاء على الجنابة، و البقاء عليها فى وقت لا يسع رفعها بالغسل و التيمم ليس اختياريا ضرورة استحالة إيجاد الشىء فى وقت لا يسعه و لذا يستحيل الأمر بموقت لا يسعه وقته فلا يعقل التعمد به، لانه يقال المقدور بالواسطة مقدور، فالبقاء مقدرة على سببه و هو حدوث الجنابة فى ذاک الوقت فيتعلق به العمد،

و اما لو وسع التيمم خاصة فالكلام فيه يقع تارة فى صحة صومه إذا أصبح متيمما و عدمها، و اخرى انه على تقدير صحته هل يكون عاصيا باجنابه فى وقت لا يسع الا التيمم، أو لا يكون عاصيا، و ثالثة فى وجوب قضاء ذاک الصوم و عدمه، اما الكلام فى صحة صومه متيمما و عدمها ففيها قولان، و المشهور الصحة، و المحكى عن العلامة فى منتهاه هو الفساد، و اختاره السيد فى المدارک، و يستدل للمشهور بعموم بدلية التيمم عن الطهارة المائية و ما دل على ان التراب احد الطهورين و انه يكفيک التراب عشر سنين و ان التيمم غسل المفطر و انه الوضوء الكامل فى وقت الضرورة و نحو ذلک مما نقلناه فى مبحث التيمم فى المسألة العاشرة فى بيان ان جميع غايات الغسل و الوضوء غايات التيمم التى منها الصوم، و استدل العلامة لما ذهب اليه من الفساد بان المانع من صحة الصوم هو حديث الجنابة و التيمم لا يرفعه بل هو طهور بمنزلة الماء فيما يجب فيه الغسل لا فيما هو مشروط صحته بعدم الجنابة، و ما افاده قدس سره مبنى على القول بكون التيمم مبيحا لا رافعا للحدث، و قد تقدم المنع عنه فى مبحث التيمم، و ان الحق كونه رافعا له، و ان اشتراط صحته بالغسل هو بعينها اشتراطها بعدم الجنابة، لأن صحته مشروط بالغسل بما هو رافع للجنابة لا من حيث انه غسل و مع كون التيمم رافعا عند تعذر الغسل يترتب عليه ما يترتب على الغسل من الرفع، فيكون معه إصباحه مع الطهارة لا مع الجنابة، و لا فرق فى ذلک بين ان تكون الطهارة شرطا فى صحة الصوم أو كون الجنابة مانعا عنها، لكون التيمم محصلا للاول و رافعا للثانى، و استدل صاحب المدارک قده لعدم وجوب التيمم بما حاصله: ان الواجب فى الصوم هو خصوص الغسل أو الطهارة الحاصلة منه، لا مطلق الطهارة و لو كانت حاصلة من التيمم و ليس دليل على بدلية التيمم عن الغسل و الوضوء بخصوصهما، و يندفع بان الظاهر من دليل اعتبار الغسل هو اعتباره بما يترتب عليه الطهارة لا اعتباره من حيث انه غسل، و بدليل طهورية التيمم و بدليته عن الغسل عند العجز عنه يترتب عليه ما يترتب على الغسل و لا دليل على اعتبار خصوص الطهارة الحاصلة من

الغسل فى صحة الصوم، مع انه لو قام عليه الدليل أيضا لكان دليل بدلية التيمم عن الغسل مثبتا لكون الطهارة الحاصلة منه فى ظرف العجز عن الغسل هى الطهارة الحاصلة من الغسل فى حال التمكن منه بحكم بدليته و الا لم يكن بدلا كما لا يخفى.

و ربما يقال بعدم التكليف بالتيمم إذا كان العجز عن الغسل بسوء الاختيار باجنابه فى وقت لا يسع فيه الغسل، بدعوى انصراف

دليل وجوبه عما إذا كان العجز ناشيا عن سوء الاختيار و قد يستأنس له بما إذا قيل يجب على العاجز عن الحج ان يستنيب انه لا يتبادر منه القادر الذى صيّر نفسه عاجزا بتخلفه عن الرفقة، و فيه المنع عن الانصراف، بل الظاهر منه كون المناط فى وجوب التيمم هو العجز عن الإتيان بالمائية من غير مدخلية فى سبب العجز فى ذلك، و انه كان بالاختيار أولا بالاختيار، فلا فرق بين العجز الناشى عن سوء الاختيار أولا- عن سوئه، فيشمل العمومات ما كان العجز بسوء الاختيار مثل شمولها لما يكون لا بسوئه، هذا تمام الكلام فى صحة الصوم إذا أجنب فى وقت لا يسع الا التيمم خاصة مع إصباحه متيمما، و اما عصيانه فى ذلك و عدمه ففيه احتمالان مبنيان على ان تعلق الخطاب بالطهارة الترابية فى طول الطهارة المائية، و عند العجز عنها هل هو على سبيل التنويع كالتكليف بالقصر و الإتمام، حيث ان المكلف بالأول هو المسافر و بالثانى هو الحاضر، و يكون فاقد الماء موضوعا للتيمم و واجده موضوعا للطهارة المائية من الغسل أو الوضوء، أو لا يكون كذلك، بل تكون الترابية بدلا اضطراريا بلا ان يصير منشأ لتقييد موضوع الخطاب بالمائية بالواجد بل متعلق التكليف بالمائية هو المكلف مطلقا واجدا كان للماء أو فاقدا له، و لمكان عجزه عن امتثال التكليف بالمائية جعل الشارع الإتيان بالترابية بدلا منها نظير بدلية سائر المراتب المتأخرة عن الصلاة الاختيارى عنها عند العجز عنها، حيث ان الخطاب بها لا يوجب تقييد الخطاب بالصلاة الاختيارى بالقدرة عليها شرعا، فالتكليف بالمائية مطلق و بالترابية مشروط بالعجز عن المائية، و الأقوى بالنظر هو الأول لأن مقابلة الفاقد لموضوع المائية فى قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً تفكيك بين موضوع الترابية و المائية، و الفصل و التفكيك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٧١

قاطع للشركة، فيستفاد منه مغايرة موضوع الترابية مع موضوع المائية و إذا أخذ الفاقد موضوعا للترابية و كان موضوعها مغايرا مع موضوع المائية يختص موضوع المائية بخصوص الواجد و يحصل التنويع و يتحقق نوعان من المكلف واجد الماء و فاقده، و يصير الواجد موضوع الطهارة المائية و الفاقد موضوع الطهارة الترابية، و يترتب على ذلك عدم ملاك الطهارة المائية عند العجز عنها لعدم الملاك للطهارة الترابية عند التمكن من المائية، كعدم الملاك للطهارة الترابية عند التمكن من المائية و حيث ان كل تكليف لا- يقتضى إيجاب إيجاد موضوعه فى ظرف عدمه و لا- حفظ وجوده فى ظرف وجوده و ذلك لكونه متعلقا به على تقدير وجوده على نحو القضية الحقيقية و الواجب المشروط ففعليته تتوقف على وجود موضوعه فلا- اقتضاء فيه لتحصيله عند عدمه و لا لحفظه عند وجوده كما ان التكليف بالتيمم لا يقتضى وجوب تحصيل الفقدان عند عدمه و لا حفظه عند تحققه فلا جرم لا يكون تحصيل التمكن من المائية واجبا عند عدمه و لا حفظه واجبا عند وجوده، فيكون إجناب الشخص جائزا فى وقت لا- يسع الا- للتيمم بالنسبة إلى الصوم و الصلاة و كل أمر واجب متوقف على الطهارة، و يترتب على عدم التنويع حرمة تفويت التمكن من المائية عند وجوده و وجوب تحصيله عند عدمه، فان قلت بناء على التنويع أيضا لا يمكن الالتزام بعدم حرمة تفويت التمكن من المائية لو كان متمكنا منها، و عدم وجوب تحصيله عند عدمه، لانه لا اشكال و لا كلام فى ان التكليف بالمائية و الترابية ليس عرضيا كالتكليف بالواجبات التخييرية شرعا أو عقلا، كما يظهر من قوله تعالى إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ (الآية) الى قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، حيث أخذ فى موضوع التيمم عجز المكلف من الإتيان بالمائية، فيستكشف من تقديم المائية على الترابية اشتمالها على مزية لازمة الاستيفاء فى الجملة، اما فى نفسها أو فى الغاية المترتبة عليهم و إلا لزم من الإلزام بها عند التمكن فها و عدم جواز الاكتفاء بالترابية مع تساوى الطهارتين فى نفسهما و فيما يترتب عليهما من الغاية الترجيح من دون مرجح، و الجهل بخصوصية تلك المزية و كونها فى نفس الطهارة أو فيما يترتب عليها من الغاية غير مضر فى العلم بها من جهة العلم بعلتها التى هى طولية التكليفين.

قلت طولية التكليفين ليست علة لوجود مزية لازم الاستيفاء فى المائية، لاحتمال

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۷۲
کون تقدیم الطهارة المائیة عند التمکن منها فقد موضوع الترابیة و هو العجز عن الطهارة المائیة، حیث انه لا یجتمع مع موضوع المائیة للتضاد بینهما، فالمتحقق دائما منهما لیس الا واحد منهما، اما التمکن الذی هو موضوع للمائیة، أو العجز الذی هو موضوع للترابیة، فیترتب ح على التنویع جواز ان یخرج المکلف نفسه عند التمکن عن موضوع المائیة بإذهاب التمکن و جعله نفسه عاجزا، فینتفی عنه حکم المائیة بزوال موضوعه لا عن موضوعه، و هذا کما فی موضوع الحضر و السفر حیث ان له إخراج نفسه عن موضوع و إدخاله فی موضوع آخر، غایة الأمر ان ذلک فی الحضر و السفر من الطرفین بمعنى ان یجعل نفسه حاضرا بعد ان یکون مسافرا و بالعکس، و فی المقام من طرف واحد بمعنى ازالة التمکن عن نفسه و جعل نفسه عاجزا دون العکس، لان التمکن من ازالة العجز عن المائیة هو تمکن علیها، إذ المراد بالتمکن علیها هو الأعم من القدرة علیها نفسها أو على تحصیل القدرة علیها و لذا یکون فاقد الماء القادر على تحصیله بالسعی فی الأرض أو بالشراء أو الاستیهاب و نحوها قادرا علیه، فالمتمکن من الماء یمکنه الإخراج عن التمکن و جعله نفسه عاجزا عنه بإراقته و نحوها، و لکن العاجز الواجب علیه التیمم انما یکون عاجزا إذا لم یتمکن من رفع عجزه، و الا یصیر متمکنا على الماء بالتمکن على تحصیل تمکنه، و من هذا ینشأ الطولیة و تقدیم المائیة على الترابیة دون العکس، و نتیجة ذلک هو جواز إجناب نفسه فی وقت لا یسع الا التیمم خاصة، الا ان یقوم دلیل على عدم جوازه بالخصوص.

و مما ذکرناه یظهر عدم وجوب قضاء ذاک الصوم، لان ضیق الوقت عن الغسل و تعلق التکلیف بالتیمم و إتیانه بما هو وظیفته فی ذاک الحال من التیمم و الإصباح به و إتمام الصوم یسقط عنه القضاء مثل من أتى بالتیمم فیما تعلق به التکلیف من غیر الإجناب العمدی فی مثل هذا الوقت، و هذا بناء على عدم کونه عاصیا بتعمد الجنابة فی ذاک الوقت واضح، و کذا على القول بالعصیان إذ العصیان انما هو فی الاجناب فی ذاک الوقت، و اما بعد تحققه فتکون وظیفته التیمم بناء على عموم دلیله و شموله لما إذا کان العجز عن المائیة

بسوء الاختیار، فح یکون مأمورا بالصوم متیمما، و مع الإتیان به یکون مجزیا موجبا لسقوط القضاء.

و کما یبطل الصوم بالبقاء على الجنابة متعمدا کذا یبطل بالبقاء على حدیث الحیض و النفاس الى طلوع الفجر، فإذا طهرت قبل الفجر وجب علیها الاغتسال أو التیمم، و مع ترکهما عمدا یبطل صومها، و الظاهر اختصاص البطلان بصوم رمضان و ان کان الأحوط إلحاق قضائه به أیضا، بل إلحاق مطلق الواجب بل المندوب أیضا، و اما لو طهرت قبل الفجر فی زمان لا یسع الغسل و لا التیمم أو لم تعلم بطهرها فی اللیل حتى دخل النهار فصومها صحیح واجبا کان أو ندبا على الأقوى.

فی هذا المتن أمور (الأول) المشهور على إلحاق حدیث الحیض بالجنابة فیبطل الصوم بالبقاء على حدثه الى طلوع الفجر، فإذا طهرت عن الحیض وجب علیه الاغتسال فیما تمکنت منه أو التیمم فیما یصح منها، و مع ترکهما معا عمدا یبطل صومها، خلافا للمحکی عن نهایة العلامة و الأردبیلی و صاحب المدارک و نسب الى جمل السید و مبسوط الشیخ أیضا و یستدل للمشهور بموثق ابى بصیر عن الصادق علیه السّلام قال: ان طهرت بلیل من حیضها ثم توانت ان تغتسل فی رمضان حتى أصبحت علیها قضاء ذلک الیوم، و یمکن ان یستدل باشتراک الحائض مع الجنب فی أغلب ما على الجنب من الاحکام و یندفع بعد التلازم بینهما فی الاحکام، و الاشتراک الغالبی لا یوجب إلحاق المشکوک بالغالب بعد فرض نفی التلازم بینهما، و ربما یستدل له کما فی الجواهر بأولویة حدث الحیض فی الإبطال عن حدث الجنابة لکون غیر الاختیاری من الحیض أیضا مبطلا کما فی صورة المفاجاة به قهرا دون الجنابة لما عرفت من عدم الابطال بها بالاحتلام، و لا یخفى ما فیه من الغرابة لأن ما هو أشد تأثیرا من

الجنابة هو نفس الحيض، و الكلام ليس فيه نفسه و ما يكون محل الكلام هو ما يبقى من أثره بعد ارتفاعه بحصول

الطهر منه و هو الذى يمنع عن الصلاة و الصوم و هذا ليس أشد من الأثر الحاصل عن الجنابة كما لا يخفى و كيف كان ففى الاستدلال بالخبر غنى و كفاية، و استدل للقول الأخر بالأصل مع ضعف الخبر المذكور سندا، و فيه ان الخبر فى نفسه من الموثق لا ضعف فيه و على تقدير ضعفه فهو منجبر بالعمل، لاستناد المشهور اليه، بل عن جامع المقاصد نفى الخلاف فيه لان المنسوب الى المخالف هو التردد فى الحكم أو الميل الى الخلاف لا الجزم به، و كيف كان فلا ينبغى التأمل بناء على المختار فى حجية الاخبار كما مر منا مرارا فلا وجه للترديد و التأمل أصلا (الثانى) الحق المشهور النفاس الى الحيض فى ذاك لقاعدة المجمع عليها فى إلحاقه بالحيض حكما بل موضوعا، لكون دم النفاس هو بعينه دم الحيض الذى احتبس لحكمة تكون الولد و قد مر الكلام فى تلك القاعدة، و دعوى الإجماع عليها فى مبحث النفاس من الطهارة.

(الثالث): ظاهر الموثق المذكور إثبات هذا لحكم فى شهر رمضان و عدم تعرضه لصوم ما عداه من قضائه أو غيره من الواجب المعين أو غيره و المندوب، و المرجع فيما عدا شهر رمضان هو عموم الحصر المستفاد من قوله عليه السّلام: لا يضر الصائم شيئا إذا اجتنب عن اربع (الحديث)، أو أصالة البراءة لو انتهى الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية، لكن الأحوط إلحاق قضاء شهر رمضان به بناء على كونه هو بنفسه صوم شهر رمضان، الا انه يؤتى به فى خارج وقته، بل لعل هذا هو الأقوى كما يعبّر عنه بانّ القضاء فعل الشى‌ء فى خارج وقته و لا سيما فيما إذا استفيد من الأمر بالقضاء تعدد المطلوب من الأمر بالأداء، إذ عليه يكون القضاء بنفسه هو المأمور به بالأمر الادائى، الا انه يستفاد ذلك بمعونة الأمر بالقضاء، و عليه فالأقوى فى القضاء الحاقه بالأداء بل الأحوط إلحاق مطلق الواجب من المعين و غيره بل المندوب بشهر رمضان، و ذلك لاحتمال ان يكون الصوم فى الجميع حقيقة واحدة و طبيعة فأرده و مهية نوعية مشتركة فى الجميع، و تكون اقسامه من الواجب و المندوب و غيرهما من أصنافها، و ان المستفاد من دليل اعتبار شى‌ء فيه من مورد مثل اعتبار الخلو عن حدث الحيض الذى هو محل الكلام فى المقام هو اعتباره فيه من حيث تلك الحقيقة

النوعية، فيعم اعتباره فى جميع أصنافه اللهم الا ان يقوم دليل على اختصاصه ببعضها، و هذه الدعوى و ان لم تكن فى الوضوح كدعوى إلحاق قضاء شهر رمضان بصومه، الا انها أيضا ليست بكل البعيد، و عليه فاللازم مراعاة الاحتياط فيما عدا صوم شهر رمضان و قضائه من أقسام الصوم.

(الرابع): لو طهرت قبل الفجر فى زمان لا- يسع الغسل و لا- التيمم أو لم تعلم بطهرها فى الليل حتى دخل النهار أو علمت به و لكنها ظنت سعة الوقت للغسل ففاجئها الصبح فى أثنائه صح صومه، لاختصاص الموثق المذكور بصورة التوانى عن الغسل، فلا دليل على الفساد فيما عداه، من غير فرق فى ذلك بين أقسام الصوم، لكن خصص صاحب الجواهر الحكم بالصحة فيما عداه بما عدا الموسع و المندوب، و ظاهره الحكم بالبطلان فى الموسع و المندوب، و لعل وجهه فى الموسع هو النهى عن صومه كذلك فى قضاء شهر رمضان، و صحيح ابن سنان من قوله عليه السّلام لا تصم هذا اليوم و صم غدا مع مساواة الحدثين، و لا يخفى ما فيه من البعد بعد كون الدليل على إلحاق الحيض بالجنابة هو الموثق المذكور المقتصر فيه الحكم بالبطلان على التوانى و ليس على مساواة الحدثين دليل، هذا فى الموسع و اما فى المندوب فلا ينبغى التأمل فى الحكم بصحته فى مفروض الكلام أصلا.

[مسألة ۴۹- يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط]

مسألة ۴۹- يشترط فى صحة صوم المستحاضة على الأحوط الأغسال النهارية التى للصلاة دون ما لا يكون لها فلو استحاضت قبل الإتيان بصلاة الصبح أو الظهرين بما يوجب الغسل كالمتوسطة أو الكثيرة فتركت الغسل بطل صومها و اما لو استحاضت بعد الإتيان بصلاة الفجر أو بعد الإتيان بالظهرين فتركت الغسل الى الغروب لم يبطل صومها، و لا يشترط فيها الإتيان بأغسال الليلة المستقبلة و ان كان أحوط، و كذا لا يعتبر فيها الإتيان بغسل الليلة الماضية بمعنى انها لو تركت الغسل الذى للعشائين لم يبطل صومها لأجل ذلك، نعم يجب عليها الغسل حينئذ لصلاة الفجر فلو تركته بطل صومها من هذه الجهة، و كذا لا يعتبر فيها ما عدا الغسل من الاعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۷۶

و ان كان الأحوط اعتبار جميع ما يجب عليها من الأغسال و الوضوءات و تغيير الخرقة و القطنة، و لا يجب تقديم الغسل المتوسطة و الكثيرة على الفجر و ان كان هو الأحوط.

و قد استوفينا الكلام فى أطراف هذه المسألة فى طى المسألة الثانية عشر من مسائل أحكام الاستحاضة من كتاب الطهارة فراجع تجده وافيا.

[مسألة ۵۰- الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلا]

مسألة ۵۰- الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلا قبل الفجر حتى مضى عليه يوم أو أيام، و الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من النذر المعين و نحوه به و ان كان الأقوى عدمه كما ان الأقوى عدم إلحاق غسل الحيض و النفاس لو نسيتهما بالجنابة فى ذلك و ان كان أحوط.

و ليعلم أن الإصباح جنبا.

تارة يكون مع العلم بالموضوع اى الجنابة و الحكم اعنى كونه مبطلا، و هذا هو الذى تقدم حكمه، و اخرى يكون مع الجهل بالموضوع، و هذا أيضا قد تقدم من انه لا يوجب البطلان إلا فى قضاء شهر رمضان، و ثالثة يكون مع الجهل بالحكم، و الأقوى فيه البطلان و وجوب القضاء بل الكفارة أيضا، و ذلك لعدم معذورية الجاهل فى الحكم.

و رابعة مع نسيان الغسل فى الليل قبل الفجر فيما كان مكلفا به على تقدير تذكره بان كان الوقت يسع له و هذا هو الذى تعرض له فى تلك المسألة، و قد اختلف فى حكمه فالمعروف المشهور هو البطلان و وجوب القضاء به، خلافا للمحكى عن ابن إدريس و المحقق فى الشرائع و النافع، و استدل للمشهور بان صحة الصوم مشروطة بالإصباح على الطهارة و هو شرط واقعى غير مقيّد بحالة العلم و الجهل و النسيان، و مع الإخلال به و لو نسيانا لم يقع المأمور به على وجهه و يبقى فى عهدته فيجب عليه القضاء، فالنسيان عذر لسقوط الإثم و ما يترتب عليه من الكفارة، لا فى سقوط القضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۷۷

كما لا يسقط بنسيانه قضاء الصلاة و بالنصوص الواردة فى وجوب القضاء.

كصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أجنب فى شهر رمضان فنسى حتى خرج رمضان قال عليه السّلام: عليه ان يقضى الصلاة و الصيام، و فى خبره الأخر عنه عليه السّلام كذلك.

و صحيح إبراهيم بن ميمون المروى فى الفقيه قال سئلت أبا عبد اللّه عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان ثم ينسى حتى يمضى لذلك جمعة أو يخرج شهر رمضان قال:

عليه قضاء الصلاة و الصوم، و المرسل المروى فى الفقيه أيضا قال و روى فى خبر آخر ان من جامع فى أول شهر رمضان ثم ينسى الغسل حتى خرج شهر رمضان: ان عليه ان يغتسل و يقضى صلاته و صومه، الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صيامه الى ذلك اليوم و لا يقضى ما بعد ذلك، و مقتضى هذه الاخبار هو اعتبار خروج شىء من رمضان أو مضى جمعة اى أسبوع فى ذلك، و عليه مشى الفقهاء فى متونهم، فعبروا بما فى الاخبار مع ادنى تغيير، و عبر فى الشرائع بقوله حتى مر عليه الشهر كله أو أيام، و عبر فى المتن بما فى نجاة العباد حتى مضى عليه يوم أو أيام، و الظاهر عدم اعتبار مضى اليوم بتمامه فضلا عن خروج الشهر كله، بل المدار على الإصباح جنبا نسيانا للغسل مثل الإصباح به عمدا، فيكون حال الإصباح به نسيانا كحال الإصباح به عمدا فى وجوب القضاء و ان خالفه فى وجوب الكفارة و ما هو المناط فى البطلان هو ذلك من غير فرق بين البقاء على الجنابة بعد الإصباح جنبا طول النهار أو مبادرته الى الغسل بعد الإصباح جنبا، فمن نسى الغسل حتى أصبح يجب عليه القضاء، كما ان من نام جنبا فى الليل مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه فلم ينتبه حتى أصبح فنسى الاغتسال طول النهار لا يجب عليه القضاء، و الى ذلك تحمل النصوص المتقدمة و كلمات الأصحاب اللذين اتبعوا النصوص فى التعبير، و على ذلك إذا مضى عليه الشهر كله ناسيا للغسل أو مضى أيام متعددة منه يكون بطلان كل يوم منه بالإصباح فيه جنبا ناسيا للغسل بلا اعتبار اجتماع الأيام

فى ذلك بل بطلان كل يوم بالإصباح فيه جنبا، سواء بقى النسيان مستمرا أو زال فى كل يوم فى النهار و عاد بعد انقضائه فى الليل، و لا يعتبر فى الجنابة المنسية بين وقوعها فى شهر رمضان أو قبله فنسيها فى الليل الأول منه حتى انتهى الى إصباحه جنبا فى ليلة واحدة أو الليالى المتعددة فى الشهر فى بعض منه أو جميعه، ثم انه على ما فسرنا المراد من نسيان الغسل إذا مضى عليه يوم أو أيام يرد الإشكال فى الجمع بين الحكم بالبطلان فيما إذا نسى الغسل و ورد فى الصبح جنبا ناسيا للغسل و بين الحكم بالصحة فيما إذا تذكر الغسل و نام بقصد الانتباه مع عادته عليه فاتفق عدم انتباهه الى الصبح، و وجه الاشكال ان النسبة بين موردى الحكمين هو العموم من وجه، و يجتمعان فيما إذا نسى الغسل و نام الى الصبح، فان دليل الحكم بالبطلان عند النسيان يقتضى بطلانه و دليل الحكم بالصحة عند عدم الانتباه فى النوم الأول يقتضى صحته، و قد شططوا فى وجه الجمع بينهما بوجوه لا تخلو كلها من التعسف، أقواها أن اجتماع الدليلين من قبيل الاجتماع بين المقتضى و اللامقتضى، حيث ان نصوص المقام تقتضى البطلان فيما إذا نسى الغسل و نام و لم ينتبه الى الفجر، و دليل الصحة بالإصباح جنبا لا يقتضى البطلان بإصباحه كذلك لا انه يقتضى الصحة مع نسيان الجنابة و غسلها فالدليلان لا يزاحمان أصلا، و الحكم فى مورد الاجتماع هو البطلان للنسيان فلا حاجة فى الجواب الى الالتزام بكون النسيان بعد الانتباه عن النوم الأول إذا نسى بعده فنام النومة الثانية إلى الصباح، حيث ان الدليلين يقتضيان فيه القضاء و لو كان فى الليلة الاولى و لو كان قبل النوم الأول بناء على ان لا يكون النوم الأول فيما عدا الليلة الاولى فى حكم النوم الأول بل فى حكم ما عداه من الثانى و الثالث لما فيهما من التكلف المستغنى عنه مع ما فى الأخير من الفساد ضرورة ان حكم النوم الأول و الثانى و الثالث انما يقاس بالنسبة إلى ليلة واحدة لا الى الجميع، فلو نام فى الليل الأول و انتبه قبل الفجر و نام فى الليلة الثانية إلى الصباح لا- يكون نومه فى الليلة الثانية فى حكم النوم الثانى، و ربما يقال فى وجه الجمع بين الدليلين بحمل ما ورد من صحة الصوم بالإصباح جنبا فى النوم الأول و ما ورد من البطلان من النسيان على النسيان فى الشهر كله أو أيام متعددة منه، فيفرق بين اليوم الواحد و بين

غيره من الأيام المتعددة و الجميع، و لا يخفى ما فيه من الوهن فإنه مع عدم الحاجة الى التكلف به يرد عليه بما قدمناه من كون

العبرة فى البطلان بسبب النسيان هو الإصباح جنبا ناسيا للغسل و انه فى كل يوم تكليف متعلق به و يخصه من غير اعتبار اجتماع الأيام أو الشهر كله فى ذلك و انه لا عبرة بنسيان الغسل فى النهار بتمامه بل الذى يبطل العمد به يكون مبطلا أيضا إذا كان عن النسيان و هو الإصباح جنبا، و اما بقائه على الجنابة طول النهار فليس العمد به مفطرا، فلا يكون نسيانه أيضا كذلك فكل يوم إذا أصبح به جنبا عن نسيان يكون صومه باطلا كما ان إصباحه جنبا عن عمد أيضا يكون كذلك، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما فى الروضة من الإشكال فى هذا الوجه حيث يقول: و يشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الأبعاض لاشتراكهما فى المعنى ان لم يكن اولى انتهى، و وجه استلزام قضاء الأبعاض و هى الإصباح جنبا عن نسيان للغسل فى كل يوم من أيامه لكونه هو الموجب للبطلان و المعنى المشترك فى الجميع لا بقاء النسيان فى جميع تلك الأيام لكن لا أولوية للبعض ح على الجميع بعد اشتراكهما فى العلة الموجبة، و فى بعض حواشى الروضة جعل وجه الأولوية اسهلية قضاء البعض عن قضاء الجميع، و لا يخفى ان اسهلية القضاء فى البعض لا توجب أولويته و قد يقال ان اليوم الأول أقرب الى زمان حدوث الجنابة فيكون اولى بالتذكر عما بعده لقربه به فيصير إيجاب القضاء فيه اولى و لا يخلو ما فيه أيضا، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى فساد الصوم بالإصباح به جنبا نسيانا للغسل للنصوص المتقدمة، خلافا للحلى و المحقق فى الشرائع و النافع، و يستدل له بما ذهب إليه الحلى من المنع عن العمل باخبار الآحاد و بحديث الرفع الدال على رفع النسيان المحمول على رفع المؤاخذة عليه بناء على ان يكون القضاء عقوبة و مؤاخذة على ترك الأداء، و الأول مندفع بالمنع عنه بما ثبت من حجية كل خبر يوثق بصدوره، و الثانى بأن قضاء تكليف جديد يتعلق بالمكلف منوطا بترك الأداء و ليس لأجل العقوبة على تركه، نعم يصح التمسك بحديث الرفع لعدم وجوب الكفارة، حيث انه مما يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 80

ان تكون عقوبة على العصيان هذا، و فى اختصاص وجوب القضاء بنسيان الغسل بخصوص شهر رمضان أو مع إلحاق قضائه به أو مع التعدى إلى الواجب المعين كالنذر المعين أو التعدى إلى الواجب الموسع أيضا و اختصاص الصحة بالصوم المندوب، (وجوه):

من كون مورد النصوص هو شهر رمضان و التعدى عنه الى ما عداه من أقسام الصيام يحتاج إلى إلغاء خصوصية مورد النص، و لا دليل عليه و ان قضاء صوم رمضان نفسه الا انه يقع فى خارج وقته بل على تقدير استفادة تعدد المطلوب من الأمر بالأداء و لو بقرينة الأمر بالقضاء يكون القضاء، هو بعينه ما وجب من الأمر بالأداء و أصل كونه مطلوبا و الخصوصية الفائتة مطلوبة بطلب آخر منضم الى طلب أصل الطبيعة، إذ عليه يكون ما هو معتبر فى الأداء اعتباره فى القضاء أظهر، و من ان المستفاد من النصوص اشتراط صحة الصوم بعدم الإصباح جنبا مطلقا سواء كان عن علم و عمد أو عن جهل أو نسيان و مقتضاه هو البطلان بأى نحو كان من العلم و الجهل و النسيان و غيرها فى أى صوم كان، الا ما يقوم الدليل على عدم الابطال به، و لا يخفى ان الوجه الأخير هو الأجود و عليه فالأقوى عدم الفرق بين أقسام الصوم حتى الواجب الموسع الا الصوم المندوب الذى لا يضر به البقاء على الجنابة عمدا، و الأقوى عدم إلحاق الحائض و النفساء فى نسيان ما عليهما من الغسل على الجنب لعدم الدليل على الإلحاق، مع ورود النص فى الناسى لغسل الجنابة، و لكن الأحوط الإلحاق لاحتمال كون المدار فى بطلان الصوم نسيان غسل الجنابة هو الإصباح جنبا عن نسيان من حيث هو حدث، لا من حيث كونه جنابة بالخصوص، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة 51- إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل]

مسألة ۵۱- إذا كـان المجنب ممن لاـ يتمكن من الغسـل لفقـد الماء أو لغيره من أسـباب التيمم وجب عليه التيمم، فان تركه بطل صومه، و كذا لو كان متمكنا من الغسل و تركه حتى ضاق الوقت.

و قـد مر حكم هـذه المسألـة مسـتوفى بالنسـبة إلى المجنب غير المتمكن من الغسـل لاـ بسوء الاختيـار أو بسوء، و ان مقتضـى ما استدل به العلامة فى المنتهى و صاحب المدارك لعدم التكليف بالتيمم هو عدم الفرق فيه بين ما كان عدم التمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۸۱

بالاختيـار أولاـ بالاختيـار، نعم مـا ذكره بعض المحققين من انصـراف دليل التكليف بالتيمم عما كان العجز فيه بالاختيار يقتضـى المنع عنه فيمـا إذا كـان سـلب التمكن بالاختيـار، و كيف كان فقـد عرفت فيما مضـى عـدم الفرق بين كون العجز بالاختيار أولا بالاختيـار، و انه مع العجز يجب عليه التيمم و يبطـل صومه بتركه لبطلانه بترك الغسل عنـد التمكن منه و انه مع الإصـباح متيمما عند العجز عن المائية يصح صومه و يسقط عنه القضاء فراجع

[مسألة ۵۲- لا يجب على من يتيمم بدلا عن الغسل ان يبقى مستيقظا حتى يطلع الفجر]

مسألة ۵۲- لاـ يجب على من يتيمم بـدلا عن الغسـل ان يبقى مستيقظا حتى يطلع الفجر فيجوز له النوم بعـد التيمم قبل الفجر على الأـقوى و ان كـان الأحوط البقاء مستيقظا لاحتمال بطلان تيممه بالنوم كما على القول بان التيمم بـدلا عن الغسل يبطل بالحـدث الأصغر.

إذا تيمم الجنب بـدلا عن الغسـل فيما يصـح منه التيمم بتحقق شـىء من مسوغاته ففى وجوب إبقائه مستيقظا حتى يطلع الفجر أو جواز النوم له متيمما الى ان يطلع الفجر كالمغتسل، قولان مبنيان على بطلان التيمم الـذى بـدل عن الغسل بالحـدث الأصـغر كما يبطل بالأكبر أو بالتمكن من اسـتعمال الماء، فعلى القول ببطلانه بالحدث الأصغر يبطل تيممه بالنوم لكونه من الحدث الأصغر، و مع بطلانه يكون جنبا كالمتمكن من استعمال الماء حيث ان المتيمم بعد تمكنه من اسـتعمال الماء يعود جنبا يجب عليه الغسل و إذا بطـل تيممه بـالنوم كبطلاـنه بـالتمكن من اسـتعمال المـاء يصـبح جنبـا عمـدا فيبطل صومه بالإصـباح به، إذ لا فرق فى إبطاله بالحدث الأصغر بين ان يكون الحدث هو النوم أو غيره من الأحداث، و اما بطلان التيمم الذى بدل عن الغسل بالحدث الأصغر و عـدمه فربمـا يقال بابتنائه على القول بكون التيمم رافعا أو مبيحا، فعلى الأول لا يبطل بالأصـغر و على الثانى يبطل، و لكن الابتناء على ذلـك فاسـد لإمكان القول ببقاء أثره بعـد الحـدث الأصـغر على القول بالإباحـة أيضا، كما انه على القول بكونه رافعا أيضـا يمكن القول بانتقاضه بالحدث الأصـغر إذا دل عليه الدليل كما ينتقض بالتمكن من اسـتعمال الماء و لو على القول بكونه رافعا و لذا يعبّر عنه بكونه رافعا ما دام بقاء العجز عن استعمال الماء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۸۲

و يمكن ان يدعى قيام الدليل على انتقاضه بالحدث الأصـغر، كصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها فقال عليه السّـلام: نعم ما لم يحدث أو يصـيب ماء، و خبر السـكونى عن الصادق عليه السّـلام عن آبائه عليهم السـلام لا بأس بان يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار ما لم يحدث أو يصيب الماء، فان جعل الغاية لنفى البأس هو الحـدث، ثم عطف اصابـة الماء عليه مع كون الإصابـة ناقضـة للتيمم رأسا يسـتفاد منه كون الحـدث أيضا كـذلك، و إطلاقه يقتضـى عـدم الفرق بين كونه أصـغر أو أكبر كمـا ان إطلاـق التيمم أيضا يقضـى عـدم الفرق بين كونه بـدلا عن الوضوء أو عن الغسـل، و هـذه الـدعوى ليست بعيـدة، و عليه فالأـحوط لو لم يكن أقوى معاملـة الناقض للتيمم مع الحـدث الأصـغر فيجب عليه

الإصباح متيمما فی حال اليقظة، و لا يكفی فی صحة صومه التيمم مع الإصباح به نائما و لو علی القول بكونه رافعا، و قد استوفينا الكلام فی رافعية التيمم و استباحته و فی البحث عن انتقاضه بالحدث الأصغر و عدمه فی مبحث التيمم فی فصل البحث عن احكامه فراجع، فان قلت فعلی القول بانتقاض التيمم بالحدث الأصغر يمكن القول بعدم بطلان الصوم إذا أصبح بعد التيمم نائما لأن انتقاضه بالنوم الذی هو من الأحداث انما هو بعد تحققه و مع تحقق النوم لا يبقی التكليف بالصوم لاستحالة تكليف الغافل، قلت ما ذكرته شیء استدل به فی المدارک علی عدم وجوب الإصباح به متيقظا و هو فاسد لصحة تكليف النائم به و لو لم يكن منجزا عليه كما فی حال النوم فی النهار مع ان حكم الإفساد بالنوم حكم وضعی لا يدور صحته مدار صحة التكليف لكونه مستقلا بالجعل، و سيأتی فی حكم النومة الاولی مع العزم علی ترک الغسل حرمة النوم و بطلان الصوم به إذا انتهی الی الفجر، و ان النوم، يصح تعلق التكليف به من الإيجاب و التحريم و غيرهما من الأحكام التكليفية لكونه مقدورا بالقدرة علی مقدماته و ان المقدور بالواسطة مقدور.

[مسألة ۵۳- لا يجب علی من أجنب فی النهار بالاحتلام]

مسألة ۵۳- لا يجب علی من أجنب فی النهار بالاحتلام أو نحوه من الأعذار أن يبادر الی الغسل فورا و ان كان هو الأحوط.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‏۸، ص: ۸۳

و عن منتهی العلامة انه لو احتلم نهارا فی رمضان نائما أو من غير قصد لم يفسد صومه و يجوز له تأخير الغسل و لا نعلم فيه خلافا انتهی، و يمكن الاستدلال له بإطلاق صحيح عيص بن قاسم و فيه انه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل ينام فی شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السّلام:

لا بأس: و إطلاقه كما تری يشمل النوم نهارا و لا معارض له إلا خبر إبراهيم بن عبد الحميد [۱] عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال: إذا احتلم فی نهار شهر رمضان فلا ينام حتی يغتسل لكنه مع ضعفه و إرساله و إضماره يكون معرضا عنه حمله الأصحاب علی الكراهة هذا و فی المستمسک نسبته الإجماع بقسميه علی عدم وجوب المبادرة إلی الغسل الی الجواهر و نفی العلم بالخلاف فيه الی الحدائق لكن الذی فی الجواهر هو دعوی الإجماع بقسميه علی عدم فساد الصوم بالاحتلام فی النهار لا علی عدم وجوب المبادرة إلی الغسل بعد الانتباه و كذا فی الحدائق يقول لا خلاف بين الأصحاب فيما اعلم فی انه لا يبطل الصيام بالاحتلام نهارا فی شهر رمضان و غيره انتهی، نعم فيه بعد ان ذكر خبر إبراهيم بن عبد الحميد قال: و حمل الأصحاب النهی عن النوم فی هذا الخبر علی الكراهة انتهی، و هو يشعر فی دعوی إجماع الأصحاب علی الكراهة، و كيف كان و لعل الوجه فی الاحتياط علی المبادرة إلی الغسل الذی ذكره المصنف هو دلالة هذا الخبر عليه و لا بأس به لانه حسن علی كل حال.

[مسألة ۵۴- لو تيقظ بعد الفجر من نومه فرأی نفسه محتلما]

مسألة ۵۴- لو تيقظ بعد الفجر من نومه فرأی نفسه محتلما لم يبطل صومه سواء علم سبقه علی الفجر أو علم تأخره أو بقی علی الشک لانه لو كان سابقا كان من البقاء علی الجنابة غير متعمد و لو كان بعد الفجر كان من الاحتلام فی النهار نعم إذا علم سبقه علی الفجر لم يصح صوم قضاء رمضان مع كونه موسعا و اما مع ضيقه فالأحوط الإتيان به و بعوضه.

لو علم باحتلامه و علم بسبقه علی الفجر يكون من البقاء علی الجنابة إلی

[۱] إبراهيم بن عبد الحميد الأسدى البزاز الكوفى و إبراهيم عبد الحميد الصنعانى كلاهما واقفيان و لكن عد خبر الثانى منهما من الموثق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٨۴

الفجر غير متعمد فيصح صومه فيما عدا قضاء شهر رمضان و يبطل فيه كما تقدم و لو علم بتأخره عن الفجر يكون من الاحتلام فى النهار فيصح مطلقا و لو فى قضاء شهر رمضان، و لو شك فى سبقه و تأخره صح أيضا حتى فى قضاء شهر رمضان لأصالة تأخره عن الفجر فيترتب عليه حكم الاحتلام فى النهار، و هذا كله ظاهر انما الكلام فى ان البطلان فى قضاء شهر رمضان بالإصباح جنبا عن جهل بالجنابة هل يختص بالموسع منه أو يعمه و المضيق أيضا فإن فيه احتمالان منشئهما إطلاق ما ورد من انه لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره الشامل للموسع و المضيق معا، أو انصرافه الى الموسع حيث انه ليس للمضيق غير حتى يصومه، و لعل الأخير أظهر، و استدل فى المسالك لعدم انعقاد الصوم القضائى ممن لم يعلم بالجنابة حتى أصبح بإطلاق النهى، و بان القضاء موسع، و هذا كما ترى ظاهر فيما كان القضاء موسعا لم يتضيق وقته، ثم انه قده استدرك بقوله نعم لو تضيق برمضان أمكن جواز القضاء للثانى انتهى، و مراده من الثانى هو من لم يعلم بالجنابة حتى أصبح، و كيف كان فالأحوط كما فى المتن الإتيان به و بعوضه لكونه من صغريات ما علم إجمالا بوجوب صوم يوم مردد بين هذا اليوم و يوم أخر فى المستقبل حيث يجب فيه الاحتياط بالجمع بينهما.

[مسألة ۵۵- من كان جنبا فى شهر رمضان لا يجوز له ان ينام قبل الاغتسال]

مسألة ۵۵- من كان جنبا فى شهر رمضان لا يجوز له ان ينام قبل الاغتسال إذا علم انه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال، و لو نام و استمر الى الفجر لحقه حكم البقاء متعمدا فيجب عليه القضاء و الكفارة، و اما ان احتمل الاستيقاظ جاز له النوم و ان كان من النوم الثانى أو الثالث أو الأزيد فلا يكون نومه حراما و ان كان الأحوط ترك النوم الثانى فما زاد و ان اتفق استمراره الى الفجر غاية الأمر وجوب القضاء أو مع الكفارة فى بعض الصور كما سنبين.

من كان جنبا لا يجوز له ان ينام بالليل قبل الاغتسال إذا علم انه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال فى شهر رمضان بل فى كل يوم يجب عليه صومه معينا و لو من غير شهر رمضان، بناء على الحاقه بشهر رمضان فى ذاك الحكم، و يستدل لحرمة نومه بأنه مع العلم بعدم الانتباه قبل الفجر يكون من اصباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٨۵

الجنب عمدا، فيكون مقدمة للتعمد للإفطار المحرم، قال فى المسالك: ان النومة الأولى بعد الجنابة انما تصح مع نية الغسل ليلا و الا لم يصح النوم و لا بد مع ذلك (اى مع نية الغسل ليلا) من احتمال الانتباه و كون الانتباه معتادا له و الا كان كمتعمد البقاء انتهى، و لكن استشكل عليه سبطه فى المدارك بقوله و هو مشكل جدا خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره الى ان قال و كيف كان فلا ريب فى تحريم العزم على ترك الاغتسال، فاما تعلق الحرمة بالنوم فغير واضح خصوصا مع اعتياد الانتباه قبل طلوع الفجر (انتهى)، و لعل فى قوله خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما تجب لغيره يشير الى المنع عن حرمة النوم من أجل وجوب تركه من باب المقدمة كما نبحث عنه فى حكم النومة الثانية، و كيف كان فمع الغض عن الإشكال فى حرمة النوم و لو قلنا بجوازه فلا ينبغى الإشكال فى وجوب القضاء و الكفارة فيما إذا نام و استمر نومه الى الفجر لانه بقاء على

الجنابـة عمـدا الى الفجر، إذ مع العلم بعـدم الانتبـاه قبـل الفجر للاغتسال لو نام لكان عازما على ترك الغسل و البقاء على الجنابة الى الفجر و لا- فرق فى البقـاء عليهـا عمـدا الى الفجر، بعـد العزم على ترك الاغتسال عمـدا الى الفجر بين الإصـباح مستيقظا، أو نائما، كان نومه نوم الأول أو غيره، حيث انه فى جميع تلك الفروض باق على الجنابة عمدا الى الفجر بعزمه على ترك الاغتسال الى الفجر فيلحقه حكم البقـاء متعمـدا، هـذا مع العلم بعـد الانتبـاه قبـل الفجر للاغتسـال، و امـا مع احتمـاله و اعتياده له فلا ينبغى الإشكال فى جواز النوم الأول إذا نام مع العزم على الاغتسال قبل الفجر بعد الانتباه، انما الكلام جواز ما زاد عنه من النوم الثانى و الثالث أو الأزيـد، و المصـرح به فى المسالك هو حرمته مطلقا و لو مع العزم على الغسل، قال قـده: أن النومـة انما تصح مع العزم على الغسـل و إمكـان الانتباه و اعتياده فإذا نام بالشـرط ثم انتبه ليلا حرم عليه النوم ثانيا و ان عزم على الغسل و اعتاد الانتباه لكن لو خـالف و اثم فأصـبح نائمـا وجب عليه القضاء خاصـته انتهى، و ناقشه فى المـدارك بعـدم وضوح مأخـذ لحرمته الى ان قال و الأصح إباحة النوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٨۶

الثـانى بـل الثـالث و ان ترتب عليهمـا القضـاء، كمـا اختـاره العلامـة تمسـكا بمقتضـى الأصـل السـليم عن المعارض انتهى ما فى المدارك، و ما اختاره هو المصرح به فى كلمات غير واحد من المتأخرين، و كيف كان فيمكن الاستدلال للتحريم بوجوه (منها) من ناحيـة وجوب المقدمـة بتقريب ان الواجب على المكلف فى يوم الصوم الإصباح إلى فجره متطهرا عن الجنابة، و هو متوقف على الغسـل قبـل فجره فيجب الاغتسـال قبـل الفجر وجوبا مقـدميا موسـعا من أول الليل الى ان يبقى منه ما يسع فيه الغسل بحيث ينطبق آخر الغسـل إلى أخر الليـل حتـى يـدخل فى الفجر متطهرا، و حيـث ان وجـوبه مـن أول الليـل إلى أخره يكـون موسـعا و الواجب الموسع يتخير فيه المكلف فى إتيـان المـأمور به فى كل أن من آنات وقته تخييرا عقليا لو لم يتعلق الطلب. بخصوصـيات متعلقـة على نحو التخيير، أو شـرعيا لو تعلق بهـا، فلا جرم يتخير المكلف عقلا أو شـرعا فى إتيان المأمور به فى كل أن من آنات وقته الموسع إذا أحرز القـدرة فى إتيـانه فى كـل أن من وقته، و مع عـدم إحرازهـا يجب عليه البـدار فى الوقت الـذى يتمكن من الإتيـان به فيه، و هو أى إتيـانه فيه يتوقف على ترك النوم فيه فيجب عليه تركه لكون تركه مما يتوقف عليه فعل الغسل الواجب، و الأمر المقدمى بتركه يقتضى النهى عن فعله لأن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام، فيصير النوم ح منهيا عنه و لا يخفى ما فيه لان وجوب المقـدمى للاغتسال فى الليل على نحو الواجب الموسع يقتضـى تخيير المكلف فى إتيانه إلى أخر وقته حسـبما يقتضـى توسعته، و الإلزام بإتيانه قبله مشـروط بإحراز عدم القدرة عليه فى أخر الوقت فما لم يحرز عدمها فيه يكون المكلف فى فسحة من تأخيره بمقتضـى حكم العقل ببراءة ذمته عن التكليف بتقديمه، و الحاصل ان وجوب تقديمه على أخر الوقت مشروط بـإحراز عـدم القـدرة فى أخره، لا- ان جـواز تـأخيره إلى أخر الـوقت يكون مشـروطا بالقـدرة فيه لكى يحتـاج إلى إحرازهـا فيه، فحـديث المقدميـة لا يثبت حرمـة النوم قبل أخر الوقت لأجل وجوب الاغتسال فيه، و لعله الى ذلك ينظر صاحب المـدارك فى إشكاله فى حرمته النوم فى قوله خصوصا على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٨٧

(و منهـا) انه لو نـام ثانيـا يتفق اسـتمراره الفجر فيلزم بقـائه إليه جنبـا و هو حرام، و فيه أولا- النقض بـالنوم الأـول، فـإنه أيضا يتفق اسـتمراره الى الفجر مع انه جائز من غير اشـكال فيه إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه مع احتمال الانتباه و اعتياده، و ثانيا ان اتفـاق اسـتمرار نومه الى الفجر لا- يصـير البقاء على الجنابـة اليه عمـديا، و ما يكون حراما هو التعمـد بالإصـباح جنبا، (و منها) استصـحاب بقاء النوم الى الصـبح فإنه محرز للبقاء اليه جنبا فيثبت حرمته، و فيه أولا النقض بالنوم الأول، و ثانيا بالمنع عن جريانه لكونه من إجراء الأصل فى الأمر المسـتقبل حيث ان المتيقن هو تحقق النوم فى الحال و الشك فى بقائه فى الاسـتقبال، فان دليل

حجية الاستصحاب لا يدل على حجيته، و ثالثا ان هذا الاستصحاب و لو قلنا باعتباره لكنه لا يثبت به حرمته هذا النوم إذا لحرمة تثبت على البقاء على الجنابة عمدا الى الفجر، و باستصحاب بقاء النوم الى الصبح لا يثبت تعمد البقاء على الجنابة إلى الصبح الا على القول بالأصل المثبت، حيث ان ترتب تعمد البقاء على الجنابة على استمرار النوم الى الصبح ليس من قبيل ترتب الآثار الشرعية المرتبة على المستصحب، و انما أثره الشرعى هو حرمة النوم و هى لا تترتب على المستصحب اعنى بقاء النوم الى الصبح الا بعد ترتب تعمد البقاء على الجنابة عليه و هو لا يثبت بالاستصحاب، و رابعا انه لو قلنا باعتبار الأصل المثبت أيضا لا يجدى التمسك به فى المقام، لأن الأثر أعنى حرمة النوم مترتب على تعمد البقاء على الجنابة من حيث انه أمر وجدانى حاصل بالوجدان، مثل ما إذا عزم على ترك الغسل الى الصبح، و على القول باعتبار الأصل المثبت لا يحصل التعمد على البقاء على الجنابة لا وجدانا و لا تعبدا، لان المراد باعتبار الأصل المثبت هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة الآثار غير الشرعية المترتبة عليه من دون إثبات تلك الواسطة، لا إثبات الواسطة نفسها، إذ

بالاستصحاب يثبت نفس المستصحب لو كان حكما شرعيا أو حكمه الشرعى لو كان المستصحب موضوعا له، و اما الآثار غير الشرعية المترتبة على المستصحب فلا يثبت بالاستصحاب أصلا، فتعمد البقاء على الجنابة لا يثبت باستصحاب استمرار النوم الى الفجر أصلا، و خامسا انه لو قيل بإثبات مثله بالتعبد فلا ينفع الاستصحاب أيضا فى إثبات حرمة النوم و لو ثبت التعمد بالبقاء على الجنابة باستصحابه، لأن الحرمة من آثار التعمد الوجدانى على نحو يصدق انه تعمد على البقاء على الجنابة، و هذا المعنى لا يثبت بثبوت التعمد تعبدا، و نظير ذلك جواز الاقتداء بالإمام فى ركوعه مع الشك فى بقائه فيه الى ان يلحقه به المأموم فى الركوع، حيث ان استصحاب بقائه فى الركوع الى ان يدركه المأموم فيه لا يثبت جواز الاقتداء لان جوازه من آثار اطمينان المأموم بإدراكه فى ركوعه، و باستصحاب بقائه فى الركوع لا يحصل صفة الاطمئنان للمأموم و لو ثبت بقائه فيه بالتعبد، إذ التعبد بالبقاء لا يورث صفة الاطمئنان بالوجدان و هذا لعله ظاهر، (و منها) التمسك بغير واحد من النصوص التى يمكن الاستدلال بها لإثبات حرمته، كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يجنب فى أول الليل ثم ينام حتى يصبح فى شهر رمضان قال عليه السّلام: ليس عليه قلت فان استيقظ ثم نام حتى أصبح قال عليه السّلام: فليقض ذلك اليوم عقوبة، و تقريب الاستدلال به هو ان ظاهر قوله عليه السّلام عقوبة هو ان وجوب القضاء عقوبة مترتب على نومه حتى الصباح بعد الاستيقاظ، فيدل على حرمته، إذ لو لا حرمته لم تكن عقوبة عليه، لاختصاص العقوبة بارتكاب الحرام، و فيه ان العقوبة المترتبة على ارتكاب الحرام مختصة بالعقوبة الأخروية، و القضاء ليس كك، لعدم الملازمة بين وجوبه و بين ارتكاب الحرام كما لا يخفى، و كخبر إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم

قال فقال: إذا احتلم نهارا فى شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل، و ان أجنب ليلا فى شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل، فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا، و تقريب الاستدلال تارة بقوله فلا ينام ساعة حتى يغتسل حيث انه نهى عن النوم قبل الاغتسال، و بإطلاقه يشمل ما إذا كان النوم الأول أو غيره كان مع العزم على الغسل أو على عدمه أو بلا عزم أصلا فيدل على حرمة النوم الثانى و الزائد عنه حتى مع العزم على الغسل، و اخرى بقوله فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبته (إلخ) فإن وجوب الكفارة انما يصح فيما إذا ارتكب الحرام و ليس حرام فى البين الا النوم جنبا حتى يصبح فيكون نومه حراما، و لا يخفى ما فيه اما أولا فبضعف الخبر سند أو إرساله و إضماره و اشتماله على ما لا يقول به احد و هو حرمة نوم الصائم الجنب فى النهار، و اما ثانيا فبالمنع عن صحة

التمسك به، اما التمسك بقوله فلا ينام ساعة فلان المضبوط منه فى نسخة التهذيب و بعض نسخ الوسائل و ان كان كذلك، الا انه فى الاستبصار و بعض نسخ الوسائل مضبوط مع كلمة (الا) هكذا فلا ينام إلا ساعة و هو فى الدلالة على جواز النوم أظهر، و كيف كان فلا يصح التمسك به لا على المنع و لا على الجواز، و اما التمسك بوجوب الكفارة فبالمنع عن الملازمة بين وجوبها و بين ارتكاب الحرام بل هو يصح مع عدم ارتكابه كما فى إفطار الحامل المقرب و ذى العطاش و الشيخ و الشيخة و غير ذلك من الموارد، و هى فى ارتكاب تروك الإحرام و جوازه مع الفداء كثيرة، و كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى رجل احتلم أول الليل أو أصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السّلام: يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و لعل المستدل به يستدل بقوله عليه السّلام: و يستغفر ربه حيث ان الاستغفار انما يكون من الذنب و فيه ما لا يخفى لظهوره فى كون النوم متعمدا مع العزم على ترك الغسل فيصير من البقاء على الجنابة عمدا مع عدم ظهور الاستغفار فى صدور الذنب و عدم ظهور الأمر به لأجل النوم لاحتمال كونه لترك الغسل الى الصبح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩٠

فان قلت: الظاهر من قوله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح، هو كون أصل النوم عمديا لا خصوصية كونه الى الصبح كذلك فلا ظهور له مع العزم على ترك الغسل الى الصبح بل يجتمع مع العزم عليه بعد الانتباه فينحصر فى كون الاستغفار من ارتكاب النوم من حيث هو نوم لا من ارتكابه الى الصبح من حيث ملازمته مع العزم على ترك الغسل و مع المنع عن ظهوره فى ذلك يحمل عليه بقرينة ترك ذكر الكفارة إذ لو كان الاستغفار من العزم على ترك الغسل الى الصبح و البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح لكان له ان يذكر وجوب الكفارة لكونه فى مقام البيان، قلت: ما ذكرته لا يوجب ظهور الخبر فى إرادة مريد الغسل، و ترك ذكر الكفارة أيضا لا يصير قرينة على الحمل على خصوص مريد الغسل لكونه كما قررت من باب السكوت فى مقام البيان فيجب رفع اليد عنه بالأخبار المبينة لوجوبها لحكومتها عليه، و بالجملة فالاستدلال بهذا الخبر لحرمة النوم الثانى و ما زاد عليه ساقط، فلم يبق ما يمكن الاستناد إليه فى تحريمه فالحق عدم حرمته، و ان كان الأحوط ترك النوم الثانى فما زاد اختيار الان الاحتياط حسن على كل حال.

[مسألة ٥۶- نوم الجنب فى شهر رمضان فى الليل]

مسألة ٥۶- نوم الجنب فى شهر رمضان فى الليل مع احتمال الاستيقاظ أو العلم به إذا اتفق استمراره الى طلوع الفجر على أقسام، فإنه إما يكون مع العزم على ترك الغسل، و اما يكون مع التردد فى الغسل و عدمه، و اما يكون مع الذهول و الغفلة عن الغسل، و اما يكون مع البناء على الاغتسال حين الاستيقاظ مع اتفاق الاستمرار، فان كان مع العزم على ترك الغسل أو مع التردد فيه لحقه حكم تعمد البقاء جنبا بل الأحوط ذلك ان كان مع الغفلة و الذهول أيضا و ان كان الأقوى لحوقه بالقسم الأخير، و ان كان مع البناء على الاغتسال أو مع الذهول على ما قوينا فان كان فى النومة الأولى بعد العلم بالجنابة فلا شى‌ء عليه و صح صومه، و ان كان فى النومة الثانية بأن نام بعد العلم بالجنابة ثم انتبه و نام ثانيا مع احتمال الانتباه فاتفق الاستمرار وجب عليه القضاء فقط دون الكفارة على الأقوى، و ان كان فى النومة الثالثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩١

فكذلك على الأقوى، و ان كان الأحوط ما هو المشهور من وجوب الكفارة أيضا فى هذه الصورة بل الأحوط وجوبها فى النومة الثانية أيضا بل و كذا فى النومة الأولى أيضا إذا لم يكن معتاد الانتباه، و لا يعد النوم الذى احتلم فيه من النوم الأول، بل المعتبر

فيه النوم بعد تحقق الجنابة فلو استيقظ المحتلم من نومه ثم نام كان من الأول لا الثانى.
فى هذه المسألة أمور (الأول): إذا نام الجنب فى الليل من شهر رمضان مع العزم على ترك الغسل و استمر نومه الى طلوع الفجر يكون ممن تعمد على البقاء على الجنابة الى الفجر، سواء كان مع العلم بعدم الانتباه أو مع العلم به أو مع احتماله و اتفق استمراره فيلحقه حكمه و هو بطلان الصوم و وجوب قضائه كما تقدم إجماعا كما عن الرياض و عند علمائنا كما عن المعتبر و المنتهى، و كيف كان فيدل على حكم هذه الصورة كلما دل على حكم التعمد بالبقاء على الجنابة إلى الصبح من الإجماع و الاخبار المتقدمة الدالة على حكم التعمد بالبقاء، (الثانى): إذا نام الجنب فى الليل مع التردد فى الغسل و عدمه و استمر نومه الى طلوع الفجر، ففى بطلان الصوم به و وجوب القضاء عليه و عدمه قولان ظاهر الشرائع و المصرح به فى المعتبر هو الأول، و ظاهر العلامة فى المنتهى دعوى الإجماع عليه حيث يقول: و لو نام غير ناو للغسل فسد صومه و عليه القضاء، ذهب إليه علمائنا و تأمل فى المدارك فى وجوبه و مال فى الرياض الى عدمه و استدل فى المعتبر على وجوب القضاء بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم و يعود كالمتعمد للبقاء على الجنابة و مراده قده من سقوط اعتبار النوم هو عدم تأثيره فى اتصاف ترك الغسل و البقاء على الجنابة بكونه اضطراريا بل يصير كالمتعمد للبقاء على الجنابة، و اعترض عليه فى المدارك بان عدم نية الغسل أعم من العزم على تركه، و المتحقق مع التردد هو الأول أعنى عدم نية الغسل، و ما استدل به لوجوب القضاء هو الأخير أعنى العزم على العدم، و هو غير متحقق كيف و التردد لا يجتمع مع العزم أصلا لا الى الوجود و لا الى العدم، و أجيب عنه بان مراد المحقق قده من الاستدلال بالعزم على ترك الغسل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩٢
هو التمسك بكون البقاء على الجنابة مع التردد و عدم العزم على الغسل اختياريا حيث انه مع عدم العزم عليه لو أصبح مستيقظا يكون باقيا على الجنابة عمدا حقيقة، و لو نام الى ان طلع الفجر يكون باقيا عليها عمدا حكما، فما هو المدار على اختيارية البقاء جنبا هو عدم العزم، لا العزم على العدم، و انما عبر فى مقام الاستدلال بالعزم على العدم لان عدم العزم على الغسل فيه أظهر، و لا يخفى ما فيه من التكلف، و مخالفته لظاهر ما فى المعتبر فان الظاهر من قوله من نام جنبا غير ناو للغسل فسد صومه هو النوم مع العزم على عدم الغسل، لا مطلق عدم نية الغسل الشامل لمن لم ينو الغسل و لا عدمه، و اما صحة القول بأنه مع التردد فى الغسل يكون البقاء على الجنابة نائما إلى الصبح اختياريا يلحقه حكم التعمد على البقاء، فسيأتى الكلام فيها، و استدل على الفساد، بصحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى رجل احتلم أول الليل، أو أصاب من اهله، ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى أصبح قال عليه السّلام: يتم صومه و يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه، و بصحيح البزنطى عن الرضا عليه السّلام عن رجل أصاب من أهله فى شهر رمضان أو اصابته جنابة، ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال عليه السّلام يتم ذلك اليوم و عليه قضائه، و تقريب الاستدلال بهما أنهما بإطلاقهما يدلان على فساد الصوم بالبقاء على الجنابة إلى الصبح نائما، سواء كان مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه أو مع العزم على عدمه أو كان بلا عزم على احد الطرفين خرج عنه ما كان على العزم على الاغتسال بالأخبار المفصلة بين النومة الاولى و بين ما زاد عليها، و يبقى الباقى تحت إطلاقها، و لا يخفى ان الظاهر من معنى تعمد النوم الى الصباح هو العزم على البقاء على الجنابة، فلا إطلاق لهما لكى يشمل حالة التردد أو الذهول و الغفلة، و بخبر المروزى عن الفقيه عليه السّلام (يعنى الكاظم) قال عليه السّلام: إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم.
و خبر عميد الحميد المتكرر نقله و فيه: فمن أجنب فى شهر رمضان فنام
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩٣

حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه، و لعل المتمسك بهذين الخبرين أيضا يتمسك بإطلاقهما، و فيه ان عدم إطلاقهما أظهر من الصحيحين الأولين كما لا يخفى.

و استدل الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم بأن النائم مترددا كالمستيقظ مترددا الى ان يفجأه الصبح، و قد اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم أو مترددا فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلا، و لا ريب فى ان المتردد فى الغسل متردد فى النية للصوم الصحيح، فالنائم على التردد فى الغسل إذا فاجأه الصبح فهو كالباقى مستيقظا الى الفجر مع التردد فى الغسل و فى الصوم، و عليه القضاء، و لا فرق فى ذلك بين ما إذا اعتاد الانتباه و عدمه، إذ مع عدم العزم على الغسل لا فرق بين اعتياده للانتباه و عدمه إذا لم يتفق الانتباه بل بقى نائما الى ان طلع الفجر، إذ الاعتياد للانتباه انما يفيد إذا كان علمه بذلك موجبا لعزمه على الغسل بعد الانتباه، و مع بقائه على النوم مترددا يكون كالباقى مترددا الى الصبح مستيقظا كما لا يخفى، هذا ما يستفاد من عبارته المشوشة فى هذا المقام، الا ان المستفاد منها هو فساد الصوم من جهة الإخلال بنية الصوم فى الليل الى ان طلع الفجر، لا من جهة الإتيان بالمفسد و هو البقاء على الجنابة عمدا الى الصبح، فاللازم مما حققه قده هو بطلان الصوم بالنوم فى الليل جنبا مترددا الى الصبح و وجوب القضاء عليه دون الكفارة لأن الفساد الناشئ من الإخلال بالنية يوجب القضاء دون الكفارة كما سيأتى، مع انه قده يصرح بان عليه القضاء و الكفارة، و لعله الى ما ذكره الشيخ قده يرجع ما حققه بعض المحققين [١] فى توجيه استدلال المحقق قده فى المعتبر، حيث استدل لفساد الصوم إذا نام غير ناو للغسل بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم، و أورد عليه بان عدم نية الغسل أعم من العزم على ترك الاغتسال، و أجاب عنه المحقق المذكور قده فى مصباحه بان ما يسقط اعتبار النوم هو عدم العزم لا العزم على العدم، و تعبير المحقق فى المعتبر بالعزم على العدم اما من باب التمثيل. بملاحظة ان الحكم مع العزم على الترك أوضح، أو من باب التوسع بإرادة الترك الاختيارى من

---

[١] هو المحقق الهمدانى قده صاحب مصباح الفقيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ٩٤

قوله مع العزم على ترك الاغتسال لا خصوص الترك المسبوق بالعزم عليه، و لا يخفى انه لو لا إرجاعه الى ما حققه الشيخ قده من فساد الصوم للإخلال بنيته، ليرد عليه بان مع عدم العزم على الغسل لا يصير الإصباح جنبا فى حالة النوم اختياريا، لكى يدخل فى البقاء على الجنابة الى الفجر عمدا، بخلاف النوم مع العزم على العدم، و هذا لعله ظاهر مع ان هذا التوجيه يخالف مع ظاهر التعبير لما فى المعتبر، و كيف كان فالحق بطلان الصوم و وجوب قضائه فيما إذا نام الجنب مع عدم العزم على الغسل بعد الانتباه و اتفق استمرار نومه الى الفجر فيما إذا احتمل الانتباه و كان معتادا له.

(الثالث): إذا نام الجنب فى الليل مع الذهول و الغفلة عن الغسل، و فى كونه كمن نام مع التردد فى الغسل و عدم العزم عليه، أو كمن عزم عليه وجهان ظاهر غير واحد من الفقهاء هو الأول، و لعل الأخير أقوى، و ذلك لان شمول النصوص المتقدمة التى استدل بها لفساد الصوم مع التردد فى الغسل لهذه الصورة التى يكون المكلف غافلا عن الجنابة رأسا أخفى و لا منافاة بين نومه هذا و بين نية الصوم أيضا، لإمكان ارتكاز نية الصوم مع الغفلة عن هذ المفطر لغفلته بحيث لو كان متوجها اليه لكان ينوى الإمساك عنه فإنه يكون ناويا للإمساك عنه إجمالا، و هو كاف فى صحة الصوم كما تقدم فى مباحث النية، و هذا بخلاف صورة التردد فى الغسل، حيث انه لمكان التفاته اليه لا يكون ناويا للإمساك عنه لا تفصيلا و لا إجمالا.

(الرابع): ما إذا نام عازما على الاغتسال حين الاستيقاظ مع احتمال انتباهه و اعتياده عليه و استمر نومه الى الصباح فلا يخلو اما يكون النوم هو النومة الأولى بعد العلم بالجنابة، أو يكون النومة الثانية أو الثالثة، فإن كانت النومة الأولى فالمشهور بين الأصحاب

صحهٔ صومه و عدم وجوب شیء علیه من القضاء و الکفارهٔ و صرح جماعهٔ بعدم الخلاف فیه و عن الخلاف الإجماع علیه، و یدل علیه من الاخبار صحیح معاویهٔ بن عمار عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یجنب من أول اللیل ثم ینام حتی

یصبح فی شهر رمضان قال علیه السّلام: لیس علیه شیء قلت فإنه یستیقظ ثم نام حتی أصبح قال: فلیقض ذلک الیوم عقوبهٔ، و لا یضر بالتمسک به لصحهٔ صوم من نام بعد العلم بالجنابهٔ بعزم الاغتسال بعد الانتباه إطلاق قوله لیس علیه شیء الشامل لمن لم یکن من عزمه الاغتسال الناشی من ترک الاستفصال فإنه منصرف إلی صورهٔ العزم علی الاغتسال أو متعین صرفه إلیها جمعا بینه و بین ما تقدم من الاخبار الدالهٔ علی القضاء بترک الغسل اختیارا التی شمولها لمن عزم علی ترک الاغتسال أظهر من شمول صحیح ابن عمار له، و لا یعارضه موثق سماعهٔ و فیه سألته عن رجل أصابته جنابهٔ فی جوف اللیل فی رمضان فنام و قد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر فقال علیه السّلام: علیه ان یقضی یومه و یقضی یوما أخر، و صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال سألته عن الرجل تصیبه الجنابهٔ فی شهر رمضان ثم ینام قبل ان یغتسل قال: یتم صومه و یقضی ذلک الیوم الا ان یستیقظ قبل ان یطلع الفجر فان انتظر ماء یسخن فیطلع الفجر فلا یقضی یوما، و وجه نفی المعارضهٔ إما بدعوی کون صحیح ابن عمار أخص من هذین الخبرین لکونه نصا فی انه لیس علیه شیء لو لم یستیقظ الی الصبح، و ان القضاء انما یجب فیما لو استیقظ ثم نام، و هذان الخبر ان دالان علی وجوب القضاء علیه بالإطلاق، فیقید إطلاقهما بصحیح ابن عمار، فان قلت الخبران یدلان بالنصوصیهٔ علی استمرار النوم الأول إلی طلوع الفجر، کما لا یخفی علی الناظر فی قوله فی الموثق فنام و قد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر، و قوله فی صحیح ابن مسلم ثم ینام قبل ان یغتسل، و قوله الا ان یستیقظ قبل ان یطلع الفجر، قلت الظاهر من الخبرین انهما یدلان علی استمرار النوم الأول الی الفجر بالإطلاق لا بالنصوصیهٔ، لاحتمال ان یکون المراد من قوله فی الموثق لم یستیقظ حتی أدرکه الفجر انه لم یستیقظ فی الوقت الذی کان من شأنه الغسل فیه، لا انه لم یستیقظ أصلا حتی فی ابتداء نومه، و ان یکون المراد بقوله فی صحیح ابن مسلم انه نام قبل

ان یغتسل أنه أخر الغسل عن النوم فلا یأبیان عن التقیید و هذا الاحتمال فیهما و ان کان خلاف الظاهر منهما، لکنه جار فیهما، یمنع عن نصوصیتها فیما ذکر، بحیث لا یقبلان التقیید، و اما بدعوی حملهما علی ما إذا لم یکن عازما علی الغسل لو سلم صراحتهما فی إرادهٔ استمرار النومهٔ الأولی المانعهٔ عن تقییدهما بما عدا النومهٔ الاولی لو أمکن حملهما علی ما إذا لم یکن عازما علیه، و اما بدعوی الفرق بین الجنابهٔ بغیر العمد مثل الاحتلام و الجنابهٔ بالاختیار بالفساد فی الأول و الصحهٔ فی الأخر، لظهور موثق سماعهٔ فی الجنابهٔ بالاحتلام، و حمل إطلاق صحیح ابن مسلم علیه لعدم إبائه عنه، و ظهور صحیح ابن عمار فی الجنابهٔ بالاختیار، فلا معارضهٔ بینهما بناء علی صحهٔ الفرق بین الجنابتین کما قیل به، و اما بطرحهما بالاعراض عنهما و انطباق عمل المشهور علی معارضهما، و هو صحیح معاویهٔ بن عمار کما هو المختار عندنا من سقوط الخبر عن الحجیهٔ بالإعراض عنه، و کیف کان فلا محیص عن متابعهٔ المشهور و لزوم الأخذ بصحیح ابن عمار و العمل علیه، و قد یستدل للمطلوب بصحیح ابن ابی یعفور عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح قال علیه السّلام یتم صومه و یقضی یوما أخر و ان لم یستیقظ حتی أصبح أتم صومه و جاز له، و لا یخفی ما فیه، فان الظاهر من قوله یجنب ثم یستیقظ ثم ینام، هو کون الجنابهٔ المسئول عن حکمها هی بالاحتلام، و انه یعلم بالاستیقاظ عن نومهٔ التی احتلم فیها و ان النوم بعد الاستیقاظ عن النومهٔ التی احتلم فیها هو النوم الأول بعد العلم بالجنابهٔ، و قد حکم علیه السّلام فیه بالقضاء، و ان ما حکم فیه بالجواز له و عدم وجوب القضاء هو الإصباح بالنوم الذی احتلم فیه و یکون الإصباح بالجنابهٔ قبل العلم بها، فیصیر المستفاد من

الصحيح وجوب القضاء فى النوم الأول بعد العلم بالجنابة و عدم وجوبه فى النوم الذى احتلم فيه و هو النوم قبل العلم بالجنابة، و لا يخفى ان هذا الصحيح بهذا الظاهر يعارض مع صحيح ابن عمار، اللهم الا ان يقال بالفرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩٧

بين الجنابة الاختيارية و بين الاحتلام بعدم كون استمرار النوم الأول بعد العلم بالجنابة الاختيارية موجبا للقضاء، و كون استمراره بعد العلم بالجنابة القهرية الحاصلة بالقهر موجبا له كما قيل به، أو كون الباقى من النوم الذى احتمل فيه الى ان استيقظ منه هو النوم الأول، و النوم الواقع بعد الاستيقاظ من النوم الحاصل فيه الاحتلام هو النوم الثانى كما سيأتى البحث عنه، و ذلك فيما إذا لم يستيقظ عن نومه الحادث فيه الجنابة عند حدوث الاحتلام، بل بقى بعد حدوثه نائما و لو فى قليل من الزمان بحيث يصدق عليه انه النوم فى حال الجنابة، و كيف كان فهذا الخبر لا يصح التمسك به فى المقام، نعم يصح الاستدلال بما فى فقه الرضا: و ان اصابتك جنابة فى أول الليل فلا بأس ان تنام متعمدا و فى نيتك ان تقوم و تغتسل قبل الفجر فان غلبك حتى تصبح فليس عليك شى‌ء، الا ان تكون انتبهت فى بعض الليل ثم نمت و توانيت و لم تغتسل و كسلت فعليك صوم ذلك اليوم و اعادة يوم أخر مكانه، و ان تعمدت النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك و الكفارة و هى صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا، و دلالته على عدم وجوب القضاء إذا استمر النوم الأول بعدم العلم بالجنابة الى الفجر واضحة، سواء كانت الجنابة بالاختيار أو بالقهر و الاحتلام، كما يظهر من قوله و ان اصابتك جنابة فى أول الليل، حيث انه يشمل القهرية و الاختيارية معا و سنده أيضا قوى حيث ان ما فيه حجة عندنا إذا علم استناده الى الامام عليه السّلام، و لم يكن من قول صاحب الكتاب، و لم يكن عمل المشهور على خلافه و كلا الأمرين محرز فى المقام، حيث انه عبر فى أول الكلام بقوله (قال) الظاهر فى كون قائله الامام، و انه مما انطبق عليه العمل فلا بأس بالاستناد اليه و الاستدلال به، هذا تمام الكلام فيما إذا كان النوم المستمر الى الفجر هو النوم الأول و اما إذا انتبه عنه ثم نام بعده بالنوم الثانى و استمر نومه الثانى إلى الصباح، فالمشهور هو وجوب إتمام ذاك الصوم و قضائه بعد شهر رمضان و عدم وجوب الكفارة به، و فى الخلاف إجماع الفرقة عليه، و عند المستند نقل الإجماع عليه مستفيض، و حكى عن المدارك نسبته إلى الأصحاب، لكن الذى فيه نسبة عدم وجوب القضاء فى النوم الأول إليهم، و يدل على وجوب القضاء ذيل صحيح ابن عمار و فيه فإنه استيقظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٩٨

ثم نام حتى أصبح قال: فليقض ذلك اليوم عقوبة، و قد استدل له بصحيح ابن ابى يعفور أيضا و فيه ما تقدم فى الاشكال على الاستدلال به لعدم وجوب القضاء فى النومة الأولى، هذا بالنسبة إلى وجوب القضاء فى النومة الثانية، و اما عدم وجوب الكفارة فيها فقد استدل له بالإجماع على عدم وجوبها و بالأصل، و عدم تعرض النصوص الدالة على وجوب القضاء لوجوبها مع كونها فى مقام بيان ما يجب فيها، و قد ناقش فيه فى الجواهر لو منع عن الإجماع بقاعدة أصالة ترتبها على كل مبطل مقصود و الأصل يندفع بها و اقتصار النصوص على القضاء خاصة أعم من عدمها انتهى، أقول اما القاعدة فلا دليل عليها، و لو سلم فهى فيما كان الإتيان بالمبطل مقصودا، كما أشار إليه فى الجواهر بقوله كل مبطل مقصود و النومة الثانية من الجنب ليست ككك، إذ المفروض هو نوم الجنب مع العزم على الانتباه قبل الفجر و الغسل بعد انتباهه مع احتمال الانتباه و كونه معتادا له و معه فلا يكون الإتيان بالمبطل مقصودا خصوصا مع ما اخترناه من جواز النوم ثانيا و ثالثا و ما زاد، و لذا يستشكل فى وجوب الكفارة فى النومة الثالثة أيضا، كما يأتى و عدم التعرض للكفارة فى مقام البيان يدل على عدم وجوبها، مع انه يكفى الأصل فى نفى وجوبها لو لم يتم الدليل على وجوبها، و لو لم يتم الإطلاق المقامى فى نفيه، و قد يستدل لوجوبها بخبر المروزى إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم و لا يدرك فضل يومه، و خبر إبراهيم بن

عبد الحميد فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا، لكن الخبر المروزى خال عن ذكر النوم و خبر إبراهيم ظاهر فى النومة الاولى، و حملهما على النومة الثانية خلاف الظاهر منهما من غير قرينة دالة عليه، و لعل الاولى حملهما على صورة العمد، و يشهد له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٩٩

موثق ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال عليه السّلام: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، قال و قال انه خليق الا يدركه، هذا تمام الكلام فى النومة الثانية، و اما النومة الثالثة و هى التى تقع بعد النومين الأولين، بأن نام بعد العلم بالجنابة ثم انتبه و نام ثانيا مع احتمال الانتباه ثم انتبه و نام ثالثا، و اتفق استمراره الى طلوع الفجر، فالمشهور على انه يجب القضاء و الكفارة معا، اما وجوب القضاء فلعله مما لا خلاف فيه، و يدل عليه كل ما دل على وجوبه فى النومة الثانية، إذا الظاهر من النومة الثانية هو غير النومة الاولى و لو كانت ثالثة أو رابعة فما زاد، و اما وجوب الكفارة ففيه قولان: فالمحكى عن الشيخين و ابن حمزة و ابن زهرة و غير واحد من الفقهاء وجوبها، و عن الغنية و فى الخلاف دعوى الإجماع عليه، و استدل له الشيخ قده بخبر المروزى و مرسل إبراهيم و موثق ابى بصير المذكورة أنفا، و قد عرفت ظهور الخبر المروزى و موثق ابى بصير فى الإصباح جنبا عمدا، و ظهور الخبر المرسل فى النومة الاولى، فلا دلالة لهذه الاخبار على وجوب الكفارة فى النومة الثالثة إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه مع احتماله و كونه معتادا له، و ليس ما عدا هذه الاخبار مما يمكن ان يستدل له لوجوب الكفارة فى النومة الثالثة، فالحق عدم وجوبها للأصل، وفاقا للمحكى عن المعتبر و المنتهى، و قال فى المدارك و الأصح ما اختاره المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى من سقوط الكفارة مع تكرار النوم ناويا للغسل تمسكا بأصالة البراءة و ان النوم سائغ و لا قصد له فى ترك الغسل فلا عقوبة، إذا الكفارة إنما يترتب على التفريط و الإثم و ليس أحدهما ثابتا انتهى، و ما افاده جيد، و ما فى الجواهر من كون النوم الثالث كتعمد البقاء على الجنابة لندرة الانتباه فيه و فيما بعده ضعيف، بالمنع عن ندرته و عن كون ندرته على تقدير تسليمها موجبا لإلحاق النوم الثالث الى تعمد البقاء على الجنابة كما ان منعه عن التلازم بين الكفارة و بين الإثم لا يخلو عن المنع، و ان لم يكن التلازم بينهما أيضا ثابتا، و كيف كان فالأقوى عدم وجوب الكفارة وفاقا للشيخ الأكبر فى رسالة الصوم حيث يقول: و القول بعدم وجوب الكفارة لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ١٠٠

عن قوة، و ان كان الأحوط ما عليه المشهور من وجوب الكفارة فى النومة الثالثة لأن مخالفة المشهور مشكل، و الاحتياط حسن على كل حال بل الأحوط وجوبها فى النومة الثانية أيضا لما عرفت من دعوى أصالة ترتبها على كل مبطل و دلالة الأخبار المتقدمة أعنى خبر المروزى و مرسل إبراهيم و موثق ابى بصير عليه، و تلك الدعوى و ان كانت ضعيفة لكنها تكفى فى إيراث الاحتمال الموجب لرعاية الاحتياط، بل الأحسن مراعاة الاحتياط فى النومة الأولى أيضا إذا لم يكن معتادا للانتباه، لما قال فى المسالك و شرط بعض الأصحاب مع ذلك اعتياده الانتباه و الا كان كمتعمد البقاء على الجنابة و لا بأس به انتهى، و لا يخفى ان شرط بعض الأصحاب ذلك و نفى بأس مثل الشهيد الثانى (قده) كاف فى رعاية الاحتياط و اللّه العاصم.

(الأمر الخامس): ظاهر كلمات الفقهاء كصريح غير واحد منهم هو ان المراد فى النوم المحكوم عليه بما ذكر من النوم الأول و الثانى و الثالث هو النوم الواقع بعد حصول العلم بالجنابة قال فخر الإسلام: لو أجنب فى النوم و لم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معدود فى النومات، و انما المعدودة بعد العلم بالجنابة، و ادعى فى الجواهر القطع بذلك و قال: لعدم صدق انه نام جنبا ثم استيقظ، و المحكى عن جملة من المتأخرين الالتزام بأن النومة التى حصلت الجنابة فيها هى النومة الأولى لكن يشترط

استمرارها الى ما بعد حصول الجنابة فى الجملة و عدم حصول الانتباه بالاحتلام لكى يصدق على ما يتحقق منها بعد الاحتلام ما فى الاخبار من قوله ثم نام أو ينام حتى أصبح قال فى المستند: ظاهر الروايات المتقدمة احتساب نومة الاحتلام من النومتين، لأنها نوم يصدق على ما بعدها من زمان حصول الاحتلام انه نوم الجنب الى الصباح، و الاخبار المشار إليها هى خبر المروزى و مرسل إبراهيم و موثق ابى بصير، و قد عرفت ظهورها فى تعمد البقاء على الجنابة و مع الغض عن ذلك كان حملها على ما كان النائم عازما على ترك الاغتسال، أو على عدم العزم عليه كان أولى، الا ان ظاهر صحيح ابن ابى يعفور هو وجوب القضاء فى النوم الواقع بعد الانتباه عن النوم الذى احتلم فيه، و فيه الرجل يجنب فى شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٠١

يصبح قال: يتم صومه و يقضى يوما أخر، و ان لم يستيقظ حتى أصبح أتم صومه و جاز له، و هذا الخبر كما ترى ظاهر فى الحكم بوجوب القضاء فى النوم الذى يحصل بعد الاستيقاظ من النوم الحاصل فيه الجنابة، و لا يخفى ان القول به أحوط لو لم يكن أقوى، بل الأحوط منه احتساب الذى حصلت فيه الجنابة من النوم، و لو لم يبق بعد حصول الجنابة فى الجملة، بل حصل الانتباه حين حدوثها و ذلك لإطلاق ما فى الصحيح المذكور يجنب فى شهر رمضان ثم يستيقظ الشامل لما كان الاستيقاظ حين حدوثها ان لم نقل بدلالة كلمة (ثم) فى قوله عليه السّلام يستيقظ على تأخر الاستيقاظ عن حدوث الجنابة، و قد يستدل لعدم عد النوم الذى احتلم فيه من النوم الأول، بصحيح العيص بن القاسم عن الصادق عليه السّلام فى الرجل ينام فى شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال عليه السّلام: لا بأس و فيه انه ليس السؤال فيه عن الاحتلام فى الليل و البقاء معه الى الصبح، بل الظاهر منه هو السؤال عن وقوع الاحتلام فى النهار و ترك الاغتسال بعد الاستيقاظ و الاشتغال بالنيام، و انه أجاب عنه بنفى البأس الظاهر فى كون السؤال عن بطلان الصوم به، و لا دخل له بوقوعه جنبا الى الصبح فى حال النوم.

[مسألة ٥٧- الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به]

مسألة ٥٧- الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به فى حكم استمرار النوم الأول أو الثانى أو الثالث حتى فى الكفارة فى الثانى و الثالث، إذا كان الصوم مما له كفارة كالنذر و نحوه.

و فى إلحاق الصوم المعين الذى فيه القضاء و الكفارة بصوم شهر رمضان فى النومات الثلاث و عدمه وجهان، من كون اختصاص النصوص الواردة فى أحكامها بمورد شهر رمضان و من استفادة شرطية صحة الصوم بما هو صوم بالإمساك عن هذا المفطر كسائر المفطرات، هذا فى حكم ما عدا النوم الأول، و اما فى حكمه فجميع أقسام الصوم على السواء و هو الصحة بلا وجوب القضاء و الكفارة و هو الموافق لأصالة البراءة، كما ان الحكم فيما عدا رمضان فيما عدا النوم الأول أيضا هو البراءة لو شك فى الإلحاق و لم يستظهر التعدى عن مورد النص الى غيره من الصيام، هذا كله فى غير قضاء شهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٠٢

رمضان، و اما فيه فالأقوى الإلحاق لكونه هو صوم شهر رمضان واقع فى غير وقته، كما تقدم الكلام فيه فى مسألة نسيان غسل الجنابة و لا يخفى انه على القول بالإلحاق يتعدى عن شهر رمضان الى الواجب المعين الذى فيه القضاء و الكفارة كالنذر المعين، على القول بثبوتها فيه لا مطلق الصوم و لو كان مندوبا، كيف و تعمد البقاء على الجنابة فى المندوب لا يكون مفسدا فضلا عما إذا نام مع العزم على الاغتسال بعد الانتباه و لا الصوم الواجب غير المعين و لا فى المعين الذى لا قضاء و لا كفارة فى مخالفته كالصوم المعين الذى يجب بالنوم عن صلاة العشاء على القول بوجوبه معينا، و بعدم وجوب قضائه لو خالف و عدم

الكفارة فى مخالفته.

[مسألة ۵۸– إذا استمر النوم الرابع أو الخامس]

مسألة ۵۸- إذا استمر النوم الرابع أو الخامس فالظاهر ان حكمه حكم النوم الثالث.

فان المستظهر من النصوص المتقدمة كون المراد من النوم الثانى فى وجوب القضاء ما ليس من النوم الأول لا خصوص كونه ثانيا فى مقابل الثالث و الرابع، و ان المراد من الثالث ما ليس بالثانى لا خصوص الثالث المقابل للرابع و الخامس و ما بعده.

[مسألة ۵۹– الجنابة المستصحبة كالمعلومة فى الأحكام المذكورة]

مسألة ۵۹- الجنابة المستصحبة كالمعلومة فى الأحكام المذكورة.

لكون الاستصحاب أصلا محرزا يقوم مقام العلم فى الأحكام المترتبة على الدرجة الثالثة من العلم الطريقى و يثبت به للمستصحب، كلما يترتب عليه عند العلم به من الاحكام على ما تبين فى الأصول فتكون الجنابة المستصحبة مثل المعلومة فى جميع مالها من الأحكام.

[مسألة ۶۰– ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب]

مسألة ۶۰- ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب فى حكم النومات، و الأقوى عدم الإلحاق، و كون المناط فيهما صدق التوانى فى الاغتسال فمعه يبطل و ان كان فى النوم الأول و مع عدمه لا يبطل و ان كان فى النوم الثانى أو الثالث.

قال الشيخ الأكبر قده فى رسالة الصوم، و هل يجرى فى النوم عن غسل الحيض و النفاس و الاستحاضة ما يجرى فى النوم على الجنابة من الأقسام الثلاثة وجهان أقواهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۰۳

العدم، و ان كان الجريان لا يخلو عن قوة انتهى، و قوى فى النجاة إلحاق الحائض و النفساء بالجنب فى حكم الانتباهة و الانتباهتين، و لم يتعرض للمستحاضة و نسب الإلحاق اى إلحاق الحائض و النفساء الى الجنب فى حكم النومات الى غير واحد ممن تأخر، و لعل وجهه ما استدل لبطلان الصوم بنسيان غسل الجنابة فى الليل الى ان دخل فى الصبح جنبا نسيانا بان صحة الصوم مشروطة بالإصباح على الطهارة و هو شرط واقعى يوجب انتفائه الفساد، و عليه فكما يعتبر فى صحة الإصباح على الطهارة من الجنابة يعتبر فيها الإصباح على الطهارة من حدث الحيض و النفاس فيما إذا نقيت من الدم، و ان النصوص الواردة فى النومات و ان كانت فى الجنب، الا انه يتعدى عنه و يجرى فى الحائض و النفساء بالأولوية، هذا فى النومة الثانية و الثالثة، و اما النومة الأولى فالحكم فى الجميع ظاهر، و هو صحة الصوم و عدم وجوب القضاء الموافق مع الأصل، و لا يخفى عدم ثبوت اشتراط صحة الصوم بعدم البقاء على الحدث الأكبر إلى الصبح، و ان الثابت بالدليل هو عدم تعمد البقاء على الجنابة و الحيض، و قد الحق النفاس بالحيض بدعوى اشتراكه مع فى أحكامه بل انه هو الحيض نفسه على ما تقدم و ان التعدى عن الجنابة إلى الحيض و النفاس ممنوع بمنع الأولوية حسبما قد مناه فى حكم البقاء على الحيض ص، و ليس دليل أخر يدل على إلحاق

الحيض و النفاس بالجنابة فى حكم النوم الثانى و الثالث، فالأقوى عدم إلحاقهما بها فيه، و ان المناط فيهما هو التوانى من الاغتسال لورود النص فى موثق ابى بصير على البطلان به، و فيه ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل فى رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم، فمع التوانى يبطل و ان كان فى النوم الأول، كما إذا نامت مع عدم العزم على الاغتسال و نحوه، و مع عدمه لا يبطل و ان كان فى النوم الثانى و الثالث كما إذا كانت مطمئنا على انتباهها و نامت بعزم الغسل بعد الانتباه و اتفق استمرار النوم الى الفجر.

[مسألة ۶۱- إذا شك فى عدد النومات بنى على الأقل]

مسألة ۶۱- إذا شك فى عدد النومات بنى على الأقل.
و ذلك لأصالة عدم الزائد عليه، فيتأتى. بحكم الأقل لأنه المتيقن، و يبقى حكم الزائد على حكمه بالأصل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۰۴

[مسألة ۶۲- إذا نسى غسل الجنابة و مضى عليه أيام]

مسألة ۶۲- إذا نسى غسل الجنابة و مضى عليه أيام و شك فى عددها يجوز له الاقتصار فى القضاء على القدر المتيقن و ان كان الأحوط تحصيل اليقين بالفراغ.
اما جواز الاقتصار فى القضاء على القدر المتيقن فلكون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يؤخذ عند الشك فيه بالأقل الذى هو المتيقن، و يرجع فى الزائد عليه المشكوك الى البراءة، و اما الاحتياط فى تحصيل اليقين بالفراغ فلذهاب المشهور فى قضاء الفائتة المرددة بين الأقل و الأكثر إلى الاشتغال مع بنائهم فى الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى إلى الرجوع الى البراءة فيما زاد على الأقل المتيقن، و وجه الشيخ الأكبر (قده) كلامهم فى الرسائل بالابتناء على تعدد المطلوب فى باب القضاء مع الحاجة فى إثبات وجوبه الى الأمر الجديد به، و ذلك بإحراز تعدد المطلوب فى الأمر بالأداء عن ناحية تعلق الأمر بالقضاء فالقضاء يحتاج فى إثبات وجوبه الى الأمر الجديد، لكن المستفاد منه كون الأداء من حيث أصل الطبيعة، مطلوبا و من حيث خصوصية كونه فى وقته مطلوبا أخر، و إذا فات منه خصوصية كونه فى الوقت يشك فى تحقق امتثال أصل الطبيعة بعد القطع باشتغال الذمة بها، فيكون الشك فى فراغ الذمة عما اشتغلت به، لا فى أصل الاشتغال، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال هذا بالنسبة إلى حكم أصل الشك فى الأقل و الأكثر مع قطع النظر عن وجود أصل محرز يحرز به حال الزائد على الأقل، و اما بالنظر اليه فهل المرجع ها هنا استصحاب بقاء النسيان الى زمان يقطع بزوال الجنابة فيه بالاغتسال و عدمه احتمالان و التحقيق فى ذلك ان الشك فى طرف الأكثر اما يحصل من جهة الشك فى ابتداء زمان الجنابة مع القطع بزمان انقطاعها كما إذا علم بالاغتسال فى أخر شهر رمضان مثلا- و يشك فى كون الجنابة و نسيانها من أول الشهر أو من وسطه مثلا، فبالنسبة الى نصف الشهر يقطع بالبطلان و يكون الشك فى النصف الأول، و فى مثله يجرى استصحاب بقاء الطهارة الى نصف الشهر و به يحرز كون الواجب من القضاء عليه هو الأقل، و اما يحصل من جهة الشك فى انتهاء زمان نسيان الجنابة مع العلم بابتدائه كما إذا علم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۰۵
بنسيان الجنابة من أول الشهر و يعلم ببقائه الى نصف الشهر و يشك فى زواله فى النصف منه و بقائه إلى أخر الشهر، و الأصل

الجاری فی مثله هو استصحاب بقاء الجنابة، و نسیانها الی أخر الشهر، و به یحرز الأکثر، و لا بأس بالرجوع الیه لو لم یکن أصل حاکم علیه، فربما یقال بان المرجع هو أصالة الصحة فی المقدار المشکوک و هو النصف الأخیر من الشهر، و هی حاکمة علی الاستصحاب، و لکن فی صحة التمسک بها اشکال، لکونها من الأصول المحرزة الثابتة حجیتها ببناء العقلاء بمناط الاذکریة، فینحصر موردها بما إذا لم یشک فی الخلل من جهة طرو النسیان، حیث انه یقطع بان البقاء علی الجنابة إلی أخر الشک علی تقدیر تحققه کان عن جهة نسیانها المنتفی معه الاذکریة، فلا محل للتمسک بأصالة الصحة فیما یشک فی صحته من جهة نسیان ما هو دخیل فی صحته، فالمرجع فی المقام هو بقاء نسیان الجنابة إلی أخر الشهر، فیجب الإتیان بالأکثر کما لا یخفی.

[مسألة ۶۳- یجوز قصد الوجوب فی الغسل]

مسألة ۶۳- یجوز قصد الوجوب فی الغسل و ان أتی به فی أول اللیل لکن الاولی مع الإتیان به قبل أخر الوقت ان لا یقصد الوجوب بل یأتی به بقصد القربة

و لیعلم ان الواجب الموقت یکون وجوبه مشروطا بوجود وقته، سواء کان الوقت دخیلا فی ملاکه أو فی تحصیل ملاکه، و یکون إنشاء وجوبه مع أخذ وقته مفروض الوجود علی نهج القضایا الحقیقیة، و ذلک بعد بطلان الواجب المعلق کما حقق فی الأصول و ان وجوب المقدمة یتبع وجوب ذیها فی الإطلاق و الاشتراط و الفعلیة و عدمها، و إذا کانت فعلیة وجوب ذی المقدمة مشروطة بمجیء وقت الواجب تکون فعلیة وجوب مقدمته أیضا کذلک، و یستحیل ان تصیر المقدمة واجبة بالوجوب الفعلی قبل مجیئی وقت ذی المقدمة، لکن إتیان بعض الواجبات فی وقته منوط بإیجاد مقدمته قبل وقته، و منه ما فی المقام من غسل الجنابة قبل الفجر لأجل الإمساک من أول الفجرة، و إذا لم یمکن وجوبه بالوجوب المقدمی الغیری و لم یکن رفع الید عنه أیضا ممکنا لاستلزامه نقض الغرض من ارادة ذیها فی وقته، فلا جرم یتوسل الآمر بخطاب آخر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۱۰۶

نفسی أصلی متوجه إلی إیجاد المقدمة قبل مجیئی وقت ذیها، فهذا الخطاب أصلی نفسی لکنه ینتج نتیجة الوجوب المقدمی الغیری، و لا بد ان یکون جاعله الشارع، و یکون جعله علی نحو متمم الجعل، و ان کان استکشاف جعله منه من ناحیة إرشاد حکم العقل بجعله من الشارع و لیس وجوبه عقلیا من ناحیة حکم العقل بوجوبه بالاستقلال، لأن وظیفة العقل لیس هو الشارعیة، و شرح ذلک بأزید من هذا موکول إلی الأصول، و یترتب علی ذلک وجوب الغسل من أول اللیل لأجل الإمساک من أول الفجر بالوجوب الشرعی الغیری المتحصل من الخطاب الشرعی الأصلی النفسی الذی نتیجته وجوبه بالوجوب الغیری یعنی یترتب علی وجوبه الأصلی الثابت بالخطاب النفسی ما یترتب علی وجوبه المقدمی لو أمکن توجیه الخطاب الیه، و حیث ان الکاشف من هذا الخطاب النفسی المسمی بمتمم الجعل هو حکم العقل بثبوته، و القدر المتیقن من حکمه به هو قبل الفجر فی زمان یتمکن من الغسل فیه بحیث إذا فرغ منه یطلع علیه الفجر فی حال طهارته من الحدث، و اما قبل ذلک فلیس لنا طریق الی استکشاف ذاک الخطاب الشرعی من ناحیة حکم العقل من جعله من الشارع علی نحو متمم الجعل، فلا جرم یکون المتیقن من الوجوب هو وجوبه فی أخر الوقت، فیصح منه قصد الوجوب فی إتیانه لو اتی به فی أخر الوقت، و اما فیما قبله فالأحوط لو لم یکن أقوی إتیانه بقصد القربة أو قصد غایة أخری غیر الإمساک من أول الفجر و لو کانت هی الکون علی الطهارة، و هذا ما عندی فی هذه المسألة و علیک بمطالعة ما فی بعض الشروح فیها و اللّه العاصم،

[مسألة ۶۴- فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم]

مسألة ۶۴- فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم فيصح صومه مع الجنابة أو مع حديث الحيض و النفاس.
و استدل لذلك بالإجماع على ان الطهارة شرط اختيارى للصوم فيسقط شرطية الشرط عند الاضطرار، بخلاف الصلاة بناء على سقوطها عن فاقد الطهورين كما عليه المشهور، خلافا لمن قال بوجوب قضائها، أو القائل بوجوب الذكر عليه فى وقت الصلاة، و يدل على ذلك ما فى صحيح ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن أو يستسقى فطلع الفجر فلا يقضى صومه، حيث انه يدل على ان انتظار الماء للغسل و مفاجاة الصبح
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۰۷
الظاهر فى كونه بظن بقاء الوقت للغسل لا يكون مبطلا للصوم، فينحصر المبطل بما إذا طلع الفجر جنبا عن الاختيار، و لا دلالة فيه على عدم وجوب التيمم أيضا عند تعذر الغسل لأجل ترك امره به و ذلك لظهوره فى كون الانتظار لأجل توهم بقاء الوقت الغسل كما يشهد به (الفاء) فى قوله فطلع الفجر، و خبر ابى بصير فى الحائض ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل فى رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك، فإنه يدل على ان اصباحها من دون التوانى لا يضر بصومها.

[مسألة ۶۵- لا يشترط فى صحة الصوم الغسل لمس الميت]

مسألة ۶۵- لا يشترط فى صحة الصوم الغسل لمس الميت كما لا يضر مسه فى أثناء النهار.
و ذلك لعدم الدليل على شرطية الطهارة عن حدث المس فى صحة الصوم، و لا لمانعية حدثه عنها لا حدوثا و لا بقاء، فلا موجب لاعتباره فى صحة الصوم أصلا،

[مسألة ۶۶- لا يجوز إجناب نفسه فى شهر رمضان]

مسألة ۶۶- لا- يجوز إجناب نفسه فى شهر رمضان إذا ضاق الوقت عن الاغتسال أو التيمم بل إذا لم يسع للاغتسال و لكن وسع للتيمم، و لو ظن سعة الوقت فتبين ضيقه فإن كان بعد الفحص صح صومه، و ان كان مع ترك الفحص فعليه القضاء على الأحوط.
قد مر حكم الاجتناب فى شهر رمضان فى وقت لا يسع للاغتسال و التيمم، و فى وقت لا يسع للاغتسال و لكن يسع للتيمم فى ص ۶۸ و لو ظن سعة الوقت فتبين ضيقه فلا إشكال فى صحة صومه إذا كان بعد الفحص، و اما مع تركه ففى صحته اشكال لاحتمال صدق التعمد على إصباحه جنبا، و لا سيما مع احتماله للضيق، فالأحوط ان عليه القضاء لو لم يكن أقوى.

[التاسع من المفطرات الحقنة بالمائع]

اشارة

التاسع من المفطرات الحقنة بالمائع و لو مع الاضطرار إليها لرفع المرض و لا بأس بالجامد و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا:
وقع الخلاف فى جواز الاحتقان بالمائع للصائم و حرمته ثم على تقدير حرمته ففى كونه حراما محضا تعبدا أو كونه مفسدا للصوم و انه من المفطرات، و على تقدير

فساد الصوم به فهل هو موجب للكفارة أم لا- على أقوال، المحكى عن ابن جنيد استحباب الامتناع عنه معللا- بأنه يصل الى الجوف و ظاهر إطلاق الاستحباب هو الجواز، و هو الظاهر عن محكى جمل السيد حيث يقول: ان قوما قالوا بأن الحقنة تنقص الصوم و لا- تبطله و هو الأشبه، و المحكى عن الشيخ فى جملة من كتبه و الحلى و المحقق فى المعتبر و صاحب المدارك هو الحرمة فقط من دون فساد الصوم به، و تردد فى الفساد فى الشرائع و المحكى عن مبسوط الشيخ و القاضى و الحلبى و عن الإرشاد و التحرير و الدروس بطلان الصوم به، و عن الناصريات انه لم يختلف فى ان الحقنة تفطر، و فى الجواهر الأقوى ان لم ينعقد إجماع كما حكاه فى المختلف من السيد وجوب الكفارة به لاندراجه فيمن أفطر متعمدا، و الأقوى هو حرمته و فساد الصوم به، و ذلك للإجماع المدعى على وقوع الإفطار به فى الخلاف و عن الغنية بل عرفت عن ناصريات السيد انه لم يختلف فى ان الحقنة تفطر، و يدل على فساد الصوم به صحيح البزنطى عن الرضا عليه السّلام فى الرجل يحتقن تكون به العلة فى شهر رمضان فقال عليه السّلام: الصائم لا يجوز له ان يحتقن.

و مفهوم القيد الوارد فى موثق الحسن بن فضال عن أبيه المروى فى الكافى قال كتبت الى ابى الحسن عليه السّلام ما تقول فى اللطف [١] يستدخله الإنسان و هو صائم فكتب عليه السّلام:

لا بأس بالجامد. و عن فقه الرضا عليه السّلام قال: لا يجوز للصائم ان يقطر فى اذنه شيئا و لا يسعط و لا يحتقن، و الأصل الاولى فى النواهى و ان كان هو الحرمة التكليفية الا انه انقلب فى النواهى الواردة فى المركبات الى الغيرية فيستفاد منها مانعية متعلقها فى المركب المأمور به فتدل على فساد الصوم به فالقول بعدم حرمته كما عن ابن الجنيد ضعيف فى الغاية كما ان القول بحرمته التكليفية محضا و عدم فساد الصوم به مستدلا بالنواهى الواردة فى الاخبار المذكورة بدعوى عدم دلالتها على الأزيد من الحرمة التكليفية و عدم دلالتها على الفساد أيضا مثله و قد عرفت ما فيه، و استدل العلامة فى المختلف للفساد بان تعليق الحكم على الوصف فى قوله عليه السّلام

---

[١] هو إدخال الشي‏ء فى الفرج.

الصائم لا يجوز له ان يحتقن، يشعر بالعلية فيكون بين الصوم و الاحتقان الذى هو نقيض المعلول منافاة و ثبوت احد المتنافيين يقتضى عدم ثبوت الأخر و ذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان، و أورد عليه فى المدارك بان المعلول للصوم هو عدم جواز الاحتقان لا الاحتقان نفسه و نقيض عدم جوازه هو جوازه لا وجوده فما هو المنافى له هو جواز الاحتقان لا الاحتقان نفسه، و أنت تعلم ما فى هذه الاستدلال من التكلف مع الغنى عنه بما تقدم من استفادة المانعية من هذه النواهى لظهورها فى مانعية متعلقها عن صحة المأمور به، و به يبطل ما أورده عليه فى المدارك حيث انه مع استفادة المانعية لا يبقى محل للقول بعدم منافاة الصوم مع الاحتقان كيف و الا- يلزم وجود الشي‏ء مع المانع عن تحققه و هو خلف بل على ما ذكرنا المترتب على الوصف من أول الأمر هو الوضع أعنى مانعية الاحتقان عن الصوم لا التكليف اعنى عدم جواز الاحتقان، فالاستدلال كالايراد عليه كلاهما ساقطان لا معول عليهما، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى فساد الصوم بالاحتقان بالمائع لانصراف الاحتقان بخصوص المائع،

و على تقدير إطلاقه فيقيد بالمائع للموثق المصرح فيه بنفى البأس عن الجامد، و اختصاص المائع بدعوى الإجماع على عدم جوازه، و لا فرق فيه بين ان يكون مع الاضطرار اليه و عدمه، لتصريح الصحيح المتقدم على ان الصائم لا يجوز له الاحتقان فى صورة العلة و الحاجة الى الاحتقان، و من هنا يظهر صحة ما ادعيناه من استفادة المانعية من هذا النهى، إذ الحرمة التكليفية لا تجتمع مع الحاجة و العلة الى الاحتقان، بخلاف الوضع حيث انه يجتمع مع الاضطرار، و اما ثبوت الكفارة به فيما إذا كان محرما عند عدم الاضطرار فسيأتى البحث عنه فى مبحث الكفارة فانتظر هذا كله فى الاحتقان بالمائع، و اما بالجامد فالمشهور على نفى البأس عن الاحتقان به فلا يكون حراما و لا موجبا للقضاء و لا للكفارة، خلافا للحكمى عن المعتبر فإنه حرمه خاصة و عن العلامة فى المختلف فأوجب به القضاء خاصة و عن غير واحد من الفقهاء فأوجبوا به القضاء و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١٠

الكفارة معا، و يستدل للمشهور بالأصل و بما دل على حصر المفطر فى غيره، و صحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام عن الرجل و المرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء و هما صائمان فقال عليه السّلام: لا بأس، و موثق الحسن بن فضال المروى فى الكافى عن أبيه قال كتبت الى ابى الحسن عليه السّلام ما تقول فى اللطف يستدخله الإنسان و هو صائم، فكتب عليه السّلام: لا بأس بالجامد، و فى التهذيب مثله، الا ان فيه ما تقول فى التلطف بالأشياف، و إطلاق الصحيح الأول يقتضى عدم الفرق فى إدخال الدواء فى القبل و الدبر، و ظاهره الانصراف الى الدواء الجامد، و مع إطلاقه لو سلم إطلاقه يقيد بمفهوم الموثق حيث ان نفى البأس فيه عن الجامد يشعر بل يدل بالدلالة السياقية بثبوت البأس فى المائع، و لا يعارضهما صحيح البزنطى عن الرضا عليه السّلام الصائم لا يجوز له ان يحتقن لعدم إطلاق الاحتقان على إدخال الجامد، و لو سلم إطلاقه فيقيد بالموثق الذى صرح فيه بنفى البأس عن الجامد، فيصير المتحصل من مجموع هذه الروايات بعد ضم مقيدها بمطلقها هو نفى البأس عن الجامد و ثبوته فى المائع و هو ما ذهب اليه المشهور و عليه المعول و به يبطل ما عداه من الأقوال، و لعل الوجه فى تلك الأقوال هو ترك العمل بالموثق لوجود ابن فضال فى سنده مع كونه مكاتبة، و لا يخفى ما فيه لحجية الموثق عندنا لا سيما ما كان فى سنده بنو فضال الوارد فيهم بقوله عليه السّلام خذوا ما رووا و منه يظهر انه لا يضر بصحة التمسك به كونه مكاتبة لكون المناط فى صحة الأخذ به هو الوثوق بصدوره.

[مسألة ٦٧- إذا احتقن بالمائع]

مسألة ٦٧- إذا احتقن بالمائع لكن لم يصعد الى الجوف بل كان بمجرد الدخول فى الدبر فلا يبعد عدم كونه مفطرا و ان كان الأحوط تركه.

و لعل الوجه فى نقى البعد عن سلب مفطريته هو انصراف الاحتقان و سلب صدقه عنه، و لا يخفى ما فيه بعد فرض دخول المائع فى الدبر.

[مسألة ٦٨- الظاهر جواز الاحتقان بما يشك فى كونه جامدا أو مائعا]

مسألة ٦٨- الظاهر جواز الاحتقان بما يشك فى كونه جامدا أو مائعا و ان كان الأحوط تركه.

و وجه الجواز فيه هو الرجوع الى الإباحة بعد عدم صحة الرجوع الى عموم

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۱۱۱
العام فی الشبهة المصداقیة منه کما مر مرارا.

[العاشر تعمد القیء]

اشارة

العاشر تعمد القیء و ان کان للضرورة من رفع مرض أو نحوه و لا بأس بما کان سهوا أو من غیر اختیار و المدار علی الصدق العرفی فخروج مثل النواة أو الدودة لا یعد منه.

فی هذا المتن أمور (الأول): اختلف فی حکم تعمد الصائم للقیء، و المشهور عندهم انه مفطر للصوم و موجب للقضاء خاصة دون الکفارة و عن المرتضی عدم وجوب شیء به أصلا، و عن الحلی انه حرام تکلیفا و لا- یجب به قضاء و لا کفارة بل انه منقص للصوم غیر مبطل له، و حکی السید عن بعض قولا بأنه موجب للقضاء و الکفارة معا، و یستدل للمشهور بصحیح الحلبی عن الصادق علیه السّلام قال: إذا تقیأ الصائم فقد أفطر و ان ذرعه یعنی (سبقه) من غیر ان یتقیأ فلیتم صومه.

و صحیحه الأخر عنه علیه السّلام قال: إذا تقیأ الصائم فعلیه قضاء ذلک الیوم و ان ذرعه من غیر ان یتقیأ فلیتم صومه.

و موثق سماعة عن الصادق علیه السّلام عن القیء فی شهر رمضان قال: ان کان شیء یذرعه فلا بأس و ان کان شیء یکره علیه نفسه فقد أفطر و علیه القضاء.

و موثق ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن الصادق علیه السّلام قال: من تقیأ متعمدا و هو صائم قضی یوما مکانه.

و خبر مسعدة بن صدقة عنه علیه السّلام قال: من تقیأ متعمدا و هو صائم فقد أفطر و علیه الإعادة. و لعل ذکر التعمد فی هذه الاخبار حمل الأصحاب علی تقیید هذا المفطر بقید التعمد حیث یقولون تعمد القیء، و الا فقد یأتی اختصاص مفطریة جمیع المفطرات بصورة العمد الا- البقاء علی الجنابة، و کیف کان فهذه الأخبار الدالة علی وجوب القضاء مع الشهرة المحققة و الإجماع المحکی عن الخلاف و الغنیة بل فی الجواهر إجماع المتأخرین علی وجوب القضاء کافیة فی الذهاب الیه، فلا محیص الا بالقول به، و یستدل لعدم وجوب الکفارة به بالإجماع المدعی علی عدم وجوبها کما فی صریح الخلاف و ظاهر غیره المؤید بالتتبع بل فی الجواهر انه لم یعرف القائل بوجوب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۱۱۲

القضاء و الکفارة معا منا الا- ما حکی المرتضی قولا- بوجوبهما و لم یعلم قائله، و استدل للمرتضی بالأصل و بان الصوم هو الإمساک عما یدخل فی الجوف لا- ما یخرج منه و بما فی الصحیح عن الباقر علیه السّلام ما یضر الصائم إذا اجتنب عن اربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس، و بالمروی عن الصادق علیه السّلام ثلاثة لا یفطرن الصائم القیء و الاحتلام و الحجامة، و یندفع التمسک بالأصل بانقطاعه بما تقدم من الاخبار الصریحة فی وجوب القضاء و معها لا یبقی محل للتمسک بالأصل و بها یندفع أیضا الوجه الثانی أعنی قوله ان الصوم هو الإمساک عما یدخل فی الجوف لا ما یخرج منه إذ هو مع هذه النصوص کأنه اجتهاد فی مقابل النص مضافا الی منعه فی کثیر من المفطرات کالارتماس و الکذب باللّه أو برسوله و البقاء علی الجنابة و الجماع و نحوها، و المروی عن الباقر علیه السّلام فی حصر المفطرات مطلق قابل للتقیید، فیقید بتلک الاخبار کما قید بغیره مما دل علی بقیة المفطرات، و أغرب فی الجواهر فی القول باحتمال اندراج القیء فی الطعام بناء علی إرادة الأعم من

ابتلاعه أو إخراجه، و المروى عن الصادق عليه السّلام ساقط عن الحجية بالاعراض لو لم يجمع بينه و بين تلك الاخبار، و قد قيل فى الجمع بينهما بحمل القيء على ما كان بغير الاختيار كما يكون الاحتلام كك لكنه بعيد، و احتمل فى الجواهر حمله على نفى الكفارة و هو أبعد، و بما ذكرناه يظهر بطلان قول الحلى (قده) أيضا من ان القيء حرام على الصائم لكنه لا يكون مفطرا لحمله تلك النصوص الدالة على القضاء على الحرمة و هو أيضا لا يخلو عن الغرابة، و كيف يرضى بحمل قوله قضى يوما مكانه فى موثق ابن بكير أو قوله فقد أفطر و عليه الإعادة فى خبر مسعدة على الحرمة المحضة بلا وجوب القضاء، و يستدل لوجوب الكفارة مع القضاء لو كان له قائل بإطلاق نصوص الكفارة فيمن أفطر عمدا، و بالملازمة بين الكفارة و بين الابطال عصيانا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١٣

و يندفع بلزوم الخروج عن حكم الإطلاق بالإجماعات المحكية و عدم وجدان الخلاف فى عدم وجوبها، و منع الملازمة بين الكفارة و بين الابطال عصيانا كما سيأتى فى مبحث الكفارة، و ربما يقال بانحصار الكفارة بمورد الإفساد بالأكل أو الشرب لتبادره من الإفطار و فيه منع واضح.

(الأمر الثانى): لا فرق فى وجوب القضاء بالقيء بين ان يكون بالاختيار أو بالاضطرار بان كان مريضا مضطرا اليه بمعنى الاضطرار فى اختيار القيء كالاضطرار فى شرب الدواء أو الحجامة مثلا، لا طلاق النصوص الشامل لحالة الاضطرار و الاختيار،

(الأمر الثالث): يختص المفطر من القيء بما إذا كان عمديا، و لا بأس بما إذا كان سهوا عن الصوم أو سبقه من غير اختيار، لدلالة الأخبار المتقدمة على الاختصاص كما أشرنا إليه.

(الأمر الرابع): المدار فى المفطر على ما يصدق عليه القيء عرفا فلا يبطل بخروج مثل النواة و الدودة فيما لا يصدق على خروجه القيء، و هذا فيما لا يصدق عليه القيء قطعا ظاهر، و مع الشك فيه أيضا كك لكونه من الشبهة الموضوعية التحريمية المرجع فيها الى البراءة.

[مسألة ٦٩- لو خرج بالتجشؤ شيء ثم نزل من غير اختيار]

مسألة ٦٩- لو خرج بالتجشؤ شيء ثم نزل من غير اختيار لم يكن مبطلا و لو وصل الى فضاء الفم فبلعه اختيارا بطل صومه و عليه القضاء و الكفارة بل تجب كفارة الجمع إذا كان حراما من جهة خباثته أو غيرها.

لو خرج بالتجشؤ شيء و وصل الى فضاء الفم ثم نزل فله صور، الاولى ان يكون كلاهما قهريا من غير اختيار بحيث لم يكن شيء من التجشؤ و خروج شيء من الحلق الى فضاء الفم و لا عوده الى الحلق اختياريا، و الحكم فيه انه لم يبطل صومه به، اما بخروج شيء بالتجشؤ الى فضاء الفم فلانّه مما لا يصدق القيء و لا شيء من المفطر عليه مع انه لو صدق عليه القيء أو مفطر أخر يكون قهريا سبقه من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١٤

اختياره، و قد مر فى المسألة السابقة عدم الابطال بالقيء إذا اذرعه من غير اختيار، و اما بنزوله الى الحلق من غير اختيار فلانه و ان صدق عليه الأكل لكنه لما كان بغير الاختيار فلا يضر بالصوم لاعتبار كون المبطل صادرا بالاختيار إلا فى مثل البقاء على الجنابة فى بعض الصور حسبما فصل، و على ذلك يحمل ما فى صحيح عبد اللّه بن سنان قال سأل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل الصائم يقلس (اى يتجشأ) فيخرج منه الشيء من الطعام أ يفطر ذلك قال عليه السّلام: لا قلت فان ازدرده (اى ابتلعه) بعد

ان صار على لسانه قال عليه السّلام: لا يفطره ذلك، و موثق عمار عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى يبلغ الحلق ثم يرجع الى جوفه و هو صائم قال عليه السّلام: ليس بشي‌ء.

الصورة الثانية ان يكون الخروج بالتجشؤ قهريا و لكنه بلعه اختيارا و الحكم فيها هو بطلان الصوم و عليه القضاء و الكفارة، و لم يحكم خلاف فى ذلك عن احد، نعم حكى عن أبى حنيفة نفى الباس عن ابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين الأسنان و لعل ما يتخلف فى الفم من بقايا القي‌ء أو التجشؤ عنده كذلك، و كيف كان و الإجماع عندنا على خلافه، و لأجله حمل صحيح عبد اللّه بن سنان المتقدم فى الصورة الأولى على التقية بناء على ظهوره فى كون الابتلاع اختياريا و إبائه عن الحمل على القهر، و هذا بخلاف موثق عمار فإنه لا يأبى عن الحمل فى رجوع ما يخرج بالتجشؤ الى الجوف قهرا حيث لم يسند الخروج و الرجوع فيه الى الصائم و قد تقدم بعض الكلام فى ذلك فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى أول الفصل المعقود فيما يجب الإمساك عنه، هذا تمام الكلام فى وجوب القضاء و الكفارة فى هذه الصورة و لا يخفى انه مع كون الخارج مما يحرم بلعه من جهة خباثته كما إذا كان من بقايا القي‌ء أو كان نخامة أو من جهة نجاسته و نحوها تجب كفارة الجمع بناء على وجوبها فى الإفطار بالحرام، الصورة الثالثة ما إذا كان الخروج و النزول كلاهما عمديا، و لا إشكال فى فساد الصوم به و وجوب القضاء و الكفارة معا، الصورة الرابعة ما إذا كان الخروج عمديا و النزول قهريا و فى بطلان الصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌8، ص: 115

به احتمالان من كون التجشؤ عمديا و ان كان الرجوع الى الحلق قهريا فيكون الرجوع فى حكم العمد كما فى نزول ما بين الأسنان من بقايا الغذاء إذا نزل بترك الخلال و لو كان النزول قهريا، و من ان الرجوع قهرى و ان كان التجشؤ عمديا، اللهم الا مع العلم بنزوله قهرا لو تجشأ عمدا، و الأقوى هو الأخير و ان كان الأحوط هو الأول، و قد مر نظير ذلك و سيأتى حكم هذه المسألة فى المسألة الثامنة و السبعين.

[مسألة 70- لو ابتلع فى الليل ما يجب عليه قيؤه فى النهار فسد صومه]

مسألة 70- لو ابتلع فى الليل ما يجب عليه قيؤه فى النهار فسد صومه ان كان الإخراج منحصرا فى القي‌ء و ان لم يكن منحصرا فيه لم يبطل إلا إذا اختار القي‌ء مع إمكان الإخراج بغيره و يشترط ان يكون مما يصدق القي‌ء على إخراجه و اما لو كان مثل درة أو بندقة أو درهم أو نحوها مما لا يصدق معه القي‌ء لم يكن مبطلا.

إذ ابتلع فى الليل ما يجب عليه قيؤه فى النهار كالسم مثلا فسد صومه مع انحصار إخراجه بالقي‌ء و ان لم يتقيأ، و ذلك لا لأن إخراجه ضد الإمساك عن القي‌ء حتى يبتنى بطلانه على اقتضاء الأمر بالشي‌ء للنهى عن ضده و الا فيصح الضد العبادى و لو لم يكن مأمورا به اما بالملاك أو بالأمر الترتبى بناء على صحة الرتب، بل لان وجوب الإخراج مع انحصار طريقه بالقي‌ء يوجب إيجابه و وجوب فعله يضاد مع وجوب تركه لانه من قبيل الضد العام الذى لا إشكال فى اقتضاء الأمر بالشي‌ء للنهى عنه فوجوب الإخراج يمنع عن التعبد بتركه و الإمساك عنه، و ان شئت فقل المقام من قبيل فوجوب شي‌ء مما له مقدمة محرمة، لأن الإخراج الواجب متوقف على القي‌ء الذى هو محرم لوجوب الإمساك عنه فى الواجب المعين و مع أهمية وجوبه تسقط الحرمة عن مقدمته، و سقوط الحرمة عنها برفع الوجوب عن تركها الذى هو الموجب لحرمتها و مع رفعه عن تركها يمتنع التعبد بتركها، فيقع الكسر و الانكسار بين ملاك وجوب تركها و وجوب فعلها بالوجوب المقدمى، و مع أهمية ملاك وجوبها المقدمى يمتنع التعبد بتركها بملاكه النفسى، و هذا بخلاف الضد الخاص مثل الإزالة و الصلاة، فإن ملاك فعل الإزالة لا يضاد مع ملاك الصلاة، و

مع أهمية الإزالة لا يضمحل ملاك الصلاة لكن المكلف غير متمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١٦

من إحرازه بفعل الصلاة مع إحراز ملاك الإزالة، فباهمية ملاك الإزالة يرفع اليد عن تحصيل ملاك الصلاة فى ظرف كونها ذا ملاك، و هذا بخلاف ملاك وجوب الإمساك عن القي‌ء فإنه يضمحل باهمية ملاك فعله لأجل إخراج ما ابتلعه فى الليل فالدوران فيه بين ملاك تركه و ملاك فعله، و مع أهمية فعله بالملاك يضمحل ملاك تركه بالكسر و الانكسار، و بعبارة ثالثة التزاحم فى الضد المبتلا بالضد الأهم فى الضد الخاص انما هو بين ملاك الضدين و عدم قدرة المكلف فى الجمع بينهما فى الإحراز، و فى وجوب الشي‌ء و حرمة مقدمته انما هو بين ملاك ترك المقدمة و ملاك فعله، و حيث انه فى الأخير يكون التزاحم بين وجود الشي‌ء و عدمه لا محالة يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين، و نتيجة ذلك انه لو عصى فى الإتيان بذى المقدمة و ترك مقدمته لا يصح التعبد بتركها لو كان تركها عباديا كما فى المقام، هذا كله مع انحصار الإخراج بالقي‌ء و مع عدم الانحصار فلا يبطل الصوم ما لم يتقيأ للأمر بالصوم لإمكان امتثاله بإخراج ما ابتلعه بغير القي‌ء فلا مانع عن صحة الأمر بالصوم مع وجوب إخراج ما ابتلعه و يكون المقام من قبيل وجوب شي‌ء له مقدمة محرمة مع عدم الانحصار حيث يحكم العقل ببقاء وجوبه و حرمة مقدمته و لزوم الإتيان به بإتيان ما عدا المقدمة المحرمة منه، و لا يخفى ان فرض الكلام فى هذه المسألة انما هو فيما إذا توقف إخراج ما يجب إخراجه بالقي‌ء، و اما لو كان مثل الدرة (اى الدر) أو الدرهم أو البندقة [١] فلا يكون إخراجه مبطلا

[مسألة ٧١- إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القي‌ء فى النهار من غير اختيار]

مسألة ٧١- إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القي‌ء فى النهار من غير اختيار فالأحوط القضاء.

إذا أكل فى الليل ما يعلم انه يوجب القي‌ء فى النهار من غير اختيار، ففى بطلان الصوم به و عدمه وجهان مبنيان على ان التعمد المعتبر فى فساد الصوم بالقي‌ء هل هو التعمد فى زمان القي‌ء أو التعمد به و لو بإيجاد ما يوجب تحققه بلا اختيار، و الأقوى هو الأول لظهور الأخبار المتقدمة من قوله: و ان اذرعه من غير ان يتقيئا و قوله:

ان كان شي‌ء يذرعه و قوله: من تقيأ متعمدا فى ان انسباق القي‌ء من غير ارادة و اختيار

---

[١] البندقة واحدة البندق و هو ما يرمى به عن الجلاهق من طين مدور مجفف- مجمع البحرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١١٧

لا يوجب الفساد و لو كان منشأ انسباقه بالاختيار، و لكن يمكن ان يقال ان أكل ما يوجب القي‌ء فى النهار مع العلم به يوجب عدم تمشى نية الصوم منه اعنى قصد ترك المفطرات التى منها القي‌ء فى النهار إذ هو بأكله يعلم بصدور القي‌ء منه، اللهم الا ان يقال بان المفطر هو القي‌ء بالاختيار و العلم بصدور القي‌ء منه بلا اختيار ليس علما بصدور المفطر منه، و العمدة فى ذلك ما ذكرناه من ان التعمد المطلق و لو بالعمد إلى إيجاد مقدمات القي‌ء هو المعتبر فى فساد الصوم بالقي‌ء أو التعمد بالنسبة إليه نفسه و الظاهر هو الأخير و الأحوط هو الأول.

[مسألة ٧٢- إذا ظهر اثر القي‌ء و أمكنه الحبس و المنع وجب]

مسألة ۷۲- إذا ظهر اثر القيء و أمكنه الحبس و المنع وجب إذا لم يكن حرج و ضرر.
إذا ظهر اثر القيء و أمكنه الحبس فلو لم يحبسه و قاء لكان قيئه بالاختيار فيدخل فى المفطر العمدى الموجب للبطلان، و حيث ان الإتيان بالمفطر حرام وجب عليه الحبس و المنع ما لم يكن حرج و لا ضرر، و مع الحرج أو الضرر فى حبسه لا يجب عليه الحبس فلو قاء (ح) يدخل قيئه هذا فى المفطر العمدى بالاضطرار نظير إفطار المريض فيبطل صومه و يجب عليه القضاء، هذا إذا تمكن من المنع و لم يمنع لحرج أو ضرر فيه، و لو لم يتمكن من المنع فلا بطلان لدخوله فيمن سبقه القيء من غير اختيار.

[مسألة ۷۳- إذا دخل الذباب فى حلقه وجب إخراجه مع إمكانه]

مسألة ۷۳- إذا دخل الذباب فى حلقه وجب إخراجه مع إمكانه و لا يكون من القيء و لو توقف إخراجه على القيء سقط وجوبه و صح صومه.
وجوب إخراج الذباب من الحلق انما هو لحرمة أكله لكونه من الحشرات المحرم أكلها بالإجماع بقسيمه كما فى الجواهر، و لكون الحشرات بأجمعها من الخبائث، و لكون بعضها مما نص على تحريمه بالخصوص، و بعضها ذات سموم يحرم لما فيه من الضرر فلا إشكال فى حرمة أكله، فإذا دخل فى الحلق و أمكن إخراجه وجب و لا يكون إخراجه من القيء لما عرفت فى مسألة السبعين و فى أول البحث من القيء من عدم صدق القيء على إخراج مثل الدودة و النواة و أمثالهما و منه الذباب فلا يبطل الصوم بإخراجه فلا مزاحم لإخراجه الواجب، و لو توقف إخراجه على القيء، المبطل للصوم يقع التزاحم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۱۸
بين وجوب إخراجه و بين وجوب الإمساك عن القيء و حرمة إبطال الصوم بالقيء فان كان فى إدخال الذباب فى الجوف ضررا يجب تقديم إخراجه بإبطال الصوم بالقيء، و مع عدمه ففى تقديم أحدهما على الأخر نظر، و لعل مراعاة الصوم إذا كان فى شهر رمضان تكون أهم، و اليه ينظر المصنف قده فى قوله سقط وجوبه و صح صومه، لا فى مطلق الصوم كما هو ظاهر، و لا فى مطلق الواجب منه، و لا فى مطلق المعين من الواجب منه، و الحكم الكلى فى المقام و أمثاله هو تقديم الأهم منهما إذا كان معلوما أو محتملا و الا فالتخيير.

[مسألة ۷۴- يجوز للصائم التجشؤ اختيارا]

مسألة ۷۴- يجوز للصائم التجشؤ اختيارا و ان احتمل خروج شيء من الطعام معه و اما إذا علم بذلك فلا يجوز.
لا إشكال فى جواز تجشؤ الصائم اختيارا مع العلم بعدم خروج شيء من الطعام معه لعدم ما يقتضى المنع عنه و حصر المبطلات فيما عداه و هذا ظاهر، و مع احتماله ففى جوازه و عدمه احتمالان أقواهما الأول للأصل و ظاهر صحيح ابن سنان المتقدم فى الرجل الصائم يقلس (اى يتجشأ) فيخرج منه الشيء من الطعام (الحديث) و الكلام فى ذلك انما هو فيما يصدق على الخارج عنوان القيء، و الا فمع عدمه فلا ينبغى الإشكال فى جوازه و لو مع العلم بخروجه فضلا عن احتماله فحينئذ فيمكن القول بعدم جوازه لمنافاته مع استمرار النية إلى أخر النهار و التعمد بالتجشؤ مع احتمال تعقبه بالقيء ينافى مع قصد الإمساك عنه فى وقت يحتمل تحققه فيه بالتجشؤ، مع ان المعتبر فى صحة الصوم قصد الإمساك عن المفطرات فى جميع انات النهار الى الغروب كما تقدم فى مبحث النية، و مما ذكرناه يظهر بطلان الصوم بالتجشؤ الاختيارى مع العلم بخروج شيء من الطعام معه حيث انه اختيار

للقيء بالتجشؤ فيكون مبطلا و لو لم يخرج و كان علمه جهلا مركبا و ذلك لا خلاله بالنية.

[مسألة ۷۵- إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل ان يصل الى الحلق وجب إخراجه و صح صومه]

مسألة ۷۵- إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل ان يصل الى الحلق وجب إخراجه و صح صومه و اما ان تذكر بعد الوصول اليه فلا يجب بل لا يجوز إذا صدق عليه القيء و ان شك في ذلك فالظاهر وجوب إخراجه أيضا مع

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‏۸، ص: ۱۱۹

إمكانه عملا بأصالة عدم الدخول في الحلق.

إذا ابتلع شيئا سهوا فتذكر قبل وصوله الى الجوف الذى هو بوصوله الى انتهاء الحلق وجب إخراجه و صح صومه، اما وجوب إخراجه فلان إيصاله إلى الجوف أكل يبطل به الصوم لأن الأكل عبارة عن إيصال شي‏ء إلى الجوف من ناحية الحلق و الإيصال الاختياري بعد التذكر كذلك حيث انه إيصال إلى الجوف من ناحية الحلق فلا يجوز فيجب إخراجه، و اما صحة صومه فلان إخراجه من الحلق و لو من منتهاه لا يصدق عليه القيء فلا موجب لبطلانه، و اما إذا تذكر بعد الوصول الى الجوف بتجاوزه عن منتهى الحلق و دخوله في الجوف فلا يجب إخراجه لتحقق الأكل سهوا بدخوله في الجوف فلا موجب لإخراجه بل لا يجوز إخراجه إذا كان إخراجه مما يصدق عليه القيء، و لو شك في وصوله الى الجوف يجب إخراجه أيضا لأصالة عدم وصوله الى الجوف فيترتب عليها حرمة ابتلاعه و وجوب إخراجه ان لم يحتج في ترتبهما إلى إثبات كون ابتلاعه أكلا، و الا فيصير من الأصل المثبت الذى لا يعول عليه.

[مسألة ۷۶- إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة]

مسألة ۷۶- إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة فدخل في حلقه ذباب أو بق أو نحوهما أو شي‏ء من بقايا الطعام الذى بين أسنانه و توقف إخراجه على إبطال الصلاة بالتكلم ب (أخ) أو بغير ذلك فإن أمكن التحفظ و الإمساك إلى الفراغ عن الصلاة وجب و ان لم يمكن ذلك و دار الأمر بين ابطال الصوم بالبلع أو الصلاة بالإخراج فان لم يصل الى الحد من الحلق كمخرج الخاء و كان مما يحرم بلعه في حد نفسه كالذباب و نحوه وجب قطع الصلاة بإخراجه و لو في ضيق وقت الصلاة، و ان كان مما يحل بلعه في ذاته كبقايا الطعام ففي سعة الوقت للصلاة و لو بإدراك ركعة منه يجب القطع و الإخراج، و في الضيق يجب البلع و ابطال الصوم، تقديما لجانب الصلاة لاهميتها، و ان وصل الى الحد فمع كونه مما يحرم بلعه وجب إخراجه بقطع الصلاة و ابطالها على اشكال، و ان كان مثل بقايا الطعام لم يجب و صحت صلاته و صح صومه على التقديرين لعدم عد إخراج مثله قيئا في العرف.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‏۸، ص: ۱۲۰

إذا كان الصائم بالصوم الواجب المعين مشتغلا بالصلاة الواجبة فدخل في حلقه ما يحرم بلعه في نفسه كالذباب و البق و نحوهما، أو ما يحل بلعه كبقايا الطعام الذى في فمه أو بين أسنانه و توقف إخراجه على إبطال الصلاة بالتكلم فإن أمكن التحفظ و الإمساك على تلك الحالة و ترك الإخراج الذى به تبطل الصلاة و البلع الذى به يبطل الصوم وجب الإمساك على تلك الحالة، و لا دوران ح بين إبطال الصلاة أو الصوم و ان لم يمكن ذلك و دار الأمر بين إبطال أحدهما أما الصلاة بالإخراج أو

الصوم بـالبلع ففيه صور، (الاولى) انه لم يصل الى حـد الحلق بل يكون فى فضاء الفم مما يتصل بالحلق و كان مما يحرم بلعه فى نفسه فان كان فى سعة وقت الصـلاة يجب قطعها بإخراجه لاهمية إتمام الصوم عن إتمام الصـلاة مع التمكن من الإتيان بالصـلاة التامة فى الوقت بل حرمة قطع الصـلاة فى مثله غير معلوم لجواز قطعها عند طرو الحاجة التى منها الفرار عن الإتيان بالمحرم، و ان كان فى ضـيق الوقت عن تمام الصـلاة فى الوقت مع التمكن من إدراك ركعة منها فيه فان لم يكن التضيق بالاختيار، فلا إشكال فى كونه كمن أدرك الوقت جميعـا فيجب عليه قطع الصـلاة بإخراج ما فى فمه ثم الاشـتغال بالصـلاة و إدراك الركعـة منها فى وقتهـا، و ان كـان التضـيق بالاختيـار ففى كـونه كمن أدرك الـوقت كله و عـدمه وجهـان مبنيـان على ان المسـتفاد من قوله عليه السّـلام: من أدرك ركعـة من الوقت فقـد أدرك الوقت كله هل هو فوت الوقت عما عـدا الركعة بلا اختيار منه بان صار بالغا أو عاقلا أو صارت المرأة طاهرة عن الحيض فيما لم يبق من الوقت إلا ركعة، أو ان المستفاد منه هو ان درك الركعة من الوقت فى حكم ادراك جميعه مطلقـا، و لـو ان المكلف بنفسه أوقع نفسه فى ذاك الوقت عمـدا بـان لم يصـل الى ان بلغ الى ذاك الوقت فعلى الأول فالحكم فيه كمن لم يدرك من الوقت شـيئا، إذ دليل بدلية ادراك الوقت فيمن أدرك ركعة منه يختص ح بمن وقع فى هذا الوقت قهرا، و على الثانى يكون حكمه حكم من أدرك الوقت كله فيكون مثل من كان فى سعة الوقت ممن يجب عليه قطع الصلاة بإخراجه،

و ان كان الضـيق عن إدراك ركعة من الوقت أيضا، فالذى عليه المصـنف قده فى المتن هو وجوب قطع الصـلاة أيضا، و ظاهره من فرض كون مـا فى الفم محرم الأكـل فى نفسه هو كون الـدوران بين ما يحرم بلعه بعنوانين، و هما عنوان كونه مما يحرم بلعه فى نفسه، و عنوان كونه مبطلا للصوم الـذى من الواجب المعين، و بين ما يحرم إخراجه لكونه مبطلا للصـلاة فى الوقت الـذى لا بـدل له، و المحرم بعنوانين أهم مما يحرم بعنوان واحد، و هذا على نحو العموم مما لا سبيل إلى ادعائه إذ رب واجب يقدم على محرمـات كثيرة لأقوائيـة ملاكه عن ملاك محرمات متعـددة، و لعل الصـلاة التى بنى الإسـلام عليها و تكون من أركانه من هـذا القبيـل، و لعل فى مثل هـذا الفرض لا بـدل لها لكى ينتقل اليه حتى يصير المورد من التزاحم بين مالا بـدل له و بين ما له البـدل كما هو ظاهر، (الصورة الثانيـة) ما إذا كان الشـىء الـداخل فى الفم مما يحل اكله كبقايا الطعام الذى بين الأسـنان، و الحكم فيها انه يجب قطع الصـلاة و إخراجه فى سعة الوقت و لو بـإدراك ركعـة من الوقت، و هـذا ممـا لاـ اشـكال فيه للتمكن من إدراك الصـلاة فى الوقت و لو بركعة منه، فيصـير المورد من موارد الدوران بين مالا بدل له و بين ماله البدل، و فى الضيق من إدراكها و لو بركعـة منها فى الوقت يجب البلع و ابطال الصوم لاهميـة الصـلاة عنه و لو منع عن العلم باهميتها فلا أقل من كونها مما تحتمل اهميتها، و مع المنع عن احتمالها أيضا فلا ينبغى الإشـكال فى عـدم احتمال أهميـة الصوم عنها، فالحكم ح هو التخيير، فيصـح ان يقال بعـدم احتمال تقـديم الصوم بإبطال الصـلاة تعيينا مع احتمال تقـديم الصـلاة بإبطال الصوم، و اما ما فى المسـتمسك من ان ثبوت الأهميـة انمـا هو إذا دار الأـمر بين فوات الصـلاة فى الوقت بـالمرة و فوات الصوم، و اما إذا دار بين فوات الصـلاة التامـة و فوات الصوم فثبوتهـا محـل تأمل، فلعله خارج عن الفرض لان المفروض فى المتن هو الضـيق عن درك ركعـة من الوقت الـذى يفوت الصـلاة معه بـالمرة، (الصورة الثالثـة) مـا إذا وصول الى حـد الحلق و كـان مما يحرم بلعه و لا إشـكال فى وجوب إخراجه بقطع الصلاة و إبطالها فى سعة الوقت و فى ظاهر عبارة المتن هو

وجوب إخراجه بقطع الصـلاة و ابطالهـا مطلقـا و لو فى ضـيق الوقت، و هو لاـ يخلو عن المنع لاهميـة الصـلاة كما تقـدم فى بيان حكم مـا لم يصل الى الحـد من الحلق، و الحق فى المقام ان يقال مع النزول الى الجوف لا يجب إخراجه لتحقق الأكل السـهوى

بـالنزول فيه فلاـ يكون بقـائه مبطلاـ للصوم، من غير فرق بين مـا كـان ممـا يحرم أكله أو يحـل، إلاـ إذا كـان بقائه ضـرريا فيجب إخراجه ح لأجـل رفع الضـرر، و كلمـا كـان إخراجه مما يصـدق عليه القىء يحرم إخراجه لإبطال الصوم به الا إذا جاز أو وجب إخراجه لأجـل الضـرر أو غيره، و فيما لم ينزل الى الجوف يحرم بلعه لإبطال الصوم به سواء كان بلعه حراما فى نفسه أم لا، و مع المزاحمـة بين الصوم و إبطـال الصـلاة يتعين إبطال الصـلاة فى سعـة الوقت و ابطال الصوم فى ضـيقه و لو من إدراك ركعـة من الوقت، هـذا ما عنـدى فى هـذا المقام و اللّه العالم بحقائق الأحكام، بقى الكلام فى قول المصـنف: و ان كان مثل بقايا الطعام لم يجب و صـحت صـلاته و صـح صومه على التقـديرين لعـدم عـد إخراج مثله قيـأ، و حكمه بعـدم وجوب إخراجه انما هو لمكان تحقق الأكـل بالوصول الى ذاك الحـد من الحلق و حكمه بصـحة صـلاته لعـدم الإخراج الموجب لبطلانها و بصـحة صومه على التقـديرين يعنى تقـدير الاـخراج و عـدمه اما مع الإخراج فلعـدم صـدق القىء عليه عرفا لان القىء هو إخراج الغـذاء الوارد فى الجوف منه و اما مع عدم الإخراج فلكون الأكل المتحقق بوصوله الى ذاك الحد من الحلق سهويا و إنزاله إلى الجوف من ذاك الحـد لاـ يكون أكلا، هـذا بيان المراد من هـذه العبارة، و لا يخفى ما فيه بعـد كون الأكل هو الإدخال فى الجوف و إنزاله فيه، و الحق فى المقـام هو وجوب الإـخراج مـا لم ينزل فى الجوف و بطلاـن الصوم بتركه و دوران الأمر بين بطلان الصوم و الصـلاة و وجوب إبطال الصلاة بالإخراج مع الإمكان فى سعة الوقت و ابطال الصوم بالإنزال فى ضيقه.

[مسألة ۷۷- قيل يجوز للصائم ان يدخل إصبعه فى حلقه و يخرجه عمدا]

مسألة ۷۷- قيل يجوز للصائم ان يدخل إصبعه فى حلقه و يخرجه عمدا و هو مشكل مع الوصول الى الحد فالأحوط الترك.

ما فى هذه المسألة مشتبه المراد حيث لم يعلم مرجع الضمير المنصوب فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۲۳

قوله و يخرجه، و انه هل هو الإصبع لكى يصير المعنى يدخل الإصبع و يخرج الإصبع عمدا، أو ما دخل فى الحلق الذى ذكره فى المسألة المتقدمة، لكن الأخير بعيد، لاستقلال كل مسألة فى الذكر، فلو كان المراد هو ما دخل فى الحلق لكان الأنسب التصريح به، و ظاهر المستمسك هو إرجاعه إلى الإصبع حيث يقول: ان كان الاشكال من جهة الإدخال ففيه انه لم يتضح الفرق بين إنفاذ الرمح و السكين و بين الإصبع، و ان كان من جهة الإخراج لاحتمال القىء ففيه انه ضعيف، و مترجمى العبارة أرجعوه الى ما فى الحلق فنى غايـة القصوى ما لفظه، بعضـى علماء گفتهانـد جائز است صائم عمـدا انگشت خود را داخل حلق كند و چيزيكه فرو رفته بيرون آورد انتهى، و يظهر هـذا أيضـا من العلامـة البروجردى قـده فيما كتبه ها هنا حيث علق على قول المصـنف فالأحوط الترك مـا لفظه مع إمكـان إخراجه بغيره و الا فالأحوط الإخراج به و الإتمام ثم القضاء انتهى، و يحتمل عنـدى معنى ثالث و هو إرجـاع الضـمير الـذكور الى مـا اكله و دخـل فى جوفه بـان أدخـل إصـبعه و اخرج شـىء ممـا اكله عمـدا، و وجه الاشـكال و و الاحـتياط بالترك هو الإخراج العمدى مع عدم ضرورة فيه و لا دوران بين ابطال الصوم بالبلع و إبطال الصلاة بالإخراج، بل لأجل استفادة حرمـة إخراج مـا فى الجوف مثل إدخاله من غير فرق بين كونه الإخراج بالقىء أو باليـد و الإصـبع و لو لـم يصـدق عليه القىء، و هـذا و ان لم يكن معلوما قطعا الا انه ليس ببعيـد، و يكفى انسباقه الى الذهن فى الاشـكال عليه و الاحتياط فى تركه، و حيث ان تحقق الأكل عنـد المصـنف بالوصول الى الحـد المـذكور فى المسألـة السابقة للحلق قال: و هو مشـكل مع الوصول الى الحـد، و على مـا اخترناه ينبغى ان يقال الاشـكال انما هو فيما وصل الى الجوف و اما إدخال الإصـبع فى الحلق و إخراجه فينبغى القطع بجوازه و انه مما لا اشـكال فيه أصـلا، و ما أفاده العلامـة البروجردى (قده) فلعله بعيد عن العبارة جدا، إذ ليس الكلام فيما

يجب إخراجه حتى يقال مع إمكان إخراجه بغيره يكون الأحوط ترك الإخراج بالإصبع و مع عدم إمكانه فالأحوط الإخراج به و الإتمام ثم القضاء، فتدبر فى المتن و فى الحواشى المعلقة عليه حتى ظهر لك حقيقة الحال.

[مسألة ۷۸- لا بأس بالتجشؤ القهرى]

مسألة ۷۸- لا بأس بالتجشؤ القهرى و ان وصل معه الطعام الى فضاء الفم و رجع، بل لا بأس بتعمد التجشؤ ما لم يعلم انه يخرج معه شيء من الطعام، و ان خرج بعد ذلك وجب إلقائه، و لو سبقه الرجوع الى الحلق لم يبطل صومه و ان كان الأحوط القضاء.

و قد تقدم حكم هذه المسألة فى مسألة ۷۴، و قلنا بإمكان القول بالمنع عن التجشؤ مع احتمال خروج شيء مما يصدق عليه القيء لمنافاته مع النية المعتبرة فيها الاستمرار كما تقدم حكم التجشؤ القهرى أيضا.

[فصل فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار]

اشارة

فصل فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار المفطرات المذكورة ما عدا البقاء على الجنابة الذى مر الكلام فيه تفصيلا، انما توجب بطلان الصوم إذا وقعت على وجه العمد و الاختيار، و اما مع السهو و عدم القصد فلا توجبه من غير فرق بين أقسام الصوم من الواجب المعين و الموسع و المندوب، و لا فرق فى البطلان مع العمد بين الجاهل بقسميه و العالم، و لا بين المكره و غيره، فلو اكره على الإفطار فأفطر مباشرة فرارا عن الضرر المترتب على تركه بطل صومه على الأقوى، نعم لو وجر فى حلقه من غير مباشرة منه لم يبطل.

فى هذا المتن أمور، (الأول) قد تقدم فى طى بيان الجنابة فى حالة الصوم ان الجهل بها الى ان يصبح مبطل لصوم قضاء شهر رمضان، و ان نسيانها فى ليلة شهر رمضان الى ان يصبح مبطل لصومه و ان البقاء عليها عمدا مبطل لجميع أقسام الصوم الا الصوم المندوب، و ان النوم جنبا الى الفجر مبطل على حسب التفصيل المتقدم بين النومات و الأحوال كل ذلك قد تقدم تفصيله فى طى الثامن من الفطرات.

(الثانى) ما عدا البقاء على الجنابة من المفطرات يعتبر فى مفطريتها ان يكون صدورها على وجه العمد و الاختيار. فلو كان وقوعها على السهو و عدم القصد فلا تبطل بها، و السهو و عدم القصد قد يكون فى فعل المفطر كما فى الذباب الذى يطير

الى الحلق و الغبار الذى يدخل فى الحلق و كالوقوع فى الماء و رمسه فيه من غير ارادته و أمثال ذلك، و قد يكون عن الصوم و ارتكب المفطر عمدا للسهو عن الصوم أو نسيانه و يدل على عدم البطلان مع عدم القصد الإجماع عليه كما ادعاه غير واحد من الفقهاء، و فى الجواهر قولا واحدا، و عن المستند بلا ريب و لا خلاف فيه، و يدل عليه من النصوص صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن رجل نسى فأكل و شرب ثم ذكر قال:

لا يفطر انما هو شيء رزقه اللّه فليتم صومه، و خبر عمار بن موسى المروى فى الفقيه عنه عليه السّلام عن الرجل ينسى و هو صائم فجامع اهله و لا شيء عليه ثم قال الصدوق قده بعد ذكر هذا الخبر قال مصنف هذا الكتاب رحمه اللّه و ذلك فى شهر

رمضان و غيره و لا يجب فيه القضاء هكذا روى عن الأئمة صلوات اللّه عليهم.

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن رجل صام فى شهر رمضان فأكل و شرب ناسيا قال: يتم صومه (يومه) و ليس عليه قضائه.

و خبر زرارة المروى فى العلل عن الباقر عليه السّلام فى المحرم يأتى أهله ناسيا قال عليه السّلام: لا شى‌ء عليه انما هو بمنزلة من أكل فى شهر رمضان و هو ناس.

و خبر الزهرى المروى فى الكافى عن زين العابدين عليه السّلام قال: عليه السّلام و اما صوم الإباحة كمن أكل و شرب ناسيا أو قاء من غير تعمد فقد أباح اللّه له ذلك و اجزء عنه صومه، و خبر عبد السلم بن صالح الهروى قال قلت للرضا عليه السّلام يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قد روى عن ابائك عليه السّلام فيمن جامع فى شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفارات و روى عنهم عليه السّلام أيضا كفارة واحدة فبأى الحديثين نأخذ قال: بهما جميعا متى جامع الرجل على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، عتق رقبة، و صيام شهرين متتابعين، و إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و ان كان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم، و ان كان ناسيا فلا شى‌ء عليه، و الاخبار الواردة فى القى‌ء الدالة على تقييد مفطريته بالعمد، و الواردة فى الكذب على اللّه أو على رسوله صلّى اللّه عليه و آله المقيد بالعمد، و قد تقدمت فى البحث عن القى‌ء

و الكذب و ما ورد فى وجوب القضاء على من أفطر قبل الغروب معللا بأنه أكل متعمدا الدال على ان المفطر من الأكل هو ما يكون عن العمد، ففى خبر سماعة و ابى بصير عن الصادق عليه السّلام فى قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب السود عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فإذا الشمس فقال: على الذى أفطر صيام ذلك اليوم ان اللّه عز و جل يقول ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ فمن أكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضائه لأنه أكل متعمدا، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد شتى، (الثالث) المستفاد من بعض هذه الاخبار اعتبار العمد فى الأكل و الشرب، و عن بعضها اعتباره فى الجماع و عن بعضها اعتباره فى القى‌ء و عن بعضها فى الكذب على اللّه و رسوله و الا جمع منها ما هو المحكى عن فقه الرضا حيث قد ذكر فيه الإمساك عن الكذب على اللّه و رسوله و الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و القى‌ء بالاختيار الى ان قال: و ان نويت الصوم و لم تقع شيئا من هذه الأمور عمدا فقد أديت ما وجب عليك فى الصوم و يقبل اللّه منك بفضله، و ان نسيت و أكلت و شربت أتممت الصوم و ليس عليك قضائه انتهى بمعناه، هذا و لكن الأصحاب كما فى الحدائق قاطعون بعموم الحكم فى الجميع، و يمكن ان يستدل للعموم بعدم القول بالفصل و انسباق عدم الخصوصية فى الموارد المنصوصة و استفادة علية النسيان من حيث انه نسيان فيطرد فى الجميع من صحيح محمد بن قيس و فيه كان أمير المؤمنين عليه السّلام يقول: من صام فنسى و أكل و شرب فلا يفطر من أجل أنه نسى فإنما هو رزق رزقه اللّه تعالى فيتم صيامه، فان فى قوله عليه السّلام من أجل أنه نسى إشعار بكون المنشأ لعدم الإفطار و إتمام الصيام هو النسيان فى التناول و لو كان التناول غير الأكل و الشرب من بقية المفطرات.

(الأمر الرابع) المعروف على انه لا فرق فى بطلان الصوم بارتكاب احدى مفطراته عمدا و عدم بطلانه بارتكابها من غير عمد بين أقسام الصوم من الواجب المعين و الموسع و المندوب و صوم شهر رمضان و غيره، الا ما تقدم من البقاء على الجنابة جهلا بها فى قضاء شهر رمضان من بطلانه، و ما تقدم فى نسيان الجنابة فى شهر رمضان بلا خلاف

فی ذلک کما صرح به غیر واحد من الأصحاب، خلافا لما عن السید فی أجوبة المسائل المهنائیة و عن التذکرة من الفساد فی الواجب غیر المعین و المندوب و الأول هو الأقوی، و یدل علیه من النصوص المرسل المتقدم من الفقیه و هو قوله: و ذلک فی شهر رمضان و غیره، و لا یجب فیه القضاء هکذا روی عن الأئمة صلوات اللّه علیهم مضافا الی إطلاق صحیح الحلبی و خبر عمار بن موسی و خبر الزهری و الی خبر سماعة و خبر زرارة الواردین فی شهر رمضان، و خبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی رجل صام یوما نافلة فأکل و شرب ناسیا قال علیه السّلام: یتم یومه و لیس علیه شیء، و استدل له بالقاعدة المستفادة من عموم قوله علیه السّلام کلما غلب اللّه علیه فاللّه اولی بالعذر الوارد فی نفی القضاء عن المغمی علیه بملاحظة وروده فی مورد نفی القضاء عن المغمی علیه، فلا یرد علی الاستدلال به لنفی القضاء و الکفارة فی تناول شیء من المفطرات، بکون المستفاد منه هو القاعدة المختصة بإثبات المعذوریة من جهة التکلیف فلا ینافیها ثبوت القضاء معها، و دفعه واضح بعد کون ورودها فی مورد نفی القضاء، و یستدل للمحکی عن السید و التذکرة بأن حقیقة الصوم هی الإمساک عن المفطرات و لم تتحقق مع تناول شیء منها و لو سهوا أو من غیر قصد، و بصحیحة ابن مسلم المتقدمة مرارا عن الباقر علیه السّلام لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس فی الماء، فان عمومها یشمل صورة السهو، و معنی الضرر هو عدم انعقاد الصوم مع ارتکاب شیء من هذه الأربعة عمدا أو سهوا، و مقتضاه وجوب قضائه فی الواجب المعین فیما فیه القضاء و عدم ترتب الأثر علیه فیما لا قضاء فیه کالواجب غیر المعین و المندوب، و فیه أولا النقض بالواجب المعین لأن حقیقة الصوم لا تختلف فی أقسامه و لو لم تتحقق حقیقته فی الواجب غیر المعین و المندوب مع تناول بعض المفطرات سهوا لم تتحقق مع تناوله سهوا فی الواجب المعین أیضا، مع ان السید و العلامة قدس سرهما لا یقولان بالفساد فیه، و لا یمکن ان لا یقال به أیضا، و ثانیا بالحل اما ما ذکر من ان حقیقة الصوم هی الإمساک عن المفطرات (إلخ) ففیه انه بعد قیام الدلیل علی عدم مضریة تناول المفطرات سهوا بالصوم یمکن ان یقال: بان حقیقته

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۱۲۸

هی الاجتناب عن ارتکاب المفطرات عمدا و لیس القول به مع قیام الدلیل علیه بمستنکر بعد کون حقیقته من الأمور الاعتباریة التی یصح اعتبارها فیمن بیده الاعتبار کیف یشاء و علی حسب ما یراه من المصلحة، و اما الاستدلال بصحیحة ابن مسلم فان ما افادوه فی تقریب الاستدلال بها علی فساد تناول المفطر أعنی الأربعة المذکورة فیها سهوا من قولهم، و معنی الضرر هو عدم انعقاد الصوم مع ارتکاب شیء من هذه الأربعة عمدا أو سهوا و ان کان یصح الا انه مع الغض عما یدل علی عدم الضرر بارتکاب هذه الأربعة سهوا، و اما بالنظر الیه فالمستفاد من الصحیحة مع ما یدل علی عدم الإضرار بارتکاب هذه الأربعة سهوا هو عدم انعقاد الصوم مع ارتکاب شیء من هذه الأربعة عمدا فقط، و هذا أیضا مما لیس فیه حزازة بعد قیام الدلیل علیه، و العمدة فی المقام تمامیة إطلاق ما یدل علی عدم الفساد بارتکاب المفطر سهوا بالنسبة إلی أقسام الصوم، مع تصریح خبر ابی بصیر بعدم الفساد فی نسیان الأکل و الشرب فی صوم النافلة، و معه فالقول بالفساد کأنه اجتهاد فی مقابل النص و اللّه العالم.

(الأمر الخامس) اختلف فی فساد الصوم و وجوب القضاء و الکفارة به بارتکاب احدی مفطراته جهلا بحکمها و مفطریتها و عدمه علی أقول خمسة، ۱- و هو المعروف منها و هو الفساد، و عدم الفرق بین العالم و الجاهل بها، و فی المدارک نسبته إلی الأکثر و ربما ینسب الی المشهور، ۲- و عن الشیخ فی موضع من التهذیب و الحلی انه لو جامع أو أفطر جاهلا بالتحریم فلا یجب علیه شیء، و احتمله فی المنتهی إلحاقا للجاهل بالناسی، ۳- و عن المحقق فی المعتبر التفصیل بین القضاء و الکفارة بوجوب الأول و عدم وجوب الأخیر، ۴- و فی الجواهر التفصیل بین الجاهل المتنبه المقصر فی ترک السؤال و بین غیره بوجوب القضاء و الکفارة فی الأول، و وجوب القضاء دون الکفارة فی الأخیر، ۵- و فی رسالة الصوم للشیخ الأکبر قده هذا التفصیل

الأخير بوجوب القضاء و الكفارة معا فى المتنبه مثل ما اختاره فى الجواهر، لكن مع عدم وجوب شىء منهما فى القاصر،

و استدل للقول الأول اما لوجوب القضاء بارتكابها فباطلاق ما دل على اعتبار الإمساك عن تلك المفطرات فى ماهية الصوم بل الصوم ليس إلا الإمساك عن تلك المفطرات مع النية فيمتنع تحققه بدونه، و تحققه من الناسى تعبد شرعى بقناعة الشارع بما ليس بمأمور به بدلا عنه لحكمة فيها، و لعل منها اشتراكه مع المأمور به فى تحصيل مقدار المهم من المصلحة، بل ربما يقال بان تقييد مفطرية المفطر بالعلم بها الراجع الى اشتراط وجوب الإمساك عنها بالعلم بوجوبه غير معقول، و اما لوجوب الكفارة فباطلاقات كثير من أدلتها الدالة على ترتبها على تناول المفطر مطلقا عالما كان أم جاهلا، مثل الأخبار المتقدمة الواردة فى الاستمناء و الاخبار الواردة فى مسألة البقاء على الجنابة المتقدمة، و استدل للقول الثانى و هو القول بالصحة و عدم وجوب شىء عليه مطلقا لا القضاء و لا الكفارة بالأصل الخالى عن المعارض، إذ ما يتوهم ثبوت شىء من القضاء أو الكفارة به هو المعلومات التى استدل بها فى القول الأول لثبوتهما بتناول شىء من المفطرات جهلا بالحكم و شيئا منها مما لا يثبت به شىء لاختصاصها بغير الجاهل بالحكم، اما لانسباقه منها، أو لأجل تقيد أكثرها بمتعمد الإفطار غير الصادق مع الجهل بالحكم، لكون التعمد بالإفطار منوطا بالعلم بكونه مفطرا، أو بعبارة أوضح التعمد انما هو بإتيان المفطر لا بالإفطار به و ما هو المبطل هو التعمد بالإفطار لا بفعل المفطر و لو مع عدم قصد الإفطار به للجهل بكونه مفطرا، و بموثق زرارة و ابى بصير قالا سألنا أبا جعفر عليه السّلام عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان، أو اتى اهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال: ليس عليه شىء، و ظاهره نفى مطلق ما يوجب الإتيان بالمفطر ثبوته شرعا من القضاء و الكفارة لا استحقاق المؤاخذة عليه التى ترتبها عليه عقلى، و لا العقوبة الأخروية التى محلها فى الآخرة فهو (ح) ظاهر فى نفى وجوب القضاء و الكفارة، و به يخصص العمومات

الواردة فى ثبوتهما فى مورد الجهل بالحكم لو منع عن انسباقها إلى صورة العلم بالحكم، أو تقيد أكثرها بالعمد غير الصادق مع الجهل، و بصحيح عبد الصمد الوارد فيمن لبس قميصا حال الإحرام، و فيه اى رجل ارتكب أمرا بجهالة فلا شىء عليه، و إطلاق الأمر المرتكب بجهالة يشمل تناول المفطر بجهالة أيضا، و نفى الشىء عن مرتكبه يعم نفى القضاء و الكفارة، و بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج الوارد فى تزويج المرأة فى عدتها و فيه قلت فبأى الجهالتين أعذر جهالته بان ذلك محرم عليه أم جهالته انها فى العدة فقال عليه السّلام:

احدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن اللّه حرم عليه و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور فقال: نعم و هذا يدل على نفى القضاء و الكفارة فى ارتكاب المفطر مع الجهل بحكمه و يأتى فى طى الاستدلال لبقية الأحوال ما يدل على نفى خصوص الكفارة فيه، و استدل للقول الثالث و هو التفصيل بين القضاء و بين الكفارة بوجوب الأول و عدم وجوب الأخير، اما وجوب القضاء فباطلاق الأمر به عند عروض احدى الأسباب المقتضية لفساد الأداء الشامل للعالم و الجاهل كما مر تقريبه فى الدليل للقول الأول، و اما عدم وجوب الكفارة فبما استدل به لعدمه فى الدليل للقول الثانى من الأصل و خبر زرارة و ابى بصير عن الباقر عليه السّلام المتقدم، و استدل للقول الرابع و هو الفرق بين الجاهل المتنبه المقصر فى ترك السؤال و بين غيره بوجوب القضاء و الكفارة فى الأول و وجوب القضاء فقط دون الكفارة فى الأخير، اما وجوب القضاء فى المتنبه و غير المتنبه فلإطلاق أدلته الشامل للعالم و الجاهل بقسميه فى المتنبه و غيره مع عدم ما يوجب تقييده بالعالم أو بالمتنبه من الجاهل، فان قلت إطلاق نفى الشىء عن المتناول فى خبر زرارة و ابى بصير يعم نفى القضاء و الكفارة و ما عداهما مما يترتب على التناول لولا الجهل فيكون معارضا مع ما يدل على وجوب القضاء بتناوله بالإطلاق، قلت الظاهر من خبر زرارة و ابى

بصير هو نفى الكفارة مع انه على تقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٣١

عموم النفى تكون معارضته مع ما يدل على وجوب القضاء بالإطلاق على نحو العموم من وجه، و مادة افتراق الإطلاقات الدالة على وجوب القضاء هو فى العالم بالحكم و مادة افتراق خبر زرارة و ابى بصير هو فيما عدا القضاء مما يترتب على تناول المفطر جهلا بالحكم، لكن يقدم إطلاق ما يدل على وجوبه على خبر زرارة و ابى بصير لموافقته مع الشهرة الفتوائية و ظهور جملة من أدلة القضاء فى الجاهل، و اما وجوب الكفارة فى المتنبه المقصر فى ترك السؤال فباطلاق ما يدل على وجوبه الشامل للعالم و الجاهل كخبر عبد السلم بن صالح الهروى المتقدم ص ١٧٧، و فيه متى جامع الرجل على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، و ان كان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم و ان كان ناسيا فلا شى‌ء عليه، و خبر سماعة قال سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل قال: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السّلام فى رجل يعبث بأهله فى شهر رمضان حتى يمنى قال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فإن إطلاق هذه الاخبار كما ترى يشمل العالم و الجاهل، مضافا الى انه لو منع عن وجوب الكفارة بدعوى عدم صدق العمد على الإتيان بالمفطر و ان صدق العمد على الإتيان بالفعل يلزم القول بعدم وجوب القضاء أيضا، لأن وجوبه أيضا فى صورة العمد بالإفطار فالفرق بين القضاء و بين الكفارة بوجوب الأول دون الأخير، مستدلا لعدم وجوب الأخير بانتفاء العمد على الإفطار مع اعتباره فى وجوبه كما فى المدارك مما لا وجه له، و استدل للقول الخامس و هو القول الرابع لكن مع عدم وجوب القضاء و الكفارة معا فى غير المتنبه القاصر عن السؤال بعموم قاعدة كلما غلب اللّه تعالى عليه فاللّه اولى بالعذر بلحاظ التمسك بها لنفى القضاء عن المغمى عليه و بعمومها تشمل الجاهل غير المتنبه القاصر عن السؤال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٣٢

أيضا، و خصوص ما ورد فى خبر زرارة و ابى بصير فيمن أتى امرئته و هو صائم لا يرى الا ان ذلك حلال له من انه ليس عليه شى‌ء، فإن إطلاق نفى الشى‌ء عنه يدل على نفى القضاء و الكفارة عنه معا، فان قلت عموم قاعدة كلما غلب و خصوص ما فى خبر زرارة و ابى بصير معارض مع إطلاقات وجوب القضاء و الكفارة على من يتناول المفطر الشامل للعالم و الجاهل بقسميه من المقصر و القاصر، قلت لا معارضة بينهما بل القاعدة و الخبر حاكمان على تلك العمومات و الا لم يبق مورد للنفى، إذ الحاكم لا ينفى الإمالة اقتضاء الثبوت لولاه و ليس ذلك الا بقيام دليل على ثبوته بحيث لولا الحاكم ليحكم بثبوته لدليله، فان قلت إطلاق الخبر يشمل الجاهل المقصر أيضا فلو تم الاستدلال به لنفى القضاء و الكفارة فى القاصر لكان اللازم القول بنفيهما فى المقصر أيضا، فالفرق بين المقصر و القاصر بالقول ثبوت القضاء و الكفارة فى المقصر. و عدمهما فى القاصر مستدلا لنفيهما فى القاصر بالخبر المذكورة ليس على ما ينبغى، قلت المنفى فى قوله عليه السّلام ليس عليه شى‌ء و ان لم يكن مختصا بالعقاب و استحقاقه لكنه لا إشكال فى انه يشملهما أيضا، و مع شمولهما أيضا فى النفى يجب تقييد الخبر بما يصح فيه نفى العقاب و استحقاقه عقلا و هو القاصر عن السؤال و إخراج من قصر فى إزالة الجهل عن نفسه بالسؤال و هو المتنبه المقصر فى السؤال، و الأقرب من هذه الأقوال هو القول الأخير بوجوب القضاء و الكفارة فى الجاهل المقصر، و عدم وجوبهما فى القاصر، و يمكن ان يستدل لوجوب الكفارة فى المقصر بالإطلاقات الدالة على وجوبها على من أفطر، و لا يضر فى التمسك بها تقييد وجوبها فى بعض الاخبار بالتعمد لكفاية إطلاق بعضها الأخر للتمسك به فى إثباته، فإن قلت الظاهر انصراف الإفطار إلى صورة العمد و القصد كما فى كل فعل اختيارى يسند الى الفاعل فيختص بالعالم العامد، إذا لجاهل بمفطرية المفطر لا يتمشى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٣٣

منه قصد الإفطار بما لا يعلم بكونه مفطرا لا سيما فى الجهل المركب إذا اعتقد عدم مفطريته، قلت أولا لا نسلم فى صحة إسناد الفعل الاختيارى إلى فاعله صدوره منه بالقصد و الإرادة إذ لا منشأ له لا من جهة الهيئة و لا من جهة المادة و قد تقدم فى هذا الكتاب غير مرة، و مع التسليم فهو انما يتم فيما إذا كان التعبير فى الدليل على ثبوت الكفارة بالإفطار، لكن الأخبار المثبتة للكفارة ليست مختصة بما أسند الإفطار إلى الفاعل حتى يدعى انصرافها الى ما يكون صدور المفطر منه بالقصد و الاختيار، بل فى الاخبار ما علق الكفارة فيه الى نفس الفعل كالأخبار الواردة فى ثبوت الكفارة بالاستمناء أو الجماع، و ما فى خبر عبد السلام المتقدم ان نكح حلالا فعليه كفارة واحدة، و قوله و متى جامع حراما فعليه ثلاث كفارات، و ما ورد فى المعتكف من انه ان وطئها فعليه كفارتان، و ما ورد فيمن اكره امرئته على الوقاع، و فيمن كنس بيتا فدخل الغبار فى حلقه، و من نام على الجنابة نوما ثالثا، و من أخر الغسل متعمدا، و ما ورد فى ان الكذبة تفطر الصائم فان المسند الى الفاعل فى هذه الموارد هو الفعل الذى صدر منه بالاختيار، و ان لم يقصد منه الإفطار، و بالجملة فهذا ما عندى فى هذا المقام، و قد أطلنا البحث عنه لكونه من مزال الأقدام.

(الأمر السادس) لو تناول مفطرا من المفطرات مكرها فان بلغ الإكراه حدا يرفع به قصد المتناول و صار تناوله بلا ارادة منه و لا اختيار فلا اشكال و لا خلاف فى عدم الإفساد به لانتفاء العمد المعتبر فى فساد الصوم بتناول المفطر إجماعا، و ذلک كما إذا وجر فى حلقه من غير مباشرة منه إذ لم يحصل منه فعل (ح) بالمباشرة بل هو محل الفعل المباشرى من غيره نظير تغسيل الحى للميت، حيث ان الفعل فعل للحى و الميت محل لفعله فيصدق على المكره ح انه ممسک عن تناول المفطر فيدل على عدم الإفساد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۳۴

به عموم قوله عليه السّلام: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع (أو ثلاث) خصال (إلخ)، و فى حكم الإيجار فى حلقه من غير مباشرة ما إذا بلغ خوفه من المكره (بالكسر) الى حد ارتكب المفطر بإرادة المكره قبل ان يتصور الغايات المترتبة على فعله من كونه مفسدا للصوم و نحوه لخروج الفعل ح كصورة الإيجار فى الحلق عن الاختيار و ان كان بمباشرة المكره (بالفتح) لكنه كأنه بإرادة المكره (بالكسر)، نظير حركة الفارة نحو الهرة فيما إذا غلبها الخوف من الهرة فتحرک نحوها بالمباشرة لكن بإرادة من الهرة و هذا هو صدور الفعل عن الفاعل بإرادة من غيره بالإرادة التكوينية كما فى حركة الجوامد بإرادة الغير و وجه الحاقه بالإيجار هو انتفاء العمد فيه و ان تحققت المباشرة لكنها لا يكون بالاختيار و هذا ظاهر للمتدبر و ان كان خفيا لغيره غاية الخفاء و كيف كان فهذا مما لا شبهة فيه، انما الإشكال فيما إذا تناول المفطر عمدا بإرادة من المكره لكن بإرادة ناشئة عن خوفه عن المكره فرارا عن الضرر المتوعد عليه بحيث لولاه لما كان له داع فى التناول أصلا، فالفعل فعله بالمباشرة بإرادة منه لكن الإرادة حصلت له من إيعاد المكره (بالكسر)، فالمنسوب إلى الأكثر انه كالناسى و المفطر الموجر عليه فى حلقه فى عدم فساد صومه به، و عن الشيخ فى المبسوط بطلان الصوم به و ان كان مرخصا فى فعله فى بعض مراتب الإكراه كما يأتى، و عليه غير واحد من الفقهاء كالشهيد الثانى فى المسالک و غيره فى غيره و عليه المصنف قده فى المتن، و يستدل للاول و هو عدم الفساد بالتناول مكرها بالأصل و بعموم ما فى حديث الرفع من قوله عليه السّلام: رفع عن أمتى ما استكرهوا عليه، و مشاركة المكره مع الناسى فى عدم الإثم فى التناول و عدم ترتب الأثر على أفعال المكره فى الشرع كمعاملاته و إيقاعاته و نحوهما، و لا يخفى ما فيه لانقطاع الأصل بالدليل و هو العمومات الدالة على كون الإتيان بتلک المفطرات بالاختيار مفسدا للصيام، و لا مانع عن شمولها للمكره الا بدعوى عدم صدق الإتيان بها بالاختيار مع الإكراه أو قصور شمولها له و لو صدق على إتيانها كونه بالاختيار و كلتا الدعويين ضعيفة، لأن المعتبر فى الإتيان بالاختيار انما هو حصول

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج‌۸، ص: ۱۳۵

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۱۳۵

التناول بالقصد و الإرادة فی مقابل عمل المضطر و الناسی لا بمعنی ما یطلق علیه العرف انه عمل بالاختیار فی قبال ما یصدر عنه بالإکراه، فالاختیار المعتبر فی تحقق العمد متحقق و الاختیار بالمعنی المقابل للإکراه لا دلیل علی اعتباره، و اما قصور العمومات عن شمولها للمکره ففیه انه ان أرید بالقصور عن الشمول لأجل عدم المقتضی له فهو باطل، و ذلک لان الصوم عرفا و شرعا لیس إلا الإمساک عن المفطرات فی الوقت المضروب له، و من المعلوم انه یمنع تحققه مع تناول شی‌ء منها الا ان یقوم دلیل علی إقناع الشارع عما طلبه من الصوم بإتیان ما لا یکون صوما لأجل اشتراکه معه فی شی‌ء من مصلحته کما فی الناسی و غیره، فمقتضی العمومات هو عدم صحة ما یأتی غیر موافق مع المأمور به عمدا أو سهوا عالما أو جاهلا اختیارا أو اضطرارا بطیب النفس أو بالإکراه، الا ان یرد دلیل علی الصحة و استفید منه بقناعة الشارع عن المأمور به بما لیس منه فالمقتضی للشمول تام لا تردید فیه، و ان أرید بالقصور وجود المانع عنه ففیه ما یأتی من عدم ما یمنع عنه کما نوضحه، و اما التمسک بحدیث الرفع ففیه أولا ان الظاهر منه بالظهور المستند إلی الدلالة السیاقیة هو رفع المؤاخذة أو الأثر المناسب الذی یؤل الی رفع المؤاخذة لا رفع جمیع الآثار لکی یشمل القضاء و الکفارة أیضا، و ثانیا انه علی تقدیر تسلیم عموم المرفوع فإنما یسلم عمومه بالنسبة الی کل أثر شرعی قابل للوضع و الرفع شرعا و کان ترتبه علی الشی‌ء بلا واسطة أمر غیر شرعی و ان کان بواسطة أمر شرعی، و لا یخفی ان القضاء لیس کذلک، لانه مترتب علی مخالفة المأتی به مع المأمور به التی ینتزع منها الفساد، و من المعلوم ان الفساد المنتزع عن المخالفة و الصحة المنتزعة عن الموافقة کمنشإهما لیستا من الأمور الجعلیة الشرعیة فلا یکون الفساد کالمخالفة قابلا للرفع التشریعی، فلو اکره علی ترک رکعة من الصلاة أو ترک الإمساک عن الأکل مثلا فهو کما لو اکره علی ترک أصل الصلاة و الصوم رأسا، فکلما أثر شرعی لهذه المخالفة فهو مما یرفع بالرفع کالحرمة بل الکفارة و نحوهما دون الفساد الذی ینتزع عن مخالفة المأتی به للمأمور به، بل الحق فی القضاء ان یقال انه عبارة عن نفس الأداء الا انه یقع فی خارج وقته علی نحو تعدد المطلوب الذی یستکشف مطلوبیته من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۱۳۶

نفس الأمر بالأداء من الأمر بالقضاء إذ لو لا الأمر بالقضاء لکان الظاهر من الأمر بالأداء هو تقیید مطلوبیة متعلقة بالوقت الادائی و مع عدم إتیان المأمور به فی وقته یستفاد من الأمر بالقضاء وجوب إتیانه فی خارج وقته من الأمر الادائی بقرینة الأمر بالقضاء، فهو لازم عقلی للمخالفة لا- أمر شرعی یرفع بالرفع، و الفرق بین ما ذکرناه أخیر أو بین ما ذکر أولا ان مبنی الأول تسلیم کون وجوب القضاء امرا شرعیا الا انه لا یثبت رفعه بالحدیث لکونه مترتبا علی الشی‌ء بواسطة أمر عقلی و هو المخالفة، و مبنی الأخیر علی إنکار کون وجوبه شرعیا مترتبا علی وجوب الأداء و لو بواسطة أمر عقلی بل وجوب القضاء هو نفس الأداء الواجب علی نحو تعدد المطلوب، و انما الحاجة الی الأمر الجدید بالقضاء لأجل استکشاف تعدد المطلوب به من الأمر بالأداء، و بالجملة فالاستدلال بحدیث الرفع لنفی القضاء عن المکره بالإفطار فی شهر رمضان کالاستدلال به لنفیه عن المکره بترک الصوم أو الصلاة فی وقتهما فکما لا إشکال فی عدم صحة الاستدلال به لنفی القضاء فی الأخیر ینبغی نفی الاشکال فی عدم صحته لنفیه فی الأول، و اما مشارکة المکره مع الناسی فی عدم الإثم فی التناول فلا تدل علی عدم وجوبه القضاء علی المکره إلا إذا قام الدلیل علی عدم وجوبه علیه مثل قیامه علی عدم وجوب القضاء علی الناسی و الا یکون من القیاس المحرم العمل، و اما عدم

ترتب الأثر على أفعال المكره فهو على عمومه ممنوع، بل المسلم منه هو رفع الآثار التى يتوقف ترتبها على الاختيار المقابل للإكراه كالعقود و الإيقاعات حيث ان صحتهما متوقفة على طيب الخواطر و الرضا، و قد عرفت عدم اعتبار الاختيار بذاك المعنى المقابل للإكراه فى مفطرية المفطرات، و انما المعتبر فيها مباشرة فعل المفطر بالقصد و الإرادة على معنى كونها بالاختيار و ان كان باعثه فى قصد المفطر هو التحرز عن إيعاد المكره (بالكسر) و التحرز عن ضرره و لم يكن له الرضا و طيب النفس بالإفطار، فظهر مما ذكرناه بطلان الصوم بتناول المفطر مع الإكراه و يترتب على فساده وجوب قضائه فيما فيه القضاء كصوم شهر رمضان لعدم القول بالفصل بين فساده و بين وجوب قضائه، بل قد عرفت ان وجوب القضاء فيما فيه القضاء إذا كان على نحو تعدد المطلوب فلا يحتاج فى إثباته فيما ثبت بطلان الأداء الى التمسك الى عدم القول بالفصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۳۷

بل البطلان مع استكشاف تعدد المطلوب كاف فى الحكم بوجوبه كما لا يخفى، و يؤيد وجوب القضاء عند تناول المفطر بالإكراه بل يدل عليه مرسل رفاعة المروى عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: دخلت على ابى العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد اللّه ما تقول فى صيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرنا فقال يا غلام على بالمائدة فأكلت معه و انا أعلم و اللّه انه من شهر رمضان فكان إفطارى يوما و قضائه أيسر من ان يضرب عنقى و لا أعبد اللّه، و مرسل داود بن الحصين بعد قوله عليه السّلام و قلت الصوم معك و الفطر معك فقال عليه السّلام: اى و اللّه يوما من شهر رمضان أحب الى من ان يضرب عنقى، فإن التعبير بالإفطار فى الخبرين مع التصريح فى الأول بالقضاء يدلان على وجوب القضاء فى الإفطار بالإكراه، فإن الإفطار تقية من الإفطار بالإكراه، و سيأتى فى طى المسألة الثانية تتمة الكلام فى الإفطار تقية.

[مسألة ۱- إذا أكل ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه]

مسألة ۱- إذا أكل ناسيا فظن فساد صومه فأفطر عامدا بطل صومه و كذا لو أكل بتخيل ان صومه مندوب يجوز إبطاله فذكر انه واجب.

اما بطلان الصوم بالإفطار عمدا فيما إذا ظن فساد صومه بالأكل نسيانا فلانه من صغريات الجهل بالحكم، إذ لا فرق فى الجهل به بين ما إذا جهل حكم المفطر مع العلم بالصوم، أو جهل حكم الصوم مع العلم بالمفطر حيث ان فى كليهما يكون جاهلا بالحكم بناء على ما تقدم من بطلان الصوم بتناول المفطر جهلا بالحكم و ان أمكن الفرق بين الصورتين لو قلنا بعدم بطلانه نظرا الى ما فى خبر زرارة و ابى بصير المتقدم فى حكم الجاهل بالحكم، لان ما فى الخبر المذكور هو نفى الباس عن الجاهل بالمفطر مع العلم بالصوم، فلو قلنا به لأجل الخبر المذكور يمكن اختصاص القول بمورده لكون الحكم على خلاف القاعدة و الذهاب فى غير مورده مثل المقام الى البطلان لعدم الدليل فيه على الصحة، و اما لو أكل بتخيل ان صومه مندوب يجوز إبطاله فتذكر انه كان واجبا فلا إشكال فى بطلانه لانه لا موجب لصحته إلا قياسه بتناول المفطر عند نسيان الصوم، فيتوهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۳۸

مساواة نسيانه مع نسيان صفته، لكنه توهم فاسد، بل الحكم بالصحة عند نسيان الصوم لأجل قيام الدليل عليه لا يوجب الحكم بها عند نسيان صفته الا على القول بالقياس المحرم العمل.

[مسألة ۲- إذا أفطر تقية من ظالم بطل صومه]

مسألة ۲- إذا أفطر تقیة من ظالم بطل صومه.

و فی کون الإفطار تقیة من الظالم کالافطار اکراها موجبا للقضاء مطلقا أو عدمه ککک، أو التفصیل بین ما کانت التقیة فی الحکم الکلی بأن کان الحکم الکلی عندهم مخالفا مع ما هو الحکم عندنا کالافطار عند استتار القرص، حیث انهم یرون انتهاء الصوم به، و نحن نری انتهائه بذهاب الحمرة المشرقیة، و کالافطار بما لا یرونه مفطرا کالارتماس و نحوه مما یخالفوننا فی مفطریته، و بین ما إذا کانت فی الموضوع کالافطار فی یوم یرونه عید الفطر، و نحن لا نراه ککک حیث ان الاختلاف فی تعیین یوم الفطر لا فی حکمه، و کما فی الاختلاف فی یوم عرفة و الأضحی (وجوه)، قد یقال بالأول کما أشرنا إلیه فی طی بیان حکم المکره من ان الإفطار تقیة من الإفطار بالإکراه فیکون حکمه حکمه، و قد یقال بالثانی و ذلک لدلالة ما ورد فی التقیة من الاخبار علی الاجتزاء بما اتی به تقیة الموجب لانقلاب الحکم الواقعی الاولی الی الحکم الواقعی الثانوی فما یأتی به فی حال التقیة موافقا معهم هو حکمه الواقعی، و لذا لو ترک التقیة فی محل اعمالها و اتی بما هو الواقع الأولی ففی صحة عمله اشکال، و یدل علی الاجتزاء الکاشف عن الانقلاب من الاخبار صحیح هشام عن ابی عمرو عن الصادق علیه السّلام تسعة أعشار الدین فی التقیة و لا دین لمن لا تقیة له و التقیة فی کل شیء إلا فی ثلاث شرب المسکر و المسح علی الخفین و متعة الحج، فان الظاهر منه بقرینة استثناء مسح الخفین و متعة الحج هو جواز ارتکاب کل محظور لأجل التقیة، سواء کان المنع عنه لو لا التقیة نفسیا کشرب النبیذ، أو غیریا کالتکتف فی الصلاة و غسل الرجلین فی الوضوء و رفع المنع الغیری و الرخصة فی ارتکاب الممنوع عنه لولا التقیة یستلزم عقلا صحة المأتی به فی حال التقیة، و قول الباقر علیه السّلام التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد أحله اللّه،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۱۳۹

و موثق سماعة التقیة واسعة و لیس الا و صاحبها مأجور إنشاء اللّه تعالی، و غیر ذلک من الاخبار التی یستفاد منها الرخصة فی ارتکاب الممنوع منه بالنهی الغیری فی حال التقیة المقتضی لصحة ما یأتی به فیفرق بتلک الاخبار بین الإفطار إکراها و بنیه تقیة بالقول بالبطلان و وجوب القضاء مع الإکراه، و الصحة و عدم وجوب قضائه مع التقیة، و قد یقال بالأخیر أعنی التفصیل بین ما لو تناول المفطر بعنوان المفطر و ترک الصوم کما فی یوم الذی یحکمون بکونه عیدا، و بین لو تناوله لا بذاک العنوان کالافطار عند استتار القرص، أو تناول ما لا یرونه مفطرا کالارتماس مثلا فیحکم بالبطلان فی الأول، و بالصحة فی الثانی، و وجه البطلان فی الأول هو انصراف الأخبار المرخصة للتقیة عما یکون الاتقاء فی موافقتهم فی الموضوع الخارجی ککون الیوم عیدا مع توافقهم معنا فی احکامه، و وجه الصحة فی الثانی هو تلک الأخبار الدالة علی کون التقیة من الدین، و ان من لا تقیة له لا دین له، و لا یخفی ان هذا الأخیر أقرب الی الصواب، و قد فصلنا البحث عن التقیة فی الموضوع الخارجی کالعید فی مبحث الوضوء عند البحث عن المسح علی الحائل، و ذکرنا ما عندنا فی حکم الاجزاء فی متابقتهم فی یوم عرفة و العید فیما إذا خالفوا معنا فیهما فراجع.

[مسألة ۳- إذا کانت اللقمة فی فمه و أراد بلعها لنسیان الصوم فتذکر وجب إخراجها]

مسألة ۳- إذا کانت اللقمة فی فمه و أراد بلعها لنسیان الصوم فتذکر وجب إخراجها، و ان بلعها مع إمکان إلقائها بطل صومه بل تجب الکفارة أیضا، و کذا لو کان مشغولا بالأکل فتبین طلوع الفجر.

وجوب إخراج اللقمة عن الفم بعد التذکر واضح، و بطلان صومه بالبلع مع إمکان إلقائها ککک فان بلعها اختیارا تجب الکفارة، حیث ان البطلان ینشأ من البلع الاختیاری، و الکفارة تترتب علی ابطال الصوم بالاختیار، و الحکم فیما لو کان مشغولا بالأکل

فتبين طلوع الفجر أيضا ككك.

[مسألة ۴- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغليظ أو الغبار فى حلقه]

مسألة ۴- إذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغليظ أو الغبار فى حلقه من غير اختياره لم يبطل صومه، و ان أمكن إخراجه وجب و لو وصل الى مخرج الخاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۴۰

عدم البطلان بدخول ما ذكر فى المتن من دون الاختيار واضح بعد كون المبطل هو التعمد بالإفطار، كما ان وجوب إخراجه ان أمكن ظاهر بعد كون بلعه حراما و لو بعد وصوله الى مخرج الخاء لكونه مما يحرم اكله كما مر فى طى مسألة الثالثة و السبعين و لا يبطل الصوم بإخراجه لعدم صدق القيء.

[مسألة ۵- إذا غلب على الصائم العطش]

مسألة ۵- إذا غلب على الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك يجوز له ان يشرب الماء مقتصرا على مقدار الضرورة و لكن يفسد صومه بذلك و يجب عليه الإمساك بقية النهار إذا كان فى شهر رمضان و اما فى غيره من الواجب الموسع و المعين فلا يجب الإمساك و ان كان أحوط فى الواجب المعين.

إذا غلب على الصائم العطش بحيث يخاف من الهلاك يجوز له ان يشرب الماء لأجل وجوب حفظ النفس عن الهلاك و كذا يجوز شربه لو كان فى تركه حرج أو ضرر مما لا يتحمل عادة لدليل نفى الحرج و الضرر و يجب عليه الاقتصار على مقدار الضرورة و هو ما يرفع به الهلاكة أو ما يرفع به الحرج أو الضرر، و ذلك لموثق عمار عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه قال عليه السّلام: يشرب بقدر ما يمسك رمقه و لا يشرب حتى يروى، و خبر المفضل قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان لنا فتيات و شبانا لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال عليه السّلام: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون.

و يفسد عليه صومه بذلك لتناول المفطر بالاختيار و لو كان مضطرا فى اختياره كما فى المكره على الإفطار، و يجب عليه قضائه لو كان له القضاء لأدلة وجوبه، و يجب عليه الإمساك بقية النهار إذا كان فى شهر رمضان لوجوب إمساكها على من أبطل صومه بتناول المفطر تأدبا، سواء كان مع العصيان أو من دون عصيان، و يدل عليه ما تقدم من الاخبار فى الإصباح جنبا و فيمن نام جنبا و امتد نومه الى طلوع الفجر، و موثق عمار و خبر المفضل المذكوران فى المقام، و اما فى غير شهر رمضان من الواجب الموسع أو المعين فلا يجب الإمساك لعدم الدليل على وجوبه الا انه فى الواجب المعين أحوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۴۱

لاحتمال إطلاق موثق عمار و خبر المفضل المتقدمين و ان كان الأقوى انصرافهما الى خصوص شهر رمضان و ليعلم ان ها هنا عنوانين، أحدهما ذو العطاش و هو الذى به العطاش و داء العطش اى الاستسقاء كلما شرب الماء لا يروى، و سيأتى حكمه فى الفصل المعقود فى الأشخاص اللذين وردت الرخصة فى إفطارهم فى شهر رمضان، و ثانيهما من يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه من الهلاك من غير ان يكون به مرض، و هو المراد من الموثق و خبر الفضيل كما يشهد به قول السائل فى الموثق عن الرجل يصيبه العطش أو العطاش حتى يخاف على نفسه، و قوله فى خبر الفضيل لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من

العطش، و لكن صاحب المدارك حمل الموثق على المعنى الأول و قال: و هل يجب على ذى العطاش الاقتصار على الشرب على ما يندفع به الضرورة، أم يجوز التملى من الشراب و غيره، قيل بالأول لرواية عمار عن ابن عبد اللّه عليه السّلام ثم نقل الموثق المذكور الى ان قال: و قيل بالثانى و هو خيرة الأكثر لإطلاق قوله عليه السّلام: الشيخ الكبير و الذى به العطاش يفطران، و لا ريب ان الأول الأحوط انتهى، و لا يخفى ما فيه لان الموثق انما هو فيمن يغلب به العطش و الإطلاق انما هو فيمن به داء العطش اعنى الاستسقاء و هما مغايران موضوعا و حكما، و كيف كان فالكلام فى المقام انما هو فيمن غلبه العطش على حد يخاف الهلاك، و حكمه جواز الشرب على قدر ما يرتفع به خوفه و انه يجب عليه الإمساك فى بقية يومه، و يجب عليه القضاء فيما فيه القضاء و لا كفارة و لا فدية عليه، و اما من به داء العطش فهو مرخص فى ترك الصوم و يجوز له الامتلاء من الماء و غيره و عليه الفدية عن كل يوم بمد أو مدين، و لا يجب عليه القضاء مع تمكنه منه على كلام فيه مما يأتى و اللّه العاصم.

[مسألة ۶- لا يجوز للصائم ان يذهب الى المكان الذى يعلم اضطراره فيه الى الإفطار]

مسألة ۶- لا يجوز للصائم ان يذهب الى المكان الذى يعلم اضطراره فيه الى الإفطار بإكراه أو إيجار فى حلقه أو نحو ذلك، و يبطل صومه لو ذهب و صار مضطرا و لو كان بنحو الإيجار بل لا يبعد بطلانه بمجرد القصد الى ذلك فإنه كالقصد للإفطار.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۴۲

اما عدم جواز ذهابه الى ما يعلم باضطراره إلى الإفطار بالإكراه فظاهر، حيث انه اضطرار بالاختيار، و هو لا ينافى الاختيار و معه فيصدق أنه إفطار عمدى يبطل صومه، و لو ذهب و صار مضطرا كما ان الإفطار بالإكراه مبطل للصوم و لو لم يكن الاضطرار بالاختيار، و اما ذهابه الى ما يعلم بايجار الغذاء فى حلقه فقد يمنع عن حرمته بدعوى ان العمد اليه عمد الى غير المفطر لكى يكون حراما بل هو كالعمد الى النوم الذى يعلم باحتلامه الذى تقدم جوازه فى مسألة الرابع عشر فى مبطلات الصوم، و لكن الأقوى بطلان الصوم بذهابه اليه، و ذلك لانه كاختيار إيقاعه فى الماء قهرا و إسقاطه فيه من غير اختيار، فإنه اختيار للارتماس، و عدم كون الإيجار حراما انما هو لأجل كونه خارجا عن الاختيار و مع اختيار بالتماسه عن مؤجره أو ذهابه اختيارا الى ما ينتهى إلى الإيجار إذا صار الإيجار اختياريا يصير حراما، كما ان التماسه فى إسقاطه فى الماء يكون ارتماس بالاختيار، هذا إذا ذهب و صار مضطرا و لو بنحو الإيجار، و فى بطلان الصوم بمجرد القصد الى ذلك و لو مع عدم الذهاب احتمالان، أقواهما البطلان لما تقدم من ان قصد المفطر مفطر للإخلال بالنية المعتبرة فى الصوم.

[مسألة ۷- إذا نسى فجامع لم يبطل صومه]

مسألة ۷- إذا نسى فجامع لم يبطل صومه و ان تذكر فى الأثناء وجب المبادرة إلى الإخراج و الا وجب عليه القضاء و الكفارة.

اما عدم البطلان بالجماع عند نسيان الصوم فلما تقدم من اعتبار العمد فى مفطرية المفطر، و اما وجوب المبادرة إلى الإخراج عند التذكر فى الأثناء فلكون المفطر عند العمد به مفطرا حدوثا و بقاء، و قد تقدم هذه المسألة فى مسألة الثانية عشر من مسائل المفطرات.

[فصل فى أمور لا بأس بها للصائم]

اشارة

فصل لا بأس للصائم بمص الخاتم أو الحصى و لا بمضغ الطعام للصبى و لا بزق الطائر و لا بذوق المرق و نحو ذلك مما لا يتعدى الى الحلق و لا يبطل صومه إذا اتفق التعدى إذا كان من غير قصد و لا علم بأنه يتعدى قهرا أو نسيانا اما مع العلم بذلك من الأول فيدخل فى الإفطار العمدى.

و يدل على نفى البأس عما ذكر فى المتن الأصل، و عدم صدق شىء من المفطرات

عليه، و عموم حصر المفطر فى غيره، و خصوص ما ورد من النصوص فيه، ففى صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يعطش فى شهر رمضان قال عليه السّلام:

لا بأس ان يمص الخاتم، و خبر يونس بن يعقوب قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول الخاتم فى فم الصائم ليس به بأس فأما النواة فلا، و خبر منصور بن حازم عنه عليه السّلام فى الرجل يجعل النواة فى فيه و هو صائم قال لا قلت فيجعل الخاتم قال عليه السّلام: نعم. و يحمل النهى عن النواة على ما إذا انفصل شىء منها و انتشر فى الفم فيحرم بلعه على ما هو المشهور أو يحمل النهى على الكراهة أو على ما إذا كانت النواة رطبا كما يتفق كثيرا، و فى الحدائق استظهار ارادة ما كان على النواة من اثر التمر و لا بأس به و ليس على جواز مص الحصى بالخصوص نص، و يمكن إدراجه فى الخاتم لانه اما منه أو قريب منه، و يشهد على ذلك ما فهمه الكلينى قده من الخاتم حيث انه عنون بابا بعنوان باب فى الرجل يمص الخاتم و النواة، و ذكر فيه صحيح ابن سنان و خبر يونس بن يعقوب و ليس فى شىء منهما ذكر عن الحصى، و يدل على نفى البأس عن مضغ الطعام للصبى خبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: ان فاطمة عليها السلام كانت تمضغ للحسن و الحسين عليهما السلام و هى صائمة فى شهر رمضان، و صحيح الحلبى عنه عليه السّلام و فيه و سأل عن المرأة يكون لها الصبى و هى صائمة فتمضغ الخبز و تطعمه فقال عليه السّلام: لا بأس و الطير ان كان لها، و هذا الأخير يدل على جواز زق الطائر أيضا، و يدل عليه أيضا خبر حماد عن الصادق عليه السّلام فى الصائم يصيب الدواء فى اذنه قال عليه السّلام: نعم و يذوق المرق و يزق الفرخ، و مرسل المفيد فى المقنعة قال قال عليه السّلام لا بأس ان يذوق الطباخ المرق ليعرف حلو الشىء من حامضه و يزق الفرخ و يمضغ الخبز بعد ان لا يبلغ من ذلك شيئا و يبصق إذا فعل ذلك مرارا أدناها ثلاث مرات و يجتهد، و هذا الأخير يدل على جواز ذوق

المرق أيضا، و يدل عليه أيضا صحيح الحلبى المروى فى التهذيب انه سئل عن المرأة الصائمة تطبخ القدر فتذوق المرق تنظر اليه فقال: لا بأس، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: لا بأس بأن يذوق الرجل الصائم القدر، و خبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال سألته عن الصائم يذوق الشراب و الطعام يجد طعمه فى حلقه قال: لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال:

لا شىء عليه و لا يعود، و خبر الحسين بن زياد عن الصادق عليه السّلام قال لا بأس للطباخ و الطباخة أن يذوق المرق و هو صائم، و اما خبر سعيد الأعرج عن الصادق عليه السّلام عن الصائم أ يذوق الشىء و لا يبلعه قال عليه السّلام: لا فهو محمول على الكراهته للأخبار المصرحة فيها بنفى البأس، و حمله الشيخ قده على عدم الحاجة كما سيأتى، و هذه الاخبار كما ترى ظاهرة فى عدم بطلان الصوم بشىء مما ذكر إذا اتفق التعدى إلى الحلق ما لم يكن عن قصد أو علم بالتعدى قهرا أو نسيانا، و على هذا الظاهر هو العمل و هو المطابق مع القاعدة لعدم العمد الذى يعتبر فى مفطرية المفطر، خلافا للشيخ فى الاستبصار فإنه بعد ان ذكر خبر سعيد الأعرج قال هذه الرواية محمولة على من لا يكون له حاجة الى ذلك لان الرخصة إنما وردت فى ذلك عند الضرورة الداعية إليه من فساد طعام أو هلاك صبى أو موت طير عنده يهلك ان لم يذقه و اما مع فقد ذلك فلا يجوز على حال، و لا

يخفى ان بعض الاخبار المتقدمة و ان كان ككك كخبر على بن جعفر فى زق الطير الا ان أكثرها مطلق لا منشأ لتقييده فإطلاقه هو المحكم، هذا فيما إذا لم يتعد الى الحلق، و خلافا لما عن المنتهى من وجوب القضاء إذا كان الإدخال لا لغرض صحيح فيما إذا تعدى الى الحلق، و إطلاق ما فى هذه الاخبار مع عدم صدق الإفطار عمدا يرده هذا مع عدم القصد و لا العلم بالتعدى إلى الحلق و اما مع احد هما فالأقوى هو البطلان لصدق العمد بل لا خلاف ظاهرا فيه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۴۵

صورة العمد.

و كذا لا بأس بمضغ العلك و لا ببلع ريقه و ان وجد له طعما فيه ما لم يكن ذلك بتفتت اجزاء منه بل كان لأجل المجاورة.

العلك بالكسر معروف و هو المسمى بالفارسية (بقندرون)، و لا إشكال فى جواز مضغه فيما إذا لم ينفصل اجزاء و تفتت فى الفم و لم يتغير الريق، و ذلك لعدم ما يوجب البطلان به، و لا صدق شىء من المفطرات عليه، كما لا إشكال فى عدم جوازه مع تفتت اجزاء منه و انتشارها حيث ان بلعها من المفطرات، لما عرفت فى البحث عن الأكل انه مبطل للصوم قليله أو كثيره إذا صدق عليه الأكل، إنما الكلام فيما إذا تغير طعم الريق بمجاورته معه من دون تفتت اجزاء منه فيه، فقد وقع الخلاف فيه، و عن الشيخ فى النهاية تحريمه و هو الظاهر من ابن الجنيد، و عن المبسوط جوازه مع الكراهة، و يستدل للاول بخبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قلت الصائم يمضغ العلك قال: لا و بان وجود الطعم فى الريق دليل على تخلل شىء من اجزاء ذى الطعم فيه لاستحالة انتقال العرض عن موضوع الى موضوع أخر فيكون ابتلاعه مفطرا، و لا يخفى ما فيه اما الخبر فلمعارضته مع خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الصائم يمضغ العلك فقال: نعم إنشاء و به يحمل ما فى خبر الحلبى على الكراهة لأن النهى الظاهر فى التحريم مع الترخيص فى فعل المنهى عنه منشأ لاستفادة الكراهة، و يشهد بها ما فى خبر ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام قال: يا محمد إياك ان تمضغ علكا فانى مضغت اليوم علكا و انا صائم فوجدت فى نفسى منه شيئا، فإن التحذير الشديد فيه مع فعله عنه عليه السّلام دليل على الكراهة، و لعل صدوره عنه عليه السّلام كان مع علمه عليه السّلام بتغير طعم الريق به لكنه بعد مضغه راى زيادة تغير الريق به على ما يظن، و لذا نهى عنه تنزيها، و اما الاستدلال بما ذكر من ان وجود الطعم (إلخ) فهو مبنى على القول بالانتشار فى باب الاعراض و هو ان كان ممكنا لكن الانحصار به ممنوع لإمكان حصول العرض بالمجاورة كما فيمن لطخ باطن قدميه بالحنظل فإنه يجد طعمه فى ذائقته مع انه لا سبيل فيه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۴۶

الانتشار مع انه على القول بالانحصار فيه فكون الاجزاء المنتشرة التى لا يدرك بالحس موجبا للبطلان ممنوع، لاستهلاكه عرفا و ان العلم بها انما هو من ناحية وجود اعراضها مع حكم العقل بالملازمة بينها و بين موضوعاتها عقلا على القول بانحصار وجود الاعراض بالانتشار، و من الواضح ان مثل هذا العلم بوجودها لا يكون مبطلا بعد عدم صدق الأكل على ابتلاع الريق المتطعم بطعمها كما لا يخفى، فالحق جواز مضغه مع الكراهة و اللّه العالم.

و كذا لا بأس بجلوسه فى الماء ما لم يرتمس رجلا كان أو امرأة و ان كان يكره لها ذلك.

و يستدل لعدم البأس فى انغماس الصائم فى الماء بدون الارتماس بالأصل و عموم ما يدل على انحصار المفطر فيما سواه و عدم ما يدل على مفطريته و خصوص خبر الحسن بن راشد عن الصادق عليه السّلام فى الصائم يستنقع فى الماء قال عليه السّلام: نعم و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السّلام الصائم يستنقع فى الماء و يصب على رأسه و يتبرد بالثوب و ينفع البورياء تحته و لا يغمس رأسه فى الماء، و خبر الحلبى عنه عليه السّلام الصائم يستنقع فى الماء و لا يرمس رأسه، و خبر حنان بن سدير عنه عليه السّلام عن الصائم يستنقع فى الماء قال عليه السّلام: لا بأس و لكن لا يغمس رأسه و المرأة لا تستنقع فى الماء لأنها تحمل الماء

بقبلها، و لا خلاف فى جواز ذلک للرجل و قد وقع الخلاف فى جوازه للمرئة، و المشهور فيها أيضا هو الجواز، خلافا للمحکى عن الحلبى القائل بوجوب القضاء فقط، و عن القاضى و ابن زهرة القضاء مع الكفارة و يستدل لهم بما فى خبر حنان و المرأة لا تستنقع فى الماء لأنها تحمل الماء بقبلها، و الأقوى ما عليه المشهور من عدم الفرق بين المرء و المرأة بعدم القضاء و الكفارة، و حمل ما فى خبر حنان على الكراهة كما يؤيدها التعليل المذكور فيه إذ لم يعلم حملها الماء بقلها، و مع فرض تحققه فلا يكون موجبا للبطلان، فالتعليل المذكور بعيد من حيث الموضوع و الحكم، لكن لا بأس فى حمله على الكراهة، و لذا افتى المصنف قده فى المتن بكراهة لها، و الحق الشهيد قده فى اللمعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١۴٧

بالمرئة الخنثى و الخصى الممسوح لمساواتهما معها فيه العلة، و لا يخفى ما فيه من الوهن و اللّه العالم.

و لا ببل الثوب و وضعه على الجسد.

و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه و يستدل لكراهته بنصوص واردة فى النهى عنه كخبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الحائض تقضى الصلاة قال عليه السّلام: لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء ذا قال: ان أول من قاس إبليس، قلت و الصائم يستنقع فى الماء قال: نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال:

لا قلت من اين جاء ذا قال: من ذلک، و خبر الحسن الصيقل قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصائم يرتمس فى الماء قال: عليه السّلام لا و لا المحرم قال و سألته عن الصائم أ يلبس الثوب المبلول قال عليه السّلام: لا، و خبر عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لا تلزق ثوبک الى جسدک و هو رطب و أنت صائم حتى تعصره، بحملها على الكراهة لدلالة، صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام على الجواز و فيه الصائم يستنقع فى الماء و يصب على رأسه و يتبرد بالثوب و ينضح المروحة و ينضح البورياء تحته و لا يغمس رأسه فى الماء بناء على ان يكون المراد من التبرد بالثوب هو بله كما يدعى ظهوره فيه، و لا- أقل من شموله إياه و لو لم ينحصر المراد به، مضافا الى نفى وجدان الخلاف فيه، بل ادعاء الإجماع عليه، و ضعف النصوص الناهية سندا، فلا ريب فى الحكم بالكراهة أصلا.

و لا بالسواک باليابس بل بالرطب أيضا لكن إذا أخرج المسواک من فمه لا يرده و عليه رطوبة و الا كانت كالرطوبة الخارجية لا يجوز بلعها الا بعد الاستهلاک فى الريق.

لا- خلاف فى جواز السواک باليابس بل فى استحبابه، و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه المطلقات الدالة على جواز السواک بقول مطلق فى شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١۴٨

و هى كثيرة، ففى خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام يستاک الصائم أى ساعة من النهار أحب، و خبر الحلبى عنه عليه السّلام الصائم يستاک اى النهار شاء، و خبر محمد بن سنان عن الباقر عليه السّلام عن السواک للصائم قال: يستاک أى ساعة شاء من أول النهار إلى أخره، و غير ذلک من الاخبار و الاخبار المطلقة الدالة على استحباب السواک الشاملة بإطلاقها للصائم و غيره، و فى السواک بالرطب خلاف و المشهور على جوازه، و عن المنتهى ان جوازه قول علمائنا اجمع خلافا للمحكى عن ابن عقيل، و اختلف فى النقل عنه فعن المنتهى انه كرهه، و عن المختلف حكاية المنع عنه، و يستدل للمنع لو كان له قائل بجملة من الاخبار الناهية عنه كخبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: عليه السّلام لا يستاک الصائم بعود رطب، و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: يستاک الصائم أى النهار شاء و لا يستاک بعود الرطب، و خبر الحلبى عنه عليه السّلام عن الصائم يستاک قال: لا بأس به و قال: لا يستاک بسواک رطب، و خبر

عمار بن موسى عنه عليه السّلام عن الصائم ينزع ضرسه قال: لا و لا يدمى فاه و لا يستاك بعود رطب، و غير ذلك من الاخبار، و الأقوى ما عليه المشهور لورود جملة من الاخبار على جوازه، كخبر المروى فى قرب الاسناد عن على عليه السّلام قال: لا بأس بأن يستاك الصائم بالسواك الرطب فى أول النهار و أخره، فقيل لعلى عليه السّلام فى رطوبة السواك فقال: عليه السّلام المضمضة بالماء أرطب منه فقال عليه السّلام: فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء له قيل له فإنه لا بد من السواك للسنة التى جاء بها جبرائيل، و مثله الخبر المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السّلام،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١۴٩

و المروى فى أخر السرائر عن كتاب موسى بن بكر عن الصادق عليه السّلام و فيه انى لأستاك بالماء و انا صائم، و لأجل هذه الاخبار المصرحة بالجواز تحمل الأخبار الناهية على الكراهة، و يشهد له خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب و قال عليه السّلام: لا يضر ان يبل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شى‌ء، و لفظة الكراهة و ان لم تكن ظاهرة فى لسان الاخبار فى الكراهة المصطلحة الا انها ليست ظاهرة فى الحرمة أيضا، و لا يخلو عن الإشعار بالكراهة الكافى للتائية به مع ان الجمع بين الطائفتين جمع لا يحتاج الى شاهد أخر على ما مر منا فى هذا الكتاب مرارا من ان النهى المنضم اليه الترخيص فى الفعل هو منشأ إثبات الكراهة كما ان الأمر بالشى‌ء المنضم اليه الترخيص فى الترك هو الاستحباب مع استعمال صيغتى النهى و الأمر فى معنى واحد فى كلتا حالتى الضم الى الترخيص و عدمه، و شرح ذلك فى الأصول و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى جواز الاستياك بالرطب، انما الكلام فى جوازه هل هو مع المرجوحية التى يصير بها مكروها فى مقابل الاستحباب و سائر الاحكام، أو ان المراد منه هو الكراهة فى العبادات بمعنى كونه مستحبا لكنه يكون أقل ثوابا من الاستياك باليابس نظير كراهة الصلاة فى الحمام، ظاهر المحكى عن ابن ابى عقيل هو الأول، و الحق هو الأخير لما عليه الأصحاب من الاستحباب بالرطب كما حكى عن المنتهى بان استحبابه قول علمائنا اجمع، ثم ان الشيخ قده فى التهذيب جمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الناهية عن السواك بالرطب الى من لا يضبط نفسه فيبصق ما يحصل فى فمه من رطوبة العود، فاما من يتمكن من حفظ نفسه فلا بأس باستعماله على كل حال، و أورد عليه فى الجواهر بأنه جمع تبرعى لا شاهد له، أقول و لعل ما افاده الشيخ جمع ينسبق الى الذهن فكأنه قال: لا يفعل بالرطب لكى لا ينتهى إلى بلع رطوبته فيكون النهى لأجل التحرز عن الابتلاء بابتلاعه و هو حسن الا ان النهى حينئذ يحمل على الإرشاد و هو بعيد، و كيف كان إذا خرج المسواك عن فمه لا يرده الى فمه و عليه رطوبة سواء كانت الرطوبة لنفسه أو كانت رطوبة خارجية،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١۵٠

و لا يجوز بلع رطوبته إلا إذا كان مستهلكا فى الريق بحيث لا يعد بلع الريق المستهلك فيه الرطوبة بلعا للرطوبة و لا بلعا لهما بل لا يصدق عليه الا بلع الريق فقط، و قد مر هذا البحث فى أول البحث عما يجب الإمساك عنه.

و كذا لا بأس بمص لسان الصبى أو الزوجة إذا لم يكن عليه رطوبة و لا بتقبيلها أو ضمها أو نحو ذلك.

اما مص لسان الصبى فلم يرد على جوازه نص بالخصوص الا انه ورد فى خبر ابى ولاد عن الصادق عليه السّلام انى اقبل بنتا لى صغيرة و ان صائم فيدخل فى جوفى من ريقها شى‌ء فقال عليه السّلام: لا بأس ليس عليه شى‌ء، و دخول شى‌ء من ريقها فى جوفه لعله يكون لأجل تقبيل فمها و مص لسانها، و لا بأس بالتمسك به بعد حمله على ما إذا كان دخول الريق فى الجوف من غير قصد به بل دخل من غير اختيار، و كيف كان فالأصل فيه و فى مص لسان الزوجة و عموم حصر المفطرات فى غيره و عدم الدليل على مفطريته يقتضى الجواز و عدم بطلان الصوم به من غير فرق بين ما كان عليه رطوبة أم لا ما لم يبلعها أو لم يقصد بلعها و لو لم يبلعها، و اما مص لسان الزوجة فقد ورد النص على جوازه كما ورد فى جواز مصها لسان زوجها ففى خبر على بن

جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الرجل الصائم إله أن يمص لسان المرأة و تعمل المرأة ذلك قال: لا بأس، و خبر ابى بصير قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الصائم يقبل امرئته قال: نعم و يعطيها لسانه تمصه، و اما تقبيل المرأة و ضمها و لمسها و الملاعبة معها ففيها طوائف من الاخبار، منها ما يدل على المنع عنها مطلقا كخبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يقبل و يلمس و هو يقضى شهر رمضان قال عليه السّلام: لا، و خبره الأخر عن المرأة هل تحل لها ان تعتنق الرجل فى شهر رمضان و هى صائمة فتقبل بعض جسده من غير شهوة قال: لا بأس قال و سألته عن الرجل هل يصلح له و هو صائم فى رمضان ان يقلب الجارية فيضرب على بطنها و فخذها و عجزها قال: ان لم يفعل ذلك بشهوة فلا بأس و اما بشهوة فلا يصلح،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 151

و منها ما يدل على الجواز مطلقا، كمرسل الفقيه قال سأل النبى صلّى اللّه عليه و آله عن الرجل يقبل امرئته و هو صائم قال: صلّى اللّه عليه و آله هل هى الاريحانة يشمها، و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يضع يده على جسد امرئته و هو صائم فقال عليه السّلام: لا بأس و ان أمذى فلا يفطر، و خبره الأخر المذكور أنفا فى مص اللسان، و منها ما يدل على المنع ممن يحرك شهوته كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن رجل لمس من المرأة شيئا أ يفسد ذلك صومه أو ينقضه فقال: ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المنى، و خبر منصور بن حازم المروى فى الكافى أيضا قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى الصائم يقبل الجارية و المرأة فقال: اما الشيخ الكبير مثلى و مثلك فلا بأس و اما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن و القبلة إحدى الشهوتين، و صحيح زرارة و محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام انه سئل هل يباشر الصائم أو يقبل فى شهر رمضان فقال: انى أخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق الا يسبقه منيه، و خبر سماعة المروى فى الفقيه قال سأل سماعة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يلصق بأهله فى شهر رمضان قال: ما لم يخف على نفسه فلا بأس، و منها ما يدل على وجوب القضاء به كصحيح رفاعة المروى فى الفقيه و التهذيب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل لامس جارية فى شهر رمضان فأمذى قال: ان كان حراما فليستغفر اللّه استغفار من لا يعود ابدا و يصوم يوما مكان يوم، و زاد فى التهذيب و ان كان من حلال فليستغفر اللّه و لا يعود و يصوم يوما مكان يوم، و الجمع بين هذه الاخبار يمكن بحمل الأخبار المرخصة على نحو الإطلاق على من يثق من نفسه عدم الانزال و الاخبار المانعة على نحو الإطلاق على من لا يثق لشهادة الأخبار المانعة ممن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 152

يحرك شهوته بعدم الكراهة فى الأول و بالكراهة فى الأخير أو بحمل الأخير على شدة الكراهة مع ثبوتها فى الأول بمترتبة ضعيفة منها، و مقتضى الجمع الأول هو نفى الكراهة ممن يثق من نفسه رأسا، و مقتضى الجمع الأخير ثبوت الكراهة فى الجميع مع تأكدها ممن لا يثق فى نفسه، و على كل واحد قائل من الأصحاب، و الحق ان يقال بحرمة مباشرة النساء تقبيلا و لمسا و ملامسة مع قصد الإنزال أو عادته و لو لم يقصد و فساد الصوم به و لو لم ينزل و كراهتها مع عدم قصد الانزال و لا عادته مطلقا ممن يحرك شهوته و من لم يحرك و وثق بنفسه أو من لم يثق إذا لم يكن من عادته الانزال بمثله مع شدة الكراهة ممن لم يثق بنفسه، و يدل على الكراهة فى الجميع ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أصبغ بن نباتة قال جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السّلام فقال يا أمير المؤمنين اقبل و انا صائم فقال عليه السّلام: له عف صومك فان بدو القتال اللطام، و قال عليه السّلام: أيضا اما يستحيى أحدكم ان يصبر يوما الى الليل، انه كان يقال ان بدو القتال اللطام، و صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يجد البرد أ يدخل مع أهله فى لحاف و هو صائم فقال: له يجعل بينهما ثوبا، و يمكن ان يستفاد من هذه الاخبار كون منشأ

الكراهة هو التلذذ المتحقق فى الجميع ممن يثق من نفسه و من لا يثق، كما يظهر من التعليل بقوله عليه السّلام ان بدو القتال اللطام، و إطلاق الأمر بجعل الستر فيما بين الرجل و المرأة فى اللحاف.

[مسألة ١- إذا امتزج بريقه دم و استهلک فيه]

مسألة ١- إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى، و كذا غير الدم من المحرمات و المحللات، و الظاهر عدم جواز تعمد المزج و الاستهلاک للبلع سواء كان مثل الدم و نحوه من المحرمات أو الماء و نحوه من المحللات فما ذكرنا من الجواز انما هو إذا كان ذلك على وجه الاتفاق.

إذا استهلك الدم فى ريق الفم على وجه يصدق على بلعه انه بلع الريق فقط و لا يصدق عليه بلع الدم لا منفردا و لا منضما الى الريق يجوز بلعه، لجواز بلع ريق الفم و المفروض انه كك بعد الاستهلاک، و لعل التعبير بالأقوى لاحتمال تنجس الريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ١٥٣

بملاقاته الدم فيما إذا كان الدم ورد عليه من الخارج و احتياجه الى التطهير بالمضمضة، فإن الأقوى فيه عدم النجاسة بالملاقاة أو طهره بزوال عين النجاسة لو قيل بنجاسته بالملاقاة من غير حاجة الى التطهير، و استظهر المصنف قده جوار البلع بعد الاستهلاک بما إذا كان الامتزاج بالاتفاق لا بالعمد للبلع بعد الاستهلاک، و لعل الوجه فى ذلك صدق بلع الممتزج بالريق من المحرم كالدم أو المحلل كالماء و ان لم يصدق بلعه بصيرورته مستهلكا بالامتزاج لكن قصد بلعه فى نفسه مفسد للصوم للإخلال بالنية و ان لم يتعقبه الإتيان بالمفطر، فلا وجه لما تنظر فيه بعض الأعاظم من أساتيدنا قده فى المقام، و لا لما تبعه فى المستمسک من دعوى عدم ظهور وجه للمنع عن الجواز فيما إذا تعمد المزج و الاستهلاک للبلع.

[فصل يكره للصائم أمور]

اشارة

فصل يكره للصائم أمور

[أحدها مباشرة النساء]

أحدها مباشرة النساء لمسا و تقبيلا و ملاعبة خصوصا لمن يتحرك شهوته بذلك بشرط ان لا يقصد الانزال و لا كان من عادته و الا حرم إذا كان فى الصوم الواجب المعين.

و قد اتضح البحث عن ذاک الأمر مفصلا فى المتن السابق عند البحث عن قوله و لا بتقبيلها أو ضمها.

[الثانى الاكتحال بما فيه صبر أو مسک أو و نحوهما]

الثانى الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو و نحوهما مما يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق و كذا ذر مثل ذلك فى العين.

و فى الجواهر حكاية الإجماع صريحا و ظاهرا على عدم حرمة الاكتحال، بل الإجماع المحصل على نفيها و فى كراهته مطلقا و شدتها بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما مما يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق، أو عدم كراهته رأسا إلا بما فيه ما يصل به طعمه

أو رائحته إلى الحلق احتمالان منشاهما اختلاف الاخبار فى ذلک و تعدد الاحتمالات فى کيفيۀ الجمع بينها، فمن الأخبار الواردۀ فى الاکتحال ما يدل على الترخيص فيه مطلقا کصحيح محمد بن مسلم المروى فى الکافى و التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى الصائم يکتحل قال عليه السّلام: لا بأس به ليس بطعام و لا شراب،

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۸، ص: ۱۵۴

و خبر عبد الحميد بن ابى العلاء عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: لا بأس بالکحل للصائم، و خبر ابن ابى يعفور عنه عليه السّلام عن الکحل للصائم فقال: لا بأس به انه ليس بطعام يؤکل، و خبر الحسين بن ابى منذر قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام اکتحل بکحل فيه مسک و انا صائم قال: لا بأس به، و خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال عليه السّلام: لا بأس بالکحل للصائم و کره السعوط و خبر عبد اللّه بن ميمون عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه کان لا يرى بأس بالکحل للصائم، و منها ما يدل على المنع مطلقا، کصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يکتحل و هو صائم قال عليه السّلام: لا انى أتخوف عليه ان يدخل رأسه، و خبر الحسن بن على المروى فى التهذيب أيضا عن ابى الحسن عليه السّلام عن الصائم إذا اشتکى عينه ليکتحل بالذرور و ما أشبهه أم لا يسوغ له ذلک، فقال: لا يکتحل (و الذرور کرسول ما يذر فى العين من الدواء اليابس يقال ذررت عينه إذا داويته بها)، و صحيح سعد الأشعرى المروى فى الکافى عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام عمن يصيبه الرمد فى شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار و هو صائم قال: يذرها إذا أفطر و لا يذرها و هو صائم، و منها ما يدل على التفصيل کصحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليه السّلام عن المرأۀ تکتحل و هى صائمۀ فقال: إذا لم يکن تجد له طعما فى حلقها فلا بأس، و موثق سماعۀ المروى فى الکافى و التهذيب قال سألته عن الکحل للصائم فقال: إذا کان کحلا ليس فيه مسک و ليس له طعم فى الحلق فليس به بأس،

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۸، ص: ۱۵۵

و خبر الحسين بن علوان عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام ان عليا عليه السّلام کان لا يرى بأسا بالکحل للصائم إذا لم يجد طعمه، و عن الفقه الرضوى و لا بأس بالکحل إذا لم يکن ممسکا، و قد اختلف فى الجمع بين هذه الطوائف على وجوه، منها ما هو المحکى عن الذخيرۀ من الجمع بينها بالإطلاق و التقييد بحمل ما يدل على الجواز مطلقا على ما ليس فيه مسک و لا يوجد طعمه فى الحلق، و حمل ما يدل على المنع مطلقا على ما فيه المسک و يوجد طعمه فيه بقرينۀ الأخبار المفصلۀ الحاکمۀ على الطائفتين الأولبين على قاعدۀ الجمع بين المطلق و المقيد، و لازم ذلک حرمۀ الاکتحال بما فيه مسک أو نحوه مما يجده فى حلقه، و لا يخفى ما فيه لمخالفته مع الإجماع على الکراهۀ و عدم الحرمۀ، و منافاته مع بعض ما يدل على الجواز کخبر محمد بن مسلم و خبر ابن ابى يعفور المعلل فيهما الجواز بعدم کون الکحل طعاما و شرابا و انه ليس بطعام يؤکل الجارى فيما فيه المسک و نحوه، حيث انه أيضا مما لا يؤکل و لا يشرب، و مع خبر الحسين بن ابى منذر المصرح بجواز الاکتحال بما فيه مسک فهذا الجمع ليس بشىء، (و منها) حمل أخبار المرخصۀ على ما إذا لم يجد له طعما فى الحلق أو لم يکن ممسکا بالقول بکونه جائزا من غير کراهۀ، و اخبار المنع على ما إذا کان کک بالقول بکونه مکروها، و هذا الجمع و ان کان أقرب من الجمع الأول الا انه يرد عليه بأنه يتوقف على حمل المطلق على المقيد و هو غير ثابت فى غير الإلزاميات مثل المندوب و المکروه فإن القاعدۀ فيه هو إبقاء المطلق على حاله، و منها حمل الأخبار المجوزۀ على الجواز المطلق المجتمع مع الکراهۀ و حمل الأخبار المانعۀ على الکراهۀ مطلقا فيما فيه ما يصل طعمه إلى الحلق و ما لا يکون کک، و الاخبار المفصلۀ على شدۀ الکراهۀ، و هذا الجمع أقرب عن الجمعين الأولين و ان لم يخلو حمل الأخبار المفصلۀ على شدۀ الکراهۀ عن البعد أيضا الا انه المتيقن،

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۸، ص: ۱۵۶

و علیه فالأقوى كراهة الاكتحال للصائم مطلقا و ان كانت كراهة ما يصل طعمه إلى الحلق أشد و اللّه العالم، هذا حكم الاكتحال، و منه يظهر حكم ذرّ مثل ذلك فی العين لكونه من الاكتحال فيشمله حكمه،

[الثالث دخول الحمام إذا خشى منه الضعف]

الثالث دخول الحمام إذا خشى منه الضعف.

و فی صحيح محمد ابن مسلم المروی فی الكافی و الفقيه عن الباقر عليه السّلام انه سئل عن الرجل يدخل الحمام و هو صائم فقال عليه السّلام: لا بأس ما لم يخش ضعفا.

و المروی فی العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه عليه السّلام قال قال على عليه السّلام: ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن و هو صائم الحمام و الحجامة و المرأة الحسناء، و قد حملا على الكراهة للإجماع على عدم العزيمة كما فی الجواهر، و لخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يدخل الحمام و هو صائم قال:

لا بأس، و يقيد إطلاق نفى البأس فيه كإطلاق النهى عن التعرض للحمام بما إذا لم يخش الضعف و اما اختصاص الكراهة بما إذا خشى الضعف فلعله مما لا ينطبق عليه القاعدة من عدم حمل المطلق على المقيد فی غير موارد الإلزام و عليه ينبغی القول بالكراهة مطلقا، و شدتها فيما إذا خشى الضعف، و يؤيده التعبير فی المروی فی العيون بالتعريض لان فيه مظنة كون النهى عن الحمام لكونه مما يوجب الضعف، و يدل على أصل الكراهة أيضا ما ورد من النهى عن إخراج الدم معللا بكونه مما يتخوف منه الفساد فيدل على كراهة كلما يتخوف منه الفساد و لو بغير إخراج الدم الذى منه الدخول فی الحمام.

[الرابع إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها]

الرابع إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها و إذا علم بأدائه إلى الإغماء المبطل للصوم حرم بل لا يبعد كراهة كل فعل يورث الضعف أو هيجان المرة.

و يدل على كراهة إخراج الدم المضعف غير واحد من الاخبار، ففی صحيح الحلبی المروی فی الكافی و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الصائم أ يحتجم فقال: اننى أتخوف عليه ما يتخوف به على نفسه قلت ماذا يتخوف عليه قال عليه السّلام: الغشيان (الغثيى به) أو ان تثور به مرة قلت أ رأيت ان قوى على ذلك و لم

يخش شيئا قال: نعم إنشاء، و خبر الحسين ابن ابى العلاء عن الصادق عليه السّلام عن الحجامة للصائم قال عليه السّلام: نعم إذا لم يخف ضعفا و خبر عمار بن موسى عن الصادق عليه السّلام فی الصائم ينزع ضرسه قال: لا و لا يدمى فاه و لا يستاك بعود رطب، و مرسل الصدوق قال و كان أمير المؤمنين عليه السّلام يكره ان يحتجم الصائم خشية أن يغشى عليه فيفطر، و المروی فی العيون عن الرضا عليه السّلام عن آبائه عليه السّلام عن أمير المؤمنين ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن و هو صائم الحمام و الحجامة و المرأة الحسناء، و خبر سعيد الأعرج عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يحتجم فقال: لا بأس الا ان يتخوف على نفسه الضعف، و خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال: لا بأس بأن يحتجم الصائم إلا فی شهر رمضان فإنی أكره أن يغرر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه و انا إذا أردنا الحجامة فی رمضان احتجمنا ليلا، و هذه الاخبار دالة على كراهة إخراج الدم المضعف فی الجملة إلا انه ينبغی البحث عن أمور (الأول) أكثر هذه الاخبار واردة فی الحجامة، لكن الأقوى تعميم الحكم

بالنسبة إلى مطلق إخراج أدم و لو بغير الحجامة و ذلك لخبر عمار بن موسى الناهى عن نزع الضرس و ادماء الفيه مضافا الى التعليل فى مورد الحجامة أيضا بتخوف الفساد أو حصول الضعف أو ثوران المرة حيث ان القاعدة فى الحكم الوارد فى مورد المعلل بعلة هى تسريته الى غير مورد وروده مما يسرى فيه العلة كما انه يوجب قصره فى مورده مما يجرى فيه العلة فإذا قال لا تأكل الرمان لانه حامض توجب العلة تسرية الحكم الى الحامض من غير الرمان و عدم سرايته الى غير الحامض من الرمان بل الأقوى التعميم بغير إخراج الدم مما يورث شيئا من ذلك، (الثانى) ظاهر بعض هذه الاخبار و ان كان هو النهى عن إخراج الدم المضعف

الا انه محمول على الكراهة بقرينة البعض الأخر، و بالإجماع على عدم الحرمة محصلا و منقولا، و يدل على نفى التحريم صريحا ما فى خبر القداح المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: ثلاثة لا يفطر الصائم القيء و الاحتلام و الحجامة، و قد احتجم النبى صلّى اللّه عليه و آله و هو صائم و كان لا يرى بأسا بالكحل للصائم، و ما فى خبر عمار الساباطى عن الصادق عليه السّلام عن الحجام يحجم و هو صائم و عن الصائم يحتجم قال: لا بأس و ما فى خبر الحلبى عنه عليه السّلام لا بأس ان يحتجم الصائم فى شهر رمضان، (الثالث) لا فرق فى الجواز مع الكراهة فى شهر رمضان و غيره لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار، و ما فى خبر ابن سنان من قوله عليه السّلام لا بأس بأن يحتجم الصائم إلا فى شهر رمضان فإنّى أكره أن يغرر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه و انا إذا أردنا الحجامة فى رمضان احتجمنا ليلا، و فى المروى فى مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السّلام يحتجم الصائم فى غير شهر رمضان متى شاء، فاما فى شهر رمضان فلا يضر بنفسه و لا يخرج الدم الا ان تبيغ [١] به فاما نحن فحجامتنا فى شهر رمضان بالليل و حجامتنا يوم الأحد و حجامة موالينا يوم الاثنين، فمحمول على شدة الكراهة فيه كما ان ما فى خبر الساباطى من انه لا- ينبغى للحجام ان يحجم و هو صائم و لا- بأس على الصائم ان يحتجم، محمول على الكراهة الشديدة فى الحجام و الرخصة مع أصل الكراهة فى المتحجم، و لعل منشأ الكراهة فى الحجام هو ان يدخل الدم حلقه بغير اختياره أو بغير شعوره.

الرابع المستفاد من تلك الاخبار هو نفى البأس رأسا مع عدم الخوف، و ثبوته معه مطلقا، و شدته فى شهر رمضان ما لم يعلم بانتهائه إلى حصول الغشيان، و اما مع العلم به فيحرم لحصول البطلان به مع العلم بانجراره إلى الإغماء الموجب للبطلان.

الخامس قد ظهر من التعليل الوارد فى غير واحد من تلك الأخبار كراهة كل فعل يورث الضعف أو هيجان المرة الصفراء أو السوداء [٢] و اللّه العالم.

---

[١]- البيغ الهيجان و فى المجمع فى الحديث ان اللّه فرض على ائمة العدل ان يقدروا على أنفسهم بضعفة الناس لكيلا تبيغ على الفقير فقره‌اى يتهيج به-

[٢]- المرة بكسر الميم خلط من أخلاط البدن غير الدم و المجمع مرار بالكسر مجمع البحرين.

[الخامس السعوط]

الخامس السعوط مع عدم العلم بوصوله الى الحلق و الا فلا يجوز على الأقوى.

و فی المسالک السعوط بفتح السین و ضم العین ما یصل الی الدماغ من الأنف انتهی، و قد ورد فی حکمه نصوص کخبر لیث المرادی المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن الصائم یحتجم و یصب فی اذنه الدهن قال علیه السّلام: لا بأس إلا السعوط فإنه یکره، و خبر غیاث بن إبراهیم عن الصادق علیه السّلام عن أبیه علیه السّلام عن علی علیه السّلام قال: لا بأس بالکحل للصائم و کره السعوط للصائم، و عن الفقه الرضوی لا یجوز للصائم ان یقطر فی اذنه شیئا و لا یسعط، و قد وقع الخلاف فی حکمه بین الأصحاب فی مقامات:

الأول فی کراهته ما لم یعلم بوصوله الی الحلق أو الدماغ، فالمحکی عن کثیر من الفقهاء هو الکراهة، و عن المفید و سلار هو الحرمة و بطلان الصوم و وجوب القضاء و الکفارة به، و عن ابن جنید و مقنع الصدوق عدم الکراهة، و الأقوی ما علیه الأکثر للأصل و حصر المفطر فی صحیح محمد بن مسلم فیما عداه، و ما ورد فی نفی البأس من الکحل من التعلیل بأنه لیس بطعام و لا شراب حیث انه قد مر بأنه یدل علی تعدی الحکم بنفی البأس عن الکحل الی کلما لا یکون طعاما و شرابا، و بهذه الوجوه ینفی حرمته و وجوب القضاء و الکفارة به، و یدل علی کراهته الأخبار المتقدمة المعبرة فیها فیما عدا المحکی عن فقه الرضا علیه السّلام بالکراهة فإن لفظة الکراهة و ان لم تکن فی لسان الاخبار ظاهرة فی الکراهة المصطلحة لاستعمالها فی الاخبار فی الحرمة کثیرا الا انها لیست ظاهرة فی الحرمة و المتیقن منها هو المرجوحیة المنطبق علی الکراهة مضافا الی فحوی کراهة الاکتحال بذی الطعم، و ما فی الفقه الرضوی لم یحرز استناده الی الامام علیه السّلام، و لم یوافقه المشهور، و هما شرطان فی اعتبار ما فیه و لم یحرز شیء منهما فی هذا لمقام مع احتمال الکراهة أیضا فی التعبیر بعدم الجواز کما احتمله فی الحدائق،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌٨، ص: ١۶٠

و یستدل للمحکی عن المفید و سلار بالأخبار المتقدمة بناء علی إرادة الحرمة من لفظة الکراهة فی الخبرین المتقدمین اعنی خبر لیث و خبر سماعة، و فیه ما بیناه آنفا من عدم ظهور لفظة الکراهة فی الحرمة و ان لم تکن ظاهرة فی الکراهة المصطلحة، و اما ما نسب الی ابن الجنید و المقنع من عدم الکراهة رأسا فلیس له وجه مع إطلاق الاخبار المتقدمة، المقام الثانی فیما إذا علم بتعدیه الی الحلق، و ظاهر إطلاق کثیر من کلمات الأصحاب هو الکراهة أیضا کالخلاف و النهایة و الجمل، و ظاهر غیر واحد هو الحرمة حیث قیدوا الکراهة بما لا یتعدی الی الحلق کالشرائع و قال فی المدارک و به قطع الشیخ و جماعة، و الأقوی فیما لا یعلم بتعدیه الیه هو الکراهة و ان انتهی الی التعدی الیه و ذلک لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم الدلیل علی البطلان بالتعدی فیما إذا لم یعلم به من أول الأمر، و استدل العلامة للبطلان فی محکی المختلف بأنه أوصل إلی جوفه المفطر فکان علیه القضاء و الکفارة، و لا یخفی ما فیه اما أولا فلمنع لزوم السعوط الوصول الی الحلق فتعمده لیس تعمدا علی الوصول و حصوله من دون العمد به لا یکون مفطرا موجبا للقضاء فضلا عن الکفارة، و اما ثانیا فبالمنع عن کون مطلق الإیصال إلی الجوف مفسدا بل المفطر هو الإیصال إلی المعدة بما یسمی أکلا، فالحق عدم مفطریة السعوط فیما إذا وصل الی الحلق فیما لم یعلم بوصوله من أول الأمر المقام الثالث فیما إذا علم بوصوله الی الحلق من أول الأمر، فالمشهور من کلامهم أیضا هو الکراهة، و یمکن ان یتمسک به بما ذکر أخیرا من المنع عن کون الإیصال إلی الحلق مفطرا لعدم صدق الأکل علیه، و المحکی عن المبسوط و المختلف هو عدم الجواز و علیه المصنف فی المتن و یستدل له لصدق الأکل علیه و هو لا یخلو عن المنع و لکن الأحوط ترکه مع العلم بوصوله الی الحلق و اللّه العالم

[السادس شم الریاحین]

السادس شم الرياحين و المراد بها كل نبت طيب الريح.

المراد بالرياحين كل نبت طيب الريح و كراهة شمها على الصائم مما ظاهرهم الاتفاق عليها و عن المنتهى انها قول علمائنا اجمع فهو اى شمها جائز مع الكراهة و يدل على أصل جوازه غير واحد من الاخبار، كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام عن الصائم أ ترى له ان يشم الريحان أم لا ترى ذلك له فقال: لا بأس به، و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يشم الريحان و الطيب قال: لا بأس، و خبر سعد بن سعيد المروى فى التهذيب قال كتب رجل الى ابى الحسن عليه السّلام هل يشم الصائم الريحان يتلذذ به فقال عليه السّلام: لا بأس به، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم يدهن بالطيب و يشم الريحان، و يدل على كراهة شمه أيضا أخبار أخر كخبر الحسن بن راشد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم لا يشم الريحان، و خبره الأخر عنه عليه السّلام عن الصائم يشم الريحان قال عليه السّلام: لا لأنه لذة و يكره له ان يتلذذ، و مرسل الصدوق فى الفقيه قال و كان الصادق إذا صام لا يشم الريحان فسئل عن ذلك فقال: انى اكره أن أخلط صومى بلذة، و روى فى مرسل آخر عنه عليه السّلام عن المحرم يشم الريحان قال عليه السّلام: لا قيل و الصائم قال لا قيل يشم الصائم الغالية و الدخنة قال: نعم قيل كيف حل له ان يشم الطيب و لا يشم الريحان قال: لان الطيب سنة و الريحان بدعة للصائم، و خبر الحسين الصيقل عن الصادق عليه السّلام قال و سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال: لا و لا يشم الريحان، و مقتضى الصناعة فى الجمع بين الطائفتين هو كراهة شم الريحان للصائم إذا النهى المنضم اليه الترخيص فى الفعل يستفاد منه الكراهة لا بمعنى استعمال النهى فى الكراهة مجازا أو حقيقة بل النهى المنضم اليه الترخيص

كالنهى الذى لم ينضم اليه الترخيص مستعمل من حيث المادة و الهيئة فى معنى واحد، غاية الأمر بعد ضم الترخيص فى الفعل يستفاد منه مرجوحية الفعل مع جوازه و هو معنى الكراهة، و يدل على خصوصية النرجس فى الكراهة ما ورد من النهى عنه بالخصوص كخبر محمد بن الفيض (العيص) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك فقال: لانه ريحان الأعاجم، و قال الكلينى بعد نقل هذا الخبر أخبرنى بعض أصحابنا ان الأعاجم كانت تشمه إذا صاموا و قال: انه يمسك الجوع، و عن المفيدة قده ان ملوك العجم كان لهم يوم معين يصومونه و يكثرون فيه شم النرجس فنهوا عليه السّلام عن ذلك خلافا لهم، و فى الاستبصار كان للمجوس يوم يصومونه فلما كان ذلك كانوا يشمون النرجس، أقول لو كان منشأ خصوصية النرجس بالكراهة هو ورود النهى عن شمه بالخصوص لكان اللائق ذكر المسك معه لورود النص فيه أيضا، و فى خبر غياث بن إبراهيم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن أبيه ان عليا عليه السّلام كره المسك ان يتطيب به الصائم، و لو كان منشأ اختصاص النرجس بالذكر هو شدة رائحته لكان المسك أيضا كذلك، و لذا الحقه العلامة فى المنتهى بالنرجس لشدة رائحته، و كيف كان فهذا الحكم أعنى كراهة الشم يختص بالرياحين، و اما استعمال الطيب فهو مستحب فى حال الصوم من غير خلاف، و يدل على استحبابه جملة من النصوص كخبر الحسن بن راشد المروى فى الكافى قال كان أبو عبد اللّه عليه السّلام إذا صام يتطيب بالطيب و يقول الطيب تحفة الصائم، و مرسل الصدوق قال قال الصادق عليه السّلام: من تطيب بطيب أول النهار و هو صائم لم يكد يفقد عقله، و عن الخصال عن الحسن بن على عليه السّلام تحفة الصائم ان يدهن لحيته و تجمر ثوبه و تحفة المرأة الصائمة أن تمشط رأسها و تجمر ثوبها، و كان أبو عبد اللّه الحسين عليه السّلام

إذا صام يتطيب و يقول الطيب تحفة الصائم، و قد تقدم فی مرسل الصدوق قوله علیه السّلام الطیب سنة و الریحان بدعة للصائم، و فی تاسع عشر من البحار نقلا عن کتاب جعفر بن سلیمان عن الصادق علیه السّلام ان من ضرب وجهه بکف ماء ورد فی ذلک الیوم (أی فی الیوم الأول من شهر رمضان) أمن من المذلة و الفقر و من وضع علی رأسه من ماء ورد أمن تلک السنة من السرسام فلا تدعوا ما نوصیکم به.

[السابع بل الثوب علی الجسد]

السابع بل الثوب علی الجسد.

بلا خلاف یوجد فیه کما فی الجواهر بل الإجماع علی کراهته ظاهرا، و یدل علیها من الاخبار خبر الحسن بن راشد و فیه عن الصائم یستنقع فی الماء قال: نعم قلت فیبل ثوبا علی جسده فقال: لا، و خبر الصیقل عن الصائم یلبس الثوب المبلول فقال: لا و هذا الخبر یقتضی کراهة لبسه و لو لم یکن علی الجسد کما لا یخفی علی الناظر فی قوله یلبس الثوب المبلول، إذ هو أعم من مباشرته مع الجسد، و خبر عبد اللّه بن سنان لا تلبس ثوبک و هو رطب و أنت صائم حتی تعصره، و هذا الخبر یقتضی رفع الکراهة بالعصر مع انه بعد العصر لا یرتفع رطوبته فلا بد اما من ارادة قبل العصر من الرطب ای المرطوب الذی لم یعصر بعد کما هو الظاهر من المبلول أو إرادة تخفیف الکراهة من العصر و ان لم ترتفع بالکلیة، و هذه الاخبار و ان تشتمل علی النهی الظاهر فی التحریم الا انها تحمل علی الکراهة لعدم الخلاف فیها بل للإجماع الظاهر علیها، و لصحیح ابن مسلم عن الصادق علیه السّلام قال الصائم یستنقع فی الماء و یصبب علی رأسه و یتبرد بالثوب و ینضح المروحة و ینضح البوریا تحته و لا یغمس رأسه فی الماء بناء علی ارادة بل الثوب من التبرد به کما هو المنساق منه و یؤیده التعبیر ینضح المروحة و البوریاء.

[الثامن جلوس المرأة فی الماء بل الأحوط لها ترکه]

الثامن جلوس المرأة فی الماء بل الأحوط لها ترکه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۱۶۴

و قد مر الکلام فی ذلک ذیل قول المصنف و کذا لا بأس بجلوسه فی الماء،

[التاسع الحقنة بالجامد]

التاسع الحقنة بالجامد.

و قد تقدم فی حکم الحقنة بالجامد فی فصل ما یجب الإمساک عنه من المفطرات.

[العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم]

العاشر قلع الضرس بل مطلق ادماء الفم.

لموثق عمار بن موسی المروزی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام عن الصائم ینزع ضرسه قال: لا و لا یدمی فاه و لا یستاک بعود رطب، مضافا الی ما تقدم من ما یدل علی کراهة إخراج الدم المضعف.

[الحادی عشر السواک بالعود الرطب]

الحادی عشر السواک بالعود الرطب.

و قد تقدم مرارا.

[الثانی عشر المضمضهٔ عبثا]

الثانی عشر المضمضهٔ عبثا و کذا إدخال شیء أخر فی الفم لا لغرض صحیح.

یمکن ان یستدل لکراههٔ المضمضهٔ عبثا علی الصائم بما یأتی من النصوص الواردهٔ فی حکم المضمضهٔ و الاستنشاق کما سیأتی فی الفصل المذکور فیه أحکام المضمضهٔ.

[الثالث عشر إنشاد الشعر]

الثالث عشر إنشاد الشعر و لا یبعد اختصاصه بغیر المراثی أو الاشتمال علی المطالب الحقهٔ من دون إغراق أو مدح الأئمهٔ علیهم السلام و ان کان یظهر من بعض الاخبار التعمیم.

قال فی الحدائق و لم یذکر الأصحاب الشعر فی مکروهات الصیام و ان من ذکره منها خصه بما إذا کان من الإشعار الدنیویهٔ الخارجهٔ عن الحکمهٔ و الوعظ و مدح أهل البیت أو رثائهم، أقول و النصوص الواردهٔ فی ذلک مختلفهٔ فمنها ما یدل علی کراهته مطلقا کصحیح حماد المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام تکره روایهٔ الشعر للصائم و المحرم و فی الحرم و فی یوم الجمعهٔ و ان یروی باللیل قال قلت و ان کان شعر حق قال: و ان کان شعر حق،

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۸، ص: ۱۶۵

و خبره الأخر عنه علیه السّلام قال لا ینشد الشعر باللیل و لا ینشد فی شهر رمضان بلیل و لا نهار فقال له إسماعیل یا أبتاه و ان کان فینا قال: علیه السّلام و ان کان فینا، و منها ما یدل علی تخصیص الکراههٔ بما عدا مراثی الأئمهٔ کخبر خلف بن حماد المروی فی کتاب الآداب الدینیهٔ للخزانهٔ المعینیهٔ للشیخ أبو علی الفضل ابن الحسن الطبرسی عن الرضا علیه السّلام قال قلت له ان أصحابنا یروون عن ابائک ان الشعر لیلهٔ الجمعهٔ و یوم الجمعهٔ و فی شهر رمضان و فی اللیل مکروه و قد هممت أن أرثی أبا الحسن علیه السّلام و هذا شهر رمضان فقال ارث أبا الحسن فی لیالی الجمع و فی شهر رمضان و فی سائر الأیام فإن اللّه عز و جل یکافئک علی ذلک و مثل ذلک ما ورد فی رثاء الحسین علیه السّلام و هی کثیرهٔ لا تحصی، و منها ما یدل علی نفی البأس عن إنشاد الشعر فی الحرم و حالهٔ الإحرام فیما إذا اشتمل علی الحکمهٔ کصحیح علی بن یقطین و فیه انه سئل أبا الحسن علیه السّلام عن إنشاد الشعر فی الطواف فقال ما کان من الشعر لا بأس به فلا بأس به، و مورده کما تری هو فی الطواف و فی الحرم مع ان فی خبر حماد بن عثمان تصریح بکراههٔ إنشاده فی حال الإحرام و فی الحرم، و خبر محمد بن مسلم عن الباقر علیه السّلام قال علیه السّلام بینا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ذات یوم بفناء الکعبهٔ یوم افتتح مکهٔ إذ أقبل إلیه وفد فسلموا علیه فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من القوم قالوا وفد بکر بن وائل قال صلّی اللّه علیه و آله فهل عندکم علم من خبر قس بن ساعدهٔ الی ان قال صلّی اللّه علیه و آله:

و هل فیکم احد یحسن من شعره شیئا قال بعضهم سمعته یقول: فی الأولین الذاهبین من القرون لنا بصائر، الی أخر ما قرئه، و هذا

الخبر أيضا صريح فى ترغيب النبى صلّى اللّه عليه و آله إلى إنشاد الشعر بين يديه صلّى اللّه عليه و آله فى مسجد الحرام، فيدل على رجحانه و مقتضى الجمع بين هذه الاخبار هو اختصاص الكراهة بغير المراثى و مدح الأئمة عليه السّلام و ما لا يشتمل على المطالب الحقه، و هذا هو مختار الشهيد فى الذكرى و الشهيد الثانى فى غير واحد من كتبه و المحقق الثانى و صاحب المدارك بل الأوجه اختصاصها بما يكون مرجوحا فى غير حالة الصيام لكونه حراما أو مكروها فيكون فى حال الصوم أشد كما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۶۶

ككك فى الأوقات الشريفة و الأمكنة المقدسة، و اما ما كان منه راجحا ذا فضيلة فيكون فى الحالات الشريفة و الأوقات و الأمكنة المقدسة أفضل، و على هذا فينبغى حمل الخبرين الأولين أعنى صحيح حماد و خبره الأخر على التقية، و لا سيما الأخير منهما المشتمل على قول إسماعيل يا أبتاه و ان كان فينا و قوله عليه السّلام و ان كان فينا، و اما ما استدل به فى الحدائق لنفى الكراهة فى المراثى من صحيح عبد اللّه الفضل من قال فينا بيت الحديث و خبر الحسن الجهم ما قال فينا مؤمن بيت الحديث و نحوهما فهو أجنبى عن المقام، لكونه فى مقام إنشاء الشعر فيهم لا إنشاده مع ان ما يدل على الكراهة أخص منه فيقيد أو يخصص به

[الرابع عشر الجدال و المراء]

الرابع عشر الجدال و المراء و أذى الخادم و المسارعة إلى الحلف و نحو ذلك من المحرمات و المكروهات فى غير حال الصوم فإنه تشتد حرمتها أو كراهتها حاله.

و فى خبر المداينى و لا تنازعوا و لا تحاسدوا الى ان قال و قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

إذا صمت فليصم سمعك و بصرك من الحرام و القبيح و دع المراء و أذى الخادم، و فى خبر الفضيل ابن يسار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: إذا صام أحدكم الثلاثة الأيام فى الشهر فلا يجاد لن أحدا و لا يجهل و لا يسرع الى الايمان و الحلف باللّه و ان جهل عليه احد فليحتمله، و اما اشتداد حرمة المحرمات و كراهة المكروهات فى غير حال الصوم فى حاله فلم أر ما يدل عليه نص بهذا العنوان، نعم يمكن ان يستدل له بخبر المدائنى و خبر الفضيل، و قد ورد تضاعف الحسنات و السيئات فى إتيان الفضائل و الرزائل فى الأوقات الشريفة كالجمعة و نحوها، و عن الصادق عليه السّلام اجتنبوا المعاصى ليلة الجمعة فإن السيئة مضاعفة فالحسنة مضاعفة، و من ترك معصية اللّه ليلة الجمعة غفر اللّه له كلما سلف منه، و قيل له استأنف العمل و من بارز اللّه ليلة الجمعة بمعصية أخذه اللّه بكلما عمل فى عمره و ضاعف عليه العذاب بهذه المعصية، و عن ثواب الاعمال عن الباقر عليه السّلام قال: الخير و الشر يضاعف يوم الجمعة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۶۷

و عن الدعائم عن النبى صلّى اللّه عليه و آله أكثروا من الصلوات على يوم الجمعة فإنه يوم يضاعف فيه الاعمال، و فى خطبة النبى صلّى اللّه عليه و آله فى أخر شعبان ما يدل على تضاعيف الخير و الشر فى شهر رمضان، قد ورد النص فى تضاعيفهما فى ذى الحجة و فى كل زمان شريف و مكان منيف يمكن منها اصطياد تضاعيفهما فى الحالات الشريفة أيضا كحالة الصوم رزقنا اللّه سبحانه الدوام على طاعته و الاجتناب عما يكرهه فى جميع الأحوال و الأوقات

[فصل فيما يوجب الكفارة]

اشارة

فصل فيما يوجب الكفارة المفطرات المذكورة كما انها توجب القضاء كذلك توجب الكفارة إذا كانت مع العمد و الاختيار من غير كره و لا إجبار من غير فرق بين الجميع حتى الارتماس و الكذب على اللّه و على رسوله بل الحقنة و القيء على الأقوى، نعم الأقوى عدم وجوبها فى النوم الثانى من الجنب بعد الانتباه بل و الثالث و ان كان الأحوط فيها أيضا ذلك خصوصا الثالث، و لا فرق أيضا فى وجوبها بين العالم و الجاهل و المقصر و القاصر على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوبها على الجاهل خصوصا القاصر و المقصر غير الملتفت حين الإفطار، نعم إذا كان جاهلا بكون الشيء مفطرا مع علمه بحرمته كما إذا لم يعلم ان الكذب على اللّه و رسوله من المفطرات فارتكبه حال الصوم فالظاهر لحوقه بالعالم بوجوب الكفارة.

فى هذا المتن أمور (الأول): لا إشكال فى وجوب الكفارة فى إبطال الصوم بارتكاب مفطر من المفطرات فى الصوم الذى تجب الكفارة فيه مما سيأتى فى الجملة، و يدل عليه من النصوص صحيح عبد اللّه بن سنان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام عن رجل أفطر من شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال عليه السّلام: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق.

و خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه المروى فى الكافى و التهذيب قال سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال: يتصدق بعشرين صاعا و يقضى مكانه،

و المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان فقال: كفارته جريبان من طعام و هو عشرون صاعا، و ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبى صلّى اللّه عليه و آله أفضل، و خبر المشرقى الذى رواه الشيخ قده أيضا عن الكاظم عن رجل أفطر من شهر رمضان أياما متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة و يصوم يوما بدل يوم، و هذه الأخبار كما ترى تدل على وجوب الكفارة بالإفطار فى شهر رمضان بأى مفطر كان من دون فرق فيه بين المفطرات، مضافا الى ما ورد فى بعض المفطرات بالخصوص ففى خبر المروزى المروى فى التهذيب قال سمعته يقول إذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل فى انفه و حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك مفطر مثل الأكل و الشرب و النكاح، و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام فيمن ترك الغسل متعمدا حتى أصبح قال: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، و خبر المروزى عن الفقيه عليه السّلام فيمن أجنب بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم، و مضمر عبد الحميد عن بعض مواليه و فيه فمن أجنب فى شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و النصوص الواردة فى الاستمناء و قد تقدمت، و النصوص الواردة فى الجماع المتقدمة، (الأمر الثانى): انما تجب الكفارة بارتكاب مفطر من المفطرات فيما إذا ارتكبه بالعمد و الاختيار من دون كره و لا إجبار، اما اعتبار العمد و الاختيار فى مقابل السهو و النسيان فلانه مع السهو و النسيان لا يكون المفطر مفطرا فلا يجب القضاء فضلا عن الكفارة كما تقدم، و اما الاختيار فى مقابل الإكراه و الإجبار فلان المستفاد من الأدلة الواردة فى وجوب الكفارة انها تجب فيما إذا كان بطلان الصوم على وجه العصيان

كما يشهد به ما فى صحيح عبد اللّه بن سنان (متعمدا من غير عذر) فلا كفارة فيما لا يكون الإفطار عن العصيان و كان معذورا فيه فلا كفارة فى مورد الإكراه و الإجبار على الإفطار و لعل هذا ظاهر، (الأمر الثالث): قد عرفت فى الأمر الأول استفادة وجوب الكفارة فى الإفطار بأى مفطر من المفطرات المذكورة للاخبار العامة الدالة على وجوبها بالإفطار، و الاخبار الخاصة الواردة فى

الأكـل و الشـرب و الجمـاع و نحوهـا، و لكن وقع الخلاف فی بعض منها، منها الارتماس فالمشـهور من القائلین بکونه مفطرا هو وجوب الکفـارة بالتعمـد به، و المحکی عن ابی الصـلاح هو وجوب القضـاء به خاصـة دون الکفارة و هو الظاهر من المحقق فی النافع و العلامة فی القواعد، و یستدل للأخیر بالأصل و خلو النصوص عن ذکرها مع کونها متعرضة لإیجاب القضاء الکاشف عن ورودها فی مقام الحاجـة و عدم دلالة النصوص الدالة علی وجوبها بارتکاب ای مفطر من المفطرات لانصـرافها الی نحو الأکل و الشـرب و الجماع دون نحو الارتماس، و الأقوی هو الأول و هو وجوب الکفارة فی التعمـد بالارتماس لدلالة العمومات المتقدمة علی وجوبها بالتعمد فی الإفطار و دلالة الأخبار المذکورة فی الارتماس علی کون الارتماس من المفطرات، فلا تأمل فی وجوبها بالتعمـد علیه بعـد دلالـة الـدلیل علی کونه من المفطرات و وجوب الکفارة فی التعمـد بما یکون منها، و منها الکذب علی اللّه و علی رسوله و قـد اختلف فی وجوب الکفارة فی التعمـد به أیضا، و الأقوی فیه أیضا وجوب الکفارة مع التعمد به لإطلاق المفطر علیه و عموم مـا دل علی وجوب الکفـارة فی التعمـد به بـالمفطر، و لعـل القائـل بعـدم وجوبهـا فیه ممن یقول بعـدم کونه مفطرا للصوم، و منهـا الحقنـة بالمـائع و المحکی عن جمـل السـید انه قـال و قـالوا فی اعتماد الحقنـة و ما یتیقن وصوله الی الجوف من السـعوط و فی اعتمـاد القیء و بلع الحصـا انه یوجب القضـاء من غیر کفارة، و المحکی عن الشـیخ فی الجمل و الاقتصاد القضاء بالمائعات خاصة، و کره الجامدات، و یحتمل ان تکون خاصة إشارة إلی انحصار القضاء بالمائعات

دون الجامدات، و یشـهد به ذکره الکراهة فی الجامدات، و یحتمل ان یکون إشارة إلی انحصار القضاء خاصة فی المائعات دون الکفـارة فیکون قائلا بعـدم الکفـارة فی الحقنـة بالمـائع مع قوله بثبوت القضاء، و فی الجواهر و الأقوی ان لم ینعقـد إجماع کما حکاه فی المختلف عن السـید وجوب الکفارة به (ای بالاحتقان بالمائع) لانـدراجه فیمن أفطر متعمدا، اللهم الا ان یدعی انسـباق غیره منهـا و فیه بحث انتهی، أقول لیس فی اخبـار الاحتقان إطلاق المفطر علی الاحتقان کإطلاقه علی الارتماس و الکـذب علی اللّه، و انما القول بفساد الصوم بالتعمد به لأجل نفی الجواز عنه فی صـحیح ابن ابی نصـر و نفی البأس عن الجامد المشـعر بثبوته فی المـائع و ذلـک بعـد فرض ظهور الأـوامر و النواهی الواردة فی المرکبات فی الغیریـة، و دلالتهما علی جزئیـة متعلق الأوامر أو شرطیته و مانعیـة متعلق النواهی، و هـذا و ان کـان مقبولا عنـدنا حسـبما حررناه فی الأصول لکنه لیس فی الوضوح بمثابـة التعبیر بـالمفطر کما عبر به فی الارتماس و الکـذب، و علیه فالأحوط لو لم یکن أقوی ثبوت الکفارة فی التعمـد بالحقنـة، و اما حـدیث الانصـراف علی تقـدیر صـدق المفطر علی الاحتقـان ففیه مـا مر من انه لاـ یضـر بالتمسـک بالإطلاـق، و منهـا القیء و لم یحک وجوب الکفارة به عن احـد منا الا ما حکی المرتضـی قولا بوجوبها مع القضاء و لم یعلم قائله، و یسـتدل لعـدم وجوبها بالإجماع المـدعی علی عدمه کما فی صـریح الخلاف، و ظاهر غیره المؤید بعدم وجدان القائل بوجوبها مع دعوی انحصار الکفارة بمورد إفسـاد الصوم بالأکـل أو الشـرب لتبـادره من الإفطـار، و فیه ما لا یخفی لعـدم تحقق الإجماع و انه لا یضـر بالقول بوجوبها عـدم وجـدان القائل به إذا دل الـدلیل علی وجوبها، و اسـتدل لوجوبها بنصوص الکفارة فیمن أفطر عمـدا کخبر مسعدة بن صدقة من تقیأ متعمـدا و هو صائم فقـد أفطر و علیه الإعادة، و صـحیح الحلبی إذا تقیأ الصائم فقـد أفطر، و نحوهما من الاخبار المتقدمة فی مقام بیان ما یمسک عنه، و الاسـتدلال بها بعد ضمها الی العمومات الدالة علی وجوب الکفارة عند تعمد الإفطار أظهر من إثبات وجوبها بالتعمد بالحقنة حیث قد عرفت عدم إطلاق المفطر علیها فی شیء من الاخبار

و ان اسـتفید مفطریتها من النهی عنها، و اما القیء فالمصـرح به فی هـذه الاخبار مفطریته عند التعمد به و مقتضاه لزوم الکفارة به أیضا لکن الإجماع المدعی علی عدم وجوبها به و عدم وجدان القائل بوجوبها أوجب التردد فیه و اللازم فیه الاحتیاط لو لم نقل

بكون وجوبها أقوى و اللّه العالم.

(الأمر الرابع): الأقوى عدم وجوب الكفارة فى النوم الثانى من الجنب بعد الانتباه بل و الثالث و ان كان الأحوط فيهما ذلك خصوصا الثالث بل الأحسن مراعاة الاحتياط فى النوم الأول إذا لم يكن من عادته الانتباه كما مر كل ذلك فى مباحث ما يمسك عنه.

(الأمر الخامس): قد تقدم فى فصل المعقود فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار حكم الجاهل بالحكم التكليفى و الوضعى و اقسامه من القاصر و المقصر و المتنبه على السؤال و غير المتنبه عليه و اختلاف الأقوال فى وجوب الكفارة عليه و ما هو المختار منها، (الأمر السادس): لو كان عالما بحكمه التكليفى و جاهلا بالوضعى كما إذا كان جاهلا بكون الشيء مفطرا مع علمه بحرمته كما إذا لم يعلم بان الكذب على اللّه سبحانه من المفطرات فارتكبه حال الصوم فالذى عليه المصنف قده هو لحوقه بالعالم فى وجوب الكفارة، و لعل منشئه هو التمسك بموثق زرارة فى الرجل يأتى اهله و هو فى شهر رمضان أو يأتى اهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال عليه السّلام: ليس عليه شيء، فإنه بعموم نفى الشيء عنه يدل على نفى الكفارة عنه فى مورد الجهل بالحكم و هو حرمة المأتى به من حيث نفسه و من حيث كونه مضرا بالصوم، و لا دلالة له فيما إذا علم بحرمته من حيث نفسه و كان جاهلا من حيث الصوم فيرجع الى العمومات الدالة على وجوب الكفارة فى تناول المفطر الشامل لما إذا كان عن جهل بالحكم لاختصاص نفى البأس فى الموثق بما إذا كان التناول عن الجهل بالحكم وضعا و تكليفا معا، و ما استفادة قده لا يخلو عن المنع بل الظاهر منه كون الجهل فى حرمته من حيث الصوم ضرورة العلم بحلية الإتيان بالأهل من حيث نفسه فالجهل بها انما هو من حيث الصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٧٢

ففيما إذا جهل بحرمة شيء فى حال الصوم من حيث الصوم يشمله الحكم بأنه ليس عليه شيء و لو كان عالما بحرمته من حيث نفسه كما فى مثل الكذب على اللّه سبحانه إذا علم بحرمته من حيث نفسه و جهل كونه من المفطر.

[مسألة ١- تجب الكفارة فى أربعة أقسام من الصوم]

اشارة

مسألة ١- تجب الكفارة فى أربعة أقسام من الصوم،

[الأول صوم شهر رمضان]

الأول صوم شهر رمضان و كفارته مخيرة بين العتق و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكينا على الأقوى و ان كان الأحوط الترتيب فيختار العتق مع الإمكان و مع العجز عنه الصيام و مع العجز عنه فالاطعام، و يجب الجمع بين الخصال ان كان الإفطار على محرم كأكل المغصوب و شرب الخمر و الجماع المحرم.

كان ما تقدم فى حكم الكفارة فى ارتكاب المفطرات و فى هذه المسألة فى الصوم الذى تجب الكفارة فى إفطاره و هو أربعة أقسام من الصوم، الأول صوم شهر رمضان، و لا اشكال و لا خلاف فى وجوب الكفارة بالتعمد فى إفطاره، و قد دلت الأخبار

المتقدمة و الاتية عليه كما لا إشكال فى كون كفارته الخصال الثلاث اعنى العتق و الصيام و الإطعام، و انما الكلام فى كونها على نحو الترتيب أو التخيير فان فيه قولين و المشهور انه على نحو التخيير و عن الانتصار و الغنية دعوى الإجماع عليه، و استدلوا له بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمدا يوما واحد من غير عذر قال عليه السّلام: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن رجل وقع يده على شىء من جسد امرئته فأدفق فقال: كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا أو يعتق رقبة، و موثق سماعة سألته عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمدا قال: عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صوم شهرين متتابعين و قضاء ذلك اليوم و اين له مثل ذلك، و صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السّلام سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه السّلام: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مدا، و خبر جميل المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن رجل أفطر يوما من شهر

رمضان متعمدا فقال عليه السّلام: ان رجلا النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال: هلكت يا رسول اللّه الى ان قال وقعت على أهلى قال صلّى اللّه عليه و آله: تصدق و استغفر اللّه، و التقريب فى هذين الخبرين الأخيرين هو دلالتهما على الاجتزاء بالصدقة مطلقا و لو كانت الكفارة مرتبة لما كان وجه للاكتفاء بذكر الصدقة فقط بل مقتضى مقام البيان ذكر الخصالين الآخرين و الانتهاء الى ذكر الصدقة عند تعذرهما، و عن فقه الرضا و من جامع فى شهر رمضان أو أفطر فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد من طعام و عليه قضاء ذلك اليوم و انى له مثله. و دلالة هذه الاخبار على التخيير واضحة بل هى صريحة فيه، و المحكى عن ابن ابى عقيل و السيد فى أحد قوليه انه على وجه الترتيب بمعنى وجوب العتق أولا- و ان لم يجد فالصيام و ان لم يجد فالاطعام، و يستدل للترتيب بالمروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام ان رجلا اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال هلكت و أهلكت فقال صلّى اللّه عليه و آله: و ما أهلكك قال: أتيت امرأتى فى شهر رمضان و انا صائم فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله أعتق رقبة قال: لا أجد قال: فصم شهرين متتابعين فقال: لا أطيق قال: تصدق على ستين مسكينا قال: لا أجد فاتى النبى صلّى اللّه عليه و آله بعذق (اى نخلة بحملها) فى مكتل (اى زنبيل كبير) فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله خذها فتصدق بها فقال فالذى بعثك بالحق ليس ما بين لابيتها أهل بيت أحوج إليه منا فقال خذه فكله أنت و أهلك فإنه كفارة لك.

و المروى عن كتاب على بن جعفر انه سئل أخاه عن رجل نكح امرئته و هو صائم فى رمضان ما عليه قال عليه السّلام: عليه القضاء و عتق رقبة و ان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر اللّه، مضافا الى الأصل العملى فى مثل المقام، حيث انه يقتضى الترتيب و هو الاحتياط اللازم لكون الشك فى التخيير و الترتيب يرجع الى الشك فى مرحلة الفراغ حيث يقطع بتعلق الذمة بالعتق لكنه يشك فى الفراغ عنه بالصيام و الإطعام لأن وجوب

العتق لو كان تخييريا يفرغ الذمة عنه بالإتيان بالصيام و الإطعام و لو كان على الترتيب لا يفرغ عنه إلا بإتيانه الا مع العجز عنه، و الأقوى ما عليه المشهور من التخيير للشهرة المحققة و الإجماع المدعى عليه و الاخبار المستفيضة، و اشتمال بعض منها على تقديم الإطعام على الصيام و الاقتصار فى بعض منها على ذكر بعضها كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه و موثقة سماعة المقتصر فيهما على ذكر الإطعام، ففى الصحيحة فى السؤال عمن أفطر يوما من شهر رمضان قال: يتصدق بعشرين صاعا و يقضى مكانه، و فى خبره الأخر عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبى أفضل، و فى الموثقة فى السؤال عمن لزق بأهله فأنزل

قال: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين، و كخبر المشرقى المقتصر فيه على ذكر العتق و فيه فى السؤال عمن أفطر من شهر رمضان أياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من أفطر يوما من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة و يصوم يوما بدل يوم، و كخبر المروزى المقتصر فيه على الصيام و قد تقدم، فان هذا الاختلاف يلائم مع التخيير، و هذا بخلاف الترتيب كما لا يخفى مع قصور سند ما يدل على الترتيب و عدم صراحة المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى الترتيب حيث ان ما فيه ترتيب ذكرى فقط و هو أعم، و اشتماله على كون مصرف الصدقة الواجبة عليه هو نفسه و اهله، و احتمال التقية عن الباقر عليه السّلام فى حكايته عن النبى صلّى اللّه عليه و آله لموافقته مع ما يحكى المخالفين عنه صلّى اللّه عليه و آله كأبى حنيفة و غيره، و تقية الكاظم عليه السّلام فى خبر على بن جعفر فى موافقتهم فى الحكم على طبق حكمهم بالترتيب و إمكان حمل خبر الترتيب على الاستحباب، مضافا الى سقوطه عن الحجية باعراض المشهور عن العمل به و أخذهم باخبار التخيير على ما هو التحقيق من اعتبار الخبر الموثوق بصدوره و سقوط الخبر عن الاعتبار بالاعراض عنه لزوال الوثوق عنه بالاعراض كما مر مرارا و اللّه العالم، و مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغى تركه باختيار العتق مع الإمكان و مع العجز عنه الصيام و مع العجز عنه فالاطعام، هذا تمام الكلام فى الترتيب و التخيير،

و لا إشكال فى كفاية الإتيان بإحدى الخصال فى الإفطار بالمحلل اعنى بالإفطار بما يكون تناوله حلالا لو لا الصوم كالاتيان بالزوجة و تناول ما يحل أكله أو شربه، و انما الكلام فى تناول المحرم كأكل المغصوب و شرب الخمر و الجماع المحرم كالزنا و اللواط و قد اختلف فيه فالمشهور فيه أيضا هو كفاية الإتيان بإحدى الخصال كالافطار بالمحلل للأصل و المطلقات الدالة على كفاية الإتيان بإحدى الخصال على وجه التخيير أو الترتيب و عدم ما يوجب تقييدها بالإفطار بالمحلل لضعف ما يدل على وجوب الجمع فى الإفطار بالمحرم، و المحكى عن الصدوق وجوب الجمع بين الخصال الثلاث، و يستدل له بخبر عبد السلام الهروى عن الرضا عليه السّلام فى اختلاف الروايات فى كفارة الإفطار فى شهر رمضان و الأخذ بأيهما و فيه قال عليه السّلام: يؤخذ بهما جميعا متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكينا و قضاء ذلك اليوم، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة و قضاء ذلك اليوم و ان كان ناسيا فلا شي‌ء عليه، و موثق سماعة على ما رواه الشيخ قده فى رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمدا قال عليه السّلام: عليه عتق رقبة و إطعام ستين مسكينا و صوم شهرين متتابعين و قضاء ذلك اليوم و من اين له مثل ذلك اليوم، بناء على عطف إطعام و صوم شهرين على ما قبلهما بكلمة (و) لا (أو) و حمل الخبر على صورة الإفطار بالحرام، و ما فى الفقيه من ان الخبر الذى روى فيمن أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فإنى افتى به فيمن أفطر بجماع أو بطعام محرم عليه لوجود ذلك فى رواية أبى الحسن الأسدى فيما ورد عليه من الشيخ ابى جعفر محمد بن عثمان العمرى انتهى، و الظاهر اتصال ذلك بالناحية لأن العمرى من الوكلاء و هم لا ينطقون الا عن الناحية و لا يخفى ان مقتضى الصناعة هو حمل الأخبار المطلقة الدالة على كفاية الإتيان بإحدى الخصال على تلك الاخبار، و تقييد المطلقات بما عدا الإفطار بالمحرم و العمل فى الإفطار بالمحرم بتلك الأخبار الدالة على وجوب الجمع بين الخصال فيه لكن الذى يمكن الاستناد إليه هو خبر عبد السلام الصرح بالتفصيل بين الإفطار بالمحلل و المحرم،

و اما موثق سماعة فهو مختلف الضبط فى التعبير بكلمة (أو) أو (و) لا يصح الاستناد اليه كما ان ما فى الفقيه لم يثبت استناده إلى الناحية فلعل العمرى افتى على طبق ما استنبطه و لكن لا يصح الاستناد الى خبر عبد السلام لما فى سنده من الدغدغة و كون

مضمونه مخالفا لما عليه المشهور فيكون معرضا عنه لكن الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه، ثم انه على القول بوجوب كفارة الجمع فى الإفطار بالمحرم القدر المتيقن منه هو وجوبها فى الجماع المحرم و الإفطار على المحرم ذاتا كالخمر و المغصوب، و فى التعدى عنهما الى كل محرم كوطى الزوجة فى حال الحيض و أكل ما يضر بالبدن اشكال، و إطلاق النص يقتضيه لو لم يدع انصرافه الى المحرم بالذات و اللّه العالم.

[الثانى صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال]

الثانى صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال و كفارته إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يتمكن فصوم ثلاثة أيام و الأحوط إطعام ستين مسكينا.

فى هذا المتن أمور، (الأول): المشهور على وجوب الكفارة فى الإفطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال و المحكى عن ابن ابى عقيل عدمه، و الأقوى ما عليه المشهور، و يدل عليه خبر بريد العجلى المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السّلام فى رجل أتى أهله فى يوم يقضيه من شهر رمضان قال عليه السّلام: ان اتى أهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم، و ان اتى أهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، و مثله فى الدلالة على أصل وجوب الكفارة غيره مما يأتى، و استدل لما حكى عن ابن ابى عقيل بموثق عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان يريد ان يقضيها متى يريد ان ينوى الصيام قال: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر، سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال: عليه السّلام لا، سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال: قد أساء و ليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم الذى أراد ان يقضيه، و فيه ما مر منا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 177

مرارا من سقوط الخبر عن الحجية بالإعراض عنه و قيام العمل على خلافه، فالموثق و ان كان موثقا يصح الاستناد اليه لكن بعد الاعراض عن العمل به يسقط عن الحجية بزوال الوثوق عنه بسبب الاعراض، فلا محيص إلا بالأخذ بما عليه المشهور، و لا حاجة لنا الى الجواب عن الموثق بتضعيف سنده باشتماله على جماعة من الفطحية حتى يورد عليه بعدم موافقته مع من يعمل بالأخبار الموثقة من الأصحاب، بل لو كان السند قويا فى أعلى الدرجة من القوة يصير بسبب الاعراض أوهن، و أجاب الشيخ قده فى التهذيب عنه بان قوله عليه السّلام ليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم محمول على انه ليس عليه شيء من العقاب لان من أفطر فى هذا اليوم لا يستحق العقاب و ان أفطر بعد الزوال و تلزمه الكفارة، و لا يخفى ما فيه من البعد و من المخالفة مع ما يدل عليه ما فى هذا الموثق من قوله عليه السّلام قد أساء و من الفتوى على حرمة الإفطار فى قضاء صوم شهر رمضان المترتب عليها استحقاق العقاب و من الملازمة بين وجوب الكفارة و بين العصيان فى الإفطار و ان انفك العصيان به عن الكفارة فى بعض الموارد فهذا التوجيه ليس بشيء، و حمله فى الحدائق على التقية لذهاب الجمهور على عدم وجوب الكفارة فى إفطاره و لا بأس به و ان لم نحتج إليه.

(الأمر الثانى) مقتضى خبر بريد و غير واحد من الاخبار الأخر وجوب الكفارة فيما إذا أفطر بعد الزوال و لو كان قبل العصر، و لكن المذكور فى صحيح هشام بن سالم المروى فى التهذيب هو نفى الكفارة ان وقع الإفطار قبل صلاة العصر و ثبوتها ان وقع بعدها، و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل وقع على اهله و هو يقضى شهر رمضان فقال:

ان كـان وقع عليهـا قبـل صـلاة العصـر فلا شـيء عليه يصوم يوما بـدل يوم و ان فعل بعـد العصـر صام ذلك اليوم و أطعم عشـرة مسـاكين فـان لم يمكنه صـام ثلاثـة أيـام كفـارة لـذلك، و العمـل على طبق خبر البريـد، فهـذا الخبر و لو كـان صـحيحا مطروح بالاعراض عنه، و يمكن حمله على ارادة دخول وقت الصـلاتين بـالزوال الا ان هـذه قبـل هـذه، و ربمـا يسـند الى و هم النساخ بتبديله الظهر بالعصـر و لكنه مع بعده و عدم جواز إبداء احتماله فى باب الاخبار لسلب الوثوق به لا يكون وجيها لعدم دخل بعد الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٧٨

و لو كانت صـلاة الظهر بل المـدار على بعـد الزوال و قبله، و قد يجمع بينه و بين خبر البريد بالإثم بالإفطار بالزوال و لو كان قبل صلاة العصـر و بوجوب الكفارة إذا كان بعد صـلاة العصـر و هو أيضا ضـعيف لانه مع ما فيه من البعد فرع المعارضة و قد عرفت عدم مقاومة الصحيح لذلك لسقوطه عن الحجية بالاعراض.

(الأمر الثالث) المستفاد من خبر البريد و صحيح هشام هو كون الكفارة فى إفطار قضاء شهر رمضان إطعام عشرة مساكين ان قدر عليه و الا فصـيام ثلاثـة أيام، و قـد ورد فى اخبار أخر كونها ككفارة الإفطار فى شـهر رمضان، ففى مرسل الفقيه انه ان أفطر قبل الزوال فلا شـيء عليه و ان أفطر بعد الزوال فعليه الكفارة مثل من أفطر يوما فى شـهر رمضان، و موثق زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال: عليه السّلام عليه من الكفارة ما على الذى أصاب فى رمضـان لان ذلـك اليوم عنـد اللّه من أيـام رمضان، و خبر حفص بن سوقـة المروى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يلاعب عياله أو جاريته و هو فى قضاء شـهر رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى شهر رمضان، و عن الفقه الرضوى إذا قضيت صوم شـهر رمضان أو النـذر كنت بالخيار فى الإفطار إلى زوال الشـمس، فإن أفطرت بعد الزوال فعليك كفارة مثل من أفطر يوما من شـهر رمضان، و قد روى ان عليه إذا أفطر بعد الزوال إطعام عشـرة مساكين لكل مسكين مد من طعـام فـان لم يقـدر عليه صـام يومـا بـدل يوم و صـام ثلاثـة أيـام كفـارة لما فعل و لأجل اختلاف الاخبار فى ذلك اختلفت الأقوال فى مقـدار كفارته فالأكثر على انه إطعام عشـرة مساكين إن أمكن، و مع عـدم إمكانه فصـيام ثلاثـة أيام و قـد نسب الى المشـهور أيضا، و يسـتدل لهذا القول بخبر البريد و صحيح هشام، و قد ناقش فى الاستدلال بهما صاحب المدارك باشتمال خبر البريـد على الحرث بن محمـد و هـو مجهول، و صـحيح هشـام على جواز فعـل المفطر بعـد الزوال قبـل فعـل صـلاة العصـر و هو مخالف لما ذهب إليه الأصحاب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٧٩

و لا يخفى ما فيه فان اشـتمال خبر البريـد على ما قال لا يضـر بحجيته بعـد ان كان مما يوثق بصدوره لاسـتناد المشـهور أو الأكثر عليه لما عرفت من كون المـدار فى حجيته هو الوثوق بصـدوره فكلما كان الخبر أضـعف سـندا يصـير بالاسـتناد إليه أوثق مع ان الراوى عن الحرث هو الحسن بن محبوب الـذى هو من أصـحاب الإجمـاع على انه لا يروى إلا عن الثقـة فالجهـل الحاصل من مجهولية الحرث يرتفع برواية الحسن عنه، و بالجملة فهذه المناقشة ضـعيفة جدا على ما عليه بناء الأصـحاب فى حجية الاخبار فى هـذه الأعصـار و عليه يـدور مبنى الفقه فيهـا و لولاها للزم تأسـيس فقه جديـد مع كثرة الاختلاف فيما بأيـدينا من الاخبار كما ان المناقشـة فى صـحيح هشام بسـبب اشـتماله على التحديد ببعد صـلاة العصـر مندفعة بما ثبت فى الأصول من صـحة التفكيك فى الخبر الواحـد بالنسـبة إلى مـداليله فى الحجيـة و لو كان لأوله بالنسـبة الى كل مـدلول منه الى خبر أخر فيمكن التفكيك فيه فى الحجيـة، و المحكى عن ابنى بـابويه اعنى الصـدوق و أبـاه أن كفـارة إفطـار قضاء شـهر رمضان بعـد الزوال ككفارة إفطار شـهر رمضـان نفسه و يستدل له بموثق زرارة عن البـاقر عليه السّلام و مرسـل حفص و مرسـل الفقيه و مـا فى الفقه الرضوى المتقـدم

جميعها أنفا، لكن لا يصلح الاستناد بشيء منها بعد الاعراض عنها و قيام الشهرة على العمل بخلافها مع كون مرسل حفص و الفقيه قاصرين عن المعارضة مع خبر البريد و صحيح هشام و عدم حجية ما فى الفقه الرضوى فى المقام لظهوره فى كونه من صاحب الكتاب كما يدل عليه تعقبه بقوله و روى ان عليه إذا أفطر (إلخ) فلم يبق الا موثق زرارة و هو ساقط عن الحجية بالاعراض و لا يحتاج الى حمله على الاستحباب.

و المحكى عن ابن البراج ان كفارة قضاء رمضان كفارة اليمين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة مخيرا بينها و مع العجز عن الجميع فصيام ثلاثة أيام، و عن ابى الصلاح انها صيام ثلاثة أيام أو إطعام عشرة مساكين و ظاهره التخيير بينهما، و فى المدارك انه لم نقف لهذين القولين على مستند.

[الثالث صوم النذر المعين]

الثالث صوم النذر المعين و كفارته ككفارة إفطار شهر رمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٠

فى هذا المتن أمران (الأول) المعروف بين الأصحاب وجوب الكفارة فى حنث النذر المعين و إفطار صومه، و فى المدارك دعوى نفى الخلاف فيه و فى صوم شهر رمضان و صوم الاعتكاف الواجب، و لكنه حكى عن ابن ابى عقيل ان من جامع أو أكل أو شرب فى قضاء شهر رمضان أو صوم كفارة أو نذر فقد اثم و عليه القضاء و لا كفارة عليه، و إطلاق كلامه يقتضى نفيها فى النذر المعين أيضا لكن لم يسند الخلاف إليه أحد من الأصحاب و لم يقم عنه دليل على النفى، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى وجوبها فى إفطاره كما يدل عليه الاخبار الآتية مضافا الى الإجماع و نفى الخلاف فى وجوبها.

(الأمر الثانى) اختلف فى مقدار كفارة حنث النذر المعين فالأكثر كما فى المدارك انها كالافطار فى شهر رمضان كفارة كبرى مخيرة بين العتق و الصيام و الإطعام و عن الصدوق و المحقق فى النافع انها ككفارة اليمين و هى عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم على وجه التخيير و مع العجز عن الجميع فصيام ثلاثة أيام كما نص عليه القران الكريم فى قوله تعالى فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ ذلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ. و استدل للاول بخبر عبد الملك بن عمرو المروى فى التهذيب فى باب النذور عن الصادق عليه السّلام فيمن جعل للّه عليه ان لا يركب محرما سماه فركبه قال: و لا أعلم إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين أو ليطعم ستين مسكينا، و خبر على بن مهزيار المروى فى التهذيب و فيه كتب إليه (يعنى الى ابى الحسن عليه السّلام) يسأله يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوما فوقع ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فكتب عليه السّلام اليه يصوم يوما بدل يوم و تحرير رقبة مؤمنة، و خبر القاسم الصيقل المروى فى التهذيب فى باب قضاء شهر رمضان من كتاب الصيام و فيه انه كتب إليه أيضا يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوما للّه فوقع فيه فى ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فأجابه يصوم يوما بدل يوم و تحرير رقبة مؤمنة، و تقريب الاستدلال بالخبرين الآخرين مبنى على كون الأمر بالعتق فيهما على وجه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨١

التخيير بينه و بين الإطعام و الصيام، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام فيمن عاهد اللّه تعالى فى غير معصيته ما عليه ان لم يف بعهده قال عليه السّلام: يعتق رقبة أو يتصدق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين، و خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام و فيه من جعل عليه عهد اللّه و ميثاقه فى أمر اللّه طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، بناء على كون

النـذر مثل العهـد فى كونهما التزاما فيجب فى حنثه ما يجب فى حنث العهـد، و يستدل للثانى بصحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّـلام قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا و لا يسـميه قال: ان سـميت فهو ما سميت و ان لم يسم شيئا فليس بشـىء فان قلت للّه على فكفارة يمين، و صحيح على بن مهزيار قال كتب بندار مولى إدريس يا سيدى إنى نذرت أن أصوم كل سبت و ان لم أصـمه مـا يلزمنى من الكفـارة، فكتب و قرأته لا تتركه الا من علـة و ليس عليك صومه فى سـفر و لا مرض الا ان تكون نويت ذلك و ان كنت أفطرت فيه من غير علـة فتصـدق بعـدد كل يوم سـبعة مسـكين. بناء على ان يكون المروى (شبعة) بالشـين المعجمة بعده الباء الموحدة بمعنى الإشـباع اى إشـباع المساكين إشارة إلى إطعام المساكين المعهود و هو إطعام العشـرة منهم الـذى احـدى الخصال من كفارة اليمين أو على السـهو من النساخ فى عبارة التهذيب بإبدال العشـرة بالسبعة و يؤيد الأخير تعبير الصدوق فى المقنع بمضـمونه مبدلا للسبعة بالعشرة، قال فى المدارك و من شأنه أى الصدوق فى ذلك الكتاب اى المقنع نقل متون الاخبار و إفتائه بمضـمونها و لعل لفظ السـبعة وقع فى التهـذيب سـهوا و فى المسالك ان المقنع بخط الصـدوق عندى مضبوط فيه العشرة و قد اختلف الانظار فى الجمع بين هذه الاخبار على وجوه، منها ما هو المحكى عن السيد المرتضى فى بعض كتبه و الحلى و العلامـة فى غير المختلف بحمـل مـا دل على ان كفـارة حنث النـذر ككفـارة الإفطار فى شـهر رمضان على نـذر الصوم و حمل ما دل على انها ككفارة اليمين على نذر غيره و ذلك لمشاركة صوم

النـذر مع صوم رمضـان فى الوجوب المعين فناسب ان تكون كفارته ككفارته قالوا و هـذا الحمل اولى من العمل بأحـد الجانبين خاصـة المستلزم لاـ طراح الأـخر مع تقاربهمـا فى القوة، و لاـ يخفى انه مع كونه تبرعيا لا شاهـد عليه و ان ما ذكر فى وجهه أمر اعتبارى لا يصـح الاسـتناد إليه أنه طرح لمـدلول كليتهما لا انه عمل بهما معا، و منها حمل ما دل على انها ككفارة شـهر رمضان على القـادر على الإتيان بها و ما يـدل على كونها ككفارة اليمين على العاجز عنها، و يستشـهد لهـذا الجمع بخبر جميل بن صالح عن الكاظم عليه السّلام قال عليه السّلام: كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين و فيه ان الظاهر من هذا الخبر هو العجز عن فعل المنـذور لا عن كفارة النـذر فلا شـهادة فيه على كون كفارة النـذر هى كفارة اليمين عند العجز عن الإتيان بكفارة شـهر رمضـان فلاـ بـد (ح) من حمـل هـذا الخبر على النـدب لعـدم وجوب الكفارة على الناذر عنـد العجز عن العمل بالنـذر، و منها ما احتمله فى الجواهر فى كتـاب الكفـارات من حمـل ما دل على كونها ككفارة شـهر رمضان على النـذر الـذى لا يجوز مخالفته و تكون الكفارة لحنثه، و ما دل على كونها ككفارة اليمين على النـذر الذى تجوز مخالفته و تكون الكفارة لإيقاعه مع حمل تلك الطائفة على الندب لعدم وجوب الكفارة لإيقاع النذر الذى لا ينعقد و تجوز مخالفته و استشـهد على ذلك، بخبر عمر و بن خالد المروى فى التهـذيب عن الباقر عليه السّـلام قال: النـذر نذران فما كان للّه فف به و ما كان لغير اللّه فكفارته كفارة يمين. قال فى الوافى فى بيـان هـذا الخبر لعـل المراد ان ما كان للّه يجب الوفاء به و مخالفته معصـية و ما كان لغير اللّه تجوز المخالفـة فيه و ان اشتركا فى وجوب الكفارة بالمخالفة انتهى، أقول و لكن الكفارة فيما كان للّه لأجل مخالفته و على وجه الوجوب، و ما كان لغير اللّه لأجل إيقاعه و على وجه الندب.

و بخبر عمر و بن حريث المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى رجل قال ان

كلم ذا قرابـة له فعليه المشـى إلى بيت اللّه و كل ما يملكه فى سبيل اللّه و هو برئ من دين محمـد صـلّى اللّه عليه و آله قال عليه السّـلام: يصوم ثلاثة أيام و يتصدق على عشـرة مساكين، و حمله الشـيخ فى الاستبصار على الندب أو على ان يجعل ذلك شكرا بمخالفته لمعصيته دون ان يكون ذلك كفارة، أقول و حمله على الندب مبنى على ما ذكرناه من كون صيام ثلاثة أيام و التصدق

على عشرة مساكين لأجل إيقاع النذر الذى تجوز مخالفته لكونه فى معصية إذ ترك التكلم مع ذى قرابة من المعاصى فهذه وجوه ذكرت فى الجمع بين هذه الاخبار، و التحقيق هو القول بكون كفارة حنث النذر هى كفارة الإفطار فى شهر رمضان كما عليه المشهور، و عن الانتصار و الغنية الإجماع عليه، و رجحان النصوص الدالة عليه لكون معارضها الدالة على كونها ككفارة اليمين موافقا مع مذهب العامة مع اعراض المشهور عن العمل به الموجب لسقوطه عن الحجية و ان كان الاحتياط باختيار إطعام ستين مسكينا و مع العجز عنه و عن بقية الخصال الإتيان بصيام ثلاثة أيام مما لا ينبغى تركه، و مما ذكرنا يظهر ما عن الحلى و العلامة فى بعض كتبه و الشهيد الثانى فى الروض من التفصيل بين نذر الصوم و نذر غيره بوجوب كفارة شهر رمضان فى الأول و كفارة اليمين فى الأخير، و عن سلار و الكراجكى أن كفارة النذر ككفارة الظهار و لم يظهر له وجه، و عن الراوندى انها كفارة الظهار مع الإمكان و مع العجز عنها فكفارة اليمين و لا وجه له أيضا و اللّه العالم بأحكامه.

[الرابع صوم الاعتكاف]

الرابع صوم الاعتكاف و كفارته مثل كفارة شهر رمضان مخيرة بين الخصال و لكن الأحوط الترتيب المذكور هذا و كفارة الاعتكاف مختصة بالجماع فلا تعم سائر المفطرات و الظاهر انها لأجل الاعتكاف لا للصوم و لذا تجب فى الجماع ليلا.

فى هذا المتن أمور (الأول) المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون إجماعا وجوب الكفارة فى إبطال الاعتكاف إذا وجب الاعتكاف بل بلا خلاف فيه كما فى الجواهر بل قال: لا بأس بدعوى الإجماع و هو كك إذ لم يثبت خلاف فى ذلك الا من ظاهر عبارة ابن ابى عقيل و هو مع انه غير ثابت و لم يكن له شاهد مما لا يصغى اليه و يدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۸۴

وجوبها فيه غير واحد من الاخبار كخبر زرارة المروى فى الفقيه و الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى المعتكف يجامع اهله قال إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و خبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام فى معتكف واقع اهله فقال: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان، و خبره الأخر المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى معتكف واقع اهله قال:

عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا، و خبر عبد الأعلى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال: عليه الكفارة قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان، و اختلاف هذه الاخبار فى كمية كفارته لا يضر بالاستدلال بها على أصل وجوبها و سيأتى وجه الجمع بينها فى قدرها.

(الأمر الثانى) المصرح به فى الخبر الأخير لسماعة المروى فى الفقيه و ظاهر خبره الأول هو كون كفارة الاعتكاف ككفارة شهر رمضان، و ظاهر خبر زرارة هو كونها ككفارة الظهار، و انما قلنا ظاهره ذلك لانه يحتمل ان يكون المراد من قوله فعليه ما على المظاهر هو ثبوت أصل الكفارة عليه مثل المظاهر و ان اختلفا فى المقدار كما يحتمل ذلك فى الخبر الأول لسماعة فى قوله عليه السّلام هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، و ان المشهور كما فى الجواهر على انها فى الكمية ككفارة شهر رمضان و قال بل نسبه الفاضل إلى الأصحاب تارة و الى علمائنا اخرى مشعرا بدعوى الإجماع عليه و هذا هو الأقوى لتصريح خبر سماعة به و موافقته مع الشهرة و تأيده بانتسابه إلى الإجماع و اقتضاء الجمع بين صريح ما فى خبر سماعة و ظاهر خبر زرارة برفع اليد عن ظهوره و حمله على التشبيه فى أصل الكفارة لا فى مقدارها أو حمله على استحباب الترتيب فإن كفارة الظهار هو كفارة شهر

رمضان لكن على نحو الترتيب كما عليه نص القران

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٥

الكريم [١] و لعل الاحتياط المذكور فى المتن فى الترتيب ينشأ من ذلك و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المصرح به فى الشرائع كالمحكى عن الشيخ اختصاص الكفارة فى إفساد الاعتكاف بالجماع و نسبه فى المعتبر الى أكثر المتأخرين، و المحكى عن المفيد و السيد المرتضى وجوبها بفعل المفطر مطلقا و لو كان غير الجماع قال فى المعتبر و لا اعرف مستند هما انتهى، و الأقوى هو الأول لاختصاص الأخبار المتقدمة الواردة فى كفارته بمورد الجماع و ليس على وجوبها فى غير الجماع دليل و مع الشك فيه فالأصل المعول عليه هو البراءة.

(الأمر الرابع) الظاهر ان الكفارة فى صوم الاعتكاف لأجل الاعتكاف لا للصوم كما يدل عليه خبر عبد الأعلى المتقدم فى الأمر الأول و يترتب على ذلك وجوب الكفارة بالجماع ليلا كما هو مورد الخبر المذكور و تعددها بالجماع نهارا فى شهر رمضان أو فى صوم واجب يعين فيه الكفارة كالنذر المعين أو قضاء رمضان إذا أفسده بعد الزوال، و قد تجتمع فيه اربع كفارات كما إذا أكره المرء المعتكف امرئته المعتكفة على الجماع فى نهار شهر رمضان، بناء على وجوب كفارة اعتكافها عليه أيضا ككفارة شهر رمضان عليه اربع كفارات اثنتان لصومه و اعتكافه، و اثنتان لصومها و اعتكافها، و قد بقى أمور فى كفارة الاعتكاف يأتى فى مسائله إنشاء اللّه.

و اما ما عدا ذلك من أقسام الصوم فلا كفارة فى إفطاره واجبا كان كالنذر المطلق و الكفارة أو مندوبا فإنه لا كفارة فيها و ان أفطر بعد الزوال.

قال فى المدارك هذا يعنى عدم وجوب الكفارة فيما عدا ما ذكر من أقسام الصوم موضع وفاق بين الأصحاب بل قال العلامة انه قول العلماء كافة انتهى، و فى جواز الإفطار فى الصوم الواجب غير المعين ما عدا قضاء شهر رمضان قبل الزوال و بعده احتمالان

---

[١] سورة المجادلة آية ٣ وَ الَّذِينَ يُظٰاهِرُونَ مِنْ نِسٰائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمٰا قٰالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللّٰهُ بِمٰا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعٰامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٦

ربما يقال بالتحريم لعموم النهى عن ابطال العمل و هو ضعيف لمنع ذاك العموم و عدم ما يدل على تحريمه فى الصوم و قد نص العلامة و غيره على جواز الإفطار قبل الزوال و بعده.

[مسألة ٢- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فى يومين]

مسألة ٢- تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فى يومين أو أزيد من صوم له كفارة و لا تتكرر بتكرره فى يوم واحد فى غير الجماع و ان تخلل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى و ان كان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين بل الأحوط التكرار مطلقا.

لا اشكال و لا خلاف نصا و فتوى فى تكرر الكفارة بتكرر موجبها فى يومين أو أزيد بمعنى وجوبها لكل يوم على حدة من صوم له كفارة سواء كان من شهر رمضان أو غيره و فى شهر رمضان كان من شهر واحد أو أكثر كالافطار فى يوم من شهر رمضان هذه السنة و يوم من شهر الرمضان السنة الماضية خلافا للمحكى عن احمد و الزهرى و عن أبى حنيفة ان لم يكفر فى

إحدى الروايتين عنه، و سواء قلنا بكون التكليف بالصوم فى جميع الشهر و فى الشهر الواحد تكليفا واحدا و لذا يصح الاكتفاء بنية واحدة لجميع الشهر، أو قلنا بكون التكليف به فى كل يوم تكليف مستقل على حدة له امتثال مستقل و عصيان على حدة فيحتاج كل يوم إلى نية مستقلة، و انما الخلاف فى تكرر موجبها فى يوم واحد، ١- و المحكى عن مبسوط الشيخ هو عدم تكررها بتكرره فيه و كفاية كفارة واحدة و اختاره جماعة منهم ابن حمزة و المحقق فى الشرائع و النافع و المعتبر، ٢- و عن المحقق الثانى تكررها بتكرر موجبها فى يوم واحد مطلقا، ٣- و عن السيد المرتضى تكررها بتكرر الوطى و عدمه فى تكرر غيره، ۴- و عن ابن الجنيد التكرر فيما إذا تخلل التكفير و عدمه مع عدمه مطلقا سواء فى الوطى أو غيره، ۵- و عن العلامة فى المختلف التكرر مع تغاير جنس المفطر و عدمه مع عدمه سواء كان فى الوطى أو غيره مع تخلل التكفير و عدمه، و يستدل للاول
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٧
١- بأصالة البراءة عن الأكثر عن المرة، ٢- و بظواهر إطلاق النصوص الدالة على وجوب الكفارة مثل ما فى خبر سعيد بن المسيب ان رجلا قال يا رسول اللّه أفطرت يوما من شهر رمضان فقال: عليه السّلام أعتق رقبة و صحيح عبد اللّه بن سنان فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا، و فى خبر أخر من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة، فإن إطلاق هذه الاخبار يدل على كفاية عتق الرقبة أو أحد الخصالين الآخرين للإفطار فى يوم من شهر رمضان و لو مع تعدد تناول المفطر فيه لا سيما مع غلبة تعدد تناوله عن غير الصائم فى الأكل و الشرب و نحوهما خصوصا ان قلنا بتعدد الأكل بتعدد الازدراد و الابتلاع من غير فرق فى ذلك بين الجماع و غيره و ذلك مع طرح ما ورد فى تعدد الكفارة بتعدد الجماع كما يأتى لضعف سنده، ٣- و بتعليق الكفارة فى أكثر النصوص كهذه النصوص و غيرها على الإفطار و هو المتحقق بالتناول الأول الموجب لفساد الصوم و بطلانه و ما يقع بعده لا يكون مفسدا له لفساده بالأول بل المنسبق من الاخبار التى علقت الكفارة فيها على ما يصدق عليه المفطر و لم يعقلها على عنوان المفطر نفسه مثل ما فى خبر ابن الحجاج المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يعبث بأهله فى شهر رمضان قال عليه السّلام: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع، و غير ذلك من الاخبار يكون أيضا هو المفطر لا فعل ذلك مطلقا، ۴- و بعدم الأمر بتعدد الكفارة فى الجماع الذى يكون الغالب فيه تعدد المفطر عند ارتكابه حيث انه يحصل بالإدخال و الاستمناء و كل واحد منهما من المفطرات، و استدل للثانى أعنى التكرر بتكرر المفطر مطلقا ١- بان تعدد السبب موجب لتعدد المسبب و الأصل عدم التداخل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٨
٢- و بان الإمساك بعد الإفطار واجب فى شهر رمضان تأدبا فيكون الإفطار بعد الإفطار كالافطار قبله فى كونه هتكا لشهر رمضان و الكفارة انما تجب بالإفطار لكونه هتكا فتتعدد بتعدد الإفطار، و لا يخفى ما فيه بمنع تعدد السبب بعد ما عرفت من كون وجوب الكفارة معلقا على تناول المفطر و هو لا يتكرر لانطباقه على ما يفسد به الصوم و هو التناول منه فى الأول، و بان الإمساك بعد الإفطار و ان كان واجبا فى شهر رمضان تأدبا الا انه لم يقم دليل على وجوب الكفارة بمخالفته بعد ما عرفت من تعليق وجوب الكفارة على إفساد الصوم و تناول مفسدة و لم يرد دليل على وجوبها بكل ما يكون هتكا لحرمته، و استدل للثالث و هو التفصيل بين تعدد الوطى و تعدد غيره بالتعدد فى الأول و كفاية كفارة واحدة فى الأخير، اما الاكتفاء بالكفارة الواحدة فى غير الوطى فبما تقدم فى الاستدلال للقول الأول، و اما وجوب التعدد فى الوطى فبما ورد فى العيون و الخصال من خبر الفتح بن يزيد الجرجانى و فيه انه كتب الى ابى الحسن عليه السّلام يسئله عن رجل واقع امرأة فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال عليه السّلام: عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد، و حكى العلامة عن ابن ابى

عقيل انه قال ذكر أبو الحسن زكريا ابن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم عليهم السلام ان الرجل إذا جامع فى شهر رمضان عامدا عليه القضاء و الكفارة فإن عاود إلى المجامعة فى يومه ذلك مرة أخرى فعليه فى كل مرة كفارة، و قال العلامة أيضا و روى عن الرضا عليه السّلام ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطى، قال فى الحدائق و يمكن ان يكون هذا الذى أرسله العلامة إشارة إلى خبر الفتح المتقدم أو إلى رواية أخرى غيره و عن المنتهى انه تأمل فى سند خبر الفتح و قال لا يحضرنى الآن حال رواته و نفى البعد فى الجواهر عن القول بالتكرر عند تكرره، و هذا هو الأقوى إذ الخبر المذكور مقبول لا معارض له و لم يثبت قيام الشهرة على خلافه فيجب الأخذ به، و اما القول الرابع و هو المحكى عن ابن الجنيد بتكرر الكفارة فيما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٨٩

تخلل التكفير و عدمه مع عدمه فليس له من الاخبار دليل، و لعله ذهب اليه لما يحكى عن أبى حنيفة من القول بعدم التكرر للإفطار فى أيام متعددة من شهر رمضان إذا لم يتخلل بينها التكفير مستدلا له بأن الكفارة عقوبة على جناية تكرر سببها قبل استيفائها فتداخلتا كالحد، و لا يخفى انه لو تم فى الإفطار فى الأيام المتعددة لأمكن القول به فى يوم واحد أيضا و لكنه ممنوع، و قياس أبى حنيفة ضعيف حيث ان الدليل قام على وحدة الحد عند تعدد موجبه مع انه مبنى على التخفيف فلم يتكرر بتكرر موجبه قبل استيفائه، و هذا بخلاف التكفير حيث انه لم يقم دليل على و حدته عند تكرر موجبه و الأصل يقتضى تكرره عند تكرر موجبه، هذا بالنسبة الى ما يحكى عن أبى حنيفة بالنسبة إلى تعدد الإفطار فى أيام متعددة و مع فرض صحته فلا يتم فى يوم واحد لما عرفت من عدم تكرر الموجب فيه لترتبه على الإفطار و لا يحصل الا بالتناول الأول من المفطر إلا فى الوطى لقيام الدليل فيه بتكرر التكفير عند تعدده، لا يقال لو كان المدار فى ثبوت الكفارة فى اليوم الواحد على تناول المفطر و إفساد الصوم به يلزم عدم ثبوتها فى التناول الأول أيضا ضرورة ابطال الصوم بقصد تناوله فى الرتبة المتقدمة على تناوله لمكان الإخلال بالنية.

لأنه يقال ما ذكرته اجتهاد فى مقابل النص إذ لا شبهة فى ثبوت الكفارة بالتناول الأول فيمكن ان يقال حينئذ ان الموجب لها هو قصد الإفطار المتعقب لتناول المفطر على نحو الشرط المتأخر حيث ان الإخلال بالنية مبطل للصوم لكنه لا يوجب الكفارة ما لم يتناول المفطر و لا بأس بذلك فيما إذا دل عليه الدليل، و كيف كان فهذا القول ليس له دليل، و استدل العلامة فى المختلف للقول الخامس اعنى تعدد الكفارة بتعدد موجبها مع اختلافه فى الجنس و عدمه عند تعدد موجبها مع اتحاده فيه بقوله بان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم و إلا لزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها فلا تكون تلك المهية هذا خلف، ثم أيده بخبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام فى رجل أفطر يوما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٩٠

من شهر رمضان متعمدا قال: عليه السّلام عليه خمسة عشر صاعا، و فى الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يعبث بأهله فى شهر رمضان حتى يمنى قال:

عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع ثم قال لو أفطر إنسان بأكل أو شرب أو جماع وجب عليه الكفارة بالحديث الأول و لو عاد يعبث بأهله حتى امنى وجب عليه الكفارة للحديث الثانى فإنه دال على إطلاق هذا الفعل و لأن إيجاب الكفارة يتعلق على الجماع مطلقا و هو صادق على المتأخر عن الإفطار صدقه فى المتقدم و ماهيته واحدة فيهما فيثبت الحكم المطلق على مطلق الماهية ثم قال و اما مع اتحاد الجنس فان كفر عن الأول تعددت الكفارة أيضا لأن الثانى جماع وقع فى زمان يجب الإمساك عنه فترتب عليه وجوب الكفارة لأنها معلقة على مطلق الجماع و الثانى مساو للاول فى الماهية و إذا كان موجبا للكفارة فاما ان تكون الكفارة الواجبة هى التى وجبت أولا- فيلزم تحصيل الحاصل و هو محال و ان كان غيرها ثبت المطلوب الى ان قال و اما

إذا لم يكفر عن الأول فلان الحكم معلق على الإفطار فهو أعم من المتحد و المتعدد و الأصل براءة الذمة انتهى ما أردنا نقله، و لا يخفى ما فى كلامه من البداية إلى النهاية، اما قوله قده ان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات (إلخ) فيه أولا ما تقدم من ان المعلق عليه الكفارة هو المفطر فمع الاجتماع ينحصر المفطر فى الأول منها و لا يكون ما عداه مفطرا لبطلان الصوم بتناول الأول منها فسقط قوله قده و إلا لزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها، و اما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره بناء على ان يكون تناول الأكل و الشرب و نحوهما بعنوان الأكل و الشرب و نحوهما موجبا للكفارة لا بعنوان كونه مفطرا فاللازم ثبوت الكفارة بفعل ما دل الدليل على إيجابه لها من غير فرق بين تغاير الأجناس أو اتحادها إذ فى متحد الجنس أيضا يلزم خروج المهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى فرد أخر من جنسها كما لا يخفى، و اما ما أيده بصحيح ابن الحجاج فى الرجل يعبث بأهله ففيه انه يدل على كون الامناء بالعبث بالأهل موجب للكفارة إذا كان مفطرا لا مطلقا و لو ممن لم يكن مكلفا بالصوم و مفطريته يتوقف على كونه فى حالة الصيام لا فى ما إذا أبطل بتناول المفطر المتقدم عليه من جنسه أو من غير جنسه فسقط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 191

قوله فإنه دال على إطلاق هذا الفعل، و كذا قوله و لأن إيجاب الكفارة يتعلق على الجماع مطلقا و هو صادق على المتأخر عن الإفطار (إلخ)، و اما قوله قده و اما مع اتحاد الجنس فان كفر عن الأول تعددت الكفارة أيضا لأن الثانى جماع وقع فى زمان يجب الإمساك عنه ففيه أولا- ان وجوب الكفارة معلق على الإفطار لا على ترك الإمساك فى زمان يجب فيه الإمساك فليس فى كل ترك واجب إفطار حتى يقال بعدم التفاوت بين الفعل الأول الذى به يتحقق الإفطار و يبطل به الصوم، و بين الثانى الذى يترك به الإمساك الواجب و ثانيا فبأنه لو تم ما ذكره لا يفرق بين التكفير عن الأول و عدمه، و قوله قده ان الحكم معلق على الإفطار و هو أعم من المتحد و المتعدد عدول عما بنى عليه من الإطلاق، و تمسكه بأصالة البراءة مع فرضه إطلاق ما يوجب الكفارة من غير فرق بين المتحد و المتعدد و بين الاتحاد فى الجنس و التغاير و بين تخلل التكفير و عدمه مما لا سبيل اليه، و بالجملة فما أفاده فى المقام ليس على ما ينبغى، و لقد أجاد فى الجواهر حيث يقول بعد جملة من كلامه و ان أردت تمام العجب فالحظ ما فى المختلف و هو كما يقول و اللّه الهادى، و المتحصل من هذا المبحث بطوله هو عدم تكرر الكفارة بتكرر موجبه فى يوم واحد الا- بتكرر الجماع من غير فرق فى المتكرر من الموجب بين ما يكون من جنس واحد أو من أصناف متغايرة، و لا- بين ما تخلل التكفير بينها و ما لم يتخلل الا ان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين بل الأحوط التكرار مطلقا خروجا عن خلاف من أوجبه.

[مسألة 3- لا فرق فى الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع]

مسألة 3- لا- فرق فى الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع بين ان تكون الحرمة اصلية كالزنا و شرب الخمر أو عارضية كالوطى فى حال الحيض أو تناول ما يضره.

لإطلاق ما يدل على ثبوت كفارة الجمع فى الإفطار بالمحرم الشامل لما هو محرم بالأصل أو بالعارض كما فى خبر عبد السلام المروى عن الرضا عليه السّلام و فيه متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات (إلخ)، فإن إطلاقه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 192

يشمل المحرم الأصلى و العرضى، اللهم الا ان يدعى انصرافه الى المحرمات الأصلية و هو مشكل و قد تقدم الكلام فى ذلك فى

المسألة الاولى من هذا الفصل.

[مسألة ۴- من الإفطار بالمحرم الكذب على اللّه و رسوله (ص)]

مسألة ۴- من الإفطار بالمحرم الكذب على اللّه و رسوله (ص) بل ابتلاع النخامة إذا قلنا بحرمتها من حيث دخولها فى الخبائث لكنه مشكل.

اما الكذب على اللّه و رسوله و الأئمة عليهم السلام فقد احتمل فيه عدم وجوب الكفارة به أصلا بناء على بطلان الصوم به بدعوى تعليق وجوبها على التعمد بالإفطار المتبادر منه إفساد الصوم بالأكل و الشرب و لو تم ذلك لاختص وجوبها بتعمدهما و لكنه ممنوع لصدق المفطر على غيرهما مما يجب الإمساك عنه مع ورود النصوص على وجوبها بالجماع و الاستمناء و معاودة النوم جنبا و عليه فلا فرق بعد صدق الإفطار بالمحرم بتعمده بينه و بين غيره من المفطر المحرم، و اما ابتلاع النخامة ففى كونه من الإفطار بالمحرم اشكال من جهة الإشكال فى معنى النخامة موضوعا و فى حرمتها بعد تبين موضوعها، اما الأول ففسرها فى مجمع البحرين بان النخامة بالفم ما يخرجه الإنسان من حلقه من مخرج الخاء، و هو المصرح به فى الصحاح حيث يقول النخامة النخاعة و بالعكس، و عن الدروس و غيره انها مطلق ما يخرج من الصدر أو الخيشوم، و عن بعض ان النخامة ما ينزل من الرأس و يخرج من الخيشوم، و النخاعة ما يخرج من الصدر، و قد اختلف فى فساد الصوم ببلعها على ثلاثة أقوال و هى القول بأنها كالريق لا يفطر إلا إذا انفصلت عن الفم كما عن المعتبر و المنتهى، و القول بأنها لا تفطر ما لم تصل الى فضاء الفم و تفطر إذا أصابت فى فضائه إذا ابتلعها عمدا كما عن الشهيدين و العلامة فى التذكرة سواء خرجت عن الصدر أو نزلت عن الرأس، و القول بالتفصيل بين ما يخرج من الصدر و ما ينزل من الرأس بجواز ابتلاع الأول ما لم ينفصل عن الفم و لو وصل الى فضاء الفم و المنع عن ابتلاع الأخير و لو لم يصل الى الفم، و قد ذكرنا ما هو الحق فى ذلك فى المسألة الثالثة من مسائل الفصل فيما يجب الإمساك عنه انما الكلام فى حكم ابتلاع النخامة من حيث الحرمة و الحلية فربما يقال بالحرمة لكونها من الخبائث التى تستقذرها النفوس و هى حرام لكنه بالنسبة إلى نخامة الغير و ان كان كذلك لكن بالنسبة الى ما للإنسان نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۱۹۳

ممنوع، بل المتعارف واقع بابتلاع ما للإنسان نفسه من غير كراهة و استقذار، و يمكن ان يستدل لحلية بلع ما لنفسه بصحيح عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمر بداء فى جوفه إلا أبرأته منه، و مع الشك فى حرمة بلعها فالمرجع هو أصالة البراءة و كيف كان فيترتب على حرمة بلعها وجوب كفارة الجمع لو أفطر بها الصوم لإطلاق ما يدل على وجوبها الشامل لجميع المحرمات.

[مسألة ۵- إذا تعذر بعض الخصال فى كفارة الجمع]

مسألة ۵- إذا تعذر بعض الخصال فى كفارة الجمع وجب عليه الباقى.

لا بأس فى بسط الكلام فى المقام فى أمور (الأول) الظاهر كون الجمع فى الكفارة استقلاليا لا ارتباطيا بمعنى صحة التفكيك فى الامتثال بإتيان البعض و العصيان بالبعض الأخر فلو أعتق مثلا و ترك الإطعام و الصيام يكون العصيان بتركهما لا بترك الجميع فلا يضر تركهما بصحة عتقه نظير أداء بعض ما فى الذمة من الدين، حيث ان الباقى منه لا يضر ببراءة ذمته عما اداه، فما فى المستمسك من كون التكليف به ارتباطيا مستظهرا من الدليل مما ليس على ما ينبغى، و عليه فلا يكون سقوط البعض بالعجز عنه

موجبا لسقوط المقدور منه كما ان من عجز عن الخصال الثلاث يتخير بين ان يصوم ثمانیة عشر یوما أو يتصدق بما يطيق، و لو عجز اتى بالممكن منهما كما سيأتى، و لو لم يرد على التخيير بين صوم ثمانية عشر يوما و بين التصدق بما يطيق لكان اللازم القول بالتخيير بين ما يطيق من الصوم و ما يطيق من الصدقة.

(الثانى) بناء على ارتباطية التكليف بالجمع فهل القاعدة تقتضى سقوط التكليف بالعجز عن الجمع، أو انه يجب الإتيان بالباقى وجهان، أقواهما الأخير و ذلك لاستصحاب وجوبه فيما إذا توارد عليه الحالتان اعنى حالة القدرة و العجز على ما عجز عنه كما إذا كان قادرا على الجميع فطرء عليه العجز بالنسبة الى ما عجز عنه حيث كان وجوب الباقى قبل طرو العجز متحققا فيستصحب بعد طرو العجز على ما عجز عنه و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من أقسام القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا تبدل وجود الفرد الى وجود آخر كما فى تبدل مرتبة من وجود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۹۴

السواد إلى مرتبة اخرى منه فيما إذا اختلف بالتشكيك، و قد ثبت فى الأصول صحة الاستصحاب فيه بل المقام أظهر منه بما بيناه فى الأصول فى مبحث الشك فى الشرطية و الجزئية، و مع الغض عن ذلك فيمكن القول بصحة الاستصحاب فيما إذا كان المتعذر مما يتسامح به عرفا بحيث يصدق بعد تعذره بقاء الوجوب للباقى لو قيل ببقائه و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه بناء على المسامحة فى الموضوع فى الاستصحاب، و قد يتمسك لإثبات وجوب الباقى بقاعدة الميسور بما تقرر فى الأصول و لا بأس به، و كيف كان فلا إشكال فى المقام فى وجوب الميسور من الخصال عند تعذر جميعه فيما إذا وجب الجمع بين الخصال و اللّه العاصم.

[مسألة ۶- إذا جامع فى يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها]

مسألة ۶- إذا جامع فى يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها و ان كان على وجه المحرم تعددت كفارات الجمع بعددها.

لا يخفى ان الظاهر من خبر الهروى المتقدم الذى فيه متى جامع الرجل حراما أو أفطر على حرام فى شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات، و ان نكح حلالا أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، بعد ضمه الى خبر الفتح الذى فيه السؤال عن رجل واقع امرأة فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال عليه السّلام: عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة، هو ان ما يجب فى المرة الواحدة من كفارة واحدة فى الإفطار بالحلال أو كفارة الجمع فى الإفطار بالحرام يتعدد بتعدد الجماع فى اليوم الواحد و هذا كما ترى مما لا خفاء فيه، و لكنه قد استصعب على صاحب الحدائق حيث يقول بقى الإشكال فى ان ظاهر الخبرين (اى خبر الفتح و ما حكاه ابن ابى عقيل عن صاحب كتاب شمس المذاهب) ان الواجب بالمتعدد من الجماع كفارة واحدة و ان كان الجماع لأجنبية الى أخر عبارته و أنت ترى ما فيه بل الظاهر منهما هو وجوب الكفارة مرات متعددة نحو ما يجب منها فى المرة الواحدة من الجمع بين الخصال أو الاكتفاء بإحداها.

[مسألة ۷- الظاهر ان الأكل فى مجلس واحد يعد إفطارا واحدا و ان تعددت اللقم]

مسألة ۷- الظاهر ان الأكل فى مجلس واحد يعد إفطارا واحدا و ان تعددت اللقم فلو قلنا بالتكرار مع التكرر فى يوم واحد لا تتكرر بتكررها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۱۹۵

و كذا الشرب إذا كان جرعة فجرعة.

قال فى المسالك و الأكل و الشرب مختلفان و يتعددان بتعدد الازدراد و الجماع بالعود بعد النزع، و ما افاده بعيد فى الغاية، بل الظاهر صدق الوحدة عرفا على ما يقع فى مجلس واحد بحيث تصدق عليه الوحدة عرفا و لو كان من الأكل و الشرب و كان المشروب و المأكول مختلفة الأصناف فى سفرة واحدة كما ان تكرار الإدخال و الإخراج لا يوجبان التكرر مع صدق الوحدة عرفا بان كان تكررهما فى جماع واحد و قد ظهر مما ذكرناه حكم ما فى المسألة الاتية.

[مسألة ٨- فى الجماع الواحد إذا أدخل و اخرج مرات]

مسألة ٨- فى الجماع الواحد إذا أدخل و اخرج مرات لا تتكرر الكفارة و ان كان أحوط.

[مسألة ٩- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرة]

مسألة ٩- إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرة و كذا إذا أفطر أولا بالحلال ثم أفطر بالحرام تكفيه كفارة الجمع.

إذا أفطر بغير الجماع ثم جامع فعلى احتمال عدم تكرر الكفارة بتكرر الجماع لا ينبغى التأمل فى الاكتفاء بالتكفير الواحد و هذا ظاهر و على القول بتكررها بتكرر الجماع فالظاهر أيضا كذلك لان تعددها انما هو بتعدد الجماع لا بتعدد غيره و لا بتعدد المفطر من الجماع و غيره، و دعوى ظهور دليله فى سببية كل فرد من الجماع للتكفير و لو لم يتعدد الجماع ممنوعة، و منه يظهر انه لو جامع أولا- ثم اتى بمفطر غير الجماع يكفيه التكفير الواحد قطعا، و إذا أفطر أولا- بالحرام ثم أفطر بالحلال تكفيه كفارة الجمع، و لو انعكس ففى وجوب الجمع تأمل لكون كفارة الجمع فى الإفطار بالحرام، و مع تأخر تناول الحرام لا يكون الإفطار بالحرام بل الإفطار تحقق بالأول منهما و هو الحلال نعم يجب الإمساك فى بقية اليوم لكن لم يقم دليل على وجوب الكفارة بتركه لتناول المفطر فضلا عن وجوب الجمع فى تناول الحرام، اللهم الا ان يقال باستفادة وجوب كفارة الجمع بتناول الحرام فى شهر رمضان و لو وقع الإفطار بغيره و هو بعيد و ان لا يخلو عن الاعتبار.

[مسألة ١٠- لو علم انه اتى بما يوجب فساد الصوم]

مسألة ١٠- لو علم انه اتى بما يوجب فساد الصوم و تردد بين ما يوجب

القضاء فقط أو يوجب الكفارة أيضا لم تجب عليه.

و ذلك للعلم التفصيلى بوجوب القضاء و الشك البدوى فى وجوب الكفارة و المرجع فيه البراءة و هذا ظاهر.

و إذا علم انه أفطر أياما و لم يدر عددها يجوز الاقتصار على القدر المعلوم.

بالنسبة إلى القضاء و الكفارة أيضا إذا كان الإفطار مما يوجبها و فى المستمسك فسر المتن بجواز الاقتصار فى الكفارة و لعل وجهه كون المقام فى بيان أحكامها، و الا فالحكم فى القضاء و الكفارة سيان من جواز الاقتصار على المتيقن منهما، و الرجوع فى الزائد المشكوك الى البراءة.

و إذا شكك فى انه أفطر بالمحلل أو المحرم كفاه احدى الخصال.

لكون إحداها المتيقن و يكون الشك فى الزائد منها المرجع فيه البراءة من غير فرق بين كون الجمع بين الخصال على وجه الارتباطية أو الاستقلالية، لكون المرجع فى الأقل و الأكثر الارتباطى أيضا هو البراءة.

و إذا شك فى ان اليوم الذى أفطره كان من شهر رمضان أو كان من قضائه و قد أفطر قبل الزوال لم تجب عليه الكفارة.

للشك فى وجوبها، لأن الإفطار قبل الزوال لو كان فى قضاء رمضان لا تجب به الكفارة.

و ان كان بعد الزوال كفاه إطعام ستين مسكينا بل له الاكتفاء بعشرة مساكين.

لاشتماله على كفارة إفطار قضاء رمضان مع الزيادة عليها و يجوز الاكتفاء بإطعام عشرة مساكين لكون وجوبه هو المتيقن فيرجع فيما زاد عليه الى البراءة

[مسألة ۱۱- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال]

مسألة ۱۱- إذا أفطر متعمدا ثم سافر بعد الزوال لم يسقط عنه الكفارة بلا اشكال و كذا إذا سافر قبل الزوال للفرار عنها و كذا لو بدا له السفر لا بقصد الفرار على الأقوى و كذا لو سافر فأفطر قبل الوصول الى

حد الترخص و اما لو أفطر متعمدا ثم عرض له عارض قهرى من حيض أو نفاس أو مرض أو جنون أو نحو ذلك من الأعذار ففى السقوط و عدمه وجهان بل قولان أحوطهما الثانى و أقواهما الأول.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا أفطر فى نهار صوم تجب الكفارة بإفطاره كشهر رمضان ثم سافر بعد الزوال لا تسقط عنه الكفارة قطعا لأن المسافرة بعد الزوال لا توجب سقوط فريضة الصوم بل يصح من المسافر به الصوم خصوصا إذا بدا له السفر بعد الزوال و لم ينوه من الليل على ما سيأتى البحث عنه، (الثانى) إذا سافر قبل الزوال بقصد الفرار عن الكفارة لا تسقط عنه الكفارة للاتفاق المدعى عليه كما حكاه بعض المتأخرين من ان موضع الخلاف فى غير هذه الصورة، و لانه لو لم يكن كك لصار عذرا لسائر العصاة المتناولين للمحرمات، و للجزم بوجوب الكفارة على المسافر الذى أفطر قبل بلوغه الى حد الترخص كما يأتى، و ربما يستدل له بصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام و فيه قال أبو عبد اللّه عليه السّلام أيما رجل كان له مال و حال عليه الحول فإنه يزكيه قلت فان وهبه قبل حله بشهر أو بيوم قال: ليس عليه شى‌ء أبدا قال و قال زرارة عنه عليه السّلام انه قال انما هذا بمنزلة رجل أفطر فى شهر رمضان يوما فى إقامته ثم خرج فى أخر النهار فى سفر فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارة التى وجبت عليه و قال انه حين راى الهلال الثانى عشر وجب عليه الزكاة و لكنه لو وهبها قبل ذلك لجاز و لم يكن عليه شى‌ء بمنزلة من خرج ثم أفطر، و المحكى عن المنتهى فى شرح هذا الحديث ان الظاهر ان مرجع الإشارة فى قوله (انما هذا) سقط من الرواية و فى الكلام الذى بعده شهادة لما قلناه و دلالة على ان المرجع هو حكم من وهب بعد الحول و رؤية هلال الثانى عشر انتهى، و قال فى الوافى قوله عليه السّلام انما هذا بمنزلة رجل إشارة إلى قوله أيما رجل كان له مال و حال

عليه الحول فإنه يزكيه و لعله سقطت كلمة (ثم وهبه) من قلم النساخ أو اكتفى عنها بدلالة ما بعدها عليها انتهى، ما فى الوافى و كيف كان فالخبر يدل على ان المسافرة لأجل سقوط الكفارة بعد وجوبها لا توجب سقوطها كما ان الهبة بعد حلول الحول لا توجب سقوط الزكاة و ان المسافرة قبل وجوب الكفارة كمن خرج ثم أفطر توجب سقوطها كما ان الهبة قبل حلول الحول توجب سقوط الزكاة فيدخل الخبر على ان المسقط للصوم بعد وجوب الكفارة لا يوجب سقوطها هذا و يرد على الاستدلال به

ان السفر فى أخر النهار لا يكون مسقطا للكفارة لأنه لا يكون موجبا لسقوط وجوب الصوم لصحة الصوم عن المسافر إذا شرع فيه بعد الزوال كما سيأتى فالخبر أجنبى عما نحن فيه من حكم سقوط الكفارة بطرو مسقط الصوم كما لا يخفى، و بنى العلامة و من تأخر عنه حكم المسألة على مسألة امتناع أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به و عدمه، و قال فعلى الأول تسقط الكفارة لانتفاء الأمر بالصوم، و على الثانى تجب لثبوت الأمر بالصوم قبل تحقق المسقط للصوم و وجوب الصوم الى ان يأتى بالمسقط فكان الإفطار عن الصوم الصحيح الواجب الموجب للكفارة بعموم ما يدل على ثبوتها بالتعمد بالإفطار و ليس فى البين ما يوجب سقوطها بعد ثبوتها، و أورد عليه فى المدارك بعدم المنافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الآمر بامتناع الشرط و بين الحكم بثبوت الكفارة، لتحقق الإفطار فى صوم واجب بحسب الظاهر و شيده فى الحدائق مع زيادة بسط فى المقال، و قال ان الاحكام الشرعية و التكاليف الواردة من الشارع انما بنيت على الظاهر لا على نفس الأمر و الواقع إلى أخر ما أفاده فى ذاك الموضع مما لا يرجع الى محصل، و التحقيق عندى ان المانع من صحة الصوم و المسقط لوجوبه من السفر و المرض و نحوهما هو المتحقق منه بوجوده العينى الخارجى من غير فرق فى ذلك بين ما يكون شرطا للوجوب و كان دخيلا فى الملاك، أو كان شرطا للواجب و كان دخيلا فى تحصيل الملاك بعد الفراغ عن تماميته، و لا بين كون وجوده العينى قهريا أو كان تحققه بالاختيار فما لم يتحقق السفر مثلا يكون المكلف مأمورا بالصوم واقعا لوجود المقتضى له و عدم المانع، لان المانع عنه هو السفر الخارجى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ١٩٩

و لو كان موجبا لزوال الملاك، و يشهد بذالك القطع بوجوب إمساك المسافر ما لم يخرج عن حد الترخيص وجوبا واقعيا لا ظاهريا، و انه يجب بعنوان الصوم لا بعنوان وجوب الإمساك كمن أفطر عامدا فى شهر رمضان حيث يجب عليه الإمساك فى بقية يومه تأدبا من غير فرق فى ذلك بين علمه بتعقب سفره الى الخروج عن حد الترخص و عدمه، بل و لا بين علم الآمر و جهله به لو فرض جهله و العياذ باللّه، و يشهد بذالك انه لو لم يخرج عن حد الترخص الى الزوال ثم ندم عن السفر و عزم على عدمه بعد الزوال فإنه يصح منه صومه، و لا يجب عليه القضاء، و ليس ذلك إلا لأجل كون الإمساك المتحقق منه قبل الزوال صوما حقيقة، و الا لوجب عليه القضاء لانقضاء وقت تجدد نيته بعد الزوال، و على ذلك يترتب وجوب الكفارة بالإفطار عمدا و لا يسقط باختيار المسافرة لاسقاطها قبل الزوال، و اما مسألة امتناع أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور فهى غير مرتبطة بالمقام مع انه لا أساس لها أصلا، بناء على ما هو التحقيق من كون جعل الاحكام لموضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية، و عليه فلا يبقى مجال للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرط المأمور أو امتناعه، فان قلت ما ذكرته ينافى مع اشتراط التكليف بالصوم و صحته على خلو المكلف عن موانعه فى جميع انات النهار، فلو طرء الحيض فى آخر آنات النهار لا تكون مكلفا بالصيام من أول النهار و لا يصح منها الإمساك من اوله فيكون وجوب الإمساك و صحته فى الآنات المتقدمة مشروطا بالخلو عن الموانع الى أخر الآنات على نحو الشرط المتأخر.

قلت هذا الذى ذكرته لا ينافى مع ما ذكرناه لان اشتراط صحة الإمساك فى الآنات المتقدمة على عدم طرو الموانع فى الآنات التالية لها انما يوجب رفع الوجوب و بطلان الإمساك عند تحقق الموانع فى آن تحققها، لا رفعه بالعلم بتحققها فى آن تحققها قبل تحققها و ان علم بتحققها فى وقت تحققها لانه كما يعلم بتحققها فى الآن المتأخر يعلم بعدم تحققها قبل مجيئى آن تحققها، و ما ذكرناه لا يخلو تصوره عن الغموض لكن يمكن ان يلقاه من كان له سمع و هو على ذلك شهيد و اللّه العاصم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٠٠

و مما ذكرناه ظهر حكم ما إذا سافر لا بقصد الفرار عن الكفارة، فإنه أيضا لا يوجب سقوطها على الأقوى كما هو المشهور،

خلافا للمحكى عن المختلف فحكم بسقوطها و لا وجه له، (الثالث) لو سافر فأفطر قبل الوصول الى حد الترخيص، و قد تبين حكمه مما تقدم و انه يجب عليه الكفارة من غير اشكال بل لعله مما اتفق عليه و انعقد عليه الإجماع قال فى الجواهر و سيأتى من المصنف (يعنى المحقق) الجزم بوجوب الكفارة على من أفطر من المسافرين قبل البلوغ الى حد الترخص و ان سافر بعد ذلك، و لعله يخرجه عن موضع النزاع أيضا، (الرابع) لو أفطر متعمدا ثم عرض له عارض قهرى من حيض أو نفاس أو مرض أو جنون أو سفر قهرى بان أزعج من محل اقامته و اخرج الى محل أخر بالسير فى مسافة التقصير، ففى سقوط الكفارة به و عدمه قولان، و المختار عند الأكثر كما فى الجواهر هو الأخير، و عن الخلاف الإجماع عليه، و المحكى عن فوائد الشرائع حكاية الأول أعنى السقوط عن بعض، و فى الجواهر انه لم يتحقق قائله، و وجه القولين يظهر مما تقدم، و الأقوى ها هنا أيضا هو عدم السقوط لما تقدم و لما يمكن ان يقال بان المدار فى وجوب الكفارة هو حصول هتك الحرمة بالجرأة على عصيان المولى و تهتك حرمته الحاصل بالإفطار قبل تحقق المسقط، هذا و لكن الحق هو ما تقدم من عدم انتفاء التكليف بالإمساك ما لم يتحقق المسقط و لو مع العلم بأنه يتحقق فى الان المتأخر.

(الخامس) لو أفطر متعمدا ثم بان انه من شوال كما فى يوم الشك منه إذا أفطر قبل ثبوت كونه من شوال و ظاهر غير واحد منهم هو سقوط الكفارة فيه، و ان سقوطها من المسلمات، و نفى عنه البأس فى الجواهر ان كان إجماعا أو قلنا بان المدار فى وجوبها هو تعمد الإفطار فى شهر رمضان واقعا قال قده و الا فبناء على مدار الكفارة التكليف شرعا ظاهرا يتجه (ح) وجوبها فيه أيضا كما لو طرء الحيض و نحوه، أقول و لا ينبغى التأمل فى كون المستفاد من النصوص هو كون المدار فى وجوبها هو التكليف بالصوم فى شهر رمضان واقعا، و انه فى مورد طريان الحيض و نحوه أيضا ما لم يطرء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٠١

مكلف بالصوم واقعا، فالحق فى هذه الصورة أعنى صورة تبين كون اليوم من شوال عدم وجوبها بعد التبين و اللّه العالم، و هذا الأمر هو الذى تعرض له المصنف قده فى المسألة الآتية و هى قوله

[مسألة ١٢- لو أفطر يوم الشك فى أخر الشهر ثم تبين انه من شوال]

مسألة ١٢- لو أفطر يوم الشك فى أخر الشهر ثم تبين انه من شوال، فالأقوى سقوط الكفارة و ان كان الأحوط عدمه، و كذا لو اعتقد انه من رمضان ثم أفطر متعمدا فبان انه من شوال أو اعتقد فى يوم الشك فى أول الشهر انه من رمضان فبان انه من شعبان.
و الحكم فى الجميع هو سقوط الكفارة لكون المدار فى ثبوتها و هو تعمد الإفطار فى شهر رمضان غير المتحقق فى الجميع.

[مسألة ١٣ من أفطر فى شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد]

مسألة ١٣- قد مر ان من أفطر فى شهر رمضان عالما عامدا ان كان مستحلا فهو مرتد، بل و كذا ان لم يفطر و لكن كان مستحلا له، و ان لم يكن مستحلا عزر بخمسة و عشرين سوطا فان عاد بعد التعزير عزر ثانيا فان عاد كذلك قتل فى الثالثة، و الأحوط قتله فى الرابعة.

و قد مر البحث عنه مفصلا فى ص ۴۲۶ من المجلد السادس

[مسألة ١۴- إذا جامع زوجته فى شهر رمضان و هما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان]

مسألة ۱۴- إذا جامع زوجته فی شهر رمضان و هما صائمان مکرها لها کان علیه کفارتان و تعزیران خمسون سوطا فیتحمل عنها الکفارة و التعزیر و اما إذا طاوعته فی الابتداء فعلی کل منهما کفارته و تعزیره، و ان أکرهها فی الابتداء ثم طاوعته فی الأثناء فکذلک علی الأقوی و ان کان الأحوط کفارة منها و کفارتین منه، و لا فرق فی الزوجة بین الدائمة و المنقطعة.

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا ینبغی الإشکال فی وجوب کفارتین علی المرء إذا أکره امرئته علی الوطی و هما صائمان فی الجملة، للإجماع علی وجوبها علیه کما ادعاه غیر واحد من الأساطین، و فی المعتبر قال علمائنا من اکره امرئته علی الجماع عزر خمسین سوطا و علیه کفارتان و لا کفارة علیها، و قال فی الحدائق قد صرح الأصحاب من غیر خلاف یعرف بان من اکره زوجته علی الجماع فی نهار شهر رمضان و هما صائمان

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۰۲

فإن علیه کفارتین و لا کفارة علیها، و یدل علی ذلک خبر مفضل بن عمر المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام فی رجل اتی امرئته و هو صائم و هی صائمة فقال: ان استکرهها فعلیه کفارتان و ان کانت طاوعته فعلیه کفارة و علیها کفارة، و ان أکرهها فعلیه ضرب خمسین سوطا نصف الحد، و ان کانت طاوعته ضرب خمسة و عشرون و ضربت خمسة و عشرون سوطا، و الاشکال فی الاستدلال به بأن إبراهیم بن إسحاق الذی راویه ضعیف متهم، و المفضل بن عمر ضعیف جدا، کما فی المعتبر مدفوع بما هو المختار عندنا من حجیة الخبر الموثوق بصدوره و ان من أقوی المنشأ للوثوق به هو استناد الأصحاب الیه و اعتمادهم علیه الموجود فی هذا الخبر فلا موقع للإشکال فیه من حیث سنده کما لا موقع للإشکال من حیث دلالته بأن المرأة مع صیرورتها مکرهة لا عصیان لها و لا کفارة علیها، و لا یقیم علیها الحد لکی یتحمل عنها الزوج لا سیما إذا قلنا بعدم فساد صومها اما مطلقا، کما هو المشهور بل ظاهر التذکرة الإجماع علیه أو فیما إذا فعل بها من غیر اختیارها فإنه اجتهاد فی مقابل النص مع إمکان ان یقال ان الکفارة و التعزیر یقعان فی مقابل إکراهها لا لأجل تحمل الزوج عنها، و لیس فی لفظ الخبر کلمة التحمل حتی یستشکل بعدم تحققها فی حقها حتی یتحملهما عنها الزوج، و بالجملة فهذا القدر الذی یستفاد من الخبر فی الجملة مما لا اشکال فیه، (الأمر الثانی) ظاهر المتن کغیره من المتون تقیید الحکم بکون الصوم من شهر رمضان، و لکن النص المذکور خال عن التقیید، و علیه فیمکن طرو الحکم فی کل ما له کفارة من الصوم الواجب علیهما کما یمکن اختصاصه بشهر رمضان و قضائه لو ضاق وقته و صار متعینا، و لعل وجه التقیید بخصوص شهر رمضان انسباقه من النص مع کون الحکم مخالفا للقواعد و الأصل و دعوی الانسباق لیست ببعید، (الثالث) لا إشکال فی ان علی کل منهما کفارته و تعزیره إذا طاوعته فی الابتداء و إذا أکرهها فی الابتداء ثم طاوعته فی الأثناء ففی ان علی کل منهما ح کفارته أو انه تجب کفارتها علیه کما لو لم تطاوع فی الأثناء أو انه تجب کفارتان علیه و کفارة علیها احتمالات، وجه الأول اما وجوب کفارة واحدة علی الرجل فلان الظاهر من النص

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۰۳

اعتبار استمرار الإکراه إلی الفراغ فی وجوب الکفارتین علیه فیبقی غیره علی مقتضی الضوابط الذی منه ما إذا طاوعته فی الأثناء، و اما وجوبها علی المرأة فلأنها لمطاوعتها متعمد فعل المفطر فتجب علیها الکفارة، و وجه الثانی اما وجوب الکفارتین علیه فلانه بإکراهه إیاها تجب علیه الکفارتان لإطلاق النص الدال علی وجوبهما بإکراهه إیاها الشامل لما استمر الإکراه إلی الفراغ أو صارت مطاوعة فی الأثناء، و لیس ما یدل علی تقیید الإکراه بالاستمرار الی الفراغ فمقتضی الإطلاق و انتفاء ما یوجب التقیید هو وجوب الکفارتین علیه و لو طاوعت فی الأثناء، و اما عدم وجوب شیء علیها فلبطلان صومها بحدوث الجماع بالإکراه لأن المکره فی تناول المفطر یبطل صومه، و یجب علیه قضائه و ان لم یکن عاصیا فی الإفطار و لا تجب علیه الکفارة لأنها عند مطاوعتها لم تکن صائمة حتی یبطل صومها بالمطاوعة لکی تصیر الکفارة واجبة علیها، و وجه الثالث اما وجوب کفارتین علی

المرء فلما تقدم فی وجه الاحتمال الثانی من إطلاق النص فی وجوبهما علیه بإكراهه إیاها، و اما وجوب كفارة واحدة علی المرأة فلصحة صومها ما لم تطاوع اما مطلقا، أو فیما إذا فعل بها من غیر اختیارها، و لعل الأقوی هو وجوب كفارتین علی المرء لا كراهة إیاها و اعتبار استمرار الإكراه إلی الفراغ مما لا شاهد علیه، و الظاهر كفایة تحققه منه و لو فی حال حدوث الجماع، و وجوب كفارة علیها فیما إذا كان العمل علیها بالإجبار من غیر اختیار منها، و مع اختیارها بالإكراه بسبب توعید المكره فالأقوی بطلان صومها به، و معه فلا تجب علیها الكفارة بالمطاوعة فی الأثناء لبطلان صومها بحدوث الفعل باختیارها و لو بالإكراه، و لیست المطاوعة علی الجماع تكرار للجماع حتی یقال بإیجابه الكفارة مع إمكان المنع عن إیجابه لتكررها فیما إذا لم یوجب المتقدم منه للكفارة كما لا یوجب حدوثه فی المقام لها لمكان الإكراه، (الأمر الرابع) لا فرق فی الزوجة بین الدائمة و المنقطعة أیضا لإطلاق النص بناء علی صدق المرأة المضافة إلی المرء علی المنقطعة أیضا فیقال علیها انها امرئته

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۰۴

كما هو المعبر فی النص فیشملها الحكم.

[مسألة ۱۵- لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم فی النوم لا یتحمل عنها الكفارة]

مسألة ۱۵- لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم فی النوم لا یتحمل عنها الكفارة و لا التعزیر كما انه لیس علیها شیء و لا یبطل صومها بذلك و كذا لا یحتمل عنها إذا أكرهها علی غیر الجماع من المفطرات حتی مقدمات الجماع و ان أوجبت إنزالها.

ذهب الشیخ فی الخلاف الی وجوب كفارتین علی المرء بجماعة مع زوجته الصائمة فی حال نومها كما فی حالة یقظتها مع الإكراه و الأقوی عدم وجوب التحمل عنها فی حالة النوم لكون النص فی مورد الإكراه، و حیث ان الحكم مخالف مع القاعدة و الأصل یجب الاقتصار علی مورد قیام الدلیل علیه، و لا یجوز التعدی عنه الی ما لا یشمله الدلیل، و لا یبطل صومها بوطئها فی حال نومها لعدم تحقق المفطر منها كما هو واضح، و لا یتحمل عنها التعزیر أیضا، و منه یظهر انه لا یتحمل عنها الكفارة بإكراهها علی ارتكاب مفطر أخر غیر الجماع و لو كان من مقدمات الجماع المنتهی الی إنزالها الموجب لفساد صومها، كل ذلك لوجوب الاقتصار علی مورد النص.

[مسألة ۱۶- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شیئا]

مسألة ۱۶- إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شیئا.

و ذلك أیضا للزوم الاقتصار علی مورد النص فی الحكم المخالف مع القاعدة.

[مسألة ۱۷- لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها علی الجماع و هما صائمان]

مسألة ۱۷- لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها علی الجماع و هما صائمان فلیس علیه الا كفارته و تعزیره و كذا لا تلحق بها الأجنبیة إذا أكرهها علیه علی الأقوی و ان كان الأحوط التحمل عنها خصوصا إذا تخیل انها زوجته فاكرهها علیه.

اعلم ان المضبوط من النص فی كتب الفروع و الأصول هو ما حكیناه من خبر المفضل فی رجل اتی امرئته و هو صائم و هی صائمة. بإضافة الامرأة إلی الضمیر الراجع الی الرجل، و قال فی الجواهر بل لم نعثر علی نسخة بالتجرید عن الإضافة، لكن صاحب الحدائق أسند إلی الفخر بأنه فی الإیضاح غیر الروایة فبدل لفظ امرئته فی الخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۰۵

بامرئة بحذف الضمير، و قال: و كأنه سهو منه (قده)، لان الموجود فى كتب الاخبار و كذا فى كتب الفروع إثبات الضمير كما نقلناه انتهى ما فى الحدائق، أقول فعلى ما هو المضبوط من لفظ الخبر فى كتب الأصول و الفروع ينبغى القطع بعدم شمول الخبر للأمة و لا الأجنبية لعدم صدقها عليهما، إذ لا يقال لهما انهما امرأة الرجل، و هذا فى الأجنبية ظاهر، و فى الأمة أيضا كك، و مع كون الحكم مخالفا مع القواعد و الأصول يلزم الاقتصار على مورد دليله، و لنعم ما فى المعتبر فى الرد على الشيخ قده فى ذهابه الى ثبوت الحكم فى النائمة حيث يقول ذلك الحكم ثابت على خلاف الأصل و لا يلزم من ثبوته فى مورد لوجود الدلالة ثبوته فى مورد أخر مع عدمها انتهى ما فى المعتبر، و على ما ينسب إلى الإيضاح فالظاهر أيضا كذلك، لان اندراج الأمة فى المرأة ممنوع لانسباق المزوجة من المرأة كما تنسبق المزوجة من الزوجة أيضا، و دعوى إلحاقها بالمزوجة و ان لم تكن مندرجة فيها ضعيفة هذا بالنسبة إلى الأمة، و اما الأجنبية فقد يقال بإلحاقها بالمزوجة لا غلظية إكراهها على الجماع، و فيه ان اغلظية اكراه الأجنبية و ان كانت مما لا ريب فيها الا ان كونها موجبة لوجوب كفارتها على المكره ممنوع، لاحتمال ان تكون الاغلظية موجبة لسقوط الكفارة إذ قد يكون عظم الذنب موجبا لسقوط التكفير لعدم قبوله له، إذ الكفارة انما هى للتدارك لما صدر منه من الخطيئة و هى قد لا تقبل التدارك كما فى ترك الحج مع الاستطاعة إليه حيث انه ورد فى تاركه بان اللّه غنى عن العالمين، و لم يبين له حدا و لا كفارة، لكن فى الجواهر ان الانصاف قوة القول بها، فالاحتياط لا ينبغى تركه خصوصا لو أكرهها على انها زوجته ثم بان أنها أجنبية، إذ لا عظم فيه ح للذنب كما لا يخفى انتهى، و لعل المصنف قده الى ذلك يشير بالاحتياط فى قوله لا سيما فيما إذا تخيل انها زوجته و اللّه العالم.

[مسألة ۱۸- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا]

مسألة ۱۸- إذا كان الزوج مفطرا بسبب كونه مسافرا أو مريضا أو نحو ذلك و كانت زوجته صائمة لا يجوز له إكراهها على الجماع و ان فعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۰۶

لا يحتمل عنها الكفارة و لا التعزير و هل يجوز له مقاربتها و هى نائمة إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأمر الأول) إذا كان الزوج مفطرا و كانت الزوجة صائمة ففى جواز إكراهه إياها على الجماع و عدمه وجهان، فعلى القول بعدم فساد صومها به اما مطلقا على خلاف التحقيق، أو فيما إذا كان فعله بالإجبار بلا ارادة منها، فالحق هو الجواز لكونه مباحا غير مفطر لها، فالمقتضى للتحريم منتف (ح) و هو فساد الصوم إذ المفروض ان صومها لا يفسد بذلك اما مطلقا، أو فيما إذا كان بلا ارادة منها و لو بالإكراه، و على القول بفساد صومها بذلك فيما إذا كان بإرادة منها إرادة ناشئة عن الإكراه، ففى المدارك ان الأصح التحريم لأصالة عدم جواز إجبار المسلم على غير الحق الواجب عليه انتهى، و ظاهره عدم ثبوت حق الانتفاع عن البضع للزوج فيما إذا توقف على ارتكاب محرم عليها من إفطار محرم عليها أو ترك صلاة واجبة عليها و نحوهما، و استشكل فيه فى الجواهر و قال (قد) و فيه بحث و لم يبين وجهه، و ربما يتمسك لجواز إكراهها بعموم ما دل على ثبوت حق الانتفاع بالبضع للزوج، و ان كان التمكين حراما عليها من جهة ترتب الإفطار العمدى عليه المحرم عليها، فيجوز على الزوج إكراهها، و يجب عليها الامتناع ما أمكن، و فيه منع ذاك العموم، و المتيقن مما ثبت هو إطلاق وجوب اطاعتها له فى الاستمتاعات المترتبة على الزوجية، و من الواضح تقييده بما لا يكون محرما عليها إذ لا يعقل وجوب الإطاعة فيما يحرم عليها

كما لا يخفى، و قد يستدل للجواز بإطلاق قوله تعالى نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ. و فيه أيضا انه لا يثبت الحق للزوج فيما يكون محرما عليها، كما لا دلالة له فى ثبوته له فيما يحرم عليه، و هذا ظاهر، فالحق عدم جواز إكراهها على الجماع و ان كان الجماع جائزا للزوج لأجل كونه ممن لا يجب عليه الصيام.

(الأمر الثانى) لو أكرهها على الجماع ففى تحمله عنها الكفارة و التعزير قولان، قال فى الجواهر المحكى عن بعضهم وجوب الكفارة عنها عليه، و احتمل فى القواعد سقوطها عنه مستدلا بكونه مباحا غير مفطر لها، و مقتضى استدلاله للسقوط

هو ثبوتها لو كان الفعل حراما عليه كما هو الحق حسبما مر فى الأمر الأول، و الأقوى هو السقوط حتى فيما إذا كان الفعل حراما على الزوج، لعدم اندراجه فى مورد النص و هو ما إذا كانا كلاهما صائمين لا ما إذا لم يكن الزوج صائما.

(الأمر الثالث) قال المصنف قدس سره و هل يجوز له مقاربتها و هى نائمة إشكال، و قال فى المستمسك الإشكال يبتنى على ثبوت الحق و عدمه فى المقام نظير ما تقدم فى الإكراه، أقول بناء على عدم ثبوت الحق للزوج ينبغى القول بالجواز، و ذلك لانه و ان لم يكن له حق فى حال كون الزوجة صائمة الا ان مقاربته معها مباح تكليفا، و المفروض حليتها للزوج لعدم كونه صائما، و عدم تكليف الزوجة بالمنع عنها لكونها نائمة، و عدم بطلان صومها بها لعدم ارادتها لها و كونها بغير اختيار منها، فالمقتضى للجواز متحقق و لا مانع عنه، فاللازم هو القول بالجواز و اللّٰه سبحانه هو العالم بأحكامه.

[مسألة ١٩- من عجز عن الخصال الثلاث فى كفارة مثل شهر رمضان]

مسألة ١٩- من عجز عن الخصال الثلاث فى كفارة مثل شهر رمضان تخير بين ان يصوم ثمانية عشر يوما أو يتصدق بما يطيق و لو عجز اتى بالممكن منهما و ان لم يقدر على شي‌ء منهما استغفر اللّٰه تعالى و لو مرة بدلا عن الكفارة و ان تمكن بعد ذلك منها اتى بها.

وقع الخلاف فيما لو عجز عن الخصال الثلاث فيما تجب ذلك تخييرا أو تعيينا على أقوال، فالمحكى عن المفيد و المرتضى و الحلى أنه يصوم ثمانية عشر يوما و استدلوا لذلك بخبر ابى بصير و سماعة المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام، و لم يقدر على العتق، و لم يقدر على الصدقة، قال عليه السّلام: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

و الخبر الأخر لأبى بصير المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن الرجل ظاهر امرئته فلم يجد ما يعتق، و لا ما يتصدق، و لا يقوى على الصيام، قال عليه السّلام: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

و المحكى عن مقنع الصدوق و عن ابن الجنيد انه يتصدق بما يطيق،

و يستدل له بصحيح عبد اللّٰه بن سنان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال عليه السّلام: يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكينا. فان لم يقدر تصدق بما يطيق.

و خبره الأخر عنه عليه السّلام فى رجل وقع على أهله فى شهر رمضان فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكينا قال: يتصدق بقدر ما يطيق.

و المحكى عن المختلف و الدروس هو التخيير بين صيام ثمانية عشر يوما و بين الصدقة بما يطيق، و عليه غير واحد من الأصحاب، و يستدل له بكون التخيير هو مقتضى الجمع بين تلك الاخبار، و أورد عليه فى المدارك بان الحكم بالتخيير للجمع بين تلك الاخبار جيد لو تكافأ السند ان لكن الأمر بخلاف ذلك، و قد اختار الأخذ بما يدل على وجوب التصدق بما يطيق لضعف ما يدل على وجوب ثمانية عشر، و ظاهره بل صريحة صحة الحكم بالتخيير لو تم التكافؤ سندا، و لا يخفى ما فى اعتراضه على ضعف السند بعد كون الأخبار الدالة على صوم ثمانية عشر معمولا بها، و لا ينظر الى جمل رواية، و لا الى عدم التعرض فيه مدحا أو قدحا، لكن الكلام فى صحة الجمع بينها و بين ما يدل على التصدق بما يطيق بالحمل على التخيير، لان الخبر الأول المروى عن ابى بصير و سماعة مطلق بالنسبة الى ما يجب فيه الشهران المتتابعان و يشمل شهر رمضان و غيره، و ما ورد فى وجوب التصدق بما يطيق وارد فى شهر رمضان، و مقتضى الصناعة فى الجمع بين المطلق و المقيد هو تقييد إطلاق خبر ابى بصير و سماعة بما عدا شهر رمضان، و القول فى شهر رمضان بوجوب التصدق بما يطيق و الخبر الثانى لأبى بصير فى مورد الظهار، و لا منافاة بين وجوب صوم ثمانية عشر فيه و بين وجوب التصدق بما يطيق فى شهر رمضان، و مقتضى ذلك هو تعين التصدق بما يطيق فى شهر رمضان كما نسب الى الصدوق و ابن الجنيد، و لا يخفى ان ذلك لو لم يكن أقوى لكان أحوط، و المحكى عن منتهى العلامة هو الترتيب بين التصدق بما يطيق و بين صوم الثمانية عشر بوجوب الأول مع إمكانه، و مع العجز عنه فالثانى، و هو بعيد لا وجه له، و لا يخفى ان مقتضى الصناعة هو القول بتعين التصدق

بما يطيق بعد العجز عن الإتيان بالخصال كلها، و لا أقل من كون اختياره هو الأحوط لكونه فردا من الواجب المخير مع احتمال تعينه، و كيف كان فلا إشكال فى الاجتزاء بالإتيان، إنما الكلام فى أمور (الأمر الأول) وقع التعبير فى عبارات الأكثرين بما فى المتن من قوله: من عجز عن الخصال الثلاث فى كفارة إلخ. و مقتضاه هو وجوب التصدق بما يطيق، أو صيام ثمانية عشر يوما بعد العجز عن الخصال الثلاث جميعا، و لكن فى الشرائع قال: كل من وجب عليه شهران متتابعان فعجز عن صومهما صام ثمانية عشر يوما، و مقتضى إطلاقه وجوب صيام ثمانية عشر يوما عند العجز عن صوم الشهرين مطلقا من غير فرق بين ما لو كان وجوبهما بسبب كفارة أو نذر و نحوه، و لا فى الكفارة بين كونها للإفطار فى شهر رمضان أو لغيره، و لا بين كونها على وجه التخيير أو التعيين، و لا يخفى ما فيه لاقتضائه وجوب ثمانية عشر يوما فى مثل كفارة الظهار الذى يجب فيه الخصال الثلاث على وجه الترتيب مع ان المنصوص فى الكتاب الكريم هو إطعام ستين مسكينا بعد العجز عن الصيام قال اللّه تعالى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعٰامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً. و كيف كان فالتعبير بما فى الشرائع ليس بصواب.

(الأمر الثانى) قال المصنف قده: و لو عجز اتى بالممكن منهما، و لعل هذه العبارة مأخوذة من النجاة العباد حيث قال فيها: و من عجز عن الخصال الثلاث فى كفارة مثل شهر رمضان صام الثمانية عشر يوما، أو تصدق بما يطيق مخيرا بينهما، و لو عجز اتى بالممكن منهما، و قد أورد عليه فى المستمسك بأنه مع فرض العجز عن الصدقة بما يطيق كيف يمكن تكليفه بالممكن منهما.

أقول فكأنه فسر العبارة أعنى قوله (و لو عجز اتى بالممكن) إلى انه لو عجز عن تمام صوم الثمانية عشر و عن الصدقة بما يطيق جميعا و صار كلا فردى التخيير متعذرا اتى بالممكن منهما اى بالممكن من الصوم، و هو بعض الثمانية عشر، أو بالممكن مما يطيق من الصدقة، إذ على هذا التفسير لا يبقى محل للقول بالإتيان بالممكن مما يطيق بعد تعذر الإتيان بما يطيق، و يمكن ان تفسير العبارة المذكورة إلى انه لو تعذر

احدى فردى التخيير مع التمكن من الأخر اتى بالممكن منهما، كما هو الشأن فى كل واجب مخير، فان لم يتمكن من صوم

الثمانية عشر أصلا و لو من بعضها و تمكن من الإتيان بالصدقة بما يطيق يأتى بها، و لو عجز عن الصدقة بما يطيق و تمكن من الإتيان بصوم تمام الثمانية عشراتى به، و هذا ظاهر حيث انه حكم الواجب المخير، و لعل العبارة بهذا التفسير انسب، و عليه و ربما تفسر العبارة بأن المراد من الصدقة بما يطيق الصدقة على ستين مسكينا بما أمكن و لو لم يكن لكل مسكين مدا بل الممكن هو الأقل منه و ح فالبدل عنه فى حال العجز عنه هو الإعطاء بكل مسكين بما يمكن من الأقل من المد، لكن ذاك التفسير كما ترى بعيد من هذه العبارة، مع انه على تقدير ارادته مما لم يعرف له دليل.

(الأمر الثالث) لو قدر على أكثر من ثمانية عشر يوما أو على الأقل منها، و الوجه عدم الوجوب اما فى أكثر فللأصل، و اما فى الأقل فكك، الا انه ربما يقال بوجوب الممكن منها مع العجز عن التصدق بما يطيق و ذلك لقاعدة الميسور المستفادة من قوله صلّى اللّه عليه و آله: إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم. و قوله عليه السّلام: ما لا يدرك كله لا يترك كله. و قوله عليه السّلام: الميسور لا يسقط بالمعسور. و نفى عنه البعد الشيخ الأكبر قده فى رسالة الصوم، و ان استظهر صاحب الجواهر من الأدلة عدم وجوب الأقل لو قدر عليه خاصة، قلت و لعل ما فى الجواهر هو الأصوب، و ذلك لان تعيين الثمانية عشر بعد العجز عن صوم الشهرين و تعيين الاستغفار بعد العجز عن صوم الثمانية عشر يدل على عدم وجوب الأكثر من الثمانية عشر و عدم وجوب الأقل منها لو قدر عليهما، و لو سلم جريان قاعدة الميسور فى المقام و عدم الحاجة فى تشخيص كون المقام من مواردها لكان ما يدل على وجوب الاستغفار بعد العجز عن صوم الثمانية عشر المستفاد منه عدم وجوب الأقل لو أمكن منه أخص من دليل القاعدة فيخصص دليل القاعدة به، فالأقوى عدم وجوب الأقل من ثمانية عشر لو قدر به، و هذا مما لم يتعرض له المصنف قده فى المتن لو فسرنا قوله: و لو عجز اتى بالممكن منهما بما فسرناه، و الا لكان المتن متعرضا له، و لكنه يرد عليه بعدم معقولية ذلك فى التصدق بما يطيق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 211

(الأمر الرابع) لو لم يقدر على شىء منهما استغفر اللّه تعالى، و فى المدارك الانتقال الى الاستغفار مع العجز عن الصوم مقطوع به فى كلام الأصحاب، بل ظاهرهم انه موضع وفاق، و استظهر الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم عدم الخلاف فيه، و يدل عليه خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه صوم، أو عتق، أو صدقة، فى يمين، أو نذر، أو قتل، أو غير ذلك، مما تجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار.

و موثق ابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السّلام المروى فى الكافى و التهذيب قال:

سألته عن شىء من كفارة اليمين فقال عليه السّلام: يصوم ثلاثة أيام قلت انه ضعف عن الصوم و عجز قال: يتصدق على عشرة مساكين قلت انه عجز عن ذلك قال: فليستغفر اللّه و لا يعد. و زاد فى الكافى فإنه (يعنى) الاستغفار أفضل [1] الكفارة و أقصاه و أدناه فليستغفر ربه و ليظهر توبة و ندامة، فلا إشكال فى وجوبه بعد العجز عن الخصال جميعا، و عما ثبت بدليته عن الخصال عند العجز عنه كصوم ثمانية عشر أو التصدق بما يطيق، انما الكلام فى جهتين (الأولى): ظاهر الأصحاب عموم بدلية الاستغفار عن الخصال و هو الظاهر من خبر ابى بصير المتقدم من قوله: كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه صوم (إلخ)، لكن فى الجواهر استشكل فى عموم بدليته و قال: لم أجد من النصوص تعميم بدليته أيضا، ثم نقل خبر ابى بصير و موثق ابن بكير المتقدمين و قال: و هما غير عامين لجميع صور تعذر وجوب الشهرين بل فى أولهما التصريح بخروج يمين الاستظهار، و لا يخفى عموم خبر ابى بصير لاشتماله على أداته اعنى لفظة كل و ان إخراج يمين الاستظهار يشهد على ارادة العموم إذ لولاها لما كان محل للإخراج و لعل هذا ظاهر.

(الثانية) الظاهر من المدارك بدلية الاستغفار عن الخصال و كونه فردا من الكفارة عند العجز عن الخصال و عما هو بدل عنه

كصوم ثمانية عشر يوما أو التصدق بما

---

[۱] اما كونه أفضل و أقصى فلانه ينفع العاجز و ان لم يأت بغيره و لا ينفع غيره القادر بدونه و اما كونه ادنى فلانه لا مؤنة فيه (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۱۲

يطيق و قال: هذا الانتقال مع العجز عن الصوم الى الاستغفار مقطوع به فى كلام الأصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق، أقول: و يدل عليه ما فى خبر ابى بصير من قوله عليه السّلام: فالاستغفار له كفارة. و ما فى موثق ابن بكير على ما فى الكافى من قوله عليه السّلام:

فإنه (يعنى الاستغفار) أفضل الكفارة و أقصاه و أدناه. و لكن استشكل فى الجواهر فى ذلك قال: ان لم ينعقد الإجماع على كونه كفارة أمكن إرادة سقوط الكفارة من الخبرين ما دام عاجزا و الاجتزاء بالتوبة لا على انها بدل عن الكفارة، و ربما يومى اليه ما فى الموثق فى المظاهر انه يستغفر و يطاء فإذا وجد الكفارة كفر، و عن الشيخ العمل به فى التهذيبين إذ لو كان بدلا لا جزء و ان تمكن، انتهى ما فى الجواهر، و لا يخفى ما فيه لأن بدلية الاستغفار لعلها مقطوع بها كما يعترف هو قده به أيضا، و ان الظاهر من الخبرين هو البدلية كما استظهرناه، و استشهاده قده بإيماء الموثق الوارد فى المظاهر لا يخلو عن الغرابة بعد استثناء الظهار عن ذلك فى خبر ابى بصير بقوله عليه السّلام: فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار. ضرورة ان مقتضى استثناء بدليته فى يمين الظهار هو الحكم بوجوب أداء الكفارة بعد وجدانها على ما هو مفاد الموثق الوارد فى الظهار مع انه لو لم يكن خبر ابى بصير لكان ذلك الموثق الوارد فى الظهار كافيا فى استثناء بدليته فى الظهار كما لا يخفى فالحق هو بدلية الاستغفار عن الكفارة فى حال العجز عنها إلا فى يمين الظهار، و عليه المصنف فى المتن حيث يقول بدلا عن الكفارة.

(الأمر الخامس) المعتبر من الاستغفار كما فى غير واحد من كتب الأصحاب هو المرة الواحدة لما ثبت فى الأصول من ان الأمر بالشي‌ء يقتضى تحقق الامتثال بإتيان المأمور به و لو مرة واحدة، و ذلك لا من جهة دلالة الأمر على وجوبه مرة واحدة، بل لان تعلق الأمر بالطبيعة الغير المقيدة بالمرة أو التكرار هو المقتضى لحصول الامتثال فى إتيانه و لو فى ضمن المرة، و يعتبر فيه بقصد البدلية عن الكفارة، لما عرفت من كونه بدلا عنها فى حالة العجز عنها، فلا يكفى الاستغفار بلا قصد كونه كفارة فى تلك الحالة، و ان يتلفظ بلفظة الاستغفار من كلمة استغفر اللّه، أو ما يؤدى معناها، فلا يكفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۱۳

الندم على ما فعل و العزم على عدم العود، و ان احتاج معه إليهما لما تحقق فى محله من ان حقيقة التوبة هى الندم على ما فعل و العزم على عدم العود مع التلفظ بكلمة الاستغفار، مضافا الى دلالة الموثق المروى عن الباقر عليه السّلام عليه اعنى قوله: فليستغفر اللّه و لا يعد.

(الأمر السادس) قد ظهر مما قررناه فى الأمر الرابع ان الاستغفار فى حالة العجز عن الخصال رأسا بدل عن الكفارة إلا فى يمين الظهار، و يترتب على ذلك انه لا تجب الكفارة بعد الاستغفار ان تمكن منها، كما انه على ما مال إليه فى الجواهر يجب الإتيان بها بعد التمكن منها و لو بعد حين. قال الشهيد قده فى الدروس: و لو قدر بعد الاستغفار فإشكال إذ لا تجب الكفارة على الفور و من الامتثال و اما لو قدر بعد الثمانية عشر و ما أمكن منها فلا شي‌ء انتهى. أقول: و تمام الكلام فيه هو إثبات بدلية الاستغفار كما عرفت، كما ثبت بدلية صوم الثمانية عشر و التصدق بما يطيق منها، فما فى المتن من انه ان تمكن بعد ذلك اتى بها مما لا يجب اعتباره و ان كان أحوط.

(الأمر السابع) فی اشتراط التتابع فی صوم الثمانیة عشر و عدمه قولان، یأتی ما هو الحق منهما عند تعرض المصنف له فی المسألة الاولی من فصل صوم الکفارة.

(الأمر الثامن) لو حصل العجز عن صوم الشهرین بعد صوم شهر منهما، ففی وجوب صوم الثمانیة عشر و عدمه (وجوه): من وجوب صوم تسعة أیام لأن صوم الثمانیة عشر کان بدلا عن الشهرین فیکون نصفه و هو صوم التسعة بدلا عن الشهر، و من سقوط البدل ح لصدق صیام ثمانیة عشر علی ما صامه من الشهر، حیث انه مشتمل علیها و من وجوب الثمانیة عشر لضعف الأولین، اما الأول فلان وجوب صوم الثمانیة عشر عند العجز عن صوم شهرین لا یقتضی وجوب صوم تسعة أیام الذی نصف صومها عند العجز عن صوم شهر واحد ما لم یدل علیه الدلیل، لان الظاهر المستفاد من الدلیل کون صوم الثمانیة عشر بدلا عن صوم الشهرین عند العجز عن صومهما رأسا بحیث لا یطیق علی صوم یوم منهما، و من الواضح عدم دلالة ذلک علی وجوب أبعاض الثمانیة عشر عند العجز عن صوم أبعاض صوم الشهرین کما

لا یخفی.

و اما الثانی فلان صوم الثمانیة عشر الذی فی ضمن صوم الشهر لا یکون معنونا بعنوان کونه بدلا عن الشهرین، بل هو من أبعاض الشهرین فهو من المبدل و لا یحسب من البدل، فلو کان المستفاد من الدلیل وجوب البدل عند عدم التمکن من الإتیان بتمامه لکان اللازم هو الإتیان بالثمانیة عشر و لو اتی ببعض المبدل، هذا کله مع عدم التمکن عن التصدق بما یطیق و الا فیجب التصدق به من غیر اشکال، و لا ینتهی إلی احتمال الإتیان بالصوم فی تسعة أیام.

(الأمر التاسع) لو عجز عن الثمانیة عشر اتی بالممکن منه بناء علی تعین صوم الثمانیة عشر، أو عدم إمکان التصدق بما یطیق، و الا فهو المتعین بناء علی التخییر بینهما، أو تعین التصدق بما یطیق.

(الأمر العاشر) قال العلامة فی الإرشاد: و لو قدر علی العدد دون الوصف فالوجه وجوب المقدور، و مراده من القدرة علی العدد هو التمکن من صوم شهرین، و من عدم التمکن من الوصف هو العجز عن إتیانه متوالیا. و قال الشهید قده فی الدروس حتی لو أمکن الشهران متفرقین وجب. و قال الشیخ الأکبر فی رسالة الصوم الذی هو شرح علی الإرشاد عند قول العلامة: فالوجه وجوب المقدور ما لفظه و لم اعرف هذا الوجه بعد دلالة الروایة علی وجوب ثمانیة عشر مع العجز عن صیام شهرین متتابعین انتهی، و لا یصح التمسک بقاعدة المیسور، لعدم إجرائها فی فاقدة الشرط، لکون التقیید امرا ذهنیا، و الفاقدة للشرط یری متباینة مع واجده، فلا تکون بعضا من الواجد، و لا المیسور منها أو المستطاع منها، مع انه علی تقدیر جریانها فی فاقدة الشرط یکون الخبر الدال علی وجوب صوم ثمانیة عشر یوما أخص منها، فیجب تخصیصها به، فالحق عدم وجوب المقدور هذا ما خطر ببالی فی شرح هذه المسألة و اللّه العاصم.

[مسألة ۲۰- یجوز التبرع بالکفارة عن المیت صوما کانت أو غیره]

مسألة ۲۰- یجوز التبرع بالکفارة عن المیت صوما کانت أو غیره و فی جواز التبرع بها عن الحی إشکال و الأحوط العدم خصوصا فی الصوم.

اعلم انه قد حقق فی مبحث التعبدی و التوصلی من الأصول انه إذا شک فی سقوط

ما يجب على المكلف بالوجوب العينى فى مرحلة الثبوت بفعل المتبرع أو الأجير فى مرحلة السقوط، فالأصل اى المستفاد من إطلاق الأمر به من الدليل الاجتهادى و مقتضى الأصل العملى هو عدم السقوط إلا إذا قام الدليل على سقوطه، و بعد تبين ذلك فنقول يجوز التبرع بالكفارة عن الميت صوما كانت أو غيره، و قد ادعى نفى الخلاف المعتد به فيه، و يستدل له بالأخبار المتضمنة لانتفاع الميت بما يلحقه من الطاعات.

كخبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السّلام قال: ان الصلاة و الصوم و الصدقة و الحج و العمرة و كل عمل صالح ينفع الميت، حتى ان الميت فى ضيق فيوسع عنه و يقال: هذا بعمل ابنك فلان و بعمل أخيك فلان أخوه فى الدين.

و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام: من عمل عن ميت من المؤمنين عملا صالحا أضعف اللّه اجره و ينعم الميت بذلك.

و خبر محمد بن مسلم عنه عليه السّلام قال: يقضى عن الميت الحج و الصوم و العتق و فعاله الحسن.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام أ يصلى عن الميت؟

قال عليه السّلام: نعم حتى انه يكون فى ضيق فيوسع عليه ذلك الضيق ثم يؤتى فيقال له خفف عنك ذلك الضيق بصلاة فلان أخيك عنك، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام و فيه: يصل الى الميت الدعاء و الصدقة و الصلاة و نحوه هذا قلت و يعلم من ذلك به قال: نعم ثم قال: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه.

و خبر ابن ابى عمير و فيه: يدخل على الميت فى قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و البرّ و الدعاء قال: و يكتب أجره للذى يفعله و للميت.

و الخبر المروى عن الفقيه عليه السّلام: يدخل على الميت فى قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و العتق، الى غير ذلك من الاخبار البالغة إلى ثلاث و ثلاثين، و قد ذكرها ابن طاوس (قده) فى «كتاب غياث سلطان الورى» و نقلها غير واحد من الأصحاب منهم صاحب الحدائق فى كتاب الصلاة فى مبحث القضاء عن الأموات، فلا ينبغى الإشكال ح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢١۶

فى جواز التبرع بالكفارة عن الميت لانه تبرع بالصوم أو العتق أو الصدقة التى هى مورد الأكثر من تلك الاخبار، و إطلاقها يقتضى الجواز فيما إذا كان الميت مشتغل الذمة بها أو بريئا، بل ظاهر غير واحد منها هو فى مورد شغل ذمة الميت بها، كخبر هشام فى مورد الدعاء و الصدقة و الصلاة الذى فيه قوله عليه السّلام: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه. و فى خبر حماد بن عثمان: ان الصلاة و الصوم و الصدقة و الحج و العمرة و كل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون فى ضيق فيوسع عليه و يقال: هذا بعمل ابن فلان أو بعمل أخيك فلان أخوه فى الدين. إذ السخط و الضيق لا يكونان الا بالمداهنة فى ترك الواجب فيصير التبرع به موجبا لرفعهما، و حصول السعة للميت. و لعل هذه الاخبار مع عدم الخلاف المعتد به فى الجواز كاف فى الحكم به، وسع اللّه تعالى علينا فى الآخرة إنشاء اللّه تعالى هذا كله فى التبرع بالكفارة عن الميت من غير فرق بين الصوم و غيره. و اما التبرع عن الحى فقد اختلف فيه على أقوال، فالمحكى عن مبسوط الشيخ (قده) هو الجواز مطلقا من غير فرق بين الصوم و غيره، و عن المختلف موافقته، و ذهب صاحب المدارك الى المنع مطلقا، و اختاره فى الجواهر و قال: و الأقوى عدم التبرع عن الحى مطلقا وفاقا لجماعة، بل لعله المشهور و ذهب المحقق فى الشرائع إلى التفصيل بين الصوم و غيره بالمنع فى الصوم و الجواز فى غيره، و استدل للاول بوجوه، (الأول) ان الكفارة دين و كل دين يجوز التبرع عنه عن الميت و الحى، اما انها دين فلاقتضاء تنزيلها فى النصوص منزلة الدين كتنزيل الصلاة منزلة الدين، ففى خبر حماد عن الصادق عليه السّلام فى اخباره عن لقمان و فيه: إذا جاء وقت الصلاة فلا تؤخر بشىء صلها و استرح منها فإنها دين. و ما رواه الصدوق فى باب آداب المسافر: إذا جاء وقت

الصلاة فلا تؤخرها بشىء صلها و استرح منها فإنها دين.
و خبر حريز المروى عن الباقر عليه السّلام قال قلت له رجل عليه دين من صلاة فلم يقضه فخاف ان يدركه الصبح و لم يصل صلاة ليلته تلك قال عليه السّلام: يؤخر القضاء و يصلى صلاة ليلته تلك. و إطلاق الدين فى هذه الاخبار و ان كان على الصلاة الا انه يعلم بالقطع عدم الفرق بين الصلاة و بين غيرها من الصيام و الصدقة و العتق و نحوها مما تشتغل الذمة

بها فى كون اشتغال الذمة بها دينا كما لا يخفى على المتدبر.
و اما ان كل دين يصح التبرع عنه فلخبر الخثعمية و فيه انها سألت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان ابى أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه أ ينفعه ذلك فقال صلّى اللّه عليه و آله لها: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ينفعه ذلك قالت نعم قال: فدين اللّه أحق بالقضاء.
(الثانى) ابتناء حق اللّه سبحانه على التخفيف، فصحة التبرع فى حق غيره تعالى كما لو كان لادمى يقتضى صحته فى حقه تعالى لبنائه على التخفيف.
(الثالث) صحيح جميل عن الصادق عليه السّلام و فيه انه عليه السّلام قال: ان رجلا اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال: هلكت يا رسول اللّه فقال: مالك قال: النار يا رسول اللّه قال: و مالك قال: وقعت على أهلى قال: تصدق و استغفر الى ان قال صلّى اللّه عليه و آله: خذ هذا التمر فتصدق به فقال يا رسول اللّه على من أتصدق و قد أخبرتك انه ليس لى شىء قليل و لا كثير قال: فخذه و اطعمه عيالك و استغفر اللّه.
و خبر عبد المؤمن الأنصارى عن الباقر عليه السّلام ان رجلا اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال:
هلكت و أهلكت فقال: ما أهلكك فقال: أتيت امرئتى فى شهر رمضان و انا صائم الى ان قال فاتى النبى صلّى اللّه عليه و آله بعذق فى مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله:
خذها فتصدق بها (الحديث).
(الرابع) خبر على بن أبى حمزة المروى فى كتاب المنسك لحسين بن الحسن العلوى الكوكبى عن الكاظم عليه السّلام قال قلت لأبى إبراهيم: أحج و أصلى و أتصدق عن الاحياء و الأموات من قرابتى و أصحابى قال: نعم تصدق عنه وصل عنه و لك أجر أخر بصلتك إياه.
و موثق إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام فى رجل يجعل عليه صياما فى نذر فلا يقوى قال عليه السّلام: يعطى من يصوم عنه فى كل يوم مدين. فإنه لو حصل فراغ الذمة بفعل الغير فى النذر لكان حصوله فى الكفارة بالطريق الاولى، و هذه وجوه استدل أو يمكن الاستدلال بها على جواز التبرع بالكفارة عن الحى، و الكل مخدوش لا يصح

الاستناد بشىء منها.
اما الأول فبالمنع عن كون الكفارة و غيرها من الواجبات المالية كالزكاة و الخمس و غير المالية دينا، و ذلك لان الدين عبارة عن المال الكلى الثابت فى ذمة شخص لشخص أخر بسبب من الأسباب كالاقتراض أو أمر أخر اختيارى كجعله مبيعا فى السلم أو ثمنا فى النسية و نحو ذلك، أو قهرى كباب الضمانات فهو حكم وضعى مجعول بالجعل الشرعى المستقل على ما هو التحقيق فيه يتبعه أحكام تكليفية كوجوب أدائه فى الحالّ منه مع التمكن و اليسار و حرمة التسويف فى أدائه مع مطالبة الدائن، و حرمة مطالبته مع إعسار المديون و نحو ذلك من الاحكام، و من الواضح ان الحقوق الإلهية من الواجبات المالية و غيرها ليست

كـذلك، بـل المجعول فيهـا أولاـ حكم تكليفى يتبعه حكم العقـل بلزوم امتثاله، و لو أمر الشارع بامتثاله لكان امره إرشاديا لعـدم صحـة إعمال المولويـة فى مرحلـة الامتثال للزوم التسـلسل، فالأمر بشـىء مالى مثل الأمر بإعطاء الزكاة أو ذبـح الشاة و نحوهما لا يفيد الا وجوب ذاك الشـىء من دون إثبات شـىء فى ذمته لله سبحانه بحيث يصير اللّه سبحانه دائنا و هو مديونا و يتبعه الأحكام التكليفيـة، بـل ليس من الأـول الاـ الأمر بـذاك الشـىء و حكم العقل بلزوم امتثاله، و لو أطلق عليها الـدين لكان من باب التنزيل تشبيها بالدين فى لزوم الخروج عن عهدته، هذا فى صـغرى كونه دينا، و لو سلم كونها دينا و ليس كل دين مما يصح التبرع عنه ضرورة اقتضاء الحاجـة فى إثباته إلى دليل، و خبر الخثعمية مما لا يصح الاسـتناد اليه لكونه عاميا، و ليس فى البين ما يصـلح لان يرفع اليد عما يقتضيه الأصل من التعبدية بمعنى عدم تفريغ الذمة عنه بفعل الغير كما لا يخفى.

و امـا الثـانى أعنى ابتناء حق اللّه سـبحانه على التخفيف و ان صـحة التبرع فى حق غيره تقتضـى صـحته فى حقه تعالى لبنائه على التخفيف، و فيه ان مـا يـدل على ابتناء حق اللّه سـبحانه على التخفيف انما ورد للحث و الترغيب فى أداء حقوق الناس و الخروج عن مظـالم العباد لان المطالب فى حقوقه تعالى انما هو سـبحانه الكريم فالأمر مع الكريم الرحيم بخلاف حقوق الناس فالتخفيف بهذا المعنى لا يرتبط لسقوطه بتبرع المتبرع أو عدم

سقوطه، و مع الغض عن ذلـك إذا كـان حق النـاس الـذى هو الأشـد قابلاـ للسـقوط بـالتبرع لاـ يلزم ان يكون حق اللّه الـذى هو الأـخف قابلاـ أيضـا إذ فى التـبرع فى حق النـاس يصـل ذى الحق إلى حقه بتبرع المتبرع حيث انه يؤدى حقه، و الكلاـم بعـد فى صحة التبرع فى حق اللّه تعالى و القول بان صـحته فى حق الناس يسـتلزم صـحته فى حق الله قياس باطل لا نقول به، مع ان صـحة التبرع فى كلما يكون من حقوق الناس أول الكلام، و المحكى عن المحقق الثانى (قده) هو المنع عن صحة التبرع عن دين الحى بلا اذن منه، و كيف كان فهذا الوجه ليس بشىء.

و امـا الوجه الثـالث اعنى صـحيح جميل و خبر الأنصارى فهما أيضا لا يـدلان على تبرع النبى صـلّى اللّه عليه و آله بإعطاء كفارة الأعرابى بل ظاهرهما تمليكه (صلّى اللّه عليه و آله) التمر إلى الأعرابى لكى يصرفه فى كفارته كما يدل عليه قوله صلّى اللّه عليه و آله بعد تضرع الأعرابى و إظهار فاقته: فخذه و اطعمه عيالك.

و امـا الرابع اعنى خبر على بن أبى حمزة فمع ما فيه من عـدم الوثوق فليس فيه ظهور فى التبرع عن الحى فيما يجب عليه، فيمكن حمله على النيابة فى الندب أو على فعل الندب و إهداء ثوابه الى الاحياء و الأموات، لكن الأول أعنى الحمل على النيابة أظهر، و عن السـيد الزاهـد ابن طاوس حمله فى الحى على ما يصح النيابة من الصـلوات، و يبقى الميت على عمومه. أقول و فى التفكيك بين الحى و الميت بعد لظهوره فى وحدة السياق. و اما موثق ابن عمار ففيه انه لم يعمل به فى مورده اعنى النذر، و مع الغض عنه فالتعـدى عنه إلى الكفـارة ممنوع لبطلاـن القيـاس، فـالحق ان شـيئا من هـذه الوجوه لا يصـح الاسـتناد إليه فى إثبات جواز التبرع بالكفـارة عن الاحيـاء مطلقـا صـياما كـان أو غيره، و اسـتدل للثانى أعنى المنع عن التبرع عن الحى مطلقا بأنه المطابق مع الأصـل أعنى إطلاق الدليل و قاعدة الاشـتغال و استصـحاب بقاء الشغل بعد فعل المتبرع مع عدم الدليل على جوازه للمناقشة فيما استدل به على الجواز كما عرفت من غير فرق فى ذلك بين الصوم و غيره،

و يسـتدل للتفصـيل بين الصوم و غيره بان الصوم كالصلاة لا يؤدى عن الحى أصالة و هذا بخلاف العتق و الإطعام، و فيه أولا ان العتق و الإطعـام اللـذان من الكفـارة عبـادة كالصوم و من شأن العبادة بمعنى ان الأصل فيها ان لا تقبل النيابـة و التبرع الا فيما قام الـدليل عليه، و ثانيـا انه لو تم الأدلـة التى اسـتدل بهـا على الجواز لاـ يفرق فى دلالتها على الجواز بين الصوم و غيره، و الحق هو

القول بـالمنع مطلقـا لعـدم تماميـة مـا اسـتدل به على الجواز، و مع الإغمـاض عنه و تسـليم تماميـة تلك الأدلـة فاللازم هو القول بالجواز مطلقا، فالقول بالتفصيل مما لا وجه له أصلا و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۲۱- من عليه الكفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر]

مسألة ۲۱- من عليه الكفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر.

لعدم ما يدل على تكرارها بمضى سنين و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة.

[مسألة ۲۲- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع]

مسألة ۲۲- الظاهر ان وجوب الكفارة موسع فلا تجب المبادرة إليها نعم لا يجوز التأخير إلى حد التهاون.

و ليعلم ان الأصـل فى الأـمر هو لزوم الإتيـان بمتعلقه من غير دلالـة فيه على الفور أو التراخى، و مقتضاه تخيير المكلف فى إتيانه فـورا أو متراخيـا و هـو معنى السعة فى الامتثـال لكن لاـ يجـوز التـأخير إلى حـد التهـاون فى الامتثال لاـنه هتـك على المولى و استخفاف به المحرم عقلا لكن فى الكفارة خصوصية ربما يقال بكونها موجبة لوجوب المبادرة إليها عقلا كوجوب المبادرة إلى التوبـة عقلاـ و ذلـك لكونهـا كفـارة للـذنب و مذهبـة له، فكمـا يحكـم العقـل بوجوب المبادرة إلى التوبـة ككـ يحكم بوجوب المبادرة إلى الكفارة المذهبـة للـذنب فمثالها الى مآل التوبـة فى كونها مذهبـة لـذهاب درن المعصـية عن القلب الموجب لحكم العقـل بوجوب زوالهـا فورا، لكنه مـدفوع بان ما هو الواجب شـرعا من الكفارة هو الـذى اقتضاه دليل وجوبه و هو صـرف وجود الكفـارة غير مقيـد بـالفور أو التراخى على مـا هو معنى الوجوب الموسع، و مع اسـتفادة سـعة وجوبهـا من الشـرع ليس للعقـل ان يحكم بفوريـة وجوبهـا كمـا انه لولاـ وجوبهـا شـرعا لم يكن للعقـل إيجابها إذ العقل لا يكون مشـرعا و هـذا بخلاف التوبـة فإن وجوبها كفورية وجوبها كلاهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۲۲۱

عقلى و لو لاـ الأمر بها شـرعا لكان حكم العقل بوجوبها كافيا فى لزوم الإتيان بها، فلا يقاس الكفارة بها فى حكم العقل بوجوب المبـادرة إليهـا، و قـد ذكرنـا جملـة وافيـة فى وجوب التوبـة عقلاـ و فى فوريـة وجوبها كـذلك، و ان ما ورد فى وجوبها شـرعا إرشادى فى أول أحكام الأموات ص ۳۱۶، و كيف كان لا ينبغى التأمل فى كون وجوب الكفارة موسعا لا تجب المبادرة إليها.

[مسألة ۲۳- إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام]

مسألة ۲۳- إذا أفطر الصـائم بعـد المغرب على حرام من زنـاء أو شـرب الخمر أو نحو ذلـك لم يبطـل صومه و ان كـان فى أثناء النهار قاصدا لذلك.

و وجه ذلك واضح فإن صـحة الصوم فى النهار غير مشـروطة بعدم صدور المعصـية عنه فى الليل، و عليه فلا يضر بصومه صدور العصيان منه بالليل و لو كان قاصدا له فى النهار و مع الشك فى صحته فالمرجع هو البراءة.

[مسألة ۲۴- مصرف كفارة الإطعام للفقراء]

مسألة ۲۴- مصرف كفارة الإطعام للفقراء اما بإشباعهم و اما بالتسليم إليهم كل واحد مدا و الأحوط مدان من حنطة أو شعير أو أرز أو خبز أو نحو ذلك و لا يكفى فى كفارة واحدة إشباع شخص واحد مرتين أو أزيد أو إعطائه مدين أو أزيد بل لا بد من ستين نفسا نعم إذا كان للفقير عيال متعددون و لو كانوا أطفالا صغارا يجوز إعطاؤه بعدد الجميع لكل واحد مدا.

فى هذه المسألة أمور. (الأمر الأول) المذكور فى نصوص الكفارة هو إطعام ستين مسكينا، و لم يرد التعبير بإطعام الفقراء الا ان الفقهاء بنوا على عدم الفرق فى باب الكفارة بين الفقير و المسكين للإجماع منهم على ان معنى كل من الفقير و المسكين هو معنى الأخر عند الانفراد، و قد شاع ان الفقير و المسكين كالجار و المجرور إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا بمعنى انهما عند اجتماعهما كما فى آية الزكاة يراد من كل منهما معنى غير معنى الأخر و عند انفراد هما كما فى الكفارة التى عبر فيها بالمسكين يراد منه معنى الذى يعم الفقير، و قد اختلف فى تغاير معناهما أو اتحادهما على أقوال.

(منها) القول بأنهما مترادفان، و نسبه فى المدارك إلى جماعة منهم المحقق

فى الشرائع و قال: بهذا الاعتبار جعل أصناف المستحقين للزكاة سبعة.

(و منها) انهما متغايران مفهوما و مصداقا و هو الظاهر من صاحب المدارك حيث يقول بعد جملة من الكلام: المتجه بعد ثبوت التغاير عدم دخول أحدهما فى إطلاق لفظ الأخر إلا بقرينة، و الا إرادة الأخر مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة، و مع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته انتهى كلامه فى كتاب الزكاة.

(و منها) هو القول الثالث لكن مع أخصية المسكين عن الفقير و هو المحكى عن الأكثر بل هو المشهور و هو المختار، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى كتاب الزكاة، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام: هو ارادة المعنى الأعم من لفظة المسكين الواردة فى نصوص الكفارة و جواز صرف الإطعام فيها على الفقير بناء على أسوئية المسكين منه كما هو المختار، و ذلك لا لتعدد وضع المسكين بلحاظ حالة الانفراد و الاجتماع كما قيل لبعده، و لا لقيام قرينة خارجية على إرادة الأعم من المسكين، بل لمناسبة الحكم و الموضوع حيث يظهر من الأمر بالإنفاق على المسكين ان المنشأ لوجوب الإنفاق عليه انما هو لحاجته لا لمذلته الحاصلة من حاجته التى هى مدلول المسكين، لان المسكين مأخوذ من المسكنة بمعنى الذلة كما ان الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة، و لا شبهة ان محل الإنفاق و مورده هو المسكين الذى مسكنته ناشئة عن الفقر و الحاجة، لا من عليه المسكنة مطلقا و لو كان غنيا، فمن نفس وجوب الإنفاق يستكشف ان السبب فى إيجابه هو رفع خلة المسكين و حاجته التى هى موجودة فى الفقير كما لا شبهة فى جواز الإنفاق على المسكين فيما ورد الأمر بالإنفاق على الفقير بناء على أسوئية المسكين بطريق اولى، فظهر انهما فى مورد الإنفاق يدخل كل منهما تحت الأخر فى حال الانفراد من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، لا من جهة ترادفهما مفهوما، و لا من جهة تعدد وضع لكل منهما فى حال الانفراد و الاجتماع، و لا من جهة قيام قرينة

خارجية حتى يصير مجازا مضافا الى الإجماع و الاتفاق المدعى فى كلمات الأساطين على صحة الإطعام فى الفقراء و ان لم تكونوا مساكين، فظهر صحة ما عبر به المصنف (قده) فى المتن بقوله: مصرف كفارة الإطعام للفقراء، و ان عبر فى النصوص بالمساكين.

(الأمر الثانى) صرف الإطعام إلى الفقراء اما بإشباعهم، و اما بالتسليم إليهم لصدق الامتثال فى كل واحد من الإطعام و التسليم، و نفى الخلاف و الاشكال فى ذلك، فى الجواهر و ان كان الإطعام فى الإشباع أظهر و الظاهر جواز التفريق أيضا بالإطعام بالبعض و التسليم بالبعض الأخر للصدق المزبور أيضا، اما الإشباع ففى الاكتفاء به مرة واحدة سواء كان فى الليل أو النهار كما نسب الى

المشهور، أو اشباعهم طول يوم واحد و لو بصرف الطعام غير مرة كما عن المفيد، أو اشباعهم فى الغداة و العشى كما عن ابن الجنيد، أقول، أقواها الأول لخبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام و فيه سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أوسط ما تطعمون أهليكم قال عليه السّلام: نعم ما تقوتون به عيالكم من أوسط ذلك. قلت و ما أوسط ذلك، فقال:

الخل و الزيت و التمر و الخبز يشبعهم به مرة واحدة. حيث انه نص فى الاكتفاء بمرة واحدة، و إطلاقه يدل على الاكتفاء بالمرة الواحدة سواء كان فى النهار أو فى الليل، و فى النهار فى الغداة أو فى العشى، و مورده و ان كان فى كفارة اليمين حيث ان الآية المباركة فى مورد اليمين الا انه يتعدى عنه إلى سائر الكفارات بعدم الفصل.

و استدل للمفيد بخبر سماعة عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن قول اللّه عز و جل مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ فى كفارة اليمين قال عليه السّلام: ما يأكل أهل البيت ليشبعهم يوما و كان يعجبه مد لكل مسكين. و أجيب عنه بضعف الخبر بالإرسال أقول: و بمخالفته مع المشهور الموجب لوهنه و لو لم يكن مرسلا بل بالمناقشة فى دلالته لظهوره فى تقدير الإطعام بكونه بما يشبعهم يوما بمعنى كون مقدار الطعام ما يشبعهم يوما بحيث لا يحتاج الآكل الى الطعام إلى أخر اليوم و لو كان الأكل مرة واحدة، فلا دلالة فيه على تكرار الإشباع طول اليوم، و لما كان ذلك المعنى يحصل فى غالب الناس بإشباع المد من الطعام قال: و كان يعجبه مد لكل مسكين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۲۴

و اما ما ذهب اليه ابن الجنيد فلم ينقل له دليل حتى ينظر فيه فهو مردود بعدم الدليل عليه و كيف كان فلا يعتبر فى الإشباع ان يكون بقدر المد أو المدين أو أزيد أو انقص بل ما يحصل به الإشباع عادة سواء زاد عن المدام نقص، فلو لم يكفه المد زاده كما انه لو شبع بدونه كفى، و يجزى فى الإشباع كلما يتعارف التغذى به لغالب الناس من المطبوخ و ما يصنع من أنواع الأطعمة و من الخبز من اى نوع من أنواعه مما يتعارف تخبيزه من حنطة أو شعير أو غيرهما، و لا يشترط فيه الإدام و ان كان أفضل و هو كل ما جرت العادة على اكله مع الخبز جامدا كالجبن أو مائعا كاللبن الحامض و نحوهما و كلما كان أجود كان أفضل، و يتساوى فى الإشباع الصغير و الكبير ان اجتمعوا فى الأكل، و لو انفرد الصغار احتسب الاثنان بواحد. و يدل على الأول فى صورة الاجتماع صدق إطعام العدد، و حسنة الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه تعالى مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ، قال عليه السّلام: هو كما يكون انه يكون فى البيت من يأكل أكثر من المد و منهم من يأكل أقل من المد فبين ذلك و ان شئت جعلت لهم إداما فالادام أدناه الملح و أوسطه الزيت و الخل و ارفعه اللحم. و لا فرق فى صورة الاختلاط بين كون الكبار بقدر الصغار أو أكثر أو أقل، لإطلاق النص، و لا بين كون أكل الصغير بقدر أكل الكبير أو دونه أو أكثر، لإطلاق النص أيضا، و لا تقدير فى الكبر و الصغر شرعا فيرجع فيهما الى العرف، و لا يعتبر فى الكبير البلوغ، و لعل البالغ عشر سنين ممن يصدق عليه الكبير عرفا فيكون الصغير ما دونه. و يدل على الثانى أعنى احتساب الاثنين من الصغار واحدا عند الانفراد اتفاق الأصحاب عليه كما فى المسالك، مضافا الى خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام قال: لا يجزى إطعام الصغير فى كفارة اليمين و لكن صغيرين بكبير. و ظاهره و ان كان يقتضى عدم اجزاء الصغير مطلقا الا انه يحمل على حالة الانفراد جمعا بينه و بين خبر يونس عن الكاظم عليه السّلام قال سألته عن رجل عليه كفارة إطعام مساكين أ يعطى الصغار و الكبار سواء و الرجال و النساء أو يفضل الكبار على الصغار و الرجال على النساء فقال عليه السّلام: كلهم سواء. بحمل خبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۲۵

غياث على صورة انفراد الصغار، و حمل خبر يونس على صورة الاختلاط، و ذلك مضافا الى ظهور خبر يونس فى نفسه فى الاختلاط بشهادة ما فى خبر الحلبى المتقدم من قوله: انه يكون فى البيت من يأكل أكثر من المد و منهم من يأكل أقل من المد.

بناء على ان يكون التفاوت بينهم فى الأكل بسبب التفاوت فى الصغر و الكبر، و ظهوره فى صورة الاختلاط ظاهر لا يخفى، و اما كون خبر الحلبى و خبر غياث فى مورد كفارة اليمين فلا يثبت بهما عموم الحكم فى جميع الكفارات، ففيه ان العموم يثبت بعدم القول بالفصل، و لو نوقش فى هذا الجمع بدعوى ظهور خبر يونس فى حكم التسليم و لا نزاع فيه فى استواء الصغير و الكبير مطلقا سواء كانوا مجتمعين أو منفردين، و ليست دعوى ظهوره فيه ببعيد كما يظهر من التأمل فى قوله: أ يعطى الصغار و الكبار. حيث ان الظاهر من الإعطاء هو التسليم لا الإشباع، و حسنة الحلبى لا تدل على التسوية بين الصغير و الكبير لان الاختلاف فى الأكل يتحقق فى الكبار بما لا يحصى، و خبر غياث يبقى ح بلا معارض لكنه ضعيف لا يصح الاستناد اليه فيرجع الى عموم الآية اعنى قوله تعالى فَكَفّٰارَتُهُ إِطْعٰامُ عَشَرَةِ مَسٰاكِينَ إلخ [1] و هو يقتضى التساوى بين الصغير و الكبير مطلقا فى صورة الاجتماع و الانفراد فى الإشباع و التسليم، يقال: بخروج الصغار فى حال الانفراد فى الإشباع بالاتفاق على التفاوت فى حال الانفراد فيبقى الباقى بحكم العموم، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى التفاوت فى حال الانفراد و انه يحسب الاثنان من الصغار واحدا، هذا تمام الكلام فى حكم الإشباع، و اما التسليم فالكلام فيه فى مواضع (الأول) فى قدر الطعام و فيه أقوال.

(منها) ما هو المشهور و لا سيما بين المتأخرين: من انه قدر مد لكل مسكين، و استدلوا له بقوله تعالى فَإِطْعٰامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً. الشامل للمد و ما فوقه أو ما دونه و قد خرج ما دونه بالإجماع فيبقى الباقى مجزيا، و بحديث الأعرابى و قد تقدم مرارا

---

[1] سورة المائدة آية ٩١.

و فيه ان النبى صلّى اللّه عليه و آله اتى بعذق من تمر فيه خمسة عشر صاعا فقال صلّى اللّه عليه و آله: خذ بهذا فأطعم عنك ستين مسكينا. و من المعلوم ان كل صاع أربعة أمداد و إذا قسم على ستين يبلغ نصيب كل واحد منهم مدا.

و بخبر عبد اللّه سنان عن الصادق عليه السّلام: إذا قتل خطاء ادى ديته إلى أوليائه ثم أعتق رقبة فان لم يجد صام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم ستين مسكينا مدا مدا.

هذا مضافا الى أصالة البراءة عن الزائد للمد، و الإجماع على عدم جواز الاكتفاء بالأقل منه.

و بخبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان قال: عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد.

و موثق سماعة قال سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل قال عليه السّلام: عليه إطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين.

(و منها) ما ذكره الشيخ (قده) فى الخلاف و المبسوط و النهاية و التبيان و مجمع البيان و الوسيلة و الإصباح: من انه قدر مدين و استدل له بالإجماع الذى ادعاه الشيخ فى كتاب الخلاف.

و بخبر ابى بصير الوارد فى كفارة الظهار عن أحدهما عليهما السلام تصدق على ستين مسكينا ثلاثين صاعا. فان ثلاثين تبلغ الى مائة و عشرين مدا، و تقسيمه الى ستين يصير نصيب كل واحد منهم مدين. و المرسل المروى عن على عليه السّلام فى الظهار أيضا: يطعم ستين مسكينا نصف صاع.

و بان المدين هو الموافق للاحتياط.

(و منها) التفصيل بين حال القدرة و العجز بوجوب المدين فى الأول و جواز الاكتفاء بالمد فى الثانى.

(و منها) التفصيل بين كفارة الظهار و بين غيرها: بوجوب المدين فى الاولى و مد فى الأخير، و الأقوى هو القول الأول أعنى الاجتزاء بمد و ذلك لما تقدم من أدلته، و ضعف ما استدل به الآخرون، اما الإجماع الذى ادعاه الشيخ فى الخلاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۲۷

فبمنعه مع ذهاب المشهور على الاكتفاء بالمد. و خبر ابى بصير و المرسل المروى عن على عليه السّلام محمولان على الندب، لكون الحمل عليه جمعا عرفيا بينهما و بين ما تقدم فى النصوص الصريحة الدالة على الاجتزاء بمد واحد، كما يحمل عليه ما فى خبر الحلبى من إعطاء حفنة زائدة على المد فى كفارة اليمين و فيه:

يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة أو مد من دقيق و حفنة. و الحفنة بفتح الحاء المهملة ملاء الكفين من طعام، و ما فى خبر هشام عن الصادق عليه السّلام قال: فى كفارة اليمين مد مد من حنطة و حفنة لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه. و لكن المحكى عن الكافى وجوب الحفنة للخبرين و ضعّف قوله بخلو النصوص المعتضدة بالعمل الواردة فى مقام العمل عن ذكرها، فالمتجه ح حمل الخبرين على الاستحباب، فيكون الزائد عن المد مستحبا، و اقله الحفنة للخبرين، و أكثره المدان لخبر ابى بصير، و منه يظهر بطلان القول بالتفصيل بين القدرة و العجز، مع انه لم يعلم به قائل. و اما القول بالتفصيل بين كفارة الظهار و بين غيرها فلخبر ابى بصير المتقدم الوارد فى كفارة الظهار و المرسل المروى عن على عليه السّلام فى الظهار أيضا حسبما نقلناه فى الاستدلال للقول الثانى و هو فى حد نفسه حسن فيمكن إبقاء كل واحد على حاله لكن التفصيل مخالف للإجماع المركب، و عليه فلا محيص الا عن القول بالمد لموافقته مع المشهور مع عدم الاطلاع على قائل بالتفصيل بين الظهار و غيره، و اما قاعدة الاحتياط فالحكومة البراءة عليها، مع انه قد يكون المدان مخالفا مع الاحتياط كما فيما إذا اوصى بالكفارة و لم يبين القدر و له أطفال صغار، فإن إعطاء المدين ح خلاف الاحتياط و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من الكفاية بالمد و ان كان الاحتياط فيما يمكن فيه مما لا ينبغى تركه.

(الموضع الثانى) المشهور على ان جنس المخرج يجب ان يكون حنطة أو دقيقا أو خبزا أو نحو ذلك مما يسمى طعاما كالشعير و الأرز و نحوهما، و استدل له بإطلاق الأدلة أعنى ما ورد من الأمر بالإطعام من غير تقييد بطعام مخصوص، و دعوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۲۸

الإجماع فى الخلاف عليه، و ما فى بعض كتب اللغة من اختصاص الطعام بالبر غير قادح فى الحكم المذكور لانه خلاف الاستعمال الشائع كما انه فى عرفنا الحاضر ربما يطلق على الملح مضافا الى ان المدار على صدق الإطعام و هو يصدق بتسليم ما عدا البر مما يصدق عليه الطعام قطعا، و يكفى إخراج الحنطة و الشعير و دقيقهما و ان توقف على عمل زائد الى ان يصير مأكولا بالفعل للإطلاق، و عن ابن الجنيد يجب مؤنة طحنه و خبزه و ادامه، و لعله يستدل بما فى خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام فى كفارة اليمين:

مد من الحنطة و حفنة و لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه، و قد عرفت فى الموضع الأول حمله على الاستحباب.

و ربما يقال بالتفصيل بين كفارة اليمين و بين غيرها من الكفارات باعتبار الحنطة أو الدقيق أو الخبز فى كفارة اليمين، و الاكتفاء بما يسمى طعاما فى باقى الكفارات، و ذلك لتقيد النصوص الواردة فى كفارة اليمين بالحنطة و الدقيق و الخبز، و إبقاء إطلاق ما ورد بالإطعام على نحو الإطلاق فى بقية الكفارات على ما هو مقتضى الجمع العرفى بين المطلق و المقيد. فمن النصوص الواردة فى كفارة اليمين صحيح الحلبى: يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة أو مد من دقيق.

و صحيح الثمالى: إطعام عشرة مساكين مدا مدا دقيق أو حنطة.

و خبر هشام: مد مد من حنطة.

و خبر ابى بصير بعد السؤال عن أوسط ذلك قال: الخل و الزيت و التمر و الخبز يشبعهم له مرة واحدة.

و اما الاخبار الواردة فى الإطعام المطلق فهى كثيرة فى موارد مختلفة، و لا يقال بكون التفصيل بين كفارة اليمين و بين غيرها

مخالف مع الإجماع لعدم القول بالفصل بينهما لانه يقال: بالمنع عن الإجماع لوجود القائل بالتفصيل، و هذا هو الحلى يقول: يجوز ان يخرج حبا و دقيقا و خبزا و كلما يسمى طعاما إلا كفارة اليمين، فإنه

يجب ان يخرج من الطعام الذى يطعم للاية، و هذا هو العلامة يقول فى التحرير: يجوز إخراج الخبز و الدقيق و السويق و الحب لا السنبل من كل ما يسمى طعاما فى جميع الكفارات إلا كفارة اليمين فان الواجب الإطعام من أوسط ما يطعم اهله، و لو اطعم مما يغلب على قوت البلد جاز انتهى، و الأقوى عدم الفرق بين كفارة اليمين و بين غيرها فى صحة الاكتفاء بإعطاء ما يصدق عليه الطعام و لو لم يكن حنطة أو دقيقا أو خبزا، و ذلك لضعف ما تمسك به للتفصيل. اما الاخبار الواردة فى كفارة اليمين فالإنصاف عدم استظهار تقييد المخرج بالثلاثة المذكورة فيها بل الظاهر منها هو بيان الفرد الظاهر من الطعام، و الذى يدل على ذلك هو الاكتفاء بذكر الحنطة و الدقيق فى صحيح الحلبى و صحيح الثمالى و ذكر الحنطة فقط فى هشام، و اما خبر ابى بصير فهو أجنبى عن الدلالة على تقييد الطعام بكونه حنطة أو دقيقا أو خبزا كما لا يخفى على الناظر فيه، و اما الاستشهاد بما حكى عن الحلى و التحرير على عدم انعقاد الإجماع المركب على عدم التفصيل بين كفارة اليمين و كفارة غيره فالإنصاف عدم دلالة المحكى عنهما على التفصيل أيضا، بل الظاهر منهما الفرق بين كفارة اليمين و بين غيرها فى اعتبار كون المخرج فى كفارة اليمين من أوسط ما تطعمون للاية، بخلاف الكفارات الأخر، و اين هذا من التفصيل بين كفارة اليمين و غيرها فى اعتبار كون المخرج فى كفارة اليمين هو أحد الثلاثة المذكورة. و بالجملة فالأقوى نفى التفصيل بين الكفارتين، بل المعتبر فى الجميع ما يصدق عليه الطعام، و ان ذكر الحنطة و نحوها فى نصوص الكفارة من باب بيان الفرد الشائع من الطعام لا تقييد الطعام المخرج به هذا.

و لصاحب الجواهر (قده) تفصيل أخر بين ما كان الإخراج بالإشباع أو كان بالتسليم باعتبار كون المخرج فى التسليم هو ما يسمى طعاما عرفا بخلاف الإشباع لكفاية الإشباع فيه و لو من غير الطعام من الفواكه و نحوها من البقولات.

و فيه أولا عدم ظهور ذاك الفرق من الأدلة بل الظاهر منها اعتبار الإشباع من الطعام كما يعتبر تسليم الطعام. و ثانيا عدم صدق الإطعام بإشباع غير الطعام، و لعله

أيضا ظاهر.

(الموضع الثالث) ظاهر الأوسط المذكور فى الآية المباركة الواردة فى كفارة اليمين مع الغمض عما ورد فى تفسيره هو الوسط فى الجنس، فإذا كان المطعم من الحنطة مثلا عاليا أو دانيا، يكون المخرج متوسطا بينهما، لا يعتبران يكون من الأعلى، و لا يكفى ان يكون من الأدنى، و هذا المعنى يساعد مع الاعتبار، إذ تعين إخراج الأعلى حيف على المخرج، و الاكتفاء بالأدنى جور على المستحق، و إخراج الوسط منهما قسط عليهما، ضرورة ان خير الأمور أوساطها، لكن اختلف النصوص فى تفسيره فمنها ما فسر فيه بالتوسط من جنس الأطعمة مثل الخبز و ماء اللحم المتوسط بين الخبز و الجبن و بين الطبيخ من الأرز كخبر ابى بصير السائل عن أوسط ما تطعمون أهليكم قال عليه السّلام: ما تقوتون به عيالكم عن أوسط ذلك، قلت و ما أوسط دلك قال: الخل و الزيت و التمر و الخبز تشبعهم به مرة واحدة. و نحوه غيره.

و منها ما فسر فيه بالتوسط فى المقدار كالخبر الأخر لأبى بصير أيضا قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ قال عليه السّلام: قوت عيالك و القوت يومئذ مد، و صحيح الحلبى المتقدم فى السؤال عن الوسط عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام:

هو كما يكون فى البيت من يأكل المد، و منهم من يأكل أكثر من المد، و منهم من يأكل أقل من المد، فبين ذلك، و ان شئت جعلت لهم إداما، و الإدام أدناه ملح، و أوسطه الخل و الزيت، و ارفعه اللحم.
و لا يخفى انه بناء على ما هو الظاهر من الآية المباركة مع الغمض عما ورد فى تفسيرها ينبغى القول بوجوب إخراج الأوسط بهذا المعنى و عدم الاكتفاء بالأدنى كما سيأتى فى المواضع الآتية، و بناء على التفسير الأول الوارد فى النص ينبغى القول باستحباب إخراج الوسط، إذ مرجع هذا التفسير الى ازدياد الإدام على الطعام، و صريح صحيح الحلبى عدم وجوبه لا يكال إخراجه الى مشية المكلف، فيكون الخبر قرينة على استحباب اختيار الإدام لو كان المراد من الأوسط فى الآية هو هذا التفسير، و بناء

على التفسير الأخير أيضا يحمل على الفضل فى الإشباع، للاتفاق على عدم إخراج المد فى الإشباع، و يبقى على وجوبه فى التسليم، هذا بالنسبة إلى قوله تعالى مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ. و اما قوله تعالى أَهْلِيكُمْ ففيه احتمالان، أحدهما ان يكون المراد من المخاطب لضمير الجمع هو المخرج للطعام، و يؤيده ما فى خبر الأخير لأبى بصير قوت عيالك. إذ الظاهر منه هو عيال المعطى، و ثانيهما ان يكون المراد منه هو المكلفون بمعنى ما يكون قوتا للناس، و عليه فيرجع الى إرادة إخراج ما يكون قوت الغالب للناس و لعله أظهر.
(الموضع الرابع) المعروف اجزاء إخراج المد من الحنطة و الشعير و الدقيق و الخبز، و ان توقف غير الخبز على عمل حتى يصير مأكولا و استدلوا بالإطلاق، خلافا لابن الجنيد فإنه أوجب مؤنة طحنه و خبزه و ادامه، و استدل بخبر هشام عن الصادق عليه السّلام فى كفارة اليمين مد من الطعام و حفنة و لتكون الحفنة فى طحنه و حطبه.
و الخبر محمول على الندب جمعا بينه و بين صحيح الحلبى المتقدم الذى أو كل فيه إخراج الزائد عن المد الى مشية المكفر.
(الموضع الخامس) لا خلاف كما فى الجواهر فى اعتبار إخراج عين الطعام، فلا يجزى إخراج قيمته لاشتغال الذمة بعين الخصال لا بقيمتها، و الاجتزاء بالقيمة فى الزكاة و نحوها بالدليل فلا يقاس المقام بها، مع عدم قيام الدليل على الاجتزاء بها فيه، و مخالفة بعض العامة لبعض من الاستحسان مردودة عليه، نعم يجوز إعطاء القيمة إلى المستحق و توكيله فى شراء عين الطعام ثم احتسابه من الكفارة.
(الموضع السادس) الظاهر ان التسليم الى المستحق تمليك له فله التصرف فيه بما شاء و لا يتعين عليه الصرف فى الأكل و الإشباع كما فى باب الزكاة فله ان يملكه غيره ببيع أو صلح أو هبة أو مهر و نحوها، و يصح للمعطى أن يتملك منه بإحدى موجباته على كراهة فيه، كما يكره تملك الزكاة على المزكى، و يترتب على ذلك تأدى الواجب بمد واحد بشرائه عن المستحق بعد احتسابه عليه ثم احتسابه على غيره و هكذا الى أخر العدد.

(الموضع السابع) يشترط فى العين المخرج ان يكون سليما من العيب و ممازجة غيره من التراب و الزوان الا ما يعتاد اختلاطه، و ذلك لعدم صدق الطعام على ما هو الخارج من معتادة و ذلك ظاهر.
(الأمر الثالث) من الأمور المذكورة فى المتن لا يجوز صرف الكفارة الى ما دون العدد، بل فيما يجب فيه إطعام الستين أو العشرة يجب إكمال العدد، و لا يجوز الصرف الى ما دون العدد و ان راعى العدد فى الدفع بان دفع الى مسكين ستين يوما فضلا عن ان يدفع اليه ما يدفع الى الستين فى يوم واحد، خلافا لأبى حنيفة القائل باجتزاء الصرف الى واحد فى ستين يوما، و اما الصرف اليه دفعة فلم يجوزه احد من المسلمين، و كيف كان فيدل على عدم الجواز فيما ذكرناه اتفاق فقهائنا، و خبر إسحاق بن عمار عن

الكاظم عليه السّلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكينا أ يجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ فقال عليه السّلام: لا و لكن يعطى إنسانا إنسانا كما قال اللّه تعالى.

مضافا الى ان إطعام الستين مسكينا أو عشرة مساكين يشتمل على وصف و هو المسكنة و عدد و هو الستون أو العشرة، فكما لا يجوز الإخلال بالوصف، لا يجوز الإخلال بالعدد، و هذا فيما إذا تمكن من العدد ظاهر، و مع التعذر بان لا يوجد الستين أو العشرة فى البلد، و لا يرجو تحققهم، و لا يتمكن من صرفه فى بلد أخر، فالمشهور على جواز الاقتصار على الممكن، و تفريق العدد عليهم بحسب الأيام، حتى لو لم يجد سوى واحد فرق عليه فى ستين يوما، و فى الجواهر لم نقف فيه على مخالف صريح معتد به كما اعترف به غيرنا أيضا، ثم حكى عن كشف اللثام انه يظهر من الخلاف الاتفاق عليه، و استدل على ذلك بخبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام: ان لم يجد فى الكفارة إلا الرجل و الرجلين فلتكرر عليهم حتى يستكمل العشرة يعطيهم اليوم ثم يعطيهم غدا. و نوقش فى الاستدلال به تارة بأنه ضعيف السند و الآية ظاهرة فى عدم الاجتزاء لما دون العدد مطلقا فيبقى فى الذمة الى ان يوجد، و قال فى المسالك بعد هذه المناقشة لكن الحكم به مشهور لا راد له، و اخرى باحتمال التقية من ابى حنيفة بقرينة كون

الراوى منهم، و ثالثة بكونه فى مورد كفارة اليمين فلا يعم ما عداها. و الجواب عن الأول ظاهر بعد كون ضعف الخبر مجبورا بالعمل على ما هو البناء فى حجية الخبر و عن الثانى بعدم موافقته مع فتوى أبى حنيفة لاشتراط جواز الصرف فيما دون العدد فى هذا الخبر بعدم وجدان غير الرجل و الرجلين و هو مناف مع فتوى أبى حنيفة من إطلاق الاجتزاء.

و عن الثالث بالدلالة السياقية على كون الحكم فى مطلق الكفارة ككك بإلغاء خصوصية المورد و هو كفارة اليمين عرفا، أو بعدم القول بالفصل، نعم ظاهر الخبر و بعض الفتاوى ملاحظة التعدد فى الأيام، و قال فى الجواهر: و لا ريب انه أحوط، أقول: و يمكن ان يكون ملاحظة التعدد فى الخبر بالنظر الى الإشباع فإنه من المستحيل عادة إشباع شخص واحد ستين مرة أو عشر مرات دفعة كما يومى اليه قوله: فليتكرر عليهم حتى يستكمل العشرة، و ان كان يبعده قوله: فيعطيهم اليوم ثم يعطيهم غدا، و كيف كان فلا ريب فى ان ملاحظة تعدد الأيام أحوط.

(الأمر الرابع) قد تقدم منا جواز الإعطاء إلى الصغار كالكبار، و انه فى الإشباع يحسب كل صغير شخصا واحدا فى حال الانضمام مع الكبار، و يحسب الاثنان بواحد فى حال الانفراد و فى التسليم يحسب كل صغير شخصا واحدا مطلقا فى حال الانضمام و الانفراد للإجماع عليه كما تقدم.

[مسألة ٢٥- يجوز السفر فى شهر رمضان]

مسألة ٢٥- يجوز السفر فى شهر رمضان لا لعذر و حاجة و لو كان للفرار من الصوم لكنه مكروه.

المشهور بين الأصحاب جواز السفر فى شهر رمضان، و ان كان على كراهة الى ان يمضى من الشهر ثلاثة و عشرون يوما فتزول الكراهة، و المحكى عن ابى الصلاح عدم جوازه مختارا إذا دخل شهر رمضان، و ما عليه المشهور هو المعول، و يدل على جوازه أخبار كثيرة.

كخبر محمد بن مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام انه سئل عن الرجل

يعرض له السفر فى شهر رمضان و هو مقيم و قد مضى منه أيام فقال: لا بأس بأن يسافر و يفطر و لا يصوم.
و ظاهر السؤال فى هذا الخبر و ان كان عند عروض الحاجة الى السفر لكن الجواب مطلق يشمل ما إذا كان السفر اقتراحيا، و خبر حماد بن عثمان قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل من أصحابى جائنى خبره من الاعراص و ذلک فى شهر رمضان أتلقاه و أفطر أو أقيم و أصوم قال: تلقاه و أفطر «و الاعراص بالعين و الصاد المهملتين قرية قريب المدينة» و المرسل المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الرجل يخرج يشيع أخاه مسيرة يومين أو ثلاثة فقال: ان كان فى شهر رمضان فليفطر قيل أيهما أفضل يصوم أو يشيعه قال عليه السّلام: يشيعه ان اللّه عز و جل وضع عنه الصوم إذا شيعه، و مثله صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و المرسل المروى فى المقنع و خبر عبيد بن زرارة المروى فى الكافى و التهذيب قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قال عليه السّلام: ما أبينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه و استدل فى المدارک أيضا بالأصل و ظاهر قوله تعالى وَ مَنْ كٰانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّٰامٍ أُخَرَ و صحيح عمار بن مروان: من سافر قصر و أفطر.
و لا يخفى ما فيه، اما الأصل فبأنه لو لا الاخبار المتقدمة لكان محكوما بالاخبار الاتية التى يستدل بها للقول الأخر، فلا مسرح للتعويل على الأصل لشىء من القولين، و اما قوله تعالى فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فلا إطلاق له يشمل السفر الاقتراحى فى شهر رمضان، بل هو فى مقام بيان حكم المسافر فى الجملة، و منه يظهر حكم الاستدلال بقوله: من سافر قصر و أفطر، حيث انه لا يدل على الترخيص فى السفر فى شهر رمضان بل هو فى مقام بيان حكم السفر المرخص فيه، و قد يستدل للجواز بان المستظهر من الأدلة كون الحضر من المقدمات الوجوبية للصوم و ان وجوبه مشروط بالحضر، و ان وجوب الواجب المشروط لا يقتضى وجوب مقدماته الوجوبية لكونه حكما له على تقدير وجود مقدمات وجوبه، و تكون

فعليته عند وجود مقدمات وجوبه، و لا يعقل وجوب تلک المقدمات من ناحية وجوبه بالوجوب المقدمى، و هذا الوجه أيضا ليس بشىء لانه لو سلم كون الحضر من المقدمات الوجوبية للصوم ان المقدمات الوجوبية كما ذكر و ان استحال وجوبها من ناحية وجوب ذيها بالوجوب المقدمى، الا انها يمكن وجوبها بخطاب أخر مستقل نفسى يوجب وجوبها بالوجوب النفسى و ينتج نتيجة الوجوب المقدمى المسمى عندنا بمتمم الجعل كوجوب الأغسال الليلية للصوم فى النهار، و كوجوب تحصيل الرفقة و الراحلة للمسير الى الحج، و مع تمامية الأخبار المستدل بها للقول بالمنع تصير تلک الأخبار دالة على وجوب حفظ تلک المقدمة الوجوبية بعد تحققها نظير ما يدل على وجوب حفظ الاستطاعة فى أشهر الحج لو قيل به، مع ان الاستطاعة من المقدمات الوجوبية بلا اشكال، و استدل للقول الأخر بكون الحضر من المقدمات الوجودية كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و يدل على كونه من المقدمات الوجودية قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، بتقريب ان كلمة (الشهر) منصوب على انه مفعول به لقوله (شهد) فيصير معناه من حضره شهر رمضان و شهد هلاله فليصمه تماما، و قد خرج منه من كان مريضا أو مسافرا حين حضوره بقوله تعالى: الا من كان مريضا اما مسافرا، يعنى حين حضوره فيبقى الباقى على حكم الوجوب و منه من يختار السفر فى أثنائه، و بجملة من الاخبار كخبر الحسين بن المختار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: لا تخرج فى رمضان الا للحج أو العمرة أو مال تخاف عليه الفوت أو لزرع يحين حصاده.
و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان فقال: لا الا فيما أخبرک به خروج إلى مكة أو غزوة فى سبيل اللّه تعالى أو مال تخاف هلاكه أو أخ تخاف هلاكه.
و فى حديث الاربعمأة: ليس للعبد ان يخرج الى سفر إذا دخل شهر رمضان لقول اللّه عز و جل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ.

و يندفع اما كون الحضر من المقدمات الوجودية ففيه ان الظاهر من الأدلة كونه

من شرائط الوجوب و مقدماته، و ما استدل به لذلك بالاية المباركة مدفوع بكون الظاهر من الآية كون كلمة (الشهر) منصوبا بنزع الخافض بإضمار حرف الجر، و التقدير فمن شهد منكم فى الشهر بمعنى ان منكم من كان فى الشهر حاضرا فليصمه، فتكون الآية فى بيان تنويع المكلف فى شهر رمضان، و ان من كان فيه حاضرا يجب عليه الصوم، و من كان فيه مسافرا فعدة من أيام أخر، و هذا المعنى مع ظهور الآية فيه فى نفسه مؤيد بمقارنة السفر مع المرضى، إذ لا ريب فى فساد القول بكون معنى الآية ان من كان سالما فى أول الشهر يجب عليه الصوم إلى أخره و لو صار مريضا فى أثنائه، بل لا إشكال فى كون الآية فى مقام تنويع المكلف بالنسبة إلى الصحة و المرض، و انه فى كل يوم من الشهر يجب عليه الصوم فيه إذا كان صحيحا، و فى عدة من أيام أخر إذا كان مريضا، و يكون الحكم فى السفر أيضا كذلك بحكم المقارنة بينهما، و هذا عين الواجب المشروط، مع انه على تقدير كون الحضر من المقدمات الوجودية فكونه مما يجب إيجاده لو لم يكن موجودا، أو حفظه فيما إذا كان موجودا بالوجوب المقدمى ممنوع، إذ ليس كل مقدمة وجودية كذلك، بل هى تختلف بما يجب إيجادها عند عدمها، و يجب حفظها و يحرم إعدامها عند وجودها و بما لا يجب شيئا منهما بل إنما أخذ وجودها الاتفاقى لا بالاختيار من المقدمات و بما يجب حفظها لو كان موجودا و لكن لا يجب إيجادها لو كانت معدومة، و هذا الاختلاف نشاء من ناحية دخلها فى تحصيل الملاك حسبما حقق فى الأصول، فيمكن ان يكون الحضر ثبوتا بالنسبة إلى الصوم كذلك، و يجعل الأخبار المتقدمة الدالة على جواز السفر مثبتة له فى مرحلة الإثبات، لكن الحق ما حققناه من كون الحضر من شرائط الوجوب لا من مقدمات الوجود.
و اما الاستدلال بالاخبار المستدل بها على المنع عن السفر ففيه أولا انها ليست بحجة لأنها مع ضعف سندها تكون معرضا عنها، و ذلك بناء على ما هو التحقيق عندنا من حجية الخبر الموثوق بصدوره، و ان الاعراض عن الخبر يوجب الوهن بصدوره بحيث كلما كان أصح يصير بالاعراض أوهن، و قد مر ذلك فى مطاوى هذا الشرح مرارا، و ثانيا بإمكان الجمع بين هذه الاخبار و بين الاخبار المتقدمة الدالة على الجواز بكون

الاخبار المجوزة نصا فى الجواز، و هذه الاخبار المانعة ظاهرة فى التحريم، فيرفع اليد عن ظاهرها بقرينة تلك الأخبار المجوزة، مع ان لنا تحقيق فى المنشأ بالأمر و النهى و انه معنى حرفى، و نسبة ارسالية فى الأمر و احتباسية فى النهى فى عالم التشريع، و ان العقل يحكم بلزوم اتباعها بإتيان المأمور به، و الصرف عن المنهى عنه لولا ترخيص الشارع فى ترك الأول و فعل الثانى فينتزع منهما الوجوب و التحريم لا ان الصيغة استعملت فيهما، و على هذا فالجمع بين الطائفتين بدلالتهما على الجواز مع الكراهة أظهر.
بقى أمور (الأول): ان مقتضى ما ذكرناه من الجمع بين الطائفتين هو كراهة السفر فى شهر رمضان اقتراحا، لكن الظاهر من جملة من الاخبار استحباب تركه كصحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن رجل يدخل شهر رمضان و هو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال: يقيم أفضل الا ان يكون له حاجة لا بدله الخروج فيها أو يتخوف على ماله.
و نحوه غيره مما يأتى، و بذلك الظاهر أخذ صاحب المدارك (قده) و قال: بأفضلية الحضر، و لم يتعرض لكراهة السفر، لكنه لا منافاة بين الأخذ بذاك الظاهر و القول بأفضلية الحضر و الأخذ بظاهر النواهى بعد استفادة الكراهة منها، إذ يمكن الجمع بين أفضلية الحضر و كراهة ضده الذى هو السفر، و لا مانع من الجمع بين استحباب احد الضدين و كراهة الضد الأخر.
(الثانى) لا ينبغى الإشكال فى جواز السفر فى شهر رمضان فيما إذا كان لحاجة كالحج و العمرة أو مال يخاف عليه الفوت أو

الزرع حين حصاده أو لتشييع أخ له أو غزو مما استثنى فى الاخبار الناهية عن السفر، و لو كانت هذه الاخبار مستند ابى الصلاح لكان له ان يستثنى هذه الموارد عن المنع كما استثنى فى هذه الاخبار، لكنه (قده) أطلق المنع، و الظاهر ان ذكر هذه الموارد من باب المثال، و المدار على عروض الحاجة الى السفر و ان الحاجة العارضة من سنخ هذه المذكورات فى هذه الاخبار، و لعل استثناء هذه الموارد أيضا دليل على عدم ارادة التحريم من النهى، إذ الحرمة لا تزول بعروض حاجة تشييع الأخ أو توديعه، لعدم مزاحمة الاستحباب مع التحريم، و هذا بخلاف

الكراهة فإنها يمكن ان تزول بعروض مستحب أفضل و أكد منها فى الملاك، و يومى الى ما ذكرناه ما فى خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يشيع أخاه فى شهر رمضان اليوم و اليومين قال: يفطر و يقضى قيل له فذلك أفضل أو يقيم و لا يشيعه قال عليه السّلام:

يشيعه و يفطر فان ذلك حق عليه. فان قوله عليه السّلام: فان ذلك حق عليه يدل على أفضلية التشييع مع الإفطار عن الإقامة و الصوم.

(الثالث) مقتضى ما ذكرناه فى الأمر الثانى أفضلية السفر لزيارة الحسين عليه السّلام عن الإقامة و الصوم، لأنه إذا كان تشييع المؤمن أو توديعه أو المرافقة مع أخ له فى السفر أو لحاجة الحج و العمرة موجبا لافضلية السفر فكيف لا يكون لزيارة الحسين التى هى أفضل من الحج و العمرة ألف ألف مرة، و يكون فيها ملاك الوجوب و قد ارتفع وجوبها رأفة على المكلفين لكونه صلوات اللّه عليه باب الرحمة و شاء اللّه تعالى ان لا يرد من ناحيته ضيق على عبادة و وجوب زيارته عليه السّلام ضيق عليهم ارتفع عنهم ببركته لأنه رحمه اللّه الواسعة مع ما ورد من الترغيب و التأكيد. فى زيارته فى شهر رمضان، و ان فيه أوقاتا مخصوصة لزيارته كالليلة الاولى و ليلة النصف و الأخيرة منه و ليالى القدر و خاصة ليلة الثالث و العشرين و ليلة الفطر، و هذه الترغيبات لا يلائم مع كراهة السفر فى شهر رمضان لزيارته، و قد ورد فى الفقيه و الكافى عنهم عليهم السلام انه لا يفطر الرجل فى شهر رمضان إلا فى سبيل حق و أى سبيل أحق من سبيل زيارة سيد الكونين سلام اللّه عليه، لكنه مع ذلك ورد ما يدل على كراهته كخبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال قلت له جعلت فداك يدخل على شهر رمضان فأصوم بعضه فتحضرنى نية زيارة قبر ابى عبد اللّه عليه السّلام فأزوره و أفطر ذاهبا و جائيا أو أقيم حتى أفطر و أزوره بعد ما أفطر بيوم أو يومين فقال: أقم حتى تفطر، قلت له جعلت فداك فهو أفضل قال: نعم اما تقرأ فى كتاب اللّه: فمن شهد منكم الشهر فليصمه و خبر محمد بن الفضل البغدادى المروى فى التهذيب أيضا قال كتبت الى ابى الحسن العسكرى عليه السّلام جعلت فداك يدخل شهر رمضان على الرجل فيقع بقلبه زيارة الحسين عليه السّلام و زيارة أبيك ببغداد فيقيم فى منزله حتى يخرج عنه شهر رمضان ثم يزورهم

أو يخرج فى شهر رمضان و يفطر فكتب لشهر رمضان من الفضل و الأجر ما ليس لغيره من الشهور فإذا دخل فهو المأثور [١] و احتمال حمل هذين الخبرين على من يزوره بعد شهر رمضان بيوم أو يومين فكره له السفر لزيارته فيه ضعيف فى الغاية لا يلائم مع الترغيب فى زيارته فيه لا سيما ليلة القدر و ليلة الفطر، و اولى المحامل حملهما على التقية كما يؤيده الخبر الثانى الذى بالمكاتبة و اللّه العالم.

(الرابع) المشهور على جواز السفر فى شهر رمضان و لو كان للفرار من الصوم، خلافا للمحكى عن العمانى و ابن الجنيد و ابى الصلاح القائلين بالحرمة إذا كان كذلك، و الأقوى ما عليه المشهور للأخبار المتقدمة الدالة على الجواز، حيث أن إطلاقها

يشمل ما إذا كان السفر لأجل الفرار عن الصوم بل لعله الظاهر من خبر الحلبى المتقدم إذ فيه السؤال عن الرجل يدخل شهر رمضان و هو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر، إذ الظاهر منه كون ارادة السفر منه لدخول شهر رمضان بحيث لولاه لا يريد براحا، و لعل سكوت الامام عليه السّلام عن الجواب و سؤال السائل عنه غير مرة يؤيد ذاك الظاهر، مع ان جواز إعدام شرط الوجوب إذا لم يقم دليل على حرمته يكون على طبق القاعدة، ضرورة ان وجوب الواجب عند وجوده لا يقتضى حفظ وجوده فيجوز إعدامه و لو كان لأجل زوال الوجوب بإعدامه.

(الخامس) المعروف بين الأصحاب زوال كراهة السفر إذا مضى من الشهر ثلاثة و عشرون يوما، و يستدل لذلك بمرسل على بن أسباط المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام إذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قل اللّه تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان ان يخرج إلا فى حج أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه و ليس له ان يخرج فى إتلاف مال غيره [٢] فإذا مضت ليلة ثلاثة و عشرين فليخرج حيث يشاء. و لكن هذا الخبر يدل على زوال الكراهة بعد مضى

---

[١] المأثور كأنه من آثر كالمحبوب من أحب و يحتمل ان يكون من اثر على أصحابه الشيء كفرح اى اختاره لنفسه عليهم و الاسم الأثرة (وافى)

[٢] يعنى فى شأن إتلافه بان يمنعه عن التلف (وافى)

ليلة ثلاثة و عشرين و المعروف زوالها بعد مضى يومها و لعله لا وجه له.

[مسألة ٢٦- المد ربع الصاع]

مسألة ٢٦- المد ربع الصاع و هو ستمائة مثقال و اربع عشر مثقالا و على هذا فالمد مأة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و ربع ربع المثقال، و إذا أعطى ثلاثة أرباع الوقية من حقة النجف فقد زاد أزيد من واحد و عشرين مثقالا إذ ثلاثة أرباع الوقية مائة و خمسة و خمسون مثقالا.

و ما ذكره ظاهر كما ان المن التبريز المعمول فى إيران الذى هو ستمأة مثقال و أربعين مثقالا لو اعطى ربعه الموسوم عندهم (بچهار يك) قد زاد سبعة مثاقيل إلا نصف مثقال و ربع ربعه كما انه لو اعطى الكيلو المعمول فى هذه الأعصار الذى هو ثلث المن التبريزى قد زاد عن المد بكثير.

[فصل يجب القضاء دون الكفارة فى أمور]

اشارة

فصل يجب القضاء دون الكفارة فى أمور

[أحدها ما مر من النوم الثانى بل الثالث]

أحدها ما مر من النوم الثانى بل الثالث و ان كان الأحوط فيهما الكفارة أيضا خصوصا الثالث.
و قد مر منا شرح ذلک مستوفى.

[الثانى إذا بطل صومه بالإخلال بالنية]

الثانى إذا بطل صومه بالإخلال بالنية مع عدم الإتيان بشىء من المفطرات أو بالرياء أو بنية القطع أو القاطع.
اما بطلان الصوم بالإخلال بالنية أو بالرياء أو بنية القطع أو القاطع فقد مر البحث عنه مستوفى فى خلال البحث عن مسائل النية، و اما عدم وجوب الكفارة به فلان المستفاد من أدلة وجوبها انما هو وجوبها عند التناول المفطر و الإتيان بشىء من المفطرات لا فى إبطال الصوم مطلقا، و لو بواسطة ترک مراعاة ما يجب مراعاته.

[الثالث إذا نسى غسل الجنابة]

الثالث إذا نسى غسل الجنابة و مضى عليه يوم أو أيام كما مر.
و قد مر حكم نسيان غسل الجنابة فى مبحث المبطلات بأنه من المبطلات، و لا يجب به الكفارة لاعتبار العمد فى الإفطار فى وجوبها مضافا الى ان الكفارة عقوبة تجب عند العصيان و لا عصيان فى النسيان.

[الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه]

الرابع من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر ثم ظهر سبق طلوعه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢۴١
و انه كان فى النهار، سواء كان قادرا على المراعاة أو عاجزا عنها لعمى أو حبس أو نحو ذلک، أو كان غير عارف بالفجر، و كذا مع المراعاة و عدم اعتقاد بقاء الليل بان شک فى الطلوع أو ظن فأكل ثم تبين سبقه، بل الأحوط القضاء حتى مع اعتقاد بقاء الليل، و لا فرق فى بطلان الصوم بذلک بين صوم رمضان و غيره من الصوم الواجب و المندوب، بل الأقوى فيهما ذلک حتى مع المراعاة و اعتقاد بقاء الليل.
فى هذا المتن أمور (الأول): من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها بان لم يكن اعمى و لا محبوس و كان عارفا بالفجر و لم يكن فى الهواء غيم و نحوه مما يوجب المنع عن المراعاة ثم ظهر سبق طلوعه و انه كان فى النهار، و البحث فى هذا الأمر يقع فى جهات (الاولى) فى جواز تناوله المفطر قبل المراعاة، و المصرح به فى عبائر غير واحد من المحققين جوازه اعتمادا على استصحاب بقاء الليل، و فى عبارة الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم نفى الخلاف فيه فى الجملة قال مازجا مع عبارة الإرشاد:
و يجب القضاء بفعل المفطر مطلقا قبل مراعاة الفجر قبل القدرة عليها و يكون الفجر طالعا فى الواقع حين الأكل و ان كان مأذونا فى الفعل بلا خلاف فى الجملة كما قيل بناء على إرجاع قوله: بلا خلاف الى الجميع حتى قوله: و ان كان مأذونا و قال فى الجواهر: مع انه لا خلاف فى جواز تناول المفطر فيه، كما اعترف فيه بعضهم انتهى، و هذا هو الأقوى، استنادا الى الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعية قبل الفحص، و لكن أشكل عليه بعض السادة (قده) [١] فى شرحه على نجاة العباد و قال:
بحرمة التناول لعدم جواز الرجوع الى الأصول قبل الفحص مطلقا، كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و استدل لذلک بوجوه

[۱] و هو السيد السند السيد أبو تراب الخوانسارى (قده)

(منها): ان ما ورد من النصوص مقررة لحكم العقل و بناء العقلاء.

(و منها) ان المتبادر منها هو حكم الجاهل العاجز عن الاستعلام، و الشك الذى لا يزيله الفحص.

(و منها) ان لفظ الشك و نحوه مما هو موضوع لتلك الحالة منصرف الى ما لا يقدر المكلف على إزالته بسهولة.

و يندفع الأول بأن جملة من تلك النصوص و ان كان مساقها مساق حكم العقل مثل الناس فى سعة مما لا يعلمون، لكن فيها ما ليس كك مثل كل شي‏ء حلال حتى تعرف انه حرام.

و منه يظهر ضعف الوجه الثانى، حيث ان مفاد الطائفة الثانية ليس مقصورا على بيان حكم الشك الذى لا يزيله الفحص، نعم المعتبر هو الشك المستقر، فما توقف استقراره على التتبع يجب التتبع عنه، لأجل استقرار الشك، و هذا ليس بفحص، إذ المراد بالفحص هو التفحص بعد استقرار الشك، و هذا تتبع لأجل استقرار الشك و لعل هذا هو مراده (قده)، كما يظهر من وجهه الثالث من دعوى انصراف لفظ الشك الى ما لا يقدر المكلف ازالته بسهولة، إذ مرجعه الى كون الموضوع فى أدلة الأصول هو الشك المستقر، و بالجملة فالإجماع على عدم وجوب الفحص بعد استقرار الشك فى الشبهات الموضوعية كاف فى إثبات عدم وجوبه، فلا ينبغى الإشكال فيه.

الجهة الثانية فى وجوب القضاء عليه، و الأقوى وجوبه، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل فى صريح الانتصار و الخلاف و ظاهر الغنية الإجماع عليه، مضافا الى ان وجوبه على طبق القاعدة لفساد الصوم الذى يتحقق بالإمساك عن المفطرات فى تمام اليوم بناء على الملازمة بين فساد الصوم و وجوب قضائه، كما استظهر الشيخ الأكبر انعقاد الإجماع عليها، و جواز التناول بحكم الاستصحاب لا يوجب رفع وجوب القضاء، لما تقرر فى محله من ان الحكم الظاهرى لا يقتضى الاجزاء، و يدل على ذلك من النصوص موثق سماعة المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عن رجل أكل و شرب بعد

ما طلع الفجر فى شهر رمضان فقال: ان كان قام فنظر فلم يرى الفجر فأكل ثم عاد فرآى الفجر فليتم صومه و لا اعادة عليه، و ان كان قام فأكل و شرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع فليتم صومه و يقضى يوما أخر لأنه بدء بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة، و صحيح الحلبى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته و قد طلع الفجر و تبين قال: يتم صومه ذلك ثم ليقضه، فان تسحر فى غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر ثم قال: ان ابى كان ليلة يصلى و انا أكل فانصرف فقال: اما جعفر فقد أكل و شرب بعد الفجر، فأفطرت ذلك اليوم فى غير شهر رمضان.

و مكاتبة خليل بن هاشم الى ابى الحسن عليه السّلام المروى فى التهذيب عن رجل سمع الوطى و النداء [۱] فى شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع فخرج فإذا الصبح قد اسفر. فكتب عليه السّلام بخطه يقضى ذلك اليوم إنشاء اللّه، و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها فى محله إنشاء اللّه، الجهة الثالثة فى وجوب الكفارة عليه، و فى الجواهر دعوى عدم الخلاف فى عدم وجوبه، للأصل السليم عن المعارض، و الاقتصار فى النصوص على القضاء خاصة مع كونها فى مقام البيان، و لأن الكفارة دائرة مدار الإثم و لا اثم فى المقام لما تقدم من جواز التناول بحكم الاستصحاب، و لأنها مترتبة على التعمد بالإفطار و لا عمد به هنا و ان كان متعمدا فى فعل المفطر، و هذه الأدلة و ان لم يسلم بعضها عن المناقشة لكن فى بعضها الأخر كفاية كدوران الكفارة مدار الإثم المنتفى فى المقام و اللّه العالم بالأحكام.

(الأمر الثانى) مما فى المتن إذا تناول المفطر قبل مراعاة الفجر، و ظهر وقوعه فى النهار، مع العجز عن المراعاة، لعمى، أو حبس،

أو غيم فى الهواء أو لعدم كونه عارفا بالفجر، و نحو ذلک، و الجامع هو العجز عن المراعاة، ففى فساد الصوم به و وجوب قضائه أو عدمه (وجهان) المعروف بين الأصحاب هو الأخير، بل عن الرياض عدم وجدان الخلاف فيه، لجواز التناول له مع اختصاص النص و الفتوى بحكم الانسباق،

---

[۱] سمع الوطى أى صوت النعال و رفعها حين المشى و النداء للأذان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۴۴

و الدلالة السياقية بصورة التمكن من المراعاة، و خصوص ذيل موثق سماعة الذى فيه (لانه بدء بالأكل و الشرب قبل النظر فعليه الإعادة) حيث علل وجوب الإعادة بالتقصير فى النظر، و لا تقصير على العاجز عن النظر، و المحكى عن موهم كلام المقنعة هو الأول، و مال إليه فى الجواهر، و لعله الأقوى، كما عليه المصنف فى المتن، لما تقدم فى الجهة الثانية من الأمر المتقدم من عدم تحقق حقيقة الصوم عرفا بترک الإمساک عن المفطرات فى بعض النهار، و فساده بتناول بعضها فيه مطلقا، سواء كان التناول عن العلم، أو العمد، أو الاختيار أو عن الجهل، أو السهو، أو النسيان، أو الاضطرار، مع الملازمة بين الفساد و بين وجوب قضائه فى صوم شهر رمضان، و وجه عدم الفرق بين أسباب ترک الإمساک فى جزء من النهار فى تحقق ترک تلک الحقيقة هو انها إذا لم تتحقق لم تتحقق، و لو اختلف الموجب، لعدم تحققها بالعمد و نحوه، لان هذا الخلاف فيما يوجب عدم تحققها، اللهم الا ان يدل دليل على عدم وجوب قضائه الكاشف عن قناعة الشارع عما اتى به من غير المأمور به و هو الإمساک فى بقية النهار عما هو المأمور به و هو الإمساک فى تمامه، لنكتة رآها ليس علمها فى سعتنا، و لعلها اشتراک المأتى به مع المأمور به فى بعض الملاک، و اللّه العالم، كما ورد الدليل فى السهو و النسيان، لكنه مفقود فى المقام، لضعف ما استدل به على عدم وجوب القضاء، اما جواز تناول المفطر، فلما عرفت فى الأمر الأول: من انه لا يقتضى نفى القضاء، لان الحكم الظاهرى لا يقتضى الاجزاء، و اما اختصاص النص و الفتوى بصورة القدرة على المراعاة فبمنع انسباقهما بصورة القدرة، كيف و هذا هو صحيح الحلبى فى رجل تسحر ثم خرج من بيته و قد طلع الفجر و تبين، ترى انه مطلق بالنسبة إلى القادر عن الفحص و العاجز عنه لشموله لما إذا كان تبين الفجر بعد خروجه من بيته بسئواله عن الناس و تبين الفجر عنهم مع كونه عاجزا عن المراعاة، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، و اما ذيل موثق سماعة بتعليل إيجاب القضاء بالتقصير فى ترک المراعاة فبإمكان تقصير العاجز من جهة ترک السؤال، فيجب عليه السؤال، و مع عدم السؤال يجب عليه القضاء، فلم يبق الا عدم وجدان الخلاف، و لا دلالة فيه، فالحق عدم الفرق بين القادر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۴۵

على المراعاة و العاجز عنها فى وجوب القضاء على الجميع، و هذا فى العجز الناشى عن غير الجهل بالفجر ظاهر، و اما إذا كان من جهة عدم معرفة الفجر فلا إشكال فى كونها كالعدم، لكن فى كونه فى حكم العاجز، أو كون مراعاته فى الرجوع الى غيره وجهان.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء لو راعى عن الفجر و اعتقد بقاء الليل فتناول المفطر ثم تبين خطائه فى اعتقاده، و ان التناول وقع فى النهار، و يدل على ذلک مضافا الى الإجماع المحكى على عدم وجوبه عن غير واحد من الأصحاب صدر موثق سماعة المتقدم نقله الذى فيه: ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل ثم عاد فرآى الفجر فليتم صومه و لا اعادة عليه. و ما فى صحيح ابن عمار من قوله عليه السّلام: اما انک لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليک قضائه. و هذان الخبران مع الإجماعات المحكية كافية فى الحكم لعدم وجوب القضاء، لكن مع كون التناول بعد المراعاة على وجه يكون مستندا إليها عرفا، و لم

يحصل بينهما فصل محوج عادة الى إعادة المراعاة، الإبقاء الاعتقاد على بقاء الليل، و لو لا الإجماع و دلالة الاخبار على عدم الوجوب، لكان مقتضى القاعدة هو الوجوب، لانتفاء حقيقة الصوم بعدم تحقق الإمساك فى تمام النهار، بل القول به هنا اولى مما لم يحصل له الاعتقاد، لاستناده فيه الى الاستصحاب، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء، لكن فيما اعتقد ببقاء الليل لا أمر بجواز التناول لا- واقعا و لا- ظاهرا، بل هو تخيل الجواز و الرخصة العقلية فى جواز التناول من جهة الجهل بطلوع الفجر جهلا مركبا معذورا معه فى مخالفة التكليف الواقعى، و المعذورية العقلية فى مخالفته مما لا يقتضى الاجزاء عند الجميع، بل ليس سوى حكم العقل بالمعذورية شيء أصلا (هذا) و قد احتاط المصنف بالاحتياط الاستحبابى فى الإتيان بالقضاء بقوله:

بل الأحوط القضاء حتى مع اعتقاد بقاء الليل، و لعله مع الاخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب القضاء و الإجماعات المحكية مما لا- وجه له، و حمله على إرادة صورة ترك المراعاة لأجل اعتقاد بقاء الليل و نفى البعد عن وجوب القضاء ح لإطلاق النصوص بعيد، لان المراعاة طريقى أمر بها لأجل إحراز بقاء الليل، و مع إحرازه فلا حاجة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۴۶

إليها، و يدل على طريقية المراعاة اباحة تناول المفطر الى ان يتبين لكم الخيط الأبيض (الآية).

(الأمر الرابع) لو تفحص عن الفجر و حصل له الظن ببقاء الليل، أو الظن بالطلوع، أو بقى على شكه، و لم يحصل له شيء من الظن و اليقين، و تناول المفطر، فتبين انه وقع فى النهار، ففى وجوب القضاء عليه، و عدمه، وجهان: من إطلاق أدلة المفطرية، و عموم ما دل على القضاء بتناول المفطر، و لأنه اولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الغير كما سيأتى و عدم الدليل على اعتبار الظن بالبقاء. و من إطلاق الاخبار الدالة على نفى القضاء مع المراعاة، و ان بقى على شكه، أو حصل له الظن بالطلوع، فضلا عن الظن بالبقاء، و الأقوى عندى هو عدم وجوب القضاء، سواء كان شاكا بعد المراعاة، أو ظانا بالطلوع، فضلا عن الظن بالبقاء، و ذلك لترتب وجوب الإمساك على التبين بالطلوع، و كون المراعاة طريقا إليه، فأمر بالمراعاة لكى يحصل له اليقين بالفجر، و مع مراعاته و عدم حصول اليقين بالفجر لا يجب عليه الإمساك، و لو مع حصول الظن بالطلوع، ما لم يقم على اعتباره دليل بناء على موضوعية التبين لا- طريقيته، و لو نوقش فى ذلك و قيل بطريقته كما هى الأصل فى كلما أخذ العلم موضوعا فى دليل، الا ان تقوم قرينة على موضوعيته، لكان إطلاق ما يدل على نفى القضاء مع المراعاة كافيا فى صحة الحكم بنفيه معها، و لو حصل الظن بالطلوع، فضلا عن الشك فيه أو الظن بالبقاء.

(الأمر الخامس) لا- إشكال فى بطلان الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر مع عدم المراعاة فى صوم غير شهر رمضان، كما يبطل فى صوم شهر رمضان، و انما الكلام فى إلحاق صوم غير شهر رمضان بصومه، فى عدم الفساد مع المراعاة، فقد اختلف فيه على أقوال، و المحكى عن العلامة و غيره عدم الإلحاق مطلقا، و بطلان غير صوم شهر رمضان و لو مع المراعاة مطلقا، سواء كان الصوم واجبا أو مندوبا، و فى الواجب سواء كان معينا أو غير معين، و فى المعين سواء كان معينا بالأصل كالمنذور المعين، أو بالعرض كقضاء شهر رمضان إذا ضاق وقته، و استظهر فى المحكى عن المستند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۴۷

عدم الخلاف فيه، و حكى عن بعض نفى الاشكال عنه، و يستدل لذلك بكون الفساد هو مقتضى القاعدة، و عدم ما يوجب رفع اليد عنها فيما عدا صوم شهر رمضان، مع ما يدل على الجرى على طبق القاعدة فى بعض مما عداه بالخصوص، اما كون الفساد على طبق القاعدة فلما تقدم من كون حقيقة الصوم عرفا و شرعا عبارة عن الإمساك فى تمام النهار، و مع انتفائه و لو بتركه فى بعض النهار لا يتحقق الصوم، و إطلاق ما يدل على مفطرية المفطر فى كل الأحوال التى منها تناوله فى حال الجهل بطلوع الفجر، و لو مع المراعاة الموجب لتداركه بإعادته فيما يجب فيه القضاء، و إطلاق ذيل صحيح الحلبى المتقدم الذى فيه: فان تسحر فى

غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر، بناء على شموله لصورة المراعاة، و عدم اختصاصه بما عداها.

و موثق ابن عمار عن الكاظم عليه السّلام و فيه: يكون على اليوم و اليومان من شهر رمضان فأتسحر مصبحا أفطر ذلك اليوم و اقضى مكان ذلك اليوم يوما أخر أو أتم على صوم ذلك اليوم و اقضى أخر فقال عليه السّلام: لا بل تفطر ذلك اليوم لأنك أكلت مصبحا و تقضى يوما أخر.

و خبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السّلام عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر و و هو لا يعلم فى شهر رمضان قال عليه السّلام: يصوم يومه ذلك و يقضى يوما أخر، و ان كان قضاء لرمضان فى شوال أو غيره فشرب بعد الفجر فليفطر يومه ذلك و يقضى، و اما عدم ما يوجب رفع اليد عن القاعدة فى ترك الإمساك فى جزء من النهار، فلان ما دل على الصحة عند تناول المفطر بعد الفجر فى شهر رمضان و هو موثق سماعة المتقدم و صحيح معاوية بن عمار الاتى لا يدل على صحة ما عدا شهر رمضان أيضا، اما الموثق فلان السؤال فيه عن الرجل يأكل و يشرب بعد ما طلع الفجر فى شهر رمضان و لم يذكر فى الجواب الا حكم ما سئل، فهو سئوالا و جوابا فى مورد شهر رمضان، و لا تعرض فيه لصوم غيره، و اما صحيح ابن عمار فهو و ان لم يكن فى سئواله ذكر شهر رمضان، لكن فى الجواب ما يوجب انحصار الحكم فيه، إذ فيه انه عليه السّلام قال: يتم صومه ذلك ثم ليقضه، فان إتمام صومه مع فساده المستفاد من قضائه مختص بشهر رمضان، حيث يجب إمساك

بقية اليوم بعد فساده تأدبا له، و اما ما عداه من الصيام فلا يجب الإمساك فى بقية اليوم بعد فسادها، و ان وجب قضائه فيما فيه القضاء، أو إتيانه فى يوم أخر فى غير المعين منه.

فان قلت قوله عليه السّلام فى صحيح ابن عمار فى الجواب و ان كان يختص بشهر رمضان لما ذكرت من الأمر بالإتمام بعد الفساد المختص بشهر رمضان، لكنه ذيله يعم صوم رمضان و غيره، إذ فيه: اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، فإنه كما ترى يشمل صوم الرمضان و غيره، قلت الظاهر من مخاطبة السائل بقوله عليه السّلام: اما انك (إلخ) هو ارادة بيان حكمه الذى وقع منه تناول المفطر فى شهر رمضان، فيكون المورد مما فيه القدر المتيقن فى مورد التخاطب المانع من انعقاد الإطلاق، فينحصر المستفاد منه فى حكم صوم شهر رمضان و لا يشمل غيره هذا، و المصرح به فى المدارك إلحاق الواجب المعين بشهر رمضان فى عدم الفساد، لو كان التناول بعد المراعاة، حيث يقول: اما المعين فالأظهر مساواته لصوم رمضان فى الحكم، و إطلاق كلامه يقتضى عدم الفرق بين المعين بالأصل أو بالعرض، و تبعه غير واحد ممن تأخر عنه فمالوا فى الواجب المعين إلى الإلحاق، و استدلوا بان الإمساك فى الواجب المعين يكون واجبا الى الغروب، و مع الشك فى زواله لأجل تركه فى جزء من النهار يجب استدامته الى الغروب، عملا باستصحاب وجوبه، و تحصيلا للقطع بالفراغ، و لا يجب معه القضاء، لان القضاء بأمر جديد يشك فيه، و يرجع فيه الى البراءة، و صحيح ابن عمار الاتى الذى فيه: اما انك أنت الذى نظرت (إلخ) المؤيد بموثق سماعة الذى علل فيه وجوب القضاء بكون التناول قبل النظر الدال على انه لو كان بعده لا يجب معه القضاء، فهو و ان كان فى مورد شهر رمضان، الا ان العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد، هذا فى الواجب المعين، و اما فى غير المعين، فحيث ان وقته باق لا يحصل القطع بالفراغ منه الا بإتيانه فى يوم أخر، و لا يسمى إتيانه فيه قضاء، بل هو فى وقت أخر يقع فى وقته لكونه غير معين، هذا خلاصة ما استدل به لهذا القول، و لا يخفى ما فيه، اما التمسك بقاعدة الاشتغال، فلانه بعد إطلاق دليل مفطرية

ما تناوله فى أول النهار جهلا بالطلوع لا يبقى له شك فى الاشتغال، حتى يتمسك فيه بقاعدة وجوب تحصيل اليقين بالفراغ، و

حيث انه مما لا- يجب إتمامه بعد فساده و انه يجوز له الإفطار، و لا يجب عليه الإتمام، علم ان هذا الواجب المعين إذا كان مما يجب قضائه يجب عليه الإتيان بالقضاء فى يوم أخر، فحديث التمسك بقاعدة الاشتغال مع فرض ما ذكر من إطلاق دليل مفطرية ما تناوله و ثبوت الفساد به بعيد لا يخفى، و أبعد منه هو التمسك باستصحاب الوجوب، حيث ان التناول لما وقع فى أول النهار فلم يزل عليه زمان يقطع فيه بوجوب الإمساك لكى يستصحب عند الشك فى بقائه، مع انه لو كان التناول فى أثناء النهار لا محل لاستصحابه أيضا، إذا لوجوب الثابت قبل التناول فى الأثناء كان معلقا بالصوم فى هذا اليوم، و قد ارتفع بالفساد الناشى عن تناول المفطر، و لو كان الإمساك معه واجبا فى بقية النهار لكان وجوبا أخر متعلقا بهذا الإمساك لا بعنوان الصيام، و هو أيضا مما يقطع بعدمه، للإجماع على عدم وجوب إمساك بقية اليوم إذا فسد الصوم فى أثناء النهار، و لو فرض شك فى بقاء الوجوب لكان من قبيل الشك فى القسم الثانى من أقسام القسم الثالث من أقسام الاستصحاب فى الكلى، و هو ما إذا كان موجودا فى ضمن مقطوع الارتفاع، و يكون الشك فى بقائه لأجل الشك فى حدوث فرد أخر مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع ارتفاعه، حيث يشك فى المقام بعد القطع بارتفاع وجوب الإمساك قبل تناول المفطر بحدوث وجوب الإمساك بعد تناوله، و الحكم فى هذا القسم هو عدم الجريان، كما حقق فى الأصول، و اما صحيح ابن عمار فقد تقدم أنه بقرينة الحكم فيه بالإتمام يختص بمورد صوم رمضان، و لا يشمل غيره من الصيام، و بالجملة فلم يظهر وجه لإلحاق الواجب المعين بشهر رمضان فى الحكم بصحته مع المراعاة، و المحكى عن بعض من تأخر الميل إلى إلحاق مطلق الواجب و لو غير المعين منه الى شهر رمضان، و استدل له بوجوه (منها) ان الأصل الجارى فى المقام هو الأصل الجارى فى الشك فى مفطرية المفطر، و هو حاكم على استصحاب الاشتغال و قاعدته، لان الشك فى الاشتغال ناش عن الشك فى المفطرية.

(و منها) ان ذلك إذا لم يضر يصدق الصوم شرعا فى شهر رمضان بمقتضى حكم الشارع فيه بالصحة لا يضر فى غيره أيضا، لأن مرجع مفسديته لسائر الاقسام الى اعتبار أمر زائد عن المسمى فيها، فيكون تقييدا فى الأدلة ينفى بالأصل عند الشك فيه، مضافا الى ان الصوم ماهية واحدة يجب اتحاد افراده فيما به يتحقق تلك المهية، و الا لم تكن واحدة.

(و منها) ان الحكم بعدم الإعادة فى موثق إسحاق، و صحيح ابن عمار مع المراعاة، و ان كان فى مورد صوم شهر رمضان بقرينة ما فيهما من الأمر بالإتمام، مع عدم المراعاة المختص بصومه، لكن من تعليل الإعادة بعدم المراعاة يستفاد عموم الحكم بعدم الإعادة مع المراعاة، إذ العبرة بعموم التعليل لا- بخصوصية المورد، و بالجملة فحق القول ان يقال: اما باختصاص الحكم بعدم الإعادة مع المراعاة بخصوص صوم شهر رمضان، أو يقال: بالتعميم فى الجميع، و اما التفصيل فيما عدا شهر رمضان بين الواجب المعين و بين غيره، و إلحاق المعين بصوم شهر رمضان دون غيره مما لا وجه له، هذا خلاصة ما استدل به لهذا القول، و لا يخفى ما فيه، اما الوجه الأول فللمنع عن إجراء الأصل فى مفطرية المفطر بعدم عموم الدليل على مفطريته الا فيما قام الدليل فيه على الاختصاص مثل ما يدل على اختصاص مفطرية الإصباح جنبا من غير عمد بقضاء شهر رمضان، و ما يدل على اختصاص مفطرية الإصباح جنبا عمدا بصوم شهر رمضان و قضائه، دون غيرهما من أنواع الصيام، لكن الدليل على تخصيص المفطرية مفقود فى المقام، و عليه فالمرجع هو عموم دليل المفطرية، و معه فلا ينتهى الى الأصل.

و اما الوجه الثانى ففيه ان تناول المفطر جهلا بالطلوع مع مراعاته إذا لم يضر بصحة صومه بعد قيام الدليل عليه لا يوجب إلحاق غيره به، مع عدم قيام الدليل عليه، إذ يمكن ان يكون لخصوصية فى شهر رمضان موجبة لذلك، مع عدم صدق اسم الصوم على ما تناول فيه المفطر، أو كان مع صدق الاسم عليه أيضا، و ذلك برفع مفطرية

المفطر منه، إذ يمكن التفكيك فى افراد الصيام بمفطرية شيء فى فرد دون فرد أخر كما فى مثل الإصباح جنبا عمدا أو جهلا، و هذا ليس اختلافا فى مهية الصوم، حتى يقال: بظهور الأدلة فى وحدتها، بل هو اختلاف فى مفطرية المفطر، نظير اختلاف افراد الصلاة فى الاجزاء و الشرائط، مع صدق الصلاة على الجميع.
و اما الوجه الثالث فبالمنع عن عموم التعليل فى الخبرين، اما موثق سماعة فالعلة المذكورة فيه هى التقصير فى المراعاة لوجوب الإعادة، لا علية المراعاة لعدمها، و اما صحيح ابن عمار فان الظاهر كون العلة أعنى قوله عليه السّلام: اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، علة لخصوص الحكم المتقدم عليها و هو ما أمر فيه الجارية بالنظر، فكأنه قال: و اما انك فى مورد نظر الجارية لو كنت أنت الناظر لما وجبت عليك الإعادة، فيكون نظير قولك الخمر حرام لإسكاره، حيث لا يتعدى منه الى حرمة كلما فيه الإسكار، و هذا بخلاف ما إذا قيل الخمر حرام لانه مسكر، حيث انه يصير صغرى لكبرى كلية، و هى و كل مسكر حرام، حتى ينتج انها حرام، فالأقوى ح هو القول الأول، و هو القول باختصاص الصحة مع المراعاة بخصوص شهر رمضان، و بطلان الصوم فيما عداه حتى مع المراعاة و اعتقاد بقاء الليل، و هذا ما عندى فى هذه المسألة و الحمد اللّه.

[الخامس الأكل تعويلا على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر]

الخامس الأكل تعويلا على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر.
اما وجوب القضاء إذا أكل تعويلا على من أخبر ببقائه مع القدرة على مراعاته فمما لا خلاف فيه، بل عن الغنية الإجماع عليه، و هو مقتضى القاعدة فيما إذا ظهر ترك الإمساك فى جزء من النهار و لو جهلا، كما مر، مضافا الى صحيح ابن عمار المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام آمر الجارية ان تنظر أ طلع الفجر أم لا فنقول: لم يطلع بعد فآكل ثم انظر فأجده قد كان طلع حين نظرت فقال: تتم يومك و تقضيه اما انك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضائه، و ظاهره اعتبار المباشرة فى المراعاة، فلا يجدى مباشرة غيره، و ان كان غير الجارية سواء كان رجلا، أو امرأة،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 252
واحدا، أو متعددا، عدولا، أو غير عدول، و ان كان السؤال فى صدر الخبر عن الجارية، لكن العبرة بالعموم المستفاد من الجواب، فيجب القضاء مع عدم المباشرة فى جميع هذه المفروض، خلافا للمحقق الثانى و الشهيد الثانى (قدس سرهما) و قالا: بسقوط القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية، و عن أخر الاكتفاء بالعدل الواحد، بناء على ان المقام من باب الاخبار لا الشهادة، فيكون العدل الواحد حجة شرعية، و لا يخفى ان كون العدلين أو العدل الواحد حجة شرعية إنما ينفع لجواز التناول، و ليس الكلام فيه، لجوازه باستصحاب بقاء الليل كما تقدم، و ان القضاء انما يجب بعد انكشاف الخلاف، و عدم وجوبه مبنى على مسألة الاجزاء، و ان الأقوى فيها عدمه، مع ان حجية العدل الواحد ممنوعة حسبما قررناه فى كتاب الطهارة، فالحق وجوب القضاء و لو مع قيام البينة على الطلوع عند انكشاف الخلاف، هذا مع عدم المباشرة على المراعاة عند القدرة عليها، و معها فلا يجب القضاء بلا خلاف فيه، كما فى الجواهر و عن صريح الانتصار، و ظاهر المحكى عن المنتهى و غيره الإجماع عليه، و ظاهر النص و الفتوى سقوط القضاء مع المراعاة و لو مع الظن بالطلوع، فضلا عن الشك أو الظن ببقاء الليل، هذا تمام الكلام فى إثبات وجوب القضاء، و اما الكفارة فالأقوى عدم وجوبها، لعدم ما يدل على وجوبها، مضافا الى اعتبار التعمد فى وجوبها المنتفى فى المقام، مع ثبوت الرخصة الظاهرية استنادا الى استصحاب بقاء الليل، و مع الشك فى وجوبها عليه فالمرجع هو البراءة.

[السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر]

السادس الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر لزعمه سخرية المخبر أو لعدم العلم بصدقه.

قال فى المدارك: و قد قطع الأصحاب بوجوب القضاء على من هذا شأنه دون الكفارة. أقول: اما القضاء فلما مر فى الموارد المتقدمة من انتفاء حقيقة الصوم بترك الإمساك فى جزء من النهار فيفسد، و ان فساده يستلزم وجوب قضائه فى صوم شهر رمضان مضافا الى صحيح عيسى بن القاسم عن رجل خرج فى رمضان و أصحابه يتسحرون فى بيت و نظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم و ظن بعضهم انه يسخر فأكل قال عليه السّلام

يتم يومه و يقضى. و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) ان إطلاق النص و الفتوى يقتضى عدم الفرق فى ثبوت القضاء بين كون الأكل بظن كذب المخبر بعد النظر، أو من دون نظر، ثم قال: و يشكل الأول من جهة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة (يعنى موثقة سماعة) الدال صدرها على عدم القضاء مع المراعاة، أقول ظاهر صحيح العيص: هو كون الإفطار عند اخبار المخبر بطلوع الفجر مع ترك مراعاة المفطر، كما يظهر من قوله: عن رجل خرج فى رمضان و أصحابه يتسحرون فى بيت و نظر الى الفجر، لان مراعاة الآكل للفجر أيضا تتوقف على خروجه من البيت، و لا تنفع مراعاته قبل ذلك، لان المراعاة التى توجب سقوط القضاء هى ما كانت يقع الأكل بعدها متصلا بها، بحيث يسند إليها عرفا، و الظاهر من الصحيح عدم وقوعها من الآكل بهذه الصفة، ثم لو سلم إطلاق الصحيح و شموله لما صدر النظر من الآكل فربما يقال:

بمعارضته مع صدر موثقة سماعة بالعموم من وجه فيتساقطان، و يكون المرجع عموم وجوب القضاء، و ما تقتضيه القاعدة من وجوبه مع فساد الصوم، و يمكن منع ذلك، لان اخبار الغير بالطلوع يوجب تزلزل المراعاة الصادرة منه المحوج إلى إعادتها، لأن الظاهر من سقوط القضاء بالمراعاة انما هو من جهة عدم تقصير المتناول فى تناول المفطر، كما يظهر من ذيل تلك الموثقة، و من المعلوم ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب، بل من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا بالأصل، و الاتكال على نظره السابق أيضا تقصير، فح لا ينتهى الى معارضة الموثقة مع الصحيح، مع انه على تقدير تسليم المعارضة تكون العبرة عند مخالفة نظر الآكل مع نظر غيره الى نظره نفسه، كما يدل عليه مضمرة سماعة المروية فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال سألته عن رجلين قاما فنظر الى الفجر فقال أحدهما: هو ذا و قال الأخر ما أرى شيئا، قال: فليأكل الذى لم يتبين له الفجر و ليشرب، و قد حرم على الذى زعم انه راى الفجر، لان اللّه عز و جل يقول وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، فانظر كيف جعل المدار عند مخالفة نظر الآكل

مع غيره على نظره، ثم ان مقتضى ترك الاستفصال فى صحيح العيص هو وجوب القضاء مطلقا و لو مع عجز المتناول عن المراعاة و هو كك لكون ثبوت القضاء مع العجز عن المراعاة هو المطابق مع القاعدة، مضافا الى ان تكليف العاجز عن المراعاة هو الرجوع الى الغير و لم يفعل، الا ان يقال: بان مخالفته معه لظن كذبه سخرية، فيكون وجود الخبر عنده كعدمه، و مع عجزه عن المراعاة و ظنه ببقاء الليل و عدم خبر يصح ركونه اليه لا يجب عليه القضاء بلا خلاف فيه، و انما يجب القضاء على العاجز إذا تمكن من الرجوع الى الغير حيث انه فحصه حينئذ، هذا تمام الكلام فى حكم القضاء لو لم يلتفت الى اخبار المخبر بالطلوع ظنا منه كذبه للرجل سخرية، و اما عدم الكفارة فلعدم ما يدل على وجوبها، مع ما تقدم من كون ثبوتها فى مورد العمد فى الإفطار المنتفى فى المقام، و فى الجواهر و الجميع مشتركون فى نفيها بالأصل انتهى، و ظاهر الجميع عدم الفرق فى نفيها بين وحدة المخبر، كما هو مورد الصحيح و بين تعدده، و عدالته و فسقه، خلافا لجماعة فاستقربوا الكفارة باخبار العدلين، و عن بعضهم باخبار العدل الواحد أيضا، و التحقيق ان يقال: اما إذا كان المخبر عدلين فلا يخلو اما ان يظن بها السخرية و الهزل أولا،

فعلى الأول ففى وجوب الكف استنادا الى قولهما و عدمه وجهان: من أصالة عدم السخرية و بناء العقلاء على كون المخبر بخبر فى مقام الجد فى الاخبار، و من عدم ثبوت كون أخبارهما بينة شرعية حتى يترتب عليها الأثر من وجوب الكف و وجوب القضاء لو ترك الإمساك، و الأقوى هو الأخير، لأن أكثر ما يمكن ان يستفاد منه حجية البينة من الايات و الروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل، و عدم الاعتناء باحتمال كذبه، من غير نظر لها إلى إلغاء احتمال هزله و سخريته فيما لم تكن السخرية معصية، و نتيجة ذلك عدم دلالة أدلة حجية البينة فيما لم يحرز كون المخبر فى مقام الجد فى الاخبار، و ان كان الأصل الجارى فى رفع كونه فى مقام الهزل هو ظهور حال المتكلم فى مقام الجد فى الاخبار، لكنه لا يرفع به الشك فى الهزل، و ما لم يرفع لا يثبت البينة، و خبر العدل حتى تثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٥٥

حجيته بأدلتها، و مما ذكرناه يظهر عدم وجوب الكفارة بترك ترتيب الآثار على خبره قطعا، بل يكون خبر كلا خبر رأسا، و لذلك أخرج فى الجواهر صورة الظن بالسخرية عن مورد الحكم بوجوب الكفارة رأسا، و قال (قده) بعد ما نقل عن جماعة استقراب الكفارة باخبار العدلين (: و لعلهم يريدون إذا لم يظن السخرية بأخبارهما) و على الثانى فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الكف و لا فى وجوب القضاء عند تركه، و انما الكلام فى وجوب الكفارة كما عن العلامة و الشهيدين، أو عدمه كما هو ظاهر إطلاق الفتاوى، ففيه وجهان: من ان الإفطار مع قيام البينة على الطلوع يكون كالافطار مع تيقنه فيكون عمديا تجب فيه الكفارة، و من ان الكفارة مترتبة على تعمد الإفطار الذى لا يتحقق الا بالعلم بالنهار، و مجرد كون زمان فى حكم النهار بمقتضى قيام البينة لا يوجب صدق التعمد إلى الإفطار، و الأقوى هو الأول، لأن النهار الذى تقوم عليه البينة ليس قسيما للنهار الواقعى، و انما هو زمان أثبتت الشارع أحكام النهار الواقعى له بدلالة دليل حجية، فكل ما كان من آثار النهار الواقعى يترتب على النهار الثابت بالبينة، اللهم الا ان يقال: بأن الكفارة مترتبة على تعمد نقض الصوم و هى من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم الذى لا يتحقق الا بالعلم بالنهار الواقعى، و لكنه أيضا يتحقق بقيام البينة، و مما ذكرناه يظهر حكم اخبار العدل الواحد بالطلوع، فإنه فى حكم العدلين فى تمام مالهما من الاحكام، بناء على اعتبار قوله أيضا، لكن إثبات اعتباره بالدليل مشكل، و ان كان مخالفته أيضا لا يخلو عن الاشكال، و قد فصلنا الكلام فيه فى مباحث المياه و النجاسة و الطهارة من كتاب الطهارة، و قلنا بلزوم مراعاة الاحتياط فيه، و عليه فلا بد من مراعاته فى المقام أيضا و اللّه الهادى.

[السابع الإفطار تقليدا لمن أخبر بدخول الليل]

السابع الإفطار تقليدا لمن أخبر بدخول الليل و ان كان جائزا له لعمى أو نحوه و كذا إذا أخبره عدل بل عدلان بل الأقوى وجوب الكفارة أيضا إذا لم يجز له التقليد.

فى هذا لمتن أمور (الأول) ربما يقال: بجواز الإفطار تقليدا ممن أخبر بدخول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٥٦

الليل إذا لم يتمكن من تحصيل العلم به، و لا- يجب عليه التأخير حتى يحصل له العلم به، و قال فى المدارك: لا خلاف بين علمائنا ظاهرا فى جواز الإفطار بظن الغروب إذا لم يكن للظان طريق الى العلم به انتهى، و قال فى الجواهر: الإفطار تقليد المن أخبر ان الليل دخل حيث يجوز له التقليد لعمى أو شبهه، و قال فى المدارك فى مبحث أوقات الصلاة: ان مالا طريق له الى العلم يجوز له الاجتهاد فى الوقت بمعنى التعويل على الأمارات المفيدة للظن و لا تكليف له بالصبر حتى ييقن، و هو احد القولين فى

المسألة و أشهرهما بل قيل انه إجماع، و قال ابن الجنيد ليس للشاك يوم الغيم و لا غيره ان يصلى الا عند يقينه بالوقت، و صلاته فى أخر الوقت مع اليقين خير من صلاته مع الشك الى ان قال فى المدارك: و يمكن ان يستدل للاول بخبر ابى الصلاح الكنانى قال سألت أبا عبد اللّه عن الرجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت و فى السماء علة فأفطر ثم ان السحاب قد انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال: قد تم صومه و لا يقضيه. و إذا جاز التعويل على الظن فى الإفطار جاز فى الصلاة، إذ لا قائل بالفرق انتهى ما فى المدارك، اعلم ان هاهنا مقامين أحدهما فى جواز الإفطار تقليدا ممن أخبر بدخول الليل عند تعذر العلم به، سواء ظن بدخوله، أو شك فيه، أو كان ظانا بعدمه، و ثانيهما فى جواز الإفطار عند الظن بدخول الليل عند تعذر العلم به، سواء حصل الظن به من اخبار المخبر بدخوله، أو من أسباب أخر غيره من الأسباب العامة كظلمة فى الهواء مورثة للظن، أو غيم أو غبار و نحو ذلك أو من الأسباب الخاصة كورد أو اشتغال بعمل يظن بدخول الليل عند تمامه، اما المقام الأول فمقتضى القاعدة عدم جواز تقليد غيره إذا تمكن من العلم بدخول الليل بالتأخير، و ذلك لعدم ما يدل على جواز التعويل عليه، و معه فالأصل يقتضى عدم الاعتماد عليه، و الإجماع المدعى على صحة الاستناد اليه غير مفيد، لعدم تحصيل محصله، و عدم صحة الاعتماد على منقوله، مع ان فى الكلمات استظهار الإجماع و لم يدعه احد صريحا، مع ما فى دعواه فى باب الصوم مع ثبوت الخلاف فى باب الصلاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٥٧

مع دعوى عدم القول بالفرق بينهما، فالقول بعدم جواز التقليد ممن لا يتمكن من العلم بدخول الوقت إلا بالتأخير فى باب الصلاة و الصوم قوى جدا، الا ان يقوم الإجماع على جوازه، هذا مع عدم التمكن من العلم بدخوله إلا بالتأخير، و اما مع تعذر العلم به حتى مع التأخير إذا اتفق كما فى المحبوس فى مكان مظلم يتساوى له الليل و النهار فالأقوى جواز التقليد له، لجريان شبه دليل الانسداد فى حقه، لا سيما إذا حصل له الظن بالدخول من التقليد.

و اما المقام الثانى فاعلم ان الإفطار من جهة دخول الليل مع عدم دخوله واقعا، اما يكون من جهة اعتقاده بدخوله جهلا مركبا، أو يكون مع الشك فى دخوله مع عدم قيام أمارة شرعية عليه، أو يكون لأجل الظن به، و على الأول فلا إشكال فى جواز تناوله و عدم الإثم عليه لتعبده بعلمه و ليس بعد إحراز دخول الليل إحرازا علميا ما يوجب منعه عن الإفطار بعد فرض كونه مكلفا بإتمام صومه الى الليل، و هذا واضح لا يعتريه الريب، مضافا الى ما دل عليه من النص كما يأتى فى الأمر الاتى، كما لا إشكال فى عدم وجوب الكفارة عند انكشاف الخلاف، و تبين كون الإفطار فى النهار لعدم العمد فى الإفطار و فى وجوب القضاء عليه قولان، يأتى ما هو الحق منهما.

و على الثانى أعنى ما إذا أفطر شاكا فى دخول الليل مع عدم قيام أمارة شرعية على دخوله لا إشكال فى حرمته، و كونه آثما لعدم جواز نقض اليقين بالشك و عليه القضاء من دون خلاف فيه، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و الأقوى وجوب الكفارة عليه لأنه بمنزلة العالم العامد بحكم استصحاب بقاء النهار مع تناوله فى النهار واقعا، و ربما يقال: بعدم وجوبها مع جهله بعدم جواز الاقدام بناء على سقوطها عن الجاهل بالحكم، و لا يخفى ما فيه لفساد المبنى كما تقدم فى البحث عن اعتبار العمد و الاختيار فى وجوب الكفارة، و على الثالث اعنى حصول الظن بدخول الليل ففى جواز عمله به مع عدم التمكن من العلم بالدخول إلا بالتأخير و عدمه أقوال، و المشهور جواز العمل بهذا الظن مطلقا من غير فرق بين الأسباب الميثرة له من ظلمة و غيرها، و المحكى عن المفيد و الشيخ و سلار و ابى الصلاح هو العدم، لانه انتقال من اليقين بالنهار الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٥٨

الظن بدخول الليل، و عن الحلى التفصيل بين الظن الغالب و غيره: بجواز العمل بالأخير دون الأول، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو التفصيل بين ما كان حصوله لعلة فى السماء من سحاب أو غيم و نحوهما، و ما لم يكن كك، بجواز العمل

بالأول دون الأخير، و سيأتى ما هو الحق فى ذلك.

(الأمر الثانى) إذا أفطر تقليدا لمن أخبر بدخول الليل فيما يجوز له تقليده ثم تبين وقوع إفطاره فى النهار يجب عليه القضاء، و لا تجب عليه الكفارة، اما وجوب القضاء فلانتفاء حقيقة الصوم عرفا و شرعا بترك الإمساك فى جزء من النهار بأى نحو اتفق من العمد و غيره مع الملازمة بين فساد الصوم و بين وجوب قضائه فيما ثبت فيه القضاء، مضافا الى فحوى ما ثبت من وجوب القضاء مع استصحاب الليل و اخبار المخبر ببقائه، و قد عرفت فى الأمر الأول ادعاء الإجماع على جواز التقليد ممن لا يتمكن من العلم بدخول الليل إلا بالتأخير لعمى أو حبس و نحوهما مع ما فيه، و فى الجواهر إلحاق الاعتماد على قول العدل الواحد بمن يجوز له التقليد لعمى و نحوه، بناء على جواز التعويل فى دخول الوقت فى اخباره و عليه مشى المصنف (قده) فى المتن، حيث يقول:

و كذا إذا أخبره عدل، و لكن الأقوى كما مر مرارا عدم الدليل على اعتبار قول العدل فى الموضوعات، لان ما يدل على حجية الخبر الواحد هو السنة و شىء منها لا يدل على اعتبار قول العدل الواحد فى الموضوعات، و لا دلالة فى آية النبإ على اعتبار خبر العدل فى الأحكام فضلا عن الموضوعات، و على تقدير دلالتها فهى بالإطلاق الشامل للاحكام و الموضوعات، و لا بد من تقييده بالأحكام بخبر مسعدة بن صدقة الدال على انحصار الحجة فى إثبات الموضوعات بالبينة عند عدم العلم بها، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول، و قد حررنا شيئا منها فى كتاب الصلاة فى البحث عن المواقيت، و مر منا فى كتاب الطهارة من هذا الشرح أيضا، نعم لا ينبغى الإشكال فى إثبات الوقت بالبينة، و توهم اختصاص حجيتها بالحاكم عند القضاء ضعيف فى الغاية، مخالف مع ما يستفاد من عموم حجيتها للحاكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٥٩

و غيره فى مورد القضاء و غيره، كما يظهر من قوله عليه السّلام: و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم بها البينة، كما ان القول باختصاص اعتبارها فى الموضوعات بما يكون لها حكم تكليفى نفسى له امتثال و مخالفة بما هو هو فلا تندرج فيها ما ليس لها حكم نفسى بل كان لها حكم غيرى من جهة شرطيتها أو جزئيتها للغير كالوقت و نحوه (ساقط)، و لعل منشأ القول به هو انحصار دليل حجيتها فى الموضوعات بخبر المسعدة [١] و الموارد المذكورة فيه هى الموضوعات التى لها حكم تكليفى نفسى كالثوب و العبد و الزوجة، و يندفع بان معنى قوله عليه السّلام: و الأشياء كلها على ذلك، ان الأشياء كلها على حالها الأصلى الذى يقتضيه أصل كل شىء و كون مورد الخبر من ما فيه الحكم النفسى من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيه، فيدل على ان كل شىء على حاله الذى يقتضيه الأصل الجارى فيه، الا ان تقوم البينة على خلافه، فيشمل ما كان من الموضوع ذو حكم نفسى أو غيرى جميعا، و كيف كان فلا إشكال فى اعتبار البينة فى الوقت، و جواز الإفطار عند قيامها على دخول الليل، و انه يجب القضاء إذا انكشف خطائها و وقوع الإفطار فى النهار، و ربما يقال: بعدم وجوب القضاء عند انكشاف الخلاف بدعوى انها فى حكم العلم فكما انه مع العلم بدخول الليل لا يجب القضاء عند انكشاف الخلاف فكذلك مع ما هو بمنزلة العلم به لا يجب القضاء عند انكشاف خلافه، و قد حكى ذاك القول عن المحقق الثانى (قده) مستدلا له بحجية شهادتهما، و لا يخفى ما فيه لمنع ذلك فى العلم الوجدانى فضلا عن العلم التعبدى، لأن دليل الحجية يثبت حجيتها فى ظرف تحقق موضوعها و هو ظرف عدم العلم بخلافها، و مع انكشاف الخلاف تسقط عن الاعتبار بانتفاء موضوعها، و معه فمقتضى القاعدة بطلان الصوم بترك الإمساك فى جزء من النهار فيجب

---

[١] و فيه كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة أو العبد يكون عندك و لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأة تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها

على هذا حتى تستبين أو تقوم بها البينة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٢٦٠

قضائه ما لم يقم دليل على عدم وجوبه، و صرف الدليل على حجية البينة لا يقتضى عدم وجوبه، و لعل هذا المعنى فى العلم الوجدانى عند انكشاف خلافه أظهر إذ ليس فيه توهم حكم شرعى حتى يقال: بان امتثاله يجزى عن الواقع، بخلاف البينة التى هى حجة شرعية، إذ ربما يتوهم بان الاستناد إليه فى مخالفة الواقع مجز عن الواقع، و ان كان الحق فساده، لان المجعول الشرعى فى مورد البينة ليس الا حجيتها الثابتة بدليل اعتبارها و هو لا يثبت الا كون البينة علما تعبديا فتصير بعد قيام الدليل على اعتبارها كالعلم الوجدانى من غير ترتيب اثر ما عداه عليها أصلا، و شرح ذلك بأزيد من ذلك موكول إلى الأصول، هذا كله حكم القضاء فيما إذا انكشف الخلاف، و اما الكفارة فالحق عدم وجوبها، لعدم الإثم و التقصير فى التناول، و جواز تناوله شرعا فلا موجب لها، و مع الشك فى وجوبها فالمرجع هو البراءة.

(الأمر الثالث) إذا أفطر تقليدا لمن أخبر بدخول الليل مع عدم جواز تقليده فلا إشكال فى وجوب القضاء عليه، و الأقوى وجوب الكفارة أيضا، لصدق الإفطار عمدا فى زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا، و لا يقال: بأن أدلة وجوبها منصرفة عن النهار الاستصحابى، و انما تثبت وجوبها بتعمد الإفطار فى النهار الواقعى.

لأنه يقال: النهار الاستصحابى ليس قسيما للنهار الواقعى، بل هو هو تنزيلا و تعبدا، و لذا يقال: بان المجعول فى الامارات و الأصول المحرزة هو الهوهوية، و نتيجة ذلك إثبات حكام ما للنهار الواقعى للنهار الاستصحابى بدليل التعبد بالاستصحاب فيثبت وجوب الكفارة للنهار الاستصحابى، لكونه ثابتا للنهار الواقعى، و ربما يقال: بعدم وجوب الكفارة فيما إذا كان جاهلا بعدم جواز التقليد فيما قلد فيه غيره و أفطر تقليدا، بناء على سقوط الكفارة عن الجاهل بالحكم، و فيه ما عرفت من فساد المبنى و انه لا فرق فى ثبوتها بين الجاهل و العالم إذا كان الجاهل مقصرا فى ترك السؤال، لكن لا بأس بالقول بسقوطها فى القاصر، إذ المستفاد من الدليل ثبوتها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٢٦١

فى حق المقصر و لو كان جاهلا، فلم تثبت فى حق الجاهل إذا كان قاصرا.

[الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطائه]

اشارة

الثامن الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطائه و لم يكن فى السماء علة، و كذا لو شك أو ظن بذلك منها، بل المتجه فى الأخيرين الكفارة أيضا لعدم جواز الإفطار حينئذ و لو كان جاهلا- بعدم جواز الإفطار، فالأقوى عدم الكفارة و ان كان الأحوط إعطائهم، نعم لو كانت فى السماء علة فظن دخول الليل فأفطر ثم بان له الخطاء لم يكن عليه قضاء فضلا عن الكفارة، و محصل المطلب ان من فعل المفطر بتخيل عدم طلوع الفجر أو بتخيل دخول الليل بطل صومه فى جميع الصور، إلا فى صورة ظن دخول الليل مع وجود علة فى السماء من غيم أو غبار أو بخار أو نحو ذلك من غير فرق بين شهر رمضان و غيره من الصوم الواجب و المندوب و فى الصور التى ليس معذورا شرعا فى الإفطار كما إذا قامت البينة على ان الفجر قد طلع و مع ذلك اتى بالمفطر أو شك فى دخول الليل أو ظن ظنا غير معتبر و مع ذلك أفطر يجب الكفارة أيضا فيما فيه الكفارة.

فی هذا المتن أمور (الأول) إذا أفطر لظلمة قطع معها بحصول اللیل مع عدم علة فی السماء من غیم و نحوه فبان خطائه، و ان تناوله المفطر کان فی النهار فلا إشکال فی انتفاء الإثم، لکونه متعبدا بعلمه فلا کفارة علیه، لاعتبار التقصیر فی وجوبها علیه، و فی وجوب القضاء علیه و عدمه (قولان) المصرح به فی الجواهر هو الأول، و فی شرح النجاة للسید الخوانساری (قده) انه لم نجد قائلا به الا المصنف انتهی، و کیف کان فعلیه المصنف فی المتن، و یستدل له بانتفاء حقیقة الصوم عرفا و شرعا بترک الإمساک فی جزء من النهار الموجب لفساد ما تحقق منه من الإمساک المستلزم فساده لوجوب قضائه فیما فیه القضاء، و عموم ما دل علی وجوب القضاء بتناول المفطر، و إطلاقه الشامل لما إذا کان التناول مع القطع بدخول اللیل مع عدم دخوله واقعا، و خبر ابی بصیر و سماعة عن الصادق علیه السّلام فی قوم صاموا شهر رمضان فغشیهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا أنه اللیل فأفطر بعضهم، ثم ان السحاب انجلی

فإذا الشمس طلعت. فقال علیه السّلام: علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم، ان اللّه عز و جل یقول:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیٰامَ إِلَی اللَّیْلِ، فمن أکل قبل ان یدخل اللیل فعلیه قضائه لأنه أکل متعمدا، بناء علی ان یکون المراد من قوله فرأوا أنه اللیل هو العلم و الاعتقاد، و حیث ان العلم غالبا یحصل بالرؤیة و المشاهدة یصح التعبیر عنه بالرؤیة کما فی قوله علیه السّلام: صم للرؤیة و أفطر للرؤیة، إذ المراد من الرؤیة هو العلم لعدم اعتبار خصوص الرؤیة فی الإفطار و الصیام قطعا، هذا و لو أغمض عن ذلک فلا أقل من ان یراد من قوله: فرأوا مطلق الإدراک الراجح الشامل للعلم أیضا، و صدر الخبر و ان کان فیما یکون فی السماء علة لکن ذیله الذی من الامام علیه السّلام یدل بإطلاقه علی وجوب القضاء فیما لم تکن علة فی السماء اعنی قوله علیه السّلام ان اللّه عز و جل یقول ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیٰامَ إِلَی اللَّیْلِ الی قوله علیه السّلام:

لأنه أکل متعمدا، و الاشکال فی الاستدلال به دلالة تارة باحتمال ان یکون المراد من الأمر بصیام ذلک الیوم إتمام صومه، و اخری باحتمال ان یکون المراد وجوب القضاء علی من أفطر بعد کشف الخلاف بتوهم ان ذلک الإفطار یبیح له الإفطار بعد کشف الخلاف دفعا لتوهمه، و قد أید الاحتمال الأخیر بقوله علیه السّلام فی ذیل الخبر: لأنه أکل متعمدا، حیث ان تعمد الأکل لا یکون الا بعد انکشاف الخلاف، و الا فمع عدم انکشافه لا یکون الأکل عمدیا (ضعیف) فی الغایة، مخالف لظاهر الخبر، إذ لا شبهة فی ظهوره فی وجوب القضاء، هذا و المنسوب الی المشهور عدم وجوب القضاء علیه، و استدل له بالأصل، و انصراف الإطلاقات الدالة علی وجوب القضاء عند فساد الصوم عمن تناول المفطر باعتقاد دخول اللیل لأجل ظلمة موهمة، و فحوی ما یدل علی انتفاء القضاء عند تناول المفطر بالظن فی دخول اللیل، إذ لو لم یجب القضاء مع الظن بدخوله لکان عدم وجوبه مع العلم به اولی، و صحیح زرارة المروی فی الکافی و الفقیه و التهذیب عن الباقر علیه السّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأیته بعد ذلک و قد صلیت أعدت الصلاة و مضی صومک و تکف عن الطعام ان أصبت منه شیئا. و مثله خبر زید الشحام المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام

بناء علی إرادة غیبوبة الشمس بحسب العلم و الاعتقاد من قوله: إذا غاب القرص، لا- بحسب الواقع، و الا لم یکن معنی للرؤیة بعده، و ذکر الرؤیة قرینة علی ارادة تحقق الغیبوبة بحسب العلم لا- بحسب الظن، فإن إطلاق الغیبة ظاهر فی تحققها عنده، و المظنون غیر متحقق، و المضی، فی قوله علیه السّلام: و مضی صومک کنایة عن الصحة و عدم وجوب القضاء، کما عبر به عن الصحة فی موارد اخری، و یشهد بذلک مقابلته مع إعادة الصلاة بقوله علیه السّلام. أعدت الصلاة. و حمله علی البطلان بان یکون المراد من مضیه زواله ای فساده و ذهابه، أو ان المراد منه مضی وقته و عدم إمکان إعادته لأن القضاء بأمر مستأنف، و هذا

بخلاف الصلاة فإن وقتها باق يمكن إعادتها فى وقتها بعيد فى الغاية، و مخالف مع ظاهر الخبر بلا نهاية، و الخبر بظهوره يدل على عدم القضاء عند الإفطار بالعلم بغيبوبة الشمس إذا انكشف خلافه، و يكون معمولا به قد عمل به المشهور و لا معارض له فيجب الأخذ به.

أقول: هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال للقولين، و الأقوى هو الأخير أى عدم وجوب القضاء، و ذلك لقوة دلالة خبرى زرارة و الشحام بالتقريب المتقدم مع صحة سند خبر زرارة و موافقتها مع المشهور و تأيد مضمونها بالأولوية عن عدم القضاء فى صورة الظن بالدخول، و تقييد إطلاق ما دل على وجوب القضاء بهما، و صحة الاستناد إليهما فى مخالفة القاعدة فيما يقتضيه من انتفاء حقيقة الصوم بترك الإمساك فى جزء من النهار كما يخرج عما يقتضيه القاعدة فى ترك الإمساك سهوا أو نسيانا لقيام الدليل عليه، و ليس فى البين ما يعارض الخبرين إلا خبر سماعة بالتقريب المتقدم، لكنه ضعيف، لكون سماعة واقفيا، و لا جابر له مضافا الى ما قيل من ذهاب المشهور على خلافه، فهو موهون بالاعراض و لو كان صحيحا فضلا عن كونه ضعيفا محتاجا الى الجبر، و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثانى) لو أفطر مع عدم علة فى السماء لظلمة شك بها فى حصول الليل، و لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز إفطاره و انه آثم به، لعدم جواز نقض اليقين بالشك، و يجب عليه القضاء من غير خلاف فيه، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و يدل

على وجوبه عموم ما يدل على وجوبه بتناول المفطر فى النهار عمدا و انتفاء حقيقة الصوم بإفطاره، و ذيل خبر سماعة أعنى قوله عليه السّلام ان اللّه عز و جل يقول إلى أخر الحديث، و يجب عليه الكفارة إلا إذا كان جاهلا قاصرا حسبما مر.

(الأمر الثالث) لو أفطر ظانا بدخول الليل لظلمة مورثة للظن بدخوله مع عدم علة فى السماء فبان وقوعه فى النهار، و قد اختلف فى حكمه فعن المفيد و الشيخ و السيد و غيرهم وجوب القضاء عليه، لانه انتقل من اليقين بالنهار الى الظن بالليل و ذلك تفريط، و إطلاقات أدلة القضاء و موثق سماعة المتقدم، بناء على ان يكون المراد من الرؤية المذكورة فيه (فرأوا أنه الليل) هو الظن اعنى الاعتقاد الراجح المقابل للعلم، كما يدل خبره الأخر عبر فيه بالظن بدل الرؤية، ففى الكافى عن سماعة قال: سألته عن قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس، فظنوا انه ليل فأفطروا الى أخر الحديث.

و المحكى عن الحلى هو التفصيل بين الظن القوى و الضعيف، بوجوب القضاء فى الأخير دون الأول، و لم يحدد مرتبة القوة إذ هى قابلة للتشكيك، و فصل فى الجواهر بين ما إذا لم تكن فى السماء علة، و بين ما كان كذلك بوجوب القضاء فى الأول و عدمه فى الأخير، و استدل له بالجمع بين خبر سماعة و الاخبار الآتية الواردة فى عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل بحمل خبر سماعة على ما إذا لم تكن فى السماء علة، و كان منشأ الظن نفس الظلمة الموهمة، و الاخبار الآتية على ما إذا كانت علة فى السماء من غيم و نحوه، و لا يخفى إباء خبر سماعة عن الحمل على ما إذا لم تكن فى السماء علة، مع ان المصرح فيه غشاء السماء بالسحاب الأسود.

و الحق فى هذا الأمر هو وجوب القضاء بل الكفارة أيضا، لإطلاق أدلة وجوبهما، و عدم ما يدل على جواز الاعتماد على ذلك الظن، و عدم ما يدل على سقوط القضاء على تقدير جواز الاعتماد عليه، و ربما يستدل لجواز الاستناد اليه بما قيل من ان المرء متعبد بظنه، بل فى المدارك ظهور عدم الخلاف فى جواز التعويل على الظن، حيث لا طريق الى العلم،

فح فلا يتعقبه قضاء، نظرا الى ان الليل ما هو ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعى، و لازمه الاجزاء، و بصحيح زرارة و خبر الشحام المتقدمين، و لا يخفى ما فيه اما أولا فبالمنع عن تعبد المرء بظنه ما لم يقم دليل على اعتباره، مع ان الأصل عدم حجيته

إلا إذا دل الـدليل عليها، و اما ثانيا فلانه على تقدير جواز الاعتماد عليه فليس جوازه مما يوجب تقييد الواقع بما قام عليه الظن الا على القول بالتصويب الباطل عندنا بالإجماع، فلا يلزم من جواز الاسـتناد اليه نفى القضاء عند انكشاف الخلاف، نعم فائدة جوازه رفع الإثم فى الاسـتناد اليه و عدم الكفارة فى تناوله المفطر عند انكشاف الخلاف، و اما نفى القضاء فلا، و اما صـحيح زرارة فقد تقـدم منا دعوى ظهوره فى صورة العلم بالغروب و عـدم شـموله لما ظن به، و ما فى المدارك من ظهور عدم الخلاف فى جواز التعويـل على الظن ممنوع، كيف و هو (قـده) ينقـل الخلاـف فى جواز الاعتماد على الظن بالوقت فى باب الصـلاة، مع تصـريحه بعـدم التفكيـك فى الوقت بين الصـلاة و الصوم بالقول بجواز الاعتماد بالظن فى أحـدهما دون الأخر، مع انه (قـده) يختار عـدم الجواز فى الصلاة، و بالجملة فالأقوى كما فى المتن وجوب القضاء و الكفارة فى صورة الشك أو الظن و اللّه العالم.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۸، ص: ۲۶۵

(الأمر الرابع) ربما يقال بسـقوط الكفارة عمن يكون جاهلا بعدم جواز الاعتماد على الظن، و عدم جواز الإفطار فى حال الشك، بنـاء على عـدم وجوبهـا على الجاهل بالحكم، و عليه المصـنف (قـده) فى المتن، و الحق ما مر منا مرارا من الفرق بين المقصـر و القاصر بوجوبها على المقصر، دون القاصر، و لعل هذا هو مراد المصنف فى المقام و ان كان إطلاق كلامه هو الأول.

(الأمر الخامس) لو كانت فى السـماء علة فظن بها دخول الليل فأفطر، ثم بان الخطاء، فالمشـهور عدم وجوب القضاء فيه، مسـتندا الى غير واحـد من الاخبار الدالة على نفيه بالنصوصـية كخبر زرارة عن الباقر عليه السّـلام المروى فى التهذيب، انه قال لرجل ظن ان الشـمس قد غابت فأفطر ثم أبصـر الشـمس بعد ذلك قال عليه السّـلام: ليس عليه قضاء، المحمول على ما إذا كان فى السـماء علة للاخبار الاتية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۲۶۶

كخبر ابى الصلاح الكنانى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر ثم ان السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال عليه السّلام: قد تم صومه فلا يقضيه.

و خبر زيـد الشـحام المروى فى التهـذيب أيضـا عن الصادق عليه السّـلام فى رجل صائم ظن ان الليل قـد كان، و ان الشـمس قد غابت و كان فى السـماء سـحاب فأفطر، ثم ان السـحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب فقال عليه السّلام: تم صومه و لا يقضيه. و لا معارض لهـذه الاخبار إلا خبر سـماعة خصوصا على ما فى الكافى من التعبير بكلمـة فظنوا بـدل فرأوا، لكن العمل على طبق هذه الاخبار فلا ينبغى التردد فى المقام.

(الأمر السادس) لا فرق فى جميع ما ذكر من صور انكشاف الخلاف فى طرف طلوع الصبح أو دخول الليل فيما يوجب الفساد، و مـا لاـ يوجب، و مـا فيه القضـاء من الصـيام التى يجب قضائها عنـد فسادها، و ليس فيه القضاء بين صوم شـهر رمضان و غيره من الصوم الواجب و المنـدوب، و ذلك لإطلاق النص فى الجميع، و ان كان بعض الاخبار منه فى مورد شـهر رمضان، الا ان إطلاق البعض الأخر كاف فى اطراده فى الجميع.

[مسألة ۱- إذا أكل أو شرب مثلا مع الشك فى طلوع الفجر]

مسألة ۱- إذا أكل أو شرب مثلاـ مع الشك في طلوع الفجر و لم يتبين أحد الأمرين لم يكن عليه شيء، نعم لو شهد عدلان بالطلوع و مع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء بل الكفارة أيضا و ان لم يتبين له ذلك بعد ذلك، و لو شهد عدل واحد بذلك فكذلك على الأحوط.

في هذه المسألة أمور، (الأول): إذا شك في طلوع الفجر فلاـ إشكال في جواز تناوله المفطر بعد الفحص و لو بقي شكه في الطلوع، و في جوازه مع عدم الفحص قولان، أقواهما الأول للاستصحاب، و الخبر المروي في التهذيب عن ابن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام أكل في شهر رمضان بالليل حتى أشك قال عليه السّلام: كل حتى لا تشك خلافا لما في الخلاف من المنع مع الشك في الطلوع، و لم يذكر دليلا لمنعه، و استدل له غيره بان الصوم الواقعي المأمور به عبارة عن الإمساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك من النهار مقدمة لتحصيل القطع بامتثال الأمر بالصوم النفس الأمري، و هذا

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۶۷

أصل وارد على استصحاب حلية الأكل، و فيه انه و ان كان كذلك الا انه محكوم بالأصل الجاري في الموضوع اعني استصحاب عدم طلوع الفجر، و مع إجرائه لا يبقى محل للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و لزوم تحصيل القطع بالامتثال.

(الأمر الثاني): إذا تناول المفطر مع الشك و لم يتبين أحد الأمرين لا الطلوع و لا عدمه، لم يكن عليه شيء و لو مع الظن بالطلوع بظن غير معتبر فضلا عن غيره من الشك أو الظن بعدم الطلوع، و ذلك لاستصحاب بقاء الليل، و أصالة عدم تحقق التناول في النهار، و استصحاب كون الزمان الذي وقع فيه التناول من الليل، حيث انه كان مسبوقا بالليل بناء على صحة إجراء الاستصحاب في التدريجيات، و يثبت به كون الأكل في الليل لاـ في النهار، و تعلق الحكم على تبين الفجر في الآية الكريمة مع ما ورد من نفي القضاء على من لم يتبين له الطلوع، ففي خبر سماعة في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال أحدهما: هو ذا و قال الأخر: ما أرى شيئا قال: فيأكل الذي لم يتبين له الفجر و ليشرب (الحديث) و أصالة البراءة من وجوب القضاء و الكفارة، و لا فرق في ذلك بين من تناول مع المراعاة أو مع عدمها.

(الأمر الثالث) لو قامت البينة على الطلوع و مع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء و الكفارة، و ان لم يتبين له الطلوع بعده، و لو تبين خطاء البينة و ان التناول وقع في الليل فلاـ يجب القضاء قطعا، و في وجوب الكفارة و عدمه احتمالان مبنيان على ان المدار في وجوبها هو التكليف بالصوم ظاهرا لكون مخالفته هتكا على المولى و جرئة على عصيانه و هي تجب لكون المخالفة هتكا، أو ان المدار فيه هو تعمد الإفطار في شهر رمضان واقعا، و الأقوى هو الأخير، و ان كان الأحوط هو الأول، و قد مر نظير ذلك في المسألة الثانية عشر من مسائل أحكام الكفارة فيما إذا أفطر يوم الشك من أخر الشهر ثم تبين انه من شوال، أو اعتقد انه من شهر رمضان فأفطر ثم تبين انه من شوال، أو اعتقد في يوم الشك في أول الشهر انه من رمضان فأفطر ثم بان انه من شعبان، أو انه في المقام اعتقد طلوع الفجر فأفطر فبان عدم طلوعه في وقت الإفطار، و البينة في حكم اعتقاد الطلوع كما لا يخفى،

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۶۸

و قد مر حكم شهادة العدل الواحد في الأمور المتقدمة قبل هذه المسألة بما لا مزيد عليه.

[مسألة ۲- يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص]

مسألة ۲- يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر و لم يشهد به البينة، و لاـ يجوز له ذلك إذا شك في

الغروب عملا- بالاستصحاب فى الطرفين و لو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالأحوط ترك المفطر عملا- بالاحتياط للإشكال فى حجية خبر العدل الواحد و عدم حجيته الا- ان الاحتياط فى الغروب إلزامى و فى الطلوع استحبابى نظرا للاستصحاب.

اما جواز فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر و لو مع الظن به بظن لم يقم على اعتباره الدليل فقد مر منا فى طى المسألة الاولى، و قويناه لاستصحاب بقاء الليل، خلافا لما فى الخلاف، و اما عدم جوازه إذا شك فى الغروب و لو مع الظن به بظن غير معتبر، فلاستصحاب بقاء النهار، و الأصل الجارى فى بقاء الليل و النهار عند الشك من المسلمات، بل ادعى الأمين الأسترآبادى انه من الضروريات، و الاشكال عليه بان الزمان أمر تدريجى ذو اجزاء، كل جزء منه مغاير مع جزئه الأخر، فلا يكون المتيقن منه هو المشكوك، مدفوع بما تقرر فى الأصول من عدم الفرق بين الأمور القارة و التدريجية فى صحة الاستصحاب فى الجميع، نعم يرد الإشكال فى إجرائه فيه لإثبات حكم الفعل المقيد بالزمان كالإمساك المقيد بالنهار، فإن الأصل الجارى فى بقاء النهار الذى هو مفاد كان التامة و الوجود المحمولى للنهار لا يثبت اتصاف الإمساك بكونه فى النهار الا على القول بالأصل المثبت، و ليس لوجود النهار على نحو مفاد كان التامة أثر حتى يثبت بالاستصحاب و لكنه أيضا يندفع بتقريبين أحدهما بإجراء الأصل فى بقاء الفعل المقيد بالزمان كالإمساك الذى هو محل البحث فى المقام، و إذا شك فى بقاء النهار و يشك فى بقاء الإمساك المقيد به يقال قبل زمان طرو الشك فى بقاء النهار كان الإمساك المقيد بالنهار موجودا و صار بقائه فى زمان طرو الشك فى بقاء النهار مشكوكا لأجل الشك فى بقاء النهار، و حيث ان الشك فى بقائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢۶٩

لا- يجرى فيه الأصل لإثبات حكم الشك المسببى لصيرورته مثبتا يجرى الأصل فى نفس الشك المسببى فيقال: الأصل بقاء الإمساك المقيد بالنهار و يترتب عليه حكمه، و هذا الأصل يجرى فيما يكون للفعل المقيد بالنهار حالة سابقه، و لا يجرى فيما لا يكون ككك الا على نحو التعليق، و معه أيضا لا يثبت شيئا حسبما فصل فى الأصول.

و ثانيهما ان تقييد متعلق الحكم بقيد انما يصح فيما إذا كان القيد عرضا للمتعلق مثل تقييد الرقبة بالمؤمنة، حيث ان الايمان من اعراض الرقبة دون ما لم يكن ككك، حيث ان المعتبر فيما عداه هو صرف القارن لا التقييد، و ذلك مثل الصلاة و الطهارة، حيث ان الطهارة ليست عرضا للصلاة بل كلاهما عرضان للمصلى، و فى مثله لا يعتبر إلا مقارنة الصلاة مع الطهارة، و لا يصح تقييد الصلاة بها، و لذا لو شك فى وجود الطهارة مع التيقن بها سابقا يستصحب بقائها على نحو مفاد كان التامة و لا يحتاج إلى إثبات مفاد كان الناقصة لكى يصير من الأصل المثبت، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الإمساك صفة للصائم الممسك، و النهار عرض للزمان، و فى مثله لا يعتبر إلا مقارنة الإمساك مع الزمان، و إذا كان الموضوع مركبا من اجزاء و كان بعض اجزائها محرزا بالوجدان، و بعض اجزائها مجرى الأصل يصح إجراء الأصل فيه، و يثبت الموضوع المركب بعضه بالوجدان، و بعضه بالأصل، و يترتب عليه الحكم الأصلى، و تفصيل هذا بأزيد من ذلك موكول إلى الأصول، و اما ما فى المستمسک فى هذا المقام فمما يحتاج الى التوضيح و البيان، و اما ما افاده المصنف (قده) فى اعتبار قول العدل الواحد فقد مر مرارا من انه لا دليل على اعتباره، انما الكلام فيما ذكره من ندبية الاحتياط فى الطلوع، مع انه على تقدير الإشكال فى اعتباره ينبغى رعاية الاحتياط فى الطلوع أيضا، و لا اثر لاستصحاب بقاء الليل مع قيام الامارة على خلافه على تقدير اعتبار قول العدل الواحد، اللهم الا ان يقال ان الشك فى الحجية يستتبع القطع بعدمها، لأن الحجة هى التى بوصولها تصير حجة فلا يضر الإشكال فى حجية قوله مع الاستصحاب المخالف له، لكن هذا فى معنى عدم اعتبار قوله كما لا يخفى.

[التاسع إدخال الماء فى الفم للتبرد بمضمضهٔ أو غيرها فسبقه]

اشارهٔ

التاسع إدخال الماء فى الفم للتبرد بمضمضهٔ أو غيرها فسبقه و دخل

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۸، ص: ۲۷۰

الجوف فإنه يقضى و لا كفارهٔ عليه، و كذا لو ادخله عبثا فسبقه، و اما لو نسى فابتلعه فلا قضاء عليه أيضا، و ان كان الأحوط، و لا يلحق بالماء غيره على الأقوى و ان كان عبثا كما لا يلحق بالإدخال فى الفم الإدخال فى الأنف للاستنشاق أو غيره و ان كان الأحوط فى الأمرين.

فى هذا المتن أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب كما فى المدارك جواز المضمضهٔ للصائم فى الوضوء و غيره، للأصل و عدم ما يدل على المنع عنه.

و خبر يونس الآتى الذى فيه: و الأفضل للصائم ان لا يتمضمض، حيث انه يدل على استحباب تركه، و خبر حماد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الصائم يستنشق و يتمضمض قال: نعم و لكن لا يبلع، خلافا لظاهر الشيخ فى الاستبصار حيث يقول بعد ذكر خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السّلام فى صائم يتمضمض قال عليه السّلام: لا يبلع ريقه حتى يلزق ثلاث مرات، هذا الخبر مختص بالمضمضهٔ إذا كانت لأجل الصلاهٔ، فاما للتبرد فإنه لا يجوز على حال انتهى، لكنه (قده) استدل لعدم الجواز بما فى خبر يونس: من ان الأفضل للصائم ان لا يتمضمض، و يمكن ان يجعل استدلاله به قرينهٔ على ارادهٔ ترك الأفضل لا عدم الجواز و الا لم يصح استدلاله، و قد يستدل للجواز بالمحكى عن منتهى العلامهٔ من انه لو تمضمض لم يفطر بلا خلاف بين العلماء كافهٔ سواء كان فى الطهارهٔ أو فى غيرها انتهى، و فيه ان ذلك لا يدل على الجواز كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) لو ادخل الماء فى الفم للتبرد بمضمضهٔ أو غيرها فسبقه و دخل جوفه، فمقتضى الأصل و حديث الرفع و اعتبار العمد و الاختيار فى تناول المفطر فى بطلان الصوم هو صحهٔ صومه و عدم وجوب القضاء، لكن المشهور ذهبوا على وجوبه، بل عن المنتهى عليه الإجماع، و يدل عليه من النصوص خبر سماعهٔ المروى فى الفقيه و التهذيب، قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض من عطش فدخل حلقه قال عليه السّلام: عليه قضائه و ان كان فى وضوئه فلا بأس.

و خبر الحماد المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الصائم يتوضأ

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۸، ص: ۲۷۱

للصلاهٔ فيدخل حلقه الماء فقال: ان كان وضوئه لصلاهٔ فريضهٔ فليس عليه شيء، و ان كان وضوئه لصلاهٔ نافلهٔ فعليه القضاء.

و خبر يونس المروى فى الكافى و التهذيب و الاستبصار فى الصائم فى شهر رمضان ان تمضمض فى وقت فريضهٔ فدخل الماء حلقه فلا شيء و قد تم صومه، و ان تمضمض فى غير وقت فريضهٔ فدخل الماء حلقه فعليه الإعادهٔ، و الأفضل للصائم ان لا يتمضمض.

مضافا الى أولويهٔ ما دل على وجوب القضاء إذا دخل فى الحلق ماء المضمضهٔ لوضوء النافلهٔ كالخبرين الأخيرين لو قيل به، و قد يقال: بمعارضهٔ هذه الاخبار مع ما يدل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا، و قد مر مرارا.

و بخبر عمار الساباطى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يتمضمض فيدخل فى حلقه الماء قال عليه السّلام: ليس عليه شيء قال قلت: يمضمض و هو صائم قال:

ليس عليه شيء إذا لم يتعمد ذلك، قلت فان تمضمض الثانية فدخل فى حلقه الماء قال:
ليس عليه شيء، قلت تمضمض الثالثة قال فقال: قد أساء ليس عليه شيء و لا قضاء، و لا يخفى ما فيه، اما بالنسبة الى معارضة هذه الاخبار مع عموم ما يدل على نفى البأس بفعل المفطر بلا عمد فيه، فلان النسبة بين هذه الاخبار الواردة فى المقام الدالة على وجوب القضاء، و بينه بالعموم من وجه لدلالة هذه الاخبار على وجوب القضاء بما يدخل فى الحلق بالمضمضة مطلقا، سهوا أو عمدا، و دلالة عموم ما يدل على نفى القضاء فى فعل المفطر من دون العمد مطلقا سواء كان بما يدخل فى الحلق بالمضمضة أو بغيرها، و تفترق هذه الاخبار فى مورد ما يدخل فى الحلق عمدا بالمضمضة، و يفترق عموم ما يدل على عدم القضاء فى غير العمد بفعل المفطر فى غير العمد فى ما عدا ما يدخل فى الحلق بالمضمضة، و يتعارضان فيما يدخل فى الحلق بغير العمد بالمضمضة، لكن الترجيح مع هذه الاخبار لاعتضادها بالشهرة المحققة و الإجماع المحكى، و اما بالنسبة إلى موثق عمار فلحمله على المضمضة فى الوضوء مطلقا، أو الوضوء لصلاة الفريضة، لكون النسبة بينه و بين الاخبار الدالة على وجوب القضاء بالإطلاق

و التقييد، بإطلاق هذا الخبر، و تقييد تلك الاخبار بما إذا كانت المضمضة فى غير الوضوء، أو فى الوضوء لصلاة الفريضة، بحمل هذا الموثق على ما إذا كانت للوضوء مطلقا، أو لوضوء الفريضة كما يشعر بذلك تكرار السائل و فرضه وقوع ذلك فى المضمضة الثانية و الثالثة أيضا المناسب مع التمضمض للوضوء اما مطلقا، أو للوضوء فى الفريضة كما لا تخفى، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى وجوب القضاء لدخول الماء فى الحلق بالمضمضة من دون الاختيار.

(الأمر الثالث) المشهور كما فى المنتهى على عدم وجوب الكفارة فيما يدخل فى الحلق بالمضمضة من دون الاختيار مما يجب به القضاء، فيكون المورد مما يجب فيه القضاء خاصة، و استدل لعدم وجوبها بالأصل، و عدم الإثم فى المضمضة كما عرفت فى الأمر الأول، و عدم ما يدل على وجوبها بالخصوص، كما دل على وجوب القضاء كذلك، و عدم جواز الرجوع الى عمومات الكفارة لاختصاصها بصورة العمد المنتفى فى المقام، و اقتصار النصوص على ذكر القضاء، خلافا للشيخ (قده) فى التهذيب حيث يقول: و المتمضمض و المستنشق إذا كان للصلاة فلا شيء عليه، مما يدخل فى حلقه و ان كان لغير الصلاة فدخل فى حلقه فعليه القضاء، و تلزمه الكفارة، ثم استدل بخبر المروزى قال سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان أو استنشق متعمدا أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتا فدخل فى أنفه أو حلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فان ذلك له فطر مثل الأكل و الشرب و النكاح، و فيه ان راوى الخبر سليمان بن حفص المروزى و ان كان ثقة يعد خبره من الحسان لكنه مضمر، مع اشتماله على وجوب القضاء و الكفارة بتعمد المضمضة و الاستنشاق و لو لم يدخل فى حلقه شيء، و هذا مما على خلافه الإجماع، مضافا الى أنه معرض عنه لمخالفته مع المشهور، و ادعاء الإجماع على خلافه فلا تكون حجة.

(الأمر الرابع) صرح بعض الفقهاء بإلحاق العبث بالتبرد فى وجوب القضاء، و جزم به غير واحد من المتأخرين، و قواه صاحب الجواهر فى النجاة، و يستدل له بكونه داخلا فى معقد إجماع المنتهى،

و فى معقد إجماع الانتصار حيث يقول: التمضمض لغير الطهارة من التبرد و نحوه و أولوية وجوب القضاء فيه عن وجوبه فى المضمضة للعطش أو فى الوضوء لصلاة النافلة بناء على وجوبه فيه، و ذيل خبر يونس و ان تمضمض فى غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة، حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كانت المضمضة للعبث، و مفهوم موثق سماعة و ان كان فى وضوئه فلا بأس، حيث انه يدل على ثبوت البأس فيما عدا ما كان فى الوضوء مطلقا و لو كانت للعبث، و انتفاء حقيقة الصوم بالدخول فى الحلق حيث انه إمساك عن المفطرات، و يكون تركه بأى نحو كان موجبا لانتفاء حقيقته، و خروج النسيان و نحوه بالدليل لا

يقتضى بخروج ما يدخل بالمضمضة عبثا، إذا لم يدل دليل على خروجه، و أورد على الكل بعدم التعويل على المنقول من الإجماع، و منع أولوية العبث عن التبريد للعطش لاحتمال مدخلية العطش فى جذب الماء الى الجوف، فيكون فعل المضمضة معه أقرب الى العمد من فعلها للعبث الذى يكون احتمال غلبة الماء فى الدخول الى الحلق فيه أبعد، مع انه على تقدير تسليم الأولوية لا تكون قطعية فلا يعبأ بها، كما فى أولوية وجوب القضاء فى العبث عن وجوبه فى الوضوء لصلاة النافلة مع ما فى وجوبه فيه حسبما يأتى، و خبر يونس موقوف يحتمل ان يكون منه لا من الامام، و ان كان جلالة شأنه انه لا ينطق الا عنه عليه السّلام، و مفهوم خبر سماعة هو ثبوت البأس فى مضمضة العطش التى هى مورد السؤال لا فى مطلق المضمضة فى مقابل مضمضة الوضوء، و الأقوى هو الإلحاق للشهرة المحققة، و الإجماع المحكى، و الظن الاطمئنانى بمجموع ما استدل به من الأدلة، و ان كان كل واحد منها لا تخلو عن المناقشة، الا ان فى المجموع كفاية.

(الأمر الخامس) لو ابتلع ما أدخله فى فمه للمضمضة لنسيانه الصوم، فالمعروف هو عدم وجوب القضاء، لعموم ما يدل على عدم وجوبه بالتناول نسيانا، و إطلاق دليل العفو عنه، مع عدم ما يدل على وجوبه فى المقام لانسباقه الى السبق، و الدخول

فى الحلق بلا اختيار منه، خلافا للمحقق فى المعتبر حيث يقول: لو أدخل فى فمه شيئا فإن كان عابثا و ابتلعه ناسيا فعليه القضاء انتهى، و مثله المحكى عن المنتهى و التذكرة و لم يعللاه بوجه، و لعله دعوى تنقيح المناط و هو ضعيف.

(الأمر السادس) الأقوى عدم وجوب القضاء بإدخال غير الماء فى الفم، و دخول شى‌ء منه فى الحلق من دون ارادة و اختيار و لو كان عبثا، فضلا عما يكون لغرض صحيح، و ذلك لعدم ما يدل على وجوبه لانسباق الأخبار المتقدمة إلى إدخال الماء، و لا دليل سواها مع كون مقتضى الأصل و القاعدة و حديث الرفع و حصر المفطرات فى غيره هو عدم الوجوب، و لكنه استشكل فى وجوبه فى القواعد، و لعله لتنقح المناط و لا وجه لدعواه.

(الأمر السابع) الأقوى عدم إلحاق ما يدخل فى الفم بالاستنشاق بالمضمضة، و ان قلنا ببطلان الصوم بإدخال المأكول أو المشروب الى الحلق من ناحية الأنف، و ذلك لاختصاص الأخبار المتقدمة بما يصل الى الحلق بالمضمضة، فلا تشمل ما يصل اليه بالاستنشاق، و لا فرق فى ذلك بين ما كان الاستنشاق لغرض صحيح أم لا:

[مسألة ٣- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء]

مسألة ٣- لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء لم يجب عليه القضاء، سواء كانت الصلاة فريضة أو نافلة على الأقوى، بل لمطلق الطهارة ان كانت لغيرها من الغايات من غير فرق بين الوضوء و الغسل و ان كان الأحوط القضاء فيما عدا ما كان لصلاة الفريضة خصوصا فيما كان لغير الصلاة من الغايات.

فى هذه المسألة أمور، (الأول) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء لو تمضمض فى وضوء الفريضة اليومية المؤداة بلا خلاف فيه نصا و فتوى و إجماعا، كما عن الانتصار و الخلاف و المنتهى، و يدل عليه من النصوص موثقة سماعة المتقدمة و فيها: و ان كان فى وضوئه فلا بأس، و خبر يونس الذى فيه ان تمضمض فى وقت فريضة فدخل الماء فى حلقه فلا شى‌ء عليه و قد تم صومه، بناء على ان يكون المراد من قوله فى وقت فريضة هو الوضوء للفريضة، و لو لم يكن فى وقتها و لو بقرينة القطع بعدم مدخلية وقت الفريضة

من حيث هو وقتها، لسقوط القضاء و ان الحكم بالسقوط لا يدور مدار كون الوضوء فى وقت الفريضة بالإجماع، اللهم الا ان يقال: بعدم جواز الوضوء للفريضة إلا فى وقتها، و جعل هذا الخبر مما يدل عليه و هو فاسد كما تقدم فى مبحث الوضوء، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام فى الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه قال عليه السّلام: ان كان وضوء لصلاة فريضة فليس عليه قضاء، و ان كان وضوء لصلاة النافلة فعليه القضاء، و مقتضى هذه الصحيحة بل و خبر يونس بناء على ما قربناه عدم الفرق فى الفريضة بين اليومية و غيرها، و لا فى اليومية بين الأداء و القضاء، و هو كذلك لعدم القول بالفصل أيضا، فالمعيار فى سقوط القضاء هو كون الوضوء لصلاة فريضة بأى نحو كان.

(الأمر الثانى) ظاهر كثير من الأصحاب تعميم الحكم بعدم القضاء بالوضوء للنافلة أيضا، و عن التحرير انتسابه الى المشهور، و استدل له فى الجواهر بالأصل، و حديث الرفع، و ما فى موثق سماعة من قوله عليه السّلام: و ان كان فى وضوئه فلا بأس، و الإجماع المحكى على عدم وجوبه فى الوضوء للنافلة أيضا، و ما أرسله فى الحدائق من اخبار الطائفة عليه، و ظاهر جماعة اختصاص العفو بالوضوء للفريضة، و وجوب القضاء فى الوضوء للنافلة، لصحيح الحلبى و خبر يونس المتقدمين، و لعل هذا هو الأقوى لكون النسبة بين هذين الخبرين و بين خبر سماعة بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييد إطلاق خبر سماعة بهما، الا ان الشأن فى حجيتهما مع ذهاب المشهور على الأول، و ظهور إجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى فيه، و كون خبر يونس موقوفا لم يعلم استناده الى الامام، و كيف كان فلو لم يكن القول بوجوب القضاء فيه قويا و لا ينبغى التأمل فى كونه أحوط و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) بناء على تعميم العفو فى مطلق الوضوء و لو كان للنافلة، ففى تعميمه لمطلق الوضوء و لو كان لغايات اخرى غير الصلاة مثل قراءة القران، أو الكون على الطهارة (وجهان) من إطلاق ما فى ذيل موثق سماعة من قوله: و ان كان فى وضوئه

فلا بأس، و من انصرافه الى ما كان للصلاة.

(الأمر الرابع) لا فرق فى ثبوت العفو بناء على عدم اختصاصه بالوضوء للصلاة الفريضة بين الطهارة الصغرى اعنى الوضوء، و الكبرى اعنى الغسل، للأصل و القاعدة، و خبر يونس، و موثق عمار، و معقد إجماع الانتصار، حيث يدعى الإجماع على عدم القضاء فى التمضمض للطهارة، و لا يعارض مع هذه الأدلة إلا ما فى ذيل موثق سماعة من مفهوم قوله: و ان كان فى وضوئه فلا بأس، حيث انه يدل على ثبوت البأس فيما عدا الوضوء، لكنه مطلق يقيد بما فى خبر يونس ان تمضمض فى وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شي‌ء و قد تم صومه، حيث انه أخص مما فى مفهوم ذيل موثق سماعة، مضافا الى ان الحكم بالصحة فى الوضوء يقتضى الحكم بها فى الغسل بالطريق الاولى، ثم انه على القول بإلحاق الغسل بالوضوء فى ثبوت العفو فهل يختص بالغسل للفريضة كالأغسال الرافعة للحدث أو يعم ما للنافلة أيضا وجهان، لا يبعد الأخير عن الوجه، و ان لا يخلو أيضا عن الإشكال.

(الأمر الخامس) ظاهر الشرائع و التذكرة عدم وجوب القضاء فيما لو كانت المضمضة للتداوى، أو ازالة النجاسة عن الفم، و قواه فى الجواهر أيضا للأصل و القاعدة و العمومات الدالة على انحصار المبطل بما إذا كان التناول عن العمد المنتفى فى المقام، و كون المضمضة مأذونا فيه، بل مما أمر به فى إزالة النجاسة عن الفم، فلا يستتبع القضاء، و لا يخفى ان الأصل و القاعدة مما يجب رفع اليد عنهما لأجل ما فى ذيل موثق سماعة، و العمومات أيضا تخصص به، و لا منافاة مع الاذن فى المضمضة، و الأمر بها، و وجوب القضاء فيما سبقه الماء و دخل فى حلقه كما فى سائر موارد الاذن فى ترك الصوم مع ثبوت القضاء كما فى المريض و المسافر و الحائض و نحوها، و هذا الأمر مما لم يتعرض له فى المتن.

[مسألة 4- يكره المبالغة فى المضمضة مطلقا]

مسألة ۴- يكره المبالغة فى المضمضة مطلقا و ينبغى له ان لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلاث مرات.

أما كراهة المبالغة فيدل عليها مرسل حماد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام

فى الصائم يستنشق و يتمضمض قال: نعم و لكن لا يبلغ، بناء على ان يكون قوله: لا يبلغ بالغين المعجمة فيحمل على الكراهة، و يحتمل ان يكون بالعين المهملة كما فى بعض نسخ الحديث، و عليه فلا يكون دليلا على الكراهة، و كيف كان فالمراد بالمبالغة فى المضمضة و الاستنشاق اما بحسب الكم بان يكررهما دفعات متعددة، أو بحسب الكيف بإيصال الماء فى المضمضة إلى قرب الحلق، و فى الاستنشاق إلى أعلى الأنف، و كان على المصنف ان يذكر الاستنشاق مع المضمضة لاتحادهما من حيث المدرك، و كأنه تبع نجاة العباد فى ذلك، حيث ان فيه أيضا اقتصار على ذكر المضمضة، و اما استحباب ان لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلاث مرّات، فلخبر زيد الشحام المروى فى الكافى و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السّلام فى صائم يتمضمض قال: لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلاث مرات، و قال فى التهذيب و قد روى مرة واحدة و قد حمل النهى فيه على الكراهة، و كان الأنسب أن يعبر بكراهة بلعه قبل البزق، اللهم الا ان يقال: كل مكروه مما ينبغى تركه و ان لم يكن تركه مستحبا بل هو ترك المكروه.

[مسألة ۵- لا يجوز التمضمض مطلقا]

مسألة ۵- لا يجوز التمضمض مطلقا مع العلم بأنه يسبقه الماء الى الحلق أو ينسى فيبلعه.

اما عدم جواز التمضمض مع العلم بأنه يدخل به الماء فى الحلق أو ينسى فيبلعه فلان ارتكابه ح يكون بالاختيار، فيكون عمديا، إذ الاقتحام الى ما ينتهى إلى صدور المفطر موجب لصدق العمد على صدوره فيبطل صومه مع الانتهاء الى صدوره، و فى بطلانه مع عدم الانتهاء الى صدوره احتمالان، أقواهما البطلان، لان قصد المفطر مفطر للإخلال بالنية المعتبرة فى الصوم، و لا فرق فيما ذكرناه بين المضمضة من كونها لغرض، أو كان عبثا، أو كان فى وضوء أو غسل لصلاة أو غيرها، و هذا معنى قول المصنف (مطلقا)، و قد سبق حكم هذه المسألة فى المسائل المتقدمة مرارا كالمسألة السبعين و الإحدى و السبعين من فصل مفطرات الصوم، و المسألة السادسة من فصل اعتبار العمد فى الإفطار.

[العاشر سبق المنى بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن من قصده]

العاشر سبق المنى بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن من قصده و لا

عادته على الأحوط و ان كان الأقوى عدم وجوب القضاء أيضا.

و قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الثمانية عشر من فصل ما يجب الإمساك عنه، و فى فصل ما لا بأس للصائم.

[فصل فى الزمان الذى يصح فيه الصوم]

اشارة

فصل فى الزمان الـذى يصح فيه الصوم و هو النهار من غير العيدين، و مبدئه طلوع الفجر الثانى، و وقت الإفطار ذهاب الحمرة من المشرق، و يجب الإمساك من باب المقدمة فى جزء من الليل فى كل من الطرفين ليحصل العلم بإمساك تمام النهار، و يستحب تأخير الإفطار حتى يصلى العشاءين.

لتكتب صـلاته صـلاة الصائم، الا ان يكون من ينتظره للإفطار أو تنازعه نفسه على وجه يسلبه الخضوع و الإقبال، و لو كان لأجل القهوة و التتن و الترياك، فإن الأفضل حينئذ الإفطار ثم الصلاة مع المحافظة على وقت الفضيلة بقدر الإمكان.

فى هذا المتن أمور. (الأول) الزمان الذى يصح فيه الصوم هو النهار دون الليل، فلا يشرع فى الليل فقط أو فيه مع النهار إجماعا، و فى الجواهر بل ضرورة من المذهب بل الدين، فلا يصح الا فى النهار فقط، و لا يصح فى العيدين إجماعا من المسلمين، و كذا فى أيام التشريق لمن كان بمنى، و كان على المصنف (قده) ان يذكره أيضا، و لعل تركه لكونه بمسائل الحج أمس و أنسب.

(الثانى) مبدء وقت الإمساك هو طلوع الفجر الثانى بلا خلاف بين علماء الإسلام، و فى الجواهر بل إجماعهم بقسميه عليه، و فى الآيـة الكريمـة كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ، و فى الكافى عن الصادق عليه السّلام هو بياض النهار من سواد الليل، و ربما يسند إلى الأعمش خلاف ذلك، و منشئه ما يحكى عنه من قوله:

يجب الإمساك من طلوع الفجر الـذى يملأ البيوت و الطرق، و أنت ترى ان هـذه العبـارة لا تـدل على مخالفته مع ما عليه المسلمون، و وقت الإفطار هو غروب الشمس بلا خلاف أيضا، و انما الكلام فى محددة، و عند أكثر أصحابنا هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس إلى جانب المغرب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٧٩

خلافا لجماعة منا، و أكثر العامة فذهبوا إلى أنه باستتار القرص، و الأقوى هو الأول، لصحيح يزيد بن معاوية عن الباقر عليه السّلام و فيه: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب المعين يعنى ناحية المشرق فقد غابت الشمس فى شرق الأرض و غربها، اى شرق أفق الصائم و غربه، و خبر ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام قال: وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة و تفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق فإذا جائت قمة [١] الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص، و يستدل للقول الأخر بصحيح عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها، و فيه انه محمول على الغيبوبة من أفق الصائم من شرقه و غربه الذى يفسره ما فى صحيح يزيد بن معاوية فتكون نسبة ما فيه الى ما فى هذا الصحيح نسبة الحاكم إلى محكومة، فلا معارضة بينهما إذ لا تعقل المعارضة بين المفسر و المفسر.

(الأمر الثالث) يجب الإمساك من باب المقدمة العلمية فى جزء من الليل فى قبل طلوع الصبح و بعد خروج النهار، لا لأن الإمساك فيهما من مقدمات الإمساك فى النهار بحيث يلزم من عدمه عدم الإمساك فى النهار لوضوح نفى المقدمية بهذا المعنى، بل لكون الإمساك فيهما موجبا للعلم بحصول الإمساك فى النهار الذى هو المأمور به، و على عهدة المكلف إتيانه طاعة للامتثال، و لا يخرج عن عهدته الا بالعلم بإتيانه و هو لا يحصل إلا بالإمساك فى شىء من الطرفين، ضرورة تعسر العلم بالطلوع و الغروب غالبا، بل تعذره، و لذا يجب تقديم النية على الطلوع حفظا لإحراز تحققها حينه، لتعسر إحرازه الا بالتقديم، و لولاه لكان المقارنة كافية، بل كان اللازم تحصيلها بناء على كون النية هى الاخطار كما تقدم فى مبحث النية، و هذا الوجوب فى جزء من الليل فى طرفى النهار ناش من حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، و لا سيما فى مثل المقام الذى يحصل العلم بالمخالفة غالبا بترك الإمساك فى الطرفين،

[۱] و القمة بالكسر أعلى الرأس (مجمع البحرين)

للزوم وقوع تناول المفطر فى أول الطلوع أو أخر النهار لعدم حصول العلم بتحققهما الا بعد تحققهما غالبا، و هذا لعله ظاهر.

(الأمر الرابع) يستحب له تأخير الإفطار عن الصلاة لتكتب صلاته صلاة الصائم، و ذلك لما فى صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن الإفطار قبل الصلاة أو بعدها قال عليه السّلام: ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم، و ان كان غير ذلك فليصل و ليفطر.

و موثق زرارة و فضيل بن يسار عن الباقر عليه السّلام فى رمضان: يصلى ثم يفطر الا ان تكون مع قوم ينتظرون الإفطار فإن كنت معهم فلا تخالف عليهم و أفطر ثم صل و الا فابدء بالصلاة قلت لم ذلك قال: لانه حضرك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما، و أفضلهما الصلاة ثم قال: تصلى و أنت صائم فتكتب صلاتك تلك و تختم بالصوم أحب إلى، و لعل المراد من قوله: فتكتب صلاتك و تختم بالصوم انه تكتب صلاتك صلاة الصائمين كما فسره الفقهاء بذلك كما فى المتن، و مرسل ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: يستحب للصائم ان قوى على ذلك ان يصلى قبل ان يفطر، و المرسل المروى عن مقنعة المفيد قال: و روى فى ذلك انك إذا كنت تتمكن من الصلاة و تعقلها و تأتى على حدودها قبل ان تفطر فالأفضل ان تصلى قبل الإفطار، و ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و تشغلك شهوتك عن الصلاة فابدء بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة، غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة.

(الأمر الخامس) هل الحكم بأفضلية تأخير الإفطار عن الصلاة يعم العشاء الأخيرة أو يختص بالمغرب (وجهان)، بل قولان: من إطلاق الاخبار المتقدمة فى الأمر المتقدم، و عموم التعليل فى موثق زرارة و فضيل من قوله: فتكتب صلاتك تلك و تختم بالصوم و من انسباق الصلاة الاولى من الإطلاق لمكان العادة فى زمن صدور تلك الاخبار على التفريق بين العشائين و الظهرين، و تأخير العشاء الأخيرة إلى ربع الليل أو ثلثه،

و ليس فى التعليل المذكور فى الموثق ظهور فى إرادة ما قيل فى معناه من انه تكتب صلاتك مختومة بالصوم بمعنى كتابتها صلاة الصائمين، بل يحتمل ان يراد منه ختم الصلاة على الصوم، اى صيرورتها ختما له بانتهاء الصوم إليها، كما انه يفتتح بها بمصادفة أول النهار بصلاة الصبح، و هذا المعنى و ان كان أيضا بعيدا لكنه لا يكون أبعد من المعنى الأول أعنى كتابة الصلاة صلاة الصائمين، على انه على تقدير تسليم الظهور فى المعنى الأول لا ظهور له فى شموله لصلاة العشاء أيضا، و لذا يقول فى الوافى فى بيان الحديث الشريف: يعنى فتكتب الصلاة و تختم مع كتابتها حال كونها ملتبسة بالصوم، كأنه أراد بها صلاة المغرب لأنهم كانوا يفرقون بين الصلاتين انتهى، فانظر انه لو كان المراد تلبس الصلاة بالصوم فلا يصدق على صلاة العشاء مع ما بينها و بين الصوم من الفصل، و لا سيما إذا اتى قبلها ما ندب اليه من الإتيان بنوافل شهر رمضان من ثمان ركعات منها، و كيف كان فالمتيقن من هذه الاخبار أفضلية تقديم صلاة المغرب على الإفطار، و اما تقديم صلاة العشاء فاستفادة أفضلية تقديمها عليه لا يخلوا عن غموض، و لذا خص الحكم فى الشرائع بصلاة المغرب.

(الأمر السادس) المصرح به فى الاخبار المتقدمة استحباب تأخير الصلاة عند انتظار الرفقة، لكن عن غير واحد من الفقهاء استحبابه أيضا عند تنازع نفسه للإفطار، قال فى المدارك: و لعل وجهه استلزام تقديم الصلاة على هذا الوجه (اى على وجه تنازع نفسه) فوات الخشوع و الإقبال المطلوب فى العبادة ثم قال: و عندى ان الاولى تقديم الصلاة فى هذه الصورة لإطلاق النصوص المتقدمة، و مخالفة النفس فى الميل الى خلافه، فان الخير عادة (انتهى)، لكن المحكى عن مرسل مقنعة المفيد ما

يمكن ان يستدل به على استحباب تأخير الصلاة عند تنازع النفس فى تقديمها، قال و روى انك إذا كنت تتمكن من الصلاة و تفعلها و تأتى على حدودها قبل ان تفطر فالأفضل ان تصلى قبل الإفطار، و ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و يشغلك شهوتك عن الصلاة فابدء بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة، غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۸۲

أقول: و يمكن الاستدلال لذلك بقول الصادق عليه السّلام فى مرسل ابن بكير المتقدم: يستحب للصائم ان قوى على ذلك ان يصلى قبل ان يفطر، فإنه مع تنازع النفس فى تقديم الصلاة لا يبقى للمصلى قوة على تقديمها، و ربما يستدل له أيضا بفتوى المحقق (قده) و غيره باستحباب تأخيرها مع تنازع النفس فى ذلك بدليل التسامح فى أدلة السنن، بناء على ثبوت البلوغ بفتوى الفقيه، و أورد عليه فى الجواهر بان دليل التسامح انما يجرى فيما إذا كان الاحتمال الجارى فى مقابل الاستحباب هو احتمال الإباحة، بأن يدور الأمر بين استحباب الشىء أو اباحته، لا فيما إذا دار بين استحبابه و استحباب شىء أخر كما فى المقام، حيث ان تقديم الإفطار على الصلاة يستلزم ترك مستحب أخر و هو تقديم الصلاة على الإفطار، و دليل التسامح لا يتكفل لإثبات استحباب تركه، و ما افاده (قده) جيد و كيف كان ففى مرسل المقنعة و مرسل ابن بكير كفاية.

(الأمر السابع) قد يقال: بان الظاهر من النص و الفتوى عدم استحباب تقديم الصلاة فى مورد المستثنى اعنى مورد انتظار الرفقة، و مورد تنازع النفس فى تقديم الصلاة، لا استحباب تقديم الإفطار، و الأمر المتعلق بالإفطار فى مرسل المقنعة بقوله (فابدء بالإفطار) انما هو فى مقام دفع توهم ترك الاولى، و بيان عدم كون تأخير الصلاة تركا للأولى، و يندفع بظهور النص فى استحباب تقديم الإفطار لا عدم استحباب تقديم الصلاة كما لا يخفى، على الناظر فى قوله عليه السّلام فى موثق زرارة و الفضيل: لانه حضرك فرضان الإفطار و الصلاة فابدء بأفضلهما، و أفضلهما الصلاة، و منه يظهر انه مع انتظار الرفقة أو تنازع النفس يكون تقديم الصلاة على الإفطار أيضا مستحبا، الا ان تقديم الإفطار عليها أفضل لا اختصاص الفضل بتقديمه عليها فلا يكون تقديمها عليه مستحبا، (الأمر الثامن) فى حكم منازعة النفس للإفطار منازعتها للتتن و التنباك و الشاى و القهوة و الترياق للمعتاد بها ان لم تدخل تحت المراد من الإفطار، و لكن الأقوى صدق الإفطار على تناول شىء منها كما يصدق على تناول الماء الفاتر أو التمر أو الرطب و قطع الصوم بها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۸۳

(الأمر التاسع) لا يعتبر ان يكون المنتظرين جماعة يصدق عليهم القوم، و ان كان لفظة القوم مأخوذة فى صحيح الحلبى و موثق زرارة و الفضيل، لكن العبرة بالمنتظر و لو كان واحدا، بل يمكن ان يقال بصدق القوم عليه أيضا.

(الأمر العاشر) الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بخصوص شهر رمضان، بل هو جار فى كل صوم، و ذلك لإطلاق ما فى صحيح الحلبى و مرسل ابن بكير و مرسل المقنعة، و لا ينافيه ذكر شهر رمضان فى موثق زرارة و الفضيل لعدم وجوب حمل المطلق على المقيد فى المستحبات.

(الأمر الحادى عشر) ظاهر صحيح الحلبى استحباب تأخير الصلاة فيما إذا خاف حبس القوم عن عشائهم، لا انه ترخيص فى ترك المستحب و هو تقديم الصلاة على الإفطار كما لا يخفى على الناظر فى قوله فليفطر معهم.

(الأمر الثانى عشر) الظاهر عدم كون الحكمة فى تقديم الصلاة المحافظة على وقت الفضيلة، بل هى وصل الصوم بالصلاة و تلبسه بها، فلو أفطر بما لا ينافى وقتها فاته المستحب و ان أدرك فضيلة الوقت.

(الأمر الثالث عشر) الممسك أدبا كالمسافر الوارد فى وطنه الذى أفطر قبل وروده، فإنه يستحب له الإمساك أدبا فى بقية يومه

خارج عن حكم هذه المسألة، لأنه ليس بصائم حتى يشمله هذا الحكم.
(الأمر الرابع عشر) الاولى فيما يستحب تقديم الإفطار المحافظة على وقت الفضيلة بالجمع بينهما مهما أمكن، كما دل عليه ما فى مرسل المقنعة من قوله: غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة انتهى، و عليه فلو لم يمكن الجمع يقدم الصلاة، لأنه لا يعادل الوقت شيئا و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ١- لا يشرع الصوم فى الليل و لا صوم مجموع الليل و النهار]

مسألة ١- لا يشرع الصوم فى الليل و لا صوم مجموع الليل و النهار بل و لا إدخال جزء من الليل فيه الا بقصد المقدمية.
و قد اتضح حكم هذه المسألة مما تقدم فى الأمر الأول من الأمور المتقدمة،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٨۴
من الإجماع بل ضرورة المذهب بل الدين على اختصاص زمان الصوم بالنهار، فلا يشرع فى الليل منفردا، و لا منضما الى النهار و لو بإدخال جزء من الليل، فلو فعل ذلك لكان تشريعا محرما فيبطل ما يقع منه فى النهار أيضا لأنه جزء من الصوم المحرم.

[فصل فى شرائط صحة الصوم]

اشارة

فصل فى شرائط صحة الصوم

[و هى أمور]

اشارة

و هى أمور

[الأول الإسلام و الايمان]

الأول الإسلام و الايمان، فلا يصح من غير المؤمن و لو فى جزء من النهار، فلو أسلم الكافر فى أثناء النهار و لو قبل الزوال لم يصح صومه، و كذا لو ارتد ثم عاد إلى الإسلام بالتوبة و ان كان الصوم معينا و جدد النية قبل الزوال على الأقوى.
هذا الفصل معقود لبيان شرائط صحة الصوم و هى أمور، الأول الإسلام فلا يصح الصوم كسائر العبادات من الكافر مطلقا، أصليا كان، أو انتحاليا، مرتدا كان أو غيره، و ان وجب عليه بناء على كونه مكلفا بالفروع كالأصول، و يدل على عدم صحة العبادات عنه الإجماع بقسميه من المحصل و المنقول، و ربما يستدل لذلك مضافا الى الإجماع بالكتاب و السنة و بعض الوجوه العقلية، فمن الأول قوله تعالى وَ مٰا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقٰاتُهُمْ إِلّٰا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَ بِرَسُولِهِ. و قوله تعالى:
لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ، و قوله تعالى وَ قَدِمْنٰا إِلىٰ مٰا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنٰاهُ هَبٰاءً مَنْثُوراً.

و لا يخفى عدم دلالة شيء من هذه الايات على اشتراط صحة العبادة بالإسلام بمعنى كونها مسقطة للإعادة و القضاء، بل الآية الأولى تدل على عدم قبولها مع الكفر، و الثانية تدل على حبط الاعمال بالشرك المتعقب لها كما ورد مثله فى قوله صلّى اللّه عليه و آله إياكم ان ترسلوا إليها نارا فتحرقوها، و كذا الآية الثالثة بل هى باعتبار ما ورد فى تفسيرها فى الدلالة على الصحة أشبه، ففى الكافى عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن هذه الآية (و قدمنا الى ما عملوا إلخ) فقال: ان كانت لأشد بياضا من القباطى (و هى ثوب من اعمال مصر بيضاء) فيقول اللّه عز و جل كونى هباء منثورا، و ذلك انهم كانوا إذا شرع لهم الحرام أخذوه.

و من الثانى جملة من الاخبار الدالة على اشتراط ولاية ولى اللّه تعالى و

معرفته فى قبول الاعمال، و قد عنون لها فى الوسائل بابا كالمروى عن العلل عن الصادق عليه السّلام انه كتب الى مفضل كتابا و فيه انما يتقبل من العباد العمل بالفرائض التى افترضها اللّه تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه قال: و ان صلى و ان زكى و حج و اعتمر و فعل ذلك كله بغير معرفة من افترض اللّه طاعته فلم يفعل شيئا من ذلك و لم يصل و لم يصم و لم يزك و لم يحج و لم يعتمر و لم يغتسل من الجنابة و لم يتطهر و لم يحرم للّه حراما و لم يحل له حلالا- و ليس له صلاة و ان ركع و ان سجد و لا زكاة له و لا حج و انما ذلك كله بمعرفة رجل أمر اللّه تعالى على خلقه طاعته، و أمر بالأخذ عنه، فمن عرفه و أخذ منه أطاع اللّه، و نحوه غيره، و الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار أيضا على اشتراط الإسلام فى الصحة بمعنى كونه مسقطا للإعادة و القضاء، و ان دلت على اعتبار الولاية فى القبول بمعنى ترتب الأثر على العمل فى الآخرة:

و من الثالث اعنى الاستدلال بالوجوه و الاعتبار ما استدلوا لاشتراط الإسلام فى صحة العمل كاشتراط الطهارة فى صحة الصلاة مثلا- بامتناع نية القربة عن الكافر، لامتناع حصول القرب له، و فيه ان امتناع حصول القرب لا يوجب امتناع نية التقرب، لاحتمال إمكان حصوله له، و معه فيحصل منه نيته، مع ان المعتبر فى صحة العبادة هو قصد امتثال الأمر لا قصد التقرب فقط، و ان أمكن ان يكون الداعى لقصد الامتثال هو قصد التقرب و قصد الامتثال ممكن ممن يعتقد بوجود الرب الآمر له و ان كان كافرا، بل ممن يعتقد برسالة محمد صلّى اللّه عليه و آله و كان كافرا أو مرتدا لإنكاره ضروريا من الضروريات للدين، و بالجملة فهذه الأدلة مما لا يمكن ان يثبت بها اعتبار الإسلام فى صحة العبادات بمعنى كونه معتبرا فى سقوط الإعادة و القضاء، لكن الإجماع المحصل و المنقول كاف فى اعتباره و عليه فلا يصح الصوم من الكافر و ان وجب عليه، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى كتاب الزكاة فى المسألة السادسة عشر و مما ذكرناه يظهر ان الأمر فى اعتبار الايمان بالمعنى الأخص فى مقابل المخالفين أشكل، لأن الأدلة المتقدمة لا تكون وافية فى إثبات اعتباره، و ليس إجماع على اعتباره أيضا، بل هو مما فيه الخلاف فعن غير واحد صحة عبادات المخالفين إذا تعقبت بالاستبصار منهم على نحو الشرط المتأخر، نعم مع

عدمه فلعله مما انعقد الإجماع على فسادها، و قد حققنا القول فى ذلك فى الزكاة، و كيف كان لو أسلم الكافر فى أثناء النهار، و المرتد عاد إلى الإسلام بالتوبة فى أثنائه، فإن كان بعد الزوال فلا إشكال فى بطلانه و وجوب الإمساك عليه فى بقية النهار تأدبا، و وجوب القضاء عليه فيما يجب عليه القضاء كما فى المرتد، و ان كان قبل الزوال ففى صحة صومه و عدمها قولان، و المحكى عن المبسوط و الحلى و المحقق هو الصحة، لما دل على تأثير النية فى أثناء النهار قبل الزوال، و المحكى عن العلامة و الشهيد و غيرهما هو البطلان، و اختاره فى الجواهر، و عليه المصنف (قده) فى المتن، لان اشتراط الإسلام فى صحة الصوم يوجب اعتباره فى كل جزء من اجزائه بحيث لو انتفى فى جزء منه لانتفت الصحة، و لا يصح القول بصحة جزء و بطلان جزء أخر لأن الصوم لا يتبعض، و قياس المقام بما إذا أثر النية فى أثناء النهار قبل الزوال باطل، لانه مع الفارق، بل المقام من قبيل ما إذا أبطل صومه قبل

الزوال بمبطل ثم أراد تجديد النية قبل الزوال، و هذا هو الأقوى كما لا يخفى، و اما بطلان الصوم بالارتداد كما إذا عقد الصوم مسلما ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام قبل ان يتناول مفطر ففيه قولان، أقواهما البطلان، و سيأتى وجهه فى المسألة الاولى من فصل أحكام القضاء.

[الثانى العقل]

الثانى العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا و ان كان جنونه فى جزء من النهار، و لا من السكران، و لا من المغمى عليه، و لو فى بعض النهار و ان سبقت منه النية على الأصح.

فى هذا المتن أمور، (الأول) يشترط فى صحة الصوم كسائر العبادات العقل، فلا يصح من المجنون بلا خلاف فيه كما عن غير واحد، و لحديث رفع القلم المروى عن على عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال: رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون حتى يفيق، و عن الصبى حتى يبلغ، و عن النائم حتى ينتبه، و ان كان رفع القلم دالا على عدم الوجوب لا على نفى الصحة، و لذا يصح من النائم من غير اشكال كما سيأتى، و لا فرق فى الجنون الرافع للصحة بين كونه إطباقيا، أو أدواريا، كان فى تمام النهار، أو فى جزء منه، سبق منه النية قبل الفجر فى حال عقله، أم لا، كانت إفاقته منه قبل الزوال مع تجدده

النية بعد الإفاقة، أم لا، و ذلك لما تقدم فى اعتبار الإسلام من ان اشتراطه يقتضى تحققه فى جميع انات النهار بحيث لو خلى منه آن منه لبطل قضاء للشرطية فى جميع الآنات.

(الثانى) يشترط فى صحة الصوم الخلو من السكر و الإغماء، فلا يصح من السكران و المغمى عليه، اما مع عدم سبق النية منهما فى الليل قبل طرو السكر و الإغماء و عدم تجديدها بعد زوالهما فى أثناء النهار فى وقت يصح منه تجديدها فيه بحسب أقسام الصيام فللإجماع على بطلانه ح، مضافا الى ترك النية فيه التى لا شبهة فى اعتبارها فى فساد الصوم بتركها كما هو واضح، و اما مع سبق النية قبل الفجر قبل طروهما ففى الصحة و عدمها قولان، فالمحكى عن المفيد و الشيخ فى المغمى عليه، و صاحب المدارك و غير واحد ممن تأخر عنه فى المغمى عليه و السكران هو الصحة، و لو مع الاستيعاب فى تمام النهار، كالنوم المستوعب فى النهار مع سبق النية فى الليل، و الأكثرون على الفساد و عليه المصنف (قده)، و يستدل للأخير بوجوه، منها ان السكران و المغمى عليه بزوال عقلهما و لو فى جزء من النهار فى صورة عدم الاستيعاب يسقط عنهما التكليف وجوبا أو ندبا، لزوال عقلهما، و قبح المطالبة عن غير العاقل عقلا، فلا يصح منهما الصوم مع سقوطه.

و منها ان ما أفسد الصوم إذا وجد فى جميع النهار أفسده إذا وجد فى بعضه، كالجنون و الحيض و النفاس، إلا إذا قام الدليل على عدم إفساده إذا وجد فى البعض كالسفر بعد الزوال على ما يأتى البحث عنه، و مقتضى ذلك هو الفساد حتى فى صورة عدم الاستيعاب، و منها ان سقوط القضاء يستلزم سقوط الأداء و القضاء ساقط عن المغمى عليه كما سيأتى، فيكون الأداء أيضا كذلك.

و منها انه لو لم يضر تخللهما مع سبق النية لم يضر تخلل الموت أيضا مع سبقها، بان يموت المكلف فى أثناء النهار ثم يطرئه الحيات و النهار باق لاشتراكهما مع الموت فى ارتفاع التكليف، مع ان من المعلوم بطلانه بطرو الموت و لو طرء

بعده الحيوة.

و منها انه لو صح صوم السكران و المغمى عليه مع سبق النية منهما للزم صحته مع صدور المنافى منهما فى حال السكر و الإغماء فى أثناء النهار لعدم كون صدوره منهما عمديا مع انحصار المبطل بالصدور عمدا.

و منها عدم صدق الصوم عرفا و شرعا مع طروهما، و لا سيما مع استيعابهما تمام النهار.

و منها ان المصحح مع سبق النية فى الليل هو بقائها على سبيل الاستدامة الحكمية لكنه منتف عنهما لانتفاء أهليتهما عن القصد، فلا تبقى فيهما النية حكما على ما تقدم من معنى الاستدامة الحكمية الذى مرجعه إلى بقائها فى النفس مع الغفلة عنه بحيث لو توجه لوجد نفسه ناويا، و من المعلوم ان المغمى عليه و السكران و المجنون و نحو ذلك ممن يزول عقله ليس كذلك، و هذا بخلاف الغافل و النائم و الساهى و نحو ذلك ممن تكون النية باقية فيهم على نحو الاغتراس مع غفلتهم عن بقائها، و يستدل للأول أعنى القول بالصحة بالنقض بالنائم فإنه غير مكلف قطعا، مع ان صومه لا يفسد بنومه إجماعا، و لا يقال بخروج صحة صوم النائم بالنص و الإجماع و لو بدعوى اجراء الشارع صومه مجرى الصوم الصحيح فى إسقاط القضاء و ترتب الثواب، لان سقوط التكليف عن غير المستأهل له عقلى، و مع انتفاء الأهلية عن النائم لا محل لإخراج صحة صومه عما يقتضيه حكم العقل بالنص و الإجماع، لأن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص، بل الخارج منهما خارج بالتخصص، بل السر فى خروجه هو عدم قدح عروض احد هذه الأحوال من الجنون و الإغماء و السكر و النوم و نحوها فى صدق الامتثال فيما إذا عرض شىء منها فى أثناء النهار، إذ لا ريب فى انه إذا أمر المولى عبده بفعل مستمر ممتد طول النهار، و اشتغل العبد بامتثاله فعرضه شىء من هذه الأحوال فى أثناء النهار، ثم ارتفع، فإنه يعد ممتثلا فى عرف العقلاء، و اما الأدلة التى استدل بها للقول بالفساد فكلها مخدوشة، لا يصح الاستناد إليها، هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى المقام، و الحق بطلان الصوم بعروض الإغماء أو السكر فى أثناء النهار و لو فى لحظة منه، و ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٢٨٩

للفرق بين النوم و بين الإغماء، بناء على كون الإغماء موجبا لازالة العقل، و كون النوم موجبا لتغطيته، لا ازالته، قال الفخر (قده) فى شرح الإرشاد: ان النوم و السكر مغطيان للعقل و لا يزيلانه، و الجنون مزيل له قطعا، و فى الإغماء احتمالان، و الأكثر على انه أيضا مزيل انتهى، فالفرق بين النوم و الإغماء ح بعد اشتراكهما فى تعطيل الحواس هو كون الإغماء مزيلا للعقل، و النوم مغطى له، و مع هذا الفرق يصح التكليف بالنائم لبقاء عقله دون المغمى عليه، و يتم ما ذكره المشهور من صحة صوم النائم مع سبق النية منه دون المغمى عليه، و من وجوب القضاء على النائم مع عدم سبق النية منه دون المغمى عليه، فيكون النائم كالسكران فى صحة التكليف بهما و بقاء إرادتهما على نحو الاغتراس المعبر عنها بالاستدامة الحكمية لبقاء عقلهما و ان كان مغطى، و ان المغمى عليه كالمجنون فى زوال العقل عنهما فلا يصح تكليفهما بعروض الإغماء أو الجنون و لو فى جزء من النهار مع سبق النية و عدمه، و لا يجب عليهما القضاء، و مما ذكرناه يظهر عدم صحة الصوم بتجديد النية لو ارتفع الإغماء أو الجنون فى وقت يصح فيه تجديدها، و صحته بتجديدها لو انتبه أو ارتفع سكره فى وقت يصح منه تجديدها لو لم يسبق منه النية قبل طريانهما، و لكن الصحة مع تجديد النية فى وقته تختص بمن لم يكن طريان الإغماء و السكر عليه بفعله، و الا لبطل صومه بطريانهما لكونه ناشيا عنه بالاختيار.

[الثالث عدم الإصباح جنبا]

الثالث عدم الإصباح جنبا أو على حدث الحيض و النفاس بعد النقاء من الدم على التفصيل المتقدم.

و قد تقدم فی بیان الثامن من المفطرات مستوفی. ص ۵۵

[الرابع الخلو من الحیض و النفاس فی مجموع النهار]

الرابع الخلو من الحیض و النفاس فی مجموع النهار، فلا یصح من الحائض و النفساء إذا فاجأهما الدم و لو قبل الغروب بلحظة، أو انقطع عنهما بعد الفجر بلحظة، و یصح من المستحاضة إذا أتت بما علیها من الأغسال النهاریة.

اما اعتبار الخلو من الحیض و النفاس فی مجموع النهار فعلیه الإجماع، و یدل علیه من النصوص أخبار کثیرة ادعی تواترها،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۹۰

ففی خبر الحلبی المروی فی الکافی و الفقیه و التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن امرأة أصبحت صائمة فلما ارتفع النهار أو کان العشی حاضت أ تفطر قال علیه السّلام: نعم و ان کان وقت المغرب فلتفطر، قال و سألته عن امرأة رأت الطهر فی أول النهار فی شهر رمضان فتغتسل (لم تغتسل) و لم تطعم فما تصنع فی ذلک الیوم قال: تفطر ذلک الیوم فإنما فطرها من الدم، و خبر عیص بن قاسم المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام عن امرأة تطمث فی شهر رمضان قبل ان تغیب الشمس قال علیه السّلام: تفطر حین تطمث، و خبر منصور بن عازم المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام: ای ساعة رأیت الدم فهی تفطر الصائمة إذا طمثت، و خبر عبد الرحمن بن الحجاج المروی فی الکافی قال سألت أبا الحسن علیه السّلام عن المرأة تلد بعد العصر أ تتم ذلک الیوم أم تفطر؟ قال: تفطر و تقضی ذلک الیوم، و اما صحة الصوم من المستحاضة إذا أتت بما هو وظیفتها فیما یعتبر فی صحة صومها فقد تقدم الکلام فیه فی المسألة الثانیة عشر من مسائل أحکام الاستحاضة فی کتاب الطهارة فراجع.

[الخامس ان لا یکون مسافرا]

الخامس ان لا یکون مسافرا سفرا یوجب قصر الصلاة مع العلم بالحکم فی الصوم الواجب إلا فی ثلاثة مواضع، (أحدها) صوم ثلاثة أیام بدل هدی التمتع.

(الثانی) صوم بدل البدنة ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامدا و هو ثمانیة عشر یوما.

(الثالث) صوم النذر المشترط فیه سفرا خاصة أو سفرا و حضرا دون النذر المطلق بل الأقوی عدم جواز صوم المندوب فی السفر أیضا إلا ثلاثة أیام للحاجة فی المدینة، و الأفضل إتیانها فی الأربعاء و الخمیس و الجمعة، و اما المسافر الجاهل بالحکم لو صام فیصح صومه و یجزیه حسبما عرفته فی جاهل حکم الصلاة، إذ الإفطار کالقصر، و الصیام کالتمام فی الصلاة، لکن یشترطان یبقی علی جهلة إلی أخر النهار، و اما لو علم بالحکم فی الأثناء

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۲۹۱

فلا یصح صومه، و اما الناسی فلا یلحق بالجاهل فی الصحة، و کذا یصح صومه إذا لم یقصر فی صلاته کناوی الإقامة عشرة أیام أو المتردد ثلاثین یوما و کثیر السفر و العاصی بسفره و غیرهم ممن تقدم تفصیلا فی کتاب الصلاة.

فی هذا المتن أمور، (الأول) لا یصح صوم شهر رمضان و لا یجب فی السفر الذی یقصر فیه الصلاة إجماعا بل بالضرورة من المذهب، و یدل علیه الکتاب الکریم و السنة قال اللّه تعالی فَمَنْ کٰانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلیٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّٰامٍ أُخَرَ.

و مرسل حسن بن أسباط قال کنت مع ابی عبد اللّه علیه السلام فیما بین مکة و المدینة فی شعبان و هو صائم، ثم رأینا هلالا

شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر فقال: ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض فليس لنا ان نفعل إلا ما أمرنا.

و خبر يحيى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: الصائم فى السفر فى شهر رمضان كالمفطر فيه فى الحضر، ثم قال: ان رجلا اتى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال يا رسول اللّه انه علىّ يسير فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ان اللّه عز و جل تصدق على مرضى أمتى و مسافريها بالإفطار فى شهر رمضان أ يحب أحدكم لو تصدق بصدقة ان ترد عليه.

و خبر عيص بن القاسم عن الصادق عليه السّلام قال: إذا خرج الرجل فى شهر رمضان مسافرا أفطر و قال: ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله خرج من المدينة إلى مكة فى شهر رمضان و معه الناس و فيهم المشاة فلما انتهى الى كراع الغميم [۱] دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر و العصر فشربه و أفطر ثم أفطر الناس معه و تم أناس على صومهم فسماهم العصاة، و انما يؤخذ باخر أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله.

و خبر عبيد بن زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قال عليه السّلام: ما أبينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه.

---

[۱] و كراع الغميم بالغين المعجمة و زان كريم واد بينه و بين المدينة نحو من مائة و سبعين ميلا و بينه مكة نحو ثلاثين ميلا (مجمع البحرين) و الميل أربعة آلاف ذراع و كل ثلاثة أميال فرسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۲۹۲

و خبر صفوان بن يحيى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يسافر فى شهر رمضان فيصوم قال عليه السّلام: ليس من البر الصيام فى السفر.

و المرسل المروى فى مجمع البيان، قال روى أصحابنا عن الصادق عليه السّلام الصائم فى شهر رمضان فى السفر كالمفطر فيه فى الحضر.

و خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب قال سمعته يقول: إذا صام الرجل رمضان فى السفر لم يجزه و عليه الإعادة، و المطلقات الواردة فى عدم جواز الصوم فى السفر، فإنها تدل على عدم جوازه فى شهر رمضان قطعا.

(الأمر الثانى) المشهور على عدم جواز صوم الواجب غير صوم شهر رمضان فى السفر الا ما ورد الرخصة فيه حسبما يأتى، خلافا للمحكى عن المفيد من جواز صوم ما عدا شهر رمضان من الواجبات فى السفر كما حكاه عنه المحقق فى المعتبر و العلامة فى المختلف، و للمحكى عن على بن بابويه من جواز صوم جزاء الصيد فى السفر، و ما عليه المشهور هو الأظهر لخبر صفوان بن يحيى المتقدم عن الكاظم عليه السّلام انه سئل عن الرجل يسافر فى شهر رمضان فيصوم فقال عليه السّلام: ليس من البر الصيام فى السفر، بناء على ان كون العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

و صحيح عمار بن مروان عن الصادق عليه السّلام قال: من سافر قصر و أفطر.

و خبر ابان عن الباقر عليه السّلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: خيار أمتى الذين إذا سافروا قصروا و أفطروا.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الصادق عن الظهار على الحرة و الأمة قال: نعم الى ان قال: و ان ظاهر و هو مسافر أفطر حتى يقدم [۱] و ان صام فأصاب ما لا يملك فليقض الذى ابتدء فيه، و ما ورد فى عدم جواز صوم قضاء شهر رمضان فى السفر، و خبره الأخر المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الظهار على الحرة و الأمة فقال عليه السّلام: نعم الى ان قال عليه السّلام.

[۱] فی الوافی و ان صام فأصاب ما لا فلیمض الذی ابتدء فیه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۲۹۳

و خبر علی بن جعفر المروی فی الکافی من الکاظم علیه السّلام عن الرجل یکون علیه أیام من شهر رمضان و هو مسافر یقضی إذا قام فی المکان قال علیه السّلام: لا حتی یجمع علی مقام عشرة أیام.

و خبر عقبة بن خالد المروی فی الکافی أیضا عن الصادق علیه السّلام فی رجل مرض فی شهر رمضان، فلما برء أراد الحج، کیف یصنع بقضاء الصوم قال: إذا رجع فلیصمه.

و الاخبار المطلقة الناهیة عن الصوم فی السفر، و الاخبار الواردة فی المنع عن صوم المنذور فی السفر الا ما نوی الإتیان به فی السفر، و الاخبار الواردة فی استثناء المواضع الثلاثة عن المنع عن الصوم فی السفر الدالة علی المنع عما عداها فی الصیام الواجبة، و اما ما حکی عن المفید من جواز الصوم الواجب فی السفر ما عدا شهر رمضان، أو عن علی بن بابویه من صحة صوم جزاء الصید فیه فلم یقم له دلیل، و الاخبار المتقدمة یرده کما لا یخفی.

(الأمر الثالث) السفر الذی یجب الإفطار فیه هو ما یوجب فیه قصر الصلاة، للتلازم بین قصر الصلاة و الإفطار، کما یدل علیه خبر معاویة بن وهب المروی فی الفقیه و التهذیب عن الصادق علیه السّلام و فیه: إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت، و خبر سماعة المروی فی التهذیب أیضا عن الصادق علیه السّلام قال: و لیس یفترق التقصیر و الإفطار فمن قصر فلیفطر، و المرسل المروی فی مجمع البیان عن الصادق علیه السّلام: من سافر قصر و أفطر.

(الأمر الرابع) یعتبر فی الإفطار فی السفر علم المکلف بسقوط الصوم فی السفر، لما دل علی اعتباره فی قصر الصلاة، مع ما دل علی التلازم بین القصر و الإفطار، مضافا الی ما دل علی اعتباره فی جواز الإفطار، ففی خبر عیص بن القاسم المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام: من صام فی السفر بجهالة لم یقضه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۲۹۴

و خبر عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن رجل صام شهر رمضان فی السفر فقال علیه السّلام: ان کان لم یبلغه ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نهی عن ذلک فلیس علیه القضاء و قد اجزء عنه الصوم، و خبر ابن أبی شعبة المروی فی التهذیب أیضا عن الصادق علیه السّلام فی رجل صام فی السفر فقال علیه السّلام: ان کان قد بلغه ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نهی عن ذلک فعلیه الإعادة و ان لم یکن بلغه فلا شی‌ء علیه.

(الأمر الخامس) استثنی عن عدم جواز الصوم الواجب فی السفر مواضع ثلاثة، أحدها صوم ثلاثة أیام بدل هدی التمتع لمن لا یجد هدی التمتع و لا ثمنه، فإنه یصوم عشرة أیام بدله ثلاثة فی الحج، و سبعة إذا رجع الی أهله، للإجماع المحکی لو لم یکن محصلا، و نص الکتاب الکریم بقوله تعالی فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ ثَلاثَةِ أَیّامٍ فِی الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَةٌ کامِلَةٌ، و دلالة الأخبار الکثیرة علیه، ففی خبر سماعة قال سألته عن الصیام فی السفر قال علیه السّلام: لا صیام فی السفر، قد صام أناس علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فسماهم العصاة فلا صیام فی السفر إلا الثلاثة أیام التی قال اللّه عز و جل فی الحج، و خبر یونس المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام فی رجل متمتع لم یکن معه هدی قال: یصوم ثلاثة أیام قبل الترویة بیوم و یوم الترویة و یوم عرفة، قال فقلت له إذا دخل یوم الترویة و هو لا ینبغی ان یصوم بمنی أیام التشریق قال: فإذا رجع الی مکة صام، قال قلت فإن أعجله أصحابه و أبوا أن یقیموا بمکة قال: فلیصم فی الطریق، قال فقلت یصوم فی السفر قال: هو ذا هو یصوم فی یوم عرفة و أهل عرفة فی السفر، و خبر الحسن بن الجهم المروی فی التهذیب

قال سألته عن رجل فاته صوم الثلاثة أيام فى الحج قال عليه السّلام من فاته صيام ثلاثة أيام فى الحج ما لم يكن عمدا تاركا فإنه يصوم بمكة ما لم يخرج منها، فان ابى جماله ان يقيم عليه فليصم فى الطريق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٢٩٥

و خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن متمتع لم يجد هديا قال: يصوم ثلاثة أيام فى الحج يوما قبل يوم التروية و يوم التروية و يوم عرفة، قال قلت فان فاته ذلك قال: يتسحر ليلة الحصبة [١] و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت فان لم يقم عليه جمّاله أ يصومها فى الطريق قال: ان شاء صامها فى الطريق، و ان شاء إذا رجع الى اهله، و هذه الاخبار مع الآية الكريمة، و عدم وجدان الخلاف، و دعوى الاتفاق على هذا الحكم كاف فى إثباته فى الجملة، و تفصيل البحث عنه موكول الى محله، و اما خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام الصوم الثلاثة أيام ان صامها فأخرها يوم عرفة، فان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها فى اهله، و لا يصومها فى السفر، فلا يعارض مع الاخبار المتقدمة لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه، و حمله الشيخ فى التهذيب على نفى الوجوب التعيينى للصوم فى السفر، بل هو مخير بينه و بين ما إذا رجع الى اهله، و لا يخلو عن القرب لا سيما مع اعتضاده بالمرسل المحكى عن المفيد قال سئل عمن لا يجد هديا و جهل ان يصوم الثلاثة أيام كيف يصنع فقال: اما اننى لا أمره بالرجوع إلى مكة و لا أشق و لا أمر بالصيام فى السفر و لكن يصوم إذا رجع الى أهله انتهى، فإنه كالصريح فى نفى تعيين الصوم فى السفر كما لا يخفى. (و ثانيها) صوم الثمانية عشر يوما ممن لا يجد البدنة إذا أفاض قبل الغروب عامدا من عرفات، و المشهور جواز الإتيان به فى السفر و انه يتخير فى الإتيان فى مكة أو فى الطريق أو فيما إذا رجع الى اهله، و يدل عليه خبر يونس المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام عن رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس عامدا قال عليه السّلام: عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى الطريق أو فى اهله، و عن غير واحد احتمال ذهابهم الى عدم جوازه فى السفر، و ذلك لعدم تعرضهم له، بل اقتصارهم على استثناء الثلاثة أيام

---

[١] فى المجمع و ليلة الحصبة بالفتح بعد أيام التشريق و هو صريح بان يوم الحصبة يوم الرابع عشر لا يوم النفر انتهى و فى خبر رفاعة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال الراوى قلت له و ما الحصبة قال يوم نفر و هو ظاهر فى كونه يوم الثالث عشر و العلم عند اللّه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٢٩٦

بدل الهدى، و لعله لأجل الإطلاقات المتقدمة الدالة على عدم جواز الصوم الواجب فى السفر، مع دعوى نفى ظهور خبر يونس فى جوازه، و ذلك لاحتمال إرادة إقامة عشرة أيام فى الطريق و هو بعيد، و كيف كان فالمسألة خالية عن الاشكال. (و ثالثها) صوم النذر المشترط بالسفر خاصة أو المقيد بالسفر و الحضر دون النذر المقيد بالحضر أو المطلق عن قيد الحضر و السفر، و المشهور المحقق صحته فى السفر، قال المحقق فى الشرائع:

و النذر المشترط سفرا و حضرا على قول مشهور، و قال فى الجواهر: و قد يشعر عبارة المتن (يعنى الشرائع) بوجود الخلاف فيه الا انى لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم انتهى، و قال المحقق فى المعتبر بعد نقل ما يدل عليه من النص: و لمكان ضعف هذه الرواية جعلناه قولا مشهورا انتهى، و يستدل لهذا بخبر على بن مهزيار قال كتب بندار مولى إدريس يا سيدى نذرت أن أصوم كل يوم سبت فإن انا لم أصمه فما الذى يلزمنى من الكفارة فكتب و قرئته لا تتركه الا من علة، و ليس عليك صومه فى سفر و لا مرض الا ان تكون نويت ذلك، و أورد على الاستدلال به بضعف السند تارة، و الدلالة اخرى، اما ضعفه

سندا فلجهالة البندار الكاتب و المكتوب إليه الذى لم يعلم أنه الإمام عليه السّلام، و اما ضعفه دلالته فلاحتمال كون المراد من قوله نويت ذلك هو نية الصوم و إنشاء السفر بعدها، لا نية نذر الصوم فى السفر، مع ما فى استثناء نذر الصوم فى المرض عما لا يصح الصوم فى حالة طريانه، و اشتماله على كون كفارة النذر الصدقة على سبعة مساكين مع انه مما لا قائل به، لكن دعوى ضعف السند مدفوعة بكون الراوى هو على بن مهزيار الذى روايته من الصحاح لتصريحه بقرائته لما كتب فى الجواب، و ان الظاهر منه كون المكتوب اليه هو الامام، و ذلك لاهتمام على بن مهزيار فى نقله و تصريحه بقراءة المكتوب، و التعبير عما فى الكتابة من المكتوب اليه بقول الكاتب (يا سيدى) الذى لا يعبر عنه غالبا إلا فى الإمام، قال فى المدارك: و ان الرواية صحيحة السند و لا يضر جهالة الكاتب لان مقتضى الرواية أخبار على بن مهزيار بقراءة المكتوب انتهى، و يجاب عن المناقشة فى دلالته بان ما ذكر من المناقشات احتمالات لا يدفع الظهور، و لا إشكال فى ظهوره فى استثناء نذر

الصوم المقيد بالسفر و هو اى الظهور هو المناط فى الاستدلال كما عليه المعول فى إثبات أكثر الاحكام، و اشتماله على ما لا قائل به أيضا غير ضائر فى الاستدلال به، لإثبات ما يقوله المشهور لصحة التفكيك فى اجزاء الخبر فى الحجية على ما حقق فى الأصول، مع احتمال إرجاع الاستثناء فى قوله: الا ان تكون نويت ذلك الى السفر خاصة، بدعوى تخصيص الإشارة اعنى كلمة ذلك فى قوله: نويت ذلك بالسفر، و ان كان هو خلاف الظاهر لظهورها فى الإرجاع إلى الجميع، لو لم نقل بظهوره فى الاختصاص بالأخير اعنى المرض، فلا موجب لطرح الخبر بعد استناد المشهور اليه، و العمل بمضمونه، فلا إشكال فى صحة صوم المنذور المشترط بالسفر منفردا أو منضما الى الحضر، و المحكى عن المفيد و السيد و سلار صحة المنذور مطلقا، لتناول إطلاقه السفر، و لعموم الوفاء بالنذر، و لإطلاق خبر إبراهيم بن عبد الحميد المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السّلام عن الرجل يجعل للّه عليه صوم يوم مسمى قال: يصوم ابدا فى السفر و الحضر، و فيه ان إطلاق ما يدل على صحة صوم المنذور فى السفر، يقيد بما يدل على عدم صحته فيما إذا لم ينو ذلك عتد نذره، و عموم وجوب الوفاء بالنذر مخصص بما يدل على اعتبار اباحة المنذور و رجحانه، فلا يصح نذر ما يكون مباحا فضلا عمّا يكون مرجوحا أو حراما، و إطلاق خبر إبراهيم بن عبد الحميد يقيد بما فى خبر على بن مهزيار، كما يقيد به المطلقات الدالة على عدم صحة الصوم المنذور فى السفر، مع ان النسبة بين خبر إبراهيم بن عبد الحميد الدال بإطلاقه بصحة الصوم النذرى فى السفر و لو مع عدم اشتراطه به، مع تلك المطلقات الدالة على بطلانه فيه و لو مع اشتراطه به بالعموم من وجه، و لو أغمضنا عن تقييد خبر إبراهيم و تلك المطلقات بخبر على بن مهزيار، و سلمنا استقرار التعارض بينهما بالعموم من وجه، لكان اللازم ترجيح تلك المطلقات على خبر إبراهيم، لكثرة تلك المطلقات و كون خبر إبراهيم واحدا، و موافقة المطلقات مع المطلقات الدالة على فساد الصوم فى السفر، و ما ورد مما يدل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر و ان المعتبر هو الرجحان لولا النذر لا الحاصل بسببه، فلا يصح نذر المرجوح و ان حصل له الرجحان به الا إذا

قام الدليل على صحته كنذر الإحرام قبل الميقات، فهذه مرجحات توجب ترجيح المطلقات على خبر إبراهيم ان تم التعارض بينهما، لكن الانصاف تقييدها كتقييد خبر إبراهيم بخبر على بن مهزيار، و المتحصل منهما بعد تقييدهما به هو صحة صوم المنذور المشترط بالسفر منفردا أو منضما بالحضر، و بطلان المنذور مطلقا أو مقيدا بالحضر خاصة إذا اتى به فى السفر، فمن تلك المطلقات خبر كرام المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى جعلت على نفسى ان أصوم حتى يقوم القائم فقال عليه السّلام: صم و لا تصم فى السفر، و لا العيدين، و لا أيام التشريق، و لا اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان.

و خبر القاسم ابن ابى القاسم الصيقل المروى فى التهذيب قال كتبت اليه يا سيدى رجل نذران يصوم يوما من الجمعة (كما فى الوسائل) كل جمعة دائما (كما فى التهذيب) ما بقى، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيام التشريق أو سفر أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضائه أو كيف يصنع يا سيدى، فكتب اليه قد وضع اللّه عنك الصيام فى هذه الأيام كلها و تصوم يوما بدل يوم إنشاء اللّه تعالى.

و خبر زرارة المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام ان أمى كانت جعلت عليها نذرا ان اللّه ان رد عليها بعض ولدها من شىء كانت تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذى يقدم فيه ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة فأشكل علينا لمكان النذر، أ تصوم أم تفطر فقال عليه السّلام: لا تصوم وضع اللّه عنها حقه و تصوم هى ما جعلت على نفسها، قلت فما ترى إذا رجعت الى المنزل أ تقضيه قال عليه السّلام: لا قلت افتترك ذلك قال عليه السّلام: لا لأنى أخاف ان ترى فى الذى نذرت فيه ما تكره.

و خبر عمار الساباطى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يقول: للّه على ان أصوم شهرا أو أكثر من ذلك أو أقل فيعرض له أمر لا بد له ان يسافر أ يصوم و هو مسافر قال:

إذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم فى السفر فريضة كان أو غيره، و الصوم فى السفر معصية.

(الأمر السادس) وقع الخلاف فى جواز صوم المندوب و عدمه فى السفر، و المنقول عن الأكثر من القدماء هو الأخير، و المحكى عن جماعة من المتأخرين هو الأول أعنى الصحة، اما مع الكراهة كما عن بعضهم، أو مع عدمها كما عن آخرين، و منشأ الخلاف فى ذلك هو اختلاف الاخبار فيه و مما يدل على المنع هو المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة الصوم فى السفر، و خبر عمار الساباطى المتقدم فى الأمر الخامس، بناء على ان يكون المراد من قوله أو غيره هو الصوم المندوب، و من الفريضة فى قوله فريضة كان مطلق الفريضة، و ارادة خصوص صوم شهر رمضان من قوله: فريضة، و ما عداه من الصيام الواجبة من قوله: أو غيره بعيد جدا، و خبر البزنطى المروى فى التهذيب عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام عن الصيام بمكة و المدينة و نحن فى سفر قال: فريضة فقلت: لا و لكنه تطوع، كما يتطوع بالصلاة، فقال تقول اليوم و غدا، قلت: نعم قال: لا تصم و احتمال ارادة خصوص مكة و المدينة أو من يقول اليوم و غدا كما فى الوسائل بعيد فى الغاية، و المروى عن تفسير العياشى لم يكن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصوم فى السفر تطوعا و لا فريضة، و خبر زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه: لم يكن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يصوم فى السفر فى شهر رمضان و لا غيره، و مما يدل على الجواز الخبر المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام و فيه انه عليه السّلام خرج من المدينة فى أيام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان و هو فى السفر فأفطر فقيل له أ تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان؟ فقال عليه السّلام: نعم شعبان الّتى إن شئت صمته، و ان شئت لا، و شهر رمضان عزم من اللّه عز و جل على الإفطار.

و الخبر الأخر المروى فيهما أيضا، و فيه كنت مع ابى عبد اللّه عليه السّلام فيما بين مكة و المدينة فى شعبان و هو صائم، ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر، فقلت له جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم، و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر، فقال: ان ذلك

تطوع، و لنا ان نفعل ما شئنا، و هذا فرض فليس لنا ان نفعل إلا ما أمرنا. و خبر الجعفرى قال سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول: كان ابى عليه السّلام يصوم يوم عرفة فى اليوم الحار فى الموقف، و يأمر بظل مرتفع فيضرب له، بناء على ان يكون صومه عليه

السّلام مندوبا لا واجبا بالنذر و نحوه، و الاستفصال المذكور فى خبر البزنطى لأنه لو لم يكن بين الفرض و الندب فرق لم يكن وجه للاستفصال، و هذه هى الأخبار الواردة فى الصوم المندوب فى السفر على ما اطلعنا عليه، فمنهم من أخذ بالطائفة الاولى و حكم بالمنع، و منهم من أخذ بالطائفة الثانية و حكم بالجواز، و منهم من جمع بينهما بحمل ما فى الطائفة الأولى على الكراهة بقرينة الطائفة الثانية المصرحة بالجواز و عليه المحقق فى الشرائع حيث يقول: و قيل يكره و هو أشبه، و الأقوى هو المنع، و ذلك لذهاب المحصلين من أصحابنا إليه كما عن الحلى و عن المفيد نسبته الى المشهور عند القدماء، و كون الأخبار الدالة عليه أصح و أكثر مما عمل بها القدماء، و عدم صحة الاخبار الدالة على الجواز فى نفسها مع عدم الجابر لها فضلا عن كونها معرضا عنها بقيام الشهرة القدمائية على الاعراض عنها، مضافا الى ان معارضتها مع ما يدل على المنع بالعموم من وجه، و على تقدير استقرار التعارض بينهما يجب الحكم بسقوطهما معا فى مورد الاجتماع، و الرجوع الى المطلقات الدالة على المنع كما هو الحكم فى المتعارضين بالعموم من وجه، و اما الاستفصال بين الفرض و الندب فلا دلالة فيه على بطلان الصوم المندوب فى السفر، لان ترك الاستفصال دليل على العموم، لكن الاستفصال لا يدل على الخصوص.

(الأمر السابع) استثنى من عدم جواز الصوم المندوب فى السفر صوم ثلاثة أيام للحاجة فى المدينة بلا خلاف فيه، و يدل عليه خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: ان كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء و تصلى ليلة الأربعاء عند أسطوانة أبى لبابة و هى أسطوانة التوبة التى كان ربط إليها نفسه حتى نزل عذره من السماء، و تقعد عندها يوم الأربعاء ثم تأتى يوم الخميس التى تليها ما يلى مقام النبى صلّى اللّه عليه و آله ليلتك و يومك، و تصوم يوم الخميس ثم تأتى الأسطوانة التى تلى مقام النبى صلّى اللّه عليه و آله و مصلاه ليلة الجمعة فتصلى عندها ليلتك و يومك، و تصوم

يوم الجمعة، و ان استطعت ان لا تتكلم بشى‌ء فى هذه الأيام إلا ما لا بد لك منه، و لا تخرج من المسجد إلا لحاجة، و لا تنام فى ليل و لا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل، ثم احمد اللّه سبحانه فى يوم الجمعة و أثن عليه، و صل على النبى صلّى اللّه عليه و آله، و سل حاجتك و ليكن فيما تقول: اللهم ما كانت لى إليك من حاجة شرعت انا فى طلبها و التماسها، أو لم أشرع سألتكها أو لم أسألكها فإنى أتوجه إليك بنبيك محمد صلّى اللّه عليه و آله نبى الرحمة فى قضاء حوائجى صغيرها و كبيرها. و هذه الرواية كما ترى تدل على استحباب ذلك الأمر فى الوقت المضروب له و هو من يوم الأربعاء الى يوم الجمعة، لكن الفقهاء ذكروا استحبابه مطلقا، و قالوا: بكونه فى الوقت المذكور أفضل، و لم يرد على استحبابه مطلقا دليل، و لعلهم قدس أسرارهم فهموا من هذا الخبر الاستحباب على نحو تعدد المطلوب، و لذا قالوا بكونه فى الوقت المذكور فى الخبر أفضل، و لا بأس به، و المحكى عن المفيد (قده) إلحاق المشاهد الأئمة صلوات اللّه عليهم بمشهد النبى صلّى اللّه عليه و آله فى استحباب الصوم فى ثلاثة أيام للحاجة للمسافر، و لا دليل على الإلحاق، و لعله (قده) استنبط الملاك من الخبر المقدم للاستحباب، و انه لمكان مجاورة قبر المعصوم فحكم بإلحاق المشاهد المتبركة اليه و لا وجه له.

(الأمر الثامن) قد مر فى الأمر الرابع اعتبار العلم بالحكم فى وجوب الإفطار فى السفر، فلو صام فيه مع الجهل بوجوبه يجزى عنه، و يسقط عنه، القضاء، و ذلك لاعتبار العلم بالحكم بوجوب القصر فى الصلاة، و صحة التمام مع الجهل بالحكم، و الملازمة بين القصر و الإفطار و التمام و الصوم، مضافا الى الاخبار المصرحة باجزاء الصوم مع الجهل بالحكم كخبر عيص و خبر عبد الرحمن و خبر ابن أبى شعبة المتقدم كلها فى الأمر الرابع، و المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام إذا سافر الرجل فى شهر رمضان أفطر و ان صام بجهالة لم يقض، مضافا الى الإجماع المحقق كما قيل، لكن الجهل بالحكم الموضوع للحكم بوجوب الصوم هو

الجهل المستمر فی تمام النهار فلو علم به فی أثناء النهار وجب علیه الإفطار لخروجه عن موضوع الجاهل بالحکم فی بقیة النهار کما لا یخفی.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۳۰۲

(الأمر التاسع) لا إشکال فی ان الناسی للموضوع اعنی به السفر لو صام و لم یتذکر حتی انتهی النهار یصح صومه، کما انه لو صلی تماما و لم یتذکر فی الوقت لا یجب علیه القضاء حسبما حقق فی کتاب الصلاة من وجوب الإعادة علی ناسی الموضوع فی الوقت، و عدم وجوب القضاء علیه لو تذکر فی خارج الوقت، و مع عدم وجوب قضاء الصلاة فی خارج الوقت لا یجب علیه قضاء الصوم لو تذکر بعد انقضائه، و ذلک للملازمة بین قصر الصلاة و الإفطار، و ان کل من یجب علیه التمام یجب علیه الصیام، و اما الناسی للحکم ففی إلحاقه بالعامد فیجب علیه القضاء أو الی الجاهل فلا یجب (وجهان) أقواهما الأول، لوجوب قضاء الصلاة علیه لما حقق فی کتاب الصلاة من انحصار المعذوریة فی الجاهل بحکم القصر بما إذا کان جاهلا بأصل الحکم جهلا مطلقا، و کان ممن لم یقرء علیه آیة التقصیر و لم یفسر له، و انصراف دلیله عمن کان عالما به ثم نسیه، و یکون حکم هذا حکم من لم یأت بما یجب علیه، و یکون الواجب علیه القضاء، هذا مع الملازمة بینه و بین وجوب قضاء الصوم.

(الأمر العاشر) الملازمة بین القصر و الإفطار ثابتة الا فیما إذا سافر بعد الزوال، و لا سیما من لم یقصد السفر من اللیل فإنه یجب علیه إتمام صومه، و یصح منه مع انه تجب علیه الصلاة قصرا، أو یصل الی ما یجب فیه إتمام الصلاة بعد الزوال فإنه یجب علیه التمام، مع وجوب الإفطار علیه حسبما فصل فی کتاب الصلاة، و یأتی فی بیان شرائط وجوب الصوم أیضا. (الحادی عشر) کل من لم یقصر فی صلاته یصح منه الصوم کناوی الإقامة عشرة إذا کان خروجه عن حکم المسافر حکمیا لا موضوعیا، و المتردد ثلاثین یوما، و کثیر السفر، و العاصی بالسفر، و غیرهم کمن لم یقصد المسافة، و ربما یقال فی کثیر السفر بالفرق بین المکاری و غیره بجواز الإفطار فی المکاری دون غیره، و لا یخفی ما فیه کما قد یقال بالفرق بین السفر لصید التجارة و بین غیره بوجوب الصوم فی الأول، و الإفطار فی الأخیر، و کذا بین المسافر أربعة فراسخ مع عدم الرجوع لیومه و بین غیره بوجوب الصوم أیضا فی الأول، دون الأخیر، و لا وجه لشیء من هذه الأقوال، نعم بناء علی وجوب الاحتیاط فی المسافر أربعة فراسخ مع عدم الرجوع لیومه فی الصلاة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۸، ص: ۳۰۳

بالجمع بین القصر و الإتمام یجب الاحتیاط فی الصوم أیضا بالجمع بین الصوم و قضائه.

[السادس عدم المرض أو الرمد الذی یضره الصوم]

السادس عدم المرض أو الرمد الذی یضره الصوم لإیجابه شدته أو طول برئه أو شدة ألمه أو نحو ذلک سواء حصل الیقین بذلک أو الظن، بل أو الاحتمال الموجب للخوف، بل لو خاف الصحیح من حدوث المرض لم یصح منه، و کذا إذا خاف من الضرر فی نفسه أو غیره، أو عرضه أو عرض غیره، أو فی مال یجب حفظه و کان وجوبه أهم فی نظر الشارع من وجوب الصوم، و کذا إذا زاحمه واجب آخر أهم منه، و لا یکفی الضعف و ان کان مفرطا ما دام یتحمل عادة، نعم لو کان مما لا یتحمل عادة جاز الإفطار، و لو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ففی الصحة إشکال فلا یترک الاحتیاط بالقضاء، و إذا حکم الطبیب بان الصوم مضر و علم المکلف من نفسه عدم الضرر یصح صومه، و إذا حکم بعدم ضرورة و علم المکلف أو ظن کونه مضرا وجب علیه ترکه و لا یصح منه.

فی هذا المتن أمور. (الأول) لا إشكال فی اشتراط صحهٔ الصوم كوجوبه بعدم المرض الذی یضره فی الجملهٔ بالأدلهٔ الأربعهٔ فمن الكتاب قوله تعالی وَ مَنْ كانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّهٌٔ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ، و من السنهٔ غیر واحد من الاخبار التی یمر علیك بعضها فی الأمور الاتیهٔ، و من الإجماع ما ادعاه غیر واحد من الأصحاب، ففی الجواهر بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه، و من العقل وجوب دفع الضرر و قبح إیقاع النفس فی مظنونه بل محتمله، و قبح إیقاعها فی التهلكهٔ، و لا ینافی تلك الأدلهٔ ما فی خبر عقبهٔ بن خالد عن الصادق علیه السّلام فی رجل صام و هو مریض قال علیه السّلام: یتم صومه و لا یعید، و ذلك لحمله علی ما إذا لم یتضرر به، لان المدار فی جواز الإفطار عند المرض هو حصول الضرر كما سیتضح.

(الأمر الثانی) لا فرق فی أقسام المرض بین أنواعه و اقسامه من الرمد و غیره، و انما خص الرمد بالذكر تبعا للروایهٔ، ففی خبر حریز عن الصادق علیه السّلام: الصائم إذا خاف علی عینیه من الرمد أفطر،

و خبر عمار عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یجد فی رأسه وجعا من صداع شدید هل یجوز الإفطار قال علیه السّلام: إذا صدع صداعا شدیدا و إذا حم حمی شدیدهٔ و إذا رمدت عیناه رمدا شدیدا فقد حل له الإفطار، و كان علیهم ذكر الصداع أیضا إذ هو أیضا مذكور فی هذا الخبر، و الأجمع ما فی صحیح علی بن جعفر عن أخیه الكاظم علیه السّلام قال: كل شیء من المرض أضر به الصوم فهو یسعه ترك الصوم، و لعل المراد من السعهٔ هو معناها الأعم الشامل للوجوب فیما كان تركه واجبا.

(الأمر الثالث) لا فرق فی الضرر الحاصل من الصوم بین ان یكون الصوم موجبا لشدته أو طول برئه أو شدهٔ ألمه بل و لو بحدوث مرض أخر فیما إذا كان مریضا، بل و لو كان صحیحا و لكن یكون الصوم موجبا لصیرورته مریضا، وفاقا للمشهور فی الأخیر، لعموم ما دل علی تعلیق الحكم علی الضرر كما فی صحیح علی بن جعفر و خبر حریز المتقدمین فی الأمر السابق، و مرسل الصدوق فی الفقیه، و فیه و قال صلوات اللّه علیه:

كلما اضربه الصوم فالإفطار له واجب. و تردد العلامهٔ فی المنتهی فی الأخیر من وجوب الصوم و سلامته من معارضهٔ المرض، و من كون المریض یبیح له الإفطار لأجل ان المرض یوجب حصول الضرر بصومه، و الضرر هاهنا حاصل فالخوف من حصول الضرر فی السالم فی معنی الخوف من زیادته و تطاوله فی المریض، و الأقوی ما علیه المشهور و لا وجه للتردد أصلا.

(الأمر الرابع) لا إشكال فی سقوط التكلیف بالصوم مع الیقین بالضرر لكون سقوطه معلقا علی الضرر، و العلم به إحراز له فیقطع بسقوط التكلیف عنه و هذا ظاهر، و كذا یسقط مع الظن بالضرر للإجماع بقسمیه علی اعتبار الظن بالضرر، و كونه المورث للخوف الذی علق علیه الحكم بالسقوط فی خبر الحریز المتقدم (الصائم إذا خاف علی عینیه من الرمد أفطر) و للزوم الحرج لولاه لعدم إمكان العلم غالبا.

و لقاعدهٔ وجوب دفع الضرر المظنون، و لكون مخالفته إیقاعا للنفس فی التهلكهٔ المحرم عقلا و شرعا، و ان كان حكم العقل بوجوب اتباعه طریقی لأنه فی مورد الضرر ذا حكمین حكم بحرمهٔ الضرر و هو حكم نفسی ناش عن قبح الاقتحام فیه، و حكم بحرمهٔ ما یتحمل فیه الضرر و هو حكم طریقی ناش عن لزوم التجنب، و لعل معنی التهلكهٔ هو ذلك الذی نهی اللّه سبحانه عن إلقاء النفس فیها فی قوله تعالی وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیكُمْ إِلَی التَّهْلُكَهِٔ.

و هل الخوف الحاصل من احتمال الضرر احتمالا- موهوما أو مساویا الذی یعبر عنه بالشك مثل العلم أو الظن بالضرر، أم لا (وجهان) مختار غیر واحد من المحققین هو الأول، لكون المدار فی السقوط كما یستفاد من خبر الحریز علی الخوف، و هو یحصل مع الاحتمال الموهوم فضلا عن المساوی، و للزوم الحرج لولاه، و منافاهٔ ترك الاعتناء به مع سهولهٔ الشریعهٔ السمحهٔ مع

إمكـان عـدم حصول الظن غالبا، لكن الأقوى هو الأخير، لتعليق الحكم بالسـقوط فى غير واحـد من الاخبار على وجـدان الضـرر اللازم منه الاقتصار على العلم بالضـرر، الا انه جاز الاكتفاء بالظن به أيضا، للإجماع بقسميه عليه، و اما مع الاحتمال فلا، ففى خبر سماعـة المروى فى الكافى ما حـد المرض الذى يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه فى السـفر من كان مريضا أو على سفر قال: هو مؤتمن عليه مفوض إليه فإن وجد ضـعفا فليفطر، و ان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان، و خبر محمد بن مسلم قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام ما حد المريض إذا نقه [١] فى الصـيام فقال: ذلك اليه هو اعلم بنفسه إذا قوى فليصم، و خبر ابن أذينة المروى فى الكافى قال كتبت الى ابى عبد اللّه عليه السّلام اسئله

---

[١] قال فى مرات العقول اى خرج من مرضه و بقى فيه ضعف قال فيروزآبادى نقه من مرضه كخرج و منع صح و فيه ضعف.

ما حد المرض الذى يفطر فيه صاحبه، و المرض الذى يدع صاحبه الصلاة من قيام قال:

بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، و قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه، و خبر محمد بن عمران عن الصادق عليه السّـلام فى حديث القوم الذين رفعوا الى على عليه السـلام و هم مفطرون و فيه قال على عليه السّـلام: فيكم علة استوجبتم الإفطار لا نشعر بها فإنكم أبصر بأنفسكم، لأن اللّه تعالى يقول بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، و هذه الاخبار التى علق فيها سـقوط التكليف بالصوم على الوجدان أخص من خبر حريز الذى علق فيه السـقوط على الخوف، اللهم الا ان يقال بعدم المنافاة بينهما، بل مقتضـى تلك الاخبار سقوط التكليف بوجدان الضـرر، و مقتضى خبر حريز سقوطه بخوفه و لو حصل من احتمال الضرر، و هذا هو الأقوى، لكن فى الاحتمال المعتـد به عنـد العقلاء و لو لم يكن مساويا، الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه، و لا فرق فيما يورث الاحتمال بين كونه امارة، أو تجربة، أو قول عارف من طبيب أو غيره، و فى اعتبار شـهادة العدلين فى ذلك اشـكال، لخروجه عن الشهادة الحسية، و كونه من الحدسيات، و الأقوى هو العدم، و ان لم تكن ثمرة لاعتبارها فى المقام، لانه مع ايراثها الاحتمال المخوف يترتب عليها الحكم و لو لم تكن حجـة شـرعية، و مع عـدمه لا يترتب عليها الحكم و لو كانت حجة، لأن حجية البينة مختصة بما إذا لم يعلم خلافها إذ لا معنى للتعبـد بهـا مع العلم بخلافهـا، اللهم الا ان يقال: بترتب الثمرة على حجيتها فيما أورث منها الاحتمال غير المخوف فإنها يعمل بها على القول بحجيتها، و لا يعمل بها على القول بعدمها، و الحق حينئذ عدم حجيتها لكونها حدسية.

(الأمر الخامس) يسقط التكليف بالصوم أيضا فيما إذا خاف بسببه من الضرر فى نفسه أو غيره، أو عرضه أو عرض غيره، كما فى موارد التقية لقول الصادق عليه السّـلام حين أفطر فى مجلس المنصور، و قال بعد خروجه منه: لأن أفطر يوما من شـهر رمضان ثم اقضـيه أحب الى من ان يضرب عنقى، و غير ذلك مما ورد فى التقية و نحوها من الضرورات التى يسقط التكليف عند طروها، و كـذا يسـقط عنـد التزاحم مع واجب أخر يكون أهم منه فى نظر الشـارع، كحفـظ مال و نحوه مما أحرز أهميته عنـده فيجب عليه تركه،

و الإتيان بما هو أهم، لكن لو خالف و اتى بالصوم يصح صومه، اما بالخطاب الترتيبى، و اما بالملاك حسبما حقق فى الأصول، و ليس مثل الصوم عن المريض بحيث يكون باطلا لأجل كون السـلامة عن المرض من شرائط وجوبه و صحته، بل الحكم بتركه ينشأ من عجز المكلف عن الجمع بينه و بين الواجب الأهم، و حكم العقل بلزوم صـرف القـدرة فى الإتيان بالأهم مع كون المهم ح تام الملاك، و ان المرخص له فى تركه هو العجز عن إتيانه مع الإتيان بالأهم، و تفصيل ذلك موكول إلى الأصول.

(الأمر السادس) لا يكفى الضـعف المفرط فى إسـقاط التكليف عن الصوم إذا كان مما يتحمل عادة، كيف و امتثال كل تكليف

لا ينفك عن تحمل مشقة مّا على حسب اختلاف التكاليف فى ذلك من الحج و الجهاد إلى أدناها، و لذلك سمى بالتكليف مأخوذا من الكلفة بمعنى المشقة، و لو كان الضعف مما لا يحتمل عادة يصير ضررا جاز معه الإفطار، و الحاكم على ذلك هو الوجدان على ما دل عليه الاخبار المتقدمة، و مع الشك فى كونه ككك يجب الصوم، لتوقف سقوط التكليف عنه بإحراز كون الضعف الحاصل منه مما لا يتحمل عادة.

(الأمر السابع) لو صام بزعم عدم الضرر فبان بعد الفراغ عنه خلافه، و انه كان مضرا، ففى صحته و عدم وجوب قضائه، أو بطلانه و وجوب قضائه وجهان مبنيان على كون وجدان الضرر علما أو ظنا أخذ موضوعا لسقوط التكليف عن الصوم، أو ان موضوعه هو الضرر الواقعى، و ان الوجدان طريق اليه، فعلى الأول يصح صومه لتحقق موضوعه و هو وجدان عدم الضرر، و على الثانى يبطل و ان جهل المكلف ببطلانه، و لا يخفى ان الأخير هو الأظهر، و قد مر آنفا ان العقل فى موارد الضرر يكون ذا حكمين حكم نفسى بحرمة الاقتحام فيه، و حكم طريقى بلزوم الاحتراز عن مظنون الضرر و محتمله للتحرز عن الاقتحام فيه، و حكمه الأول النفسى مما يثبت به الحكم الشرعى بحرمة الاقتحام فيه بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع على ما حقق فى الأصول.

(الأمر الثامن) إذا حكم الطبيب بان الصوم مضر، و علم المكلف من نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٠٨

عدمه فصام يصح صومه، و إذا حكم بعدمه، و علم المكلف بأنه مضر أو ظن به وجب عليه تركه، و لا يصح منه لما تقدم من الاخبار الدالة على تحديد المرض المسقط للصوم بالوجدان، و ان قول الطبيب و غيره طرق للإحراز، و لا شك انه مع مخالفة الطريق مع ذيه بنظر المكلف يكون المناط على وجدانه و هذا ظاهر.

[مسألة ١- يصح الصوم من النائم]

مسألة ١- يصح الصوم من النائم و لو فى تمام النهار إذا سبقت منه النية فى الليل، و اما إذا لم تسبق منه النية فإن استمر نومه الى الزوال بطل صومه، و وجب عليه القضاء إذا كان واجبا، و ان استيقظ قبله نوى و صح، كما انه لو كان مندوبا و استيقظ قبل الغروب يصح إذا نوى.

لا اشكال و لا خلاف فى صحة صوم النائم إذا سبقت منه النية فى الليل، و لو استغرق النوم تمام النهار، و فى الجواهر بل الإجماع عليه بقسميه بل لعله من الضروريات المستغنية عن الاستدلال بالإجماع و الروايات انتهى، و استدل له من الاخبار بخبر الحسن بن صدقة المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السّلام قال عليه السّلام: قيلوا فان اللّه يطعم الصائم و يسقيه فى منامه، و عن مقنعة المفيد انه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: نوم الصائم عبادة و نفسه تسبيح، و قال الصادق عليه السّلام: الصائم فى عبادة و ان كان نائما على فراشه ما لم يغتب مسلما، و لا ينبغى الإشكال فى صحة صومه عملا و ان كان لا يخلو عنه علما، فعن ابن إدريس ان النائم ليس مكلفا بالصوم و ليس صومه شرعيا، و أورد عليه العلامة فى المختلف بعدم سقوط التكليف بالصوم عن النائم بنومه لزوال عذره سريعا، و وجه ما أفاده الحلى بأن مراده اجراء الشارع صوم النائم مجرى الصوم الصحيح فى استحقاق الثواب و فى إسقاط القضاء، و لا يخفى ما فى كلام الحلى و فى إيراد العلامة عليه، و فى توجيه الموجه لكلام الحلى جميعا، اما كلام الحلى فلانه لعله اجتهاد فى مقابل النص، و ذلك للنص و الإجماع على صحة صومه إذا سبقت منه النية و لو استوعب نوعه تمام النهار، و معه فلا معنى لنفى الصحة عن صومه شرعا، و نفى التكليف عنه بملاك كونه تكليفا بما لا يطاق، و اما إيراد العلامة

عليه فبان زوال المانع عن التكليف سريعا أو غير سريع أو عدم زواله أصلا لا يوجب الفرق فى جواز التكليف معه، إذ على فرض

مانعية النوم عن التكليف يكون مانعا بوجوده عنه و لو كان موجودا فى آن واحد، و زوال التكليف عنه فى آن وجوده يوجب بطلانه رأسا لعدم جواز التبعيض فى الصوم، و التفكيك فى صحته بالقول بصحته فى حال اليقظة و بطلانه فى حال النوم، و اما توجيه الموجه فلبعده عن كلام الحلى جدا، و التحقيق ان يقال: بصحة صوم النائم و كون صومه شرعيا، و كونه مكلفا به لا لأجل زوال النوم بسرعة كما ذكره العلامة بل لأجل بقاء ملاك صحة التكليف و هو العقل الذى لا يزول بالنوم مثل زواله بالجنون و الإغماء، بل هو باق فى حال النوم كبقائه فى حال الغفلة و السهو من دون فرق بينه و بين الغفلة و السهو فى بقائه، و ان اختلفا بركدة الحواس فى حاله، دون حالتى الغفلة و السهو، كما يصح تكليف الجاهل أيضا، و لا أقول بصحته بشرط الغفلة و السهو و النوم و الجهل، بل المنظور صحته فى تلك الأحوال و ان كانت الحالة تزول به أيضا أعنى انه يصير عالما بعد ان كان جاهلا، و ملتفتا بعد ان كان غافلا، و متذكرا بعد ان كان ساهيا، و قد تقدم فى البحث عن صوم المغمى عليه بان النوم لا يزيل العقل، بل انه يغطيه دون الإغماء، و مقتضى ذلك صحة الصوم من النائم إذا سبق منه النية لعدم ما يوجب فساده من النية و العقل، أما النية فلسبقها منه مع استدامتها الحكمية كما فى الغافل و الساهى، و اما العقل فلبقائه فى حال النوم و ان كان مغطى، و اما بقاء النية بالاستدامة الحكمية فلبقاء النية و اغتراسها فى حال النوم بحيث لو توجه و التفت الى حاله ليرى نفسه عازما على الصوم بانيا عليه من غير تردد و تحير فيه، فهو على نيته ان لم يكن بسبب النوم ملتفتا الى ما عليه من العزم الثابت الراسخ على ما نواه من الصوم، و انما اعتبرنا فى صحته سبق النية بالليل، لانه مع عدمه يكون فى مقدار زمان نومه من دون نية، فلا يكون باقيا بالاستدامة الحكمية، فيبطل صومه ح لأجل الخلل فى نيته لو لم يدرك بعد انتباهها زمانا يمكن تجديد النية فيها، كما إذا انتبه فى الصوم الواجب بعد الزوال، أو نام فى الليل بلا نية مع الالتفات بأنه لا نية إلا بعد الفجر، حيث انه ح تارك للنية عمدا، فيبطل صومه للإخلال بنيته عمدا، بل هو موجب للكفارة أيضا، كما قواه فى الجواهر، و لعله الى ما ذكرناه يرجع ما فى المسالك مما حققه فى المقام جزاه اللّه عن العلم خير

الجزاء قال (قده): اعلم ان النوم غير مزيل للعقل إجماعا، بل إنما يغطى الحواس الظاهرة و يزيل التمييز الى ان قال: النائم و الغافل و نحوهما قد ينظر فيه من حيث الابتداء بمعنى توجه الخطاب اليه بالفعل، و قد ينظر اليه من حيث الاستدامة، و القسم الأول لا إشكال فى امتناع التكليف به، و القسم الثانى قد يكون العارض مخرجا للكلف عن أهلية الخطاب به كالجنون، و هذا يمنع عن استدامة التكليف أيضا، و قد لا يخرجه عنه كالنوم و السهو و النسيان مع بقاء العقل، و هذا و ان منعت عن ابتداء التكليف لكن لا يمنع عن استدامته الى ان قال: ان مقتضى الصحة و هو النية و البلوغ و كمال العقل و الإسلام و نحوها موجود و المانع مفقود، و استدامة النية حكما بمعنى عدم نية المنافى حاصلة، فتعين القول بالصحة انتهى.
أقول و لقد أجاد فيما أفاد و لكنه لم يبين وجه البطلان فيما إذا كان النوم من حيث الابتداء، بل المستفاد منه هو امتناع توجه التكليف اليه، و هو لا يخلو عن المنع، بل لعل مراده هو حالة التوجه الى التكليف و قصد امتثاله الذى هو عبارة عن النية، إذ النية سواء كانت هى الداعى أو الاخطار انما هى قصد الإتيان بالمأمور به بداعى امتثال امره، و انما الفرق بينهما انها تعتبر على الإخطار لأن تكون مقارنا مع أول العمل، و على الداعى يكفى تحققها قبل العمل مع استدامتها حكما، و إذا لم يكن من حيث الابتداء ملتفتا متوجها لم يصدر منه النية فى زمان يعتبر حصولها من حيث كونها داعيا أو إخطارا، و مع عدم حصولها تبطل العبادة للخلل فى نيتها، فالمدار فى البطلان فيما إذا كان النوم من حيث الابتداء انما هو من جهة فقد النية ح، و الا فمع سبقها

على النوم و لو كان من أول الليل فيما إذا كان قاصدا لصوم الغد و لم يستيقظ الا بعد تمام النهار من الغد يصح صومه، لما ذكره من النيـة و البلوغ و كمال العقل و اسـتدامة النيـة حكما، اللهم الا على القول بالإخطار فى النية حيث يعتبر ان تكون ذاك القصـد مقارنا مع أول الفجر، و قـد تقـدم الفرق بين الداعى و الإخطار فى أول مباحث النية، و بما ذكرناه يظهر صـحة الصوم إذا نواه فى أول شـهر رمضان إذا قلنا بكفاية النية فى اوله، و عدم الحاجة الى تجديدها فى كل ليلة، إذ النوم فى كل يوم ح مسبوق بالنية فى أول الشهر، و يترتب

على ذلك انه لو نوى الصوم فى أول ليلة من شـهر رمضان بل قبل الدخول فيه ثم نام و لم ينتبه الا بعد مضـى الشهر لكان صومه فى جميع الشـهر صـحيحا، و هذا و ان كان غريبا الا ان منشـئه فساد الاكتفاء بنية واحدة للشهر كله، و بما ذكرنا كله ظهر صحة ما فى المتن من صـحة صوم النائم إذا سـبقت منه النية، و بطلانه فيما إذا لم تسبق و استمر نومه الى الزوال فى الصوم الواجب فيجب عليه القضـاء فى الواجب المعين، و الإعـادة فى غير المعين، و يصـح إذا استيقـظ قبل الزوال و يجـدد النيـة فيما إذا لم يترك النية عمـدا فى الليل قبل النيام، كما انه لو كان منـدوبا و استيقظ قبل الغروب يصـح إذا نوى، لما تقدم فى مبحث النية من امتداد وقت النية اختيارا فى الصوم المندوب الى ان يبقى من النهار لحظة و اللّه العاصم.

[مسألة ٢- يصح الصوم و سائر العبادات من الصبى المميز على الأقوى]

مسألة ٢- يصح الصوم و سائر العبادات من الصبى المميز على الأقوى من شـرعية عبادته، و يستحب تمرينه عليها بل التشديد عليه لسبع من غير فرق بين الذكر و الأنثى فى ذلك كله.

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور. (الأول) هل الصوم الصادر من الصبى و سائر عباداته صحيح شرعى، أو تمرينى، وجهان بل قولـان، أقواهما الأول، و تفصـيل ذلك يتوقف على بيان المحتملات فى عباداته ثبوتا، ثم بيان ما هو الحق منها إثباتا بما يقتضـيه الدليل فنقول: اما المحتملات ثبوتا فأمور.

(منها) ان تكون عباداته تمرينية محضا من دون الأمر بها شرعا، لا أمرا إلزاميا و لا غير إلزامى، بل يكون الصادر منه كالصادر عن النـائم، و انمـا أمر الأوليـاء ببعث الصبى على العبـادات لكى يسـهل عليهم الإتيان بها بعـد البلوغ بسـبب الملكـة الحاصـلة لهم فى إتيانهـا بما صـدر عنهم قبل البلوغ، من دون ان يكون فيما يأتى به قبل البلوغ ملاك رجحان إلزامى أو غير إلزامى أصـلا، فيكون حال ما يصـدر منهم كما يصدر عن البهائم أو غير المميز من الأطفال، و انما الملاك فى بعثهم الى العبادات حصول الملكة لهم فى الإتيان بما فيه الملاك من العبادات، و هى ما يصدر عنهم بعد البلوغ، و على هذا فلا يتصف عملهم بالصـحة الشـرعية أصـلا بمعنى الموافقة مع المأمور به، حيث انه لا

أمر بهم حتى يكون ما يصـدر منهم موافقا معه تارة، و كان صـحيحا و مخالفا اخرى و كان فاسدا، إذ الصـحة و الفساد هنا بمعنى موافقـة المأتى به مع المأمور به و مخالفته، و أنت بعد تصور التمرين بهذا المعنى تعلم قطعا بفساده، إذ لا فرق بنظر العقل القطعى بين ما يصدر عن الصبى المميز البالغ سـنه الى ان لا يبقى الى بلوغه الا مقدار ساعة، و بين البالغ إلى مرتبة البلوغ، و كان التفاوت بينهما بقدر ساعة أو يوم مثلا، لكى يقال:

بانتفاء الملاك فى عمل الأول و هو من بلغ الى بلوغه ساعة، و تحققه فى الأخير.

(و منها) ان تكون عباداته شرعية بمعنى كون أفعاله ذات ملاك ثابت فيها موجب للأمر بها من الشارع، لكن لا يجد مقتض للإلزام، بل تكون فى ذاتها قاصرة عن حد الإيجاب عليه، لكنها موجبة للرجحان، و لهذا صارت منشأ للأمر بها فأمر بها بما ورد من قولهم مروهم و هم أبناء السبع و غيره، بناء على ان الأمر بالأمر أمر حقيقة.

(و منها) ان تكون شرعية بمعنى كونها ذات مصلحة ملزمة مقتضية لشمول الإطلاقات الآمرة بها لو لا تقييدها بما أوجب تخصيصها بالبالغين مثل حديث رفع القلم و نحوه، فعلى الأولين يكون خروج الصبى عن موضوع التكليف بالتخصص، و على الثالث بالتخصيص، و ذلك بعد فرض كونه مميزا قابلا لان يتوجه اليه الخطاب عقلا.

و يترتب على الأولين وجوب استيناف الصلاة التى يبلغ فى أثنائها بغير ما ينقض الطهارة، فيجب عليه الاستيناف بعد البلوغ، و لا يحرم عليه قطع ما بلغ فى أثنائها بعد البلوغ، اما على الوجه الأول فواضح، إذ الصادر منه قبل البلوغ كالصادر عن الجمادات و البهائم مما ليس بعبادة أصلا، و اما على الثانى فلان المأتى به منها و ان كان عبادة صحيحة شرعا لكنه فاقد لملاك الإلزام به، و المفروض تعلق الأمر الإلزامى بها من حين البلوغ، فيجب عليه الاستيناف لامتثال التكليف المتعلق به من حين البلوغ.

و يترتب على الثالث جواز الاكتفاء بما فى يده، بل يحرم عليه القطع، لأن المصلحة فيه موجودة، و انما المرتفع منه هو الإلزام لمصلحة فى رفعه و هو أيضا يثبت بالبلوغ، هذا ما يحتمل من الوجوه فى عباداته بحسب مقام الثبوت، و اما ما يمكن القول

به من هذه المحتملات فقد عرفت بطلان الوجه الأول و انه مما لا يحتاج بطلانه الى دليل بعد تصوره، فيبقى تعيين احد الاحتمالين الأخيرين فقد يقال: بالأول منها و هو كون عبادات الصبى ذات مصلحة غير ملزمة أوجبت رجحانها منه مع قصور ملاكها عن حد الإلزام، و ذلك لان المستفاد من الدليل كحديث رفع القلم أو ما دل على الأمر بأمرهم بها هو اشتمال أفعالهم على المصالح فى الجملة، و اما كونها بقدر الإلزام فلا دليل عليه أصلا، فالمتيقن مما يثبت فى أفعالهم هو الرجحان القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، اما كون الرجحان بقدر الإلزام فلا، و لا يخفى ما فيه اما أولا فبما ذكر من بطلان احتمال التمرين فى أفعالهم، و ذلك لعدم رؤية الفرق بين ما يصدر عن البالغ فى أول بلوغه، و بين ما يصدر عنه قبل بلوغه بساعة أو يوم لكى يقال: بتمامية ملاك الإلزام فى الأول، و قصوره فى الأخير.

و اما ثانيا فبان فى التعبير برفع القلم عن الصبى دلالة على ان فى عمله مقتضى الإلزام و هو ملاكه، و انما الرفع نشاء عن مصلحة فيه و هى مصلحة التسهيل و الإرفاق كما هو مفاد الرفع، إذ رفع ما ليس فيه مقتضى الثبوت لا إرفاق فيه و لا امتنان به، فيكون المرفوع اما فعلية التكليف كما هو الحق، أو تنجزه، و أياما كان تكون عباداته صحيحة شرعا يترتب على ايتانها الثواب، بل ثواب ما فيه ملاك الإلزام، و لا يترتب على عدم إتيانها العقاب لارتفاع فعلية التكليف عنه أو تنجزه، و هذا هو الموافق للتحقيق و اللّه العالم. و قد مر منا بعض القول فى ذلك فى المسألة الرابعة من مسائل العرق الجنب من الحرام فى الجزء الأول من هذا لشرح.

(الأمر الثانى) يستحب تمرين الولى الصبى على العبادة، و حمله عليها ليعتادها و لا يجد مشقة بعد البلوغ، قال فى المدارك: التمرين تفعيل من المرانة و هى العادة يقال: مرن على الشي‌ء مرونا و مرانة تعوده و استمر عليه، و لا خلاف و لا إشكال فى استحبابه على الولى سواء كانت عبادات الصبى شرعية أو تمرينية، و انما الخلاف فى مبدئه و منشئه اختلاف الاخبار فى ذلك، و عن المفيد فى المقنعة انه يؤخذ الصبى بالصيام إذا بلغ الحلم، أو قدر على صيام ثلاثة أيام متتابعات، و لعله (قده) استند فى

ذلك الى خبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان و لعل الوجوب المذكور فيه محمول على الاستحباب المؤكد للإجماع على اناطة الوجوب بالبلوغ، و يحتمل

حمل الخبر على التقية، فإن الوجوب عند أطاقه الصوم ثلاثة أيام متتابعة منقول عن احمد محتجا بما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: إذا أطاق الغلام صيام ثلاثة أيام وجب عليه صيام شهر رمضان، و هو المناسب مع راويه و هو السكونى، إذ كثيرا يروى ما يوافقهم، بل عن غير واحد من أصحاب الرجال انه منهم، و يعضد الحمل على التقية موافقة مضمونه مع ما يحكى عن ابن الجنيد، حيث ان المحكى عنه أيضا ذلك، فإنه يقول: يستحب ان يعود الصبيان و ان لم يبلغوا الصيام، و يؤخذوا إذا أطاقوا صيام ثلاثة أيام تباعا، و عن الشيخ فى النهاية انه يستحب ان يؤخذ الصبيان إذا أطاقوه و بلغوا تسع سنين و ان لم يكن واجبا عليهم، و ظاهره ان مبدء الأخذ هو كمال التسع إذ لم يتعرض لما قبل التسع، لكن المحكى عن مبسوطة ان مبدء ذلك بعد تمام سبع سنين، و يمكن ان يستدل لكون المبدء تسع سنين بما فى ذيل خبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى حديث قال عليه السّلام: انا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بنى سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فان كان الى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش و الغرث [۱] أفطروا حتى يتعودوا الصوم و يطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بنى تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام فإذا غلبهم العطش أفطروا. و ظاهره كما ترى هو الفرق بين صبيانهم و صبيان غيرهم، بكون المبدء فى أخذ صبيانهم هو إكمال السبع، و فى صبيان غيرهم هو إكمال التسع، فيصير دالا على كون المبدء فى صبيان غيرهم هو التسع، و بما أرسله الصدوق فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام: الصبى يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى الظهر أو بعده صام الى ذلك الوقت، فإذا غلب عليه الجوع و العطش أفطر. و مثل ما أرسله الصدوق ما فى فقه الرضوى و فيه:

و اعلم ان الغلام يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى

---

[۱] الغرث بالتحريك الجوع و قد غرث بالكسر كفرح جاع فهو غرثان (مجمع البحرين)

الظهر أو بعده صام الى ذلك الوقت، فان غلب عليه الجوع و العطش أفطر و إذا صام ثلاثة أيام ولاء يأخذه بصيام الشهر كله.

و يستدل لكون المبدء هو كمال السبع على ما اختاره الشيخ فى المبسوط و استقربه العلامة فى محكى المختلف بصدر خبر الحلبى المتقدم اعنى قوله عليه السّلام: انا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا فى سبع سنين، و لا يخفى ان هذا الخبر بصدره و ذيله دالّ على الفرق بين صبيانهم و صبيان غيرهم، بكون المبدء فى صبيانهم هو تمام السبع، و فى غيرهم بإكمال التسع، و لا دلالة له فى غير صبيانهم بكون المبدء هو السبع كما لا يخفى.

و فى الشرائع يمرن الصبى و الصبية على الصوم قبل البلوع و يشدد عليهما بسبع مع الطاقة، و ظاهر قوله: و يشدد عليهما بسبع، مع إطلاق قوله: قبل البلوغ انه يقول: باستحباب التمرين قبل السبع أيضا، و بذاك الظاهر يصرح فى المعتبر حيث يقول: و يؤخذ الصبى بالصوم إذا بلغ ست سنين و أطاق الصوم استحبابا، و يلزم وجوبا إذا بلغ خمس عشرة سنة، و أورد عليه بعدم الدليل على ما قاله، لان الروايات بين ما دل على السبع أو التسع أو القدرة على ثلاثة أيام متواليات أو الإطاقة و القوة على الصيام، و ليس فيها ما يدل على استحباب التمرين قبل السبع و لا على التشديد فى السبع أقول: و لعل نظر المحقق فى استحباب الست هو على صدر خبر الحلبى المذكور فيه السبع، بناء على عدم استفادة اختصاص السبع بصبيانهم، مع ان الخبر فى المحكى عن المختلف مضبوط بالسبع فى كلا الموضعين، فيستفاد مبدئية السبع بالنسبة الى جميع الصبيان مع ارادة الطعن فى السبع من السبع الذى يحصل بإكمال الست، أو كان نظره (قده) الى ما يدل على مبدئية القدرة على ثلاثة أيام متتابعات، أو على القوة و الإطاقة، إذ كثيرا ما تحصل قبل إكمال السبع و لا سيما فى القوة و الإطاقة على بعض اليوم كنصفه أو الأقل منه أو الأكثر، لأن المدار على حصول

التميز و هو يحصل قبل إكمال السبع بكثير.

و فى خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن الصبى متى يصوم قال: إذا

قوى على الصيام، و خبر زرارة و الحلبى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن الصلاة على الصبى متى يصلى عليه؟ يعنى على جنازته قال: إذا عقل الصلاة قلت:

متى تجب الصلاة عليه يعنى متى تجب الصلاة الفريضة عليه إذا كان حيا، و لعل المراد بفرضها و هو ابن ست سنين ثبوتها عليه و لو نفلا، أو ثبوت استحباب تمرينية فيها فقال:

إذا كان ابن ست سنين و الصيام إذا أطاقه.

و خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام قال سألته عن الصبى أ يصلى عليه إذا مات و هو ابن خمس سنين؟ فقال: إذا عقل الصلاة صلى عليه. هذا بالنسبة الى حكمه باستحباب التمرين قبل إكمال السبع، و اما التشديد عليه فى السبع فلصيرورته أقوى بإكمال السبع، و عليه فكلما يصير أقوى يصير التشديد عليه أكد.

و خلاصة الكلام فى ذلك ان المتحصل من الروايات هو ان استحباب التمرين انما هو بالنسبة الى من يطبق، و الإطاقة تتفاوت بحسب أسنان الصبى، و لعل من بلغ التسع بالطعن فى العشر ممن يطيق و فى مثله لا يوجد من لا يطيق، فيستحب التمرين بالنسبة إليه عموما، و يتفاوت الصبيان قبل بلوغ التسع فى القوة و الطاقة بحسب اختلاف أمزجتهم و أمكنتهم فى الحر و البرد فى القوة و الطاقة، فالقوى منهم يمرن و لو لم يبلغ الست، و الضعيف منهم ممن لا يعقل الصلاة، و لا يقوى على الصوم لا يمرن لعدم الفائدة فى تمرينه، و منه يظهر صحة التمرين فى الرابع عشر أو الخامس عشر قبل إكماله، كما نطق به ما فى خبر معاوية بن وهب المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام فى كم يؤخذ الصبى بالصيام قال: ما بينه و بين خمس عشرة سنة و اربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه و لقد صام ابنى فلان قبل ذلك فتركته.

و المروى فى الخصال عن الصادق عليه السّلام: يؤدب الصبى على الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلى ستة عشرة سنة، و المرسل المروى عن المقنع انه روى: ان الغلام يؤخذ بالصيام ما بين أربعة عشرة سنة الا ان يقوى قبل ذلك.

(الأمر الثالث) قال فى المدارك: ما وقفت عليه من الروايات فى هذه المسألة مختص بصوم الصبى، و قد قطع الأصحاب باستحباب تمرين الصبية قبل البلوغ و التشديد

عليها للسبع، و لا ريب فى استحباب التمرين الا ان تعيين مبدئه يتوقف على النقل انتهى، و يدل على استحبابه فى الصبية اشتراكها مع الصبى فى ملاك استحبابه، و هو تعوده بالصيام و تسهيله عليه بعد بلوغه كما نطق به فى خبر الحلبى المتقدم.

[مسألة ۳- يشترط فى صحة الصوم المندوب]

مسألة ۳- يشترط فى صحة الصوم المندوب مضافا الى ما ذكر ان لا يكون عليه صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة أو نحوها مع التمكن من أدائه، و اما مع عدم التمكن منه كما إذا كان مسافرا و قلنا بجواز الصوم المندوب فى السفر أو كان فى المدينة و أراد صيام ثلاثة أيام للحاجة فالأقوى صحته، و كذا إذا نسى الواجب و اتى بالمندوب فإن الأقوى صحته إذا تذكر بعد الفراغ، و اما إذا تذكر فى الأثناء قطع، و يجوز تجديد النية حينئذ للواجب مع بقاء محلها كما إذا كان قبل الزوال، و لو نذر التطوع على

الإطلاق صح و ان كان عليه واجب فيجوز أن يأتى بالمنذور قبله بعد ما صار واجبا، و كذا لو نذر أياما معينة يمكن إتيان الواجب قبلها، و اما لو نذر أياما معينة لا يمكن إتيان الواجب قبلها ففى صحته اشكال، من انه بعد النذر يصر واجبا، و من ان التطوع قبل الفريضة غير جائز فلا يصح نذره، و لا يبعدان يقال: انه لا يجوز بوصف التطوع و بالنذر يخرج عن الوصف، و يكفى فى رجحان متعلق النذر رجحانه و لو بالنذر، و بعبارة أخرى المانع هو وصف المندوب و بالنذر يرتفع المانع.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) المشهور على عدم جواز التطوع بشىء من الصيام لمن عليه صوم واجب فى الجملة، خلافا للمحكى عن السيد المرتضى و العلامة فى القواعد و جماعة فجوزوا التطوع به لمن عليه الفرض مطلقا، و لو كان قضاء شهر رمضان، و استدل المشهور بصحيح زرارة المروى فى التهذيب فى باب كيفية الصلاة عن الباقر عليه السّلام قال سألته عن ركعتى الفجر قال عليه السّلام: قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشر ركعة صلاة الليل أ تريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تتطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدء بالفريضة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣١٨

و صحيح الحلبى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة أ يتطوع؟ فقال: لا حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان.

و خبر ابى الصباح الكنانى المروى فى الكافى و التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه من شهر رمضان أيام أ يتطوع؟ قال عليه السّلام: لا حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان، و قال الصدوق فى الفقيه فى باب الرجل يتطوع بالصيام و عليه شىء من الفرض.

وردت الاخبار و الآثار عن الأئمة صلوات اللّه عليهم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام و عليه شىء من الفرض، و ممن روى ذلك الحلبى و أبو الصباح الكنانى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام.

و فى الوسائل نقلا عن المقنع قال: اعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل و عليه شىء من الفرض كذلك وجدته فى كل الأحاديث، و يستدل للقول المحكى عن السيد بإطلاق ما دل على استحباب الصوم اما فى كل يوم عدا الأيام المحرمة مطلقا، أو على وجه مخصوص من الصيام المندوبة الشامل بإطلاقه لمن عليه الصوم الواجب، و لا يخفى ما فيه بعد ورود المقيد لإطلاقه و تقييده بمن لا يكون عليه الفريضة، و اما قياس الصوم المندوب ممن عليه الفريضة بالصلاة المندوبة ممن عليه الفريضة، بناء على جوازها منه فمندفع ببطلان القياس، و كونه مع الفارق لورود ما يدل على عدم الجواز فلا معارض فى الصوم دون الصلاة مع ما فى جواز المقيس عليه.

(الأمر الثانى) المشهور على عدم جواز التطوع بالصوم إذا كان عليه صوم واجب، سواء كان قضاء شهر رمضان أو واجب أخر من كفارة أو نذر و نحوهما، خلافا لصاحب المدارك و الحدائق و استظهر من الكلينى أيضا، حيث انه عنون فى الكافى بابا فى الرجل يتطوع بالصيام و عليه من قضاء شهر رمضان، ثم ذكر فيه صحيح الحلبى و خبر الكنانى حيث انه يظهر منه فتاواه باختصاص المنع عن التطوع بمن عليه قضاء شهر رمضان، و كيف كان و اختاره جملة من المتأخرين، و استدل للمشهور بما أرسله الصدوق فى الفقيه و المقنع من قوله فى الفقيه: وردت الاخبار و الآثار عن الأئمة عليهم السلام انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام و عليه شىء من الفرض، و فى المقنع: انه لا يجوز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣١٩

ان يتطوع الرجل و عليه شىء من الفرض، كذلك وجدته فى كل الأحاديث، و ما ذكر (قده) لا يكون أقل من الخبر المرسل و قد عمل به المشهور فيكون حجة، مثل الصحيح المسند مضافا الى تحقق ملاك المنع عن التطوع فيما إذا كان عليه واجب أخر

عدا قضاء شهر رمضان و هو شغل الذمة بالصوم الواجب، و هذا الاستدلال و ان لم يخلو عن القرب حيث ان ما أرسله الصدوق و تلقاه الأصحاب بالقبول و عملوا به يكون حجة قطعا، الا ان فى المقام ما يوجب وهنه و هو قوله فى الفقيه: و ممن روى ذلك الحلبى و الكنانى الظاهر منه كون نظره الى ما فى الكافى من روايتهما التى فى مورد المنع عن التطوع ممن عليه قضاء شهر رمضان من غير تعرض لما عداه بالنفى أو الإثبات مع ما فى ورود الاخبار و الآثار عن الأئمة عليهم السلام فى المنع عن التطوع و عليه شىء من الفرض مع عدم وجوده فيما بأيدينا من الاخبار سوى ما تقدم من صحيح الحلبى و خبر الكنانى و صحيح زرارة الوارد كلها فى من عليه قضاء شهر رمضان، و هذا مع قوله فى الفقيه: و ممن يروى ذلك الحلبى و الكنانى يشهد بان نظره (قده) فى قوله: وردت الاخبار و الآثار انه لا يجوز التطوع و عليه شىء من الفرض الى هذه الاخبار الواردة فى قضاء شهر رمضان، و يرتفع الوثوق بإرساله خبرا أخر ما عدا هذه الاخبار، و من المعلوم قصور تلك الاخبار عن إثبات المنع فيما عدا قضاء شهر رمضان و ان لم تدل على جوازه، فلا بد من ان يرجع فيما عدا قضائه الى الأصل و هو يقتضى الجواز، لكن الاحتياط لذهاب المشهور الى المنع مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الفريضة إذا تمكن من أدائها، و اما مع عدم التمكن منه كما إذا كان مسافرا لا يجوز له الإتيان بالصوم الواجب، و قلنا بجواز الصوم المندوب فى السفر أو كان فى المدينة و أراد صيام ثلاثة أيام للحاجة أو وجب عليه الكفارة متتابعة و لم يسع الوقت لها ففى صحة تطوعه ح (وجهان) من كون المانع تزاحم الصوم الواجب مع المندوب و أهمية الواجب عنه و مع عدم التمكن من إتيانه فلا مزاحمة لكى يحكم بتقديم الأهم منهما، و من كون المانع اشتغال الذمة بالواجب و لو لم يتمكن من إتيانه و مع شغل الذمة به لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٢٠

الإتيان بالمندوب، و الأقوى هو الأول لبعد الأمر بترك الصوم الذى هو جنة من النار لمكان شغل الذمة بما لا يتمكن من إتيانه، كما ان الأمر بترك الصلاة المندوبة فى وقت الاجزائى للواجب و استحباب تأخير الواجب لإيقاعها فى وقت الفضيلة و عدم الاشتغال بالمندوبة بعيد جدا، فعلى القول بالمضايقة فى باب الصلاة ينبغى تخصيصها بما لم يكن تأخير الفريضة لانتظار الوقت الفضلى مستحبا، و اما مع استحبابه فترك الصلاة المندوبة لأجل فريضة ينتظر مجيئى وقتها و لا يؤتى بها فى وقت ترك المندوبة مما لا وجه له، و ان كان مع دلالة الدليل عليه يجب القول به، لكن الدليل الدال على المضايقة منصرف عنه.

(الأمر الرابع) لو نسى الصوم الواجب و اتى بالمندوب ففى صحته وجهان، من كون النسيان موجبا لعدم تمكنه من الإتيان بالمنسى فيصير كالفرع السابق لا يتمكن من الإتيان بالواجب، و من ان المستفاد من الدليل شرطية خلو الذمة عن الواجب و لو كانت مستفادة من النهى عن الإتيان بالنفل، إذ لا فرق فى الشرط فى كونه واقعيا بين ان يكون مستفادا من الوضع أو التكليف، من أمر أو نهى غيرى منشأ لاستفادته، و الأقوى هو الأول، لكون المانع ينشأ من تزاحم الواجب الذى هو الأهم مع النفل كما فى الفرع السابق، لكن فى الجواهر فصّل بين الفرعين و قال: بالصحة فى صورة نسيان الواجب مع ميلة بالقول بالبطلان فيما إذا لم يتمكن من الإتيان بالواجب، و لا وجه له هذا كله فيما إذا كان التذكر بعد الفراغ، و اما إذا تذكر فى الأثناء ففى المتن انه يقطعه و يجوز تجديد النية ح مع بقاء محلها، و مثله ما فى الجواهر و عليه جملة من المتأخرين، و لكنه بإطلاقه ممنوع بل الحق هو التفصيل بين ما إذا كان التذكر فى وقت يمكن إتيان الواجب معه كما إذا كان قبل الزوال، أو كان فى وقت لا يمكن ذلك، ففى الأول يجب القطع أو تجديد النية فى الواجب فيما إذا لم يكن الواجب معينا، و يتعين التجديد فيما كان كذلك، و على الثانى ينبغى القول بجواز التمام نفلا، و ذلك لانه قبل التذكر كان ناسيا للواجب، و بعد التذكر لم يكن متمكنا من ان يأتى بالواجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌8، ص: 321
فى ذاك اليوم، فلا يمنع وجوبه من إتمام النفل نفلا، و لم أر من تعرض لذلك فى هذا المقام و اللّه العالم بأحكامه.
(الأمر الخامس) لو نذر التطوع على الإطلاق من غير تعيين وقت معين كما إذا نذر صوم يوم من الأيام، أو نذر صوم يوم معين يمكن إتيان الواجب قبله صح نذره، و يجوز الإتيان بالمنذور قبل ما عليه من الواجب لصيرورة النفل واجبا بطرو النذر عليه، غاية الأمر انه واجب بالعنوان الثانوى الطارى عليه، و ما كان واجبا عليه مثل القضاء و نحوه كان واجبا عليه بالعنوان الاولى، فهو اى النفل الطارى عليه الفرض حين ما يؤتى يكون فرضا صادرا ممن عليه فرض أخر، لا انه نفل و يكون خارجا عن موضوع التطوع ممن عليه الفريضة من غير فرق ذلك بين بقاء الأمر الندبى المتعلق بالمندوب بعد عروض الوجوب عليه بطرو الطارى كما فى وجوب أمر ندبى بطرو الإجارة عليه فيما إذا آجر نفسه لإتيان أمر مندوب كالزيارة و قراءة القران و نحوهما، أو وجوب مندوب بأمر ممن يجب امتثال امره كالوالدين بالنسبة إلى أولادهما، أو الزوج بالنسبة إلى زوجته، أو السيد بالنسبة الى عبده، و نحو ذلك مما يكون المندوب بوصف كونه مندوبا متعلقا للأمر الوجوبى بطريان الأمر الطارى عليه، و كان الأمران طولين بمعنى أخذ الأمر الندبى فى موضوع ما تعلق به الأمر الوجوبى، و جاز اجتماعهما بالطولية، أو زال الأمر الندبى كما إذا تعلق الأمر الوجوبى عند طرو الطارى بنفس ما تعلق به الأمر الندبى و فى رتبة تعلقه و صار الأمران أمرا واحدا وجوبيا، حيث يمتنع اجماعهما فى رتبة واحدة، و لمكان كون الأمر الندبى مما لا اقتضاء فيه للمنع عن الترك، و فى الأمر الوجوبى اقتضاء له، و لم يكن تنافر بينهما لعدم التنافى بين مالا اقتضاء فيه و بين ما فيه الاقتضاء، فلا جرم يصير مؤدى الأمرين شيئا واحدا و هو الإتيان بالمأمور به مع المنع عن تركه، فيخرج عن كونه مندوبا و يصير واجبا بالعرض ان بسبب طرو الطارى عليه، غاية الأمر انه فيما يبقى النفل بعد طرو الفرض ان المأتى به نفل و فرض، لكن دليل المنع عن التطوع ممن عليه الفريضة لا يشمله لانصرافه الى نفل لم يطرء عليه الفرض، و فيما اضمحل عنه وصف النفل فرض محض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌8، ص: 322
خارج عن موضوع التطوع ممن عليه الفريضة رأسا، و ما ذكرناه ظاهر بعد فرض صحة النذر، و صيرورة المنذور واجبا بطرو النذر عليه بدليل وجوب الوفاء بالنذر، انما الكلام فى صحته، و منشأ الإشكال فى صحته هو اعتبار الرجحان فى متعلقة، و لا رجحان للنفل الصادر ممن عليه الفريضة لكونه حراما، و مع حرمته فلا رجحان فيه، و تخلص عنه المصنف (قده) فى المتن بكفاية الرجحان الجائى من قبل النذر فى صحة النذر و لا يحتاج الى رجحان سابق عن تعلقه، و قد تكرر هذا منه فى غير موضع من هذا الكتاب، و لكنه مما لا يمكن الموافقة معه و ذلك لتوقف صحة النذر و انعقاده على رجحان متعلقة و توقف رجحانه على انعقاده، مضافا الى ان الاكتفاء بمثل ذلك الرجحان الجائى من قبل النذر مستلزم لتجويز نذر كل مرجوح بل محرم، و ان أجاب عنه المصنف (قده) فى كتاب الحج بان الالتزام به فى كل مورد يحتاج الى دليل يدل على كفاية الرجحان بشرط النذر فى ذاك المورد، و الا فاللازم هو القول باعتبار رجحان المتعلق لولا النذر كما ورد الدليل على صحة الصوم المندوب فى السفر بشرط النذر بان يكون المنذور الصوم فى السفر خاصة، أو الصوم فى الحضر و السفر، و فى صحة الإحرام قبل الميقات بشرط النذر و قال: فلا يرد ان لازم ذلك (أى كفاية الرجحان بشرط النذر) صحة نذر كل مكروه أو محرم، و قال بعض أساتيدنا بكفاية الرجحان الذاتى الذى فى مثل الصلاة و الصوم مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما و صحة الإتيان بهما بداعى ذاك الرجحان و لو سقط عنهما الأمر، و أورد عليه فى المستمسك بان هذا غير معقول، لان ذات التطوع ان كانت راجحة امتنع النهى عن التطوع بها، لان التطوع بالراجح من المستقلات العقلية كالتطوع بالواجب، و ان كانت مرجوحة امتنع نذرها لاعتبار الرجحان فى متعلق النذر، أقول يمكن ان يقال: برجحانها فى ذاتها مع صحة النهى عنها صحة ناشئة عن مزاحمتها مع الواجب الأهم، لا لأجل مرجوحية فيه،

فما فيه من الرجحان مصحح لنذره و انعقاده، و ما فيه من تفويت الواجب الأهم صار منشأ للنهى عنه، و لولا النهى عنه لكان اللازم صحة إتيانه بترك الواجب و لو مع العصيان فى تركه فيما كان مضيقا و ذلك بداعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۲۳

ما فيه من الرجحان، أو بداعى الأمر الترتبى بناء على صحته، الا ان النهى عنه صار موجبا لبطلانه عند إتيانه بترك الواجب و لو مع عدم العصيان فى تركه فيما كان موسعا، لأن النهى فى العبادة يوجب فساده، و لا فرق فى بطلان العبادة المنهى عنها بين ان يكون النهى عنها ناشيا عن مرجوحية متعلقة، أو عن إيجاب الإتيان به لترك ما هو الأهم، و لكن يرد عليه (قده) بان الرجحان الذاتى فى الصوم و الصلاة لا يكفى فى صحة اتيانهما عبادة، بل فى التعبد بهما يلزم الإتيان بهما اما بداعى التقرب، أو بداعى امتثال الأمر بهما مع ان النذر يتعلق بالصوم المندوب بوصف الندب، لا به من حيث انه صوم و لو لم يكن مندوبا، كما ان الإجارة تتعلق به ككك اى يصير الأجير مشغول الذمة بإتيانه بعنوان كونه صوما مندوبا عمن قصد إتيانه عنه فهو صوم مندوب عن المستأجر و ان كان واجبا على المؤجر بالإجارة، فالحق ان يقال: ان النذر يتعلق بالصوم بوصف كونه مندوبا، و ان نذر الصوم المنهى عنه باطل الا ان يقوم دليل على صحته، مثل ما قام على صحة إحرام قبل الميقات بالنذر لكن ليس فى المقام دليل على صحة الصوم المندوب بالنذر قبل إتيان الصوم الواجب، و لازم ذلك عدم صحة إتيان المنذور قبل الإتيان بالصوم الواجب، سواء نذر التطوع على الإطلاق، أو فى أيام معينة يمكن إتيان الواجب قبلها، اما على الأول فلان طبيعة الصوم التى تعلق بها النذر تكون جامعا بين ما يؤتى به بعد إتيان الصوم الواجب و ما يؤتى به قبله، لكن ما يؤتى به قبله يكون منهيا عنه و لا ينعقد النذر به، فمقتضى ذلك تضييق دائرة الطبيعة المنذورة عنها من حيث هى طبيعة، و تختص بما ينطبق على ما يؤتى به بعد إتيان الواجب و لا يصير الطبيعة من حيث هى طبيعة واجبة بالنذر حتى تخرج بسببه عن موضوع التطوع بالصوم، و على الثانى فكذلك إذ الصوم فى وقت معين يمكن إتيان الصوم الواجب قبله أيضا مما يمكن ان يؤتى به بعد إتيان الواجب قبله، و ان يؤتى به قبله، لكن المأتى به قبله منهى عنه فلا يكون صحيحا، و المفروض عدم صحته بالنذر، فقهرا ينطبق المنذور على ما يؤتى به بعد إتيان الواجب قبله، و منه يظهر بطلان النذر رأسا فيما إذا نذر صوم يوم معين لا يمكن إتيان الواجب قبله، و يختص المنذور بالصوم المحرم فلا ينعقد لعدم قيام دليل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۲۴

على انعقاد.

[مسألة ۴- الظاهر جواز التطوع بالصوم]

مسألة ۴- الظاهر جواز التطوع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استيجاريا و ان كان الأحوط تقديم الواجب

فى جواز التطوع بالصوم ممن كان الصوم الواجب عليه استيجاريا و عدمه وجهان، من إطلاق الأدلة الدالة على المنع، و من ان المنساق منها هو الواجب عليه لنفسه، و الواجب عليه بالاستيجار ليس واجبا على نفسه بل هو واجب على المنوب عنه، و النائب يؤدى ما هو فرض على غيره، و الأقوى هو الأول لمنع الانسباق، مع ان الواجب بالاستيجار لا يختص بما يؤدى واجبا بالنيابة عن الغير، بل يصح الاستيجار و لو لم يكن الأداء بعنوان النيابة كاستيجار شخص لعمل مشروط بالصوم فى وقت غير معين، فإنه يصح استيجاره و يجب على الأجير إتيانه، مع انه لا يكون فرضا على غيره و انما فرض على الأجير، لكن بالاستيجار و إذا أراد ان يتطوع بالصوم يكون صومه تطوعا ممن عليه الفريضة نفسه الا انها فرض بالاستيجار.

[فصل فی شرائط وجوب الصوم]

اشارة

فصل فی شرائط وجوب الصوم و هی أمور

[الأول و الثانی البلوغ و العقل]

الأول و الثانی البلوغ و العقل، فلا یجب علی الصبی و المجنون الا ان یکملا قبل طلوع الفجر، دون ما إذا کملا بعده فإنه لا یجب علیهما و ان لم یأتیا بالمفطر، بل و ان نوی الصبی الصوم ندبا لکن الأحوط مع عدم إتیان المفطر الإتمام و القضاء إذا کان الصوم واجبا معینا، و لا فرق فی الجنون بین الإطباقی و الأدواری إذا کان یحصل فی النهار و لو فی جزء منه، اما لو کان دور جنونه فی اللیل بحیث یفیق قبل الفجر فیجب علیه.

فی هذا المتن أمور. (الأول) یعتبر و یشترط فی وجوب الصوم کسائر العبادات البلوغ و العقل، فلا یجب علی الصبی و المجنون إجماعا محصلا و منقولا، و یدل علیه نصوص کثیرة کحدیث المعروف فی رفع القلم عن الثلاثة، و فی الوسائل عن الخصال عن ابن ظبیان قال: اتی عمر بامرئة مجنونة قد زنت فأمر برجمها فقال علی علیه السّلام: اما علمت ان القلم یرفع عن ثلاثة عن الصبی حتی یحتلم، و عن المجنون حتی یفیق، و

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۳۲۵

عن النائم حتی یستیقظ، و نحوه غیره.

(الثانی) لا إشکال فی وجوب الصوم علی الصبی أو المجنون إذا کملا قبل طلوع الفجر بحیث یطلع علیهما الفجر و هما کاملان، کما لا إشکال فی عدم وجوبه علیهما إذا کملا بعد الفجر بعد تناولهما المفطر و لو قبل الزوال، أو بعد الزوال و لو قبل تناول المفطر، انما الکلام فیما إذا کملا بعد الفجر قبل الزوال و قبل تناولهما شیئا من المفطرات، ففی عدم وجوب الصوم علیهما باستیناف النیة من حین الکمال مطلقا، أو وجوبه کذلک، أو التفصیل بین سبق النیة لیلا کما فی الصبی إذا أصبح مع نیة الصوم ثم کمل قبل الزوال، و من لم ینو الصوم لیلا بوجوب إتمام الأول، و عدم الوجوب فی الأخیر أقوال، و المشهور شهرة عظیمة کادت تکون إجماعا کما فی الجواهر هو الأول، بل عن الحلی الإجماع علیه، و استدل له بان المستفاد من دلیل اعتبار البلوغ و العقل فی وجوب الصوم هو اعتبار تحققهما فی جمیع انات النهار بحیث لا یخلو آن منه عنهما، کما فی اعتبار الخلو عن حدث الحیض و النفاس و مع خلو أول النهار من أحدهما لا یکون واجبا، و إذا لم یکن من أول النهار الی زمان حصول الکمال واجبا لا یصح ان یصیر من زمان حصوله الی أخر النهار واجبا، لعدم صحة تبعیض صوم یوم واحد فی الوجوب و عدمه، مضافا الی ان العقل شرط للصحة أیضا کما هو شرط للوجوب، و القطعة من الصوم الخالیة عن عقل صائمه محکومة بالفساد، فلا یصح اتصاف قطعة الحاصل فیها العقل و البلوغ بالصحة، لأن الصوم الواحد لا یتبعض فی الصحة و الفساد، و المحکی عن الوسیلة هو وجوب إکماله علیهما بعد حصول کمالهما و لو مع عدم سبق النیة، و قواه فی المعتبر، و مال إلیه فی المدارک، و استدل له فی المحکی عن المعتبر بان الصوم ممکن فی حقهما، و وقت النیة باق، ثم أورد علیه بان الصبی لم یکن مخاطبا، و أجاب بأنه الآن یصیر مخاطبا، و لو قیل بأنه لا یجب صوم بعض الیوم، قلنا إذا تمکن من نیته تسری حکمها إلی أول النهار فلا یکون تبعیضا فی الصوم، و لا یخفی ما فیه لان الکلام فی إمکان الصوم علیهما، فإنه بعد اعتبار البلوغ و العقل فی وجوب الصوم علیهما بل اعتبار

العقل فى صحته من أول النهار إلى أخره كما هو الفرض لا يكون الصوم ممكنا عليهما، و ليس لبقاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٢۶

وقت النية دليل إلا قياس المقام بالمسافر الذى يرد فى محل ينقطع به سفره قبل الزوال حين لم يتناول مفطرا قبله، و الناسى نية الصوم ليلته إذا التفت الى نسيانه قبل الزوال و هو باطل، لقيام الدليل على السريان فيهما دون المقام، و مخاطبة الصبى حين البلوغ مشروط: بصحة مخاطبته فى تمام آنات النهار فلم يقم دليل على التمكن من اسراء حكم النية إلى أول النهار، و المحكى عن الشيخ فى مبسوطة و خلافه هو التفصيل بين سبق النية منهما و عدمه، بوجوب تجديدها فى الأول، و إكمال الصوم، و يصح منهما و لا قضاء عليهما و عدمه فى الأخير، لأن النية تصحح الصوم، اما فى الصبى فبناء على شرعية عباداته واضح، و اما فى المجنون فلعدم قدح تخلل الخروج عن أهلية التكليف فى بعض النهار فى حكم النية كما فى النائم، و إذا صح وجب، و لا يخفى ما فيه لان تصحح الصوم بالنية أول الكلام، كيف و يعتبر فى صحته البلوغ و العقل تمام انات النهار، و ليس إذا تحققت نيته لكان صحيحا و لو مع فقد ما عدا نيته مما يعتبر فى صحته، اما فى الصبى فبناء على شرعية عباداته فلا يمكن القول بصحة عباداته من الصلاة أو الصوم و نحوهما الا بعد إحراز كون المرفوع عنه فى حال الصبى هو الإلزام، مع اشتراكه مع البالغين فى ملاك الإلزام، و هذا و ان كان قريبا، و قد استظهرناه عن التعبير بالرفع كما تقدم، لكن بناء على كون صحة عباداته لأجل تحقق ملاك الاستحباب فيها الموجب لتعلق الأمر الندبى بها فلا يتم صحته بعد البلوغ، لاستلزامه تبعض الصوم فى الندب و الوجوب و كونه قبل بلوغ الصبى مندوبا، و بعده واجبا، و هذا و ان كان ممكنا لكنه بعيد فى الغاية، مع انه على تقدير القول به لا يكون مصححا للصوم أيضا لأن وجوب الواجب منه منوط بتحقق شرط وجوبه و هو البلوغ فى تمام النهار، و مع عدمه فى أول النهار ينتفى الوجوب عن أخره الذى تحقق فيه البلوغ، و اما فى المجنون فالأمر أوضح لأنه مع اعتبار خلو الصائم عن الجنون طول النهار يقدح تخلل الخروج عن أهلية التكليف فى بعض النهار، و قياس المجنون بالنائم مع الفارق لما عرفت فى مسألة صحة صوم النائم و لو استوعب النهار إذ استتبعته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٢٧

النية من ان النوم لا يخرج المكلف عن أهلية التكليف بل يكون حاله حال الجهل و الغفلة اللذين يرتفعان بالتكليف و يصير عالما و متذكرا، و هذا بخلاف الجنون و الإغماء و السكر، و اما قوله: و إذا صح وجب ففيه من منع الملازمة بينهما، إذ يمكن ان يكون صحيحا لتحقق شرط صحته، و لا يكون واجبا لانتفاء شرط وجوبه كما فى عبادات الصبى بناء على شرعيته عن ملاك استحبابى فيها، فالملازمة بين الصحة و الوجوب هى أول الكلام.

و المحكى عن الاقتصاد هو عدم وجوب الإتمام أيضا و لو مع سبق النية، لكن مع وجوب القضاء عليه لصدق الفوت عليه، و لا يخفى ما فيه أيضا من عدم صدق الفوت مع عدم وجوبه عليه فى وقته، و ان وجوب القضاء لا يدور مدار صدق الفوت، بل هو ينوط بقيام الدليل عليه، و حيث لا يدل على وجوبه دليل فالقول به قول بلا دليل، و مع الشك فالمرجع فيه هو البراءة.

فقد تبين ان الأقوال أربعة فى المقام، و هى القول بعدم وجوب الإتمام فى الوقت مطلقا، و لا القضاء فى خارجه و هو ما ذهب اليه المشهور.

و القول بعدم وجوب الإتمام أيضا مع وجوب القضاء و هو المحكى عن الاقتصاد.

و القول بوجوب الإتمام مطلقا و لو مع عدم سبق النية، و هو المحكى عن المبسوط و الخلاف.

و القول بالتفصيل بين سبق النية و عدمه، و هو المحكى عن الوسيلة و قواه فى المعتبر، و ان الأجود منها هو الأول، لكن الأحوط هو الإتمام مع الإتيان بالقضاء، لكى يوافق مع جميع الأقوال كلها.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الجنون الذى يرتفع معه التكليف بالصوم بين الإطباقى و الأدوارى إذا كان دوره فى النهار و لو فى جزء منه، لإطلاق ما يدل على ارتفاعه معه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٢٨

(الأمر الرابع) ما ذكر فى الحكم فى الجنون انما هو فيمن لا يعقل العبادة من المجانين، و اما من يعقلها و جنونه فى غيرها فالأقوى وجوب الصوم عليه، و صحته منه، و لعل إطلاق كلام الأصحاب منزل على من عداه، و هذا الأمر لا يكون مذكورا فى المتن

[الثالث عدم الإغماء]

الثالث عدم الإغماء فلا يجب معه الصوم و لو حصل فى جزء النهار، نعم لو كان نوى الصوم قبل الإغماء فالأحوط إتمامه.

الكلام فى صوم المغمى عليه مع سبق النية منه قبل الفجر، تارة يقع فى صحته و وجوب إتمامه لو زال الإغماء فى أثناء النهار، و قد تقدم فى شرائط صحة الصوم ان الأقوى عدم صحته بطروه فى جزء من النهار و لو مع سبق النية منه قبل الإغماء، و اخرى فى وجوب القضاء عليه و سيأتى فى فصل أحكام القضاء.

[الرابع عدم المرض الذى يتضرر معه الصائم]

الرابع عدم المرض الذى يتضرر معه الصائم، و لو برء بعد الزوال و لم يفطر لم يجب عليه النية و الإتمام، و اما لو برء قبله و لم يتناول مفطرا فالأحوط أن ينوى و يصوم و ان كان الأقوى عدم وجوبه.

و قد تقدم فى شرائط صحة الصوم اشتراط صحته و وجوبه بعدم المرض الذى يتضرر معه الصائم بالأدلة الأربعة، و الذى هو فى هذا المقام انه لو برء منه بعد الزوال و لم يفطر، أو قبل الزوال بعد ان أفطر لا يجب عليه الإمساك فى بقية يومه، اما فيما إذا برء بعد الزوال قبل ان يفطر فلفوات وقت النية فى الصوم الواجب، و هى معتبرة فى صحة الصوم، و اما فيما إذا برء قبل الزوال بعد ان أفطر فلفساد الصوم بالتناول، و يستحب الإمساك فى هاتين الصورتين لما فيه من التشبه بالصائمين، و لقول زين العابدين عليه السّلام فى خبر الزهرى: من أفطر لعلة من أول النهار ثم قوى بقية يومه أمر بالإمساك عن الطعام بقية يومه و ليس بفرض، و سيأتى البحث عن استحباب ذلك فى المسألة الثالثة من فصل أقسام الصوم، و لو برء قبل الزوال و لم يتناول مفطرا ففى وجوب تجديد النية، و وجوب الصوم عليه و عدمه وجهان، و المشهور على الأول، و نسبه فى ظاهر المدارك إلى علمائنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٢٩

اجمع، و ادعى نفى الخلاف فيه عن المفاتيح، و عن الذخيرة نقل الإجماع عليه عن بعض، و استدل له المحقق فى المعتبر و العلامة فى التذكرة و المنتهى بأنه قبل الزوال يتمكن من أداء الواجب على وجه تؤثر النية فى ابتدائه فيجب، و استدل له فى المدارك بفحوى ما دل على ثبوت ذلك فى المسافر فان المريض أعذر منه، و المحكى عن إطلاق كلام ابن زهرة و ابن حمزة هو عدم الوجوب، و مال إليه فى الجواهر لو لم يكن الإجماع على خلافه، و فصل القول فى ذلك هو انه بعد ورود الدليل على وجوب الصوم على الجاهل و الناسى و المسافر إذا علم أو تذكر أو قدم من السفر قبل الزوال و تناول المفطر يقع البحث فى ان الأصل يقتضى بقاء وقت النية لاولى الأعذار إذا زال عذرهم قبل الزوال و لم يتناولوا المفطر، أو ان الأصل يقتضى عدم بقائه لاعتبار كون كل جزء من اجزاء الصوم مع النية حقيقة أو حكما، و اما اسراء النية المتأخرة الى ما تقدم من الإمساك بلا نية فمما يأباه العقل و الاعتبار، إلا إذا قام الدليل عليه كما فى المسافر و الجاهل بشهر رمضان و الناسى، و ما لم يرد عليه الدليل فمقتضى

الأصل عدم بقائه، و لا يخفى ان الأقرب الى النظر هو الأخير، و لا أقل من الشك و عليه فلا محيص الا الاحتياط بأن ينوى الصوم، و ان كان الأقوى عدم وجوبه بالنظر الى أقربية كون اقتضاء الأصل عدم بقاء وقت النية فيما لم يرد على بقائه دليل بالخصوص و اللّه العالم.

[الخامس الخلو من الحيض و النفاس]

الخامس الخلو من الحيض و النفاس فلا يجب معهما و ان كان حصولهما فى جزء من النهار:
و قد تقدم فى شرائط صحة الصوم الأخبار الدالة على اعتبار الخلو من الحيض فى وجوب الصوم، مع ما دل على اشتراك النفاس مع الحيض فى الأحكام، مضافا الى الإجماع على اعتبار الخلو منه فى وجوب الصوم أيضا.

[السادس الحضر]

اشارة

السادس الحضر فلا يجب على المسافر الذى يجب عليه قصر الصلاة، بخلاف من كان وظيفته التمام كالمقيم عشرا و المتردد ثلاثين يوما و المكارى و نحوه و العاصى بسفره فإنه يجب عليه التمام، إذ المدار فى تقصير الصوم على تقصير الصلاة، فكل سفر يوجب قصر الصلاة يوجب قصر الصوم و بالعكس.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٣٠
و قد تقدم هذا الأمر فى شرائط الصحة مفصلا.

[مسألة ١- إذا كان حاضرا فخرج الى السفر]

مسألة ١- إذا كان حاضرا فخرج الى السفر، فان كان قبل الزوال وجب عليه الإفطار، و ان كان بعده وجب عليه البقاء على صومه، و إذا كان مسافرا و حضر بلده، أو بلدا يعزم على الإقامة فيه عشرة أيام فإن كان قبل الزوال و لم يتناول المفطر وجب عليه الصوم، و ان كان بعده أو تناول فلا، و ان استحب له الإمساك بقية النهار، و الظاهر ان المناط كون الشروع فى السفر قبل الزوال أو بعده لا الخروج عن حد الترخص، و كذا فى الرجوع المناط دخول البلد لكن لا يترك الاحتياط بالجمع إذا كان الشروع قبل الزوال و الخروج عن حد الترخص بعده، و كذا فى العود إذا كان الوصول الى حد الترخص قبل الزوال و الدخول فى المنزل بعده.
فى هذه المسألة أمور: (الأول) اختلفت الأقوال فى الحاضر الخارج الى السفر فالمحكى عن المفيد (قده) ان المسافر ان خرج من منزله قبل الزوال وجب عليه الإفطار و القصر فى الصلاة، و ان خرج بعد الزوال وجب عليه التمام فى الصيام و القصر فى الصلاة، سواء بيت نية السفر فى الليل أم لا- و هو اختيار ابن الجنيد و ابى الصلاح، الا- ان أبا الصلاح مع الخروج بعد الزوال أوجب الإمساك فى بقية يومه مع قضاء ذاك الصوم أيضا، و ما اختاره المفيد هو مختار المحققين من المتأخرين و عليه صاحب الجواهر (قده) أيضا و قد اختاره المصنف (قده) فى المتن، و قد انتسب الى المشهور بل قيل كاد ان يكون إجماعا، و يستدل له بجملة من النصوص المشتملة على الصحاح و غيرها، ففى صحيح الحلبى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام

انه سئل عن الرجل يخرج من بيته و هو يريد السفر و هو صائم قال فقال عليه السّلام: ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر و ليقض ذلک اليوم، و ان خرج بعد الزوال فليتم يومه.

و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: إذا سافر الرجل فى شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلک اليوم و يعتد به من شهر رمضان.

و خبر عبيد بن زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر فى شهر رمضان يصوم أو يفطر؟ قال: ان خرج قبل الزوال فليفطر، و ان خرج بعد الزوال فليصم، فقال: يعرف ذلک بقول على عليه السّلام أصوم و أفطر حتى إذا زالت الشمس عزم على يعنى الصيام.

و خبره الأخر المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: إذا خرج الرجل فى شهر رمضان بعد الزوال أتم الصيام، فإذا خرج قبل الزوال أفطر، و هذه الاخبار مطلقة تشمل ما إذا كان مع نية السفر بالليل و عدمه فى كلا حكميها اعنى الإفطار فيما إذا كان الخروج قبل الزوال، و الإتمام إذا كان بعد الزوال، و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن البراج و العلامة فى بعض كتبه و المحقق فى الشرائع و المعتبر و النافع اعتبار تبييت النية من الليل، فمعه يفطر و لو خرج بعد الزوال، و مع عدمه يجب الإمساک و لو خرج قبله، و استدل له فى المعتبر بإطلاق قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ. و قال: و لا يلزم ذلک علينا لان مع نيته من الليل يكون صوما مشروطا فى نيته، و لأنه إذا عزم من الليل لم ينو الصوم فلا يكون صوما تاما، و لو قيل يلزم على ذلک لو لم يخرج ان يقضيه التزمنا ذلک فإنه صام من غير نية الا ان يكون جدد نيته قبل الزوال، ثم أيد ذلک بما ورد من الروايات، كرواية رفاعة بن موسى (المروى فى التهذيب) عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يعرض له السفر فى شهر رمضان حين يصبح قال: يتم صومه (يومه) ذلک.

و رواية على بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام (المروى فى التهذيب) فى الرجل يسافر فى شهر رمضان أ يفطر فى منزله؟ قال عليه السّلام: إذا أحدث نفسه فى الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، و ان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له فى السفر من يومه أتم صومه.

و رواية أبى بصير المروى فى التهذيب أيضا قال: إذا خرجت بعد طلوع الفجر و لم تنو السفر من الليل فأتم الصوم و اعتد به من شهر رمضان، ثم أجاب عن رواية الحلبى بأنها مطلقة فيحمل على من نوى الصوم من الليل، و الإطلاق لا ينافى الصريح انتهى ما فى المعتبر، و يدل على هذا القول أخبار أخر كمرسل إبراهيم بن هاشم عن الرضا عليه السّلام و

فيه: لو انه خرج من منزله يريد النهر و ان ذاهبا و جائيا لكان عليه ان ينوى من الليل سفرا و الإفطار، فإن هو أصبح و لم ينو السفر فبدا له من بعد ان أصبح فى السفر قصر و لم يفطر يومه ذلک، و المرسل الأخر عن ابى بصير: إذا خرجت بعد طلوع الفجر و لم تنو السفر من الليل فأتم الصوم و اعتد به من شهر رمضان.

و مرسل سماعة عن ابى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إذا أردت السفر فى شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت مفطر و عليک قضاء ذلک اليوم، و خبر سليمان بن جعفر الجعفرى قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الرجل ينوى السفر فى شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح فقال: إذا أصبح فى أهله فقد وجب عليه صيام ذلک اليوم الا ان يدلج دلجة [1] و ظاهر المحكى عن المبسوط اعتبار تبييت النية و الخروج قبل الزوال فى الإفطار، و ان انتفى أحدهما لزمه الصوم و لا قضاء عليه، و قال الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم: و لم نقف له على مستند، ثم

حکی عن بعض مشایخه ان فیه جمعا بین الاخبار الدالة علی اشتراط الإفطار بالخروج قبل الزوال، و بین الدالة علی اشتراطه بالعزم علی السفر، بتخصیص ما دل علی الإفطار قبل الزوال بما إذا عزم علی السفر من اللیل، لان التعارض بینهما بالعموم من وجه، فیقید عموم کل منهما بخصوص الأخر، فإن الظاهر یحمل علی النص، و مثل هذا الجمع لا یحتاج الی الشاهد، ثم قال: و علی هذا استدل للشیخ و تبعه بعض مشایخنا، ثم شرع (قده) فی تزییف هذا الجمع، و انه مستلزم للجمع بین النقیضین بما سنبین ما افاده (قده) هذا و عن علی بن بابویه عدم اشتراط الإفطار بشیء من الأمرین لا الخروج قبل الزوال، و لا تبییت النیة باللیل، بل لو خرج قبل الغروب یجب علیه الإفطار و یبطل

---

[۱] الدلجة السیر باللیل یقال أدلج بالتخفیف إذا سار من أول اللیل و بالتشدید إذا سار من آخره و الاسم الدلجة بالضم و الفح (مجمع البحرین)

صومه و یجب علیه قضائه و لو لم یبیت الصیام من اللیل.

و استدل له بخبر عبد الأعلی مولی آل سام المروی فی التهذیب فی الرجل یرید السفر فی شهر رمضان قال: یفطر و ان خرج قبل ان تغیب الشمس بقلیل، هذه خلاصة الأقوال الظاهرة فی المسألة و هی القول باشتراط الخروج قبل الزوال فی الإفطار و لو مع التبییت، و القول باشتراط التبییت و لو خرج بعد الزوال، و القول بکفایة أحد الأمرین فی الإفطار و وجوب الإتمام عند انتفائهما معا کما إذا خرج بعد الزوال من دون تبییت، و القول بعدم اعتبار شیء منهما بل یجب الإفطار و لو خرج بعد الزوال من دون التبییت، و الأجود منها هو القول الأول الذی نسب إلی الشهرة، أما عندنا فبملاک تحقق الحجیة فی الاخبار الدالة علیه، و انتفائها فی الاخبار الدالة علی ما عداه من استناد المشهور الی هذه الاخبار و الاعراض عما سواها، و لا سیما الشهرة القدمائیة التی علیها التعویل فی الاستناد و الاعراض فلا ینتهی الأمر إلی إعمال قواعد التعارض بسقوط العامین من وجه فی مورد التعارض، مع عدم الترجیح لأحدهما و الأخذ بالمرجح فیما له الترجیح.

و اما مع الإغماض عما ذکرناه و البناء علی تعارض هذه الاخبار فیقال: ان کل واحدة من الطائفتین أعنی ما تدل علی اعتبار الخروج قبل الزوال فی الإفطار، و ما تدل علی اعتبار التبییت فیه متعرضة لشرطیتین، فالطائفة الأولی تحتوی علی شرطیة إذا خرجت الی السفر قبل الزوال فأفطر، و شرطیة إذا خرجت بعد الزوال فتمم الصوم، و الطائفة الثانیة تشتمل علی شرطیة إذا خرجت مع التبییت فأفطر، و شرطیة إذا خرجت بلا- تبییت فتمم، و المعارضة انما تقع بین الشرطیة الاولی اعنی إذا خرجت قبل الزوال فأفطر، و بین الشرطیة الثانیة من الطائفة الثانیة أعنی إذا خرجت بلا- تبییت فتمم، فیما إذا خرج قبل الزوال بلا تبییت، حیث ان مقتضی الشرطیة الاولی من الطائفة الاولی هو الإفطار، و مقتضی الشرطیة الثانیة من الطائفة الثانیة هو الإتمام، و بین الشرطیة الثانیة من الطائفة الاولی اعنی إذا خرجت بعد الزوال فتمم، و الشرطیة الاولی من الطائفة الثانیة أعنی إذا خرجت مع التبییت فأفطر، فیما إذا خرج مع التبییت بعد الزوال، حیث

ان مقتضی الشرطیة الثانیة من الطائفة الاولی هو الإتمام، و مقتضی الشرطیة الاولی من الطائفة الثانیة هو الإفطار، و اما بین الشرطیة الاولی من الطائفتین، و الثانیة منهما فلا تعارض أصلا، و ح فطریق الجمع بین الطائفتین فی مورد التعارض اما بتقیید إطلاق کل من الشرطیتین بالأخری، و هذا ما ذکره بعض مشایخ الشیخ الأکبر قدس سرهما فی تقریر الاستدلال لما ذهب الیه الشیخ فی المبسوط من اعتبار الخروج قبل الزوال و التبییت معا فی الإفطار، لکنه یؤدی الی الجمع بین النقیضین، لان مقتضی تقیید قولنا:

إذا خرجت قبل الزوال فأفطر بقولنا: إذا خرجت من دون التبييت فتمم هو اعتبار التبييت فى الإفطار و عدم جواز الإفطار من دون التبييت، و مقتضى تقييد الشرطية الاولى من الطائفة الثانية أعنى قولنا: إذا خرجت من دون التبييت، فتمم، بالشرطية الاولى من الطائفة الاولى اعنى قولنا: إذا خرجت قبل الزوال فأفطر، هو عدم اعتبار التبييت فى الإفطار قبل الزوال، فيلزم اعتباره و عدم اعتباره معا و هذا هو التناقض، و اما بتقييد إطلاق الشرطية الاولى من الطائفة الأولى بالثانية من الطائفة الثانية، و إبقاء الشرطية الاولى من الطائفة الثانية على حالها، و مقتضاه هو البناء على اعتبار التبييت مطلقا، سواء خرج قبل الزوال أو بعده، فيجب الإفطار معه و لو خرج بعد الزوال، و الإتمام مع عدمه و لو خرج قبل الزوال، و اما بتقييد إطلاق الشرطية الاولى من الطائفة الثانية أعنى قولنا: إذا خرجت مع التبييت فأفطر، بالشرطية الثانية من الطائفة الاولى اعنى قولنا: إذا خرجت بعد الزوال فتمم، و بقاء الشرطية الاولى من الطائفة الأولى على حالها من الإطلاق، و مقتضاه هو ما ذهب اليه المشهور من كون المدار فى الإفطار على الخروج قبل الزوال و وجوب إتمام الصوم مع الخروج بعد الزوال و لو مع تبيت النية ليلا، و لو كان لأحد التقييدين مرجح يجب تقديمه، و مع عدم المرجح فى البين يسقط المتعارضان فى مورد التعارض، و هو فى مورد الخروج قبل الزوال بلا تبيت النية، و بعد الزوال مع التبيت لو لم يكن لأحدهما ترجيح، لكن الترجيح للطائفة الأولى الدالة على اعتبار الخروج قبل الزوال

فى الإفطار لكونها أكثر، و وجود الصحيح فيها، و اشتهار مضمونها بين الأصحاب و لا سيما القدماء، و ضعف سند الطائفة الثانية و كونها معرضا عنها، و ضعف دلالتها و موافقتها مع العامة كالا و زاعى و ابى ثور و الزهرى و النخعى و مكحول على ما حكى فى منتهى العلامة، فالمتحصل من هذا المبحث بطوله هو ان المدار فى الإفطار هو الخروج قبل الزوال و لو لم يبيت الليل، و مع الخروج بعد الزوال يجب الإتمام و لو مع عدم التبييت، و بما ذكرناه ظهر بطلان القول بوجوب الإفطار مطلقا، و لو مع الخروج بعد الزوال من دون التبيت، و ذلك لعدم اعتبار خبر عبد الأعلى لكونه غير منسوب الى الامام عليه السلام أولا، و انه مطلق يمكن تقييده بما يدل على اعتبار التبييت ثانيا، و انه معرض عنه ساقط عن الحجية بالاعراض ثالثا، و الحمد اللّٰه على انعامه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى انه إذا حضر المسافر بلده أو بلدا عزم على الإقامة فيه عشرا و كان بعد الزوال و لو لم يتناول مفطرا، أو قبل الزوال و قد تناوله قبل حضوره لا- يجب عليه صوم ذلك اليوم، و يجب عليه القضاء، للإجماع المدعى على ذلك، و النصوص الآتية الدالة عليه خلافا لظاهر إطلاق ما فى النهاية من إطلاق وجوب الصوم عليه، و سقوط القضاء عنه إذا قدم اهله و لم يكن قد فعل ما ينقض الصوم لو لم يحمل على قدومه قبل الزوال، كما انه لا إشكال فى جواز تناوله المفطر قبل قدومه و لو مع علمه بأنه سيدخل قبل الزوال، و لو قدم قبل الزوال و لم يتناول شيئا من المفطر وجب عليه الصيام، و يكتفى بإتمامه، و لا يجب عليه القضاء، و يدل على الجميع مضافا الى الإجماع عليه نصوص كثيرة.

ففى صحيح يونس المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الكاظم عليه السّلام:

فى المسافر يدخل اهله و هو جنب قبل الزوال و لم يكن أكل فعليه ان يتم صومه و لا- قضاء عليه يعنى إذا كانت جنابته من احتلام، قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى قوله: يعنى إلخ لعله من كلام يونس و حملها على جنابة لم تخل بصحة الصوم، و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: فإذا دخل أرضا قبل طلوع الفجر و هو يريد الإقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم، و ان دخل بعد

طلوع الفجر فلا صيام عليه و ان شاء صام، و حمل قوله عليه السّلام: فلا صيام عليه على ما إذا أفطر قبل قدومه و قوله: و ان شاء صام على التخيير بين ترك التناول قبل القدوم لكى يقدم قبل الزوال غير متناول للمفطر، و بين تناوله قبله لكى لا يجب عليه

الصوم بعد القدوم.

و خبر رفاعة بن موسى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يقبل فى شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل أهله ضحوة أو ارتفاع النهار قال:

إذا طلع الفجر و هو خارج و لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر.

و خبر محمد المروى فى الكافى قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل قدم من سفر فى شهر رمضان و لم يطعم شيئا قبل الزوال قال عليه السّلام: يصوم.

و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب قال سألته عن الرجل يقدم من سفر فى شهر رمضان فقال: ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم و يعتد به.

و مضمر سماعة عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر الى ان قال: بعد زوال الشمس أفطر و لا يأكل ظاهرا، و ان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء، و هذا الخبر الأخير يدل على استحباب ترك الأكل فيما إذا دخل من سفره بعد الزوال فى بقية يومه، بعد حمل النهى فى قوله: و لا يأكل ظاهرا عليه، و يدل على ذلك أيضا مضمر أخر لسماعة المروى فى الكافى قال سألته عن مسافر دخل اهله قبل زوال الشمس و قد أكل قال: لا ينبغى له ان يأكل يومه ذلك شيئا، و لا يواقع فى شهر رمضان ان كان له أهل، و دلالته على الاستحباب واضحة بعد التعبير بقوله: لا ينبغى.

و أصرح من ذلك ما فى خبر الزهرى المروى فى الكافى عن زين العابدين عليه السّلام و فيه: و اما صوم التأديب فأن يؤخذ الصبى إذا راهق بالصوم الى ان قال عليه السّلام: و كذلك المسافر إذا أكل أول النهار ثم قدم أهله أمر بالإمساك بقية يومه و ليس بفرض، و بهذه الاخبار يندفع ما يحكى عن المفيد و المرتضى و الخلاف من إيجاب الإمساك عليه تعبدا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٣٧

لو لم يحمل على الاستحباب المؤكد، كما ان بالأخبار المتقدمة يندفع ما عن الغنية من إطلاق استحباب الإمساك للمسافر إذا قدم اهله لو لم يحمل على ما بعد الزوال، أو على صورة تناول المفطر و لو كان قبل الزوال، و كيف كان فالحكم واضح لا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثالث) اعلم ان المسافر الذى يكون موضوعا للأحكام السفرى هو الذى يتلبس بالسفر و يشتغل به، و قد تحقق فى كتاب الصلاة باعتبار كونه ملتبسا بالضرب فى المسافة، و ان مبدء المسافة هو أخر بلده، فبالخروج عن أخر بلده يصدق عليه المسافر لا الخروج من منزله قبل الخروج من بلده، و لا الخروج عن حد الترخص إذا تغاير آخر البلد مع آخر منزله، و مع حد الترخص، فحد الترخص مبدء لحكم السفر لا انه مبدء لموضوعه، و ليس يجب توافق مبدء السفر مع مبدء حكمه كما انه بالخروج عن المنزل لا يصدق عليه المسافر ما دام كونه فى بلده و لم يخرج منه، نعم قد يتوافق أخر البلد مع أخر المنزل كمنزل أهل البادية من الكوخ و الخيم، حيث ان خيمته بلده لو لم يكن محل الخيم بلده، إذا تبين ذلك فنقول: هل المناط بالخروج الى السفر و الرجوع عنه قبل الزوال أو بعده هو الشروع فى السفر الذى يحصل بالخروج عن البلد لا عن المنزل و لا عن حد الترخص و بالقدوم الى البلد لا الدخول فى المنزل و لا فى حد الترخص، أو المناط على الخروج من حد الترخص و العود اليه، و ذلك بعد القطع بعدم كون المناط على الخروج من المنزل و العود إليه إذا تفاوت أخر المنزل مع أخر البلد، و ذلك للقطع بعدم تحقق السفر موضوعا ما دام كونه فى البلد (وجهان)، من كون حد الترخص كما ذكرناه مبدء لحكم السفر لا لموضوعه، و من احتمال كونه مبدء للسفر موضوعا، و الأقوى منهما هو الأول، و ذلك لصدق المسافر على من كان بين البلد و بين حد الترخص قطعا، كالقطع بعدم صدقه على من كان بين منزله و بين أخر البلد و لم يخرج بعد عن البلد، لكن الاحتياط بالجمع بين الصوم و بين

قضائه إذا كان الشروع فى السفر بالخروج عن البلد قبل الزوال، و الخروج عن حد الترخص بعده، أو كان الوصول الى حد الترخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٣٨

قبل الزوال، و الدخول فى البلد بعده مما لا ينبغى تركه، و كان على المصنف (قده) ان يعبر بالدخول فى البلد بعد الزوال بدلا عن قوله: و الدخول فى المنزل كما لا يخفى.

[مسألة ٢- قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار]

مسألة ٢- قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم و قصرها و الإفطار، لكن يستثنى من ذلك موارد، أحدها الأماكن الأربعة فإن المسافر يتخير فيها بين القصر و التمام فى الصلاة و فى الصوم يتعين الإفطار. الثانى ما مر من الخارج الى السفر بعد الزوال فإنه يتعين عليه البقاء على الصوم مع انه يقصر فى الصلاة. الثالث ما مر من الراجع من سفره فإنه ان رجع بعد الزوال يجب عليه الإتمام مع انه يتعين عليه الإفطار.

و قد تقدم الدليل على التلازم فى شرائط صحة الصوم كخبر معاوية بن وهب و خبر سماعة و المرسل المروى فى مجمع البيان، ص ٢٩٣ و يدل على ذلك مضافا الى الاخبار المتقدمة خبر الفضل بن شاذان المروى فى العيون عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون: إذا قصرت أفطرت و من لم يفطر لم يجز عنه صومه فى السفر و عليه القضاء لانه ليس عليه صوم فى السفر، هذا و قد استثنى من ذلك موارد، منها الأماكن الأربعة التى يتخير فيها بين القصر و الإتمام فى الصلاة، حيث انه يتعين عليه الإفطار، و لا تخيير له بين الصوم و الإفطار، و ذلك لانه ليس فى أدلة ثبوت التخيير فى الصلاة ما يدل على ثبوته فى الصوم، كما لا دلالة فى الاخبار الدالة على الملازمة بين القصر و التمام على الملازمة بين التخيير فى القصر و التمام فى الصلاة، و التخيير فى الصوم و الإفطار فى الصوم، فأدلة وجوب الإفطار فى السفر تعيينا سليمة عما يوجب تخصيصها بما عدا أماكن التخيير، مضافا الى خبر عيسى بن عثمان عن الصادق عليه السّلام عن إتمام الصلاة و الصيام فى الحرمين فقال: أتمها و لو صلاة واحدة. فإن الاكتفاء فى الجواب بالصلاة و ترك التعرض عن الصوم يشهد على اختصاص الحكم بالصلاة، و دعوى كون الضمير فى قوله: أتمها تثنية راجعا إلى الصلاة و الصوم يكذبها مخالفته مع النسخ المضبوطة على نحو الافراد،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٣٩

مع ان الضمير التثنية لا يلائم مع قوله: و لو صلاة واحدة، إذ هو شاهد على افراد الضمير، و بالجملة فالحكم لعله مما لا اشكال فيه.

و منها الخارج الى السفر و الراجع عنه بعد الزوال فإنه يتعين على الأول إتمام صومه مع تعين القصر عليه فى الصلاة، و على الثانى الإفطار مع تعين الإتمام عليه فى الصلاة، و قد مر حكم هاتين الصورتين مفصلا فى المسألة الاولى من هذا المبحث. ص ٣٣٠

[مسألة ٣- إذا خرج الى السفر فى شهر رمضان]

مسألة ٣- إذا خرج الى السفر فى شهر رمضان لا يجوز له الإفطار إلا بعد الوصول الى حد الترخص، و قد مر سابقا وجوب الكفارة عليه ان أفطر قبله.

و قد حررنا البحث فی ذلک مفصلا فی طی المسألهٔ الحادیهٔ عشر من فصل الکفارهٔ ص ۱۹۷.

[مسألهٔ ۴- یجوز السفر اختیارا فی شهر رمضان]

مسألهٔ ۴- یجوز السفر اختیارا فی شهر رمضان بل و لو کان للفرار من الصوم کما مر، و اما غیره من الواجب المعین فالأقوی عدم جوازه الا مع الضرورهٔ کما انه لو کان مسافرا وجب علیه الإقامهٔ لإتیانه مع الإمکان.

اما جواز السفر اختیارا فی شهر رمضان و لو للفرار من الصوم فقد مر البحث عنه فی المسألهٔ الخامسهٔ و العشرین من فصل الکفارهٔ ص ۲۳۳، و اما فی غیر شهر رمضان من الواجب المعین ففی جوازه و عدمه لو کان حاضرا، و وجوب الإقامهٔ لإتیانه مع إمکانها إذا کان مسافرا، قولان مبنیان علی ان الحضر من شرائط وجوب الصوم، أو من شرائط وجوده علی نحو یجب إبقائه لو کان متحققا، و إیجاده لو کان معدوما، فعلی الأول فلا یجب إبقائه لو کان موجودا، و لا إیجاده لو کان معدوما، بخلاف الأخیر و توضیح ذلک ان شرائط الوجوب کلها مما لا یجب تحصیله لو کانت معدومهٔ، و لا حفظها لو کانت موجودهٔ من غیر فرق بین الاختیاریهٔ منها و غیرها، اما ما لا تکون بالاختیار فواضح ضرورهٔ امتناع إیجادها لکی یصح تعلق التکلیف بإیجادها أو إبقائها بعد وجودها کالزمان مثلا، و اما ما کان منها اختیاریا فلان فعلیهٔ وجوب الواجب اعنی ذی المقدمهٔ منوطهٔ بتحقق وجود مقدمهٔ وجوبه فما کانت فعلیهٔ وجوبه ککک لا یعقل ان یترشح من

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۸، ص: ۳۴۰

وجوبه خطاب مقدمی متعلق بإیجاد مقدمته عند عدمها أو حفظها عند وجودها، لان فعلیته متحققهٔ علی تقدیر وجود تلک المقدمهٔ، و لا اقتضاء لها لإثباتها أو إبقائها کما هو شأن الواجب المشروط، و اما شرائط وجود الواجب فهی علی أنحاء.

فمنها ما یکون خارجا عن الاختیار، و هذا کشرائط الوجوب مما لا یعقل إیجابه بالوجوب المقدمی، بل لا بد من ان یکون فعلیهٔ وجوب ذیه مشروطا بوجوده لکونه خارجا عن الاختیار.

و منها ما یکون امرا اختیاریا و یکون شرطا للواجب علی نحو إطلاق غیر مأخوذ فی شرطیته نحو من الأنحاء، و هذا مما یجب تحصیله بالوجوب المقدمی لو کان معدوما و یجب حفظه لو کان موجودا إذا توقف وجود الواجب علی حفظه.

و منها ما یکون شرطا علی نحو یجب حفظه لو کان موجودا، و لا یجب تحصیله لو کان معدوما، و لعل الوضوء قبل الوقت یکون من هذا القبیل، حیث انه لو کان علی الوضوء قبل الوقت، و یعلم انه إذا نقضه لا یتمکن من تجدیده، بناء علی القول بوجوب حفظه ح مع الإمکان، و لو لم یکن مع الوضوء و یعلم انه لو لم یتوضأ لم یتمکن منه بعد مجیئی وقت الصلاهٔ لا یجب علیه الوضوء.

و منها ما یکون بوجوده الاتفاقی شرطا للواجب، و هذا أیضا مثل شرط الوجوب لا یعقل ان یصیر واجبا بالوجوب المقدمی. إذا تبین ذلک فنقول: الأمر فی شرطیهٔ الحضر للصوم یدور ثبوتا بین ان یکون شرطا لوجوبه، أو شرطا لوجوده علی احد أنحاء شرطیته لکن من وجوب القضاء علی المسافر یستفاد شرطیته للواجب لا للوجوب، لان شرط الوجوب دخیل فی الملاک، و عند انتفائه ینتفی الملاک، و مع انتفائه لا یصیر القضاء واجبا، لان وجوبه ینشأ من وجوب تدارک الملاک الفائت بفوت الأداء بإتیان القضاء فبوجوب القضاء یستکشف ان ملاک وجوب الصوم فی الأداء تام و انما السفر مانع عن إحراز فی ظرف تمامیته، لا انه بالحضر یصیر ذا ملاک فحال الحضر بالنسبهٔ إلیه کحال الطهارهٔ بالنسبهٔ إلی الصلاهٔ، و لازم ذلک عدم جواز السفر فیما إذا کان علیه الصوم الواجب المعین من شهر رمضان، أو غیره من الواجب المعین بالأصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۴۱
كقضاء شهر رمضان إذا صار مضيقا، أو بالعارض كالنذر المعين و وجوب الإقامة لإتيانه إذا كان مسافرا، لكن الدليل دل على جواز السفر فى شهر رمضان فيستفاد منه كون شرطية الحضر بالنسبة اليه على نحو شرط الوجود الذى لا- يجب بالوجوب المقدمى، بل كان شرطيته بوجوده الاتفاقى، و هذه الاستفادة منتغية فيما عداه، و إطلاق شرطية الشرط يقتضى ان يكون شرطا مطلقا فيفترق صوم شهر رمضان عن غيره من أقسام الواجب المعين بعدم وجوب تحصيل مقدمته التى هى الحضر دون ما عداه، اللهم الا ان يقال بعدم الفرق بينهما و ان ما تثبت شرطيته فيه يكون شرطا فى غيره على نحو اشتراطه فيه، و هذا ليس ببعيد بعد كون الصوم حقيقة نوعية واحدة، و انما الاختلاف بين أصنافها و افرادها باختلاف عوارضها المصنفة و المشخصة، و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) حيث يقول:

ان الصوم لا يجب الأعلى الحاضر، و انه لا يجب عليه ان يحضر فلا يكون مكلفا بتحصيل الحضر بل السفر باق على ما هو عليه من الإباحة، و هذا فى شهر رمضان بل لعل ذلك كذلك فى كل صوم قد تعين كقضاء شهر رمضان عند التضيق و صوم النذر المعين و صوم الكفارة إذا تعين فيكون الحاصل من مجموع الأدلة وجوب الصوم على من كان حاضرا، و عدمه على المسافر الا ما خرج بالدليل انتهى ما افاده بمعناه، و يؤيد ذلك ما فى خبر عبد اللّه بن جندب و فيه قال عبد اللّه بن جندب: سمعت من زرارة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه سئله عن رجل جعل على نفسه نذر صوم فحضرته نية فى زيارة ابى عبد اللّه عليه السّلام قال عليه السّلام:

يخرج و لا- يصوم فى الطريق فإذا رجع قضى ذلك، و فيه دلالة على جواز السفر ممن عليه صوم واجب معين بالنذر من غير اضطرار الى السفر، فيلحق ما عدا الواجب المعين بالنذر به لعدم القول بالفصل.

[مسألة ۵- الظاهر كراهة السفر فى شهر رمضان]

مسألة ۵- الظاهر كراهة السفر فى شهر رمضان قبل ان يمضى ثلاثة و عشرون يوما إلا فى حج أو عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه.

قد مر حكم هذه المسألة مستوفى فى المسألة الخامسة و العشرين من فصل الكفارة ص ۲۳۳.

[مسألة ۶- يكره للمسافر فى شهر رمضان]

مسألة ۶- يكره للمسافر فى شهر رمضان بل كل من يجوز له الإفطار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۴۲
التملى من الطعام و الشراب، و كذا يكره له الجماع فى النهار بل الأحوط تركه و ان كان الأقوى جوازه.

قال فى الشرائع: من له الإفطار فى شهر رمضان يكره له التملى من الطعام و الشراب، و قال فى المدارك: يندرج فيمن يسوغ له الإفطار المريض و المسافر و الحائض و الشيخ و الشيخة و غيرهم ثم قال: و قد قطع الأصحاب بكراهة التملى من الطعام و الشراب للجميع، و استدلوا عليه بان فيه تشبيها بالصائمين، و امتناعا من الملاذ طاعة لله انتهى، و يدل على كراهة ذلك على المسافر صحيح ابن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان و معه جارية له أفله ان

يصيب منها بالنهار فقال:

سبحان اللّه اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان ان له فى الليل سبحا طويلا قلت: أ ليس له أن يأكل و يشرب و يقصر؟ قال: ان اللّه تبارك و تعالى قد رخص للمسافر فى الإفطار و التقصير رحمة و تخفيفا لموضع التعب و النصب و وعث السقر و لم يرخص له فى مجامعة النساء فى السفر بالنهار فى شهر رمضان، و أوجب عليه قضاء الصيام و لم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا آب من سفره ثم قال: و السنة لا تقاس و انى سافرت فى شهر رمضان ما آكل الا القوت و ما اشرب كل الرى.

و خبره الأخر المروى فى الكافى و التهذيب عن الرجل يأتى جاريته فى شهر رمضان بالنهار فى السفر فقال: ما عرف هذا حق شهر رمضان ان له فى الليل سبحا طويلا، و من تعليل الحكم فى هذين الخبرين بكونه لحرمة شهر رمضان يستفاد عدم اختصاصه بالمسافر بل يعمه و كل من يسوغ له الإفطار فى شهر رمضان مع إمكان إتمامه بالإجماع، إذ لم يحك الخلاف فيه عن أحد إلا عن الحلبى المحكى عنه حرمة التملى فى خصوص ذى العطاش مستدلا بموثقة عمار المروى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال عليه السّلام: يشرب بقدر ما يمسك رمقه و لا يشرب حتى يروى.

و خبر مفضل بن عمر المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان لنا فتيات و شبابا (فتيان و بنات) لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم

من العطش قال: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون، و فيه أولا بالمنع عن ظهور هذين الخبرين فى حكم سقى من يسوغ له الإفطار فى شهر رمضان على ما هو محل الكلام فى هذه المسألة، لاحتمال ان يكون المنع عن الامتلاء لأجل ان المقدار المسوغ من الشرب لأجل الضرورة لا يكون مفطرا، و انه مع ارتكابه أيضا صائم، و هذا الاحتمال و ان كان باطلا لما تقدم من ان تناول المفطر لأجل الضرورة لا يخرج عن كونه مفطرا مبطلا للصوم، الا انه لا يكون حراما لأجل الضرورة بل هو مخالف مع الإجماع على بطلان صوم مناولة و ان اختلف فى وجوب القضاء عليه كما سيأتى، لكن وجود هذا الاحتمال يضر بالتمسك بهذين الخبرين لإثبات حرمة امتلاء ذى العطاش من السقى و ان كانا على هذا الاحتمال مخالفا مع الإجماع، و ثانيا بالقطع بمساواة ذى العطاش مع غيره ممن يسوغ له الرى إجماعا، بل أولويته عن غيره فى الرى لمكان كونه ذا العطاش، هذا و عن الشيخ (قده) حرمة الجماع على المسافر فى نهار شهر رمضان، و عن الحلبى حرمته على كل من سوغ له الإفطار مطلقا مستدلا بظاهر خبرى عبد اللّه بن سنان، و فيه أولا إشعار الخبرين بكراهة الجماع فى قوله عليه السّلام: اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان فى الخبر الأول، و قوله: و ما عرف هذا حق شهر رمضان فى الخبر الثانى، إذ الإنصاف انهما لا يخلوان عن الإشعار بالكراهة، و ثانيا بمعارضتهما مع اخبار كثيرة مصرحة بنفى البأس عن الجماع المقتضى لرفع اليد عن ظهور هذين الخبر فى الحرمة لو سلم ظهورهما فيها، و ذلك لقاعدة تحكيم النص أو الأظهر على الظاهر خصوصا بناء على ما هو المختار فيما يستعمل فيه الأمر و النهى كما مر فى هذا الكتاب مرارا.

ففى خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان إله أن يصيب من النساء؟ قال عليه السّلام: نعم و خبر سهل المروى فى الكافى أيضا عن الكاظم عليه السّلام عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان و هو مسافر قال عليه السّلام: لا بأس.

و خبر الهاشمى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام أيضا عن الرجل يجامع أهله فى السفر و هو فى شهر رمضان قال: لا بأس.

و خبر ابى العباس المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر و معه جاريهٔ فى شهر رمضان هل يقع عليها؟ قال نعم. و خبر داود بن الحصين المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يسافر فى شهر رمضان و معه جاريهٔ أ يقع عليها؟ قال نعم.

و خبر على بن الحكم المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن الرجل يجامع أهله فى السفر فى شهر رمضان قال عليه السّلام: لا بأس به.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر فى شهر رمضان فيصيب امرئته حين طهرت من الحيض أ يواقعها قال عليه السّلام: لا بأس، و هذه الاخبار بنصوصيتها فى نفى الباس عن الجماع، و التصريح بجوازه موجبهٔ لحمل الخبرين الأولين على الكراههٔ، لكن الأحوط تركه لذهاب الشيخ و ابى الصلاح على حرمته، و الاحتياط حسن على كل حال، وفقنا اللّه تعالى لما يحبه و يرضاه.

[فصل وردت الرخصهٔ فى إفطار شهر رمضان لأشخاص]

اشارهٔ

فصل وردت الرخصهٔ فى إفطار شهر رمضان لأشخاص بل قد يجب

[(الأول و الثانى) الشيخ و الشيخهٔ]

(الأول و الثانى) الشيخ و الشيخهٔ إذا تعذر عليهما الصوم أو كان حرجا فيجوز لهما الإفطار، لكن يجب عليهما فى صورهٔ المشقهٔ بل فى صورهٔ التعذر أيضا التكفير بدل كل يوم بمد من طعام و الأحوط مدان و الأفضل كونهما من حنطهٔ، و الأقوى وجوب القضاء عليهما لو تمكنا بعد ذلك.

فى هذا المتن أمور. (الأول) الشيخ و الشيخهٔ إذا عجزا عن الصيام أصلا أو يشق عليهما مشقهٔ شديدهٔ جاز لهما الإفطار بل يجب إذا ترتب على صومهما ضرر لا يتحمل عادهٔ فيكون حراما يجب تركه، و يدل على أصل الحكم الأدلهٔ الأربعهٔ فمن الكتاب قوله تعالى وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَهٌ طَعامُ مِسْكِينٍ بناء على ان يكون المراد منه (و اللّه العالم) و على اللذين يصرفون فى الإتيان بالصوم تمام جهدهم و طاقتهم بحيث لا يبقى فى إتيانه من طاقتهم شيئا، و لا يكونوا فى سعهٔ فى إتيانه بل يكونوا فى ضيق منه مرخصون

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۸، ص: ۳۴۵

فى ترك الصوم و الإتيان بما هو فداء عن صومهم و هو إطعام الطعام على قدر ما يشبعه، و الآيهٔ المباركهٔ و ان لم تكن ظاهرهٔ فى هذا المعنى لما فيها من الاحتمالات الا انها يحمل عليها بما ورد فيها من الاخبار ففى صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل:

وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَهٌ طَعامُ مِسْكِينٍ قال عليه السّلام: الشيخ الكبير و الذى يأخذه العطاش.

و مرسل ابن بكير المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَهٌ طَعامُ مِسْكِينٍ قال عليه السّلام: الذين كانوا يطيقون الصوم و أصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد.

و خبر ابى بصير المروى فى تفسير العياشى قال سألته عن قول عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعٰامُ مِسْكِينٍ قال: هو الشيخ الكبير الذى لا يستطيع و المريض.

و خبر رفاعة عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعٰامُ مِسْكِينٍ المرأة تخاف على ولدها و الشيخ الكبير.

و من السنة هذه الاخبار المتقدمة مضافا الى ما ورد فى حكم الشيخ و الشيخة، كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شهر رمضان، و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمد من الطعام، و لا قضاء عليهما و ان لم يقدرا فلا شىء عليهما، و فى صحيحة الأخر ذكر مثله الا ان فيه: و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمدين من طعام.

و خبر عبد الملك الهاشمى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن الشيخ الكبير و العجوز الكبيرة التى تضعف عن الصوم فى شهر رمضان قال عليه السّلام: يتصدق فى كل يوم بمد حنطة، و خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الكافى قال سألته عن رجل كبير ضعف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۴۶

عن صوم شهر رمضان قال: يتصدق كل يوم بما يجزى من طعام مسكين.

و خبر الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال: يتصدق بما يجزى عنه طعام مسكين لكل يوم.

و خبر الكرخى المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام فى رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء [۱] لضعفه و لا يمكنه الركوع و السجود فقال: ليؤم رأسه إيماء الى ان قال قلت: فالصيام قال: إذا كان فى ذلك الحد فقد وضع اللّه عنه، فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم أحب الى، و ان لم يكن له يسار ذلك فلا شىء عليه.

و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: أيما رجل كان كبيرا لا يستطيع الصيام أو مرض من رمضان الى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فدية إطعام و هو مد لكل مسكين.

و خبر ابى بصير المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال: يصوم عنه بعض ولده قلت: فان لم يكن له ولد قال: فادنى قرابته قلت: و ان لم يكن قرابة قال: يتصدق بمد فى كل يوم فان لم يكن عنده شىء فليس عليه.

فى الجواهر و ما فى هذا الخبر الأخير من صيام الولد أو غيره من ذوى القربى من الشيخ لم أجد عاملا مما يظهر منه من وجوب ذلك فى زمن حياته، نعم حمله الشيخ و الشهيد فى الدروس على الندب و لا بأس به و ان كان مستغربا انتهى، هذا ما اطلعت عليه من الاخبار، و لعل المتتبع يجد أكثر من ذلك.

و من الإجماع ما يظهر منه لمن تتبع كتب الأصحاب، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه من غير فرق بين عجزهم عنه، و بين كونه شاقا عليهم مشقة لا تتحمل عادة.

و من العقل فيما إذا عجزوا عن الصيام أصلا حكم العقل بقبح المطالبة عمن

---

[۱] مرحوم مجلسى أول در شرح فقيه چنين ترجمه نموده‌اند كه مردى پير بسيار پير است كه نمى‌تواند بأدب خانه رفتن بسبب ضعف.

يعجز عن الإتيان بما يطلب منه واضح ظاهر، و فيما إذا كان شاقا عليهم بالمشقة التى لا تتحمل عادة فكك، و لا سيما مع ما ورد فى الشريعة من نفى الحرج، و بناء هذا الدين على التسهيل و السماحة، و انه تعالى لا يكلف الا وسعها، بل و نفس هذه الآية الواردة فى الصوم اعنى قوله تعالى وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعٰامُ مِسْكِينٍ، بناء على بعض محتملاته اعنى الترخيص فى ترك الصوم و الإتيان بالغداء ممن يحتاج فى الصوم الى صرف تمام طاقته الذى هو عبارة أخرى عن تحمله المشقة الشديدة فى مقابل العاجز رأسا، و كيف كان فترخيص الشيخ و الشيخة فى ترك الصوم مع العجز عنه رأسا أو كونه شاقا بما لا تتحمل عادة مما لا ينبغى الارتياب فيه.

(الأمر الثانى) المشهور على وجوب الفدية على الشيخ و الشيخة إذا أفطر، سواء كان افطارهما للعجز عن الصوم رأسا أو لكونه شاقا عليهما مشقة شديدة، خلافا للمحكى عن المفيد و المرتضى من عدم وجوب الفداء فى صورة العجز عن الصوم مثل عدم وجوب القضاء، و اختصاص وجوبها بما إذا أطاقاه بمشقة شديدة، و اختاره العلامة فى المختلف و هو مختار الشهيد الثانى أيضا و نسبه العلامة فى المنتهى الى أكثر علمائنا، و يستدل للمشهور بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام: الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شهر رمضان و يتصدق كل واحد فى كل يوم بمد من طعام و لا قضاء، حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان الحرج بالغا الى حد العجز، أو الى كون الصوم فيه مشقة شديدة.

و خبر عبد الملك الهاشمى عن الشيخ الكبير و العجوز الكبيرة التى تضعف عن الصوم فى شهر رمضان قال: تتصدق عن كل يوم بمد من حنطة.

و صحيح الحلبى عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال: يتصدق بما يجزى منه طعام مسكين لكل يوم، فإن إطلاق الضعف فى هذين الجرين يشمل ما إذا بلغ الى حد العجز عن الصوم أو مع التمكن منه مع المشقة الشديدة، و اما ما ذهب اليه المفيد و المرتضى فقال الشيخ فى التهذيب: فلم أجد به حديثا و الأحاديث كلها على انه متى عجزا كفرا عنه ثم قال و الذى حمله (يعنى المفيد

قده) على هذا التفصيل هو انه ذهب الى ان الكفارة فرع على وجوب الصوم، و من ضعف عن الصيام ضعفا لا يقدر عليه جملة فإنه يسقط عنه وجوبه جملة لانه لا يحسن تكليفه الصيام، و حاله هذه و قال اللّه تعالى (لٰا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا) ثم أورد عليه بان هذا ليس بصحيح لان وجوب الكفارة ليس مبنيا على وجوب الصوم، لانه لا يمتنع ان يقول اللّه تعالى: متى لم تطيقوا الصيام فصار مصلحتكم فى الكفارة و سقط وجوب الصوم عنكم و ليس لأحدهما تعلق بالاخر انتهى ما فى التهذيب، و أورد عليه فى المدارك بان ما وجه به كلام المفيد لا وجه له، فان التكليف بالصيام كما يسقط مع العجز عنه لإناطة التكليف بالوسع كذا يسقط مع المشقة الشديدة، لأن العسر غير مراد لله تعالى، و أيضا فإنه لا خلاف فى جواز الإفطار مع المشقة الشديدة، إنما الكلام فى وجوب التكفير معه كما هو واضح انتهى ما فى المدارك (أقول): و أنت تعلم كما انه لا خلاف فى جواز الإفطار مع المشقة الشديدة كك لا خلاف فى وجوب التكفير معه، إذا لفقهاء من المفيد و غيره قائلون بوجوبه معه، و انما الكلام فى وجوب الكفارة مع الإفطار عند العجز عن الصوم رأسا فكان ما ذكره (قده) من ان الكلام فى وجوب التكفير عند الإفطار مع المشقة من طغيان القلم، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من ثبوت الكفارة مطلقا فى صورة العجز عن الصوم و فى صورة المشقة، لا لإطلاق الآية الشريفة و النصوص، بل لدلالة خبر الكرخى المتقدم على وجوب الكفارة مع العجز و فيه بعد السؤال عن الرجل الشيخ الذى لا يستطيع القيام الى الخلاء و لا يمكنه الركوع و السجود قال قلت: فالصيام قال: إذا كان فى ذلك الحد فقد

وضع اللّه عنه و ان كانت له مقدرة صدقة مد من طعام بدل كل يوم أحب الى (الحديث)، فإنه طاهر فى العاجز عن الصيام و لا أقل من إطلاقه الشامل له، اللهم الا ان يقال: بظهوره فى استحباب الغداء على ما يدل عليه قوله (أحب الى) و اما ما عداه فالإنصاف عدم ظهوره فى وجوب الكفارة فى صورة العجز، اما الآية فلما عرفت ما فيها من الاحتمالات و هى احتمال كون قوله تعالى (وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) فى مقام تشريع التخيير بين الصوم و الفداء فى أول الإسلام، الا انه نسخ بقوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

فَلْيَصُمْهُ، و احتمال كونه فى بيان حكم من كان قادرا على الصوم ثم طرء عليه العجز عنه على تقدير الإضمار و الحذف، و احتمال ان يكون المراد منه اللذين يطيقون الصوم اى يصرفون فيه تمام طاقتهم بحيث لا يبقى لهم معه طاقة، و الاحتمال الأول بعيد فى الغاية، و ان قال به غير واحد من المفسرين، و الاستدلال بالاية لحكم الشيخ و الشيخة مبنى على احد الاحتمالين الأخيرين لكن الاحتمال الثانى أيضا بعيد لاحتياجه الى الحذف أو الإضمار و لا قرينة عليه، فتعين حمل الآية على الاحتمال الأخير، و معه ينحصر موردها بمن يتحمل الصوم مع المشقة الشديدة، و مع الغض عن ذلك فلا أقل من تساوى الاحتمالات، و معه فتخرج الآية عن إمكان الاستدلال بها لإثبات وجوب الكفارة فى صورة العجز عن الصوم، و اما الاخبار المستدل بها لقول المشهور فالظاهر عدم ظهورها فى وجوب التكفير عند العجز، اما صحيح محمد بن مسلم فلان مفاده هو نفى الحرج فى إفطار الشيخ الكبير و ذى العطاش، و الحرج هو المشقة الشديدة مضافا الى ان نفيه إرفاق و امتنان فلا بد من ان يكون مما يمكن فيه التكليف لكى يكون فى رفعه امتنانا، و اما ما لا يصح فيه التكليف رأسا كمورد العجز المطلق فلا مقتضى لثبوته لكى يكون فى رفعه منة، و اما خبر الهاشمى و خبر الحلبى فلما فيهما من التعبير بالضعف عن الصوم المختص بما إذا كان فيه المشقة و لا يشمل مورد العجز، و لا يخفى انه مع انتفاء ما يدل على حكم الفدية فى فى صورة العجز إثباتا أو نفيا و انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصل يكون المرجع هو البراءة، فيما ذهب اليه المفيد لا يخلو عن القرب، الا ان الأحوط عدم التعدى عما ذهب اليه المشهور و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) المعبر عنه فى القران الكريم و أكثر النصوص عما يجب إعطائه هو الطعام، قال سبحانه وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ، و الطعام هو ما يؤكل بمعنى ما يتغذى به الإنسان مثل الحنطة و الحبوبات، و قد فسر الطعام فى قوله

تعالى وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ بالعدس و الحمص و غير ذلك، و عليه فيكفى إخراج كلما يعد غذاء للإنسان و لو لم يكن حنطة، لكن فى خبر عبد الملك الهاشمى تتصدق فى كل يوم بمد حنطة، فيمكن ان يكون ذكر الحنطة لكونها من الطعام، و كانت العبرة على إخراج الطعام، و يمكن ان يكون لخصوصية فى إخراجها و عليه فالقدر المتيقن مما يجزى إخراجه هو الحنطة، فالأحوط عدم التعدى عنها، و يؤيده تخصيص الطعام فى بعض كتب اللغة بالحنطة.

(الأمر الرابع) المشهور فى القدر المخرج هو المد، و يدل عليه غير واحد من النصوص المتقدم بعضها فى الأمر الأول، لكن فى أحد صحيحى ابن مسلم (و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمدين من طعام) و حمله الشيخ (قده) فى التهذيب على من يتمكن من إخراج المدين، و ما اشتمل على المد على من لم يتمكن من المدين، و فيه من البعد ما لا يخفى، و حمل المدين فى الاستبصار على الاستحباب، و كأنه لا بأس به.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى سقوط القضاء عن الشيخ و الشيخة مع عدم تمكنهما من الإتيان به كالأداء نفسه، و مع تمكنهما منه ففى وجوبه عليهما و عدمه وجهان، بل قولان المصرح به فى الشرائع هو الأول، و حكى النص عليه عن العلامة و غيره، و

عليه المصنف فى المتن، و يستدل له بعموم وجوبه على من فات منه الأداء، و لان المتمكن منه يشبه المريض فيشمله الوجوب الثابت على المريض بدلالة قوله تعالى وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ. و المحكى عن ظاهر الغنية و المقنع و صريح على بن بابويه و سلار و جماعة ممن تأخر هو الأخير أعنى عدم الوجوب، و قواه الشيخ الأكبر فى رسالة الصوم، و قد يدعى انه ظاهر من اقتصر على ذكر الفدية فى الشيخ و الشيخة خاصة، و لكنه يندفع بظهور كلامهم على إرادة صورة الاستمرار كما هو الغالب فى الشيخ و الشيخة، حيث ان منشأ عجزهما أو تحمل المشقة فى الأداء موجود فيهما فى الإتيان بالقضاء غالبا، و ان أمكن التخلف أيضا كما إذا صادف شهر رمضان بالصيف حيث لا يتمكنا من الصوم فيه أصلا أو بلا مشقة، بخلاف قضائه حيث يتمكنا منه فى الشتاء، و كيف كان فيستدل له بالأصل و عدم ما يدل على وجوبه عليهما عموما أو خصوصا،

و ما يدل على نفيه عنهما كخبر محمد بن مسلم المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه: و لا قضاء عليهما.

و خبر داود بن فرقد عن أبيه عن الصادق عليه السّلام فيمن ترك صيام ثلاثة أيام فى كل شهر فقال: ان كان من مرض فإذا برء فليقضه، و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد، حيث انه فصل بين المرض و بين الكبر و العطش، و حكم فى المرض بوجوب القضاء و فى الكبر و العطش بالفدية و بدليتها عن الصوم، و التفصيل قاطع للشركة، مع ان البدلية أيضا تقتضى سقوط القضاء، و الا يلزم الجمع بين البدل و المبدل منه.

و مثله فى التعبير عن الفدية بالبدل خبر الكرخى و فيه (فصدقة مد من طعام بدل كل يوم) و خبر الحلبى الذى فيه و يتصدق بما يجزى عنه (اى عن الصوم) طعام مسكين لكل يوم.

و خبر ابن سنان الذى فيه أيضا: و يتصدق كل يوم بما يجزى من طعام مسكين، فإن اجزاء الصدقة عن الصوم يقتضى عدم وجوب القضاء على المتصدق عنه، و الا فمع وجوب القضاء لا تكون الصدقة مجزية عنه، و يمكن الاستدلال بالاية المباركة أيضا فإن إيجاب القضاء على المسافر و المريض، و إيجاب الفدية على اللذين يطيقونه فى مقابل إيجاب القضاء على المسافر و المريض يدل على عدم وجوب الفدية على المسافر و المريض، و القضاء على اللذين يطيقونه لما عرفت من ان التفصيل قاطع للشركة، و استدل أيضا بالمحكى عن فقه الرضا عليه السّلام و فيه: إذا لم يتهيأ للشيخ أو للشاب المعلول أو المرأة الحامل ان يصوم من العطش أو الجوع أو تخاف المرأة أن يضر بولدها فعليهم جميعا الإفطار و التصدق واحد من كل يوم بمد من طعام و ليس عليه القضاء، و هذه الاستدلالات من الطرفين لا تخلو عن المناقشة، اما ما استدل به لوجوب القضاء من عموم وجوبه على من فات منه الأداء، أو ان المتمكن منه يشبه المريض فيشمله الوجوب،

ففيه عدم عووم يدل على وجوب قضاء الصوم عند فوت أدائه كما يعترف به الشيخ الأكبر (قده) حيث يقول: ان الأقوى عدم وجوب القضاء و ان قدر بعد ذلك، لعدم الدليل لا خصوصا و لا عموما انتهى، فإثبات وجوبه فى كل مورد يحتاج الى قيام دليل يدل على ثبوته فيه بالخصوص، و منع تشبه المتمكن من الصوم فى الشيخ و الشيخة بالمريض، و ان هو ككك فى ذى العطاش بل هو مريض فى نفسه، و منع كون التشبه به موجبا لشمول حكم المريض لهما بعد فرض نفى المرض عنهما و انهما شبيهان بالمريض حيث انه لا دليل لثبوت حكم المريض لمن يشبه به بعد فرض انه ليس بمريض بل هو شبيه به كما لا يخفى، و اما ما استدل به لعدم الوجوب فالأصل منه يسلم عن المناقشة لو لم يدل على وجوبه دليل اجتهادى من عموم أو خصوص، و الا فلا معول على الرجوع الى الأصل.

و اما خبر محمد بن مسلم فالمنساق منه هو عدم القضاء فى صورة عدم التمكن منه كما هو الغالب فى مورد الشيخ و الشيخة فلا

تعرض فيه للقضـاء فى صورة التمكن منه و ان كـان ينـدفع بعطف ذى العطاش فيه على الشـيخ الكبير و هو مما يرجى تمكنه من القضاء بزوال ما فيه من المرض، و خبر داود بن فرقد انما هو فى مورد قضاء صوم الأيام الثلاثة من كل شهر، لا أيام شهر رمضان الذى هو محل الكلام، اللهم الا ان يقال باستفادة القاعدة الكلية منه و لا بأس به، و اما التعبير بالبدلية عن الفدية فهو لا يدل على كون الفـداء بـدلا عن القضاء حتى يكون الجمع بينهما جمعا بين البدل و المبدل منه، بل اسـتفاد منه بدليته عن الأداء الذى هو لا يتحصـل بالقضـاء، إذ الوقت الفـائت لا ـ يـدرك بالقضـاء بـل القضـاء محصل لأصل مصـلحة الفعل على نحو تعـدد المطلوب بلا تداركه لما فات من مصلحة الأداء، و منه يظهر المنح عن الاستدلال بما عبر فيه بالاجزاء و ان الفداء يجزى

عن الصوم إذا القدر المتيقن منه هو الاجزاء عما فات منه الأداء لا مطلقا، و اما الاسـتدلال بالآية ففيه انه انما ينفع لتأييد الدليل إذا دل على عـدم الوجوب، و اما هو بنفسه فلا يثبت عـدم الوجوب، و اما المروى عن فقه الرضا ففيه انه يتم الاسـتدلال به فيما أحرز إسـناده الى الامام و انه ليس من مصـنفه مع عدم اعراض المشـهور عنه و لم يحرز اسناد هذه الجملة الى الامام عليه السّلام، و ان المشـهور كمـا فى الحـدائق هو وجوب القضـاء عنـد التمكن منه، فالأـقوى ح بحسب النظر الى الـدليل عـدم الوجوب و ان كـان الاحتياط مما لا ينبغى تركه و اللّه العالم.

[الثالث من به داء العطش]

الثالث من به داء العطش فإنه يفطر سواء كان بحيث لا يقـدر على الصبر أو كان فيه مشـقة، و يجب عليه التصـدق بمد و الأحوط مـد ان من غير فرق بين مـا إذا كـان مرجو الزوال أم لاـ و الأحوط بل الأقوى وجوب القضاء عليه إذا تمكن بعـد ذلك، كما ان الأحوط ان يقتصر على مقدار الضرورة.

فى هذا لمتن أمور. (الأول) العطاش بضم العين داء لا يروى صاحبه من الماء و هو المعبر عنه بالاستسـقاء، و لا إشكال فى سقوط التكليف بالصوم عنه مع العجز عنه، و لا خلاف ظاهرا فى جواز الإفطار له إذا شق عليه الصوم، و حكى عليه الإجماع مستفيضا، و اسـتدل له بعمومـات جواز الإفطـار للمريض، و بما دل على نفى العسر و الحرج، و كون التكليف منوطا بالوسع، و ان العسـر غير مراد له تعالى، و صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الشيخ و الشيخة الذى فيه الشيخ الكبير و الذى به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا فى شـهر رمضان و يتصدق كل واحد منهما فى كل يوم بمد من الطعام، و فى صحيحه الأخر (بمدين) و لا قضاء عليهما، و ان لم يقدرا فلا شىء عليهما.

(الأمر الثانى) الظاهر وجوب الصدقة على ذى العطاش أيضا لدلالة خبر ابن مسـلم المتقدم على وجوبها عليه، و قيل باختصاصـها بما لو استمر مرضه الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء و هو تخصيص بلا مخصص إذ لا موجب له، و عن المحقق الثانى

عدم وجوب الفدية فيما إذا لم يكن مرجو الزوال فبرء على خلاف العادة و لا دليل له أصلا.

(الأـمر الثـالث) لا إشـكال فى عـدم وجوب القضاء عليه مع عـدم التمكن منه، و انما الخلاف فى وجوبه عليه إذا برء فالأكثر على وجـوبه ح، بـل حكى عليه عـدم الخلاـف خلافـا للمحكى عن المحقـق الثـانى (قـده) من انه إذا كـان غير مرجو الزوال لم يجب القضاء إذا برء على خلاف العادة و حكى عن سـلار أيضا قبله، و الأقوى ما عليه الأكثر للعمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض إذا برء من الكتاب و السنة، إذ العطاش كما عرفت داء و مرض من الأمراض.

و لا يقال: ان العمومات الدالة على وجوب القضاء مخصصة بصحيح ابن مسلم المصرح بعدم القضاء فى ذى العطاش لأن النسبة بينهما بالعموم المطلق.

لانه يقال: المنسبق من الصحيح هو نفى القضاء عن ذى العطاش كالشيخ فيما إذا لم يقدرا عليه بملاك ما يسقط عنهما الأداء، و لا تعرض له فى سقوطه عنهما مع التمكن من القضاء، و لو سلم إطلاقه للمتمكن و غيره تكون النسبة بينه و بين العمومات الدالة على وجوب القضاء بالعموم من وجه، لعموم الصحيح بالنسبة إلى المتمكن من القضاء و غيره، و اختصاص العمومات بالمتمكن، و اختصاص الصحيح بذى العطاش من المرضى، و شمول العمومات لغير ذى العطاش من المرضى، فان قلت الحكم فى العموم من وجه هو سقوط المتعارضين فى مورد التعارض و الرجوع الى الأصل و الأصل المرجع فى المقام هو البراءة عن وجوب القضاء.

قلت: انما هو فيما إذا لم يكن لأحد المتعارضين مرجح و هو هنا موجود للعمومات لموافقتها مع الكتاب التى هى من المرجحات فى المتعارضين بالعموم من وجه.

(الأمر الرابع) الأكثر على جواز التملى من الماء و غيره لذى العطاش لإطلاق قوله عليه السّلام فى صحيح ابن مسلم: الشيخ الكبير و الذى به العطاش يفطران فى شهر رمضان، و الترخيص فى الإفطار يقتضى جواز تناول كل مفطر كان و لو لم يكن بقدر الضرورة، و المحكى عن الحلبى وجوب الاقتصار على شرب الماء فقط بقدر الضرورة لخبر عمار عن

الصادق عليه السّلام فى الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال: يشرب بقدر ما يمسك به رمقه و لا يشرب حتى يروى، و فيه ان هذا الخبر ليس فى مورد من به داء العطاش، بل انما هو فى مورد من عرضه العطش حتى يخاف الخوف من نفسه بحيث يزول عارضته بشرب مقدار من الماء إذا المتعين عليه الشرب بقدر ما يدفع به ضرورته، و هذا بخلاف من كان مريضا بمرض داء الشرب الذى سهل اللّه سبحانه له الإفطار بمرضه، و كيف كان فقد تقدم فى المسألة السادسة من الفصل المتقدم كراهة التملى من الطعام و الشراب على كل من يجوز له الإفطار فى شهر رمضان، منه الشيخ و الشيخة و من به داء العطش و اللّه العالم.

[الرابع الحامل المقرب التى يضرها الصوم أو يضر حملها]

الرابع الحامل المقرب التى يضرها الصوم أو يضر حملها فتفطر و تتصدق من مالها بالمد أو المدين و تقضى بعد ذلك.

فى هذا المتن أمور. (الأول) الحامل المقرب و هى التى قرب زمان وضعها إذا خافت من الصوم بالضرر على نفسها أو على ولدها جاز لها الإفطار بلا خلاف ظاهر، و عن المنتهى ان عليه إجماع فقهاء الإسلام، و استدل له بعمومات نفى العسر و الحرج و أدلة نفى الضرر، و ما ورد فى سهولة الشريعة و ان العسر غير مراد له تعالى و انه أراد اليسر من عباده، و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب و الفقيه عن الباقر عليه السّلام فى الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا فى شهر رمضان لأنهما لا تطيقان الصوم و عليهما ان تتصدق كل واحد منهما فى كل يوم تفطر فيه بمد من طعام، و عليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه تقضيانه بعد.

و صحيح ابن مسكان المروى فى الكافى و التهذيب عن ابى الحسن عليه السّلام و فيه ان امرأتى جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها و أدركها الحبل [١] فلم تقو على الصوم قال عليه السّلام: فلتتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين، و المروى

عن فقه الرضا عليه السّلام و فيه إذا لم يتهيأ للشيخ أو الشاب أو المعلول أو الحامل ان يصوم من العطش أو الجوع أو تخاف المرأة أن يضر بولدها فعليهم جميعا

---

[۱] و حبلت المرأة بالكسر حبلا إذا حملت الولد و الحبلى الحامل (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۵۶

الإفطار و يتصدق كل واحد منهم بمد من طعام و ليس عليه القضاء.

(الأمر الثانى) لا فرق فى الضرر المترتب عليها من ناحية الصوم المرخص لافطارها بين ان يكون على نفسها أو على ولدها لإطلاق النص، و قد ادعى عليه الاتفاق أيضا، مضافا الى قاعدة نفى الضرر، و فى وجوب التصدق عليها مطلقا و لو كان الإفطار للخوف على النفس، أو اختصاصه بما إذا كان للخوف على الولد قولان يأتى البحث عنه إنشاء اللّه تعالى.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فى وجوب التصدق عليها بعد ان أفطرت فى الجملة، كما تدل النصوص المتقدمة فى الأمر الأول، و انما الخلاف فى وجوبه عليها مطلقا، أو اختصاصه بما إذا كان الخوف على ولدها، و عدم وجوبه فيما إذا كان الخوف على نفسها، و مقتضى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الأمر الأول هو الأول، بل قد يدعى ظهوره فيما إذا كان الخوف على النفس و هى ليست بعيدة كما لا يخفى على الناظر فى قوله: لأنهما لا تطيقان الصوم، و إطلاق معقد إجماع ما فى الخلاف حيث يقول:

الحامل و المرضع إذا خافتا أفطرتا و تصدقا عن كل يوم بمد الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط، و إطلاق ما فى خبر ان مسكان و هو و ان كان فى مورد الصوم المنذور لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت الحكم فى صوم شهر رمضان أيضا، و صريح ما فى فقه الرضا من عدم تهيئ الصوم للحامل من العطش أو الجوع حيث انه مما يختص بها دون الحمل، و المحكى عن العلامة و ولده الفخر و المحقق و الشهيد الثانيين هو الأخير، و نسب الى المشهور و يستدل له بمكاتبة على بن مهزيار الواردة فى المرضع قليلة اللبن بناء على دلالتها على عدم الكفارة عليها بالتقريب الذى يأتى فى البحث عن حكمها بضميمة عدم الفصل بينها و بين الحامل فى حكمها، و بان خوف الحامل على نفسها من المرض أو من زيادته المندرجة فى المرض يعد من المرض المرخص للإفطار الموجب للقضاء من غير كفارة فيشمله حكمه، و لو سلم عدم اندراجه فى موضوع الضرر فلا أقل من ان يكون المقام اعنى خوف الحامل ادنى من خوف المكلف من حصول المرض بصومه أو من زيادته به فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۵۷

ظرف كونه مريضا، و لا إشكال فى عدم الفدية فى الأخير الذى هو أقوى من خوف الحامل على نفسه، و مع عدمه فى الأقوى يكون عدمه فى الأدنى أولى، و بان ظهور صحيح محمد بن مسلم فى وجوب الفدية على الحامل عند الخوف على نفسها مما يجب رفع اليد عنها باعراض المشهور عنه، هذا ما قيل أو يمكن ان يقال للقول الأخير، و الأقوى هو الأول لضعف ما تمسك به للأخير، أما مكاتبة ابن مهزيار فلما يأتى من منع دلالتها على نفى الفدية فيما إذا كان الخوف على نفس المرضعة القليلة اللبن، و منع اسراء حكمها الى الحامل لو سلم دلالتها على نفى الفدية فى المرضع، و اما اندراج الخوف على النفس فى حكم المريض فهو و ان كان صحيحا الا انه لا يمنع عن وجوب الفدية عليه إذا قام الدليل على وجوبها، لانه لم يقم دليل على ان الإفطار لأجل الخوف من طريان المرض أو من زيادته يقتضى نفى وجوب الفدية فيه أو فى بعض موارده حتى يكون إيجابها فى بعض ما قام الدليل عليه من باب تخلف المعلول عن علته المستحيل، فلا بأس بالفرق بين أفراده فى وجوب الفدية و عدمه إذا اقتضاه الدليل، و مما ذكرناه ظهر بطلان دعوى اقتضاء عدمه، فى الأقوى عدمه فى الأدنى لعدم مجال للعقل فى إدراك ذلك بحيث يصير قرينة

على رفع اليد عن ظهور الدليل فى الإطلاق، كما ان ظهوره لا يرتفع باعراض المشهور عن العمل لو سلم اعراضهم مع ما فى نسبة ذلك إليهم، إذ لم يظهر القائل بالقول الأخير الا من العلامة فى بعض كتبه و ولده الفخر و المحقق و الشهيد الثانيين بل الظاهر من المحقق فى المعتبر عدم القائل به منا، حيث يسند القول به الى الشافعى، و كيف كان فالأقوى وجوب الفدية عليها إذا أفطرت سواء كان الإفطار لأجل خوفها على نفسها أو على حملها.

(الأمر الرابع) مقتضى إطلاق المتن وجوب الفدية على الحامل عدم الفرق بين ما إذا كان الخوف على النفس أو على الولد، للجوع أو العطش و نحوهما أو لغير ذلك كالخوف على حصول المرض، أو على إشرافه عليه الموجب لشرب الدواء و نحوه و هو ككك لإطلاق دليله، و قد يقال: باختصاص وجوبها بالأول للأصل مع المنع عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۵۸

شمول الدليل للأخير لانصرافه عنه و هو ممنوع إذ لا وجه لدعوى الانصراف الا غلبة وجود المنصرف اليه و ندرة المنصرف عنه و هما لا يمنعان عن الأخذ بالإطلاق، و انما المانع عنه هو الانصراف الناشى عن غلبة الاستعمال فى المنصرف إليه الناشئة عن تشكيك المفهوم و كونه ذا مراتب مختلفة فى الجلاء و الخفاء حسبما حقق فى الأصول.

(الأمر الخامس) الفدية الواجبة عليها تكون من مالها لا مال زوجها لو كانت لها الزوج، و ذلك لظهور الأمر بها فى ذلك كما ان القضاء يجب عليها أيضا لذلك، و ليست الفدية و لا ما يجب عليها من سائر الكفارات و الضمانات من النفقة الواجبة لعدم كونها من المؤنة، و يشهد على ذلك وجوب الكفارة بالجماع عليها إذا كانت مطاوعة له، بل وجوب كفارتها على زوجها إذا أكرهها على الجماع.

(الأمر السادس) المقدار الواجب إخراجه هو المد من الطعام لما تقدم فى الشيخ و الشيخة و ذى العطاش، و ينبغى الاحتياط ها هنا أيضا بإخراج المدين لما تقدم فى الشيخ و الشيخة.

(الأمر السابع) المشهور على وجوب القضاء عليها لما فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الأمر الأول و فيه: و تقضيانه بعد، و فى الخلاف دعوى الإجماع على وجوبه، و عن على بن بابويه و سلار عدم وجوبه عليها، و يستدل له بصحيح ابن مسكان المتقدم فى الأمر الأول بتقريب ان التعرض لوجوب الفدية عليها و عدم التعرض للقضاء فى الجواب عن حكمها دليل على عدم وجوب القضاء عليها، لان المقام يقتضى التعرض لوجوبه لو كان واجبا، و لا يخفى ان فى عدم التعرض للقضاء و ان كان اشعار على عدم وجوبه لكنه لا يكون له ظهور فى ذلك بمثابة يصير الخبر قرينة على صرف خبر ابن مسلم عما هو ظاهر فيه من الوجوب، و حمله على الاستحباب غاية الأمر انه على تسليم ظهور خبر ابن مسكان فى عدم الوجوب يصير معارضا مع خبر ابن مسلم، و لكن الترجيح لخبر ابن مسلم بكونه معمولا به و خبر ابن مسكان معرضا عنه، و لكن لا ينتهى الأمر الى ذلك لمنع ظهور عدم التعرض للقضاء فى خبر ابن مسكان فى عدم وجوب القضاء لكى ينتهى إلى التعارض و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۵۹

[الخامس المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بها الصوم]

الخامس المرضعة القليلة اللبن إذا أضر بها الصوم أو أضر بالولد، و لا فرق بين ان يكون الولد لها أو متبرعة برضاعه أو مستاجرة و يجب عليها التصدق بالمد أو المدين أيضا من مالها و القضاء بعد ذلك، و الأحوط بل الأقوى الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها فى الرضا تبرعا أو بأجرة من أبيه أو منها أو من متبرع.

الحكم فى المرضعة كالحكم فى الحامل فيجوز لها الإفطار إذا أضر الصوم بها أو بالرضيع كان الضرر من قبيل الجوع و العطش و نحوهما أو غيره، و يجب عليها التصدق من مالها بالمد أو المدين و يجب القضاء بعد ذلك، و يدل على ذلك كله صحيح ابن مسلم المتقدم فى الأمر الأول فى حكم الحامل و مكاتبة على بن مهزيار المروية فى أخر السرائر و فيها كتبت إليه (يعنى الهادى عليه السّلام) اسئله عن امرأة ترضع ولدها أو غير ولدها فى شهر رمضان فيشتد عليها الصوم و هى ترضع حتى يغشى عليها و لا تقدر على الصيام أ ترضع و تفطر و تقضى صيامها إذا أمكنها؟ أو تدع الرضاع و تصوم فان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من ترضع ولدها فكيف تصنع، فكتب عليه السّلام ان كانت ممن يمكنها اتخاذ ضئر استرضعت ولدها و أتمت صيامها و ان كان ذلك لا يمكنها أفطرت و أرضعت ولدها و قضت صيامها متى ما أمكنها هذا و لكن بقى فى المرضعة أمور. (الأول) قد يقال:
بدلالة هذه المكاتبة على عدم وجوب الفدية على المرضعة بتقريب عدم التعرض لوجوبها فيها مع كون المقام مقتضيا لتعرضه لو كانت واجبة حيث يكون السؤال عما يجب كما يدل عليه قوله: فكيف تصنع و لأجل هذه الدلالة ربما يقال: بعدم وجوب الفدية عليها بل قد يقال: بتعميمه بالنسبة إلى الحامل أيضا بدعوى عدم القول بالفصل بينهما و بين المرضعة القليلة اللبن، و لا يخفى ان ترك التعرض للصدقة فى هذه المكاتبة و ان كان له إشعار الى عدم وجوبها، الا انه لا يبلغ إلى مرتبة الظهور حتى يقاوم مع ظهور صحيح ابن مسلم فى وجوبها حيث صرح فيه بان عليهما (اى على الحامل و المرضع) ان تتصدق كل واحد منهما فى كل يوم تفطر فيه بمد من طعام، المعتضد بالإجماع المحكى عن الخلاف بل لم يحك نفى وجوبها عن المرضعة على نحو الإطلاق عن احد، و ان قيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٣٦٠

فيهما و فى الحامل بالتفصيل بينهما بنفى وجوبها عنهما فيما إذا كان الخوف على أنفسهما خاصة، و وجوبها عليهما فيما إذا كان الخوف على الولد بدعوى اختصاص المكاتبة بما إذا كان الخوف على نفس المرضعة كما يدل عليه قوله: فيشتد عليها الصوم و هى ترضع حتى يغشى عليها و لا تقدر على الصيام، و حمل صحيح ابن مسلم على ما إذا كان الخوف على الولد، و قد تقدم ما فيه فى البحث عن الحامل و انه على تقدير تعميمه فى المرضعة لا وجه لإلحاق الحامل بها فى هذا الحكم، لعدم تمامية عدم القول بالفصل ما لم ينته الى القول بعدم الفصل.

(الأمر الثانى) الأكثر فى المرضعة على عدم الفرق بين ان تكون اما للولد أو غيرها، و لا فى غير الام بين ان تكون مستأجرة أو متبرعة، و هو كك لإطلاق صحيح ابن مسلم و تصريح المكاتبة بعدم الفرق فى قوله: عن امرأة ترضع ولدها أو غير ولدها فى شهر رمضان.

(الأمر الثالث) هل الرخصة فى الإفطار تختص بما لم يتمكن من حفظ الولد بغير إرضاعها من إرضاع امرأة اخرى متبرعة أو بأجرة مساوية لما تأخذها المرضعة الأولى أو مع زيادتها عليها إذا أمكن دفعها، أو انها يجوز لها الإفطار مطلقا و لو مع التمكن من حفظ الولد بإرضاع الغير أو باشرا به اللبن من غير مرضعة كما اعتيد فى هذه الأعصار قولان، مختار المصنف فى المتن هو الأول، للمكاتبة المذكورة ان كانت ممن يمكنها اتخاذ ضئر استرضعت ولدها و أتمت صيامها مؤيدا بما فى صحيح ابن مسلم لا حرج عليهما ان تفطرا فى شهر رمضان لأنهما لا تطيقان الصوم إذ الحرج فى الصوم و عدم الإطاقة ترتفعان بإمكان حفظ الولد بغير إرضاع من فى إرضاعها الحرج و الإطاقة، و ذهب فى الجواهر إلى الأخير لإطلاق صحيح ابن مسلم مع اعتضاده بإطلاق الفتوى و عدم مقاومة المكاتبة معه سند أو غيره قال (قده): و لا استبعاد فى الرخصة شرعا لخصوص المرضعة كائنة ما كانت فى ذلك انتهى، أقول: و مجرد نفى الاستبعاد فى الرخصة لا يوجب الرخصة ما لم يرد عليها دليل، و لا بأس بالاستناد إلى المكاتبة فى نفى الرخص مع التمكن من اتخاذ ضئر اخرى، و قد عرفت عدم دلالة الصحيح على الرخص مع

التمكن منه، فما فی المتن من الاقتصار فی الإفطار على صورة عدم التمكن من حفظ الولد على نحو أخر هو الأقوى كما هو واضح.
(الأمر الرابع) لا فرق فی التمكن ممن يقوم مقامها بين ان يكون بضئر أخرى أو بنحو أخر غير الضئر، و لا فی الضئر بين ان تكون متبرعة أو ممن تأخذ الأجرة، و لا فی الأجرة بين ان تكون بمقدار اجرة المثل أو أزيد ما لم يبلغ الى حد الإجحاف المنتهى الى الضرر، و لا- فی باذل الأجرة بين ان يكون أب الولد أو أجنبيا متبرعا فی البذل، أو كان هی المرضعة الأولى فتجب عليها مع تمكنها من البذل بذل الأجرة من باب المقدمة مع عدم باذل أخر توقف صومها الواجب عليها و لو كانت متبرعة فی الضئر و البذل و هذا ما انتهى اليه هذا الفصل و الحمد للّه.

[فصل فی طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار]

اشارة

فصل فی طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار

[و هی أمور]

اشارة

و هی أمور.

[(الأول) رؤية المكلف نفسه]

(الأول) رؤية المكلف نفسه،

[(الثانی) التواتر]

(الثانی) التواتر،

[(الثالث) الشياع المفيد للعلم]

(الثالث) الشياع المفيد للعلم، و فی حكمه كل ما يفيد العلم و لو بمعونة القرائن، فمن حصل له العلم بإحدى الوجوه المذكورة وجب عليه العمل به و ان لم يوافقه احد، بل و ان شهد ورد الحاكم شهادته،

[(الرابع) مضى ثلاثين يوما من هلال شعبان أو ثلاثين يوما من هلال رمضان]

(الرابع) مضى ثلاثين يوما من هلال شعبان أو ثلاثين يوما من هلال رمضان فإنه يجب الصوم معه فى الأول و الإفطار فى الثانى. يثبت الشهر برؤية الهلال من غير اشكال و لا خلاف بيننا، و الإجماع بقسميه عليه نصدق الرؤية المأمور بالصوم و الإفطار عندها، و صدق شهادة الشهر المأمور بالصوم عندها فى قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، بناء على ان يكون المراد به مشاهدة الشهر و حضوره، و لا ريب انه برؤية الهلال يشاهد الشهر، و النصوص بثبوته بالرؤية كثيرة بل متواترة، ففى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى السؤال عن الأهلة

قال: و هى اهلة الشهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيته فأفطر، و صحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها بعد تواترها، و لا فرق فى وجوب ترتيب أحكام الشهر عند رؤية هلاله بين ان يكون منفردا فى رؤيته أولا، و شهد عند الحاكم بالرؤية أولا، و قبل الحاكم شهادته أولا، بالإجماع و السنة، ففى صحيح على بن جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام فى الرجل يرى الهلال فى شهر رمضان وحده لا يبصره غيره إله أن يصوم قال عليه السّلام: إذا لم يشك فليصم و الا فليصم مع الناس، و فى الفقيه مثله الا ان فيه: إذا لم يشك فليفطر و الا فليصم مع الناس، فيكون المفروض فى خبر الفقيه الرؤية فى آخر الشهر و فى خبر التهذيب الرؤية فى أوله، قال فى الوسائل: و الظاهر تعدد الروايتين، و كيف كان فلا إشكال فى هذا الحكم و لا خلاف فيه بيننا، و ان حكى الخلاف فيه عن بعض العامة من عدم صوم المنفرد و فطرة إلا فى جماعة الناس قال فى الجواهر: و هو محجوج بالكتاب و السنة و الإجماع، و يثبت أيضا بالتواتر و الشياع المفيد للعلم و لا فرق بين الشياع المفيد للعلم و بين التواتر موضوعا، إذ المراد بالتواتر هو اخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب فلا محالة يحصل العلم من اخبار هم على صدق ما يخبروا به، و الشياع عبارة عن إشاعة الشىء، و مع تقيده بكونه مفيدا للعلم يكون هو التواتر و لذا يستدل فى محكى المنتهى و التذكرة لاعتبار الشياع بأنه نوع تواتر يفيد العلم، و ليت شعرى لم فرقوا بينهما و عدوا الشياع بعد التواتر من الأسباب المثبتة للشهر، و كيف كان ففيما يحصل به العلم بالشهر يكون المدار على حصوله، و حيث ان العلم بالشهر مأخوذ على وجه الطريقية، و العلم الطريقى لا يفرق فيما به يحصل من أسباب حصوله، و يكون اعتباره ذاتيا غير قابل للتصرف الشرعى نفيا أو إثباتا، فلا جرم لا يفرق فيه بين حصوله بالرؤية أو بالتواتر أو بالشياع لو تصورنا مغايرة الشياع مع التواتر بل من عد ثلاثين من الشهر

السابق بعد القطع بان الشهر الهلالى لا يزيد على ثلاثين يوما بل بكل ما يفيد العلم و لو لم يكن من الأسباب العادية لحصوله، فعلى هذا فلا يعتبر فى الشياع عدد مخصوص فى المخبرين، و لا فرق فيهم بين الصغير و الكبير، و لا بين الذكر و الأنثى، و لا بين المسلم و الكافر، هذا فيما إذا أفاد العلم و لو لم يحصل منه العلم فلا إشكال فى عدم التعويل عليه فيما إذا لم يحصل منه الظن أيضا، و مع حصوله ففى جواز التعويل عليه قولان، فعن التذكرة الأقوى التعويل عليه كالشاهدين فان الظن الحاصل بشهادتهما حاصل مع الشياع، و هو المحكى عن المسالك أيضا، و حكى فى المدارك عن جده الشريف انه احتمل اعتبار زيادة الحاصل من ذلك على ما يحصل فيه بقول العدلين لتحقق الأولوية المعتبرة فى مفهوم الموافقة، و لا يخفى ما فى هذه الاستدلالات فان اعتبار البينة ليس لأجل حصول الظن منها، بل لا يعتبر حصول وصف الظن منها، و لو كان الملاك فى اعتبارها الظن لكان من

باب الظن النوعى المطلق من غير مدخلية لحصول الظن الشخصى فى مورد قيامها فى اعتبارها، و المفروض عدم قيام دليل على اعتبار الشياع، و ليس لفظ الشياع موضوعا فى دليل يدل على اعتباره حتى يتمسك بإطلاقه و يثبت به اعتباره و لو فيما لا يحصل به العلم و لو كان ككك لكان اللازم اعتباره و لو فيما لم يحصل منه الظن، مع ان المحكى عن العلامة انما هو اعتباره فيما إذا حصل منه الظن الغالب بالرؤية مع انه يلزم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل من غير الشياع إذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين أو كان أقوى و هو باطل بالإجماع، و مما ذكرناه يظهر بطلان ما حكى عن الشهيد الثانى (قده) من اعتبار زيادة الظن الحاصل من شهادة العدلين فى اعتباره لكى يتم بها الاستدلال بالفحوى، و ذلك لان اعتبار البينة لا يكون معللا بإفادتها الظن حتى يتعدى منها الى ما يحصل به ذلك بالأولوية، و انما هو مستنبط لا عبرة به عندنا، و اما الشياع العلمى فهو حجة لأجل كون العلم الطريقى مدارا فى إحراز موضوع الحكم الشرعى، فهو مما به يحرز المعلوم بل هو إحراز المعلوم من غير فرق فيه فى أسبابه عند العقل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣۶۴

و كيف كان فالحق عدم ما يدل على اعتبار الشياع الظنى، و عدم الدليل على اعتباره كاف للقطع بعدم اعتباره، إذ الأصل عند الشك فى اعتبار دليل غير علمى هو عدم الاعتبار الا ما قام الدليل على اعتباره، و مما ذكرناه يظهر حكم مضى ثلاثين يوما من الشهر السابق فإنه يوجب العلم بكون اليوم الحادى و الثلاثين منه من الشهر اللاحق، و ذلك للقطع بان الشهر الهلالى لا يزيد عن ثلاثين، و يدل على ذلك خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام: شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فإذا صمت تسعة و عشرين يوما ثم تغمت السماء فأتم العدة ثلاثين.

و خبر محمد بن قيس المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السلام و فيه: و ان غم عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثم أفطروا، و خبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام فى حديث قال: ان خفى عليكم فأتموا الشهر الأول ثلاثين، و خبر ابى خالد الواسطى المروى فيه أيضا عن الباقر عليه السّلام و فيه: إذا خفى الشهر فأتموا العدة شعبان ثلاثين يوما و صوموا الواحد و ثلاثين و غير ذلك من الاخبار.

[الخامس البينة الشرعية]

الخامس البينة الشرعية و هى خبر عدلين، سواء شهدا عند الحاكم و قبل شهادتهما أو لم يشهدا عنده، أو شهدا ورد شهادتهما، فكل من شهد عنده عدلان يجوز بل يجب عليه ترتيب الأثر من الصوم أو الإفطار، و لا فرق بين ان تكون البينة من البلد أو من خارجة، و بين وجود العلة فى السماء و عدمها، نعم يشترط توافقهما فى الأوصاف، و لو اختلفا فيها لا اعتبار بها، نعم لو أطلقا أو وصف أحدهما و أطلق الآخر كفى، و لا يعتبر اتحادهما فى زمان الرؤية فى الليل، و لا يثبت بشهادة النساء، و لا بعدل واحد و لو مع ضم اليمين.

فى هذا المتن أمور. (الأول) لا ينبغى الإشكال فى اعتبار البينة فى باب الهلال و إثباته بها فى الجملة، و لم يحك الخلاف فى ذلك عن أحد إلا ما نسبه فى الشرائع إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣۶۵

القيل من عدم إثبات الهلال بها مطلقا، و فى الجواهر و غيره انه لم يعرف قائله، و لكن يمكن استناده الى صاحب الحدائق من المتأخرين حيث انه يقول: بعدم جواز التعويل عليها إلا إذا أفاد العلم، فإنه لا خلاف فى جواز التعويل عليها فى صورة افادتها

العلم بـل ليس ح الاـ اتباع العلم، و ليس فى العلماء من يمنع عن العمل به، و لا يعقل المنع عنه الا برفع اليـد عن العمل بالمعلوم، فمحـل الكلام فى جواز التعويـل على البينـة انمـا هو فيما لم يحصل منها العلم، فهو اى صاحب الحـدائق فيه اى فى محل الكلام يقول:

بعدم جواز التعويل عليها، و كيف كان يدل على ثبوت الهلال بالبينة ما دل على اعتبارها على نحو الإطلاق مثل رواية مسعدة بن صدقـة و نحوهـا، و قـد استقصـيناه فى كتـاب الطهـارة فى البحث عن النجاسـة و الطهارة، و ما دل على جواز التعويل بها فيما هو أعظم من الهلال كالـدماء و النفوس و الأموال و الفروج، و ما ورد فى اعتبارها فى الهلال بالخصوص كصحيح منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهمـا رأياه فاقضه، و الظاهر انه عليه السّـلام لما قال: صم للرؤيـة و أمكن ان السائل لم ير الهلال فى أول الشـهر و تناول المفطر لأجل عدم رؤيته قال عليه السّـلام: ان اتفق ذلك و شـهد الشاهدان أنهما رأياه يجب القضاء، و هو صريح فى ثبوت الشهر بالبينة كما هو واضـح، و صـحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّـلام أيضا قال قال على عليه السّـلام: لا تقبل شـهادة النساء فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين.

و صـحيح أخر له المروى فى التهـذيب عنه عليه السّـلام أيضـا قـال عليه السّـلام: ان عليـا كان يقول: لا أجيز فى رؤيـة الهلال إلا شهـادة رجلين عـدلين، و خبر عبـد اللّه بن سـنان المروى فى التهـذيب أيضـا عن الصـادق عليه السّـلام عن الأهلـة قـال: هى اهلة الشـهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيته فأفطر قلت: ان كان الشهر تسعة و عشرين يوما اقضى ذلك اليوم؟ قال: لا الا ان تشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣۶۶

لعله يأتى بعضها فى الأمور الاتية.

(الأـمر الثـانى) لاـ يعتبر فى اعتبار البينـة ان يكون عنـد الحاكم بل تعتبر و لو لم تكن عنـده، أو كانت عنـده و لكن ردها الحاكم لأجل عـدم إحراز عدالـة الشاهـدين أو كونهما فاسـقين عنـده، فيجوز لكل من كانا عنـده عـدلان ترتيب الأثر عليها من الصوم و الإفطار من غير خلاف فى ذلك، بل ادعى عليه الإجماع، و يـدل عليه خبر منصور بن حازم المتقـدم الذى فيه: فان شـهد عندك شاهد ان مرضيان (الحديث) و ما فى خبر الشحام: الا ان يشهد لك بينة عدول، و إطلاق باقى الأخبار التى لم يقيد قبولها بكونها عند الحاكم أو بعدم ردها إياها.

(الأـمر الثـالث) المشـهور كمـا فى الجواهر على اعتبار البينـة فى الهلال مطلقا سواء كانت من البلـد أو جائت من خارجه، و سواء كان فى الصـحو أو فى الغيم و علـة فى السـماء، و اسـتدلوا له بالأدلة المتقدمة مما يدل على اعتبارها بالعموم، و الاخبار المتقدمة الواردة فى قبولهـا فى الهلاـل بالخصوص، و حكى القول به عن المفيـد و المرتضـى و الحلى و عامـة المتأخرين، خلافا للمحكى عن آخرين مع مـا فى تغايرهم من الاختلاف، فعن المبسوط و الغنيـة و الوسـيلة اعتبار عـدد القسامـة و هو الخمسون مطلقا، سواء كـانوا من البلـد أو من خـارجه مع الصـحو و الاجتزاء بشـهادة رجلين عـدلين مطلقا سواء كانا من البلـد أو من خارجه مع الغيم و العلة، و عن النهاية و القاضى اعتبار عدد القسامة مع الصحو من خارج البلد خاصة، و مع العلة يعتبر عدد القسامة من أهل البلد، و يكتفى بالعـدلين من خـارجه، و عن الخلاـف اعتبـار عـدد القسامـة من أهـل البلـد أو العـدلين من خارجه مع الصـحو و الاجتزاء بالعـدلين مطلقا سواء كانا من أهل البلـد أو من خارجه مع العلـة، و عن المقنع اعتبار عدد القسامة مطلقا سواء كانوا من أهل البلد أو من خارجه مع الصـحو و عـدد القسامـة من البلـد أو العـدلين من خارجه مع العلـة، هـذا ما يحكى من عبائرهم و لم يعلم منهم اختلافهم فى الحكم أو انهم اختلفوا فى التعبير، و ان مآل الجميع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۶۷

واحد، و كيف كان فيستدل لهم بالجمع بين ما تقدم من الدليل للقول المشهور مما دل على قبول شهادة العدلين مطلقا من الأدلة العامة و الخاصة، و بين ما يخالفها من النصوص كصحيح أبى أيوب إبراهيم بن عثمان بن الخزازى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عما يجزى فى رؤية الهلال قال عليه السّلام: ان شهر رمضان فريضة من فرائض اللّه فلا تؤدوا بالتظنى، و ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته و يقول الآخرون: لم نره إذا رآه واحد رآه مأة، و إذا رآه مأة رآه ألف، و لا يجزى فى رؤية الهلال إذا لم يكن فى السماء علة أقل من شهادة خمسين، و إذا كانت فى السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان و يخرجان من مصر. و لعل منشأ ما فى المبسوط و الغنية و الوسيلة من اعتبار الخمسين مع الصحو مطلقا و الاجتزاء بالعدلين مطلقا مع العلة هو هذا الخبر، و خبر الخزاعى (الخثعمى) الجماعى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: لا تجوز الشهادة فى رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة، و انما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر و كان بالمصر علة فأخبرا أنهما رأياه و أخبرا عن قوم صاموا للرؤية و أفطروا للرؤية، و هذا الخبر لعله على القول المحكى عن المقنع و هو اعتبار الخمسين مطلقا مع الصحو و اعتبارها من أهل البلد و الاجتزاء برجلين من خارج البلد مع العلة أدل، لكن مع الإضافة على الاخبار بالرؤية اخبارهم عن قوم فى خارج البلد صاموا للرؤية و أفطروا للرؤية، و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية، قال:

و الرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد: هو ذا هو و ينظر تسعة فلا يرونه إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف و إذا كانت علة فأتم شعبان ثلاثين، و زاد الحماد الراوى عن الخزاعى فيه قوله: و ليس ان يقول رجل هو ذا هو و لا أعلم إلا قال و لا خمسون، و موثق ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: صم للرؤية و أفطر للرؤية و ليس رؤية الهلال ان يجىء الرجل و الرجلان فيقولان: رأينا إنما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۶۸

الرؤية ان يقول القائل: رأيت فيقول القوم صدق، و خبر ابى العباس المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: الصوم للرؤية و الفطر للرؤية و ليس الرؤية ان يراه واحد و لا اثنان و لا خمسون، و هذه الاخبار الثلاثة الأخيرة تخالف مع جميع الأقوال المتقدمة، و قد اختلفت الانظار فى طريق الجمع بينها ورد المحقق فى المعتبر هذه الاخبار المعارضة مع الاخبار العامة و الخاصة الدالة على اعتبار البينة مطلقا، بكونها مخالفة مع عمل المسلمين إذ لم يوجد اشتراط الخمسين فى حكم سوى قسامة الدم، و منع العلامة فى المنتهى عن العمل بها لأجل ضعفها سندا، و حملها فى المختلف على عدم عدالة الشهود و حصول التهمة فى اخبارهم، و حملها فى الجواهر على ما فى أيدى العامة من الاجتزاء بشهادة رجلين فى الصحو مع القطع بكذبهما باعتبار عدم العلة فى الرائى و المرئى و كثرة المطلعين، و اليه يؤل ما فى المستمسك من ظهور الأخبار المعارضة فى عدم حجية البينة مع عدم الاطمئنان النوعى بالخطاء، فالممنوع من حجية البينة هو تلك الصورة، و لذا رخص فى الرجوع إليها فى حال علة السماء أو ما إذا كانت البينة من خارج البلد، و جمع فى الرجوع إليها فى حال علة السماء أو ما إذا كانت البينة من خارج البلد، و جمع فى الحدائق بين هذه الاخبار، و بين ما دل على الاجتزاء بعدلين بحمل تلك الاخبار على ما إذا لم يحصل العلم من شهادة عدلين، و قال: بان المستفاد من مجموع الاخبار هو اعتبار العلم فى الهلال و عدم الاكتفاء بغيره و لو مع شهادة خمسين، و جعل الاخبار الثلاث الأخيرة أعنى خبر محمد بن مسلم و موثق ابن بكير و خبر ابى العباس شاهدا على ما فهمه من الاخبار من اعتبار العلم فى إثبات الهلال، و لا يخفى ان هذه الوجوه و ان لم يسلم عن المناقشات الا ان المجموع منها كاف فى الاطمئنان بما عليه المشهور،

و لا سيما ما ذكره فى الجواهر حيث ان اعتبار البينة و ان لم يتوقف على حصول الظن منها شخصا بحيث كان المدار فى اعتبارها على وصف الظن، لكن من المعلوم ان اعتبارها انما هو لأجل الظن النوعى المطلق، و هو يتم فيما إذا لم يلازم مع قيام ما يورث الظن النوعى على خلافه، و لا إشكال انه مع الصحو و عدم العلة فى الرائى و المرئى و كثرة الناظرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ٣٦٩

إذا رآه واحد يراه مأة و إذا رآه مائة يراه ألف فاختصاص الواحد أو الاثنين من بينهم فى الرؤية مع اشتراك الباقين معهم فى الرؤية و سلامتهم عما يمنعهم عنها كاشف قوى عن الاطمئنان بخطاء المدعين لها، و معه فلا ظن نوعى معه بمطابقة خبرهم مع الواقع فيخرج المورد عما يدل عليه دليل اعتبارها و هو ما كان مفيدا للظن بنوعه و ان لم يفده فى المقام، فالحق ما عليه المشهور من اعتبار البينة مطلقا، و لو كانت من البلد مع الصحو، الا فيما إذا حصل الاطمئنان بخطائها و اللّه الهادى.

(الأمر الرابع) يشترط توافق الشاهدين فى صفة الهلال بالاستقامة و الانحراف و نحو ذلك مما به يوجب اتحاد المشهود عليه، و ان اختلفا فى التعبير و كان المفهوم مما عبر به أحدهما مغايرا مع المفهوم مما عبر به الأخر، فلو اختلفا على وجه اختلف المشهود عليه بطلت شهادتهما لعدم تحقق البينة التى هى عبارة عن شهادة شاهدين على المشهود عليه الواحد، بل كان المشهود عليه أمرين أقيم على كل واحد شاهد واحد، و لعل اختلافهما فى مكان الهلال من هذا القبيل، كما إذا قال أحدهما بكونه فى طرف الجنوب و قال الأخر بكونه فى طرف الشمال، أو شهد أحدهما بكون تحدبه إلى الأرض و قال الأخر بكونه الى جانب أخر مغاير مع الجانب الأول حيث ان كل واحد منهما ينفى ما يشهده الأخر فلا يثبت شيئا منهما، فان قلت القدر المشترك مما يشهدان به و هو رؤية الهلال أمر واحد مشهود عليه فهو مما يثبت بشهادتهما، و ان كانت خصوصية كونه فى هذا المكان أو ذاك أو كونه على هذا الوصف أو ذاك لم تثبت بها، بل لا اثر لها فى المقام إذ الشهر يثبت برؤية الهلال لا بإثبات أوصافه، قلت القدر المشترك لا يكون مشهودا و من المدلول اللفظى مما شهدا به، بل هو أمر عقلى و من المداليل العقلية التى لم تتعلق بها الشهادة، فلا يكون مما قامت عليه البينة لكى يثبت بها، و لو أطلقا فى الشهادة، أو أطلق أحدهما و وصف الأخر يثبت المشهود عليه المطلق بشهادتهما لكون نفس المعنى الإطلاقى هو المشهود عليه فى الأول أى فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٨، ص: ٣٧٠

إطلاقهما، و عدم تكاذبهما فى الأخير أى فيما إذا وصف أحدهما و أطلق الأخر، و لا مغايرة فيما شهدا عليه لكى يكون لكلام كل منهما مدلولان هما إثبات ما شهد به و و نفى ما شهد به الأخر، بل ما شهد به أحدهما يجتمع مع ما شهد به الأخر، كما انه لا يعتبر اتحادهما فى زمان الرؤية مع توافقهما على الرؤية فى الليل كما إذا شهد أحدهما برؤيته فى أول الليل، و شهد الأخر برؤيته بعد انقضاء نصف ساعة منه، فان المشهود عليه فى شهادتهما شى‏ء واحد، و ليس فى مدلول شهادة كل واحد منهما نفى ما يشهد به الأخر لإمكان كونه فوق الأفق فى أول الليل و بعد نصف ساعة من اوله، و لو شهد أحدهما برؤية هلال شعبان ليلة الاثنين مثلا، و الأخر برؤية هلال شهر رمضان فى ليلة الأربعاء فلا إشكال فى عدم ثبوت كون الاثنين من شعبان بشهادتهما إذا كان أثرا لكونه من شعبان، و لا فى عدم ثبوت كون الأربعاء أول شهر رمضان إذ لم تقم البينة بشى‏ء منهما، و هل يثبت بهما كون الأربعاء من شهر رمضان و لو كان ثانيه أم لا وجهان، احتمل الأول منهما فى الجواهر و قال: و لعل الأول أقوى، و لعل وجهه هو دعوى اتفاقهما فى كون الأربعاء من رمضان، و ربما يقال: بالأخير بدعوى ان اختلاف الشاهدين فى السبب يوجب اختلافهما فى المسبب فيخرج عن كون المشهود عليه امرا واحدا، أو بدعوى ان دليل اعتبار البينة يدل على اعتبارها عند قيامها على رؤية الهلال فى كل شهر، و لا يخفى ما فى هاتين الدعويين من الوهن، و لكن الأقوى هو عدم الثبوت و ذلك لان ثبوت كونه من شهر رمضان لا بد من ان يكون اما بنفسه مما قامت عليه البينة، أو مما يترتب على ما قامت عليه البينة، و المفروض عدم قيام البينة

على كون الأربعاء من شهر رمضان و لم تقم على ما يترتب عليه كون الأربعاء من شهر رمضان، لان كل من الرؤيتين اعنى رؤية هلال شعبان فى ليلة الاثنين، و رؤية هلال شهر رمضان فى ليلة الأربعاء لم يثبت بالبينة، بل الشاهد على كل واحد منهما شاهد واحد، و ثبوت كون الأربعاء من شهر رمضان متوقف على ثبوتهما و لم يثبتا بالوجدان كما هو واضح، و لا بقيام الامارة عليهما لعدم قيامها، فلا يثبت كونه من شهر رمضان، و لا يجب ترتيب شهره عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٣٧١

(الأمر الخامس) لا يثبت الهلال بشهادة النساء و لا بعدل واحد و لو مع ضم اليمين إجماعا فى الأول، و يدل عليه نصوص كثيرة كصحيح الحلبى الذى فيه لا تقبل شهادة النساء فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين، و صحيح حماد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ان عليا كان يقول:

لا- أجيز فى الهلال إلا شهادة رجلين، و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى و فيه: لا تجوز شهادة النساء فى الهلال، و غير ذلك من الاخبار، و ظاهر هذه الاخبار بل صريحها اعتبار رجلين عدلين، فلا تجوز شهادة النساء مطلقا سواء كانت مستقلات أو منضمات الى الرجال، كما لا اعتبار بشهادة الصبيان و لو كانوا عدولا، و المشهور عدم ثبوت الهلال بشهادة عدل واحد خلافا للمحكى عن سلار من الاكتفاء بالعدل الواحد فى الصوم دون الإفطار، و يدل على قول المشهور من عدم اعتبار قول عدم الواحد فى الهلال عدم ما يدل على اعتباره، و مع عدمه فالأصل هو عدم الاعتبار إذ حجية الحجة منوطة بوصولها الى المكلف و ما لم تصل يقطع بعدمها بمعنى انه لا يجوز العمل بها قطعا، و ما ورد فى نوادر الراوندى فى عدم اعتبار شهادة العدل الواحد و لو مع ضم اليمين و فيه قضى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بشهادة الواحد و اليمين فى الدين، و اما الهلال فلا إلا بشاهدى عدل. و استدل للسلار بصحيح محمد بن قيس المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين، و فى الاستدلال به أوّلا انه ساقط عن الحجية بالإعراض عنه على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر كما مر غير مرة، و ثانيا باختلاف متن الخبر فى الضبط، ففى النسخة المطبوعة من التهذيب و اشهدوا عليه عدولا من المسلمين، و فى النسخة المطبوعة القديمة من الوسائل أو شهد عليه عدول من المسلمين، و ان كان فى المطبوعة الجديدة أو شهد عليه عدل من المسلمين، و مثله فى النسخة المطبوعة من الفقيه، و حكاه مصحح التهذيب فى حاشيته عن بعض نسخ المخطوطة من التهذيب، و مع هذا الاضطراب لا تصلح للاستناد اليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٣٧٢

و ثالثا ان العدل مصدر يطلق على الواحد و الكثير يقال: رجل و رجلان عدل و رجال عدل، و رابعا أنه قائل بالاجتزاء بالعدل فى هلال شهر رمضان بالنسبة إلى الصوم، و الخبر لو تمت دلالته ليدل على الاجتزاء به فى هلال شهر شوال بالنسبة إلى الفطر فهو مغاير مع مطلوبه، و خامسا انه على تقدير حجيته و تماميته سندا و دلالة لا يصلح لمعارضة ما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار الشاهدين، و عدم الاجتزاء بالشاهد الواحد، لكون تلك الأخبار أكثر عددا و أصح سندا، و موافقته مع الإجماع على اعتبار التعدد المتقدم على سلار و المتأخر عنه، فالترجيح لها، فلا إشكال فى ضعف هذا القول و ان ما عليه المشهور هو المتبع.

[السادس حكم الحاكم الذى لم يعلم خطائه و لا خطاء مستنده]

السادس حكم الحاكم الذى لم يعلم خطائه و لا خطاء مستنده كما إذا استند الى الشياع الظنى.

ظاهر الأصحاب كما فى الحدائق وجوب العمل بحكم الحاكم الشرعى بالهلال عند ثبوته عنده و حكمه به، و استدلوا له

بالعمومات الدالة على وجوب اتباعهم فيما يحكمون به و إطلاقاتها مثل ما فى مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السّلام: فإذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما استخف بحكم اللّه و علينا رد و الراد علينا الراد على اللّه، و قول الحجة أرواحنا فداه: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه، و صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام: إذا شهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال فى منذ ثلاثين يوما أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم (الحديث)، و مرسل رفاعة عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: دخلت على ابى العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرنا فقال: يا غلام على بالمائدة فأكلت معه و انا و اللّه اعلم انه من شهر رمضان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٧٣

فكان إفطارى يوما و قضائه أيسر على من ان يضرب عنقى و لا أعبد اللّه، و قريب منه مرسل داود بن حصين الذى فيها قوله عليه السّلام: الصوم معك و الإفطار معك، و خبر خلاد المروى فى التهذيب الذى فيه قوله عليه السّلام قلت يا أمير المؤمنين ما صومى إلا صومك و لا إفطارى إلا إفطارك، و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار الثلاث الأخيرة هو انه لا إشكال فى اعمال تقية من الامام عليه السّلام فى قوله عليه السّلام: ذاك الى الامام ان صمت صمنا (إلخ) و فى قوله: الصوم معك، و قوله: ما صومى إلا صومك، فيحتمل ان يكون قوله ذاك الى الامام إلى أخر قوله و هو ان أفطرت أفطرنا و أفعاله و هو اكله معه تقية، و عليه فلا دلالة فيها على اعتبار حكم الحاكم فى الهلال، و يحتمل ان يكون قوله ذاك الى الامام مطابقا مع الواقع و كان تطبيق الامام على ابى العباس فى قوله: ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرنا الى أخر كله عليه السّلام معه صادرا عن التقية، و على هذا فتصير الاخبار الثلاث دليلا على اعتبار حكم الحاكم فى الهلال، و الظاهر هو الاحتمال الأخير، و ذلك للقطع بكون قوله عليه السّلام: ان أفطرت أفطرنا الى أخر كله يكون للتقية و انما الشك فى كون قوله ذلك الى الامام أيضا صادرا عن التقية، و أصالة جهة الصدور فى كونه فى مقام بيان الحكم الواقعى من غير مزاحم لها تقتضى الحمل على بيان الواقع مضافا الى ان سوق القضية يشهد عن مفروغية كون ذلك الى الامام عنده عليه السّلام و عند اللعين ابى العباس و عند حاضرى مجلسه، حيث انه عليه السّلام يستدل بان صومه صومه و إفطاره إفطاره بكون ذلك للإمام غاية الأمر مع تطبيق الإمامة على ابى العباس و لو لم يكن ذاك الأمر للإمام لما كان محل لقوله عليه السّلام: ذلك الى الامام و لا فى تطبيق الإمامة على ابى العباس، و لعل هذا ظاهر و يؤيده بل يدل عليه المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان ليلة الشك أصبح الناس فجاء أعرابى فشهد برؤية الهلال فأمر النبى صلّى اللّه عليه و آله مناديا ينادى من لم يأكل فليصم، و قد تقدم فى مباحث النية، و أنت ترى انه يشهد بكون الأمر بالصيام كان من مناصبه صلّى اللّه عليه و آله و انه كان معلوما عند الجميع، و من صبح الناس مع الشك يظهر انه لم يكن عندهم الامارات الأخرى من البينة و الشياع و عد شعبان ثلاثين، لاحتمال ان يكون أوله أيضا مشكوكا، و هذه الأدلة لعلها كافية فى حصول الاطمئنان للفقيه فى اعتبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٧۴

حكم الحاكم فى الهلال و ان أمكن المناقشة فى بعضها، مضافا الى ان المدار فى إثبات ولاية الحاكم اعنى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى هو ولايته على كل ما للقضاة عند العامة ولاية عليه و يعد من مناصبه و شئونه، فكلما علم انه من مناصب قضاتهم فهو من مناصب الحاكم الشرعى لنا فى عصر الغيبة، و من المعلوم ان الحكم بالهلال فى الصوم و الإفطار و الحج و سائر المواقيت من شئون قضاتهم كما هو الان أيضا كك، حيث يلزمون الناس بمتابعة قاضيهم فى الحكم بالهلال و التشديد فى الإنكار على من لا يوافقهم فيه على حد يعدون المخالفة معهم من المنكرات، و ليس ذلك إلا لأجل مفروغية كون إثبات

الهلال بحكم القاضى من الأمور المسلم عندهم بحيث يعدون مخالفه مخالفا مع المسلمين و الظاهر ان هذا الديدن كان من الصدر الأول إلى الان، كما يدل عليه خبر الأعرابى المتقدم، و لعل فى ما ورد من قوله عليه السّلام فى خبر ابى الجارود: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس، إشارة الى ذلک، و بالجملة فلا إشكال فى كون الحكم بالهلال من مناصب قضاتهم، و اما إثبات ولاية الحاكم منا على كل ما كان من شئون ولاتهم فهو موكول الى محل أخر، و قد أثبتناه فى كتاب القضاء و لعل مقبولة عمر بن حنظلة بعد الردع البليغ عن الرجوع الى قضاتهم و بيان الوظيفة فى الرجوع الى ولاتنا شاهد عليه، حيث ان ترک ذكر ما يرجع الى المنصوب منهم عليهم السلام بعد الردع عن الرجوع الى قضاة الجور، و تعيين الوظيفة إلى قضاة الحق يدل على صحة الرجوع الى قضاة الحق فى كلما يرجع الى قضاتهم الذى منه الهلال، و مما ذكرنا ظهر اعتبار قول الحاكم فى الهلال بما لا مزيد، خلافا لبعض المتأخرين المانع عنه أو الشاک فيه تارة بدعوى انه منهى عنه، للنهى عن العمل فى شهر رمضان بالرأى و التظنى و لكن العمل فيه بالرؤية، و من المعلوم عدم حصول العلم بالهلال من حكم الحاكم فالعمل بحكمه اتباع له بغير علم، و اخرى بمنافاته مع ما دل على انحصار ما يرجع إليه بالبينة كما دل عليه الاخبار المتقدمة من قوله عليه السّلام: لا أجيز فى الهلال إلا شهادة رجلين عدلين، و لا يخفى ما فيه إذ الرجوع الى حكم الحاكم بعد قيام الدليل على جوازه رجوع الى العلم اعنى ما يعلم اعتباره و لو لم يورث العلم بالواقع،

و بعبارة اخرى انه و لو لم يكن علما بالواقع الا انه علمى الاعتبار مثل البينة نفسها، و ان الحصر فى قوله عليه السّلام: لا أجيز فى الهلال (إلخ) إضافى يعنى فى قبول الشهادة على الهلال لا يقبل إلا شهادة عدلين رجلين دون العدل الواحد و دون شهادة النساء لا انه لا يثبت الهلال مطلقا الا بشهادتهما، فالمتحصل هو لزوم اتباع حكم الحاكم فى الهلال فى الجملة و اللّه العاصم.

(الأمر الثانى) يعتبر فى جواز اتباع حكم الحاكم عدم العلم بخطائه أو خطائه فى مستنده، فلو علم بخطائه فلا يجب بل لا يجوز اتباعه كما إذا علم بكون اليوم الذى حكم بكونه من شهر رمضان انه ليس من رمضان، بل انه أخر شعبان أو أول شوال مثلا، و ذلک لان حكم الحاكم يكون من الامارات بل لعله بعد الإقرار من أقواها، و من المعلوم ان دليل اعتبار الامارة اى امارة تكون يدل على اعتبارها فى مورد الشک فى الواقع و ان لم يكن الشک موضوعا لها، إذ لا معنى للتعبد بما يعلم خلافه، و السر فى ذلک هو كون اعتبار الامارة مطلقا على وجه الطريقية المحضة بلا ادنى تغيير فى الواقع و لا المس بكرامته أصلا، و الا يلزم التصويب الممتنع عقلا أو ما قام الإجماع على خلافه، و مع بقاء الواقع على ما هو عليه لا يعقل أن يؤمر العالم به على مخالفته الا على وجه التصويب و الانقلاب، فاعتبار حكم الحاكم كاعتبار سائر الأمارات يختص بما عدا العلم بمخالفته مع الواقع و مع العلم بها فلا يعقل اعتبارها فدليل اعتبارها يضيق اعتبارها بصورة ما عدا العلم بخلافها مع الواقع، و هذا معنى ما يقال: من ان العمل بالأمارة يختص بما إذا لم يعلم بمخالفتها مع الواقع بحيث أخذ الجهل بالواقع موردا للعمل بها لا موضوعا لها، و توضيح ذلک موكول إلى الأصول، هذا فيما إذا علم بخطائه بمعنى كون المحكوم عليه مخالفا مع الواقع، و كذا إذا علم بخطائه فى مستنده و ان لم يعلم بخطائه فى ما حكم به، كما إذا استند فى حكمه الى شهادة الفاسق مع تقصيره بان كان عالما بفسقه، أو كان الشهود عنده مجهول الأحوال فحكم بشهادتهم بلا مطالبة الجارح و المعدل، و بعبارة أوضح لا يكون حكمه جاريا منه على موازين الحكم، و منه

حكم قضاة الجور مستندا إلى شهادة غير المزكى أو شهادة رجل واحد، فهذا الحكم أيضا مما لا يجب اتباعه لانه حكم بغير حق، و اما إذا كان الحكم على موازين القضاء بان طالب المعدل بعد أداء الشهود شهادتهم و شهد المعدل بعدالة الشهود و كان

المعدلون عدولا عند الحاكم و لكن أخطأ المعدلون فى ما شهدوا به من عدالة الشهود و كان الشهود فساقا فى الواقع و صدر الحكم عن الحاكم على موازين القضاء نفذ حكمه و يجب اتباعه على من ابتلى به و لو كان موازينه مخالفا مع راى المبتلى به أو راى مجتهده، و منه ما إذا كان مستند حكم الحاكم بالهلال هو الشياع الظنى حيث انه يرى حجيته و حكم بالهلال لحصوله عنده فإنه يجب اتباعه ممن لا يرى حجيته أو لا يرى مجتهده حجيته لكون حكمه صادرا عن ميزان الحكم و يكون على موازين القضاء و ان كانت الموازين التى عنده موازين غير موازين عند من يجب العمل بحكمه، و يدل على ما ذكرناه ما فى مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكموا الى السلطان الى ان قال: ارجعوا الى من كان منكم قد روى حديثنا الى ان قال: فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم اللّه استخف و علينا قد رد، و لا يخفى ان الظاهر من المنازعة فى الدين أو الميراث هو كونها فيهما على نحو الاختلاف فى حكمها من باب الشبهة الحكمية بأن تكون المنازعة فى الدين بكون أحدهما مدعيا فى الدين المستوعب بتعلق حق الديان الى مال الميت و عدم انتقال أمواله إلى ورثته، و يدعى الأخر بانتقالها الى الوارث و ان وجب عليه أداء الدين و لو من مال أخر، أو كانت الدعوى فى منجزات المريض بان يدعى أحدهما كونها من الأصل، و يدعى الأخر بإخراجها من الثلث، و فى الميراث مثل ما إذا ادعى الولد الأكبر بكون الكتب العلمية مطلقا من الحبوة، و الأخر يدعى باختصاصها بالقران وحده، و فى مثل هذه المنازعات ان رجعوا إلى القاضى بالحق و كان فتواه مطابقا مع احد المتنازعين و مخالفا مع الأخر يجب على الأخر اتباعه فى حكمه مع كون حكمه مخالفا مع رأيه أو رأى مجتهده الذى يقلد عنه، و يكون الرد عليه فى حكم الرد على اللّه سبحانه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۷۷

و لو لا وجوب اتباعه لكان الرجوع اليه لغوا غير حاسم للدعوى و يلزم منه تعطيل الدعوى و هو مناف مع جعله حاكما كما لا يخفى، و الى بعض ما ذكرناه يشير المصنف (قده) فى ما كتبه فى القضاء بقوله: و لا يجوز له (اى لحاكم أخر) نقضه إلا إذا علما قطعيا بمخالفته للواقع بان كان مخالفا للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر أو إذا تبين تقصيره فى الاجتهاد، ففى ما عدا هاتين الصورتين لا يجوز له نقضه و ان كان مخالفا لرأيه بل و ان كان مخالفا لدليل قطعى نظرى كإجماع استنباطى، أو خبر محفوف بقرائن و أمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول (انتهى) أقول: و لعل من هذا القبيل ما فى المقام من كون حكمه مستندا الى شياع ظنى لأجل اعتباره عنده فيجب اتباعه على من لا يرى اعتباره أو يقلد من لا يقول باعتباره، بخلاف ما ذكره فى المتن من تقييد الرجوع الى حكم الحاكم بما لم يعلم خطاء مستنده كما إذا استند الى الشياع الظنى فما يذكره هناك مخالف لما حققه فى رسالة القضاء و اللّه العاصم

و لا يثبت بقول المنجمين

لا ينبغى الإشكال فى وجوب اتباع العلم بالشهر إذا حصل من قول المنجم، لما مر من ان العلم بالشهر مأخوذ على الوجه الطريقية، و ان العلم الطريقى لا ينظر إلى أسباب حصوله فمن اى طريق حصل يلزم اتباعه، لانه بنفسه إحراز الواقع و ليس بعد إحرازه شىء إلا حكم العقل بلزوم مراعاة الواقع، اللهم الا ان يمنع عنه مانع كما فى مثل قطع القطاع مع ما فى المنع من الاشكال حسبما حرر فى الأصول مع جوابه، فإطلاق المنع عن العقل بقول المنجم فى الهلال ليس بمراد أو انه ضعيف جدا، اللهم الا ان يكون نظر المانع الى المنع عن حصول العلم من قوله فيكون منعا صغرويا، لا انه مع حصول العلم من قوله لا يجوز العمل به، هذا فيما أفاد الرجوع الى المنجم العلم بالشهر، و فيما لم يفد العلم كما هو الغالب فلا يجوز العمل به لأن الأصل فى الأمارات التى لا يحصل منها العلم هو عدم جواز العمل بها إلا إذا قام الدليل على اعتبارها، و لم يقم دليل على اعتبار قول المنجم بل النصوص المستفيضة الحاصرة لثبوت الشهر بالرؤية أو بمضى ثلاثين يوما من الشهر المتقدم عليه تدل على عدم اعتبارها فلا حاجة

الى الإطالة فی المنع عنه، و ادعاء كون أكثر أحكام المنجمين مبنيا على الحدس الذى خطائه أكثر من صوابه و انهم لا يثبتون أول الشهر على وجه لزوم الرؤية و انما هو على معنى تأخير القمر عن المحاذاة ليترتبوا عليه مطالبهم، و لا- للجواب عنه بأن اخبارهم مبنى على محاسبات دقيقة عن سير القمر و الشمس لا يبتنى على الحدس و انهم يخبرون بالرؤية و يعينون أول الشهر و أخره و لا فی إثبات المنع عن الركون الى اخبارهم بالمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: من صدق كاهنا أو منجما فهو كافر بما انزل على محمد صلّى اللّه عليه و آله، مع ظهور ذاك المروى فی النهى عما يخبرون عنه من الحوادث التى يدعون حدوثها عن قبل تأثير الفلكيات فی حدوثها، و اما الأمور المبتنية على الحساب فالتصديق بها ليس منهما عنه، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فی عدم جواز الاعتماد على قول المنجمين فی الهلال فيما إذا لم يحصل العلم من أقوالهم، خلافا لشاذ منا و عن بعض الجمهور من صحة الاعتماد إليهم مستدلا بقوله تعالى وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ، و بصحة الرجوع الى الكواكب فی القبلة و الأوقات التى تترتب عليها أمور شرعية فكذا هنا، و لا يخفى ما فيه اما التمسك بالاية الشريفة فإن المراد من الاهتداء بالنجم هو معرفة مسالك البلدان و معابرها بالنجم فی البر و البحر و ان كان الرجوع الى الكوكب فی القبلة و الأوقات انما هو بمشاهدة النجم، و اين هذا من الرجوع الى قول المنجم مع ان الرجوع إليه فی معرفة الوقت و القبلة لأجل قيام الدليل عليه، بخلاف المقام الذى لا دليل على صحة الرجوع الى قول المنجم، بل قد قام ما يدل على المنع عنه، و بالجملة فلا ريب فی عدم جواز الاعتماد على قول المنجم فی الهلال ما لم يحصل العلم منه.

و لا بغيبوبة الشفق فی الليلة الأخرى.

المراد بهذه العبارة هو غيبوبة الشفق، قبل غروب الهلال و غروبه بعد غيبوبة الشفق و المشهور بين الأصحاب انها لا تكون امارة على ان هذه الليلة الثانية من الشهر، خلافا للمحكى عن مقنع الصدوق قال (قده): إذا غاب الهلال قبل الشفق (يعنى قبل

غيبته) فهو لليلة و ان غاب بعد الشفق فهو لليلتين و ان راى فيه ظل الرأس [۱] فهو لثلاث ليال، و يمكن ان يستدل له بما رواه فی الفقيه عن الصادق عليه السّلام: إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة و إذا غاب بعد الشفق فهو ليلتين، و المحكى عن فقه الرضا عليه السّلام و قد روى إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة و إذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين و إذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال، و الأقوى ما عليه المشهور لهجر ما رواه فی الفقيه و كون بقاء الهلال بعد الشفق فی الليلة الثانية غالبيا و الا فمن الممكن غروبه قبل غيبة الشفق فی الليلة الثانية و ذلك فيما إذا رأى فی الليلة السابقة منها ضعيفا و وجهه هو خروجه عن تحت الشعاع قبيل الليلة الاولى و لذا يرى فيها ضعيفا بمشقة و يغرب قبل غروب الشفق فی الليلة الثانية، و قد يغرب فی الليلة الأولى بعد غروب الشفق فيما إذا راى فيها واضحا منيرا و ذلك لكون خروجه عن تحت الشعاع فی الليلة السابقة منها بعد مضى ساعة من الليل بحيث لا- يرى فيها لكون الخروج تحت الأفق و لكنه يرى فی الليلة المستقبلة كأنه لليلتين، و يدل على ما عليه مضافا الى النصوص الحاصرة فی إثبات الهلال بالرؤية أو عد الثلاثين من الشهر السابق ما فی خبر على بن راشد المروى فی التهذيب قال كتب الى أبو الحسن العسكرى عليه السّلام كتابا أرخه يوم الثلثاء لليلة بقيت من شعبان و ذلك فی سنة اثنتين و ثلاثين و مائتين و كان يوم الأربعاء يوم الشك و صام أهل بغداد يوم الخميس و أخبرونى أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس و لم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس و ان الشهر (أو ان الشك) كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء قال: فكتب الى زادك اللّه توفيقا فقد صمت بصيامنا قال: ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به اليه فقال لى: أو لم اكتب إليك إنما صمت الخميس و لا- تصم إلا- للرؤية، فإنه يدل على انه مع بقاء الهلال فی ليلة الخميس بعد الشفق بزمان طويل جعل الخميس أول

الشهر متمسكا بأنه الموافق مع الرؤية، فيدل على عدم الاعتبار بهذه الامارة.

---

[۱] فلعل رؤية ظل رأس الرائى فى القمر لأجل صقالة جرم القمر كالمرآة فإذا حاذاه الرائى يرى ظل رأسه به كما فى المرات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۸۰

و لا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال فلا يحكم بكون ذلك اليوم أول الشهر.

المشهور على عدم اعتبار رؤية الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال فى ثبوت أنه لليلة الماضية.

و قد نسبه العلامة فى المنتهى الى أكثر علمائنا الا من شذ منهم، و عن التذكرة نسبته إلى علمائنا من دون إشارة إلى شذوذ المخالف، و فى الجواهر يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر محمد بن عيسى المروى فى التهذيب و الاستبصار قال كتبت اليه عليه السّلام جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان (على ما فى التهذيب) أو فى شهر رمضان (على ما فى الاستبصار) فنرى من الغد الهلال قبل الزوال و ربما رأيناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ و كيف تأمرنى فى ذلك، فكتب عليه السّلام تتم الى الليل فإنه ان كان تاما رئى قبل الزوال.

و تقريب الاستدلال به ان الظاهر من قول السائل ربما غم علينا فى شهر رمضان بناء على نسخة الإستبصار هو السؤال عن غم هلال شوال فى شهر رمضان، و على نسخة التهذيب ينبغى ان يحمل على هلال شوال أيضا و ان لم يكن ظاهرا فيه، و ذلك بقرينة ما فى السؤال من قوله: فترى ان نفطر قبل الزوال إذا رأيناه إذ لو كان السؤال عن هلال شهر رمضان ينبغى ان يقول: فترى ان نصوم إذا رأيناه قبل الزوال، و تعليل الامام عليه السّلام إتمام الصوم الى الليل بقوله ان كان تاما رئى قبل الزوال بمعنى ان شهر رمضان لو كان ثلاثين أمكن ان يرى الهلال فى أخره أى يوم الثلاثين قبل الزوال فلا تكون الرؤية قبل الزوال علامة لكون الليلة الماضية أول الشهر، و على هذا فالخبر بالنصوصية أو بالظهور القوى يدل على عدم اعتبار رؤية الهلال قبل الزوال فى إثبات الهلال فى الماضية.

و أورد على الاستدلال به تارة بضعف السند و جهالة المكتوب اليه، و اخرى بضعف الدلالة و اضطرابها لكون المفروض فى السؤال وقوع الاشتباه فى شهر رمضان و انه انما رئى فى غد تلك الليلة و هو يوم الثلاثين من شعبان، و على هذا فالحكم بصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۳۸۱

ذلك اليوم يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال، و قول السائل فترى ان نفطر و التعليل المذكور فى الجواب يدلان على ان الاشتباه فى هلال شوال و انه لا اعتبار برؤيته قبل الزوال فى الحكم به لليلة الماضية لأنه قد يتفق رؤية هلال الليلة اللاحقة قبل الزوال إذا كان الشهر تاماه فتكون دلالة الخبر مضطربة ساقطة، بل يمكن على الأخير أيضا جعله دليلا على اعتبار الرؤية قبل الزوال و ذلك بحمل التعليل على ان المراد منه هو ان الشهر المستقبل ان كان تاما رئى هلاله قبل الزوال.

و لا يخفى ما فى الجميع، اما ضعف سند الخبر فهو منجبر بالشهرة لما عرفت من ان الحكم بعدم الاعتبار مشهور بالشهرة العظيمة التى كادت ان تبلغ الى حد الإجماع.

و اما جهالة المكتوب اليه فبما فى الخبر من القرائن على كون المكتوب اليه هو الامام كالتعبير عنه بقوله (عليه السّلام) كما فى التهذيب و الاستبصار، و بقول السائل إليه بكلمة (جعلت فداك) الذى لا يعبر عنه بالنسبة الى غير الامام، و نقل الأساطين من المحدثين الخبر فى طى ما يحكى عن الامام عليه السّلام. و اما ضعف دلالته ففيه ما عرفت فى تقريب الاستدلال ان الخبر على نسخة الاستبصار واضح الدلالة بل نص فى الدلالة على عدم الاعتبار، و على نسخة التهذيب أيضا ظاهر و لو بقرينة ما فى السؤال و الجواب مضافا الى الاطمئنان بغلط نسخة التهذيب المحذوف فيها كلمة (فى) فى قوله شهر رمضان لعدم استقامة المعنى سئوالا

و جوابا مع حذف- فی- فی کلمة شهر رمضان مع ان الخبر المذکور فی کتابی التهذیب و الاستبصار خبر واحد قطعا، فإحدی النسختین مشتملة علی غلط إما بزیادة- فی- فی نسخة الاستبصار، و اما بنقصه فی نسخة التهذیب، و مع الدوران بین الزیادة و النقیصة یکون الأصل مقتضیا لعدم النقیصة لاحتیاج الزیادة إلی مؤنة زائدة عما یحتاج إلیه النقیصة یکون مقتضی الأصل عدمها عند الشک فیها.

و اما ما قیل من إمکان الاستدلال بهذا الخبر علی اعتبار رؤیة الهلال قبل الزوال فی إثبات کون یوم الرؤیة أول الشهر بحمل قوله علیه السّلام ان کان تاما رئی قبل

الزوال علی ان الشهر المستقبل ان کان تاما رئی هلاله فی أوله قبل الزوال فلا تخلو عن الغرابة فأی مناسبة لتمامیته مع رؤیة هلاله فی أول یوم منه قبل الزوال و هذا بخلاف ما إذا کان الشهر السابق تاما ثلاثین فإنه یمکن ان یخرج القمر فی لیلة الثلاثین منه عن تحت شعاع الشمس بعد نصف ساعة من أول اللیل بحیث لا یری فی تلک اللیلة لکون الخروج و بعد القمر عن الشمس ببعد المعدل و بعد السواء علی قدر یمکن رؤیته تحت الأفق فلا یری فی لیلة ثلاثین و لو ضعیفا و لکنه یری فی لیلة الإحدی و الثلاثین جلیا نیرا، و یمکن ان یری فی یوم الحادی و الثلاثین قبل الزوال مع انه الیوم الأول من الشهر قطعا، فالإنصاف حذف هذه الحمل و أمثالها عن الفقه لکنهم فعلوا و نحن نقتفی آثارهم مع ما فیها و اللّه العاصم عن الزلل، و بالجملة فلا قصور فی دلالة هذا الخبر علی عدم الاعتبار، و خبر جراح المداینی المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام: من رای هلال شوال بنهار فی شهر رمضان فلیتم صیامه (أو صومه)، و قد یناقش فیه أیضا بضعف سنده و دلالته لکونه مطلقا بالنسبة الی قبل الزوال فیقید بما یأتی من الاخبار الدالة علی الاعتبار فیما إذا کانت الرؤیة قبل الزوال: و فیه ما مر فی الخبر الأول من انجبار ضعفه بعمل المشهور و ان تقییده بما یأتی من الاخبار متفرع علی صلاحیة تلک الاخبار لان یقید بها الإطلاق و سیأتی ما فیه، و المرسل المروی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: إذا رأیتم الهلال أو رأوه ذوا عدل منکم نهارا فلا تفطروا حتی تغرب الشمس کان ذلک فی أول النهار أو فی أخره و قال:

لا تفطروا الا لتمام ثلاثین من رؤیة الهلال أو بشهادة شاهدین عدلین أنهما رأیاه. و دلالته علی المنع عن التعویل برؤیته قبل الزوال واضحة، لأن قوله علیه السّلام: کان ذلک فی أول النهار نص فیه، و إرساله أیضا منجبر بالعمل هذا مضافا الی النصوص المستفیضة علی ان الصوم و الإفطار بالرؤیة أو بشهادة عدلین و مع عدمهما فبالاکمال ثلاثین، هذا و المحکی عن السید اعتبار رؤیته یوم الثلاثین قبل الزوال فی ثبوت انه للیلة الماضیة

و ینسب إلی الکلینی و الصدوق أیضا، و حکی عن صاحب الذخیرة و الکاشانی و قربه فی المستند، و عن المختلف التفصیل فی اعتباره بین الصوم و الفطر و اعتباره فی الصوم دون الفطر.

و استدل لاعتباره مطلقا من غیر فرق بین الصوم و الفطر بخبر عبید بن زرارة و عبد اللّه بن بکیر المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام: إذا رئی الهلال قبل الزوال فذاک الیوم من شوال، و إذا رئی بعد الزوال فذاک الیوم من شهر رمضان، و خبر حماد بن عثمان المروی فی الکافی عنه علیه السّلام قال: إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو للیلة الماضیة، و إذا رآه بعد الزوال فهو للیلة المستقبلة. قال فی المدارک و المسألة قویة الإشکال لأن الخبرین المتضمنین لاعتبار ذلک معتبر الإسناد الی ان قال:

و من ثم تردد المحقق فی النافع و المعتبر و هو فی محله انتهی، أقول: لا إشکال فی المسألة بناء علی ما هو المختار من حجیة

الخبر الموثوق به و ان من أقوى موجبات الوثوق هو استناد الأصحاب اليه و لا- سيما المتقدمين منهم و انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد إليه أقوى كما ان الاعراض موجب لسلب الوثوق عنه و كلما كان فى نفسه قويا يصير بالاعراض أضعف و من المعلوم ذهاب المشهور الى القول بعدم الاعتبار بل قيل بأنه مشهور بالشهرة العظيمة التى كادت ان تكون إجماعا و ان كان الاحتياط حسنا على كل حال.

و اما ما نسب إلى العلامة فى المختلف فليس له وجه بل خبر عبيد بن زرارة و ابن بكير صريح فى اعتباره فى الفطر، لكن المستفاد من عبارة المختلف هو ذهابه الى عدم الاعتبار مطلقا و انه يقول فى الصوم لأجل الاحتياط و اللّه الهادى و ربما يستدل للاعتبار مطلقا بإطلاق ما ورد من الإفطار و الصوم بالرؤية من قوله عليه السّلام: إذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيته فأفطر، بدعوى ان ذلك شامل لما قبل الزوال، و لا يخفى ما فيه من انصرافه إلى الرؤية فى وقتها و هو الليل و لا يشمل النهار أصلا.

[ما يفيد الظن بثبوت هلال شهر رمضان]

اشارة

ما يفيد الظن بثبوت هلال شهر رمضان و لا بغير ذلك مما يفيد الظن و لو كان قويا الا للأسير و المحبوس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۸۴

و هو أمور منها عد شعبان ناقصا و شهر رمضان تاما ابدا و المشهور عدم التعويل عليه لدلالة جملة من الاخبار على ان شهر رمضان كغيره من الشهور يصيبه ما يصيبها من النقصان، و ذلك كصحيح حماد بن عثمان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: فى شهر رمضان هو شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان، و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال:

شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فإذا صمت تسعة و عشرين يوما ثم تغيمت السماء فأتم العدة ثلاثين، و خبر المفضل و الشحام المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن الأهلة فقال:

هى اهلة الشهور فإذا رأيت الهلال فصم و إذا رأيته فأفطر قلت أرايت ان كان الشهر تسعة و عشرين يوما اقضى ذلك اليوم فقال عليه السّلام: لا الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و غير ذلك من الاخبار البالغة إلى عشرين مما لا يحتاج الى النقل، خلافا للمحكى عن بعض كتب المفيد و اختاره الصدوق (قده) فى الفقيه و نسب الى غير الصدوق أيضا للأخبار الكثيرة الدالة على ان شهر شعبان ناقص ابدا و شهر رمضان تام ابدا كخبر حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال قلت له عليه السّلام ان الناس يقولون ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله صام تسعة و عشرين أكثر مما صام ثلاثين فقال: كذبوا ما صام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله منذ بعثه اللّه تعالى الى ان قبضه أقل من ثلاثين يوما، و لا نقص شهر رمضان منذ خلق اللّه تعالى السموات و الأرض من ثلاثين يوما و ليلة، و غير ذلك من الاخبار التى تبلغ إلى أربعة عشر خبرا. قال الصدوق فى الفقيه بعد نقل جملة منها ما لفظه قال مصنف هذا الكتاب من خالف هذه الاخبار و ذهب الى الاخبار الموافقة للعامة فى ضدها اتقى كما يتقى العامة و لا يكلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۸۵

إلا- بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد و يبين له فإن البدعة إنما تمات و تبطل بترك ذكرها و لا قوة إلا باللّه

انتهى ما فى الفقيه، و قال فى محكى الخصال ان خواص الشيعة و أهل الإستبصار منهم فى شهر رمضان انه لا ينقص من ثلاثين يوما، و الاخبار فى ذلک موافقة الكتاب و مخالفة العامة فمن ذهب من ضعفة الشيعة الى الاخبار التى وردت للتقية فى انه ينقص و يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان و التمام اتقى منه كما يتقى عن العامة انتهى، هذا ما ظهر من الصدوق (قده) فى هذه المسألة، و قال المحقق (قده) فى المعتبر و لا اعتبار بالعدد (يعنى يعدّ شعبان ناقصا و شهر رمضان تاما ابدا) فان قوما من الحشوية يزعمون ان شهور السنة قسمان ثلاثون يوما و تسعة و عشرون يوما فرمضان لا ينقص ابدا و شعبان لا يتم ابدا محتجين بأخبار منسوبة الى أهل البيت يصادمها عمل المسلمين فى الأقطار بالرؤية و روايات صريحة لا يتطرق إليها الاحتمال فلا ضرورة إلى ذكرها انتهى ما فى المعتبر، و قال فى الجواهر و كأن المحقق يشير الى الصدوق فى قوله: من الحشوية لكن لا ينبغى ترک الأدب معه لانه من أجلاء الطائفة و من خزان ال محمد عليهم السلام، أقول: من البعيد جدا ان يكون نظر المحقق (قده) فى قوله من الحشوية الى الصدوق، و لا ينبغى منه ان يكون ناظرا اليه كما لا ينبغى على الصدوق (قده) أيضا ان يعبر عن القائلين بالرؤية بضعفة الشيعة و بالاتقاء عنهم مثل ما يتقى عن العامة معللا بأن البدعة تمات بترک ذكرها مع ذهاب جل الفقهاء الى القول بها، و انها الموافق للقران الكريم اعنى قوله تعالى يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوٰاقِيتُ لِلنّٰاسِ وَ الْحَجِّ، حيث انه نص فى ان المدار فى الشهور على الأهلة، و قد دلت عليه الاخبار المتظافرة بالغة الى عدد كثير و انه الموافق مع الوجدان إذ لا فرق بين شهر رمضان و بين غيره فى طرو الزيادة و النقصان، و المعصوم من عصمه اللّه تعالى عصمنا اللّه تعالى من الخطاء و الزلل و من الطغيان فى القلم، و كيف كان فعن بعض الاخبارية اختيار هذا القول و قد يسند إلى طائفة منهم

المسمون بالشيخية و الأقوى ما عليه المشهور، اما على المختار فى حجية الخبر فلسقوط اخبار العدد عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها، و اما على تقدير شمول أدلة الحجية لها فقد قيل بترجيح أخبار الرؤية بوجوه لا يسلم شيئا منها عن المناقشة لا حاجة الى ذكرها، و الأظهر عندى كون اخبار العدد اخبارا مدسوسة ناشئة عن دس الدساسين و الزنادقة البارزة فى عصر الصادق عليه السّلام، و يؤيده كونها الا واحدا منها منسوبا الى الصادق عليه السّلام و قد قال ابن ابى العوجاء أو ان قتله و اللّه لئن قتلتمونى لقد وضعت أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال و أحل فيها الحرام و اللّه لقد فطرتكم يوم صومكم و صومتكم يوم فطركم، و ذاک إشارة الى ان اخبار العدد من مجعولاته و مدسوساته، حيث ان بها يحصل الفطر فى يوم الصوم و الصوم فى يوم الفطر إذ الثمرة بين أخبار الرؤية و اخبار العدد تظهر فيما إذا لم يظهر الهلال فى ليلة الثلاثين من شعبان، فيوم الثلاثين من أول شعبان يصير آخر شعبان عند العاملين بأخبار الرؤية، و أول شهر رمضان عند القائلين بالعدد، و إذا لم ير هلال شوال فيوم الحادى و الثلاثين من أول يوم الصوم و هو يوم الثلاثين من أول شعبان يوم الفطر عند القائلين بالعدد، و أخر شهر رمضان عند العاملين بأخبار الرؤية أى يوم لا يجب صومه، و يوم الصوم عند أهل العدد و يوم الحادى و الثلاثين من أول يوم الصوم يكون يوم الفطر عند أهل العدد و يوم الصوم عند أهل الرؤية فبدس اخبار العدد و العمل بها يحصل الصوم فى يوم الفطر و الفطر فى يوم الصوم كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى اعتبار العد اعنى عد شهر شعبان ناقصا ابدا و شهر رمضان تاما ابدا، و قد ظهر ان الأقوى عدم اعتباره.

(و منها) التطوق و المراد به ظهور النور فى جرم القمر مستديرا بحيث يصير طوقا عليه، و المعروف عدم الاعتبار به و فى المدارک لا اعلم فيه مخالفا، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و المنسوب الى الصدوق أنه أمارة كونه لليلتين و يستدل له بصحيح مرازم عن أبيه المروى فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السّلام و فيه: إذا تطوق الهلال

فهو لليلتين و ان رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال، و حمله الشيخ فى التهذيب على ما إذا كان فى السماء علة من غيم و نحوه فجاز حينئذ اعتباره فى الليلة المستقبلة بتطوق الهلال و غيبوبته قبل الشفق أو بعده، و اما مع زوال العلة و كون السماء مصحية فلا يعتبر هذه الأشياء.

و أورد عليه فى المدارك بان التطوق و نحوه ان كان مقتضيا للحكم بكون الهلال لليلتين وجب اطراده و الا فلا انتهى، و الكلام فى هذا الخبر مثل ما تقدم من انه موهون بإعراض الأصحاب فليس بحجة حتى يعارض مع ما تقدم من الاخبار الدالة على انحصار الامارة بالرؤية و ما فى حكمها من الشياع العلمى أو البينة أو عدّ الثلاثين من أول الشهر مع أصالة عدم الحجية فيما يشك فى اعتباره.

(و منها) عدّ خمسة أيام من أول هذا الشهر فى السنة الماضية فالخامس أول هذا الشهر من السنة الاتية، و لم يحك القول به عن احد من الأصحاب لكن به روايات، و فى الجواهر انه موافق للعادة قال و فى المحكى عن عجائب المخلوقات امتحنوه خمسين سنة فكان صحيحا انتهى ما فى الجواهر، و يدل على اعتباره من الاخبار مرسل الجدرى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: صم فى العام المستقبل اليوم الخامس من يوم صمت فيه عام أول.

و خبر عمران الزعفرانى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و الثلاثة فأى يوم نصوم قال عليه السّلام:

انظروا اليوم الذى صمت من السنة الماضية فعد منه خمسة أيام و صم يوم الخامس.

و مثله خبره الأخر المروى فى الكافى أيضا و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انما نمكث فى الشتاء اليوم و اليومين لا يرى شمس و لا نجم فأى يوم نصوم قال: انظر اليوم الذى صمت من السنة الماضية و عد خمسة أيام و صم يوم الخميس.

و خبر عاصم بن حميد المروى فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام عدوا اليوم الذى تصومون فيه و ثلاثة أيام بعده و صوموا اليوم الخامس، و لكن فى مكاتبة محمد بن الفرج إلى العسكرى عليه السّلام استثنى السنة الخامسة و قال فيها بعد الست بين الاولى و الآتية من

جهة الكبيسة، و فيها كتب محمد بن الفرج إلى العسكرى يسئله عما روى من الحساب فى الصوم عن ابائك عليهم السلام فى خمسة أيام بين أول السنة الماضية و السنة الثانية الذى يأتى فكتب صحيح، و لكن عد فى كل اربع سنين خمسا و فى السنة الخامسة ستا بين الاولى و الحادث و ما سوى ذلك فإنما هو خمسة خمسة. قال السيارى و هذه من جهة الكبيسة قال: و قد حسبه أصحابنا فوجدوه صحيحا، قال و كتب اليه محمد بن الفرج فى سنة ثمان و ثلاثين و مأتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل إنسان ان يعمل عليه انما هو لمن يعرف السنين و من يعلم متى كانت سنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان أول ليلة فإذا صح الهلال لليلته و عرف السنين صح له ذلك إنشاء اللّه.

و هذه الاخبار أيضا مهجورة باعراض المشهور عن العمل بها بل قد عرفت عدم القائل منا بمضمونها، و أقرب المحامل لها حملها على ما إذا حصل العلم بهذه العلامة بالهلال كما لا يبعد حصوله بعد التجربة و اللّه العالم.

(و منها) عد تسعة و خمسين يوما من أول رجب و صوم يوم الستين، ففى مرفوعة أبى خالد المروية فى كتاب فضائل شهر رمضان عن الصادق عليه السّلام قال: إذا صح هلال رجب فعد تسعة و خمسين يوما و صم يوم الستين، و رواه الصدوق فى الفقيه و المقنع مرسلا عن الصادق عليه السّلام أيضا و هذا الخبر أيضا مما لم يعرف عامل به و لعله يرجع الى اخبار العدد حيث ان مقتضى أخذ شهر من السنة تاما و شهر ناقصا و ان شعبان ناقص ابدا هو كون رجب أيضا تاما ابدا فيكون يوم الستين من أول

رجب أول الشهر من رمضان، و كيف كان فلو كان كذلك يرد على الاستدلال به ما تقدم فى الاستدلال باخبار العدد، هذا و اما استثناء الأسير و المحبوس عن عدم جواز العمل بما يفيد الظن من هذه الأمارات الذى ذكره فى المتن فسيأتى البحث عنه فى طى المسألة الثامنة من هذا الفصل.

[مسألة ١- لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية]

مسألة ١- لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية بل شهدا شهادة علمية.

المستفاد من الاخبار المتقدمة الواردة فى الشهادة هو اعتبارها فيما إذا كانت على الرؤية فلا تقبل الشهادة العلمية ما لم تكن على الرؤية. قال فى المدارك و لا يكفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٨٩

قول الشاهد اليوم الصوم أو الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الأقوال فى المسألة فيجوز استناد الشاهد الى سبب لا يوافق مذهب السامع، نعم لو علم الموافقة اجزء الإطلاق كما فى الجرح و التعديل، و قال فى الجواهر بأنه قد يناقش فى ذلك بان مقتضى شهادته كونه كك واقعا و هو لا اختلاف فيه و لذا لم يجب استفصاله بالشهادة بالملك و الغصب و النجاسة و نحوها مما هى مختلفة الأسباب و كذلك الجرح و التعديل، و ان ظهر من المدارك المفروغية من وجوب الاستفصال فيهما حيث يقيس الشاهد فى الصوم أو الفطر بالشاهد على العدالة أو الفسق فى قوله كما فى الجرح و التعديد، ثم قال و لعل الأمر فى الشاهد على العدل و الفسق بالعكس يعنى المفروغ فيهما عدم وجوب استفصال الشاهد عليهما كما يشهد به الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيهما بل السيرة من العلماء و غيرهم على عدم استفصال الشاهد إذا شهد بالفسق أو العدالة و ما ذلك الا ما ذكرناه فتأمل جيدا انتهى ما فى الجواهر، و لعمرى ان للتأمل فيما ذكره مجالا، اما قوله (قده) بان مقتضى شهادته كونه كك واقعا (إلخ) فهو مبنى على صحة حمل قول القائل على الصحيح الواقعى لا على الصحة عنده و لا الصحة عند الحامل، و هو على الإطلاق ممنوع بل انما يتم فيما إذا علم الحامل بعلم القائل بالصحة مع علمه بتوافقهما فيما يوجبها، أو بكون التخالف بينهما بالعموم المطلق مع أعمية الصحة عند الحامل عن الصحة عند القائل إذ يصح له حمل قول القائل على الصحة الواقعية لكون الصحيح عند القائل ح صحيحا عند الحامل دون ما عدا هاتين الصورتين حيث لا يصح حمل كلامه على الواقعية حسبما فصل فى البحث عن أصالة الصحة فى رسالة على حدة، ففى مثل العدالة و الفسق و نحوهما مما له أسباب مختلفة لا محيص عن الاستفصال لكى يحرز توافقهما فى أسباب العدالة و الفسق، و هذا الحكم لا يختص بالعدالة و الفسق بل يجرى فى مثلهما مما يمكن اختلاف الحامل و القائل فى أسباب ما يشهد به و منه الصوم و الفطر اللذان محل البحث فى المقام.

و اما ادعاء مفروغية عدم وجوب الاستفصال فى الشهادة على العدالة و الفسق بشهادة الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيهما ففيه ان منشأ الاكتفاء بما يذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٩٠

علماء الرجال هو حصول الاطمئنان بما يذكرونه، و صيرورة ما يخبره المخبر موثوق الصدور و لا ربط له بباب الشهادة كيف و لم يشاهد الشاهد المشهود به أصلا حيث ان علماء الرجال لا يكونون فى عصر الرواة.

و اما دعوى سيرة العلماء على عدم استفصال الشاهد فى الفسق و العدالة فهى ممنوعة، بل الحق فيه وجوب الاستفصال و عدم الاكتفاء بالشهادة عليهما على الإطلاق إلا فيما إذا علم بعلم الشاهد بأسباب العدالة أو الفسق مع العلم بتوافق مذهب الشاهد مع

مـذهب المشـهود عنده فى الأسـباب أو أعمية ما ذهب اليه المشـهود عنده عن مذهب الشاهد اجتهادا أو تقليدا أو بالاختلاف مع التخـالف حيث انه لاـ يجب الاسـتفصال ح، و فيمـا عـدا هاتين الصورتين يجب الاسـتفصال و لا بأس بـدعوى السيرة على عـدم اسـتفصال الشاهـد فى مثـل الملـك و الغصب و النجاسـة، و لكن التعـدى عمـا قـام عليه السـيرة إلى غيره ممـا لا دليل عليه و اللّه الهادى.

[مسألة ۲– إذا لم يثبت الهلال و ترک الصوم ثم شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلک اليوم]

مسألة ۲- إذا لم يثبت الهلاـل و ترك الصوم ثم شـهد عـدلان برؤيته يجب قضـاء ذلك اليوم، و كـذا إذا قامت البينـة على هلال شوال ليلة التاسع و العشرين من هلال رمضان أو رآه فى تلك الليلة بعينه.
إذا لم يثبت الهلاـل فى يوم الشك من شـعبان فترك الصوم ثم شـهدت البينـة برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم بلا خلاف فيه، لأن الشـهادة تثبت الهلاـل و مع ثبوته بهـا يجب ترتيب جميع آثار ثبوته واقعا على ثبوته التعبـدى بالبينـة التى منها وجوب قضاء صوم ذلك لو أفطر فيه، و يدل على ذلك بالخصوص صـحيح منصور بن حازم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه: صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته و ان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه.
و خبر عبـد الرحمن المروى فى التهذيب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن هلال شـهر رمضان يغم علينا فى تسع و عشرين من شـعبان قـال: لاـ تصم الاـ ان تراه فان شـهد أهل بلـد أخر فاقضه، و فى معناهما غيرهما من الاخبار و هى كثيرة، و مما ذكرناه يظهر وجوب القضاء أيضا فيما إذا قامت البينة على هلال شوال ليلة التاسع و العشرين من هلال
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۹۱
رمضان، أو رأى الهلال بنفسه فى تلك الليلة فإن من آثار رؤية الهلال فى ليلة التاسع و العشرين من هلال رمضان هو كون اليوم المتقـدم على التـاسع و العشرين أيضـا من شـهر رمضـان إذ الرمضـان لا ينقص عن التاسع و العشـرين، و إذا ثبت الهلال فى ليلة التـاسع و العشـرين من هلاـل شـهر رمضـان يكون اليوم المتقـدم على هلاـله أيضـا من شـهر رمضان و مع تركـ الصوم فيه يجب قضائه، و يـدل على ذلك بالخصوص خبر ابن سـنان المروى فى التهذيب عن رجل نسـى حماد بن عيسـى الراوى عن ابن سـنان اسـمه قال (يعنى ذاك الرجل) صام على عليه السّـلام بالكوفـة ثمانية و عشـرين يوما شـهر رمضان فرأوا الهلال فأمر مناديا ينادى اقضوا يوما فان الشهر تسعة و عشرون يوما.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج۸، ص: ۳۹۱

[مسألة ۳– لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه]

مسألة ۳- لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه بل هو نافذ بالنسبة إلى الحاكم الأخر أيضا إذا لم يثبت عنده خلافه.
لإطلاق دليل اعتباره و دلالـة مقبولـة عمر بن حنظلـة على اعتباره فى الشـبهات الحكميـة التى يكون حكم الحاكم فيها مخالفا مع

رأی أحـد المتنازعین أو رای مجتهـده قطعا، مع لزوم اتباعه علیهما و کون رده حراما علیهما کما تقـدم، و قد تقدم أیضا انحصار اعتباره بما لم یثبت عنده خلافه.

[مسألة ۴- إذا ثبت رؤیته فی بلد أخر و لم یثبت فی بلده]

مسألة ۴- إذا ثبت رؤیته فی بلـد أخر و لم یثبت فی بلـده فـان کانـا متقـاربین کفی و الا ـ فلا ـ إلا ـ إذا علم توافق افقهـا و ان کـانا متباعدین.

المراد من البلاـد المتقاربـة فی هـذا المقام هو البلاد التی لم تختلف مطالعها بحیث تکون رؤیـة القمر فی بلـد منها موجبا لإمکان رؤیته فی بلـد أخر منهـا لو لاـ عروض مـا یمنع عنهـا کـالغیم و نحوه، و علیه فـالمراد من المتباعـدة التی فی مقابلها هو ما تختلف مطالعها و مغاربها، و لکن المراد من المتقاربـة فی المتن هو معناها العرفی حیث جعل المتباعدة التی فی مقابلتها علی قسـمین، ما علم توافق وافقهمـا و مـا لاـ یعلم، و ما ذکرناه أحسن إذ المتقاربان بالمعنی العرفی غیر منضـبط لکونها قابلـة للتشـکیک، و کیف کـان ففی الجواهر بلاـ خلاف و لا إشـکال فی ذاک الحکم أی فی حکم تساوی الجمیع فی وجوب الصوم و الفطر فی المتقاربة إذ حال بلد بالنسبة إلی بلد کحال محلة من بلد بالنسبة إلی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۳۹۲

محلة اخری من ذاک البلد، و یدل علی ذلک إطلاق ما فی صـحیح منصور بن حازم عن الصادق علیه السّـلام: فان شهد عندک شاهدان مرضیان بأنهما رأیاه فاقضه، حیث ان إطلاقه یشمل ما إذا کان الشاهد ان من البلد أو من خارجه.

و ما فی صـحیح هشام فیمن صام تسـعة و عشرون یوما ان کانت له بینة عادلة علی أهل مصر انهم صاموا ثلاثین علی رؤیته قضی یوما، فإنه أیضا یشـمل ما کان الشاهـد من أهل ذاک المصـر أو من سائر الأمصار، و غیر ذلک من الاخبار التی یأتی بعضـها هذا فی البلاد المتقاربة. و اما البلاد المتباعدة أعنی ما علم أو احتمل اختلافها فی المطالع فالمشهور کما فی الحدائق هو ان لکل بلدة حکم نفسـها، فمـا یری فیهـا الهلاـل یجب علی أهلهـا الصوم أو الإفطار دون ما لا یری، و هـذا الحکم عنـدهم ناش عن اختلاف المطالع، و ینشأ اختلافها عن کرویة الأرض و لازم ذلک کون زمان معین من شـهر رمضان فی بلد و من شـعبان أو شوال فی بلد أخر، و لا غر فیه کما یکون زمان معین لیلا فی بلـد و نهارا فی بلـد أخر باعتبار اختلافهما فی کون الشـمس فوق الأفق فی بلـد و تحته فی بلـد أخر اختلافا ناشیا عن اختلاف المطالع أیضا، أو کون زمان معین جمعة فی بلد و سـبتا فی بلد أخر و یوم الأحد فی بلـد ثالث، و حـدد البعـد الـذی به تختلف المطالع بساعة بألف میل. قال الفخر فی الإیضاح کل بلد غربی بعد عن الشـرقی بألف میـل یتأخر غروبه عن غروب الشـرقی ساعـة واحـدة و یتقـدم طلوع الشـرقی عن طلوعه بتلک الساعـة، و ذکر بعضـهم ان تفاوت العرض فی بلـدین إذا بلغ الی خمس عشـر درجـة یتفاوتان فی المطالع و المغارب بمقـدار ساعة، و قال أخر من الشافعیة إذا کان الفصـل بین البلـدین بمقـدار ثمانیـة فراسخ یکون التفاوت بینهما فی الطلوع و الغروب، و نقل العلامـة عن بعض علمائنا قولا بان حکم البلاد کلها واحـد فمتی رای الهلال فی بلد و حکم بأنه أول الشـهر کان ذلک الحکم ماضـیا فی جمیع أقطار الأرض سواء تباعـدت البلاد أو تقاربت اختلفت مطالعها أم لا هذا ما حکی عنه (قده) فی التذکرة، و مال الی هذا القول فی المنتهی و اسـتدل له بأنه إذا رای الهلال فی بلد فهو من شهر رمضان فیه للرؤیة و لباقی البلاد بالشهادة فیجب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۳۹۳

علی الجمیع صومه لقوله تعالی فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ، و لأن البینة العادلة شهدت بالهلال فیجب الصوم علی الجمیع کما

لو تقاربت البلاد، و بأنه شهد برؤيته من يقبل قوله فيجب القضاء لو فات لما رواه الشيخ عن ابن مسكان و الحلبى جميعا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال فيها الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم راو الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم، و فى الحسن عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انه سئل عن اليوم الذى يقضى من شهر رمضان فقال: لا تقضه الا ان يشهد شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر و قال: لا تصم ذلك اليوم الذى يقضى الا أن يقضى أهل الأمصار فإن فعلوا فصمه قال (قده) علق عليه السّلام وجوب القضاء بشهادة العدلين من جميع المسلمين و هو نص فى التعميم قربا و بعدا ثم عقبه بمساواته لغيره من أهل الأمصار و لم يعتبر القرب فى ذلك، و فى حديث عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه فان شهد أهل بلد أخر فاقضه و لم يعتبر القرب أيضا، ثم نقل صحيح هشام بن الحكم المتقدم و قال (قده) علق عليه السّلام قضاء اليوم على الشهادة على مصر فى قوله عليه السّلام: ان كانت له بينة عادلة على مصر و هو (يعنى كلمة على مصر) نكرة شايعة تتناول الجميع فلا تخصيص للصلاحية لبعض الأمصار إلا بدليل الى ان قال: و الأحاديث كثيرة بوجوب القضاء إذا شهدت بالرؤية، و لم يعتبروا قرب البلد و بعدها الى ان قال: و بالجملة ان علم طلوعه فى بعض الأصقاع و عدم طلوعه فى بعضها المتباعدة عنه لكروية الأرض لم يتساو حكما اما بدون ذلك فالتساوى هو الحق انتهى.

و لا يخفى ان صدر عبارته مخالف مع ذيلها و صدرها يدل على ذهابه على تساوى البلاد المختلفة فى المطالع فى الحكم، و ذيلها يدل على قوله بعدم التساوى فى الحكم فى البلاد التى علم اختلافها فى المطالع، فيحتمل ان يكون نظره فى صدر العبارة على ظاهر ما يحكى عن المشهور من الفرق بين المتقاربة و المتباعدة بالحكم بالتساوى فى الأول و عدمه فى الثانى من غير فرق فيهما بين المتحد فى المطالع و مختلفه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 394

و يحتمل ان يكون نظره الى إبطال الحكم بعدم التساوى فى الحكم فيما لم يعلم الاختلاف فى المطالع بل الحاقه بما علم باتحاد المطالع فيكون الحكم عنده فيما علم باتحاد المطالع و ما لم يعلم به هو التساوى فى الحكم، و فيما علم باختلاف المطالع هو الحكم بعدم التساوى، و كيف كان فقد حكى احتمال هذا القول اعنى القول بتساوى الحكم فى البلاد المختلفة فى المطالع الذى حكاه العلامة فى التذكرة عن بعض علمائنا عن الشهيد (قده) فى الدروس و ان لم أجده فيها، و حكى اختياره عن غير واحد ممن تأخر و منهم صاحب المستند و قواه فى الجواهر حيث يقول: فالوجوب ح على الجميع مطلقا قوى، و اختاره بعض ممن عاصرناهم فى شرحه على نجاة العباد، و كيف كان فيستدل له بوجوه (منها) دعوى القطع بعدم تأثير بعد البلاد فى ذلك و هى لا تخلو عن الجزاف (و منها) المنع عن اختلاف المطالع و المغارب فى الربع المسكون اما لعدم كروية الأرض، و اما لكونه قدرا يسيرا لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علو السماء، و لا يخفى ما فيه من الوهن بل الأنصاب حذف أمثال هذه الكلمات عن كتب الفقه لانه يكشف عن قلة اطلاع قائله على العلوم الطبيعية و الرياضية، لكن فى الحدائق أصر على إنكار كروية الأرض كل الإنكار و استدعى مساعدة التوفيق لكتابة رسالة شافية مشتملة على الاخبار الصريحة فى دفع القول بها، و هذا كما ترى فاختلاف البلاد الشرقية و الغربية فى المطالع و المغارب أمر وجدانى غير قابل للإنكار.

(و منها) التمسك بما فى دعاء السمات من قوله: و جعلت رؤيتها لجميع الناس مرأى واحدا، بناء على ان يكون المراد به انه إذا رأى فى بلد يرى فى جميع البلاد، و هذا الاستدلال أيضا لا تخلو عن الغرابة، و كيف يمكن مصادمة الوجدان بظاهر لفظ ظنى يحتمل فيه وجوه من الاحتمالات من الاتحاد فى الرؤية أو المرئى أو هما معا مع ما فى سنده من الاشكال.

(و منها) ان القطع بإمكان الرؤية فى بلد و عدمه فى بلد أخر غير ممكن لأحد لابتنائه على قواعد رصدية و هى لا تفيد القطع غاية الأمر كونها مفيدة للظن و لا

دليل على اعتباره، و هذا الوجه أيضا لا يخلو عن التعسف لإمكان حصول القطع عند العالم بها كما هو كذلك كثيرا، مع انه إذا لم يحصل منها القطع بالاختلاف لا يحصل القطع بالاتحاد أيضا، فكيف تصح معه الحكم بأن الرؤية فى بلد موجب لوجوب ما يترتب عليه على جميع الناس من أهل هذا البلد و غيرهم.

(و منها) ما ذكره بعض من كفاية الرؤية فى بلد من البلاد لوجوب الصوم أو الفطر فى بلد أخر من المعمورة مع عدم إمكان الرؤية فيه، و ذلك لإطلاق أو أمر الصوم بالرؤية و الإفطار بالرؤية، و إطلاق ما دل على كفاية الرؤية فى بلد أخر من غير تقييد بما لا يكون مختلفا فى الأفق و لصحيح محمد بن عيسى المروى فى التهذيب فى باب علامة أول شهر رمضان و أخره و دليل دخوله قال كتب إليه أبو عمرو أخبرنى يا مولاى انه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه و نرى السماء ليست فيها علة فيفطر الناس و نفطر معهم، و يقول قوم من الحساب قبلنا انه يرى فى تلك الليلة بعينها بمصر و إفريقية و الأندلس فهل يجوز يا مولاى ما قال الحساب فى هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا و فطرهم خلاف فطرنا فوقع عليه السّلام لا تصومن الشك أفطر لرؤيته و صم لرؤيته، و تقريب الاستدلال به ان النهى عن الصوم لأجل كونه شاكا من قولهم كالصريح فى انه لو كان قاطعا برؤية أهل تلك البلد لكان حكمه حكمهم مع انها من البلاد البعيدة بالنسبة إلى بلاد الراوى.

و لا يخفى ما فيه لأن الأمر بالرجوع إلى الرؤية مع اختلاف البلاد فيها فى إمكانها و عدمه بنفسه دليل على ان العبرة فى كل بلدة برؤية أهل للهلال فيه كما يستعلم من نظائره من الليل و النهار، و إذا اختلف البلاد فيهما تكون العبرة فى الليل و جواز تناول المفطر فيه و وجوب الإمساك و حرمة تناول المفطر فى النهار بالنسبة الى كل بلد بليلة و نهاره و يترتب عليه صيرورة ساعة معينة ليلا لبلد كالخراسان و اشتغل اهله بالإفطار، مع كون تلك الساعة بعينها نهار الأهل طهران و كون ساعة ككك نهارا لأهل بلد كخراسان و ليلا لبلد أخر كطهران حيث ان طلوع الصبح فى خراسان يتقدم على طلوعه فى الطهران،

و لا يمكن ان يقال طلوعه فى بلدة يكون موجبا لترتيب أحكامه فى جميع البلدان حتى فيما لم يطلع بعد و لا فرق فى اختلاف البلاد فى الليل و النهار أو اختلافها فى الشهور، و قد تقدم إمكان ان يكون يوما واحد خميسا لواحد و جمعة لاخر و سبتا لثالث، و من الغرائب ان فى الحدائق جعل ذلك من اللوازم الفاسدة المترتبة على كروية الأرض و لأجله أنكر الكروية، و لعمرى لقد كثر احتياج الفقه إلى إسقاط هذه الجمل عنه و يتوقف على مؤسس جديد و اللّه العاصم.

و اما خبر محمد بن عيسى فهو على خلاف ما استدل به له أظهر، حيث ان محط نظر السائل الى ان اختلاف البلدان هل يوجب اختلاف الفرض بحيث يكون صوم بعضهم على خلاف صوم بعض أخر و فطر بعضهم على خلاف بعض أخر، و أجاب عليه السّلام بان كل مكلف بالصوم و الفطر برؤيته، و مع ضم الاكتفاء بالبينة تصير النتيجة هو تكليف أهل كل بلد بالصوم أو النظر برؤية الهلال أو بقيام البينة على رؤيته فى بلد يكون رؤيته فيه موجبا لرؤيته فى بلد أخر مثله لتقاربهما، أو كون الرؤية فى بلد شرقى بالنسبة إلى بلد واقع فى غربه، فالمحصل من هذا البحث بطوله هو تساوى البلاد فى حكم الصوم و الإفطار فى البلاد التى علم باتحادها فى الأفق و عدمه فيما يعلم باختلافها فيه أو يحتمل ذلك الا انه فى صورة الاحتمال مع التمسك بالاستصحاب، و لا يخفى انه إذا رأى الهلال فى البلاد الشرقية فى ليلة يقطع بكونها أول ليلة الشهر فى البلاد الغربية منها لأن رؤيته فى البلد الشرقى يوجب أظهرية رؤيته فى الغرب منه، و اليه ينظر الشهيد (قده) فى الدروس عند قوله: و يحتمل ثبوت الهلال فى البلاد الغربية برؤيته فى البلاد الشرقية و ان تباعدت للقطع بالرؤية عند عدم المانع، و لكن يرد عليه (قده) بالتعبير بالاحتمال مع ان حق

التعبير ان يقول: و يقطع ثبوته لما عرفت من ان العلم بالهلال مأخوذ على وجه الطريقية و العلم الطريقى لا ينظر إلى أسبابه فبأى سبب حصل يجب اتباعه، و بما ذكرناه يظهر ضعف ما فى شرح الدروس فى هذا المقام حيث يقول:
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٩٧
و انما جعل احتمالا لاحتمال ان لا يكون بناء الأحكام الشرعية على أمثال تلك العلوم الدقيقة و لا سبيل إلى استفادة ذلك من الاخبار الواردة فى هذا الباب انتهى. و من الغريب اسناد احتمال القول بتساوى البلاد البعيدة مع اختلافها فى الأفق إلى الشهيد (قده) نظرا الى عبارته هذه و هو كما ترى و اللّه العاصم.

[مسألة ٥- لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى]

مسألة ٥- لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى المسمى بالتلغراف فى الاخبار عن الرؤية إلا إذا حصل منه العلم بان كان البلدان متقاربين و تحقق حكم الحاكم أو شهادة العدلين برؤيته هناك.
اعلم ان وصول الاخبار بالآلات المعدة لإيصالها مثل البريد البرقى و التلفون و الراديو كالوصول على نحو المشافهة، فما كان حجة كالبينة و حكم الحاكم عند الاطلاع عليه بلا آلة يكون حجة إذا وصل إليك بالآلة، و ما لم يكن حجة إذا كان الاطلاع عليه بلا آلة لا يكون حجة عند الاطلاع عليه بالآلة، فإذا بلغك البريد برؤية الهلال فى بلد أخر لا بد لك من تنظر الى متكلمه و الى كون ذاك البلد مما يتساوى مع بلدك فى الأفق فمع إحراز الاتحاد، و كون المخبر بالالة شاهدين عدلين، أو الحاكم الشرعى الذى يخبر بحكمه بالآلة، أو كان المخبرين بها بقدر يحصل بهم الشياع القطعى و نحو ذلك، يصح الاعتماد عليه، و إذا لم يكن كذلك فلا يصح فالمعيار بعد حصول العلم باتحاد الأفق هو حصول العلم بالرؤية فى ذلك البلد، أو حصول العلم بقيام حجة شرعية على تحقق الرؤية فيه من البينة أو حكم الحاكم، فحال ما يصل إليك من البعد بالبريد و نحوه كحال ما يبلغك من بلدك فى الإحراز بالعلم أو قيام حجة شرعية و عدمهما، و هذا المعنى لعله مخفى على العوام من الناس و إذا وصل إليهم بريد من بلد فى يوم الشك من شوال يتبادرون بالإفطار من غير إحراز توافق الافقين و من غير علم بالمخبر بالبريد و من غير حصول علم بالرؤية و ليس هذا إلا لجهلهم بالمسائل، و لأجل ذلك يكتبون الفقهاء فى رسائلهم عدم جواز الاعتماد على البريد يعنى عدم جواز الاعتماد على ما يصنعه عامة الجهلاء، و الا فمع بلوغ الخبر بالالة يكون حكم الاعتماد عليه كالاعتماد بما يبلغك بلا إله و يصح الاعتماد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٣٩٨
على ما يصح الاعتماد عليه بلا إله، و لا يصح على ما لا يصح و اللّه العالم.

[مسألة ٦- فى الشك انه من رمضان أو شوال يجب ان يصوم]

مسألة ٦- فى الشك انه من رمضان أو شوال يجب ان يصوم و فى الشك فى انه من شعبان أو رمضان يجوز الإفطار و يجوز ان يصومه لكن لا بقصد انه من رمضان كما مر سابقا تفصيل الكلام فيه، و لو تبين فى الصورة الأولى كونه من شوال وجب الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده، و لو تبين فى الصورة الثانية كونه من رمضان وجب الإمساك و كان صحيحا إذا لم يفطر و نوى قبل الزوال و يجب قضائه إذا كان بعد الزوال.

و قد تقدم تحرير ما فى هذه المسألة فى مسائل النية من مسألة السادسة عشر إلى أخر مسألة الثامنة عشر.

[مسألة ۷- لو غمت الشهور و لم ير الهلال فى جملة منها]

مسألة ۷- لو غمت الشهور و لم ير الهلال فى جملة منها أو فى تمامها حسب كل شهر ثلاثين ما لم يعلم النقصان عادة.

إذا غم شهر أو شهران أو ثلاثة أو ما لا تقضى العادة بنقصان بعضها يعد ما قبلها ثلاثين و يجعل اليوم الحادى و الثلاثين مما قبله أول الشهر، و ذلك لصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السّلام قال ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يقول:

و ان غم عليكم فعدوا ثلاثين ثم أفطروا، و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السّلام: و فيه و إذا كانت علة فأتم شعبان ثلاثين، مضافا الى أصالة بقاء الشهر السابق الى ان يعلم انقضائه، و امتناع الحكم بدخول الشهر اللاحق بمجرد الاحتمال و هذا ظاهر، و لو غمت شهور السنة أو أكثر بحيث اقتضت العادة نقصان بعضها ففى تنقيح حال شهر منها بخصوصه فيما إذا تعلق به حكم شرعى كما لو نذر عبادة شهر من صوم أو غيره فى سنة هلالية و اتفق غم الشهور كلها أقوال أحدها عد كل شهر منها ثلاثين كما فى ما إذا كانت الشهور المشتبهة مما لم تقض العادة بنقصان بعضها، و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعة و قال المحقق فى الشرائع بأنه أشبه و أورد عليه بان عد كل شهر كك مع العلم بنقصان بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۳۹۹

منه فيما إذا كان جميع الشهور مورد الابتلاء فاسد، للعلم القطعى بمخالفته مع ما هو تكليفه فيه.

و ثانيها احتساب بعضها ناقصا، و أسنده فى الشرائع إلى القيل و قال فى المدارک:

انه مجهول القائل مع جهالة الناقص.

و ثالثها العمل فى ذلک برواية الخمسة و هو أيضا للشيخ فى المبسوط و اختاره العلامة فى غير واحد عن كتبه، و قال فى المختلف الاعتماد فى ذلک على العادة لا الرواية.

أقول و ذلک لان رواية الخمسة هى ما رواه عمران الزعفرانى انه سئل الصادق عليه السّلام ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و الثلاثة لا نرى السماء فأى يوم نصوم قال: أفطر اليوم الذى صمت فيه و صم يوم الخامس، و هى لا تصلح لان يستند إليها لأن عمران مجهول و الرواية فى طريق منها مرسلة، و فى طريق أخر ضعيفة، و هى غير مفيدة لغمة الشهور، لكون المفروض فيها غمة السماء يومين أو الثلاثة و تحتاج الى تقييدها بغير السنة الكبيسة و فيها ستة، هذا و لكن يرد على العلامة (قده) بعدم اطراد العادة بالنقيصة على هذا الوجه اى على وجه يوافق أول الشهر من هذه السنة مع اليوم الخامس من هذا الشهر فى السنة الماضية.

و رابعها ما ارتضاه صاحب الجواهر (قده) و افتى به فى النجاة و هو عد كل شهر ثلاثين الى شهر يحصل العلم بنقص فيه أو فيما قبله، و توضيح ذلک انه على ما صرح به أهل الحساب عدم إمكان التمام فى أزيد من أربعة أشهر متوالية، و عدم إمكان النقص فى أزيد من ثلاثة أشهر متوالية، و على هذا فلو أراد تنقيح حال شهر واحد من أربعة أشهر من السنة الهلالية التى تغم شهورها جميعا و كان ما قبلها ناقصا عد الشهور من أول السنة إلى أربعة شهور تاما من غير اشكال، و إذا أراد تنقيح حال الشهر الخامس فليس له إكمال الجميع ثلاثين، للقطع بنقصان شهر من هذه الشهور الخمسة بيوم، لكن الناقص بين ان يكون هو الخامس أو شهر من أربعة شهور قبله، فلا يجرى استصحاب بقاء الشهر فى شيء من الطرفين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۰۰

و لا يصح التمسک بإطلاق الأخبار الآمرة بالإكمال ثلاثين فيجب إسقاطهما عن الطرفين لأجل التعارض و ان يرجع الى أصالة

البراءة عن يوم الثلاثين من الشهر الخامس و فى مثل الصوم و الدوران بين أخر شعبان و أول شهر رمضان الى الاخبار يوم الشك و هما يعينان تعيين الناقص فى الشهر الخامس، و إذا أراد تنقيح حال الشهر السادس أو السابع يفعل مثل ما ذكر فى الخامس و ما قبله، و إذا أراد تنقيح الشهر العاشر فيعلم إجمالا بنقص يومين لكن لا يمكن نقصهما من شهر واحد إذ الشهر لا يصير ثمانية و عشرين يوما فيجعل النقص يوما منه كالشهر الخامس و يوما مما قبله، و هكذا يفعل فى الشهر الحادى عشر و الثانى عشر، و لازم ما ذكرناه هو انه لو نذر عبادة سنة هلالية من صوم أو غيره و اتفق غم الشهور كلها اتى بتلك العبادة فى ثلاثمائة و ثمانية و خمسين يوما، و ذلك للقطع بنقص شهرين من شهور السنة الهلالية، و هذا إذا كان ما قبل هذه السنة من الشهور ناقصا، و إذا كان ما قبل تلك الشهور أربعة تامة يفعل بالشهر الأول من السنة ما قلناه فى الشهر الخامس منها لو كان ما قبلها شهورا ناقصة، و لا يخفى ان هذا القول الأخير أجود، و لعل ما فى المتن من احتساب كل شهر ثلاثين ما لم يعلم النقصان عادة ينطبق على هذا القول الأخير و اللّه العالم.

[مسألة ٨- الأسير و المحبوس إذا لم يتمكنا من تحصيل العلم بالشهر عملا بالظن]

مسألة ٨- الأسير و المحبوس إذا لم يتمكنا من تحصيل العلم بالشهر عملا بالظن، و مع عدمه تخيرا فى كل سنة بين الشهور فيعينان شهر إله، و يجب مراعاة المطابقة بين الشهرين فى سنتين بان يكون بينهما احد عشر شهرا، و لو بان بعد ذلك ان ما ظنه أو اختاره لم يكن رمضان فان تبين سبقه كفاه لأنه حينئذ يكون ما اتى به قضاء، و ان تبين لحوقه و قد قضى قضاه، و ان لم يمض اتى به، و يجوز له فى صورة عدم حصول الظن ان لا يصوم حتى يتيقن انه كان سابقا فيأتى به قضاء، و الأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه من الكفارة و المتابعة و الفطرة و صلاة العيد و حرمة صومه ما دام الاشتباه باقيا و ان بان الخلاف عمل بمقتضاه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٤٠١

فى هذه المسألة أمور (الأول) من لم يتمكن من تحصل العلم بشهر رمضان كالأسير و المحبوس يجب عليه تحصيل الظن و العمل به إجماعا على ما حكاه العلامة فى التذكرة و المنتهى، و يدل عليه من الاخبار خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام قال قلت له رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر اى شهر هو، قال: يصوم شهرا يتوخاه و يحسب فان كان الشهر الذى صامه قبل رمضان لم يجزه، و ان كان بعد رمضان اجزئه، و يمكن ان يستدل له بشبه دليل الانسداد فيقال: باب العلم بشهر رمضان مسدود و ان التكليف بالصوم فيه لم يسقط بسبب تعذر العلم به لكون ترك الصوم رأسا مخالفة قطعية، و ان الاحتياط بصوم تمام السنة لا يكون واجبا لتعسره لو لم يكن متعذرا مع استلزامه المخالفة القطعية أيضا فى صوم الأيام المحرمة صومها، و ان القرعة ليست موردا للرجوع إليها لعدم إحراز كون المورد موردها، فحينئذ فمع التمكن من تحصيل الظن و العمل به لو لم يعمل بالظن و عمل بما يشك فى كون رمضان أو يظن بعدمه يكون من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح، فيتعين ح ان يعمل به، و مع عدم حصوله يجب تحصيله مقدمة للعمل به.

(الأمر الثانى) لا خلاف ظاهرا فى انه لو لم يظن شهر أصلا تخير فى كل سنة شهرا فيعين له شهرا، و قد ادعى بعضهم عليه الإجماع، و يدل عليه ما قررناه من شبه دليل الانسداد للعمل بالظن فى الأمر الأول، و تقريبه فى هذا الأمر عدم جواز ترك الصوم رأسا لكونه مخالفة قطعية محرمة، و لا يمكن الموافقة القطعية بالاحتياط بالصوم فى تمام السنة لتعسره بل تعذره مع الابتلاء بالمخالفة القطعية فى صوم الأيام المحرمة، و لا دليل على اعتبار القرعة فى أمثال المقام فتعين الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى و هو

يحصل باختيار شهر من الشهور فيكون مخيرا فى تعيينه حيث لا مرجح فى البين، و قد يستدل بخبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول بتقريب ان المأمور به فيه هو صوم شهر يتوخاه اى يقصده مع التحرى اى الطلب و هو صادق على اختيار شهر بعد التحرى سواء حصل له الظن أم لا، و مع عدم حصوله يكون الحكم هو التخيير،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤٠٢

لكن الظاهر من التحرى هو طلب ما هو أقرب الى الواقع فيختص بالظن.

و ربما يقال بان الواجب مع التمكن من تعيين شهر رمضان هو الصيام فيه على نحو تعدد المطلوب اعنى وجوب أصل الصوم و وجوب كون الصوم فيه، و مع تعذر التعيين يكون الساقط هو التعيين نفسه فيكون الباقى هو وجوب صوم شهر عليه بلا تعيين.

و لا يخفى ما فيه من الوهن لان ما هو الواجب هو صوم شهر رمضان بنحو وحدة المطلوب كما يستفاد من قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، و العجز عنه عجز مسقط له بناء على ما هو التحقيق فى القيود من ان الأصل فيها القيدية المطلقة الموجب لسقوط المقيد عند تعذره، لا سقوط قيديته و بقاء الواجب مطلقة فى الذمة، مع ان المتعذر ليس هو إتيان الصوم فى شهر رمضان بل العلم بإتيانه فيه لا يتحصل الا بالتكرار فاللازم هو الاحتياط التام كما فى جميع موارد العلم الإجمالى فى الشبهة الوجوبية مثل الدوران بين وجوب الظهر و الجمعة فى يومها حيث يجب فيه الاحتياط و مع عدم التمكن من الاحتياط التام فاللازم هو التبعيض فى الاحتياط كما قرر فى دليل الانسداد الكبير مع انه لو تم ما ذكره لكان اللازم الاجتزاء بما يأتى به و لو تبين كونه قبل الرمضان مع انه خلاف الإجماع و الخبر المتقدم فى الأمر الأول.

(الأمر الثالث) ظاهر الأصحاب وجوب المطابقة بين الشهرين فى السنتين بان يكون الفصل بينهما بأحد عشر شهرا لا أزيد و لا انقص، و يدل على اعتباره مضافا الى الإجماع على اعتباره انه لو زاد على احد عشر و لو شهرا واحدا بان فصل بين الشهرين و السنتين اثنى عشر شهرا فيكون فى هذا الفصل رمضانا تركه صومه قطعا، إذ شهر من اثنى عشر يكون رمضان قطعا، و لو نقص عن احد عشر يحصل القطع بان احد الشهرين اللذين ظن بكونهما رمضان أو اختارهما عند عدم حصول الظن لا يكون رمضانا، و لا جل ذلك لا بد من ان يكون الفصل بين الشهرين احد عشر شهرا لا أزيد و لا انقص.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى الاجزاء عن صوم الشهر المظنون أو المختار لو استمر الاشتباه و لم يتبين الواقع، أو تبين موافقة الشهر الذى صام فيه مع الرمضان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤٠٣

اما مع تبين الموافقة فواضح حيث ان صومه وقع فى محله بلا خلل فيه لا فى نيته حيث نوى الصوم الواجب أداء، و لا فى المنوى حيث كان الواجب عليه هو صوم شهر رمضان أداء. و اما مع استمرار الاشتباه فبالإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب، و دلالة خبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه فان كان الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان لم يجزه حيث ان الحكم بعدم الاجزاء فى هذه الصورة يدل على الاجزاء فيما عداه. و لو تبين الخلاف فان كان الصوم واقعا قبل شهر رمضان فيجب عليه الإتيان فى شهره، و هذا مع ظهوره مما قام عليه الإجماع و صريح ما فى خبر عبد الرحمن: و ان كان بعد شهر رمضان يكون مجزيا عن صوم شهر رمضان قضاء بالإجماع و النص أيضا حيث ان فى الخبر المذكور:

و ان كان بعد رمضان اجزئه، و قد يشكل عليه بان شرط صحة القضاء نيته تعيينا و هو لم ينو القضاء بل انما نوى الأداء، و لكنه مندفع بأنه اجتهاد فى مقابل النص، مع انه لا يجب تعيين الأداء و القضاء بل و لا الوجوب و الندب بل لو نوى شيئا منهما فى محل الأخر صح إذا لم يكن على وجه التقييد كما مر فى مبحث النية فى الصوم و فى الوضوء و الغسل مفصلا، و فى الجواهر و يمكن التخلص منه بما قيل من أنه ينوى الوجوب عما فى ذمته فان كان ذلك الشهر شهر رمضان اجزئه ذلك، و ذلك للاكتفاء

بنيـة القربـة، و ان كـان مـا بعـده تعين كونه قضـاء لانه هو الثابت فى الذمـة أقول: نيـة الوجوب عما فى الذمـة تتوقف على إحراز اشتغال الذمة، و مع احتمال تقدمه على شهر رمضان لم يحرز اشتغال الذمة الا على تصوير الواجب المعلق المستحيل.

(الأـمر الخامس) حكى فى المـدارک عن بعض العامـة انه فيما لم يحصل الظن بشـهر رمضان لا يلزمه الصوم لانه لم يعلم دخول شهر رمضـان و لا ظنه ثم قال: و هو محتمل انتهى، لكن فى الجواهر نسب الميل إليه الى بعض المحققين من مشايخه و لم يعينه، و يحتمل ان يكون مراده هو صاحب المـدارک، و كيف كان فيمكن ان يكون منشأ احتمال عـدم الوجوب كون المقام من قبيل ما كان المعلوم بالإجمال مرددا بين الأمور التدريجية التى يكون وجود بعض

أطرافها بعد تصرم الطرف الأخر منها، كالصوم الواجب المردد بين هذا اليوم أو الغد أو هذا الشهر و شهر أخر بناء على عدم تنجز المعلوم بالإجمال، لأنه لو كان فى الاستقبال لم يكن فعليا حين تعلق الحكم به لتوقف فعليته بمجىء وقته فيصح إجراء الأصل فى عـدم وجوبه فى الحال كما يصـح إجرائه فى الاسـتقبال لعـدم جريانه بالنسـبة إلى الطرف الأول الذى مضـى فى حال الاسـتقبال، فالأصل فى كل من الأطراف التـدريجى لا يكون مبتلى بمعارضـة الأصل الجارى فى الطرف الأخر، لكن الأقوى عـدم الفرق فى تـأثير العلم الإجمالى فى تنجز متعلقـة بين ما كانت أطرافه فعليا أو تـدريجيا حسـبما قرر فى الأصول، من غير فرق بين ما لا يكون للزمـان دخلاـ فى التكليف ملاكـا و خطابا، و ما كان له الـدخل فيه ملاكا و خطابا، أو كان له الـدخل فى الخطاب دون الملاک لاـنه على جميع التقـادير يعلم بتوجه التكليف اليه المردد بين كون المعلوم به فى الحـال أو فى الاسـتقبال غايـة الأـمر فيمـا كـان الزمان دخيلا فى الملاک بضم مقدمـة خارجيـة و هى حكم العقل بحرمة تركه امتثال مثل هذا المعلوم بالإجمال كحكمه بحرمة المخالفة القطعية فيما إذا كان وجود الأطراف دفعيا، فاحتمال جواز المخالفة القطعية فى التدريجيات ضعيف جدا، فاحتمال جواز عدم الإتيان بالصوم فى صورة عدم حصول الظن مما لا يعبأ به هذا، و احتاط صاحب الجواهر (قده) فى النجاة فى الإتيان بالقضاء بعد الحكم بالتخيير فيما لم يظن شـهرا أصـلا، ثم قوى تعين القضاء عليه مع سقوط الأداء عنه، و استدل له بعض شراح النجاة بأن التخيير لم يثبت كونه طريقا شرعيا و ان الانتقال اليه من مجرد فرض الخطاب بالصوم مع تعدد الطرق الممكن تكليف الشارع بها من القرعة و نحوها، و احتمال سـقوط أصل الخطاب بالصوم مما يورث القطع بإسـقاطه إذ ما لا طريق الى امتثاله يسقط التكليف به لكـون التكليـف به عبثـا مع ان الغرض منه هو بعث المكلف الى امتثـاله فعلاـ أو تركـا، و لاـ يخفى ان المسـتفاد من خـبر عبد الرحمن المتقـدم فى الأـمر الأـول عـدم سـقوط التكليف فى حال تعـذر العلم بشـهر رمضان و بعث المكلف إلى تحرى الشـهر و العمل

به بالظن و العقل يحكم بالتخيير (ح) مع تعذر الظن و عدم طريق أخر للامتثال لعدم ثبوت طريقية القرعة لأجل قيام الإجماع على عدم الرجوع إليها فى المقام، مع توقف صحة الرجوع إليها إلى الجابر بمعنى إحراز كون المقام مقام العمل بها و انه من المشكل أو المشتبه الـذى يجب الرجوع فيه الى القرعـة، و انه لا يجب فيه الاحتياط لتعذره أو تعسـره أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، و من المعلوم ان مع فرض التكليف بالصوم كما هو مقطوع به عند الأصحاب. و قد قال فى المدارک و لو لم يغلب على ظن الأسير شهر فقد قطع الأصحاب بأنه يتخير فى كل سنة شهرا و يصومه، و عدم إحراز طريق للامتثال يتعين التخيير فلا محيص الا بالرجوع اليه، و ان كان الاحتياط فى الإتيان بالقضاء أيضا حسن على كل حال.

(الأـمر السادس) صـرح غير واحـد من الأصـحاب بإجراء أحكام شـهر رمضان على ما ظنه من وجوب صومه و التتابع بالصوم فى أيـامه، و حرمـة الإفطـار فيه، و وجوب الكفـارة على إفطاره، و وجوب إخراج الفطرة فى اليوم الـذى بعـده و حرمـة صومه ما دام

الاشتباه باقيا، و الإتيان بكلما يؤتى فى شهر رمضان فى أيامه و لياليه و فى العيد و ليلته من المرغبات.
و نوقش فى هذه الكلية بأنه لا دليل على هذه الكلية، و انما المستفاد من خبر عبد الرحمن المتقدم هو الاكتفاء بالظن فى الامتثال بعد تعذر العلم به، و مقتضاه وجوب صومه، و اما ترتيب جميع آثار شهر رمضان عليه فمما لم يثبت بدليل، و التحقيق ان يقال لا إشكال فى دلالة الخبر المتقدم على جواز العمل بالظن فى شهر رمضان عند تعذر العلم به و لكن فى الرجوع اليه ح احتمالات.
(أحدها) كون التكليف فى الامتثال ح هو الامتثال الظنى بعد تعذر العلم بالامتثال بلا- جعل الظن طريقا فى إثباته، و لا جعل المظنون شهر رمضان فى الأحكام المترتبة على رمضان فحال العمل بالظن فى شهر رمضان كحال ما يختاره للصوم عند تعذر الظن، فكما ان ما اختاره لا يصير محكوما بأحكام شهر رمضان بل الأمر باق على واقعه، و لذا لا يجزى مع تبين الخلاف و تقدم

ما اختاره على شهر رمضان و يقع قضاء عن شهر رمضان مع تبين تأخره، و ككك حال العمل بالظن و هذا مبنى المناقشة المذكورة فى هذه الكلية.
(و ثانيها) إحراز حجية الظن فى تنزيل المظنون منزلة شهر رمضان من الأحكام المترتبة عليه من وجوب الصوم و حرمة الإفطار و وجوب الكفارة على إفطاره و وجوب المتابعة فى صيامه، لا ما يكون من لوازمه و ملزوماته و ملازمته فيكون حال هذا الظن حال الأصل العملى فى عدم حجيته مثبتة.
(و ثالثها) كونه كالامارات التى جعل طريقا الى الواقع، و انه العلم التعبدى و ان المجعول فيه هو الدرجة الثانية من العلم الطريقى، فيكون مثبتاته حجة و هذا مبنى ما صرحوا به من الكلية، و الانصاف أن إثباته بالدليل فى غاية الإشكال لعدم دلالة النص المذكور على حجيته بهذا المعنى، و عدم دلالة دليل العقل على اعتباره بهذه الكلية، و عليه فيكون المتيقن من الدليل هو الاحتمال الأول و مع الغض عنه فالمتعين هو الثانى و اما الاحتمال الأخير فكأنه لا وجه له.

[مسألة 9- إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر]

مسألة 9- إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر مثلا فالأحوط صوم الجميع و ان كان لا يبعد اجراء حكم الأسير و المحبوس، و اما ان اشتبه الشهر المنذور صومه بين شهرين أو ثلاثة فالظاهر وجوب الاحتياط ما لم يستلزم الحرج و معه يعمل بالظن و مع عدمه يتخير.
و ليعلم ان مقتضى القاعدة فى اشتباه شهر رمضان بين الشهور هو وجوب الاحتياط بالصوم فى كلما يحتمل كونه شهر رمضان لكونه من موارد العلم الإجمالى فى الشبهة الموضوعية الوجوبية الناشئة من دوران الموضوع بين أمرين أو أمور متعددة، لكن خبر عبد الرحمن المتقدم فى الأمر الأول فى المسألة المتقدمة دل على جواز العمل بالظن و لو مع التمكن من الاحتياط التام، لكن مورد الخبر هو الأسير إذ فيه: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أى شهر هو (إلخ) فيحتمل ان يكون الحكم المذكور فيه مختصا بالأسير الذى هو مورد السؤال، و كان حكم غيره هو العمل على طبق العلم الإجمالى و الاحتياط التام الذى به

يحصل الموافقة القطعية إن أمكن، و الا فبما أمكن منه الذى يحصل به الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية نظير ما يجب منه فى الشبهة التحريمية عند الاضطرار الى غير المعين من بعض افراد المتحمل منها.

و يحتمل ان يكون الحكم المذكور فيه بمناط الاشتباه الناشى عن القهر و الغلبة و ان لم يكن بالأسر، فيتعدى عن مورد الخبر و هو الأسير الى كل من حصل له الاشتباه لأجل القهر و الغلبة، و على هذا الاحتمال أخذ الأصحاب و تعدوا عن الأسير إلى المحبوس مع ان مورد النص كان فى الأسير.
و يحتمل ان يكون المدار على الاشتباه الحاصل فى شهر رمضان إذا اشتبه فى شهور السنة كما يظهر من قول السائل فى الخبر «و لم يدر أى شهر هو» الظاهر كونه مرددا فى تمام شهور السنة و لو لم يكن الاشتباه حاصلا من القهر و الغلبة، و عليه فيتعدى الى كل شبهة ناشئة عن اى سبب لكن مع الاختصاص بكون المشتبه هو شهر رمضان مع تردده بين تمام شهور السنة.
و يحتمل ان يتعدى عنه الى ما كان الاشتباه فى شهر رمضان لا لأجل القهر و الغلبة و لو لم يكن المشتبه مرددا فى تمام الشهور بل كانت الشبهة فى شهرين منها أو ثلاثة أو أكثر، و عليه يجرى حكم الأسير و المحبوس على الجاهل بشهر رمضان و لو مع عدم تردده بين تمام السنة.
و يحتمل ان يكون المدار على مطلق المشتبه الواجب صومه و لو لم يكن شهر رمضان، بل كان مما يجب صومه بالنذر و نحوه، و لا يخفى أن الدلالة السياقية للخبر تدل على عدم اختصاص حكمه بخصوص الأسير، بل و لا بما إذا كان الجهل ناشيا عن القهر و الغلبة فيما إذا كان المشتبه هو شهر رمضان مع تردده فى تمام شهور السنة، و اما التعدى إلى شهر رمضان إذا كان مرددا بين بعض شهور السنة فالإنصاف انه مما لم يتضح دلالة الخبر عليه فضلا عما كان المشتبه غير شهر رمضان مما يجب صومه بالنذر و نحوه، و كيف كان ففى كل ما يجب فيه الاحتياط ان لم يتمكن منه للزوم العسر أو
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴٠٨
الحرج، فمع حصول الاطمئنان بشهر من الشهور يجب صومه سواء كان الاشتباه فى شهر رمضان أو فيما يجب صومه بالنذر و نحوه، و مع عدم حصول الظن الاطمئنانى يجب مراعاة الاحتياط بما أمكن، و الاولى تقديم المظنون على غيره و مع التساوى فى الاحتمال فالحكم هو التخيير، و الأجود تأخير الصوم الى حد يقطع بعدم تقديمه على زمان يجب فيه فى شهر رمضان أو غيره، فيأتى ح بقصد ما فى ذمته أداء كان أو قضاء بلا تعيين شي‌ء منهما فى النية.

[مسألة ١٠- إذا فرض كون المكلف فى المكان الذى نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر]

مسألة ١٠- إذا فرض كون المكلف فى المكان الذى نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر، أو نهاره ثلاثة و ليله ستة أو نحو ذلك فلا يبعد كون المدار فى صومه و صلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيرا بين افراد المتوسطة، و اما احتمال سقوط تكليفهما عنه فبعيد كاحتمال سقوط الصوم و كون الواجب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة، و يحتمل كون المدار على بلده الذى كان متوطنا فيه سابقا ان كان له بلد سابق.
المحتملات فى مفروض هذه المسألة أمور (الأول) رجوع من فى تلك البلاد الى البلدان المتعارفة المتوسطة اعنى الآفاق المائلة الواقعة بين الآفاق الاستوائية و الآفاق الرحوية، و ذلك لما فى نظائره من رجوع غير المتعارف الى المتعارف كما فى تحديد الوجه فى الوضوء بما دارت عليه الإبهام و الوسطى حيث ان غير المتعارف فى الأصابع طولا- و قصرا يرجع الى المتعارف، و كتحديد الكر بالأشبار و نحوهما و هى كثيرة.
و فيه ان وجوب الصلوات اليومية و الصيام مشروطة بأوقاتها المضروبة لهما من الزوال و الغروب و الفجر فى الصلاة و نهار شهر رمضان فى الصوم، و كيف يصح فعلية الواجب الموقت فى غير وقت وجوبه، ثم جعل المرجع البلاد المتوسطة مما لا وجه له.

اللهم الا ـ ان يقال بكون المسلمين غالبا فى تلك البلاد، أو لأجل تحقق تشريع حكم الصلاة و الصوم صادرا فى تلك البلاد كمكة و المدينة لكن لو تم هذا الأخير يجب البناء على الرجوع الى إحدى البلدين دون التخيير بين الافراد المتوسطة.
(الثانى) سقوط تكليف الصلاة و الصوم عمن فى تلك البلاد لفقد شرط وجوبهما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۰۹
فيها من الأوقات المضروبة لهما، و قد بعده المصنف (قده) و لكنه ليس بكل البعيد بعد فرض فقد الوقت الذى هو شرط الوجوب.
(الثالث) الفرق بين الصوم و الصلاة بسقوط الصوم لفقد شرط وجوبه و هو نهار شهر رمضان و وجوب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة، و أورد عليه بعدم تحقق الدلوك الذى هو شرط وجوب الظهرين و ان أمكن تحقق الفجر و المغرب و العشاء لكن يمكن فرض الدلوك بمجىء نصف النهار من يومه، و كيف كان فهذا الاحتمال سخيف جدا.
(الرابع) كون المدار بلده الذى كان متوطنا فيه ان كان له بلد، و لعل الوجه فيه هو استصحاب بقاء حكمه بعد خروجه عنه، و لا يخفى ما فيه من الوهن، و الحق فى المقام هو استحالة هذا الفرض لخروج هذه الآفاق عن قابلية المسكونية، و البحث عن حكم فرض مستحيل تضييع للعمر، قال بعض مشايخنا فى حاشيته فى المقام: الظاهر خروج هذا الفرض و أشباهه من الممتنعات العادية عن موضوعات الاحكام.

[فصل فى أحكام القضاء]

اشارة

فصل فى أحكام القضاء، يجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط و هى البلوغ و العقل و الإسلام فلا يجب على البالغ ما فاته أيام صباه، نعم يجب قضاء اليوم إذا بلغ فيه قبل طلوع فجره أو بلغ مقارنا لطلوعه إذا فاته صومه، و اما لو بلغ بعد الطلوع فى أثناء النهار فلا ـ يجب قضائه و ان كان الأحوط، و لو شك فى كون البلوغ قبل الفجر أو بعده فمع الجهل بتاريخهما لم يجب القضاء و كذا مع الجهل بتاريخ البلوغ، و اما مع الجهل بتاريخ الطلوع بان علم انه بلغ قبل ساعة مثلا و لم يعلم انه كان قد طلع الفجر أم لا فالأحوط القضاء و لكن فى وجوبه إشكال.
فى هذا المتن أمور (الأول) يجب قضاء من فات منه الصوم بشروط منها البلوغ فلا يجب قضاء ما فات من الصبى أيام صباه بعد بلوغه إجماعا محصلا و منقولا و لا صالة البراءة عن وجوبه عليه لو شك فيه،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۱۰
و ربما يستدل له بحديث رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ، و يضعف بأنه ان أريد منه رفع القلم عنه بالنسبة إلى القضاء فيه ان الكلام فى وجوب القضاء عليه بعد بلوغه فهو ح ليس بصبى، و ان أريد به نفى الأداء عنه المستلزم لنفى القضاء ففيه المنع عن الملازمة كما يدل على نفيها نفس ذاك الحديث إذ فيه: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ، و عن النائم حتى يستيقظ، و عن المجنون حتى يفيق، مع عدم سقوط القضاء عن النائم إجماعا كما مر و سيأتى أيضا، و بالجملة فلا إشكال فى عدم وجوب ما فات فى حال الصبى بعد البلوغ.
(الثانى) لو بلغ قبل طلوع الفجر بحيث يدخل فى الصبح بالغا و لم يصم فى يومه وجب عليه القضاء إجماعا لإطلاق الأدلة الدالة على وجوب القضاء على من فات منه الأداء عند وجوبه عليه من غير فرق بين من بلغ بما يوجب الجنابة و غيره، و لا فيمن بلغ

بالجنابة بين من تمكن بالطهارة غسلا أو تيمما و غيره لوجوب الصوم على من لم يسعه الطهارة من الجنابة و لو بالتيمم لما تقدم فى مبحث المفطرات من سقوط شرطية الطهارة عن الجنابة حينئذ، و كذا يجب القضاء فيما إذا بلغ مقارنا لطلوع الفجر، و لا يتوهم من ان الشرط يعد من العلة التامة المعتبر تقدمها على المعلول فلا يكفى تحقق البلوغ الذى شرط للوجوب مقارنا مع طلوع الصبح فى وجوب صوم ذاك اليوم، و ذلك لان المعتبر من التقدم هو التقدم بالذات لا الزمان، بل المعتبر فى العلة الفاعلية تقارنها مع المعلول بالزمان و الا يلزم تخلف المعلول عنها.

(الأمر الثالث) لو بلغ بعد طلوع الفجر فى أثناء النهار و لو بعد آن من الطلوع بحيث ورد فى الصبح صبيا و لم يصم ففى وجوب القضاء عليه و عدمه (وجهان) مبنيان على وجوب الصوم عليه لو بلغ فى أثناء النهار قبل الزوال مع عدم فعله للمفطر كالمريض أو المسافر إذا زال مرضه أو صار حاضرا قبل الزوال مع عدم تناوله المفطر كما تقدم، و عدمه. فعلى القول بوجوبه عليه يجب عليه القضاء لو كان البلوغ قبل الزوال مع عدم فعله المفطر قبله،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤١١

و لكن الأقوى عدم وجوب الصوم عليه لما تقدم من ان شرائط الوجوب لا بد من تحققها فى جميع آنات نهار الصوم بحيث لا يخلوان من نهاره منها إذ الصوم لا يتبعض فى النهار بحيث يكون واجبا فى آن و غير واجب فى آن أخر، اللهم إلا إذا قام عليه دليل بالخصوص كما فى المسافر، و قد الحقوا به المريض مع ما فى إلحاقه به من الاشكال، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى البحث عن شرائط وجوب الصوم.

(الأمر الرابع) لو شك فى كون البلوغ قبل الفجر أو بعده فلا يخلو عن صور (إحداها) ان يكون تاريخ كل من البلوغ و الطلوع مجهولا، و الحكم فيها هو عدم جريان الأصل فى كل واحد منهما اما لعدم محل لجريانه فيهما لأجل عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين فيكون التمسك بدليل الاستصحاب فيه من قبيل التمسك بعموم العام فى الشبهة المصداقية للعام غير الجائز قطعا، أو لخروجه عن تحت دليل الاستصحاب حيث ان مورده ما كان الشك فى امتداد المستصحب لا فى اتصاله بوجود حادث آخر من جهة الشك فى التقدم و التأخر، و اما لجريانه فيهما و سقوطهما بالمعارضة حسبما فصل فى الأصول، و قد حررناه فى مبحث المياه فى توارد الكرية و الملاقاة عند الشك فى التقدم و التأخر، ثم على الثانى ففى ثبوت التقارن بهما و عدمه وجهان من ان التقارن أمر حادث وجودى مسبوق بالعدم فيكون إثباته بأصالة عدم كل منهما الى زمان الأخر مثبتا، و من انه من اللوازم الخفية الثابتة بالاستصحاب، و الأقوى هو عدم ثبوت التقارن لان التقارن كالتقدم و التأخر مما يحتاج فى إثباته إلى إجراء الأصل فيه فدعوى خفاء الواسطة غير مسموعة، مع ما فى القول بصحة إثبات ما واسطته خفية حسبما حقق فى الأصول، إذا تبين ذلك فنقول: فى هذه الصورة يكون الحكم هو عدم وجوب القضاء فى مجهولى التاريخ فى البلوغ و الطلوع بناء على ما اخترناه من عدم ثبوت التقارن بإجراء الأصل فيهما، و ذلك لكون المرجع بعد عدم جريان الأصل فيهما رأسا أو سقوطه بالتعارض و عدم ثبوت التقارن بهما هو البراءة عن وجوب القضاء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤١٢

و بناء على جريان الأصل فيها و سقوطه بالتعارض مع ثبوت التقارن بهما يكون الحكم هو وجوب القضاء لما عرفت من وجوبه مع تقارن البلوغ مع الطلوع، قال فى الجواهر: و لو شك فى تقدمه و تأخره بنى على تأخر مجهول التاريخ منهما، فلو جهل تاريخهما حكم بالاقتران فيجب الصوم حينئذ لكن فيه ما أشرنا سابقا فى كتابى الطهارة و الصلاة من ان الاقتران حادث أيضا و الأصل عدمه، فالمتجه الرجوع الى غيرهما من أصل و نحوه و هو هنا البراءة انتهى و هو يتضمن بعض ما قدمناه.

(الثانية) ان يكون تاريخ البلوغ مجهولا و تاريخ الطلوع معلوما، و الحكم فيها أيضا هو عدم وجوب القضاء لاستصحاب عدم

تحقق البلوغ الى زمان الطلوع.

(الثالثة) ان يكون تاريخ الطلوع مجهولا- و تاريخ البلوغ معلوما، و فى وجوب القضاء فيها بإجراء الأصل فى تأخر الطلوع عن البلوغ اشكال، من ان أصالة عدم الطلوع الى ما بعد البلوغ يثبت كونه قبل الفجر و هو مقتضى لوجوب القضاء لو ترك الأداء، و من ان وجوب الصوم مترتب على كون البلوغ قبل الطلوع أو مقارنا و بأصالة تأخر الطلوع عن البلوغ لا يثبت كون البلوغ قبله أو معه الأعلى القول بالأصل المثبت، و لعل هذا الأخير هو الأقوى.

و كذا لا- يجب على المجنون ما فات منه أيام جنونه من غير فرق بين ما كان من اللّه أو من فعله على وجه الحرمة أو على وجه الجواز.

هذا هو الشرط الثانى فى وجوب قضاء الصوم، فلا- يجب على المجنون فى نهار الصوم و لو فى جزء منه كما فى الصبى. و فى الجواهر بلا خلاف يعتد به بينهم، و عن الروضة حكاية الإجماع عليه، و حكم من أفاق من الجنون قبل الفجر أو مقارنا له كحكم الصبى، و كذا فى حكم الشك فى كون الإفاقة قبل الفجر أو بعده، و لا فرق فى عدم وجوب القضاء عليه بعد الإفاقة بين من يتقدم منه النية على الصوم قبل جنونه، و بين غيره، خلافا للمحكى عن الشيخ من تكليفه بالقضاء إذا أفاق ان لم تتقدم منه النية، و صحة صومه مع تقدمها منه و لعله (قده) قاسه بالنائم، و لا يخفى ما فيه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۱۳

و كذا لا- فرق فى الجنون بين ما كان من اللّه أو من فعله، و لا- فيما كان من فعله بين ما كان على وجه محرم أو محلل، خلافا للإسكافى فيما إذا كان بفعله على وجه محرم، و لعل نظره فى ذلك الى انه هو الذى يفوت على نفسه الشرط فيكون فى ذلك كالكافر، و لا- يخفى ان إطلاق الأدلة يقتضى عدم الفرق فى ذلك مع انه لو تم لكان اللازم عدم الفرق بين ما كان فعله بين المحلل و المحرم كما قال به بعض، و قد يستدل لعدم وجوب القضاء فيما إذا كان الجنون بفعله تعالى لقوله عليه السّلام: كلما غلب اللّه تعالى عباده فهو تعالى اولى بالعذر، و فيه ان الظاهر من الخبر الشريف هو رفع العقوبة فيما كان حدوثه بفعله و لا ربط له بوجوب القضاء، و لذا لا يرى المنافاة بينه و بين وجوب القضاء على الحائض و النفساء مع ان حدوث الحيض و النفاس بفعله تعالى، و كذا المسافر الذى اضطر الى السفر بغير اختيار منه، فالمدار على وجوب القضاء انما هو قيام الدليل على وجوبه من غير فرق بين ما كان سقوط الأداء بفعل المكلف نفسه أو بفعل غيره، و مع عدم قيامه فلا يكون واجبا و مع الشك فيه يكون المرجع هو البراءة.

و كذا لا يجب على المغمى عليه سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا.

المشهور على عدم وجوب القضاء على المغمى عليه مطلقا سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا- و به قال الشيخ فى النهاية و المبسوط و قطع به الحلى و عليه عامة المتأخرين، و يدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيح أيوب بن نوح المروى فى التهذيب قال: كتبت الى ابى الحسن الثالث اسئله عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاته فى الصلاة أم لا، فكتب لا يقضى الصوم و لا يقضى الصلاة.

و صحيح على بن مهزيار المروى فى الفقيه قال: سئلته (يعنى عن الهادى) عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاته من الصلاة أم لا، فكتب لا يقضى الصوم و لا الصلاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۱۴

و خبر القاسانى المروى فى التهذيب قال: كتبت اليه و انا بالمدينة اسئله عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضى ما فاته فكتب عليه السّلام لا يقضى الصوم.

و خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: كلما غلب اللّه عليه فليس على صاحبه شىء، بناء على شموله للقضاء حيث انه شىء على صاحبه فيكون منفيا بما إذا حدث من الإغماء من فعله تعالى، و لا يعارض هذه الاخبار بما ورد مما ينافيه كخبر منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن المغمى عليه شهرا أو أربعين ليلة قال: ان شئت أخبرتك بما آمر به نفسى و ولدى ان تقضى كل ما فاتك، و خبر حفص بن البخترى المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السّلام قال:

يقضى المغمى عليه ما فاته، و ذلك لإعراض المشهور عنه و ذهابهم الى العمل بالأخبار المصرحة بنفى القضاء على ما هو الحق عندنا فى حجية الاخبار، مع إمكان حمل المعارض على الاستحباب، مع ما فى خبر منصور مما يؤيد الحمل عليه، بل يدعى ظهوره فيه من قوله عليه السّلام: ان شئت أخبرتك، حيث ان بيان الحكم الإلزامى لا يليق تعليقه على مشية المخاطب ممن وظيفته إرشاد الجاهل و قوله عليه السّلام:

بما آمر به نفسى و ولدى حيث ان فيه إيماء بل ظهور فى كون ما يأمر به نفسه الشريف و ولده مما يليق بجنابة و لو كان حكما إلزاميا لكان اللازم على الكل اتباعه، مع ان فى هذين الخبرين ليس تصريح بثبوت القضاء فى الصوم، بل التعبير فيهما هو القضاء فى كلما يفوت بالإغماء، و الاخبار المتقدمة نص فى نفى القضاء عن الصوم الفائت بالإغماء، فتكون النسبة بينهما نسبة النص و الظاهر فيقدم النص على الظاهر كما هو الحكم عند المعارضة بينهما هذا، و المحكى عن المفيد و المرتضى و الشيخ فى الخلاف هو التفصيل بين من سبقت

منه النية و من لم تسبق منه بعدم وجوب القضاء فى الأول، و وجوبه فى الأخير، و قال فى المدارك: و لم نقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الصوم: لو ثبت دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق فلعله هو دليلهم نظرا الى فساد الصوم بعدم النية كما فى النائم إذا لم تسبق منه النية، و كما لا يوجد فى الإغماء دليل على وجوب القضاء كذا فى النوم، و لو دل العموم المدعى على وجوب القضاء فى النوم يدل على القضاء فى الإغماء، و الفرق بين النوم و الإغماء كما ادعوه لم يتحقق، اللهم الا ان يفرق بالإجماع انتهى، أقول: و قد تقدم الفرق بينهما فى مبحث شرائط وجوب الصوم و صحة ما حققه الفخر (قده) من الفرق بينهما من ان النوم يكون مغطى العقل لا مزيله، و الجنون و السكر مزيل له، و ان فى الإغماء وجهان أقواهما كونه كالجنون مزيلا للعقل، و عليه فيصح الفرق بينهما بصحة تكليف النائم بالأداء و تمكنه من الامتثال بالانتباه كالجاهل الذى يتمكن من الامتثال بزوال جهله، بل التكليف ليس الا لزوال الجهل عن الجاهل، و هذا بخلاف المغمى عليه فان زوال إغمائه يكون خارجا عن قدرته و اختياره كالجنون، و مع عدم وجوب الأداء فلا يجب القضاء مضافا الى ما أشار إليه الشيخ الأكبر (قده) من قيام الإجماع على وجوب القضاء على النائم و لم يقم دليل على وجوبه على المغمى عليه، و لعل هذا كاف فى الفرق و ان كان الحق ان نظر المجمعين على وجوبه على النائم هو صحة تكليفه بالأداء، و كيف كان فقد استدل العلامة (قده) فى محكى مختلفة: بأن الإغماء مرض فيدخل فى عموم ما دل على وجوب القضاء على من فات منه الصوم بالمرض من الكتاب و السنة، و بأنه يجب قضاء الصلاة على المغمى عليه فيجب عليه قضاء الصوم أيضا، لعدم القول بالفرق بينهما،

و لا يخفى ما فيه اما دعوى كون الإغماء مرضا فبالمنع عن كونه مرضا عرفا و ان كان مرضا حقيقة، و يدل على عدم كونه مرضا عرفا ان المرضى اللذين يحدث فيهم الإغماء للحاجة إليه فى مقام العمل الجراحى فيهم لا يرون الإغماء الحادث فيهم مرضا

حادثا فيهم كما لا- يخفى، و بالمنع عن انصراف عمومات وجوب القضاء على المريض اليه و مع تسليم كونه مرضا و تسليم شمول العمومات له أيضا فبكونها مخصصة بالأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب القضاء عليه، إذ النسبة بينها و بين هذه الاخبار بالعموم و الخصوص المطلق.

و اما دعوى وجوب قضاء الصلاة عليه فيجب قضاء الصوم عليه أيضا لعدم القول بالفصل، فبالمنع عن وجوب قضاء الصلاة عليه أولا لكون الأخبار الدالة على وجوبه عليه معارضة بما يدل على عدمه، و بالفرق بين الصلاة و الصوم بآكدية الصلاة بالنسبة إلى الصوم، و بالمنع عن القول بعدم الفصل بين الصلاة و الصوم و عدم العلم بالقائل لا يقتضى العلم بالعدم، فالحق عدم وجوب القضاء على المغمى عليه مطلقا و لو مع عدم سبق النية منه قبل الإغماء من غير فرق بين من كان إغمائه بفعله أو بفعل غيره أو بفعل اللّه تعالى، و ان كان ممن حدث الإغماء فيه بفعله لا يخلو عن الاشكال و ينبغى مراعاة الاحتياط فيه.

و كذا لا يجب على من أسلم عن كفر إلا إذا أسلم قبل الفجر و لم يصم ذلك اليوم فإنه يجب عليه قضائه، و لو أسلم فى أثناء النهار لم يجب عليه صومه و ان لم يأت بالمفطر و لا- عليه قضائه من غير فرق بين ما لو أسلم قبل الزوال أو بعده و ان كان الأحوط القضاء إذا كان قبل الزوال.

لا يجب القضاء على من أسلم عن كفر أصلى بالنسبة الى ما فات منه الصوم فى الأيام السابقة على اليوم الذى أسلم فيه إجماعا، بل يمكن دعوى الضرورة فيه إذ لم يعهد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۱۷

فى عصر من الأعصار أن يأمروا الكافر الذى أسلم بقضاء ما فات منه فى أيام كفره، و حديث الجب المعروف يدل عليه، و كذا اليوم الذى أسلم فى أثنائه بعد تناول المفطر سواء أسلم قبل الزوال أو بعده و لم ينقل الخلاف فى ذلك عن احد، و قد ادعى عليه الإجماع أيضا، و استدلوا بصحيح العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن قوم أسلموا فى شهر رمضان و قد مضى منه أيام هل عليهم ان يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذى أسلموا فيه فقال عليه السّلام: ليس عليهم قضاء و لا يومهم الذى أسلموا فيه الا ان يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر، و خبر مسعدة بن صدقة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السلام ان عليا عليه السّلام كان يقول فى رجل أسلم فى نصف شهر رمضان انه ليس عليه الا ما يستقبل، و لا يعارض هذه الاخبار مع خبر الحلبى المروى فى التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السّلام و فيه عن رجل أسلم بعد ما دخل شهر رمضان أيام فقال: ليقض ما فاته. و حمله الشيخ على كون الفوات بعد الإسلام لمرض أو غير ذلك أو جهلا بوجوب الصوم عليه لكونه جديد الإسلام، و قال فى الوسائل: و يمكن حمله على المرتد إذا أسلم أو على الاستحباب، و هذه المحامل و ان لم تخلوا عن البعد الا- ان الحكم مما لا شبهة فيه و لو أسلم بعد الزوال فالحكم أيضا كك و ان لم يتناول المفطر و ذلك لانقضاء زمان النية فلا محل لتوهم تجديدها منه و صحة صومه معه، و لو أسلم قبل الزوال من قبل تناول المفطر فالمشهور على بطلان الصوم ح و عدم وجوب قضائه لدلالة صحيح عيص بن قاسم الذى فيه: و ليس عليهم قضاء و لا يومهم الذى أسلموا فيه الا ان يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر، خلافا للمحكى عن المبسوط من انه إذا أسلم قبل الزوال جدد النية و كان صومه صحيحا، و ان ترك قضاه و قواه المحقق فى المعتبر و غيره فى غيره، و استدلوا له بما دل على تأثير النية فى أثناء النهار قبل الزوال و بقاء وقت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۱۸

النية إلى الزوال لمن فاتت منه النية فى وقتها الاختيارى كما فى الجاهل بشهر رمضان أو المريض أو المسافر إذا زال مرضه أو حضر قبل الزوال، و فيه ان اشتراط الإسلام فى صحة الصوم يوجب اعتباره فى كل آن من آنات نهاره، و لا يصح القول بصحة

جزء و بطلان جزء أخر لأن الصوم لا يتبعض، و قياس المقام بما ثبت فيه تأثير النية فى أثناء النهار قبل الزوال باطل، لان المقام من قبيل ما إذا أبطل صومه قبل الزوال بمبطل ثم أراد تجديد النية قبل الزوال، و قد تقدم البحث عن ذلک فى فصل شرائط صحة الصوم، و استدلوا بخبر الحلبى المتقدم الذى دل على وجوب القضاء، و لا ينافيه صحيح العيص النافى لوجوبه لإمكان حمله على نفى وجوبه فيما إذا جدد النية و أتم الصوم بعد تجديدها حيث يحتمل معه وجوب القضاء لخلو قطعة من نهاره عن النية فدفعه بعدم وجوبه، لكن خبر الحلبى محمول بالمحامل المتقدمة، و صحيح العيص غير قابل للحمل على ما ذكر لما فيه من حصر الوجوب بما إذا كان الإسلام قبل طلوع الفجر، و لقد أجاد صاحب المدارک حيث انه بعد نقله لما حكى عن المبسوط قال:

و هو جيد لولا ورود الرواية بعدم الوجوب انتهى، و لكن الإنصاف أنه لولا ورود الرواية بعدم الوجوب أيضا لا يمكن القول بما فى المبسوط إلا إذا يقوم عليه الدليل لان مقتضى القاعدة هو البطلان بفقدان شرط الصحة فى جزء من النهار فيحتاج إثبات الصحة مع فقده فيه الى إقامة الدليل عليه، و كيف كان فالأقوى عدم وجوب تجديد النية و عدم وجوب الإمساک فى بقية يومه و لا وجوب قضائه، و لكن يستحب الإمساک فى بقية اليوم لما تقدم من استحبابه فى كلما لا يجب فيه الإمساک، و قد عرفت حمل خبر الحلبى عليه، و انه من احدى محامله و اللّه العالم.

[مسألة ١- يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام ردته]

مسألة ١- يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام ردته سواء كان عن ملة أو فطرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ۴۱۹

و ليعلم ان ها هنا مقامين (الأول) فى ان الارتداد يوجب بطلان الصوم أم لا.

(و الثانى) فى انه إذا بطل صومه اما بارتداده أو بتناول مفطر بعد الارتداد فهل يجب عليه القضاء أم لا، اما المقام الأول ففى بطلان الصوم بالارتداد و عدمه قولان فعن الشيخ و الحلى و جماعة منهم المحقق فى المعتبر هو عدم البطلان، قال فى المعتبر: لو عقد الصوم مسلما ثم ارتد ثم عاد لم يفسد صومه، و عن العلامة فى غير واحد من كتبه و الشهيد فى الدروس هو البطلان، و هذا الأخير هو الأقوى كما تقدم من المصنف فى أول فصل شرائط صحة الصوم، و يستدل له بأن الإسلام شرط للصحة و قد فات بالارتداد فيفوت مشروطه، و يلزم من فساد الجزء فساد الكل لان الصوم عبادة واحدة لا تقبل التجزى كما مر غير مرة، و لكن الذى ثبت اعتباره فى صحة الصوم بالدليل هو الخلو عن الكفر الأصلى، و اعتبار الخلو عن الكفر العارضى فلم يقم عليه دليل إذ الدليل كما تقدم منحصر بالإجماع و هو منتف فى الكفر العارضى.

و اما المقام الثانى ففى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى وجوب القضاء عليه، و قد استظهره الشيخ الأكبر (قده) أيضا من الأصحاب، و مورد الكلام انما هو فى المرتد الذى إذا أفسد صومه بمفسد و كان مسلما كان القضاء عليه واجبا فهل يجب عليه القضاء إذا كان مرتدا، و على هذا التقرير فلا ينبغى التأمل فى دليل وجوب القضاء لان ما يدل على وجوب القضاء على المسلم إذا أفسد صومه بمفسد يدل على وجوبه على الكافر أيضا مرتدا أو غيره، و ذلک واضح بعد اشتراک جميع الناس فى الاحكام و كون الكفار مكلفا بالفروع كالأصول و ليس فى البين ما يوجب إخراج المرتد عن ذاک الحكم، لأن الإطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر إذا أسلم مثل حديث الجب و غيره تنسبق الى الكافر الأصلى، فالمقتضى لوجوب القضاء على المرتد و هو ما يدل على وجوب القضاء على المسلم موجود، و المانع عن شموله للمرتد

مفقود فیشمله حکمه، و بهذا البیان یندفع الإشکال فی وجوبه علیه بدعوى المنع عن العموم الدال على وجوب قضاء ما فات من الصیام، أو المنع عن دلالة خبر الحلبی و خبر ابن سنان على وجوب القضاء على المرتد، ففی خبر الحلبی: إذا کان على الرجل شی‌ء من صوم شهر رمضان فلیقضه فی أی الشهور شاء أیاما متتابعة، و فی خبر ابن سنان: من أفطر شیئا من رمضان فی عذر فان قضاه متتابعا فهو أفضل، و ان قضاه متفرقا فحسن، و ذلک بدعوى عدم بیان من علیه القضاء عموما أو خصوصا فی شی‌ء من الخبرین أصلا، و کیف کان فلا إشکال فی وجوب القضاء على المرتد من هذه الجهة الى من جهة فقد العموم الدال على بیان من علیه القضاء لان الکلام فی وجوب القضاء علیه انما هو فیما یوجب القضاء على غیره من المکلفین و وجوب مثله علیه بعد الفراغ عن کونه مکلفا بالفروع و مشترکا مع غیره فی الاحکام، انما الکلام فی صحته منه بناء على القول بعدم قبول توبته باطنا، إذ اللازم عدم صحته منه. و معه یستحیل تعلق التکلیف به لامتناع حصوله منه مع ان المعتبر فی صحة التکلیف مقدوریة متعلقة کما هو واضح، لکن الأقوى قبول توبته باطنا کما فصلناه فی کتاب الطهارة فی المطهرات، و یمکن ان یجاب على القول بعدم قبول توبته بکفایة فائدة ما فی حسن التکلیف و لو مع عدم التمکن من إتیان متعلقة لصحة ترتب العقوبة على ترکه إذا کان عدم التمکن من الفعل بسوء الاختیار المصحح للعقاب على مخالفته و ان لم یصح به الخطاب، و تمام الکلام فی ذلک موکول الى محله.

[مسألة ٢- یجب القضاء على من فاته لسکر]

مسألة ٢- یجب القضاء على من فاته لسکر من غیر فرق بین ما کان للتداوی أو على وجه الحرام.

قد تقدم فی فصل شرائط صحة الصوم ان الأقوى صحته عن النائم و السکران و الغافل و الساهی بخلاف المجنون و المغمى علیه، و ان التفاوت بین الأولین و بین المجنون و المغمى علیه بعدم ازالة العقل فی الأولین، و إزالته فی المجنون و المغمى

علیه، و یترتب على ذلک أمران أحدهما صحة الصوم عن النائم و السکران إذا سبقت منهما النیة فی وقتها قبل حدوث النوم و السکر، و ثانیهما وجوب القضاء علیهما مع فوت الصوم عنهما بتخلل النیة أو غیره من المفسدات، و یدل على وجوب القضاء علیه ما دل على وجوبه عند فساد الأداء بمفسد، و لا فرق بین ان یکون منشأ السکر من فعله نفسه أو بفعل غیره، و لا فی فعله بین ان یکون على وجه الحلال کما إذا کان للتداوی أو على وجه الحرام خلافا للمحکی عن ابى على من الفرق بین المحلل و المحرم بوجوب القضاء فی المحرم دون المحلل و لا وجه له.

[مسألة ٣- یجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحیض و النفاس]

مسألة ٣- یجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحیض و النفاس، و اما المستحاضة فیجب علیها الأداء و إذا فات منها فالقضاء

اما وجوب القضاء على الحائض و النفساء فبالإجماع المحصل و المنقول مضافا الى الاخبار الواردة فی ذلک، ففی التهذیب عن الصادق علیه السّلام فی امرأة حاضت فی رمضان حتى إذا ارتفع النهار رأت الطهر قال: تفطر ذلک الیوم کله تأکل و تشرب ثم تقضیه، و خبر زرارة المروی فی الکافی عن الباقر علیه السّلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضی الصیام فقال: لیس علیها ان

تقضـی الصـلاة و علیها ان تقضی صوم شهر رمضان ثم اقبل علی فقال ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یأمر بذلک فاطمة علیها السلام و کانت تأمر بذلک المؤمنات، و خبر أبان المروی فی الکافی أیضا عن الباقر و الصادق علیهما السلام قالا: الحائض تقضـی الصوم و لا تقضـی الصلاة، و خبر الحسن بن راشد عن الصادق علیه السّلام عن الحائض تقضی الصوم قال: نعم قلت تقضـی الصـلاة قال علیه السّـلام: لا قلت من این جاء هذا قال: أول قاس إبلیس، و خبر سماعة المروی فی الفقیه و التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن المستحاضة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۲۲

قال: تصوم شـهر رمضان إلا الأیام التی کانت تحیض فیهن ثم تقضـیها بعـد، و یدل علی وجوبه علی النفساء خبر البجلی المروی فی الکافی و الفقیه قال سألت أبا الحسن علیه السّـلام عن المرأة تلـد بعد العصـر أ تتم ذلک الیوم أم تفطر فقال: تفطر ثم تقضـی ذلک الیوم، و خبره الأخر المروی فی التهذیب عن ابی الحسن علیه السّلام قال سألته عن النفساء تضع فی شهر رمضان بعد صلاة العصر أ تتم ذلک الیوم أم تفطر فقال: تفطر ثم لتقض ذلک الیوم، و اما المستحاضة فقد مر مرارا بأنها تجب علیها الصوم و یصح منهـا إذا فعلت مـا یجب علیهـا و یجب علیهـا قضـائه إذا فـات منها أو ترکت ما یجب علیها، ففی خبر علی بن مهزیار المروی فی الکـافی و الفقیه و التهـذیب قـال کتبت إلیه امرأة طهرت من حیضـها أو دم نفسـها فی أول یوم من شـهر رمضـان ثم استحاضـت فصلـت و صامت شـهر رمضان کله من غیر ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لکل صلاتین هل یجوز صومها و صلاتها أم لا فکتب تقضی صومها و لا تقضی صلاتها ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یأمر فاطمة علیها السلام و المؤمنات من نسائه بـذلک و لا ینافی تضـمنه لما هو متروک بالاتفاق اعنی عـدم قضاء ما فات منها من الصـلاة علی حسب وظیفتها مع قیام الإجماع علی وجوب قضائهـا علیهـا لو أخلت بمـا هو وظیفتها من الأغسال و غیرها لان ترک العمل بجزء من الخبر لا یضـر بحجیته فی ما عداه لو تم ملاک حجیته کما هو مقرر فی محله و اللّه العاصم.

[مسألة ۴- المخالف إذا استبصر یجب علیه قضاء ما فاته]

مسألة ۴- المخالف إذا استبصر یجب علیه قضاء ما فاته و اما ما اتی به علی وفق مذهبه فلا قضاء علیه.

فی هذه المسألة أمور ینبغی البحث عنها (الأول) وقع الخلاف فی اعتبار الایمان بالمعنی الأخص فی صحة العبادات بمعنی کونها مسـقطة للإعـادة و القضـاء و عـدم اعتباره علی قولین المصـرح به فی المـدارک هو الأول و ان الحق بطلان عبادة المخالف و ان فرض وقوعها مسـتجمعة لشـرائط الصـحة عندنا للأخبار المستفیضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشیء من اعماله و استظهر فی الجواهر صحة عبـاداته لما فی صـحیح البجلی کل عمل عمله فی حال نصـبه و ضـلالته ثم منّ اللّه علیه و عرّفه الولایـة فإنه یوجر علیه الا الزکاة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۲۳

و ما فی خبر ابن حکیم قال کنا عند ابی عبد اللّه علیه السّـلام إذ دخل علیه کوفیان کانا زیدیین فقالا: انا کنا نقول بقول و ان اللّه منّ علینـا لولایتـک فهل یقبل شـیء من أعمالنا فقال علیه السّـلام: اما الصـلاة و الصوم و الحـج و الصدقـة فإن اللّه یتبعهما ذلک فیلحق بکما، و اما الزکاة فلا لأنکما أبعدتما حق امرء مسلم و أعطیتما غیره، فإن الأجر علی العمل و إلحاق العمل بالعامل متوقف علی صـحته إذ لا معنی للأجر علی الفاسد، و الانصاف عدم دلالة شـیء من الاخبار المسـتفیضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشیء من اعماله علی اعتبار الایمان فی الصـحة مثل اعتبار الطهارة فی الصـلاة بمعنی بطلانها بـدونها، بل الظاهر منها عـدم حصول اثر علی

عباداته من أجر أو أقرب أو ارتفاع درجة و نحو ذلك لا البطلان بمعنى عدم سقوط الإعادة و القضاء، ففى صحيح أبى حمزة الثمالى قال قال لنا على بن الحسين عليه السّلام اى البقاع أفضل قلت اللّه و رسوله و ابن رسوله اعلم قال: ان أفضل البقاع ما بين الركن و المقام و لو ان رجلا عمّر عمر نوح فى قومه ألف سنة إلا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل فى ذلك المكان ثم لقى اللّه بغير ولايتنا لم ينتفع بذلك شيئا، و فى صحيح محمد بن مسلم و اعلم يا محمد ان أئمة الجور و اتباعهم لمعزولون عن دين اللّه قد ضلوا و أضلوا فأعمالهم التى يعملونها كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون على شىء مما كسبوا ذلك هو الضلال البعيد، و فى المروى عن الصادق عليه السّلام سواء على الناصب صلى أم زنا، و غير ذلك من الاخبار، و هى كما ترى لا تدل الا على عدم القبول و ترتب الأثر لا البطلان بمعنى عدم سقوط الإعادة و القضاء، و ان ترتب الأجر و إلحاق العمل بالعامل بعد الإستبصار أيضا لا يدل على الصحة الا ان الحق عدم ترتب أثر عملى على البحث عن اشتراط الايمان فى صحة العبادات لانه مع موت المخالف على ما عليه من الخلاف لا اثر لعمله فى الآخرة أصلا بل لا ينفع بشىء منها رأسا و مع موته مستبصرا يوجر عليه و يتبعه عمله سواء قلنا بصحته أو بتفضل من اللّه سبحانه،

و بالنسبة إلى إسقاط عمله عن الإعادة و القضاء بعد استبصاره لا إشكال فى إسقاطه لهما إذا عمل على طبق مذهبه إلا الزكاة، ففى صحيح ابن أذينة قال كتب الى أبو عبد اللّه عليه السّلام ان كل عمل عمله الناصب فى حال ضلالته أو حال نصبه ثم منّ اللّه عليه و عرّفه هذا الأمر فإنه يوجر عليه و يكتب له الا الزكاة، و فى صحيح الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام فى الرجل يكون فى بعض هذه الأهواء كالحرورية [1] و العثمانية و القدرية ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شىء من ذلك قال: ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاة فإنه لا بد أن يؤديها لأنه وضع الزكاة فى غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية، فلا ثمرة فقهية على البحث عن صحة عباداته و عدمها و ان ترتب عليه الثمر بالنسبة إلى ترتب العقاب على ترك القضاء لو مات على الخلاف، و لكنها ثمرة كلامية، و لا يقال: لا فرق بينه و بين الكافر من هذه الجهة مع انه لا إشكال فى اعتبار الإسلام فى صحة العبادات لانه يقال: الفرق بينهما هو قيام الدليل على اعتبار الإسلام فى صحة العبادات و هو الإجماع و ان استدل له بغيره، لكن العمدة فيما يدل على اعتباره فيها هو الإجماع و هو مفقود فى اعتبار الايمان للاختلاف فى اعتباره فى العبادات.

(الأمر الثانى) المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته للعمومات الدالة على وجوب القضاء على من فاته الأداء الشامل للجميع من المخالف و الموافق و المسلم و غيره خرج عنها الكافر الأصلى بدليل الجب و الإجماع كما تقدم و يبقى الباقى و منه المخالف، و ربما يقال: بدلالة خبر سليمان بن خالد على عدم وجوب قضاء ما فات منه

[1] و حرورى يقصر و يمد اسم قرية بالكوفة نسب إليها الحرورية بفتح الحاء و ضمها و هم الخوارج و هم المارقون (مجمع البحرين)

من الصلاة فى حال ضلالته، لكنه مندفع بظهور الخبر فى عدم وجوب قضاء ما اتى به فى حال الضلالة لا ما فات منه فى تلك الحالة، و فيه قال سليمان بن خالد لأبى عبد اللّه عليه السّلام و انا جالس انى منذ عرفت هذا الأمر أصلى فى كل يوم صلاتين اقضى ما فاتنى قبل معرفتى قال عليه السّلام: لا تفعل فان الحال التى كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة، فإن الظاهر منه كون الفوت منه قبل معرفته هو لإتيان الصلاة على طريقة أهل الخلاف لا ترك الصلاة رأسا، و مع المنع عن ظهوره فى

ذلك فلا أقل من الاحتمال المضر بالاستدلال، و حمله الشهيد على ارادة ما تركت من شرائطها و أفعالها لا تركها بالكلية، و ما ذكرناه أظهر، و كيف كان فلا ظهور له فى الدلالة على عدم قضاء ما فات منه قبل المعرفة بالكلية حتى ينافى مع ما يدل على وجوب قضائه.

(الأمر الثالث) قد تبين فى الأمر الأول عدم وجوب قضاء ما اتى به من العبادات على طبق مذهبه إلا الزكاة كما هو المصرح به فى صحيح ابن أذينة و صحيح الفضلاء المتقدمين و غيرهما من الاخبار، و لا فرق فى ذلك بين من كان منهم محكوما بالكفر و بين غيرهم، كما يدل عليه صحيح ابن أذينة الذى فى الناصب و صحيح الفضلاء فى الحرورية التى من الخوارج و الناصبى و الخارجى كلاهما محكومان بالكفر كما مر فى كتاب الطهارة.

(الأمر الرابع) فى وجوب قضاء ما اتى به على وفق مذهبنا و عدمه وجهان، من انصراف النصوص المتقدمة الدالة على عدم القضاء الى ما كان ما اتى به فى حال ضلالته موافقا لمذهبه، و من ان سقوط القضاء فيما إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبنا اولى عن سقوطه فيما إذا كان موافقا لمذهبهم لا قربيته الى الواقع، و هذا الأخير لعله الأقوى فيما إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبنا صادرا منه على وجه قربى لكى لا يختل نيته، لكن المصنف فى كتاب الصلاة احتاط فى القضاء إذا كان ما اتى به موافقا لمذهبنا و اللّه العالم.

[مسألة ۵- يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم]

مسألة ۵- يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم بان كان نائما قبل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۸، ص: ۴۲۶

الفجر الى الغروب من غير سبق نية و كذا من فاته للغفلة كذلك.

قد تقدم الكلام فى حكم هذه المسألة، و صحة صوم النائم مع سبق النية منه و ان استوعب نومه تمام النهار، و وجوب القضاء عليه مع عدم سبقها إذا كان الانتباه فى وقت لا يصح تجديد النية فيه كما إذا كان بعد الزوال و صحة تجديد النية منه إذا كان الانتباه فى وقت يصح منه تجديدها فيه كما إذا كان قبل الزوال.

[مسألة ۶- إذا علم انه فاته أيام من شهر رمضان]

مسألة ۶- إذا علم انه فاته أيام من شهر رمضان و دار بين الأقل و الأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل و لكن الأحوط قضاء الأكثر خصوصا إذا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر أو نحو ذلك و كان شكه فى زمان زواله كان يشك فى انه حضر من سفره بعد أربعة أيام أو بعد خمسة أيام مثلا من شهر رمضان.

إذا علم بوجوب قضاء صوم عليه لكن تردد مقداره بين الأقل و الأكثر، مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء فى الإتيان بالأقل، لكون المقام من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى تيقن بالأقل، و يشك فى الزائد عنه و هو الأكثر، فيجب الإتيان بالأقل لكون وجوبه معلوما تفصيلا و يرجع فى الزائد عليه الى البراءة، لكن المشهور فى دوران الأمر فى الفائت فى الصلاة بين الأقل و الأكثر ذهبوا الى وجوب الأكثر و هو لا يوافق مع بنائهم فى الرجوع الى البراءة عند الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى، و وجّهه الشيخ الأكبر (قده) فى الرسائل بأن القضاء و ان كان وجوبه بأمر جديد الا ان الأمر به كاشف عن كون الأمر بالأداء على نحو تعدد المطلوب بكون الإتيان بالمأمور به مطلوبا و إتيانه فى وقته مطلوبا أخر و عند فوت إتيانه فى وقته

يكون إتيانه على نحو الإطلاق مطلوبا بالأمر الأول بدلالة الأمر بالقضاء عليه، و ح إذا شك فى الفوت يكون الاشتغال بالأداء متيقنا و يشك فى فراغ الذمة عنه فيرجع الى الاشتغال ثم ضعّفه بالمنع عن كاشفية الأمر بالقضاء عن تعدد المطلوب فى الأمر بالأداء، بل الظاهر من الأمر بالقضاء مترتبا على فوت الأداء هو كون التكليف بالقضاء مغايرا للتكليف بالأداء شرع لما فات منه من الأداء، مع انه على تسليم تعدد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٤٢٧

المطلوب فى الأمر بالأداء يكون المرجع عند الشك فى الأداء هو قاعدة حيلولة الوقت و عدم الاعتناء بالشك فى الشىء بعد خروج وقته، إذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى القاعدة فى الشك فى عدد الفائت هو جواز الاكتفاء بالأقل و الرجوع الى البراءة فى الأكثر، و لعل الاحتياط فى قضاء الأكثر للخروج عن مخالفة المشهور فيما ذهبوا إليه فى قضاء الصلاة عند الشك فى الأقل و الأكثر إذ ما ذكروا فيه يجرى فى قضاء الصوم أيضا، و اما خصوصية ما أزا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر و كان شكه فى زوال المانع كما إذا شك فى انه حضر من سفره أو سلم من مرضه بعد ثلاثة أيام أو أربعة أيام فلجريان الاستصحاب فى بقاء السفر أو المرض الى اليوم الرابع فيثبت به فوت الصوم فيه، لكنه كما ترى من الأصول المثبتة التى لا تعويل عليها لكون الأثر مترتبا على ترك الصوم فى اليوم الرابع لأعلى بقاء السفر أو المرض فيه، و ترتب تركه على بقائهما ليس من الآثار الشرعية حتى يثبت به من دون الابتناء على الأصل المثبت، بل الأثر الشرعى هو وجوب الإفطار فيه الذى هو حكم شرعى مترتب على بقاء السفر أو المرض لا الترك الخارجى كما لا يخفى، هذا إذا علم بأنه لو كان فى اليوم الرابع مسافرا أو مريضا لكان تاركا للصوم، و لو علم بأنه لو كان مسافرا أو مريضا لكان صائما على وجه محرم فباستصحاب بقاء السفر مثلا يثبت ح حرمة صومه إذ الحرمة مترتبة على بقاء السفر و يثبت بثبوت حرمته وجوب قضائه إذ المسقط للقضاء هو الإتيان بالأداء لأعلى وجه محرم، لكن أصالة الصحة عند الشك فى كون صومه فى اليوم الرابع حراما يثبت صحته لحكومتها على الاستصحاب، هذا كله إذا كان الشك فى زوال السفر أو المرض و لو شك فى الأقل و الأكثر من جهة الشك فى زمان حدوث المانع فباستصحاب عدم حدوثه الى زمان القطع بحدوثه يثبت الأقل و لا حاجة الى قضاء الأكثر من غير اشكال و اللّه الهادى.

[مسألة ٧- لا يجب الفور فى القضاء و لا التتابع]

مسألة ٧- لا يجب الفور فى القضاء و لا التتابع نعم يستحب التتابع فيه و ان كان أكثر من سنة لا التفريق فيه مطلقا أو فى الزائد على السنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٨، ص: ٤٢٨

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب عدم وجوب الفور فى القضاء بل يجوز التراخى فيه، خلافا للمحكى عن الحلبى من وجوب الفور فيه حيث يقول: يلزم من يتعين عليه فرض القضاء لشىء من شهر رمضان ان يبادر فى أول أحوال الإمكان، و الأقوى ما عليه المعروف لصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: إذا كان على الرجل شىء من صوم شهر رمضان فليقضه فى أى الشهور شاء أياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء و ليمحص الأيام فإن فرق فحسن و ان تابع فحسن، قال قلت أ رأيت ان بقى عليه من صوم رمضان شىء أ يقضيه فى ذى الحجة قال: نعم و صحيح ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: من أفطر شيئا من شهر رمضان فى عذر فان قضاه متتابعا فهو (كان) أفضل و ان قضاه متفرقا فحسن، و صحيح حفص بن البخترى المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام

أيضا قال عليه السّلام: كن نساء النبى صلّى اللّه عليه و آله إذا كان عليهن صيام أخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فإذا كان شعبان صمن و صام، و لم ينقل عن الحلبى دليل على ما ذهب اليه من وجوب الفور، و ربما يستدل له بدلالة الأمر على الفور و لا يخفى ما فيه من الوهن لانه مع المنع عن دلالته عليه كما حرر فى الأصول يحمل على الفور فيما إذا لم يقم دليل على جواز التراخى و مع ورود الأخبار الدالة على جوازه فلا تبقى للأمر دلالة على الفور، و ربما يحمل كلامه على إرادة تأكد الندب لكونه مسارعة على الخير التى لا إشكال فى رجحانها.

(الأمر الثانى) لا تجب المتابعة فى القضاء إجماعا بقسميه من المحصل و المنقول، كما حكى عن الناصريات و الخلاف و المختلف، للأصل و صحيح الحلبى و صحيح ابن سنان المتقدمين فى الأمر الأول.

و خبر الجعفرى عن الرضا عليه السّلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان أ يقضيها متفرقة قال عليه السّلام: لا بأس بتفريق قضاء شهر رمضان،

و موثق سماعة عمن يقضى شهر رمضان منقطعا قال: إذا حفظ أيامه فلا بأس.

و خبر البصرى عن الصادق عليه السّلام عن قضاء شهر رمضان فى ذى الحجة و قطعه قال:

اقضه فى ذى الحجة و اقطعه إن شئت.

و فى حديث شرائع الدين: و الغائت من شهر رمضان ان قضاه متفرقا جاز و ان قضاه متتابعا كان أفضل.

(الأمر الثالث) المشهور على استحباب المتابعة فى القضاء مطلقا و ان كان أكثر من ستة أو ثمانية لكونها مسارعة الى الخبر، و يدل على صحيح الحلبى و صحيح ابن سنان المتقدمان فى الأمر الأول و حديث شرائع الدين المتقدم فى الأمر الثانى، و خبر غياث عن الصادق عليه السّلام عن على عليه السّلام انه قال فى قضاء شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده [۱] ففرقه و قال: لا يقضى شهر رمضان فى عشر ذى الحجة و ظاهر ذيل هذا الأخير كراهة التفريق بناء على ان يكون النهى عن القضاء فى عشر ذى الحجة للتحرز عن التفريق بيوم العيد و أيام التشريق، و حمله الشيخ على من كان حاجا فإنه مسافر، و احتمل فى الوسائل حمله على التقية، و كيف كان نفى البأس عن التفريق و التصريح بحسنه فى صحيح الحلبى و صحيح ابن سنان يأبى عن الكراهة و اللّه العالم.

و المحكى عن بعض الأصحاب على ما أرسله فى السرائر استحباب التفريق مطلقا، و يستدل له للفرق بين الأداء و القضاء، و لا يخفى انه وجه استحسانى لا يصح التعويل عليه فى إثبات الحكم الشرعى أعنى استحباب التفريق مطلقا، مع ان الاعتبار على خلافه لأن فى التتابع يحصل التشابه بين القضاء و المقضى و هو اولى و أقرب بقوله عليه السّلام:

من فاتته فريضة يقضيها كما فاتته، و فى المدارك نسب الميل الى هذا القول الى المفيد

---

[۱] و السرد تتابع بعض حلق الدرع الى بعض فقال سرد فلان الصوم إذا والاه و منه إذا كان لا يقدر على سرده فرقه (مجمع البحرين).

فى مقنعته حيث انه بعد ان حكم بالتخيير بين التتابع و التفريق قال و قد روى عن الصادق عليه السلام إذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم، و كذا إذا كان عليه خمسة أيام و ما زاد فان كان عليه عشرة أو أكثر تابع بين الثمانية ان شاء ثم فرق الباقى، و الوجه فى ذلك انه ان تابع بين الصيام فى القضاء لم يكن فرق بين الشهر فى صومه و بين القضاء فأوجبت السنة الفصل بين الأيام ليقع

الفرق بين الأمرين انتهى، و لا يخفى ان ذيل كلامه يشهد بصحة ما نسب اليه من الميل الى هذا القول فلا يرد على المدارك بما فى الجواهر من قوله (قده): لكنه كما ترى ليس فيه استحباب التفريق مطلقا انتهى، و كيف كان فليس لهذا القول دليل أصلا، و المحكى عن بعض أخر على ما أرسله فى السرائر أيضا استحباب التتابع فى ستة أيام ثم يفرق فى الباقى، و يستدل له بخبر عمار الساباطى و هو مع اشتماله على جماعة من الفطحية سندا مضطرب المتن كما فى كثير مما ينقله العمار و أجودها ما حكاه الشيخ فى باب الزيادات من التهذيب عن عمار عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها قال عليه السّلام: ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما، و ان كان عليه خمسة أيام فليفطر بينها يومين، و ان كان عليه شهر فليفطر بينها أياما، و ليس له ان يصوم أكثر من ثمانية أيام يعنى متوالية، فإن كان عليه ثمانية أيام أو عشرة أيام أفطر بينها يوما.

و لا يخفى انه مع ضعف سنده و اضطراب متنه و الاعراض عن العمل به لا يوافق مع ما أرسل إليه القول بالتتابع فى الستة و التفريق فى الباقى، و الاولى حذف حكاية هذا القول عن الأقوال و إرجاع الخبر إلى قائله، فلا محيص عن القول باستحباب التتابع مطلقا فى الستة و ما زاد عليها و اللّه العالم.

[مسألة ٨- لا يجب تعيين الأيام]

مسألة ٨- لا يجب تعيين الأيام فلو كان عليه أيام فصام بعددها كفى و ان لم يعين الأول و الثانى و هكذا بل لا يجب الترتيب أيضا فلو نوى الوسط أو الأخير تعين و يترتب عليه أثره.

و ليعلم ان ها هنا مقامين الأول فى انه إذا كان عليه قضاء صيام أيام متعددة كعشرة أيام مثلا هل يجب تعيين الأيام على ترتيب فوت المقضى بأن يأتى بقضاء صوم اليوم الأول أولا ثم الثانى ثم الثالث إلى أخر الأيام أم يكفى الإتيان بصيام عشرة أيام قضاء من غير تعيين.

الثانى انه لو عين على خلاف الترتيب فى المقضى هل يتعين بتعينه، أو يكون لغوا.

اما المقام الأول فقد مر الكلام فيه فى المسألة الاولى و الثانية من مسائل النية بيان الضابط فيما يحتاج الى التعيين و ما لا يحتاج مفصلا، و خلاصته ان الحاجة الى التعيين يتحقق بأحد أمرين أحدهما فى اتحاد متعلق ارادة الفاعلية مع متعلق ارادة الآمرية بكون متعلق الأمر بين «متعلق ارادة الفاعل و فى مثله يحتاج الى التعيين و لو كان المأمور به واحدا، و ثانيهما ان يكون المأمور به متعددا و لم تكن التكاليف المتعددة طولية و كان المأمور به لولا التعيين باقيا على الإبهام كما فى مثل صلاة الصبح و نافلتها حيث ان زمانهما يصلح للإتيان بهما، فلو قصد الإتيان بالماهية المأمور بها فى هذا الوقت من غير تعيين لم تقع لا عن الفريضة و لا عن النافلة، إذا تبين ذلك فنقول كل يوم من أيام رمضان لا يحتاج صومه الى تعيين كونه اليوم الأول أو الثانى أو الثالث، بل يكفى قصد الصوم فيه لأن خصوصية كونه فيه ليست من مقومات المأمور به و مأخوذة فيه بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته، فالواجب فى كل يوم هو ان يصوم فيه لا ان الصوم المقيد بكونه فيه واجب فيه، و لقد أجاد صاحب الجواهر (قده) حيث عبر عن هذا فى مقام الاستدلال على عدم الحاجة الى التعيين بعدم وجوبه فى الأداء و انما كان فيه من ضرورة الوقت، و مراده

(قده) ان ظرفية نهار اليوم الأول مثلا لم يؤخذ قيدا فى المأمور به لكى يكون الصوم المقيد بنهار اليوم الأول هو المأمور به، بل المأمور به هو الإمساك فى نهار اليوم الأول، و إذا لم تكن تلك الخصوصية مأخوذة فى المأمور به فلا تكون مأخوذة فى قضائه

فعند تعدد القضاء عليه يكون الواجب إتيانه بعدة ما يجب عليه بلا حاجة الى تعيين كونه قضاء عن الأول أو عن الوسط أو عن الأخير، فلو اخلى النية عن التعيين أو عين على خلاف الترتيب يكون مجزيا.

و يدل على ذلك مع عدم وجدان الخلاف فيه الأصل و إطلاق دليل وجوب القضاء. اما المقام الثانى فالظاهر ممن تعرض لهذا الحكم انه يتعين، لا ان نية تعيينه تقع لغوا، فلو تعين اللاحق قبل الإتيان السابق يقع عما عين.

و تظهر الثمرة فيما لو ظهر صحة ذلك اليوم الذى نوى قضائه فإن المتجه ح عدم وقوعه عن غيره لعدم نيته و لا يصح عدوله الى غيره، اما بعد الفراغ عن الصوم فواضح حيث لا محل للعدول ح، و اما لو كان فى الأثناء فيما يكون محل النية باقيا كما إذا كان قبل الزوال فلان محل تجديد النية انما هو فيما إذا لم يتعين فى الابتداء ثم بدا له الصوم فى أثناء النهار لا ما إذا عين صوما ثم بدا له العدول الى الصوم الأخر، و قد تقدم فى مباحث النية عدم جواز العدول من صوم الى صوم أخر، و ربما يقال بعدم تعين ما عينه على خلاف الترتيب لكون الأمر بالقضاء كالأمر بصوم عدد معين من الزمان لا جهة لتعيين أحدها، و فيه انه قياس مع الفارق حيث ان السبق و اللحوق فى القضاء جهة معينة فى القضاء موجبة لتعينه لو نواه بخلاف الأمر بصوم عدد معين من الزمان حيث لا جهة معينة فيه أصلا، هذا و هل يستحب تعيين الأول فالأول على ترتيب فوت الأداء أم لا احتمالان، المصرح به فى المسالك هو الأول، قال لكون الأسبق أحق بالمبادرة، و لا يخفى ما فيه لتساوى الأيام فى الذمة، و كون الترتيب غير مأخوذ فى الأداء بل انما حصل من ضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤٣٣

الوقت هذا كله فى قضاء صيام أيام متعددة من شهر واحد، و هكذا الكلام فى الأيام المتعددة من شهور متعددة على ما فى المسألة الاتية.

[مسألة ٩- لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعدا]

مسألة ٩- لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعدا يجوز قضاء اللاحق قبل السابق بل إذا تضيق اللاحق بان صار قريبا من رمضان أخر كان الأحوط تقديم اللاحق و لو أطلق انصرف الى السابق و كذا فى الأيام.

حكم قضاء الصوم من رمضانين أو أكثر هو حكم قضاء أيام متعددة من رمضان واحد فلا يجب فبه التعيين، و لو عين لتعين، و يجوز تقديم اللاحق على السابق، بل قد يجب فيما إذا صار اللاحق مضيقا دون السابق و هو يتصور فيما إذا كان عليه شىء من قضاء الرمضان السابق، و شىء من قضاء رمضان هذه السنة، و بقى إلى الرمضان المقبل بقدر ما عليه من الرمضان فى هذه السنة، بناء على عدم جواز تأخيره إلى الرمضان المقبل، و عدم وجوب المبادرة فيما بقى من الرمضان السابق حيث ان وجوب قضاء الرمضان السابق ح يكون موسعا مع تضيق ما من الرمضان فى هذه السنة، فيجب تقديم ما لهذه السنة على الرمضان السابق كما هو الشأن فى كل موسع و مضيق.

و اما قول المصنف (قده): و لو أطلق انصرف الى السابق فلعل وجهه هو تعينه بالسبق، و كذا فى الأيام، و مقتضى ذلك بطلانه إذا ظهر صحة الصوم السابق و عدم وجوب قضائه، اللهم الا ان يقال الانصراف الى السابق مع الإطلاق يتم فيما إذا كان عليه قضاء السابق لا مطلقا، و هو لا يخلو عن التعسف.

[مسألة ١٠- لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره من أقسام الصوم الواجب]

مسألة ۱۰- لا- ترتیب بین صوم القضاء و غیره من أقسام الصوم الواجب کالکفارة و النذر و نحوهما نعم لا یجوز التطوع بشیء لمن علیه صوم واجب کما مر.
لا- ترتیب بین صوم القضاء و غیره من أقسام الصوم الواجب کفارة أو غیرها للأصل بعد عدم ما یدل علی الترتیب بینها، خلافا للمحکی عن ابن ابی عقیل من عدم جواز الصوم عن النذر أو الکفارة لمن علیه قضاء شهر رمضان حتی یقضیه، و لم یظهر له وجه.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۳۴
و اما مسألة عدم جواز التطوع بشیء من الصوم المندوب ممن علیه صوم واجب فقد استوفینا الکلام فیها فی فصل شرائط صحة الصوم ص ۳۱۷.

[مسألة ۱۱- إذا اعتقد ان علیه قضاء فنواه]

مسألة ۱۱- إذا اعتقد ان علیه قضاء فنواه ثم تبین بعد الفراغ فراغ ذمته لم یقع لغیره، و اما لو ظهر له فی الأثناء فإن کان بعد الزوال لا یجوز العدول الی غیره، و ان کان قبله فالأقوی جواز تجدید النیة لغیره و ان کان الأحوط عدمه.
إذا اعتقد ان علیه قضاء فنواه ثم بعد الفراغ عنه تبین فراغ ذمته عنه و صحة صوم المقضی یقع القضاء لغوا و لیس له ان یعد له الی غیره لعدم صحة العدول بعد الفراغ، لعدم الدلیل علیه مع ان الأصل فی الصوم عدم صحة العدول عما نواه الی غیره فیما لم یرد دلیل علی جوازه، و قد مر ان فی نیة القضاء عن نفسه لا یحتاج الی تعیین کونه عن نفسه، بل نیة الإتیان بالقضاء علی نحو الإطلاق ینصرف الی نفسه إلا- إذا نوی عن غیره، فمع الإطلاق یقع عن نفسه إذا کان ممن یجب علیه القضاء، و یقع لغوا لو لم یکن کک، و لو ظهر له فی الأثناء فمع انقضاء زمان نیة غیره من الصوم الواجب أو المندوب لا یجوز العدول الی غیره، سواء کان قبل الزوال أو بعده، و مع بقاء زمان نیة غیره، و لو کان بعد الزوال کالصوم المندوب ففی جواز تجدید نیة غیره مما یکون وقت نیته باقیا و عدمه وجهان من بقاء وقت نیة غیره و من ظهور الدلیل فی جواز التجدید فیما إذا کان ابتدائیا لا ما إذا نوی صوما فأراد عدوله الی صوم أخر فالأقوی هو الأول، و الأحوط هو الأخیر، لکن الاحتیاط فی ترک العدول الی الواجب و الاکتفاء به. و اما إذا کان المعدول الیه مندوبا فلا إشکال فی جواز العدول الیه رجاء و اللّه العاصم.

[مسألة ۱۲- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه]

مسألة ۱۲- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حیض أو نفاس و مات فیه لم یجب القضاء و لکن یستحب النیابة عنه فی أدائه و الاولی ان یکون بقصد إهداء الثواب.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۳۵
فی هذه المسألة أمور (الأول) لا اشکال و لا خلاف فی انه إذا فاته شهر رمضان أو بعض منه لمرض أو حیض أو نفاس فمات قبل ان یخرج شهر رمضان لم یقض عنه وجوبا، و فی الجواهر بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه، و یدل علیه من النصوص أخبار مستفیضة کخبر سماعة المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن رجل دخل علیه شهر رمضان و هو مریض لا یقدر علی الصیام فمات فی شهر رمضان أو فی شهر شوال قال علیه السّلام:
لا- صیام علیه و لا- قضاء عنه. قلت فامرأة نفساء دخل علیها شهر رمضان و لم تقدر علی الصوم فماتت فی شهر رمضان أو فی

شوال فقال: لا تقضى عنها.

و خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام المروى فى التهذيب عن المريض فى شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال عليه السّلام: لا يقضى عنه و الحائض يموت فى شهر رمضان قال: لا يقضى عنها.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الحائض تفطر فى شهر رمضان أيام حيضها فإذا أفطرت ماتت قال: ليس عليها شىء.

و قد يستدل على عدم وجوب القضاء فى مفروض المقام بعدم وجوب القضاء على الميت فأولى ان لا يجب على الحى، لأنه ان وجب على الحى كان عن ميتة الذى لا يجب عليه.

و أورد عليه بأنه ان أريد من عدم الوجوب على الميت عدمه فعلا فهو مسلم، لكن عدم وجوبه لا يوجب امتناع التكليف بالقضاء على الحى إذ يكفى وجود الملاك كما هو كك بالنسبة إلى الأداء، و ان أريد عدم الملاك فممنوع، لانه خلاف إطلاق أدلة القضاء. أقول: و لعل هذا الإيراد اجتهاد فى مقابلة النص، حيث انه علل عدم وجوب القضاء عنه بعدم جعل القضاء عليه حيا.

ففى صحيح ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن امرأة مرضت فى شهر رمضان و ماتت فى شوال فأوصتنى أن أقضى عنها قال: هل برأت من مرضها قلت:

لا ماتت فيه قال: لا تقضى عنها فان اللّه لم يجعله عليها قلت: فإنى اشتهى ان أقضى عنها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۳۶

و قد أوصتنى بذلك قال: فكيف يقضى شيئا لم يجعله اللّه عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم. حيث انه يدل على توقف وجوب القضاء عنه ميتا على وجوبه عليه حيا، فما لا يجب عليه فى حال حياته لا يجب عنه بعد موته و هو بعينه الاستدلال المحكى عن القيل و لا غبار عليه بعد ورود النص به.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى عدم وجوب القضاء فيما إذا فاته شىء من شهر رمضان بمرض أو حيض أو نفاس و مات فيه، و اما إذا فاته للسفر و مات فيه مسافرا ففى كونه كما إذا كان الفوت لمرض أو حيض أو نفاس فى عدم وجوب القضاء عنه أو عدمه قولان، و المحكى عن غير واحد من المتأخرين هو الأول.

و يستدل له بالتعليل المذكور فى خبر ابى بصير المتقدم اعنى قوله عليه السّلام:

فان اللّه لم يجعله عليها و قوله عليه السّلام: فكيف يقضى شيئا لم يجعله اللّه عليها المستفاد منه عدم وجوب ما فات منه مما لم يجب عليه قضائه سواء كان الفوت لمرض أو سفر و نحوهما، و بما فى خبر ابن بكير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت فى شهر رمضان قال: ليس على وليه ان يقضى عنه ما بقى من الشهر، و ان مرض فلم يصم رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مضى رمضان و هو مريض ثم مات فى مرضه ذلك فليس على وليه ان يقضى عنه الصيام، فان مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضى عنه لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه فان المستفاد من قوله عليه السّلام: لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه هو ان المدار فى وجوب القضاء عنه هو وجوبه عليه فما لم يجب عليه فلا يجب عنه و لو كان عدم وجوبه عليه لأجل السفر.

و المحكى عن التهذيب و المقنع هو الأخير، و قد مال إليه فى الشرائع حيث يقول: و لا يقضى الولى إلا ما تمكن الميت من قضائه و أهمله إلا ما يفوت بالسفر و لو مات مسافرا على رواية انتهى، و اختاره فى المدارك، و يستدل له بصحيح ابن مسلم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى امرأة مرضت فى شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل ان يخرج شهر رمضان هل يقضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۳۷
عنها؟ قال عليه السّلام: اما الطمث و المرض فلا، و اما السفر فنعم.
و خبر منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يسافر فى رمضان فيموت قال: يقضى عنه و ان امرأة حاضت فى رمضان فماتت لم تقض عنها و المريض فى رمضان و لم يصح حتى مات لا يقضى عنه.
و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن رجل سافر فى رمضان فأدركه الموت قبل ان يقضيه قال عليه السّلام: يقضيه أفضل أهل بيته، و ربما يرجح هذا القول اى القول بوجوب القضاء عن المسافر الذى مات فى شهر رمضان بالفرق بين المسافر و المريض فيما لم يضطر الى السفر بان السفر من فعله و انه يمكنه الإقامة و الأداء الذى هو أبلغ من التمكن من القضاء بخلاف المرض أو طرو الحيض و النفاس الذى هو مما غلب اللّه سبحانه عليه فهو تعالى اولى بالعذر، و ربما يرجح القول الأول بدعوى المناقشة فى سند هذه الاخبار الدالة على ثبوت القضاء على المسافر و منع صحته، أو بدعوى حملها على ما إذا كان السفر معصية و لو لأنه فى شهر رمضان بناء على حرمته فيه الا لضرورة أو بدعوى حملها على الندب أو بدعوى المنع عن حجيتها باعراض المشهور عن العمل بها، فهى قاصرة عن تقييد ما يدل بإطلاقه على عدم وجوب القضاء عنه فيما لا يجب القضاء عليه، خصوصا مثل خبر ابى بصير المتضمن لتعجب الصادق عليه السّلام عن وجوب القضاء، و لا يخفى ما فى ترجيح القول الأول بتلك الدعاوى لما فى المناقشة فى سند هذه الاخبار لاشتمالها على الصحاح، و ضعف حملها على ما إذا كان السفر معصية لأنه خلاف الظاهر منها، مع انه عليه لا يكون مرخصا فى الإفطار بعد كونه حراما مع ما تقدم من جواز السفر فى شهر رمضان و لو لأجل الفرار عن الصيام، و عدم قرينة موجبة للحمل على الندب و لم يثبت اعراض المشهور عن العمل بها على وجه يسقطها عن الحجية، و على هذا فالقول بوجوب القضاء عنه هو الأحوط لو لم يكن أقوى و اللّه العالم.
(الأمر الثالث) ذهب الأصحاب كما عن المنتهى الى استحباب القضاء عمن فات منه الأداء بمرض و نحوه و مات قبل ان يتمكن من القضاء، و استدل له فى المنتهى بأنه طاعة تفعل عن الميت يوصل اليه ثوابها، و نوقش
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۳۸
فيه بعدم ثبوت مشروعيته لكى يكون طاعة يوصل الى الميت ثوابه، اللهم الا ان يكون على نحو إهداء الثواب بمعنى ان الحى يصوم صوما مندوبا و يهدى ثوابه إلى ميته.
و أنت ترى ان هذا ليس قضاء عن الميت، و التعبير عنه باستحباب القضاء عن الميت مسامحة واضحة، و أجاب عنه فى الجواهر بأن إطلاق دليل مشروعية القضاء مع ما دل على مشروعية النيابة عنه يدل على مشروعيته، و لا يحتاج الى الحمل على إهداء الثواب خصوصا مع ملاحظة ما يحكى من تعاهد بعض السلف من أصحاب الأئمة على ان يؤدى الحى منهم عن الميت الصوم الصلاة فإن من الواضح عدم كون ذلك من إهداء الثواب.
و لا يخفى ان إطلاق أدلة مشروعية القضاء لا يثبت مشروعية القضاء عنه فيما لم يثبت مشروعيته عليه، و لم يثبت من السلف الصالح من أصحاب الأئمة أداء الحى منهم عن الميت الصوم و الصلاة فيما لم يجب القضاء على الميت فى حال حياته، و ان ثبت النيابة عنهم فيما يجب عليهم قطعا أو فيما يحتمل اشتغال ذمتهم به احتياطا، فإثبات المشروعية بما افاده (قده) فى الجواهر فى غاية الإشكال لا سيما مع استفادة عدمها من خبر ابى بصير المتقدم فى الأمر الأول فإن قوله عليه السّلام: فكيف يقضى شيئا لم يجعله اللّه عليها. ظاهر فى نفى مشروعية القضاء، و ان الظاهر من قوله عليه السّلام: فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم. هو الإتيان بالصوم المندوب عليه و إهداء ثوابه الى الميت، و حمل المنع عن القضاء على المنع عنه بعنوان كونه ثابتا عليها و تفريغا لذمتها كما يظهر من وصيتها و لجدّ الوصى على العمل بوصيته و إنفاذه كما يدل عليه قوله: فإني اشتهى ان أقضى عنها و قد

أوصتنى بـذلك لا مجرد الفعل عنها فلا بأس ح بان يصوم عنها لنفسه لا بداعى وصـيتها له بعيد فى الغاية، و كيف كان فالأولى كما ذكره المصنف (قده) ان يكون بقصد إهداء الثواب.

[مسألة ١٣- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر]

مسألة ١٣- إذا فاته شـهر رمضان أو بعضه لعذر و استمر الى رمضان أخر، فإن كان العذر هو المرض سقط قضائه على الأصح، و كفى عن كل يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤٣٩

بمـد و الأحوط مـدان، و لا يجزى القضاء عن التكفير، نعم الأحوط الجمع بينهما، و ان كان العـذر غير المرض كالسـفر و نحوه فالأقوى وجوب القضـاء، و ان كـان الأحوط الجمع بينه و بين المـد، و كـذا ان كـان سـبب الفوت هو المرض و كان العـذر فى التأخير غيره مستمرا مـن حيـن برئه الى رمضـان أخر أو العكس فـإنه يجب القضـاء أيضـا فى هـاتين الصـورتين على الأقوى، و الأحوط الجمع خصوصا فى الثانية.

فى هذه المسألة صور ينبغى التعرض عن حكم كل منها مستقلا.

(الأولى) إذا فاته شـهر رمضان أو بعضه لمرض و استمر مرضه الى رمضان القابل، فالأكثر على سـقوط القضاء عنه و يجب عليه التصـدق عمـا فـاته من الأيام. و فى الجواهر انه هو المشـهور، و يـدل عليه نصوص مسـتفيضة بل متواترة كخبر زرارة المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السّلام فى الرجل يمرض فيـدركه شـهر رمضان و يخرج عنه و هو مريض و لا يصـح حتى يدركه شهر رمضـان أخر قـال عليه السّلام: يتصـدق عن الأول و يصوم الثانى فـإن كـان صـح فيما بينهما و لم يصم حتى أدركه شـهر رمضان أخر صامهما جميعا و يتصدق عن الأول.

و خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى أيضا عن الباقر و الصادق عليهما السلام عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر فقالا: ان كان برء ثم توانى قبل ان يـدركه الرمضان الأخر صام الـذى أدركه و تصـدق عن كل يوم بمد من طعام على على مسكين و عليه قضائه، و ان كان لم يزل مريضا حتى أدركه رمضان آخر صام الذى أدركه و تصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين و ليس عليه قضائه.

و خبر ابى بصـير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: إذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطره فديـة طعام و هو مـد لكل مسـكين، قال عليه السّلام: و كذلك أيضا فى كفارة اليمين و كفارة الظهار مدا مدا و ان صح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ٤٤٠

فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضـى الصـيام، فان تهاون به و قـد صح فعليه الصدقة و الصـيام جميعا لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك الرمضان.

و خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام و هو طويل، و خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام. و خبر ابى الصباح الكنانى و خبر عبـد اللّه بن سـنان و غير ذلك من الاخبار، و بهـذه الاخبار تقيد إطلاق ما يدل على وجوب القضاء على المريض من الكتـاب مثـل قوله تعـالى فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّٰامٍ أُخَرَ. بناء على جواز تخصـيص الكتاب بالخبر الواحد مع ان هذه الاخبار مسـتفيضة يدعى تواترها، و كذا إطلاق ما دل عليه من السنة، و طرح ما يدل على خلافها لكونه موافقا

للعامة و مخالفا لعمل الجماعة.

خلافا للمحكى عن الصدوق من وجوب القضاء دون التكفير متمسكا بعموم قوله تعالى فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ المقيد بما تقدم من الاخبار، و كأنه (قده) لا يرى جواز تخصيص الكتاب بالسنة و هو كما ترى، و خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فأوجب الأمرين الفدية و القضاء للاحتياط، و لرواية سماعة قال سألته عن رجل أدركه رمضان و عليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذى كان عليه بمد من طعام و ليصم هذا الذى أدركه فإذا أفطر فليصم رمضان الذى كان عليه فانى كنت مريضا فمر على ثلاث رمضانات لم أصح فيهن ثم أدركت رمضانا أخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافانى اللّه تعالى و صمتهن. و فيه ان الاحتياط ليس بواجب فى المقام بعد قيام الدليل على وجوب الفداء و عدم وجوب القضاء، بل فى خبر الفضل المروى فى الوسائل فى باب حكم من كان عليه شىء من قضاء رمضان فأدركه رمضان أخر عن العيون و العلل عن الرضا عليه السّلام ما هو صريح فى نفى وجوب الجمع بينهما، و انه إذا وجب الفداء لا يجب القضاء، و فيه ان قال فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره

أو لم يقوم من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان أخر وجب عليه الفداء للاول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء قيل الى ان قال: لأنه بمنزلة من وجب عليه صوم فى كفارة فلم يستطعه فوجب عليه الفداء، و إذا وجب عليه الفداء سقط الصوم و الصوم ساقط و الفداء لازم، فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته، و بالجملة المورد و ان كان فى حد نفسه من موارد العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين المتباينين يوجب الاحتياط بالجمع بينهما الا انه فيما لم يقم دليل على إثبات وجوب أحدهما و نفى وجوب الأخر، حيث ان العلم الإجمالى ينحل بقيامه ككك ح، و بالجملة فلا مورد لدعوى وجوب الاحتياط فى المقام بعد ورود الأخبار المتقدمة على نفى وجوب القضاء. و ما فى خبر سماعة محمول على الاستحباب بقرينة ما فى خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه: من أفطر شيئا من رمضان فى عذر ثم أدرك رمضان أخر و هو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فأما أنا فإنى صمت و تصدقت. حيث انه كالصريح فى كون الصيام للاستحباب، إذ لو كان واجبا عليه لكان واجبا على الكل و لم يكن محل لقوله عليه السّلام: فليتصدق بمد لكل يوم الظاهر من انحصار التكليف به كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فيما يجب على من فات منه صوم شهر رمضان أو بعضه لمرض مستمر الى رمضان أخر، و قد تبين انه يجب عليه الفداء و يسقط عنه القضاء.

و اما مقدار الفداء فالمشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة هو المد، و قد دل عليه الاخبار المتقدمة، و لكن المحكى عن النهاية و الاقتصاد و ابن حمزة و ابن البراج انه مدان، و لا دليل له الأضبط بعض النسخ من خبر سماعة فى قوله: كان عليه بمد من طعام بمدين طعام، و هذه النسخة ليست مما بأيدينا من النسخ، بل الموجود فى التهذيب و الاستبصار و الوافى هو المضبوط بمد من طعام،

و قال فى الجواهر: و كانّ ضبط كلمة مدين بدل مد من طعام اشتباه من قلم الناسخ فى رسم خطه، حيث ان كلمة من المبدوة بميم قريب فى الكتابة إلى كلمة ين المبدوة بالياء مع ان (مدين طعمام) بجر طعام غلط من حيث الاعراب، و ان الصواب نصب كلمة طعام لكى تكون تمييزا، و هذا أيضا شاهد على كون مدين بالتثنية غلطا ناشيا من اشتباه الناسخ، و ليس لوجوب المدين مدرك سواه، و ربما يتمسك له بوجوبه على الشيخ و الشيخة و ذى العطاس، و لا يخفى ما فيه من الوهن لعدم وجوبهما على الشيخ و الشيخة و ذى العطاش أولا كما تقدم فى البحث عنه، و عدم صحة التعدى عنهما الى المقام لو قيل بوجوبهما فى الشيخ

و الشيخة و ذى العطاش ثانيا، و مع ذلك الأحوط إخراج المدين حذرا عن مخالفة القائل بوجوبه و ان لم يكن له مدرك، و الظاهر ان وجوب إخراج المد فى فرض المقام تعيينى لا انه محمول على الرخصة فلا يجزى القضاء عن الفداء خلافا للمحكى عن التحرير من القول بالاجزاء به عنه حملا للفداء على الرخصة و الاخبار المتقدمة و لا سيما ما فى خبر الفضل بن شاذان دالة على بطلانه، نعم الأحوط الجمع بينهما حذرا عن مخالفة من أوجبه كابن الجنيد كما تقدم. (الصورة الثانية) ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر غير المرض كالسفر و استمر الى الرمضان المقبل بان كان من الرمضان الأول الى الثانى مسافرا، ففى إلحاقها بالصورة الأولى بكون الحكم فيها أيضا هو وجوب الفداء و سقوط القضاء أو وجوب القضاء فيها فقط أو الجمع بينهما (وجوه) المنسوب الى الشيخ فى الخلاف هو الإلحاق، و لكن الموجود فى الخلاف يخالف معه فإنه بعد ان حكم بوجوب القضاء على من فاته صوم رمضان لعذر من مرض أو غيره، قال فان كان تأخيره أى تأخير القضاء الى رمضان أخر لعذر من سفر أو مرض استدام به فلا كفارة عليه فظاهر انه لا يقول فى الفوت بالمرض مع استدامة المرض الى رمضان أخر بالفدية، بل المختار عنده هو وجوب القضاء فقط، و كيف كان فيستدل لهذا القول لو كان قائل به بصحيح عبد اللّه بن سنان المتقدم الذى

فيه: من أفطر شيئا من رمضان فى عذر ثم أدرك رمضان أخر و هو مريض فليتصدق بمد، فإن إطلاق قوله فى عذر يشمل ما إذا كان العذر هو المرض أو غيره، و بما فى خبر الفضل بن شاذان الذى فيه ان قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقوم من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان أخر وجب عليه الفداء للاول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء (الحديث) فإنه الصريح فى اشتراك السفر و المرض فى ذلك الحكم.

و المحكى عن المختلف و الشهيد الثانى (قدس سرهما) هو عدم الإلحاق و وجوب القضاء فقط من دون الكفارة، و اختاره فى المدارك أيضا، و استدلوا له بعموم ما دل على وجوب القضاء من الكتاب و السنة السالم عن معارضة ما يدل على ثبوت الفداء و سقوط القضاء لوروده فى مورد المرض عدا صحيح ابن سنان و خبر الفضل و هما لا ينهضان حجة فى معارضة العموم الدال على وجوب القضاء، اما الصحيح فلان قوله عليه السّلام: فيه من أفطر شيئا من رمضان فى عذر، و ان كان مطلقا الا ان قوله عليه السّلام: ثم أدركه رمضان أخر و هو مريض، يشعر بان هذا هو العذر، فلا يصلح لان يخصص به العمومات.

و اما خبر الفضل فهو و ان تمت دلالته لكنه ساقط عن الحجية بالاعراض، إذ لم يعرف قائل بإلحاق ما عدا المرض من الاعذار بالمرض.

و أورد عليه بان الإشعار فى صحيح ابن سنان و ان هو مما لا اشكال فيه لكنه لا يكون بمثابة يكون قرينة على ارادة خصوص المرض من العذر، بل هو كما ذكره المستدل ليس أزيد من الاشعار، و اما الاعراض عن خبر الفضل على نحو يوجب وهنه و سقوطه عن الحجية فهو أيضا غير محرز، و على ذلك فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال، و لا محيص فيها الا الاحتياط بالجمع بين الفداء و القضاء.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان الفوت بسبب المرض و المانع عن القضاء غيره كالسفر الضرورى الذى لا يتمكن من تركه و الإقامة فى محل بعدة أيام يجب عليه القضاء،

و الحكم فيها كالحكم فى الصورة الثانية من الوجوه و الدليل، و قد استدل للقول بسقوط القضاء فيها بصحيح ابن سنان المتقدم بتقريب ان إطلاق العذر فى ترك الأداء و تعيين المرض فى ترك القضاء يدل على عدم اعتبار بقاء عذر المانع عن الأداء و ممانعته عن القضاء، لكنك عرفت ما فى دلالته على إطلاق العذر فضلا عن دلالته على تخالف عذر المانع عن الأداء مع العذر

المانع عن القضاء، بل المتيقن من النصوص هو سقوط القضاء فيما إذا كان سبب الفوت هو المرض مع استمراره الى رمضان المقبل، و عدم وجوب الاحتياط فى الجمع بين القضاء و الفداء فى هذه الصورة أظهر.
(الصورة الرابعة) ما لو كان الفوت بما عدا المرض و المانع عن القضاء هو المرض، و الحكم فيها كالحكم فى الصورة الثانية و الثالثة، و لكن المصنف (قده) فى المتن جعل الاحتياط فيها اولى من الصورة الثالثة، و قال: و الأحوط الجمع خصوصا فى الثانية يعنى ما أشار إليه بقوله: أو العكس و لعل وجه الأولوية هو دلالة ذيل صحيح ابن سنان اعنى قوله: ثم أدرك رمضان أخر و هو مريض، حيث ان إطلاقه يدل على ان منع المرض عن القضاء مسقط له، و لو لم يكن هو مانعا عن الأداء، و عليه فلا يمكن الالتزام بكفاية القضاء عن الفداء و ان لم يمكن القول بكفاية الفداء عن القضاء، فلا محيص عن الجمع بينهما و اللّه الهادى.

[مسألة ۱۴- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر]

مسألة ۱۴- إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر بل كان متعمدا فى الترك و لم يأت بالقضاء الى رمضان أخر وجب عليه الجمع بين الكفارة و القضاء بعد الشهر، و كذا ان فاته لعذر و لم يستمر ذلك العذر بل ارتفع فى أثناء السنة و لم يأت به الى رمضان أخر متعمدا و عازما على الترك أو متسامحا و اتفق العذر عند الضيق فإنه يجب حينئذ أيضا الجمع، و اما ان كان عازما على القضاء بعد ارتفاع العذر فاتفق العذر عند الضيق فلا يبعد كفاية القضاء لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضا، و لا فرق فيما ذكر بين كون العذر هو المرض أو غيره، فتحصل مما ذكر فى هذه المسألة و سابقها ان تأخير القضاء

الى رمضان أخر إما يوجب الكفارة فقط و هى الصورة الأولى المذكورة فى المسألة السابقة، و اما يوجب القضاء فقط و هى بقية الصورة المذكورة فيها، و اما يوجب الجمع بينهما و هى الصور المذكورة فى هذه المسألة، نعم الأحوط الجمع فى الصور المذكورة فى السابقة أيضا كما عرفت.
فى هذه المسألة أيضا صور ينبغى البحث عنها (الأولى) إذا برئ المريض المفطر بعد خروج شهر رمضان و قضى ما فات منه قبل حلول الرمضان الأخر فلا اشكال و لا خلاف فى عدم وجوب الفداء عليه، و انه لا يجب عليه شيء غير القضاء للعمومات الدالة على وجوب القضاء من الكتاب و السنة، و عدم شمول نصوص الفداء لهذه، الصورة أصلا.
(الثانية) إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر و لم يأت بالقضاء الى رمضان أخر.
(الثالثة) ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر و لم يستمر ذلك العذر بل ارتفع فى أثناء السنة و لكنه لم يأت بالقضاء الى رمضان أخر متعمدا و عازما على الترك أو متسامحا و متهاونا بالقضاء بمعنى عدم العزم بإتيانه سواء كان مع العزم على عدمه أو بلا عزم عليه أو على عدمه، و المعروف فى هاتين الصورتين هو وجوب الجمع بين القضاء و الفداء، القضاء لاستطاعته و الفداء لتضييعه، بل لم يحك خلاف الا عن الحلى فى السرائر، و قيل بأنه مسبوق بالإجماع و ملحوق به على خلافه، و ما عليه المعروف هو المتبع لدلالة الأخبار المتقدمة فى المسألة السابقة عليه.
ففى خبر زرارة: فإن كان صح فيما بينهما و لم يصم حتى أدركه شهر رمضان أخر صامهما جميعا و يتصدق عن الأول.
و فى خبر محمد بن مسلم: ان كان برء ثم توانا قبل ان يدركه الرمضان الأخر صام الذى أدركه و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين و عليه قضائه.
و خبر ابى بصير: و ان صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضى الصيام فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا

لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۴۶

الرمضان.

و مضمرة الأخر المروى فى تفسير العياشى قال سألته عن رجل مرض من رمضان الى رمضان قابل و لم يصح بينهما و لم يطق الصوم قال: يتصدق مكان كل يوم أفطر على مسكين بمد من طعام الى ان قال: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الأخر فإن عليه الصوم و الصدقة جميعا يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام.

و فى خبر الفضل بن شاذان: فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته و هذه الاخبار و ان كانت فى مورد ما إذا كان الفوت فى الرمضان للعذر، و انه لم يستمر العذر بل ارتفع فى أثناء السنة أعنى الصورة الثالثة، لكنها تشمل الصورة الثانية أيضا أعنى ما إذا كان فوت الأداء لا لعذر، بل كان متعمدا فى الترك و لم يأت بالقضاء الى رمضان أخر، و ذلك بجعل منشأ وجوب الجمع بين القضاء و الفداء هو تمكنه من القضاء و تهاونه فيه الحاصل بعدم العزم عليه أو بالعزم على عدمه، فندل على وجوب الجمع بين القضاء و الفداء فى الصورتين معا هذا لما ذهب اليه المعروف، و لم يظهر لما ذهب إليه الحلى من سقوط الفداء و وجوب القضاء فقط وجه الا ما بنى عليه من عدم جواز العمل باخبار الآحاد و هو مع خلله فى نفسه لا يصح التمسك به فى المقام، لكون الأخبار المذكورة خارجة عن حيز الاخبار الظنى إلى درجة القطع، بل يمكن دعوى تواترها.

و لقد أجاد المحقق (قده) فى المعتبر حيث يقول: رواة الفدية فضلاء السلف كزرارة و محمد بن مسلم و ابى الصباح الكنانى و ابى بصير و عبد اللّه بن سنان و ليس لروايتهم معارض الا ما يحتمل رده الى ذلك انتهى، و لعل مراده من المعارض الذى يحتمل رده الى ذلك هو العمومات الدالة على وجوب القضاء، إذ لا تنافى بينها و بين وجوب الفداء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۴۷

و ان وجوب القضاء يثبت بها، و وجوب الفدية ثبت بتلك الأخبار الدالة على وجوبها و بالجملة فلا معارض لهذه الاخبار الا مرسل سعد بن ابى سعيد المروى فى الكافى عن رجل عن ابى الحسن عليه السّلام قال سألته عن رجل يكون مريضا فى شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو أكثر ما عليه فى ذلك قال: أحب له تعجيل الصيام فان كان أخّره فليس عليه شىء. فإنه ظاهر فى عدم وجوب الفداء لكنه ساقط بالإرسال و متروك بالهجر، و يمكن حمله على التقية لموافقته مع مذهب ابى حنيفة و جماعة من العامة، و حمله الشيخ على التأخير مع نية الصيام و الضعف عنه و كون التأخير بغير تهاون حتى يدركه الرمضان الأخر.

و فيه ما لا يخفى من البعد، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى وجوب الجمع بين القضاء و الفداء فى الصورة الثانية و الثالثة.

(الصورة الرابعة) ما إذا فات منه الصوم فى شهر رمضان لمرض ثم برء من المرض بعد خروج شهر رمضان، و ترك القضاء لا للتهاون، بل كان عازما عليه و أخر اعتمادا على سعة الوقت، فلما ضاق حصل العذر، و لا إشكال فى وجوب القضاء عليه بعد خروج الرمضان الأخير إذا برء من المرض، و فى وجوب الكفارة عليه و عدمه قولان، أقواهما الأول، و هو المحكى عن الصدوقين و محتمل ابن سعيد و ابن زهرة و اختاره الشهيدان و صاحب المدارك، و حكى عن المحقق فى المعتبر خلافا لكثير من الفقهاء، و فى رسالة الصوم للشيخ الأكبر (قده) بل الأكثر، و يستدل للأول بإطلاق الأمر بالفداء منضما الى القضاء فيما إذا برء بين الرمضانين، و ترك القضاء الشامل لما إذا عزم على القضاء و أخر اعتمادا على سعة الوقت ثم حصل العذر فى ضيقه، أو عزم على عدمه أو لم يعزم عليه و لا على عدمه بل كان بلا عزم الى ان ضاق الوقت و حصل فيه العذر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۴۸

ففى صحيح زرارة: فإن كان صح فيما بينهما و لم يصح حتى أدركه شهر رمضان أخر صامهما و تصدق عن الأول.
و فى صحيح ابى الصباح عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثم أدركه شهر رمضان قابل قال: عليه ان يصوم و ان يطعم كل يوم مسكينا.
و فى خبر سماعة عن رجل أدركه رمضان و عليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال: يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذى كان عليه بمد من طعام و ليصم هذا الذى أدركه فإذا أفطر فليصم رمضان الذى كان عليه.
و هذه الاخبار كما ترى تشمل بإطلاقها ما إذا كان ترك الصوم بين الرمضانين فى حال الصحة و البرء مع العزم عليه أو العزم على عدمه أو بلا عزم أصلا، و مقتضاه وجوب القضاء بعد الرمضان الأخير مع الفدية. اللهم الا ان يقوم مقيد لإطلاقها و يقيدها بما عدا العزم على القضاء بين الرمضانين و هو الذى يستدل به القائل بوجوب القضاء فقط فى تلك الصورة. و قد نسب الى المشهور و لا سيما المتأخرين منهم و هو عدة اخبار، كصحيح محمد بن مسلم الذى فيه قولهما عليهما السلام: ان كان برء ثم توانا قبل ان يدركه الرمضان الأخر صام الذى أدركه و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين و عليه قضائه، و ان كان لم يزل مريضا حتى أدركه رمضان أخر صام الذى أدركه و تصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين و ليس عليه قضائه، و قد تقدم.
و خبر ابى بصير الذى فيه: فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا لكل يوم مدا، و قد تقدم و خبره الأخر المروى عن تفسير العياشى الذى فيه: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الأخر فإن عليه الصوم و الصدقة جميعا يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام، و قد تقدم و خبر الفضل الذى فيه: فان أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته، و قد تقدم و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على تقييد الأخبار المطلقة المتقدمة هو ان التوانى و التهاون و التضييع التى أخذت فى هذه الاخبار قيدا لموضوع الحكم بالجمع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏8، ص: 449

بين الفداء و القضاء فيما إذا صح و برء بين الرمضانين و لم يصمه، تدل على عدم الحكم به عند عدمها، اما بتقريب مفهوم الشرط كما فيما أخذ التوانى قيدا كما فى صحيح محمد بن مسلم و الخبر الأول لأبى بصير، أو فيما أخذ التهاون قيدا كما فى الخبر الأخير لأبى بصير، و اما بتقريب مفهوم التعليل كما فى خبر الأخير لأبى بصير الذى فيه قوله: من أجل انه ضيع ذلك الصيام.
و خبر الفضل الذى فيه: وجب عليه الفداء لتضييعه الصوم لاستطاعته. و كيف كان فتدل على عدم وجوب الجمع مع عدم التوانى أو التهاون أو التضييع، فبها يقيد إطلاق الاخبار المتقدمة، و من المعلوم انه مع العزم على الصوم فى سعة وقته لا يكون التأخير فى وقته الواسع مع العزم المذكور تهاونا أو توانيا أو تضييعا، و إذا صار معذورا فى ضيق وقته يجب عليه القضاء بعد خروج الرمضان الأخير لأجل لاستطاعته على الصوم بين الرمضانين و لا يجب عليه الفداء لعدم التوانى أو التهاون أو التضييع فى القضاء، اما فى سعة الوقت فلكونه مرخصا فى التأخير فى سعة الوقت، و اما فى ضيقه فلصيرورته معذورا فى الترك، هذا غاية ما قيل فى تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب القضاء فى هذه الصورة.
و يرد عليه أولا- بأن التوانى و التهاون و التضييع تصدق مع العزم على القضاء، لأن التوانى يحصل بمجرد الترك لا لعذر سواء كان عازما على الفعل أم لا كما انه إذا أخر فى سعة الوقت حتى إذا تعذر عليه فى ضيقه يصدق على تأخيره التضييع بلحاظ ان فى التأخير آفات، و منه يظهر صدق التهاون أيضا على تأخيره و ان كان التأخير جائزا بملاحظة سعة وقته لكن الإنسان لا يؤخر الأمور المهمة فى سعة وقته مع احتماله طرو العذر عن إتيانه فى ضيقه كما هو مشاهد بالعيان، و ليس التأخير إلا عن عدم

الاهتمام به اما كسلا أو لرعاية ما هو أهم منه عنده، و على التقديرين يصدق على تسويفه التوانى و التهاون و التضييع كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۵۰

و ثانيا لو سلم عدم مجامعة التوانى أو التهاون أو التضييع مع العزم على القضاء فى أخر الوقت لكن دلالة هذه الاخبار الدالة على اعتبار التوانى و نحوه على اشتراط وجوب الجمع بين القضاء و الفداء بالتوانى متوقف على وجود المفهوم فى الرواية لكى يدل مفهومها على عدم وجوب الجمع مع عدم التوانى فيتحقق التعارض بين هذا المفهوم و بين إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الجمع و لو مع عدم التوانى، فيحمل المطلق على المقيد بحكم تحكيمه على المطلق، و اما مع عدم المفهوم فلا تعارض بينهما حتى يحتاج الى الحمل، إذ المطلق يدل على وجوب الجمع حتى مع عدم التوانى، و المقيد يدل على وجوبه فى صورة التوانى و لا يدل على عدمه عند عدمه، و لا منافاة بين وجوبه فى صورة التوانى على ما هو مفاد المقيد، و وجوبه مع عدمه أيضا على ما هو مفاد المطلق، لكن دلالة تلك الاخبار على المفهوم ممنوعة سواء كان المفهوم المدعى هو مفهوم الشرط، أو مفهوم التعليل بالتضييع، لان مفهومها هو الذى نطق به فى ذيل الخبر بقوله: و ان كان لم يزل مريضا فيكون الصدر متضمنا لحكم من صح بين الرمضانين و لم يصم، و الذيل متضمنا لحكم من استمر مرضه بينهما، و ليس فيه صدرا و ذيلا تعرض لحكم السالم بين الرمضانين بوجوب الجمع على المتوانى و المتهاون منه، و عدم وجوبه على غيره. فهذه الاخبار غير صالحة لأن تكون موجبة لتقييد إطلاق الاخبار المطلقة، فيكون المرجع هو تلك المطلقات، الا ان ذهاب المشهور الى عدم وجوب الفداء فى هذه الصورة و جواز الاكتفاء بالقضاء فقط يبعد الاطمئنان بالقول بعدم وجوبه.

و ما فى الجواهر من جعل الشهرة قرينة صارفة للكلام عن ظاهره الى غيره أبعد، و لنعم ما قاله الشهيد الثانى (قده) فى موضع من ان مخالفة المشهور مشكلة، و موافقتهم من غير دليل أشكل، و لا محيص فى أمثال المقام الا التمسك بعروة الاحتياط، و على اللّه سبحانه التوكل و به الاعتصام. و قد تحصل مما ذكره المصنف فى هاتين المسألتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۵۱

و شرحناه بما لا مزيد عليه ان تأخير القضاء الى رمضان أخر إما يوجب الكفارة فقط و هى الصورة الأولى، فى المسألة السابقة و هى ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه للمرض و استمر مرضه الى رمضان القابل، و اما يوجب القضاء فقط، و هى الصور الباقية فى المسألة الاولى اعنى ما إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لغير المرض و هى الصورة الثانية، و ما فاته بسبب المرض لكن زال المرض و تجدد عذر أخر عن القضاء كالسفر و هى الصورة الثالثة، و ما فاته بسبب عذر أخر غير المرض لكن زال و تجدد المرض المانع عن القضاء و هى الصورة الرابعة، و قد تقدم رجحان الاحتياط بالجمع بين القضاء و الفداء فى هذه الصورة، و اما يوجب الجمع بينهما و هى الصورة المذكورة فى هذه المسألة ما عدا الصورة الأولى منها التى لم يتعرض المصنف لها و قد ذكرناها و اللّه الهادى.

[مسألة ۱۵- إذ استمر المرض الى ثلاث سنين]

مسألة ۱۵- إذ استمر المرض الى ثلاث سنين يعنى الرمضان الثالث، وجبت كفارة للأولى و كفارة أخرى للثانية و يجب عليه القضاء للثالثة إذا استمر إلى أخرها ثم برئ، و إذا استمر إلى أربع سنين وجبت للثالثة أيضا، و يقضى للرابعة إذا استمر إلى أخرها اى الرمضان الرابع، و اما إذا أخر قضاء السنة الاولى الى سنين عديدة فلا تتكرر الكفارة بتكررها بل تكفيه كفارة واحدة.

فی هذه المسألة أمران أحدهما إذا استمر المرض الی ثلاث سنین بمعنی استمراره من الرمضان الأول إلی الرمضان الثالث یجب فداء للسنة الأولی، أی لترک القضاء بین الرمضان الأول و الثانی، و لا یجب قضاء الرمضان الأول، و یجب فداء أخر للسنة الثانیة أی لترک قضاء الرمضان الثانی فیما بینه و بین الرمضان الثالث من دون وجوب قضائه بعد الرمضان الثالث، و یجب قضاء الرمضان الثالث بعده بینه و بین الرمضان الرابع إذا صح فیه، و مع استمرار المرض بین الرمضان الثالث و الرابع یجب فداء أخر لترک قضاء الرمضان الثالث بینه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۵۲

و بین الرابع، و یجب قضاء الرابع بعد الرابع بینه و بین الرمضان الخامس إذا برء فیه، و هکذا و ذلک لإطلاق ما یدل علی وجوب فدیة الاستمرار، و عدم الفرق فیه بین الرمضان الواحد و الأکثر، و لخصوص خبر سماعة الذی فیه: فانی کنت مریضا فمر علی ثلاث رمضانات لم أصح فیهن ثم أدرکت رمضانا أخر فتصدقت بدل کل یوم مما مضی بمد من طعام ثم عافانی اللّه تعالی و صمتهن. بعد حمل قضاء جمیع الرمضانات الثلاث علی الندب بقرینة خبر ابن سنان حسبما تقدم فی المسألة الثالثة عشر.

و خبر ابی بصیر المروی عن تفسیر العیاشی الذی فیه بعد الحکم بالتصدق مکان کل یوم أفطر علی مسکین بمد من طعام قال: فان استطاع ان یصوم الرمضان الذی استقبل و الا فلیتربص الی رمضان قابل فیقضیه فان لم یصح حتی رمضان قابل فلیتصدق کما تصدق مکان کل یوم أفطر مدا مدا.

و لعل هذا المقدار کاف لإثبات ذاک الحکم، فلا ینبغی الإشکال فیه خلافا للمحکی عن الصدوقین من وجوب الفدیة للرمضان الأول و وجوب القضاء للرمضان الثانی الذی استمر بعده المرض الرمضان الثالث، و قد یستدل له بخبر علی بن جعفر المروی عن قرب الاسناد عن أخیه الکاظم علیه السّلام عن رجل تتابع علیه رمضانان لم یصم فیهما ثم صح بعد ذلک کیف یصنع قال: یصوم الأخر و یتصدق عن الأول بصدقة کل یوم مد من طعام لکل مسکین.

و لا یخفی ما فی هذا القول من الضعف و مخالفته مع الإطلاق، و ما دل علیه خبر سماعة و خبر ابی بصیر و الخبر المروی عن قرب الاسناد محمول علی ما إذا حصل البرء بعد الرمضان الثانی لا ما إذا استمر الی الرمضان الثالث، بل المحکی عن الصدوقین قابل للحمل علی ذلک کما احتمله العلامة فی المختلف بل جزم به ابن إدریس علی ما حکی عنه، و علیه فلا خلاف فی المسألة.

و ثانیهما انه لا تتکرر الکفارة بتکرر السنین من غیر فرق فیها بین فدیة الاستمرار و فدیة التهاون لصدق الامتثال بإخراجها مرة واحدة، و قد صرح بذلک غیر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۵۳

واحد من الأصحاب، و فی الجواهر بل لا أجد فیه خلافا الا عن المحکی عن التذکرة فقال:

بتکرارها بتکرر السنة قیاسا علی السنة الأولی التی أوجبت المد عن کل یوم، و لا یخفی ما فیه من الضعف.

[مسألة ۱۶- یجوز إعطاء کفارة أیام عدیدة من رمضان واحد أو أزید بفقیر واحد]

مسألة ۱۶- یجوز إعطاء کفارة أیام عدیدة من رمضان واحد أو أزید بفقیر واحد فلا یجب إعطاء کل فقیر مدا واحدا لیوم واحد.

و ذلک لإطلاق دلیله کما تقدم فی مطاوی الأخبار السابقة ففی صحیح ابن مسلم:

و تصدق عن کل یوم بمد من طعام علی مسکین.

و فى خبر ابى الصباح: عليه ان يصوم و ان يطعم كل يوم مسكينا. و نحوهما غيرهما، فإطلاق المسكين فى قوله عليه السّلام: على مسكين و قوله: كل يوم مسكينا يشمل المسكين الذى اطعمه ليوم واحد أو لأيام متعددة كما يشمل ما إذا كانت الفدية فدية الاستمرار أو فدية التهاون فى القضاء، و هذا بخلاف كفارة الإفطار فى شهر رمضان إذا أراد الإطعام أو تعين، فإن إطعام ستين مسكين لا يصدق على إطعام مسكين واحد ستين مرة.

[مسألة ١٧- لا تجب كفارة العبد على سيده]

مسألة ١٧- لا تجب كفارة العبد على سيده من غير فرق بين كفارة التأخير و كفارة الإفطار، ففى الأول ان كان له مال و اذن له السيد اعطى من ماله، و الا استغفر بدلا عنها، و فى كفارة الإفطار يجب عليه اختيار صوم شهرين مع عدم المال و الاذن من السيد، و ان عجز فصوم ثمانية عشر يوما، و ان عجز فالاستغفار.

لا تجب كفارة العبد على سيده لان الواجب على السيد نفقة عبده، و الكفارة ليست من نفقته، كما لا تجب كفارة الزوجة على زوجها و لا كفارة ما عداها من واجبى النفقة على من تجب النفقة عليه من غير فرق فى ذلك بين كفارة تأخير القضاء أو كفارة الإفطار فيما تجب الكفارة به، و لا فى كفارة التأخير بين فدية الاستمرار اى استمرار المرض بين الرمضانين أو فدية التهاون اى ترك الصوم فيما بين الرمضانين مع تحقق البرء و الصحة. ففى كفارة التأخير ان كان للعبد مال و اذن له مولاه فى صرف ماله فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۵۴

كفارته يجب عليه إخراجها من ماله، بناء على القول بحصول الملك له مع عدم جواز تصرفه فيه الا بإذن مولاه، و اما على القول باستحالة حصول الملك له و انه مع ما فى يده ملك لمولاه فلا ملك له حتى يصح له التصرف فيه باذن مولاه، بل اذن المولى له ح تصرف منه فى ملك نفسه، و يكون صرفه فى كفارة عبده تبرعا فى إخراج كفارة عبده من ماله.

و كيف كان فان لم يكن له مال أو لم يأذن سيده فى صرف ماله فى كفارته بناء على اشتراط صحة تصرفه فى ماله على اذن السيد مطلقا و لو كان المصرف فيما يجب عليه يجب عليه الاستغفار، بدلا عن الكفارة بناء على وجوب الاستغفار على من تجب عليه الكفارة عند عدم التمكن منها مطلقا أية كفارة كانت كما تقدم عموم بدليته عن الكفارة إلا كفارة يمين الظهار كما تقدم، و فى كفارة الإفطار يجب عليه اختيار الصوم مع عدم المال أو مع عدم اذن السيد فيما كان له مال إذا كان الواجب احدى الخصال على نحو التخيير، و مع العجز عن صوم شهرين فصوم ثمانية عشر يوما، و مع العجز عنه فالاستغفار على ما هو الواجب فى كفارة الإفطار.

[مسألة ١٨- الأحوط عدم تأخير القضاء الى رمضان أخر]

مسألة ١٨- الأحوط عدم تأخير القضاء الى رمضان أخر مع التمكن عمدا و ان كان لا دليل على حرمته.

المصرح به فى كلام جماعة من الأصحاب عدم جواز تأخير القضاء الى رمضان أخر عمدا مع التمكن منه، و قد استدل العلامة (قده) فى محكى المختلف لسقوط القضاء عند استمرار المرض الى رمضان أخر بأن العذر قد استوعب وقت الأداء و القضاء فوجب ان يسقط عنه القضاء، اما استيعاب وقت الأداء فظاهر، و اما استيعاب وقت القضاء فلان وقته ما بين الرمضانين إذ لا يجوز التأخير عنه.

و قال الشهيد فى الدروس: لا يجوز تأخير قضاء رمضان عن عام الفوت اختيارا، و تجب المبادرة، و فى غنائم القمى (قده) إذا برء

بين الرمضانين يجب عليه القضاء و لا يجوز التأخير عن الرمضان الآتى، و الظاهر عدم الخلاف فيه.

و فى شرح النجاة عن بعض الأجلة ان عدم وجوب التعجيل بين الرمضانين متروك، و استدلوا له بالأخبار المتقدمة فى طى المسألة الرابعة عشر الدالة على ثبوت الكفارة بالتأخير من غير عذر، معلّلا فى بعض منها بالتضييع أو التوانى أو التهاون مع ما ينسبق الى الذهن من ان الكفارة لا تكون الا عن ذنب، ففى خبر ابى بصير المتقدم فى المسألة المذكورة: و ان صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه ان يقضى الصيام فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعا لكل يوم مدا إذا فرغ من ذلك الرمضان.

و خبره الأخر المروى عن تفسير العياشى و فيه: فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الأخر فإن عليه الصوم و الصدقة جميعا يقضى الصوم و يتصدق من أجل انه ضيع ذلك الصيام.

و أظهر منهما ما فى خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام و فيه ان قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان أخر وجب عليه الفداء للاول و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه وجب عليه القضاء و الفداء. قيل: لان ذلك الصوم انما وجب عليه فى تلك السنة فى هذا الشهر، فأما الذى لم يفق فإنه لما مر عليه السنة كلها و قد غلب اللّه عليه فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه، و كذلك كل ما غلب اللّه عليه مثل المغمى الذى يغمى عليه فى يوم و ليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السّلام: كل ما غلب اللّه على العبد فهو أعذر له لانه دخل الشهر و هو مريض فلم يجب الصوم فى شهره و لا فى سنته للمرض كان فيه، و وجب عليه الفداء لأنه بمنزلة من وجب عليه الصوم فلم يستطع أدائه فوجب عليه الفداء، كما قال اللّه تعالى فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ. فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً و كما قال اللّه تعالى فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ [1] فأقام الصدقة مقام الصيام إذا عسر عليه، فان قال: فان لم يستطع إذ ذاك فهو الان يستطيع، قيل لانه لما دخل عليه شهر رمضان أخر

---

[1] و فسر النسك بالشاة و أصل النسك التطهير.

وجب عليه الفداء للماضى لأنه بمنزلة من وجب عليه صوم فى كفارة فلم يستطعه فوجب عليه الفداء، و إذا وجب عليه الفداء سقط الصوم و الصوم ساقط و الفداء لازم. فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه و الصوم لاستطاعته انتهى.

و انما نقلناه بطوله لدلالة غير موضع منه على لزوم الإتيان بالقضاء قبل الرمضان الأخر، و قد يستدل كما عن الفاضلين بان القضاء مأمور به، و جواز التأخير فى القدر المذكور أعنى إلى الرمضان الأخر معلوم من السنة، فينتفى ما زاد عنه، و هذا الاستدلال كما ترى لا يخلو عن الاجمال، و قد يوجه بابتنائه على دعوى ظهور الأوامر فى الفور، و لا يخفى ما فيه من الوهن، و لعل الأصوب حمله على كون التأخير عن السنة مساهلة فى الإتيان بالواجب و مسامحة فيه و هى محرمة، و التأخير إلى الرمضان الأخر و ان كان كذلك كما يعلم ممن أخر قضاء يوم واحد فات من رمضان الى يوم الأخر من شعبان فإنه لا إشكال فى صدق التساهل عليه و ان ثبت جوازه بالأخبار المرخصة فى التأخير إلى الرمضان الأخر لكن التساهل فى التأخير عن الرمضان الأخر لم يثبت جوازه بدليل، بل الدليل يدل على عدم جوازه و لا بأس به.

و المحكى عن المستند الميل الى جواز التأخير عن الرمضان الأخر للأصل، و دلالة مرسلة سعد بن سعيد عن رجل عن ابى الحسن عليه السّلام قال سألته عن رجل يكون مريضا فى شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو

أكثر ما عليه فى ذلك قال: أحب له تعجيل الصيام فان كان أخره فليس عليه شي‌ء. و عدم دلالة ما استدل به لعدم الجواز على عدمه، و ذلك لحمل ما علل فيه الكفارة بتضييع القضاء أو التوانى أو التهاون فيه على التضييع و التوانى و التهاون مما فات منه من الفضل فى تأخيره عن الرمضان الأخير، إذ لا إشكال فى رجحان التعجيل كما نطق به خبر سعد فى قوله عليه السلام: أحب له تعجيل الصيام. و حمل خبرى أبى بصير على ارادة القضاء فى زمان الصحة بعد الرمضان الأخير، و لم يتعرض للاستدلال بخبر الفضل فكأنه (قده) لا يراه دالا على عدم الجواز، و لا يخفى ما فى كلامه (قده) من الضعف، إذ الأصل مقطوع بالدليل، و مرسلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۵۷

سعد ضعيفة بالإرسال و مهجورة بذهاب المشهور على خلاف ما فيها، و حمل التعليل بالتضييع و نحوه على تضييع ما فات منه من فضل التعجيل، و حمل خبرى أبى بصير على ارادة القضاء بعد الرمضان موهون بكونه خلاف الظاهر، مع ان الخبر الفضل أصرح و أظهر فى الدلالة على عدم جواز التأخير عن الرمضان الأخير، و لكنه (قده) لم يتعرض له مضافا الى ما ادعى من الإجماع على عدم الجواز و عدم وجدان المخالف فى ذلك، بل استظهار عدم الخلاف فيه، و بالجملة فلا سبيل الى القول بالجواز و لا الى دعوى عدم الدليل على عدم الجواز كما فى المتن و اللّه الهادى. ثم انه هل المستفاد من الاخبار الدالة على حرمة التأخير هو توقيت القضاء بما بين الرمضانين بحيث يكون وجوبه فيه من قبيل الواجب الموقت كوجوب الأداء فى شهر رمضان غاية الأمر كون وجوب الأداء فى وقته من الواجب الموقت المضيق و وجوب القضاء فيما بين الرمضانين من الواجب الموسع، أو المستفاد منها هو وجوب تعجيل القضاء قبل الرمضان الأخير و عدم تأخيره عنه بلا إثبات كونه واجبا موقتا، المصرح به فى المعتبر هو الأول، حيث يقول فى أول كلامه:

وقت قضاء صومه (اى صوم شهر رمضان) ما بينه و بين الآتى فلا يجوز الإخلال بقضائه حتى يدخل الثانى الى ان قال: و اما لو استمر به المرض الى رمضان أخر ففيه قولان، القول بعدم وجوب القضاء كما عن الشيخين، و القول بوجوبه كما عن ابن بابويه، ثم استدل على عدم الوجوب بان العذر استمر أداء و قضاء فقط لأنا بينا ان وقت القضاء ما بين الماضى و الآتى، فكان كما لو أغمى عليه من أول وقت الصلاة حتى خرج انتهى، و به صرح فى الحدائق أيضا حيث يقول: المستفاد من الاخبار الدالة على سقوط القضاء مع استمرار المرض الى رمضان أخر ان وقت القضاء الموظف له شرعا هو ما بين الرمضانين فان صح ما بينهما و أمكنه القضاء وجب عليه فى هذه المدة، و لو أخل به و الحال هذه لزمه مع القضاء الكفارة، اما القضاء فبالدليل الدال على وجوب القضاء هنا، و اما الكفارة فعقوبة لإخلاله بالواجب الذى هو الإتيان به فى تلك المدة.

و لو لم يصح فيما بينهما فلا قضاء عليه بعد ذلك، لان الوقت المعين للقضاء قد فات بالعذر الموجب لعدم توجه الخطاب الشرعى إليه فيه، و القضاء بعده و الحال هذه يحتاج الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۵۸

دليل انتهى.

و عن المنتهى هو الأخير حيث يقول: و قولهم ان وقت القضاء بين الرمضانين ممنوع، إذ وجوب القضاء فيه لا يستلزم تعينه له، و لهذا لو فرط لوجب قضائه بعد الرمضان الثانى، و لا يخفى ما فيه، و الذى يسهل الخطب عدم ثمرة للقول بالتوقيت و عدمه، إذ مع استمرار العذر لا يجب القضاء بعد الرمضان الأخير و لو قلنا بعدم التوقيت، و ذلك لما دل على عدم وجوبه مع استمرار العذر من الاخبار كما تقدم، و لو برء بين الرمضانين و ترك القضاء فيه مع التمكن منه وجب القضاء بعد الرمضان الأخير مع الكفارة و لو قلنا بعدم التوقيت، فالبحث عن التوقيت مما لا طائل فيه، و ان كان الظاهر من الاخبار خصوصا خبر الفضل بن شاذان هو التوقيت و اللّه العالم.

[مسألة ۱۹– یجب علی ولی المیت قضاء ما فاته من الصوم]

مسألة ۱۹- یجب علی ولی المیت قضاء ما فاته من الصوم لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما لا ما ترکه عمدا أو اتی به و کان باطلا من جهة التقصیر فی أخذ المسائل، و ان کان الأحوط قضاء جمیع ما علیه و ان کان من جهة الترک عمدا، نعم یشترط فی وجوب قضاء ما فات بالمرض ان یکون قد تمکن فی حال حیاته من القضاء و أهمل و الا فلا یجب لسقوط القضاء حینئذ کما عرفت سابقا، و لا فرق فی المیت بین الأب و الام علی الأقوی، و کذا لا فرق بین ما إذا ترک المیت ما یمکن التصدق به عنه و عدمه، و ان کان الأحوط فی الأول الصدقة عنه برضاء الوارث مع القضاء، و المراد بالولی هو الولد الأکبر و ان کان طفلا أو مجنونا حین الموت بل و ان کان حملا.

فی هذه المسألة أمور (الأول) المشهور علی انه إذا مات المیت و علیه شیء من الصیام یجب علی ولیه إتیانه فی الجملة، و عن المنتهی انه مذهب علمائنا و هو ظاهر فی الإجماع، بل عن الخلاف و السرائر الإجماع علیه صریحا و یدل علیه نصوص کثیرة کصحیحة البختری المرویة فی الکافی عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یموت و علیه

صلاة أو صیام قال: یقضی عنه اولی الناس بمیراثه قلت ان کان اولی الناس به امرأة فقال علیه السّلام: لا الا الرجل.

و صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال سألته عن رجل أدرکه رمضان و هو مریض فتوفی قبل ان یبرء قال علیه السّلام: لیس علیه شیء و لکن یقضی عن الذی برء ثم یموت قبل ان یقضی.

و موثقة ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی من یموت فی شهر رمضان قال: لیس علی ولیه ان یقضی عنه الی ان قال: فان مرض فلم یصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلک فلم یقضه ثم مرض فمات فعلی ولیه ان یقضی لأنه قد صح فلم یقض و وجب علیه.

و موثقة أبی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی رجل سافر فی رمضان فأدرکه الموت قبل ان یقضیه قال: یقضیه أفضل أهل بیته.

و غیر ذلک من الاخبار التی یمر علیک بعضها فیما یأتی، فلا ینبغی الإشکال فی وجوب القضاء علی الولی فی الجملة.

خلافا للمحکی عن ابن ابی عقیل: من ان الواجب علی الولی انما هو الصدقة عن المیت عن کل یوم بمد من طعام قال: و بهذا تواترت الاخبار عنهم علیهم السلام ثم قال: و القول الأول (یعنی القول بوجوب القضاء) مطرح لانه شاذ، و ما یحکی عنه لا یخلو عن الغرابة، و کیف کان یستدل له بصحیحة أبی مریم الأنصاری عن الصادق علیه السّلام: إذا صام الرجل شیئا من شهر ثم لم یزل مریضا حتی مات فلیس علیه شیء و ان صح ثم مرض ثم مات و کان له مال تصدق عنه مکان کل یوم بمد و ان لم یکن له مال صام عنه ولیه (علی ما فی الکافی و الفقیه) أو و ان لم یکن له مال تصدق عنه ولیه (علی ما فی التهذیب).

و صحیحة ابن بزیع عن الجواد علیه السّلام رجل مات و علیه صوم یصام عنه أو یتصدق؟

قال: یتصدق عنه فإنه أفضل، و الأقوی ما علیه المشهور للأخبار الکثیرة الدالة علیه و کونها معمولا بها، و کون هذین الخبرین معرضا عنهما مع احتمال التقیة فیهما لکون القول بالصدقة منسوبا الی ابی حنیفة و مالک و الثوری و الشافعی فی رأیه الجدید،

و کیف کان فهذا القول شاذ مطروح، و خلافا للمحکی عن المبسوط و الجمل و الاقتصار فخیر بین الصدقة و القضاء، و ربما یحکی عن السیدین الإجماع علیه، و حکی عن الإسکافی أیضا و یستدل له بأنه جمع بین الاخبار التی استدل بها المشهور علی وجوب القضاء و خبر ابی مریم الذی استدل به لما حکی عن ابن ابی عقیل بقرینة صحیح ابن بزیع المصرح فیه بأفضلیة الصدقة،

و لا- يخفى انه لو تمت حجية خبر ابى مريم لكان هذا الاستدلال أصوب مما استدل به للمحكى عن ابن ابى عقيل، لكن قد عرفت عدم تمامية الاستدلال به لكونه معرضا عنه و موافقا مع مذهب العامة فلا يعول عليه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى وجوب قضاء ما فات عن الميت لعذر كالمرض و الحيض و نحوهما، و فيما فات منه عمدا عصيانا قولان، و المحكى عن المحقق فى مسائله البغدادية اختصاص الوجوب بما فات منه لعذر لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه، و حكى الشهيد فى الذكرى عن شيخه عميد الرؤساء أنه ينصر هذا القول، ثم نفى عنه البأس و قال: بان الروايات تحمل على الغالب من الترك و هو انما يكون على هذا الوجه يعنى ان الغلبة فى الفوت تكون على وجه العذر لا- الترك عمدا، و حكى الميل الى ذلك عن جملة من المتأخرين كصاحبى المدارك و الذخيرة، و استحسنه فى الحدائق و قال: بان الروايات منها ما هو مصرح فيه بالسبب الموجب للترك كالحيض و المرض، و منها مطلق و مقتضى القاعدة حمل مطلقها على مقيدها انتهى، و لا يخفى ما فيه لان غلبة فوت الصيام عن عذر ممنوعة، و على تقدير التسليم كونها موجبا لحمل الفوت فى المطلق منه على الفوت عن العذر ممنوع، إذ الغلبة الوجودية لا- يوجب صرف اللفظ الى الفرد الغالب ما لم ينته الى غلبة الاستعمال الناشئة عن كون صدق المطلق على افراده بالتشكيك، فالأقوى عدم الفرق فى وجوب القضاء على الولى بين ما كان الفوت عن عمدا و عن عذر لدلالة الأخبار المطلقة على الإطلاق، و لا موجب لحملها على المقيد اعنى ما ذكر فيه سبب الفوت من الاعذار لما تحقق فى الأصول من عدم

حمل المطلق على المقيد فيما إذا كانا متوافقين فى النفى أو الإثبات إلا مع إحراز وحدة المطلوب.

و اما الاستدلال للعموم بعموم التعليل فى بعض الاخبار مثل ما فى مرسلة ابن بكير لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه، الدال على كون المدار على وجوب القضاء على الولد هو الفوت عن الميت مع تمكنه من القضاء سواء كان الفوت عمدا أو عن عذر أو بالأولوية و الفحوى، حيث ان ترك القضاء اعتمادا على سعة الوقت إذا كان موجبا للقضاء عنه فتركه أداء و قضاء عمدا و عصيانا اولى بإيجابه لذلك قطعا ممنوع بأنه مع تسليم الانصراف و حمل المطلق على المقيد لا سبيل لدعوى اسراء الحكم الى غير مورد المعلل له، و إثبات الحكم له عن عموم العلة لأنه إثبات للحكم به فى غير موضوعه، مع ان العلة علة لثبوته لموضوعه و هو الفوت عن عذر، كما ان دعوى أولوية ثبوت الوجوب فيما كان ترك القضاء عصيانا عن ثبوته فيما إذا كان اعتمادا على سعة الوقت ليست مظنونة فضلا عن كونها قطعية، و أى مناسبة بين ترك القضاء عن الميت عصيانا و بين وجوبه على وليه حتى يدعى القطع به.

(الأمر الثالث) يشترط فى وجوب القضاء على الولى تمكن الميت على قضائه و إهماله فيه، دون ما إذا استمر العذر به الى ان مات، و هذا فيما إذا كان العذر غير السفر إجماعى ادعى عليه الإجماع بقسميه، و يدل عليه النصوص المستفيضة التى تقدم بعضها، و فيما إذا كان العذر هو السفر كلام تقدم فى طى المسألة الثانية عشر، و قد قلنا ان وجوب القضاء عنه أحوط لو لم يكن أقوى.

(الأمر الرابع) المحكى عن نهاية الشيخ عدم الفرق فى وجوب القضاء على الولى بين ان يكون الميت رجلا أو امرأة فكما يجب على الولد قضاء ما فات من أبيه يجب قضاء ما فات من امه أيضا، و حكى عن مبسوطة أيضا و اليه مال العلامة فى المنتهى و المختلف، و تردد فيه المحقق فى الشرائع و أنكره ابن إدريس أشد الإنكار بل قال

ليس هذا مذهبا لأحد من فقهائنا و انما أورده الشيخ إيراد إلا اعتقادا، و يستدل للاول بوجوه منها قاعدة الاشتراك بين الرجال و

النساء فى الأسئلة التى وردت بعبارة عن الرجل إذ الحكم المذكور فيه يشترك بين الرجل و المرأة الا ان يدل دليل على الاختصاص، و فيه ان دليل الاشتراك يثبت الاشتراك بين الرجل و المرأة فيما كان لهما من الاحكام لا فى موضوعيته لحكم شرعى متعلق بمكلف أخر كفوت الأداء عن الميت مع تمكنه من القضاء الذى هو موضوع لوجوب القضاء على الولى، إذ ثبوت موضوعية فوته عن الرجل مع تمكنه من القضاء لا يقتضى موضوعية فوته عن المرأة أيضا مع تمكنها من القضاء.

و منها عموم بعض الاخبار المعلقة فيه الحكم عن الميت الصادق على الذكر و الأنثى كخبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام انه قال: الصلاة التى حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيها اولى الناس به و هو و ان كان فى مورد الصلاة لكن يتعدى عنها الى الصوم بالإجماع المركب، و ان من يقول بوجوب قضاء الصلاة عنها يقول بوجوب قضاء الصوم أيضا.

و منها الأخبار الواردة فى وجوب قضاء الصوم عن المرأة كصحيح أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام عن امرأة مرضت فى شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال: اما الطمث و المرض فلا و اما السفر فنعم.

و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام و قد مر فى طى المسألة الثانية عشر، و صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السّلام عن امرأة مرضت فى رمضان و ماتت فى شوال فأوصتنى أن أقضى عنها قال: هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال: لا يقضى عنها فان اللّه لم يجعله عليها إلى أخر الحديث، و قد تقدم فى طى المسألة الثانية عشر. و تقريب الاستدلال بالأخير انه لو لم يجب القضاء عن المرأة لم يكن للاستفسار عن حالها و انها هل برئت أم لا وجه، فهو

ظاهر الدلالة فى وجوب القضاء عنها إذا برئت من مرضها و لم تأت بالقضاء، و الاشكال فى الاستدلال بهذه الاخبار بان أقصاها الدلالة على مشروعية القضاء لا على وجوبه، إذ المشروعية تجامع مع الاستحباب الذى لا اشكال فيه، ضعيف بأن الإنصاف ظهور تلك الاخبار فى الوجوب، لكن يرد على الاستدلال بها انها لا تدل على وجوبها على الولى بل أقصاها الدلالة على وجوب القضاء عنها و لو بالاستيجار من صلب مالها لان يقضى عنها لو كان لها مال، فما فى الجواهر من انه إذا ثبت الوجوب ثبت بالنسبة إلى الولى ضرورة معلومية عدم الوجوب على جميع الناس فليس ح إلا الولى و لو بقرينة ثبوته فى الرجل مندفع بما احتملناه: من إمكان وجوبه بإخراج أجرته عن مالها كسائر الديون التى تبقى بعد الموت مع عدم وجوب إخراجها على جميع الناس، و لعل خبر ابن سنان المصرح فيه بأنه يقضيه اولى الناس به منضما إلى الإجماع المركب بعدم الفرق بين الصلاة و الصوم مع ذهاب الأكثر الى عدم الفرق فى الميت بين الرجل و المرأة كاف فى إثبات الحكم فى المرأة أيضا.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب هو وجوب القضاء على الولى مطلقا سواء كان للميت مال يمكن ان يتصدق به عنه عن كل يوم بمد أم لا، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة، و المحكى عن السيد المرتضى (قده) اعتبار ان لا يخلف الميت ما يتصدق به عنه فى وجوب القضاء على الولى، و اما مع تخلفه فاللازم هو التصدق به عنه. و يستدل له بصحيح ابى مريم المتقدم بناء على نسخة الكافى و الفقيه: و ان لم يكن له مال صام عنه وليه، و الأقوى ما عليه المشهور لاختلاف متن الخبر و كونه فى التهذيب: و ان لم يكن له مال تصدق عنه وليه، و كونه موافقا مع العامة، و اعراض الأصحاب عن الاستناد اليه و العمل به الموجب لسقوطه عن الحجية على ما هو المناط عندنا فى حجية الخبر كما مر مرا، و ان كان الحق عند الاختلاف بين نسخة الكافى و التهذيب صحة العمل بما فى الكافى لأنه أتقن من الشيخ فى نقل الاخبار كما صرح به فى المدارك فى هذا المقام: من ان الظاهر ترجيح ما

فى الكافى و الفقيه كما يعرفه من يقف على حقيقة هذا الكتاب.

(الأمر السادس) المشهور لا سيما فى كلام المتأخرين ان المراد بالولى هو أكبر أولاده الذكور، و استدل له العلامة فى المختلف بأصالة البراءة عن وجوبه على من عداه، قال و خالفنا الأصل فى الولد الأكبر للنقل و الإجماع عليه، و لاختصاصه بالحباء من التركة فيبقى الباقى على أصل الدليل.

و قال فى المعتبر مقام الاستدلال بأن الأصل براءة ذمة الوارث الا ما حصل الاتفاق عليه.

أقول و لعلهما (قدس سرهما) يريا إجمال الولى و عدم إطلاقه لكل من يكون وارثا و لذا يقولا: بالأخذ بالقدر المتيقن و هو الولد الأكبر و الا فمع فرض إطلاقه و شموله لكل وارث لا يبقى محل للأخذ بالقدر المتيقن، و لا للرجوع الى البراءة فيما عداه، فالعمدة فى اختصاص الوجوب بالولد الأكبر هو دعوى عدم إطلاق الولى بل إجماله و عدم شموله لكل وارث، و الا ففى الأخبار ليس تصريح بالولد الأكبر.

ففى صحيح البخترى عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال: يقضى عنه اولى الناس بميراثه قلت: ان كان اولى الناس به امرأة فقال لا الا الرجل، و فى مرسل حماد بن عثمان عمن ذكره عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يموت و عليه من شهر رمضان من يقضى عنه قال: اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال، و فى صحيح ابن ابى عمير عنه عليه السّلام فى الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال:

يقضيه اولى الناس به، و فى خبر ابى بصير: يقضى عنه أفضل أهل بيته، و فى مرسل الفقيه: يقضى عنه من شاء من اهله، و فى الفقه الرضوى: و إذا مات

الرجل و عليه من صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضى عنه و كذلك إذا فاته فى السفر الا ان يكون مات فى مرضه من قبل ان يصح فلا قضاء عليه، و إذا كان للميت وليان فعلى أكبرهما من الرجال ان يقضى عنه فان لم يكن له ولىّ من الرجال قضى عنه وليه من النساء.

و هذه الاخبار كما ترى لا تعرض فيها لاختصاص الوجوب بالولد الأكبر الذكور بحيث لو لم يكن لم يجب على من عداه من الورثة، و لكن يمكن استظهار الوجوب به مع وجوده حيث اولى الناس بالميت من الأولاد هو الذكور منهم إذا اجتمعوا مع الإناث كما يدل عليه كون سهمهم من الإرث ضعف سهم الأنثى، و إذا كانوا متعددين يكون أكبرهم أولى بالميت ممن عداه كما يدل عليه اختصاصه بالحباء، و لعله الى ذلك ينظر العلامة فى استدلاله بكون المراد من الولى هو الأكبر من أولاده الذكور باختصاصه بالحباء، بمعنى ان من اختصاصه بالحباء يستفاد كونه اولى بالميت، لا ان اختصاصه به يدل على اختصاص وجوب القضاء به فلا يرد عليه بما فى الحدائق من ان الاختصاص بالحباء غير مقتض لما ذكره لجواز ان تكون العلة فى إيجاب القضاء غير ذلك، و لعل ذهاب المشهور على اختصاص الوجوب بالأكبر من الذكور ناش عما استفدناه، لكنه يرد عليه بان أولوية الولد الأكبر من الذكور يدل على اختصاص وجوب القضاء به عند وجوده، لأعلى انتفاء الوجوب عمن عداه عند عدمه، و قد تقدم فى مباحث أحكام الأموات عند البحث عن كون اولى الناس بأحكام الميت اولى الناس بميراثه ما ينفع فى المقام فراجع.

(الأمر السابع) ظاهر عبارة المتن من قوله (قده): و المراد بالولى هو الولد الأكبر اختصاص الوجوب بالأكبر من الذكور فلا يجب على البنات من الأولاد عند عدم الذكور، كما يدل عليه قوله فى المسألة الاتية لو لم يكن للميت ولد لم يجب على احد من الورثة و ان كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه، و بذلك يصرح

الشيخ و غيره فاسقطوا القضاء عن الولى من النساء، و يدل عليه ما فى خبر البخترى و خبر الحماد من نفى الوجوب عن النساء،

لكن المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن البراج وجوبه على النساء، و يدل عليه ما فى فقه الرضا عليه السّلام: فان لم يكن له ولى من الرجال قضى عنه وليه من النساء، لكن حجية ما فى فقه الرضا ينحصر بما إذا كان مرويا عن الامام و لم يكن من صاحب الكتاب و لم يكن مما اعرض عنه الأصحاب، و الظاهر ذهاب المشهور إلى الأول كما نسب الى المعظم، و ليس شىء من حواشى أهل العصر حاضرا لدى حتى اعلم فتواهم فى ذلك.

(الأمر الثامن) هل يشترط فى تعلق الوجوب بالولى بلوغه حين يموت مورثه أم يراعى الوجوب ببلوغه فيتعلق به ح و لو كان حين الموت طفلا أو مجنونا بل و ان كان حملا وجهان بل قولان: من إطلاق قوله اولى الناس بالميت اولى الناس بميراثه: و من انصرافه عمن لم يكن مكلفا حين موت المورث و لا سيما فيما إذا كان حملا، و لعل الأول أقوى لصدق اولى الناس بميراثه على الطفل و المجنون بل و على الحمل، و ان كان الوجوب عليهم مرعى بتحقق شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اللّه الهادى.

[مسألة ۲۰- لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على احد من الورثة]

مسألة ۲۰- لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على احد من الورثة و ان كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب.

و مبنى عدم وجوب القضاء على احد من الورثة عند فقد الولد هو القول باختصاص الوجوب بالولد كما تقدم فى الأمر الرابع فى المسألة المتقدمة، كما ان وجه الاحتياط فى أكبر الذكور من الأقارب هو عدم استفادة الاختصاص بخصوص الولد الأكبر، لكن عليه ينبغى القول بالاحتياط فى الإتيان بالقضاء على مطلق الذكور من الأقارب إذ لا وجه لاحتمال اختصاص الوجوب ح بالأكبر من الذكور منهم كما لا يخفى

[مسألة ۲۱- لو تعدد الولى اشتركا]

مسألة ۲۱- لو تعدد الولى اشتركا و ان تحمل أحدهما كفى عن الأخر كما انه لو تبرع أجنبى سقط عن الولى.

المراد بأكبر الأولياء الذى فسروا به الولى هو من لا أكبر منه، فيشمل الواحد و المتعدد فيما إذا كانوا متساويين فى السن و ح ففى وجوب القضاء على الجميع على نحو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۶۷

الاشتراك و التوزيع فإذا كان للميت وليان مثلا و كان عليه قضاء عشرة أيام مثلا يجب على كل واحد منهما خمسة أيام، أو وجوب الجميع على الجميع على نحو الوجوب الكفائى، أو وجوبه على واحد منهم على نحو الوجوب العينى و تعيين المكلف منهم بالقرعة أو سقوط التكليف بالقضاء و عدم وجوبه على واحد منهم وجوه، و أقوال، ذهب الأكثر إلى الأول لإطلاق قوله عليه السّلام: يقضى عنه اولى الناس بميراثه الشامل للمتحد و المتعدد، و إذا وجب القضاء على المتعددين تساووا فيه لامتناع الترجيح بلا مرجح فيجب عليهم التشريك فيه بالتوزيع، و المحكى عن البعض هو وجوب الجميع على الجميع على نحو الوجوب الكفائى، و ذلك لان التوزيع لا يتم فيما يلزم فيه الكسر كما إذا كان الولى اثنين و كان القضاء على الميت تسعة أيام أو أحد عشر يوما، فان اليوم المنكسر لا يوزع عليهما، بل لا بد من ان يأتى به أحدهما لأن الصوم اليوم الواحد لا يتبعض بين اثنين، كما ان الصلاة الواحدة أيضا كك فلا محالة يكون وجوب اليوم المنكسر على كل واحد منهما على نحو الوجوب الكفائى بمعنى استحقاقهما العقاب بتركهما معا، و امتثال أحدهما بفعله و ترتب الثواب عليه و سقوطه عن الأخر فيما إذا فعله أحدهما و تركه الأخر و إذا كان الواجب فى ما يلزم الكسر على نحو الوجوب الكفائى فليكن الجميع على الجميع كذلك، و لكن فيما إذا أتيا به

فى يوم واحـد أو صـليا معا بتلك الصـلاة الواحدة فى آن واحد ففى اتصاف فعل كل واحد منهما بالوجوب و ترتب الثواب على امتثال كل واحـد منهما كما فى صـلاة المتعـددين على الميت دفعـة واحـدة جماعة أو فرادى إشـكال، لأن فعل كل واحد يكون بالنيابة عن الميت فيما اشـتغلت ذمته به، و المفروض اشـتغال ذمته بصوم يوم واحد أو صلاة واحدة فلا يقع فعلهما معا عن الميت لانه متعـدد و المتعـدد من حيث انه متعـدد لا يقع عن الواحـد، و بعبارة أخرى تفريغ ذمة الميت غير قابل للتكرر فلا يصح تحققه عن المتعدد و ليس مثل الصلاة على الميت و انما هو كالقتل مثلا، و إذا لم يتكرر فلا ينطبق ضابط الوجوب الكفائى على فعلهما فيما إذا أتيا دفعة و ان كان فعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۶۸

أحدهما يوجب السـقوط عن الأخر إذا لم يأتيا به دفعة كما ان تركهما معا يوجب استحقاقهما العقوبة على ترك الواجب دفعة، و لعل هـذا صار المنشأ لـذهاب الأكثر على التوزيع على الجميع، و قالوا بوجوب التوزيع على الجميع لا بنحو الوجوب الكفائى، بل يكون سـقوطه عن المتعـددين بفعل أحدهم كسـقوطه عن الولى بفعل المتبرع إذ المتبرع لا يجب عليه حتى يكون سـقوطه عمن وجب عليه أعنى الـولى بإتيـان من وجب عليه حـتى يكـون كفائيـا، بـل السـقوط عنه بفعـل المـتبرع لكـون فعله مـذهبا لموضوع الوجوب على الولى و هو اشـتغال ذمـة الميت به، إذ الواجب على الولى هو تفريغ ذمـة الميت عنه المتوقف على اشـتغالها به بنـاء على قيـام الـدليل على صـحة التبرع فى الإتيـان بمـا اشـتغلت ذمـة الميت به كمـا هو الأـقوى، و لكن يرد الاشـكال فيمـا إذا كـان المتعددون من الأولياء أو الولى و المتبرع أو المتبرعون المتعددون و أتوا دفعة، كما إذا كان المديون مشغول الذمة بالخمسة مثلا و تبرع اثنان بتفريغ ذمته بإعطاء الخمسـة بالـدائن دفعـة إذ فى حصول الملك للـدائن بكلتا الخمستين مع كونه مالكا للخمسة فى ذمـة المـديون، و المفروض إعطاء كل واحـد من المتبرعين بعنوان تفريغ ذمـة المـديون عن الخمسة أو تفريغ ذمته بأحدهما غير المعين لاسـتحالة وقوعه بأحـدهما معينا لعـدم المرجح لأحدهما واقعا، أو عدم حصول التفريغ أصـلا لكون كل واحد منهما مانعا عن حصول التفريغ بالاـخر اشـكال، و الأقوى بالنظر هو الأخير، و لكن الالتزام به فيما إذا كان على الميت صـلاة واحـدة أو صوم واحـد و اتى المتعـددون به دفعة مشـكل، و ان لم يكن به بأس فى الـدين الواحـد فى ذمـة ميت أو حيّ إذا تعدد المتعددون فى أدائه دفعـة، لان الالتزام بصـيرورة الدائن مالكا لكل ما يأخذه من المتعددين فى مقام تفريغ ذمة المديون بعيد جدا، و كيف كان فالمحكى عن ابن البراج القرعـة، و لعله لأن القرعة لكل أمر مشـكل، و لا يخفى ان الرجوع إليها يصح فيما إذا كان واقع مجهول احتيج الى التعيين فيعين بالقرعة و لا يكون فى المقام كك إذ ليس احد من هؤلاء الأولياء مأمورا بالقضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۶۹

واقعا حتى يتعين بالقرعة، مع انه يحتاج فى إجرائها إلى إحراز الإشـكال المتوقف على عمل الأصحاب و لم يحرز عملهم بالقرعة فى المقام، بل المحرز عدمه إذ لم يحك القول بالقرعة عمن سوى ابن البراج.

و عن ابن إدريس سـقوط القضاء عن الجميع لان التكليف يتعلق بالولـد الأكبر المنتفى مع التعدد، و فيه ما لا يخفى لعدم تعرض الاخبار كما عرفت بتعين الولـد الأكبر، و ان المراد به كما قـدمناه هو من لا أكبر منه الشامل للمتحـد و المتعدد، فالأقوى فى هذا المقام ما عليه الأكثر و اللّه الموفق.

[مسألة ۲۲- يجوز للولى أن يستأجر من يصوم عن الميت]

مسألة ۲۲- يجوز للولى أن يسـتأجر من يصوم عن الميت و ان يأتى به مباشـرة و إذا اسـتأجر و لم يأت به المؤجر أو أتى به باطلا

لم یسقط عن الولی.

اعلم أن الأصل فی کل واجب علی مکلف هو لزوم الإتیان به بالمباشرة، و لا یسقط بإتیان غیره سواء کان بإجارة أو اتی به تبرعا الا ان یقوم دلیل علی جواز الاستنابة فیه، و ان الأصل فی کلما یصح فیه التبرع جواز أخذ الأجرة علیه، و لا إشکال فی صحة التبرع فی الإتیان بما اشتغلت ذمة المیت به من صلاة أو صوم أو حج أو دین کما دل علیه النصوص المستفیضة، و السر فیه هو ظهور دلیل الدال علی وجوب قضاء ما فات منه علی الولی لأجل تفریغ ذمته عما تکون مشغولة به لا خصوص إتیانه بالمباشرة و علیه فیسقط عن الولی بفعل غیره بالتبرع أو بالإجارة، و مقتضی ذلک جواز استیجار الولی غیره فی ان یأتی بما فات من المیت بعنوان تفریغ ذمة المیت عما اشتغلت به کما یجوز له طلب إتیان غیره به تبرعا لکن استیجار غیره لا یسقطه عن الولی و ان صار بالإجارة واجبا علی الأجیر، کما ان بالطلب عن المتبرع لا یسقط عن الولی بل المسقط عنه هو فعل الأجیر أو المتبرع صحیحا علی وجه یوجب تفریغ ذمة المیت عنه، و الا فمع بقاء شغل ذمة المیت به یجب علی الولی إتیانه لبقاء منشأ وجوبه علیه و هو شغل ذمة المیت به.

[مسألة ۲۳- إذا شک الولی فی اشتغال ذمة المیت و عدمه]

مسألة ۲۳- إذا شک الولی فی اشتغال ذمة المیت و عدمه لم یجب علیه شیء و لو علم به إجمالا و تردد بین الأقل و الأکثر جاز له الاقتصار علی الأقل.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۷۰

لما کان وجوب القضاء علی الولی متوقفا علی اشتغال ذمة المیت به، بل مع تمکنه منه و عدم الإتیان به یکون شک الولی فی اشتغال ذمة المیت موجبا لشکه فی وجوب قضائه علیه، و المرجع فی شکه فی وجوب قضائه علیه هو البراءة لکون الشک فی تعلق التکلیف به علیه لکن هذا الأصل محکوم بأصالة عدم إتیان المیت بالأداء عند تمکنه التی من أثارها الشرعیة تعلق الأمر بالقضاء علیه، بناء علی کون القضاء بالأمر الجدید و مقتضاها هو وجوب الإتیان بالقضاء علی الولی لو لم تکن محکومة بأصل أخر حاکم علیها، لکن قاعدة الوقت حائل، و عدم الاعتبار فی الشک بعد الوقت بناء علی عدم اختصاصها بالصلاة و جریانها فی جمیع الموقتات عند الشک بعد خروج وقتها فی إتیانها فی وقتها و أصالة الصحة فی فعل المیت عند الشک فی ترکه الأداء إذا کان الشک فی اشتغال ذمته من جهة الشک فی ترکه الأداء عمدا أو من جهة ترکه القضاء عند تمکنه منه و أصالة عدم حصول التمکن من القضاء له إذا کان الشک فی اشتغاله من جهة الشک فی تمکنه من القضاء إذا لم یکن ترک الأداء منه عمدیا، و لعل المرجع فی هذا الشک هو الأصل الأخیر، و علیه فالحکم هو عدم وجوب القضاء علی الولی عند شکه فی اشتغال ذمة المیت به هذا إذا کان شکه فیه بسیطا غیر مقرون بالعلم الإجمالی.

و کذا لو علم إجمالا باشتغال ذمته به و شک فی الأقل و الأکثر بأن دار المعلوم بالإجمال بینهما، فإنه یرجع فی طرف الأکثر إلی البراءة لکون المورد من موارد الشک بین الأقل و الأکثر الاستقلالی الجاری فیه البراءة عن الأکثر من غیر اشکال، و حکم الأصول الحاکمة علیها حکم ما لو کان الشک فی أصل الاشتغال.

[مسألة ۲۴- إذا اوصی المیت باستئجار ما علیه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولی]

مسألة ۲۴- إذا اوصی المیت باستئجار ما علیه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولی بشرط أداء الأجیر صحیحا و الأوجب علیه.

الکلام فی هذه المسألة فی أمرین أحدهما فی صحة وصیة استیجار ما علیه من الصوم و الصلاة، و لا إشکال فی صحتها لعموم ما یدل علی صحة الوصیة و وجوب إنفاذها، و لا فرق بین ان یوصی به مطلقا أو

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۷۱

من أجیر معین، و یجب إخراجها من الثلث بناء علی عدم کون ما علیه من الدین و لو مع تعیین إخراجه من الأصل إلا مع اجازة الوارث، و علی البناء علی کون ما علیه من الصلاة و الصوم من الدین فیخرج من الأصل إلا إذا اوصی بإخراجه من الثلث.

و ثانیهما فی حکم الولی مع هذه الوصیة، و لا إشکال فی سقوط ما علیه بسبب الفوت عن المیت بعد تحقق الاستیجار من الوصی و صدور العمل عن الأجیر صحیحا، لما عرفت فی طی المسألة الثانیة و العشرین من سقوط التکلیف عن الولی بصدور العمل عن الأجیر صحیحا، لکون المقصود من أمر الولی به هو تفریغ ذمة المیت لا صدور العمل عن الولی بالمباشرة، و لا فرق فی الأجیر بین ان استأجره الولی أو وصی المیت إذا اوصی المیت، و لا یسقط عن الولی بتحقق الاستیجار قبل ان یعمل الأجیر عمله فضلا عن سقوطه بنفس الوصیة و لو قبل صدور الاستیجار عن الوصی لما تقدم فی المسألة المذکورة: من ان موضوع وجوب القضاء علی الولی هو اشتغال ذمة المیت بما فات منه فما دام بقاء الاشتغال یکون القضاء واجبا علیه، و من المعلوم عدم فراغ ذمة المیت بصدور الإجارة عن الوصی فضلا عن نفس وصیته قبل تنفیذها، و مع بقاء اشتغاله به یکون الواجب باقیا علی الولی حتی یأتی به أو یسقط عنه بإتیان غیره من الأجیر الموصی به أو غیره من أجیر یستأجره الولی أو من المتبرع، إذ الظاهر جواز استجار الولی أجیرا لذلک مع إیصاء المیت به کما یجوز الإتیان به عن المتبرع، لان دلیل وجوب تنفیذ وصیة المیت لا یمنع الولی عن فعل ما یجب علیه و عن جواز استیجاره له و لا لفعل المتبرع، لان وجوب تنفیذها متوقف علی بقاء اشتغال ذمة المیت بما فات منه، و عمل الأجیر نفسه بالمباشرة أو بالاستیجار مع صدور العمل عن أجیره و عمل المتبرع یرفع الاشتغال فیرتفع حکم الوصیة بارتفاع موضوعها، و لا یعقل ان یکون وجوب تنفیذها حافظا لموضوعها الذی هو الاشتغال، لان فعلیته منوطة علی بقاء الموضوع، و لا یعقل ان یکون الحکم المنوط علی بقاء الموضوع حافظا للموضوع، و تفصیل ذلک موکول إلی المراجعة إلی الأصول.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۸، ص: ۴۷۲

[مسألة ۲۵- انما یجب علی الولی قضاء ما علم اشتغال ذمة المیت به]

مسألة ۲۵- انما یجب علی الولی قضاء ما علم اشتغال ذمة المیت به أو شهدت به البینة أو أقربه عند موته، و اما لو علم انه کان علیه القضاء و شک فی إتیانه حال حیاته أو بقاء ذمته فالظاهر عدم الوجوب علیه باستصحاب بقائه، نعم لو شک هو فی حال حیاته و اجری الاستصحاب أو قاعدة الشغل و لم یأت به حتی مات فالظاهر وجوبه علی الولی.

الواجب علی الولی قضاء ما اشتغل به ذمة المیت من الصوم أو الصلاة، و تنجز وجوبه علیه یتوقف علی إحرازه اشتغال ذمة المیت به. فما لم یحرز اشتغالها به یکون المرجع للولی عند الشک فی وجوب القضاء علیه هو البراءة، و طریق الإحراز أما العلم الوجدانی باشتغال ذمة المیت به، و هذا ظاهر بعد کون العلم مأخوذا علی الوجه الطریقیة حیث انه مما یحرز به المعلوم بل هو عین إحرازه.

و اما قیام البینة علی اشتغال ذمة المیت به و ذلک بناء علی عموم حجیة البینة و کونها طریقا لإثبات موضوعات الاحکام، لکنه قد یشکل حجیتها فی إثبات شغل ذمة المیت بالصلاة و الصوم لما ورد فی عدم الاجتزاء بها فی إثبات الدین علی المیت الا بعد ضم

اليمين من المدعى إليها معللا باحتمال الوفاء بناء على ان الصوم و الصلاة أيضا دين فيشملهما ما دل على عدم الاجتزاء فى إثبات الدين، لكن الأقوى انصراف ذلك الى دين المخلوقين و لا يشمل دين الخالق و ان كان هو أحق بالوفاء و اما إقرار الميت بشغل ذمته عند موته مع إشكال فى حجيته أيضا، لأنه انما يثبت ما يكون على المقر، و وجوب القضاء على الولى يكون له لا عليه و ان كان الإقرار من أقوى الأمارات بعد الإحراز الوجدانى، و اما أصل محرز للاشتغال كأصالة عدم الإتيان بالأداء و القضاء عند التمكن من القضاء و لكنه لا معول عليه لكونها محكومة بقاعدة الوقت حائل بناء على جريانها فى جميع الموقتات عند الشك فيها بعد خروج وقتها، و عدم اختصاصها بالصلاة، و لو شك الميت فى حال حياته فى بقاء شغل ذمته و اجرى الاستصحاب أو اعتمد على قاعدة الشغل و لكن لم يأت به حتى مات ففى وجوب الإتيان به على الولى و عدمه وجهان مبنيان على توقف وجوب القضاء على الولى على إحراز ترك الأداء و القضاء عنده أو على إحرازه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۷۳

عند الميت فعلى الأول فلا يجب القضاء على الولى لعدم الإحراز عنده دون الأخير، لكن الظاهر كون العبرة على إحراز الولى لا الميت، و لذا لو علم الميت باشتغال ذمته و علم الولى بعدمه لا- يجب على الولى قضاؤه، و لو علم الولى بالاشتغال مع اعتقاد الميت بعدمه لوجب عليه القضاء.

و منه يستظهر ان المدار فى الوجوب و عدمه على الولى على ثبوت الفوت عند الولى و لو لم يثبت عند الميت حال حياته و اللّه العالم.

[مسألة ۲۶- فى اختصاص ما وجب على الولى بقضاء شهر رمضان]

مسألة ۲۶- فى اختصاص ما وجب على الولى بقضاء شهر رمضان أو عمومه لكل صوم واجب قولان إطلاق بعض الاخبار الثانى و هو الأحوط.

المحكى عن الشيخين و جماعة عدم الفرق فى وجوب القضاء بين صوم شهر رمضان و غيره من الصيام الواجبة على الميت التى فى ذمته، بل نسب ذلك الى الكل الا من خص الرمضان بالذكر كالعمانى و ابنى بابويه، و استدلوا لذلك بالإجماع بناء على ان اختصاص الرمضان بالذكر فى من خصه به لا يدل على ذهابه الى عدم وجوب غير رمضان على الولى عنده، لاحتمال ان يكون اختصاص خصوص الرمضان بالذكر عنده هو اقتفائه فى ذلك بغير واحد من الاخبار الواردة فى قضاء الرمضان، حيث انه لا يدل على نفى الوجوب فى غيره، و مع تسليم مخالفتهم فى ذلك فى الفتوى بذهابهم على عدم الوجوب فى غير رمضان نقول بعدم قدح خلافهم فى الإجماع، حيث ان خلافهم مسبوق بالإجماع، و ملحوق به على خلافهم فلا يضر مخالفتهم فيه.

و بعموم صحيح البخترى الذى فيه: الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام قال عليه السلام: يقضى عنه اولى الناس بميراثه، فان العموم الإطلاقى فى قوله: أو صيام يشمل كل صيام من رمضان و غيره.

و خبر الوشاء عن الرضا عليه السّلام: إذا مات رجل و عليه صيام شهرين متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الأول و يقضى الشهر الثانى، و هو و ان كان فى مورد وجوب صوم شهرين متتابعين الا انه يتعدى عنه الى غيره من الصيام بعدم القول بالفصل،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٨، ص: ۴۷۴

مضافا الى اشعاده بوجوب قضاء كل صوم فى ذمة الميت على الولى حيث انه يشعر بمفروغية وجوب صوم شهرين متتابعين عليه،

و كونه عليه السّلام فى مقام بيان حكمه بعد الفراغ عن وجوبه، ففيه إيماء بوجوب قضاء كل صوم عليه فلا يضر فى التمسك به على العموم كونه فى مورد شهرين متتابعين، كما انه لا يضر بصحة التمسك به و بصحيح البخترى كون التعبير فيهما بالجملة الفعلية، فإنها تدل على الوجوب بل ربما تكون فى الدلالة عليه أظهر، و مرسل ابن بكير الذى فيه: فعلى وليه ان يقضى عنه لانه قد صح فلم يقض و وجب عليه، فان عموم التعليل فى قوله عليه السّلام: لانه قد صح فلم يقض، يشمل ما إذا كان الواجب عليه غير شهر رمضان فتأمل.

و اما تقييد هذه الاخبار بما ورد من النصوص فى وجوب قضاء شهر رمضان على الولى ففيه ما لا يخفى من التعسف، حيث انهما مثبتين، و المطلق منهما لا يحمل على المقيد الا مع إحراز وحدة المطلوب، فالأقوى ما عليه المشهور من عدم اختصاص ما وجب على الولى بخصوص قضاء شهر رمضان، الا انه يقع الشك فى موردين أحدهما فيما وجب على الميت بالولاية كما إذا كان على الولى قضاء ما فات من ميته فمات قبل الإتيان به مع تمكنه من أدائه، و ثانيهما ما وجب عليه بالإجارة فمات قبل الإتيان به ففى وجوبهما على الولى مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما وجب بالولاية و ما وجب بالإجارة بوجوب قضاء الأول دون الأخير وجوه أقواها الأخير، و ذلك لشمول الإطلاق لما يجب على الولى بالولاية، و لا سيما إذا كان الواجب هو الصيام على نفسه بعدة ما فات من مورثه و كان الفوت منه سببا لإيجاب عدته على الولى، و انما يسمى قضاء عنه توسعا، و هذا بخلاف ما يجب على الأجير بالإجارة، فإن الإجارة تبطل بموت الأجير لأن المستأجر إنما يملك عمل الأجير بالإجارة لا عمل غيره، بل ربما لا يرضى بعمل وليه أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۷۵

و عن الشهيد فى الذكرى و شرح المفاتيح و الذخيرة الجزم بالعدم فى الواجب بالإجارة و الولاية معا للأصل بعد دعوى انصراف أدلة الوجوب على الولى عما يجب على مورثه بالولاية أو الإجارة، و لا يخفى ان دعوى الانصراف فيما وجب على المورث بالإجارة ليست بعيدة و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة ۲۷- لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان]

مسألة ۲۷- لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه الإفطار بعد الزوال، بل تجب عليه الكفارة به و هى كما مر إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، و مع العجز عنه صيام ثلاثة أيام، و اما إذا كان عن غيره بإجارة أو تبرع فالأقوى جوازه، و ان كان الأحوط الترك كما ان الأقوى الجواز فى سائر أقسام الصوم الواجب الموسع و ان كان الأحوط الترك فيها أيضا، و اما الإفطار قبل الزوال فلا مانع منه حتى فى قضاء شهر رمضان عن نفسه الا مع التعيين بالنذر أو الإجارة أو نحوهما أو التضيق بمجيء رمضان أخر ان قلنا بعدم جواز التأخير إليه كما هو المشهور.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور على عدم جواز الإفطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال إذا كان الصوم عن نفسه، و عن الانتصار و الخلاف و الغنية الإجماع على عدم جوازه، و يدل عليه من الاخبار صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السّلام و فيه: صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك و بين الليل متى شئت و صوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فإذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر.

و صحيح جميل عنه عليه السّلام فى الذى يقضى شهر رمضان: انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار.

و خبر إسحاق عنه عليه السّلام: الذى يقضى شهر رمضان بالخيار فى الإفطار ما بينه و بين ان تزول الشمس و فى التطوع ما بينه و بين ان تغيب الشمس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۷۶

و خبر سماعة عنه عليه السّلام فى قوله عليه السّلام: الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال:

ان ذلك فى الفريضة فأما فى النافلة فله ان يفطر اى وقت شاء الى الغروب، و ما ورد فى وجوب الكفارة على من أفطر بعد الزوال كخبر زيد العجلى فيمن أفطر بعد الزوال فى قضاء شهر رمضان فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، فإنه بالدلالة السياقية تدل على حرمة الإبطال بعد الزوال و ان وجوب الكفارة لما صنع عقوبة عليه.

و المحكى عن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار جواز الإفطار فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال و ان وجب به الكفارة لموثقة أبى بصير عن الصادق عليه السّلام المرأة تقضى شهر رمضان فيكرهها زوجها على الإفطار فقال عليه السّلام: لا ينبغى ان يكرهها بعد الزوال، حيث ان (لا ينبغى) ظاهر فى الكراهة.

و موثق عمار عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و يريدان يقضيها متى يريد ان ينوى الصيام قال عليه السّلام: هو بالخيار الى ان تزول الشمس فإذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم و ان كان نوى الإفطار فليفطر سئل فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال عليه السّلام: لا سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال: قد أساء و ليس عليه شىء.

و صحيح هشام عن الصادق عليه السّلام فى رجل وقع على اهله و هو يقضى شهر رمضان فقال: ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شىء عليه يصوم يوما بدل يوم و ان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة أيام.

و لا يخفى ان هذه الاخبار معرض عنها ساقطة عن الحجية بالاعراض، فلا يصح الاستناد إليها مضافا الى ضعف خبر ابى بصير و قصور دلالته بمنع الملازمة بين جواز اكراه الزوج زوجته و جواز الإفطار عليها، و منع ظهور كلمة لا ينبغى فى الكراهة مع كون الأخبار المتقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۸، ص: ۴۷۷

كالنص فى الحرمة فيجب حمله على الحرمة، و ظهور موثق عمار فى الحرمة و نفى الكفارة كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السّلام: قد أساء و ليس عليه شىء، مع ان المستدل يستدل به على عدم الحرمة و ثبوت الكفارة عكس ما يدل عليه، و ان الاستدلال بصحيح هشام على جواز الإفطار بعد الزوال مبنىّ على دعوى انه إذا ثبت الجواز قبل العصر ثبت بعده بضميمة الإجماع، و لا يخفى انه يمكن دعوى القلب بان يقال: انه يدل على عدم جواز الإفطار بعد العصر، و إذا ثبت به عدم جوازه بعده يثبت فيما قبله بعدم القول بالفصل مع انه ظاهر فى نفى الكفارة إذا كان الإفطار قبل صلاة العصر لا على جواز الإفطار قبلها كما لا يخفى على المتأمل فى قوله: ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شىء عليه خصوصا بقرينة مقابلته مع قوله عليه السّلام: و ان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين (إلخ) مع ما فيه من الحكم بإتمام صيام ذلك اليوم مع انه لا يجب عليه بعد الإفطار الإمساك فى بقية يومه على الأقوى.

و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من حرمة الإفطار بعد الزوال فى قضاء شهر رمضان.

(الأمر الثانى) المشهور على انه إذا أفطر فى قضاء شهر رمضان يجب عليه الكفارة، خلافا للمحكى عن ابن ابى عقيل حيث انه

قال: من جامع أو أكل أو شرب فى قضاء شهر رمضان أو صوم كفارة أو نذر فقد اثم و عليه القضاء و لا كفارة و نقل عنه الشهيد (قده) فى الدروس انه لا كفارة فى غير رمضان ثم قال: و هو شاذ، و الأقوى ما عليه المشهور لصحيح هشام المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه: فان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين (إلخ) و صحيح بريد العجلى المتقدم فى الأمر الأول، و مرسل الفقيه حيث يقول: و روى انه ان أفطر قبل الزوال فلا شىء عليه و ان أفطر بعد الزوال فعليه الكفارة مثل ما على من أفطر يوما فى شهر رمضان.

و خبر زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان تأتى النساء قال: عليه من الكفارة ما على الذى أصاب فى رمضان لان ذلك اليوم عند اللّه من أيام رمضان.

و مرسل حفص عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يلاعب عياله أو جاريته و هو فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى شهر رمضان.

و عن الفقه الرضوى إذا قضيت صوم شهر رمضان أو النذر كنت بالخيار فى الإفطار إلى زوال الشمس فإن أفطرت بعد الزوال فعليك كفارة مثل من أفطر يوما من شهر رمضان، و قد روى ان عليه إذا أفطر بعد الزوال إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوما بدل يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما فعل.

و احتج ابن ابى عقيل بموثق عمار المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه قال عليه السّلام:

قد أساء و ليس عليه شىء، و فيه انه ساقط عن الحجية عندنا بالاعراض عنه، و أجاب عنه فى الاستبصار بحمل قوله عليه السّلام: ليس عليه شىء على نفى العقاب عنه و ان لزمته الكفارة، و هذا الحمل مع بعده فى نفسه مبنى على ما ذهب اليه الشيخ من جواز الإفطار بعد الزوال مع لزوم الكفارة به، و قد عرفت منعه، و أجاب عنه فى المدارك بضعف السند و فيه انه موثق يجب العمل به لولا الاعراض عنه، و حمله فى الحدائق على التقية لكون سقوط الكفارة مذهب الجمهور على ما نص عليه العلامة فى المنتهى و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المشهور على ان كفارة من أفطر فى قضاء شهر رمضان بعد الزوال هى إطعام عشرة مساكين، فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد مر الكلام فى فصل ما يوجب الكفارة.

(الأمر الرابع) هل الحكم بحرمة الإفطار بعد الزوال و وجوب الكفارة به

فى قضاء شهر رمضان يختص بما إذا كان عن نفسه، أو يعمه و ما كان عن غيره بالإجارة أو التبرع (وجهان) من إطلاق الاخبار و من ان المنسبق منها هو ما كان عن نفسه فيختص به لعدم الدليل على تسريته الى غيره، قال فى الحدائق: و لم أقف على من تعرض للتنبيه على ذلك من الأصحاب انتهى، و فى المستمسك جعل الفرق بين هذا الحكم و سائر الاحكام التى استقر بناؤهم على تسريتها للفعل عن الغير هو ان مرجعه الى وجوب البقاء على النيابة فلا يكون من أثار الفعل الوضعية أو التكليفية بل من آثار النيابة. أقول بناء على إطلاق الاخبار لا فرق بين فعل نفسه و بين ما يفعله عن الغير بالنيابة، لكون المفروض شمول الإطلاق لما يفعله عن الغير مع ان أول البحث عن حرمة الإفطار و وجوب الكفارة به فيما يفعله بالنيابة إلى البحث عن وجوب البقاء على النيابة فيما إذا كانت النيابة بالإجارة لا بالتبرع ممنوع، إذ لا إشكال فى وجوب البقاء عليها ما لم ينفسخ عقد الإجارة، و كيف كان فالأقوى عدم التسرية الى ما يفعله عن الغير للانصراف و ان كان أحوط.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب جواز الإفطار فى كل صوم واجب موسع عدا صوم شهر رمضان و قضائه، و لو كان بعد

الزوال، سواء كان نذرا غير معين أو كفارة أو غيرهما، و قد صرح العلامة فى المختلف و التذكرة على جواز الإفطار قبل الزوال و بعده، و كذا الشهيد الثانى و جماعة، و استدلوا له بالأصل و إطلاق الأمر به و عدم ما يدل على حرمته.
و المحكى عن الحلبيين عدم جواز ذلك فى النذر غير المعين، و عن الصدوق مساواة النذر مع قضاء رمضان فى الحرمة بعد الزوال و فى الكفارة، و وافقهم فى الحرمة خاصة غير واحد ممن تأخر للنهى عن ابطال العمل مطلقا الا ما خرج بالدليل كالافطار فى قضاء شهر رمضان قبل الزوال، و لإطلاق صحيح ابن سنان و خبر سماعة ففى الأول:
فى صوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فإذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر،

فإن إطلاق قضاء الفريضة يشمل كل فريضة و لو كانت غير قضاء شهر رمضان و فى الثانى فى قوله: الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال: ان ذلك فى الفريضة و اما فى النافلة فله ان يفطر اى وقت شاء الى الغروب، و فيه ان النهى عن ابطال العمل لا يدل على جواز رفع اليد عنه و الإتيان بفرد أخر، بل هو وارد فى مقام إبطاله بالإتيان بما يوجب حبطه كما قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: إياكم ان ترسلوا إليها نارا فتحرقوها، ثم تمثل صلّى اللّه عليه و آله بقوله تعالى وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ.
و صحيح ابن سنان غير ظاهر فيما استدلوا به و لا سيما ما عبر فيه بصوم قضاء الفريضة إذ ليس فى أقسام الصوم الواجب ما يجب قضائه عدا شهر رمضان الا النذر المعين، و لكنه ينصرف الى ما هو فريضة بالأصالة و ينحصر فى شهر رمضان، و بذلك يجاب عن التمسك بخبر سماعة و ان كان هو فى الدلالة على العموم أظهر من صحيح ابن سنان و ذلك لمقابلة الفريضة فيه مع النافلة، لكن انصراف الفرض بالأصل عن لفظ الفريضة يمنع عن التمسك بالإطلاق و ان لم يخلو عن المنع أيضا، و عليه فالأحوط فى الواجب الموسع ترك الإفطار بعد الزوال.
و اما الكفارة فلعلّها لا وجه لها إلا موافقة الصدوق فى قضاء النذر المعين، حيث انه حكم بمساواته مع قضاء رمضان حتى فى وجوب الكفارة فى إفطاره بعد الزوال.
(الأمر السادس) المشهور على جواز الإفطار فى قضاء شهر رمضان حتى عن نفسه قبل الزوال إلا إذا تعين بالعرض بنذر أو إجارة أو التضييق بمجيء رمضان بناء على عدم جواز القضاء كما تقدم، و يدل على جواز الإفطار صحيح ابن سنان و صحيح جميل و خبر إسحاق و خبر سماعة المتقدم جميعها فى الأمر الأول.
و مرسل الفقيه المتقدم فى الأمر الثانى، و خبر بريد العجلى عن الباقر عليه السّلام فى رجل أتى أهله فى يوم يقضيه من شهر رمضان قال: ان كان اتى أهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم و ان كان اتى

أهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع، خلافا للمحكى عن ابن زهرة و العمانى و الحلبى فحرموه، و قد ادعى ابن زهرة على حرمته الإجماع و استدلوا لحرمته بالنهى عن ابطال العمل و قاعدة البدلية حيث ان القضاء بدل عن الأداء بل هو فعل الأداء فى خارج الوقت و مقتضاه اشتراكه مع الأداء فى جميع ما للأداء من الاحكام التى منها حرمة إبطاله، و لانه لو لم يحرم لكان الإتمام مستحبا فلا يجزى عن الواجب، و لعموم قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ، و عموم ما فى خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام فى رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه السّلام: عليه من الكفارة ما على الذى أصاب فى شهر رمضان لان ذلك اليوم عند اللّه من أيام شهر رمضان، و مرسل حفص عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يلاعب أهله أو جاريته و هو فى قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل فقال: عليه من الكفارة مثل ما على الذى يجامع فى رمضان.

و صحیح ابن الحجاج عن الصادق علیه السّلام فی رجل یقضی رمضان له ان یفطر بعد ما یصبح قبل الزوال إذا بدا له فقال: إذا کان ذلک من اللیل و کان ذلک من قضاء شهر رمضان فلا یفطر و یتم صومه، و نوقش فی الکل اما فی النهی عن ابطال العمل فلما مر فی الأمر الخامس من انه وارد فی مقام ابطال العمل بما یوجب حبطه لا فی مقام رفع الید عن فرد و الإتیان بفرد أخر، و اما بدلیة القضاء عن الأداء فلعدم ما یدل علی مساواة البدل و المبدل فی جمیع الاحکام علی نحو العموم، و اما انه لو لم یحرم الابطال لکان الإتمام مستحبا فلان جواز القطع و تبدیل هذا بفرد أخر لا یستلزم استحباب الواجب، بل و لا استحباب الإتمام و انما هو مناف مع تعین هذا الفرد للوجوب لا وجوب أصل الطبیعة، فإذا قطعه یکون قطعه قطعا للواجب، و إذا أتمه یکون إتمامه إتماما للواجب، و اما آیة و أتموا الصیام الی اللیل فهی فی خصوص شهر رمضان لا فی قضائه، اللهم الا ان یستدل بعموم مساواة البدل و المبدل فیرجع الی الوجه الثانی و قد عرفت ما فیه.

و اما خبر زرارة و مرسل حفص فإنما یقید إطلاقهما بما مر من الاخبار المصرحة

بجواز إفطار قضاء شهر رمضان قبل الزوال مع إمکان منع إطلاقهما بدعوی ان ترک الاستفصال لأجل کون السؤال عن الإفطار بالجماع فیما یحرم علیه، لا السؤال عن زمان ما یحرم علیه، و اما صحیح ابن الحجاج فهو یدل علی حرمة الإفطار قبل الزوال فی صورة تبیت النیة باللیل و هو لا- یوافق مع القول بحرمة الإفطار قبل الزوال مطلقا، و لم یحک القول بمضمونه عن احد من الأصحاب، فهو بماله من المؤدی مطروح معرض عنه علی ما هو مدار الحجیة عندنا فی باب الاخبار، و مع الغض عن ذلک فیحمل علی إرادة کراهة الإفطار و استحباب الإتمام، و اما الجمع بینه و بین الاخبار الدالة علی جواز الإفطار قبل الزوال بحمل الأخبار المجوزة علی صورة عدم التبییت باللیل بل قصد الصوم فی النهار فبعید فی الغایة، لاستلزامه لحمل الأخبار الکثیرة الدالة علی الجواز علی الفرد النادر، و هو ما إذا نوی الصوم فی النهار خاصة، و لا یخفی ما فیه من البعد و اللّه العاصم من الزلل.

الی هنا تم بعون اللّه تعالی ما أردنا تحریره من الجزء الثامن من کتاب مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی علی ید مؤلفه الحقیر الفقیر محمد تقی بن محمد الآملی عاملهما اللّه تعالی بلطفه الخفی و الجلی و عفی عنهما و عن المؤمنین و المؤمنات و یتلوه الجزء التاسع من أول الفصل فی صوم الکفارة و الحمد للّه أولا- و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلواته التامات علی نبیه المصطفی و آله البررة الأتقیاء و کان الفراغ عن طبعه فی مطبعة الفردوسی فی الیوم الأخر من شهر محرم الحرام من سنة ۱۳۸۸ ه ق ۱۳۴۷ ه ش اللهم اختم لنا بالسعادة

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء التاسع

[تتمة کتاب الصوم]

[فصل فی صوم الکفارة]

اشارة

فصل فی صوم الکفارة

[و هو أقسام]

اشارة

و هو أقسام

[(منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره]

(منها) ما يجب فيه الصوم مع غيره، و هى كفارة قتل العمد و كفارة من أفطر على محرم فى شهر رمضان فإنه تجب فيه الخصال الثلاث.

و الجمع بين الخصال الثلاث فى كفارة قتل العمد ثابت بإجماع المسلمين على ما ادعى، و يدل عليه من الاخبار (صحيح عبد اللّه بن سنان) و ابن بكير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا هل له توبة، فقال ان كان قتله لإيمانه فلا توبة له، و ان كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فان توبته ان يقاد منه، و ان لم يكن علم به احد انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم، فان عفوا عنه و لم يقتلوه أعطاهم الدية و أعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و اطعم ستين مسكينا.

و اما كفارة إفطار شهر رمضان بالمحرم فالمشهور هو كفاية إحدى الخصال فيه، و قد مر الكلام فيه فى البحث عن حكم الكفارة فى الجزء الثامن ص: ۱۷۵.

[و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره و هى كفارة الظهار و كفارة قتل الخطأ فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز. عن غيره، و كفارة الإفطار فى قضاء رمضان فان الصوم فيها بعد العجز. عن الإطعام كما عرفت.

ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره موارد (أحدها) فى كفارة الظهار، قال اللّه تعالى فى سورة المجادلة وَ الَّذِينَ يُظٰاهِرُونَ مِنْ نِسٰائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمٰا قٰالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا- الى ان قال تعالى- فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّٰا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعٰامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً (و فى مرسل كالصحيح) رجل صام من كفارة الظهار ثم وجد نسمة، قال يعتقها و لا يعتد بالصوم- الى غير ذلك من النصوص- مضافا الى الإجماع كما عن المنتهى.

(و ثانيها) كفارة قتل الخطأ، قال اللّه تعالى فى سورة النساء وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ إِلّٰا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كٰانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كٰانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثٰاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ شَهْرَيْنِ مُتَتٰابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللّٰهِ وَ كٰانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً، دلت الآية على الترتيب بين العتق و الصيام، و قد دلت السنة على وجوب الإطعام ان لم يتمكن من الصوم (ففى صحيح ابن سنان): إذا قتل خطأ يؤدى ديته إلى أوليائه ثم أعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع اطعم

ستين مسكينا، و الحكم فيه مشهور، بل عن المبسوط و المسالك ففى الخلاف فيه، لكن المحكى عن الديلمى و ابن حمزة هو الحكم بالتخيير و لم يحك عنهما له وجه، و ظاهر القران ينافيه.

(و ثالثها) كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان، فان المشهور فيها هو إطعام عشرة مساكين فان لم يتمكن فصيام ثلاثة أيام، و قد تقدم فى الجزء الثامن ص ۱۷۶ (و رابعها)

كفارة اليمين و هى عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام.

إجماعا و يدل عليه قوله تعالى فى سورة المائدة وَ لٰكِنْ يُؤٰاخِذُكُمْ بِمٰا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمٰانَ فَكَفّٰارَتُهُ إِطْعٰامُ عَشَرَةِ مَسٰاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ ثَلاٰثَةِ أَيّٰامٍ ذٰلِكَ كَفّٰارَةُ أَيْمٰانِكُمْ إِذٰا حَلَفْتُمْ، و عليه نصوص كثيرة.

(و خامسها)

كفارة صيد النعامة و كفارة صيد البقر الوحشى و كفارة صيد الغزال فإن الأول يجب فيه بدنة و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما، و الثانى يجب فيه ذبح بقرة و مع العجز عنها صوم تسعة أيام، و الثالث يجب فيه شاة و مع العجز عنها صيام ثلاثة أيام.

المشهور على ان الكفارة فى صيد النعامة و البقرة الوحشية و الغزال تكون مترتبة بما ذكره فى المتن، خلافا لجماعة منهم الحلى و العلامة، فقالوا بالتخيير نظرا الى ظاهر الآية الكريمة وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوٰا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بٰالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفّٰارَةٌ طَعٰامُ مَسٰاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيٰاماً، و استدل المشهور بالنصوص الكثيرة الواردة فى ذلك الحاكمة على ظاهر الآية، و تردد المحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۵

فى الشرائع، و تفصيل ذلك موكول الى كتاب الحج.

(و سادسها)

كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا و هى بدنة و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوما.

و قد ادعى الإجماع على وجوب الكفارة فى الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامدا، محصلا و منقولا، و المشهور كون الكفارة فيها على الترتيب المذكور لصحيح ضريس عن الباقر عليه السّلام فى رجل أفاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس، قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى الطريق أو فى اهله (و مرسل ابن محبوب) عنه عليه السّلام فى رجل أفاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس، قال عليه بدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما، خلافا للمحكى عن الصدوقين فقالا ان كفارتها شاة، و لم يوجد لهما مستند الا ما حكى عن الجامع من إسناده إلى رواية، و عن الشيخ فى الخلاف ان عليه دما مستدلا بالإجماع و الاحتياط و بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله فى خبر ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم و التفصيل موكول الى محله.

(و سابعها)

كفارة خدش المرأة وجهها فى المصاب حتى ادمته و نتفها رأسها فيه و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده فإنهما ككفارة اليمين.

على المشهور، و عن الروضة و الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، و عن الانتصار و السرائر دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر خالد بن سدير عن الصادق عليه السّلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على امه أو على أخيه أو على قريب له، فقال لا بأس بشق الجيوب قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون و لا يشق الوالد على ولده و لا زوج على امرئته و تشق المرأة على زوجها و إذا شق الزوج على امرئته أو والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين و لا صلاة لهما حتى يكفرا أو يتوبا عن ذلك و

إذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها أو نتفته ففى جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا و فى الخدش إذا أدمت و فى النتف كفارة حنث يمين و لا شىء فى اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة و لقد شققن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليما السلام و على مثله تشق الجيوب و تلطم الخدود.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶

[و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم مخيرا بينه و بين غيره و هى كفارة الإفطار فى شهر رمضان و كفارة الاعتكاف و كفارة النذر و العهد و كفارة جز المرأة شعرها فى المصاب فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الأقوى و كفارة حلق الرأس فى الإحرام و هى دم شاة أو صيام ثلاثة أيام أو التصدق على ستة مساكين لكل واجد مدان.

أما كفارة الإفطار فى شهر رمضان بالمحلل فقد مر الكلام فيها فى المسألة الاولى من الفصل المعقود فى ما يوجب الكفارة و قلنا ان المشهور فى كفارته هو أصل الخصال الثلاث على نحو التخيير.

و اما كفارة الاعتكاف فالأكثر على انها ككفارة شهر رمضان لموثق سماعة عن الصادق عليه السّلام عن معتكف واقع اهله، قال هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان (و موثقة الأخر) عن معتكف واقع اهله، قال عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا: عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا (خلافا) للمحكى عن الصدوق و جماعة من ان كفارته ككفارة الظهار لصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام عن المعتكف يجامع اهله، قال عليه السّلام إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح الحناط عن الصادق عليه السّلام فى امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بينه فتهيأت لزوجها حتى واقعها، فقال عليه السّلام ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تمضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و قد تقدم ذلك فى فصل الكفارات فى الجزء الثامن ص ۱۸۳ و اما كفارة حنث النذر فالأظهر انها أيضا ككفارة شهر رمضان سواء كان المنذور صوما أو غيره، و قد تقدم القول فى ذلك أيضا فى فصل الكفارات ص ۱۸۰ و اما كفارة العهد فالمشهور فيها انها أيضا ككفارة شهر رمضان، و عن الانتصار دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام، من جعل عليه عهد اللّه و ميثاقه فى أمر اللّه طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷

إطعام ستين مسكينا (و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن الجواد عليه السّلام فى رجل عاهد اللّه تعالى عند الحجر ان لا يقرب محرما ابدا فلما رجع عاد الى المحرم، فقال أبو جعفر عليه السّلام يعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكينا، و ما ترك من الأمر أعظم و يستغفر اللّه و يتوب اليه (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه عليه السلام فى رجل عاهد اللّه تعالى فى غير معصية، ما عليه ان لم يف بعهده؟ قال عليه السّلام يعتق رقبة أو يتصدق أو يصوم شهرين متتابعين، و إطلاق الصدقة محمول على الستين بقرينة العتق و شهرين متتابعين.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهرة الدلالة فى كون كفارة العهد ككفارة شهر رمضان و لا معارض لها من الاخبار، الا انه استشكل فى العمل بمضمونها بوجهين (الأول) ما ذكره فى المسالك من إجماع الأصحاب على انه اما فى حكم النذر أو اليمين (الثانى) شمول إطلاق العهد على النذر و اليمين و شمول إطلاق اليمين على العهد فيتعارض ما دل على كفارته مع ما دل على

كفارة اليمين فيتساقطان (و يندفع الأول) بعدم تحقق الإجماع و المنقول منه غير مفيد (و الثانى) بانصراف العهد حين الإطلاق الى ما يقابل النذر و اليمين و ان كان يصح إطلاقه و ارادة أحدهما أيضا مع القرينة، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور، و لكن المحكى عن الصدوق و جماعة هو كون كفارته ككفارة اليمين، و لا وجه له، كما لا وجه لما يحكى عن المفيد من انها ككفارة الظهار.

و اما كفارة جز المرأة شعرها فى المصاب فلما فى خبر خالد بن سدير من قوله عليه السلام فى جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكينا، و الخبر و ان كان ضعيفا بالراوى المذكور حتى ان الصدوق صرح بأن كتابه موضوع- الا ان ضعفه منجر بالعمل فلا بأس بالأخذ به، و اللّه الموفق للصواب و اما كفارة حلق الرأس فى الإحرام فقد نص الكتاب الكريم بالتخيير فيها، قال سبحانه فى سورة البقرة وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ. و فى مجمع البحرين انه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٨

فسر النسك بالشاة، و الصيام بثلاثة أيام، و الصدقة بإطعام ستة مساكين (أقول) و قد وقع الخلاف فى تعين الصدقة فقيل انها عبارة عن إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان- و عليه المصنف فى المتن، و قيل انها إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، و تحقيق ما هو الحق موكول الى باب الحج، و قد كتبنا ما هو الحق هناك مفصلا، وفقنا اللّه لطبعه و نشره.

[و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره]

و منها ما يجب فيه الصوم مرتبا على غيره مخيرا بينه و بين غيره و هى كفارة الواطئ أمنه المحرمة بإذنه فإنها بدنة أو بقرة، و مع العجز فشاة أو صيام ثلاثة أيام.

بلا خلاف يوجد فيه، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى رجل محل وقع على امة محرمة الى ان قال ان كان موسرا و كان عالما انه لا ينبغى له و كان هو الذى أمرها بالإحرام فعليه بدنة و ان شاء بقرة و ان شاء شاة، و ان كان أمرها و هو معسر فعليه دم شاة أو صيام،- بناء على كون المراد عن الصيام هو صيام ثلاثة أيام التى هى المعروفة فى بدل دم الشاة، و احتمل فى حج الجواهر الاكتفاء بصوم يوم واحد (و كيف كان) فالمذكور فى الرواية هو التخيير بين البدنة و البقرة و الشاة للموسر، و لكن الفتوى غير منطبق عليه، و التحقيق موكول الى محله.

[مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع]

مسألة (١) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع و كفارة التخيير و يكفى فى حصول التتابع فيها صوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثانى و كذا يجب التتابع فى الثمانية عشر بدل الشهرين بل هو الأحوط فى صيام سائر الكفارات و ان كان فى وجوبه فيها تأمل و إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب التتابع فى صوم شهرين من كفارة الجمع أو التخيير، و قد نفى الخلاف فيه ظاهرا و يدل عليه من الكتاب الآية المباركة فى قتل الخطاء- فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين- و فى الظهار: فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، و من السنة اخبار متظافرة مر كثير منها و يأتى الإشارة إلى بعضها الأخر، فلا إشكال فى وجوب التتابع

في صوم شهرين في كفارة شهر رمضان

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٩

سواء كان في كفارة الجمع أو كفارة التخيير.

(الأمر الثاني) ظاهر التتابع المذكور و ان كان هو التتابع في جميع الشهرين الا ان الاخبار دلت على الاكتفاء في حصوله بصوم الشهر الأول متتابعا و يوم من الشهر الثاني، و عن العلامة في التذكرة دعوى اتفاق علمائنا على ذلك، و في صحيح جميل و محمد بن عمران عن الصادق عليه السّلام في الرجل يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال عليه السّلام يستقبل، فان زاد على الشهر الأخر يوما أو يومين بنى على ما بقي، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال ان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض في الشهر الأول فإن عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثاني شيئا فإنما عليه ان يقضي.

و دلالة الخبرين على كفاية الصوم في الشهر الأول و شي‌ء من الشهر الثاني في حصول التتابع واضحة، و اما ما فيها من وجوب الإعادة فيما لم يكن كذلك و لو كان لمرض مع انه إذا كان ترك التتابع لعذر يجوز البناء بعد زوال العذر فيأتي الكلام فيه في مطاوي الأمور الاتية إنشاء اللّه تعالى (و صحيح الحلبي عنه عليه السّلام) قال صيام كفارة اليمين في الظهار شهر ان متتابعان و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه، فان عرض له شي‌ء يفطر منه ثم قضى ما بقي عليه، و ان صام شهرا ثم عرض له شي‌ء فأفطر قبل ان يصوم من الأخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله، و قال صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن (و صحيح منصور بن حازم) عنه عليه السّلام في رجل صام في ظهار شعبان، قال بصوم شهر رمضان و يستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته (و موثق سماعة) قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهر ان متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فاقطر فلا بأس و ان كان أقل من شهر أو شهرا فعليه ان يعيد الصيام (و صحيح أبي أيوب) المروي في الفقيه عن الصادق عليه السّلام في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة و دخل عليه ذو الحجة، قال عليه السّلام يصوم ذا الحجة كله

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٠

إلا أيام التشريق ثم يقضيها في أول يوم من المحرم حتى يتم له ثلاثة أيام فيكون قد صام شهرين متتابعين، قال و لا ينبغي له ان يقرب اهله حتى يقضي ثلاثة أيام التشريق التي لم يصمها و لا بأس ان صام شهرا ثم صام من الشهر الذي يليه أياما ثم عرضت له علّة أن يقطعه ثم يقضي بعد تمام الشهرين.

(الأمر الثالث) انه بعد البناء على حصول التتابع بصوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثاني ففي جواز التفريق اختيارا بعد الإتيان بالصوم في اليوم الأول من الشهر الثاني أو حرمته تكليفا و ان صح الصوم مع التفريق، قولان، و المشهور على الأول للأصل و ظاهر صحيح الحلبي المتقدم في الأمر الثاني الذي فيه: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه، و ما في صحيح منصور بن حازم: فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته، و ما في موثق سماعة: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس.

(و المحكي) عن المفيد و المرتضى و ابى الصلاح و ابن إدريس حصول الا ثم في التفريق عمدا و ان جاز بعده الإتمام، فعن المفيد انه لو تعمد الإفطار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئا فقد أخطأ و ان جاز له الإتمام، و استدل الحلي بآن التتابع ان يصوم الشهرين كملا و لم يحصل و لا استبعاد في الاجزاء مع الإثم.

و لا يخفى انه مع التصريح بتفسير التتابع المأمور به في الصوم بتتابع صوم شهر و شي‌ء من الشهر الأخر يكون القول بعدم حصوله

كملا اجتهادا فى مقابل النص، فلا موقع للقول به بعد شرح الشارع ما هو المراد منه، فلو كان فى المقام كلام ينبغى ان يحرر فى انه بعد حصول التتابع بالمنى المذكور فهل يجوز التفريق فيما بقى من الشهرين تكليفا أولا، و لو لم يكن جائزا فعدم جوازه لا لأجل دخل عدمه فى التتابع بل لأمر تعبدى لا بد من ورود الدليل عليه، و من المعلوم عدم ما يدل على حرمته فالمرجع مع الشک فى حرمته هو البراءة.

و مما ذكرناه يظهر عدم صحة التمسک لجوازه بالأخبار المتقدمة لأنها لا تدل على

الأزيد من حصول التتابع المأمور به من غير تعرض لجواز التفريق بعده أو عدمه، نعم يمكن الاستدلال بخبر سماعة الذى تعرض لنفى البأس بعد حصول التتابع، لكن الانصاف المنع عنه أيضا و لا سيما ما فيه من قوله عليه السّلام إذا صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له فأفطر فلا بأس، فإن مورد نفى البأس فيه هو عروض أمر مانع له من التتابع فى الباقى، و حمل العارض على ما أوجب اختيار الإفطار عمدا لا يخلو من البعد، و اللّٰه العالم (الأمر الرابع) المشهور هو وجوب التتابع فى الثمانية عشر الذى هو يدل عن الشهرين عند العجز عنهما- كما تقدم- و استدلوا له بوجوه (منها) ان المستفاد من دليل وجوبه انه من جهة اقتصار الشارع بالثمانية عشر عن الشهرين من باب الاكتفاء بالجزء عند العجز. عن الكل، و كما كان التتابع فى الكل واجبا وجب فى الجزء أيضا إبقاء لحكمه الثابت فى ضمن الكل (و منها) ما أرسله المفيد فى المقنعة، فإنه بعد التصريح باعتبار التتابع فى المثانية عشر قال: بمجيء الآثار عنهم عليهم السلام، و ما أرسله لا ينقص عن مرسل عنهم عليهم السلام فيجب العمل به إذا اجتمعت فيه شرائط الحجية التى من أهمها ذهاب المشهور الى الفتوى به (و منها) لزوم الاحتياط عند الشک فى وجوبه لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير الواجب فيه الاحتياط (و منها) قاعدة البدلية- اعنى تساوى حكم البدل و المبدل منه- و قد دل خبر ابى بصير و سماعة و الخبر الأخر لأبى بصير على بدلية الثمانية عشر عن الشهرين، و قد مر نقل الخبرين فى الجزء الثامن من الكتاب ص ٢٠٧ (و منها) التمسک بالاستصحاب، بتقريب ان التتابع فى صوم الثمانية عشر فى ضمن الشهرين كان واجبا، و عند العجز عن صوم الشهرين و وجوب الإتيان بالثمانية عشر يشک فى بقاء الوجوب فيستصحب بقائه، و منه يظهر تقريب الاستدلال بقاعدة الميسور (و منها) ان صوم الثمانية عشر كفارة فيدل على اعتبار التوالى فيه كلما يدل على اعتباره فى صوم الكفارة كما ورد فى التعليل لوجوبه فى الشهرين بأنه لأجل ان لا يستخف بأداء الواجب (هدا ما قيل فى الاستدلال لوجوب التتابع فى المقام)

و يمكن المناقشة فى الجميع (اما الأول) أعنى استفادة ان صوم الثمانية عشر جزء من صوم الشهرين عند العجز عن إتيانه فلما فيه أولا- من منع ذلک كما يأتى وجهه فى وجه المنع عن بدليته عن صوم الشهرين (و ثانيا) ان الواجب من التتابع فى الشهرين لا يكون فى جميعهما بل هو فى شهر و يوم فى الشهر الأخر، فلو سلم جزئية صوم الثمانية عشر للشهرين لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع أو من غيره (و ثالثا) انه لو سلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع فلم يعلم وجوب التتابع فيه إذا انفرد عن بقية الاجزاء، إذ لعل لحال الانضمام إلى بقية الأجزاء دخلا فى وجوبه، اللهم الا ان يتمسک لبقاء وجوبه بالاستصحاب فيرجع الى الوجه الأخر و سيئاتى ما فيه.

(و اما الثانى) أعنى دعوى المفيد (قده) مجيئى الآثار عنهم عليهم السلام بذلک فلان ذلک لا يدخله فى الخبر المرسل لاحتمال ان يكون نظره (قده) استفادة وجوب التتابع من الاخبار التى ما يدينا فيكون دعواه لأجل ما فيه من انسباق التتابع من هذه الاخبار.

(و اما الثالث) اعنى لزوم الاحتياط عند الشک فلان الأقوى هو الرجوع فى مثله الى البراءة كما ثبت فى الأصول فى حكم الشک فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس المقام من قبيل الشک فى التخيير و التعيين أصلا.

(و اما الرابع) أعنى قاعدة تساوى حكم البدل و المبدل منه ففيه أولا منع تلك القاعدة من حيث الكبرى إذ لم يقم عليها برهان، و ثانيا منعها من حيث الصغرى حيث لم يثبت بدلية صوم ثمانية عشر يوما عن صوم الشهرين، بل مقتضى خبر ابى بصير و سماعة و الخبر الأخر لأبى بصير المتقدمين هو كون صوم الثمانية عشر بدلا عن الإطعام و الإطعام بدل عن صوم الشهرين، ففى خبر ابى بصير و سماعة: فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، و فى الخبر الأخر: يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

(و منه يظهر) ما فى الخمس اعنى استصحاب وجوب التتابع، فان صوم الثمانية عشر ليس جزء من الشهرين بل هو بنفسه بدل عن الإطعام، و على تقدير كونه جزء منه لم يعلم كونه جزء مما يجب فيه التتابع اعنى الشهر الأول مع يوم من الشهر الثانى لاحتمال كونه جزء مما لا يجب فيه ذلك و هو بقية الشهر الثانى، فلا يقين باعتبار التتابع فى الثمانية عشر سابقا و لو فى ضمن الشهرين، فلا محل للاستصحاب (و منه ظهر) فساد الاستدلال بقاعدة الميسور أيضا إذ ليس وجوب صوم الثمانية عشر بعنوان كونه جزء من صوم الشهرين حتى يثبت وجوب التتابع فيه بتلك القاعدة.

و اما التمسك باعتبار التوالى فى صوم الكفارة مطلقا فسيظهر تفصيل القول فيه فى الأمر الاتى و هو.

(الأمر الخامس) مما تعرض له المنصف (قده) فى المتن (فنقول) ان المعروف بين الأصحاب وجوب التتابع فى كل صوم إلا أربعة، قال فى الشرائع و كل الصوم يعتبر فيه التتابع إلا أربعة، و قال فى الجواهر فى شرحه: لان ما عداها- اى ما عدا الأربعة فالتتابع فيه اما لازم لتعيين الزمان كشهر رمضان أو منصوص عليه فى الكتاب و السنة أو فى السنة خاصة (انتهى) و قال فى المدارك: يمكن المناقشة فى وجوب المتابعة فى صوم كفارة قضاء رمضان و حلق الرأس و صوم الثمانية عشر فى بدل البدنة و بدل الشهرين عند العجز عنهما لإطلاق الأمر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه (انتهى) و يظهر من تخصيصه المناقشة فى وجوب المتابعة بما ذكره من الموارد تسلمه لوجوبها فيما عداها و هو- اى التسلم- فى محله (و قد ادعى الإجماع) بقسميه على ثبوت الكلية فيما عدا ما ناقش فيه فى المدارك بعد استثناء الأربعة فلا إشكال فى وجوب المتابعة فيما ثبت قيام الإجماع عليه- و ان كان الاستدلال على ثبوت الكلية فى بعض افرادها باقتضاء الزمان ذلك مثل شهر رمضان كما فى الجواهر لا يخلو عن المنع، ضرورة ان المراد باعتبار المتابعة هو ما يكون تركها موجبا لاستيناف الصوم كما فى الشهرين المتتابعين حيث ان ترك التتابع فيهما من دون عذر يوجب الاستيناف، و من المعلوم

ان ترك التتابع فى شهر رمضان ليس كذلك و ان أوجب ضرورة الوقت التتالى فى أيامه، فعد صيام شهر رمضان مما يجب فيه التتابع لا يخلو عن المسامحة (و بالجملة) فلا ينبغى التأمل فى صدق الكلية فى ما عدا ما ناقش فيه فى المدارك و ما استثناه فى الشرائع و غيره من كتب الأصحاب، و انما الكلام فى هذين الموردين.

(فنقول) ما ناقش فيه فى المدارك أربعة اما صيام كفارة قضاء شهر رمضان- أعنى الثلاثة أيام- فالظاهر انصراف التتابع من إطلاق دليله و لو بقرينة كونه كفارة و كون الغالب فى الكفارة التتابع، مضافا الى ما ورد من كون الصوم فى كفارة قضاء شهر رمضان كالصوم فى كفارة اليمين المعلوم فيه التتابع، و لما ورد فى التعليل لوجوب التتابع فى الشهرين بان لا يسهل عليه الأداء ليستخف به، و العبرة بعموم العلة لا بخصوص المورد، فيتعدى عن المورد الى كل كفارة.

و اما الصوم الواجب فى حلق الرأس و هو صوم ثلاثة أيام مخيرا بينه و بين دم شاة أو إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد أو ستة مساكين لكل مسكين مدان- فعن ظاهر الغنية أو صريحها الإجماع على وجوب التتابع فى صومه و اما الثمانية فتحقيق القول

فی وجوب التتابع فی صومها موکول الی کتاب الحج، و قد مر البحث عن صوم الثمانیة عشر بدل الشهرین و ان الحق فیه عدم وجوب التتابع فیه.

(بقی الکلام) فیما استثنوه من تلک الکلیة، و هو أربعة موارد (الأول) صوم النذر و العهد و الیمین مجردا عن التقیید بالتتابع و سیأتی حکمه فی المسألة الثانیة الاتیة (الثانی) صوم قضاء الواجب و لو نذرا معینا أو نذرا اشترط فیه التتابع، و سیأتی فی المسألة الثالثة (الثالث) جزاء الصید و ان کان نعامة، فالأکثر فیه علی عدم وجوب التتابع خلافا للمفید و المرتضی و سلار فأوجبوا فی جزائه التتابع، و عن المختلف ان المشهور فیه صوم شهرین متتابعین و هو ضعیف، و تحقیق القول فیه موکول الی کتاب الحج (الرابع) صوم سبعة أیام بدل الهدی، و المشهور فیه هو وجوب التتابع خلافا للحسن و الحلبیین، و تحقیقه أیضا موکول الی کتاب الحج.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۵

[مسألة ۲ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزید]

مسألة ۲ إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزید لم یجب التتابع إلا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فیه.

إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أکثر فلا یخلو عن صور (الاولی) ما إذا اشترط التتابع فی المنذور، و لا إشکال فی اعتباره حینئذ و عدم حصول العمل بالنذر بإتیان المنذور متفرقا (الثانیة) ما إذا لم یشترط التتابع و لکن قصد ما هو المنسبق من اللفظ عند إطلاقه و کان المنسبق منه هو التتابع و ذلک کما إذا نذر صوم شهر و قلنا بانسیاق الشهر إلی الهلالی، و لا إشکال فی اعتبار التوالی فیها أیضا لأن قصد ما هو المنسبق من اللفظ مع انسباق الشهر الهلالی عن الشهر یوجب قصد التتابع فی المنذور إجمالا لأن الشهر الهلالی هو الشهر الواقع بین الهلالین و لازمه التوالی کما یلزمه الابتداء به من أول الشهر و جواز الاکتفاء به و لو کان ناقصا عن الثلاثین.

(الثالثة) ما إذا اشترط التفریق أو عمم فی قصده صریحا و لا إشکال فی عدم اعتبار التتابع فی هذه الصورة.

(الرابعة) ما إذا کان المنذور مجردا عن التقیید بالتتابع و لم یقصد ما ینسبق الیه اللفظ أو لم یکن للفظ انسباق الی التتابع و کان قصده مطلق الصوم اللابشرط عن التتابع بمعنی عدم لحاظ شیء معه حتی لحاظ کونه لا بشرط أو الصوم المطلق، و قد وقع الخلاف فی اعتبار التتابع فیها و المشهور علی عدم اعتباره فیها للأصل و عدم ما یدل علی اعتباره، و المحکی عن ابی الصلاح اعتباره فیها، قال إذا نذر صوم شهر و أطلق فإن ابتدء بشهر لزمه إکماله (انتهی).

و هذه العبارة لیست ظاهرة فی اعتبار التوالی فی هذه الصورة لاحتمال انطباقها علی الصورة الثانیة- أعنی ما کان قصده ما ینسبق من اللفظ و کان المنسبق منها هو التتابع، و عن ابن زهرة انه إذا نذر صوم شهر فان نذر صوم شهر فأفطر مضطرا نبی، و ان کان مختارا فی النصف الأول استأنف، و ان کان فی النصف الثانی اثم و جاز له البناء، و حکی عن البراج بل عن المفید أیضا، و استدلوا له بانسباق الاتصال

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۶

کما ینسبق من نظائره مما جعل موضوعا لحکم شرعی کالثلاثة فی الحیض و أیام الاعتکاف و العشرة فی الإقامة و نحوها، حیث ان المقبر فیها هو المتوالی فها، بل لعل هذا هو المدرک لهم فی اعتبار التوالی فی جملة من الکفارات التی ذکروا فیها وجوب التوالی ککفارة قضاء شهر رمضان و الثمانیة عشر یوما لمتعمد الإفاضة من عرفات قبل الغروب و کفارة الحلق و نحوها إذ لیس

لاعتباره فی شیء من تلک الموارد دلیل بالخصوص، مع ان جلالتهم تأتی عن الإفتاء من غیر دلیل.

(و بالجملة) فالکلام ینتهی إلی دعوی انسباق الاتصال من لفظ المنذور عند الإطلاق کما فی النظائر المذکورة، و الانصاف صحة دعواه لا سیما فیما إذا کان المنذور مثل الشهر و الأسبوع و ثلاثة أیام و نحوها، و نتیجة ذلک هو اعتبار التوالی من المنذور الا فیما إذا قیده بعدم اعتباره فیه أو علم من قصده الصوم المطلق أو مطلق الصوم بمعنی الصوم اللابشرط حتی عن الإطلاق.

(و ربما یستدل) له بخبر الفضیل بن یسار عن الباقر علیه السّلام فی رجل جعل علی نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر یوما ثم عرض له أمر، فقال علیه السّلام جاز له ان یقضی ما بقی علیه، و ان کان أقل من خمسة عشر یوما لم یجز حتی یصوم شهرا (و خبر موسی بن بکیر) عن الصادق علیه السّلام فی رجل جعل علیه صوم شهر فصام منه خمسة عشر یوما ثم عرض له أمر، فقال علیه السّلام ان کان صام خمسة عشر یوما فله ان یقضی ما بقی، و ان کان أقل من خمسة عشر یوما لم یجز حتی یصوم شهرا تاما.

و أورد علی الاستدلال بها یضعف السند و اعراض المشهور عن العمل بهما و احتمال حملهما علی ما إذا اشترط التتابع فی المنذور. و ظهور هما فی المعذور و المختار لو منع ظهورهما فی المعذور مع انه لا قائل به فی المعذور.

[مسألة (۳) إذا فاته النذر المعین أو المشروط فیه التتابع]

مسألة (۳) إذا فاته النذر المعین أو المشروط فیه التتابع فالأحوط فی قضائه التتابع أیضا.

المشهور علی عدم وجوب التتابع فی قضاء الصوم المنذور بالنذر المعین کنذر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۷

صوم أیام البیض من هذا الشهر من هذه السنة مثلا- أو المشروط فیه التتابع کنذر صوم عشرة أیام متتابعا، للأصل السالم عن المعارض بعد أن کان القضاء بأمر جدید إذ الأمر به لا یقتضی ایتانه متتالیا إلا إذا ورد الأمر به کما ورد الأمر بأصل القضاء، خلافا للمحکی عن الشهید (قد) فی الدروس حیث استقرب وجوب التتابع فی قضائه و تردد العلامة فی وجوبه فی القواعد.

و یمکن الاستدلال له بان القضاء هو الأداء و انما التفاوت بینهما فی الوقت و لذا قالوا انه فعل الشیء فی خارج وقته، فإذا کان الأداء متتالیا وجب ان یکون القضاء کذلک و إلا لزم التفاوت بینهما (و بان التتابع) الذی هو قید الصوم المنذور منذور فکما یجب قضاء الصوم لکونه منذورا یجب قضاء قیده أیضا لأنه أیضا متعلق للنذر (و بما ورد) من قولهم علیهم السلام من فاتته فریضة فلیقضها کما فاتته و إذا کان الفائت هو الصوم المتتابع وجب ان یکون القضاء أیضا کذلک.

و الأقوی ما علیه المشهور لضعف هذه الوجوه بعد کون القضاء بالأمر الجدید (اما الأول) فلان المنذور إذا لم یؤت فی وقته ینحل وجوبه بانحلال النذر عند فوت وقته، و إذا لم یکن أمر بالقضاء لا- یکون ایتانه فی خارج وقته واجبا، و المفروض عدم دلالة الأمر بالقضاء علی ایتانه متتالیا فإطلاقه یقتضی جواز الاکتفاء فی ایتانه لا علی وجه التتابع (و مما ذکرناه یظهر) الجواب عن الثانی- أعنی القول بان التتابع أیضا منذور مثل أصل الصوم، إذ التتابع انما کان واجبا لأجل تعلق النذر به، و المفروض انحلال النذر بفوات وقته: و الصوم انما وجب قضائه لقیام الدلیل علی وجوبه، و لم یقم دلیل علی وجوب التتابع حتی یثبت به وجوب قضائه (و اما الوجه الثالث) اعنی التمسک بقولهم من فاتته فریضة (إلخ) ففیه انه مرسل غیر ثابت و علی تقدیر ثبوته فیمکن ان یقال بظهوره فی فریضة الصلاة للانصراف، و علی تقدیر تسلیم التعمیم لغیرها فیمکن القول بانصرافه الی ما کان فریضة فی نفسها، لا ما یکون واجبا بنذر و شبهه (و بالجملة) فالظاهر فی هذه المسألة ما علیه المشهور و ان کان الاحتیاط مما لا ینبغی

تركه.

[مسألة (۴) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]

مسألة (۴) من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له بتخلل العيد أو بتخلل يوم يجب فيه صوم أخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يبتدء بشعبان بل يجب ان يصوم قبله يوما أو أزيد من رجب و كذا لا- يجوز ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم لنقصان الشهرين بالعيدين نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح و ان كان الأحوط عدم الاجزاء، و يستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد و هو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية فإنه يصح و ان تخلل بينها العيد فيأتى بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى، و اما لو شرع فيه يوم عرفة أو صام يوم السابع و التروية و تركه فى عرفة لم يصح و وجب الاستيناف كسائر موارد وجوب التتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه الصوم المعتبر فى صحته التتابع فليس له ان يشرع فيه فى زمان يعلم انه لا يسلم له و لا يحصل به الامتثال، و ذلك لتوقف الامتثال على الأمر به المنفى فى مثل ذلك الزمان الذى لا يصلح لإتيان المأمور به فيه، و لا إشكال فى عدم حرمة ذلك تكليفا بالحرمة الذاتية نظير حرمة صوم يوم العيد، نعم فى تحقق الحرمة التشريعية بالاتيان به زائدا على بطلانه وضعا تردد، أقواه ذلك بناء على سراية التشريع الى العمل المشرع به- كما حقق فى الأصول.

(الثانى) لا فرق فى عدم سلامة الزمان لان يقع فيه الصوم المتتابع بين ان يكون لأجل تخلل العيد فيه أو تخلل يوم يجب فيه صوم أخر من نذر معين أو إجارة أو شهر رمضان فمن وجب عليه شهر ان متتابعان لا يجوز له ان يبتدء بشعبان، بل يجب ان يصوم قبله يوما أو أزيد، و هذا على تقدير كون شعبان تاما واضح، حيث ان التتابع يتحقق بين شهر أيامه ثلاثون و يوم أو أزيد من شهر أخر، و على تقدير نقصه يتوقف على كفاية الشهر الهلالى إذا ابتدء بالصوم فى أثنائه و لا يلزم كونه ثلاثين متصلة، و قد اختلف فيه على قولين أصحهما ذلك- كما فى المسالك- و على كل تقدير يتوقف صحة الاكتفاء

بشعبان و يوم أو أزيد من رجب على عدم الفرق فى البوم الزائد على الشهر بين ان يكون سابقا عليه أو لاحقا به و فيه وجهان، الذى ينسبق الى الذهن هو الأخير أعنى لحوق اليوم بالشهر و تأخره عنه و ان مقتضى التدبر هو كون المراد صوم شهر و يوم زائد على الشهر سواء كان متقدما أو متأخرا.

و كذا لا- يجوز له ان يقتصر على شوال مع يوم من ذى القعدة لنقصان شوال من اوله بيوم و هو يوم الفطر الذى يحرم صومه، فيجب عليه الإتيان بصوم شوال مع يومين من ذى القعدة لو كان شوال تاما أو ثلاثة أيام ان كان ناقصا- لو قلنا بان البدئة بالصوم فى أثناء الشهر يوجب اعتبار كون الشهر ثلاثين متصلة، و كذا لا يجوز ان يقتصر على ذى الحجة مع يوم من المحرم، و ذلك لنقصان ذى الحجة بالعيد بل لا يصح الإتيان بالصوم فى ذى الحجة إلا إذا شرع فيه بعد العيد فلا يعتد بما يصومه قبل العيد لحصول الفصل به. فإذا ابتدء باليوم الحادى عشر يتحقق التتابع بإكمال الصوم الى اليوم الحادى عشر من المحرم لو كان ذو الحجة تاما، و الى اليوم الثانى عشر من المحرم لو فرض نقصان ذى الحجة بناء على ما تقدم من القول باعتبار الثلاثين فى الشهر الأول إذا ابتدء بالصوم فى أثناء الشهر.

(الأمر الثالث) ما تقدم فی الأمرین السابقین انما هو فیما إذا علم حین الشروع بأنه لا یسلم الزمان له، و اما إذا لم یعلم به من أول الأمر و اتفق فی الأثناء ففی الصحة و إتمام الصوم بعد رفع الخلل مطلقا أو عدمها و وجوب الاستیناف و رفع الخلل کذلک، أو التفصیل بین ما کان الخلل بمثل فصل العید أو شهر رمضان و بین ما کان بغیر ذلک کالحیض و النفاس و المرض، وجوه: المصرح به فی نجاة العباء هو الأول، و علیه المصنف (قده) فی المتن (و یستدل له) بما ورد فی جواز البناء علی ما مضی عند طرو العذر و عدم وجوب الاستیناف معللا بأنه مما غلب اللّه تعالی علیه و لیس علی ما غلب اللّه علیه شیء، و مع عدم العلم بالتخلل یکون تخلله عذرا لا یجب معه الاستیناف.

و مختار غیر واحد من الفقهاء هو الثانی لإطلاق النص الدال علی وجوب الاستیناف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌9، ص: 20

الشامل لصورة الجهل بتحقق الفصل ففی صحیح منصور بن حازم عن الصادق علیه السّلام فی رجل صام شعبان فی ظهار ثم أدرکه شهر رمضان، قال یصوم شهر رمضان و یستأنف الصوم، فان صام فی الظهار فزاد فی النصف یوما قضی بقیته (و موثق محمد) عنه علیه السّلام: ان ظاهر فی شعبان و لم یجد ما یعتق ینتظر حتی یصوم رمضان ثم یصوم شهرین متتابعین، و ان ظاهر و هو مسافر انظر حتی یقدم، و بأنه مع عدم سلامة الزمان للصوم المتتابع لا یکون مأمورا به فیه، و الأمر الظاهری الناشی عن اعتقاد السلامة لا یقتضی الإجزاء، بل هو لیس إلا تخیل الأمر فلیس هناک أمر أصلا حتی الأمر الظاهری.

و المحکی عن الشهید (قد) فی الدروس هو التفصیل، و لعل وجهه هو المنع عن صدق العذر فیما إذا کان المانع عن التتابع مثل مجیء شهر رمضان أو العید، و صدقه فیما إذا کان مثل الحیض و النفاس، مع منع إطلاق الخبرین و شموله لما لا یعلم بالطرو و لعل ما فصله (قد) هو الأقوی إلا فیما إذا کان مع الغفلة عن اتفاقه أو مع الاعتقاد بعدم اتفاقه علی نحو الجهل المرکب حیث یصدق معه المعذوریة حینئذ فان المدار علی صدقها.

(الأمر الرابع) المشهور علی انه یستثنی من عدم جواز الشروع فی زمان لا یسلم له التتابع فی الصوم فیما یجب فیه التتابع مورد واحد و هو صوم ثلاثة أیام بدل هدی التمتع إذا شرع فیه یوم الترویة، فإنه یصوم بعدها یوم عرفة و یترک العید ثم یصوم بعده بلا فصل أو بعد أیام التشریق لمن کان بمنی، و عن الحلی الإجماع علیه (و یدل علیه) من النصوص خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق علیه السّلام فیمن صام الترویة و یوم عرفة، قال یجزیه ان یصوم یوما أخر، و خبره الأخر عن ابی الحسن علیه السّلام کان أبو جعفر علیه السّلام یقول ذو الحجة کله من شهر الحرام، و من صام یوم الترویة و یوم عرفة فإنه یصوم یوما أخر بعد أیام التشریق، و موثق یحیی الأزرق عن ابی الحسین علیه السّلام عن رجل قدم یوم الترویة متمتعا و لیس له هدی فصام یوم الترویة و یوم عرفة، قال یصوم یوما أخر بعد أیام التشریق.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌9، ص: 21

و لا یعارضها ما بظاهره یدل علی انه إذا فات منه التتابع فقد فاته صیام ثلاثة أیام کمضر الواسطی: إذا صام المتمتع یومین لا یتابع الیوم الثالث فقد فاته صیام ثلاثة أیام فی الحج فلیصم بمکة ثلاثة أیام متتابعات فان لم یقدر و لم یقم علیه الجمال فلیصمها فی الطریق أو إذا قدم علی اهله صام عشرة أیام متتابعات، و خبر حماد، و فیه: صیام ثلاثة أیام فی الحج قبل یوم الترویة و یوم الترویة و یوم عرفة، فمن فاته ذلک فلیتسحر لیلة الحصبة (أی لیلة النفر) و یصبح صائما و یومین بعده و سبعة إذا رجع،- و غیرهما.

و وجه عدم المعارضة هو ان النسبة بین هذه الاخبار و بین الاخبار المتقدمة هی نسبة الظاهر و النص و العموم و الخصوص لدلالة الأخبار المتقدمة علی جواز ترک التتابع فیما إذا صام یوم الترویة و یوم عرفة بالنصوصیة، و دلالة هذه الاخبار علی فوت ثلاثة أیام فی الحج بالظهور، فیقدم الأخبار المتقدمة علی هذه الاخبار، و مع الإغماض عن ذلک فبسقوط هذه الاخبار بإعراض

الأصحاب عن العمل بها و لدعوى الحلی و العلامة (قدس سرهما) الإجماع علی الاکتفاء بالیومین قبل العید فی حصول التتابع، فما عن المدارک من المیل الی خلاف ذلک قائلا ان الروایات بذلک ضعیفة و ان فی مقابلها أخبار أخر صحیحة السند دالة علی خلاف ما تضمنته، فی غیر محله.
و انما الکلام فی جهات (الاولی) ظاهر الأصحاب عدم جواز التأخیر عما بعد العید لمن لم یکن بمنی و عما بعد أیام التشریق لمن کان فیها لان المنساق من الأمر به بعد العید أو بعد أیام التشریق هو بعد هما بلا فصل، و لان التتابع واجب و قد اغتفر الفصل بما ذکر لحرمة الصوم فیهما و لا عذر للتأخیر بعدهما، کما إذا أفطر فی أثناء الشهرین لعذر من مرض و نحوه فإنه لا یجوز التأخیر و لا التفریق فیما بقی بعد زوال العذر کما یأتی- فکذلک فی المقام.
خلافا للمحکی عن المستند، حیث جوز التأخیر اختیارا ما لم یخرج ذو الحجة للأصل و إطلاق البعدیة و قصور الأوامر الواردة فی النصوص عن إثبات التعجیل (و الأقوی
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۲
هو الأول) لصحة دعوی الانسباق، و اما التأخیر عن ذی الحجة فلعله لا یجوز بالاتفاق لاعتبار کون الثلاثة فی الحج بنص الآیة الکریمة.
(الثانیة) مورد الاستثناء هو ما ذکر من صورة الشروع یوم الترویة. فلو شرع یوم عرفة لم یصح الإتیان بالیومین الآخرین بعد العید أو أیام التشریق- بلا خلاف یوجد فیه عملا بالقاعدة من غیر ما یوجب رفع الید عنها، و کذا لا یصح لو شرع فی الیوم السابع و صام یوم الترویة و ترکه یوم عرفة فیجب الاستیناف علی المشهور لما ذکر من القاعدة، خلافا للمحکی عن ابن حمزة فجوز الفصل بیوم عرفة و لم یظهر له وجه، لکن فی المختلف نفی عنه البأس لمطلوبیة التشاغل بالدعاء فیه (و لا یخفی ما فیه) فان مطلوبیة الدعاء لا یزاحم وجوب الصوم فیه کما ورد النصوص الدالة علی وجوبه فی الیوم السابع و الترویة و عرفة، مع انه علی تقدیر المزاحمة و ترجیح الدعاء و لو کان مستحبا علی الصوم الواجب فیه لکان اللازم هو الاستیناف لا البناء و ایتان الباقی بعد العید أو أیام التشریق.
(الثالثة) المشهور علی جواز الشروع یوم الترویة و تأخیر الیوم الثالث عمدا و اختیار لإطلاق الأخبار المتقدمة خلافا للمحکی عن بعضهم من اختصاص الجواز بصورة الجهل و الغفلة، قال فی المسالک، و یظهر من بعض الأصحاب ان البناء مشروط بما لو ظهر العید و کان ظنه یقتضی خلافه و الا استأنف، و لعل وجهه دعوی انصراف الأخبار المتقدمة إلی صورة الضرورة (و لا یخفی ما فیه) لعدم الانصراف بل حمل الأخبار المتقدمة علی خصوص صورة الجهل حمل علی الفرد النادر لعدم غفلة الناسک عن العید غالبا، اللهم إلا إذا کان لأجل الاشتباه فی الهلال، فالأقوی تعمیم الجواز لصورة العلم و العمد للإطلاق کما علیه المصنف (قد) فی المتن.
(الرابعة) الأکثر علی انه لا یجوز الإتیان بباقی الأیام الثلاثة فی أیام التشریق لعموم ما دل علی عدم جواز الإتیان بالصوم فیها لمن کان بمنی و صحیح ابن سنان عن الصادق علیه السّلام عن رجل تمتع فلم یجد هدیا قال فلیصم ثلاثة أیام لیس فیها أیام التشریق،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۳
و نحوه صحیح ابن مسکان عنه علیه السّلام، و خبر الأزرق المتقدم الذی فیه: قال یصوم یوما أخر بعد أیام التشریق.
خلافا للمحکی عن ابن الجنید فجوز ان یصوم ذلک فی أیام التشریق لخبر قداح عن الصادق علیه السّلام: من فاته صیام ثلاثة أیام فی الحج و هی قبل یوم الترویة بیوم و یوم الترویة و یوم عرفة فلیصم أیام التشریق فقد اذن له، و خبر إسحاق عنه علیه السّلام عن أبیه ان علیا علیه السّلام کان یقول من فاته صیام الثلاثة أیام التی فی الحج فلیصمها أیام التشریق.

و الأقوى ما عليه الأكثر، لضعف هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما و إمكان حملهما على التقية و ذهب الصدوق و والده و الشيخ فى المبسوط و النهاية إلى جواز صوم اليوم الأخر من أيام التشرين و هو اليوم الثالث عشر و تبعهم فى ذلك الحلى و صاحب المداك و الخراسانى فى الذخيرة- للأخبار الكثيرة المتظافرة الدالة عليه كصحيح حماد عن الصادق عليه السّلام: صيام ثلاثة أيام فى الحج قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعنى ليلة النفر و يصبح صائما و يومين بعده و سبعة إذا رجع (و صحيح العيص) عن الصادق عليه السّلام فى متمتع يدخل فى يوم التروية و ليس له هدى، قال فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفة و يتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائما و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده، و غير ذلك من النصوص.

و أورد فى الجواهر على الاستدلال بها بمعارضتها مع ما دل على المنع عن الإتيان بهذه الثلاثة فى أيام التشريق كخبر ابن سنان و خبر الأزرق و صحيح ابن مسكان و عموم ما يدل على حرمة صيام أيام التشريق و بضعف دلالتها على جواز الإتيان به فى اليوم الثالث عشر بإمكان كون المراد من صبحية الحصباء اليوم الذى بعدها، قال بل قبل انه المتبادر، فهو حينئذ الرابع عشر (انتهى).

و أورد عليه بان اخبار الجواز أخص مما دل على التحريم المطلق و تحريم خصوص الثلاثة أيام فإن التجويز فى اخبار الجواز انما ورد فى خصوص اليوم الأخير من أيام التشريق، و اما تضعيف دلالة أخبار الجواز على جواز الصيام فى اليوم الثالث عشر

فمندفع بصراحة بعضها فى ذلك ففى صحيح رفاعة فى المتمتع لا يجد الهدى، قال يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة، قلت فإنه قدم يوم التروية، قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قلت لم يقم عليه جماله، قال يصوم يوم الحصبة و بعده يومين، قال قلت ما الحصبة، قال يوم نفره، قلت يصوم و هو مسافر، قال نعم، أ ليس هو يوم عرفه مسافرا، إنا أهل بيت نقول ذلك لقول اللّه عز و جل فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ (الحديث) فانظر ما فيه من التصريح بكون يوم الحصبة من أيام التشريق، حيث قال عليه السّلام أولا: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، ثم قال بعد سؤال السائل انه لم يقم عليه جماله: يصوم يوم و بعده يومين، ثم فسر الحصبة بأنه يوم النفر، مضافا الى ان المناسب لتسمية يوم الحصبة بهذا الاسم هو كونه اليوم الثالث عشر الذى فيه الرمى، فإن الحصبة بالفتح من حصبته حصبا، اى رميته بالحصباء.

(أقول) اما التصريح فى تلك الاخبار بكون يوم الحصبة من أيام التشريق فهو معارض بما يدل على انه بعدها كالمروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام عن على عليه السّلام، قال يصوم المتمتع قبل يوم التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة فان فاته ذلك و لم يكن عنده دم صام إذا انقضت أيام التشريق: يتسحر ليلة الحصبة ثم يصبح صائما، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن متمتع لم يجد هديا، قال عليه السّلام يصوم ثلاثة أيام فى الحج يوما قبل الروية و يوم الروية و يوم عرفة، قال قلت فان فاته ذلك، قال يتسحر ليلة الحصبة و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت فان لم يقم عليه جماله أ يصومها فى الطريق، قال ان شاء صامها فى الطريق و ان شاء إذا رجع الى أهله،- فإن ظاهره كون ليلة الحصبة بعد انقضاء اليوم الثالث عشر فينطبق يوم الحصبة على اليوم الرابع عشر إذ هو اليوم الذى ينبعث الجمال للخروج من مكة و لا يمهل للناسك ان يصومه، و اما اليوم الثالث عشر فهو يوم النفر من منى الى مكة، و لا ينافى النفر عن منى مع صوم الناسك حتى يسئل عنه (و منه يظهر) إمكان حمل يوم النفر فى بقية الأخبار الواردة فى المقام على النفر من مكة، و لكنه بعيد.

و فى صحيح البجلى عن الكاظم عليه السّلام فى جواب عباد البصرى- قال عليه السّلام يصوم

صبيحة و يومين بعد ذلك فلا نقول كما قال عبد اللّه بن الحسن يصوم أيام التشريق فان جعفرا كان يقول ان رسول اللّه صلّى اللّه

علیه و آله أمر بلا لا ینادی ان هذه أیام أکل و شرب فلا یصومن احد (و قال فی مجمع البحرین) و لیلهٔ الحصبهٔ بالفتح بعد أیام التشریق و هو صریح فی کون یوم الحصبهٔ هو الیوم الرابع عشیر لا یوم النفر، هذا مضافا الی انه لو أخذ بهذه الاخبار و قیل بجواز الإتیان بما بقی من صوم هذه الثلاثهٔ فی الیوم الثالث لکان اللازم هو القول بوجوبه لما عرفت فی الأمر الثانی من وجوب المبادرهٔ بعد العید أو أیام التشریق لرعایهٔ التتابع مع انه لا قائل بالوجوب کما اعترف به فی المستند علی ما حکی عنه (و بالجملهٔ) لا محیص عن القول بوجوب التأخیر عن أیام التشریق لإعراض الأصحاب عن العمل بمضمون ما دل علی جواز الصیام فی الیوم الثالث عشر- لو سلمنا دلالتها علی ذلک- و اللّه الموفق للصواب.

(الأمر الخامس) ان المحکی عن الصدوق و الشیخ و ابن حمزهٔ جواز صوم یوم الأضحی و أیام التشریق فی کفارهٔ القتل من القاتل فی أشهر الحرم لخبرین مرویین عن زرارهٔ عن الباقر علیه السّلام بجواز ذلک، و سیأتی الکلام فی تحقیقه فی ذکر أقسام الصوم المحرم إنشاء اللّه تعالی.

[مسألهٔ (۵) کل صوم یشترط فیه التتابع إذا أفطر فی أثنائه لا لعذر اختیارا یجب استینافه]

مسألهٔ (۵) کل صوم یشترط فیه التتابع إذا أفطر فی أثنائه لا لعذر اختیارا یجب استینافه و کذا إذا شرع فیه فی زمان یتخلل فیه صوم واجب أخر من نذر و نحوه، و اما ما لم یشترط فیه التتابع و ان وجب فیه بنذر أو نحوه فلا یجب استینافه و ان أثم بالإفطار کما إذا نذر التتابع فی قضاء رمضان فإنه لو خالف و اتی به متفرقا صح و ان عصی من جهۀ خلف النذر.

فی هذه المسألهٔ أمور (الأول) أجمع علماء الإسلام علی انه إذا أفطر فی أثناء الشهر الأول أو بعد إکماله قبل ان یصوم من الشهر الثانی شیئا لغیر عذر یجب استینافه و لا یعتد بما اتی به قبل الإفطار، و وجوب الاستیناف بذلک فی الشهرین المتتابعین إجماعی بالإجماع المحصل و المحکی متواترا حکاه غیر واحد من الأساطین کالحلی فی السرائر و المحقق فی المعتبر و العلامهٔ فی المنتهی و التذکرهٔ و التحریر، و فی

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۲۶

الجواهر: و لا أجد خلافا فی غیر الشهرین خصوصا فی الشهر المنذور تتابعه، و فی شرح النجاهٔ أنه اعترف بالإجماع فی غیر الشهرین غیر واحد من الأصحاب.

و یدل علی ذلک فی الشهرین من النصوص ما تقدم من الاخبار فی المسائل المتقدمهٔ (کصحیح الحلبی) عن الصادق علیه السّلام: صیام کفارهٔ الیمین فی الظهار شهر ان متتابعان- الی ان قال- و ان صام شهرا ثم عرض له شیء فأفطر قبل ان یصوم من الأخر شیئا فلم یتابع فلیعد الصوم کله،- بناء علی ان یکون المراد من قوله ثم عرض له شیء عروضه عمدا من غیر عذر (و فی صحیح منصور بن حازم) فی رجل صام فی ظهار شعبان ثم أدرکه شهر رمضان، قال یصوم شهر رمضان و یستأنف الصوم (و خبر سماعهٔ) فی الرجل یکون علیه صیام شهرین متتابعین یفرق بین الأیام، قال علیه السّلام إذا صام أقل من شهرا و شهرا فعلیه ان بعید الصیام،- الی غیر ذلک من الاخبار.

و استدلوا لذلک أیضا بأنه لم یأت بالمأمور به و هو صوم شهرین متتابعین و لم یفعله فلا یخرج عن العهدهٔ، و هذا الأخیر لو تم لدل علی وجوب الاستیناف فی کل صوم یشترط فیه التتابع سواء کان شهرین أو شهرا واحدا أو ثلاثهٔ أیام (و قد أورد علیه فی الجواهر) بان الاستدلال مبنی علی کون وجوب التتابع فیما یجب فیه شرطیا لا نفسیا تعبدیا، و إثبات ذلک مستلزم للوازم یعسر الالتزام بها ککون الجمیع عبادهٔ واحدهٔ، و کفایهٔ نیهٔ واحدهٔ للجمیع، و منافاته مع حصر مفسدات الصوم الشامل للکفارات و

غيرها بما عدا ذلك، و كون الشرط من الشرط المتأخر لكون صحة كل يوم متقدم متوقفا على صوم اليوم المتأخر، و معناه الظاهر منه مستحيل، و لو ثبت فى مورد بدليل فلا بد من الحمل على شرطية التعقب أو على الكشف الحكمى، و كلاهما بعيد يحتاج فى إثباته الى دليل قوى لا يمكن التخلص عنه المفقود فى المقام، و عليه فلا يبعد القول بكون كل يوم من الأيام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بصحة الأخر و ان أوجب الشارع تتابعها (هذا ملخص ما فى الجواهر فى المقام).

و يرد عليه (أولا) ان الشرطية لا تقتضى كون الجميع عبادة واحدة، بل يمكن

ان تكون عبادتان مستقلتان مترتبتين تكون السابقة شرطا لصحة اللاحقة كما فى الظهرين و العشائين أو تكون اللاحقة شرطا لصحة السابقة كما فى أفعال الحج، فلا يلزم من القول بالشرطية كفاية نية واحدة للجميع، و منه ظهر عدم منافاة الشرطية مع ما دل على حصر المفسدات بما عدا التتابع، فان الحصر المذكور انما هو فى الصوم المطلق لا ما وجب فيه التتابع (و ثانيا) ان الشرط المتأخر على المعنى الصحيح منه من اشتراط التعقب أو الكشف الحكمى و ان كان محتاجا الى دليل قوى الا ان قيام الإجماع فى الشهرين و عدم وجدان الخلاف فى غيرهما مما ورد الأمر فيه بالتتابع كاف لإثبات الشرطية بالمعنى المذكور، فالحق صحة الاستدلال بما ذكروه من انه مع ترك التتابع لم يأت بالمأمور به فلا مقتضى للاجزاء، و اللّه الهادى.

(الأمر الثانى) قد مر فى المسألة الرابعة انه لا يجوز ان يشرع فيما يشترط فيه التتابع فى زمان يعلم ان لا يسلم له بتخلل يوم يجب صومه لنذر أو غيره، و ذلك لان هذا الزمان صار مشغولا بواجب أخر فلا يصح وقوع صوم الكفارة فيه، و ما قبله و ما بعده أيضا لا يقع فيه الكفارة لتخلل هذا الزمان بصوم غيره و هو ينافى التتابع المعتبر فيه.

(الأمر الثالث) ان ما لم يشترط فيه التتابع إذا وجب فيه لعارض من نذر أو شبهه لا يجب الاستيناف إذا أخل بالتتابع و لو عمدا، و ذلك لان النذر أو شبهه لا يوجب شرطية التتابع فى ما لم يشترط فيه ذلك، غاية الأمر تحقق حنث النذر بالتفريق فإنه بعد وقوع المأمور به لا محل لتداركه لانه كان واجبا فى ضمن واجب أخر، و المفروض تحقق ذاك الواجب و لا يصح ايتانه ثانيا لتدارك التتابع الواجب إذا لا معنى للامتثال عقيب الامتثال.

[مسألة (۶) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع]

مسألة (۶) إذا أفطر فى أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض و الحيض و النفاس و السفر الاضطرارى دون الاختيارى لم يجب استينافه بل يبنى على ما مضى، و من العذر ما إذا نسى النية حتى فات وقتها بان تذكر بعد الزوال، و منه أيضا ما إذا نسى فنوى صوما أخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، و منه ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس فان

تخلله فى أثناء التتابع لا يضر به و لا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم من الخصال فى صوم الشهرين لأجل هذا التعذر، نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال إلى سائر الخصال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور عند الأصحاب ان كلما يشترط فيه التتابع من كفارة أو نذر فى الشهرين أو الشهر الواحد أو غيرهما إذا أفطر فى أثنائه لعذر من مرض أو حيض و نحوهما لم يجب عليه الاستيناف بل يبنى على ما مضى بعد زوال العذر، و ليعلم ان مقتضى القاعدة هو وجوب الاستيناف مطلقا فإن الأصل فى الشرطية هو كونه شرطا على نحو الإطلاق الشامل لصورة العجز عنه و عدمه، و لازمه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، الا ان يقوم دليل على سقوط الشرطية فى صورة العجز و بقاء

وجوب المشروط حينئذ، فلا بد من البحث فى المقام عن دلالة الدليل على ذلك (فنقول) اما فى الشهرين المتتابعين فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاستيناف مع تعذر التتابع فى الأثناء، و نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر.

(و يدل عليه) من النصوص صحيح رفاعة عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا و مرض، قال يبنى عليه، اللّه حبسه، قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت و أفطرت أيام حيضها، قال تقضيها، قلت فإنها قضتها ثم يئست من الحيض، قال لا تعيدها، اجزئها، و مثله صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام،- و صدره كما ترى دال على عدم قدح المرض بعد صوم شهر، و ذيله يدل على عدم قدح طرو الحيض مطلقا و كفاية الإتيان بما لم يأت به بعد زوال العذر، بل العلة المذكورة فى صدر الخبر- اعنى قوله عليه السّلام: اللّه حبسه- دالة على تعميم الحكم لحصول المرض بعد صوم أقل من شهر، و نحوه فى ذلك (خبر سليمان بن خالد) عن الصادق عليه السّلام فى رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة و عشرين يوما ثم مرض فإذا برء يبنى على صومه أم يعيد صومه كله، فقال عليه السّلام بل يبنى على ما كان صام، ثم قال هذا مما غلب اللّه عز و جل عليه، و ليس على ما غلب اللّه عز و جل عليه شىء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٩

و لا يعارض هذه الاخبار شىء إلا خبر جميل و محمد بن حمران عن الصادق عليه السّلام فى الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض، قال يستقبل فان زاد على الشهر يوما أو يومين بنى على ما بقى (و خبر ابى بصير) قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين و كفارة الظهار و كفارة الدم، فقال عليه السلام ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فأفطر أو مرض فى الشهر الأول كان عليه ان يعيد الصيام و ان صام الشهر الأول و صام من الشهر الثانى شيئا ثم عرض له ما فيه العذر فإنما عليه ان يقضى- لكن هذين الخبرين ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عنها على ما هو طريقتنا فى حجية الخبر، فلا نحتاج الى تكلف وجه الجمع بينهما و بين الاخبار السابقة بحملهما على ما يوافقها- كما فعله فى الجواهر- بحملهما على كون المرض العارض على حد لا يمنع من الصوم فلا يكون عذرا، أو على عدم المبادرة على الصوم بعد ارتفاعه، أو على التقية لما يحكى عن الشافعى فى أحد قوليه من اختصاص العذر بالحيض دون المرض، هذا مع ما فى الجميع من البعد بل إبائهما عنه و تصريح خبر ابى بصير بكون العارض عن عذر فى قوله عليه السّلام: ثم عرض له ما فيه العذر، و هو غير قابل لحمل المرض على ما لا يمتع من الصوم، و لتأخر عصر الشافعى عن عصر الصادق عليه السّلام المانع لحمل الخبر على التقية (نعم) يمكن ان يقال بتقديم الأخبار السابقة على الخبرين لكونها أقوى ظهورا فى عدم وجوب الاستيناف من جهة استظهارها بذكر العلة- أعنى كون ذلك من أجل ان اللّه سبحانه حبسه أو انه مما غلب اللّه عز و جل عليه.

و اما صحيح الحلبى المتقدم فى المسألة الاولى فهو محمول على ما كان الشىء العارض للإفطار مما لا يكون عذرا مانعا فيكون الإفطار من قبيل الإفطار العمدى الواقع عن اختيار، و ذلك بقرينة قوله عليه السّلام: و التتابع ان يصوم شهرا و يصوم من الأخر أياما أو شيئا منه فان عرض له شىء يفطر منه ثم قضى ما بقى عليه،- حيث ان المراد منه هو العروض بالاختيار، و لو سلم شموله لما لا يكون بالاختيار فهو يكون بالإطلاق، فيقيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٠

بما مر مما يدل على عدم الاستيناف مع العذر فى صورة الإفطار مع العذر فى ما إذا لم يتحقق التتابع بصوم شهر شىء من الشهر الأخر، هذا فى الشهرين المتتابعين.

و اما الشهر الواحد فالمشهور فيه أيضا عدم الاستيناف بل عن شرح الروضة انه مما اتفقت عليه كلمة الأصحاب، و يدل عليه عموم العلة المذكورة فى الاخبار المتقدمة و مكاتبة الحسين بن سعيد الى الرضا عليه السّلام، و فيها: جعلت فداك رجل نذر ان

يصوم أياما معلومة فصام بعضها ثم اعتل فأفطر، أ يتبدئ فى صومه أم يحتسب بما مضى، فكتب اليه:
يحتسب بما مضى.
و عن الشيخ فى النهاية ما يظهر منه انه مع العذر يجب عليه الاستيناف، حيث يقول: من نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما و عرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقى من الشهر، و ان كان صومه أقل من خمسة عشر يوما كان عليه الاستيناف (و فى المدارك) التصريح بالاقتصار فى عدم الاستيناف على صوم الشهرين خاصة فحكم بوجوب الاستيناف فيما عداه من الشهر الواحد و الثلاثة أيام مطلقا الا ثلاثة أيام فى يدل الهدى لمن صام يومين و حصل الفصل بالعيد، و استدل بأن الأصل يقتضى بقاء المكلف تحت عهدة التكليف إلا إذا ثبت خلافه، و ما ذكره (قده) جيد من حيث الكبرى، حيث قلنا ان الأصل فى الشرطية هو إطلاقها بالنسبة إلى صورة العذر عن ايتان الشرط و عدمه، و لكن الكلام فى الصغرى اعنى عدم قيام الدليل على خلاف الأصل المذكور، و الانصاف تمامية الاستدلال بعموم العلة مع انضمامه بالمكاتبة المتقدمة مضافا الى الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى اتفاق كلمة الأصحاب على عدم الاستيناف و ربما يستدل بوجوب الاستيناف فى الفرض المذكور- أعنى فى الشهر الواحد الذى وجب صومه متتابعا إذا صام الأقل من خمسة عشر يوما- بخبر موسى بن بكير عن الصادق عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصيام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما (و خبر الفضيل بن يسار) عن الباقر عليه السّلام فى

رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جاز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز. حتى يصوم شهرا،- بناء على ان يكون المراد من عروض الأمر هو العروض بغير اختيار منه فيكون دالا على وجوب الاستيناف فيما كان ترك التتابع لعروض العذر الموجب للإفطار فبل إكمال خمسة عشر يوما.
و لكن يرد على الاستدلال بهما ان الظاهر منهما هو إطلاقهما بالنسبة إلى عروض الأمر الاختيارى و غيره لا خصوص غير الاختيارى منه، و حينئذ فيقيد هذا الإطلاق بعموم التعليل المتقدم و مكاتبة الحسين بن سعيد، و اما دعوى ظهور هما ابتداء فى صورة العمد مستظهرا بان الأمر يطلق على ما هو اختيارى و هو من أفعال العبد لا ما هو من العوارض القهرية الخارجة عن الاختيار فقيه انه ممنوع، و لا ظهور للفظة- الأمر- فيما ذكر، بل الانصاف ما ادعيناه من شموله لصورتى القهر و الاختيار، كما ان دعوى ضعفهما سندا أيضا مدفوعة بكونهما معمولا بهما عند الأصحاب كما يظهر فى المسألة السابقة (و بالجملة) فالأقوى هو تساوى الشهر الواحد و الشهرين فى الحكم المذكور سواء كان طرو العذر قبل بلوغ النصف أو بعده.
و اما فيما عدا الشهر و الشهرين كالثمانية عشر و الثلاثة أيام فالمشهور على ما استظهره صاحب الجواهر (قده) من فحاوى كلامهم هو عدم وجوب الاستيناف، و عن الانتصار الإجماع عليه فى الصوم المتتابع على وجه الإطلاق، و عن الغنية الإجماع عليه فى كفارة الحلق و كفارة اليمين، و استدلوا له بما تقدم من عموم التعليل بان ما غلب اللّه عليه فلا شيء فيه و كذا إطلاق مكاتبة الحسين بن سعيد المتقدمة بعد القطع بعدم الفرق بين الصوم المنذور و غيره.
خلافا للمحكى عن المبسوط و الجمل و الاقتصاد و الجامع و قواعد العلامة و الدروس و اللمعة و المسالک و الروضة من وجوب الاستيناف فى كل ثلاثة أيام يجب التتابع فى صومها- إذا حصل العذر المانع إلا فى الثلاثة فى بدل الهدى للمتمتع إذا

صام يومين قبل العيد فحصل الفصل بيوم النحر و أيام التشريق، و استدلوا له بقاعدة عدم الاجزاء عند عدم الإتيان بالمأمور به

على وجهه الا فيما قام الدليل على الاجزاء و لم يقم دليل عليه فيما عدا الشهر و الشهرين، لقول الصادق عليه السّلام فى صحيح الحلبى المتقدم فى المسألة الاولى: و صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابع و لا يفصل بينهن، و قوله عليه السلام فى صحيح ابن سنان كل صوم يفرق إلا ثلاثة أيام فى كفارة اليمين- بناء على ارادة عدم جواز التفريق فى المستثنى- اعنى صوم كفارة اليمين- و لو كان لعذر، و ذلك لانه لولاه لكان الحكم فى المستثنى منه على خلاف الإجماع أو لزوم تخصيص الأكثر، لكثرة ما يجب فيه التتابع غير كفارة اليمين من أقسام الصوم خصوصا الكفارة، و هذا بخلاف ما إذا أريد من المستثنى منه جواز التفريق مع العذر فيقال كل صوم يجوز التفريق فيه مع العزر إلا فى كفارة اليمين فإنه لا يجوز التفريق فيها و لو كان العذر بل يجب الاستيناف.

و هذا غاية يمكن الاستدلال به لهذا القول، و قد ظهر أن العمدة فيه هو دعوى عدم ما يدل على الاجزاء بما اتى به قبل طرو العذر، و قد عرفت دلالة عموم التعليل على الاجزاء، و اما ما فى صحيح الحلبى فالظاهر منه هو انه لبيان أصل وجوب التتابع فى كفارة اليمين فى مقابل ما لا يجب فيه التتابع كقضاء شهر رمضان- لا بيان حكم المعذور فى تركه: و حينئذ فيكون عموم التعليل بما غلب اللّه عليه دالا على الاجزاء فيها أيضا، و اما ما فى صحيح ابن سنان فيمكن حمله على ففى التفريق فى كفارة اليمين اختيارا بعد تجاوز النصف، فيكون المنفى فى كفارة اليمين هو التفريق الثابت بعد تجاوز النصف فى سائر الكفارات، و لا مرجح لحمله على التفريق لعذر إذ لا شاهد له، هذا مضافا الى ان مفاد الخبر هو عدم جواز التفريق فى خصوص كفارة اليمين لا غيرها مما يجب فيه صوم ثلاثة أيام ككفارة الحلق عمدا و كفارة الإفطار فى قضاء شهر رمضان مع ان المحكى عنهم هو القول بوجوب الاستيناف مع الفصل لعذر إلا فى الثلاثة أيام بدل الهدى بالفصل بالعيد، و صحيح ابن سنان لا يثبت ذلك. فالمتحصل من هذا الأمر هو صحة ما ذكره فى المتن من عدم وجوب الاستيناف إذا كان طرو الفصل لعذر سواء كان

فى الشهرين أو الشهر الواحد أو ثلاثة أيام و لو كان فى كفارة اليمين.

(الأمر الثانى) أطلق بعضهم كالمحقق فى الشرائع تعليق الحكم على العذر من غير تفصيل فى العذر، و أطلق آخرون تعليقه على حصول الاضطرار من غير فرق فى أقسامه، و قصر بعضهم بذكر المرض و الحيض، و المحكى عن الصدوق (قده) هو ذكر المرض خاصة، فلا بد من تفصيل الكلام فى البحث عن ذلك، فتقول اما المرض فما كان حاصلا منه بغير اختيار من العبد فلا إشكال فى كونه عذرا، و ذلك لكونه مما غلب اللّه عليه، و اما إذا كان حدوثه بفعل المكلف ففى كونه عذرا موجبا لجواز البناء على ما اتى به وجهان مبنيان على ان المراد مما غلب اللّه عليه هو ما كان بفعله تعالى و ان كان ذلك بسبب من العبد و اختياره فعل ما يوجب المرض، أو ان المراد خصوص ما لم يكن للعبد فيه اختيار، و ظاهر إطلاق النهاية هو الأول، و سيجىء تحقيقه فى حكم السفر.

(و اما الحيض) فلا إشكال فى كونه عذرا إذا لم يكن بفعل ما يوجبه، و هو المعروف بين الفقهاء بل لم يعرف فيهم قائل بخلافه، و اقتصار الصدوق بذكر المرض لا يدل على نفيه فى الحيض، و يدل عليه عموم التعليل بما غلب اللّه تعالى عليه و وقوع التصريح فى خبر رفاعة- و ان كان مورده خصوص الشهرين المتتابعين، كما ان إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين قرب حصول يأسها و عدمه فلا يجب الانتظار فى الأول، و لا بين ان يكون صيام الشهرين على وجه التعيين أو التخيير، فلا يجب اختيار غير الصوم من الخصال مع التمكن. و اما الحيض الحارث بفعلها ما يوجبه فسيجىء حكمه (و مما ذكرناه يظهر) حكم النفاس أيضا.

و اما السفر ففى كونه عذرا مطلقا و لو كان اختياريا بلا ضرورة فيه، أو عدمه مطلقا و لو كان ضروريا مضطرا فيه أو مكرها عليه، أو التفصيل بين الاختيارى منه و غيره (وجوه) قوى أولها فى الجواهر، و قال ما حاصله ان تجويز السفر له مع المنع من الصوم فيه

حبس من اللّه سبحانه إياه عن الصوم و انه مما غلب اللّه عليه باعتبار تحريم

الصوم فى السفر، فيكون قوله ما غلب اللّه تعالى عليه كناية عن كل ما ينافى الصوم إذا لم يكن من قبل المكلف، و مرجع ذلك هو انحصار ما ينافى التتابع بتعمد الإفطار فيما لا مانع من الصوم فيه من قبل الشارع، فلا ينافيه ما إذا كان هناك مانع من الصوم و لو كان إيجاد المانع بفعل المكلف كالسفر الاختيارى.

(و المحكى عن الوسيلة) و السرائر و ظاهر الخلاف هو قاطعية السفر للتتابع مطلقا و لو كان مضطرا فيه، لعدم صدق كونه مما غلب الله تعالى عليه بعد ان كان باختيار منه و لو اضطرارا كالاضطرار الى مبيع ما له فلا ينافى الاختيار بمعنى كونه من فعل العبد و مستندا اليه، و هذا بخلاف المرض و الحيض فان حصولهما ليس من فعل المكلف و ان كان سببهما بفعله، و اما السفر فهو من فعل المكلف و لو حصل له الاضطرار فيه.

و استحسن المحقق فى المعتبر الفرق بين السفر الضرورى و الاختيارى بجواز البناء فى الأول و عدمه فى الثانى، و المحكى عن العلامة القطع به و اختاره فى الدروس فيما إذا حدث سببه بعد الشروع فى الصوم.

(و هذا الأخير هو الأقوى لصدق غلبة اللّه عليه فى السفر الضرورى دون الاختيارى، أما صدقه فى الأول فلكون المكلف مضطرا الى السفر فيكون اختياره له لأجل اضطراره، فيكون حاله فى دفع الاضطرار بالسفر كحاله فى تناول المفطر لأجل اضطراره فى تناوله بالمرض، و اما عدم صدقه فى السفر الاختيارى فلان المستظهر من غلبة اللّه تعالى عليه هو ما كان بفعله تعالى تكوينا كالمرض و الحيض، و المنع الشرعى عن الصوم فى السفر و ترخيصه إياه للسفر ليس فعلا تكوينيا له سبحانه.

(و مما ذكرنا يظهر) نفى الفرق فى المرض و الحيض بين ما كان بفعل ما يوجبهما اختيارا و عدمه بل و كذا فى السفر الاضطرارى لا فرق بين ما كان حصول الاضطرار الى السفر باختيار منه و غيره لظهور المدار فى صدق غلبة اللّه عليه و هو حاصل فى جميع الصور لكون الاضطرار و المرض و الحيض بفعله سبحانه و ان كان

سببها من المكلف، و لكن المسألة لا تخلو من شوب اشكال، و مما ذكرناه ظهر حال سائر الأعذار كالحامل و المرضعة إذا خافتا على الولد- و ان وقع الخلاف فيهما- لكن الأقوى فيهما أيضا هو جواز البناء على ما مضى لو فرض تجدد العذر فى الأثناء، و ذلك لصدق غلبة اللّه سبحانه عليهما تكوينا.

(الأمر الثالث) لو نسى النية فى بعض أيام الشهر حتى فات محلها ففى المدارك انه يفسد صوم ذلك اليوم، قال: و هل ينقطع التتابع بذلك، قيل نعم لان فساد الصوم يقتضى عدم تحقق التتابع و قيل لا لحديث الرفع و ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام:

اللّه حبسه و ليس على ما غلب اللّه عز و جل عليه شىء و استشكل عليه فى الحدائق بأن النسيان ليس من فعله تعالى و انما هو من الشيطان كما يدل عليه قوله تعالى فَأَنْسٰاهُ الشَّيْطٰانُ ذِكْرَ رَبِّهِ و قوله تعالى وَ مٰا أَنْسٰانِيهُ إِلَّا الشَّيْطٰانُ أَنْ أَذْكُرَهُ، و قوله تعالى وَ إِمّٰا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰانُ (الآية).

و لا يخفى انه لا دليل على حصر سبب النسيان بالشيطان، و الايات المباركات لا تدل الأعلى وقوعه منه لا على انحصار كل نسيان من كل احد بكونه منه، و يؤيد وقوعه منه تعالى ما ذكره الصدوق فى باب سهو النبى صلى اللّه عليه و آله من انه اسهاء من اللّه سبحانه لا انه سهو من الشيطان، مع إمكان ان يقال ان المراد من التعليل هو ما يقابل الإفطار الاختيارى و لو كان بتوسط مخلوق، و فى حكم نسيان النية من نام عن النية حتى فات محلها، فإنه أيضا لا يضر بالتتابع، أو نسى أنه مشغول بالصوم المتتابع و

نوى صوما أخر و لم يتذكر الا بعد الزوال، حيث انه لا يضر بالتتابع و ان لم يقع منه اليوم الصوم الذى يجب فيه التتابع.

(الأمر الرابع) لو نذر قبل تعلق الكفارة أن يصوم كل خميس مثلا إلى أخر عمرة انعقد نذره فلا يخلو له الزمان للتتابع لتخلل صوم النذر، و لكن ذلك لا يضر بالتتابع لصدق الحبس و غلبة اللّه تعالى عليه، و عليه فلا يجب عليه الانتقال الى غير الصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۶

من الخصال لو كان وجوب الصوم تخييريا كما لا يجب على المرأة الانتقال الى غيره لعروض المانع لها من الصوم فى كل شهر هكذا صرح فى الجواهر و افتى به فى نجاة العباد و تبعه المصنف فى المتن.

لكن الحكم بعدم انقطاع التتابع مشكل لما تقدم منا من استظهار كون الحبس و الغلبة من اللّه تعالى بفعله التكوينى لا الحكم الشرعى، و الحبس عن الصوم المتتابع فيه ليس لأمر تكوينى بل لحكم الشارع بوجوب الوفاء بالنذر، فالظاهر وجوب اختيار غير الصوم لو كان وجوبه تخييرا و تمكن من غيره من الخصال.

و اما مع كون الصوم المتتابع فيه واجبا تعيينا و لو لأجل عدم التمكن من غيره فيحتمل انحلال النذر لتبين عدم رجحان متعلق النذر فى زمان الإتيان به كما لو نذرت المرأة صوم كل خميس مثلا ثم تزوجت و زاحم الصوم المنذور لاداء حق الزوج، و لعل الأظهر عدم انحلال النذر و عدم إضرار التخلل بالتتابع فيأتى بالباقى متتابعا لقاعدة الميسور لو لم يمنع عن إجرائها فى الشروط عند تعذرها.

(هذا إذا كان النذر قبل وجوب الصوم المتتابع فيه، و اما النذر بعد وجوبه فان كان وجوب الصوم تخييريا فالظاهر صحة النذر و تعين غير الصوم من بقية الخصال، و ان كان وجوبه تعيينيا فالظاهر فساد النذر و عدم انعقاده رأسا لإخلاله بالواجب الفعلى.

و منه ظهر حكم ما لو نذر صوم الدهر ثم وجب عليه صوم الكفارة فإنه مع التخيير ينتقل إلى بقية الخصال و مع الترتيب كصوم كفارة الظهار يكون الصوم حينئذ ملحقا بصورة عدم التمكن منه لان المنع الشرعى كالمنع العقلى فينتقل إلى الإطعام، و اما مع التعين كما إذا تعذر سائر الخصال فيحتمل انحلال النذر بالنسبة إلى زمان أداء صوم الكفارة لتبين عدم رجحان متعلقة فى ظرف الإتيان به، و الاحتياط يقتضى الإتيان بالصوم بمقدار ما يجب فى الكفارة بقصد ما فى ذمته من غير تعيين الصوم المنذور أو الكفارة، و اللّه العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷

[مسألة (۷) كل من وجب عليه شهران متتابعان]

مسألة (۷) كل من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معينة أو مخيرة إذا صام شهر أو يوما متتابعا يجوز له التفريق فى البقية و لو اختيارا لا لعذر، و كذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام جميعا و لم يكن المنساق منه ذلك، و الحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع فقالوا إذا تابع خمسة عشر يوما منه يجوز له التفريق فى البقية اختيارا، و هو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستيناف مع تخلل الإفطار عمدا و ان بقى منه يوم كما لا إشكال فى عدم جواز التفريق اختيارا مع تجاوز النصف فى سائر أقسام الصوم المتتابع.

فى هذه المسألة أمور (الأول) من وجب عليه شهران متتابعان فى كفارة يكفيه فى حصول التتابع صوم شهر و يوم متتابعا و يجوز التفريق فى الباقى اختيارا و لو من غير عذر خلافا لما عن محتمل النهاية من اختصاص ذلك بحال العجز، و قد تقدم تفصيل ذلك فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى شرح المسألة الاولى من هذا الفصل كما سبق فى الأمر الثالث هناك ان التفريق

بعد التتابع المذكور لا اثم فيه و لا حرمة فيه تكليفا خلافا لما عن المفيد و السيد و غيرهما من حصول الإثم، و تقدم هناك وجه ضعف هذا القول فلا نعيد.

(الأمر الثانى) ما ذكر من كفاية التتابع بصوم شهر و يوم لا اشكال فيه فى صوم الكفارة، و هل يجرى ذلك فى الشهرين المنذور صومهما أو يختص ذلك بصوم الكفارة، الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف كيفية النذر فان كان صريح النذر أو المنساق منه هو التتابع فى جميع الشهرين فالظاهر عدم جواز التفريق أصلا و لو كان الباقى يوما واحدا، و اما إذا قصد التتابع مطلقا أو قصد التتابع الشرعى فالظاهر إلحاق النذر بالكفارة فى ذلك، فاق بعض الاخبار المتقدمة فى المسألة الاولى و ان كان مختصا بصوم الكفارة كصحيح جميل و محمد بن عمران و صحيح الحلبى و صحيح أبى أيوب، الا ان بعضها الأخر مطلق بالنسبة الى كل من وجب عليه شهران متتابعان كموثق سماعة، قال سئلته عن الرجل يكون عليه شهران متتابعان أ يفرق بين الأيام، فقال ان صام أكثر من شهر فوصله ثم عرض له أمر فأفطر فلا بأس (الحديث) و مثله ما لو قيد التتابع بالعرفى منه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸

فان التتابع بعد تفسير الامام عليه السّلام يكون معناه هو التتابع بين الشهر الأول و الشهر الثانى و لو بشيء من الشهر الثانى لا تتابع جميع أيامهما (و بعبارة أخرى) يكون معناه هو كون شهر بعد شهر و هذا يصدق بتتابع بعض الشهر الثانى للشهر الأول، و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) المشهور هو إلحاق الشهر المنذور فيه التتابع بالشهرين فإذا تابع فى خمسة عشر يوما جاز له التفريق فى الباقى اختيارا، و عن الحلى الإجماع عليه مدعيا تواتر الاخبار به عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (فمنها) خبر فضيل بن يسار المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال جائز له ان يقضى ما بقى عليه، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما (و خبر موسى بن بكير) عن الصادق عليه السّلام فى رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له أمر، فقال ان كان صام خمسة عشر فله ان يقضى ما بقى، و ان كان أقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم شهرا تاما.

و ربما يناقش فى هذا الحكم كما فى المدارك بالمنع عن صحة التمسك بالخبرين لقصور هما سندا و دلالة لضعف سندهما و عدم ظهورهما فى رفع اليد عن التتابع عمدا (و لكنها مندفعة) لانجبار ضعف السند بعمل المشهور بهما و قصور دلالتهما بإطلاق قوله عليه السلام فيها ثم عرض له أمر و شموله لما كان عن عمد أو عن عذر، غاية الأمر تقييده فيما إذا كان عن عذر إذا كان أقل من خمسة عشر يوما بما تقدم من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بما مضى معللا بان ما غلب اللّه تعالى فليس عليه شيء.

و قد يدعى ظهور الأمر فى قوله عليه السّلام ثم عرض له أمر فى الأمر الاختيارى و ما كان من فعل المكلف عامدا لا ما هو حادث قهرى (و لكنها ممنوعة) بعدم كون ذلك متبادرا عند العرف، و لعل اشكال المصنف فى هذا الحكم فى المتن و نهيه عن ترك الاحتياط لأجل المناقشة المذكورة فى التمسك بالخبرين سندا و دلالة، و لا وجه له- و ان كان الاحتياط حسنا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹

و لا حاجة الى تجاوز النصف بيوم- كما فى الشهرين، لعدم اشتراطه فى الخبرين و انما جعل المناط فى الحكم بالاجتزاء فيهما صيام خمسة عشر يوما لا أزيد منه، فما عن الوسيلة من اعتبار الزيادة على النصف لا وجه له الا القياس على الشهرين، و هو باطل مضافا الى انه مع الفارق لما تقدم الإشارة إليه من ان التتابع فى الشهرين- بعد قيام الدليل بتفسيره بتتابع شهر و يوم- يكون معناه هو مجرد كون شهر عقيب شهر لا تتابع جميع أيام الشهرين، و هذا المعنى منتف فى الشهر الواحد فيحتاج الاجتزاء ببعض أيامه إلى دليل. فمع التمسك بالخبرين ينبغى ان يقال بالاجتزاء بخمسة عشر يوما الذى هو مؤداهما، و مع الإشكال فى العمل بهما لا

محيص عن الإشكال فى أصل الحكم، و اللّه العاصم.
(الأمر الرابع) المشهور على عدم جريان الحكم المذكور فى غير الشهر المنذور صومه كصوم الشهر الواحد الواجب فى قتل الخطأ مع كون القاتل رقا لا ـ حرا، فان عليه نصف ما على الحر من الكفارة، و ذلك لاختصاص دليل الحكم- اعنى الخبرين المتقدمين- بمورد النذر لظاهر قوله فيهما- فى رجل جعل عليه صوم شهر- خلافا للمحكى عن الشيخ فى المبسوط و الجمل، و العلامة فى بعض كتبه، و لعله لتعميم قوله: جعل عليه صوم شهر بإيجابه عليه بقتل الخطأ و انه بالقتل قد أوجب على نفسه صيام الشهر، و لكنه بعيد، لظهور الجعل فى كونه بمثل النذر و العهد و اليمين، كما انه لا وجه لإلحاق غير الشهر الواحد به فى هذا الحكم كما لو نذر صوم عشرين يوما، فلا وجه للاجزاء بصوم عشرة أيام متتابعا فى جواز التفريق فى الباقى، و عن الشيخ جريان الحكم فيما لو نذر صوم سنة، و لم نعثر له على دليل فى ذلك، و اللّه الهادى.

[مسألة (۸) إذا بطل التتابع فى الأثناء]

مسألة (۸) إذا بطل التتابع فى الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهى صحيحة و ان لم تكن امتثالا للأمر الوجوبى و لا الندبى لكونها محبوبة فى حد نفسها من حيث انها صوم، و كذلك الحال فى الصلاة إذا بطلت فى الأثناء فإن الأذكار و القراءة صحيحة فى حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۰
الصحة فى العبادات بمعنى انطباق المأتى به مع ما هو مراد المولى، و هى بهذا المعنى يترتب عليها أمران لازمان لها (أحدهما) استحقاق الثواب و سقوط العقاب (و ثانيهما) اجزاء المأتى به عن المأمور به و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و المتكلم يبحث عن الصحة باعتبار لازمها الأول لأن نظره الى ما يستحق به الثواب و يباعد عن العقاب، و الفقيه يبحث عنها باعتبار لازمها الثانى لأن المهم عنده هو ما يسقط به الإعادة و القضاء (إذا تبين ذلك فاعلم) ان حكم المصنف (قده) بالصحة فى فرضى المسألة لا يخلو من المسامحة لأن صوم الأيام السابقة- إذا لم يكن مأمورا به بأمر وجوبى و لا ندبى- لا ينطبق على المأمور به فلا تكون فى ايتانها موافقة للأمر و لا يكون مجزيا و مسقطا للإعادة و القضاء بل يجب استينافها، و كونها محبوبة لذاتها و ان كان مما لا كلام فيه ضرورة ان الصوم جنة من النار و ان الجوع بمعنى ترك الأكل من أوصاف الملائكة و المقربين و ليس كالأكل و الشرب و نحوها لكن الصحة بمعنى انطباقه مع ما هو المحبوب ذاتا و كونه إتيانا لما هو مصداق المحبوب و ترتب الأثر عليه من المثوبة منوطا بما إذا كان الباعث فى ايتانه هو ذلك، و المفروض انه لم يؤت كذلك، فالحكم بالصحة و ان كان لم يكن امتثالا مما لا وجه له.
نعم هنا شىء و هو ان المأمور به إذا كان تدريجيا كصوم كل يوم بل صوم اليوم الواحد باعتبار أجزائه الواقعة فى انات اليوم يكون التكليف به اعنى فعلية التكليف المنوطة بمجىء وقته كامتثال المكلف تدريجيا فبمجىء كل آن من آنات النهار يصير التكليف المتعلق بالصوم فيه فعليا- بناء على انحلال الأمر بالصوم فى هذا اليوم الى أو أمر بعدة انات ذلك اليوم كل واحد منها يتعلق بالإمساك فى آن منه الى آخر آناته، فكأنه قال أمسك فى الان الأول عند مجيئه و فى الان الثانى عند مجيئه، فالأمر الانحلالى بالإمساك فى كل ان مشروط بمجىء ذاك الان، و حيث ان الشرط تدريجى فالفعلية المشروطة بالشرط التدريجى أيضا تدريجى، و امتثال المكلف لهذا التكليف أيضا تدريجى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱

و على هـذا يترتب بطلان تصوير الواجب المعلق بـدعوى كون الوجوب فى أول الوقت فعليا و الواجب- اعنى ما يتحقق فى هـذا الزمـان إلى أخر الوقت على نحو الاسـتمرار- اسـتقباليا (و وجه البطلان) هو ان الوجوب فى أول الوقت و ان كان فعليا لا اشـكال فيه لكن فعليته تدريجيـة بمعنى انه بمجىء كـل آن يصـير الوجـوب فى ذاك الاـن فعليـا كمـا ان فى ايتـان المكلف فى كـل آن يتحقق الامتثال فى ذاك الان تـدريجيا على نحو الاسـتمرار المتصل إلى أخر الوقت، و حيث ان الوجوبات الانحلاليـة كامتثالاتها كلها ارتباطيـة فلا- جرم لو لم يمتثل الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير لم يتحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول، لكن عدم تحقق امتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأول لا يكون لأجل عدم انطباقه مع ما هو المأمور به فى ذاك الاـن، بـل انمـا هو لأجـل عـدم تعقبه بامتثال الوجوب المتعلق بالإمساك فى الان الأخير، و ان شـئت فعبر عن المأتى به فى الان الأول بالصـحيح لكن بالصحة التأهلية بمعنى كونه على وجه لو انضم إليه بقية الأجزاء لترتب عليه الغرض من موافقة الأمر و كونه مسقطا للإعادة و القضاء.

و يترتب على ذلك انه لو كان للصـحة بهذا المعنى اثر يترتب عليه و لعل الأذكار و القراءة فى الصـلاة تكون كذلك فإذا بطلت الصـلاة فى الأثنـاء و كـان للاذكار و القراءة اثر من حيث انها ذكر أو قراءة يصـح ترتبه عليها كما إذا نـذر القراءة و لو كانت فى ضمن صـلاة باطلة فـإنه يحصـل البر بها، لكن هـذا فى ما مضـى من أيام الصوم المتتابع مشـكل بناء على ان صـحة الصوم لكونه عبادة منوطة بإتيانها و لو لأجل محبوبيته الذاتية، و المفروض عدم إتيانها كذلك، نعم لو كان الصوم بذاته عبادة كالسجود يصح ان يقال بصـحته عبادة بلا حاجـة فى عباديته إلى الإتيان بقصد محبوبيته لكن كونه بذاته عبادة غير معلوم و ان علم بكونه محبوبا بـذاته لكن صـرف محبوبيته الذاتيـة لا يصـيرها عبادة ما لم يأت بداعى التعبد به، و هو يتوقف على إتيانه بما يصـيره عبادة إذا لم يكن بذاته عبادة.

هـذا مـا عنـدى فى هـذا المقـام، و عليـك بمراجعـة المسـتمسك فى هـذه المسألـة فـان مـا فيه لا يخلو عنـدى من الانظار، و اللّه المستعان، و عليه التكلان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲

[فصل فى أقسام الصوم]

اشارة

فصل

[أقسام الصوم أربعة]

اشارة

أقسام الصوم أربعة: واجب و ندب و مكروه كراهة عبادة و محظور، و الواجب أقسام: صوم شـهر رمضان و صوم الكفارة و صوم القضاء و صوم بـدل الهـدى فى حج التمتع و صوم النذر و العهد و اليمين و الملتزم بشـرط أو إجارة و صوم اليوم الثالث من أيام الاعتكاف، اما الواجب فقد مر جملة منه.

ينقسم الصوم بالمعنى الأعم الشامل للصحيح و الفاسد إلى أربعة أقسام، و سيأتى تصوير الحرمة و الكراهة فيه مع كونه عبادة.

[و اما المندوب منه فأقسام]

اشارة

و اما المندوب منه فأقسام،

[منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين]

منها ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة عدا ما استثنى من العيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى، فقد وردت الاخبار الكثيرة فى فضله من حيث هو و محبوبيته و فوائده، و يكفى فيه ما ورد فى الحديث القدسى: الصوم لى و انا اجازى به، و ما ورد من ان الصوم جنة من النار و ان نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستحبات، و نعم ما قال بعض العلماء من انه لو لم يكن فى الصوم الا الارتقاء عن حضيض النفس البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة و شرفا.

الصوم المندوب ينقسم إلى أقسام (منها) ما لا يختص بسبب مخصوص و لا زمان معين كصوم أيام السنة ما عدا المحرم منها، و يكون أسبابه نظير استحباب النوافل المبتدئة التى هى خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر، و لا إشكال فى استحبابه

كذلك، بل لعله من الضرورى الذى لا يجهله احد من المسلمين، و يدل عليه نصوص كثيرة متواترة، كالحديث القدسى الذى حكاه فى المتن- و ان لم أعثر عليه فيما عندى من الاخبار (نعم) فى خبر الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، اللّه تعالى يقول الصوم لى و انا أجزى عليه، قال فى الوافى: إنما خص الصوم باللّه من بين سائر العبادات و بأنه جاز به مع اشتراك العبادات فى ذلك لكونه خالصا له و جزائه من عنده خاصا من غير مشاركة أحد فيه لكونه مستورا عن أعين الناس مصونا عن ثنائهم عليه (انتهى) (و فى خبر فضيل) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام، قال قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال اللّه عز و جل الصوم لى و انا أجزى به (و فى المروى عن الخصال) عن ابن عباس عن النبى صلّى اللّه عليه و آله قال اللّه عز و جل كل عمل ابن أدم له الا الصيام فهو لى و انا أجزى به (و فى المروى عن معانى الاخبار) عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: قال اللّه عز و جل كل اعمال ابن أدم بعشرة أضعافها إلى سبعمأة ضعف الا الصبر فإنه لى و انا أجزى به فثواب الصبر مخرون فى علم اللّه، و الصبر الصوم.

و ما ورد من ان الصوم جنة من النار، ففى الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام فى حديث، قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الصوم جنة من النار، و مثله المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، و قال فى الوافى انما كان الصوم جنة من النار لانه يدفع حر الشهوة و الغضب اللتين بهما يصلى نار جهنم فى باطن الإنسان فى الدنيا و تبرز له فى الآخرة.

و ما ورد من ان ثوم الصائم عبادة، ففى الفقيه عن الصادق عليه السلام، نوم الصائم عبادة و صمته تسبيح و عمله متقبل و دعائه مستجاب، و رواه فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام عن النبى صلى اللّه عليه و آله (و خبر عبد اللّه بن طلحة) عن الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: الصائم فى عبادة و ان كان على فراشه- أو: و ان كان نائما على فراشه- على ما فى

بعض نسخ الكافى.

و ربما يستدل بهذه الاخبار على استحباب النوم للصائم، و لكنها أجنبية عن ذلك بل هى فى مقام بيان ان الصائم فى حال نومه يكتب له ثواب العبادة كما انه فى حال

صمته يكتب له ثواب التسبيح لا ان النوم مستحب له، نعم قد ورد فى الحديث ما يدل على استحباب القيلولة للصمائم بل مطلق النوم له: ففى الكافى و الفقيه و ثواب الاعمال عن الحسن بن صدقة عن ابى الحسن عليه السلام قال قيلوا فان اللّه يطعم الصائم و يسقيه فى منامه.

و قد ورد فى فضل الصوم من حيث هو صوم أخبار كثيرة أنهاها فى الوسائل إلى أربعين حديثا، و حكى فى كتاب احياء عن بعضهم انه قيل لو لم يكن فى الصوم الا الارتقاء من حضيض البهيمية إلى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا و منقبة، و حكاه أيضا فى الجواهر، و لم يتبين قائله.

[و منها ما يختص بسبب مخصوص]

و منها ما يختص بسبب مخصوص و هى كثيرة مذكور فى كتب الأدعية

كالصوم فى عمل أم داود و الصوم لعمل ليلة الرغائب و هى أول ليلة جمعة من رجب فيصام يوم الخميس و كالصوم للعمل الذى علمه رسول صلى اللّه عليه و آله للإمام موسى الكاظم عليه السلام فى النوم فأطلقه الرشيد من الحبس، فعن العيون فى حديث طويل عن الفضل بن الربيع، و فيه ان هارون امره بإطلاق موسى بن جعفر عليه السلام و ان يدفع اليه ثلاثين ألف درهم- الى ان قال- فقلت له يا بن رسول اللّه أخبر فى بالسبب الذى نلت به هذه الكرامة من هذا الرجل، فقال عليه السلام رأيت النبى صلى اللّه عليه و آله ليلة الأربعاء فى النوم فقال لى يا موسى أنت محبوس مظلوم، فقلت نعم يا رسول اللّه الى ان قال صلّى اللّه عليه و سلّم- أصبح صائما و اتبعه بصيام الخميس و الجمعة فإذا كان وقت الإفطار فصل اثنتى عشرة ركعة تقرأ فى كل ركعة الحمد و اثنتى عشرة مرة قل هو اللّه أحد فإذا صليت منها اربع ركعات فاسجد ثم قل يا سابق الفوت يا سامع كل صوت يا محيى العظام و هى رميم بعد الموت أسألك باسمك العظيم الأعظم ان تصلى على محمد عبدك و رسولك و على أهل بيتة الطيبين الطاهرين و ان تعجل لى الفرج مما انا فيه. (الحديث)

[و منها ما يختص بوقت معين]

اشارة

و منها ما يختص بوقت معين و هو فى مواضع، منها- و هو آكدها-

[منها صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر]

صوم ثلاثة أيام من كل شهر و قد ورد انه يعادل صوم الدهر و

يذهب بوحر الصدر، و أفضل كيفياته ما عن المشهور و يدل عليه جملة من الاخبار و هو ان يصوم أول خميس من الشهر و أخر

خميس منه و أول أربعاء فى العشر الثانى، و من تركه يستحب له قضائه، و مع العجز عن صومه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام و أو بدرهم.

و يدل على آكدية صوم الثلاثة أيام من كل شهر خبر زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن أفضل ما جرت به السنة فى التطوع من الصوم، فقال عليه السلام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس فى العشر الأول و الأربعاء فى العشر الأوسط و الخميس فى العشر الأخر قال قلت هذا جميع ما جرت به السنة، قال نعم، و رواه فى الفقيه مع حذف كلمه (أفضل) قال فى الحدائق: و عليه فالمراد ما جرت به السنة المؤكدة.

و يدل على انه يعادل صوم الدهر ما فى خبر حماد المروى فى الفقيه و الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه: ثم قبض صلّى اللّه عليه و سلّم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر و قال يعدلن صوم الدهر (و فى صحيح محمد بن مروان) و كان عليه السلام يقول ذلك يعدل صوم الدهر، و لعله لأجل ان الحسنة توجر بعشر أمثالها كما فى الآية المباركة فتعدل ثلاثة أيام فى كل شهر لصيام الشهر كله فمن صامها طول عمره كان كمن صام الدهر كله- أى عمره كله- و قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى: ربما يستدل به على رجحان صوم الدهر، و لا يخفى ما فيه.

و يدل على ان هذا الصوم يذهب بوحر الصدر ما فى خبر حماد أيضا، و فيه:

و يذهبن بوحر الصدر، و قال حماد: الوحر- الوسوسة، و عن نهاية ابن أثير: فى الحديث الصوم يذهب الوحر، هو بالتحريك غشه و وسوسته و قيل الحقد و الغيظ و قيل العداوة و قيل أشد الغضب.

و يستفاد من الاخبار ان لهذا الصوم كيفيات، و أفضلها ما عليه المشهور و هو المذكور فى المتن و يدل عليه خبر حماد المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم صام حتى قيل ما يفطر، ثم أفطر حتى قيل ما يصوم، ثم صام

صوم داود يوما و يوما، ثم قبض صلّى اللّه عليه و سلّم على صيام ثلاثة أيام فى الشهر، و قال يعدلن صوم الدهر- الى ان قال- فقلت اى الأيام هى، قال أول خميس فى الشهر و أول أربعاء بعد العشر منه و أخر خميس منه، فقلت و كيف صادت هذه الأيام التى تصام، فقال لان من قبلنا من الأمم كانوا إذا نزل على أحدهم العذاب نزل فى هذه إلا أيام فصام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم هذه الأيام لأنها الأيام المخوفة.

و ظاهر الحديث استحباب الخميس الأول من الشهر و الأربعاء الأول من العشر الثانى و الخميس الأخير من العشر الأخير فيما إذا تعدد الخميس و الأربعاء فى بعض عشراته، كما ذكره فى المتن.

و فى جملة من الاخبار ذكر مطلق خميسين بينهما أربعاء كخبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أول ما بعث يصوم حتى يقال ما يفطر و يفطر حتى يقال ما يصوم ثم ترك ذلك و صام يوما و أفطر يوما و هو صوم داود عليه السلام ثم ترك ذلك و صام الثلاثة أيام الغر- يعنى الأيام البيض- ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة يوما: خميسين بينهما أربعاء، فقبض صلى اللّه عليه و آله و هو يعمل ذلك.

و قال المجلسى (قده) فى شرح الفقيه انه قد ورد أخبار كثيرة على الترغيب فى أتباعه صلّى اللّه عليه و سلّم فيما كان عليه فى أخر عمرة (أقول) منها خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام المروى فى التهذيب عن صوم السنة فقال صيام ثلاثة أيام من كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس يذهب ببلابل القلب «۱» فان الظاهر من صوم السنة انه ما جرت عليه سنة الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم، ففسره الصادق عليه السلام بما كان صلى إله عليه و آله يعمله فى أخر عمره و انه هو الذى يذهب ببلابل القلب.

(۱) البلبال: الوسواس (وافى)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۷

و من كيفياته ما ذكر فى بعض الاخبار من التخيير بين خميسين بينهما أربعاء و بين اربعائن بينهما خميس كخبر إسماعيل بن داود المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن الصيام، فقال ثلاثة أيام فى الشهر: الأربعاء و الخميس و الجمعة، فقلت ان أصحابنا يصومون أربعاء بين خميسين، فقال عليه السلام لا بأس بذلك و لا بأس بخمسين بين أربعائين.

و من كيفياته خميسان بينهما أربعاء فى شهر و أربعائين بينهما خميس فى شهر أخر، ففى مضمر سماعة قال سئلته عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فقال فى كل عشر أيام يوما: خميس و أربعاء و خميس و الشهر الذى يليه أربعاء و خميس و أربعاء.

(و منها) الأربعاء و الخميس و الجمعة فى كل شهر، ففى خبر إسماعيل بن داود عن الرضا عليه السلام قال ثلاثة أيام فى الشهر الأربعاء و الخميس و الجمعة.

(و منها) التخيير بين أمور ثلاثة ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن صوم السنة، فقال صيام الثلاثة أيام فى كل شهر: الخميس و الأربعاء و الخميس، و ان شاء الاثنين و الأربعاء و الخميس، و ان شاء فى كل عشرة يوما، كان ذلك ثلاثون حسنة، و ان أحب ان يتزيد على ذلك فليزد.

(و منها) صوم ثلاثة أيام فى الشهر مطلقا، متوالية أو متفرقة (ففى خبر عمار الساباطى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه ثلاثة أيام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها أو يصومها فى أخر الشهر، قال لا بأس، قلت يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال ما أحب، ان شاء متوالية و ان شاء فرق بينها (و خبر على بن جعفر عليه السلام) عن أخيه الكاظم عليه السلام عن صيام الثلاثة أيام فى كل شهر يكون على الرجل، يصومها متوالية أو يفرق بينها، قال اى ذلك أحب.

و ربما يحمل هذان الخبران على القضاء بقرينة ما فيهما من كلمة (عليه) و قال فى الجواهر: و حمل ذلك على خصوص القضاء مما لا داعى إليه (أقول) و ما ذكره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸

(قده) جيد و لكن الظاهر من كلمة عليه كون صوم الثلاثة أيام فى الشهر واجبا عليه، و لعل الظاهر كون السؤال عمن أوجب على نفسه صوم ثلاثة أيام فى الشهر بنذر أو نحوه.

(و كيف كان) فيستظهر من مجموع الأخبار المتقدمة التخيير بين الكيفيات المذكورة فيها و ان أفضلها ما عليه المشهور لصراحة خبر حماد فى تعيين ما كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم يصومه فى أخر عمره و هو المراد من صوم السنة فى جملة من اخبار الباب، و من الواضح أفضلية اتباع سنته صلّى اللّه عليه و سلّم و به قال فى الجواهر، حيث يقول: و الذى يظهر من مجموع ما وصل إلينا من النصوص ان الأفضل ما ذكره المصنف (يعنى المحقق فى الشرائع) و غيره من الكيفية المزبورة فى صومها (انتهى) و قال فى الشرائع: الأول صوم ثلاثة أيام من كل شهر: أول خميس منه و أخر خميس و أول أربعاء فى العشر الثانى (انتهى).

و من تركه يستحب له قضائه، و يدل على استحبابه خبر ابن سنان المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يصوم أشهر الحرم فيمر به الشهر و الشهران لا يقضيه قال فقال لا يصوم فى السفر و لا يقضى شيئا من صوم التطوع إلا الثلاثة الأيام التى كان يصومها فى كل شهر و لا يجعلها بمنزلة الواجب الا التى أحب لك ان تدوم على العمل الصالح.

و من تركه للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم و يدل على استحباب المد من

الطعام خبر العيص بن القاسم المروى فى الكافى و الفقيه قال سألته عمن لم يصم الثلاثة الأيام من كل شهر و هو يشتد عليه الصيام، هل فيه فداء قال مد من طعام فى كل يوم (و خبر يزيد بن خليفة) المروى فى الكافى عن الصادق ع قال شكوت الى ابى عبد اللّه عليه السلام فقلت انى اصرع إذا سمت هذه الثلاثة الأيام و يشق على قال فاصنع كما أصنع، فإنى إذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت أهلى الذى أقوتهم به.

و يدل على استحباب إعطاء الدرهم خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ان الصوم يشتد على فقال لى لدرهم تصدق به أفضل من صيام يوم، ثم قال و ما أحب ان تدعه (و فى الخصال) عن الصادق عليه السلام فمن لم يقدر عليها لضعف فصدقة درهم أفضل له من صيام يوم (و فى الكافى) عن عقبة قال قلت للصادق جعلت فداك انى كبرت و ضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلاثة الأيام فى كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد، قال لعلها كثرت عندك فأنت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم اللّه على لسابغة، فقال يا عقبة لإطعام مسلم خير من صيام شهر.

هذا ما يتعلق بما فى هذا المتن، و قد بقى أمور ينبغى التعرض لها (الأول) المشهور على استحباب قضاء هذا الصوم ممن فات منه مطلقا، عمدا كان أو لسفر أو مرض و نحوهما من الأعذار لإطلاق خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام، و قد مر (و خبر داود بن فرقد) عن الصادق عليه السلام فى من ترك صيام ثلاثة أيام فى كل شهر، فقال ان كان من مرض فإذا برء فليقضه و ان كان من كبر أو عطش فبدل كل يوم مد» و إذا كان القضاء مشروعا للمريض فللمسافر بطريق أولى فإن المريض أعذر منه قطعا- و ان كانت الأولوية ممنوعة- و على تقدير ثبوتها فإثبات القضاء فى المسافر تبلك الأولوية امنع، ضرورة ان ثبوت القضاء لا يدور مدار العذر و لا عدم العذر فى ترك الأداء.

و خالف صاحب المدارك فى استحبابه إذا فات الأداء للمرض أو السفر (لصحيح سعد بن سعد) عن الرضا عليه السلام عن صوم ثلاثة أيام فى الشهر، فيه قضاء على المسافر؟

قال لا (و خبر مرزبان بن عمران) قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فيه قال عليه السلام: لا، قلت فإذا قدمت اقضيه؟ قالا لا كما لا تصوم كذلك لا تقضى» و إذا سقط عن المسافر فعن المريض بطريق أولى لأنه أعذر.

(و فيه) خبر ابن فرقد المتقدم نص فى مشروعية القضاء إذا كان الفوت للمرض، مع

ما فى التمسك بالأولوية من حيث الصغرى و الكبرى- كما عرفت فى طى الاستدلال للمشهور- و صحيح سعيد و خبر مرزبان يحملان على نفى الوجوب، و يمكن ان يحمل الإثبات و النفى على إثبات تأكد الاستحباب و نفيه كما يشعر به خبر عذافر المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام أصوم هذه الثلاثة الأيام فى الشهر فربما سافرت و ربما أصابتنى علة، فيجب على قضائها؟ قال فقال لى انما يجب (فى) الفرض فأما غير الفرض فأنت فيه بالخيار، قلت بالخيار فى السفر و المرض؟ قال فقال: المرض قد وضعه الله و السفر ان شئت فاقضه، و ان لم نقضه فلا جناح عليك.

(الأمر الثانى) الأقوى عدم كفاية قضائها فى مثلها من الأيام لكى يحسب أداء و قضاء على نحو التداخل و ذلك لأصالة عدم الداخل الا فيما قام الدليل عليه و لم يقم على صحته فى المقام دليل، خلافا لما عن الشهيد الثانى فى الروضة من انه إذا قضاها فى مثلها من الأيام أحرز فضيلة الأداء و القضاء قيل و لعله لما علل فى بعض الاخبار من ان استحباب صوم الخميس لكونه يوم عرض الاعمال كما فى غير واحد من الروايات ففى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام فى حديث قال عليه السلام اما الخميس فقد قال الصادق عليه السلام تعرض كل خميس اعمال العباد على اللّه تعالى فأحب أن يعرض عمل العبد على اللّه و هو صائم

(الحديث) و ان استحباب صوم الأربعاء لاستدفاع العذاب كما فى الخبر المتقدم و انما جعل أربعاء فى العشر الأوسط لأن الصادق عليه السلام أخبر ان اللّه خلق النار فى ذلك اليوم و فيه أهلك اللّه القرون الاولى و هو يوم نحس مستمر فأحب ان يدفع العبد عن نفسه نحس ذلك اليوم بصومه» (و فيه) ذلك مما لا يثبت به جواز التداخل حتى يرفع اليد عن أصالة عدمه بالدليل و سيأتى وجهه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الفخر فى شرح الإرشاد انه إذا صادف الأيام الثلاثة أو بعضها مع ما يجب فيه الصوم كشهر رمضان أو النذر المعين يحصل له ثواب الواجب و المندوب و كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، قال و كذا

لو صام قضاء شهر رمضان أو النذر غير المعين أو الكفارات أو أى صوم كان من الواجبات فى الأيام المندوبات فإنه يحصل له ثواب الصوم الواجب و المندوب معا، و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب.

(و لا- يخفى ما فيه) لابتناء صحة ما قاله على جواز التداخل السببى كما يظهر فى قوله كفت نية الواجب عن المندوب و دخل المندوب ضمنا، مع ان المقام مما لم يثبت فيه التداخل المسببى فضلا عن السببى و لا يجتمع الصوم الواجب مع المندوب لما تقدم من عدم جواز الصوم المندوب مع اشتغال الذمة بالواجب منه، و على فرض الاجتماع فلا- يبقى الأمر الندبى مع الأمر الوجوبى بالنسبة إلى يوم معين بل الباقى منهما هو الأمر الوجوبى فلا يصح قوله و يكفى فيه نية الواجب أو المندوب و على فرض بقاء الأمرين لا بد فى حصول الثواب بهما من قصد امتثالهما معا فلو قصد امتثال أحدهما فقط يكون امتثالا لما قصد و إسقاطا للآخر فيترتب الثواب على ما قصد امتثاله.

و يمكن تصحيح كلامه فى المقام بكون المستفاد من النصوص رجحان وجود طبيعة الصوم فى الأيام الثلاثة واجبا كان أو غيره، و طريق استفادته من النصوص هو التعليل المذكور فيها من كون استحباب صوم يوم الخميس لأجل كونه يوم عرض الاعمال فناسب ان يعرض اعماله و هو صائم، و يوم الأربعاء يوم خلق اللّه فيه النار و أهلك فيه القرون الاولى فناسب استدفاع العذاب فيه بالصوم لكون الصوم جنة من النار، و من المعلوم ان المناسب لعرض الاعمال فى حال الصوم أو استدفاع العذاب عنه انما هو طبيعة الصوم و لو كانت متحققة فى ضمن الفرد الواجب منها لكن الإشكال فى استنباط ذلك من ذاك التعليل لان العلل الشرعية حكم و مصالح لجعل الاحكام فلا يلزم فيها الاطراد فالمجعول هو استحباب صوم تلك الأيام الذى هو نوع من الصوم لا جعل استحباب طبيعته المتحققة و لو فى ضمن الفرد الواجب مع ان فى استحباب الطبيعة من حيث هى طبيعة و وجوبها من حيث تخصصها بخصوصية فرد معين اشكالا و ان لم يكن إشكال فى العكس أى فى وجوبها من حيث هى طبيعة و استحبابها من حيث تخصصها بخصوصية الفردية كالصلاة مطلقا و الصلاة فى المسجد.

(و كيف كان) فانجزم بحصول ثواب المندوبات المتعددة أو الواجب و المندوب فيما إذا اجتمع جهات متعددة فى غاية الاشكال و ان كان رجائه من اللّه سبحانه فيما إذا لاحظ المكلف ندبها ضميمة لواجب أو ندب آخر ليس ببعيد لانه تعالى ذو الفضل العظيم وفقنا اللّه تعالى لطلب مرضاته.

(الأمر الرابع) رخص فى تأخير صوم هذه الأيام من أول الشهر الى آخره و من الصيف الى الشتاء (و يدل على الأول) موثق عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل تكون عليه من الثلاثة أيام الشهر هل يصح له ان يؤخر؟ أو يصومها فى آخر الشهر قال لا بأس فقلت يصومها متوالية أو يفرق بينها قال ما أحب، ان شاء متوالية و ان شاء فرق بينها (و يدل على الثانى) أعنى التأخير من الصيف الى الشتاء خبر حسن بن أبى حمزة المروى فى الفقيه قال قلت لأبى جعفر أو لأبى عبد اللّه عليهما

السلام صوم ثلاثة أيام فى الشهر أؤخر فى الصيف الى الشتاء فإنى أجده أهون على، فقال نعم فاحفظها (و خبر حسن بن راشد) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد اللّه أو لأبى الحسن عليهما السلام الرجل يتعمد الشهر فى الأيام القصار يصوم لسنة قال لا بأس، و مثلهما غيرهما (و لا يخفى) ان مرجع هذا الترخيص الى الترخيص فى ترك الأداء و الإتيان به قضاء.

(الأمر الخامس) المستفاد من خبر ابن راشد المتقدم فى الأمر السابق جواز تعجيلها، حيث ان إطلاق قوله يتعمد الشهر فى الأيام القصار يشمل ما إذا كان التعمد بالتقديم (و قال فى الجواهر) لم أجد من ذكره، لكنه (قده) مال إليه فى النجاة حيث يقول بل قد يقوى جواز تعجيلها أيضا.

(الأمر السادس) المحكى عن على بن بابويه فى رسالته الى ابنه: إذا أردت سفرا و أردت ان تقدم من صوم السنة شيئا فصم ثلاثة أيام للشهر الذى تريد الخروج فيه (قال فى المدارك) و لم نقف لما ذكره على مستند، بل فى خبر المرزبان المروى فى

الكافى ما ينافيه و فيه: قلت للرضا عليه السلام أريد السفر فأصوم لشهرى الذى أسافر فيه قال عليه السلام لا (و قال فى الحدائق) و لعل مستند ابن بابويه ما فى كتاب فقه الرضا عليه السلام، إذ فيه: ان أردت سفرا و أردت ان تقدم من السنة شيئا فصم ثلاثة أيام الشهر الذى تريد الخروج فيه (و اما فى خبر المرزبان) فيمكن ان يحمل النهى فيه على النهى عن الصيام فى السفر لا- عن تقديمه، و هذا الكلام صريح فى الرخصة فى التقديم فلا منافاة، و لعله كما رخص فى القضاء رخص فى التقديم (انتهى ما فى الحدائق) و ما فيه يقوى ما قواه فى النجاة من استحباب التعجيل الا انه خاص بمن أراد السفر و اللّه العالم بأحكامه.

(الأمر السابع) ربما يقال بأنه إذا كان فى العشر الأخير من الشهر خميسان يعجل و يصوم فى الأول منها مستدلا بما فى الفقيه مرسلا، و فيه: روى انه سئل العالم عليه السلام عن خميسين يتفقان فى أخر الشهر فقال صم الأول فلعلك لا تلحن الثانى (و لا يخفى) عدم دلالة ما فى الفقيه على استحباب التعجيل فى الخميس الأول عند اجتماع الخميسين فى العشر الأخير مطلقا لما فى قوله فلعلك لا تلحق الثانى و حمله على لحوق الثانى بطرو قبل لحوقه بعيد حيث انه لا يوجب تقديم ما يستحب التأخير (اللهم) الا- ان يحمل على جواز التقدم فيكون المرسل أيضا دليلا عليه و هو أيضا لا يخلو عن البعد (و الاولى) حمله على ما إذا كان الخميس الثانى يوم الثلاثين من الشهر و احتمل نقصان الشهر و كان الخميس الثانى الخميس الأول فى الشهر الذى بعد هذا الشهر فإنه (ح) يفوته الخميس فى العشر الأخير فيصح القول بتقديم الخميس الأول معللا بأنه لعله لا يلحقه (و قال فى الوافى) الخميس الثانى فى نفسه أفضل و الخميس الأول بهذه النية أى بقصد انه لعله لا يلحقه الثانى يصير أفضل فأفضلية كل منهما من جهة غير جهة الأخر (انتهى) و ما افاده جيد و مرجعه الى مراعاة الاحتياط فى إدراك فضيلة صوم الخميس الأخير و اللّه العالم.

(الأمر الثامن) تقدم انه من ترك هذا الصوم للعجز عنه لكبر و نحوه يستحب

ان يتصدق عن كل يوم بمد من الطعام أو بدرهم، و ظاهره اختصاص استحباب الفدية بما إذا كان الترك عن العجز، فلا فدية فيما إذا كان الترك اختياريا، لكن المحكى عن الدروس استحبابه عند الترك اختيارا فيما إذا لم يرد القضاء.

و يستدل له بإطلاق ما فى خبر عقبة: لإطعام مسلم خير من صيام شهر، و فى خبر إبراهيم صدقة درهم أفضل من صيام يوم و هما و ان كانا فى مورد المشقة و الشدة الا ان خصوصية المورد لا يخصص الوارد بل العبرة على إطلاقه أو عمومه، الا ان المستفاد من خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة و العدول الى الفداء، و فيه بعد قوله عليه السّلام: الدرهم تتصدق به أفضل من صيام يوم قال عليه السّلام و ما أحب ان تدعه» بناء على ظهوره فى إرجاع الضمير فى تدعه الى الصيام لا الى التصدق بالدرهم، و احتمال رجوعه الى التصدق به بعيد فى الغاية، و اما النصوص المستفيضة على ان الصدقة بالدرهم أفضل من صيام

یوم فهو فی مطلق الیوم لا خصوص أحد الثلاثهٔ و لا منافاهٔ بین أفضلیته علی صوم الیوم المطلق و أفضلیهٔ صوم أحد الأیام الثلاثهٔ علیه و اللّه العالم.

(الأمر التاسع) یکره فی تلک الأیام التی یصوم فیها المجادلهٔ و الجهل و الإسراع إلی الحلف باللّه کما هی مکروههٔ فی کل الأیام و الأوقات و لو فی غیر أیام الصوم، و کما أنها مکروههٔ فی حال الصوم و لو فی غیر هذه الأیام و لا سیما صیام شهر رمضان بل فی شهر رمضان و لو فی غیر حال الصوم کاللثالی منه، بل یستحب فی هذه الأیام احتمال من یجهل علیه.

و یدل علی کراههٔ ما ذکر و استحباب تحمل من یجهل علیه خبر فضیل عن الصادق علیه السّلام إذا صام أحدکم الثلاثهٔ أیام من الشهر فلا یجادل أحدا و لا یجهل و لا یسرع الی الحلف باللّه و الایمان باللّه و ان جهل علیه فلیحتمل.

[(و منها) صوم أیام البیض من کل شهر]

(و منها) صوم أیام البیض من کل شهر و هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر علی الأصح المشهور و عن العمانی أنها الثلاثهٔ المتقدمهٔ.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۵۵

و قد ادعی الإجماع علی استحباب صومها کما عن الغنیهٔ و المختلف و اتفاق کافهٔ العلماء علیه کما عن المنتهی و التذکرهٔ خلافا للمحکی عن الصدوق من نسخ استحباب صومه بصوم السنهٔ فی کل شهر و هو الصوم المتقدم و المشهور فی أیام البیض هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عن العمانی انها الأیام الثلاثهٔ المتقدمهٔ التی یستحب صومها.

و الحق ما علیه المعظم من انها الثالث عشر الی الخامس عشر و انه یستحب صومها و لیس استحبابه منسوخا و یدل علی الأمرین معا مضافا الی دعوی الإجماع و اتفاق العلماء علیهما جملهٔ من النصوص، ففی الخبر المروی فی العلل عن النبی صلّی اللّه علیه و سلّم ان اللّه أهبط أدم إلی الأرض مسودا فلما رأته الملائکهٔ ضجت و بکت و انتحبت (الی ان قال صلی اللّه علیه و آله فنادی مناد من السماء ان صم لربک الیوم فصام فوافق یوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودی یوم الرابع عشر ان صم لربک الیوم فصام فذهب ثلث السواد ثم نودی یوم خمسهٔ عشر بالصیام فصام و قد ذهب السواد کله فسمیت أیام البیض للذی رد اللّه عز و جل علی آدم من بیاضه ثم نادی مناد من السماء یا آدم هذه الثلاثهٔ أیام جعلتها لک و لولدک، من صامها فی کل شهر فکأنما صام الدهر.

و عن الدروع الواقیهٔ لابن طاوس عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: أتانی جبرائیل فقال قل لعلی صم من کل شهر ثلاثهٔ أیام یکتب لک بأول یوم تصومه عشرهٔ آلاف سنهٔ و بالثانی ثلاثون ألف و بالثالث مأهٔ ألف سنهٔ قلت یا رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله الی ذلک خاصهٔ أم للناس عامهٔ فقال یعطیک ذلک و لمن عمل مثل ذلک فقلت ما هی یا رسول اللّه صلی اللّه علیه قال صلی اللّه علیه و آله الأیام البیض من کل شهر و هی الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر.

و هما نص فی استحباب أیام البیض و فی أنها الثالث عشر الی الخامس عشر من کل شهر.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۵۶

و استدل لما نسب الی الصدوق من نسخ استحبابه بخبر محمد بن مسلم عن الصادق علیه السّلام الذی فیه ثم ترک ذلک و صام الثلاثهٔ الأیام الغر ثم ترک ذلک و فرقها فی کل عشرهٔ یوما خمسین بینهما أربعاء فقبض صلی اللّه علیه و آله و هو یعمل ذلک و لا یخفی عدم دلالهٔ ذلک علی نسخ استحباب صوم أیام البیض، نعم هو دال علی أفضلیهٔ صوم الأیام المشهورهٔ فی الشهر بل عبارهٔ الصدوق أیضا غیر ظاهرهٔ فی النسخ فإنه قال بعد نقل النبوی المتقدم: هذا الخبر صحیح و لکن رسول صلی اللّه علیه و آله

سن مكان أيام البيض خميسا فى أول الشهر و أربعاء فى وسطه و خميسا فى آخره (قال فى الوسائل) بعد نقل ذلك عن الصدوق لا منافاة بين استحباب هذه الثلاثة و تلك الثلاثة، و كان مراده بيان تأكد الاستحباب انتهى ما فى الوسائل.
و استدل العماتى بخبر عبد اللّه بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السّلام عن أبيه ان عليا عليه السّلام كان ينعت صيام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال صام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الدهر كله ما شاء اللّه ثم ترك ذلك و صام صيام داود عليه السّلام: يوما للّه و يوما له ما شاء اللّه ثم ترك ذلك و صام أيام البيض ثلاثة أيام من كل شهر فلم يزل ذاك صيامه حتى قبضه اللّه اليه» منضما إليه الأخبار الكثيرة الدالة على ان صومه صلى اللّه عليه و إله فى آخر عمر الشريف هو صوم الثلاثة الأيام المتقدمة.
(و فيه) ان هذا مخالف مع تنصيص الأخبار المتقدمة و تصريحها يكون أيام البيض هى الثالث عشر الى الخامس عشر مع ما هو المعروف من تسميتها بأيام البيض و وجه تسميتها بها من كون لياليها بيضاء كايامها و تصريح ما فى خبر محمد بن مسلم من مغايرتها مع الثلاثة المتقدمة حيث ان فيها ثم ترك ذلك (اى صوم داود) و صام الثلاثة الغر (أى أيام البيض) ثم ترك ذلك و فرقها فى كل عشرة فصام خمسين بينهما أربعاء فقبض و هو يعمل ذلك، مع دعوى الاتفاق على انها ما ذهب اليه المشهور.

[و منها صوم يوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم]

و منها صوم يوم مولد النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و هو السابع عشر من ربيع و الأول على الأصح و عن الكلينى انه الثانى عشر منه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۵۷
قد مر فى البحث عن الأغسال المسنونة فى كتاب الطهارة ان المشهور بين الفرقة الناجية ان ولادة سيدنا سيد المرسلين صلى اللّه عليه و آله كان فى السابع عشر من شهر ربيع الأول عام الفيل فى أول الفجر الثانى من يوم الجمعة، و ذهب الكلينى فى الكافى إلى انها فى الثانى عشر من ربيع الأول و عليه الجمهور و لم يذكر الكلينى مدركا لما ذكره قال المجلسى فى شرحه على الكافى ان ما ذكره الكلينى يمكن ان يكون اختياره أو انه ذكره تقية، و الثانى أقرب (أقول) و احتمال التقية أيضا بعيد حيث ان كتاب الكافى ينادى بتشيع مصنفه و لا موقع لحمل مثل هذه القضية التى لا قائل بها غيره من الخاصة على التقية (و كيف كان) فيدل على كون المولد هو السابع عشر و على استحباب صومه غير واحد من الاخبار كخبر إسحاق بن عبد اللّه العلوى العريضى المروى فى كتاب الخرائج و الجرائح لسعيد بن هبة اللّه الراوندى قال ركب ابى و عمومتى الى ابى الحسن عليه السلام و قد اختلفوا فى الأيام التى تصام فى السنة و هو مقيم فى قرية «۱» قبل مسيره إلى سر من راى فقال لهم جئتم تسئلونى عن الأيام التى تصام فى السنة فقالوا ما جئناك إلا لهذا فقال و هى الأربعة أولهن يوم السابع و العشرين من رجب يوم بعث اللّه محمد صلى اللّه عليه و آله و سلم إلى خلقه رحمة للعالمين و يوم تولده و هو السابع عشر من شهر ربيع الأول و يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة فيه دحيت الكعبة و يوم الغدير فيه اقام رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم عليا عليه السّلام علما و اماما من بعده، و رواه الشيخ فى التهذيب و فى المصباح بإسناده إلى إسحاق العلوى.
و عن المفيد فى مسار الشيعة فى اليوم السابع عشر من ربيع الأول كان مولد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و لم يزل الصالحون من آل محمد عليهم السلام على قديم الأوقات يعظمونه و يعرفون حقه و يرعون حرمته و يتطوعون بصيامه، قال قدس سره و روى عن أئمة الهدى عليهم السلام انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول و هو مولد سيدنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم كتب اللّه له صيام سنة و

(۱) و فی التهذیب نقلا عن ابن عباس و هو بصربا بدل قوله و هو مقیم فی قریة الصربا قریة علی ثلاثة أمیال من المدینة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۵۸

قال فی المقنعة قد ورد الخبر عن الصادقین علیهم السلام بفضل صیام أربعة أیام فی السنة:

یوم السابع عشر من ربیع الأول و هو الیوم الذی ولد فیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فمن صامه کتب اللّه له صیام ستین (إلخ).

و فی کتاب روضة الواعظین روی ان یوم السابع عشر من ربیع الأول هو یوم مولد النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم فمن صامه کتب اللّه له صیام ستین سنة (و لا یخفی) کفایة مثل ذلک من الاخبار فی إثبات استحباب صوم مولد النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم و انه هو یوم السابع عشر و ان کان خبر إسحاق العریضی ضعیف السند مشتملا علی عدة من الضعفاء و المجاهیل و ما فی کتابی المفید و الروضة من المراسیل لکن الانصاف حصول الاطمئنان بشهادة مثل المفید (قده) بکون الیوم السابع عشر مما لم یزل الصالحون من آل محمد علیهم السلام یعظمونه و یعرفون حقه علی قدیم الأیام و قوله قد ورد الخبر عن الصادقین بفضل صیامه و انه الیوم الذی ولد فیه رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم و هذه العبائر تدل علی شهرة کون الیوم السابع عشر میلاده صلی اللّه علیه و آله و سلم فی عصره (قده) و الأعصار المتقدمة علیه، و الانصاف انه مما یطمئن به النفس و یصح ان یستند إلیه فی إثبات الحکم الإلزامی المخالف مع القاعدة المحتاج فی إثباته إلی الدلیل القوی فضلا عن الحکم الندبی الذی یتسامح فیه بما لا یتسامح فی غیره، کل ذلک مع الشهرة القطعیة بل اتفاق العلماء قدیما و حدیثا علی الأمرین معا اعنی استحباب صوم یوم ولادته صلی اللّه علیه و آله و سلم و انه هو الیوم السابع عشر و به یثبت حجیة هذه الاخبار و لو کانت مراسیل أو ضعاف الاسناد فالأقوی ما علیه المعظم من کونه یوم السابع عشر و انه یستحب صومه وفقنا اللّه لصیامه.

ثم لا یکاد ینقضی تعجبی فی منشأ حدوث أمثال هذه الاختلافات فی مثل مولده صلی اللّه علیه و آله و سلم و وفاته أو موالید الأئمة علیهم السلام و وفیاتهم و سائر الوقائع المهمة مع ان الاهتمام بها و عدم الباعث علی الخلاف یوجب تحقق الوفاق فیها بین العامة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۵۹

و الخاصة اللهم الا ان یقال کان المخالفة عنادا منهم بإلزامهم بالأخذ بما لا یوافق أهل البیت علیه السّلام، و لا یخفی ان فی أمثال ذلک یکون الأحری اتباع أهل البیت لأنهم أدری بما فی البیت.

[و منها صوم یوم الغدیر]

و منها صوم یوم الغدیر و هو الثامن عشر من ذی الحجة.

و هو العید الکبیر و أعظم الأعیاد شرفا و حرمة، ففی خبر الحسن بن راشد المروی فی الکافی و الفقیه عن الصادق علیه السلام، قال قلت له جعلت فداک هل للمسلمین عید غیر العیدین، قال نعم یا حسن أعظمها و أشرفها، قلت ای یوم هو؟ قال هو یوم نصب فیه أمیر المؤمنین علیه السلام علما للناس قلت جعلت فداک و ما ینبغی لنا ان تصنع فیه قال تصومه یا حسن و تکثر الصلاة علی محمد و آله و تبرء الی اللّه ممن ظلمها حقهم فإن الأنبیاء کانت تأمر الأوصیاء بالیوم الذی کان یقام فیه الوصی ان یتخذ عیدا قال قلت فما لمن صامه قال صیام ستین شهرا.

و فی خبر العبدی المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام صیام یوم غدیر خم یعدل صیام الدنیا لو عاش انسان ثم صام ما

عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك و صيامه يعدل عند اللّه عز و جل فى كل عام مأة حجة و مأة عمرة مبرورات متقبلات و هو عيد اللّه الأكبر» الى غير ذلك من الاخبار المتواترة.

[و منها صوم يوم مبعث النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم]

و منها صوم يوم مبعث النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و هو السابع و العشرون من رجب.

و فى خبر الحسن بن راشد المتقدم و لا تدع صيام يوم سبع و عشرين من رجب فإنه اليوم الذى نزلت فيه النبوة على محمد صلّى اللّه عليه و سلّم و ثوابه مثل ستين شهرا لكم و غير ذلك من الاخبار.

و اما خبر الصيقل عن الرضا عليه السّلام بعث اللّه محمد الثلاث ليال مضين من رجب و صوم ذلك اليوم كصوم سبعين عاما فعن سعد بن عبد اللّه القمى انه كان مشايخنا يقولون

ان ذلك غلط من الكاتب و انه لثلاث بقين من رجب.

[و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة]

و منها صوم يوم دحو الأرض من تحت الكعبة و هو اليوم الخامس و العشرون من ذى القعدة.

و فى خبر حسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا، و فى مرسل الصدوق عن الكاظم عليه السّلام فى خمس و عشرين من ذى القعدة أنزل اللّه الكعبة البيت الحرام فمن صام فى ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و هو أول يوم انزل اللّه فيه الرحمة.

و فى خبر آخر فى خمس و عشرين ليلة من ذى القعدة أنزلت الرحمة من السماء و انزل الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيء بين السماء و الأرض، و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى ذكرها بعد كثرتها مع انه لم ينقل خلاف فى استحباب صومه.

[و منها يوم عرفة]

و منها يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء.

المشهور على استحباب صوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و ذلك للأخبار الكثيرة الدالة على استحبابه كمرسل الصدوق عن الصادق عليه السّلام ان صوم يوم التروية كفارة سنة و صوم يوم عرفة كفارة سنتين (و صحيح ابن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن صوم يوم عرفة فقال انا أصومه (و خبر عبد الرحمن) عن ابى الحسن عليه السلام صوم يوم عرفة يعدل السنة (و فى خبر آخر) ان فى تسع ذى الحجة نزلت توبة داود عليه السّلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة خلافا لما عن المستند من منعه لاستحباب صومه بالخصوص و ان استحب بما انه يوم من الأيام و يستحب صوم كل يوم ما عدا ما يحرم صومه و استدل له بخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم لم يصم عرفة فقد نزل صيام شهر رمضان (و خبر محمد بن قيس) عن الباقر عليه السلام (و خبر زرارة عنه و عن الصادق عليهما السلام قالا لا تصم يوم عاشوراء و لا يوم عرفة بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى

بعض الأمصار بعد حمل النهى فى هذه الاخبار على الكراهة جمعا بينها و بين الاخبار الدالة على الجواز و فيه ان الظاهر من خبر محمد بن مسلم هو ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لم يصم يوم عرفة بعد نزول صيام شهر رمضان وجوبا لاستقرار الوجوب فى صوم شهر رمضان فلا منافاة بينه و بين ما يدل على استحباب صوم عرفة بالخصوص، و خبر محمد بن قيس و خبر زرارة مطلق يحمل على ما يدل على كراهته فيما إذا كان يضعف عن الدعاء أو ما إذا كان يوم عرفة مشكوكا و مشتبها بالعيد أو ما إذا كان صومه ممن يتأسى به و يوشك ان يتوهم الناظرون إليه فى كونه واجبا على ما يأتى فى بيان الصيام المكروهة.

[و منها يوم المباهلة]

و منها يوم المباهلة و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة.

و صرح باستحباب صومه غير واحد من الأصحاب كالشيخ فى مصباحه و العلامة و غيرهما و اعترف غير واحد منهم بعدم وقوفهم على نص على استحبابه بالخصوص و المحكى عن منتهى العلامة بأنه يوم شريف قد أظهر اللّه فيه نبينا على خصمه و حصل فيه من التنبيه على قرب على عليه السلام من ربه و اختصاصه به و عظم منزلة و ثبوت ولايته و استجابة الدعاء به ما لم يحصل لغيره و ذلك من أعظم الكرامات لاخبار اللّه تعالى ان نفسه نفس رسول اللّه «۱» فيستحب صومه شكرا لهذه النعمة الجسيمة، و المشهور فى يوم المباهلة هو اليوم الرابع و العشرون من ذى الحجة و قبل هو الخامس و العشرون و لم يعلم قائله و حكى المجلسى (قده) فى زاد المعاد عن بعض بأنه يوم السابع و العشرون و عن بعض بأنه الحادى و العشرون و ليوم الرابع و العشرين مزيد شرافة بأنه اليوم الذى تصدق مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام بخاتمه على المسكين و نزل فى فضله الآية المباركة إنما وليكم اللّه و رسول (الآية).

---

(۱) و لقد يعجبنى ما قاله ابن حماد: و سماه رب العرش فى الذكر نفسه- فحسبك هذا القولى ان كتب ذا خبر- و قال لهم هذا وصيى و وارثى- و من شد رب العالمين به ازرى- على كزرى من فميصى اشارة- بان ليس يستغنى القميص عن الزر.

[و منها كل خميس و جمعة معا]

و منها كل خميس و جمعة معا أو الجمعة فقط

يستحب صوم كل خميس و جمعة منفردا أو معا، و استدل لاستحبابه كذلك بان هذين اليومين شريفان يضاعف فيهما الحسنات فاستحب فعله و هذا كما ترى لا يثبت استحباب صومهما منفردا أو معا بالخصوص.

(و يدل) على استحباب صوم يوم الخميس منفردا عن الجمعة الخبر المروى عن أسامة بن زيد ان النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و كان يصوم الإثنين و الخميس فسئل عن ذلك فقال ان اعمال الناس تعرض يوم الاثنين و الخميس (و خبر محمد بن مروان) عن الصادق عليه السّلام كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم يصوم حتى يقال لا يفطر و يفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما و أفطر يوما ثم صام الاثنين و الخميس.

(و على استحباب صوم يوم الجمعة منفردا عن الخميس) خبر ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال رأيته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد قال كلا انه يوم خفض و دعة (الخبر المروى فى العيون) عن الرضا عليه السّلام من صام يوم الجمعة احتسابا اعطى ثواب صيام عشرة أيام غر و زهر.

و یـدل علی اسـتحباب صومهمـا معـا خبر الـدارم المروی فی العیون عن الرضا علیه السّـلام عن آبائه انه قال رسول اللّه لا تفرد و الجمعهٔ بصوم، و ما رواه الشـیخ فی التهذیب بسـنده عن أبی هریرهٔ عن رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلم قال لا تصوموا یوم الجمعهٔ الا ان تصوموا قبله أو بعده، ففیه دلالهٔ علی استحباب صوم یوم الجمعهٔ مع صوم الیوم الخمیس.

و قد یستدل لاستحباب صومهما بالمروی فی المقنعهٔ عن راشد بن محمد عن انس قال قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم من صام من شهر حرام الخمیس و الجمعهٔ و السبت کتب اللّه له عبادهٔ تسع مأهٔ سنهٔ، و الاستدلال به لاستحباب کل خمیس و کل جمعهٔ من کل شهر لا یخلو عن الغرابهٔ (و المحکی) عن ابن الجنید نسخ استحباب صوم

یوم الاـثنین و الخمیس و نفی اسـتحباب صوم یوم الجمعـهٔ منفردا عما قبله أو بعـده، و لعله یسـتدل للاول بخبر محمـد بن مروان المتقـدم و فیه بعـد قوله علیه السّـلام ثم صـام الاـثنین و الخمیس قال ثم آل من ذلک الی صـیام ثلاثـهٔ أیام فی الشـهر (الی آخر الحدیث).

و یسـتدل للثانی بخبر الـدارم المتقـدم و ما رواه الشـیخ عن أبی هریرهٔ (و لا یخفی ما فیه) اما خبر محمد بن عمران و ما فی معناه فهو لا یـدل علی الأزیـد من أفضـلیهٔ صوم الأیام الثلاثـهٔ فی کل شـهر علی صوم یوم الاثنین و الخمیس، و لا دلالهٔ فیه علی نسـخ صومهما کما مر نظیره فی صوم أیام البیض، و اما خبر الدارم فهو مع کونه ضعیف السند معرضا عنه ساقط عن الحجیهٔ بالاعراض و اما خبر أبی هریرهٔ فحاله معلوم و قـد قال الشیخ (قـده) بعـد نقله هذا الخبر: طریقه رجال العامهٔ لا یعمل به و ان المعمول به هو خبر ابن سـنان (انتهی) و قد مر خبر ابن سنان فی الصفحهٔ السابقهٔ نعم فی خصوص صوم الاثنین ورد خبر یمکن استظهار الکراههٔ منه (ففی الخصـال) عن عقبـهٔ بن بشـر الأـزدی قال جئت الی ابی جعفر علیه السّـلام یوم الاثنین فقال کل فقلت انی صائم فقال و کیف صـمت، قـال فقلت لاـن رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله و سـلم ولـد فیه، فقال اما ما ولـد فیه فلا یعلمون و اما ما قبض فیه فنعم، ثم قال فلا تصم و لا تسافر فیه (و اما صحیح علی بن مهزیار) الوارد فیمن نذر ان یصوم یوما دائما ما بقی فوافق ذلک الیوم یوم عید فطر أو أضـحی أو یوم جمعهٔ أو أیام التشریق أو سفر أو مرض فکتب فی جوابه قد وضع اللّه الصیام فی هذه الأیام کلها» فهو مع ظهوره فی نفی المشروعیهٔ بقرینهٔ ما فی سیاقه مما لا عامل به و لو حمل علی الکراههٔ لأن ابن الجنید یقول بنفی استحباب صوم یوم الحمهٔ منفردا عما قبله أو ما بعده لا بکراهته مطلقا.

[و منها أول ذی الحجهٔ بل کل یوم من التسع فیه]

و منها أول ذی الحجهٔ بل کل یوم من التسع فیه.

و یـدل علی اسـتحباب صوم یوم الأول من ذی الحجهٔ مرسل سـهل بن زیاد المروی فی الکافی عن الکاظم علیه السّـلام قال علیه السّـلام و فی أول یوم من ذی الحجـهٔ ولـد إبراهیم خلیـل الرحمن علی نبینا علیه السّـلام فمن صام ذلک الیوم کتب اللّه له صـیام ستین شهرا (و فی مصباح

المتهجـد) قال من صام أول یوم من العشـر عشـر ذی الحجهٔ کتب اللّه له صوم ثمانین شـهرا (و روی الصدوق فی ثواب الاعمال) مرسـلا ان فی أول یوم من ذی الحجـهٔ ولد إبراهیم خلیل الرحمن علی نبینا و علیه السّـلام فمن صام ذلک الیوم کان کفارهٔ ستین سنهٔ، و یدل علی استحباب صوم کل یوم من التسع فیه ما رواه الصدوق فی الفقیه: فان صام التسع کتب اللّه له صوم الدهر.

[و منها يوم النيروز]

و منها يوم النيروز

و قد روى الشيخ في المصباح عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السّلام قال إذا كان يوم النيروز فاغتسل و البس أنظف ثيابك و تطيب بأطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائما» و قد مر في كتاب الطهارة في البحث عن الأغسال المسنونة الاختلاف في تعيين يومه و ان المشهور الآن هو يوم انتقال الشمس الى برج الحمل فلا بأس بالبناء عليه و الإتيان فيه بما يستحب ان يؤتى في النيروز.

[و منها صوم رجب و شعبان]

و منها صوم رجب و شعبان كلا أو بعضا و لو يوما من كل منهما.

و على استحباب صومهما كلا أو بعضا إجماع المسلمين بل و ضرورة الدين و النصوص به متواترة عن النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم و الأئمة المعصومين و يدل على استحباب صوم رجب كلا ما روى المفيد (قده) في مسار الشيعة قال روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه كان يصوم الرجب كله و يقول رجب شهري و شعبان شهر رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم و شهر رمضان شهر اللّه عز و جل (و عن المجالس و ثواب الاعمال) في حديث طويل في فضل رجب و ثواب الصيام في أيامه قال صلى الله عليه و آله و سلم و من صام من رجب ثلاثين يوما نادى مناد من السماء يا عبد الله اما ما مضى فقد غفر لك فاستأنف (و في خبر صالح الهروي) المروي في كتاب فضائل رجب عن الرضا عليه السّلام:

و من صام رجب كله خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه و أعتق من النار و ادخل الجنة مع المصطفين الأخيار و عن مقنعة المفيد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال من صام رجبا كله كتب الله له رضاه و من كتب له رضاه لم يعذبه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶۵

(و عن مصباح الشيخ (قده) ان من صام الشهر كله أعتق اللّه الكريم رقبته من النار و قضى له حوائج الدنيا و الآخرة و كتب في الصديقين (و عن سلمان الفارسي) عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم في حديث قال من صام رجبا كله أنجاه اللّه من النار و أوجب له الجنة.

و يدل على استحباب يوم منه أو من شعبان، ما حكاه الصدوق في المجالس في حديث عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام عن النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم قال من صام يوما من رجب ايمانا و احتسابا غفر له و من صام يوما من شعبان ايمانا و احتسابا غفر له و نحو ذلك من الاخبار.

و يدل على استحباب صوم شعبان كله خبر عنبسة العابد المروي في الكافي قال قبض النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم على صوم شعبان و رمضان و ثلاثة أيام من كل شهر أول خميس و أوسط أربعاء و آخر خميس و كان أبو جعفر و أبو عبد اللّه يصومان ذلك «۱» (و خبر أبي سلمة) المروي في المجالس قال ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله سلم لم يكن يصوم في السنة شهرا تاما إلا شعبان يصل بشهر رمضان (و خبر صفوان) المروي في مصباح الشيخ قال قال لي أبو عبد اللّه عليه السّلام حث من في ناحيتك على صوم شعبان فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا فقال نعم، ان رسول الله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان إذا راى هلال شعبان أمر مناديا ينادي في المدينة يا أهل يثرب اني رسول رسول الله إليكم، الا و ان شعبان شهري فرحم الله من أعانني على شهري- ثم قال- ان أمير المؤمنين عليه السّلام كان يقول ما فاتني صوم شعبان منذ سمعت منادي رسول الله صلّى اللّه عليه و

آله و سلّم ینادی فی شعبان و لن یفوتنی فی أیام حیاتی شعبان ان شاء الله ثم کان یقول صوم شهرین متتابعین توبهٔ من الله.

---

(۱) و خبر فضیل بن یسار المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال و فرض الله فی السنهٔ صوم شهر رمضان و سن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم صوم شعبان و ثلاثهٔ أیام من کل شهر مثلی الفریضهٔ فأجاز الله عز و جل له ذلک و فی خبر الحلبی المروی فی الکافی قال سئلت أبا عبد الله علیه السلام هل صام احد من آبائک شعبان قط قال صامه خیر آبائی رسول الله

و یدل علی استحباب بعض أیامه و لو یوما واحدا غیر واحد من الاخبار کخبر مروان بن مسلم المروی فی کتاب فضائل شعبان عن الصادق علیه السّلام عن آبائه علیهم السلام قال قال رسول الله شعبان شهری و رمضان شهر الله فمن صام من شهری یوما وجبت له الجنهٔ و من صام منه یومین کان من رفقاء النبیین و الصدیقین یوم القیامهٔ و من صام الشهر کله و وصله بشهر رمضان کان ذلک توبهٔ له من کل ذنب صغیر أو کبیر و لو من دم حرام (و خبر العباس بن هلال) المروی فی العیون و الخصال قال سمعت أبا الحسن علی بن موسی الرضا علیهما السلام یقول من صام من شعبان یوما واحد ابتغاء ثواب الله دخل الجنهٔ، و غیر ذلک من الاخبار التی لا تحصی کثرهٔ.

لکن ورد اخبار آخر فی النهی عن صوم شعبان و انه سئل عنه فقال ما صامه احد من الأئمهٔ (ففی الکافی) انه جاء فی صوم شعبان انه سئل عنه فقال ما صامه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و لا احد من آبائی ثم حمله (قده) علی ارادهٔ نفی الوجوب و انهم ما صاموه علی ذلک الوجه بل علی الاستحباب، قال و ذلک ان قوما قالوا ان صومه فرض مثل صوم شهر رمضان و ان من أفطر یوما من شعبان وجبت علیه الکفارهٔ و حمله الشیخ أیضا علی نفی الوجوب و قال ان أبا الخطاب و أصحابه کانوا یذهبون الی ان صومه فرض واجب مثل شهر رمضان و ان من أفطر فیه وجب علیه الکفارهٔ.

[و منها أول یوم من المحرم و ثالثهٔ و سابعه]

و منها أول یوم من المحرم و ثالثهٔ و سابعه.

و یدل علی استحباب الصوم فی الیوم الأول منه ما أرسله فی الفقیه و قال روی ان فی أول یوم من المحرم دعا زکریا ربه عز و جل فمن صام ذلک الیوم استجاب الله له کما استجاب لزکریا علیه السّلام، و روی المفید فی المقنعهٔ مثله عن النبی صلّی اللّه علیه و سلّم (و عن المجالس و العیون) عن ابن شبیب عن الرضا علیه السّلام قال علیه السّلام ان هذا الیوم (یعنی أول المحرم) هو الیوم الذی دعا فیه زکریا ربه فقال رب هب لی من لدنک ذریهٔ طیبهٔ إنک سمیع الدعاء، فاستجاب الله له و أمر الملائکهٔ فنادت زکریا و هو قائم یصلی فی المحراب ان الله یبشرک بیحیی، من صام هذا الیوم ثم دعا الله عز و جل استجاب الله له کما

استجاب لزکریا.

و یدل علی استجاب یوم ثالثه ما رواه فی الإقبال عن النبی صلّی اللّه علیه و سلّم ان من صام الیوم الثالث من المحرم استجیب دعوته، و فی شرح النجاهٔ للسید العقیلی (قده) ان فی الیوم الثالث من المحرم کان خلاص یوسف من الجب (أقول) و هو لا یدل علی استحباب صومه بالخصوص، اللهم الا علی القول باستحباب صوم کل یوم شریف لما سنح فیه، و لیس لاستحباب صوم سابعه بالخصوص خبر، و لکن صاحب الجواهر عد صومه مما ثبت فیه التأکد من النصوص، و قال فی النجاهٔ أیضا باستحبابه- کما فی المتن، و قال السید الخوانساری (قده) فی شرحه علی النجاهٔ: و الظاهر انه سهو، و الصحیح تاسعه کما یظهر من الروایات

(انتهى) و لم يذكر المصنف استحباب صوم اليوم التاسع مع انه مروى (ففى خبر مسعدة بن صدقة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه ان عليا عليه السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة، و فى الحدائق: بل يستحب صوم المحرم تمامه كملا (أقول) و يمكن ان يستفاد استحباب صومه بتمامه عن غير واحد من الاخبار كخبر نعمان بن سعد المروى عن مقنعة المفيد (قده) عن على عليه السلام انه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لرجل ان كنت صائما بعد شهر رمضان فصم المحرم فإنه شهر تاب اللّه على قوم و يتوب اللّه فيه على آخرين.

و عن المفيد (قده) فى كتاب حدائق الرياض ان من أمكنه صوم المحرم فليصم فإنه يعصم صائمه من كل سيئة، و عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ان أفضل الصلاة بعد الفريضة الصلاة فى جوف الليل و ان أفضل الصوم من بعد شهر رمضان صوم شهر اللّه الذى يدعونه محرم.

بل المستفاد من بعض الاخبار استحباب صوم المحرم و لو يوما منه ففى النبوى) المروى فى الإقبال قال صلى اللّه عليه و آله من صام يوما من المحرم فله بكل يوم ثلاثون يوما (قال فى الإقبال) و روى من طرقهم عليهم السلام ان من صام يوما من المحرم محتسبا جعل اللّه بينه و بين جهنم جنة كما بين السماء و الأرض «هذا كله فى غير يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۶۸

العاشوراء و اما فيه فسيأتى الكلام فيه فى الصيام المكروهة.

[و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة]

و منها التاسع و العشرون من ذى القعدة.

ففى مرسل الفقيه انه روى ان فى تسع و عشرين من ذى القعدة أنزل اللّه عز و جل الكعبة و هى أول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة و لا منافاة بين هذا الخبر و بين ما دل على كون دحو الأرض فى يوم الخامس و العشرين من ذى القعدة بإمكان خلق الأرض بقدر موضع الكعبة أو لإثم إنزال الكعبة إليها و دحو الأرض منها ثانيا و اللّه العالم بخلقه، الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.

[و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر]

و منها صوم ستة أيام بعد عيد الفطر بثلاثة أيام أحدها العيد.

لما فى خبر الزهدى المروى عن زين العابدين عليه السلام فى الكافى و الفقيه قال فى عداد الصوم الذى صاحبه بالخيار: و صوم ستة أيام من شوال بعد شهر رمضان و النبوى العامى: من صام رمضان و اتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر، و قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدلت صيام السنة ثم قال و فى الخبر ان المواظبة عليها تعدل صوم الدهر و قال و علل فى بعض الاخبار بان الصدقة بعشر أمثالها فيكون رمضان بعشرة أشهر و الستة بشهرين و ذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل صوم دهر الصائم» و إطلاق تلك الأخبار يقتضى عدم الفرق بين كون الستة متصلة بالعيد أو منفصلة عنه، الا ان إطلاقها يقيد بما يدل على كراهة الصوم بعد العيد بلا فصل ففى خبر زياد عن الصادق عليه السلام لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل و شرب (و موثق حريز) عنه عليه السلام إذا أفطرت رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلاثة مضين، و عن الشيخ نفى استحباب هذه الستة و نقل عن بعض الأصحاب كراهتها مستدلا بهذه الاخبار (و يرد) بأن الأخبار الدالة على الاستحباب ليست نصا فى الاتصال بيوم العيد بل تكون دلالتها بالإطلاق فيقيد إطلاقها بهذه الاخبار

فلا- موجب لطرح تلك الاخبار و الأخذ بهذه الأخبار الدالة على الكراهة ترجيحا لها عليها و قال الشهيد الثاني في الروضة: و التعليل (اى التعليل

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٦٩

بكون صوم هذه الستة مع صوم شهر رمضان معادل صوم الدهر) و ان اقتضى عدم الفرق بين صومها متوالية و متفرقة بعده بغير فصل و متأخرة الا ان في بعض الاخبار اعتبار القيد (يعنى قيد الاتصال و التوالى) ثم قال فيكون (يعنى الاتصال) فضيلة زائدة على القدر (انتهى).

و لا يخفى انه ليس في الاخبار ما يدل على اعتبار القيد بل الموجود هو ما يدل على الفصل و هو (قده) أبصر بما قال (و كيف كان) فالأولى جعل العيد من الثلاثة فيؤخر في صوم السنة عن العيد بيومين.

و يدل على ذلك صحيح البجلى عن الصادق عليه السلام عن اليومين الذين بعد الفطر أ يصام أم لا فقال عليه السلام اكره لك ان تصومهما» حيث انه يدل على كراهة صوم يومين بعد العيد و يصيرا مع انضمام العيد بها ثلاثة أيام، لكن الظاهر من خبر زياد المتقدم هو الثلاثة بعد الفطر لا بعد الصوم من شهر رمضان كما لا يخفى على الناظر في قوله و لا بعد الفطر ثلاثة أيام، و صحيح البجلى لا يدل على انحصار الكراهة باليومين بعد العيد و الله العالم- هذا بالنسبة إلى الاتصال بيوم العيد و الفصل عنه- و اما بالنسبة إلى التوالى و التفرقة فالظاهر هو التخيير للإطلاق و عدم ما يوجب تقييده بالتوالى أو التفرقة.

[و منها يوم النصف من جمادى الاولى]

و منها يوم النصف من جمادى الاولى.

ذكره بعض الأصحاب و عده من الصوم المندوب في الجواهر، و قال بعضهم انه ليس على استحبابه خبر (أقول) و صرح الشيخ باستحبابه في المصباح و قال بان في النصف منه سنة ست و ثلاثين كان مولد ابى محمد على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام و يستحب صيام هذا اليوم و فيه بعينه من هذا الشهر من هذه السنة كان فتح بصرة لأمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (انتهى) و لعل ما ذكره كاف للحكم باستحبابه بناء على ثبوته بفتوى الفقيه لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٧٠

[مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه]

مسألة (١) لا يجب إتمام صوم التطوع بالشروع فيه بل يجوز له الإفطار إلى الغروب و ان كان يكره بعد الزوال.

الصوم المندوب لا يصير بالشروع فيه واجبا الا اليوم الثالث من الاعتكاف على ما يأتى، فله الإفطار في أى وقت شاء الى الغروب إجماعا بقسميه كما في الجواهر (و يدل عليه) من الاخبار صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في الذى يقضى شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فإنه إلى الليل بالخيار. (و صحيح عبد اللّه بن سنان) عنه عليه السلام: صوم النافلة لك ان تفطر، الى غير ذلك من النصوص كخبر ابن عمار و خبر ابى بصير و خبر سماعة و نحوها التى لا- معارض لها الا ما يتوهم من النهى عن ابطال العمل الذى مر غير مرة عدم دلالته على حرمة إبطال العمل برفع اليد عنه إبطال في أثنائه في الواجب فضلا عن المندوب، و لو فرض دلالته عليه لوجب تقييده بما عدا الصوم المندوب بالأخبار الدالة على جواز قطعه، فلا ينبغى الإشكال في جواز قطعه الى الغروب (و لكن يكره بعد الزوال) لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن أبيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه و بين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم» بناء على حمله على

الأولوية كما حمله الشيخ عليها فى التهذيب و الاستبصار و على تأكد الاستحباب.
(لا- يقال) حمل الوجوب على الاستحباب حمل على خلاف الظاهر مع انه لا يثبت الكراهة حيث ان تأكد رجحان الفصل لا يوجب مرجوحية الترك.
(لانه يقال) تأكد الندب بالدلالة السياقية يدل على رجحان الفعل و مرجوحية الترك إذ ما كان فعله راجحا و تركه مرجوحا يكون آكد مما يكون فعله راجحا و لا يكون تركه مرجوحا.
و يمكن ان يستدل للكراهة بخبر معمر بن خلاد المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه السلام قال كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائما فأتوه بمائدة

فقال ادن- و كان ذلك بعد العصر- قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لى و لم قلت جاء عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى الذى يشك فيه انه قال يوم وفق له قال أ ليس تدرون انما ذلك إذا كان لا يعلم أ هو من شعبان أم من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما و ليس علة و لا شبهة فلا فقلت فأفطر الان فقال لا فقلت و كذلك لنوافل ليس لى ان أفطر بعد الظهر قال نعم» و ظهور قوله عليه السلام نعم فى انه ليس لك ان تفطر بعد الظهر غير قابل للإنكار، و توهم كون المراد منه نعم لك ان تفطر بعيد فى الغاية فهو نهى عن الإفطار بعد الزوال محمول على الكراهة بقرينة النص على جوازه الى الغروب فى الاخبار المتقدمة، و المناقشة فيه باحتمال كون قوله نعم جوابا له بان لك الإفطار بعد الزوال واهية لأنها خلاف الظاهر.
و الانصاف تمامية هذا الاستدلال مضافا الى فتوى الفقهاء بها و هى كافية فى إثبات الحكم غير الإلزامى بدليل التسامح فى دليل السنن.

[مسألة ۲ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم]

مسألة ۲ يستحب للصائم تطوعا قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام بل قيل بكراهته حينئذ
فى هذه المسألة أمور (الأول) يستحب للصائم المتطوع قطع الصوم إذا دعاه أخوه إلى الطعام على ما هو المشهور بين الأصحاب و قيل انه مما لا يوجد فيه الخلاف بل عن المعتبر دعوى الاتفاق عليه للنصوص الكثيرة الدالة عليه ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام قال إفطارك لأخيك المؤمن أفضل من صيامك تطوعا (و خبر عبد اللّه بن جندب) عن بعض الصادقين عليه السّلام قال من دخل على أخيه و هو صائم تطوعا فأفطر كان له أجر لنيته و أجر لإدخال السرور عليه و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها.
(الثانى) الظاهر عدم الفرق فى استحباب قطع الصوم بين الصوم المستحب و بين الواجب الموسع فى زمان يجوز قطعه كقضاء شهر رمضان قبل الزوال فيما لم يصر مضيقا بمجىء الرمضان المستقبل و كالواجب غير المعين فيما إذا وجب كذلك بالإجارة

أو النذر و شبهه و لو كان بعد الزوال و ذلك لإطلاق جملة من الاخبار كخبر نجم بن حطيم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور فإنه يحتسب له بذلك اليوم عشرة أيام و هو قول الله عز و جل مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثٰالِهٰا (و خبر داود الرقى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال لإفطارك فى منزل أخيك المسلم أفضل من صيامك سبعين ضعفا أو تسعين ضعفا و خبر عبد اللّه بن جندب المروى فى

الكافى قال قلت لأبى الحسن الماضى عليه السلام ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل و خبر حسين بن حماد) المروى فى المحاسن قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال ان كان ذلك أحب إليه فأفطر (و خبر السكونى) المروى فى المحاسن عن الصادق عليه السلام قال فطرك لأخيك المسلم (اى لأجله) و إدخالك السرور عليه أعظم اجرا من صيامك، و غير ذلك من الاخبار بل فى بعض الاخبار التصريح بذلك فى الصوم الواجب.

(ففى خبر الخثعمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينوى الصوم فيلقاه أخوه الذى هو على امره أ يفطر قال عليه السلام ان كان تطوعا اجزئه و حسب له و ان كان قضاء فريضة قضاه.

(الثالث) لا فرق فى استحباب القطع بين ما إذا دعى إلى طعام أو ورد هو فى منزل من غير دعوة و ذلك لإطلاق غير واحد من تلك الاخبار أو تصريح بعضها بدخول الصائم على أخيه، الظاهر فى كونه من غير دعوته اليه كخبر جندب المتقدم فى الأمر الأول الذى فيه من دخل على أخيه و هو صائم إلى آخر الحديث و خبر حسين بن حماد المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه ادخل على الرجل و انا صائم و خبر موسى بن بكر المروى فى المحاسن عن الكاظم عليه السلام قال فطرك لأخيك و إدخالك السرور عليه أعظم من الصيام و أعظم أجرا.

خلافا لما فى الحدائق من اختصاص الاستحباب بما إذا كان الدخول على الأخ عن دعوة و قال بأنه المستفاد من الاخبار (أقول) ليس فى اخبار الباب على ما تصفحت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٧٣

فى الوسائل خبر يشتمل على ذكر الدعوة إلا خبر إسماعيل بن مهران المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام حيث ان فيه: قلت لأبى عبد الله عليه السلام يدعونى الرجل من أصحابنا و هو يوم صومى فقال عليه السلام أجبه و أفطر.

(و لا يخفى) ان المستفاد منه و من سائر الأخبار هو التماس الإفطار من الصائم و سرور الملتمس بإفطاره و لا خصوصية لدعوته إياه، مع ان القاعدة فى المندوبات إبقاء المطلق على إطلاقه و عدم حمله على المقيد، فلا وجه لحمل مطلقات الباب على ما فى هذا الخبر و تخصيص الاستحباب بما إذا كان عن الدعوة كما لا يخفى.

(الرابع) لا فرق فى الاستحباب بين ما إذا هياء للصائم طعاما أم لا لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بصورة ما إذا هياء له الطعام و ان كانت عرف القضية بكون السؤال عن الإفطار ينبغى ان يكون عند إحضار شىء للصائم حيث انه لا محل للسؤال عن الإفطار بما للصائم نفسه كما لا يخفى.

(الخامس) لا فرق فى استحباب الإفطار بين ما إذا يشق على سائل الإفطار مخالفة الصائم و عدمه للإطلاق و لكن ما فى بعض تلك الاخبار التعليل بإدخال السرور يومى الى اختصاص الندب بما يشق على سائل الإفطار مخالفته بل فى خبر الحسين بن حماد المروى فى المحاسن عن الصادق ما يدل عليه، و فيه ادخل على الرجل و انا صائم فيقول لى أفطر فقال عليه السلام ان كان ذلك أحب إليه فأفطر.

(السادس) المحكى عن الحلى (قده) اعتبار عدم الاعلام بالصوم فى أفضلية الإفطار و ذلك لما فى خبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال أيما رجل مؤمن دخل على أخيه و هو صائم فسيلة الأكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه بإفطاره كتب الله جل ثناؤه له بذلك اليوم صيام سنة و مثله غيره (و لا يخفى) انه لا يستفاد منه اعتبار كتمان الصوم عن الصائم فى الاستحباب بل الظاهر منه كونه من قبيل المستحب فى المستحب، مضافا الى ان فى غير واحد من الاخبار سؤال الإفطار عن الصائم المنوط بعلمه بصيامه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷۴

ففى خبر ابن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة أن يفطر عنده فليفطر فليدخل عليه السرور (الحديث) و نحوه غيره و هو كثير.

(السابع) إطلاق الاخبار المتقدمة يقتضى استحباب الإفطار من الصائم إذا سئل عنه فيما يجوز له الإفطار سواء كان قبل الزوال أو بعده بل الخبر المروى عن عبد اللّه بن جندب المتقدم فى الأمر الثانى صريح فى استحبابه بعد العصر إذ فيه ادخل على القوم و هم يأكلون و قد صليت العصر و انا صائم فيقولون أفطر فقال أفطر فإنه أفضل، و لا منافاة بين كراهة الإفطار فى الصوم المندوب بعد الزوال و بين استحبابه إذا سئله الأخ المؤمن لأنه بطرو فضيلة اجابة سؤال المؤمن و سروره بها يصير أفضل و ان كان هو من حيث نفسه و مع قطع النظر عما يطرء عليه كان مرجوحا (الثامن) الظاهر اعتبار كون الإفطار بقصد اجابة سؤال السائل و إدخال السرور عليه فى استحبابه و ترتب الثواب عليه لأنه عبادة يتوقف ترتب الثواب عليها على القصد فلو أفطر بعد السؤال عنه لا بقصد اجابة سؤال السائل بل لأجل اشتهاء الإفطار فى نفسه لم يترتب عليه ثواب الإجابة و على ذلك يترتب صحة ما فى الحدائق من قوله و اما ما اشتهر فى هذه الأوقات سيما فى بلاد العجم من تعمد تفطير الصائم بشىء يدفع اليه من تمرة أو يسير من الحلواء أو نحو ذلك لأجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت هذه الاخبار و لا هو مما يترتب عليه الثواب (انتهى) و ان كان هو (قده) يذكر هذا الكلام متفرعا على ما اختاره من اعتبار الدعوة الى الطعام فى استحباب الإفطار و قلنا بعدم اعتبارها فى الأمر الثالث.

(التاسع) الأخبار الواردة فى المقام بين ما علق الاستحباب فيه على سؤال القوم كما فى خبر عبد الله بن جندب أو سؤال الرجل كما فى خبر حسين بن حماد المتقدمين فى الأمر الثانى و ما علق فيه على طلب الأخ الإفطار من الصائم كخبر بن حطيم المتقدم فى الأمر الثانى الذى فيه من نوى الصوم ثم دخل على أخيه فسيلة (الحديث) و غير ذلك و ما علق فيه على سؤال الأخ المسلم كخبر داود الرقى المتقدم فى الأمر الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۷۵

الذى فيه لإفطارك فى منزل أخيك المسلم (الحديث) و غيره و ما علق فيه على سؤال الأخ المؤمن كخبر إسحاق بن عمار المتقدم فى الأمر الأول و نحوه و لا إشكال فى اعتبار كون السائل مسلما و ان كان لفظ (الرجل) أو (القوم) يشمل غير المسلم أيضا بل لفظ الأخ المطلق لو لا انصرافه الى المسلم و انما الكلام فى شموله لغير المؤمن بالمعنى الأخص أو اختصاصه به فالمحكى عن المحقق و العلامة هو الأخير لكونه المنطبق من لفظة (الأخ) و لأنه الذى جعل ذاك الحكم لرعايته و كان إدخال السرور فى قلبه بإجابة ملتمسه أفضل من الصوم و هذا هو الأقوى.

(الأمر العاشر- و هو تمام الأمور- المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب كراهة إتمام الصوم و مخالفة السائل و ترك إجابته فى الإفطار و قد عده المحقق فى الشرائع من الصوم المكروه و جعله الرابع من اقسامه و صرح بالكراهة أيضا العلامة و الشهيد قدس سرهما و اعترض عليهما المدارك بعدم الوقوف على ما يدل على الكراهة من النصوص و انما هى تدل على أفضلية القطع و هى لا تستلزم كراهة عدمه، و أجاب عنه فى الجواهر بإمكان إثبات الكراهة بما دل على النهى عن معارضة المؤمن و ترك اجابته و بما فى خبر سماعة بن مهران إذا دخلت الى منزل أخيك فليس لك معه أمر (و فى خبر الحسين بن حماد) إذا قال أخوك كل و أنت صائم فكل و لا تلجئه الى ان يقسم عليك، و كفى بذلك دليلا لمثلها.

(و لا يخفى ما فيه) لان ما يدل على النهى عن معارضة المؤمن لا يدل على النهى عن ترك الإفطار، حيث انه لا ينطبق عليه عنوان معارضته و ترك اجابته- و ان كان ملازما معه، و إسناد النهى المتعلق به الى إبقاء الصوم عرضى و يكون مجازا من قبيل

المجاز فی الاسناد، و خبر سماعة لا یدل علی کراهة الصوم بوجه من الوجوه إذ نفی الأمر عمن ینزل فی منزل أخیه لا یدل علی کراهة ما یصدر من النازل شرعا، و النهی عن إلجاء الأخ إلی القسم لیس نهیا عن الصوم حتی یصیر الصوم به مکروها، و عن بعض السادة فی شرحه علی النجاة إثبات الکراهة بکون المراد منها فی العبادة هی أقلیة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۷۶

الثواب و النصوص الواردة فی المقام کلها تدل علی افضلته الإفطار عن الصوم فیتحقق معنی الکراهة أعنی کونها أقل ثوابا.

(و لا یخفی ما فیه) لان کلما یکون أقل ثوابا من شیء أخر لا یکون مکروها و الا یلزم ان یکون الحج مثلا مکروها لان ثوابه أقل من الصلاة، و هذا کما تری، بل الکراهة بمعنی أقل ثوابا تکون علی ضابط یجیء فی الصیام المکروهة عن قریب إنشاء اللّه تعالی، و هو لا ینطبق علی المقام، فالحق ان یقال ان أمکن إثبات الکراهة بفتوی الفقیه بالکراهة من باب قاعدة التسامح أمکن القول بکراهة الصوم بعد التماس الإفطار لما عرفت من تصریح المحقق فی الشرائع بها وعده من أقسام الصوم المکروه، و سیجیء مزید توضیح لذلک عنقریب، و الله الهادی.

[و اما المکروه منه]

اشارة

و اما المکروه منه بمعنی قلة الثواب ففی مواضع أیضا.

اعلم انه لما اعتبر الرجحان فی العبادة و هو لا یجتمع مع کراهتها المستلزم لمرجوحیتها فسروا و الکراهة فی العبادة بمعنی کونها أقل ثوابا و حیث یورد علی هذا التفسیر بوجوه من الإیراد کلزوم اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتین فی الکراهة و الإیجاب أو الندب لأن أقلیة الثواب تنشأ عن وجود مفسدة فی الفعل و هو ای اجتماع المصلحة و المفسدة المؤثرتین فی طلب الفعل و الترک إلزامیا أو غیره غیر معقول بل لا یؤثر شیء منهما لو کانتا متساویین و یکون الحکم تابعا للأهم منهما لو کانت إحداهما أهم و کلزوم کون النهی اخبارا بأقلیة الثواب لا إنشاء و هو أمر غیر معهود حیث اندلم یعهد استعمال الإنشاء فی الاخبار و ان کثر استعمال الجملة الخبریة فی الإنشاء بل قیل ان الإنشاء بها آکد و کلزوم عدم الانضباط لا فی طرف المکروه و لا فی المستحب إذ الصلاة فی الحمام مثلا یکون أقل ثوابا من الصلاة فی البیت و یمکن ان تکون أکثر ثوابا فی مکان آخر أخس من الحمام و الصلاة فی البیت یلزم ان تکون مستحبة بالقیاس إلی الصلاة فی الحمام و مکروهة بالقیاس إلی الصلاة فی المسجد و کذا الصلوات فی المساجد

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۷۷

المتفاوتة فی الفضیلة مع انها لا تتصف بالکراهة أصلا کما ان الصلاة فی البیت لا تکون مکروهة قطعا.

فلا جرم وجهوه بما یسلم عن تلک الخلل و قالوا بأن لماهیة الصلاة مثلا قدرا من الثواب مترتبا علی الإتیان بها للامتثال من دون دخل خصوصیة الفرد المأتی به فی ذلک بحیث لو أمکن تفکیک الطبیعة عن خصوصیات الفردیة لکان ذاک الثواب مترتبا علی إتیانها و یکون ضم الخصوصیات إلیها ناشیا عن امتناع تحقق الطبیعة منفکة عنها و ضم الخصوصیات إلیها فی مقام ترتب الثواب کضم الجدار إلی الإنسان فی کونه أجنبیا عنه و ذلک کالصلاة فی البیت و قد تکون لطبیعة الصلاة باعتبار وجودها الخاص ثوابا زائدا علی ما یترتب علی نفسها ناشیا عن وجودها الخاص و ذلک کالصلاة فی المسجد أو الجماعة و قد یکون باعتبار وجودها

الخاص ينقص عن ثوابها المترتب عليها من حيث هى صلاة فتصير أقل ثوابا مما لا تكون منضمة إليها فالصلاة المستحب فى المسجد بمعنى أكثرية ثوابها عما يترتب على طبيعتها المنفكة عن كافة الخصوصيات الفردية لاقتضاء زيادته على ما ترتب عليها بواسطة عارضها الخاص و هو كونها فى المسجد و الصلاة المكروهة فى الحمام بمعنى اقلية ثوابها عما يترتب على نفسها بواسطة وجود المانع عما يترتب عليها من حيث نفسها و هو عارضها الخاص اعنى كونها فى الحمام و بذلك يندفع جميع الشكوك المذكورة بحذافيرها حيث لا يلزم اجتماع المؤثرين فى الحكمين المتضادين و لا استعمال الإنشاء فى الاخبار و تحقق الانضباط فى المستحب و المكروه و هذا معنى العبادة المكروهة و هو معنى قلة الثواب.

[منها صوم عاشوراء]

منها صوم عاشوراء.

اختلفوا فى حرمة صوم يوم العاشوراء و استحبابه أو كراهته و منشأ الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى الاخبار الواردة فى صومه و هى على ما اطلعت عليه على طوائف منها ما يدل بظاهره على الاستحباب.

كخبر ابى همام المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام قال صام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم

يوم عاشوراء و خبر مسعدة بن صدقة المروى فى التهذيب عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال صوموا العاشوراء التاسع و العاشر فإنه يكفر ذنوب سنة.

و خبر القداح المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عن أبيه قال صيام يوم عاشوراء كفارة سنة.

و خبر جعفر بن عثمان المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كثيرا ما ينقل يوم عاشوراء فى أفواه الأطفال المراضع من ولد فاطمة عليها السلام من ريقه فيقول لا تطعموهم شيئا الى الليل و كانوا يروون من ريق رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال و كان (نت) الوحش تصوم يوم عاشوراء على عهد داود ع (و خبر كثير النواء) المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودى فأمر نوح عليه السلام من معه من الجن و الإنس أن يصوموا ذلك اليوم قال أبو جعفر عليه السلام أ تدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذى تاب الله عز و جل فيه على آدم و حوا و هذا اليوم الذى فلق الله فيه البحر لبنى إسرائيل فأغرق فرعون و من معه و هذا اليوم الذى غلب فيه موسى عليه السلام فرعون و هذا اليوم الذى ولد فيه إبراهيم عليه السلام و هذا اليوم الذى تاب الله فيه على قوم يونس و هذا اليوم الذى ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام و هذا اليوم يقوم فيه القائم عليه السلام (و فى حديث الزهرى) عن زين العابدين فى تقسيم الصيام عد صوم يوم العاشوراء من الصيام التى صاحبها بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر و منها ما يدل على المنع كخبر زرارة و ابى مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان ترك و خبر ابان بن عبد الملك) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن صوم تاسوعا و عاشوراء من شهر المحرم فقال عليه السلام تاسوعا يوم حوصر فيه الحسين عليه السلام و أصحابه رضى الله عنهم بكربلاء و اجتمع عليه خيل أهل الشام و أناخوا عليه و فرح ابن مرجانة و عمر بن سعد بتوافر الخيل و كثرتها و استضعفوا فيه الحسين عليه السلام و أصحابه كرم الله وجوههم

و أيقنوا ان لا يأتى الحسين ناصر و لا يمده أهل العرق بابى المستضعف ثم قال و اما يوم عاشوراء فيوم أصيب فيه الحسين عليه السلام صريعا بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما

هو الا يوم حزن و مصيبة دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين و يوم فرح و سرور لابن مرجانة و آل زياد و أهل الشام غضب الله عليهم و على ذرياتهم و ذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوط عليه و من ادخر إلى منزله فيه ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقا فى قلبه الى يوم يلقاه و انتزع البركة عنه و عن أهل بيته و ولده و شاركه الشيطان فى جميع ذلك.

(و خبر زيد النرسى المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السلام قال من صامه (اى يوم عاشوراء) كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة و آل زياد قال قلت و ما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار أعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار.

و خبر نجبة «۱» عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان و المتروك بدعة قال نجبة فسئلت أبا عبد الله عليه السلام من بعد أبيه عليه السلام عن ذلك فأجابنى بمثل جواب أبيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزلت به كتاب و لا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين بن على عليه السلام.

و خبر حريز عن زرارة عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالا لا تصم (تصوموا) فى يوم عاشوراء و لا عرفة بمكة و لا فى المدينة و لا فى وطنك و لا فى مصر من الأمصار.

---

(۱) نجبة بالنون و الجيم المفتوحتين و الباء الموحدة شيخ صادق و كان صديقا لعلى بن يقطين (وافى).

(و خبر ابى عند المروى فى المجالس عن الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قال عليه السلام ذلك يوم قتل الحسين فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل أمية نذر و انذرا ان قتل الحسين عليه السلام ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم يصومون فيه شكرا و يفرحون أولادهم فصارت فى آل ابى سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه و يدخلون على أهاليهم و عيالاتهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و ان الحسين عليه السلام أصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن أصيب به فلا تصم و ان كنت شامتا ممن سره سلامة بنى أمية فصم شكرا لله تعالى.

و خبر جعفر بن عيسى.

المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه فقال عليه السلام عن صوم ابن مرجانة تسألنى ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد بقتل الحسين عليه السلام و هو يوم يتشائم به أهل الإسلام لا يصام و لا يتبرك به و يوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه صلى الله عليه و آله و ما أصيب آل محمد إلا فى يوم الاثنين فتشائمنا به و تبرك به عدونا و يوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام و تبرك به ابن مرجانة و تشائم به آل محمد صلى الله عليه و آله فمن صامهما أو تبرك بهما لقى الله تبارك و تعالى ممسوخ القلب و كان حشره مع الذين سنوا صومهما و التبرك بهما.

و المروى فى المجالس عن جبلة المكية قالت سمعت ميثم التمار يقول و الله لتقتلن هذه الأمة ابن بنيها فى المحرم لعشر مضين منه و ليتخذن أعداء الله ذلك اليوم يوم بركة و ان ذلك لكائن قد سبق فى علم الله تعالى ذكره اعلم ذلك بعهد عهد الى مولاى أمير المؤمنين عليه السلام و لقد أخبرنى أنه يبكى عليه كل شىء حتى الوحوش فى الفلوات، و الحيتان فى البحار و الطير فى جو السماء و تبكى عليه الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض و مؤمنو الإنس و الجن و جميع ملائكة السموات و رضوان

و مالك و حملة العرش و تمطر السماء دما و رمادا ثم قال وجبت لعنة اللّه على قتلة الحسين عليه السلام كما وجبت على المشركين الذين يجعلون مع اللّه إلها آخر و كما وجبت على اليهود و النصارى و المجوس قالت جبلة فقلت له يا ميثم و كيف

يتخذ الناس ذلك اليوم الذى يقتل فيه حسين بن على عليهما السلام يوم بركة فبكى ميثم رضى اللّه عنه ثم قال سيزعمون بحديث يضعونه انه اليوم الذى تاب اللّه فيه على آدم عليه السلام فإنما تاب اللّه على آدم فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى قبل اللّه فيه توبة داود عليه السلام و انما قبل اللّه توبته فى ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى أخرج اللّه فيه يونس من بطن الحوت و انما أخرجه اللّه من بطن الحوت فى ذى القعدة و يزعمون انه اليوم الذى استوت فيه سفينة نوح عليه السّلام على الجودى و انما استوت على الجودى يوم الثامن عشر من ذى الحجة و يزعمون انه اليوم الذى فلق اللّه فيه البحر لبنى إسرائيل و انما كان ذلك فى ربيع الأول (الحديث) و منها خبر عبد اللّه بن سنان الذى رواه الشيخ مرسلا فى المصباح قال دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام يوم عاشوراء و دموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت مم بكائك فقال أ فى غفلة أنت أما علمت ان الحسين عليه السّلام أصيب فى مثل هذا اليوم فقلت ما قولك فى صومه فقال صمه من غير تبيت و أفطره من غير تشميت و لا تجعله يوم كملا و ليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول اللّه الحديث).

هذا ما وصل إلينا من الاخبار فى صوم يوم العاشوراء و حمل بعض الطائفة الدالة على الاستحباب على التقية لموافقتها مع العامة و الاستناد فى بعض منها إلى آبائهم عليهم السلام الغالب فيه كونه عن التقية لأن فى بيان الحكم الواقعى من الامام لا يحتاج الى النقل عن امام آخر ففى النقل عنه إيماء إلى التقية و ذلك كخبر ابى همام عن الكاظم عليه السلام الذى فيه اسناد صوم العاشوراء الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و خبر مسعدة الذى يروى الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام و خبر القداح الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن أبيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٨٢

و خبر جعفر بن عثمان الذى يروى فيه الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم فعله فى أولاد فاطمة عليها السلام و اما خبر كثير النواء فليس فيه ذكر عن صوم يوم عاشوراء و ليت شعرى لم جعلوه من الاخبار الدالة على استحباب صومه مع ما فى كثير النواء من الذم و انه كان بتريا عاميا «١» و قول الصادق عليه السّلام فيه اللهم إنى إليك من كثير النواء برىء فى الدنيا و الآخرة و قال أيضا ان الحكم بن عيينة و سلمة و كثير النواء و أبا المقدام و التمار (يعنى سالما) أضلوا كثيرا ممن ضل من هؤلاء و انهم فيمن قال و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الأخر و ما هم بمؤمنين مع معارضة خبره مع المحكى عن ميثم و اسناد ميثم ما يحكيه النواء الى الوضع و الجعل مع جلالة قدره و قوله ان ما يحكيه مما يعلمه بعهد عهد إليه أمير المؤمنين عليه السلام و قول الباقر عليه السلام فيه انه كان مؤمنا شاكرا فى الرجاء و صابرا فى البلاء و ان الباقر عليه السلام يحبه حبا شديدا و قد ثبت انه من حوارى أمير المؤمنين عليه السلام و خواصه و لا ينبغى الإشكال فى ترجيح ما يحكيه على ما حكاه النواء و ان قول النواء ساقط بمعارضة ما يحكيه الميثم معه كما لا يخفى.

و حمل الشيخ اخبار الاستحباب على ما إذا كان الصوم على طريق الحزن بمصاب رسول الله صلى الله عليه و آله و الجزع لما حل بعترته و اخبار المنع على ما إذا كان على وجه التبرك.

و التحقيق ان يقال انه يختلف حكم صوم يوم العاشوراء باختلاف وقوعه فإنه يمكن ان يقع على أنحاء.

---

(١) البترية بضم الموحدة فرق من الزيدية قبل نسبوا إلى المغيرة بن سعيد و لقبه الأبتر و قيل هم أصحاب كثير النواء الحسن بن صالح و سالم بن أبى حفصة و الحكم بن عينية و سلمة بن كهيل و أبو المقدام ثابت الحداد و هم الذين دعوا إلى ولاية على عليه السلام فخلطوها بولاية أبى بكر و عمر و يثبتون لهم الإمامة و يبغضون عثمان و طلحة و الزبير و عائشة و يرون الخروج مع

ولد على عليه السلام (مجمع البحرين)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۸۳

منها ان يقع على وجه التبرك مثل ما وقع عن بنى أمية و اتباعهم و لا- إشكال فى حرمته لأنه مضادة مع الله و مع رسوله و آل رسوله بل يمكن الحكم بكفر فاعله حيث انه يعمل ما علم بأنه ليس من الدين بالضرورة و لا يقر عليه إذا كان شيعيا.

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا فى يوم عاشوراء بالخصوص كصوم يوم الغدير و نحوه من الأيام التى يستحب صومها بالخصوص و الأقوى عدم استحبابه كذلك لعدم ما يدل عليه لكون الأخبار المجوزة كما ذكر قاصرة عن إثبات استحبابه بالخصوص لقوة احتمال كون صدورها للتقية مع مواظبة الأئمة سلام الله عليهم أجمعين على ترك صومه و مواظبة المخالفين على فعله بحيث يعد تركه منهم عليهم السلام و فعله عن مخالفيهم من الشعار و ما اشتمل عليه الاخبار المانعة من متروكية صومه و من قوله عليه السلام فى خبر ابان بن عبد الملك: أ فصوم يكون فى ذلك اليوم كلا و رب البيت الحرام ما هو يوم صوم و ما هو إلا يوم حزن و مصيبة و قوله فيه: فمن صام أو تبرك به حشره الله مع آل زياد حيث ان عطف أو تبرك به على قوله من صام يدل على كون صومه و لو لم يكن لأجل التبرك به مرجوحا مسخوطا و منه يظهر بعد ما اختاره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار من حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان الصوم على وجه التبرك و الاخبار المجوزة على ما إذا كان على وجه الحزن إذ لا معنى لكون الصوم على وجه الحزن و قد صرح فى خبر ابى غندر بان الصوم لا يكون على وجه المصيبة و لا يكون الا شكرا للسلامة و كيف يصح مع تلك الجملة حمل الأخبار المجوزة على ما إذا كان الصوم على وجه المصيبة و بالجملة فالظاهر دلالة الأخبار المانعة على عدم استحباب صوم يوم العاشوراء بالخصوص و سقوط الأخبار المجوزة عن صحة التمسك بها على استحبابه بالخصوص لسقوط ما يمكن ان ينفى به احتمال كون صدورها عن التقية و فى صحته و بطلانه إذا اتى به بقصد كونه مستحبا بالخصوص وجهان مبنيان على عدم انطباق التشريع على العمل الخارجى و قصره على العمل الجانحى أو انطباقه و صيرورة العمل الخارجى مصداقا له و الأقوى هو الأخير كما حقق فى الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۸۴

و منها ما إذا وقع بعنوان كونه مندوبا لا- بالخصوص بل بعنوان كونه صوما مندوبا بالعموم و انه يستحب فى كل يوم لم يكن صومه محظورا كالعيدين و أيام التشريق لمن كان بمنى إذ لا شبهة فى ان صوم يوم العاشوراء ليس كصوم يوم العيدين بل يصح صومه واجبا كان أو مندوبا على نحو مندوبية صوم كل يوم ما عدا الأيام المحرمة صومه و الأقوى جواز صومه كذلك و كونه مندوبا و مكروها بمعنى قلة ثوابه اما جوازه فلعموم ما يدل على جواز الصوم فى كل يوم ما عدا الأيام المحظورة صومه و اما كونه مندوبا فلان الصوم عبادة لا تقع الا راجحا و لا أقل من كونه مندوبا لو لم يكن بواجب و اما كونه مكروها فلانطباق عنوان عليه يرجح به تركه على فعله أو ملازمته مع عنوان كذلك بلا ان يصير فعله به مرجوحا بل هو باق على ما هو عليه من الرجحان من غير ان يحدث فيه منقصة أو حزازة موجبة لتركه فلو فعله لكان فعله مستحبا و لو تركه لكان تركه أيضا مستحبا و ذاك العنوان المنطبق على الفعل أو الملازم له هو عنوان التشبه ببنى أمية و آل زياد لعنهم الله فيدخل ذلك فى باب التزاحم غاية الأمر أنه تزاحم بين النقيضين إذ التزاحم لا ينحصر بالضدين فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل و الترك عند التساوى بينهما فيصير المكلف مخيرا بينهما كالتخيير بين الضدين عند التساوى و تعين الأهم منهما عند ترجيحه على الأخر و فى مثل صوم يوم العاشوراء الذى مما لا بدل له يكون أهمية الترك محرزة بمواظبة الأئمة عليهم السلام و شيعتم عليه لكن أهمية الترك لا توجب بطلان الفعل بل لو وقع لوقع صحيحا لرجحان فعله أيضا و كونه موافقا للغرض كما انه عند تزاحم الضدين المستحبين مع كون أحدهما أهم لو ترك الأهم و اتى بالمهم يكون كذلك.

فـان قلت إذا كـان الترك أرجـح يكون الفعـل مرجوحا لان أرجحيـة الترك هو عين مرجوحيـة الفعل بناء على ان الأمر بالشـيء يقتضـى المنع عن ضده العام الذى هو تركه على وجه العينية و مع مرجوحية الفعل بوجه غالب على رجحانه يصير رجحانه مغلوبا فلا يصح الأمر به و لا يصير عبادة.

قلت أرجحيـة الترك يوجب مرجوحية الفعل إذا أوجب حزازة و منقصة له و اما مع عدمه فلا و لكن النهى عن فعله ح لا بد و ان يكون إرشادا إلى أرجحيـة تركه لا لمصـلحة فی الترك نفسه لانطباق عنوان عليه موجبا لارجحيـة تركه أو لملازمته معه مع بقاء فعله على مـا هو عليه من المصـلحة و فيه بحث موكول إلى الأـصول فراجع فتحصـل ان صوم يوم عاشوراء بعنوان كونه صوم يوم من الأيام مستحب و ان كان الأفضل تركه بـذاك العنوان لأجل التشـبه بأعـداء الدين و يدل على ذلك مرسل عبد الله بن سـنان المتقدم ص ٨٥ إذ هو حاكم على الطائفتين الأولين أعنى ما يـدل على الاسـتحباب و على المنع بالحكومة بالمعنى الأخص أعنى كون الحـاكم شارحـا و مفسـرا للمحكوم حيث ان مـا فيه بيان للمراد من الطائفتين و ان الصوم المنـدوب إليه بالطائفـة الاولى هو الصوم من غير تبيت و الإفطار من غير تشـميت و عدم كونه الصوم الكامل و كون الإفطار بعد صلاة العصر بساعة على الماء و ان الممنوع عنه بالطائفـة الثانيـة هو الصوم الكامـل بتبييت فی الليـل و الإفطار بعـد الغروب فيـدل على نحو الشـرح و التفسـير بكراهة الصوم الكامـل على نحو صوم سـائر الأيـام و حيث انه يقطع بصـحته على تقـدير وقوعه فلاـ جرم يلزم حمل الاخبار على الكراهة بمعنى اقليـة الثواب فصوم يوم العاشوراء يعـد من الصـيام المكروهـة هـذا ما عندى فی هذه المسألة رزقنا الله موالاة الحسـين عليه السّلام و موالاة أوليائه و معاداة أعدائه.

[و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء]

و منها صوم عرفة لمن خاف ان يضـعفه عن الدعاء الذى هو أفضل من الصوم و كذا مع الشك فی هلال ذى الحجة خوفا من ان يكون يوم العيد.

قد مر فی بيان الصـيام المندوبة اسـتحباب صوم عرفة بالخصوص لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء و لم يكن يومها مشكوكا و لم يكن الصائم ممن يتأسـى به فيوهم الناظر اليه وجوبه و انه يكره فی الموارد الثلاثة و يدل على كراهته فی المورد الأول غير واحد من الاخبار.

كخبر محمد بن مسلم المروى فی التهذيب عن الباقر عليه السلام عن صوم يوم

عرفة فقال عليه السّـلام من قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فإنه يوم دعاء و مسألة فصـمه و ان خشـيت ان تضـعف من ذلك فلا تصمه.

و يدل على كراهته فيما يضعفه عن الدعاء و فی مورد الشك فی يومها خبر سدير المروى فی التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال سئلته عن صوم يوم عرفـة فقلت جعلت فـداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سـنة فقال كان ابى لا يصومه قلت و لم ذاك جعلت فداك قال ان يوم عرفة يوم دعاء و مسألة و أتخوف أن يضـعفنى عن الدعاء و اكره أن أصومه و أتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى و ليس بيوم صوم.

و يدل على المورد الثالث خبر سالم المروى فی الفقيه عن الصادق عليه السّـلام قال اوصـى رسول الله صـلّى اللّه عليه و سـلّم الى على عليه السّلام وحده و اوصى على عليه السّلام الى الحسن و الحسين عليهما السلام جميعا فكان الحسن امامه فدخل رجل يوم

عرفة على الحسن عليه السّلام و هو يتغذى و الحسين عليه السّلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السّلام فدخل على الحسين عليه السّلام يوم عرفة و هو يتغذى و على بن الحسين عليه السّلام صائم فقال له الرجل انى دخلت على الحسن عليه السّلام و هو يتغذى و أنت صائم ثم دخلت عليك و أنت مفطر فقال ان الحسن عليه السلام كان إماما فأفطر لئلا يتخذ صومه سنة و ليتأسى به الناس فلما ان قبض كنت أنا الإمام فأردت ان لا يتخذ صومى سنة فتأسى الناس بى» قال فى الوسائل المقصود دفع توهم الناس وجوب صوم عرفة لا استحبابه انتهى.

[و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه]

و منها صوم الضيف بدون اذن مضيفه و الأحوط تركه مع نهيه بل الأحوط تركه مع عدم إذنه أيضا.

فى كراهة صوم الضيف مطلقا و لو مع نهى المضيف أو حرمته بدون اذن مضيفه و لو مع عدم نهى المضيف عنه أو التفصيل بين عدم اذنه فيكره إذا لم ينه عنه و بين النهى عنه فيحرم (وجوه) و أقوال و المشهور كراهته مطلقا و لو مع نهى المضيف عنه و استدلوا لها بخبر الزهرى المعروف عن زين العابدين عليه السّلام و فيه و الضيف لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و من نزل على قوم فلا يصومن تطوعا إلا بإذنهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٨٧

و النهى فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السّلام و لا يصوم الضيف تطوعا إلا بإذن صاحبه (و خبر فضيل بن يسار) عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم إذا أدخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتى يرحل عنهم و لا ينبغى للضيف ان يصوم إلا بإذنهم لئلا يعملوا الشىء فيفسد عليهم و لا ينبغى لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه الى ان قال و الا كان الضيف جاهلا» و ذلك بعد حمل النهى الوارد فى خبر الزهرى و فى وصية النبى صلى اللّه عليه و سلم على الكراهة لعدم صلاحية خبر الزهرى سندا لتقييد أصالة الجواز و أصالة عدم الاشتراط المستفادين من إطلاق الأمر بالصوم و انه جنة من النار و ما ورد فى استحبابه تمام الأيام إلا العيد و أيام التشريق مع اشعار كلمة (و لا ينبغى) و التعليل الوارد فى خبر فضيل و قوله من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه و الا كان الضيف جاهلا فى خبر هشام على الكراهة و المحكى عن الشيخين و جماعة النهى عن صوم الضيف بدون اذن مضيفه و فى المعتبر و عن السرائر و النافع و الإرشاد و غير ذلك انه لا يصح و فى المعتبر انه ما اتفق عليه علمائنا و أكثر علماء الإسلام و استدلوا بظاهر النهى فى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و سلّم و الخبرين الأخيرين أعنى خبر فضيل و خبر هشام و قد عرفت عدم تمامية الاستدلال بالأولين أعنى خبر الزهرى و النبوى المروى فى وصية النبى لضعفهما سندا و لا بالأخيرين دلالة بل إشعارهما على الكراهة و دعوى اتفاق العلماء فى المعتبر معارضة بدعوى إجماع الفقيه على الكراهة فهى ساقطة و لا سيما مع قيام الشهرة على خلافها و المصرح به فى الشرائع هو عدم انعقاد الصوم مع النهى و الكراهة بدون اذن مضيفه و قد يستدل له بخبر هشام المتقدم بتقريب عدم تحقق الجهل من الضيف الأبعد نهى مضيفه فان المراد بالجهل هو الجهل بحق المضيف و ما يجب رعايته من جانب ضيفه فان صام الضيف بدون اذن مضيفه و لم يعلم به المضيف لم ينكسر قلبه إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٨٨

إذا قدم الى الضيف ما يتناوله و امتنع الضيف عنه لكنه غير لازم و هذا بخلاف ما إذا نهاه المضيف و لم ينته الضيف عنه حيث

انه ينكسر قلب المضيف و يحصل الجهل بحقه و لا يخفى ما فيه من الوهن إذ لا يتعين الجهل ان يكون بهذا المعنى بل الظاهر من قوله عليه السلام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا هو بيان المنافاة بين الذهاب إلى الضيافة و بين الصوم لان مقتضى ورود الضيف على بيت المضيف هو تهيئة المضيف نزلا له لإكرامه و إذا حضره عند الضيف و لم يصل اليه يده ينكره المضيف و يقع فى قلبه خيفة فالصوم لا يلائم الذهاب إلى الضيافة و يكون جهلا بوظيفة الذهاب إليها و خارجا عن فقهها و هذا المعنى حاصل بالصوم لا يتوقف حصوله على نهى المضيف عنه نعم يرتفع باذنه فيه كما لا يخفى فالحق و هن هذا التفصيل بل اللازم هو اختيار احد القولين الأولين و ذلك لان الأخبار المتقدمة ان تمت دلالتها على المنع فلا يعتبر فيه النهى لأنها تدل على اعتبار عدم الاذن الشامل للنهى و عدمه و ان منع عن العمل بها فاللازم هو القول بالصحة من غير فرق أيضا بين نهى المضيف عنه و عدمه و قد عرفت عدم إمكان العمل بظاهرها لعدم تماميتها سندا أو دلالة فالحق ما عليه المشهور من صحة صوم الضيف و لو مع نهى المضيف فضلا عما إذا كان مع عدمه لكن الاحتياط فيما إذا نهى عنه مما لا ينبغى تركه و ذلك لدعوى مثل المحقق الذى هو لسان الفقهاء و مترجمهم اتفاقهم على المنع بل الاحتياط فيما إذ لم يكن باذن المضيف و لو لم ينه عنه أيضا حسن خروجا عن خلاف من منع عنه أخذا بظاهر ما فى خبر الزهرى و النبوى المحكى فى وصيته صلّى اللّه عليه و سلّم لأمير المؤمنين عليه السلام.

و كيف كان فهل الممنوع منه تنزيها أو تحريما اقدام الضيف على الصوم بعد صيرورته ضيفا كما إذا نوى الصوم بالليل فى حال كونه ضيفا مع عدم اذن المضيف أو مع نهيه عنه و اما إذا ورد على المضيف صائما فلا كراهة و لا تحريم أو مطلقا و لو بوروده على المضيف صائما احتمالاه أقواهما الأول و ذلك لدلالة الأخبار المتقدمة على المنع عن صوم الضيف لا المنع عن صيرورة الصائم ضيفا و لو سلم شمولها للمنع عن الابتداء بالصوم و عن استدامته فلا فرق بين المنع عن استدامته فيما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٨٩

إذا صار ضيفا قبل الزوال أو بعده فما يقال بكراهته إذا صار ضيفا قبل الزوال دون ما بعد الزوال لإطلاق كراهة الإفطار بعد الزوال و شمول دليل كراهته لما إذا صار ضيفا بعد الزوال ممنوع بأن النسبة بين الإطلاقين أعنى إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال و إطلاق ما يدل على المنع عن استدامة الصوم بعد صيرورته ضيفا هى بالعموم من وجه و مقتضاها هو سقوط كلا الإطلاقين فى مورد التعارض و العمل بالأصل فيه لا ترجيح إطلاق ما يدل على كراهة الإفطار بعد الزوال كما هو واضح.

[و منها صوم الولد بدون اذن والده]

و منها صوم الولد بدون اذن والده بل الأحوط تركه خصوصا مع النهى بل يحرم إذا كان إيذاء له من حيث شفقته عليه و الظاهر جريان الحكم فى ولد الولد بالنسبة إلى الجد و الاولى مراعاة اذن الوالدة و مع كونه إيذاء لها يحرم كما فى الوالد.

فى هذا المتن أمور (الأول) المحكى عن الشرائع و القواعد و المنتهى و التذكرة كراهة صوم الولد من غير اذن والده.

لخبر هشام المتقدم فى صوم الضيف الذى فيه و من بر الولد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما الى ان قال و الا لكان الولد عاقا.

و خبر نشيط بن صالح المروى فى العلل و فيه من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا و لا يحج تطوعا و لا يصلى تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما بعد حملهما الكراهة لشهادة السياق على ذلك و دلالة خبر النشيط على تسوية ما ذكر فيه من الصوم و الحج و الصلاة فى ذلك مع عدم القائل بالحرمة فى الصلاة أصلا مضافا الى أصالة الجواز و أصالة عدم اشتراط صحة صوم الوالد باذن والده و الإطلاقات الدالة على استحباب الصوم و انه جنة من النار و حصر الصوم المحرم فى غير ذلك خلافا للمحكى عن النافع و التلخيص و التبصرة و الإرشاد و شرحه للفخر و الدروس و غيرها فذهبوا الى حرمته لظهور النهى فى التحريم و دلالة خبر هشام

على ان صومه من دون اذن والـده من العقوق و العقوق محرم و سـبب المحرم أيضـا محرم و الأـقوى هو الأول لضـعف الخبرين سندا مع ما فيهما بالاشعار على الكراهة فلا يقاومان مع ما دل على استحباب الصوم على الإطلاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٩٠

و منع كون الصوم فى الولـد من دون اذن والـده عقوقا إذ العقوق معنى عرفى لا يتحقق عنـدهم فى صوم الولـد بمجرد عـدم اذن الوالـد له على الصوم و لا ـ سيما مع عـدم علمه به نعم مع منعه عنه تكون مخـالفته عقوقـا و لو لم ينته إلى إيـذائه فلا يبعـد القول بحرمته مع نهى الوالـد عنه و كراهته مع عـدم اذنه و الأـحوط تركه مع عـدم الإـذن أيضـا خروجا عن خلاف من حرمه مع ظهور الخبرين فى التحريم و الله العالم.

الأمر الثانى يحرم صوم الولـد إذا كان فيه إيـذاء لوالـده من حيث شـفقته على ولـده لحرمـة إيذائه فيحرم الصوم الذى سـبب له و توهم ان حرمته إذا كانت فيما يؤذى والـده لكان اللازم حرمته إذا كان يؤذى به غيره لأنه أيضا حرام إذ لا فرق فى حرمة الإيذاء بين إيـذاء الوالد أو الأجنبى مدفوع بالمنع عن إيذاء الأجنبى بصوم الأجنبى و لذا قيدوا الإيذاء بالصوم بما كان من حيث الشـفقة على الصـائم المختص بـابويه أو من كـان مثلهمـا فى الشـفقة عليه و الا فلا يتحقق الإيـذاء بصوم الأجنبى و على فرض تحققه فلا يكون حرامـا و لا يصـح منع المكلف عن الصوم عنـد تأذى الأجنبى عن صومه كما لا يجوز منعه عن التصـرف فى داره إذا كان تصـرفه موجبا لإيذاء جاره و بالجملة فلا إشـكال فى حرمة صوم الولد إذا كان موجبا لإيذاء والديه من حيث شفقتهما عليه (الأمر الثالث) لا إشـكال فى ثبوت الحكم كراهة أو تحريما فى صوم الولد بلا واسـطة من دون إذن أبيه بلا واسطة و اما إجرائه فى ولد الولد و ان نزل من غير اذن والده و ان علا ففيه اشـكال من جهة احتمال شمول ما فى النص من لفظ الولد لولد الولد و ان نزل و الوالد للجد و ان علا و احتمال انصـرافه الى الولد و الوالد بلا واسـطة بل منع صدق الولد و الوالد على ما كان منهما مع الواسـطة (الأمر الرابع) لا إشـكال فى حرمـة صوم الولـد إذا كان موجبا لإيـذاء والدته لحرمة إيذائها كايذاء الوالد و فى إجراء حكم الوالد على الوالـدة مع عـدم الإيـذاء احتمالاـن أقواهـا ذلـك لما فى خبر هشام من التعبير بابويه فى قوله عليه السّـلام من بر الولـد ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و كـذا فى خبر نشـيط من قوله من بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن أبويه و أمرهما و لم يذكر المصنف (قده) كراهة صوم المضيف من دون اذن ضيفه مع ان الخبر مشتمل عليه أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٩١

ففى خبر الفضيل المتقدم و لا ينبغى لهم ان يصوموا إلا بإذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهى الطعام فيتركه لهم.

[و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا]

اشارة

و اما المحظور منه ففى مواضع أيضا.

قـد يستشـكل فى تصوير حرمـة العبادة بالحرمـة الذاتيـة لان عباديتها تتوقف على الإتيان بـداعى الأمر بها و الأمر بها لا يجتمع مع النهى عنهـا فلا تكون محرمـة بالحرمـة الذاتيـة بل حرمتها لا تكون إلا تشـريعية و ينـدفع بأنه فيما تكون عبادة بالـذات كالسـجود تصور الحرمـة الذاتيـة بمكان من الإمكان حيث انها فى كونها عبادة لا تحتاج الى الأمر بها لكونها بذاتها عبادة فيصح تعلق النهى بهـا و فيمـا لا تكون عبادتها ذاتيـة و تتوقف فى صيرورتها عبادة إلى تعلق الأمر به لكى يؤتى بـداعى الأمر بها حتى تصير عبادة

يكون النهى متعلقا بذات العمل الذى شرع نوعه لان يتعبد به و لو لم يكن نفس ذاك العمل المنهى عنه مشروعا فالمنهى عنه هو ذات العمل التى ليست مأمورا به لكنها تكون عبادة لو لم يكن منهيا عنه و قد مر زيادة البحث فى ذلك فى أحكام الحائض

[أحدها صوم العيدين]

أحدها صوم العيدين الفطر و الأضحى و ان كان عن كفارة القتل فى أشهر الحرم و القول بجوازه للقاتل شاذ و الرواية الدالة عليه ضعيفة سندا و دلالة.

لا- خلاف فى حرمة صوم يومى العيدين و الإجماع عليه قائم بل حرمة صومهما ضرورى بين المسلمين و النصوص فى حرمته متظافرة ففى خبر الزهرى المعروف و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لعلى عليه السّلام المروية فى الفقيه قال صلّى اللّه عليه و سلّم يا على صوم الفطر حرام و صوم يوم الأضحى حرام.

و فى خبر الحسين بن زيد المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله نهى عن صيام ستة أيام يوم الفطر و يوم الشك و يوم النحر و أيام التشريق و غير ذلك من الاخبار التى لا حاجة الى نقلها مع كثرتها و تظافرها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۹۲

و لا- فرق فى حرمة صومهما بين القاتل فى أشهر الحرام و غيره لإطلاق النص و الفتوى خلافا لما عن الشيخ و الصدوق و ابن حمزة من ان القاتل فى أشهر الحرم يصوم شهرين منها و ان دخل فيها العيد و أيام التشريق.

لخبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام عن رجل قتل رجلا خطاء فى الشهر الحرام قال عليه السّلام و يغلظ عليه الدية و عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم قلت فإنه يدخل فى هذا شيء قال عليه السّلام و ما هو قلت يوم العيد و أيام التشريق قال عليه السّلام يصوم فإنه حق لزمه.

و خبره الأخر المروى فى الكافى أيضا عن الباقر عليه السّلام فى رجل قتل رجلا فى الحرم قال عليه دية و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل فى هذا شيء قال و ما يدخل قلت العيدان و أيام التشريق قال يصومه فإنه حق لزمه و الأقوى هو الأول لمخالفة هذين الخبرين مع إجماع الأصحاب كما عن العلامة فى التذكرة و المنتهى و عن المعتبر انها شاذان نادران لا يقومان على تخصيص العموم المعلوم.

(أقول) مع ما فى الأول من ضعف السند لاشتمال طريقه على سهل بن زياد و هو ضعيف و ضعف دلالتهما معا لعدم التصريح فيهما بدخول العيد و أيام التشريق فى أيام الصوم بل يحتمل ان يراد منها عدم إخلال الإفطار فيهما بالتتالى المعتبر فى صوم الشهرين مع ان دخول العيد و أيام التشريق فى صوم الشهرين المتتابعين غير لازم بناء على كون المراد من التتالى صوم شهر و يوم من شهر آخر لإمكان الابتداء من أول ذى القعدة و اتصاله باليوم الأول من ذى الحجة فيحصل التتالى بالمعنى المذكور و لا يخفى ان ما عندى من نسخة الوسائل اثبت الخبر الأول هكذا (يصومه فإنه حق يلزمه) مع الضمير المنصوب فى يصومه و فى الخبر الثانى يصوم من دون الضمير و لكن المذكور فى الجواهر عكس ذلك أعنى إثبات يصوم من دون الضمير فى الخبر الأول و مع الضمير المنصوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۹۳

فى الخبر الثانى و قال بعد نقل الخبر الثانى ما لفظه: بل ارادة صوم الشهرين و انه لا يضر هذا الفصل بالتتابع أظهر من الأول لاتحاد ضمير يصومه و المتقدم فيه العيدان مع انه ليس فى هذه الأشهر إلا الأضحى الا ان يريد بالاخر يوم الغدير و ان لم يحرم

صومه انتهى و لا- يخفى ما فى إرادة يوم الغدير من اليوم الأخر من البعد مع ان الخبر الثانى وارد فيمن قتل فى الحرم و لا يصح الاستدلال به لحكم من قتل فى شهر الحرام الا- ان فى مجموع الكافى و التهذيب و الفقيه اربع روايات مشتملة على ضبط (يصومه) مع الضمير المنصوب فى الجميع و اللّه العالم.

[الثانى صوم أيام التشريق]

الثانى صوم أيام التشريق و هى الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و لا فرق على الأقوى بين الناسك و غيره.

لا خلاف فى تحريم صوم أيام التشريق فى الجملة بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الغنية و المعتبر و التذكرة و المنتهى.

و يدل عليه ما فى خبر الزهرى و اما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثة أيام من أيام التشريق.

و فى خبر زياد بن ابى الجلال عن الصادق عليه السلام لا تصم بعد الأضحى ثلاثة أيام و لا بعد الفطر ثلاثة أيام إنها أيام أكل و شرب» الى غير ذلك من النصوص المطلقة الدالة على تحريم صيام أيام التشريق التى يجب تقييدها بما يدل على من كان بمنى.

كصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام اما بالأمصار فلا بأس به و اما بمنى فلا و فى خبره الأخر المروى فى الفقيه عنه عليه السلام عن صيام أيام التشريق قال عليه السلام انما نهى رسول صلّى اللّه عليه و سلّم عن صيامها بمنى فاما بغيرها فلا بأس.

و خبر منصور بن حازم المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام النحر بمنى ثلاثة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۹۴

أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالأمصار يوم فمن أراد ان يصوم صام من الغد مضافا الى دعوى الشهيد الثانى فى الروضة الإجماع على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى و ربما يوجه إطلاق من أطلق حرمة صومها و لم يقيدها بمن يكون بمنى بأنه عبر بأيام التشريق بلفظ الجمع و هو كاف فى التقييد بمن كان بمنى لان كلمة (أيام) جمع و أقل الجمع ثلاثة و أيام التشريق لا يكون ثلاثة إلا بمنى فإنها فى غيرها يومان قال الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و هو لطيف.

و هل الحكم بحرمته لمن كان بمنى يعم الناسك و غيره أو يختص بالناسك.

وجهان بل قولان الأكثرون على الأول لإطلاق الأخبار المتقدمة و عدم ما يوجب تقييدها بالناسك و المحكى عن العلامة هو الأخير و لا يخلو عن القرب لانسباق الاختصاص من تلك الاخبار و اشعار جملة أخرى منها بالتقية.

ففى مرسل الفقيه قال و عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم و الأئمة عليه السّلام انما كره الصيام فى أيام التشريق لان القوم زوار اللّه فهم فى ضيافته و لا ينبغى للضيف ان يصوم عند من زاره و اضافه و إشعاره باختصاص الحكم بالناسك ممن كان بمنى غير قابل للإنكار بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السّلام لان القوم زوار اللّه فهم فى ضيافته حيث ان التعبير بالقوم و كونهم فى ضيافته تعالى ظاهر فى الناسكين و فى قرب الاسناد عن حماد بن عيسى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول قال ابى قال على بعث رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله بديل بن ورقاء الخزاعى على جمع أورق «۱» أيام منى فقال تنادى فى الناس الا لا تصوموا فإنها أيام أكل و شرب و مرسل الصدوق فى المقنع قال روى ان النبى صلّى اللّه عليه و سلّم بعث بديل بن ورقاء الخزاعى على جمل أورق و امره أن ينهى الناس عن صيام أيام منى هذا و لكن الأحوط لغير الناسك تركه فى أيام منى لعدم القائل بجوازه له قبل المحقق (قده) و انما قال به العلامة فى القواعد و الإرشاد و لكنه استشكل فيه فى التحرير و التذكرة.

(۱) و الأورق من الإبل الذى فى لونه سواد الى بياض و منه جمل أورق (مجمع البحرين)

و فى كشف الغطاء تحريمه لمن كان بمكة و ليس له وجه الا دعوى انصراف الأمصار و غير منى فى الاخبار الى غير مكة و لا يخفى ان دعواه فى كلمة غير منى ضعيفة فى الغاية بل هى فى كلمة الأمصار أيضا كذلك.

(و كيف كان) فلم يحك فى حرمة صومه ممن يكون بمنى خلاف إلا فى مواضع أحدها ما تقدم ممن قتل فى أشهر الحرم من جواز صوم أيامه كفارة له و قد تقدم مع ما فيه (و ثانيها) ما عن ابن الجنيد من جواز صومها فى كفارة بدل الهدى ممن شرع فى الثلاثة يوم الرؤية أو فاته تمام الثلاثة قبل الحج و قد تقدم مع ما فيه (و ثالثها) ما عن الصدوق و والده و الشيخ و غيرهم من صوم اليوم الأخر من أيام التشريق و قد تقدم مع ما فيه و المراد بأيام التشريق هو الحادى عشر و الثانى عشر و الثالث عشر من ذى الحجة لمن كان بمنى و الحادى عشر و الثانى عشر منه لغيره سمى بذلك لان لحوم الأضاحى كانت تشرق فيها اى تبسط فى الشمس لتجف أو لأن الضحايا لا تذبح و لا تنحر حتى تشرق الشمس اى تطلع.

[الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان]

الثالث صوم يوم الشك فى انه من شعبان أو رمضان بنية انه من رمضان و اما بنية انه من شعبان فلا مانع منه كما مر.

و قد مر منا البحث عن ذلك مفصلا.

[الرابع صوم وفاء نذر المعصية]

الرابع صوم وفاء نذر المعصية بأن ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو إذا ترك الواجب الفلانى يقصد بذلك الشكر على تيسره و اما إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به نعم يلحق بالأول فى الحرمة إذ أنذر الصوم زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها.

نذر صوم فعل المعصية أو ترك الطاعة يقع على وجوه منها ان ينذر الصوم إذا تمكن من الحرام الفلانى أو ترك الواجب الفلانى شكرا بان يقول ان صادف لى شرب الخمر فى هذه الليلة أو ترك الصلاة فيها لا صوم فى يوم كذا شكرا لفعل المعصية أو لترك

الطاعة من غير فرق بين ان يكون المنذور صوم يوم من الأيام أى يوم كان أو يكون صوم يوم مخصوص كأول رجب مثلا و قال فى الجواهر و لا خلاف أجده فى حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب.

(أقول) فلا ينبغى الإشكال فى بطلانه للنهى عنه الموجب للفساد و يدل على حرمته صريحا خبر الزهرى المروى عن زين العابدين عليه السّلام و فيه و صوم نذر المعصية حرام (و خبر حماد بن عمرو) و انس بن محمد عن أبيه جميعا المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لعلى عليه السلام قال و صوم نذر المعصية حرام (و خبر أبى حمزة) عن الباقر عليه السلام قال من صام شعبان كان طهر اللّه من كل زلة و وصمة قال قلت ما الوصمة قال اليمين فى المعصية و لا نذر فى المعصية» و النذر على المعصية يشمل ما إذا كان لفعل الحرام أو ترك الواجب حيث ان تركه حرام و على كلا الحالين يكون إتيان المنذور معصية و المستفاد من هذه الاخبار ان حرمته ذاتية لا تشريعية فقط خلافا لما يظهر

من الفاضل الهندى و اليه يلوح كلام صاحب المدارك أيضا حيث يقول لا ريب فى عدم انعقاد هذا النذر و تحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر إلى القربة و هذا مما لا يمكن التقرب به (انتهى).

و أنت ترى انه جعل المانع عن صحته هو عدم إمكان التقرب به إذ الإتيان بالصوم شكرا على المعصية بفعل المحرم أو ترك الواجب مناف مع إتيانه بداعى التقرب فى امتثال أمر الشارع كما هو واضح، و لازم ذلك هو صحته لو أمكن ان يؤتى بداع قربى كما فى حال النسيان أو الغفلة إن أمكن الإتيان به معهما، و هذا بخلاف ما لو كان حراما ذاتيا كالصوم فى العيدين أو صوم المرأة فى حال الحيض حيث انه حرام و ان اتى به بداع قربى فى حال الغفلة أو النسيان.

(و يدل) على كون حرمته ذاتية مضافا الى الاخبار المتقدمة صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا و كل مملوك لها حرا ان كلمت أختها أبدا قال تكلمها و ليس هذا بشىء انما هذا و شبهه من خطوات

الشياطين» مع انه يرد على البناء على فساده بكون حرمته تشريعية مانعة عن قصد التقرب به لزوم تعميم الحكم ببطلان كل صوم منذور لم ينعقد نذره و لو لم يكن نذره شكرا على المعصية و الالتزام به مشكل لانه مبنى على تعلق الأمر النذرى الجائى من قبل وجوب الوفاء به بالمنذور فى رتبة الأمر المتعلق بالمنذور لو لا النذر لكى يأخذ كل واحد منهما ما لا اقتضاء فيه عما يقتضيه الأخر من الوجوب و التعبدية فيما إذا كان الأمر الا صلى تعبديا ندبيا حيث انه لا اقتضاء فيه بالنسبة إلى الوجوب كما ان الأمر النذرى وجوبى لا اقتضاء فيه بالنسبة التعبدية فيصير المأمور به بالأمرين حينئذ واجبا تعبديا لكن فيما إذا انعقد النذر لا مع عدم انعقاده فيكون الإتيان به وفاء بالنذر تشريعا محرما و هذا بخلاف ما إذا تعلق النذر بما هو مأمور به بامره الأصلى حيث يؤخذ أمره فى موضوع الأمر النذرى كالأمر الجائى من قبل الإجارة حيث ان الأجير يصير أجيرا فى الإتيان بما هو مأمور به بالأمر الأصلى و لذا يجب قصد امتثاله فيما يمكن قصد امتثاله بمعنى كون العمل المأمور به قابلا للنيابة فإن الأمر الجائى من الالتزام بعقد الإجارة يكون فى طول الأمر المتعلق بالعمل و لا يمس بكرامته أصلا و عدم انعقاد النذر حينئذ لا يضر بصحة العمل بل يصير العمل حينئذ صحيحا كالصادر من المتبرع بداعى أمره الأصلى الندبى التعبدى فإن قلت اضمحلال ندبية الأمر الندبى و تلونه بلون الوجوب الناشى من الأمر النذرى الوجوبى بعد اتحادهما و صيرورتهما امرا واحدا وجوبيا تعبديا متوقف على انعقاد النذر و المفروض هو صحة المنذور عند عدم انعقاده و مع عدمه فلا يتحول الأمر الأصلى عما هو من كونه مندوبا بالأمر الندبى التعبدى فيصح الإتيان به مع عدم انعقاد النذر قلت المفروض كون الإتيان به بداعى وجوبه التعبدى الناشى وجوبه من الأمر النذرى و تعبديته من الأمر الندبى الأصلى بحيث لو كان باقيا على ندبيته لما كان يأتى به و المفروض عدم وجوبه كذلك لعدم انعقاد النذر فلا يمكن الإتيان به بداعى التقرب به و لكن الكلام بعد لا يخلو عن الخلل إذ مع طولية الأمرين أيضا يكون الإتيان به بداعى أمره النذرى بحيث لولاه لم يكن الأمر المتعلق به عباديا داعيا للإتيان به و عليه فاللازم هو الحكم بالبطلان عند عدم انعقاد النذر

و لو لم يكن عدم انعقاده لأجل كون المنذور معصية هذا كله تمام البحث فى حرمة المنذور و الظاهر كون النذر أيضا حراما إذ إنشائه بعنوان التقرب به حرام لكونه تشريعا محرما بناء على سراية التشريع الى العمل الخارجى و صيرورة العمل حراما كحرمة قصده اى البناء و الالتزام بمشروعيته و ليس هو كنية المعصية التى يعفو اللّه عنها إذا لم يصدر منها كما ربما يلوح اليه ما يظهر من بعض المتأخرين و لعل نظره (قده) الى المنع عن صيرورة العمل الخارجى تشريعا و فيه ما لا يخفى و اللّه العالم.

(و منها) اى من أنحاء نذر الصوم للمعصية أن ينذره زجرا عن طاعة صدرت منه أو عن معصية تركها و هذا كالأول و انما الفرق

بينهما ان النذر فى الأول معلق على فعل المعصية أو ترك الطاعة و يكون الإتيان بالمنذور عند حصول المعلق عليه شكرا لحصوله من فعل المعصية أو ترك الطاعة و فى الثانى منجز لا تعليق فيه و يكون إتيان المنذور زجرا لتحقق الطاعة منه أو ترك المعصية عنه (و كيف كان) فحكمه حكم الأول فى حرمة النذر و المنذور معا بالأدلة المتقدمة.

و منها ما إذا علق النذر على فعل المعصية أو ترك الطاعة زجرا و لا ريب فى انعقاده و صحة الصوم المنذور لخروجه عن نذر المعصية كما هو واضح ثم ان العهد و اليمين كالنذر فى جميع ذلك.

[الخامس صوم الصمت]

الخامس صوم الصمت بأن ينوى فى صومه السكوت من الكلام فى تمام النهار أو بعضه بجعله فى نيته من قيود صومه و اما إذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به بل و ان كان بانيا على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فى صومه.

لا إشكال فى حرمة صوم الصمت و بطلانه فى الجملة و عن التذكرة و المنتهى و غيرهما ان على حرمته إجماع علمائنا.

و يدل عليه من النصوص خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى حديث قال و لا صمت يوما الى الليل (و خبر الزهرى) المعروف عن زين العابدين عليه السلام و فيه و صوم الصمت حرام (و المروى عن حماد و انس جميعا عن الصادق

عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى لعلى عليهما السلام قال صلى اللّه عليه و آله و لا صمت يوما الى الليل الى ان قال و صوم الصمت حرام (و ما فى معانى الاخبار و الخصال) عن زين العابدين عليه السلام قال قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ليس فى أمتى رهبانية و لا سياحة و لا ذم يعنى السكوت.

و ينبغى التفصيل فى أقسام صوم الصمت فإنه يقع على أنحاء (منها) ما إذا جعل الصمت صفة الصوم و قيدا له و نوى الصوم الذى يكون التكلم من مفطراته فيقصد الإمساك عنه كالإمساك عن بقية مفطراته سواء كان القيد اعنى الصمت الذى جعله قيدا للصوم و نوى الصوم المقيد به قيدا له فى تمام النهار أو فى بعضه فالظاهر فساد الصوم فى هذا النحو لعدم الأمر به بهذا النحو اى بنحو يكون الإمساك من الكلام من أحد اجزائه و الكلام كالأكل و الشرب و سائر المفطرات من مفطراته و عدم قصد امتثال الأمر المتعلق بالصوم و هو الصوم الذى لا يكون مقيدا و متصفا بصفة كونه بالإمساك من الكلام و هذا معنى ما قاله المصنف (قده) بجعله فى نيته من قيود صومه.

و صرح فى المدارك بان ظاهر الأصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهى لكنه (قده) احتمل الصحة قال لصدق الامتثال بالإمساك عن المفطرات و توجه النهى إلى الصمت المنوى و نيته و هو خارج عن حقيقة العبادة و لا يخفى ما فيه لان مبنى الفساد ان كان النص و معقد الإجماع فالظاهر منهما هو توجه النهى إلى الصوم المقيد لا الى قيده و صفته فيكون مما تعلق النهى بالعبادة لقيده لا انه تعلق بقيده و بينهما من الفرق ما لا يخفى و ان كان مبناه هو التشريع فالتحقيق هو الفساد لان ما تعلق به الأمر لا يكون منويا و لا قصد امتثال امره و ما نواه لا يكون مأمورا به و لا يكون امتثاله امتثالا للأمر المتوجه اليه مع ان قوله بخروج النية عن حقيقة العبادة ممنوع بما تحقق من دخولها فيها و لو بأمر آخر على نحو نتيجة التقييد حسبما فصل فى الأصول.

(و منها) ما إذا ترك التكلم و لو فى تمام النهار من دون أخذ تركه وصفا للصوم

و لا إدخال تركه فی نيـة الصوم و هـذا النحو من الصوم لا يكون فاسـدا لعـدم كونه منهيا عنه فهو جائز بل هو أفضل لما ورد فی النصوص فی آداب الصوم من استحباب ترک التكلم (ففی خبر جابر) المروی فی التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و سلّم لجابر بن عبد اللّه يا جابر هـذا شـهر رمضان من صام نهاره و قام وردا من ليله و عف بطنه و فرجه و كف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشـهر و فی خبر الجراح المروی فی التهـذيب عن الصـادق عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده ثم قال قالت مريم إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً ای صوما و صمتا (و فی نسخة اخری) أی صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم (الحديث).

(و خبر ابی بصير المروی فی التهذيب) عن الصادق عليه السّلام قال الصيام ليس من الطعام و الشراب و الإنسان ينبغی ان يحفظ لسانه من اللغو و الباطل فی رمضان و غيره (و المرسل المروی) فی المقنعة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و سلّم من صام شهر رمضان ايمانا و احتسابا و كف سمعه و بصره و لسانه عن الناس قبل اللّه صومه (الحديث).

و فی نوادر احمد بن محمد بن عيسی عن الصادق عليه السّلام و فيه الزم ما استطعت من الصمت و السكوت الا عن ذكر اللّه تعالی.

(و فی خبر آخر) عنه فی النوادر أيضا إنما للصوم شرط يحتاج ان يحفظ حتی يتم الصوم و هو الصمت الداخل اما تسمع قول مريم بنت عمران: إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا يعنی صمتا فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم من الكذب الی ان قال و الزموا الصمت و السكوت الی ان قال و واليت فی صومک بالصمت من جميع الجهات مما قد نهاک اللّه عنه فی السر و العلانية و غير ذلک من الاخبار الكثيرة.

و كان مولانا زين العابدين عليه السّلام لما يدخل شهر رمضان لا يتكلم الا بالدعاء و التسبيح و الاستغفار و التكبير.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۰۱

(و بالجملة) فلا ينبغی التأمل فی أفضلية الصمت عن التكلم مطلقا لا سيما فی حال الصوم عن المباح فضلا عن المرجوح لا سيما عن الحرام وفقنا اللّه لما يحب و يرضاه منا و هـذا ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله و اما إذا لم يجعله قيدا و ان صمت فلا بأس به.

(و منها) ما إذا أدخل الصمت فی نية الصوم بان نوی الصوم و الصمت بنية واحدة و ضم أحدهما إلی الأخر فی النية لكن لا بجعل الصمت صفة و قيدا للصوم بل بلحاظ كون كل واحد مغايرا مع الأخر علی نحو اين هو من صاحبه الا انه نواها بنية واحدة متعلقة به و بالصوم و الظاهر ان نيته كذلک حرام إذا لم يتعلق بالصمت غرض صحيح يوجبه أو يندبه لان الصمت من دون غرض صحيح تشريع محرم و لو كان بنية مستقلة لكن انضمامه الی الصوم فی نيتهما بنية واحدة لا يوجب بطلان الصوم لأن النهی بأمر خارج عن العبادة اما فی المنوی اعنی الصمت و الصوم فواضح حيث لم يجعل الصمت قيدا للصوم و اما فی النية فلأنها من حيث هی متعلقة بالصوم لا تكون منهيا عنها و ان تعلق بها النهی من حيث هی متعلقة بالصمت و ربما يشكل بأنه مع التشريع لا أمر به كذلک فعدم الصحة لعدم الأمر به و لا يخفی ما فيه من الوهن و الی هذا النوع أشار المصنف (قده) بقوله بل و ان كان بانيا علی ذلک إذا لم يجعل الكلام جزء من المفطرات و تركه قيدا فی صومه.

(و منها) الصمت عن الكلام فقط دون سائر المفطرات و هو كان مشروعا فی شريعة بنی إسرائيل و به فسر قوله تعالی، فَإِمّٰا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِی إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» الا انه منسوخ فی شريعتنا فلو نواه بقصد مشروعيته يكون تشريعا محرما (نعم) لا بأس بترک الكلام إذا كان فيه غرض صحيح و لم يتعرض له المصنف فی المتن لانه خارج عن الصوم المعهود قال فی الجواهر و هو (ای هـذا النوع من الصمت) غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان أنواع الصوم بالمعنی المعروف

دون هذا المعنى و ان كان هو حراما أيضا إذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه أو يندبه

انتهى و وجه حرمته هو ما بيناه من كونه تشريعا محرما.

[السادس صوم الوصال]

السادس صوم الوصال و هو صوم يوم و ليلة إلى السحر أو صوم يومين بلا إفطار فى البين و اما لو أخر الإفطار إلى السحر أو الى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزء من الصوم فلا بأس به و ان كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقا.

لا اشكال بل لا خلاف فى حرمة صوم الوصال فى الجملة و نسبة جوازه الى ابن الجنيد غير ثابتة و على تقدير الثبوت فمخالفته غير مضر بانعقاد الإجماع لعدم نقل الخلاف عمن عداه و على تقدير ضرره بالإجماع فالنصوص الواردة فى حرمته كافية فى إثبات حرمته.

(ففى خبر زرارة) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا- وصال فى صيام و مثله خبر منصور بن حازم المروى فى الكافى و الأمالى و خبر حماد و انس جميعا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السلام قال و لا وصال فى صيام الى ان قال و صوم الوصال حرام و غير ذلك من الاخبار.

(و كيف كان) فلا- إشكال فى حرمته و انما الكلام فى موضوعه و عن الشيخ فى المبسوط و النهاية هو ان ينوى الإمساك عن المفطرات الى وقت السحر و يدخل بعض الليل فى صومه بالنية و هو بهذا المعنى حرام قطعا.

و يدل على حرمته (مضافا الى كونه تشريعا محرما لاتفاق المسلمين على انتهاء وقت الصوم بانتهاء النهار و ان اختلفوا فى انتهاء النهار فيكون إدخال شي‌ء من الليل فى الصوم تشريعا محرما) صحيح الحلبى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام قال الوصال فى الصيام ان يجعل عشاه سحوره «١» (و خبر حفص) المروى فى الكافى عنه

---

(١) العشاء بفتح عين المهملة و المد طعام العشى و السحور بالفتح ما يتسحر به.

عليه السلام الواصل فى الصيام يصوم يوما و ليلة و يفطر فى السحر.

و عن اقتصاد الشيخ و ابن إدريس هو ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا- و هو بهذا المعنى أيضا حرام لكونه تشريعا مضافا الى خبر محمد بن سليمان عن أبيه المروى فى الوسائل عن الصادق عليه السلام عن صوم شعبان و رمضان لا. يفصل بينهما قال عليه السلام إذا أفطر فى الليل فهو فصل قال و انما قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله لا وصال فى صيام يعنى لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار و قد يستحب للعبد ان لا يدع السحور (و خبر زرارة) المروى فى آخر السرائر من كتاب حريز عن الباقر عليه السلام قال و لا قران بين صومين.

و ذهب الشهيد الثانى (قده) فى الروضة إلى انه أعم من الأمرين، جمعا بين النصوص، و قال فى الوسائل تفسير الوصال بالتفسيرين يدل على حصوله و صدقه بكل واحد منهما (أقول) و هذا هو الأقوى و العبارة الجامعة للمعنيين ان يقال ان الوصال عبارة عن إدخال إمساك شي‌ء من غير صوم يومه فى صومه بالنية سواء كان إمساك شي‌ء من الليل أو إمساك صوم الغد و انما قلنا بالنية لأن ترك الإفطار فى الليل ليس حراما و فعل المفطر فيه ليس بواجب ما لم ينو تركه فى صومه فلا بأس بتأخير الإفطار إلى السحر بل إلى الليلة الثانية مع عدم النية (و عن المدارك) انه مما قطع به الأصحاب و لكنه (قده) قال ان الاحتياط يقتضى

اجتناب ذلک إذ المستفاد من الروایهٔ تحقق الوصال بتأخیر الإفطار إلی السحر مطلقا أقول و لعله أراد من الروایهٔ صحیح المجلسی المتقدم الذی فیه الوصال فی الصیام ان یجعل عشاه سحوره فإنه یمکن ان یدعی إطلاقه لما لم ینو ترک المفطر فی شیء من اللیل فی وقت النیهٔ و یمکن ان یستدل لذلک بالایهٔ الشریفهٔ: و أتموا الصیام الی اللیل» و ما فی خبر ابن ابی عمیر عن الصادق علیه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصیام (الحدیث) و قد تقدم و بما فی خبر زرارهٔ و فضیل المروی فی الفقیه عن الباقر علیه السلام فی حدیث

فضل البدء بالصلاهٔ و سؤال المروی لم ذلک قال علیه السلام لانه قد حضرک فرضان الإفطار و الصلاهٔ فابدء بأفضلهما و أفضلهما الصلاهٔ و قد استدل به فی الوسائل علی حرمهٔ صوم الوصال لدلالته علی وجوب الإفطار الدال علی حرمهٔ ترکه و لکن الأقوی عدم وجوب الإفطار لأصالهٔ الإباحهٔ عن وجوبه مع عدم الدلیل علیه للمنع عن دلالهٔ ما استدل له فان الظاهر من النصوص ملاحظهٔ النیهٔ التی هی معتبرهٔ فی مفهوم الصیام شرعا فمجرد ترک الإفطار فی اللیل أو تأخیره عن أول اللیل الی السحر لا یصدق علیه الصوم حتی یصیر محرما فالمستفاد من صحیح المجلسی فی تفسیر الوصال بجعل العشاء سحورا هو جعله کذلک بالنیهٔ فلا إطلاق له حتی یعم ما إذا کان بلا- نیهٔ إدخاله فی الصوم و منه یظهر ان وجوب الإفطار المذکور فی خبر ابن ابی عمیر و خبر زرارهٔ و فضیل هو وجوبه عن الصوم الشرعی المتقوم بالنیهٔ لا مطلق الإمساک بلا نیهٔ للصوم أصلا و الآیهٔ المبارکهٔ تدل علی عدم وجوب الصوم بعد دخول اللیل لا- علی وجوب الإفطار بعده و لکن رعایهٔ الاحتیاط فی ذلک حسن أیضا و لذا قال المصنف (قده) بأن الأحوط عدم التأخیر إلی السحر مطلقا و اللّه العالم.

[السابع صوم الزوجهٔ مع المزاحمهٔ لحق الزوج]

السابع صوم الزوجهٔ مع المزاحمهٔ لحق الزوج و الأحوط ترکه بلا اذن منه بل لا یترک الاحتیاط مع نهیه عنه و ان لم یکن مزاحما لحقه.

و الکلام فی جواز صوم التطوع للزوجهٔ و صحته منها أو حرمته علیها و عدم صحته تارهٔ یقع بالنسبهٔ الی ما تقتضیه القاعدهٔ و اخری بالنظر الی ما یستفاد من الاخبار الواردهٔ فی المقام.

اما الأول فبسط الکلام فیه ان یقال لا یخلو اما ان یکون صومها علهٔ تامهٔ لترکها ما یجب قیامها به من تسلیم نفسها الی زوجها لکی یتمتع بها بحیث یغدو علیها و یروح کما إذا کان ترکها التسلیم متوقفا علی صومها بحیث لولاه لم یمکنها ترکه و یتحقق منها التسلیم قهرا (و اما ان لا- یکون کذلک) بل کانت بحیث لو ترک الصوم أمکنها ترک التسلیم بالاشتغال بضد آخر غیر الصوم فعلی الأول یصیر الصوم حراما علیها لترتب ترک

التسلیم الواجب علیها مع ان ترکه حرام علیها لأن الأمر بالتسلیم یقتضی النهی عن ترکه حیث ان الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده العام و هو نقیضه فیصیر حراما و هو ای ترک التسلیم مما یترتب علی الصوم لکون الصوم علهٔ تامهٔ له علی ما هو المفروض فیصیر الصوم حراما لأن العلهٔ التامهٔ للحرام حرام علی ما ثبت فی البحث عن مقدمهٔ الواجب و مع حرمته یکون باطلا لأن النهی فی العبادات یقتضی الفساد و علی الثانی یکون حرمهٔ الصوم علیها مبنیا علی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده الخاص و هو ممنوع لبطلان مقدمیهٔ فعل الضد لترک ضده فلا موجب لفساده فیصح منها و یترتب علیه الثواب و ان کانت عاصیهٔ بترک تسلیم نفسها الی زوجها لان یتمتع بها متی شاء هذا إذا کان صومها مانعا عن استمتاع زوجها منها فالحق صحهٔ صومها لان منافعها ملک

لهـا لاـ تخرج عن ملكهـا و سـلطنتها بالزوجيـة كمـا فى الأولاـد بالنسـبة إلى أبويها و ليست هى كالمملوك بالنسـبة إلى مولاه أو الأـجير بالنسـبة إلى مسـتأجرة فلاـ مانع لها فى ان تتصـرف فى نفسـها أو مالها ما تقتضـيه سـلطنتها عليهما الا ما كان مزاحما لحق زوجها أو حق آخر المفروض انتفائه فلها السلطنة على نفسها تفعل ما تشاء و لا فرق فى ذلك بين ان ياذنها زوجها أو لم ياذنها و لا بين ان ينهى عنه أو لم ينه عنه.

و اما المقام الثانى فقد اختلف النصوص فى ذلك فمنها ما يدل على منعها عن الصوم من دون اذن زوجها.

كصحيح محمد بن مسلم.

المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال قال النبى صلى اللّه عليه و آله ليس للمرئة ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و صـحيحه الأخر) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام أيضا قال جائت امرأة إلى النبى صلى اللّه عليه و آله فقالت يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ما حق الزوج على المرأة فقال لها ان تطيعه و لا تعصيه و لا تتصدق من بيته إلا باذنه و لا تصوم تطوعا

إلا باذنه و لا تمنعه نفسها و ان كانت على ظهر قتب «۱» و خبر عمر و بن جبير عن الصادق عليه السلام قال جائت امرأة إلى النبى صلّى اللّه عليه و سـلّم فقـالت يـا رسول اللّه ما حق الزوج على المرأة فقال صـلى اللّه عليه و آله هو أكثر من ذلك فقالت أخبرنى بشـىء من ذلـك فقـال صـلّى اللّه عليه و آله ليس لهـا ان تصوم إلاـ بـاذنه و فى خبر هشام ان المرأة لو صامت بـدون اذن الزوج كانت عاصية.

(و منهـا) مـا يشـعر بالكراهـة كمرسـل قاسم بن عروة المروى فى الكافى عن الصادق قال عليه السـلام لا يصـلح للمرئـة ان تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها.

(و منها) ما يدل على نفى الباس عنه كخبر على بن جعفر عليه السّـلام عليه السـلام المروى عن كتابه عن الكاظم عليه السّلام عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها قال عليه السّلام لا بأس.

و قـد اختلف الانظار فى وجه الجمع بينها فعن غير واحد حمل الأخبار المانعة على الكراهة لتصـريح خبر على بن جعفر على نفى البـأس عنه فيما إذا صامت بغير اذن زوجها فى الصوم المتطوع به و يؤيـده ما فى خبر قاسم من التعبير بكلمـة (لا يصـلح) الظاهرة فى الكراهة أو المشـعرة بها و هذا جمع حسن لا بأس به و لا سـيما على المختار فى مدلول صيغة الأمر و انه هو البعث الى الشىء بمعنى احـداث مصـداق البعث لاـ إنشـاء مفهومه و انه مـا لم ينضم اليه الترخيص فى الترک لكـان المكلف ملزمـا بامتثاله بإتيان متعلقة إلزاما عقليا فينتزع منه الوجوب لا ان الصيغة استعملت فى الوجوب بداعى إنشائه، و من المعلوم ان انتزاع الوجوب بما ذكر متوقف على عـدم ضم الرخص فى الـترک اليه و ان صـيغة النهى مستعملة فى أحـداث مصـداق الزجر عن الشـىء بمـا هو معنى حرفى لا إنشاء مفهومه و انه ما لم ينضم إليها الترخيص فى الفعل يستفاد منها التحريم عقلا

---

(۱) القتب بالتحريک رحل البعير و الرحل كالسرج للفرس و هو ما يشد على البعير (مجمع البحرين)

كما فى صيغة الأمر و حيث ان خبر على بن جعفر صريح فى نفى الباس فلا جرم تنتفى الدلالة على الحرمة فيستفاد منه الكراهة و لو لم تكن عليهـا قرينـة أخرى مع ان فى المقـام تكون عليهـا قرينـة أخرى و هى كلمـة (لاـ يصـلح) فى خبر قـاسم فما يكرره فى الحدائق من المنع عن هذا الجمع و قال بأنه لا أصل له و ان كان مشـهورا بينهم الا انه رب مشهور لا أصل له و رب متأصل ليس بمشـهور ليس على مـا ينبغى و قـد حمـل صاحب الحـدائق خبر على بن جعفر على الصوم الواجب و قال بان الروايات المتقدمة

(يعنى ما تدل على المنع) صريحة أو كالصريحة فى التحريم ثم قال: و يؤيده أيضا ما صرح به الأصحاب من ان منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها ان تعرض نفسها للتصرف فيما يمنعه.

(أقول) خبر على بن جعفر- على ما فى نسختين من الوسائل الموجودتين عندى- هكذا (و سألته عن المرأة تصوم تطوعا بغير اذن زوجها) لكنه (قده) لم يذكر فى الخبر عند نقله كلمة (تطوعا) و لم أتحقق ما هو الصحيح فيحتمل سقوط هذه الكلمة عن النسخة الموجودة عند صاحب الحدائق، و يؤيد صحة ما عندنا ان صاحب الوسائل ذكر هذا الخبر فى باب صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها، حيث انه يشهد بأنه ضبط الخبر مع كلمة التطوع.

(و كيف كان) فمع كون الصحيح من الخبر هو كونه مع كلمة (تطوعا) لا- محل لحمله على الصوم الواجب، و مع عدمه فالإنصاف أنه حمل بعيد لا شاهد له أصلا.

و عندى ان الاولى حمل خبر على بن جعفر على ما إذا لم يزاحم صومها لاستمتاع الزوج منها. و الاخبار المانعة على ما إذا زاحم الزوج فى استمتاعه منها، و على هذا ينطبق ما فى الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة فى صومها. و يؤيده ما ذكره فى الحدائق من تصريح الأصحاب، بأن منافع الاستمتاع بالزوجة مملوكة للزوج فلا يجوز لها التصرف فيما يمنع الزوج عن حقه منها، و الحاصل جواز صومها من دون اذن زوجها إذا لم يزاحم حق زوجها، لكن الأحوط ترك الصوم المندوب من دون اذن زوجها فرارا عن مخالفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٠٨

من منع عنه. و اما التفصيل بين عدم اذن الزوج و بين نهيه عنه بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير، ففى الجواهر عدم وجدان القائل به، و على تقدير تحققه فلا دليل عليه.

أقول: و لعل الاحتياط مع نهى الزوج عنه آكد، و ذلك لاحتمال كونه مع النهى عنه مظنة الإجماع على حرمته عليها، و لذا قال المصنف (قده): بأنه لا- يترك الاحتياط مع نهيه عنه. ثم انه بناء على ما اخترناه فى وجه الجمع بين تلك الاخبار بحمل الأخبار المانعة على صورة المزاحمة، و حمل بخر على بن جعفر المصرح بنفى البأس على صورة عدم المزاحمة، و اتحاد مفاد هذه الاخبار مع ما تقتضيه القاعدة هو اختصاص الحرمة بما إذا كان الزوج مريدا للتمتع عنها، فيفرق بين حضوره و عدمه، و بين غفلته و عدمها، و بين صحته و مرضه، و بين صغره و كبره، بل العبارة الجامعة ان يقال: بالفرق بين ما إذا كان صومها مانعا عن استمتاعه فيما إذا كان المقتضى له متحققا عند الزوج و بين عدمه و عليه فلو كان الزوج كبيرا حاضرا متذكرا غير غافل و لم يكن فيه اقتضاء التمتع و اشتهائه لم يكن الصوم حراما على الزوجة، بل يمكن القول بصحة صومها إذا أسلمت نفسها للزوج للتمتع بها بالإفطار عن الصوم، إذ المانع عن صحته هو تزاحم حق استمتاع الزوج منها و لا مزاحمة فى هذه الصورة كما لا يخفى، هذا على ما اخترناه فى وجه الجمع. و اما لو قدمنا الأخبار المانعة فالظاهر عدم الفرق بين الجميع حتى فيما إذا كان الزوج مريضا أو صبيا، و ان كان قد يشك فى الصبى فى تناول تلك النصوص له لظهورها فيما كان الزوج أهلا لأن يأذن، و دعوى انتقال الاذن الى وليه (واهية).

و كيف كان فلا فرق فى الزوجة بين الدائمة و المنقطعة، و اما المحللة فهى فى حكم المملوكة التى يأتى حكمها.

[الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى]

الثامن صوم المملوك مع المزاحمة لحق المولى، و الأحوط تركه من دون اذنه بل لا يترك الاحتياط مع نهيه.

الكلام فى صحة صوم التطوع من العبد كالكلام فى صحته من الزوجة يقع تارة مع قطع النظر عما ورد فى صومه من النصوص، و

اخری بالنظر الی ما يستفاد من النصوص.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۰۹

اما الأول فقد ذكرنا فی مسألة صحة وضوء العبد من دون اذن مولاه بل مع نهيه عنه فی مباحث الوضوء من كتاب الطهارة من ان تصرفاته المعتد بها التی يعد شيئا عرفا منوط باذن مولاه علی ما يستفاد من الآية الكريمة عَبْداً مَمْلُوكاً لٰا يَقْدِرُ عَلیٰ شَيْءٍ. و قد فصلنا الكلام فی ذلك فی حاشية المكاسب فی شروط المتعاقدين، و علی هذا فيجب الفحص عن كون الصوم هل هو كذلك أم لا- فنقول: مع مزاحمته لما للمولی من استيفاء منافع العبد لا- ينبغی التأمل فی حرمته و فساده، لكون منافعه مملوكة للمولی فيحرم علی العبد تفويتها و يحرم ما يوجب تفويتها فيصير الصوم محرما عليه لكونه مفوتا للمنافع المملوكة للمولی، و مع عدم مزاحمته مع ما للمولی من منافعه فحرمته من دون اذن المولی متوقف علی كونه تصرفا معتدا به عرفا حتی يكون منهيا عنه، و الظاهر انه لا يكون كذلك لكونه تروكا مشروطا بالنية، بل يمكن ان يقال: انه ليس بتصرف أصلا و المفروض عدم مزاحمته مع ما للمولی من منافعه، لكن الانصاف كونه عند العرف تصرفا معتدا به.

و اما الثانی فقد ورد أخبار دالة علی المنع عن صومه من دون اذن مولاه.

آملی، ميرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج۹، ص: ۱۰۹

كخبر الزهری المروی عن زين العابدين عليه السّلام و فيه: و اما صوم الاذن فالمرئة لا تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها و العبد لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه.

و خبر هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام عن رسول اللّه صلّی اللّه عليه و سلّم و فيه: و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته (نصحه) لمولاه ان لا يصوم تطوعا إلا بإذن مولاه و امره الی ان قال: و الا كان العبد فاسقا عاصيا.

و فی خبر وصية النبی صلی اللّه عليه و آله لعلی عليه السّلام قال صلی اللّه عليه و آله:

و لا يصوم العبد تطوعا إلا بإذن مولاه، و ظاهر هذه الاخبار كما تری يدل علی المنع عن صومه، و إطلاقها يقتضی ثبوت المنع حتی فيما لم يزاحم صومه مع ما للمولی استيفائه منه من منافعه، و ليس فی الاخبار ما يعارضها. و يثبت الجواز و قد افتی بمضمونها كثير من الأصحاب، و نسب الی المشهور أيضا، و عن المنتهی عدم الخلاف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۱۰

فيه خلافا للمحكی عن جمل السيد و ابن زهرة و ابن حمزة و كثير ممن تأخر، و عن ابن زهرة دعوی الإجماع علی الجواز، و استدلوا له بالأصل و العمومات الدالة علی استحباب الصوم علی المكلفين الشاملة للعبد و الحر، و جعل النهی عن صومه فی خبر الزهری فی أقسام صوم الاذن فی مقابل صوم المحظور الظاهر فی مغايرته مع المحظور و ذكره فی هذه الاخبار فی سياق صوم الولد من دون إذن أبويه و صوم الضيف من دون اذن مضيفه اللذين يكون الحكم فيهما هو الكراهة مع ما فی سند هذه الاخبار من الضعف و عدم بلوغ الشهرة علی المنع الی حد تكون جابرة لضعفها، و ما استدلوا به لا يخلو عن قوة لكن لما كان الانصاف عدم تمامية دعوی سلطنة العبد علی الإتيان بالصوم كسلطنته علی الإتيان بالذكر و الدعاء و نحوهما مما لا ينافی مع استيفاء المولی ما له من المنافع لما عرفت من دعوی نفی البعد عن كون الصوم تصرفا عرفا و شيئا معتدا به و ان كان حقيقته تروكا مع النية، فلا جرم يكون الأحوط تركه منه بلا اذن مولاه لو لم يكن أقوی، و لا سيما مع نهی المولی عنه و اللّه هو العليم.

[التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما]

التاسع صوم الولد مع كونه موجبا لتالم الوالدين و اذيتهما.

و قد مر حكم صوم الولد كراهة و حرمة فى البحث عن الصوم المكروه.

[العاشر صوم المريض]

العاشر صوم المريض و من كان يضره الصوم.

و قد تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم.

[الحادى عشر صوم المسافر]

الحادى عشر صوم المسافر إلا فى الصور المستثناة على ما مر.

[الثانى عشر صوم الدهر]

الثانى عشر صوم الدهر حتى العيدين على ما فى الخبر و ان كان يمكن ان يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو.

ففى خبر الزهرى قال عليه السّلام، و صوم الدهر حرام.

و فى خبر حماد و أنس فى وصية النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السّلام قال

و صوم الدهر حرام.

و فى خبر زرارة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن صوم الدهر فقال عليه السّلام:

لم يزل كان مكروها.

و خبره الأخر المروى فى الكافى عنه عليه السّلام عن صوم الدهر فقال عليه السّلام: لم يزل نكرهه.

و خبر سماعة المروى فى الكافى قال سألته عن صوم الدهر فكرهه و قال: لا بأس ان يصوم يوما و يفطر يوما.

و المروى عن الصادق عليه السّلام فى كتاب اللهوف ان زين العابدين عليه السّلام بكى على أبيه أربعين سنة صائما نهاره قائما ليله، و هذه الاخبار كما ترى تدل على حرمة صوم الدهر من حيث هو صومه، لا لأجل اشتماله على الأيام التى يحرم صومها كالعيدين و أيام التشريق، و لا سيما ما فى خبر سماعة حيث انه بعد الحكم بكراهته نفى البأس عن صوم يوم و إفطار يوم، و لا ينافه التعبير بالكراهة إذ المراد بها الحرمة كما يعبر عن الحرمة بها كثيرا فى الاخبار، لكن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم حرمة ما عدا الأيام المحرمة منها بل هو مكروه، و يدل على عدم حرمته ما حكى عن زين العابدين عليه السّلام من صيام أربعين سنة المحمول على ما عدا الأيام الحرمة منها قطعا، و يشعر بذلك التعبير بالكراهة فى خبرى زرارة و خبر سماعة. فالأقوى حينئذ كراهة صوم الدهر ما عدا الأيام المحرمة منها، و حرمته مع تلك الأيام و اللّه العالم.

[مسألة ٣ يستحب الإمساك تأديا فى شهر رمضان]

اشارة

مسألة ۳ يستحب الإمساک تأديا فى شهر رمضان و ان لم يكن صوما فى مواضع.
و فى الحدائق: قد صرح الأصحاب بأنه يستحب الإمساک تأديبا و ان لم يكن ذلک صياما فى مواطن ثم شرع فى عد مواطنه كما فى المتن.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۲

[أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا]

أحدها المسافر إذا ورد أهله أو محل الإقامة بعد الزوال مطلقا أو قبله و قد أفطر، و اما إذا ورد قبله و لم يفطر فقد مر انه يجب عليه الصوم.
و قد تقدم فى فصل شرائط وجوب الصوم.

[الثانى المريض إذا برء فى أثناء النهار و قد أفطر]

الثانى المريض إذا برء فى أثناء النهار و قد أفطر و كذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال بل قبله أيضا على ما مر من عدم صحة صومه و ان كان الأحوط تجديد النية و الإتمام ثم القضاء.
و قد تقدم فى فصل شرائط وجوب الصوم.

[الثالث الحائض و النفساء]

الثالث الحائض و النفساء إذا طهرتا فى أثناء النهار.
و يدل على ذلک ما فى حديث الزهرى قال عليه السّلام: و اما صوم التأديب فإنه يؤمر الصبى إذا بلغ سبع سنين بالصوم تأديبا و ليس بفرض، و كذا من أفطر لعلة أول النهار ثم قوى بقية يومه أمر بالإمساک بقية يومه تأديبا و ليس بفرض، و كذلک المسافر إذا أكل من أول النهار ثم قدم أهله أمر بقية يومه بالإمساک تأديبا و ليس بفرض، و كذلک الحائض إذا طهرت أمسكت بقية يومها.
و خبر عمار بن موسى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى المرأة يطلع الفجر و هى حائض فى شهر رمضان فإذا أصبحت طهرت و قد أكلت ثم صلت الظهر و العصر كيف تصنع فى ذلک اليوم الذى طهرت فيه قال: تصوم و لا تعتد به.
و خبر محمد بن مسلم المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو عند ارتفاع النهار أو عند الزوال قال: تفطر و إذا كان ذلک بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض على صومها و لتقض ذلک اليوم، بناء على حمل هذين الخبرين على الاستحباب بقرينة ما فيهما من وجوب القضاء و عدم الاعتداد بما تأتى به مع ما فى خبر الزهرى من كونه صوم التأديب و عدم كونه فرضا فى نظائره و عطف صوم الحائض عليها الدال على اشتراكه معها فى عدم كونه فرضا، هذا كله فى

الحائض، و اما النفساء فتلحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١١٣

الحائض فى ذلك الحكم لتصريح الأصحاب باشتراكهما فيه مع اشتراكهما فى كثير من الاحكام.

[الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار]

الرابع الكافر إذا أسلم فى أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا، الخامس الصبى إذا بلغ فى أثناء النهار، السادس المجنون و المغمى عليه إذا أفاقا فى أثنائه.

و قد تقدم فى أثناء المباحث المتقدمة عدم وجوب الصوم على كل واحد من هؤلاء إذا ارتفع عنهم ما يوجب فساد الصوم، فى أثناء النهار سواء كان الارتفاع قبل الزوال أو بعده و سواء كان بعد تناول المفطر أو قبله مع ما فى هذه المسائل من الخلاف. و اما استحباب الإمساك فى بقية النهار تأديبا فلنص الأصحاب على استحبابه، و دلالة خبر الزهرى عليه فى قوله: و كذا من أفطر لعلة أول النهار ثم قوى بقية يومه، هنا الى انتهى الكلام فى مباحث الصوم ختم اللّه سبحانه لنا بالخير و السعادة، و نجانا من مضلات الفتن، و كان ختامه فى عصر يوم الثلثاء الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من شهور ١٣٨۴ اللهم أعطنا ثواب الصائمين بحق محمد و آله الطاهرين صلوات إله عليهم. أجمعين

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[كتاب الاعتكاف]

اشارة

كتاب الاعتكاف

[و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة]

و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة، بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث و ان لم يضم اليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه، لكن الأحوط الأول، و يصح فى كل وقت يصح فيه الصوم و أفضل أوقاته شهر رمضان و أفضله العشر الأواخر منه، و ينقسم الى واجب و مندوب، و الواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك و الا ففى أصل الشرع مستحب، و يجوز الإتيان به عن نفسه و عن غيره الميت، و فى جوازه نيابة عن الحى قولان لا يبعد ذلك بل هو الأقوى، و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعى فهو كالصلاة فى الطواف الذى يجوز فيه النيابة عن الحى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١١۴

فى هذا المتن أمور (الأول) الاعتكاف فى الأصل الإقامة، قال اللّه تعالى:

عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ اى مقيمين فيها، و قال تعالى سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَ الْبَادِ اى المقيم و متجدد القدوم و الاحتباس، قال تعالى وَ الْهَدْيَ مَعْكُوفاً اى محبوسا و اللبث الطويل قال تعالى يَعْكُفُونَ عَلىٰ أَصْنٰامٍ لَهُمْ اى يلازمون و يواظبون بها من عكف على الشي‌ء من باب ضرب و قعد اى لازم و واظب، أو من عكفوا على الشي‌ء اى استداروا عليه، و عند المتشرعة هو اللبث فى المسجد على

نحو مخصوص، و قد عرف بتعاريف لا يسلم شيء منها عن النقوض لا حاجة الى ذكرها و ذكر ما أورد عليها و ما يدفع عنه بعد كونها تعاريف لفظية تورد لكشف المراد فى الجملة، و الأحسن ان يقال: انه عمل مخصوص و عبادة خاصة شرعت فى الشرع لان يتعبد به، و من الوظائف المقررة للمكلف فى مقام التعبد كسائر العبادات المقررة فى الشريعة، و فى ثبوت الحقيقة الشرعية له و عدمه، و على تقدير الثبوت كونه موضوعا للصحيح أو الأعم بحث راجع الى الأصول. (الثانى) المعروف بين الأصحاب انه يكفى فيه إتيانه بقصد التعبد به، و لا يعتبر فيه ضم قصد عبادة أخرى خارجة عنه، و ذلك لإطلاق النصوص الواردة فيه و ظهورها فى مشروعية الاعتكاف لنفسه، و ما ورد من استحباب اللبث فى المسجد، و أن المؤمن فى المسجد كالسمك فى الماء و أن المنافق فيه كالطير فى القفس.

و فى خبر السكونى المروى فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام قال قال النبى صلّى اللّه عليه و سلّم: من كان القران حديثه و المسجد بيته بنى اللّه له بيتا فى الجنة، و ما رواه الديلمى عن على عليه السلام قال عليه السّلام: الجلسة فى الجامع خير لى من الجلسة فى الجنة لأن الجنة فيها رضى نفسى و الجامع فيه رضى ربى، و المروى فى الخصال عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم سبعة يظلهم اللّه فى ظله الى ان قال: و رجل قلبه متعلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود اليه، و إطلاق ما ورد فى الاعتكاف مما يدل بإطلاقه على كونه نفس اللبث فى المسجد.

ففى خبر السكونى المروى فى الفقيه اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۵

و عمرتين، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الفقيه أيضا قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انى أريد أن اعتكف فما ذا أقول و ما ذا افرض على نفسى، فقال: لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك، و فى دلالتهما على عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عن اللبث فى المسجد إليه تأمل، و العمدة فى عدم اعتباره عدم ما يدل على اعتباره و هو كاف فى عدمه للأصل، خلافا لما يحكى عن التذكرة حيث يظهر منه اعتبار ذلك قال فى الاستدلال على اشتراط الصوم فيه: ان الاعتكاف لبث فى مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفات، و ظاهره ان الاعتكاف فى المسجد من حيث هو لبث فى المسجد ليس من العبادة فيحتاج فى صيرورته عبادة إلى ضم عبادة اليه كالصوم. و لا يخفى ما فيه حيث ان اللبث فى المسجد من حيث هو لبث من العبادات، و انه على تقدير عدمه لا يثبت اعتبار الصوم فيه بالخصوص، و قد جزم باعتبار ذلك فيه فقيه عصره فى كشفه و قال:

ان حقيقة الاعتكاف هو اللبث المخصوص للعبادة معتادة أو غير معتادة و لو قصد اللبث مجردا عن قصد العبادة أو العبادة مجردة عن اللبث لم يكن معتكفا على الأقوى انتهى.

و الأقوى ما عليه الأكثر من عدم اعتبار ضم العبادة الخارجة عنه إليه فى كونه اعتكافا لعدم ما يدل على اعتباره، و لكن الظاهر من المصنف (ره) هو الأخير حيث قال: و هو اللبث فى المسجد بقصد العبادة يعنى بقصد عبادة خارجة عن اللبث بقرينة قوله: بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث، و قوله: و لكن الأحوط الأول.

و عندى فى أصل البحث عن اعتبار عبادة خارجة عن اللبث فى المسجد تأمل، لأن ثمرة البحث عنه تظهر فى اعتبارها فى نيته بناء على اعتبارها فى حقيقته مع ان نيته لا تنفك عن نيتها إذ المعتبر فيها الصوم فيدخل نيته فى نيته تبعا و هذا شيء سنح بالخواطر عند الكتابة فى هذا المقام و لم أر من تعرض له فى كلام الأصحاب. (الثالث) لا إشكال فى مشروعية الاعتكاف، و على مشروعيته على وجه الندب الإجماع من المسلمين.

و يستدل لمشروعيته بقوله تعالى أَنْ طَهِّرٰا بَيْتِيَ لِلطّٰائِفِينَ وَ الْعٰاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۱۶

و قوله وَ لٰا تُبٰاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عٰاكِفُونَ فِی الْمَسٰاجِدِ. و فی دلالتهما علی مشروعیة هذا الاعتكاف المعهود الذی یبحث عنه تأمل، و لكن النصوص المتواترة دالة علی مشروعیته، و سیمر علیك بعضها فی طی ما یأتی من المسائل. (الرابع) یصح فی كل وقت یصح فیه الصوم بمعنی انه یصح فی كل زمان یصح فیه الصوم، و لا یصح فی زمان لا یقع فیه الصوم كالعیدین، اما صحته فی كل زمان یصح فیه الصوم فلعدم ما یدل علی تقیید مشروعیته بوقت مخصوص، فیكون مقتضی إطلاق دلیل مشروعیته جواز الإتیان به فی كل وقت، و اما عدم صحته فی زمان لا یقع فیه الصوم فلاعتبار الصوم فی تحققه كما سیأتی فلا بد من وقوعه فی زمان یقع فیه الصوم مضافا الی عدم الخلاف فیه. (الخامس) أفضل أوقاته شهر رمضان، ففی خبر السكونی المتقدم عن رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و سلّم اعتكاف عشر فی شهر رمضان تعدل حجتین و عمرتین. لكنه یدل علی فضل الاعتكاف فی شهر رمضان لا علی أفضلیته فیه عن غیره، و أفضل أوقاته فی شهر رمضان هو العشر الأخیر منه.

ففی صحیح الحلبی المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام كان رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و سلّم إذا كان العشر الأواخر اعتكف فی المسجد، و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوی فراشه.

و خبر ابی العباس المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السلام أیضا قال: اعتكف رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله فی شهر رمضان فی العشر الأول ثم اعتكف فی الثانیة فی العشر الوسطی ثم اعتكف فی الثالثة فی العشر الأواخر ثم لم یزل صلی اللّٰه علیه و آله یعتكف فی العشر الأواخر.

و مرسل الصدوق عن الصادق علیه السّلام قال كانت بدر فی شهر رمضان و لم یعتكف رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرین عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۱۷

و خبر داود بن سرحان المروی فی الكافی و التهذیب عن الصادق علیه السلام قال: لا اعتكاف إلا فی العشر الأواخر من شهر رمضان، و فی الفقیه لا اعتكاف إلا فی العشرین من شهر رمضان المحمول علی الأفضلیة. (السادس) الاعتكاف مستحب فی أصل الشرع، و یمكن ان یعرضه الوجوب بعارض من نذر أو عهد أو یمین أو شرط فی ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك كأمر الوالدین ولدهما به، فهو مستحب ذاتا و یطرء علیه الوجوب بسبب طار علیه بالعرض، فینقسم الی مستحب بالذات و واجب بالعرض.

(السابع) یجوز الإتیان به عن نفسه مباشرة، و عن غیره المیت نیابة، و فی جوازه نیابته عن الحی قولان المصرح به فی كشف الغطاء هو العدم و استدل له بعدم الدلیل علی جوازه و هو كاف فی عدم مشروعیته عنه، و بان المعتبر فی صحته الصوم و لم یثبت جواز النیابة عن الحی فیه، و ذهب صاحب الجواهر (قده) الی الجواز و قال: لا یقدح ما فیه من النیابة فی الصوم التبعی كالصلاة فی الطواف و نحوها انتهی.

و لیعلم ان الأصل فی كل تكلیف متعلق بمكلف هو اعتبار صدوره عنه بالمباشرة و عدم جواز الاستنابة عنه الا ما ثبت جوازها فیه بالدلیل، فحینئذ لا بد من التماس الدلیل علی جواز النیابة فی الاعتكاف مثل ما دل علی جوازها فی الطواف، و الحق عدم قیام دلیل علیه و علی هذا فیقع السؤال عما یدل علی جواز النیابة عن المیت إذا كان الأصل فیه عدم الجواز الا ما قام الدلیل علیه، و سیأتی البحث عنه فی المسألة السابعة فی فصل أحكام الاعتكاف.

[و یشترط فی صحته أمور]

اشارة

و يشترط فى صحته أمور

[الأول الإيمان]

الأول الإيمان فلا يصح من غيره.
يشترط فى صحة الاعتكاف الإسلام، فلا يصح من الكافر لأنه عبادة و هى لا تصح من الكافر لاعتبار قصد القربة فى صحتها، و كون الفاعل ممن يمكن ان يتقرب بها و الكافر لا يمكن حصول القرب له، مع ان منه ممن لا يحصل منه قصد التقرب كالمنكر للالوهية أعاذنا اللّه تعالى من إنكارها، مضافا الى ان الاعتكاف هو اللبث فى المسجد و هو مناف مع الكفر لوجوب إخراجه عن المسجد بناء على كون الكافر مكلفا بالفروع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۸
كالأصول كما هو الحق فيكون لبثه فى المسجد حراما فلا يصح منه بناء على حرمة دخول الكافر فى المسجد و حرمة لبثه فيه. و الظاهر اعتباره ابتداء و استدامة فلو ارتد فى الأثناء بطل اعتكافه، لافتقاره فى آن ارتداده إلى النية على وجه يمكن ترتب القربة عليه و هى فى حال الارتداد منتفية عنه على هذا الوجه، اما لعدم تمشى قصد القربة منه ان كان ارتداده بإنكار اللّه سبحانه. و اما لعدم أهليته لان يحصل له القرب لو كان ارتداده بغيره، خلافا للمحكى عن المبسوط من عدم بطلانه بالارتداد فى الأثناء و لا يخفى ما فيه، و لم يتعرض المصنف (قده) لاشتراطه لاستغنائه بذكر اشتراط الايمان لانه أخص من الإسلام، و اشتراط الأخص كاف عن اشتراط الأعم إذ مع انتفاء الأعم يكون الأخص منتفيا قطعا و ان أمكن انتفائه مع وجود الأعم أيضا، و كيف كان فيشترط الايمان بالمعنى الأخص لعدم أهلية غير المؤمن لأن يتقرب به و ان أمكن منه قصد التقرب، و لا إشكال فى انتفاء الثواب على عمله، و انه يكون هباء منثورا، و فى اعتبار الايمان فى صحة العمل شرعا كلام قد مر فى الصوم، و قد ادعى عليه الإجماع، و تظهر الثمرة فيما إذا نذر الاعتكاف نذرا مطلقا فى حال الاستبصار فارتد و اتى به فى حال الضلال ثم رجع الى الاستبصار فإنه لا يكفى ما اتى به فى حال ضلاله لما نذره وفاء بنذره لبطلانه بواسطة انتفاء الايمان، و هذا بخلاف ما لو لم يكن الايمان شرطا فى صحته.

[الثانى العقل]

الثانى العقل فلا يصح من المجنون و لو أدوارا فى دوره، و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل.
و ذلك لان الاعتكاف من العبادات، و يعتبر فى العبادات القصد و هو منتف من فاقدى العقل، و انه يعتبر فى صحته التكليف و لو ندبا، و لا إشكال فى عدم نية فاقد العقل للخطاب.

[الثالث نية القربة]

الثالث نية القربة كما فى غيره من العبادات و التعيين إذا تعدد و لو إجمالا و لا يعتبر فيه قصد الوجه كما فى غيره من العبادات و ان أراد أن ينوى الوجه ففى الواجب منه ينوى الوجوب و فى المندوب الندب و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۱۹

يقدح فى ذلک كون اليوم الثالث الذى هو جزء منه واجبا لانه من احكامه فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها و لكن الأولى ملاحظة ذلک حين الشروع فيه بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث و وقت النية قبل الفجر و فى كفاية النية فى أول الليل كما فى صوم شهر رمضان اشكال نعم لو كان الشروع فيه فى أول الليل أو فى أثنائه نوى فى ذلک الوقت و لو نوى الوجوب فى المندوب أو الندب فى الواجب اشتباها لم يضر إلا إذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه فى التطبيق.

فى هذا المتن أمور (الأول) يعتبر النية فى الاعتكاف لانه من العبادات و هى مما تعتبر فيها النية بلا خلاف فيهما بل بالاتفاق و المراد بالنية المعتبرة فيه هى ما يعتبر فى غيره من العبادات و قد تقدم تحقيق البحث عنها فى مباحث الوضوء و الغسل و التيمم من كتاب الطهارة و فى مباحث نية الصوم مستوفى. (الثانى) يشترط فى صحته التعيين فيما إذا كان متعددا كالمنذور و المستأجر عليه و المندوب و غير ذلک مما به يتعدد و قد تقدم وجه اعتباره و الضابط فيا يعتبر فيه و ما لا يعتبر فى أول الصوم و يكفى التعيين الإجمالى فى كلما يحتاج الى التعيين قال فى الجواهر يحتاج فى صحة العبادة إلى إرادة الخصوصية الموجبة لتعيينها مما تكون من مقوماتها و داخلة فى حقيقتها التى بها تتنوع العبادة و تصير بها نوعا مغايرا مع نوع أخر منها، و المراد بتلک الخصوصية هى ما توجب تعيين المنوى على وجه تشخصه، فلا يجب فى الصوم مثلا ان يتعرض لخصوص الكفارة مثلا فيما عليه الكفارة، بل يكفى القصد الى ما ذمته مع فرض اتحاده و ان لم يعلم كونه قضاء أو كفارة. و دعوى أنها أوصاف داخلة فى حقيقة المكلف به فيجب حينئذ قصدها واضحة المنع انتهى بمعناه. (الثالث) لا يعتبر فى الواجب من الاعتكاف قصد وجوبه، و لا فى المندوب منه قصد ندبه، و لا قصد وجه الوجوب و وجه الندب، و قد سبق فى مبحث الوضوء و غيره معنى الوجه و وجه عدم اعتباره و ما قيل فى وجهه مع ما فيه مستوفى. (الرابع) لو أراد ان ينوى الوجه فلا إشكال فى انه فى الواجب منه ينوى الوجوب كما فى المنذور و نحوه، و قد وقع الإشكال فى المندوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۰

منه حيث انه يصير واجبا بعد الشروع أو بعد مضى يومين منه على ما سيأتى، و قد وقع الخلاف فى كيفية نية وجهه حينئذ على أقوال منها ما ذكره جماعة من الأصحاب و عليه المصنف (قده) فى المتن: من كفاية نية الندب، و استدلوا له بان الاعتكاف عمل واحد و عبادة واحدة، و لا توصف قبل وقوعه الا بالندب فالندب حينئذ وجهه، و الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه انما هو من احكامه لا من وجوه امره، ضرورة كونه بأمر أخر غير الأمر بأصل الاعتكاف، و لا يعتبر فى صحة الاعتكاف إتيانه بداعى هذا الأمر فضلا عن نية وجهه، إذ هو توصلى لا يعتبر فى سقوطه إتيان متعلقة بداعيه، و لذا لو أتم الفاعل اعتكافه بداعى الأمر الأول غير عالم بالأمر الثانى صح فعله قطعا، و لعل وجوب إتمام الحج المندوب بعد الشروع فيه، أو وجوب إتمام النافلة بعد الشروع فيها لو قيل بوجوبه فى النافلة من هذا القبيل. و لا يورد عليه بما أورده فى المدارک من انه لا معنى لإيقاع الفعل الواجب على وجه الندب لان الوجوب لما كان عارضا على الفعل المندوب و قد أخذ وصف الندب فى موضوعه و يكون فى طول ندبه و العارض على الشىء لا يعقل ان يكون رافعا له إذ العرض لا يعقل ان يكون رافعا لموضوعه، فلا جرم يكون الفعل المندوب بوصف كونه مندوبا واجبا عند عروض سبب وجوبه من الشروع فيه، أو مضى يومين من أيامه، أو نذر إتمامه أو نحو ذلک من العوارض، و من ذلک يظهر ان الأمر الجائى من قبل نذر المندوب لا يتحد مع الأمر المندوب، و لا يتخذ كل واحد منهما ما يقتضيه الأخر كما كان بعض مشايخنا يقول به مصرا عليه، بل حال نذر المندوب كحال الإجارة عليه أو ما تأتى بأمر من يجب امتثال امره من المولى بالنسبة الى العبد و الوالدين بالنسبة إلى الولد، و هذا معنى ما ذكروه من كون الوجوب الحاصل بعد الشروع فيه أو بعد مضى اليومين منه من احكامه.

و بالحملة فهذا الوجه مما لا غبار عليه. و منها ما اختاره فى المدارك من أنه ينوى فى ابتداء العمل إتيانه بجملته إلى أخره على ان يكون الجزء الأول منه أو اليومان الا و لان على وجه الندب و الباقى على وجه الوجوب، و لما أورد على هذا الوجه بلزوم تقدم النية على محلها إذ محل فعل الواجب هو اليوم الثالث مثلا بناء على وجوبه بعد

مضى اليومين، فلو نواه فى أول الشروع فى العمل لزم تقديم النية على محلها مع ان اللازم مقارنتها مع العمل.

أجاب بأن الاعتكاف واحد يعتبر فيه نية واحدة متعلقة بجملته لا بكل جزء جزء منه بالاستقلال مقارنة مع الشروع فى العمل، و هو كذلك حيث انه ينوى الجملة فى أول العمل غاية الأمر انه يقع على وجهين بالنسبة إلى بعضه على وجه الندب و بالنسبة إلى بعضه الأخر على وجه الوجوب.

و أورد عليه فى الجواهر بأنه لو تم ما ذكره لكان اللازم تجديد النية عند تحقق سبب الوجوب من الشروع فى العمل أو مضى يومين منه، إذ لا معنى لقصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضى اليومين مثلا. أقول يندفع ما أورد عليه بإمكان تحقق الخطاب على نحو الواجب المعلق لو قيل بإمكانه، أو بكون الأمر و شرطه و امتثاله كلها تدريجية بناء على امتناع تصور الواجب المعلق، و لا يلزم منه قصد امتثال الأمر الوجوبى قبل تحقق الخطاب. و عندى ان هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه.

و منها ما ذكره فى الشرائع من أنه ينوى الجزء الأول أو اليومين الأولين منه على وجه الندب مقتصرا عليه ثم يجدد النية بعد الجزء الأول أو بعد مضى اليومين على وجه الوجوب. و أورد عليه بأن الاعتكاف لا يتحقق بالأقل من ثلاثة أيام و هى عبادة واحدة متصلة شرعا، و من شأن العبادة المتصلة ان لا تفرق النية على اجزائها بل تقع بنية واحدة. و يندفع بأن وحدة العبادة لا يلازم مع وحدة نيتها كما أن تعددها لا يلازم مع تعددها بل كل من وحدة النية و تعددها يتبع الدليل الدال عليه، كيف و الحج عمل واحد و كل واحد من اجزائه يؤتى بينه مستقلة، و صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة و مع ذلك يصح الإتيان بالجميع بنية واحدة على القول بصحته كما تقدم فى مباحث نية الصوم، و هذا الوجه أيضا مما لا غبار عليه. و عندى وجه أخر يمكن تطبيق ما

فى الشرائع عليه، و هو ان يؤتى الكل على وجه الندب لا ان يقتصر على جزئه الندبى على وجهه ثم إذا شرع فيه أو مضى يومان منه يجدد النية على وجه الوجوب، و هذا أمس بما فى الشرائع حيث قال: و ان كان مندوبا نوى الندب و إذا مضى له يومان وجب الثالث على الأظهر و جدد نية الوجوب. فان الظاهر من قوله: نوى الندب انه نوى الجملة على وجه الندب و إذا مضى يومان و وجب الثالث تجدد النية إذ مع اقتصار قصد وجه الندب على الجزء المندوب لا يصدق تجديد النية على الجزء الواجب منه، و كيف كان فعلى المختار من تدريجية الامتثال لا وقع لهذا الإشكال أصلا، لكون الامتثال التدريجى يقع بعضه على وجه الندب و بعضه على وجه الوجوب من غير اشكال، و لعل ما فى المتن من قوله: و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع ناظر الى الوجه الثانى الذى هو مختار صاحب المدارك، و قوله بل تجديد نية الوجوب فى اليوم الثالث ناظر الى ما ينسب إلى الشرائع (أو الى ما احتملناه و اللّه العالم. (الخامس) وقت نية الاعتكاف هو أول الشروع فيه، و هو أول الفجر من اليوم الأول من أيامه لو لم يلاحظ دخول الليلة الأولى أو بعضها فى اعتكافه، و ذلك بناء على عدم دخول الليلة الاولى و الليلة الرابعة فى أيامه مع عدم لحاظ دخولهما فيها كما هو الحق. و يأتى البحث عنه فيجب ان تكون النية مقارنة مع أول العمل بناء على الاخطار لا مقدما عليه، لاعتبار مقارنتها مع العمل على القول بالإخطار، و لا يؤخر عنه للزوم كون الجزء الأول من العمل بلا نية. و المحكى عن فقيه

عصره فی رسالته هو کفایهٔ التبیت هنا کما یکفی فی شهر رمضان، و لم یعلم انه یقول بکفایته بناء علی الداعی أو الاخطار. و التحقیق ان یقال: بعدم اعتبار مقارنهٔ النیهٔ مع أول العمل فی شیء من العبادات بناء علی الداعی کما مر مرارا و اعتبارها معه بناء علی الاخطار، و حیث ان المختار فیها کفایهٔ الداعی و عدم اعتبار المقارنهٔ مع کفایته فالأقوی صحهٔ وقوعها فی أول اللیل مع بقائها فی خزانهٔ النفس الی الشروع فی العمل حتی ینتهی إلی أخره، و توقیت المصنف (قده) إیاها بقبل الفجر اما علی القول بالإخطار و ان لم یکن هو قائلا به، أو علی القول بالداعی إذا ذهل و غفل بنحو ذهب الداعی بالمرهٔ و دخل فی الصبح کذلک، و وجه الاشکال

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۱۲۳

ینشأ من عدم حدوث اللبث عن داعی الاعتکاف، و من ان طرو الغفلهٔ کذلک فی الأثناء لا یضر بالداعی إذا کان بحیث لو التفت لیری فی نفسه العزم علی العمل، و یکون طروها فی الابتداء کذلک، کما انه فی صوم شهر رمضان یکون کذلک فإنه تصح النیهٔ فی أول اللیل إذا نام معها الی الصباح و لم ینتبه الا بعد الفجر، و الأقرب صحته فی الاعتکاف أیضا لعدم الفرق بناء علی الداعی بینه و بین صیام شهر رمضان و سائر العبادات هذا کله مع عدم لحاظ إدخال اللیل الأول أو شیء منه فی الاعتکاف، و لو شرع فیه من أول اللیل الأول أو من أثنائه نواه من ذلک الوقت الذی یشرع فیه بناء علی صحهٔ الزیادهٔ علی ثلاثهٔ أیام ببعض الیوم أو اللیل کما سیأتی. (السادس) لو نوی الوجوب فی المندوب أو الندب فی الواجب فمع کونه علی وجه الاشتباه فی التطبیق و کون الداعی هو الأمر الواقعی المتوجه الیه الا انه یخیل وجوبه مع کونه ندبیا أو العکس فلا بأس و یصح منه، و مع کونه علی وجه التقیید فلا یصح لعدم امتثال الأمر المتوجه الیه واقعا، و إتیانه بداعی الأمر التخیلی و هو لا یوجب الاجزاء، و قد مر بسط الکلام فی ذلک فی المسألهٔ الاولی من مسائل أبحاث نیهٔ الصوم.

[الرابع الصوم]

الرابع الصوم فلا یصح بدونه، و علی هذا فلا یصح وقوعه من المسافر فی غیر المواضع التی یجوز له الصوم فیها، و لا من الحائض و النفساء، و لا فی العیدین بل لو دخل فیه قبل العید بیومین لم یصح و ان کان غافلا حین الدخول، نعم لو نوی اعتکاف زمان یکون الیوم الرابع أو الخامس منه العید فان کان علی وجه التقیید بالتتابع لم یصح، و ان کان علی الإطلاق لا یبعد صحته فیکون العید فاصلا بین أیام الاعتکاف.

یشترط فی صحهٔ الاعتکاف الصوم، فلا یصح بدونه. و فی الجواهر بلا خلاف فیه، بل الإجماع بقسمیه علیه، و علیه نصوص متواترهٔ.

ففی خبر الحلبی المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السلام قال: و تصوم ما دمت معتکفا.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۹، ص: ۱۲۴

و خبر الزهری عن زین العابدین علیه السّلام: و صوم الاعتکاف واجب.

و المروی فی العیون عن الرضا علیه السلام قال قال علی بن أبی طالب علیه السلام:

لا اعتکاف الا بالصوم. و مثله خبر ابی داود و خبر محمد بن مسلم و خبر عبید بن زرارهٔ المروی کلها فی الکافی عن الصادق علیه السلام و غیر ذلک من الاخبار، فلا یصح وقوعه من المسافر فیما لا یجوز له الصوم فیه، خلافا للمحکی عن الصدوق و الشیخ و الحلی فذهبوا الی استحبابه فی السفر، و استدلوا له بأنه عبادهٔ لا یشترط فیها الحضر، و حیث انه مشروط بالصوم فإطلاق

دليل مشروعيته و عدم تقييدها بالحضر يثبت جواز صومه فى السفر، و لا يخفى ما فيه فإنه يمكن ان يقال بالعكس من ذلك و هو ان اعتبار الصوم فى الاعتكاف و إطلاق عدم صحته فى السفر سواء كان فى حال الاعتكاف أو غيره يثبت عدم جواز الاعتكاف فى السفر، مع ان التعارض بين إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر، و إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه بالعموم من وجه المقتضى لسقوطهما معا فى مورد التعارض، فلا وجه لترجيح إطلاق ما يدل على جواز الاعتكاف فى السفر على إطلاق ما يدل على عدم جواز الصوم فيه، و نتيجة سقوطهما هو انتفاء ما يدل على مشروعية الاعتكاف فى السفر. و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى عدم صحته من المسافر الذى لا يصح منه الصوم، بخلاف ما يصح منه فى السفر كالمنذور سفرا أو سفرا و حضرا، و كالثلاثة بدل الهدى، و الثمانية عشر بدل البدنة، و الثلاثة التى للحاجة فى المدينة و كالصوم المندوب عند من يجوزه فى السفر.

و كذا لا يصح من الحائض و النفساء لعدم صحة الصوم منهما و ان لم يصح منهما أيضا لحرمة اللبث فى المسجد عليهما.

و كذا لا يصح فى زمان لا يصح فيه الصوم كالعيدين، فلا يصح الشروع فيه من يوم الفطر أو الأضحى بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلا حين الدخول لبطلان صوم يوم الثالث و حرمته عليه و عدم جواز الفصل بين الأيام الثلاثة بترك اليوم الثالث و الإتيان به فى اليوم الرابع لاعتبار التوالى فى أيامه بالإجماع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۵

و لو نوى اعتكاف زمان رابعة أو خامسة العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع بأن ينوى اعتكاف جميع الأيام الأربعة أو الخمسة شيئا واحدا و عملا فاردا قاصدا لصومه كذلك، كما ينوى اعتكاف ثلاثة أيام و صومها كذلك لم يصح لاشتماله على يوم لم يصح الصوم فيه و يبطل اعتكافه، و ان كان على وجه الإطلاق بأن نوى الثلاثة المشتملة على الزيادة شيئا و الزيادة عليها شيئا أخر ففى صحة ما عدا العيد أو بطلانه (وجهان): من تحقق أقل الاعتكاف: و من ان متعلق النية الجميح. أقول: إذا نوى اعتكاف ستة أيام أحد الأيام الثلاثة الثانية منها العيد لا على وجه التقييد بالتتابع فلا ينبغى الإشكال فى صحة الثلاثة الأولى منها لأنها أقل زمان يصح فيها الصوم و الاعتكاف و لم يعتبرها مقيدة بما يزيد عليها، و اما الثلاثة الثانية فإن صادف اليوم الأول منها مع العيد يبطل و لا يضر بطلانه بصحة الثلاثة الأولى المتقدم عليه، و لو استمر عليه و أتى به فى اليوم الثانى و الثالث منه يصح و يكون اعتكافا مستأنفا يجب إتمامه بيوم أخر، و ان صادف اليوم الثانى من الثلاثة الثانية العيد يصح اليوم الأول منها و هو اليوم الرابع من أول الشروع، و يبطل اليوم المصادف مع العيد و يصح اليوم السادس و لا يجب إتمامه بيومين آخرين لانه اعتكاف مستأنف لا- يجب إتمامه إلا- بعد مضى يومين منه و هاهنا قد مضى من الاعتكاف الثانى يوم واحد لدخول اليوم الرابع فى الاعتكاف الأول، و انقطاعه بفصل العيد فى اليوم الخامس فلم يمض من الاعتكاف الثانى الا يوم واحد و هو اليوم السادس فلا يجب إتمامه، و ان صادف اليوم الثالث من الثلاثة الثانية العيد فهو باطل قطعا، و فى بطلان اليومين المتقدمين عليه اعنى اليوم الرابع و الخامس من أيام الاعتكاف احتمالان: من إدخالهما فى الثلاثة الاولى: و من ان كل ثلاثة اعتكاف على حدة و لذا يجب الثالث منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن منها فيجب السادس بعد اعتكاف الرابع و الخامس، و التاسع بعد اعتكاف السابع و الثامن فيكون حال كل ثلاثة كالثلاثة الاولى فى بطلان اليومين الأولين منها إذا صادف اليوم الثالث منها مع العيد، هكذا ينبغى ان يحرر المقام و لم أر من حرره كذلك و الحمد للّه على إرشاده.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۲۶

[الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام]

الخامس ان لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و اما الأزيد فلا بأس به و ان كان الزائد يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و لأحد لأكثره، نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس بل ذكر بعضهم انه كلما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا، و فيه تأمل، و اليوم من طلوع الفجر الى غروب الحمرة المشرقية فلا يشترط إدخال الليلة الاولى و لا الرابعة و ان جاز ذلك كما عرفت، و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان و فى كفاية الثلاثة التلفيقية إشكال.

فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان لا يكون زمانه أقل من ثلاثة أيام، فلو نواه كذلك بطل، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، أقول: و يدل على ذلك من الأخبار.

خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عنه عليه السّلام قال: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

و خبر داود بن سرحان المروى فى الكافى قال بدأنى أبو عبد اللّه عليه السّلام من غير ان أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيام يعنى السنة ان شاء اللّه «۱».

و خبر ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام أخر، و ان شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر

---

(۱) قوله يعنى السنة هو من كلام الراوى و المعنى ان السنة الجارية فى الاعتكاف ثلاثة أو المراد انه قال ذلك فى الاعتكاف السنة فيكون لبيان الفرد الخفى (مرآة العقول)

(الأمر الثانى) لا بأس بالزيادة على الثلاثة إجماعا، و يدل عليه من النصوص ما ورد من استحباب الاعتكاف فى العشر الأواخر من شهر رمضان، و ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يعتكف فيه، و انه فاته فى عام بدر فاعتكف فى العام القابل عشرين عشر العامة و عشرا قضاء لما فاته، و قول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: ان اعتكاف عشر فى شهر رمضان تعدل حجتين و عمرتين، و ما ورد من استحباب اعتكاف شهرين فى المسجد الحرام ففى خبر أبى حمزة المروى فى ثواب الاعمال عن زين العابدين عليه السّلام قال: و اللّه لقضاء حاجته يعنى الأخ المؤمن أحب الى اللّه عز و جل من صيام شهرين متتابعين و اعتكافهما فى المسجد الحرام، و مثله خبر ابن عمار و خبر إبراهيم الحاذقى المرويين فى الكافى عن الصادق عليه السّلام، و خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام أخر و ان شاء خرج من المسجد.

(الأمر الثالث) لا خلاف ظاهرا فى انه لأحد فى طرف الأكثر من الاعتكاف، و أرسله غير واحد من الأصحاب إرسال المسلمات، و يمكن ان يستأنس له بتحديد الطرف الأقل، و السكوت عن تحديد الطرف الأكثر حيث انه يشعر بعدم حد فيه إذ لولاه لكانوا متعرضين له كما تعرضوا لطرف الأقل. (الأمر الرابع) لا بأس بكون الزيادة يوما أو بعض يوم أو ليلة أو بعضها، و يمكن ان يستدل له بعدم التحديد فى الطرف الأكثر اللازم منه إدخال بعض اليوم أو الليلة فيه، و ما فى خبر ابى عبيدة من قوله عليه السّلام:

فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة أيام و ان شاء خرج من المسجد، فإن إطلاق قوله عليه السّلام: و ان شاء خرج من المسجد يشمل ما إذا خرج فى أثناء اليوم الرابع، أو عند ابتدائه أو عند انتهائه، فيدل بالدلالة السياقية على جواز زيادة البعض، لكن فى الجواهر يحكى عن بغية شيخه كاشف الغطاء الميل الى العدم، قال فى الجواهر:

و عليه إبداء الفرق. (الأمر الخامس) المشهور على انه لو اعتكف خمسة أيام وجب اليوم السادس، و يدل على ذلك خبر ابى عبيدة المتقدم الذى فيه: فان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أخر، و هو كما ترى نص فى

وجوب اليوم السادس إذا اعتكف بعد الثلاثة الأولى بيومين يجب الثالث بعدهما حتى يتم ثلاثة

أيام أخر. (الأمر السادس) ذكر الشهيد الثانى فى المسالك و سبطه فى المدارك عدم القائل بالفرق بين اليوم السادس و بين كل ثالث من كل ثلاثة، و إذا قلنا بوجوب السادس لقلنا بوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بعده، لكن يجب القول بوجوب السادس لانه منصوص لخبر ابى عبيدة فيجب القول بوجوب كل ثالث بعده.

أقول يمكن ان يستدل لوجوب كل ثالث من كل ثلاثة بخبر ابى عبيدة أيضا فإن فيه: من اعتكف ثلاثة أيام فهو فى اليوم الرابع بالخيار و قوله: فإن أقام يومين بعد الثلاثة (الحديث) فإن إطلاقه يشمل كل ثلاثة و انصرافه إلى الثلاثة الاولى من حين الشروع فى الاعتكاف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق، فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع و هكذا. (الأمر السابع) المشهور على ان المراد من اليوم هو يوم الصوم اعنى من طلوع الفجر الصادق الى ذهاب الحمرة المشرقية عن سمت الرأس، فلا يشترط إدخال الليلة الاولى و لا الرابعة، و يعتبر دخول الليلتين المتوسطتين، فهنا دعويان إحداهما عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة، و هذه الدعوى متفرعة على كون المراد باليوم هنا هو يوم الصوم، و استدلوا له بأنه المعروف من اليوم عند الإطلاق لغة و استعمالا، و قد استعمل فيه فى القران الكريم عند قوله تعالى سَخَّرَهٰا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيٰالٍ وَ ثَمٰانِيَةَ أَيّٰام. إذ الظاهر من الأيام بقرينة مقابلتها مع الليالى هو الأيام التى تقابلها، لا ما يعمها و يشملها، خلافا للمحكى عن العلامة و جماعةً من دخول الليلة الاولى فى الاعتكاف لكون المراد من اليوم هو المركب من بياض النهار و الليل، و استدلوا له باستعمال اليوم فى المركب من الليل و النهار، و بدخول الليلتين المتوسطتين فى الاعتكاف، و قال فى المسالك:

بان هذا اولى. و لكن الأقوى ما عليه المشهور لان الاستعمال فى الأعم أعم من الحقيقة، و دخول الليلتين المتوسطين لقيام الدليل عليه لا- يثبت كون المراد من اليوم هو الأعم، و تظهر الثمرة فى الليلة الأولى فإنها تدخل فى الاعتكاف على القول بإرادة الأعم من اليوم، و خارجة عنه على القول بإرادة ما يقابل الليل من اليوم، و قد تقدم فى بيان وقت نية الاعتكاف ان وقته عند طلوع الفجر من اليوم الأول و ان كان الاولى تقديمها

عند أول الليل ثم تجديدها عند طلوع الفجر، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الليلة الاولى، و اما الليلة الرابعة فينبغى ان يقال: بخروجها عن الاعتكاف إذ لا وجه لتوهم دخولها فيه، لكن فى المدارك انه احتمل بعض الأصحاب دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم، و على هذا فلا ينتهى الأيام الثلاثة إلا بانتهاء الليلة الرابعة. قال: و هو بعيد جدا بل مقطوع بفساده انتهى.

أقول قال المحقق المجلسى (قده) فى كتاب السماء و العالم من البحار: لا ريب فى ان الليل بحسب الشرع مقدم على اليوم، فما ورد فى ليلة الجمعة مثلا- انما هى الليلة المتقدمة لا- المتأخرة، و ما يعتبره بعض المنجمين و بعض العرب فى تأخير الليلة فهو محض اصطلاح منهم، و لا يبتنى عليه شىء من أحكام الشريعة، ثم قال: و مما يدل عليه ما رواه الكلينى فى الروضة بسند موثق عن عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ان المغيرية يزعمون ان هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة فقال: كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية، ان أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام، ثم ذكر (قده) المغيرية و قصة أهل بطن نخلة الى ان قال: فالليل سابق على النهار و محسوب مع اليوم الذى بعده يوما، و ما سبق من تقديم خلق النهار على الليل لا ينافى ذلك انتهى. أقول: و لعل ما احتمله هذا البعض من الأصحاب من دخول الليلة المستقبلة فى مسمى اليوم مأخوذ مما زعمه المغيرية أو اتخذه مما يدل على تقديم النهار على الليل، و كيف كان فهو احتمال يقطع بفساده، هذا تمام الكلام فى الدعوى الاولى اعنى دعوى عدم دخول الليلة الاولى و لا الرابعة فى الاعتكاف الا فيما إذا أدخلهما أو أدخل بعضهما فيه بالنية.

و اما الدعوى الثانية فهى فى دخول الليلتين المتوسطتين فيه فالمشهور فيه ذلك خلافا لما فى الخلاف، قال فى المسألة الخامسة و العشرين من كتاب الاعتكاف إذا قال للّه على ان اعتكف ثلاثة أيام، لزمه ذلك، فان قال متتابعة لزم بينهما ليلتان، و ان لم يشترط المتابعة جاز له ان يعتكف نهارا ثلاثة أيام لا لياليهن، ثم نقل أقوال أصحاب

الشافعي و غيرهم الى ان قال: دليلنا ان الأصل براءة الذمة و الذى وجب عليه بالنذر الاعتكاف ثلاثة أيام، و اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس هكذا ذكره الخليل و غيره من أهل اللغة، و الليل لم يجر له ذكر فوجب ان لا يلزمه انتهى، و لا يخفى ما فيه مع انه (قده) ذكر فى المسألة الحادية عشر منه انه لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام و ليلتين الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة على انه لا يجوز (أو لا يكون) الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام انتهى، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور من جهة اعتبار الاستمرار الذى أخذت الأيام الثلاثة ظرفا له، و من المعلوم انه مع خروجه عن المسجد فى الليلتين المتوسطتين لا يكون اللبث فيه مستمرا ثلاثة أيام، و ان كان معتكفا فى تلك الأيام المتوالية على سبيل الاستمرار، و هكذا فى نظائر الاعتكاف مثل أيام الإقامة و أيام الحيض و الطهر و الخيار و نحوها.

فان قلت: يمكن ان يكون التوالى فى الاعتكاف كالتوالى فى الصوم فيما يعتبر فيه الموالاة كالكفارات، فكما انه يتحقق فيه الموالاة مع خروج الليل إجماعا كذلك يتحقق فى الاعتكاف بتوالى الأيام الثلاثة مع خروج الليالى عنه.

قلت الفرق بين الاعتكاف و الصوم مضافا ما ذكرت فى السؤال من الإجماع على تحقق التوالى فى الصوم مع خروج الليل، هو ان الاعتكاف يتحقق فى الليل كما يتحقق فى النهار، و من ثم لو صرح بإدخال الليالى أو بعضها و اتى بلفظ يستلزم إدخالها دخلت، و إذا لم يدخل الليالى المتوسطة كان قد فرق الاعتكاف فلا يكون متتاليا و هذا بخلاف الصوم، فإنه لما لم يتحقق فى الليل تعين حمل الموالاة فيه على توالى نهار الأيام خاصة لامتناع غيره، و الموالاة المعتبرة فى الاعتكاف اعتبرت فى الفعل الواقع فى الأيام، و المعتبرة فى الصوم اعتبرت فى نفس الأيام، و الا فالإفطار فى الليل يتخلل بين الصومين و ان كانت الموالاة متحققة بين يوميها، هذا مضافا الى ان المعهود فى الاعتكاف و السيرة الجارية فيه هو استمراره من أول شروعه الى غروب يوم الثالث منه و عدم انقطاعه بالخروج فى الليالى المتوسطة بين أيامه بخلاف الصوم، مع ان فى

وجوب الكفارة بالجماع فى الليل دلالة على وجوب الاعتكاف فيه.

ففى خبر ابن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان، قال: عليه الكفارة قلت: فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان. (الأمر الثامن) المحكى عن العلامة فى المختلف اجزاء التلفيق فى صدق الثلاثة مع الاتصال، و عليه جماعة أخرى منهم صاحب الجواهر (قده) و قالوا بأنه لو نوى الاعتكاف فى أول الظهر من يوم الخميس مثلا يحصل اقله بمضى هذا النصف من يوم الخميس و تمام يوم الجمعة و السبت و نصف يوم الأحد إلى الظهر منه، فيتحقق بيومين تامين و نصف يوم الخميس و نصف من الأحد فيدخل فيه ثلاث ليال، ليلة الجمعة و السبت و الأحد، خلافا للمحكى عن المبسوط و جماعة أخرى فذهبوا الى عدم الاجزاء بذلك. و استدل للأول بأن المنساق الى الذهن من اعتبار الأيام الثلاثة فى عدد الاعتكاف هو مقدار الزمان المساوى لزمان ثلاثة أيام، لا خصوص تلك الأيام بعينها، لكونه المتداول فى الاستعمالات كما فى مثل قوله تعالى خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّٰامٍ، حيث ان المراد من ستة أيام فيه هو مقدارها إذ لا يوم قبل خلق السموات و الأرض كما لا يخفى، مضافا الى إرادة مثل ذلك فيما هو من أمثال المقام الذى يكتفى فيه بالتلفيق قطعا كاقل الحيض أو أكثره و أكثر النفاس و اقامة العشرة فى المسافر و أيام الاستبراء و العدة و مدة الخيار، حيث انه يكتفى فى جميع تلك

الموارد بالمدة المضروبة لها و لو حصلت بالتلفيق.

و استدل للثانى: بأن اليوم حقيقة عرفا و لغة فى زمان مخصوص ممتد من أول الفجر الصادق الى الغروب، و بعض اليوم ليس بيوم حقيقة لمغايرة الجزء و الكل كما هو واضح، الا ان تقوم قرينة على ارادة مقدار زمانه عند إطلاقه و هى منتفية فى المقام، بل يمكن ان يدعى بقيامها على ارادة خصوص اليوم منه فى المقام و هى اعتبار الصوم فى الاعتكاف الذى لا للفيق فيه قطعا، بل اللازم من جواز التلفيق بما صورناه اعتبار صوم أربعة أيام من الخميس إلى أخر يوم الأحد لعدم تمشى التلفيق فيه و قيام قرينة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٣٢

الموارد التى ذكروها فى الاستدلال مثل الآية المباركة و المقامات التى ذكر اجزاء التلفيق فيها لقيام الدليل عليه لا يقتضى حمل مورد الاعتكاف عليها، مع عدم قيام دليل عليه فى هذا المورد بل مع قيام الدليل على عدمه، و هو اعتبار الصوم فيه مع عدم صحة التلفيق فيه، و لا- شبهة فى احتمال اعتبار خصوصية اليوم الكامل فى المقام، و معه فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الدليل فى اعتباره مع عدم ما يدل على خلافه، فالأقوى عدم الاجزاء بالتلفيق، نعم لا بأس بازياد بعض اليوم أو الليل على الأيام الثلاثة كما تقدم فى البحث عن نيته.

[السادس ان يكون فى المسجد الجامع]

السادس ان يكون فى المسجد الجامع، فلا يكفى فى غير المسجد و لا فى مسجد القبيلة و السوق، و لو تعدد الجامع تخير بينها، و لكن الأحوط مع الإمكان كونه فى أحد المساجد الأربعة مسجد الحرام و مسجد النبى (ص) و مسجد الكوفة و مسجد البصرة.

فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صحة الاعتكاف ان يكون فى المسجد إجماعا منا بقسميه، و النصوص به مستفيضة، و سيمر عليك بعضها و قد تطابق النصوص و الفتاوى على عدم صحته فى غير المسجد مطلقا من غير فرق فى المعتكف بين الرجل و المرأة خلافا للمحكى عن بعض العامة فجوز للمرئة الاعتكاف فى مسجد بيتها و هو مردود بالإجماع منا على خلافه، و بالجملة فلا- خلاف فى اشتراط كونه فى المسجد، و انما الخلاف فى تعيينه فقد اختلفوا فيه على أقوال منها ما هو المحكى عن ابن ابى عقيل: من صحته فى كل مسجد من الجامع و غيره، و يستدل له بظاهر الآية المباركة:

و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد. حيث انها تدل على اعتبار كونه فى المسجد، و صحته فى أى مسجد كان، و تقريب دلالتها على الأول أنها خصت تحريم المباشرة مع النساء لمن كان معتكفا فى المسجد، و لو كان الاعتكاف صحيحا فى غيره لم يكن التحريم مختصا بمن كان معتكفا فيه، فمن اختصاصه به يثبت اعتبار صحته فيه، و تقريب دلالتها على الثانى هو الإتيان بالجمع المعرف باللام اعنى قوله: فى المساجد، و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٣٣

يدل على العموم، و فيه ان ظهور الجمع فى العموم و ان كان مما لا- ينكر الا- انه مخصص بالنصوص الدالة على المسجد المخصوص كما سيأتى.

و منها اعتبار كونه فى المسجد الجامع و هو المسجد الذى يجتمع فيه المعظم من أهل البلد فى مقابل مسجد السوق أو القبيلة و نحوهما مما أعد لطائفة خاصة، فهو اى المسجد الجامع مما أعد لمعظم أهل البلد سواء انعقد فيه الجمعة أو الجماعة أم لا، و ان كان لا ينفك فى الغالب عنهما أو عن أحدهما، لكنه لا يعتبر فى صدق الجامع انعقادهما أو انعقاد أحدهما فيه، بل المدار فى

صدقه كونه مما أعد لمعظم أهل البلد.

قال فى الروضة: و هو اى المسجد الجامع ما يجتمع فيه أهل البلد و ان لم يكن أعظم لا نحو مسجد القبيلة، و هو مختار المحقق فى الشرائع، و حكى عن المفيد أيضا، و قد اختار غير واحد من المتأخرين كصاحب الجواهر و غيره، و استدلوا له بجملة من النصوص.

كصحيح الحلبى المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع، و صحيح داود بن سرحان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: ان عليا كان يقول لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم أو مسجد جامع، و خبر على بن عمران عن الصادق عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه قال: المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع، و خبر داود بن الحصين المحكى عن جامع البزنطى عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا اعتكاف الا بصوم و فى المصر الذى أنت فيه، و قال فى الوسائل بعد نقل هذا الأخير و هذا مبنى على عدم وجود المسجد الجامع فى غير المصر غالبا انتهى.

و منها اعتبار كونه فى مسجد جماعة أو ما يصلى فيه صلاة اليومية بالجماعة، و حكى عن جماعة من الأصحاب و ظاهرهم الانعقاد فيه و لو لم يكن جامع البلد، و استدلوا له بنصوص كثيرة.

كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة و تصوم ما دمت معتكفا.

و موثق ابن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: لا يصلح العكوف فى غيرها (يعنى غير مكة) الا ان يكون فى مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أو فى مسجد من مساجد الجماعة.

و خبر يحى بن العلاء الرازى عن الصادق عليه السّلام قال: لا يكون اعتكاف إلا فى مسجد جماعة.

و خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلاة جماعة، و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة، بناء على ان يكون المراد بالإمام العدل الامام العدل المقابل لإمام المخالف كما كان هو الغالب فى مساجد البغداد، لا الامام المعصوم بقرينة ما فيه من نفى الباس عن الاعتكاف فى المساجد المذكورة فى ذيله، إذ لو كان المراد من قوله: امام عدل هو ذلك لا نحصر صحة الاعتكاف فى المساجد التى ينفى عنها الباس فلا معنى حينئذ لنفى البأس عنها بعد الحكم باعتبار كون المسجد مما صلى فيه المعصوم مع كون هذه المساجد المذكورة مما صلى فيه المعصوم كما لا يخفى.

و خبر ابى الصلاح الكنانى المروى عن الصادق عليه السّلام قال ان عليا كان يقول:

لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو فى مسجد الرسول صلّى اللّه عليه و سلّم، أو فى مسجد جامع جماعة.

و منها اعتبار كونه مسجدا يصلى فيه صلاة الجمعة بالجماعة، و هو المحكى عن

انتصار السيد و مبسوط الشيخ، و حكاه فى المحكى عن المختلف عن المفيد و ابن حمزة و الحلى.

و يستدل لهذا القول بالمرسل الذى حكاه فى المختلف عن ابن الجنيد انه روى عن ابن سعيد عن الصادق عليه السّلام جوازه فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة جمعة، و فى المسجد الذى يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و منها ما عن الأكثر و نسب الى الشيخ و المرتضى و الصدوق و ابى الصلاح و ابن البراج و ابن حمزة و ابن سعيد و هو انه لا يصلح الاعتكاف إلا فى أربعة مساجد، المسجد الحرام، و مسجد النبى صلّى اللّه عليه و سلّم و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة، و مثله المحكى عن ابن بابويه الا انه بدل مسجد البصرة بمسجد المدائن، و نسب مسجد البصرة إلى رواية، ثم قال: و العلة فى ذلك كله انه لا يعتكف إلا فى مسجد جمع فيه امام عدل، و جمع النبى صلّى اللّه عليه و سلّم بمكة و المدينة، و جمع أمير المؤمنين عليه السّلام فى هذه المواضع، و عن الشيخ صحته فى الخمسة بذكر مسجد المدائن مع مسجد البصرة، و استدلوا له مضافا الى الإجماع المدعى به فى الانتصار و الخلاف و التبيان و الغنية و السرائر و مجمع البيان.

بصحيح عمر بن يزيد المتقدم و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول: فى الاعتكاف ببغداد فى بعض مساجدها، فقال: لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلاة جماعة و لا بأس ان يعتكف فى مسجد الكوفة و البصرة و مسجد المدينة و مسجد مكة.

و مرسل الفقيه و فيه و قد روى فى مسجد المدائن.

و ما أرسله ابن الجنيد و قال روى ابن سعيد عن الصادق عليه السلام: جواز الاعتكاف فى كل مسجد صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، و فى المسجد الذى

تصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة.

و مرسل المقنع و فيه لا اعتكاف إلا فى مسجد يصلى فيه الجمعة بإمام و خطبة، بناء على حمل الإمام فى هذه الاخبار على إمام الأصل، و هذه الاخبار كما ترى مقيدة بما إذا كان المسجد مما جمع فيه امام معصوم جمعة أو جماعة، فينحصر فى الأربعة أو الخمسة المذكورة، و الاخبار المتقدمة التى استدل بها للأقوال الأخر مطلقة، فيجب حملها على تلك الأخبار المقيدة على ما تقتضيه القاعدة فى الجمع بين المطلق و المقيد، مع ان جواز الاعتكاف فى هذه المساجد متيقن، و فيما سواها مشكوك، فيجب الاقتصار على المتيقن، هذه جملة الأقوال فى المسألة، و ما استدل به لكل واحد منها، و قد ظهر مما ذكرناه ان منشأ الاختلاف فى الأقوال هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فلا بد من الجمع بين تلك الاخبار على ما يرفع الاختلاف. فتقول: الظاهر عدم الاختلاف فى الاخبار التى عبر فيها بالمسجد الجامع، و مسجد الجماعة، و المسجد الذى صلى فيه امام عدل صلاة الجمعة جماعة، إذ الجميع ينطبق على المسجد الجامع بمعنى ما يجتمع فيه المعظم. فى مقابل مسجد السوق و القبيلة مع إمكان تفسير الجامع بما يصلى فيه الجمعة كما فسره فى مصباح المنير بذلك، أو بما يصلى فيه الجماعة كما فسره به فى المسالك، و ذلك لوقوع الجماعة و الجمعة فى الأمصار بحسب الغالب فى ما يجتمع فيه المعظم، فمآل هذه الطوائف أعنى ما عبر فيها بالجامع، أو مسجد الجماعة، أو ما يصلى فيه الجمعة واحد، و اما ما عبر فيه بالمساجد المخصوصة الأربعة أو الخمسة كصحيح عمر بن يزيد فهو و ان كان صحيحا من حيث السند لكن لا دلالة له على إرادة امام المعصوم فيما فيه من امام عدل لما أوضحناه، مع ان تنكير العدل فى قوله: امام عدل يشعر بل يدل على كون المراد اى عدل كان، لا خصوص المعصوم، و به يجاب عن الاستدلال بمرسل المقنع مع ما فيه من الإرسال، و اما مرسل الفقيه، و ما أرسله ابن الجنيد فيرد عليهما مضافا الى ما يرد على الاستدلال، بصحيح عمر بن يزيد، و بمرسل مقنع من انهما لا يدلان على حصر الجواز بما صلى فيه إمام الأصل بالجمعة أو الجماعة،

هذا مضافا الى منع كون هذه الاخبار مقيدة، و ما عداها مطلقة الواجب حملها عليها إذ فى ما عداها ما لا يقبل ذلك، و كيف يصح حمل ما فى صحيح داود بن سرحان الذى فيه: ان عليا كان يقول: لا ارى الاعتكاف إلا فى المسجد الحرام، أو مسجد

الرسول، أو مسجد جامع، على ارادة المسجد الحرام، و مسجد الرسول عن قوله: أو مسجد جامع، أو حمل قوله فى خبر داود بن الحصين: لا اعتكاف إلا فى المصر الذى أنت فيه على احدى المساجد الأربعة، أو الخمسة، أو حمل ما فى موثق ابن سنان: لا يصح العكوف فى غيرها يعنى مكة الا ان يكون فى مسجد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، أو فى مسجد من مساجد الجماعة، فلا ينبغى التأمل فى إرادة الفضيلة فى تلك الأخبار المنصوصة بالمساجد المخصوصة. و اما دعوى الإجماع فهى موهونة بالقطع بتحقق الخلاف، و كون المسألة ذات أقوال متعددة، و اما كون المساجد المخصوصة متيقنة فهو لا تنافى جواز الإتيان فى غيرها، إذا دل عليه الدليل، فالحق جواز الإتيان بكل مسجد أعد لاجتماع المعظم فيها، سواء أقيمت فيه الجماعة أو الجمعة أم لا، و سواء صلى فيه المعصوم جمعة أو جماعة أم لا، و لكن الأحوط مع التمكن من الإتيان فى إحدى المساجد المخصوصة عدم اختيار غيرها، لما ذكر من كونها المتيقن، و للخروج عن مخالفة من اختصه بها و اللّه العالم.

[السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]

السابع اذن السيد بالنسبة إلى مملوكه، سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا لم يتحرر منه شىء، و لم يكن اعتكافه اكتسابا، و اما إذا كان اكتسابا فلا مانع كما انه إذا كان مبعضا فيجوز منه فى نوبته؟؟؟ مولاه من دون اذن بل مع المنع منه أيضا، و كذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاص، و اذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافيا لحقه، و اذن الوالد و الوالدة بالنسبة إلى ولدهما، إذا كان مستلزما لإيذائهما، و اما مع عدم المنافاة و عدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم، و ان كان أحوط خصوصا بالنسبة إلى الزوج و الوالد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۳۸

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف و لا إشكال فى اعتبار اذن المولى فى صحة اعتكاف العبد، لما تقدم فى أبحاث الصوم المستحب من انه عبد مملوك لا يقدر على شىء، فما فيه من المنافع و الانتفاعات و التصرفات لمولاه، و لا يصح له التصرف فيه بلا اذن من مولاه لانه، تصرف فى ملك الغير من دون اذنه، فكلما يكون شيئا معتدا به عرفا من أفعاله و حركاته و سكناته خارج عن تحت سلطنته و مملوك لمولاه، و لا شبهة ان الاعتكاف فى المسجد الذى لا يكون أقل من ثلاثة أيام يكون كذلك، أى شىء معتد به عرفا فيحتاج فى صحته إلى اذن مولاه، فلا يصح منه الا بإذن مولاه، و ليس المانع عن صحته كونه مفوتا لحق مولاه، و مانعا عن استيفائه، بل لو لم يكن كذلك لكان باطلا لانه تصرف فيما للغير من دون اذنه كتصرف أحد فى ملك الأخر، حيث ان المنع عنه لا ينوط بكونه مفوتا لحق مالكه، بل انما هو لأجل كونه تصرفا فى ملك الغير، و لا يحل لأحد ان يتصرف فى ملك غيره الا باذنه، و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و قد استوفينا فى بيان خروج ما كان من تصرفاته يعد شيئا معتدا به عن حيز سلطنته عن الآية المباركة، عبد مملوك لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلىٰ مَوْلاهُ، فى بيع العبد فى المعاملات. (الأمر الثانى) لا فرق فى المملوك فيما ذكر بين كونه قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا لم يتحرر منه شىء، و ذلك لمناط تحقق الممنوعية فى الجميع، و هو كونه عبدا مملوكا فلا يقدر على شىء و هذا ظاهر. (الأمر الثالث) يصح الاعتكاف من المكاتب إذا كان اعتكافه اكتسابا، كما إذا آجر نفسه للاعتكاف نيابة عن غيره ميتا، أو عن الحى بناء على صحة النيابة عن الحى أيضا، و ذلك لا لأجل عدم الحاجة الى الاذن حينئذ، بل لتحقق الاذن من مولاه بعقد المكاتبة. اللهم الا ان يمنعه عن مثل هذا الاكتساب، فلا فرق مع عدم المنع عنه بين كون الكتابة مطلقة، أو مشروطة، لتحقق الاذن بصدور عقد الكتابة مطلقا و لو كانت مشروطة. (الأمر الرابع) يصح الاعتكاف من العبد المبعض إذا هاياه «۱» مولاه إذا كان الاعتكاف منه فى توبته، بحيث

(۱) المهاياة فى كسب العبد انهما يقسـمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه و يكون كسبه فى كل وقت لمن ظهر له بالقسمة (مجمع البحرين)

تسع توبته له من دون اذن من مولاـه، بـل و لو مع نهيه عنه أيضـا، لأنه لكونه مبعضا يكون بعض منافعه له على مقـدار تبعيضه فى المملوكية، فتصير منافعه مشتركة بينه و بين مولاه على نحو الإشاعة، و لا يجوز لأحد من الشركاء ان يتصرف فيما له على الإشاعة إلا بإذن شـريكه، لكن الاذن يتحقق من المولى بإيقاع المهاياة بينه و بين عبده، فتصـير منافعه التى للعبد متميزة عما تكون لمولاه بواسـطة المهايـاة و صـحتها فيكون تصـرفه فى أيـام نوبته فى ملكه، مع اذن مولاـه الـذى هو شـريكه فيهـا كمـا هو ظـاهر. (الأـمر الخامس) صـرح الشـهيد (قـده) باعتبار إذن المسـتأجر فى صـحة اعتكاف أجيره الخاص، و اختاره صاحب الجواهر (قده) و غيره أيضا مسـتدلين له بكون المسـتأجر مالكا لمنفعة أجيره، و ما ذكروه على إطلاقه ممنوع، بل يجب التفصـيل فى الأجير فإنه يتصور على أقسام.

(الأول) فيما إذا أجر نفسه فى كلما له من المنافع و الافعال بحيث يصير جميع منافعه ملكا للمستأجر، و فى هذا القسم يصح القول بتوقف صـحة اعتكافه على إذن مسـتأجرة، لان هذا الفعل الصادر منه يكون ملكا لمسـتأجره لا يصح تصـرف الأجير فيه الا بإذنه، فهو حينئـذ كالعبـد، الا ان منافع العبد مملوكة لمولاه تبعا لملكه لعينه، نظير ملك منافع الدار لصاحب الدار تبعا، و فى هذا الأجير مملوكة للمسـتأجر بعقد الإجارة، نظير ملك مسـتأجر الدار لمنافعها بالإجارة، و كيف كان فحكم هذا الأجير حكم العبد فى عدم صحة تصـرفاته فيما له من المنافع إلا بإذن مستأجرة، و لعل ما استدلوا به من كون منفعته لمستأجره انما هو فى هذا القسم، إذ فيه يكون نفس فعله الاعتكافى ملكا لمستأجره، فلا يصح استيفائه من الأجير إلا بإذن مستأجرة. (القسم الثانى) ما إذا أجر نفسه لعمل فى وقت معين يضاد مع الاعتكاف فى ذلك الوقت، كما إذا أجر نفسه لتعمير دار المسـتأجر فى أيام معينـة، حيث ان عمله فيها لا يجتمع مع عمل الاعتكاف فى ذلك الوقت لكونه ضـدا له، و هذا يدخل فى باب الأمر بالشـىء، و حيث انه لا يقتضـى النهى عن الضد الخاص و ان كان موجبا لارتفاع الأمر عنه، فلو ترك المأمور به و اشـتغل بضده يكون صحيحا، اما بالملاك، أو لصيرورته مأمورا بالأمر الترتبى على ما حقق فى الأصول، فاللازم

حينئـذ صـحة اعتكافه و ترتب الثواب عليه، و ان كان عاصـيا لما يجب عليه بعقـد الإجارة و مسـتحقا للعقوبـة على تركه. (القسـم الثالث) ما إذا لم يكن الاعتكاف منافيا مع ما يجب عليه بالإجارة، كما إذا أجر نفسه لخياطـة ثوب أو كتابة كتاب فى زمان معين، فاعتكف فى المسـجد و اشـتغل بما يجب عليه بالإجارة، و لا إشكال فى صحة اعتكافه، و صحة عمله المستأجر عليه، و استحقاقه الأـجرة، و أوضـح من ذلـك ما إذا توقف العمل المسـتأجر عليه باللبث فى المسـجد كما إذا أجر نفسه لتعمير المسـجد فى زمان معين بحيث يتوقف اشـتغاله به على لبثه فيه، فيقصـد الاعتكـاف فى لبثه فيه زمان عمل المسـتأجر عليه، و هـذا مما لا اشـكال فيه. فتبين ان صورة بطلان الاعتكاف منحصـرة بالقسم الأول، بحيث لم يكن الأجير مالكا لعمل من اعماله كالعبد، و فيما عداه يصـح منه الاعتكـاف و ان كـان عاصـيا بترك العمل المسـتأجر عليه فى القسم الثانى أيضا. (الأمر السادس) ظاهر الأصـحاب اعتبار اذن الزوج فى صـحة اعتكاف الزوجة، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، معللين بملكية الزوج منافعها، فلا يجوز صـرفها بغير الاذن، و قـد يـدعى دلالـة صـحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام عليه، و فيه سـئلت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن امرأة كـان زوجها غائبا فقـدم و هى معتكفـة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قـدومه من المسـجد الى بيتها فتهيأت لزوجها حتى

واقعها (الحديث) فان فى التعبير فى السؤال بقول السائل: و هى معتكفة بإذن زوجها دلالة على مفروغية اعتبار اذن الزوج فى صحة اعتكافها، و الا لم يكن محل لذكره، مضافا الى اشتراط الصوم فى الاعتكاف مع اعتبار اذن الزوج فى المندوب من الصوم (هذا). و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، للمنع عن ملك الزوج منافع الزوجة، و المنع عن عدم جواز صرفها بغير الاذن، و منع دلالة صحيح ابى ولاد على اعتبار اذن الزوج فى اعتكاف الزوجة، بل و لا إشعاره به، و منع اعتبار اذن الزوج فى صحة صوم المندوب من زوجته كما تقدم، و منع اعتبار الصوم المندوب فى صحة الاعتكاف لكفاية مطلق الصوم فى صحته و لو كان واجبا كما يأتى، و إمكان انفكاك الصوم المندوب، و الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۴۱

فى الاذن بأن كانت مأذونه فى الصوم دون الاعتكاف، فاللازم صحة اعتكافها إذا كانت مأذونه فى الصوم المندوب، فلا يدل على اعتبار اذنه فى اعتكافها، و التحقيق ان يقال:

ببطلان اعتكافها فيما إذا كان علة تامة لتفويت التمتع منها بحيث لولاه لتمتع منها زوجها قهرا لكونه حينئذ علة تامة للتفويت المحرم عليها، و العلة التامة للمحرم محرمة، و مع حرمته يكون باطلا لأن النهى عنه يقتضى فساده، و فيما إذا لم يكن كذلك لا يكون فاسدا، لان فساده متوقف على النهى عنه، و لا يكون منهيا عنه لأن النهى عنه متوقف على كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده الخاص، و هو ممنوع بالمنع عن مقدمية فعل الضد لترك ضده حسبما برهن عليه فى الأصول، هذا إذا صار الاعتكاف موجبا لتفويت حق الزوج من الاستمتاع بها، و مع عدمه كما إذا كان الزوج غائبا عنها، أو مريضا، أو صغيرا، أو معتكفا مثلها فالحكم بعدم البطلان أظهر، فالمتحصل هو بطلان اعتكاف الزوجة من دون اذن زوجها فيما إذا كان علة تامة لترك تسليم نفسها بزوجها لان يتمتع بها، و صحته فيما عداه، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى البحث عن تطوع الزوجة بالصوم. (الأمر السابع) المحكى عن الدروس اعتبار اذن الوالد و المضيف فى صحة اعتكاف الولد و الضيف، و الأقوى فى الضيف عدم اعتبار اذن مضيفه لعدم الدليل عليه أصلا، بل لعله لا يحتاج الى البيان، و لعل ما ذكره (قده) انما هو لأجل اعتباره فى الصوم المندوب مع اشتراط الصوم فى الاعتكاف و هو مع ما فى اعتبار اذن المضيف فى صحة تطوع الضيف بالصوم ممنوع بعدم اعتبار الصوم المندوب فى الاعتكاف، و اما اعتكاف الولد فالحق فيه عدم اعتبار اذن الوالد فيه، الا إذا كان موجبا لإيذائه، حيث انه حرام حينئذ لحرمة إيذائه من غير اشكال، و لا فرق بينه و بين الوالدة فى ذلك، بل لعل حرمة إيذاء الوالدة تكون آكد، و فيما سوى ذلك فلا دليل على البطلان مع نهيهما عنه فضلا عن اعتبار إذنهما، لكن الأحوط مراعاة إذنهما و عدم الاشتغال به بدونه، لا سيما مع نهيهما، أو نهى أحدهما عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۴۲

[الثامن استدامة اللبث فى المسجد]

الثامن استدامة اللبث فى المسجد، فلو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم، و الجاهل به، اما لو خرج ناسيا أو مكرها فلا يبطل، و كذا لو خرج لضرورة عقلا أو شرعا أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط أو للاغتسال من الجنابة أو استحاضة و نحو ذلك، و لا يجب الاغتسال فى المسجد و ان أمكن من دون تلويث و ان كان أحوط، و المدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض اجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما.

فى هذا المتن أمور. (الأول) يعتبر فى صحة الاعتكاف استدامة اللبث فى المسجد بمقدار ما يحصل به العدد المعتبر فى

الاعتكاف، و هو ثلاثة أيام، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، و عن المدارك نسبته الى العلماء كافة و يدل عليه مضافا الى الإجماع و الى انه لا معنى للاعتكاف الا اللبث فى المسجد، فيكون اللبث ذاتيا له بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته بل هو نفس مهيته، فلا يعقل تحقق الاعتكاف مع انتفائه، النصوص الكثيرة.
ففى خبر داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال:
و لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك.
و خبره الأخر المروى فى الكتب الثلاثة قال كنت بالمدينة فى شهر رمضان فقلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انى أريد ان اعتكف فما ذا أقول و ما ذا افرض على نفسى. فقال:
لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك.
و خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط.

و صحيح الحلبى المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و لا يخرج فى شىء إلا لجنازة، أو يعود مريضا، و لا يجلس حتى يرجع، قال: و اعتكاف المرأة مثل ذلك. (الأمر الثانى) لو خرج عمدا اختيارا لغير الأسباب المبيحة لخروجه، فان كان قبل إكمال الثلاثة بطل اعتكافه من أصله، و لو كان بعد إكمالها صح اعتكافه الى زمان الخروج، و بطل ما يقع منه بعده. اللهم الا ان ينوى اعتكافا مستأنفا ثلاثة أيام، أو أزيد، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة فى الأمر الأول شرطية استدامة اللبث فى صحته المقتضى لانعدام المشروط بانعدام شرطه. (الأمر الثالث) لا فرق فى بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد بين ان يكون عالما بمبطليته، أو جاهلا، و ذلك لان المستفاد من النصوص المتقدمة كون الاستدامة من الشروط الواقعية، و هى لا تتفاوت بين العلم و الجهل بها، و ان كان يتفاوت فى المعذورية و عدمها إذا كان جاهلا قاصرا، و أرسل فى الجواهر نفى الفرق بين العلم و الجهل بالحكم فى المقام إرسال المسلمات، و قال (قده): الجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع.
(الأمر الرابع) المعروف على انه لو خرج ناسيا أو ساهيا لم يبطل اعتكافه، و فى الجواهر دعوى نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأصالة عدم مانعية الخروج النسيانى عن صحته بعد عدم قيام الدليل عليها، إذ الدليل على مانعية الخروج من دون الأسباب المبيحة له اما الإجماع على مانعيته، أو الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول المشتملة على النهى عن الخروج المستفاد منها مانعية الخروج عن صحته، أو كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف، إذ هو كما عرفت ليس الا اللبث فى المسجد مع النية، فالخروج بما هو خروج و لو كان عن سهو أو نسيان مناف مع حقيقته، موجب لانتفائه، و شىء من هذه الأدلة لا يثبت البطلان مع الخروج النسيانى. اما الإجماع فلأنه فى صورة العلم و الاختيار بل قد عرفت دعوى نفى الخلاف فى عدم البطلان عند الخروج مع النسيان، و اما الاخبار فهى أيضا منصرفة عن صورة النسيان فى أنفسها، و لا سيما مع اشتمالها على النهى عن الخروج المختص بصورة التذكر، إذ لا يصح نهى الناسى عنه، و اما كونه منافيا لحقيقة الاعتكاف،

فالكلام هاهنا فى اليسير من الخروج الذى لا ينافى مع صدق اللبث عرفا كالخروج بقدر ما لا بد للحاجة كما سيأتى، مع انه لو كان قاطعا لحقيقته لكان منافيا معه، فيما يكون بضرورة فيه و فيما لا بد منه، غاية الأمر عدم الإثم فيه لو كان الاعتكاف واجبا.
و اما الخروج الطويل المضاد مع صدق الاسم معه فهو خارج عن محل الكلام كما سنذكره، و بالجملة فشىء من هذه الأدلة لا

یوجب البطلان مع الخروج بالسهو أو النسیان، فمع الشک فی بطلانه به یکون المرجع هو الأصل، أی أصالهٔ عدم مانعیته عنه، بل یصح الرجوع الی حدیث الرفع، و الاستدلال به علی عدم البطلان تارهٔ بجملهٔ ما فیه من رفع النسیان، حیث انه یدل علی ان حکم الخروج مع التذکر مرفوع عند طرو النسیان، بناء علی تعمیم المرفوع بکلما یکون قابلا للرفع و الوضع شرعا، من الحکم التکلیفی و الوضعی، و یکون المستفاد منه اختصاص حکم مانعیهٔ الخروج بصورهٔ التذکر، و ارتفاعه بسبب النسیان، و هذا الرفع واقعی کالوضع مع التذکر، فیدل علی اختصاص المانعیهٔ بصورهٔ التذکر.

و اخری بجملهٔ ما فیه من قوله: ما لا یعلمون، إذ بعد التذکر یشک فی بطلان الاعتکاف للشک فی کون الخروج النسیانی قاطعا له، فقاطعیهٔ المشکوکهٔ بعد تذکره مرفوعهٔ برفع ما لا یعلمون، لکن هذا رفع ظاهری یثبت الصحهٔ فی مرحلهٔ الظاهر عند الشک فیها واقعا، و الا فلا یمس بکرمه الواقع، و یشهد علی صحهٔ التمسک بحدیث الرفع فی المقام استشهاد الامام علیه السلام به علی بطلان الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقهٔ عند الاستکراه.

ففی صحیح البزنطی عن ابی الحسن الرضا علیه السّلام فی الرحل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقهٔ ما یملک أ یلزمه ذلک؟ فقال علیه السّلام: لا قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم:

وضع عن أمتی ما اکرهوا علیه، و ما لم یطیقوا، و ما أخطئوا، فان الاستشهاد بقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم علی رفع ما اکرهوا و ما لم یطیقوه و ما أخطئوا دلیل علی ارادهٔ رفع الحکم الوضعی مما فیه، و حیث ان من جملهٔ ما فیه هو النسیان، فیدل علی

رفع مانعیته الخروج عن المسجد بسبب النسیان، فیثبت صحهٔ الاعتکاف مع الخروج عن النسیان و هو المطلوب، هذا ما قیل، أو یمکن ان یقال: فی عدم مانعیهٔ الخروج النسیانی عن صحته، و لا یخلو عن المنع. اما التمسک بأصالته عدم المانعیهٔ فهو یتم إذا لم یکن دلیل اجتهادی فی المقام یقتضی البطلان، لکن الانصاف وجوده فیه، و هو إطلاق الاخبار المتقدمهٔ الدالهٔ علی مانعیهٔ الخروج، و لو ما کان منها مشتملا علی النهی، لأن النهی غیری دال علی مانعیهٔ متعلقهٔ، فلا فرق فیما یدل علی المانعیهٔ بین ما کان بخطاب الوضع الشامل للمتذکر و الناسی، أو کان بالخطاب التکلیفی، حیث ان الخطاب التکلیفی، إذا کان غیریا دالا علی المانعیهٔ أو الجزئیهٔ أو الشرطیهٔ یعم الناسی أیضا، و معه فلا ینتهی الرجوع الی الأصل العملی. نعم الإجماع علی مانعیهٔ الخروج لا یشمل الخروج النسیانی، لعدم الإجماع فیه، بل ادعی الإجماع علی عدمها، کما ان التمسک بمنافاهٔ الخروج مع حقیقهٔ الاعتکاف أیضا لا یتم فی الخروج الذی هو محل الکلام فی المقام، حیث قد عرفت فی تقریب الاستدلال بان البحث فیما إذا صدق الاعتکاف عرفا مع الخروج. و اما التمسک بحدیث الرفع اما جملهٔ ما فیه من رفع النسیان فهو فاسد، لان الکلام فی حکم المنسی بعد زوال النسیان، و قد ثبت فی الأصول ان موارد التمسک بالحدیث انما هو فیما إذا کان المرفوع امرا وجودیا شاغلا لممحله المناسب له فی عالم العین أو الاعتبار، و ان یکون قابلا للرفع التشریعی إما بنفسه، کما إذا کان حکما، أو بأثره کما إذا کان موضوعا لحکم شرعی، و ان یکون فی رفعه منهٔ علی المکلف؟ حیث انه ورد فی مقام الامتنان، و ذلک کأکل شیء محرم نسیانا لحرمته، حیث انه مما وجد فی عالم العین و یکون بأثره قابلا للرفع و هو الحرمهٔ و المانعیهٔ لما لم تکن مجعولهٔ بالأصالهٔ، و کان وضعها بتعلق الأمر بشیء مقید بعدم شیء أخر حیث ینتزع منه مانعیهٔ ذاک الأمر الذی اعتبر عدمه فی متعلق الأمر یکون رفعه أیضا برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر بذاک المقید، فرفع مانعیهٔ المانع مع بقاء الأمر بذات المقید مجردا عن قیده یحتاج الی دلیل یدل علیه، و لیس فی رفع

النسيان دلالة عليه، و ان شئت فقل: ان لسان نفى النسيان بمعنى المنسى هو رفعه من حيث هو رفع، لا ـ إثبات شيء أخر، و الحاصل ان المانعية كانت منزعة عن الأمر بالشيء المقيد بعدم المانع، و يكون رفعه برفع ذاك، و مع رفعه إثبات صحة الممنوع مجردا يحتاج إلى أمر أخر و يحتاج إثباته إلى الدليل، و ليس فى نفى الأمر المتعلق بالمقيد دلالة على تعلقه بالمتعلق المجرد عن قيده كما لا يخفى. فالقول بان وجوب المتعلق مجردا عن التقيد بعدم المانع يثبت بالأدلة المثبتة له، و نفى مانعية المانع فى حال النسيان يثبت بحديث الرفع اعنى ما فيه من رفع النسيان، و من ضمه الى تلك الأدلة يثبت وجوبه بلا قيد عدم المانع ساقط، لا يصح الاعتماد عليه، هذا. و اما التمسك بجملة ما فيه من رفع ما لا يعلمون، حيث انه بعد رفع النسيان يشك فى حكم هذا الخروج النسيانى من جهة الشك فى اختصاص مانعية الخروج بصورة التذكر، أو شموله لما كان بالنسيان، و فى مثله يصح التمسك برفع ما لا يعلم، الا انه متوقف على عدم تمامية إطلاق ما يدل على مانعيته، و الا فمعه فالمحكم هو إطلاقه، و كيف كان فلو تم الإجماع على عدم بطلان الاعتكاف بالخروج عن النسيان فهو، و الا فالحكم بالصحة معه لا يخلو عن الاشكال، و لا فرق فى النسيان بين كونه نسيان الحكم، حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به، فيشمله إطلاق ما يدل على رفع الحكم المجهول، أو نسيان الاعتكاف، أو نسيان حدود المسجد، فخرج عن حده بزعم انه غير خارج.

(الأمر الخامس) المصرح به فى الشرائع بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عن كره، حيث يقول: فلو خرج بغير الأسباب المبيحة بطل اعتكافه طوعا أو كرها، و يستدل له بان الاعتكاف لبث فى المسجد، و الخروج مناف له، و المحكى عن العلامة فى التذكرة اختصاص البطلان بالخروج الاختيارى، اما إذا أخرج كرها فلا، الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا، و فى المدارك نفى البأس عما ذكره فى التذكرة، و استدل له بالأصل، و حديث رفع القلم، و عدم توجه النهى الى هذا الفعل.

و ظنى عدم الخلاف بين ما ذكره المحقق و ما ذكره العلامة، لأن المحقق يقول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٤٧

بالبطلان مع الإكراه فيما إذا لم يصدق اللبث فى المسجد مع الخروج الإكراهى، و العلامة يقول: بالصحة إلا فيما إذا خرج عن كونه معتكفا، و كيف كان فمع انتفاء صدق اللبث فى المسجد ينبغى القول بالبطلان، لانتفاء موضوعه، و لعله لا ينبغى الخلاف فيه، بل يمكن ان يقال: بعدم الخلاف فيه، و مع صدق اللبث فيه بكون الخروج يسيرا كالخروج للحاجات الضرورية فالأقوى عدم البطلان، لما ورد من الرخصة فى الخروج للحاجة بأدنى من الإكراه و أسهل منه، بحيث يقطع بالترخيص فيه فيما هو أشد منه، و إذا ثبت جواز الخروج لحاجة من الحوائج فأى حاجة أشد من دفع ضرر الإكراه، و إذا جاز عند طرو ضرورة من الضرورات فأى ضرورة أقوى من ضرورة دفع ضرر المتوعد عليه عند الإيعاد عليه، فهذا لبس بقياس يحرم العمل به كما هو ظاهر.

(الأمر السادس) لا يبطل الاعتكاف بالخروج لضرورة فى الجملة بلا خلاف فيه، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و يدل عليه من النصوص.

صحيح داود بن سرحان المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام قال: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، و المرأة مثل ذلك. و غير ذلك من الاخبار التى تقدم بعضها فى الأمر الأول، و لا فرق فى الضرورة بين كونها عقلا، مثل تحصيل الغذاء، أو الدواء، أو الماء لمن كان فاقدا لها، و لا يتمكن من تحصيلها و هو فى المسجد، أو شرعا كقضاء الحاجة من بول، أو غائط، أو الاغتسال من الجنابة، أو الاستحاضة الوسطى و الكبرى إذا استلزم الاغتسال فى المسجد تلويثه، أو عادة كالاغتسال فيه إذا لم يستلزم إتيانه فى المسجد تلويثه، لجريان العادة على الخروج منه له، و لو لم يستلزم الإتيان به هتكا للمسجد أو مكثا محرما عليه، و ذلك لقيام السيرة على الخروج لمثله، فيعد الخروج له ضروريا بحسب العادة، و فى وجوب الخروج حينئذ و عدمه وجهان. ظاهر الأكثر الأول، لعله للهتك و الامتهان المنافى للاحترام، لكن

لزومهما على الدوام ممنوع، بل الأحوط عدم الخروج فيما إذا لم يستلزم تلويثا، و لم ينته الى الهتك المحرم، و منه يظهر عدم

جواز الخروج للوضوء أو الغسل المندوب كما صرح بعدم جوازه فى الغسل المندوب فى المدارك، و هو المحكى عن التذكرة، و استحسنه فى المدارك أيضا. (الأمر السابع) قال فى المعتبر: يجوز ان يخرج رأسه ليرجل شعره و يده و بعض أطرافه لما يعرض من حاجة الى ذلك، لان المنافى للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، و قد روى الجمهور عن عائشة ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم كان يدنى اليّ رأسه لا- رجله و هو معتكف، و كان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان. و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك، يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من البدن، لمنافاة خروج الجزء له كالكل. و الأقوى دوران الأمر بين صدق اللبث مع إخراج بعض البدن و عدمه، فيصح مع صدقه، و يبطل مع عدمه، و ربما يفرق بين خروج المعظم من البدن و إبقاء القليل منه، و بالعكس، كما ربما يختلف الصدق بين الإ-خراج على سبيل الدوام و مدة طويلة، و بين زمان قليل، أو إخراجه لحاجة و لو لأجل ترجيل شعره، و من دون حاجة اليه، و كيف كان فالمدار على صدق اللبث و عدمه. و اما ما روى الجمور عن عائشة ففيه انه مع عدم كونه من طرقنا لا ظهور فيه لخروج رأسه صلّى اللّه عليه و سلّم عن المسجد، نعم الظاهر منه إدناء رأسه الى جانب عائشة، و كون عائشة فى خارج المسجد، و من الغريب استظهار وقوع ذلك (اى ترجيل شعره صلّى اللّه عليه و سلّم) فى المسجد، قال: اما لذهابها اليه، أو لاعتكافها أيضا فى المسجد انتهى، و هو كما ترى بعيد.

و مما ذكرناه من حصول التفاوت فى صدق اللبث بين ما كان إخراج البعض فى تمام مدة الاعتكاف و بعضه، يظهر صحة ما استدركه فى الجواهر بقوله: نعم ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه، و ليس ذلك مناقضا لحكمه الأول بعدم المنافاة فى خروج بعض اجزاء بدنه، و ذلك لعدم صدق اللبث فى الأول دون الأخير، فما فى شرح النجاة لبعض السادة (قده) من التناقض بين الحكمين مندفع بعدم التناقض بينهما، مع ان الظاهر من قوله فى الجواهر: ليس له ان ينوى الاعتكاف ببعض بدنه هو كون المنوى الاعتكاف ببعض بدنه و خارجا عنه ببعضه الأخر، و هو

كما قال ضرورة عدم مشروعية مثل ذلك، و اما إخراج بعض البدن مع صدق اللبث معه فإنما لا يكون مضرا لمكان صدق اللبث بتمام البدن عرفا من جهة المسامحة العرفية لكون الخارج قليلا من البدن لا يضر خروجه فى صدق اللبث بتمامه، و كيف هذا مع قصده عدم الاعتكاف بشيء من بدنه أصلا و لو بقدر القليل منه الذى لا يضر خروجه فى الأثناء فى صدق اسم اللبث عرفا بتمام البدن و اللّه العالم.

[مسائل]

[مسألة ۱ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل]

مسألة ۱ لو ارتد المعتكف فى أثناء اعتكافه بطل و ان تاب بعد ذلك إذا كان ذلك فى أثناء النهار بل مطلقا على الأحوط.

قد مر حكم هذه المسألة فى مبحث شرائط صحة الاعتكاف، و لا يخفى ان الحق ان يقول المصنف (قده): بل مطلقا على الأقوى، و انما اقتصر على ذكر الاحتياط لمخالفة الشيخ فى المبسوط فى بطلان الاعتكاف بارتداد المعتكف فى الليل، بخلاف ما كان منه فى أثناء النهار، فان البطلان به مما عليه الاتفاق، و يمكن ان يكون خلاف الشيخ لأجل عدم دخول الليل عنده فى الاعتكاف، و كيف كان فالأقوى بطلانه بالارتداد فى أثنائه، و لو كان الارتداد فى الليل لا فى النهار.

[مسألة ۲ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره]

مسألة ۲ لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره و ان اتحدا فى الوجوب و الندب، و لا عن نيابة ميت إلى أخر أو الى حى أو عن نيابة غيره الى نفسه أو العكس.

و ليعلم ان الأصل عند الإتيان بعمل من عبادة أو معاملة من عقد أو إيقاع، بل ما تكون معاملة بالمعنى الأعم بمعنى عدم اعتبار قصد القربة فى صحته و ان لم تكن من العقود و الإيقاعات عدم جواز العدول منه الى الأخر، سواء كان فى الأثناء أو بعده، و سواء كان المعدول عنه و المعدول اليه مختلفين فى الوجوب و الندب، أو القضاء و الأداء، أو فى الأصالة و التحمل، أو فى النيابة عن الحى و الميت، أم لا، فلا يجوز العدول عما قصد الإتيان به الى شىء أخر، و ذلك اما فى الأثناء فلان العدول اما يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۰

باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة، و إيقاع ما يأتى منه على الهوية المعدول إليها، و كل واحد منهما فاسد، اما الأول فلاستلزامه انقلاب الشىء عما هو عليه و هو فى التكوينيات مستحيل، و فى الاعتباريات مما ينكر، و به يبطل العدول بعد الفراغ عن العمل، فلا يصح العدول من العصر الى الظهر و بالعكس، و لا من القضاء إلى الأداء و بالعكس، و لا- مما عن نفسه الى ما عن غيره و بالعكس، و لا فى التحمل عما يكون عن زيد الى ما يكون عن عمرو و نحو ذلك.

و اما الثانى أعنى بقاء ما مضى الى ما كان عليه، و إيقاع ما بقى منه على الهوية المعدول إليها، فلاستلزامه تركيب عمل واحد من هويتين متغايرين و هو فى الاعتباريات مما ينكر، و ان لم يكن بمستحيل، لكن يحتاج فى إثباته إلى دليل قوى يدل عليه، و فيما لا دليل عليه فمقتضى الأصل بالمعنى المتقدم عدم صحته.

إذا تبين ذلك فنقول: فبمقتضى هذه القاعدة لا يصح العدول بالنية من اعتكاف الى غيره، و ان اتحدا فى الوجوب و الندب و غيرهما، و لا عن نيابة ميت الى ميت أخر أو الى حى، أو عن حى إلى ميت، أو عن ميت الى ميت، أو عن نيابة غيره الى نفسه، أو عن نفسه الى غيره، لعدم الدليل على صحة شىء من ذلك، و قد صرح بعدم جوازه فى الجواهر بعد ان حكى عدم جوازه عن رسالة شيخه حيث قال: لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف، الى غيره مع اختلافهما فى الوجوب و الندب، أو اتحادهما، و لا عن نيابة ميت الى غيره إلى أخر عبارته.

[مسألة ۳ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد]

مسألة ۳ الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصح إهدائه الى متعددين احياء و أمواتا أو مختلفين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۱

اعلم انه كما عند الشك فى قبول العمل للنيابة كانت القاعدة تقتضى عدم جوازها الا فيما إذا قام الدليل عليه كما مر فى المسألة الثانية، كذلك عند الشك فى جوازها عن أكثر من واحد فى اعتكاف واحد يكون الأصل هو عدم الجواز، الا فيما دل الدليل على جوازها، لأصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيته بالدليل، و مقتضى ذلك عدم صحة النيابة عن الأكثر من الواحد فى الاعتكاف الواجب بمعنى عدم تفريغ ذمة المنوب عنه عما فى ذمته بفعل النائب، و اما فى الاعتكاف المندوب فيمكن ان

یقال فیه: بعدم الجواز أیضا، و ذلک لان النیابة کما عرفت علی خلاف الأصل، إذ الأصل فی کل عمل من عبادة أو غیرها من عقد أو إیقاع عند الشک فی اعتبار المباشرة فی إتیانه أو الاستنابة فیه هو عدم جواز الاستنابة، و قد خرجنا عن حکمه فی نیابة الواحد عن الواحد فی الاعتکاف، لقیام الدلیل علیه، و اما نیابة الواحد عن أکثر من واحد فلم یقم علیه دلیل فیبقی تحت الأصل، و هذا کما تری یثبت المنع عن نیابة الواحد عن الأکثر من واحد فی الاعتکاف الواجب أو المندوب، و یمکن ان یقال فیه: بالجواز لما ورد فی غیر واحد من الاخبار التی یمکن حملها علی النیابة.

کخبر محمد بن مروان المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام قال: ما یمنع الرجل منکم ان یبر والدیه حیین و میتین یصلی عنهما، و یتصدق عنهما، و یحج عنهما، و یصوم عنهما، فیکون الذی صنع لهما و له مثل ذلک فیزیده اللّه عز و جل ببره و صلته خیرا کثیرا، و ظهوره فی النیابة عنهما غیر قابل للإنکار بقرینة قوله علیه السّلام: فیکون الذی صنع لهما، و لذا حمل فی الوسائل الصلاة التی فی قوله یصلی عنهما علی صلاة الطواف، و صلاة الزیارة، لعدم صحة النیابة عن الحی فی الصلاة، و احتمال کون ما ذکر فیه علی نحو إهداء الثواب بعید فی الغایة کبعد حمل إرادة أن یفعل کل ما ذکر عن کل واحد من الأبوین منفردا لا بالاشتراک.

و خبر علی بن أبی حمزة عن الکاظم علیه السلام أحج و أصلی و أتصدق عن الاحیاء و الأموات من قرابتی و أصحابی قال علیه السّلام: نعم تصدق عنه وصل عنه، و لک أجر بصلتک

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۵۲

إیاه، قال فی الوسائل قال ابن طاوس یحمل فی الحی علی ما یصح فیه النیابة.

و فی خبره الأخر قال سألته عن الرجل یحج و یعتمر و یصلی و یصوم و یتصدق عن والدیه و ذوی قرابته قال: لا بأس به یوجر فیما یصنع، و له أجر أخر بصلة قرابته، قلت و ان کان لا یری ما اری و هو ناصب قال یخفف عنه بعض ما هو فیه، و یؤید ذلک مما هو بظاهره یدل علی جواز النیابة فی الحج المندوب عن أکثر من واحد، لکن الانصاف سوق الأخبار المذکورة فی المقام لبیان حکم أصل مشروعیة النیابة، لا بیان النیابة الواحد عن أکثر من واحد، و الاخبار الواردة فی الواحد لا ظهور لها فی جواز نیابة الواحد عن أکثر من واحد، و علی تقدیر ظهورها فلا یصح قیاس الاعتکاف بالحج مع عدم ورود الجواز فیه، و بالجملة فالأقوی عدم جواز نیابة الواحد فی اعتکاف واحد عن أکثر من واحد، و لا بأس بالإتیان به عن نفسه، و إهداء ثوابه الی متعددین احیاء أم أمواتا أو مختلفین.

[مسألة ۴ لا یعتبر فی صوم الاعتکاف ان یکون لأجله]

مسألة ۴ لا یعتبر فی صوم الاعتکاف ان یکون لأجله، بل یعتبر فیه ان یکون صائما أی صوم کان، فیجوز الاعتکاف مع کون الصوم استیجاریا أو واجبا من جهة النذر و نحوه، بل لو نذر الاعتکاف یجوز له بعد ذلک ان یوجر نفسه للصوم و یعتکف فی ذلک الصوم، و لا یضره وجوب الصوم علیه بعد نذر الاعتکاف، فإن الذی یجب لأجله هو الصوم الأعم من کونه له، أو بعنوان أخر، بل لا بأس بالاعتکاف المنذور مطلقا فی الصوم المندوب الذی یجوز له قطعه، فان لم یقطعه تم اعتکافه، و ان قطعه انقطع و وجب علیه الاستیناف.

قال شیخ الفقهاء (قده) فی الجواهر: الظاهر ان شرطیة الصوم له (ای للاعتکاف) کشرطیة الطهارة للصلاة لا یعتبر فیه وقوعه له، بل یکفی فی صحة الاعتکاف وقوعه معه و ان لم یکن له، سواء کان الصوم واجبا أو ندبا رمضان کان أو غیره، ثم قال

بلا خلاف أجده فيه، ثم حكى عن المعتبر ان عليه فتوى علمائنا، و يدل على ذلك فعل النبى صلى اللّه عليه و آله له فى شهر رمضان، بل ضرورة مشروعيته فيه و كونها من وظائف شهر رمضان و سننه بحيث لا يعتريه ريب و لا شك مع القطع بأنه لا يقع فى شهر رمضان صوم غيره، و إذا صح مع صوم شهر رمضان فيصح مع واجب أخر من قضاء أو استيجار أو نذر و نحوه، و على ذلك فيجوز ان يوجر نفسه للصوم أولا ثم ينذر الاعتكاف صائما بأى صوم كان، فيصوم للإجارة و يعتكف وفاء للنذر كما انه يجوز ان ينذر أولا ثم يوجر نفسه للصوم فيصوم للاعتكاف وفاء بنذره، كما انه يجوز ان يأتى بالاعتكاف المنذور فى الصوم المندوب إذا لم يكن عليه صوم واجب، و وجوب الاعتكاف عليه بالنذر لا ينافى مع مندوبية الصوم، لان الصوم المندوب مأخوذ فى موضوع حكم المنذور، و لا يعقل ان يكون موجبا لزواله، لان الحكم حكم للموضوع، و لا يعقل ان يكون مزيلا له لكون زوال موضوعه موجبا لزوال نفسه. و مما ذكرناه يظهر ضعف ما عن التذكرة:
من انه لو نذر الاعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه الصوم بالنذر، لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا، وجه الضعف ان النذر إذا تعلق بالاعتكاف بالصوم المندوب يكون الواجب عليه هو الاعتكاف فى الصوم المندوب، و وجوبه عليه كذلك لا ينافى مع مندوبية صومه، و لا يحتاج الى ما أجاب عنه فى المدارك بان النذر المطلق يصح إيقاعه فى صوم شهر رمضان، أو واجب غيره، فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم الى ان قال: نعم لو كان الوقت معينا و لم يكن صومه واجبا اتجه وجوبه للنذر أيضا، أقول:
مع اتجاه وجوبه للنذر لا يخرج عن كونه مندوبا لان النذر تعلق بالاعتكاف الذى يكون فى تعلق الحكم النذرى به صومه مندوبا و ندبية الصوم فى موضوع حكم النذر لا ينافى مع وجوبه بذاك الحكم كوجوب الحج المندوب بالاستيجار عليه.
و ظهر أيضا ضعف ما فى المسالك من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف مندوبا للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب، و جواز قطع الصوم المندوب و ذلك لما ذكرناه من عدم المنافاة، و عليه فيتم ما ذكره المصنف (قده) من

انه يجوز له قطعه، فان قطعه انقطع، و وجب عليه الاستيناف فى النذر المطلق كما يجب عليه الكفارة فى قطع الاعتكاف فى النذر المعين، و ان لم يقطعه تم اعتكافه، و هذا كله فيما عدا اليوم الثالث، و اما اليوم الثالث فيأتى حكمه.

[مسألة ۵ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين]

مسألة ۵ يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين، و مع تمامهما يجب الثالث، و اما المنذور فان كان معينا فلا يجوز قطعه مطلقا، و الا فكالمندوب.
اختلف الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) فى وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه و عدمه على أقوال. (منها) انه يجب بالدخول فيه كالحج المندوب، و قد حكى عن الشيخ فى المبسوط و الحلبى و ابن زهرة، و يستدل له بدعوى ابن زهرة الإجماع على وجوب إتمامه بالدخول فيه، و بما دل على حرمة إبطال العمل مثل قوله تعالى وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ. و بإطلاق ما دل على وجوب الكفارة بالوقاع قبل تمام ثلاثة أيام الشامل لليوم الأول أيضا، مثل خبر ابى ولاد عن الصادق عليه السّلام فى المرأة يقدم زوجها و هى معتكفة فهيأت له حتى يواقعها قال: ان كانت خرجت من المسجد قبل مضى ثلاثة أيام، و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فعليها ما على المظاهر، و مثله خبر زرارة عن الباقر عليه السلام. و بإطلاق خبرى ابن الحجاج، و ابى بصير الدالين على

وجوب القضاء على الحائض بعد الطهر، و المريض بعد البرء، حيث ان هذا الإطلاق يتم إذا وجب بالشروع، ففى الأول المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام: إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنه يأتى بيته ثم يعيد إذا برء و يصوم، و فى الثانى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى المعتكفة إذا طمثت قال: ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها.

و فيه ما لا يخفى، اما دعوى الإجماع على وجوب المضى بالشروع فيه مما لا يلتفت إليها بعد القطع بكون المسألة خلافية ذات أقوال متعددة، و ان المشهور ذهبوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۵

الى عدم الوجوب بمجرد الشروع. و اما ما دل على حرمة إبطال العمل فهو أجنبى عن الدلالة على حرمة إبطال ما شرع فيه، مضافا الى انه لو كان كذلك لوجب تحصيله بالواجب، فلا يشمل المندوب، و لو فرض شموله له لوجب تقييده بما يدل على عدم وجوبه قبل مضى اليومين منه على ما يأتى، فلا تعويل على الاستدلال به، و بمثل هذا الأخير يجاب عن الاستدلال بإطلاق ما يدل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام أيام الثلاثة، مضافا الى إمكان القول: بوجوب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف المستحب أيضا ما لم يقطعه، و كون الكفارة على ما عهد من الشروع انما تجب فى مقام مخالفة الواجب للعقوبة ممنوع، مع ان تلك المعهودية لا تنافى مع وجوبها فى ترك المستحب إذا قام عليه الدليل، غاية الأمر كون وجوبها على خلاف المعهود، فالعمدة ما ذكرناه أولا- من لزوم تقييد دليله فى الاعتكاف بما إذا مضى منه يومان و صار واجبا به، و بذلك يجاب أيضا عن الاستدلال بخبرى ابن الحاج و ابى بصير حيث يقيد إطلاقهما فى المندوب بما إذا مضى منه يومان، و بالجملة فهذا القول مما لا يمكن المساعدة معه.

و منها عدم وجوبه مطلقا حتى بعد مضى اليومين منه، و قد حكى عن السيد المرتضى و الحلى و عن مختلف العلامة و منتهاه و عن المعتبر انه الأشبه بالمذهب.

و استدل له بأصالة عدم الوجوب، و استصحاب بقاء الجواز، و أصالة البراءة، و انه عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع فيه كغيره من المندوبات الا الحج المندوب الذى فارق ما عداه من المندوبات، لورود الدليل عليه دون ما عداه، و لأن اليوم الثانى و الأول متساويان، فلو اقتضى الثانى وجوب الإتمام لاقتضاه الأول أيضا، و لا يخفى أن الأصول التى استدل بها لا تجرى بعد قيام الدليل الاجتهادى على قيامها كما سيأتى، و باقى ما استدل به لا يغنى من الحق شيئا.

و منها التفصيل بين ما إذا شرط الرجوع، و ما إذا لم يشترطه، بالقول: بعدم الوجوب فى الأول مطلقا و لو مع مضى اليومين، و وجوب اليوم الثالث بعد مضى اليومين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۶

فى الثانى أى مع عدم الشرط، و هو المحكى عن ابن حمزة، و الظاهر انه هو القول الرابع، الا- انه تعرض لفائدة الشرط كما سيجىء البحث عنه، فالأولى حذفه عن الأقوال، و ذكره فى مقام ذكر فائدة الشرط.

و منها القول بعدم الوجوب ما لم يمض منه اليومان، و الوجوب عند مضيه، و هو المحكى عن ابن الجنيد، و ابن البراج، و ظاهر الشيخ فى النهاية، و المحقق فى الشرائع، و اختاره غير واحد من المتأخرين، و عليه المصنف فى المتن.

و استدل له بصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف، و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يخرج و يفسخ الاعتكاف حتى يمضى ثلاثة أيام.

و صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام أيضا قال: من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد

ثلاثة أيام أخر، و ان شاء خرج من المسجد، و ان أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام، بل المستفاد من الأخير وجوب كل ثالث من كل ثلاثة من دون اختصاص بالثلاثة الاولى.

و طعن العلامة فى الاستدلال بهذين الخبرين بالطعن فى السند، لما فى سندهما ابن الفضال و هو ضعيف معروف بفساد العقيدة، و أجيب عنه بأنهما على حسب نقل الشيخ يكونا كذلك، و اما بحسب ما فى الكافى فهما فى أعلى مرتبة الصحة، مع ان ضعف سندهما على حسب نقل الشيخ أيضا غير مضر بالحجية على حسب ما اخترناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره، و انهما مما يوثق بهما، فإن العلامة فى الخلاصة قال:

و انا اعتمد على راى على بن الحسن بن الفضال و ان كان مذهبه فاسدا، و عن الكلينى و النجاشى توثيقه مع ان ضعفه ينجبر بالشهرة، و لا معارض لهما من الاخبار، فلا محيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۷

إلا بالأخذ بهما و العمل على طبقهما، فهذا القول هو المتعين، هذا كله فى الاعتكاف المندوب، و اما الواجب ففى المعين منه لا يجوز قطعه قطعا، و فى المطلق منه المشهور على وجوبه كالمعين، بمجرد الشروع، و لا وجه له، الا ما استدل له بوجوب الشروع فى المندوب. و الأقوى انه كالمندوب فى عدم وجوبه إلا بمضى يومين، قال فى المدارك:

و لو قيل بمساواته للمندوب فى عدم وجوب المضى فيه قبل مضى اليومين لم يكن بعيدا.

[مسألة ۶ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة]

مسألة ۶ لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة و كان عليه صوم منذور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له ان يصوم فى تلك الأيام وفاء عن النذر أو الإجارة، نعم لو نذر الاعتكاف فى أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة.

لما كان المعتبر فى الاعتكاف الصوم المطلق اى صوم كان، فان كان عليه صوم منذور أو واجب بالإجارة يجوز له ان يصوم فى أيام اعتكافه صوم المنذور أو الإجارة وفاء عنهما، اللهم إلا إذا نذر الاعتكاف مع الصوم الذى يصومه لأجله، حيث انه لم يخرج عن النذر أو الإجارة، فلو صام فى أيامه كذلك لم يحصل الوفاء بالنذر فى اعتكافه.

[مسألة ۷ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]

مسألة ۷ لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره و ان لم يقيده وجب ضم يوم أو يومين.

بطلان النذر مع تقيد المنذور باعتكاف يوم أو يومين بشرط عدم الزيادة انما هو لأجل عدم مشروعيته، مع ان المعتبر فى صحة النذر رجحان المنذور، و وجه صحته مع عدم تقيد المنذور بعدم الزيادة هو إمكان الإتيان بالمنذور فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة، فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالمنذور، و حيث ان صحته متوقفة على الإتيان بالزيادة فلا جرم يجب عليه الإتيان بالزيادة مقدمة لإتيان المنذور، و لا فرق فى ذلك بين أخذ المنذور يوما أو يومين مطلقا أو مهملا، و إرجاع أخذه مهملا إلى إرجاعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۸

مقيدا بعدم الزيادة لكونه بمنزلته فى عدم المشروعية مما لا وجه له، بعد صحة إمكان إتيانه فى ضمن الفرد المشتمل على الزيادة و لو لم يكن المنذور على وجه الإهمال مشروعا، فاللازم عدم صحته مع الإطلاق أيضا، لأن المشروع هو اعتكاف يوم أو يومين

مع الزيـادة، و بعبـارة أخرى مع شـرط الزيـادة فـالمطلق اعنى لاـ بشـرط عن الزيادة سواء كان معها أو لم يكن لا يكون مشـروعا، فـالحق صـحة نـذره مطلقـا أو مهملا عن الزيادة، لإمكان الإتيان معها، و هـذا بخلاف المقيـد بعـدم الزيادة، إذا المأتى به معها لا ينطبق عليه المنـذر و هو اليوم أو اليومان مع عـدم الزيادة، و مع عـدمها لا يكون مشـروعا، و ان كان منـذورا، لكن لا يصـح نذره لعدم المشروعية.

[مسألة ٨ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]

مسألة ٨ لو نـذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيدا بطل من أصـله، و لا يجب عليه قضائه لعدم انعقاد نذره لكنه أحوط.

أمـا وجه البطلان من أصـله فلان الاعتكاف لا يصـح الا فى ثلاثـة أيام و ما زاد، و لا فى زمان لا يصـح فيه الصوم، فلا يصـح فى ثلاثة أيام يكون أحدها عيدا لعدم صـحة الصوم فى العيد منها، فإذا نذر اعتكافها على نحو التعيين مع الجهل بكون يوم منها عيدا لا ينعقد نذره لعدم كون المنذور مشـروعا، و مع عدم انعقاده فلا يجب قضائه، لأن وجوبه يتوقف على فوت الأداء فى وقته، و مع عـدم انعقـاد النـذر فلا فوت حتى يجب به القضاء، و وجه الاحتياط فى القضاء هو احتمال تعـدد المطلوب فى النـذر بتحليل نـذر الأيام الثلاثـة المعينـة إلى نذر الاعتكاف فى ثلاثة أيام، و كون الثلاثة هى هذه الثلاثة المعينة من باب تعيين المصداق، و يحتمل ان يكون لاحتمـال إيراث مصـلحة من اعتكـاف يومين فى الاعتكاف الثالثـة موجبـة لإتمامها، و لما صادف اليوم الثالث مع العيد وجب قضائه، و يحتمل ان يسـتفاد وجوب قضائه مما ورد فى الحائض و المريض: من وجوب القضاء عليهما بعد الطهر و البرء، و لعل هـذه الاحتمالات كافيـة فى إبداء احتمال وجوب القضاء الموجب لحسـنه، و كيف كان فطريق الاحتياط هو استئناف الثلاثة قضاء لها، لا بقضاء يوم العيد فقط إذ بتخلل العيد انفصم الاعتكاف الذى صادف أحد أيامه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۵۹

العيـد، فالاكتفـاء بقضاء يوم العيـد فقط يكون اعتكافا بالأقل من الثلاثـة، و لا يكون مشـروعا، قال فى النجاة: و الأحوط استيناف ثلاثة قضاء لها انتهى، لكن المصنف (قده) لم يتعرض لذلك.

[مسألة ۹ لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]

مسألة ۹ لو نـذر اعتكاف يوم قـدوم زيـد بطل الا ان يعلم يوم قدومه قبل الفجر، و لو نذر اعتكاف ثانى قدومه صح و وجب عليه ضم آخرين.

لا يخفى ان نذر الاعتكاف يوم قدوم زيد يمكن ان يقع على وجوه، بعض منها يصح، و بعض يبطل.

منها ان ينـذر الاعتكاف من ابتـداء ساعـة قـدومه فى يوم قدومه الى انتهاء يوم الثالث منه، و هذا لا ينعقد، لكون المنذور أقل من ثلاثـة أيـام بقـدر الساعـات التى تمضـى من اليوم الأـول إلى ساعـة قـدوم زيـد، و هو ليس بمشـروع، لاعتبـار ان لاـ يكون عـدد الاعتكاف أقل من ثلاثـة أيام، و لو أراد الناذر فى نـذره ان يكون ابتداء صومه أيضا من حين شـروعه فى الاعتكاف اعنى الساعة التى يقـدم زيد فيها فى يوم قدومه يزداد الموجب فى عدم مشـروعيته، حيث ان الصوم لا يتبعض، و الى هذا الوجه يشير صاحب الجواهر (قـده) فى النجاة حيث فرع على اعتبار ان لا يكون عـدد الاعتكاف أقل من الثلاثـة على وجه التقييـد، ثم قال نعم لو نذر من غير تقييـد صـح، و ضم يوما أو يومين كما لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدوم زيد مثلا انتهى، حيث انطوى فيه عدم الصـحة فيما

لو نـذر اعتكاف يوم قـدومه، و وجه عـدم صـحته هو كون زمان الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام إذا كان ابتدائه من ساعة قدومه. و انتهائه أخر يوم الثالث منه، أو مع تبعيض الصوم أيضا و كل واحد منهما موجب لعدم انعقاد النذر لعدم مشروعيته.
و منهـا ان ينـذر الاعتكـاف فى يوم وروده من أول الفجر إلى أخر يوم الثـالث، و يصوم من أول الفجر أيضا، و هـذا النـذر ينعقد لرجحان متعلقة، فمع العلم التفصيلى

بيـوم وروده ينـوى الاعتكـاف و الصـوم من أول طلـوع فجره، و لـو علم به إجمالاـ و تردد بين أطراف محصورة يجب الاحتيـاط بالشـروع فيه من أول يوم من أطرافه المحتمل لقاعدة العلم الإجمالى فى التدريجيات حسبما فصل فى الأصول، و أشـير إليها فى بعض مواضع هذا الكتاب.
و منهـا ان ينـذر الاعتكـاف فى يوم وروده من أول ساعـة وروده الى ان يكمـل ثلاثـة أيـام بـالتلفيق مع صوم اليومين اللـذين يقع الاعتكاف فى بعضـهما من أول الاعتكاف و أخره بالتمام، و ينعقـد هـذا النذر لرجحان متعلقة بناء على جواز التلفيق كما تقدم و مع العلم التفصـيلى بيوم وروده ينوى صومه من أول فجره، لان الصوم لا يتبعض، و ينوى اعتكافه من حين قـدوم زيد، و مع العلم الإجمالى به و كون المعلوم فى أطراف محصورة يفعل ذلک فى أول محتملاته، فتبين مما ذكرناه ان الحكم الكلى بعدم الانعقاد لا يصـح فى جميع الوجوه المحتملـة فى تلک المسألة، و انه لا ينعقد فى بعضـها، و ينعقد فى البعض الأخر و ان الغرض من ذكر هـذه المسألة فى المتن على ما يظهر من المراجعة إلى النجاة هو بيان ما لا ينعقد النذر فيه من هذه الوجوه، لكون المنذور هو أقل من ثلاثة أيام، و انه لا يكون مشـروعا هذا ما سـنح لى فى شرح هذه المسألة و اللّه العالم. و لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدمه صح، إذا لم يكن المنذور مقيدا بشرط عدم الزيادة، و وجب عليه ضم يومين آخرين لتوقف تحقق المنذور عليه.

[مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام]

مسألة ١٠ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد.
يعنى إذا كان المنـذور هو الأيام الثلاثـة المقيـدة بعدم كونها مع الليلتين المتوسـطين، و وجه عدم انعقاده عدم مشـروعية المنذور لأجـل خلو الليلتين عن الاعتكـاف مع اعتبـار الاعتكـاف فيهما لأجل التتابع كما سبق، و اما إذا كان المنـذور هو الأيام الثلاثـة لا بشرط عن الليلتين المتوسطين فينعقد النذر، و يجب الإتيان بالاعتكاف فى التمام، غاية الأمر

كون ما عدا الليلتين واجبا بالنذر، و كون الاعتكاف فى الليلتين واجبا لتوقف المنذور عليه، فيجب ضم اعتكافهما إليه.

[مسألة ١١ لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]

مسألة ١١ لو نـذر اعتكاف ثلاثـة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شـهر فإن الليلة الأولى جزء من الشهر.
الغرض من ذكر هـذه المسألـة هو بيان الفرق بين ما إذا كان المنذور عنوان ثلاثة أيام، أو عنوان الشـهر، بعدم دخول الليلة الاولى فى الأول، و دخولها فى الأخير، و ذلک لخروجها عما يصدق عليه الأيام الثلاثة، و لأجل ذلک قلنا بعدم دخولها فى أقل ما يعتبر فى الاعتكاف من العـدد، و دخولها فيما يصدق عليه الشـهر إذا الشـهر عبارة عن ابتداء الليلة الأولى التى يطلع فيها القمر إلى أول

ليلة يرى فيها القمر فى شهر بعده، فالليلة داخلة فى الشهر، فتدخل فى المنذور، و خارجة عن الأيام الثلاثة فلا يتعلق بها.
و لا يتوقف تحقق المنذور على اعتكافها لكى يجب اعتكافها مقدمة لتحقق المنذور.

[مسألة ۱۲ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين]

مسألة ۱۲ لو نذر اعتكاف شهر يجزيه ما بين الهلالين و ان كان ناقصا، و لو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوما.
لو نذر اعتكاف شهر معين أو غير معين يجزيه ما بين الهلالين، سواء كان تاما، أو ناقصا، اما فى المعين فظاهر، حيث ان المنذور هو اعتكاف شهر رجب مثلا أو اعتكاف هذا الشهر، و اما فى غير المعين فلانسباق الشهر الهلالى منه، و فى الاجتزاء منه بالشهر العددى أعنى ثلاثين يوما من غير الشهر الهلالى وجهان: من صدق الامتثال بكل منهما عرفا: و من الانصراف إلى الهلالى دون العددى، و لعل الأخير أظهر، و لو كان مراده الشهر العددى يتعين عليه ثلاثون يوما، و ذلك لانصراف مقدار الشهر الى الشهر الكامل و هو ثلاثون، و لو شرع فى الأول الشهر الهلالى و كان ناقصا وجب تكميله بيوم أخر من الشهر الذى بعده حتى يتم ثلاثون.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۲

[مسألة ۱۳ لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع]

مسألة ۱۳ لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع، و اما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يكمل ثلاثون يوما، بل يبعد جواز التفريق يوما فيوما و يضم الى كل واحد يومين آخرين، بل الأمر كذلك فى كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع.
الفرق بين الشهر و بين مقداره هو بتتابع إجزاء الأول، فيكون نذر اعتكافه راجعا الى نذر اعتكاف اجزائه المتتابعة، و يعبر عنه بكون التتابع شرطا فى المنذور معنى، كما سيجىء فى المسألة اللاحقة، و هذا بخلاف مقدار الشهر، فإنه ليس فيه ما يدل على أخذ التتابع فى المنذور لا لفظا و لا معنى، و على هذا يجب التتابع فيما لو نذر اعتكاف شهر سواء كان معينا أو غير معين، و لا يجب فيما لو نذر اعتكاف ثلاثين يوما، و جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة الى ان يتم الثلاثين، لتحقق الامتثال بالتفريق كما يتحقق بالتتابع، و انما قلنا له التفريق ثلاثة ثلاثة لأن الثلاثة أقل مدة يسوغ الاعتكاف فيها، و فى جواز تفريقه يوما فيوما بضم يومين آخرين بكل يوم منه سواء كان اليومان الآخران مندوبين أو واجبين بغير النذر وجهان، و استقرب العلامة فى التذكرة و المنتهى جوازه، قال (قده) فى التذكرة: و هل يجوز التفريق يوما فيوما بان يعتكف يوما من نذره ثم يضم اليه يومين مندوبين الأقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و عدمها، فان عليه الإتيان بذلك اليوم و يضم اليه يومين آخرين، فحينئذ إذا نذر ان يعتكف ثلاثة أيام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه آخرين لا عنه بل تبرع بهما ثم اعتكف يوما أخر عن النذر و ضم اليه آخرين ثم اعتكف ثالثا عن النذر و ضم اليه آخرين جاز سواء تابع التسعة أو فرقها انتهى، و اختاره فى الحدائق قال:
و هو جيد، و استظهر بعض عدم الجواز، نظر الى ان المنساق من هذه الألفاظ اعنى لفظة ثلاثين أو عشرة أو ثلاثة أيام فى المقام هو المتوالى منها لأجل إضافة الاعتكاف إليها الذى هو الظاهر فى المتتابع منه، فيكون كالقرينة المحفوفة بالكلام الموجب لانصراف اللفظ اليه المانع عن التمسك بإطلاقه، و هذا الأخير لا يخلو عن القرب،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۳

و علیه فالأولی عدم الإتیان متفرقا علی نحو ما ذکره فی التذکرة و اللّه العالم.

[مسألة ۱۴ لو نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا علی وجه التتابع]

مسألة ۱۴ لو نذر الاعتکاف شهرا أو زمانا علی وجه التتابع سواء شرطه لفظا، أو کان المنساق منه ذلک، فأخل بیوم أو أزید بطل، و ان کـان مـا مضـی ثلاثـة فصاعـدا و اسـتأنف أخر مع مراعاة التتابع فیه و ان کان معینا و قـد أخل بیوم أو أزیـد وجب قضائه، و الأحوط التتابع فیه أیضا و ان بقی شیء من ذلک الزمان بعد فالأحوط ابتداء القضاء منه.

فی هذه المسألة أمور (الأول): نذر الاعتکاف شـهرا أو زمانا کعشر الأخیر من شهر رمضان، أو أیام البیض منه، أو من شهر رجب مثلا علی وجه التتابع اما یکون باشتراط التتابع لفظا، أو یکون بحصول التتابع معنی، و المراد من التتابع لفظا ان یکون مدلولا علیه بلفظ التتابع أو ما یؤدی مؤداه کأن یقول للّه علی ان اعتکف ثلاثـة أیام متتابعا، و من التتابع معنی ما یکون مـدلولا بالالتزام کنذر اعتکاف شهر رجب أو شهر رمضان، حیث ان المنذور لا یتحقق الا بالتتابع. (الثانی): إذا أخل بیوم أو أزید فی النذر المطلق اعنی مـا لم یتعین المنـذور بوقت معین کمـا إذا نـذر اعتکـاف ثلاثـة أیـام من غیر تحدیـدها بهـذه الثلاثـة أو هـذه بطل، و یجب علیه الاستیناف، سواء کان الإخلال قبل إکمال ثلاثـة أیام منه فیما إذا کان المنـذور أکثر منها، أو بعـده و ذلک لأن ما مضـی منه قبل الإخلال یبطل لو کان أقل من الثلاثة، لعدم صحة الاعتکاف فی زمان أقل من الثلاثة، و لاعتبار التتابع فی منذورة و لو کان ثلاثة أیام أو أزیـد فلاعتبار التتابع فیما مضـی منه قبل الإخلال و لا ینطبق علی المنـذور و یجب علیه الإتیان بالمنـذور لمکان النـذر، و وجوب الوفاء به، و ما یأتی به مستأنفا لا یکون قضاء بل هو نفس المنذور لعدم تحدیده بوقت معین لیکون فعل الشیء فی خارج وقته حتی یصدق علیه القضاء و هذا ظاهر. (الثالث):

إذا کان الإخلال بیوم أو أزیـد فی النـذر المعین فلا إشـکال فی وجوب قضائه بناء علی وجوب قضاء المنذور، انما الکلام فی انه یجب قضـاء تمـام المنـذور ممـا اتی به قبـل الإخلاـل، و مما أخل به، و مما یبقی منه بعـد الإخلال مطلقا، أو یجوز الاقتصار علی قضاء ما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۹، ص: ۱۶۴

أخـل به مع مـا بعـده، و لاـ یجب الاستینـاف بإعـادة ما اتی به قبل الإخلال مطلقا، أو یفصل بین ما إذا کان الـدال علی التتابع هو اشتراطه لفظـا، أو کـان مـدلولا علیه بالاـلتزام بلزوم الاستینـاف و الإتیـان بتمـام المنـذور فی الأـول دون الأـخیر وجوه، بل أقوال، المحکی عن المبسوط و غیره هو الأول، و استدل له بعدم الإتیان بالمأمور به علی الوجه المطلوب شـرعا، و لو بسبب النذر الذی لم یخرج من عهـدته بـذلک، و المحکی عن المختلـف و المسالـک هـو الثـانی، قـال فی المختلـف بعـد نقـل القـول الأـول عن المبسوط و لقائـل أن یقول: لاـ یجب الاستینـاف و ان وجب علیه الإتمـام متتابعـا و کفـارة النـذر لأـن الأیام التی اعتکفها متتابعة وقعت علی الوجه المـأمور به فیخرج بها عن العهـدة، و لا یجب علیها استینافها، لأن غیرها لم یتناوله النـذر بخلاف ما إذا أطلق و شرط التتـابع فإنه هنا یجب الاستیناف لأنه أخل بصـفة النـذر فوجب علیه استینافه من رأس، بخلاف صورة النزاع، و الفرق بینهما تعین الزمان هناک، و إطلاقه هنا، فکل صوم متتابع و ای زمان کان مع الإطلاق یصح ان یجعله المنذور، اما مع التعیین فلا یمکنه البدلیـة انتهی، و ارتضاه صاحب المـدارک (قـده) بعـد نقله و قال، و هو جید و قال فی المسالک: و الأصح انه یأتی بما بقی من الأیام و یقضی ما أهمل و ما مضی ان قصر عن ثلاثة و الا فلا.

و المصرح به فی الشرائع و المحکی عن الدروس هو الثالث، قال فی الشرائع:

و لو نـذر اعتكـاف أيـام معينـة ثم خرج قبـل إكمالها بطل الجميع ان شـرط التتابع، و يسـتأنف، قال فى المسالك فى شـرح هـذه العبارة: المراد بالتعيين حصرها فى زمان معين كالعشرة الاولى من رجب، و قد عرفت ان مثل ذلك يقتضى التتابع معنى، فقوله: ان شرط التتابع يريد به شرطه لفظا مع كونه متتابعا معنى انتهى، و مثله ما فى المدارك الا انه أورد عليه فى طى ما أفاده فى شرح الفرع الأـول من الفروع التى ذكرهـا فى الشـرائع فى طى ذكر الشـرط السـادس بقوله: الأصـح عـدم بطلاـن ما فعل إذا كان ثلاثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع و بدونه، إذ المفروض تعيين الزمان، و قد عرفت ان التلفظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١۶۵

بالتتـابع لاـ يقيـد مع تعيين الزمان الا مجرد التأكيـد لإفادة التعيين التتابع المعنوى انتهى ما فى المـدارك، و هـذا الثالث هو مختار صـاحب الجواهر أيضا، قال (قـده) بعـد ان اسـتظهر التفصـيل عن عبارة الشـرائع و نسـبه الى صـريح الـدروس قال: و هو كـذلك ضرورة كون التتـابع فيه كالتتـابع فى شـهر رمضان لأنه يعنى ان الخلل فى أثنائه لا يفسـد ما سـبق و لا ينافى ما يأتى، و انما يجب قضائه نفسه انتهى، و كأنه (قده) يريد ان يفرق بين التتابع معنى و لفظا بكون الأول من قبيل التتابع المعتبر فى شهر رمضان، حيث ان صوم كل يوم منه واجب مستقل ثبوتا و سـقوطا، فالإخلال بيوم منه لا يفسد ما سـبق و لا ينافى ما يأتى، و الشـرط اللفظى من قبيل التتابع المعتبر فى أقل ما يعتبر فى الاعتكاف من الزمان و هو ثلاثـة أيام، حيث ان الإخلال بيوم يبطل الجميع، و ما ذكره من الفرق غير ظاهر، بل الفرق بين نحوى اشتراط التتابع هو بقصـد الناذر حين النذر، فان نوى النحو الأول يقع النذر كذلك، و لو لم يشترط التتـابع لفظـا، و لو نوى النحو الثـانى يقع على مـا نوى، و لو اكتفى بمـا يـدل على اشتراط التتـابع معنى و لم يشترطه لفظا، فالمدار على ما قصده، فان علم فهو، و مع الشك فيه يأتى حكمه فى الأمر الآتى.

فالحق انه مع إحراز قصـده التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثة إذا أخل بيوم أو أزيد هو وجوب قضاء الجميع مما سـبق و ما أخل به و ما يأتى بمعنى استيناف الاعتكاف، و حيث انه لا يقع فى وقته المعين بالنـذر فيكون فعل الشـىء فى خارج وقته و يكون قضاء، و يصـح ان يعبر عنه بالقضـاء، و حيث انه استينـاف لمـا يعتبر فيه التتـابع فالأحوط التتابع فيه أيضا، و حيث ان ما بقى من الوقت مما عين فيه الاعتكاف بالنـذر فالأحوط ابتـداء القضاء منه. (الأمر الرابع) لو علم الناذر بأنه قصـد التتابع بأحـد نحويه من التتابع المعتبر فى أيام شـهر رمضان، أو فى الأيام الثلاثـة من الاعتكاف، و شك فى كونه على النحو الأول، أو الأخير، أو علم بأنه قصـد التتابع فى الجملة من دون قصـد احـد نحويه، فهل الواجب ترتيب آثار تتابع المعتبر فى الأيام الثلاثـة بالإخلال بيوم منه أو أزيـد بقضاء الجميع؟ أو يصـح الاكتفـاء بترتيب آثـار تتـابع المعتبر فى شـهر رمضـان بقضـاء ما أخل به وجهان مبنيان على ان المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر، أو بين التعيين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١۶۶

و التخيير، فعلى الأـول فيرجع الى البراءة، و على الثـانى إلى قاعـدة الاشـتغال بنـاء على كونهـا المرجع فى الـدوران بين التعيين و التخيير. و الأقوى هو التفصـيل بين ما إذا علم الناذر انه قصد أحد نحوى التتابع و شك فى كونه هو التتابع فى أيام شـهر رمضان، أو التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثـة فى الاعتكاف، و بين ما إذا علم يعدم قصد احد النحوين من التتابع، بل انما تعلق قصده بالتتابع فى الجملة بلا قصد أحد نوعيه أصـلا بالرجوع الى الاشتغال فى الأول، فيحتاط بقضاء الجميع عند الإخلال بيوم من الاعتكاف أو أزيـد للعلم إجمالاـ باشـتغال ذمته بأحـد نحوى التتـابع، و يكون اللازم عليه تحصـيل العلم بالفراغ، و لا يحصل العلم به الا بقضاء الجميع ممـا مضـى، و مـا أخـل به، و مـا بعـده، و فى الثـانى يكتفى بقضاء ما أخل به بعـد الفراغ عن إتيان ما بقى من الوقت بعد الإخلال، ضـرورة انه يعلم بعـدم تعلق قصده فى الاعتكاف فى الشـهر الذى تعلق نذره به بإتيانه متتابعا على نحو التتابع المعتبر فى الأيام الثلاثـة، فلا موجب لقضاء الجميع عليه لا بجعل تشـريعى فى أصل الشـرع، و لا بجعل الناذر على نفسه فى نـذره، فحينئذ لا

يضر الفصل بين الأيام بتخلل ترك الاعتكاف فى يوم أو أزيد بصحة ما مضى منه قبل الإخلال كما فى صوم شهر رمضان من غير فرق فى ذلك بين ان يكون قصد الإجمالى للتتابع باشتراطه لفظا أو معنى.

[مسألة ۱۵ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع]

مسألة ۱۵ لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل بالرابع و لم يشترط التتابع و لا كان منساقا من نذره وجب قضاء ذلك اليوم و ضم يومين آخرين، و الاولى جعل المقضى أول الثلاثة و ان كان مختارا فى جعله أيا منها شاء.

إذا نذر اعتكاف أربعة أيام، فاما ان يقصد الأربعة المتتالية نحو تتابع الأيام الثلاثة سواء اشترطه لفظا أو معنى، أو لا يقصد تتابعها كذلك سواء قصده على نحو التتابع فى أيام شهر رمضان أم لا، فعلى الأول إذا أخل باليوم الرابع يجب استيناف الاعتكاف فى غير المعين منه، و قضائه فى المعين كما مر فى المسألة المتقدمة، و على الثانى يجب قضاء اليوم الرابع، و حيث ان الاعتكاف لا يكون أقل من الثلاثة و صار اليوم الذى يأتى قضاء عن اليوم الرابع منفصلا عن الثلاثة الأولى بالإخلال فى اليوم الرابع احتيج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۷

الى ضم يومين الى اليوم الذى يأتى بالقضاء عن اليوم الذى أخل باعتكافه، و هل يتخير فى جعل اليوم الواجب عليه هو اليوم الأول أو الثانى أو الأخير، أو يتعين اليوم الأول له (وجهان) من صلاحية كل واحد من الأيام الثلاثة لأن يجعله اليوم الواجب عليه بالنذر، و عدم الدليل على تعيين أحدها، و لاستلزام جعل اليوم الأخير واجبا لندبية الأولين و لا يجوز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب، و ان اليوم الثالث يصير واجبا بمضى اليومين الأولين فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم جواز التداخل فيما لم يرد دليل على جوازه. و الأقوى هو التخيير لفساد الوجه الأخير بوجهيه، اما استلزام جعل اليوم الثالث هو الواجب عليه بالنذر لندبية اليومين الأولين ففيه أولا منع الاستلزام لكونهما مقدمة للصوم الواجب فيصير ان واجبا بالوجوب المقدمى، و ثانيا بالمنع عن عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه الصوم الواجب بالنذر و انما الممنوع عن التطوع به هو من فى ذمته قضاء شهر رمضان لا مطلق الواجب كما تقدم فى فصل شرائط صحة الصوم، و اما صيرورة اليوم الثالث واجبا بمضى اليومين الأولين ندبا فلا يجزى عن الواجب عليه بالنذر لعدم الدليل على جواز التداخل فيه، ففيه ان غاية ما يستفاد من الأدلة الشرعية كما فى المدارك هو ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث، و هو لا ينافى وجوبه من جهة أخرى.

أقول: و ما أفاده فى المدارك جيد كما يظهر من صحة الاعتكاف فى شهر رمضان، فان اليوم الثالث منه يصير واجبا بمضى اليومين الأولين منه فلا يجوز الإخلال به مع انه يجب صومه لشهر رمضان، بل إذا نذر فى الاعتكاف فى شهر رمضان يصير اليوم الثالث منه واجبا بالنذر، و بكونه ثالث أيام الاعتكاف و بكونه من شهر رمضان و يصير واجبا مؤكدا بتأكد ملاكه لاجتماع الملاكات الثلاث و ان لم يجتمع الوجوبات لاستحالته، لكونه من باب اجتماع الأمثال المحال كاستحالة اجتماع الأضداد.

ثم ان صاحب المدارك (قده) ذكر ان جمعا من المتأخرين ذكروا ان الزائد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۸

على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا، و ان تقدم جاز ان ينوى به الوجوب من باب مقدمة الواجب و الندب لعدم تعين الزمان له.

ثم قال: و قد يشكل إذا كان الواجب يوما واحدا، فان اعتكاف اليومين بنية الندب يوجب الثالث، و لا يكون مجزيا عما فى ذمته، و أيضا فإن الاعتكاف يتضمن الصوم و هو لا- يقع مندوبا ممن فى ذمته واجب، و ظاهر هذا الاشكال هو الاشكال على قول

القائلين بأنه عند تقدم الزائد على الواجب أصالة جاز ان ينوى به الندب لعدم تعين الزمان له، مع ان كلامهم من صدره الى ذيله لا يخلو عن الإشكال، أما قولهم الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا ففيه انه يتم فيما إذا كان الزائد عن الواجب المتأخر عنه هو اليوم الثالث باختيار اليوم الثانى لكونه واجبا بالنذر حيث ان اليوم الثالث من الاعتكاف لا يقع الا واجبا، و إذا اختار اليوم الأول للواجب بالأصالة فلا موجب لليوم الثانى، بل يمكن إيقاعه على صفة الندب كما إذا كان مقدما على الواجب بالنذر، فقولهم ان الزائد على الواجب أصالة ان تأخر عن الواجب لم يقع الا واجبا بإطلاقه باطل.

و اما قولهم انه ان تقدم الزائد على الواجب بالأصالة جاز ان ينوى به الوجوب من باب المقدمة، و الندب لعدم تعين الزمان له ففيه انه مع كونه مقدمة للواجب لا يبقى على صفة الندبية الفعلية لكى ينوى الندب، اللهم ان يراد بالندبية الأصلية التى كان عليها لو لا مقدميته للواجب، فالحق عدم الفرق فى اليومين الزائدين على الواجب بالنذر فى كونهما واجبين بالوجوب المقدمى بين كونهما متقدمين على الواجب الأصلى، أو متأخرين عنه أو كانا مختلفين فى التقدم بجعل الواجب الأصلى هو اليوم الثانى، و فى جميع ذلك يكون اليومان المنضمان واجبين بالوجوب المقدمى، غاية الأمر ما يكون مقدما يكون من قبيل الشرط المتقدم لصحة الواجب الأصلى بالنذر، و ما يكون متأخرا يكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا ما عندى فى المقام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۶۹

و قال فى الجواهر: و لو أراد زوال الإشكال الأول من أصله (يعنى اشكال صيرورة اليوم الثالث إذا نوى به الوجوب الأصلى واجبا بمضى يومين فلا يبرء به الذمة عن الواجب) نوى بالأول الندب، و يجعل ما فى ذمته وسطا على انهما واجبان من باب المقدمة فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة انتهى.

أقول: و لا ينحصر دفع الإشكال الأول بجعل اليوم الوسط ما فى ذمته، بل يندفع بجعل اليوم الأول ما فى ذمته أيضا، بل لعل جعله اولى، حيث انه بالقصد الاولى، و يأتى بما فى ذمته فى اليوم الأول، و حيث ان صحته يتوقف على ضم يومين آخرين اليه فيأتى بعد اليوم الأول بهما تحصيلا لتفريغ ذمته عما تشتغل به، حيث انه لا- يحصل الا بضم اليومين اليه، و من ذلك يظهر مقدمية اليومين لتفريغ الذمة عما تشتغل به من غير فرق بين الإتيان بهما مقدما أو مؤخرا عن الواجب بالنذر، أو بالتفريق، لكن فى المستمسك ما يظهر منه منع مقدمية اليومين للواجب بالنذر، قال: دامت بركاته إذا فرض انه لا يشرع الاعتكاف أقل من ثلاثة، و انه يجب قضاء اليوم الفائت كان ذلك، دالا- على وجوب الضم فيكون المنضم واجبا، و لا- وجه لكونه مندوبا لا- ذاتا لعدم مشروعية أقل من ثلاثة، و لا عرضا كما هو واضح، و لا واجبا من باب المقدمية إذ لا مقدمية بين اليوم و اليومين، فإنها جميعا اعتكاف واحد، و لو لا وجوب الفضاء لكان مندوبا لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا، و من ذلك تعرف الإشكال فى كلمات الجماعة انتهى. أقول: أكثر ما افاده حق، انما الكلام فى قوله: و لا واجبا من باب المقدمية، و قوله: و لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجبا واحد انفسيا لا مقدميا، فان فيه ان الجميع و ان صار واجبا واحدا لكنه لما ذكره من عدم مشروعية الاعتكاف أقل من ثلاثة و وجوب قضاء اليوم الفائت صار بعض من هذا الاعتكاف الواحد واجبا لمكان وجوب قضاء اليوم الفائت، و بعض منه واجبا لتوقف صحة ما وجب قضائه على إتيانه و هو اليومين، فهذا الواحد الواجب وجوب بعض منه أصلى نفسى وجب بالنذر، و وجوب بعض منه غيرى مقدمى وجب لتوقف صحة الواجب بالنذر على إتيانه، و لعل ما ذكرناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۰

ظاهر لا ينبغى التأمل فيه، و منه تعرف عدم الإشكال فى كلمات الجماعة و لا يحتاج الى الأمر بالتأمل و اللّه العالم.

[مسألة ۱۶ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا]

مسألة ۱۶ لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب ان يضم إليها سادسا سواء تابع أو فرق بين الثلاثين.

لو نـذر اعتكاف خمسـة أيام وجب ان يضم إليها اليوم السادس بناء على وجوب كل يوم ثالث من كل ثلاثـة سواء كان هو اليوم السادس الذى هو ثالث الثلاثة الثانية، و دل على وجوبه صحيح ابى عبيدة عن الباقر عليه السّلام حسبما مر، أو اليوم التاسع الذى هو ثالث الثلاثة الثلاثة، و هكذا كل ثالث من كل ثلاثة لعدم القائل بالفرق بينها و بين السادس الذى هو الثالث من الثلاثة الثانية، و لا فرق فى ذلك فى الاعتكاف المنـدوب بين ما إذا نوى فى أول الاعتكاف اعتكاف خمسة أيام، أو فصل بين الثلاثة الاولى و بين الرابع و الخامس بالنيـة كما انه لا إشـكال فى وجوب ضم السادس إذا فصل بينهما و بين الاعتكاف فى الثلاثـة الأولى بالنية، كمـا إذا نـذر اعتكـاف ثلاثـة أيام ثم نـذر الرابع و الخامس، إذ الرابع و الخـامس حينئـذ اعتكاف أخر منفصل عن الثلاثـة الأولى يجب الثالث منه بعـد مضـى يومين منه، و اما لو نـذر اعتكاف خمسـة لا بشـرط عن عدم الزيادة فنوى كذلك أيضا ففى وجوب ضـم السـادس اليه و عـدمه قولاـن، و المعروف هـو الوجـوب، و نسب عـدم وجـوبه فى الروضـة إلى القيـل، و قـال بـأنه مـال اليه المصـنف (يعنى الشـهيد- قـده) فى بعض تحقيقـاته، و الفرق بين الرابع و الخـامس فى المنـدوب و بينهمـا فى الواجب انهمـا فى المنـدوب منفصـلان عن الثالث شـرعا، و لما كان أقله ثلاثـة كان الثالث هو المتمم للمشـروع بخلاف الواجب فإن الخمسـة فعل واحد واجب متصل شـرعا انتهى، و لا يخفى ما فيه لان وجوب الخمسة و صيرورتها فعلا واجبا متصلا شرعا انما هو بسبب النذر، و هو اى وجوبه بالنذر يتوقف على مشـروعيته، و المفروض ان المشروع منه هو ما يتعقب بالسادس، حيث انه يجب كل ثالث من كل ثلاثة بمضى اليومين منها فما هو المنذور هو الخمسة التى يتعقبها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۷۱

السادس، فلا بد من ان ينضم إليها السادس وفاء بالنذر، و لا يصح الاكتفاء بالخمسة فقط حيث انها لا تكون مشروعة.

[مسألة ۱۷ لو نذر زمانا معينا]

مسألة ۱۷ لو نذر زمانا معينا شـهرا أو غيره و تركه نسـيانا أو عصـيانا أو اضـطرارا وجب قضائه و لو غمت الشـهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال.

فى هـذه المسألـة أمران (الأـول) يجب قضاء ما وجب من الاعتكاف بالنـذر المعين فيما إذا نـذره فى زمان معين فتركه نسـيانا أو عصيانا أو اضطرارا، و قد ادعى نفى الخلاف فى وجوب قضائه، و فى المدارك ان وجوب قضائه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يستدل له مضافا الى الإجماع المذكور.

بالمرسـل المروى عنهم عليه السّـلام من فـاتته فريضـة فليقضـها كمـا فـاتته، بنـاء على عموم لفظـة (فريضـة) و شـموله للاعتكاف الواجب، و عدم انصرافها إلى فريضة اليومية.

و قولهم عليه السّلام اقض ما فات كما فات.

و بان الاعتكاف مشـتمل على الصوم الـذى قـد ثبت القضاء فى تركـ الواجب منه، و بأنه قـد ثبت القضاء فى الحائض و المريض بالنص مع عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرهما.

ففى صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السّلام إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنه يأتى بيته ثم يعيد إذا برء.

و خبر ابى بصير عنه عليه السّلام فى المعتكفة إذا طمثت ترجع الى بيتها فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها. هذا و لو تم الإجماع على وجوب قضائه فهو، و الا ففى إثبات الوجوب بما ذكر من الأدلة تأمل، أما المرسلان فبما فيهما من الإرسال و ضعف الدلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٧٢
حيث انهما فى مقام بيان كيفية قضاء ما فات، و انه يقضى كما فات من القصر و التمام و الجهر و الإخفات لا انه يجب قضاء كلما فات مع انسباق اليومية من الفريضة فى قوله عليه السّلام: من فاتته فريضة، فلا يشمل كل فرض، مع انه لو سلم شموله لكل فرض فإنما يشمل ما كان فرضا بالأصل كصوم شهر رمضان لا ما يعرضه الفرض بالنذر و نحوه، و اما اشتمال الاعتكاف على الصوم فلما فى وجوب قضاء كل صوم واجب أولا، و لان وجوب قضاء صومه الواجب لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف ثانيا، و النص الدال على وجوب القضاء على الحائض و المريض بعد الطهر و البرء لا يدل على عموم وجوب القضاء فى فوت الأداء نسيانا أو عصيانا أو اضطرارا، لاحتمال ان تكون فى الحيض و المرض خصوصية توجب وجوب القضاء عند فوت الأداء بهما، و مع ذاك الاحتمال لا يصح التعدى عنهما الى كل فوت. اللهم الا بالتمسك بعدم الفصل و هو غير ثابت، الا ان الإجماع مؤيدا بتلك الأدلة كاف فى إثبات وجوبه و اللّه العالم. (الثانى) المحكى عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور و لم يعلم بالشهر الذى نذر فيه الاعتكاف تعيينا توخى و يحصل الظن به و يعمل بما ظن، و اعترض عليه بأنه لا دليل على اعتبار الظن فى المقام، و قياسه على من غمت عليه الشهور فى صوم شهر رمضان مع الفارق، حيث انه قد ورد الدليل على اعتبار الظن فيه دون المقام، لكن الأقوى صحة ما قاله الشهيد (قده) و ذلك بإجراء دليل انسداد فى كلا المقامين تقدم تقريبه فى الصوم، فلا نعيده، و مع عدم الظن يتخير بين موارد الاحتمال لحصول الموافقة الاحتمالية به، فلا يجوز تركها الموجب للقطع بالمخالفة.

[مسألة ١٨ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد]

مسألة ١٨ يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، فلا يجوز ان يجعله فى مسجدين سواء كانا متصلين، أو منفصلين، نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجدا واحدا فلا مانع.
يعتبر فى الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، لظهور الأدلة فى اعتبار وحدته كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّلام فى صحيح الحلبى: لا اعتكاف الا بصوم فى مسجد الجامع،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٧٣
و نحو ذلك، و حمل المسجد الجامع على الجنس بعيد فى الغاية، و قد حكى عن المنتهى انه لو فصل الجامع الذى يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه، و ليس له ان يخرج عن أحدهما إلا لضرورة أو حاجة من حر أو برد أو غير ذلك.
اما لو كان احد الموضعين ملاصقا بالاخر بحيث لا يحتاج إلى المشى فى غيره لجاز ان يخرج من أحدهما إلى الأخر انتهى، و عن بغية فقيه عصره جواز التشريك فى مسجدين متصلين بالباب، و الأقوى تحديد الجواز بما يصدق الوحدة العرفية على المتصلين بحيث يصدق عليهما انهما مسجد واحد كالقسمة الجنوبية من المسجد السلطانى فى الطهران و ما يشبهه المشتمل على وسط محفوف بحاشيتين حيث انه مع حاشيتيه مسجد واحد و مسجد الكوفة حيث انه من أول ما يدخل فيه من بابه إلى أخره من صحنه و حجراته و جانبه الجنوبى كلها مسجد واحد، و اما فى مثل المسجد السلطانى بالنسبة جانبه الجنوبى و الشمالى اللذين يتوسطهما الصحن الخارج عن المسجد ففى التشريك فيهما فى اعتكاف واحد اشكال، و لعل الأقوى عدم جوازه، لكونهما غير متلاصقين يحتاج الخروج عن أحدهما و الدخول فى الأخر إلى المشى فى خارج المسجد اعنى صحنه الذى لم يوقف مسجدا، و هذا بخلاف مثل مسجد الكوفة الذى صحنه و كلما فى داخل بابه مسجد الكوفة.

[مسألة ۱۹ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه]

مسألة ۱۹ لو اعتكف فى مسجد ثم اتفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل و وجب استينافه أو قضائه ان كان واجبا فى مسجد أخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع و ليس له البناء سواء كان فى مسجد أخر أو ذلك المسجد بعد رفع المانع.

قال فى الجواهر و لو تعذر إتمام اللبث فى المكان الذى اعتكف فيه لخروجه عن قابلية اللبث فيه بأحد الأسباب احتمل الاكتفاء باللبث فى غيره بل ربما قيل به و هو مشكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۴

و لو زال المانع احتمل البناء و الأقوى الاستيناف مع فرض الوجوب.

أقول لا وجه لاحتمال البناء فى مسجد أخر بعد اعتبار وحدة المكان من الدليل و اما البناء فيه فمع طول المدة و محو صورة الاعتكاف بحيث لا يعد ما مضى منه قبل الخروج مع ما يأتى منه بعده اعتكافا واحدا فكذلك و اما مع قصر زمان الخروج و صدق الوحدة على المكث الحاصل قبل الخروج مع ما يحصل منه بعده فالحق جوازه لكونه من الخروج الضرورى الذى لا يضر بصحة اعتكافه بل لعل هذا اولى من الخروج لما رخص فيه فتكون صحة البناء فيه بالطريق الاولى.

[مسألة ۲۰ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه]

مسألة ۲۰ سطح المسجد و سردابه و محرابه منه ما لم يعلم خروجها و كذا مضافاته إذا جعل جزء منه كما لو وسع فيه.

قال فى الجواهر و يلحق بالمساجد حيطانها التى من جانبها و آبارها و سطوحها و منائرها و منابرها و محاريبها و سراديبها كبيت الطشت فى الكوفة و نحو ذلك مما هو مبنى على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سنائدها و نحوها مما هو مبنى على الخروج ما لم يعلم دخولها انتهى، و المراد بالسنائد هى التى استندت إليها حيطان المسجد من خارجها، و المحكى عن المنتهى دخول السطح فى مسمى المسجد عرفا لكونه بحكمه فى سائر الأحكام عندهم، و لما دل على ان من تخوم الأرض إلى عنان السماء من المسجد شرعا، هذا و لكن المحكى عن الدروس تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله فى مسماه، و التحقيق ان يقال: الكلام فى مضافات المسجد يقع فى مقامين، الأول فى حكم ما علم منها بكونها من المسجد كما فى ما يكون فى داخل باب مسجد الكوفة من البئر و السرداب و السطح و المنارة و الحجرات و المحاريب، و كلما يكون فى داخل الباب، حيث يقطع بان جميعها من المسجد، و حكم هذا هو جواز الاعتكاف فيه لإطلاق ما دل على جوازه فى مسجد الجامع و احتمال انصرافه على غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۵

واحد منها لعدم جريان السيرة فى الاعتكاف بها كراس المنارة و المنبر أو تحت البئر ضعيف فى الغاية بعد فرض صدق المسجد على الجميع، و لعل ما فى الدروس خارج عن هذا الفرض كما يدل عليه دليله بعدم دخول السطح فى مسمى المسجد.

و الثانى فيما به يحرز دخول هذه المذكورات فى المسجد عند الشك فيه، فكلما ثبت مسجديته فى دفتر من الدفاتر المعمولة عند الناس من كتابة الأوراق و السجلات التى يكتب بينهم كتاب بالعدل فهو، و الا فما فيه ظهور من الافعال فى كونه مسجدا أو خارجا عن المسجد أعد لحوائج الواردين فى المسجد مثل المدخل و المخرج و محل وضع الخفاف و النعال و نحو ذلك فان هذه الظهورات حجة عندهم من باب حصول الاطمئنان بها، و مع عدمه فالشياع العلمى و البينة و حكم الحاكم و مع عدم ذلك

فالمرجع هو استصحاب عدم المسجدية، و اما الإضافات الى المسجد التى تضاف اليه بعد بنائه أو معه لأجل اتساعه فحكمها حكمه إذا كان اتخاذها كاتخاذه للمسجدية، و جعلها جزء منه لصدق الوحدة على الزائد و المزيد عليه بعد صيرورة الزائد جزء من المزيد عليه.

[مسألة ۲۱ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه]

مسألة ۲۱ إذا عين موضعا خاصا من المسجد محلا لاعتكافه لم يتعين و كان قصده لغوا.
للأصل و عدم الدليل على تأثير هذه النية اللهم الا ان يرجع الى التقييد فى الامتثال فيبطل اللبث فى غيره حينئذ للإخلال بالنية، و لو نذر الاعتكاف فى مكان مخصوص منه لفضيلة فيه كما فى مقام إبراهيم من المسجد الحرام، أو جنب المنبر من مسجد النبى صلّى اللّه عليه و سلّم ينعقد و يتعين لأجل النذر، فلو تخلف و اعتكف فى غيره يلزم الحنث و يصح اعتكافه فى غيره و ان لزمه الكفارة فى مخالفة النذر لو كان النذر معينا فى وقت مخصوص، قال صاحب الجواهر فى النجاة: و لو خصصه الولى الشرعى كحاكم الشروع لمصلحة من المصالح أمكن اعتباره. و لكنه مشكل لعدم الدليل على عموم ولايته، اللهم الا ان ترجع المصلحة إلى السياسة المدنية التى لا ملجأ عن مراعاتها، و يكون الحاكم هو القائم بحفظها، و قال السيد الجليل الخوانسارى فى شرح النجاة.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۶
و له (اى لاعتباره) وجه فى المتولى الخاص للمسجد، و لم يظهر لى مراده (قده) من متولى الخاص للمسجد مع كون وقف المسجد تحريريا فتدبر.

[مسألة ۲۲ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر]

مسألة ۲۲ قبر مسلم و هانى ليس جزء من مسجد الكوفة على الظاهر.
لخروج بنائهما من المسجد، و عدم إحاطة حائط المسجد بهما، و استقرار بناء المسلمين على عدم دفن أمواتهم فى المساجد مع ما كان من قهر اللعين ابن زياد عليه لعائن اللّه، عليهما الموجب لمنعه عن دفنهما فيه لو كان الدفن فيه من دافنهما لأجل التعظيم لهما صلوات اللّه عليهما، و اللعن على قاتلهما.

[مسألة ۲۳ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه]

مسألة ۲۳ إذا شك فى موضع من المسجد انه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد.
و ذلك لاستصحاب عدم مسجديتة كما تقدم منا فى طى المسألة العشرين.

[مسألة ۲۴ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانى]

مسألة ۲۴ لا بد من ثبوت كونه مسجد أو جامعا بالعلم الوجدانى أو الشياع المفيد للعلم أو البينة الشرعية، و فى كفاية خبر العدل الواحد اشكال و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعى.

لا ـ إشكال فى لزوم إحراز مسجدية المسجد أو جامعية الجامع فى ترتيب آثارهما عليهما التى منها الاعتكاف، و طريق الإحراز بعد العلم الوجدانى و الشياع المفيد للعلم هو البينة الشرعية لعموم حجيتها و إثبات الموضوعات بها كما يدل عليها خبر مسعدة بن صدقة، و قد تكرر هذا فى هذا الشرح غير مرة، و الظاهر عدم إثباتهما باخبار العدل الواحد لعدم اعتباره فى الموضوعات الا ما قام الدليل على اعتباره، و فى إثباتهما بحكم الحاكم الشرعى إشكال، و الأقوى عدم الثبوت الا ان يكون حكمه فى مورد الخصومة و كان الحكم لرفعها و اللّه العالم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۷۷

[مسألة ۲۵ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجدية أو الجامعية]

مسألة ۲۵ لو اعتكف فى مكان باعتقاد المسجدية أو الجامعية فبان الخلاف تبين البطلان.
و هذا ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف فى المسجد أو فى الجامع منه حتى يصير محكوما بالصحة، بل هو محكوم بالبطلان و ان قلنا بكون الأمر الظاهرى مقتضيا للإجزاء إذ فى صورة اعتقاد الخلاف لا يكون امرا ظاهريا حتى يقتضيه، و انما هو تخيل الأمر و اعتقاده بالجهل المركب.

[مسألة ۲۶ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل و المرأة]

مسألة ۲۶ لا فرق فى وجوب كون الاعتكاف فى المسجد الجامع بين الرجل و المرأة فليس لها الاعتكاف فى المكان الذى اعدته للصلاة فى بيتها بل و لا فى مسجد القبيلة و نحوها.
قال فى الجواهر بلا خلاف أجده بيننا، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه كما ادعاه فى الحدائق لأصالة الاشتراك، أقول: و يدل عليه من النصوص ما فى خبر داود ابن سرحان، و خبر الحلبى المرويين فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام بعد قوله عليه السّلام: لا ـ ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع قال عليه السّلام: و المرأة مثل ذلك، و فى الأخير و اعتكاف المرأة مثل ذلك، ثم الغرض من ذكر هذه المسألة هو دفع توهم ما عن بعض العامة من جواز الاعتكاف لها فى بيتها مستدلا بما ورد من ان مسجد المرأة بيتها، و فيه ان المراد منه كون بيتها كالمسجد فى الفضيلة و الثواب لا فى مطلق أحكام المسجد كما هو ظاهر.

[مسألة ۲۷ الأقوى صحة اعتكاف الصبى المميز]

مسألة ۲۷ الأقوى صحة اعتكاف الصبى المميز فلا يشترط فيه البلوغ.
صحة اعتكاف صبى المميز مبنية على صحة عباداته، و قد مر فى هذا الشرح صحتها منه غير مرة فى كتاب الطهارة و فى شرائط صحة الصوم و شرائط وجوبه من كتاب الصوم.

[مسألة ۲۸ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل]

مسألة ۲۸ لو اعتكف العبد بدون اذن المولى بطل و لو أعتق فى أثنائه لم يجب عليه إتمامه، و لو شرع فيه باذن المولى ثم أعتق

فی الأثناء فإن کان فی الیوم الأول أو الثانی لم یجب علیه الإتمام الا ان یکون من الاعتکاف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۷۸

الواجب، و ان کان بعد تمام الیومین وجب علیه الثالث، و ان کان بعد تمام الخمسة وجب السادس.

قد مر اعتبار اذن المولی فی صحة اعتکاف عبده، فلو اعتکف بدون اذنه کان باطلا و لو أعتق فی أثنائه لا یصیر إتمامه علیه واجبا لعدم وجوب إتمام الباطل، لکن المحکی عن الشیخ وجوب إتمامه علیه و ان لم یکن أصله مأذونا فیه، قال فی الجواهر: و هو غریب، و لو شرع فیه باذن المولی ثم أعتق فی الأثناء فإن کان فی الیوم الأول أو الثانی لا یجب علیه الإتمام بناء علی عدم وجوب إتمامه بمجرد الشروع فیه الا ان یکون واجبا بالنذر و شبهه، و ان کان بعد تمام الیومین وجب علیه الثالث، و ان کان بعد الخمسة وجب السادس، و هکذا فی کل ثلاثة إذا مضی منها یومان فإنه یجب علیه الإتیان بالثالث لو کان عتقه بعد مضی الیومین منها و هذا ظاهر.

[مسألة ۲۹ إذا اذن المولی لعبده فی الاعتکاف جاز له الرجوع عن اذنه]

مسألة ۲۹ إذا اذن المولی لعبده فی الاعتکاف جاز له الرجوع عن اذنه ما لم یمض یومان، و لیس له الرجوع بعدها لوجوب إتمامه حینئذ، و کذا لا یجوز له الرجوع إذا کان الاعتکاف واجبا بعد الشروع فیه من العبد.

لا إشکال فی جواز رجوع المولی عن اذنه بعد شروع العبد فی الاعتکاف المأذون فیه ما لم یجب إتمامه علی العبد، کما إذا لم یمض علیه یومان و لم یکن إتمامه منذورا فیه باذن المولی و لم یکن الاعتکاف منذورا فیه لو قیل بوجوب إتمام الواجب بالنذر بالشروع فیه، و بعبارة أوضح یکون رجوع المولی عن الاذن فیما لم یجب الإتمام علی العبد بوجه من الوجوه، و ذلک لعدم المانع عن رجوعه مع المقتضی له و هو عموم دلیل سلطنته علی عبده، و کون العبد مع منافعه ملکا لمولاه، و انما الکلام فی جواز رجوعه بعد صیرورة الإتمام واجبا علی العبد کما إذا قلنا بوجوب إتمامه بمجرد الشروع فیه و لو کان مندوبا، أو فیما إذا کان واجبا فیما إذا کان أصل الاعتکاف منذورا باذن المولی، أو فیما کان الإتمام واجبا بالنذر، أو کان بعد مضی الیومین من الاعتکاف، ففی تأثیر رجوعه و بطلان الاعتکاف به و عدمه وجهان، و هذه مسألة سیالة لها نظائر فی الفقه یجمعها

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۷۹

کون فعل شیء عن فاعل منوطا باذن غیره فاذن له ثم رجع عن اذنه کرجوع المولی عن اذن عبده فی الحج بعد إحرام العبد للحج باذنه، و رجوع الباذل للنفقة عن اذنه فی حج الغیر بماله بعد شروع المأذون فیه، و رجوع الآذن غیره فی دفن میتة فی أرضه بعد الدفن، و رجوع الآذن فی رهن ماله بعد وقوع الرهن، و رجوع المالک عن اذنه فی الصلاة فی داره أو أرضه بعد شروع المأذون فی الصلاة، و منها ما فی المقام من رجوع المولی عن اذنه فی الاعتکاف الذی یجب إتمامه علی العبد، و من هذا القبیل أیضا رجوع الآذن عن اذنه فی الغرس أو الزرع أو البناء فی ملکه بعد وقوع شیء من هذه الأمور، و قد قیل بعدم جواز الرجوع عن الاذن فی هذه المواضع، و عدم تأثیره لو رجع، و ذلک لوجوه فصلناها فی کتاب الصلاة فی مبحث مکان المصلی، و الحق فی الاذن فیما یجب إتمامه بالشروع فیه کالحج و الصلاة الفریضة الیومیة، أو بعروض الموجب لإتمامه کنذر الإتمام، أو مضی یومین فی الاعتکاف هو جواز الرجوع عن الإذن لأن حرمة إبطاله و وجوب المضی متوقف علی صحة عمله بقاء و تمکنه من إتمامه و برجوع المولی عن اذنه یصیر اعتکاف العبد باطلا لا انه یبطله بعد رجوع المولی عن الإذن لکی یصیر حراما بدلیل قوله تعالی وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَکُمْ، و قوله علیه السّلام لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق، بل هو انبطال، نعم رجوع المولی یصیر سببا

للإبطال لكن المولى لا يكون مكلفا بمضى العبد و لا يكون ابطال عمل العبد حراما عليه، و منعه عن الرجوع عن الاذن قصر له فى سلطنته، على ما له و هو ينافى مع عموم سلطنته، و الحاصل ان رجوع المولى عن اذنه يكون رافعا لموضوع حرمة الابطال، و وجوب المضى على العبد و هو الاعتكاف الصحيح حيث ان صحته متوقف على عدم رجوعه.

[مسألة ۳۰ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد]

مسألة ۳۰ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشييع الجنازة و ان لم يتعين عليه هذه الأمور، و كذا فى الضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة أو الراجحة سواء كانت متعلقة بأمور الدنيا أو الآخرة مما يرجع مصلحته الى نفسه أو غيره و لا يجوز الخروج اختيارا بدون أمثال هذه المذكورات.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۰

اما جواز الخروج لإقامة الشهادة ففى الجواهر انه لم اعثر فيها و فى تشييع المؤمن على نص بالخصوص إلا أنهما مندرجان فى الحاجة انتهى، و لعل إدخال إقامة الشهادة فى الحاجة التى يجوز لها الخروج مما لا اشكال فيه بناء على تعميم الحاجة الى ما يرجع الى مصلحة غيره، و لا سيما مع تعينها عليه، و كذا لتحمل الشهادة مع تعينه عليه، و اما مع عدم تعنيه عليه ففى جوازه اشكال.

و اما لحضور الجماعة فإن كان المراد من الجماعة هو الجمعة فلا إشكال فى جواز الحضور لها فتوى و نصا، قال فى الحدائق: و منها (اى من الأمور التى يجوز الخروج لها) الجمعة لو كانت تقام فى غير ذلك المسجد انتهى، و يدل على جواز الخروج لها خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، و ان كان المراد من الجماعة هو الصلاة جماعة فى فريضة اليومية فهذا مما لم يرد عليه نص، و لم أر من تعرض لجوازه، بل لعل الفتوى و النص على خلافه، ففى الشرائع: و لا يجوز للمعتكف الصلاة فى خارج المسجد، و قال فى الجواهر مازجا مع عبارة الشرائع بعد قول الشرائع خارج المسجد بهذه العبارة الذى اعتكف فيه مع عدم الضرورة لإطلاق الأدلة السابقة، و إطلاقه كما ترى يشمل ما إذا كان خارج المسجد الذى اعتكف فيه مسجدا أخر و كان صلاة المعتكف فيه بالجماعة، و القول بأن إدراك الجماعة من الضرورة بعيد فى الغاية، و كيف كان فيدل عليه من النصوص غير واحد من الاخبار. ففى خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال سمعته يقول: المعتكف بمكة يصلى فى أى بيوتها شاء سواء عليه صلى فى المسجد أو فى بيوتها (الى ان قال) و لا يصلى المعتكف فى بيت غير المسجد الذى اعتكف فيه الا بمكة فإنه يعتكف بمكة حيث شاء لأنها كلها حرم اللّه.

و بالجملة فلم أر من محشى العروة تعرضا فى ذلك المقام الا من السيد السند البروجردى (قده) فإنه قال: لا يخلو من الإشكال إلا فى مكة انتهى و اللّه العالم.

و اما الخروج لتشييع الجنازة فقد ادعى عليه اتفاق العلماء، فعن المنتهى انه قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة و عيادة المريض، و يدل عليه من النصوص.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۱

صحيح الحلبى و فيه: و لا يخرج فى شىء إلا لجنازة أو يعود مريضا، و صحيح ابن سنان و فيه: ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة أو جنازة أو غائط، قال فى الحدائق يجوز حضور الجنازة لتشييعها و الصلاة عليها أعم من ان يكون متعينا

عليه أم لا لإطلاق النص.

و اما الخروج للضرورات العرفية أو الشرعية الواجبة فتقدم الكلام فيه مستوفى فى طى الأمر الثامن فى استدامة اللبث فى المسجد، و اما الخروج للأمور الراجحة ففى جوازه و عدمه خلاف، و المحكى عن النافع انه لو خرج أبطله إلا لضرورة أو طاعة مثل تشييع جنازة المؤمن، و عن المنتهى انه يجوز ان يخرج إلى زيارة الوالدين لأنه طاعة فلا يمنع الاعتكاف، و عن المبسوط انه يجوز للمعتكف صعود المنارة و الأذان فيها، سواء كانت داخل المسجد أو خارجه لانه من القربات، و فى الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض، و ان يزور الوالدين، و الصلات على الأموات، و قال فى مسألة ۱۶: يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن فى منارة خارجة للجامع، و ان كان بينه و بين الجامع فضاء لما روى فى الحث على الأذان من الاخبار إذ لم يفصلوا فيه بين حالة الاعتكاف و غير حاله فوجب ان تكون على عمومها.

و يمكن ان يستدل لذلك بفهم ذلك مما صرح به فى النصوص من جواز الخروج له كالجمعة، و تشييع الجنازة و نحوهما، فيكون المدار فى جوازه على ما يكون من أمثاله، و ضابطه ما يكون فى الطاعة كالأذان و نحوه.

أو بإدراج ما لم يرد فيه نص بالخصوص فى الحاجة التى نص على جواز الخروج بها فى غير واحد من النصوص، ففى خبر ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: و لا يخرج المعتكف من المسجد إلا فى حاجة، أو فى الحاجة التى لا بد منها كما وردت فى غير واحد من الاخبار، بناء على شمول اللابدية لما لا بد منها عرفا أو شرعا أو عادة فيشمل جميع ذلك لا سيما إذا عممنا الحاجة بما كانت لمصلحة نفسه أو غيره، أو لأن التعارض بين دليل استحباب المستحبات، و دليل المنع عن الخروج بالعموم من وجه، و عند تعارضهما

فى مورد الاجتماع يتساقطان و يرجع الى الأصل و هو جواز الخروج فيما لم ينته الى محو صورة الاعتكاف، أو يقال بترجيح دليل الاستحباب كما قيل به فى معارضة دليل المنع عن الخروج، مع ما يدل على وجوب شي‌ء من الواجبات مع كون التعارض بينهما أيضا بالعموم من وجه، و لعل المرجح فى المقامين فى ترجيح ما دل على الوجوب فى الواجب، أو على الاستحباب فى المستحب هو ما ذكرناه من فهم المثالية مما نص على جواز الخروج به، و لعل بهذا و أمثاله يمكن الفتوى بجواز الخروج فيما ذكروه من الموارد التى لم يرد فيها نص بالخصوص على الجواز، و لكن الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص بترك الخروج مما لا ينبغى تركه، و منه يظهر عدم جواز الخروج لما كان فى ارتكابه غضاضة فيخرج لرفعها خلافا للمحكى عن المنتهى قال (قده): لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج إليها الا ان يجد غضاضة بأن يكون من أهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لأجل الناس، قال (قده) فعندى هاهنا يجوز ان يعدل عنها إلى منزله و ان كان أبعد، ثم قال: و لو بذل صديق منزله لقضاء حاجته لم يلزم اجابته لما فيه من المشقة بالاحتشام، بل يمضى إلى منزله هذا، و عن الرياض ان من الضرورة فعل الأكل فى غير المسجد لمن عليه فيه غضاضة مستدلا باندراجه فى الحاجة و الضرورة، و لا يخفى ما فيه.

و اما جواز الخروج فيما بجوز الخروج له سواء كان لمصلحة نفسه أو غيره فلما فى خبر ميمون بن مهران المروى فى الفقيه قال كنت جالسا عند الحسن بن على عليهما السلام فأتاه رجل فقال له يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم: ان فلانا علىّ مال و يريد ان يحبسنى فقال:

و اللّه ما عندى مال فأقضى عنك، قال فكلمه، قال فلبس نعله فقلت له يا بن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم أ نسيت اعتكافك، فقال له لم انس و لكنى سمعت ابى يحدث عن جدى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم انه قال: من سعى فى حاجة أخيه المسلم فكأنما عبد اللّه عز و جل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله، فإنه يدل على جواز الخروج لمصلحة غيره و هو واضح، و لكنه

مع ما فيه من ضعف السند قاصر الدلالة أيضا لاحتمال ان يكون عليه السّلام رجع عن عن اعتكافه، إذ ليس فيه انه رجع عليه، و يحتمل ان يكون خروجه واجبا لكونه تخليصا للمؤمن المعسر عما فيه من مشقة المطالبة عنه، و كان خروجه من باب النهى عن المنكر الواجب عليه صلوات اللّه عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۳

لكن الأصحاب استندوا اليه و أفتوا بجواز الخروج فيما كان الخروج لمصلحة غيره و اللّه العالم بأحكامه.

و من جميع ما ذكرناه يظهر عدم جواز الخروج اختيارا فبما ذكر فى المتن من الموارد لانه خروج بغير سبب مبيح له.

[مسألة ۳۱ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]

مسألة ۳۱ لو أجنب فى المسجد و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه.

لو أجنب فى المسجد بلا عمد و لا اختيار سواء كان بالاحتلام أو بغيره و أمكنه الغسل فى المسجد ففى وجوب الخروج عن المسجد للغسل، أو وجوب الغسل فيه، أو جواز الغسل فيه مع جواز الخروج أيضا وجوه بل أقوال، المحكى فى المدارك عن إطلاق جماعة هو الأول، و يستدل له بكونه منافيا لاحترام المسجد، و مستلزما للبث المحرم، و بورود النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط فيكون النهى عن الغسل للجنابة فيه اولى، و بكون ذلك فى معرض تلويث المسجد دائما إذ قلما يتفق خلو بدن الجنب عن النجاسة، لا سيما إذا حصلت الجنابة بالاحتلام.

و المختار عند جماعة وجوب الغسل فيه مع الإمكان للمنع عن منافاته مع احترام المسجد على وجه يصير محرما، و ان كان منافيا مع وضع المسجد و بنائه فى الجملة إذ هو لم يعد للاغتسال فيه و المنع عن استلزامه اللبث المحرم دائما لإمكان الاشتغال بالغسل فى حال الخروج عن المسجد الذى هو واجب على الجنب، و بعدم دلالة النهى عن الوضوء فى المسجد من البول و الغائط على المنع عن الغسل فيه، لعدم دلالته على حرمة الوضوء فيه، بل هو محمول على الكراهة، و عدم دلالته على حرمة الغسل فيه بالأولوية لعدم تنقيح المناط، بل كون المنع عن الوضوء من البول أو الغائط أمرا تعبديا لا يعلم ملاكه حتى يتعدى عنه الى الغسل.

و بان مفروض الكلام فيما إذا لم ينته الى تلويث المسجد، لان البحث عن وجوب الغسل فيه انما هو مع إمكانه فيه و مع التلويث لا إمكان له، نعم يكون فى عرضة التلويث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۴

لكن صرف المعرضية لا يوجب المنع عنه، و المرضى عند جماعة هو جوازه فى المسجد مع أولوية الخروج عنه، و الغسل فى الخارج، اما جوازه فلما ذكر فى وجه القول الثانى من ان الكلام فى صورة إمكانه فى المسجد على وجه لا يلزم ارتكاب محرم من تلويث المسجد و نحوه حتى استلزام اللبث المحرم لفرض الكلام فيما إذا لم يستلزمه كما إذا كان زمان الغسل فى المسجد مساويا مع زمان الخروج عنه، أو كان أقل، إذ هذا لمقدار من اللبث مما يضطر اليه لعدم إمكان تركه، و مع الاضطرار اليه لا يكون محرما لكى يبطل به الاعتكاف، فيصح ان يشتغل فيه بالغسل، و لا يحتاج الى ان يكون شعلة به فى حال الخروج بل لا معنى لكون الشغل به فى حال الخروج إذ مع الغسل فى حال الخروج لا يحتاج الى الخروج، نعم لا بد من مراعاة زمان الخروج و زمان الغسل و مقايستهما معا، و مع تساويهما فى غير مورد الاعتكاف يكون الحكم هو التخيير، و مع اقلية زمان الاغتسال يتعين الاغتسال لكون زمان اللبث المضطر اليه مع الغسل أقل.

و اما جواز الخروج و الاغتسال فى خارج المسجد فللسيرة القطعية على جوازه، و كون الغسل فى المسجد فى معرض تلويثه، و منافاته مع وضع المسجد، و ما جعل المسجد له للفرق البين بين المسجد و الحمام، و كونه من الحاجات التى لا بد منها، و من الضرورات العرفية و العادية، و هذا الأخير هو الأقوى و ان كان الغسل فيه مع إمكانه و خلوه عن ارتكاب ما يحرم فى المسجد أحوط، هذا كله مع إمكانه فى المسجد، و مع عدم إمكانه يجب عليه الخروج، و فى وجوب التيمم عليه لخروجه بحث طويل استوفيناه فى مبحث غسل الجنابة فراجع، و لو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة اللبث عليه و هى موجبة لبطلان الاعتكاف لكونه عبادة يبطل بالنهى عنه، و لبعض أعاظم أساتيدنا (قده) حاشية مبسوطة فى هذا المقام فصل فيها بين ما لو كان جنبا فى أول اعتكافه، أو فى أثنائه أو فى أخره قال فى الأول: ببطلان الاعتكاف، و حكم فى الثانى أى فيما صار جنبا فى أثناء اعتكافه بلزوم المبادرة إلى الخروج للاغتسال ثم الرجوع لإتمام اعتكافه، و فصل فى بطلان الاعتكاف و عدمه لو تأخر الخروج و ترك المبادرة إليه بين ان يكون تأخير الخروج مستلزما لتأخير الرجوع اللازم بعد الاغتسال عن أول أزمنة إمكانه، و بين ما لم يستلزمه، و قال بالبطلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٨٥

فى الأول، و بعدمه فى الثانى، و مثل للثانى بما إذا كان الماء بعيدا لا يصل اليه الا بعد ساعة و لكنه يؤتى بجريانه بباب المسجد بعد نصف الساعة فلم يخرج من المسجد بانتظار وصول الماء اليه حيث ان تأخير خروجه حينئذ لا يوجب تأخير رجوعه بعد غسله عن أول أزمنة إمكانه، و نفى البعد عن صحة اعتكافه.

و قال فى الثالث اى فيما صار جنبا فى أخر زمان اعتكافه بحيث لا يسمع الباقى منه أزيد من الاغتسال و ينتهى زمان الاعتكاف بانتهاء الغسل: بان الظاهر ان يكون إيجاب الخروج عليه ختما لاعتكافه و لبثه المحرم بعد ذلك خارجا غير مفسد له (هذا)، و أوضحه فى المستمسك بكون وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانعا عن جزئية اللبث من الاعتكاف فلا تقدح حرمته فى صحة الاعتكاف لخروجه عن الاعتكاف. (أقول): و لازم ذلك صيرورة زمان الاعتكاف ثلاثة أيام إلا تلك الساعة التى يجب عليه الخروج عن المسجد للاغتسال، فتصير أيام اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بساعة فيصير باطلا.

و منه يظهر ان ما نفى عنه البعد عن صحة اعتكافه فيما إذا صار جنبا فى الأثناء بعيد فى الغاية، لصيرورة زمان اعتكافه أقل من ثلاثة أيام بمقدار زمان الخروج الواجب عليه و الاغتسال بعده، لكون هذا المقدار من الزمان خارجا عنه.

فالحق ان يقال مع الخروج للاغتسال يصح الاعتكاف فى جميع تلك الصور للنص بأنه يصح مع الخروج للاغتسال، غاية الأمر انه لو صار جنبا فى أخر زمان الاعتكاف لم يجب عليه الرجوع الى المسجد لانتهاء زمان اعتكافه قلنا بكون زمان الخروج و الاغتسال جزء منه أو خارجا مع إمكان ان يقال بوجوب الرجوع عليه و إكمال اعتكافه باللبث بمقدار زمان الخروج و الاغتسال بعد ثلاثة أيام لكنه بعيد، و مع عدم الخروج يبطل كذلك لخروج مقدار زمان الخروج و الاغتسال عن الاعتكاف و صيرورة الاعتكاف بذلك أقل من ثلاثة أيام.

[مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره]

مسألة ٣٢ إذا غصب مكانا من المسجد سبق عليه غيره بان ازاله و جلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، و كذا إذا جلس على فراش مغصوب بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو أجر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ١٨٦

مغصوب على وجه لا يمكن ازالته و ان توقف على الخروج خرج على الأحوط، و اما إذا كان لابسا لثوب أو حاملا له فالظاهر عدم البطلان.

فى هذه المسألة أمور، (الأول) إذا غصب مكانا من المسجد و لبث فيه ففى بطلان اعتكافه به و عدمه قولان، و المراد بغصب مكان من المسجد مع انه من المشتركات، و ان وقفه تحريرى ليس لأحد فيه ملك، بل هو حر عن الملكية فيكون كالإنسان الحر لا يكون ملكا لأحد فلا يلحقه غصب اى تصرف فيه من شخص من دون اذن مالكه عدوانا هو دفع من سبق اليه قهرا إذ من سبق الى مكان منه فهو أحق به حتى يفارقه أو يطيل المكث فيه غير مشغول بعبادة حتى يخل بعبادة المتعبدين على ما فصل البحث فيه فى البحث عن المشتركات فى كتاب الاحياء و الأموات، فهو و ان لم يكن ملكا لأحد لكنه يمكن ان يتعلق به حق احد، و به يتحقق الغصب إذ هو ليس مختصا بالتصرف فى ملك الغير عدوانا بل يتحقق به و بالتصرف فى متعلق حق الغير عدوانا، فمن سبق الى مكان من المسجد يصير أحق به ما لم يفارقه، و يدل على ذلك.

مرسل محمد بن إسماعيل عن الصادق عليه السّلام قال قلت له نكون بمكة، أو بالمدينة، أو الحيرة، أو المواضع التى يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجىء أخر فيصير مكانه قال عليه السّلام: من سبق الى موضع فهو أحق به يومه و ليلته، و خبر طلحة بن زيد قال أمير المؤمنين عليه السّلام سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق الى مكان فهو أحق به الى الليل و كيف كان ففى كتاب الصلاة من الجواهر قال: اما حق السبق فى المشتركات كالمسجد و نحو ففى بطلان الصلاة بغصبه و عدمه وجهان، بل قولان أقربهما الثانى، وفاقا للعلامة الطباطبائى فى منظومته انتهى، و ما أشار به مما قاله العلامة الطباطبائى هو قوله: و الغصب فى مشترك كالمسجد غير مزيل صحة التعبد انتهى، و يستدل لذلك بعموم ما دل على اشتراك السابق و اللاحق فى المقام فيما اشغله السابق و لم يثبت انعدامه عن اللاحق باشتغال السابق بل التعبير بأحقية السابق يدل على بقائه إذ كلمة (اللاحق) افعل تفضيل يدل على اشتراك السابق و اللاحق مع أولوية السابق عن اللاحق، و عدم جوازها لا يثبت زوال حقه إذ هو أعم من ذلك، و ما دل على أولوية السابق لا يدل على سقوط حق اللاحق،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۸۷

و مع فرض الشك فيه يكون المرجع أصالة بقائه و أصالة عدم تعلق الحق للسابق بسبب سبقه على وجه يثبت به حق منع غيره بعد فرض رفعه عنه سواء كان هو الدافع أو ثالث غيرهما، و المختار عند غير واحد من المحققين هو البطلان، و انه آثم بدفع السابق لو كان اللابث هو الدافع نفسه، و ذلك للخبرين المتقدمين اعنى مرسل محمد بن إسماعيل و خبر طلحة بن زيد، و لأن أولوية السابق تقتضى بقاء حقه ما لم يرفع يده عن حقه فى ذلك المكان و ليس للدافع حق اشتراك مع المدفوع بعد تحكيم أولوية السابق، فلا يجوز له مزاحمة المدفوع، و بعبارة أخرى جواز منع السابق اللاحق عن التصرف فى ذاك المكان، و عدم جواز ذلك للاحق هو بنفسه مثبت للحق السابق على وجه يمنع اللاحق عما تصرف فيه، و هذا بناء على كون الحق حكما وضعيا، و كان بنفسه مجعولا ظاهر، و على تقدير ان يكون منتزعا عن الحكم التكليفى يكون أظهر، حيث ان تحريم منع اللاحق السابق و جواز منع السابق اللاحق كاف فى صحة انتزاع الحق للسابق، بل منشأ انتزاع الملكية على القول بانتزاعيتها ليس الا ذلك، لكنه لكون وقف المسجد تحريريا، و انه لا يصير ملكا لأحد لا ينتزع من الحكمين اعنى جواز منع السابق اللاحق، و عدم جواز منع اللاحق السابق ملكية السابق فينتزع منهما حق السابق، و ثبوت هذا الحق للسابق دون اللاحق لا ينافى مع ثبوت حق اللاحق بدليل عموم الاشتراك، إذ هو لو لا السابق يكون ممن له المقام فى ذاك المكان و ليس لما عد السابق منعه عنه كما لا يخفى، و بما ذكرناه ظهر ضعف ما قد يقال: بأن الأحقية فى المقام بقرينة صيغة افعل التفضيل مجرد الأولوية لا خصوصية فى المكان بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق اليه، و المزاحم له فيه غاصب له، و وجه الضعف ان نفس جواز منع السابق اللاحق، و عدم

جواز منع اللاحق للسابق كاف فى إثبات خصوصية للسابق فى المكان ناشئة عن سبقه منتفية عن اللاحق و هو عبارة عما يسمى بالحق أو ما شئت فسمه، و اما ضعف سند الخبرين فهو غير مانع عن الأخذ بهما بعد كونهما مقبولين عند الأصحاب، إذ لا اشكال عندهم فى أحقية الأسبق من المشتركين فى هذا المكان، و لا بأس فى عدم العمل بمضمونهما على التمام لعدم العمل بهما فى التحديد باليوم و الليلة كما فى المرسل، أو الى الليل كما فى خبر طلحة إذ الاستناد بها فى الجملة كاف فى صحة

العمل بهما، فلا محيص عما فى المتن من ان الأقوى بطلان الاعتكاف باللبث فى مكان قد دفع السابق اليه عنه و اللّه العاصم. (الأمر الثانى) لو جلس على فراش مغصوب، ففى بطلان الاعتكاف به و عدمه وجهان مبنيان على اتحاد الكون الغصبى المحرم مع الكون الاعتكافى الذى هو عبادة و عدمه، إذ مبنى بطلان العبادة فى المكان المغصوب هو اتحاد الكونين مع استحالة اجتماع الأمر و النهى، و تغليب جانب الأمر على النهى، أو عدم جواز التقرب بالمجمع مع وجود المندوحة و إمكان الامتثال بغيره مع جواز الاجتماع، و الذى يترائى فى بادى النظر هو عدم اتحاد الكونين لان الكون الاعتكافى انما يتحقق بمطلق الكون فى المسجد، و لا مدخلية للاستقرار على الأرض فيه، فالجلوس على الفراش الذى به يحصل التصرف فى المغصوب أمر خارج عن الاعتكاف، فالجلوس عليه كمسه ببدنه من رجله أو يده أمر لا يتحد مع الكون الاعتكافى، اللهم الا ان يقال: باتحاد الكون الاعتكافى مع الكون الغصبى نحو اتحاد العام مع الخاص، و المطلق مع المقيد، فالكون الجلوسى على فراش المغصوب كون اعتكافى، و ان كان الاعتكاف مما يتحقق بغيره أيضا و هذا هو الأقوى و عليه فالأقوى بطلان الاعتكاف. (الأمر الثالث) لو جلس على ارض المسجد المفروش بتراب مغصوب فإن أمكن إزالته فهو كالفراش المغصوب، و حكمه حكمه، و ان لم يمكن إزالته فإن عد تالفا عرفا كاللون المغصوب الذى صبغ به الثوب و نحوه بحيث يكون مضمونا بقيمته على الغاصب فلا إشكال فى جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه، و ان لم يعد تالفا ففى جواز الجلوس عليه، و صحة الاعتكاف معه و عدمه وجهان، بل قولان من ان المنع عنه تعطيل للمسجد و منع للمسلمين عن حقهم و هو ضرر عليهم، منفى بقاعدة لا ضرر، كما لو فرش فى دار شخص كذلك من دون رضاء صاحب الدار، و من المنع عن كون ذلك ضررا، و ان التصرف فى تراب الغير من دون اذن مالكه أيضا ضرر على المالك، و مع تعارض الضررين يكون المرجع هو ما يكون مرجعا لولاهما و هو عموم حرمة التصرف فى مال الغير من دون رضاه، اللهم الا ان يقال بأولوية مراعاة حق المسلمين جميعا عن مراعاة حق المغصوب عنه لدوران الأمر بين الضرر على الواحد، أو على أكثر منه، و لا يخلو عن وجه الا ان الأصوب رضاء المالك بأخذ قيمة ترابه، و إخراج المسجد

عن التعطيل، لانه مع عدم إمكان ازالته لولاه لزم تعطيل المسجد عن الانتفاع الى ان ينتهى إلى خرابه، و هو مما يقطع بعدم رضاء الشارع به، و مع عدم رضاه بالاختيار يجبره الحاكم به و يعطيه قيمته مع عدم رضاه على ان ذلك يعد من التالف بلا كلام. (الأمر الرابع) إذا كان لابسا لثوب غصبى أو حاملا له فالظاهر كما فى المتن عدم البطلان لتغاير الكون الغصبى مع الكون الاعتكافى، لان الكون الاعتكافى هو الكون فى المسجد و اللبث فيه بأى نحو اتفق من القيام و القعود و الاصطجاع و غير ذلك، و لبس المغصوب و حمله خارج عنه بحيث لا يتحدان أصلا، و هذا بخلاف الجلوس على الفرش المغصوب حيث انه كما عرفت يتحد مع الكون الاعتكافى اتحاد الخاص مع العام، فالفرق بينهما لعله ظاهر غير خفى.

[مسألة ۳۳ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا]

مسألة ۳۳ إذا جلس على المغصوب ناسيا أو جاهلا أو مكرها أو مضطرا لم يبطل اعتكافه.
لما كان بطلان العبادة فى المكان المغصوب لأجل النهى عن الكون فيه، و كان النهى عنه بفعليته موجبا لبطلانها، فكلما كان النهى ساقطا أو لم يكن فعليا منجزا لا تكون باطلة، و يترتب على ذلك صحة الاعتكاف مع الجلوس على المغصوب نسيانا فيما إذا كان الناسى غير الغاصب، لسقوط النهى عن الناسى لأجل استحالة تعلق التكليف، به و فيما إذا كان الناسى هو الغاصب و تحفّظ عن النسيان أيضا كذلك، و فيما إذا ترك التحفظ و لم يكن مباليا كلام طويل استوفيناه فى كتاب الصلاة فى مبحث لباس المصلى، و كذا صحة اعتكاف الجاهل بالغصب، و كذا لجاهل بحكمه التكليفى و الوضعى إذا كان قاصرا، و كذا صحة اعتكاف المكره أو المضطر فى الجلوس على المغصوب، و ذلك لعدم فعلية النهى أو عدم تنجزه فى الجاهل و المكره و المضطر، و التفصيل موكول إلى الأصول و الى ما حررناه فى الصلاة.

[مسألة ۳۴ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين]

مسألة ۳۴ إذا وجب عليه الخروج لاداء دين واجب الأداء عليه، أو لإتيان واجب أخر متوقف على الخروج و لم يخرج اثم و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۱۹۰
لابتناء بطلانه على اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص، و حيث انه لا اقتضاء له فالاعتكاف لا يصير منهيا عنه، و مع عدم النهى عنه لو أتمه لكان صحيحا اما بالملاك أو مع الأمر الترتبى على ما فصل فى الأصول و حررناه فى غير موضع من هذا الكتاب.

[مسألة ۳۵ إذا خرج من المسجد لضرورة]

مسألة ۳۵ إذا خرج من المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق، و يجب عدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة، و يجب أيضا ان لا يجلس تحت الظلال مع الإمكان بل الأحوط ان لا يمشى تحته أيضا بل الأحوط عدم الجلوس مطلقا الا مع الضرورة.
فى هذه المسألة أمور. (الأول) إذا خرج من المسجد لضرورة و كان لمقصده طرق متفاوتة فى القرب و البعد، فالمنسوب إلى الأصحاب وجوب مراعاة أقرب الطرق منها، و استدل له بعض السادة العظماء فى شرحه على النجاة بأن الضرورة تتقدر بقدرها، و لخروج مقدار الزائد عن الحاجة و الضرورة، مع ان الإباحة تختص بهما، و لان ذلك هو المفهوم عرفا من النصوص فى مثل المقام، و لكن صاحب الجواهر (قده) عبر فى النجاة بكلمة (ينبغى مراعاة أقرب الطرق) الظاهرة فى عدم الوجوب، و قيل لإطلاق النصوص و عدم رود تقييد بذلك فيها، و أورد عليه كما فى المستمسك بمنع الإطلاق لأن الخروج عبارة عن الكون فى خارج المسجد و مع سلوك أبعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة. (أقول) الصواب جعل المدار على قلة زمان الخروج و كثرته، فلو كان زمان الخروج مع سلوك أبعد الطريقين اقصر من زمانه مع سلوك أقربهما كما إذا كان تمكن من السلوك من الا بعد راكبا و لا يتمكن منه فى الأقرب إلا راجلا و بقدر التفاوت بين الركوب و غيره يتفاوت زمان سلوك الطرقين فى الطول و القصر و لا سيما إذا كان المركوب سريع السير مثل السيارة المعمولة فى زماننا يجب السلوك عن الطريق الا بعد، لكون زمان الخروج معه اقصر، و اما مع قطع النظر عن تفاوت الزمانين فليس بين طريق البعيد و القريب تفاوت بعد كون المعتكف فيهما معا

خارجا عن المسجد، و لا زيادة للخروج فى الطريق الا بعد حتى

كانت خارجة عن الحاجة، و كان ما فى المستمسك ناظر إلى الملازمة بين سلوك الا بعد و طول زمان الخروج، و كان ما فى المتن من الاحتياط فى مراعاة أقرب الطريق مع تصريحه بعدم المكث الا بمقدار الحاجة و الضرورة ناظر الى ما أبديناه، لكن مع اطولية زمان السلوك فى الطريق القريب عن السلوك فى الطريق البعيد ينبغى بل يجب ترك السلوك فى الطريق القريب، و يتعين السلوك فى البعيد لكون زمان الخروج فيه أقل فالزائد عنه ليس للحاجة. و مما ذكرناه يظهر ان جمع المصنف (قده) بين احوطية مراعاة أقرب الطريق و بين وجوب عدم المكث الا بمقدار الحاجة ليس على ما ينبغى، اللهم الا ان يصير سلوك الأبعد منشأ لمحو صورة الاعتكاف مع كون زمانه اقصر لا بعديته، و منه يظهر أيضا انه فى طريق واحد إذا تفاوت زمان السير من جهة التفاوت بين الإسراع فى السير و بطوئه يجب المشى على نحو العادة الجارية فى مثل تلك المسافة، فلا يجب الركض و الإسراع فى المشى، و لا يجوز التوانى فى المشى أيضا على نحو يخرج عن المتعارف، ففى مثل المسافة التى بين مسجد الكوفة و بين الشريعة التى تعارف فيها السلوك راكبا إذا احتاج المعتكف فى المسجد سلوكها يجب عليه الركوب لكون زمان سيره راكبا اقصر، و عند الدوران بين ركوب الدابة أو السيارة يجب اختيار الأخير المتعارف فى السير فيها لا قصرية زمان الخروج معه ما لم ينته إلى إشكال أخر و هو الجلوس أو المشى تحت الظلال. (الأمر الثانى) المعروف عند الأصحاب انه إذا خرج عن المسجد لضرورة يجب ان لا يجلس تحت الظلال، و قد ادعى فى الجواهر نفى الخلاف فيه، و قال:
بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و يدل عليه من الاخبار خبر داود بن سرحان المتقدم الذى فيه لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك. (الأمر الثالث) المحكى عن المحقق و العلامة و غيرهما ان المعتكف الخارج عن المسجد لأجل الضرورة يجب عليه ان لا يمشى تحت الظلال، و يستدل له بالإجماع الذى ادعاه السيد المرتضى قال (قده): ليس للمعتكف إذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه، ثم استدل عليه بالإجماع انتهى و بما يدل على حرمته على المحرم بناء على أصالة مساواة المعتكف معه فيما يجب عليه الا ما ثبت افتراقه

عنه بالدليل و باحتمال إلغاء خصوصية الجلوس تحت الظلال المنهى عنه فى خبر ابن سرحان المتقدم، و استظهار كون المنع عنه هو من جهة كونه تحت الظلال، فيثبت المنع عنه فى حال المشى و الوقوف كما هو كذلك فى حال القعود، و بان صاحب الوسائل صرح فى أخر باب ان المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال بأنه تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف، و قاعدة الاحتياط عند الشك فى المانعية، و المحكى عن المفيد و الطوسى و السلار و ابى الصلاح و الحلى هو الجواز و حكى عن المحقق و العلامة و المرتضى أيضا، و يستدل لهم بما فى خبر ابن سرحان المتقدم: و لا- تقعد تحت ظلال حيث خص النهى بالقعود تحت الظلال، و هو يدل على عدم المنع عن غيره من المشى و الوقوف تحته و نحوهما، و أصالة البراءة عنه عند الشك فى مانعيته كما هى المرجع عند الشك فى الجزئية و نحوها، و لا- يخفى ان الاستدلال بخبر ابن سرحان مبنى على حجية مفهوم اللقب الذى هو أضعف المفاهيم فى الحجية، لكن لا- بأس بالتمسك بالبراءة لو منع عن التمسك بما تمسك به القائلون بعدم الجواز و الحق هو لمنع عنه، اما دعوى السيد الإجماع على عدم الجواز فبالمنع عنها، فإن المحكى عنه هو الإجماع على انه لا يستظل بسقف و هو ليس بظاهر فى دعوى الإجماع على عدم جواز المشى تحت الظلال لإمكان ان يقال: بان المنسبق منه انما هو الجلوس تحته مع القطع بتحقق الخلاف كيف و قد نسب الجواز الى السيد نفسه، فلو سلم دعواه الإجماع فى عدم جواز المشى تحت الظلال لكان إجماعا منقولا لا اعتبار به أصلا، كما

ان مساواۀ المعتكف مع المحرم فيما يحرم على المحرم الا ما ثبت افتراقهما فيه أصل لا أصل له، بل كل واحد موضوع على حدۀ و ان اشتركا فى بعض الاحكام، و اما احتمال إلغاء خصوصيۀ الجلوس تحت الظلال و استظهار كون المنع عنه من جهۀ كونه تحت الظلال فهو مما لم يقم دليل على صحته، و ليس هذا الاحتمال الا كالتمسک بمفهومه من باب الأخذ بمفهوم اللقب، و اما ما ذكره صاحب الوسائل فليس مما تقدم منه فى كتابه ما يدل على عدم جواز المرور تحت الظلال و قد وجهه بعض بأنه (قده) أراد خبر ابن سرحان المتقدم بزعم إلغاء خصوصيۀ الجلوس، و العجب انه (قده) عنون ذاک

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۳

بعنوان باب ان المعتكف إذا خرج لحاجۀ لم يجز له الجلوس و لا المشى تحت الظلال اختيارا، و لم يذكر فيه ما يدل على ذلک أصلا إلا قوله و تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال و هو غريب، و اما قاعدۀ الاحتياط عند الشک فى المانعيۀ فقد عرفت من ان المرجع فيه هو البراءۀ، فالأقوى عدم حرمۀ المشى تحت الظلال الا ان الاحتياط مهما أمكن حسن على كل حال. (الأمر الرابع) المصرح به فى كلام بعض و إطلاق كلام آخرين المنع عن الجلوس مطلقا مهما أمكن و لو لم يكن تحت الضلال، لإطلاق صحيح الحلبى الذى فيه: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد إلا لحاجۀ لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و خبر أخر لداود بن سرحان عن الصادق عليه السّلام: لا ينبغى للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع إلا لحاجۀ لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع، و لكن المختار لجماعۀ أخرى جواز الجلوس إذا لم يكن تحت الظلال لتقييد ما فى الخبرين بما فى الخبر الأخر لابن سرحان الذى فيه: و لا تقعد تحت ظلال، و لعله لا وجه له لعدم المنافاۀ بين المنع عن مطلق الجلوس و المنع عن الجلوس تحت الظلال كما يبعد حمل المنع عن مطلق الجلوس الى الجلوس الزائد عن مقدار الحاجۀ، اللهم إلا إذا كانت الحاجۀ مما لا بد منها، و لكنه خارج عن الفرض، إذا الكلام فى المنع عنه بعد إمكان تركه عادۀ، فالأحوط لو لم يكن أقوى تركه مهما أمكن.

[مسألۀ ۳۶ لو خرج لضرورۀ و طال خروجه]

مسألۀ ۳۶ لو خرج لضرورۀ و طال خروجه بحيث انمحت صورۀ الاعتكاف بطل.

كان الحكم بصحۀ الاعتكاف مع الخروج عن المسجد عند طرو أحد الأسباب المبيحۀ له فيما إذ بقى صورته مع الخروج، و اما مع انمحاء صورته كما إذا كان زمان الخروج طويلا بحيث لا يصدق معه كونه معتكفا فلا يبقى موضوع حتى يحكم عليه بالصحۀ أو البطلان، و قد نص غير واحد على اعتبار بقاء الصورۀ فى الحكم بالصحۀ، قال فى الجواهر فى ذيل قول المحقق (لو خرج ساهيا لم يبطل اعتكافه): نعم ينبغى تقييد ذلک بما إذا لم يطل حتى انمحت الصورۀ، كما اعترف به غير واحد ضرورۀ رجوعه حينئذ إلى انتفاء

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۴

الحقيقۀ الذى لا فرق فيه بين العمد و السهو و الاضطرار و غيره انتهى.

[مسألۀ ۳۷ لا فرق فى اللبث فى المسجد بين أنواع الكون]

مسألۀ ۳۷ لا فرق فى اللبث فى المسجد بين أنواع الكون من القيام و الجلوس و النوم و المشى و نحو ذلک، فاللازم الكون فيه بأى نحو كان.

و ذلک لان حقیقة الاعتکاف هو اللبث فی المسجد فی زمان مخصوص علی نحو مخصوص من غیر تقییده بأحد أنواع الکون من القیام و نحوه، و مقتضی الإطلاق عدم اعتبار قید مخصوص فیه، و عند الشک فیه فالمرجع هو ذاک الإطلاق.

[مسألة ۳۸ إذا طلقت المرأة المعتکفة فی أثناء اعتکافها طلاقا رجعیا]

مسألة ۳۸ إذا طلقت المرأة المعتکفة فی أثناء اعتکافها طلاقا رجعیا وجب علیها الخروج الی منزلها للاعتداد و بطل اعتکافها و یجب استینافه ان کان واجبا موسعا بعد الخروج من العدة، و اما إذا کان واجبا معینا فلا یبعد التخییر بین إتمامه ثم الخروج و إبطاله و الخروج فورا لتزاحم الواجبین و لا أهمیة معلومة فی البین، و اما إذا طلقت بائنا فلا اشکال لعدم وجوب کونها فی منزلها فی أیام العدة.

إذا طلقت المرأة المعتکفة بإذن زوجها طلاقا رجعیا، فان کان الاعتکاف مندوبا، أو واجبا غیر معین، أو معینا مع اشتراط الحل عند العارض أو مطلقا، وجب علیها الخروج الی منزلها للاعتداد، و بطل اعتکافها، و عن التذکرة عند علمائنا اجمع، و استدل له مضافا الی دعوی الإجماع علیه بان الاعتداد فی البیت واجب مضیق لا قضاء له کالجمعة، و حکی الخلاف عن بعض العامة، ثم قال و یجب استینافه بعد العدة ان کان واجبا موسعا غیر موقت بوقت معین، و ان کان الاعتکاف واجبا معینا مع عدم اشتراط الحل ففی تعین بقائها فی المسجد إلی أخر اعتکافها، أو تخییرها بین ذلک و بین الرجوع الی منزلها الی أخر أیام عدتها، أو تعین الرجوع الی منزلها (وجوه) المحکی عن الشهید القطع باعتدادها فی المسجد، و اختاره الشهید الثانی فی المسالک مستدلا له بان دین اللّه أحق ان یقضی، و استحسنه فی المدارک، و احتمل المصنف (قده) التخییر حیث ینفی عنه البعد لکون المقام من باب تزاحم الواجبین، و هما وجوب الکون فی المسجد لأجل الاعتکاف،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۱۹۵

و وجوب الکون فی المنزل لأجل الاعتداد مع عدم ثبوت الأهمیة فی البین، لکن صرح بعض السادة العظماء بعدم القائل به من الأصحاب قال: فیتحمل ان یکون خلاف الإجماع المرکب.

و المنسوب الی المشهور هو الأخیر أی تعین الخروج الی المنزل و هو مختار صاحب الجواهر فی النجاة، و قد یقال باندراجه تحت دعوی إجماع التذکرة علیه، و یستدل بالاتفاق علی جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة و نحوها من الواجبات مع کون الاعتکاف واجبا معینا فیکشف عن عدم معارضته لسائر الواجبات التی منها اللبث فی المنزل للاعتداد، و بان دلیل وجوب الاعتداد فی المنزل حاکم علی دلیل وجوب اللبث فی المسجد للاعتکاف لدلالته علی حرمة الخروج عن البیت کما هو صریح الآیة المبارکة (و لا یخرجن) و الخروج عن البیت بمدلوله یدل علی حرمة اللبث فی المسجد، و حرمة اللبث فی المسجد سبب لبطلانه لأنه عبادة و النهی عنها یوجب فسادها لامتناع الإتیان بها بداعی التقرب بها، فدلیل حرمة الخروج عن البیت یرفع صحة الاعتکاف، لکن دلیل وجوب اللبث فی المسجد لا یرفع صحة الاعتداد فی البیت ضرورة أن المرأة لو ترک الاعتکاف و اعتدت فی البیت صحت عدتها قطعا، و لو قلنا بوجوب لبثها فی المسجد إلی أخر الاعتکاف و حرمة خروجها عنه فی الأثناء، هذا ما قیل فی حکم هذه المسألة من الأقوال، و یحتاج فی تحقیق الحق منها الی مقدمة و هی ان وجوب الإسکان المذکور هل هو من حیث وجوب نفقة الزوجة علی الزوج، أو ان فیه حقا للّه سبحانه کما ان فی العدة حق له تعالی (وجهان) من کون المطلقة الرجعیة بحکم الزوجة یجب الإنفاق علیها، و یقع بینهما التوارث لو مات أحدهما فی أثناء العدة، فیجب إسکانها کما ما یجب الإنفاق علیها، و من ان الإسکان وجب بالنهی عن إخراجها عن المنزل و خروجها بنفسها عنه فهو حکم تعبدی یثبت بالدلیل غیر

مرتبط بالإنفاق، و يترتب على الأول سقوط وجوبه فيما لا- يجب فيه الإنفاق كالناشزة، و لو حدث نشوزها فى أثناء العدة و الصغيرة التى وطئت و لو محرما حيث انهما لا- نفقة لهما و لا سكنى لهما أيضا، و يترتب على الأخير عدم جواز خروجها عن البيت و لو باذن الزوج و يمنعهما الحاكم لو اتفقا عليه، و الأقوى هو الأخير لظهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۱۹۶

الكتاب و السنة و الفتاوى فيه، و عن الكشاف فى تفسير قوله تعالى «لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لا يَخْرُجْنَ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ» إنما جمع بين النهيين ليشعر بان لا يأذنوا أو ان ليس لاذنهم اثر انتهى، و لعل الخصوصية التى فى سكناها التى بها صار حقا له تعالى و امتازت بها عن السكنى الواجب فى الزوجة من باب وجوب الإنفاق عليها هى إرادة اللّه سبحانه بقائها مع زوجها، و عدم مفارقتها عنه لكى يميل إليها و يرجع فى عدتها كما يدل عليها قوله تعالى لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً، الذى فسر برجوع الزوج إليها.

ففى الصافى عن الصادق عليه السّلام: المطلقة تكتحل و تخضب و تطيب و تلبس ما شائت من الثياب لان اللّه عز و جل يقول لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً لعلها ان تقع فى نفسه فيراجعها، و بما ذكرناه يظهر سقوط احتمال كون وجوب الإسكان من حيث وجوب الإنفاق عليها، و كذا احتمال كونه حقا للزوج خاصة، أو للزوجة خاصة، و لا لهما معا فلا يسقط باذن الزوج لها فى الخروج، و لا- بتجاوز المرأة عنه مثل تجاوزها عن النفقة، و لا- باتفاقهما عن صرف النظر عنه بل معه يجبرهما الحاكم عليه، و يترتب على ذلك ان الواجب من الإسكان هو ما يحصل دوران الزوجة فى أيام العدة مدار زوجها حيث يدور، و ان الواجب عليها من السكنى مثل ما وجب عليها منه قيل الطلاق، و الواجب على الزوج من إسكانها فى العدة أيضا ما وجب عليه منه قبل الطلاق، فلو انتقل الزوج من منزل كان ساكنا فيه مع زوجته حال الطلاق الى منزل أخر يجب ان يحمل معه زوجته، و يجب عليها الانتقال معه، و بذلك يظهر سقوط أكثر الفروع التى فرعوها على حرمة خروجها من المنزل الذى مسكنها فى حال الطلاق على ما ذكروها فى كتاب الطلاق، و مقتضى ما ذكرناه هو وقوع التزاحم بين الحكمين اعنى حكم وجوب إتمام الاعتكاف فيما إذا وجب معينا اما بالنذر و نحوه، أو بمضى يومين منه، و حكم وجوب السكنى فى مسكن الزوج فى أيام العدة لانطباق قاعدة التزاحم عليهما من إمكان اجتماعهما فى مرحلة الإنشاء على نحو القضية الحقيقية، و عدم استحالة اجتماعهما فى تلك المرحلة، و امتناع جمع المكلف بين امتثالهما بعد صيرورتهما فعليا بتحقق موضوعهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۱۹۷

فى مرتبة الفعلية، و حيث لا رجحان لأحدهما و لا مما يحتمل أهميته فيكون الحكم هو التخيير، و اما ما استدل به فى المسالك من تعين بقائها فى المسجد إلى أخر الاعتكاف من جهة كونه حق اللّه تعالى، و ان حقه تعالى أحق بالقضاء، ففيه أولا انه بما اخترناه يكون سكناها مع زوجها فى مسكنه أيضا حق اللّه تعالى، و ليس الدوران بين حقه تعالى و حق غيره فكأنه (قده) سلم ان اعتدادها فى بيت طلاقها يكون حقا لزوجها عليها، و هو كما ترى مضافا الى المنع عن تقديم حقه تعالى على حق غيره، بل لعل مراعاة حق الناس اولى، و ان ما ورد من قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: ان دين اللّه أحق بالقضاء يكون من طرق العامة و لا معول عليه، كما ان الاستدلال بالاتفاق على جواز الخروج للجمعة للرجال عند وجوبها عليهم على وجوب الخروج للاعتداد فى المنزل أيضا فاسد، لكون الخروج فى مثل الجمعة لا ينافى مع الاعتكاف لرجوعه بعد أداء الجمعة الى المسجد، و إتمام الاعتكاف، بخلاف خروج المرأة عن المسجد للاعتداد فى المنزل، حيث انه يبطل الاعتكاف لانمحاء صورته، و انه يجب عليها القضاء أو الاستيناف، و بالجملة فالحق ما نفى عنه المصنف البعد فى المتن من التخيير بين البقاء فى المسجد و إتمام الاعتكاف، و الخروج عنه فورا و الاعتداد فى البيت و قضاء الاعتكاف، هذا كله فيما إذا كان الطلاق رجعيا.

و اما البائن منه فلا إشكال فى وجوب إتمام الاعتكاف، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام عدتها و هذا ظاهر.

[مسألة ۳۹ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب]

مسألة ۳۹ قد عرفت ان الاعتكاف اما واجب معين، أو واجب موسع، و اما مندوب، فالأول يجب بمجرد الشروع بل قبله، و لا يجوز الرجوع عنه، و اما الأخير ان فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين، و اما بعده فيجب اليوم الثالث لكن الأحوط فيهما أيضا وجوب الإتمام بالشروع خصوصا الأول منهما.

و قد استوفينا الكلام فى أطراف هذه المسألة فى طى المسألة الخامسة و وجه خصوصية الواجب المطلق فى الاحتياط بإتمامه بمجرد الشروع فيه ترك مخالفتهم كما قالوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۸

بان مخالفتهم مشكل، و ان كانت متابعتهم من غير دليل أشكل، لكن الاحتياط حسن على كل حال و اللّه هو الموفق.

[مسألة ۴۰ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء]

مسألة ۴۰ يجوز له ان يشترط حين النية الرجوع متى شاء حتى فى اليوم الثالث سواء علق الرجوع على عروض عارض أولا، بل يشرط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض، و لا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع و نحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله، و يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه و ان كان قبل الدخول فى اليوم الثالث، و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه و ان كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

فى هذا المسألة أمور (الأول) يجوز للمعتكف ان يشترط الرجوع عن اعتكافه فى الجملة، بل يستحب له و قد ادعى فى الحدائق اتفاق كلمة الأصحاب على استحبابه، و يدل عليه من الاخبار موثق عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام: قال: إذا اعتكف العبد فليصم و قال: لا يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط عند إحرامك ان تحلل من اعتكافك عند عارض ان عرض لك عارض من علة تنزل لك من أمر اللّه.

و خبر أبى بصير المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام، و من اعتكف صام، و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى و الفقيه قال سئلت الصادق عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم و هى معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السّلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلاثة أيام و لم يكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۱۹۹

و صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السّلام قال: إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط فله ان يخرج و يفسخ الاعتكاف و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة أيام. (الأمر الثانى) المشهور على جواز الرجوع عن الاعتكاف عند اشتراطه سواء كان الاعتكاف واجبا موسعا أو مندوبا، و سواء كان قبل مضى اليومين أو بعده، و استدلوا له بمفهوم صحيح محمد بن مسلم المتقدم آنفا الذى فيه: و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له ان يفسخ

(إلخ)، فإنه يدل على جواز الفسخ فيما إذا قام يومين مع الاشتراط و بإطلاق بقية الأخبار خلافا للمحكى عن المبسوط فمنع عن الرجوع فى الثالث و يستدل له بإطلاق ما دل على المنع عن الخروج بعد مضى يومين حيث انه يشمل ما إذا كان مع الاشتراط.
ففى صحيح ابى عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السّلام: من اعتكف ثلاثة أيام فهو فى اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد أياما أخر، و ان شاء خرج عن المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلاثة أيام، و الأقوى هو الأول لكون مفهوم صحيح ابن مسلم أخص فيقيد به إطلاق صحيح الحذاء لا سيما مع ذهاب المشهور اليه حتى الشيخ نفسه حيث وافق المشهور فى النهاية. (الأمر الثالث) ظاهر الأكثر كما فى الحدائق عدم اختصاص جواز الاشتراط بعروض العارض بل قالوا بجوازه من غير تقييده بعروض عارض، و استدلوا له بنص صحيح ابى ولاد المتقدم الذى فيه فخرجت حين بلغها قدومه (إلخ) حيث ان حضور الزوج و التشويق الى المواقعة ليس مما يعد عارضا سببا للخروج بل الخروج معه اقتراحى بلا سبب له.
و بإطلاق صحيح محمد بن مسلم حيث ان الشرطية الثانية المذكورة فيه اعنى قوله:
و ان قام يومين و لم يكن اشترط بكون فى مقابل الشرطية الأولى المذكورة فيه اعنى قوله:
إذا اعتكف يوما و لم يكن اشترط (إلخ) و الشرطية الأولى مطلقة عن قيد طرو العذر، و إطلاقها يدل على جواز الاشتراط و لو كان اقتراحا فالشرطية الثانية أيضا كذلك، فيدل على جواز الخروج مع الشرط، و لو كان الشرط اقتراحا خلافا للمحكى عن جماعة تبعا للعلامة فى التذكرة حيث خصوا جواز الخروج عند الاشتراط بما إذا كان بعروض

عارض، و حكى عن الشهيد الثانى القطع به، و يستدل لهم بخبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد ففى الأول ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط كما يشترط المحرم، و لا إشكال فى شرط المحرم ان الرجوع معلق على عروض العارض و لا يصح شرطه بلا سبب و لا عارض و فى الثانى و اشترط على ربك فى اعتكافك كما تشترط فى إحرامك أن يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من أمر اللّه تعالى، و هذا الخبر فى الدلالة على اعتبار تعليق الرجوع على عروض العارض أظهر، و لكن الأقوى هو الأول لدلالة صحيح ابى ولاد بالنصوصية و صحيح ابن مسلم بالإطلاق على عدم اعتباره، و لا مسرح لتقييد إطلاقه بما فى خبر ابى بصير و خبر عمر بن يزيد لكونها مثبتين و عدم التنافى بينهما فلا وجه للحمل أصلا. (الأمر الرابع) اختلف القائلون باختصاص جواز الاشتراط بما إذا علق الرجوع على عروض العارض فى اعتبار كون العارض مما ينقطع به الاعتكاف أو الأعم منه و من غيره من العوارض على قولين، يستدل للاول منهما بخبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من أمر اللّه تعالى حيث انه ظاهر فى كون العارض خصوص العذر المسوغ للخروج و لو مع عدم الشرط كالعلة و المرض و يستدل للثانى بصحيح ابى ولاد حيث قد عرفت سابقا ان قدوم زوج المرأة ليس عارضا لكى يكون عروضه موجبا لإخراج الخروج عن المسجد عن الاقتراح، و على تقدير صدق العروض و إخراج الخروج عن الاقتراح فليس من الأعذار المسوغة للرجوع قطعا لكى يسوغ به الخروج من دون شرط، و الأقوى فى هذا الأمر أيضا هو الأول لعدم ما يوجب تقييد صحيح ابى ولاد بما فى خبر عمر بن يزيد بل صحيح ابى ولاد لمكان نصوصيته فى عدم اعتبار التعليق بالعارض المسوغ للخروج فلا يكون قابلا للحمل عليه مع ان التخصيص بالعارض المسوغ للخروج يوجب لغوية الاشتراط فى الاعتكاف، و انتفاء الفائدة عنه حيث انه بدون الاشتراط يجوز الخروج مع عروض المسوغ و بلا عروضه لا يجوز الخروج مع الاشتراط فالاشتراط حينئذ لغو يحمل على التعبد و هو بعيد فى الغاية. (الأمر الخامس) المصرح به فى المنتهى و الدروس انه لا يجوز للمعتكف ان يشترط الجماع و نحوه من منافيات الاعتكاف كالفرحة و التنزه و نحوهما مع ارادة

البقاء، على الاعتكاف لا- على فسخه و الرجوع عنه، لأن الذى ورد النص على جوازه هو اشتراط حل الاعتكاف و فسخه نحو اشتراط الفسخ فى العقد أو اشتراطه فى الإحرام، لا اشتراط فعل ما ينافيه مع بقائه، و ليس على جوازه دليل بل لعل ما يدل على بطلان الشروط المنافية مع إطلاق الكتاب و السنة يدل على بطلان الشرط المنافى فى الاعتكاف، و مع الغض عن ذلك يكون مقتضى عدم جوازه عدم تأثيره فى حل ما شرطه، و الظاهر عدم انعقاد الاعتكاف المشترط فيه هذا الشرط رأسا من أول الأمر للإخلال بالنية إذ هو نظير نية الصوم المشروط بارتكاب بعض مفطراته حيث انها ليست نية الصوم أصلا.
(الأمر السادس) يعتبر ان يكون الشرط المذكور حال نية الاعتكاف، فلا عبرة بالشرط قبلها كما لا عبرة بما يتبانى المتعاملان قبل العقد بلا ذكره فى ضمنه، و لا بما يذكر بعد الشروع فى الاعتكاف بل المذكور من الشرط قبل نية الاعتكاف أو بعد الشروع فيه يكون نظير الشروط الابتدائية التى لا- دليل على اعتبارها حسبما فصل فى المعاملات، و لا- فرق فى عدم تأثيره إذا كان بعد الشروع بين ما إذا كان قبل الدخول فى اليوم الثالث أو بعده، فالتفصيل فى الشرط المتأخر عن الشروع بين ما كان قبل الدخول فى اليوم الثالث و ما كان بعده بالانعقاد فى الأول و عدمه فى الثانى ضعيف فى الغاية، إذ لا وجه له أصلا، نعم فى الشرط المتقدم على النية لو قيل بالصحة بناء على كفاية التواطى قبل العقد فى صيرورة العقد مشروطا يمكن القول بصحة الشرط المتقدم، لكن المبنى ضعيف كما حرر فى المعاملات فى باب الشروط، و كيف كان يمكن الاستدلال لاعتبار كون الشرط حال النية بخبر ابى بصير الذى فيه و ينبغى للمعتكف إذا اعتكف ان يشترط بتقريب ان كلمة (إذا) تفيد المقارنة لصيرورة المعنى إذا أراد أن يعتكف، و ارادة الاعتكاف هى بنيته. (الأمر السابع) لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكمه ففى سقوطه و عدمه (وجهان): من انه كالخيار المجعول بالشرط حق قابل للإسقاط لأن أول ما يترتب على الحق قابليته للإسقاط فما لا يسقط بالإسقاط لا يكون حق: و من انه لم يثبت حقيته بدليل، إذ الاخبار المتقدمة فى مشروعيته لم تدل على حقيته بمعنى كونه قابلا للإسقاط، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب بقائه، إذا لم يكن الشك من قبيل الشك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌9، ص: 202
فى المقتضى، و كيف كان فالأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين.

[مسألة 41 كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته]

مسألة 41 كما يجوز اشتراط الرجوع فى الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه فى نذره كان يقول للّه على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض كذا أو مطلقا و حينئذ فيجوز له الرجوع و ان لم يشترط حين الشروع فى الاعتكاف فيكفى الاشتراط حال النذر فى جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر، و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين و لا الاستيناف مع الإطلاق.
ظاهر الأصحاب انه يصح ذاك الاشتراط فى حال النذر أو اليمين أو العهد، فيعمل به ان عاما فعام و ان خاصا فخاص بمعنى انه لو كان الشرط رجوعه مطلقا فيصح رجوعه مطلقا، و لو كان رجوعه عند عروض المسوغ للخروج، أو عند عروض عارض مطلقا و لو لم يكن مسوغا فيصح رجوعه على ما شرط، و عن غير واحد دعوى نفى الخلاف فيه ظاهرا، بل عن التنقيح و المستند الإجماع عليه، خلافا لما فى المدارك و الحدائق حيث استشكلا ذكر الشرط فى النذر و قالوا بعدم نص فيه لاختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و حق القول فى ذلك ان الشرط فى النذر يقع على وجوه.

منها ان يكون إيقاع النذر مشروطا على نحو يرجع الى التعليق فى الإنشاء و هذا مستحيل عقلا لامتناع الإنشاء على وجه التعليق كما فصل فى المعاملات.

و منها ان يكون المنشأ مشروطا و هذا أيضا باطل إلا إذا كان المعلق عليه امرا معلوم الحصول كما سيأتى فى المسألة الثالثة و الأربعين.

و منها ان يكون الرجوع بنفسه منذورا قد تعلق به النذر بان يقول: للّه على ان اشترط فى اعتكافى جواز الرجوع اما مطلقا أو مشروطا بعروض عارض من

عذر أو غيره، و يكون نذره له على نحو نذر الفعل، فلو صح نذره هذا يجب عليه ذكر الشرط حين نيته الاعتكاف و شروعه فيه، انما الكلام فى صحته، و لا يبعد صحته لما تقدم من رجحان الشرط حين الاعتكاف فيكون نذره صحيحا.

و منها ان يكون شرط الرجوع أيضا منذورا بتعلق النذر به نفسه على نحو شرط النتيجة، و فى انعقاده تأمل، و لعل هذا الوجه هو مورد اشكال صاحب المدارك و الحدائق و تأملهما فى صحته بدعوى اختصاص النص بالشرط فى الاعتكاف، و عدم ما يدل على صحة النذر على نحو نذر النتيجة.

و منها ان يكون النذر متعلقا بالاعتكاف المشروط على ما بينه المصنف بقوله:

كان ينذر للّه على ان اعتكف بشرط ان يكون لى الرجوع عند عروض عارض أو مطلقا، و الحق فى هذا هو صحة النذر و وجوب المنذور عليه على نحو ما نذر، و ذلك لعمومات الدالة على صحة النذر فيما إذا كان متعلقة راجحا، و من المعلوم رجحان الاعتكاف المشروط بجواز الخروج مثل المطلق منه، و يصح نذره كذلك كما يصح نذر المطلق، لكن فى الاكتفاء به عن ذكره حين الشروع فى الاعتكاف تأمل إذا لواجب عليه الاعتكاف المشروط بجواز الرجوع و صيرورته مشروطا متوقف على الإتيان بالشرط، إذ كما يجب عليه الاعتكاف بسبب النذر يجب عليه الإتيان بشرطه بسببه، و لا يكفى نذر المشروط عن الإتيان بالشرط و المحل لإتيانه هو النية لا قبلها و لا بعدها كما تقدم، و لعل هذا هو منشأ احتياط المصنف حيث قال: لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضا، اللهم الا ان يقال بان قصد إيقاع المنذور مع كونه هو الاعتكاف المشروط كاف عن الاشتراط فى حال النية لأنه قصد له إجمالا، و لا فرق فى كون المنذور اعتكاف أيام معينة أو غير معينة، متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع فى الجميع مع الشرط المذكور فى النذر، و فصل الشهيد الثانى (قده) فى المسالك تبعا للمحقق فى المعتبر، و العلامة فى المنتهى فى الاعتكاف المنذور تفصيلا ينتهى إلى أقسام ثمانية باعتبار ان المنذور اما يكون معينا أو يكون غير معين، و على كلا التقديرين فاما يكون متتابعا أو غير متتابع، و على

التقادير الأربع فاما يشترط الرجوع على ربه ان عرض له عارض أولا، فأربعة منها مما لم يشترط فيها الرجوع، و أربعة مما اشترط فيها، و المصنف (قده) تعرض لهذه الأربعة التى اشترط فيها الرجوع بقوله: و لا فرق فى كون النذر اعتكاف أيام منفصلة (إلخ) و هو انه لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعين، و لا الاستيناف مع الإطلاق، و قد تقدم حكم الأربعة التى لم يشترط فيها فى المباحث السابقة.

[مسألة ۴۲ لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له]

مسألة ۴۲ لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له غير الذى ذكر الشرط فيه، و كذا لا يصح ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص أخر من ولده أو عبده أو أجنبى.

نقل فى الجواهر عن رسالة شيخه (قده) التصريح بأنه لا يصح ان يشترط فى اعتكاف ان يكون له الرجوع فى اعتكاف أخر له غير الذى ذكر الشرط فيه، و لا ان يشترط فى اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص أخر من عبده أو ولده، ثم احتمل صحته بناء على صحة مثله فى الخيار، و قال (قده): لاشتراك المقام مع الخيار فى المدرك، و هو عموم المؤمنون عند شروطهم الذى هو المنشأ فى كثير من الأحكام السابقة و غيرها، ثم أمر بالتأمل الجيد و لا يخفى عدم دلالة عموم المؤمنون على جواز الاشتراط فى الاعتكاف، و ان المدرك له هو الإجماع و الاخبار المتقدمة، و شيء منهما لا يدل على جواز مثل هذا الشرط المذكور، و لا على ترتيب الأثر عليه، و مع الشك فى صحته يكون المرجع هو أصالة عدمها، و وجه عدم دلالة عموم المؤمنون على مثل هذا الشرط هو ان الظاهر منه هو الشروط التى تقع على الشخص بحيث يصير ملزما على الوفاء بها لا ما تقع له بحيث يكون انعقادها لنفعه، و ذلك بقرينة كلمة (عند) فى قوله عليه السّلام: عند شروطهم، و التعبير بكون المؤمن يكون كذلك مشعرا بمدحه، و انه من أوصافه المحمودة، و ما يكون لنفع المشترط لا يكون مما يختص بالمؤمن لأن الكافر أيضا مسلط بما يشترط له هذا. و يمكن دعوى ظهور النصوص السابقة فى اختصاص الأحكام الثابتة للشرط بالشرط الواقع فى الاعتكاف الذى يقع فيه الشرط لا اعتكاف آخر له أو لغيره من عبده أو ولده أو أجنبى عنه و لكنها لا يخلو عن التأمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۵

[مسألة ۴۳ لا يجوز التعليق فى الاعتكاف]

مسألة ۴۳ لا يجوز التعليق فى الاعتكاف فلو علقه بطل إلا إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية فإنه فى الحقيقة لا يكون من التعليق.

و ليعلم ان التعليق قد يتصور فى الإنشاء و قد يلاحظ بالنسبة إلى المنشأ، و المراد بالأول هو كون التعليق فى ناحية الإيجاد و جعل الإيجاد معلقا على وجود المعلق عليه بحيث لولاه لم يكن الإيجاد إيجادا كما إذا علق الضرب الصادر منه على كون المضروب زيدا بحيث لو لم يكن زيدا لم يكن ضربه ضربا، و هذا النحو من التعليق يستحيل عقلا، لان الضرب إذا تحقق فى الخارج فقد تحقق، سواء كان المضروب زيدا أو غير زيد، غاية الأمر لو ضربه بقصد كونه زيدا فبان عدم كونه زيدا يكون من باب التخلف فى الداعى لا ان الضرب الصادر لا يكون ضربا، و المراد بالتعليق فى المنشأ هو ما إذا كان المنشأ بالإنشاء معلقا على أمر على نحو إنشاء الواجب المشروط و هذا أمر ممكن كيف و جميع القضايا الحقيقية المتداولة فى جميع العلوم تكون من هذا القبيل، و مثال ذلك فى المعاملات كالتدبير و الوصية و النذر المعلق على أمر مثل ان رزقت ولدا فعلى كذا، و محل الكلام فى تعليق الاعتكاف كتعليق المنشأ فى باب المعاملات هو الثانى، و قد قام الإجماع على بطلانه فى المعاملات فى بعض صوره و اقسامه حسبما فصل فى محله، و اما فى الاعتكاف فليس على بطلانه إجماع و ان كان صاحب الجواهر أرسله إرسال المسلمات و قال (قده) لا يجوز التعليق فى الاعتكاف، فمن علقه بطل إلا إذا كان شرطا مؤكدا كقوله ان كان راجحا أو كان المحل مسجدا أو نحو ذلك انتهى، و لعل منشأ التسالم فى ذلك هو إلحاق الاعتكاف بالمعاملات فى ذلك كما الحق بها فى شرط فسخه و الرجوع عنه، و لكن يقع السؤال فى وجه الإلحاق و كيف كان فعلى القول بعدم جواز التعليق ينبغى استثناء ما إذا كان المعلق عليه معلوم الحصول حين النذر كرجحان الاعتكاف و مسجدية المحل لما ذكره المصنف (قده) فى المتن من انه ليس من

التعليق بالحقيقـة، و لجواز مثله فى بـاب المعاملات، انما الكلام فيما إذا كان مشكوكا، و مقتضى تقييد المصنف كون الشرط معلوم الحصول هو بطلان ما كان مشكوكا و لو كان المعلق عليه شرطا مؤكدا مثل التعليق
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۶
على رجحان الاعتكاف و مسجدية المحل، و مقتضى ما فى الجواهر صحته حيث انه استثنى عن عدم الجواز ما كان الشرط مؤكدا من دون تقييده بكونه معلوم الحصول، و لعل نظر المصنف فى تقييد بكونه معلوم الحصول من جهة وقوع الإخلال بنية الاعتكاف مع الشك فى حصول المعلق عليه كما استدلوا به على بطلان التعليق فى الاعتكاف.
و فيه المنع عن الإخلال بالنية فيما إذا كان هو الاعتكاف المعلق على ما علقه عليه لصحة تعلق النية بذاك المنوى المعلق، و تمشى ارادته بوجوده المعلق، و صحة إرادته بإرادة منوطة بوجود المعلق عليه مع الشک فى وجود المعلق عليه بل مع القطع بعدمه حسبما فصل فى مبحث الواجب المشروط من الأصول.

[فصل فى أحكام الاعتكاف]

اشارة

فصل فى أحكام الاعتكاف

[يحرم على المعتكف أمور]

اشارة

يحرم على المعتكف أمور

[(أحدها) مباشرة النساء]

(أحدها) مباشرة النساء بالجماع فى القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل بشهوة، و لا فرق فى ذلك بين الرجل و المرأة، فيحرم على المعتكفة أيضا الجماع و اللمس و التقبيل بشهوة، و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة الى من يجوز النظر اليه و ان كان الأحوط اجتنابه أيضا.
فى هذا المتن أمور (الأول) يحرم على المعتكف مباشرة النساء بالجماع بالإجماع على حرمة الجماع عليه محصلا و منقولا كما فى الجواهر و استدلوا بالكتاب الكريم: و لا تباشروهن و أنتم عاكفون فى المساجد، بناء على ان يكون المراد من الاعتكاف فى قوله تعالى، (عٰاكِفُونَ) هو ذاک الاعتكاف المعهود، لا مطلق الكون فى المساجد، كما يدل عليه ذكره بعد تحليل الرفث الى النساء فى ليلة الصيام دفعا لتوهم جوازه فى ليالى الاعتكاف، و كون التحليل لمن لا يكون معتكفا و الا فهو حرام للمعتكف مطلقا فى الليل أو النهار، و بالسنة المستفيضة بل المتواترة.
ففى خبر الحسن بن الجهم المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السّلام عن المعتكف يأتى أهله؟ فقال: لا يأتى امرأته ليلا و

لا نهارا و هو معتكف، و ما ورد فى وجوب

الكفارة به كما يأتى فى المسائل الاتية.

و موثق سماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر فى شهر رمضان، و لا يعارضها ما فى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إذا كان العشر الأواخر اعتكف فى المسجد و ضربت له قبة من شعر و شمر المئزر و طوى فراشه، و قال بعضهم و اعتزل النساء، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام اما اعتزال النساء فلا، و وجه عدم المعارضة بحمل ما فى هذا الصحيح على عدم اعتزالهن عن المخالطة و المجالسة و المحادثة دون الجماع.

قال الصدوق (قده) و ذلك معلوم بقرينة ما فيه من قوله: و طوى فراشه إذ فى الجماع بسط الفراش. (الأمر الثانى) لا فرق فى الجماع المحرم على المعتكف بين القبل و الدبر لصدق الجماع عليهما، و دعوى انصراف الجماع الى القبل موهونة بكون الانصراف بدويا ناشيا عن غلبة وجود الجماع فى القبل و هو غير مضر فى التمسك بالإطلاق كما مر مرارا، بل فى نجاة العباد انه يقوى البطلان بالجماع مطلقا من غير فرق بين الذكر و الأنثى و غيرهما كالدابة.

و ربما يستدل لذلك بفحوى الآية المباركة: و لا تباشروهن (الآية) و بعموم ما ورد فى المنع عن الجماع الشامل للجماع مع الذكور و الإناث و منافاة ذلك مع الاعتكاف و لكن فى إلحاق الجماع فى الدبر بالجماع فى القبل اشكال، و قد مر بعض الكلام فى البحث عن الجماع فى مبطلات الصوم و فى موجبات الجنابة فى مبحث الجنابة من كتاب الطهارة، و كيف كان المعتبر فى الجماع المحرم هو ما به تحصل الجنابة سواء أنزل أم لا.

(الأمر الثالث) المشهور على حرمة اللمس و التقبيل بشهوة مثل حرمة الجماع، و عن ظاهر التبيان و مجمع البيان و المدارك دعوى الاتفاق على حرمتها، و يستدل لحرمتها بإطلاق النهى عن المباشرة فى الآية الشريفة (و لا تباشروهن) خرج عنها ما إذا لم يكن بشهوة، و ما عن المنتهى من انه ثبت انه صلّى اللّه عليه و سلّم كان يلمس بعض نسائه فى الاعتكاف

من غير شهوة، و فى الاستدلال بما ذكر ما لا يخفى لانسباق الجماع عن المباشرة التى نهى عنها فى الآية حيث انها كالملامسة و نحوها، يكون الظاهر منها هو الجماع مضافا الى ما فى هذه الآية من وقوع النهى عن المباشرة فيها بعد الترخيص فى مباشرتهن فى الصوم فى قوله تعالى فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ، المراد منها الجماع من غير ترديد، و ذلك قرينة على ارادته من الجماع المنهى عنه أيضا، و ما عن المنتهى فهو غير ثابت أولا، و على تقدير ثبوته فلا يدل على حرمة اللمس بشهوة ثانيا، لانه لا يدل الا على عدم اللمس منه صلى اللّه عليه و آله بشهوة و هو أعم من الحرمة، و لكن الأحوط تركهما لذهاب المشهور إلى الحرمة مع دعا و الاتفاق عليها. (الأمر الرابع) الظاهر عدم الفرق فى حرمة الجماع أو اللمس و التقبيل لو قلنا بحرمتهما أيضا بين الرجل و المرأة، فيحرم عليها مثل ما يحرم على الرجل بلا خلاف بل ادعى عليه الإجماع بقاعدة الاشتراك الا فيما ثبت اختصاصه بأحدهما، و قد يتمسك بما فى صحيح ابى ولاد المتقدم، و صحيح الحلبى، و خبر ابن سرحان المتقدمين لكن فى دلالتها نظر لظهور صحيح ابى ولاد فى كون الكفارة على المرأة لأجل الخروج عن المسجد المتقدم على الجماع، و ظهور ما فى صحيح الحلبى، و صحيح ابن سرحان فى كون المرأة مثل الرجل فى جواز الخروج عن المسجد عند الحاجة لا فى جميع أحكام الاعتكاف التى منها حرمة الجماع و نحوه، لكن فى قاعدة الاشتراك مع نفى الخلاف و دعوى الإجماع على مساوتهما فى ذلك الحكم غنى و كفاية.

(الأمر الخامس) المحكى عن ابن الجنيد حرمة النظر بشهوة الى من يحرم النظر اليه كذلك كالغلام و الأجنبية، و عن ظاهر

الدروس حرمته مطلقا و لو الى من يحل النظر إليه بشهوة كالزرجة و الأمة، حيث انه أطلق فى القول بحرمة الاستمتاع بالنساء فى حال الاعتكاف، و ليس لحرمته دليل لا بالنسبة الى من يحرم النظر إليه بشهوة و لا مطلقا الا توهم اندراجه فى المباشرة المنهى عنها و هو مدفوع لاعتبار الملامسة فى صدق المباشرة بشىء من أعضاء البدن قطعا لو لم نقل باختصاصها بالجماع، مع انه لا يثبت التفصيل بين المحرم من النظر و غير المحرم على ما ذهب اليه ابن الجنيد. فالأقوى عدم حرمته بالنسبة الى من يحرم النظر اليه، و انه لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۰۹

فساد الاعتكاف مطلقا بالنسبة الى من يحرم و من لا- يحرم و ان كان الاحتياط فى الاجتناب عنه حسنا خروجا من مخالفة من حرمه و اللّه الهادى.

[(الثانى) الاستمناء]

(الثانى) الاستمناء على الأحوط و ان كان على الوجه الحلال كالنظر الى حليلته الموجب له.

و قد ادعى عدم وجدان الخلاف فيه، و يستدل لحرمته بنقل الشيخ فى الخلاف الإجماع على حرمته، و بأنه كيفية منافية مع الاعتكاف الذى هو اللبث العبادى فى المسجد أو اللبث فيه للعبادة. و لقد يعجبنى ما قاله الحلى (قده) بأن حقيقة الاعتكاف فى عرف الشرع هو اللبث للعبادة، و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل القبائح أو مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة، و الإيراد بأنه يلزم بطلانه حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة فاسد لضرورة الحاجة إليها و كونها محيئة للحالة التى يتمكن معها للعبادة كما لا يخفى و بأنه ان كان فى المسجد يكون اجنابا فيه و لعله مثل مكث الجنب فيه أو دخوله فيه لا للاستطراق أو مطلقا بالنسبة الى من يكون الاستطراق محرما عليه و ان كان فى خارج المسجد يكون خروجه لا لحاجة فيه و لا وجود سبب مبيح له مبطلا له، و بخروج المعتكف بالجنابة الحاصلة منه عن أهلية الاعتكاف لكون جنابته موجبة لحرمة اللبث عليه فى المسجد، و بأنه إذا كان التقبيل و اللمس بالشهوة محرما عليه فتحريم الاستمناء عليه اولى، و هذه الوجوه و ان لم يسلم بعضها عن المنع كما منع عن تحريم احداث ما يوجب خروجه عنه لقضاء الحاجة فإنه لا يكون حراما، و كذا أولوية الاستمناء بالتحريم عن التقبيل و اللمس مع ما فى تحريمهما من المنع كما تقدم الا ان المجموع منها لعله كاف لإثبات تحريمه مع القطع بتنافيه مع الاعتكاف الذى كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم يطوى فراشه فى أيامه و كان صلّى اللّه عليه و سلّم يشمر المئزر للعبادة، و يؤيده بعض ما ورد من حرمة ما يحرم على المحرم، فالأقوى حينئذ تحرميه و فساد الاعتكاف به.

[(الثالث) شم الطيب مع التلذذ]

(الثالث) شم الطيب مع التلذذ و كذا الريحان، و اما مع عدم التلذذ كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم مثلا فلا بأس به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۰

المشهور كما فى الجواهر على حرمة شم الطيب، و عن الخلاف الإجماع على حرمته، و يدل عليها صحيح ابى عبيدة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال عليه السّلام المعتكف لا- يشم الطيب و لا يتلذذ بالريحان و لا يمارى و لا يشترى و لا يبيع، خلافا للشيخ أيضا فى مبسوطة من عدم حرمته، و ليس له وجه، و عن المستند المنع عن حرمته للأصل و عدم دلالة الصحيح على

التحريم لكونه بصيغة النفى، و لا يخفى ما فيه من الوهن لدلالة النفى على التحريم لو لم نقل بكونه أبلغ كما ان الجملة الخبرية أبلغ فى الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر، و لا فرق فى الطيب بين اقسامه مما أعد للشم و لا يستعمل فى غيره، و غيره مما يستعمل فى الأكل و غير الأكل أيضا كما هو المصرح به فى الصحيح و هل الحكم بالحرمة يختص بما إذا كان متلذذا بشمه أو يحرم و لو لم يكن متلذذا به بل كان استعماله لغيره وجهان: من ذكر شم الطيب مطلقا فى الصحيح، و من تقييد الريحان بالتلذذ به و المنسبق من إطلاق شم الطيب هو استعماله لان يتلذذ به و لعل ترك قيد التلذذ به دون الريحان من جهة غلبة استعمال الطيب للتلذذ به دون الريحان لاستعمال الريحان فى الأكل و غيره كثيرا فاحتاج الريحان الى ذكر التلذذ فى الحكم بحرمته فى حال الاعتكاف دون الطيب، و ذكر فى النجاة بعد ذكر شم الطيب متلذذا به متفرعا عليه (ففاقد حاسة الشم خارج) و تبعه المصنف (قده) فى المتن و قال كما إذا كان فاقدا لحاسة الشم و الظاهر ان مورد حرمة شم الطيب و نحوه انما هو فيمن له حاسة الشم، و اما فاقدها فالشم منتف عنه بانتفاء موضوعه فلا يصدر منه الشم بلا تلذذ فمن له حاسة الشم يحرم عليه الشم متلذذا و يحل غير متلذذ به و اللّه العالم.

[(الرابع) البيع و الشراء]

(الرابع) البيع و الشراء بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط، و لا بأس بالاشتغال بالأمور الدنيوية من المباحات حتى الخياطة و النساجة و نحوهما و ان كان الأحوط الترك الا مع الاضطرار إليها بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما للأكل و الشرب مع تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١١

فى هذا المتن أمور (الأول) لا خلاف فى حرمة البيع و الشراء فى حال الاعتكاف و فى الجواهر الإجماع بقسميه على حرمتهما و فى الحدائق ان القول بالتحريم مما لا خلاف فيه و انما الخلاف فى فساد الاعتكاف بذلك، فقال الشيخ فى المبسوط: لا يفسد الاعتكاف بهما و ان كان لا يجوز له فعل ذلك، و قال ابن إدريس الأولى عندى ان جميع ما يفعل المعتكف من القبائح و يتشاغل به من المعاصى أسباب به يفسد اعتكافه انتهى، و يدل على حرمتهما صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب الذى فيه و لا يشترى و لا يبيع، و لم اطلع على مخالف فى حرمتهما الا ما يحكى عن المستند من القول بالكراهة ان لم يتحقق الإجماع على الحرمة، و منشئه هو ما تقدم منه من توهم منع دلالة صيغة النفى على التحريم و هو مندفع بما تقدم. (الأمر الثانى) المحكى عن المرتضى (قده) المنع عن التجارة مطلقا حتى الإجارة و الصلح بناء على كون الصلح عقدا مستقلا لمنافاتها مع حقيقة الاعتكاف التى هى اللبث فى المسجد تعبدا أو للعبادة فيه، و لمفهوم النهى عن البيع و الشراء و لان المنسبق من النهى عن البيع و الشراء من قوله عليه السّلام: لا يشترى و لا يبيع هو كون الشرى و البيع منهيا عنهما من حيث كونهما شغلا مانعا عن عمل الاعتكافى الذى هو الاشتغال باللّه سبحانه فى بيته لا من حيث كونهما شراء و بيعا، فيكون النهى عنهما كالنهى عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة حيث انه أيضا محرم من حيث انه شغل عن ذكر اللّه تعالى كما يدل عليه بعد قوله وَ ذَرُوا الْبَيْعَ قوله فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّهِ، و قوله تعالى وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها، و قوله تعالى قُلْ ما عِنْدَ اللّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ، هذا بناء على كون الصلح عقدا مستقلا، و اما لو كان هو البيع فيما إذا تعلق بالعين فيحرم من حيث كونه بيعا من غير اشكال، و لا يخفى ما فى الوجهين الأولين لعدم منافاة التجارة و لا البيع و الشراء مع حقيقة الاعتكاف و لو كانت هى اللبث فى المسجد لأجل العبادة فضلا عن كونها هى اللبث فيه تعبدا إذ لا يعتبر فيه دوام العبادة ما دام اللبث، و لمنع أولوية النهى

عن التجارة عن النهى عن البيع و الشراء بل مساواته معه لاحتمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۲

خصوصية فى البيع و الشراء بها صارا منهيا عنه، لكن الوجه الأخير قريب جدا، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ترك التجارة مطلقا فى حال الاعتكاف رأسا، و انتظار حدوث النفع له من اللّه سبحانه لانه خير الرازقين. (الأمر الثالث) المحكى عن ابن إدريس انه بعد ان حكم بفساد الاعتكاف بالاشتغال بالقبائح و المعاصى و الأسباب قال:

و اما ما يضطر اليه من أمور الدنيا من الأفعال المباحة فلا يفسد به الاعتكاف الى ان قال:

و المعتكف اللابث للعبادة إذا فعل قبائح و مباحات لا حاجة إليها فما لبث للعبادة انتهى، و ظاهر هذا الكلام كما ترى بطلان الاعتكاف بفعل جميع المباحات التى لا حاجة إليها، و قد اعترض عليه العلامة فى المختلف بقوله و نحن نطالبه بوجه ما قاله و احتجاجه أضعف من ان يكون شبهة فضلا عن كونه حجة، فان الاعتكاف لو شرط فيه دوام العبادة بطل حالة النوم و السكوت و إهمال العبادة و ليس كذلك بالإجماع انتهى، و لكنه (قده) فى المنتهى و أفق الحلى و قال: بان ما يقتضى الاشتغال بالأمور الدنيوية من أصناف المعاش ينبغى القول بالمنع عنه عملا- بمفهوم النهى عن البيع و الشرى الى ان قال الوجه تحريم الصنائع المشتغلة عن العبادة كالخياطة إلا ما لا بد منه انتهى ما فى المنتهى، و لا يخفى ما فيه من البعد بينه و بين ما أورده فى المختلف على الحلى، و كيف كان فالإنصاف تمامية ما ذكره الحلى (قده) من التنافى بين الاعتكاف و بين الاشتغال بالأمور المباحة، فالأقوى ترك الاشتغال بها الا ما قامت السيرة على الاشتغال بها فيه أو مما لا بد منه مما يدخل تحت الحاجة التى لا بد منها.

(الأمر الرابع) صرح غير واحد من الفقهاء بأنه يستثنى من البيع و الشراء ما تدعو الحاجة إليه كشراء ما يضطر اليه من المأكول و الملبوس و بيع ما يكون وصلة الى شراء ذلك. و قال فى النجاة و ينبغى تقييده بما إذا تعذر التوكيل أو النقل بغير البيع. و يستدل للجواز عند الحاجة بانصراف النص الوارد فى النهى عن الشراء و البيع فى حال الاعتكاف عن الشراء و البيع عند الحاجة إليهما و هو كذلك لما بيناه فى الأمر المتقدم من ان المستفاد من النص هو حرمة البيع و الشراء مثل حرمتهما و حرمة التجارة وقت النداء بحيث يلهو المشتغل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۳

بهما عن الاعتكاف و العبادة، و من الواضح ان الشغل بهما حال الاضطرار بهما لأجل دفع الضرورة ليس كذلك و لا يحتاج فى إثبات جوازهما الى التمسك بأدلة نفى الحرج و الضرر حتى يشكل فى صحة الاعتكاف به لأجل ان النفى لا يستلزم الإثبات، و مما ذكرنا من كون المنساق من النهى عن البيع و الشراء هو حرمتهما مثل حرمة الاشتغال بالبيع وقت النداء يظهر صحة البيع و الشراء الصادرين من المعتكف، لأن المنهى عنه هو البيع و الشراء بالمعنى المصدرى منهما و هو لا يلزم خروج المعنى الاسم المصدرى عن سلطنة البائع أو المشترى كما ان البيع وقت النداء أيضا كذلك حسبما فصل فى المعاملات و حررناه فى الأصول أيضا.

[الخامس المماراة]

الخامس المماراة اى المجادلة على أمر دنيوى أو دينى بقصد الغلبة و إظهار الفضيلة، و اما بقصد إظهار الحق ورد الخصم من الخطاء فلا بأس به بل هو من أفضل الطاعات فالمدار على القصد و النية فلكل امرء ما نوى من خير أو شر.

المماراة المجادلة و منه قوله تعالى فَلا تُمارِ فِيهِمْ اى لا تجادل فى أمر أصحاب الكهف إِلَّا مِراءً ظاهِراً بحجة و دلالة فقص عليهم

ما اوحى اللّه إليك كذا فى مجمع البحرين، و قيل المراء لا يكون الا اعتراضا و الجدال يكون ابتداء و اعتراضا فهو أعم من المراء و فى مرات العقول و أكثر ما يستعمل المراء و الجدال فى المسائل العلمية و لفظة (المخاصمة) فى الأمور الدنيوية، ثم قال و قد يخص المراء بما إذا كان الغرض إظهار الفضل و الكمال، و الجدال بما إذا كان الغرض تعجيز الخصم و ذلته، و كيف كان و قد عرف بأنه الاعتراض على كلام الغير من غير غرض دينى و هو حرام فى غير حال الاعتكاف ففى خبر مسعدة بن صدقة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين إياكم و المراء و الخصومة فإنهما يمرضان القلوب (القلب) على الاخوان و ينسب عليهما النفاق، و خبره الأخر المروى فيه أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: ثلاث من لقى اللّه عز و جل بهن دخل الجنة من اى باب شاء من حسن خلقه، و خشى اللّه فى المغيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۴

و المحضر، (أى فى حال حضور الناس و غيبتهم) و ترك المراء و ان كان محقا، و غير ذلك من الاخبار و هو محرم فى حال الاعتكاف بالخصوص كما يحرم فى حال الإحرام، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه اى فى حرمته فى الاعتكاف، و يدل على حرمته فيه بالخصوص صحيح عبيدة المتقدم فى الطيب و فيه: و لا يمارى و لعل إدخاله فى محرمات الاعتكاف مع كونه حراما فى غيره أيضا لزيادة تحريم فيه كتحريمه فى حال الإحرام، و كتحريم الكذب على اللّه و رسوله فى حال الصيام، و كيف كان فالمحرم منه هو ما كان لإثبات الغلبة و إظهار الفضيلة كما يتفق لبعض أهل العلم فى كثير من الأوقات. و اما لو كان الغرض منه مجرد إظهار الحق ورد الخصم عن الخطاء يكون من أفضل الطاعات، و قال العلامة فى المنتهى و يستحب له دراسة العلم و المناظرة فيه و تعلمه و تعليمه فى الاعتكاف بل هو أفضل من الصلوات المندوبة انتهى و هو كما أفاد.

و المائز بين ما يحرم منه و ما يجب أو يستحب، النية قال بعض الاعلام فليتحرز المكلف من تحويل الشىء من كونه واجبا الى جعله من كبائر القبائح أعاذنا اللّه تعالى منه.

و الأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد و ازالة الشعر و لبس المخيط و نحو ذلك و ان كان أحوط.

المحكى عن المختلف انه نقل عن الشيخ فى الجمل و ابن البراج و ابن حمزة انه يجب على المعتكف تجنب ما يجب على المحرم تجنبه، و المشهور العدم و نسبه فى المبسوط بعد أن افتى بالقول المشهور إلى الرواية، و عن التذكرة ان الشيخ لا يريد بذلك العموم لانه لا يحرم على المعتكف لبس المخيط إجماعا و لا ازالة الشعر و لا أكل الصيد و لا عقد النكاح، و قال فى الحدائق و كيف كان فلا ريب فى ضعف هذا القول لعدم الدليل عليه، و ما ادعاه من الرواية فلم تصل إلينا و هو اعلم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۵

[مسألة ۱ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

مسألة ۱ لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار، نعم المحرمات من حيث الصوم كالأكل و الشرب و الارتماس و نحوها مختصة بالنهار.

الأمور المعتبرة عدمها فى الاعتكاف على قسمين منها ما يشترط عدمها فى الاعتكاف من حيث انه اعتكاف، و منها ما يشترط عدمها فيه من جهة اعتبار عدمها فى الصوم الذى يعتبر فى الاعتكاف، فالقسم الأول يعتبر عدمها ما دام معتكفا من غير فرق بين الليل و النهار، و القسم الثانى يعتبر عدمها ما دام كونه صائما فى حال الاعتكاف فتصير مختصة بالنهار فمن الأول البيع و الشراء و المماراة و نحوها، و من الثانى الأكل و الشرب و نحوهما من المفطرات، نعم مثل الجماع و الاستمناء يعتبر عدمه فى الاعتكاف و

الصوم معا فلا فرق فی حرمته بين الليل و النهار الا انه لو وقع فی نهار صوم واجب يكون فی إفطاره الكفارة تجب به كفارتان كما سيأتی فی المسألة الثالثة.

[مسألة ۲ يجوز للمعتكف الخوض فی المباح]

مسألة ۲ يجوز للمعتكف الخوض فی المباح و النظر فی معاشه مع الحاجة و عدمها.
قد ظهر فی طی البحث عن البيع و الشراء ان الأقوى جواز ارتكاب المباحات، و النظر فی أمر المعاش فيما يحتاج اليه، و ما جرت السيرة بارتكابه و لو فی غير ما يحتاج اليه، و عدم جواز ارتكاب غيرهما من الأمور الدينوية لمنافاته مع الاعتكاف.

[مسألة ۳ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

مسألة ۳ كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع فی النهار من حيث اشتراط الصوم فيه فبطلانه يوجب بطلانه، و كذا يفسد الجماع سواء كان فی الليل أو النهار، و كذا اللمس و التقبيل بشهوة بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء و شم الطيب و غيرها مما ذكر بل لا يخلو من قوة و ان كان لا يخلو من اشكال أيضا، و على هذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه احد المذكورات فی الاعتكاف الواجب كان أحسن و اولى.
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۶
ما تقدم من ذكر المحرمات فی حال الاعتكاف كان فی مقام بيان حكمها التكليفی من حيث الحرمة و الحلية، و اما بالنسبة إلى حكمها الوضعی اعنی من حيث فساد الاعتكاف بها فلا إشكال فی بطلانه بما يبطل به الصوم إذا وقع فی النهار حيث انه يوجب بطلان شرط صحة الاعتكاف و هو الصوم الموجب لبطلان الاعتكاف بانتفاء شرطه، و اما ما يحرم فيه من حيث كونه اعتكافا فلا إشكال فی فساده بالجماع الواقع فی الليل و ان عليه الكفارة لو وقع فی الليل، و كفارتين لو وقع فی نهار شهر رمضان. قال فی الحدائق:
و الظاهر انه لا خلاف فی فساد الاعتكاف به، و اما اللمس و التقبيل بشهوة ففی حرمتهما على المعتكف كلام تقدم، و قلنا بأنه لا دليل على حرمتهما عليه فيما يجوز فيه النظر اليه الا ان المشهور لما قالوا بحرمته كان الاحتياط فی تركه، و على ذلك ای على القول بعدم حرمتهما فلا مجال للقول بفساده بهما، و على القول بحرمتهما ففی فساد الاعتكاف بهما و عدمه قولان، فالمحكی عن الإسكافی و الخلاف و المعتبر و التذكرة و التحرير و الدروس و متشابه القران لابن شهرآشوب هو الفساد، و عن الوسيلة و ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و التلخيص و التبصرة عدم الفساد، مع ذهابهم بالتحريم.
و الأقوى هو الأول، و ذلك لان النهی المتعلق بشیء فی عبادة أو معاملة ظاهر فی الغيرية، و إرشاد إلى كون متعلقة مانعا عن صحة ما يقع فيه من العبادة أو المعاملة، و الأصل الاولی فی النهی و ان كان هو النفسية المولوية الا ان الظاهر منه فی ما يتعلق بشیء فی باب العبادات و المعاملات هو الغيرية و هذا أصل ثانوی يجب الجری عليه ما لم تقم قرينة على خلافه و مقتضى ذلك هو فساد الاعتكاف بإتيان كلما نهی عن الإتيان به فيه الا ان يقوم دليل على صحته معه من غير فرق بين التقبيل و اللمس بشهوة بناء على النهی عنهما و بين غيرهما مثل البيع و الشراء و الاستمناء و المماراة و نحوهما مما ورد النهی عنه فی حال الاعتكاف، و لعل وجه الإشكال فی البطلان بارتكاب احدى تلك المحرمات هو ظهور اولى النهی فی النفسية و المولوية، لكن الحق ما ذكرناه و كيف كان فلو أراد الاحتياط فی الاعتكاف الواجب يتمه و يستأنف فی الواجب المطلق و يقضيه فی الواجب المعين

كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١٧

[مسألة ۴ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا]

مسألة ۴ إذا صدر منه احد المحرمات المذكورة سهوا فالظاهر عدم بطلان اعتكافه الا الجماع فإنه لو جامع سهوا أيضا فالأحوط فى الواجب الاستئناف أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به و فى المستحب الإتمام.

و ليعلم ان المنشأ للمانعية أما النهى الغيرى الإرشادى كما هو الأصل فى النهى المتعلق بالشي‌ء المركب من الاجزاء و الشرائط مثل النهى عن التكتف فى الصلاة، أو النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، أو النهى النفسى المولوى عنه فى حال الإتيان بذاك المركب مثل النهى عن لباس الذهب و الحرير فى حال الصلاة على الرجال، أو اجتماع الأمر و النهى فى شي‌ء واحد مثل الأمر بالصلاة و النهى عن الكون فى المكان المغصوب، فعلى الأولين لا يفرق فى المانع بين العمد و السهو و العلم و الجهل و التذكر و النسيان، اما فى النهى الغيرى فواضح حيث ان المستفاد منه مانعية متعلقة عن صحة المأمور به واقعا و هى بوجودها الواقعى تكون مانعا من غير فرق فى حالات المكلف بالنسبة اليه، و إتيان المكلف به مستندا إلى أمر ظاهرى دال على الصحة أم لا. و اما فى النهى النفسى المولوى فكذلك إذ النهى و لو كان ساقطا فى بعض حالات المكلف مثل نسيانه أو لا يكون منجزا فى بعض اخرى كما لو جهله الا ان ملاكه متحقق فى جميع الحالات و هو كاف فى تحقق المانع و ان زال النهى بطرو حالة أو زال تنجزه بطرو حالة اخرى، و فيما كانت المانعية ناشئة عن اجتماع الأمر و النهى تنحصر المانعية فيما إذا كان النهى باقيا منجزا، و عند سقوطه بطرو حالة كالنسيان أو زوال تنجزه عند حالة اخرى كالجهل الذى يكون المكلف معذورا فيه لا يتحقق المانع و لذا يصح الصلاة فى المكان المغلوب نسيانا أو جهلا و نحوهما إلا إذا قام دليل على بطلانها، و لازم ذلك هو بطلان الاعتكاف فيما إذا صدر منه احدى المحرمات المذكورة من غير فرق فيها بين حالة العلم و الجهل و التذكر و النسيان و الاختيار و الاضطرار سواء كان فى الجماع أو غيره من المحرمات، لكن الظاهر من الأصحاب هو الفرق بين الجماع و غيره ببطلان الاعتكاف بالجماع سهوا و انحصار بطلانه بإتيان غيره من المحرمات بصورة العمد و الاختيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢١٨

و لعل منشئه دعوى انصراف أدلة حرمة ما عدا الجماع إلى صورة العمد دون ما يدل على حرمة الجماع و هو مشكل و ليس لدعواه وجه ظاهر، لكن فى الجواهر دعوى انعقاد الإجماع على عدم البطلان مع السهو بل ينحصر مع العمد، و عن المنتهى التصريح بانحصار البطلان فى الجماع بالعمد فضلا عن غيره، و كيف كان فلا محيص فى المسألة من الاحتياط فى صورة الشك و هو كما ذكره المصنف (قده) فى الواجب غير المعين بالإتمام ثم الاستيناف، و فى المعين بالإتمام و القضاء، و فى المستحب بعد مضى اليومين كالواجب المعين و قبله بالإتمام من دون وجوب الاستئناف أو القضاء.

[مسألة ۵ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

مسألة ۵ إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات فان كان واجبا معينا وجب قضائه و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه إلا إذا كان مشروطا فيه أو فى نذره الرجوع فإنه لا- يجب قضائه أو استئنافه، و كذا يجب قضائه إذا كان مندوبا و كان الإفساد بعد اليومين، و اما إذا كان قبلهما فلا شي‌ء عليه بل فى مشروعية قضائه حينئذ إشكال.

إذا فسد الاعتكاف بمفسد فان كان واجبا معينا وجب قضائه بناء على وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف كما سبق فى طى المسألة السابعة عشر من المسائل المتقدمة فى أول الاعتكاف، و ان كان واجبا غير معين وجب استينافه لوجوب الاعتكاف عليه و كون الفاسد غير مجز عنه لفساده و لو مع إتمامه هذا إذا لم يكن مشروطا أصلا أو اشترط فى حال نيته الرجوع مع عدم اشتراطه فى حال نذره و لو اشترط الرجوع فى حال نذره فلا يجب قضائه فى الواجب المعين و لا استينافه فى غير المعين، و لكن المصنف فى ظاهر المتن يحكم بعدم وجوب القضاء و لا الاستيناف إذا كان مشروطا فى حال النية و لو لم يكن مشروطا فى حال النذر و هو ليس على ما ينبغى بل العبرة فى وجوب القضاء أو الاستيناف فى الواجب المعين أو غير المعين قبل مضى اليومين على إطلاق النذر عن الشرط أو اشتراطه به بلا دخل فى اشتراط الاعتكاف عند نيته و عدمه نعم فى الواجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۱۹

غير المعين و فى المندوب بعد مضى اليومين إذا أفسده حينئذ يجب قضائه مع عدم اشتراطه حين النية و لا يجب قضائه معه، و قد عرفت سابقا ان هذا هو فائدة الاشتراط، و لعل عبارة المتن ناظرة اليه، و كيف كان لو كان الإفساد فى المندوب قبل مضى اليومين فان كان فعل المفسد بقصد الإتيان به فى أثناء الاعتكاف مع بنائه على اعتكافه فلا إشكال فى حرمته لكونه تشريعا بناء على سراية الحرمة التشريعية إلى العمل الخارجى أيضا، و فى وجوب القضاء عليه و عدمه وجهان: من صدق الفوت الموجب للقضاء، و من انصرافه الى الواجب لو قيل بدلالة عموم قوله: من فاتته فريضة فليقضها، و شموله لكل فريضة، و عدم اختصاصه بالفريضة اليومية. و ان كان فعله بقصد الرجوع عن الاعتكاف فلا يجب القضاء قطعا، و فى استحبابه وجهان: من عدم الدليل على مشروعية قضائه، و: من دلالة صحيح الحلبى المروى فى الكافى و المرسل المحكى فى الفقيه على استحبابه و فيه قال أبو عبد اللّه عليه السّلام كانت بدر فى شهر رمضان و لم يعتكف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم فلما كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه و عشرا قضاء لما فاته، و الأقوى هو الأول لأن الظاهر من الخبرين هو كون المندوب الفائت متخصصا بخصوصية الوقت و هو كونه فى شهر رمضان، و لا دلالة لهما على استحباب قضاء المندوب المطلق مع انه فى وقت قضائه ان كان صالحا للاعتكاف فيصير وقتا للأداء إذ هو مستحب فى كل وقت صالح له و ان لم يكن الوقت صالحا له فلا يجوز فيه الاعتكاف، فترك الأداء فى وقت يصلح له و الإتيان بقضاء ما فات منه فى وقت أخر مما لا فائدة فيه كما لا يخفى.

[مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان أحوط]

مسألة ۶ لا يجب الفور فى القضاء و ان كان أحوط.

المحكى عن المبسوط و المنتهى وجوب الفور فى القضاء و لعل الوجه فيه هو توهم اقتضاء الأمر به للفور و هو فاسد لعدم اقتضاء الأمر للفور و لا للتراخى، و عدم دليل أخر يدل عليه، لكن الاحتياط حسن للخروج عن مخالفتهما و ان لم يظهر لما ذهبا اليه دليل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۰

[مسألة ۷ إذا مات فى أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء]

مسألة ۷ إذا مات فى أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء و ان كان أحوط، نعم لو كان المنذور الصوم معتكفا وجب على الولى قضائه لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم و يكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة بخلاف ما

لو نذر الاعتكاف فان الصوم ليس واجبا فيه و انما هو شرط فی صحته و المفروض ان الواجب على الولى قضاء الصلاة و الصوم على الميت لا جميع ما فاته من العبادات.
إذا مات فی أثناء الاعتكاف الواجب عليه سواء كان وجوبه بنذر أو شبهه أو بمضى يومين فی المندوب أو بالشروع فی المندوب على القول بوجوب إتمامه بالشروع فالمحكى عن المحقق و العلامة هو وجوب قضائه على وليه، أو إخراج ما ينوب به عنه من ماله، و عن مبسوط الشيخ حكاية وجوبه عن بعض الأصحاب، و يستدل له بعموم ما ورد ان من مات و عليه صوم واجب وجوب على وليه ان يقضى عنه أو يتصدق عنه، و استدل له العلامة فی المحكى عن المختلف بان المشهور وجوب قضاء الصوم من الميت و لا يمكن الإتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وجوبه و هى هيئة الاعتكاف فيكون الاعتكاف واجبا من باب المقدمة، و الأقوى عدم وجوب قضائه على وليه لعدم الدليل عليه، و مع الشك فی وجوبه فالمرجع هو البراءة، و اما الدليلان ففيهما ما لا يخفى.
اما العموم فلان ظاهره. أولا- هو وجوب قضاء الصوم الواجب بالأصالة على الولى إذا فات عن الميت. و ثانيا ان الواجب على المعتكف من الاعتكاف هو نفس الاعتكاف فی حال الصوم مطلقا و لو لم يكن الصوم للاعتكاف كما فی الاعتكاف فی شهر رمضان، فيخرج حينئذ عن مصداق كونه مات و عليه صوم الذى هو موضوع ذاك العموم، و ليس على وجوب قضاء الاعتكاف دليل أخر سوى ذاك العموم، و بعبارة أخرى شمول ذاك العموم لصوم
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٢١
أيام الاعتكاف متوقف على وجوب صومه على المعتكف و هو ممنوع، إذ الواجب على المعتكف هو الاعتكاف فی حال الصوم لا الصوم فی حال الاعتكاف.
و ثالثا لو سلم شمول العموم للصوم فی حال الاعتكاف لكان اللازم وجوب قضائه على الولى و لا يلزم قضاء الاعتكاف عليه أيضا و هو اى وجوب قضاء الصوم فقط من دون وجوب قضاء الاعتكاف فاسد، إذ الصوم كان واجبا على الميت من باب المقدمة و لا- يعقل وجوب المقدمة فقط من دون ذى مقدمته مع ان الغرض إثبات وجوب الاعتكاف من ناحية وجوب صومه الذى يستدل لإثبات وجوبه بعموم من مات و عليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضى عنه لا إثبات وجوب صومه فقط، و منه يظهر ضعف ما فی المعتبر من ان الخبر ان كان دالا- انما يدل على وجوب قضاء الصوم و اما الاعتكاف فلا، و استجوده فی المدارك.
فان قلت مسألة المقدمية تتعاكس بين الميت و بين وليه لان الواجب من الصوم على الميت كان وجوبه مقدميا من باب وجوب الاعتكاف عليه، و انه مما لا يشترط الصوم فی صحته، و على الولى يكون وجوب الاعتكاف عليه مقدميا من باب وجوب الصوم فی حال الاعتكاف عليه و هو اى الصوم فی حال الاعتكاف يتوقف على الإتيان بالاعتكاف فيجب عليه الاعتكاف وجوبا مقدميا لأجل وجوب الصوم عليه.
قلت هذه مغالطة لأن قضاء الواجب بالوجوب المقدمى عن الميت لا بد من ان يكون بإتيانه بما هو مقدمة للواجب، و لا يعقل ان يصير واجبا على الولى بالوجوب النفسى الأصلى إذ الواجب عليه انما هو تفريغ ذمة ميته و المفروض انه الاعتكاف الذى لم يقم دليل على وجوب قضائه، و ما قام عليه العموم انما هو الصوم، و لا يدل العموم على وجوبه على الولى الا على نحو يجب على ميته و هو النحو الوجوب المقدمى مع ان وجوبه كذلك عليه غير معقول مع انه على تقدير إمكانه لا- يكون متكفلا لإثباته لما تقرر فی الأصول: من انه إذا كان ثبوت حكم العام لبعض افراده متوقفا على ثبوت حكم أخر
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٢٢

فيه لا يصح التمسک لإثباته بذالک العام الا عند انحصار افراد العام بذلک، حيث انه يثبته حذرا عن اللغوية، فاللازم على ذلک هو سقوط العام عن شموله لذلک المورد لا شموله و إثبات لازمه به و هو وجوب قضاء الاعتكاف المتوقف صحة قضاء الصوم عليه.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۹، ص: ۲۲۲

و ثالثا بان الكلام فى المقام فيما إذا مات المعتكف فى أثناء اعتكافه الواجب عليه، و حينئذ لا يصدق عليه فوت الواجب حتى يجب قضائه عليه، نعم فيما إذا تمكن من الأداء فى الواجب غير المعين و أهمل يمكن ان يقال: بوجوب قضائه على الولى لعدم ورود هذا الاشكال الثالث و ان يرد عليه الأولان كما قد قال به الشهيد فى المحكى عن دروسه حيث يقول: و لو مات قبل القضاء بعد التمكن وجوب على الولى قضائه، و مقتضاه انه لو مات فى الأثناء بعد التمكن من الأداء و إهماله فيه لكان القضاء واجبا على الولى. لكن الحق ما تقدم من عدم وجوب القضاء على الولى أصلا، هذا كله فيما إذا كان الاعتكاف واجبا على الميت بنذر و نحوه. و لو كان المنذور الصوم معتكفا فعن جامع المقاصد انه وجب على الولى قضائه، لأن الصوم حينئذ واجب بالأصالة، و الاعتكاف يكون واجبا من باب المقدمة، و عموم ما ورد من وجوب قضاء الصوم و الصلاة على الولى يشمل هذا الصوم فيجب عليه الإتيان بالاعتكاف من باب المقدمة، و قد اختاره صاحب الجواهر (قده) فى النجاة، و عليه المصنف (قده) فى المتن، لكن الواجب على الولى حينئذ ليس ما هو الواجب على مورثه بل انما يجب عليه الإتيان بالاعتكاف لتوقف صحة قضاء الصوم الواجب عليه، و لذا لا- يجب عليه نية النيابة عن مورثه فى الاعتكاف و ان وجبت فى قضاء الصوم و عليه فيخرج اعتكافه عن كونه قضاء عن اعتكاف مورثه.

[مسألة ۸ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه]

مسألة ۸ إذا باع أو اشترى فى حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شرائه و ان قلنا ببطلان اعتكافه.

النهى المتعلق بالبيع و الشرى قد يتعلق بالمعنى الاسم المصدرى منهما و هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۲۳

الحاصل من البائع و المشترى من حيث الصدورى أعنى الأثر الحاصل من فعلهما من حيث هو هو بلا لحاظ إسناده إلى الفاعل، و قد يتعلق بالمعنى المصدرى منهما و هو من حيث إسنادهما إلى الفاعل، فبالاعتبار الأول يكون المبغوض هو البيع أو الشراء من حيث نفسهما و هو موجب للردع عنهما المستلزم لبطلانهما و نفى الإمضاء عنهما كالبيع الربوى المردوع بالنهى عنه، فقوله تعالى وَ حَرَّمَ الرِّبٰا فى مقابل غيره الممضى بقوله تعالى أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ، و هذا النهى موجب لفساده بمعنى عدم إمضاء الشرع إياه و بالاعتبار الثانى يكون المبغوض هو صدور البيع أو الشراء عن البائع أو المشترى من دون مبغوضية نفس البيع أو الشراء الصادر منهما فلا- يوجب الردع عنهما من حيث هما صادران بل المبغوض هو هما من حيث صدورهما و ذلک كالبيع وقت النداء، إذ المنهى عنه ليس هو المعاملة الخارجية مقطوع النسبة عن فاعلها بل هو قيام الفاعل لها بها و اشتغاله بها، و هذا النهى لا يوجب الفساد إذا ظهر ذلک فنقول النهى عن البيع و الشرى فى حال الاعتكاف كالنهى عن البيع وقت النداء كما تقدم منا عند البحث

عن حرمتهما على المعتكف، و عليه فالنهى عنهما فى حال الاعتكاف لا يكون موجبا لفسادهما، فالقول بالبطلان كما حكى عن بعض ضعيف فى الغاية.

[مسألة ۹ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]

مسألة ۹ إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع و لو ليلا وجبت الكفارة، و فى وجوبها فى سائر المحرمات اشكال، و الأقوى عدمه و ان كان الأحوط ثبوتها بل الأحوط ذلك حتى فى المندوب منه قبل تمام اليومين و كفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى و ان كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهار.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) تجب الكفارة بالجماع فى الاعتكاف الواجب المعين بالنذر و نحوه، أو بكونه ثالث ثلاثة فيما لا خيار له بالشرط سواء كان الجماع فى النهار أو فى الليل إجماعا محققا كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و المنتهى، و على وجوبها به نصوص كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۴

ففى خبر زرارة المروى فى الفقيه و الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن المعتكف يجامع اهله قال عليه السّلام: إذا فعل فعليه ما على المظاهر.

و خبر سماعة المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان.

و خبر عبد الأعلى بن أعين المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل وطأ امرأته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال عليه السّلام: عليه الكفارة، قال قلت فإن وطأها نهارا قال: عليه كفارتان.

و خبر ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى امرأة معتكفة بإذن زوجها خرجت من المسجد الى بيتها فتهيأت زوجها حتى واقعها فقال عليه السّلام: ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر.

و خبر أخر لسماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: عليه ما على الذى أفطر من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا. (الأمر الثانى) اختلفوا فى وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف بإتيان سائر المحرمات، و حكى عن الشيخ و أكثر المتأخرين اختصاص الكفارة بالجماع دون ما عداه من المفسدات و ان فسد به الصوم و وجب به القضاء لو كان واجبا. و يدل على ما ذهبوا اليه اختصاص النصوص بذكر الكفارة فى الجماع، و عدم تعرضها لها فى غيره، و مع الشك فى وجوبها يرجع الى البراءة، و حكى عن الشيخ أيضا إلحاق كل مباشرة تؤدى الى إنزال الماء عمدا الى الجماع من الاستمناء و غيره، و عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و ليس له وجه ظاهر، و قيل و لعله لفهم مساواتها مع الجماع من تأديتها بعبارة واحدة فى الآية المباركة و هى قوله تعالى وَ لٰا تُبٰاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عٰاكِفُونَ فِي الْمَسٰاجِدِ، و فيه ان الظاهر من المباشرة هو الجماع و قد كنى بها عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۵

مع عدم ظهور قوله تعالى وَ أَنْتُمْ عٰاكِفُونَ فى الاعتكاف المعهود، و المحكى عن المفيد و السيد إلحاق كل مفسد بالجماع و لو لم يكن مندرجا تحت عنوان المباشرة و لم يكن من إنزال الماء و هو المحكى عن الدروس و غيره، و لعله بدعوى ان المنسبق

من من نصوص الجماع عرفا هو ان سبب وجوب الكفارة هو التعمد فى إفساد الاعتكاف من غير مدخلية لخصوص المفسد، و انه اى شىء كان، و فيه ان الانسباق عرفا بحيث يدخل فى المداليل اللفظية ممنوع، و الظن به لا يصح الاستناد اليه بل الاعتماد عليه أشبه بالقياس المحرم العمل عندنا. فالحق عدم ما يوجب إلحاق غير الجماع به فى وجوب الكفارة فى إفساد الاعتكاف به لعدم الدليل عليه، مع كون المرجع عند الشك فيه هو البراءة، و ان كان الأحوط ثبوتها خروجا عن خلاف من أوجبها فى غير الجماع.
(الأمر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ (قدس سرهما) وجوب الكفارة بالجماع فى كل اعتكاف سواء كان واجبا أو مندوبا، كان الواجب معينا. أو غير معين، كان التعيين بالنذر و شبهه، أو بمضى يومين من المندوب أو الواجب المطلق. و يستدل لهما بإطلاق الروايات المتضمنة لوجوب الكفارة بالجماع حيث انه يقتضى عدم الفرق فيه بين الواجب و المندوب، و لا فى الواجب بين المطلق و المعين. و المحكى عن غيرهما هو اختصاص وجوبها بالواجب المعين، فلا تجب فى الواجب المطلق، و لا فى المندوب لمنع إطلاق الروايات المتضمنة لوجوبها بالجماع أولا.
و ذلك لانسباق ظهورها فى وجوب الكفارة فى الواجب المعين ظهورا ناشيا عن الالتفات الى كون الكفارة عقوبة للتعمد بالعصيان مع انه لا عصيان فى إفساد المندوب أو الواجب المطلق قبل مضى يومين من الاعتكاف. قال المحقق (قده) فى المعتبر بعد نقل وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع فى كل اعتكاف عن الشيخين و لو خصا ذلك باليوم الثالث أو بالاعتكاف اللازم كان أليق بمذهبهما، لأنا بينا ان الشيخ ذكر فى النهاية و الخلاف ان للمعتكف الرجوع فى اليومين الأولين من الاعتكاف و إذا كان له الرجوع لم يكن لإيجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه، لكن يصح هذا على قول الشيخ فى المبسوط، فإنه يرى وجوب الاعتكاف بالدخول فيه انتهى ما فى المعتبر، و ما ذكره
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۶
(قده) يمكن ان تكون قرينة حالية محفوفة بالكلام مانعة عن انعقاد الإطلاق حيث ان من مقدماته انتفاء القدر المتيقن، و هذا الذى ذكر يوجب تيقن ارادة الواجب المعين مما وجبت الكفارة فى إفساده بالجماع و تمنع عن انعقاد الإطلاق.
و ثانيا لو سلم إطلاق الروايات فهو مقيد بما يدل على عدم وجوبها فيما عدا الواجب المعين كصحيح ابى ولاد الذى فيه: ان كانت (يعنى المرأة) خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، فان اعتبار عدم اشتراط الرجوع عن الاعتكاف فى وجوب الكفارة يدل بمفهومه على عدم وجوبها مع الاشتراط، فيستفاد منه عدم الوجوب فيما يجوز له الرجوع و لو مع عدم اشتراطه كما فى المندوب أو الواجب غير المعين قبل مضى اليومين من غير فرق فى ذلك بين كون الكفارة فيما تجب فيه لأجل الجماع كما هو الظاهر من الصحيح، أو لأجل الخروج عن المسجد بناء على استناد الفساد اليه لكونه أسبق من الجماع، فالمنع عن كونه مقيدا لإطلاق النصوص الواردة فى وجوب الكفارة بإفساد الاعتكاف بالجماع كما فى المستمسك غير وجيه لانه على تقدير دلالة الصحيح على وجوب الكفارة بالإفساد بكل مفسد يفرق بين الإفساد بالجماع و غيره بالقول بوجوبها بالإفساد بالجماع فى كل اعتكاف، و اختصاص وجوبها بغيره بالاعتكاف الواجب المعين و له وجه، و الاشكال فى وجوبها فيما يجوز له الرجوع عن الاعتكاف كالمندوب و نحو بكون الكفارة فى صورة العصيان و لا عصيان فى الرجوع فيما يجوز له الرجوع مرفوع بالفرق بين الرجوع عن الاعتكاف فيما يجوز له الرجوع و لو بالجماع، و بين الإتيان بالمفسد فى حال الاعتكاف بلا قصد الرجوع عنه، و ما فيه الكفارة لو قيل بها هو الأخير دون الأول، مع ان اختصاص وجوب الكفارة بصورة العصيان ممنوع لإمكان إيجابها مع عدم العصيان إذا قام عليه الدليل كما فى وجوب الفداء للإفطار فى شهر رمضان ممن يجوز له الإفطار كذى العطاش و نحوه، و وجوب الدم على من اضطر الى ارتكاب بعض تروك الإحرام كالتظليل و نحوه، و بالجملة فالحق فى هذه المسألة هو اختصاص وجوب الكفارة بالإفساد بالجماع فى الواجب المعين من

الاعتكاف و اللّه العالم بحقائق الأحكام. (الأمر الرابع) المشهور بين الأصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۲۷

كما فى الحدائق ان كفارة الجماع فى الاعتكاف هى ككفارة الإفطار فى شهر رمضان و هى الإتيان بإحدى الخصال تخييرا، و ذلك لموثقتي سماعة المتقدمين ففى إحداهما عن الصادق عليه السّلام عن معتكف واقع اهله قال عليه السّلام: هو بمنزلة من أفطر يوما من شهر رمضان و فى الأخر عنه عليه السّلام عن معتكف واقع اهله قال: عليه ما على الذى أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا.

و عن ظاهر الصدوق هو كونها ككفارة الظهار و هى الإتيان بإحدى الخصال على الوجه الترتيب و هى العتق مع التمكن منه، و صيام شهرين متتابعين مع عدم التمكن من العتق و إطعام ستين مسكينا مع عدم التمكن من الصيام، و ارتضاه فى المدارك لصحيح زرارة المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام: إذا فعل فعليه ما على المظاهر، و صحيح ابى ولاد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه ان كانت خرجت من المسجد قبل ان تقضى ثلاثة أيام و لم تكن اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر، و عن المختلف ان ما يدل على انها ككفارة إفطار شهر رمضان أوضح عند الأصحاب، و ما يدل على انها ككفارة الظهار أصح طريقا. و قد حمل جمع من الأصحاب ما يدل على انها ككفارة الظهار على الاستحباب، و لا بأس به، و ان أورد عليهم فى الحدائق بأنه قاعدتهم فى جميع الأبواب، و حمله فى المنتهى على ان المراد التشبيه فى المقدار دون الكيفية، و به صرح فى الوسائل أيضا حيث يقول بعد ذكر صحيح ابى ولاد: هذا محمول على بيان الكمية لا الكيفية، أو على الاستحباب قاله جماعة من الأصحاب. و الأقوى ما عليه المشهور من كونها ككفارة شهر رمضان لأظهرية ما يدل عليه من الاخبار عما يدل على كونها كالظهار، و ذهاب المشهور الى العمل به و ترك العمل بالاخر، و لكنه ينبغى الاحتياط بالعمل بما يدل على انها كالظهار.

[مسألة ۱۰ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان]

مسألة ۱۰ إذا كان الاعتكاف واجبا و كان فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار فعليه كفارتان (إحداهما) للاعتكاف (و الثانية) للإفطار فى نهار رمضان، و كذا إذا كان فى صوم قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان، و إذا نذر الاعتكاف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۲۸

فى شهر رمضان و أفسده بالجماع فى النهار وجب عليه ثلاث كفارات (إحداها) للاعتكاف (و الثانية) لخلف النذر (و الثالثة) للإفطار فى شهر رمضان، و إذا جامع امرأة المعتكفة و هو معتكف فى نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث (إحداها) لاعتكافه و اثنتان للإفطار فى شهر رمضان إحداهما عن نفسه و الأخرى تحملا عن امرئته و لا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها و لذا لو أكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه إلا كفارته و لا يتحمل عنها (هذا)، و لو كانت مطاوعة فعلى كل منهما كفارتان ان كان فى النهار و كفارة واحدة ان كان فى الليل.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع فى نهار شهر رمضان تجب عليه كفارتان إحداهما للاعتكاف و الأخرى للإفطار فى شهر رمضان على المشهور المعروف بين الأصحاب، بل قيل بلا اشكال و لا خلاف، و عن غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه، من النصوص.

خبر ابن أعين المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل وطأ امرئته و هو معتكف ليلا فى شهر رمضان قال

عليه السّلام: عليه الكفارة قال قلت: فإن وطئها نهارا قال:
عليه كفارتان.
و مرسل الصدوق قال: و قد روى انه ان جامع بالليل نعليه كفارة واحدة، و ان جامع بالنهار فعليه كفارتان، و مما ذكرناه يظهر انه لو كان صومه قضاء شهر رمضان و أفطر بالجماع بعد الزوال يجب عليه كفارة الاعتكاف و كفارة قضاء شهر رمضان لإطلاق دليليهما، و أصالة عدم تداخلهما، و إذا نذر الاعتكاف فى شهر رمضان نذرا معينا فأفسده بالجماع فى النهار يجب عليه ثلاث كفارات، إحداها للاعتكاف، و الثانية لخلف النذر، و الثالثة للإفطار فى شهر رمضان لإطلاق أدلتها مع أصالة تعدد المسببات عند تعدد أسبابها. (الأمر الثانى) المشهور كما فى الدروس على وجوب اربع كفارات لو جامع امرئته المعتكفة فى نهار شهر رمضان و هو معتكف بإكراهه إياها على الجماع، و قال فى الدروس: لا نعلم مخالفا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۲۹
فى ذلك الا المحقق فى المعتبر، و عن المختلف نفى ظهور الخلاف فيه، و عن المسالك و جامع المقاصد نسبته إلى الأصحاب مؤذنا بالإجماع عليه خلافا للمحقق و العلامة فى المعتبر و المنتهى ناقلا له عن بعض الأصحاب فأنكروا تحمل كفارة الاعتكاف، و هذا هو الأقوى لعدم الدليل على وجوب تحملها عليه، و ما دل على وجوب تحمله كفارة الصوم عنها لا يدل على وجوب تحمل كفارة الاعتكاف أيضا عنها، و مع الشك فى ذلك فالمرجع هو البراءة و لكن الاحتياط فى ذلك مما لا ينبغى تركه لدعوى الإجماع على وجوبه، و إسناده إلى المشهور هذا إذا أكرهها على الجماع فى النهار، و لو طاوعته فى ذلك فلا إشكال فى ان على كل واحد منهما كفارتان ان كان فى النهار، و كفارة واحدة ان كان فى الليل. (الأمر الثالث) لو أكرهها على الجماع فى الليل لم تجب عليه إلا كفارة واحدة عن نفسه حتى عند القائلين بوجوب تحمل كفارتها عليه لو أكرهها فى النهار، و هذا شاهد فى نفسه على عدم وجوب تحمل كفارة الاعتكاف عليه لو أكرهها على الجماع، و الا لم يكن فرق بين الإكراه فى الليل أو النهار. و هذا أخر ما وفقنا اللّه سبحانه لشرح كتاب الصوم و الاعتكاف من كتاب العروة الوثقى، و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلواته الزاكيات على محمد و آله الاطهرين الأبرار.
و على جميع أنبيائه و أوصياء أنبيائه، و الصديقين و الصالحين من عباده، و كان الشروع فى تحريره عشية يوم الجمعة الرابع عشر من شهر المحرم سنه ۱۳۸۳ و صار ختامه فى ضحى يوم السبت التاسع عشر من شهر جمادى الاولى ۱۳۸۴ على يد مؤلفه الفقير الضعيف المحتاج الى عفو ربه الغفور الكريم مع تشتت الأحوال، و سوء المزاج من توارد الأمراض، و ضعف القوى و الأعضاء، و التأثر عما يرد على المسلمين فى بلاد الإسلام و إخواننا القاطنين فى بلادنا، و بلاد العراق من سلطة الكفار، و المنافقين، و أحيائهم مراسم الكفر و النفاق، و انمحائهم آثار الشرع و الإسلام، أعاذنا للّه تعالى و جميع المسلمين فى جميع البلاد عن إيذائهم، ورد مكرهم إليهم، فإنه لا يحيق المكر السيء إلا بأهله.
و الحمد اللّه على انعامه و له الشكر على آلائه، و انا الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى غفر اللّه سبحانه لى و لوالدى و لجميع المؤمنين و المؤمنات.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۱
هو

[كتاب الزكاة]

اشارة

كتاب الزكاة

من مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى لمؤلفه الفقير الفانى الحاج شيخ محمد تقى الآملى (عفى عنه)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[مقدمة المؤلف]

الحمد للّه رب العالمين حمدا يوازى حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و الصلوات التامات على خير خلقه و أشرف بريته محمد سيد المرسلين و آله الطاهرين و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين و بعد فهذه جملة مما حررته فى شرح مسائل كتاب الزكاة من العروة الوثقى لفقيه عصره و فريد دهره آية اللّه على الإطلاق سيدنا الأعظم و مولانا الافخم السيد محمد كاظم اليزدى الطباطبائى قدس سره و طيب رمسه و هو من اجزاء شرحنا المسمى بمصباح الهدى لمؤلفه الفقير المحتاج الى عفو ربه الرحيم محمد تقى الآملى عصمه اللّه سبحانه بلطفه الجلى و الخفى و غفر له و لوالديه و للمؤمنين و المؤمنات بمنه وجوده و كان الشروع فى طبعه اليوم الأول فى شهر رجب سنه ۱۳۸۹

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۳

بسم اللّه الرحمن الرحيم

(كتاب الزكاة التى وجوبها من ضروريات الدين و منكره مع العلم به كافر.)

لانه منكر لضرورى الدين الذى قد ثبت فى كتاب الطهارة كفره، قال العلامة (قده): اجمع المسلمون كافة على وجوبها فى جميع الأعصار و هى أحد الأركان الخمسة، إذا عرفت هذا فمن أنكر وجوبها ممن ولد على الفطرة و نشاء بين المسلمين فهو مرتد يقتل من غير ان يستتاب، و ان لم يكن عن فطرة بل أسلم عقيب كفره مع علمه بوجوبها استتيب ثلاثا، فان تاب و الا فهو مرتد وجب فتله، و ان كان ممن يخفى وجوبها عليه لانه نشأ بالبادية أو كان قريب العهد بالإسلام عرف وجوبها و لم يحكم بكفره انتهى المحكى عنه، فلا إشكال فى كفر منكره.

بل فى جملة من الاخبار ان مانع الزكاة كافر.

ففى خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال: من منع قيراطا من الزكاة فليمت إنشاء يهوديا أو نصرانيا، و خبره الأخر المروى عن الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: من منع قيرطا من الزكاة فلبس بمؤمن و لا مسلم و موثقة سماعة عن الصادق عليه السّلام قال: ان اللّه عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها و هى الزكاة بها حقنوا دمائهم و بها سموا مسلمين، و عن الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى وصية النبى لعلى صلى اللّه عليهما و آلهما: يا على كفر باللّه العلى العظيم فى هذه الأمة عشرة و عد منهم مانع الزكاة و ثمانية لا يقبل اللّه منهم للصلاة و عد منهم مانع الزكاة، الحديث، و غير ذلك من الاخبار الأخر.

[شروط وجوب الزكاة]

اشارة

و يشترط فى وجوبها أمور

[الأول البلوغ]

الأول البلوغ فلا تجب

الزكاة فى الذهب و الفضة

على غير البالغ.

إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا بل متواترا، و النصوص المستفيضة الدالة على انه ليس فى مال اليتيم زكاة المنضمة إلى الإجماع على عدم الفصل بين اليتيم و بين غيره مضافا الى المروى عن الرضا عليه السّلام فى صبية صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم هل يجب على مالهم الزكاة؟ فقال عليه السّلام: لا يجب على مالهم حتى يعمل به

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۴

فإذا عمل به وجبت الزكاة اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه. و استدل فى الجواهر بترك الاستفصال فى صحيح يونس بن يعقوب أرسلت الى ابى عبد اللّه عليه السّلام ان لى إخوة صغار فمتى تجب على أموالهم الزكاة فقال: إذا وجبت عليهم الصلاة وجبت عليهم الزكاة قلت:

فما لم تجب عليهم الصلاة قال: إذا اتجر به فزكه، و يمكن منعه بدعوى دلالة سياق الخبر على كون الاخوة يتيما كما لا يخفى على المتأمل فى قوله: ان لى إخوة صغارا، و كيف كان ففى ما تقدم غنى و كفاية، ثم لا إشكال فى عدم وجوبها على غير البالغ فى تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول. و

الظاهر انه لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبها أيضا

على من كان غير بالغ فى بعضه.

فلا وجوب للحول الذى بلغ فى أخره مثلا و ذلك لخبر ابى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة، و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، و ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة، و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة و كان عليه مثل ما على غيره من الناس.

فان الظاهر من قوله عليه السّلام: ان بلغ فليس عليه لما مضى زكاة يدل على انه غير مكلف بالزكاة فى الأموال التى ملكها قبل البلوغ مطلقا سواء مضى عليها أحوال عديدة أو بعض الحول، و فى قوله عليه السّلام: و لا عليه لما يستقبل احتمالان (أحدهما) ان يكون معطوفا على قوله لما مضى و هذا هو الظاهر، و عليه فيجب حمل قوله حتى يدرك على ادراك غير البلوغ كإدراك الحول أو الرشد، و ذلك لئلا يلزم جعل الغاية نفس المغيى لان الشرط المترتب عليه الكلام هو البلوغ فلا معنى لجعله غاية فعلى تقدير جعل الحول متعلق الإدراك فى قوله حتى يدرك يصير المعنى هكذا إذا بلغ فليس عليه زكاة لما يستقبل فى تك الأموال التى ملكها فيما مضى حتى يدرك الحول فإذا أدرك الحول كانت عليه زكاة لمكان مضى الحول عليه فيدل على اعتبار الحول من حين البلوغ. و (ثانيهما) ان يكون جملة مستقلة و هو بعيد و يصير المعنى انه ليس عليه لما يستقبل زكاة متى حال الحول عليه حتى يحول عليه و هو بالغ فإذا حال عليه الحول و هو بالغ اى كان بالغا فى الحول وجبت عليه الزكاة و كيف ما كان فيدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۵

على المطلوب هذا هو المشهور و هو المنصور، و لكن عن بعض المتأخرين حكى المناقشة فى ذلك قال (قده): و إثبات اعتبار البلوغ فى تمام الحول بحسب الدليل مشكل إذ المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزكاة ما لم يبلغ و هو غير مستلزم لعدم الوجوب بسبب الحول السابق بعضه عليه إذ لا يستفاد من أدلة اشتراط الحول كونه فى زمان التكليف، و اللام فى قوله فليس عليه لما

مضـی زکاة غیر واضـحة الدلالة علی المعنی الشامل للحول الناقص، بل المتبادر منه خلافه، و کذا قوله. و لا علیه لما یستقبل غیر واضـح فی إثبـات الفرض المـذکور. ثم قال بل قـد نقول فی قوله: فإذا أدرک کانت علیه زکاة واحـدة دلالـة علی خلاف ذلک انتهی، و لا یخفی ما فیه فان دعواه عـدم وضوح دلالـة اللام علی المعنی الشامل للحول الناقص ممنوعـة مع کونها للعموم، فیـدل علی الشـمول و المنع فی دعوی التبـادر علی خلافه أشـد، و قوله و کـذا قوله و لا علیه لما یسـتقبل غیر واضـح فی إثبات الفرض المذکور مدفوع بما عرفت من ان فیه احتمالین و علی کلیهما یدل علی المطلوب، و علی تقدیر کونه مجملا أیضا فالفقرة الاولی اعنی قوله فلیس علیه لما مضـی کافیة فی إثبات المطلوب و اما دعواه دلالة قوله فإذا أدرک کانت علیه زکاة واحدة علی خلاف ذلـک ففیه مالاـ یخفی مضافـا الی ان الخطابات المشـروطة إنما تتعلق بمتعلقاتها و تصل إلی درجـة الفعلیـة حین تحقق شـرائطها فالخطاب بالزکاة بشـرط حلول الحلول یتعلق بالمکلف و لا بـد من اعتبار حلول الحلول فی حال التکلیف الموجب لاعتبار مبدئه من حاله لعـدم التکلیف قبله لا بالمشـروط، و لا بمراعاة شـرطه مع انه یمکن اعتبار البلوغ طول الحول من دلیل اعتبار التمکن من التصـرف کما سیأتی، و الصبی فی حال الصـباوة لا یکون متمکنا من التصرف بل هو محجور علیه، هذا تمام الکلام بالنسبة إلی النقـدین، و المتحصل منه عدم ثبوت الزکاة فیهما علی غیر البالغ فی تمام الحول و لو بلغ فی أثنائه مطلقا لا وجوبا و لا اسـتحبابا، امـا نفی الوجوب فلمکـان الـدلیل علی عـدمه کما عرفت. و اما نفی الاسـتحباب فلعـدم الـدلیل علیه هـذا إذا لم یتجر بهما، و مع الاتجار یأتی حکمها عنـد تعرض المصـنف (قـده) فی المتن. و اما المواشـی و الغلات فعن المشـهور اسـتحباب الزکاة فی غلات الطفـل و مواشـیه، و عن الشـیخین و أتباعهمـا وجوبها فیهما، و عن ظاهر ابن إدریس هو الحرمـة، و حکی الجزم بها عن مصابیح الطباطبائی، و الأحوط ان لم یکن أقوی هو الأخیر أی الحرمة کما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۳۶

سیظهر وجهه. اسـتدل للاول بصـحیح زرارة و محمد بن مسـلم عن ابی جعفر و ابی عبد اللّه علیه السّلام: لیس علی مال الیتیم فی العین و المال الصامت شـیء فأما الغلات فعلیها الصدقـة واجبة حیث انه یدل بمفهوم قوله: لیس علی مال الیتیم فی العین و المال الصامت علی ثبوت الزکاة فی ما عدا المال الصامت للصبی، و قد صرح بأحد فردی المفهوم فی قوله فاما الغلات فعلها الصدقة و قـوله علیه السّـلام: واجبـة و ان کـان له ظهـور فی الوجوب المصـطلح الاـ انه لاـ صـراحة فیه بعـد معلومیـة عـدم ظهوره فی المنع المصطلح فی لسان الاخبار، و بعد الجمع بین هذا الصحیح و بین خبر ابی بصیر المتقدم المصرح فیه بعدم الزکاة فی جمیع غلات الطفل یحمل علی الندب فیصـیر دلیلا علی اسـتحباب الزکاة فی غلاته و مواشیه. و اسـتدل للثانی بالصـحیح المذکور بإبقاء قوله واجبـة علی ظـاهره من الوجوب المصـطلح، و إلحـاق المواشـی بالغلات بالإجماع المرکب، و الأقوی عـدم الثبوت فیهما مطلقا و ذلک لقصور الصـحیحة المـذکورة عن معارضـة خبر ابی بصـیر المتقدم بواسـطة إعراض المشـهور من القدماء عن العمل بها فلا دلیل علی الوجوب أصلا، و لا موجب لحملها علی الندب بعد سقوطها عن الحجیة باعراض المشهور عن العمل بها فلم یبق الا ما یدل علی عدم الثبوت بقول مطلق و لو علی الندب مضافا الی النصوص المسـتفیضة الواردة فی نفی الزکاة عن مال الیتیم هذا فی غلاته، و اما فی مواشیه فالحکم بالاستحباب فیها أشکل لمنع المفهوم فی قوله: فی العین و المـال الصامت لانه من مفهوم اللقب الذی لا نقول به، و لا موقع للتمسک بدلیل التسامح فی المقام و ان کان مطابقا للفتوی المشـهور الا انه فی المقام معارض بدلیل حرمـة التصـرف فی مـال الطفل و عـدم جواز التصـرف به الا علی الوجه الأحسن و لم یثبت، و مما ذکرناه یظهر ما فی المتن فی المسألـة الاـولی الاتیـة من الفتوی باسـتحباب إخراج الزکـاة فی غلاـت غیر البـالغ بـل الأـصوب هو الاحتیـاط فیه کما احتاط فی مواشیه.

[الثانی العقل]

الثانی العقل فلا زکاة فی مال المجنون

إذا کان الجنون إطباقیا و کان

فی تمام الحول،

و المشهور ان حکمه حکم الصبی فلا زکاة فی ماله الصامت أصلا لا وجوبا و لا استحبابا إلا إذا اتجر به فیستحب کما فی الصبی، و یستحب فی مواشیه و غلاته،

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏9، ص: 237

و لا یخفى ان هذا الإلحاق لم یقم علیه دلیل، و قد عرفت ضعف القول بالاستحباب فی غلات الطفل فضلا عن مواشیه، فالقول به فی المجنون أضعف، و لیس الحکم فی المجنون إجماعیا، مع مخالفة کثیر من المحققین کما لم یکن إجماع فی حکم الصبی أیضا.

اما نفی ثبوت الزکاة فی مال المجنون فللأصل بعد فرض عدم الدلیل على الوجوب بناء على کون سوق خطابات الزکاة للتکلیف المختص بالمکلفین بدلیل رفع القلم عن المجنون و صحیح عبد الرحمن بن الحجاج القائل بالصادق علیه السّلام: امرأة من أهلنا مختلطة أ علیها زکاة فقال علیه السّلام: ان کان عمل به فعلیها الزکاة و ان کان لم یعمل به فلا، و خبر موسى بن بکر السائل عن الکاظم علیه السّلام عن امرأة مصابة و لها مال فی ید أخیها هل علیه زکاة؟

فقال علیه السّلام: ان کان أخوها یتجر به فعلیه زکاة، هذا إذا کان الجنون مستوعبا للحول و قد أطلق الأصحاب المجنون و لم یفصلوا بین المطبق منه و الأدواری و مقتضاه عدم الفرق بینهما بل لا زکاة على المجنون

فی بعض الحول و لو أدوارا،

و فی المحکی عن تذکرة العلامة و نهایته انه لو کان الجنون یعتوره أدوارا اشترط الکمال طول الحول فلو جن فی أثنائه سقط و استأنف من حین عوده خلافا لصاحب المدارک حیث قرب تعلق الزکاة على الأدواری و قال: اما الأدواری فالأقرب تعلق الوجوب به فی حال الإفاقة، إذ لا مانع من توجه الخطاب إلیه فی تلک الحال انتهى، فکأنه (قده) جعل المنشأ فی عدم تعلق الزکاة بمال المجنون جنونه المانع عن تعلق التکلیف به، و لذا قال بعدم المانع من توجه الخطاب إلیه فی حال الإفاقة، و لا یخفى ما فیه لان المنشأ فی عدم التعلق هو عدم مقتضیة لا وجود المانع فی ظرف تحقق المقتضى لما عرفت من ان خطابات الزکاة سواء کانت وضعا أو تکلیفا مخصصة بما عدا المجنون بالخبرین المتقدمین، و مقتضى إطلاق الخبرین اعتبار العقل فی تمام الحول کسائر الشرائط، و مع فقده و لو فی بعض الحول ینتفی الوجوب بانتفاء شرطه کما فی کل واجب مشروط، و منه یظهر ان الأقوى ما نسب الى القیل من

ان عروض الجنون آنا ما یقطع الحول

و لا اشکال فیه أصلا، إذ معنى اعتبار العقل فی تمام الحول هو استمراره فی تمام آناته، فلو طرء الجنون فی آن ما لم یکن شرط الوجوب محققا فی ذاک الان و هو ینافی مع اعتباره فی

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏9، ص: 238

تمام الحول فلا وجه لقول المصنف (قده)

و لکنه مشکل بل لا بد من صدق اسم المجنون و انه لم یکن فی تمام الحول عاقلا و الجنون آنا ما بل ساعة و أزید لا یضر

لصدق كونه عاقلا.

[الثالث الحرية]

الثالث الحرية فلا زكاة على العبد

ان أحلنا ملكه و ذلك لا من جهة اعتبار الحرية حينئذ بل لعدم الملك الذى هو الشرط الرابع

و ان قلنا بملكه

فكذلك أيضا بناء على عدم تمكنه من التصرف و حجره عنه لكن لا من جهة اعتبار الحرية أيضا بل لعدم الشرط الخامس اعنى التمكن من التصرف، و بناء على ملكه و تمكنه من التصرف فكذلك أيضا من جهة اعتبار الحرية و ذلك لتخصيص عمومات الزكاة الشاملة للعبد مطلقا و لو كانت للتكليف بما دل على اعتبار الحرية، ففى الصحيح عن الصادق عليه السّلام: ليس فى مال المملوك شيء و لو كان له ألف ألف و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيء، و الصحيح الأخر عنه عليه السّلام أيضا و فيه سأله رجل و انا حاضر فى مال المملوك أ عليه زكاة؟ قال: لا و لو كان له ألف درهم، و الموثق عنه أيضا و فيه ما تقول فى رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر فيقول: أحللنى من ضربى إياك أو من كل ما كان منى إليك أو مما أخفتك أو أرهبتك فيحلله فى حل رغبة فيما أعطاه ثم ان المولى بعد أصاب الدراهم التى أعطاها فى موضع قد وضعها فيه فأخذها فحلال هى قال عليه السّلام: لا. فقلت أ ليس العبد و ماله لمولاه؟ فقال: ليس هذا ذاک ثم قال: فليردها له فإنها لا تحل له فإنه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، فقلت فعلى العبد ان يزكيها إذا حال الحول قال عليه السّلام: لا الا ان تعمل له بها و لا يعطى العبد من الزكاة شيئا. و هذه الاخبار كما ترى كما تدل على نفى الزكاة عن مال العبد يدل على ثبوت الملك له كما هو الظاهر من اضافة المال إليه فى الخبرين الأولين، و صريح الأخير فيما وهبه الولى إياه، و لعل هذا هو الأقوى، و ان كان المشهور على عدم الملك.

و لا فرق فى العبد بين القن و المدبر و أم الولد و المكاتب المشروط و المطلق الذى لم يؤد من مال الكتابة

لإطلاق الأخبار المتقدمة، و خبر أبى البخترى عن الصادق عليه السّلام: ليس فى مال المكاتب زكاة و لكن عن المدارك نوع ميل الى ثبوت الزكاة على المكاتب حيث قال بعد الاعتراف بان عدمه مذهب الأصحاب، و استدل على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۳۹

عدمه فى المعتبر بأنه ممنوع من التصرف فيه الا بالاكتساب فلا يكون ملكه تاما، و بما رواه الكلينى عن أبى البخترى ثم تنظر بالدليل الأول و استضعف الخبر بضعف سنده، و لا يخفى ما فى تضعيفه من الوهن بعد كون رواية الكلينى، و إطباق الأصحاب على العمل به كما اعترف به هذا كله فى غير المبعض.

و اما المبعض

كالمكاتب المطلق الذى تحرر منه شيء

فيجب عليه إذا بلغ ما يتوزع على بعضه الحر النصاب

بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، بل اتفاقا كما عن الحدائق لوجود المقتضى اعنى تمامية شرائط الوجوب بالنسبة إلى نصيبه الحر، و عدم المانع الا دعوى اندراجه تحت عنوان المملوك لا سيما مع قلة نصيبه الحر و هى ممنوعة بل هو مبعض يصدق عليه العنوانان بالنسبة إلى نصيبه منهما لا سيما مع التغليب فى جانب الحرية، و ان كان نصيبه منها أقل كما هو الشأن فى باب العبد، و

لو سلم اندراجه فى اسم المملوک فيما إذا کان جزئه الحر أقل فمبناه على التسامح العرفى فحينئذ يمنع ابتناء الحکم الشرعى عليه کما لا يخفى.

[الرابع ان يکون مالکا]

الرابع ان يکون مالکا

للأجناس الزکوية إجماعا محکيا عن النهاية، بل بإجماع العلماء کما عن المعتبر و کافة کما عن المنتهى، و فى الجواهر لا ينبغى التأمل فيه فلا يجب على غير المملوک و ذلک للأصل يعنى أصالة عدم الوجوب و البراءة السالم عن معارضة إطلاق الأدلة بعد انصرافه الى غيره، و الظاهر اعتبار الملکية باعتبار الأشخاص بمعنى کون المالک مالکا بما هو شخص فلا تجب فيما کان الملک فيه بالجهة العامة کالمملوک للفقراء مثلا الذى يکون الطبيعى منهم مالکا لا خصوصية الأفراد کما يظهر مما فرعوا على اعتبار الملک من نفى الزکاة عما کان الملک فيه بالجهة العامة و بالجملة

فلا تجب

الزکاة على المتهب

قبل تحقق الملکية کالموهوب قبل القبض

بناء على عدم حصول الملک قبله، و اعتبار القبض فى حصوله، بل يجب على الواهب مع تحقق سائر الشرائط لعدم الخروج عن ملکه، و اما بناء على دخل القبض فى اللزوم دون الملکية فالظاهر عدم الوجوب على الواهب لعدم الملک، و اما المتهب فيجب عليه إذا کان متمکنا من التصرف و الا- فلا- يجب عليه أيضا، هذا و لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزکاة عن الواهب و المتهب معا قولا واحدا کما عن المنتهى لعدم جريان الحول عليهما، و ان

کان بعد الحول و بعد إمکان أداء المتهب وجبت الزکاة و يجب إخراج مقدارها عن الموهوب و هل يضمنه المثهب حينئذ؟ (احتمالان) الأقوى العدم لجريان استحقاق الفقراء إياه مجرى الإتلاف الذى لا ضمان معه و ان کان بعد الحول و قبل إمکان الأداء ففى سقوط الزکاة حينئذ عن المتهب (وجهان) المحکى عن صريح التذکرة و کشف الالتباس عدم الزکاة حيث قالا لو رجع الواهب قبل إمکان الأداء فلا زکاة على المتهب و لا على الواهب، و عن المنتهى عدم التقييد بإمکان الأداء و لعله أجود إذ لا- يعتبر التمکن من الأداء فى الوجوب کما لا يخفى، هذا کله فيما يعتبر فيه الحول. و اما ما لا يعتبر فيه الحول کالغلات فيشترط فى وجوب زکوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب به ما لم يرجع الواهب حتى بلغ وقت تعلق الزکاة عنده، و فى رجوعه قبل التعلق أو بعده و بعد التمکن من الأداء أو قبله ما تقدم.

و کذا لا تجب فى المال

الموصى به قبل القبول

بناء على اعتبار القبول فى الوصية التملکية، و عدم حصول الملکية فيها بمجرد موت الموصى. و اما بناء على عدم اعتباره فيها کما انه لا يعتبر فى الوصية العهدية قطعا فيجب الزکاة على الموصى له لو کان وقت التعلق بعد الموت فيما لا يعتبر فيه الحول، و يجرى الحول من حين الموت فيما يعتبر فيه الحول.

أو قبل القبض

بناء على مذهب الشيخ (قده) من توقف استقرار الملك على القبض حتى لورد قبل القبض و بعد القبول بطلت الوصيهٔ،

و كذا فى القرض لا تجب

الزكاهٔ على المقترض

الا بعد القبض

فيجرى الحول عليه من حين القبض إذا كانت عين المال المقترض باقيهٔ عنده، لا من حين العقد لان المال لا يملك بعقد القرض إجماعا بقسميه كما فى الجواهر، و لا- من حين التصرف بعد القبض لعدم مدخليهٔ التصرف بعده فى حصول الملك على المشهور المعروف، بل فى الجواهر دعوى عدم معروفيهٔ الخلاف بيننا. و يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر صحيحهٔ زرارهٔ عن الصادق عليه السّلام فى رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض أو على المقترض؟

قال عليه السّلام: لا بل زكوتها ان كانت موضوعهٔ عنده حولا على المقترض، قال قلت فليس

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴١

على المقرض زكوتها قال عليه السّلام: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و ليس على الدافع شى‌ء لأنه ليس فى يده شى‌ء إنما المال فى يد الأخر فمن كان المال فى يده زكاهٔ، قال قلت أ فيزكى مال غيره من ماله فقال: انه ماله ما دام فى يده، و ليس ذلك المال لأحد غيره، ثم قال عليه السّلام يا زرارهٔ اريت وضيعهٔ ذلك المال و ربحه لمن هو و على من، قلت للمقترض قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغى له ان يزكيه بل يزكيه فإنه عليه.

[الخامس تمام التمكن من التصرف]

الخامس تمام التمكن من التصرف فلا تجب فى المال الذى لا يتمكن المالك من التصرف فيه.

و فى المدارك نسبهٔ القطع به الى الأصحاب، و فى الحدائق نفى الخلاف فيه، و عن الغنيهٔ الإجماع على اعتبار الملك و التصرف فيه، و الظاهر ان يكون الإجماع على اعتبار إمكان التصرف بمعنى كون التمكن من التصرف هو معقد الإجماع فى كلمات هؤلاء الجماعهٔ، و حينئذ يتفرع عليه عدم الوجوب فى ما لا يتمكن المالك من التصرف فيه.

بان كان غائبا و لم يكن فى يده و لا فى يد وكيله.

و صارت غيبته موجبا لعدم التمكن من التصرف فى ماله، و يدل عليه موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه قال عليه السّلام: يعزل حتى يجى‌ء قلت فعلى ماله زكاهٔ قال عليه السّلام: لا حتى يجى‌ء قلت فإذا جاء هو يزكيه فقال عليه السّلام:

لا حتى يحول الحول فى يده، و موثقه الأخر عنه عليه السّلام أيضا هذا إذا كان الاغتياب موجبا لعدم التمكن من التصرف، و لو تمكن منه مع غيبته اما بنفسه أو بوكيله فالظاهر وجوب الزكاهٔ عليه لإطلاق دليل وجوبها السالم عن المعارض بعد دلالهٔ النصوص على اعتبار العجز من التصرف فى سقوطها عن الغائب، و ان مجرد الغيبهٔ ليس موجبا للسقوط

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴٢

كما ان مجرد عدمها أيضا ليس موجبا للثبوت، بل المدار على العجز سواء كان المالك غائبا أو حاضرا، خلافا لما يميل إليه محكى الكفايهٔ حيث قال: استفادهٔ عدم وجوب الزكاهٔ فى مال الغائب مطلقا من الروايات غير بعيد فان قيل به لم يكن بعيدا (أقول) الإنصاف ان ما مال إليه فى الكفايهٔ ليس بكل البعيد كما يظهر بالتدبر فى موثق الأخير لإسحاق بن عمار فلاحظ و تأمل،

الا انه يدفعه ذيل موثق زرارة المصرح فيه بوجوب الزكاة فى مال الغائب مع القدرة عليه و فيه و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين.

و لا فى المسروق.

كما هو فى معقد إجماع التذكرة و المنتهى، و نفى الخلاف المحكى عن الخلاف.

و المغصوب

الذى هو أيضا من معقد الإجماع، و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة من غير فرق فيه فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام أولا يعتبر فيه كالغلات، خلافا لما عن المدارك من الإشكال فى شموله لما لا يعتبر فيه الحول كالغلات، قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة فى المقام فى المغصوب فيما يعتبر فيه الحول، و لا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول فلو قيل بوجوب الزكاة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فيه لم يكن بعيدا، و يرده مضافا الى إطلاق معاقد الإجماع و نفى الخلاف فى الكتب المتقدمة و هو كاف فى المطلوب إطلاق صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السّلام: لا صدقة فى الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يدك، فان قوله عليه السّلام: و لا على المال الغائب عنك بإطلاقه يشمل الغلات أيضا.

ثم ان المعتبر فيما لا حول فيه هو التمكن من التصرف فيه من زمان التعلق الى زمان وجوب الإخراج فلو غصب أو سرق فى زمان تعلق الزكاة فلا زكاة، و لو عاد فى زمان وجوب الإخراج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۳

و المجحود

فى النسختين عندى من العروة كلمة المحجور بالراء، و الظاهر ان يكون المجحود بتقديم الجيم على الحاء من الجحد بمعنى الإنكار كما فى الجواهر، فإنه ذكره بعد المغصوب، و كيف كان يصح الحكم فى كليهما إذ لا زكاة فى ما يكون محجورا من التصرف فيه كما لا زكاة فيما جحد عليه لانتفاء إمكان التصرف كما لا يخفى.

و المدفون فى مكان منسى.

ففى خبر سدير الصيرفى قلت لأبى جعفر عليه السلام ما تقول فى رجل كان له مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتسبه.

و لا فى المرهون

إذا لم يكن متمكنا من فكه اما لتأجيل الدين أو للعجز عن فكه أو نحو ذلك على المشهور شهرة عظيمة، بل فى الجواهر كادت تكون إجماعا، خلافا لما عن المبسوط فأوجب الزكاة فى المال المرهون قال: لان حق المرتهن فى الذمة، و لا يخفى ما فى استدلاله من الوهن ضرورة كون العين متعلقا لحق المرتهن تعلقا موجبا لمنعه عن تصرف الراهن فيها بما يشاء كما حقق فى محله، و مع التمكن من فك الرهن ففى وجوب زكوته لصدق التمكن من التصرف فيه كما عن الدروس و البيان و المسالك و الروضة، أو عدمه لمنع صدق التمكن من التصرف بل انما الصادق هو التمكن من تحصيل صفة التمكن كما فى الجواهر (وجهان) أقواهما الأخير، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف (قده) له و لو استعار عينا للرهن و تمكن المستعير من فكه لا تجب الزكاة على مالكه قطعا و لو قلنا بوجوبها على الراهن المتمكن من الفك إذا كان الرهن ملكا له كما وقع التصريح به عن جماعة، و لا تجب أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۲۴۴

فى الموقوف و لا فى المنذور التصدق به.

على ما يأتى الكلام فى التفصيل فيهما عند تعرض المصنف لتفصيلهما. و المدار فى التمكن على العرف، و ذلك لوجود ما يرادف لفظ التمكن فى نصوص الباب بحيث يستفاد منها كون العبرة بمفهوم ذاك اللفظ أو ما يرادفه و ان لم يكن لفظ التمكن بخصوصه موجودا فيها، و من البين ان كل موضوع ذى حكم إذا ترتب عليه حكم شرعى و لم تكن له حقيقة شرعية يكون بماله من المفهوم العرفى موضوعا للحكم لا المعنى اللغوى أو العقلى أو العرف الخاص، و ذلك لكون الخطابات الشرعية واردة على المتفاهم العرفى كنظائر المقام كالماء و نحوه، فحينئذ فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدق التمكن عرفا كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه كذلك، و لا إشكال فى ان الفهم العرفى ربما يختلف و ينتهى الأمر الى ان يشك العرف فى صدق التمكن بحيث يحصل منه الشك فى الصدق و لو كان المفهوم من أوضح المفاهيم العرفية، و عند ذلك.

يعمل بالحالة السابقة.

لو علم بها عملا بالاستصحاب المنقح للموضوع.

و مع عدم العلم بها.

ففى سقوط الزكاة لأصالة البراءة لأجل الشك فى شرط وجوبها الموجب للشك فيه لكون الشك فى الشرط مستلزما للشك فى المشروط، أو ثبوتها لإطلاق دليل وجوبها لرجوع الشك الى الشك فى أصل الاشتراط لا فى تحقق الشرط، فالمرجع فيه إطلاق الدليل كما هو الأصل عند الشك فى كون الواجب مطلقا أو مشروطا (وجهان) أقواهما الأول، و لكن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۹، ص: ۲۴۵

الأحوط الإخراج.

[السادس النصاب]

السادس النصاب.

و هو أيضا من شرائط العامة الجارية فى تمام الأجناس الزكوية.

كما سيأتى تفصيله.

[مسائل]

[مسألة ۱ يستحب للولى الشرعى]

اشارة

مسألة ۱ يستحب للولى الشرعى.

و هم الطبقات السنة على مراتبهم.

إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ يتيما كان أولا، ذكرا كان أو أنثى.

و عن جماعة كالشيخين و أتباعهما وجوبها فى غلاته و مواشيه لصحيح زرارة و محمد بن مسلم عن الباقر و الصادق عليهما السلام: ليس على مال اليتيم فى العين و المال الصامت شىء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة، و هو ان كان أخص من المدعى لتعرضه لغلات اليتيم دون مطلق الطفل و دون مواشيه الا انه يثبت العموم فى مطلق الطفل بعدم القول بالفصل، و فى المواشى بإطلاق خطابات الوضع مع إمكان التمسك بمفهوم حصر النفى عن العين، و المال الصامت الدال على الثبوت فى المواشى. و الأقوى عدم الوجوب لإطلاق النصوص المتكاثرة الواردة فى نفى الزكاة عن مال اليتيم الشامل بإطلاقها لغلاته و مواشيه، و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام ليس على مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة و ليس على جميع غلاته من نخل أو زرع زكاة، و صحيح زرارة و ابن مسلم موهون باعراض المشهور من القدماء إذ الشهرة القدمائية انعقدت على عدم الوجوب و هى المدار على التوهين و التوثيق عند العمل و الاعراض كما حقق فى الأصول، فلم يثبت حجيته بعد كون المدار فى الحجية على الخبر الموثوق الصدور كما ثبت فى محله، و لو سلم حجيته فى نفسه لكونه صحيحا بناء على كون العبرة فى الحجية على الخبر الصحيح و لو كان معرضا عنه فهو ساقط بالتعارض مع خبر ابى بصير المتقدم، لموافقته مع جمهور العامة مع انه كما عرفت أخص من المدعى، و إتمام المدعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴۶

بعدم القول بالفصل ممنوع بعدم العبرة بعدم القول، بالفصل و انما المدار على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت، و منه يظهر التأمل فى استحباب الزكاة فى غلاته أيضا بحمل الوجوب على الثبوت لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الوجوب المصطلح، و ارادة الندب منه و حمل النفى فى خبر ابى بصير على نفى الوجوب بقرينة الصحيح المذكور بعد الحمل المتقدم و ذلك لان إرادة الندب من الوجوب فى الصحيح متوقف على حجيته فى نفسه لكى يجمع بينه و بين خبر ابى بصير بالجمع المذكور، و مع كونه معرضا عنه عند القدماء لا يكون حجة حتى ينتهى إلى الجمع المذكور، و لا يمكن إثبات الاستحباب فى المقام بدليل التسامح لفتوى جماعة من الأصحاب على الاستحباب، و ذلك لمعارضته مع دليل حرمة التصرف فى مال الغير. و على ذلك فالأحوط عدم الإخراج من غلاته أصلا هذا فى غلاته.

و اما النقدين فلا يستحب فيها الزكاة فى ماله قطعا لعدم الدليل عليه مضافا الى نفى الزكاة عنهما فى الصحيح المذكور، و مما ذكرناه ظهر الكلام فى.

استحباب إخراجها من مواشيه.

كما صرح به جماعة ممن ذهب الى استحبابه فى غلاته.

و ان الاشكال فيه أشد لعدم الدليل على استحبابه منه الا دعوى إجماع المركب على مساواة حكم مواشيه مع غلاته و هى ممنوعة جدا.

فالأحوط بل الأقوى.

الترك، نعم إذا اتجر الولى بماله يستحب إخراج زكوته أيضا.

اعلم ان فى ثبوت الزكاة فى مال الصبى و المجنون إذا اتجر الولى به استحبابا أو وجوبا أو عدم ثبوتها رأسا أقوال، فالمشهور كما صرح به الأكثر هو الاستحباب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۴٧

و المحكى عن ظاهر مقنعة المفيد هو الوجوب، الا ان شيخ الطائفة حمل كلامه فى التهذيب على الاستحباب محتجا بان المال لو كان للبالغ و اتجر به لما وجبت فيه الزكاة فالطفل اولى، و عن ابن إدريس نفى الزكاة مطلقا لا وجوبا و لا استحبابا، و اليه يميل

کلام صاحب المدارک (قده). و استدل للمشهور اما نفى الوجوب فبالأصل، و ما يدل على عدم وجوب الزكاة فى مال التجارة الدال على نفيه فى مال اليتيم و المجنون أيضا من الاخبار، و ذلک کخبر إسحاق قال قلت لأبى إبراهيم الرجل يشترى الوصيفة يثبتها عنده لتزيد و هو يريد بيعها على ثمنها زكاة قال: لا حتى يبيعها، قلت فإذا باعها يزكى ثمنها قال: لا حتى يحول عليه الحول و هو فى يده، و نحوه صحيح زرارة المروى عن الباقر عليه السلام فى منازعة أبى ذر و عثمان فى ثبوت الزكاة فيما يتجر به و مخاصمتهما فى ذلک الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، و تصديق رسول اللّه لأبى ذر فيما يقول من نفى الزكاة فيه، و خبر ابن بكير و عبيد و جماعة من الأصحاب المروى عن الصادق عليه السلام المصرح فيه بنفى الزكاة عن المال المضطرب، و إطلاق ما يدل على نفيها عن اليتيم كبعض الأخبار المتقدمة النافية للزكاة عن ماله، و خبر مروان بن مسلم عن ابى الحسن عليه السلام عن أبيه قال عليه السلام كان ابى يخالف الناس فى مال اليتيم ليس عليه زكاة. و اما إثبات الاستحباب فبالاخبار الكثيرة الإمرة بالزكاة فى مالهما إذا اتجر به بعد حملها على الاستحباب بقرينة الأخبار النافية، و استشكل على ذلک فى الحدائق بأنه ليس طريق الجمع ضرورة ان الندب أيضا حكم شرعى يحتاج إثباته إلى دلالة الدليل، و لكن الأقوى ما عليه القوم و ذلک لما حقق فى الأصول من ان الأمر لا يدل الا على نفس الطلب لا بمعنى انه يستعمل فى مفهوم الطب كما توهم بل بمعنى انه ينشأ به مصداقه و الطلب طلب فى الوجوب و الندب، و القول بآكدية الطلب فى الوجوب عنه فى الندب شطط من الكلام، نعم التأكد ثابت فى ملاكه لا فيه نفسه، و لازم الطلب و طبعه هو عدم رضى الطالب بتركه، و إذا رضى بتركه يكون عليه التنبيه به، فنفس الطلب بما هو طلب دال على عدم الرضا بالترک فهو من حيث هو طلب يقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۴۸

الوجوب الا ان يقوم دليل على عدمه، فالوجوب لا يحتاج إلى أزيد من الطلب بخلاف الندب فإنه يحتاج الى ضم القرينة الدالة على الرضا بالترک بالطلب، فالأخبار الإمرة صريحة فى الطلب، و انما يستفاد منها الوجوب لو لا الاخبار النافية للوجوب و بعد ضم اخبار النافية إليها يستفاد من مجموعهما الطلب المنضم إليه قرينة الرضا بالترک و هو معنى الاستحباب. (فان قلت) ما ذكرته يتم لو ثبت حجية الأخبار الإمرة بالزكاة و هى غير ثابتة لاحتمال التقية فيها كما يعضده خبر مروان بن مسلم المتقدم آنفا الدال على كون القول بثبوت الزكاة فى مال اليتيم مذهب الناس، و قد صرح فى المعتبر بان الوجوب مذهب أبى حنيفة و الشافعى و احمد. (قلت) الحمل على التقية فى المقام انما هو لمكان المعارضة و الا فالأخبار المثبتة صالحة للحجية فى نفسها لو لا المعارضة، و المعارضة ترتفع بما حققناه فى استفادة الندب من مجموع الطائفتين فلا موجب للحمل على التقية، و مما ذكرناه يظهر وجه القول بالوجوب أيضا و هو الأخذ بالاخبار الإمرة، و لا يخفى ما فيه من لزوم طرح الأخبار النافية. و اما وجه القول بعدم الثبوت رأسا فهو الأصل بعد طرح هذه الاخبار اما من جهة كونها احادا كما عليه الحلى، و اما من جهة معارضة ما يدل منها على الوجوب مع الاخبار النافية مع كون الطائفة الأولى موافقا مع العامة، و عدم ما يدل على الاستحباب كما يميل اليه كلام الحدائق، و قد عرفت الوهن فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الزكاة فى مال تجارة اليتيم و المجنون إذا اتجر به الولى و هنا فروع. (الأول)

[الأول لا يدخل الحمل فى غير البالغ]

لا يدخل الحمل فى غير البالغ فلا يستحب إخراج زكاة غلاته.

و فى الجواهر ثم ان ظاهر النص و الفتوى كون الطفل المولود، فلا يدخل الحمل فى شىء من الأحكام السابقة، بل لعل قوله

تعالی يُخْرِجُكَمْ طِفْلًا ظاهر فی عدم صدقه علی الحمل کما هو مقتضی العرف أيضا، و اولی من ذلک لفظ اليتيم، و دعوی التنقيح ممنوعة فالأصل حينئذ بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۴۹

فی الحکم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه فی البيان ثم استقرب انه مراعی بالانفصال حيا واضح الفساد، ثم حکی إجماع الأصحاب علی انه لا زکاة فی ماله قبل الانفصال لا وجوبا و لا استحبابا (الثانی)

[الثانی المتولی لإخراج الزکاة هو الولی.]

المتولی لإخراج الزکاة هو الولی.

لأنه هو الذی له ولاية التصرف فی مالها، و ظهور بعض النصوص فی ذلک ففی ذيل صحيح يونس بن يعقوب قال الصادق عليه السلام: إذا اتجر به فزکه، و فی خبر الحناط فی مال اليتيم يکون عندی فاتجر به قال عليه السّلام إذا حرکته فعليک زکوته، فليس للطفل حينئذ تصدی الإخراج بدون اذن الولی و لو قلنا بشرعية عباداته، و لا لغيره ذلک، و لکن عن المقدس الأردبيلی (قده) احتمال جواز الأخذ لآحاد عدول المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولی، و فی الجواهر لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تکليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال و لازم ذلک مباشرة الحاکم حينئذ للإخراج مع عدم حضور الولی، و عن السيد المرتضی (قده) انه ذهب أکثر أصحابنا إلی أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه، و مقتضاه کون الإخراج وظيفة الامام، و مع غيبته يتصديه الحاکم، و بالجملة فما احتمله الأردبيلی (قده) مشکل جدا فلا محيص الا الی ما فی المتن من قوله.

و مع غيبته يتولاه الحاکم الشرعی، و لو تعدد الأولياء.

کالأب و الجد.

جاز لکل منهم ذلک و من سبق نفذ عمله و لو تشاحوا فی الإخراج و عدمه.

قال فی کشف الغطاء يوزع عليهم ان أمکن التوزيع، و الأقوی انه.

قدم من يريد الإخراج.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۵۰

إذ ليس للآخر منعه عنه.

و لو لم يؤد الولی الی ان بلغ المولی عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه.

لما عرفت من ان استحباب إخراجه ليس تکليفا محضا متعلقا بالولی بل له جهة تعلق بالمال نظير تعلق الزکاة بالأعيان الزکوية فيکون المکلف بالأداء ندبا هو المالک بعد رفع حجره بالبلوغ أو العقل. (الفرع الثالث) لا فرق فی استحباب زکاة مال الطفل مع التجارة بين النقدين و غيرهما لإطلاق أدلته، و ربما يدعی اختصاصه بالنقدين بدعوی انصراف دليله إليهما و هو ممنوع.

[مسألة ۲ يستحب للولی الشرعی إخراج زکاة مال التجارة للمجنون دون غيره]

مسألة ۲ يستحب للولی الشرعی إخراج زکاة مال التجارة للمجنون دون غيره من النقدين کان أو من غيرهما.

اما استحباب إخراج زکاة مال تجارته علی الولی فللنص، قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لأبی عبد اللّه عليه السلام امرأة من

أهلنا مختلطة أ عليها زكاة، فقال:
ان كـان عمل به فعليها الزكاة، و ان كان لم يعمل به فلا، و قال موسـى بن بكير سألت أبا الحسن عليه السـلام عن امرأة مصابـة و لها مال فى يد أخيها هل عليه زكاة؟ فقال ان كان أخوها يتجر به فعليه زكاة، هذا و اما عدم استحبابه فيما عدا ذلک فقد وقع فيه الخلاف، فقيل بل فى الجواهر انه المشهور ان حكم المجنون حكم الصغير فيستحب فى كلما استحب فى مال الطفل من غلاته و مواشيه على القول باستحبابه فيهما، قال فى الجواهر و لكن ان لم يكن إجماعا أشكل إثبات ذلک لعدم دليل معتد به على هذه التسويـة، و قيل كما فى الشـرائع و عن المحقق و الشـهيد الثانيين و جماعـة بأنه لا زكاة فى ماله للأصل و عدم الدليل على ثبوته، قلت و ذلـک هو الأـقوى بـل قـد عرفت الإشـكال فى مواشـى الصـغير بـل فى غلاته أيضا فراجع، هـذا تمام الكلام فى الصـغير و المجنون.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۵۱

[مسألة ۳ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه فى أثناء الحول]

مسألة ۳ الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه فى أثناء الحول و كذا السكران.
خلافا للمحكى عن التـذكرة و النهايـة فى المغمى عليه فقال فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون الا انه صـرح فى التذكرة بوجوبهـا على السـاهى و النائم و المغفل، و اعترض عليه فى المـدارک بان فى الفرق بين النوم و الإغماء نظرا لأنه ان أريـد عـدم أهليـة المغمى عليه التكليف فمسـلم، لكن النائم كذلک، و ان أريد كون الإغماء مقتضـيا لانقطاع الحول و سـقوط الزكاة طولب بـدليله فالمتجه مساواة الإغماء للنوم فى تحقق التكليف بعـد زوالهما كما فى غيرهما من التكاليف، و عدم انقطاع الحول بعروض ذلـک فى الأثنـاء انتهى. (و الأقوى) ما أفاده فى المـدارک من وجوب الزكاة لعـدم ما يـدل على انقطاع الحول به فيكون إطلاق أدلـة ثبوت الزكاة هو المحكم بخلاف المجنون، حيث قـد عرفت ورود المقيـد لإطلاقها فلا محيص فيه عن التقييد، و مما ذكرنا يظهر الكلام فى السـاهى و النـائم و الغافـل أيضا، و ان الأقوى فيها أيضا هو الوجوب، و احتمل المحقق القمى (قـده) فى غنائمه تفصـيلا بين طرو النوم و النسيان فى ابتـداء الحول و قال فيه بعـدم عـد حالتهما من الحول و بين طروهما فى الأثناء، و قال بعـدم انقطاعه به قال (قـده) و تظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال فى حال النوم أو الغفلة فيعتبر تمام الحول من حين يقظته و استشـعاره لا من حين الانتقال اليه كما فى البالغ فإنه يستأنف الحول من حين البلوغ، و لا يخفى ما فيه ضرورة عدم الدليل على اعتبار الخلو من النوم و الغفلـة فى ابتـداء الحول، و لو كان المنشأ عنده هو تعلق التكليف به وقت الانتقال لعدم قابليته له ففيه انه يكفى صـحة التعلق به بعـده مع انه على تقـدير اعتبـار صـحة التعلق فى الابتـداء ينبغى اعتبارهـا فى الأثنـاء أيضا. فالتفكيک بين الابتـداء و بين الأثناء لا وجه له أصلا.

[مسألة ۴ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده]

مسألة ۴ كما لا تجب الزكاة على العبد لا تجب على سيده فيما ملكه على المختار من كونه مالكا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۵۲
اعلم ان فى ملک العبد و عدمه أقوال انحاها بعضهم إلى سبعة و المعروف بينهم هو عدم الملک مطلقا، و نسب إلى الأكثر القول بالملـک كـذلک، و قيـل بـأنه يملـک ملكـا غير تام، و قيل بأنه يملک التصـرف فى العين لا العين نفسه، و قيل بملكه لما يملكه

مولاه خاصة، و قيل بملكه لفاضل الضريبة، و قيل بملكه لأرش الجناية، و ربما قيل بملكه للثلاثة الأخيرة أو الاثنين منها. و استدل للقول بالعدم مطلقا بالأدلة الاجتهادية و الفقاهتية، أما الأدلة الاجتهادية فبالأدلة الأربعة، فمن الكتاب آيتان، الاولى قوله تعالى ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لٰا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ، بناء على ان يكون قوله تعالى لٰا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيْءٍ صفة موضحة لا قيدا احترازيا، فكل عبد مملوك لا يقدر على شيء، و عموم الشيء يدل على نفى القدرة على كل شيء الذى منه نفى القدرة له على الملك الحاصل بواسطة الأسباب الاختيارية، و بعدم القول بالفصل بين الملك الاختيارى و الملك القهرى يثبت المطلوب، فالاستدلال بالاية يتوقف على أمور. (الأول) كون قوله تعالى لٰا يَقْدِرُ صفة موضحة لا قيدا احترازيا، (الثانى) دلالة كلمة شيء على العموم، (الثالث) عدم الفصل بين نحوى الملك الاختيارى و القهرى، أما إثبات الأول فبقرينة السياق و المقام و ان التقييد فى المقام موجب للغوية ذكر المملوكية إذ معه لا يبقى لها خصوصية بخلاف ما إذا جعل للإيضاح حيث يفيد حينئذ ان شأن المملوك هو تلك الصفة، و انه على جعله موضحة نكون صفة ذاتيا ناشيا عن اقتضاء الذات فإنه يدل على ان طبع المملوك و ذاته من حيث كونه مملوكا يقتضى عدم القدرة و على جعله احترازيا يكون عرضيا مفارقا، و لا شبهة ان الاقتضاء الذاتى أدخل فى ضرب المثل، و أوفق بإرادة البرهان على عدم القدرة، و دلالة صحيح زرارة و موثق شعيب الواردان فى عدم جواز طلاق العبد و نكاحه معللا بالاية المباركة على ان المراد من الصفة فيها هو الكاشفية لا الاحتراز، فان الاستدلال بالاية لا يتم بناء على كون التقيد احترازيا كما لا يخفى.

و اما إثبات الثانى فبكون المفهوم من الشيء هو العموم لغة و عرفا خصوصا بالنسبة إلى الأعيان كما حقق فى تفسير الحديث المبارك كل شيء لك حلال، و قد قيل فى

المعقول بان مفهوم الشيء من المفاهيم العامة مضافا الى أنه نكرة واقعة فى سياق النفى فيفيد العموم من هذه الجهة أيضا، و اما إثبات الثالث فبالإجماع المحكى عن مصابيح الطباطبائى على نفى التفصيل بين قسمى الملك، هذا بالنسبة إلى تلك الآية الكريمة.

الآية الثانية قوله تعالى ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال بها ان الاستفهام فيها إنكارى دال على امتناع الشركة بين الأحرار و المماليك بأى وجه اتفق، فلو صح ملك العبد لأمكن الشركة بينهما ببعض الوجوه و هو مناف مع امتناعها بكل وجه، و المراد من الموصول فى قوله تعالى فِي مٰا رَزَقْنٰاكُمْ جنس الأموال لا خصوص ما رزقه الأحرار من الأعيان، و ذلك لدلالة الآية على رفعة شأن الأحرار و صفة المماليك، و هى لا تتم الا مع ارادة الجنس فى الموصول، إذ لو أريد به خصوص ما بيد الأحرار لم يكن حكما مختصا بهم لعدم شركة الأحرار مع العبيد فيما رزق العبيد أيضا بناء على صحة ملكهم كما لا يخفى. فمن السنة طوائف (منها) ما تدل على ان العبد إذا بيع كان ما فى يده قبل البيع ملكا لسيده الا ان يدخل فى المبيع، أو يشترطه المشترى و هى كثيرة، و هذا لا يتم الا على القول بعدم الملك إذ لو كان العبد مالكا لاستمر ملكه فى يده بعد البيع و لم يكن شيء من ذلك للبائع و لا للمشترى و لم يكن للسيد بيع ما فى يده معه لعدم مالكيته له. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا أعتق كان ما فى يده لمولاه، إلا إذا أقره فى يده و هى أيضا كثيرة، و لا يتم الأعلى القول بعدم الملك ضرورة انه مع القول به لا وجه لكون ما ملكه لمولاه بعد عتقه، و لم يحتج الى تقرير المولى فى يده. و (منها) ما تدل على ان العبد إذا مات يكون ما تركه لمولاه، و هذا أيضا لا يتم الأعلى القول بعدم الملك إذ لو صح ملكه وجب ان يكون المال ميراثا للمولى حيث لا معنى للإرث إلا انتقال مال عن شخص إلى أخر بالموت. و (منها) ما تدل على عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه عبد مملوك، ففى الصحيح فى مكاتب كانت تحته امرأة حرة فأوصت له عند موتها بوصية فقال أهل الميراث لا تتنجز

وصيتها انه مكاتب لم يعتق و لم يرث، فقضى عليه السلام انه يرث بحساب ما أعتق منه

و يجوز له الوصية بحساب ما أعتق منه، و قضى فى مكاتب اوصى له بوصية و قد قضى نصف ما عليه فأجاز نصف الوصية. و (منها) ما تدل على نفى الموارثة بالرقية، و ان الرق مانع عن التوارث حيث انها أيضا تدل على نفى الملك حيث انه لو صح ملكه لأدخل المال فى ملكه بالأسباب الموجبة للدخول. و (منها) ما تدل على ان المولى لو اوصى له بثلث ماله يعتق من العبد بحسابه، حيث انه أيضا شاهد على عدم ملكه و الا فلا مانع على الملك من إعطاء ما اوصى له إياه من غير عتقه. (و منها) النصوص المصرحة بنفى الملك عنه و هى أيضا كثيرة كصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السّلام انه قال فى المملوك ما دام عبدا فإنه و ماله لأهله لا يجوز له تحرير و لا كثير عطاء و لا وصية الا ان يشاء سيده، و صحيح محمد بن مسلم قال سألت الصادق عليه السّلام عن رجل ينكح أمته من رجل أ يفرق بينهما إذا شاء؟ ان كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء ان اللّه يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فليس للعبد شيء من الأمر، و صحيح ابن سنان قال قلت للصادق عليه السّلام مملوك فى يده مال عليه زكاة قال عليه السّلام: لا قلت و لا على سيده قال عليه السّلام لا لانه لم يصل اليه و ليس هو للمملوك، و من الإجماع ما حكى بلفظه عن زكاة الخلاف و نهج الحق و بعبائر مختلفة يفيده كمذهب الإمامية و مذهب أصحابنا و كلمة و عندنا من نقلة متعددين كما فى الجواهر مضافا الى التتبع فى المقامات المختلفة فى الفقه المسلمة بين الجميع مما يوجب القطع بمفروغية الحكم عندهم كعدم وجوب الزكاة و الخمس و الحج و الكفارات و نفقة القريب و من فى يده من العبيد عليه، و عدم استحباب الزكاة عليه مع ثبوته فى مال الطفل، و كمنعه من التصرفات و ان لم يكن مولاه قابلا للولاية، و كعدم إبقاء ما فى يده له عند بيعه أو عتقه، و عدم ضمانه لما يتلفه الا بعد عتقه، و عدم استحقاقه للإرث و انتقال ماله بموته الى مولاه، و عدم جواز الوصية له و الوقف عليه، و جواز تصرف المولى فى ماله بأنواع التصرفات حتى التملك، و تملك المولى ما كان من فوائد البدن كالحمل و اللبن و عوض البضع و صرف الوصية له من المالك الى عتقه، فان هذه الفروع من المسلمات، و هى المؤيدة للتسالم على

عدم الملك. و من العقل وجوه (الأول) ان مالكية العبد لما فى يده فرع مالكيته لنفسه، و إذا لم يكن مالكا لنفسه فلا يكون مالكا لغيره. (الثانى) ان ما يكتسبه العبد من فوائد ملك المولى فيكون له تبعا، فلو كان معه ملكا للعبد أيضا لزم توارد المالكين على ملك واحد و هو غير معقول. (الثالث) ان نفسه و بدنه و صفاته التى من جملتها سلطانه على مملوكه مملوك للمولى فسلطان السلطان غالب عليه. (الرابع) ان الحكم بصحة ملكه مستلزم للحكم بجواز تملك كل من العبدين صاحبه فى بعض الصور كما إذا كان العبد مالكا لعبد، فملك المولى العبد المالك عبده الى مملوكه فيصير المملوك مالكا لمالكه و المالك مملوكا لمملوكه، هذا تمام الكلام فى تقرير الأدلة الاجتهادية، و اما الدليل الفقاهتى فباستصحاب عدم تملك العبد عند الشك فيه فيما إذا كان الشك فى حصوله بأسبابه الاختيارية كالبيع و نحوه أو القهرية و هو كثير، و ان كان يتفق كون الأصل على خلافه كما إذا صار العبد عبدا بالاسترقاق فيشك فى بقاء ملكه لما فى يده إذا لم يتملكه المسلم فالأصل حينئذ بقاء تملكه. و استدل للقول الثانى و هو القول بأنه يملك مطلقا لكن مع الحجر عليه بسبب الرق حتى يأذن له المولى، و قد نسب ذاك القول إلى الأكثر بوجوه (الأول) إطلاق ما دل من الكتاب و السنة على حصول الملك بتحقق أسبابه الشامل للحر و العبد، لا يقال انه منصرف الى الحر و ذلك بسبب معلومية حجر العبد عن التصرف، فإنه يقال الانصراف ممنوع أو انه بدوى غير مضر بالتمسك بالإطلاق، و معلومية حجر العبد لا يصير منشأ للانصراف، و لو سلم فهو ناش عن انس الذهن بتلك المعلومية، و الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق يجب ان يكون من جهة تفاوت مصاديق مفهوم اللفظ فى صدقه عليها بالتشكيك لا بواسطة انس الذهن الى

بعض أفراده بأسباب خارجة كانصراف الماء عن ماء الزاج و الكبريت بواسطة غلبة الوجود فى غيرهما كما بين فى محله، و ما ذكرنا ظاهر فى جميع أسباب الملك، و لكنه فى نحو الحيازات للمباحات أظهر، ضرورة ان دعوى عدم حصول الملك بحيازته أصلا أو حصوله للمولى بحيازة العبد و لو وقعت بغير اذن المولى بعيد جدا، أو دعوى كون حصوله للمولى بحيازة العبد انما هو لمكان كونه نماء الملك له فيتبعه فيه ممنوعة، ضرورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۵۶

كونه نماء الملك فرع تملك العبد إياه بالحيازة لكى يصير نماء له، و مع عدم ملكه لا يكون نمائه حتى يتبعه فيه مع ان التبعية على تقدير حصول الملك للعبد أول الكلام.

(الثانى) ظاهر قوله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيٰامىٰ مِنْكُمْ وَ الصّٰالِحِينَ مِنْ عِبٰادِكُمْ وَ إِمٰائِكُمْ (إلخ) و تقريب الاستدلال به ان الظاهر فى الضمير من قوله تعالى إِنْ يَكُونُوا فُقَرٰاءَ هو الإرجاع الى جميع ما تقدم من الأيامى و العباد و الإماء كما هو الظاهر من تعقيب الضمير الى جمل متعددة لو لم يكن قرينة فى البين على إرجاعه إلى البعض، فيدل على ترتب الجزاء اعنى حصول الغنى لكل واحد من المذكورين، و حصوله للعبد دال على صحة تملكه إذ لإغناء بمال مملوك للغير. لا يقال المراد من الغناء سعة العيش و لو بالإباحة و هو تحصل بمال الغير، فإنه يقال ظاهر اسناد الغناء الى المذكورين و وحدة السياق هو كون الغناء بمعناه المتعارف اعنى السعة فى المال لا- فى العيش و لو بإباحة التصرف فى مال الغير، فعلى فرض تسليم ظهور إرجاع الضمير الى الجميع لا محيص عما ذكر، الا- انه يمكن منع ذاك الظهور بدعوى قيام القرينة على إرجاعه إلى الأيامى، فإن الظاهر من الآية هو كون المانع عن التزويج هو الفقر حيث قال تعالى:

إِنْ يَكُونُوا فُقَرٰاءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ، و من المعلوم انه غير مانع عنه فى العبيد لثبوت المهر و النفقة على المولى، كما ان غناهم على تقدير القول بالملك لا يكون مقتضيا له لتحقق حجر العبد المانع عن التصرف و ان حصل الملك. (الثالث) الاخبار الدالة على قابليته للتملك أو حصول الملك له و هى على طوائف. (منها) ما تدل على نفى الربا بين العبد و السيد، حيث انها ظاهرة فى ثبوت الملك له، نظير ما تدل على نفيه بين الوالد و الولد، و بين الزوج و زوجته. و (منها) ما وقع فيه التعبير بإضافة المال الى العبد فى النصوص الكثيرة المتفرقة فى أبواب الفقه الظاهر فى التمليك كما هو الأصل فى اللام، و دعوى كونه مجازا فى أدنى الملابسة ممنوعة بعدم القرينة عليه خصوصا فى مثل هذه الكثرة التى لا يناسبه التجرد عن القرينة. و (منها) ما تدل على حصول الملك له كصحيح ابى جرير قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قال لمملوك له:

أنت حر ولى مالك قال: لا يبدء بالحرية قبل المال يقول لى مالك و أنت حر برضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۵۷

المملوك، و صحيح فضيل بن يسار قال لى عبد مسلم عارف أعتقه رجل فدخل به على ابى عبد اللّٰه عليه السّلام فقال له من هذا السندى فقال: رجل عارف و أعتقه فلان فقال أبو عبد اللّٰه عليه السّلام: ليت انى كنت أعتقته، فقال السندى لأبى عبد اللّٰه عليه السّلام انى قلت لمولاى بعنى بسبع مائة درهم و انا أعطيتك ثلاثمائة درهم، فقال له أبو عبد اللّٰه عليه السّلام. ان كان يوم اشترطت لك مال فعليك ان تعطيه، و ان لم يكن لك يومئذ مال فليس عليك شىء، هذا تمام الكلام فيما استدل به للقول بالملك. و لا يخفى ان القول به هو الأقوى لأنه الموافق لما يقتضيه الجمع بين دليل القولين، و ضعف أكثر ما استدل به للقول بعدم الملك، اما التمسك بالكتاب فيرد على التمسك بالاية الأولى بأن الظاهر من الصفة هو الاحتراز كما هو الأصل فيه، و ما استظهر به للخروج عما هو الظاهر، و جعله كاشفا من دلالة السياق، و لغوية ذكر المملوكية على تقدير الكاشفية ممنوع، اما الأول فيتوقفه على البلوغ على مرتبة موجبة لصرف اللفظ عن ظهوره، فى التقييد، و انعقاد ظهور أخر ناش عن دلالة السياق فى

الكاشـفية و هو ممنوع. و اما الثانى فبمنع لغويـة ذكر المملوكية على تقدير الكاشـفية فإن الغرض من التمثيل هو إيراد الكلية على المولى المتوقف على الأمرين المملوكية، و عدم القدرة على شـىء و هو لا يحصل بالأمر الأخير فقط كما لا يخفى على من تدبر فى الآية المباركة بتمامها، و اما أولوية التمثيل بالصـفة الذاتية عن التمثيل بالأمر العرضـى فهى استحسان لا وقع بها ما لم تبلغ إلى درجة الظهور كمـا حقق فى الأـصول عنـد البحث عن تعـارض الأـحوال، و يرد على التمسك بالايـة الثانيـة بأن الظاهر منها نفى شركـة العبيـد مع الموالى فيمـا للمولى من الأـموال لاـ نفسـها مع الأـحرار مطلقـا، و هـذا ظـاهر بالتأمـل فى قوله تعالى مِمّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ، و قوله فِي ما رَزَقْناكُمْ كما لا يخفى، و يرد على التمسك بالطائفـة الاولى من الاخبار بان الحكم بكون ما فى يـد العبد بعـد بيعه للمولى الاـ ان يشترطه المشترى كمـا يجامع مع القول بعـدم الملك يجتمع مع القول بالملك أيضا، و ذلك بانتقاله عن العبد الى مولاه عند البيع، و هذا و ان لم يخلو عن غرابة الا انه ليس بمثابة موجبة لرفع اليد عن إطلاق الكتاب و السنة الدال على

حصول الملك بأسبابه الشامل للاحرار و العبيد، و ما دل بظاهره على ملك العبد، و مرجع ما ذكرناه الى اشتراط بقاء ملك العبد على بقـائه على ملـك مولاه، فبانتقاله عنه ينتقل ماله عنه و تغير الحكم بالانتقال غير عزيز نظير انتقال أمر نكاح العبـد الى مشتريه إذا بيع أو الى زوجته إذا أعتقت، و يؤيـد أو يـدل على ما ذكرنا ظاهر اسناد المال الى العبـد فى خبر محمـد بن مسـلم قال سألت أحدهما عن رجل باع مملوكا فوجد له مال فقال عليه السّـلام المال للبائع إنما باع نفسه الا ان يكون شـرط عليه ان ما كان له من متاع فهو له، و خبر يحيى و ابى العلاء عن الصادق عليه السـلام عن أبيه عليه السـلام ان عليا عليه السـلام قال من باع عبـدا و كان للعبـد مال فالمال للبائع الا ان يشترطه المبتاع أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم بـذلك، و ظهورهما خصوصا الأخير فى كون المـال للعبـد و انه ببيعه ينتقـل منه الى المولى الاـ ان يشترطه المشترى غير قابـل للإنكـار، و يمكـن ان يقال بانتقاله عن العبـد الى المولى عند بيعه و لو مع اشتراطه للمشترى الا انه حينئذ ينتقل من المولى البائع إلى المشترى على سلوك طريق الاعوجاجى نظير أعتق عبـدك عنى، و هـذا أمس بقضـية الاشتراط بخلاف ما إذا قلنا بالانتقال عن العبـد إلى المشترى فى صورة الاشتراط، و مما ذكرنا كله يظهر الجواب عن الطائفـة الثانيـة و الثالثـة أيضا حيث ان ملك المولى لما فى يد العبد بعد عتقه و موته كما يجامع مع القول بعـدم ملـك العبـد و كون ما فى يـده ملكا للمولى من أول الأمر يجامع مع القول بملكه أيضا، و انتقال ماله الى مولاه عند عتقه أو موته و كون انتقـاله اليه بموته إرثـا غير مضـر إذ لاـ مشاحـة فى تسـميته إرثا بعـد قيام الـدليل عليه، و يرد على التمسـك بالطائفة الرابعة بان عدم نفوذ الوصية له معللا بأنه مملوك لا ينافى مع حصول الملك له بأسبابه التى لم يرد عليها نهى غاية الأمر عـدم حصول الملك له بالوصـية، و التعليل بالمملوكيـة كما يلائم مع نفى الملك عنه مطلقا يلائم مع نفى الملك الخاص عنه و هو الحاصـل بالوصـية فلاـ ظهور فيه فى نفى الأعم. و يرد على الطائفـة الخامسـة بأن نفى التوارث لا يـدل على عـدم الملك، بل الإنصـاف انه على إثبات إمكان الملك أدل حيث انه مع عـدم الملك لا موضوع للإرث عن العبـد. و على الطائفـة السادسـة بأن عتق العبد

بحسـاب مـا قضـى له المولى حكم تعبـدى ثبت بالـدليل لاـ انه متوقف على عـدم الملـك حتى يسـتدل به عليه، بقى الكلاـم فى النصوص المصـرحة بنفى الملك عنه مع قوتها فى الدلالـة الا انها معارضـة مع ما يـدل على إمكان حصول الملك له، فلا بد من الجمع بينهمـا، و طريق الجمع وجوه أقواهـا حمـل النصوص الدالـة على نفى الملـك على نفيه على نحو الاسـتقلال بحيث يكون العبد مسلطا نحو تسلط الملاك على أملاكهم يتصرف فيها كيف شاء و متى شاء، بل هو مالك ملكا محجورا عليه يجوز الانتزاع منه متى أراد المولى، و لا يخفى ان ركن الملك هو ترتب هـذين اللازمين أعنى إطلاق السلطنة، و عدم جواز الانتزاع عنه حتى

ربما نسب الى بعض منكرى استقلال الأحكام الوضعية فى الجعل بان معنى الملكية ليس إلا جواز تصرف المالك و عدم احتياجه فى التصرف إلى اذن غيره، و عدم جواز تصرف غيره الا باذنه، و مع انتفاء هذين الأمرين كأنه لا ملك له، و حمل النصوص الدالة على الملك على ثبوته مع حجر العبد فى التصرف فيه و جواز الانتزاع عنه، و هذا جمع عرفى يلائمه كلتا الطائفتين فلا محيص عنه كما لا يخفى، و اما الإجماع على عدم الملك فموهون بذهاب كثير الى الملك مع نقل ذهاب الأكثر إليه كما تقدم، و اما حكم العقل باستحالة ملكه بالوجوه المتقدمة ففيه ان تلك الوجوه كلها مخدوشة، و ذلك لان الملكية كما حقق فى موضعه أمر اعتبارى كأنها فى عالم الاعتبار خيط ممدود بيد المالك و المملوك فلا موطن لها الا موطن الاعتبار، و يكون تحققا بعين اعتبارها فى موطن اعتبارها ممن بيده الاعتبار، و لا إشكال فى صحة اعتبار الملكية بين العبد و بين ما بيده بعين صحة اعتبارها بين الحر و بين ما بيده، و به يندفع الوجوه المذكورة فى استحالة ملاكه عقلا، و بما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث و هو القول بملك العبد مالكا غير نام لو أراد القائل بغير التام ما ذكرناه من كونه محجورا عليه و يجوز الانتزاع عنه، فمرجع القول الثالث الى الثانى فى الحقيقة كما ان مرجع القول الرابع اعنى القول بأنه يملك التصرف لا العين نفسه الى القول الأول أعنى عدم الملك مطلقا بناء على ان يكون المراد من ملك التصرف لما فى يده اباحته و الا فلا يرجع

الى محصل. و استدل للقول الخامس و هو القول بملكه لما يملكه المولى خاصة اما على ملكه بما يملكه المولى فبموثق إسحاق بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ما تقول فى رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر، فيقول حللنى من ضربى إياك، و من كل ما كان منى إليك، و مما أخفتك و أرهبتك، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما أعطاه، ثم ان المولى بعد ان أصاب الدراهم التى أعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فأخذها المولى إحلال هى له؟ فقال عليه السلام: لا تحل له لأنه افتدى به نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيمة، قال قلت له فعلى العبد ان يزكيها إذا حال عليها الحول قال عليه السلام: لا الا ان يعمل له فيها و لا يعطى من الزكاة شيئا انتهى، و اما على عدم ملكه لما سواه فبما تقدم فى وجه القول الأول، و لا يخفى ان ما استدل به لملك ما ملكه المولى قوى جدا، و أورد على نفيه لملك ما سواء ما أورد على الوجه الأول. و استدل للقول السادس و هو القول لملكه بفاضل الضريبة خاصة بصحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل أراد ان يعتق مملوكا له و قد كان مولاه يأخذ ضريبة ضربها عليه فى كل سنة و رضى بذلك المولى فأصاب المملوك فى تجارته مالا سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة و إذا ادى الى سيده ما فرض عليه مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة فهو للمملوك قال عليه السلام أ ليس قد فرض اللّه تعالى على العباد فرائض فإذا أدوها اليه لم يسئلهم عما سواها، قلت للمملوك ان يتصدق مما اكتسب و يعتق بعد الفريضة التى كان يؤديها إلى سيده قال: نعم و أجر ذلك له (الحديث).

و يرد على نفيه لما سوى فاضل الضريبة ما تقدم فى رد القول الأول، و اما استدلاله لملك فاضل الضريبة بالصحيح المذكور فحسن الا انه يبقى وجه الجمع بين هذا الصحيح بكون ما بيده ملك له بعد عتقه و بين ما تقدم من الاخبار و الإجماع على انتقال مال العبد بعتقه الى مولاه، و يمكن الجمع بينهما بكون جعل الضريبة إذنا من المولى فى التصرف فى فاضلها فيكون الحكم بكون الفاضل له لمكان رضى المولى به بل لا معنى لجعل الضريبة إلا جعل الفاضل للعبد فهو تمليك للفاضل إياه و بقاء له بعد عتقه يكون

بإبقاء المولى له إياه، فيكون فى حكم الهبة الجديدة فتأمل. حجة القول السابع و هو القول بملكه لأرش الجناية بأن المولى انما يملك خدمته و الانتفاع به، و اما النفس فنفسه و اما البدن فبدنة و أرشهما له و لم تتعلق التكاليف بهما، و فيه ما لا يخفى من

الوهن، و من حجج الأقوال الثلاثة الأخيرة يظهر وجه القول بالمركب من الأقوال الثلاثة الأخيرة كما لا يخفى، و قد اتضح من جميع ما ذكرناه ان أقوى الأقوال هو القول بملك العبد ملكا محجورا عليه لا يصح له التصرف فيه الا بإذن مولاه، و يصح للمولى انتزاعه عنه كيف شاء، و اما الثمرة بين القول بالملك و عدمه فبوجوه (الأول) لو كان فى يد العبد الكافر عبد مسلم و مولاه مسلم بيع على القول بملك العبد، أو يتملكه المولى بناء على ان له الانتزاع بالمعنى الشامل للملك، و لا يجب بيعه على القول بعدم الملك و هذا ظاهر، و لو كان فى يد العبد المسلم عبد مسلم و مولاه كافر فعن شرح القواعد لفقيه عصره انه يباع على جميع الأقوال، اما على القول بعدم الملك فواضح، و اما على الملك فلأنه حينئذ تحت سلطان المولى و ان لم يكن ملكا له، و لا يخفى انه الملاك فى وجوب بيع عبد المسلم الذى مملوك للكافر. (الثانى) لو وطأ العبد جاريته يحد على كل واحد من القولين، لكن حد الزنا على القول بعدم الملك، و حد التعزير على القول بالملك. (الثالث) لا يجوز للمولى وطى من تحت يد عبده من دون اذنه على القول بالملك الا ان يقصد الملك فيطأ فى ملك منه، و فى جعل الوطى نفسه تملكا نظير الوطى فى العدة إذا وقع عن قصد حيث انه رجوع و لو لم يقصد به الرجوع اشكال، نفى عنه البعد كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، و قال فى الجواهر و فيه بحيث، و الأقوى ان الوطى نفسه ليس تملكا لانه لا يكون مصداقا له و فردا فعليا منه بحيث يحمل عليه عنوان التملك بالحمل الصناعى. و اعلم انه إذا تصرف ذو الخيار فيما انتقل عنه بالعقد الخيارى تصرفا مملوكا عليه بكونه فسخا لذاك العقد مثل ما إذا باع ما انتقل عنه ففيما يتحقق به الفسخ احتمالات (الأول) ان يكون الفسخ بإرادة التصرف التى هى متقدمة على التصرف و علة له، فارادة البيع من ذى الخيار مثلا فسخ موجب لانتقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۲

المبيع اليه، و بالبيع ينتقل منه الى الأخر، و هذا هو مختار المحقق الثانى و عليه الشيخ الأكبر فى مبحث المعاطاة. (الثانى) ان يكون الشروع بأول البيع مثل التكلم بكلمة الباء من بعث مثلا فسخا و تمامه بيعا، و لازم ذلك وقوع أول البيع فى ملك الغير و هذا مختار جماعة، و قد أورد عليهم المحقق الثانى بلوم كون أول الوطى فيما لو تصرف به زناء، و لمكان الفرار عن لزومه التزم بالاحتمال الأول. (الثالث) ان يكون الفسخ حاصلا بنفس التصرف فالبيع المصدرى الصادر عن ذى الخيار يترتب عليه الفسخ، و يترتب على فسخه انتقال المبيع إلى المشترى الثانى أعنى المبيع بالمعنى الاسم المصدرى، فالإنشاء واحد و المنشأ أمران طوليان أحدهما الفسخ و الأخر البيع.

(الرابع) ان يكون الفسخ و البيع كلاهما مترتبا على تصرفه البيعى فى رتبة واحدة ففعله الخارجى فسخ و بيع معاه، و على هذين الاحتمالين لا يرد الاشكال الوارد على الاحتمال الثانى كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فتقول لو كان الوطى فى المقام تملكا بمعنى كونه مصداقا للتملك لا بد من تصحيحه بإحدى الوجوه، اما الأول بجعل إرادة الوطى تملكا حتى يقع الوطى فى ملكه، أو بجعله مصداقا لعنوان التملك و الوطى طوليا على الاحتمال الثالث، أو عرضيا على الاحتمال الأخير، و الأقوى هو الاحتمال الأول، فارادة الوطى تملك، و الوطئ واقع فى ملكه الحاصل بإرادة الوطى، و منه يتضح فساد جعله تملكا حيث ان ارادة الوطى لا يكون مصداقا للتملك كما لا يخفى. (الرابع) لا يصح للمولى نكاح جارية عبده لنفسه بناء على عدم ملك العبد لان البضع لا تحل بسببين، و يصح بناء على ملك العبد، و هذا ظاهر. (الخامس) لو وهب كل من السيدين عبد لعبد الأخر فلا يخلو عن صور- الاولى- ان يعلم بتقدم تاريخ احدى الهبتين على الأخرى، و لا إشكال فى هذه الصورة، و يصح الهبة المتقدمة دون المتأخرة بناء على ملك العبد، و كلتا الهبتين بناء على عدم ملكه. الثانية- ان يعلم بتقارن تاريخهما، و الحكم فيها هو بطلانهما بناء على ملك العبد للزوم كون كل منهما سيدا و عبدا و صحتهما معا بناء على عدم ملكه. الثالثة- ان يجهل تاريخهما معا و الحكم فيها كالصورة

الثانية، لأصالة عدم تقدم كل منهما عن الأخر فيتعارض الأصلان، أو لا يجريان أصلا لعدم اتصال زمان الشك باليقين على خلاف التحقق فى مجهولى التاريخ، و كيف ما كان فلا سبيل لإحراز تقدم إحداهما على الأخر، فيكون الحكم كما لو علم التقارن و ان لم يكن التقارن محرزا أيضا- الرابعة- ان يعلم تاريخ إحداهما و يشك فى تاريخ الأخرى، و هل يمكن إحراز تأخرها عما علم تاريخه بإجراء أصالة عدم تقدمها على الأخرى أم لا (احتمالان) أقواهما العدم لابتنائه على الأصل المثبت، فالحكم فى هذه الصورة أيضا هو البطلان كسابقتها لعدم إحراز المتقدم منهما كما لا يخفى. (السادس) يجب الزكاة على المولى إذا كان متمكنا من التصرف عرفا بناء على عدم الملك، و لا يجب عليه بناء على الملك كما ذكره المصنف (قده) بقوله.

و اما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفى من التصرف فيه.

و قد تقدم سابقا صحيحة عبد اللّه بن سنان المصرحة فيها نفى الزكاة عن السيد معللا بأنه لم يصل اليه الظاهر فى التعليل لنفيها عنه بعدم تمكنه من التصرف فراجع.

[مسألة ۵ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق]

مسألة ۵ لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه.

اعلم ان فى هذه المسألة صورا ينبغى التعرض لها (الاولى) لو شك حين البلوغ فى مجيئى وقت التعلق فالأقوى عدم وجوب الزكاة، لأن أصالة عدم مجيئى وقت التعلق و ان كانت جارية الا انه لا يثبت بها تحقق وقت التعلق حين البلوغ، و بعبارة أخرى حكم وجوب الزكاة انما يثبت إذا كان وقت التعلق بعد البلوغ، و باستصحاب عدم تحقق وقت التعلق الى حين البلوغ لا يثبت تأخره عن البلوغ، فما هو مجرى الأصل أعنى عدم مجيئى وقت التعلق لا يترتب عليه الأثر، و ما هو المؤثر اعنى التعلق حين البلوغ لا مجرى للأصل فيه لعدم الحالة السابقة له، و إثبات أثر البلوغ حال التعلق باستصحاب

عدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ متوقف على الأصل المثبت، حيث ان البلوغ حين التعلق ليس أثرا شرعيا لعدم مجيئى وقت التعلق الى حين البلوغ كما لا يخفى.

(الثانية) لو علم تاريخ البلوغ و علم بمجيء وقت التعلق أيضا لكن مع الشك فى تقدمه على تاريخ البلوغ أو تأخره عنه، فان كان متقدما لا يجب الزكاة فإنه لا يكون التعلق حال البلوغ، و ان كان متأخرا تجب الزكاة فيكون المقام من صغريات الحادثين اللذين يكون تاريخ أحدهما معلوما و الأخر مجهولا، و الحكم فيهما صحة جريان الاستصحاب فى المجهول منهما إذا كان الأثر مترتبا على نفس عدمه فى حال الأخر، و لا مجرى له إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الأخر بكونه فى حال عدمه، و الأقوى فى المقام هو عدم الجريان لكون الأثر كما عرفت مترتبا على كون وقت التعلق حين البلوغ، و بأصالة تأخر وقته عن البلوغ لا يثبت اتصاف وقت التعلق بكونه حين البلوغ الا على القول بالأصل المثبت. (الثالثة) لو شك حين التعلق فى البلوغ فلا تجب الزكاة لأصالة عدم البلوغ حين التعلق و هذا واضح. (الرابعة) لو علم تاريخ التعلق و شك فى تاريخ البلوغ، و الحكم فيها كالصورة الثالثة حيث انه يجرى أصالة تأخر البلوغ عن التعلق النافية لوجوب الزكاة. (الخامسة) ما إذا كان كلاهما مجهولى التاريخ، و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إجراء الأصل فيهما اما لمكان المعارضة أو لعدم جريانه فى نفسه لعدم اتصال زمان الشك باليقين فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة، هذا إذا كان الشك فى البلوغ و التعلق، و اما لو شك فى العقل فلا يخلو أيضا عن أقسام «الأول» ان يكون مسبوقا

بالجنون، و كان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق أو بعده، فاما يكون الشك فى مجيئى وقت التعلق حين العقل، أو علم بهما مع العلم بتاريخ حدوث العقل و الشك فى تاريخ التعلق، أو يكون الشك حين التعلق فى العقل أو علم بهما مع العلم بتاريخ التعلق و الشك فى تاريخ حدوث العقل، أو يكونا معا مجهولى التاريخ فيجرى فى هذا القسم جميع الصور المتقدمة، و قد عرفت حكمها. «الثانى» ان يكون مسبوقا بالعقل و هو أيضا لا يجلو عن صور الاولى- ما إذا علم زمان التعلق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۶۵

و شك فى تقدم زمان حدوث الجنون و تأخره للجهل به، و الحكم فيها هو وجوب الزكاة لأصالة تأخر حدوث الجنون الثانية- ما إذا علم زمان حدوث الجنون و شك فى تقدم زمان التعلق عليه، أو تأخره عنه للجهل به، و الحكم فيها عدم الوجوب لأصالة تأخر زمان التعلق. الثالثة- ما لو جهل التاريخان و الحكم فيها أيضا هو العدم، لعدم إحراز كون التعلق فى حال العقل اما لتعارض الأصلين، أو لعدم جريانهما فى حد نفسه. (الثالث) ان يكون الشك فى كون التعلق حين العقل مع الجهل بالحالة السابقة فلا يدرى بأنها العقل أو الجنون، و الحكم فيه أيضا هو عدم الوجوب لعدم إحراز شرطه الذى عبارة عن كون التعلق فى حال العقل، فيرجع الى أصالة البراءة عن الوجوب.

[مسألة ۶ ثبوت الخيار للبائع و نحوه]

مسألة ۶ ثبوت الخيار للبائع و نحوه.

كالأجنبى إذا جعل له الخيار بالشرط.

لا يمنع من تعلق الزكاة.

على المبيع المنتقل إلى المشترى بالعقد، بناء على ما هو التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد لا- من حين انقضاء زمان الخيار.

إذا كان المبيع باقيا فى ملك المشترى.

فى تمام الحول.

اعلم ان الخيار اما يكون للمشترى فقط كما فى خيار الحيوان فيما إذا كان المبيع حيوانا فقط، و اما يكون للبائع، أو لكليهما، فان كان للمشترى فقط فهو لا يمنع من التصرف فى المبيع، لان ذا الخيار غير ممنوع عنه قطعا، و انما الكلام فى صحة تصرف من عليه الخيار فحينئذ وجوب زكاة المبيع عليه فى زمان خياره و عدمه مترتبان على القول بتحقق الملك بالعقد أو توقفه على انقضاء زمان الخيار،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢۶۶

فعلى الأول تجب الزكاة على المشترى لأنه يملك بالعقد و يتمكن من التصرف فى زمان خياره، و على الثانى لا تجب عليه الزكاة قبل انقضاء زمان الخيار لعدم تحقق الملك قبله، و ان كان الخيار للبائع خاصة، أو لهما معا، فعلى القول بتوقف الملك على انقضاء زمان الخيار فلا- تجب الزكاة على المشترى فى زمان الخيار قطعا، و على القول بتحققه بالعقد ففى وجوبها على المشترى (قولان) المحكى عن المشهور هو الوجوب لأجل حصول الملك من حين العقد، و فى المسالك و المدارك و عن فوائد الشرائع و شرح المفاتيح عدم جريان الحول من حين العقد، بل المعتبر ابتدائه من حين انقضاء زمان الخيار لا لأجل عدم حصول الملك بل لمكان عدم التمكن من التصرف فيه قبل انقضاء زمانه، و حيث ان المختار عند المصنف (قده) صحة تصرف

غیر ذی الخیار فیما انتقل الیه قال (قده).

و لا- یعتبر ابتداء الحول من حین انقضاء زمانه بناء علی المختار من عدم منع الخیار من التصرف فلو اشتری نصابا من الغنم أو الإبل مثلا و کان للبائع الخیار جری فی الحول من حین العقد لا من حین انقضائه.

و یمکن القول بجریان الحول من حین العقد و لو علی القول بمنع الخیار عن تصرف من لا خیار له بدعوی شمول إطلاق أدلة الزکاة لمثل هذا الملک المؤثر فی ملک نمائه، فیکون المراد من المستدلین بحصول الملک بالعقد علی جریان الحول من حین العقد هو کون حصوله بالعقد منشأ لوجوب الزکاة علی من انتقل إلیه، لإطلاق أدلة وجوبها علی المالک، لکن یدفع هذا القول باعتبار التمکن من التصرف فی وجوب الزکاة، فالتمسک بإطلاق أدلة وجوب الزکاة بدعوی شموله لمثل هذا الملک لا ینفع فی إثبات الوجوب مع فرض تسلیم منع الخیار عن تصرف غیر ذی الخیار بالتصرف المنافی لبقاء العین، و سیجیء فی مسألة السادسة عشر من فصل زکاة الأنعام الثلاثة ما یتضح الکلام فی حکم تصرف من علیه الخیار فانتظر.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۶۷

[مسألة ۷ إذا کانت الأعیان الزکویة مشترکة بین اثنین أو أزید]

مسألة ۷ إذا کانت الأعیان الزکویة مشترکة بین اثنین أو أزید یعتبر بلوغ النصاب فی حصة کل واحد فلا تجب فی النصاب الواحد إذا کان مشترکا.

و قد ادعی علی هذا الحکم نفی الخلاف فی الجواهر بل الإجماع بقسمیه علیه، و فی المسالک خلافا لبعض العامة حیث أوجب علی المالکین إذا اجتمع من مالهما نصاب مع اجتماع شرائط الخلطة بکسر الخاء و هی العشرة کما لو اشترک اثنان فی أربعین شاة و کان لکل واحد عشرون و اتحد المسرح و المشرع و المراح و الفحل و الحالب و المحلب.

[مسألة ۸ لا فرق فی عدم وجوب الزکاة فی العین الموقوفة]

مسألة ۸ لا- فرق فی عدم وجوب الزکاة فی العین الموقوفة بین ان یکون الوقف عاما أو خاصا فلا تجب فی نماء الوقف العام، و اما نماء الوقف الخاص فتجب علی کل من بلغت حصته حد النصاب.

ما ذکره فی هذه المسألة منحل إلی مسائل (الاولی) لا إشکال فی عدم وجوب الزکاة فی العین الموقوفة کما نفی الخلاف فیه صریحا فی الحدائق، و حکی عن الکفایة لانتفاء الملک فیهما بناء علی احد القولین فی الوقف، و ان کان التحقیق خلافه، أو عدم استقلال الموقوف علیه بالملک لکونه حق البطون اللاحقة و کونه ممنوعا من التصرف فیه الا- بالاستمناء، و لا فرق فی ذلک بین الوقف العام و الخاص و ان کان فی الأول أظهر. (الثانیة) لا- تجب فی نماء الوقف العام قبل القبض إذا کان افراد الموقوف علیهم متعددا فی الخارج کالفقراء بل و لو اتفق انحصارها بالفرد، و ذلک لعدم تحقق الملک لفرد معین الا بالقبض، نعم تجب فیه بعد القبض إذا بلغ المقبوض بقدر النصاب، و لعل هذا هو مراد المصنف (قده) من الإطلاق أعنی إطلاق قوله و لا تجب فی نماء الوقف العام. (الثالثة) تجب الزکاة فی نماء الوقف الخاص إذا بلغ حصة کل منهم النصاب، و عن محکی التذکرة نسبته إلی علمائنا، و حکی عن مبسوط الشیخ (قده)

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۶۸

انه لو ولدت الغنم الموقوفة و بلغ الأولاد نصابا و حال علیه الحول وجبت الزکاة الا ان یکون الواقف شرط ان یکون الغنم و ما

يتوالد منها وقفا، و فى المدارك بعد نقله ذلك قال: و هو جيد ان ثبت اشتراط ذلك لكنه محل نظر، و قال فى الجواهر و لعله اى وجه النظر من جهة المعدومية و فيه انها غير قادحة فى التبعى، و لذا حكى عن التذكرة و التحرير التصريح بصحة الشرط المزبور، و لعله الظاهر من غير هما (الرابعة) قال فى الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة كالوقف على المساجد و نحوها فهو فى الحقيقة وقف على سائر المسلمين كما صرحوا به، و لا زكاة فيه كما لا زكاة فى بيت المال من غير خلاف و لا إشكال لأن خطابات الزكاة لا عموم فيها بحيث يتعلق بمثل ذلك.

[مسألة ۹ إذا تمكن من تخليص المغصوب]

مسألة ۹ إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير أو البينة أو نحو ذلك بسهولة فالأحوط إخراج زكوتها، و كذا لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه أو تمكن من أخذه سرقة بل و كذا لو أمكن تخليصه ببعضه مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك ابدا و كذا فى المرهون ان أمكنه فكه بسهولة.

لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة، و انما الكلام فى ان التمكن المعتبر فيه هل هو التمكن الفعلى فلا يجدى التمكن الشأنى أم يكفى الشأنى منه، فمقتضى إطلاق معاقد إجماعات المحكية عن بعضهم و إطلاق كلمات الآخرين هو الأول، و استدل له بجملة من الاخبار كصحيح ابن سنان: لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع فى يديك، و صحيح ابى الحسن الرضا عليه السلام و فيه: الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة؟ قال عليه السّلام: إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، و الموثقين الواردين فى ميراث الغائب و انه لا يجب عليه الزكاة حتى يحول الحول فى يده كما فى أحدهما أو و هو عنده كما فى الأخر، و مقتضى إطلاق تلك الاخبار اعتبار كون المال عنده أو فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۶۹

يده فى وجوب الزكاة، و عدم وجوبها إذا لم يكن عنده أو فى يده و لو مع التمكن من الأخذ و الإيقاع عنده أو فى يده، و المستظهر عن غير واحد من الأساطين كالشهدين فى البيان و الروضة و صاحب المدارك و غيرهم (قدس اللّه أسرارهم) هو الأخير، و استدل له بموثق زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال عليه السّلام: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاة لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين، فإنه صريح فى كفاية القدرة على الأخذ و وجوب الزكاة إذا كان متعمدا فى تركه، و يكون مقيدا للإطلاقات المتقدمة، و نوقش فى هذا الاستدلال بمعارضة الموثق المذكور مع صحيح ابن سنان المتقدم فان قوله عليه السّلام: ليس على الدين صدقة، و لا على المال الغائب حتى يقع فى يديك صريح فى اعتبار اليد الفعلية فيحمل الموثق الدال على الاكتفاء بالقدرة على الأخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل التوكيل فى القبض و نحوه لا بمثل إيجاد أسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه و نحوه.

(أقول) دعوى صراحة صحيح ابن سنان فى اعتبار اليد الفعلية واضحة المنع كما لا يخفى على المتأمل فى قوله عليه السّلام حتى يقع فى يديك، حيث لا يستفاد منه الأزيد من الإطلاق القابل للتقييد، فلا وجه لدعوى المعارضة بينه و بين الموثق، و حينئذ فالمتعين هو العمل على الموثق الا انه ينبغى البحث عن الأمور التى قيل أو يمكن ان يقال بأنها موجبة للتمكن، فمنها التمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير إذا كان عادلا فعن بعض الأصحاب كالشهيدين فى البيان و الروضة هو وجوب الزكاة فى المغصوب مع التمكن منه بالاستعانة بالعادل، و عن آخرين منعه بدعوى اختصاص الموثق بالمال

الغائب فلا يشمل المغصوب و المسروق و المحجور الا بدعوى تنقيح المناط الممنوعة قطعا فيكون المحكم حينئذ هو الإطلاقات المتقدمة، و عن رسالة الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) فى الزكاة ما حاصله انه يجب فى تشخيص معنى القدرة على الأخذ الواردة فى موثق زرارة و التمكن من التصرف الوارد فى معقد الإجماع ان يرجع الى العرف لانه المحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۷۰

فى مثله، و الظاهر صدق القدرة على الأخذ بمجرد القدرة على الأسباب و لو كانت بعيدة، و اما التمكن من التصرف فالظاهر عدم صدقه على التمكن من أسباب التمكن لأن أقصاه هو التمكن من تمكن التصرف لا انه تمكن التصرف، كما ان الاستطاعة على الاستطاعة على الحج استطاعة عليها لا عليه، الا ان الذى يظهر من ملاحظة فتاويهم و معاقد إجماعهم هو ما يعم هذا المعنى، و لا أقل من ان يحصل الشك فى مراد الكل أو البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكاة انتهى. و لكن الأقوى عدم الوجوب مع التمكن من تخليص المغصوب و المسروق و المجحود بالاستعانة بالعادل، و ذلك لعدم التمكن من التصرف عرفا وجدانا، و انه ليس الا- التمكن من التمكن من غير فرق فى ذلك بين ان يكون التمكن من التخليص بسهولة أم لا و ان كان مع عدم السهولة أظهر، و اما موثق زرارة فقد عرفت ان مورده فى المال الغائب، و تعميم الحكم الى كل مال لم يكن فى يد مالكه أو وكيله يحتاج الى تنقيح المناط الممنوع على مدعيه، و مما ذكرنا يظهر حكم ما لو كان التمكن من تخليص المذكورات بالاستعانة إلى ظالم بل هو أظهر، بناء على حرمة الاستعانة به لكونها نحو ركون اليه الممنوع شرعا، و عن البيان التردد فى كونه تمكنا مع جزمه بكون الاستعانة بالعادل تمكنا قال (قده) فى إجراء المصانعة مجرى التمكن نظر، و كذا الاستعانة بظالم، اما الاستعانة بعادل فتمكن انتهى. و منها التمكن من تخليص المذكورات بالبينة و الحلف، و لا إشكال فى انه ليس تمكنا من التصرف مع عدم السهولة، و كذا إذا كان بسهولة، قال فى محكى جامع المقاصد عند قول العلامة (قده) و لا المجحود بغير بينة مقتضاه انه لو كان له بينة يجب عليه، و هو مشكل ان كان يريد وجوب انتزاعه و أداء الزكاة انتهى. و مما ذكر فى التمكن من التخليص بالبينة يظهر أولوية عدم الوجوب إذا كان التمكن منه بالحلف الذى قد ورد المدح على تركه، و النهى عن فعله كالخصومة التى يحضرها الشيطان. و منها ما لو مكنه الغاصب من التصرف فيه مع بقاء يده عليه، و الأقوى فيه أيضا عدم الوجوب لان التمكن المعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۷۱

فى وجوب الزكاة هو تمكن المالك فى التصرف فى ماله نحو تصرف الملاك فى أملاكهم، و تمكير الغاصب للمالك مع بقاء يده عليه تمكن للمالك فى التصرف فى ماله بما انه من قبل الغاصب، و انه مأذون منه فلا يترتب عليه أثر فى وجوب الزكاة و لو كان فى يد المالك أيضا كما إذا غصب نصابا من الغنم ثم جعل المالك راعيا لها، و أعطاها إياها و أقرها بيده نحو تقرير المالك اغنامه إلى الراعى حيث لا يصدق معه بتمكن المالك للتصرف فى ماله كما لا يخفى، و منه يظهر ما لو تمكن من أخذه بسرقة حيث انه أيضا تمكن على التمكن لا- على التصرف كما هو واضح. و منها ما لو أمكن تخليصه بفداء بعضه مع عدم انحصار طريق التخلص به أو مع انحصار فعن البيان و الروضة و المدارك انه يجب الزكاة فيما زاد عن الفداء ان بلغ النصاب، و لعل نظرهم فى ذلك الى موثق زرارة المتقدم الدال على وجوبها مع القدرة على الأخذ، لكنه أورد على الاستدلال به كاشف الغطاء (قده) بان الظاهر من الموثق هو القدرة على الأخذ و المال بحاله لا القدرة عليه برفع اليد عن بعضه و تضييعه على نفسه الا ان يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل عليه عقلا و شرعا حالا و عاقبة. أقول و لعله إلى استثنائه ينظر كلام المصنف (قده) فى المتن حيث قيده بقوله مع فرض انحصار طريق التخلص بذلك أبدا، ضرورة انه مع هذا الفرض يكون تضييع البعض اولى من تضييع الكل كما لا يخفى، و كيف كان و الأقوى فى هذا المورد أيضا عدم الوجوب لعدم صدق التمكن من التصرف الذى هو

المدار كما لا يخفى، و منها ما لو كان خروج المالك عن التمكن بعروض شيء من الموانع الشرعية عن التصرف عروضا ناشيا عن اختياره من إغماء أو جنون أو نذر أو عهد، فعن كاشف الغطاء عدم الخروج من التمكن، و لعله لمكان كون عروضه باختياره، و لا يخفى ما فيه بعد كون المدار فى عدم الوجوب على انتفاء التمكن و لو كان بعروض الموانع الشرعية منه اختيارا. و منها لو اشترط على المالك ان لا يتصرف فى ماله فى عقد لازم فيما يصح اشتراطه، فإنه أيضا يمنع عن وجوب الزكاة بواسطة منعه عن التصرف مع فرض صحة الشرط كما لا يخفى، و منها ما لو كان المال مرهونا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۷۲

و أمكن فك الرهن بسهولة، و قد تقدم الكلام فيه، و ان الأقوى فيه عدم وجوب الزكاة و ان تمكن من فكه بسهولة، و ذلك لعدم صدق التمكن من التصرف، و ان تمكن من تحصيل صفته، و قد عرفت ان المعيار فى وجوب الزكاة هو التمكن من التصرف لا التمكن من تحصيل صفته، و اولى من ذلك بالسقوط الرهن المستعار إذا تمكن المستعير من الفك حيث لا تجب الزكاة بذلك على المالك قطعا.

[مسألة ۱۰ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته]

مسألة ۱۰ إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم يفعل لم يجب عليه إخراج زكوته بل و ان أراد المديون الوفاء و لم يستوف اختيارا مسامحة أو فرارا من الزكاة.

هاهنا أمران (الأول) إذا أمكنه استيفاء الدين و لم يفعل ففى وجوب الزكاة عليه و عدمه (قولان) المشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر بل قال ان عليه إجماع المتأخرين هو الأخير للأصل أى أصالة البراءة عن الوجوب عند الشك فيه، و ظهور النصوص فى كون مورد الزكاة العين الموجودة فى الخارج لا الكلى المعتبر فى الذمة، و لا سيما الأدلة الدالة على اعتبار حلول الحول عند المالك المستظهر منها كون المدار فى وجوب الزكاة عدم التحويل و التحول عن ملكه فى تمام الحول المنصرف عن ملك الكلى المعتبر فى ذمة المديون ضرورة عدم صدق عند المالك عليه كما لا يخفى. و النصوص الدالة على عدم وجوبها فى الدين كقول الصادق عليه السّلام فى صحيح ابن المسلم المتقدم لا صدقة على الدين، و قوله عليه السّلام فى جواب الحلبى ليس فى الدين زكاة لا، و قول الكاظم عليه السّلام فى جواب السؤال عن الدين عليه زكاة لا حتى يقبضه، قلت فإذا قبضه أ يزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول فى يده، و خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السّلام عن رجل يكون نصف ماله عينا و نصفه دينا فيحل عليه زكاة قال يزكى العين و يدع الدين، قلت فان اقتضاه بعد ستة أشهر قال يزكيه حين اقتضاه، و خبر على بن جعفر عن أخيه عن الدين يكون على القوم المياسير إذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكاة؟ قال عليه السّلام: لا حتى يقبضه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۷۳

و يحول عليه الحول، هذا و عن الشيخين فى المقنعة و الخلاف و المبسوط و المحكى عن المرتضى (قدس اللّه أسرارهم) هو الوجوب، و ادعى عليه الإجماع فى الخلاف، و استدل لهم بخبر عبد العزيز السائل عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون له الدين أ يزكيه؟

قال عليه السّلام كل دين يدعه و هو إذا أراد أخذه فعليه زكوته، و ان كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة، و خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام أيضا ليس فى الدين زكاة الا ان يكون صاحب الدين هو الذى يؤخره، فإن كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه، و خبر الكنانى عن الصادق عليه السلام فى رجل ينسئ أو يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع

فی زکوته قال: یزکیه و لا یزکی ما علیه الـدین فإنما الزکاهٔ علی صاحب المال، هذا جملهٔ مما اسـتدل به للطرفین، و لا یخفی انه بالنظر الاولی الی الصـناعهٔ العلمیـهٔ من لزوم حمل المطلق علی المقیـد هو صـحهٔ قول الأخیر کما قواه فی الحـدائق، الا ان الأقوی خلافه، و ذلک لموافقـهٔ الطائفـهٔ الأخیرهٔ مع العامهٔ القائلین بوجوب الزکاهٔ فی الدین مطلقا و لو لم یتمکن من قبضه، و عدم کون التفصـیل بین التمکن من القبض و عـدمه کما هو المسـتفاد من هـذه الاخبار مـذهبا لهم لا ینافی لحمل تلک الطائفـهٔ علی التقیهٔ لمکان قربها الی مـذهبهم فتأمل، و عدم قابلیهٔ جمیع اخبار القول الأول للتقیید فان خبر علی بن جعفر یکون فی مورد التمکن من القبض حیث یکون السؤال عن الـدین علی القوم المیاسـیر إذا شاء قبضه صاحبه فإنه غیر قابل للتقییـد بعدم التمکن من القبض، و عمـل المتـأخرین بـأجمعهم علی العمـل بالطائفـهٔ الأـولی فالعمل بها المتعین و علیه المعول، و حینئـذ یجب طرح الطائفـهٔ الأخیرهٔ بموافقتهـا مع العامـهٔ أو حملها علی الاسـتحباب أو علی زکاهٔ مال التجارهٔ و ان کان الأخیر بعیـدا فی الغایـهٔ، هـذا تمام الکلام فی الأمر الأول. (الثانی) إذا أراد المدیون الأداء و لکن لم یستوف الدائن اختیارا أما مسامحهٔ، أو فرارا عن الزکاهٔ، فمع القول بوجوب الزکـاهٔ إذا تمکن الـدائن من قبضه یکون القول بـالوجوب حینئـذ أولی، ضـرورهٔ أظهریـهٔ التمکن حینئـذ، و مع القول بعـدمه عند تمکنه منه ففی وجوبها حینئذ (قولان) ظاهر المحکی عن البیان هو الأول، حیث انه (قده)

قید عدم الزکاهٔ فی الدین بما إذا لم یعیّنه المدیون و یمکنه منه فی وقته، و کذا فی المحکی عن فوائد الشـرائع و جامع المقاصـد و المیسیـهٔ و إیضاح النافع تقییـد عدم الزکاهٔ بکلمهٔ الا ان یعینه و یخلی بینه فان امتناعه منه حینئذ لا ینفی ملکه حتی لو تلف کان تلفه منه، لکن عن إیضاح النافع انه حینئـذ یخرج عن الفرض ای فرض کون المال دینا لان امتناع الدائن مما عینه المدیون إذا لم ینف الملک عنه حتی کان تلفه منه یصـیر ما عینه ملکا للدائن، و یبرء ذمهٔ المدیون بالأداء، و یخرج عن کونه دینا کما هو ظاهر، و عن حواشـی الشـهید (قده) أیضا التقیید بقوله الا ان یعینه فی وقته و یحمله الی الحاکم، أو یبقیه علی حاله بعد عزله فی یده مع تعذر الحاکم، و لا یخفی ان تمامیهٔ ما ذکروا متوقف علی صـحهٔ ما بنوا علیه من حصول الملک بمجرد العزل ما لم یقبضه الدائن و هو محـل منع، ضـرورهٔ ان صـیرورهٔ العین الخارجی الـذی یعینه المـدیون مصـداقا لما فی ذمته و تطبیق ما فی ذمته علیه یتوقف علی وصوله بید الدائن أو ید من هو بمنزلته من وکیله أو ولیه، فما لم یقبضه الدائن أو من هو بمنزلته لا یصیر مصداقا لما فی ذمهٔ المدیون، و لم یبرء ذمته بالأداء، و لا یصـیر العین الخارجی ملکا للدائن، و لا یکون حینئذ تلفه علیه بل مع قبض الحاکم أیضا مع عدم امتناع المالک عن القبض و عدم غیبته و الی ذلک أشار المصنف (قده) بقوله فی المتن.

و الفرق بینه و بین ما ذکر فی المغصوب و نحوه ان الملکیـهٔ حاصـلهٔ فی المغصوب و نحوه بخلاف الدین فإنه لا یدخل فی ملکه الا بعد قبضه.

بـل فی الجواهر ربمـا توقف فی الملـک من الامتناع من المالک و ان کان الحق حینئـذ ولایـهٔ الحاکم علی التطبیق، و تعین العین الـذی یقبضه الحاکم عن المـدیون بعنوان الوفاء عن الدین بتعیین المدیون و قبض الحاکم لأنه ولی الممتنع، و علی هذا فالأقوی هو الأخیر و هو عدم وجوب الزکاهٔ فی الدین، و لو عینه المدیون و عزله و مکنه منه أو أوصله الی الحاکم مع عدم حضور الدائن و عدم امتناعه عن القبض هذا کله فیما إذا

لم یکن حیوانا، و لو کان حیوانا فعدم الوجوب أظهر و ذلک لانتفاء السؤم فی الدین و هو شرط فی وجوب الزکاهٔ فی الحیوان و لـذا قال فی التذکرهٔ و من أوجب الزکاهٔ فی الدین توقف فیما إذا کان الدین نعما، و لعله یشـیر بذلک الی ما عن المبسوط حیث انه مع ذهابه الی وجوب الزکاهٔ فی الـدین یقول بعدمه إذا کان شاهٔ، قال (قده) فاما ان أصدقها أربعین شاهٔ فی الذمهٔ فلا یتعلق بها

الزكـاة لاـن الزكاة لا تجب الا فيما يكون سائما، و ما يكون فى الذمـة لا يكون سائما. و عن التـذكرة و النهايـة ان الـدين لو كان نعما لا زكاة فيه، و عن البيان الحيوان الـذى فى الذمـة لا يعقل فيه السؤم، لكن فى التذكرة الاستشـكال فى ذلك قال (قده) انهم ذكروا فى بـاب سـلم اللحم وجوب التعرض لكونه لحم راعيـة أو معلوفـة، و إذا جاز ان يثبت فى الذمـة لحم راعيـة جاز ان يثبت راعيـة، و أورد عليه فى فوائـد القواعـد بـأنه انما يتجه ذلك إذا جعلنا مفهوم السؤم عـدميا و هو عـدم العلف، و اما ان جعلناه امرا وجوديـا و هو أكلهـا من مـال اللّه المبـاح لم يعقل ان يكون ما فى الذمـة سائما، قال فى المـدارك و فى الفرق نظر، فإنه إذا جاز ثبوت الحيوان فى الذمـة جـاز ثبوت هـذا النوع المخصوص منه و هو مـا يأكـل المبـاح، ثم قال (قـده) لكن المتبادر من الروايتين المتضـمنتين ثبوت الزكـاة فى الـدين ان المراد به النقـد فلا يبعـد قصـر الحكم عليه لأصالـة البراءة من الوجوب فى غيره، و مراده (قـده) من الروايتين خبر عبد العزيز المتقدم ذكره و روايـة درست عن الصادق عليه السّـلام التى تكون مثل خبر عبد العزيز، و زاد فى الجواهر دعوى انسـباق كون المملوك شـخصا سائمـا من أدلـة السؤم، قال (قـده) اللهم الا ان يـدعى انسـياق كون المملوك شخصا سائما من أدلة السؤم كانسـياق النقد من نصوص الدين، و كيف كان فالأقوى فى هذه المسألة ما عليه عامة المتأخرين من عدم وجوب الزكاة فى الدين فى غير الحيوان منه فضلا عن الحيوان.

[مسألة ۱۱ زكاة القرض على المقترض بعد قبضه لا المقرض]

مسألة ۱۱ زكاة القرض على المقترض بعـد قبضه لا المقرض، فلو اقترض نصابا من أحـد الأعيان الزكوية و بقى عنده سـنة وجب عليه الزكاة، نعم يصح ان يؤدى المقرض عنه تبرعا بل يصح تبرع الأجنبى أيضا، و الأحوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۲۷۶

الاستيـذان من المقترض فى التبرع عنه و ان كان الأقوى عدم اعتباره، و لو شـرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض فان قصد ان يكون خطاب الزكاة متوجها اليه لم يصح و ان كان المقصود ان يؤدى عنه صح.

هذه المسألة تشـتمل على أمور (الأول) زكاة القرض على المقترض ان تركه بحاله و حال عليه الحول مع اجتماع سائر الشرائط، و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه، بل يمكن دعوى الإجماع عليه، و قد قال فى الجواهر بأنه لم يجد فيه خلافا، و يدل عليه جملة من النصوص كخبر زرارة المروى فى الكـافى عن البـاقر عليه السـلام فى رجـل دفع قرضـا على من زكوته على المقرض أو على المقترض؟ قال عليه السّلام لإبل زكوتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض، قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين فى عام واحـد و ليس على الـدافع شـىء لأنه ليس له فى يـده شـىء إنما المال فى يـد الأخر فمن كان المـال فى يـده زكـاه، قـال قلت أ فيزكى مال غيره من ماله فقال انه ماله ما دام فى يـده و ليس ذلك المال لأحـد غيره، ثم قال يا زرارة أ رأيت وضيعة ذلك المال و ربحه لمن هو و على من هو، قلت للمقترض، قال: فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكـل منه و لاـ ينبغى ان يزكيه بـل يزكيه فـإنه عليه. (الأـمر الثانى) لا إشـكال فى كون مبـدء الحول من حين تملك المقترض، و انما الكلام فى مبدء تملكه و انه هل يملك بالعقد أو بالقبض أو بالتصرف، مقتضى الأصل الاولى فى كل معاملة و هو أصالة الفساد اعنى بها استصـحاب بقاء المال على ملك المالك الذى هو المقرض فى المقام الى ان يثبت المزيل، و المتيقن منه هو الأخير أعنى التصـرف فيجب الخروج عن مقتضاه قطعا كما يخرج عنه فى كل معاملـة، و الأصل الجارى بعـد هذا الأصـل الاولى هو أصالـة عـدم شـرط أخر فى حصول الملك بالعقـد، و مقتضاه هو حصول الملك بتمام العقـد و لو لم يحصل القبض، لكن الإجماع محصلا و منقولا قام على عدم حصوله قبل القبض، انما الكلام فى حصوله بالقبض أو توقفه على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧٧

التصرف، و المشهور المسلم هو الأول، و المحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه هو الأخير، و فى الجواهر الا انه لم نتحققه بل فى الدروس نسبة الأول إليه حيث يقول (قده) يملك المقترض بالقبض على الأصح و هو قول الشيخ، و كيف كان فالأقوى هو الأول و ذلك لان صحة التصرف منوط بالملك فلو كان الملك مشروطا به لزم إناطته به فيكون الشي‌ء موقوفا و موقوفا عليه المستلزم لتقدم الشي‌ء على نفسه، و كون التصرف المتوقف على الملك كالبيع و الوقف و العتق و الوطى فى بعض المواضع مملكا كالمعاطاة بناء على القول فيها بالإباحة و ان كان ممكنا و كان المخلص من صحته بعد الفراغ عن اعتبار الملك فيه هو الالتزام بالملكية التقديرية الاعوجاجية انا ما قبل التصرف حسبما حققناها فى باب المعاطاة الا انه يحتاج الى قيام دليل قوى على توقف مثل هذا التصرف فى جميع الموارد على الملك التى منها مورد المفروض من الكلام، و على عدم تحقق الملك قبل هذا التصرف و هو منتف فى المقام، بل يمكن ان يقال فى جميع الموارد حتى فى باب المعاطاة بان توقف مثل الوقف و العتق و الوطى على الملك مطلقا ممنوع لإمكان ان يقال بتوقفه على الملك فيما إذا لم يحصل الملك بنفس هذا التصرف، و اما مع حصوله به فلا يتوقف عليه، و هذا وجه وجيه يمكن ان يصحح به مثل هذه التصرفات فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة الا انه لا يتم فى مثل البيع الذى يتوقف صحته على دخول المعوض فى ملك البائع حتى يخرج عن ملكه الى مشتريه لكى يدخل عوضه الى ملكه، و كيف ما كان الالتزام بكون التصرف المملك خارجا عما يدل على توقفه على الملك أيضا يحتاج الى قيام الدليل على صحته، و انه مملك كل ذلك مضافا الى دلالة الخبر المتقدم فى الأمر الأول على حصول الملك فى القرض بالقبض فى غير موضع منه مثل قول زرارة فيه رجل دفع الى رجل مالا قرضا (الى آخره) حيث يكون مورد السؤال تحقق القبض بدفع المقترض الى المقترض من غير تعرض فيه عن تصرف المقترض النافى بإطلاقه اعتبار التصرف فى حصول الملك، و مثل قول الباقر عليه السّلام فى الجواب عنه بل زكوته ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض الدال بإطلاقه على كون العبرة فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٢٧٨

الملك هو كون المال عند المقترض الذى عبارة عن القبض النافى لاعتبار التصرف فى حصول الملك أيضا، و مثل قوله عليه السّلام و ليس على الدافع شي‌ء، حيث جعل المناط فى عدم وجوب الزكاة دفعه الموجب لإخراج الملك عنه، و مثل قوله عليه السّلام فمن كان المال فى يده كانت الزكاة عليه، فإنه يدل أيضا على تحقق الملك بالقبض، و مثل قوله عليه السّلام انه ماله ما دام فى يده، و قوله عليه السّلام و ليس ذلك المال لأحد غيره، و مثل قوله عليه السّلام فله الفضل و عليه النقصان و له ان ينكح و يلبس منه و يأكل منه و لا ينبغى له ان يزكيه فإنه عليه جميعا حيث انه عليه السّلام رتب صحة جميع تلك التصرفات على الملك فاستنتج منه وجوب الزكاة عليه و لو لا حصول الملك بالقبض و توقفه على التصرف لما كان لهذا الترتب معنى و لا يصح الاستنتاج قطعا، و بالجملة فالخبر بملاحظة ما ذكرناه دليل قوى على عدم اعتبار التصرف فى حصول الملك، و كفاية القبض فى حصوله، ثم على القول باعتبار التصرف هل المعتبر منه هو مطلق التصرف الذى منه القبض كما عن الشهيد (قده) فى بعض تحقيقاته لكى يعود النزاع حينئذ لفظيا فان القبض نوع منه كما عن الرياض، أو التصرف الناقل للملك لزوما. أو المتلف للعين كما استظهره فى التذكرة، و قال فى المسالك انه الظاهر من كلماتهم، و فى الناقل عن الملك جوازا وجهان وجيهان (وجوه و احتمالات) لا دليل على شي‌ء منها بل الإنصاف إجمال المراد من التصرف كما لا يخفى. (الأمر الثالث) لو تبرع المقرض بإخراج الزكاة عن المقترض ففى الاجزاء عنه وجهان قال فى المدارك الوجه الاجزاء، و به قطع فى المنتهى قال لأنه بمنزلة أداء الدين، و يدل عليه صريحا ما رواه الشيخ فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استقرض مالا فحال عليه الحول و هو عنده فقال: ان كان الذى أقرضه يؤدى زكاته فلا زكاة عليه و ان كان لا يؤدى أدى المستقرض، و عن إيضاح النافع

التردد فى صحة التبرع، و قال (قده) فى صحة التبرع نظر، و عن كشف الالتباس انه استشكل الشهيد فى اجزاء التبرع و لو مع الاذن لعدم اعتبار النية من غير المالك أو وكيله، و يحتمل الاجزاء بناء على ان الاذن توكيل، أقول لا بد فى المقام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۷۹

من تنقيح الكلام فى صحة التبرع فى العبادات التى منها الزكاة لكى يتبين حكم الزكاة أيضا، ثم تعقيبه بالبحث عن تبرع المقرض بالزكاة عن المقترض، فنقول اما صحة التبرع فى العبادات فمقتضى الدليل و الأصل عدمها الا ان يقوم الدليل على صحته، اما من حيث الدليل الاجتهادى فلان مقتضى إطلاق الدليل هو عدم سقوط فعل الواجب العبادى بل مطلق الواجب و لو لم يكن عباديا عن المكلف بفعل المتبرع لان مرجع الشك فى سقوطه عنه بفعله الى الشك فى كون الوجوب مشروطا بعدم صدور متعلق التكليف عن الغير، و عند الشك فى الاشتراط و الإطلاق يكون المرجع هو إطلاق الدليل المثبت لإطلاق الوجوب، و توضيح ذلك ان سقوط الواجب بفعل المتبرع يتصور على قسمين- أحدهما- ان يكون سقوط الخطاب عن المكلف بفعل الغير ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لارتفاع موضوع التكليف مثل قضاء ما فات عن الميت الواجب على وليه فى ظرف اشتغال ذمة الميت به فتكليف الولى به مشروط باشتغال ذمة الميت به و فعل المتبرع رافع لاشتغال ذمته عنه فيرتفع تكليف الولى عنه بارتفاع موضوعه، و هذا انما يتم فى الموضوع الذى يناله يد الجعل كاشتغال الذمة بالدين مثلا لكى يصح الحكم عليه بالارتفاع.

و ثانيهما- ان يكون سقوطه عنه بفعله ناشيا عن كون فعل المتبرع موجبا لسقوط ملاك التكليف عن فعل المكلف بفعله مع بقاء موضوعه كتغسيل الميت و الصلاة عليه، حيث ان سقوطهما عن المكلف بهما بفعل الغير يكون من جهة عدم بقاء ملاك التكليف فى فعله مع بقاء موضوعه و هو الميت كتكليف العاجز عن الحج بالاستنابة المشروط بعدم فعل المتبرع بناء على سقوط التكليف بالاستنابة بفعل المتبرع، حيث ان ملاك وجوب الاستنابة مشروط بعدم فعل المتبرع لا موضوعه لان فعل المتبرع لا يرفع شغل ذمة العاجز عن الحج إذا تبين ذلك فنقول ان الشك فى سقوط الواجب بفعل المتبرع فى القسم الأول يرجع الى الشك فى اشتراط التكليف بعدم فعل الغير أعنى فى اشتراط بقاء موضوعه بعدم صدور الفعل عن المتبرع، و مقتضى إطلاق الخطاب اعنى قوله عليه السّلام:

اقض ما فات عن الميت سواء اشتغل غيرك بالقضاء عنه أم لا هو عدم الاشتراط، و فى القسم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۸۰

الثانى يرجع الى الشك فى اشتراط بقاء الملاك بعدم فعل الغير، و الظاهر من إطلاق الخطاب الباقى فى حال اشتغال الغير هو بقاء ملاكه فى هذا الحال أيضا، فيكون مقتضى إطلاقه بمدلوله هو بقاء التكليف فى حال اشتغال الغير، و بفحواه هو بقاء ملاكه فى هذا الحال، و مع الشك فى بقائه يكون المرجع هو ذاك الإطلاق، و اما من حيث الأصلى العملى فالأصل هو البراءة لو لا الاستصحاب، و ذلك لدوران الأمر بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا و المتيقن من التكليف المعلوم ثبوته انما هو فى ظرف ثبوت الشرط، و اما مع انتفائه فالتكليف مشكوك يرجع فيه الى البراءة، لكن الرجوع إليها انما يصح فيما إذا كان الشك فى مرحلة ثبوت التكليف، و اما إذا كان فى مرحلة البقاء فالمرجع هو الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الموضوع فى القسم الأول، و استصحاب بقاء الملاك فى القسم الثانى. و المتحصل من جميع ذلك هو الحكم بعدم سقوط الواجب و لو كان توصليا بفعل المتبرع عند الشك فى سقوطه به الا إذا قام الدليل على صحة التبرع به، و مع قيامه يحكم بالسقوط من غير فرق فى العبادى و غيره، و الاشكال فى الأول بعدم صحة تقرب المتبرع عنه بفعل المتبرع لكونه عبادة تتوقف على النية المتوقفة على فعل المكلف نفسه أو المأذون منه المنتفى فى عمل المتبرع مندفع بما حررناه فى الفقه و الأصول من انه بعد ورود الدليل على صحة التبرع

يجب تصحيحه بما ذكرناه فى موضعه من ان المتبرع يفعل بقصد تفريغ ذمة المتبرع عنه، و يكون فى عمله قاصدا لا براء ذمته، و يسقط الواجب عن المتبرع عنه و يحصل له القرب بفعله، هذا تمام الكلام فى التبرع فى الواجب على نحو العموم. و اما فى خصوص الزكاة ففى صحة تبرع المتبرع فيها وجهان مقتضى الأصل الاولى الذى مهدناه هو العدم الا ان يقوم الدليل على صحته، و ما يمكن ان يستدل به على جوازه وجوه (منها) ان الزكاة من الديون و الدين يصح فيه التبرع، و فيه عدم الدليل على صحة التبرع فى كل دين على نحو العموم حتى يشمل الزكاة فيحتاج فى خصوص الزكاة إلى قيام الدليل عليه لا سيما و هى عبادة. (و منها) جواز الاستنابة فيها بالاذن و التوكيل، و كلما يصح فيه الاستنابة

يصح فيه التبرع و بالعكس لأن النائب و المتبرع مشتركان فى كونهما يعملان بقصد تفريغ ذمة الغير، الا ان داعى النائب فى عمله هو اقتضاء المنوب عنه أو أخذ العوض، و داعى المتبرع هو قصد القربة فى تبرعه الذى يرجع ثوابه اليه من حيث انه عمله و ان كان ثواب عمله بما هو فعل المتبرع عنه يعود الى المتبرع عنه، فما لم يكن قابلا للتبرع بمعنى انه لا يصح ان يوجد من المتبرع، بقصد تفريغ ذمة المتبرع عنه لا يصح فيه النيابة، لأن مصحح النيابة أيضا صحة إتيان النائب بقصد تفريغ ذمة المنوب عنه، لكن تصح النيابة فى الزكاة فتصح فيها التبرع، و هذا وجه وجيه يمكن ان يعول عليه. (و منها) ما دل على جواز إتيان المتبرع بها بعد موت من تجب عليه كخبر شعيب قال قلت للصادق عليه السّلام ان على أخى زكاة كثيرة فأقضيها أو أؤديها عنه فقال لى: و كيف لك بذلك فقلت احتياط، قال: نعم إذا تفرج عنه، فان فى قوله عليه السّلام إذا تفرج عنه إيماء إلى أنه بكون القضاء و الأداء بعد الموت فيدل على صحة التبرع بعد الموت، و بضميمة عدم الفصل يثبت المطلوب. (و منها) خبر منصور بن حازم المذكور فى أول هذا الأمر، و قد تقدم دعوى صاحب المدارك صراحته على المدعى، و فيه كفاية، و بالجملة فالأقوى صحة التبرع بالزكاة فى حال حيوة من يجب عليه و بعد موته. و هل يشترط ان يكون باذن المتبرع عنه وجهان أقواهما العدم، لإطلاق الدليل، و عدم ما يدل على الاشتراط، و عن الدروس اعتبار اذن المقترض فى الاجزاء، و لعله من جهة الاستشكال فى التبرع بالزكاة من دون نية المالك أو وكيله و الاكتفاء بالإذن لإرجاعه الى التوكيل، و فيه ما تقدم من صحة التبرع و لو من غير اذن، و إطلاق الأدلة يدفع اعتباره. (الأمر الرابع) لو شرط فى عقد القرض ان يكون زكوته على المقرض، و هذا يمكن ان يقع على نحو بن أحدهما ان يكون المقصود جعل القرض على الذى لا يكون مالكا للمال لخروجه عن ملكه بالقرض و دخوله فى ملك المقترض موضوعا لخطاب الزكاة و موردا لتكليفه بالشرط، و بعبارة أخرى جعل غير المكلف مكلفا، و إخراج للمكلف عن التكليف

بسبب الشرط، و ثانيهما ان يكون جعل تأدية الزكاة الواجبة على المقترض المورد للتكليف على عهدة المقرض، و إيجاب أدائها عن المقترض بسبب الشرط- اما الأول- ففى صحة الشرط و فساده، ثم على تقدير الفساد فهل هو مفسد للقرض أم لا أقوال، و المحكى عن نهاية الشيخ هو القول بالصحة، و تكون الزكاة على المقرض وفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم، و صحيح ابن سنان قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول باع ابى من هشام بن عبد الملك أرضا بكذا و كذا ألف دينار و اشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين و انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى، و صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام باع أبى أرضا من سليمان بن عبد الملك بمال و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده لست سنين، و صحيح منصور بن حازم المتقدم فى الأمر المتقدم، و الأقوى كما عليه المشهور هو بطلان الشرط لكونه مخالفا للكتاب و السنة الدالين على وجوب الزكاة على المالك، و التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم فاسد لان العموم المذكور لا يكون مشرعا بل انما هو يدل على الإلزام بما التزم من الأمر المشروع و لا يصحح الالتزام بما لا يكون مشروعا، و فى الجواهر على انه معارض لما دل على اعتبار الملك

فى الزكاة من وجه و الترجيح بالشهرة و غيرها له، أقول ما افاده (قده) لا يخلو من النظر، فإنه على تقدير انتهاء الأمر الى ذلك ما دل على اعتبار الملك فى الزكاة لا يعارض مع ما يدل على وجوبها على غير المالك بالشرط لعدم المنافاة بين عدم وجوبها على غير المالك من حيث هو هو و وجوبها عليه بسبب الشرط، كعدم المنافاة بين الحلية الأولية الثابتة للغنم من حيث هو هو و الحرمة العارضة عليها إذا صارت موطوئة أو جلالا، ثم الترجيح بالشهرة الفتوائية أيضا باطل، نعم الشهرة القدمائية توجب دخول ما قامت الشهرة على العمل به فى موضوع الحجة، و يخرج المخالف منها عنه حسب ما تقرر فى الأصول، و لكنه غير الترجيح بها كما لا يخفى، هذا. و اما الصحيحان فالظاهر منهما شرط زكاة الثمن الذى أداه هشام أو سليمان بالنسبة إلى السنين المتقدمة على المعاملة، لا زكاة ما يأتى من السنين لغرابة كنز الامام عليه السّلام إياه هذه المدة كى يشترط ان يكون زكوته على

المشترى خصوصا قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان لان هشاما كان هو الوالى، فإنه تقريب لفعل الباقر عليه السّلام جعل شرط الزكاة عليه، فان كونه واليا لا يلائم مع جعل زكاة سنين المستقبلة عليه، و أى مناسبة بين ولايته و بين إلزامه بإعطاء الزكاة السنين الاتية بخلاف السنين الماضية، فإن كونه واليا صار فى عرضة مظنة عدم إخراج الزكاة بيده من الثمن، و القدر المظنون من استيلائه عليه هو ست سنين أو عشر سنين، و لعل هذا الزمان كان مقدار زمان ولايته الى زمان وقوع المعاملة فاشترط عليه إخراج زكاة هذا المقدار من الزمان تطهيرا للمال احتياطا، لانه كان مظنة عدم إعطائها لكونه واليا، و هذا المعنى يناسب مع الرواية كمال الملائمة، قال فى الوافى بعد نقل الخبر الأول بيان، لعل الولاة كانوا يومئذ لا يزكون أموالهم فأراد عليه السلام ان يحل له ثمن أرضه كلا- فاشترط على هشام زكوته ليحل انتهى، فالإنصاف ظهور الخبرين فيما ذكرنا، و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الاجمال، و اما دعوى ظهورهما فى جعل زكاة السنين المستقبلة من الثمن على سليمان أو هشام فبعيدة جدا لما عرفت من بعد كنز الامام عليه السّلام كل البعد فى هذه المدة، مع عدم ملائمة التعليل بولاية هشام كما عرفت، و بالجملة ففى الصحيحين احتمالات احتمال شرط زكاة السنين الماضية من الثمن على هشام أو سليمان، و هذا هو الذى استظهرناه، و احتمال اشترط زكاة السنين المستقبلة من الثمن عليهما، و عليه مدار الاستدلال و هو بعيد غايته، و احتمال ارادة مقدار من المال عليهما يقدر بقدر زكاة هذه المدة من الثمن و ان لم يجمع شرائط الزكاة فى هذه المدة، و هذا أيضا بعيد، و مع بعده خروج عما نحن فيه، و احتمال شرط إخراج الزكاة الواجب على الامام عليه السّلام على سليمان و هشام كما هو مفاد القسم الثانى، و عليه فيكون خارجا عن محل الكلام اعنى القسم الأول، و احتمال ارادة زكاة الأرض المشتراة لا الثمن و هو أيضا بعيد غايته، لا سيما مع صحيح الحلبى المذكور فيه و اشترط عليه فى بيعه ان يزكى هذا المال من عنده المشار إليه بكلمة هذا الى المال المذكور فى قوله عليه السّلام باع أبى أرضا من سليمان بمال فإنه ظاهر فى جعل زكاة هذا المال الذى

هو الثمن عليه، لا زكاة الأرض التى انتقلت اليه، و مع قيام هذه الاحتمالات لا يصح الاستدلال بهما، و مع الغض عن جميع ذلك فلا يجوز العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما قديما و حديثا إذ لم يظهر العمل بهما من أحد إلا المحكى عن الصدوقين فلا يكونا حجة بسبب الاعراض عنهما. و اما صحيح ابن منصور فقد تقدم الكلام فيه و انه يدل على جواز تبرع المقرض بالزكاة عن المقترض، و لا- دلالة له على جواز اشتراطها على المقرض كما لا- يخفى، و هل فساد الشرط يقتضى فساد القرض الذى وقع الشرط الفاسد فى ضمنه أم لا؟ قولان مبنيان على ان الشرط الفاسد مفسد أم لا، و الأقوى هو الأخير، لأن الشرط لا يكون مفسدا إلا إذا كان منافيا مع مضمون العقد نظير شرط عدم التصرف فى البيع، أو عدم التملك له، و على تقدير فساد القرض فالزكاة على المقرض لا بالشرط بل بواسطة عدم انتقال المال منه اى من المقرض لكن إذا كان مع تمكنه من التصرف، هذا تمام الكلام

فی القسم الأول. اما القسم الثانی فالظاهر جواز اشتراط إخراج زكاة الواجب على المقترض من مال المقرض بناء على صحة التبرع بالزكاة كما تقدم، و يتجه لزومه حينئذ بعموم المؤمنون عند شروطهم لانه شرط سائغ فان و فی المقرض سقط الزكاة عن المقترض كما كانت تسقط عنه بأداء المتبرع، و إلا تعين عليه الإخراج، فيكون وجوب الأداء على المقرض بالشرط نظير ما لو وجب على شخص أداء دين شخص أخر بالنذر و شبهه، لكن هذا كله يتوقف على صحة التبرع بالزكاة لكی يصير واجبا بالشرط و الا فيدخل فی الشرط المخالف للكتاب و السنة كما لا يخفی.

[مسألة ۱۲ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]

مسألة ۱۲ إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فإن كان مطلقا غير موقت و لا معلقا على شرط لم تجب الزكاة فيها، و ان لم تخرج عن ملكه لعدم التمكن من التصرف فيها سواء تعلق بتمام النصاب أو بعضه، نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة وجب إخراجها أولا ثم الوفاء بالنذر، و ان كان موقتا بما قبل الحول و وفی بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب، و كذا إذا لم يف به و قلنا بوجوب القضاء بل مطلقا لانقطاع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۸۵

الحول بالعصيان، نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا إذا كان موقتا بما بعد الحول فان تعلق النذر به مانع عن التصرف فيه، و اما ان كان معلقا على شرط فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب و ان حصل بعده وجبت و ان حصل مقارنا لتمام الحول ففيه اشكال و وجوه ثالثها التخيير بين تقديم أيهما شاء و رابعها القرعة.

البحث فی هذه المسألة يقع فی أمور (الأول) ذكر فی الشرائع هذا الفرع اعنی نذر الصدقة من توابع شرط الملك حيث قال: فالملك شرط فی الأجناس كلها الى ان قال: و لو نذر فی أثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول، و جعله صاحب الجواهر فی نجاته من توابع شرط التمكن، و لكل وجه، فان متعلق النذر ان كان فعل الصدقة لم يخرج متعلقة عن الملك و لكن لا يتمكن من التصرف على تفصيل يأتی ذكره إنشاء اللّه، و ان كان النذر من قبيل نذر النتيجة فيخرج متعلقة عن الملك.

(الثانی) متعلق النذر اما يكون كليا فی الذمة كما إذا نذر التصدق بعشرين دينارا أو بأربعين شاة مثلا، و اما يكون كليا فی المعين كما إذا نذر التصدق بعشرين دينار من ألف ديناره الموجود فی صندوقه أو بأربعين شاة من قطيع غنمه، و اما يكون شخصيا كنذر التصدق بهذا العشرين أو بهذه الشياة، و حكم الكلی فی الذمة انه لا ينقطع به الحول قبل تعينه بتعين الناذر إياه فی النصاب قطعا بلا كلام، و فی الجواهر بلا خلاف أجده فيه لانه دين والدين لا يمنع من الزكاة، و لو عينه الناذر فی النصاب قبل الحول فالمنسوب الى بيان الشهيد و ان لم أجده فيه تعين المنذور بما يعينه الناذر فيلحق بالمنذور الشخصی، و لعل وجهه دعوی كون ولاية الإقباض و القبض فی نذر الكلی للناذر نظير ولاية المالك للعزل فی الزكاة، و ولاية المديون لتعيين الدين إذا امتنع الدائن عن القبض اما مطلقا أو مع المراجعة إلى الحاكم، قال فی الجواهر: و هو لا يخلو عن بحث إذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين انتهی، و هو كذلك لان ثبوت

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۲۸۶

الولاية فی الزكاة و الدين لقيام الدليل عليها لا يقتضی ثبوتها فی النذر مع عدم اشتراكه معهما فی قيام الدليل، و ليس إلحاق النذر بهما الا قياسا لا نقول به، و حكم الكلی فی المعين بعد تعيين الناذر إياه فی النصاب هو حكم الكلی فی الذمة من جهة

الإشـكال فى تعينـه بتعيينـه، و ربمـا يقـال ان عـدم التعيـن بتعيينـه فى الكلى فى المعيـن اولى منـه فى الكلى فى الذمـة، و ذلك لاشتراك الموجود فى الخارج بين المالك و بين المنذور له بالنسبة و المال المشترك لا يتميز باختيار احد الشـركاء و لو كانت القسمة تميزا لحق الشركاء لاتبعا، و لكنه يتم إذا كان النذر متعلقا بإحدى النصب على نحو الإشاعة لا على نحو الإبهام أو الكلى فى المعين و لـو لم يعينه النـاذر ففى سـقوط الزكـاة من احـدى النصب الموجـودة فى المـال و يكون التعيين الى النـاذر و عـدمه وجهـان و فى الجواهر الظـاهر سـقوط الزكـاة من أحـدها و التعيين الى النـاذر، و أورد عليه بعض شارحى النجاة بقوله و فيه تأمل كمـا لاـ يخفى، ثم قـال و الاولى ان يقال ان الكل يجرى فى الحول فله ان يتصـرف فيها الى ان يبقى النـذر فيقطع عنه الحول من حينه لتعينه بذلك قهرا.

(أقول) و لا يخفى ما فيه من التأمل، بل الحق ان يقال ان نـذر المتعلق بإحدى النصب الزكوية كبيع إحداها أو الصاع من الصبرة يقع على وجوه احتملت فى بيع الصـاع من الصـبرة، حيث ان الصـاع فى البيع قـد يجعـل مراتـا و مقـدرا للمبيع من النصف أو الثلث و غيرهما من الكسور، فمرجع بيع الصاع من الصبرة حينئذ إلى بيع العشـر منها فيما إذا كانت الصبرة مشتملة على عشرة أصوع، فبيع عشـر منها و قد عبر عنه بالصاع لكونه عشـرا منها على حسب الفرض، و يجب حينئذ ان يعلم مقدار الصبرة و اشـتمالها على عشرة أصوع لكى يقع الحكايـة عن عشـرها بالصاع لأنها لو لم تشـتمل على عشـرة أصوع بل كانت خمسـة مثلا كان الصاع خمسا منها كما لا يخفى، و بعد البيع يصير البائع و المشترى شريكين، و الصبرة مشتركة بينهما بالنسبة فيكون العشر المشاع من كل جزء منها للمشترى و تسعة أعشار منه للبائع، و لا يخفى ان تعلق النـذر بإحدى النصب هكذا يصيّر المال الموجود المشـتمل على النصـب مشتركا بين الناذر و بين المنذور له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏٩، ص: ٢٨٧

على حسب تفصـيل يـأتى ذكره، فيكـون فى حكم المـال المشـترک من انه يجب على كـل واحـد من الشـركاء زكـاة نصـيبه إذا اجتمعت فيه شـرائطها، و فى هـذه الصـورة يتم القول بـان التعيين ليس بيـد النـاذر كمـا انه فى البيع أيضـا ليس بيـد البـائع لكونه مشتركا، و تعيين المال المشترک يتوقف على رضاء الشركاء كافة و لا يتعين بتعيين أحدهم، و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الفرد المنتشـر و معنى النكرة فيجعـل المبيع احـدى الصـيعان من الصبرة القابـل الانطبـاق على كل صاع منها على البـدل مثل قابليـة انطبـاق رجـل فى جئنى برجـل على كـل فرد من افراد طبيعـة الرجل على البـدل، فالمبيع حينئـذ اعنى احـدى الصاعات من الصـبرة جزئى خـارجى مردد بين هـذا الفرد أو ذاک أو ذلـک، و تكون خصوصـية الفرديـة داخلـة فى المبيع كمـا ان النكرة إذا صـارت متعلقـة للطلب تكون الخصوصـية داخلـة فى حيز الطلب، و المشـهور على بطلاـن هـذا البيع، و قـد ذكروا لبطلانه وجوها عمـدتها إبهام المبيع، لان الموجود فى الخارج ليس الا هذا الصاع بخصوصـيته أو ذاک بخصوصـيته فكل واحد هو هو بنفسه، و ليس فى الخارج فردا مرددا بين هذا الصاع أو ذاک حتى يكون هو المبيع، فالفرد المردد مفهوم انتزاعى لا من المفاهيم المتأصلة التى يكون لها مصـداق موجود فى الخارج اى يمكن وجوده فيه، و لا منتزعـة عن منشأ انتزاع صـحيح فلا يصح تعلق البيع به و لا النكـاح و لا الطلاق فلا يصـح بيع احـد العبـدين أو أحـد الصاعين على ان يكون المبيع الفرد المردد منهما لا خصوص هـذا و لا ذاک، و لا نكاح احـدى المرأتين و لإطلاق إحـداهما، و السـر فى ذلک ان الملكية و الزوجية و ان كانت من الأمور الاعتبارية و ليست من الصـفات الخارجيـة المتأصـلة، و المحمولاـت بالضـميمة الاـ انهـا فى نظر العرف و العقلاـء تكون فى حكمها، فكما لا يمكن وجود الحموضة أو البياض أو السواد فى محل مردد مبهم بل لمكان كونها من المتأصلات و المحمولات بالضميمة يجب ان يكون لها محل موجود فى الخارج، و المردد لا يكون له وجود فى الخارج، و هكـذا الملكيـة و الزوجيـة و نحوهما من الأمور الاعتبارية يجب لها محل موجود فى الخارج و لا يصح تعلقها بالمبهم، فان قلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۸۸
فعلى هذا يجب القول ببطلان بيع الكلى فى الذمة حيث انه أيضا لا يكون موجودا فى الخارج، قلت فرق بين الكلى فى الذمة و بين الفرد المردد، فإن الكلى فى الذمة و ان لم يكن موجودا فى الخارج فعلا حين البيع لكنه قابل لان يوجد مصداقه فى الخارج فهو قابل الانطباق على الخارج، و لما كانت الذمة امرا وسيعا يعتبرها العقلاء ظرفا للمملوك يصح اعتبار الكلى فيها بالبيع ثم يوفيه بالتطبيق على ما فى الخارج، و هذا بخلاف الفرد المردد فإنه ليس له مصداق فى الخارج لما عرفت من ان الموجود فى الخارج هو ذاك أو هذا و كل منهما هو هو لا انه هو أو غيره، فليس مما يصح انطباقه على الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج ثلاثة أشياء هذا و ذاك و الثالث هو هذا أو ذاك على وجه الترديد، و شرح الكلام بالبسط فى ذلك موكول الى باب بيع الصاع من الصبرة من المكاسب، و الكلام هاهنا فى صحة نذر احدى النصب الزكوية، و فى حكم الزكاة على تقدير صحة النذر اما حكم النذر من حيث الصحة و الفساد فهل هو كالبيع و النكاح و الطلاق فلا يصح نذر التصدق بأحد الصاعين كما لا يصح بيعه، أو انه كالتكليف المتعلق به مثل جئنى برجل أو أحد الكاسين، أو يفصل بين ما إذا كان نذر الفعل فيقال فيه بالصحة لكونه كالتكليف و بين ما إذا كان نذر النتيجة فيحكم فيه بالفساد لكونه كالوضع وجوه، و اما حكم الزكاة فالأقوى عدم وجوبها فيما تعلق به النذر لانتفاء الملك عنه إذا كان نذر النتيجة، أو التمكن منه إذا كان نذر الفعل و قد يجعل الصاع عنوانا للمبيع على نحو الكلى فى المعين فتكون المبيع طبيعة الصاع القابل الانطباق على كل واحد من صيعان الصبرة و يصير المشترى مالكا لصرف وجود الصاع من الصبرة من غير انتقال خصوصية الصاع اليه بل المنتقل اليه بالبيع هو نفس الطبيعى من الصاع مجردا عن جميع الخصوصيات و ان كان يستحقها فى مقام التسليم للفرق بين كونه مالكا فعلا كما فى بيع الصاع على نحو الإشاعة و بين استحقاقه لان يملكها كما فى بيعه على نحو الكلى فى المعين، و يترتب على ذلك كون اختيار التعيين بيد البائع، حيث ان المشترى لا يملك الأنفس الصاع دون كونه بتلك الخصوصية أو هذه، فحكم الكلى فى المعين حكم الكلى فى الذمة، و لا فرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۲۸۹
بينهما الا من حيث ضيق دائرة الكلى فى المعين وسعتها فى الذمة، و كذا إذا تلف مجموع البصرة ما عدا مقدار المبيع منها يتعين الباقى للمشترى و لا يحسب التالف عليه لان صرف الوجود من الصاع الذى كان مبيعا لم يتلف حتى يحسب عليه فحينئذ ان الباقى بعد التلف ان كان مصداق صرف الوجود من المبيع ينطبق المبيع عليه قهرا من دون تطبيق، و هكذا الكلام فى الفرد المنتشر الذى كان تطبيق الصاع المبيع على الصيعان الموجود فى الصبرة بدليا فإنه إذا تلف مجموع ما فى الصبرة إلا مقدار المبيع فإنه ينطبق المبيع على الباقى قهرا، و اما على الإشاعة فالصبرة كما عرفت مشتركة بينهما فيكون التلف عليهما، فيجرى فيه حكم تلف بعض المبيع قبل قبضه هذا فى باب البيع، و هكذا الكلام فى النذر فإذا نذر نصابا من النصب الزكوية من قطيع غنم مثلا يستحقه المنذور له بالنذر فيكون كالنذر الجزئى الحقيقى الخارجى فيجىء فيه ما فى النذر الجزئى الذى هو محل الكلام فى هذه المسألة حرفا بحرف، و حكم نذره انه لا يخلو اما يكون من قبيل نذر النتيجة أو من قبيل نذر الفعل، و على كلا التقديرين فاما يكون منجزا غير معلق على شىء من زمان أو غيره، أو يكون معلقا، و على الأخير فإما يكون التعليق على غير الزمان أو يكون معلقا على الزمان، و على الأخير أيضا اما يكون الوقت المعلق عليه قبل الحول أو يكون بعده أو يكون مقارنا مع انتهائه، فهاهنا صور ينبغى البحث عنها. (الاولى) ان يكون من قبيل نذر النتيجة منجزا، و الكلام فيها تارة فى صحة النذر فى نفسه و اخرى فى حكم الزكاة بعد الفراغ عن صحة النذر، اما الكلام فى صحة النذر فتنقيح البحث عنه يتوقف على تحقيق القول فى الشرط فى ضمن العقد لكى ينكشف به حال نذر النتيجة، فنقول ان الشرط اما يتعلق بالأسباب مثل شرط البيع فى عقد أو شرط الصلح و نحوهما، و اما يتعلق بالمسببات بتلك الأسباب مثل شرط ان يكون مبيعا، و بعبارة أخرى قد يكون الشرط هو البيع المصدرى

أعنى الفعل الصادر عن البائع، و قد يكون بالمعنى الاسم المصدرى أعنى الحاصل من فعل البائع و هو مبيعة المبيع، لا إشكال فى صحة الأول و بطلان الثانى، اما صحة الأول

فلعموم دليل وجوب الوفاء بالشرط، و اما بطلان الثانى فلان المسببات انما يتحصل بأسبابها الشرعية و لم يجعل الشارع نفس الشرط سببا لحصول البيع و نحوه من المسببات فلا يدخل مثل هذا الشرط تحت عموم وجوب الوفاء إلا إذا كان متعلق الشرط هو الملكية فإنه يصح شرطها لأنها لا تكون محصلة من أسباب خاصة فيصح ان يجعل نفس الشرط من أسباب حصولها، و على هذا فلا يصح شرط المبيعية مثل ان يقول بعتك هذا الكتاب بكذا بشرط ان يكون هذا الفرس مبيعا لك، و يصح شرط الملكية بأن يقول بشرط ان يكون هذا الفرس ملكا لك، و لما كان شرط الملكية فى ضمن الإيجاب و كانت ملكية أيضا الفرس المشروطة فى ضمنه أيضا مما يحتاج الى القبول يكون قبول بيع الكتاب المشروط بهذا الشرط قبولا ضمنيا لتمليك الفرس أيضا، فيحصل ملكية الفرس للمشترى بتمليك و تملك فى ضمن الإيجاب و القبول، هذا فى باب الشرط، و اما باب النذر فكلما لا يصح نذره أيضا بعين ما ذكر فى الشرط، فلا ينعقد نذر مبيعة العين لزيد و نحو ذلك من المسببات التى لها أسباب خاصة يتوقف تحققها عليها، إذ النذر كالشرط لا يكون من الأسباب المحصلة لتلك المسببات، و يزيد النذر فى عدم صحة تعلقه بالملكية أيضا لاحتياجها الى القبول المفقود فى باب النذر دون الشرط لما عرفت من ان القبول الضمنى كاف فى الشرط، و ليس، فى النذر هذا النحو من القبول لعدم إيقاع النذر فى ضمن عقد بخلاف الشرط، فينحصر باب صحة نذر النتيجة بما إذا لم يكن من المسببات الحاصلة عن أسباب خاصة، و لم يكن تحققه موقوفا الى القبول و ذلك كالصدقة و الهدية و الأضحية و نحو ذلك مما لا يحتاج الى القبول، و اما فيما يحتاج الى القبول فقد يقال بعدم صحته لتوقفه على القبول، و النذر إيقاع لا يحتاج الى القبول، لكن الأقوى صحته أيضا لكن بعد تحقق القبول عن المنذور له، و لا منافاة بين كون النذر إيقاعا و بين توقف تحقق أثره فى بعض الموارد على القبول، و ذلك لأجل خصوصية فى المنذور هذا حكم نذر النتيجة فى نفسه، و اما الكلام فى حكم الزكاة فلا إشكال فى عدم وجوبها لو كان النذر متعلقا بما يساوى قدر

النصاب أو موجبا لنقصه و ذلك لخروجه عن الملك و صيرورته ملكا للمنذور اليه فينتقى شرط الوجوب اعنى بقاء النصاب على ملك المالك طول الحول أو قبل تعلق الوجوب.

(الصورة الثانية) ان يكون النذر من قبيل نذر النتيجة أيضا و لكن معلقا على بعد الحول، و هو يتصور على قسمين- الأول- ان ينشأ صدقية المال فى الحال و لكن يجعل بعد الحول ظرفا للأداء فيكون التعليق فى الأداء لا فى النذر، مثل جعل الوكالة فى الحال و ظرف عمل الوكيل فى المستقبل، بان يقول وكلتك فى الحال و أنت وكيلى الان فى بيع دارى غدا، و هذا بالحقيقة يرجع الى الصورة الأولى لأن النذر يكون منجزا لا- تعليق فيه و انما التعليق فى مرحلة الأداء. الثانى- ان ينشأ صدقية المال بعد الحول بان يكون الإنشاء فى الحال و المنشأ به فى الاستقبال نظير الواجب المشروط فى التكاليف و الملكية فى باب الوصية فى الوضع، حيث ان الموصى ينشأ الملكية الموصى به للموصى له بعد الموت بحيث يكون بعد الموت قيدا للملكية لا للإنشاء، فالإنشاء مطلق و المنشأ هو الملكية المقيدة بما بعد الموت، و على هذا يكون زمان خروج المال عن ملك الناذر بعد الحول، فيكون النصاب فى تمام الحول ملكا له و لا مانع عن وجوب الزكاة من ناحية الملكية، و انما الكلام فى وجوبها حينئذ من جهة تمكن المالك عن التصرف فان فيه وجهان، مختار بعض مشايخنا فى مجلس الدرس هو الوجوب، و قال (قده) لا مانع عن وجوب الزكاة أصلا لحلول الحول على المال مع كونه مملوكا للمالك، لكن الأقوى عدم الوجوب و ذلك لا من جهة سلب

الملكية بل من جهة انتفاء التمكن من التصرف قبل انتهاء الحول، لان التحقيق عدم جواز التصرف فيه قبل مجيئى الشرط تصرفا موجبا لإتلافه عقلا كأكله لو كان مأكولا و نحوه، أو شرعا كاخراجه عن ملكه و نحوه من غير فرق بين ان يكون الشرط المعلق عليه محققا كالوقت الذى يكون البحث فيه، أو مترقبا كشفاء المريض و قدوم المسافر و نحوها، و ذلك لان مجيئى الشرط مما له دخل فى القدرة على امتثال النذر، فيكون مما له الدخل فى حسن الخطاب، فيكون تفويت مقدماته قبل فعليته من قبيل مأتم

ملاكه قبل فعلية خطابه، و فى مثله يحكم العقل بقبح التفويت حكما ادراكيا من قبل متمم الجعل، و الخطاب على حسب ما أوضحنا سبيله فى غير موضع من الأصول، فيحرم عليه التفويت، و يجب حفظ القدرة إلى زمان الشرط المتوقف على إبقاء المنذور فى ملكه قابلا للخروج عن ملكه بالنذر عند مجيئى شرطه، فيحرم عليه التصرف بكل تصرف موجب لفواته عقلا أو شرعا. (الصورة الثالثة) ان يكون التعليق على آن انتهاء الحول بحيث يتحقق عند انتهائه شرط النذر و الزكاة معا فيكون آن المقارن لانتهاء الحول آن فعلية وجوب الزكاة و النذر، فعلى المختار فى الصورة الثانية من عدم وجوب الزكاة لانتفاء التمكن من التصرف لا تجب فى هذه الصورة أيضا بعين ما تقدم فى الصورة الثانية، و على القول بالوجوب فيها فهل يجب فى هذه الصورة تقديم النذر فلا تجب الزكاة، أو يجب تقديم الزكاة فلا ينعقد النذر وجهان أقواهما الثانى، و ذلك لكون اشتراط النذر بالقدرة شرعيا، و اشتراط الزكاة بالقدرة عقليا، فعند الدوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و المشروط بالقدرة العقلية يقدم الثانى على الأول، لا يقال بناء على التزاحم بين الخطابين يمكن الجمع بينهما بالقول بانعقاد النذر و تعلق الزكاة بالذمة، لأنه يقال انتهاء النوبة إلى التزاحم بين الخطا بين يتوقف على انعقاد النذر، و بما ذكرناه من كون الدوران بينهما دوران بين المشروط بالقدرة الشرعية و العقلية فعلية خطاب الزكاة لا يبقى مورد الخطاب النذر حتى يجمع بينهما بما ذكر. (الصورة الرابعة) ان يكون التعليق بما قبل انتهاء الحول، و لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة فيها لخروج المنذور عن الملكية قبل حلول الحول فلا يحصل شرط وجوبها فيكون هذه الصورة كالصورة الأولى التى قلنا بعدم وجوب الزكاة فيها من جهة انتفاء شرطه الذى هو الملك.

(الصورة الخامسة) ان يكون معلقا على غير الوقت، و حكمها هو عدم وجوب الزكاة مطلقا سواء كان المعلق عليه أمرا فى الحول أو كان فى الان المقارن لانتهاء الحول، أو أمرا بعد الحول، و على الأول أعنى ما إذا كان فى الحول حصل الشرط أو لم يحصل بعد و وجه عدم وجوبها فيما إذا كان الشرط فى الحول و قد حصل فيه هو عدم الملكية

التى شرط فى الوجوب، و فى بقية الصور من جهة انتفاء التمكن من التصرف حتى فيما إذا كان الشرط فى الحول و لم يحصل فيه، إذ قبل تبين عدم حصوله فيه لا يكون المالك متمكنا من التصرف لاحتمال حصوله فينتفى شرط الوجوب حينئذ، و لا يخفى ان الكلام فى هذه الصور الخمسة كان فى نذر النتيجة و لم يتعرض لها المصنف (قده) فى المتن، و منه يظهر حكم صور ما كان من قبيل نذر الفعل و نشير إليها إجمالا. (الصورة السادسة) ما كان النذر من باب نذر الفعل منجزا غير معلق على شيء من وقت أو غيره كما إذا نذر ان يتصدق بعين نصابه، و حكم هذه الصورة هو عدم وجوب الزكاة لا من جهة انتفاء الملك لكون المال المنذور ملكا له و لا يخرج بالنذر عن ملكه، بل لان ملكه لا يكون تاما، و ذلك لقصر دائرة سلطنته بسبب النذر على خصوص التمليك بالمنذور له، و خروج أضداد هذا التصرف عن حيطة سلطنته فلا يكون سلطانا تاما على ملكه بحيث له ان يتصرف فيه كيف شاء، بل التحقيق خروج التمليك بالمنذور له أيضا عن سلطانه، غاية الأمر بالإلزام على الفعل، فليس له القدرة عليه بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يجب عليه الفعل كما ان أضداده يجب عليه الترك، و لا فرق فى عدم وجوب الزكاة بين تعلق النذر بتمام النصاب أو ببعضه لان المدار فى الوجوب هو التمكن من التصرف فى تمام النصاب، فلو خرج النصاب و لو ببعضه

عن سلطنته لم تجب الزكاة، و هذا إذا كان تعلق النذر قبل تعلق وجوب الزكاة، و لو كان النذر بعد تعلق وجوب الزكاة بأن كان النذر فى الشهر الثانى عشر فيما فيه الحول أو بعد انعقاد الحب مثلا فى الزرع فإن أمكن الجمع بينهما وجب الجميع، و لا ترتيب حينئذ كما إذا كان له أربعين شاة مثلا و فى الشهر الثانى عشر نذر التصدق بواحد منها فإنه يخرج واحدة منها فى الزكاة و واحدة للنذر من غير اعتبار ترتيب بينهما، و لو لم يمكن الجمع بينهما كما إذا نذر فى المثال المتقدم ان يتصدق بالجميع ففى صحة نذر الجميع أو بطلانه بالنسبة إلى الواحدة التى تجب إخراجها فى الزكاة و صحته بالنسبة الى ما عداها وجهان بل قولان، و يترتب على الأول وجوب إخراج الزكاة بالقيمة و صرف الجميع فى النذر، و على

الثانى وجوب إخراج الزكاة أو لإثم الوفاء بالنذر كما عليه المصنف (قده) فى المتن، و لعل مبنى الوجهين هو الاختلاف فى نحو تعلق الزكاة بالعين فان كانت ملكا فى العين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين كما ذهب الى الأخير المصنف يكون اللازم بطلان النذر فى مقدار المخرج من النصاب زكاة لخروجه بدخول الشهر الثانى عشر عن ملك المالك، و ان كان نحو تعلقها بالعين باعتبار كونها حقا متعلقا بما تبعه العين نظير حق الرهانة أو نظير حق الجناية يكون اللازم صحة نذر الجميع حتى فى مقدار المخرج من النصاب زكاة لبقائه فى ملكه مع صيرورته متعلقا لحق المستحق على احد نحوين، و لما كان اختيار الإخراج من العين بيد المالك كان اللازم وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر جمعا بين الحقين، و الأقوى هو الأخير، و سيأتى وجهه عند تعرض المصنف له، و عليه فالأقوى فى مسئلتنا هذه هو وجوب إخراج الزكاة من غير العين و صرف العين جميعا فى النذر.

(الصورة السابعة) ما كان النذر من باب نذر الفعل موقتا بما قبل الحول فان و فى بالنذر فلا إشكال فى عدم وجوب الزكاة لخروج العين بالوفاء بالنذر عن ملكه، و كذا إذا لم يف بالنذر و قلنا بوجوب القضاء الا انه لا لخروج العين عن الملك لانه متوقف على الوفاء بل لعدم تمكنه من التصرف، بل الأقوى عدم وجوب الزكاة مطلقا و لو لم نقل بوجوب القضاء، و ذلك لا لانقطاع الحول بالعصيان كما فى المتن بل لانقطاعه بمجرد النذر الذى قد عصى به، و لكن المحكى عن شرح الروضة وجوب الزكاة لو لم نقل بوجوب القضاء، و قد أورد عليه فى الجواهر بانقطاع الحول بالنذر، نعم ينبغى استيناف حول من حين العصيان انتهى، يعنى بناء على عدم القضاء كما صرح به المصنف فى المتن حيث يقول: نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت على القول بعدم وجوب القضاء، و كذا لو كان النذر موقتا بأثناء الحول لانقطاع الحول به، و ان كان موقتا بما بعد الحول فالمحكى عن شرح الروضة كما حكاه عنه فى الجواهر انه ان كان الوجوب اى وجوب النذر لا يتعلق الا بانقضاء الحول احتمل وجوب الزكاة ثم التصدق

بالباقى إذا اتى الوقت، و عدم وجوب الزكاة نظرا الى نقض الملكية و التصرف، و ان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلنا، ثم أورد عليه فى الجواهر بأنه لا ينبغى التأمل فى تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به فى ذلك الوقت، و عليه يبنى عدم جواز إتلافه قبل الوقت، و ليس هو كالواجب الموقت فى جواز إتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لاحظ العرف. (أقول) إذا نذر فى أثناء الحول بان يتصدق بالعين الزكوى بعده بان يكون ظرف إنشاء النذر و اجراء صيغته فى الحول و ظرف الفعل و الوفاء بالنذر بعده فلا يخلوا اما يكون الالتزام بالتصدق حاليا و التصدق نفسه استقباليا نظير الواجب المعلق على القول به، حيث ان الوجوب فيه حالى و الواجب استقبالى، أو يكون إنشاء الالتزام به حاليا و الالتزام المنشأ بإنشائه استقباليا نظير الواجب المشروط على مذهب المشهور، حيث ان إنشاء الوجوب فيه حالى و الوجوب المنشأ به

استقبالی، فعلی الأول فلا ینبغی الإشکال فی عدم وجوب الزکاة قطعا، و ذلک لوجوب حفظ المال المنذور تصدقه فی وقته، و معه فلا یکون ملکه تاما فی الحول بناء علی وجوب تحصیل مقدمات الواجب المعلق قبل وقت الواجب لوجوبه قبله، و علی الثانی ربما یقال بوجوب الزکاة لعدم وجوب تحصیل مقدمات الواجب المشروط، لکن الأقوی فیه أیضا عدم الوجوب و ان لم تکن مقدمات الواجب المشروط لازمة التحصیل من ناحیة خطابه قبل فعلیته الا انه قد یجب تحصیله بخطاب أخر متمم لخطابه یکون فی حکم الخطاب المقدمی من ناحیة تمامیة ملاکه و ان کان خطابا نفسیا مستقلا الا انه ینتج ینتجه الخطاب المقدمی حسبما أوضحنا سبیله فی بحث الواجب المشروط، و ما نحن فیه من هذا القبیل حیث ان مجیئی الوقت فی النذر الموقت انما یؤثر فی حسن الخطاب بعد تمامیة ملاکه لا فی أصل ملاکه، فحینئذ یجب تحصیل مقدماته قبل وقته، و معه فلا یکون متمکنا من التصرف فلا تجب معه الزکاة.

(الصورة الثامنة) ان یکون النذر متعلقا بالفعل معلقا علی شرط غیر الوقت فلا یخلو اما ان یحصل الشرط أو لا یحصل، و علی تقدیر حصوله فاما یحصل قبل تمام الحول أو

یحصل بعد الحول أو یحصل مقارنا لتمامه، ثم المالک اما ان یعلم بحصوله أو یقطع بعدم حصوله أو یشک فی حصوله، فان علم بحصوله و قد حصل المعلق علیه قبل تمام الحول لم تجب الزکاة من غیر اشکال و خلاف فیه لوجوب صرف المنذور فی التصدق، و عدم تمکنه من التصرف فیه بسبب تحقق المعلق علیه فی الحول و علمه به أیضا فیقطع الحول قطعا، و ان حصل بعده فان قلنا بعدم وجوب تحصیل مقدمات الواجب المشروط وجبت الزکاة کما علیه المصنف فی المتن و ذلک لتحقق شرط الوجوب من الملک و التمکن من التصرف فیه طول الحول، و ان قلنا بوجوب تحصیله من ناحیة الخطاب المتمم کما أومأنا إلیه أنفا فی ذیل الصورة السابعة فلا تجب الزکاة لعدم التمکن من التصرف و هذا هو الأقوی، و ان حصل مقارنا لتمام الحول فقال المصنف (قده) فیه اشکال و وجوه أولها وجوب الزکاة و عدم وجوب النذر، و ثانیها وجوب النذر و سقوط الزکاة عکس الأول، و ثالثها التخییر بین تقدم أیهما شاء، و رابعها القرعة، و خامسها وجوب الوفاء بالنذر من العین و أداء الزکاة من غیرها، و لا یخفی انه بناء علی مختارنا من وجوب تحصیل مقدمات الواجب المشروط فی المقام من ناحیة الخطاب المتمم یکون الأقوی هو الوجه الثانی، و ذلک لعدم تمکنه من التصرف حینئذ قبل تحقق الشرط من ابتداء إنشاء النذر فینقطع الحول به، و علی القول بعدم وجوبه و بقاء التمکن من التصرف من زمان وقوع النذر إلی أخر الحول فلا وجه لتقدیم الزکاة علی النذر و لا العکس، فینبغی حینئذ إسقاط الوجهین الأولین فهل المتعین حینئذ هو التخییر لکونه من قبیل المتزاحمین المتساویین، أو القرعة لکونها لکل أمر مشکل ای مشتبه، و لو لم یکن الاشتباه واقعا ای لم یکن له واقع و اشتبه فی الظاهر بل الواقع یتحقق بالقرعة نظیر التصویب الأشعری الغیر المعقول فی تقریر الواقع فبالقرعة فی المقام یتقرر ما یقرره القرعة، أو وجوب أداء النذر من العین و أداء الزکاة من غیرها وجوه، و لعل وجه الأولی هو البناء علی کون تعلق الزکاة بالعین من باب الشرکة، أو الکلی فی المعین، کما ذهب المصنف إلی الأخیر، و وجه الأخیر هو البناء علی کون تعلقها بالعین نحو

تعلق حق الرهانة أو الجنایة، و لا یخفی ان الأخیر هو الأقوی، و علیه فالمتعین هو الأخیر، و مع الغض عنه فالأقوی هو التخییر للإشکال فی الرجوع الی القرعة فیما إذا لم یکن واقع و أرید تقریر الواقع ثبوتا بالقرعة، و عدم جواز الرجوع إلیها فی موارد الأصول العملیة التی منها التخییر کما حققناه فی الأصول، ثم ان هذا کله انما هو فیما إذا تعلق النذر بتمام العین الزکویة، أو بما یشمل مقدار المخرج من الزکاة بحیث لا یمکن الجمع بینهما، و اما مع تعلقه بما عدا مقدار المخرج من الزکاة کما إذا نذر

التصـدق بواحـدة من الأربعين شاة مثلا فلا اشـكال معه فى وجوب الزكاة و النـذر معا لعـدم التزاحم بينهما إذا لم نقل بمنع النذر عن التصـرف فى الحول، و اما على القول به كما هو المختار فيسـقط الزكاة فى المثال المـذكور اعنى ما إذا نذر التصدق بواحدة من الشـياة التى كان عـددها أربعين معلقا على شـرط حصل عنـد انتهاء الحول، فإنه لا يتمكن من التصـرف فى تمام الأربعين من حين انعقاد النـذر إلى أخر الحول و يوجب المنع عن التصـرف فى واحدة منها كما لا يخفى، هذا كله فيما إذا حصل الشـرط مع العلم بحصوله، و لو علم بعـدم حصوله فلاـ يخلو فامـا لاـ يحصـل الشـرط واقعـا و يكون علمه بعـدم حصوله مطابقا مع الواقع، أو يحصـل واقعـا، اما فى أثناء الحول أو فى أن أخر الحول أو بعـد الحول، فعلى الأول فلا ينبغى الإشـكال فى وجوب الزكاة لتحقق شرائطه من تماميـة الملك و التمكن من التصـرف و عـدم انقطاع الحول بشـىء، و على الثانى أعنى ما إذا حصل شـرط النذر فى الحول مع علمه بـأنه ممـا لاـ يحصـل علمـا غير مطابق مع الواقع، فان حصل له العلم بحصوله فى الحول فيـدخل فى الفرض الأول أعنى مـا علم بحصوله و قـد حصـل فى الحول فلاـ تجب الزكاة، و لو علم به بعـد الحول فالأقوى انه تجب الزكاة من جهـة عـدم انقطاع الحول بشـىء لتماميـة الملک فى الحول و تمكنه من التصـرف، اما الأول فلفرض كون النذر متعلقا بالفعل لا النتيجة، و اما الثانى فلاعتقاده بعدم حصول الشرط، و الذى يوجب المنع عن التصرف هو العلم بحصوله أولا أقل من احتماله. و السر فى ذلک ان حفظ القدرة فى الوفاء بالنذر فى موطن وجوبه و هو عند

تحقق الشـرط فيما كان مشـروطا و ان كان بحكم العقل، لكن حكمه هـذا ليس من باب المسـتقلات العقلية، بل انما هو من قبيل حكمه فى باب الملازمات، مثل حكمه بوجوب المقدمة أو بحجية الظن من دليل الانسداد بتقرير الكشف، حيث ان المدرک هو العقـل، و لكن المـدرک حكم شـرعى يسـتكشف بكاشـفية العقل فالعقل يكشف عن الوجوب الشـرعى العارض للمقدمـة لا انه يحكم بوجوبها اسـتقلالا، و ان كان يحكم بوجوبها كذلک أيضا الا ان البحث فى وجوب المقدمة ليس فى هذا الوجوب العقلى بل فى الوجوب الشرعى المنكشف من ناحية العقل، فوجوب حفظ متعلق النذر الى زمان حصول الشـرط شـرعى لكنه منكشـف من حكم العقل و إدراكه تماميـة الملاک، و مع انسـداد احتمال وجود الشـرط عند الناذر و اعتقاده بعدم حصوله لا يحكم العقل بلزوم حفظ متعلق النذر، و الحكم الشرعى بوجوب حفظه مع فرض حصول الشرط فى الحول واقعا و ان كان واقعا موجودا حيث انه فى وجوده غير محتـاج الى العقل لكنه ليس بمحرز، لكون محرزة هو العقل و كان مستكشـفا به، و المفروض أنه بإحرازه من ناحيـة العقـل كـان مانعـا من التصـرف المنـافى مع النـذر لاـ بوجوده الواقعى، فمع اعتقاد الناذر بعـدم حصول الشـرط لا مانع عن التصرف المنافى مع النذر فى العين المنذورة فيتحقق شرط وجوب الزكاة قطعا. و مما ذكرنا يظهر حكم ما إذا لم يحصل له العلم بوجود الشـرط أصـلا و لو بعـد الحول، بل بقى على جهله المركب إلى الأبـد فإنه تجب الزكاة عليه حينئذ بطريق اولى، هذا تمام الكلام فيما إذا قطع بعدم حصوله.

و لـو شـک فى حصوله ففى سـقوط الزكـاة أو ثبوتهـا وجوه، المحكى عن جملـة من الأسـاطين هو الأـول، و هو المصـرح به فى الجواهر، و عن القواعـد و شـرح اللمعـة التردد فيه، و اسـتدل لوجوبها بأصالـة عـدم الشـرط عند الشک فيه، و استصـحاب الجواز السابق، و لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى ان اجراء أصالة عدم الشـرط متوقف على القول بإجراء الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى لإثبات الحكم فى الحال مثل استصحاب بقاء دم المرأة إلى الثلاثة

لإثبـات كـون الموجـود من الـدم حيضـا فى الحـال، أو بقـائه الى بعـد العشـرة لإثبـات كـون الموجود بعـد العـادة اسـتحاضة، أو استصـحاب بقاء الإمام فى الركوع الى ان يلحق به المأموم لإثبات جواز القدوة فى الحال، و فى المقام لا بد من ان يجرى الأصل

فى عدم الشرط، و إحراز عدمه فى المستقبل لإثبات جواز التصرف فى الحال، و فى صحة إجراء هذا الأصل نظر، و تمام الكلام فيه فى الأصول لا ينتهى النوبة إلى التمسك به مع حكم العقل بوجوب حفظ المنذور و عدم التصرف فيه بما ينافى النذر عند احتمال تحقق الشرط، و معه لا يبقى شك فى جواز التصرف حتى يثبت بالاستصحاب، فالأقوى حينئذ هو عدم وجوب الزكاة لانقطاع الحول بواسطة النذر من جهة المنع عن التصرف بما ينافيه عند احتمال وجود الشرط، هذا و لكن المحكى عن الإيضاح فى وجه السقوط هو لزوم اجتماع الحقين المتضادين لولاه، قال (قده) لان اجتماع انعقاد الحول الموجب للوجوب بعده مع صحة النذر و استمراره يمكن استلزامه للمحال فهو محال، أما الأولى فلأنهما لو اجتمعا توقع الشرط و لم يكن له الا تلك العين استحق الفقير استحقاقا لازما، و مصرف النذر استحقاق لازم و هو يستلزم اجتماع الضدين، و اما الثانية فضرورية لأنه يمتنع استلزام المحال انتهى كلامه المحكى عنه، و لا يخفى ما فيه مع ما فيه من سوء التعبير، فان اجتماع الزكاة و النذر المستلزم للمحال لا يوجب إسقاط الزكاة لإمكان التنصيف، أو تقديم أحدهما بالقرعة، أو تقديم الزكاة على النذر و الحكم بسقوط النذر، فترجيح النذر و الحكم بسقوط الزكاة يكون من غير موجب، و كيف ما كان ففى ما ذكرنا غنى و كفاية، و معه لا حاجة الى ما استدل به، و لا وجه للترديد فى الحكم كما فى القواعد، و عن شرح اللمعة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد للّه على انعامه.

[مسألة ۱۳ لو استطاع الحج بالنصاب]

مسألة ۱۳ لو استطاع الحج بالنصاب، فان تم الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولا، فإن بقيت الاستطاعة بعد إخراجها وجب و الا فلا، و ان كان مضى الحول متأخرا عن سير القافلة وجب الحج

و سقط وجوب الزكاة، نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول، و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكاة أولا لتعلقها بالعين بخلاف الحج.

لو استطاع الحج بالنصاب كما إذا تملك نصابا من النصب الزكوية من الإبل مثلا بالإرث أو غيره و صار مستطيعا للحج فلا يخلو عن أحوال (الاولى) ان يتم الحول المعتبر فيه إذا كان مما يعتبر فيه الحول قبل التمكن من الذهاب، سواء كان قبل مجيئى أشهر الحج، أو بعده قبل سير القافلة، أو بعده و قبل التمكن من المسير وجبت الزكاة أولا ثم الحج بالباقى إن بقيت الاستطاعة بعد إخراج الزكاة، و فى بيان الشهيد (قده) لو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة وجبت الزكاة، فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج فى عامه، و هل تكون تعلق الزكاة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة أو تنقطع الاستطاعة حين تعلق الزكاة إشكال، و تظهر الفائدة فى استقرار الحج، فعلى الأول لا يستقر، و على الثانى يمكن استقراره إذا كان قادرا على صرف النصاب فى جهازه لأنه بالإهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة انتهى. أقول المعتبر فى الاستطاعة هى الاستطاعة التى بها يتمكن المستطيع من إيصال نفسه الى بلد الحج فى موسمه، لا التى تنقطع بعروض عارض عقلى أو شرعى كوجوب الزكاة مثلا بحيث لا يتمكن المكلف مع انقطاعها إلى إيجاد الحج فى مكانه و زمانه، فلا فرق حينئذ بين كشف وجوب الزكاة عن عدم وجودها، و بين انقطاعها حين تعلق الزكاة، بل الحق فساد هذا الترديد من رأس فضلا عن فساد ما يترتب عليه من الثمرة، لأن الاستطاعة إلى زمان تعلق الزكاة ليست استطاعة المعتبرة فى وجوب الحج أصلا حتى يبحث عن عدم وجودها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، بل المعتبر منها فى وجوبه هو الاستطاعة إلى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير، فحينئذ فما كان الى زمان تعلق

الزكاة ليست استطاعة حتى تنقطع بالتعلق أو استكشف بالتعلق عدمها، و ان شئت فقل انها جزء من الاستطاعة و تنصف بالاستطاعة الفعلية عند اتصالها بما يتصل بها الى زمان سير القافلة و تمكنه من المسير معها، فيكون اتصالها بما يتصل بها شرطا فى اتصافها بالاستطاعة، فما لم تكن متصلة لا- تكون استطاعة لكى يتردد فى كشف عدمها بتعلق الزكاة أو انقطاعها به، فحق التعبير ان يقال باتصالها بما يتصل بها يستكشف عن كونها استطاعة على تصوير الشرط المتأخر بناء على الكشف، لا- انه بانقطاعها عما يتصل بها يستكشف عدمها كما لا يخفى، و هذا الذى ذكرناه جار فى كل مركب سيال متدرج الوجود كالصلاة و الصوم و الحج و الاعتكاف فى الشرعيات، بل فى مثل البيت و نحوه من العرفيات، فان اتصاف الجزء الأول من الصلاة مثلا أو البيت مثلا متوقف على إلحاق بقية الأجزاء اليه فبلحوقها يستكشف ان الجزء الأول صلاة أو بيت لا ان بعدم اللحوق يستكشف انه ليس صلاة أو بيتا. (الحالة الثانية) ان يكون مضى الحول بعد سير القافلة و التمكن من المسير معه، و لا إشكال فى وجوب الحج حينئذ، فان اتى به و خرج المال بصرفه فى الحج عن النصاب و انقطع حوله به فلا زكاة قطعا، لعدم تحقق شرط الوجوب، و ان عصى و لم يحج وجبت الزكاة بعد تمام الحول و استقر الحج فى ذمته بعصيانه و ان ذهبت استطاعته بإخراج الزكاة، و وجه وجوب الزكاة عليه مع استقرار الحج فى ذمته هو ان وجوبه لا يكون مانعا عن وجوبها لان المال لا يكون مقصودا فى الحج، و لو قصد فغايته ان يكون دينا، و منه يظهر حكم الحالة الثالثة و هى ان يكون تمام الحول مقارنا مع خروج القافلة فإنه تجب الزكاة أولا- لتعلقها بالمال بخلاف الحج، حيث انه لو قصد تعلقه بالمال كان دينا فى الذمة، قال فى المحكى عن جامع المقاصد إذا اجتمع الزكاة و الحج فالزكاة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا، أو وجوب أحدهما كان سابقا، و مع ذهابها فهما متساويان انتهى، بل كلما اجتمع الزكاة و الدين فى التركة قدمت الزكاة إذا كانت فى العين بمعنى بقاء العين المتعلق بها، و كذا اجتماع الخمس مع الدين مع بقاء العين المتعلق به، و هذا بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٠٢

عداهما من الحقوق كالكفارات و غيرها مما لا تعلق لها بالعين فإنها كباقى الديون التى توزع التركة عليها مع القصور، و كذا الخمس و الزكاة مع ذهاب العين و انتقالهما للذمة، خلافا لبعض العامة فقدمها على الديون على كل حال للنبوى: دين اللّٰه أحق بالقضاء، و عن بعض أخر منهم عكس ذلك فقدم حق الآدمى مطلقا و لو مع بقاء العين المتعلق للزكاة و الخمس، و قواه فى المحكى عن الشهيد، و عن ثالث منهم التسقيط مطلقا، و عن العلامة نفى الباس عنه، و الأقوى ما ذكرناه من تقديم الزكاة و الخمس على الدين مع بقاء العين، و التقسيط بينهما مع ذهاب و العين و انتقالهما بالذمة، و من جميع ذلك يظهر حكم اجتماع الخمس مع الحج و انه لا يمنع عنه الحج إذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة، و لو ربح فى عام الاستطاعة سقط الخمس عما يصرفه فى الحج فى ذلك العام لكونه مؤنة و الخمس يخرج بعد خروج المؤنة من الربح.

[مسألة ۱۴ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]

مسألة ۱۴ لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بان كان مدفونا و لم يعرف مكانه، أو غائبا أو نحو ذلك ثم تمكن منه استحب زكوته لسنة، بل يقوى استحبابها لمضى سنة واحدة أيضا.

لو مضى على المالك سنون لا يتمكن من التصرف فى ماله، اما لفقده أو دفنه أو غيبته و نحو ذلك، ثم عاد المال اليه و تمكن من التصرف فيه زكاة لسنة واحدة استحبابا كما فى الشرائع، و اعترف بعدم وجدان الخلاف فيه، و فى المدارك و الجواهر و عن التذكرة انه مستحب عندنا، و عن المنتهى إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة، ذهب إليه

علمائنا، و يدل عليه من الاخبار خبر سدير الصيرفى عن الباقر عليه السلام ما تقول فى رجل كان له مال فانطلق به فدفنه فى موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذى ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلک ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال

بعينه كيف يزكيه قال: يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه و ان كان احتبسه، و موثق زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال فى رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه قال: فلا زكاة عليه حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد، و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، و ظاهر هذين الخبرين و ان كان هو وجوب زكاة المال الغائب لسنة واحدة، و قد حكى عن بعض متأخر المتأخرين، و استظهره فى مفتاح الكرامة عن نهاية العلامة بعدم ذكر الاستحباب فيها و هو المحكى عن بعض العامة أيضا الا انه يجب رفع اليد عن ظهورهما فيه بما دل على عدم الزكاة فى المال الغائب الى ان يقع فى يد المالک، و تحت تصرفه و يحول عليه الحول و هو فى يده، و ذلک مثل صحيح إبراهيم قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكاة قال عليه السلام:

إذا أخذها ثم يحول عليه الحول يزكى، الدال بمفهومه على عدم الزكاة ما لم يأخذها، أو أخذها، و لم يحل عليه الحول، و موثق إسحاق بن عما، عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدرى اين هو و مات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه، قال: يعزل حتى يجيء، قلت فعلى ماله زكاة قال: لا حتى يجيء، قلت فإذا جاء يزكيه فقال: لا حتى يحول الحول فى يده، فإنه صريح فى نفى الزكاة عنه حتى يحول عليه الحول بعد تمكنه من ماله بمجيئه، و فى حكم هذين الخبرين فى الدلالة على عدم الوجوب غيرهما مضافا الى نفى الخلاف فى عدم الوجوب، بل الإجماع المحكى على عدمه فى لسان جملة من الأساطين و لا ينبغى التأمل فى الحكم المذكور أصلا، لكن فى زكاة الشيخ الأكبر (قده) حمل السنة على السنة الأولى التى حال عليه الحول قبل الفقدان، و جعل أول زمان الفقدان بعد حلول الحول الذى ذهب عنده المالک ليخرجه من موضعه فلم يجده، و لا بأس به الا انه يجيء البحث فى عدم إحراز التمكن قبل حلول الحول، و سيأتى شرح الكلام فيه الا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) ظاهر خبر سدير هو ثبوت الاستحباب فى المال المدفون، و خبر زرارة

فى المال الغائب، و قد اختلف التعبير فى عبائر القوم عن موضوع الحكم، و ظاهر الشرائع جعل المدار فى المال المفقود فإنه بعده قال لا زكاة فى المغصوب و لا فى المال الغائب و لا فى الرهن و لا فى الضال و المفقود، قال فان مضى عليه سنون و عاد زكاه لسنة واحدة استحبابا انتهى، فان الظاهر من ضمير المجرور فى قوله (عليه) ان يرجع الى الأخير و هو المال المفقود، و قد صرح بذلک فى القواعد أيضا حيث قال و لو مضى على المفقود سنون ثم عاد زكاه لسنة استحبابا، و عن المنتهى التعبير بالمغصوب أو الضال على نحو الترديد، و فيه إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب إليه علمائنا، و عن الوسيلة و التذكرة و النهاية و الإرشاد التعبير بالضال و المفقود، و عن بعض أخر كما هو المصرح فى المتن التعبير بعدم التمكن من التصرف و هذا هو الأولى، لأن المدار فى سقوط الوجوب على عدم التمكن سواء كان لأجل دفن المال، و الجهل بموضعه، أو غيبة المالک عنه، أو ضلال المال، أو صيرورته مغصوبا، و نحو ذلک، و لا يتوهم اختصاص الاستحباب بخصوص مال المدفون و الغائب جمودا على ظاهر خبرى سدير و زرارة بدعوى عدم المنافاة بين سقوط الوجوب فى كلما لا يتمكن فيه من التصرف، و اختصاص الاستحباب بخصوص المدفون و الغائب بقيام الدليل على الاستحباب فيهما دون ما عداهما مما لا يتمكن من التصرف، و ذلک لان المستفاد من خبرى سدير و زرارة هو كون مورد الاستحباب هو ما لا يقدر على التصرف لا لخصوصية

للدفن و الغيبة فيه كما يشهد بذلك قوله عليه السلام فى خبر سدير بعد قوله عليه السلام يزكيه لسنة واحدة لأنه كان غائبا عنه حيث انه عليه السلام علل سقوط وجوب الزكاة عن المدفون، و ثبوت الاستحباب فيه بغيبته، فيستكشف منه نفى اختصاص الاستحباب بالمدفون و ان العبرة فيه على الغيبة، و الغرض من هذا الاستشهاد هو نفى توهم الاختصاص بالمدفون، و ان لم يكن فيه شهادة على عدم الاختصاص بالغائب لكن قوله عليه السلام فى ذيل خبر زرارة و ان كان يدعه متعمدا و هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، هو كون العبرة على عدم القدرة حيث جعل المدار

فى نفى الوجوب و إثبات الاستحباب هو عدم القدرة على الأخذ لا خصوص غيبة المال كما لا يخفى، هذا مع انه لم يذهب اختصاص الاستحباب بمورد الخبرين اعنى المدفون و الغائب، إلى وهم و لم يحك عن أحد. (الثانى) ظاهر عبارة الشرائع و القواعد و جملة أخرى من كلمات الأساطين هو ثبوت الحكم المذكور فيما إذا كانت مدة عدم التمكن من التصرف ثلاث سنين، و لعل ذلك اما لأجل الاقتصار فى الحكم المذكور على مورده و هو ثلاث سنين المعبر به فى خبر سدير، و السنين الغير الصادق على الأقل من ثلاث المعبر به فى خبر زرارة، فيكون اختيارا منهم على اختصاص الحكم بما إذا كانت المدة ثلاث سنين أو أكثر، و اما لأجل الاقتصار فى التعبير بلفظ الخبر و ان لم يكن الحكم عندهم مخصوصا به، و فى البيان و عن جامع المقاصد و المفاتيح انها كانت سنتين فصاعدا، و استظهر فى الجواهر عدم اعتبار السنين من عبارة المنتهى و المبسوط، و لعل منشأ الاستظهار عن الأول عدم التقييد فيه بالسنين حيث قال: إذا عاد المغصوب أو الضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة، فإن إطلاقه يشمل ما إذا لم تكن المدة ثلث سنين، و نفى عنه البأس فى المدارك، و فى مفاتيح الكرامة انهم حملوا عبارات الأصحاب على ذلك، و لعل منشأ الحمل حملهم كلمة السنين الظاهر فى الجمع الذى لا يكون أقل من الثلاث على ما فوق الواحد الشامل للاثنين و ما فوقه و هو بعيد فى مقام الحمل، لكن الأقوى فى الحكم هو عدم الاختصاص بثلاث سنين و ان كان المذكور فى خبر سدير صريحا هو ذلك لكنه لا ينفى الحكم عن الأقل من الثلاث غاية الأمر عدم تعرضه لإثباته فى الأقل، لكن إطلاق موثق زرارة يدل على ثبوته فيه حيث ان فى صدره لم يؤخذ قيد السنين بل المفروض فيه هو مال رجل غائب عنه لا يقدر على أخذه، و ان كان فى ذيله التعبير بالسنين فيما إذا قدر على أخذه حيث قال عليه السلام فعليه زكاة لكل ما مر به من السنين، الا انه لا يقيد إطلاق الصدر مع إمكان ان يدعى ظهور قوله عليه السلام ما مر به من السنين فى سنة واحدة أو أكثر، و عليه فيمكن دعوى دلالته على كفاية الغيبة فى الاستحباب و لو كان عاما واحدا كما قواه فى المتن، و يمكن حمل

إطلاق عبارة المنتهى عليه و لا بأس به، نعم لا يشمل إطلاقه الأقل من السنة كما لا يخفى، و قد صرح به فى الجواهر أيضا قال (قده) نعم تلفيق العام من الضلال و الوجدان لا دليل على الاستحباب فيه، و التسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك انتهى، و مراده (قده) من عدم الدليل على الاستحباب فيه هو نفى دلالة إطلاق خبر زرارة عليه، و من عدم صلاحية التسامح لاقتضائه ذلك هو عدم تحقق موضوعه و هو البلوغ و لو بواسطة فتوى فقيه به إذ لم يحك الاستحباب فى الأقل من السنة عن احد مع ما فى دليل التسامح من الاشكال حسب ما قرر فى الأصول. (الثالث) لو دفن مالا- و لم يختبره سنتان أو أزيد ثم اختبره فجهل موضعه ثم وجده، أو لم يجده أصلا، فشك فى انه قبل الاختبار هل كان متمكنا منه بحيث انه لو اختبره لوجده أو انه لو اختبره كان موضعه مجهولا فهل تجب زكاة الأعوام السابقة على الاختبار أم لا (وجهان) قال فى الجواهر قد يتجه الوجوب هنا لأصالة تأخر الحادث و هو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن الى آن الجهل، ثم قال اللهم الا ان يقال ان الأصل لا يصلح لتنقيح الشرط الذى هو صدق كون المال عنده و فى يده فى هذه المدة إذ يمكن تقدم التلف فيكفى حصول الشك فى الشرط فى

سقوط المشروط، و أصالة تأخر الحادث لا يقتضى حصول تلك الصفة عرفا على ان أصالة براءة الذمة و عدم تعلق الزكاة بالمال تقتضى العدم، بل هما محصلان للمطلوب بلا واسطة بخلاف أصل تأخر الحادث انتهى. (أقول) لا بأس بتفصيل الكلام فى المقام، فاعلم ان الشك فى الواجب المشروط قد يكون من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك فى اشتراط وجوب الزكاة شرعا بالتمكن من التصرف، و فى مثله يكون المرجع هو إطلاق دليل الوجوب لو كان، و الا فالأصول العملية، و قد تقرر فى الأصول اختلاف مؤدى المرجعين، فان نتيجة إطلاق دليل الوجوب هو عدم الاشتراط، و نتيجة الرجوع الى الأصول العملية التى هى البراءة فى المقام هو الاشتراط اى تضييق دائرة الوجوب بما علم به قطعا و هو حالة وجود الشرط لانه المتيقن، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة، و قد يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية كما إذا علم باشتراط الوجوب

بالتمكن و كان التمكن موضوعا عرفيا و الموضوع المأخوذ من العرف و لو كان من أظهر المفاهيم ينتهى بالأخرة الى ما يشك فى صدقه عليه كما إذا كان الماء صافيا و أورد عليه التراب شيئا فشيئا يسيرا فيسيرا فإنه ينتهى الى ما يشك فى صدق الماء عليه الى ان يبلغ الى ما يقطع بصحة سلب الماء عنه و صدق الوحل عليه، و يعبر عن هذا بالشك فى الصدق فى مقابل الشك فى المصداق الذى منشئه عروض العوارض الخارجية، مثل ما إذا شك فى صدق الماء على المانع الموجود فى البيت لأجل عروض الظلمة، أو اشتباه الماء بغيره، و من المعلوم ان منشأ الشك فى الصدق هو الشك فى المفهوم عرفا من حيث السعة و الضيق، فالشك فى صدق الماء على ما اختلط بقدر معين من التراب يرجع الى الشك فى كون مفهوم الماء عند العرف أخذ بمرتبة يصدق على مثل ذلك المختلط بالتراب، أو انه أضيق بحيث يكون هذا المختلط خارجا عن دائرته، و لا يخفى ان هذا الشك أيضا يرجع الى الشك فى أصل الاشتراط، فإذا علم بان التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا استطاعة و شك فى ان التمكن من المسير اليه حافيا هل هو استطاعة عرفا أم لا يكون المتعين من وجوب الحج هو عند التمكن من المسير اليه راكبا أو راجلا، و يكون مع التمكن من المسير حافيا شاكا فى أصل الوجوب، فإذا كان هناك إطلاق يرفع به اشتراط الوجوب بالتمكن المخصوص اعنى تمكن المسير راكبا أو راجلا فيكون هو المرجع و يثبت به الوجوب مع التمكن من المسير حافيا، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة عن الوجوب عنه، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده فى الجواهر فى حكم الشك فى التمكن من التصرف قال (قده) و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الافراد يقوى سقوط الزكاة للأصل بعد قاعدة الشك فى الشرط شك فى المشروط، و ربما احتمل الوجوب للإطلاق و رجوع الشك فى الفرض الى الشك فى الاشتراط لا فى تحقق الشرط، و الأول أظهر انتهى، وجه النظر هو فساد الترديد بين الاحتمالين، و الحكم بأظهرية الأول لما عرفت من انه مع وجود الإطلاق لا محيص الا عن الرجوع اليه و مفاده هو الوجوب، و مع عدمه يجب الرجوع الى البراءة و قاعدة

التى ذكره فليس الاحتمالان فى عرض واحد حتى يردد بينهما ثم يجعل أحدهما أظهر، و قد يكون من جهة الشبهة المصداقية كما إذا علم باشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، و علم انها عبارة عن التمكن من المسير الى الحج راكبا أو راجلا، و ان التمكن من المسير اليه حافيا لا يكون باستطاعة عرفا، و لكن الشك فى تمكنه من المسير اليه راكبا أو راجلا مع القطع بالتمكن من المسير اليه حافيا، أو علم باشتراط وجوب الزكاة بالتمكن من التصرف فى المال، و علم بتنقيح العرف لافراده، و شك فى تحققه كما فى المقام حيث انه قبل اختبار المدفون يشك فى تمكنه من التصرف لأجل الشك فى جهله بموضعه قبل الاختبار، و لا ينبغى الإشكال فى انه إذا كان أصلا محرزا فى البين يحرز به وجود الشرط يكون هو المرجع، كما إذا كان مستطيعا قبل أشهر الحج، و شك فى بقاء استطاعته فيه، فإنه يستصحب بقائه، أو كان ماله بقدر النصاب فشك فى نقصانه فإنه يرجع الى استصحاب

بقائه، و إذا لم يكن أصلا محرزا لوجوده يكون مقتضى الصناعة العلمية أولا هو الرجوع الى الأصل المحرز لعدم الشرط لو كان كما إذا علم بعدم وجود الاستطاعة أولا- ثم شك فى حصولها، أو كان عالما بعدم بلوغ ماله قدر النصاب ثم شك فيه، و مع عدمه يكون المرجع هو البراءة كما إذا ورث عينا زكوية يشك فى كونه بقدر النصاب فيشك فى وجوب الزكاة عليه من جهة الشك فى تحقق شرط وجوبها فى الخارج الا انه خرج عن حكم هذه الصناعة بوجوب الفحص فى بعض الموارد، و عدم وجوبه فى بعض اخرى، و ضابط ما يجب فيه الفحص عند الشك فى تحقق شرط الوجوب عما لا يجب فيه هو ان كل مورد يلزم من الرجوع الى الأصل النافى للتكليف سواء كان محرزا كأصالة عدم الاستطاعة عند القطع بعدمها سابقا، أو غير محرز كأصالة البراءة عن الوجوب إذا لم يعلم بالحالة السابقة للشرط عدم امتثال التكليف فى أغلب موارد تحقق شرطه يجب فيه الفحص، و ذلك كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالنصاب الأول فى الزكاة، فإن حصول الاستطاعة فى الأغلب تدريجى، و الدفعى من حصولها بالنسبة إلى التدريجى منه قليل كما إذ أورث الشخص عن مورثه ما لا يستطيع به دفعة، إذ الغالب

حصولها بالكسب الموجب لحصولها بالتدريج، و إذا كان المرجع عند الشك فى حصولها هو الأصل النافى لزم ترك امتثال هذا الواجب فى موطن فعلية وجوبه بتحقق شرطه فى الغائب، و هو مناف مع تشريعه، و فى مثله يحكم العقل حكما ادراكيا بوجوب الفحص، حيث ان تركه مؤد إلى ترك الواجب كثيرا، فوجوب الفحص حكم مقدمى شرعى لكن بخطاب أصلى لا- ترشحى مقدمى ناش عن وجوب ذى المقدمة لأن المفروض تحقق الشك فى وجوب ذيها و لكنه مستكشف من ناحية حكم العقل، و هذا أيضا من الموارد التى يحكم بوجوب مقدمات واجب المشروط قبل تحقق وجوبه، و فعليته من ناحية خطاب المتمم، و كذا الحال فى الشك فى بلوغ المال الى النصاب الأول إذ الرجوع الى الأصل النافى فيه أيضا ينتهى إلى ترك امتثال الواجب عند فعلية وجوبه لكون حصول النصاب الأول أيضا تدريجيا يكون مشكوك الحصول فى الغالب، و كل مورد لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافى المحذور المذكور فيرجع اليه و لا يجب فيه الفحص، و ذلك كالشك فى بلوغ النصاب الأخير فى النقدين، أو غير النصاب الأول من نصب الانعام، حيث ان الشك فيه قليل لا يلزم من الرجوع الى الأصل النافى فى مورده تعطيل امتثال ذاك التكليف فى كثير من موارد فعليته، و لأجل ذلك فرق الأصحاب فى حكم الشك فى بلوغ المال الى النصاب الأول. فحكموا فيه بوجوب الفحص، و حكم الشك فى بلوغه الى النصاب الثانى و الثالث إلى أخر النصب فحكموا فيه بالبراءة كما سيأتى إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما أفاده فى الجواهر يكون من قبيل القسم الثالث اعنى الشك فى تحقق مصداق شرط الوجوب، و لا يخفى ان الأصل الجارى فى المقام هو الأصل المحرز المثبت للتكليف و هو أصالة بقاء التمكن من التصرف الثابت قبل دفن المال فى الأرض، و معه فلا- يكون محلا- للرجوع الى البراءة لكونها محكومة بالاستصحاب، و اما أصالة تأخر الجهل الى آن القطع به فهى غير جارية فى المقام، لأن الأثر انما يكون مترتبا على التمكن من التصرف، و بتأخر الجهل الى آن القطع به لا يثبت التمكن من التصرف الأعلى القول بالأصل المثبت، لان ترتب التمكن من التصرف على

تأخر الجهل و تسببه عنه لا يكون شرعيا حتى يكون الأصل الجارى فى السبب مغنيا عن الأصل فى المسبب، و إذا لم يكن أصالة تأخر الجهل جارية يكون المرجع هو أصالة بقاء التمكن من التصرف من غير اشكال، و هل هذا الأصل إلا كأصالة بقاء سائر شرائط الوجوب عند الشك فى بقائها كالعقل و الملك و نحوهما فكما انه عند الشك فى بقاء الملك يكون المرجع هو استصحاب بقائه فكذا عند الشك فى بقاء التمكن كما لا يخفى.

[مسألة ۱۵ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة]

مسألة ۱۵ إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة أو بعد مضى الحول متمكنا فقد استقر الوجوب فيجب الأداء إذا تمكن بعد ذلك و الا فإن كان مقصرا يكون ضامنا و الا فلا.

اعلم ان الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) قالوا بعد ذكر شرائط وجوب الزكاة ان إمكان أداء الواجب معتبر فى الضمان لا- فى الوجوب، و صرحوا بالإجماع على اعتباره فى الضمان، بل على عدم اعتباره فى الوجوب، و المراد من اعتباره فى الضمان انه إذا استقر عليه الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مثلا فيما يعتبر فيه الحول مستجمعا شرائط الوجوب، و أمكنه الأداء فهو ضامن حتى يؤدى، و ان لم يتمكن من إخراجها و لم يفرط و تلفت بتلف جميع النصاب أو كانت معزولة فتلفت أو تلف بعض النصاب لم يضمن لأنه أمين على حد غيره من الامناء، و يدل عليه من الاخبار حسنة ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام رجل بعث بزكاة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم؟

قال: إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت عن يده، و كذا الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه الذى أمر بدفعه اليه و ان لم يجد فليس عليه ضمان، و خبر زرارة عنه عليه السّلام أيضا عن رجل بعث إليه أخ

زكاة ليقسمها فضاعت، فقال: ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان، قلت و ان لم يجد لها أهلا فسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال: لا و لكن ان عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها، و لا فرق فى الضمان مع التمكن من الأداء بين المطالبة بها و عدمها إجماعا كما عن كشف الحق، و المخالف فيه هو أبى حنيفة فاعتبر فى الضمان المطالبة بها و هو مردود، و لو أتلف النصاب بعد الحول قبل إمكان الأداء وجبت الزكاة عليه سواء قصد بذالك الفرار أم لا، و ذلك لقاعدة الإتلاف: و كذا لو مات بعد الحول فإنه لا- تسقط عنه الزكاة بموته سواء تمكن من الأداء أم لا، و التمكن من الدفع الى الامام عليه السّلام أو النائب تمكن من الأداء فهو ضامن و ان لم يطالباه، و لو دفعها الى الساعى برء عن ضمانه و لو تلف عند الساعى كما سيأتى.

[مسألة ۱۶ الكافر تجب عليه الزكاة]

مسألة ۱۶ الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا تصح منه إذا أداها نعم للإمام عليه السلام أو نائبه أخذها منه قهرا و لو كان قد أتلفها فله أخذ عوضها منه.

ينبغى تحرير الكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الأول) فى ان الكافر هل هو مكلف بالفروع كما انه مكلف بالأصول أم لا، المشهور بين أصحابنا ان الإسلام و الايمان ليسا شرطا فى التكليف، بل الكفار و المخالفون مكلفون بالفروع كتكليفهم بالأصول بل قيل ان الظاهر من عبارة كثير من الأصحاب الإجماع على ذلك، بل كونه من ضروريات مذهب الإمامية لأنهم يعبرون بلفظ عندنا أو عند علمائنا الظاهرة فى كونه كذلك عند الإمامية جميعا، و حكى الخلاف لبعض المحدثين كالكاشانى و الأمين الأسترابادى و صاحب الحدائق و سبقهم على ذلك الأردبيلى و صاحبى المدارك و الذخيرة من التأمل و الاشكال فى دليل المسألة دون موافقتهم فى الحكم، و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب الكريم جميع آيات الأحكام العامة الشاملة لجميع الناس و المكلفين من غير اختصاص منها بخصوص المسلمين أو المؤمنين، و ذلك مثل قوله

تعالى يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا و لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ و وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ من قتل نفسا فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ، و نظائرها و هى كثيرة، و ما ورد فى عقاب الكفار بترك الفروع مثل قوله تعالى ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، و قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ، و نحوهما و هى أيضا كثيرة.

و من السنة ما دل بعمومه أو إطلاقه على شمول الحكم من الوضع أو التكليف لكل انسان كافرا كان أو مسلما، مثل على اليد ما أخذت، و إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، و البيعان بالخيار، و ما ورد من الاخبار المتظافرة فى بناء الإسلام على الخمس. الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية، و ما ورد فى حدود الايمان، و فى خبر ابى بصير السائل عن الصادق عليه السّلام عن الدين الذى افترض اللّه على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره، فقال عليه السّلام شهادة ان لا إله إلا اللّه، و ان محمدا رسول اللّه، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا، و صوم شهر رمضان، و الولاية، و خبر هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام ما كلف اللّه العباد الا ما يطيقون انما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلاة، و كلفهم من كل مأتى درهم خمسة دراهم، و كلفهم صيام شهر فى السنة، و كلفهم حجة بيته و هم يطيقون أكثر من ذلك، و نظائرهما من الاخبار المتظافرة التى لا يمكن إحصائها كثرة. و من الإجماع ما ادعاه غير واحد من الأصحاب، قال فى الجواهر فى مسألة وجوب الزكاة على الكافر بلا خلاف معتد به بيننا لأنها من الفروع التى قد حكى الإجماع فى كتب الفروع و الأصول على خطابه بها، و قد عرفت انه لم يحك الخلاف الا عن جملة من المحدثين. و من العقل بوجهين (الأول) تقرير اللطف ضرورة ان ما يدعو من اللطف بالنسبة إلى تكليف المسلمين بعينه موجود بالنسبة إلى الكافرين، فكما ان المانع مفقود فى تكليفهم مفقود أيضا فى تكليف الكفار الا ما يتوهم كونه مانعا الذى يأتى اندفاعه فلا موجب لاختصاص التكليف بالمسلمين مع عموم علته و شموله لغيرهم، قال فى التجريد: و علة حسنه عامة، يعنى ان علة حسن التكليف و هى التعريض للثواب عامة بالنسبة إلى المؤمن و الكافر فيجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۳

ان يكون التكليف أيضا عاما بعموم علته. (الثانى) انه لو لا تكليف الكفار بالفروع للزم تساوى من يصدر منه الشرور كالظلم و القتل و الأسر و النهب و غير ذلك مع من لم يصدر عنه شىء من ذلك، بل صدر منه الخير مثل اعانة المؤمنين و إكرامهم و إطعامهم فى العقاب، لاشتراكهما فى ترك الأصول و عدم تكليفهم بالفروع، و ضرورة العقل قاض ببطلانه، بداهة عدم تساوى قاتل النبى و معينة من الكفار فى العقاب، و ليس الا للعقاب على الفروع كالأصول، لا يقال عدم تساويهم فى العقاب لا يستلزم كونهم مكلفين بفروع شرع الإسلام، بل لعل ذلك لارتكاب ما هو قبيح فى شرعهم، لانه يقال مضافا الى فرض الكلام فى الكافرين الذين لا ملة و لا نحلة لهم من الطبيعيين اللذين لم يقروا بشريعة أصلا ترتب العقاب بارتكاب ما هو منكر فى شرعهم مناف مع ثبوت الإسلام و كونه ناسخا لما قبله من الشرائع فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لأجل مخالفته دون الإسلام، و لكن يمكن ان يقال ثبوت التفاوت بين مرتكب القبيح العقلى، و بين مرتكب الحسن العقلى من الكفار لا تقتضى تكليفهم بالفروع، لكون الكلام فى غير المستقلات العقلية، و فيه دعوى القطع بتفاوت المخالف و الموافق منهم فى الفروع الثابتة بالشرع ابتداء ممنوعة كيف و هو أول الكلام، و هذا الدليل فى محل البحث ليس بشىء، و استدل المخالف فى المسألة بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب الخطابات الواردة فى حق المؤمنين كقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، الظاهرة فى اختصاصها بهم، و هى كثيرة، و بها يقيد أو يخصص إطلاقات الشاملة للكفار و عمومها. و الجواب منع اختصاص تلك الخطابات المصدرة بيا ايها الذين أمنوا- بالمؤمنين أولا، و انما النكتة فى تخصيص الخطابات بهم مع كون الحكم يشمل غيرهم أيضا هو إظهار التلطف و شرف المؤمنين، و يدل على ذلك وقوع الخطاب بالمؤمنين فيما لا يختص بهم من الأحكام الأصولية قطعا مثل قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا آمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ، و قوله تعالى يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، و نحوهما، و منع تقييد الطائفة الأولى بها على تقدير اختصاصها بالمؤمنين ثانيا، و ذلك لعدم التنافى بين شمول بعض الأحكام للمؤمن و الكافر

بدليل عام يشمل لهما، و اختصاص بعضها بالمؤمن بدليل يختص به لكونهما مثبتين مع عدم العلم بوحدة المكلف من الخارج، و انما التنافى بينهما يتم على القول باعتبار مفهوم اللقب و هو ممنوع كما حقق فى محله. و من السنة بجملة من الروايات مثل ما دل على توقف التكليف على الإقرار و التصديق بالشهادتين كصحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له أخبرنى عن معرفة الإمام منكم واجبة على الخلق، فقال عليه السّلام ان اللّه تعالى بعث محمدا صلى اللّه عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولا و حجة للّه على خلقه فى أرضه فمن أمن باللّه و بمحمد رسول اللّه و اتبعه و صدقه فان معرفة الإمام هنا واجبة عليه و من لم يؤمن باللّه و رسوله و لم يتبعه و لم يصدقه و يعرف حقهما كيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن باللّه و رسوله، و فى تفسير القمى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لٰا يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ قال عليه السّلام: أ ترى ان اللّه عز و جل طلب من المشركين زكاة أموالهم و هم يشركون به حيث يقول وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لٰا يُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ إنما دعى اللّه للايمان به فإذا أمنوا باللّه و رسوله افترض عليهم الفرض، و ما ورد من تخصيص الأمر بطلب العلم بالمسلم أو مع زيادة المسلمة و لو كان الكافر أيضا مكلفا بالفروع لوجب عليه الطلب أيضا، و أجيب عن الاستدلال بالأول أولا بأنها أخبار احاد لا تقاوم مع ما تقدم من الأدلة، و بأنها لا تدل على الترتيب فى الطلب بل غاية الأمر تسليم دلالتها على الترتيب فى المطلوب حيث ان الإسلام و الايمان من شرائط الوجود و المقدمات الوجودية نظير الطهارة بالقياس إلى الصلاة ثانيا، بل الإنصاف ان يقال يكون مفاد تلك الاخبار هو الترتيب فى مقام الأمر بالمعروف و الحث على الطاعة و مراعاة الأهم فالأهم لا فى مقام الترتيب فى التكليف نفسه أو فى المكلف به، و عن الثانى بان ما فسره الامام على تأويل للخبر و لا ينافى الأخذ بظاهر الآية أيضا فتأمل.

و عن الثالث بما مر فى الجواب عن الاستدلال بالآيات من ان دلالتها على الاختصاص مبنى على اعتبار مفهوم اللقب. و من العقل بوجوه (الأول) الغرض من التكليف هو البعث على إيجاد متعلقة، و لأجل ذلك يجب ان يكون مقدورا ممكن الحصول من

المكلف حتى لا يخلو البعث عن الفائدة، و متعلق التكليف ممتنع الحصول من الكافر حال كفره إذ لا بحث فى شرطية الإسلام فى الصحة، و من المعلوم البديهى عدم المشروط عند عدم شرطه قضاء للشرطية، و هذا ظاهر، و كذا بعد إسلامه لأن الإسلام سقط لما قبله بحكم انه يجب عما سلف فحينئذ لا يمكن حصوله منه على وجه يوافق الأمر و امتثالا له أصلا، اما لانتفاء شرطه إذا كان فى حال الكفر، أو لسقوط الأمر عنه إذا كان فى حال الإسلام. و الجواب عنه أولا انه لا يتم فى غير العبادات لأن شرطية الإسلام فى الصحة انما هى فيها لا فى مطلق التكاليف من العدمية أو الوجودية غير العبادات كما لا يخفى، و ثانيا انه لا يتم فى العبادات أيضا على نحو الإطلاق فى التكاليف المالية الصرفة التى منها الزكاة و الخمس و نحوهما على حسب ما يأتى فى المقامات الاتية، و ثالثا انه لا يتم فى العبادات المحضة التى لا مالية فيها أصلا كالصلاة مثلا أيضا على نحو الإطلاق، لأن الموسعات التى قد مضى من الوقت مقدار أدائها بشرائطها و هو كافر فأسلم لا تسقط عنه بالإسلام، بل يأتى به بعد إسلامه و هو مكلف به فى حال الكفر لإمكان تحصيل شرطه له بالإسلام، و ليس تكليفه به فى حال الكفر بشرط الكفر حتى يكون ممتنعا عليه، إذ فرق بين التكليف فى حال عدم الشرط و بينه بشرط عدمه، بل التكليف لا يصح الا فى حال عدم شرط من شرائط وجوده بالمعنى الأعم أى عند فقد شىء من مقدمات وجوده سواء كان من مقتضية أو شرائطه بالمعنى الأخص أو المانع، و بالجملة فالتكليف لا يصح الا فى حال فقد شىء مما له الدخل فى وجوده، و يكون الغرض منه قلب تلك الحالة بحالة وجود

كلما له الـدخل فى وجوده المنتهى الى الوجود، و من ذلـك يطلع كونه باعثـا، و مع تحقق جميع ماله الـدخل فى الوجود يكون الوجود واجبا بوجود علته، و لا معنى للبعث إليه حينئذ قطعا فكما ان فى حال عدم الطهارة يصح التكليف إلى الصلاة مع الطهارة لكونها مقـدورة بالقـدرة على الطهارة فكـذا فى حال الكفر يصح التكليف إلى الصـلاة مع الإسـلام لكونها أيضا مقدورة بالقدرة على الإسـلام، نعم يقع الكلام فى الواجب المضـيق، أو الخطـاب بالقضـاء بعـد فوات الوقت فى الموسـعات فإنهمـا محل لـذاك الاشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۶

حيث يقـال ان الخطـاب بالقضـاء مثلا لغو لـدوران امره بين ان لا يتمكن الكافر من امتثاله أو سـقوطه عنه بالإسـلام، و لـذا خص صـاحب المـدارك الاشـكال بالقضـاء، قال (قـده) فى باب قضاء الصـلوات عنـد ذكر اعتبار الخلو من الكفر الأصـلى فى وجوب القضـاء و فى الاخبـار دلالـة عليه، و يسـتفاد من ذلك ان الكافر لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكاليف، لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سـقوطه بإسلامه، و قد أورد عليه بأنه ان أراد انه لا يصح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق ففيه انه لا اسـتحالة فى التكليف بما لا يطاق إذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله، كما فى التكليف بالواجب عنـد فوات مقدمة لا يمكن الإتيان بها فى وقت الواجب إذا كان فوات المقدمـة باختيار المكلف كما فى التكليف بالحـج يوم النحر للنائى عن مكة على ما حقق فى الأصول، و ان أراد انه لا فائـدة بمثل هـذا التكليف إذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسـقط منه بعـد إسـلامه فلا فائـدة لتعلـق هـذا التكليف بالكـافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائـدة تكليفه ترتب العقـاب على تركه لو ترك الإسـلام، أقول ما ذكره أخيرا فى تصوير الفائـدة فى تكليف الكـافر بالقضـاء حق و ان أمكن ان يجاب عنه بوجه أخر أيضا و هو إثبات الفائـدة فى تكليفه و هى التعريض للثواب لاـ الثواب نفسه، و التعريض حاصـل بالنسـبة إلى الكافر كما بالنسـبة إلى المؤمن، و اما الثواب فإنه فائـدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائـدة التكليف، و الى هذا أشار فى التجريد بقوله و الفائدة ثابتة، و لا يخفى ان هذا الجواب يصـح فيمـا عـدا التكليف بالقضـاء، و امـا فى التكليف به فلاـ يصـح التعريض بـالثواب أيضا، لعـدم إمكان الثواب الموقوف على إمكـان الامتثـال، الا ان ما أفاده أولا فى صـحة التكليف بما لا يطاق إذا كان الامتناع بسوء الاختيار مـدفوع بأنه بعـد حكم العقل باستحالة التكليف بما لا يطاق و قبح المطالبة عمن لا يقدر على الإتيان بما يطلب منه لا يفرق بينهما إذا كان الامتناع بالاختيار أم لا، و السـر فى ذلك ان التكليف كما عرفت عبارة عن البعث الى متعلقة، و احداث ارادة من المكلف نحو متعلق التكليف بإيجاد مباديها التى تكون إيجاده فى عهدة المكلف، و من المعلوم انه مع امتناع صدور الفعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۱۷

من المكلف لا يصح منه ارادته، فلا مورد لإحداث الإرادة فيه بإيجاد مباديها التى بعهدة المكلف و لو كان امتناعه ناشيا من سوء اختيـار المكلف، و قـد اسـتوفينا الكلاـم فى ذلـك فى مبحث الضـد من الأـصول، فـالحق فى الجواب على تقـدير ان يكون مراد صاحب المدارك هو الأول ان يقال كما ذكره هذا القائل فى الجواب عنه بان صـحة التكليف لا تدور دائما مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثـال، بـل يصـح إذا أمكن إسـقاطه و لو بغيره، و فى المقـام يصـح التكليف لاـن الكـافر يمكنه إسـقاطه عن نفسـه بالإسلام، فيدور امره بين ان يبقى على الكفر فيعاقب على تركـ الامتثال، أو يسلم فيسقط عنه التكليف بالإسلام، فلا يكون حينئذ تكليفا بما لا يطاق، و حينئـذ لا يكون فى هـذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقة فيه، و انما الفائدة فى ترتب العقاب على مخـالفته مع إمكان ان يقال انه لو أسـلم يقصـد الإتيان بالتكاليف و الامتثال يصـير مثابا من جهتين جهـة الإسـلام المأمور به مسـتقلا، و جهة كونه توطينا للفروع، و ان سـقط عنه حينئذ بالإسـلام، هذا و قد سلك مسلكه فى الجواب الأول محشى أخر على الروضـة فى بـاب الفطرة، فقـال يمكن ان يرد فى بـاب وجوب الفطرة على الكـافر مع انه لا تصـح منه حال كفره و تسـقط عنه لو

أسلم بعد الهلال ما ذكر من الإشكال فى وجوب القضاء بان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة إذ لم يدخل وقت الوجوب، و بعد الهلال حاله مرددة بين أمرين الإسلام، و حينئذ تسقط عنه، و الكفر، و حينئذ لا تصح منه، ثم أجاب بقوله قلت يمكن ان يقال هنا انه فى حال الكفر مكلف بالفطرة، و ان كان غير مقدور الا انه هو السبب فى ذلك إذ لو أسلم قبل الهلال صح عنه فهو بتركه الإسلام قبل الهلال صير الواجب غير مقدور، و يمكن مثل هذا الجواب فى وجوب القضاء أيضا فتأمل جدا انتهى، و لا يخفى ما فيه من التأمل كما لا يخفى، و قد تحصل مما ذكرناه وجه التفصى عن الإشكال فى باب المضيقات و القضاء، و حاصله تصوير الفائدة بترتب العقاب على المخالفة فى صورة اختيار البقاء على الكفر، و هذا المقدار من الفائدة كاف فى صحة التكليف كما لا يخفى، فهذا الوجه من الاستدلال بالدليل العقلى على عدم تعلق التكليف بالكفار فى الفروع ليس بشىء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣١٨

و بما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنه لو كلفوا بالفروع لوجب عليهم القضاء مع انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام كما فى الصلاة و الزكاة و الفطرة، وجه الفساد انهم مكلفون بالقضاء كتكليفهم بالأداء الا انه يسقط عنهم القضاء بالإسلام، و لا منافاة بين ثبوته عليهم فى حال الكفر، و سقوطه عنهم بالإسلام لثبوت الثمرة فى عقابهم على تركه مع ترك الإسلام، مع انه يمكن ان يقال بعدم الملازمة بين تكليفهم بالفروع، و بين وجوب القضاء عليهم، إذ هو بالأمر الجديد الذى يمكن دعوى عدم شمول خطابه لهم، (الوجه الثانى) انه لو سلم انحصار فائدة التكليف بما ذكرت فى الجواب عن الوجه الأول من ترتب العقاب على مخالفته الناشئة من اختيار البقاء على الكفر نقول ان مثل هذا التكليف لا يصح، لانه ضرر على المكلف، مع ان من شرائط حسنه انتفاء المفسدة بالنسبة اليه، و تكليف الكافر مفسدة له لانه لا يترتب عليه الا العقوبة فى الآخرة، و الجواب عنه ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره، و المفسدة التى يشترط عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة الحاصلة من التكليف نفسه. (الوجه الثالث) انه لو كلف الكافر بالفروع للزم التكليف بما لا يطاق، لأنهم جاهلون بهذه الأوامر و النواهى، و تكليف الجاهل قبيح، و هذا الوجه مما حكى عن صاحب الحدائق (و أجيب عنه) بأنه لو كان تكليف الجاهل ممتنعا للزم ارتفاعه عن المسلم أيضا، و دعوى ان المسلم لمكان إسلامه يعلم الاحكام إجمالا و هو كاف فى صحة المؤاخذة عليه و لو كان جاهلا تفصيلا حين العمل، مدفوعة بإمكان فرض مثله فى الكافر أيضا إذا كان عالما بدين الإسلام، و علم احكامه إجمالا، و قد يقال باستحالة تخصيص التكليف بالعالمين به لاستلزامه الدور و هو ممنوع، لان تخصيصه بالعالمين به و ان كان بالخطاب الاولى مستحيلا لاستحالة إطلاق الخطاب بالإطلاق اللحاظى للعالم و الجاهل به الا ان تقييده بالعالمين به بخطاب أخر بنتيجة التقييد بمكان من الإمكان، و قد استوفينا البحث عن ذلك فى الأصول، لكن إذا كان التقييد بالعالمين به معقولا بنتيجة التقييد كان إطلاقه للعالم و الجاهل أيضا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣١٩

معقولا بنتيجة الإطلاق، بل الغرض من التكليف انما هو إرشاد الجاهل، و يكفى فى حسنه صيرورة المكلف عالما بنفس هذا الخطاب، فالمتحصل من البحث فى هذا المقام عدم اشتراط التكليف بالفروع بالإسلام، و انه يعم المسلم و الكافر كما يعم العالم و الجاهل الا ما ثبت بالدليل اختصاصه بأحد مخصوص. (المقام الثانى) فى ان الزكاة هل تصح من الكافر أم لا؟ و لما كانت الزكاة عبادة يكون من الأعمال ينبغى ان يبحث عن عمل الكافر على وجه العموم، و البحث عن عباداته التى منها الزكاة لكى يظهر حكم الزكاة منه أيضا، فنقول يقع البحث فى ان الإسلام هل هو شرط فى صحة عمل المكلف أم لا؟

اما العبادات فالإسلام شرط فى صحتها بإجماع الأصحاب فيما عدا الوقف و العتق و الصدقة بناء على اعتبار قصد القربة فيها لكى

تدخل بها فى العبادات، و اما بناء على عدم اعتباره فيها فهى خارجة عن العبادات، و تدخل فى المعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القربة و ان أمكن ان يقصد القربة بإتيانه، و استدلوا على اشتراط الإسلام فى صحة العبادات قبل الإجماع بأمور- الأول- أنها مشروطة بقصد القربة و هو لا يتمشى من الكافر، و لا يخفى انه فى الكافر الجاحد للربوبية واضح، لكنه فى الكافر المقر به تعالى المنكر لصفته تعالى، أو نبوة النبى صلى اللّه عليه و آله، أو ضرورى فى الدين ممنوع، ضرورة إمكان تمشى قصد القربة منه و ان لم يحصل له القرب، فهذا الدليل أخص من المدعى. الثانى- ان قصد القربة لا يتمشى الا مع اعتقاد العامل بكون العمل مقربا، و الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ما يأتى به من العبادة مأمورا به مقربا، و لا يخفى ان هذا الدليل أيضا لا يثبت المدعى بالكلية بل هو يتم فى الكافر المنكر للنبوة، و اما المنكر للضرورى المقر بنبوة النبى و تصديقه فى غير ما أنكر فيصح منه قصد القربة فيما يعتقد منه بصدقه، و القول بان مآل إنكار البعض إلى إنكار الكل لأدائه الى عدم الوثوق و الاعتقاد بصدقه و الا لم يحصل منه الإنكار للبعض ممنوع، بإمكان حصول الاعتقاد بصدق المخبر فى بعض ما أخبره، و هذا ظاهر بالقياس الى غير النبى من المخبرين، حيث يمكن ان يحصل لنا الجزم بصدقه فى بعض ما يخبر به

و ان لم يحصل لنا الجزم بصدقه فى الجميع. الثالث قوله تعالى إِنَّمٰا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، و قوله تعالى وَ مٰا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقٰاتُهُمْ إِلّٰا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَ بِرَسُولِهِ، و غير ذلك من الايات، و قيل فى تقريبها ان أول التقوى الإسلام، و من ليس بمسلم فليس العمل منه مقبولا، و ما لا يكون مقبولا فليس بصحيح، و ما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من البطلان بمكان، لأن الصحة عبارة عن موافقة الأمر، و كيف يعقل موافقة الأمر من دون ثواب، فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه فى الحكمة انتهى، و لا يخفى ما فيه، فان اعتبار التقوى فى صحة العبادة مستلزم للقول ببطلان عبادة الفاسق لا سيما المتجاهر منه، و هو كما ترى لانه يعتبر فى التقوى الخلو من الفسق، و خصوصا التظاهر به، مع انه لم يشترط أحد فى صحتها الخلو من الفسق قطعا، و يدل على أخصية التقوى من الايمان ما ذكره بعض الاعلام، حيث يقول و أقل درجات الخوف بما يظهر أثره فى الأعمال أن يمنع عن المحظورات، و يسمى الكف الحاصل عن المحظورات ورعا فان زادت قوته كف عما يتطرق إليه إمكان التحريم فيكف أيضا عما لا يتيقن تحريمه، و يسمى ذلك تقوى إذ التقوى ان يترك ما يريبه الى ما لا يريبه و قد يحمله على ان يترك مالا بأس به مخافة ما به بأس و هو الصدق فى التقوى، فإذا انضم اليه التجرد للخدمة فصار لا يبنى مالا يسكنه، و لا يجمع مالا يأكله، و لا يلتفت الى دنيا يعلم انها تفارقه، و لا يصرف الى غير اللّه تعالى نفسا من انفاسه فهو الصدق، و صاحبه جدير بان يسمى صديقا، و يدخل فى الصدق التقوى، و يدخل فى التقوى الورع و يدخل فى الورع العفة فإنها عبارة عن الامتناع عن مقتضى الشهوات خاصة، فإن الخوف يؤثر فى الجوارح بالكف و الاقدام، و يتجدد له بسبب الكف اسم العفة و هى كف عن مقتضى الشهوة، و أعلى منه الورع فإنه أعم لأنه كف عن كل محظور، و أعلى منه التقوى، فإنه اسم للكف عن المحظور و الشبهة، و ورائه اسم الصديق و الصديق و المقرب انتهى، فالتقوى أخص من الايمان بمراتب كما لا يخفى، و اما ما ذكره من بطلان مغايرة القبول مع الصحة ففيه ان الحق مغايرتهما لأن الصحة بمعنى موافقة الأمر الموجب لسقوط الإعادة

و القضاء و عدم المؤاخذة على ترك الامتثال بالإخلال بالمأمور به جزء أو شرطا شيء، و القبول بمعنى ترتب الأثر على فعل المأمور به و تنور النفس بنور العمل الحسن و تأثره عنه الموجب لترتب الثواب عليه شيء أخر، فكما انه يمكن اختلاف الثواب فى عمل واحد شدة و ضعفا بسبب اختلاف العاملين فى الإدراك من حيث الشدة و الضعف كما هو مشاهد فى الأمور العرفية أيضا، كذلك يمكن اختلاف العاملين فى ترتب الثواب على عملهم، و عدمه من حيث اختلافهم فى صفاء النفس و كدرتها، و

عليه يحمل ما ورد من مانعية الحد و نحوه عن قبول الصلاة كما فى رواية معاذ و نحوها، و هى كثيرة فهذا الوجه أيضا ليس بشىء. الرابع- الايات الكثيرة الدالة على كون الكفار مخلدين فى النار، و لو كافت عبادتهم صحيحة لزم وصول الأجر إليهم فى الآخرة مع انه منفى عنهم بالآيات المذكورة، و لا يخفى ما فيه أيضا بعد ما تقدم فى الجواب عن الوجه الثالث آنفا من مغايرة القبول مع الصحة، و ان الصحة لا يلازم وصول الأجر إليهم فى الآخرة، مع ما فى حصر الأجر بالأخرة أيضا من المنع بإمكان ترتب الأجر فى الدنيا.

الخامس- الأخبار الكثيرة الدالة على بطلان عبادة المخالف كما ورد انه لا طاعة الا بولاية ولى اللّه، فتدل على شرطية الإسلام فى الصحة اما من جهة انتفاء الولاية فى الكافر، أو انه إذا كانت الولاية شرطا فى الصحة فالإسلام يكون شرطا بطريق اولى، و لا يخفى ان استفادة شرطية الولاية فى صحة العبادة من هذه الاخبار أيضا مشكل لأن أقصاها اعتبار الولاية فى القبول و لو سلم فهى منصرفة إلى المخالف، و الكافر و ان انتفت عنه الولاية الا ان هذه الاخبار منصرفة عنه، و دعوى أولوية اعتبار الإسلام فى الصحة عن اعتبار الايمان فيها ممنوعة، و بالجملة فشىء من هذه الأدلة مما لا يمكن الإغناء به، فالوجه فى بطلان العبادة من الكافر مطلقا هو الإجماع، و ان كان فى بعض افراده يتم باعتبار القربة أيضا هذا بالنسبة الى غير الوقف و العتق و الصدقة من العبادات، و اما فى هذه الثلاثة فعلى القول بعدم اعتبار قصد القربة فيها فحكمها ظاهر كما يأتى فى المعاملات بالمعنى الأعم، و على القول باعتبار القربة فيها و كونها من العبادات فعن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲۲

جماعة كونها كباقى العبادات فى عدم صحتها من الكافر، و عن جماعة الحكم بصحتها منهم كما عن الشهيد (قده) فى اللمعة فى العتق فإنه مع اشتراطه القربة فى العتق قال الأقرب صحته من الكافر فلا بد فى الحكم بصحة هذه الثلاثة و بطلان ما عداها من الكافر من مخصص، و هو على ممشانا واضح حيث كان الدليل عندنا على بطلان العبادة من الكافر هو الإجماع المفقود فى هذه الثلاثة لتحقق الخلاف فيها، و اما لو اعتمدنا فى الحكم ببطلان العبادة منهم على سائر الوجوه فقد ذكروا للفرق بئر هذه الثلاثة و بين غيرها من العبادات وجوها. (الأول) ان الدليل دل فى هذه الأمور على اعتبار ارادة وجه اللّه و هو ممكن من الكافر كما فى الخبر انه لا عتق الا ما أريد به وجه اللّه، و ليس كذلك سائر العبادات، و قد يظهر من الشهيد الثانى الاعتماد عليه، قال (قده) فى الروضة و اشتراطه اى العتق بنية القربة لا ينافيه لان ظاهر الخبر السالف يعنى قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: لا عتق الا ما أريد به وجه اللّه ان المراد منها ارادة وجه اللّه تعالى سواء حصل الثواب أم لم يحصل، و هذا القدر ممكن ممن يقر باللّه تعالى، نعم لو كان الكفر بجحد الإلهية مطلقا توجه اليه المنع انتهى، و لا يخفى ما فيه حيث لم يظهر المراد من ارادة وجه اللّه الذى يدعى إمكانه من الكافر، و ما الفرق بينها و بين قصد القربة الذى لا يتمشى منه مع ان عبادية العبادات فى جميع أقسامها و أصنافها ليس إلا بإرادة وجهه تعالى كما يدل عليه قوله تعالى إِلَّا ابْتِغٰاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ، فإن كانت ممكنة من الكافر فى هذه الثلاثة فلتكن ممكنة فى الجميع، و ان أمكن التفكيك بين ارادة وجهه تعالى و بين حصول الثواب فليكن ممكنا بين قصد التقرب و بين حصوله أيضا، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشىء.

(الثانى) ما فى الروضة أيضا و هو ان العتق ازالة ملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم فهو اولى بقبول الزوال، و هذا كما ترى يختص بالعتق، و قد غير التعبير فى العناوين لكى يعم الثلاثة جميعا، و قال بان هذه كلها اى العتق و الصدقة و الوقف إخراج عن الملك، و ملك الكافر أضعف من ملك المسلم، و لا يخفى ان هذا الوجه أسقط من الأول حيث لم يعلم المراد من أضعفية ملك الكافر عن المسلم بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲۳

كونه مالكا، مع ان الملك فى الجميع ليس إلا مقولـة اعتباريـة من مقولة الإضافة أو الجدة الاعتبارية، و لا يخفى انها فى الكافر و المسلم شىء واحد، و لا نعقل ضعفه فى الكافر دون المسلم، ثم لا بد من الدليل على زواله فى الكافر و لو كان ضعيفا، فمجرد ضعفه لا يدل على زواله ما لم يقم على زواله دليل، ثم لا يخفى ما فى عبارة العناوين من الوهن حيث ان جميع المعاملات إخراج عن الملك، و لا يختص الإخراج بهذه الثلاثة فلا يصير وجها لاختصاص الصحة بها مع ان الاشكال كان فى عباديتها لا فى كونها إخراجا أو لا كما لا يخفى. (الثالث) ما فى الروضة و هو ان كونه اى العتق عبادة مطلقا ممنوع، بل هو عبادة خاصة يغلب فيها فك الملك يمتنع من الكافر مطلقا، و مراده (قده) ان فى هذه الثلاثة جهتين جهة مالية وجهة عبادة، و رجح من ذلك جهة المالية فيحكم فيها بالصحة، و لا يخفى انه أيضا ليس بشىء لكونه مصادرة، إذ السؤال يبقى بعد فى وجه ترجيح جانب المالية مع فرض استحالة العبادة من الكافر، و عدم تمشى قصد القربة منه كما ان الاشكال فى خروج هذه الثلاثة عن حكم عباداته يكون على هذا الفرض. (الرابع) ما فى العناوين من ان الكافر ليس بمالك فى الحقيقة، و انما هو صورة ملك لبقاء النظم، فإذا أخرجه و دفعه خرج عن ملكه و ان لم يترتب عليه الآثار من الثواب و نحوه، و لا يخفى ان هذا الوجه أضعف من الكل إذ لا معنى للملك الصورى و صورة الملك بعد فرض كون الكافر مالكا كسائر الملاك، و منع كونه مالكا فى الحقيقة خروج عن الفرض ثم إذا لم يكن مالكا كان الحكم ببطلان عتقه و صدقته و وقفه أولى إذ لا يصح شىء منها من غير المالك لما يدل عليه قوله صلّى اللّه عليه و سلّم: لا عتق إلا فى ملك، ثم لم يعلم المراد من قوله انما هو صورة الملك لبقاء النظم، و هل ملك المسلم غير ذلك، لان الممكن لا يعقل ان يكون مالكا على الحقيقة، و الملكية الحقيقية منحصرة بالواجب القيوم الذى له ملك السموات و الأرض و بإضافته الإشراقية القيومية مالك لما سواه ملكا حقيقيا، و اما الملك فى غيره إضافة اعتبارية يعتبرها العقلاء لبقاء النظم من غير فرق بين الملك و الملكوت، و الكافر و المسلم، بل هذا شأن الممكن من حيث هو

ممكن و لو كان نبيا، فالملك فى غيره سبحانه و تعالى كَسَرٰابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مٰاءً حَتّٰى إِذٰا جٰاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ ملكا و لا مالكا و لا مملوكا بل الكل مملوك للّه تعالى، و لذا أنكر بعض الأعاظم الملكية الاعتبارية أيضا، و قال بأنها ليست قابلة للوضع و انما هى أمر منتزع من التكليف و ان كان يرد عليه (قده) أيضا بما هو مذكور فى محله.

ثم الكلام فى خروج هذا الملك الصورى أو ما شئت فسمه عن ملكه بدفعه و إخراجه، مع ان إخراجه عبادى يتوقف تحققه على قصد القربة الذى لا يتمشى منه على حسب الفرض، و كون إخراج الملك غير متوقف على قصد القربة خروج عن فرض كونه عبادة، مع انه على ذاك التقدير لا يحتاج الى الالتزام بصورية الملك بل مع فرض قيام الدليل على صحته و لو مع عدم قصد القربة يمكن ان يقال بصحته فى الملك الحقيقى المتصور فى مقابل الملك الصورى عند هذا القائل إذا قام الدليل على صحته، و بالجملة فمحض كون الملك صوريا لا يوجب صحة خروجه بإخراجه إذا لم يقم الدليل على صحته، ثم انه كيف يتصور صحته مع عدم ترتب شىء من الآثار عليه من الثواب و غيره، و إذا أمكن التفكيك بين الصحة و بين ما يترتب عليه من الثواب فكيف لا يمكن مثله فى غير هذه الثلاثة من سائر العبادات. (الخامس) ما افاده من العناوين بعد ذكر الوجوه المتقدمة تحقيقا للمقام فقال (قده) و التحقيق ان هذه الثلاثة أيضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة، و لذلك لا ثواب فيه، نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة، و فك ملك، غاية ما هناك انه يردان هاتين الجهتين مرتبطتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى، و لذلك لو لم ينو المسلم القربة لم تصح عتقه أصلا، و نجيب عن ذلك بان الكافر و المخالف يلزم بمعتقده، فان اعتقاده فيه الصحة، و هذا المقدار يصير حجة عليه فى الخروج عن الملك، و يدخل فى عموم ألزموهم بما الزموا به أنفسهم انتهى، و لا يخفى ما فيه أيضا من الوهن أما أولا فلأنه إعادة الوجه الثالث المذكور فى الروضة بعبارة التحقيق، و ليس بوجه مستقل، و اما ثانيا فلما فى قوله هو

صحيح من جهة كونه معاملة و فك ملك إذ الفك يختص بالعتق، اما الوقف اعنى الخاص منه بل بعض الاقسام من

العام منه أيضا و الصدقة تمليك لا فك للملك، و اما ثالثا فبان الاستدلال بإلزامهم بما الزموا به لا يحتاج إلى المقدمة المذكورة أعنى الوجه الثالث المذكور فى الروضة، بل لو تم لكان اللازم الأخذ به و لو كانت هذه الثلاثة، متمحضة فى جهة العبادية، مع انه يرد عليه من انه لا دليل على صحة إلزامهم بما الزموا به مطلقا، و انما هو فيما إذا الزموا على أنفسهم بما فيه نفع للمسلمين لا فى مثل عتق الكافر عبده الكافر مثلا، أو وقفه على مثله، أو صدقته على مثله، نعم هو يصح فى تمليكه على المسلم مع ان الإلزام بما الزموا به فى مورد المخالف، و لم يحضرنى الان حكم الكافر فى ذلك، و بالجملة فهذه الوجوه كلها مخدوشة ضعيفة، و ان الحق فى صحة هذه الثلاثة من الكافر ما ذكرناه من عدم الدليل على بطلانها منه و هو الإجماع على بطلان العبادة من الكافر، و المتحصل من هذا المقام هو عدم صحة الزكاة من الكافر لكونها عبادة، هذا تمام الكلام فى حكم عبادات الكافر، و اما المعاملات بالمعنى الأخص اعنى العقود و الإيقاعات فمقتضى عمومات أدلة المعاملات و إطلاقاتها هو صحتها من الكافر، و مع قطع النظر عنها يكون مقتضى الأصل عدم الشرطية عند الشك فى شرطية الإسلام فى صحتها، و كذا الغرامات و الضمانات، فان عموم ما دل على الضمان يشمل الكافر مع أصالة اشتراك المكلفين فى الاحكام كما ان الأسباب الملكية من الحيازة و احياء الموات و الاصطياد و الاحتطاب غير مختصة بالمسلم بل يعمه و الكافر كالمعاملات بالمعنى الأعم أعنى ما لا يشترط فى صحته قصد القربة و ان أمكن ان يتقرب بها، و مما ذكرناه يظهر ان الأصل اشتراك المسلم و الكافر فى جميع الاحكام الا ما ثبت اختصاصه بأحدهما بالدليل.

(المقام الثالث) بعد الفراغ من عدم صحة الزكاة من الكافر هل للإمام أو نائبه أخذ الزكاة منه قهرا أم لا (وجهان) قد يقال بالأخير، و ذلك لان الزكاة عبادة لا تصح من الكافر، و ما لا يصح منه لا يصح إجباره عليه، لأن الإجبار على الشي‌ء انما يصح فيما إذا تمكن المكلف من إتيانه بنفسه ثم امتنع عنه فيجبره الحاكم عليه فيسقط حينئذ نية المكلف و مباشرته و يقوم مباشرة الجابر و نيته مقام مباشرة المجبور و نيته، و اما

مع عدم تمكن المكلف على أصل الفعل و عدم قدرته عليه فلا يصح الإجبار، و الكافر حال كفره لا تصح منه الزكاة، و مع إسلامه تسقط عنه، فلا معنى لجبره عليها، و لكن الأقوى هو الأول و ذلك لان الزكاة حق للفقراء متعلق بالعين و الأخذ من الكافر استنقاذ لحقهم و لوليها الولاية على الأخذ فيقوم مباشرته مقام مباشرة الدافع حينئذ، و هل يعتبر فيها النية حينئذ حتى يتولاها الجابر عند أخذها من الكافر و دفعها الى المستحق، المصرح به فى المسالك هو ذلك، و لكن فى الجواهر و لا يعتبر نية القربة من الامام و نحوه ممن قهر لتعذرها فى المقهور، و امتناع الثواب بناء على عدم حصوله إلا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الإجماع عليه و يدفعها حينئذ بلا نية قربة انتهى، و التحقيق فى ذلك ان الحاكم الأخذ من الممتنع قهرا فيما إذا كان الممتنع مسلما هل يتولى الأخذ من باب الولاية عن المالك الدافع حيث انه ولى الممتنع، أو انه يتولاه من باب الولاية على المستحقين حيث ان الزكاة لما كانت ملكا لطبيعة المستحق بحيث لا يملكها الافراد قبل القبض شيئا، و لذا لا يجوز لهم التقاص من غير مراجعة الحاكم لعدم ملك شخص القاص حتى يقتص، و انما يصير ملكا له بإعطاء المالك أو من له الولاية على الإعطاء كانت الولاية عليها من رب الطبيعة الذى هو الحاكم، فالحاكم يأخذ ولايته على المستحقين، فعلى الأول يجب عليه ان يتولى النية عن المالك المسلم كما يتولى المباشرة عنه، و على الثانى فلا تجب النية لأنها تجب على المالك أو من يقوم مقامه من وكيله أو وليه، و المفروض عدم تصدى المالك بنفسه لانه ممتنع و عدم تصديه بوليه لان الحاكم يأخذ ولاية على المستحق

لا ولايـة على الـدافع، و لو لو حظ الأمر ان معا اى ولايته عن الـدافع و القابض معا يعتبر النيـة من حيث انه ولى عن الدافع، ثم مع توليه النيـة عن الـدافع هـل يحسب عن الـدافع بحيث تكون عبـادة له حتى يثـاب عليه و تبرء ذمته عنه بحيث لاـ تجب عليه الزكاة بعده احتمالان، من جهة كونه ممتنعا فلا معنى للاحتساب عليه اجرا و وضـعا، و من حيث ان الحاكم يتولى ما يجب عليه بامتناعه عنه فيكون فعل الحاكم فعله كالوكيل، و ان كان الوكيل يفعل من حيث انه الموكل فيكون كأنه هو بالتنزيل، و الحاكم يفعله

من حيث هو حـاكم قهرا على الممتنع، فالوكيـل يصـدر منه الفعـل من حيث هو فعـل الموكل بالمعنى المصـدرى، و يترتب على ذلك سـقوطه عن الممتنع لانه فعله من حيث المعنى الاسم المصدرى، و بعد صدوره فى الخارج و لو من غيره تبرء ذمة الممتنع، و تسـقط عنه، لكن لا يثاب عليه و لا يترتب عليه الأجر لعـدم صـدوره عنه بالمعنى المصـدرى، هذا إذا تولى الحاكم عن الممتنع المسـلم الـذى يمكن صـدور الفعل عنه، و اما فى المقام أعنى توليه عن الكافر و لو لم يكن ممتنعا إذ امتناعه أو عـدم امتناعه غير مؤثر فى المقام بعد عدم صحة مباشرته فى الأداء، فاللازم حينئذ سقوط النية و لو تولى الحاكم بالولاية عن الدافع، و ذلك لعدم تمشـى النيـة من الـدافع حتى يتولاها الحاكم عنه، و انما منشأ التولى هو عدم صـحة الدفع عن الدافع نفسه لا من جهة امتناعه عن الدفع، فعلى هذا يكون جواز تولى الحاكم حينئذ منحصـرا فى ولايته على المسـتحق لا من جهة ولايته على الدافع حيث لا يكون هو ممتنعا عن الـدفع حتى يتولاه الحاكم عنه، فاللازم حينئـذ هو ما حققه فى الجواهر من سـقوط النيـة حينئـذ لا لزوم توليها على الحاكم، الا ان الزكاة لما كانت عبادة قربيا يعتبر فى صـحتها نية التقرب، فهى من حيث المعنى الاسم المصدرى أعنى كونها فعلا موجودا فى الخـارج مقطوع النسبة عن الفاعـل لا من حيث انه قائم بفاعله بل من حيث انه موجود و فاعله موجود أخر تصـح إذا كانت قربيا فيشترط فيها نية التقرب فى أصل الدفع لا لقرب من وجبت عليه فحينئذ تجب النية فى دفعها على الحاكم، و لا يخفى انه لم يقم دليـل على اعتبار النيـة فيها كـذلك الا انه أحوط (المقام الرابع) فى انه لو أتلف الكافر الزكاة، أو تلف عنـده، فهل هو ضـامن لهـا فللحـاكم أخـذ عوضـها منه أم لاـ ضـمان له (وجهـان) ظاهر كثير من الأصـحاب كالمحقق فى الشـرائع و العلامـة فى القواعد و الشـهيدين هو العدم، قال فى الشرائع إذا تلفت لا يجب عليه ضمانها و ان أهمل، و قال فى القواعد و لو هلكت بتفريطه حـال كفره فلاـ ضـمان، و اسـتدل له بوجوه (الأـول) ان إمكان الأداء شـرط فى الضـمان فلا ضـمان مع عـدم إمكانه، و الكافر لا يتمكن من الأداء لعدم صحته منه حال الكفر، و سقوطها عنه

حال الإسـلام، و أورد عليه بان الحكم بوجوب الزكاة عليه حال الكفر و عـدم ضـمانه على تقدير التلف فعلا لعدم الضـمان بعدم إمكـان الأـداء مما لا يجتمعان، لأن شـرطية القـدرة فى الحكم التكليفى أوضـح منها فى الضـمان الـذى هو حكم وضـعى فكيف يكون مكلفـا بـالعين مع وجودهـا، و لا يكون مكلفا بالقيمـة عنـد تلف العين مع ان عـدم إمكان الأداء مشترك فى الحالين اعنى حالـة وجود العين و حالـة تلفهـا. (الثـانى) ان تكليف الكافر بالزكاة صورى تسجيلى لما عرفت فى المقام الأول من انه لا يترتب عليه أثر إلاـ اسـتحقاق العقاب على مخالفته لو مات على الكفر، و مثل ذلك لا يكون تكليفا بالحقيقـة و انما هو توطئـة لتصـحح العقاب نظير ما إذا طلب المولى من عبده شـيئا مع عدم مطلوبيته لكن يقصد بامره مؤاخذة عبده لو ترك الامتثال، فلا يترتب عليه الضـمان لأـن تبعيـة الضـمان للتكليف انمـا هو فى الحقيقى منه دون الصورى التسـجيلى، و يرد عليه أولاـ بـأنه لاـ معنى للتكليف الصورى التسجيلى أصلا، بل التكليف فى جميع موارده حقيقى لأنه ليس إلا إرادة فعل المكلف الصادر منه بالاختيار، و اختلاف الأغراض فى إرادة فعله بحيث قد يريد فعله لأجل مصلحة فيه عائدة إلى المولى، كما إذا كان عطشانا و طلب من عبده الماء، أو الى العبـد نفسه كمـا إذا أمر عبـده بإحضار الماء لأجل كون العبـد عطشانا، أو الى ثالث، و قـد يرد فعله لأجل ما يترتب عليه من

مصالح أخر و منه اختبار العبد و امتحانه و إبراز ما فى كمونه من الموافقة لكى يثاب، أو المخالفة لكى يعاقب، فالتكليف فى الجميع حقيقى، غاية الأمر يكون مختلفا فى الأغراض، فالتكليف الصورى لا معنى له، و ثانيا انه لو سلم تصور التكليف الصورى فى غير المقام انه فى المقام ممنوع، لمنافاته مع ما تقدم فى المقام الثانى من ان للإمام و نائبه أخذ الزكاة من الكافر قهرا كالمسلم إذا امتنع من أدائه، و كيف يجتمع الحكم بجواز الأخذ منه قهرا معللا بكونها حقا للمستحقين مع القول بكون التكليف بها صوريا تسجيليا لا يترتب عليه شىء إلا تصحح العقاب. (الثالث) ما فى غنائم المحقق القمى (قده) قال: ان الزكاة متعلقة بالعين على الأصح فيجوز أخذها مع الوجود، و لذلك يتبع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۲۹

الساعى العين إذا باعه المالك لغيره و يرجع المشترى على البائع، إذا تلف فحينئذ ينتقل إلى الذمة و لا مؤاخذة على أهل الذمة. بمعاملاتهم و مدانياتهم، و يرد عليه (قده) بما تقدم فى المقام الثانى من اشتراك الكافر و المسلم فى الغرامات و الضمانات لعموم أدلتها فلا وجه لقوله (قده) و لا مؤاخذة على أهل الذمة فى مداينا‌تهم، فلو أتلف الكافر عينا لاخر من مسلم أو كافر يؤخذ منه مثلا أو قيمة فمع اعترافه (قده) بتعلق الزكاة بالعين، و انه يجوز للإمام و الساعى أخذه قهرا مع وجوده يجب القول بجواز أخذ قيمته مع تلفه كما لا يخفى. (الرابع) ما عن بعضهم من ان الزكاة و ان كان لها تعلق بالعين لكن تعلقها ليس على نحو الإشاعة، بل يشبه حق المرتهن بالرهن، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الضمان حتى من المسلم أيضا، لكنه خرج المسلم بالنص و الإجماع، و اما الكافر فهو باق تحت الأصل و القاعدة الحاكمين بعدم الضمان، و فيه ما سيأتى من ان التحقيق كون الزكاة متعلقة بالعين على نحو الكلى فى المعين، أو نحو تعلق حق المنذور له بالمنذور تصدقه، و على اى حال يكون مقتضى القاعدة هو الضمان، و بالجملة فهذه، الأدلة كما ترى غير وافية فى نفى الضمان، فالحق ثبوته كما عليه جماعة من المتأخرين و منهم صاحب المدارك، و قد مال اليه صاحب الجواهر (قده)، فالحاكم يأخذها من الكافر قهرا إذا كانت موجودة، و يأخذ عوضها منه إذا أتلفها أو تلفت، فما فى المسالك من انه يشترط فى جواز القهر بقاء النصاب فلو أتلفه لم يضمنه الزكاة و ان كان بتفريطه ممنوع بعدم الدليل على هذا الاشتراط بعد عموم دليل الضمان و شموله للكافر كما عرفت، و هل يجبر على دفع القيمة، أو لا بل يؤخذ من تركته، الظاهر من المسالك هو الثانى حيث يقول (قده): و تظهر ثمرة الضمان فى الإخراج من تركته، و لكن الأقوى هو الأول، لعدم الفرق بين وجود العين و بين تلفها فكما انه مع وجودها يؤخذ منه قهرا و لا ينتظر موته لكى يؤخذ من وارثه المسلم لو كان، كذلك مع تلفها يؤخذ منه القيمة قهرا كذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۰

(المقام الخامس) فى سقوط الزكاة عن الكافر بالإسلام، و قد أشار إليه المصنف فى

[مسألة ۱۷ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه]

مسألة ۱۷ لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه الزكاة سقطت عته و ان كانت العين موجودة فإن الإسلام يجب ما قبله

على المشهور المحقق، بل فى الجواهر انه لم نجد فيه خلافا و لا توقفا قبل الأردبيلى و الخراسانى و سيد المدارك، و استدل له بقوله تعالى قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مٰا قَدْ سَلَفَ، و قوله صلّى اللّه عليه و سلّم الإسلام يجب عما قبله، و الجب بمعنى القطع و الاستيصال، فمعناه ان الإسلام يقطع كل ما كان قبل الإسلام من أسباب العقاب و التحميلات الحاصلة من التكاليف، و بمعلومية عدم أمر النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لأحد ممن تجدد إسلامه من أهل البوادى و غيرهم بزكاة إبلهم فى السنين الماضية

و الا- لشاع و ذاع، بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الإسلام هذا، و فى المدارك الحكم بوجوب التوقف فى سقوط الزكاة بالإسلام، و استدل له بعد تضعيف المروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله سندا، باستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الإسلام و فحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف، و قد أورد عليه اما تضعيفه للمروى عن النبى صلّى اللّه عليه و سلّم فبانجبار ضعف سنده بالشهرة، و انه متلقى بالقبول، بل فى الغنائم انه مستفيض بل ادعى تواتره، و كذا دلالته بتلقيه بالقبول، و به ينقطع التمسك بالاستصحاب و اما تمسكه بفحوى الأخبار الدالة على عدم سقوطها من المخالف ففيه ان إلحاق الكافر بالمسلم المخالف قياس مع الفارق. أقول لو كان سقوطها عن الكافر بالإسلام إجماعيا فهو، و الا- فللتوقف فيه مجال كما أفاده فى المدارك، و ذلك لعدم دلالة تلك الأدلة على سقوطها بالإسلام، اما آية الانتهاء فلأنها تدل على غفران الذنوب السابقة على الإسلام لا على سقوط ما استقر فى الذمة قبل الإسلام به فيكون الإسلام كالتوبة فى انمحاء الذنوب بها بل هو فرد من التوبة كما لا يخفى، و اما حديث الجب فلما فى دلالته من الاجمال، و فهم الأصحاب منه العموم كما استدلوا به لا يوجب ظهوره فيه لكى يؤخذ بظهوره، و لا دليل على صحة اقتضائهم فيما فهموا منه من العموم، و ليس فهمهم جابرا لضعف الدلالة كجبر ضعيف السند بعملهم جسما قرر فى الأصول، و كون كلمة ما فى قوله صلّى اللّه عليه و سلّم عما قبله للعموم، و كلمة الجب بمعنى القطع حتى يصير المعنى ان الإسلام يقطع كل ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۱

قبله لا- يوجب ظهور إله فى مدخول العموم، لان كلمة العموم تدل على إحاطة الحكم و شموله لتمام افراد مدخول العموم و لكنها لا يعين المدخول، فعموم الإسلام يقطع كل ما كان قبله يدل على إحاطة القطع بتمام ما كان قبل الإسلام، لكن لا ظهور له فى ان أفراد المقطوع هل هى من الذنوب حتى يصير المعنى غفران الإسلام تمام الذنوب المتقدمة، أو هى مع تدارك ما عليه من قضاء الواجبات فيما فيه قضاء، أو مع الضمانات و الغرامات التى كانت فى عهدته من حقوق الناس قبل الإسلام. و إذا أتلف مال الغير أو استدان منه مثلا لا يمكن الحكم بسقوط ذمته عن عوضه بحكم جب الإسلام عما قبله، و لذا لم يستدل احد به أيضا و ليت شعرى ما الفرق بين الدين و الضمانات و أرش الجنايات و بين الزكاة التى هى أيضا من الضمانات حتى لا يستدل بسقوط الدين و الضمان و أرش الجنايات بالإسلام بالخبر المذكور، و يستدل لقطع الزكاة بالإسلام به و اما معلومية عدم أمر النبى صلّى اللّه عليه و سلّم لأحد ممن تجدد إسلامه بزكاة مواشيهم فهو على تقدير تسليمه لعله ناش عما افاده هذا القائل (قده) من كونه موجبا لتنفرهم عن الإسلام، و سدا عن دخولهم فيه، و موجبا لارتدادهم بعد الدخول فيه و لا سيما انهم كانوا حديثو عهد به، فحكمة ابقائهم اقتضت مجاملتهم فى ترك مطالبتهم بزكاة ما سلف عليهم من السنين الماضية فى حال الكفر، و بالجملة فليس فى البين دليل يمكن الاعتماد عليه فى رفع اليد عن حكم الاستصحاب، و مقتضى ما ذكرناه هو الحكم بوجوب الزكاة بعد الإسلام لو لا- الإجماع على عدمه ان تم من غير فرق بين ان تكون فى الغلات أو النقدين أو الانعام، و ان يكون الإسلام بعد حلول الحول فيما فيه حول أو فى أثنائه، لكن الموجود فى حاشية الكتاب عن بعض مشايخنا (قده) هو الفرق فيما ليس فيه الحول كالغلات، و ما فيه الحول كالأنعام و النقدين، و قال (قده) عند قول المصنف (قده) سقطت عنه و ان كانت العين موجودة ما لفظه سقوطها فى الغلات مشكل بل ممنوع، نعم لا يبعد السقوط فيما اعتبر فيه الحول حتى بالنسبة إلى الحول الذى أسلم فى أثنائه و يستأنف الحول من حين إسلامه لكنه لا- يخلو عن الاشكال انتهى. و لم يظهر لى الفرق بينهما كما انه حكى عن نهاية العلامة انه لو أسلم قبل الحول بلخطة وجبت الزكاة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۲

و لو كان الإسلام بعد الحول و لو بلحظة فلا زكاة سواء كان المال باقيا أو تالفا بتفريط أو غير تفريط انتهى، و هو أيضا مشكل

لأن الإسلام لو كان مسقطا يجب ان يكون كذلك و لو وقع فى أثناء الحول فلا بد من استيناف الحول حينئذ من حين الإسلام و لو لم يكن مسقطا لا يسقط عنه الزكاة بالإسلام و لو وقع الإسلام بعد الحول فالتفصيل مما لا وجه له.

[مسألة ۱۸ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة]

مسألة ۱۸ إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة وجب عليه إخراجها
بحلول الحول فيما فيه الحول و مجيئى زمان التعلق لكون حق المستحقين فى العين فيخرج منها و يرجع المشترى بعد الإخراج إلى البائع، و سيأتى تفصيل الكلام فى حكم بيع المال الزكوى بعد تعلق الزكاة، و إذا مات الكافر و عين الزكاة باقية وجب على وارثه الكافر أو المسلم إيصالها إلى المستحقين، و وجوب الإيصال على الوارث المسلم من احدى الثمرات المترتبة على تكليف الكافر بالزكاة مضافا الى ما قدمناه.

[فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

اشارة

فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة تجب فى تسعة أشياء الأنعام الثلاثة: الإبل و البقر و الغنم، و النقدين و هما الذهب و الفضة، و الغلات الأربع و هى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و لا تجب فيما عدا ذلك على الأصح.
أما وجوبها فى التسعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، و فى الجواهر بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين، و النصوص به متواترة، و اما عدم وجوبها فيما عداها فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، و قد ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الناصريات و الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و ذهب ابن لجنيد الى الوجوب فى كلما دخل فيه القفيز من حنطة و شعير و سمسم و أرز و دخن و ذرة و عدس و سلت و سائر الحبوب و الزيت و الزيتون و العسل كل ذلك إذا كان مأخوذا من ارض العشر، و المعتمد هو الأول للأخبار الكثيرة الدالة على نفيها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۳۳
فيما عدا التسعة و المتضمنة للتهديد على القول بثبوتها فيه ففى مرسل القماط انه سئل أبو عبد اللّه عن الزكاة فقال وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الزكاة على تسعة و عفى عما سوى ذلك الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الذهب و الفضة و البقر و الغنم و الإبل، فقال السائل فالذرة، فغضب عليه السّلام ثم قال كان و اللّه على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم دائما السماسم و الذرة و الدخن و جميع ذلك، فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول- اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم و انما وضع صلّى اللّه عليه و سلّم فى تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب عليه السّلام فقال:
كذبوا فهل يكون العفو الا عن شى‌ء قد كان، و اللّه ما أعرف شيئا عليه الزكاة غير هذا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و نحو ذلك مما لا حاجة الى ذكره بعد تواتره، و فى مقابل تلك الأخبار جملة أخرى دالة على ثبوتها فيما عدا التسعة كالمروى عن الصادق عليه السّلام الدال على ثبوت الزكاة فى الحبوب كلها، و الأخر المروى عنه الدال على ثبوتها فى كل شى‌ء كيل، و غيرهما مما لا حاجة الى ذكره، و لا يخفى ان العبرة فى حجية الخبر عندنا هو الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق به من نفسه أو من الجهات الخارجة منه التى منها اعتماد القدماء من الأصحاب به، و ان ما لا يوثق بصدوره لا يكون حجة و لو كان

سلب الوثوق عنه بالجهات الخارجة عنه التى منها اعراض القدماء عن العمل به حسبما استوفينا البحث عنه فى الأصول، و على هذا فما يدل على ثبوت الزكاة فيما عدا التسعة ليس. بحجة بإعراض الأصحاب عنه، و ان كان كثيرا، الا انه كلما ازداد كثرة ازداد الاعراض عنه و هنا، فعلى. هذا فلا يعارض مع الطائفة الأولى الدالة على انحصار الزكاة بالتسعة لكى يحتاج الى العلاج بينهما لكون الطائفة الثانية فى نفسها موهونة مع قطع النظر عن معارضتها مع الطائفة الأولى، لكن على ذلك التقدير لا يمكن استفادة الاستحباب من تلك الاخبار أيضا كما انه لو جمع بينهما يحمل الطائفة الثانية على التقية كما حكى عن المرتضى (قد)، و يشهد له بعض ما فى الطائفة الأولى كالمرسل القماط المتقدم لا يبقى محل للاستدلال بها على الاستحباب، اللهم الا بدعوى عدم التنافى بين الندب و بين الإجمال فى الجواب للتقية، نعم لو جمع بين الطائفتين يحمل الثانية على الندب بجامع صدق الزكاة فيها، و نصوصية الطائفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۴

الاولى فى نفى الوجوب عما عدا التسعة، و ظهورها فى نفى تشريعها فيه و لو على نحو الاستحباب فى نصوصية الطائفة الثانية فى تشريعها فيما عدا التسعة، و ظهورها فى كون تشريعها فيه على نحو الوجوب فيرفع عن ظاهر كل بنص الأخر، و لا يخفى انه جمع عرفى لو كانت نصوصية الطائفة الأولى. بحسب مدلول الكلام لكنها ممنوعة، بل الطائفة الاولى فى نفى الوجوب عما عدا التسعة انما هى بحسب القدر المتيقن منها حيث انها ظاهرة فى نفى التشريع فيما عدا التسعة، و المتيقن، من نفيه هو نفى تشريع الوجوب، و حينئذ يرد على هذا الجمع بأنه لا يكون جمعا عرفيا، و قد نقل الكلينى فى الكافى جمعا أخر بين الطائفتين من الاخبار عن يونس بن عبد الرحمن بأنه قال: الوجوب على التسعة انما كان فى أول الإسلام، ثم أوجب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم بعد ذلك فى سائر الحبوب كما كانت الصلاة ركعتين، ثم زاد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فيها تسع ركعات تدعى بفرض النبى صلّى اللّه عليه و سلّم، و يظهر من الكافى موافقته، و لا يخفى ما فيه من البعد، و منافاته مع ظواهر الأخبار الكثيرة الناطقة بالعفو عما سوى التسعة كما يدل عليه احتجاج الامام لنفى الزكاة عنه بعفو النبى عنها الذى لا يتم إلا بالنفى فى حال الاحتجاج، لا النفى فى أول تشريع الزكاة و ان ثبت بعده بلسان النبى صلّى اللّه عليه و سلّم، قال الشيخ (قده) فى الاستبصار و لنعم ما قال، و لا يمكن حمل هذه الاخبار يعنى المتضمنة للأنواع التسعة على ما ذهب اليه يونس من ان هذه التسعة كانت الزكاة عليها فى أول الإسلام ثم أوجب اللّه تعالى بعد ذلك فى غيرها من الأجناس، لأن الأمر لو كان على ما ذكره لما قال الصادق عليه السّلام عفى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم عما سوى ذلك لأنه إذا وجب فيما عدا هذا التسعة شيئا بعد إيجابه فى التسعة لم يبق شىء معفو عنه، فهذا القول واضع البطلان انتهى، و كيف كان فالتحقيق انحصار الوجوب فى هذه التسعة و عدم الوجوب فيما عداها.

نعم

[يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر]

اشارة

يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخر

[(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن]

(أحدها) الحبوب مما يكال أو يوزن كالأرز و الحمص و الماش و العدس و نحوها و كذا الثمار كالتفاح و المشمش و نحوهما

و استحباب الزكاة فيما ذكر من الحبوب و الثمار متفق عليه بين الأصحاب قاطبة عدا الإسكافى القائل بالوجوب فى كل ما دخل القفيز من الحبوب الذى قد عرفت اندفاعه، فحينئذ يكون رجحان الزكاة فيه متفق عليه بين الكل، و انما الخلاف بين الإسكافى و بين الأصحاب فى خصوص الوجوب و الاستحباب، فيكون الإجماع دليلا على الاستحباب بعد نفى الوجوب بما قدمناه، و لا حاجة لإثبات الاستحباب الى دليل أخر بعد الاتفاق المذكور، الا ان كثيرا من الأصحاب استدلوا له بالطائفة الثانية من الاخبار المتقدمة بحملها على الاستحباب، و لا يخفى بعد هذا الحمل لما عرفت من انه ليس جمعا دلاليا أولا، و انه يتوقف على حجية الطائفة الثانية التى منعنا عنها بكونها معرضا عنها ثانيا، و بظهور الطائفة الثانية فى كونها صادرة للتقية كما يشهد به مرسل القماط المتقدم، و حكى ان القول بالوجوب فيما عدا التسعة كان مذهبا لأبى حنيفة و الشافعى و مالك و ابى يوسف و غيرهم من أصحاب الرأى ثالثا، قال المحقق القمى (قده) و لو لا اتفاقهم على الرجحان لحملناها اى الطائفة الثانية على التقية لكونها موافقا للعامة، و ظهورها فى الوجوب دون الاستحباب، الا انه لا يخرج عما عليه الا- صحاب انتهى، و هو جيد، و كيف ما كان فلا إشكال فى استحباب الزكاة فيما ذكر

دون الخضر و البقول كالقت و الباذنجان و الخيار و البطيخ و نحوها

القت هو الرطبة و هى الموسوم فى هذه الأعصار (به يونجه)، اما عدم استحباب الزكاة فى الخضر و البقول ففى الجواهر ان عليه فتاوى الأصحاب، و قال بل فى محكى المنتهى نفى الخلاف فيه، و فى محكى المقنعة لا خلاف بين آل الرسول و بين كافة شيعتهم من أهل الإمامة ان الخضر كالقضب و البطيخ و القثّاء و الخيار و البادنجان و الريحان و ما أشبه ذلک مما لا بقاء له لا زكاة فيه و لو بلغت قيمته ألف دينار، و لا زكاة على ثمنه بعد البيع حتى يحول الحول، و يدل على نفيه فيها من الاخبار صحيح زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق فعليه زكاة، قال و جعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الصدقة فى كل شىء أنبتته الأرض الا الخضر و البقول و كل شىء يفسد من يومه، بناء على ان المراد

من جعل الصدقة فى كل شىء أنبتته الأرض هو جعل الأعم من الاستحباب فيكون استثناء منه دالا على نفى الاستحباب فى مورد المتثنى فتأمل. و خبر محمد بن إسماعيل قال قلت لأبى الحسن عليه السّلام ان لنا رطبة و أرز فما الذى علينا فيها؟ فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شىء، أما الأرز فما سقت السماء العشر و ما يسقى بالدلو فنصف العشر فى كل ما كلت بالصماع أو قال وكيل بالمكيال، و موثق سماعة ليس على البقول و لا على البطيخ و أشباهه زكاة، و غير ذلک من الاخبار التى فيما نقلناه غنى عن نقلها، بل قد يقال بعدم الاستحباب فى الثمار أيضا، و ذلک لخبر زرارة المتقدم و كل شىء يفسد من يومه، إذ الثمار تكون كذلک. و صحيح الحلبى قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما فى الخضر قال و ما هى؟ قلت: القضب و البطيخ و مثله من الخضر، قال ليس عليه شىء الا ان يباع مثله. بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة، و عن العضاة من الفرسک و أشباهه فيه زكاة، قال: لا قلت فثمنه، قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه، قال فى الوافى فى بيان الخبر المذكور القضب الإسفست [۱] و العضاة جمع عضه بالكسر و أصلها عضهة فرد الهاء فى الجمع و هى كل شجر له شوک كأنه أراد بها الأشجار التى تحمل الثمار كانت ما كانت، و الفرسک كز برج الخوخ [۲] أو ضرب منه أحمر انتهى، و الخبر بهذا التفسير كما ترى دليل على نفى الزكاة فى مطلق الثمار من الخوخ و شبهه، و لعل عدم تعرض المصنف (قده) له لما فى الجواهر من انه لم أجد من افتى صريحا بعدم الاستحباب فى الثمار عد الأستاد كاشف انعطاء فى موضع من كشفه، ثم حكى عن الدروس و الروضة نسبته إلى الرواية، و كيف كان فلا

بأس بالقول به مع دلالة الدليل عليه، إذ الدليل عليه ليس بأضعف مما يدل على النفى فى الخضر و البقول، بقى الكلام فى القطن و الأشنان و الزعفران فان فى خبر عبد العزيز نفى الزكاة عن القطن و الزعفران، و فى خبر يونس نفيها عن الأشنان، و فى الجواهر يمكن نفى الواجبة منها خصوصا

---

[۱] إسفست معرب سپست و سپست بمعنى اسپرس است و آن علفى است شبيه يونجه كه بحيوانات داده مى‌شود و در صراح اللغة گويد قضبه سپست

[۲] الخوخ- شفتالو (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۷

خبر عبد العزيز، فبقى العموم الدال على الندب، و يؤيده اقتصار الأصحاب على الخضر، و لعل خصوصية خبر عبد العزيز من جهة التعبير فيه بكلمة على، و فيه سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القطن و الزعفران عليهما زكاة قال لا، دون خبر يونس المعبر فيه بكلمة فى، حيث يقول سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الأشنان فيه زكاة قال لا.

[الثانى مال التجارة على الأصح]

(الثانى) مال التجارة على الأصح.

ففى وجوب الزكاة فيه أو استحبابها أو عدمهما أقوال، فعن ظاهر الصدوق فى الفقيه هو الوجوب، و قد ينسب الى قوم من أصحابنا تارة، و الى طائفة من الشيعة اخرى للأمر بها فى ظاهر كثير من الاخبار المعتبرة التى تبلغ ثمانية أو تسعة و الأكثر الأشهر على الاستحباب، بل فى الجواهر هو المشهور نقلا و تحصيلا للأخبار الكثيرة الحاصرة للزكاة فى الأجناس التسعة المعروفة و قد تقدم بعضها، و خصوص صحيح زرارة الحاكية نخاصم ابى ذر و عثمان و تصديق رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لأبى ذر الدال على عدم الوجوب، و موثق إسحاق بن عمار، و صحيح سليمان بن خالد، و خبر ابن بكير و عبيد الظاهرة بل الصريحة فى عدم الوجوب، فتكون قرينة على حمل الطائفة الأولى على الندب و فى الجواهر ربما توقف فى الندب بعضهم لظهور الطائفة الثانية فى خروج الطائفة الأولى مخرج التقية، ثم أورد عليه بما حاصله ان التقية لما كانت على خلاف الأصل أعنى أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعى فلا بد عند الالتزام بها من الالتزام بالأقل الذى يؤدى به الضرورة فإذا دار الأمر فى الأمر الذى ظاهره الوجوب بعد إحراز كون صدوره عن التقية بين ان يبنى على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى أصلا، أو انه صدر لبيان حكم شرعى واقعى غاية الأمر يكون ارتكاب التقية فى إظهار الوجوب مع ان الواقع هو الاستحباب يكون المتعين هو الأخير، لأنه كما عند الدوران فى بيان الحكم الواقعى أو التقية يكون الأصل هو عدم التقية كذلك بعد إحراز كونه فى مقام التقية إذا دار الأمر بين كون الحكم الواقعى هو الندب، و لكن عبر عنه بما ظاهره الوجوب، أو انه ليس فى مقام بيان الحكم الواقعى أصلا لا بد من الحمل على التقية بمقدار ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۳۸

يتيقن بالخروج عن تحت أصالة عدمها فبقى الأمر حينئذ على قاعدة إرادة الندب منه بعد معلومية عدم ارادة الوجوب، و لا يخفى ما فيه لان الكلام الصادر من المعصوم عليه السّلام ليس له دلالتان إحداهما على الوجوب، و الأخرى على الندب لكى يكون له مدلولان حتى يدور الأمر بين حمله بما له من الدلالة على التقية، أو حمله بما له من الدلالة على الوجوب عليها لكى يقال ان

المتیقن الذی یؤدی به التقیة هو الأخیر، بل الکلام الصادر بما له ظهور فی الوجوب صدر تقیة، فإذا لم یکن جهة الصدور محرزة فیه لا- یبقی شیء حتی یحمل علی الندب، و ذلک ظاهر مضافا الی ما ذکرنا نظیره فی الفرع السابق من اعراض الأصحاب عن العمل بالطائفة الاولی، و اعتمادهم علی العمل بالطائفة الثانیة، اللهم الا ان یقال انهم عملوا بالطائفة الأولی بعد حملها علی الندب و هذا لیس اعراضا بل هو استناد و تعمل بالخبر کما لا یخفی، و بالجملة یمکن التعویل علی الإجماع علی رجحان الزکاة فی مال التجارة إذ لم یقع الخلاف فی أصل الرجحان و انما الاختلاف فی الوجوب و الندب و ما حکاه فی الجواهر عن البعض لیس قولا بنفی الندب بل هو المیل الی التوقف من جهة عدم الدلیل عنده کما یشعر الیه کلمة ربما، و لعل مراده من هذا البعض هو صاحب الحدائق حیث انه بعد الإشکال فی حمل الطائفة الأولی علی الاستحباب بمجرد معارضتها مع الطائفة الثانیة الصریحة فی نفی الوجوب قال: و مع ذلک فإنه لا ینحصر الجمع بین الاخبار فیما ذکروه من حمل ما ظاهره الوجوب علی الندب، بل لا یبعد حمل الروایات الاولی علی التقیة حیث ان الوجوب مذهب أبی حنیفة و الشافعی و احمد علی ما نقله فی المعتبر و المسألة لا تخلو عن الاشکال انتهی ملخصا، و لا- یخفی انه لیس متوقفا فی الحکم بل انما هو استشکل فی مدرکه، و کیف ما کان فلعل الحکم بأصل الرجحان إجماعی فیؤخذ به فینفی الوجوب بالأخبار المعتبرة المعتمدة، فالمسألة صافیة خالیة عن الاشکال.

[الثالث الخیل الآنات]

(الثالث) الخیل الآنات دون الذکور و دون البغال و الحمیر و الرقیق

استحباب الزکاة فی إناث الخیل هو المعروف بین الأصحاب، و علیه الإجماع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۳۳۹

کما فی الجواهر، و یدل علیه من الاخبار صحیح محمد بن مسلم و زرارة عن الصادقین علیهما السلام قالا جعل أمیر المؤمنین علیه السّلام علی الخیل العتاق [۱] الراعیة فی کل فرس فی کل عام دینارین، و جعل علی البراذین [۲] دینارا، و صحیح زرارة قال قلت للصادق علیه السّلام فی البغال شیء فقال علیه السّلام لا، فقلت کیف صار علی الخیل و لم یصر علی البغال، فقال علیه السّلام: لان البغال لا- تلقح و الخیل الإناث ینتجن و لیس علی الخیل الذکورة شیء، قال قلت فما فی الحمیر؟ قال لیس فیها شیء، و ظاهر هذین الخبرین و ان کان هو الوجوب الا انه یرفع عنه بالنصوص المتقدمة الحاصرة للتسعة مضافا الی خبر زرارة عن أحدهما لیس فی شیء من الحیوان زکاة غیر هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم، مع انعقاد الإجماع علی عدم الوجوب فی إناث الخیل إذ لم یحک الوجوب فیها عن احد، و فی الحدائق احتمل بعضهم ان هذه الزکاة انما هو فی أموال المجوس یومئذ جزیة أو عوضا عن انتفاعهم بمرعی المسلمین، و ظاهر الخبر الثانی یدفعه انتهی، أقول کما یدل الخبر الثانی علی نفی الزکاة فی البغال و الحمیر صریحا، اما نفیه عن الرقیق فیدل علیه موثق سماعة لیس علی الرقیق زکاة الا رقیق یبتغی به التجارة فإنه من المال الذی یزکی، لکن فی صحیحه الأخر، و صحیح محمد بن مسلم ان أبا جعفر و أبا عبد اللّه سئلا عما فی الرقیق، فقالا- لیس فی الرأس أکثر من صاع تمر إذا حال علیه الحول، و لیس فی ثمنه شیء حتی یحول علیه الحول، و قد حمل علی زکاة الفطرة علی ان یکون مراده من حلول الحول حلول لیلة الفطر و لا بأس به.

[الرابع الاملاک و العقارات]

(الرابع) الاملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء كالبستان و الخان و الدكان و نحوها.

قال فى الحدائق و استحباب الزكاة فى حاصلها مقطوع به فى كلامهم، و لم يوردوا لذلك دليلا، و لم نقف له على دليل، و لا على مخالف فيه، و كأنه مسلم الثبوت

---

[۱] العتاق من الخيل النجائب منها و هى ككتاب

[۲] البراذين جمع برذون و هى خلاف العربية و قد يقال بأنها التركى من الخيل

بينهم. (أقول) و هذا القدر من التسالم الذى هو الإجماع كاف فى الدليل الا ان صاحب الحدائق لا يعتنى بالإجماع، ثم قال انه على تقدير الاستحباب صرحوا بأنه لا يشترط هنا الحول و لا التصاب للعموم قاله العلامة فى التذكرة، و لا ادرى أى عموم أراد مع عدم الدليل كما عرفت، أقول و لعله أراد عموم معقد الإجماع و إطلاقه الذى لا يعتنى إليه صاحب الحدائق هذا، و فى الجواهر بعد حكاية اعتراف المدارك و غيره على عدم الوقوف على الدليل قال (قده) قلت قد يقوى فى الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا، إذ التجارة فى العرف أعم من التكسب بنقل العين و استنمائها، فان الاسترباح له طريقان عرفا أحدهما بنقل الأعيان، و الثانى باستنمائها مع بقائها، و لذا تعلق به الخمس كفيره من افراد الاسترباح، ثم استجود ما حكاه عن أستاده من ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكاة و وقت الإخراج و كيفيته أصلا قرينة على كونها كزكاة التجارة، أقول و هو جيد، بقى أمور يستحب فيها الزكاة يأتى التعرض لها فى المتن، ثم اعلم ان المصنف فى فصل زكاة مال التجارة اختار ان زكاة التجارة تتعلق بالعين كالزكاة المالية، و لكن المحقق (قده) قال فى الشرائع فى أحكام زكاة التجارة انها تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه، و هذا القول هو المشهور، و قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك متفرعا عليه فلو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى بالعينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا تصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها، و مال المصنف فى المعتبر و العلامة فى التذكرة إلى تعلقها بالعين هنا كفيرها، و المشهور ما فى الكتاب، انتهى عبارة المسالك، هذا فى زكاة مال التجارة، و اما فى غيرها من موارد الندب، ففى تعلقها بالعين أو القيمة احتمالان، قال فى الجواهر: لم أعثر على تحريره فى كلمات الأصحاب، ثم احتمل تعلقها بالعين و ملك الفقراء لها على وجه التزلزل مستظهرا من النصوص الواردة فيها مثل قوله عليه السّلام: فى الحبوب كلها زكاة، ثم قال (قده) الا ان اجراء لوازم الملك عليه فى غاية الصعوبة، و إخراجه عن حكم الاملاك محتاج الى الدليل المعتبر، و من هنا قد يقوى ان الاستحباب تكليفى محض لا مدخلية له فى ملك المالك انتهى. أقول الظاهر امتناع الجمع

بين استحباب الزكاة و بين الالتزام بتعلقها بالعين، حيث ان مقتضى التعلق بالعين بأى نحو كان من الوجوه المحتملة فى تعلقها بها على ما يأتى فى محله صيرورة المستحق مستحقا للعين و هو لا يلائم مع استحباب الإخراج، و هذا على تقدير استقلال الحكم الوضعى بالوضع ظاهر، و على تقدير انتزاعه من التكليف يكون أظهر إذ الحكم الندبى غير قابل لان ينتزع منه ذاك الوضع كما لا يخفى، فالحق كون الزكاة المستحبة مطلقا سواء كانت فى مال التجارة أو غيره حكما تكليفيا محضا غير مستتبع للوضع أصلا و لو فى الذمة إذ اعتبارها فى الذمة يكون كاعتبارها فى العين فى عدم اجتماعه مع الاستحباب، هذا و لكن فى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) ما يدل على الإجماع على تعلقها بالعين فى غير زكاة التجارة من موارد الاستحباب، قال (قده) فى طى كلام له فى مبحث زكاة التجارة ما حاصله انه ان أريد بالتعلق بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور

على القول بالاستحباب كما فى الزكاة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين إلى أخر عبارته، و سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك مع ما يقتضيه التحقيق فى فصل زكاة مال التجارة.

[مسألة ۱ لو تولد حيوان بين حيوانين]

مسألة ۱ لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ الاسم فى تحقق الزكاة و عدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو مختلفين بل سواء كانا محللين أو محرمين أو مختلفين مع فرض تحقق الاسم حقيقة لا ان يكون بمجرد الصورة و لا يبعد ذلك فان اللّه قادر على كل شيء.

اعلم ان الشهيد الثانى (قده) فى المسالك انهى صور هذه المسألة إلى التسع، و حكم فى بعضها بوجوب الزكاة و فى بعضها بالعدم، و احتمل فى بعض اخرى، و توضيح ما افاده هو انه اما ان يكون الحيوانان المتولد منها ثالث كلاهما زكويين، أو أحدهما يكون زكويا، أولا- يكونا كلاهما كذلك، و على التقادير فالمتولد اما يلحق بأحدهما أو بثالث زكوى أو غير زكوى فالصور تسع. (الاولى و الثانية) ما كان الأبوان أو أحدهما زكويا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۴۲

و كان الولد أيضا ملحقا بحقيقة زكوى سواء كان أحد أبويه أم غيرهما نظرا الى قدرة اللّه تعالى، و الحكم فى هاتين الصورتين هو وجوب الزكاة. (الثالثة و الرابعة) هما الصورتان الأوليان أعنى ما كان الأبوان أو أحد هما زكويا و لكن الولد لم يكن على حقيقة زكوى، و الحكم فى هاتين الصورتين هو عدم الوجوب لعدم صدق الحقيقة الزكوى عليه و هو واضح. (الخامسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين، و كانا معا محللين و جاء الولد بصفة زكوى، و الحكم فيها أيضا هو وجوب الزكاة من غير إشكال. (السادسة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين مع كون الولد بصفة زكوى و كانت الأم محالة و الأب محرم، و فيها أيضا تجب الزكاة من غير إشكال. (السابعة) عكس السادسة أعنى ما إذا لم تكن الأبوان زكويين و كانت الأم محرمة و الأب محللا مع كون الولد بصفة زكوى، و فيها حكم أولا- بوجوب الزكاة لصدق الاسم، و احتمل عدمه أخير من جهة تبعية الولد فى الحيوان للأم فى الحلية و الحرمة، و قال مع احتمال تحريمه لو كانت امه محرمة و ان جاء الولد بصفة المحلل فلا زكاة. (الثامنة) ما إذا لم يكن الأبوان زكويين و لم يكن الولد بصفة زكوى فلا تجب الزكاة سواء كان الأبوان محللين أو محرمين أو كان أحدهما محرما كان المحرم هو الأب أو كانت الام و هو ظاهر (التاسعة) ما إذا كان الأبوان معا محرمين فان كان الولد بصفة زكوى ففيها احتمل حل الولد، و وجوب الزكاة فيه لصدق الاسم، و عدم الحل لتبعية الولد للام و ان لم يتبعه فى الاسم فتنفى الزكاة لأنها فى الحيوان المحلل، و ان لم يكن بصفة زكوى فلا زكاة قطعا، و فى حله إذا كان بصفة محلل الوجهان من صدق اسم المحلل عليه، و من تبعية الولد للأم فى الحيوان فى الحرمة و الحلية، ثم قال و الوجه تحريمه فى هذه الصورة سواء كان بصفة زكوى أو لم يكن لكونه فرع محرم انتهى. و أورد عليه فى الجواهر بعد نقله بقوله و هو كما ترى خصوصا بعد قوله نظرا الى قدرة اللّه تعالى ضرورة عموم القدرة للجميع، و دعوى انه و ان اندرج فى اسم الزكوى الا- انه محرم و لا- زكاة فيه لكونه نتيجة محرم واضحة الفساد بعد تعليق الحل و الزكاة على الاسم المفروض تحققه، كدعوى ان ذلك شكل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۴۳

صورى و الا- فهو مختلف الحقيقة إذ مرجع ذلك الى قصر القدرة انتهى، إذا عرفت ما نقلناه يتبين لك وجه ما ذكره المصنف (قده) فى هذه المسألة إلى أخر عبارته من غير حاجة الى التطبيق.

[فصل فی زکاة الأنعام الثلاثة]

اشارة

فصل فی زکاة الأنعام الثلاثة،

[و یشترط فی وجوب الزکاة فیها مضافا الی ما مر من الشرائط العامة أمور]

اشارة

و یشترط فی وجوب الزکاة فیها مضافا الی ما مر من الشرائط العامة أمور،

[الأول النصاب]

اشارة

الأول النصاب

[و هو فی الإبل اثنی عشر نصابا]

اشارة

و هو فی الإبل اثنی عشر نصابا.
و لا تجب الزکاة قبل النصاب إجماعا بل فی الجواهر ضرورة من المذهب ان لم یکن من الدین.

[النصاب الأول خمس]

(الأول) خمس و فیها شاة

[النصاب (الثانی) عشر]

(الثانی) عشر و فیها شاتان،

[النصاب (الثالث) خمسة عشر]

(الثالث) خمسة عشر و فیها ثلاث شیاه،

[(الرابع) العشرون]

(الرابع) العشرون و فيها اربع شياه،

[(الخامس) خمس و عشرون]

(الخامس) خمس و عشرون و فيها خمس شياه
بلا خلاف فی ذلک لا فی کل خمس نصابا و لا فی وجوب شاة فی کل خمسة الی عشرین حتی یکون فی عشرین اربع شیاه و ان وقع الخلاف فی فریضة النصاب الخامس و هو خمس و عشرین کما ستعرف، و فی الجواهر بل الإجماع بقسمیه علیه و النصوص ان لم تکن متواترة فیه فمستفیضة.

[النصاب (السادس) ست و عشرون]

(السادس) ست و عشرون و فیها بنت مخاض و هی الداخلة فی السنة الثانیة.
کون ست و عشرین هو النصاب السادس هو المشهور المعروف و لم یحک الخلاف فیه عن أحد إلا عن ابنی عقیل و الجنید، فإنهما أسقطاه و أوجبا بنت المخاض فی خمس و عشرین الی ست و ثلاثین و هو قول الجمهور من العامة مع زیادة ابن الجنید
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۳۴۴
انه ان لم تکن بنت مخاض فابن لبون، و ان لم یکن فخمس شیاه، و یدل علی قول المشهور مضافا الی الإجماع الغیر القادح فی انعقاده خلاف ابنی عقیل و الجنید جملة من النصوص التی فیها الصحاح، و استدل لا بنی عقیل و الجنید بحسنة الفضلاء الخمسة و هم زرارة و محمد بن مسلم و ابی بصیر و برید و الفضیل عن الباقرین علیهما السلام قالا فی صدقة الإبل فی کل خمس شاة الی ان تبلغ خمسا و عشرین فإذا بلغت ذلک ففیها ابنة مخاض، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ خمسا و ثلاثین ففیها ابنة لبون، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ خمسا و أربعین ففیها حقة طروقة الفحل، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ ستین ففیها جذعة، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ خمسا و سبعین فإذا بلغت خمسا و سبعین و ففیها ابنتا لبون، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ تسعین فإذا بلغت ففیها حقتان طروقتا الفحل، ثم لیس فیها شیء حتی تبلغ عشرین و مأة فإذا بلغت عشرین و مأة ففیها طروقتا الفحل و إذا زادت واحدة علی عشرین و مأة ففی کل خمسین حقة و فی کل أربعین ابنة لبون. (الحدیث). و هی روایة معتبرة سندا لکون راویها الفضلاء الخمسة، و إسنادا لإسنادها الی الإمامین الهمامین الباقرین علیهما السلام، و اشتمالها علی نصب الأنعام الثلاثة و جملة من أحکامها، و یشکل طرحها من هذه الجهات جدا فلا بد من توجیها، و قد اضطرب کلامهم فیه و ذهبوا فی توجیها الی وجوه (الأول) و هو أسدها و أمتنها دعوى اضطراب متنها، و ذلک لان صاحب الوسائل بعد ان رواها عن معانی الاخبار بما ذکر قال الا انه قال علی ما فی بعض النسخ الصحیحة فإذا بلغت خمسا و عشرین فان زادت واحدة ففیها بنت مخاض الی ان قال: فإذا بلغت خمسا و ثلاثین فان زادت واحدة ففیها ابنة لبون، ثم قال إذا بلغت خمسا و أربعین و زادت واحدة ففیها حقة الی ان قال إذا بلغت تسعین و زادت واحدة ففیها حقتان، ثم ذکر بقیة الحدیث، و لا یخفی ان هذه النسخة المصححة بشهادة الصدوق (قده) مع مطابقة صدر الخبر فیها مع بقیة الاخبار و فتوى الأصحاب و ذیله مع عامة المسلمین من أهل الوفاق و الخلاف تکون حجة قطعا یصح الاستناد الیه، و مع التشکیک فی صحة الأخذ بها فلا
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۹، ص: ۳۴۵
أقل من صیرورتها منشأ لاضطراب الحدیث، متنا فلا یصح الاستناد إلیه فی إثبات مذهب القدیمین کما لا یخفى. (الثانی) ما هو مسلکنا فی باب حجیة الخبر الواحد الذی مر غیر مرة، و قلنا انه کلما کان الخبر قویا سندا و متنا کان اعراض المشهور عنه أوهن،

فلا يكون مشمولا لدليل الحجية فيجب طرحه و لو بلغ فى الصحة ما بلغ سندا و إسنادا و دلالة. (الثالث) ما يسخ بالخواطر من كون المراد من البلوغ فيه هو البلوغ إلى مرتبة الكمال من العدد المتوقف على التجاوز عنه، فكمال الخمسة و العشرين انما هو بالوصول إلى ستة و عشرين و هكذا فتأمل. (الرابع) ما نقل عن السيد المرتضى من حمل بنت مخاض على كونها بالقيمة مساويا مع خمس شياه، و لا يخفى ما فيه من البعد. (الخامس) ما احتمله بعض من حمله على الاستحباب و هو أيضا بعيد. (السادس) ما احتمله الشيخ (قده) من ان يكون المراد بزيادة واحدة و ان لم بذكر فى اللفظ لعلمه بفهم المخاطب. (السابع) ما احتمله الشيخ أيضا من حمله على التقية لموافقته مع مذهب العامة، و اعترض المحقق (قده) على الشيخ فقال بعد نقل كلامه و التأويلان ضعيفان، أما الإضمار فبعيد فى التأويل، و اما التقية فكيف يحمل على التقية ما صار إليه جماعة من محققى الأصحاب الى ان قال: و الاولى ان يقال فيه روايتان أشهر هما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، ثم قال على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد و هو انه يجب فى خمس و عشرين بنت مخاض، أو ابن لبون، فان تعذر فخمس شياه، و لا فرق بين ان يضمر التعذر أو يضمر و زيادة واحدة، و ليس أحد التأويلين أولى من الأخر انتهى. و يرد عليه كما أورد عليه كل ناظر الى عبارته، اما قوله اما الإضمار فبعيد فى التأويل ففيه انه بعيد لا يساق اليه من غير دلالة، و اما مع قيام الدليل عليه فلا بأس به أصلا، و الشيخ استدل على صحته بالأخبار المفصلة لأن الأخبار يكشف بعضها عن بعض و يكون بعضها قرينة فى كشف المراد عن بعض أخر، و قال (قده) فيجوز تقديره لورود الأخبار المفصلة، أقول و يمكن تأييده أيضا بما حكى عن الصدوق من إمكان أن تكون زيادة فإذا زادت واحدة فى الفقرات من الراوى مما قد تركها الامام اعتمادا على فهم المخاطب مع انه لا بد من تأويل ذيل الخبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٣۴۶

عند قوله فإذا بلغت عشرين و مأة ففيها حقتان طروقتا الفحل فإذا زادت واحدة على عشرين و مأة ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون انه لم يذهب احد من الأصحاب إلى جعل المأة و العشرين نصابا و بإضافة واحد اليه نصابا أخر، بل الخبر مشتمل على مالا يقول له احد من الخاصة و العامة، فإن الخلاف بيننا و بينهم مخصوص بهذا الموضع أعنى فى النصاب السادس و هو ست و عشرين، فإن علمائنا ذهبوا الى كون بنت مخاض فريضة ست و عشرين، و ان فى خمس و عشرين ليس الا خمس شياه، و ان العامة أوجبوا بنت المخاض فى خمس و عشرين، و اما فى باقى النصب فقد وافقونا فى الزيادة كست و ثلاثون، و ست و أربعون، و إحدى و ستون، و ست و سبعون، و إحدى و تسعون، و مأة و إحدى و عشرون، و لا يمكن ان يقال فى هذه الموارد بمثل مقالة المحقق من ان الاولى ان يقال فيه روايتان أشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة و اتباعهم، إذ ليس المذكور فى الخبر فى ما عدا الخمس و عشرين مختار أحد أصلا، و اما قوله على انه يمكن التأويل بما ذهب اليه ابن الجنيد فلعمرى انه تأويل بعيد إذ ليس عليه دليل، و ليس كلما يمكن يقال، و منه يظهر فساد قوله (قده) و ليس أحد التأويلين أولى من ان الأخر لما تبين من أولوية تأويل الشيخ اعتماد الى حسن الخطاب مع ترك الزيادة اعتماد الى فهم المخاطب مستندا إلى القرائن المنفصلة و الاخبار المفصلة، و اما قوله (قده) و اما التقية فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققى الأصحاب و رواه احمد بن ابى نصر البزنطى (إلخ)، ففيه أولا كما فى الجواهر لم يعلم هذه الجماعة من محققى الأصحاب الذين اختاروه، إذ لم ينسب الى احد من الأصحاب إلا القديمين، و لم يظهر لى مراده (قده) من إسناد الرواية إلى البزنطى مع انه ليس البزنطى فى طريق الخبر أصلا، إذ الخبر بطريق الكافى هكذا على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم و ابى بصير و بريد العجلى و الفضيل كلهم عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه و رواه الشيخ بإسناده عن الكلينى مثله و رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن أبيه عن سعد بن عبد اللّه عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله فانظر الى هذه الاسناد لا ترى فيها عينا عن البزنطى أصلا، و ليت شعرى

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۴۷
فی أی سند ذكر البزنطی حتى يستدل على عدم التقية بأنه لا- يذهب على مثله، ثم انه كيف خفى ذلك على الناظرين بعبارة المعتبر حيث لم يورد عليه احد ما ذكرناه فلعله أمر خفى علينا و عليك بالتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال، و ثانيا ان الشيخ استند فی الحمل على التقية بأنه موافق مع مذهب العامة، و انه قد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فی حديثه بعد ما روى عن الصادق عليه السّلام بان فی ست و عشرين بنت مخاض حيث يقول هذا فرق بيننا و بين الناس و قد ترك عليه السّلام كلمة مع زيادة واحدة عند قوله فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض تقية ثم ترك عليه السّلام فی بقية الفقرات لانه عليه السّلام لما كان ملجأ فی ذلك الحكم ذكر البواقی بهذه الطريقة تنبيها لهؤلاء العظام من الفضلاء الى ان حال الخمس و العشرين حال البواقی فكما ان المعلوم من الدين و اتفاق جميع المسلمين كون البواقی بشرط تحقق الزيادة يكون الحال فی الخمس و العشرين أيضا كذلك، و قد صرحوا بأن الإنسان على نفسه على بصيرة فی التقية، و هم عليهم السلام كانوا عالمين بتأدی التقية بمجرد ذكر كون زكاة الخمس و العشرين بنت مخاض من جهة ان العامة كانوا سامعين مخالفة الشيعة لهم فی ذلك من كثرة الأخبار الواردة عن أئمتهم عليهم السلام، و من عملهم، و اما كون بواقی النصب بغير زيادة واحدة فلم يسمعوا و لم يتوهموا منهم مطلقا، و الحاصل ان ترك كلمة زيادة واحدة فی بواقی النصب مع انه لا- تقية فيه و لا- هو مطابق مع اعتقاد المتكلم و المخاطب قرينة واضحة على كون تركها فی خمس و عشرين للتقية، حيث ان الكل على مذاق واحد، و بالجملة فما أفاده فی المعتبر ليس بشی‌ء، و قد تلخص من جميع ذلك ان الأقوى ما عليه المشهور من كون النصاب السادس هو ست و عشرون، و ان ما ذهب اليه القديمان مردود بمخالفته مع الاخبار الكثيرة المعتمدة، و بتقدم الإجماع على خلافهما، و تأخره عنهما، و كلمة مخاض فی قوله بنت مخاض بفتح الميم، و المراد ببنت المخاض الإبل الأنثى التی من شأن أمها أن تكون ماخضا ای حاملا و هی ما دخلت فی السنة الثانية، و انما سميت بنت مخاض فی السنة الثانية لأن العرب انما كانت تحمل الفحول على الآنات بعد وضعها بسنة ليشتدها ولدها فهی تحمل فی السنة الثانية و تمخض، و فی القواعد و هی أی بنت

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۴۸
مخاض ما دخلت فی الثانية فأمها ماخض ای. حامل انتهى، و الظاهر منه اعتبار فعلية حمل الام مع انها غير معتبرة قطعا، بل المدار هو الدخول فی السنة الثانية كيف ما كان.

[النصاب السابع ست و ثلاثون]

(السابع) ست و ثلاثون و فيها بنت لبون و هی الداخلة فی السنة الثالثة

[النصاب الثامن ست و أربعون]

(الثامن) ست و أربعون و فيها حقه و هی الداخلة فی السنة الرابعة

[النصاب التاسع احدى و ستون]

(التاسع) احدى و ستون و فيها جذعة و هی التی دخلت فی السنة الخامسة
و الحكم فی هذه النصب الثلاث اتفاقی، و فی الجواهر عليه الإجماع نقلا- و تحصيلا، و لم ينقل الخلاف فيها عن احد لا فی النصب و لا- فی الفريضة من كل نصاب منها، و يدل عليه من الاخبار صحاح عبد الرحمن بن الحجاج و ابی بصير المرادی و

زرارة، و فى الأول منها بعد ان قال و فى ست و عشرين ابنة مخاض الى خمس و ثلاثين فإذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس و أربعين فإذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس و سبعين فإذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين فإذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و مأة فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة، و نحوه صحيح ابى بصير و صحيح زرارة الا ان فى أخر الأخير فإن زادت على العشرين و المأة واحدة ففى كل خمسين حقه و فى كل أربعين بنت لبون فالحكم واضح لا اشكال و لا خلاف فيه أصلا، و بنت لبون هى بنت ما من شأن أمها أن تكون ذات لبن و هى ما استكملت السنتين و دخلت فى الثالثة فإن أمها صالحة لوضع ما تحمل بعدها و صيرورتها ذات لبن بالوضع، و الحقه بكسر الحاء المهملة و هى ما استكملت الثلاث و دخلت فى الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل أو الحمل، و الجذعة بفتح الجيم و الذال المعجمة و هى ما استكملت الأربع و دخلت فى الخامسة سميت بها لأنها فى ذاك السن تجذع مقدم أسنانها اى تسقط.

[النصاب العاشر ست و سبعون]

(العاشر) ست و سبعون و فيها بنتا لبون

على المشهور المسلم للأخبار المتقدمة خلافا للصدوقين فابدلاه بإحدى و ثمانين ففيها ثنى إلى تسعين قال فى الدروس و هو متروك، و قال فى الجواهر لم نقف لهما على شاهد سوى المحكى عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السّلام الذى لم نتحققه كى يصلح معارضا لما سمعت، فلا ريب فى ضعف القول المزبور، و هو القول بان النصاب العاشر ست و سبعون أقول البحث فى الفقه المنسوب الى الرضا عليه السّلام طويل، و إجمال القول فيه ان ما كان منه معلوما من كونه من كلام مؤلفه فليس بحجة قطعا، و ما كان فيه قرينة على كونه من الامام عليه السّلام فهو فى حكم الخبر المرسل ضعيف يمكن الاستناد إليه إذا كان معتضدا بالعمل و الا فلا يكون حجة، و كيف فالمحكى عن الصدوقين متروك كما فى الدروس و ما حكى عن الفقه الرضوى مردود بعدم الانجبار، فالحق هو ما عليه المشهور من غير ارتياب كما لا يخفى.

[النصاب الحادى عشر احدى و تسعون]

(الحادى عشر) احدى و تسعون و فيها حقتان

بلا خلاف فيه أصلا لا فى النصاب و لا فى الفريضة، و يدل عليه من الاخبار ما تقدم من الصحاح.

[الثانى عشر مأة و إحدى و عشرون]

(الثانى عشر) مأة و إحدى و عشرون و فيها فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون

على المشهور المعروف خلافا للسيد المرتضى (قده) فى الانتصار من عدم تغير الفرض من احدى و تسعين الا ببلوغ مأة و ثلاثين و هو مع كونه شاذا متروكا كما فى الدروس، و ادعى السيد نفسه الإجماع على خلافه فى الناصريات، و مخالفته مع الاخبار المتقدمة لا شاهد عليه و لا دليل من النص، أقول و لو لا ظهور بعض عباراته فى إنكاره كون مأة و إحدى و عشرين نصابا أمكن حمله على ارادة كون ما بين المأة و العشرين الى مأة و ثلاثين عفوا حيث يقول و مما ظن انه مما انفردت

به الإمامية و قد وافقها غيرها انها إذا بلغت مأة و عشرين ثم زادت فلا شيء فى زيادتها حتى تبلغ مأة و ثلاثين ففيها حقة واحدة و

ابنتا لبون و انه لا شيء فى الزيادة ما بين العشرين و الثلاثين، ثم ادعى الإجماع على ذلك، و لا يخفى ما ذكره من عفو ما بين العشرين و الثلاثين صحيح خصوصا الواحدة الزائدة على المأة و العشرين شرطا لا جزء كما سيأتى الكلام فيه، و لا إشكال فى وجوب الحقة و ابنتى لبون فى المأة و الثلاثين خصوصا على القول باعتبار عد المتعددين فيما إذا طابق معهما كما فى مأة و ثلاثين الذى فيه خمسين و اربعينين فيجب الحقة فى الخمسين منه و ابنتا لبون فى كل واحد من اربعينيه بخلاف ما كان بين المأة و العشرين الى ثلاثين اعنى من الواحد إلى التسعة الذى بين العشرين و بين الثلاثين فإنه عفو على كل تقدير، سواء عد المأة و العشرين بالخمسين أو بالأربعين أو بكليهما، و هذا شيء لا غبار عليه، و يصح عليه دعوى الإجماع الا ان فى عباراته فى الانتصار ما يظهر منه إنكاره لنصاب مأة و إحدى و عشرين فراجع، ثم ان هاهنا أمورا يجب التنبه عليها بعضها مذكور فى المتن (الأول) اختلفوا فى التقدير بالأربعين و الخمسين على أقوال- الأول- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير مطلقا سواء أمكن العد بكل من النصابين كالماتين الذى يمكن عده بالخمسين لكونه مشتملا على اربع خمسينات، و بالأربعين لاشتماله على خمس اربعينات، أو أمكن عده بأحد النصابين معينا كمائة و خمسين الذى يشتمل على ثلاث خمسينات و لا يمكن عده بالأربعين لاشتماله على ثلاث اربعينات مع زيادة ثلاثين و مأة و ستين المشتمل على اربع اربعينات و لا يمكن عده بالخمسين لاشتماله على ثلاث خمسينات مع زيادة عشر، أو أمكن عده بهما كمائة و سبعين الذى لا يمكن عده بكل من الخمسين أو الأربعين فقط لكن يمكن عده بهما معا لاشتماله على خمسين و ثلاث اربعينات أو لم يمكن عده بكل واحد منها منفردا و لا بهما معا كما فى كل مورد اشتمل العدد على ما بين العقود من واحد إلى التسعة كمائة و خمس و خمسين مثلا و نحوه فإنه لاشتماله على النيف اعنى ما بين العقود لا يطابق مع شيء من الخمسين أو الأربعين فقط و لا معهما مجتمعا، ففى جميع هذه الصور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۵۱

الأربع يكون مخيرا بين العد بالخمسين أو بالأربعين طابق المختار مع العدد أم لا يطابق كان المختار مع عدم المطابقة أكثرهما استيعابا أم لا ففى مأة و خمسين المطابق مع خمسين يصح عده بالأربعين و ان استلزم العفو عن ثلاثين، و فى مأة و ستين المطابق مع أربعين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشر، و فى مأة و سبعين المطابق معهما معا يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن عشرين، و بالأربعين المستلزم للعفو عن عشرة، و فى مأة و خمس و خمسين يصح العد بالخمسين المستلزم للعفو عن خمس و بالأربعين المستلزم للعفو عن خمس و ثلاثين، و هذا القول هو المحكى عن ظاهر جملة من الكتب كالمقنع و المقنعة و النهاية و المراسم و الإرشاد و النافع و التبصرة و التلخيص و البيان و اللمعة و صريح المدارك و المحكى عن مجمع البرهان و فوائد القواعد للشهيد الثانى ناسبا له فيها الى ظاهر الأصحاب، و اختاره فى الحدائق أيضا.

الثانى- ان التقدير بهما ليس على وجه التخيير مطلقا بل انما هو فيما إذا أمكن العد بكل من النصابين كالمائتين مثلا الذى يطابق مع الخمسين منفردا و مع الأربعين كذلك، و اما مع عدم مطابقته مع كل منها منفردا فمع المطابقة مع أحدهما يجب العد بما يطابق، و مع مطابقته لهما يجب العد بهما معا، و مع عدم مطابقته معهما أو مع أحدهما يجب التقدير بما يكون أكثر استيعابا ففى المائتين يصح العد بالأربعين أو بالخمسين و هو مورد التخيير، و فى مأة و خمسين يجب العد بالخمسين، و فى مأة و ستين يجب العد بالأربعين، و فى مأة و سبعين يجب العد بهما معا، و فى مأة و خمس و خمسين يجب العد بالخمسين لكونه أكثر استيعابا لانه يبقى منه الخمس، و فى مأة و خمس و ستين يجب العد بالأربعين لأنه أيضا أكثر استيعابا حيث انه لو عد بالأربعين يكون الباقى خمسا و لو عد بالخمسين يبقى خمس عشر، و فى الاربعمأة يصح العد بتمامه بالأربعين فقط، أو عده بتمامه بالخمسين لانه مطابق مع كل واحد منهما منفردا لاشتماله على عشر اربعينات و ثمان خمسينات كما يصح عد بعضه بالأربعين و بعضه بالخمسين فيعد بأربع خمسينات و خمس اربعينات، و حكى هذا القول عن المبسوط و الخلاف و الوسيلة و السرائر و التذكرة و

المنتهى و نهاية الاحكام و

التحرير، و اختاره المحقق الثانى و عليه الشهيد الثانى فى المسالک.

الثالث- ان التقدير بهما يكون على وجه التخيير لو طابق مع كل واحد منهما كالماتين، و مع عدم المطابقة مع شىء منهما منفردا و مجتمعا كالمائة و خمس و خمسين فيتخير فى المائتين بين العد بالخمسين أو بالأربعين، و كذا فى المائة و خمس و خمسين يتخير بين الأخذ بالأربعين حتى يكون العفو خمس و ثلاثين، أو بالخمسين الذى أكثر استيعابا فيكون العفو خمسا، فالقول الثالث جامع بين التخيير و التعيين، ففى مائة و خمسين يوجب العد بالخمسين، و فى مائة و ستين يوجب العد بالأربعين كالقول الثانى، و فى مائة و خمس و خمسين يوافق القول الأول فى التخيير و يخالف مع القول الثانى فى تعيين العد بالخمسين الذى هو أكثر استيعابا من الأربعين، فصار حاصل الفرق بين الأقوال ان القول الأول مشتمل على التخيير فى جميع الصور، و فى القول الثانى يكون التخيير فى صورة واحدة و هى صورة إمكان العد بالعددين اما بالانفراد كالماتين أو بالانفراد و الاجتماع كالاربعمأة، و يتعين العد بأحدهما معينا فى غير هذه الصورة، و على القول الثالث يكون التخيير فى صورتين إحداهما ما ذكر فى القول الثانى، و الأخرى فى صورة عدم المطابقة مع احد العددين لا منفردا و لا مجتمعا كمائة و خمس و خمسين و كلما اشتمل على ما بين العقود من واحد إلى تسعة، و التعيين فيما عدا هاتين الصورتين، و هذا القول هو مختار صاحب الجواهر (قده) و ينبغى أولا ان نحرر الأصل فى المسألة ثم نتعقبه بما استدل به لكل واحد من الأقوال، و ما ينبغى ان يختار منها، فنقول قد يقال بان مقتضى الأصل هو التخيير مطلقا فى جميع الصور اعنى به أصالة البراءة عن لزوم الأثقل أو الأكثر استيعابا، و قد يقال بان المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و الأصل الجارى هو الاحتياط مضافا الى استصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدى ما يقطع به بالبراءة، و الحق ان يفصل فى أنحاء تعلق الزكاة بالمال فيقال فى بعضها بان مقتضى الأصل هو البراءة، و فى بعضها بالاحتياط، و تفصيل ذلک ان الفريضة الواجبة فى كل نصاب كالشاة فى خمس من الإبل مثلا يمكن ان يعتبر على أنحاء (أحدها) ان تكون الفريضة هى نفس الشاة متعلقة

يالذمة، و كان بلوغ المال بالنصاب سببا لتعلق وجوب إعطاء الشاة بالذمة نظير وجود سبب وجوب الكفارة الموجب لتعلق وجوبها على الذمة. (و ثانيها) ان تكون الفريضة أيضا نفس الشاة، لكن مع اعتبارها فى الإبل بالعناية كأنه كانت الشاة من الإبل الخارجى، و على هذين الاعتبارين يكون مرجع الشک فى التخيير بين الأربعين و الخمسين الى الشک فى تعيين بنت لبون أو الحقة، أو التخيير بينهما، فيكون من قبيل الدوران بين التخيير و التعيين فى المتباينين ضرورة تحقق التباين و التغاير بين بنت لبون التى هى فريضة المقدر بالأربعين، و بين الحقة التى هى فريضة المقدر بالخمسين. (و ثالثها) ان تكون الفريضة بقدر قيمة الشاة من أعيان الإبل لا- الشاة نفسها، و كان اعتبارها باعتبار كون الفريضة المفروضة فى أعيان الإبل مقدرة بقدر قيمتها، و كونها محددا للفريضة باعتبار اقربيتها إلى القيمة نظير نقد الغالب فى القيميات فى مقابل العروض حيث انه أقرب فى تعيين القيمة من العروض، و اعتبار وجود أداء قيمة الشاة من العين اما يكون باشتراک الفقراء مع المالک اما بالإشاعة أو بنحو الكلى فى المعين، أو يكون بنحو تعلقها بالعين اما بنحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة، أو بنحو تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانى، و سيأتى الفرق بين هذه الأنحاء و ما هو المختار منها، و على هذا الاعتبار يكون مرجع الشک فى التخيير بين العد بالأربعين أو الخمسين إلى الأقل و الأكثر الاستقلالى، لأنه على تقدير اختيار أكثرهما قيمة تكون قيمة الأقل مندرجة فيه، و على تقدير اختيار أقلهما قيمة يشک فى التكليف بالأكثر فيرجع فيه الى البراءة، فقد تبين مما ذكرنا ان الشک فى المقام لا يرجع الى الدوران بين التعيين

و التخيير مطلقا، و لا الى الشك بين الأقل و الأكثر كـذلك، بل لا بد من التفصـيل، و انه على الاحتمالين الأولين يكون من قبيل الـدوران بين التخيير و التعيين، و على الاحتمال الأخير يكون من قبيل الـدوران بين الأقل و الأكثر، ثم انه على تقدير الدوران بين التعيين و التخيير فهـل المرجع فيه الاشـتغال أو الـبراءة؟ فـاعلم انه قـد حررنـا فى الأـصول ان للـدوران بين التعيين و التخيير صورا بعضها مورد الاشتغال، و بعضها مورد البراءة بلا اشكال، و بعضها مورد الاختلاف، و ان الحق

فيه هو الاشـتغال، و الصور المختلفـة كمـا إذا قطع بوجوب شـىء كـالصوم و يشـك فى وجوب شـىء أخر كالعتق، و انه لو كان واجبا لكان فردا للتخيير فان الشك فى وجوب العتق شك فى انه ليس بواجب أصلا، أو انه واجب بالوجوب التخييرى، و بالنسبة إلى الصـوم شـك فى كون وجوبه المقطوع به هـل هو تعيينى أو تخييرى، و منشـأ الشـك فى كون وجوبه تعيينـا أو تخيير يـا هو الشـك فى كون العتق واجبـا بالوجوب التخييرى أو ليس بواجب أصـلا، و الحكم فيه اما بالنسبة إلى الصوم عنـد التمكن منه هو الاحتياط للقطع بوجوبه و انما الشك فى خروج العهـدة عن وجوبه بالاكتفاء بالصوم كما انه مع الإتيان بالصوم لا شك فى العتق لاـنه على تقـدير وجوبه يكون تخيير يـا، و امـا بالنسـبة اليه مع العجز عن الصوم حيث انه لو كان واجبا لتعين عليه عنـد العجز عن الصوم فـالحكم فيه هو البراءة، إذا تبين ذلـك فنقول مـا نحن فيه من هـذا القبيـل فإنه فيما ينطبق على احـد العـددين تعيينا يكون الواجب هو العـد به كمائة و خمسين مثلا الذى يطابق مع الخمسين و انما الشك فى جواز عده بالاخر فينحل الشك حينئذ إلى العلم بوجوب ثلاـث حقق فى مثل مائـة و خمسـين و الشك فى وجوب ثلاث بنات لبون، و انه على تقـدير وجوبه يكون احـدى فردة التخيير، فالحكم فيه هو الاشـتغال عنـدنا فى الشك فى تعيين وجوب ثلاث حقق، هذا تمام الكلام فى كون المرجع فى هذا الشك هل هو الاشـتغال أو البراءة، و اما حـديث استصـحاب الاشـتغال، فاعلم انه يصح إجرائه فى بعض المقامات، و لا يصح فى بعض أخر، و قد حررنا الضابط فيما يصح و ما لا يصح، و ان الأول انما هو فيما إذا كان الحكم للمشكوك لا للشك، و الثانى ما كـان بـالعكس، ففيمـا إذا علم فى أول الوقت مثلاـ بوجوب الصـلاة ثم بعـد ساعـة أو سـاعتين يشـك فى إتيـانه بالواجب يصـح استصــحاب الاشــتغال الثـابت فى أول الـوقت، و بـه يحرز بقـاء الـواجب عليـه و لاـ ينتهى الأـمر إلى قاعـدة الاشــتغال لحكـومة الاستصـحاب عليها و لو كان موافقا معها، و فيما إذا علم فى أول الوقت بوجوب احدى الصلوتين عليه من الظهر و الجمعة ثم اتى بالجمعة مثلا فإنه لا يصح استصـحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالظهر بعد الجمعة، فإن نفس الشك فى وجوبها مع كونها طرفا للعلم الإجمالى كاف فى حكم العقل بوجوب الإتيان

بها بعد الجمعة و لا يمكن إحراز وجوبها باستصـحاب الاشتغال بعد الإتيان بالجمعة الا على القول بالأصل المثبت، و الحاصل انه ان كـان الغرض من استصـحاب الاشـتغال هو إثبـات وجوب الإتيان بالظهر بعـد الإتيان بالجمعـة فهـذا مما لا يحتاج إلى الإحراز لكون طرفيـة وجوبها للعلم الإجمالى كافيـة فى الحكم بوجوب إتيانها بعـد الجمعة، فيكون من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بـدليل تعبـدى كالأصل، و ان كان الغرض إحراز كون الواجب فى يوم الجمعـة هو الظهر فلا يمكن الا على القول بأصل المثبت فاستصـحاب الاشـتغال لا يجرى فى مورد العلم الإجمالى لا فى المتباينين و لا فى الأقل و الأكثر، إذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هـذا القبيـل، حيث ان الواجب فى مائـة و خمسـين مثلا مردد بين ثلاث حقق تعيينا أو تخبير أبينها و بين ثلاث بنات لبون، فبعـد إعطاء ثلاث بنات لبون لا يصـح استصـحاب الاشـتغال لا فى إثبات وجوب الإعطاء بثلاث حقق بعـده، و لا فى إحراز كون الفريضـة هو ثلاـث حقق، امـا الأول فلان حكم العقل بعـد القطع بالاشـتغال بثلاث حقق و الشك فى مسـقطية إعطاء ثلاث بنات لبـون كـاف فى الحكم بالاشـتغال و لاـ يحتـاج الى استصـحابه، و امـا الثـانى أعنى إحراز كـون الـواجب هـو إعطـاء ثلاـث حقق

باستصحاب الاشتغال بعد إعطاء ثلاث بنات لبون فلتوقفه على الأصل المثبت فتحصل فساد التمسك باستصحاب الاشتغال فى المقام بما لا مزيد عليه، هذا تمام الكلام فى حكم الأصل فى المقام، و قد تبين ان الأصل فى المقام هو البراءة، و ذلك لما سنبين من تعلق الزكاة بالعين و انها ليست بالذمة الساذجة و قد عرفت انه على القول بتعلقها بالعين على أنحاء تعلقها بها يكون مرجع الشك فى المقام إلى الأقل و الأكثر الاستقلالى، و لا شبهة فى ان المرجع فيه هو البراءة حتى عند القائلين بوجوب الرجوع الى الاحتياط فى الارتباطى من الأقل و الأكثر كما لا يخفى، و اما التمسك بالدليل الاجتهادى فقد استدل للقول الأول أعنى التخيير مطلقا فى جميع الصور بإطلاق قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة و صحيحة أبى بصير: فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففى كل خمسين حقة، و فى كل أربعين بنت لبون إذ لو كان التقدير بالأقل عفوا و الأكثر استيعابا لما جاز التقدير فى مأة و إحدى و عشرين بالأربعين و الخمسين

على وجه التخيير بل كان اللازم هو التقدير بالأربعين فقط، فتقدير هذا العدد بهما دليل على عدم وجوب مراعاة الأكثر منهما استيعابا، مضافا الى صريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط فى عدة من الروايات كقوله عليه السّلام فى صحيح ابى بصير: ما ذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة، فإنه بعد الجمع بينها و بين صحيحتى زرارة و ابى بصير المتقدمتان و نظائرهما يقيد إطلاق قوله عليه السّلام: فإذا كثرت الإبل بما إذا بلغت الكثرة إلى مأة و إحدى و عشرين و ما زاد منها، و يحمل قوله عليه السّلام: ففى كل خمسين حقة على التخيير، قال فى المدارك و يدل عليه اى على التخيير المطلق صريحا اعتبار التقدير بالخمسين خاصة فى روايتى عبد الرحمن و ابى بصير، و لو كان التقدير بالأربعين متعينا فى المأة و إحدى و عشرين و ما فى معناها لما ساغ ذلك قطعا انتهى، لا يقال فى تعيين المطابق مع احد العددين فى صورة المطابقة مع أحدهما أو أكثرهما استيعابا مع عدم المطابقة مع كل منهما منفردا أو مجتمعا مراعاة لحق المستحقين، فيجب، لانه يقال لم يثبت كون حقهم التعيين حتى يجب مراعاته، لان الكلام بعد فى ان حقهم هو فى مثل مائة و إحدى و عشرين هل هو ثلاث بنات لبون تعيينا، أو هى حقتين تخييرا لكون أكثرهما نفعا أفيد لهم لا يوجب الأخذ به ما لم يقم دليل على وجوبه، و كيف مع قيام الدليل على عدم وجوبه و هو إطلاق الأدلة الدالة على التخيير مع ان فى التخيير المطلق مراعاة لحق المالك، و لم يثبت أولوية مراعاة حق المستحقين من مراعاة حقه مع إمكان ان يقال بجبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن فى التقدير الأخر، فإذا عد مأة و إحدى و عشرين بالأربعين تصير الفريضة ثلاث بنات لبون، و لو عد بالخمسين تصير حقتين، و لعل الحقتين متساويان فى القيمة مع ثلاث بنات لبون بواسطة زيادة سن الحقة عن بنت لبون، فحينئذ ليس فى اختيار الأربعين مراعاة لحق المستحق، و لا فى اختيار الخمسين للمالك كما لا يخفى، و استدل للقول الثانى بصحيح زرارة و صحيح ابى بصير المتقدمين و ما فى معناهما من التعبير بقوله عليه السّلام فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون، و تقريب الاستدلال ان المذكور فى هذه الاخبار هو التعبير بكلمة (واو) الظاهرة فى الجمع لا

كلمة (أو) الظاهرة فى التخيير، و مقتضى الجمع المستفاد من كلمة الواو هو ملاحظة الاستيعاب بقدر الإمكان، فالمراد ان كل فرد حصل فى الخارج من الخمسين بإفراز مفرز فى قطيعة من الإبل المجتمع ففيه الحقة. و كل أربعين حصل فى الخارج منها بإفراز مفرز ففيه بنت لبون، ففى مأة و إحدى و عشرين إذا أفرز ثلاث اربعينات يكون فيه ثلاث بنات لبون، فلا يبقى محل لإفراز الخمسين حتى يجب فيه الحقة، و فى مأة و خمسين إذا أفرز ثلاث خمسينات يكون فيه ثلاث حقق فلا يبقى محل لإفراز الأربعين حتى يكون فيه بنت لبون، و فى مأة و أربعين إذا افرزنا خمسينين يبقى منه أربعين فيكون فيه حقتين و بنت لبون هذا و

یدل على ذلک حکم نصاب البقر الوارد فی حسنهٔ الفضلاء المتفق علیه فی البقر بعد ظهور اتحاد الحکم فی الجمیع، و عدم الفرق فی ذلک بین الإبل و البقر و فیها بعد الفراغ عن نصب الإبل قال الصادقان علیهما السلام فی کل ثلاثین بقرهٔ تبیع حولی و لیس فی أقل من ذلک شیء، و فی أربعین بقرهٔ مسنهٔ، و لیس فیما بین الأربعین إلى الستین شیء، فإذا بلغت الستین ففیها تبیعان الى السبعین فإذا بلغت السبعین ففیها تبیع و مسنهٔ إلى الثمانین، فإذا بلغت ثمانین ففی کل أربعین مسنهٔ إلى تسعین، فإذا بلغت تسعین ففیها ثلاث تبیعات حولیات، فإذا بلغت عشرین و مأهٔ ففی کل أربعین مسنهٔ، فانظر کیف حکما علیه السّلام بتعین عد الستین بالثلاثین و السبعین بالثلاثین و الأربعین معا، و الثمانین بالأربعین و التسعین بالثلاثین، و لا ینافی ذلک اقتصارهما علیهما السلام فی المأهٔ و العشرین بالأربعین مع جواز عده بالثلاثین لمطابقته مع کل واحد منهما بالانفراد لانه مشتمل على ثلاث اربعینات و أربع ثلاثینات، و ذلک لإمکان ان یکون الاقتصار لأجل عدم وجوب الاستقصاء و معلومیهٔ جواز العد بالثلاثین فی مأهٔ و عشرین بعد تکرر الحکم باحتساب الثلاثین فیما یطابق معه، و مع عدم الفرق بین البقر و الإبل یثبت الحکم فی الإبل أیضا و هو المطلوب، و اما قوله علیه السّلام فی صحیح ابی بصیر فإذا کثرت الإبل ففی کل خمسین حقهٔ الذی ادعى فی المدارک صراحهٔ دلالته على التخییر المطلق ففیه ان ظاهره انحصار النصاب الأخیر فی الخمسین و هو خلاف الإجماع فلا بد فیه من التأویل فهو

مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۹، ص: ۳۵۸

کما یحتمل ان یکون مسوقا لبیان أحد فردی التخییر یحتمل ان یکون مسوقا لبیان حکم العدد المفروز على الوجه الکلی بالبیان المتقدم فلا صراحهٔ فیه على التخییر، بل لا ظهور فیه أیضا.

(أقول) و هذا غایهٔ ما قیل أو یمکن ان یقال فی الاستدلال للقول الثانی، و لکنه لا یخلو عن المنع، فإنه لو سلم کون الواو باقیا على ظاهره للجمع، و لم یدعى ظهوره فی معنى (أو) بدلالهٔ السیاق، و کان المراد من قوله علیه السّلام فی کل خمسین حقهٔ، و فی کل أربعین بنت لبون ان کل فرد حصل فی الخارج من الخمسین ففیه الحقهٔ، و کل أربعین أفرز منه بإفراز مفرز ففیه بنت لبون ما تفرع علیه بقوله ففی مائهٔ و إحدى و عشرین إذا أفرز ثلاث اربعینات لا یبقى محل لإفراز الخمسین ممنوع، فان عدم بقاء محل لإفراز الخمسین انما هو لتقدم افراز ثلاث اربعینات و وجوب تقدیمه ممنوع، فلم لا یفرز منه خمسین حتى لا یبقى محل لإفراز ثلاث اربعینات، و بقاء العشرین بعد افراز خمسینان، و واحدهٔ بعد افراز ثلاث اربعینات لا یوجب تقدم افراز الثانی على الأول لا مکان العفو عن العشرین، و کذا مطابقهٔ مأهٔ و خمسین مع ثلاث خمسینات لا یوجب تقدیم افرازها على افراز الأربعین، لإمکان أن یفرز منه ثلاث اربعینات حتى لا یبقى محل لإفراز خمسین و ان بقی منه بعد افراز ثلاث اربعینات ثلاثین، و فی مأهٔ و أربعین إذا افرزنا خمسینین و ان أمکن ان یفرز منه أربعین الا ان الکلام فی تقدیم افراز خمسینین فلم لا یفرز منه ثلاث اربعینات حتى لا یبقى محل لإفراز خمسینین و ان بقی منه بعد افراز ثلاث اربعینات عشرین، و بالجملهٔ فما ذکر من الوجه لا یثبت تعیین المطابق مع احد العددین، و لا تعین أکثرهما استیعابا، و منه یظهر الجواب عما ذکر فی تقریب الاستدلال بقوله علیه السّلام: إذا کثرت الإبل ففی کل خمسین حقهٔ فإنه بعد ضمه الى قوله علیه السّلام فی کل خمسین حقهٔ، و فی کل أربعین بنت لبون، و تسلیم ان المراد منه هو ما ذکر من المعنى اعنى کل فرد من الخمسین یفرز، و کل فرد من أربعین یفرز لا یوجب تقدیم فرز خمسین فیما إذا طابقا عدد الإبل

مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۹، ص: ۳۵۹

معه، و لا تقدیم فرز الأربعین فیما إذا طابق مع أربعین لکی ینحصر مورد التخییر بما إذا طابق مع العددین منفردا کالمائتین المطابق مع خمسین و الأربعین، و اما الاستدلال بحسنهٔ الفضلاء ففیه ان غایهٔ ما یدل علیه الحسنهٔ هو تعین الأخذ بأحد العددین

فى صورة المطابقة معه، و أخذهما معا فى صورة المطابقة معهما كالسبعين المطابق مع ثلاثين و أربعين، و لا تعرض فيها لما لا يطابق مع شىء منهما منفردا أو مجتمعا كالمشتمل على ما بين العقود، و بعد ضم الحسنة الى المطلقات المتقدمة أعنى قوله عليه السّلام فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون، و قوله عليه السّلام إذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة تصير النتيجة تعين العد بما يطابق احد العددين فيما إذا طابق أحدهما و العد بهما معا فيما إذا طابقهما معا و التخيير فيما إذا طابق كل واحد منهما بالانفراد كالمائتين، و فيما إذا لم يطابق شيئا منهما لا بالانفراد و لا بالاجتماع كما فى كلما إذا اشتمل على ما بين العقود، اما التعيين فى الصورتين الأوليين فلحسنة الفضلاء، و اما التخيير فى الصورتين الأخيرتين فللمطلقات المتقدمة و هذا هو القول الثالث، و بما ذكرناه استدل له فى الجواهر فلا تصير الحسنة حينئذ دليلا على القول الثانى مع ما عرفت بما فيها من مخالفتها لما عليه الأصحاب فى نصب الإبل الموجب لوهنها و ان كانت مقبولة فيما فيها من نصب البقر و الغنم، مع ان الاقتصار فى النصاب الأخير المذكور فيها من البقر و هو المأة و العشرين بذكر عده أربعين يوجب و هن ظهور ما تقدم منها فى تعيين ما ذكر فيها من عد تسعين بالثلاثين، و سبعين بالثلاثين، و أربعين و ستين بثلاثين، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام ان مقتضى إطلاق قوله عليه السّلام إذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة هو تعين العد بالخمسين مطلقا سواء طابق عدد الإبل معه أم لا. و مقتضى إطلاق قوله عليه السّلام فى كل خمسين حقة و فى كل أربعين بنت لبون هو وجوب العد بالأربعين أيضا مع العد بالخمسين فيجب فى مثل مأة و إحدى و عشرين عده بالخمسين تارة و إعطاء حقتين، و بالأربعين أخرى و إعطاء ثلاث بنات لبون، لكنه خلاف الإجماع على عدم وجوب زكوتين فى محل واحد، فيقيد إطلاق قوله عليه السّلام فى كل خمسين حقة بما إذا لم يعد الإبل بالأربعين، و قوله فى كل أربعين بنت لبون بما إذا لم يعد

بالخمسين فيقيد حكم وجوب الحقة بعدم العد بالأربعين، و حكم وجوب بنت لبون بعدم العد بالخمسين، و نتيجة هذا التقييد هو التخيير مطلقا، و هو الحق الموافق للتحقيق، الا ان الأحوط هو القول الثانى، و ان الاحتياط فى الأخذ بالقول الثالث لا ينبغى تركه، إذا عرفت ما تلوناه عليك تقدر على تطبيق ما فى المتن على الأقوال، و تعرف ان مختار المصنف (قده) هو القول الأول أعنى القول بالتخيير مطلقا، لكن مع الاحتياط فى صورة المطابقة مع احد العددين فقوله (قده)

بمعنى انه يجوز ان يحسب أربعين أربعين و فى كل منها بنت لبون، أو خمسين خمسين و فى كل منها حقة، و يتخير بينهما مع المطابقة لكل منهما أو مع عدم المطابقة لشىء منهما.

إشارة إلى اختيار التخيير حتى فى صورة عدم المطابقة لشىء منهما كما عليه القول الثالث المختار للجواهر. و قوله (قده)

و مع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها

إشارة إلى الاحتياط فى صورة المطابقة مع أحدهما، و بهذا يمتاز عن القول الثالث حيث ان فى القول الثالث كان الأخذ بما يطابق مع أحدهما واجبا متعينا، و لكن المصنف يقول فيه بالاحتياط، و لا يفتى بالتعيين، و ان كان لا تفاوت من حيث العمل لكون الاحتياط وجوبيا لانه قبل الفتوى. و قوله

بل الأحوط مراعاة الأقل عفوا

إشارة إلى الاحتياط فيما إذا لم يطابق مع العددين، و لا مع أحدهما كما إذا اشتمل على ما بين العقود الذى يقول صاحب الجواهر فيه بالتخيير الا انه ندبى لكونه بعد الفتوى.

ففى المأتين يتخير بينهما لتحقق المطابقة منهما

و هذا مورد الاتفاق و محل وفاق الأقوال.

و فى المأة و خمسين الأحوط اختيار الخمسين

بالاحتياط اللازم كما انه يجب اختياره على القولين الأخيرين لكنه مخير فى اختيار الأربعين على القول الأول المختار عندنا، و ان كان الاحتياط باختيار الخمسين لا ينبغى تركه، و كذا

فى المأتين و أربعين الأحوط اختيار الأربعين

لانطباقه عليه دون خمسين.

و فى المائتين و ستين يكون الخمسون أقل عفوا

فيجوز اختياره كما يجوز اختيار الأربعين على القول الأول، و يتعين تطبيقه عليهما معا بعد خمسينين و اربع اربعينات فيعطى حقتين و اربع بنات لبون على القولين الأخيرين، لكن ظاهر المتن هو الأخذ بأقلهما عفوا على القولين الأخيرين، و لا وجه له بعد مطابقته معهما مجتمعا، و كذا قوله (قده)

و فى المأة و أربعين يكون الأربعون أقل عفوا

فان المتعين فيه أيضا على القولين الأخيرين هو العد بهما لا تعين العد بالأربعين الذى أقل عفوا من العد بالخمسين كما لا يخفى، و هذا غاية ما تيسر لنا تحريره فى هذا المقام العويص و للّه الحمد. الأمر الثانى ما قاله مصنف (قده)

[مسألة ۱ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون]

مسألة ۱ فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده بنت مخاض يجزى عنها ابن اللبون بل لا يبعد اجزائه عنها اختيار أيضا و إذا لم يكونا معا عنده تخير فى شراء أيهما شاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۶۲

أما إجزاء ابن لبون مع عدم وجود بنت مخاض عنده فكأنه مما لا خلاف فيه بل عن التذكرة انه موضع وفاق، و يدل عليه من الاخبار خبرا زرارة و أبو بصير فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون، و اما إجزائه عنها اختيارا فهو ظاهر عبارة القواعد، و فيها و يجزى عنها اى عن بنت مخاض ابن اللبون، و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده و فى الشراء لو فقدهما انتهى، و انما قلنا انه ظاهر القواعد مع ان قوله و يتخير فى الإخراج لو كانا عنده صريح فى التخيير لاحتمال ان يكون مراده (قده) هو التخيير لأجل تساوى ابن لبون مع بنت مخاض فى القيمة مع تخيير المالك فى دفع الفريضة عينا أو قيمه و هو غير ما نحن فيه من اجتزاء ابن لبون عن بنت مخاض مع وجودها من جهة كونه أحد فردى التخيير، و قد صرح بما احتملناه عبارة المحكى عن الغنية، و فيه و عندنا ان بنت المخاض يساويها فى القيمة ابن اللبون الذكر، و قد حكى القول بالاجتزاء عن آخرين بل نسب الى المشهور، و لكن فى المسالك نسبة الاجتزاء الى بعض الأصحاب، و حكم بان عدم الاجتزاء هو الأجود، و فى المدارك ان القول بالاجتزاء مطلقا و لو مع وجود بنت مخاض ضعيف، و فى الجواهر القول بالاجتزاء لا يخلو عن قوة لقيام علو السن مقام الأنوثة، و لذا لم يكن فيه جبران إجماعا كما عن التذكرة، و لانسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص و الا يلزم عدم الاجتزاء ببنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده بناء على ان يكون شرط اجزاء ابن لبون عنها عدم وجودها حال الوجوب لا حال الأداء مع ان من المعلوم اجزائها لو وجدت بعد الوجوب قطعا، بل قيل بتعينها إذا وجدت بعده كما يأتى عنقريب. (أقول) و ما افاده (قده) لا يخلو عن الضعف، اما قوله لقيام السن مقام الأنوثة ففيه انه ان كان المراد قيامه مقامها فى القيمة فهو خارج عن مورد البحث لما عرفت من كونه فى اجزاء ابن لبون من حيث كونه فريضة لا من حيث تساوى قيمته لعلو سنه مع بنت المخاض،

مع انه يمكن منعه أيضا بإمكان تفاوت قيمتهما بحسب اختلاف الأزمنة و الأمكنة، و ليس الواجب تساوى قيمتهما فى كل زمان و مكان مع إمكان الاختلاف بحسب اختلاف الرغبات زمانا و مكانا، و ان كان المراد قيامه مقامها فى الفريضة و انه احد فردى

التخيير ففيه ان محض التساوى فى القيمة لا يوجب التخيير فى الفريضة، و الا يلزم ان يكون التخيير فى كل فريضة بينها و بين ما يساويها من النقد بان كان الواجب فى كل نصاب هو الفريضة المنصوصة فيه أو قيمته لا بمعنى جواز إعطاء المالك من غير العين إرفاقا بل بمعنى ثبوت التخيير بين الإخراج من العين أو إعطاء القيمة من أول الأمر، و هو كما ترى، و اما قوله (قده) من انسباق ارادة عدم الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: فان لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ظاهر فى الشرطية لوجود اداة الشرط و الجملة الشرطية و الفاء الجزائية و الظاهر منها هو تفرع اجزاء ابن لبون على عدم وجوب بنت مخاض من حين وجوب الزكاة إلى زمان الأداء بمعنى انه لو لم يكن فى آباله بنت المخاض و انتهى الأمر إلى تحصيلها لكى يؤديها زكاة لا يجب عليه تحصيلها بل يكفيه إعطاء ابن لبون، و هذا ظاهر فلا يرد ما أورده (قده) و الا يلزم عدم اجزاء بنت مخاض مع عدم وجودها حال الوجوب و ان وجدت بعده، و بالجملة فالظاهر عدم اجزاء ابن لبون مع وجود بنت المخاض من حيث كونه فريضة و ان جاز إخراجه من حيث القيمة ان تساوى مع بنت المخاض فى القيمة، و إذا لم يكونا معا عنده ففى وجوب إخراج بنت المخاض عليه تعيينا حتى يجب شرائها أو التخيير بينها و بين ابن لبون وجهان: من تقييد النص اجزاء ابن اللبون بكونه عنده مع عدم كون بنت المخاض عنده فلا يشمل ما إذا تساويا فى عدم كونهما عنده و:

من انه بشراء ابن اللبون يصير هو عنده مع عدم كون بنت مخاض عنده، نعم لو اشتراهما تعينت بنت المخاض ما لم يسبق إخراجه على شرائها، و فى المسالك الأخير هو الأجود، و فى المدارك ان ظاهر المحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه انه موضع وفاق، و ظاهر الجواهر هو الأول، قال لإطلاق دليل الإلزام ببنت المخاض الذى لم يخرج منه الا مورد النص و هو صورة عدم وجود بنت المخاض عنده و وجود ابن لبون، فيبقى ما عداه مندرجا تحت إطلاق دليل الإلزام ببنت المخاض الذى منه ما إذا لم يكن كلاهما عنده، و اما حديث صيرورته بشراء ابن لبون واجدا له و فاقدا لبنت مخاض فيدخل تحت النص ففيه ان الكلام فى تعيين الواجب قبل الشراء و ان

المتعين عليه حينئذ هل هو بنت المخاض أو انه مخير فى شراء أيهما شاء و هو جيد.

(الأمر الثالث) ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان اختار القول الثالث فى النصاب الثانى عشر من التخيير بين عد الآبال أربعين أربعين أو خمسين خمسين فى صورة مطابقة عددها مع العددين بالانفراد أو بالاجتماع، و فى صورة عدم المطابقة معهما أصلا استثنى عن الصورة الأخيرة المائتين و ستين، و قال فيه بوجوب عده بالخمسين، و ذلك لانه يجب فى مأتين و أربعين عده بالأربعين فيتعين ست بنات لبون، و فى مائتين و خمسين يتعين العد بالخمسين فيجب خمس حقق، و فى مأتين و ستين لو لم يتعين العد بالخمسين، و إخراج خمس حقق بل كان مخيرا بينه و بين العد بالأربعين للزم ان تكون زيادة العشرة فى مائتين و خمسين موجبة لنقص فريضته مع ان الزيادة فى العدد لو لم توجب الزيادة فى الفريضة لم تزدها نقصا.

(الأمر الرابع) فى كل صورة ثبت التخيير فيها فى النصاب الثانى عشر هل هو للمالك كما صرح به جماعة، و فى التذكرة دعوى الإجماع عليه، أو هو للساعى كما حكى عن الخلاف و المبسوط، أقواهما الأول لأنه المنسبق من الأدلة، و فى الجواهر فضلا عن تحقق الامتثال بأحدهما فلا تسقط لغير المالك عليه، و فيه ان تحقق الامتثال بأحدهما متوقف على تخيير المالك فى الأداء فلا يصير دليلا عليه، فالأولى الاكتفاء بالدليل الأول و هو الانسباق من الدليل.

(الأمر الخامس) قال الشهيد (قده) فى اللمعة بعد ذكر النصاب الحادى عشر اعنى احدى و تسعون ثم فى كل خمسين حقة، و فى كـل أربعين بنت لبون، و لم يقيـد النصاب الثانى عشـر بالبلوغ الى مائـة و احـدى و عشـرين، و لازم إطلاقه هو ثبوت ثلاث بنات لبون فى مـأة و عشـرين و لو لم تزد عليه الواحـدة و هو خلاف الإجماع، و قـد اعتـذر عنه بوجوه غير خال عن الضـعف، فالأولى الاعتراف بسقوط القيد عنه و القصور فى التعبير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٦۵

(الأمر السادس) ظاهر النص و الفتوى اعتبار كون الواحـدة الزائـدة فى النصاب الثانى عشـر على المأة و العشـرين واحدة تامة، فلو زاد على المـأة و العشـرين جزء مـن بعير بحيـث ينقص عن الواحـد لم يتحقـق به النصـاب و لم يتغير به الفرض إجماعـا كمـا فى محكى التذكرة، و لا نعلم فيه خلافا الا من الإصطخرى الذى من العامة كما عن المنتهى، فما عن بعض العامة من تغيير الفرض به واضح الفساد.

(الأمر السابع) هل الواحـدة الزائـدة على المأة و العشـرين جزء من النصاب كما عن نهاية العلامة، و اختاره فى الجواهر أيضا كما عن جماعة منهم المحقق و الشـهيد الثانيين، بل قيل انه المشـهور، أو شـرط له وجهان: من حيث اعتبارها فى النصاب الثانى عشـر نصـا و فتوى، و: من ان إيجـاب بنت اللبون فى كـل أربعين يخرج الواحـدة عنه فيكون شـرطا لا جزء، و الأقوى هو الأول، لظهور النص و الفتـوى فى كونهـا جزء فى هـذا النصـاب أعنى الثـانى عشـر كغيره من النصب، فكمـا أن الواحـدة مثلا- جزء من نصـاب الحادى عشر و هو الواحدة و التسعون فكذا فى النصاب الثانى عشر، و اما ان إيجاب بنت لبون فى كل أربعين يخرج الواحدة عن النصـاب ففيه ان ذلـك من اللوازم الأـعم، إذ على الجزئيـة أيضا يمكن إيجابها فى كل أربعين كما لا يخفى، قالوا و يترتب على الجزئيـة انه لو تلفت الواحـدة بعـد الحول و قبل إمكان الأداء يسـقط من الواجب جزء من مأة و إحـدى و عشـرين جزء ان كانت جزء بخلافه على الشـرطية فإنه لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شىء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ تسعة عشر فينتهى العـدد الى مـأة و أربعين، و لا يخفى ان صـحة ما فرعوا من الثمرة متوقف على تعلق الزكاة بما عـدا العفو على نحو الكلى فى المعين، و فيه بحث سيجىء الكلام فيه، هذا تمام الكلام فى نصب الإبل و الأمور المتعلقة بها.

[و اما فى البقر فنصابان]

اشارة

و اما فى البقر فنصابان

[(الأول) ثلاثون و فيها تبيع أو تبيعة]

(الأول) ثلاثون و فيها تبيع أو تبيعة و هو ما دخل فى السنة الثانية

[(الثانى) أربعون]

(الثانى) أربعون و فيها مسـنة و هى الداخلة فى السنة الثالثة و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين و يعطى تبيعا أو تبيعة و أربعين أربعين و يعطى مسنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣۶۶

الكلام فى هذه المسألة يقع فى‌أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف بين علماء الإسلام فى عدم وجوب الزكاة فى البقر ما لم تبلغ ثلاثين الأمن الزهرى و سعيد بن المسيب، فإنهما قالا في كل خمس شاة، و قد وقع الخلاف فى التعبير عن نصبها، و عن المبسوط و المنتهى و غيرهما ان النصب فى البقر أربعة أولها ثلاثون، و الثانى أربعون، و الثالث ستون و هذه الثلاث جزئى، و الرابع كلى و هو فى كل أربعين مسنة، و فى كل ثلاثين تبيع أو تبيعة، و عن المحقق الثانى ان المتجه عدها ثلاثة شخصاوين هما الثلاثون و أربعون، و أمر كلى و هو كل ثلاثين و كل أربعين، و عن بعضهم خمسة و هى الثلاثون و الأربعون و الستون و السبعون، و كل ثلاثين، و كل أربعين، و لا يخفى ما فى هذه الأقوال من النظر لعدم الدليل على شىء منها، و لو أريد الاستدلال بشىء منها بصحيحة الفضلاء فينبغى زيادة التسعين و مأة و عشرين عليها لأنهما مذكورة فيها بل ينبغى عد المأة و المأة و عشرة أيضا فإن الأول مشتمل على الأربعين و ثلاثينين، و الثانى مشتمل على ثلاثين و اربعينين، و الحق ان يقال فيها نصابين كليين فقط و هما كل ثلاثين و كل أربعين كما فى الشرائع و القواعد، و عليه ما فى المتن بل الحق منه ان يقال كما فى المدارك ان لها نصاب واحد كلى و هو احد العددين على سبيل التخيير، و اما ما ذكر من النصب فى صحيحة الفضلاء من الثلاثين و الأربعين و السبعين و التسعين و مأة و عشرين فالظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلى، و كيف كان فالأمر سهل بعد كون الاختلاف لفظيا لعدم وجوب الزكاة قبل الثلاثين إجماعا، و لا فى الزائد على الثلاثين حتى يبلغ أربعين، و لا فى عد الزائد عليه بحساب ثلاثين أو أربعين.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى وجوب المسنة فى كل أربعين، و قد دل عليه صحيحة الفضلاء و انما الكلام فى الثلاثين، و المشهور هو التخيير فى كل ثلاثين بين التبيع و التبيعة و فى صحيحة الفضلاء هو الاقتصار على ذكر التبيع و لم يذكر فيها التتبيعة، و المحكى عن الصدوقين و المفيد و ابن ابى عقيل هو تعين التبيع حيث انهم لم يذكروا التبيعة، و استدلوا للمشهور بوجوه (منها) مرسل المحكى فى المعتبر حيث قال (قده) و من طريق الأصحاب ما رواه زرارة و محمد بن مسلم و أبو بصير و

الفضيل عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السلام قالا فى البقر فى كل ثلاثين تبيع أو تبيعة و ليس فى أقل من ذلك شىء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان أو تبيعتان ثم فى سبعين تبيع أو تبيعة و مسنة و فى تسعين ثلاث تبايع، و هذه الرواية بهذا المضمون و ان لم تكن مذكورة فى شىء من كتب الحديث و لم يذكرها احد من الفقهاء فى شىء من كتب الاستدلال الا ان إرسال مثل المحقق (قده) الذى هو لسان الفقهاء و ترجمانهم كاف فى توثيقها مع ما قيل من وجود بعض الأصول عنده، فلعله اطلع على ما لم يطلع عليه غيره كما هو ليس ببعيد عنه. و (منها) ان فى صحيحة الفضلاء على ما رواه الكلينى و الشيخ (قدس سرهما) قال فى التسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات مع ان فيها فى المرتبة الاولى اعنى كل ثلاثين قال تبيع حولى، ففى الصحاح كل ذى حافر أول سنته حولى و الأنثى حولية و الجمع حوليات، و لا يخفى انها لمكان الالف و التاء جمع للحولية الأنثى مع كون تبيعات أيضا جمعا للبتيعة لا للبتيع، فوجوب ثلاث تبيعات فى التسعين مع ذكر التبيع فى الثلاثين يدل على التخيير بينها و قد اكتفى بأحد فردى التخيير و هو التبيع فى الثلاثين و بذكر الفرد الأخر و هو التبيعة فى التسعين بناء على ما تقدم من ان التسعين ليس نصابا مستقلا و انه عبارة عن ثلاث ثلاثين و ان فى كل ثلاثين منها الفريضة المقدرة. و (منها) ان التبيعة أولى من التبيع لكونها أكثر نفعا بالدر و النسل، و لا يخفى ما فى هذا الأخير لأن الكلام فى تعيين الفريضة الأولية لا فى جواز إعطاء غيرها إذا كان أفيد، فأولوية التبيعة لمكان أكثرية نفعها لا يدل على كونها فردة التخيير فى الفريضة كما لا يخفى. و (منها) ان التبيع فى اللغة عبارة عن ولد البقر يطلق على الذكر و الأنثى، كما يظهر من نهاية ابن أثير و فيه أيضا انه لو سلم ذلك يدفع إرادة الأعم منه بالتوصيف بالحولى الذى عرفت انه مذكر و ان تأنيثه الحولية، فالوجهان الأخير ان ساقطان، لكن لعل فى الأولين كفاية هذا، و استدل للقول الأخير

بصحيحة الفضلاء، و الاستدلال بها ظاهر، و لا يخفى ان الأحوط إعطاء التبيعة من باب القيمة لاشتمالها على قيمة التبيع مع زيادة، ثم ان المراد من التبيع و التبيعة هو ما كمل سنته الاولى و دخل فى السنة الثانية و ان فسر فى اللغة كما عن

الجواهر بولد البقر فى السنة الاولى و انما اعتبر فيه كمال الحول الحاصل بالدخول فى السنة الثانية لتقيده فى صحيحة الفضلاء بالحولى و فيها فى كل ثلاثين بقرة تبيع حولى، و قد عرفت تفسير الحولى فى الأمر الثانى و ان المراد به كما فى الصحاح هو ولد الحافر فى السنة الأولى التى لا يكمل الا بالدخول فى السنة الثانية، و انما سمى بالتبيع لانه يتبع امه فى المرعى، و عن النهاية التبيع ولد البقر أول سنته و بقرة تبيع اى تبعها ولدها انتهى و قيل فى تسميته بالتبيع لانه تبع قرنه اذنه، و اما المسنة فهى ما كملت السنتين و دخلت فى الثالثة، و حكى عن الأظهرى أن البقرة و الشاة يقع عليهما اسم المسن، و ليس معنى أسنانها كبرها كالرجل المسن، و لكن معناه طلوع سنها فى السنة الثالثة، و فى المدارک لم أقف فى كلام أهل اللغة على تفسير المسنة، و قال العلامة فى التذكرة ان ولد البقر إذا كمل سنتين و دخل فى الثالثة فهو ثنى و ثنية و هى المسنة شرعا، و مقتضى كلامه ان هذه التسمية مستفادة من الشرع و لم أقف على رواية تتضمن تفسيرها بذلک الا ان العلامة فى المنتهى نقل الإجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان و دخلت فى الثالثة انتهى عبارة المدارک.

(الأمر الثالث) فى التخيير بين التبيع و التبيعة فى البقر، و بنت لبون و الحقة فى الإبل إشكال ينشأ من لزوم محل متأصل للملكية، و ان تعلقها بالمبهم غير معقول، و لا يصح فرض تعلقها لأحد الأمرين من التبيع و التبيعة أو بنت لبون و الحقة لأن مفهوم أحدهما أمر انتزاعى غير متأصل فى الخارج، و قد تقدم تحقيق الكلام فى ذلک و بسطه فى مسألة نذر التصدق بالعين الزكوية. و لا يخفى ان الاشكال المذكور متفرع على الالتزام فى باب الزكاة بالوضع من غير فرق فيها بين تعلقها بالذمة الساذجة أو بالعين على أنحائه، و اما على احتمال كونها من باب التكليف المحض فلا إشكال أصلا كما فى سائر الواجبات التخييرية و قد ذكر وافى دفعه وجوها (الأول) ان المملوک معين عند اللّه سبحانه و هو ما يختاره المكلف لو اختار فلا يرد بأنه ربما لا يختار، و لا يخفى ما فيه فان تعين المملوک فى كونه ما يختاره المكلف متوقف

على اختياره فقبل اختياره لا يكون هو مملوكا و ان كان يعلم اللّه سبحانه بأنه يصير مملوكا عند تحقق الاختيار، أو انه لو اختار لكان هو المملوک لانه المختار على تقدير الاختيار مع ان الفريضة مملوک للمستحق قبل الاختيار قطعا. (الثانى) ان الفريضة هو قيمة أحدهما من بنت لبون أو الحقة فى الإبل، أو التبيع و التبيعة فى البقر فمن جعل الفريضة فى البقر هو التبيع و التبيعة يستكشف كونهما فى نظر الشارع بقيمة واحدة و ان اختلفا عند العرف فى القيمة السوقية، فيكون إعطاء أحدهما المعين الذى يختاره المكلف مجزيا عن الأخر لتساويه معه فى القيمة، و اما فى مثل الحقتان و ثلاث بنات لبون فى مثل المأة و إحدى و عشرين من الإبل فلا يحتاج الى فرض تساوى القيمة فى نظر الشارع و لو مع الاختلاف فى القيمة السوقية، بل هما متساويان فى القيمة السوقية أيضا لأن التعدد يقوم مقام التفاوت فى السن فالذى يتعلق بالمال و يكون مملوكا للمستحق حينئذ هو ما يقابل أحدهما من القيمة فلا إبهام و لا ترديد فيه، و الحاصل ان المستحق يملک من العين الزكوية فى البقر مثلا مقدارا يوازى قيمته قيمة التبيع و التبيعة المتساوى قيمتهما شرعا و ان اختلفا عرفا، و فى الإبل ما يوازى قيمة الحقتان و ثلاث بنات لبون مثلا شرعا و عرفا هذا، و لا يخفى ما فيه من التكليف و ذلک لان الظاهر ان الفريضة هى نفس الحقة و بنت لبون فى الإبل و التبيع و التبيعة فى البقر لا قيمتهما مع ما فى فرض تساوى التبيع و التبيعة فى القيمة شرعا إذ لم يثبت للشارع نظر أخر فى قيمتهما مخالفا لما عليه العرف من القيمة السوقية، و ان قيام التعدد مقام التفاوت فى السن فى الحقة و البنت لبون دائما ممنوع لإمكان اختلاف ثلاث

بنات لبون مع الحقتين فى القيمة، و بالجملة فهذا الوجه أيضا ليس بشىء، و ان أمر بالتأمل فيه جيدا فى الجواهر معللا بأنه دقيق.
(الثالث) ان الفريضة هو أحدهما معينا و يكون الأخر مسقطا عنه نظير ما قالوا فى الواجب التخييرى من ان الواجب هو أحدهما معينا عند اللّه سبحانه غير معين عند المكلف فان اختاره المكلف فهو، و ان اختار غيره يكون ما يختاره مسقطا عن الواجب، هذا و ان كان ممكنا بحسب الاعتبار الا انه خلاف الظاهر من الدليل.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۰
(الرابع) ان يفرق بين الزكاة و بين سائر الأملاک المتعارفة فى الحكم، فيقال بصحة تعلقها بالمبهم دون الاملاک المتعارفة، و فيه انه لا فرق بينهما بعد فرض كون الزكاة ملكا للمستحق و انه متعلق بالعين خصوصا على الإشاعة كما لا يخفى.
(الخامس) ان الملكية و ان كانت من الاعراض المفتقرة إلى الموضوع الا انها لمكان كونها من الجدة الاعتبارية لا من الاعراض المتأصلة يصح تعلقها بالاعتباريات مثل مفهوم أحدهما الذى أمر انتزاعى موجود فى الخارج و لا يكون له وجود فى الخارج، إذ الموجود فى الخارج هو ذا أو ذاک لا احد هما المردد بين هذا أو ذاک و لو لم يكن تعلقها بها ممكنا معقولا لما تعلق لما فى بعض الموارد كما فى باب الوصية فمن صحة الوصية بالمبهم يستكشف إمكان تعلق الملكية بالمبهم فيحكم بتعلقها به فى سائر الموارد، و فيه أيضا ان تعلق الملكية إلى المبهم لكونها من الاعتباريات لا من الاعراض المتأصلة و ان كان ممكنا عقلا الا انه لا اعتبار له عرفا بمعنى ان العرف و العقلاء لا يعتبرون طرف الملكية امرا مبهما مرددا بين شيئين أو أشياء متعددة كما يعلم ذلک بالمراجعة الى ما عليه ديدنهم، فإنهم يرون الملكية خيطا اعتباريا قائما بين المالک و المملوک يكون احد طرفيه مشدودا بالمالک، و طرفه الأخر بالمملوک، به يصير المالک مالكا و المملوک مملوكا، و لا يخفى ان هذا أحد طرفى ذاک الخيط الاعتبارى الموسوم بالملكية عندهم كما يكون مشدودا بالمالک المعين من زيد أو عمرو مثلا لا بهذا أو ذاک على وجه الترديد بان يكون المالک أحدهما المبهم الغير المعين واقعا و لا يعتبرونه مشدودا بأحد شخصين لا على التعيين كذلک يعتبرون طرفه الأخر مشدودا بمملوک معين من دار أو أرض أو فرس و نحوها و لا يعتبرونه مشدودا بأحد المالين لا على التعيين، و السر فى ذلک ان الملكية و ان كانت بهذا المعنى امرا اعتباريا فى الذهن الا انها لما كانت عندهم كأنها الموجود فى الخارج فطر فيها يكون عندهم فى الخارج و ان كانت هى بنفسها من الأمور الاعتبارية، و على هذا فعند الشک فى كل معاملة واقعة على المبهم لا يصح التمسک بإطلاقات تلک المعاملة على صحتها،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۱
لأن الإطلاقات الواردة فى كل معاملة منصرفة إلى العرفى من تلک المعاملة و الواردة على المبهم خارجة عن المعاملات العرفية فلا تكون مشمولة لتلک المطلقات الواردة فى المعاملات العرفية. نعم لو ورد دليل بالخصوص على صحة معاملة على المبهم كالوصية بأحد الشيئين يجب الأخذ به و ان لم تكن معاملة عرفية، و على هذا فالأصل فى كل ما يقع على المبهم هو البطلان من غير فرق بين البيع و الصلح و الإجارة و العتق و النكاح و الطلاق و الوصية و غيرها الا ان يرد دليل بالخصوص على صحته، إذا عرفت ذلک فنقول: يمكن الالتزام فى المقام بكون أحدهما المبهم من التبيع و التبيعة أو الحقة و بنت اللبون ملكا للمستحق، و ذلک بقيام الدليل عليه بالخصوص و هو ما دل على كون الفريضة هو أحدهما على سبيل التخيير و حفظ ظهوره فى كون أحدهما من حيث نفسه فريضة لا من حيث قيامه مقام القيمة و ان الفريضة أولا و بالذات هى القيمة مع ما عرفت فى نصاب الإبل من ان التخيير فيما ثبت فيه انما هو للمالک لا للساعى، و بعد الجمع بين هذه الأمور يستكشف ان المستحق يملک من العين الزكوية أحد الأمرين لا خصوص هذا أو ذاک، و لا ما يطابق قيمة أحدهما فهذا الجواب الأخير اسد و أحسن إذا انضم اليه بيناه فافهم.

(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فی وجوب التبیع أو التبیعة فی کل ثلاثین من البقر و المسنة فی کل أربعین منه بین کون البقر الذی عنده کله ذکورا أو إناثا أو مختلطا منها، خلافا للمحکی عن المنتهی فاجتزی بالمسن إذا لم یکن عنده الا ذکورا معللا بأن الزکاة متعلقة بالعین فیجب إخراجها منها فلا یکلف غیر ما عنده، و اما جواز الإعطاء بالقیمة فهو إرفاق بالمالک قد ثبت بالدلیل، و فیه أولا النقض بالفریضة التی فی النصب الخمس من نصب الإبل فإنها فیها من الشیاة مع ان المال من الآبال، و ثانیا بأنه لو تم لزم الاجتزاء بغیر المسنة إذا لم تکن المسنة فی البقر و لو کان کله ذکورا أو إناثا أو مختلطا لکن مع عدم وجود المسنة فیه مع انه لا یقول به، و ثالثا انه مخالف لإطلاق النص فیکون کالاجتهاد فی مقابل النص،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۳۷۲

و مما ذکرنا یظهر عدم إجزاء المسنة عن التبیع و التبیعة أیضا الا علی وجه القیمة، و الیه ینزل إجماع المحکی عن التحریر و المنتهی علی اجزائها عن أحدهما، و فی مفتاح الکرامة انه قد صرح جماعة بإجزاء المسن عن التبیعة و هو ظاهر لإجزاء التبیع عنها فالمسن اولی انتهی، و فیه ان إعطاء التبیع لا یکون من باب الاجزاء عن التبیعة حتی یکون المسن اولی بل التبیع هو بنفسه الفریضة لکن تخییرا، و کونه فریضة لا یوجب أولویة المسن عنه لان الاجزاء بالمسن من باب القیمة لا من جهة کونه فریضة کما لا یخفی.

(الأمر الخامس) الوجوه الثلاثة المتقدمة فی النصاب الثانی عشر من نصب الإبل فی التخییر بین العد أربعین أربعین أو خمسین خمسین جاریة هاهنا أیضا، و المختار عند المصنف (قده) هو التخییر بین العد ثلاثین ثلاثین و إعطاء تبیع أو تبیعة لکل ثلاثین، أو العد أربعین أربعین و إعطاء مسنة لکل أربعین، و لکن الأقوی هاهنا وجوب مراعاة المطابق من العددین فیما إذا طابق مع أحدهما، و مراعاة الأکثر استیعابا مع عدم المطابقة لهما کما یجب العد بهما إذا طابق معهما معا کالسبعین الذی یوافق الثلاثین و الأربعین و ان لم نقل به فی الإبل و ذلک لدلالة حسنة الفضلاء علیه کما تقدم نقله، و هذا هو الموافق للمشهور بل قیل انه لا خلاف فی ذلک فی البقر.

(الأمر السادس) المنسبق من النص و الفتوی وجوب الزکاة فی البقر الانسی و لا یشمل الوحشی منه، فیبقی الوحشی حینئذ علی الأصل أعنی أصالة البراءة عن وجوب الزکاة فیه عند الشک فیها لعدم ما یدل علی وجوبها فیه من الأدلة الاجتهادیة بعد انصراف الإطلاقات إلی الانسی من البقر.

[و اما فی الغنم فخمسة نصب]

اشارة

و اما فی الغنم فخمسة نصب

[(الأول) أربعون]

(الأول) أربعون و فیها شاة

[(الثانی) مأة و إحدی و عشرون]

(الثانی) مأة و إحدی و عشرون و فیها شاتان

[(الثالث) مائتان و واحدة]

(الثالث) مائتان و واحدة و فيها ثلاث شياه

[(الرابع) ثلاث مائة و واحدة]

(الرابع) ثلاث مائة و واحدة و فيها اربع شياه

[(الخامس) اربعمأة فما زاد]

(الخامس) اربعمأة فما

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۳

زاد ففي كل مأة شاة و ما بين النصابين في الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

اما عدم وجوب الزكاة في الغنم قبل بلوغها إلى أربعين فبإجماع كل من يحفظ عنه العلم كما في المحكى عن المنتهى، و في الجواهر فلا يجب في الغنم شيء قبل ذلك بلا خلاف نصا و فتوى، و اما وجوبها في الأربعين من دون اعتبار زيادة الواحدة عليه فهو المشهور المعروف بين الأصحاب بل بلا خلاف بينهم إلا في المحكى عن الصدوقين باعتبارها في وجوبها فيكون النصاب الأول عندهما احدى و أربعين و لا شاهد لهما إلا في المحكى عن فقه الرضا عليه السّلام الذى لم يعلم حجيته في المقام بعد مخالفته للنصوص المعتبرة و مخالفته مع ما عليه الفتوى، فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار زيادتها قطعا، و لا إشكال في كون الفريضة في النصاب الأول هي الشاة الواحدة كما لا اشكال و لا خلاف في النصاب الثاني و الثالث عددا و فريضة، و ان النصاب الثاني هو مأة و إحدى و عشرين و فيه شاتان، و النصاب الثالث هو مأتان و واحدة و فيه ثلاث شياه، و انما الكلام في ثلاثمائة و واحدة فإنه بعد الاتفاق بكونه النصاب الرابع وقع الخلاف فيه من جهتين إحداهما من جهة كونه النصاب الشخصي أو الكلي، فالمحكى عن سلار و مفيد و المرتضى و الصدوق و ابن إدريس و العلامة في بعض كتبة و ولده الفخر انه محل النصاب الكلي، و ان النصاب الشخصي ينتهي إلى مائتين و واحدة، و قالوا بأنه إذا بلغت الى ثلاثمائة و واحدة يؤخذ من كل مأة شاة، و المشهور بين الأصحاب انه محل النصاب الشخصي، و ان النصاب الكلي الذى إذا بلغت الغنم إليه يؤخذ من كل مأة شاة هو الاربعمأة و ما فوقه، و الجهة الأخرى التي تترتب على الجهة الاولى هو الخلاف في فريضة هذا النصاب فعلى القول الأول تكون الفريضة ثلاث شياه و على الأخير تكون اربع، و استدل للقول الأول بعد الأصل بصحيح محمد بن قيس عن الصادق عليه السّلام و فيه قال عليه السّلام: ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مأة فإذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مأتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمائة فإذا كثرت الغنم ففي كل مأة شاة و صحيح زرارة عن

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۷۴

الباقر عليه السّلام و فيه بعد الانتهاء الى ثلاثمائة قال عليه السّلام: فإذا كثرت الغنم أسقط هذا كله و اخرج من كل مأة شاة، و بالمروى في الخصال عن الصادق عليه السّلام في باب شرائع الدين و فيه بعد ان ذكر ثلاث شياه الى ثلاثمائة قال عليه السّلام: و بعد ذلك يكون في كل مأة شاة، و بما في الفقه الرضوى، و استدل للقول الثاني بعد الأصل أيضا بما في حسنة الفضلاء المتقدم مرارا و فيها قالا- عليهما السلام في أربعين شاة شاة و ليس فيما دون الأربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين و مأة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان الى ان قالا عليهما السلام فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل

ذلک ثلاث شیاه فإذا زادت واحدة ففیها اربع شیاه حتی تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة کان علی کل مأة شاة و سقط الأمر الأول و لیس علی ما دون المأة بعد ذلک شیء (الحدیث).

أقول اما التمسک بالأصل فی المقام مع قطع النظر عما یستفاد من الدلیل الاجتهادی فالأصل المطابق مع القول الأول هو البراءة، و مع القول الثانی هو الاحتیاط، و لا یخفی ان المقام هو مورد البراءة لکون الشک فی النصاب الرابع اعنی ثلاثمائة و واحدة فی وجوب ثلاث شیاه أو أربع فیکون من قبیل الأقل و الأکثر الاستقلالی حیث انه علی تقدیر وجوب الأربع یسقط الواجب بإخراج ثلاث شیاه و تبرء الذمة من إخراجها و ان بقیت الذمة مشغولة بالرابعة، فیکون کالدین المردد بین الأقل و الأکثر الذی یرجع فیه الی البراءة من غیر نکیر، فالأصل فی المقام مع القول الأول هذا، و اما التحقیق فی المسألة فالقول الثانی هو الموافق معه و یجب الأخذ به، و ذلک لما تکرر مرارا من لزوم الأخذ بالخبر الثقة، و ان الوثوق کما یحصل من الجهات الداخلیة فی الخبر یحصل من الجهات الخارجة أیضا التی منها موافقة الخبر مع المشهور و ان مخالفته معهم موجبة للوهن، و لا یخفی ان حسنة الفضلاء مطابقة مع فتوی المشهور و قد صح استنادهم إلیها فی الفتوی، و انهم أعرضوا عن العمل بما استدل به للقول الأول من صحیح محمد بن قیس و نحوه، و بعد

إحراز استنادهم الی حسنة الفضلاء و اعراضهم عن العمل بما یدل علی القول الأول تکون الحسنة حجة لکونها موثوقة، و یجب طرح ما یدل علی القول الأول لکونه معرضا عنه و علی هذا المسلک مشینا فی غیر موضع من مواضع تعارض النص، و وافقنا مع المشهور من غیر الانتهاء الی التعارض و اعمال قواعده هذا علی ما أسسناه.

(فان قلت) قد تقدم ان صدر الحسنة الوارد فی نصاب الإبل مخالف مع المشهور معرض عنه عندهم، فکیف یمکن ان یکون مقبولة و معرضا عنها معا (قلت) لا مانع عن التفکیک فی مقام الحجیة و ان کان السند واحدا، و اما ذکره الآخرون فقد ذکروا فی ترجیح القول الثانی و لزوم الأخذ بحسنة الفضلاء وجوها.

(منها) الطعن فی سند خبر محمد بن قیس کما عن المختلف باشتراکه بین الثقة و غیره، و أجاب عنه الشهید الثانی بأن الراوی عن الصادق علیه السّلام غیر مشترک، و انما المشترک من یروی عن الباقر علیه السّلام، و اعترض علیه باشتراک الراوی عن الصادق علیه السّلام أیضا الا ان هذا الراوی ثقة بقرینة روایة ابن حجاج عن عاصم بن حمید عنه و علی هذا فهذا الطعن مردود کما لا یخفی.

و (منها) الطعن فی خبره بأنه موافق مع العامة لأن مضمونه محکی عن الفقهاء الأربعة بل نسب الی جمیع فقهائهم عدا النخعی و الحسن بن حی، فمع اشتماله بما لا یقول به احد من الخاصة إذ فیه بعد ان ذکر ان فی کل مأة شاة قال علیه السّلام و لا تؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان یشاء المصدق و لا یفرق بین مجتمع و لا یجمع بین متفرق و یعد صغیرها و کبیرها فإنه لیس للمصدق اختیار فی الأخذ إلا ان یأول علی وجه القیمة کما ان قوله لا یفرق بین مجتمع و لا یجمع بین متفرق یوافق مع مذهبهم الا ان یحمل علی التفرقة فی الملک و انه لا یعد الصغیر مع الکبیر بل للسنحال حول بانفرادها کما یأتی، و أورد علیه باشتمال حسنة الفضلاء أیضا علی ما لا یقول به الخاصة فی نصاب

الإبل، و فی نصاب الثانی من الغنم علی نسخة التهذیب و ان توافقت مع ما علیه الخاصة علی نسخة الکافی و الاستبصار و توضیح ذلک ان الحسنة علی بعض نسخ التهذیب هکذا:

و لیس فیما دون الأربعین شیء حتی تبلغ عشرین و مأة ففیها شاتان، و لم یذکر زیادة الواحدة فی هذه النسخة بخلاف نسخ

الكافى و الاستبصار و بعض الأخر من نسخ التهذيب فإنه هكذا: فإذا بلغت عشرين و مأة ففيها مثل ذلک شاة واحدة فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان، و كيف كان فالخبران مشتركان فى الاشتمال على ما يوافق العامة و ليسا مختلفين فى ذلک حتى يؤخذ ما يخالفهم و يطرح الأخر لكون الرشد فى خلافهم، و فيه أولا معارضة بعض نسخ التهذيب مع بعض اخرى منه التى فيها تلک الزيادة فيسقط عن الاعتبار بالمعارضة، و ثانيا انه معارض بما فى الكافى، و قد نص فى محله انه عند المعارضة بينهما يجب الأخذ بالكافى لأنه أضبط، و ثالثا ان الاختلاف بين بعض نسخ التهذيب و بين بعض اخرى منه و الكافى و الاستبصار بالنقيصة و الزيادة و قد تقرر انه عند الدوران بينهما يجب الأخذ بما يحتمل فيه الزيادة لكون الزيادة أكثر مؤنة من النقيصة، فعند الدوران بينهما يكون الأصل الجارى هو عدم الزيادة و لا يعارضه أصالة عدم النقيصة، و اما ما فى حسنة الفضلاء فى نصاب الإبل من مخالفته مع المشهور و موافقته مع العامة ففيه ان طرح الصدر من هذه الجهة لا يوجب انثلام الذيل فى الحجية بعد إمكان التفكيک فيها كما حقق فى الأصول، فهذا الطعن أيضا مردود كما لا يخفى.

و (منها) الطعن فى دلالة خبر محمد بن قيس و ذلک لان فيه بعد ذكر ما فى الغنم الى ثلاثمائة هكذا: فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة. و هذا كما ترى ليس صريحا فى الدلالة على وجوب الثلاث عند زيادة الواحدة على ثلاثمائة، غاية الأمر انه يدل عليه بالإطلاق، لكن حسنة الفضلاء صريحة فى وجوب الأربع فى ثلاثمائة و واحدة فيقيد بها إطلاق خبر محمد بن قيس، و يحمل كثرة الغنم التى فى كل مأة منها شاة على ما إذا بلغت إلى الأربع مأة، و هذا جمع حسن يعمل به فى كل مطلق و مقيد عند

إحراز وحدة المطلوب كما فى المقام حيث لا ثنيا فى الصدقة و لا يجب زكاتان فى ثلاث مأة و واحدة إحداهما ثلاث شياه و الأخرى اربع، بل الواجب إحداهما قطعا، لكن دلالة الحسنة على وجوب الأربع بالنصوصية فإن فيها هكذا: فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلک ثلاث شياه فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمأة فإذا تمت اربعمأة كان على كل مأة شاة و سقط الأمر الأول و ليس على ما دون المأة بعد ذلک شى‏ء و دلالة خبر محمد بن قيس على وجوب الثلاث بالإطلاق، فإن قوله عليه السّلام فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة يشمل الثلاثمأة و واحدة إلى اربعمأة بالإطلاق، حيث يصح ان يقال فإذا كثرت الغنم سواء بلغت اربعمأة أم لا فيصح ان يقيد بما إذا بلغت اليه كما لا يخفى، بل يمكن ان يقال قوله عليه السّلام فإذا كثرت الغنم لا يشمل ثلاثمائة و واحدة أصلا، إذ لا تصدق الكثرة بزيادة الواحدة على ثلاثمائة كثرة لا تصدق على ثلاثمائة نفسه، و توضيح ذلک ان ثلاثمائة كثير فى نفسه فلا بد ان يراد من الكثرة فى قوله عليه السّلام فى الغنم ثلاث شياه الى ثلاث مأة فإذا كثرت الغنم ففى كل مأة شاة، كثرة لا تصدق على ثلاثمائة، فإنه يقول إذا كثرت بعد ثلاثمائة، و من المعلوم ان زيادة الواحدة عليه لا يوجب صدق الكثرة عليه فى مقابل الكثرة التى كانت تصدق عليه مع عدم زيادتها و هذا بخلاف ما إذا بلغت اربعمأة فإنه كثير فى مقابل ثلاثمائة، و على هذا فلم يذكر النصاب الرابع اعنى ثلاثمائة و واحدة فى خبر محمد بن قيس و لا بد من ان يكون لتركه نكتة، و لعلها كانت للتقية و هذا أيضا حسن جيد كما لا يخفى، هذا تمام الكلام فى خبر محمد بن قيس، و اما صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام ففيه انه و ان نقله العلامة فى المنتهى و لكن الظاهر انه أخذه من عبارة الفقيه ظنا منه بأنه من الرواية مع ان الظاهر كونه من كلام الصدوق ففى الفقيه بعد ذكر نصاب البقر و ما فيه من الفريضة قال و روى حريز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال قلت له فى الجواميس شى‏ء قال: مثل ما فى البقر ثم قال و ليس على الغنم شى‏ء حتى يبلغ أربعين شاة إلى آخر عبارته، و الظاهر ان قوله و ليس على الغنم شى‏ء من عبارة الصدوق و ليس من تتمة خبر حريز كما يدل عليه ذكر هذا الخبر فى الكافى بدون هذه الزيادة، لكن العلامة ظن كونه

من الخبر فأسنده إلى خبر زرارة. و اما الكلام فى خبر الخصال فهو بعينه الكلام المتقدم فى خبر محمد بن قيس لاتحادهما مضمونا، و الفقه الرضوى ليس بحجة فى مثل المقام الذى يخالف مع ما عليه المشهور، و على ذلك فما عليه المشهور هو الأقوى، و عليه العمل، ثم ان هاهنا اشكالا مشهورا حكى عن المحقق (قده) و قد نقل عنه بتقريرين (أحدهما) انه إذا كان على القولين يجب فى أربع مأة أربع فأى فائدة للخلاف، و لما لم يكن لهذا الاشكال على ذاك التقرير محصل لانه لا خلاف بين القولين فى اربعمأة لكى تطلب فيه الفائدة بل يجب فيه اربع شياه على كلا القولين، و فى غير الاربعمأة اعنى ثلاثمائة و واحدة الى ان تبلغ الى ثلاثمائة و تسعة و تسعين فائدة الخلاف ظاهرة حيث انه يجب فيه اربع شياه على القول المشهور، و ثلاث شياه على القول الأخر فلا يحتاج الى السؤال و لو قيل بأنه لا فائدة فى الخلاف بين القولين مع اتفاقهم فى وجوب اربع شياه فى اربعمأة يقال لا يحتاج إلى الفائدة فى جميع الجزئيات، بل يكفى ظهورها فى بعضها و ظهورها فى غير الاربعمأة كاف فى تحققه كما لا يخفى لم يذكره على هذا التقرير جملة من المتأخرين كما عن جامع المقاصد، و فى الروضة و المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها و اقتصروا فى ذكره على التقرير الثانى و هو انه إذا كان يجب فى ثلاثمائة و واحدة ما يجب فى اربعمأة فأى فائدة فى جعلهما نصابين، و لا يخفى انه على هذا التقرير و ان كان يورد على القول المشهور الا انه ينسحب مثله فى المأتين و واحدة و ثلاث مأة و واحدة على القول الأخر، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ما حكى عن المحقق (قده) فى درسه تفصيلا و ذكره فى الشرائع إجمالا بقوله: و تظهر الفائدة فى الوجوب و الضمان و مراده (قده) ان فائدة جعل الاربعمأة نصابا بعد ثلاثمائة و واحدة مع كون الواجب فى كليهما اربع شياه تظهر فى محل الوجوب و فى الضمان، اما الأول فلأنه إذا كان اربعمأة نصابا يصير محلا للوجوب فإذا كانت عنده اربعمأة يجب عليه اربع شياه شائعا فى اربعمأة و لو نقصت عن

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۹، ص: ۳۷۹
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۳۷۹

الاربعمأة و لو واحدة يكون محل الوجوب ثلاثمائة و واحدة و الزائد عنه عفو و لا شى‌ء فيه الى اربعمأة، و أورد عليه أولا بأن هذا الجواب مصادرة لانه اعادة للإشكال بعبارة أخرى لأن للمستشكل ان يعيد سئواله و يقول: ما فائدة جعل الاربعماة محلا لوجوب الأربع مع كون ثلاث مأة و واحدة محلا له، اللهم ان ينضم إليه الفائدة الثانية، و لذا قال فى الذخيرة و حكى عن المصابيح أيضا بأن الفائدة الاولى لا تتم بدون تفريع الفائدة الثانية فجعلهما فائدتين غير مناسب، و ثانيا ان جعل العفو بمعنى عدم كونه محلا للواجب ممنوع لاحتمال ان يكون المراد به عدم وجوب شى‌ء به غير ما وجب بالنصاب، فالثلاثمأة و واحدة نصاب بمعنى انه يجب به اربع شياه على القول المشهور أو ثلاث شياه على القول الأخر و ما زاد عنه الى ثلاثمائة و تسعة و تسعين عفو بمعنى انه لا يزيد فى الواجب بهذه الزيادة لا ان تلك الزيادة لا تكون محلا للواجب، و اختصاص محل الواجب و متعلقة بالنصاب دون العفو و ان كان صريح العلامة فى التذكرة و غيره و لعلهم استنبطوه من النصوص من انه لا شى‌ء فيه الا انه يناقش فيه و لا سيما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة حيث انها حينئذ شائعة فى النصاب الشائع فى الجميع فيلزم شياعه فيه و سيجى‌ء تحقيق الكلام فى ذلك عنقريب، هذا تمام الكلام فى الفائدة الأولى.

(الثانى) أعنى الضمان فإنه إذا تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من

شاة فيجب عليه على القول المشهور ثلاث شياه و ثلاثمائة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة، و ذلک لان اربع الشياة الواجبة يوزع على الاربعمأة بناء على الإشاعة فيكون كل شاة منها مشتركة بين المالك و بين المستحق على نسبة الأربع إلى اربعمأة فيكون أربع أجزاء من اربعمأة من كل شاة للمستحق و الباقى منها و هو ثلاثمائة و ستة و تسعين من اربعمأة من كل شاة للمالك فإذا تلفت شاة واحدة يحسب التالف على المالك و المستحق بالنسبة فيكون التلف على المستحق بقدر ماله من الشاة الواحدة و هو أربعة أجزاء من اربعمأة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۰

جزء من شاة، فيكون له من الاربعمأة بعد تلف الواحدة ثلاث شياه و ثلاثمائة و ستة و تسعين جزء من اربعمأة جزء من شاة واحدة (هذا) و لكن الموجود فى كلمات الأصحاب يكون النقص من الواجب جزء من مأة جزء من شاة، و كأنهم قسموا الشاة إلى مأة للأخصرية فيكون نصيب المستحق منها جزء واحد من الشاة، و لكن ما ذكرناه أحسن لاحتياج ما ذكروه الى تفسير الجزء من المأة الى بأربعة أجزاء من اربعمأة كما فسره فى الجواهر بقوله و المراد بالجزء أربعة أجزاء كما صرح به فخر المحققين (انتهى) و سقوط هذا القدر من الواجب انما هو لكون الاربعمأة محلا للوجوب كما ذكر فى الفائدة فيتفرع عليه كون تلف الواحدة منه على المالك و المستحق بالنسبة، و هذا بخلاف ما إذا كانت الغنم دون اربعمأة و لو بواحدة فإنه إذا تلف منها شىء لا يحسب على المستحق لان ما دون الاربعمأة الى ثلاثمائة و واحدة ليس نصابا فلا يكون محلا للوجوب فبتلفه لا يسقط من الواجب شىء، و هذه فائدة لجعل الاربعمأة نصابا مستقلا بعد الثلاثمأة و واحدة و إذا تلفت من ثلاثمائة و واحدة شاة تسقط الأربع على ثلاثمائة جزء و جزء فيسقط من اربع شياه اربع اجزاء من ثلاثمائة و واحدة جزء من شاة و يجب عليه ثلاث و مأتان و سبعة و تسعون جزء من ثلاثمائة جزء و جزء من شاة بناء على ان تكون الواحدة الزائدة على ثلاثمائة جزء لا شرطا، كما هو كذلك على القول المشهور حيث ان شرطية الواحدة لا يلائم مع كون الثلاثمأة و واحدة من حيث هو نصابا: نعم يجرى احتمال الشرطية على القول الأخر حيث انه على القول الأخر إذا بلغت الغنم الى ثلاثمائة و واحدة تكون فى كل مأة شاة فيقال ان الواحدة شرط أو جزء و ان كان الأقوى حينئذ الجزئية، و بالجملة على القول المشهور و هو كون ثلاثمائة و واحدة نصابا لا يحتمل شرطية الواحدة فى ثلاثمائة و واحدة حتى يبحث عنها، و على القول الأخر يجىء احتمالها و لكن الحق فيها هو الجزئية و قد عبر فى المدارک عن الساقط بجزء من خمسة و سبعين جزء من شاة ان لم يجعل الواحدة الزائدة من النصاب و الا كان الساقط جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء من شاة و هو يرجع الى ما ذكرناه حيث ان أربعة أجزاء من ثلاثمائة و واحدة يؤل الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۱

جزء من خمسة و سبعين جزء و ربع جزء كما لا يخفى: هذا على القول المشهور و كذا على القول الأخر بالنسبة الى مائتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة و أورد على هذا لفائدة بوجهين الأول ما ذكر من عدم نقص الواجب عند تلف شىء من الغنم إذا كانت الغنم دون الاربعمأة و لو واحدة ما دامت الثلاثمأة و واحدة باقية لوجود النصاب معللا بأن الزائد عفو و الفريضة تتعلق بالنصاب لا بالمجموع منه و من العفو (ممنوع) لأن الزكاة تتعلق بالعين فتصير الفريضة حقا شائعا فى المجموع، و مقتضى الإشاعة توزيع التالف على المجموع و ان كان الزائد على النصاب عفوا لعدم المنافاة بين الأمرين، قال فى المدارک و يمكن المناقشة فى عدم سقوط شىء من الفريضة فى صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقين و ان كان الزائد عن النصاب عفوا إذ لا منافاة بينهما انتهى، و استحسنه فى الجواهر الا انه قال اللهم الا ان يقوم إجماع أو نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط فى الملک الخارجى الذى ليس هو كصفة الوجوب و نحوه مما لا يقدح فيه عدم تعيين المحل،

لكن الى الان لم نحققه و ان أرسل جماعة إرسال المسلمات بل ربما وقع من الفاضل نسبته إلينا مشعرا بدعوى الإجماع عليه انتهى عبارة الجواهر، و توضيحه انا إذا فرضنا ثلاث شياه و كانت الاثنتان منها نصابا و واحدة عفوا يتصور فيها ثلاث اثنينات و ثلاث وحدات على البدل، و إذا كان محل الواجب هو النصاب منها لا- الجميع لم يكن الاثنين الذى هو النصاب من تلك الاثنينات متميزا، و لا يمكن ان يجعل الجميع محلا للواجب فيجب حينئذ جعل واحد من تلك الاثنينيات على البدل محلا له و يكون الواجب الذى ملك للمستحق منتشرا فيه فيكون متعلق الملكية الخارجية مبهما غير معين و هو غير معقول الاعتبار و ان لم يكن مستحيلا عقلا- كما تقدم تحقيقه، هذا إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة، و كذا إذا كان على نحو الكلى فى المعين إذ عليه أيضا يكون ملك المستحق خارجيا يحتاج الى محل معين، و لا يصح جعل احد الاثنينات الثلاث على البدل موردا للكلى فى المعين لعدم التعيين حينئذ حتى يصير اعتبار الكلى

فيه من قبيل الكلى فى المعين، فعلى هذين النحوين من التعلق اعنى على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين يجب ان يكون الجميع من النصاب و العفو محلا- للواجب و معنى العفو حينئذ عدم وجوب شى‌ء به لا- عدم كونه محلا- للواجب و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول.

و ما بين النصابين فى الجميع عفو فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

فان تفريع عدم وجوب شى‌ء فى العفو غير ما وجب بالنصاب السابق تفسير للعفو.

و انه يريد به هذا المعنى لا- بمعنى انه ليس محلا- للواجب، و اما إذا كان تعلق الزكاة بالعين على نحو تعلق حق الرهانة بالعين المرهونة أو حق الجناية برقبة عبد الجانى فالظاهر صحة تعلقها بالنصاب المبهم كما ان الظاهر صحة جعل أحد الشيئين رهنا مثل ما إذا أودع الفرسين مثلا عند المرتهن و قال بأن أحدهما رهن عندك إذ لا مانع من جعل أحدهما مخرجا للدين مع كونهما معا امانة عنده لتحقق الاستيثاق و إمكان الوصول الى دين المرتهن بجعل أحدهما مخرجا له، فيمكن حينئذ جعل النصاب المبهم متعلقا و محلا للواجب و الزائد عفوا بمعنى عدم كونه محلا له، و حيث ان المختار عندنا كما سيأتى تحقيقه هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانة أو حق الجناية لا على نحو الإشاعة و لا على نحو الكلى فى المعين فالأقوى كون محل الواجب هو النصاب لا هو مع العفو، و انه يصح تصرف المالك بأنحاء التصرفات الناقلة و المتلفة إذا بقى من العين بقدر الواجب و لو كان بتصرفه فى النصاب فضلا عن العفو، و سيجى‌ء تفصيل الكلام فى ذلك فى محله، و بما ذكرناه اندفع ما أورده الحدائق على المدارك مع طول عبارته فراجع وجه الاندفاع ما عرفت من انه لا سبيل الى جعل النصاب المبهم محلا للواجب بناء على الإشاعة كما هو فرض المستشكل، حيث انه

أورد الإشكال بناء عليها و ان إيراد صاحب الحدائق عليه غير وارد على الإشاعة، و ان كان أصل الإشكال ساقطا على القول بكون التعلق على نحو حق الرهانة أو الجناية.

(الوجه الثانى) ان القول بكون تلف الواحدة من الاربعمأة موجبة لسقوط أربعة أجزاء من اربعمأة جزء من الشاة ممنوع، و ذلك لكفاية الثلاث مأة و واحدة فى وجوب الأربع حينئذ فيقوم هذا النصاب اعنى النصاب الرابع مقامه أى مقام النصاب الخامس على القول المشهور، و بعبارة أخرى الاربعمأة فى حد نفسه نصاب و هو مع ذلك مشتمل على نصاب أخر و هو الثلاثمأة و واحدة، و لذلك لو كان العدد دون الاربعمأة فتلف منه شى‌ء مع بقاء الثلاثمأة و واحدة لم يسقط من الواجب شى‌ء أصلا، غاية الأمر انه لا حكم للثلاث مأة و واحدة مع وجود الاربعمأة لعدم الثنيا فى الصدقة، و مع تلف شى‌ء من الاربعمأة بعد الحول يجب الأربع تماما

بواسطة تمامية الثلاثمأة و واحدة و ان نقص الاربعمأة فيقوم الثلاثمأة و واحدة مقام الاربعمأة كما يقوم مقامه لو كان تلف شىء من الاربعمأة فى أثناء الحول، و القول بالفرق بين تلف شىء الاربعمأة فى أثناء الحول و بين تلف شىء منه بعده بعدم سقوط شىء من الواجب فى الأول لوجود النصاب الرابع فى الحول بتمامه و هو الثلاثمأة و واحدة، و سقوطه فى الثانى بعيد فى الغاية، و ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى دفعه بقوله و قد يدفع ذلك بان النصاب الذى يدخل فى نصاب أخر يسقط ملاحظته و يكون هو السبب فى وجوب الفريضة فقيام أحدهما مقام الأخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضى كونه كذلك بعده، و لم أعثر على محرر للمسألة (انتهى) غير دافع إذ لم يأت بشىء إلا اعادة الدعوى المستبعدة، و قد اعترف (قده) بعدم عثوره على تحرير المسألة، و تحقيق الكلام فى ذلك على وجه ابسط ان يقال المشهور كما فى مفتاح الكرامة انه إذا وجب فى المال رأسان أو أزيد كما فى مأة و إحدى و عشرين الذى يجب فيه شاتان و مأتين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۴

و واحدة الذى يجب فيه ثلاث شياه و نحو ذلك كالثلاثمأة و واحدة و ما فوقه يكون لكل رأس نصاب فإحدى الشاتين الواجبتين فى مأة و إحدى و عشرين متعلقة بالأربعين، و الأخرى بالباقى لأن الشاة الثانية انما وجبت بسبب الإحدى و الثمانين و الأربعون الأولى كافية فى وجوب واحدة فاختصت كل واحدة بسببها و ذهب بعضهم إلى انه يسقط النصاب السابق بطرو النصاب اللاحق و يخرج الكل من الكل و اختاره فى الجواهر أيضا، و لا يخفى ان هذا هو الأقوى لظهور الاخبار فى كون السبب فى وجوب الزكاة عند تحقق النصاب اللاحق هو ذاك النصاب دون النصاب السابق عليه كما يظهر بالتدبر فى قوله عليه السّلام فى حسنة الفضلاء: فإذا زادت على عشرين و مأة ففيها شاتان، أو قوله عليه السّلام فى ثلاثمائة فإذا زادت واحدة ففيها اربع شياه فان الظاهر منه كون مجموع مأة و إحدى و عشرين سببا و محلا للشاتين بحيث لم يبق معه حكم الأربعين لا ان الشاتين فى مأة و إحدى عشرين إحداهما للأربعين و الأخرى للزائد على الأربعين كما هو واضح لكن سقوط النصاب المتقدم عن التأثير فى الزكاة متوقف على تأثير المتأخر فيها المتوقف على ان يكون واجد الشرائط التأثير التى منها حلول الحول، و يترتب على ذلك انه لو نقص النصاب المتأخر فى أثناء الحول يؤثر النصاب المتقدم فى موجبه بخلاف ما إذا نقص بعد الحول فإنه أثر المتقدم فى موجبه بتمام شرائطه التى منها حلول الحول فوجب الزكاة المترتب على حلوله، و غاية الأمر انه لو كان النقصان من غير تفريط من المالك لا يكون ضامنا بنسبة ما يتخلف من حق المستحق و ان كان بتفريطه يكون ضامنا أيضا، و لازم ذلك هو الفرق بين نقصان الاربعمأة مثلا فى أثناء الحول و بينه بعده بوجوب الأربع فى الأول بسبب النصاب المتقدم و هو ثلاثمائة و واحدة و سقوط قدر حق المستحق بنسبة التالف الى حقه فى الثانى، و ارتفع الاستبعاد و سقط الاعتراض و صحت الفائدة الثانية كما صحت الاولى و الحمد اللّه على انعامه.

(الوجه الثانى) فى دفع الاشكال المشهور بما أفاده فى المسالك و هو ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۵

النصاب بعد بلوغ الاربعمأة و الثلاث مأة و واحدة على القول الأخر ليس هو هذا العدد المخصوص، و انما هو أمر كلى و هو كل مأة بخلاف الثلاثمأة و واحدة على القول المشهور فإنها و ان أوجبت أربعا الا انها عين النصاب، و كذا القول فى المأتين و واحدة على القول الأخر و يختلف باختلاف ذلك الضمان فإنه لو تلفت الواحدة الزائدة على الثلاثمأة على المشهور سقط بسببها جزء من الواجب، و على القول بسقوط الاعتبار عنده و وجوب شاة فى كل مأة يكون الواحد شرطا فى الوجوب لا جزء فلا يسقط بتلفها شىء انتهى، و لقد أجاد فيما أفاده فى أخر كلامه من الحكم بجزئية الواحدة الزائدة على ثلاثمائة بناء على القول المشهور من كون الثلاثمأة و واحدة نصابا شخصيا، و اختص شرطيتها بالقول الأخر و هو كون الثلاثمأة و واحدة نصابا كليا و ان

فى كل مأة منه شاة إذ قد تقدم فى الوجه الأول ان احتمال الشرطية فيها يجرى على هذا التقرير، و ان كان الأقوى عندنا الجزئية، لكن مختار الشهيد الثانى (قده) فيها الشرطية كما اختاره فى الواحدة الزائدة على المأة و العشرين فى الإبل هذا و قد تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذكر هذا الجواب، و قال (قده): ان الاتحاد فى الفريضة مع فرض كون النصاب الثانى كليا ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده غير قادح، و ما حاله الإكمال النصاب فى الإبل إذا بلغت مأة و إحدى و عشرين خمسينين مع ان الواجب فى أول الأفراد ما وجب فى الأحد و تسعين ضرورة كون النصاب هنا إذا بلغت اربعمأة كل مأة شاة و ان اتحد مع الأول فى هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسمائة فصاعدا، و كذلك فى الثلاث مائة و واحدة على القول الأخر انتهى.

(أقول) الظاهر ان هذا الوجه غير موجه، و ذلك لان السؤال كان فى الثمرة بين النصابين، و الجواب يكون فى مقام المائز بين النصابين بكون أحدهما شخصيا و الأخر كليا و هو غير مرتبط بالسؤال و كون النصاب الكلى ذا أفراد متعددة ينفرد عن الأول فى غالب افراده لا يدفع الإشكال لإعادة السؤال عن فائدة جعل مثل هذا الكلى نصابا مع انه لا ثمرة لجعله بما له من الافراد حتى أول الافراد منه فلم لم يجعل النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۶

الكلى أضيق دائرة منه بحيث لا يشمل الاربعمأة و يبتدء من خمسة مأة فيقال بأنه إذا بلغت خمسة مأة ففى كل مأة شاة فجعل النصاب الكلى بحيث يشمل الاربعمأة مع ان الاربعماة متساو فى الفريضة مع النصاب الرابع اعنى الثلاثمائة يكون بلا ملاك، و قياس المقام بالنصاب الكلى من الإبل مع الفارق فإنه على تقدير التخيير فى مأة و واحد و عشرين من الإبل بين الحقتين أو ثلاث بنات لبون بعده خمسين خمسين أو أربعين أربعين و عدم تعين العد بالأربعين تكون الثمرة ظاهرة فى جعله نصابا كليا و لو بالنسبة إلى أول افراده و هو المأة واحد و عشرين و ذلك لتعين الحقتين فى احدى و تسعين و التخيير بينهما و بين ثلاث بنات لبون فى مأة و إحدى و عشرين، و هذا التعيين فى الأول و التخيير فى الأخير كاف فى الثمرة بخلاف المقام حيث ان فى ثلاثمائة و واحدة تكون الفريضة أربع شياه مثل ما فى اربعماة على القول المشهور كما ان فى مأتين و واحدة و ثلاثمائة و واحدة ثلاث شياه على القول الأخر، و بالجملة فهذا الوجه ليس بسديد.

(الوجه الثالث) ان يكون ذلك اى تعدد النصابين مع اتحاد موجبهما لأجل متابعة النص حيث يكون الدال على التعدد على المشهور حسنة الفضلاء، و على القول الأخر صحيح محمد بن قيس و نحوه مما تقدم، و مع ورود النص بالتعدد لا يسئل عنه و لو كان موجبهما واحدا، و فيه أيضا ما لا يخفى حيث ان السؤال لم يكن عن لمية التعدد إثباتا، و انه هل على التعدد دليل مع اتحاد موجبهما حتى يقال بان الدليل هو التعبد بالنص، بل السؤال عن لمه فى مرحلة الثبوت و انه لم جعل متعددا مع اتحاد الموجب، و انه هل للتعدد حينئذ فائدة، فالجواب عنه بأنه ثبت بالنص أجنبى عن مورد السؤال كما لا يخفى.

(الوجه الرابع) فى فائدة تعدد النصاب مع اتحاد موجبه هو جواز تصرف المالك فيما زاد على ثلاثمائة و واحدة من غير ضمان ما لم يبلغ الاربعمأة بخلاف ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۸۷

إذا بلغت الى اربعماة فإنه لو قلنا بجواز تصرفه قبل أداء الزكاة فلا أقل من. الضمان، قلت فيه أولا ان ترتب هذه الفائدة متوقف على القول بالإشاعة، و اما على سائر الاحتمالات فيصح تصرف المالك فيما زاد عن حق المستحق و لو كان من النصاب فضلا عن العفو، و ثانيا انه متوقف على تمامية الفائدة الاولى من الفائدتين المذكورتين فى الوجه الأول أعنى كون النصاب وحده محلا للواجب لا هو مع العفو و قد عرفت ما فيه على القول بالإشاعة فهذا الوجه ليس وجها مستقلا فى مقابل الوجه الأول بل هو على تقدير التمامية من ثمرات المترتبة على الفائدة الأولى المذكورة فى الوجه الأول.

(الوجه الخامس) انه لو كانت الأغنام اربعمأة و لو كان بعضها مرضى فعلى تقدير كون الاربعمأة نصابا فى مقابل الثلاثمأة و واحدة يجوز للمالك توزيع الفريضة على الصحاح و المرضى بخلاف ما إذا لم تبلغ الاربعمأة مع كون ثلاثمائة و واحدة منها صحاحا فان على المالك حينئذ الإعطاء من الصحاح و لا توزيع على الفقير،- أقول فيه أيضا ما لا يخفى فإنه أيضا مترتب على الفائدة الاولى اعنى كون محل الواجب هو النصاب دون الجميع إذ يصح ان يقال حينئذ إذا كانت الاربعمأة نصابا تكون محلا للواجب، و مع اشتماله على المرضى يصح التوزيع فلا يكون وجها برأسه مع إمكان المناقشة فيه أيضا على فرض تسليم كون النصاب محلا للواجب دون الجميع بأنه لا تعين للصحاح فى كونها نصابا و محلا للواجب بعد اشتمال الأغنام على الصحاح و المرضى و لو كان عدد الصحاح بقدر النصاب، و سيأتى تحقيق ذلك فى محله عنقريب.

(الوجه السادس) عدم رجوع الفقراء الى الغاصب إذا غصب بعضها و لم تبلغ الاربعمأة فيما إذا بقى منها ثلاث مأة و واحدة بخلاف ما إذا بلغت اربعمأة على تقدير كونه نصابا فان لهم الرجوع اليه، و هذا الوجه أيضا على فرض صحته مترتب على كون النصاب وحده محلا للواجب و ان نقول بالإشاعة، و سيأتى الكلام فى صحته أيضا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٨٨

(الوجه السابع) ما يقال بإمكان بيان الثمرة فى النذر و شبهه فيما إذا تعلق النذر بالاربعمأة فإنه يجى‌ء فيه ما تقدم فى نذر احدى النصاب الزكوية بخلاف ما إذا كانت دون الاربعمأة و تعلق بما عدا ثلاثمائة و واحدة، حيث انه يخرج عن محل الكلام فى نذر احدى النصب الزكوية كما لا يخفى، و هذا الوجه حسن لا بأس به الا ان جعل النذر ثمرة للمسألة قليل الجدوى.

[مسائل]

[مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد]

مسألة ٢ البقر و الجاموس جنس واحد كما انه لا فرق فى الإبل بين العراب و البخاتى و فى الغنم بين المعز و الشاة و الضأن.

و فى الجواهر بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا، و لتعليق الزكاة على اسم الإبل و البقر و الغنم الشامل للجميع انتهى، و عن العلامة فى التذكرة و المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا، و يدل على تساوى الجاموس و البقر صريحا خبر حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له فى الجاموس شي‌ء، قال عليه السّلام: مثل ما فى البقر و العراب بكسر العين بمعنى الإبل العربى خلاف البخاتى قال فى الصحاح إبل العراب [١] و الخيل العراب خلاف البخاتى و البرازين و البخاتى بفتح الباء جمع بختى بضمها و هى الإبل الخراسانية، قيل و هى الحاصلة من العربى و العجمى منسوبة إلى بخت النصر المشهور و تكون طويل العنق، و الغنم اسم جنس مؤنث يقع على الذكر و الإناث و عليهما جميعا، و المعز نوع من الغنم معروف و هو خلاف الضأن و الشاة من الغنم تقع على الذكر و الأنثى، و الضأن خلاف المعز من ذوات الصوف من الغنم.

و كذا لا فرق بين الذكر و الأنثى فى الكل

---

[١] إبل عراب و خيل عراب شتران و اسبان تازى (صراح اللغة)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٨٩

و ذلك واضح بعد صدق الاسم فى الكل.

[مسألة ۳ فى المال المشترک إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب]

مسألة ۳ فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم و ان بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط و إذا كان المجموع نصابا و كان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم.

قد تقدمت هذه المسألة فى مسألة السابعة من الفصل المتقدم و لم يكن حاجة الى إعادتها فى المقام و لعل النكتة فى تكرارها ان ذكرها فى الفصل المتقدم كان من جهة بيان عدم اعتبار اتحاد المالك فى الوجوب، بل تجب الزكاة و لو فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل شريك الى النصاب و تحت شرائط الوجوب و فى المقام لأجل بيان عدم اعتبار تميز المال فى تحقق النصاب كما لا يخفى.

[مسألة ۴ إذا كان مال المالک الواحد متفرقا]

مسألة ۴ إذا كان مال المالك الواحد متفرقا و لو متباعدا يلاحظ المجموع فإذا كان بقدر النصاب وجبت و لا يلاحظ كل واحد على حدة.

و فى الجواهر بلا خلاف بيننا بل الإجماع بقسميه عليه، و عن التذكرة لا فرق فى ذلك بين ان يكون بين المالين مسافة القصر أو لا- عند علمائنا اجمع، و كأنه أشار (قده) بذلك الى خلاف العامة فيه و يدل عليه بعد الإجماع إطلاق الاخبار مثل قوله عليه السّلام فى أربعين شاة شاة فإنه يتناول الشياة المجتمعة و المتفرقة كان التباعد بينها بقدر مسافة القصر أو أزيد أو أقل، و اما ما تقدم فى ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله عليه السّلام و لا يفرق بين مجتمع و لا يجمع بين متفرق فقد تقدم انه مطروح أو يأول بإرادة الاجتماع و الافتراق فى المالك لا- المكان، أو بإرادة النهى عن الفرق و الجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياة أو أهلها من منزل الى منزل أخر بل يزكيها فى أماكنها و ان كان الحمل الأخير لا يخلو عن بعد.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۰

[مسألة ۵ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل]

مسألة ۵ أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل من الضأن الجذع و من المعز الثنى، و الأول ما كمل له سنة واحدة و دخل فى الثانية و الثانى ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة و لا يتعين عليه ان يدفع الزكاة من النصاب بل له ان يدفع شاة أخرى سواء كانت من البلد أو غيره و ان كانت أدون قيمة من أفراده فى النصاب، و كذا الحال فى الإبل و البقر فالمدار فى الجميع الفرد الوسط من المسمى لا الأعلى و لا الأدنى و ان كان لو تطوع بالعالى أو الأعلى كان أحسن و زاد خيرا و الخيار للمالك لا الساعى أو الفقير فليس لهما الاقتراح عليه بل يجوز للمالك ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين أو غيرهما و ان كان الإخراج من العين أفضل.

هذه المسألة تشتمل على أمور (الأول) اختلفوا فى أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم و الإبل فريضة أو جبرا، فالمشهور ان أقلها الجذع من الضأن و الثنى من المعز، و قيل ما يسمى شاة و استدل للاول بعد الأصل أى أصالة الاشتغال حيث ان الزكاة عبادة توقيفية يجب فيها تحصيل البراءة اليقينية لما كانت الذمة مشتغلة بها لخبر سويد بن غفلة قال أتانا مصدق رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و سلّم) و قال نهينا أن نأخذ المراضع و أمرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية و ضعفه سندا لكونه من طرق العامة منجبر بنقل الأصحاب له و استدلالهم به و استنادهم اليه و موافقته مع الشهرة العظة التى كادت ان تكون إجماعا و ضعف دلالته لعدم دلالته

على تمام المطلوب إذ لم يبين فيه أخذ الجذعة من الضأن و الثنية من المعز مع اختصاص المأخوذ بالأنثى منهما أخذا بظاهر لفظ الجذعة و الثنية مع ان الفتوى هو التخيير بين الجذع و الجذعة و الثنى و الثنية و لم يظهر منه أيضا ان الأمر بالأخذ بهما هل هو فى زكاة الإبل و الغنم معا أو فى أحدهما خاصة منجبر بالمرسل المروى فى غوالى اللئالى عنه صلّى اللّه عليه و سلّم أمر عامله ان يأخذ الجذع من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٣٩١

الضأن و الثنى من المعز قال صاحب الغوالى: و وجه ذلك فى كتاب على (عليه السّلام)، و لعل مراده مما وجد فى كتاب على عليه السّلام هو خبر سويد المذكور فيكون المرسل حينئذ كاشفا عن إجماله مع انه لو لم يكن ذلك أيضا لكان كاشفا إذ الاخبار يفسر بعضها بعضا، و بموثق إسحاق بن عمار عن السخل متى تجب فيه الصدقة قال إذا أجذع بناء على ان يكون المراد منه الأخذ لا العد، إذ لو أريد منه العد لكان المتعين فى الجواب الدخول فى الشهر الثانى، و لا مدخلية للإجذاع فى العد عند الجميع فيحمل الخبر على الأخذ و الا يجب طرحه مع انه فى غاية الوثاقة لكون راويه إسحاق الذى مما يصحح حديثه عند جماعة، و قد رواه فى الكافى و الفقيه معتمدين عليه، و افتى الفقهاء بمضمونه و بدعوى كونه المتيقن من إطلاق الشاة فى النصوص لانصرافه عن الأقل منها سنا كالسخل حال ولادته كما يشهد بذلك أمر السيد لعبده بشراء الشاة حيث لا يكون له إطلاق يشمل شراء السخل قطعا، و بفحوى المنع من أخذ المريضة و الهرمة و ذات العوار و نحوها، فإنه يدل على المنع من أخذ السخل حال ولادته، و لو منع عن الأولوية فلا أقل من المساواة. و استدل للقول الأخر بإطلاق قوله عليه السّلام فى خمس من الإبل شاة، و فى أربعين شاة شاة، و ضعف سند خبر سويد و دلالته و إرسال ما فى الغوالى.

(أقول) الأقوى ما عليه المشهور، و ان كان ما استدل عليه لا يخلو عن المنع، اما التمسك بالأصل فالتحقيق ان مقتضاه هو البراءة لكون الفريضة سواء كانت فى الإبل أو فى الغنم على ما يأتى تحقيقه هو مالية الشاة لا عينها، و هى عند الشك فى كون الفريضة هى الشاة مطلقا أو خصوص الجذع و الثنى مرددة بين الأقل و الأكثر الاستقلالى المورد للبراءة قطعا، و لو قيل فى الارتباطى منهما بالاحتياط، و اما التمسك بخبر سويد فالإنصاف جبر ضعف سنده باستناد الأصحاب اليه، و ذلك لما مر مرارا ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدوره، و ان الوثوق يثبت باستناد الأصحاب إليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج٩، ص: ٣٩٢

كما ان الاعراض يوجب الوهن، و انه كلما كان السند أضعف يكون الاستناد اليه موجبا لأوثقيته، و كلما كان أصح كان الاعراض عنه أوهن، و السر فى ذلك ان الخبر الضعيف الذى لا يكون جامعا لملاك الوثاقة الداخلية فى نفسه مع كونه بما له من الضعف بمرأى و منظر منهم، و مع ذلك استندوا اليه و أفتوا على وفقه يكشف كشفا قطعيا باشتماله على ما يوجب الوثاقة عندهم، و اطلاعهم عليه بسبب قرب عهدهم و زمانهم بصدوره بحيث لو اطلعنا عليه لحصل لنا الوثوق بصدوره مثل ما حصل لهم و لو كان الخبر صحيحا بل فى مرتبة العليا من الصحة و كان بمرئهم و قد وصل إلينا من طرقهم و مع ذلك لم يعملوا به و أطبقوا على طرحه و الاعراض عنه يكشف كشفا قطعيا باطلاعهم على خلل فيه يوجب وهنه بحيث لو اطلعنا عليه لحكمنا بوهنه كما حكموا، و من ذلك يظهر انه كلما كان أضعف يصير بالاستناد أوثق، و كلما كان أصح يصير بالاعراض أوهن، و بالجملة لا إشكال فى صحة الاستناد اليه بعد اعتماد الأصحاب فى مقام الفتوى اليه و اما انجبار ضعف دلالته فبمرسل الغوالى مع ان المرسل أيضا فى حد نفسه كاف للاستدلال به لجبر إرساله أيضا بالعمل، و يكون خبر سويد مع إجمال دلالته مؤيد إله مع سائر ما ذكر فى الاستدلال، فلا محيص الا عن العمل بما عليه المشهور.

(الأمر الثانى) اختلف عبارات الفقهاء بعضها مع بعض فى تفسير الجذع و الثنى، و عباراتهم جميعا مع ما فسرا به فى اللغة، اما

الفقهاء فقد فسروا الجذع بما كمل منه سنة سبعة أشهر تارة مطلقا سواء كان متولدا من شابين أو من هرمين، و هذا هو المشهور عندهم، و بما كمل سنه سبعة أشهر إذا كان متولدا من شابين اخرى، و بما له سنة كاملة كما أسنده فى مجمع البحرين الى الصحيح بين أصحابنا ثالثة، و عن الأمالى انه يجزى فى الأضحية من الضأن لسنة، و به افتى فى الفقيه، و الظاهر اتحاد باب الزكاة مع الأضحية، و بماله ستة أشهر رابعة كما عن حج المفاتيح ان الجذع من الضأن ما له ستة أشهر، و فى المشهور ما دخل فى الثانية. و فسروا الثنى

بما دخل فى السنة الثانية مطلقا سواء فى المعز و الضأن تارة، و هذا هو المشهور و بما دخل فى السنة الثانية فى الضأن و الثالثة فى المعز اخرى، قال الشيخ (قده) فى المبسوط و أسنان الغنم أول ما تلد الشاة يقال لولدها سخلة ذكرا أو أنثى فى الضأن و المعز سواء ثم يقال بعد ذلك بهمة [۱] ذكرا كان أو أنثى فهما سواء، فإذا بلغت أربعة أشهر من المعز فهى جفر [۲] للذكر و الأنثى جفرة و جمعها جفار و إذا جاوزت أربعة أشهر فى العتود [۳] و جمعها عتدان، و عريض [۴] و جمعها عراض و من حين يولد الى هذه الغاية يقال لها عناق [۵] للأنثى و الذكر جدى فإذا استكملت سنة فالأنثى غز و الذكر تيس و إذا دخلت فى الثانية فهى جذعة و الذكر جذع فإذا دخلت فى الثالثة فهى الثنية و الذكر الثنى فإذا دخلت فى الرابعة فرباع فرباعية، فإذا دخلت فى الخامسة فهى سديس و سدس، فإذا دخلت فى السادسة فهى صالغ [۶] ثم لا اسم بعد هذا لكن يقال صالغ عام و صالغ عامين، و على هذا ابدا، و اما الضأن فالسخلة و البهمة مثل ما فى المعز سواء، ثم هو حمل للذكر و الأنثى الى ان دخل الى سبعة أشهر فإذا بلغت سبعة أشهر قال ابن الأعرابى ان كان من شابين فهو جذع و ان كان من هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل ثمانية أشهر، و هو جذع حتى يستكمل سنة فإذا دخل فى الثانية فهو ثنى و ثنية على ما ذكرناه فى المعز سواء إلى أخرها، و انما قيل جذع فى الضأن إذا بلغ سبعة أشهر و اجزء فى الأضحية لأنه إذا بلغ هذا الوقت كان نزوا و ضرابا، و المعز لا ينزو حتى يدخل فى السنة الثانية، فلهذا أقيم الجذع فى الضحايا مقام الثنى

---

[۱] بهمة- ستور ريزه چون بره و بزغاله نر و مادة (صراح)

[۲] جفر- بزغاله چهار ماه جفرة مؤنث (صراح)

[۳] عتود- بزغالهى يک ساله جمع عدان و أصله عتدان فأدغم (صراح)

[۴] عريض- بزغاله يک ساله (صراح)

[۵] عناق- بالفتح بزغاله مادة جدى بزغاله غز مادة بز تيس مادة بز (صراح اللغة)

[۶] صلوغ فى ذوات الاظلاف قبل البلوغ يعنى دندان شش سالگى افكندن گاو گوسفند (صراح اللغة)

من المعز، و اما الذى يؤخذ فى الصدقة من الضأن الجذع و من المعز الثنى انتهى كلامه، هذه عبارات الفقهاء فى تفسير الجذع و الثنى. اما كلام أهل اللغة اما فى الجذع فعن ابن الأعرابى ان الجذوعة حال لا سن، و الباقون من اللغويين على انها سن، فعن الصحاح انه يقال لولد الشاة فى السنة الثانية ثم قال و قد قيل فى ولدها انه يجذع فى ستة أشهر أو تسعة و ذلک جائز فى الأضحية، و عن المغرب الجذع من المعز لسنة و من الضأن لثمانية أشهر، و عن مصباح المنير أجذع ولد الشاة فى السنة الثانية، ثم حكى عن ابن الأعرابى ان العناق [۱] تجذع لستة أشهر، و ربما أجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها، و من الضأن إذا كان بين شابين يجذع لستة أشهر إلى سبعة، و إذا كان من هرمين أجذع من ثمانية إلى عشرة، و عن القاموس انه يقال لولد

الشاة فى السنة الثانية، و عن النهاية انه من الضأن ما تمت له سنة و قيل أقل منها، و عن الأزهرى الجذع من المعز لسنة، و من الضأن لثمانية هذا ما وصل إلينا من أقوالهم فى الجذع. و اما الثنى فعن الصحاح انه الذى يلقى ثنيه، و يكون ذلك فى فى الظلف و الحافر فى السنة الثالثة، و فى الخف فى السنة السادسة، و عن القاموس و المغرب و النهاية انه فى الشاة و البقرة ما دخل فى الثالثة، و فى المجمع البحرين قيل انه من الخيل ما دخل فى الرابعة و من المعز ما له سنة و من الغنم ما دخل فى الثالثة أو الثانية، و هذا تفسيرهم فى الثنى، و قد ظهر مما حكيناه اختلاف التفسير فى مفهوم الكلمتين بين الفقهاء و أهل اللغة، و بين الفقهاء بعضهم من بعض، و قد عرفت ان حد الأقل من الجذع عند الفقهاء و اللغويين هو ما كان له ستة أشهر، و الأكثر ما دخل فى السنة الثانية، و ان حد الأقل من الثنى بحسب التفسيرين هو ما دخل فى

---

[١] قد مر تفسير العناق فى عبارة المبسوط و انه الأنثى من المعز إلى أربعة أشهر و فسره فى الصراح به بزغاله مادة

السنة الثانية، و الأكثر منه هو ما دخل فى الثالثة، إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (قده) قد أخذ بالاحتياط و فسر اللفظين بالمتفق من تفسيرهما بحسب التفسيرين، و قال بأن

الأول

أى الجذع

ما كمل له سنة و دخل فى الثانية و الثانى

أى الثنى

ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة.

لكن المشهور تفسر الجذع بما كمل له سبعة أشهر، و الثنى بما كمل له سنة، و ادعى عليه الإجماع فى ظاهر المحكى عن الغنية فى بحث الهدى، و عن بعض انه لا يعرف فيه قولا غيره، و أسنده بعض الى مولانا الرضا عليه السّلام، و لا يخفى انه ان حصل الظن من هذه الشهرة المحققة المؤيدة بدعوى الإجماع تارة، و عدم العثرة بالخلاف اخرى، و الإسناد إلى مولانا الرضا عليه السّلام ثالثة بحيث أمكن دعوى ظهور اللفظين فى هذا التفسير الذى عليه المشهور فيؤخذ به و يحكم بالاكتفاء فى الضأن بما كمل له سبعة أشهر و الثنى بما دخل فى السنه الثانية كما عليه فى الجواهر حيث يقول (قده) الا انه يقوى فى النظر ما سمعته من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا، و كلام أهل اللغة بمرئى منهم و مسمع، و خصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك فى الزكاة و ان كان اسم الثنى فى اللغة للداخل فى الثالثة فيجزى حينئذ ذلك فى زكاة الغنم و الإبل و الجبران انتهى، و ما ذكره (قده) و ان لم يخلو عن قرب الا ان ما ذكره من احتمال كون المراد منهم فى الزكاة بعيد فى الغاية كما انه لو ادعى ظهور اللفظين فى تفسيرهما بما حد وافى طرف الأكثر كما فى المتن يجب الأخذ به، و مع إجمال اللفظين و عدم ظهورهما فى أحد الطرفين كما هو الانصاف لاختلاف التفاسير فيهما يكون المرجع هو الأصول العملية و هو البراءة عندنا، لما عرفت مرارا من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى، و على هذا فالحق ما عليه المشهور، و عليه صاحب الجواهر (قده) و هو المختار، و ان خالفنا هم فى الطريق الا ان الأحوط ما عليه المتن. ثم انه على المشهور من اعتبار الجذع من الضأن، و الثنى من المعز المراد منه ان أقل المجزى ذلك لا انه لا يجزى غير هما فحينئذ يجزى

الا على منهما سنا و إذا دفع يحسب فريضة لكن فى الدروس لو فقد الجذع و الثنى فى غنمه دفع الأقل و أتم القيمة، أو الأكثر و

استرد الزائد و لا يخفى ان حكمه بإتمام القيمة عند دفع الأقل و ان كان وجيها لكن لا وجه لما افاده من استرداد الزائد عند دفع الأكثر.

(الأمر الثالث) المشهور على انه يجوز ان يدفع من غير غنم البلد فى زكاة الإبل و ان كان أدون قيمة من غنم البلد، لإطلاق قوله عليه السّلام فى خمس من الإبل شاة و نحوه حيث يشمل شاة البلد و غيره، سواء تساوا قيمة أم لا، و فى الجواهر بل لا خلاف أجده فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ و خلافه، فقال فى المبسوط يؤخذ من نوع البلد لا من نوع أخر لأن المكية و العربية و النبطية مختلفة، و فى الخلاف يؤخذ من غالب غنم البلد سواء كانت شامية أو مكية، و إطلاق الاخبار يدفعه، و الاختلاف فى المكية و نحوها لا يخرج الغنم عن مسمى الشاة التى هى مناط الامتثال، و لا يتعين عليه ان يدفع زكاة الغنم من النصاب بل له ان يدفع شاة أخرى من غيره من غير خلاف فى ذلك إذا كان المدفوع من شاة البلد لإطلاق الدليل اعنى قوله عليه السّلام فى أربعين شاة شاة، حيث يشمل ما كان المدفوع من النصاب و غيره، و لا ينافيه كون الزكاة متعلقة بالعين، اما إذا كان تعلقها على نحو حق الرهانة أو الجناية فواضح، و اما إذا كان على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فكذلك بعد ملاحظة دليل جواز الاكتفاء بالقيمة، إذ المستفاد من دليل تعلق الزكاة بالعين و جواز الاكتفاء بالقيمة هو ان الواجب على المالك إعطاء شاة مثلا إذا كان مالكا للأربعين شاة مع اجتماع شرائط الوجوب، و اما وجوب الإخراج من نفس العين فلا دليل عليه، و بالجملة فلا إشكال فى جواز دفع شاة أخرى من البلد، و اما من غير البلد فقد وقع الخلاف فيه فعن الدروس انه لا يجوز ان يدفع شاة غير البلد عن زكاة الشاة الا ان تكون أجود أو بالقيمة، و فى المسالك عند شرح قول الشرائع و يجوز ان يخرج من غير غنم البلد قال هذا مع التساوى فى القيمة أو كونها زكاة الإبل، و الا لم يجز إلا بالقيمة، و فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۳۹۷

المدارك و هو أحوط، و المعروف بين الأصحاب جوازه أيضا و هو الأقوى، و ذلك لتساوى غنم البلد مع غنم غيره فى صدق الاسم بعد فرض جواز الإخراج من غير النصاب إذا كان من غنم البلد، و لا ينافيه تعلق الزكاة بالعين و الا لم يجز من غنم البلد أيضا و ان ساوت مع ما فى النصاب قيمة فيصح الإخراج من غير النصاب و لو من غير غنم البلد سواء تساوت مع ما فى النصاب أو كانت أدون، و كذا الحال فى الإبل و البقر لاشتراكهما مع الغنم فى ذلك فيجزى مسمى الإبل فى الأول، و مسمى البقر فى الثانى و ان لم يكن من إبل البلد و بقرة، و ليعلم ان المراد من دفع الفريضة من غير النصاب انما هو من باب الفريضة لا من باب القيمة فيكون دفعا من العين لكن من عين جنس الفريضة، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم ان هاهنا أمرين أحدهما البدل المثلى و الأخر القيمة، و الظاهر عدم الإشكال فى جواز البدل بالمثل، كإعطاء مساوى العشر فى الغلات من غير النصاب، و إعطاء الشاة و التبيع مثلا مع وجودهما فى النصاب من غيره، و اشتراء الشاة فى خمس من الإبل و كذا التبيع و بنت مخاض مثلا لو لم يوجد من النصاب من غير معاوضة بعض النصاب، و لم نقف على خلاف فى ذلك، و أجروا ذلك مجرى إعطاء الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها انتهى.

(الأمر الرابع) المدار فى الفريضة فى جميع الانعام من الإبل و البقر و الغنم هو الفرد الوسط مما يسمى باسم الفريضة الواجبة إخراجها لا الفرد الأدنى و الأعلى، اللهم الا ان يتطوع المالك بإخراج العالى أو الأعلى فإنه أحسن، فإنه زيادة فى الخير، اما اعتبار الفرد الوسط من كل جنس فلانه مقتضى كون تعلق الزكاة بالعين و وجوب شاة فى خمس من الإبل أو أربعين شاة مثلا هو كون الفريضة المتعلقة بالعين مقدرة بقدر ساوى مقدار مالية شاة واحدة، فالفريضة من خمس إبل مثلا هى مقدار منها نسبته الى المجموع نسبة الشاة الواحدة، فالشاة قد ذكرت فى الفريضة لا لأنها بنفسها الفريضة بل لكونها محددة لمالية الفريضة و هى التى نسبتها الى مجموع خمس إبل نسبة مالية شاة واحدة اليه و الا فلو لم يكن كذلك لم يصح تعقلها بالعين فيما لم تكن

الفريضة من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٩٨
من جنس النصاب كما فى الخمس الاولى من نصب الإبل إذ ليس فى خمس من الإبل شاة حتى تكون الفريضة عين الشاة من خمس من الإبل و ان أمكن ذلك فيما كانت الفريضة من جنسه الا انه بعد تعلق الزكاة بالعين فى الكل و ان تعلقها بها فى الكل على حد السواء مع عدم إمكان تعلق الزكاة بعين الشاة فى النصب الخمسة الاولى من نصب الإبل بل و غيرها مما لم تكن عين الفريضة موجودة فيها كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض و ست و ثلاثون منها إذا لم تكن فيها بنت لبون و هكذا الى أخر النصب، أو ثلاثين من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعة، أو أربعين منها إذا لم تكن فيها مسنة لا بد من ان يراد فى الكل مالية الفريضة الموسومة، ففى خمس من الإبل مالية شاة واحدة من مجموع النصاب، و فى ست و عشرين منها مالية بنت المخاض منه، و فى ثلاثين من البقر مالية التبيع و التبيعة، و فى أربعين شاة مالية شاة واحدة منها و هكذا فى الجميع مما كانت الفريضة من جنس النصاب أو لم تكن من جنسه، و إذا كان المدار فى الفريضة على مالية فرد من المسمى و كانت الفريضة ذات أفراد متفاوتة فى الجودة و الرداءة يجب الأخذ بالوسط منها كما فى كل مورد ثبت حكم لجنس ذا افراد متفاوتة حيث تكون العبرة بالوسط من افراده لا الأدنى و لا الأعلى الا ان يتفضل المكلف بإعطاء الا على فإنه مع اشتماله على امتثال المأمور به زيادة فى الخير كما لا يخفى. و مما ذكرناه يندفع ما أورده بعض الاعلام فى اجزاء الجذع فى زكاة الغنم بناء على كونه ما كمل سبعة أشهر أو ما كان دون الحول من ان تعلق الفريضة بالعين يوجب ان تكون الفريضة من إحدى افراد النصاب الذى يشترط فى تعلق الفريضة به حلول الحول عليه فكيف يكون الجذع منه فريضة مع ان الجذع سنه دون الحول، و استصعبه جملة من المحققين حتى اعترفوا بأنه لا مخلص منه الا بالالتزام بكون الجذع ما كمل حوله، أو باختصاصه بما عدا زكاة الغنم مما يجب فيه الشاة كالإبل وجه الاندفاع ان الواجب فيما تجب فيه الشاة فى الكل واحد و هو مالية الشاة فكما يمكن اعتباره فى الإبل يصح اعتباره فى الغنم، فيقال فى أربعين من الغنم جذع بمعنى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ٣٩٩
انه يجب منها ما يسوى ماليته مالية شاة كمل سنه سبعة أشهر، فتكون نسبة الفريضة المتعلقة بالأربعين و لو على نحو الشركة إلى مجموعها نسبة مالية الجذع أعنى الشاة التى كملت سنها سبعة أشهر و دخلت فى الثامنة إلى مجموع الأربعين فلا إشكال أصلا، و بالجملة فللمالك ان يدفع الفرد الوسط من المسمى و لا يجوز له دفع الأدنى كما لا يجب عليه إعطاء الأعلى، اللهم الا ان يتطوع بإخراجه.
(الأمر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى عدم ثبوت الخيار للفقير أو الساعى فى أخذ الزكاة، و الاقتراح على المالك، و المطالبة منه بما شاء، و ذلك للأصل أى أصالة عدم الاختيار لهما عند الشك فى ثبوته، و عدم اقتضاء تعلق الزكاة بالعين بأنحاء تعقلها و لو على نحو الشركة ذلك، إذ ليس للشريك اختيار فى تعيين حقه من المال المشترك اقتراحا من دون رضاء شريكه و لظاهر النصوص التى منها الصحيح المشتمل على وصية أمير المؤمنين لمصدقه، و المروى عن الصادق عليه السّلام القائل لعامل المدينة مر مصدقك إذا دخل المال ان يقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها (الحديث)، و انما الكلام فى ان للمالك هل الخيار فى أى فرد شاء بحيث لا يكون للساعى معارضته و منازعته و اقتراح القرعة عليه أو لا وجوه، و احتمالات، المشهور على الأول أعنى كون الخيار فى التعيين للمالك، و لا يحتاج إلى القرعة و لو مع التشاح بمعنى انه ليس للساعى أن ينازعه و يتشاح معه لكى ينتهى إلى القرعة، و ظاهر التذكرة الإجماع عليه حيث قال الخيار للمالك عندنا، و عن الشيخ و جماعة ان للساعى ان ينازع المالك فيقترعان مع المشاحة، و عن بعضهم الحاجة فى تعيين الزكاة إلى القرعة مطلقا و لو مع عدم المنازعة، و عن البيان و

التـذكرة اسـتحباب القرعـة، و ليعلم ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعدد ما هو بصـفة الواجب فى النصاب كما إذا كان الواجب فى أربعين شاة مثلا الشاة المتوسط بين الجيد و الردى و كانت ما هو بصـفة الوسط متعددا، و اما مع وحدة ما هو بصفة الواجب و انحصاره فى الفريضة فهو خارج عن محل الكلام، و استدل للاول بكون المالك هو المخاطب بالإخراج فيحصل الامتثال

بإخراجه كلما يطلق عليه الاسم، و بالخبرين المتقـدمين إذ فى الأول منهما بعـد الأمر بتنصـيف المال صدعين قال عليه السّلام ثم خير المالـك اى الصـدعين شـاء فأيهمـا اختـار فلا تعرض لـه، ثـم اصـدع البـاقى صـدعين ثم خيره فأيهمـا اختـار فلا تعرض له (الحديث)، و فى الحديث الأخير مر مصدقك إذا دخل المال فينقسم الغنم نصـفين ثم يتخير صاحبها اى القسمين شاء فإذا اختار فليـدفعه اليه (الحديث)، و بما ورد فى جواز مباشـرة المالك دفع الزكاة و صـرفها بنفسه على الفقراء و شـرائه لهم ما يحتاجون، و بالسيرة القطعيـة على اختيـار المالـك لا سيما فى الأزمنـة التى ليس فيها السعاة كزماننا، و فى الجواهر بل كأنه من ضـروريات المـذهب بل الدين. حجة القول الثانى و هو لزوم القرعة عند التشاح هو اقتضاء تعلق الزكاة بالعين و شـركة المستحق مع المالك فيهـا ذلـك، إذ كمـا ليس للمسـتحق اختيـار التعيين من دون رضـاء المالـك كـذلك ليس للمالـك ذلـك أيضا من دون رضاء المسـتحق قضاء لحق الاشتراك، و لازم ذلك انه ان رضى المستحق بما يختاره المالك فهو و مع التشاح فلا بد بينها من حاكـم و هـو القرعـة، و امـا مـا اسـتدل به للقول الأول ففيه ان كون المالـك هو المخـاطب بالإخراج لا يوجب اختيـاره فى تعيين المـال المشترك من دون رضـاء صـاحبه، و انمـا إثبـات الخيار له يحتاج الى دليل أخر مع كونه فى نفسه مخالفا لقواعـد الشـركة، و اما الخبران فهمـا على خلاف مطلوب المستدل أدل، إذ لو كـان الخيـار للمالـك لم يكن وجه للصـدع و التقسيم ثم العرضـة على المالك باختيار ما يشاء بل الظاهر انه حكم ادبى رفقى كما يؤيده اشـتمال خبر أمير المؤمنين عليه السّلام على جملة من إلا دأب التى من هذا القبيل قطعا، و اما جواز مباشرة المالك دفع الزكاة و صرفها على الفقراء و شرائه لهم ما يحتاجون فشىء منها لا يدل على عـدم جواز منازعـة السـاعى مع المالـك فى تعيين الواجب إذا كـان بالصـفة متعـددا فى النصـاب، و امـا دعوى كون اختيار المالك من ضروريات المذهب بل الدين فهو غريب بعد الخلاف فى المسألة، و ذهاب مثل الشيخ و متابعيه الى لزوم القرعة عند المنازعـة. حجـة القول الثالث- و هو الحاجـة الى القرعة ابتداء و لو لم تكن منازعة فى البين ان تعيين المال المشترك يحتاج الى معين و هو القرعة، كما ان انتقال المال

من شـخص إلى أخر يحتاج الى سبب و هو الصيغة مثلا فى البيع، فكما ان مجرد التراضى على النقل لا يوجب النقل بل انما يفيد اباحة التصـرف كذلك محض الرضاء بالتعيين لا يوجب التعيين ما لم يستعمل ما جعله الشارع معينا و هو القرعة، فقبل الاقتراع لا يتميز المالان و ان أبـاح لكـل من الشـريكين ان يتصـرف فيه لإذن الأخر فالتراضـى بالتعيين لا يوجب التعيين أصـلا. و اما القول الرابع- و هو اسـتحباب القرعـة فلم يذكر له حجة بل حمل الشـهيد (قده) فى البيان كلام الشيخ على الندب، و قال و قيل يقرع و هو على الندب و العلامة فى التذكرة اختار اسـتحباب القرعة حيث يقول و قيل يقرع و هو عندى على الندب، لكن لم يذكر دليل عليه هذا جملة ما قيل فى المقام، و الانصاف ان القول بالاحتياج إلى القرعة ابتداء ضـعيف فى الغاية إذ لو كان تملك المسـتحق لها و تعين ما صـرف فى وجه الزكاة للزكاة متوقفا على القرعة كتوقف النقل و الانتقال إلى الصـيغة لكان على الشارع ان يبين أو يستعمل وقت الأخـذ أو يأمر باسـتعمالها مع انه لم يـذكر فى خبر أو روايـة قط، و عمومات ما ورد فى قسـمة المال من اسـتعمال القرعة غير كافية فى المقام بعد السيرة القطعية من زمان الشارع إلى الان فى أخذ الزكاة و صرفها على المستحقين من غير قرعة، و توهم ان فى جميع هـذه الموارد لا يحصـل الملـك للأخـذ المسـتحق بـل صـحة تصـرفاته انما هو من جهـة الإباحـة الحاصـلة

بالتراضى على التقسيم و ان لم يحصل القسمة كما فى المعاطاة بناء على القول بالإباحة مدفوع بقيام السيرة القطعية على معاملة الملك مع المأخوذ بعنوان الزكاة قطعا، مضافا الى دلالة خبر سماعة على حصول الملك بالقبض من غير ذكر عن القرعة، و فيه إذا أخذ الرجل الزكاة فهى كما له يصنع بها ما يشاء، و ان كان ربما يناقش فى دلالته بأنه فى مقام بيان حكم المأخوذ بعد أخذه و لا نظر له فى كيفية الأخذ، فلو قام دليل على احتياج التميز بالقرعة لما كان معارضا معه هذا كله بناء على الالتزام بالشركة، و قد مر مرارا، و سيأتى تفصيلا ان تعلق الزكاة بالعين ليس على وجه الإشاعة و لا على وجه الكلى فى المعين بل العين تصير متعلقا لحق المستحقين نظير حق الرهانة أو الجناية، و عليه فلا إشاعة حتى يحتاج فى التمييز إلى القرعة، و منه يظهر

بطلان قول الشيخ أيضا أعنى لزوم القرعة مع المشاحة مع انه إذا كان المالك بالخيار من إخراج الزكاة من غير النصاب من جنسه أو غير جنسه فخياره من الإخراج من عين النصاب إذا كان المخرج بصفة الواجب بطريق اولى، و بالجملة فجميع ما يدل على اختيار المالك فى إخراج الزكاة من غير النصاب يدل على اختياره فى إخراجها منه إذا كان المخرج بصفة الوجوب، و معه فلا يبقى مورد للتشاح حتى ينتهى إلى استعمال القرعة أصلا، و بما ذكرنا يظهر عدم الدليل على استحباب القرعة أيضا مع ان الشهيد (قد) لم يذكره اختيارا بل ذكره وجها لكلام الشيخ حملا لكلامه، نعم ظاهر العلامة اختياره، و كيف كان و لعل وجهه الخروج عن شبهة خلاف من أوجبه فتحصل ان الأقوى ما عليه المشهور من اختيار المالك فى تعيين الفريضة فى النصاب إذا تعدد ما هو بصفة الواجب فيه، و لا يجوز للساعى. أو الفقير منازعته و لا ينتهى إلى القرعة.

(الأمر السادس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إخراج القيمة فى الزكاة عن الذهب و الفضة و الغلات، و عن المعتبر انه قول علمائنا اجمع، و المحكى عن ابن مبنى على المنع عن إخراج القيمة مطلقا، و لكن لم يثبت و ان حكى عن الشهيد لمخالفة حكايته مع ما حكاه عنه فى شرح اللمعة الأصفهانى من موافقته مع المشهور صريحا، و يدل عليه من الاخبار صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يعطى زكوته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة أ يحل ذلك؟ قال عليه السّلام: لا بأس، و صحيح البرقى قال كتبت الى ابى جعفر عليه السّلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة و الشعير و ما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى أم لا يجوز الا ان يخرج من كل شىء ما فيه، فأجابه عليه السّلام أيما يتيسر يخرج، و اما زكاة الانعام فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن المفيد عدم جواز إخراج القيمة فى زكوتها الا ان تعدم الأسنان المخصوصة فى الزكاة و عن المعتبر الميل اليه و قواه فى المدارك، و لازم استثنائه جواز القيمة فى النصب الخمسة الاولى من الإبل

التى تجب فيها الشاة كما تجوز فى غيرها مما تكون الأسنان المخصوصة فى النصاب كست و عشرين من الإبل إذا لم تكن فيها بنت مخاض، أو ثلاثون من البقر إذا لم تكن فيها تبيع أو تبيعة و هكذا فهو حينئذ قائل بجواز القيمة فى الأنعام لكن لا مطلقا بل فى الجملة بناء على ان يكون المراد من الاستثناء جواز إعطاء القيمة إذا لم يكن الأسنان المخصوصة فى النصاب، و ان كان مراده به جواز القيمة إذا لم تكن الأسنان موجودا و لو من غير النصاب فإذا وجد فى غيره و يمكن من شرائه يجب تحصيله ثم إخراجه من الزكاة فيكون حينئذ قائلا بجواز القيمة إذا لم يتمكن من إخراج العين و لو من غير النصاب فيكون قائلا بالقيمة أيضا فى الجملة، و ذهب الشيخ فى الخلاف الى جواز إخراج القيمة فى الزكاة مطلقا، و تكون القيمة على وجه البدل و هو مذهب أكثر المتأخرين، و استدل للأول بقاعدة الإشاعة و تعلق الزكاة فى العين، و لازمه وجوب إعطاء ذى الحق حقه لا تبديله بالقيمة لأنه نوع معاوضة يحتاج مع رضاء الطرفين الى ان تقع بأسباب خاصة، و لا دليل على سلطنة المالك على تبديله بها من غير رضى

المستحق كما هو الأصل فى كل حق، و يمكن ان يستدل بعموم لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و الناس مسلطون على أموالهم، و لا تأكلوا بينكم أموالكم بالباطل و نظائرها أيضا، و استدل للثانى تارة بإجماع الفرقة و اخبارهم كما عن الشيخ فى الخلاف، و أورد عليه فى المعتبر بمنع الإجماع و عدم دلالة الاخبار على موضع النزاع يعنى فى الانعام، و اخرى بان المقصود بالزكاة رفع الخلة و سد الحاجة و هو قد يحصل بالقيمة و لا يحصل بالعين و بان الزكاة إنما شرعت جبرا للفقراء و معونة لهم و ربما كانت القيمة أنفع فى بعض الأوقات فاقتضت الحكمة التسويغ كما عن العلامة، و قد ضعف الدليلان و هو ظاهر لأنهما يتم فى حكمة التشريع بعد ما ثبت تشريع القيمة و ليسا دليلا- على التشريع و لا- يمكن إثباته بهما كما لا يخفى، هذا ما قيل فى المقام، و الانصاف جواز إعطاء القيمة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ و أكثر المتأخرين، و ذلك لضعف ما استدل به لقول المفيد (قده) أما أولا فلأنه أخص من المدعى و ذلك لان لازم الإشاعة إعطاء الزكاة و لو لم تكن الفريضة فى عين النصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۰۴

بان تنسب فى نصاب الأول من الإبل مثلا- مالية الشاة إلى مجموع الخمس من الإبل فى النصاب الأول منه و يكون المستحق شريكا على القول بالإشاعة مع المالك فى مجموع الإبل الخمس بتلك النسبة أى يكون بقدر مالية الشاة منه للمستحق و الباقى للمالك، و مقتضى الدليل المذكور عدم جواز تبديل حقه بالقيمة إلا بالمعاوضة المتوقفة على رضاء المستحق لسبب خاص، مع ان المفيد (قده) لا يقول به، و ثانيا ان تمامية هذا الدليل متوقفة على القول بكون تعلق الزكاة بالعين على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين و هو ممنوع، بل الحق كما مر مرارا انه على نحو الحق لا- الملك بمعنى ان المستحق لا يملك من العين شيئا و انما العين متعلق حقه و مخرجه نظير تعلق حق المرتهن بعين المرهونة، أو المجنى عليه برقبة العبد الجانى على ما يأتى تفصيله فحينئذ لا يجب الإخراج من العين بل يجوز دفع القيمة أيضا، و ثالثا ان قوله عليه السّلام أيما يتيسر فى جواب قول السائل الا ان يخرج من كل شىء ما فيه يفيد العموم فيشمل المذكور فى السؤال من الحنطة و الشعير و الذهب و غيره من الانعام و التمر و الزبيب و الدراهم، و احتمال كون المراد من عموم كل شىء ما فيه هو كل شىء مما ذكر فى السؤال بعيد فى الغاية مع إمكان دعوى القطع بعدم اختصاص الحكم بما ذكر فى السؤال بل لو جاز فيه القيمة لجاز فى غيره، و لعل اختصاص المذكور فى السؤال به لكونه محلا لابتلاء السائل، و لذا أورد سئواله منه فعمم عليه السّلام فى جوابه عنه بقوله الا ان يخرج من كل شىء ما فيه مع انه لو قصر على مورد السؤال لكان اللازم الاقتصار على الحنطة و الشعير دون سائر الغلات إذا لخبر الوارد فى الغلات منحصر بالصحيح المذكور المقتصر فيه فى الغلات بهما مع ان القائل بجواز إخراج القيمة فى الحنطة و الشعير لا يخصص الجواز بهما بل يقول به فيهما، و فى التمر و الزبيب أيضا فلو أمكن التعدى عنهما إليهما ليتعدى من الغلات إلى الأنعام أيضا كل ذلك مضافا الى المروى عن قرب الاسناد، و فيه عيال المسلمين أعطيهم من الزكاة فاشترى لهم منها ثيابا أو طعاما، و ارى ان ذلك خير لهم فقال عليه السّلام: لا بأس فإنه بإطلاقه يشمل جميع الأعيان الزكوية من الانعام و غيره لا سيما مع استفادة العموم من قول السائل ان ذلك خير لهم المستفاد منه كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۰۵

العبرة فى جواز التبديل بالافيديته و انفعيته للمستحق من غير فرق بين أنواعها، و الى ما ورد فى آداب الساعى كخبر محمد بن خالد عن الصادق عليه السّلام و فيه فإذا أخرجها فليقويها فيمن يريد فإذا أقامت على ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها و ان لم يردها فليبعها فإنه يدل على جواز أخذ القيمة منه ابتداء قبل أخذ العين منه إذ وجوب أخذها زكاة ثم بيعها منه و أخذ القيمة كأنه من العبث، و لعل النكتة فى تقويمها بعد إخراجها كونها قيميا لا يتعين قيمتها إلا بالإخراج بخلاف الغلات و النقدين مع ما فيه من التعبير بأحقية صاحب العين إذا أرادها إذا حقيته لا يتصور الا بكون الخيار فى إخراجها أو قيمتها معه، و الا فبعد إخراج

العين و تعينها للزكوية يكون صاحبها و الأجنبى بالنسبة انها على شرع سواء كما لا يخفى، و يدل على جواز الإخراج من القيمة أيضا صحيح ابى الجماح و فيه قال قلت للصادق عليه السّلام رجل لم يزك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكاتها و يتبع بها البائع أو يؤدى زكاتها البائع، فإن أداء البائع زكاتها بعد البيع يتوقف على جواز الإخراج من غير النصاب، و لو لا جوازه لما جاز ذلك كما لا يخفى، و لم أر من يستدل بهذا الخبر على ما ذكر الا صاحب المدارك مع انه استدلال حسن كما لا يخفى، و بالجملة و بما ذكرنا و ما لم نذكره يمكن دعوى اشراف الفقيه على القطع بجواز إخراج القيمة فى الجميع و عدم تعيين إخراج العين فى شيء منها و لعل هذا هو الأقوى، و عليه الاعتماد و اليه المعول.

(الأمر السابع) بناء على جواز إخراج القيمة كما هو الأقوى هل الواجب الإخراج بالنقدين أو يجوز الإخراج و لو بالعروض ظاهر جماعة هو الميل إلى الأول، و ذلك لانصراف القيمة إلى النقدين، و لخبر سعيد بن عمرو عن الصادق عليه السّلام قال قلب يشترى الرجل من الزكاة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امره اللّه تعالى و المحكى عن الأكثر تصريحا و تلويحا هو الأخير، بل ادعى عليه الإجماع فى المحكى عن الخلاف، و يدل عليه خبر المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۰۶

فى الأمر السابق المروى عن قرب الاسناد بناء على ان يكون إعطاء الثياب و الطعام إياهم من باب الزكاة فيكون المالك يشترى و الطعام لنفسه ثم يعطيهم من باب الزكاة لا انه يشترى عنهم بحيث يكون الاشتراء للمستحقين فيقبل المالك عنهم ثم يعطيهم ما صار ما لهم بالاشتراء لبعد ذلك من جهة عدم وكالة المالك عنهم و لا ولايته فى ذلك، و لا تخصص الثمن الذى يشترى به للزكوية قبل قبض المستحق أو وليه من الامام عليه السّلام أو الساعى حتى يقع الاشتراء به عنهم، و هذا اعنى القول بجواز القيمة و لو من غير النقدين هو الأقوى لموافقته مع المشهور مع ما تقدم منا من الضابط فى العمل بالخبر كما مر مرارا، فيكون المناط فى الحجية فى خبر قرب الاسناد ان صح استناد المشهور إليه فى ذهابهم الى جواز إعطاء القيمة و لو من غير النقدين مع إمكان منع دعوى انصراف القيمة المذكورة فى صحيح على بن جعفر، و صحيح البرقى إلى النقدين أولا و كونه انصرافا ناشيا عن غلبة الوجود لا من ناحية التشكيك فى المفهوم ثانيا و ما يضر بالتمسك بالإطلاق هو الأخير ثم لو سلم الانصراف فغاية ما يمكن ان يقال هو الاختصاص بنقد الغالب و لو كان من غير النقدين، و اما الاختصاص بالنقدين فلا وجه له أصلا ثم لا فرق فى الإخراج من غير النقدين بين ان يكون المخرج عينا أو منفعة كسكنى دار و نحوه و المنع عن إخراج الثانى لكون المنفعة تحصل تدريجا كما احتمله الشهيد (قده) فى البيان و مال إليه فى المدارك بعيد لعدم مانعية التدريج فى التحصيل عن ذلك بعد إمكان قبض المنفعة بقبض العين كما لا إشكال فى احتساب المال الإجارة عن الزكاة فيما إذا أجر المعطى نفسه أو عقاره الى المستحق ثم احتسب مال الإجارة عنها، و كون الإجارة فى معرض الفسخ لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى.

(الأمر الثامن) ما أشار إليه المصنف (قده) فى

[مسألة ۶ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء]

مسألة ۶ بأن المدار فى القيمة على وقت الأداء سواء كانت العين موجودة أو تالفة لا وقت الوجوب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۰۷

و هذا فيما إذا لم يقوم المالك الزكاة على نفسه مما لا اشكال فيه حيث انه وقت الانتقال إليها، و لو قومها و ضمن القيمة ثم زاد السوق أو انخفض قبل الإخراج فعن التذكرة ان الوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد و الناقص و ان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض أو ارتفع، و قال فى المدارك بعد نقل كلامه و فى تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر، و استجود فى مفتاح الكرامة

مختار العلامة (قده) قال الظاهر ان الانتقال إلى القيمة فى صورة التقويم من حين التقويم و الضمان، فما ذكره فى التذكرة اسد و أجود انتهى. و لا يخفى انه (قده) لم يذكر فى مقابل نظر المدارك وجها إلا بإعادة الدعوى، و الحق هو ما ذكره فى المدارك، و ذلك لان الظاهر فى جواز إعطاء القيمة هو تبديل ما للمستحق من الزكاة بالقيمة، و معاوضته بها، و لا دليل على ولاية المالك فى ذلك قبل الإخراج، و مع الشك فى ذلك فالأصل أى الاستصحاب يقتضى عدمه لا سيما مع وجود المستحق حين التقويم، و تفريط المالك فى الإخراج قال المحقق القمى (قده) فى غنائمه بعد نقل ما فى المدارك وجه النظر الذى تنظر فيه صاحب المدارك ما لفظه و لعل نظره الى ان الزكاة و ان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص المالك فى التصرف فى حق الفقير و إعطاء بدله أو قيمته، و فى صورة اختيار القيمة يكون هذا مبايعة، و التولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه، و ليس فى نفسه الا ما قومه على نفسه انتهى، و هو كما ترى لان الدليل على ترخيص الشارع المالك فى إعطاء القيمة لا يدل على ترخيصه فى تقويمه و تضمنه القيمة قبل الإخراج حتى لا يكون فى ذمته الا ما قومه على نفسه، لان الكلام بعد فى صحة هذا التقويم و نفوذه فى تبديل ما على العين من الزكاة بذمته من القيمة، فالأقوى هو اعتبار قيمة وقب الإخراج و عدم صحة التقويم قبله، فلو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب إذا كان التأخير بتفريطه، و الظاهر كما فى الجواهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن لتفاوت العين، و لو ارتفع تجب قيمة وقت الإخراج قطعا.

(الأمر التاسع) ذكر أكثر القائلين بجواز إخراج القيمة

ان الإخراج من العين أفضل و هو فى خصوص الانعام كذلك خروجا عن مخالفة من أوجب إخراج العين فيها، و اما فيما عداها من الغلات و النقدين و استدل له فى الرياض بخبر سعيد بن عمرو المذكور فى الأمر السابع قال (قده) و فى قوله كما أمر اللّه إشعار بأن الزكاة المسئول عن جواز إخراج قيمتها انما هو الدراهم، و الا فليس المأمور به من اللّه سبحانه فى كل جنس الا ما يجانسه لا الدراهم مطلقا، و عليه فقوله عليه السّلام لا يعطيهم الا الدراهم وارد على زكوتها، و يكون قوله عليه السّلام كما أمر اللّه تعالى مشعرا بل ظاهرا فى عموم المنع و ثبوته مطلقا، و ظاهره و ان أفاد المنع و الحرمة لكنه محمول على الكراهة جمعا بين الأدلة انتهى، فلم أر من تعرض دليلا على أفضلية الإخراج من العين فيه، و لعل فتوى الأصحاب بها مع التسامح فى دليل السنن يصير دليلا عليها، (الأمر العاشر) قال المصنف (قده)

ثم المدار على قيمة بلد الإخراج ان كانت العين تالفة و ان كانت موجودة فالظاهر ان المدار على قيمة البلد التى هى فيه.

كون المدار على قيمة بلد الإخراج إذا كانت العين تالفة من جهة استقرار الذمة بها من يوم التلف بالمالية الغير المتقدرة أعنى بها صرف مالية التالف غير ملحوظة بكونها مساوية لكذا و كذا من الدراهم و الدنانير بل يلاحظ صرف المالية فى مقابل ما لا مالية له أصلا كحبة من الحنطة، و يكون تقدرها بالأثمان، و انها فى مقابلة قدر معين من الأثمان فى يوم الإخراج، و مع اختلاف القيمة فى يوم الإخراج بحسب اختلاف البلاد يكون المدار على قيمة بلد الإخراج، و يحتمل ان يكون المدار على قيهة بلد التلف، و قربه بعض مشايخنا (قده) فى حاشيته على المتن فى هذا المقام، و لعل وجهه هو البناء على استقرار الذمة بالمالية المتقدرة من يوم التلف، فمالية

العين الزكوية لا صرفها بل المتقدرة منها بما تسوى كذا و كذا من الأثمان تستقر فى الذمة، و مع اختلاف البلاد قيمة فى يوم التلف يكون المدار على قيمة بلد التلف، و مع استقرار الذمة بالقيمة المتقدرة يوم التلف و بلده يتعين قيمة بلد التلف، لكن قيمة يوم التلف لا يوم الإخراج، و الحاصل انه ان كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية الغير المتقدرة يجب قيمة يوم الأداء و بلد

الإخراج، و ان كان موجبا لاستقرارها بالمالية التقدرة يجب قيمة يوم التلف و بلده، و كيف ما كان فالجمع بين قيمة يوم الإخراج و بلد التلف مما لا وجه له، و لذا تأمل بعض مشايخنا (قده) فی كون المدار على قيمة يوم الإخراج فی صورة تلف العين، و لعل وجه تأمله (قده) ما ذكرناه من انه إذا كان التلف موجبا لاستقرار الذمة بالمالية المتقدرة بالأثمان يكون اللازم أداء قيمة يوم التلف و بلده، هذا كله فيما إذا كانت العين تالفة، و ان كانت موجودة فهل المدار على قيمة بلد العين أو بلد الإخراج أو أعلى القيم منها وجوه: من كون المالک فی بلد المال مخيرا فی مرحلة الامتثال بين إخراج العين أو إخراج قيمتها التی تكون لها فی البلد الذی هی فيه و الأصل بقائه على ما كان عند غيبته عن بلد العين، و: من ان القدر المتيقن مما ثبت على المالک هو إخراج العين أو القيمة على نحو الإهمال بمعنى انه فی بلد العين مكلف بإخراج قيمة العين لا انه مكلف بإخراج قيمة البلد التی هی فيه بحيث كان المكلف به هو إخراج القيمة المقيدة بكونها قيمة بلد العين، بل فی بلد العين مكلف بإخراج القيمة مرسلة عن التقيد بكونها قيمة البلد و ان لم تكن مطلقة أيضا بأن تكون أی قيمة كانت، و لذا عبرنا عنه بالإهمال، و إذا كانت قيمة بلد الإخراج أقل من قيمة بلد العين تصير القيمة مرددة بين الأقل و الأكثر، و لما كان المتعين منه الأقل يرجع الى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد الإخراج إذا كانت أقل، و من رعاية الاحتياط بإخراج أعلى القيم من بلد العين أو بلد الإخراج أقواها الأول، و ذلک لان القيمة التی تكون مكلفا بإخراجها فی بلد العين و ان لم تؤخذ مقيدة بخصوص بلد العين الا ان إطلاقها ينصرف إليها، كما ان النقد المذكور فی البيع و نحوه و ان لم يؤخذ مقيدا بنقد الغالب أو البلد الا ان إطلاقه فی

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۰

مثل بعتک هذا بدرهم ينصرف الى النقد الغالب فی البلد، و عليه فيجوز الاكتفاء بقيمة بلد العين و لو كانت أقل من قيمة بلد الإخراج. و يمكن الخدشة فی ذلک بان التكليف بإخراج القيمة لما كان فی مرحلة الامتثال بمعنى ان المكلف به أولا هو إخراج العين الا ان الشارع وسع على المكلف فی إخراجه عن عهدة هذا التكليف بالاكتفاء بإخراج القيمة فإخراج القيمة ليس بواجب فی مرحلة ثبوت التكليف و انما هو مجز عنه فی مرحلة الإسقاط، و لازم ذلک انه مع وجود العين يكون المكلف به هو إخراجها تعيينا و لو كان المكلف فی غير بلدها، و إذا أراد امتثال التكليف فی غير بلد العين بإخراج القيمة يكون المعتبر حينئذ قيمة بلد الإخراج لا قيمة بلد المال، إذ قيمة بلد المال لم تتعلق بالذمة قط حتى يستصحب بقائها عند الشک فيه فی بلد الإخراج، بل القدر الثابت هو جواز إخراج القيمة فی بلد الإخراج، و هذه القيمة التی هی موضوع جواز الإخراج فی بلد الإخراج و ان لم تؤخذ مقيدة ببلد الإخراج الا ان اطلاقها ينصرف اليه، و هذا بخلاف ما إذا كانت العين تالفة حيث انه بعد التلف يتعلق الذمة بإخراج القيمة فإن كان الثابت فی الذمة حينئذ هو المالية المتقدرة بالأثمان يتعين عليه قيمة بلد التلف، و ان كان الثابت فيها هو المالية الغير المتقدرة يكون المتعين قيمة بلد الإخراج، و على ذلک فالمتعين حينئذ هو قيمة بلد الإخراج، و كيف ما كان فالاحتياط بإخراج أعلى القيم حسن لا ينبغی تركه.

[مسألة ۷ إذا كان جميع النصاب فی الغنم من الذكور]

مسألة ۷ إذا كان جميع النصاب فی الغنم من الذكور يجوز دفع الأنثى و بالعكس كما انه إذا كان الجميع من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، و ان اختلفت فی القيمة، و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع من اى الصنفين شاء كما ان فی البقر يجوز ان يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس، و كذا فی الإبل يجوز دفع البخاتی عن العراب و بالعكس تساوت فی القيمة أو اختلفت.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۱

فی هذه المسألة أمور (الأول): إذا كان جميع نصاب الغنم من الذكور يجوز دفع الأنثى و بالعكس من غير فرق بين الذكور حيث

ما يدفع عن الإناث ان تكون متساوية القيمة معها أم لا على ما هو المعروف بين الأصحاب، خلافا للمحكى عن الخلاف من لزوم إخراج الأنثى إذا كان النصاب أنثى، و التخيير فى إخراج الذكور و الأنثى إذا كان النصاب ذكورا، قال (قده) فى محكى خلافه من كان عنده أربعون شاة أنثى أخذ منه أنثى و فى الذكور يتخير انتهى، و كذا فى المحكى عن جامع المقاصد أيضا حيث خص التخيير فى الذكران أو فى شاة الإبل لا مطلقا، و عن المختلف التفصيل بين ما إذا تساوت القيمة فجوز دفع الذكور عن الأنثى و بين ما إذا تفاوت فمنع عنه، و الأقوى ما عليه الأصحاب لصدق اسم الشاة الواجب إخراجها فى نصاب الغنم على الذكر و الأنثى، فيتحقق بإخراجها الامتثال، و كون الفريضة متعلقة بالعين حتى على وجه الإشاعة و الشركة غير مناف مع تحقق الامتثال بإخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة و ان لم يكن من عين النصاب، لما عرفت من ان المراد بتعلق الفريضة بالعين على نحو الإشاعة هو اشتراك المستحق مع المالك فى النصاب على نحو يكون للمستحق من أربعين شاة مثلا بالنسبة إلى مجموع الأربعين نسبة الشاة الواحدة اليه، فيقدر الشاة الواحدة منه للمستحق و الباقى للمالك، و ان شئت فعبر بناء على نحو الإشاعة بأن جزء من كل شاة من أربعين شاة للمستحق و تسعة و ثلاثون جزء منه للمالك، و معلوم ان الاشتراك بهذا النحو لا ينافى إخراج الفريضة من غير النصاب بعد كون المخرج مما يصدق عليه اسم الفريضة و قد تقدم مزيد التوضيح فى ذلك فى مسألة جواز إخراج الفريضة من غير النصاب فراجع، و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به للمختلف من تعلق الزكاة بالعين فلا بد من دفعها منها أو من غيرها مع اعتبار القيمة، و ذلك لان دفعها من غيرها مع صدق اسم الفريضة ليس باعتبار كونه بدلا عنها حتى يعتبر تساويه معه فى القيمة، بل انما هو باعتبار كونه نفس الفريضة لأن الشاة الموضوع للإخراج تتناوله فحينئذ لا يلزم اعتبار تساويه معها فى القيمة، و كذا ما استدل للخلاف و جامع المقاصد من اقتضاء الشركة تساوى الفريضة مع النصاب إذ الشركة بالمعنى المتقدم

لا تقتضيه مع ما فى أصل الشركة كما عرفت مرارا، مع انه لو تم يكون أخص من المدعى لان الشركة لو اقتضت ذلك كان اللازم إخراج الفريضة من نفس النصاب إذا كانت ذكورا فلا وجه للتفصيل بين الإناث و الذكور باعتبار إخراج الأنثى فى الأول و التخيير فى الثانى مستندا إلى قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) إذا كان جميع النصاب فى الغنم من المعز يجوز ان يدفع من الضأن و بالعكس، سواء تساوت فى القيمة أو تفاوتت على ما هو المعروف بين الأصحاب، لصدق اسم الشاة عليهما فيكون كل واحدة منهما مما يتناول عليها اسم الفريضة، و إذا لم يتعين على المالك إخراج الفريضة من عين النصاب بل كان له الخيار فى إخراجها من غيره و كان النصاب كله معزا يجوز له إخراج الضأن من غيره، أو كان ضأنا يجوز له إخراج المعز من غيره.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مركبا من صنفين من كل نوع من الأنواع الثلاثة من الأنعام كأربعين من الغنم التى عشرون منها ضأن و عشرون منها معز، أو أربعين من البقر التى بعضها جاموس و بعضها بقر، و كنصاب من الإبل الذى بعضه بخاتى و بعضه عراب فقد وقع الخلاف فى انه هل للمالك الخيار فى الإخراج من اى الصنفين أو يناط بتفاوت القيمة فى الصنفين، و مع التفاوت يجب التقسيط، و مع التساوى يتخير فى إخراج أيهما شاء، أو انه يجب فى كل صنف نصف الفرض قيل الأشهر هو الثانى، و لعل منشأ الاستناد إلى الشهرة هو إطلاق ذكر التقسيط فى غير واحد من كتب الأصحاب، لكنه أشير فى بعضها الى التقييد بما إذا تفاوت القيمة، و حينئذ يكون الأشهر هو الثالث، و كيف ما كان فالأقوى هو الأول و ذلك لصدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين، و لا يضره تفاوتهما فى القيمة، و لعل منشأ القول بالتقسيط مطلقا أو مع تفاوت القيمة هو قاعدة الشركة، و فيه ما عرفت مرارا من ان الحق عدم الشركة أولا، و عدم اقتضاء الشركة للتقسيط ثانيا لما ذكرنا من طريق

الشركة على القول بها، و اما القول الرابع أعنى الأخذ من كل صنف نصف الفرض فقد احتمله الشهيد (قده) فى زكاة البقر، و قال ما حاصله يحتمل ان يجب فى كل صنف نصف تبيع مثلا أو قيمته، فإذا كان ثلاثون خمسة عشر منها من الجاموس، و خمسة عشر منها من البقر يجب نصف تبيع من الجاموس، و نصف تبيع من البقر، ثم رده بأنه مستلزم للتنقيص، ثم قال نعم لو لم تؤد إلى التنقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نوع نصاب انتهى. و فيه انه مع فرض صدق اسم الفريضة على كل واحد من الصنفين يتعين تخيير المالك فى إخراج كل واحد منهما، و لا ينتهى الأمر إلى الأخذ بقسط كل صنف حتى يورد عليه باستلزامه التنقيص، و يحكم بحسنه فيما لا يستلزمه، و بالجملة فالأقوى هو القول بالتخيير فى جميع الصور.

[مسألة ۸ لا فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه]

مسألة ۸ لا- فرق بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب و العد منه لكن إذا كانت كلها صحاحا لا يجوز دفع المريض، و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب، و لو كانت كل منها شابا لا يجوز دفع الهرم بل مع الاختلاف أيضا الأحوط إخراج الصحيح من غير ملاحظة التقسيط، نعم لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها.

فى هذه المسألة أيضا أمور (الأول) لا فرق فى العد من النصاب فى الأنعام الثلاث بين الصحيح و المريض و المعيب و الشاب و الهرم بلا خلاف بين أهل العلم فى شيء من ذلك، لإطلاق الاسم، و لتناوله الجميع، نعم قد يقع الخلاف فى شيء أخر و هو عد الأكولة و فحل الضراب من النصاب، فعن المحقق فى النافع، و الشهيد فى اللمعة و عن الروضة و الحدائق عدم عد الأكولة اى السمينة المعدة للأكل و فحل الضراب، فلو كانت له أربعين شاة إحداهن أكولة أو فحل الضراب لم تجب الزكاة، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۴

استدل لهم بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السّلام، انه قال ليس فى الأكيلة و لا فى الربى التى تربى اثنين و لا- شاة لبن و لا- فحل الغنم صدقة. و عن بيان الشهيد (قده) اختصاص عدم العد بالفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا أو يعظمها، و عن ابى الصلاح عدم عده أيضا مطلقا، و استظهره فى محكى مجمع البرهان، و ذهب الأكثرون إلى وجوب عدهما من النصاب للإطلاقات و العمومات، و صحيحة محمد بن قيس يعد صغيرها و كبيرها، و لا يخفى ان ما ذهب إليه الأكثرون أقوى و أحوط، للإطلاقات و العمومات، و ان منع التمسك له بالصحيحة أى صحيحة محمد بن قيس التى ذكر فيها عد الصغير و الكبير حيث ان للسخال حول بانفرادها كما سيأتى، و اما التمسك للقول الأخر بصحيح ابن الحجاج ففيه أولا انه متضمن لما لا يقول به احد من الأصحاب و هو عدم عد شاة اللبن و الربى من النصاب، و ثانيا انه ليس بصالح لتقييد المطلقات و تخصيص العمومات لعدم صراحته فى المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفى الصدقة فيها عدم أخذها فى الصدقة لا عدم تعلق الزكاة بها، و فى المدارك ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الأصحاب على عد شاة اللبن و الربى، و ثالثا انه معرض عنه فلا يصلح للاستناد اليه، و اما اختصاص عدم العد بالفحل كما عن ابى الصلاح و بيان الشهيد فلم يظهر له وجه.

(الأمر الثانى) إذا كان النصاب كلها صحاحا أو سالما أو شابا لا يجوز دفع المعيب أو المريض أو الهرم عنها بلا خلاف فى ذلك كما ادعاه بعضهم، بل قيل انه إجماعى لصحيح محمد بن قيس و لا يؤخذ هرمة و لا ذات عوار الا ان يشاء المصدق، و عدم دلالته على تمام المدعى لعدم تضمنه للمريضة غير قادح لا تمام الحكم فيها بعدم القول بالفصل، مع إمكان اندراج المريضة فى ذات العوار، لان العوار بالحركات الثلاث هو مطلق العيب، و اشتماله على جواز أخذ المعيبة و الهرمة إذا شاء المصدق اعنى به الساعى و آخذ الصدقة مع انه لا قائل به أيضا غير مضر لإمكان حمله على قبول المصدق بالقيمة إذا كان فيه مصلحة الفقراء أو

على ما إذا تمكن من بيعه بقيمة الصحيح أو على

ما إذا كان قبوله من سهم نفسه، فما عن ظاهر المقنع و المفاتيح من الفتوى بجواز أخذ ذات العوار و الهرمة إذا شاء المصدق مردود، و احتمال ان يكون للمصدق هذا الاختيار شرعا غير مسموع، بعد كونه مخالفا لقاعدة اعتبار المصلحة فى الولى أولا أقل من لزوم عدم المفسدة فى فعله فلا بد من إثباته بدليل قوى لقيام القواعد الشرعية القطعية لا بالصحيح المذكور الذى لا يتأبى عن الحمل الى ما حملناه، فلا يصلح تخصيصها، و استدل على المدعى أيضا بقوله تعالى وَ لٰا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ، و أورد عليه بان الثابت منه أعم من المدعى، و يندفع بإمكان خروج ما خرج منه بالإجماع مع إمكان دعوى انحصار الخباثة فى الثلاثة أى المريض و المعيب و الهرم فتأمل، هذا كله إذا لم تكن الفريضة من النصاب منحصرا بإحدى الثلاثة كما فرضناه من كون النصاب جميعا صحيحا أو سالما أو شابا و لو كان السن الواجب فى الفريضة منحصرا بالمريضة أو بذات العوار كما إذا كان النصاب من الإبل ست و عشرون و كان فيه بنت مخاض واحدة و هى مريضة أو ذات عوار، أو كانت أربعين غنما مثلا- و اشتملت على جذع من الضأن أو ثنى من المعز و هى مريضة أو ذات عوار فهل يجوز أخذ الفريضة التى فى النصاب حينئذ، أو يجب أخذها عن غيره، أو القيمة احتمالان ظاهر الأصحاب هو الأخير، لا طلاق النهى عن أخذهما و لو مع الانحصار.

(الأمر الثالث) إذا كان النصاب مختلطا من الصحيح و المعيب أو السليم و المريض أو الشاب و الهرم فهل يتعين أخذ الأول من كل منها اى الصحيح عند الاختلاط مع المعيب، و السليم عند الاختلاط مع المريض، و الشاب عند الاختلاط مع الهرم، أو يجوز التقسيط، أو يتخير المالك فى إعطاء أيهما شاء وجوه: من إطلاق النهى عن إخراج المريضة و الهرمة فى صحيح محمد بن قيس المذكور فيشمل ما إذا كان النصاب كله من الصحاح و الشاب و ما كان مختلطا من الصحيح و المعيب و الشاب و الهرم فيلحق المختلط من السليم و المريض إليهما بعدم القول بالفصل. و: من ان قاعدة الشركة تقتضى التقسيط، فإذا كانت أربعين غنما مثلا عشرون منها سليمة و عشرون مريضة تكون

الفريضة منها شاة واحدة، فعلى الإشاعة يكون جزء من أربعين جزء من كل شاة للمستحق، فيصير سهم المستحق من عشرين السليمة عشرون جزء و من المريضة كذلك، و طريق التقسيط بأحد نحوين أحدهما ان يقوم كل واحدة من الصحيحة و المريضة فيجمع بينهما ثم يؤتى بشاة سليمة قيمتها نصف مجموع القيمتين، فإذا كانت السليمة عشرون و المريضة عشر يخرج شاة سليمة قيمتها خمسة عشر نصف الثلاثين التى قيمة مجموع الصحيحة و المريضة، و ثانيهما ان يقوم مجموع الأربعين من السليمة و المريضة فيخرج شاة سليمة قيمتها ربع العشر من قيمة المجموع، قال فى المسالك و هذا الطريق أسهل من الأول، و إذا كانت بنت لبون صحيحة فى ستة و ثلاثين مرضى يخرج بنت لبون صحيحة قيمتها جزء من ستة و ثلاثين جزء من صحيحة و خمسة و ثلاثين جزء من مريضة، لأن القدر المخرج حينئذ جزء من ستة و ثلاثين جزء من كل إبل من النصاب، و إذا كانت واحدة منها سليمة و الباقى مريضة يكون جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة للمستحق فيخرج بنت لبون حينئذ قيمتها تعادل قيمة جزء من ستة و ثلاثين جزء من السليمة و خمسة و ثلاثين جزء من المريضة، اما إخراج بنت اللبون فلأنها فريضة هذا النصاب أعنى ستة و ثلاثين من النصاب، اما كون قيمتها متقدرا بالقدر المذكور فلان لهم الزكاة من النصاب يصير كذلك. و: من إطلاق قوله عليه السّلام فى كل أربعين شاة شاة و فى ستة و عشرين من الإبل بنت مخاض و فى ستة و ثلاثين منها بنت لبون فإن إطلاقه يشمل ما إذا كان النصاب مشتملة على السليمة و المريضة، فإذا كانت الفريضة فى النصاب متعددا و كانت صحيحة و سليمة بأن كانت فى ستة و ثلاثين من الإبل بنتى لبون إحداهما سليمة و الأخرى مريضة يجتزى

بإخراج كل واحدة منهما من السليمة و المريضة فينتج حينئذ تخيير المالك فى إخراج أيهما يريد، لكن الوجه الأخير أعنى تخيير المالك بين إخراج السليمة و المريضة كأنه لم يذهب إليه أحد، و فى الجواهر يمكن تحصيل الإجماع على خلافه فيدور الأمر بين احد الوجهين الأولين، و ذهب صاحب المدارك إلى الأول حيث قال متى كان فى النصاب صحيحة لم تجز المريضة لإطلاق النهى عن إخراجها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۷

بل يتعين إخراج الصحيح، قال فى الجواهر الا انى لم أجده لغيره، نعم لعله ظاهر الرياض انتهى. و المعروف بين الأصحاب هو الأخير أى من الأولين و هو الأقوى لأنه مقتضى الشركة كما ذكرناه مع كون إخراج السليمة بالخصوص إضرارا على المالك، و إخراج المريضة ضرر على المستحق، و التقسيط المذكور جمع بين الحقين.

(الأمر الرابع) لو كانت كلها مراضا أو معيبة أو هرمة يجوز الإخراج منها بلا خلاف فى ذلك، و نسبه فى المدارك الى العلماء، و قد نص فى الحدائق بالإجماع عليه للأصل أى أصالة البراءة عن وجوب الأزيد من المريضة، و مقتضى تعلق الزكاة بالعين خصوصا على وجه الشركة و هذا ظاهر.

[الشرط الثانى السؤم]

الشرط الثانى السؤم

و هو لغة الرعى، و الحكم مجمع عليه كما نقله غير واحد، و يدل عليه من الاخبار قول الصادقين عليهما السلام فى صحيحة الفضلاء و ليس على العوامل من الإبل و البقر شىء انما الصدقات على السائمة الراعية، و الظاهر ان وصف السائمة بالراعية توضيحى، لأن السوم لغة هو الرعى، و عن الجوهرى يقال سامت الماشية تسوم سوما اى رعت فهى سائمة انتهى. و فى الغنائم و لعلها اى الراعية فى الصحيح كناية عن كونها مرسلة، فيكون احترازا عن العوامل السائمة انتهى، أقول و يؤيده ما فى الصحيح الأخر عنهما عليهما السلام أيضا فى حديث زكاة البقر ليس على العوامل السائمة شىء إنما الصدقة على السائمة الراعية حيث ان نفى الزكاة عن العوامل السائمة و إثباتها فى مقابله على السائمة الراعية ربما يدل على ارادة ما يقابل العوامل من الراعية و هو المرسلة، و يدل على اعتبار السوم فى خصوص الغنم موثق زرارة عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام فى عداد الأشياء التسع التى فيها الزكاة لا فى غيرها، و الغنم السائمة و هى الراعية (الحديث)، و لا بد ان يكون السوم

طول الحول

بلا خلاف فيه، و يدل عليه صحيح زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه هل على الفرس تكون للرجل يركبها و البقر شىء فقال عليه السّلام لا ليس على ما يعلف شىء إنما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۸

الصدقة على المسائمة المرسلة فى مرحبها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شىء، و هذا اعنى اشتراط السوم فى طول الحول فى الجملة مما لا إشكال إنما الكلام فى أمورالأول فى تحقيق السوم الذى يترتب عليه وجوب الزكاة، و العلف الذى ينقطع به السوم فى أثناء الحول، فإنه اختلف فيه على أقوال، و المشهور كما نسب إليه إرجاع ذلك الى العرف، و انه يدور مدار صدق اسم السوم عرفا فكلما صدق عليه اسم السائمة تجب فيه الزكاة، و ما يصلح سلب السائمة عنه فلا زكاة فيه، و ما يشك فى صدق الاسم عليه يرجع الى البراءة، و عن الخلاف و المبسوط انه يراعى الأغلب عند اجتماع السوم و العلف، و

مع التساوى فالمحكى عن المبسوط على الأقوى عدم وجوب الزكاة فيه و ان كان الإخراج أحوط، و عن ابن إدريس و المحقق فى المعتبر اعتبار السوم طول الحول و لا يراعى الأغلب، لكن المحقق فى المعتبر ذهب الى زواله بالعلف اليسير، و عن نهاية الشيخ زواله بعلف اليوم، و صرح بعدم قدح اللحظة، و تردد فى الدروس بزواله بعلف اليوم فى السنة بل و فى الشهر، و استقرب بقائه و المتفق عليه من هذه الأقوال هو عدم القدح فى تحقق السوم بعلف اللحظة فى السنة، كقدح أغلبية العلف على السوم عند اجتماعهما فى السنة، و ما بين هذين الطرفين هو محل الخلاف، و الأقوى اعتباره فى طول الحول بحيث يضر به علف اليوم فى السنة، و ذلك لان الظاهر من صدق المشتق إذا وقت بوقت هو اعتبار تلبس الذات بمبدئه فى جميع انات ذاك الوقت و إذا قيل زيد شارب أو قائم تمام الليل يكون الظاهر منه تلبس زيد بالشرب أو القيام من أول الليل إلى أخره، و ذلك فيما إذا كان الغرض تلبسه بنفس المبدء لا بملكته، و كذا الظاهر من قوله عليه السّلام: السائمة المرسلة فى مرجها عامها هو كون السوم فى جميع العام فلو تخلف عنه و لو يوما أو بعض يوم لم يصدق السائمة فى تمام العام، نعم لا يضر اللحظة لعدم صدق التعليف على العلف باللحظة حتى يضر بصدق السوم فى تمام العام، و لا شىء فى البين يوجب رفع اليد عما ذكرنا الا التسامح العرفى و هو لا يصلح للاستناد إليه، لأن العرف انما يكون فى تشخيص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۱۹

مفهوم اللفظ فيما إذا تخالف بينه و بين اللغة و يكون هو المتبع عند التخالف، و اما فى تطبيق المفهوم على المصداق فلا عبرة به، و لا دليل على اعتباره فيما يتسامح، فالعرف متبع فى تشخيص مفهوم المن و الكثرة، و اما فى إطلاقه لفظ المن الذى مفهومه عنده هو أربعة أمداد مثلا على الأقل منها بمثقال أو مثقالين فلا عبرة به أصلا، ففيما نحن فيه يكون العرف مناطا فى تعيين مفهوم السائمة عامها لا فى إطلاق هذا اللفظ بما له من المفهوم على ما كانت معلوفة فى يوم من العام أو الشهر مسامحة، فإذا كان اللفظ بما له من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى حكمه الى جميع مصاديقه واقعا، و لا يراعى فى إسراء حكمه الى ما يتسامح العرف فى تطبيقه و جريه على ما ليس بمصداق له أو سلب حكمه عما يتسامح العرف فى سلبه عنه، و مما ذكرنا ظهر انه لا تثبت الزكاة فى المعلوفة يوما من السنة فضلا عن المعلوفة يوما من كل شهر منها فضلا عما إذا كانت المعلوفة فى بعض الشهور منها، و لو غلب عليها السوم فى السنة بأن كانت معلوفة فى شهر و سائمة فى إحدى عشر شهر أمن السنة فضلا عما إذا تساوى السوم العلف فظهر صحة ما افاده المصنف (قده)

انه لو كانت معلوفة و لو فى بعض الحول لم تجب فيها و لو كان شهرا بل أسبوعا

كما ظهر الخلل فى قوله

نعم لا يقدح فى صدق كونها سائمة فى تمام الحول عرفا علفها يوما أو يومين

لما عرفت من عدم العبرة بالصدق العرفى المسامحى أصلا، لكن الاحتياط فيه و فى مثله مما إذا كان التعليف يسيرا موجبا لصدق السوم معه بالنظر العرفى المسامحى خروجا عن مخالفة من أوجب الزكاة فيه مما لا ينبغى تركه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۰

(الأمر الثانى)

لا فرق فى منع العلف عن وجوب الزكاة بين ان يكون بالاختيار، أو بالاضطرار لمنع مانع من السوم من ثلج أو مطر أو ظلم غاصب أو نحو ذلك، و لا بين ان يكون العلف من مال المالك أو غيره بإذنه أو لا بإذنه، فإنها تخرج بذلك كله عن السوم خلافا للشهيد الثانى (قده) فإنه استشكل فيما لو علفها الغير من مال نفسه بغير اذن مالكه قال (قده) نظرا الى المعنى المقصود و الحكمة المقتضية لسقوط الزكاة معه و هى المؤنة على المالك الموجبة للتخصيص كما اقتضته فى الغلات عند سقيها بالدوالى

انتهى، و لا يخفى ما فيه و ان سبقه العلامة فى التذكرة، و حكى عن الموجز، و احتمله فى البيان و ذلك لان العلة ليست منصوصة بل هى من المستنبطة التى لا حجة عندنا، و انما العبرة بصدق الاسم و عدمه و لا شبهة فى خروجها عن صدق اسم السائمة فى جميع تلك الصور، و قياس المقام بالغلات التى قامت النصوص فيها على ما ذكره باطل خارج عن الطريقة، و الخروج عن إطلاق النصوص المقيدة وجوب الزكاة بالسائمة الموجبة لسقوطها عن غير المسائمة من غير مقيد لا وجه له، فلا محيص الا بالالتزام بعدم الفرق فى تلك الصور فى سقوط الزكاة.

و كذا لا فرق بين ان يكون ذلك بإطعامها للعلف المجزور أو بإرسالها للترعى بنفسها فى الزرع المملوك.

أو اعتلفت من نفسها بما يخرج عن اسم السوم و لو لم يعلفها احد

نعم لا يخرج عن صدق السوم باستئجار المرعى أو بشرائه إذا لم يكن مزروعا

خلافا للشهيدين و غيرهما و صاحب الرياض (قده) ففرقوا بين اشتراء المرعى و بين استيجار الأرض للرعى، فحكموا فى الأول بأنه علف فلا تجب معه الزكاة، و الأقوى ما فى المتن كما عليه جماعة منهم صاحب الجواهر لان الظاهر ان الرعى فى المرعى سوم من غير تفاوت بين كونه ملكا أم غير ملك، مع عدم الفرق بين الاشتراء و الاستيجار على تقدير ثبوت الفرق بين ملك المرعى و غيره و احتمال كون الثمن بإزاء المرعى دون الأجرة إذ هى فى مقابلة الأرض دون الكلاء حيث ان مفهوم الأجرة لا يتناوله مدفوع بان الثمن أيضا كذلك، مع ان المدار على صدق الاسم لا للغرامة و المؤنة و عدمهما أو ملك العلف و عدمه، و منه يظهر صحة ما فى المتن حيث يقول

كما انها لا يخرج عنه بمصانعة الظالم على الرعى فى الأرض المباحة.

قال فى الجواهر و الظاهر عدم صدق الاسم فى الرعى من نبات الدار و البستان و ان احتمله فى كشف الأستاد خصوصا مع سعتها، و الأمر سهل بعد ما عرفت من ان المدار فى صدق الاسم انتهى.

(الأمر الثالث) اختلف فى مبدء حول السخال على ثلاثة أقوال، و المراد بالسخال هو أولاد الإبل و البقر و الغنم و ان كان أصل التسمية لغة مخصوصة بأولاد الغنم، فعن جملة من الأصحاب ان مبدء حول الأولاد بعد استغنائها عن أمهاتها بالرعى ليتحقق شرط السوم بالنسبة إليها، و المحكى عن الشيخ و جماعة بل فى المسالك انه المشهور ان حولها من حين النتاج لقول الباقر عليه السّلام فى خبر زرارة و ما كان من هذه الأصناف الثلاثة الإبل و البقر و الغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من حين النتاج، و قوله عليه السّلام فى الخبر الأخر و ليس فى صغار الإبل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج، و فى خبر ثالث عن أحدهما و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج، و فى رابع و هو المرسل المروى عن زرارة عن الباقر عليه السّلام أيضا ليس فى صغار الإبل و البقر و الغنم شيء إلا ما حال

عليه الحول عند الرجل و ليس فى أولادها شيء حتى يحول عليها الحول، و عن بيان الشهيد التفصيل بين ما كانت الأولاد من السائمة و تسقى من لبنها و ما كانت من المعلوفة، يكون مبدء الحول من حين النتاج فى الأول، و من حين الاستغناء عن الأمهات بالرعى فى الثانى، و قواه فى المدارك، و قال فى الحدائق و الظاهر انه جعله وجه جمع بين اخبار القولين لانه متى كان اللبن عن سائمة فكأنه يدخل تحت اخبار السوم، و ان كانت الأم معلوفة فكأنه يدخل تحت المعلوفة فلا يدخل فى السوم الا بعد الاستغناء بالرعى، و الأقوى ما ذكره الشهيد (قده)، و لكن لا لما استظهره فى الحدائق من كونه وجه جمع بين اخبار القولين بل لأن الأخبار الدالة على انه من حين النتاج لا يدل الا على ذلك، و توضيحه ان كلمة هذه فى قوله عليه السّلام و ما كان من هذه الأصناف

فليس فيها شيء إلخ إشارة إلى الأصناف الثلاثة أعنى الإبل و البقر و الغنم التى حكموا فيها بوجوب الزكاة، فيصير الحاصل ان الكبار من الأصناف الثلاثة التى فيها الزكاة يكون حول صغارها من حين ولادتها فتدل على ان صغار السائمة من حين ولادتها بحكم كبارها، و لا دلالة لها على حكم نتاج المعلوفة أصلا، و هذا المعنى مع ظهوره من اللفظ و انسباقه منها بحسب العرف مناسب مع الاعتبار أيضا لأن سخال السائمة تعد عرفا من السائمة لا من المعلوفة لبعد صدق السوم على الام، و عدم صدقه على الولد كما انه من المستبعد جدا عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة و وجوبها فى سخالها حال ارتضاعها منها، و هذا ليس بقياس حتى يقال بأنه محرم العمل، و ان دين اللّه لا يقاس بالعقول بل هو حكم عرفى ارتكازى يصحح به موضوع الحكم الشرعى و هو حكمه بأن ولد السائمة سائمة، و ولد المعلوفة معلوفة هذا و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من دعوى عدم ظهور تلك الأخبار للإطلاق بحيث يشمل سخال السائمة و المعلوفة معا فيجب الأخذ بالمتيقن منها و هو سخال السائمة فيرجع فى سخال المعلوفة إلى إطلاق ما دل على اعتبار السوم، و لو شك فيه بتوهم ان ما دل على اشتراط السوم لا إطلاق له من هذه الجهة بدعوى انه مسوق فى بيان حكم ما من شانه السوم و العلف، و يكون مورده كلما يصلح ان تكون سائمة و معلوفة فشرط وجوب الزكاة فيها ان لا تكون معلوفة لا مطلقا و لو لم تكن

فيها شأنية السوم و السخال و لو لا يصلح ان تكون سائمة أو معلوفة لكان المرجع حينئذ هو الأصل العملى و هو البراءة عن وجوب الزكاة فى سخال المعلوفة مع اندفاع ذاك التوهم، فان قوله عليه السّلام فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء بعد قوله عليه السّلام إنما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل يدل على نفى الزكاة عن كلما كان سوى السائمة المرسلة فى مرجها من غير فرق فى نفيها عنه بين ما كان فيه شأنية السوم و العلف أم لا و اختصاصه بخصوص ما كان فيه صلاحية ذلك لا يساعده الفهم العرفى كما لا يخفى على المتدبر فيه، و بالجملة فالأقوى ما عليه الشهيد (قد) فى البيان.

[الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول]

الشرط الثالث ان لا يكون عوامل و لو فى بعض الحول بحيث لا يصدق عليها أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول، و لا يضر اعمالها يوما أو يومين فى السنة كما مر فى السوم.

اعتبار هذا الشرط مجمع عليه بين كافة العلماء كما فى المدارك، و لم يخالف فيه احد إلا شاذ من العامة، و يدل عليه من الاخبار قوله عليه السّلام: ليس على العوامل شيء، و قوله عليه السّلام و كل شيء من هذه الأصناف من الدواجن [۱] و العوامل فليس فيها شيء، و لا يعارضه شيء من الاخبار الا موثق ابن عمار و فيه سألته عن الإبل تكون للجمال و يكون فى بعض الأمصار أ يجرى عليها الزكاة كما يجرى على السائمة فى البرية قال نعم، و نحوه خبران آخران عنه أحدهما عن الصادق عليه السلام، و الأخر عن الكاظم عليه السّلام لكنه مطروح بإعراض الأصحاب عنه فلا يكون حجة حتى يقاوم الأخبار الدالة على اشتراط ان لا تكون عوامل، و عن الاستبصار ان الأصل فى هذه الأحاديث إسحاق بن عمار، و مراده ما رواه ابن عمار و ان كان متعددا فإنه تارة

---

[۱] الدواجن ما تعلقها الإنسان فى منزله من الغنم و الناقة و الحمام البيوتى و نحو ذلك (مجمع البحرين)

رواه بالإضمار، و اخرى مسندا عن الصادق عليه السّلام، و ثالثه عن الكاظم عليه السّلام الا ان الأصل فيه هو ابن عمار فيكون حديثا واحد فلا تعارض الأحاديث الكثيرة، ثم حملها على الاستحباب ثم قال و يحتمل الحمل على التقية. أقول و نحن فى غنى عن تلك التشبثات بل لو كان روايات متعددة لكانت مطروحة بالاعراض فلا حاجة الى دعوى كونها حديثا واحدا أو حملها على الاستحباب أو التقية، و المراد بالعوامل هو مطلق العمل أعم من الحرث و الحمل و الركوب و غيرها، و الظاهر ان الكلام فى صدق العوامل كالكلام فى صدق السائمة فيجرى فيه كلما يجرى فى السائمة، و المحكى عن المبسوط هاهنا أيضا اعتبار الأغلب عند الاجتماع كما فى السائمة، و قيل احالة اتصافها بكونها عاملة على العرف هاهنا أوضح من مسألة السوم التى قيل فيها بكون العلف يوما أو يومين منافيا له ضرورة عدم كون استعمال الإبل يوما أو يومين على إطلاقه ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها بكونها عاملة على الإطلاق، فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى أطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكاة و انقطع به الحول، أقول و ما افاده (قده) حسن لان الدليل الدال على اعتبار هذا الشرط لا يدل على اعتباره طول الحول بل انما دل على ثبوت الزكاة فى غير العوامل من الانعام، و من المعلوم كون الانعام عوامل أو غير عوامل أمر عرفى يؤخذ من العرف، و لا شبهة فى صدق العوامل على ما كانت من الأنعام معدة لذلك، و مع انتهاء الأمر الى ما يشك فى صدق العوامل عليه عرفا يكون المرجع هو الأصل العملى و هو البراءة.

[الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط]

الشرط الرابع مضى الحول عليها جامعة للشرائط، و يكفى الدخول فى الشهر الثانى عشر فلا يعتبر تمامه فبالدخول فيه يتحقق الوجوب بل الأقوى استقراره أيضا فلا يقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه لكن الشهر الثانى محسوب من الحول الأول فابتداء الحول الثانى انما هو بعد تمامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۲۵

هاهنا أمور ينبغى ان يبحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى اعتبار الحول فى الانعام و النقدين مما وجبت الزكاة فيه، و فى مال التجارة و الخيل مما يستحب فيه، بل ادعى عليه الإجماع كما فى المدارك و غيره، و النصوص عليه متظافرة ان لم تكن متواترة، و فى صحيح الفضال عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا فى زكاة الغنم و البقر و كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شىء عليه حتى يحول عليه الحول فإذا حال عليه الحول وجب فيه، و فى صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام انه قال الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول و لم يحركه الى غير ذلك من الاخبار.

(الثانى) حد الحول المعتبر فى وجوب الزكاة هو تمام احد عشر شهرا الذى يتحقق تمامه بالدخول فى الشهر الثانى عشر، فعند هلال الشهر الثانى عشر تجب الزكاة و لو لم يكمل الحول و لو لم يتم الشهر الثانى عشر بلا خلاف فيه، بل عن المعتبر و التذكرة ان هذا مذهب علمائنا اجمع، و يدل عليه من الاخبار خبر زرارة عن الباقر عليه السّلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فرارا من الزكاة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة.

(الثالث) اختلفوا فى انه هل يستقر الوجوب بدخول الشهر الثانى أو يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثانى عشر فإن بقى المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالأول، و ان اختلت كلا أو بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة فى أثناء اليوم من شهر رمضان أو مات المصلى فى أثناء الصلاة إذا كان شروعه فيها فى أول الوقت فإنه يكشف بحيضها فى أثنائه

أو موته فی أثنائها عدم وجوب الصوم علیها و عدم وجوب الصلاة علیه، ظاهر فتاوی الأصحاب بل صریح کثیر منها الأول، و ظاهر الشهیدین و المحقق الثانی و جماعة هو الثانی. و استدل الأولون بخبر زرارة المتقدم نقله فی الأمر الثانی عن الباقر علیه السّلام، فان ظاهر قوله علیه السّلام إذا دخل الشهر الثانی عشر فقد حال علیه الحول و وجبت علیه فیه الزکاة هو استقرار الوجوب بدخول

الشهر الثانی عشر لا انه تجب بدخول الشهر الثانی عشر وجوبا متزلزلا مراعی ببقاء شرائط الزکاة إلی إکمال الشهر الثانی عشر لانه بعید عن تلک العبارة کل البعد و لذا لم یدع القائل بالقول الثانی عدم ظهور الخبر المذکور فیما ذکر بل سلم ظهوره و انما ناقش فی سنده، قال فی المسالک ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلک لکن فی طریقه کلام، فالعمل علی الثانی متعین انتهی، و مراده من الخبر السابق هو خبر زرارة المذکور، و الکلام الذی أشار بأنه فی طریقه هو اشتمال طریقه بإبراهیم بن هاشم الذی وقع الخلاف فی عد خبره من الصحاح أو الحسان، و لا یخفی انه علی ما ذکرناه مرارا من کون المدار علی الحجیة بالخبر الموثوق صدوره و لو کان الوثوق به من الخارج یکون ذاک الخبر فی أعلی درجة الوثاقة لاعتماد الأصحاب به قدیما و حدیثا، إذ قد عرفت عدم الخلاف فی أصل الحکم أصلا، و ان الجمیع اتفقوا اعتمادا علی الخبر المذکور، و معه فلا یبقی موقع للبحث عن حال إبراهیم بن هاشم و انه هل هو حسن أو من الصحاح، و لا یخفی ان هذا الخبر بمدلوله حاکم علی کلما یدل علی اعتبار حلول الحول فی وجوب الزکاة، و مفسر له، و مبین لمضمونه بان المراد من الحول الذی یعتبر حلولها فی الوجوب هو تمام الشهر الحادی عشر المحقق بدخول الشهر الثانی عشر، و لا یتوقف علی تمام الشهر الثانی عشر و کما له، و منه یظهر فساد ما تخیله الکاشانی من إنکاره لدلالة الخبر علی تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانی عشر بل انما هو یدل علی حرمة الفرار من الزکاة بالدخول فیه، و هو أعم من استقرار الوجوب، فقال لعل المراد بوجوب الزکاة و حلول الحول برؤیة هلال الثانی عشر الوجوب و الحؤل لمرید الفرار بمعنی انه لا یجوز الفرار حین استقرار الزکاة فی المال بذلک، کیف و الحؤل معناه معروف، و الاخبار بإطلاقه مستفیضة، و لو حملناه علی استقرار الزکاة فلا یجوز تقیید ما ثبت بالضرورة من الدین بمثل هذا الخبر الواحد الذی فیه ما فیه، و انما یستقیم بوجه من التکلیف انتهی. و استجوده فی الحدائق الا انه قال لو لا اتفاق الأصحاب قدیما و حدیثا علی العمل بمضمونه فی الزکاة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذی ذکره، و وجه فساد ما ذکره الکاشانی هو حکومة هذا الخبر بمدلوله

علی الاخبار المطلقة المستفیضة الدالة علی اعتبار حؤل الحول فی الوجوب لما تحقق فی محله ان الحاکم یقدم علی المحکوم و لو کان واحدا من أضعف الظنون و کان المحکوم ألفا و من أقوی الظنون، و سر تقدیمه هو عدم المعارضة بینهما علی حسب ما فصل فی الأصول، و لیس وجه تقدیمه علی المحکوم تقیید المحکوم به حتی یکون تقیید ما ثبت بالضرورة من الدین بمثل هذا الخبر الواحد، ثم لم یعلم مراده من توصیفه الخبر بأنه الذی فیه ما فیه إذ لم یعلم فیه شیء بعد اتفاق الأصحاب قدیما و حدیثا علی العمل بمضمونه کما اعترف به صاحب الحدائق، نعم فی فقه قوله علیه السّلام إذا دخل الشهر الثانی عشر فقد حال علیه الحول کلام و هو ان فی إطلاق حلول الحول بدخول الشهر الثانی عشر مع ان الحول و ما یرادفه کالعام و السنة إنما یحول بتمام الشهر الثانی عشر لا بدخوله لغة و شرعا و عرفا مسامحة، و یحتمل فیها وجوه (الأول): ان یکون الحول فی قوله علیه السّلام فقد حال علیه الحول حقیقة شرعیة فی تمام الشهر الحادی عشر، و هذا یظهر من عبارة المسالک، حیث یقول (قده) اعلم ان الحول لغة اثنا عشر شهرا، و لکن أجمع أصحابنا علی تعلق الوجوب بدخول الثانی عشر، و قد أطلقوا علی الأحد عشر اسم الحول أیضا بناء علی ذلک، و ورد عن الباقر و الصادق (علیهما السلام) إذا دخل الثانی عشر فقد حال علیه الحول و وجبت الزکاة فصارت

الأحد عشر حولا شرعيا، و أورد عليه بأنه لم يوجد لاستعمال الحول فى هذا المعنى موردا إلا فى هذا الخبر أولا و انه لا يصح الحقيقة الشرعية هاهنا لتوقفها على كون المعنى المستعمل فيه حقيقة فى لسان المتشرعة كلفظى الصلاة و الصوم حتى يصح البحث عن كونه حقيقة شرعية فما لا حقيقة متشرعة له لا محل له عن الحقيقة الشرعية، و من المعلوم ان لفظ الحول لا تكون حقيقة فى الأحد عشر شهرا عند المتشرعة قطعا، و يندفع بان الاستعمال فى هذا الخبر فى المعنى المذكور كاف فى كونه على وجه الحقيقة الشرعية، و انه لا يحتاج تحقق الحقيقة الشرعية إلى كون اللفظ حقيقة فى ذاك المعنى المستعمل فيه فى لسان المتشرعة بل الالتزام بذلك التزام بما لا ملزم له، الا ان الانصاف عدم تعين كون الاستعمال فى

الخبر على الوجه الحقيقة الشرعية مع تمامية فقه الخبر بأحد الوجهين الأخيرين مع ما فى الحقيقة الشرعية من البعد فى نفسها و ان الأصل عدمها عند الشك فيها.

(الوجه الثانى) ان يكون استعمال الحول فى الخبر فى الأحد عشر على وجه المجاز المرسل بان استعمل لفظ الحول الموضوع فى اثنى عشر شهرا كاملا فى تمام الأحد عشر شهرا بعلاقة الكل و الجزء على نحو المجاز فى الكلمة، فتكون اللام الداخلة على الحول فى قوله عليه السّلام: فإذا دخل الشهر الثانى فقد حال عليه الحول حينئذ للعهد، و معناه ان الحول الذى اعتبره الشارع فى باب الزكاة قد حال بمضى أحد عشر شهرا، فتدل بالالتزام على ان للحول فى باب الزكاة معنى شرعيا و هو احد عشر شهرا فيرجع الى الوجه الأول، غاية الأمر ان مبنى الوجه الأول هو دعوى كون استعمال الحول فى المعنى الشرعى على وجه الحقيقة الشرعية، و يكون الاستعمال على الوجه الثانى مجازيا لكن المعنى واحد فى الوجهين و هو المعنى الشرعى، و هذا الوجه أيضا بعيد فى نفسه و مخالف مع المنساق من الخبر حيث ان الظاهر منه سئوالا و جوابا فى جميع فقراته ليس الا استعمال الحول فى معناه الحقيقى و مناف مع ما فى صدر هذا الخبر من تنظير من ذهب ماله بعد دخول الشهر الثانى عشر فرارا من التكليف بالزكاة بمن أفطر فى شهر رمضان أول النهار ثم سافر أخره فى انه لا يجديه ذلك فى الفرار عن الكفارة، بعكس ما لو ذهب ما له قبل ان يدخل الشهر الثانى فإنه بمنزلة من سافر ثم أفطر فإنه بعد التأمل فيه يظهر على ان المقصود بقوله فقد حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة حتى يكون على وجه استعمال الحول فى الأحد عشر شهرا اما حقيقة على وجه الحقيقة الشرعية، أو مجازا على نحو المجاز فى الكلمة، بل المستفاد منه هو التجوز فى انقضاء الحول الحقيقى و هو (الوجه الثالث) و حاصله ان يكون التجوز فى الإسناد لا فى الكلمة، فتكون كلمة الحول فى قوله عليه السّلام فقد حال عليه الحول مستعملا فى معنا الحقيقى، و يكون المجاز فى اسناد الحول اليه عند دخول الشهر الثانى عشر بتنزيل التلبس به منزلة تمامه

بقرينة المشارفة نظير قولك إذا دخل الساعة الأخيرة من النهار فقد انقضى النهار، و إذا دخل العشر الأخر من الشهر فقد انقضى الشهر حيث يكون المجاز فى اسناد الانقضاء الى النهار، و الشهر بتنزيل الباقى منهما فى الساعة الأخيرة من النهار أو فى العشر الأخير من الشهر منزلة العدم لقلته لا فى النهار و الشهر نفسهما، و هذا الوجه هو الأظهر، و عليه المعول.

و استدل للقول الثانى تارة بالمنع من العمل بخبر زرارة اما لأجل التشكيك فى دلالته كما عرفته من الكاشانى الذى أنكر دلالته على تنجيز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر فضلا عن استقراره، و قال بأنه يدل على حرمة التفويت عند دخوله، أو لأجل التشكيك فى سنده كما عرفته من المسالك من التأمل فى طريقه، و اخرى بالمنع عن دلالته على الوجوب المستقر، و تقريبه ان المنساق من الخبر كما عرفت هو اسناد القضاء الى الحول بمعناه الحقيقى عند دخول الشهر الثانى عشر، و تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثانى عشر و هو عند استهلال هلاله منزلة تمامه و انقضائه على ما عرفت من انه أظهر الوجوه فى فقه الخبر، لكن

تنزيل التلبس بالجزء الأول من الشهر الثانى عشر منزلة تمامه و كماله يمكن ان يكون بالنظر الى جميع الأمور التى اعتبر تحققه فى الحول فى تعلق الزكاة بالمال من الشرائط المعتبرة فى تمام الحول، و يمكن ان يكون بالنظر الى خصوص الحكم التكليفى أعنى وجوب الزكاة لا بالنسبة إلى الشرائط المعتبرة فى جميع الحول، فيتنجز الوجوب حينئذ بدخول الشهر الثانى لكن مراعى ببقاء سائر الشرائط الخارجة عن اختيار الفاعل فى بقية الحول، و يترتب عليه انه لو اختلت الشرائط الغير المقدورة الى انقضاء الشهر الثانى عنه فيكشف باختلالها عدم الوجوب من أول الأمر و لو تمت الشرائط انكشف عن تمامية الوجوب من اوله، و هذا بخلاف الشرائط المقدورة، فإن الإخلال بها غير مناف مع استقرار الوجوب فلو وهب أو باع بعد دخول الشهر الثانى عشر لم تسقط الزكاة، و لا يخفى ان التنزيل المذكور بكل واحد من هذين النظرين و ان كان ممكنا الا ان المتبادر منه هو التنزيل بالنظر

الأخير أعنى باعتبار شرطية انقضاء الحول فى تنجيز التكليف بالزكاة و صيرورتها حقا للفقير لا فى جميع الآثار، فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا لشرائط النصاب الى تمام الحول فى أصل تحقق التكليف بحيث لو اختل شىء منها قبل انقضاء عدد أيامها لا بالاختيار المكلف كشف عن عدم تحققه فى الواقع، نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من أول النهار، هذا و لو منع عن تبادر التنزيل المذكور فى النظر الأخير فلا أقل من عدم تبادره فى النظر الأول، فيكون المتعين منه حينئذ هو النظر الأخير، و يرجع فى اعتبار سائر الشرائط إلى أخر الشهر الثانى عشر إلى أدلة اعتبارها لعدم حاكم عليها بعدم ظهور التنزيل المذكور فى النظر الأول، لا يقال إمكان تنجز الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع كونه مراعى ببقاء الشرائط الغير المقدورة إلى تمامه مبنى على صحة الشرط المتأخر و هو غير معقول جسما فصلناه فى الأصول، لأنه يقال لا ابتناء لإمكانه على إمكان الشرط المتأخر بل يصح تنجز الوجوب مشروطا ببقاء الشرط إلى أخر الحول بلا التزام بالشرط المتأخر كما فى صوم المرأة المشروط وجوبه على بقائها طاهرة عن الحيض إلى أخر النهار بحيث لو حاضت فى أخر النهار بلحظة منه لم يكن الصوم واجبا عليها من أول النهار، و كذلك بالنسبة إلى الخلو من السفر الموجب للإفطار بالنسبة إلى المكلفين من الرجل و المرأة، و هكذا بالنسبة إلى الصلاة فى أول الوقت، و قد استدلوا بصحة هذا التكليف و نظائره على إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر، و قد فصلنا صحة تنجز التكليف فى أمثال هذه الموارد من دون ابتناء على تصوير الواجب المعلق و لا الشرط المتأخر فى مواضع من تحريراتنا فى الأصول، و إجماله اما بالنسبة إلى الواجب المعلق فلمكان كون التكليف المنجز كزمانه و فعليته كلها تدريجيا، فطهارة المرأة عن الحيض فى كل آن من انات النهار شرط لفعلية التكليف بالصوم فى هذا الان، فكما ان الشرط يتحقق تدريجا فعلية التكليف أيضا تتحقق تدريجا، و ليس فى أول النهار وجوب صوم جميع آناته الى أخر النهار فعليا حتى يكون وجوب صوم الآنات التالية الى أخر النهار فى الان الأول منه فعليا لكى يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا حتى يلزم الواجب المعلق، بل فعلية وجوب

كل آن انما هو عند تحقق ذاك الان مع كون المكلف واجدا لشرائط التكليف، فتكون فعليته تدريجيا ممتدا من أول النهار إلى أخره كما ان امتثال المكلف أيضا تدريجى، و شرح ذلك موكول إلى الأصول، و اما بالنسبة إلى الشرط المتأخر الذى هو مورد البحث فى المقام فحيث ثبت بضرورة العقل استحالة دخل الأمر المتأخر فى وجود الأمر المتقدم لا من جهة استلزامه لتقدم المعلول على العلة، بل من جهة استلزامه الخلف لمكان كون جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقة، و ان كلما له الدخل فى الحكم لا بد من ان يفرض عند الحاكم و يجعل الحكم على تقدير وجوده على ما هو حقيقة الواجب المشروط، فمعنى دخل الطهارة فى الصوم هو جعل وجوبه على فرض وجودها و جعله كذلك يستلزم فعليته عند وجوده، ففعليته قبل وجود شرطه اى ما

فرض وجودها و جعل الوجوب على تقدير وجوده خلف يجب فى كل مورد يترائى كون الشرط متأخرا إرجاعه إلى المعقول منه، و الأمر المعقول منه اما التعقب أو الكشف الحكمى بحسب اختلاف الموارد، ففى مورد الفضولى يكون المعقول من دخل الإجازة المتأخرة هو الكشف الحكمى، و فى مثل الصوم يكون الشرط هو تعقب صوم الان الأول بالطهارة عن حدث الحيض فى بقية الآنات، فنفس الطهارة فى الآنات المتأخرة لا تكون شرطا حتى يلزم تأخره عن المشروط بل انما هى محققة للشرط اعنى تعقب الآن المتقدم بطهارة الآنات المتأخرة و هو مقارن مع المشروط اعنى وجوب صوم الان المتقدم، و كذا فى المقام نفس بقاء شرائط الزكاة الى أخر الشهر الثانى عشر لا يكون شرطا حتى يلزم الشرط المتأخر بل تعقب الجزء الأول من الشهر الثانى عشر بوجود الشرائط إلى أخره هو الشرط و هو من قبيل الشرط المقارن للمشروط، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب هذا الاستدلال، و لكن لا يخفى ما فيه اما ما ذكره الكاشانى (قده) من منع دلالة الخبر على تنجز الوجوب عند دخول الشهر الثانى عشر فضلا عن استقراره فبما عرفت ما فيه من انه خلاف الظاهر من قوله عليه السّلام: إذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال عليه الحول و وجبت عليه فيه الزكاة إذ حمل قوله عليه السّلام و وجبت عليه فيه الزكاة على إرادة انه لا تسقط عنه الزكاة بالتفويت و الا فلا وجوب حقيقة بعيد فى الغاية، كما ان

جملة من الفقرات المذكور فى الخبر قبل هذه الفقرة و بعدها ظاهرة بل صريحة فى إرادة الوجوب الحقيقى، و صيرورة الزكاة بدخول الشهر الثانى عشر ملكا للمستحق كما لا يخفى على من راجعه.

و اما ما أفاده فى المسالك من التأمل فى سند الخبر فقد عرفت ما فيه، و ان هذا الخبر فى أعلى درجة الوثاقة بعد اعتماد الأصحاب إليه قديما و حديثا، و اما ما ذكر من كون المتيقن من التنزيل هو بلحاظ الوجوب لا جميع الآثار حتى سائر الشرائط المعتبرة فى النصاب ففيه ان الانصاف ظهور الخبر فى إرادة العموم لكون التنزيل بلحاظه أقرب الى معناه الحقيقى، و انه أوفق بظاهر قوله عليه السّلام: و وجبت الزكاة، فإن ظاهره وجوب المستقر، بل فى الجواهر لا ينبغى إنكار ظهور الحسن فى ان جميع ما يعتبر فى وجوب الزكاة حده الدخول فى الثانى عشر لا انه بالنسبة إلى تعلق الوجوب خاصة و ان بقى شرطية الشرائط مستمرا الى تمام الاثنى عشر بل هو عند التأمل تفكيك فى النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح انتهى، و المتحصل من هذا الأمر بطوله هو ان الأقوى استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر مع سائر الشرائط و ان لم تبق الشرائط إلى أخره بل اختلت فى أثنائه.

(الأمر الرابع) هل الشهر الثانى عشر يعد من العام الأول أو من الثانى أو يتفرع على القول باستقرار الوجوب بدخوله أو تزلزله، فيعد من الثانى على الأول، و من الأول على الثانى وجوه، أقواها هو الأول حتى على المختار من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثانى عشر، و ذلك لعموم ما دل على الزكاة فى كل سنة مرة الظاهر فى السنة الكاملة، و ما ورد من اخبار منادى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم ففى صحيح ابن سنان قال الصادق عليه السّلام لما نزلت آية الزكاة فى شهر رمضان فأمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم مناديه فنادى فى الناس ان اللّه تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة ففرض عليهم من الذهب و الفضة و فرض عليهم الصدقة من الإبل و الغنم و من الحنطة و الشعير و الزبيب و

نادى فيهم بذلك فى شهر رمضان و عفى عما سوى ذلك، قال ثم لم يتعرض لشىء من أموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا و أفطروا فأمر مناديه فنادى فى المسلمين ايها المسلمون زكوا أموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق، فإنه يدل على عد الشهر الثانى عشر من العام الأول بابين دلالة بل جعله فى الحدائق دليلا على كون انقضائه شرطا للوجوب أيضا انتصارا للكاشانى، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم ظهوره فى كون تأخير الطلب عن الحول الحقيقى لمكان

اشتراط انقضائه فی الوجوب، لإمكان ان يكون ترك الطلب و تأخير الأمر بالدفع و عن توجيه العمال عن الحول كتاخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها صلى اللّه عليه و سلّم فلا يكون مؤيدا لما ذهب إليه الكاشانى فضلا عن ان يكون دليلا له، هذا و فی رواية خالد الكرخی قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الزكاة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدی زكوتك فيه فإذا دخل الشهر فانظر ما نض يعنی حصل فی يدك من مالك فزكه فإذا حال الحول من الشهر الذی زكيت فيه فاستقبل بمثل ما صنعت ليس عليك أكثر منه، و ظهورها فی كون ابتداء الحول بعد ذلك الشهر عشر قابل للإنكار كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر عدم ابتناء القول بدخول الشهر الثانی عشر فی العام المتقدم على القول بكون الوجوب متزلزلا بدخوله بل هو كذلك حتى على المختار من القول بالوجوب المستقر، و ذلك للأخبار المذكورة كما لا يخفى.

[مسألة ۹ لو اختل بعض الشروط فی أثناء الحول قبل الدخول فی الثانی عشر بطل الحول]

مسألة ۹ لو اختل بعض الشروط فی أثناء الحول قبل الدخول فی الثانی عشر بطل الحول كما لو نقصت عن النصاب أو لم يتمكن من التصرف فيها أو عاوضها بغيرها و ان كان زكويا من جنسها فلو كان عنده نصاب من الغنم مثلا و مضى ستة أشهر فعاوضها بمثلها و مضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضة و ان كانت بقصد الفرار من الزكاة.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۴

هاهنا أمور ينبغی البحث عنها (الأول) لا اشكال و لا خلاف فی انه لو اختل احد شروط وجوب الزكاة فی أثناء الحول قبل دخول الشهر الثانی عشر بطل الحول، كما إذا نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصرف فيها أو نحو ذلك، و ذلك واضح بعد اعتبار الشرائط فی وجوبها طول الحول ضرورة ان اللازم من اعتبارها انما هو سقوطها عند انتفائها و هذا ظاهر.

(الثانی) المشهور على انه لو عاوض الزكوی بغير جنسها كما لو عاوض أربعين من الغنم السائمة بثلاثين من البقر مثلا أو عاوضها بجنسها و لو لم تكن مثلها كما لو عاوض الغنم السائمة بغنم سائمة و لو كان المعوض ضأنا و المعوض عنه معزا و بالعكس، أو عاوضها بمثلها كالضأن بالضأن و المعز بالمعز أو عاوضها بأخص منها كالذكورة بالانوثة فلا زكاة، خلافا للشيخ فی مبسوطة فأوجب الزكاة بإبدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها إذا كان لجنسه كما إذا ملك أربعين سائمة ستة أشهر ثم عاوضها بأربعين سائمة و بقيت فی ملكه ستة أشهر، و استدل له بصدق انه ملك أربعين سائمة طول الحول، و بالمرسل المحكی عن شرح الإرشاد للفخر، و لا يخفى انه قول شاذ متروك بل عن السرائر ان إجماعنا على خلافه، و ما استدل له غير صالح للاعتماد عليه، اما صدق انه ملك أربعين سائمة ففيه ان شيئا من العوض و المعوض لم يحل عليه الحول عنده و هو واضح، و المرسل المحكی عن شرح الإرشاد لا يكون حجة لا سيما مع قيام العمل على خلافه مع احتمال ان يريد به عمومات أدلة الزكاة مثل قوله عليه السلام فی كل أربعين شاة شاة و نحوه لا خصوص رواية وصلت إليه فی معاوضة الجنس الزكوی بجنسه لاستبعاد وصول نص خاص اليه يكون مختفيا عن غيره.

(الأمر الثالث) لو عاوض الجنس الزكوی بغيره سواء كان بجنسه أولا بقصد الفرار من الزكاة فالمحكی عن انتصار السيد ان عليه الزكاة، مدعيا عليه الإجماع، و المشهور كما فی الجواهر انقطاع الحول به لعموم ما دل على نفی الزكاة فيما لم يحل

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۵

الحول عليه الشامل بإطلاقه لصورتی الفرار و عدمه، و خصوص ما ورد من جواز الفرار فی عدة اخبار، و فی مقابلها أخبار أخر فيها القوی و الموثق دالة على وجوبها إذا كان التبديل بقصد الفرار من الزكاة حملت على الندب جمعا بينها و بين الطائفة الأولى

أو على التقية.

[مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء]

مسألة ١٠ إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن، و ان كان بتفريط منه و لو بالتأخير مع التمكن من الأداء ضمن بالنسبة، نعم لو كان أزيد من النصاب و تلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء و كان التلف عليه بتمامه مطلقا على اشكال.

هاهنا أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء بلا تفريط من المالك و لو كان التفريط بتأخير الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى لم يضمن التالف بل يسقط من الفريضة بنسبته. و لو تلف النصاب كله سقط الكل لما تقدم مرارا، و سيأتى تفصيلا من تعلق الزكاة بالعين بأحد أنحاء التعلق فهى بعد الحول بمنزلة الأمانة عنده فيجرى عليها حكمها من عدم الضمان إذا تلف من غير تفريط، و يدل عليه المرسل المروى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون له إبل أو بقر أو غنم أو متاع فيحول عليه الحول فتموت الإبل و البقر و الغنم و يحترق المتاع قال ليس عليه شيء.

(الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا كان التلف بتفريط منه فى الحفظ يجب الزكاة قضاء لحكم الامانة من الضمان إذا كان التلف بتفريط من الأمين كما هو واضح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٦

(الثالث) إذا تلف بعد الحول مع تأخير المالك فى الأداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعى، فالأقوى فيه الضمان أيضا قضاء لحكم الامانة، و لا ينافيه المرسل المتقدم لان الظاهر من الفاء فى قوله فتموت الإبل التى هى للترتيب بلا مهلة وقوع هلاك الأنعام أو احتراق المتاع بلا مهلة معتدة بعد حلول الحول فلا تأخير معه للأداء، فيكون المرسل فى غير مورد التأخير للأداء كما لا يخفى.

(الرابع) لو كان له أزيد من النصاب فتلف منه شيء مع بقاء النصاب على حاله فعلى احتمال ان تكون العين متعلقة للزكاة لا على وجه الاستحقاق لا ينبغى الإشكال فى انه لا ينقص من الزكاة شيء و كان التلف بتمامه على المالك، و كذا على وجه الاستحقاق إذا كان على وجه الكلى فى المعين، أو على نحو الشركة و الإشاعة، لكن مع كون الشركة فى النصاب فقط دون العفو، و اما على القول بالشركة و ان ملك المستحق منتشر فى تمام المال من النصاب و العفو جميعا، و ان معنى العفو انه لا يوجب به شيء زائد عما وجب بالنصاب لا انه لا يتعلق به شيء أصلا، فالظاهر سقوط الزكاة حينئذ بنسبة التالف، و لعل وجه الإشكال الذى استشكل فى المتن هو ذلك، لكن مختار المصنف (قده) هو كون التعلق بالعين على وجه الاستحقاق على نحو الكلى فى المعين، و عليه فينبغى ان لا يستشكل فى عدم السقوط كما ان الأقوى عندنا كون التعلق لا على وجه الاستحقاق فلا اشكال عندنا أيضا فى عدم السقوط أصلا.

[مسائل]

[مسألة ١١ إذا ارتد الرجل المسلم]

مسألة ۱۱ إذا ارتـد الرجل المسـلم فاما ان يكون عن ملة أو عن فطرة، و على التقديرين اما ان يكون فى أثناء الحول أو بعده، فان كـان بعـده وجبت الزكاة سواء كان عن فطرة أو ملـة، و لكن المتولى لإخراجها الإمام عليه السـلام أو نائبه، و ان كان فى أثنائه و كان عن فطرة انقطع الحول و لم تجب الزكاة و استأنف الورثة الحول لان تركته تنتقل الى ورثته، و ان

كـان عن ملـة لم ينقطع و وجبت بعـد حول الحول لكن المتولى الإمـام عليه السـلام أو نـائبه ان لم يتب، و ان تـاب قبـل الإخراج أخرجهـا بنفسه و امـا لو أخرجهـا بنفسه قبـل التوبـة لم تجز عنه الا إذا كانت العين باقيـة فى يـد الفقير فجـدد النيـة أو كان الفقير القابض عالما بالحال فإنه يجوز له الاحتساب عليه لانه مشغول الذمـة بها إذا قبضـها مع العلم بالحال و أتلفها أو تلفت فى يده، و اما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا.

هاهنا أمور (الأول) إذا ارتد الرجل المسـلم عن فطرة فى أثناء الحول لم تجب الزكاة لانقطاع الملك بارتداده، و انتقال المال عنه الى وارثه المسـلم و لو كـان هو الامـام عليه السـلام، و يسـتأنف ورثته الحول لانتقـال المـال إليهم لأـن الردة كـالموت فى ذلك حسبما بين فى محله، و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا ارتـد الرجل المسـلم عن فطرة أيضا لكن بعـد الحول وجبت الزكاة لوجود مقتضـيه و هو حلول الحول مع الشـرائط و ارتفاع المانع إذ لا مانع عن إخراجها أصـلا إلا ارتداد المخاطب به و هو و ان يك مانعا من جهة كون إخراجها قريبا لا يصح من الكافر بأقسامه الـذى منه المرتـد الا انه أيضا ليس بمانع اما بسـقوط النية حينئذ أو لتولى إخراجها الإمام أو نائبه حسـبما تقدم فى المسألة السادسة عشـر من هذا الكتاب، و فصلنا الكلام فيه، و قلنا ان الأقوى سقوط النية حينئذ كما هو مختار صاحب الجواهر الا ان الأـحوط ان يتولاهـا الحـاكم، لكن صاحب الجواهر (قـده) فى المقام حكم بتولى إخراجها الإمام القائم مقامه، و لم يعلم فرق بين المرتد و بين مطلق الكافر فى ذلك، هذا فى الرجل المرتد عن فطرة بعد الحول، و هكذا الكلام فى المرتد عن ملة بعد

الحول سواء كان رجلا أو امرئة إذ المرأة المرتدة فى حكم المرتد الملى و لو كانت عن فطرة.

(الثـالث) إذا ارتـد عن ملـة فى أثناء الحول سواء كان رجلا أو امرأة لم ينقطع الحول لعـدم انتقال ماله بارتـداده الى وارثه بل هو باق على ملكه و وجبت الزكاة عليه عند تمام الحول إذا بقى المال الى تمامه مع الشرائط لأنه مكلف بالفروع حسبما فصل سابقا، و ان كان بعد ارتداده ممنوعا من التصرف فى ماله لكنه لا يمنع عن وجوب الزكاة عليه لكون منعه من التصرف بتقصير منه و انه متمكن من إزالته بالتوبة و الرجوع الى الإسـلام، فإن تاب بعد الحول و قبل الإخراج يخرجها بنفسه، و ان لم يتب يتولى إخراجها الإمـام أو نـائبه كما فى المرتـد الفطرى، هـذا و لكن المحكى عن المبسوط انه ان كان قـد أسـلم عن كفر ثم ارتـد و لحق بـدار الحرب و لا يقـدر عليه زال ملكه و انتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة، و الا فإلى بيت المال، و ان كان حال عليه الحول أخذ منه الزكاة، و ان لم يحل لم يجب عليه شىء انتهى.

و فى الجواهر انه مع مخالفته للأصل لم نجد له شاهدا يعتد به، بل الشواهد على خلافه انتهى، و كيف ما كان لو عاد إلى الإسلام كان المأخوذ منه مجزيا لتوليـة الإمام أو نائبه بخلاف ما إذا أخرجها بنفسه فإنه لا يجزى الا إذا كانت العين باقيـة عنـد القابض أو كان القابض عالما بالحال و لو لم تكن العين باقيـة عنـده فيجـدد النيـة بعد إسـلامه فى هاتين الصورتين و أجزأت، و مما ذكرناه ظهر حـال المرأة و انهـا لا تنقطع الحول بردتها مطلقا لعـدم انقطاع ملكها بردتها و ان فطريها كالملى فى ذلك كما هو معلوم فى محله.

[مسألة ۱۲: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد]

مسألة ۱۲: لو كـان مالكا للنصاب لا أزيـد كأربعين شاة مثلا فحال عليه أحوال فإن أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت لعـدم نقصانه حينئذ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۳۹

النصاب و لو أخرجها منه أو لم يخرج أصلا لم تجب الزكاة سنة واحدة لنقصانه حينئذ عنه.

اما عـدم نقصـان النصاب إذا كان اخرج زكاته فى كل سـنة من غير النصاب كنقصانه إذا أخرجها من النصاب فواضـح لا يحتاج الى البيـان، و امـا نقصـانه إذا لم يخرجهـا أصـلا فهو مبنى على تعلقها بالعين لا ان تكون فى الذمـة الساذجـة إذ عليها لا تعلق لها بـالعين أصـلا، فيكون فى كـل سـنة مالكـا للنصـاب ملكا تاما فيجب الزكاة عليه فى كل سنة، و هـذا بخلاف ما إذا كانت متعلقة بـالعين بـأى نحو من أنحـاء التعلقـات إذ لا يبقى معه النصاب فى ما عـدا السـنة الأولى باقيا على الملك التام، اما التعلق على نحو الاسـتحقاق سواء كان على نحو الإشاعـة أو الكلى فى المعين فواضـح لعـدم بقاء ملك النصاب بعـد صـيرورة مقدار الفريضة منه ملكا للمسـتحق بأحـد نحوين، و اما إذا لم يكن على وجه الاسـتحقاق بل كان من قبيل حق الرهانـة أو الجنايـة أو حق الفقراء فى منذور التصدق فلعدم بقائه على الطلق و ان لم يخرج عن الملك، و كيف كان لا يبقى النصاب مع تعلق الزكاة بالعين على شرط وجوب الزكاة إما لخروجه عن الملك، أو لخروجه عن الطلق.

و لو كـان عنـده أزيـد من النصـاب كان كان عنـده خمسون شاة و حال عليه أحوال لم يؤد زكوتها وجب عليه الزكاة بمقـدار ما مضى من السنين الى ان ينقص عن النصاب فلو مضى عشر سنة فى المثال المفروض وجب عشرة و لو مضى احد عشر سنة وجب احد عشر شاة و بعده لا يجب عليه شىء لنقصانه عن الأربعين.

و هذا أيضا ظاهر إذ فى كل سنة من هذه السنين يصدق عليه انه مالك لأربعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۰

شاة ملكا تاما مسـتقرا سواء كانت الفريضة فى النصاب فقط، و كان العفو بمعنى عدم تعلق شـىء به أو كانت فى النصاب و العفو جميعـا، و كـان العفو بمعنى عـدم وجوب شـىء به زائـدا عمـا وجب بالنصـاب و ان كـان هو و النصـاب محـل وجوب مـا وجب بالنصاب إذ على التقديرين بعد خروج الفريضة عن النصاب أو عما يملكه من النصاب و العفو يكون مالكا للنصاب ملكا مسـتقرا تاما إلى سنة الحادى عشر، نعم بعد السنة الحادى عشر لا يبقى تلك النصاب تاما مستقرا كما تقدم لنقصانه عن الأربعين بناء على الإشاعة أو الكلى فى المعين، أو عدم تمامية الملك بناء على ان يكون المتعلق على غير وجه الاستحقاق.

و لو كان عنده ست و عشرون من الإبل و مضى عليه سنتان وجب عليه بنت مخاض للسنة الاولى و خمس شياه للثانية و ان مضى ثلاث سنوات وجب للثالثة أيضا أربع شياه و كذا الى ان ينقص من خمسة فلا تجب.

امـا وجوب بنت المخـاض للسـنة الأولى لأنهـا فريضـة هـذا النصـاب اعنى ست و عشرون، و اما وجوب خمس شـياه للسـنة الثانية فلنقصـان النصاب السادس بقـدر فريضـة التى هى بنت المخاض، و اما وجوب اربع شـياه للسـنة الثالثـة فلنقصان النصاب الخامس بقـدر فريضـة التى خمس شـياه هـذا، و ذكر فى المـدارك تبعـا لجده فى المسالـك بـان ذلك مقيـد بما إذا كان النصاب بنات مخـاض، أو مشـتملا عليهـا أو قيمـة الجميع بنـات مخـاض، اما لو انتفت الفروض الثلاثـة أى لم يكن النصاب بنات مخاض، و لا مشـتملا عليهـا، و لم تكن قيمـة الجميع بنات مخاض فلا يخلو فاما تكون قيمـة كل واحـدة من احاد النصاب أزيـد من قيمـة بنت مخـاض، أو تكون قيمته انقص منهـا، فـان كانت زائـدة عن قيمـة بنت المخاض إمكان أن يفرض خروج قيمـة بنت المخاض فى

الحول الأول عن جزء واحد من النصاب فيبقى من النصاب الذى هو ست و عشرين خمس و عشرون و جزء من واحدة

الذى يساوى قيمته حسب الفرض مع قيمة خمس شياه فإذا خرج فى الحول الثانى قيمة خمس شياه من النصاب التى كانت تساوى مع الجزء الباقى عن الواحدة بعد إخراج قيمة بنت مخاض منها يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أيضا خمس شياه، فإطلاق القول بوجوب اربع شياه فى الحول الثالث مقيد بغير هذه الصورة، و ان كانت القيمة أى قيمة احاد ما فى النصاب ناقصة عن قيمة بنت المخاض فإذا أخرج قيمة بنت المخاض عن النصاب اعنى ست و عشرين فى الحول الأول ينقص فى الحول الثانى عن خمس و عشرين بقدر زيادة قيمة بنت المخاض عن قيمة احاد ما فى النصاب فلا يتم له فى الحول الثانى خمس و عشرون كاملا فيجب فيه أقل من خمس شياه، فيقيد إطلاق القول بوجوب خمس شياه فى الحول الثانى بغير هذه الصورة انتهى مع زيادة شرح فى مراده (قده)، و يرد عليه اما أولا- فبان فى صورة اشتمال النصاب على بنت مخاض أو تساوى قيمة الجميع مع قيمة بنت مخاض يمكن ان يفرض صورة يبقى فى الحول الثالث خمس و عشرون كاملا لكى يجب فيه خمس شياه، و ذلك لمكان كون الواجب من الفريضة هو الوسط من بنت مخاض لا الفرد الا على و لا الأدنى منها، فإذا كانت احاد النصاب كلها بنت مخاض مثلا و كانت قيمة كل واحدة منها أعلى يكون الواجب إخراج ما يساوى القيمة الوسطى منها، و حينئذ يمكن ان يبقى من جزء من النصاب شيئا يساوى قيمته مع قيمة خمس شياه، و بعد وجوب إخراج خمس شياه للسنة الثانية يبقى خمس و عشرون فى السنة الثالثة كاملا من غير نقصان، فحصر التقييد بصورة عدم اشتمال النصاب على بنت مخاض و عدم مطابقة قيمة احاد ما فى النصاب مع قيمة بنت مخاض لا وجه له، اما ثانيا فبان ما فرض فى صورة نقصان قيمة ما فى احاد النصاب عن قيمة بنت مخاض حتى يكون الواجب فى هذه الصورة أزيد من واحدة من احاد النصاب بان كان احاد ما فى النصاب كلها ذكورا مثلا- و كان قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة الوسطى من بنت مخاض فرض نادر يمكن دعوى القطع بخروجه عن إطلاق أدلة الزكاة، لأن المنساق منها بعد التدبر التام هو ان الشارع أوجب على من

ملك ستا و عشرين من الإبل مثلا واحدة منها، و لم يوجب أزيد منها، و إذا كانت قيمة كل واحدة منها انقص من قيمة بنت مخاض و كان الواجب مع ذلك ما يساوى قيمة بنت مخاض يلزم وجوب أزيد من واحدة من احاد النصاب و بما يبلغ الى اثنتين أو أكثر، و هذا شيء يمكن دعوى القطع بعدمه بملاحظة القطع بان جعل الفريضة فى ست و عشرين هو بنت مخاض انما هو بلحاظ كونها ادنى الأسنان و أقلها قيمة و هو ينافى مع إيجاب الأزيد من واحدة من احاد النصاب كما فى الفرض المذكور كما لا يخفى.

[مسألة ۱۳ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد]

مسألة ۱۳ إذا حصل لمالك النصاب فى الأنعام ملك جديد اما بالنتاج، و اما بالشراء أو الإرث أو نحوها، فان كان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فى اللاحق فلا إشكال فى ابتداء الحول للمجموع ان كمل بها النصاب اللاحق، و اما كان فى أثناء الحول فاما ان يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو و لم يكن نصابا مستقلا و لا مكملا لنصاب أخر، و اما يكون نصابا مستقلا، و اما يكون مكملا للنصاب اما فى القسم الأول فلا شيء عليه كما لو كان له هذا المقدار ابتداء و ذلك كما لو كان عنده من الإبل خمسة فحل له فى أثناء الحول أربعة أخرى، أو كان عنده أربعون شاة ثم حصل له أربعون فى أثناء الحول، و اما

فى القسم الثانى فلا يضم الجديد الى السابق بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده كما لو كان عنده خمس من الإبل ثم بعد ستة أشهر ملك خمسة أخرى فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاة و بعد تمام السنة للخمسة الجديدة أيضا يخرج شاة و هكذا، و اما القسم الثالث فيستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الأول و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الأول شىء و ذلك كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۳

أثناء حولها احد عشر أو كان عنده ثمانون من الغنم فملك فى أثناء حولها اثنين و أربعين و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق كما لو كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى.

هذه المسألة مشتملة على صور ينبغى ان يبحث عنها، و ليعلم ان المذكور فى أكثر المتون ذكر هذه المسألة فى عنوان السخال و فى الشرائع و لا تعد السخال مع الأمهات بل لكل منهما حول بانفراده، و لما لم يكن بين تجدد ملك الانعام بالنتاج أو بالشراء و نحوه فرقا ضرورة عدم الفرق فى ذلك بين تجدد الملك بالولادة و غيرها عنون المصنف (قده) بما فى المتن من انه إذا حصل الملك الجديد بالنتاج أو بالشراء أو الإرث و نحوها.

(الصورة الاولى) ان يكون حصول الملك الجديد بعد تمام الحول السابق و قبل الدخول فى الحول اللاحق كما إذا كان فى أول اليوم من السنة الثانية، و لا إشكال فى هذه الصورة، و انه يجب ابتداء الحول للمجموع من حين حصول الملك الجديد ان كمل بما تملكه جديد النصاب اللاحق.

(الثانية) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد بمقدار العفو كما لو كان عنده خمسة من الإبل فحصل له فى أثناء الحول أربعة أخرى و لا شىء عليه بسبب هذه الزيادة لأنها عفو لا شىء عليها كما لو كانت له هذه الزيادة ابتداء إذ لا فرق فى العفو بين ان يحصل ابتداء أو بالتدريج كما لا يخفى، و هذا فيما عدا أربعين من الغنم التى ولدت أربعون ظاهر، و اما فيها فعن المعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۴

احتمال وجوب شاة فى الأربعين الجديدة عند تمام حولها مستدلا بقوله عليه السّلام فى أربعين شاة شاة، و قال فى المدارك هو ضعيف جدا لان المراد به النصاب المبتدأ إذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان إجماعا انتهى، و هو جيد، و يدل عليه قوله عليه السّلام فى صحيحة محمد بن قيس ليس فيما دون الأربعين من الغنم شىء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مأة فإنه صريح فى ان ملك أربعين شاة إلى عشرين و مأة لا تزيد فريضته عن شاة، و ربما يستدل بأن الأربعين نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام، و الجواب انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحال الانفراد.

(الثالثة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان نصابا مستقلا كما لو كان عنده خمس من الإبل فحصل له فى أثناء الحول خمسة أخرى بالنتاج أو غيره، أو مكملا لنصاب مستقل كما إذا كان عنده سبع من الإبل فولدت ثلاثة حيث ان الثلاثة بضميمة الاثنين من السبع نصاب مستقل و لا إشكال فى هذه الصورة أيضا و ان مبدء حول ملك الجديد من حين حصوله فيجب عند انقضاء حول الأول فريضة، و عند انتهاء حول ملك الجديد أيضا فريضة و لا ينافيه فى خصوص النتاج ما ورد فى خبر محمد بن قيس فى الغنم يعد صغيرها و كبيرها، و ذلك لان هذا فيما إذا كان الجميع جامعا للشرائط المعتبرة فيها التى منها حلول الحول عليه كما لا يخفى.

(الرابعة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد مكملا للنصاب اللاحق بانضمامه الى ما كان

مالكا من الأول كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر فملك فى أثناء حولها احد عشر.
(و انما فرضنا الملك الجديد احد عشر مثلا)
ففى سقوط اعتبار الأول و صيرورة الجميع نصابا واحد أو وجوب زكاة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند

انتهاء حول الأول فى المثال المذكور تبيع، و عند مضى حول ملك الجديد مسنة، أو يجب فريضة الأول عند تمام حوله و إذا انتهى حول ملك الجديد يلاحظ ما يخصه من فريضة نصاب المجموع فإذا جاء حول الثانى للملك الأول أخرج ما نقص من تلك الفريضة و هكذا فيخرج فى المثال المذكور فى الحول الأول للملك الأول و هو ثلاثون من البقر تبيع و لما ملكه بالملك الجديد و هو العشر من البقر عند انتهاء حوله ربع مسنة إذ هو بانضمامه الى الملك الأول يصير النصاب الثانى و هو أربعين و الملك الجديد اعنى العشر ربع من الأربعين فيجب فيه ربع فريضة النصاب الثانى و هى المسنة فيجب عند انتهاء حوله ربعها ثم إذا جاء الحول الأخر للملك الأول يخرج ثلاثة أرباع مسنة و يبقى هكذا دائما، أو عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهى حول الملك الأول ثم يستأنف حول واحد للجميع و ليس على الملك الجديد فى بقية الحول الأول شىء كما عليه المصنف (قده) فى المتن وجوه و احتمالات، قال فى المدارك و الجواهر أوجهها الأخير، و نسبه فى الأخير إلى جملة من المحققين كالفخر و الشهيدين و الكركى و الوحيد البهبهانى و كاشف الغطاء و صاحب الرياض و صاحب الحدائق.
(قدس اللّه أسرارهم). و استدل له كما فى المدارك و الحدائق أيضا بوجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و معه فلا تجب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و إذا انتهى حوله يستأنف حول واحد للجميع فهنا دعا و ثلاثة- الأولى- وجوب زكاة الملك الأول عند تمام حوله، و يدل عليه وجود المقتضى له و انتفاء المانع عنه، اما وجود المقتضى فلأنه نصاب واجد لجميع شرائط وجوب الزكاة فيدخل تحت الأدلة الدالة على وجوبها، و ما انتفاع المانع فلانه لا يتصور مانع عن الوجوب الا تملك ما ملكه بالملك الجديد فى أثناء الحول و هو لا يصلح للمانعية، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الأول و هو سقوط اعتبار الملك الأول من حين حصول الملك الجديد

و صيرورة الجميع نصابا واحدا. الدعوى الثانية- عدم وجوب زكاة الملك الجديد الى انتهاء حول الملك الأول و ذلك لان الملك الجديد فى نفسه ليس بقدر النصاب بل هو بضميمة الملك الأول يبلغ النصاب اللاحق، و مع وجوب إخراج زكاة الملك الأول منفردا كما ثبت فى الدعوى الاولى لا ينضم الملك الأول إلى الملك الجديد فى ذلك الحول للأصل و قوله عليه السّلام لا ثنيا فى الصدقة و قوله عليه السّلام لا يزكى المال من جهتين فى عام واحد، و ظهور أدلة النصاب المتأخر فى غير المفروض، و مما ذكرنا يظهر سقوط الوجه الثانى و الثالث أيضا لاستلزام الوجه الثانى تكرر الزكاة المال فى عام واحد من وجهين و كون الوجه الثالث اعنى توزيع الفريضة فرارا من تثنية الصدقة مخالفا لظهور أدلة النصاب المتأخر. الدعوى الثالثة- استيناف حول واحد للجميع عند انتهاء الحول الأول و هو ظاهر، ضرورة انه فى الحول الثانى مالك للنصاب المتأخر فيجب عليه عند انتهائه فريضة.
(الصورة الخامسة) ان يكون حصول الملك الجديد فى أثناء الحول و كان الملك الجديد مع كونه مكملا للنصاب مشتملا على نصاب مستقل أيضا بأن كان مع الانضمام الى الملك الأول مكملا للنصاب المتأخر، و مع الانفراد نصابا مستقلا، و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله و يلحق بهذا القسم على الأقوى ما لو كان الملك الجديد نصابا مستقلا و مكملا للنصاب اللاحق و لكنه مثله بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء ستة أخرى، أو كان عنده خمسة ثم ملك احد و عشرين، و الاولى ان يمثل

بما إذا كان عنده من الإبل عشرون فملك فى الأثناء سبعة كما فى الجواهر، أو كان عند ستة ثم ملك احد و عشرين، و ذلك لأنه إذا أخرج الفريضة من العشرين مع زيادة السبعة يكمل النصاب السادس أعنى تسعة و عشرون بخلاف ما فرضه المصنف فإنه مع إخراج الفريضة من العشرين لا تكون الزيادة مكملة لنصاب السادس بل هى مكملة لخمس و عشرين الذى يزيد به على الفريضة شاة أخرى، و بعبارة أخرى هو نصاب مستقل، و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر فى حكم هذه الصورة احتمالات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۷

(الأول) احتمال ان يكون ابدا فى العشرين اربع شياه و فى الست شاة، و هذا ما احتمله المصنف (قده) أخيرا فى قوله و يحتمل الحاقه بالقسم الثانى، و حاصله ان يكون لكل من الملك السابق و الجديد حول بانفراده، و قواه فى الجواهر و قال (قده) بأنه مقتضى إطلاق الأصحاب ان له حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا.

(الثانى) احتمال ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب حينئذ إلا بنت مخاض و لم يذكر (قده) لهذا الاحتمال وجها، و لعل وجهه هو وقوع التزاحم بين حكم فريضة العشرين الذى هو النصاب الرابع و فريضة ست و عشرين الذى هو النصاب السادس حيث لما لا يزكى المال من وجهين عام واحد، فإذا فرضنا حصول ملك السبعة الجديدة بعد مضى ستة أشهر من عام العشرين فالأمر يدور بين إسقاط العشرين و استيناف العام لست و عشرين من حين حصول الملك الجديد أو إسقاط الست الجديد و إخراج فريضة العشرين بعد انقضاء حوله ثم استيناف حول أخر للمجموع بعد انقضاء الحول الأول فلا يجب شىء للست الزائد فى النصف الأخير من العام الأول، و هذا التزاحم انما هو بين الحكمين فى مقام فعليتهما و تكون فعلية أحدهما موجبا لارتفاع ملاك الأخر جسما فصلناه فى الأصول، هذا و لكن لا وجه لسقوط حكم العشرين بناء على التزاحم، و ذلك لكون المتزاحمين فى المقام تدريجيين لان فعلية حكم العشرين انما يتم بعد انقضاء حوله الذى هو عند انقضاء ستة أشهر من حول ست و عشرين و فعلية حكم ست و عشرين هو عند انتهاء حوله الذى هو بعد انقضاء ستة أشهر من انتهاء حول العشرين فعند انتهاء حول العشرين لا يكون حكم ست و عشرين فعليا حتى يزاحم مع حكم العشرين، فالمقتضى لحكم العشرين عند انتهاء حوله موجود و المانع عنه مفقود فيؤثر فى فعليته و يمنع عن فعلية حكم ست و عشرين بالمنع عن تحقق ملاكه فهذا الوجه ليس بشىء أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۴۸

(الثالث) احتمال ان يكون الواجب أولا فى العشرين اربع شياه و فى السبع ستة أجزاء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض ثم يجب فى المجموع بنت مخاض و لكن بالتوزيع بان يكون إذا كمل حول العشرين وجب عشرون جزء من بنت مخاض و إذا تم حول الست وجب ستة أجزاء منها، و هذا الاحتمال مبنى على توزيع الفريضة على اجزاء النصاب بالإضافة الى كل جزء قد تم حوله و قد ظهر بطلانه مما ذكرناه فى الاحتمال الثانى حيث ان فعلية حكم العشرين عند انقضاء حوله يمنع عن تأثير انتهاء حول الست الزائد فى فعلية حكمه بمنعه عن تحقق ملاكه فلا محيص الا عن سقوط حكمه بسقوط ملاكه كما هو واضح.

(الرابع) احتمال ان يكون الواجب إذا تم حول العشرين اربع شياه، و إذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بإزائه من الأربع شياه فى الجزء من الحول الأول الذى ملك فيه الثانى مثلا إذا ملك الست فى منتصف الحول فالعشرون فى النصف الأول من الحول أربعة نصب، و فى النصف الثانى جزء من النصاب السادس فإذا تم الحول الأول ادى اربع شياه فإذا تم حول الست ظهر أن نصف الأربع شياه للنصف الأربعة و النصف الأخر للنصاب السادس فهو بإزاء نصف ما يتوزع عليها من اجزاء بنت مخاض فشاتان بإزاء عشرين جزء من ستة و عشرين جزء من بنت مخاض هذا، و لا يخفى سقوط هذا الاحتمال أيضا بما ذكرناه من تدريجية المتزاحمين و ان فعلية حكم العشرين عند انتهاء حوله لا يزاحم مع فعلية حكم الست فى العشرين عند انتهاء حوله بل

عنـد انتهاء حول العشـرين يصـير حكم فريضـته فعليا من دون مزاحم، و يمنع عن فعليـة حكم الست و العشـرين عند انتهاء حوله، فالقول بان عنـد تمام حول الست يظهر ان نصف اربع شـياه للنصاب السادس باطل و ان الحق انه لا حكم للنصاب السادس ما لم ينته حول العشرين، و قد ظهر سقوط الاحتمالين الأخيرين من الاحتمالات الأربع و ان الأمر يدور بين أحد الأولين، اما احتمال ان يكون لكل من الملك السابق و الجديـد حول بانفراده، و اما احتمال إخراج فريضـة الملك الأول عنـد انقضاء حوله ثم استيناف حول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۴۹

أخر للمجموع قـد عرفت ان مقتضـى قواعـد الـتزاحم فى التـدريجيات هو الأـخير، و لكن مقتضـى إطلاـق الأصـحاب ان للملك الجديـد حولاـ بـانفراده إذا كان نصابا مستقلا هو الأول و فى مصـباح الفقيه اختار الأول، و قال (قـده) يسـتقل حينئـذ كل منهما بحوله أو ينعقد للمجموع بعد نصاب الأمهات حول وجهان: من ان انضـمام كل إلى الأخر انما يصلح مانعا عن تأثير كل جزء فى إيجاب فريضـته لدى جامعيته الكل لشـرائط التأثير فى إيجاب فريضة فإذا حال الحول على جزء بالغ فى حد ذاته حد النصاب فلا يصـلح جزئيته لنصـاب أخر لم يحـل الحول عليه مانعـا عن تأثير هـذا الجزء فى إيجاب فريضـة و: من انه متى انـدرج الكل تحت نصاب أخر انحصـر فريضـته فيما جعله الشارع فريضـته لـذلك النصاب، فمن ملك سـتا و ثلاثين من الإبل فزكاة ماله لـدى تمام حوله ابنـة لبون و لم يجعل الشارع فى هـذا العدد ابنة مخاض و شاتين أو سـبع شـياه ابدا، و هذا هو الوجه، و انما التزمنا فى العام الأول ببقاء حول الأمهات بحاله بـدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب، و كلما لم يحل عليه الحول فلا شـىء عليه ان المراد بالاعداد التى وضـعت الزكاة عليها هى الأعداد التى قد حال الحول عليها، فالسخال قبل ان يحول عليها الحول حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانعية عن تأثير عدد الأمهات فى إيجاب فريضتها عند حلول حولها، و اما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع، و لكن لم يلتزم بتأثيره فى إيجاب فريضـته التى جعلها الشارع فريضة لهذا لاستلزامه ان يزكى بعض هـذا النصاب فى عام من وجهين، و هـذا الـدليل لا يقتضـى إلا صـرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول أخر بعد حول الأمهـات لاـ التصـرف فى موضوعه، كيف و لو قلنـا بسـببية أبعـاض كل نصاب لإيجاب فريضـة عنـد تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل إطلاق قوله عليه السّلام: فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة و فى كل أربعين ابنة لبون، و كذا قوله عليه السّـلام فى الغنم فإذا تمت اربعمأة ففى كل مأة شاة، و كذا ما ورد فى سائر نصب الإبل من انها إذا بلغت احدى و ستين فكذا، و خمسا و سبعين فكذا و إحدى و تسعين فكذا و غير ذلك على فروض نادرة التحقق و هى ما لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۵۰

دخلت الجميع فى ملكه دفعة بشـرائط النصاب، و الا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب اسـتقل كل بعض بفريضة عند تمام حوله، فلو ملك فى كل يوم أو أسـبوع أو شـهر خمسا أو ستا أو عشرا الى خمس و عشرين حتى اجتمع عنده ألف أو الفان من الإبل لم يكن فريضتها على هذا فى تمام عمره إلا شياة يوما فيوما على التدريج و هذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب كما لا يخفى على من لاحظهـا انتهى بعبـارته، و انمـا نقلنـاه بطولهـا لجودة مـا افـاده من التحقيق و التـدقيق، و لقـد أجـاد فى اقتصاره على ذكر الاحتمـالين و تركه للآـخرين الا ان ما افاده بطوله لا يمنع عن إطلاق الأصـحاب ان للملك الجديـد حولا بانفراده إذا كان نصابا مستقلا سواء كان مكملا للنصاب الأخر أم لا، فالمسألة لا تخلو عن الاشكال فتدبر.

[مسألة ۱۴ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول]

مسألة ۱۴ لو اصدق زوجته نصابا و حال عليه الحول وجب عليه الزكاة، و لو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الى الزوج و وجب عليها زكاة المجموع فى نصفها، و لو تلف نصفها يجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة هذا ان كان التلف بتفريط منها، و اما ان تلف عندها بلا تفريط فيخرج نصف الزكاة من النصف الذى عند الزوج لعدم ضمان الزوجة حينئذ لعدم تفريطها نعم يرجع الزوج حينئذ أيضا عليها بمقدار ما أخرج.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لو اصدق زوجته نصابا تملكه الزوجة بالعقد فلو أقبضها إياه و حال عليه الحول فى يدها مستجمعا للشروط المعتبرة فى الزكاة وجب عليها الزكاة بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، و لا اشكال لعموم الأدلة، و إطلاقها، و كونه فى معرض السقوط أو التشطير باحتمال طرو الفسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۱

بالموت أو الطلاق مع عدم تحقق الدخول غير قادح فى وجوب الزكاة عليها كما فى الهبة و نحوها.

(الثانى) لو طلقها بعد الحول و قبل الدخول و قد أخرجت الزكاة فإن أخرجتها من غير العين فلا إشكال فى رجوع نصف المجموع الى الزوج لوجود المقتضى و هو الطلاق و عدم المانع لا- يقال المانع عنه موجود و هو خروج الفريضة عن ملك الزوجة بحلول الحول و دخولها فى ملك المستحق ثم انتقالها جديدا إلى الزوجة بسبب أداء الواجب من غير العين، و الطلاق يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النوافل الجديدة كما لو فرض انتقال المهر عنها بهبة و نحوها ثم عاد إليها بإرث أو غيره ثم طلقها قبل الدخول فإنه ليس للزوج حينئذ إلا القيمة لأن الطلاق ناسخ لا ناقل، لانه يقال بعد تسليم انه ليس للزوج إلا- القيمة فيما فرض من المثال انه فيما نحن فيه ممنوع لعدم المعارضة بين حق الزكاة و ما يثبت للزوج من النصف، لاحتمال المال لهما من غير حول على ما سيأتى فى الأمر الثالث، و ان أخرجتها من العين يرجع الزوج عليها بنصف الباقى و نصف قيمة المخرج كما حكى الاعتراف به عن الشهيد و غيره، خلافا للمحكى عن المبسوط و المعتبر من ان عليها إعطاء نصف المجموع الذى هو حق الزوج موفرا، و ليس لها إعطاء نصف الباقى، و نصف قيمة المخرج، و ذلك لإمكان استيفاء الزوج حقه من العين كملا- و معه فلا- مقتضى للعدول إلى القيمة، و أورد عليه بمنع إمكان استيفاء حق الزوج من العين كملا لان النصف الذى ملكه بالطلاق هو الحصة المشاعة فى جميع اجزاء المهر، و مع فرض تلف شىء منه أو الانتقال الى الغير بإخراجه زكاة الذى هو فى حكم التلف يسقط من النصف بالنسبة و ان كانت غرامتها عليها لأنه فى يدها مضمون عليها.

(الثالث) لو طلقها قبل الدخول و بعد الحول و كان الطلاق قبل إخراج الزكاة رجع نصفه الى الزوج و على الزوجة زكاة المجموع فتخرجها اما من نصفها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۲

الذى نصيبها أو من غيره، و ربما يقال فى المقام برجوع نصف الباقى الى الزوج و له نصف قيمة الفريضة على الزوجة، و ذلك لان مقدار الزكاة قد خرج عن ملكها بحلول الحول، و ليس الباقى فى يدها الا ما عداه، و الطلاق يفسخ الملك الذى هو فى المقام النصف المشاع فى جميع المهر، و مع فرض ذهاب شىء منه يتعذر من النصف بنسبته فينتقل إلى القيمة الا انه يذهب جميعه منها، و الا- لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقى فى يدها من النصف الأخر و هو معلوم البطلان ضرورة عدم كون ما فى يدها نصف المشاع حقيقة و ان أطلق عليه اسم النصف، فالمتجه حينئذ انتقال النصف المشاع من الباقى الى الزوج و تغرم الزوجة له قيمة النصف من الفريضة، و يندفع بعدم المنافاة بين ملك الزوج للنصف من جميع المهر و استحقاق المستحق للفريضة منه بسبب سابق و لو على القول بالشركة الحقيقية فى الزكاة إذ لا معارضة بين الحقين، فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره مثلا لشخص و نصفه لاخر و الباقى منه لثالث كما فى باب المواريث إذا لم يستلزم العول.

(الرابع) الأقوى انه ليس للزوجة إخراج الزكاة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج إلا بإجازته لأنه مال مشترك بينهما، و ليس لأحد الشريكين التصرف فى مال المشترك من دون اذن شريكه، فهل تصح لها القسمة مع الزوج قبل أداء الزكاة احتمالان أقواهما ذلك، فتخرج الزكاة حينئذ من نصيبها أو من غيره، فان لها ان تتصرف فى متعلق الزكاة مع التعهد بأدائها من مال أخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك و لو لم تؤدها من نصيبها أو من مال أخر يكون للساعى أن تبيع العين و يستوفى نصف الفريضة من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة، فيرجع الزوج به على الزوجة، فان القسمة لم تؤثر فى تجريد ما أفرز للزوج عن حق المستحق ما لم يؤد زكوتها من مال أخر.

(الخامس) ربما يقال فى كون النصف من جميع المهر للزوج بالطلاق قبل الدخول

مع عدم أداء الزوجة للزكاة بالفرق بين التمكن من أدائها و لو لم تؤدها، و بين عدم التمكن منه بتوهم ان خروج النصف عن ملك الزوجة بالطلاق قبل التمكن من أداء الزكاة سبب لتلف شىء من الفريضة بنسبتها الشائعة فى النصف المشاع الخارج عن ملكها بلا تفريط، فيكون التلف على المستحق حينئذ بخلاف ما إذا كان الطلاق مع تمكنها من أداء الزكاة، فإن خروجه حينئذ و ان كان سببا لتلفه الا انه مع تفريطها لتمكنها من أداء الزكاة، فيكون ضمانها عليها، و ربما ينبئ فى الفرق المذكور على كون البضع الراجع إليها بالطلاق عوضا عما يخرج من ملكها عن نصف المهر، فعلى القول بكون البضع عوضا فلا تلف لرجوع عوضه إليها، و على القول بعدم كونه عوضا فيتلف نصف المهر على الزوجة فيرد النقص من الزكاة بنسبتها الى النصف، و الحق عدم الفرق بين التمكن من الأداء و عدمه، و عدم الابتناء على تقديره على كون البضع عوضا، اما عدم الفرق بين صورتى التمكن من الأداء و عدمه فلما عرفت فى الأمر المتقدم من عدم المعارضة بين الحقين اى حق الزوج للنصف و حق المستحق للزكاة، حيث ان النصف المشاع الذى خرج عن ملك الزوجة بالطلاق مغاير مع ما يستحقه المستحق من هذا المال من باب فريضة الزكاة، فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن من أداء الزكاة سببا لتلف شىء من مال المستحق من غير تفريط حتى يكون نقصه على المستحق كما إذا باع المالك طسقا مشاعا من ماله من شخص، ثم باع نصفه المشاع أيضا من أخر فإن عليه الوفاء بكلا العقدين، و اما عدم الابتناء على تقدير الفرق على عوضية البضع فلان التمكن من الأداء شرط فى الضمان لا الوجوب، و إذا فرض تحقق شرائط وجوب الزكاة من حلول الحلول و غيره يستحق المستحق من النصاب مقدار الفريضة، و إذا وقع الطلاق يكون مؤثرا فى استحقاق الزوج نصف المهر فيملك النصف منه على تقدير بقائه فى ملك الزوجة إلى حين الطلاق، و على تقدير عدم بقائه فقيمته، فان فرض مزاحمة بين الحقين فهى سبب لانتقال حق الزوج إلى القيمة فى مورد المزاحمة لا لتلف شىء من مال المستحق لكى يقال ان تلفه مع العوض أو بلا عوض، بل هذا دليل أخر أيضا على عدم الفرق بين التمكن و عدمه، إذ لا تلف حتى يكون

قبل التمكن من الأداء أو بعده، و إذا لم يكن التمكن من الأداء شرطا للوجوب يكون حق المستحق باقيا فى النصاب بحاله، فلو دفعت الزوجة حينئذ نصف المهر الى الزوج يجب عليها إخراج الزكاة من النصف الأخر الذى هو نصيبه أو من مال أخر، مع ان حديث عوضية البضع ضعيف جدا إذ البضع ليس عوضا عن المهر حقيقة، و لا معنى لرجوعه إلى الزوجة بالطلاق بحيث تصير الزوجة مالكة له عوض نصف المهر الخارج عنها كما لا يخفى.

(السادس) لو تلف نصف المهر المختص بالزوجة بعد اقتسام المهر بينها و بين الزوج، و قيل إخراجها الزكاة فإن كان التلف بتفريط منها فالذى عليه المصنف فى المتن انه تجب إخراج الزكاة من النصف الذى رجع الى الزوج، و يرجع بعد الإخراج عليها

بمقدار الزكاة، و لا يخفى ما فيه إذ لا يتعين الإخراج من النصف الذى رجع الى الزوج، بل يجوز للمرئة إخراجها من غيره، نعم لو لم تخرجها من غيره كان للساعى أن يأخذها من النصف الذى رجع الى الزوج، فهل له ان يأخذ تمام الزكاة منه حينئذ أو نصفها وجهان مبنيان على القول بكيفية تعلق الزكاة بالعين، فعلى القول بكونه من قبيل الكلى الخارجى كما عليه المصنف يأخذ تمام الزكاة منه، لأن الكلى الخارجى يتعين فى ضمن ما يبقى من مصاديقه حسبما حقق فى بيع الصاع من الصبرة، و على القول بالشركة الحقيقية فالمتعين فى الرجوع الى الزوج فى خصوص نصف المهر لا تمامه، و للساعى الرجوع الى الزوجة حينئذ فى النصف الأخر لأن الفرض كون التلف بتفريط منها، هذا كله إذا كان التلف بتفريط من الزوجة فان كان لا بتفريط منها فلا تكون ضامنا لما تلف من الفريضة فينقص من الفريضة بمقدار نصفها و يرجع الساعى فى النصف الأخر منها الى الزوج ان لم تؤدها الزوجة من مالها الأخر، و يرجع الزوج حينئذ إليها بمقدار ما اخرج و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۵

[مسألة ۱۵ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول]

مسألة ۱۵ إذا قال رب المال لم يحل على مالى الحول يسمع منه بلا بينة و لا يمين و كذا لو ادعى الإخراج أو قال تلف منى ما أوجب النقص عن النصاب.

أو قال اختل بعض الشرائط فى أثناء الحول أو نحو ذلک، بل و لو قال إجمالا لا حق بالفعل على فى مالى قبل منه جميع ذلک ما لم يعلم كذبه بلا خلاف فيه منا، كما فى الجواهر نسبة اعترافه فى الجملة إلى البعض، و يدل عليه الأصل فى بعض موارده مثل مورد دعوى عدم حلول الحول، أو دعوى الإجمالى عدم الحق الفعلى على المال، و كون الإخراج حقا له كما هو حق عليه، و كونه مما لا يعلم الا من قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم منه، و جواز احتساب الزكاة من الدين أو غيره مما يتعذر الاشهاد عليه، و لأنه عبادة يقبل قوله فى أدائها، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى خبر بريد بن معاوية و فيه قال عليه السّلام لمصدقه ثم قل لهم يا عباد اللّه أرسلنى إليكم ولى اللّه لأخذ منكم حق اللّه فى أموالكم فهل للّه فى أموالكم من حق فتؤده الى وليه فان قال لک قائل لا فلا تراجعه فان أنعم لک منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه أو تعده الا خيرا.

(الحديث)، و فى معناه أخر، و تدل تلک الاخبار على عدم الحاجة الى البينة أو اليمين أيضا مضافا الى ان ولاية إخراج الزكاة و تبديلها بالقيمة و صرفها الى مستحقيها و تخصيصها ببعض المستحقين دون بعض بيد المالک و ليس لأحد معارضته فى شىء من ذلک، و لا لهذا الحق مستحق خاص كى يعارض مع المالک فى شىء من ذلک، و يرفع الأمر إلى الحاكم حتى يطالب منه اليمين أو البينة، هذا و لكن عن الدروس التفصيل بين تصديقه فى دعوى عدم الحول و بين تصديقه فى دعوى التلف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۶

بالحاجة إلى اليمين فى الأخير دون الأول، و وجه بموافقة الأول مع الأصل دون الأخير و لازم ذلک لزوم اليمين فى كلما كان من قبيل الأخير مخالفا مع الأصل مثل دعوى الإخراج و نحوها و هو ضعيف جدا، هذا كله فيما إذا لم يعلم كذبه، و لو علم كذبه و بقاء الحق فى ما له يكون للحاكم و غيره إلزامه بالإخراج من باب الأمر بالمعروف و مع امتناعه عنه يستوفيه من ماله من باب الحسبة، و قال المصنف (قده) فى المسألة الخامسة من الفصل الذى عقده فى بقية أحكام الزكاة و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه، أقول و هو لا يخلو عن بعد بعد إطلاق قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى النهى عن مراجعته لا سيما إذا استلزم هتكه، نعم لو لم يوجب التهتک و لا إخافته لا بأس به كما قال (قده) الا انه ليس بلازم على كل حال، بل فى الجواهر انه ربما

توهم قبول قوله مع العلم بكذبه عملا بإطلاق النص المذكور لكنه مدفوع بالقطع بعدم ارادة ما يشمل ذلك من النص قطعا.

[مسألة ۱۶ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار]

مسألة ۱۶ إذا اشترى نصابا و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيء على المشترى و يكون ابتداء الحول بالنسبة إلى البائع من حين الفسخ، و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشترى وجب عليه الزكاة و حينئذ فإن كان الفسخ بعد الإخراج من العين ضمن للبائع قيمة ما اخرج، و ان أخرجها من مال أخر أخذ البائع تمام العين، و ان كان قبل الإخراج فللمشترى أن يخرجها من العين و يغرم للبائع ما اخرج و ان يخرجها من أخر و يرجع العين بتمامها إلى البائع.

قد تقدم جملة من القول فى حكم هذه المسألة فى مسألة السادسة من مسائل أول كتاب الزكاة، و خلاصة الكلام فى هذا المقام انه إذا كان للبائع الخيار و فسخ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۷

قبل تمام الحول فلا شيء على المشترى و لا على البائع إلى زمان الفسخ، اما على المشترى فلعدم حلول الحول عليه قطعا سواء قلنا بملكه فى زمن خيار البائع أم لا، كان متمكنا من التصرف أم لا، و هذا ظاهر.

و اما على البائع فلعدم الملك بناء على التحقيق من تحقق النقل و الانتقال بالعقد و لو لم يمض زمان الخيار، و تجب عليه من حين الفسخ إذا حال عليه الحول و يكون مبدء الحول من حين الفسخ لانه زمان الانتقال اليه بناء على ان الفسخ يؤثر من حينه لا من حين العقد مع انه على تقدير تأثيره من حين العقد أيضا كذلك لانه قبل الفسخ حينئذ لا يكون متمكنا من التصرف كما لا يخفى، نعم على قول الشيخ (قده) من توقف النقل على انقضاء زمان الخيار ينبغى القول بوجوب الزكاة على البائع ذى الخيار لكونه مالكا و متمكنا من التصرف كما لا يخفى، و ان فسخ البائع بعد تمام الحول عند المشترى ففى وجوب الزكاة حينئذ على المشترى بناء على القول المشهور من تحقق النقل بالعقد و عدم توقفه على انقضاء زمان الخيار قولان مبنيان على جواز تصرف من لا- خيار له فيما انتقل إليه فى زمان الخيار و عدمه، فعلى الأول تجب الزكاة على المشترى لتمامية شرائط وجوبها من ملك النصاب و التمكن من التصرف و حلول الحول و غيرها من الشرائط، و على الثانى فلا تجب عليه لعدم التمكن من التصرف، و حينئذ ينبغى تنقيح البحث عن المبنى و ان كان محله باب أحكام الخيارات.

فاعلم انه اختلف فى جواز تصرف من عليه الخيار على أقوال أولها عدم الجواز مطلقا وضعا و تكليفا، فلا ينفذ معاملاته و يحرم عليه إتلافه، و ثانيها الجواز كذلك بحيث لو فسخ ذو الخيار مع تصرف من لا خيار له بتصرف ناقل يرجع الى المثل أو القيمة، و ثالثها أيضا الجواز مطلقا وضعا و تكليفا لكنه إذا فسخ ذو الخيار يبطل تصرفه الناقل اما من حين الفسخ أو من أصله، و مرجع هذا القول الى القول بالتفصيل بين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۵۸

التصرفات التالفة و الناقلة فلا تجوز الاولى دون الثانية لأن بطلان التصرف فى الإتلاف الخارجى غير متصور لكى يحكم به عند الفسخ فيجب المنع عنه حينئذ، و فى حكمه الإتلاف الشرعى كالعتق لان التالف لا يمكن لان يعود كما ان الحر لا يعود الى الرق، فلو صح العتق نفذ مطلقا و لا يمكن إبطاله بالفسخ و لو لم ينفذ يجب ان لا يصح رأسا، و كيف كان فتحقيق القول من بين تلك الأقوال يحتاج الى بيان أمور.

(الأول) هل الفسخ عبارة عن إرجاع العين فيترتب عليه حل العقد أو هو عبارة عن حل العقد و يترتب عليه ارتجاع العين وجوه

ثالثها التفصيل بين الجواز الحقى كالفسخ فى البيع و نحوه، و بين الجواز الحكمى كالهبة بكون الفسخ فى الأول هو حل العقد المترتب عليه ارتجاع العين، و فى الثانى إرجاع العين المترتب عليه حل العقد، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لان الخيار عبارة عن سلطنة خاصة لذى الخيار على التزامه الذى هو مضمون العقد و نظرة له فيما صدر منه من الالتزام بحيث يكون مالكا على التزامه فى تنفيذه أو هدمه و رفعه، و هذه السلطنة تارة مجعولة بجعل شرعى، و اخرى يكون بجعل المتعاملين، و على الأول فقد تكون قابلة للإسقاط، و اخرى لا تكون قابلة له، فهى فى جميع الحالات و الموارد شىء واحد من غير فرق بين ما كان الجواز حقيا أو حكميا، فالفسخ عبارة عن حل العقد و رفع الالتزام العقدى المترتب عليه ارتجاع كل من العوضين عما انتقل إليه الى ما انتقل عنه، و الخيار عبارة عن السلطنة على حد العقد و إمضائه، فإذا كان لأحد المتعاملين يكون هو مالكا لالتزامه و للالتزام الأخر بحيث له حل العقد أو إبقائه و إذا كان لهما يكون كل منهما مالكا للالتزام الأخر.

(الأمر الثانى) بناء على ان الخيار عبارة عن سلطنة حل العقد و إبقائه هل هو موضوعى أو طريقى وجهان، فمعنى موضوعيته هو ان يكون النظر الى نفس حل العقد و صرفه من غير ملاحظة ارتجاع العينين فى حله بل المنظور هو نفس حل العقد بما

هو حله، و يقابله الطريقية و هى عبارة عن ان يكون النظر فى حل العقد هو رجوع العوضين الى ما كان و عودهما إلى الحالة التى كانتا عليها قبل العقد، أقواهما الأخير، و ذلك لانه لو كان موضوعيا صرفا لوجب ان ترثه الزوجة مطلقا.

و فصل المشهور فى إرث الزوجة للخيار الذى يستحقه الزوج الميت المتعلق بالأرض بين ما كانت الأرض منتقلة عن الزوج فلا ترث الزوجة لأنها لا ترث من العقار و بين ما كانت الأرض منتقلة إليه فترثه الزوجة لأنها ترث من الثمن لو فسخت العقد و لو لم تكن العين متعلقة لحق الخيار بل كان الخيار مجرد السلطنة على حل العقد من دون النظر الى العين لما كان وجه لهذا التفصيل بل كان اللازم إما إرثها مطلقا أو ان لا يرثه الوارث أصلا لأن الاعتبار العقلائى تارة يكون كالولاية و القيمومة التى هى عبارة عن نفس السلطنة فهذا لا- ينتقل الى الغير و لو كان وارثا للمال، و اخرى يكون اعتباره باعتبار متعلقة فلا بدان ينتقل الى كل وارث و لو كانت زوجة بل يجب انتقاله الى وارث ذى الحق كالأجنبى الذى جعل له الخيار و ان لم يكن وارثا للمال.

(الأمر الثالث) بناء على كون اعتبار الفسخ طريقيا فهل هو طريق الى استرجاع العين بما هو هو، أو انه طريق الى استرجاعه من حيث انه مال فيكون النظر الى استرجاع ماليته بالأعم من العين بخصوصيته أو المثل أو القيمة وجهان مبنيان على ان المدار فى القيمة فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء، أو قيمة يوم التلف، و منشأ كون المدار فى بابه على قيمة يوم الأداء هو بقاء العين الشخصية بخصوصيتها العينية فى عهدة الضامن أو بماليتها الصرفة الغير المتقدرة بالمقدار أصلا حيث انه حينئذ عند الأداء يجب عليه رد العين مع إمكان ردها، و مع عدم إمكانه رد قيمة يوم الرد حيث ان فى ذمته مالية العين غير متقدرة بالمقدار فيتقدر حين أدائها فتصير العبرة بيوم الأداء، و منشأ كونه فى باب الضمان على قيمة يوم التلف هو بقاء العين بماليتها

المتقدرة بالمقدار فى عهدة الضامن فيكون ما فى ذمته هو القدر المشترك بين العين و المثل و القيمة لا خصوصية العين، فعلى الأول أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم الأداء يجب حفظ العين عند وجودها ليتمكن عن ردها الى المضمون له فلا يجوز له التصرفات المتلفة و الناقلة، و يكون حفظها من قبيل المقدمات الوجودية للواجب المطلق، و على الثانى أعنى كون المدار فى باب الضمان على قيمة يوم التلف يجوز للضامن إتلاف العين و نقلها الى الغير لان ما فى ذمة الضامن هو القدر المشترك بين العين و المثل أو القيمة، و يكون حفظ العين من مقدمات الوجوبية للواجب المشروط التى لا- يجب حفظها، و حيث ان التحقيق فى باب الضمان هو كون العبرة فى القيمة على يوم الأداء فلا جرم يجب الحكم فى المقام بحرمة التصرفات

المانعة عن الاسترداد عن غير ذى الخيار كما عليه المشهور الا انه يبعده عدم اختلاف حقيقة الخيار فى صورة بقاء العين و تلفها فلا بد من ان يكون طريقيا لاسترجاع المالية القدر المشترك بين العين و القيمة و المثل كما عليه المحقق الأنصارى (قده)، و المسألة ملتبسة جدا هذا كله فى غير خيار المشروط برد الثمن، و اما فيه فلا ينبغى الشبهة فى عدم جواز تصرف المانع عن الاسترداد لان الغرض من جعل الخيار نوعا هو التوسل الى استرداد نفس المبيع كما لا يخفى لا ان يكون النظر الى استجلاب ماليته بلا نظر الى نفس المبيع، كيف و لعل المالية واصلة إلى ذى الخيار بأخذ الثمن كما إذا باعه بثمن المثل، فيكون النظر فى جعل الخيار حينئذ إلى استرداد نفس المبيع، و قد ظهر مما ذكرناه حكم وجوب الزكاة على المشترى فى زمان خيار البائع، و انه يدور مدار تمكنه من التصرف فتجب عليه الزكاة فيما يجوز له التصرف و لا تجب فيما لا يجوز و يشكل وجوبها فيما يشكل جوازه كما لا يخفى.

[فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة]

اشارة

فصل فى زكاة النقدين و هما الذهب و الفضة،

[و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور]

اشارة

و يشرط فى وجوب الزكاة فيهما مضافا الى ما مر من الشرائط العامة أمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۱

[الأول: النصاب]

الأول: النصاب ففى الذهب نصابان الأول عشرون دينارا و فيه نصف دينار، و الدينار مثقال شرعى و هو ثلاثة أرباع الصيرفى، فعلى هذا النصاب الأول بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقال و زكاته ربع المثقال و ثمنه، و الثانى أربعة دنانير و هى ثلاث مثاقيل صيرفية و فيه ربع العشر اى من أربعين واحد فيكون فيه قيراطان إذ كل دينار عشرون قيراطا ثم إذا زاد أربعة فكذلك، و ليس قبل ان يبلغ عشرين دينارا شيء كما انه ليس بعد العشرين قبل ان يزيد أربعة شيء و كذا ليس بعد هذه الأربعة شيء إلا إذا زاد أربعة أخرى و هكذا، و الحاصل ان فى العشرين دينارا ربع العشر و هو نصف دينار و كذا فى الزائد إلى يبلغ أربعة و عشرين و فيها ربع عشرة و هو نصف دينار و قيراطان، و كذا فى الزائد الى ان يبلغ ثمانية و عشرين و فيها نصف دينار و اربع قيراطات و هكذا و على هذا فإذا أخرج بعد البلوغ الى عشرين فما زاد من كل أربعين واحد فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.

فى هذا المتن أمور يجب ان يبحث عنها (الأول): لا تجب الزكاة فى الذهب حتى تبلغ عشرين دينارا، قال فى الجواهر بلا خلاف

أجده بل الإجماع بقسيمه عليه، و النصوص متواترة فيه.

(الثانى) المشهور المتصور على ان فى الذهب نصابان أولهما عشرون دينارا ثم ليس فى الزائد عليه شىء حتى تبلغ أربعة دنانير، ثم ليس فى الزائد على أربعة و

عشرين شيئا حتى تبلغ ثمانية و عشرين و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و عن الصدوقين ان نصابه أربعون دينارا فلا تجب الزكاة حتى تبلغ الذهب أربعين، و الظاهر من محمد بن بابويه موافقته مع المشهور فى النصاب الثانى بمعنى انه يقول بأنها إذا زادت عن الأربعين فلا شىء فيه حتى تبلغ أربعة و هكذا يجب أربعة أربعة كلما بلغت، و لكن المحكى عن أبيه على بن بابويه نفى النصاب الثانى أيضا، و قال ليس فى النيف شىء حتى يبلغ أربعين، و كيف كان فالأقوى ما عليه المشهور لدلالة الأخبار الكثيرة المعتبرة عليه.

و استدل الصدوقان بموثقة الفضلاء و صحيحة زرارة، و لا يخفى انهما ليسا بحجة لإعراض الأصحاب عن العمل بهما فالعمل على قول المشهور متعين.

(الثالث) صرح جملة من الأعيان بأنه لا خلاف بين الأصحاب.

(قدس إله أسرارهم) ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن لا فى جاهلية و لا إسلام، و ان الدينار مثقال شرعى فهما متحدان و زنا و لذا يعبر فى اخبار الزكاة تارة بالدينار و اخرى بالمثقال، ففى صحيح حسين بن يسار السائل عن ابى الحسن عليه السّلام فى كم وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم الزكاة فقال فى كل مأتين درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكاة و فى الذهب فى كل عشرين دينار نصف دينار فان نقص فلا زكاة فيه، و موثق على بن عقبة عنها (عليهما السلام) قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شىء فإذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال إلى أربعة و عشرين و إذا كملت أربعة و عشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية و عشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة دنانير فانظر فى الخبر الأخير كيف عبر بالمثقال تارة و بالدينار اخرى، و فى معنى الخبرين غيرهما من الاخبار، و المراد بالمثقال هو الشرعى منه، و قد

ادعى فى الجواهر نفى الخلاف عنه، و المثقال الشرعى ثلاثة أرباع الصيرفى فعلى هذا النصاب الأول من الذهب بالمثقال الصيرفى خمسة عشر مثقالا لان كل مثقال صيرفى مثقال شرعى و ثلث من مثقال شرعى فتصير خمسة عشر مثقال الصيرفى مطابقا مع العشرين من الشرعى.

(الرابع) الفريضة من نصاب الذهب هو ربع العشر ففى عشرين مثقالا يكون الواجب هو نصف المثقال الذى هو ربع الاثنين الذى هو عشر العشرين و فى أربعة دنانير قيراطان لان كل دينار عشرون قيراطا ففى كل دينار من أربعة دنانير نصف القيراط الذى هو ربع عشر العشرين، و القيراط أصله القراط بالكسر و التشديد لان جمعه قراريط فأبدل من أحد حرفى تضعيفه ياء كما فى دينار و دنار هكذا ذكره الجوهرى، و المصرح به فى جملة من كلمات الأصحاب كما فى المتن انه جزء من عشرين جزء من الدينار فكل دينار يكون عشرين قيراطا فالقيراط يكون نصف العشر من الدينار، لكن عن القاموس انه يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار، و بالعراق نصف عشره، و قال بعضهم انه جزء من اجزاء الدينار و هو نصف عشرة فى أكثر البلاد، و أهل الشام يجعلونه جزء من أربعة و عشرين.

أقول و هذا الذى نسبه هذا البعض الى أهل الشام هو الذى نسبه فى القاموس الى أهل مكة لأن كونه ربع السدس من الدينار يصح إذا قسم الدينار على أربعة و عشرين، فيكون القيراط ربعا للأربعة التى هى سدس أربعة و عشرين، و كيف ما كان فالذى

صرح به الأصحاب من كونه نصف العشر من الدينار منزل على ما بالعراق كما هو واضح و الدينار ثمان و ستون شعيرة و أربعة أسباع شعيرة، و القيراط ثلاث شعيرات و ثلاثة أسباع شعيرة و هذا أيضا ظاهر.
(الخامس) إذا خرج بعد بلوغ الذهب الى عشرين فما زاد من كل أربعين
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۴
واحدا الذى هو ربع العشر من أربعين فقد ادى ما عليه و فى بعض الأوقات زاد على ما عليه بقليل كما إذا كان بين النصابين كما فى الواحدة و الأربعين إلى أربعة و أربعين مثلا عند التجاوز من الأربعين لم يزد فى الفريضة شيئا سوى ما فى الأربعين حتى تبلغ إلى أربعة و أربعين فلو ادى من الجميع بحساب كل أربعين واحدا ينتهى الى ان يؤدى فى بعض الأوقات ما زاد على الواجب عليه بقليل و لا بأس به كما لا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة.
و فى الفضة أيضا نصابان الأول مائتا درهم و فيها خمس دراهم، الثانى أربعون درهما و فيها درهم، و الدرهم نصف المثقال الصيرفى و ربع عشره، و على هذا فالنصاب الأول مأة و خمسة مثاقيل صيرفية، و الثانى أحد و عشرون مثقالا و ليس فيما قبل النصاب الأول و لا فيما بين النصابين شىء على ما مر، و فى الفضة أيضا بعد البلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد ادى ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا.
فى هذا المتن أيضا أمور (الأول): لا زكاة فى الفضة حتى تلغ مأتى درهم و لا فيما زاد على المأتين حتى تبلغ أربعين درهما بلا خلاف فيه نصا و فتوى كما فى الجواهر، و فيه أيضا بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص يمكن دعوى تواترها فيه و ليس فيما نقص عن المأتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوها و ان تسومح فيه فى المعاملات العرفية، و ليعلم أن مسامحة العرف فى إطلاق لفظ بماله من المفهوم على شىء تارة تكون من باب المسامحة فى المصداق بان يرون ما لا يكون مصداقا لمفهوم مصداقا و مع هذه المسامحة يطلقون اللفظ بما له من المفهوم عليه إطلاقا حقيقيا و ان كان المنشأ فى إطلاقه هو المسامحة فى المصداق، و مرجع ذلك الى التصرف فى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۶۵
المفهوم كما لا يخفى، و فى مثل ذلك إذا كان اللفظ بماله من المفهوم العرفى موضوعا لحكم شرعى يسرى الحكم الى مصداقه المسامحى العرفى الناشى عن التصرف من المفهوم حيث ان الحكم ثابت له بما هو مفهوم عرفى و المفروض ان العرف يرى المفهوم على مرتبة يصدق على ذاك المصداق صدقا حقيقيا، و اخرى تكون من باب المسامحة فى الصدق بلا تصرف منه فى المفهوم و هذا الإطلاق لا يكون حينئذ حقيقيا قطعا بل هو من باب التجوز و لا بد فيه من اعمال عناية كما إذا كان مفهوم الكر مثلا وزنا مخصوصا و هو ألف و مائتا رطل بالعراقى مثلا و أطلق على الأقل منه بقليل و لو بقدر رأس إبرة مثلا بالمسامحة يكون إطلاقه عليه بالعناية و من باب التجوز بعلاقة ما كان أو ما سيكون و نحو ذلك، و لا عبرة فى هذا التسامح بالنسبة إلى الحكم المترتب عليه بل الحكم ثابت لما يصدق عليه المفهوم صدقا حقيقيا، و لا ينظر الى ما يطلق عليه بالعناية، و هذا باب واسع فى تشخيص الموضوع العرفى و التمييز بين ما يتبع العرف فى مسامحاتهم و بين ما لا عبرة بمسامحاتهم، و منه ما نحن فيه حيث ان النصاب الأول من الفضة مثلا هو مأتا درهم و مفهوم مأتا درهم مبين عرفا لكنهم قد يسامحون فى إطلاقه على الأقل منه بقليل بحيث يرون المأتين الا شعيرة مثلا مصداقا للمأتين كما يرون أربعين سيرات الا مثقالا مصداقا للمن التبريزى، لكن مع تبين مفهوم المن التبريزى عندهم و انه عبارة عن أربعين سير، و كل سير عبارة عن ستة عشرة مثقال فهذا التسامح منهم لا عبرة به بل الحكم مترتب على الموضوع بماله من المفهوم و يرى الى ما هو مصداقه حقيقة عند العرف لا بالعناية، و المتحصل من ذلك انه لو نقص من مأتى درهم شىء و لو كان يسيرا بأقل من قليل لا تجب الزكاة و ان كان العرف يطلقون عليه مفهوم مأتى درهم

بالمسامحة و الى ما ذكرنا يشير فى الجواهر حيث انه بعد الحكم بأنه ليس فيما ينقص عن المأتين شىء و لو يسيرا كالحبة و نحوه قال و ان تسومح فيه فى المعاملة بحيث يروج فيها لأن المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الأحكام الشرعية إذ الحقيقة فى التقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۶۶

كونه على التحقيق دون التقريب، ثم ان علم مقدار الذهب أو الفضة فهو و الا فطريق معرفته عرضه على الموازين المتعارفة فى البلاد المعتمد عليها العرف و العقلاء فى تشخيص مقادير الأشياء فإن اتحد الميزان أو توافقت مع الاختلاف فهو و ان اختلفت فبلغ بعضها حد النصاب دون الأخر ففى سقوط الموازين عن الاعتبار حيث يعلم إجمالا بمخالفة أحدهما للواقع و مع تعذر تحقيق ما هو الحق منهما يجب الرجوع الى ما يقتضيه الأصل و هو البراءة كما هو المحكى عن الشيخ فى الخلاف و العلامة فى التذكرة، أو وجوب الزكاة لصدق بلوغ النصاب عند مطابقته مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر و هو كاف فى وجوب الزكاة إذ لا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم إمكان تحققه مع ان العرف يتسامح فى المعاملة إذا كمل الوزن على بعض الموازين و نقص فى بعض أخر كما حكى القول به عن المسالك قولان أقواهما الأول، و ذلك لضعف ما استدل به للأخير لأن الرجوع الى الموازين طريق إلى معرفة بلوغ النصاب، و مع اختلافها تتساقط عن الطريقية كما هو الشأن فى كل طريق، و ليس اعتبارها موضوعيا حتى يكتفى فى صدق بلوغ النصاب عند المطابقة مع بعض الموازين و ان تخالف مع الأخر، و اما حديث تسامح العرف فى المعاملة إذا كمل الوزن مع بعض الموازين و نقص مع بعض أخر فقد عرفت انه شعرى و نحن و ان أوجبنا الاحتياط عند الشك فى بلوغ النصاب كما سيأتى تحقيقه الا ان إيجابه انما هو مع التمكن من الفحص المفروض تعذره فى المقام لاختلاف الموازين فلا بأس حينئذ فى الرجوع الى البراءة كما هو المرجع عند الشك فى فعلية كل واجب مشروط لأجل الشك فى تحقق شرط وجوبه.

(الأمر الثانى) قال فى المدارك لا خفاء فى ان الواجب حمل الدرهم الواقع فى النصوص الواردة عن أئمة الهدى (صلوات اللّه عليهم) على ما هو المتعارف فى زمانهم عليهم السلام، و قد نقل الخاصة و العامة ان قدر الدرهم فى ذلك الزمان ستة دوانيق، و نص عليه جماعة من أهل اللغة انتهى، قد عرفت فى نصاب الذهب ان الدنانير لم تتغير وزنها عما هى عليه فى جاهلية و لا إسلام بخلاف الدراهم إذ هى كانت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۶۷

فى زمن الجاهلية على قسمين بغلية كان وزنها ثمانية دوانيق و طبرية وزنها أربعة دوانيق ثم فى زمان بنى أمية جمعوا الدرهمين و قسموهما نصفين كل درهم ستة دوانيق لنكتة تاريخية فاستقر الإسلام على ذلك، فالدرهم على ستة دوانيق كما نفى عنه الخلاف فى الجواهر، و حكى نفيه عن جملة من الأصحاب، و عن بعض أخر دعوى الإجماع و الاتفاق عليه و الدانق ثمان حباب من أواسط الشعير من العظم و الصغر و الرزانة و الخفة، و هذا أيضا ثابت بالإجماع كما ادعاه غير واحد من المحققين بل قيل انه المتفق عليه بين الخاصة و العامة و ان كان التحديد بالحبات ينتهى إلى التقريب لاختلافها قطعا كما فى تحديد الفرسخ بالذراع و الإصبع و حبات الشعير و شعر البرذون، و قد ذكرنا التفصيل فيه فى كتاب الصلاة، و بالجملة فلا اشكال و لا خلاف فى ان الدرهم ستة دوانيق و ان الدانق ثمان حباب، و مرسل المروى الدال على ان الدانق اثنتى عشرة حبة من أوسط حب الشعير شاذ متروك، و فيه عن ابى الحسن عليه السّلام ان الدرهم ستة دوانيق و الدانق ست حبات و الحبة وزن حبتين شعير من أوسط الحب لا من صغاره و لا من كباره كما انه لا اشكال ان الدرهم بحسب المثقال الصيرفى نصفه و ربع عشره و بحسب المثقال الشرعى نصفه و خمسه، فعلى هذا فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بالشرعى و خمسة مثاقيل و ربع مثقال بالصيرفى فالنصاب الأول من الفضة مأة و خمسة مثاقيل صيرفية و مأة و أربعين شرعية، و النصاب الثانى بالصيرفية احد و عشرون مثقالا و بالشرعية ثمانية و

عشرون.

(الأمر الثالث) فی الفضة أيضا بعد بلوغ النصاب إذا اخرج من كل أربعين واحدا فقد اخرج ما عليه و قد يكون زاد خيرا قليلا، قال فی الجواهر و بعد ان ظهر ان الواجب فی كل منهما.

(ای من الذهب و الفضة) بعد بلوغ النصاب ربع العشر و لذا لو أخرجه من عنده أحدهما بعد العلم بالاشتمال علی النصاب الأول اجزء و ان لم يعتبر الجميع بل

ربما زاد خيرا إذ قد يشتمل ما عنده علی العفو كما هو واضح انتهی.

[الثانی: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]

الثانی: ان يكونا مسكوكين بسكة المعاملة سواء كان بسكة الإسلام أو الكفر بكتابة أو غيرها بقيت سكتهما أو صارا ممسوحين بالعارض، و اما إذا كانا ممسوحين بالأصالة فلا تجب فيهما إلا إذا تعومل بهما فتجب علی الأحوط كما ان الأحوط ذلك أيضا إذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما أو تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما الی حد يكون دراهم أو دنانير و لو اتخذ الدرهم أو الدينار للزينة فإن خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكاة و الا وجبت.

لا اشكال و لا خلاف فی انه يشترط فی وجوب الزكاة فی الذهب و الفضة ان يكون مضروبين دراهم و دنانير مسكوكين بسكة المعاملة، و فی المدارك هذا قول علمائنا اجمع، و خالف فيه العامة فأوجبوا الزكاة فی غير المنقوش إذا كان نقارا، و يدل عليه من الاخبار صحيح علی بن يقطين و خبر جميل، و ما دل علی نفی الزكاة عن السبائك و الحلی و النقار و التبر، و هذا فی الجملة مما لا شبهة فيه و انما الكلام فی أمور (الأول): لا فرق فی السكة بين الكتابة و غيرها و لا بين كونها بسكة الإسلام أو الكفر كما صرح به غير واحد كما فی الجواهر للإطلاق نصا و فتوی، و لا بين بقاء السكة و الأثر و عدمه كما إذا صارا ممسوحين بالعارض لكن مع بقاء المعاملة بهما، و لا بين عموم رواجهما فی سائر البلدان أو فی خصوص بلد و من البلاد الناسية بلا خلاف فيه كما فی مصباح الفقيه، و لا بين سكة سلطان الوقت و غيرها إذا جرت بها المعاملة، و الا فلا اعتبار بها كما صرح به فی كاشف الغطاء و ان قال فی الجواهر بان فيه بحث، لكن الأقوی عدم الاشكال فيه للإطلاق إذ يصدق عليه الصامت المنقوش بسكة المعاملة

أو الدرهم و الدينار، و استدل له فی مصباح الفقيه بخبر زيد الصائغ و فيه انه لا دلالة فی الخبر علی المطلوب إذ فيه انی كنت فی قرية من قری خراسان يقال لها بخاری فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها (إلخ) و ليس فيه دلالة علی كون الدراهم مسكوكة بغير سكة السلطان نعم فيه دلالة علی وجوب الزكاة فيما كان رائجا فی بعض البلاد دون بعض كما انه يدل علی وجوبها فی المغشوش إذا كان خالصة بقدر النصاب كما سيأتی.

(الثانی) إذا كان الذهب و الفضة ممسوحين بالأصالة و لم يضرب عليهما السكة أصلا و لم ينقشا بسكة المعاملة فلا تجب فيهما الزكاة قطعا إذا لم تعامل بهما من غير اشكال، و اما إذا تعومل بهما كذلك ای ممسوحين غير منقوشين ففی المدارك انه قد قطع الأصحاب بأنه لا زكاة فيها و هو حسن انتهی، و فی الجواهر و اما ما ذكر غير واحد من الأصحاب من عدم الزكاة فی غير المنقوش و لو جرت المعاملة به بل فی المدارك و محكی الذخيرة نسبته إلی الأصحاب مشعرا بدعوی الإجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده الأخبار السابقة مع انه لا يخلو من بحث انتهی، و مراده من الاخبار السابقة خبر ابن يقطين الحاصر وجوب الزكاة

فی الصامت المنقوش، و خبر جمیل النافی وجوبها عن التبر و الحاصر وجوبها فی الدراهم و الدنانیر إذ حصر وجوبها فیهما فی مقابل نفیه عن التبر یدل بإطلاقه علی عدمه فی التبر و لو تعویل به فیکون المدار علی المنقوش بسکة المعاملة و ما یسمی درهما أو دینارا و اما البحث الذی لا یخلو عنه فلعله إشارة الی ان المراد من الصامت المنقوش أو الدرهم و الدنانیر ما جرت علیه المعاملة و صارت نقودا و عومل معه معاملة الأثمان بحیث یعد ثمنا فی العرف و الأسواق لا خصوص ما نوقش علیه سکة المعاملة فالنقش أخذ طریقا إلی الجری المعاملی و صیرورته ثمنا لا موضوعیا بحث یدور الحکم مداره وجودا و عدما، و بعبارة أخری ما یعد ثمنا و لو لم یکن منقوشا و هذا کما تری لا یخلو عن وجه و ان لم یمکن القطع به الا انه لا ریب فی کونه أحوط کما ذکره فی المتن.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۷۰

(الأمر الثالث) لا إشکال فی عدم اعتبار حصول المعاملة بالنقدین بالفعل فی وجوب الزکاة فیها بل یکفی کونهما کذلک و لو کان سابقا لأن العبرة باندراجهما فیما یسمی بالدرهم و الدینار و لا یختلف فیه الحال بین بقائهما علی ما کانا علیه من الجری المعاملی و بین هجرهما هذا و مع الشک فی بقاء حکمها بسبب هجرهما عن الجری المعاملی فالمرجع هو استصحاب الوجوب کما لا یخفی.

(الرابع) لو ضربت للمعاملة لکن لم یتعامل بها أصلا أو تعومل بها لکن لم یصل التعامل بها الی حد تسمی دراهم أو دنانیر ففی وجوب الزکاة فیها وجهان من أنها منقوشة بسکة المعاملة فیصدق علیها الصامت المنقوش و من ان المدار فی وجوبها علی الجری المعاملی و صیرورتها دراهم أو دنانیر و عدها ثمنا فی الأسواق و مع الشک فی وجوبها یکون المرجع هو البراءة عن الوجوب و هذا هو الأقوی کما علیه صاحب الجواهر و حکاه عن جامع المقاصد حیث قال أومی إلیه بقوله و ینبغی ان تبلغ رواجها الی ان تسمی دراهم و دنانیر.

(الخامس) لو اتخذ الدراهم أو الدنانیر للزینة کالحلی أو لغیرها فان خرج عن رواج المعاملة و لم یصدق علیهما الأثمان فلا تجب فیهما الزکاة قطعا، و فی الجواهر لانتفاء الشرط الذی هو المعاملة بضفها و لیس ذا کالمهجورة التی قد حصل التعامل بضفها سابقا کما هو واضح انتهی، و الا ففی الروضة لم یتغیر الحکم و ان زاده أو نقصه ما دامت المعاملة به علی وجهه ممکنة، و استدل له فی الجواهر بإطلاق الأدلة و الاستصحاب الذی به یرجح عنده الإطلاق المزبور علی ما دل علی نفیها عن الحلی، قال و ان کان التعارض بینهما من وجه بل یحکم علیه لان الخاص و ان کان استصحابا یحکم علی العام و ان کان کتابا ثم مال مضافا الی ما قیل من ان المفهوم من نصوص الحلی المعد لذلک أصالة و دعوی ظهورها فی جعل الدراهم و الدنانیر حلیا فلا تقبل التخصیص حینئذ واضحة المنع کدعوی ترجیح نصوص الحلی باشتمالها علی التعلیل بها

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۷۱

باقتضاء الزکاة فیها عدم بقاء شیء منها أو ما هو کالتعلیل ضرورة انه بعد تسلیم کونه علة لا حکمة أقصاه العموم القابل للتخصیص بما عرفت انتهی، أقول و للّه درة و علی إله سبحانه اجره فیما اتی به فی هذه الاسطرة من التحقیق و کم له (قده) فی ذلک من نظیر الا انه لا بأس بالتفتیش فیما افاده (قده)، اما قوله (قده) لإطلاق الأدلة و مراده من الأدلة هی الأدلة الدالة علی وجوب الزکاة فی الذهب و الفضة أو فی خصوص الدرهم و الدینار اما ما دل علی وجوب الزکاة فی الذهب و الفضة فهو أعم من ما یدل علی نفیه فی الحلی بالعموم المطلق فیخصص بما یدل علی نفیه فی الحلی، و اما ما دل علی وجوبها فی الدراهم و الدینار فلا یخفی انها معارضة مع ما یدل علی نفی وجوبها فی الحلی بالعموم من وجه کما افاده (قده)، و مورد الاجتماع هو الحلی المتخذ من الدراهم و الدنانیر و القاعدة فی باب تعارض العام من وجه هو الأخذ بالأرجح منهما دلالة لو کان لأحدهما

ترجيح و الا فالتساقط فى مورد التعارض و الرجوع الى دليل أخر من دليل اجتهادى أو أصلى عملى لو لم يكن دليل اجتهادى فى البين، و قد جعلوا المرجح لأحد العامين أمورا (منها) ما كان سوق العام لبيان التحديد و الضابطة، و (منها) ما إذا لم يكن أحدهما قابلا للتخصيص دون الأخر، و (منها) ما إذا كان أحدهما معللا بعلة دون الأخر فإنه يقدم العام المعلل على غيره، و السر فى تقديمه هو اقوائية ظهوره بالنسبة إلى العام الغير المعلل، و لا يخفى ان بعض العمومات الدالة على نفى الزكاة عن الحلى معلل بأنه إذا لا يبقى منه شيء و بعضها فى حكم التعليل فى قوة الظهور مثل قوله عليه السّلام فى خبر رفاعة فى جواب السؤال عن الزكاة فى الحلى لا و لو بلغ مأة ألف و قوله عليه السّلام فى خبر مروان مسلم ليس فيه زكاة و ان بلغ مأة ألف درهم و حينئذ فمقتضى القاعدة هو الأخذ بتلك العمومات و رفع اليد عما يدل على وجوب الزكاة فى الدراهم و الدنانير فى مورد التعارض لا الأخذ بالعمومات المثبتة و مع التكافؤ يجب رفع اليد عن كليهما و يرجع الى الأصل و هو البراءة فى المقام هذا و ربما يقال بان فى اخبار النافية عن الحلى اشعارا باختصاص شرع الزكاة بالمال الذى

من شأنه الصرف لا مثل الحلى الذى وضع للبقاء، بل فى جملة منها إشعار بأن لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية فى وضع الزكاة عنه، و ان زكوته إعارته، و أيد ذلك بما عن العلامة من ذهاب أكثر العامة اللذين لا يعتبرون السكة على نفيها فى الحلى المحلل انتهى.

و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة الأخبار النافية على اختصاص مورد الزكاة بالمال المعد للصرف دون المعد للبقاء، و لو سلم اشعار لها فى ذلك فلا تصل إلى مرتبة الظهور لكى يصح الأخذ به، و اما الاشعار بخصوصية عنوان الحلى فى مدخليته لوضع الزكاة عنه فهو مما لا نفهمه و لا يمكن الالتزام به، كما ان التأييد بذهاب أكثر العامة الذاهبين الى عدم اعتبار السكة فى الزكاة على نفيها عن الحلى المحلل غريب جدا، و بالجملة ففيما ذكرناه أولا غنى و كفاية.

و اما قوله (قده) و الاستصحاب الذى به يرجح الإطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلى، و لا يخفى انه ان أراد به تقوية العمومات المثبتة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير باستصحاب بقاء وجوب الزكاة الثابت لهما قبل اتخاذهما حليا ففيه ان الدليل لا يتقوى بالأصل كما انه لا يعارضه لوجوب كون المتقوى عليه و المتقوى كالمتعارضين فى مرتبة واحدة، و الأصل لا يكون فى مرتبة الدليل كما حقق فى موضعه، لكن مع ذلك لا تصير العمومات المثبتة بالتقوى بالأصل أخص من العمومات النافية عن الحلى لكى تنقلب النسبة عن العام من وجه الى الأعم و الأخص، و ان أراد انه بعد الاستصحاب و إثبات وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ من الدراهم و الدينار يكون الاستصحاب المثبت للوجوب فى هذا الحلى المخصوص أخص من العمومات النافية و بعد ضمه إليها ينتج عموم نفى الوجوب عن الحلى إلا الحلى المتخذ من الدراهم و الدنانير، فتكون العمومات المثبتة مثبتة للوجوب فى مطلق الدراهم و الدنانير، و الاستصحاب مثبتا له فى خصوص المتخذ منهما حليا فيكون أخص، ففيه

ان تحكيم الاستصحاب على العام أيضا مما لا ينبغى ان يذهب الى الوهم، حيث ان الأصل كما عرفت لا يعارض مع الدليل بوجه.

و اما قوله (قده) مضافا الى ما قيل من ان المفهوم من نصوص الحلى المعد لذلك أصالة ففيه انه لا دلالة لتلك النصوص بل لا اشعار فيها على اختصاص النفى بما كان معدا لذلك أصالة، بل يمكن دعوى ظهورها فى العموم، أو ظهور بعضها فى خصوص المتخذ من الدراهم و الدنانير كقوله عليه السّلام فى خبر رفاعة المتقدم: و لو بلغ مأة ألف، و خبر مروان: و ان بلغ مأة ألف درهم، لاحتمال ان يكون المراد بلوغ نفس الحلى مأة ألف بان اتخذ مأة ألف درهم حليا لا قيمته، و كخبر معاوية بن عمار عن

الصادق علیه السّلام، و فیه قال قلت له الرجل یجعل لأهله الحلی من مأة دینار و المأتی دینار و أرانی قد قلت له ثلاث مأة فعلیه الزکاة؟ قال لیس فیه زکاة، فان الظاهر منه جعل نفس مائة دینار و المأتین حلیا، لا جعل ما یطابق قیمته المائة أو المأتین، فإنه مع کونه خلاف الظاهر یحتاج إلی القیمة حتی یصیر المعنی مما قیمته یطابق مع مأة دینار أو المائتین، و لم أر من استدل بما ذکرناه، و لعل قوله (قده) و دعوی ظهورها فی جعل الدراهم و الدنانیر حلیا فلا تقبل التخصیص حینئذ واضحة المنع إشارة الی ما ذکرناه، فلو کان مدعی الظهور فی الحلی المتخذ منهما یدعی ظهور ما استظهرناه کانت دعواه بینة لا منع عنها أصلا، و لو کان مدعیا لظهور جمیع الأخبار النافیة فیما ادعاه کان للمنع عن دعواه مجال، و اما قوله (قده) فی منعه عن دعوی ترجیح نصوص الحلی باشتمالها علی التعلیل ضرورة انه بعد تسلیم کونه علة لا حکمة أقصاه العموم القابل للتخصیص بما عرفت ففیه أولا و ان کان الظاهر من التعبیر بقوله علیه السّلام: إذا لا یبقی منه شیء کونه حکمة لا علة، إذا لعبرة فی کون الشیء علة أن یصح جعله کبری کلیة، و جعل المعلل به صغری من صغریاته بصورة الشکل الأول من القیاس، مثل لانه مسکر الذی علل به حرمة الخمر حیث یصح ان یقال الخمر مسکر و کل مسکر حرام و الخمر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۷۴

حرام، و لا یصح ان یقال فی المقام الحلی إذا أنفق منه لا یبقی منه شیء و کلما لا یبقی إذا أنفق لا یجب إنفاقه، فالحلی لا یجب إنفاقه، إذ لا دلیل علی إثبات الکبری، فقوله علیه السّلام: إذا لا یبقی منه شیء حکمة، لعدم وجوب الزکاة فی الحلی لا علة الا انه مع ذلک کافیة فی تقدیم العمومات النافیة للزکاة عن الحلی علی العمومات المثبتة لها فی الدراهم و الدنانیر، لأن الحکمة تصیر منشأ لقوة الظهور الموجب للتقدیم عند التعارض، و ثانیا ان ما افاده (قده) بقوله أقصاه العموم القابل للتخصیص بما عرفت فیه ما عرفت من الاستصحاب لا یکون مخصصا للعام و لا مرجحا لأحد العامین علی الأخر، فالحق فی المقام هو عدم وجوب الزکاة فی الحلی المتخذ من الدراهم و الدنانیر، و ان أمکن المعاملة به علی وجهه اما لأجل تقدیم العمومات النافیة علی العمومات المثبتة لما ذکر، أو لمکان إمکان ان یقال ان دلالة العمومات المثبتة علی وجوب الزکاة فی الحلی المتخذ من الدراهم و الدنانیر بالإطلاق الدخولی، و دلالة العمومات النافیة علی نفیه عنه بالعموم الأفرادی، فالأمر یدور بین تقیید الأولی أو تخصیص الثانیة، و عند الدوران بینهما یکون التقیید أهون، أو لتساقط العامین فی مورد الاجتماع و الرجوع الی الأصل و هو البراءة الا ان الأحوط فی ذلک مما لا ینبغی ترکه.

[الثالث: مضی الحول بالدخول فی الشهر الثانی عشر]

الثالث: مضی الحول بالدخول فی الشهر الثانی عشر جامعا للشرائط التی منها النصاب فلو نقص فی أثنائه عن النصاب سقط الوجوب، و کذا لو تبدل بغیره من جنسه أو غیره، و کذا لو غیر بالسبک سواء کان التبدیل أو السبک بقصد الفرار من الزکاة أولا- علی الأقوی، و ان کان الأحوط الإخراج علی الأول، و لو سبک الدراهم أو الدنانیر بعد حلول الحول لم تسقط الزکاة و وجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدنانیر إذا فرض نقص القیمة بالسبک.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۹، ص: ۴۷۵

هاهنا أمور (الأول) لا اشکال و لا خلاف فی اشتراط حلول الحول فی وجوب الزکاة فی النقدین، و فی الجواهر الإجماع بقسمیه علیه، و النصوص دالة علیه عموما أو خصوصا، ففی صحیحة زرارة عن الباقر علیه السّلام قال علیه السّلام: الزکاة علی المال الصامت الذی یحول علیه الحول، و نحوها غیرها من الاخبار التی لا حاجة الی نقلها، و یتحقق الحول بالدخول فی الشهر الثانی

عشر حسبما تقدم القول فيه فى الأنعام، قال فى الجواهر و من الواضح كون المفهوم من دليل اعتبار الحول بقاء شخص النصاب فى تمام الحول، فلو نقص فى أثنائه أو تبدلت أعيان النصاب بغير جنسه لم تجب الزكاة قطعا بلا خلاف فيه، و كذا مع التبديل بالجنس خلافا للشيخ (قده) فأوجبها مع التبديل بالجنس، و قد عرفت ما فيه فى زكاة الانعام.

(الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه لو غير الدراهم و الدنانير بالسبائك فى أثناء الحول لا بقصد الفرار من الزكاة فلا زكاة فيها لانتفاء شرط الوجوب و هو البقاء فى الحول كاملا، و لو غيرها بها فى أثنائه بقصد الفرار من الزكاة ففى سقوط الزكاة عنهما حينئذ.

(قولان) فالمشهور بين المتأخرين هو الأول، و عن جماعة من القدماء كالصدوقين و السيد المرتضى و ابنا زهرة و حمزة و الحلبى هو الأخير، و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك، فمما يدل على القول الأول صحيحة على بن يقطين المرشدة الى ما يتحقق به الفرار من الزكاة، و فيها إذا أردت ذلك اى نفى وجوب الزكاة فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب و نقار الفضة زكاة، و رواية هارون بن خارجة و فيها انه جعل ذلك المال حليا أراد ان يفر به من الزكاة أ عليه زكاة؟ قال:

ليس على الحلى زكاة، و صحيحة عمر بن يزيد، و رواية على بن يقطين المروية عن العلل، و ما يدل على القول الثانى موثقة ابن مسلم، و خبر معاوية بن عمار، و موثق إسحاق بن عمار، و قد جمع الشيخ (قده) بينهما بحمل الطائفة الثانية تارة على

الاستحباب، و اخرى بالحمل على الفرار بعد استهلال الشهر الثانى عشر الذى به يتحقق حلول الحول، و جعل موثق زرارة المروى عن الصادق عليه السّلام شاهدا على الجمع الثانى، إذ فيه انه قال للصادق عليه السّلام ان أباك قال لى من فر بها من الزكاة فعليه أن يؤديها قال عليه السّلام: صدق ابى ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شىء عليه، ثم قال عليه السّلام أ رأيت لو ان رجلا أغمى عليه يوما ثم مات فذهب صلوته أ كان عليه و قد مات أن يؤديها قلت لا، قال الا ان يكون أفاق من يومه ثم قال لى أرايت لو ان رجلا مرض فى شهر رمضان ثم مات أ كان يصام عنه؟ قلت لا، قال عليه السّلام و كذلك الرجل لا يؤدى عن ماله الا ما حال عليه الحول.

و أورد عليه فيما أفاده فى الحمل الثانى أعنى الحمل على ما بعد الحول بقرينة موثقة المذكورة، و ان كان يصح بالنسبة الى بعض الاخبار الدالة على وجوب الزكاة إذا كان بقصد الفرار من الزكاة الا ان بعض من تلك الأخبار آبية عن هذا الحمل و ذلك كخبر معاوية بن عمار الذى فيه ان كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة، إذ الظاهر من مقابلة الفعل للتجمل مع الفعل للفرار هو ارادة وجوب الزكاة مع الفعل للفرار فيما إذا فعل للتجمل الذى لم تكن فيه زكاة، و من المعلوم انه لو كان بعد الحول لكان الزكاة واجبا مطلقا، فعل للفرار أو للتجمل، و هذه المقابلة قرينة على إبائه عن الحمل على ما بعد الحول.

و اما الحمل الأول أى الحمل على الاستحباب فقد أورد عليه فى الحدائق بما قد تكرره فى غير موضع من كتابه بالإشكال فى الحمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب عند تعارضه مع ما يدل على عدمه، و الانصاف الا ان الحمل على الندب فى مورد المعارضة و ان لم يصح على وجه العموم و فى جميع الموارد الا انه ليس بتلك المكانة من الضعف، و مورد الاعتراض الذى يورده بعباراته المشتملة على السجع و ألقوا فى لا مرة واحدة، بل التحقيق ان يقال فى كل مورد ورد النص على عدم الوجوب

بحيث لا يحتمل الخلاف فيه يجب حمل الخبر الظاهر فى الوجوب على الاستحباب لا باستعمال ما هو الظاهر فى الوجوب فى

الاستحباب حتى يورد عليه بعدم الدليل عليه، بل بما حقق فى محله من ان الأمر فى مورد الوجوب و الاستحباب لا يستعمل إلا فى شىء واحد و هو البعث و التحريك اعنى ما هو مصداق البعث و التحريك لا- مفهومهما، و طبع البعث من حيث انه بعث يقتضى عدم الرضا تبرك المبعوث فمن نفس البعث مع ترك القرينة على الرضا بالترك ينتزع الوجوب من غير ان يستعمل الصيغة فى مفهوم الوجوب أو فى الطلب الشديد، و مع ذكر القرينة على الرضا بالترك ينتزع الندب، إذ هو عبارة عن طلب الشىء مع الرضا بترك المطلوب من غير ان يستعمل الأمر فى مفهوم الندب أو فى الطلب الضعيف، فالقول بان تفاوت الوجوب و الندب بتفاوت الطلب فى الشدة و الضعف شعر محض، كما ان القول بكون الأمر مستعملا فى الوجوب أو الندب باطل، و مع ورود النص على عدم الوجوب و الرضا بالترك ليس القول بالندب قولا بلا دلالة لكى يرد ما أورده صاحب الحدائق عليهم بان الندب مما يحتاج الى دليل، بل الدليل عليه هو نفس الأمر المستعمل فى البعث و التحريك مع قيام القرينة على رضاء الآمر بترك المبعوث اليه، لكن لما خفى ما ذكرناه على مثل صاحب الحدائق (قده) أورد فى موارد الحمل على الندب بما أورد، و لا غرو من مثله، و بالجملة فالحمل على الندب فما قام النص على عدم الوجوب مما لا بأس به بل لا محيص عنه، انما الكلام فى ان ما نحن فيه هل هو كذلك أم لا، و الذى يختلج بالبال و يخطر بالذهن القاصر ان دلالة الأخبار النافية للزكاة عن مورد البحث اعنى ما إذا كان تغيير الدراهم أو الدنانير إلى الحلى أو السبائك بقصد الفرار بالنسبة إلى العام الذى وقع التغيير فيه يكون بالإطلاق كقوله عليه السّلام فى صحيح ابن يقطين: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس فى سبائك الذهب شىء و نقار الفضة زكاة، و قوله عليه السّلام فى خبر هارون بن خارجة: ليس على الحلى زكاة و ما ادخل على نفسه من النقصان فى ضعه و منعه نفسه فضله أكثر مما يخاف من الزكاة، و هكذا غير هما فإن دلالة الجميع على عدم وجوب الزكاة فى العام الذى وقع التغيير فيه كما ترى يكون بالإطلاق، كما ان الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۷۸

المثبتة لها بالنسبة إلى العام المذكور كذلك، فحينئذ لا تكون الطائفة الأولى نصا فى عدم الوجوب لكى تجعل قرينة على ارادة الندب من الطائفة الثانية، و لا يمكن حمل الطائفة الأولى النافية للوجوب الا عوام على التى بعد العام الذى وقع فيه التغيير، و الطائفة الثانية على العام الذى وقع فيه التغيير، لعدم شاهد عليه، ثم لم يعلم من القائلين بالوجوب إذا كان التغيير للفرار من الزكاة أنهم يخصون وجوبها بخصوص العام الذى وقع التحويل فى أثنائه، أو انهم يحكمون به فى السنين المتأخرة عنه ما دام العين المتحول عليه باقيه عنده بقصد الفرار عن الزكاة، و لعل الظاهر منهم هو الأول كما يظهر من بعض القائلين به فيما إذا كان التحويل بالجنس كتبديل الدرهم بالدرهم مثلا مستدلا عليه بأنه يصدق عليه بكونه مالكا للنصاب فى الحول، إذ هو انما يتم فى العام الذى يقع فيه التحويل، و بالجملة فالحمل على الاستحباب فى المقام لا- يخلو عن شىء، نعم الإنصاف أن موثق زرارة المتقدم نص فى السقوط فى عام التحول، حيث جعل فيه مناط الوجوب حلول الحول كما حمل عليه السلام قول أبيه فى الوجوب على ما إذا كان التحويل بعد الحول، فحينئذ يجب الأخذ به و جعله قرينة على ارادة الندب فى الاخبار الدالة على عدم السقوط، فالأولى ان يطرح الأخبار الدالة على الوجوب بإعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة مع قطع النظر عن المعارضة لكى، يتفحص عن العلاج عند معارضتها مع الاخبار النافية للوجوب، لا يقال الاعراض الموجب للسقوط عن الحجية هو ما كان من القدماء حيث انهم لمكان قربهم بزمان الصدور يطلعون على الخبر الصادر بما لا يطلع عليه المتأخرون، فيكون اعتمادهم موجبا للوثوق، و اعراضهم قادحا فيه، و حيث ان المشهور بين المتأخرين هو عدم الوجوب و هم أعرضوا عن العمل بالأخبار المثبتة فلا يكون فى إعراضهم قدح كما ان اعتمادهم لا يوجب وثوقا لانه يقال إعراض المتأخرين يوجب الكشف عن اعراض المتقدمين عليهم، و يكون اعراضهم قادحا، و ليس الأخبار المثبتة معتمدا عليها عند القدماء حتى يمنع إعراض المتأخرين

عن كشف اعراض المتقدمين عليهم، إذ القائل بالوجوب من القدماء محصور فى عدة معدودة كالصدوقين، و المرتضى و ابنا زهرة و

حمزة، و الحلبى، و لم يحك عن غيرهم نعم حكى عن بعض كتب الشيخ (ره) لكنه من المتأخرين و رئيسهم، و بالجملة الإنصاف انه لا- يمكن الاستناد الى الاخبار المثبتة مع اعراض المشهور عنها مع ما فى عبارات القائلين بالوجوب من الاختلاف فمن يقتصر بالوجوب عند التحول بالسبك أو مع ابدال الجنس بغيره أو بالتنقيص عن النصاب أو بالتبديل بالجنس و غير ذلك من العبائر المختلفة كما يظهر بالمراجعة، و مع قطع النظر عما ذكرنا و تسليم التعارض فالترجيح للأخبار الدالة على السقوط، لنصوصية بعضها فى عدم الوجوب و حكومته على ما كان من الاخبار الدالة على عدم السقوط قابلا للحمل على الفرار بعد حلول الحول فلا تصلح تلك الأخبار للمعارضة، و ما كان صالحا منها بها لا تكافؤ معها من جهات أخر منها عدم قوة دلالتها فى الوجوب، و مع قطع النظر عن ذلك أيضا و تسليم قرار التعارض و عدم الترجيح فى البين يكون الحكم اما التخيير، أو التساقط و الرجوع الى الأصل الذى هو فى المقام منحصر بالبراءة، و على اى حال فلا يمكن القول بتعين وجوب الزكاة مع التحويل فى أثناء الحول بقصد الفرار، و ان كان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لو سبك الدراهم أو الدنانير أو حولهما بغيرهما من الحلى و غيره بعد حلول الحول و بعد ان وجبت الزكاة لم تسقط الزكاة إجماعا بقسميه، كما فى الجواهر، و حينئذ فان لم يوجب التغيير فى صورتهما تغييرا لهما فى القيمة زيادة أو نقيصة فهو، و إذا فرض نقص قيمتهما بالسبك و نحوه يجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدنانير، فإذا كان عنده أربعين دينارا مثلا و صيرها حلية بجعلها قلادة، و صارت القلادة منشأ لنقصان قيمة كل منها بواسطة الحلقة الملتصقة بها يكون الواجب إخراج الواحدة منها مع تفاوت قيمتها بالنسبة الى ما لم تكن كذلك، و جبران نقصان القيمة الحاصل بسبب التصاق الحلقة بها إذا أراد المالك دفع الفريضة من العين، أو يخرج القيمة كاملة من غير العين لا القيمة الناقصة كما لا يخفى، لانه بحلول الحول وجبت عليه إخراج واحدة مما حال عليه الحول، أو قيمتها كاملة، و كان النقص الحاصل

بفعله بعد الحول عليه، و إذا زادت القيمة بالسبك و نحوه فالظاهر الاجتزاء بدفع مقدار الفريضة من غير العين، و لا يلزم عليه دفع قيمة الزيادة لأنها لا تكون من الفريضة، و ان حصلت فيها بفعله، و المفروض جواز الدفع من غير العين و لو لم يؤد ففى الجواهر أمكن القول بمشاركة الفقراء للمالك فى الحلية فلهم منها على حسب النسبة، و يحتمل ان يكون لهم مقدار الزكاة خاصة، و الأول أوفق بقواعد الشركة، و الثانى أوفق بإرفاق المالك انتهى.

و هل يجوز عند الدفع من العين الاجتزاء بأقل من الفريضة إذا ساوى قيمته قيمة الفريضة فيه اشكال، و الأحوط العدم، و ذلك كما إذا كان عنده عشرين مثقالا من الذهب فجعله حليا مثلا فزادت قيمة فصارت مطابقا مع أربعين مثقالا بحيث صارت قيمة كل مثقال مثقالين، و لما كانت الفريضة فى عشرين مثقالا نصف المثقال، و عند ارتفاع قيمة نصف مثقال و صيرورتها مطابقا مع المثقال إذا أراد ان يدفع من العين فهل يجب عليه إعطاء نصف مثقال و لو كان قيمته مثقالا أو يجوز ان يدفع ربع مثقال لانه يسوى نصف المثقال فى القيمة لا- ينبغى الإشكال فى عدم الجواز إذا كان الدفع من باب كونه فريضة لأن ربع الدينار ليس فريضة عشرين مثقال كما هو واضح، و انما الكلام فى جواز دفعه من باب القيمة حيث ان قيمته يساوى قيمة الفريضة لاشتماله على الزيادة، و الأحوط عدم الجواز، و ذلك للإشكال فى صدق القيمة على ما إذا كان المخرج من نفس العين و لو اشتمل على الزيادة كما لا يخفى.

[مسائل]

[مسألة ۱ لا تجب الزكاة فی الحلی]

مسألة ۱ لا تجب الزكاة فی الحلی و لا فی أوانی الذهب و الفضة و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب من الدرهم و الدینار إذا اتخذا للزینة و خرجا عن رواج المعاملة بهما نعم فی جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۱

قال فی المدارک اما سقوط الزكاة فی الحلی المحلل فقال العلامة فی التذكرة انه قول علمائنا اجمع و أكثر أهل العلم، و اما المحرم فقال فی التذكرة أیضا انه لا زكاة فیه عند علمائنا، لعموم قوله علیه السّلام: لا زكاة فی الحلی، و أطبق الجمهور كافة على إیجاب الزكاة فیه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا، و لا حجة فیه لان عدم الصفة غیر مقتض لإیجاب الزكاة فإن المناط كونهما مضروبین بسكة المعاملة و هو جید انتهى ما فی المدارک، و یدل علیه من الاخبار صحیحة الحلبی و حسنة رفاعة و مرسلة ابن ابى عمیر و غیرها من الاخبار التی لا حاجة الى نقلها، و حكى عن الشیخ استحبابها فی الحلی المحرم. و اتفق الكلم على عدم الوقوف على مأخذ له، نعم فی جملة من الاخبار ان زكاتها إعارتها، ففی مرسل ابن ابى عمیر عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام: زكاة الحلی ان یعار، و عن الفقیه انه لیس على الحلی زكاة و ان بلغ مأة ألف، و لكن یعیره مؤمنا إذا استعاره منک فهذه زكوته، و هو محمول على الاستحباب بشهادة المعتبرة المصرحة بأنه لیس فی الحلی زكاة مضافا الى قصور دلیله عن افادة الوجوب، بل لا خلاف فی عدم وجوب إعارته.

[مسألة ۲ و لا فرق فی الذهب و الفضة بین الجید منها و الردى]

مسألة ۲ و لا فرق فی الذهب و الفضة بین الجید منها و الردى بل تجب إذا كان بعض النصاب جید أو بعضه ردیا، و یجوز الإخراج من الردى و ان كان تمام النصاب من الجید، لكن الأحوط خلافه، بل یخرج الجید من الجید و یبعض بالنسبة مع التبعض، و ان اخرج الجید عن الجمیع فهو أحسن، نعم لا یجوز دفع الجید عن الردى بالتقویم بان یدفع نصف دینار جید یسوى دینارا ردیا عن دینار إلا إذا صالح الفقیر بقیمة فی ذمته ثم احتسبت تلک القیمة عما علیه من الزكاة فإنه لا مانع منه كما لا مانع من دفع الدینار الردى عن نصف دینار إذا كان فرضه ذلک.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۲

هاهنا أمور (الأول): لا اعتبار فی تحقق النصاب باختلاف الرغبة فی الذهب و الفضة، و لا باختلاف الجودة و الرداءة، و لا باختلاف القیمة و لا باختلاف العیار إذا كان مما یتسامح به، و لا باختلاف السكة و لا باختلاف فعلیة الرواج و المهجوریة عنه، و لا باختلاف الاسم مثل القران الایرانی، و المجیدى التركی، و الروبیة الهندی، بل مع اتحاد الجنس یضم بعضها الى بعض بلا خلاف فیه على الظاهر كما صرح فی الجواهر بعدم وجدانه، و قال بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع علیه و لعله كذلک انتهى.

و یدل على الحكم إطلاق الأدلة التی لا تقصر عن شمول المقام كما لا یخفى، هذا فی مقام تحقق النصاب، و اما فی مقام الإخراج فالمشهور كما فی الجواهر انه ان تطوع المالک بإخراج الا رغب و الأكمل فقد أحسن و زاد خیرا و نال البر حیث أنفق

مما أحب، و الإخراج من كل بقسطه و نسبته، فلو كان عنده عشرون مثقالا من الذهب نصفه جيد و نصفه ردى، أو نصفه جيد و نصفه أجود يخرج ربع المثقال من الجيد و ربع من الردى أو الأجود، و استدلاله له بان التقسيط مقتضى قاعدة الشركة مع كونه الموافق مع العدل و الانصاف، و فيه أولا ما تقدم مرارا و سيأتى تفصيلا من منع تعلق الفريضة بالعين على نحو الاستحقاق بان تكون مقدار الفريضة من العين ملكا للمستحق على نحو الشركة الحقيقية و الإشاعة، أو على نحو الكلى فى المعين، بل التحقيق ان المعين متعلق للحق على احد أنحائه التى يأتى تفصيله، فحديث قاعدة الشركة ساقط عن البين.

و ثانيا ان التقسيط مناف لإطلاق أدلة الفريضة، بل يمكن ان يدعى كونها ظاهرة فى نفيه، فان ترك التصريح به و الحكم بوجوب القدر المخصوص فى كل نصاب مثل نصف العشر فى عشرين مثقال بل و كذا فى الأنعام مثل الشاة الواحدة فى أربعين شاة مثلا مع قلة تساوى افراد النصاب فى الحيوان و غيره مما يورث القطع بعدم اعتباره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۳

و الاكتفاء بإخراج ما يسمى بالفريضة و يصدق عليه الاسم مثل الشاة فى أربعين شاة و نصف المثقال فى عشرين مثقال من الذهب و خمسة دراهم فى مأتى درهم و نحو ذلك، فعلى القول بالشركة الحقيقية يجب الخروج عن مقتضاها إذ اقتضاه الدليل، و منه يظهر ان الخلاف فى تعلق الزكاة بالعين أو الذمة، و الاختلاف فى كيفية تعلقها بالعين علمى محض لا يترتب عليه ثمرة عملية، إذ الثمرات كلها ثابتة بالدليل كما سنوضحه، فالأقوى حينئذ جواز الاكتفاء بإخراج الأدون من حيث الرغبة و القيمة إذا كان الأدون من النصاب كما إذا كان مركبا من الجيد و الردى و الأعلى و الأدون، و اما إذا كان تمام النصاب من الجيد و الا على ففى جواز دفع الردى و الأدنى من ماله الأخر وجهان، ذهب المصنف (قده) الى الجواز لا طلاق النص، و لكن الأحوط خلافه كما افاده المصنف لو لم يكن أقوى لإمكان دعوى انصراف النص فى الفريضة إلى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكاة، فربع العشر الذى يجب فى نوع الجيد ينصرف الى نوع الجيد فلا يكفى إخراج الردى حينئذ عنه و هذه الدعوى ليس بكل البعيد.

(الأمر الثانى) المشهور كما نسب إليهم فى الحدائق عدم جواز دفع الأعلى قيمة عن الأدنى كما إذا أخرج ثلث دينار جيد قيمة عن نصف دينار، و ذلك لمنافاته مع إطلاق الأدلة لأن الواجب فى عشرين دينار هو إخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزى إخراج ثلث دينار و لو كانت قيمته مساويا مع قيمة النصف، و عن التذكرة احتمال الاكتفاء به مطلقا، و فصل فى الحدائق بين القول بوجوب التقسيط إذا كان النصاب مركبا من الأعلى و الأدون، و بين القول بجواز الاكتفاء بالأدون بعدم الجواز على الأول و الجواز على الأخير، قال (قده) لانه متى كان الواجب عليه دينارا و اختار دفع الأدون و أراد دفع قيمته فدفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الا دون فالمدفوع قيمته لا انه فريضة واجبة حتى يقال ان الواجب دينار فلا يجزى ما دونه، و فى الجواهر لعل المتجه العدم مطلقا لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك، بل ظاهر الأدلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا شامل للأعلى و غيره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۸۴

فكل منها فرد منها إذا دفعه المكلف و لا يتشخص أحدهما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه أو دفع قيمته من غير أفراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد أخر، ضرورة عدم صدق الامتثال معه لا أقل من الشك فيبقى استصحاب الشغل بحاله انتهى و هو جيد.

(الأمر الثالث) لو صالح مثلا مع المستحق ثلث دينار جيد بقيمة فى ذمته تساوى تلك القيمة مع دينار ردى ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكاة أعنى الدينار الردى برئت ذمته عما عليه من الفريضة أعتى الدينار الردى، و هذا ليس إخراج الأعلى من باب القيمة عن الأدنى، بل اقباض الجيد الناقص وفاء بالمعاملة الصلحى مثلا ثم احتساب ما له فى ذمة المستحق عوضا عن

الجيد الناقص الذى صالحه معه إخراج للفريضة، فالمخرج من الزكاة ليس بعض أفراد الفريضة بل هو قيمة من غيرها كما لا يخفى، و لذا قال فى الجواهر و فرق واضح بين المقامين يعنى مقام إخراج ثلث الدينار الجيد قيمة عن الدينار الردى الذى لا يجوز، و مقام صلح ثلث الدينار الجيد مع المستحق بقيمة فى ذمته ثم احتساب تلك القيمة عن الدينار الردى، و لا يخفى وضوح الفرق كما بيناه.

(الأمر الرابع) إذا دفع الدينار عن نصف دينار جيد إذا كان فرضه النصف الدينار الجيد فبناء على ما تقدم فى الأمر المتقدم لا يجوز دفعه بعنوان القيمة لمكان كون الدينار الردى أحد أفراد الفريضة و لا يضره اشتماله على الزيادة على الفريضة، و حينئذ يكون الظاهر إجزاء إخراج الدينار الردى باعتبار كونه فريضة مشتملة على الزيادة و قصد المكلف كونه قيمة عن الفريضة لا يقدح فى الاجزاء و ان لم يتم مقصوده، و الحاصل عدم جواز إخراج الا على قيمة عن الأدنى و لا إخراج الأدنى قيمة عن الأعلى خلافا لما فى المدارك من التصريح بجواز الأخير دون الأول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۸۵

[مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب]

مسألة ٣ تتعلق الزكاة بالدراهم و الدنانير المغشوشة إذا بلغ خالصهما النصاب، و لو شك فى بلوغه و لا طريق للعلم بذلك و لو للضرر لم تجب، و فى وجوب التصفية و نحوها للاختبار إشكال أحوطه ذلك و ان كان عدمه لا يخلو عن قوة.

الغش تارة يكون قليلا بحيث لا يخرج معه الدرهم عن اسم الفضة الخالصة و الدينار عن اسم الذهب الخالص بمعنى انهما يكونا فى العرف مصداقا للفضة أو الذهب على سبيل الحقيقة لا على جهة المسامحة و التغليب، و اخرى يكون بمرتبة يخرجهما عن اسم الخالص فلا يقال عليهما معه فضة خالصة أو ذهب خالص، فعلى الأول فلا اشكال فيه، و انه إذا بلغ كل منهما النصاب تجب فيه الزكاة، و على الثانى فلا زكاة فيهما حتى يبلغ خالصهما النصاب، و فى الجواهر بلا خلاف فى عدم الوجوب قبل بلوغ خالصهما النصاب بل هو من الواضحات.

أقول و لعله ينظر الى ان الزكاة انما تجب فى الذهب و الفضة لا فى غيرهما من المعادن، قال (قده) و لا فى وجوبها بعد بلوغ خالصهما النصاب، بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعرا بالإجماع عليه.

لا يقال المستفاد من الأدلة هو وجوب الزكاة فى الذهب و الفضة المسكوكين دراهم و دنانير، و المركب منهما أو من كل منهما مع شى‌ء أخر خارج عن الاسم لان المركب من الداخل و الخارج خارج، فلا يقال على المركب من الماء و التراب انه ماء أو تراب، و لا على المركب من الحديد و النحاس انه حديد أو نحاس، بل قد يمنع صدق اسم الدراهم و الدنانير حقيقة على المغشوش و غير الخالص لانه يقال اما منع صدق اسم الدرهم و الدينار على المغشوش منهما فمدفوع بغلبة الغش، و تعارفه فيهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۸۶

بحيث لا يوجد الخالص منهما فى الدنيا أصلا فلو منع صدق الاسم على المغشوش لزم ان لا يكون فى الدنيا شيئا منهما موجود أصلا و هو ضرورى البطلان، و اما ان المركب منهما أو من أحدهما و شى‌ء أخر لا يصدق عليه انه فضة أو ذهب مع ان الحكم و هو وجوب الزكاة مترتب على الفضة المسكوكة و الذهب المسلوك فهو فى حد نفسه و ان كان كذلك الا انه قد دل على وجوب الزكاة فى المغشوش مضافا الى ما عرفت من عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه خبر زيد الصائغ الموثوق به بكونه فى الكافى، و مطابقته مع فتاوى الأصحاب و فيه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها

بخاری فرأيت فيهما دراهم تعمل ثلث فضة ثلث مس و ثلث رصاص و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها، قال فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم، فقلت أ رأيت ان حال عليها الحول و هی عندی و فيها ما تجب علی فيه الزكاة أزكيها قال نعم انما هو مالك، قلت فإن أخرجتها الی بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندی حتی حال عليها الحول أزكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوی ذلك من الخبيث، قلت و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنی اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتی تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكی ما خلص من الفضة لسنة واحدة انتهی.

و لا يخفی اشتماله علی أحكام كثيرة كجواز صرف الدراهم المغشوشة إذا كان الغش بينا واضحا، و وجوب الزكاة فيه و لو كان فی غير البلد الرائج، و كون الزكاة فی الفضة الخالصة منه، و وجوب تخليص الفضة منه عن الغش إذا علم ببلوغ الفضة بقدر النصاب و لم يعلم مقدارها، و اما قوله عليه السّلام ثم تزكی ما خلص من الفضة لسنة واحدة فلعله إشارة إلی السنة التی حال عليها الحول و هی درهم قبل ان يسبك و لا يجب فيه الزكاة بعد السبك، و بالجملة فالخبر دال علی وجوب الزكاة فی الدراهم المغشوشة إذا بلغ خالصها النصاب بابين دلالة فلا محيص عن العمل به كما هو ظاهر، قال فی

الجواهر نعم يعتبر فی الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا، و الظاهر ان مراده (قده) من اعتبار العلم بالبلوغ فی الحكم بالوجوب هو اعتباره فی تنجزه لا فی فعليته كيف و ليس وجوب الزكاة مشروطا بالعلم ببلوغ النصاب قطعا، نعم تنجزه مشروط بالعلم ببلوغ النصاب أو ما يقوم مقام العلم به، و بالجملة فلو شك فی بلوغه فلا وجوب للأصل، و هل يجب التصفية و نحوها مما يحصل به الاختبار أم لا- المشهور المعروف هو الأخير، بل فی المسالك انه لا- قائل بوجوب التصفية مع عدم تيقن النصاب، و قال فی الجواهر و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا تحصلها و لا تعرفها انتهی، أقول و هو كذلك، اما عدم وجوب تحصيلها فلان وجوب المقدمة ينشأ من وجوب ذيها و يكون فعليته و تنجزه بفعلية وجوب ذيها و تنجزه، و المفروض توقف فعلية وجوب ذی المقدمة علی تحقق المقدمة و وجودها لكونها من مقدمات الوجوب فمن المستحيل فعلية وجوبها حينئذ من ناحية وجوب ذيها و الا يلزم تقدم المعلول علی علته و توقف العلة علی وجود معلوله، و هذا مما لا اشكال فيه الا انه ربما تصير المقدمات الوجوبية واجبة بخطاب أصلی غير مقدمی و لو كان بملاك مقدمی و ذلك فيما إذا ترتب علی ترك وجوبها بخطاب أخر ترك الواجب عند تحقق ملاكه فی ظرف زمان امتثاله نظير ترك الجنب لغسل الجنابة فی الليل المترتب عليه ترك الإمساك النهاری مع الطهارة من أول الفجر، حيث ان خطاب الصوم و فعلية وجوبه قاصر عن إيجاب الغسل فی الليل، لكن لما كان ترك إيجابه مما يترتب عليه ترك الصوم أوجبه الشارع بخطاب آخر أصلی غير مقدمی فهو واجب بخطاب نفسی أصلی لكن بملاك مقدمی، و كذا فی كلما ترتب علی ترك المقدمة فی موطن تحققها ترك الواجب فی وقت أدائه نظير ترك الحج فی أشهره بترك مرافقة الرفقة عند التمكن منهم، أو ترك التفحص عن الاستطاعة فی وقت يتمكن منه المترتب علی تركه ترك الحج، و قد فصلنا القول فی ذلك فی الأصول بما لا مزيد عليه، و علی ذلك فربما يقال فی المقام بوجوب التصفية و نحوها مما يستعلم به بلوغ النصاب، حيث ان فی تركه ترتب ترك الواجب غالبا و هو ينافی مع تشريعه، لكنه يرد عليه بان غلبة ترك الواجب بترك الفحص يوجب علی الشارع إيجابه بخطاب أخر يكون أصليا

بملاك مقدمی، و الكلام بعد فی وجوده، و بعبارة أخری ما ذكرناه يصير مصححا لوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل فعلية وجوبه فيما ثبت وجوبها كالغسل فی الليل للصوم فی الغد، و الكلام هاهنا فی أصل وجوب الفحص عن بلوغ النصاب و لا يمكن

إيجابه بإيجاب الاحتياط لخروج بعض الموارد التى يترتب مخالفتها على ترك الفحص عن محل الابتلاء، و معه فلا يؤثر العلم الإجمالى فى وجوب الاحتياط، و سيأتى مزيد البحث فى ذلك فى المسائل الآتيه إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة ۴ إذا كان عنده نصاب من الجيد]

مسألة ۴ إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز ان يخرج عنه من المغشوش إلا إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كان المغشوش بحسب القيمة يساوى ما عليه الا إذا دفعه بعنوان القيمة إذا كان للخليط قيمة.

بلا خلاف و لا إشكال، لأن الواجب إخراج الخالص فلا يكون إخراج المغشوش مجزيا إلا إذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص، قال فى الجواهر و فى كونها حينئذ فريضة لا قيمة و ان زادت فى العدد على الفريضة المسماة إشكال، و ان كان الأقوى أنها كذلك انتهى، و كيف كان فلا يجوز ان يخرج عنه المغشوش مع عدم العلم بالاشتمال على ما عليه من الخالص، و لو تساوى المغشوش مع ما عليه بحسب القيمة إلا إذا دفعه بعنوان القيمة، و ذلك فيما إذا كان للخليط قيمة لكى يصح إخراجه قيمة و الا فلا يجوز دفعه و لو قيمة لما عرفت من لزوم كون القيمة من غير الجنس.

[مسألة ۵ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش]

مسألة ۵ و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۸۹

أى إلا مع العلم باشتمال المغشوش على ما عليه من الخالص فيجوز دفعه حينئذ فريضة لا قيمة على الأقوى، و كذا إذا أدى الخالص عن المغشوش فإنه أيضا فريضة على الأقوى.

[مسألة ۶ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب]

مسألة ۶ لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب و شك فى انه خالص أو مغشوش فالأقوى عدم وجوب الزكاة و ان كان أحوط.

قال فى الجواهر: و لو ملك النصاب و لم يعلم هل فيه غش أم لا فعن التذكرة انه تجب الزكاة لأصالة الصحة و السلامة و فيه تأمل انتهى، و ليعلم ان مورد الكلام هو ما إذا كان عنده مقدار النصاب كعشرين دينارا مثلا لا أزيد حتى تكون الشك فى كونه خالصا أو مغشوشا موجبا للشك فى كونه بقدر النصاب، و لا بد من ان يفرض كون الغش المحتمل بمقدار لو علم بتحققه لأثر فى خروج الدراهم و الدنانير عن كونهما فضة و ذهبا على الإطلاق، و الا فلا اثر مع استهلاكه كما لا يخفى، و اما وجه تأمل الجواهر فيما حكى عن التذكرة من وجوب الزكاة متمسكا بأصالة الصحة و السلامة فلعله للمنع عن أصالة الصحة فى الأشياء الخارجية عدا أفعال المسلمين مثل الذوات الخارجية مثل الفرش و البسط و الأخشاب و الأشجار و الفواكه و غيرها عند الشك فى صحتها و فسادها، إذ ليس أصل عقلائى يبنى على الصحة عند الشك فى هذه الأشياء صحيحة أو معيبة، و لا الغالب فيها الصحة لو ادعى الغلبة، و ليست الغلبة موجبة للظن بكون المورد المشكوك من الغالب مع احتمال ان يكون من النادر، و لا دليل

على صحة الاعتماد بهذا الظن على فرض تسليمه من سيرة أو بناء عقلاء و نحوهما، و بالجملة فأصالة الصحة فى جميع الأشياء عند الشك فى صحتها مما لم يقم على اعتبارها دليل، و ان حكى عن فقيه عصره فى كاشف الغطاء قال (قده): ان الأصل مما خلق اللّه تعالى من الأعيان من عرض و جوهر حيوان و غير حيوان و كذا ما أوجده الإنسان العاقل من أقوال و أفعال هو الصحة، فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له و على وفق

الطبيعة التى اتحدت به الى ان قال الأصل فى جميع الكائنات من جمادات و نباتات أو حيوانات أو عقود أو إيقاعات أو غيرها ان يكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من التمام فى الذات و عدم النقص فى الصفات انتهى.

و لا يخفى ان صدر كلامه (قده) ناظر الى دعوى كون الأصل فى الجواهر و الاعراض بحسب طبيعتها و ما يقتضى نوعها من الصحة، الا ان يعرض عليها ما يخرجها عن وصفها الأصلى، فالزيادة و النقصان عن أصل الطبيعة النوعية فى الإنسان مثلا انما هى من قبل العوارض المانعة عن عمل الطبيعة مقتضاها، و إذا شك فى خروج شى‌ء عن مقتضى نوعه فالمرجع هو أصالة عدم عروض المخرج، فمرجع كلامه الى التمسك بالاستصحاب بعد البناء على ان الأصل فى كل مخلوق موجود بحسب طبيعته النوعية هو الصحة، هذا و نحن و ان وافقناه فى خصوص الأعيان فيما كتبناه فى قاعدة أصالة الصحة، و قلنا ان ما افاده متين فى الأعيان الا انه مردود فى الأقوال و الافعال، لكن الانصاف عدم إمكان الالتزام به فى الأعيان أيضا، لأن الأصل فى كل مخلوق و ان كان هو الجرى على ما يقتضيه نوعه ما لم يعرضه عارض يخرجه عن وفق الطبيعة النوعة له الا انه مع عروض العارض يخرج عما يقتضيه طبيعته النوعية قطعا، و مع الشك فى عروضه لا يحكم بكونه على طبع ما يقتضيه نوعه ما لم يرفع الشك فى عروضه برافع، و عدم الاعتناء بهذا الشك يكون بأحد أمور لم يثبت شأنها و هى الغلبة أى كون الغالب من افراد هذا النوع غير قبلى بعروض ما يخرجها عن مجرى طبعها، فيكون المشكوك ملحقا بالغالب، و قاعدة المقتضى و المانع اعنى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك فى المانع عند الشك فيه إذا علم بوجود المقتضى، بل يبنون على ترتب المقتضى بالفتح على وجود المقتضى بالكسر ما لم يحرز المانع، و لو لم يحرزوا عدمه بمحرز من علم أو أصل و الاستصحاب أى أصالة عدم وجود ما يخرج الفرد المشكوك عن مجراه الطبيعى، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يصلح الاعتماد عليه، اما الغلبة فبالمنع عن تحققها أولا، لأن العلم بها يتوقف على صبر غالب افراد النوع حتى يحرز كونه على

الصحة، و الجرى على ما يقتضيه طبيعة نوعه، و دعوى إحرازه فى جميع الأنواع على مدعيه، و المنع عن كونها مورثا للظن بان الفرد المشكوك من الافراد الغالبة ثانيا و المنع عن حجية ذاك الظن لو سلم تحققه من الغلبة ثالثا، لعدم الدليل على اعتباره ما لم يقم على اعتباره مع ان الأصل عدم اعتباره ما لم يقم على اعتباره دليل. و اما قاعدة المقتضى و المانع فمما لا يقم عليها دليل كما حقق فى موضعه. و اما الاستصحاب أى أصالة عدم وجود المانع فى ذلك المرد فهو مما لا علم بحالته السابقة له على تقدير ان يكون على مفاد ليس الناقصة إذ فى أى وقت كان عدم المانع عن وجود مقتضى طبيعته النوعية فى هذا الفرد متحققا ثم شك فى وجوده، و على تقدير ان يكون مفاد ليس التامة يصير من الأصول المثبتة، ثم فى الإجراء الاستصحاب لا بد من أثر شرعى حتى يصح التعبد به، و ليس فى جميع الأشياء على ما اعاده (قده) اثرا شرعيا حتى يكون مصححا لإجراء الاستصحاب فيه كما لا يخفى، هذا و فى مصباح الفقيه بعد حكاية ما حكاه الجواهر عن التذكرة من الحكم بوجوب الزكاة مستندا إلى أصالة الصحة و السلامة قال (قده): و هذا انما يتجه فيما إذا كان الغش الذى يحتمله عيبا فى الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة، و اما إذا كانت من صنف الدنانير الرائجة فى البلاد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هى معمولة

من خصوص الـذهب أو انها مركبة من الذهب و غيره، فليس كونها مركبة من جنسين أو أزيد منافيا لصحتها و سلامتها بعد ان كانت هى فى أصل وضعها كـذلك، فلا مسرح حينئـذ للأصلين المزبورين، بل المرجع فى مثله أصالـة براءة الذمـة عن الزكاة انتهى. و صريح عبارته كما ترى هو تسليم جريان الأصل لو كان الغش عيبا فى الدراهم و الدنانير، و هذا شىء لا يمكن الإذعان به، و حاصل الكلام فى المقام و ان طال و خرج عن وضع هـذه الرسالـة ان الـدليل على أصالـة الصحة كما حقق فى موضعه منحصر ببناء العقلاء، و ليس بنائهم عند الشك فى صحة الـدينار و الـدرهم هو البناء على صحتهما، و المعاملة مع ما شك فى صحتهما معاملة الصحيح من التصريف و التحويل و البيع و الشراء و نحوها حتى يظهر عيبهما، و هـذا معلوم بالمراجعة إلى الوجدان، و الى ما هو بناء العرف و العقلاء و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۹۲

ديدنهم فى التفتيش البالغ التام عند الشك فى صحتهما كما لا يخفى، فحديث أصالة الصحة فى الدرهم و الدينار مما لا أساس له أصلا، و هل يحكم حينئذ بالبراءة كما هو صريح ما حكيناه عن مصباح الفقيه، و عليه المصنف (قده) حيث قوى عدم الوجوب فى المتن، أو انه يجب الاختبار أو الاحتياط بالإخراج (وجهان): من كون المورد من موارد الشك فى أصل التكليف للشك فى تحقق شرط الوجوب و هو النصاب الخالص من النقدين، و: من ان المورد مما يلزم من الرجوع فيه الى البراءة ترك امتثال الحكم الموظف غالبا و هـذا مما لا يرضى الشارع به قطعا كما تقدم، و لا يخفى ان الاحتياط فى أمثال المقام بالاختبار أو الإخراج مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۷ لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

مسألة ۷ لو كان عنـده نصاب من الـدراهم المغشوشة بالذهب أو الدنانير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شىء إلا إذا علم ببلوغ احـد ممـا أو كليهمـا حـد النصـاب فيجب فى البـالغ منهمـا أو فيهمـا، فـان علم الحال فهو و إلا وجبت التصـفية، و لو علم أكثرية أحـدهما مرددا و لم يمكن العلم وجب إخراج الأكثر من كل منهما فإذا كان عنـده ألف و تردد بين ان يكون مقـدار الفضة فيها اربعمأة و الـذهب ستمأة و بين العكس اخرج عن ستمأة ذهبا و ستمأة فضة، و يجوز ان يدفع بعنوان القيمة ستمأة عن الذهب و اربعمأة عن الفضة بقصد ما فى الواقع.

فى هـذه المسألـة أمور (الأول): لو كان غش كل من الدراهم و الدنانير بالاخر كما إذا غش الدراهم بالذهب أو الدنانير بالفضة، فإما لا يعلم ببلوغ كل من الـذهب و الفضة نصابه، أو يعلم به، فان لم يعلم لم يجب عليه شىء، و فى وجوب الفحص و عدمه ما تقـدم، و ان علم ببلوغ كـل من الغش و المغشوش أو أحـدهما نصابـا وجبت الزكاة فيهما أو فى البالغ منهما و يجب الإخراج من كل جنس بحسابه فان علم الحال و الا توصل اليه بالسبك و نحوه. (الأمر الثانى): لو علم بأكثرية أحدهما و لكن تردد الأكثر بين ان يكون ذهبا أو فضـة و لا يمكن العلم به بالاختبار وجب إخراج الأكثر مرتين، ففى مثال المذكور فى المتن اخرج زكاة ستمأة ذهبا و ستمأة فضة، و يجزى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌٩، ص: ۴۹۳

إخراج ستمأة من أكثرهما قيمـة و هو الـذهب، و إخراج زكاة اربعمأة من أقلهما قيمة و هو الفضة بقصد ما فى الواقع، لأن الأكثر منهما قـدرا ان كان هو الأكثر قيمـة كالـذهب فى المثال المذكور و كان فى الواقع ستمأة من الذهب و اربعمأة من الفضة فهو، و ان كان بالعكس كانت الزيادة التى أخرجها ان أكثرهما قيمة يجب فى مقابل الزيادة التى لم يخرج فريضتها من أقلهما قيمة لكن

بعنوان القيمة لا الفريضة، و بعبارة أوضح يكون ما أخرجه من اربعمأة من الفضة فريضة و يبقى عليه فريضة المأتين من الفضة فيحسب ما اخرج زكاة من المائتين من الذهب الذى لم يكن مطابقا مع الواقع بإزاء ما وجب عليه فى المأتين من الفضة لكن بعنوان القيمة كما هو واضح. (الأمر الثالث): لو احتمل أكثرية أحدهما و لا يتمكن من الفحص و يتعذر عليه العلم ففى وجوب الاحتياط بإخراج ما يقطع به بالبراءة أو إخراج ما يتيقن باشتغال ذمته به و الرجوع فى المشكوك الزائد عنه الى البراءة (وجهان) قد يقال بالأول من جهة كون المورد من موارد الشك فى المكلف به الواجب فيه العمل بقاعدة الشغل، و بينه بأوضح بيان و قال (قده) إذا فرض كون المجموع من الغش و المغشوش ألف مثقال و تردد الأمر بين كون ما فيه من الذهب ستمأة و الفضة اربعمأة أو بالعكس أو كونهما متساويين، فهنا ثلاث احتمالات احتمال ان يكون الذهب أكثر و الفضة أقل، و احتمال العكس، و احتمال تساويهما فى القدر بان يكون كل من الذهب و الفضة خمسمائة مثقال فهو يعلم إجمالا بثبوت الزكاة فى مجموع هذا المال من الغش و المغشوش، و القدر المتقين مما يجب عليه من الزكاة فى الذهب اربعمأة، و من زكاة الفضة أيضا اربعمأة فيبقى المائتان من الالف مرددا بين ان يجب فيه الزكاة الذهب لاحتمال ان يكون ذهبا، أو يجب فيه الزكاة الفضة لاحتمال ان يكون تمامه فضة، أو يجب فى نصفه زكاة الذهب و فى نصفه زكاة الفضة لاحتمال تساوى الغش و المغشوش، و على جميع التقادير هذا المائتان مال قد علم بتعلق التكليف بإخراج الزكاة منه عينا أو قيمة، و متعلق التكليف صار مرددا بين ان يكون ذهبا أو فضة فيجب الاحتياط حينئذ فى المأتين، و طريق الاحتياط اما بإخراج الزكاة المائتين ذهبا مرة فيكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتيقن ستمأة، و فضة مرة

أخرى و يكون بانضمامه الى الاربعمأة التى هى القدر المتقين من الفضة ستمأة أيضا أو بإخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على جميع التقادير، أو إخراج الأعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة و العين على تقدير الموافقة، ثم قال (قده) و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف لكى يكون ترددها بين الأقل و الأكثر مصححا للرجوع بالنسبة إلى الأكثر إلى البراءة كما هو واضع انتهى كلامه رفع مقامه. (أقول) و للّه درة و على اللّه سبحانه اجره و لقد أجاد فى التحقيق، انما الكلام فيما أفاده أخيرا بقوله و ليست القيمة بنفسها أولا و بالذات هى متعلق التكليف، حيث ان إدخال المورد فى موارد قاعدة الاشتغال و الشك فى المكلف به يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل متباينين حتى يجب فيه الاحتياط، و هو مبنى على تعلق التكليف بإخراج الذهب و الفضة بعنوان كونه عينا ذهبا أو فضة، و فى موارد قاعدة البراءة و الشك فى التكليف يدور مدار كون المعلوم بالإجمال من قبيل الأقل و الأكثر حتى يرجع فى الأكثر إلى البراءة و هو مبنى على تعلق التكليف بمالية الفريضة فى الذهب و الفضة، فيكون إخراج القيمة متعلق التكليف أولا و بالذات، و الانصاف صحة ما افاده، و ذلك لان التخيير بين إخراج العين و القيمة ليس فى مرحلة الإثبات، و انما المستفاد من الأدلة كونه فى مرحلة الإسقاط و الامتثال، و الا ففى مرحلة الإثبات يكون التكليف عينا تعيينا، نعم يسقط ذاك التكليف التعيينى بإخراج القيمة فى مرحلة الاسقاط، فمرجع هذا التخيير إلى التوسعة فى مرحلة الامتثال بجعل ما ليس بواجب بد لا عن الواجب و قناعته بإتيانه عن الواجب لمصلحة فيه، فالمكلف به فى مرحلة الإثبات مردد بين المتباينين، و من المعلوم حينئذ عدم القطع بالامتثال بإخراج قيمة الأقل بخلاف ما إذا أخرج قيمة الأكثر حيث يحصل به القطع بأداء ما ذمته كما لا يخفى و منه يظهر ما لو تردد ألف بين كونه من احد النقدين أو غيرهما من الجواهر فلا يجب فيه شىء لعدم العلم بالتكليف فيرجع الى البراءة. (الأمر الرابع): إذا كان غش كل منهما بالاخر لكن لم يعلم بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم بلوغ الغش حد النصاب، كما لو كان عنده ألف دينار و علم إجمالا بأنه مغشوش بالفضة و لا يعلم

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۹۵
بلوغ الغش قدر النصاب، أو عنده ألف درهم و يعلم انه مغشوش بالذهب و لا يعلم بلوغ الذهب بحد النصاب فهو بالنسبة إلى الغش شاك فی أصل التكليف للشك فی بلوغه بحد النصاب، فيرجع فيه الى البراءة، و بالنسبة إلى المغشوش يقطع بالتكليف فيعمل بقاعدة الاشتغال.

[مسألة ۸ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

مسألة ۸ لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة و علم ان الغش ثلثها مثلا على التساوی فی أفرادها يجوز ان يخرج خمس دراهم من الخالص و ان يخرج سبعة و نصف من المغشوش، و اما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثا فی المجموع لا على التساوی فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة اما بإخراج الخالص و اما بوجه أخر.
فی هذه المسألة صور ينبغی التعرض لها. (الأولى) إذا كان له ثلاث مأة درهم مغشوشة و يعلم ان كل واحدة منها ثلثها مغشوش و ثلثيها فضة خالصة فيعلم أن الفضة الخالصة من ثلاث مأة مأتين و هو النصاب الأول الذی فريضته خمس دراهم فيجب عليه إخراج خمس دراهم و يتخير فی إخراج خمس دراهم خالصة من غير ما عنده، أو إخراج سبعة و نصف مما عنده لان الخالص من سبعة و نصف مما عنده و هو خمس دراهم لكون ثلثی من كل درهم مما عنده خالصا و ثلثه غشا كما هو المفروض.
(الثانية): إذا كان الغش كما فرض فی الصورة الأولى ثلث المجموع و هو ثلاث مأة درهم لكن لا على التساوی فی كل درهم بان يكون ثلث كل درهم مغشوشا بل مع الاختلاف فی الدراهم بان الغش فی درهم نصفها و فی درهم اخرى ثلثها و هكذا على الاختلاف الى آخر الدراهم يكون مجموع الغش الذی فی مجموع الدراهم يكون بقدر ثلثها، و فی هذا الصورة لا يجدی إخراج سبعة و نصف من تلك الدراهم لعدم العلم بكون السبعة و النصف منها خمسة خالصة لاحتمال ان يكون الغش فی تلك السبعة و النصف أزيد من ثلثها لمكان الاختلاف بل يجب إخراج ما يحصل به العلم بإخراج الخمسة الخالصة التی فريضة ما عنده من الدراهم أما بإخراج الخالص من غير تلك الدراهم، أو بإخراج القيمة من غير جنس الدراهم، أو بإخراج ما يقطع به إخراج الخمسة الخالصة من تلك الدراهم. (الثالثة): إذا علم باشتمال ما عنده و هو ثلاثمائة على أصل النصاب
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۴۹۶
و لكن جهل قدره و انه هل هو المأتين أو مع زيادة أربعين أو الثمانين، و بعبارة أخرى يعلم بوجود النصاب فی ثلاثمائة و يشك فی انه النصاب الأول أو الثانی أو الثالث فلا يخلوا ما ان يعلم بتساوی الدراهم فی مقدار الغش و ان لم يعلمه بتفصيل هل هو الثلث من كل درهم أو أزيد أو انقص أو لا يعلم بتساويها فی الغش أيضا بل يعلم أو يحتمل اختلافها فيه، فان علم بتساويها فی الغش جاز له إخراج ربع العشر من الجميع لاشتماله على الخالص من ربع العشر من الخالص مما عنده من الدراهم، و ان لم يعلم بتساويها فی الغش أو علم باختلافها فيه فان تطوع المالك و اخرج عن جملة ما عنده دراهم خالصة احتياطا ای اخرج ربع العشر من ثلاثمائة من الدراهم الخالصة أو مغشوشة بأقل غش مما عنده جاز، أيضا، لأنه إخراج للفريضة الواجبة عليه مع زيادة، فيكون قد زاد خيرا، أو ان ناكس و امتنع الا عن إخراج مقدار الواجب عليه ففی وجوب التصفية أو ما يعلم منه الحال فی الجميع ليعرف قدر الواجب الذی يحصل بإخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذی علم به بالإجمال كما نسب إلى الأكثر بل ادعى عليه الإجماع على ما حكى عن الأردبيلی (قده)، أو الاكتفاء بإخراج ما تيقن الاشتغال به و طرح المشكوك فيه كما حكى عن التذكرة و المعتبر، و قواه المحقق الثانی و الأردبيلی و استحسنه فی المدارك (وجهان) من تحقق العلم بشغل الذمة بالواجب

لأجل العلم بوجود النصاب فيما بيده من الدراهم و ان لم يعلم به تفصيلا فلا بد له من العلم بحصول البراءة منه قضاء لقاعدة الشغل، و من ان المعلوم بالإجمال من الواجب مردد بين الأقل المقطوع به تفصيلا، و الأكثر المشكوك بالشك البدوى المنحل به العلم الإجمالى، فيرجع فى الزائد المشكوك الى البراءة فيكون حكم الشك فى الزائد كحكم الشك فى أصل بلوغ النصاب، فكما يرجع الى البراءة و يحكم بسقوط الزكاة مع الشك فى بلوغ الصافى مقدار النصاب كذلك يرجع إليها مع الشك فى بلوغ الزائد نصابا بعد النصاب المتقين به، فلو تيقن بالنصاب الأول مثلا و شك فى النصاب الذى بعده يكون المتقين من الواجب هو الفريضة الواجبة بالنصاب الأول و انما الشك فى الفريضة الثابتة فى النصاب الثانى و الثالث و غير هما إذا كانت مشكوكة فيرجع فيها الى البراءة، كما إذا كان النصاب الأول مشكوكا، و بالجملة

فيكون المقام من قبيل الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يرجع فيه الى البراءة من غير اشكال، لا المتباينين الذى يكون المرجع فيه الاحتياط قطعا، و لا الأقل و الأكثر الارتباطى الذى هو محل الخلاف فى كون المرجع فيه الاشتغال أو البراءة، و ان كان المختار فيه البراءة أيضا، هذا و لكن قال فى الجواهر قد يقال ان أصل البراءة لا يجرى فى حق الغير المعلوم ثبوته فى المال فى الجملة و لا أصل يشخص كونه مقتضى النصاب للأول أو الثانى و تيقن الخمسة دراهم مثلا باعتبار أنها فريضة المأتين و بعض فريضة المأتين و الأربعين لا يقتضى تعين النصاب الأول الذى هو عبارة من المأتين التى لم يتم منها الأربعون، و دعوى ان المأتين و الأربعين نصابان، و وسع الثمانين ثلاثة نصب، و هكذا واضحة الضعف، بل الظاهر ان المأتين و الأربعين نصاب واحد كالماتين، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير و لا أصل يشخصه لا يجدى أصل براءة ذمة المالك فى دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التأمل ما نحن فيه كمال الذى خلط أجنبى معه مال شخص أخر و لا يمكن العلم بالمقدار فتأمل جيدا انتهى. و مراده (قده) بيان الفرق بين الدين المردد بين الأقل و الأكثر، و بين العين المردد بينهما كما إذا علم ان بعض الأعيان التى تحت يده يكون ملكا لشخص أخر مرددا بين ان يكون شيئا واحد أو أشياء متعددة حيث ان المعلوم بالإجمال و ان كان مرددا بين الأقل و الأكثر الا انه لا مورد معه للبراءة، كما حققناه فى رسالة الخمس، و هذا هو مراده بقوله ان أصل الراية لا يجرى فى حق الغير إذ اعلم بثبوته فى المال فى الجملة فلا يمكن نفى الحق عن الأكثر بالأصل كما لا يمكن إجراء الأصل لتشخيص كون النصاب المتيقن بثبوته فى الجملة هو النصاب الأول لأن النصاب الأول هو المأتين بشرط عدم البلوغ الى مائتين و أربعين كما ان النصاب الثانى هو المائتين بشرط البلوغ إلى أربعين بعده، فالنصابان متباينان فى الاعتبار لا الأقل و الأكثر، فلا يكون العلم بوجود النصاب فى الجملة منشأ لتيقن وجود النصاب الأول، بل هو كالنصاب الثانى مشكوك و من أطراف النصاب المعلوم وجوده بالإجمال فلا أصل يشخص به النصاب الأول، و إذا لم يشخص النصاب الأول لا يشخص فريضته التى يقتضيها النصاب الأول، لأن الفريضة المرتبة عليه أيضا متباينة

مع الفريضة المرتبة على النصاب الثانى لأجل تباين النصابين حيث ان تباين السبب أو الموضوع يوجب تباين المسبب أو الحكم كما لا يخفى فالأمر يدور بين المتباينين الواجب فيه الاحتياط هذا ما ظهر لى من مراده مع ما فى عبارته من الإعضال، و لا يخفى ان ما افاده (قده) من ان المائتين و الأربعين ليس مركبا من نصابين أحدهما المائتين، و الأخر الأربعين، بل هو نصاب مستقل فى مقابل المأتين، و هذا و ان كان حسنا فى الثلاثين و الأربعين من نصاب البقر أو الخمسة و العشرين و الستة و العشرين من نصاب الإبل، و بالجملة فى النصاب الشخصى الا انه ممنوع فى النصاب الكلى كما فيما نحن فيه، حيث ان المأتين و الأربعين و المائتين و الثمانين و هكذا كلما يزداد أربعين أربعين ليس نصابا مستقلا، و الا يلزم مضافا الى عدم انتهاء النصب الى حد ان يكون نصابا

شخصيا بل الدرهم إذا تجاوز عن المائتين ففى كل أربعين منها يجب درهما كلما بلغ، فيكون فى المائتين فريضة، و فى الأربعين بعده فريضة أخرى، و فى الأربعين بعد المأتين و الأربعين فريضة أخرى، و هكذا، و حينئذ إذا علم بوجود نصاب فى الجملة يكون المتقين منه هو النصاب الأول الذى فريضته خمسة دراهم، و يكون النصاب الثانى الذى بعده و هو الأربعين مشكوكا، و مقتضاه الشك فى الدرهم الزائد على خمس دراهم التى هى فريضة الأربعين التى بعد المائتين فيرجع فيه الى البراءة كما لا يخفى.

[مسألة ۹ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

مسألة ۹ إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى إلى أخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه الا إذا كان متمكنا من التصرف فيه طول الحول مع كونه غائبا.

اختلف فى وجوب الزكاة فيما إذا ترك نفقة لأهله مما فيه الزكاة و غاب و بقى طول الحول بمقدار النصاب على قولين، فالمشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر هو سقوطها مع غيبة المالك، و وجوبها مع حضوره و عن ابن إدريس وجوبها على التقديرين، و استدل للاول بموثق إسحاق بن عمار و موثق ابى بصير و مرسل ابن ابى عمير الدال على التفصيل المذكور بدلالة صريحة مع كونها معمولا بها معتمدا عليها عند الأصحاب، فلا قصور فيها من حيث السند و الدلالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۹، ص: ۴۹۹

و يكون ما ترك نفقة للأهل مع غيبة المالك فى معرض الإتلاف بالإنفاق، فكأنه بالإعراض عنه قد أخرجه عن ملكه، و أوضحه بعض المحققين بأنه إذا غاب عنه مالكه و أو كل امره الى أهله خرج عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعد عرفا من أمواله الباقية تحت تصرفه بل يراه العرف بحكم التالف، و هذا بخلاف ما لو كان حاضرا فإنه بتركه نفقة مع حضوره يكون فى حكم أمواله عرفا كما هو كذلك حقيقة، (أقوال) أما هذا الوجه الاعتبارى فلا يخفى ما فيه لان ترك مال للإنفاق لا يخرج المال عن ملك المنفق عرفا قطعا، كيف و الإنفاق يقع من ماله قطعا، و انه لو لم ينفق لكان من أمواله، و محض الاذن فى الإنفاق و تمكين الأهل فى إنفاقه لا يكون فى حكم إتلافه، نعم يبقى الكلام فى ان المالك معه متمكن من التصرف، أو يصير بذلك كالمال الغائب الذى لا يتمكن من التصرف فيه، و الانصاف أن غيبة المالك عن المال لا يصيره مهجورا عن التصرف، و الا يلزم سقوط الزكاة عن كل من غاب عن ماله خصوصا إذا كان الترك عند الأهل مع توكيل الأهل فى الإنفاق بحيث يكون إنفاقه إنفاق المالك كما لا يخفى فهذا لا يفيد شيئا مع انه على تقدير تماميته يلزم التفصيل بين خروج المالك بفعله عن صدق المالك أو من يتمكن من التصرف فى ماله تمكنا معتبرا فى تعلق الزكاة به و عدمه، لا بين غيابه و حضوره إذ ربما يكون مع حضوره يفوض أمر المتروك للإنفاق إلى أهله تفويضا يصدق معه انه خارج عن ملكه، أو انه غير متمكن من التصرف فيه كما انه مع غيابه ربما لا يكون كذلك، و اما الوجه الأول أعنى التمسك بالاخبار فقد استشكل فى المدارك فى التمسك بها بقصورها سندا، و منع ابن إدريس عن العمل بها بناء على أصله من منع العمل باخبار الآحاد، و لا يخفى ان قصور السند لا يلتفت اليه بعد اعتماد الأصحاب عليها، و قيام العمل بها الموجب للوثوق بصدورها المستلزم لدخولها فى موضوع دليل الحجية كما مر غير مرة، و ان منع العمل بها لمكان كونها من اخبار الآحاد على ما هو طريقة ابن إدريس مردود الا ان الكلام فى ان نسبة تلك الاخبار الى عمومات الأدلة الدالة على وجوب الزكاة على المالك الحاضر و الغائب هل هى بالعموم المطلق، أو من وجه، و قال فى الجواهر فى مقام الجواب عن ابن إدريس، و كون التعارض بينهما من وجه لا ينافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۵۰۰

ظهور هذه النصوص فى الفرد الذى هو محل النزاع فيتجه التخصيص بهما حينئذ على هذا التقدير، بل قد يجول فى الذهن ان مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصه بها باعتبار تعريضه للتلف بالإنفاق و الاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه فلا يصدق عليه انه حال الحول عليه و هو عنده إلى أخر ما افاده، و قد صرح بأن النسبة بينهما بالعموم من وجه، و لعله لشمول تلك الأخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الغائب التارك ماله نفقة لأهله ما إذا كان متمكنا من التصرف و ما لم يكن، فيشمل الغير المتمكن و شمول عموم أدلة الزكاة للغائب المتمكن، و الحاضر، و مورد اجتماعهما فى الغائب المتمكن الذى يشمله الطائفتين، و مراده (قده) بقوله لا ينافى ظهور هذه النصوص (إلخ) هو دعوى أظهرية الأخبار الدالة على السقوط عن الغائب فى الدلالة على السقوط عن دلالة عموم الأدلة الزكاة على الوجوب، و مراده من الإضراب بقوله بل قد يحول فى الذهن (إلخ) هو دعوى عدم شمول الأخبار الدالة على الوجوب لمورد الكلام، لأجل خروج المتروك نفقة عن الملك عرفا لكونه فى معرض التلف على ما تقدم حكايته من بعض المحققين، و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ عليه يكون خروج المورد عن عموم تلك الاخبار بالتخصص لا بالتخصيص، لكن قد عرفت ما فى تلك الدعوى. و اما قضية كون النسبة بين الطائفتين بالعموم من وجه فالإنصاف أنها ممنوعة، بل الظاهر كونها بالأعم و الأخص باخصية اخبار الدالة على سقوط الزكاة عن الاخبار العامة الدالة على وجوبها كما لا يخفى على من راجعها، فالأقوى ما عليه المشهور من سقوط الزكاة عن المتروك نفقة للأهل مع غيبة المالك، الا ان استظهار كون السقوط لأجل عدم المتمكن من التصرف من تلك الاخبار لما لم يكن بكل البعيد فالأحوط إخراجها مع المتمكن من التصرف فيه عرفا لا سيما مع توكيل الأهل فى الإنفاق، حيث ان الاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۱۰ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]

مسألة ۱۰ إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة، و كان كلها أو بعضها أقل من النصاب فلا يجبر الناقص منها بالجنس الأخر، مثلا إذا كان عنده تسعة عشر دينار أو مأة و تسعون درهما لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم و لا العكس.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۹، ص: ۵۰۱

و لا خلاف فيما ذكره فيما بيننا بل فى المدارك نسبته إلى علمائنا اجمع، و قال وافقنا عليه أكثر العامة و قال بعضهم يضم الدرهم و الفضة لأنهما متفقان فى كونهما أثمانا و قال آخرون يضم الحنطة و الشعير لاشتراكهما قوتا انتهى، و يدل عليه الأدلة الدالة على اعتبار النصاب فى كل جنس و خبر زرارة المصرح فيه بعدم وجوب الزكاة على من عنده مأة و تسعة و تسعون درهما و تسعة عشر دينارا، لا فى الدراهم و لا فى الدنانير، و كذا من عنده أنيق و تسعة و ثلاثون شاة و تسعة و عشرون بقرة، بل قال زرارة و كذلك هو فى جميع الأشياء، و اما خبر إسحاق بن عمار الدال على وجوب الزكاة على من عنده تسعون و مأة درهم و تسعة عشر دينارا فهو مطروح بإعراض الأصحاب عنه أو محمول على التقية.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

الجزء العاشر

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ و به نستعين

الحمد للّه رب العالمين و الصلاة على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين و بعد فيقول العبد الضعيف الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عفى اللّه سبحانه عنه و عن و الدية و عن المؤمنين و المؤمنات هذا هو المجلد العاشر من كتاب (مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى اقدمه الى السلسلة الجليلة من أهل العلم و حملة الفقه و النهى راجيا منهم الصفح عما يرون فيه من القصور فإنه لا عصمة الا من عصمه اللّه سبحانه و له الشكر فى السراء و الفراء و كان ابتدائه من أول الفصل المعقود فى زكاة الغلات الأربع و الى اللّه المرجع و المنتهى.

[تتمة كتاب الزكاة]

[فصل فى زكاة الغلات الأربع]

اشارة

فصل فى زكاة الغلات الأربع، و هى كما عرفت الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و فى إلحاق السلت الذى هو كالشعير فى طبعه و برودته، و كالحنطة فى ملاسته و عدم القشر له اشكال فلا يترك الاحتياط فيه كالإشكال فى العلس الذى هو كالحنطة بل قيل انه نوع منها فى كل قشر حبتان و هو من طعام أهل صنعاء فلا يترك الاحتياط فيه أيضا.

لا اشكال و لا كلام فى وجوب الزكاة فى الغلات الأربع، بل قد عرفت انه من الضرورى، إنما الكلام فى السلت بالضم و العلس بفتحتين، و جملة القول فيهما ان كلمات اللغويين كعبائر الفقهاء فى بيان مهيتهما مختلفة، فعن جملة من اللغويين إلحاق السلت بالشعير و العلس بالحنطة، و عن بعض منهم بالعكس، و عن بعض تفسير السلت بما فى المتن من انه كالشعير فى طبعه و برودته و كالحنطة فى ملاسته و عدم القشر له، و تفسير العلس بأنه كالحنطة، و عن بعض انه طعام أهل صنعاء، فالإشكال فيهما يقع من وجهين أحدهما من أجل اختلاف الكلمات فيهما، و ثانيهما من أجل كون هذه التفاسير مع قطع النظر عن اختلافها بيان للمهية لا لشرح اللفظ، و تفسير المفهوم منه، و لعل الأقوى عدم وجوب الزكاة فيهما اما لعدم كونهما من الحنطة و الشعير، أو لانصراف لفظى الحنطة و الشعير عنهما على تقدير كونهما منهما الا ان الاحتياط حسن فيهما كما فى جميع موارده.

و لا تجب الزكاة فى غيرها و ان كان يستحب إخراجها من كل ما تنبت الأرض مما يكال أو يوزن من الحبوب كالماش و الذرة و الأرز و الدخن و نحوها الا الخضر و البقول.

و قد تقدم الكلام تفصيلا فى جميع ذلك فى بيان الأجناس التى يتعلق بها الزكاة.

و حكم ما يستحب فيه حكم ما يحب فيه فى قدر النصاب و كمية ما يخرج منه و غير ذلك.

قال فى الجواهر مازجا كلامه مع الشرائع: لا- خلاف فى ان حكم ما يخرج من الأرض مما يستحب فيه الزكاة حكم الأجناس الأربعة فى قدر النصاب، و كمية ما يخرج منه، و اعتبار السقى سيحا أو بالدلاء و أمر المؤنة و غير ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص المتقدمة سابقا عند الكلام فى استحبابها فيها دالة عليه مضافا الى انسياق الاتحاد فى الكيفية، و ان الاختلاف

فی الوجوب و النـدب خاصـهٔ کما یومی الیه اتحاد الکیفیهٔ فی الواجب و الندب فی غیر المقام فی الوضوء و الغسل و غیرهما، بل لعل ذلک هو مقتضـی القاعدهٔ المستفادهٔ من النصوص لا یخرج عنها الا بالدلیل کما أوضحنا ذلک فی کتاب الطهارهٔ و اللّه اعلم انتهی.

[و یعتبر فی وجوب الزکاهٔ فی الغلات أمران]

اشارهٔ

و یعتبر فی وجوب الزکاهٔ فی الغلات أمران

[الأول بلوغ النصاب]

الأول بلوغ النصاب.

و لا اشـکال و لا خلاف فی اعتبار بلوغه فی الوجوب، قال فی الجواهر بل الإجماع بقسـمیه علیه، کما ان النصوص متواترهٔ فیه بل هو ضـروری انتهی، و هوای النصـاب فی الغلاـت علی مـا یظهر من النصوص و الفتاوی خمسـهٔ أوساق، و الوسق سـتون صاعا، و الصاع أربعـهٔ أمـداد، و المد رطلان و ربع رطل بالعراقی، و رطل و نصف رطل بالمدنی، و الرطل العراقی و هو ثلثا المدنی مأهٔ و ثلاثین درهما، و قـد تقـدم فی نصاب النقـدین ان الدرهم نصف مثقال الصـیرفی و ربع عشـره و نصف مثقال الشـرعی و خمسه، فکل عشـرهٔ دراهم سـبعهٔ مثاقیل بالشـرعی و خمسـهٔ مثاقیل و ربع مثقال بالصـیرفی، اما کون مقـدار النصاب خمسـهٔ أو ساق و ان الوسق سـتون صاعا فمع انهما مما لا خلاف فیهما ظاهرا بل عن غیر واحد دعوی الإجماع علی الأول منهما یدل علیهما غیر واحد من النصوص، کصحیح زرارهٔ عن الباقر

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵

علیه السـلام قـال ع: مـا أنبتت الأـرض من الحنطـهٔ و الشـعیر و التمر و الزبیب ما بلغ خمسـهٔ أوساق و الوسق سـتون صاعا فـذلک ثلاثمائهٔ صاع ففیه العشر، الی ان قال ع: و لیس فیما دون ثلاثمائهٔ صاع شیء. و صحیح سعد بن سعد عن ابی الحسن علیه السّلام عن أقل ما تجب فیه الزکاهٔ قال ع: خمسهٔ أوساق بوسق النبی صلّی اللّه علیه و آله، فقلت و کم الوسق قال ستون صاعا، و صحیح الحلبی عن الصادق علیه السّـلام لیس فیما دون خمسهٔ أو ساق شـیء و الوسق ستون صاعا، و غیر ذلک من الاخبار التی لا حاجهٔ فی نقلهـا و یعارضـها ما یـدل علی وجوب الزکاهٔ فیما یبلغ وسـقا أو ستین صاعا کما فی أخر أو وسـقین کما فی ثالث و فی رابع عـدم اعتبار النصاب، بل وجوب الزکاهٔ فی الحنطـهٔ و الشـعیر عن کل ما یخرج منهما من الأرض من القلیل و الکثیر، و لکن هـذه الاخبار شاذهٔ مطروحهٔ فاقدهٔ لمناط الحجیهٔ و هو الوثوق بصدورها بإعراض الأصـحاب عنها، و عدم العمل بها فلا یمکن الاسـتناد إلیها، و لا تصـلح للمعارضـهٔ مع ما تقدم نقله، و عن الشـیخ حملها علی الاسـتحباب علی حسب اختلاف مراتبه فیکون بمرتبهٔ منه فی القلیـل و الکثیر من الغلاـت، و بمرتبـهٔ آکـد منهـا فیما یبلغ الوسق منها، و بمرتبـهٔ أکـد من الثانیـهٔ فیما یبلغ الوسـقین، قال فی مصباح الفقیه و لا بأس به فی مقام التوجیه فإنه أولی من الطرح، و انسب بما یقتضیه قاعدهٔ المسامحهٔ فی أدلهٔ السنن.

(أقول) و هو متوقف علی حجیتها مع قطع النظر عن المعارضهٔ الممنوعهٔ بالإعراض کما لا یخفی، و اما کون الصاع أربعهٔ أمداد و

ان المدر طلان و ربع رطل بالعراقى، و رطل و نصف بالمدنى، فيدل عليه أيضا بعد نفى الخلاف فيه صريحا بل دعوى الإجماع عليه صحيح ابن سنان الوارد فى الفطرة: ان فيها صاع من تمر و صاع من شعير و الصاع أربعة أمداد، و هو يدل على كون الصاع أربعة أمداد كما هو واضح، و صحيح زرارة عن الباقر عليه السّلام قال ع كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال، و فى مفتاح الكرامة ذكر بعد قوله ع ستة أرطال يعنى أرطال المدينة فيكون تسعة أرطال بالعراقى، ثم قال (قده) و الظاهر من جماعة ان التفسير من تتمة الرواية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۶

و يشهد له قوله فى التذكرة ما نصه و قول الباقر عليه السّلام و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقى، و عن المحقق انه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد هكذا: و الصاع ستة أرطال بأرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقى انتهى.

و هو بضميمة الاستظهار المذكور يدل على كون الصاع ستة أرطال بالمدنى، و ان المد رطل و نصف رطل به و تسعة أرطال بالعراقى، و يلزم كون المد رطلان و ربع رطل بالعراقى، و مكاتبة الهمدانى قال كتبت الى ابى الحسن عليه السّلام على يد ابى جعلت فداك ان أصحابنا اختلفوا فى الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدنى و بعضهم يقول بصاع العراقى، فكتب الىّ الصاع ستة أرطال بالمدنى و تسعة بالعراقى، قال و أخبرنى انه يكون بالوزن ألفا و مأة و سبعين وزنة، و هذا الخبر أيضا يدل على كون الصاع تسعة أرطال بالعراقى، و يلزمه إذا كان أربعة أمداد ان يكون المد رطلان و ربع رطل بالعراقى. و المحكى عن البزنطى ان المد رطل و ربع و هو شاذ متروك لم يعرف له موافق و لا مستند، و لكن فى بعض الاخبار ان الصاع خمسة أمداد كموثقة سماعة و خبر المروزى الا انها شاذ ان مهجوران مخالفان للإجماع و للأخبار المعتمدة المعمول بها، و إذا كان النصاب خمسة أوساق و كل وسق ستون صاعا و كل صاع تسعة أرطال بالعراقى يصير النصاب ألفين و سبعمأة رطل بالعراقى حاصلة من ضرب الخمسة التى عدد الأوساق فى ستين التى عدد الصاع ثم يضرب الحاصل منه الذى هو ثلاثمائة فى التسعة التى هى عدد الأرطال تبلغ العدد المذكور، فالنصاب حينئذ الفان و سبعمأة رطل بالعراقى. و اما ان الرطل العراقى مأة و ثلاثين درهما ففى المدارك انه مذهب الأكثر، و منهم الشيخان و ابن بابويه فى الفقيه، و عن العلامة فى التحرير و موضع من المنتهى انه مأة و ثمانية و عشرين درهما و أربعة أسباع درهم، و يدل على قول الأكثر ما فى ذيل مكاتبة الهمدانى المتقدمة أعنى قوله: انه يكون بالوزن ألفا و مأة و سبعين وزنة حيث ان الظاهر كون المراد بالوزنة هو الدرهم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۷

مع انه روى هذا الخبر عن كتاب العيون مع تبديل الوزنة فيه بالدرهم.

و مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمدانى و فيها أيضا بعد ذكر كون الصاع ستة أرطال برطل المدينة، قال و الوطل مأة و خمسة و تسعون درهما تكون الفطرة ألفا و مأة و خمسة و سبعين درهما و بعد كون الرطل المدنى مثل الرطل العراقى و نصفه و الرطل العراقى ثلثا المدنى إذا كان المدنى مأة و خمسة و تسعون يصير العراقى مأة و ثلاثين.

و استدل للعلامة بتصريح بعض اللغويين بكون الرطل مأة و ثمانية، عشرين درهما و أربعة أسباع درهم كما حكاه فى المجمع عن المصباح، و هو غير معلوم، و على تقدير ثبوته فليس حجة مع مخالفته لما عليه الأصحاب، و دل عليه الاخبار فهو مطروح متروك، و اما ان الدرهم نصف مثقال الصيرفى و ربع عشره و نصف مثقال الشرعى و خمسه فقد تقدم فى نصاب النقدين، فالمتحصل مما ذكرناه ان نصاب الغلات الفان و سبعة مأة رطل بالعراقى، و إذا ضربناه فى مأة و ثلاثين التى هى عدد الدراهم من كل رطل تبلغ ثلاثمائة و إحدى و خمسين ألف درهم (۳۵۱۰۰۰) و حيث ان كل درهم تساوى نصف مثقال الصيرفى و ربع

عشره تصير عدد الدراهم من النصاب مأة و أربعة و ثمانين ألف و مأتين و خمسة و سبعين (۱۸۴۲۷۵) مثقالا صيرفيا و إذا قسمنا هذا العدد إلى ألف و مائتين و ثمانين الذى هو مقدار

المن الشاهى

يصير

مأة و أربعة و أربعون منا الا خمسة و أربعين مثقالا

كما انه

بالمن التبريزى الذى هو ألف مثقال مأة و أربعة و ثمانون منا و ربع من و خمسة و عشرون مثقالا [۱]

و بالمن التبريزى المعمول فى الطهران فى هذه الأعصار الذى هو ستمأة و أربعين مثقالا نصف المن الشاهى يصير مأتين و ثمانية و ثمانين منا الا خمسة و أربعين مثقالا [۲].

و بحقة النجف فى زماننا سنة ۱۳۲۶ و هى تسعمأة و ثلاثة و ثلاثون مثقالا صيرفيا و ثلث مثقال ثمان وزنات و خمس حقق و نصف إلا ثمانية و

---

[۱] ۱۸۴ من و ۲۷۵ مثقال

[۲] خروار ۸۸ من الا ۴۵ مثقال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۸

خمسين مثقالا و ثلث مثقال و بعيار الإسلام بول و هو مأتان و ثمانون مثقالا سبع و عشرون وزنة و عشر حقق و خمسة و ثلاثون مثقالا

و بحساب الكيلو المعمول فى هذه الأدوار فى بلاد الايران و العراق و سائر بلاد المسلمين تقليدا عن بلاد الغرب الذى هو ثلث المن التبريزى الذى هو نصف المن الشاهى ثمان مأة و ثلاثة و ستين كيلو و سبعمأة و تسعين گرم [۱].

و لا تجب فى الناقص عن النصاب و لو يسيرا كما انه تجب فى الزائد عليه يسيرا كان أو كثيرا.

اما عدم الوجوب فى الناقص عن النصاب فللأصل، و قول الباقر عليه السّلام فى صحيحة زرارة ليس فيما دون الثلاثمأة صاع شىء، و قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة و بكير: فان كان من كل صنف خمسة أوساق غير شىء و ان قل فليس فيه شىء و ان نقص البر و الشعير و التمر و الزبيب أو نقص من خمسة أو ساق صاع أو بعض صاع فليس فيه شىء، و فى معناهما غيرهما، و هذا الأخر كما يدل على عدم الوجوب فى الناقص يدل عليه و لو كان النقص قليلا مضافا الى ان المناط فى بلوغ النصاب على التحقيق دون التقريب، فلا عبرة بالتسامح العرفى فى أمثال المقام مما يكون من باب التسامح فى الصدق بعد تبين المفهوم على ما تقدم تحقيقه فى نصاب النقدين، و لم يحك فى ذلك خلاف من الأصحاب، نعم حكى عن بعض العامة ان التقدير تقريبى لا تحقيقى مستدلا بان الوسق حمل و هو يزيد و ينقص، و رد بان الحكم ليس معلقا على مطلق الحمل بل على ما كان منه ستين صاعا، و ليس فى الستين مما يزيد و ينقص، فالمدار عليه لا على إطلاق لفظ الوسق الذى هو يطلق على مقدار حمل البعير، و لو مازجه شىء من غيره كالتراب اليسير أو التين كذلك أو الشعير فى الحنطة أو العكس على وجه لا يخرج عن الاسم فلا بأس به، و تجب الزكاة لأنه من تعدد الأصناف عرفا، و لو كان كثيرا لا يتسامح فيه العرف فلا كما لو كان الخلط بأجنبى و لو كان قليلا كخلط الحنطة بالباقلا مثلا.

---

[۱] ۸۶۳ کیلو و ۷۹۰ گرم

و اما وجوب الزكاة فى الزائد على النصاب يسيرا كان أو كثيرا فلعدم الخلاف فيه كما عن المنتهى نفيه بين العلماء، و قال فى الجواهر و النصوص دالة عليه فليس فى الغلات الأنصاب واحد لا زكاة فيما نقص عنه، و تجب فيما بلغه و ما زاد، و قد تقدم فى نصاب النقدين حكم اختلاف الموازين فراجع، و ليعلم انه حكى فى المدارک عن المنتهى بان النصب معتبرة بالكيل بالأصواع، و اعتبر الوزن للضبط و الحفظ فلو بلغ النصاب بالكيل و الوزن معا وجبت الزكاة قطعا، و لو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلک، و لو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فإنه أخف من الحنطة مثلا لم تجب الزكاة على الأقوى، و قال بعض الجمهور تجب و ليس بوجه هذا كلامه، و مرجعه الى اعتبار الوزن خاصة و هو كذلک، إذا التقدير الشرعى انما وقع به لا بالكيل انتهى ما فى المدارک، و أورد عليه فى الجواهر بان ضبط الصاع بالوزن انما هو فى زكاة الفطرة و الغسل، و اما فى الغلات فإنما الضبط وقع بالوسق و الصاع فحينئذ فلو لم نقل باعتبار الكيل خاصة فلا محيص عن القول بكفايته، فتكون العبرة بهما أو بأحدهما، و لا تجب الزكاة فيما نقص عنهما معا، و ليس هذا من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر بل للتسامح فى التفاوت اليسير، و لا ينافى ذلک كون التحديد بالنصاب تحقيقا لا تقريبا لرجوع الحاصل الى مراعاة التحقيق فى البلوغ بأحدهما، و كان ذلک لعدم تيسير الوزن فى جميع الأوقات لجميع الناس و كذا الكيل انتهى.

[الثانى التملک بالزراعة فيما يزرع]

الثانى التملک بالزراعة فيما يزرع أو انتقال الزرع الى ملكه قبل وقت تعلق الزكاة و كذا فى الثمرة كون الشجر ملكا له الى وقت التعلق أو انتقالها الى ملكه منفردة أو مع الشجر قبل وقته.

و لم ينقل فى ذلک خلاف، و عن المنتهى انه قول العلماء كافة، و فى غير واحد من الكتب انه إجماعى.

[مسألة ۱ فى وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف]

مسألة ۱ فى وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف، فالمشهور على انه فى الحنطة و الشعير عند انعقاد حبهما، و فى ثمرة النخل حين اصفراره و

احمراره، و فى ثمرة الكرم عند انعقادها حصرما، و ذهب جماعة الى ان المدار صدق أسماء المذكورات من الحنطة و الشعير و التمر و صدق اسم العنب فى الزبيب، و هذا القول لا يخلو عن قوة و ان كان القول الأول أحوط بل الأحوط مراعاة الاحتياط مطلقا إذ قد يكون القول الثانى أوفق بالاحتياط.

ذهب المشهور الى ان وقت تعلق الزكاة فى الحنطة و الشعير عند انعقاد حبهما و يعبرون عنه بالاشتداد، و فى التمر بعد احمراره أو اصفراره و يعبرون عنه ببدو الصلاح، و فى الزبيب عند انعقاد الحصرم، و استدلوا لما ذهبوا إليه بأمور.

(الأول) دعوى صدق الحنطة و الشعير بمجرد اشتداد الحب، فيتعلق بهما الزكاة بالعمومات فيثبت فى البسر و الحصرم بالإجماع المركب.

(الثانى) دعوى صدق التمر على البسر حقيقة كما يشهد به قول بعض أهل اللغة.
(الثالث) ان ذلک مقتضى العمومات الدالة على وجوب الزكاة فيما سقته السماء، و لا ينافيها الأدلة الدالة على ثبوتها فى الغلات الأربع لو فرض عدم صدق اسمها فى حال اشتداد الحب فى الحبين، و فى البسر و الحصرم من التمر و الزبيب لعدم نهوضها لتقييدها لان المتبادر منها إرادة الأجناس الأربعة فى مقابل الأجناس الأخر.
(الرابع) الأخبار الدالة على جواز الخرص و تعيين النبى صلّى اللّه عليه و آله عبد اللّه بن رواحة خارصا إذ زمان الخرص كما صرح به فى المعتبر هو قبل يبس الثمرة، قال (قده) فيه فى مسألة جواز الخرص على أرباب النخيل و الكروم فى طى الفروع التى ذكرها من تلک المسألة ما لفظه وقت الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لأنه وقت الأمن على الثمرة من الجائحة غالبا، و لما روى ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يبعث عبد اللّه خارصا للنخيل حين يطيب.
(الخامس) الأخبار الخاصة و ذلک كصحيح سليمان بن خالد و فيه ليس

فى النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق و العنب مثل ذلک حتى تبلغ خمسة أو ساق زبيبا، بناء على ان يكون المقدر فى قوله عليه السّلام ليس فى النخل صدقة كلمة الثمرة أى ليس فى ثمرة النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق فيكون الظاهر منه ثبوت الزكاة فى ثمرة النخل إذا قدرت تمرا، و تقدير التمرية يستفاد من بلوغ خمسة أو ساق لان الوسق كما عرفت هو حمل الإبل، و ما يجعل فى الحمل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولک ان هذا الزرع الأخضر فيه كذا و كذا حملا اى انه على مقدار لو صار جافا لكان كذا و كذا حملا، فقوله فى ثمرة النخل صدقة إذا بلغت جافها خمسة أوساق حكم بثبوت الصدقة فيها حين كونها ثمرة إذا كان مقدارها ما تبلغ جافها خمسة أوساق، هذا بالنسبة إلى قوله عليه السّلام ليس فى النخل صدقة، و ان يكون قوله عليه السّلام زبيبا حالا مقدرة حتى يصير المعنى و العنب مثل ثمرة النخل اى فيه الزكاة لو كان مقداره ما يبلغ خمسة أو ساق إذا صار زبيبا فيكون فى حال العنبية متعلق الزكاة إذا فرض كونه عند الزبيبية خمسة أو ساق، و صحيح سعد بن سعد عن مولانا الرضا عليه السّلام و فيه هل على العنب زكاة أو انما تجب إذا صيره زبيبا قال عليه السّلام: نعم إذا أخرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص كما عرفت عن المعتبر مقدم على زمان الزبيبية، و يتم المطلوب فى غير العنب لعدم القول بالفصل بينه و بين غيره، و صحيح الأخر لسعد عنه عليه السّلام و فيه عن الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى يجب على صاحبها الزكاة؟ قال عليه السّلام إذا صرم و إذا خرص، بناء على ان يكون المراد من قوله عليه السّلام إذا صرم قابلية الصرام للأكل لا لجعلها زبيبا فيتحد زمان الصرام حينئذ مع زمان الخرص، و ذهب المحقق (قده) فى الشرائع و المعتبر و النافع الى ان وقت تعلقها بالغلات ما يسمى حنطة أو شعيرا أو تمرا أو زبيبا، و عن المنتهى انه حكاه عن والده و استدل له كما فى الجواهر بتعلق الوجوب فى أكثر النصوص على اسم الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب الغير الصادق الأعلى الجاف منها، و دعوى صدقه قبل الجفاف عليها ممنوع، و لو سلم فإنما هو فى الحنطة و الشعير دون التمر و الزبيب لوضوح عدم صدق الزبيب على

العنب فضلا على الحصرم، و كذا التمر على الرطب فضلا على البسر و ان قيل بصدقه على البسر، و حكى عن بعض أخر من مغايرته مع البسر، بل عن المصباح ان التمر هو اليابس من ثمر النخل بإجماع أهل اللغات، و حكى المصنف (قده) عن جماعة الى ان المدار فى الحنطة و الشعير و التمر صدق أسمائها، و فى الزبيب صدق اسم العنب، و هذا قول ثالث يفصل بين الحنطة و الشعير و التمر و بين الزبيب باعتبار صدق اسم الثلاثة فى الأول فيكون فيه موافقا مع القول الثانى، و كفاية صدق العنب فى الأخير فيكون فيه مخالفا مع القولين لكفاية صدق الحصرم فى تعلق الزكاة به على القول الأول، و اعتبار كونه زبيبا على القول

الثانی، فکفایهٔ کونه عنبا مخالف مع القولین، و لم یظهر لی القائل بهذا التفصیل، و ان حکاه المصنف عن جماعهٔ الا ان الشهید (قده) حکی عن ابن الجنید و المحقق انهما یشترطان التسمیهٔ عنبا و تمرا من غیر تعرض للحنطهٔ و الشعیر، و کیف کان فلعل الدلیل علی هذا القول اما بالنسبهٔ إلی الحنطهٔ و الشعیر و التمر فلما استدل به للقول الثانی من اعتبار صدق الاسم علی وجه الحقیقهٔ، و اما بالنسبهٔ إلی کفایهٔ العنب فی الزبیب، فللخبرین المتقدمین فی أدلهٔ القول الأول أعنی صحیح سلیمان بن خالد و صحیح سعد بن سعد الواردین فی العنب مع المنع عن عدم القول بالفصل.

و التحقیق فی المسألهٔ ان یقال اما أدلهٔ القول الأول فأکثرها لا یخلو عن النظر بل المنع، اما دعوی صدق الحنطهٔ و الشعیر بمجرد اشتداد الحب فهی ممنوعهٔ أولا، و لو سلم فإثبات تعلق الزکاهٔ بهما فی تلک الحالهٔ أعنی حالهٔ الاشتداد یعمومات أدلهٔ الزکاهٔ ممنوع بدعوی انصراف تلک الأدلهٔ عن الحبین فی تلک الحالهٔ ثانیا، و بالمنع عن إطلاق التمر علی البسر عرفا بل لغهٔ ثالثا، و المنع عن إجماع المرکب و عدم القول بالفصل بین الحبین و بین التمر و الزبیب رابعا، و اما دعوی ان ذلک مقتضی عمومات الدالهٔ علی وجوب الزکاهٔ فیما سقته السماء ففیها ان تلک الاخبار تدل علی ان ما تجب فیه الزکاهٔ إذا کان مما سقی

بالسماء ففیه العشر، و لیست فی مقام بیان وجوبها فی کل ما سقی بالسماء، فالاستدلال بها لا تخلو عن الغرابهٔ فلا بد فی تعیین ما فیه الزکاهٔ إلی الأدلهٔ الدالهٔ علی وجوبها فی الغلات، و اما الاخبار الدالهٔ علی جواز الخرص فالإنصاف انها لا تخلو عن الدلالهٔ و ان ناقش فیها صاحب الجواهر (قده) بأنه لعل المراد بالخرص الکنایهٔ عن تصییره زبیبا لانه لا یخرص عادهٔ إلا إذا أرید بقائه للزبیبیهٔ إلا إذا أراد صرمه عنبا انتهی، لکنه ضعیف جدا، لان جعل الخرص کنایهٔ عن تصییر العنب زبیبا مما لا یجده الطبع السلیم مناسبا، اللهم الا ان یمنع عن کون وقت الخرص هو زمان بدو الصلاح بادعاء إمکانه حین جفاف الثمار و هی یعد علی الشجر، و لا یورد علیه بأنه عند الجفاف مکیل أو موزون فلا یحتاج الی الخرص لأنها ما دامت علی الشجرهٔ یتصور فیها الخرص الا ان هذا یتم فی التمر لأنها تجف علی الشجرهٔ دون العنب الذی یصیر زبیبا بعد الانصرام، و اما الاخبار الخاصهٔ المستدل بها للقول الأول، اما الأول منها اعنی به صحیح سلیمان بن خالد فالإنصاف عدم ظهوره فی الدلالهٔ علی القول الأول، اما قوله علیه السّلام لیس فی النخل صدقهٔ فالظاهر منه بقرینهٔ ما بعده اعنی قوله حتی تبلغ خمسهٔ أو ساق و قرینهٔ الأخبار الأخر المصرحهٔ بلفظ التمر التی تکاد ان تبلغ حد التواتر هو ارادهٔ التمر لا الثمرهٔ، فتقدیر الثمرهٔ الذی یحتاج معه الی تقدیر فرض تمر فیها تکلف لا یصیر الیه قطعا و منه یظهر ظهور الذیل أیضا فی إرادهٔ البلوغ زبیبا بالفعل لا انه یقدر و یفرض زبیبا، و اما الصحیح الأول لسعد بن سعد ففیه انه مقصور فی العنب، و دعوی فتمیم القول فیما عداه لعدم القول بالفصل ممنوعهٔ أو لا ینقل التفصیل عن ابی علی، و مال إلیه فی المدارک حیث انه بعد ذکر الدلیل علی القول الأول قال اما الدلیل الأول و هو الذی حکاه عن منتهی العلامهٔ بأنه قد ورد وجوب الزکاهٔ فی العنب إذا بلغ خمسهٔ أو ساق زبیبا فلا بأس به لکنه انما یدل علی تعلق الوجوب بالعنب کما هو المنقول عن ابن الجنید و المصنف لا علی تعلق الوجوب به من حین انعقاد الحصرم، و قد ورد بذلک روایتان ثم ذکر صحیح سعد بن سعد، و صحیح سلیمان خالد ثم قال و الروایتان معتبرهٔ الإسناد، بل الظاهر صحتهما

فیتعین العمل بهما انتهی. و ظاهره تعین العمل بالروایتین فی موردهما و هو العنب، فیکون قائلا أو مائلا بالتفصیل.

و ثانیا ان المتحقق فی المقام هو عدم القول بالفصل و هو غیر قادح فی الفصل، و انما المضربهٔ هو القول بعدم الفصل کما حقق فی الأصول و هو غیر متحقق.

و ثالثا ان المستفاد من الخبر هو تحدید زمان الإخراج و اتحاده مع زمان الوجوب مع انهم یقولون بتأخر زمانه عن زمان

الوجوب، فيمكن حينئذ ان يكون قوله عليه السّلام نعم تقريرا لقول السائل أو انما تجب إذا صيره زبيبا، و يكون المراد من قوله إذا أخرصه إحرازه يعنى و اللّه اعلم، نعم تجب الزكاة إذا صير.

زبيبا فإذا أحرزه و جمعه اخرج، و على هذا يكون الخبر دليلا على القول الثانى، لكنه يبعده مخالفته لظاهر الخرص و لم أر من يذكر هذا الاحتمال فى هذا الخبر، و لعله للبعد المذكور، و احتمل فى الجواهر كون الحرص بالحاء المهملة من حرص الرعى إذا لم يترك منه شىء و جعله كناية عن صيرورة العنب زبيبا بالكلية، و أورد على الشيخ الأكبر فى رسالة الزكاة بأنه مع كونه خلاف المضبوط فى كتب الرواية و الفتوى ان هذه الكناية فى غاية البشاعة عند الطبع السليم، و اما الصحيح الأخر فقيل انه مجمل لظهوره فى اتحاد زمان الصرام و الخرص مع ظهور اختلاف زمانها حيث ان زمان الخرص كما عرفت هو عند بدو الصلاح، و زمان الصرام هو عند الجفاف فلا بد من التصرف فى الخرص أو فى الصرام إما بإرادة زمان الصرام للأكل لكى يكون متحدا مع زمان الخرص، أو بإرادة الخرص حين صيرورة الثمرة جافا على الشجرة، أو بقرائته بالحاء المهملة كناية عن الصرام بالكلية لكى يصير متحدا مع زمان الصرام، و جعل الشيخ الأكبر (قده) الأول أعنى إرادة قابلية الصرام للأكل أظهر، و قال بان الخبر حينئذ يكون من أدلة المشهور. (أقول) و الأظهر عندى إبقاء إذا صرم و إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥

اخرص على ظاهرهما مع اختلافهما زمانا لكن على طريق اللف و النشر بجعل قوله عليه السّلام إذا صرم وقتا لوجوب الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر، و قوله عليه السّلام و إذا اخرص بيانا لوقت وجوبها فى الزبيب، فيكون الخبر دليلا على التفصيل بين الثلاثة الاولى و بين الزبيب، فكون وقت الوجوب فى الثلاثة الاولى هو زمان صدق الحنطة و الشعير و التمر الذى هو بعد تحقق الجفاف، و فى الزبيب هو زمان صيرورته عنبا، و لم أر من يتعرض لهذا الاحتمال فى الخبر، و كيف ما كان فهذا القول من حيث الدليل لا يخلو عن قوة، لكن مراعاة الاحتياط و عدم مخالفة المشهور حسن لا ينبغى ان يترك بل الأحوط كما ذكره المصنف (قده) مراعاة الاحتياط مطلقا إذ قد يكون القول الثانى أوفق بالاحتياط.

و تفصيل ذلك يحتاج الى بيان الثمرة بين القولين و قد ذكروا لها مواضع (منها) عدم جواز تصرف المالك فى الغلات بعد الانعقاد فى الحبين، و الاحمرار و الاصفرار فى النخل، و انعقاد الحصرم فى الكرم حتى يقدرها، و يضمن المقدار الواجب على قول المشهور دون الأخير، و بالنسبة الى هذه الثمرة يكون القول المشهور أوفق بالاحتياط.

و (منها) لو نقلها الى غيره بعد ذلك فعلى المشهور تجب الزكاة على الناقل لتعلق الوجوب عليها و هى فى ملكه، و على القول الأخر تجب على المنقول عليه، فالاحتباط هو إخراج الزكاة على الناقل أخذا باحتمال كون زمان التعلق موافقا مع قول المشهور و المنقول إليه أخذا باحتمال كون زمانه موافقا مع القول الأخر، فيكون الاحتياط مع القول الأخر فى إخراج المنقول اليه و ان كان مع موافقة القول المشهور فى إخراج الناقل.

و (منها) لو مات المالك بعد انعقاد الحب و بدو الصلاح و عليه دين مستغرق تجب إخراج الزكاة من ماله على القول المشهور دون القول الأخر، و بالنسبة الى هذه الثمرة يكون أخذ الديان تمام التركة بإزاء دينهم مخالفا مع الاحتياط كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦

ان إخراج الزكاة و تقديم الزكاة على الدين بتقديم قول المشهور المستلزم لتفويت حق الديان أيضا مخالف مع الاحتياط، فلا بد فى الاحتياط من رعاية حق الديان أيضا، فيكون قول الأخر أوفق بالاحتياط بالنسبة إلى حق الديان.

و (منها) الأنواع التى لا يصلح للزبيب و التمر من العنب و الرطب تجب فيها الزكاة على القول المشهور، و لا تجب على القول الأخر، و هذه الثمرة مما يكون القول المشهور بالنسبة إليها أوفق بالاحتياط، فظهر انه بالنسبة الى بعض الثمرات يكون القول

الأخر أوفق بالاحتياط.

[مسألة ۲ وقت تعلق الزكاة]

مسألة ۲ وقت تعلق الزكاة و ان كان ما ذكر على الخلاف السالف الا ان المناط فى اعتبار النصاب هو اليابس من المذكورات فلو كان الرسب منها بقدر النصاب لكن ينقص عنه بعد الجفاف و اليبس فلا زكاة.

اعتبار كون النصاب فى اليابس من المذكورات بناء على القول الثانى من الأقوال المذكورة أعنى كون المدار فى زمان الوجوب على صدق اسم الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب واضح لاتحاد زمان التعلق مع صيرورة هذه الأشياء يابسة، و اما على القول المشهور أو قول المصنف (قده) من اعتبار صدق الاسم فى الحنطة الشعير و التمر و صدق اسم العنب فى الزبيب فزمان التعلق متقدم على زمان الجفاف، و تكون العبرة فى النصاب بلوغ المذكورات يابسة بقدره، و يدل عليه صحيح سعد المتقدم الذى فيه قوله عليه السّلام و العنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة أو ساق زبيبا بناء على ما تقدم فى تقريب الاستدلال من كون زبيبا حالا مقدرة كما عرفت، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى هذه المسألة أصلا.

[مسألة ۳ فى مثل البربن و شبه من الدقل الذى يؤكل رطبا]

مسألة ۳ فى مثل البربن و شبه من الدقل الذى يؤكل رطبا و إذا لم يؤكل الى ان يجف يقل تمرة أو لا يصدق على اليابس منه التمر أيضا المدار فيه على تقديره يابسا و يتعلق به الزكاة إذا كان بقدر يبلغ النصاب بعد جفافه.

البربن لم يذكر فيما اطلعت عليه من كتب اللغة، نعم هو قسم من التمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۷

يؤكل رطبا باصطلاح الحاضر من أهل العراق، و الدقل بالتحريك قال فى مجمع البحرين انه اردء التمر، و قد جاء فى الحديث يقال ادقل النخل إذا صار كذلك ثم ان وجوب الزكاة فيما إذا أكل رطبا من لا أنواع التى تصلح للتمر لو أبقى و لم يؤكل ظاهر فإنه على قول المشهور و غيره تجب فيه الزكاة، و كذا فى العنب الذى يصلح للزبيب لو أبقى و لم يؤكل بل و الحكم كذلك حتى فيما يقل تمره إذا لم يؤكل الى ان يجف فإنه إذا قدر يابسة و كان بقدر النصاب تجب فيه الزكاة، لصدق اسم التمر عليه، و لو قل تمره إذا كان مع قلته بقدر النصاب، و اما مع عدم صدق التمر على يابسه فعلى القول المشهور من كون زمان الوجوب هو زمان بدو الصلاح تجب فيه الزكاة، و على القول الأخر لا تجب لعدم صدق التمر الذى هو المناط فى تعلق الوجوب، بل يمكن منعه على القول المشهور أيضا لاشتراط إمكان صيرورته تمرا فى تعلق الوجوب على البسر، فالتمر عندهم تجب فيه الزكاة عند بسريته فما لا يمكن ان يصيرا تمرا ينبغى ان لا تجب الزكاة فيه إذا كان بسرا، اللهم الا ان يقال ان محل الزكاة هو ذوات الحنطة و الشعير و الزبيب و التمر لا أحوالها المقارنة للأسماء فلا يقدح حينئذ عدم صدق التمر عليه كما احتمله فى الجواهر بالتأمل فى نصوص العنب، و قال لا ينافيه اعتبار بدو الصلاح بالاحمرار و الاصفرار فى ثمرة النخل ضرورة عدم الاعتناء بها قبل ذلك مع عدم الأمن من سلامتها من الآفة فهى حينئذ كبقائها طلعا انتهى، و به قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة حيث يقول ان المتبادر من أدلة تعلق الزكاة بالغلات ارادة الأجناس الأربعة فى مقابل الأجناس الأخر فلا تنهض لتقييد العمومات الدالة على وجوب الزكاة فيما سقته السماء بما يصدق عليه اسم الأجناس الأربع هذا، و لعل ذهاب المصنف (قده) الى وجوب الزكاة فيما لا يصدق التمر على اليابس منه مبنى على القول المشهور و الأخذ به فيما يوافق الاحتياط.

[مسألة ۴ إذا أراد المالک التصرف فی المذکورات]

مسألة ۴ إذا أراد المالک التصرف فی المذکورات بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا بما یزید علی المتعارف فیما یحسب من المؤمن وجب علیه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۱۸

ضمان حصة الفقیر کما انه لو أراد الاقتطاف کذلک بتمامها وجب علیه أداء الزکاة جملة بعد فرض بلوغ یابسها النصاب.

اما جواز تصرف المالک فی الغلات بسرا أو رطبا و حصرما أو عنبا فللسیرة القطعیة علی عدم منع المالک عن التصرف فی ماله لمکان تعلق الزکاة به، و التقیید بما یزید علی المتعارف علی المؤمن لجواز التصرف فیما یحسب من المؤمن لخروجه عما یتعلق به الزکاة بناء علی استثناء المؤمن کما سیأتی، قال فی المدارک و لم أقف للأصحاب علی تصریح لمعنی الضمان هنا، هذا و ذکر المحقق الشیخ علی علی ان المراد به العزم علی أداء الزکاة من غیره ما تعلق به التصرف و ان کان من نفس النصاب انتهی، و فی البیان لیس له التصرف الا بعد ضمان ما یتصرف فیه أو الخرص فیضمن أو یضمن له الساعی انتهی، و مراده من ضمان ما یتصرف فیه هو ما ذکرناه، و من قوله فیضمن ضمان المالک لحصة الفقراء بعد الخرص، و من قوله أو یضمن له الساعی ضمان الساعی لحصة المالک فیجوز للمالک حینئذ ان یتصرف فیما تعلق به الزکاة بخلاف ما إذا جعل الساعی حصة الفقراء امانة فی ید المالک فإنه لیس له حینئذ التصرف بالأکل أو بغیره کما سیأتی، و یدل علی وجوب ضمان حصة المستحق إذا أراد التصرف انه لولاه لکان تصرفا فیما تعلق به حق الغیر بغیر اذنه فلا یجوز، و اما مع الضمان فلسلطنة المالک علی إخراج الزکاة من غیر النصاب فریضة، و من غیر الجنس قیمة، فله التصرف فیه مع العزم و علی أداء الزکاة من غیره، و لو أراد الاقتطاف بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا کان له ذلک، و یجب علیه أداء الزکاة حینئذ بعد فرض بلوغ یابسها النصاب من عین ما اقتطفه أو من مال أخر، و لا یخفی ان وجوب الزکاة فی المذکورات إذا تصرف المالک فیها بالاقتطاف أو بغیره بسرا أو رطبا أو حصرما أو زبیبا مبنی علی مذهب المشهور من کون زمان التعلق هو الاشتداد فی الحب و بدو الصلاح فی الکرم و النخل، و اما علی القول الأخر فینبغی القول بالسقوط کما تسقط لو تصرف فیها طلعا قطعا، قال فی المبسوط و متی أراد رب الثمرة قطعها قبل بدو صلاحها مثل الطلع لمصلحة جاز له ذلک من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۱۹

غیر کراهة، و یکره له ذلک فرارا من الزکاة، و علی الوجهین معا لا تلزمه الزکاة انتهی، و مثله قال فی البیان، و فرع صاحب الجواهر (قده) فی النجاة وجوب ضمان حصة الفقیر عند ارادة التصرف علی القول المشهور، فقال و الأحوط ان لم یکن أقوی تعلق الزکاة فی الحب عند اشتداده و فی ثمرة النخل إذا أحمر أو اصفر و فی ثمرة الکرم إذا انعقد الحصرم، و لکن بعد تقدیر بلوغ النصاب فیها حنطة أو شعیرا أو تمرا أو زبیبا فیجب علیه حینئذ ضمان حصة الفقیر ان أراد التصرف فیها بسرا أو رطبا أو حصرما أو عنبا بما یزید علی المتعارف المحسوب من المؤمن فی وجه قوی انتهی، و کان علی المنصف (قده) أیضا ان یتفرعه علی القول المشهور، و لعل إطلاق القول فیه مبنی علی المسامحة أو علی التسالم علی الفرع المذکور کالفرع المتقدم فی المسألة السابقة.

[مسألة ۵ لو کانت الثمرة مخروصة علی المالک]

مسألة ۵ لو کانت الثمرة مخروصة علی المالک فطلب الساعی من قبل الحاکم الشرعی الزکاة منه قبل الیبس لم یجب علیه القبول

بخلاف ما لو بذل المالك الزكاة بسرا أو حصرما مثلا فإنه يجب على الساعى القبول.
اما عدم وجوب القبول على المالک إذا طلب الساعى منه الزكاة قبل اليبس فلاـ طلاق الإجماع على جواز التأخير إلى زمان وجوب الإخراج الشامل لما إذا طلبه الساعى كما هو مقتضى تأخر زمان وجوب الإخراج عن زمان التعلق، و اما وجوب القبول على الساعى لو بذل المالك الزكاة بسرا أو حصرما فلجواز الإخراج للمالک من حين تعلق الوجوب كما يدل عليه تصريحهم بجواز مقاسمة الساعى مع المالك قبل الجذاذ، و اجزاء دفع الواجب على رؤس الأشجار، و عموم ما يدل على جواز الإخراج بعد الوجوب، و خصوص ما فى صحيح سعد المتقدم من قوله عليه السّلام إذا أخرصه اخرج زكوته، و لا يخفى تفرع هذا الفرع أيضا على القول المشهور، إذ على القول الأخر يكون الإخراج فى حال البسرية أو الحصرمية إخراجا قبل تعلق الوجوب و هو غير جائز و لا مجد عن الواجب بعد وجوبه، نعم على القول الثالث يصح إخراج العنب فلو بذله المالك يجب قبوله على الساعى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۰

[مسألة ۶ وقت الإخراج الذى يجوز للساعى مطالبة المالک فيه]

مسألة ۶ وقت الإخراج الذى يجوز للساعى مطالبة المالک فيه و إذا أخرها عنه ضمن عند تصفية الغلة و اجتذاذ التمر و اقتطاف الزبيب فوقت وجوب الأداء غير وقت التعلق.
المراد بوقت الإخراج هو الوقت الذى إذا أخرت الزكاة عنه مع التمكن من إخراجها تصير مضمونة، و الذى يسوغ للساعى فيه مطالبة المالک بالإخراج لا الوقت الذى لا يجوز تقديم الزكاة عليه كما عرفت فى المسألة المتقدمة، و قد ادعى العلامة فى محكى المنتهى اتفاق العلماء كافة على ان وقت الإخراج فى الحبوب بعد التصفية و فى التمر بعد التشميس و الجفاف، و عى التذكرة انه لاـ تجب الإخراج حتى تجد الثمرة و شمّس و تجفف و تحصد الغلة و تصفى من التين و القشر بلاـ خلاف و لا إشكال فى مغايرة وقت التعلق مع وقت وجوب الأداء بناء على القول المشهور، و اما على القول الأخر فالظاهر انه أيضا كذلك حيث ان وقت التعلق بناء على القول الثانى فى الجميع هو وقت التسمية الصادقة قبل التصفية فى الحبوب و قبل الاجتذاذ و الاقتطاف فى التمر و الزبيب، و على القول الثالث وقت صيرورته عنبا فى الكرم، و كيفما كان فهو مغاير مع زمان وجوب الإخراج بالمعنى المذكور فى المتن كما عليه أكثر المتون لكن حكم فى الروضة باتحاد وقتى الوجوب و الإخراج بناء على غير المشهور، قال (قده) فى المسالك و تبعه سبطه فى المدارك ان فى جعل التصفية فى الحبوب و الاجتذاذ و الاقتطاف فى النخل و الكرم وقت الإخراج تجوز، و انما وقته عند يبس الثمرة و صيرورتها تمرا أو زبيبا، و لا يخفى انه على ما ذكراه يتحد زمانى الوجوب و الإخراج و لا ينافيه توقف الإخراج على الحصاد و نحوه مما هو مقدمة للإخراج لوجوب ما هو مقدمة للإخراج حينئذ مقدمة هذا، و لكنه ينافيه دعوى الاتفاق و عدم الخلاف فى عدم وجوب الإخراج فى الحبوب الا بعد التصفية، و فى التمر الا بعد التشميس و الجفاف، و ما فى الجواهر من ان المراد عدم الوجوب لو طلب بدون الجذاذ و
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۱
الاقتطاف غير مسموع لانه خلاف الظاهر جدا كما هو واضح، و بالجملة فالأقوى ما فى المتن و عليه سائر المتون، فيكون زمان الوجوب مغايرا مع زمان الإخراج على جميع الأقوال حتى على قول غير المشهور أيضا.

[مسألة ۷ يجوز للمالک المقاسمة مع الساعى]

مسألة ۷ يجوز للمالك المقاسمة مع الساعى مع التراضى بينهما قبل الجذاذ.
و قد صرح بذلك فى غير واحد من كتب الأصحاب كالمبسوط و المعتبر و التحرير و التذكرة و الدروس، قال فى مفتاح الكرامة فيعين الساعى حصة الفقراء فى نخل بعينه و لا حجر فى ذلك و لو كان رطبا، لأن القسمة تمييز الحق و ليست بيعا فيمنع من بيع الرطب بمثله على راى من منع انتهى.

[مسألة ۸ يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر]

مسألة ۸ يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر قبل الجذاذ منه أو من قيمته.
و قد تقدم فى المسألة السادسة ان وقت الإخراج و ان كان بعد التصفية فى الحبوب، و بعد الاجتذاذ و الاقتطاف فى النخل و الكرم، الا ان معناه جواز التأخير الى هذا الوقت لا عدم جواز التقديم عليه، فيجوز للمالك دفع الزكاة و لو كان الثمر على الشجر، سواء دفعه منه فريضة، أو من غيره قيمة و هذا ظاهر.

[مسألة ۹ يجوز دفع القيمة حتى من غير النقدين]

مسألة ۹ يجوز دفع القيمة حتى من غير النقدين من اى جنس كان بل يجوز ان تكون من المنافع كسكنى الدار مثلا و تسليمها بتسليم العين الى الفقير.
و قد تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من المسائل المذكورة فى فصل زكاة الأنعام الثلاثة مفصلا فراجع.

[مسألة ۱۰ لا تتكرر زكاة الغلات بتكرر السنين]

مسألة ۱۰ لا تتكرر زكاة الغلات بتكرر السنين إذا بقيت أحوالا فإذا زكى الحنطة ثم احتكرها سنين لم يجب عليه شىء و كذا التمر و غيره.
قال فى الجواهر إجماعا بقسميه مضافا الى اقتضاء الأمر بالطبيعة ذلك، و فى المعتبر ان عليه اتفاق العلماء سوى الحسن البصرى، و يدل عليه من الروايات خبر زرارة و عبيد عن الصادق عليه السّلام قال ع: أيما رجل كان له حرث أو ثمرة فصدقها
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۲
فليس عليه فيه شىء و ان حال عليه الحول عنده الا ان يحوّله مالا فان فعل فحال عليه الحول عنده فعليه ان يزكيه و الا فلا شىء عليه و ان ثبت ذلك ألف عام إذا كان بعينه قائما و ان عليه صدقة العشر فإذا أداها مرة واحدة فلا شىء عليه فيها حتى يحوله مالا و يحول عليه الحول و هو عنده.

[مسألة ۱۱ مقدار الزكاة الواجب إخراجه فى الغلات]

مسألة ۱۱ مقدار الزكاة الواجب إخراجه فى الغلات هو العشر فيما سقى بالماء الجارى أو بماء السماء أو بمص عروقه من الأرض كالنخل و الشجر بل الزرع أيضا فى بعض الأمكنة، و نصف العشر فيما سقى بالدلو و الرشاء و النواضح و الدوالى و نحوها من العلاجات، و لو سقى بالأمرين فمع صدق- الاشتراك فى نصفه العشر، و فى نصفه الأخر نصف العشر، و مع غلبة الصدق لأحد

الأمرين فالحكم تابع لما غلب، و لو شك فى صدق الاشتراک أو غلبة صدق أحدهما فيكفى الأقل و الأحوط الأكثر.
فى هذه المسألة أمور (الأول) كلما من الغلات سقى بالماء الجارى أو بماء السماء أو بمص عروقه من الأرض و بعبارة جامعة ما لا يحتاج فى ترقية الماء إلى الأرض فيها الى آلة من دولاب و نحوه ففيه العشر، و كل ما سقى بالدلو و الرشاء و النواضح و يحتاج فى إرسال الماء إليه الى آلة ففيه نصف العشر، و يدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه بيننا بل فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه، بل فى المعتبر نسبته إلى إجماع العلماء، و عن بعض إلى إجماع المسلمين، صحيح زرارة و بكير عن الباقر عليه السّلام قال ع فى الزكاة: ما يعالج بالرشاء و الدلاء و النضح ففيه نصف العشر و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل ففيه- العشر كاملا، و صحيحه الأخر عنه عليه السّلام أيضا و فيه: ما أنبتت الأرض من الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب ما بلغ خمسة أو ساق و الوسق ستون صاعا فذلک ثلاث مأة صاع ففيه العشر و ما كان منه يسقى بالرشا و الدوالى و النواضح فقيه نصف- العشر و ما سقت السماء أو السيح أو كان بعلا ففيه العشر، و نحوهما غيرهما من- النصوص، و المراد بالسيح الجريان على وجه الأرض سواء كان قبل الزرع كالنيل و الفرات، أو بعده، و البعل ما يشرب بعروقه فى الأرض التى تقرب من الماء،

و العذى بالعين المهملة و الذال المعجمة ما سقته السماء، و الدوالى جمع دالية و هى الناعورة، و النواضح جمع ناضح و هو البعير يستسقى عليه، و الرشا الدلو، و لا يخفى انه إذا كان المدار فى العشر و نصفه على الاحتياج فى إرسال الماء إلى الأرض إلى الإله و عدمه فلا عبرة بما يعمل فى اسقاء الأرض من حضر القنوات و الأنهار و السواقى و تنقيتها و نحوها و ان كثرت مؤنتها، لعدم اعتبار الشارع شيئا من ذلک كما يدل عليه التعبير فى الصحيح الأول بالعلاج فى قوله ع و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو عين أو بعل كما هو واضح. (فان قلت) بناء على كون وجوب الزكاة بعد إخراج المؤنة التى منها أجرة الساقى و قيمة الآلات و العوامل و تفاوت نقصها لا تفاوت بين ما كثرت مؤنته أو قلت فما الوجه فى وجوب العشر فى أحدهما و نصفه فى الأخر.
(قلت) قد أجيب عنه بوجوه أحسنها ما عن المحقق فى المسائل الطبرية من ان أحكام الشرع تعبدية متلقاة من الشارع لا يعرف كثير من حكمها، و لا يحسن السؤال عن لميتها بعد قيام الدليل على إثباتها، هذا مع كون استعمال الاجراء على السقى و الحفظة و أشباه ذلک كلفة متعلقة بالمالک زائدة على بذل الأجرة يناسبها التخفيف على المالک، و عن التذكرة ان فى السقى مع العلاج يحتاج الى تقديم المؤنة، و فى تقديمها كلفة زائدة عن أصل المؤنة فناسبها الإرفاق، و فى الجواهر ان الغالب فى ذلک الزمان علاجهم بأنفسهم الغير المحسوب من المؤنة فناسب الإرفاق ان الحاصل مما يزرع بالعلاج أقل مما لا يحتاج اليه فهو أيضا يناسب التخفيف، و عن بيان الشهيد إسقاط مؤنة السقى و عدم إخراجها لأجل نصف العشر دون ما عداها، و لقد استراح صاحب المدارک (قده) عن تكلف الدفع باختياره عدم استثناء المؤنة رأسا فقال الاشكال مرتفع من أصله، (الأمر الثانى) لو سقى بالأمرين جمع صدق الاشتراک سواء تساويا أو كان أحدهما أكثر لكن بحد لا يضر معه صدق الاشتراک فى نصفه العشر و فى نصفه نصفه فيخرج ثلاثة أرباع العشر بلا خلاف فى ذلک، بل عليه الإجماع و يدل عليه من الاخبار حسن ابن شريح عن الصادق عليه السّلام و فيه فيما سقت السماء و الأنهار أو كان بعلا العشر، و اماما سقت السوانى و الدوالى نصف العشر، قلت

له فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالى ثم يزيد الماء فتسقى سيحا قال ان ذلک ليكون عندكم كذلک، قلت نعم، قال النصف و النصف نصف بنصف العشر و نصف بالعشر، فقلت الأرض تسقى بالدوالى ثم يزيد الماء فتسقى السقية و السقيتين سيحا، قال ع كم تسقى السقية و السقيتين سيحا قلت فى ثلاثين و أربعين ليلة و قد مضت قبل ذلک ستة أشهر أو سبعة أشهر، قال نصف العشر انتهى، و السوانى جمع سانية و هى الناقة التى يسقى عليها، هذا و لكن صرح المحقق المجلسى (قده) فى زاد المعاد بأنه لو سقى

بالأمرين مع الاشتراک يکون فيه جزء من خمسة عشر جزء، قال المحقق القمى (قده) فى الغنائم و لم اعرف وجهه، أقول و لعله اشتباه فى الحساب بتخيل ان نصف العشر و ربعه يصير جزء من خمسة عشر جزء.

(الأمر الثالث) لو سقى بالأمرين مع غلبة الصدق لأحدهما فالحکم تابع لما غلب بلا خلاف فيه أيضا فى الجملة، بل ادعى عليه الإجماع فى المحکى عن الغنية و ظاهر التذکرة مضافا الى ذيل خبر ابن شريح المتقدم حيث حکم فيه بنصف العشر إذا کان السيح سقية أو سقيتين و بالدوالى ستة أشهر أو سبعة أشهر، و فى تعبير المصنف (قده) بغلبة الصدق و قابلية الحکم لما غلب فى الصدق لا الأکثرية إشارة الى ما هو التحقيق (فى المقام)، و تفصيل ذلک ان الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) عبّروا بأنه لو اجتمع الأمران کان الحکم للأکثر، ثم اختلفوا فى المدار على الأکثرية على أقول ثلاثة، فمنهم من اعتبرها بالعدد فما کان أکثر عددا فالحکم له و لو کان أقل زمانا أو نفعا و نموا، فلو سقى ثلاث مرات السيح و اربع بالدالية مثلا يجب فيه نصف عشر، سواء تساوى زمانهما أم اختلف، کان زمان السيح مع الاختلاف أکثر أو أقل، و سواء تساوى فى النفع و النمو أم اختلفا، کان السقى بالسيح مع الاختلاف انفع و أنمى أو السقى بالدالية، و قد نسب إلى الأکثر و استدل له کما عن مجمع البرهان بظاهر خبر ابن شريح المتقدم، و بان المؤنة انما تکثر بسبب ذلک، و لعلها الحکمة فى اختلاف الواجب و بان الکثرة حقيقة فى الکم المنفصل و هو هنا عدد السقيات لا فى المنفصل و هو الزمان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۵

و منهم من اعتبرها بالزمان فلو شرب فى ثلاثة أشهر مرة بالدالية و فى شهرين ثلاث مرات مثلا بالسيح يجب نصف العشر و لو کان عدد السيح اکثرا و أنمى و انفع، و استدل له بظاهر الخبر المذکور أيضا.

و منهم من اعتبر بالنفع و النمو فما کان أکثر نفعا و نموا فالحکم له و لو کان أقل عددا و زمانا، و استدل له کما عن التذکرة باقتضاء ظاهر النص ان النظر إلى مدة عيش الزرع و نمائه أ هو بأحدهما أکثر أو لا، و قربه فى مفتاح الکرامة بتطويل طويل لا حاجة الى نقله فليراجع اليه، و صاحب الجواهر (قده) استنبط من النص و الفتوى کون المدار على غلبة صدق الاسم فما يصدق معه کون الزرع مما يسقى سيحا أو عذبا أو بعلا ففيه العشر، و ما يصدق معه کونه مما يسقى بالعلاج ففيه نصف العشر سواء کان منشأ الصدق کونه أکثر زمانا أو عددا أو نفعا و نموا، و سواء کان الطرف المقابل الذى لا يصدق عليه الاسم أکثر کذلک أو لا، فالمدار حينئذ على غلبة صدق الاسم، فيکون المراد بالتساوى ما لا يتحقق معه الاسم و لا خلافه بل يصدق کونه يسقى بهما معا، و المصنف (قده) تبع ما فى الجواهر، فقال بأنه لو سقى بالأمرين فمع صدق الاشتراک فى نصفه العشر و فى نصفه الأخر نصف العشر، و مع غلبة الصدق لأحد الأمرين فالحکم تابع لما غلب و لم يجعل المدار على الأکثرية لکى يحتاج الى البحث فى معيارها و انه هل العبرة فيها بالزمان أو بالعدد أو بالنفع و النمو، هذا و جعل الشيخ الأکبر (قده) المدار فى الأکثرية على التعدد مستظهرا له من النص و الفتوى فى إناطة الفرق بين العشر و نصفه بالکلفة و عدمها و هما تدوران مع العدد، ثم قال و هل يکفى مجرد الأکثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة أم العرفية الشائعة للمقامات، أم العبرة بالکثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وجوه، من صدق الأکثر حقيقة بزيادة الواحدة و من انصراف الفتاوى و معاقد الإجماعات إلى الکثرة العرفية و: من ان عمدة الدليل هو النص و المتيقن منه الأکثرية بالمعنى الأخير حکى الأول عن ظاهر إطلاق المعظم و مختار المقدس الأردبيلى فى ظاهر کلامه المحکى هو الثانى، و ظاهر بعض مشايخنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۶

المعاصرين الثالث، و خير الأمور أوساطها انتهى.

(أقول) اما استظهار الکثرة العديدة من النص و الفتوى فهو بعيد، لان الظاهر من فتاوى الأکثر هو الأکثر نفعا و نموا، و ان الظاهر

من النص هو الكثرة بحسب الزمان كما استظهره منه فى المسالك، و حمله فى رسالة الشيخ الأكبر على ما هو الغالب من ان أكثرية الزمان علامة أكثرية العدد فالاستفصال فى الحقيقة عن عدد سقيات الدوالى بعيد كما ان حمله على الأكثرية بالنفع و النمو أيضا بعيد، و ان تكلف فيه فى مفتاح الكرامة فى عبارة طويلة، و حكاها بطولها فى الجواهر، و اما ترديده (قده) فى كفاية مجرد الأكثرية الحقيقية أو كون المدار على العرفية أو على الكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم، ثم نسبة الأول إلى إطلاق المعظم و الثانى إلى المقدس الأردبيلى و الأخير الى بعض مشايخنا ثم اختياره الثانى بعد جعل المدار فى الأكثرية على العدد الظاهر فى كون مصب هذه الاحتمالات و الأقوال هو بعد جعل المدار فيها على العدد فما لم يظهر وجه له، كيف و المحكى عن الأردبيلى جعل المدار فى الأكثرية على العدد و استظهاره من الرواية و لم ينسب اليه جعل الأكثرية العرفية مدارا فى الأكثرية العددية، و المختار عند بعض مشايخه المعاصر له ان كان مراده منه صاحب الجواهر فى الأكثرية على النمو و النفع بعد إرجاعه إلى غلبة الصدق كما عرفت و بالجملة فما افاده (قده) لا يخلو من النظر فتأمل فيه لكى يظهر لك حقيقة مرامه (قده)، و لا يخفى ان ما افاده الجواهر و عليه المصنف فى المتن هو الأقوى و عليه المعول.

(الأمر الرابع) لو شک فى صدق الاشتراک أو غلبة صدق أحدهما ففى إلحاقه بما يصدق فيه الاشتراک فيخرج ثلاثة أرباع العشر، أو يجب فيه الاحتياط بإخراج العشر أو يكتفى بالأقل فيخرج نصف العشر وجوه صرح بالأول فى القواعد و البيان و الروضة و المسالک و المدارک، و حكى عن التذكرة و المنتهى و الإرشاد و غيرها من الكتب، و استدل له فى الروضة بالعلم بتأثير الأمرين، و يكون الشک فى التفاضل

و الأصل عدمه، و فى الذخيرة و مفتاح الكرامة انه يمكن استخراجه من الرواية، و حكى فى مفتاح الكرامة عن أستاده كاشف الغطاء (قده) ان إطلاق الكثيرة يعضده.

(أقول) اما التمسک بأصالة عدم التفاضل فقيه انها غير جارية لعدم العلم بحالته السابقة على نحو مفاد ليس الناقصة أعنى بعد تحقق الأمرين لم يكن عدم التفاضل معلوما فيشک فيه حتى يستصحب، و العلم بحالته السابقة على نحو مفاد ليس التامة أعنى عدم التفاضل قبل تحقق الأمرين و ان كان معلوما الا انه لا ينفع فى الاستصحاب إذا الأثر مترتب على عدمه فى حال تحقق الأمرين الذى هو مفاد ليس الناقصة، و استصحاب عدمه فى حال عدم الأمرين الذى هو مفاد ليس التامة لا يثبت اثر عدمه الذى هو مفاد ليس الناقصة الا على القول بالأصل المثبت، مضافا الى ان الأثر فى المقام مترتب على التساوى، و بأصالة عدم تفاضل كل واحد من الأمرين على الأخر لا يثبت التساوى الا على القول بالأصل المثبت فيكون هذا الأصل من الأصول المثبتة من جهتين، و اما استخراجه من الرواية كما فى الذخيرة و مفتاح الكرامة فلعل تقريبه ان المستفاد من خبر معاوية بن شريح المتقدم فى الأمر السابق هو كون المناط فى وجوب إخراج العشر غلبة صدق السقى بغير علاج كالسيح و نحوه، و مناط وجوب نصف العشر غلبة صدق السقى بالعلاج، و مع الشک فى الأغلب و تيقن تأثير الأمرين يجب الحكم بهما معا لأنه إذا وجد الأمران المقتضى لوجوب إخراج العشر و نصفه يجب الحكم بتحقق مقتضاهما و يكون أشبه شىء بالجمع بالتنصيف فى المال الذى عليه يد كل من شخصين و يخرج كل منهما عند الاجتماع عن كونه سببا تاما و يصير نصف السبب و يكونا معا مجتمعين سببا فيؤثران فى مقتضاهما على هذه النسبة فيجب ثلاثة أرباع العشر كما فى صورة التساوى، هذا و لا يخفى ما فيه لأن التأثير فى وجوب إخراج ثلاثة أرباع العشر كان متوقفا على التساوى، و عند الشک فيه كما لا يحكم بتأثير أحد الأمرين للشک فى غلبته لا يمكن الحكم بتأثيرهما معا أيضا للشک فى التساوى، و احتمال كون أحدهما

نادرا ملحقا بالمعدوم و القطع بتأثيرهما معا فى الجملة لا ينفع مع احتمال كون أحدهما نادرا ملحقا بالمعدوم لا سيما مع كون المدار على الغلبة التى يلحق معها الطرف الأخر بالمعدوم كما هو واضح، فالاستخراج من الخبر بما ذكر من التقريب مقدوح لا جدوى معه، و اما ما افاده فقيه عصره من الاعتضاد بإطلاق الأخبار الكثيرة فشيء لم نتحققه إذ لم أقف على خبر أخر فى المقام عدا خبر ابن شريح المتقدم لكى نرى فيه الاعتضاد لما ذكره، و المختار عند صاحب الجواهر (قده) هو الأخير كما اختاره المصنف أيضا و احتمله فى البيان و هو الأقوى لأصالة البراءة عن وجوب إخراج الزائد عن الأقل، و اما وجوب الاحتياط بإخراج العشر فهو محكى عن بعض العامة كما فى الذخيرة، و حكاه عن آخرين فى مفتاح الكرامة، و لا ريب فى حسنه لأنه احتياط الا انه لا دليل وجوبه بعد كون المقام موردا للبراءة من نقلها و عقلها كما لا يخفى.

[مسألة ۱۲ لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى بالدوالى]

مسألة ۱۲ لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى بالدوالي و مع ذلك سقى بها من غير ان يؤثر فى زيادة الثمر فالظاهر وجوب العشر و كذا لو كان سقيه بالدوالي و سقى بالنهر و نحوه من غير ان يؤثر فيه فالواجب نصف العشر.
قال فى محكى كاشف الغطاء لو سقى البعل أو العذى بالدوالى عفوا من غير تأثير لزم العشر و بالعكس.
(أقول) مع كون المناط غلبة صدق أحد الأمرين من السقى بعلاج أو بغيره ينبغى صرف النظر عن التأثير فى زيادة الثمر و عدمه، بل الصواب ان يجعل المدار على الغلبة اعنى غلبة الصدق فمعها يلحقه حكمها، و مع صدق الاشتراك يتبعه حكمه، و مع الشك يتبع حكم الشك.

[مسألة ۱۳ الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه]

مسألة ۱۳ الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه الا إذا كانت بحيث لا حاجة معها إلى الدوالى أصلا أو كانت بحيث توجب صدق الشركة فحينئذ يتبعها الحكم.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۹
قال فى الجواهر موافقا لما فى مفتاح الكرامة، و من المعلوم انه لا عبرة بالأمطار العادية فى أيام السنة و الا لم يبق ما يجب فيه نصف العشر، نعم لو اتفق حصول الاستغناء بها عن العلاج بحيث ساواه أو نسب إليه جرى عليه الحكم، و فى كثير من البلدان يبلغ الزرع من مجرد نزول المطر مرة أو مرتين من دون حاجة الى سقى أخر أصلا، و لعل ذلك داخل فى العذى انتهى.
(أقول) و ذلك يؤيد ما ذكرناه فى المسألة السابقة من كون المدار على غلبة الاسم و لا تفاوت معها فى شيء من ذلك أصلا.

[مسألة ۱۴ لو اخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة]

مسألة ۱۴ لو اخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة مثلا عبثا أو لغرض أخر فزرعه أخر و كان الزرع يشرب بعروقه فالأقوى العشر، و كذا إذا أخرجه هو بنفسه لغرض أخر غير الزرع ثم بدا له ان يزرع زرعا يشرب بعروقه بخلاف ما إذا أخرجه لغرض الزرع الكذائى، و من ذلك يظهر حكم ما إذا أخرجه لزرع فزاد و جرى على أرض أخرى.
إذا أخرج الماء عبثا أو لغرض غير الزرع فزرع به زرعا يشرب بعروقه سواء كان الزارع، هو مخرج الماء أو غيره، ففى وجوب العشر لعدم صدق العلاج للزرع خصوصا إذا كان المخرج غير الزارع، أو نصف العشر لصدق اسم كون الأرض مما سقى

بالـدوالى (وجهان) أقواهما الأخير لكون المـدار على الاسم و الأحوط الأول لا سـيما إذا كان الزارع الكـذائى فزرع به زرعا أخر فلا إشكال فى وجوب نصف العشر إذا كان الزارع هو المخرج و مع كونه غيره ففى وجوب العشر أو نصـفه احتمالان من عدم تحمـل المؤنـة و من صـدق كـون الزرع بالعلاـج، و الأـقوى هـو الأـخير و لـو أخرجه لزرع و جرى على أرض أخرى فمع اتحـاد المخرج و الزارع فلا إشكال أيضا فى وجوب نصف العشر، و مع اختلافهما فالأقوى أيضا هو نصف العشر، و بالجملة فالأقوى فى هذه المسألة هو جواز الاكتفاء بنصف العشر فى جميع صورها و ان كان الاحتياط فى بعضها مما لا ينبغى تركه.

[مسألة ۱۵ انما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة]

مسألة ۱۵ انما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة بل ما يأخذه باسم الخراج أيضا بل ما يأخذه العمال زائدا على ما قرره السلطان ظلما إذا لم يتمكن من الامتناع جهرا و سرا، فلا يضمن حينئذ حصة الفقراء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۳۰

من الزائـد، و لاـ فرق فى ذلـك بين المـأخوذ من نفس الغلـة أو من غيرهـا إذا كـان الظلم عامـا، و اما إذا كان شخصـيا فالأحوط الضـمان فيما أخذ من غيرها بل الأحوط الضـمان فيه مطلقا و ان كان الظلم عاما، و اما إذا أخذ من الغلة قهرا فلا ضمان إذا الظلم حينئذ وارد على الفقراء أيضا.

المراد بالمقاسـمة هى حصـة من الزراعـة يؤخـذ من الزارع بعنوان ما يسـتحقه الأخـذ عنها سواء كانت فى المفتوح عنوة أو أرض صالح عليها أهلها، أو فى الأنفال، و سواء كان الأخذ مستحقا واقعا كالإمام العادل و نائبه، أولا كالسلطان المخالف، و فى الموافق كلام يأتى تحقيقه، و بالخراج ما يؤخـذ نقـدا من الأراضـى المـذكورة سواء كان بـدلا عن الحصة أو من باب أجرة الأرض، و لا اشـكال و لا خلاف ظاهرا فى استثناء الأول أعنى المقاسـمة، و يدل عليه مضافا الى النصوص الواردة فى اسـتثنائها كصحيحة ابن مسـلم و ابى بصير عن الباقر عليه السّلام و غيرها ان المزارعة إذا وقعت على حصة من الزرع فلا يجب على الزارع الا زكاة حصته لاـ حصـة صـاحب الأـرض من غير فرق فى ذلـك بين مـا إذا كانت حصـة صاحب الأرض من الزراعـة يملكها حين تعلق الزكاة كسـائر الشـركاء فى أصـل الأرض إذا كان الآخـذ هو السـلطان الحق، أو يسـتولى عليها حين تعلقها بحيث لا يتمكن المالك من منعه عنها إذا كان السـلطان الباطل، و بين ما إذا كانت يسـتحقها السلطان الحق أو يأخذها السلطان الباطل بعد تعلق الوجوب غاية الأمر على الأول تكون الحصـة غير مملوكـة على تقـدير كون السـلطان عادلا و غير متمكن من التصـرف فيها لأجل الغصب على تقـدير كونه جائرا لان الغصب يتحقق فى المشاع أيضا، و على الثانى تعـد من المؤنة على تقدير كون السـلطان عادلا مسـتحقا، و من غصب بعض النصاب الزكوى على تقدير كونه جائرا، و كيفما كان فلا إشـكال فى اسـتثنائها حتى فى الصورة الثالثة التى تعد من المؤنة و ان قلنا بعدم استثناء المؤنة، و ذلك للنصوص و الإجماعات المحكية على استثناء الحصة الشاملة لتلك الصورة قطعا، و اما استثناء الخراج بالمعنى المتقدم الذى يقال عليه الخراج بالمعنى الأخص فى مقابل المقاسمة فإن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۳۱

قلنا باسـتثناء المؤنـة فلا كلام فى اسـتثنائه، و الا ففى اسـتثنائه تردد ينشأ من التردد فى شـمول النصوص الدالة على اسـتثناء حصـة السـلطان له تـارة و من الـتردد فى صـدق المقاسـمة عليه اخرى فعن جـامع المقاصـد ان المراد بحصـة السـلطان خراج الأـرض و قسـمتها، و فى الحـدائق المراد بها أى بحصـة السـلطان ما يجعله على الأرض الخراجية من الدراهم و يسـمى خارجا أو حصة من الحاصل و يسـمى مقاسـمة، قال فى الجواهر أخذا من مفتاح الكرامة، و لعل تسـمية الأول باسم الخراج، و الثانى بالمقاسمة إشارة

الى ما ذكروه فى التجارة من قولهم ما يأخذه السلطان الجائر من الغلات باسم المقاسمة و الأموال باسم الخراج، و فى مفتاح الكرامة ما لفظه و ليعلم ان أكثر الأصحاب قالوا بعد حصة السلطان، و منهم من قال بعد الخراج، و منهم من قال بعد الخراج و حصة السلطان فيحتمل ان يكون الخراج أعم من الحصة بأن يكون المراد من الحصة هو المقاسمة أى حصة من الغلات بعنوان الشركة و الخراج ما جعله على الأراضى الخراجية من الغلة و ان لم يكن بعنوان الشركة فى عين الزرع و الغلة بل يكون أعم، ثم نقل عن الصيمرى ان الكل عبارة عن معنى واحد فمن اقتصر على الحصة أراد بها الخراج مطلقا سواء كان مشتركا بين المسلمين كالمفتوح عنوة أو مختصا كالأنفال، و صدق على المشترک أنه حصة لأنه الجابى و المتولى له، و من اقتصر على الخراج فقد أراد ذلک و من جمع بينهما أراد بالحصة ما اختص بالإمام، و بالخراج المشترک انتهى، و فى المسالک المراد. بحصة السلطان ما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجرة و لو بالمقاسمة سواء فى ذلک العادل و الجائر انتهى، هذا ما وصل إلينا من عبارات الأصحاب، قال فى الجواهر و على كل حال ظاهر النص و الفتوى انه لا زكاة الا بعد القسمين من غير فرق بين الحصة و غيرها، و فصل الشيخ الأكبر (قده) فيما خرج منه فى الزكاة فى الخراج بعد دعوى اختصاص الاخبار و معاقد الإجماعات بالمقاسمة و عدم الدليل على استثناء الخراج الأعلى القول باستثناء المؤنة فإنه منها بما كان منه بدلا عن الحصة و ما كان منه من باب أجرة الأرض، فقال فى الأول بأنه لا بد من وضعها على تلک

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢

الحصة فإن نقصت الحصة عنه فلا يوضع باقى الثمن على باقى الزرع لانه ليس مؤنة للزرع كله بل لحصة منه لكونه كاشتراء الحصة من الشريک، فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره، و قال فى الثانى أى ما يكون من باب أجرة الأرض بأنه يوضع على الجميع، و على التقديرين يتوقف استثنائه على استثناء المؤنة لانه منها و لا يكون بحكم المقاسمة الدال على استثنائها النص و الفتوى و لو لم نقل باستثناء المؤنة، ثم أورد على الجواهر بقوله و من هنا ظهر ما فى تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص و الفتوى إخراج القسمين يعنى الحصة و الخراج المأخوذ بدل الحصة.

(أقول) ليس فى الجواهر تقييد الخراج بكونه بدلا عن الحصة بل ظاهره استثنائه مطلقا، و لو أخذ من باب أجرة الأرض و يكون استثنائه عنده على نحو الإطلاق لأجل النص و الفتوى لا لمكان عده من المؤنة، هذا و الانصاف تمامية ما افاده و انه الحقيق بالتصديق اما لشمول الفتوى للخراج فلما عرفت من تصريحات السنة الفقهاء كالمحقق و الشهيد الثانيين به، و اما لشمول النص له فصحيحة أبى بصير و ابن مسلم و ان كانت ظاهرة فى خصوص المقاسمة إذ فيها هكذا: انما العشر عليک فيما يحصله فى يدک بعد مقاسمة لک لو قلنا باختصاص المقاسمة بالحصة فى مقابل الخراج الا ان فى خبر صفوان و البزنطى ما يشمل الخراج أيضا، و فيه و على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر و نصف العشر فى حصصهم، و فى خبر أخر للبزنطى أيضا عن الرضا عليه السّلام قال ذكرت له الخراج و ما سار به أهل بيته فقال: ما أخذ بالسيف فذلک الى الامام يقبله بالذى يرى و قد قبل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله خيبر و عليهم من حصصهم العشر و نصف العشر، فان فى لفظة حصصهم و ان كانت إيماء بالاختصاص بالمقاسمة فى مقابل الخراج الا ان التعبير بأرض الخراج و القبالة التى عبارة عما يؤخذ عن منافع الأرض و لو من غير زرعها يوجب شمولها للخراج الذى فى مقابل المقاسمة، و بالجملة فالأقوى ما عليه فى الجواهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣

من استثناء المقاسمة و الخراج معا و لو لم نقل باستثناء المؤنة، ثم ان لبعض مشايخنا حاشية فى المقام على المتن لم يظهر لى له وجه قال (قده) عند قول المصنف بل ما يأخذه باسم الخراج أيضا ما هذا لفظه: إذا كان مضروبا على الغلة دائرا أخذه مدار وجودها و متقدرا بمقدارها، اما إذا كان مضروبا على نفس رقبة الأملاک لا على حاصلها فليس من مؤن الزراعة و لا يحتسب إلا

إذا أخذ قهرا من عين الغلة على الأقوى انتهى.

و لعل تشقيقه (قده) ناظر الى ما تقدم عن الشيخ الأكبر (قده) من جعل الخراج تارة بدلا عن الحصة، و اخرى من باب أجرة الأرض الا انه يرد عليه (قده) بمنعه عن كون الخراج من مؤنة الزراعة إذا ضرب على نفس رقبة الأملاك مع انه يذعن بان إجارة الأرض إذا كانت مستأجرة، و اجرة مثلها إذا كانت مغصوبة من المؤنة مع قوله (قده) باستثنائها قال صاحب الجواهر بعد حكايته عن التذكرة بأنه لو ضرب الامام على الأرض الخراج من غير حصته فالأقرب وجوب الزكاة فى الجميع لانه كالدين ما لفظه و هو كما ترى محجوج بظاهر النص و الفتوى و لا- أقل من ان يكون الخراج كاجرة الأرض التى لا كلام عندهم فى انها من المؤن، انتهى، وليت شعرى مع دعوى مثل هذا النحرير فى الفقاهة بكون الخراج من المؤن و إذعان هذا القائل (قده) بكون أجرة الأرض من المؤن و تسليمه باستثناء المؤن كيف يسوغ له نفى كون الخراج المضروب على رقبة الملك من المؤن و الحكم بعدم احتسابه إلا إذا أخذ قهرا من عين الغلة فتبصر ثم انه لا خلاف فى الحكم المذكور اعنى استثناء حصة السلطان و وجوب الزكاة فيما يبقى للزارع بعد إخراج حصة السلطان إذا بلغ ما بقى له قدر النصاب بيننا و لا بين علماء الإسلام الا من ابى حنيفة القائل بعدم وجوب الزكاة فيما يحصل من ارض الخراج، لكن قد ورد عدة من روايات يدل بظاهرها على موافقته و هى كلها فاقدة لمناط الحجية بالاعراض عنها، و لا حاجة مع ذلك الى تأويلها لعدم حجيتها لكنهم أولوها بوجوه منها حملها على ارادة عدم الزكاة فيها أخذه من الخراج لا عدمها فيما يبقى للمالك بعد أداء الخراج، و لا يخفى ان هذا الحمل و ان يتأتى فى بعض من تلك الاخبار

الا انه يأباه بعض أخر.

(منها) كخبر أبى قتادة و فيه إنشاء سهل بن اليسع سهل‌آباد فسئل أبا الحسن عليه السّلام عما يخرج منها ما عليه، فقال ع إذا كان السلطان يأخذ خراجه فليس عليك شيء و ان لم يأخذ السلطان منها شيئا فعليك إخراج عشر ما يكون فيها انتهى الحديث، فان قوله ع فعليك إخراج عشر ما يكون فيها غير قابل للحمل على خصوص الحصة كما لا يخفى و (منها) الحمل على ان الخراج كان من غير الحاصل و باحتسابه من المؤن لم يبق شيء تجب فيه الزكاة و لا يخفى ما فيه من البعد، و (منها) الحمل على ما إذا كان المأخوذ منهم بعنوان الزكاة بناء على جواز احتسابه زكاة كما يأتى تفصيله و هذا أيضا بعيد، و (منها) الحمل على التقية لكون سقوطها عن الأرض الخراجية مذهب أبى حنيفة و هذا ليس ببعيد، و بالجملة بعد الاتفاق فى المسألة لا بد من طرح تلك الاخبار اما لعدم حجيتها بإعراض الأصحاب عنها بناء على ما هو التحقيق عندنا من كون الحجة من الاخبار هى الموثوق صدورها مطلقا و لو كان الوثوق بصدورها من الخارج الذى منه اعتماد الأصحاب من القدماء على العمل به و ان الاعراض يوجب سلب الوثوق عن صدوره الموجب لسقوطه عن الحجية بسلب ملاكها الذى هو الوثوق به، و اما لحملها على التقية هذا تمام الكلام فى حكم الخراج و المقاسمة، و قال فى المسالك بعد بيان المراد من حصة السلطان و انها عبارة عما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجرة و لو بالمقاسمة سواء فى ذلك العادل و الجائر ما لفظه: الا ان يأخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه أجرة عادة فلا يستثنى الزائد، إلا ان يأخذه قهرا بحيث لا يتمكن المالك من منعه منه سرا أو جهرا فلا يضمن حصة الفقراء من الزائد، و قال فى الجواهر و هو كذلك من غير اشكال لو كان المأخوذ من نفس الغلة بل و من غيرها فى وجه قوى، و الى ذلك يشير المصنف (قده) بقوله فى المتن بل ما يأخذه العمال زائدا (إلخ)، لكن مع تقييده بما إذا كان الظلم عاما مطلقا، و لو أخذ من غير الغلة أو أخذ من الغلة مطلقا و لو كان الظلم شخصيا، و اما فيما أخذ من غير الغلة فالأحوط الضمان إذا

كان الظلم شخصيا، أما استثنائه إذا أخذ من الغلة مطلقا سواء كان الظلم عاما أو شخصيا فلما ذكره المصنف (قده) من ان الظلم حينئذ وارد على الفقراء أيضا من غير فرق فى ذلك بين أنحاء تعلق الزكاة بالمال من نحو الملكية أو الاستحقاق، و كذا استثنائه إذا أخذ من غير الغلة مع كون الظلم عاما حيث انه مع عموميته يحسب من الخراج، و يمكن، ان يفرق بين ما إذا كان آخذ الزيادة هو السلطان الجائر نفسه كما فرضه فى المسالك، و بين ما إذا كان أعوانه و عماله بإلحاق الزيادة فى الأول بالخراج حيث ان ما يأخذه الجائر من باب الأجرة من أراضى الخراجية محكوم بحكم الخراج، و لو زاد عن اجرة المثل فالظلم فى زيادة الخراج كما انه ظالم فى أصل أخذه حيث لا دلالة له فيه لكونه جائرا، و فى الثانى ليس ظلما فى الخراج و انما الظلم على معطية، فالاعوان و العمال لا يأخذون الزيادة بعنوان الخراج كما هو واضح، و لعل هذا هو الأقوى.

و اما الضمان و عدم الاستثناء فيما إذا كان الظلم شخصيا مع أخذ الزيادة من غير الغلة فلعدم احتساب المأخوذ حينئذ من الخراج الذى قام الدليل على استثنائه و عدم ورود الظلم على مال المستحقين و متعلق حقهم، و ذلك فيما إذا كان الظالم هو الجائر نفسه ظاهر، و فيما إذا كان عماله و أعوانه لعله أظهر، اللهم الا ان يحتسب من مؤنة الزراعة حيث ان هذا الظلم يرد على الزارع لمكان الزراعة، و لعل ذلك فيما إذا كان الظالم هو الجائر نفسه قريب جدا، و ربما يستفاد ذلك من خبر سعيد الكندى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام بل يدل عليه، و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى أجرت قوما أرضا فزاد السلطان عليهم، قال ع: أعطهم فضل ما بينهما، قلت انا لم أظلمهم و لم أزد عليهم، قال انهم زادوا على أرضك، فإن قوله ع انهم زادوا على أرضك يدل على كون تلك الزيادة واردة على الأرض فلو لم تحسب من الخراج فلا أقل من كونها من مؤنة الزرع، ثم ان هنا أمورا ينبغى التنبيه عليها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦

(الأول) لا إشكال فى كون اعتبار النصاب بعد إخراج حصة السلطان إذا كانت بعنوان المقاسمة، لأن الزكاة تجب على الزارع فى حصته لا فى مجموع ما يخرج من الأرض من حصته و حصص غيره، فلا بد ان تبلغ حصته النصاب فتكون ما يأخذه السلطان من المقاسمة كالزرع المشترك الذى يعتبر فى وجوب الزكاة فيه بلوغ النصاب فى نصب كل من الشركاء منفردا، و كذا لو أخذ بعنوان الخراج بدلا عن الحصة لأنه فى حكم أخذ الحصة حيث ان المعاملة مع الجائر حينئذ وقعت على الحصة الا انها عوضت الحصة بالنقد و ذلك فيما إذا وقع تبديل الحصة بالنقد بعد زمان الوجوب بحيث لم تكن الحصة ملكا للزارع عند مرور زمانه، و اما إذا وقع التبديل قبل زمانه فالأقوى اعتبار النصاب قبل الإخراج بمعنى انه يلاحظ بلوغ النصاب فى المجموع ثم يخرج منه الخراج ثم يخرج الزكاة من الباقى، و كذا لو كان الخراج من باب أجرة الأرض فإن اعتبار النصاب قبل الإخراج فيه أظهر، لكن ظاهر جملة من عبارات الأصحاب كالمعتبر و المنتهى و التذكرة دعوى الإجماع على اعتبار النصاب بعد إخراج حصة السلطان فلو تم الإجماع فهو، و الا فللتأمل فيه مجال.

(الثانى) لا إشكال فى استثناء ما يأخذه الجائر من أرض الخراجية بعنوان المقاسمة أو الزكاة، و المراد بالأراضى الخراجية هى المحياة من الأرض المفتوحة عنوة فى حال الفتح، و الأراضى التى صولح عليها أهلها بأن تكون للمسلمين و الأنفال، و اما ما يأخذه باسم الخراج و المقاسمة من غير الأراضى الخراجية كالموات من المفتوحة عنوة حال الفتح، أو التى أسلم أهلها طوعا، أو التى صالح أهلها على ان تكون الأرض لهم لا للمسلمين، فهل يكون بحكم الأول أم لا (وجهان): من إطلاق ما يدل على استثناء ما يأخذه السلطان، أو عمومه كقوله ع فى صحيح ابى بصير و ابن مسلم كل ارض دفعها إليك السلطان انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك و: من انصرافه إلى الأرض الخراجية [١] فلا يعم

---

[۱] ای انصراف إطلاق كلمة الأرض التى هى مدخول لفظة كل كما لا يخفى

غيرها، و لعل الثانى أقرب و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه.

(الثالث) هل حكم استثناء الخراج و المقاسمة يختص بما يأخذه السلطان المخالف المدعى للخلافة بغير استحقاق، أو يعمه و سلاطين الشيعة اللذين لا يدعون ذلك (وجهان) من إطلاق الدليل حيث ان كلمة السلطان فى قوله ع فى الصحيح المتقدم يعم الشيعى و المخالف جميعا، و من انصرافه الى المخالف لا سيما مع كونه مورد الابتلاء فى محل السؤال عن الامام ع بل لم يكن سلطنة الشيعى معهودة فى تلك الأعصار أصلا، و لا يخفى ان الوجه الثانى أعنى الاختصاص بالمخالف هو الأقوى، و منه يظهر عدم شموله لما يأخذه الشيعى لا بعنوان المقاسمة و الخراج بل بعنوان الماليات المرسومة فى هذه الأعصار بطريق اولى، بل الحكم فيه أيضا كذلك، و لو أخذه الجائر المخالف لاختصاص المستثنى بالمقاسمة و الخراج كما يدل عليه قوله ع فى الصحيح المتقدم انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك، اللهم الا ان يدعى استفادة وجوب العشر فيما حصل بعد خروج ما خرج و ان كان المخرج لا بعنوان المقاسمة و كان ذكر المقاسمة من جهة كونها موردا للابتلاء و لا يخلو عن وجه، و لم أر التعرض لذلك فيما بيدى من كتب الأصحاب و مما ذكرنا من منع شمول الحكم لما يأخذه السلطان الشيعى بعنوان الخراج و المقاسمة يظهر منعه لكل متول على جباية الخراج إذا لم يكن سلطانا كالمتغلبين على المتولى الأول اللذين يقيمون هنيئته ثم يريحون عن قريب بحيث لا يصدق عليهم السلطان، بل يقال عليهم المتمردين عن السلطان و الخارجين عليهم بطريق اولى، حيث ان الدليل كان فى استثناء ما يأخذه السلطان و المفروض انه ليس به، و انما هو المتغلب عليه و المتمرد عنه، فما فى بعض الرسائل من نفى البعد عن شمول الحكم له بعيد كما لا يخفى (الرابع) هل الزكاة التى يأخذها المخالف تحسب من الزكاة فلا تجب إعادتها إلى مستحقها الواقعى، أم يجوز احتسابها من الزكاة الواجب.

(وجهان) بل قولان ظاهر جملة من الاخبار جواز الاحتساب و ان أوجب فى بعضها الإخفاء عنه مهما أمكن، لكن يعارضها ما يدل على عدم الاحتساب معللا بأن هؤلاء قوم ظلموكم أموالكم و انما الصدقة لأهلها، و قد حمله الشيخ (قده) على استحباب الإعادة، و صاحب الحدائق على ما إذا تمكن من المنع عن الإعطاء بإنكار و نحوه بل سلمها لهم بمجرد طلبهم، و لم أر فتوى من الأساطين فى المسألة، و انما ذكروا وجهى المسألة من غير اختيار أو إشكال، و ان كان الشيخ الأكبر ذكر فى ما كتبه فى الزكاة ان فيها قولين الا انه لم يذكر القائل منها، و يظهر من حمل الشيخ ما يدل على عدم الاحتساب على استحباب الا عادة انه يقول بالاحتساب و كيف كان فالأقوى بالنظر عدم الاحتساب، و ان كانت الأخبار الدالة على الاحتساب أكثر لكن لم يعلم العمل بها، و ان لم يعلم طرحها أيضا مع اعتضاد عدم الاحتساب بعموم ما دل على وجوب إعادة الزكاة على المخالف معللا بأنه وضعها فى غير موضعها، و انما موضعها أهل الولاية، و ان الاحتساب متوقف على كون تعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة و الغاصب للمشاع يقوم مقام المغصوب منه فى القسمة، و ان القسمة تحصل بالإكراه و كل ذلك خلاف التحقيق، بل العين متعلق حق المستحق كما تقدم مرارا، و يأتى تحقيقه مفصلا إنشاء اللّه، و ان إجبار الشخص على إعطاء الزكاة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق المستحق لان المشاع لا يتميز بدون رضاء الشركاء، و الإكراه على تعيين قسمة احد الشركاء لا ينفع فى التعيين، هذا فيما إذا أخذ الزكاة الجائر المخالف بعنوان الخلافة و الإمامة، و اما ما أخذه السلطان الشيعى بعنوان الزكاة فلا ينبغى التأمّل فى عدم الاحتساب كما انه لا يدل على احتسابها أيضا دليل، لأن الأخبار الدالة على الاحتساب كما انه لا يدل على احتسابها أيضا دليل، لأن الأخبار الدالة على الاحتساب منصرفة الى ما يأخذه المخالف، نعم يصح الاحتساب إذا كان السلطان الشيعى يأخذها بإذن

الحاكم أو كان مأذونا عنه فى سلطنته، و قد صرح فقيه عصره فى كشفه باذنه للسلطان وقته فتحعلى شاه القاجار، و انه يجب إعطاء الزكاة به عند مطالبته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۹

[مسألة ۱۶ الأقوى اعتبار خروج المؤن السابقة على زمان التعلق]

مسألة ۱۶ الأقوى اعتبار خروج المؤن السابقة على زمان التعلق و اللاحقة كما ان الأقوى اعتبار النصاب أيضا بعد خروجها، و ان كان الأحوط اعتباره قبله بل الأحوط عدم إخراج المؤن خصوصا اللاحقة، و المراد بالمؤنة كلما يحتاج اليه الزرع و الشجر من اجرة الفلاح و الحارث و الساقى و اجرة الأرض ان كانت مستاجرة، و اجرة مثلها ان كانت مغضوبة، و اجرة الحفظ و الحصاد و الجذاذ و تجفيف الثمرة، و إصلاح موضع التشميس و حفر النهر و غير ذلك كتفاوت نقص الآلات و العوامل حتى ثياب المالك و نحوها و لو كان سبب النقص مشتركا بينها و بين غيرها وزع عليها بالنسبة.

فى هذه المسألة أمور يجب ان يبحث عنها.

(الأول): ذهب المشهور الى اعتبار خروج المؤن كلها من الغلة ثم إخراج الزكاة مما يبقى بعد إخراج المؤن، و حكى عن مبسوط الشيخ و خلافه و جامع ابن سعيد و فوائد القواعد للشهيد الثانى عدم إخراجها، و اختاره صاحبى المدارك و الذخيرة و جماعة من المتأخرين، و قال الشيخ الأكبر (قده) بأنه لا يخلو عن قوة و ان تردد فيه أخيرا خوفا من مخالفة المشهور كما هو دأبه (قده) فى الفقه، و استدل للمشهور بوجوه منها الأصل أعنى به أصلى البراءة و الاستصحاب و تقريب الأول باعتبار كون الشك فى وجوب الزكاة فى مقابل مؤنة الغلة شكا فى أصل التكليف المردد بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الجارى فيه البراءة من غير اشكال، و هذا الاستدلال حسن لو لم يتم أدلة القائلين بعدم الاستثناء، و الا فالأصل دليل حيث لا دليل على خلافه، بل و على وفاقه كما لا يخفى، و تقريب الثانى باعتبار القطع بعدم وجوبها قبل مجيئى زمان تعلق الوجوب و يشك عند مجيئى زمانه فى تعلقه بما يقابل المؤنة بعد القطع بتعلقه بما زاد عنها فيكون المرجع حينئذ الاستصحاب، و هذا أيضا حسن لو لا الدليل على خلافه، و انما الإشكال فى الجمع بينه و بين البراءة كما فى الغنائم مع حكومته عليها، و لعله بالنظر الى تكثير الدليل أو ان كل واحد منها دليل مع قطع النظر عن الأخر أو انه لا يرى الحكومة بينهما لكونها مما اطلع عليه الشيخ الأكبر (قده) فاشتهر بين المتأخرين عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۰

(قدس اللّه أسرارهم و اسرار الماضين).

و منها الإجماع المدعى فى محكى الغنية على الاستثناء المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة و المحكية عن غير واحد من الأصحاب.

و منها قوله تعالى خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ، و قوله تعالى، وَ يَسْئَلُونَكَ مٰا ذٰا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ، بناء على ان العفو ما يفضل من النفقة كما عن الصحاح، و عن الواحدى أصل العفو فى اللغة الزيادة قال تعالى خُذِ الْعَفْوَ أى الزيادة و ان المراد منه الزكاة.

و منها ما فى الفقه الرضوى و فيه بعد بيان النصاب فان بلغ ذلك و حصل بعد خراج السلطان و مؤنة العمارة و القرية أخرج منه العشر إلى أخر الحديث بناء على ان يكون المراد بمؤنة القرية مؤنة زرعها لغلبة كونه فيها إذ لا يستثنى مؤنة نفس القوية قطعا و لم ينسب الى احد استثنائها، و المروى عن الصادق عليه السّلام يترك للحارس العذق و العذقتان و الثلثه لحفظه إياه بناء على

کون قوله ع: لحفظه إياه علـة لاسـتثناء العـذق و العذقتين، فتكون العبرة بعمومها فيسـتثنى كلما له دخل فى حفظ الغلة مضافا الى عـدم القول بالفصل بين مؤنـة الحارس و بين غيرها من المؤن و المروى عنه ع أيضا و فيه قال الراوى قلت له جعلت فداک بلغنى انک كنت تفعل فى غلة عين زياد شيئا فأنا أحب ان أسمعه منک، قال فقال نعم كنت آمر إذا أدركت الثمرة ان يثلم فى حيطانها الثلم ليـدخل الناس و يأكلوه و كنت آمر فى كل يوم ان توضع عشر بنيات يعقد على كل بنية عشر كلما أكل عشرة جاء عشرة أخرى يلقى لكل نفس منهم مدّ من رطب و كنت آمر لجيران الضيعة كلهم الشيخ و العجوز و المريض و الصبى و المرأة و من لاـ يقـدر ان يجىء فيأكل منها لكل انسان مـدا فإذا كان الجـذاذ أو أوفيت القوام و الوكلاء و الرجال أجرتهم و احمل الباقى الى المدينـة ففرقت فى أهـل البيوتات و المسـتحقين الراحلتين و الثلثه و الأقل و الأكثر على قـدر اسـتحقاقهم و حصل لى بعـد ذلک اربعماة دينار و كان غلتها أربعة آلاف دينار، و قد استدل به فى الجواهر و لم يذكر تقريبه و لعله استفاد من قوله ع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۱

ففرقت فى أهل البيوتات (إلـخ) بناء على ان يكون المراد بالتفرقـة فيهم من باب الزكاة على قدر اسـتحقاقهم، و لكون إخراجها و تفرقتها بعـد إخراج ما أخرجه ع قبلها فيكون بعـد اسـتثناء المؤنة، و ما ورد من نصوص حق المارة و ما جرت العادة و السـيرة من أكل المترددين و الأضياف من البساتين الذى يعطى الزكاة بعده قطعا و لا يخرج منه الزكاة جزما بناء على عد ما يأكلوه من مؤنة الغلة، و خبر ابى بصـير و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام المتقدم فى المسألة السابقة، و فيه انهما قالا له ع هذه الأرض التى يزارع أهلها ما ترى فيها فقال ارض دفعها إليک السلطان فتاجرته فيها فعليک فيما اخرج اللّه منها الذى قاطعک عليه، و ليس على جميع ما اخرج اللّه منها العشـر، انما العشر عليک فيما يحصل فى يـدک بعـد مقاسـمة لک انتهى (الحديث)، قال المحقق القمى (قـده) فى الغنـائم يـدل عليه (اى على القول المشـهور) مقابلـة مـا اخرج اللّه للمتـاجرة فـان ما يخرج من المتاجرة انما يراد به فى العراق المنـافع لا القنيـة و ما يمان به فى الكسب مع ان قوله ع انما العشـر فيما يحصل فى يـدک يـدل عليه أيضا، فإن المؤن مما يخرج من اليد لا مما يحصل فيها، و بالجملة الحديث ظاهر فى المطلوب، بل قال المحقق الأردبيلى (ره) انه صريح فى المطلوب، و ما يقال ان المراد ان كل ما يبقى بعد وضع المقاسمة فيجب فيه الزكاة بتمامه و لا يخرج غيره فهو بعيد و مستلزم للتكرار كما لا يخفى على المتأمل، و فهم الأصـحاب أيضا قرينة لما ذكرنا كما يظهر من ذكر الشيخ ذلک فى شرح كلام المفيد و غيره و فاعل عليک على ما ذكرنا اما الزكاة المعلوم من السـياق أو العشـر على سبيل التنازع، و جعل قوله ع الذى قاطعک فاعلا بإرادة الخراج منه بعيـد لفظا و معنى، و الظاهر ان الروايـة فى رد مـذهب أبى حنيفـة من سـقوط الزكاة فى الأراضـى الخراجيـة فأولها فى رده و أخرها فى عدم إخراج شـىء فلا تكرار انتهى ما فى الغنائم، و المروى عن التهذيب عن الكاظم عليه السّلام و فيه فى الأرض التى أخـذت عنوة إذا أخرج منهـا نمـاء و فى بعض النسـخ أو فائـدة فأخرج منه العشـر بناء على ان الفائـدة أو النماء لا يطلق عرفا على المؤنة و القنية، و فحوى نصوص الخراج و حصة السلطان الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۲

لا إشكال فى كون الخراج منهما من المؤنة.

و منها الخبر الدال على استثناء المعافارة و أم جعرور و أجر الناطور إذ الظاهر كونه لأجل المؤنة فيثبت فى غير ما ذكر بعدم القول بالفصل.

و منهـا وجوه اعتباريـة كـاشتراک المستحقين مع المالـک بنـاء على ان يكون تعلق الزكاة بالعين على وجه الشـركة بل و لو على غيرهـا من أنحـاء التعلق بـالعين فتكون مؤنـة ما كانت بعـد التعلق عليهما، و يثبت الحكم فى مؤنـة ما كان قبل التعلق بعـدم القول بالفصل، و كقاعدتى الحرج و الضـرر حيث ان فى إلزام المالک بالمؤنة كلها حرج و ضـرر عليه، مع ان الزكاة شرعت صلة و قد

علم من حال الشارع التخفيف على المالك كما يشهد به قول أمير المؤمنين عليه السّلام لعامله إياك ان تضرب مسلما أو يهوديا أو نصرانيا فى درهم أو تتبع دابة عمل فإنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو المفسر بعدم الاستقصاء عليهم، و لا يخفى ان احتساب المؤنة على المالك مناف مع التخفيف لا سيما إذا استغرقت المؤنة قيمة حاصل الزرع فإن إيجاب الزكاة على المالك حينئذ تشديد عليه قطعا، و كلزوم تنفير الناس عن القيام بأمر الزرع و الغرس الموجب للخراب و المنافى مع العمران أو حملهم على المعصية بمخالفة الأمر المخالف للطف، و كلزوم تكرار الزكاة فى البذر المزكى سابقا، و هذه جملة الوجوه التى استدل بها للمشهور قد استقصيتها على ما اطلعت عليه، و لا يخفى ان شيئا منها مما لا يمكن الاعتماد اليه و لا يطمئن بها النفس، اما الأصل فقد عرفت انه دليل حيث لا دليل فلا بد فى التعمل به من ملاحظة أدلة القائلين بعدم الاستثناء فان لم يكن لهم دليل على العدم يصح الرجوع اليه و سيأتى التفصيل فيما استدلوا به، و اما الإجماع المحكى عن الغنية فلم يثبت حكايته، و على فرض الثبوت فهو إجماع محكى لا يعبأ به لا سيما بعد القطع بتحقيق الخلاف، و لا سيما من الأساطين و عمد الفقه.

و اما المشهور فهو و ان كان مسلما الا انه ليس بحجة، و لقد أجاد الشهيد الثانى (قده) فى المقام حيث حكى عن فوائده على القواعد كما فى المدارك بأن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣

إثبات الحكم الشرعى من غير دليل بمجرد الشهرة مجازفة، و اما آيتى العفو فالاستدلال بهما عجيب إذ لم يثبت المراد من العفو، و لا ان الآيتين فى مورد الزكاة بل فى بعض الاخبار الواردة فى تفسيرهما ما يدل على خلاف ذلك، ففى الصافى فى تفسير آية- يسألونك ماذا ينفقون قال فى الكافى و العياشى و المجمع عن الصادق عليه السّلام العفو الوسط، و فى المجمع عنه ع و القمى قال لا إقتار و لا إسراف، و فى المجمع و التبيان عن الباقر عليه السّلام ان العفو ما يفضل عن قوة السنة، و فى المجمع عنه ع نسخ ذلك باية الزكاة انتهى ما فى الصافى فى تفسير تلك الآية فى سورة البقرة، و فى تفسير البرهان فى آية خُذِ الْعَفْوَ فى سورة الأعراف فى الخبر المحكى عن مجالس الشيخ عن الصادق عليه السّلام الأوان مكارم الدنيا و الآخرة فى ثلاثة أحرف من كتاب اللّه عز و جل خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ، و تفسيره ان تصل من قطعك، و ان تعفو عمن ظلمك، و تعطى من حرمك، و عنه ع ان اللّه أدب رسوله فقال يا محمد صلّى اللّه عليه و آله خذ العفو و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلين، قال خذ منهم ما ظهر و ما يتيسر و العفو الوسط انتهى، و بالجملة فلا وجه للاستدلال بهاتين الآيتين لقول المشهور أصلا، و لعل الاستدلال بها وقع لتكثير الدليل لحسن الظن بالمشهور و إتعاب النفس فى إقامة الدليل لهم حيث انهم لا يقولون بشىء من غير دليل حاشاهم عن ذلك و جزاهم اللّه عن العلم و الدين خيرا، و اما ما فى فقه الرضا فهو مع انه ليس حجة إلا ما علم بعدم كونه من مصنف الكتاب، و كان مع ذلك موافقا مع المشهور يكون مجملا إذ لم يعلم المراد من مؤنة القرية و تفسيرها بمؤنة الزرع لغلبة كونه فيها كما عن المجلسى لا يوجب ظهوره فيه، و التعليل بأن مؤنة القرية لا يستثنى عنه احد فلا يمكن ان يكون مرادا قطعا عليل لانه غير موجب للظهور مع انه فرع لحجيته، و استثناء العذق و العذقين و الثلثة للحارس لا يدل على استثناء المؤنة مطلقا، و التعليل بالحفظ لا يوجب العموم لاحتمال ان يكون حكمة لا علة و عدم القول بالفصل ممنوع، قال فى المدارك و اما الرواية أى رواية استثناء العذق و العذقين للحارس فنقول بموجبها و نمنع التعدى عن غير المنصوص، و قول العلامة انه لا قائل بالفرق غير جيد فان ذلك ثابت عند الجميع، و قد صرح به من لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤

المؤنة كما حكاه فى التذكرة و المنتهى انتهى ما فى المدارك.

و اما المروى عن الصادق عليه السّلام فيما يفعله فى غلة عين زياد فعدم دلالته على استثناء المؤنة فى الزكاة أظهر من ان يبين، إذ

لم يعلم من الخبر كون تقسيمه فى بيوتات المستحقين من باب الزكاة أو لا، و لم يعلم ان حسابه ع العشر كان بعد إخراج ما أخرجه أولا ثانيا، و لم يعلم ان ما أخرجه أولا بثلم حيطان البستان و وضع البنيات لم يكن من باب إخراج الزكاة فلعله فعل ذلك بنية إعطاء الزكاة ثالثا.

و اما ما جرت السيرة من أكل المترددين و استثنائه جزما فهو انما ثبت بالسيرة، و نصوص حق المارة و عدّه من مؤنة الغلة غريب، و لذا أمر فى الجواهر بالتأمل الجيد عنده، و اما خبر ابى بصير و ابن مسلم فلا دلالة فيه على مذهب المشهور، و تقريب الاستدلال به بما فى الغنائم من الاستنباط من لفظ المتاجرة بما حكيناه عنه من الغرائب إذا المضبوط فى كتب الحديث التى عندى كالكافى و الوافى و الوسائل هو كلمة فما حرثته بدل فتاجرته، لكن الموجود فى كتب الاستدلال كالمدارك و الجواهر و الحدائق هو لفظة فتاجرته، و عندى ان الصواب هو ما فى كتب الحديث من كلمة فما حرثته لأنها الأنسب و الامص بالمعنى، و يحتاج كلمة فتاجرته الى التكلف، و لعلهم (قدس اللّه أسرارهم) لم يرجعوا الى كتب الحديث عند نقل الخبر و نقلوه عن نسخة مشوشة أو نقل عنهم تلامذتهم حين الكتابة، و كيف كان فلا أقل من التردد و الاضطراب فى النقل فيسقط استدلال الغنائم بكلمة فما تاجرته بسقوط مبناه، و استدلاله (قده) بقوله ع انما العشر فيما يحصل فى يدك أيضا ضعيف لان الظاهر منه إثبات الزكاة فيما يحصل فى اليد فى مقابل ما يخرج من اليد من حصة السلطان لأكل ما يخرج منها حتى يشمل المؤنة أيضا، و ما افاده (قده) من ان فاعل عليك أما الزكاة المعلوم من السياق أو العشر على سبيل التنازع خفى جدا، بل الظاهر كون الفاعل قوله ع الذى قاطعك (إلخ) من غير ريب فيه.

و اما المروى عن الكاظم عليه السّلام فالظاهر ان المراد بالنماء أو الفائدة ما يخرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵

من الأرض فيكون دليلا على عدم الاستثناء، و عدم إطلاقهما على ما يقابل المؤنة ممنوع، ثم لم يظهر لى المراد بالقنية إذ الكلام فى استثناء المؤنة لا ما يحبسه الزارع و يخزنه لقوت نفسه و عياله فى مقابل ما يعرضه للبيع للتجارة، فالتعبير بالقنية غير صحيح و ان تكرر من الغنائم.

و اما نصوص المقاسمة و الخراج فهى لا تدل على استثناء المؤنة، و قد تقدم ان استثناء الخراج على القول به ليس لأجل المؤنة و الا فيكون الكلام فى إخراجه فلا يمكن الاستدلال بإخراجه على استثناء المؤنة، و قد تقدم الكلام فيه مستوفى.

و اما احتساب المؤنة على المستحقين بقاعدة الشركة ففيه أولا المنع من الشركة كما مر مرارا إجمالا، و سيأتى تفصيله، و لا يتم الاحتساب على غير الشركة من أنحاء التعلق بالعين لا سيما إذا كأنه التعلق بها نحو تعلق حق المنذور له بالعين التى نذر التصدق بها حيث انه على هذا لا يثبت للمستحق حق فى العين، بل انما يجب على المالك دفعها زكاة، و معه فلا وجه لاحتساب المؤنة على المستحق، و ثانيا انه على تقدير تسليم الشركة أو الالتزام بلازمها على القول بغير الشركة من أنحاء التعلق فإنما يتم فيما كان من المؤنة بعد التعلق لا مطلقا و لو كان قبله، و تتميم المدعى بعدم القول بالفصل ممنوع بعد عدم الدليل على إثبات المدعى على الإطلاق كما مر نظيره فى استثناء العذق و العذقين، و اما قاعدة الحرج و الضرر ففى المدارك ان مثل هذا الإضرار غير ملتفت إليه فى نظر الشرع و إلا سقطت التكاليف كلها.

(أقول) مع ان قاعدة الحرج و الضرر تنفيان الحكم الثابت عن موردهما إذا كان الحرج و الضرر شخصيا فيخصص بهما العمومات الدالة على إثبات الحكم على نحو الحكومة، و لا يصح الاستدلال بهما لنفى الحكم الكلى عما شك فى إثباته عموما بحيث تكونا مدركا لإثبات الحكم أو نفيه كالكتاب و السنة، نعم للشارع ان يجعل الحرج أو الضرر مناطا لجعل حكم فى موضوع أو عدم جعله له كقوله صلّى اللّه عليه و آله «لو لا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك» حيث ان المشقة صارت منشأ

لعدم جعل وجوب السواک، فقاعدتی الحرج و الضرر لا یمکن ان یثبت بهما استثناء المؤنة

کما لا یخفی.
و اما حدیث لزوم تنفیر الناس عن القیام بأمر الزرع و الحرث أو حملهم علی المعصیة لو وجبت الزکاة فیما یقابل المؤنة مما لا طائل معه، و لا یمکن ان یستأنس به للحکم الشرعی فضلا عن یکون دلیلا.
و اما لزوم تکرار الزکاة فی البذر لو کان مزکی ففیه أولا ان إخراج الزکاة من تمام الحاصل من البذر المزکی لیس إخراجها عن البذر حتی یوجب التکرار، إذا البذر لا یبقی بهویته الشخصیة التی بها کانت بذرا فی الحاصل، کما هو واضح بعد ملاحظة ما یرد علیه من التحولات حتی ینتهی إلی الحاصل، و ثانیا بأن غایة ذلک استثناء خصوص البذر المزکی لا مطلق البذر و لو لم یکن مزکی، أو غیر البذر من المؤن و تتمیم المدعی بعدم القول بالفصل قد عرفت ما فیه هذا تمام الکلام فیما استدل للمشهور و ما یرد علیه مما اختلج بفهمی القاصر.
و استدل لعدم الاستثناء أیضا بوجوه (منها): الإجماع المحکی عن خلاف الشیخ و جامع ابن سعید (قدس سرهما)، و قد نسبه الی الشیخ و جملة من الأصحاب منهم الشهید الثانی فی الروضة فقال و هو ای عدم استثناء المؤنة قول الشیخ محتجا بالإجماع علیه منا و من العامة، و لکن جملة من الأصحاب أنکروا النسبة إلی الشیخ و قالوا بان مراده (قده) إجماع العامة علی العدم، قال فی الجواهر و اما الشیخ فإنما نسبه أی الإجماع الی جمیع الفقهاء الإعطاء، و الظاهر إرادته العامة، و ربما توهم بعض فنسب الی الشیخ دعوی الإجماع انتهی، و کیف کان فعلی تقدیر دعواه ممن یدعیه فهی مردودة بذهاب المشهور المحقق علی خلافه فلیس فی ذکره طائل الا تسوید القرطاس لاراءة تکثیر الدلیل و (منها): الاخبار و هی علی طوائف- منها- إطلاقات العشر و نصفه مثل قوله ع فیما سقت السماء و الأنهار إذا کان سیحا أو بعلا العشر، و ما سقت السواقی و الدوالی أو سقی بالضرب فنصف العشر و غیر ذلک مما ورد بلفظ العموم، قال فی المدارک و لفظ ما من صیغ العموم فیتناول ما قابل المؤنة و غیره، و قد أورد

علی الاستدلال بها أولا بأنها لیست مسوقة لذکر المستثنیات قطعا بل انما وردت فی مقام بیان ما فیه العشر أو نصفه و لذلک لم یذکر فیها استثناء ما یستثنی منها قطعا کحصة السلطان و العذق و العذقین و البذر المزکی فحینئذ تضمحل دلالتها علی عدم الاستثناء، و ثانیا بأنها علی تقدیر عمومها أو إطلاقها یخصص أو یقید بما یدل علی القول المشهور.
(أقول) الانصاف تمامیة الجواب الأول إذا الوجدان بعد التخلیة التامة حاکم بان نسبته ما یدل علی استثناء حصة السلطان الی تلک الأخبار الدالة علی وجوب العشر و نصفه لیست نسبة المخصص الی العام أو المقید الی المطلق فیستکشف منه انها واردة لبیان محل العشر و نصفه لا لبیان عمومها فی القلیل و الکثیر مما سقی بلا علاج أو معه أ لا تری انه لیس فی تلک الاخبار ذکر عن النصاب و لم یذهب الی و هم دلالتها أو إشعارها بوجوب الزکاة فی الأقل من النصاب لکی احتیج الی تخصیصها أو تقییدها بما یدل علی اعتبار النصاب و لیس ذلک إلا لأجل سوقها لبیان ما ذکرناه فی محل العشر و نصفه فحال المؤنة علی تقدیر استثنائها حال النصاب و حصة السلطان و غیرهما من المستثنیات.
و اما الجواب الثانی فهو ضعیف بما تقدم من عدم دلالة شیء من أدلة التی استدل بها علی القول المشهور إلا الأصل و هو غیر صالح لان یصیر مقیدا أو مخصصا للعمومات، و کیف ما کان فتلک الطائفة من الاخبار لا تفید المدعی فی شیء.
و- منها- العمومات الدالة علی وجوب الزکاة فی الغلات و فی بعضها انه لیس فی النخل زکاة حتی تبلغ خمسة أوساق و العنب مثل ذلک حتی یبلغ خمسة أوساق زبیبا، قال الشیخ الأکبر (قده) فی رسالة الزکاة فان بیان النصاب فی حاصل النخل و محصول

العنب مع عـدم اسـتثناء المؤن سـكوت فى مقام البيان فان زكـاة الغلات على هـذا القول اى القول المشـهور فى ربـح المال الذى يغرمه على الزراعة لا فيما أخرجه اللّه كما هو مفاد الأخبار الكثيرة انتهى.

(أقول) كون الزكـاة على القول المشـهور فى ربـح المـال الـذى يغرمه على الزراعـة ممنوع، بـل عليه أيضا تكون فيما أخرجه اللّه تعالى الا انه بعد اسـتثناء المؤنة كما انها فيه بعد استثناء حصة السلطان، و اما كون عدم استثناء المؤن عند بيان النصاب سكوتا فى مقام البيان فالإنصاف انه مخالف مع الوجدان، و الا فليكن ترك اسـتثناء حصة السلطان أيضا سكوتا فى مقام البيان مع ان الذهن السـليم يأبى عن تخصـيص مثل قوله ع ليس فى النخل زكاة حتى يبلغ خمسة أوساق (إلخ)، أو تقييده بما يدل على استثناء حصة السـلطان و ليس ذلك الا عدم سوقه إلا لبيان النصاب، فهذه الطائفة أيضا لا دلالة فيها على عدم الاسـتثناء و فى بعضـها يزكى ما خرج منه قليلا و كثيرا، ففى موثقـة ابن عمار عن الكاظم عليه السّـلام قال سألته عن الحنطة و التمر عن زكوتها قال ع: العشـر فيما سقت السـماء و نصف العشـر فيما سـقى بالسواقى، فقلت ليس عن هذا اسـئلك انما اسـئلك عما اخرج منه قليلا كان أو كثيرا له حـد يزكى مـا خرج منه فقـال يزكى مـا خرج منه قليلاـ كـان أو كثيرا من كل عشـرة واحـد و من كل عشـرة نصف واحـد، قلت فالحنطـة و التمر سواء قال نعم، و لعل هذه الرواية فى الدلالة على العموم أظهر الا انه قد تقدم فى أول هذا الفصل فى البحث عن النصاب بأنها مرمى بالشذوذ، و اعراض الأصحاب عن العمل بها فلا تكون حجة، و قد حملوها على ان المراد منها القليل و الكثير بعد بلوغ النصاب، و حملها الشـيخ على الاسـتحباب، و كيف كان فلا يصح الاسـتناد إليها فى المقام بإعراض الأصحاب عنها و- منها- خبر أبى بصـير و ابن مسـلم المتقـدم فى أدلة القول المشـهور قال فى المدارك و هذه الرواية كالصـريحة فى عدم اسـتثناء شىء مما يخرج من الأرض سوى المقاسـمة، إذا المقام مقام البيان و استثناء ما عسى ان يتوهم اندراجه فى العموم انتهى، و أورد عليه بأنهـا فى الدلالـة على القول المشـهور أظهر، (أقول) و الانصاف ان هـذا الخبر لا يـدل على شـىء من القولين، لا على القول المشهور كما تقدم، و لا على القول الأخر لأن الظاهر من قوله ع انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك انما

هو إثبـات الزكـاة فى حصـة الزارع فى مقابل نفيها عما يقابل حصـة السـلطان لا إثباتها فى جميع حصـته من القليل و الكثير حتى يشـمل المؤنـة، و يـدل على ذلك عـدم انسـباق الحاجة الى اسـتثناء ما يسـتثنى من العذق و العذقين أو البذر المزكى على تقدير اسـتثنائه إلى الـذهن، و ليس ذلك إلا لأجل عـدم انسـباق العموم منه هـذا و قـد أورد على الاسـتدلال به أيضا بأن المقاسـمة مع السـلطان تكون بعد المؤنة الحاصلة على الزرع، قال فى الجواهر و من هنا حكى عن الاستبصار و غيره جعل الخبر دليلا للمشهور، و أجاب عنه الشـيخ الأكبر (قـده) بعدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن فى حصة الزارع فقط أو فى ذمته، مع ان المراد من قوله ع بعد المقاسـمة هو وجوب الزكاة فى حصة الزارع كما يؤيده التعبير فى اخبار أخر بان على المتقبلين فى حصصهم العشر و نصف العشـر لاـ الزمـان المتأخر عن المقاسـمة الفعليـة كيف و الوجوب ثابت قبله إجماعا هـذا، و ربما انتصـر عن القائلين بعـدم الاسـتثناء بأن الشـيعة كانوا يخرجون المؤن من أنفسـهم كى تزيد حصـة السـلطان طمعا فيه، أو خوفا منه، و أورد عليه فى الجواهر بأنه غير متحقق بل ربما قيل ان المتحقق خلافه.

و- منها- خبر على بن الشـجاع عن رجل أصاب من ضـيعته مأة كر فأخذ منه العشـر عشرة أكرار و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا و بقى فى يده سـتون كراما الذى يجب لك من ذلك، فوقع ع لى منه الخمس ما يفضل من مؤنته بناء على ان يكون أخـذ بصـيغة المتكلم من فعل المضارع المعلوم، فان الظاهر منه حينئـذ اعتقاد الراوى وجوب خروج العشـر أو نصـفه من جميع ما أصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر و اجرة العوامل و نحوها، فإنه المتبادر، و دعوى أن عمارة الضيعة ليست من المؤنة

لان المراد منها ما يتكرر كل سنة كما فى الجواهر ممنوعة بما فى رسالة الزكاة من ان التحقيق عدّ ما لا يحتاج اليه الزرع الا بعد سنتين من المؤنة مع بسطه على جميع السنتين المحتاجة، فإن قلت تقرير الامام عليه السّلام انما يدل على رجحان إخراج الزكاة فيما يقابل المؤنة و لا كلام فيه، و المدعى هو الوجوب و لا دلالة فى التقرير عليه، قلت الظاهر اعتقاد الراوى للوجوب فتقريره ع تقرير لما

يعتقده مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط، لأجل الاختلاف بين العلماء فى فهم الاخبار، و قد أورد على الاستدلال به فى الجواهر بعد دعوى اختصاص المؤنة عند القائل بالاستثناء بما تتكرر فى كل سنة بأن الخبر حينئذ يكون مخالفا للإجماع، و لم يظهر لى وجهه بعد كون مضمون الخبر عدم استثناء المؤنة الغير المتكررة، و الصواب ان يقال بان عدم استثناء ما تضمنه حينئذ من المؤنة الغير المتكررة موافق مع الإجماع من الكل، إذا القائل بالاستثناء يخصص الاستثناء بالمؤنة المتكررة، فالمؤنة الغير المتكررة لا تستثنى حينئذ عند الكل، و لعل النسخة التى عندى من الجواهر غلط فى المقام كما هى مشحونة من الأغلاط بحيث يصعب الاستفادة منها كما هو الشأن فى أغلب ما بأيدينا من الكتب المطبوعة، و بالجملة فهذا الاستدلال ضعيف فى الغاية لظهور قوله فأخذ منه العشر فى كونه بصيغة الماضى المجهول، و الظاهر منه ان يكون الأخذ منه قهرا عليه كما هو الشأن فى تلك الأعصار من أخذ السلاطين الجور للزكوات من الزارعين قهرا عليهم، و حيث انه كان المتفق عليه عند علماء العامة إلا العطاء عدم الاستثناء و كانت سلاطينهم عاملين بأقوالهم خصوصا فى مثل هذا الرأى الموافق مع اهويتهم فلا جرم انهم يأخذون الزكوات قبل إخراج المؤن، فالرواية لا تدل على عدم الاستثناء بالتقرير كما لا يخفى.

و- منها- اخبار العشر و نصف العشر فان التفاوت بينهما بكثرة المؤنة فى الأول دون الثانى، و قد تقدم فى مسألة العشر و نصفه فيما كان بلا علاج أو معه تقرير الإشكال فى التفاوت بينهما بناء على إخراج المؤنة، و انه احتمل فى البيان فى استثناء المؤنة التفصيل بين مؤنة السقى فيما يكون بالعلاج و بين غيرها بعدم استثناء الأول لأجل إيجاب الشارع فيه نصف العشر الذى يكون منشئه مؤنة العلاج و لا يخفى ان هذا ليس فى نفسه دليلا على عدم الاستثناء بحيث يعتمد عليه النفس فى الفتوى بالعدم و ذلك لاحتمال ان يكون منشأ التفاوت بعض الوجوه المتقدمة أو كان حكما تعبديا لم يظهر مناطه كما هو الشأن فى غالب مناطات الاحكام، نعم لا بأس بتأييد الدليل به على العدم لو كان دليل عليه، فقد ظهر من جميع ذلك مما

فصلناه بطوله عدم دليل قوى من الأدلة الاجتهادية على شيء من القولين، و الأمر عندى حينئذ ينتهى إلى الأصول العملية، و الأقوى هو الرجوع الى البراءة حينئذ لما تقدم من كون المقام من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلالى الذى يكون المرجع فيه البراءة من غير اشكال، فالحق ما عليه المشهور من الاستثناء و ان كان دليلهم مشاركا مع أدلة القول الأخر فى الضعف الا التمسك بالأصل و ان كان الأحوط عدم الاستثناء لان الاحتياط حسن على كل حال خصوصا فى المؤنة اللاحقة عن زمان التعلق حيث انها على تقدير عدم احتسابها مما تعلقت الزكاة بها فيكون الاحتياط فيها آكد بخلاف المؤنة السابقة، و لا يخفى ان ذلك تتم فيما إذا أخرجت المؤنة من عين الغلة كما إذا أدّى أجرة العامل و الحارث من عين الثمرة مثلا لا مطلقا، هذا و فى حاشية سيد مشايخنا السيد الأصفهانى قدس سره فى المقام جعل الاحتياط فى المؤنة السابقة أكد، و قال يخصص اللاحقة بأكدية الاحتياط و لعله من غلط الناسخ، أو سهو من قلمه الشريف، و هذا ما عندى فى هذه المسألة و الحمد للّه على إفضاله.

(الأمر الثانى) لا فرق فى استثناء المؤنة بين المؤن السابقة على زمان التعلق و بين اللاحقة بناء على ما اخترناه من كون الاستثناء بالتعويل على الأصل إذ هو يجرى فى وجوب الزكاة لا فيما يقابل المؤنتين عند الشك فيه كما انه لا فرق بينهما لو قيل بالاستثناء

بالأدلة الاجتهادية المتقدمة عند من يتم التمسك بها عنده، لإطلاقها الشامل للمؤنتين معا، و كذا من يقول بالاستثناء بقاعدة الشركة، و يقول بصحة التمسك بعدم القول بالفصل إذ يثبت الاستثناء حينئذ فى المؤنة اللاحقة بالقاعدة و يتم فى السابقة بعدم الفصل بينهما، و اما من لا يتم عنده عدم الفصل فينبغى ان يفصل بين المؤنتين لو كان المدرك عنده قاعدة الشركة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) هل النصاب المعتبر فى وجوب الزكاة يعتبر بعد إخراج المؤنة بمعنى انه تجب الزكاة إذا كان الباقى بعد إخراج المؤنة مطلقا بقدر النصاب أو قبله مطلقا، فيجب الزكاة فى الباقى إذا كان المجموع بقدر النصاب و لو كان

الباقى أقل من النصاب، أو يفصل بين المؤنة السابقة و اللاحقة فيعتبر النصاب بعد إخراج الأول و قبل إخراج الثانى وجوه و أقوال، قال فى الجواهر أشهرها بل المشهور الأول للرضوى بناء على حجيته، و إجماع الغنية و غيره فى خصوص حصة السلطان انتهى. (أقول) و قد عرفت الكلام فى الرضوى و إجماع الغنية، و تقدم البحث فى خصوص حصة السلطان، و استدل الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة للأول بأن ظاهر أدلة اعتبار النصاب ثبوت الزكاة فى مجموع النصاب، و ما دل على استثناء المؤن يجب ان يجعل مقيدا لأدلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن، فقوله ع فى صحيحة زرارة ما أنبتت الأرض من الغلات ما بلغ خمسة أوساق فقيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن ففيه العشر، و يحتمل ان يراد ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن، لكن الأول أظهر، لظهور قوله ففيه العشر فى كون العشر فى مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع الا ان الثابت فيه عشر ما بقى بعد المؤنة انتهى ملخصا، و محصل مراده (قده) ان لقوله ع ما بلغ من الغلة بقدر النصاب ففيه العشر ظهورين، ظهور فى كون البالغ جميع ما أنبتت الأرض من الغلة سواء فى مقابل المؤنة أو فيما زاد عنها، و ظهور فى كون العشر فى جميعه، و إذا قيد بما يدل على استثناء المؤنة يمكن إيراد الاستثناء على الظهور الأول فيقيد إطلاق ما أنبتت الأرض الشامل لما يقابل المؤنة و ما زاد عليها بما يبقى بعد إخراج المؤنة فيصير المعنى ما يبقى بعد إخراج المؤنة إذا بلغ النصاب ففى جميعه العشر، و يمكن إيراده على الظهورين فيصير المعنى إذا بلغ ما أنبتت الأرض بقدر النصاب ففى ما يبقى منه بعد إخراج المؤنة العشر، و لا- يخفى انه إذا دار الأمر فى التقييد الواحد بين ان يرفع اليد به عن ظهور واحد أو عن ظهورين يكون المتعين هو الأول، لكثرة التمحل فى الثانى، و بعبارة أخرى قوله ع فى ما أنبتت الأرض من الغلات إذا بلغ النصاب العشر قيد بالدليل المنفصل بما عدا المؤنة، و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض استثنائها بالدليل، لكن الكلام فى ان التقييد المنفصل لو كان متصلا هل يلحق بقوله ما أنبتت الأرض و يتصل به أو يلحق بقوله إذا بلغ النصاب و يتصل به، فعلى الأول يصير الكلام هكذا ما أنبتت الأرض من الغلات ما يبقى منه

بعد المؤنة إذا بلغ النصاب ففيه أى فى مجموع البالغ بقدر النصاب العشر، و على الثانى يصير هكذا ما أنبتت الأرض إذا بلغ النصاب ففيما يبقى منه بعد المؤنة العشر فيكون التفاوت ناشيا عن إلحاق القيد قبل قوله إذا بلغ النصاب أو بعده، لكن فى إلحاقه قبله يبقى ظهور قوله فيه العشر فى كون العشر فى مجموع النصاب، و فى إلحاقه بعده لا بد من رفع اليد عن ظهور قوله فيه العشر فى كون العشر فى مجموع البالغ نصابا، و يكون الظهور المذكور قرينة على إلحاق القيد قبله، لكون الأمر من الدوران بعد ورود التقييد بين رفع اليد عن الظهورين أو عن أحدهما، و يكون المتعين هو الأخير، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى ذلك التقريب، و لكن يرد عليه ان المقام ليس من باب التقييد الواحد و التقييدين حتى يقال بتعين الأول، بل انما هو من باب الدوران بين تقييد أحد الإطلاقين، و ذلك لان هاهنا إطلاقين أحدهما إطلاق ما دل على وجوب الزكاة فيما أنبتت الأرض من الغلات ببلوغ

النصاب حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان بضميمة ما يقابل المؤنة و ما يبقى منه بعد إخراج المؤنة، و ثانيهما إطلاق قوله إذا بلغ النصاب ففيه العشر الدال على كون العشر فى مجموع البالغ نصابا، و بعد ورود الدليل على استثناء المؤنة يجب رفع اليد عن أحد الإطلاقين إذ لا يمكن إبقائهما معا مع الالتزام باستثناء المؤنة، فان قيدنا الإطلاق الأول أعنى إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب و قيدناه بما إذا كان البالغ ما يبقى بعد إخراج المؤنة يبقى الإطلاق الثانى أعنى إطلاق كون العشر فى المجموع البالغ نصابا على حاله، غاية الأمر يصير المجموع البالغ نصابا مقيدا بما إذا كان الباقى من الغلات بعد إخراج المؤنة، فلا تجب الزكاة إذا لم يبلغ الباقى بقدر النصاب فضلا عما إذا استغرقت المؤنة و لم يبق من الغلات شيء و لو أقل من النصاب، و ان قيدنا الإطلاق الثانى أعنى إطلاق كون العشر فى المجموع البالغ نصابا أبقينا الإطلاق الأول على حاله، أعنى إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب، و قيدنا إطلاق ما دل على وجوب العشر فى مجموع النصاب بما يبقى من النصاب بعد إخراج المؤنة فيصير المعنى هكذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥۴

إذا بلغت الغلة النصاب و لو بضميمة ما يقابل المؤنة فتجب الزكاة فيما يبقى منها بعد إخراج المؤنة و لو كان الباقى أقل من النصاب، و لا يضره عدم بقاء شيء فيما إذا استغرقت المؤنة لجميع الغلة، إذ حينئذ ينتفى الوجوب بانتفاء موضوعه إذ لا باقى حينئذ حتى تجب فيه الزكاة.

و لا يخفى أول الأمر حينئذ إلى الإجمال لو لم يكن معين فى الأخذ بأحد الإطلاقين، و رفع اليد عن الأخر بإرجاع القيد اليه، و مما ذكرنا يظهر ضعف ما أورده فى الجواهر على ما استدل به للقول الثانى، فإنه (قده) بعد ما استدل للقول الثانى بإطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب أورد عليه بان الأخذ بإطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب يقتضى عدم إخراج المؤنة ضرورة انه لا دليل حينئذ على إخراجها منها إذ عليه يكون الحاصل من نحو قوله فيما سقت السماء العشر ان العشر ثابت فى ذلك مع بلوغ النصاب و لو بضميمة ما يقابل المؤنة، و وجه الضعف ان إبقاء إطلاق ما دل على وجوب الزكاة ببلوغ النصاب مستلزم لرفع اليد عن إطلاق قوله فيما سقت السماء العشر بجعل العشر فى الباقى مما سقت السماء بعد إخراج المؤنة، فقوله يكون الحاصل ان العشر ثابت فى ذلك باطل إذا جعل المشار إليه لكلمة ذلك تمام ما سقت السماء، بل لا بد من جعل العشر فيما يبقى منه فليس الإطلاق الأول مقتضيا لعدم إخراج المؤنة بعد تقييد الإطلاق الثانى، و انما المقتضى له حفظ الإطلاقين معا و هو لا يمكن مع ورود القيد قطعا، فالحق حينئذ إجمال الدليل لصلاحية إيراد القيد على كل واحد من الإطلاقين و لا معين فى البين فينتهى الأمر حينئذ إلى الرجوع الى الأصول العملية، و الأصل الجارى فى المقام هو البراءة، هذا كله لو قلنا بقيام الدليل الاجتهادى على إخراج المؤن، و كذلك الكلام على ما سلكناه من إثبات إخراجها بالأصل لأن مرجع الشك فى إخراج المؤن قبل النصاب أو بعده الى الشك فى وجوب الزكاة فيما يبقى بعد إخراج المؤن إذا لم يكن الباقى بقدر النصاب، و القدر المتيقن من الواجب هو ما إذ كان الباقى بقدر النصاب فيرجع فى مورد الشك الى البراءة، و مما ذكرنا ظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥

وجه القول الثانى أعنى القول باعتبار النصاب فى الجميع ثم إعطاء الزكاة مما يبقى و لو كان أقل من النصاب إذا بلغ الجميع نصابا، و استدل للتفصيل اما اعتبار النصاب بعد إخراج المؤن المتقدمة فلكونها مستثناة للمالك فيجب اعتبار النصاب بعد إخراجها، و اما اعتباره قبل إخراج المؤن المتأخرة فلقاعدة الشركة، و لا يخفى عدم تماميته فى كل من الشقين لان استثناء المؤن المتقدمة للمالك لا يقتضى اعتبار النصاب بعد إخراجها بوجه من الوجوه، و ان الشركة ممنوعة، و مع تسليمها فلا اقتضاء فيها أيضا ذلك إذ ليست الشركة فى المقام كالشركة فى سائر الموارد لتخلف مقتضاها فى المقام كثيرا، و بالجملة فالحق فى المقام

هو القول الأول المشهور و لكن لأجل الرجوع الى البراءة.
(الأمر الرابع) المراد بالمؤنة هو معناها العرفى و هو ما يبذله المالك لأجل تحصيل الغلة و حددها فى محكى الموجز الحاوى و كشف الالتباس بما يتكرر كل سنة بسبب الثمرة، و قال فى المسالك هو ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة و ان كان قبل عامه كأجرة الفلاحة و الحرث و السقى و الحفظ و اجرة الأرض و ان كانت غصبا و لم ينو إعطاء مالكها أجرتها و مؤنة الأجير و ما نقص بسببه من الآلات و العوامل حتى ثياب المالك و نحوها، فلو كان سبب النقص مشتركا بينها و بين غيرها وزع عليهما انتهى ما فى المسالك، و لعل المراد من قوله و نحوها ما ذكره المصنف (قده) فى المتن من الأمثلة كاجرة الحفظ و الحصاد و الجذاذ و تجفيف الثرة و إصلاح موضع التشميس و حفر النهر، لكن إذا احتاج الى الحفر فى كل سنة حتى تعد من المؤنة المكررة فى كل سنة عادة، و اما إذا حفره للانتفاع به فى سنين متعددة فيدخل فى المؤنة الغير المتكررة فى كل سنة عادة، و يأتى حكمها إنشاء اللّه، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، و بقى أمور فى باب المؤنة قد تعرض لها المصنف (قده) فى طى المسائل الاتية.

[مسألة ۱۷ قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى]

مسألة ۱۷ قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى أو المال الذى لا زكاة فيه من المؤن و المناط قيمة يوم تلفه و هو وقت الزرع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۵۶
قال فى المسالك: و عين البذر من المؤن ان كان من ماله المزكى و لو اشتراه تخير بين استثناء عينه أو قيمته، و حكى عن فوائد الشرائع بأن البذر من المؤنة فيستثنى لكن إذا كان مزكى سابقا، أو لم تتعلق به الزكاة سابقا، و لو اشتراه لم يبعد ان يقال يجب أكثر الأمرين من الثمن و القدر، و قال فى البيان لو اشترى بذرا فالأقرب ان المخرج أكثر الأمرين من الثمن و القدر، و يحتمل إخراج القدر خاصة لأنه مثلى، اما لو ارتفعت قيمة ما بذره أو انخفضت و لم يكن قد عاوض عليها فان المثل معتبر قطعا، و تنظر صاحب الجواهر فى الحكم بالتخيير بين إخراج قدر البذر و ثمنه إذا كان قد اشتراه لا سيما إذا لم يكن الاشتراء للبذر بل اشتراه للقوت ثم بدا له فبذره، إذ المعدود من مؤنة الزرع و ما صار الزرع سببا لإتلافه هو عين البذر لا ثمنه فيجب إخراج قدر البذر حينئذ و لو كان أقل قيمة من الثمن و لو منع عن ذلك و جعل المؤنة نفس الثمن حيث انه بذل بإزاء البذر لا سيما إذا كان الاشتراء للبذر لا لأمر أخر يجب حينئذ إخراج الثمن لا القدر، و على اى تقدير لا ينتهى الأمر إلى التخيير.
(أقول) بل الواجب حينئذ إخراج أكثر الأمرين من الثمن و القدر، بل الواجب حينئذ اما إخراج قدر البذر أو إخراج الثمن تعيينا، و لو كان المخرج أقل ثم ان الأقوى بالنظر هو احتساب الثمن من مؤنة الزرع عرفا خصوصا فيما إذا اشتراه للبذر، هذا إذا اشتراه، و اما مع عدم الاشتراء فالمذكور فى المتن ان قيمته إذا كان من ماله المزكى أو المال الذى لا زكاة فيه من المؤن، و فى عبارة المسالك المتقدمة جعل عينه من المؤن كما ان فى محكى فوائد الشرائع جعل البذر من المؤن من غير تصريح بالعين، و فى البيان جعل العين من المؤن و لو مع ارتفاع القيمة أو انخفاظها إذا لم يرد عليه معاوضة فالكلام فى المقام يقع فى أمرين الأول فى ان المخرج مع عدم المعاوضة هل هو مثل البذر أو قيمته، و الثانى فى فائدة التقييد بكونه مزكى أو المال الذى لا زكاة فيه و سيأتى البحث عن ذلك فى المسائل الآتية إنشاء اللّه تعالى.

[مسألة ۱۸ أجرة العامل من المؤن و لا يحسب للمالك اجرة]

مسألة ۱۸ أجرة العامل من المؤن و لا يحسب للمالك اجرة إذا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۷

هو العامل، و كذا إذا عمل ولده أو زوجته بلا اجرة، و كذا إذا تبرع به أجنبى و كذا لا يحسب أجرة الأرض التى يكون مالكها و لا اجرة العوامل إذا كانت مملوكة له.

اما كون اجرة العوامل من المؤن فواضح، فلو كانت مؤنته مثلية يخرج مثلها ان كانت من ماله، و ثمنها على الأقوى ان اشتراها، و لو كانت قيمية يخرج قيمتها يوم التلف ان كانت من ماله و هو اليوم الذى ينفقها على العامل، و ثمنها أيضا على الأقوى ان اشتراها للإنفاق على العامل، و اما عدم احتساب الأجرة للمالك إذا كان هو العامل فلعدم صدق المؤنة على عمله لأنها كما عرفت عبارة عن المال الذى ينفقه لأجل حفظ الغلة و تنميتها و لا يصدق على العمل قطعا، و كذا عمل ولده أو زوجته بلا اجرة حيث لم ينفق مالا حتى يصدق عليه المؤنة، و كذا عمل الأجنبى المتبرع بعمله و ان تحمل المالك به المنة الا ان المنة لا تعد من المؤنة عرفا، و كذا أجرة الأرض المملوكة له و العوامل المملوكة له، و هذا كله ظاهر بعد تبين معنى المؤنة كما لا يخفى.

[مسألة ۱۹ لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة]

مسألة ۱۹ لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة و كذا لو ضمن النخل و الشجر بخلاف ما إذا اشترى نفس الأرض و النخل و الشجر كما انه يكون ثمن العوامل إذ اشتراها منها.

قال فى المسالك: و لو اشترى الزرع احتسب ثمنه و ما يغرم بعد ذلك دون ما سبقت على ملكه، و استشكل بعض الأعاظم فى المقام فى عد ثمن الزرع و الثمر من المؤن، و لعله لأجل كون المؤنة كما عرفت هى المال الذى يبذل لحفظ الزرع و الثمر و تنميتها لا ـ المال المبذول لتملك الزرع و الثمر و لذا صرح فى المسالك بعدم عدما يغرمه قبل ملك الزرع و الثمر من المؤنة قطعا، و المراد بضمان النخل و الشجر هو بيع ثمارهما، و يقال عليه الضمان فى العرف الحاضر المعمول عليه عند أهل العراق كما ذكره بعض الأعاظم فى وسيلته، و لم أر فى اللغة استعماله فى هذا المعنى فلعله اصطلاح محدث و لا يعد ثمن الأرض و النخل و الشجر من المؤنة قطعا لعدم بذله فى تنمية الزرع و الثمر و حفظهما، و كذا ثمن العوامل و إلا لات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۸

و الأدوات التى يشتريها للزرع و السقى مما يبقى عينها بعد استيفاء الحاصل.

[مسألة ۲۰ لو كان مع الزكوى غيره]

مسألة ۲۰ لو كان مع الزكوى غيره فالمؤنة موزعة عليهما إذا كان مقصودين، و إذا كان المقصودين بالذات غير الزكوى ثم عرض قصد الزكوى بعد إتمام العمل لم يحسب من المؤنة، و إذا كان بالعكس حسب منها.

اما توزيع المؤنة على الزكوى و غيره إذا كانا مقصودين ابتداء فلصرف المؤنة فيهما فلا بد من التوزيع عليهما، قال فى المسالك و لو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما و اختص أحدهما بما يقصد، و اما عدم الاحتساب لو كان المقصود بالذات غير الزكوى ثم عرض قصد الزكوى بعد إتمام العمل فلصرف المؤنة حينئذ فى غير الزكوى محضا و لا مؤنة حينئذ للزكوى قطعا لكى تحسب منها، و منه يظهر حكم العكس حيث ان المؤنة كلها حينئذ مصروفة للزكوى كما لا يخفى.

[مسألة ۲۱ الخراج الذی یأخذه السلطان أیضا یوزع علی الزکوی و غیره]

مسألة ۲۱ الخراج الذی یأخذه السلطان أیضا یوزع علی الزکوی و غیره.

إذا أخذ من مجموع حاصل الأرض أو البستان من الزکوی و غیره، و لو اختص بأحدهما یتبعه حکمه، و هل یوزع المؤنة فی الزرع علی التین و الحب (وجهان) قال المحقق القمی (قده) فی أجوبة ما سئل عنه بعد الاعتراف بأنه لم یر تعرضا له فی کلام الفقهاء: بان مقتضی القواعد هو التوزیع، و ذلک لان الحب و التین کلاهما مقصودان للزارع، فتکون المؤنة موزعة علیهما، هذا و لا یخفی ما فیه، فان التین و ان کان مقصودا للزارع من غیر إشکال الا انه لا إشکال أیضا فی کونه مقصودا بالعرض، و انما المقصود الأصلی بالذات من الزرع هو الحب فینبغی ان تحسب المؤنة منه حینئذ دون التین و هذا هو الأقوی.

[مسألة ۲۲ إذا کان للعمل مدخلیة فی ثمر سنین عدیدة]

مسألة ۲۲ إذا کان للعمل مدخلیة فی ثمر سنین عدیدة لا یبعد احتسابه علی ما فی السنة الاولی و ان کان الأحوط التوزیع علی السنین.

قد عرفت فی الأمر الرابع تحدید المؤنة فی غیر واحد من العبارات بما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۵۹

یتکرر فی کل سنة، و الظاهر منهم إخراج مالا یتکرر مما فی إنفاقه مدخلیة فی الثمرة من المؤن، و لا وجه له أصلا بل الظاهر عدم الفرق بینما یتکرر منه و ما لا یتکرر کاستنباط المستقی و تحسین النخل بالتکریب، و بناء جدران البستان إذا کان له دخل فی الثمرة و نحوها، و ذلک لصدق المؤنة علی الجمیع، و حینئذ فهل تخرج مالا یتکرر منها فی کل سنة من ثمرة السنة الأولی، أو یوزع علی السنین التی لها دخل فی ثمرتها من السنین اللاحقة (وجهان): من کونها مؤنة لثمرات السنین التی لها مدخلیة لثمراتها فیجب التوزیع علی جمیعها، و: من لزوم تغریر مال المالک من التوزیع المذکور، و صدق المؤنة الثمرة السنة الأولی علیها و ان کان له مدخلیة فی ثمرات السنین اللاحقة، و لا یخفی ان الأحوط هو التوزیع علی السنین، و ان کان احتسابه علی ما فی السنة الأولی فیکون غیر السنة الأولی بلا مؤنة لا یخلو عن وجه أیضا، ثم ان صاحب الجواهر (قده) عند حکایة استدلال القائلین بعدم استثناء المؤن بخبر علی بن شجاع المتقدم الذی فیه قول السائل و ذهب منه بسبب عمارة الضیعة ثلاثون کرا فی طی أدلة القائلین بعدم الاستثناء و أورد علیه بان عمارة الضیعة لیست من المؤنة لان المراد منها عند القائل باستثنائها ما یتکرر کل سنة، ثم قال و علیه یکون الخبر حینئذ مخالفا للإجماع، و استدل فی المقام بالخبر المذکور علی استثناء ما لا یتکرر من المؤنة فی کل سنة، و قال (قده) و ربما کان فی خبر علی بن شجاع المتقدم و غیره شهادة علی ذلک ای علی خروج ما لا یتکرر من المؤنة من ثمرة السنة الاولی، و علی خروج مثل هذه المؤن حیث لم یستفصل فیه عن العمارة المخرجة بل ربما کان ظاهره الأعم من الذی یتکرر کل سنة فلاحظ و تأمل انتهی.

(أقول) إذا کان الخبر المذکور دالا علی عدم إخراج ما ذهب منه بسبب عمارة الضیعة فمن این یدل علی خروج مثل هذه المؤن من هذه العمارة المخرجة حتی یکون ظاهرها العموم بترک الاستفصال عنها فلاحظ و تدبر.

[مسألة ۲۳ إذا شک فی کون شیء من المؤن أو لا]

مسألة ۲۳ إذا شک فی کون شیء من المؤن أو لا لم یحسب منها.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۶۰

و فی الجواهر ان القاعدة عدم إخراج ما یشک فی انه من المؤن، لإطلاق أدلة الوجوب و عموماته انتهی.

و تحقیق الکلام فی ذلک ان یقال إذا خصص العام بمخصص و شک فی بعض افراد المخصص فاما یکون الشک لأجل الشبهة المفهومیة الناشئة من إجمال مفهوم المخصص، أو یکون من جهة الشبهة المصداقیة، فعلی الأول یسری إجمال مفهوم المخصص الی العام و یصیره مجملا- فیما إذا کان متصلا مطلقا سواء کان المخصص مرددا بین المتباینین أو بین الأقل و الأکثر و فی المتباینین من من المخصص المنفصل و یکون المرجع عموم العام فی الأقل و الأکثر من المخصص المنفصل، و علی الثانی أعنی ما إذا کانت الشبهة مصداقیة فلا یرجع الی عموم العام لإثبات حکم المشکوک إلا إذا کان أصلا موضوعیا ینقح به حال المشکوک حسبما فصل فی الأصول، إذا عرفت ذلک فنقول إذا شک فی کون شیء من المؤن فلا یخلوا اما یکون الشک لأجل الشبهة المفهومیة و تردد مفهوم المؤنة بین ما تشمل المشکوک أولا تشمله، فان قلنا بثبوت عموم فی أدلة وجوب الزکاة لما یقابل المؤنة و غیرها و ورود مخصص منفصل لإخراج ما یقابل المؤنة و کان المخصص مجملا مرددا بین الأقل و الأکثر یکون المرجع کما عرفت هو عموم أدلة وجوب الزکاة و یثبت به وجوبها فی مورد المشکوک، و إذا کان المخصص المجمل مرددا بین المتباینین أو کان متصلا و لو کان مرددا بین الأقل و الأکثر فلا یرجع معه الی العموم، بل یجب الرجوع الی الأصل العملی الذی هو البراءة فی المقام، و ان قلنا بعدم عموم لأدلة الزکاة یشمل المشکوک، و قلنا بان استثناء المؤنة ثبت بالأصل العملی کما تقدم منا تنقیحه، فعند الشک فی کون شیء من المؤنة یرجع الی البراءة أیضا کما فی صورة القطع بکونه من المؤنة بملاک واحد لتردد الأمر فی کلتا الحالین بین الأقل و الأکثر، فالمتیقن مما ثبت وجوب الزکاة فیه هو ما یعلم بأنه لیس من المؤن، و اما ما علم بکونه منها أو شک فیه فمما یشک فی وجوب زکوته و مع فرض عدم عموم أو إطلاق لأدلة وجوب الزکاة یکون المرجع عند الشک هو البراءة، و الحاصل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۶۱

انه علی ما سلکناه فی استثناء المؤنة ینبغی القول بالاحتساب عند الشک فی کون شیء من المؤنة، الا انی لم أر تعرضا لما ذکرت فلیتأمل.

[مسألة ۲۴ حکم النخیل و الزروع فی البلاد المتباعدة]

مسألة ۲۴ حکم النخیل و الزروع فی البلاد المتباعدة حکمها فی البلد الواحد فیضم الثمار بعضها الی بعض، و ان تفاوتت فی الإدراک بعد ان کانت الثمرتان لعام واحد و ان کان بینهما شهرا و شهران أو أکثر، و علی هذا فإذا بلغ ما أدرک منهما نصابا أخذ منه ثم یؤخذ من الباقی قل أو کثر، و ان کان الذی أدرک أو لا أقل من النصاب ینتظر به حتی یدرک الأخر و یتعلق به الوجوب فیکمل منه النصاب و یؤخذ من المجموع، و کذا إذا کان نخل یطلع فی عام مرتین یضم الثانی إلی الأول لأنهما ثمرة سنة واحدة لکن لا یحلو عن اشکال لاحتمال کونهما فی حکم ثمرة عامین کما قیل.

فی هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا کان له نخیل أو زروع فی بلاد متباعدة یدرک بعضها قبل بعض یضم الجمیع، و یکون حکمها حکم الثمرة فی الموضع الواحد و لو کانت المسافة بینهما شهرا أو شهرین أو أکثر، و فی الجواهر بلا خلاف أجده لإطلاق الأدلة و عمومها ثم

حکی عن التذکرة انه مما اجمع علیه المسلمون.
(الثانی) إذا کان ما أدرک منها أولا بقدر النصاب أخذ منه الزکاة ثم یؤخذ من الباقی بعد إدراکه قل أو کثر، لان المجموع فی حکم الثمرة فی الموضع الواحد و لیس فی الغلة الأنصاب واحد، و إذا بلغت النصاب تجب فیه الزکاة و ما زاد عنه و لو کان الزائد قلیلا، و ان کان الذی أدرک أولا أقل من النصاب یتربص فی وجوب الزکاة ادراک ما به یکمل النصاب فیخرج الزکاة حینئذ من المجموع سواء طلع الجمیع دفعة أو أدرک دفعة أو اختلف الأمران أو أحدهما، و یعتبر بقاء الناقص عن النصاب علی اجتماع شرائط الزکاة من الملکیة و نحوها الی ان یدرک ما یکمله کذلک.
(الثالث) إذا کان له نخل یطلع فی عام واحد مرتین فهل یضم الثانی إلی الأول لأنهما فی حکم ثمرة عام واحد، أو لا یضم لأنه فی حکم ثمرة سنتین (قولان)
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۶۲
أولهما الأشهر، بل المشهور لإطلاق الأدلة و انه باعتبار اتحاد العام کالبساتین المختلف ادراک ثمرتهما أو طلوعها، و حکی الثانی عن المبسوط و الوسیلة للأصل، و لانه بحکم ثمرة سنتین، ورد بانقطاع الأصل بالدلیل و منع کونه کثمرة سنتین، و قال فی الجواهر ان الانصاف عدم خلو المسألة عن الإشکال، ضرورة عدم تعلیق الحکم فی شیء من النصوص علی اتحاد المال بمجرد کونه فی عام واحد، و أهل العرف لا یشکون فی صدق التعدد علیهما خصوصا إذا حصل فصل معتد به، و ما حال ذلک الأکحال الثمرة التی أخرجت معجزة فی تلک السنة و نحوه، و لذا اقتصر فی محکی البیان و الدروس و التنقیح علی نقل القولین من دون ترجیح انتهی.
(أقول) و لا ینبغی الإشکال فی ان أهل العرف لا یشکون فی صدق ثمرة السنة الواحدة علیها و لو مع صدق التعدد علیهما بان کان أحدهما فی أول السنة و الأخر فی أخرها، خصوصا إذا کان مع استمرار النخل علیه بان کان یثمر فی کل سنة مرتین دائما لا من باب الاتفاق، و قیاس المقام بحال الثمرة التی أخرجت معجزة فی تلک السنة مع الفارق، مع انه یمکن القول بوجوب الزکاة فی المقیس علیه أیضا إذا کان إخراجها معجزة علی نحو الجری الطبیعی بأن صار النخل مثمرا فی سنة نحو سائر النخیل بعد ان لم یکن کذلک بالاعجاز، نعم فیما إذا لم یکن الإخراج علی الجری الطبیعی مثل ما إذا أخرجت الثمرة من السعف البالی دفعة لا بالتدریج نحو ما حصل لمریم علیها السلام کما حکی عنه فی القران الکریم فی قوله تعالی «وَ هُزِّی إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسٰاقِطْ عَلَیْکِ رُطَباً جَنِیًّا» لا یبعد القول بعدم وجوب الزکاة و لو مع شرائط الوجوب من الملک و النصاب و غیرهما، لانصراف أدلة وجوبها عنه کما لا یخفی.
و بالجملة فلا محیص الا عن القول المشهور فی المقام و هو المنصور.

[مسألة ۲۵ إذا کان عنده تمر یجب فیه الزکاة]

مسألة ۲۵ إذا کان عنده تمر یجب فیه الزکاة لا یجوز ان یدفع عنه الرطب علی انه فرضه و ان کان بمقدار لو جف کان بقدر ما علیه من التمر،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۶۳
و ذلک لعدم کونه من افراد المأمور به، نعم یجوز دفعه علی وجه القیمة، و کذا إذا کان عنده زبیب لا یجزی عنه دفع العنب الأعلی وجه القیمة، و کذا العکس منهما، نعم لو کان عنده رطب یجوز ان یدفع عنه الرطب فریضة، و کذا لو کان عنده عنب

يجوز له دفع العنب فريضة، و هل يجوز ان يدفع مثل ما عليه من التمر و الزبيب من تمر أخر أو زبيب أخر فريضة أولا لا يبعد الجواز لكن الأحوط دفعه من باب القيمة أيضا لأن الوجوب تعلق بما عنده، و كذا الحال فى الحنطة و الشعير إذا أراد ان يعطى من حنطة أخرى أو شعير أخر.

قال فى الجواهر لا يجزى أخذ الرطب عن التمر و لا العنب عن الزبيب كما صرح به جماعة، لا لنقصانه عند الجفاف بل لعدم كونه من افراد المأمور به، فلا يجزى فريضة و ان بلغ قدر الواجب عند الجفاف، نعم له دفعه قيمة بناء على جوازها من غير النقدين انتهى.

و عن منتهى العلامة إجزاء الرطب عن التمر إذا أخرج منه ما لو جف لكان بقدر الواجب مستدلا له بتسمية الرطب تمرا فى اللغة، و فيه بعد المنع عن تسمية الرطب تمرا فى اللغة كما تقدم البحث عنه فى بيان وقت تعلق الوجوب و ان أطلق عليه الا ان الإطلاق أعم من الحقيقة انه لو تم لاقتضى جواز الإخراج من الرطب عن التمر مطلقا و لو لم يبلغ عند جفافه قدر الواجب لصدق التسمية عليه كما هو الفرض فلا وجه للتقييد المذكور حينئذ، فالأقوى هو عدم الإجزاء فريضة، و منه يظهر حكم العكس أيضا أعنى عدم اجزاء التمر عن الرطب، و لا الزبيب عن العنب بل و لا الرطب عن البسر، و العنب عن الحصرم، لاتحاد المدرك فى الجميع و هو عدم صدق الامتثال لعدم كون المخرج فى الجميع من افراد المأمور به، نعم لا بأس بإخراج الرطب عن الرطب و العنب عن العنب لصدق الامتثال الحاصل من كون المخرج من افراد المأمور به.

و لصحيحة سعد بن سعد فى العنب إذا أخرصه اخرج زكوته الدالة على جواز إخراج العنب من العنب، و هل يجوز ان يدفع مثل ما عليه فى الجودة و الرداءة من التمر أو الزبيب من تمر أخر أو زبيب أخر فريضة أم لا (وجهان): من ان العشر أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۶۴

نصفه الواجب إخراجه فى الغلات الظاهر فى الحصة المشاعة منها يقتضى تعين الإخراج مما فيه الزكاة فلا يجوز دفع تمر أخر من التمر الذى وجب فيه الزكاة و ان كان مثله فى النوع، و لا زبيب أخر عن الزبيب الذى تعلق به الزكاة و هكذا فى الحنطة و الشعير، و هذا بخلاف الزكاة فى الأنعام حيث ان المخرج فيها فريضة هو الشاة مثلا، و لا فرق فيها بعد صدق اسم الفريضة عليها بين ان يخرج من نفس النصاب الذى فيه الزكاة، أو من مال أخر كما تقدم خصوصا فيما إذا لم تكن الفريضة من جنس النصاب كالشاة الواجبة فى النصب الخمسة الاولى من الإبل أو بنت مخاض مثلا الواجبة فى النصاب السادس منه إذا لم يكن النصاب مشتملا عليها بان لم تكن فيه البنت المخاض و: من ان جواز دفع غير العين قرينة على ان المراد من العشر فيما فيه العشر أو نصفه فيما فيه نصف العشر مقدار من المال نسبته الى مجموع ما فى الغلة نسبة عشر المجموع، أو نصف عشرة إليه فيكون حينئذ كالشاة من خمس إبل أو بنت مخاض من ست و عشرين منه مثلا فيجزى الدفع و لو من غير ما فيه الزكاة من تمر أخر مثلا، و لا يخفى ان هذا الأخير و ان لم يكن بعيدا الا ان الاحتياط بالإخراج من العين إذا كان باسم الفريضة لا ينبغى تركه.

[مسألة ۲۶ إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقيصة]

مسألة ۲۶ إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقيصة لا يكون من الربا بل هو من باب الوفاء.

و ذلك إذا قلنا باختصاص الربا بالبيع ظاهر، و ان قلنا بجريانه فى مطلق المعاوضة فكذلك أيضا، و ان إخراج القيمة فى الزكاة ليس من باب معاوضة العين بالقيمة حتى يجىء فيه الربا إذا كانت القيمة متحدة الجنس مع ما فيه الزكاة كإخراج الحنطة مثلا عن الحنطة قيمة، و لذا لم يعتبر التراضى فى دفعها و لو كانت من باب المعاوضة لاعتبر فيها التراضى قطعا بل هو من باب التوسعة

فى متعلق تعليق التكليف فى مرحلة الفراغ و الامتثال، فيكون من قبيل الواجب التخييرى لكن فى مرحلة الفراغ لا- فى مرحلة الجعل و التكليف على ما أوضحنا سبيله فى مبحث التوصلى و التعبدى من الأصول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۶۵

[مسألة ۲۷ لو مات الزراع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب]

مسألة ۲۷ لو مات الزراع مثلا بعد زمان تعلق الوجوب وجبت الزكاة مع بلوغ النصاب، اما لو مات قبله و انتقل الى الوارث فان بلغ نصيب كل منهم النصاب وجب على كل زكاة نصيبه، و ان بلغ نصيب البعض دون البعض وجب على من بلغ نصيبه، و ان لم يبلغ نصيب واحد منهم لم يجب على واحد منهم.

و هذه المسألة بما فيها من الشقوق و واضحة مما تقدم فى بيان زمان تعلق الوجوب، و ان من الثمرات المترتبة على زمانه هو ذلك، و عليها اتفاق العلماء أيضا، فعن المنتهى لو ابتاع غلة أو استوهب أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة، و هو قول العلماء كافة انتهى، و مراده من دعوى اتفاق الفقهاء عليه انه كذلك عند من يقول بكون بدو الصلاح هو زمان تعلق الوجوب لا انه لم تجب الزكاة على من انتقل اليه بعد بدو الصلاح و لو عند من يقول بكون التسمية هو زمان تعلق الوجوب، و بالحقيقة يكون مرجع دعوى هذا الاتفاق على دعوى الاتفاق على عدم وجوب الزكاة على من انتقل إليه إذا كان الانتقال بعد زمان التعلق و ان وقع الخلاف فى زمانه كما لا يخفى، و عن المعتبر انه لا تجب الزكاة فيها أى فى الغلات إلا إذا نمت فى الملك اى ملكت قبل وقت الوجوب بإجماع المسلمين انتهى.

[مسألة ۲۸ لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين]

مسألة ۲۸ لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين فاما يكون الدين مستغرقا أو لا ثم اما ان يكون الموت بعد تعلق الوجوب أو قبله بعد ظهور الثمر أو قبل ظهور الثمر أيضا، فإن كان الموت بعد تعلق الوجوب وجب إخراجها سواء كان الدين مستغرقا أم لا فلا يجب التحاص مع الغرماء لأن الزكاة متعلقة بالعين، نعم لو تلفت فى حيوته بالتفريط و صارت فى الذمة وجب التحاص بين أرباب الزكاة و بين الغرماء كسائر الديون، و ان كان الموت قبل التعلق و بعد الظهور فان كان الورثة قد أدوا الدين قبل تعلق الوجوب من مال أخر فبعد التعلق يلاحظ بلوغ حصتهم النصاب و عدمه، و ان لم يؤد و الى وقت التعلق ففى الوجوب و عدمه اشكال، و الأحوط الإخراج مع الغرامة للديان أو استرضائهم، و اما ان كان قبل الظهور وجب على من بلغ نصيبه النصاب من الورثة بناء على انتقال التركة إلى الوارث و عدم تعلق الدين بنمائها الحاصل قبل أدائه و انه للوارث من غير تعلق حق الغرماء به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۶۶

إذا مات المالك و كان عليه دين فاما ان يكون مستغرقا أولا، و على التقديرين فاما يكون الموت بعد تعلق الوجوب بالنصاب أو قبله، و بعد ظهور الثمرة أو قبل ظهورها أيضا فههنا صور.

(الاولى) ان يكون الموت بعد تعلق الوجوب بالنصاب، و يجب إخراج الزكاة حينئذ من أصل المال مع عدم استغراق الدين للتركة و سعة التركة لإخراج الدين و الزكاة منها إجماعا كما فى المدارك، و لجميع ما يدل على وجوب الزكاة من العمومات و المطلقات كما انه يخرج الدين أيضا ثم يؤتى الباقى الى الوارث ان بقى منها شىء بعد إخراج الدين و الزكاة، و مع ضيق التركة

لإخراج الـدين و الزكاة معا فمع وجود العين التى تعلق بها الزكاة فهل يجب التحاص بين أرباب الزكاة و الـديان، أو يقدم الزكاة فـإن بقى بعـد إخراج الزكـاة منهـا شـىء يصـرف فى الـدين (قولا-ن) المحكى عن مبسوط الشـيخ (قـده) هو الأول، و الأقوى هو الأخير، كما عليه الأكثر لتعلق الزكاة بها قبل تعلق حق الـديان بها لكون تعلق الزكاة بها فى حال حيوة المالك و تعلق حق الديان بها بعد موته، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون العين متعلق الزكاة على وجه الملك بإحدى نحويه من نحو الشـركة أو الكلى فى المعين، أو على وجه الحق على أنحـائه من نحو حق الرهانـة أو الجنايـة أو المنـذور له بالعين التى نـذر التصـدق بها، خلافا للبيان حيث قال بتقدم الدين على الزكاة لو كان تعلق الزكاة بالعين على وجه الحق، و ما حكى عن المبسوط ضعيف و مع تلف العين و صيرورة الزكاة دينا فى الذمة يجب التحاص قطعا لصيرورتها كسائر الديون فتجرى مجراها و هذا ظاهر.

(الصورة الثانيـة) ان يكون الموت قبـل تعلق الوجوب بالنصـاب و بعـد ظهور الثمرة فـإن قلنا ان التركـة على حكم مال الميت فلا زكـاة لا- على الميت و لا- على الوارث، امـا الميت فلانقطاع الخطاب عنه بالموت، و اما الوارث فلعـدم الملك، و ان قلنا بانتقالها الى الوارث فإن أدوا الدين قبل تعلق الوجوب من مال

أخر فلا إشكال فى حكم الزكاة و انه بعـد التعلق يلاحظ بلوغ حصـتهم النصاب و عـدمه، و ان لم يؤدوا إلى وقت الوجوب ففى وجوب الزكاة عليهم مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصـيل بين ما إذا تمكن من التصـرف فى النصاب و لو بالتمكن من أداء الدين من غير التركة فتجب الزكاة، و بين ما إذا لم يتمكن الوارث من التصـرف فيه فلا تجب وجوه: من صيرورة التركة ملكا للوارث و تعلق وجوب الزكـاة بهـا و هى فى ملـك الوارث و لا- يمنع عن وجوبها صـيرورة التركـة متعلق الـديان بالموت و ذلك لان تعلق الدين بالتركة إما يكون من قبيل حق الرهانة و صيرورة التركة مخرجا للدين مع بقاء الدين فى ذمة المديون بعد الموت أيضا، أو يكون من قبيـل حق الجنايـة المتعلق برقبـة العبـد الجـانى، أو يكون حقـا مسـتقلا، و على الأ-خيرين فلا مقتضـى لمنع الوارث من التصـرف فى التركـة فيتم الوجوب حينئذ بتمامية موجبة من الملك، و التمكن من التصـرف و النصاب و سائر الشـرائط بل و كذا على الأول أعنى على تقدير كون حق الديان من قبيل حق الرهانة مع قدرة الوارث على فك التركة من مال أخر و: من ان التركة و ان انتقلت الى الوارث بالموت الا انه غير متمكن من التصرف فيها ما لم يؤد الدين من مال أخر سواء كان الدين مستغرقا أم لا، امـا مـع الاسـتغراق فلصـيرورة التركـة بـالموت جميعهـا متعلق حق الـديان، فيكون هى وقت تعلق الوجوب بهـا غير طلق للمـالك بواسطة حق الديان سواء كان تعلق حق الديان بها من قبيل حق الرهانة أو الجناية أو حقا مستقلا، و اما مع عدم الاستغراق فان قلنا بتعلق حق الديان حينئذ بجميع التركة فكذلك حيث انها بتمامها تصـير حينئذ متعلق الدين الموجب للمنع عن التصرف فيها، و ان قلنـا بـأن الحق يتعلق بمـا قابـل الـدين منهـا فكـذلك أيضـا لاحتمـال تلف الزائـد من الـدين قبل أدائه فيكون الوارث ممنوعا من التصـرف فى الجميـع مـا لم يـؤد الـدين لقيـام ذاك الاحتمـال، و: من انه مع تمكن الوارث من أداء الـدين من مـال أخر يصـدق التمكن من التصـرف عرفـا فيما انتقل إليه بالإرث فتجب الزكاة دون العاجز عن الأداء من مال أخر يصـدق التمكن من التصـرف عرفا فيما انتقل إليه بالإرث فتجب الزكاة دون العاجز عن الأداء من مال آخر فإنه لا يتمكن من التصرف عرفا كما

لا يخفى، و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجد الثانى لمنع تعلق حق الديان عن التصـرف فى التركة، لكن إذا كان الدين مستوعبا، و فى ما يقابل الدين مع عدم الاستيعاب و قد تقدم فى بيان شـروط التمكن من التصرف ما ينفع المقام فراجع، ثم بناء على القول بالوجوب فهل يغرم الوارث مقدار الزكاة للديان أم لا (قولان) استقرب الشهيد أو لهما فى البيان لسبق حق الديان، و المختار عند صاحب المدارك هو الأخير قال (قده): لان الوجوب قهرى فهو كنقص القيمة السوقية و النفقة على التركة، و على القول بالتغريم

فلو تمكن الوارث إخراج الزكاة من مال أخر فهل يتعين عليه إخراجها منه أو يجوز له إخراجها من التركة ثم تغريمها للدين من مال أخر احتمالان، احتملهما الشهيد فى البيان من غير اختيار شىء منهما، قال (قده) و إذا قلنا بالتغريم و وجد الوارث ما لا يخرجه عن الواجب ففى تعيينه للإخراج (وجهان) أحدهما نعم لانه لا فائدة فى الإخراج ثم الغرم، و الثانى لا يتعلق الزكاة بالعين فاستحق أربابها حصة منها انتهى، و الأقوى هو الأخير كما عليه جملة من المحققين لما ذكر من غير فرق فى ذلك بين كون تعلقها بالعين على وجه الملك أو على وجه الحق.

(الصورة الثالثة) ان يكون الموت قبل ظهور الثمرة أيضا فإن قلنا بأن التركة لا تنتقل الى الوارث بل تبقى على حكم مال الميت فلا تجب الزكاة لا على الميت لسقوط وجوبها عنه بالموت، و لا على الوارث لعدم الملك، و ان قلنا بأنها تنتقل الى الوارث فالأقوى وجوب الزكاة عليه لعدم تعلق الدين بالثمرة حينئذ لحدوثها فى ملك الوارث، و عدم كونها من تركة الميت حين موته حتى يتعلق بها حق الديان، هذا فى الدين المستغرق، و اما فى غير المستوعب فالزائد على الدين ينتقل الى الوارث من غير اشكال، و يجب عليه الزكاة فى ثمرته لو بلغت النصاب و فيما يقابل الدين كالدين المستوعب، و احتمال بقاء التركة فى حكم مال الميت مع الدين مطلقا و لو لم يكن مستوعبا ضعيف فى الغاية، كيف و الا يلزم انه لو مات المالك و عليه درهم واحد و خلف نخيلا فظهرت ثمرتها ألف وسق لم يكن فيها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٩

زكاة قضى الدين أم لا و لو لم يقض الدين أبدا لم يكن فى نخيله زكاة أبدا لأنها حينئذ بحكم مال الميت، قال فى مفتاح الكرامة، و هذا لا أظن أحدا يقول به فما يترائى من عبارة الشرائع و غيرها من إطلاق عدم وجوب الزكاة مع الدين الشامل لغير المستغرق منه يجب ان يحمل على المستغرق كما هو واضح.

[مسألة ٢٩ إذا اشترى نخلا أو كرما]

مسألة ٢٩ إذا اشترى نخلا أو كرما أو زرعا مع الأرض أو بدونها قبل تعلق الزكاة فالزكاة عليه بعد التعلق مع اجتماع الشرائط، و كذا إذا انتقل اليه بغير الشراء، و إذا كان ذلك بعد وقت التعلق فالزكاة على البائع فإن علم بأدائه أوشك فى ذلك ليس عليه شىء و ان علم بعدم أدائه فالبيع بالنسبة إلى مقدار الزكاة، فضولى فان اجازه الحاكم الشرعى طالبه بالثمن بالنسبة إلى مقدار الزكاة، و ان دفعه الى البائع رجع بعد الدفع الى الحاكم عليه و ان لم يجز كان له أخذ مقدار الزكاة من المبيع، و لو أدى البائع الزكاة بعد البيع ففى استقرار ملك المشترى و عدم الحاجة الى اجازة من الحاكم إشكال.

فى هذه المسألة أمران.

(الأول) إذ انتقل اليه نخلا أو كرما أو زرعا مع الأرض أو بدونها بالاشتراء أو بغيره قبل تعلق الزكاة فالزكاة على المنتقل اليه بعد التعلق مع احتمال الشرائط بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، بل قال و الإجماع بقسميه عليه، و النصوص جميعها متناولة له، و ان انتقل اليه بعد تعلق الزكاة فالزكاة على المالك الأول المنتقل عنه الذى قد خوطب بها و الأصل عدم سقوطها عنه و هذا واضح.

(الثانى) إذا كان الانتقال الى المالك الثانى بالشراء فان علم بأداء المالك الأول زكوته أو شك فى ذلك فليس عليه شىء، اما مع العلم بالأداء فظاهر، و اما مع الشك فيه فلأصالة الصحة فى البيع و قاعدة اليد، و ان علم بعدم أدائه ففى المدارك ان كان التمليك بعد الضمان نفذ فى الجميع، و ان كان قبله نفذ فى نصيبه، و فى قدر الواجب يبنى على الأقوال فعلى الشركة يبطل البيع فيه، و كذا على الرهن و على الجناية يكون البيع التزاما بالزكاة فإن أداها نفذ البيع و إلا تبع الساعى العين انتهى، و نوقش

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٧٠

عليه كما فى الجواهر بالإشكال فى نفوذ البيع فى الجميع ان كان بعد الضمان لعدم الدليل على صحة هذا الضمان خصوصا إذا كان بمعنى نقل المال إليه بالقيمة فى ذمته، و ذلك لعدم ولايته على ذاك النقل، و عدم ما يدل على جوازه له، و بالإشكال فى بطلان البيع على الشركة أو على ذاك النقل، و عدم ما يدل على جوازه له، و بالإشكال فى بطلان البيع على الشركة أو على الرهن، بل الأنسب بالقواعد كونه فضوليا يصح مع إجازة ولى المسلمين أو وكيله فيطالب المشترى بالثمن بالنسبة إلى مقدار الزكاة، فإن دفعه المشترى الى البائع رجع بعد الدفع الى الحاكم عليه، هذا إذا أجاز، و ان لم يجز الحاكم كان له أخذ مقدار الزكاة من المبيع، و هذا هو الذى اختاره المصنف (قده) فى المتن بناء على ما اختاره من كون التعلق بالعين على نحو الشركة و الكلى فى المعين، هذا و يمكن ان يقال بنفوذ البيع فى الجميع من غير احتياج إلى إجازة الحاكم، و يجب على المشترى إخراج زكوته و يرجع بها الى البائع بعد الإخراج الا أن يؤديها البائع، و ذلك لا لان ذلك مقتضى قاعدة الشركة بل لدلالة صحيحة عبد الرحمن المروية فى الكافى عليه، و فيه قلت للصادق عليه السّلام رجل لم يزك إبله و شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى، قال نعم تؤخذ زكوتها و يتبع البائع أو يؤدى زكوتها البائع، فإن وجوب إخراج الزكاة على المشترى و الرجوع بها الى البائع إلا إذا أدّاها البائع يدل على صحة البيع فى الجميع بلا اناطة إلى إجازة الحاكم، نعم لو لم يؤدّها المشترى و لا البائع يكون للساعى حينئذ تتبع العين، و إخراج الزكاة منها حيثما وجدها للإجماع المدعى على جواز تتبع الساعى العين، هذا و مع قطع النظر عن الرواية أيضا يمكن القول بصحة البيع و عدم الحاجة الى إجازة الحاكم و لو على القول بالشركة، و ذلك لان الشركة فى المقام كما ذكر المصنف (قده) فى حاشيته على المكاسب فى مسألة من باع شيئا ثم ملك ليست كسائر المقامات، و ذلك لمكان جواز إعطاء القيمة بدل العين بل إعطاء الفريضة من غير النصاب، فيمكن ان يقال إذا باع المالك النصاب فان كان مع قصد الإعطاء من موضع أخر فالبيع صحيح لازم، و ان كان لا بقصده فهو التزام فعلى يدفعها من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٧١

موضع أخر بمعنى انه يحكم عليه ذلك قهرا عليه من حيث كون الأمر بيده و لا يحكم ببطلان ما قابل مقدار الزكاة غاية الأمر انه إذا لم يؤدّها بعد ذلك يجوز للحاكم أو الساعى أو الفقير تتبع العين كما على القول بكونه من باب تعلق حق الرهانة انتهى كلامه (قده) فى الحاشية رفع مقامه، و ان كان ما افاده (قده) لا يخلو عن نظر بل منع لانه مع قطع النظر عن الرواية لا دليل على القول بصحة البيع و لزومه إذا كان قصد المالك إعطاء الزكاة من موضع أخر خصوصا على الشركة لأن قصد الإعطاء عن موضع أخر لا يخرج المال المشترك عن حكمه، و جواز إعطاء القيمة بدل العين أو إعطاء الفريضة من غير النصاب لا يدل على خروج المال المشترك عن حكم المشترك بقصد الإعطاء من مال أخر ما لم يعط منه، و كون البيع لا بقصد الإعطاء من مال أخر التزاما فعليا يدفع الزكاة من موضع أخر ممنوع، كيف و هو لا يكون قاصدا للإعطاء من موضع و كونه التزاما فعليا بدفعها من موضع أخر بمعنى انه يحكم عليه ذلك قهرا عليه من حيث كون الأمر بيده متوقف على صحة البيع و لزومه فيما قابل مقدار الزكاة، و لا يصح جعله دليلا على صحته، و بالجملة على القول بالشركة لا فرق بينها فى المقام و سائر المقامات الا انه رخص للمالك إعطاء مقدار حق الشركاء من مال أخر الذى مرجعه الولاية على انتقال مال الشريك الى نفسه بما يعطيه من مال أخر فما لم يصدر منه الإعطاء من مال أخر فى الخارج يكون حق الشركاء باقيا على حكمه سواء قصد الإعطاء من مال أخر أم لا، و سواء قصد عدمه أم لا، و مجرد قصد الإعطاء لا يكون فى حكم الإعطاء، اللهم الا ان يقوم عليه دليل على ان قصده كالاعطاء الخارجى موجب لتخليص ما فى يده عن حق الشريك و صيرورته ملكا طلقا للمالك، و هذا مما يحتاج إثباته إلى دليل كالدليل الدال على جواز الإعطاء من مال أخر، و بالجملة فالحق فى المقام هو الرجوع الى الرواية، و الحكم بنفوذ البيع فى الجميع من غير احتياج إلى

الإجـازة لاـ من حـاكم و لا من المالك بعـد الأداء من مال أخر، بل يجب أداء الزكاة على المشترى فيرجع بها الى المالك، اللهم الا ان يؤديها المالك من مال أخر مع ما فى اجازة المالك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٧٢

بعـد أدائه من مال أخر بما فى الجواهر من ان مقتضـى الضوابط عـدم اعتبار اجازة غير المالك الأول فلا اعتبار بإجازة من باع ثم ملك خصوصا إذا كان الانتقال إليه بمعاوضـة و نحوها لا بالإرث و شـبهه انتهى بمعناه، و هذا الكلام منه إشارة الى ما فى صـحة بيع من باع شيئا ثم ملك على ما هو محرر فى محله فراجع، و مما ذكرناه يظهر عدم الإشكال فى صحة البيع إذا أدى البائع الزكاة من مال أخر بعد البيع من غير احتياج إلى إجازة الحاكم أصلا.

[مسألة ٣٠ إذا تعدد أنواع التمر مثلا]

مسألة ٣٠ إذا تعـدد أنواع التمر مثلاـ و كـان بعضـها جيـدا أو أجود و بعضـها الأـخر ردى أو أردى فالأحوط الأخـذ من كل نوع بحصـته، و لكن الأـقوى الاـجتزاء بمطلق الجيـد و ان كـان مشـتملا على الأـجود و لاـ يجوز دفع الردى عن الجيـد و الأجود على الأحوط.

قال فى التـذكرة الثمرة ان كانت جنسا واحـدا أخـذ منه سواء كان جيـدا أو رديا و لا يطالب بغيره، و لو تعـددت الأنواع أخذ من كـل نوع بحصـته لينتفى الضـرر عن المالـك بأخـذ الجيـد، و عن الفقراء بأخـذ الردى و هو قول عامـة أهل العلم، و قال مالك و الشافعى إذا تعددت الأنواع أخذ من الوسط انتهى.

(أقول) اما احوطيـة الأخـذ من كل نوع بحصـته فلعله لأجل مراعاة قاعدة الشـركة فى باب التعلق بالعين كما هو مذهب المصـنف (قـده) و عليه المشـهور، قال فى البيان و لو اختلف أصـناف الغلـة فى الجودة فالأجود التقسـيط الا ان يتطوع بالأجود انتهى، و اما جواز الاجتزاء بمطلق الجيد و عدم تعين التقسـيط أو الأخذ من الوسط فللسـيرة على عدم إلزام المالك بالدفع من جنس جميع ما عنـده الدالـة على اجزاء مطلق الجيـد و ان كـان عنـده الأجود، و اما عـدم جواز دفع الردى عن الجيـد و الأجود فلقوله تعالى وَ لٰا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ بضـميمة مـا ورد فى تفسيره من انهم كانوا يأتون بالجعرور و المعافارة إلى النبى صـلّى اللّه عليه و آله زكاة عما عنـدهم من التمر الجيـد، و قـد وقع ذلك منهم مكررا من غير حياء من احـد منهم، فانزل اللّه تعالى الآية، و نهى رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله عن خرصـهما، و قال فى الجواهر و لو اقتضت المصلحة فى قبول الردى مثلا كان للحاكم القبول باعتبار ولايته على الفقراء انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٧٣

[مسألة ٣١ الأقوى ان الزكاة متعلقة بالعين]

مسألة ٣١ الأـقوى ان الزكـاة متعلقـة بـالعين لكن لاـ على وجه الإشاعـة بل على وجه الكلى فى المعين، و حينئـذ فلو باع قبل أداء الزكاة بعض النصاب صـح إذا كان مقـدار الزكاة باقيا عنـده بخلاف ما إذا باع الكل فإنه بالنسـبة إلى مقدار الزكاة يكون فضوليا محتاجا إلى إجازة الحاكم على ما مر، و لا يكفى عزمه على الأداء من غيره فى استقرار البيع على الأحوط.

اعلم ان فى كون متعلق الزكاة هو الذمـة الساذجـة أو العين الخارجى أو كليهما احتمالات، بل أقوال، فالمحكى فى البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الأصـحاب تعلقهـا بالذمـة، و الظاهر انه أراد منه الذمـة الساذجـة من غير تعلق بالعين بوجه من الوجوه،

لكن الشـهيد ذكر فى تفريعات المسألـة انه لو باع المالك النصاب فعلى القول بالذمة يصح البيع قطعا فإن أدى المالك لزم، و الا فللساعى تتبع العين فيتجـدد البطلان و يتخير المشترى، و يسـتفاد منه ان القائل بالذمـة لا يقول بالذمـة الساذجـة، و لعله لذلك لم ينقل هذا الخلاف غير الشهيد، ممن عادته نقل الخلاف، و كيف كان ففى رسالة الشيخ الأكبر انه لا خلاف بين الإمامية فى تعلق الزكاة بالعين، و صـرح فى الإيضاح بإجماع الإمامية على ذلك، و حكى دعوى الوفاق عن غير واحد انتهى، و ظاهر من يقول ان تعلقها بالعين يكون كتعلق حق المرتهن بعين المرهونة هو تعلقها بالذمة و العين معا، و تفصيل ذلك ان فى تعلقها يتصور أنحاء.

(الأول) ان تكـون متعلقـا بالذمـة الساذجـة بلاـ تعلـق بـالعين أصـلا بـوجه من الوجـوه، و لاـ على نحو الاستيثـاق، و لاـ على نحو الاستحقاق.

(الثانى) ان تكون متعلقا بالعين على نحو الاسـتحقاق بنحو الشركة بأن يكون المستحق شريكا مع المالك فى العين بقدر الفريضة فمقدار الفريضة كالعشر مثلا من كل جزء من اجزاء العين للمستحق و الباقى للمالك.

(الثالث) ان تكون على نحو الاستحقاق أيضا لكن بنحو الكلى فى العين، فمقدار الفريضة كالعشر من الصبرة مثلا القابل الانطباق على كل عشر منها للمستحق و الباقى منها للمالك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧۴

(الرابع) ان يكون على نحو الاستيثاق كالرهن.

(الخامس) ان يكون على نحو الاستيثاق أيضا لكن على نحو تعلق أرش الجناية برقبة العبد الجانى، و الفرق بين حق الجناية و حق الرهانة على أنحاء.

أحـدها ان الحق فى الرهن يتعلق بالعين و الذمـة معا، فذمة المديون مشـغول بالدين، و العين مخرج له بمعنى اسـتحقاق الدائن ان يسـتوفى دينه الـذى فى ذمة المدين من رقبة العين المرهونة، و فى أرش الجناية لا يتعلق بذمة المالك أصـلا بل هو مخير بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو وارثه أو فكه بالقيمة.

و ثانيها ان الحق فى الرهن يتوقف تحققه على قابليـة متعلقـة للنقل حيث ان متعلقـة يصـير مخرجا للـدين فلا بد من ان يكون مما يمكن استيفـاء الـدين منه و هو يتوقف على قـابليته للنقـل، و فى الجنايـة لاـ يتوقف تحققه على قابليـة للنقل، و ذلك لجواز أخذ العبد الجانى و استرقاقه على جميع التقادير أخذا غير متوقف على قابلية الموضوع للنقل.

و ثالثهـا ان الحق فى الرهن يتعلق بـالعين بما هو ملك للراهن و يكون متقوما ببقائها فى ملكه، و لازم ذلك عـدم بقائه مع انتقال العين عنه بناقـل، بـل امـا يمنع الحق عن الانتقـال على فرض بقـائه أو يسـقط الحق على فرض صـحة الانتقال، و فى أرش الجناية يتعلق بـالعين مع قطع النظر عن كونهـا ملكـا للمالـك، و لاـزم ذلك بقاء الحق حيثما ذهبت العين، و لـذا لا يمنع عن الانتقال بل يأخذ المجنى عليه بحقه حيثما وجدت العين.

(السـادس) ان يكون على نحو الاستيثاق أيضا لكن لا كحق الرهانـة أو حق أرش الجنايـة، بل يكون قسـما ثالثا من الحقوق يشـبه بهما حيث ان للعامل بيع العين حيثما ذهبت فيشـبه بحق الجناية، و حيث ان للمالك أداء الزكاة من مال أخر و فك عينه من تعلق حق الزكاة فيشـبه بحق الرهانـة فهو حق مغاير مع الحقين مشابه مع كل واحـد منهما من وجه، و قـد عبر عنه بعض أساتيدنا (قده) فى حاشيته على المتن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧۵

فى المقـام بـأنه حق متعلق بماليـة النصاب لا ملك فى العين على نحو الإشاعـة أو الكلى فى المعين، و يمكن ان يقال بأنها متعلقة بـالعين نظير تعلق حق الـديان بتركـة الميت بنـاء على ان يكون تعلق حقهم بالتركـة تعلقـا مسـتقلا لاـ كتعلق حق الرهانـة أو أرش

الجنایة کما هو التحقیق، و علیه المحققون کالمحقق الثانی و الفخر و صاحب الجواهر قال فی الجواهر و التحقیق انه تعلق مستقل لا- یدخل فی أحد التعلقین ضرورة خروجه عن موضوعهما فلا یشمله دلیلهما، و التشبه بکل منهما من جهة یقتضی خروجه عنهما، و کثرة وجه الشبه بأحدهما لا یقتضی لحوق احکامه انتهی، و علی هذا فالعین مورد للحق من غیر ان یکون الحق متقوما بها فإذا دفع المالک مسمی الفریضة من مال أخر فقد أدی عین ما یستحقه لا بدله و ان للساعی تتبع العین حیثما وجدت لو لم یؤدها المالک من مال أخر کما ان للوارث تأدیة الدین من مال أخر و ان ما یؤدیه من مال أخر فهو عین ما یستحقه الدیان لا بدله، و ان للدیان تتبع الترکة حیثما وجدت لو لم یؤد الوارث من مال أخر، و هل یجوز للوارث ان یتصرف فی الترکة بالبیع و نحوه قبل أداء الدین (وجهان) قال المحقق الثانی یحتمل المنع من التصرف بالعتق و البیع و نحوهما لمنافاته حکمة التعلق لاقتضاء نفوذ التصرف ضیاع الدین، و لصیرورة العین به کالمال المشترک، و یحتمل العدم للأصل بل الأصول، و لا منافاة بعد ثبوت التسلط لذی الحق علی الفسخ ان لم یدفع له، ففی الصحة جمع بین الحقین، ثم قال ان القول بالنفوذ أقوی.

(السابع) ان یکون حق المستحق فی العین کحق من نذر له ان یتصدق علیه بشیء من ماله، و تفصیل القول فی ذاک الحق ان یقال النذر تارة یتعلق إلی الصدقة المعبر عنه بنذر النتیجة، و اخری إلی التصدق به المعبر عنه بنذر الفعل، و علی کلا التقدیرین فاما یکون مطلقا أو مشروطا، و علی الثانی فإما یکون بعد حصول الشرط أو قبله، و علی الأخیر فإما یکون الشرط معلوم التحقق المعبر عنه بالصفة أو یکون مترقب الحصول، و حکم هذه الأقسام اما فی نذر الصدقة فلو کان مطلقا یخرج عن

ملک الناذر من غیر اشکال، و کذا لو کان مشروطا مع حصول شرطه، و لو کان قبل حصول شرطه فالمنذور باق علی ملک مالکه لإناطة خروجه عن ملکه بشرط لم یحصل بعد فیکون فعلیة خروجه بحصول الشرط، و هل یجوز ان یتصرف فیه بالبیع و نحوه مطلقا أولا- یجوز مطلقا، أو یفصل بین ما إذا کان الشرط المعلق علیه محققا فلا یجوز أو مترقبا فیجوز وجوه أقواها الثانی، أعنی عدم الجواز مطلقا، و ذلک لان لمجیء الشرط دخل فی القدرة علی امتثال النذر فله الدخل فی حسن الخطاب لا فی أصل الملاک فیکون تفویت مقدماته قبل فعلیته من قبیل ما تم ملاکه قبل فعلیة خطابه، و فی مثله یحکم العقل بقبح التفویت، من قبیل متمم الخطاب حسبما أوضحنا سبیله فی الأصول، فیحرم علیه التفویت، و یجب حفظ القدرة إلی زمان حصول الشرط المتوقف علی إبقاء المنذور فی ملکه قابلا للخروج عن ملکه بالنذر عند مجیئی شرطه، فیحرم علیه التصرف بکل ما یوجب فواته عقلا کالأکل و نحوه، أو شرعا کالبیع و الوقف و العتق و الاستیلاد، هذا فی نذر النتیجة، و هکذا الکلام فی نذر الفعل فإنه یجب التصدق به من غیر اشکال فیما إذا کان النذر مطلقا أو مشروطا و قد حصل شرطه، و لا یجوز له التصرف فیه بما یناف النذر حینئذ قطعا، و کذا فی المشروط الذی لم یحصل شرطه، فإنه و ان لم یجب صرفه فی الصدقة ما لم یحصل الشرط لکن لا یجوز التصرف فیه بما یناف النذر أیضا لکونه موجبا للتعجیز عن التصدق المحکوم علیه بالحرمة لمکان تمامیة ملاک النذر، و الحاصل انه لا یجوز للمالک ان یتصرف فی المال المنذور به تصرفا منافیا مع التصدق به سواء کان فی نذر النتیجة أو فی نذر الفعل مطلقا کان النذر أو مشروطا، سواء کان الشرط حاصلا أم لا، سواء کان الشرط من قبیل الصفة أو من قبیل الشرط، و بذلک یظهر الفرق بین هذا الحق أعنی حق المنذور له فی العین التی تعلق النذر بها و بین حق الدیان المتعلق بترکة المیت، حیث قد عرفت ان الأقوی جواز تصرف الوارث فی الترکة من قبیل البیع و نحوه، هذا تمام الکلام فی الوجوه المتصورة فی تعلق الزکاة بالعین.

ثم اعلم ان مرجع اعتبار تعلق الزکاة بالذمة الساذجة أو بالذمة الغیر

الساذجة إلى الأقل و الأكثر، حيث ان تعلقها بالذمة حينئذ متيقن، و بالعين مشكوك، و اما اعتبار تعلقها بالذمة أو بالعين من أنحاء التعلق بالعين، فالكل اعتبارات متباينة و لا يمكن تعيين إحداها بالأصل عند الشك لمعارضة الأصل فى كل منها مع الأصل الجارى فى البقية، فما فى مصباح الفقيه من التمسك لنفى التعلق بالذمة بالأصل حيث قال (قده): ان مقتضاه عدم اشتغال ذمة المالك بشىء عدا ما دل عليه آية الصدقة و غيرها من أدلة وجوب الزكاة الناطقة على تعلقها بالعين ضعيف ان أراد به التمسك بالأصل مع قطع النظر عن الأدلة الاجتهادية، نعم يصح التمسك به عند الشك فى تعلقها بالذمة بعد إحراز التعلق بالعين من الأدلة، لرجوعه الى الدوران بين التعلق بالعين فقط أو بها مع الذمة، فيكون من باب الأقل و الأكثر، و لعل هذا هو صريح مراده (قده)، و كيف كان فلا أصل يرجع اليه لتعيين احدى هذه المحتملات فيما لم يكن الدوران بين الأقل و الأكثر كما لا يصح الرجوع الى الأصل عند الشك فى شىء من اللوازم المترتبة على كل واحد من هذه الاعتبارات الستة المذكورة لأن لوازمها لمكان كونها بين ان تكون منصوصة أو مجمعا عليها لا يبقى شك فيها حتى ينتهى الى الأصل، و ذلك مثل جواز إعطاء القيمة بدل العين الذى هو لازم تعلق الزكاة بالذمة، و جواز تتبع الساعى للعين الذى هو لازم تعلقها بالعين، و مثل كون اختيار التعيين فى الزكاة بيد المالك الذى هو يلائم مع عدم الشركة، و هكذا بقية اللوازم، و لا يمكن التمسك بعموم القواعد العامة لإخراج بعض هذه عن تحتها مثل ما إذا أريد التمسك بعموم الناس مسلطون لإثبات كون الزكاة فى العين من جهة انها لو كانت فى الذمة يكون جواز تتبع الساعى للعين مخصصا للعموم و نحو ذلك، لانه تمسك بالعموم لإخراج ما علم خروجه عن حكم العام عن موضوعه و هو باطل، لان التمسك بالعموم لأجل إحراز المراد و لا شك فيه فى المقام، مضافا الى انه لا ثمرة فى التعبد بالعموم مع العلم بخروج هذا المورد عن حكمه، سواء كان داخلا فى موضوعه و كان خروجه بالتخصيص، أو لم يكن و كان خروجه بالتخصص، فعلى هذا فليس فى تنقيح البحث عما يتعلق به الزكاة و كيفية تعلقها

به ثمرة عملية، لكن البحث عنه علمى محض، إذا تبين ذلك فنقول: لا ينبغى التأمل فى عدم تعلقها بالذمة الساذجة لمنافاته مع الأدلة الدالة على تعلقها بالعين مع ما عرفت من الإجماع و نفى الخلاف فى نفى التعلق بالذمة الساذجة، هذا حال الاحتمال الأول، و اما الاحتمال الثانى أعنى التعلق بالعين على نحو الشركة فقد نسب الى المشهور، و استدل له بموثق ابى المعزى عن الصادق عليه السّلام قال ع ان اللّه تعالى شرك بين الفقراء و الأغنياء فى أموالهم فليس لهم ان يصرفوا شركائهم الى غير شركائهم، فإنه يدل على الشركة، و لازمها و هو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين، و خبر على بن حمزة عن الباقر عليه السّلام قال سألته عن الزكاة تجب على فى مواضع لا يمكننى أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح و ان تويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك شىء فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعة عليها، و صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السّلام قال ان اللّه عز و جل فرض للفقراء فى أموال الأغنياء ما يكتفون به و لو علم ان الذى فرض لهم لا يكفيهم لزادهم، و حسنة ابن مسكان عنه ع أيضا قال ان اللّه جعل للفقراء فى مال الأغنياء ما يكفيهم و لو لا ذلك فزادهم، و حسنة الوشاء عن الرضا عليه السّلام قال قيل لأبى عبد اللّه لأى شىء جعل اللّه الزكاة خمسة و عشرين فى كل ألف، فقال ان اللّه جعلها خمسة و عشرين اخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفى به الفقراء، و صحيحة عبد الرحمن عن الصادق عليه السّلام أيضا و فيه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل لم يزل إبله و شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال: نعم يؤخذ زكوتها و يتبع بها البائع أو يؤدى زكوتها البائع، و ما ورد فى آداب المصدق فان كانت له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثرها له، و بظواهر النصوص المشتملة على لفظة فى الظاهرة فى الظرفية مثل قوله ع فى أربعين شاة شاة، و فى كل عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال، و فيما سقت السماء

العشر، هذه جملة ما استدل به للقول بالشركة، و الانصاف عدم تمامية شيء من ذلك لإثباتها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٧٩

أما الحديث الأول أعنى به موثق ابى المعزى فإنه ليس بظاهر فى شركة الفقراء مع المالك فى خصوص النصاب، بل الظاهر منه جعل حق لهم فى أموال الأغنياء لا سيما بملاحظة إضافة الأموال إلى ضمير الجمع الراجع إلى الأغنياء، فالمعنى انه تعالى جعل للفقراء سهما فى أموال الأغنياء و هو كما يجامع مع القول بالشركة فى النصاب يجمع مع القول بما عدا الشركة من أنحاء التعلق بالعين كما لا يخفى، فما فى مصباح الفقيه من تسليم ظهوره و ظهور خبر على بن حمزة فى الشركة الحقيقية و انه غير قابل للإنكار مردود، و منه يظهر حال الخبر الثانى و هو خبر على بن حمزة بل هو أضعف فى الدلالة على الشركة من الخبر الأول، لاشتمال الخبر الأول على لفظ الشركة دونه، فما فى المصباح من أظهريته فى الشركة الحقيقية من الخبر الأول قابل للمنع، مع انه على القول بالشركة يتوقف الحكم بلزوم المعاملة و التجارة فى مقدار الزكاة على اجازة من له الإجازة فيكون لزومها من دون الإجازة خلاف القاعدة و هو مع ذلك معارض لصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم رد الثمن و تتبع الساعى المال عند المشترى، و مما ذكرنا يظهر التمسك بسائر الأخبار المتقدمة مثل صحيحة ابن سنان، و حسنة ابن مسكان، و حسنة الوشاء، و لا سيما صحيحة عبد الرحمن فإنها على خلاف الشركة أدل لمكان الحكم فيها بصحة البيع و لزومه على تقدير أداء البائع الزكاة من مال أخر، و ان ما يؤديه البائع هو نفس الزكاة لا بدلها كما لا يخفى، و أما ما ورد فى آداب المتصدق فهو أيضا لا يدل على الشركة فإن مقتضى الشركة عدم جواز تصرف المالك أيضا فيما بيده من مال المشترك إلا بإذن الساعى، و لا يكون أكثرية ماله موجبا لجواز تصرفه من غير اذنه مع ان الرواية متضمنة لوجوب استيذان الساعى فقط، و لا يتم ذلك مع الشركة الحقيقية، و يؤيد ذلك ما ورد فى خبر غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام و فيه كان على صلوات اللّه عليه إذا بعث مصدقه قال له إذا أتيت على رب المال فقل تصدق رحمك اللّه مما أعطاك فإن ولى فلا تراجعه، فان التعبير بقوله ع مما أعطاك ظاهر فى نفى الشركة و ان المال للمالك قبل إعطائه صدقة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٨٠

بقى الكلام فيما ورد من التعبير بلفظة فى الظاهرة فى الظرفية الحقيقية، و قد نوقش فى الاستدلال به بمعارضته بمثل قوله ع فى خمس من الإبل شاة مما ليست الفريضة من جنس النصاب، بل بمثل قوله ع فى كل خمسين من الإبل حقة و فى كل ثلاثين من البقر تبيع إذا لم يكن النصاب مشتملا على الفريضة بأن لم تكن الحقة فى الخمسين من الإبل و لم يكن واحد من ثلاثين بقر تبيعا، حيث لا يمكن إبقاء كلمة- فى- فى أشباهه على الظرفية الحقيقية فلا بد من الحمل على معنى أخر، و أقرب المعانى إليها هو السببية كما فى مثل قولهم فى قتل الخطاء الدية، و فى العين نصف الدية، و نحو ذلك مما يكون الحمل على السببية فيه شائعا معروفا، و لما كان المعلوم بالوجدان اتحاد السياق فى قوله ع فى أربعين شاة شاة، و فيما سقت السماء العشر، و فى أربعين درهم درهم مما يمكن فيه إبقاء كلمة فى على الظرفية الحقيقية مع قوله فى خمس من الإبل شاة، و فى خمسين منها حقة إذا لم يكن النصاب مشتملا على الحقة مما لا يمكن إبقائها على الظرفية بل يجب صرفها عنها، فلا جرم يجب صرفها عنها، فلا جرم يجب صرف الطائفة الأولى التى يمكن إبقاء كلمة فى فيها على الظرفية عنها أيضا بقرينة الطائفة الثانية لوحدة السياق، فيحمل الكل على السببية مع ان إبقاء فى و مثل قوله ع فى أربعين شاة شاة على الظرفية الحقيقية أيضا غير ممكن، إذا الشاة الواحدة ليست حالة فى الأربعين بل هى بعض منها فتكون كلمة فى فيه مستعملة بمعنى من لا انها مستعملة فى الظرفية.

و أجيب عن هذه المناقشة بإمكان حمل الطائفة الثانية مما ليست الفريضة من جنس النصاب أو لا يكون النصاب مشتملا عليها على الكسر المشاع أيضا بحمل قوله ع فى خمس من الإبل شاة على إرادة ان فيها جزء مشاعا نسبته الى الخمس من الإبل كنسبة

قیمة شاة إلى قیمة المجموع، و مع ظهور الطائفة الأولى مما یمکن فیها إبقاء لفظة فی علی الظرفیة، و العلم بوحدة السیاق یجب حمل الطائفة الثانیة علی المعنی الذی ذکر بقرینة الطائفة الأولی حفظا لظهورها فی الظرفیة الحقیقیة، و إمکان إبقائها فیها، فتکون الطائفة الأولی قرینة علی حمل الطائفة الثانیة علی ما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌١٠، ص: ٨١

ذکرنا، و الحاصل ان حمل (فی) فی الطائفة الثانیة علی السببیة موجب لصرف (فی) فی الطائفة الأولی عن الظرفیة و حملها أیضا علی السببیة و هو تجوز بلا موجب، و إبقاء الطائفة الأولی علی الظرفیة و حمل الطائفة الثانیة علی الکسر المشاع لیس تجوزا بلا موجب، لان ظهور الطائفة الاولی فی الظرفیة یصیر قرینة علی حمل الطائفة الثانیة علی الکسر المشاع بضمیمة وحدة السیاق، فیکون المتعین هو حمل الطائفة الثانیة علی الکسر المشاع نعم لو کانت قرینة قطعیة فی حمل (فی) فی الطائفة الثانیة علی السببیة لکان لصرف الطائفة الأولی عن الظرفیة لوحدة السیاق وجه لکن لیست قرینة دالة علی إرادة السببیة فی الطائفة الثانیة سوی عدم إمکان إبقائها علی ظاهرها من الظرفیة و هو لا یکون قرینة علی تعیین الحمل علی السببیة بل هو قرینة علی عدم إرادة الظرفیة فقط، و بعبارة أخری یکون قرینة صارفة فقط لا صارفة و معینة، لکن ظهور الطائفة الاولی مع وحدة السیاق قرینة معینة علی حمل الطائفة الثانیة علی الکسر المشاع کما ذکرناه، فیکون هو المتعین.

و أورد علی هذا الجواب بان حمل الطائفة الثانیة علی الکسر المشاع کما ذکر بعید فی الغایة لا یفهم بدون القرینة الجلیة، بل المتبادر من مثل قوله ع فی خمس من الإبل شاة هو وجوب شاة کلی فی ذمة المکلف، بل قوله ع فی کل أربعین شاة شاة أیضا لا- یدل علی الکسر المشاع و ان کان فی بادی النظر نظیر قوله فی کل أربعین درهم درهم الا انه بعد التأمل یظهر الفرق بینهما حیث ان الدرهم مثلی و استعمال الفرد من الافراد المماثلة فی الکسر المنسوب الی المجموع شائع کما یقال رطل من عشرة أرطال و یراد به العشر، و اما الغنم فهو قیمی و استعمال الفرد من الافراد الغیر المماثلة فی الکسر المنسوب الی المجموع نادر جدا بل الظاهر من قوله ع فی کل أربعین شاة شاة ثبوت واحد غیر معین فی المجموع، فیکون الواجب من قبیل الکلی فی المعین لا جزء مشاعا، و لعل هذا هو المنشأ لذهاب المصنف الی کون التعلق بالعین من قبیل الکلی فی المعین و ان کان یرد علیه أیضا بأن إبقاء

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌١٠، ص: ٨٢

هذا الظاهر علی حاله أیضا غیر ممکن، لانه علی تقدیر تسلیمه لا یکون مرادا قطعا لجواز دفع الفریضة من غیر النصاب علی وجه الأصالة دون القیمة اتفاقا کما ادعاه الشیخ الأکبر (قدس سره) فی رسالته المعمولة فی الزکاة، و ان أسنده إلی الظاهر أیضا، و بالجملة کون (فی) فی الطائفة الأولی ظاهرة فی الظرفیة الحقیقیة مع إمکان إبقائها علی ظاهرها غیر قابل للإنکار فکذا تبادر وجوب شاة کلی فی ذمة المکلف من مثل فی خمس من الإبل شاة غیر قابل للإنکار أیضا، فالأمر یدور بین رفع الید اما عن ظهور الطائفة الاولی فی الظرفیة الحقیقیة و إبقاء الطائفة الثانیة علی ظهورها فی وجوب الفریضة فی الذمة أو رفع الید عن ظهور الطائفة الثانیة و إبقاء الطائفة الأولی فی الظرفیة الحقیقیة، و لیس الأخیر أولی من الأول و لا أقل من الاحتمال حینئذ فلا یکون دلیلا علی الشرکة هذا مضافا الی منافاة الشرکة مع أحکام کثیرة للزکاة کجواز إخراج الزکاة من غیر العین کما یظهر من النص و الفتوی، و دعوی کون المثل من باب ضمان العین ببدله فاسدة لکون ضمان القیمی بالقیمة لا بالمثل مع انه تکلف خارج عن مدلول النص و الفتوی، و کصحة بیع النصاب إذا باع المالک قبل أداء الزکاة ثم أداها بعد البیع من مال أخر کما دل علیه صحیحة عبد الرحمن المتقدمة، فإن الحکم بالصحة کذلک لا یجامع مع القول بالشرکة، فإن لازم الشرکة هو کون بیع المالک بالنسبة الی الفریضة کبیع مال الغیر ثم اشترائه منه فیحتاج إلی إجازة الساعی و لا یمکن ان یقال بأن تأدیة الزکاة بعد البیع تقوم

مقـام اجـازة المالـك فإنه لا يتم أولا إلا إذا كانت التأديـة الى الإمام أو نائبه لا الى الفقير الـذى ليس له ولايـة على المال الا بعد القبض، و ثانيا ان مقتضـى ذلك رجوع ما يقابل من الثمن للفريضة إلى المجيز كما هو مقتضـى الإجازة لا الى المالك، اللهم الا ان يـدعى بانتقال مقدار الثمن الذى يقابل الفريضة إلى المالك بإزاء الزكاة من مال أخر فيكون التأدية من مال أخر معاوضة بين مـا اداه و بين مقـدار الثمن المقابل للفريضـة و هو تكليف محض، و كعـدم تصور الشـركة الحقيقيـة فى الزكوات المسـتحبة كما تقدم فى مبحث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ٨٣

زكـاة غلات اليتيم فى أول الكتاب، و لا ريب فى اتحاد سياق تعلقهما بالعين مع سـياق تعلق الزكاة الواجبـة، و كلزوم كون نماء الفريضة للمسـتحق لانه تابع للأصل و يلزم ان يكون المالك ضامنا له و ان لم يسـتوفه مع ان المسـتفاد من النصوص عدم ضمانه إذ لم يعهـد فى شـىء منها ذكر عن استيفائه مع كون جملـة منها فى مقام البيان كصـحيحة عبد الرحمن المتقدمة المتعرضة لبيان وجوب إخراج زكـاة ما لم يزك عامين على المشترى الا أن يؤديها البائع من غير تعرض لمنافعها كما لا يخفى، بل المسـتفاد من محكى الإيضاح حيث أورد على الشـركة عدم ملك الفقير لو نتجت الأربعون قبل أداء الزكاة و بعد الحول ان عدم ملك المنافع اتفاقى، هذا و الانصاف انه ليس فى شـىء من تلك الأخبار المعبرة فيها بكلمة فى مثل قوله ع فيما سـقت السـماء العشـر و نظائره دلالة على كون ملك المسـتحق فى العين فضـلا عن كونه على نحو الشركة أو الكلى فى المعين بل الظاهر من تلك الاخبار بيان ما يجب فى الأموال الزكويـة من الفرائض فمعنى قوله ع فى خمس من الإبل شاة ان الفريضة التى تجب فى خمس من الإبل هى الشاة، و التى وضعت فيما سقت السماء العشر، و التى شرعت فى أربعين من الغنم هى الشاة و هكذا.

فتلك الاخبار بيان لما وضـعت و شـرعت فى النصب الزكوية من غير اشعار بكون الفريضة فيها على نحو التمليك و الاستحقاق، أو على نحو الاستيثاق فالاسـتدلال بها ساقط على كل من الأقوال التى فى المسألة، و مما ذكرنا ظهر وجه الاسـتدلال للقول بكون التعلق بالعين على نحو الكلى فى المعين، حيث قد عرفت ان منشئه هو ظهور قوله ع فى كل أربعين شاة شاة، و قد عرفت فساده و ظهر مما بيناه أنفا أيضا حيث ان قوله ع فى كل أربعين شاة شاة أيضا لا يسـتفاد منه الأزيـد من كون الفريضة فى أربعين شاة شاة من غير دلالـة على كون الفريضـة فى الأـربعين فضـلا عن كون ملك المسـتحق منها فى الأربعين على نحو الشـركة أو الكلى فى المعين، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام هو كون تعلق الزكاة بالعين على نحو الاستيثاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ٨۴

لا الاسـتحقاق، و يكون على نحو تعلق حق الـديان بتركة الميت الذى قد عرفت انه حق مسـتقل لا يكون من قبل حق الرهانة و لا حق الجنايـة و ان يشـبه بهما، فلا يكون التعلق على نحو الشـركة، و لا على نحو الكلى فى المعين، و لا على نحو حق الرهانة، و لا على نحو حق الجناية و لا على نحو حق المنذور له فى العين التى نذر التصدق بها.

امـا أنه ليس على الشـركة فلمـا عرفت من انتفاء لوازم الشـركة كما تقـدم مفصـلا، و اما انه ليس على نحو الكلى فى المعين فمع عـدم الدليل عليه كما عرفت بانتفاء لوازم أيضا إذا اللازم للكلى فى المعين عدم جواز تصـرف المالك بالبيع و نحوه فى مجموع النصاب و ان كان يصـح فيما عـدا مقـدار الفريضـة، بخلاف الشـركة التى لا يجوز التصـرف معها فيه مطلقا و لو فيما عـدا مقدار الزكـاة مع انـك قـد عرفت صـحة بيع تمـام النصاب و عـدم الرجوع الى المشترى لو أدى البائع الزكاة من مال أخر و من المعلوم عـدم تماميـة هذا الحكم مع القول بالكلى فى المعين، و اما انه ليس على نحو حق الرهانة فلان حق الرهانة كما تقدم متقوم ببقاء متعلقـة على ملـك مـالكه و عـدم انتقال عنه، و لازمه عـدم بقائه مع انتقال المتعلق عنه بناقل، اما بسـقوط الحق على فرض صـحة الانتقال أو يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقائه، و من المعلوم تنافى تتبع الساعى للعين الزكوى و صحة بيع المالك و وجوب

تأدية المشترى للزكاة لو لم يؤدها المالك كما هو مضمون صحيحة عبد الرحمن المتقدمة مع كون تعلق الزكاة بالعين على نحو حق الرهانة كما لا يخفى، و اما انه ليس على نحو حق الجناية فلان الثابت فى الجناية العمدية هو تخيير المجنى عليه أو ورثته بين القصاص إذا كانت الجناية على النفس أو استرقاق العبد أو أخذ الفداء من المالك، فلو اختار شىء منها ليس لمولى الجانى الامتناع عنه، و اما فى الجناية الخطائى فليس للمجنى عليه أو ورثته الخيرة فى ذلك، و انما الكلام فى ان الخيار هل هو للمولى بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو ورثته و بمن الفداء عنه، أو ان الثابت أولا هو الفداء فلو امتنع عنه يكون للمجنى عليه أو روثته الاسترقاق، فيكون الاسترقاق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٥

مترتبا على امتناع المولى عن الفداء لأن ان المولى مخير ابتداء بين الأمرين، و الأقوى هو التخيير فحينئذ نقول لا يمكن ان يكون تعلق الزكاة بالعين نحو تعلق أرش الجناية برقبة العبد الجانى فى الجناية العمدية و ذلك واضح بعد كون الواجب فى الزكاة على المالك هو إخراج الفريضة ابتداء و لو لم تكن من عين النصاب سواء لم يمكن اشتمال النصاب عليها كما فى فريضة النصب الخمسة الاولى من الإبل أو أمكن اشتماله عليها و لكن لم يشمل من باب الاتفاق كما فى ست و عشرين من الإبل مثلا الواجب فيها بنت المخاض إذا لم يكن واحد امنها بنت مخاض، أو اشتمل على الفريضة أيضا و لكن المالك أخرجها من غيره كما إذا كانت بنت مخاض فى ست و عشرين و لكن المالك اخرج بنت مخاض اخرى من غير النصاب، فالمخرج فى جميع هذه الصور هو الفريضة أصالة بالاستقلال، أو إخراج قيمتها بدلا عنها بمعنى ثبوت الرخصة له فى إعطاء القيمة بدل عن الفريضة إرفاقا له، و من المعلوم عدم تمامية ذلك مع الجناية العمدية كما لا يخفى.

و كذا الجناية الخطائى على القول بكون الثابت فيها أولا هو الفداء، و يكون الاسترقاق مترتبا على امتناع المولى عنه، و اما على القول بالتخيير اى تخيير المولى فى الجناية الخطائية ابتداء بين الفداء و بين رد العبد الجانى إلى المجنى عليه أو ورثته فالظاهر ان يكون حق الجناية حينئذ كحق الغرماء و الديان فى تركة الميت، و كحق المستحق فى العين الزكوى حيث ان الحق فى الموارد الثلاث اعنى حق الجناية و حق الديان و حق مستحق الزكاة لا يمنع عن التصرف فى العين بالبيع و نحوه، و انه يمكن للمالك فك العين عن الحق و لو بعد البيع فى الجميع، و ان من له الحق يتبع العين حيثما ذهبت عند عدم فك المالك إياها عن الحق فى الجميع، و على هذا فيصح ان يقال ان حق المستحق فى الزكاة كحق أرش الجناية فى الجناية الخطائية بناء على تخيير المالك فيها بين رد العبد أو الفداء أو كحق الديان فى تركة الميت لان الجميع من سنخ واحد.

و اما انه ليس كحق المنذور له فى العين التى نذر التصدق بها فلما عرفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٦

من ان المالك ممنوع من التصرف فى العين المنذور التصدق بها بالبيع و نحوه، و الحق المتعلق بالعين الزكوى لا يمنع عن بيعها بل يصح بيعها من مالكها و عليه أداء زكوتها من مال أخر و لو لم يؤدها يجب على المشترى أدائها و لو من مال أخر و يرجع الى البائع بالمثل أو القيمة لا بما يقابلها من الثمن، فالبيع بالنسبة إلى متعلق الحق نافذ و لو بعد أداء المشترى، فالتحقيق فى باب الزكاة انها حق مستقل متعلق بالعين كتعلق حق الديان بتركة الميت و تعلق حق الجناية الخطائية بالعبد بناء على تخيير المولى فيها بين الأمرين.

ثم اعلم ان بين تعلق حق الديان بتركة الميت و بين تعلق الزكاة بالعين فرقا من وجه أخر و هو ان الحق فى الأول يتعلق بمجموع التركة من حيث المجموع لا- بكل جزء جزء منه المعبر عنه بالجميع، و لازم ذلك عدم ورود النقص على الديان فيما إذا تلف شىء من التركة مع بقاء مقدار الدين منها إذا لم يكن الدين مستوعبا لها، و فى الثانى أعنى تعلق حق مستحقى الزكاة بالعين

يتعلق بالجميع بحيث يكون الحق منبسطا على كل جزء من العين نظير الملك على الإشاعة، و لازم ذلك ورود النقص على المستحق فيما إذا تلف شيء من النصاب بعد الحول بغير تفريط من المالك بالنسبة كما على القول بالشركة فيكون حق الزكاة حينئذ أشبه بحق الزوجة المتعلق بمالية البناء و قيمته إرثا من زوجها حيث انها مستحقة لان تستوفى من البناء ثمن قيمته فيما إذا كان للزوج ولد أو ربعه فيما إذا لم يكن له ولد، و لو تلف من البناء شيء يرد النقص عليها بالنسبة، و حينئذ يصح ان يقال بأن الزكاة حق متعلق بمالية العين كحق الزوجة المتعلق بمالية البناء كما لا يخفى، و من جميع ما ذكرناه ظهر ان الأقوى صحة بيع النصاب جميعا قبل أداء الزكاة، و انه يجب على المالك أدائها من مال أخر، فلو لم يؤدها يتبع الساعى العين عند المشترى فيؤديها المشترى و يرجع بها الى المالك، و لا يكون البيع فضوليا فى مقدار الزكاة، و لا يحتاج إلى اجازة من الحاكم أو الساعى أو غيرهما، و لا إلى اجازة المالك

بعد أدائه الزكاة و لا- بتوقف صحة البيع على عزم المالك على الأداء من غير العين و لا- على تضمينه للزكاة هذا على ما هو المختار فى نحو تعلق الزكاة بالعين، و اما على القول بالشركة أو الكلى فى المعين فهل يكفى التضمين أو عزم الأداء من غير العين فى استقرار البيع أم لا- وجهان، أقواهما الأخير، و قد مر وجهه فى الثانى من الأمرين المذكورين فى المسألة التاسعة و العشرين المتقدمة.

[مسألة ۳۲ يجوز للساعى من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم]

مسألة ۳۲ يجوز للساعى من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم بل و الزرع على المالك و فائدته جواز التصرف للمالك بشرط قبوله كيف شاء و وقته بعد بدو الصلاح و تعلق الوجوب بل الأقوى جوازه من المالك بنفسه إذا كان من أهل الخبرة أو بغيره من عدل أو عدلين و ان كان الأحوط الرجوع الى الحاكم أو وكيله مع التمكن، و لا- يشترط فيه الصيغة فإنه معاملة خاصة و ان كان لو جيء بصيغة الصلح كان اولى، ثم ان راد ما فى يد المالك كان له، و ان نقص كان عليه، و يجوز لكل من المالك و الخارص الفسخ مع الغبن الفاحش، و لو توافق المالك و الخارص على القسمة رطبا جاز، و يجوز للحاكم أو وكيله بيع نصيب الفقراء من المالك أو غيره.

فى هذه المسألة أمور يجب ان يبحث عنها.

(الأول) يجوز للساعى الخرص فى ثمرة النخل و الكرم بلا خلاف فى جوازه فيهما، و عن الخلاف و المعتبر الإجماع عليه، و عن جملة من العامة انه إجماع الصحابة، و يدل عليه من الاخبار المرسل المروى فى المعتبر من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يبعث الى الناس من يخرص عليهم كرومهم و ثمارهم المنجبر ضعفه باشتهاره بين الخاصة و العامة، و صحيح سعد، و خبر رفاعة، و خبر إسحاق بن عمار، و خبر ابى بصير، و خبر شهاب، فلا ينبغى الإشكال فى جوازه فيهما، انما الكلام فى جوازه فى الزرع، قال فى المدرك و اختلف الأصحاب فى جواز الخرص فى الزرع و أثبته الشيخ و جماعة لوجود المقتضى و هو الاحتياج إلى الأكل منه قبل يبسه

و تصفيته، و نفاه ابن الجنيد و المصنف فى المعتبر، و العلامة فى المنتهى و التحرير لانه نوع تخمين و عمل بالظن فلا يثبت إلا فى موضع الدلالة، و لان الزرع قد يخفى خرصه لاستتار بعضه و تبدده بخلاف النخل و الكرم فان ثمرتها ظاهر فيتمكن الخارص

من إدراكها و الإحاطة بها، و لأن الحاجة فى النخل و الكرم ماسة إلى الخرص لاحتياج أربابها إلى تناولها غالبا رطبة قبل الجذاذ و الاقتطاف بخلاف الزرع، فإن الحاجة الى تناول الفريك قليلة جدا انتهى.
و لا يخفى ما فى استدلال الطرفين من الوهن، فان الاحتياج إلى الأكل من الزرع قبل يبسه و تصفيته انما يصلح ان يكون حكمة لتشريع جواز خرصه الذى هو وظيفة الشارع لا لاستنباط حكمه الموظف الذى هو وظيفة المستنبط، و نظير ذلك استدلال المحقق فى المعتبر لإثبات جوازه فى النخل و الكرم بان أرباب الثمار يحتاجون إلى الأكل و التصرف فى ثمارهم فلو لم يشرع الخرص لزم الضرر، فإنه يرد عليه بان لزوم الضرر يصير- منشأ لتشريع الخرص فى الثمار فيكون داعيا للشارع فى التشريع، و لا يكون واسطة للمستنبط فى الإثبات، نعم الضرر الشخصى يصير منشأ لرفع الحكم الثابت عن مورد الضرر بقاعدة لا ضرر و لكنه لا يكون حكمة للتشريع، هذا كما ان استتار الزرع بعضه ببعض و تبدده لا يكون منشأ لعدم جواز الخرص فى الزرع، و عدم الحاجة الى الخرص فى الزرع انما هو يدعو الى عدم جعل جوازه، و بالجملة فما استدل به الطرفان يكون حكمة التشريع و واسطة الثبوت لا دليل المستنبط و الواسطة فى الإثبات، لكن الأقوى جواز الخرص فى الزرع لصحيح الأخر للسعد و فيه قال: سألته عن الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى يجب على صاحبها، قال إذا صرم و إذا خرص، بناء عنى ان يكون قوله ع إذا صرم و إذا خرص راجعا الى الجميع فيدل على جواز الخرص فى الجميع، و اما لو ارجع الى الأخير و هو الزبيب أو هو مع التمر أو قيل بكونه على طريق اللف المرتب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٨٩
بكون قوله ع إذا صرم راجعا إلى الحنطة و الشعير، و قوله ع إذا خرص راجعا الى التمر و الزبيب فلا يدل حينئذ على جواز الخرص فى الحنطة و الشعير، و ادعى فى الجواهر ظهوره فى الرجوع الى الجميع.
أقول لكنه يرد عليه لزوم اتحاد زمان الصرم و الخرص مع تقدم زمان الخرص على الصرم، هذا و عن كشف الغطاء احتمال جوازه فيما تعلق به الزكاة استحبابا فيما يدخله الكيل و الوزن مستدلا بوحدة السياق فى الكيفية بين المواجب و الندب.
(الأمر الثانى) صفة الخرص ان يدور الخارص بكل نخلة أو شجرة أو زرع، و ينظركم فى الجميع رطبا أو عنبا أو سنبلا ثم يقدر ما يجيء منه تمرا أو زبيبا أو حبا، و ينبغى للخارص ان يخفف على المالك لما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه كان إذا بعث الخارص قال خفف على الناس فان فى المال العرية و الواطية و الأكلة، و العرية هى النخلة و النخلات التى يهب الإنسان تمرها، و الواطية هى السائلة سموا بذلك لوطئهم بلاد الثمار مجتازين، و الأكلة هى التى يأكلها المالك و من يتعلق به و المارة.
(الأمر الثالث) فائدة الخرص هى ان للمالك مع قبوله التصرف فى المال الزكوى كيف شاء بخلاف ما إذا لم يخرص فإنه لا يجوز له التصرف فيه على ما نص عليه جماعة، و ان كان الأقوى جوازه مع الضبط خصوصا على المختار من كون تعلق الزكاة بالعين نحو تعلق حق الديان بالتركة الذى قد عرفت جواز تصرف الوارث معه فى التركة، و قد تقدم فى المسألة الرابعة قوة القول بجواز تصرف المالك للسيرة القطعية على عدم منع المالك عن التصرف فى ماله لمكان تعلق الزكاة به فراجع.
(الأمر الرابع) وقت الخرص حين بدو الصلاح حتى عند القائلين بكون وقت الوجوب حين التسمية، و قد صرح بذالك المحقق فى المعتبر و ان كان قد يرد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٩٠
عليه بمنافاته مع ما ذكره فى فائدة الخرص من جواز تصرف المالك بعد الضمان، فان عند بدو الصلاح لا وجوب للزكاة عنده حتى لا يجوز تصرف المالك الا بعد الضمان، و بالجملة حكى عن المحقق البهبهانى دعوى ظهور الإجماع على كون وقته حين بدو الصلاح.

(الأمر الخامس) الظاهر اعتبار التراضى فى الخرص، فلا يصح من دون رضاء المالك لانه نوع معاملة تتوقف صحته على الرضا، و لو وقع الرضا على البعض دون البعض تختص الصحة على ما وقع الرضا عليه كما انه لو رضى به بعض الشركاء فقط يختص الخرص به.
(الأمر السادس) الخارص هو الولى العام اعنى به الإمام الأصل روحى فداه، أو نائبه الخاص، أو العام لولايته على الفقراء، و يجوز توليه من المالك مع تعذر الرجوع الى الحاكم كما عن الفاضلين و الشهيد و المقداد و الصيمرى، ثم ان كان من أهل الخبرة و عارفا بالخرص فيباشره بنفسه، و الا فيرجع الى عارف، و لا شبهه فى اعتبار عدالته، فهل يكفى العدل الواحد أو يحتاج الى التعدد (وجهان) ثانيهما أوفق بالاحتياط كما اعتبروه فى المقومين، و المعتبر فى العدالة هو العدالة حالة الخرص، و لو طرء عليه الفسق و لو انكشف فسقه حالة الخرص لم يترتب عليه الأثر، و هل يجوز توليه مع التمكن من الرجوع الى الحاكم (وجهان) قال فى المعتبر يجوز عندنا تقويم نصيب الفقراء من غير مراجعة الساعى، و قال فى الجواهر: و لعله لمعلومية عدم خصوصية خرص الساعى و إطلاق قوله ع إذا أخرصه اخرج زكوته، و قوله ع إذا أصرم و خرص (أقول) مع عدم ولاية المالك فى الخرص لا وجه للمنع عن اعتبار خصوصية الساعى فيه بدعوى عدم معلومته، حيث ان المتيقن من جوازه هو ما إذا كان منه، و لا إطلاق فى قوله ع:
إذا خرصه اخرج زكوته، أو إذا صرم و خرص بل هو فى مقام بيان وقت الإخراج كما لا يخفى، فالأحوط ان لم يكن أقوى هو الرجوع الى الحاكم أو وكيله عند التمكن منه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩١
(الأمر السابع) قال فى الجواهر: لا يشترط فى الخرص صيغة بل هو معاملة خاصة يكتفى فيها بعمل الخرص، و بيانه و لو جيء بصيغة الصلح كان اولى و هو معاملة غريبة تتضمن وحدة العوض و المعوض و ضمان العين انتهى، و قد تبعه المصنف (قده) فيما افاده بما فى المتن، و لا يخفى ما فيه فان كونه معاملة خاصة لا يدل على جواز الاكتفاء فيه بعمل الخرص، ثم ان الظاهر انه ليس معاملة أصلا حتى يستغرب فيها من تضمنها وحدة العوض و المعوض بل هو طريق تعبدى لإحراز مقدار الزكاة بلا نقل و انتقال فيه حتى يستغرب بوحدة العوض و المعوض، و لذا يحتاج الى التضمين بعده، قال فى المعتبر بعد بيان صفة الخرص: ثم خيّرهم يعنى الخارص تخيير المالك بين تركه امانة فى يدهم، و بين تضمينهم حق الفقراء، أو يضمن لهم حقهم فان اختار و الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا و ان أبو اجعله امانة، و لم يجز لهم التصرف بالأكل و البيع و الهبة لأن فيها حق المساكين انتهى، فانظر الى تصريحه بأنه مع إباء المالك عن التضمين بعد الخرص يكون مقدار الزكاة عنده امانة، و يظهر منه ان الخرص بنفسه لا يوجب نقلا و انتقالا فكيف يؤديه حينئذ بصيغة الصلح، و الحق ان الخرص طريق تعبدى إلى تعيين حق المستحق كميته كالبينة، و يترتب عليه انه يجوز الجرى عليه و المشى عليه ما لم ينكشف الخلاف كما يجوز تعيين مقدار الزكاة بالكيل أو الوزن و عدم ترتيب الأثر على الخرص و لو انكشف الخلاف فزاد مقدار الزكاة عما خرص يجب على المالك إخراج الزائد، و لو كان مقدار الزكاة انقص مما خرص يجب عليه إخراج الناقص فقط لا مقدار ما خرص، لكن فى المعتبر انه لو زاد الخرص كان للمالك، و يستحب بذل الزيادة، و به قال ابن الجنيد، و لو نقص فعليه تحقيقا لفائدة الخرص، و فيه تردد لأن الحصة فى يده امانة، و لا يستقر ضمان الأمانة كالوديعة انتهى.
و لا يخفى صحة تردده فى صورة النقص، و يرد عليه بلزوم الحكم بوجوب إخراج الزيادة حينئذ فى صورة زيادة مقدار الزكاة عن الخرص كما عليه ابن الجنيد،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٢

نعم لو ضمن المالک بمعنى انتقال حق المستحق اليه بمعاملته مع الساعی لا- بمعنى عزمه على أداء الزكاة من مال أخر كان للحكم بكون الزائد له و ان النقص عليه وجه الا انه لو تلفت العين حينئذ بغير تفريط بل لعروض الآفات السماوية و الأرضية أو ظلم ظالم لا يسقط ضمان الحصة كما قال به مالك لان الحكم انتقل الى ما قاله الخارص و يجب عليه تأديته محضا سواء زاد عن حق المستحق أو قصر عنه كما لا يخفى، فالجمع بين الحكم بعدم الضمان فی صورة التلف و بين الحكم بكون الزائد من حق المستحق عن الخرص للمالک و لا- يجب عليه تكميل حق المستحق لو قصر عن الخرص لا وجه له، فالأقوى حينئذ عدم اشتراط صيغة خاصة فی الخرص لكن لا لكونه معاملة خاصة كما فی الجواهر و المتن بل لعدم كونه معاملة حتى يحتاج إلى الصيغة، و لا أولوية فی الإتيان به بصيغة الصلح، ثم ان مما ذكرنا ظهر ما فی المتن من قوله (قده) ثم ان زاد ما فی يد المالک كان له و ان نقص كان عليه بل قد عرفت ان الأقوى وجوب رد الزيادة عليه لو زادت الزكاة عن الخرص، و جواز إخراج مقدار الزكاة فقط لو نقص مقدارها عن الخرص ما لم يضمنه المالک بالضمان المعاملی بمعنى انتقال مقدار الزكاة إليه بالمعاملة مع الساعی بمقدار الخرص، و قد جزم الشهيد (قده) فی البيان بعدم ضمان المالک فی صورة النقص كما انه قد تقدم تردد المحقق فی المعتبر فيه مستدلا بأن الحصة امانة فی يده، و ان أورد عليه فی الجواهر بقوله و هو كما ترى لكنا بعد التأمل لا نرى فيه شيئا الاعدم جزمهما بوجوب إخراج الزيادة فيما زادت الزكاة عن الخرص، و الا فالحكم بعدم وجوب إخراج الزائد عن مقدار الزكاة فی صورة نقص الزكاة عن الخرص لعله لا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثامن) قال فی الجواهر و لكل من المالک و الخارص الفسخ مع الغبن الفاحش و تبعه على ذلک المصنف (قده) فی المتن، و لا يخفى ان هذا الفرع أيضا يتفرع على كون الخرص معاملة خاصة، و اما على ما ذكرناه من كونه طريقا

ظنيا تعبديا إلى إحراز حق المستحق قد جوز الشارع سلوكه فی إحرازه ما لم ينكشف الخلاف فلا يبقى محل للقول بجواز فسخه فی صورة الغبن الفاحش، بل يجوز ترک العمل و إحراز حق المستحق بالطريق العلمی من الكيل أو الوزن و لو لم يكن غبن فی البين فضلا عن الفاحش منه لان التكليف بالواقع باق مع التعبد بالطريق حيث ان التعبد به لا يوجب قلب الواقع الى ما فی الطريق و الا يلزم التصويب المجمع على بطلانه، و مع بقاء التكليف بالواقع يجوز تحصيله بالعلم و ان أمكن سلوک الطريق المتعبد به، و هذا معنى حسن الاحتياط فی موضع الامارة و هو حكم جار فی موارد جميع الامارات و الطرق الظنية، و بسط ذلک بأزيد مما ذكرنا موكول إلى الأصول فراجع، و مما ذكرنا يظهر سقوط فرع أخر مذكور فی الجواهر و هو انه لو ادعى المالک غلط الخارص بان كان قوله محتملا أعيد الخرص، و ان لم يكن محتملا سقطت دعواه فان للمالک رفع اليد عن الخرص سواء ادعى غلط الخارص أم لا، و سواء كان قوله محتملا أم لا، و كذا الفرع الأخر و هو انه لو رجع الخارص عن خرصه بدعوى انه زاد فيه قبل قوله، و لو ادعى انه أجحف بالفقراء لم يقبل بغير البينة فی وجه قوى، و لو ادعى العلم على المالک كان له حلفه على نفى العلم حيث ان هذا أيضا متفرع على كون الخرص معاملة خاصة لازمة و الا فلا يبقى مورد له أصلا.

(الأمر التاسع) لو توافق المالک و الخارص على القسمة رطبا جاز لأن القسمة تمييز الحق و ليست بيعا حتى يمنع بيع الرطب بمثله عند من منعه كما لا يخفى.

(الأمر العاشر) يجوز للحاكم أو وكيله بيع نصيب الفقراء من المالک أو غيره لانه وليهم و هذا ظاهر.

(الأمر الحادى عشر) لو اقتضت المصلحة تجفيف النخل جاز و سقط من الحق بالحساب خصوصا على ما اخترناه من عدم كون الخرص معاملة خاصة و لو كان قبل بلوغه جاز تجفيفه و قطعه أصلا لما يراه من مصلحة نفسه و أصوله، و حكى

عن التذكرة انه لو احتاج الى قطع الثمرة أجمع بعد بدو الصلاح لئلا تتضرر النخلة بمص الثمرة جاز القطع إجماعا لأن الزكاة تجب على طريق المواساة فلا يكلف ما يتضرر به المالك و يهلك به أصل ماله، و لأن فى حفظ أصوله حظا للفقراء بتكرر حقهم، و لا يضمن المالك خرصها بل يقاسم الساعى بالكيل أو الوزن و لو كفى تخفيف الثمرة خففها و اخرج الزكاة مما قطعه بعد بدو الصلاح، و هل للمالك قطعها لمصلحة من غير ضرورة الوجه ذلك لان الزكاة تجب مواساة فلا يجوز تفويت مصلحة بسببها، و فى قطعها بغير مصلحة إشكال من تضرر الفقراء، و من عدم منع المالك من التصرف بما له كيف شاء، و لو أراد قطع الثمرة لتحسين الباقى منها جاز انتهى.

و هذا ما بلغه الفهم القاصر فى هذه المسألة و الحمد للّه.

[مسألة ٣٣ إذا اتجر بالمال الذى فيه الزكاة قبل أدائها]

مسألة ٣٣ إذا اتجر بالمال الذى فيه الزكاة قبل أدائها يكون الربح للفقراء بالنسبة و ان خسر يكون خسرانها عليه.

و ذلك لخبر على بن أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام قال سألته عن الزكاة تجب على فى مواضع لا يمكننى أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح و ان تويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك شىء فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعة عليها، و لا يخفى ما فى مخالفة هذا الخبر مع القواعد من حيث الحكم بكون الربح للمستحق، و عدم كون الخسران عليه فإنه لا يلائم مع شىء من الأقوال المتقدمة فى تعلق الزكاة بالعين خصوصا على القول بالاستحقاق سواء كان على الإشاعة أو على نحو الكلى فى المعين الذى هو مختار المصنف (قده) فان نفوذ تصرف احد الشريكين فى المال المشترك الموجب لانتقال حقه الى الثمن و اباحة تصرفه فيه و استحقاقه لقسطه من الربح بغير أجازته مخالف للقاعدة، و حمله على صورة إجازة الحاكم، و تطبيقه على الفضولى مع التفكيك بين الربح و الخسر ان يكون الأول للمستحق و الثانى على المالك دونه خرط القتاد إذ مع اجازة الحاكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٥

ينبغى كون الخسران على المستحق لوقوع التجارة فى ماله مع التعقب بالإجازة، كما انه مع عدم الإجازة ينبغى الحكم ببطلان المعاملة لا الحكم بكون الربح للمستحق، و الذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الحكم المذكور غير مرتبط بباب الفضولى و لذا لم يتبين الحكم بكون الربح للمستحق على إجازة الساعى بل انما الشارع حكم بكون الربح له تعبدا و بكون حكمه هذا بمنزلة الإجازة من المولى حقيقة أو حكما بالنسبة إلى معاملة المالك لكن لا مطلقا بل خصوص ما كان على طبق مصلحة الفقير أى المشتملة على الربح، و اما المشتملة منها على الخسران فهى غير ممضاة من الشارع كما انها ليست بإجازة من له الإجازة من المالك على القول بكون تعلق الزكاة بالعين على وجه الاستحقاق أو من له الحق على القول بكونه على وجه الاستيثاق بأنحائه فهى باقية على حكمها الاولى اعنى أصالة الفساد فحيث ان الخسران كان بتعد من المالك المتصرف يكون ضمانه عليه هذا، لكن الخبر مرسل و ان كان مذكورا فى الكافى، و كان ذكره فى الكافى جابرا فى إرساله فهو و الا فيحتاج فى جبره الى العمل، و لم أر من افتى بمضمونه فى الكتب المبسوطة فلا بد من التأمل و التتبع التام.

[مسألة ٣٤ يجوز للمالك عزل الزكاة و افرازها من العين]

مسألة ٣٤ يجوز للمالك عزل الزكاة و افرازها من العين أو من مال أخر مع عدم المستحق بل مع وجوده أيضا على الأقوى، و

فائدته صيرورة المعزول ملكا للمستحقين قهرا حتى لا يشاركهم المالك عند التلف و يكون امانة فى يده، و حينئذ لا يضمنه الا مع التفريط أو التأخير مع وجود المستحق، و هل يجوز للمالك إبدالها بعد عزلها اشكال و ان كان الأظهر عدم الجواز، ثم بعد العزل يكون نمائها للمستحقين متصلا كان أو منفصلا.

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا ينبغى الإشكال فى جواز عزل الزكاة بالمعنى الأعم من الرخصة المحضة فى عزلها و الاستحباب و الوجوب مع عدم وجود المستحق، و انما الكلام فى وجوبه، أو ندبه، و المصرح به فى كلام الفاضلين و الشهيد (قدس أسرارهم)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٦

هو الأخير، قال فى الشرائع: إذا لم يجد المالك لها مستحقا يدفعها إليه فالأفضل له عزلها، و نسب الوجوب الى محتمل عبارة الشيخين (قدس سرهما) و يستدل للوجوب بخبر على بن أبى حمزة المتقدم فى المسألة السابقة الذى فيه الأمر بالعزل الظاهر فى الوجوب، و موثق يونس عن الصادق عليه السّلام زكوتى تحل على فى شهر أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلنى فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك و لا تخالطها بشىء ثم أعطها كيف شئت، قال قلت فان أنا كتبتها و أثبتها ليستقيم لى قال لا يضرك، و بان العزل فى حكم الإيصال إلى المستحق لان المالك حينئذ يكون بمنزلة الولى له و لذا يتعين المالك زكاة بتعيينه، فالمالك حينئذ كالإمام أو نائبه فى كون وجودهما لوجود المستحق فكما انه مع وجود المستحق يجب الدفع اليه فورا فكذا يجب العزل مع عدم وجوده الذى هو بمنزلة الدفع اليه هذا، و لا يخفى ما فى الكل.

اما خبر ابن أبى حمزة فإن ظاهر الأمر فى قوله ع: اعزلها و ان كان هو الوجوب لكن قوله ع: فان اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح، و قوله ع:

و ان نويت فى حال ما عزلها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك و ان لم تعزلها و اتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعة عليها يشعر فى كون الأمر بالعزل للإرشاد إلى الفرار عن الضمان و التفصى عنه، فكأنه قال اعزلها لكى لا تضمنها فان لم تعزلها فلا يترتب على تركه الا الضمان، و هذا ظاهر عند التدبر كما لا يخفى، و اما موثق يونس مضافا الى انه ظاهر فى مورد وجود المستحق حيث ان الظاهر من قول السائل أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلنى هو السؤال عن الحبس مخافة مجيئى السائل مع التمكن من الإخراج، و الى ما تقدم فى خبر ابن أبى حمزة من الاشعار على الإرشاد فإنه مع وجود المستحق لا موقع لوجوب العزل قطعا لإمكان صرفها حينئذ و إخراجها إلى المستحق، اللهم الا عند ارادة حبسها و هو كما ترى يدل ما فى ذيله على عدم الوجوب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٧

فان قول السائل ان أنا كتبتها و أثبتها ليستقيم لى كأنه سؤال عن ترك العزل و الاكتفاء بضبط مقدار الزكاة و كتابتها لئلا يطرء عليه النسيان، و قوله ع لا يضرك ترخيص له فى ترك العزل و الاكتفاء بالكتابة و الثبت فى الدفتر مثلا، و معه فكيف يستدل به على وجوب العزل و لم أر من تعرض لذلك فلعلهم استفاد و أمن هذا السؤال و الجواب شيئا أخر غير ما استفدناه هذا، و اما ان العزل فى حكم الإيصال إلى المستحق فيجب عند عدم وجوده كما يجب الدفع اليه عند وجوده ففيه ان العزل ليس فى حكم الإيصال، و تعين المال بتعيينه لا يدل على كون تعيينه فى حكم الإيصال، و ليس فى البين ما يدل على كون وجود المالك عند عدم المستحق كوجود الإمام أو نائبه فى كونهما بمنزلة المستحق، فان لهما الولاية على المستحق فيكون الإيصال إليهما إيصالا إليه دون المالك مع ما فى فورية وجوب الدفع عند وجود المستحق من المنع إذ لا يجب الإخراج عند وجوده فورا كما سيأتى، و بالجملة فوجوب العزل مما لم يقم عليه دليل، و لم يذهب إليه قائل بل قيل انه محتمل كلام الشيخين، و مع الشك فيه يكون

المرجع هو الأصل.
و استدل على استحباب العزل أيضا بالخبرين المتقدمين الأمرين بالعزل بحمل الأمر على الندب بعد عدم القائل بالوجوب، و فيه انه بعد اشعار هما على الإرشاد لا يبقى محل للمحل على الندب، اللهم الا ان يتمسك بدليل التسامح بعد تحقق الفتوى على الندب و لا بأس به.
(الأمر الثانى) الأقوى جواز العزل أيضا مع وجود المستحق لموثق يونس المتقدم، و إطلاق حسن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال: إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برء منها، و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السلام:
إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو أرسل إليهم فضاعت فلا شىء عليه، فان إطلاقهما يشمل صورة وجود المستحق أيضا، و لا ينافيه إطلاقهما عدم الضمان الشامل لوجود المستحق أيضا المقيد بالنصوص الدالة على الضمان

بالتأخير مع وجود المستحق، لان تقييد أحد الإطلاقين مع وجود المقيد لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق الأخر إذا لم يكن له مقيد كما هو واضح، فالإشكال فى جوازه حينئذ كما عن البعض أو الجزم بالعدم كما عن بعض أخر باعتبار كون الزكاة دينا أو كالدين و الدين لا يتعين الا بقبض المالك أو ما فى حكمه مع الإمكان، و مع وجود المستحق يكون قبض المالك ممكنا كأنه اجتهاد فى مقابله النص هذا، و قد يستدل على جواز العزل مع وجود المستحق كما فى المحكى عن التذكرة بأن للمالك ولاية الإخراج فله ولاية التعيين، و بأنه أمين على حفظها فيكون أمينا على تعيينها و افرازها، و بان له دفع القيمة و تملك العين فله افرادها، و بان منعه عن إفرادها يقتضى منعه من التصرف فى النصاب، و ذلك ضرر عظيم، و لا يخفى ان العمدة فى إثبات الجواز هو النص و الا فهذه الوجوه لا يغنى عن شىء ضرورة وضوح ان الولاية على الإخراج لا يستلزم الولاية على التعيين، و الامانة على الحفظ لا يستلزم الامانة على التعيين، و السلطنة على دفع القيمة لا توجب السلطنة على الافراز، و المنع عن الافراز لا يقتضى المنع عن التصرف مع ان منعه عن التصرف لا يوجب الضرر العظيم لإمكان دفعه عنه بإخراج الزكاة لمكان التمكن من الإخراج لوجود المستحق.
(الأمر الثالث) بناء على المختار من جواز العزل مع وجود المستحق يجوز أيضا مع التمكن من صرف الزكاة فى باقى المصارف كسهم سبيل اللّه سبحانه و نحوه، و على القول بعدم جوازه مع وجود المستحق فهل يعتبر فى جوازه عدم التمكن من باقى المصارف أيضا أم لا- (احتمالان) من كون وجه عدم الجواز مع المستحق هو ما تقدم من انه مع وجوده يكون قبض المالك ممكنا فلا يتعين الزكاة حينئذ بغير قبضه كالعزل، و لا يخفى انه لو تم لدل على عدم الجواز مع التمكن من باقى المصارف أيضا، و من ان قصر جواز العزل على مورد عدم التمكن من صرف الزكاة أصلا لا فى المستحق و لا فى غيره من بقية المصارف يوجب تنزيل النصوص

الدالة على جوازه على المورد النادر بل المعدوم و هو لا يليق بتلك النصوص، ضرورة ندور عدم التمكن من باقى السهام لا سيما مصرف سبيل اللّه سبحانه كما لا يخفى، و الأقوى هو الأخير استنادا الى كون المستحق هو معظم مصرف الزكاة بل ربما قيل ان الزكاة لهم كما يشعر به نصوص الدالة على تشريعها و ان جاز صرفها فى باقى المصارف فيكون المدار فى جواز العزل أو النقل و عدم الضمان على عدم وجوده و ان تمكن من صرفها فى باقى المصارف لكن المسألة مع ذلك لا تخلو عن التأمل كما اعترف به فى الجواهر.
(الأمر الرابع) الأقوى ان المعزول يصير ملكا للمستحقين بالعزل فلا يشاركهم المالك عند التلف، و تكون امانة عنده لا يضمنه الا

مع التفريط أو التأخير مع وجود المستحق، و ذلك لخبر ابن أبى حمزة المتقدم الدال على عدم الضمان عند التلف خلافا لما يترائى من الدروس حيث حكم فيها بكون نماء المعزول للمالك مع حكمه بتعينه بالتعيين، و عدم جواز ابداله بعد العزل، قال فى الجواهر: و لعله (ره) ظن ان العزل لا- يخرج المال عن ملك المالك و انما يعين دفعه، ثم قال و فيه انه مناف لما دل على كون التلف من الفقير و الربح له كما هو واضح انتهى، و مما ذكرنا ظهر انه لا إشكال فى عدم جواز إبدالها بعد العزل، و ان نمائها للمستحقين مطلقا سواء كان متصلا أو منفصلا كما لا يخفى، و سيأتى بقية من الكلام فى المسألة السادسة من فصل العقود فى بقية أحكام الزكاة.

[فصل فيما يستحب فيه الزكاة]

اشارة

فصل فيما يستحب فيه الزكاة و هو على ما أشير سابقا أمور

[الأول مال التجارة]

اشارة

(الأول) مال التجارة.

و البحث فيه عن أمور.

(الأول) فى موضوعه و قد اختلف فيه ففى الشرائع و عن جماعة انه المال الذى ملك بعقد معاوضة و قصد به الاكتساب عند التملك انتهى فاعتبر فيه أمور.

(الأول) ان يكون التملك بالعقد فلو انتقل اليه بغير عقد كالميراث و حيازة المباحات لم يكن موضوعا لحكم الزكاة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۱۰۰

(الثانى) ان يكون العقد معاوضيا فلو كان كالهبة و الصدقة و الوقف لخرج عن موضوعه.

(الثالث) ان يكون بقصد الاكتساب، فلو تملك بعقد معاوضى لكن لا بقصد الاكتساب بل للقنية فلا زكاة.

(الرابع) ان يكون قصد الاكتساب مقارنا للتملك فلو تملك للقنية ثم بدا له الاكتساب فلا زكاة.

(الخامس) ان يكون قصد الاكتساب مستمرا فلو اشتراه للاكتساب ثم نوى القنية فلا زكاة، و قيل كما عن المحقق فى المعتبر و الشهيدان فى غير البيان و المدارك بعدم اعتبار مقارنة نية الاكتساب للتملك، فلو اشترى للقنية ثم نوى به الاكتساب يكفى فى ثبوت الزكاة لصدق مال التجارة عليه، قال فى المدارك بعد ذكر اعتبار كون التملك بالعقد المعاوضى مع نية الاكتساب به و استمرار نية الاكتساب طول الحول، و انما الكلام فى اعتبار مقارنة هذه النية للتملك، و قد ذهب علمائنا و أكثر العامة إلى اعتبار ذلك أيضا لأن التجارة عمل قد يتحقق بدون النية، و حكى المصنف فى المعتبر عن بعض العامة قولا بان مال القنية إذا قصد به التجارة، تتعلق به الزكاة، و يظهر منه الميل اليه نظرا الى ان المال بإعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة، و ان نية القنية تقطع التجارة فكذا العكس، قال و قولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم أن الزكاة

تتعلق بالفعل الذى هو الابتياع بل لم لا يكفى إعداد السلعهٔ لطلب الربح و ذلک يتحقق بالنيهٔ، و الى هذا القول ذهب الشهيد فى الدروس و الشارح فى جملهٔ من كتبه و لا بأس به، و قيل كما عن المحقق الأردبيلى الميل اليه بعد ان تردد فيه المحقق فى المعتبر، و ان جعل الأشبه خلافه، و جزم به صاحب الجواهر (قده) ان لم ينعقد الإجماع على خلافه بعدم اعتبار تملک المال بعقد معاوضى بل يكفى مطلق تملكه، و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول

و هو

اى مال التجارهٔ

المال الذى تملكه الشخص و أعده للتجارهٔ و الاكتساب به سواء كان الانتقال

اليه بعقد المعاوضهٔ أو بمثل الهبهٔ أو الصلح المجانى أو الإرث على الأقوى، و اعتبر بعضهم كون الانتقال اليه بعنوان المعاوضهٔ، و سواء كان قصد الاكتساب به من حين الانتقال اليه أو بعده و ان اعتبر بعضهم الأول، فالأقوى انه مطلق المال الذى أعد للتجارهٔ فمن حين قصد الاعداد يدخل فى هذا العنوان و لو كان قصده حين التملک بالمعاوضهٔ أو بغيرها الاقتناء و الأخذ للقنيهٔ

فهو اى المصنف (قده) يعتبر قصد الاكتساب بالمال فقط فى صدق مال التجارهٔ عليه بلا اعتبار كون تملكه بالعقد المعاوضى، و لا اعتبار مقارنهٔ قصد الاكتساب مع التملک، و لاعتبار فعليهٔ الاكتساب بلى يكفى عنده قصد الاعداد للاكتساب سواء كان المنتقل عنه أخذه للتجارهٔ أم لا، و قيل كما فى الجواهر بالقول الثالث لكن مع تقييده بما إذا كان المنتقل عنه أخذه للتجارهٔ، و منشأ هذا الاختلاف ليس لأجل الخلاف فى مفهوم مال التجارهٔ عرفا، و لا لأجل الخلاف فى الاصطلاح الفقهى فيه بان اصطلح كل فرقهٔ معنى فى ما يطلق عليه مال التجارهٔ غير ما يطلق عليه عند الأخر كما صرح به فى الغنائم، بل الخلاف فيما يعتبر فى مال التجارهٔ من حيث انه موضوع لحكم الزكاهٔ و صيرورته متعلقا للحكم، و الخلاف فى ذلک نشأ فى الخلاف فى ما يفهم من الاخبار فى موضوعه، فان الظاهر من بعضها اعتبار كونه منتقلا اليه بعقد معاوضى بقصد التجارهٔ مع مقارنهٔ القصد للتملک كما هو مختار القائلين بالقول الأول، و ذلک كخبر سماعهٔ و فيه سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنهٔ و السنتين أو أكثر من ذلک قال ليس عليه زكاهٔ حتى يبيعه الا ان يكون اعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلک التماس الفضل فإذا هو فعل ذلک وجبت فيه الزكاهٔ فان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكاهٔ حتى يبيعه و ان حبسه ما حبسه فإذا هو باعه فإنما عليه زكاهٔ سنهٔ واحدهٔ، و خبر العلاء عن الصادق عليه السّلام و فيه قال قلت المتاع لا أصيب به رأس المال على فيه الزكاهٔ قال: لا قلت أمسكه سنين ثم أبيعه ماذا على قال: سنهٔ واحدهٔ، فإن الظاهر من رأس المال الموجود فى هذين الخبرين هو المال الذى وقعت التجارهٔ به بصيغهٔ الماضى لا ما يتجر به بصيغهٔ

المضارع و أعد للتجارهٔ و لو لم يتجر به بعد، و ما فى الجواهر من عدم اعتبار كونه رأس المال عند مالک العين حتى يحتاج الى صدور التجارهٔ منه بل المراد به ثمن المتاع فى نفسه و لو لم يكن ثمنيته بفعل المالک بل كانت بفعل المنتقل منه كالواهب و المورث بعيد فى الغايهٔ لا ينبغى ان يحتمل، و كخبر ابى الربيع الشامى فى رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه و قد كان زكى ماله قبل ان يشترى به هل عليه زكاهٔ أو حتى يبيعه فقال: ان أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاهٔ، و صحيح محمد بن مسلم الذى سئل عن الصادق عليه السّلام عن رجل اشترى متاعا و كسد عليه و قد زكى ماله قبل ان يشترى متاعا متى يزكيه فقال: ان كان أمسک متاعه يبتغى به رأس المال فليس عليه زكاهٔ و ان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاهٔ بعد ما أمسكه بعد رأس المال، و ظهور هذين الخبرين فى المال المشترى للتجارهٔ فعلا غير قابل للإنكار، و كمقطوعهٔ محمد بن مسلم

انه ع قال كل ما عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول.

و خبر خالد الكرخى السائل عن الصادق عليه السّلام عن الزكاة فقال: ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه و ما كانت من تجارة فى يدك فيها نقصان فذلك شىء أخر، و هذان الخبران أيضا ظاهران فى الاتجار بالمال بالفعل و ان لم يستفد بهما اعتباره على وجه الشرطية، و كالروايات المتظافرة الواردة فى مال اليتيم و المجنون، و فى بعضها إذا حركته فعليك زكوته، و فى بعضها لا يجب فى مالهم الزكاة حتى يعمل به فإذا عملوا به ففيه الزكاة، و اما إذا كان موقوفا فلا زكاة عليه، و فى بعضها ليس على مال اليتيم زكاة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكاة، و الربح لليتيم، و جميعها يدل على اعتبار التجارة الفعلية فى موضوع الزكاة، و كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام لا تأخذن مالا مضاربة إلا ما تزكيه أو يزكيه صاحبه، و قال و ان كان عندك متاع فى البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكوته، و خبر إسماعيل بن عبد الخالق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٣

قال سأله سعيد الأعرج و انا اسمع فقال: انا نكبس الزيت و السمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و السنتين هل عليه زكاة، فقال: ان كنت تربح فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك فيه زكاة و ان كنت انما تربص به لأنك لا تجد إلا وضيعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهبا أو فضة فإذا صار ذهبا أو فضة فزكه للسنة التى اتجرت فيها، و اعترف صاحب الجواهر بظهورهما فى رأس مال الرجل لكنه قال بعدم دلالتهما على الاشتراط، و لعل منشأ ظهورهما فى رأس مال المالك هو إضافة رأس المال الى كاف الخطاب الموجب لابائه عن الحمل على رأس المال فى نفسه و لو كان من المنتقل اليه، هذا ما استدل به للقول الأول، و استدل للقول بعدم اعتبار فعلية التجارة و كفاية الاعداد لها و العزم عليها بما فى المعتبر من ان المال بإعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة، قال (قده) و قولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم أن الزكاة تتعلق بالفعل الذى هو الابتياع بل لم لا يكفى إعداد السلعة لطلب الربح و ذلك يتحقق بالنية، و بخبر شعيب عن الصادق عليه السّلام قال: كل شىء جرّ عليك المال فزكه و كل شىء ورثته أو ذهب لك فاستقبل به، و موثق سماعة عن الصادق عليه السّلام قال ليس على الرقيق زكاة إلا رقيق يبتغى به التجارة فإنه من المال الذى يزكى، و خبر محمد بن مسلم انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول، قال يونس تفسيره ان كل ما عمل به للتجارة من حيوان و غيره فعليه فيه زكاة، و ما بالطريق العامى الذى رواه احمد عن سمرة انه قال أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع و بالنية يصير كذلك، و أجيب عن الجميع اما ما فى المعتبر فبان الظاهر من مال التجارة و ان كان هو الأعم مما اتجر به فعلا أو أعد للاتجار به فيكفى فى صحة إطلاق الاسم جعل المال معدا للاسترباح به لكن لا يبعد دعوى ان المنساق منه عرفا هو المال المستعمل فى عمل التجارة لا مطلق ما وضع لذلك بحيث يعم الفرض، و لو سلم عدم انصراف لفظ مال التجارة إلى المال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠۴

المستعمل فى عمل التجارة و شموله عرفا لما أعد للتجارة فدعوى تناوله للروايات المتضمنة لاستحباب زكاة التجارة ممنوعة، لما عرفت من ظهور ما تقدم من الاخبار التى استدل بها للقول الأول، أو انحصاره فى المال المستعمل فى التجارة، و لا تشمل ما أعدلها و ان لم تدل على نفيها عنه أيضا كما لا يخفى.

و اما خبر شعيب ففى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر ان المراد من الشىء فى قوله ع: كل شىء جر عليك المال هو النقد، و ذلك بقرينة قوله ع: و كل شىء ورثته أو وهبت فاستقبل به يعنى استقبل به الحول إذ لا ريب ان الحول لا يستقبل إلا فى النقدين، فالمراد ان النقد الذى جر عليك المال اى صار سببا لجر المال عليك بان أعطيته ثمنا يقوم بأزيد منه يجب فيه الزكاة و ان لم

يحل الحول على عينه و هو يتوقف على عمل التجارة به، و لا يكفى إعداده لها كما هو واضح، و قال فى مصباح الفقيه ان جر المال لا يتحقق الا بعد تحقق المعاملة و حصول الفعل فهو أخص من المال الذى تعلق به عمل التجارة، قال (قده) مع ان هذه الرواية لا تخلو عن إجمال فيحتمل قويا ان يكون لفظ المال الوارد فيها بالرفع فيكون المقصود به بيان عدم اعتبار الحول من الشىء الذى يجره المال فى الزائد على أصل المال الذى يعتبر فيه الحول انتهى، و اما خبر سماعة فالظاهر منه نفى الزكاة عن العبد الذى اشترى لغير التجارة الدال على إثباتها فيما اشترى للتجارة فيكون وزانه وزان الاخبار المستدل بها للقول الأول، و اما خبر محمد بن مسلم فهو فى الدلالة على القول الأول أظهر، و لا ينافيه تفسير يونس بأنه كلما عمل للتجارة من حيوان و غيره، فإنه مع كونه من يونس يرجع الى المال المعمول به التجارة لا ما أعدلها و ان لم يتجر به و هذا ظاهر، و اما النبوى فمع قطع النظر عن انه من طريق العامة فالإنصاف انه ظاهر فى ثبوت الزكاة فيما أعد للبيع كما قيل فى تقريبه أنه بالنية يصير معدا للبيع، و قول العلامة (قده) فى محكى تذكرته بأنه ليس بجيد فان النزاع وقع فى ان المنوى هل هو معد للبيع أم لا ليس بجيد، إذ لا نزاع فى ان المنوى للبيع معد للبيع قطعا، و انما الكلام فى ان الزكاة فى المعد للبيع أو فيما اتجر به فعلا، و مع فرض دلالة

النبوى على ثبوتها فى المعد للتجارة لا يبقى محل للبحث، لكن الكلام فى سنده و انه عامى لا يعبأ به مع مخالفته مع الاخبار المروية عن أئمتنا عليهم السلام، هذا و فى الجواهر عند نقله لما فى المعتبر قال (قده) و قال فى المعتبر فيما حضرنى من نسخته مسألة قال الشيخ الى ان انتهى الى نقل النبوى فنقله هكذا أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان نخرج بصدقة مما نعده للبيع بالنية، ثم نقل الى أخر ما فى المعتبر، و الظاهر ان قوله (قده) فيما حضرنى من نسخته إشارة إلى كون نسخة المعتبر الموجودة عنده فى نقل النبوى كما ذكره من قوله: مما نعده للبيع بالنية فيكون قوله بالنية على هذه النسخة جزء من النبوى، و لا يخفى ان الاستدلال بالنبوى لا يتوقف على كون قوله بالنية من تتمة الحديث، بل يصح الاستدلال و لو لم يكن بالنية منها كما قد مناه، لكن فى مصباح الفقيه تعجب من الجواهر و قال (قده): و العجب من عبارة المعتبر المنقولة فى الجواهر حيث أورد فيها هذه الرواية بجعل لفظ بالنية المذكور من كلام احمد لدى تقريب الاستدلال من تتمة الرواية، و جعله محلا للاستشهاد فنقلها هكذا أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع بالنية و هو بحسب الظاهر اشتباه فى النقل انتهى ما فى المصباح.

(أقول) و لعل هذا شىء لم يذهب عن صاحب الجواهر حيث يعتذر بقوله فيما حضرنى من النسخة ثم لم يظهر منه (قده) جعله كلمة بالنية محلا للاستشهاد، و لا يكون الاستشهاد به أيضا منوطا بكون تلك الكلمة من تتمة الحديث كما ذكرناه، و بالجملة فالاستدلال بالنبوى ساقط بسقوطه عن الحجية لكونه من غير طريقتنا، فظهر ان الأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول الأول كما عليه المشهور، فشرط تعلق الزكاة بمال التجارة هو انتقاله إليه بمعاملة قصد بها الاكتساب، فلا زكاة فيما ينتقل اليه بغير المعاملة من ميراث و هبة و نحوهما، أو ملكه للقنية ما لم يتجر به، أو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية قبل حول الحول، ثم ان هاهنا أمور أ ينبغى التنبيه عليها.

(الأول) قال فى المسالك فى بيان اجزاء الحد المذكور فى الشرائع لمال التجارة أعنى قول المحقق (قده) هو المال الذى ملك بعقد معاوضة و قصد به الاكتساب عند التملك المال بمنزلة الجنس فيدخل فيه ما صلح لتعلق الزكاة المالية وجوبا أو استحبابا و غيره كالخضراوات، و يدخل فيه أيضا العين و المنفعة و ان كان فى تسمية المنفعة ما لا خفاء، فلو استأجر عقارا للتكسب تحققت التجارة انتهى ما فى المسالك، و اليه أشار المصنف (قده) فى المتن بقوله

و لا فرق فيه

اى فى مال التجارة

بين ان يكون مما يتعلق به الزكاة الماليـة وجوبا أو استحبابا و بين غيره كالتجارة بالخضـراوات مثلا و لا بين ان يكون من الأعيان أو المنافع كما لو استأجر دارا بنية التجارة.

و قال فى البيان لو اسـتأجر و أراد بنيـة التجارة أو أجر أمتعته للتجارة فهى تجارة، و لكن ناقش فى ذلک الجواهر، و قال (قده) قد ينـاقش فى اسـتفادة ذلـک من الأدلـة ضـرورة ظهورها فى الأمتعـة و نحوها كما نص على ذلک بعض مشايخنا بل هو الظاهر من المقنعـة و غيرهـا، و حينئـذ فمـا يـأتى من مسألـة العقـار المتخـذ للنماء قسم مسـتقل لا ينـدرج فى مال التجارة، و اولى من ذلک الاستيجار على الاعمال للتكسب فان عدّ مثلها من التجارة كما ترى انتهى ما فى الجواهر.

(أقول) و فى قوله (قده) قد يناقش (إلخ) يشير الى ما فى مفتاح الكرامة إذ فيه ما نصه: و الظاهر عدم شموله للمنفعة إذ الظاهر ان المراد بالمملوک المال، و الظاهر عدم صدقه على المنفعة، فتكون الزكاة العقار المتخذ للنماء قسـما أخر انتهى، و لا يخفى ما فى نفى صـدق المـال على المنفعـة إذ هى مـال عرفا كما ان التكسب بها تجارة قطعا، و سيأتى ان صاحب الجواهر صـرح فى مسألة العقار المتخـذ للنماء بأنه من أقسام التجارة بالمال و انه مندرج فى مال التجارة فيشترط فيه شـروطه، و يكون حكمه حكمه، و اما الاستيجار بالاعمال بقصد الاكتساب فالظاهر انه أيضا نوع من التجارة و لا بأس بالقول بثبوت الزكاة فيما يستفاد منه من النقود و غيرها إذا اجتمعت فيه الشرائط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٧

(الثـانى) إذا كـانت المعاملـة بالمعاطـاة فـإن قلنا بان المعاطاة تفيـد الملک كما هو الحق فلا إشـكال فى ان التملک يحصل حين التعاطى فيعتبر قصد الاكتساب حينه فى ثبوت الزكاة و ان قيل بإفادتها الإباحة و حصول الملک بالتصرف أو التلف فيقع الإشكال فى اعتبـار مقارنـة النيـة مع حصول الملـک، قال فى الجواهر اعتبار نيـة الاكتساب حال حصول الملک بالتصـرف أو التلف لأحد العوضـين كمـا ترى انتهى، و فى رسالـة الشـيخ الأـكبر (قـده) المعمولـة فى الزكاة و لو اشترى معاطاة فإن قلنا بكونها مملكـة فلا إشـكال فى اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها، و ان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكاة فى هذا المال كالحج، و هذا من جملة ما يلزم القائلين بالإباحة دون الملک، نعم لو التزم بترتب أحكام الملک عليه اعتبر القصد من حين أخذ المتاع، و ان قلنا بحصول التملک من حين تلف احد العوضين ففى تعيين زمان القصد صعوبة انتهى.

(الثـالث) الظـاهر ان اعتبـار قصـد الاكتسـاب عنـد التملک وارد مورد الغالب من كون التملک مقارنا للقصـد و الا فلو اشترى له فضولاـ فأجـازه بعـد مـدة بقصـد الاكتسـاب كفى، و هـذا على القول بالنقـل فى الإجـازة ظاهر لا اشـكال فيه، و كـذا على القول بـالكشف لأـن الإجازة حينئـذ أمر اختيارى موجبـة لحصول التملک من حين العقـد، فيكون قصـد الاكتساب متأخرا عن التملک لحصوله لرأس المال من حين الإجازة بقصد الاكتساب، و لا يضره تقدم التملک عليه كما يخفى.

(الرابع) لو اشترى عرضا للقنيـة بمثله ثم رد ما اشتراه بعيب أورد عليه ما باعه به فأخـذه بقصـد التجارة، ففى البيان انه لا يكفى فى ثبوت الزكاة لأن الفسـخ لا يعـد معاوضـة، و فى الجواهر انه لم ينعقد لها بناء على اعتبار المقارنة للتملک بعد المعاوضة ضـرورة عدم كون الفسخ بالعيب معاوضة، و كذلک الفسخ بالخيار المشـروط له مثلا و ان قاله و نحوها، و فى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) و كيف كان فالمعاوضة فى كلامهم حيث أضافوا إليه العقد لا يشمل الفسخ انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٨

(أقول) لا إشكال فى ان الفسخ يوجب خروج كل من العوضين عمن انتقل اليه و دخوله فى ملک من انتقل عنه من حين الفسخ،

و لذا يكون نماء الثمن قبل الفسخ للبائع و نماء المثمن من حين العقد الى زمان الفسخ للمشترى، و هذا لا اشكال فيه، انما الكلام فى ان الفسخ هل هو دفع المانع عن تأثير مقتضى السابق من تملك البائع للمثمن و المشترى للثمن و هو العقد فبعد حله يؤثر المقتضى الأول أثره فليس الفسخ حينئذ تملكا جديدا، و انما هو موجب للعود إلى الملكية السابقة، أو انه تملك جديد و موجب لحصول ملك جديد، و يترتب على الأول عدم جواز التمسك بعموم الناس مسلطون على أموالهم فى إثبات اللزوم عند الشك فى تأثير الفسخ لان الفسخ حينئذ ليس تصرفا فى ملك الغير بل هو تصرف فى العقد برفعه الموجب لتأثير المقتضى السابق فى أثره لارتفاع مانعه بالفسخ، فيكون تصرف الفاسخ فى ملكه لا فى ملك الغير حتى يمنع عنه بعموم الناس، و يترتب على الثانى جواز التمسك به فى إثبات اللزوم، و كيفما كان فلا يكون قصد الاكتساب عند الفسخ موجبا لثبوت الزكاة، اما على الأول فلان الفسخ لا يكون معاوضة و اليه يشير ما فى البيان من ان الفسخ لا يعد معاوضة، و ما فى الجواهر من قوله ضرورة عدم كون الفسخ معاوضة، و اما على الثانى فلانه لا يكون عقد إبل هو معاوضة بغير العقد، و اليه يشير ما فى رسالة الزكاة من قوله (قده) المعاوضة فى كلامهم حيث أضافوا إليه العقد لا يشمل الفسخ، هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الفسخ، و اما الرجوع فى المعاطاة فهو ليس حلا لعقد حتى يقال بكونه رفعا للمانع الموجب لتأثير المقتضى السابق، إذا لمعاطاة ليست عقد إبل لا محيص فيه الا القول بكونه تملكا جديدا، و لذا يكون المرجع عند الشك فى جوازه هو عموم الناس فهو معاوضة جديدة قطعا فلا يكون قصد الاكتساب عنده منشأ لثبوت الزكاة بناء على اعتبار العقد فى المعاوضة كما ان يثبت به الزكاة لو قصد به الاكتساب بناء على كفاية مطلق المعاوضة و لو لم تكن بالعقد، و اما الإقالة فإن كانت فسخا عن تراض فحكمه حكم الفسخ، و ان كانت معاوضة جديدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٩

فحكمها حكم الرجوع، و ان كان الحق فيها كونها معاوضة جديدة، و ذلك للإجماع على ثبوت الشفعة فيها مع ذهاب المشهور الى تلقى الشفيع للملك عن المشترى لا البائع حيث ان تلقيه منه بعد الإقالة يحتاج الى رفعها و هو يصح إذا كانت معاوضة إذ لا معنى لرفع الفسخ لان رفعه انما هو بإيجاد العقد كما لا يخفى.

(الخامس) ما تقدم من الكلام فى الأمر السابق كان فيما إذا اشترى عرضا للقنية بمثله ثم رد ما اشتراه بعيب أو شرط خيار أو غيرهما أو إقالة، و اما إذا اشترى عرضا للتجارة بمثله فكان المدفوع و المأخوذ كلاهما للتجارة كما إذا تعاوض التاجران ثم تراد العيب و شبهه جرى المتاعان فى التجارة، و تثبت الزكاة كما صرح به فى البيان، و تبعه فى الجواهر و لا ينافى ثبوتها انتقال المال عن كل منهما إلى الأخر ثم عوده عنه اليه لتعلق هذه الزكاة اعنى زكاة مال التجارة بمالية العين المتقررة بعد خروج العين عن ملك المنتقل عنه فى عوضها لا العين نفسها، و لو اشترى عرضا للتجارة بعرض للقنية فرد عليه عرض القنية بالعيب و نحوه انقطعت التجارة لأن القنية كانت فى العين و قد استرد، و لو باع عرض التجارة بعوض للقنية ثم رد عليه عوضه فكذلك لانقطاع التجارة بنية القنية فى بدله، و قال بعض مشايخنا (قدس اللّه نفسه) فى الدرس انه على القول بكون الفسخ رجوعا إلى الملكية السابقة تثبت فيه الزكاة لكونه مملوكا بعقد المعاوضة و هو العقد السابق، و على القول بكون الفسخ معاوضة جديدة لا يثبت به الزكاة لعدم كون الفسخ عقدا معاوضيا.

(أقول) كون الفسخ رجوعا إلى الملكية لا يوجب زوال انقطاع التجارة بنية القنية بمعاوضة عوض التجارة بعوض القنية إذ أثر الفسخ و لو كان هو الرجوع الى الملكية السابقة يكون من حينه كما كان معترفا به (قدس سره)، و حينئذ يجب جعل حول التجارة من زمان الفسخ لانقطاع ما تقدم عليه بنية القنية فى بدله كما كان ينقطع لو كان طرء عليه قصد القنية فى نفس ما اشتراه للتجارة أعنى العوض الذى عاوضه بعوض للقنية، نعم على القول بكون الفسخ تملكا جديد الا يثبت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٠

فيه الزكاة أصلا بالنسبة إلى المعوض، اما قبل الفسخ فلانقطاع حوله، و اما بعد الفسخ فلكون التملك بغير العقد المعاوضى أعنى دفع بالفسخ، و لعل هذا هو مراده (قده) من إبداء الفرق بين القولين بمعنى انه على القول بكون الفسخ رجوعا إلى الملكية السابق تثبت الزكاة إذا حال الحول من زمان الفسخ، و على القول الأخر لا تثبت و لو بعد الحول من زمان الفسخ لكون التملك بغير العقد المعاوضى، و هذا لا غبار عليه كما هو واضح.

(السادس) قال فى المسالك: المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاها بالمال كالبيع و الصلح و يعبر عنها بالمعاوضة المحضة و قد يطلق على ما هو أعم من ذلك و هو ما اشتمل على طرفين مطلقا فيدخل فيه المهر و عوض الخلع و مال الصلح عن الدم، و فى صدق التجارة على هذا القسم مع قصدها نظر، و قطع فى التذكرة بعدمه انتهى، و قد تردد فيه فى البيان أيضا، و قال (قده) و هل يعتبر فى المعاوضة ان يكون محضة فيخرج الصداق و المال المختلع به و الصلح عن دم العمد نظر:

من انه اكتساب بعوض و: من عدم عد مثلها عوضا عرفا.

(أقول) و الأقوى عدم الثبوت و ذلك لا من جهة قصور المهر و عوض الخلع و أمثاله عن المال بل لمنع صدق المعاوضة فيه كما يشعر به عدم كون الصداق ركنا فى النكاح.

(السابع) الظاهر ثبوت الزكاة فى النماءات لتبعيتها لرأس المال و ان كان حصولها فى ملك مالك العين و لم يكن تملك معاوضى، لأن ما بذله من رأس المال بإزاء العين كأنه يقع بإزائها بمالها من النماءات تابعة للعين فى كونها مملوكة بعقد معاوضى واقع على العين، قال الشيخ الأكبر فى رسالة الزكاة:

و اما ثبوت الزكاة فى النماء و النتاج و الثمرة لمال التجارة فهو أيضا من حيث كونها أموالا حصل تملكها لسبب عقد المعاوضة و ان لم ترد المعاوضة على نفسها انتهى، هذا تمام الكلام فى موضوع مال التجارة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١١

و الأمر الثانى فى شروط ثبوت الزكاة فيه

[و يشترط فيه أمور]

اشارة

و يشترط فيه أمور

[الأول بلوغه حد نصاب احد النقدين]

(الأول) بلوغه حد نصاب احد النقدين فلا زكاة فيما لا يبلغه و الظاهر انه كالنقدين فى النصاب الثانى أيضا.

اما اعتبار أصل النصاب فيه فقد ادعى عليه إجماع الخاصة بل إجماع المسلمين جميعا، و يدل عليه من الاخبار خبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السّلام قال قلت له تسعون و مأة درهم و تسعة عشر دينارا أ عليها فى الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب و الفضة فبلغ ذلك مأتى درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم فى الزكاة و الديات، بناء على ان يكون المراد من صدر الرواية هو السؤال عن زكاة التجارة و اللّه يجب

طرحه لكونه معمول به على ان الذيل كاف فى إثبات المطلوب، حيث ان قوله ع: و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم يثبت المطلوب، فإن الزكاة فى المتاع ليس إلا في مال التجارة و لا يضره إجمال الصدر أو اطراحه، لكونه غير معمول به على تقدير عدم حمله على مال التجارة لأن التفكيك فى التعبد بالصدور بين الصدر و الذيل إذا اقتضته القواعد ليس بعزيز على ان الإجماع كاف فى إثبات الحكم، فلا عبرة بتشكيك المحدث البحرانى (قده) فى الحدائق المبتنى على تشكيكه فى ظهور الخبر فى المدعى و منعه عن التمسك بالإجماع على ما هو قاعدته، و لا حاجة أيضا لإثبات الحكم الى التمسك بصحيح ابن مسلم، و فيه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الذهب كم فيه من الزكاة قال: إذا بلغ قيمته مأتى درهم فعليه الزكاة، بحمل الذهب فيه على الذهب المتجر به، و ان تخصيص الدراهم لغلبة المعاملة بها فى ذلك الوقت و كون المأتى درهم عشرين دينارا، و لذلك يجمعون الدينار فى مقابلة العشرة دراهم فى الديات كما فى الجواهر، حيث ان حمل الذهب فيه على الذهب المتجر به بعيد لا يصار اليه الا بقرينة منتفية فى المقام، و مما ذكرنا ظهر أيضا عن المعتبر من النصاب فيه هو نصاب احد النقدين، حيث ان زكوته هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۱۲

زكاة احد النقدين بعينها، و ان الفرق بينهما بالوجوب و الندب و كونها فى النقدين فى العين و فى مال التجارة فى ماليته المحفوظ فى ضمن ابداله الذى يكون فى الغالب جنس النقدين أيضا، و كيف كان فلا زكاة فيه ما لم يبلغ النصاب الأول من احد النقدين، و فى النصاب الثانى أيضا قولان، و المشهور كونه كالنقدين فى ذلك، و عليه إذا بلغت القيمة عشرين دينارا أو مأتى درهم ثبت الزكاة و هى ربع العشر، ثم ليس فيه شيء حتى تبلغ القيمة أربعة دنانير أو أربعون درهما تثبت فيه اى فى الزائد حينئذ ربع عشر أربعة دنانير أو أربعون درهما، ثم على هذا الحساب فى الزائد دائما، و عن الشهيد الثانى فى فوائد القواعد انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثانى، و ان العامة صرحوا بالنصاب الأول خاصة، و اعترض عليه فى المدارك بان الدليل على اعتبار هو الدليل على اعتبار النصاب الأول، و العامة انما لم يعتبروا النصاب الثانى هنا لعدم اعتبارهم له فى زكاة النقدين كما ذكر فى التذكرة انتهى، و فى المدارك و هو جيد، و اما نصاب غير النقدين من الأموال الزكوية فلا يعتبر فى مال التجارة قطعا كما صرح به جماعة فى محكى التذكرة فإنه (قده) قال فيها النصاب المعتبر فى قيمة مال التجارة هنا احد النقدين الذهب و الفضة دون غيرهما، فلو اشترى بأحد النصب فى المواشى مال التجارة و قصرت قيمة الثمن عن نصاب احد النقدين ثم حال الحول كذلك فلا زكاة، و لو قصر الثمن عن زكاة المواشى بأن اشترى بأربع من الإبل متاع التجارة و كانت قيمة الثمن أو السلعة تبلغ نصابا من احد النقدين تعلقت الزكاة به انتهى، و يعتبر وجود النصاب فى تمام الحول اوله و وسطه و أخره، خلافا لبعض العامة فاعتبر النصاب فى أول الحول و أخره لا فى وسطه، و عن بعض أخر منهم انه ينعقد الحول على ما دون النصاب فان تم الحول و قد كمل النصاب وجبت الزكاة، قال فى المدارك و لا ريب فى بطلانها لأنها لو ثبت مع نقصانه فى وسط الحول أو فى أوله لوجبت فى زيادة متجددة لم يحل عليها الحول انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۱۳

[الثانى مضى الحول عليه]

(الثانى) مضى الحول عليه من حين قصد التكسب

بناء على كفاية قصد الاكتساب فى ثبوت الزكاة على ما هو مختار المصنف و جماعة، أو من حين التجارة و الاكتساب بناء على المختار، و يدل على اعتبار الحول فى ثبوتها فيه مضافا الى عدم الخلاف فيه بل عن التذكرة دعوى الإجماع عليه، بل فى المعتبر

و عن المنتهى ان عليه علماء الإسلام صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام و فيه و سئلته عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها فقال: إذا حال الحول فليزكها.

[الثالث بقاء قصد الاكتساب طول الحول]

(الثالث) بقاء قصد الاكتساب طول الحول فلو عدل عنه و نوى به القنية فى الأثناء لم يلحقه الحكم

إجماعا كما فى الجواهر،

و ان عاد الى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه

و لا يحتاج هاهنا الى فعلية الاكتساب إذا كان انتقال المال اليه قبل قصد القنية بالاكتساب، حيث انه بعد العود الى قصد الاكتساب يصدق عليه انه مال التجارة لانتقاله اليه بالاكتساب مع قصده فإذا نوى به القنية ثم عاد الى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه، و لو على المختار من عدم الاكتفاء بقصد الاكتساب بل يعتبر فعلية الاكتساب.

[الرابع بقاء رأس المال بعينه طول الحول]

(الرابع) بقاء رأس المال بعينه طول الحول.

الظاهر ان مراد المصنف (قده) من رأس المال هاهنا هو مطلق مال التجارة لا خصوص الثمن الذى يفسره فى الشرط الخامس كما لا يخفى، ثم انه وقع الخلاف فى اشتراط بقاء السلعة فى ثبوت الزكاة فى مال التجارة، فالمحكى عن المشهور عدم اشتراطه، و ظاهر المحقق فى الشرائع و جماعة هو الاشتراط، و حكى عن صريح المعتبر أيضا و ان كان فى النسبة نظر، و اختاره فى المدارك أيضا و جماعة من المتأخرين و هو مختار المصنف (قده) أيضا فى المقام و يصرح به أيضا فى المسألة الثانية من هذا الفصل، و استدل له كما فى المدارك حاكيا عن المعتبر بأنه مال ثبت فيه الزكاة فيعتبر بقائه كغيره، و بأنه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فلا تجب فيها الزكاة لأنه لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول، و زاد على ما فى المعتبر بان مورد النصوص المتضمنة لثبوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١١۴

هذه الزكاة السلعة طول الحول كما يدل عليه قوله ع فى حسنة ابن مسلم: و ان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة، و فى رواية أبى الربيع ان كان أمسكه ليلتمس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة، و قريب منها صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق الوارد فى الزيت قال سأله سعد الأعرج و انا اسمع فقال: انا نكيس الزيت و الزيت نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة و السنتين هل عليه زكاة، فقال ع: ان كنت تربح فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك زكوته و ان كنت انما تربص به لأنك لا تجد إلا وضيعة فليس عليك زكوته انتهى ما فى المدارك، و بظاهر ما حكى من الإجماع على اعتبار ما يعتبر فى المالية فى زكاة التجارة أيضا، و بإطلاق ما دل على اعتبار البقاء كقوله ع: كلما لم يحل عليه الحول و هو عند ربه فلا زكاة فيه الشامل للمالية و التجارة، هذا جملة ما استدل به لإثبات هذا القول، و الكل مردود، اما ما عن المعتبر فلانه لا يخلو عن المصادرة لأن قوله مال ثبت فيه الزكاة لا يدل على انه يعتبر بقائه كغيره، و كذا قوله انه مع التبدل تكون الثانية غير الأولى فإنه أيضا لا يدل على عدم وجوب، و استدلاله بقوله لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول لا يدل على اعتبار بقاء عين السلعة فى تمام الحول، و بالجملة فما عن المعتبر ليس بشيء، و اما النصوص التى استدل بها فى المدارك فهى تدل على ثبوت الزكاة فى السلعة التى حال على عينها الحول، و هذا مما لا اشكال فيه لا على اعتبار بقائها بعينها فى تمام الحول لا سيما الخبر الأخير أعنى صحيح إسماعيل بن

عبد الخالق الذى يكون فرض بقاء السلعة فيه فى السنة و السنتين فى كلام السائل الذى يسئل عن مورد ابتلائه فلا يدل على انحصار الحكم عليه كما هو واضح، و اما الإجماع على اعتبار ما اعتبر فى زكاة المالية فى التجارة فممنوع بمصير المشهور على اعتبار بقاء العين فى تمام الحول فى المالية، و على عدم اعتباره فى التجارة، و اما إطلاق ما دل على اعتبار البقاء فهو على تقدير تسليمه و عدم انصرافه إلى المالية يقيد بالأدلة الدالة على عدم اعتباره فى التجارة،

و استدل لعدم اعتباره بدعوى إجماع العلامة و ولده الفخر فى الإيضاح على عدم الاعتبار و النصوص الظاهرة فى ذلك كصحيح محمد بن مسلم كل مال عملت به فعليه الزكاة إذا حال عليه الحول حيث ان العمل به لا يجامع مع بقائه فى الحول، و خبر شعيب كل شى‌ء جر عليك المال فزكه، و موثق سماعة سألته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه فى ذلك المال زكاة إذا كان يتجر به فقال ينبغى له ان يقول لأصحاب المال زكاة فان قالوا انا نزكيه فليس عليه غير ذلك (الحديث)، و النصوص الدالة على عدم الوجوب التى حملوها الأصحاب على الندب جمعا بينها و بين ما تدل على الوجوب كقوله ع: ليس فى المال المضطربة زكاة، و غيره فإنه بعد الحمل على الندب يدل على ثبوت الزكاة فى المال المضطربة و هو اعنى الاضطراب الذى كناية عن القلب و الانقلاب لا- يجامع مع بقائه فى تمام الحول، مضافا الى ان الغالب فى مال التجارة هو التقلب و الدوران لا البقاء و القرار، فاعتبار البقاء فى الحول يوجب عدم ثبوت الزكاة إلا نادرا و هو لا يلائم مع تشريعها، و الحاصل ان الزكاة فى الحقيقة فى المال المنقلب به للتجارة لا شخص ما اشتراه بها، و هذا هو الأقوى و عليه العمل.

[الخامس ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول]

(الخامس) ان يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول.

و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به بعضهم، و فى رسالة الزكاة للشيخ الأكبر (قده) إجماعا كما فى المعتبر، و عن المنتهى و يدل عليه من الاخبار صحيح محمد بن مسلم و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق و خبر ابى ربيع الشامى و خبر الكرخى التى سبق جميعها فى هذا الفصل غير مرة، و المراد بطلب رأس المال ان لا ينقص قيمته السوقية المتعارفة، لا ان يوجد له راغب بالفعل فى جميع أيام السنة، إذ قد لا يوجد له راغب لكنه بحيث لو وجد له راغب لكان قيمته السوقية المتعارفة بقدر رأس المال أو أزيد، و هل مطلوبيته برأس المال أو أزيد شرط فى ثبوت الزكاة، أو نقص قيمته السوقية مانع عنه (احتمالان) ظاهر المستفاد من

من الاخبار هو الأول كما يظهر من التأمل فى موثق سماعة و فيه سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة و السنتين أو أكثر من ذلك، قال: ليس عليه زكاة حتى يبيعه الا ان يكون اعطى به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة فان لم يكن اعطى به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه و ان حبسه ما حبسه ماذا هو باعه فإنما عليه زكاة سنة واحدة، حيث ان قوله ع: الا ان يكون اعطى به رأس ماله و قوله ع: فان لم يكن اعطى به رأس ماله ظاهر فى كون الطلب برأس المال أو الزيادة شرط، و تظهر الثمرة فيما لو شك حاله فى الطلب برأس المال و الزيادة فعلى البناء على شرطية الطلب برأس المال أو الزيادة تنفى الزكاة من غير حاجة فى نفيها الى التمسك بالأصل، حيث ان الشك فى تحقق الشرط يوجب الشك فى تحقق المشروط، و على البناء على مانعية النقص عن القيمة السوقية يكون الحكم هو ثبوت الزكاة فيما لو علم بعدم النقص و قد شك فيه لاستصحاب عدم طريانه فى الحول، و مع عدم العلم بعدمه بان لم تكن حالته السابقة معلومة يكون

المرجع هو البراءة عن الزكاة لو قلنا بإجراء البراءة فى الندب كما لا يبعد دعواه بالنسبة إلى أدلة البراءة الشرعية فيما لا تكون مساقها مساق حكم العقل بالبراءة كما أوضحنا سببه فى الأصول، و كيف كان

فلو كان رأس ماله مأة دينار مثلا فصار يطلب بنقيصة فى أثناء السنة و لو حبة من قيراط يوما منها سقطت الزكاة

كما فى غير واحد من المتون، و فى الجواهر لو كان رأس ماله مأة فطلب بنقيصة و لو حبة من قيراط يوما من الحول فى الأول أو الأخر أو الوسط لم يستحب الزكاة عندنا لما عرفت من الإجماع و النصوص، ثم قال و فى محكى التذكرة فلو نقص فى الانتهاء بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول أو فى الوسط بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص فى السعر فى أثناء الحول ثم ارتفع فى أخره فلا زكاة عند علمائنا، و هذا واضح، و انما المخالف فيه بعض العامة انتهى، و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) فلو نقص منها فى أثنائه و لو يوما شيئا و لو يسيرا من جهة انخفاض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٧

السعر لم تجب الزكاة إجماعا كما فى المعتبر، و عن المنتهى و فى اسناد الحبة الى القيراط بكلمة من فى عبارة الجواهر إشارة الى ما فى المسالك قال (قده): المراد بالحبة المعهودة شرعا و هى التى يقدر بها القيراط فيكون من الذهب اما نحو حبة الغلات منها فلا اعتداد بها لعدم تمولها، و المراد بسقوط الاستحباب بالنسبة إلى الحول الأول فلو عاد إلى أصله أو زاد استؤنف الحول حينئذ انتهى ما فى المسالك، و قال فى مصباح الكرامة قال بعضهم ان الحبة من الفضة لا تثلم النصاب انتهى.

و المراد برأس المال الثمن المقابل للمتاع

كما فى الجواهر قال (قده) فيه: و يحتمل قويا جميع ما يغرمه من مؤنة نقل و اجرة حفظ و ما يأخذه العشار و غير ذلك، و لو سلم عدم كون ذلك من رأس المال لغة و عرفا فلا يبعد كونه من المؤن التى قد عرفت الحال فيها إذ الظاهر عدم الفرق بين الزكاة الواجبة و المندوبة فى ذلك انتهى، ثم انه فى الشرائع بعد اشتراط ان يطلب برأس المال أو بزيادة، قال و روى انه إذا مضى و هو على النقيصة أحوال زكاه لسنة واحدة استحبابا، و لعله يشير بقوله هذا إلى رواية علا عن الصادق عليه السّلام قال قلت المتاع لا أصيب به رأس المال على فيه زكاة قال: لا قلت أمسكه سنين ثم أبيعه ما ذا على قال: سنة واحدة، و قد حملها الشيخ (قده) على الاستحباب جمعا بينها و بين غيرها من الروايات المتضمنة لسقوط الزكاة مع النقيصة، و رواية سماعة و فى ذيلها فإذا باعه فعليه زكاة سنة واحدة هذا، و قال فى مصباح الفقيه بعد نقل الروايتين و الخبر المروى عن قرب الاسناد و ذيل صحيحة إسماعيل المتقدمة غير مرة انه ليس فى هذه الاخبار تصريح بالاستحباب كما يوهمه ظاهر عبارة المصنف رحمة اللّه انتهى، و كأنه جعل قول الشرائع استحبابا من تتمة قوله و روى (إلخ)، و لكن الظاهر ان المروى يتم عند قوله زكاه لسنة واحدة، و ان قوله استحبابا بيان لمختاره و وجه الاستحباب هو ما تقدم عن الشيخ (قده) من الجمع بين الاخبار.

و قدر الزكاة فيه ربع العشر كما فى النقدين

بلا اشكال فيه بل الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٨

عليه كما عن التذكرة ان المخرج ربع العشر اما من العين أو القيمة على الخلاف إجماعا، و ذلك لدلالة النصوص المشتملة على حكم هذه الزكاة على انها هى زكاة النقدين الا انها مستحبة لكونها من مال التجارة المحفوظ ماليته فى ضمن ابداله الذى يكون فى الغالب من جنس النقدين، و لذا يعتبر فيها نصابهما كما تقدم، و الا فليس فى رواياتها تصريح بكون مقدارها هو مقدار زكوتهما كما لا يخفى.

و الأقوى تعلقها بالعين كما فى الزكاة الواجبة

المحتملات فى متعلق زكاة التجارة كمتعلق زكاة العينية وجوه (منها) ان تكون متعلقة بالعين على وجه الاستحقاق بنحو الشركة أو على نحو الكلى فى المعين، و الظاهر ان مختار المصنف (قده) هو الأخير أعنى على وجه الكلى فى المعين، كما يظهر من تشبيهه بالزكاة الواجبة التى اختار فيها كون تعلقها على وجه الكلى فى المعين، و (منها) ان تكون متعلقة بالعين على نحو الاستيثاق بان يكون الفقير مستحقا لان يدفع اليه جزء من المال كربع العشر من مال التجارة لا بان يكون مالكا له قبل الدفع اليه بنحو الإشاعة أو الكلى فى المعين بل لوجوب صرف جزء من المال اليه اما بدفع جزء من عين المال اليه، نظير وجوب دفع منذور التصدق الى المتصدق بالعين الشخصية كهذه الشاة مثلا، أو بدفع جزء من المال من قيمة العين نظير استحقاق المجنى عليه الدية من قيمة العبد الجانى و الديان ديونهم من تركة الميت، و (منها) ان تكون متعلقة الذمة الساذجة، و المشهور كما فى الجواهر انها متعلقة بالقيمة، و ذهب المحقق فى المعتبر كما عن التذكرة إلى الأول، و الحق هو ان تعلقها بالعين على نحو الاستحقاق نظير استحقاق المجنى عليه الدية عن العبد الجانى و الديان ديونهم من تركة الميت كما فى الزكاة الواجبة عندنا حسبما تقدم، الا ان فى الزكاة العينية تكون العين بخصوصية كونها شاة و بقر أو إبلا أو نقدا أو غلة متعلقة الزكاة و ان كان يجوز للمالك دفع القيمة بدلا عنها، و عنها، و فى مال التجارة تكون قيمة المال متعلقة لها و ان كان المراد من تعلقها بالقيمة هذا الذى اخترناه فهو الحق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۱۱۹

الذى لا محيص عنه، و ان أريد به معنى أخر فنحن مضربون عنه، و يدل على ما اخترناه، اما على كون المال متعلقا لها فلظواهر الأخبار الدالة عليه كقوله ع فى كل ألف درهم خمسة و عشرين، و قوله ع فى الأموال المعمول بها الزكاة إذا حال عليها الحول، و قوله ع: ليس فى مال اليتيم زكاة حتى يعمل به أو يتجر، و نحو ذلك مما ورد التعبير فيه بكلمة فى الظاهرة فى الظرفية، و اما كون العين من حيث المالية التى هى عبارة عن روحها و معناها و قيمتها إذ المحسوس من المال هو العين كالثوب و نحوه، و انما المالية معناها القائمة بها التى بها تصير العين مالا فيميل إليها الناس فهى كالصورة النوعية فى الأجسام التى بها يكون المال مالا فلان المنسبق من الأدلة كون المتعلق فى هذه الزكاة هو مال التجارة و رأس المال مضافا الى ما تقدم منا من عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالمتعلق للزكاة بالحقيقة هو القدر المشترك بين أعيان الأمتعة الموجودة من أول الحول إلى أخره المعبر عنه برأس المال و القدر المشترك بينها ليس الا ماليتها الباقية من أول الحول إلى أخره.

و مما ذكرنا ظهر انه ليس تعلقها بالذمة الساذجة، و ذلك لظهور أدلة ثبوتها فى تعلقها بالعين، و لا انها متعلقة بالعين على نحو الاستحقاق بنحو الشركة و الإشاعة أو الكلى فى المعين لظهور تلك الأدلة أيضا فى كون العين بما هى رأس المال و متاع التجارة أعنى المالية المشتركة بين أشخاص الأمتعة متعلقة لها (و حاصل المختار فى هذا المقام) هو الفرق بين زكاة المالية و بين زكاة التجارة بعد اشتراكهما فى كونهما متعلقة بالعين، و ان تعلقهما على نحو الاستيثاق لا الاشتراك على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين بل على نحو الاستحقاق بان يكون الفقير مستحقا لان يدفع اليه جزء من المال على سبيل الوجوب فى زكاة المالية و الندب فى التجارة (بان المتعلق) فى الزكاة الواجبة هو العين بما هى إنعام أو غلات أو درهم أو دينار، و فى زكاة التجارة هو القدر المشترك بين المال السارى فى أمتعة التجارة اعنى ماليتها لا العين بما هى ثوب و نحوه.

ثم انهم ذكروا ثمرات للقول بكون زكاة التجارة متعلقة بالعين أو بالقيمة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۱۲۰

منها ما ذكره الأكثر من انه لو باع العين صح البيع فى جميعها و ان لم يضمن حصة المستحق بناء على تعلقها بالقيمة بخلاف الزكاة الواجبة، و من ثم يسمى العينية لتعلق الحق فيها بالعين فلا يصح البيع فى حصة الفقراء قبل ضمانها، و اما بناء على تعلقها بالعين فيكون حالها كحال الزكاة العينية، و منها ما ذكره فى المسالك من انه لو زادت القيمة بعد الحول فعلى القول بتعلقها

بالقيمـة يخرج ربع عشر القيمـة الاولى، و على القول بتعلقها بالعين يخرج ربع عشر الزيادة أيضا، و منها فى التحاص و عـدمه لو قصرت التركة.

(أقول) امـا الكلام فى الثمرة الأولى بناء على المختار فالحق عـدم التفاوت فيها بين الزكوتين إذ يصـح بيع جميع النصاب و ان لم يضمن حصة المستحق فى الزكاة العينية كما تقدم البحث عنه فضلا عن التجارة، و اما الثمرة الثانية فالحق ثبوتها و ذلك لانه على القول بتعلقهـا بالقيمـة يكون المتعلق هو القيمـة إلى انتهاء الحول المتقـدم، و على القول بالعين يكون المخرج ربع عشر العين أو قيمته يـوم الإخـراج، و امـا الثمرة الثالثـة فهى متوقفـة على القول بوجوب الزكـاة فى مـال التجـارة، و امـا مع الاسـتحباب كمـا هو التحقيق فلا يبقى مجال لـذكر تلك الثمرة بل يقـدم الـدين عليها سواء كانت متعلقة بالعين أو القيمة كما لا يخفى، و على القول بالوجوب ينبغى القول بتقـديم الـدين على القول بتعلق الزكاة بالقيمـة كما فى المـدارك، و حكاه عن الـدروس أيضا كما يتقدم على القول بتعلقها بالعين، و ذلك لان التعلق بالقيمـة غير الوجوب فى الذمة الا ان يقال ان التعلق بالقيمة انما يتحقق بعد بيع متاع التجارة لا قبله و هو بعيد، هذا، و فى الجواهر بعد حكايته لما قلناه عن المدارك قال (قده) قلت الذى يظهر بعد التأمل انه لا فرق بين القول بالذمـة و القول بالقيمـة بل هو مرادهم منها ضـرورة ان القيمـة أمر معـدوم لا يمكن ان يتحقق فيه ملك الفقير إذ ليس المراد منهـا سـوى مـا يقابـل هـذا المتـاع لـو بيع، و من الواضـح كونه امرا عـدميا فليس الحاصـل حينئـذ إلاـ الخطـاب بالمقـدور المخصوص من القيمة المفروضة فى ذمة صاحب المال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢١

و هـذا عين القول بالذمة ثم أطال الكلام فيما افاده بما لا حاجة الى نقله فراجع، و يرد عليه (قده) ثبوت الفرق بين القول بالذمة و القول بالقيمـة بمـا بينـاه من ان المراد بالقيمـة ماليـة العين التى بهـا تكون العين مالا و هى أمر اعتبارى يعتبرها العقلاء و العرف و أهـل الأـسواق، و بها يصير صاحب العين متمولا اى ذا مال، و هى ليست امرا معـدوما بل أمر اعتبارى يمكن ان يتحقق فيه ملك الفقير، و انـدفع قوله (قـده) ليس المراد منها سوى ما يقابل هذا المتاع لو بيع، و من الواضح كونها امرا عدميا حيث ان المراد منها هـذا الاعتبارى الـذى به يقابل هـذا المتاع بما يقابل لو بيع لا انها عبارة عن نفس ما يقابله، فالدار التى تقوم ألف دينار و يقال ان قيمتها السوقية ذلك فيها وراء عين الدار أمر اعتبارى يعتبره العقلاء يسـمونه بالمالية التى هى روح الدار و معناها، و بها بذل ألف دينـار بإزائهـا، فالقيمـة و ان كـان مبذولـة بـإزاء العين فتكون المبادلـة بينهما لكن منشأ بـذلها هو تلك الماليـة، و يختلف مقـدار المبـذول من القيمـة باختلاف تلك المالية، كما يعلم من الماء فى المفازة و جنب البحر، و الجمد فى الشـتاء و الصـيف حيث ان الماء مال فى المفازة، و الجمـد فى الصـيف و لـذا يبذل بإزائهما المال على حسب تفاوتهما فى المالية، و يخرجان عن المالية فى جنب البحر و فى الشتاء و لا يبذل بإزائهما المال و لا يصح بيعهما حينئذ، و مما ذكر ظهر سقوط قوله (قده) فليس الحاصل حينئذ إلا الخطاب بالمقـدار المخصوص من القيمـة المفروضة فى ذمة صاحب المال، و هذا عين القول بالذمة إذ قد عرفت ان الخطاب بـإخراج المقـدار المخصوص من القيمـة المفروضـة غير متعلق بالذمـة بـل المخرج منه هو ماليـة العين و قيمته لا نفس العين، فلو اخرج من غيرهـا لاـ يكون المخرج بـدلا عن الزكـاة و لاـ يكون اعتبارهـا فى الذمـة الساذجـة بـل انما هو فى ماليـة العين و قيمته السوقية.

و كيف ما كان فقـد ظهر ان زكاة التجارة متعلقـة بماليـة العين و قيمتها، ثم اعلم انه قـد تمس الحاجة الى تقويم المتاع تارة ليعلم بلوغه النصاب، و اخرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٢

ليعلم المقدار المخرج منه للزكاة، و ثالثة لمعرفة بقاء رأس المال، فهنا مقامات.

الأول فى تقويمه لمعرفة بلوغه النصاب فان كان مال التجارة أحد النقدين من الدرهم أو الدينار يتعين بلوغه الى نصابه فان كان درهما يتعين بلوغه نصاب الدرهم، و ان كان دينارا يتعين بلوغه نصاب الدينار، و لا يلحظ قيمة كل منهما بالاخر ضرورة كون كل منهما قيمة لباقى الأموال كما فى الجواهر، و ان كان عروضا فمع تساوى النقدين فى مالية نصابيهما بان كان كل دينار مساويا لعشرة دراهم كما كان كذلك فى صدر الإسلام فلا إشكال إذ بلوغ نصاب أحدهما حينئذ هو بعينه بلوغ نصاب الأخر فلا يختلف الحال حينئذ بين التقويم بالدرهم أو بالدينار، و مع اختلاف نصابى النقدين فى المالية كما إذا كان كل دينار مساويا لخمسة دراهم أو العشرين درهما مثلا- فإنه على الأول إذا بلغ قيمة المتاع عشرين دينارا بلغ الى نصاب الدينار و لكن لم يبلغ نصاب الدرهم لكون عشرين دينار حينئذ مساويا مع مأة درهم، و على الثانى إذا بلغ قيمة المتاع مأتى درهم يبلغ نصاب الدرهم و لكنه لم يبلغ نصاب الدينار لكون مأتى درهم حينئذ مساويا مع عشرة دنانير كما لا يخفى، فيشكل الأمر حينئذ فى تقدير النصاب حيث انه كما عرفت يبلغ بأحدهما النصاب دون الأخر و فى تعيينه وجوه بل أقوال، الأول ان يكون المدار حينئذ على التقويم بأدناهما قيمة، ففى ما إذا كان قيمة كل دينار خمسة دراهم، بالدينار فإذا بلغ قيمته عشرين دينار يثبت فيه الزكاة و لو كان مساويا مع مأة درهم، و فيما إذا كان قيمة كل دينار عشرين درهما إذا بلغ قيمته مأتى درهم يثبت فيه الزكاة و لو كان مساويا مع عشرة دنانير، و هذا هو المشهور على ما نسب إليهم فى مصباح الفقيه، و هو الموافق لإطلاق كلام المحقق فى الشرائع حيث يقول إذا كانت السلعة تبلغ النصاب بأحد النقدين دون الأخر تعلقت به الزكاة لحصول ما يسمى نصابا انتهى، فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا كان ثمن السلعة عروضا أو نقدا، و هذا هو مختار المصنف (قده) فى المتن حيث يقول،

و إذا كان المتاع عروضا فيكفى فى الزكاة بلوغ النصاب بأحد النقدين دون الأخر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٣

و استدلاله بعموم ما دل على ثبوت الزكاة فى مال التجارة، و قد خرج عنه الناقص عن نصاب النقدين قطعا بأدلة اعتبار النصاب فيهما كما يقطع بثبوت الزكاة فيما يبلغ نصابهما معا و انما الشك فى خروج البالغ منه نصاب أحدهما دون الأخر فيرجع الى العموم لكون الشك فى التخصيص الزائد عن مقدار المتيقن خروجه و هو الناقص عن النصابين معا.

الثانى ان يكون المدار على التقويم بأعلاهما قيمة، و ذلك بمنع العموم اللفظى الوافى لإثبات الزكاة فى جميع افراد مال التجارة حتى يرجع إليه فى مورد الشك، و ما ورد فى هذا الباب مسوق لبيان أصل المشروعية، و ليس له إطلاق أحوالى بالنسبة إلى مصاديق مال التجارة فيكون المرجع حينئذ أصالة البراءة عن التكليف بالزكاة فيما عدا المتيقن ثبوتها و هو ما لم ينقص قيمته عن نصاب أعلى النقدين قيمة.

الثالث ان يكون المدار على التقويم بخصوص الدراهم، و ذلك لموثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السّلام قال قلت له تسعون و مأة درهم و تسعة عشر دينارا أ عليها فى الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب و الفضة فبلغ ذلك مأتى درهم ففيها الزكاة لأن عين المال الدراهم و كل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم فى الزكاة و الديات.

الرابع ان يكون المدار على النقد الغالب.

الخامس التفصيل بين ما كان رأس ماله نقدا فبالنقد الذى اشترى به و بين غيره فبالنقد الغالب، اما فى الأول أعنى ما إذا كان رأس ماله نقدا فلان العرض إذا اشترى بأحد النقدين يكون نصابه على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لو لم يشترى به شيئا، و لقوله ع و ان كنت تربح فيه شيئا أو تجد رأس مالك فعليك زكوته و رأس المال يعلم بعد التقويم بما وقع عليه الشراء، و اما فى الثانى أعنى ما إذا لم يكن رأس ماله نقدا و ان العبرة على النقد الغالب فلانصراف النقد الى الغالب منه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٤

قال فی المسالک و المدارک: و لو تساوی النقدان ای لم یکن بینهما غالب یتخیر فی التقویم بأیهما شاء، و أورد علی هذا التفصیل اما علی الشق الأول فبمنع کون نصاب العرض هو نصاب النقد الذی اشتری به، و قیاسه بما لو لم یشتر بالنقد شیئا استحسان محض، و منع انحصار معرفة رأس المال بالتقویم بما وقع علیه الشراء، و اما علی الشق الثانی فبمنع کون احد النقدین غالبا أو لإبل الظاهر کونهما معا من النقد الغالب و اتفاق کثرة استعمال أحدهما فی بعض الأزمنة و الأمکنة لا یخرج الأخر عن کونه نقدا غالبا مع کونهما معا غالبین فی زمن صدور النصوص، و منع انصراف الإطلاق إلی النقد الغالب علی تقدیر تسلیم غلبة احد النقدین ثانیا، و مما ذکر فی تقریب الوجه الخامس و ما فیه یظهر تقریب الوجه الرابع و ما فیه من الخلل، مع ان جعل المدار علی النقد الغالب مطلقا و لو فیما إذا کان رأس المال اشتری بنقد غیره لا وجه له.

و لا یخفی ان الوجه الأول الذی نسب الی المشهور هو الأقوی لقوة دلیله، و مع الغض عنه فالأقوی هو الثانی، و اما الوجه الرابع و الخامس فقد عرفت ما فیه، و یرد علی الوجه الثالث بالمنع عن صحة الاستناد الی خبر إسحاق بعد الاعراض عن العمل بصدره، و تأویله بحمله علی زکاة مال التجارة لا ینفع فی جواز الاعتماد علی ذیله فی المقام إذ لم ینقل عن احد، القول باعتبار التقویم بخصوص الدراهم، فهذا الوجه مردود بقیام الإجماع علی خلافه، و کون نصاب الدرهم هو الأدنی عادة فیکون القول باعتباره بالخصوص موافقا فی العمل عادة مع القول الأول مردود بعدم ثبوت تلک العادة أولا، و عدم الرکون الی بقائها لاحتمال تخلفها ثانیا، و کون ذلک إرجاعا إلی القول باعتبار الأدنی و هو القول الأول لا توجیها للوجه الثالث، هذا تمام الکلام فی تقویم المتاع لمعرفة النصاب، و المتحصل منه هو جواز الاکتفاء بالتقویم بالأدنی مطلقا و لو اشتری المتاع بغیرها الا ان الاحتیاط فی هذه الصورة أعنی فیما إذا اشتری المتاع بالثمن الأعلی قیمة حسن لذهاب المشهور من المتأخرین علی اعتبار التقویم بما اشتری به، و مما ذکرنا

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۱۲۵

ظهر حکم المقام الثانی و هو مقام تمیز مقدار ما یخرج من المتاع بعنوان الزکاة فإنه یتمیز بتمیز النصاب.

المقام الثالث فی تقویم المتاع لتمییز بقاء رأس المال، و الحکم فیه انه ان کان المتاع اشتری بالنقد فالمتعین تقویمه بما اشتری به سواء کان درهما أو دینارا، کان من النقد الغالب أو غیره، و ذلک لان ما بذله بإزاء المتاع هو ماله الذی یرید معرفته فان کان المتاع یقوم به أو بأزید منه طول الحول یثبت فیه الزکاة و ان نقص قیمته عنه فلا زکاة فیه، و هذا فیما إذا کان النقص فی قیمته السوقیة للمتاع بان کانت قیمته وقت الشراء مأة ثم صارت فی أثناء الحول خمسین مثلا ظاهر، و اما ان کان النقص فی قیمتها لأجل نقص قیمة الثمن کما إذا تنزل الدرهم فصار کل درهم یعامل نصف درهم فیصیر قیمة المتاع حینئذ خمسین أیضا لکن لا لتنزل قیمته بل لتنزل قیمة ثمنه فیشکل جعل المدار حینئذ علی ما اشتری به إذ لا یقال علیه انه خسر فی تجارته إذا لخسران فی نقده بحیث لو لم یتجر به بل کان النقد عنده باقیا لکان ناقصا کما لا یخفی، ففی مثله لا یبعد القول بثبوت الزکاة لصدق بقاء رأس المال و عدم الخسران فی التجارة، و ان کان المتاع اشتری بعرض لا بنقد فهل المدار علی تقویمه بعین ذلک العرض بالفعل، أو یکون المدار علی قیمة ذلک العرض حال الشراء لا بالفعل وجهان، فلو اشتری حنطة بزبیب مثلا للتجارة و کان هذا المقدار من الزبیب وقت المعاوضة یقوم بمأة ثم زادت قیمته فصارت ألفا فعلی الوجه الأول یلاحظ حال الحنطة فی الحول، فان کان فی تمام الحول مما تکون قیمته السوقیة هی الزبیب الذی اشتری به بمعنی انه بقدر زیادة قیمة الزبیب زادت قیمة الحنطة أیضا حتی یکون ما یبذل من الزبیب بإزاء هذا المقدار من الحنطة فی أول السنة بعینه ما یبذل من الزبیب بإزائه إلی أخر السنة أو یزید علیه فیکون رأس المال باقیا، و ان کان مقدار ما یبذل من الزبیب بإزاء هذا المقدار من الحنطة فی أثناء الحول انقص مما اشتراه به فی أوله بأن صار الزبیب اغلی من الحنطة و لو زادت قیمة الحنطة أیضا لم یکن رأس

المال باقيا فلو كان قيمة ذاك المقدار من الزبيب وقت المعاوضة مأة درهم مثلا فزادت قيمته فصارت ألفا فرأس ماله هو ذلك العرض الذى تكون قيمته السوقية بالفعل ألف درهم كما لو كان الثمن عين الدرهم فزادت قيمة الدرهم فصارت قيمة كل درهم أضعاف ما كانت قيمته حال الشراء، و على الثانى يلاحظ حال الحنطة فى الحول فان كان فى تمام الحول مما تكون قيمته السوقية هى مأة درهم التى كانت قيمة الزبيب حال شراء الحنطة به أو زادت قيمته عن مأة درهم سواء زادت قيمة الزبيب أو نقصت أو لم يتفاوت قيمته أصلا كان رأس المال باقيا، و ان نقصت قيمة الحنطة عن مأة درهم التى كانت قيمة الزبيب حال الشراء فلا تكون زكاة لعدم قيام رأس المال، و لعل الوجه الأخير أولى نظرا إلى انه لو اشترى حنطة مثلا للتجارة تكون قيمته مأة درهم بزبيب يكون قيمته أيضا مأة درهم ثم زادت قيمة الحنطة فصارت خمسمائة درهم، فالعرف يشهد بكون تجارته رابحة و انه حصل النماء فى ماله بالتكسب من غير التفاوت إلى قيمة الزبيب و انها تضاعفت و صارت بحيث لو لا هذه المعاوضة و بقاء الزبيب فى ملكه لكان اربح أم لا، بل لا عبرة عندهم فى الحكم برابحية التجارة فى زيادة قيمة الزبيب و عدمها، بل المدار عندهم فى حصول الربح على زيادة قيمة الحنطة على قيمة الزبيب وقت المعاوضة كما لا يخفى.

[مسائل]

[مسألة ١ إذا كان مال التجارة من النص التى تجب فيها الزكاة]

مسألة ١ إذا كان مال التجارة من النص التى تجب فيها الزكاة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة أو عشرين دينارا أو نحو ذلك، فان اجتمعت شرائط كلتيهما وجب إخراج الواجبة و سقطت زكاة التجارة، و ان اجتمعت شرائط إحداهما فقط ثبتت ما اجتمعت شرائطها دون الأخرى.

إذا كان مال التجارة من النصب الزكوية و اجتمعت شرائط كلتيهما، فعلى القول باستحباب زكاة التجارة كما هو الحق و تقدم تحقيقه فى أوائل كتاب الزكاة فى الفصل المنعقد لبيان الأجناس الزكوية عند تعداد الأنواع التى تستحب

فيها الزكاة، فهل يجمع الزكوتان أم لا وجهان، ربما يقال بالأول كما نسبه فى الشرائع إلى القيل حيث قال و قيل يجمع الزكوتان هذه وجوبا و هذه استحبابا و فى المدارك ان هذا القول مجهول القائل، و استوجهه بعض المدققين فى مصباحه بأنه مع قطع النظر عن شذوذه و مجوجيته بقيام الدليل على خلافه أشبه بالقواعد لعدم التعارض بين دليليهما اى دليلى استحباب الزكاة فى مال التجارة و وجوب الزكاة فى النصب الزكوية.

(أقول) و هو كما افاده (قده) و ذلك لان التعارض كما حقق فى موضعه هو تكاذب الدليلين فى مرحلة الإثبات فيما يحكيان عن الواقع تكاذبا ناشيا عن امتناع الجمع بين مدلوليهما و تنافيهما بالذات فى مرحلة النبوة، و لذا لا يعم التعارض بالعرض كما لا يخفى، و من الواضح عدم التنافى بين ثبوت استحباب الزكاة فى إحدى النصب الزكوية إذا اجتمعت شرائط استحبابها و وجوبها إذا اجتمعت شرائط الوجوب و ليس إرادتهما معا ارادة المتنافيين ثبوتا كما هو واضح، فمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن قيام الدليل على عدم اجتماع الزكوتين فى مال واحد فى عام واحد هو القول بثبوت الزكوتين عند اجتماع شرائطهما معا لكن بالنظر الى قيام الدليل على خلافه يتعين القول الأخير و هو المشهور، بل فى الجواهر لا خلاف فيه كما فى الخلاف، و فى المعتبر لا

يجمع زكاة العين و التجارة فى مال واحد اتفاقا، و عن التذكرة و المنتهى و الدروس الإجماع عليه، و فى المدارك: و الأصل فى ذلك قول النبى صلّى اللّه عليه و آله: لا ثنى فى صدقة، و قول الصادق عليه السّلام فى حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد، و تفصيل ذلك على ما يقتضيه التحقيق هو كون المورد من موارد التزاحم إذ هو كما حقق فى محله عبارة عن تنافى الدليلين باعتبار امتناع اجتماع مدلوليهما معافى مرحلة الفعلية بعد الفراغ عن إمكان اجتماعهما فى مرحلة الإنشاء و الإرادة، و من المعلوم تحقق ذلك فى المقام، و اما إمكان اجتماع مدلولى دليلى استحباب الزكاة فى مال التجارة و وجوبها فى النصب الزكوية فلما عرفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۲۸

من عدم تنافيهما ثبوتا تنافيا ناشيا عن امتناع إرادتهما معا بالذات لارجاعهما إلى إرادة الضدين أو النقيضين، و اما تنافى مدلوليهما فى مرحلة الفعلية فاعلم أن التزاحم كما حقق فى محله على قسمين.

الأول و هو الغالب ان يكون التزاحم فى مرحلة الفعلية ناشيا عن عجز المكلف عن الجمع بينهما فى الامتثال مع تمامية الملاك فى كل واحد من التكليفين، و كون امتثال أحدهما موجبا لزوال الحكم الأخر بزوال موضوعه مع تمامية ملاكه، و الثانى و هو النادر ان يكون التزاحم فى مرحلة الفعلية ناشيا عن تزاحم التكليفين فى الملاك و كون امتثال أحدهما موجبا لزوال الملاك عن الأخر الموجب لزواله بزوال ملاكه و لم يعلم له مثال إلا فى باب الزكاة كما إذا كان مالكا مثلا للنصاب الخامس من الإبل اعنى خمس و عشرين فى ستة أشهر ثم فى رأس ستة أشهر صار مالكا لإبل أخر به يتم النصاب السادس، فلو لوحظ حول النصاب الخامس و إخراج ما وجب فيه و هو خمس شياه، و حول النصاب السادس بعد مضى ستة أشهر من الحول الأول و إخراج ما وجب فيه و هو بنت مخاض يلزم فى ستة أشهر الأخير من الحول الأول ان يحسب خمس و عشرين من الإبل تارة فى النصاب الخامس و يخرج له خمس شياه، و اخرى من النصاب السادس و يخرج له بنت مخاض، و لما لا ثنى فى الصدقة و لا يزكى المال الواحد فى العام الواحد مرتين فإحدى الفريضتين فى النصف الأخير من الحول الأول لا ملاك لها لا رأسا بل بزوال ملاكها بامتثال الخطاب الأخر، فالأمر يدور بين ان لا يحاسب الواحد فى ستة أشهر الأخيرة بل يخرج خمس شاة عند انقضاء الحول الأول للنصاب الخامس أو يسقط ستة أشهر الاولى و يجعل ابتداء الحول من حين تمام النصاب السادس و يخرج بنت مخاض بعد انقضاء حوله ففعلية احدى الفريضتين بتحقق شرائطها صالحة لأن يرتفع ملاك الأخر، و كما فى المقام فإن دليلى وجوب الزكاة فى النصب الزكوية عند اجتماع شرائط وجوبها و استحبابها فى مال التجارة عند اجتماع شرائط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۲۹

استحبابها لا يتعارضان لعدم تنافى مدلوليهما، حيث يمكن الجمع بين الانشائين و الإرادتين فى مرحلة الجعل و الشريع، و لكن عند تصادقهما فى مورد واحد لما لاثنى فى الصدقة يكون فعلية احد الحكمين يتحقق موضوعه موجبا لزوال الحكم الأخر بزوال ملاكه مع تحقق موضوعه فيكون الثابت منهما احد الحكمين فقط لا كليهما، فظهر ان التحقيق هو عدم اجتماع الحكمين معا فى مورد الكلام، و حينئذ فهل يجب إخراج الواجبة و تسقط زكاة التجارة كما فى المتن، و عليه المشهور، أو يجب التوقف عن الحكم بسقوط أحدهما على التعيين فى مقام الفتوى و الرجوع الى الأصل العملى و هو البراءة فى مقام العمل كما فى الجواهر احتمالان، و استدل للأول بأن الواجب مقدم على الندب، و أورد عليه فى الجواهر بان تقديم الواجب على الندب انما هو عند التزاحم فى الأداء بعد معلومية وجوب الواجب و ندبية المندوب لا فى مثل المقام الذى اقتضى دليل كل من التكليفين ثبوته من غير ان يعارضه دليل الأخرى عدا انه علم من دليل خارجى ان احد هذين التكليفين المعين فى الواقع المبهم عندنا مرفوع عن المكلف فلا بد من دليل معتبر يعينه، و لا يكفى الظن الناشى من اعتبارات و نحوها، فالمتجه ان لم يثبت إجماع التوقف حينئذ

فی الحکم بسقوط أحدهما علی التعیین کما ان المتجه الرجوع فی العمل إلی أصل البراءة لکن الاحتیاط لا ینبغی ترکه انتهی.
(أقول) و بما ذکرناه من کون المورد من موارد التزاحم ظهر سقوط ما افاده (قده) من ان ذلک عند التزاحم فی الأداء بعد معلومیة وجوب الواجب و ندبیة الندب لا فی مثل المقام، إذا المقام کما بیناه انما هو مقام التزاحم فی الأداء بعد معلومیة وجوب الواجب و ندبیة المندوب، حیث انه لیست معارضة بین الدلیلین ای دلیل وجوب الزکاة فی النصب الزکویة و استحبابها فی مال التجارة إذ المعاوضة تنشأ بین الدلیلین من ناحیة تنافی المدلولین لکونهما ضدین أو نقیضین، و معلوم انه لیس بین وجوب الزکاة فی النصب الزکویة و بدلها من ما التجارة تضاد و لا تناقض،
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۱۳۰
بل المقام کما افاده (قده) مما اقتضی دلیل کل من التکلیفین ثبوته من غیر ان یعارضه دلیل الأخر، و قوله (قده) عدا انه علم من دلیل خارجی ان احد هذین التکلیفین (إلخ) أیضا حق، و لکن ارتفاع المرفوع منهما انما هو بفعلیة التکلیف الأخر الموجب لرفع الملاک عن التکلیف المرفوع المستلزم لرفعه برفع ملاکه مع بقاء موضوعه علی ما هو علیه، و هذا لیس الا التزاحم، و مع تسلیمه (قده) بتمامیة تقدیم الواجب علی الندب لا محیص له الا عن التسلیم بصحة الاستدلال المذکور کما هو الحقیق بالتصدیق، و السر فیه انه بعد ما تبین ان المقام من موارد التزاحم النادری اعنی ما کان فعلیة احد المتزاحمین موجبا لرفع الملاک عن الأخر المستلزم لارتفاعه برفع ملاکه فاعلم ان المورد من موارد تزاحم المهم و الأهم، حیث ان ملاک الوجوب أقوی و أهم من ملاک الندب، و لذا یکون الواجب بملاکه واجبا ای ما لا یرخص المکلف فی ترکه، و المندوب مندوبا ای صار مرخصا فی الترک، فالتفاوت بین الواجب و الندب لیس بامتیاز هما فی الفصل بعد اشتراکهما فی الجنس کما یتداول فی الألسن، إذ لیس الواجب و الندب مرکبا من الجنس و الفصل و لا فی شدة الطلب و ضعفه، إذ لا تفاوت فی الطلب أیضا، اما فی مقام الإبراز فواضح حیث ان إبراز الطلب الوجوبی لیس أغلظ من إبراز الطلب الندبی، و اما فی مقام لب الإرادة و الشوق و ان کان یتأکد و یتضاعف الا ان الإرادة کما حقق فی محله هی المرتبة الأکیدة منه التی یتعقبها حرکة العضل نحو العمل، فالمرتبة التی تکون فی الواجب ارادة هی بعینها التی تکون فی الندب ارادة، فالارادة لا تتفاوت فی الواجب و المندوب و ان کان الشوق فی الواجب یکون آکد منه فی المندوب، لکن کل مرتبة من مراتب تأکده لا- یکون ارادة بل التفاوت بینهما انما هو بتفاوت الملاک، فالملاک فی الواجب یکون أهم بحیث لا- یرضی بترکه، و لذا لا- یصرح برضائه بترکه بل یخلی العبد مع مقام عبودیته، و حکم عقله بلزوم امتثال أمر المولی ما لم یصرح برضائه بالترک، و فی المندوب لا یکون أهم بحیث یرضی بترکه و یصرح برضائه بالترک، و مما ذکرنا یظهر ان
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۱۳۱
وجوب الواجب لا یحتاج الی التصریح بالمنع من الترک، و لا الأمر بالدلالة اللفظیة یدل علیه، و انما المحتاج الی التصریح هو الترخیص فی الترک، و بالجملة اقوائیة الملاک فی الواجب و أهمیته یوجب فعلیة الوجوب المستلزم فعلیته لرفع ملاک المندوب فی الندب الموجب لارتفاع الحکم الندبی عن موضوعه بارتفاع ملاکه، فالحق ما علیه المشهور من تقدیم الزکاة الواجبة علی المندوبة عند اجتماع شرائطهما معا فافهم و اغتنم.
و مما ذکرنا فی سقوط ما افاده صاحب الجواهر (قده) یظهر سقوط ما حققه محقق عصره (قده) فی مصباح الفقیه و لا بأس بنقل ما افاده (قده) و الإشارة بما فیه قال (قده) بعد نقل کلام الجواهر أقول: اما المناقشة فیما ذکروه دلیلا لسقوط زکاة التجارة بما ذکر ففی محلها، و لکن الدلیل الخارجی الدال علی انه لا ثنی فی الصدقة لم یدل الأعلی نفی مشروعیة تکریر الصدقة، و ان یزکی المال فی عام واحد من هذه الجهة، و هذه الجهة بان یزکی مرتین و لا ملازمة بین هذا المعنی و بین سقوط احدی

الزكوتين و عدم مشروعيتها من أصلها عينا أو تخييرا لإمكان ان يكون ذلك من باب تداخل المسببات بان يكون المقصود بالأصالة من شرع كل من الزكوتين إيصال شىء من هذا المال المفروض كونه أربعين سائمة إلى الفقير بأى وجه من الوجهين اللذين تعلق الطلب بهما فإذا دفع ربع عشرة إلى الفقير بقصد زكاة التجارة فقد حصل الغرض من الأمر المتعلق بزكاة العين، و ان لم يكن عين ما تعلق به طلبها بل مثلها من حيث المالية أو مع اختلاف بينهما فى القيمة غير مقتضى لبقاء الطلب بعد حصول معظم ما تعلق به الغرض منه أو دفع شاة من الأربعين شاة بقصد زكاة العين فقد اجزء عن زكاة التجارة بحصول الغرض أو مع اختلاف يسير غير مناف للاجزاء، فيكون على هذا التقدير حال تزكية المال حال تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية التى تجب ازالة بعضها و يندب ازالة بعض كبول الحمار و بول إنسان فى كون الغسل المزيل لأحدهما مزيلا للآخر، و عدم مشروعية تكريره أو كحال الأغسال المتداخلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۳۲

المجتمعة من الواجبة و المندوبة التى قد عرفت فى محلها انه يجزيه غسل واحد بنية الجميع من غير ان يستلزم ذلك ارتكاب تخصيص أو تقييد فى شىء من أدلتهما، و ليس معنى قوله ع: لا يزكى المال من وجهين فى عام انه لا يجوز ان يقصد بزكوته كونها زكاة تجارة و زكاة عين مثلا كى يلزمه عدم كون كل من العنوانين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب، بل معناه انه إذا زكى مال من جهة ككونه مال تجارة أو كونه مملوكا لهذا الشخص لا يزكى هذا المال مرة أخرى من جهة أخرى ككونه أربعين سائمة، أو كونه فى ذمة شخص أخر كما لا يخفى على من تدبر فيه، و فى مورده، و الحاصل انه لا يستفاد من قوله ع: لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد و لا من قوله صلّى اللّه عليه و آله: لا ثنى فى الصدقة ورود تخصيص أو تقييد على عموم قوله ع: كل مال عملت به إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، و قوله ع: فى كل أربعين شاة شاة بالنسبة إلى مثل الفرض الذى تصادق عليه العنوانان إذ لا مانع عن ارادة العموم من كل منهما، و كون تصادق العنوانين على المورد موجبا لتأكد مطلوبية الزكاة فيه كتاكد مطلوبية غسل الثوب الذى أصابه بول انسان و بول حمار مقدمة لازالتهما الواجبة فى أحدهما و المندوبة فى الأخر، فما ذكره (قده) فى ذيل كلامه من ان المتجه الرجوع فى العمل إلى أصل البراءة، لا يخلو من نظر فليتأمل انتهى كلامه رفع مقامه، و لا يخفى ما فيه اما أولا ففى تسليمه صحة مناقشة التى أوردها صاحب الجواهر على الدليل المذكور فإنك قد عرفت ان الدليل المذكور تام خال عن المناقشة بعد كون المورد من موارد التزاحم بين المهم و الأهم، فيقدم ما هو الأهم ملاكا و هو الواجب، و يترك الأخر، و اما ثانيا فلان ما أفاده فى مدلول قوله صلّى اللّه عليه و آله: لا ثنى فى الصدقة و حمله على التداخل المسببى فى باب الأغسال حتى يلزم جواز إخراج كل واحد من الزكوتين تخييرا بان يدفع الزكاة الواجبة فيجزى عن المندوبة أو يخرج المستحبة فيجزى عن الواجبة أو يدفع ربع العشر بقصد كلتا الزكوتين، نعم لا يجوز التكرير فى الإخراج بعيد عن مساق الخبر المذكور جدا خصوصا فى قول الصادق عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۳۳

فى حسنة زرارة، فإن الظاهر منه نفى ثبوت الزكاة فى مال واحد من وجهين، و ظاهر نفيه انما هو لانتفاء ملاكه فليس فى مال واحد الاملاك احد الزكوتين، فإذا كان المانع عن ثبوت الملاك فى أحدهما هو تحقق الملاك فى الأخر و كان الملاكان متفاوتين يكون ملاك الأهم موجبا لفعلية حكمه الموجب لانتفاء الحكم الأخر بانتفاء ملاكه و هذا عين التزاحم الذى ذكرناه، فظهر سقوط ما ادعاه من عدم الملازمة بين عدم مشروعية تكرار الزكاة بان يزكى مرتين و بين سقوط احدى الزكوتين و عدم مشروعيتهما من أصلها عينا أو تخيير ألما عرفت من ظهور الخبرين فى نفى مشروعيتهما معا بنحو الجمع الكاشف عن عدم تحقق الملاك فيهما معا كذلك، فالملازمة و ان لم تكن بين نفى مشروعية التكرار و بين عدم مشروعيتهما من أصلها الا ان ظهور

الخبرين كاشف عن عدم الجمع في مشروعيتهما تعيينا بكشفه عن عدم ملاك التشريع فيهما كذلك، فقوله (قده) لإمكان ان يكون ذلك من باب تداخل المسببات دعوى إمكان لم يقم عليه دليل، بل الدليل على خلافه.

و اما ثالثا فلما في تنظيره (قده) حال تزكية المال بحال تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية مع فرضه (قده) كون حال تزكية المال من باب تداخل المسببات فان باب تطهير الثوب و البدن عن القذارات الشرعية تداخل الأسباب، و فيه يتصور وجهان (أحدهما) ان يكون كل واحد من تلك القذارات لا بخصوصيتها بل بجامع الغذارة مؤثرا في تنجيس المحل، فحينئذ لا يكون المؤثر إلاـ واحد فلاـ يؤثر إلاـ في أثر واحد و هو وجوب غسل المحل من تلك القذارة التي لا تكون الا واحدا نظير اجتماع الأسباب المتعددة للحدث الموجبة للغسل أو الوضوء بناء على ان يكون كل سبب لا بخصوصيته، بل باعتبار الصفة الحادثة منه سببا، و بالحقيقة يكون هذا خارجا عن باب تداخل الأسباب و تعدد الشرط و وحدة الجزاء، إذا لسبب حينئذ واحد كالمسبب، و هذا هو الظاهر من باب تداخل الأسباب فيما ثبت بالدليل، و عليه فعند اجتماع سبب غسل الثوب أو البدن واجبا و مندوبا يجزى الغسل مرة واحدة

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١٣٤

و لا يشرع تعدد الغسل قطعا، و (ثانيهما) ان تكون تلك القذارات مثل البول و الدم و نحوهما حقائق مختلفة كل منهما محدثة من ملاقاتها صفة خاصة في الملاقي و كان شأن الغسل و لو كان واحدا رفع جميع تلك الصفات الحادثة من قبل ملاقاة تلك القذارات فيرتفع به كل تلك القذارات و معه لا يبقى مجال لغسل أخر و هذا أيضا من باب تداخل الأسباب إذا الضابط هو عدم قابلية المسبب لان يتكرر سواء كان منشأ عدم تكرره عدم تكرر الشرط كما في الوجه الأول، أو كفاية المسبب الواحد يرفع جميع تلك القذارات لأنه حينئذ بعد الغسل الواحد لا يبقى قذارة حتى يحتاج في رفعها الى غسل أخر، و لا يخفى ان قوله (قده) في كون الغسل المزيل لأحدهما مزيلا للآخر ينطبق على الوجه الأخير دون الأول، و مما ذكرنا ظهر الخلل في قوله (قده) و ليس معنى قوله ع لاـ يزكى المال من وجهين في عام انه يجوز ان يقصد بزكوته كونها زكاة تجارة و زكاة عين مثلا كي يلزمه عدم كون كل من العنوانين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب حيث ظهر ان المستفاد من الدليل عدم ثبوت الزكوتين في مال واحد، فلا يجوز قصد كليهما في إخراج واحد كما لا يجوز الإخراج مرتين، بل لا بد من إخراج واحد، و حيث كان الواجب هو الأهم يتعين إخراجه دون المندوب، و منه يظهر أيضا سقوط ما ذكره (قده) أخيرا من كون تصادق العنوانين على المورد موجبا لتأكد مطلوبية الزكاة فيه كتاكد مطلوبية غسل الثوب (إلخ)، و ذلك لان تأكد المطلوبية فرع تحقق الملاكين في المورد و هو ممنوع بما بيناه مع ما في قوله (قده) كتاكد مطلوبية غسل الثوب فإنه لا ينطبق على الوجه الأول من وجهي تداخل الأسباب، و قوله (قده) في أخر كلامه فيما ذكره (قده) اى صاحب الجواهر في ذيل كلامه من ان المتجه الرجوع في العمل إلى أصالة البراءة لاـ يخلو من نظر و ان كان حقا، لكن لاـ لما ذكره من بقاء الأمرين معا في مورد التصادق بل لبقاء الأمر الوجوبي فقط و سقوط الأمر الندبي بانتفاء ملاكه، هذا ما سنح على الخواطر في المقام و الحمد للّه على انعامه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١٣٥

و إفضاله، و من جميع ما ذكرناه في المقام بطويله يظهر صحة ما قال المصنف (قده)

من انه ان اجتمعت شرائط إحداهما فقط ثبتت ما اجتمعت شرائطها دون الأخرى

و هذا ظاهر، و قد صرح به غير واحد من الأصحاب أيضا.

[مسألة ٢ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمة]

مسألة ۲ إذا كان مال التجارة أربعين غنما سائمة فعاوضـها بأربعين غنما سائمة سـقط كلتا الزكوتين بمعنى انه انقطع حول كلتيهما لاشتراط بقاء عين النصاب طول الحول فلا بد ان يبتدء الحول من حين تملك الثانية

اما سـقوط العينيـة فهو المشـهور لاعتبار بقاء العين النصب الزكويـة فی تمام الحول فيما يعتبر فيه الحول خلافا للشـيخ (قـده) فی مبسوطـة، و قـد تقـدم فی المسألة التاسـعة من مسائل زكاة الانعام، و اما سـقوط زكاة التجارة فلما عليه المصـنف (قده) من اعتبار بقـاء عين رأس المـال طول الحول، لكنـك قـد عرفت ان الأـقوی عـدم اعتبـار بقـائه بـل يكفی فی ثبوت الزكاة بقاء رأس المال بماليته طوله و ان تبدلت الأشخاص، فالتحقيق فی مفروض المسألة سقوط زكاة العينية، و ثبوت زكاة التجارة عند انتهاء حولها.

[مسألة ۳ إذا ظهر فی مال التجارة ربح كانت]

مسألة ۳ إذا ظهر فی مال التجارة ربـح كانت زكاة رأس المال مع بلوغه النصاب علی رب المال، و يضم إليه حصـة من الربـح، و يسـتحب زكوته أيضا إذا بلغ النصاب و تم حوله، بل لا يبعد كفاية مضی حول الأصل و ليس فی حصة العامل من الربح زكاة إلا إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط لكن ليس له التأدية من العين إلا بإذن المالك أو بعد القسمة.

لا إشكال فی كون زكاة رأس المال علی رب المال لانفراده بملكه، و اما حصة المالك من الربح فيضم الی رأس ماله، و إذا بلغ الی النصاب الثانی و لو بضـميمة ما فی رأس المال من العفو يسـتحب فيه الزكاة أيضا، و هذا أيضا فی الجملة لا اشـكال فيه، انما الكلاـم فی حول الربـح و انه هـل يعتبر فيه حول برأسه من حين ظهوره أو ان حول الأصـل نفسه فلا يحتاج الی استيناف حول له برأسه،

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۱۳۶

و الـذی عليه المصـنف (قـده) فی ظاهر المتن هو الأول، و عليه جماعة من الأصـحاب، لكن الأقوی هو الأخير، و ذلك لما تقدم فی الأـمر السابع من الأمور التی مهـدناها فی أول مبحث زكاة التجارة من ان النماءات تتبع رأس المال فی ثبوت الزكاة فيها و ان لم تملكها بعقـد معاوضـی لأن ما يبـذله من رأس المال بإزاء العين كأنه يقع بإزاء العين بمالها من النماءات، فهی تابعـة للعين فی الزكاة فتتبعها فی الحول أيضا كيف و ان لم يحكم بثبوت الزكاة فيها بتبعيتها للأصل لزم عـدم الزكاة فيها لأنها غير مملوكة بعقد معاوضـی فلا تكون مندرجة فی أدلة ثبوت الزكاة فی مال التجارة، فالأقوی حينئذ كفاية مضـی حول الأصل فی ثبوت الزكاة فی الربح كما لا يخفی.

و اما حصة العامل فالكلام فيه يقع فی أمور.

(الأـول) فی انه إذا بلـغ النصـاب مع اجتمـاع الشـرائط هـل تثبت فيه الزكـاة علی العامـل أم لاـ و تحقيق ذلـك يتوقف علی بيـان محتملاـت حصـة العامـل، فـاعلم ان فيهـا احتمالات بل أقوال، أحـدها ان العامل لا يملك الحصـة بل يسـتحق الأجرة الزرع علی المالك و انما الربـح كله للمالك كما ان الزرع لمالك البذر و انما للزارع اجرة الزرع علی مالك البذر لو كان الزارع غيره، و لا اشـكال و عـدم ثبوت الزكاة حينئذ علی العامل لانه لا يملك الحصة و انما هی علی المالك لانه هو الذی يملك الربح جميعا و ان وجب عليه إعطاء اجرة العامل لكنها حينئذ كالدين عليه لا ينفی ثبوت الزكاة، و ثانيها ان العامل يملك الأجرة عند الإنضاض، و المراد به تحويل المتاع بالنقـد، و اسـتدل له بعدم وجود الربح فی الخارج قبل الإنضاض بل هو مقدر موهوم، و هذا القول نادر و دليله عليل، و عليه تثبت الزكاة فی حصته إذا حال عليه الحول من حين تملكه مع سائر الشرائط، و ثالثها يملك بعد القسمة لأنه لو ملك قبلها لاختص بربها مع انه لا يملك الربـح الربح كما إذا كان رأس المال عشـرة فربح عشـرين ثم ثلاثين فإنه لا ريب ان

الخمسين بينهما إذا كانت المضاربة على النصف

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ١٣٧

من الربح مع انه لو ملكها قبل القسمة لكان له ثلاثون كما لا يخفى و حكى هذا القول عن التحرير مستندا الى الدليل المذكور، و أورد عليه بان المانع عن اختصاص العامل بربح الربح ليس هو عدم ملكه للربح بل انما هو لزوم استحقاقه من الربح أكثر مما شرط له و لا- يثبت بالشرط ما يخالف مقتضاه، و كيف كان فعلى هذا القول لا زكاة على العامل لانه لا يملك الحصة إلا بعد القسمة، و هى انما تثبت على المالك، و فى ثبوتها فى هذه الحصة على المالك اشكال ينشأ من انها ملكه، و من انه ممنوع من التصرف فيها لرعاية حق العامل و عن بعض الجزم بعدم ثبوتها عليه لان هذه الحصة اما ان تسلم فتكون للعامل أو تتلف فلا تكون له و لا للمالك، و رابعها ان العامل يملك الحصة من حين الظهور، و هذا هو القول الذى عليه الأصحاب قال فى مفتاح الكرامة و قد طفحت به عبارتهم فى هذا الباب اى باب الزكاة و باب المضاربة، و عن المسالك انه لا يكاد يتحقق مخالف فيه، و على هذا القول فقد قيل كما عليه المشهور القائلين بهذا القول بثبوت الزكاة إذا حال عليه الحول من حين ظهور الربح لأنها ملك العامل من حين الظهور فيشمله عموم ما دل على ثبوت الزكاة فى مال التجارة، و أورد عليه أولا- بعدم تمامية ملكه لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب لمقابلته به لكونه وقاية رأس المال، فتكون كالعين المرهونة، و لا يقال باستصحاب عدم طرو الخسران يثبت الملك التام لأنه يقال مع انه استصحاب فى الأمر الاستقبالى و فى حجيته اشكال ينشأ من انصراف أدلة الاستصحاب عنه لا- يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه فى مقابل النقص على تقدير تحققه و هو المعبر عنه بالوقاية، و لا إشكال فى ان حصة العامل وقاية ما يفعل قطعا، نعم هى ليست تداركا فعليا الا بعد الخسران، و ثانيا بأنه لو سلمنا تمامية ملكه و بجواز القسمة له مهما أراد و لو قبل الإنضاض و ان لم يجز له بالفعل الاستقلال بالتصرف فيه كغيره من الأموال المشتركة، و كونه وقاية لرأس المال غير مناف لطلقيته بعد كون القسمة بالفعل جائزة له الا ان ملكه هذا لا يصدق عليه انه مال ملكه بعقد المعاوضة بقصد الاسترباح لانه ملكه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ١٣٨

بعقد المضاربة لا المعاوضة، و ان شئت قلت ان الربح من حيث هو ليس مندرجا فى موضوع أدلة التجارة إذ لا يصدق على حصة العامل انه مال اتجر به أو عمل به، هذا و لكنه يرد على الأول بأن تزلزل الملك بما ذكر لا يمنع عن ثبوت الزكاة لسلطنة العامل على رفعه بالفسخ أو القسمة مع انه تزلزل الملك من حيث البقاء و هو لا يمنع عن ثبوتها كما إذا ملك النصاب بالعقود الجائزة المملكة حيث ان أشرافها على رجوع المالك لجوازها لا يمنع عن ثبوت الزكاة، و على الثانى بأن العامل إذا قصد بعمله الاسترباح يكون كالاستيجار بالاعمال بقصد الاكتساب، و قد عرفت فى الأمر الأول من الأمور المذكورة فى أول مباحث زكاة التجارة ان القول بثبوت الزكاة فيه مما لا بأس به، و على ذلك فالأقوى ثبوت الزكاة فى حصة العامل إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط.

الثانى فى انه إذا قلنا بثبوت الزكاة فى حصة العامل فهل له إخراجها من عين مال المضاربة قبل استقرار ملكه عليه بالإنضاض و القسمة مع المالك؟ أو فسخ المضاربة أم لا- (وجهان) بل قولان، فعن المبسوط و التحرير و غيرهما هو الأخير، مستدلا له بان الربح وقاية لرأس المال، فإذا أخرجه و اتفق الخسران يصير النقص على المالك، فهو حينئذ كالمرهون عنده لذلك، و عن الخلاف و المعتبر و الإرشاد هو الأول، قال فى الشرائع: لأن استحقاق الفقراء له إخراجه عن كونه وقاية، و جعله فى الجواهر أشبه بأصول المذهب و قواعده بناء على تعلق الزكاة بالعين، و استدل له باقتضاء تعلقها بالعين كغير زكاة التجارة من أقسام الزكاة دخولها فى ملك الفقراء بمجرد تعلق الخطاب و به تبطل صفة الوقاية حيث انها كانت فى الربح بما هو للعامل لا إذا صار ملكا

للفقير، و استصحاب بقائها بعد صيرورة الربح ملكا للفقير إثبات للحكم بالاستصحاب مع تبدل الموضوع، و لا يصح القول بمنع الوقاية عن دخول الربح فى ملك الفقير، و بعبارة أخرى عن تعلق الزكاة لأنه خلاف الفرض حيث ان هذا الكلام انما هو بعد فرض تعلقها بمال العامل و حصته أولا، و منافاته لإطلاق أدلة الزكاة أو عمومها ثانيا الى ان قال (قد) هذا كله بناء على كون الزكاة فى العين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۳۹

و اما على الذمة فالمتجه بقاء صفة الوقاية فيضمن لو اتفق الخسران لو أداها من العين باذن المالك، لأنه أتلف ما به الوقاية لعدم اقتضاء خطاب الزكاة حينئذ دفعها من العين، و ليس ضمانه إذا أداها من العين باذن المالك من قبيل تعقب الإذن الشرعى بالضمان كأكل المضطر، و فى المخمصة بل لإقدامه عليه لإمكان تخلصه منه بفسخ المضاربة حال تعلق الزكاة تحصيلا لاستقرار ملكه انتهى ما فى الجواهر ملخصا.

و لا- يخفى ما فيه، اما أولا- فلما افاده بناء على كون الزكاة متعلقة بالعين من ان التعلق بالعين ليس على نحو دخول الزكاة فى ملك الفقير على نحو الشركة أو الكلى فى المعين على ما مر مرارا، مع انه على فرض تسليم ذلك فى الزكاة الواجبة فى الزكاة المندوبة غير معقول كما مر أيضا.

و ثانيا بان دخوله فى ملك الفقراء انما هو بتلقى الفقير إياه من المالك المخاطب بالزكاة، فيكون ملكه متفرعا على ملكه، و لا يعقل ان يكون ملك الأصل متلونا بلون حق المالك المضارب و وقاية لرأس ماله، و يصير عند الانتقال الى الفقير طلقا خالصا عن حق الوقاية و لا يقاس ذلك بباب بيع الرهن، حيث انه مع فرض صحة بيعه يكون حق الرهن ساقطا فيدور أمر بيعه بين بطلانه أو سقوط حق الرهانة، و ذلك لان سقوط حق الرهانة فى ذلك على تقدير صحة البيع انما هو فيما إذا كان البيع باذن المرتهن أو إجازته، حيث ان الاذن أو الإجازة منه بعد البيع إسقاط لحقه بخلاف المقام الذى يكون الكلام فى جواز إخراج العامل زكاة العين منها بلا اجازة من المالك المضارب، فليس فى المقام شىء يوجب سقوط الوقاية إلا تعلق الزكاة بالعين اى خروجها عن ملك العامل و انتقالها الى الفقير، و تلقى الفقير إياها من العامل، و غير خفى أن انتقالها حينئذ من العامل الى الفقير على حسب ما كان للعامل، و إذا كان له وقاية لمال المالك المضارب.

و مما ذكرنا يظهر صحة التمسك بالاستصحاب لو شك فى بقاء حصة بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۴۰

تعلق الزكاة به، و لبس إثبات بقائه بالاستصحاب إجرائه عند تبدل الموضوع كما لا يخفى.

و اما التمسك بإطلاق أدلة زكاة التجارة أو عمومها لإثبات تعلقها بحصة العامل عند الشك فى إثباته لأجل كونها وقاية لرأس مال مالك المضارب ففيه منع العموم و الإطلاق، بل الأدلة كما مر ذكره مسوقة لبيان أصل التشريع، و مع فرض كون الوقاية كالرهانة ليس القول بمنعها عن الانتقال الى الفقير بكل البعيد.

و ثالثا ان ما افاده على تقدير كون الزكاة فى الذمة من ضمان العامل إذا أدى الزكاة من العين باذن المالك ثم اتفق الخسران لا تخلو عن الإشكال، ضرورة ان اذنه فى أدائها من العين موجب لإسقاط الوقاية فلا يكون إخراج العامل حينئذ إتلافا لما به الوقاية، كما لا- يقتضى خطاب الزكاة حينئذ دفعها من العين، بل المقتضى له هو اذن المالك بالإخراج منها، فلا يكون من قبيل تعقب الإذن الشرعى بالضمان، و لا من قبيل ما كان الضمان بالاقدام، بل انما هو من قبيل اذن المرتهن فى بيع العين المرهونة الموجب لسقوط حق الرهانة باذنه، فينبغى ان يقال بعدم الضمان رأسا لا انه يسلم الضمان و يقال بان سببه الاقدام كما لا يخفى، هذا على تقدير ان يكون مراده من تعلق الزكاة بالذمة تعلقها بالذمة الساذجة، و اما لو أراد منه تعلقها بالقيمة على حسب ما مر القول فيه

فلاـ فرق فى تعلقها بها أو بالعين فى ذلك فالأقوى فى هذا الأمر هو جواز إخراجها من عين مال المضاربة قبل استقرار ملك العامل عليه بالإنضاض و القسمة أو فسخ المضاربة.

(الأمر الثالث) بناء على جواز الإخراج من العين قبل الإنضاض هل يجوز ذلك مطلقا و لو لم يأذن مالك المضارب؟ أو يعتبر فيه اذنه، ربما يحتمل الأول باعتبار كون الزكاة حينئذ من المؤن التى تلزم المال كاجرة الدلال و الوزان و أرش جناية العبد و فطرته، و الأقوى هو الأخير لأنه ليس بأعظم من مال المشترك الذى لا يجوز لأحد الشريكين ان يتصرف فيه بدون الأخر قبل التقسيم و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۴۱

(الأمر الرابع) بناء على عدم الإخراج من العين هل يجوز تعجيل الإخراج من مال أخر، أو يجب التأخير إلى الإنضاض و القسمة أو الفسخ (وجهان): من انه مالك لحصته فيتعلق به خطاب الزكاة، فإذا أداها من مال أخر ينتقل اليه مقدار ما اداه من الربح بحيث ليس للمالك منعه منه و ان خسر المال، لانه بالتأدية ملك مال الفقراء: و من عدم استقرار ملكه قبل الإنضاض و تبعية ملك الفقراء لملكه كما عرفت فى الأمر الثانى و هذا الأخير هو الأقوى.

[مسألة ۴ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين]

مسألة ۴ الزكاة الواجبة مقدمة على الدين سواء كان مطالبا به أو لاـ ما دامت عينها موجودة بل لا يصح وفائه بها بدفع تمام النصاب، نعم مع تلفها و صيرورتها فى الذمة حالها حال سائر الديون، و اما زكاة التجارة فالدين المطالب به مقدم عليها حيث انها مستحبة سواء قلنا بتعلقها بالعين أو بالقيمة، و اما مع عدم المطالبة فيجوز تقديمها على القولين أيضا بل مع المطالبة أيضا إذا اديها صحت و اجزئت و ان كان آثما من حيث ترك الواجب.

لاـ اشكال و لا خلاف فى تقديم الزكاة الواجبة على الدين المطالب به فضلا عن غير المطالب به ما دامت عين المال الزكوى موجودة، سواء كان للمالك ما عدا النصاب أو لم يكن، و سواء كان الدين مستوعبا أم لا، و عن المنتهى الدين لا يمنع الزكاة سواء كان للمالك مال سوى النصاب أو لم يكن، و سواء استوعب الدين النصاب أو لم يستوعبه، و سواء كانت أموال ظاهرة كالنعم و الحرث أو باطنة كالذهب و الفضة، و عليه علمائنا اجمع انتهى.

و يدل عليه مضافا الى الإجماع المحكى خبر ضريس، و صحيح زرارة عنهما عليهما السلام انهما قالا: أيما رجل كان له مال موضوع حتى يحول فإنه يزكيه و ان كان عليه من الدين مثله أو أكثر فليزك ما فى يده، بل لا يصح وفاء الدين بالزكاة دفع تمام النصاب بناء على تعلق الزكاة بالعين بأى نحو من التعلق من الاستحقاق أو الاستيثاق، نعم على القول بتعلقها بالذمة الساذجة كما فى صورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۴۲

تلف العين و صيرورة الزكاة فى الذمة يكون حالها حال سائر الديون فى عدم تقدم بعضها على بعض، و ورود النقص على الجميع مع قصور التركة، و اما زكاة التجارة فعلى القول بوجوبها يكون حالها حال الزكاة العينية، و على القول باستحبابها فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن ان

الدين المطالب به يتقدم عليها حيث انها مستحبة سواء قلنا بتعلقها بالعين أو بالقيمة.

لكن فى الجواهر انه بناء على الندب و تعلقها بالعين لا يمنع تعلق خطابها حتى لو طالب صاحب الدين.

أقول و هو كـذلك لعـدم الفرق بين الزكاة العينيـة و التجارة إلا بكون الخطاب فى الأولى وجوبيا متعلقا بالعين بخصوصـيتها كما تقـدم، و فى الثانيـة نـدبيا متعلقا بالعين للحاظ ماليتها، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فحق الفقير متعلق بالعين كيف ما كان سواء كـان وجوبيـا متعلقـا بـالعين بخصوصـيتها أو نـدبيا متعلقا بالعين بماليتها، فكما لا يكون منافاة بين خطاب الزكاة الوجوبى المتعلق بـالعين بخصوصـيتها، و بين اشـتغال ذمـة المالك بالـدين و لو بأضـعاف الزكاة فكـذا لا منافاة بين خطابها النـدبى المتعلق بالعين بماليتها، و بين اشـتغال ذمته به، نعم لا بأس بالقول بأفضـلية صـرف ما فى يـده مما زاد عن نفقته فى الـدين لو كان إخراج الزكاة موجبا لقصور ماله عن الوفاء بالـدين كما صرح به فى محكى التذكرة حيث يقول: و لا يتأكد إخراج زكاة مال التجارة للمديون مع المضايقـة لانه نفل يضـر بالفرض، و قال الشـهيد (قده) فى البيان: و الدين لا يمنع من زكاة التجارة كما مر فى العينية و ان لم يكن الوفـاء من غيره لأنهـا و ان تعلقت بالقيمـة فالأعيـان مرادة، نعم يمكن ان يقال: لا يتأكـد إخراج زكاة التجارة لأنه نفل يضـر بالفرض انتهى، هـذا بناء على تعلقها بالعين اما بخصوصـيتها أو بماليتها و قيمتها، و اما بناء على تعلقها بالذمـة الساذجـة فمع كون الـدين مطـالب به و لاـ مـال له للمـديون سوى المـال المخصوص يجب تقـديم أداء الـدين على الزكـاة قطعـا لاـنه واجب و هى مستحبة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۴۳

و لا مزاحمـة بينهما لكن لو أثم وادى الزكاة صـحت و اجزئت لأن المسألـة حينئذ تصـير من جزئيات مسألة الضد، و قد تقرر فيها عدم انتفاء ملاك المهم بسبب سقوط خطابه بالأهم، فيصح الإتيان بالمهم و ان كان اثما بترك الأهم من حيث ترك الواجب، و مما ذكرنا يظهر حال الـدين الغير المطالب، و ان الأقوى جواز تقـديم الزكاة عليه و لو على البناء بتعلقها فى الذمة الساذجة فضـلا عن تعلقها بالعين بخصوصيتها، أو بالمالية و القيمة.

[مسألة ۵ إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية]

مسألة ۵ إذا كـان مـال التجـارة أحـد النصب الماليـة و اختلف بـدء حولهما فان تقـدم حول الماليـة سـقطت الزكاة للتجارة، و ان انعكس فان اعطى زكاة التجارة قبل حلول حول المالية سقطت و الا كان كما لو حال الحولان معا فى سقوط التجارة.

فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.

(الأول): قد تقدم فى المسألة الاولى من هذا الفصل انه إذا كان مال التجارة من النصب الزكوية و اجتمعت شـرائطهما معا وجبت المالية و سـقطت زكاة التجارة، و انما الكلام الان فى اعتبار اتحاد العام فى ذلك، بان يكون عام الزكوتين متحدا من البداية إلى النهايـة، فلو اجتمعا الزكوتين فى مال واحـد مع اختلاف العام و ان اشتركا بعضه تكون الزكوتان كلتاهما ثابتـة أو عدم اعتباره بل لا يكون الثابت إلا إحداهما ففيه وجهان بل قولان، فلو ملك احدى النصب الزكوية فى أول شـهر رمضان مثلا ثم عاوضه بمثلها بعـد سـتة أشـهر و بقى الأخير إلى سـنة من ابتـداء المعاوضة فعام زكاة التجارة يكون من ابتداء ملكه لإحدى النصب الزكوية بناء على عـدم اعتبار بقاء عين السـلعة فى تمام الحول فى ثبوت زكاة التجارة كما اخترناه، و مبدء حول العينية من حين المعاوضة بناء على اعتبـار بقـاء عين النصـاب فى طول الحول، فيكون النصف الأـخير من عـام الأـول مشتركا بين الزكوتين و النصف الأول من الأول مختصا بزكاة التجارة و النصف الأول من العام الثانى مختصا بزكاة العينيـة قال فى الجواهر: أقرب القولين أولهما أى القول بالاعتبار بالنظر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۴۴

الی الحسن یعنی قول الصادق علیه السّلام فی خبر زرارة لا یزکی المال من وجهین فی عام واحد، کما ان ثانیهما أوفق بمدلول النبوی یعنی قوله صلّی اللّه علیه و آله لا ثنی فی الصدقة، و لعل مراده (قده) من أقربیة القول بالاعتبار بالنظر الی مدلول الحسن هو ظهور قوله ع فی حسن زرارة فی عام واحد فی تمام العام، و مع اشتراک الزکوتین فی بعض العام لا یصدق تکرارهما فی عام واحد، فی تمام العام، و مع اشتراک الزکوتین فی بعض العام لا یصدق تکرارهما فی عام واحد، و أوثقیة القول الثانی بمدلول النبوی هو إطلاق النبوی عن التقید عن قید العام، فمع الاشتراک فی بعض الحول یصدق التنبیه فی الزکاة کما لا یخفی، و هذا هو الأقوی لأن اختلاف حول الزکوتین بدایة و نهایة لا یجعل العام الذی هو اسم لاثنی عشر شهرا عامین، فإذا زکی هذا المال فی هذا الشهر من جهة التجارة، ثم زکاه بعد ستة أشهر مثلا من جهة العینیة یصدق أنه زکاة من وجهین فی عام واحد و هو خلاف ما یستفاد من قوله ع: لا یزکی المال من وجهین فی عام واحد.

(الأمر الثانی) إذا تقدم حول المالیة سقطت زکاة التجارة کما إذا ملک أربعین شاة سائمة مثلا للقنیة ثم نوی بعد ستة أشهر التجارة بناء علی کفایة القصد فی صیرورتها مال التجارة کما هو المختار کما تقدم، و حینئذ فإن أخرج زکاة المالیة بعد حلول حولها قبل انتهاء حول التجارة فلا شبهة فی سقوط التجارة، لأن امتثال خطاب الزکاة العینیة برفع ملاک زکاة التجارة فیسقط خطابها برفع ملاکها، و ان لم یخرج زکاة العینیة حتی انتهی حول التجارة فهل یثبت الزکوتان علی نحو تعدد المطلوب، أو لا یترتب علیه الا کتاکد المطلوبیة، أو انه یتعین إخراج العینیة لوجوبها و استحباب زکاة التجارة وجوه، أقواها الأخیر کما فی صورة اتحاد عامیهما علی ما تقدم.

(الأمر الثالث) لو انعکس الأمر بأن تقدم حول التجارة کما إذا اشتری أربعین شاة سائمة للتجارة ثم عاوضها بعد ستة أشهر بأربعین سائمة أخری بناء علی عدم اعتبار بقاء عین السلعة فی تمام الحول فی زکاة التجارة، فإن أخرج

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۱۴۵

زکاة التجارة بعد حولها و قبل انتهاء حول العینیة تسقط زکاة العینیة قطعا، و ان لم یخرجها الی انتهاء عام العینیة فالمختار هو تقدیم زکاة العینیة لمکان وجوبها و استحباب التجارة فیکون کما لو حال الحولان معا فی سقوط زکاة التجارة.

[مسألة ۶ لو کان رأس المال أقل من النصاب]

مسألة ۶ لو کان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه فی أثناء الحول استأنف الحول عند بلوغه.

و ذلک واضح بعد وضوح اعتبار اجتماع شرائط ثبوت الزکاة فی تمام الحول، فلو کان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه یکون ابتداء الحول من حین بلوغه مع اجتماع سائر الشرائط.

[مسألة ۷ إذا کان له تجارتان و لکل منهما رأس مال]

مسألة ۷ إذا کان له تجارتان و لکل منهما رأس مال فلکل منهما شروطه و حکمه، فإن حصلت فی إحداهما دون الأخری استحب فیها فقط و لا یجبر خسران إحداهما بربح الأخری.

فلا یکفی حینئذ فی ثبوت الزکاة فی التی طلبت بنقیصة طلب الثانیة بربح یجبر به تلک النقیصة، بل تتعلق الزکاة بإحداهما دون الأخری، و هذا اعنی تعدد التجارة لو أرید بیع رأس مال کل واحد من التجارتین مستقلا ظاهر، و لو أرید بیع الجمیع صفقة واحدة فیشکل فی صدق التعدد، بل الظاهر وحدة التجارة حینئذ کما ان الأمتعة التی اشتریت صفقة واحدة و أرید بیعها بتفرقة

رأس المال فی کل واحد منها بما خصها من الثمن فالزکاة فیه یدور علی طلبه به أو بزیادة و عدمه فیجبر حینئذ خسران أحدهما بربح الأخر خصوصا مع ارادة البیع صفقة لکون الجمیع تجارة واحدة.

[(الثانی) مما یستحب فیه الزکاة کلما یکال أو یوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع]

(الثانی) مما یستحب فیه الزکاة کلما یکال أو یوزن مما أنبتته الأرض عدا الغلات الأربع فإنها واجبة فیها و عدا الخضر کالبقل و الفواکه و الباذنجان و الخیار و البطیخ و نحوها.

و قد تقدم حکم هذا و ما یذکره بعده الی الأمر السابع مما یستحب فیه الزکاة فی خلال المباحث المتقدمة و لا یحتاج إلی الإعادة هاهنا فراجع.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۱۴۶

[فصل أصناف المستحقین للزکاة]

اشارة

فصل أصناف المستحقین للزکاة

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج۱۰، ص: ۱۴۶

[و مصارفها ثمانیة]

و مصارفها ثمانیة.

اشارة

علی ما هو الظاهر من الآیة الکریمة، و بعض الاخبار المرویة، و جملة من کلمات الأصحاب، قال اللّه تعالی إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاکِینِ وَ الْعَامِلِینَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِینَ وَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ، و عدها فی الشرائع سبعة بجعل الفقیر و المسکین واحدا و لا بأس به کما سیظهر.

[الأول و الثانی الفقیر و المسکین]

اشارة

الأول و الثانی الفقیر و المسکین.

اعلم ان فی ترادف الفقیر و المسکین مفهوما، أو تغایرهما مع تفاوتهما فی الصدق، أو تساویهما اما مطلقا أو عند انفرادهما وجوه، و أقوال.

الأقوال فی الفقیر و المسکین (الأول) أنهما مترادفان و نسبه فی المدارک إلی جماعة منهم المحقق فی الشرائع، و قال و بهذا الاعتبار جعل الأصناف سبعة لا ثمانیة، و لا یخفی ما فیه ضرورة وضوح تغایر مفهومیهما، إذ الفقیر مأخوذ من الفقر بمعنی الحاجة، و المسکین بمعنی المذلة، و تغایر مفهومیهما أوضح من ان یخفی.

(الثانی) أنهما متغایران فی الصدق حتی فی موضع اجتماعهما معا، و هذا هو المتظاهر من المدارک حیث انه بعد نقله عن جده ما فی المسالک من قوله: و اعلم ان الفقراء و المساکین متی ذکر أحدهما خاصة دخل فیه الأخر بغیر خلاف نص علی ذلک جماعة منهم الشیخ و العلامة (قده) کما فی آیة الکفارة المخصوصة بالفقراء، و انما الخلاف فیما لو جمعا کما فی آیة الزکاة لا غیر، و الأصح أنهما حینئذ متغایران لنص أهل اللغة، و صحیحة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال الفقیر الذی لا یسأل الناس و المسکین اجهد منه، و لا ثمرة مهمة فی تحقیق ذلک للاتفاق علی استحقاقهما من الزکاة حیث ذکروا دخول أحدهما تحت الأخر حیث یذکر أحدهما، و انما تظهر الفائدة نادرا فیما لو نذرا و وقف أو اوصی لأسوءهما حالا فإن الأخر لا یدخل فیه بخلاف العکس انتهی ما فی المسالک، و أورد علیه بقوله ان قوله ای (المسالک) الفقراء و المساکین متی ذکر أحدهما خاصة

دخل فیه الأخر بغیر خلاف مشکل جدا بعد ثبوت التغایر، لأن إطلاق لفظ أحدهما و ارادة الأخر مجاز لا یصار الیه الا مع القرینة، و مع انتفائها یجب حمل اللفظ علی حقیقته الی ان قال، و بالجملة فالمتجه بعد ثبوت التغایر عدم دخول أحدهما فی إطلاق لفظ الأخر إلا بقرینة، و ما ذکره (ره) من عدم تحقق الخلاف فی ذلک لا یکفی فی إثبات هذا الحکم، لان عدم العلم بالخلاف لا یقتضی العلم بانتفاء الخلاف و الحجة فی الثانی دون الأول انتهی ما فی المدارک، و استشکل فی محکی کفارات القواعد فی اجزاء إطعام الفقراء عن المساکین إذ الم تقل بان الفقیر أسوء حالا من المسکین، و کذا فی الوصیة للمساکین، و اختار فی محکی الإیضاح و جامع المقاصد عدم الدخول فی الوصیة، و لم یرجح فی وصیته الدروس شیئا، و لا یخفی ان ما فی المسالک لیس الاقتصار علی دعوی عدم العلم بالخلاف، بل قوله (قده) للاتفاق علی استحقاقهما من الزکاة حیث ذکروا دخول أحدهما تحت الأخر حیث أحدهما صریح فی دعواه الاتفاق علی ذلک مضافا الی دعواه الإجماع علیه فی الروضة أیضا، بل عن المنتهی ان العرب قد استعملت کل واحد من اللفظین فی معنی الأخر، فالأقوی هو صحة الاکتفاء بکل منهما عند الانفراد کما فی آیة الکفارة المخصوصة بالمسکین، فیدخل فیه الفقیر، و ما استشکله فی المدارک، و محکی القواعد، و الإیضاح، و جامع المقاصد لیس بشیء، و لعل الذی دعاهم الیه صعوبة جریان ذلک علی الضوابط حتی ان فی مفتاح الکرامة وجهه بوجه بعید و هو الالتزام بوضع فی حال الاجتماع، و وضع أخر فی حال الانفراد، و قال قد یقال: انه بعد ثبوت التغایر عند الاجتماع و عدمه عند الانفراد بالإجماع و نقل الثقات ان کل واحد منهما موضوع لمعنیین قد أخذ الواضع فی وضعه لأحدهما أن یکونا مجتمعین، و فی الأخر ان یکون منفردا عن الأخر کما هو الشأن فی اللام، فإنه قیل انه أخذ فی وضعها للحقیقة کونها فی اسم الجنس، و فی وضعها للعموم کونها فی الجمیع فیکون الوضع فی کل منهما مشروطا بشرط، أو نقول انه غیر مشروط لکنه جعل

القرینة علی تعیین أحدهما اجتماعهما و علی تعیین الأخر انفرادهما، أو یقال ان دخول أحدهما تحت الأخر حین الانفراد مجاز و الإجماع قرینة علیه انتهی.

و لا يخفى فيما ذكره من التكلف، و الذى ينبغى ان يقال ان الثمرة فى الدخول اى دخول أحدهما تحت الأخر انما تظهر فى ما ورد الأمر فيه بالإنفاق على المساكين كما فى باب الإطعام فى الكفارة، و اما فى مسألة النذر و الوصية فهو تابع لإرادة الناذر و الموصى، و مع عدم العلم بها فيصرف فى الأخص لانه مبرء قطعا، أو يكتفى بالصرف فى الأعم لأنه المتيقن، و فيما لو نذر الصرف الى اسوئهما يصرف الى الاسوء سواء سمى فقيرا أو مسكينا، و منه يظهر ما فى جعل النذر أو الوقف أو الوصية لأسوءهما حالا ثمرة كما فى المسالك، حيث لا ثمرة فى تعيين كون الاسوء هو الفقير أو المسكين بعد تبين مصرفية الاسوء و تعين الصرف اليه كما لا يخفى.

بقى الكلام فيما ورد الأمر فيه بالإنفاق على المسكين كما فى إطعام الكفارة، و الظاهر فيه إرادة الأعم و جواز صرفه على الفقير بناء على أسوئية المسكين، و ذلك لا لتعدد وضع المسكين بلحاظ حالة الانفراد و الاجتماع، و لا بقيام قرينة خارجية على إرادة الأعم فى المسكين، بل لمناسبة الحكم و الموضوع حيث يظهر من الأمر بالإنفاق على المسكين ان المنشأ لوجوب الإنفاق عليه انما هو لحاجته لا لمذلته الحاصلة من حاجته، و قد علمت ان الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة، و المسكين من المسكنة بمعنى الذلة، و لا شبهة فى ان مورد الإنفاق هو المسكنة الناشئة عن الفقر لا مطلقا و لو كان غنيا، فمن نفس وجوب الإنفاق يستكشف ان السبب فى إيجابه هو رفع خلته و حاجته التى موجودة فى الفقير بناء على أسوئية المسكين بطريق اولى، فظهر صحة الحكم بدخول كل تحت الأخر فى مورد الانفراد، لكن فيما إذا كان كل واحد منهما فى حال الانفراد موضوعا لوجوب الإنفاق عليه، و يكون الحكم المذكور من ناحية مناسبة الحكم و الموضوع

لا من جهة دعوى ترادفهما مفهوما فى حالا الانفراد، و لا من جهة قيام قرينة خارجية حتى يصير مجازا بل مع بقاء كل واحد على حقيقته مضافا الى الإجماع و الاتفاق المدعى فى كلمات هؤلاء الأساطين، فلا اشكال من هذه الجهة أصلا، هذا فى حال الانفراد، و اما حال الاجتماع فالظاهر تغايرهما فى معنى المراد و لو كانا موضوعين لوجوب الإنفاق لدوران الأمر بين التأسيس و التأكيد، و لا ريب فى أولوية الأول عند إمكانه فيكون ذكر أحدهما مع الأخر قرينة على ارادة الفقير بالمعنى الأخص من أحدهما، و الأعم من الأخر فهذه القرينة اعنى ذكر أحدهما مع الأخر مع إمكان الاكتفاء بأحدهما خاصة مع أولوية التأسيس تصير قرينة صارفة لما استفيد من مناسبة الحكم و الموضوع فى حال الانفراد.

و من جميع ما ذكرنا ظهر صحة القول الثالث، و وجه صحته و هو القول بتغايرهما فى حالة الاجتماع و اتحادهما مصداقا فى حال الانفراد، و هل تغايرهما فى حالة الاجتماع انما هو باخصية المسكين عن الفقير؟ أو بالعكس (قولان) الذى عليه الأكثر بل المشهور هو الأول، بدعوى ان المسكين هو الذى أذله الفقر من جهة السؤال و غيره، و الفقير هو المحتاج مطلقا، و هذا هو الأقوى لأنه مع كونه مناسبا لمعنى الفقير و المسكين يدل عليه من الاخبار صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال:

الفقير الذى لا يسأل الناس و المسكين اجهد منه و البائس أجهدهم، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما انه سئل عن الفقير و المسكين فقال ع: الفقير الذى لا يسأل و المسكين الذى أجهد منه الذى يسأل، و قد نص على ذلك بعض أهل اللغة أيضا، فعن بعضهم ان الفقير الذى يجد القوت و المسكين الذى لا شيء له، و حكى عن يونس انه قال لأعرابى أ فقير أنت فقال: لا و اللّه بل انا مسكين.

(القول الرابع) هو القول بأسوئية الفقير عن المسكين و هو المحكى عن الصدوق و الطبرسى، فعن الأول منهما ان الفقير هو الزمن المحتاج، و المسكين هو الصحيح المحتاج، و عن الثانى انه قال جاء فى الحديث عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال: ليس

المسكين الذى ترده الأكلة و الأكلتان و التمرة و التمرتان و لكن المسكين الذى لا يجد غنى فيغنيه و لا تسائل الناس شيئا و لا يفطن به فيتصدق عليه، و قيل ان الفقير الذى لا شيء له، و المسكين الذى له بلغة من العيش، و قد ذكر لهذا القول حججا اعتبارية لا حاجة الى ذكرها، و الذى يسهل الخطب ان مورد اجتماعهما معا منحصر باية الزكاة، و لا فائدة فى البحث عن التمييز بينهما فيها لعدم وجوب البسط فى الزكاة و جواز الإعطاء بصنف واحد كما سيأتى، و كون كل من الفقير و المسكين مصرفا سواء كان المسكين أسوء حالا أو بالعكس فلا حاجة الى تطويل البحث فى التحقيق عن الاسوء منهما، و ان كان الحق هو أسوئية المسكين عن الفقير لدلالة الخبر المتقدمين عليها.

و الفقير الشرعى من لا يملك مؤنة السنة له و لعياله، و الغنى الشرعى بخلافه.

لاـ إشكال فى ان المراد من الفقير و المسكين و حدّهما المسوغ لهما تناول الزكاة هو الغنى كما قال العلامة (قده) فى محكى التذكرة قد وقع الإجماع على ان الغنى لا يأخذ شيئا من الزكاة من نصيب الفقراء للاية و لقوله صلّى اللّه عليه و آله: لا تحل الصدقة لغنى انتهى، و انما الكلام فى الغنى المانع من الأخذ، فقد اختلف فيه على أقوال.

و (الأول) و هو المشهور بين المتأخرين بل مطلقا، بل ربما ينسب إلى عامة الأصحاب ان الفقير من يقصر ماله عن مؤنة سنة له و لعياله، و الغنى ما يكفه ماله لمؤنة سنته و سنة عياله، و المراد بماله الأعم من المال الموجود بالفعل أو بالقوة كصاحب الحرفة و الصنعة اللائقة بحاله الوافية بمؤنته إذ كان من شأنه الصرف فى نفقته، لا مثل أثاث البيت و نحوه مما يأتى.

(الثانى) ما نسب الى الشيخ (قده) من ان الغنى من يملك نصابا من الأثمان أو قيمته فاضلا عما يستثنى فى الدين من المسكن و الخادم و نحوهما، و الفقير من لا يملكه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥١

(الثالث) ما حكى عن المفاتيح ناسبا له الى الشيخ و هو ان الفقير من لم يقدر على كفاية ما يلزمه من عياله عادة على الدوام، و الأقوى هو القول الأول كما عليه المشهور، و ذلك لدلالة الأخبار المصرحة بها عليه كصحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعمأة إذا لم يجد غيره، قلت فان صاحب السبعمأة يجب عليه الزكاة قال زكوته صدقة على عياله و لا يأخذها الا ان يكون إذا اعتمد على السبعمأة أنفدها فى أقل من سنة فهذا يأخذها و لا تحل الزكاة لمن كان محترفا و عنده ما تجب فيه الزكاة، و صحيح على بن إسماعيل قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن السائل و عنده قوت يوم أ يحل له ان يسأل و ان اعطى شيئا من قبل ان يسأل يحل له ان يقبله، قال يأخذ و عنده قوت شهر ما يكفيه لسنة من الزكاة لأنها انما هى من سنة الى سنة، و خبر يونس بن عمار قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول: تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة إلى سنة، و تجب الفطرة على من عنده قوت السنة، و الاخبار الدالة على جواز الأخذ لمن له رأس مال أو حرفة لا يحصل له منها ما يفى بمؤنته و هى كثيرة مروية فى الكافى، و هذه الاخبار كما ترى تدل على جواز أخذ الزكاة لمن لا يملك مؤنة سنته و عدم جوازه لمن ملكها.

و استدل للقول الثانى بالتنافى بين وجوب دفع الزكاة على من ملك نصابا من الأثمان و جواز أخذها له، و بالنبوى العامى انه صلّى اللّه عليه و آله قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تأتى قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه، فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان اللّه قد فرض عليهم خمس صلوات فى اليوم و الليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان اللّه فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، و قول الصادق عليه السّلام فى صحيحة زرارة لا تحل لمن كانت عنده أربعون درهما يحول عليها ان يأخذها و ان أخذها أخذها حراما، و لا يخفى ما فى الكل، اما الأول فلمنع التنافى بين وجوب الزكاة عليه إذا كان

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۵۲

مالكا لإحدى النصب الزكاة مع اجتماع سائر الشرائط، و بين جواز أخذها إذا كان فقيرا، و اما النبوى فهو عامى لا تعويل عليه سندا أولا، و انه على تقدير تسليم سنده لا يتم دلالته لظهوره فى كونه جاريا مجرى الغالب ثانيا، و على تقدير تسليم دلالته يكون أخص من المدعى لان القائل المذكور يدعى اختصاص الغنى بما يملك احدى نصب الأثمان، مع ان مقتضى الخبر عدم التفاوت بين كون النصاب من الأثمان أو غيرها ثالثا، و على تقدير الغض عن جميع ذلك يمنع حجية الخبر المذكور بإعراض الأصحاب عن العمل به و كونه مطروحا رابعا، و اما الاستدلال بقول الصادق عليه السّلام ففيه أن أربعين درهما ليس بنفسه نصابا يجب فيه الزكاة حتى يصير دليلا على القول المذكور، مع ان الظاهر منه انه كناية عن الغنى بمعنى ان من عنده أربعون درهما لا يحتاج إليها لا يحل له أخذ الزكاة كما لا يخفى.

و استدل للقول الثالث بان من لم يكن له حرفة أو ممر معيشة و أف بمؤنته عادة على سبيل الاستمرار لا يعد فى العرف غنيا و ان كان بالفعل مالكا لما يفى بمؤنة سنة بل سنتين، و فيه انه اجتهاد فى مقابلة النصوص المتقدمة مع المنع عن أصل الدعوى، بل يدعى ان العرف يرون مثل ذلك غنيا بالفعل حال كونه واجدا لمؤنة سنته، و بالجملة فالقول المشهور هو المنصور و عليه المعول، و قد عرفت ان المعيار فى الغنى تملك مؤنة سنته و سنة عياله فعلا أو قوة.

فمن كان عنده ضيعة أو عقار أو مواش أو نحو ذلك تقوم بكفايته و كفاية عياله فى طول السنة لا يجوز له أخذ الزكاة، و كذا إذا كان له رأس مال يقوم ربحه بمؤنته أو كان من النقد أو الجنس ما يكفيه و عياله و ان كان لسنة واحدة، و اما إذا كان أقل من مقدار كفاية سنته يجوز له أخذها، و على هذا فلو كان عنده بمقدار الكفاية و نقص عنه بعد صرف بعضه فى أثناء السنة يجوز له الأخذ، و لا يلزم ان يصبر إلى أخر السنة حتى يتم ما عنده، مقدار الكفاية المذكورة يجوز له الأخذ.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۵۳

و كل ذلك واضح لا خفاء فيه بما قدمناه

و كذا لا يجوز

الأخذ من الزكاة

لمن كان ذا صنعة أو كسب يحصل منهما مقدار مؤنته.

إذا كانت الصنعة على الوجه اللائقة بحاله، و كذلك الكسب يكون مما يليق بحاله، و فى الجواهر اعترف بعدم الخلاف فى ذلك بل قال: يمكن تحصيل الإجماع عليه فلا ينبغى الإشكال فيه، و انما الكلام فى القادر على الاكتساب إذا لم يفعله تكاسلا، و الكلام فيه تارة فى حال قدرته على الكسب، و اخرى فى حال عجزه الناشئ بسوء اختياره، اما الأول فالمشهور على ما نسب إليهم هو المنع عن أخذ الزكاة عليه مع قدرته على صنعة أو كسب لائق بحاله، و استدل لهم بقول الباقر عليه السّلام فى خبر زرارة حيث يقول ع: ان الصدقة لا تحل لمحترف و لا لذى مرة سوى قوى فتنزهوا عنها.

و خبر أبى البخترى المروى عن الصادق عليه السّلام عن على عليه السّلام انه كان يقول:

لا تحل الصدقة لغنى و لا لذى مرة سوى، و المروى فى معانى الاخبار عن الباقر عليه السّلام قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: لا تحل الصدقة لغنى و لا لذى مرة سوى و لا لمحترف و لا لقوى قلنا ما معنى هذا قال: لا يحل له ان يأخذها و هو يقدر على ان يكف نفسه عنها، و المرة بالكسر القوة و الشدة، و السوى الصحيح الأعضاء، فذكر القوى فى خبر الأول و الأخير كأنه تأكيد للمرة، و كيف كان مقتضى هذه الاخبار هو منع القادر على الكسب القوى عليه عن الزكاة، و الخبران الأولان و ان لم يكن فيهما تقييد بالقدرة بل كانا متعرضين للحكم بعدم جواز التناول على القوى السوى و لو كان فى حال عجزه عن الاكتساب، الا ان

الخبر الأخير الشارح لمعنى القوى السوى و المحترف بالقادر على كف نفسه عن الزكاة بالاشتغال بالكسب بقيد المنع بصورة القدرة عليه هذا، و قوى فى الجواهر جواز الأخذ له، و قال: ان الأقوى فى النظر الجواز مطلقا و ان كان الاولى التنزه عنها، و استدل له بخبر معاوية بن وهب قال قلت لأبى عبد اللّه يروون عن النبى صلّى اللّه عليه و آله ان الصدقة لا تحل لغنى و لا لذى مرة سوى فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام

لا يصلح لغنى، حيث ان التعبير بلا يصلح ظاهر فى الكراهة، و مرسل الفقيه انه قيل للصادق عليه السّلام ان الناس يروون عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله انه قال: ان الصدقة لا يحل لغنى و لا لذى مرة سوى فقال ع قد قال: لغنى و لم يقل لذى مرة سوى، فان الظاهر من إنكاره ع ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال ذلك هو جواز تناولها لذى القوة لا ما جعله فى الوافى وجها له من ان ذكر الغنى مغن عن ذكر ذى المرة السوى، لان الغناء قد يكون بالقوة و الشدة كما يكون بالمال، و لو فرض رجل لا تغنيه القوة و الشدة فهو فقير محتاج، قال فى الجواهر: فإنه كما ترى، و إطلاق الأدلة و ترك الاستفصال فى كثير منها و السيرة المستمرة فى سائر الأعصار و الأمصار على إعطائها للاقوياء و القابلين للاكتساب ثم أيد جميع ذلك بما عساه يظهر من بعضهم من الإجماع على جواز إعطاء ذى الصنعة إذا أعرض عنها و ترك التكسب بها، هذه جملة ما استدل به لما قواه (قده) و الكل مخدوش، اما خبر معاوية بن وهب فلانه ليس فيه الأزيد من الاشعار و هو لا يوجب الظهور، و على فقدير تسليم ظهوره فى الكراهة معارض مع الاخبار المتقدمة لا سيما المروى فى معانى الأخبار المصرح فيه بعدم الأخذ لمن يقدر على ان يكف نفسه عنها، و اما المروى فى الفقيه ففيه أولا انه لا ظهور له فيما ادعاه، بل لعل ما احتمله فى الوافى يكون فيه أظهر، و ليس ما احتمله بمثابة من البعد حتى يرمى بقوله و هو كما ترى.

و ثانيا معارض أيضا بما تقدم من الاخبار، و ثالثا انه لا وثوق به، بل المظنون بظن قوى كونه إشارة إلى خبر معاوية بن وهب المتقدم ذكره، و خبر هارون بن حمزة و فيه أيضا قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام يروون عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه ص قال: لا تحل الصدقة لغنى و لا لذى مرة سوى، فقال ع: لا يصلح لغنى، و قد اعترف فى الجواهر أيضا بإمكان كون نظر الصدوق (قده) فيما أرسله عن الصادق عليه السّلام الى هذين الخبرين، و من الواضح انه لا دلالة فى قول الصادق عليه السّلام فى جواب السائل لا يصلح لغنى من عدم تعرضه لذكر المرة السوى على عدم صدوره عن النبى صلّى اللّه عليه و آله، بل لعله إشارة إلى

إناطة الحكم بحصول الغنى، و انه لم بقصد بذى مرة سوى معنى مغايرا للغنى، فيكون ترك تعرضه لذكر المرة السوى للإشارة الى ان المراد به هو الغنى أيضا، فلذلك اقتصر فى الجواب على ذكر الغنى.

و اما إطلاق الأدلة و ترك الاستفصال فى كثير منها فهو على تقدير تسليمه مقيد و مخصص بما ذكر من الاخبار، و اما دعوى السيرة على دفعها على الأقوياء القابلة للاكتساب فهى ممنوعة جدا، و كيف يمكن دعواها على إعطاء الزكاة التى جعلها اللّه سبحانه لأهل الحاجة و المسكنة الى من يقدر على كسب لائق بحاله و أف بمؤنته، و لكنه تعود فى التعيش بأخذ الصدقات و الصبر على الفقر و الفاقة و تحمل ذل السؤال و تناول وجوه الخيرات و الصدقات، و اما ما أيده بالإجماع على جواز الإعطاء بذى الصنعة إذا أعرض عنها و ترك التكسب بها فهو بعد ذهاب المشهور على المنع عن الإعطاء بمن يقدر الاكتساب و لو لم يشتغل به لا يفيد شيئا كما لا يخفى.

فالأقوى حينئذ عدم جواز إعطاء الزكاة بمن يقدر على كسب لائق بحاله لا انه يجوز و يكون.

و الأحوط عدم أخذ القادر على الاكتساب إذا لم يفعل تكاسلا.

كما ذكره المصنف (قده)، هذا تمام الكلام فيمن يقدر على الكسب فى حال قدرته عليه، و اما من كان قادرا عليه فلم يفعل تكاسلا حتى عجز عنه كما لو ترك الكسب نهارا فاحتاج ليلا، أو ترك البناء عمله فى الصيف فاحتاج فى الشتاء مع عدم حصول ذاك العمل له فى الشتاء فالمذكور فى رسالة زكاة الشيخ الأكبر (قده) ان فيه اشكال من صدق الفقير عليه، و انه لا يقدر فى الحال على ما يكف به نفسه عن الزكاة فيعمه أدلة جواز الأخذ، و من صدق المتحرف و ذى المرة السوى عليه فيشمله أدلة المنع و هو الأقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه و الا لصدق على المحبوس الغنى و لم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير فى الكتاب و السنة، نعم لا بأس بالصرف اليه من سهم سبيل اللّه، لكن الإنصاف انه لو لم ينعقد الإجماع على الخلاف قوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥۶

القول بجواز الدفع الى كل محتاج فى آن حاجته، و ان عرض له فى زمان يسير و لو بسوء اختياره انتهى.

و لا يخفى ان ما أنصفه أخيرا هو المطابق للانصاف، و انه لا إجماع على خلافه، بل ربما يدعى غلبة الظن على ارادة المشهور من منع الزكاة عمن يقدر على الكسب منعه فى حال قدرته عليه لا مطلقا و لو بعد طرو العجز عنه، و اما صدق المحترف و ذى المرة السوى عليه فلا يؤثر فى شىء بعد كونهما كناية عن الغنى، و ان تمام العبرة بحصوله، و المفروض عدم صدقه عليه و ان كان بسوء اختياره و لو صدق عليه الفقير و أخذ الزكاة من جهة صدقه عليه لم يلزم لغوية جعل ابن السبيل قسيما له مع إمكان تحققه فى الغنى الذى لا سبيل له فى الأخذ من ماله، و بالجملة فالأقوى جواز تناول من كان قادرا على الكسب فتركه تكاسلا ثم عجز عنه فى حال عجزه.

[مسألة ۱ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته]

مسألة ۱ لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته، لكن عينه تكفيه لا يجب عليه صرفها فى مؤنته، بل يجوز له إبقائه للاتجار به، و أخذ البقية من الزكاة، و كذا لو كان صاحب صنعة تقوم آلاتها، أو صاحب ضيعة تقوم قيمتها بمؤنته، و لكن لا يكفيه الحاصل منهما لا يجب عليه بيعها و صرف العوض فى المؤنة بل يبقها و يأخذ من الزكاة بقية المؤنة.

و هذا فى الجملة مما لا اشكال، و انما الكلام فى ان من رأس ماله لا يقوم ربحه بمؤنته و عينه تكفيه فلا يجب عليه صرف العين فى مؤنته، و يجوز له إبقائه للاتجار به و أخذ البقية من الزكاة هل هو ممن قصر ماله عن مؤنة سنته أو انه لمكان إمكان تعيشه برأس ماله طول سنته و تمكن صرفه فيها و كفه عن الزكاة ليس ممن قصر ماله عن مؤنة سنته و مع ذلك يجوز له الأخذ من الزكاة، المصرح به فى المدارك هو الأخير، و قد تبعه الحدائق فى ذلك، قال فى المدارك بعد جملة من الكلام: و المعتمد ان من كان له مال يتجر به أو ضيعة يستغلها فان كفاه الربح أو الغلة له و لعياله لم يجز له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٧

أخذ الزكاة، و ان لم يكفه جاز له ذلك، و لا يكلف الإنفاق من رأس المال و لا من ثمن الضيعة، و من لم يكن له ذلك اعتبر قصور أمواله عن مؤنة السنة له و لعياله انتهى.

و الحق ان يقال ان المراد من الأموال التى تكفى مؤنته لو صرفها فيها هى الأموال المعدة للصرف بحسب العرف و العادة لا ما أعدت للبقاء و الاستنماء منها كراس المال و العقار و الضيع و نحوها من الآلات و الأدوات و نحوها مما تكون معدة للبقاء و الاسترباح منها، و كيف كان فيدل على أصل الحكم اعنى جواز أخذ الزكاة لمن لا يستكفيه ربح الحاصل من رأس ماله أو ضياعه أو عقاره لمؤنة، و عدم وجوب صرف ما عنده من رأس المال و نحوه فى نفقته جملة من الاخبار، منها صحيح معاوية بن

وهب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون له ثلاث مأة درهم أو اربعمأة درهم و له عيال و هو يحترف فلا يصيب نفقة فيها أ يكب فيأكلها كلها و لا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة، قال ع: لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه و من وسعه ذلك من عياله و يأخذ البقية من الزكاة و يتصرف بهذه لا ينفقها، و فى معناه أخبار أخر كخبر هارون بن حمزة و موثق سماعة و خبر ابى بصير و خبر إسماعيل بن عبد العزيز و ينبغى التنبيه على أمور.

(الأول) مقتضى سوق هذه الاخبار و ما فيها من ترك الاستفصال عدم الفرق فى جواز أخذ الزكاة بين ما لو كانت قيمة رأس المال وافية بمؤنة السنة، أو كانت أقل، و لكن فى صحيحة أبى بصير ما بظاهره يدل على التقييد بما إذا كانت أقل، و فيها قال سمعت الصادق عليه السّلام يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعماة إذا لم يجد غيره، قلت فان صاحب السبعماة تجب عليه الزكاة قال: زكوته صدقة على عياله و لا يأخذها الا ان يكون إذا اعتمد على السبعمأة أنفدها فى أقل من سنة فهذا يأخذها الحديث، و كذا فى موثقة سماعة و فيها قال ع: قد تحل الزكاة لصاحب السبعماة و تحرم على صاحب الخمسين درهما، فقلت له و كيف هذا قال ع: إذا

كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه (الحديث)، إلا أنهما محمولان على ما إذا لم يكن السبعمأة بضاعة له، فإنه مع كفايتها حينئذ لمؤنة سنته لا يجوز له أخذ الزكاة، و انما الحكم بالجواز مختص بمن كان ما عنده بضاعة له يستعمله فى حرفته، و لا يكفيه نمائه فإنه يجوز له الأخذ، و لا يكلف لصرف بضاعته و لو كانت قيمة بضاعته تكفى مؤنة سنته، فما فى الجواهر من انه قد يستفاد من قوله ع فى خبر ابى بصير فلا يأخذها الا ان يكون (إلخ) قصور رأس المال عن كفاية السنة، و كذا موثق سماعة ضعيف بانصراف ما فى الخبرين عن رأس المال، بل الظاهر منهما كون موردهما فى غير رأس المال فراجع فتأمل.

(الأمر الثانى) ظاهر الاخبار المتقدمة اعتبار الاستنماء الفعلى فى المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابلية الاستنماء، فمن يكون عنده مال يكفيه لسنته و لا يكون مشتغلا بالاستنماء فعلا لا تحل له الزكاة.

(الأمر الثالث) المراد بعدم كفاية الربح بمؤنة السنة هو عدم استعداد المال و قابليته لان يستربح به ما يكفيه لسنته لأجل قلته، و عدم ترتب الأزيد مما يحصل منه الربح عليه بحسب العادة لا- مطلقا، فلو فرض مالكيته لرأس مال كثير و بضاعة رابحة كالمسكوك من النقد و لكن اتفق فى بعض السنين عدم كفاية ربحه بالمؤنة اللائقة بحاله فالظاهر عدم حل أخذ الزكاة له لانه يعد غنيا كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) الظاهر ان المعتبر فى القدرة على التكسب هى القدرة على التكسب اللائق بحاله عادة لا ما لا يتحمله عادة، و لا ما فيه مشقة شديدة، و لا- ما لا يليق بحاله بحيث يكون فى ارتكابه حرجا عليه، و ذلك لخبر إسماعيل بن عبد العزيز عن أبيه قال دخلت انا و أبو بصير على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال له أبو بصير ان العباس بن الوليد له دار تسوى أربعة آلاف و له جارية و له غلام يسقى على الجمل كل يوم ما بين الدرهمن إلى أربعة سوى علف الجمل و له عيال إله أن يأخذ من الزكاة؟ قال ع: نعم، قلت و له هذه العروض قال يا أبا محمد: أ تأمرنى

أ تأمرنى أن نأمر ببيع داره و هى عزه و مسقط رأسه أو ببيع خادمه التى تقيه الحر و البرد و يصون وجهه و وجه عياله أو آمره ان يبيع غلامه و جمله و هو معيشته بل يأخذ الزكاة هى له حلال و لا يبيع غلامه و لا جملة، فإن المنع عن بيع داره معللا بأنها عزه يدل على ان التمكن من كل ما لا يليق بعزة لا يخرجه عن الفقر الموجب لحل الزكاة عليه، و كذا المنع عن بيع خادمه معللا بأنه تقيه الحر و البرد يدل على ان إمكان ما فيه مشقة أو حرج لا يخرجه عن الفقر كل ذلك مضافا الى ان الفقر أمر عرفى يختلف

صدقه بحسب اختلاف الأشخاص و الافراد صفة و شرفا، و من حيث كثرة المؤنة و قلتها عادة، و يؤيد ذلك ما دل على كراهة اعلام المؤمن المحتشم عن أخذ الزكاة بكون المدفوع زكاة معللا بأنه لا يذل المؤمن، فإنه يدل على عدم وجوب إلجائه إلى ارتكاب ما فيه مهانة عليه مما لا يليق بحاله كما لا يخفى.

[مسألة ۲ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة]

مسألة ۲ يجوز ان يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة فلا يلزم الاقتصار على مقدار مؤنة سنة واحدة، و كذا فى الكاسب الذى لا يفى كسبه بمؤنة سنته، أو صاحب الضيعة التى لا تفى حاصلها، أو التاجر الذى لا يفى ربح تجارته بمؤنة سنته لا يلزم الاقتصار على إعطاء التتمة بل يجوز دفع ما يكفيه لسنين، بل يجوز جعله غنيا عرفيا و ان كان الأحوط الاقتصار، نعم لو أعطاه دفعات لا يجوز بعد ان حصل عنده مؤنة السنة ان يعطى شيئا قليلا ما دام كذلك.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها.

الأول المشهور على جواز إعطاء غير المكتسب زائدا عن مقدار مؤنة سنته فلا يلزم فيه الاقتصار على مقدار مؤنة سنة واحدة، بل حكى عليه الإجماع عن غير واحد، و استدلوا له باخبار جواز إغناء الفقير من الزكاة كصحيح سعيد بن غزوان عن الصادق عليه السّلام، و فيه كم يعطى الرجل الواحد من الزكاة؟ فقال ع:

أعطه من الزكاة حتى يغنينه، و موثق عمار عن الباقر عليه السّلام و فيه إذا أعطيت فأغنه، و موثق إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السّلام و فيه أغنه إن قدرت ان تغنيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۶۰

و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السّلام و فيه قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان شيخا من أصحابنا يقال له عمر سأل عيسى بن أعين و هو محتاج فقال له عيسى بن أعين:

اما ان عندى من الزكاة و لكن لا أعطيك منها فقال له: و لم، فقال: لأنى رأيتك اشتريت لحما و تمرا، فقال: انما ربحت درهما فاشتريت بدانقين لحما و بدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة، فوضع أبو عبد اللّه عليه السّلام يده على جبهته ساعة ثم رفع رأس ثم قال ان اللّه تبارك و تعالى نظر فى أموال الأغنياء ما يكتفون به و لو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل و يشرب و يتزوج و يتصدق و يحج، هذا و نوقش فى الإجماع بأنه غير متحقق، و المنقول منه غير ثابت لا سيما مع حكاية نقل الخلاف عن المنتهى حيث حكى عنها بأنه لو كان ما يقصر معه عن مؤنته و مؤنة عياله حولا جاز له أخذ الزكاة لأنه محتاج و قيل لا يأخذ زائدا عن تتمة المؤنة حولا و ليس بالوجه انتهى.

و النصوص قاصرة الدلالة عن إثبات المدعى، لان الإغناء يحصل بالتتمة و ما زاد عليها بشىء زائد على الإغناء، فلا يبعدان يراد منها اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع فى ذلك طلب الزكاة ثانيا أو مهانة قبولها فى هذه السنة، لكن الانصاف و هن المناقشة، و ذلك لقوة دلالة الأخبار المذكورة و تمامية إطلاقها فى جواز إعطاء الفقير بما يحصل له الغنى عرفا من غير تقييد الى حصول الغنى فى سنة واحدة، إذ لا يقال الغنى عرفا على الواجد لمؤنة سنة واحدة كما لا يخفى.

فالأقوى جواز إعطائه بما يسير غنيا عرفا، و كون ذلك إجحافا على سائر الفقراء مع إمكان دعوى معلومية إنكار إعطاء الخمس أو الزكاة فقيرا واحدا من الشرع كما ترى بعد ورود الإطلاقات المذكورة على جوازه.

الثانى بناء على جواز إعطاء الفقير الغير المكتسب أزيد من مقدار مؤنة سنته فهل الكاسب الذى لا يفى كسبه بمؤنة سنته، و صاحب الضيعة التى لا تفى حاصلها، و التاجر الذى لا يفى ربح تجارته بمؤنة سنته مثل الفقير الغير المكتسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۶۱

فى ذلك أولا (وجهان) بل قولان، أولهما المشهور، و ذهب الشهيد (قده) فى البيان على الأخير، و قال (قده) و ما ورد فى الحديث من الإغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب انتهى، و استدل للمشهور بالأخبار المطلقة المتقدمة الدالة على جواز الإغناء بالصدقة، فإنها بإطلاقها تشمل الكاسب و نظائره ممن لا يفى نمائهم بمؤنتهم، و بعدم الفرق بينه و بين الغير المكتسب بعد الفراغ عن جواز اغنائه.

و استدل للقول الأخير بعد أصالة الاشتغال بإشعار صحيح معاوية بن وهب عليه، و فيه عن الرجل يكون له ثلاث مأة درهم أو اربعمأة درهم و له عيال و هو يحترف فلا يصيب نفقته فيها أ يكبّ فيأكلها و لا يأخذ الزكاة أو يأخذ الزكاة؟

قال: بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه و من وسعه ذلك من عياله و يأخذ البقية من الزكاة و يتصرف بهذه لا ينفقها، فان فى قوله ع و يأخذ البقية من الزكاة إشعار بعدم جواز أخذ الزائد من البقية.

و خبر هارون بن حمزة، و فيه قال ع: فلينظر ما يفضل منها كل هو و من يسعه ذلك و ليأخذ لمن لم يسعه من عياله، و موثق سماعة إذا كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليكف عنها نفسه و ليأخذها لعياله، و هذان الخبران أيضا يشعران على قصر الرخصة على أخذ البقية خاصة.

و ما دل على ان الفقير الذى عنده قوت شهر أو شهرين له ان يأخذ قوت سنته معللا ذلك بان الزكاة من سنة الى سنة كصحيح على بن إسماعيل المتقدم فى معنى الفقير حيث يفهم منه نفى استحقاقه لما يزيد عن مؤنة سنته، و بان الزكاة شرعت لسد فاقة الفقراء و هذا لا يقتضى استحقاق الفقير أزيد من مقدار كفايته بل يقتضى عدمه، هذه جملة ما استدل به للقول الأخير، و لكن الانصاف عدم تمامية شيء منها.

اما النصوص فلا تزيد دلالتها عن الاشعار و الإيماء فلا تنهض لتقييد المطلقات المتقدمة الدالة بإطلاقها على جواز الإغناء و لو فى المكتسب الغير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۶۲

القادر، و لنعم ما قال فى المدارك فإنه بعد النقل عن الشهيد (قده) بحمل المطلقات الدالة على جواز الإغناء على غير المكتسب قال (قده): بان هذا الحمل ممكن الا انه يتوقف على وجود المعارض و لم نقف على نص يقتضيه، نعم ربما يشعر به مفهوم قوله ع فى صحيحة معاوية بن وهب و يأخذ البقية من الزكاة لكنها غير صريحة فى المنع عن الزائد انتهى.

و اما ان الزكاة شرعت لسد فاقة الفقراء فكأنه اجتهاد فى مقابل النصوص المذكورة، و على ذلك فالقول الأول هو المعتمد، و عليه المعول الا ان الاحتياط بالاقتصار على إعطاء التتمة مما لا ينبغى تركه.

الأمر الثالث ما تقدم فى الأمرين من جواز الإغناء فى الفقير الغير المكتسب و المكتسب الغير القادر انما هو فيما إذا كان الإغناء فى حال فقره، و اما لو إعطاء بالتدريج فلا يجوز الإغناء بعد ان حصل عنده مؤنة سنته، بل و لا إعطائه شيئا قليلا من الزكاة ما دام كونه كذلك، قال فى الجواهر و ليعلم ان ذلك كله فى الإعطاء دفعة، اما إذا أريد إعطائه دفعات فلا إشكال فى عدم جواز ما زاد منها على كفاية السنة ضرورة صيرورته غنيا بالدفعة الأولى مثلا فلا يجوز إعطائه حينئذ انتهى.

[مسألة ۳ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها]

مسألة ۳ دار السكنى و الخادم و فرس الركوب المحتاج إليها بحسب حاله و لو لعزة و شرفه لا يمنع من إعطاء الزكاة و أخذها.

و قد ادعى عليه نفى الخلاف ظاهرا، و يدل عليه خبر عبد العزيز المتقدم فى الأمر الرابع من المسألة الاولى من هذا الفصل.

و صحيح عمر بن أذينة عن الباقر و الصادق عليه السّلام عن الرجل له دار أو خادم أو عبد أ يقبل الزكاة؟ قال ع: نعم ان الدار و الخادم ليسا بمال، و المعيار فى عدم الغنى عن الدار بكونها لائقة بحاله من غير زيادة فى الوصف و القدر، و فى الخادم و فرس الركوب بكونه من عادته ذلك و لو لم يكن محتاجا إليهما أو كونه محتاجا

إليهما لزمانة و نحوها و لو لم يكن من عادته ذلك فالمدار على احد الأمرين من العادة و الحاجة لا اعتبارهما معا كما عن بعض و لا الاقتصار على العادة كما عن أخر، و لا فرق مع تحقق أحد الأمرين بين المتحد و المتعدد،

بل

الحكم كذلك

و لو كانت متعددة مع الحاجة إليها

أو كون تعددها لائقا بعزة و شأنه بحسب عادته، و ما عن بعض الكتب من ان الظاهر عدم اعتبار العادة من تعدد فرس الركوب لعدم نقص قدر الشريف فى الاقتصار على فرس واحد ضعيف كما لا يخفى، و المصرح به فى الخبرين المتقدمين و ان كان الدار و الجارية و الغلام و الجمل الا ان الظاهر كون ذكر هذه المذكورات من باب كونها مورد السؤال و الا فالظاهر كون المدار على كلما يحتاج إليها.

كذلك من الثياب و الا لبسه الصيفية و الشتوية السفرية و الحضرية و لو كانت للتجمل و أثاث البيت من الفروض و الظروف و سائر ما يحتاج اليه فلا يجب بيعها فى المؤنة.

قال فى المدارك و لو نقدت هذه المذكورات استثنى له أثمانها مع الحاجة إليها، و لا يبعد إلحاق ما يحتاج إليه فى التزويج بذلك مع حاجته اليه انتهى، و اليه أشار المصنف (قده) بقوله:

بل و لو كان فاقدا لها مع الحاجة جاز أخذ الزكاة لشرائها، و كذا يجوز أخذها لشراء الدار و الخادم و فرس الركوب و الكتب العلمية و نحوها مع الحاجة إليها.

لكن ينبغى ان يخص بما إذا كان محتاجا إليها و لم ترتفع حاجته الا بالشراء، و الا فلو قدر على الاستيجار مثلا و لم يكن منافيا لمناعته فى العادة مع تمكنه لما يفى بمؤنة سنته و اجرة ما يحتاج اليه من المسكن و نحوه فلا يحل له الصدقة حينئذ.

فإن قلت فعلى هذا فيجب عليه بيع ما يحتاج إليها إذا تمكن من رفع حاجته ببيعها و استيجار ما يرفع به حاجته منها مع انه ليس بواجب قطعا.

قلت قياس ثمنها فيما لا ينحصر رفع الحاجة فى شرائها على بيعها فيما إذا تمكن من بيعها و رفع الحاجة بالاستيجار مع الفارق كما يعلم بالمراجعة فيما ذكروه فى باب الاستطاعة الحج.

نعم لو كان عنده من المذكورات أو بعضها أزيد من مقدار حاجته بحسب حاله وجب صرفه فى المؤنة. و هذا ظاهر. بل إذا كانت عنده دار تزيد عن حاجته و أمكنه بيع المقدار الزائد منها عن حاجته وجب بيعه.

كما فى المدارك حيث يقول (قده): لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث تكفيه قيمة الزيادة حولا و أمكنه بيعها منفردة فالأظهر خروجه بذلك عن حد الفقر انتهى.

(أقول) و لكن ينبغى تخصيصه بما إذا كان الزائد عن حاجته بحكم مال مستقل خارج عن محل سكناه بحيث يمكن بيعه منفردا و الا- فالعرف يحكم بكون مجموع دار سكناه محل حاجته و لو لم يسكن فى جميع بيوتها و تمكن من الاقتصار فى تعيشه على

نصفها و بيع نصفها الأخر كما لا يخفى.

بل لو كانت له دار تندفع حاجته بأقل منها قيمة فالأحوط بيعها و شراء الأدون و كذا فى العبد و الجارية و الفرس.

و ان كـان لا يجب ذلك كما قال فى المـدارك، و اما لو كانت حاجته تنـدفع بأقل منها قيمـة فالأظهر انه لا يكلف بيعها و شـراء الأـدون لإطلاق النص، و لما فى التكليف بـذلك من العسـر و المشـقة، و به قطع فى التـذكرة، و كـذا الكلام فى العبـد و الفرس انتهى.

و بالجملة فالمعيار فى هذه الفروع صدق الاحتياج الى هذه الأشـياء المذكورة من الدار و غيرها عرفا اما لأجل الحاجة، أو العادة، و ان لم يكن محتاجا إليها عقلا و هذا كأنه ظاهر.

[مسألة ۴ إذا كان يقدر على التكسب]

مسألة ۴ إذا كان يقدر على التكسب لكن ينافى شأنه كما لو كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۶۵

قادرا على الاحتطاب و الاحتشاش الغير اللائقين بحاله يجوز له أخذ الزكاة، و كذا إذا كان عسـرا أو مشقة من جهة كبر أو مرض أو ضعف فلا يجب عليه التكسب حينئذ.

و قد تقدم وجه ذلك الحكم فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الأولى فراجع.

[مسألة ۵ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة]

مسألة ۵ إذا كان صاحب حرفة أو صنعة و لكن لا يمكنه الاشتغال بها من جهة فقد الآلات أو عدم الطالب جاز له أخذ الزكاة.

لصدق اسم الفقير عليه عند عدم تمكنه من الاشـتغال بها من غير فرق فيه بين كونه من جهة عدم وجود الآلات أو عدم الطالب و هذا ظاهر.

[مسألة ۶ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة]

مسألة ۶ إذا لم يكن له حرفته و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة ففى وجوب التعلم و حرمة أخذ الزكاة بتركه اشكال.

لا إشكال فى عدم صدق الفقير على من تمكن من التكسب بالقوة القريبة كمن كان ذا حرفة أو صنعة و تمكن من الكسب فعلا، كما انه لا إشكال فى صدقه على من لم يتمكن منه بالقوة القريبة و ان كان متمكنا منه بالقوة البعيدة كمن تمكن من تعلم الحرفة بمشقة لأنه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب، فلو اعتبر العجز العقلى عن التكسب للزم عدم تحقق الفقير فى العالم رأسا، و انما الكلام فيما إذا تمكن من تحصـيل مقـدمات الكسب التى من جملتها تعلم الحرفـة و الصـنعة من غير مشـقة فهل يصدق عليه الفقير حينئـذ من جهـة فقـد انه لمؤنته أولا؟ من جهـة تمكنه عن تحصـيلها بتمكنه من تحصـيل العلم بالحرفة (احتمالان) أقواهما الأول إذا ليس حاله فى ترك التكسب بترك التعلم للحرفة أشد ممن تمكن من الكسب فعلا، و لكن تركه تهاونا الذى تقدم من المصنف (قده) بعدم الفتوى بحرمة أخذه و ان كان مختارنا الحرمة كما أسلفناه.

و لكن الأحوط التعلم و ترك الأخذ.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۶۶

هذا إذا تعلم، و ما فى حال اشتغاله بالتعلم فلا ينبغى الإشكال فى جواز الأخذ كما قال المصنف:

نعم ما دام مشتغلا بالتعلم لا مانع من أخذها.

[مسألة ۷ من لا يتمكن من التكسب طول السنة]

مسألة ۷ من لا يتمكن من التكسب طول السنة إلا فی يوم أو أسبوع مثلا و لكن يحصل له فی ذلك اليوم أو الأسبوع مقدار مؤنة السنة فتركه و بقی طول السنة لا يقدر علی الاكتساب لا يبعد جواز أخذه و ان قلنا انه عاص بالترك فی ذلك اليوم أو الأسبوع لصدق الفقير عليه حينئذ.

الكلام فی هذه المسألة يقع فی مقامين.

(الأول) فی حكم التكسب علی من يقدر عليه فربما يقال بوجوبه عليه لأجل حفظ نفسه و عياله عليه، و قد عد فی المكاسب الواجبة ما يجب لأجل التوقف المذكور مثالا للتكسب الواجب باعتبار نفس التجارة لا باعتبار محلها اعنی الأموال التی يتجر بها، و قد صرح الشيخ الأكبر (قده) بذلك فی رسالة الزكاة فی المسألة الاتية حيث يستدل لعدم اقتضاء الأمر الندبی بطلب العلم طلب ترك التكسب بان عمومات تحريم أخذ الزكاة علی القادر علی التكسب تصير الكسب واجبا لأجل حفظ نفسه و عياله، فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب إجماعا انتهی.

و لكن الأقوی عدم وجوب التكسب ما لم يكن مضطرا اليه، و لذا عدّ فی القواعد ما يضطر اليه لمؤنته و مؤنة عياله و حفظ النفس و ان كان واجبا قطعا الا انه فی الغالب لا يتوقف علی خصوص الاكتساب فإنه يحصل بتحصيل قوت يسد به رمقه و لو بالاستدانة، أو الالتقاط من حشيش الأرض، أو ببيع شیء من مستثنيات الدين، أو بالاستعطاء من أصدقائه و أقاربه بل من سائر المسلمين، و قد تقرر فی الأصول انه لو كان الواجب متوقفا علی احد أمرين أو أمور علی نحو الإبهام و الترديد مثل توقف الكون علی السطح الواجب علی اعمال الدرج أو نصب السلم لا يجب خصوصية شیء منها من باب المقدمة بل الواجب منها هو

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ١٠، ص: ١٦٧

الجامع الذی يتحقق وجوده بوجود احدی الخصوصيات، و يتوقف عدمه علی عدم جميعها، فمع إمكان حفظ النفس بغير الاكتساب لا يجب الاكتساب بخصوصيته بالوجوب المقدمی إلا إذا توقف الحفظ عليه بخصوصه فيجب حينئذ، و هو ما قلنا بوجوبه عند الاضطرار اليه، فالحق عدم العصيان بترك الاكتساب إلا فی صورة الاضطرار اليه.

(الثانی) فی حكم أخذ الزكاة إذا ترك الاكتساب، فعلی القول بجواز الترك لا ينبغی الإشكال فی جواز أخذها بعد الترك لصدق الفقير عليه حينئذ قطعا، و علی القول بعدم جواز الترك فربما يحتمل عدم جواز أخذها عليه لانه عاص بترك الاكتساب، و مفتح باب الفقر علی نفسه بسوء الاختيار لكن الأقوی جواز أخذها حينئذ أيضا لانه فقير حينئذ، و ان كان فقره ناشيا عن عصيانه بترك الاكتساب الواجب بسوء الاختيار.

[مسألة ۸ لو اشتغل القادر علی الكسب لطلب العلم المانع عنه]

مسألة ۸ لو اشتغل القادر علی الكسب لطلب العلم المانع عنه يجوز له أخذ الزكاة إذا كان مما يجب تعلمه عينا أو كفاية، و كذا إذا كان مما يستحب تعلمه كالتفقه فی الدين اجتهادا أو تقليدا، و ان كان مما لا يجب و لا يستحب كالفسلفة و النجوم و الرياضيات و العروض و الأدبية لمن لا يريد التفقه فی الدين فلا يجوز أخذه.

لا إشكال فی جواز أخذ الزكاة لمن ترك الاكتساب مع القدرة عليه إذا كان الترك لأجل الاشتغال بالتعلم فيما إذا كان التعلم واجبا عينيا، و قد صرح به غير واحد من الأصحاب لأن الأمر بالتعلم مستلزم لطلب ترك الاكتساب من غير فرق فی ذلك بين

وجوب الاكتساب و عـدمه، إذ على وجوبه و لو كان تركه فى نفسه حراما حيث ان الأمر بالشـىء يقتضـى النهى عن ضـده العام، لكن هـذا فيما إذا لم يزاحمه الواجب الأهم و مع كون تركه مقدمة للواجب الأهم يصـير واجبا بالوجوب المقدمى باهمية ملاك ذيه كما هو الشأن فى كلما كان الحرام مقدمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٨

للواجب الأـهم كالـدخول فى الأـرض المغصوبـة لإنقاذ الغريق، فحينئـذ يصـير عاجزا عن التكسب بالتعجيز المولوى التشـريعى لا التعجيز التكوينى، و لا فرق فى العجز عن الشـىء و انسـلاب القـدرة عنه بين كونه تكوينيا أو تشـريعيا، فيصدق عليه الفقير العاجز عن الاكتساب قطعا، غاية الأمر عجزا ناشيا عن وجوب ترك الاكتساب.

فان قلت مع فرض وجوب الكسب لا طريق لإحراز أهمية ملاك التعلم حتى يقدم على ملاك وجوب الاكتساب.

قلت الطريق إلى إحرازها هو تمكن المكلف من إحرازها بترك الاكتساب و حفظ النفس بأخذ الزكاة، و هذا فيما إذا كان التعلم واجبا عينيا ظاهر، و اما إذا كان كفائيا فالمصرح به أيضا فى غير واحد من العبارات هو جواز الأخذ و ترك الاكتساب و الاشتغال بـالتعلم، و احتمـل الشـيخ الأكبر (قـده) تعين الاكتساب و ترك التعلم لكون الاكتساب واجبا عينيا، فيكون المقام من باب تزاحم الواجب الكفائى مع العينى المتعين فيه تقـديم العينى على الكفائى كما لا يخفى، و ما ذكره (قـده) على تقدير وجوب الاكتساب بـالوجوب العينى و ان كان متينا جـدا الا ان الشأن فى وجوبه، و قـد عرفت فى المسألـة السابقـة ان المتيقن من وجوبه انما هو فى مقام الضـرورة إليه توقف حفظ النفس المتحرمة عليه بخصوصيته، و فى مثله يقدم على التعلم إذا كان واجبا عينيا فضلا عما كان كفائيـا، و فيمـا إذا لم يكن كـذلك بـل تمكن من حفـظ النفس بغيره لاـ يكون واجبا فضـلا عن ان يكون عينيا حتى يقـدم على الواجب الكفائى، هذا فيما إذا كان التعلم واجبا، و اما إذا كان مسـتحبا كالتفقه فى الدين فعن جماعة استحبابه و لو كان التكسب واجبـا، و اسـتدل له بان الأمر النـدبى بالتعلم مسـتلزم لطلب ترك التكسب المسـتلزم لجواز أخـذ الزكاة، و لا يصـح حينئـذ القول بوجوب التكسب لان القول به مبنى على تقدم أدلة حرمة أخذ الزكاة فى هذا الحال على أدلة استحباب التعلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٩

لكى يقال بحرمة الأخذ المستلزم لوجوب التكسب، و هو اى تقدم أدلة حرمة الأخذ على أدلة استحباب التعلم ممنوع لم لا يجوز العكس هـذا، و لاـ يخفى ما فيه من الوهن أما أولا فبان المورد ليس من باب تعارض الأدلـة حتى يقـدم دليل حرمـة الأخـذ على دليل استحباب التعلم أو يعكس، بل انما المقام مقام التزاحم و قد تقرر الفرق بين المقامين، و نقحنا التفرقة بينهما فى الأصول بما لا مزيد عليه.

و ثانيا انه لا معنى لمزاحمة اسـتحباب التفقه مع حرمة ترك الاكتساب، إذ لا يقع التزاحم بين الواجب و المستحب أصلا، بل على تقـدير وجوب الاكتسـاب لاـ ينبغى التأمـل فى تعينه، و لزوم ترك الاشـتغال بـالتعلم إنمـا الشأن فى وجوبه، و الأقوى عـدمه كما عرفت الاـ مع الضـرورة إليه بحيث يتوقف حفـظ نفسه أو نفس عياله الواجب نفقته على الاكتساب بخصوصـيته، فحينئـذ فلا مانع عن الاشـتغال بالتعلم المسـتحب و ترك الاكتساب لصـدق الغنى و المحترف و القادر على ما يكف به نفسه عليه، لعدم انسـلاب قدرته على الاكتساب عقلا أو شرعا، حيث لا يكون التعلم واجبا حتى يستلزم طلبه طلب ترك الاكتساب، فلا يأخذ من الزكاة بل يصـير على الفاقـة و يقنع بأقل قوت يقيم صـلبه من حشـيش و نحوه، و لكن الأقوى جواز الأخذ منها لصدق الفقير عليه عرفا و ان كان قادرا على ما يكف به نفسه عن الزكاة، لان قدرتهم عليه باشـتغالهم بالكسب بعد ان اتخذوا تحصيل العلم حرفة لهم كقدرة أربـاب الحرف و الصـنائع الـذين يقصـر ربحهم عن مـؤنتهم على كسب أخر و أف بمـؤنتهم غير ملحوظـة لـدى العرف، فمـا هو ملاك الفقر و الغنى كما لا يخفى.

فالأشبه جواز أخذ الزكاة لهم خصوصا إذا صبروا على الفقر و الفاقة و اشتغلوا بتهذيب الأخلاق بالرياضات، و تحصيل العلوم الدينية و العمل بالآداب الشرعية و زهدوا فى الدنيا، و بالجملة كان شغلهم بالمستحب من التعلم مما ذكرناه حيث لا ينبغى الارتياب فى محبوبيته و رجحان الاشتغال به و لو استلزم ترك الاكتساب المجوز معه أخذ الزكاة، و قد ظهر مما ذكرناه حكم ما إذا

لم يكن التعلم واجبا و لا مستحبا كالا مثلة المذكورة فى المتن لغير مريد التفقه فى الدين، فإنه لا يخرج باشتغاله به عن صدق الغنى عليه و لو لم يكن الاكتساب واجبا عليه، و لا- يخرج عن مصداق القادر على ما يكف به نفسه عن الزكاة بعد تمكنه عن الاكتساب بالقوة القريبة عليه، فلا يجوز أخذ الزكاة له و لو مع عدم وجوب الاكتساب، و التقييد بغير مريد التفقه فى الدين فى الأمثلة المذكورة انما هو لأجل خروج المريد له فى تعلم المذكورات فى المتن، حيث انه حينئذ يصير مقدمة للتعلم الراجح كما لا يخفى.

[مسألة ٩ لو شك فى ان ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا]

مسألة ٩ لو شك فى ان ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا، فمع سبق وجود ما به الكفاية لا يجوز الأخذ، و مع سبق العدم و حدوث ما يشك فى كفايته يجوز عملا بالأصل فى الصورتين.

و مع عدم سبق الحالتين أو عدم العلم به لا يجوز الأخذ أيضا لعدم إحراز جوازه و أصالة عدم الانتقال إليه بالأخذ، هذا بالنسبة إلى شك الآخذ، و اما بالنسبة الى المعطى ففيما علم بالحالتين فى الأخذ، فيؤخذ بها، و مع عدم علمه بها لا يجوز دفعه إليه لقاعدة الاشتغال، هذا إذا كان الشك فى كفاية ما بيده لمؤنة السنة، و لو كان فى كفاية حرفته أو صنعته لها فالأقوى عدم جواز الأخذ و الإعطاء إلا مع إحراز عدم الكفاية بالعلم أو الأصل لأن مصرفها الفقير المحتاج إلى إحراز فقره كما هو ظاهر.

[مسألة ١٠ المدعى للفقر ان عرف صدقه أو كذبه عومل به]

مسألة ١٠ المدعى للفقر ان عرف صدقه أو كذبه عومل به و ان جهل الأمران فمع سبق فقره يعطى من غير يمين و مع سبق الغنى أو الجهل بالحالة السابقة فالأحوط عدم الإعطاء إلا مع الظن بالصدق خصوصا فى الصورة الأولى

المدعى للفقر إن عرف صدقه أو كذبه عومل، بما عرف منه بلا خلاف و لا اشكال و ان جهل الأمران فالمعروف من مذهب الأصحاب كما فى المدارك انه اعطى من غير بينة و لا يمين سواء جهل حالته السابقة أو علم بها

كانت حالته السابقة الفقر أو الغنى، و سواء كان قويا أو ضعيفا، بل عن ظاهر المحقق (قده) فى المعتبر و العلامة فى كتبه الثلاثة انه موضع وفاق.

و استدل له بأصالة الصحة فى دعوى المسلم، و ان الأصل فى المسلم العدالة، و الأصل فى العادل حجية قوله، و بأنه دعوى بلا معارض، و بان مطالبته بالبينة أو اليمين إذلال للمؤمن و هو منهى عنه، و بعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل ما ورد فى قوله تعالى وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، و ما ورد من ان المؤمن وحده جماعة، و لتعذر إقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد منه سماع دعوى ما يتعذر إقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع فى المرأة المدعية لكونها بلا زوج أ رأيت لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهد ان ليس لها زوج، و للزوم الحرج لو كلف الفقير الإثبات، و للسيرة المستمرة، و لما ورد فيمن اهدى جارية للبيت انها

يباع و ينادى ثمنها عند الحجر الا هل منقطع و من نفدت نفقته أو قطع عليه فليأت فلان و امره ان يعطى ثمن الجارية أولا فأولا حتى ينفد من غير تقييد بالسؤال عنهم و إثبات دعويهم بمثبت، و لرواية المروية فى الكافى عن الحسنين عليه السّلام فى سائل عنهما حيث قالا ع له: لا تحل الصدقة إلا فى دين موجع أو غرم منقطع أو فقر مدقع فهل فيك أحدها قال: نعم فأعطياه، بناء على ان يكون المراد بالصدقة هى الزكاة المفروضة، و الصحيح المروى عن الصادق عليه السّلام فى رجل قال له ع: قرض إلى ميسرة فقال إلى غلة تدرک، قال: لا و اللّه قال ع الى تجارة تئوب، قال: لا و اللّه قال ع عقده تباع قال لا و اللّه فقال ع: فأنت فيمن جعل اللّه له فى أموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم، و بان المستفاد من أدلة البينة و اليمين ان مورد هما الدعاوى كما هو المنساق من قوله ص: البينة على المدعى و اليمين على من أنكر فليس فى غير مورد الدعاوى دليل على اعتبارهما فلا يصح إلزام مدعى الفقر بإقامة البينة أو توجيه اليمين عليه، هذه جملة مما استدل به على سماع قول مدعى الفقر من غير بينة أو يمين و لو مع العلم بسبق غناه، و الانصاف ان هذه الوجوه كلها مخدوشة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١٧٢

اما أصالة الصحة فى دعوى المسلم فلأنها لا تفيد الا وجوب التصديق المخبرى لا التصديق الخبرى حسبما حقق فى الأصول، و اما ان الأصل فى المسلم هو العدالة فهو أيضا مما لم يقم عليه دليل، و على فرض صحته ليس على اعتبار قول العادل دليل أيضا فهو ممنوع صغرى و كبرى، و اما انه دعوى بلا معارض ففيه ان ضابط هذه الدعوى لا ينطبق على المقام، حيث ان ضابطها هو ان يكون المدعى به مما لديه و لا يد لأحد عليه بالفعل و لا يكون مضمونا على احد، و فيما نحن فيه يكون المعطى ضامنا لما يعطيه فلا يخرج عن عهدته بصرف ادعاء الأخذ استحقاقه، و العبارة السابقة فى تحديد ضابطها ان يقال ان مورد الدعوى التى لا معارض لها هو فيما إذا لم يكن الدعوى بالنسبة إلى متعلق تكليف للغير، و فى المقام يكون دعوى الفقر دعوى بالنسبة إلى متعلق تكليف المعطى بالإخراج فلا تكون مسموعة بالنسبة إلى تكليفه، و اما كون مطالبته باليمين و البينة إذلالا و إهانة للمؤمن ففيه انه معارض بادعاء الإعسار، حيث ان مدعيه يكلف بالإثبات قطعا، مع ان إثباته عليه أيضا موجب للاذلال، و الحل فيه منع كون مطالبة المدعى بدليل المثبت لدعواه إذلالا.

و اما عموم دليل وجوب تصديق المؤمن أو الخبر الدال على ان المؤمن وحده جماعة ففيه انهما من أدلة أصالة الصحة، و قدر حققنا فى الرسالة المعمولة فيها ان أدلتها لا تدل على الأزيد من التصديق المخبرى و لا دلالة فيها على ترتيب الآثار الخبرى مضافا الى إجمال الخبر الأخير حيث لم يعلم المراد من كون المؤمن وحده جماعة ان لم نقل بكونه فى مقام بيان فضل الجماعة، و اما تعذر إقامة البينة عليه فهو يوجب عدم مطالبته بالبينة لإسماع دعواه بلا دليل، و ليس ما يتعذر فيه قيام البينة مثل دعوى بلا معارض أو مما لا يعلم الا من قبله لكى يكون مسموعة بلا دليل، و لازم تعذر البينة هو إيقاف الدعوى و ليس إيقافها بعزيز كما فى كل مورد لم يتم موازين القضاء على ما هو محرر فى بابه، و قوله ع أ رأيت لو كلفتها البينة (إلخ) لعله من جهة عدم سماع البينة منها لكونها شهادة على النفى و هى غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١٧٣

مقبولة، و انما تقبل الشهادة على الإثبات، و مما ذكرنا يظهر فساد التمسک بلزوم الحرج لو كلف الفقير بالإثبات، مع ان لزوم الحرج انما يصير منشأ لتسهيل الشارع، و حكمه بقبول قول مدعى الفقر بلا مثبت، و لا يصير منشأ لإثبات تسهيله و حكمه، و بعبارة أوضح الحرج النوعى يصير حكمة لحكم الشارع و تشريعه لا انه واسطة فى إثبات حكمه فى مقام الاستنباط، و ذلک بخلاف الحرج الشخصى الموجب لرفع الحكم حيث انه يوجب رفع الحكم الثابت فى مورد الحرج، و يكون استنباطه وظيفة المجتهد.

و اما السيرة المستمرة فالإنصاف ان التمسك بها لا يخلو عن قوة مؤيدا بالأخبار المذكورة من إهداء الجارية، و المروى عن الحسنين عليه السّلام، و الصحيح المروى عن الصادق عليه السّلام كل ذلك مع دعوى الاتفاق القولى فى المسألة، و عدم الخلاف فيها، و لعل ذلك كاف فى إثبات المدعى، فالقول بقبول قول مدعى الفقر فيما إذا جهل حاله لعله لا يخلو عن قوة، و اما مع سبق حاله بالغنى كما إذا كان له أصل مال و ادعى تلفه فالمعروف بين الأصحاب على ما اعترف به فى الجواهر انه يعطى من غير يمين، و المنقول عن الشيخ (قده) انه يحلف على تلفه لأصالة بقائه، و فى نقل أخر عنه تكليفه بالبينة حينئذ و كلاهما ضعيف.

اما الأول فلان مورد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه و لذلك لا يمين فى حد، و لا خصومة هاهنا فى البين بل لا دعوى أيضا بمعنى ما لو الزم بها المنكر على فرض إقراره بها حتى يطالب من مدعيها البينة أو اليمين، بل الكلام فى حجية قول مدعى الفقر و طريقيته فى إثبات دعواه، و اما الثانى أعنى تكليفه بالبينة فلما عرفت من قبول قوله فيما جهل حاله، إذ لا فرق بالنظر الى الأدلة بينه و بين من علم من حاله سبق الغنى، ثم ان فى المدارك بعد ان استشكل فى الحكم بقبول قول مدعى الفقر مطلقا قال: و الاحتياط يقتضى عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى الا مع عدالة المدعى أو ظن صدقه انتهى، و لا يخفى انه مع فرض عدم الدليل على قبول

قوله يكون اللازم عدم قبوله و لو مع عدالته أو ظن صدقه لعدم الدليل على قبول قول العادل على نحو الإطلاق، و عدم قيام ما يوجب اعتبار الظن بصدقه هذا، و اما صاحب الجواهر (قده) فهو بعد التسليم بملكية الزكاة للفقراء مثلا جعلها كالمال المطروح، و قال بان من ادعى انه من أهلها أخذ منها الى ان قال ان الثابت من التكليف إيتاء الزكاة لا ايتائها للفقير مثلا، و قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقٰاتُ (إلخ) لا يفيد إلا كونها لهم فى الواقع دون غيرهم لا ان المكلف يجب عليه إحراز الصفات فى الدفع، و قوله ع: لا تحل الصدقة لغنى إنما يفيد مانعية الغنى لا شرطية الفقر فى الدفع و الإيتاء، و فرق واضح بينهما، فالزكاة فى يد من كانت مكلف بدفعها، و اما من تناولها فإنه ان عرف انه من أهلها فهى حلال له و الا فحرام عليه لأنها مال اللّه، و ليس لأحد مدخلية فيها فهى فى الحقيقة كالمال المطروح الذى لا بد لأحد عليه انتهى، و مراده (قده) منع وجوب إعطاء الزكاة إلى الفقير مثلا على المالك، بل الواجب عليه انما هو الإخراج عن نفسه فإذا أخرجها تصير كالمال المطروح و ليس الفقر شرطا فى استحقاق الأخذ حتى يلزم إحرازه على المعطى لكى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الغنى مانع عنه و يمكن نفيه بالأصل، بل لا يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل بناء على تمامية قاعدة المقتضى و المانع هذا، و لا يخفى ما فيه لان المستفاد من الآية المباركة انما الصدقات للفقراء (إلخ) كون المستحق هو الفقير، فالواجب على المعطى هو الإيتاء إليه لا الإخراج عن نفسه فقط فيكون كالأمانة الشرعية التى لا يخرج عن عهدتها الا بالإيصال إلى مالكها أشبه، و مع عدم إحراز مالكية الآخذ لمكان الشك فى فقره لا يخرج عن عهدته بمجرد إخراجه و لو لم يعلم بوصوله الى مالكه، لا سيما مع إمكان إحراز الوصول الى المالك بإيصاله الى من أحرز فقره، فما افاده (قده) لا يليق بالتصديق أصلا، و من جميع ما ذكرناه يظهر ما فى المتن من قوله (قده): فالأحوط عدم الإعطاء إلا مع الظن بالصدق، فان الظن بالصدق مما لا يغنى عن شىء الا ان يبلغ إلى درجة الاطمئنان،

و ان كان المذكور فى رسالة زكاة الشيخ الأكبر (قده) نفى الريب عن حجية قوله إذا كان عادلا مع افادته الظن، قال (قده): لو كان مدعى الفقر عادلا فالظاهر قبول قوله عند افادته الظن لان حجيته فى مثل المقام مما لا ريب فيه انتهى، فالأقوى جواز الإعطاء مطلقا سواء علم بسبق غناه أو جهل بالحالة السابقة، و سواء كان مدعى الفقر عادلا أم لا، و سواء ظن صدقة أم لا، الا ان

الأحوط توكيل العادل فى صرف الزكاة إلى مستحقها مع التصريح بالإطلاق فى جواز صرفها الى مستحقه و لو كان هو نفسه مستحقا فى عمله.

[مسألة ۱۱ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة]

مسألة ۱۱ لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة سواء كان حيا أو ميتا لكن يشترط فى الميت ان لا يكون له تركة تفى بدينه و الا لا يجوز، نعم لو كان له تركة لكن لا يمكن الاستيفاء منها لامتناع الورثة أو غيرهم فالظاهر الجواز.
فى هذه المسألة أمور ينبغى ان يبحث عنها.
(الأول) لا اشكال و لا خلاف فى انه إذا كان للمالك دين على الفقير جاز ان يحتسبه زكاة إذا كان الفقير حيا، و قد اعترف بعدم الخلاف فيه غير واحد من الأصحاب كما فى الحدائق، و المحكى عن ظاهر المعتبر و التذكرة و المنتهى، و يدل عليه مضافا الى القواعد العامة من ان هذا الدين أحد أموال المالك، و انه مقبوض للمدقوع اليه فهو أحد أفراد الإيتاء المأمور به بقوله تعالى وَ آتُوا الزَّكٰاةَ خبر عبد الرحمن بن الحجاج و فيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن دين لى على قوم طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه و هم مستوجبون للزكاة هل لى ان ادعه و احتسب به عليهم الزكاة؟ قال: نعم، و خبر عقبة بن خالد و فيه و ما ذا عليك إذا كنت موسرا أعطيته فإذا كان ابّان زكوتك احتسبت بها من الزكاة، و لا ينافيهما التفصيل المصرح به فى موثق سماعة و فيه سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكاة، فقال ع: إذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۷۶
من دار أو متاع من متاع البيت أو يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو أن يأخذ منه ماله عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما أراد ان يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها، فان لم يكن عند الفقير وفاء و لا يرجو أن يأخذ منه شيئا فليعطه من زكوته، و لا يقاصه بشىء من الزكاة، فإنه محمول على الاستحباب، و المراد باحتساب الدين زكاة هو تمليك المديون بما فى ذمته بقصد إيتاء الزكاة فيترتب عليه سقوط ذمته من الدين، و يجوز أخذ الزكاة مقاصة من دينه بمعنى أخذها بدلا من الدين و ان لم يقبضها المديون و لم يوكله فى قبضها.
(الأمر الثانى) لو كان المديون ميتا جاز ان يقاص رب الدين بالدين من الزكاة بمعنى أخذ الزكاة التى يجب عليه إخراجها بدلا من الدين، فيترتب عليه سقوط ذمة الميت عن الدين، و ذلك فيما إذا كان المزكى هو الدائن كما يجوز للمزكى قضاء دين الميت من الزكاة بأن يدفعه إلى الدائن فيما إذا كان الدائن غيره بلا خلاف فيه على الظاهر، بل فى المدارك انه المتيقن عليه بين علمائنا و أكثر العامة، و يدل عليه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل عالم فاضل توفى و ترك عليه دينا لم يكن بمفسد و لا مسرف و لا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة ألف و الفان قال: نعم، و قال الصادق عليه السّلام فى خبر يونس بن عمار قرض المؤمن غنيمة و تعجيل أجران أيسر قضاك و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة، و خبر زرارة و فيه قال قلت للصادق عليه السّلام رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه و عليه دين أ يؤدى زكوته فى دين أبيه و للابن مال كثير، فقال ع: ان كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث و لم يقضه من زكوته، و ان لم يكن أورثه مالا لم يكن أحدا حق بزكوته من دين أبيه فإذا أداها فى دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه.
(الأمر الثالث) ظاهر صحيح ابن الحجاج و خبر زرارة اعتبار قصور تركة الميت عن الوفاء بالدين فى جواز تأديته من الزكاة، و

عليه فتوى جماعة من الأصحاب،

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۷۷

و هو المقتضى لعدم انتقال التركة إلى الوارث الا بعد الوفاء بالدين، أو عدم تمامية الانتقال به لو قيل به و عن آخرين هو الجواز مطلقا و لو مع وفاء التركة به لإطلاق قوله ع: و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة فی خبر يونس بن عمار الشامل لما إذا كانت التركة بقدر الدين أو أزيد، و لانتقال التركة إلى الوارث فيصير الميت فقيرا، و الأقوى هو الأول و ذلك لضعف تمسك الأخير بمنع الإطلاق أو لا- حيث ان الظاهر من قوله: و ان مات قبل ذلك ان يكون المشار إليه فی قوله قبل ذلك هو اليسار المذكور قبله فی قوله ع: ان أيسر قضاك، فيصير المعنى انه ان مات قبل اليسار فلا يدل على حكم من مات على اليسار قبل القضاء.

و ثانيا انه لو سلم الإطلاق فهو مقيد بالخبرين الآخرين الدال على اعتبار قصور التركة كما هو قاعدة حمل المطلق على المقيد، و بمنع انتقال التركة إلى الوارث عند قصور التركة عن الوفاء و لو سلم يكون حق الدين متعلقا بها قطعا لو قيل بالانتقال كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) المصرح به فی المسالك و الروضة جواز توفية الدين من الزكاة مع عدم قصور التركة إذا لم يتمكن تأديته منها، اما لجهل الوارث بالدين، أو جحوده و عدم إمكان إثباته شرعا، أو لغصب الغاصب للتركة، أو غير ذلك، و استشكل عليه سبطه (قده) فی المدارك، و قال بأنه للنظر فيه مجال، و الأقوى هو الأول، و ذلك لان المستفاد من أدلة صرف الزكاة فی الدين من الآية و الاخبار هو كون المناط فی الصرف فی جميع الموارد هو الحاجة الى قضاء الدين من الزكاة سواء كان المديون حيا أو ميتا، و سواء لم يكن للميت تركة أو كانت و لكن تعذر صرفها فی الدين كالمغصوب و نحوه، فالمدار هو تعذر أداء الدين بغير صرف الزكاة فيه عرفا كيف ما كان.

(الأمر الخامس) اعتبر فی مصباح الفقيه فی جواز توفية الدين من الزكاة فيما إذا وفت التركة بالدين، فمع تعذر الأداء منها إعسار الميت، و قال (قده)

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۷۸

انه لو كان موسرا قبل موته لا يخلو عن اشكال لانصراف ما دل على جواز صرف الزكاة فی أداء الدين الى الاحياء، و ما دل منها على جوازه فی الأموات لم يدل عليه فی الموسر، و ذلك لان خبر يونس و ان كان له إطلاق يشمل ما إذا مات و خلف شيئا من المستثنيات الا ان إطلاقه منصرف عن صورة وفاء التركة بالدين و لو كانت من المستثنيات.

[مسألة ۱۲ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة]

مسألة ۱۲ لا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكاة، بل لو كان ممن يترفع و يدخله الحياء منها و هو مستحق يستحب دفعها اليه على وجه الصلة ظاهرا و الزكاة واقعا، بل لو اقتضت المصلحة التصريح كذبا بعدم كونها زكاة جاز إذا لم يقصد القابض عنوانا أخر غير الزكاة بل قصد مجرد التملك.

فی هذه المسألة أمور يجب البحث عنها.

(الأول) لا يجب اعلام الفقير بان المدفوع اليه زكاة إجماعا كما استظهره الشيخ الأكبر (قده) من محكى التذكرة و الحدائق، و لا طلاق الأدلة و حصول اطاعة الأمر بالزكاة بإيصالها إلى مستحقها سواء عرف المستحق وجهه أم لا، و خبر ابى بصير و فيه الرجل من أصحابنا يستحيى أن يأخذ من الزكاة فأعطيه من الزكاة و لا اسمى له انها من الزكاة؟ قال ع: أعطه و لا تسم له و لا تذل

المؤمن.

(الثانی) المعروف بین الأصحاب انه یجوز للدافع ان ینصب قرینة علی ان ما یدفعه لیس زکاة، بان یدفعه علی وجه الصلة و الهدیة ظاهرا و ینویه الزکاة واقعا، و عن تذکرة العلامة الإجماع علیه، و ربما یستدل له بخبر ابی بصیر المتقدم، و لکن الانصاف کما فی رسالة الشیخ الأکبر انه لا یدل علی جوازه لانه یدل علی الرخصة فی عدم الاعلام لا فی الإعلام بالعدم، لکن العمومات المستفاد منها حصول البراءة بصرف الزکاة إلی الفقراء کافیة فی إثبات الجواز مضافا الی

إطلاق قوله ع فی موثقة سماعة: فإذا هی وصلت الی الفقیر فهی بمنزلة ماله یصنع بها ما شاء،- أقول- فی دلالة العمومات و موثقة سماعة علی ما ذکره تأمل بل منع، و ذلک لان المستفاد من العمومات انما هو عموم حصول البراءة عند صرف الزکاة إلی الفقیر، و موثقة سماعة یدل علی عموم جواز صرف الفقیر ما وصل الیه من الزکاة فیما یشاء و لا عموم لهما فی کیفیة الصرف کما لا یخفی علی المتأمل، هذا و لکن فی خبر محمد بن مسلم ما ینافی ذلک ای جواز إعطاء الزکاة إیاه علی غیر وجه الزکاة ظاهرا، و فیه قال قلت لأبی جعفر علیه السّلام الرجل یکون محتاجا فنبعث إلیه بالصدقة فلا یقبلها علی وجه الصدقة یأخذه من ذلک فی استحیاء و انقباض أ فنعطیها إیاه علی غیر ذلک الوجه و هی منا صدقة، فقال ع: لا إذا کانت زکاة فله ان یقبلها و ان لم یقبلها علی وجه الزکاة فلا تطعها إیاه، و ما ینبغی له ان یستحیی مما فرض اللّه عز و جل انما هی فریضة اللّه فلا یستحیی منها، و قد حمل علی وجوه أقربها عندی ان یحمل علی ما إذا امتنع عن القبول علی وجه الزکاة، فیکون قصده التملک مقیدا بعدم کونه زکاة، و یحمل خبر ابی بصیر علی ما إذا کان من الآخذ صرف الاستحیاء من الأخذ بلا امتناع من أخذها علی وجه الزکاة، و تفصیل ذلک ان إعطاء المعطی و أخذ القابض یتصور علی وجوه.

الأول ان یدفع الدافع علی وجه الزکاة مع الاعلام بکونه زکاة، و یأخذه القابض کذلک، و لا اشکال فیه.

الثانی ان یدفعه علی قصد الزکاة لکن من غیر اعلام بکونه زکاة، و یتملکه القابض بعنوان کونه زکاة، و لا اشکال فیه أیضا.

الثالث ان یدفعه علی قصد الزکاة باطنا لکن بصورة الهدیة و الصلة ظاهر، و یتملکه القابض علی وجه الزکاة لعلمه بقصد الدافع، و انه انما یعطی علی وجه الزکاة باطنا، و لا اشکال فیه أصلا، و کونه موافقا لإطلاق الأدلة و مقتضیا للاجزاء لعدم قصور فیه عما یقتضیه من موافقة الأمر، و نیة الدافع انه علی

وجه الزکاة، و تملک القابض أیضا علی وجه الزکاة و مطابقة قصد القابض مع الدافع، و بالجملة فلیس فی البین شیء یمنع عن الاجزاء الا کون الإعطاء بصورة الهدیة ظاهرا و هو غیر مانع عنه لعدم انثلامه بما یوجب الامتثال، و لا ریب فی جوازه بل فی استحبابه من جهة استحیاء الفقیر من ان یطلع علی استحقاقه احد من جهة کونه- مما یحسبهم الجاهل أغنیاء من التعفف-، کما یدل علیه خبر ابی بصیر فیکون الخبر محمولا علی هذا الوجه.

الرابع ان یدفعه أیضا بصورة الهدیة ظاهرا مع قصده الزکاة باطنا، و یأخذه القابض علی وجه الهدیة أیضا لکن مع عدم إبائه عن تملیکه بقصد الزکاة إذا اطلع علی قصد الدافع باطنا، و فی اجزائه احتمالان مبنیان علی اعتبار مطابقة قصد القابض مع قصد الدافع و عدمه، فعلی الأول لا یجزی لعدم مطابقة القصدین دون الأخیر، و الأقوی هو الأخیر، و ذلک لعدم الدلیل علی اعتبار مطابقة القصدین فی حصول الامتثال، و الأصل یقتضی عدمه بل یمکن التمسک فی نفیه أیضا بإطلاق الأدلة، و ان الزکاة لیست من العقود حتی تحتاج إلی الإیجاب و القبول، فیقال باعتبار مطابقتهما بل هی أشبه بالأحکام فیکفی فیها قبض المستحق بعنوان التملک و لو لم یکن بعنوان الزکاة و اعتبار قبضه کذلک انما هو لتحقق امتثال الدافع فیما أمر به من الإیتاء و الا فهو لا ربط له

بالدفع أيضا، فمع حصول كل من الدفع و القبض يتم الامتثال و ان لم يقصد القابض كونها زكاة، بل يمكن ان يقال بكفاية قصد عنوان الزكاة تقديرا، حيث انه لا- يتابّى عن القبض بعنوان الزكاة لو اطلع عليها، و ان الدافع يدفع زكاة باطنا، فهذا القصد التقديرى كاف فى المقام فى تملكه بعنوان الزكاة إذا تملك ابتداء بالقصد الهدية لا انه قصد قبول الهدية ابتداء، و بعبارة أخرى إذا اعطى الدافع بصورة الصلة ظاهرا يمكن ان يكون قصد القابض تملك المدفوع مع اعتقاد كونه صلة بحيث لو علم بكونه زكاة لكان يتملك أيضا، فلا يكون انكشاف الخلاف مضرا بما صدر منه من قصد التملك و ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨١

شئت قلت ان متعلق قصده ينحل إلى أمرين أصل التملك و كونه بعنوان الصلة و انكشاف الخلاف يضر بالثانى دون الأول، و المفروض عدم إبائه عن التملك و لو بعنوان كونه زكاة، و يمكن ان يكون قصده قبول الصلة ابتداء الذى يلزمه التملك الخاص اعنى ما هو الحاصل بقبول الصلة، نعم يصدر منه التملك المطلق و لا- ينحل مقصوده إلى شيئين، و حينئذ لا- يمكن الحكم بالاكتفاء بناء على الامتناع باعتبار المطابقة بين قصد الدافع و القابض لعدم المطابقة بينهما حينئذ كما لا يخفى.

الخامس ان يدفع الدافع أيضا بصورة الهدية، و يأخذه القابض أيضا بقصد الهدية مع إبائه عن القبض بعنوان الزكاة لو اطلع على نية الدافع و انه يعطيه زكاة باطنا فهذا هو مورد خبر محمد بن مسلم، و المستفاد من ظاهره هو قبض الزكاة بعنوان الزكاتية فى تحقق القبض، فيشكل حينئذ حكم هذه الصورة من جهة الخبر المذكور، اللهم الا ان يحمل على الكراهة أو على التعبد لحكمة حرمان ذلك الشخص لكى يتنزّل عن الاستنكاف، و يرضى بما قسم اللّه سبحانه له، و غير ذلك من المحامل التى لا تخلو كلها عن مخالفة ظاهر الخبر، مضافا الى إمكان القول بمنع الكراهة التقديرية كما كان الرضاء التقديرى كافيا فى الوجه الرابع على ما بيناه.

السادس ان يدسه الدافع فى مال الفقير من غير اطلاعه، ففى الاكتفاء به (وجهان) من ان المقصود الوصول اليه و هو حاصل، و ان الزكاة بمنزلة الدين الذى يجوز إيصاله إلى الدائن و لو بالدس فى أمواله، و من عدم تملك المستحق إياها لغفلته عنها فيبقى على ملك المالك فإن أتلفه أجنبى فعليه الضمان، و تبقى الزكاة فى عهدة المالك و ان أتلفه الفقير ففى رسالة الزكاة انه كمسلط الغير على إتلاف ماله بالغرور لا يستحق عليه عوضا، و لا يخفى ما فيه، لان الدس فى مال الفقير يكون تسليط الفقير على إتلافه بعنوان انه مال الفقير لا تسليط على إتلاف مال المالك، فيمكن الحكم بضمانه حينئذ و يحاسب عليه من الزكاة قهرا ان اكتفينا بنية الدافع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٢

حين الدس، و لا يحتاج الى تجديد النية باحتساب ما فى ذمة المتلف زكاة بعد التلف كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) لو صرح الدافع بعدم كون المدفوع زكاة كذبا فالأقوى صحة دفعه بعنوان الزكاة إذا نوى القابض التملك المطلق الذى يجامع مع كونه زكاة فى الواقع، لأن الإثم الحاصل للدافع بالكذب فى اخباره لا يقدح فى صدق الامتثال، و هل يرتفع الإثم فى التصريح بالكذب مع اقتضاء المصلحة ذلك (وجهان) أقواهما العدم مع إمكان الدفع الى مستحق أخر، نعم مع وجود المصلحة فى الدفع الى هذا الشخص و وجود المصلحة فى التصريح بالكذب به ينبغى القول بجواز الكذب حينئذ و لو مع إمكان التورية كما فى كل ما كان فيه المصلحة فى الكذب مع إمكان التفصى عنه بالتورية كما حقق فى محله فى المكاسب المحرمة.

[مسألة ١٣ لو دفع الركوة باعتقاد الفقر]

مسألة ١٣ لو دفع الركوة باعتقاد الفقر فبان كون القابض غنيا فان كانت العين باقية ارتجعها، و كذا مع تلفها إذا كان القابض

عالما بكونها زكاة، و ان كان جاهلا بحرمتها للغنى بخلاف ما إذا كان جاهلا بكونها زكاة فإنه لا ضمان عليه، و لو تعذر الارتجاع أو تلفت بلا ضمان أو معه و لم يتمكن الدافع من أخذ العوض كان ضامنا فعليه الزكاة مرة أخرى، نعم لو كان الدافع هو المجتهد أو المأذون منه لا ضمان عليه و لا على المالك الدافع إليه.

اعلم ان الكلام هاهنا يقع فى أمور.

(الأول) إذا دفع الزكاة إلى شخص باعتقاد فقره فبان غنيا، فلا يخلو عن صور ينبغى البحث عن كل واحدة منها على حدة.

الاولى فيما إذا كانت العين باقية مع علم القابض بكونها زكاة، و لا ينبغى الإشكال فى جواز ارتجاعها حينئذ لحرمتها على الغنى و عدم صيرورتها ملكا له، فيجب عليه ردها كما هو مقتضى قاعدة اليد، و يجوز لمالكها مطالبته بها، و لا فرق فى ذلك بين علم القابض بحرمة الزكاة عليه أو جهله، لان الجهل بالحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٣

التكليفى لا ينافى وجوب الرد عليه كما هو واضح و هذا مما لا خلاف فيه أصلا.

الثانية ما إذا كانت العين باقية مع جهل القابض بكونها زكاة، و مقتضى القاعدة هو كون حكمها كالصورة الاولى من غير فرق بين ان يصرح الدافع بكونها زكاة، و لكن خفى على القابض أو جهل وجهها و لم يبين شيئا، أو صرفها اليه على وجه الصلة و العطية أو الصدقة المندوبة التى لا يشترط فيها الفقر كل ذلك لما تقدم من عدم صيرورتها ملكا للقابض فيجب عليه الرد بعد التبين، كما يجوز للمالك ارتجاعها كذلك خلافا للمحكى عن المعتبر من الحكم بعدم جواز الارتجاع معللا بان الظاهر كونها صدقة مندوبة، و المنتهى معللا بان الدفع محتمل للوجوب و التطوع، و لا يخفى ما فيه إذ الكلام انما هو عند تبين الواقع و انكشاف كون الدفع بعنوان الزكاة، و عدم استحقاق القابض، فظهور كونه صدقة مندوبة على ما علل به فى المعتبر لا يجدى بعد تبين خلافه فضلا عن احتماله على ما علل به فى المنتهى، مع ما فى التعليل باحتمال التطوع فى نفسه كما لا يخفى، و بالجملة فالحكم فى هاتين الصورتين هو وجوب الرد على القابض، و جواز الارتجاع للمالك من غير فرق بينهما أصلا.

الصورة الثالثة ما إذا تلفت العين مع علم القابض بكونها زكاة، و الحكم فى هذه الصورة هو ضمان القابض و جواز رجوع الدافع اليه بالمثل أو القيمة لقاعدة اليد المقتضية للضمان، و قاعدة التلف أو الاستيفاء فيما إذا كان التلف بإتلافه أو استيفائه، و عدم ما يوجب رفعه.

الصورة الرابعة ما إذا تلفت العين مع جهل القابض بكونها زكاة، و الحكم فيها هو عدم ضمان القابض إذا كان الدافع دفعها على وجه الهدية و الصلة لأنه مغرور بفعل الدافع، فليس له تغريمه و ضمانه فيما إذا لم يكن الدفع كذلك سواء صرح بكونها زكاة و خفى على القابض أو أجمل وجهها، و ذلك لانتفاء الغرور حينئذ المانع عما يقتضيه قاعدة اليد و الإتلاف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٤

(الأمر الثانى) إذا تعذر ارتجاع العين فى صورة بقائها أو تلفت بلا ضمان أو معه لكن لم يتمكن الدافع من أخذ العوض و كان الدافع هو المالك بنفسه لا الحاكم، أو أمينه ففى ضمانه و عدم اجزاء ما دفعه و ان عليه الزكاة مرة أخرى مطلقا، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما إذا كان الدفع بعد التفحص و الاجتهاد، و بين ما إذا لم يكن كذلك بل كان الدافع فى دفعه معتمدا على مجرد دعوى القابض للفقر، أو على أصالة عدم المال له فيضمن فى الأخير دون الأول (وجوه) أقواها بالنظر هو الأول، كما عليه الجواهر و الشيخ الأكبر (قده)، و اختاره المصنف (قده) أيضا، و حكى عن المفيد و ابى الصلاح (قدس سرهما) من القدماء أيضا، و ذلك للأصل أى الاشتغال بل استصحاب بقاء الشغل عند الشك فى بقائه بعد الدفع المفروض، و عموم ما دل على ان الزكاة بمنزلة الدين المقتضى لعدم الاجزاء عند الدفع الى غير الدائن، و كون الموضوع منها فى غير موضعها بمنزلة العدم، و

التعليل الوارد لوجوب اعادة المخالف زكوته التى أداها إلى مثله بعد استبصاره بأنه لم يضعها فى موضعها، و مرسل حسين بن عثمان عن الصادق عليه السّلام فى رجل يعطى زكاة ماله رجلا و هو يرى انه معسر فوجده موسرا، قال ع: لا يجزى عنه، و مما ذكرنا ظهر بطلان القول بالاجزاء و عدم الضمان مطلقا مستدلا بقاعدة الإجزاء، حيث ان الدفع اليه كان مأمورا به أخذا بالظاهر لتعذر الاطلاع على الباطن، و الأمر يقتضى الاجزاء و ذلك لعدم امتثال الأمر الواقعى الذى كان متعلقا بإيصالها إلى المستحق واقعا، و تعذر الاطلاع على الباطن انما يوجب جواز الأخذ بالظاهر ما لم ينكشف الخلاف لا مطلقا.

و استدل للتفصيل اما على الضمان مع عدم الاجتهاد فيما استدللنا به، و اما على نفيه عند الاجتهاد فبخبر عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه رجل عارف أدى الزكاة الى غير أهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية إلى أهلها إذا علمهم؟

قال ع: نعم، قلت فان لم يعرف لها أهلا فلم يؤديها أو لم يعلم انها عليه فعلم

بعد ذلك قال: يؤديها إلى أهلها لما مضى، قال قلت فان لم يعلم أهلها فدفعها الى من ليس هو لها بأهل و قد كان طلب و اجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع، قال: ليس عليه ان يؤديها مرة أخرى، و عن التهذيب انه قال و عن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد فقد برء، و ان قصر فى الاجتهاد و الطلب فلا حيث انه يدل على الاجزاء فى صورة الفحص و الاجتهاد، و لكن الانصاف عدم تمامية الاستدلال به، و توضيحه يتوقف على بيان فقه الخبر، فنقول اما صدر الخبر اعنى قوله رجل عارف أدى الزكاة الى غير أهلها زمانا (إلخ) فالظاهر منه كون المراد من غير الأهل بقرينة قوله رجل عارف هو غير العارف من سائر الفرق، و ان الظاهر منه كون الأداء الى غير الأهل لأجل الجهل بالحكم بوجوب التأدية إلى العارف، و انه كان مع التمكن من الداء الى العارف، و قوله فان لم يعرف لها فلم يؤديها صريح فى السؤال عن حكم من لم يؤد الزكاة اما من جهة عدم العلم بمستحقها، أو عدم العلم بوجوبها عليه، و هو ظاهر، و قوله: فان لم يعلم أهلها فدفعها الى من ليس لها بأهل (إلخ) ظاهر فى السؤال عن حكم من دفعها الى غير العارف من جهة الجهل بالعارف، و عدم العلم به مع الطلب عنه، و عدم الوصول اليه ظنا منه بأنه بعد الطلب عن العارف و عدم الظفر به يجوز تاديها الى غير العارف، فأجاب ع بالاجزاء فى هذه الصورة، و لا يخفى انها غير مرتبط بالمقام الذى هو عبارة عن التأدى الى غير الفقير جهلا بغناه، بل هى مسألة أخرى يأتى الكلام فيها، و يمكن ان يراد من قوله: فان لم يعلم أهلها عدم معرفة أهلها فدفعها الى من لا يكون أهلا لها من باب الشبهة فى الموضوع لا من جهة عدم الظفر به لكنه ينصرف إلى إرادة الاشتباه من حيث كونه عارفا فلا إطلاق له حتى يشمل الاشتباه من حيث الفقر، و على تقدير تسليم إطلاقه تقع المعارضة بينه حينئذ و بين مرسل حسين بن عثمان المتقدم فى مورد الاجتماع و هو الاشتباه من حيث الفقر مع الاجتهاد، حيث ان مقتضى المرسل هو عدم الاجزاء كما ان مقتضى هذا الخبر هو الاجزاء، و لا يبعد

دعوى أوضحية المرسل عن الخبر المذكور فى الشمول لمورد الاجتماع، و على تقدير التكافؤ يكون الحكم هو التساقط و الرجوع الى القواعد العامة المقتضية لعدم الاجزاء، فالقول بعدم الاجزاء لعله لا يخلو عن قوة.

(الأمر الثالث) لو كان الدافع إلى الغنى هو الإمام أو الساعى و شبهه من نايبه الخاص أو العام أو المأذون منه، فلا إشكال فى عدم الضمان أصلا لا ضمان الدافع على الغنى عند الجهل به، و لا ضمان المالك بدفعه الى الامام أو من فى حكمه من الساعى و النائب، اما عدم ضمان المالك فلبرائته بالدفع إلى الولى الذى يتحقق به الامتثال جزما فيحصل به الاجزاء قطعا، و اما عدم ضمان الولى فلان يده يد امانة و هى غير متعقبة للضمان، و انه مأمور بالدفع الى من يظهر منه الفقر و منافاة منصب السلطنة مع ضمان أمثال ذلك، و ان فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله هو فعل اللّه سبحانه الذى هو المالك على الإطلاق، و ان خطاء الإمام فى

الموضوع يكون فی بيت المال الـذی هو من مال الفقراء، و لا معنی للغرامة لهم من مالهم، كل ذلک مع دعوی نفی الخلاف فيه كمـا حكی عن المنتهی، بـل نفی الخلاف عنه بين العلمـاء الكـاشف عن مفروغيته بين الكل مضافا الی إمكان القول: بأن الزكاة يتعين فيمـا يقبضه الولی عن المالـک بقبضه كما يتعين بقبض المسـتحق نفسه فيصـير امانـة عنـد الولی لا يضـمن إلا بالتعـدی أو التفريـط، فلا موجب لضـمانه أصـلا لانحصـار موجبه بالإتلاف، أو الاستيفاء، أو اليـد، و كلها منتفيـة فی المقام، فينتفی الضـمان بانتفـاء موجبه، و لو شـک فی ذلـک يكون المرجع هو البراءة، و هـذا بخلاف ما إذا كان الـدافع هو المالک نفسه، فإنه مشـتغل الذمـة بها و لا يخرج عن عهـدتها الا بالدفع الی المسـتحق الواقعی أو وكيله أو وليه، و مع تبين الخلاف يكون العهدة باقية، و مع الشـک فيه يكـون المرجع هو استصـحاب الاشـتغال، و لعله الی مـا ذكرنـا يرجع مـا افـاده صـاحب الجواهر (قـده) فی الفرق بين المالـک و الولی حيث يقول (قـده): اللهم الا ـ ان يفرق بينهمـا بظهور الأدلـة فی الشـرطية الواقعيـة فی الزكـاة، فيبقی المكلف فی العهدة

بخلاف دفع الإمام أو نائبه فإنه ليس فيه الدفع الزكوتی بل خطاب أخر يكفی فی امتثاله مراعاة الإذن الشرعية انتهی.

(الأمر الرابع) لو دفعها المالک بعـد العزل فبان ان القابض غنی فان قلنا بعـدم تعين الزكاة بالعزل فيكون حكمه كالدفع قبله، و ان قلنـا بتعينهـا به فهـل هو كـالتعين الحاصـل بقبض الولی من الامام أو من يقوم مقامه فی خروج المالک عن العهـدة أم لا وجهان، ربما يقال: بالأول، حيث انه إذا تعين زكوته فيما عينه من العين تبقی العين فی يـده امانـة حتی توصـلها الی مسـتحقها، أو الی من اذنه الشارع بإيصالها إليه، فيكون المتجه نفی ضـمان المالک حينئذ بالدفع الی من اذن بالدفع اليه و ان ظهر عدم استحقاقه واقعا، و لكن الأـقوی هو الضـمان لاـن تعين الزكاة فيما عينه من العين لا يوجب الخروج عن عهـدتها ما لم يوصـلها الی مسـتحقها، نعم يجوز لولی المسـتحق ان يرجع الی كل من الدافع و القابض، اما الی الدافع فلبقاء عهدته بعد هذا الدفع، و اما الی القابض فليتعين ما دفع الی بالزكوية بالعزل، فان رجع الی الدافع يرجع الدافع الی القابض فی صورة ضمان القابض، و ان رجع الی القابض يرجع القـابض الی الـدافع فيمـا لم يكن ضامنا، و هـذا بخلاف ما لو دفعها الی ولی المستحق من الامام و من بحكمه فإن الإيصال إليه إيصال إلی المستحق الموجب لبراءة الدافع، هذا و لو شک فی ذلک يكون المرجع هو الاشتغال.

(الأمر الخامس) لو ادعی الـدافع انها زكاة و أنكر القابض و قال بأنها صدقة مندوبة، أو صـلة و هدية، ففی تقديم قول الدافع لأنه أعرف بنيته فيقـدم قوله لأنه يدعی ما لا يعلم الا من قبله، و لأصالة الضـمان فی اليد اعنی المسـتفاد من عموم قوله ع: علی اليد ما أخـذت حتی تؤدی و لم يعلم خروج المورد عنه، أو قول القابض لانه مـدعی للصـحة فيقـدم قول مدعيها علی مدعی الفساد، أو يحكم بالتداعی لان كل منهما يدعی ما ينكره الأخر (وجوه) أقواها الثانی أعنی تقديم قول القابض،

لحكومـة أصالـة الصـحة علی قاعـدة الضـمان فيبطـل به الوجه الأـول، و يظهر منه بطلاـن الوجه الأـخير أعنی التـداعی لأن مورد التـداعی انمـا هو فيمـا إذا لم يكن قول أحـدهما موافقا مع الأصل فی جميع المراتب من الأسـباب و المسببات، و من المعلوم ان قول القابض موافق مع الأصل، و مع حكومـة أصـله علی أصالة الضـمان فی طرف الدافع يصـير المورد من موارد باب المدعی و المنكر، و يخرج عن باب التـداعی، و اما اعرفية الدافع بنيته فلا يوجب تقديم قوله الا إذا رجع الی تقديم مدعی ما لا يعلم الا من قبله، فيجب حينئـذ التفصـيل بين ما إذا ادعی القابض إظهار الدافع بأنه هدية أو صدقة مندوبة، و يدعی الدافع إظهار أنه زكاة، أو عـدم إظهار شـیء أصـلا، فيقـدم حينئـذ قول القابض لأصالة الصـحة، و انه ليس الدافع مدعيا لما لا يعلم الا من قبله، و بين ما إذا كان القابض شاكا فيما قصـده الـدافع و لم ينكر عليه فيما يـدعيه، فإنه حينئذ يجب عليه تصديق الدافع حيث انه يدعی ما لا يعلم

الا من قبله.

[مسألة ۱۴ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء]

مسألة ۱۴ لو دفع الزكاة إلى غنى جاهلا بحرمتها عليه أو متعمدا استرجعها مع البقاء، أو عوضها مع التلف، و علم القابض، و مع عدم الإمكان يكون عليه مرة أخرى، و لا فرق فى ذلك بين الزكاة المعزولة و غيرها، و كذا الحال فى المسألة السابقة و كذا الحال لو بان ان المدفوع اليه كافر أو فاسق ان قلنا باشتراط العدالة أو ممن تجب نفقته عليه أو هاشمى إذا كان الدافع من غير قبيله.

اما حكم الدافع إلى الغنى مع العلم بغناه و لو مع تعمد الدفع اليه عند العلم بحرمتها فالظاهر انه كحكم الدفع إلى الغنى مع الجهل بغناه لانه كالمقبوض بالعقد الفاسد، فتكون اذنه مقيدة بكونها على وجه الزكاة، و لا ينافى تقييد الاذن بكونها على وجه الزكاة علمه بانتفاء القيد فيما علم بحرمتها عليه كما فى المقبوض بالمعاملة الفاسدة، حيث ان العلم بفسادها لا ينافى مع تقيد رضاه بها غاية الأمر انه لا يتحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۸۹

الرضا بانتفاء قيده، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الدفع بعد العزل أو قبله بناء على تعين الزكاة بالعزل، نعم فى الصورة العزل يصح لولى المسلمين مطالبة كل من الدافع و القابض بها لتعين المعزول فى الزكاة بالعزل بخلاف ما إذا كان الدفع قبل العزل فإنه يختص مطالبة الولى حينئذ من المالك لعدم تعين ما دفعه فى الزكوية بل هو باق على ملك مالكه و هو مشغول بالخطاب، و هو اى المالك يطالب القابض مع بقاء العين عنده مطلقا أو مع علمه بالحال عند التلف، و مع عدم الاسترجاع يكون عليه مرة أخرى.

و اما حكم الدفع الى الكافر أو الفاسق بناء على اشتراط العدالة فى المستحق، أو الى من تجب نفقته عليه، أو الى الهاشمى من غير قبيله ففى الشرائع انه كحكم الدفع إلى الغنى إذا بان غناه، و قال فى الجواهر لاتحاد الجميع فيما تقدم من الأدلة، و لكن عن ظاهر جماعة إطباق الأصحاب هنا على عدم الضمان فان تم الإجماع فهو، و الا فالقول بالضمان هو الأشبه، الا ان يقال: ان الواجب على المالك لما كان إيتاء الزكاة على المستحق و جعل الشارع امارة على إحراز المستحق يكون اللازم من كلا الجعلين هو وجوب الإعطاء على ما أمر الشارع بالإعطاء إليه فيترتب عليه الاجزاء حينئذ، و مقتضى ذلك عدم الفرق بين الإعطاء بالغنى و غيره من غير المستحقين عند انكشاف الخلاف ثم ان القائلين بعدم الضمان فيما ذكر من موارد انكشاف الخلاف استثنوا عنها ما إذا دفع المالك الى عبده باعتقاد انه حر ثم بان ان كان عبده، فحكموا فيه بالضمان معللا ـ بان المال لم يخرج به عن ملك مالكه، فيجرى مجرى العزل بلا تسليم، و استشكل عليه فى المدارك بجريان ذاك التعليل فى الدفع الى غير عبده أيضا من غير المستحقين، حيث غير المستحق مطلقا لا يملك الزكاة فى نفس الأمر سواء كان عبد المالك أو غيره، و لكن الأقوى هو الفرق بين الإعطاء بعبده و بين غيره ممن لا يستحقها و لو كان عبد غيره، لعدم صدق الإيتاء على عبده بل الإعطاء إليه فى حكم نقل ماله من موضع من بيته الى موضع أخر، و ذلك بخلاف الإعطاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۹۰

الى غير عبده من غير المستحقين و لو كان عبد غيره، فإنه يصدق عليه الإيتاء الا انه فاقد لشرط الصحة فحينئذ يمكن ان يدعى فيه الصحة لقاعدة الاجزاء هذا كله فيما إذا كان الدافع الى عبده نفسه، و لو كان الدافع اليه هو الولى من الامام عليه السّلام و من بحكمه فالظاهر هو الاجزاء، و عدم ضمان الدافع، خلافا للمحكى عن أبى حنيفة فلم يفرق بين ما كان الدافع هو المالك نفسه، و

بين ما كان هو الامام و من بحكمه.

[مسألة ۱۵ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا]

مسألة ۱۵ إذا دفع الزكاة باعتقاد انه عادل فبان فقيرا فاسقا، أو باعتقاد انه عالم فبان جاهلا، أو زيد فبان عمرا، أو نحو ذلك صح و اجزء إذا لم يكن على وجه التقييد، بل كان من باب الاشتباه فی التطبيق و لا يجوز استرجاعه حينئذ و ان كانت العين باقية، و اما إذا كان على وجه التقييد فيجوز كما يجوز نيتها مجددا مع بقاء العين أو تلفها إذا كان ضامنا بان كان عالما باشتباه الدافع و تقييده.

ربما يقال بان دفع الزكاة بشخص باعتقاد انه فقير عادل فبان كونه فقيرا فاسقا، أو انه عالم فبان كونه جاهلا، أو زيد فبان عمروا مما لا يعقل فيه التقييد لكونه من الأفعال الخارجية و هی غير قابلة له، فان الضرب مثلا لا يعقل ان يعلق وقوعه على متعلقة مشروطا بان يكون عمروا، أو لا يكون زيدا مثلا، بل انما هو حيثما يقع يقع لا محالة كان الشرط متحققا أم لا، لكن الأقوى صحة التقييد فيما يتوقف تحققه على القصد، و ان لم يصح فيما يكون ممحضا فی الخارجية كالضرب مثلا، و من المعلوم كون دفع الزكاة قصديا اختياريا يحتاج فی تحققه الى القصد، فيصح فيه التقييد، و حينئذ يتم ما فی المتن من التفصيل بين كونه بنحو الداعی أو بنحو التقييد فيصح و يجزی فی الأول دون الأخير، هذا و قد فصلنا الكلام فی نظير المقام فی باب الجماعة فی مسألة من اقتدى بزيد مثلا فبان انه عمرو فراجع.

[الثالث من أصناف المستحقين العاملون عليها]

(الثالث

من أصناف المستحقين

العاملون عليها

بنص الكتاب الكريم،

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۹۱

و السنة القطعية، و الإجماع المحقق و المحكی،

و هم المنصوبون من قبل الامام عليه السّلام أو نائبه الخاص أو العام لأخذ الزكوات و ضبطها و حسابها و إيصالها اليه أو الى الفقراء على حسب اذنه

بلا كلام فی جميع ذلك إلا فی الأخير، فإن الظاهر من المروی عن تفسير على بن إبراهيم خروج القسمة عن العمل، و فيه وَ الْعٰامِلِينَ عَلَيْهٰا هم السعاة و الجباة فی أخذها أو جمعها و حفظها حتى يؤدوها الى من يقسمها الا انه لا يدل على حصر العمل فيما ذكر، بل يمكن ان يكون بيان المراد من العامل فی غير المأذون فی القسمة، و كيف كان فلا خلاف بيننا فی

ان العامل يستحق منها سهما فی مقابل عمله و ان كان غنيا.

خلافا للمحكی عن أبی حنيفة و بعض أخر من العامة، فقالوا: بان ما يأخذه العامل يكون اجرة و عوضا لا زكاة لانه لا يعطى إلا مع العمل و الزكاة تدفع استحقاقا لا عوضا، و لأنه يأخذ مع الغنى مع ان الصدقة لا تحل لغنى، و لا يخفى انه مع كونه اجتهاد فی مقابل النص مردود بان توقف الأخذ على العمل لا ينافی الاستحقاق لها بشرط العمل كما لا ينافی استحقاقها مع العمل غنی

العامل أيضا لأنه استحقاق معه لا باعتبار الفقر، و على هذا
لا يلزم استيجاره من الأول أو تعيين مقدار له على وجه الجعالة بل يجوز له أيضا ان لا يعين له و يعطيه بعد ذلك ما يراه.
و يدل على الأخير ما عن الصادق عليه السلام فى حسنة الحلبى قال قلت له ما يعطى للمصدق قال ما يرى الامام و لا يقدر له شىء بناء على ان يكون يقدر بصيغة الفاعل اى لا يقدر الامام للعامل شيئا قبل عمله بل يعطيه على حسب ما يراه بعد العمل و يحتمل ان يكون بصيغة المفعول بمعنى انه لم يجعل له فى الشرع حد مضبوط بل يقدر على حسب ما يراه الامام.
و يشترط فيهم التكليف بالبلوغ و العقل و الايمان، بل و العدالة و الحرية أيضا على الأحوط، نعم لا بأس بالمكاتب، و يشترط أيضا معرفة المسائل المتعلقة بعملهم اجتهادا أو تقليدا، و ان لا يكونوا من بنى هاشم، نعم يجوز استئجارهم من بيت المال أو غيره كما يجوز عملهم تبرعا.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٢
اما اشتراط التكليف فى العامل فقد نفى الخلاف عنه فى الجواهر، و قال فلا تجوز عمالة الصبى و المجنون و لو باذن وليهما لأنها نيابة عن الامام عليه السّلام فى الولاية على قبض مال الفقراء و حفظه لهم و هما قاصران عن ذلك انتهى، و لا يخفى ما فى دليله لو لم يكن الحكم إجماعيا ضرورة ان المعتبر فى العامل هو التمكن من الخروج عن عهدة ما فوض اليه من العمل فى الزكاة من الجباية و التحصين و الكتابة و نحوها، و ربما يكون صبى أبصر فى هذه الأمور من البالغ، و دعوى أنه نيابة عن الإمام فى الولاية و هو قاصر عنها كما ترى.
و اما اعتبار الايمان بالمعنى الأخص فقد استدل له مضافا الى دعوى التسالم فى اعتباره بعدم جواز جعل هذه الولاية لغير المؤمن إذ هى غصن من شجرة العهد الذى لا يناله الظالمون، و عموم ما دل على عدم جواز إعطائهم الصدقات و الإجماع المحكى على اعتبار العدالة فى المستحقين، و هذا أيضا كالدليل على اعتبار التكليف لا يخلو عن المنع لو لم يكن إجماع على اعتباره.
و اما اعتبار العدالة فقد استدل له بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام فى صحيح معاوية فى آداب المصدق، و فيه فإذا قبضته فلا توكل به الا ناصحا شفيقا أمينا، و هو كما ترى لا يدل على اعتبار العدالة بالمعنى المعهود منها كما لا يخفى.
و اما اعتبار الحرية فقد وقع الخلاف فيه، فالمحكى عن الشيخ اعتبارها مستدلا بان العامل يملك نصيبا من الزكاة، و العبد لا يملك و مولاه لم يعمل، و عن العلامة فى المختلف و المحقق فى المعتبر عدمه مستدلا بحصول الغرض من عمله، و كون العمالة نوع من الإجارة، و العبد صالح لذلك مع اذن سيده، و نفى عنه البأس فى المدارك، و استجوده بعض المحققين من المتأخرين، و التحقيق ان يقال ان ثبت منع العبد عن الزكاة مطلقا من جميع السهام و لو كان من غير سهم الفقير و المسكين كما يستدل له بخبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام و فيه لا يعطى العبد من الزكاة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٣
شيئا، فالأقوى هو المنع، و ان لم يثبت عموم المنع بدعوى انصراف ما فى الخبر المذكور إلى إعطاء المجانى بعنوان الفقر كما يؤيده قوله ع فى خبر ابن سنان الوارد فى المملوك و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئا، فالأقوى عدم المنع من إعطائه بعنوان سهم العاملين و لا ينافيه عدم ملك العبد، لان عمله كعمل المولى و كونه نيابة عن الامام الغير اللائق بمال العبد غير صالح للمنع كما تقدم فى اعتبار التكليف و الايمان، هذا كله فيما إذا أريد إعطائه من باب سهم العاملين، و اما استيجاره للعمالة و لو من الزكاة فينبغى القطع بجوازه فضلا عن استيجاره من بيت المال، فإنه صالح له، و تكون أجرته للمولى من غير اشكال، هذا كله فى القن، و اما المكاتب فلا ريب كما فى الجواهر فى جواز عمانته لانه صالح للملك و التكسب.
و اما اعتبار الفقه فقد اختلفت العبائر فيه، و صرح فى الشرائع باعتباره، ثم قال و لو اقتصر على ما يحتاج اليه فيه جاز، و قال فى

الجواهر بل قد يظهر من المصنف فى المعتبر الميل الى عدم اعتبار الفقه فى العامل، و الاكتفاء فيه بسؤال العلماء، و استحسنه فى البيان، و نفى عنه البأس فى المدارك انتهى، و الى ما فى الجواهر يشير المصنف (قده) فى المتن بقوله أو تقليدا.

و اما اعتبار ان لا يكون هاشميا فالمحكى عن مبسوط الشيخ (قده) انه حكى عن قوم جواز كون العامل هاشميا لانه بأخذها على وجه الأجرة كسائر الإجارات، و عن مختلف العلامة ان الظاهر ان القوم الذين نقل الشيخ عنهم من الجمهور إذ لا اعرف قولا لعلمائنا فى ذلك، و قال فى الجواهر أيضا: بلا خلاف أجده، و كيف كان لا ريب فى اعتباره، لعموم ما دل على حرمة الصدقة الواجبة عليهم، و خصوص صحيح العيص بن القسم عن الصادق عليه السّلام قال ع:

ان أناسا من بنى هاشم أتوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا يكون لنا هذا السهم الذى جعله اللّه عز و جل للعاملين عليها فنحن اولى به، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يا بنى عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لى و لا لكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ١٩۴

و لكن قد وعدت الشفاعة (الحديث).

و منه يظهر ان ما استدل للمحكى عن القوم القائلين بجوازه بان ما يأخذه العامل يأخذه من باب الأجرة اجتهاد فى مقابل النص، مع ما فيه من المنع، حيث ان ما يأخذه ليس من باب الأجرة بل انما هو سهم من الصدقة باعتبار عمله، فعمله شرط فى صيرورته مستحقا لهذا السهم كعمل المقاتلين فى كونه شرطا فى استحقاقهم من الغنيمة، حيث ان ما يأخذونه منها ليس اجرة لعملهم قطعا بل إنما يأخذونه من باب الاستحقاق و ان كان استحقاقهم لها مشروطا بعملهم، نعم لا بأس فى استئجارهم من بيت المال أو غيره كما يجوز عملهم تبرعا، و اما أخذهم الزكاة بعنوان الأجرة أو الجعالة فلم أر التعرض لها، و ينبغى القول بجوازه، و لا يبعدان يكون جوازه داخلا فى إطلاق قول المصنف (قده) فى قوله أو غيره، و هل يختص ثبوت هذا السهم بزمان حضور الامام عليه السّلام و بسط يده ع، أو يعمه و زمان الغيبة مع بسط يد نائبه (وجهان) مبنيان على ان اعتبار العمالة من باب النيابة و السعاية عن الإمام، أو انه باعتبار عمل الجباية للزكاة و لو لم يكن بعنوان النيابة عنه ع، فعلى الأول يختص بزمان الحضور كما عن النهاية حيث يقول: و يسقط سهم المؤلفة و سهم السعاة و سهم الجهاد لأن هؤلاء لا يوجدون الا مع ظهور الإمام، لأن المؤلفة إنما يتألفهم ليجاهدون معه، و السعاة الذين يكونون من قبله فى جمع الزكوات، و على الثانى فيثبت فى حال الغيبة أيضا كما هو الظاهر من كلمات جملة من الأصحاب الذين جعلوا للكفار سهما من نصيب العاملين إذا كانوا يجمعون الزكاة من غيرهم، و لا يحوجون الإمام إلى إرسال عامل لجبايتها ردا على من جعلهم من المؤلفة، و هذا هو الأقوى كما صرح به المصنف (قده) بقوله:

و الأقوى عدم سقوط هذا القسم فى زمان الغيبة مع بسط يد نائب الإمام فى بعض الأقطار نعم

لو كان العمل من المالك

يسقط بالنسبة الى من تصدى بنفسه لإخراج زكوته و إيصالها إلى نائب الإمام أو الى الفقراء بنفسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ١٩۵

لان عمله هذا عبارة عن إيتاء الزكاة إلى مستحقها فلا يستحق به عوضا كما انه يكون كذلك لو أوصله الى الامام عليه السّلام نفسه فى زمن الحضور و هذا ظاهر.

[(الرابع) المؤلفة قلوبهم]

(الرابع) الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ من الكفار اللـذين يراد من إعطائهم ألفتهم و ميلهم إلى الإسـلام، أو الى معاونة المسـلمين فى الجهاد مع الكفـار، أو الـدفاع و من الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ الضـعفاء العقول من المسـلمين لتقويـة اعتقادهم أو لإمالتهم الى المعاونـة فى الجهاد أو الدفاع.

اعلم انه وقع الخلاف فى التعبير عن الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ اللذين يستحقون سهما من الزكاة بهذا العنوان، و فى الشرائع أنهم هم الكفار اللـذين يتمالون الى الجهاد، و قال و لا نعرف مؤلفـة غيرهم، و مقتضاه اختصاص المؤلفـة عنده بخصوص الكفار اللذين يتمالون بهم الى الجهاد، و عممه بعضهم الى من يتمالون إلى الإسلام أيضا من الكفار، و فى الحدائق اختصاصه بمن ظاهره الإسلام و هو المحكى عن ابن الجنيـد أيضا، و عن المفيـد تعميمه بالنسـبة إلى الكفار و المسـلمين، و الأقوى هو التعميم بالنسـبة إلى الكفار و المسـلمين سواء اعطى الكفار لالفتهم إلى الإسـلام، أو الى معاونـة المسـلمين فى الجهاد مع الكفار، أو الدفاع عنهم و المسـلمون لتقوية اعتقادهم أو لا لإمالتهم الى المعاونة فى الجهاد أو الدفاع، و لا ينافيه الأخبار المقيدة للمؤلفة بالضـعفاء من المسلمين لعدم استفادة الحصر منها كما يظهر بالمراجعة.

[الخامس من أصناف المستحقين للزكاة الرقاب]

اشارة

الخامس

من أصناف المستحقين للزكاة

الرقاب

، و قد وقع التعبير عنه فى كثير من العبائر تبعا للاية الكريمة بكلمة (فى)، و قيل ان تغيير الأسـلوب بإقحام كلمة فى انما هو باعتبار ان هذا الصنف لا يستحقون ملك الزكاة بل انما يصرف فى فكاك رقابهم، و فى الكشاف جعل الوجه للتغيير للإيذان بأنه أرسخ فى استحقاق التصدق عليهم، لأن فى للوعاء فنبه على انهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ١٩۶

و يجعلوا مصبا لها لما فى فك الرقاب من الكتابة أو الرق من التخليص و الإنقاذ انتهى.

و كيف كان

و هم ثلاثة أصناف،

و ان روى قسم رابع لهم و هو من وجب عليه كفـارة و لم يجـد فـإنه يعتق عنه، ففى تفسـير على بن إبراهيم عن العـالم ع قال فى الرقاب قوم لزمتهم كفارات فى قتل الخطاء و فى الظهار و فى الايمان و فى قتل الصـيد فى الحرم و ليس عنـدهم ما يكفرون به و هم مؤمنون فجعل اللّه تعالى لهم سـهما فى الصـدقات ليكفر عنهم، لكن الأصـحاب لم يعولوا عليه لكونه مرسـلا مع انه لا يكون صرفـا فى الرقـاب بـل انمـا هو صـرف فى فك ذمم مما لزمتهم الكفارات عنها، و يلزمه جواز الصـرف فى إخراج الكفارات و لو بغير العتق، الا ان يقال بالانحصار بالصرف فى تحرير الرقاب عمن لزمتهم الكفارات لا مطلقا.

[الأول المكاتب]

الأول المكاتب

بلا خلاف فيه كما فى الجواهر بيننا و بين العامة، و قال بل الإجماع بقسميه عليه، و عن الصادق عليه السّلام انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته و قد ادى بعضها، قال: يؤدى عنه من مال الصدقة ان اللّه تعالى يقول فى كتابه وَ فِي الرِّقابِ، و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه و انما يقع البحث فيه عن أمور.

(الأول) المحكى عن صريح نهاية العلامة و ظاهر غيره كالمحقق و غيره عدم اعتبار عجز المكاتب فى أداء مال الكتابة، بل يجوز دفع الزكاة اليه مع تمكنه من أدائها، و هذا و ان كان موافقا مع إطلاق الآية الكريمة الا ان التقييد فى الخبر المتقدم بالمكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة

يوجب اعتبار العجز عنه، و هذا أشبه، و منه يظهر اعتبار كونه بالفعل غير واجد له بطريق اولى مضافا الى انصراف إطلاق الرقاب فى الآية الكريمة إلى الرقاب المحتاجين فى فكاكها الى الزكاة لأجل المناسبة المفروضة فى الذهن من أدلة شرع الزكاة من كونها لدفع حاجة المحتاجين، و اما التمسك بإطلاق قوله ع لا يحل الصدقة لغنى بادعاء عدم قصوره عن مثل الفرض فلعله لا يخلو عن منع، و ذلك لانصرافه الى الصنفين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۱۹۷

الأوليين أعنى الفقراء و المساكين لا مطلق المستحقين، و لذلك لا يفهم تقييده بما عدا العاملين و الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ الغير المعتبر فيهما الفقر قطعا.

(الثانى) لا فرق فى المكاتب بين ان يكون

مطلقا أو كان مشروطا.

و ذلك لإطلاق الدليل من الآية المباركة و الخبر المتقدم و معاقد نفى الخلاف و الإجماع.

(الثالث) هل الحكم بجواز الدفع يتوقف على حلول النجم فلا يجوز الدفع قبله لانتفاء الحاجة فى الحال أم لا لعدم اعتبار حلول وقت الحاجة فى صدق الاحتياج بل يكفى فى صدقه تحقق الحاجة فى وقتها و ان كان قبل وقتها (وجهان) أقواهما الأخير، و ان كان

الأحوط ان يكون بعد حلول النجم

لانتفاء الحاجة قبله فلا يصدق العجز، و ان علم بتحققه فى وقته

ففى جواز إعطائه قبل حلوله اشكال.

(الرابع)

يتخير بين الدفع الى كل من المولى و العبد.

لان اللازم كما هو المستفاد من النص و الفتوى هو صرف هذه الزكاة فى مال الكتابة و فكاك الرقاب من الرق سواء أعطيت بيد المولى أو أعطيت بيد العبد، فلو دفعت الى العبد فلا يحتاج إلى اذن السيد بل يجوز و لو بغير اذن سيده و لا إشكال فى جواز الدفع الى المولى باذن العبد، و مع عدم اذنه ففيه إشكال أقواه الجواز أيضا لإطلاق الآية الكريمة، و ظاهر ما فى المرسل المتقدم اعنى قوله ع: يؤدى عنه من مال الصدقة.

(الخامس) الظاهر من الآية و الخبر ان المكاتب لا يملك ما يدفع اليه من الزكاة لفك رقبته بعد القبض ملكا مطلقا بحيث يجوز له التصرف فيه كيف يشاء و لو فى غير فك رقبته بل لا بد من صرفه فيه، و يترتب على ذلك فروع.

۱-

ان دفع الى المولى و اتفق عجز العبد عن باقى مال الكتابة فى المشروط فرد الى الرق يسترجع منه.

و هذا ظاهر بعد ظهور كون الدفع فى غير فك رقبة العبد و لم يقبضه العبد حتى يتوهم صيرورته ملكا مطلقا، و الظاهر عدم اجزاء هذا الدفع عن الزكاة أيضا، بل يجب الإخراج ثانيا لو لم يتمكن من استرجاعه، و يكون المولى ضامنا لو تلف عنده.

۲- الفرع الثانى لو دفعه الى العبد فدفع العبد الى السيد ثم عجز عن الأداء فى المشروطة فاسترق، ففى المدارك انه قد قطع الشيخ و غيره هنا بعدم جواز ارتجاعه لان المالك مأمور بالدفع الى المكاتب ليدفعه المكاتب الى سيده و قد فعل، و الامتثال يقتضى الاجزاء، و قد حكى عن التذكرة وجها للشافعية بجواز ارتجاعه لان القصد تحصيل العتق فإذا لم يحصل به وجب استرجاعه كما لو كان فى يد المكاتب، و قد رده فى التذكرة بأن الفرق ظاهر لان السيد ملك المدفوع بالدفع، و قال فى الجواهر قلت قد يمنع ملكه له على جهة الإطلاق، اللهم الا ان يدعى ظهور الأدلة فى صرف هذا السهم فيما يتعلق بالرقاب و ان لم يترتب عليه الفك انتهى.

أقول اما ملك السيد للمدفوع فالظاهر انه يكون فى مقابل فك العبد من الرق الذى لم يتحقق حسب الفرض من جهة عجز العبد عن أداء باقى مال الكتابة فلم يتحقق ملك السيد للمدفوع بعنوان مال الكتابة، و هذا ظاهر، و اما ملكه له بعنوان صيرورته ملكا للعبد و يكون ماله ملكا للسيد بناء على عدم قابلية المملوك للملك و ان ما فى يده ملك للمولى فهو موقوف على صيرورته ملكا مطلقا للعبد، أو ملكا مقيدا بصرفه فى مصرف فك رقه و لو لم ينته الى فكه على نحو وجوب المقدمة المطلقة، حيث انه يصدق عليه بأنه صرفه فى الفك و ان لم يترتب عليه، و اما لو صار ملكا له مقيدا بالصرف المذكور على نحو وجوب المقدمة الموصلة فلا بد من ترتب الفك عليه فان لم يترتب عليه فلا يصير ملكا له، و هذا هو الظاهر و ان كان فى تصويره نوع خفاء حيث تحتاج فيه الى تصوير الشرط المتأخر الا ان المعقول منه متصور فى المقام أيضا مع ان المستفاد من الاخبار الدالة على كون

ولاء المعتق من الزكاة للفقراء معللا بأنه أعتق من سهامهم كون هذا السهم من سهم الفقراء لا فى عرضه، و لازمه هو ثبوت الرخصة فى إعطاء سهم من الفقراء فى فك الرقاب، و مع عدم ترتب الفك عليه لم يتحقق ملك بالنسبة إليه أصلا لا من العبد و لا من المولى كما لا يخفى.

۳-

لو دفعها الى العبد و لم يصرفها فى فك رقبته

بل صرفه فى غيره اما عمدا أو

لاستغنائه بإبراء أو تبرع أجنبى.

فالكلام يقع تارة فى اجزائه عن الزكاة و اخرى فى جواز استرجاعه بناء على الاجزاء.

اما الأول فالمقطوع به فى الجواهر هو الاجزاء، قال (قده): فالوجه الاجزاء عن الزكاة للأمر، أقول و هو لا يخلو عن المنع ضرورة كون الأمر متعلقا بالصرف فى الرقاب الغير المتحقق حسب الفرض، حيث ان الإعطاء الى العبد مع عدم صرفه فى مال الكتابة ليس صرفا فى الرقاب كما لا يخفى، و مقتضى ذلك عدم الاجزاء قطعا.

و اما الثانى فعلى تقدير عدم الاجزاء فلا ينبغى الإشكال فى انه

يسترجع منه

حيث انه لم يتعين بالدفع للزكاة، بل هو باق على ملك مالكه، بل الحكم كذلك و لو قلنا بتعينه بالدفع للزكاة، غاية الأمر انه يجب عليه الارتجاع حسبة كما يجب أو يجوز على الولى استرجاعه لأنه ولى له، و على تقدير الاجزاء فينبغى القول بعدم جواز الارتجاع حيث انه خرج عن عهدة المالك و صار بالدفع أجنبيا عنه، لكن فى الجواهر انه إذا تمكن من إرجاعه جاز له ارتجاعه، بل وجب ذلك حسبة لانه مال الجهة الخاصة فلا يصرف فى غيرها حتى لو قلنا بعدم وجوب البسط، لكن لا ريب فى ان للمالك الخيرة فى صرف الزكاة فى الأصناف فمع فرض كون الدفع لهذه الجهة الخاصة تعين لها فلم يكن المكاتب مالكا للمال ليتصرف فيه كيف شاء انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۰۰

و لا يخفى ما فيه من المنافاة بين القول بالاجزاء و جواز الارتجاع، فالأولى بنا المسألة على ان العبد يملك المقبوض بالقبض ملكا مطلقا فله التصرف فيه كيف يشاء كما حكى عن الشيخ (قده)، أو انه لا يملكه كذلك بل يتعين صرفه فى الكتابة، فعلى الأول فيكون الدفع مجزيا للأمر، و لا رجوع، و على الأخير فله الرجوع، و لا اجزاء بل لو لم يتمكن من الرجوع يجب عليه الدفع ثانيا، اللهم الا ان يتعين المدفوع زكاة بالدفع حيث انه لا يجب عليه الدفع ثانيا و ان كان له الرجوع مع الإمكان.

۴- لو صرفه العبد فى غير الكتابة فمع بقاء العين عند من وصل اليه يجوز استرجاعه لما تقدم من انه ليس للعبد صرف ما يأخذه كيف يشاء بل المتعين عليه صرفه فى الكتابة و مع تلفه يرجع الى القابض من العبد مع علمه بالحال، و اما مع جهله بالحال فالظاهر عدم استقرار الضمان عليه إذا كان القبض بعنوان المجان، بل لو رجع المالك الى العبد لا يرجع العبد إلى الأخذ، و لو رجع الى الأخذ الى العبد بعد عتقه بما غرم لقاعدة الضرر.

۵- يصح صرف المأخوذ فى أداء مال الكتابة فيما يستعان به على الأداء لأنه صرف فى فك الرقبة، فلو تعذر الفك ارتجع ممن وصل اليه لانكشاف كون وصوله اليه وضعا للزكاة فى غيره موضعها، و توهم كفاية صدق الصرف فى الرقاب فى الصرف فيما يتوصل به على الفك بقصد التوصل اليه و ان تخلف عن حصول المقصود مدفوع بما تقدم من ان الظاهر اعتبار ترتب الفك عليه على نحو المقدمة الموصلة فلا يكفى مطلق الصرف كما لا يخفى.

(السادس)

يجوز الاحتساب

على العبد إذا لم يصرف المقبوض فى الفك

من باب سهم الفقراء إذا كان فقيرا

بعد فكه من غير اشكال، و اما مع عدم فكه كالدفع اليه ابتداء من سهم الفقراء ففيه اشكال لمنافاته مع إطلاق قوله ع:

و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئا، أو لا يعطى العبد من الزكاة شيئا مضافا الى المنع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۰۱

عن جواز تصرف المكاتب فيما يملكه كيف يشاء و لو من سهم الفقراء لما ذكروه من أحكام المكاتب من عدم جواز استبداده بالتصرف فيما يملكه فيما عدا الصرف فى مال الكتابة، فما يملكه المكاتب لا يصير ملكا طلقا له بل يكون مربوطا بسيده، و من هذا شأنه يشكل دفع حق الفقير إليه لأنه لا يقدر على صرفه فيما يفتقر اليه، لكن فى الشرائع و لو دفع اليه من سهم الفقراء لم يرتجع، و علله فى المدارک بعد قوله و كان له التصرف فيه كان شاء بقوله لان الفقير لا يحكم عليه فيما يأخذه من الزكاة إجماعا، و لا يخفى ان عدم الا الحكم على الفقير فيما يأخذه متوقف على جواز أخذه الغير الثابت فى العبد بما ذكرناه.

(السابع)

لو ادعى العبد انه مكاتب أو انه عاجز فان على صدقه أو أقام بينة قبل قوله

بلا اشكال

و الا

فمع تكذيب السيد إياه لم يقبل قوله قطعا لأن الأصل بقاء الرقية، و مع تصديقه له

ففى قبول قوله اشكال،

و قد نفى الخلاف عن قبوله فى الجواهر، و نسبه فى المدارك الى قطع الأصحاب، و علله فى محكى التذكرة بأصالة العدالة، و بان الحق للمولى فيقبل إقراره فيه، ثم حكى القول بعدم القبول عن الشافعى معللا باحتمال التواطئى على الكذب لأخذ الزكاة، و فصل الشيخ بين من عرف ان له عبدا و بين من لم يعلم منه ذلك، و حكم فى الأول بالقبول، و قال فى الثانى عدم القبول أحوط، و لا يخفى ان أصالة العدالة غير ثابتة كما تقدم فى مدعى الفقر، و كون الحق للمولى لا يوجب قبول قوله مطلقا حتى فيما لم يكن ضررا عليه كسقوط نفقة عبده عنه أو جواز أخذه الزكاة من باب سهم الرقاب، و اما تفصيل المحكى عن الشيخ فلعله انما هو لأجل أن تصديق المالك فى كتابة هذا العبد أو غير كتابته من التصرفات الأخر فرع إحراز مالكيته، فمجرد صدور تصديق لمدعى الكتابة من شخص لم يعرف كونه مالكا لا يجدى فى ثبوت دعواه، هذا و لكن الأقوى القبول مطلقا، و ذلك لقاعدة من ملك حيث ان للمولى السلطنة على مكاتبته فله الإقرار عليه، فسماع دعواه لا يتوقف على كون إقراره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٢

عليه من جهة قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، بل لمكان قاعدة من ملك الجارية فى إثبات ما كان له من الآثار سواء كان للمقر أو عليه، و اما تفصيل الشيخ فلا يجرى فى مفروض الكلام مما يعترف العبد بالعبودية و يتفقان فى الكتابة كما لا يخفى، و مما ذكرنا ظهر ضعف المحكى عن الشافعى بما لا مزيد عليه ضرورة أن التواطئى مجرد احتمال لا يقدح فى إطلاق ما دل على حجية الإقرار، كل ذلك مع دعوى نفى الخلاف فى قبوله أو قطع الأصحاب على القبول و لو لم يعلم حال السيد من التصديق أو التكذيب اما لفقده أو لغيره ففى قبول قول العبد حينئذ أقوال، فعن الأكثر القبول مطلقا بلا بينة و لا حلف معللا له فى المعتبر و محكى التذكرة و المنتهى بأنه مسلم أخبر عن أمر ممكن فيقبل قوله، و بأصالة العدالة الثابتة للمسلم، و لا يخفى ما فيه من الوهن كما تقدم فى مسألة مدعى الفقر، و قيل لا يقبل قوله الا بالبينة أو الحلف، و لكن اعترف فى الجواهر بعدم القائل به من الخاصة و لا وجه له أيضا ضرورة عدم الدليل على قيام الحلف مقام البينة فى إثبات مدعاه بعد فرض كونه مدعيا ليس وظيفته اليمين، و قيل لا يقبل قوله الا بالبينة، و نسبه فى المدارك الى بعض العامة، و قال بان ظاهر عبارة الشرائع تحقق القائل بذلك من الأصحاب، ثم قواه و اختاره فى الجواهر أيضا، و لا يخفى انه أشبه بقواعد المذهب.

(الثامن) لو ادعى المولى مكاتبة عبده فمع تصديق العبد إياه فالأقوى القبول كما يقبل قوله فيما لو لم يعلم بتصديق العبد أو تكذيبه، و ذلك لما تقدم من قاعدة من ملك فلا وجه لما فى المتن من قوله:

كما ان فى قبول قول المولى مع عدم العلم و البينة أيضا كذلك

أى إشكال

سواء صدقه العبد أو كذبه،

و مع تكذيب العبد إياه فالأقوى عدم القبول و ان تأمل فى عدمه فى الجواهر الا انه لا ينبغى التأمل فيه ضرورة عدم وجه وجيه لقبوله مع تكذيب العبد، لعدم جريان قاعدة من ملك حينئذ كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٣

(التاسع) قال فى المتن:

و يجوز إعطاء المكاتب من سهم الفقراء إذا كان عاجزا عن التكسب.

و هـذا لا يخلو عن الاشـكال كما تقـدم الا ان الذى يسـهل الخطب ان الاشـكال فيه مبنى على وجوب البسط و هو ممنوع فيجوز الإعطاء لعـدم فرض كونه مصـرفا مطلقا، نعم تظهر الثمرة فى عدم صـرفه المدفوع فى الكتابة فإنه على القول بجواز الدفع اليه من سهم الفقراء لا يرتجع منه بخلاف ما إذا كان الدفع من باب سهم الرقاب كما تقدم.

(العاشر) قد تقدم فى الأمر الرابع انه يتخير المالك بين الدفع الى كل من المولى و العبد،

و

انه

يشترط اذن المولى فى الدفع الى المكاتب

من غير إشـكال إذا كان الدفع من باب الرقاب، و اما إذا كان من باب الفقراء ففيه اشكال من جهة الإشكال فى أصل جواز الدفع اليه من باب الفقر و ان كان الظاهر عدم الإشـكال فى الدفع اليه بدون اذن المولى ان لم يكن إشكال فى أصل الدفع اليه من باب الفقر، و ذلك لاقتضاء عقـد الكتابة عموم الاذن له فى أنواع الاسـتفادات التى منها الأخذ من الزكاة من باب الفقر لو قلنا بجوازه، فلا يحتاج فيه الى إذن جديد.

[الثانى العبد تحت الشدة]

(الثانى) العبد تحت الشدة و المرجع فى صدق الشدة العرف فيشترى و يعتق خصوصا إذا كان مؤمنا فى يد غير المؤمن.

لا إشـكال فى الجملـة فى جواز صـرف الزكاة فى شـراء ما كان من العبيد تحت الشدة فيشترون و يعتقون للإجماع المحكى عليه على حد الاسـتفاضة، و رواية أبى بصـير على نسـخة الكافى عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكاة الخمسـمائة و السـتمائة يشتر بهـا نسـمة و يعتقهـا، فقـال ع: إذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبـدا مسلما فى ضرورة فيشتريه و يعتقه، الا انه يجب البحث عن أمور.

(الأول) المصرح به فى كلمات الأصحاب هو اعتبار كون العبد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۰۴

تحت الشـدة، و المـذكور فى روايـة أبى بصـير كمـا ترى اعتبـار الضـرورة قـال الشـيخ الأـكبر الأنصارى (قـده)، و الظاهر مرادفة الضرورة للشدة.

(الثانى) المرجع فى صـدق الشـدة و الضـرورة العرف لعدم التقدير فى ذلك شـرعا، و لكن حكى عن بعض ان أقلها أن يمنع من ايتان الصـلاة فى أول وقتها، و لا يخفى ما فى إطلاقه، و لعله أريـد به الدوام على ذلك و كيف كان فلا دليل على التقدير به إذا لم يوافق مع صدق العرف.

(الثـالث) ظاهر موثقـة أيوب بن الحر عن الصادق عليه السّـلام فى مملوك يعرف هـذا الأمر الـذى نحن عليه اشتر به من الزكاة و أعتقه، قـال: اشتره و أعتقه (الحـديث)، كفايـة كون العبـد مؤمنـا تحت سـلطنة المخالفين فى تحقق الشـدة، و الروايـة و ان كانت مطلقـة عن قيـد الشـدة الا ان مقتضـى الجمع بينها و بين روايـة أبى بصـير المتقدمة هو حملها على الشدة و لو باعتبار كونه تحت سلطتهم، و هذا و ان لم يخلو عن منع الا انه لا شـبهة فى انه إذا كان العبد فى شدة من غير تلك الجهة يقوى جواز صرف الزكاة فى شرائه إذا كان مؤمنا فى يد غير مؤمن.

(الرابع) صريح رواية أبى بصير المتقدمة اعتبار كون العبد مسلما أيضا مع كونه فى ضرورة، و لكن الأصحاب لم يقيدوه به، و لعل التقييد هو مرادهم و ان كانت عبائرهم خالية عنه، و كيف كان فالأقوى اعتباره للرواية المذكورة.
(الخامس) ظاهر قوله ع فى الرواية: فيشتريه و يعتقه توقف حصول العتق على الإعتاق بعد الشراء لا حصوله بنفس الشراء، و هو الموافق للقاعدة حيث ان للعتق صيغة خاصة و أسبابا مخصوصة، و الشراء من الزكاة ليس منها، و ربما احتمل حصوله بمجرد الشراء، و لعله استظهره من الآية الكريمة بدعوى ظهورها فى حصول الفك بمجرد الدفع من غير حاجة الى سبب أخر، و لكن يدفعه ان ذلك يوجب اختصاص الرقاب حينئذ بالمكاتبين فلا تعمم حينئذ المقام الذى هو عبارة عن العبيد تحت الشدة، أو ما يأتى من مطلق العبد مع عدم وجود المستحق مما يحتاج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٠٥

حصول العتق فيه الى سبب أخر فلا تقتضى حينئذ حصوله فى غير المكاتب بمجرد الشراء بلا احتياج إلى الصيغة، و بما فصل بين ما إذا نوى العتق حين الشراء فيحصل العتق بالشراء، و بين ما لم يكن كذلك فيحتاج حينئذ إلى الإعتاق و لا وجه له أصلا.
(السادس) لو مات العبد قبل العتق فلا ضمان للزكاة للأمر به المقتضى امتثاله للاجزاء، و لو مات بعد العتق فهل ميراثه للإمام عليه السّلام عند عدم ما عداه أو للفقراء، أو يفصل بين ما إذا اشترى من سهم الرقاب فللإمام عليه السّلام، أو من سهم الفقراء فلارباب الزكاة (وجوه) أقواها الأول لعموم ما دل على انه وارث لمن لا وارث له، و استدل للثانى بعموم التعليل فى الاخبار الدالة على كون الوارث للعبد الذى اشترى من الزكاة عند عدم وجود المستحق هو أهل الزكاة كما فى موثقة أيوب، أو الفقراء كما فى موثقة ابن عبيد بن زرارة بقوله ع: لانه اشترى بسهمهم، أو من مالهم كما فى موثقة أيوب، و بمالهم كما فى موثقة عبيد، و لكن يدفعه ان خبر عبيد يكون فى القسم الأخير الاتى و هو شراء مطلق العبد مع عدم وجود المستحق، و ان الاستدلال بخير أيوب يصح فيما اشترى العبد من سهامهم لا من سهم الرقاب، و منه يظهر وجه التفصيل بين ما إذا اشترى من سهم الرقاب أو من سهم الفقراء بكون الإرث للإمام عليه السّلام فى الأول و لأهل الزكاة فى الأخير و ان أورد عليه فى المسالك بأنه لا أصل له فى المذهب.

[(الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة]

(الثالث) مطلق عتق العبد مع عدم وجود المستحق للزكاة.
و فى المعتبر ان عليه فقهاء الأصحاب، و عن المنتهى نسبته إلى أصحابنا، و يدل عليه موثقة عبيد بن زرارة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل اخرج زكاة ماله ألف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر فى مملوك يباع فيمن يزيده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التى أخرجها من زكوته فأعتقه هل يجوز ذلك، قال: نعم لا بأس بذلك، قلت فإنه لما أعتق و صار حر اتجر و احترف فأصاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٠٦

مالا ثم مات و ليس له وارث فمن يرثه؟ قال: يرثه الفقراء و المؤمنون اللذين يستحقون الزكاة لأنه انما اشترى بمالهم، و لا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة إنما الكلام فى أمور.
(الأول) المستفاد من ظاهر غير واحد من الأصحاب كون شراء العبد و عتقه فى هذا القسم أيضا من باب سهم الرقاب، و المحكى عن آخرين اقتصار سهم الرقاب بالأوليين أعنى صرف الزكاة فى أداء مال الكتابة و شراء العبد الذى يكون تحت الشدة، و قد أتعب الجواهر نفسه الزكية باستظهار الأخير من جملة من العبائر، و تصدى لنقل عبائرهم، و الانصاف أن استظهاره لا يخلو عن

منع حيث ان الظاهر ممن قصر سهم الرقاب فی القسمين الأولیين انما هو فی مقام بيان المصرف الخاص الجامع مع سائر المصارف فی التقسيط و البسط الراجح، أو الواجب، و هو منحصر بهما ضرورة تقييد هذا القسم اعنی القسم الثالث بصورة عدم المستحق، فجعل سهم الرقاب القسمين الأولیين لا يدل علی خروج القسم الثالث عنه عنده هذا بحسب ما يستظهر من الفتاوی، و اما المستفاد من الدليل فقد استشكل فی استفادة إدخال هذا القسم فی سهم الرقاب، اما الآية اعنی قوله تعالی، وَ فِی الرِّقٰابِ فبمنع عمومها، أو إطلاقها حتی يشمل هذا القسم بل هی مجملة من هذه الجهة، و اما موثقة عبيد المتقدمة فبالمنع عن دلالتها علی كونه من سهم الرقاب لعدم تصريح و لا اشارة لها علی ذلك، بل انما هی تدل علی جواز شراء العبد من الزكاة بل المستفاد من قوله: اخرج زكاة ماله ألف درهم هو كون الشراء بتمام الزكاة حيث انه يدل علی كون الالف تمام ما عليه من الزكاة، و انه ما وجد موضعا لها من الأصناف الثمانية، و ان كان ذيله يدل علی كون شرائه حينئذ من سهم الفقراء، و بالجملة فما ذكروه من عدم دلالة الموثقة علی كون الشراء من سهم الرقاب فی محله.

(الثانی) جوز العلامة فی القواعد إعتاق العبد من الزكاة و شراء الأب

منها مطلقا و لو لم يكن تحت الشدة و مع وجود المستحق، و قواه ولده، و حكی عن المفيد و الحلی أيضا، و اختاره فی المدارك، و قال (قده): و هو جيد لإطلاق الآية و خبر أيوب بن الحر المتقدم فی الأمر الثالث من الأمور المذكورين فی القسم الثانی، و خبر الوابشی عن الصادق عليه السّلام قال سأله بعض أصحابنا عن رجل اشتری أباه من الزكاة زكاة ماله، قال ع: اشتری خير رقبة لا بأس بذلك، هذا و لكن الأقوی عدم الجواز لمنع الإطلاق فی الآية كما تقدم فی الأمر الأول، و خبر أيوب و ان كان مطلقا الا انه يقيد برواية أبی بصير المتقدمة، و القول بان ارتكاب التقييد فيه ليس بأهون من حمل النهی المستفاد من خبر ابی بصير علی الكراهة مدفوع بأنه مخالف لما قرر فی باب المطلق و المقيد كما لا يخفی، و خبر الواشی يدل علی جواز شراء الأب بزكاة الابن فی موضع جواز شراء العبد بالزكاة و لا نظر لا فی تعيين موضع جوازه حتی يتمسك بإطلاقه، و بالجملة فالقول بعدم الجواز مع فقد القيدين اعنی كون العبد فی الشدة و عدم وجود المستحق قوی جدا.

(الثالث) قال المصنف (قده)

و نية الزكاة فی هذا و السابق عند دفع الثمن إلی البائع و الأحوط الاستمرار بها الی حين الإعتاق.

و اعلم ان فی كون وقت نية الزكاة فی هذين القسمين اعنی شراء العبد الذی يكون تحت الشدة و شرائه مطلقا مع عدم وجود المستحق وقت دفع الثمن إلی البائع، أو وقت الشراء كما نفی عنه البعد الشيخ الأكبر (قده) فی رسالة الزكاة و اختاره المحقق الهمدانی فی مصباحه، أو وقت العتق تعيينا كما عن المسالك و حواشی القواعد و اختاره فی الجواهر، أو التخيير فی نيتها فی إحدی الوقتين كما فی الروضة و ظاهر الشيخ الأكبر فی رسالة الزكاة (وجوه) من كون وقت دفع الثمن إلی البائع وقت صرف الزكاة كما يشهد له قول الصادق عليه السّلام فی خبری أيوب و عبيد المتقدمين: لانه اشتری بمالهم إذ كون الاشتراء بمال الفقراء لا تتحقق الا بتعين كون الدفع إلی البائع من الزكاة فيحتاج الی نيتها فی هذا الوقت اعنی وقت دفع

الثمن اليه، و من ان دفع الثمن خصوصا إذا كان بعد إجراء الصيغة لكونه مقتضی البيع يكون إيصاله إلی الفقراء بعتقه عنهم فيجب ان تكون النية عنده، و من انه يحصل الامتثال بكل من العتق و الدفع اما بالعتق فلما عرفت من كونه إيصال الثمن الی أهل الزكاة بإيقاع العتق عنهم، و اما بالدفع فباعتبار وقوع الشراء لهم و لذلك ينتقل العبد الی أهل الزكاة و يكون ولائه لهم، و لا يخفی ان الأقوی هو الأول، ضرورة ان وقوع البيع بما لهم و انتقال العبد إليهم يحتاج إلی صيرورة الثمن ملكا لهم و هی متوقفة

على النيۀ كما لا يخفى.

اللهم الا ان يمنع عن انتقال العبد إليهم، و لذا يجوز له صرف العبد فى غير مورد الزكاۀ بان لا يعتقه بل يبقيه فى ملكه لنفسه أو يخرجه عن ملكه ببيع و نحوه، أو يعتقه فى غير مصرف الزكاۀ من كفارۀ و نحوها أو تبرعا، و يخرج زكوته فى جميع هذه الصور من غيره و غير الثمن الذى اشتراه به من بقيۀ أمواله كما ان اللازم مما ذكرنا انتقال الثمن إلى المزكى لو انحل عقد البيع بفسخه أو فسخ البائع لو كان لهما خيار، أو بإقالۀ له منهما و الإلزام بدخول الثمن فى ملك أهل الصدقۀ بعد الفسخ أو الإقالۀ بعيد جدا، و لم أر من تعرض لتنقيح هذه الفروع، و بالجملۀ فالظاهر تعين كون النيۀ وقت العتق الذى به يخرج المال عن ملك المالك المزكى و يتعين كونه صدقۀ بمعنى كون العتق مصداقا لإخراج الزكاۀ و فردا للتصدق، و لكن الأحوط كما فى المتن ان ينوى حين البيع و يستمر الى وقت الإعتاق، و يترتب على كون لزوم وقت النيۀ هو وقت دفع الثمن إلى البائع الاحتياج الى العتق مطلقا حتى فيما إذا اشتراه أباه بالزكاۀ، لان بالاشتراء ينتقل الأب المشترى الى أهل الصدقۀ فلا بد من العتق عنهم فى إعتاقه، بخلاف كون الاعتبار فى وقت النيۀ وقت العتق حيث ان الأب حينئذ ينتقل الى الدافع المشترى فيعتق عليه بالاشتراء، غايۀ الأمر يحسب عليه من باب الزكاۀ فلا يحتاج الى العتق بعد الشراء.

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۰۹

(الرابع) مقتضى خبر عبيد و أيوب المتقدمين كون ولاء العتق لأهل الصدقۀ و قد علل فيهما بكون العبد اشترى بمالهم، و هل هذا الحكم يختص بهذا القسم اعنى فيما إذا اشترى بمالهم، و هل هذا الحكم يختص بهذا القسم اعنى فيما إذا اشترى العبد من الزكاۀ مع عدم المستحق و يكون الولاء فى القسم الثانى للإمام ع إذا لم يكن للعبد وارثا غيره، أو يعم القسم الثانى أعنى ما إذا اشترى العبد الذى تحت الشدۀ من الزكاۀ (قولان) أقربهما الأول لعموم ما دل على ان الامام عليه السّلام وارث لمن لا وارث له، و بان القسم الثانى يكون من الرقاب بلا خلاف، و الرقاب من مصارف الزكاۀ فى عرض سائر المصارف، فليس الصرف فيه صرف ما لأهل الصدقۀ فى غيره بل هو صرف فى مصرف أهلها لكونه من مصارفها، بخلاف هذا القسم اعنى ما إذا اشترى العبد الذى ليس فى الشدۀ من الزكاۀ مع عدم المستحق، فان العبد فى غير الشدۀ ليس من المصارف فهو ان اشترى يكون بمال أهل الزكاۀ، و استدل للأخير بعموم التعليل فى الخبرين المذكورين، و يدفعه اختصاص مورد خبر عبيد بهذا القسم الأخير، و ان الاستدلال بخبر أيوب يصح فيما إذا اشترى العبد من السهام الأخر عدا سهم الرقاب و هو ممنوع، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الأمر السادس من الأمور المذكورۀ فى القسم الثانى.

(الخامس) المحكى عن الأكثر كون الميراث فى هذا القسم لأهل الزكاۀ لا لخصوص الفقراء، و يدل عليه خبر أيوب الذى فيه ان ميراثه لأهل الزكاۀ و لا ينافيه خبر عبيد الذى فيه يرثه الفقراء المؤمنون، و ذلك لعدم دلالته على الانحصار بل الظاهر انه لبيان أظهر أفراد أهل الزكاۀ و هو الفقراء، و المحكى عن المفيد هو كونه للفقراء، و يستدل له بظاهر خبر عبيد، و بان الأصل فى باب الزكاۀ هو تشريعها للفقراء كما يدل ما ورد من تشريك اللّه سبحانه إياهم مع الأغنياء، فيكون الصرف فى غيرهم من باب صرف ما جعل لهم فى مصرف

مصباح الهدى فى شرح العروۀ الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۱۰

أخر و لذا يقال بكون الولاء لهم حتى فى القسم الثانى أعنى العبيد تحت الشدۀ، و بان خبر عبيد أخص من خبر أيوب فيقيد به إطلاقه، و يدفعه ما تقدم من ظهور خبر عبيد فى كون ذكر الفقراء لأجل كونهم من أشيع افراد المستحقين لا لبيان الانحصار، و بذلك يجاب عما ورد من تشريك اللّه سبحانه الفقراء مع الأغنياء، فإنه فى مقام بيان حكمۀ تشريع الزكاۀ فلا منافاۀ بينه و بين جعل بقيۀ السهام فى عرض سهم الفقراء، و ان كانت الحكمۀ فى جعل السهم للفقراء آكد من حكمۀ جعل بقيۀ السهام.

(السادس) الظاهر كون ولاء العتق لأهل الزكاة اللذين منهم الفقراء مطلقا، و لا يتقيد كونه للفقراء مثلا بما إذا نوى الاشتراء عنهم و الإعتاق عنهم لكى لو اشترى من سهم سبيل اللّه مثلا انتفى ذلك، و لا يكون الولاء لهم، و ذلك لان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من كون الحكمة فى تشريع الزكاة للفقراء أكد، و ان أصل الزكاة موضوعة لهم فيجوز إعطاء ارث المعتق بالفقراء مثلا و لو نوى شرائه من سهم سبيل اللّه كالعكس اعنى صرف الإرث فى سبيل اللّه إذا نوى الشراء من سهم الفقراء و هكذا،

[السادس من أصناف المستحقين الغارمون]

اشارة

(السادس)

من أصناف المستحقين

الغارمون و هم الذين ركبتهم الديون و عجزوا عن أدائها و ان كانوا مالكين لقوت سنتهم.

أصل العزم فى اللغة لزوم ما يشق نقله كما فى تفسير الرازى عن الزجاج، و قال الغرام العذاب اللازم و سمى العشق غراما لكونه امرا شاقا على الإنسان و لازما و منه فلان مغرم بالنساء إذا كان مولعا بهن و سمى الدين غرما لكونه شاقا على الإنسان و لازما له، و قال فى الجواهر فى تفسير الغارمين بأنهم لغة المدينون، و لكن المراد بهم شرعا هنا الذين علتهم الديون فى غير معصية انتهى.

و الظاهر ان غرضه من الاستدراك هو اشتراط كون الدين فى غير معصية، و الظاهر ان اعتباره ليس بلحاظ أخذه فى مفهوم الغارمين حتى يكون عرفا خاصا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١١

ثم لا يخفى ما فى قوله: المراد بهم شرعا الظاهر فى كون مفهوم الغارمين كذلك شرعا ثم فى قوله هم لغة المدينون لا يخلو عن شيء، و الصواب ان يقال انه فى اللغة بالمعنى المتقدم المحكى عن الزجاج و يطلق على كل من المديون و الدائن على نحو الحمل الصناعى، لا انه فى اللغة بمعنى المديون و فسرهم الأصحاب كما فى أكثر كتبهم بأنهم المدينون فى غير معصية، و الظاهر انهم أرادوا بيان موضوع الحكم مع قيوده لا ان لهم اصطلاح خاص فى ذلك، و بالجملة لا اشكال و لا خلاف فى صرف الزكاة فى أداء دين المديونين فى الجملة، و قد نطق به الكتاب الكريم و دل عليه الاخبار، ففى الكافى عن محمد بن سليمان عن رجل من أهل الجزيرة يكنى أبا نجاد، قال سئل الرضا عليه السّلام رجل و انا اسمع، فقال له جعلت فداك ان اللّه عز و جل يقول وَ إِنْ كٰانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ أخبرنى عن هذه النظرة التى ذكرها اللّه تعالى فى كتابه لها حد يعرف إذا صار هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر و قد أخذ مال الرجل و أنفقه على عياله، و ليس له غلة ينتظر إدراكها و لا دين ينتظر محله، و لا مال غائب ينتظر قدومه، قال: نعم ينتظر بقدر ما ينتهى خبره الى الامام فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه فى طاعة اللّه عز و جل فان كان أنفقه فى معصية اللّه فلا شيء على الامام له، و عن صباح بن سبابة عن الصادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: أيما مؤمن أو مسلم مات و ترك دنيا لم يكن فى فساد و لا إسراف فعلى الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ان اللّه تبارك و تعالى يقول إِنَّمَا الصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ وَ الْمَسٰاكِينِ الآية فهو من الغارمين و له سهم عند الإمام فإن حبسه عنه فإثمه عليه، و فى معنى هذين الخبرين غيرهما من الاخبار، و انما الكلام فى أمور.

(الأول) لا اشكال بل و لا خلاف فى اشتراط عجز الغارم عن أداء دينه فلو كان متمكنا من ذلك لم يقض عنه، و يدل عليه مضافا الى الإجماعات المحكية على حد التظافر و كونه مناسبا لحكمة تشريع الزكاة المستفاد من الاخبار من كونها

موضوعة لسد خلة المحتاجين لا لصلة الأغنياء المروى عن زرارة قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه و عليه دين أ يؤدى زكوته فى دين أبيه و للابن مال كثير، فقال ع: ان كان أبوه أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم يومئذ فيقضيه عنه قضاء من جميع الميراث و لم يقضه من الزكاة، و ان لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكوته من دين أبيه فإذا أداها فى دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه، بل يمكن الاستدلال بالخبرين المتقدمين، فان مورد الأول منهما انما هو المديون الذى ذو عسرة، و الثانى دال على وجوب القضاء من سهم الغارمين على الامام، و انه لو لم يؤد يكون اثما، و من المعلوم ضرورة عدم وجوب القضاء مع غناء المديون قطعا، لكن يرد الاستدلال بهما انهما لا يدلان على جواز القضاء مع اليسار لا انهما يدلان على اشتراط القضاء بالعسر، فالاستدلال بهما و بما فى معناهما كما فى الحدائق ضعيف كما لا يخفى.

و لعل هذا هو السر فى عدم الاستدلال بها فى غيره، ثم انه قد وقع الخلاف فى التعبير عن هذا الشرط، فعن جماعة منهم التصريح باعتبار العجز عن أداء الدين، و عن جملة منهم اعتبار الفقر، و اختلف فى تفسير الفقر هاهنا، فعن بعضهم تفسيره بما فى غير المقام من ان الفقير من لا يملك مؤنة سنة نفسه و عياله الواجبى النفقة فعلا أو قوة، و على هذا فبين العاجز عن أداء الدين و بين الفقير عموم من وجه إذ رب شخص له كسب أو ضيعة أو مال و أف بمؤنته و لكنه عاجز عن أداء دينه، و رب شخص لا يملك مؤنة سنته و لكنه يتمكن من أداء دينه و مورد اجتماع العنوانين واضح.

و منهم من فسّر الفقر فى هذا الموضع بالحاجة إلى أداء الدين فيكون مرادفا مع العجز، و هذا هو الظاهر ممن يعبر بالفقر لعدم الخلاف فى جواز صرف هذا السهم فى أداء الدين من عجز عن أدائه و لو لم يكن فقيرا بالمعنى المتقدم بان كان مالكا لقوة السنة فعلا أو قوة، و على هذا فيجب إعطائه من خصوص

سهم الغارمين دون سهم الفقراء، و لا يجوز إعطائه بأكثر مما يؤدى به دينه.

و منهم من جعل النسبة بين الغارم و بين الفقير أخص مطلق باخصية الغارم عن الفقير، و ذلك بجعل الفقير مطلق المحتاج المخصوص الى المؤنة الفاقد لها و لو كان الاحتياج الى تفريغ ذمته عن الحقوق الواجبة، و الغارم هو المحتاج المخصوص، و على هذا فيجوز إعطائه من سهم الفقراء كما يصح إعطائه من سهم الغارمين، و لا يجب الاقتصار بما يؤدى به دينه، و هذا هو الذى صرح به فى الجواهر، و قال (قده): بان الفقير من يعجز عن مؤنة السنة و عن قضاء الدين أو عن أحدهما، و يقابله الغنى و هو الذى يملك مؤنة السنة فعلا أو قوة و يقدر على قضاء دينه، و على هذا فالغارم قسم من الغنى فمقابلة الغارمين مع الفقراء فى الآية يمكن ان يكون لبيان كون العزم مصرفا من مصارف الزكاة و ان لم يصدق على الغارم انه فقير كالميت و نحوه، فالغرض تعداد المصارف و يكفى هذا الاعتبار فى المقابلة انتهى.

و ثانى الوجوه هو الأقوى، و ذلك لانسباق العجز عن مؤنة السنة عن الفقر لغة و عرفا لا الأعم منه، و من العجز عن أداء ما يجب عليه، و حينئذ فلا يجوز إعطائه من سهم الفقراء مع ملكه لمؤنة سنته كما لا يجوز إعطائه بأزيد مما يفى به دينه و ان من كان مالكا لمؤنة سنته و كان عليه دين يتمكن من أدائه من هذا المال المحتاج إليه فى نفقته لا يجوز له أخذ الزكاة مطلقا لا من سهم الفقراء و لا من سهم الغارمين، اما من سهم الفقراء فلانه مع ملكه لمؤنة سنته لا يكون فقيرا، و اما من سهم الغارمين فلتمكنه من أداء دينه و لو مما يحتاج اليه من نفقته، و لكن المحكى عن العلامة جواز إعطائه الزكاة حينئذ معللا بانتفاء الفائدة فى ان يدفع

ماله ثم يأخذ الزكاة باعتبار الفقر، و استظهر المدارك من كلامه انه يريد ان يقول بالدفع إليه حينئذ من سهم الغارمين لا من الفقراء، و ما استظهره فى محله، و ان حمل صاحب الجواهر (قده) كلامه على ارادة شمول الفقر للحاجة إلى قضاء الدين

الا انه أورد عليه ببطلان تعليله، و ان الاولى ان يعلل بأنه فقير لقصور ما عنده عن مؤنة سنته التى منها وفاء الدين، لكنه كما ترى و كيف كان فالمعتبر فى جواز الدفع الى الغارم ان يكون عاجزا عن أداء دينه سواء سمى بذلك فقيرا أم لا.

(الثانى)

يشترط ان لا يكون الدين مصروفا فى المعصيةو الا لم يقض من هذا السهم.

و لم ينقل فى ذلك خلافا بل عن جملة من الأساطين دعوى الإجماع عليه، و استدل له بما فى تفسير القمى عن العالم ع فى تفسير الغارمين: بأنهم قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها فى طاعة اللّه من غير إسراف فيجب على الامام ع ان يقضى عنهم و يكفلهم من مال الصدقات، و قول على عليه السّلام فى خبر حسين بن علو ان يعطى المستدينون من الصدقة و الزكاة دينهم كله ما بلغ إذا استدانوا فى غير إسراف، و قول الرضا عليه السّلام فى خبر محمد بن سليمان فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه فى طاعة اللّه عز و جل فان كان قد أنفقه فى معصية اللّه فلا شى‌ء له على الامام، و بان الزكاة شرعت إرفاقا بالفقراء فلا تناسب المعصية، و بان فى وفاء دينها منها إغراء بالقبيح و هو قبيح، و بدعوى انصراف إطلاق الآية و الاخبار الدالة على جواز صرف الزكاة فى دين الغارمين عن الدين المصروف فى معصية، و هذا فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه، انما الكلام فيما قاله المصنف (قده) و جماعة أخرى من قوله.

و ان جاز إعطائه من سهم الفقراء سواء تاب أو لم يتب بناء على عدم اشتراط العدالة فى الفقير و كونه مالكا لقوت سنته لا ينافى فقره لأجل وفاء الدين الذى لا يفى كسبه أو ما عنده به.

فإنه متوقف على ما تقدم من صاحب الجواهر من كون العزم أخص من الفقر فكل غارم غير متمكن من الأداء فقير و ان كان مالكا لقوت السنة فيجوز إعطائه الزكاة من باب فقيرة إذا تاب بل و لو لم يتب بناء على عدم اشتراط العدالة

فى الفقير، و لكنه ضعيف لما عرفت من ان الأقوى عدم اعتبار التمكن من أداء ما عليه فى الغنى، بل المعتبر فيه هو التمكن من قوت السنة فعلا أو قوة و لو كان عاجزا عن أداء ما عليه، و عليه جملة من الأصحاب كالشهيد الثانى و الميسى و المحقق فى المعتبر، و صاحب المدارك حيث ذكروا ان الغارم فى المعصية يعطى من سهم الفقراء إذا كان بصفة الفقر، فان تقييد هم جواز الإعطاء بما إذا كان بصفة الفقر يدل على ذهابهم بعدم أخصية الغارم عن الفقير و الا لم يكن وجه للتقييد المذكور.

قال فى المسالك: و فى المسألة إشكال و هو انه مع صرف المال فى المعصية ان لم يجز وفائه من سهم الغارمين لم يجز من سهم الفقراء و ان تاب، لان الدين لا يدخل فى سهم الفقراء و الا لم يكن الغرم قسيما للفقر بل قسما منه، بل اما ان يكون التوبة مسوغة للدفع اليه من سهم الغارمين أو سهم سبيل اللّه، و اما ان لا يجوز الدفع اليه لوفاء دين المعصية مطلقا، و قد لزم من ذلك احتمالات عدم الجواز مطلقا اعتبارا بالمعصية المانعة ذكره العلامة حكاية و الجواز مع التوبة من سهم الفقراء و هو الذى اختاره الشيخ و تبعه عليه جماعة، و الجواز معها من سهم الغارمين، و اختاره المصنف فى بعض فتاواه، و الجواز معها من سهل سبيل اللّه و هو متجه، ثم قال (قده): و يمكن حل الإشكال بأن الفقير و ان لم يعط بسبب الفقر الا قوت السنة لكن إذا دفع اليه ذلك ملكه و جاز له صرفه حيث شاء، فيجوز له صرفه فى الدين مع ان إعطائه قوت السنة انما هو مع الدفع تدريجا اما دفعة فلا، نعم لو لم يكن فقيرا بان كان مالكا لقوت سنته لم يتوجه على ذلك إعطائه من سهم الفقراء لعدم الفقر و لا من سهم الغارمين لانفاقه فى

المعصية، فيجب ان يقيد كلام المصنف فى جواز إعطائه من سهم الفقراء بكونه فقيرا انتهى ما فى المسالك.

و أورد عليه فى الجواهر بناء على ما اختاره من أخصية العزم عن الفقر

بعدم الحاجة الى التقييد بكونه فقيرا فإنه يعطى المالك لقوت سنته من حيث الفقر بسبب ما عليه من الدين و ان كان قد صرفه فى معصية لكن بشرط التوبة، فإن دين المعصية و ان كان لا يقضى من سهم الغارمين لكنه يؤثر فى الغارم صفة الفقر فيعطى من هذه الجهة، و لا يخفى ما فى كلامه زيد فى علو مقامه، فان دعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الثانى عن الأول لا خصية الأول عنه ضعيفة فى الغاية، و بالجملة فالأقوى عدم جواز إعطائه من حيث الفقر إذا كان مالكا لمؤنة سنته، و اما مع فقره فيجوز مع التوبة قطعا، و مع عدمها فلا يجوز بناء على اشتراط العدالة أو اجتناب الكبائر فى الأخذ و مع عدمه فلا يخلو عن الاشكال من جهة كونه إغراء بالقبيح لو تم القول به، هذا بالنسبة إلى إعطائه من سهم الفقراء، و اما إذا اعطى من سهم سبيل اللّه فالأقوى جوازه كما افاده المصنف بقوله:

و كذا يجوز إعطائه من سهم سبيل اللّه.

و فى اشتراط توبته وجهان: من عدم الدليل عليه، و: من ان الإعطاء بدون التوبة لا قربة فيه لما فيه من الإغراء بالقبيح و هذا أحوط.

و لو شك فى انه صرفه فى المعصية أم لا فالأقوى جواز إعطائه من هذا السهم و ان كان الأحوط خلافه.

إذا شك فى ان الغارم فيما إذا أنفق الدين من معصية أو غيرها ففى جواز إعطائه من سهم الغارمين قولان، و المحكى عن نهاية الشيخ انه يمنع عنه، و نسب الى المشهور الميل اليه، و الأكثر بل قيل انه المشهور هو جواز الإعطاء و استدل للاول بما فى خبر محمد بن سليمان المتقدم المروى فى الكافى، و فيه قلت فما لهذا الرجل الذى ائتمنه و هو لا يعلم فى طاعة اللّه أنفقه أو فى معصيته، فأجابه يسعى له فيما له فيرده عليه و هو صاغر.

و بظهور الاخبار فى اشتراط جواز الدفع من سهم الغارمين بكون الاستدانة فى غير معصية اللّه فيحتاج إلى إحراز الشرط فما لم يحرز لم يجز الدفع

لأصالة عدمه، و أجيب عن الأول تارة بأن الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها فى إثبات حكم مخالف للأصل، لأن الأصل فى تصرفات المسلم وقوعها على الوجه المشروع، و اخرى بمنع الدلالة إذا السؤال انما هو عن تكليف الدائن، فإنه بعد ان سمع من الامام ع انه لو كان أنفقه فى معصية اللّه لا- شيء له على الامام تحير فى حق الدائن من أنه أين يذهب حقه بعد ان المديون لا يتمكن من الأداء و لا يؤديه الإمام ع أيضا، فسئل الامام ع عن حقه حينئذ فأجابه ع بان على المديون السعى فى ماله و رده اليه و هو صاغر، و انما فرض جهل الدائن فيما إذا أنفقه المديون للمبالغة فى نفى صدور فعل منه يناسب حرمانه عن ماله، و كونه بريئا عن المعصية المصروف فيها المال و الا فحق الكلام ان يقول: و إذا لم يؤده الإمام ع فما ذا يصنع صاحب الدين مع انه ليس للمديون شيء يؤديه.

و عن الثانى بمنع ظهور الاخبار فى شرطية كون الاستدانة فى غير المعصية، بل المستظهر منها مانعية كونها فى المعصية، فان فى خير محمد بن سليمان و ان جعل شرط الجواز كون الدين مصروفا فى الطاعة لكن بقرينة مقابلة الطاعة مع المعصية فى قوله: فان كان قد أنفقه فى معصية اللّه فلا شيء له على الامام يستكشف كون المناط فى المنع هو الصرف فى المعصية فيكون الصرف فيها مانعا لا الصرف فى فى غيرها شرطا، و لا يمكن جعل الصرف فى المعصية مانعا مع جعل الصرف فى غيرها شرطا لاستحالة

جعل احد الضدين شرطا و الضد الأخر مانعا كما نقحناه فى الأصول، و يدل على استظهار المانعية أيضا ما فى خبر حسين بن علو ان إذا استدانوا من غير إسراف، و كذا غيره من الاخبار.
و اخرى بإمكان إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية حيث انهاكما فى الجواهر من العلم الشرعى، و قد بنيت عليه العبادات و المعاملات، قلت اما المنع عن التمسک بالخبر بادعاء كونه ضعيف السند ففيه انه لا وجه له بعد كونه مرويا فى الكافى، و قد عمل به كيف و هو الوجه للمنع عن صرف الزكاة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢١٨
فيما إذا اتفق الدين فى معصية اللّه و هو كاف فى الاستناد اليه، و اما المنع عن دلالته بما تقدم ففيه ان مورد الرواية و ان كان هو السؤال عن جهل صاحب الدين الا انه يستكشف منه ان مع الجهل بكيفية صرف المديون لا يعطى اليه، بل يجب عليه الأداء و هو صاغر و لو كان الجاهل هو الدافع.
و اما استظهار مانعية الصرف فى المعصية فالظاهر انه حق لا غبار عليه، و عليه فيمكن إحراز المانع بالأصل كما فى كل مورد شک فيه، و اما إحراز الشرط بأصالة الصحة ففيه كلام يأتى تفصيله، و استدل للقول الثانى بعموم الأدلة و إطلاقها، و باستظهار مانعية الصرف فى المعصية فيحرز عدمه بالأصل، و بالشک فى شرطية الصرف فى غير المعصية أو مانعية الصرف فيها على تقدير المنع عن ظهور الاخبار فى المانعية بدعوى منع ظهورها فى الشرطية، و بإمكان إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية، و بقاعدة العسر و الحرج.
قلت اما التمسک بعموم الأدلة و إطلاقها ففيه انه لا- مورد له بعد تخصيصها أو تقييدها بما يدل على اعتبار الصرف فى غير المعصية، و لا ينبغى القول بان الخارج عن عموم الدليل أو إطلاقه هو ما علم بصرفه فى المعصية فيكون المشكوک صرفه فى الطاعة و المعصية باقيا تحت عموم الدليل، و ذلک لان الخارج عن عموم الدليل هو المصروف فى المعصية واقعا، و يكون المشكوک مرددا بين ان يكون من افراد الباقى أو المخرج و لا- يصح معه إدراجه فى تحت العموم لكونه من قبيل التمسک بالعموم فى الشبهة المصداقية للمخصص، و اما استظهار مانعية الصرف فى المعصية فقد عرفت انه حق لا غبار عليه و اما الشک فى الشرطية و المانعية فهو لا ينفع فى ترتيب آثار المانعية عليه ما لم يحرز مانعيته، و اما إحراز الشرط بأصالة الصحة على تقدير تسليم الشرطية فالظاهر انه مما لا اشكال فيه كما يترتب أثار الصحة فى كلما يجرى فيه أصالة الصحة عند الشک فيها، و اما قاعدة العسر فهى لا عبرة بها فى أمثال المقام مما يريد إثبات الحكم الشرعى بالدليل، و انما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢١٩
ينفع فى مورد نفى الحكم الثابت بالدليل فى مورد طرو العسر أو الضرر، و قد حققنا القول فى ذلک فى مطاوى هذا الكتاب غيره مرة، و بالجملة فالأقوى كما عليه الأكثر بل المشهور انه لا يمنع المشكوک صرفه فى المعصية أو غير المعصية هذا بالنسبة إلى حكم المعطى.
و اما الأخذ
فلا يجوز له الأخذ إذا كان قد صرفه فى المعصية قطعا
و هنا أمور.
(الأول):
لو كان معذورا فى الصرف فى المعصية لجهل أو اضطرار أو نسيان أو نحو ذلک لا بأس بإعطائه، و كذا لو صرفه فيها فى حال عدم التكليف لصغر أو جنون.

و ذلـك لمـا عرفت من مطـاوى الأخبار الواردة فى المقام من كون المـدار فى المنع هو الصـرف فى المعصـية و مع العـذر فيه لا عصـيان و ان كـان الخطـاب باقيا، الا انه لا يعـد مخالفته عصـيانا فيرتفع المانع بارتفاع العصـيان، نعم فى الجهل بالحكم مع عـدم المعذورية فيه يتحقق العصيان، فلا يجوز إعطائه بخلاف ما إذا كان معذورا كالقاصر فإطلاق ما فى المتن

بأنه لا فرق فى الجاهل بين كونه جاهلا بالموضوع أو الحكم

ليس على ما ينبغى، بل يجب تقييده بالمعذور فى جهله، و الا يكون كالعالم.

(الثانى) لا فرق فى دين المعصـية بين ان يكون الصـرف فى المعصية، و بين ان يكون الدين بالمعصية، فلو اشتغل ذمته بمال الغير لأجل أخذه غصبا أو سرقة أو غيلة أو إتلاف ماله عمدا عدوانا فلا يجوز إعطائه لكونه دينا فى معصية اللّه و فى غير طاعته.

(الثـالث) الأـقوى كون المـدار فى المنع على الإنفـاق فى المعصـية لاـ الإنفاق فى غير الطاعـة، فلا فرق فى الإنفاق بين الواجب و المستحب و المباح و المكروه لعدم تحقق الصرف فى المعصية فى الجميع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۲۲۰

[مسألة ۱۶- لا فرق بين أقسام الدين]

مسألة ۱۶- لاـ فرق بين أقسـام الـدين من قرض أو ثمن مبيع أو ضـمان مـال أو عوض صـلح أو نحو ذلـك كما لو كان من باب غرامة إتلاف فلو كان الإتلاف جهلا أو نسيانا و لم يتمكن من أداء العوض يجوز إعطائه من هذا السـهم بخلاف ما لو كان على وجه العمد و العدوان.

لظهور كون المراد من الغرم هنا كلما اشـتغلت الذمة به لا خصوص الاسـتدانات، و التخصـيص بما عدا وجه العمد و العدوان لما عرفت من كون وجه العمد و العدوان من الدين فى المعصية.

[مسألة ۱۷ إذا كان دينه مؤجلا]

مسألة ۱۷ إذا كان دينه مؤجلا فالأحوط عدم الإعطاء من هذا السهم قبل حلول اجله.

لما استفيد من جملة ما ورد فى باب الزكاة من كونها جعلت لدفع ضرورة المحتاجين و ما به يرفع اضطرار المضطرين، و مع عدم حلول الأجل لا ضرورة و لا اضطرار فى البين

و ان كان الأقوى الجواز

لإطلاق النص و الفتوى، لكن الأقوى انصراف الإطلاق عن ذلك، فالأقوى عدم جواز الإعطاء قبل حلول الأجل.

[مسألة ۱۸ لو كان كسوبا يقدر على أداء دينه بالتدريج]

مسألة ۱۸ لو كان كسوبا يقـدر على أداء دينه بالتدريج فان كان الديان مطالبا فالظاهر جواز إعطائه من هذا السـهم، و ان لم يكن مطالبا فالأحوط عدم إعطائه.

لو كـان كسوبـا يتمكن من قضـاء دينه من كسبه فعن نهايـة الاحكـام ان فيه احتمـالين: احتمـال جواز إعطـائه من سـهم الغارمين بخلاـف الفقير و المسـكين، لاـن حاجتهما تتحقق يوما فيوما، و الكسوب يحصل له فى كل يوم ما يكفيه بخلاف الغارم حيث ان حاجته حاصـلة فى الحال لثبوت الـدين فى ذمته، و انما يقـدر على اكتساب ما يقضـى به الـدين بالتدريج، و: احتمال المنع تنزيلا للقدرة على الكسب منزلة القدرة على المال انتهى، و الأقوى انه مع مطالبة الديان فى الحال هو جواز إعطائه، و مع عدم مطالبتهم

هو المنع، و ذلك لعدم صدق المحتاج عليه و ان كان عاجزا عن أداء دينه فى الحال، لكن لمكان تمكنه من أدائه بالتدريج ليس فى ضرورة فى الحال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٢١

[مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم]

مسألة ١٩ إذا دفع الزكاة إلى الغارم فبان بعده ان دينه فى معصية ارتجع منه الا إذا كان فقيرا فإنه يجوز احتسابه عليه من سهم الفقراء، و كذا إذا تبين انه غير مديون، و كذا إذا أبرئه الدائن بعد الأخذ لوفاء الدين.

لا إشكال فى جواز الارتجاع فيما إذا تبين كون الدين فى معصية أو انه غير مديون أو أبرئه الدائن الأخذ قبل الوفاء، و ذلك لان ولاية الصرف فى كل واحد من الأصناف الثمانية انما هى للمالك و إذا عين المالك للصرف فى قضاء الدين فبان ان دينه مما لا يجوز صرف الزكاة فيه لكونه فى معصية أو تبين ان الأخذ لم يصرفه فيه اما لكونه غير مديون، أو لإبراء الدائن عنه بعد الأخذ لوفاء دينه يجوز ارتجاعه، و لم يجعله المالك ملكا طلقا له حتى يجوز له التصرف فيه كيف ما يشاء و اما جواز احتسابه عليه من سهم الفقراء إذا كان الأخذ فقيرا فواضح، حيث انه ملك للمالك فيجوز له إعطائه إلى الفقير زكاة، و إذا كان الأخذ فقيرا يحتسب عليه من غير اشكال سواء كانت العين موجودة عنده ام صارت تالفة.

[مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون]

مسألة ٢٠ لو ادعى انه مديون فإن أقام بينة قبل قوله، و الا فالأحوط عدم تصديقه و ان صدقه الغريم فضلا عما لو كذبه أو لم يصدقه.

إذا ادعى انه مديون و اقام البينة عليه قبل قوله مطلقا و لو كذبه الغريم أو لم يصدقه فضلا عما لو صدقه و ذلك لعموم اعتبار البينة فى كل شي‌ء، كما يدل عليه ما فى خبر مسعدة بن صدقة من قوله ع: و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة، و قد تقدم الكلام فى عموم حجية البينة فى هذا الكتاب، و هل يقبل منه مع اليمين احتمله فى الجواهر، و لكن فى المدارك انه لم نعرف القائل به من الأصحاب الا ان العلامة حكى فى التذكرة عن الشافعى انه لا يقبل دعوى الغريم إلا بالبينة لأنه مدّع، و مع عدم البينة فان صدقه الغريم فالمعروف انه يقبل منه لانه لو لم يقبل منه مع تصديقه لأدى إلى حرمانه من هذا السهم، و هو مناف لتشريعه، و لا يخفى ما فيه من التأمل، لأن الغرم أمر جلى يمكن إقامة البينة عليه بخلاف الفقر الذى لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٢٢

يعرف غالبا الا من قبل مدعيه، و ليس فى عدم قبوله مع عدم البينة ما ينافى تشريع الزكاة كما لا يخفى، فلا موجب لتصديقه مع تصديق الغريم خصوصا مع احتمال تبانى الغريم معه فى التصديق، و منه يظهر حكم ما لو تجردت دعواه عن التصديق و الإنكار حيث ان القول بعدم القبول أشبه بقواعد المذهب، و ان اختار فى الشرائع قبوله، و قد وجهه فى الجواهر بان الحاصل من الكتاب و السنة وجوب دفع الزكاة لا وجوب دفعها للغارم، و قال (قده) ان قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقٰاتُ (إلخ) انما يدل على كون الصدقات لهم، لا ان التكليف دفعها إليهم، و فرق واضح بين المقامين.

نعم ورد لا تحل الصدقة لغنى و نحوه مما يقضى بعدم جواز دفعها لغير الأصناف الثمانية و هو كذلك فى المعلوم انه ليس منهم، اما فى غير المعلوم فيتحقق امتثال الأمر بالإيتاء بالدفع اليه لكونه أحد أفراد الإطلاق و لم يعلم كونه من افراد النهى، بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضى خروجه عنها، و بالجملة الغنى مانع لا ان الفقر شرط و لو سلم كونه شرطا فهو لمحل الزكاة

تناول لا لدفعها ممن وجبت عليه لعدم الدليل، بل مقتضى الإطلاق خلافه، و على هذا يتجه ما ذكره الأصحاب من قبول دعوى الفقر و الكتابة و الغرم انتهى.

و قد تقدم نظير ذلک منه (قده) فى مسألة مدعى الفقر و مراده (قده) من قوله: ان الحاصل من الكتاب و السنة وجوب دفع الزكاة لا وجوب دفعها للغارم، ان الواجب على المعطى هو إخراج الزكاة عن نفسه على ما هو معنى ايتائها، و بعد إخراجها تكون كالمال المطروح فى الأرض يأخذها من يملكها واقعا، فإذا ادعى احد كونه له يصدق من غير بينة و لا يمين لانه من باب المدعى بلا معارض، نعم ليس للأخذ أخذها إذا يعلم من نفسه انها ليست لها لا انه يجب دفعها الى الموصوف بالأوصاف الثمانية على المالک، و لا يخفى ما فيه، فان الظاهر من قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ (إلخ) كون الأصناف الثمانية مالكا أو مصرفا لها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۲۳

و لا بد من إحراز الوصول الى مصرفها فى الخروج عن عهدتها كما فى نحو الدين و شبهه، و لا يتحقق الخروج عن العهدة بمجرد الإخراج عن نفسه من غير إيصال إلى المستحق، فالقول بان الواجب هو الإيتاء و الإخراج و لو لم يصل الى المستحق ليس بشىء، و مراده من قوله: نعم ورد لا تحل الصدقة لغنى (إلخ) هو تقييد الأمر بالإيتاء إلى خصوص الإيتاء إلى الأصناف الثمانية، لكن للايتاء ثلاثة افراد، الإيتاء بما علم كونه من أحد الأصناف و ما شک فى كونه منهم، ما علم بعدم كونه منهم، و لو لا التقييد كان الإتيان بكل فرد منه مجزيا، و بالتقييد خرج الفرد المعلوم كونه ليس منهم، و بقى الفردان الآخران اعنى ما علم كونه منهم و ما شک فى كونه منهم تحت الإطلاق، و لا يخفى ما فيه أيضا، حيث ان المخرج بالتقييد هو الإيتاء بغير الأصناف واقعا لا المعلوم منه بكونه من غيرهم لما تقرر فى محله من كون الألفاظ موضوعة للمعانى الواقعية النفس الأمرية لا المقيدة بالمعلومة، فالمخرج هو الإيتاء الى غير الأصناف سواء علم به أم لم يعلم، و قوله (قده) و لم يعلم كونه من افراد النهى كأنه إشارة إلى التمسک بعموم العام فى الشبهة المصداقية بالنسبة إلى المخصص، و قد حررنا فى الأصول بأنه لا مجال للتمسک به فى المخصص اللفظى و ان كان لا يمنع عنه فيما إذا كان المخصص لبيا، و قوله (قده) بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضى خروجه عنها لا يخلو عن الغرابة، حيث ان الكلام ليس فى حرمة الدفع الى المشكوک من كونه مصرفا حتى يرجع الى البراءة، بل الشک فى سقوط التكليف بالإيتاء بالدفع الى المشكوک الموجب لعدم جواز الاكتفاء به لكون الشغل اليقينى مقتض للاحتياط، مع ان البراءة حكم ظاهرى فى رتبة الشک فى حرمة الدفع و لا يعقل ان يكون مقتضيا للخروج عنها، لأن الأحكام الظاهرية لا يعقل ان يكون مخصصا للحكم الواقعى كما هو واضح من ان يخفى.

و بالجملة فما اتى به من التحقيق فى المقام لا يمكن مساعدته معه فى شىء، فالحق عدم تصديق مدعى الدين الا مع البينة مطلقا سواء صدقه الغريم أو كذبه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۲۴

أو سكت عن التصديق و التكذيب، و اما الوجوه التى استدلوا بها على قبول قول مدعى الفقر فقد تقدم انها كانت مخدوشة لا يثبت بشىء منها قول مدعى الفقر فضلا عن دعوى مدعى الدين فى المقام، نعم كانت السيرة فى قبول قول مدعى الفقر مؤيدا بأخبار تدل على قبوله تقدمت فى السابق و هى مفقودة فى المقام، و بذلک يمتاز مدعيه عن مدعى الدين بقبول قول مدعى الفقر دون مدعى الدين على الأقوى.

[مسألة ۲۱ إذا أخذ من سهم الغارمين]

مسألة ۲۱ إذا أخذ من سهم الغارمين ليصرفه فى أداء الدين ثم صرفه فى غيره ارتجع منه.

لما تقدم فى المسألة التاسعة عشر ان ولاية الصرف فى كل من الأصناف للمالك، و إذا عين الصرف فى قضاء الدين ليس للأخذ التخطى عنه، فلو صرفه فى غيره يجوز للمالك ارتجاعه لانه لم يجعله ملكا طلقا حتى يصرفه فيما شاء، خلافا للمحكى عن مبسوط الشيخ و جمله بأنه لا يرتجع لحصول الملك بقبضه، و فيه ما لا يخفى.

[مسألة ۲۲ المناط هو الصرف فى المعصية أو الطاعة]

مسألة ۲۲ المناط هو الصرف فى المعصية أو الطاعة لا القصد من حين الاستدانة، فلو استدان للطاعة فصرف فى المعصية لم يعط من هذا السهم و فى العكس بالعكس.

و يدل على ذلك قوله ع فى خبر على بن إبراهيم فى تفسير الغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون أنفقوها فى طاعة اللّه من غير إسراف، و قوله ع فى خبر محمد بن سليمان فيقضى عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه فى طاعة اللّه عز و جل فان كان قد أنفقه فى معصية اللّه فلا شىء له على الإمام.

[مسألة ۲۳ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا]

مسألة ۲۳ إذا لم يكن الغارم متمكنا من الأداء حالا و تمكن بعد حين كان يكون له غلة لم يبلغ أوانها، أو دين مؤجل يحل اجله بعد مدة، ففى جواز إعطائه من هذا السهم اشكال و ان كان الأقوى عدم الجواز مع عدم

المطالبة من الدائن أو إمكان الاستقراض و الوفاء من محل أخر ثم قضائه بعد التمكن.

قد تقدم فى أول الكلام فى بيان هذا الصنف ان المعتبر فى الغارم الذى يجوز إعطائه من الزكاة العجز عن أداء دينه، و مع تمكنه من الأداء لا يجوز إعطائه و لا له الأخذ منها، فحينئذ إذا لم يكن متمكنا حالا و لكنه متمكن بعد حين فمع كون الدين مؤجلا أو عدم مطالبة الدائن فما كانت حالا، أو تمكنه من الاستقراض من محل أخر و أداء دينه ثم قضائه بعد التمكن فلا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز لعدم العجز عن الأداء، و مع عدم ذلك كله بان كانت الدين حالا مع مطالبة الدائن و عدم تمكن المديون من الوفاء بالاستقراض من محل أخر ثم قضائه بعد التمكن فالأقوى جواز إعطائه، لصدق العجز عن الأداء فعلا و لو تمكن بعد حين.

[مسألة ۲۴ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة]

مسألة ۲۴ لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة جاز له احتسابه عليه زكاة، بل يجوز ان يحتسب ما عنده من الزكاة وفاء للدين و يأخذها مقاصة و ان لم يقبضها المديون و لم يوكل فى قبضها، و لا يجب اعلام المديون بالاحتساب عليه أو بجعلها وفاء و أخذها مقاصة.

المراد بالاحتساب على الغارم زكاة هو قصد كون ما فى ذمته الذى هو من جملة أموال المالك زكاة و ايتائها الى من عليه الدين و يترتب عليه برأيه المالك عن الزكاة، و الغارم عن الدين بالنية من غير حاجة الى الإعطاء و الأخذ فى الخارج، و لا تعيين شىء مما عنده زكاة و بالاحتساب بما عنده من الزكاة وفاء للدين و أخذها مقاصة هو تعيين شىء من ماله مما عنده زكاة ثم أخذه بقصد كونه وفاء للدين، فكأنه أقبضه إلى الغارم زكاة ثم يأخذه منه وفاء للدين، و الاحتساب بالمعنى الأول هو الذى فسر به المقاصة فى المدارك، و قال المراد بالمقاصة هنا القصد الى ما فى ذمة المديون للمزكى على وجه الزكاة، ثم نقل عن الشهيد

الثانی (قده) بان معنی المقاصة احتساب الزکاة علی الفقیر ثم أخذها مقاصة من دینه، و قال

بأنه بعید، و هذا الذی نقله عن الشهید الثانی هو المعنی الأخیر، و تفصیل الکلام فی ذلک اما الاحتساب بالمعنی الأول فمما لا ینبغی إشکال فیه، لان ما فی ذمة الغارم احد أموال المالک، فیجوز له ان یعینه زکاة، و حیث انه مقبوض للمدفوع الیه لا یحتاج الی دفع أخر، و یکون أحد أفراد الإیتاء المأمور به فیخرج المالک عن عهدة ما علیه من الزکاة و الغارم عما علیه من الدین.

و اما المعنی الأخیر فلا یخلو عن اشکال منشئه هو الاشکال له فی جواز صرف الزکاة الی صاحب الدین بغیر اذن المدیون، و منشأ الإشکال فی جوازه هو لزوم الصرف الی المستحق و هو الغارم دون صاحب الدین، فیحتاج إلی اذن المدیون لو أراد إعطائها الی صاحب الدین، و لو قلنا باحتیاج اذن المدیون فی جواز الصرف إلی الدائن لکان اللازم عدم جواز احتساب الدائن بالمعنی الثانی من غیر المراجعة إلی المدیون، لکن الأقوی جواز صرفها الیه و لو بدون اطلاع المدیون کما یأتی فی المسألة الآتیة، و علیه فیجوز له تعیین شی‌ء من أعیان أمواله للزکاة ثم أخذه عن المدیون بعنوان الوفاء عنه کما یجوز الوفاء عنه إذا کان الدائن غیر المالک یجوز أیضا فیما إذا کان الدائن هو نفسه، و کیف کان فلا خلاف فی أصل الحکم أعنی فی جواز مقاصة المالک علی الغارم بأحد تفسیری المقاصة، و ان استبعده صاحب المدارک بالتفسیر المحکی عن الشهید الثانی، لکن الأقوی جوازه بکلا التفسیرین.

و یدل علیه من الاخبار صحیح ابن الحجاج و فیه قال سئلت أبا الحسن الأول علیه السّلام عن دین لی علی قوم قد طال حبسه عندهم لا یقدرون علی قضائه و هم مستوجبون للزکاة هل لی ان ادعه و احتسب به علیهم من الزکاة، قال:

نعم، و عن عقبة بن خالد قال دخلت انا و المعلی و عثمان بن عمران علی ابی عبد اللّه علیه السّلام، فلما رآنا قال مرحبا بکم وجوه تحبنا و نحبها جعلکم اللّه معنا فی الدنیا و الآخرة، فقال له عثمان جعلت فداک فقال له أبو عبد اللّه ع نعم فمه، قال

انی رجل موسر فقال بارک اللّه لک فی یسارک قال و یجی‌ء الرجل فیسألنی الشی‌ء و لیس هو ابان زکوتی، فقال له أبو عبد اللّه ع القرض عندنا بثمانیة عشر و الصدقة بعشر و ما ذا علیک إذا کنت کما تقول موسرا أعطیته فإذا کان ابان زکوتک احتسبت بها من الزکاة یا عثمان لا ترده فان رده عند اللّه عظیم.

و فی خبر سماعة عن الصادق علیه السّلام قال سألته عن الرجل یکون له الدین علی رجل فقیر یرید ان یعطیه من الزکاة، فقال ان کان الفقیر عنده وفاء بما کان علیه من دین من عرض أو دار أو متاع من متاع البیت أو یعالج عملا یتقلب فیها بوجهه فهو یرجوان یأخذ منه ما له عنده من دینه فلا بأس ان یقاصه بما أراد ان یعطیه بشی‌ء من الزکاة أو یحتسب بها، فان لم یکن عند الفقیر وفاء و لا یرجوان یأخذ منه شیئا فلیعطه من زکاة انتهی، و ما فیه من الأمر بإعطائه الزکاة و عدم مقاصته بها مع الیأس عن وفائه لعله محمول علی الاستحباب.

[مسألة ۲۵ لو کان الدین لغیر من علیه الزکاة]

مسألة ۲۵ لو کان الدین لغیر من علیه الزکاة یجوز له وفائه عنه بما عنده منها و لو بدون اطلاع الغارم.

و قد تقدم فی المسألة المتقدمة ان فی الوفاء عنه بما عنده من الزکاة بدون اذن المدیون (وجهان): من إطلاق الاخبار و الفتاوی بالاحتساب، و بقضاء الدین عنه الشامل لصورتی الاذن وعده، و: من ان الغارم هو المستحق، و الآیة ناصة عن کون الزکاة له فیحتاج الی دفعها الیه لیصرفها فی دینه أو اذنه فی دفعها الی الدیان، و لکن الأقوی هو الأول لما یدل علی جواز الوفاء عن المیت

مع انه لا يمكن الاستيذان منه، و الظاهر عدم الفرق بينه و بين الحى، ففى صحيح عبد الرحمن قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل عارف فاضل توفى و ترك عليه دينا لم يكن بمفسد و لا بمسرف و لا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة الألف و الألفان؟

قال: نعم.

و حسن زرارة عن الصادق عليه السّلام فى رجل حلت عليه الزكاة و مات أبوه

و عليه دين أ يؤدى زكاة فى دين أبيه و للابن مال كثير، فقال: ان كان أورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عند قضاء عنه من جميع الميراث و لم يقضه من زكاة، و ان لم يكن أورثه مالا- لم يكن أحد أحق بزكاة من دين أبيه فإذا أداها من دين أبيه على هذا الحال أجزأت عنه، و هذان الخبران كخبر يونس بن عمار دالة على جواز القضاء عن الميت من الزكاة، و لا اشكال فيه فى الجملة الا انه يفع الكلام فيه فى أمور.

(الأول) مقتضى صريح حسن زرارة اعتبار قصور التركة عن الوفاء فى القضاء من الزكاة، و قد ذهب اليه ما فى المحكى عن المبسوط و الوسيلة و التذكرة و التحرير و الدروس و جملة أخرى من كتب الأصحاب، و يدل عليه أيضا عدم انتقال التركة إلى الوارث الا بعد الوفاء أو عدم تماميته لو قلنا به، و عن المختلف و النهاية و ابن إدريس و المحقق و الشهيد عدم اعتباره و جواز الوفاء مطلقا لإطلاق الأخبار المتقدمة و لانتقال التركة إلى الوارث بالموت فيبقى الميت فقيرا، و الأقوى هو الأول لعدم إطلاق فى الأخبار المتقدمة لكى يشمل صورة استخلاف تركة تفى بدينه، فان حسن زرارة انما هو صريح فيما إذا لم يخلف الميت شيئا، و صحيح عبد الرحمن و ان لم يكن بهذه الصراحة الا- ان فى قول الراوى فيه لم يكن بمفسد و لا مسرف و لا معروف بالمسألة ظهور فى كون نص سئواله فيمن مات مديونا و ليس له ما يفى بدينه، نعم قول الصادق عليه السّلام فى خبر يونس ان أيسر قضاك و ان مات قبل ذلك احتسب به من الزكاة يدل بإطلاقه على ما إذا مات قبل القضاء و لو خلف دارا و نحوها من المستثنيات الوافية بدينه، الا ان إطلاقه مقيد بحسن زرارة المصرح فيه بأنه مع استخلافه لما يفى دينه يقضى عنه، و لا يحتسب من الزكاة مضافا الى ان صرف الوارث زكوته فى دين مورثه فى مثل الفرض مرجعه الى صرفها فى مصلحة نفسه حيث يكون موجبا لصيرورة التركة ملكا طلقا له من دون ان تكون فيه فائدة للميت أو للغرماء، مع ان الحاجة إلى الزكاة فى

قضاء الدين شرط فى الغارمين هذا، و اما انتقال التركة إلى الوارث بالموت و صيرورة الميت به فقيرا ففيه مع المنع عن انتقال التركة إليهم بالموت مع الدين أو عدم تماميته على تقديره، ان أدلة الدالة على جواز صرف الزكاة فى دين الميت منصرفة عن هذه الصورة أى صورة وجود ما يفى بدينه من تركته مع إمكان الوفاء به فليس فى البين ما يدل على جوازه فى هذه الصورة و لو قلنا بانتقال التركة إلى الوارث و صيرورة الميت فقيرا به مع ان الكلام فى صرف الزكاة فى دين الميت من سهم الغارمين لا الفقراء، ففرض صيرورته فقير الأجل انتقال تركته الى وارثه خارج عن محل الكلام، و بالجملة فالأقوى انحصار جواز الصرف بما إذا لم يكن للميت تركة يمكن استيفاء الدين منها.

(الثانى) لو كان للميت مال و لكن أتلفه الوارث فتعذر به الاقتضاء، فعن كشف الغطاء نفى البعد عن جواز صرف الزكاة حينئذ فى قضاء دينه، و اعترف به فى الجواهر قائلا بنسبته فى الدروس الى القيل المشعر بالتوقف فيه.

(أقول) و لعل التوقف فى محله و ذلك لعدم ما يدل على جواز الصرف فيما كان للميت مال و لو تعذر الاقتضاء منه بإتلافه لا من الأدلة العامة و لا الخاصة، اما الأولى فلانصراف ما دل على جواز صرف الزكاة فى الغارمين كالاية الشريفة و الاخبار الى

الاحياء فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى الأموات فضلا عما إذا كان له مال، و اما الثانية أعنى الأدلة الخاصة فلما عرفت فى الأمر الأول من انصرافها عما لو كان للميت تركة فليس فى مورد الكلام ما يدل بعمومه أو خصوصه على جواز الصرف فيه.

(الثالث) لو كان للميت مال و لكن تعذر الاستيفاء من ماله اما لعدم تمكن الدائن من إثبات دينه، أو لامتناع الوارث عن أدائه، أو لمكان غصب ماله من ثالث بسرقة و نحوها أو نحو ذلك ففى جواز صرف الزكاة حينئذ (وجهان) بل قولان، ففى المسالك التصريح بجوازه حينئذ، و تنظر فيه فى المدارك و قال (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۲۳۰

و للنظر فيه مجال، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الأول مستدلا بالاقتصار فى تقييد المطلق على محل اليقين، و ذهب فى مصباح الفقيه الى الثانى مستدلا بخروج صورة موسرية الميت فى حال حيوته عن موضوع دليل جواز الصرف سواء أمكن استيفاء دينه من تركته بعد موته أم تعذر، و لا يخفى ما فيه لان المستفاد من خير يونس هو كون المدار على يسار الميت أو تعذر الأداء و مع تعذره ينبغى القطع بالجواز و لو كان له مال إذا لمال الذى لا يتمكن من الاستيفاء منه كالعدم، و يدل عليه الاعتبار أيضا من بقاء ذمة الميت بعد التعذر و استراحته بالأداء كما يشهد به قوله ع: لم يكن أحد أحق بزكوته من دين أبيه، و بالجملة فالأقوى فى هذه الصورة جواز صرف الزكاة فى الدين كما لا يخفى، و لا يخفى انه كان على المنصف (قده) جعل هذه الفروع الثلاث مسائل مستقلة من الكتاب لكنه لم يتعرض لها أصلا.

[مسألة ۲۶ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة]

مسألة ۲۶ لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة جاز له إعطائه لوفاء دينه أو الوفاء عنه و ان لم يجز إعطائه لنفقته.

قال فى الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال، ضرورة كونه كالأجنبى بالنسبة إلى وفاء الدين فتشمله الأدلة، و يدل عليه خبر إسحاق بن عمار، و فيه سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل على أبيه دين و لابنه مؤنة أ يعطى أباه من زكوته يقضى دينه، قال: نعم و من أحق من أبيه، و لا يعارضه ما فى صحيح ابن الحجاج خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و الامرأة، و ذلك انهم عياله لازمون له، فان الظاهر منه المنع عن إعطائهم من حيث الفقر و الاحتياج إلى النفقة كما يدل عليه قوله ع و ذلك انهم عياله، فان قضاء الدين ليس من النفقة الواجبة كما فى الجواهر مدعيا عليه الاتفاق.

[مسألة ۲۷ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة]

مسألة ۲۷ إذا كان ديان الغارم مديونا لمن عليه الزكاة جاز له احالته على الغارم ثم يحسب عليه بل يجوز له ان يحسب ما على الديان وفاء عما فى ذمة الغارم و ان كان الأحوط ان يكون ذلك بعد الإحالة،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۲۳۱

لا إشكال فى جواز احتساب من عليه الزكاة ما يستحقه فى ذمة الغارم بإحالة مديونه الذى هو دائن عن الغارم، حيث انه بإحالة مديونه الذى هو دائن عن الغارم يصير الغارم مديونا لمن عليه الزكاة، و يبرء ذمته عن دينه كما يبرء ذمة دائنه عمن عليه الزكاة و كان مديون من عليه الزكاة أدّى ما عليه من الدين من ماله الذى فى ذمة الغارم فيبرء بالحوالة عن دينه، و يشتغل الغارم بمال من عليه الزكاة، فيصح لمن عليه الزكاة إخراج ما عليه من الزكاة من هذا المال الذى له فى ذمة الغارم كما إذا كان مديونا له من أول الأمر، و اما جواز احتساب من عليه الزكاة ماله على الديان وفاء عما فى ذمة الغارم بأن ينوى كون ماله فى ذمة الديان زكاة ثم يجعله ملكا للغارم الذى يستحق الزكاة فيملكه الدائن عوضا لما له فى ذمة الغارم بعنوان الوفاء، فيترتب براءة ذمة المالك عن

الزكاة و ذمـة دائن الغارم عما عليه من دين المالك و ذمة الغارم عما عليه من دين الدائن ففيه اشـكال، لعدم صدق إعطاء الزكاة على المسـتحق عليه، اللهم الا ـ ان يوكـل المالـك مـديونه فى إعطـاء ما فى ذمته زكاة الى الغارم فيحتسب المـديون ماله فى ذمة الغارم عوضا عما يكون وكيلا فى أدائه من زكاة من عليه الزكاة مما فى ذمته.

[مسألة ۲۸ لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعا]

مسألة ۲۸ لو كان الدين للضـمان عن الغير تبرعا لمصلحة مقتضية لذلك مع عدم تمكنه من الأداء و ان كان قادرا على قوت سنته يجوز الإعطاء من هذا السهم و ان كان المضمون عنه غنيا.

إذا ضمن مالا عن غيره فلا يخلوا اما يكون الضامن و المضمون عنه كلاهما موسرين أو معسرين أو مختلفين فهنا صور.

(الاولى) ما إذا كانا معا موسـرين، و لا يجوز إعطاء سـهم الغارم إليهما حينئـذ أصـلا لا الى الضامن و لا الى المضـمون عنه سواء كان الضمان باذن المضمون عنه أم لا، اما عدم جواز الإعطاء إلى الضامن الا مع الاذن فى الضمان فلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۲۳۲

له الرجوع حينئـذ إلى المضـمون عنه فلا ـ غرامـة حتى يتـدارك بالزكـاة، و امـا مع عـدم الاذن فلتمكن الضامن من الأداء و كون الضـمان لمصـلحة مقتضـية له لا يوجب جواز دفع الزكاة إليه من سـهم الغارمين و لو قلنا بجواز الـدفع اليه عنـد تحمل الدية كما يأتى فى المسألة الاتية، لأن المصلحة هاهنا جزئية لا يلتفت إليها بخلافها فى مورد تحمل الدية.

(الثانيـة) ما إذا كانا معسـرين و يجوز الإعطاء فى هـذه الصورة قطعا الى كل واحـد من الضامن و المضـمون عنه، اما الى الضامن فلكونه غارما مع وجود شرط الدفع اليه و هو عدم تمكنه من الأداء سواء كان الضمان بالإذن أم لا، حيث انه مع إعسار المضمون عنه لا يندفع غرامة الضامن إذا كان مع الاذن، و مع التبرع بالضمان فالأمر أظهر.

و امـا الى المضـمون عنه مع كون الضـمان بالاذن فلصـدق الغارم الغير المتمكن من الأداء عليه، و ذلك لاشـتغال ذمته بالضـمان حيث ان الضـمان وقع بـاذنه و لو كان الضـمان بغير اذنه فلا يجوز الإعطاء اليه و ذلك لعـدم كونه مـديونا حينئـذ لا بالـدائن و لا بالضمان، اما بالدائن فلبراءة ذمته عنه بضمان الضامن و اشتغال ذمة الضامن بما فى ذمته من الدين، و اما بالضامن فلكون الضمان تبرعا من غير اذن المضـمون عنه فلا يكون مشـتغلا بالضامن أصـلا فلو دفع الزكاة إلى المضمون عنه يرجع الضامن اليه بعد أدائه بما ضـمنه إذا كان الضمان بالاذن و لو دفع الى الضامن لا يرجع الضامن الى المضمون عنه إذا أدى ما ضمنه، لعدم الغرامة حينئذ حيث تدارك بالزكاة.

(الثالثـة) مـا إذا كـان الضـامن معسـرا دون المضـمون عنه فمع كون الضـمان بالاـذن لا يجوز دفع الزكاة إليه أصـلا، و مع عـدمه فالأـقوى هو جواز الإعطـاء لكون الضـامن غارمـا غير متمكن من الأداء، و احتمال عـدم جواز الإعطاء كما عن التحرير لعود النفع الى المضمون عنه ضعيف كما لا يخفى، هذا بالنسبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۲۳۳

إلى الـدفع الى الضـامن، و امـا الـدفع الى المضـمون عنه فلا يجوز من غير اشكال و لو كان الضـمان بإذنه ففى جواز الـدفع إليه إشكال من انه دين تحمل لإصلاح ذات البين فيقضى مع اليسار، و من ان المصلحة هنا جزئية لا يلتفت إليها و هذا هو الأقوى.

(الرابعة) ما إذا كان المضـمون عنه معسرا دون الضامن، فمع عدم كون الضمان باذنه فلا يجوز الدفع اليه لعدم صدق الغارم عليه، و اما الى الضامن مع كون الضـمان باذنه يجوز الـدفع اليه قطعا لكونه مـديونا لا يتمكن من الأداء كما لا يجوز الدفع الى الضامن من غير إشكال لأنه مع تمكنه من الأداء يكون له الرجوع الى المضمون عنه فيما يؤديه.

[مسألة ۲۹ لو استدان لإصلاح ذات البين]

مسألة ۲۹ لو استدان لإصلاح ذات البين كما لو وجد قتيل لا يدرى قاتله و كاد ان يقع بسببه الفتنة فاستدان للفصل فان لم يتمكن من أدائه جاز الإعطاء من هذا السهم، و كذا لو استدان لتعمير مسجد أو نحو ذلك من المصالح العامة، و اما لو تمكن من الأداء فمشكل، نعم لا يبعد جواز الإعطاء من سهم سبيل اللّه و ان كان لا يخلو عن إشكال أيضا إلا إذا كان من قصده حين الاستدانة ذلك.

حكى عن تذكرة العلامة و منتهاه ان الغارمين قسمان أحدهما المديون لمصلحة نفسه و حكمه ما سبق، و الثانى المديون لإصلاح ذات البين بين شخصين، أو قبيلتين بسبب تشاجر بينهما، اما لقتيل لم يظهر قاتله، أو إتلاف مال كذلك، و حكم بجواز الدفع الى من هذا شأنه مع الغنى و الفقر و لم ينقل فى ذلك خلافا، و استدل عليه بعموم الآية الشريفة السالم من المخصص، و بما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال: لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمس و ذكر رجلا تحمل حمالة و بان تحمله و ضمانه انما يقبل إذا كان غنيا فأخذه فى الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه فلم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفة، و حكى عن بيان الشهيد تجويز صرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۳۴

الزكاة ابتداء فى إصلاح ذات البين، و استحسنه فى المدارك الا انه (قده) قال: بأنه يكون من سهم سبيل اللّه لا من سهم الغارمين.

(أقول) لا إشكال فى جواز الإعطاء من هذا السهم لو استدان لمصلحة عامة و لم يتمكن من الأداء، و اما مع التمكن منه إذا كان غرضه من أول الأمر الأداء من ماله تبرعا فلم يؤدها ما التزم بأدائه من دية أو نحوها، أو استدان فأداها ففى جواز إعطائه من سهم الغارمين أو سهم سبيل اللّه إشكال، اما من سهم الغارمين فلعدم صدق الغارم عليه عرفا، لان الظاهر منه عرفا هو من علاه الدين اى صار غالبا عليه الغير الصادق على المتمكن من الداء لا سيما فيمن التزم بالأداء و لم يؤد بعد، و لو سلم صدقه عليه فهو منصرف عن المتمكن من الأداء بملاحظة ما ورد من كون تشريع الزكاة لرفع الحاجة عن المحتاجين، و مع المنع عن الانصراف فهو مقيد بما يدل على اعتبار العجز عن الأداء، فدعوى بقاء عموم الآية الشريفة و سلامته عن المخصص كما ترى، إذ الاخبار التى تخصص عمومها فى الدين التى استدين للمصلحة الشخصية تخصص عمومها فى الدين التى استدين للمصلحة النوعية أيضا، و المروى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله غير موجود فى أصول الشيعة مع هذا الاستثناء، فيكون دالا على اعتبار الفقر فى الغارم، و القول بان تحمله انما يقبل إذا كان غنيا فأخذه فى الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه دليل اعتبارى لا يصلح لرفع اليد عما ثبت بالدليل من اعتبار العجز عن الأداء فى الغارم، و من ذلك يظهر الإشكال فى الدفع اليه من سهم سبيل اللّه بناء على شموله لمطلق القرب، حيث ان تحمله من أول الأمر بقصد الأداء من ماله تبرعا و تمكنه من أدائه يمنع عن إعطائه من مال الزكاة من سهم سبيل اللّه، و لو قلنا بشموله لمطلق القرب فان التحمل أو الاستدانة لما تحمل قربى، و اما إعطاء الزكاة لاداء مثل هذا الدين فهو إعطاء لأداء دين شخص وقعت الاستدانة بها لجهة قربية، نعم لو وقع التحمل منه بقصد استيفاء المال من الزكاة و قلنا بان له الولاية على ذلك كما إذا كان الإمام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۳۵

أو نائبه يجوز الاستيفاء حينئذ من سهم سبيل اللّه قطعا، كما يجوز صرف الزكاة ابتداء فى إصلاح ذات البين من سهم سبيل اللّه بناء على شموله لمطلق القرب من غير اشكال.

[السابع من المصارف صرف الزكاة فى سبيل اللّه]

(السابع)

من المصارف صرف الزكاة

فى سبيل اللّه.

و قد قيل كما عن المقنعة و النهاية و المراسم باختصاصه بالجهاد، و نسب الى بعض العامة أيضا، و استدل له بخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام، و فيه ان رجلا كان بهمدان ذكر ان أباه مات و كان لا يعرف هذا الأمر فأوصى بوصية عند الموت، و اوصى ان يعطى شىء فى سبيل اللّه فسئل عنه أبو عبد اللّه عليه السّلام كيف يفعل به فأخبرناه انه كان لا يعرف هذا الأمر، فقال لو ان رجلا اوصى الى أن أصنع فى يهودى أو نصرانى لوضعته فيهما ان اللّه عز و جل يقول فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مٰا سَمِعَهُ فَإِنَّمٰا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ، فانظر ما يخرج الى هذا الوجه يعنى بعض الثغور فابعثوها به اليه، لكن الانصاف عدم دلالة الخبر على انحصار سبيل اللّه به كيف و الا يلزم اختصاصه بخصوص المرابطين لا الصرف فى مطلق الجهاد و لم يقل به أحد أصلا، مع إمكان ان يقال باستفادة الاختصاص من عرف الموصى إذا المتبع فى باب الوصية هو عرفه فيكون مؤيد الانتساب هذا القول إلى العامة مضافا الى معارضته بما ورد من صرف ما اوصى به فى سبيل اللّه فى الحج كما يأتى، و الأقوى عدم الاختصاص بالجهاد بل

هو جميع سبيل الخير كبناء القناطر و المدارس و الخانات و المساجد و تعميرها و تخليص المؤمنين من يد الظالمين، و نحو ذلك من المصالح كالصلاح ذات البين، و رفع وقوع الشرور و الفتن بين المسلمين، و كذا اعانة الحجاج و الزائرين و إكرام العلماء و المشتغلين.

و قد نسب هذا القول إلى الأكثر بل المشهور بل إلى عامة المتأخرين بل ادعى عليه الإجماع كما عن الخلاف و الغنية، و يدل عليه مضافا الى اقتضاء اللفظ ذلك إذا لسبيل هو الطريق فإذا أضيف الى اللّه سبحانه كان عبارة عن كل

ما يكون وسيلة إلى تحصيل رضاء اللّه و ثوابه فيتناول الجهاد و غيره جملة من الاخبار مثل المروى فى تفسير على بن إبراهيم عن العالم عليه السّلام قال و فى سبيل اللّه قوم يخرجون الى الجهاد و ليس عندهم ما ينفعون، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به، أو فى جميع سبل الخير فعلى الامام عليه السّلام ان يعطهم من مال الصدقات حتى يقودا على الحج و الجهاد.

و صحيح ابن يقطين الذى قال للكاظم ع يكون عندى المال من الزكاة فأحج به موالى و أقاربى؟ قال: نعم، و صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام قال سألته عن الصرورة أ يحجه الرجل من الزكاة قال نعم، و خبر حسين بن عمر قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان رجلا اوصى الى بشىء فى سبيل اللّه فقال لى اصرفه فى الحجج فانى لا أعلم شيئا فى سبيل اللّه أفضل من الحج، و خبر الحسن بن راشد قال سئلت أبا الحسن العسكرى عليه السّلام بالمدينة عن رجل اوصى بمال فى سبيل اللّه فقال: سبيل اللّه شيعتنا، و هل يشترط فى المدفوع اليه الفقر بالمعنى المعتبر منه فى الفقير أو يعتبر الحاجة و عدم تمكن فاعل الخير من الإتيان به و لو كان غنيا اى مالكا لقوت سنته، أولا تعتبر الحاجة أيضا أقوال، المصرح به فى المسالك هو الأول، و ذهب صاحب المدارك الى الثانى و ان تردد فيه فى أخر كلامه و قال (قده): و المعتمد جواز صرف هذا السهم فى كل قربة لا يتمكن فاعلها من الإتيان بها بدونه، و انما صرنا الى هذا التقييد لأن الزكاة إنما شرعت بحسب الظاهر لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها و مع ذلك فاعتباره محل تردد انتهى.

و المختار عند صاحب الجواهر هو الأخير، و قال: فإن الأقوى عدم اعتباره لإطلاق الأدلة من غير ما يدل على التقييد الا توهم حكمة المشروعية و هى لا تصلح له و الا لاقتضت الصرف فى خصوص سد الخلة، و ما ورد من انه لا تحل الصدقة لغنى محمول على إعطائها إليه من حيث الفقر لا من سهم سبيل اللّه، و هذا هو الأقوى و ان كان الاحتياط فى بعض صوره لا ينبغى تركه و هو إعطاء هذا السهم بمن يريد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۳۷

بنفسه فعل القرب من الحج أو الجهاد فيغنيه ببذل الزاد و الراحلة و السلاح و نحوها، و كيف كان فلا وجه لتقييد المصنف (قده) بقوله:

مع عدم تمكنهم من الحج و الزيارة و الاشتغال و نحوها من أموالهم

كما انه لا ينحصر مصرف هذا السهم فيما ذكر فى المتن من أفعال القربى.

بل الأقوى جواز دفع هذا السهم فى كل قربة مع عدم تمكن المدفوع اليه من فعلها بغير الزكاة، بل مع تمكنه أيضا لكن مع عدم إقدامه إلا بهذا الوجه.

و ما ذكره أخيرا إشارة إلى إخراج الصورة التى قلنا بان الاحتياط فيها لا ينبغى تركه.

[(الثامن) ابن السبيل]

(الثامن) ابن السبيل و هو المسافر الذى نفدت نفقته أو تلفت راحلته بحيث لا يقدر معه على الذهاب و ان كان غنيا فى وطنه.

الكلام فى ابن السبيل يقع فى موضوعه تارة، و فى حكمه اخرى، اما الأول فابن السبيل و ان كان عاما لمطلق المسافر الا ان مرادهم منه فى المقام هو المنقطع بسفره العاجز عنه بذهاب نفقته أو نفادها أو تلف راحلته و نحو ذلك بحيث لا يقدر معه على الحركة و الذهاب، و بالعبارة الفارسية (وا مانده در سفر) فلا يستعمل إلا فى المسافر الخارج عن وطنه و مقر اقامته سواء كان وطنا أصليا أو بالعارض كالذى دخله مسافرا فعزم على استطيانه، و لا يصدق على من فى بلده و وطنه الأصلى أو العارضى، و يدل على ذلك مضافا الى انسباقه عرفا عند إطلاقه ما فى تفسير على ابن إبراهيم عن العالم ع قال و ابن السبيل أبناء الطريق الدين يكونون فى الأسفار فى طاعة اللّه فيقطع عليهم و يذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات، و يدخل فيه المقيم عشرا فصاعدا أو المتردد ثلاثين يوما، أو نحو ذلك مما يوجب التمام و ان قلنا بانقطاع السفر بذلك شرعا بناء على ما هو التحقيق من كون قصد الإقامة و نحو قاطعا للموضوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۳۸

لا للحكم حسبما حققناه فى صلاة المسافر، و ذلك لصدق ابن السبيل عرفا خصوصا إذا كان اقامته ناشئة عن نفاد زاده و راحلته و عدم تمكنه من المسافرة عنه و لا منافاة بين انقطاع سفره شرعا و بين صدق ابن السبيل عليه عرفا الذى هو موضوع الحكم فى المقام خلافا للمحكى عن ظاهر المبسوط، و صريح التذكرة من انقطاع سفره بالنسبة إلى حكم المقام فلا يعط من سهم ابن السبيل ما لم يسافر عن محل اقامته و هو محجوج بما ذكرناه ثم ان هاهنا أمورا.

(الأول) المدار فى استحقاقه من هذا السهم احتياجه إليه فى غربته فيعطى و ان كان غنيا فى وطنه.

(الثانى) هل يشترط فى إعطائه من هذا السهم إذا كان غنيا فى بلده

عدم تمكنه من الاستدانة أو بيع ما يمكنه أو نحو ذلك.

كما صرح به فى الجواهر أو يعتبر عجزه عن التصرف فى أمواله ببيع و نحوه و ان تمكن من الاستدانة كما قواه فى المدارك أم لا- يعتبر العجز عن شىء منهما كما حكاه فى المسالك عن المعتبر و نفى عنه البعد، أقوال استدل للاول بعدم صدق الانقطاع بالسفر مع التمكن من أحد الأمرين أعنى التصرف فى أمواله بالبيع و نحوه أو الاستدانة، و للثانى بصدقه بمجرد العجز عن التصرف فى أمواله و لو تمكن من الاستدانة، و للثالث بإطلاق النص، و لا يخفى ان الأقرب هو الأول، لكن ينبغى تقييده بما إذا كان التصرف أو الاستدانة ميسورا له لا ما إذا كان حرجيا لا يتحمله الا عن الإلجاء و الاضطرار، إذ لا يؤثر مثل هذا التمكن عن الخروج عن حد ابن السبيل عرفا.

(الثالث)

يشترط ان لا يكون سفره فى معصية.

و استدل له بعدم الخلاف فيه بين العلماء كما اعترف به فى المدارك، و بان فيه اعانة على الإثم و العدوان، و بالمروى فى تفسير على بن إبراهيم المتقدم نقله و ان كان المذكور فيه قيد كون السفر فى طاعة اللّه لكن الظاهر منه ما يقابل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٩

سفر المعصية فيعم المباح أيضا نظير ما تقدم فى الغارمين خلافا لما عن ظاهر الحدائق حيث استشكل فى السفر المباح نظرا الى ظهور الخبر فى اعتبار كون السفر طاعة مع اعترافه بمخالفته للمشهور و هو ضعيف، و كيف كان فلا إشكال فى أصل الحكم بعد عدم الخلاف فيه و دلالة الخبر عليه، و لا يحتاج بالاستدلال به على كون إعطاء المسافر فى المعصية اعانة على الإثم و العدوان حتى يمنع عنه فيما إذا كان الدفع فى الإياب عنه.

ثم ان صاحب الجواهر (قده) بعد اعترافه بدلالة خبر المروى فى التفسير على اعتبار كون السفر طاعة ردّه بقصور السند و عدم المقاومة مع إطلاق الكتاب قال (قده) ما لفظه: بل خبر العالم دال على اعتبار كون السفر طاعة كالمحكى عن ابن الجنيد الا انه لقصور سنده و عدم مقاومته لإطلاق الكتاب المعتضد بفتاوى الأصحاب ينبغى حمل الطاعة فيه على مالا معصية فيه، و اليه أومأ فى المختلف فى الجواب عنه بأن الطاعة تصدق على المباح بمعنى ان فاعله معتقد لكونه مباحا مطيع فى اعتقاده، و إيقاع الفعل على وجهه انتهى.

و لا يخفى ما فيه ضرورة ان قصور السند لا يوجب حمل الطاعة المذكورة فيه على ما لا معصية فيه لو سلم ظهورها فى الطاعة فى مقابل المعصية و المباح و لا يصيره قابلا للمقاومة مع إطلاق الكتاب لو لم يكن مقاوما معه لولاه، و ليس معنى صدق الطاعة على المباح هو كون فاعله معتقدا لإباحته مطيعا فى اعتقاده كيف و الا يلزم صدقها على المعصية أيضا إذا اعتقد فاعلها كونها معصية ضرورة كونه مطيعا فى اعتقاده و ان كان عاصيا بعلمه، بل الظاهر من عبارة المختلف فى الجواب من صدق الطاعة على المباح هو كون الطاعة فى الخبر ظاهرا فى المعنى المقابل للمعصية فتعم المباح كما قدمناه.

(الرابع) المحكى عن ابن الجنيد و الشهيد القول باندراج مريد السفر الذى ليس له نفقة السفر فى ابن السبيل لصدق ابن السبيل عليه بإرادته السفر و إنشائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٠

له كما فى ناوى الإقامة فى بلد إذا أراد الخروج منه حيث انه قد عرفت عدم اعتبار الخروج فى صدق ابن السبيل عليه، و لكن الأقوى اعتبار التلبس بالسفر فى صدق ابن السبيل، و عدم كفاية إرادته فى صدقه، و القياس بناوى الإقامة فى بلد المريد للخروج منه بعده فاسد لما عرفت من ان قصد الإقامة عشرا فى بلد و ما فى حكمه لا يخرج المسافر عن صدق المسافر عليه عرفا، و لو كان كذلك شرعا إذ لا يصير بذلك محل الإقامة وطنه عرفا حتى يخرج بذلك عن موضوع ابن السبيل، و هذا بخلاف المقيم

فى وطنه الأصلى أو العارضى الغير المتلبس بالسفر حيث انه لا يكون مسافرا عرفا و لو اراده ما لم يتلبس به و هذا ظاهر جدا، نعم لا بأس بالدفع اليه من سهم سبيل اللّه أو سهم الفقير إذا كان فقيرا، و الى هذا الأمر يشير المصنف (قده) بقوله:

و اما لو كان فى وطنه و أراد إنشاء السفر المحتاج اليه و لا قدرة له عليه فليس من ابن السبيل

و انما قدمناه فى الشرح لكونه راجعا الى بيان الموضوع.

(كالأمر الخامس) و هو ما يشير اليه بقوله:

نعم لو تلبس بالسفر على وجه يصدق عليه ذلك يجوز إعطائه من هذا السهم و ان لم يتجدد نفاد نفقته بل كان أصل ماله قاصرا.

و قال فى الجواهر إذ لا يعتبر فيه حدوث انقطاع الطريق به بتجدد ذهاب ماله بل يكفى فيه انقطاع الطريق به و لو لقصور أصل ماله.

(السادس) حكى عن مقنعة المفيد (قده) بأنه قال و ابن السبيل هم المنقطع بهم فى الاسفار، و قد جائت رواية أنهم الأضياف يراد به من أضيف لحاجة الى ذلك و ان كان له فى موضع أخر غنى و يسار انتهى، و حاصله بعد إرسال الرواية بأن ابن السبيل هو الضيف تقييده بما إذا كان مسافرا محتاجا إلى الضيافة، فيكون الضيف حينئذ قسما من ابن السبيل، و قد ذكره غير واحد من الأصحاب عاطفا له على ابن السبيل بين مقيد له بالقيدين اعنى كونه مسافرا و محتاجا فى سفره الى

الضيافة، و بين من قيده بالحاجة دون السفر، و بين مطلق منهم من غير تقييد أصلا، و ربما يجعل الضيف صنفا خاصا من أصناف المستحق تمسكا بالمرسل المحكى عن المفيد، و لكن الأقوى ما ذكره المفيد من كونه قسما من ابن السبيل و المرسل المذكور مجهول المتن، فلعل فيه ما يشهد على ما فهمه المفيد من تفسيره بالمسافر المحتاج إلى الضيافة فلم يدل على كون الضيف فى مقابل سائر أصناف المستحقين صنفا مخصوصا، و انحصار الأصناف بالثمانية المذكورة فى الآية الاخبار يدفعه كما لا يخفى، و ينبغى التنبيه على أمور.

(الأول) يجوز احتساب ما يأكله الضيف عنده زكاة عليه، و لو مع صدق العيلولة عليه، لعدم وجوب نفقته و لو صار عيالا بعد الانضياف.

(الثانى) حكى فى الجواهر عن بعض الحواشى عدم اعتبار النية فى إعطاء الزكاة إلى الضيف و استغربه و هو كذلك إذ لا وجه لإخراج هذا الفرد من الإعطاء عن حكم الزكاة التى هى عبادة يعتبر فيها النية قطعا كما سيأتى تحقيقه، إذ لا مخصص لهذا الفرد أصلا فيعتبر فيه النية كما فى جميع أفراد إعطائها من غير فرق بينها أصلا.

(الثالث) قال فى الجواهر وقت النية عند شروع الضيف فى الأكل بالوضع فى الفم، أو المضغ، أو البلع و ان لا يعلم مقدار ما سيأكله، و قد يحتمل ان يكون عند البذل كما فى الفقير الا ان الأول أظهر لعدم التمليك هنا بل و لا بذل و انما فيه تقديم للأكل و لذا لا يملك الا ما يأكله و له ان ينوى ما يأكله بعد الأكل، و لا يقدح كونه مجهولا عند المحتسب لعدم منافاة ذلك لأقل ما يحتمل اكله انتهى.

هذا تمام الكلام فى موضوع ابن السبيل.

و اما الكلام فى حكمه (فمنها) انه

يدفع اليه قدر الكفاية اللائقة بحاله من الملبوس و المأكول و المركوب، أو ثمنها أو أجرتها الى ان يصل الى بلده بعد قضاء و طره من سفره، أو يصل الى محل يمكنه تحصيلها بالاستدانة

أو البيع أو نحوهما كما

فى الجواهر بعين هذه العبارة ما رجا مع متنه، و ينبغى تقييد دفع قدر الكفاية إليه بما إذا كان غنيا فى بلده كما هو المعلوم من مورد البحث الذى هو فى ابن السبيل فى مقابل سائر الأصناف.

و (منها) انه

لو فضل مما اعطى شىء و لو بالتضييق على نفسه

كما صرح به فى الجواهر

اعاده على الأقوى.

وفاقا للأكثر بل المشهور كما فى الجواهر، و ذلك لان الضرورة تقدر بقدرها، و لتعينه بتعيين المالك فى المصرف الخاص و هو الصرف فى دفع ضرورة السفر، و قد تقدم فى الغارم ان قصده مشخص للمصارف و لو مع عدم القول بوجوب البسط و لأن الصدقة لا تحل لغنى و قد أبيحت لابن السبيل الذى هو غنى فى بلده لمكان طريان الحاجة الفعلية فى أثناء الطريق و هى توجب اباحة الزكاة له فى وقت حاجته بقدر حاجته فلو دفع إليه أزيد من مقدار حاجته أو بقدر حاجته لكنه لم يصرفه فى حاجته تقتيرا حتى ارتفعت حاجته بوصوله الى بلده، أو الى ما يمكنه تحصيل ما يحتاج إليه بالاستدانة أو البيع أو نحوهما لا تحل عليه ما بقى عنده لصيرورته ممن تحرم الصدقة عليه هذا، و المحكى عن خلاف الشيخ عدم الإعادة مطلقا سواء كانت الزكاة المدفوعة إليه من النقدين أو الدابة أو المتاع، و استدل له بان المستحق يملك المأخوذ بالقبض، فما يفضل منه بعد الوصول الى محل يستغنى عنه ليس الا كما يفضل فى يد الفقير من مال الصدقة بعد صيرورته غنيا من طريق أخر، و فيه ما لا يخفى للفرق بين ملك الفقير لما يقبضه، و بين ملك ابن السبيل له بكون ملك الفقير تاما مستقرا حيث ان ما يستحقه لا يقدر بقدر بخلاف ملك ابن السبيل فإنه متزلزل يتوقف تماميته و استقراره على صرفه فى حاجته فى وقتها، فلو فضل منه شىء يستكشف عدم تمامية ملكه بالنسبة إليه، بل يعود على ملك مالكه، أو يتعين صرفه فى الصدقة على كلام يأتى تحقيقه، و مما ذكرناه يظهر ان الأقوى وجوب اعادة ما يبقى عنده بعد زوال حاجته العارضة مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۴۳

من غير فرق بين النقد و الدابة و الثياب و نحوها.

خلافا للمحكى عن نهاية العلامة من انه لا يسترد منه الدابة لأنه ملكها بالإعطاء، و عن بعض الحواشى بزيادة الثياب و الآلات و إلحاقهما بالدابة، و وجهه فى الجواهر بقوله: و لعل ذلك لان المزكى يملك المستحق عين ما دفعه اليه، و المنافع تابعة، و الواجب على المستحق رد ما زاد من العين على الحاجة و لا زيادة فى هذه الأشياء إلا فى المنافع، و لا اثر لها مع ملكية تمام العين، ثم قال اللهم الا ان يلتزم بانفساخ ملكه عن العين بمجرد الاستغناء، لان ملكه متزلزل فهو كالزيادة التى تجدد الاستغناء عنها انتهى، و لا يخفى ان ما أفاده أخيرا هو الذى لا محيص عنه و عليه المعول.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱۰، ص: ۲۴۳

و هل الواجب

ان يدفعه الى الحاكم و يعلمه بأنه من الزكاة،

أو يجب دفعه الى المالك، أو يدفعه الى المالك أو وكيله فان تعذر فالى الحاكم، فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكاة ناويا به عن المالك كما فى الروضة احتمالات لا وجه للأخير منها اعنى لزوم هذا الترتيب، و ذلك لان المقبوض اما يعين بالدفع و القبض زكاة أولا، فعلى الأول يتعين عليه الدفع الى الحاكم من أول الأمر و ليس له الدفع الى المالك حينئذ، اللهم الا ان يقال بكون خروجه عن ملك المالك كالدخول فى ملك القابض متزلزلا فيعود الى ملكه، أو يقال بأنه و لو لم يعد الى ملكه لكن ولاية المالك على إخراجه باقية ينبغى اعتبارها مع التمكن منها لكن مقتضى الأول عدم جواز الدفع الى المالك مع عدم التمكن من الدفع الى المالك لخروجه عن كونه زكاة كما لو قيل بالثانى أعنى عدم تعينه بالدفع زكاة كما لا يصح دفعه بنفسه عند تعذر الرجوع الى الحاكم لعدم ولايته على المالك بل عدم ولاية الحاكم أيضا عليه مع عدم امتناعه عن إخراج زكوته، لكن الأقوى تعينه بالدفع، و عليه فيجب الدفع الى الحاكم من أول الأمر كما انه لو انتهى الى دفع القابض بنفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٤

ينبغى صرفه فى مصرف ابن سبيل مثله لانه هو الذى حصل فيه اذن المالك فينبغى الاقتصار عليه.

[مسائل]

[مسألة ٣٠ إذا علم استحقاق شخص للزكاة]

مسألة ٣٠ إذا علم استحقاق شخص للزكاة و لكن لم يعلم من أى الأصناف يجوز إعطائه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطائه من غير تعيين الجهة.

إذ لا يعتبر فى إعطائها إلى المستحق معرفة جهة استحقاقه بعد العلم باستحقاقه، كما لا يعتبر قصد جهة استحقاقه إذا علم بها، بل يكفى فى حصول الامتثال ايتائها الى المستحق و لو لم يعلم جهة استحقاقها أو لم يقصدها كل ذلك لعدم الدليل على اعتبارها، و لو علم استحقاقه من جهتين أو جهات جاز ان يعطيه بكل جهة أيضا فيعطيه تارة لفقره مثلا، و لكونه غارما اخرى، و ابن السبيل ثالثة، و هكذا، و توهم المنع عنه بصيرورته بالأخذ الأول غنيا فلا يجوز أخذه ثانيا و ثالثا كما فى الحدائق مدفوع بان الفرض انما هو مع بقاء استحقاقه بعد الأخذ المتقدم للأخذ بعده، فما افاده (قده) خارج عن محل الفرض كما لا يخفى.

[مسألة ٣١ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معينا]

مسألة ٣١ إذا نذر ان يعطى زكوته فقيرا معينا لجهة راجحة أو مطلقا ينعقد نذره.

لكفاية رجحان الإعطاء إلى الفقير المعين لجهة فقره و ان لم يكن رجحان فى إعطائه من حيث انه معين لان الرجحان المعتبر فى متعلق النذر مأخوذ فى طبيعته و ان لم يكن الفرد باعتبار خصوصيته راجحا.

فان سهى فاعطى فقيرا آخر اجزء و لا يجوز استرداده و ان كانت العين باقية.

و ذلك لان الفقير المعين لا يصير مالكا لمتعلق النذر بسببه فى نذر الفعل، بل يبقى المتعلق بعد النذر على ما كان و ان وجب على الناذر إيصاله إلى المنذور له وفاء بالنذر، فالزكاة المنذور إعطائها إلى فقير معين باقية على ما كانت من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٥

كونها حقا لطبيعة المستحق، فإذا أعطاها الى غير المنذور له يملك القابض بعد الأخذ بحكم كونه من افراد المستحق فلا يجوز الأخذ منه مع صيرورته مالكا لها و ان كانت العين باقية، و لا يختص ذلك بما إذا سهى فاعطى فقيرا بل

لو كان ملتفتا الى نذره و اعطى غيره متعمدا اجزء أيضا و ان كان آثما فى مخالفة النذر و تجب عليه الكفارة.

لا يقال مع التعمد بالإعطاء بغير المنذور له يكون إعطائه عصيانا و لذا يكون آثما، و مع حرمته لا يصح لكونه عبادة تبطل بتعلق النهى بها لانه يقال النهى فى المقام متعلق بمخالفة النذر، و الأمر النذرى متعلق بفعل الزكاة بما هو متعلق للأمر الزكوتى و يكون متأخرا عنه لأن الأمر الزكوتى مأخوذ فى متعلق الأمر النذرى و لا يكتسب كل منها لون الأخر فالعصيان انما هو بالنسبة الى الأمر النذرى المتأخر عن الأمر الزكوتى، و لا ينافى مع الامتثال الحاصل بالنسبة الى الأمر الزكوتى، فالإعطاء بغير المنذور له مجز لكونه امتثالا للأمر الزكوتى و ان كان عصيانا للأمر النذرى، و تفصيل ذلك و بيان المائز بين موارد اكتساب أحد الأمرين لون الأخر عن موارد عدم اكتسابه موكول إلى المراجعة الى ما حررناه فى الأصول، و بالجملة و إذا أقبضها غير المنذور له من سائر المستحقين

لا يجوز استرداده

أيضا منه كما لا يجوز الاسترداد إذا أعطاه سهوا،

لانه قد ملك بالقبض.

[مسألة ۳۲ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه]

مسألة ۳۲ إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه فأعطاها فقيرا ثم تبين له عدم وجوبها عليه جاز له الاسترجاع إذا كانت العين باقية، و اما إذا شك فى وجوبها عليه و عدمه فاعطى احتياطا ثم تبين له عدمه فالظاهر عدم جواز الاسترجاع و ان كانت العين باقية.

اما جواز الاسترجاع مع اعتقاد وجوب الزكاة عليه و تبين عدمه فلان المدفوع الى المستحق حينئذ كان معنونا بعنوان الزكاة، و قد ملكه المالك إياه من حيث ذلك العنوان، و بعد تبين عدم الوجوب تبين عدم انتقاله الى المستحق و عدم صيرورته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۴۶

مالكا له و يكون باقيا على ملك مالكه فيجوز له الاسترجاع اليه بحق ملكه إذا كانت العين باقية، و مع تلفها لا يضمنها المستحق بالمثل أو القيمة لكونه مغرورا فى إتلافها من ناحية المالك فلا يصير ضامنا لما أتلفها، و اما عدم جواز الاسترجاع إذا اعطى احتياطا عند الشك فى الوجوب ثم تبين عدمه فلان مرجع الإعطاء احتياطا الى قصد كون المدفوع زكاة واجبا على تقدير الوجوب و صدقة نافلة أو تمليكا مجانيا على فرض عدمه فيصير المدفوع ملكا للمستحق على كلا تقديرى الوجوب و عدمه، فلا يبقى محل للاسترجاع مع صيرورته ملكا للمستحق على تقدير عدم الوجوب، نعم يجب ان يكون قصد الدافع فى إعطائه على وجه لا يرجع الى الترديد فى النية، و سيأتى الكلام فيه و لو أعطاه بقصد استرجاعه لو تبين عدم الوجوب بان ملكه على تقدير الوجوب بمعنى إنشاء التمليك المنوط بالوجوب على نحو تصور الواجب المشروط فالظاهر جواز الاسترجاع مع بقاء العين من غير اشكال.

[فصل فى أوصاف المستحق]

اشارة

فصل فی أوصاف المستحق و هی أمور

[الأول الإیمان]

اشارة

الأول الإیمان فلا یعطی للکافر بجمیع اقسامه و لا لمن یعتقد خلاف الحق من فرق المسلمین حتی المستضعفین منهم الا من سهم الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ و سهم سَبِیلِ اللّهِ فی الجملة و مع عدم وجود المؤمن و المؤلفة و سبیل اللّه یحفظ الی حال ممکن.

المراد بالایمان المعتبر فی المستحقین هو الایمان بالمعنی الأخص أعنی کونه إمامیا اثنی عشریا، فلا یعطی بغیر المؤمن بهذا المعنی، سواء کان مسلما معتقدا لخلاف الحق و لو من مستضعفهم، أو کان من الکفار بجمیع أقسامه، اما عدم الإعطاء إلی الکفار، ففی الجواهر بلا خلاف بین المسلمین فضلا عن المؤمنین، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منه متواترة بل یمکن دعوی کونه من ضروریات المذهب و الدین انتهی.

و یدل علیه مضافا الی ذلک کلما یدل علی اعتبار الایمان بالمعنی الأخص کما یأتی، و ینبغی التخصیص بما عدا سهمی المؤلفة و سبیل اللّه علی تفصیل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۲۴۷

یأتی الکلام فیه إنشاء اللّه تعالی، و اما عدم الإعطاء الی أهل الخلاف من العامة، فیدل علیه مضافا الی عدم الخلاف فیه عندنا فی الجملة و فی الجواهر بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منه متواتر، النصوص المستفیضة التی ادعی تواترها و لا یمکن لکثرتها استقصائها، و اما عدم الإعطاء الی غیر الإمامیة من فرق الشیعة فلخبر عمر بن یزید الدال عدم جواز الإعطاء بالزیدیة، و خبر یونس بن یعقوب الدال علی عدم جواز الإعطاء بالواقفیة، فلا إشکال فی الحکم أصلا بالنسبة الی ما عدا سهمی المؤلفة و سبیل اللّه، و اما بالنسبة إلیهما، أما سهم المؤلفة فقد عرفت الکلام فیه و انه یجوز إعطائه إلی الکفار فیما تقدم فی بیان المستحقین، حیث قلنا فیه بأن الأقوی جواز إعطاء سهم المؤلفة إلی الکفار لالفتهم إلی الإسلام، أو الی معاونتهم المسلمین الی الجهاد مع الکفار، أو الدفاع عنهم، والی المسلمین لتقویة اعتقادهم أولا لإمالتهم الی المعاونة فی الجهاد أو الدفاع، و لا اختصاص له الی الکفار، کما یظهر من عبارة الشرائع و لا الی المسلمین کما ذهب إلیه فی الحدائق و علی ما قویناه، فیجوز إعطائه إلی الکفار و المخالف و غیر الإمامیة من فرق الشیعة، و هذا مما لا ینبغی الإشکال فیه، الا ان الکلام یقع فی ان خروجه عن حکم ما دل علیه الأدلة المتقدمة الدالة علی اعتبار الایمان فی المستحق، هل هو بالتخصیص أو التخصص، و ظاهر الجواهر هو الأخیر، حیث یقول فیه ان ظاهر ما دل علی اعتبار الإیمان انما هو فی المستحقین بالذات لا ما کان مصرفه الجهاد و ان رجعت الی الذات فی بعض الأوقات کإعطاء أهل الخلاف لدفع شرهم عن المؤمنین و نحو ذلک مما هو فی الحقیقة دفع للمؤمنین باعتبار وصول النفع إلیهم، مع ان أدلة اعتبار الایمان ظاهرة فی کون ذلک فی الاستحقاق الشرعی، و الدفع إلی هؤلاء فی نحو الفرض لیس لاستحقاقهم ذلک انتهی.

و لا یخفی ان ما ذکره فیه و ان کان تیم فی الدفع الی الکفار أو المستضعفین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۲۴۸

من المسلمین لاستمالتهم الی الجهاد أو الدفاع، الا انه لا تیم فی الدفع إلیهما لاستمالتهم إلی الإسلام أو الایمان.

لأن الغرض من الدفع إليهم حينئذ وصول النفع إليهم، اللهم الا ان يقال بان فى ذلك أيضا نفع المؤمنين حيث ان فى دخولهم فى زمرتهم تقوى شركتهم كما لا يخفى، و بالجملة فلا فائدة مهمة فى إطالة الكلام فى كون جواز الإعطاء إليهم بالتخصيص أو التخصص، بعد فرض أصل الجواز من غير شبهة فيه، و اما سهم سبيل اللّه فان خصصناه بالجهاد كما قيل يرجع جواز إعطائه إلى الكفار الى سهم المؤلفة بناء على تعميمه بالنسبة إلى الكفار الذين يستمالون الى الجهاد و ان عممناه الى مطلق سبيل الخير كما هو الأقوى و قد تقدم، فالأقوى عدم جواز صرفه الى ما لا يرجع الى المؤمنين بل لا بد من صرفه الى ما يرجع إليهم كبناء القناطر و المدارس لهم و الخانات لاستطراقهم و المساجد لصلاتهم و تخليصهم من يد الظالمين و إصلاح ذات بينهم و رفع وقوع الشرور و الفتن عنهم و لا شبهة فى عدم جواز صرفه الى غيرهم قطعا، و بما ذكرنا يظهر اعتبار الايمان فى هذا القسم من سهم سبيل اللّه بمعنى الصرف فى جهة تعود إليهم، و لعله اليه يرجع ما فى المسالك و المدارك من التقييد ببعض افراد سبيل اللّه فى جواز الصرف الى الكفار و مرادهما جواز الصرف فى سبيل الجهاد الى الكفار (و تعديه) فى مثل ما ذكرناه و ليس التقييد بالبعض فى محله لانه لا معنى لاشتراط الايمان فى ذلك كى يكون قابلا للاستثناء كما حكى التصريح به عن الشهيد قدس سره فى نكت الإرشاد و تبعه فى ذلك غير واحد من الأصحاب فى كتبهم، نعم فى الصرف الى هذا السبيل اعنى بناء القناطر و الخانات للمسلمين يجوز الصرف الى مباشرى البناء من باب الأجرة و لو كانوا كفارا لان الدفع إليهم ليس صرفا فى غير سبيل المؤمنين كما لا يخفى، و الى ذلك أشار المصنف قدس سره فى المتن بقوله فى الجملة، و اما العاملون، فان اعتبرنا فيهم العدالة فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار الايمان فيهم فإن أعطوا

بعنوان الأجرة فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره، و ان أعطوا بعنوان الاستحقاق و انهم صنف من الأصناف فالظاهر انصراف ما دل على اعتبار الايمان فى المستحق عنهم خصوصا إذا كانوا أغنياء الذين يعطون لا للحاجة و سد الخلة حيث ان المستفاد من اخبار اعتبار الايمان عدم جواز رفع حاجة غير المؤمن و سد خلته من الزكاة و من المعلوم ان الإعطاء إلى العامل ليس كذلك كما لا يخفى.

و من جميع ما ذكرناه ظهر عموم اعتبار الايمان فى المؤلفة و سبيل اللّه و العاملين على كلام فى الأخير فلا وجه لاختصاصه بسهم الفقراء، و المساكين خاصة دون باقى الأصناف الذى مقتضاه جواز الدفع الى العارفين من غير المؤمنين و فى فك رقابهم و لا بن السبيل منهم و لا ريب فى بطلانه لقوة ما دل على اعتبار الايمان فى مستحق الزكاة مطلقا و لو كانت النسبة بينه و بين ما دل على جواز الصرف فى الأصناف عموما من وجه، هذا كله مع إمكان الصرف إلى المؤمنين أو المؤلفة و سبيل اللّه و مع عدم الإمكان لعدم وجود المؤمن و المؤلفة و سبيل اللّه يحفظ الى حال التمكن على المشهور، بل فى الجواهر يمكن دعوى الإجماع عليه، لإطلاق أدلة المنع الشامل لصورتى وجدان الموضوع و عدمه، و لا- ينافى الحكم بالحفظ ما فى خبر الأوسى عن الرضا عليه السّلام الدال على إلقائه فى البحر، و فيه قال عليه السّلام: سمعت ابى يقول: كنت عند ابى يوما فأتاه رجل فقال: انى رجل من أهل الري و لى زكاة فالى من ادفعها فقال: إلينا فقال: الصدقة عليكم حرام فقال: بلى إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إلينا فقال: انى لا اعرف لهذا أحدا فقال: فانتظر بها سنة قال: فان لم أصب لها أحدا قال: انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين ثم قال:

له ان لم تصب لها أحدا فصرها صرارا و اطرحها فى البحر فان اللّه عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا الحديث، و ذلك لان الظاهر من الأمر بالإلقاء فى البحر من جهة أولويته من الإيصال إلى المخالفين الذين حرم اللّه عليهم الزكاة كما لا يخفى، و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الصرف حينئذ الى

غير المؤمن، خلافا لما حكاه فى الحدائق عن بعض أفاضل المتأخرين من انه نقل القول بجواز إعطاء المستضعف عند عدم المؤمن من غير تصريح بقائله، و استدل له بخبر يعقوب بن شعيب عن الكاظم قال: قلت له الرجل منا يكون فى الأرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال: يضعها فى إخوانه و أهل ولايته، فقلت فان لم يحضره منهم فيها احد قال: يبعث بها إليهم قلت: فان لم يجد من يحملها إليهم قال: يدفعها الى من لا- ينصب قلت فغيرهم قال: ما لغيرهم الا الحجر و قد طرحه المحقق فى المعتبر بضعف السند و العلامة بالشذوذ و حمله فى الجواهر على مستضعف الشيعة، و لا يخفى وجوب رفع اليد عنه بعد الاعراض عن العمل به و مع الغض عنه يكون تقييد إطلاق خبر الأوسى به هو مقتضى الصناعة كما لا يخفى.

[مسألة ١ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم]

مسألة ١ تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين و مجانينهم من غير فرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى و لا بين المميز و غيره اما بالتمليك بالدفع الى وليهم و اما بالصرف إليهم مباشرة أو بتوسط أمين ان لم يكن لهم ولى شرعى من الأب و الجد و القيم.

أما أصل إعطاء الزكاة لأطفال المؤمنين فمع انه لا- خلاف فيه على الظاهر بل ادعى عليه الإجماع فى السنة غير واحد من الأساطين، يدل عليه أخبار كثيرة كخبر ابى بصير و رواية ابى خديجة و رواية عبد الرحمن بن الحجاج و خبر يونس بن يعقوب، و اما الإعطاء للمعافين، ففى المدارك ان حكم المجنون حكم الطفل، أقول و يمكن ان يستدل له بخبر ابى بصير فان فيه الرجل يموت و يترك العيال يعطون من الزكاة، و خبر يونس الذى فيه أيضا وقع التعبير بلفظ عيال المسلمين فإن إطلاق لفظ العيال يشمل المجنون أيضا و ان كان منصرفا إلى الأولاد الصغار الا ان الظاهر عدم الإشكال فى ثبوت الحكم للمجنون أيضا و كذا عدم الفرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى و المميز و غيره لإطلاق الأدلة كما صرح به فى الجواهر و لا إشكال فى جواز الإعطاء بالتمليك بالدفع الى وليهم لان ذلك هو المتيقن من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥١

إيصال الوجه إليهم، إنما الكلام فى أمور.

(الأول) هل المتعين فى الإيصال إليهم هو الدفع الى وليهم أو يجوز الصرف إليهم مباشرة مع وجود الولى قولان، المصرح به فى الجواهر هو الأول مستدلا له باعتبار التمليك فى سهم الفقراء، و انه لا يحصل الا بالدفع إلى الولى، و فى كلا الأمرين منع لعدم ما يدل على لزوم الملك فى سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من الأدلة استحقاقهم للزكاة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الإيصال كما ادعى الشيخ (الأكبر) فى رسالة الزكاة: عدم ما يدل على اعتبار قبض الولى فى حصول الملك للطفل، و ما فى الجواهر من ان الشارع سلب أفعالهم و أقوالهم فلا يترتب ملك على قبضهم على إطلاقه ممنوع، فان المتيقن مما يدل على سلبهما انما هو بالنسبة إلى عقود الصبى و إيقاعاته و نظائرهما مما فيه إلزام و التزام لا- مطلق أفعالهم و أقوالهم كحيازة المباحات و تناول الصدقات بل يمكن دعوى الضرورة على عدم جواز أخذ ما حازوا من المباحات بقصد الاكتساب من دون إذن أوليائهم عنهم و ليس ذلك إلا- لأجل صيرورتها ملكا لهم بالحيازة، نعم يمكن ان يقال بعدم اجتزاء الدفع إليهم فى تفريغ الذمة إلا إذا علم المالك بصرف المدفوع فيما يجوز لوليهم ان يصرفه فيه و ذلك لإمكان أن تكون الملكية الحاصلة بقبضه منوطة بعدم الإتلاف أو كونها مضمونة على المالك حتى يصرف فى حاجة الطفل فافهم.

(الثانى) بناء على جواز الصرف إليهم يجوز مباشرة المالك كما دل عليه خبر يونس و فيه قلت له: عيال المسلمين أعطيهم من

الزكـاة فـاشترى لهم منهـا ثيابـا و طعامـا و ارى ان ذلـك خير لهم قال: فقال: لا بأس كما يحوز بتوسط أمين ان لم يكن لهم ولى شرعى من الأب و الجـد و القيم و اما مع وجوده فالظاهر من العلامـة قـدس سره فى التذكرة عدم جوازه حيث يقيد الجواز بعدم وجود الولى، فى قوله: و لا فرق بين ان يكون يتيما أو غيره فان الدفع إلى الولى فان لم يكن ولى جاز ان يدفع الى من يقوم بامره و يعتنى بحاله، و عن المدارك نفى البعد عن جواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٢

التسليم الى الصبى بحيث يصرف فى وجه يسوغ للولى صرفها فيه، و لا يخلو عن قرب لعدم ما يدل على اعتبار التسليم الى الولى بعد الاطمئنان بصرف الصبى على وجه يسوغ صرفها فيه، هذا كله فى سهم الفقراء و اما سهم سبيل اللّه فلا ينبغى الإشكال فى جواز صرفه إليهم من دون الرجوع الى الولى و لو مع وجوده حيث لا يعتبر فيه التمليك قطعا كما هو واضح بالنسبة الى ما يصرف منه الى الجهات كالصرف فى تعمير (المساجد) و بناء الخانات مثلا.

(الثالث) محل النية فى الدفع إلى الصبى أو وليه هو وقت الدفع و فى المصرف عليه عند الصرف و هذا ظاهر كما لا يخفى.

(الرابع) الأقوى جواز الإعطاء إلى أطفال المؤمنين و لو قلنا باعتبار العدالة فى المستحق و ان العدالة شرط لا ان الفسق مانع، و ما عن الشهيد الثانى الحكم بعدم الجواز بناء على اشتراط العدالة و الجواز بناء على مانعية الفسق، لا وجه له بعد إطلاق الاخبار على جواز إعطائهم بل يجوز إعطائهم و لو كان ابائهم فساقا، كما عن الشيخ و المرتضى و العلامة لأن حكم الأولاد حكم ابائهم فى الايمان و الكفر لا فى جميع الاحكام.

[مسألة ٢ يجوز دفع الزكاة إلى السفيه تمليكا]

مسألة ٢ يجوز دفع الزكاة إلى السفيه تمليكا و ان كان يحجر عليه بعد ذلك كما انه يجوز الصرف عليه من سهم سبيل اللّه بل من سهم الفقراء أيضا على الأظهر من كونه كسائر السهام أعم من التمليك و الصرف.

قال: فى المدارك اما السفيه فإنه يجوز الدفع اليه و ان تعلق به الحجر بعد قبضه أقول: و هذا فيما إذا كان الدفع اليه تمليكا حيث انه يملكه و لكنه بسفهه يكون محجورا عليه فيه كسائر أمواله و اما جواز الصرف عليه فهو مما لا كلام فيه ان كان من سهم سبيل اللّه و ان كان من سهم الفقراء فكذلك على الأظهر حيث قد عرفت فى المسألة المتقدمة أنه كسائر السهام يكون أعم من التمليك و الصرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٣

[مسألة ٣ الصبى المتولد بين المؤمن و غيره]

مسألة ٣ الصبى المتولد بين المؤمن و غيره محلق بالمؤمن خصوصا إذا كأنه هو الأب نعم لو كان الجد مؤمنا و الأب غير مؤمن ففيه اشكال و الأحوط عدم الإعطاء

الصبى المتولد بين المؤمن و غيره اما يكون بين الكافر و المسلم أو يكون بين المؤمن و المخالف، فعلى الأول فلا إشكال فى جواز إعطائه ان كان أبوه مسلما و امه كافرا لصدق ولد المؤمن عليه عرفا و شرعا و ان كان بالعكس بان كان أبوه كافرا و امه مسلمة فهل يتبع امه فى هذا الحكم كما يتبعها فى سائر أحكام الإسلام من التوارث و الطهارة و التجهيز أم لا وجهان، من عدم

صدق ولد المؤمن علیه عرفا، و من إمکان التمسک بعمومات أدلة إعطاء الزکاة إلی الفقیر بعد اندراجه فی موضوع الفقیر عرفا و الحکم بإسلامه ظاهرا بتبعیة إسلام امّه و هذا هو الأقوی و علی الثانی أعنی ما کان متولدا بین المؤمن و المخالف فلا إشکال فی جواز إعطائه إذا کان أبوه مؤمنا لصدق ولد المؤمن علیه عرفا و شرعا و النصوص الواردة فی إعطاء أطفال المؤمنین مع شیوع تزویج المخالفة فی ذلک الزمان و التنصیص علی التحبب إلیهم دین أبیهم ففی حسنة حریز بن هاشم عن ابی بصیر قال: قلت: للصادق علیه السلام الرجل یموت و یترک العیال یعطون من الزکاة قال: نعم: حتی ینشاوا و یبلغوا و یسئلوا، من دین کان یعیشون إذا قطع ذلک عنهم فقلت: انهم لا یعرفون فقال: یحفظ فیهم میتهم و یحبب إلیهم دین أبیهم فلا یلبثون ان (ایتموا) بدین أبیهم و إذا بلغوا و عدلوا الی غیرهم فلا تعطوهم، و خبر ابی خدیجة عن الصادق علیه السّلام قال علیه السّلام.
ذریة الرجل المسلم إذا مات یعطون من الزکاة حتی یبلغوا فإذا بلغوا و عرفوا ما کان أبوهم یعرف أعطوا و ان نصبوا لم یعطوا، و اما إذا کان بالعکس بان کان أبوه مخالفا و امه مؤمنة ففی استحقاقه مطلقا کما فی المسالک عن البیان لتبعیة الولد أشرف أبویه فی الایمان أیضا و لو کان هو الأم أو عدمه کذلک کما
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۲۵۴
عن آخرین لعدم الدلیل علی التبعیة فی الایمان کالتبعیة فی الإسلام، مضافا الی ظهور الأخبار الخاصة المتقدمة فی تبعیة الولد للأب المؤمن کالخبرین المتقدمین آنفا اعنی خبر حریز بن هاشم و ابی خدیجة، أو الابتناء علی مانعیة المخالفة للایمان (فالأول) أو شرطیة الایمان فی الاستحقاق (فالثانی) کما فی رسالة الزکاة للشیخ الأکبر قدس سره أقوال، و الحق هو الأخیر و لکن استفادة مانعیة المخالفة للحق عن الاستحقاق من الدلیل مشکل جدا بل لا یبعد دعوی ظهوره فی الشرطیة کما لا یخفی علی من تدبر فی مثل قوله علیه السّلام: و ان موضعها ای الزکاة أهل الولایة و قوله علیه السّلام: بعد الحکم بوجوب اعادة المستبصر للزکاة لانه وضعها فی غیر موضعها لأنها لأهل الولایة، فالأحوط ان لم یکن أقوی عدم الاستحقاق، و منه یظهر قوة المنع فیما لم یکن الأبوان مؤمنین و لو کان الجد و لو من الأب مؤمنا حیث لا یصدق علیه المؤمن قطعا، فالأقوی عدم إعطائه حینئذ و ان قیل بجوازه للتبعیة لکنه لا وجه له.

[مسألة ۴ لا یعطی ابن الزنا من المؤمنین]

مسألة ۴ لا یعطی ابن الزنا من المؤمنین فضلا عن غیرهم من هذا السهم.
و ذلک لان المناق من أولاد الرجل المسلم من یلتحق به بنسب صحیح سواء کان عن نکاح صحیح أو عن شبهة فولد الزنا خارج عن مورد هذا الحکم قطعا، و ان بناه فی الجواهر علی شرطیة الایمان فقال قدس سره دفع الزکاة إلیه حینئذ مبنی علی کون الایمان فعلا أو حکما شرطا فلا یعطی، أو ان الکفر فعلا أو حکما مانع فیعطی انتهی، و لا فرق فیما ذکرنا بین ما کان ولد الزنا من المؤمنین أو من الکافرین أو بالاختلاف، و لو کان الزناء من أحد الأبوین یلحق بالاخر فیتبعه حکمه کما لا یخفی.

[مسألة ۵ لو اعطی غیر المؤمن زکوته أهل نحلته]

مسألة ۵ لو اعطی غیر المؤمن زکوته أهل نحلته ثم استبصر أعادها بخلاف الصلاة و الصوم إذا جاء بها علی وفق مذهبه بل و کذا الحج و ان کان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۵۵
ترک منه رکنا عندنا على الأصح نعم لو كان قد دفع الزكاة إلى المؤمن ثم استبصر اجزء و ان كان الأحوط الإعادة أيضا.
هذه المسألة تتضمن أمورا ينبغى ان يبحث عن كل واحد منها على حدة.
(الأول) لو اعطى غير المؤمن زكوته غير المؤمن ثم استبصر أعادها، سواء كان المعطى من المخالفين غير الشيعة أو من احدى فرق الشيعة غير الاثنى عشرية كالزيدية مثلا، و سواء كان الآخذ من أهل نحلته أولا إذا لم يكن من أهل الولاية و لعله لا خلاف فى هذا الحكم، و فى المدارک انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا و يدل عليه مضافا الى انها من حقوق الناس و لم تؤد إلى أربابها المقتضى لبقائها على عهدة المكلف بها الى ان يوصلها الى مستحقيها، أخبارا كثيرة الدالة على عدم وجوب إعادة شىء من العبادات التى اتى بها فى حال الضلالة الا الزكاة معللا بأنه وضعها فى غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية، كما فى صحيح الفضلاء و صحيح بريد بن معاوية و خبر ابن أذينة و خبر ابن حكيم و غير ذلک من الاخبار.
(الثانى) مقتضى ما ذكرناه من بقاء ما دفعه الى غير أهل الولاية بقائه على ملک الدافع، و يترتب عليه جواز استرجاعه مع بقاء عينه لانه بقى على ملكه و مع تلفها فلا يكون الآخذ ضامنا لتسليط المالک إياه على ماله مجانا و يتعقبه الضمان عند تلفه أو استيفائه، كما لا يتحقق الضمان باليد أيضا لعدم كونها عادية.
(الثالث) مقتضى تعليل الحكم بإعادة الزكاة بأنها وضعها غير موضعها عموم اعادة كل عبادة مالية وضعها غير موضعها كالخمس و الكفارات كما صرح به فى الجواهر، فإن العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد كما هو الشأن فى كل منصوص العلة مما كانت العلة فيها علة للحكم لا حكمة للتشريع على ما بيناه فى الأصول بما لا مزيد عليه.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۵۶
(الرابع) لا ينبغى الإشكال فى سقوط قضاء الصلاة و الصوم عنه إذا اتى بهما على وفق مذهبه و لو كان باطلا على مذهبنا للنص على عدم وجوبه عليه فى صحيحة الفضلاء و غيره، لكن المحكى عن التذكرة الإشكال فيه قال:
قدس سره بعد ان حكى نص العلماء على انه فى الحج إذا لم يخل بشىء من أركانه لا تجب عليه الإعادة، اما الصلاة و الصوم ففيها اشكال من حيث ان الطهارة لم يقع على الوجه المشروع و الإفطار قد يقع فى غير وقته، ثم قال: و يمكن الجواب بان الجهل عذر كالتقية فصحت الطهارة و الإفطار قبل الغروب بشبهة فلا يستعقب القضاء كالظلمة الموهمة فكذا هنا و بالجملة فالمسألة مشكلة انتهى، و لا يخفى ان ما ذكره قدس سره كأنه اجتهاد فى مقابل النص مع ما فيه من مقايسة الجهل بالتقية فى كونه عذرا حيث ان فى مورد التقية ينقلب الحكم الواقعى و يصير الحكم على طبق ما اقتضه التقية بخلاف الجهل الذى لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه و انما هو يكون عذرا فى مخالفته ما دام بقائه لو لم يكن عن تقصير، كما ان قياس الإفطار قبل الغروب لاعتقاد جوازه إلى الإفطار قبله لأجل الشبهة الموضوعية كالظلمة الموهمة مع الفارق، مع ما فى الحكم بعدم وجوب القضاء فى المقيس عليه كما بين فى الصوم.
(الخامس) قال: فى المدارک ليس فى الحكم بسقوط القضاء دلالة على صحة الأداء بوجه فان القضاء فرض مستأنف فلا يثبت الا مع الدلالة فكيف مع قيام الدليل على خلافه مع ان الحق بطلان عبادة المخالف و ان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للأخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشىء من اعماله انتهى، و استظهر فى الجواهر صحة عباد انه من قوله عليه السّلام: فإنه يوجر عليه فى قوله عليه السّلام فى صحيح العجلى كل عمل عمله فى حال نصبه و ضلالته ثم من اللّه عليه و عرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة و قوله عليه السّلام: فى خبر ابن حكم أما الصلاة و الصوم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۵۷

و الحج و الصدقة فإن اللّه يتبعكما ذلك فيلحق بكما، فان الأجر عليه و الالتحاق به ظاهر فى الصحة إذ لا معنى للأجر على الفاسد، و الاخبار الدالة على شرطية الايمان فى صحته العبادة انما يدل على اشتراطه فيها فى الجملة بمعنى ان غير المؤمن لا تصح عباداته إذا مات على غير الايمان و اما مع الاستبصار فلا فيكون الايمان المتأخر شرطا فى صحة عباداته على نحو الشرط المتأخر بتصويره المعقول و هو كون الشرط فى المقام هو التعقب بالايمان لا خصوص مقارنته مع العمل، أقول: و لا يخفى ما فى كلامه من البعد مع ما فى استظهاره للصحة من قوله عليه السّلام: يوجر عليه و نحوه حيث ان الأجر عليه يمكن ان يكون تفضلا من اللّه سبحانه عليه لاستبصاره بإسقاط حقه عنه رحمة منه عليه كما أسقطه عن الكافر بعد إسلامه و هذا لا يلازم الصحة، كما ان الصحة أيضا لا تلازم الأجر إذ رب عمل صحيح بمعنى انه مسقط للإعادة و القضاء لكنه لا يوجر عليه لما فيه من موانع القبول بناء على ما هو التحقيق من انفكاك القبول عن الصحة كما حقق فى حمله.

(السادس) ظاهر النصوص الواردة فى المقام، عدم الفرق فى سقوط اعادة الحج بين ان أخل بركن منه عندنا و بين غيره كما هو كذلك فى غيره من العبادات، كذلك و قد عرفت فى المحكى عن التذكرة حكايته نص العلماء على عدم وجوب اعادة الحج مقيدا بما إذا لم يخل بشيء من أركانه و هو اى التقييد هو المحكى عن الدروس أيضا قال: فى المدارك و لا وجه لتقييد ذلك فى الحج بعدم الإخلال بركن منه و قال: فى الجواهر و لم نجد ما يصلح للفرق بينه و بين غيره من العبادات، أقول: و هو كذلك بعد إطلاق الاخبار المتقدمة.

(السابع) لو كان قد دفع زكوته إلى المؤمن ثم استبصر، ففى إجزائه عنه وجهان، من شرطية الايمان فى العبادة التى مقتضاها عدم الاجزاء الا ما ثبت بالدليل المفقود فى المقام بل الدليل على عدمه و هو إطلاق ما دل على وجوب إعادة الزكاة بعد الإستبصار إذ هو بإطلاقه يشمل المقام، و بين كون شرطية الايمان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٨

على نحو الأعم من المتقارن و المتأخر كما تقدم فى أمر الخامس و عدم انعقاد الإطلاق فى الاخبار بعد كون الحكم معللا بعدم وضع الزكاة موضعها من أهل الولاية المقتضى لعدم وجوب اعادتها لو وضعت موضعها، قال: فى الجواهر بعد نقل عدم وجوب الإعادة فى المقام عن غير واحد تمسكا بظاهر التعليل و فيه بحث لمعارضته بإطلاق المعلل، ثم أفاد فى توضيحه ما حاصله ان المقام من قبيل ما إذا ورد عام ثم تعقبه ضمير راجع الى بعض أفراده الذى حقق فى موضعه بأنه لا يجب به تخصيص فعموم العلة فى المقام بمنزلة الضمير الراجع الى بعض افراد العام فى المسألة المعللة فلا يوجب تقييد الحكم المعلل بخصوص مورد العلة هذا محصل مرامه زيد فى إكرامه، و لا يخفى ما فيه، لان الكلام فى المسألة المعهودة انما هو فيما إذا كان حكمان أحدهما للعام و الأخر لبعض افراده كما فى آية و المطلقات يتربصن، و اما إذا كان حكما واحدا فلا إشكال فى التخصيص، كما إذا ورد و المطلقات أزواجهن اولى بردهن كما حقق فى الأصول، و من الواضح انه ليس فى المقام الا حكم واحد قد علل بما علل و لا يصح جعل العلة علة لبعض الحكم المذكور و إبقاء دليل الحكم على إطلاقه لكون العلة قرينة على ارادة المقيد و مع كونه متصلا بالكلام لا ينعقد للكلام ظهور كما لا يخفى، و بالجملة فالعبرة فى عموم الحكم المعلل و خصوصه لعموم العلة و خصوصها، فكما ان عمومها يقتضى إسراء الحكم عن المورد المذكور الى غيره، و لذا قلنا بوجوب الإعادة فى غير الزكاة من العبادات المالية التى لم يضعها فى موضعها، كذلك خصوصها تقتضى تخصيص الحكم بخصوص ما يجرى فيه العلة فلا يجب الإعادة بعد الاستبصار لو كان قد وضعها فى موضعها و هذا ظاهر.

[مسألة ۶ النية فى دفع الزكاة للطفل و المجنون]

مسألة ۶ النیة فی دفع الزکاة للطفل و المجنون عند الدفع إلی الولی.

لو قلنا باعتبار الدفع الیه و الی الطفل و المجنون نفسه ان قلنا بجواز

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۲۵۹

الدفع إلیها مع وجود الولی، کما تقدم فی المسألة الاولی و قوینا جوازه.

حتی فیما إذا کان علی وجه التملیک عند الصرف علیها إذا کان علی وجه الصرف.

و قد تقدم فی الأمر الثالث من الأمور المذکورة فی المسألة الاولی.

[مسألة ۷ استشکل بعض العلماء فی جواز إعطاء الزکاة لعوام المؤمنین]

مسألة ۷ استشکل بعض العلماء فی جواز إعطاء الزکاة لعوام المؤمنین اللذین لا یعرفون اللّه الا بهذا الفظ أو النبی أو الأئمة علیهم السلام کلا أو بعضا أو شیئا من المعارف الخمس و استقرب عدم الاجزاء بل ذکر بعض آخر انه لا یکفی معرفة الأئمة علیهم السلام بأسمائهم بل لا بد فی کل واحد ان یعرف انه من هو و ابن من فیشترط تعیینه و تمییزه عن غیره و ان یعرف الترتیب فی خلافتهم و لو لم یعرف انه هل یعرف ما یلزم معرفته أم لا یعتبر الفحص عن حاله و لا یکتفی الإقرار الإجمالی بأنی مسلم مؤمن اثنا عشری و ما ذکروه مشکل جدا بل الأقوی کفایة الإقرار الإجمالی و ان لم یعرف أسمائهم أیضا فضلا عن أسماء ابائهم و الترتیب فی خلافتهم لکن هذا مع العلم بصدقه فی دعواه انه من المؤمنین الاثنی عشریین و اما إذا کان بمجرد الدعوی و لم یعلم صدقه و کذبه فیجب الفحص عنه.

الکلام فی هذه المسألة یقع فی مقامین.

(الأول) فی بیان ما یحصل به الایمان فی مرحلة الثبوت، اعلم ان الایمان بالمعنی الأخص الذی یصیر الإنسان به من أهل الولایة و یجوز إعطاء الزکاة الیه و أخذه له، هو التصدیق بإمامة الأئمة الاثنی عشر و الاعتقاد بما ثبت منهم بالضرورة عنده بحیث یرجع إنکاره الی إنکارهم و ان لم یکن ضروریا عند غیره، و یکفی فی التصدیق بإمامتهم معرفتهم إجمالا و لو بعنوان کونهم الأئمة الاثنی عشر و لا یحتاج إلی معرفة أسمائهم و أسماء ابائهم تفصیلا و لا الی ترتیب إمامتهم بأن یعلم ان أمیر المؤمنین هو أولهم مثلا، و هکذا و لا بد من الاعتقاد بغیبة الامام (الأخر) منهم و حیاته و انه الذی سیظهر و یملأ الأرض قسطا و عدلا بعد

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۰، ص: ۲۶۰

ما ملئت ظلما و جورا، و بالجملة یکفی فی حصول الایمان الاعتقاد بإمامتهم إجمالا علی نحو لو علم به تفصیلا لکان معتقدا به و بما لو أنکر لکان إنکاره مستلزما لإنکار إمامتهم (و عدم) کونه منهم عنده و لو لم یکن کذلک واقعا، و الدلیل علی حصول الایمان بهذا المقدار، هو السیرة القطعیة من السلف الی الآن علی معاملة المؤمن مع من کان یعتقد بإمامتهم کذلک من غیر نکیر من دون التفکیک فیه أصلا، فالقول بعدم الاکتفاء بالاعتقاد الإجمالی و لزوم معرفة أسمائهم و ترتیب خلافتهم ضعیف لا وجه له.

(المقام الثانی) فیما یثبت الایمان فی مرحلة الإثبات و هو أمور.

(الأول) دعواه کونه مؤمنا اثنی عشریا و انه معترف بما یعترف به المؤمن الاثنی عشری، ثم ان علم بصدقه فی دعواه یعامل معه معاملة المؤمن قطعا، کما انه مع العلم بکذبه فلا یترقب علیه أحکام المؤمن قطعا و لیس مثل الإسلام الذی یقبل من یدعیه ظاهرا و لو مع العلم بکذبه کالمنافقین و مع الشک فی صدقها فهل یحکم بایمانه بمجرد دعواه حملا لاعترافه علی الصحة لکونه مسلما

يحمل أفعاله و أقواله على الصحة أم لا بل يجب التفحص عنه قولان، مختار لمصنف هو الأخير.

و لعل الأول هو الأقوى كما عليه جماعة من المحققين كالقمى و صاحب الجواهر و الهمدانى قدس أسرارهم.

(الثانى) كونه فى سبيل أهل الايمان و متدرجا فى سلك اهله و لو كان ساكتا غير معترف به، و صرح بثبوته فى الجواهر و حكاه عن كشف أستاده أيضا، و لكنه لا يخلو عن المنع ضرورة عدم الدليل على إثباته عند الشك فيه بمجرد الاندراج فى سلك اهله، اللهم إذا حصل الاطمئنان به بالاندراج المذكور، و لا يبعد الاكتفاء به عند حصوله حيث انه علم عادى يترتب عليه أحكام العلم كثيرا.

(الثالث) كونه فى بلد المؤمنين أو أرضا يكون الغالب فيها أهل الايمان، و قد اختاره فى الجواهر أيضا حاكيا له عن كشف أستاده أيضا، لكن فى ثبوته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦١

به منع أيضا، لانتقاد ما يدل على اعتبار الغلبة هاهنا، و قيامه على ثبوت الإسلام به باطل، بعد الفرق بينهما بقيام الدليل على ثبوت الإسلام دونه.

(الرابع) كل أمارة شرعية قام الدليل على اعتبارها كالبنية إذا قامت عليه و هذا مما لا اشكال فيه عند تحقق صغراه، ثم ان الأقوى عدم جواز الإعطاء بمن شك فى إيمانه ما لم يثبت ايمانه بمثبت و ذلك لان المستفاد من ظاهر النصوص و الفتاوى كون الايمان شرطا لا ان الكفر مانع فلا يجوز البناء على عدم المانع لدى الشك تعويلا على أصالة عدم حدوث ما يوجبه بل لا بد من إحراز الشرط بمحرز، مضافا الى المنع عن إجراء أصالة عدم المانع بناء على ان يكون الكفر امرا وجوديا بل و لو كان امرا عدميا لان الحكم مترتب على عدم النقل و لا يمكن نفيه بالأصل لعدم العمل به و إجراء الأصل فى عدمه المحمولى لإثبات عدمه النعتى مبنى على الأصل المثبت.

[مسألة ٨ لو اعتقد كونه مؤمنا فأعطاه الزكاة]

مسألة ٨ لو اعتقد كونه مؤمنا فأعطاه الزكاة ثم تبين خلافه فالأقوى عدم الاجزاء.

و قد مر فى ذيل المسألة الرابعة عشر ان الأقوى فى فرض المتن عدم الاجزاء لعدم الدليل عليه الا دعوى الإجماع على عدم الضمان هنا فان ثم الإجماع فهو و الا فالقول بالضمان أشبه فراجع.

[الثانى ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم]

اشارة

(الثانى) ان لا يكون ممن يكون الدفع إليه اعانة على الإثم و إغراء بالقبيح فلا يجوز إعطائها لمن يصرفها فى المعاصى خصوصا إذا كان تركه ردعا له عنها و الأقوى عدم اشتراط العدالة و لا عدم ارتكاب الكبائر و لا عدم كونه شارب الخمر فيجوز دفعها الى الفساق و مرتكبى الكبائر و شاربى الخمر بعد كونهم فقراء من أهل الايمان و ان كان الأحوط اشتراطها بل وردت رواية بالمنع عن إعطائها لشارب الخمر نعم يشترط العدالة فى العاملين على الأحوط و لا يشترط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۶۲

فى المؤلفة قلوبهم بل و لا فى سهم سبيل اللّه بل و لا فى الرقاب و ان قلنا باعتبارها فى سهم الفقراء.

اعلم ان المحتملات فى المقام أمور (الأول) عدم جواز إعطاء الزكاة لمن يصرفها فى المعاصى سواء كان الآخذ عادلا أو فاسقا فلا يجوز الإعطاء بعادل يعلم انه يصرفها فى المعصية و لو كان حين الأخذ عادلا و يجوز إعطائها بفاسق لا يصرفها فى المعصية فلا تكون العدالة فى المستحق شرطا و لا الفسق مانعا، و هذا هو الذى اختاره المصنف فى المتن و عليه جماعة من المحققى المتأخرين، و يدل على المنع عن الإعطاء بمن يصرفها فى المعصية، مضافا الى كونه إغراء بالقبيح و اعانة الإثم و ان الزكاة شرعت لما فيها من الرأفة و الرحمة لأهل الضعف و العطف على أهل المسكنة و الحث لهم على المواساة و تقوية الفقراء و المعونة لهم على أمر الدين، كما فى الخبر عن الرضا عليه السّلام و من المعلوم ان فى الصرف فى المعصية ليس شىء من ذلك و خبر بشر بن بشار المروى عن العلل قال: قلت للرجل يعنى أبا الحسن عليه السّلام ما حد المؤمن الذى يعطى من الزكاة قال: يعطى المؤمن ثلثة آلاف ثم قال: أو عشرة آلاف و يعطى الفاجر بقدر حاجته لأن المؤمن ينفقها فى طاعة اللّه و الفاجر فى معصية اللّه، و هذا الخبر كما ترى نص فى جواز إعطاء الزكاة للفاجر فى الجملة، و ظاهره المنع عن إعطائه الزائد عما يحتاج إليه فى حوائجه اللازمة لكن لا لمكان فجوره بل لأجل كونه يصرفه فى المعصية، فالمناط فى المنع هو الصرف فى المعصية و لو لم يكن فاسقا و المدار على الجواز عدم الصرف فيها و لو كان الآخذ فاسقا، و لا يخفى ان المنع عن الإعطاء لمن يصرفه فى المعصية فيما إذا كان اعانة على الإثم و إغراء بالقبيح مما لا شبهة و لا اشكال فيه لما عرفت من الأدلة مضافا الى ما دل على حرمة الإعانة على الإثم، إنما الكلام فى ان الإعطاء لمن يصرفه فى المعصية اعانة على الإثم دائما لاحتمال ان يكون من قبيل بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا حيث انه و ان كان اعانة على الإثم فى بعض الموارد الا انه لا يكون كذلك على الإطلاق على حسب ما فصل فى المكاسب المحرمة، و بالجملة يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۶۳

المدار على صدق الإعانة و مع عدمه فلا منع من حيث الإعانة، كما ان خبر المروى عن العلل أيضا لا يدل على الأزيد من المرجوحية لا التحريم كما لا يخفى على من تدبير فيه.

(الثانى) اشتراط العدالة فى المستحق بالمعنى المعتبر فى إمام الجماعة (و البينة) و هذا هو الظاهر ممن عبر بالعدالة و لا دليل على اعتبارها بهذا المعنى أصلا.

(الثالث) مجانبة الكبائر كالخمر و الزناء و نحوهما الذى منها الإصرار على الصغائر و لو لم يكن له ملكة العدالة و لم يكن متجنبا عن ما ينافى المروة، و بعبارة أخرى يعتبر ان لا يكون فاسقا اى مرتكبا للكبائر التى منها الإصرار على الصغائر و لو لم يكن له ملكة العدالة و ارتكب ما ينافى المروة بناء على اعتبار التجنب عنه فى العدالة فإن ارتكابه حينئذ قادح فى العدالة و ان لم يكن موجبا للفسق أيضا، و هذا الاحتمال منسوب إلى الإسكافى و ليس عليه أيضا دليل كما سيظهر.

(الرابع) اعتبار ان لا يكون مقيما على الكبائر دون الصغائر و ان أصر عليها، و هذا هو الظاهر من عبارة الإسكافى و استدل بالخبر الأول على المنع عن الإعطاء لشارب الخمر و إلحاق من عداه من مرتكبى الكبائر إليه لعدم القول بالفصل.

(الخامس) اعتبار ان لا يكون شارب الخمر للخبر الدال على المنع عنه بخصوصه و عدم ما يدل على المنع عما عداه و لا على اعتبار العدالة أو منع الفسق عنه و لا يخفى ان هذا الأخير هو الأحوط ان لم يكن أقوى ثم انه استدل على جواز إعطاء الفاسق بعموم الكتاب و السنة بدعوى عموم قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الى آخر الآية فيشمل العادل و الفاسق و إطلاق قول الباقرين عليهما: السلام الزكاة لأهل الولاية قد بين اللّه لكم مواضعها فى كتابه، و قول الصادق عليه السلام هى لأصحابك و قوله

عليه السلام: من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فأعطه و قول الرضا عليه السّلام: إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إلينا و قول: ابى الحسن عليه السّلام نعم فى جواب من سئله عن رجل من مواليه له قرابة كلهم يقولون به و له زكاة ا يجوز ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢۶۴

يعطيهم جميع زكوته و نظائر ذلك و الانصاف عدم العموم أو الإطلاق فى شىء من ذلك، بل الآية الكريمة لها إهمال من هذه الجهة و انما هى فى مقام بيان الأصناف لا الشروط المعتبرة فى الأصناف و الاخبار المذكورة و ما يضاهيها انما هى فى مقام بيان الايمان لا نفى اعتبار ما عداه حتى يتمسك بإطلاقها على تفى اعتبار العدالة، فالعمدة فى نفيه هو عدم الدليل على اعتبارها فيرجع فى نفيه بالأصل ثم انه على تقدير اعتبار العدالة لو شك فيها فلا يعطى المشكوك عدالته ما لم تحرز بمحرز و على تقدير اعتبار مجانبة الكبائر فالظاهر جواز الاكتفاء فى إحرازها بأصالة عدم صدور الكبيرة عنه، فان قلت: يمكن ان يكون صدور الكبائر بترك الواجبات كالصوم و الصلاة فلا يكون عدم الصدور موافقا للأصل بل الأصل يجرى فى عدم صدور الصلاة و الصوم، قلت، ليس مجرد عدم صدور الصلاة و الصوم معصية حتى يحرز بالأصل لإمكان ان لا يكون عدم فعلهما معصية فمع عدم صدورهما و بما يشك فى صدور المعصية فيكون المرجع أصالة عدم صدورها كما ان إحراز عدم صدورها بالأصل لا يقتضى ثبوت العدالة بمعنى الملكة الأعلى القول بالأصل المثبت، هذا كله فى القول فى اعتبار العدالة فى الفقراء و المساكين، و اما العامل فهو من حيث كونه مستحقا للزكاة و له سهم منها لا دليل على اعتبار العدالة فيها، و من حيث كونه ممن يسلم إليه الزكاة للإيصال إلى أربابه فيكون أمينا ربما يقال باعتبارها فيه بل ادعى عليه الإجماع، لكن قد تقدم ان الأقوى عدم اعتبارها فيه من كل الجهة أيضا بل المعتبر حصول الاطمئنان بأمانته و لو لم يكن عادلا و لا يستفاد من الخبر المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أكثر من ذلك كما لا دليل على كون عمله من شئون الولاية المعتبرة فيها العدالة و قد تقدم ذلك كله فى بيان الكلام فى العاملين كما تقدم انه لو قلنا باعتبار العدالة فيه فإنما هو فيما إذا اعطى من باب الاستحقاق، و اما لو استأجر على العمل و اعطى الزكاة بعنوان الأجرة فالظاهر عدم إشكال فى اعتبار العدالة فيه كما لا إشكال فى عدم اعتبارها فى المؤلفة قلوبهم سواء اختصصناها بالمسلمين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢۶۵

أو بالكفار أو عممناها كما لا يخفى و كذا الكلام فى بعض أصناف ابن السبيل و هو ما يصرف منه فى سبيل الجهاد بل يجوز الإعطاء بالكفار فضلا عن المسلمين و كذا ما يصرف فى جهة من الجهات العامة نفعها إلى المؤمنين كالمسجد و نحوه إذ لا يعتبر فى تعميره عدالة العاملين له من البناء و نحوه، نعم ما يصرف فى سبيل المؤمنين بنفسهم يكون حاله كمال الصرف فى صنف الفقير و المسكين، و اما الرقاب فما يصرف فى عتقهم فلا يعتبر العدالة سواء كانوا تحت الشدة أم لا و ما يعطى منهم لأجل أداء مال الكتابة فالظاهر ان حكمه حكم الفقير، و اما ابن السبيل و الغارم ففى الجواهر انه قد يومى اقتصارهم على اعتبار عدم كون السفر و العزم فى المعصية ممن اعتبر العدالة فى الفقراء الى عدم اعتبارها فيهما و ان اقتضى اعتبارها إطلاق بعضهم كإطلاق بعض الأدلة لكن الأقوى عدم اعتبارها فيهما أيضا، أقول بل لو قيل باعتبارها فى ابن السبيل يلزم سد باب الإيتاء به غالبا لتعذر إثبات عدالته لمكان كون ابن السبيل الا نادرا.

[مسألة ۹ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل]

مسألة ۹ الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل و الأفضل فالأفضل و الأحوج فالأحوج و مع تعارض الجهات يلاحظ الأهم

فالأهم المختلف فى ذلک بحسب المقامات.

و یدل على رجحان تفضیل الأعدل و الأفضل ما رواه السکونى عن الباقر علیه السّلام و فیه قال: ع أعطهم على الهجرة فى الدین و الفقه و العقل، و على رجحان الأحوج خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن علیه السّلام و فیه یفضل الذى لا یسئل على الذى یسئل و لعل السر فى تفضیل من لا یسئل هو حرمانه فى أکثر الأوقات لمکان تعففه عن السوال فیحسبهم الجاهل أغنیاء من التعفف فیکون أحوج مضافا الى ان الزکاة شرعت لدفع الخلة عن المحتاجین فتقدیم الأحوج أقرب الى حکمة تشریعها و سیأتى الکلام فى المسألة الثالثة من الفصل المعقود لبقیة أحکام الزکاة زیادة على ذلک.

[الثالث ان لا یکون ممن تجب نفقته على المزکى]

اشارة

(الثالث) ان لا یکون ممن تجب نفقته على المزکى کالأبوین و ان علوا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۶۶

و الأولاد و ان سفلوا من الذکور أو من الإناث و الزوجة الدائمة التى لم یسقط وجوب نفقتها بشرط أو غیره من الأسباب الشرعیة و المملوک سواء کان آبقا أو مطیعا فلا یجوز إعطاء زکوته إیاهم بل و لو للتوسعة على الأحوط و ان کان لا یبعد جوازه إذا لم یکن عنده ما یوسع به علیهم نعم یجوز دفعها إلیهم إذا کان عندهم من تجب نفقته علیهم لا علیه کالزوجة للوالد أو الولد و المملوک لهما.

عدم جواز إعطاء الزکاة بالمذکورین فى المتن ممن تجب نفقته على المزکى مما لا خلاف فیه ظاهرا کما ادعاه فى الجواهر بأنه لا خلاف فیه أجد.

مع القدرة علیها و البذل لها، و یدل علیه قول الصادق علیه السّلام خمسة لا یعطون من الزکاة شیئا الأب و الام و الولد و المملوک و الزوجة و ذلک بأنهم عیاله لازمون له، و فى معناه أخبار أخر لا حاجة الى نقلها، انما الکلام فى التنبیه على أمور (الأول) لا فرق فى الأب و الام بین القریب منها و بین البعید اعنى الجد و الجدة و ان علیا من قبل الأب أو الأم و ذلک لکون المدار على وجوب النفقة بالقرابة البعضیة الشامل لا جمیع مضافا الى التصریح بالمنع عن إعطاء الجد و الجدة فى خبر الشحام و فیه و لا یعطى الجد و الجدة أو إعطاء من تعول فى خبر ابى خدیجة و فیه لا تعط الزکاة أحدا ممن تعول و فى المروى عن العلل خمسة لا یعطون من الزکاة الوالدان و الولد و المرأة و المملوک لانه یجبر على النفقة علیهم، و لا فرق فى الأولاد بین الطبقة العلیا منهم و بین السفلى منهم و ان سفلوا ذکورا أم إناثا من الذکور أو الإناث و ذلک لما تقدم فى الإباء و الأمهات کل ذلک لأجل القرابة البعضیة المقتضیة لا یجاب الإنفاق علیهم الذى هو المناط فى المنع عن إعطاء المنفق زکوته علیهم، (الثانى) یعتبر فى الزوجة ان تکون دائمة لکى تجب نفقتها بالزوجیة و ان لا تسقط نفقتها عن الزوج بالشرط أو بغیره من الأسباب الشرعیة کصلح الزوجة مع الزوج بها أو إسقاطها بناء على جوازه أو نحو ذلک مما یخرجها عن الوجوب فلو لم تجب نفقتها على الزوج بان لم تکن دائمة أو أسقط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۶۷

نفقتها عنه بالشرط و نحوه فلا مانع عن إعطائها الزکاة من الزوج لعدم وجوب النفقة علیه حینئذ المانع من إعطائه الزکاة إیاها،

(الثالث) لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز دفع الزكاة إلى المملوك للأخبار المتقدمة التى عد فيها المملوك من الخمسة التى لا يعطون الزكاة، و انما الكلام فى ان المنع عنه هل هو لمكان الرقية و انه لا يملك شيئا أو لأنه تجب نفقته على مولاه، و ظاهر من عده فى عداد سائر الخمسة هو الأخير، لكن الأصح هو الأول و يترتب عليه انه لا يجوز أعطاه من سهم الفقراء مطلقا من غير فرق بين كون المدفوع زكاة المال أو غيره و لا بين إعسار المولى و يساره و لا بين قيامه على تقدير يساره على الإنفاق عليه أو امتناعه عنه و لا بين إمكان إجباره على تقدير امتناعه و عدمه كل ذلك لعدم صلوحه للملكية فى جميع هذه الصور، نعم بناء على جواز صرف سهم الفقراء إليهم لا تمليكهم كما قويناه سابقا خلافا لصاحب الجواهر قدس سره يمكن ان يقال: يجوز صرفه اليه عند إعسار المولى أو امتناعه عن الإنفاق مع يساره.

(الرابع) ما ذكر فى الأمور المتقدمة من عدم جواز إعطاء المنفق زكوته لمن تجب نفقة عليه انما هو فيما إذا كان الإعطاء فى مورد الإنفاق الواجب عليه، فهل يجوز الإعطاء لا- للإنفاق الواجب عليه بل للتوسعة مطلقا أو لا- يجوز مطلقا أو يفصل بين العمودين و الأولاد و بين الزوجة و المملوك بالجواز فى الأول و عدمه فى الأخير أو يفصل بين ما إذا كان الأخذ للتوسعة فيما إذا كان فى معيشة الآخذ فتور بدون الأخذ و بين ما كان للتوسعة الزائدة على النفقة اللائقة التى لو فرض تملك الآخذ لها أو لثمنها كانت الزكاة عليه محرمة، بالجواز فى الأول و عدمه فى الأخير وجوه ينشأ من صدق الفقير على من تجب نفقته إذا كان فقير الولاة و لا- بد من تحقيق ذلك حتى ينكشف حقيقة المقال، فنقول اما صرف كونه ممن تجب نفقة على المنفق بمجرد وجوب نفقته على الغير فلا إشكال فى انه لا يخرجه عن صدق الفقير عليه و لا يصدق به عليه الغنى ما لم ينفق عليه المنفق سواء كان عدم إنفاقه لإعساره أو امتناعه مع يساره،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٨

و توهم خروجه عن مصداق الفقير بمجرد وجوب نفقته على الغير و لو لم ينفق عليه، ضعيف فى الغاية لا- سيما إذا كان عدم الإنفاق لأجل الإعسار كما لا يخفى، انما الكلام فى ما إذا أنفق المنفق مع تمكنه منه فهل يخرج به عن حد الفقير أم لا قولان، ظاهر المحكى عن المعتبر و المسالك و البيان و المدارك هو الأول حيث استدلوا لعدم جواز إعطاء المنفق زكوته الى من تجب نفقة عليه بحصول الغنى له بالإنفاق فهو غنى مع بذل المنفق، و ظاهر المحكى عن المنتهى و الدروس عدم خروجه عن الفقر بالإنفاق و ان حد الفقير هو عدم ملك مؤنة السنة له و لعياله و من المعلوم عدم حصول هذا المعنى بإنفاق المنفق و بذله كما لا يخفى، و التحقيق ان يقال اما فى الزوجة فبحصول الغنى لها لان نفقتها كالعوض عن بضعها و لذا يضمنها المنفق إذا لم يؤدها، لا يقال: ان نفقتها و ان كانت كذلك الا انها تملك على زوجها يوما فيوما و مثله لا يخرجها عن الفقير الذى حده ملك مؤنة السنة لأنه يقال: ان الملك ليس يؤما فيوما بل التأدية تكون كذلك و انما الواجب على الزوج هو نفقتها مطلقا و ذلك لحصول الوجوب فيستصحب بالنسبة الى ما يأتى من الزمان بناء على صحة إحراز الاستصحاب فى الأمور المستقبلة، مضافا الى المنع عن اعتبار عدم ملك مؤنة السنة فى حد الفقير، بل الظاهر اعتبار عدم التمكن من المؤنة الذى ينتفى بإنفاق المنفق عليه مع استحقاقه عليه الإنفاق بل و لو مع عدم الاستحقاق إذا كان واجبة على المنفق على نحو التكليف المحض من دون استتباعه لاستحقاق المنفق عليه بل و لو مع عدم ما ورد فى وجوبه على المنفق أيضا: لكن مع الاطمئنان بقيامه على الإنفاق تبرعا طول الحول حيث ان صدق الفقير على المنفق عليه مع الاطمئنان بتكفل المنفق مؤنته طول الحول فى غاية الاشكال، و اما المملوك فالظاهر عدم صدق الغنى عليه بوجوب نفقة على مولاه و لو مع يسار المولى و بذله لانه مملوك لا يقدر على شيء وَ هُوَ كَلٌّ عَلىٰ مَوْلٰاهُ كما هو ظاهر، و منه يظهر الحال فيمن تجب نفقته بالقرابة البعضية حيث انه أيضا لا يصير به غنيا كما لا يخفى، إذا تحقق ذلك فاعلم ان الحق عدم جواز إعطاء المنفق زكوته الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٩

زوجته للتوسعة عليها لمكان غناها و كذا الى مملوكه لا لمكان صيرورته غنيا بل لعدم قابليته للملك و عدم صدق الإخراج على إعطائه و قيام السيرة المستمرة على خلافه حيث لم يعهد من مسلم صرف زكوته فى توسعة معاش عبده كما لا يخفى، و اما الواجب نفقته للقرابة البعضية، فقد يقال بجواز دفع الزائد من نفقته اليه للتوسعة و ذلك لعدم صيرورته غنيا لانصراف أدلة المنع عن إعطائه من الزكاة إلى الإعطاء لأجل الإنفاق و إطلاق أدلة الزكاة و عمومها الشاملة لذلك و خصوص ما ورد فى جواز ذلك كموثق سماعة عن الصادق عليه السّلام و فيه قال سئلته عن الرجل يكون له ألف درهم يعمل بها و قد وجب عليه فيها الزكاة و يكون فضله الذى يكتسب بماله كفاف عياله لطعامهم و كسوتهم و لا يسعه لا دامهم و انما هو ما يقوتهم فى الطعام و الكسوة قال: فلينظر الى زكاة ماله فليخرج منها شيئا قل أو كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكاة و ليعد ما بقى من الزكاة على عياله فليشتر بذلك إدامهم و ما يصلحهم فى غير إسراف و لا يأكل هو منه، و صحيحة صفر ان بن يحيى عن إسحاق بن عمار الذى قال: للصادق عليه السّلام رجل له ثمانمائة درهم و له عشر من العيال و هو يقوتهم فيها قوتا شديدا و ليست له حرفة بيده ان يستبضعها فتغيب عنه الأشهر ثم يأكل من فضلها أ ترى له إذا حضرت الزكاة أن يخرجها من ماله فيعود بها على عياله يتسع عليهم النفقة قال: نعم و لكن يخرج منها الشيء الدرهم، و نحوهما أخبار أخر كخبرى ابى خديجة و ابى بصير و أورد فى الحدائق و الجواهر على الاستدلال بهذه الاخبار، بان مورد هذه الاخبار هو زكاة التجارة التى هى لمكان ندلها يتسامح فيها بإعطاء الواجبى النفقة للتوسعة عليهم بما لا يتسامح فى الزكاة الواجبة مع احتمال الحمل على أولوية استحباب التوسعة عن استحباب إخراج الزكاة فيعطيهم لا من باب الزكاة بل من باب التوسعة على المندوب إليها فى الشرع، بل فى الجواهر ان ظاهر بعض آخر من تلك الاخبار انه لا زكاة عليه للتوسعة المزبورة لا انها يخرجها و يحتسبها عليهم و يحمل البعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٠

الأخر الذى له ظهور فى إخراج الزكاة على ذلك لكون الجمع على مذاق واحد، و لا يخفى ما فيه فان موثق سماعة المنقول آنفا الذى فيه و قد وجب عليه فيها الزكاة و قوله عليه السّلام: فلينظر الى زكاة ماله و قوله: فيعطيه بعض من تحل الزكاة و قوله: و ليعد بما يقى من الزكاة على عياله و قوله: و لا يأكل هو منه آب عن الحمل إلى أولوية التوسعة عن إخراج الزكاة لأنه صريح فى إخراجها كما انه ظاهر فى الزكاة الواجبة، مضافا الى انه لو سلم ظهوره فى الزكاة التجارة فلا ريب فى انه فى مقام بيان مصرف الزكاة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة إجماعا، و يشهد على ما ذكرناه قوله عليه السّلام: فيعطيه بعض من تحل له الزكاة إذا المراد بهذا البعض هو البعض من أصناف المستحقين قطعا كما لا يخفى، فالأقوى جواز إخراج الزكاة الواجبة الى من تجب نفقته على المنفق بالقرابة البعضية للتوسعة عليهم إذا كان المنفق غير متمكن عن التوسعة عليهم بغير الزكاة كما قيده به فى المتن، و اما مع تمكنه عنها فالأحوط ان لم يكن أقوى عدم الصرف حينئذ لكون الأخبار المتقدمة واردة فى مقام تفسير التوسعة لا مطلقا، و مما ذكرنا كله يظهر المنع عن التفصيل بين ما إذا كان فى معيشة الآخذ فتور لو لا الأخذ و ما إذا لم يكن كذلك، بالجواز فى الأول و المنع فى الأخير لدخوله فى سد الخلة و صدق الفقير فى الأول و لحصول الغنى المانع عن الأخذ فى الأخير كما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده)، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة مع المنع عن حصول الغنى فى الأخير، مضافا الى ان تفصيله (قده) يرجع الى إنكار جواز الإعطاء إليه للتوسعة مطلقا لإرجاعه الى جواز تتميم نفقته التى بها تسد الخلة بالزكاة عند عدم التمكن من إتمامها و ليس قولا بجواز التوسعة عليه بالزكاة عند القيام بالاتفاق كما لا يخفى.

(الخامس) إذا كان عند الواجب نفقته من تجب نفقته عليه يجوز على المنفق دفع زكوته عليه لأجل إنفاقه على من تجب نفقة عليه، كما إذا دفع الأب زكوته الى ابنه الواجب نفقته عليه لان ينفق على زوجته التى هى واجب النفقة على الابن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٧١

لا- الأب، و كما إذا دفع الزوج زكوته على زوجته للإنفاق على مملوكها الذى تجب نفقته عليها لا على زوجها و ذلك لإطلاق الأدلة السالم عن معاوضة نصوص المقام الظاهرة بقرينة ما فيها من التعليل فى النفقة كما فى الجواهر، و هل الواجب حينئذ الاقتصار على ما يحتاج إليه لنفقة عياله أو يجوز الإغناء حتى يستغنى به عن الإنفاق عليه وجهان قد نفى البعد عن ثانيها فى الجواهر بناء على عدم تقدير الإعطاء للفقير، و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) ظاهر صدق الفقير عليه هو الثانى، و ظاهر كلام بعض هو الأول، أقول و لعل الأول هو الأقرب و ذلك لصدق الدفع الى من تجب نفقته للإنفاق عليه الممنوع عنه بحكم الأخبار المتقدمة، و لو كان فقيرا فلا- يكون احتياجه إلى نفقة من تجب نفقته عليه بوجه لجواز الإنفاق عليه من الزكاة بعد كونه ممن تجب نفقته على المعطى كما لا يخفى.

[مسألة ١٠ الممنوع إعطائه بواجبى النفقة]

مسألة ١٠ الممنوع إعطائه بواجبى النفقة هو ما كان من سهم الفقراء لأجل الفقر و اما من غيره من السهام كسهم العاملين إذا كان منهم أو الغارمين أو المؤلفة قلوبهم أو سبيل اللّه أو ابن السبيل أو رقاب إذا كان من احد المذكورات فلا مانع فيه.

و فى المسالك، ان القريب انما يمنع دفعه لقريبه من الفقراء لقوت نفسه مستقرا فى وطنه، فلو كان من باقى الأصناف، جاز الدفع اليه، و كذا لو أراد السفر اعطى ما زاد على نفقة الخضر، و كذا يعطى لنفقة زوجته، انتهى.

و فى الجواهر دعوى نفى الاشكال و الخلاف فى ذلك قال: قدس سره من المعلوم ان منع المالك من دفع الزكاة لمن تجب نفقته عليه، انما هو من سهم الفقراء لا مطلقا، اما إذ ادخلوا تحت مستحقى باقى السهام، فلا خلاف معتد به، كما لا إشكال فى جواز الدفع لهم من المالك و غيره، لعموم الأدلة السالم عن المعارض بعد تنزيل النصوص السابقة على الدفع من سهم الفقراء، و حينئذ لو كان من تجب نفقته عاملا، جاز ان يأخذ من الزكاة، و كذا الغازى و الغارم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٢٧٢

و المكاتب و ابن السبيل، لكن يأخذ هذا ما زاد عن نفقته الأصلية مما يحتاج إليه فى سفره، كالحمولة انتهى.

و يدل على ذلك النصوص المصرحة بجواز فك رقبة الأب من الزكاة و انه خير فتأمل، و جواز، أداء دين الأب و انه أحق من غيره، لكن المحكى عن ابن جنيد عدم جواز دفع الزكاة إلى مكاتبه ينفك بها رقبته، معللا بعود نفقته اليه، و فيه انه مع كونه اجتهادا فى مقابل النص، انه لا دليل على منع عود النفع اليه على إعطائه بعد صدق (الإيتاء) عليه، كما يجوز الإعطاء ممن كان له أب و أخ إلى أخيه، إذا كان فقيرا بما صار به غنيا بحيث اشترك مع أخيه الدافع فى تحمل نفقة أبيها، فإن المالك يسقط بالزكاة حينئذ نصف مؤنة أبيه عن نفسه، و لا إشكال فى جوازه قطعا.

[مسألة ١١ يجوز لمن تجب نفقته على غيره]

مسألة ١١ يجوز لمن تجب نفقته على غيره ان يأخذ الزكاة من غير ممن تجب عليه إذا لم يكن قادرا على إنفاقه أو كان قادرا و لكن لم يكن باذلا- و اما إذا كان باذلا- فيشكل الدفع اليه و ان كان فقيرا كابناء الأغنياء إذا لم يكن عندهم شى‌ء بل لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الدفع إلى زوجة الموسر الباذل بل لا يبعد عدم جوازه مع إمكان إجبار الزوجة على البذل إذا كان ممتنعا

منه بل الأحوط عدم جواز الدفع إليهم للتوسعة اللائقة بحالهم مع كون من عليه النفقة باذلا للتوسعة أيضا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجوز لمن تجب نفقته على غيره مطلقا، سواء كان وجوبها لأجل الزوجية أو الملكية أو القرابة البعضية، إذا لم يكن المنفق قادرا على الإنفاق بإذن كان فقيرا أو كان قادرا و لكن لم يكن باذلا مع عدم إمكان إجباره عليه ان بأخذ الزكاة من غيره ممن لا يجب إنفاقه عليه و ذلك لكونه فقيرا حينئذ قطعا مع عدم إنفاق (عليه) ممن يجب الإنفاق عليه لما تقدم من ان المانع من أخذه الزكاة (جبران) كونه واجب النفقة على غيره و كون من وجبت نفقة عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٣

باذلا لنفقته و ليس نفس الوجوب مع عدم البذل مانعا للأخذ، كما ان بذل غير من يجب عليه البذل بالتبرع عليه كذلك لا يكون مانعا، فإذا لم يكن من وجب عليه الإنفاق باذلا لا يكون مانعا عن أخذه الزكاة عن غير المنفق لكونه مصداق الفقير قطعا و عدم ما يدل على المنع عن إعطائه بعد انصراف ما يدل على المنع عن هذه الصورة جزما.

(الثانى) إذا كان المنفق الواجب عليه الإنفاق موسرا باذلا، فهل يجوز لمن تجب نفقته عليه فى غير الزوجة و المملوك ممن يكون وجوب النفقة بالقرابة البعضية أن يأخذ الزكاة من غيره أم لا قولان، مختار جماعة كالمحكى عن المنتهى و الدروس و حاشية الإرشاد هو الأول، و استدلوا بعدم خروجه عن الفقر بالإنفاق (فكما) يجب إنفاق القريب عليه لكونه فقيرا، و بهذا الوجوب المتعقب للإنفاق لا يخرج عن الفقر لكونه موضوعا له و لا يعقل انتفاء الموضوع بحكمه كيف و هو حكم على موضوعه و لا يعقل ان يكون المحمول معدما لموضوعه لكونه متوقف الوجود عليه، كذا يجوز لغيره دفع الزكاة اليه فجواز دفع الزكاة اليه مع وجوب الإنفاق عليه حكمان فى رتبة واحدة ثابتان لموضوع و احد و هو الفقير لا يكون شيئا منها موجبا لزواله و مع حفظ الموضوع معهما يثبتان كلاهما من دون تناف بينهما أصلا، فيكون من تجب نفقته فقيرا موضوعا لحكمين تجب نفقته على قريبه بالقرابة البعضية لمكان كونه فقيرا و يجوز (لغير) قريبه بالقرابة البعضيّة إعطاء زكوته اليه لمكان كونه فقيرا، فكما انه إذا تكفل أجنبى للقريب من باب الزكاة مع فقر قريبه بحيث يوثق ببذله ثم صار قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب إنفاقه عنه كذلك الإنفاق لا يسقط جواز دفع الزكاة اليه، و المحكى عن التذكرة و شرح الإرشاد و شرح المصابيح و الغنائم هو الأخير، لصدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفى وجوب الإنفاق و بذل المنفق لان الكفاية حصلت لهم بما يصلهم من النفقة الواجبة فأشبهوا من له عقار يستغنى بأجرته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٤

و استدلوا أيضا بإطلاق صحيح ابن الحجاج و خبر الشحام.

ففى (الأول) خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و الملوك و الزوجة و ذلك بأنهم عياله لازمون له.

و فى (الثانى) فى الزكاة يعطى منها الأخ و الأخت و العم و العمة و الخال و الخالة و لا يعطى الجد و الجدة، فإن المنع عن إعطاء الزكاة للخمسة فى الأول و للجد و الجدة فى الأخير يشمل ما إذا كان الزكاة المنفق لنفسه و غيره، و بظهور التعليل فى قوله عليه السّلام: و ذلك بأنهم عياله لازمون له فى كون المنشأ للمنع عن الإعطاء هو حصول الغنى للمنفق عليه بالإنفاق الموجب لانتفاء الفرق بين زكاة المنفق نفسه و بين غيره.

و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الخلل، اما صدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفى وجوب الإنفاق عليه و بذل الباذل، فللمنع عنه بما تقدم فى طريق الاستدلال للقول المتقدم حيث قد عرفت ان موضوع وجوب الإنفاق عليه هو القريب الفقير و لا يعقل ان يكون الحكم مذهبا لموضوعه، نعم بالنظر الى بذل الباذل يصدق عليه بأنه ليس بذى حاجة و مسكنة و ان لم يصدق عليه الغنى بمعنى المالك لقوت السنة، الا انه يمكن ان يأخذ الزكاة لمكان فقره و يسير مالكا لها و يدخل فى عنوان الغنى بمعنى مالك

قوت السنة الذى لا يجب الإنفاق عليه فببذل المنفق لا يصير مالكا لما بذله حتى يصير به غنيا و بأخذ الزكاة يصير غنيا فأخذ الزكاة يخرجه عن عنوان الفقير بمعنى غير المالك لقوت السنة لا غير القادر عليها، لقدرته عليها لولا أخذ الزكاة ببذل المنفق و بإنفاقه عليه لا يخرج عن صدق الفقير بمعنى من لا يملك قوت السنة، و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما فى رسالة الشيخ (الكبير) فى المقام حيث يقول فى مقام الرد عن استدلال القائلين بجواز أخذ الزكاة عليه من غير المنفق بعد نقله، ما لفظه، و فيه نظر لأنه يكفى الخروج أى فى الخروج عن الفقر ان يستحق الشخص على قريبه الإنفاق عليه و قيام القريب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٥

ببذل ما يستحقه، و الفرق بين وجوب الإنفاق و جواز دفع الزكاة، ان موضوع وجوب الإنفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه و هذا حاصل و ان تكفله رجل من باب الزكاة، و اما جواز دفع الزكاة فموضوعه الحاجة و الفقر و يرتفع بتملكه على غيره و لو من باب التكليف مؤنته فموضوع الزكاة يرتفع بالإنفاق الواجب، و موضوع الإنفاق لا يرتفع بدفع الزكاة، و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله إلى أولاد الأغنياء من دون الثروة عد دافعا الى غير الفقراء، انتهى.

و لا يخفى ما فيه اما أولا فبالمنع من كفاية استحقاق الشخص على قريبه الإنفاق عليه مع قيام قريبه ببذل ما يستحقه فى الخروج عن الفقر لعدم صيرورته مالكا لما ببذل عليه و عدم ثبوت حق له على المنفق فى ذلك بل ليس فى البين الا الحكم التكليفى بوجوب الإنفاق عليه من دون ان يستتبع وضع أصلا فلا- وجه لخروجه عن حد الفقير رأسا (و اما ثانيا) فلان موضوع وجوب الإنفاق ان كان هو عدم القدرة على مؤنة نفسه يكون تحققه مع تكفل رجل مؤنته من باب الزكاة (ممنوع) لمكان حصول القدرة على مؤنته بتكفله إذا كان الإعطاء إليه من باب الصرف، و لو كان من باب التمليك الأمر أظهر، (و اما ثالثا) فما فى قوله قدس سره من ان جواز دفع الزكاة موضوعه الحاجة و الفقر و يرتفع بتملكه على غيره مؤنته من باب التكليف فان الفقر كما عرفت لا يرتفع بتملكه على غيره مؤنته من باب التكليف مع ما فى التعبير بالتملك إذ ليس فى القرابة البعضية إلا وجوب الإنفاق على نحو التكليف بلا تملك فى البين أصلا، و لو قال قدس سره: بارتفاع موضوع وجوب الإنفاق بأخذ الزكاة لكان اولى، و اما قوله قدس سره: و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله إلى أولاد الأغنياء فسيأتى الكلام فيه، و التحقيق هو وجوب الإنفاق عليه و جواز أخذ الزكاة من غير المنفق و مع الإنفاق عليه من المنفق يجوز له الأخذ من الزكاة و لو صار قادرا على المؤنة بالإنفاق و مع أخذ الزكاة أيضا يجب الإنفاق عليه من المنفق إلا إذا كان الأخذ على وجه التملك الذى يصير غنيا و هذا ما عندى فى هذه المسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٦

و الحمد للّه، و اما حكم إعطاء الزكاة إلى أولاد الأغنياء إذا كانوا فقراء بان لم يكن عندهم شيئا، فالذى ينبغى ان يقال هو التفصيل بين ما إذا كان الإعطاء إليهم مما يعد صرفا فى مؤنة الأغنياء، كما إذا كانوا عيالا لهم و عدوا من عيالاتهم سيما إذا كانوا صغارا من أهل بيت ابائهم الأغنياء إذ لا شبهة فى عدم جواز صرف لزكاة فى رضاع رضيع من أهل الثروة مثلا إذا لم يكن بوضع شيء يصير به غنيا لان الصرف اليه يعد صرفا لأبيه الغنى، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا كان لأحد الأغنياء ولدا كبيرا لا يعد من عياله بان يكون خارجا عن بيته و ان كان باذلا لنفقته حيث انه بالبذل عليه لا يصير غنيا و يجوز له أخذ الزكاة، و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما افاده الشيخ قدس سره فى قوله: و لأجل ما ذكرنا لو دفع احد زكاة ماله الى احد من أولاد الأغنياء من دون الثروة عد دافعا الى غير الفقراء إذ هو يصدق فى القسم الأول بكونه دفعا إلى الغنى الذى يكون ولد الفقير عياله دون الأخير، و هل الكلام الا فيه كما لا يخفى.

(الثالث) إذا كان المنفق موسرا باذلا فى الزوجة و المملوك، و الظاهر هو عدم جواز أخذ الزكاة على الزوجة لكونها مالكة على زوجها نفقتها و مع قيامه على الإنفاق تصير غنية فلا يجوز لها الأخذ من الزكاة، و توهم كون ملكها على زوجها شيئا فشيئا فلا

تخرج به عن الفقر لعدم تملكها لمؤنة السنة كما فى الجواهر، مدفوع بكفاية ملكها التدريجى فى الخروج عن الفقر مع الاطمئنان على البذل كما هو مفروض البحث، إذ تصير حينئذ كالمتمكن على مؤنته بالتدريج، و احتمال فوت المنفق فى أثناء السنة أو طرو العجز عليه أو تبدل عزمه على الإنفاق بالعزم على العدم، يندفع بالاستصحاب لا للأصل التعبدى الذى يمنع عن إجرائه فى الأمر الاستقبالى (أولا) و عدم إجرائه لكون المناط على حصول الاطمئنان و الاستصحاب غير موجب له. (ثانيا) بل لمكان حصول الاطمئنان بقياس ما فى الاستقبال على الماضى كما هو بناء العقلاء فى معاملاتهم كما تريهم بعاملون بينهم بالسلف أو

النسيئة ظنا منهم ببقاء من يعاملون معه الى زمان الوفاء و الاستيفاء، و مما ذكرنا فى الزوجة يظهر عدم جواز الأخذ على المملوك بطريق اولى حيث لا يجوز الأخذ عليه من باب التمليك و لو على القول بالملك و لا على الصرف حيث انه يعد صرفا على مالكه الغنى عرفا، هذا إذا كان الزوج باذلا و مع امتناعه، فان لم يمكن إجباره عليه فالظاهر جواز الأخذ على الزوجة، و مع إمكانه فهل يجوز الأخذ أم لا وجهان، من اندراجها فى إطلاق أدلة الزكاة أو عمومها السالم عما يعارضه، و من صدق القدرة على المؤنة بإمكان إجباره على الإنفاق عليها، و لعل الأخير أحوط لو لم يكن أقوى سيما بالنظر الى حكمة تشريع الزكاة و انها شرعت لسد خلة المحتاجين و دفع ضرورة المضطرين المنتفى فى المقام مع إمكان إجبار الزوج على الإنفاق حيث لا ضرورة معه كما لا يخفى.

و منه يظهر حكم الدفع الى المملوك إذا لم يكن مولاه باذلا لنفقته اما لفقره أو لامتناعه مع عدم إمكان إجباره، و لا فرق فى العبد بين ان يكون آبقا أو مطيعا الهم الا ان يكون امتناع مولاه عن نفقته لأجل إباقه مع تمكن العبد من العود إلى الإطاعة و بذل المولى مع عوده.

(الرابع) لإشكال فى جواز الأخذ من غير المنفق إذا لم يكن المنفق باذلا لهم للتوسعة اللائقة بحالهم بل كان مقتصرا للمقدار الواجب من الإنفاق و، ذلك لصحيحة ابن الحجاج عن ابى الحسن الأول عليه السّلام فى رجل يكون أبواه أو عمه أو اخوه يكفيه مؤنته أ يأخذ من الزكاة فيوسع به ان كان لا يوسعون عليه فى كل ما يحتاج اليه، قال عليه السّلام: لا بأس، و احتمال كونها فى بيان إرادة التوسعة فى مقام التضييق لا ارادة الفضل على النفقة اللائقة و ان لم يكن بعيدا خصوصا بملاحظة ظهور قوله، لا يوسعون عليه فى كل ما يحتاج إليه، فى ذلك كما فى رسالة الزكاة بعيد و لا يحتاج الى ان يحمل على إرادة التوسعة فى مقام التضييق من جهة عدم التصادم مع العمومات الكثرة المانعة عن إعطاء الغنى لما عرفت من عدم صدق الغنى مع

بذل المنفق خصوصا مع اقتصاره على المقدار الواجب من النفقة، و اما مع بذله للتوسعة اللائقة بحالهم ففى جواز الأخذ من غير المنفق إشكال.

[مسألة ١٢ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها]

مسألة ١٢ يجوز دفع الزكاة إلى زوجة المتمتع بها سواء كان المعطى هو الزوج أو غيره و سواء كان للإنفاق أو للتوسعة و كذا يجوز دفعها الى الزوجة الدائمة مع سقوط وجوب نفقتها بالشرط أو نحوه نعم لو وجبت نفقة المتمتع بها على الزوج من جهة الشرط أو نحوه لا يجوز الدفع اليه مع يسار الزوج.

اما جواز الدفع الى المتمتع بها مع عدم وجوب نفقتها على زوجها بشرط نحوه، فلان المانع عن الدفع إلى الزوجة كما عرفت فى

المسألـة المتقدمة هو وجوب نفقتها على زوجها مع يساره و بذله و المتمتع بها لا تجب نفقتها على زوجها فيجوز دفع الزكاة إليها سواء كـان المعطى هو الزوج أو غيره كـان الـدفع للإنفاق أو للتوسـعة و لا ينبغى الإشـكال فيه، و ان أشـكل فيه فى المحكى عن كاشف العطاء حيث يقول فى المحكى عنه انه لا تفاوت بين بضـعها و بين بضع الدائمـة فى القابلية للعوض (فعندها) العوض قبل إيقاع العقد و متمكنة منه و بعد إيقاع القد و إعطاء البضع من غير عوض يكون حالها حال الدائمة التى يشترط عليها عدم النفقة، أو تهب النفقة لزوجها و تأخذ الزكاة بإدخال نفسها فى الفقراء الغير المتمكن من العوض شرعا مع تمكنها من العوض و تحصيل المؤنـة به فلا بـد لها من عذر شـرعى فى ذلك إذ هى كمن عنده مؤنة السـنة و يهبها للرحم أو بعوض قليل غاية القلة أو يتلفها و يحل الزكاة عليه حلالا بعد ان كانت حراما فمع العذر الشرعى يكون الأمر كما ذكر بلا شـبهة، و اما مع عدمه يكون حراما فعلى اعتبار عدم المعصية فى الأخذ لا يجوز الدفع و لا الأخذ انتهى.

و لا يخفى ان فى كلامه قـدس سـره موارد للنظر منها فى قوله لا تفاوت بين بضـعها و بين بضع الدائمة الظاهر منه كونه عنده من قبيل الأموال الذى به تعد المرأة غنية إذ هو كما ترى ضرورة انه لا يعد من الأموال قطعا و ان كان يقابل بالمال فى بعض

الأحوال، و منها ما فى جعله المؤنـة فى الدائمـة عوضا للبضع مع ان عوضه هو المهر فى الدائمـة و المنقطعـة كليتهما و ان وجوب النفقة فى الدائمة حكم شرعى ثبت بالتعبد لا انها عوض عن البضع كما لا يخفى.

و منها ما فى قوله من ان فى جواز اشتراط عدم النفقة فى الدائمة أو هبتها لزوجها لا بد من عذر شـرعى و تنظيرها بمن عنده مؤنة السـنة الذى لا بد فى جواز هبتها بالرحم أو بعوض قليل من عذر شرعى من الفساد فى المقيس و المقيس عليه، حيث لا مانع عن إخراج الإنسان عن ماله بهبـة و نحوها و إدخال نفسه فى الفقراء اللـذين يجوز لهم أخـذ الزكاة و لا يحتاج الى عـذر شـرعى و لا يكون خروجه عن ماله بلا عذر شرعى محرما عليه.

و منها ما فى قوله فعلى اعتبار عدم المعصـية فى الأخذ لا يجوز الدفع و لا الأخذ، فإنه على تقدير كون الخروج عن المال و جعل نفسه فقيرا محرمـا عليه لاـ دليـل على عـدم جواز الـدفع اليه من الزكاة الا على القول باشتراط العدالـة فى المسـتحق مع انه يمكن الإعطاء إليه بعـد توبته فى بعض الصور، و بالجملة ما أفاده فى المحكى عنه مما لا ينبغى التأمل فى فساده و لعله كما فى الجواهر ليس منه لوضوح خلله، و مما ذكرنا ظهر جواز الـدفع إلى الزوجة الدائمة مع سـقوط نفقتها بالشـرط و نحوه كالنذر و العهد لأنها حينئـذ ليست ممن تجب نفقتها على زوجها و قـد تقـدم ان المانع من دفع الزكاة إليها انما هو وجوب نفقتها على زوجها الموسر الباذل المنتفى مع سقوطه بالشرط و نحوه قال: فى الجواهر و لو أسقطت الدائمة نفقتها بشرط أو بغيره من الوجوه الشرعية صارت كغيرها فى جواز التناول، و اما عدم جواز الدفع الى المتمتع بها التى وجبت نفقتها على زوجها بالشـرط و نحوه فلصيرورتها واجبة النفقة بالشـرط، و لا فوق فيها بين وجوبها بخطاب أصـلى هو كالدائمة أو بسبب الشرط مع إمكان دعوى انصرافها إلى الأول بعد فرض عـدم تحقق الغنى بالشـرط و لعله لأجـل ذلك عبر فى الجواهر بالإمكان و قال: قـدس سـره لو وجبت نفقـة المتمتع بها فى النذر أو الشرط أو غرها أمكن القول بعدم الجواز للتعليل المزبور.

[مسألة ١٣ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة]

مسألة ١٣ يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة إذا كان سقوط نفقتها من جهة النشوز لتمكنها من تحصيلها بتركه.

و فى رسالة الشيخ الأكبر قدس سره و لو كانت الزوجة ناشرة فالظاهر انها كالمطيعة، و ظاهر المحقق فى المعتبر الإجماع على عدم الفرق بينها، و وجهه واضح لتمكنها من التفقه بالرجوع إلى الطاعة انتهى، و حكى فى الجواهر عن كشف أستاده الجزم به أيضا بعد ان احتمل قدس سره جواز الدفع إليها بناء على جواز دفعها الى لفاسق ثم قال قدس سره بعد ما حكى عن أستاده من الجزم بعدم الجواز انه لا يخلوا عن إشكال ضرورة اندراجها فى إطلاق الأدلة و عمومها السالمين عن معارضة ما هنا بعد عدم وجوب الإنفاق عليها و قدرتها على الطاعة لاندراجها تحت الموضوع المزبور الذى قد عرفت كونه المدار لا غيره، مع إمكان منع صدق الغناء عليها بالقدرة المزبورة فتأمل جيدا انتهى، و الانصاف ان ما أفاده قدس سره محل للتأمل و ذلك لوضوح صدق الغناء عليها بالقدرة المزبورة حيث ان المنع عن وجوب نفقتها على زوجها انما هو بنشوزها الذى بيدها فتصير كغير المالك على مؤنته فعلا مع التمكن الفعلى على تحصيلها لكن تركه تساهلا على ما تقدم و من انه مع التمكن كذلك يخرج عن صدق الفقير بمعنى غير القادر على مؤنته فلا وجه لاحتمال جواز الدفع إليها حينئذ.

[مسألة ۱۴ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها]

مسألة ۱۴ يجوز للزوجة دفع زكوتها الى الزوج و ان أنفقها عليها و كذا غيرها ممن تجب نفقته عليه بسبب من الأسباب الخارجية. و ذلك لإطلاق الأدلة و عمومها السالمين عن معارضة وجوب الإنفاق و غيره، خلافا للمحكى عن ابنى بابويه حيث منع عن الدفع اليه مطلقا و لو لم ينفق الزوج فى نفقتها، و المحكى عن ابن جنيد من المنع عن صرف الزوج ما يأخذه منها فى نفقتها و ان جوز دفعها اليه، و المراد بمن تجب نفقته بسبب من الأسباب الخارجية هو الأجير الذى اشترط نفقة على المستأجر و منذور النفقة فإنه يجوز لهما دفع زكوتهما إلى المؤجر و الناذر و ان أنفق الأخذ عليهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۸۱

[مسألة ۱۵ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له]

مسألة ۱۵ إذا عال بأحد تبرعا جاز له دفع زكوته له فضلا عن غيره للإنفاق أو التوسعة من غير فرق بين القريب الذى لا يجب نفقته عليه كالأخ و أولاده و العم و الخال و أولادهم و بين الأجنبى و من غير فرق بين كونه و إرثا له لعدم الولد مثلا و عدمه.

اما إذا كان العيال أجنبيا لا يجب عليه الإنفاق فيجوز دفع الزكاة إليه من نفقته بإجماع منا كما فى المدارك قال: لأنه إذا دخل فى الأصناف المستحقين و لم يرد فى منعه نص و لا إجماع، ثم حكى عن بعض العامة المنع منه مستدلا بان الدافع ينتفع بدفعها اليه من حيث استغناء الأخذ بها عن مؤنته ثم قال: و بطلانه ظاهر انتهى، و منه بظهر جواز دفع غير المنفق زكوته اليه بطريق اولى و لا فرق فى جوازه من المنفق و غيره بين ما إذا كان الدفع للإنفاق أو للتوسعة بعد عدم كون الإنفاق لازما على المنفق لإطلاق الأدلة و عمومها و اما إذا كان العيال قريبا لا يجب الإنفاق عليه كالأخ و العم و نحوهما فيدل عليه مع ما تقدم من الإجماع و عموم الدليل و إطلاقه السالمين من المخصص، موثق ابن عمار عن الكاظم عليه السّلام قال: قلت له لى قرابة أنفق على بعضهم و أفضل على بعضهم فيأتى (ابان) الزكاة أ فأعطيهم منها قال: مستحقون لها قلت نعم قال ع: هم أفضل من غيرهم و إطلاقه كإطلاق ما عداه من المطلقات و العمومات ينفى الفرق بين ما إذا كان القريب وارثا للدافع كالأخ أو العم مع عدم الولد أم لا خلافا لبعض العامة القائل بعدم جواز الدفع الى الوارث من القريب بناء منه على وجوب نفقة الوارث عليه فدفع الزكاة اليه يعود نفعه

الی الـدافع باسـتغناء الآخذ بها عن الإنفاق الیه و هو مردود بعدم وجوب الإنفاق علیه عندنا مع انه لا یمنع عن الدفع الیه لو قیل به کما تقدم فی ذیل المسألة العاشرة.

[مسألة ۱۶ یستحب إعطاء الزکاة للأقارب مع حاجتهم]

مسألة ۱۶ یسـتحب إعطاء الزکـاة للأقـارب مع حـاجتهم و فقرهم و عـدم کونهم ممن تجب نفقتهم علیه ففی الخبر أی الصـدقة أفضل قال علیه السلام: علی ذی رحم الکاشح و فی آخر لا صدقة و ذو رحم محتاج.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۲۸۲

و أصـرح من الخبرین فی الدلالة علی أفضـلیة إعطاء الزکاة إلی الأقارب إذا کانوا مسـتحقین، موثق ابن إسـحاق المتقدمة و کان التعبیر به ألیق لإمکان المناقشة فی دلالة الخبرین المذکورین فی المتن، بعدم ظهور الصدقة فی الزکاة المفروضة مع ما فی الأخیر من منع الظهور فی کون الإنفاق علی ذی رحم بعنوان الصدقـة لاحتمال ان یکون المراد منه هو المنع عن التصـدق مع وجود ذی رحم محتاج.

[مسألة ۱۷ یجوز للوالد أن یدفع زکوته الی ولده]

مسألة ۱۷ یجوز للوالد أن یدفع زکوته الی ولده للصرف فی مؤنة التزویج و کذا العکس.

لأـن مؤنـة تزویـج کـل منهما لیس علی الأخر و قـد تقـدم فی ذیل المسألـة التاسـعة جواز دفع زکاة المنفق الی من تجب نفقته لا للصرف فی نفقته الواجبة علیه فراجع کما تقدم حکمه.

[مسألة ۱۸ یجوز للمالک دفع الزکاة إلی ولده]

مسألة ۱۸ یجوز للمالک دفع الزکاة إلی ولده للإنفاق علی زوجته أو خادمه من سهم الفقراء.

لأن زوجـة الولـد الواجب نفقته لیست ممن نفقتها علی منفق الولـد و کـذا خادمه فیجوز الدفع إلیه للإنفاق علیهما و لو من سـهم الفقراء.

کما یجوز له دفعه الیه لتحصیل الکتب العلمیة لکن من سهم سبیل اللّه.

لآمن سهم الفقراء.

[مسألة ۱۹ لا فرق فی عدم جواز دفع الزکاة الی من تجب نفقته علیه]

مسألة ۱۹ لاـ فرق فی عـدم جواز دفع الزکـاة الی من تجب نفقته علیه بین ان یکون قادرا علی إنفاقه أو عاجزا کما لا فرق بین ان یکون ذلک من سـهم الفقراء أو من سائر السـهام فلا یجوز الإنفاق علیهم من سهم سبیل اللّه أیضا و ان کان یجوز لغیر الإنفاق و کـذا لا فرق علی الظاهر الأحوط بین إتمام ما یجب علیه و بین إعطاء تمامه و ان حکی عن جماعـة انه لو عجز عن إنفاق تمام ما

يجب عليه جاز له إعطاء البقية كما لو عجز عن اكسائهم أو عن إدامهم لإطلاق بعض الاخبار الواردة فى التوسعة بدعوى شمولها للتتمة لأنها أيضا نوع من التوسعة لكنه مشكل فلا يترك الاحتياط بترك الإعطاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٣

قد تقدم الكلام فى تنقيح هذه المسألة فى طى المسائل المتقدمة من انه لا يجوز دفع الزكاة الى من تجب نفقته عليه و لو لم يكن الدافع متمكنا من الإنفاق عليه و ذلك للنهى عن إعطائه و لو كان فقيرا خلافا لما حكاه فى الجواهر عن بعض اعلام عصره من التزامه باتحاد اشتراط الفقر مع اشتراط عدم كون المستحق واجب النفقة على الدافع. فجوز الدفع إلى واجبى النفقة من المالك و غيره، لكنه (قده) دفعه بكونه من غرائب الكلام و ان الفرق واضح بين الشرطين لوضوح الثمرة المترتبة على كل منها، أقول: و من الثمرات المترتبة هى تلك المسألة نفسها حيث ان لازم اشتراط عدم كون المستحق واجب النفقة هو المنع عن دفع زكاة المنفق اليه و لو كان المتفق فقيرا لا ينفق عليه لفقره و ان كان يجوز للأخذ حينئذ أخذ الزكاة من غير المنفق كما تقدم، ثم ان المانع هو دفع زكاة المنفق إليه لأجل الإنفاق من غير فرق بين كونه من سهم الفقراء أو غيره و هذا بخلاف ما إذا لم يكن للإنفاق حيث انه يجوز الدفع و لو من المنفق كما تقدم أيضا و اما التفصيل بين إتمام ما يجب عليه و بين إعطاء التمام الذى حكاه المصنف عن جماعة فلم أر من صرح به الا ان فى رسالة الشيخ الأكبر قدس سره ما يظهر الميل اليه حيث انه يفصل فى الدفع للتوسعة بين ما إذا كان فى معشية الأخذ فتور لو لا أخذ الزكاة و بين ما إذا كانت التوسعة زائدة على النفقة اللائقة بحال الأخذ بجواز الدفع فى الأول دون الأخير، حيث ان مرجع ذاك التفصيل انما هو الى جواز إتمام ما يجب عليه من الإنفاق من الزكاة، و ذلك بحمل اخبار الدفع للتوسعة على ذلك و لا يخفى انه مع بعده ليس قولا بعموم التوسعة بالإتمام، بل هو قول باحصارها به، و كيف كان فقد تقدم منا ضعفه فراجع، ثم ان الشيخ (قده) صرح الرسالة المذكورة بجواز دفع المولى زكوته الى عبده إذا كان عاجزا عن الإنفاق عليه و استدل له بصدق الفقير عليه و عدم المانع من الدفع اليه، الا توهم كون العبد غير مالك، أو فى حكم غير المالك، و ان أداء المولى زكوته اليه لا يسمى إيتاء، و الاخبار الواردة بان العبد لا يعطى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨۴

الزكاة و لو كان له ألف ألف و لا يعطى منها لو احتاج، ثم دفع الأول بعدم كون الدفع على نحو الملكية حتى فى سهم الفقراء بل يجوز صرف الزكاة الى العبد بان يقدم اليه طعام يأكله كما فى الطفل، (و الثانى) بمنع صدق الإيتاء (و الثالث) بأن الأخبار الواردة دالة على المنع عن إعطائه إذا كان فقيرا بمعنى فقدانه لما ينصرف فيه من قبل مولاه إذا كان مولاه غنيا و هو خارج عن محل الكلام إذ هو فيما إذا كان المولى فقيرا، ثم صرح بان جواز إعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء الفقراء لا يخلوا من قوة، كما صرح به فى حاشيتى الإرشاد و الشرائع و اختاره فى المناهل و احتاط أخيرا و قال:

الأحوط ان لا يعطى الا من سهم سبيل اللّه و أحوط منه عدم إعطائه مطلقا انتهى، و لا يخفى ان المستفاد من الأدلة اعتبار الحرية فى المستحق كما يعتبر فيه الفقر قال: فى الجواهر عند قول المحقق باشتراط ان لا يكون الآخذ واجب النفقة على الدافع كالمملوك، ما لفظه و كان المصنف و غيره ممن ذكر المملوك فى المقام تبعا للنص، و الأصح ان المانع فيه الرقية لا وجوب النفقة انتهى، مع ان منعه عن صدق الإيتاء ليس بسديد مضافا الى ما تقدم من عدم معهودية إيتاء الزكاة الى عبد الدافع، فالأقوى عدم جواز الدفع اليه من مولاه لأجل الإنفاق و لو كان المولى فقيرا كما لا يخفى، و من ثمراته إعطاء زكاة من عليه زكاة الى من تجب نفقته عليه لو مات فبل أدائها فإنه لا يجوز إذا كان المنع عن إعطاء واجبى النفقة لأجل كونهم واجبى النفقة على المعطى و يجوز لو كان المنع لأجل الغناء بوجوب نفقتهم عليه.

[مسألة ۲۰ يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير]

مسألة ۲۰ يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير إذا لم يكن ذلك الغير باذلا لنفقته اما لفقره أو لغيره سواء كان العبد آبقا أو مطيعا.

قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الحادى عشرية مستوفى، و قد ذكرنا ان الأقوى جواز الدفع الى مملوك الغير إذا لم يكن مولاه باذلا لنفقته سواء كان عدم بذله لفقره أو امتناعه مع يساره، لكن ينبغى تقييد العبارة بما إذا لم يمكن إجباره مع يساره، و لا فرق بين ما إذا كان العبد آبقا أو مطيعا لكن تقييد الآبق بما إذا لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۸۵

يكن عدم بذل المولى مع يساره لاباقه مع التمكن من الرجوع الى الطاعة و الا فيصير كالزوجة الناشزة التى مر حكمها فى مسألة الثالثة عشر كما لا يخفى.

[الرابع ان لا يكون هاشميا]

اشارة

الرابع ان لا يكون هاشميا إذا كانت الزكاة من غيره مع عدم الاضطرار و لا فرق بين سهم الفقراء و غيره من سائر السهام حتى سهم العاملين و سبيل اللّه نعم لا بأس بتصرفه فى الخانات و المدارس و سائر الأوقاف المتخذة من سهم سبيل اللّه اما زكاة الهاشمى فلا بأس بأخذها له من غير فرق بين السهام أيضا حتى سهم العاملين فيجوز استعمال الهاشمى على جباية صدقات بنى هاشم و كذا يجوز أخذ زكاة غير الهاشمى له مع الاضطرار إليها و عدم كفاية الخمس و سائر الوجوه و لكن الأحوط حينئذ الاقتصار على قدر الضرورة يوما فيوما مع الإمكان.

فى هذه المسألة أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لا إشكال فى انه يشترط ان لا يكون المستحق هاشميا إذا كانت الزكاة من غيره لعدم الخلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين و الإجماع بقسميه عليه و المحكى منه مستفيض و النصوص به متواترة أو مستفيضة من العامة و الخاصة، و لا فرق فى ذلك بين أهل العصمة منهم صلوات اللّه عليهم و بين غيرهم من بنى هاشم و السادة المكرمين، فما فى خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام أعطوا من الزكاة بنى هاشم من أرادها منهم و انما تحرم على النبى صلّى اللّه عليه و آله و الامام الذى يكون بعده، مطروح أو مأول بإرادة خصوص زكاة بنى هاشم لعدم تبين المخاطب بأمر أعطوا، و احتمال ان يكون الخطاب إلى بنى هاشم و تكون التحريم على النبى صلّى اللّه عليه و آله و الأئمة بعده تنزيها لتنزه منصب النبوة و الإمامة عن أخذ الزكاة و لو من هاشمى مثله كما لا يخفى على من تدبر فى قوله تعالى:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ الى آخر الآية، (الثانى) لا فرق فى عدم جواز أخذهم الزكاة بين ان يكون من سهم الفقراء أو من سائر السهام لإطلاق الأدلة و معا قد الإجماعات مع التصريح بحرمة سهم العاملين عليهم فى صحيحة عيسى الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۸۶

هو كالعوض عن العمل و لذا لا يشتر فيه الفقر فيكون غيره اولى، فما فى محكى كشف الغطاء من التأمل فى حرمة سهم سبيل اللّه عليهم و سهم المؤلفة و الرقاب لو فرض فيهم بارتداد الهاشمى أو تزويجه الأمة مع اشتراط رقية الولد عليه على القول به

ضعيف فى الغاية، (الثالث) يستثنى من سهيم سبيل بعض أفراده الذى لا يعد أنه صدقة عليهم كالتصرف فى بعض الأوقاف العامة المتخذة من سهم سبيل اللّه و الانتفاع بها كالخانات و المدارس و الحمامات و الطرق و الشوارع التى سبلت من سهم سبيل اللّه، و ذلك لقيام السيرة على الانتفاع بها مطلقا من غير فرق بين الهاشمى و غيره و لو قلنا بعدم جوازه على الهاشمى لولاها، (الرابع) الظاهر ان المحرم هو أخذ الزكاة على الهاشمى بعنوان انها زكاة فلو أخذها من يد المستحق بعد الوصول اليه، فلا إشكال فى جوازه ضرورة عدم كونها زكاة بل هى صارت ملكا للمستحق بالأخذ، و فى المروى فى الكتب الثالثة الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام، انه ذكر ان بريرة كانت عند زوج لها و هى مملوكة فاشترتها عائشة فأعتقتها فخيرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و قال: ان شائت تقر عند زوجها و ان شائت فارقته و كان مواليها الذين باعوها اشترطوا على عائشة ان لهم ولائها، فقال رسول صلّى اللّه عليه و آله: الولاء لمن أعتق، و تصدق على بريرة فأهدته إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم، فعلقته عائشة و قالت: ان رسول اللّه (ص ع) لا يأكل لحم الصدقة، فجاء رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم، و اللحم معلق، فقال: ما شأن هذا اللحم لم يطبخ فقالت: يا رسول اللّه صدق به علىّ بريرة و أنت لا تأكل الصدقة، فقال: هو لها صدقة و لنا هدية، ثم أمر بطبخه فجاء فيها ثلاث سنن، قال: فى الوافى فى بيان السنن الثلاث، السنة الأولى تخيير المعتقة فى فسخ نكاحها، و الثانية ان الولاء لمن أعتق و ان اشتراط البائع لنفسه، و الثالثة حل الصدقة لبنى هاشم إذا أهداها لهم المتصدق عليه لأنها ليست لهم بصدقة، و فى المناقب عن الحسن بن على عليهما السلام، انه مر على فقراء و قد وضعوا كسيرات على الأرض و هم قعود يلتقطونها و يأكلونها، فقالوا: له هلم يا ابن بنت

رسول اللّه (ص ع) الى الغداء، قال: فنزل و قال: فان اللّه لا يحب المتكبرين، و جعل يأكل معهم حتى اكتفوا و الزاد على حاله ببركته، ثم دعاهم الى ضيافته و اطعمهم و كساهم.

(الخامس) المحرم على الهاشمى انما هو زكاة غيره و اما زكاة الهاشمى فلا بأس بأخذها له و تحل له زكاة مثله فى النسب و ان اختلفوا فى الآباء بعده بان كان الدافع عباسيا مثلا و الآخذ علويا أو بالعكس، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه على و النصوص به متظافرة، و لا فرق فى ذلك بين سهامها و لو كان من سهم الْعامِلِينَ عَلَيْها فيجوز استعمال الهاشمى على جباية صدقات بنى هاشم خلافا لما احتمله فى المحكى عن الدروس حيث قال: و لو تولى الهاشمى العمالة على قبيله احتمل الجواز انتهى، و لعله لإطلاق المنع عن عمله فى خبر عيسى عن الصادق ع و فيه ان أناسا من بنى هاشم أتوا رسول اللّه (ص ع) فسئلوه ان يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا: يكون لنا هذا السهم الذى جعله اللّه عز و جل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول اللّه ص ع: يا نبى عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لى و لا لكم، و لكن قد وعدت الشفاعة الحديث، و لكنه ضعيف جدا لانصراف إطلاقه إلى صدقة غيرهم كما يظهر بالتدبر فى قوله: ان يستعملهم على صدقات و مواشى، فلا يصلح لمعارضة ما يدل لعمومه أو إطلاقه على الجواز من جميع السهام و لو من العاملين كما لا يخفى.

(السادس) لا إشكال فى حرمة أخذ الزكاة على الهاشمى مع عدم اضطرارهم فى أخذها بما يكفيهم من الخمس و سائر الوجوه فيجوز لهم ان يأخذوا الزكاة من غيرهم فى الجملة إجماعا كما عن جماعة دعواه بعبارات مختلفة و ما رواه زرارة فى الموثق عن الصادق عليه السّلام انه قال: (ع) لو كان العدل ما احتاج هاشمى و لا مطلبى إلى صدقة ان اللّه جعل لهم فى كتابه ما كان فيهم سعتهم، ثم قال: ان الرجل إذا لم يجد شيئا حلت له الميتة و الصدقة لا تحل لأحد منهم الا ان لا يجد شيئا فيكون ممن تحل له الميتة، و هذا فى الجملة مما لا ينبغى الارتياب فيه و الجمود على ظاهر

الروايهٔ يقتضى القول بعدم جواز الأخذ منها الا إذا اضطر إليها نحو الاضطرار إلى أكل الميتهٔ فيجوز حينئذ دفع الضرورهٔ بها نحو ما يدفع بأكلها لكنه بهذا الضيف و ان نسب الى كشف رموز حيث يقول: بتقدرها بما يسد به الرمق الا ـ انه سواء كان، لعله مخالف مع الإجماع على الظاهر كما اعترف به الشيخ الأكبر (مدهٔ) فى رسالهٔ الزكاهٔ فيتعدى عنه و اختلف على أقوال فقيل: انه لا يتقدر بقدر فيكون الهاشمى حينئذ كالفقير الغير الهاشمى فى جواز الأخذ من الزكاهٔ كيفما كان متمكنا مما يجوز له أخذ له كزكاهٔ مثله أو الصدقات المندوبهٔ أو الواجبهٔ غير الزكاهٔ أم لا و قيل: بتقدرها بقوت يومه و ليلته و قيل بجواز أخذ قوت السنهٔ لا أزيد، و استدل للاول بموثق زرارهٔ المتقدم آنفا بناء على ان يكون المراد منه شبيه الآكل للزكاهٔ بآكل الميتهٔ، و للثانى بالمحكى عن المختلف بأنه أبيح له الزكاهٔ فلا يقدر بقدر قال (مدهٔ): اما المقدمهٔ (الاولى) فلان التقدير ذلك، و اما (الثانيهٔ) فلقوله (ع): إذا أعطيه فأعنه و المراد من الموثق المتقدم هو تشبيه التعيش من الزكاهٔ بأكل الميتهٔ فى الجواز عند عدم وجدان ما يجوز أخذه، لا بين نفس الزكاهٔ و نفس الميتهٔ فيكون الخبر حينئذ ساكتا عن مقدار المأخوذ، بل انما هو فى بيان فواصل جواز الأخذ و يكون الدليل على جواز الأخذ من غيره تقدر بقدر هو ما ذكرنا، بل لعل ظاهر بعض العبارات كالشرائع هو جواز التناول بمجرد قصور الخمس عن مؤنهٔ السنهٔ، حيث يقول (قده): فان لم يتمكن الهاشمى من كفايته من الخمس جاز له ان يأخذ الزكاهٔ من غير الهاشمى، بناء على ان يكون مراده من الكفايهٔ هو ما ذكرناه اعنى قصور الخمس عن مؤنته سنته كما هو المنساق منه كما انه يمكن ان يقال بإرادهٔ مالا مشقهٔ عليه من لفظ المتمكن، فمتى كانت مشقهٔ فى تحصيله و لو من جههٔ ما يلاقيه من الذى عد غير متمكن، و استدل (للثالث) اعنى تقدرها بقوت يوم و ليلهٔ، بأنه المتيقن بعد بطلان تقدرها بما يسد به الرمق، فهذا القول ينحل الى القول ببطلان التقدر بما يسد به الرمق و بطلان التقدر بأزيد من قوت اليوم و الليلهٔ، و يدل على الأول فساد ما استدل به على اعتبار التقدير

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٩

يما يسد به الرمق و هو الموثق المتقدم بناء على ان تكون المراد منه تنظير نفس الزكاهٔ بمنزلهٔ الميتهٔ و وجه فساده هو بعد ذلك جدا بل الظاهر كما تقدم كونه فى مقام حكم هذا المحتاج و ان المراد منه تنظير آكل الزكاهٔ بآكل الميتهٔ بلا نظر فيه الى بيان مقدار ما يجوز أكله أصلا فلا دلالهٔ فيه على وجوب الاقتصار على ما يسد به الرمق كالميتهٔ، و يدل على الثانى أعنى عدم جواز التجاوز عن قوت يوم و ليلهٔ ان المتيقن من الجواز هو أخذ ما يقوت به فى يوم و ليلهٔ و هو المسلم خروجه عن عموم النهى عن أخذ الهاشمى زكاهٔ غيره عند طرو الاضطرار و ان ضابط التعيش فى العرف و الشرع من حيث الأكل على ما يستفاد فى باب النفقات هو التقوت يوما فيوما و من حيث الكسوهٔ عند الحاجهٔ إليها و على ذلك فلا يجب الاقتصار على ما يسد به الرمق فلا يجوز التعدى عن مقدار ما يقوت به فى يوم و ليلهٔ، اللهم الا ان يعلم بعدم اندفاع الضرورهٔ بأخذ قوت اليوم و الليلهٔ كما إذا علم عادهٔ بأنه لا يوجد فى اليوم الثانى ما يدفع به الضرورهٔ فإنه يجوز له أخذ ما يندفع به كما نص به الشهيد (مدهٔ) فى المسالك و استدل للرابع اعنى القول بجواز أخذ كفايهٔ السنهٔ بأن جواز أخذ الزكاهٔ له انما هو لمكان تعذر الخمس فيكون بدلا عنه و لا يجوز لمستحق الخمس الذى هو حق له أخذ ما زاد عن مؤنهٔ السنهٔ فيكون عدم الجواز فى بدله الذى هو زكاهٔ الغير الهاشمى أولى لمكان انه ليس له أخذها و انما جاز له الأخذ لطرو العجز عن أخذ المبدل هذا ما يمكن ان يقال: فى تقريب الاستدلال للأقوال الأربعهٔ، و التحقيق ان يقال: ان هاهنا مقامين.

(الأول) فى حكم جواز الأخذ (و الثانى) فى بيان مقدار ما يجوز له على تقدير الجواز اما الأول فالأقوى فيه اعتبار الاضطرار و عدم التمكن من رفعه بما يجوز له الأخذ من الأخماس و زكاهٔ مثله و الصدقات المندوبهٔ أو الواجبهٔ غير الزكاهٔ فلا يجوز له الأخذ من الزكاهٔ الواجبهٔ عن غيره مع التمكن من رفع ضرورته بإحدى المذكورات، و ذلك لعموم ما دل على حرمهٔ الأخذ عليه و

إكرامهم بالتنزه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٠

عن أو ساخ الناس التى هى من الرجس الذى أذهب اللّه سبحانه عنهم، و عدم ما يدل على تخصيصه إلا الإجماع و الموثق المتقدم و القدر المسلم من الأول هو جواز الأخذ فى صورة الضرورة و عدم التمكن من غير الزكاة و ذلك واضح بعد تحقق الخلاف فى غير تلك الصورة و اعتبار الضرورة عن ما يستفاد من الموثق ظاهر لا يحتاج الى البيان فلا ينبغى الإشكال فى هذا المقام أصلا بل يمكن دعوى نفى الخلاف فى ذلك أيضا بحمل ما يترائى منه الخلاف على ذلك كما ليس ببعيد، و اما المقام الثانى فالأقوى الاقتصار على ما يدفع به الضرورة عرفا فيدفع به ما يقوت به يوما فيوما على سبيل التدريج كما عليه جملة من الأساطين كالمحقق و الشهيد الثانيين و صاحب الجواهر و الشيخ الأكبر قدس أسرارهم، و ذلك لعدم ما يدل على جواز إعطاء الأكثر منه فيبقى تحت عموم المنع، و لا فرق فى ذلك بين ما يرجى حصول ما يباح له من غير ضرورة أم لا غاية الأمر مع عدم حصوله يؤتى ثانيا و ثالثا على التدريج و ذلك لكون جواز الأخذ لمؤنة الزمان الآتية متوقف على تحقق الضرورة المتوقف على مجيئى الزمن الآتية فلا يتقدم عليه و الا فيلزم تقدم المسبب على سببه كما لا يخفى.

[مسألة ٢١ المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه]

مسألة ٢١ المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه انما هو زكاة المال الواجبة و زكاة الفطرة و اما الزكاة المندوبة و لو زكاة مال التجارة و سائر الصدقات المندوبة فليست محرمة عليه بل لا تحرم الصدقات الواجبة ما عدا الزكوتين عليه أيضا كالصدقات المنذورة و الموصى بها للفقراء و الكفارات و نحوها كالمظالم إذا كان من يدفع عنه من غير الهاشميين و اما إذا كان المالك المجهول الذى يدفع عنه الصدقة هاشميا فلا إشكال أصلا و لكن الأحوط فى الواجبة عدم الدفع اليه و أحوط منه عدم دفع مطلق الصدقة و لو مندوبة خصوصا مثل زكاة مال التجارة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) تحرم زكاة فطرة غير الهاشمى على الهاشمى كزكاة ماله، و ذلك لإطلاقات الأدلة المتقدمة و عموماتها مضافا الى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩١

فى ذلك و عدم تقل الخلاف فيه عن أحد، (الثانى) الزكاة المندوبة كزكاة مال التجارة و نحوها ففى جواز أخذها للهاشمى من غيره احتمالان منشاهما صدق الصدقة و الزكاة التى هى من أوساخ الناس عليها، ففى صحيحة زرارة عن الصادقين عليه السّلام قالا- قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ان الصدقة أو ساخ أيدى الناس و ان اللّه حرم على منها و من غيرها ما قد حرمه الحديث، و فى خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن الصادق عليه السّلام عن الصدقة التى حرمت على بنى هاشم ما هى فقال عليه السّلام: هى الزكاة و من تقييد الزكاة فى بعض أخبار أخرى بالمفروضة كما فى خبر زيد الشحام عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن الصدقة التى حرمت عليهم ما هى قال (ع): فقال: الزكاة المفروضة و لا ريب ان الأخير هو الاولى و ذلك لقاعدة حمل المطلق على المقيد و ان كان الأول أحوط، و منه يظهر حكم سائر الصدقات المندوبة غير الزكاة لا سيما ما إذا لم يكن فى أخذها مهانة و تذلل، لعموم ما دل على رجحان برهم و إعانتهم و الإحسان إليهم، و خصوص ما ورد فى جواز أخذ الصدقة لهم، ففى خبر ابن الحجاج عن الصادق عليه السّلام قال (ع): لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج إلى مكة لأن كل ما بين مكة و المدينة فهو صدقة، مضافا الى دعو الإجماع عليه، بل المحكى منه صريحا و ظاهرا فوق الاستفاضة، كما فى الجواهر

لكن فى جملة من اخبار أخر ما ظاهره يدل على المنع ففى خبر الجعفرى قال: كنا نمر و نحن صبيان و نشرب من ماء فى المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد عليه السّلام فقال: يا بنى لا تشربوا من هذا الماء و اشربوا من ماء ابى، و المحكى عن الخصال عن الصادق عليه السّلام قال: لا تحل الصدقة لبنى هاشم إلا فى جهتين إذا كانوا عطاشا فأصابوا ماء فشربوا و صدقة بعضهم على بعض، و خبر ابن ابى نصر عن الرضاء عليه السّلام قال: سئلته عن الصدقة تحل لبنى هاشم فقال عليه السّلام: لا و لكن صدقات بعضهم على بعض تحل لهم قلت: جعلت فداك إذا خرجت إلى مكة كيف نصنع بهذه المياه بين مكة و المدينة و عامتها صدقة قال (ع): سم منها شيئا قلت: عين ابى بزيع و غيره

قال (ع): و هذه لهم، و فى التهذيب عن زرارة عن الصادق عليه السّلام قال: صدقات قال: قلت له: صدقات بنى هاشم بعضها على بعض تهل لهم فقال: نعم صدقة الرسول صلّى اللّه عليه و آله تحل لجميع الناس من بنى هاشم و غيرهم و صدقات بعضهم على بعض تحل لهم و لا تحل لهم صدقات انسان غريب، و هذا قد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب و أم كلثوم عليهما السلام السبايا عن أخذ الصدقات من أهل الكوفة معللتين بكونها صدقة لكنها كلها محمولة اما على الكراهة، أو على ما إذا كان الأخذ متضمنا للمهانة، أو على الزكاة المفروضة، كما إذا اشترى الماء بمال الزكاة المفروضة أو مطروحة، و كيفما كان فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم أصلا.

(الأمر الثالث) فى حكم أخذ الصدقات الواجبة غير الزكوتين اعنى الزكاة المفروضة فى الأموال و الفطرة كالصدقات المنذورة و الموصى بها للفقراء و الكفارات و المظالم إذا كان من يدفع عنه من غير الهاشميين، فالمحكى عن جملة من الأصحاب عدم جواز أخذها عليهم لعموم كثير من الاخبار الدالة على تحريم الصدقة عليهم مطلقا أو خصوص الواجبة منها و خصوص مرفوعة أحمد بن محمد الواردة فى تقسيم الخمس العاطفة فيه الصدقة على الزكاة فى التحريم، و فيه فى تقسيم الخمس و النصف لليتامى و المساكين و ابن السبيل من آل محمد عليهم السلام اللذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكاة عوضهم اللّه مكان ذلك الخمس الحديث، مضافا الى إطلاق معاقد الإجماعات المحكية على عدم جواز أخذها لهم، و عن جملة من المحققين كالعلامة و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم الجواز و ذلك لانصراف الصدقة المفروضة الى الزكاة سيما المقيدة منها بكونها للمال أو المعللة بأنها أو ساخ الناس، ففى خير الشحام عن الصادق عليه السّلام قال: سألته عن الصدقة التى حرمت عليهم قال عليه السّلام: هى الصدقة المفروضة مطهرة للمال و فى أخبر آخر قال (ع): هى الزكاة المفروضة، و لا يخفى ان الأقوى بالنظر الى الصناعة و تحكيم دليل القول بالجواز على دليل

القول الأول هو القول الأخير، الا ان الأحوط التجنب.

(الأمر الرابع) لا فرق فى حرمة الصدقة الواجبة عليهم لو قلنا بتحريمها بين الصدقة الواجبة بالأصل كالكفارات و بين الواجبة بالعرض كالمنذورة و كذا الموصى بها إذا كانت الوصية بها من مال الموصى و قبل الوصى و قلنا بوجوبها من ماله بالقبول و اما إذا كانت من مال الموصى نفسه فالظاهر عدم دخولها فى الواجب بالعرض لان الواجب على الوصى انما هو إنفاذ وصية الموصى و العمل على قوله بإخراج ما اوصى به صدقة فالصدقة لا تصير واجبة بل الواجب إعطاء الصدقة المندوبة الموصى من باب وجوب إنفاذ الوصية، كما إذا اوصى بزيارة أو صلاة مندوبة و نحوهما فيكون نظير الإجارة على فعل المندوب الذى لا يخرج بالإجارة عن كونه مندوبا بخلاف نذر المندوب الذى يكتسب الوجوب عن النذر و يخرج عن الندب حسبما حققنا القول فيه فى غير موضع من تحريراتنا، ثم لا يخفى ان محل الكلام فى هذه المسألة انما هو فى جواز أخذ الهاشمى صدقات غيره، و اما

صدقات بعضهم على بعض فلا بأس بأخذها عليهم لما يدل على جواز أخذها لهم بالعموم مضافا الى إطلاقات ما يدل على جواز صدقاتهم فيما بينهم بعضهم على بعض، ففى رواية الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: ان صدقات رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و صدقات على بن أبى طالب تحل لبنى هاشم، و عن الكاظم عليه السّلام قال: و انما جعل اللّه هذا الخمس خاصة لهم يعنى بنى عبد المطلب عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من اللّه لهم و لا بأس بصدقات بعضهم على بعض، و فى معنى هذه الاخبار أخبار متظافرة كما يظهر بالمراجعة.

[مسألة ۲۲ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشياع]

مسألة ۲۲ يثبت كونه هاشميا بالبنية و الشياع و لا يكفى مجرد دعواه و ان حرم دفع الزكاة اليه مؤاخذة له بإقراره و لو ادعى انه ليس بهاشمى يعطى من الزكاة لا لقبول قوله بل لأصالة العدم عند الشك فى كونه منهم أم لا و لذا يجوز إعطائها المجهول النسب كاللقيط.

أما إثبات النسب بالبينة، فلعموم كونها طريقا لإثبات متعلقها اى شيء كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۹۴

كما يدل على عموم حجيتها ذيل خبر مسعدة بن صدقة و الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم بها البنية، مضافا الى الاتفاق فى إثبات النسب بها فى الجملة، و انما الكلام فيها فى أمرين.

(الأول) الظاهر عدم الفرق فى اعتبارها بين ان تكون عند الحاكم أو لا فتكون معتبرة عند من يسمعها و لو عند غير الحاكم كما فى البينة على الهلال حيث انها أيضا معتبرة و لو لم تكن عند الحاكم و لم يتعقبها الحكم. (الثانى) المراد بالبينة فى المقام هو شهادة رجلين عدلين فلا عبرة بشهادة رجل و امرأتين على الأظهر الأشهر بل عليه المشهور لان متعلقها ليس مالا و لا المقصود منه المال و ان ترتب عليه بالعرض كالميراث، خلافا للمحكى عن خلاف الشيخ (قده) و مبسوطة نظرا الى ترتب المال عليه فى الجملة، لكنه كما فى المسالك شاذ، و قد حكى عن الشيخ نفسه الجزم بعدم ثبوته بهما فى آخر كلامه فى المبسوط و لا عبرة بشهادة رجل و يمين أيضا، و اما إثباتها بالشياع فالكلام يقع تارة فى معنى الشياع و اخرى فى حكمه و ثالثة فيما يعتبر فيه، اما الأول فهو كما فى المسالك عبارة عن اخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطى عليه عادة انتهى، و الظاهر ارادة شيوع التصديق بالنسبة الحكمية مثل شيوع الحكم بكون زيد ابن عمرو مثلا لا مجرد تداول الألسن به و ان لم يكن مصدقا به كما قد يتفق تداول الألسن بكون شخص ولد الزناء مثلا حيث لا عبرة به قطعا، و اما الثانى أعنى حكمه فالظاهر ثبوت النسب به فى الجملة، و استدل لاعتباره بأمور غير ناهضته لإثبات اعتباره كعسر إقامة البينة عليها لأن غاية ما يمكن الاطلاع عليه بالمشاهدة هو رؤية الولادة على فراش الإنسان لكن النسب إلى الأجداد أو المتوفين و القبائل القديمة مما لا يتحقق فيه الرؤية و معرفة الفراش، فدعت الحاجة الى الاعتماد بالشياع و التسامع، و لا يخفى انه لو ثم لكان حكمة لتشريع اعتبار الشياع لا طريقا لإثبات اعتباره كما هو المدعى، فالأظهر الاستدلال عليه بالسيرة المستمرة على اعتباره فى النسب و ثبوت النسب به و استقرار الأمر على قبوله من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۹۵

زمن النبى (ص ع) الى يومنا هذا من غير نكير، تريهم يحكمون بالتحاق من ينتسب إلى أب أو طائفة أو قبيلة و نحوها بحد الاستفاضة من غير نكير و بمرسل يونس عن الصادق عليه السّلام، و فيه سئلته عن البينة إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضى أن يقضى بقول البينة من غير مسألة إذا لم يعرفهم قال: فقال عليه السّلام: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم

الولايات و المناكح و الذبائح و الشهادات و المواريث و عن الفقيه الأنساب مكان المواريث و المراد بظاهر الحكم هو الحكم الظاهر بين الناس و من الحكم هو النسبة الحكمية بين الموضوع و المحمول اعنى قول القائل هذا هاشمى أو ذاك الشيء ملك أو وقف و فى نسخة الوافى نقلا عن التهذيب و الفقيه بظاهر الحال بدلا عن ظاهر الحكم و هو فى الدلالة على الشياع أظهر، و المراد من الولايات هو الحكومات كولاية شخص أو قضاوته، و من المناكح هو كون هذا زوجا لهذه و هذه زوجة لهذا، و من الذبائح هو المعاملة عليها ممن يدعى تذكيتها، و من الشهادات هو جواز الشهادة بما يحصل منه العلم أو المراد منها متعلق الشهادة من عدالة أو جرح، و من المواريث هو ان المتصرف فى تركة الميت إذا كان مدعيا نسبه اليه بما يوجب التوارث منه فيكون متكفلا لإثبات اعتبار الشياع فى الأنساب و مع كون النسخة لفظة الأنساب بدل المواريث تكون الدلالة أظهر، و بالجملة فالمستفاد منه جواز الأخذ بظاهر الحكم فى الأنساب كما هو المدعى، و يدل على المدعى أيضا صحيح حريز عن الصادق (ع) و فيه قال عليه السّلام: لابنه إسماعيل إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فتأمل، و اما الثالث اعنى فيما يعتبر فى الشياع المعتبر، فهل يعتبر فيه ان يكون مفيدا للعلم أم يكتفى بما يحصل منه الظن المتاخم بالعلم أو يكفى حصول الظن منه مطلقا و لو لم يكن متاخما أو يكون حجة مطلقا و لو لم يحصل منه الظن أصلا بشرط عدم قيام الظن على خلافه أو يكون اعتباره من باب الظن النوعى المطلق و لو مع قيام الظن على خلافه وجوه، المستظهر من الشرائع هو الأول أعنى اعتبار حصول العلم به و لا يخفى ان الالتزام باشتراط العلم منه فى اعتباره مساوق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٦

للالتزام بعدم اعتباره، حيث ان العلم الحاصل منه طريقى لا يعتبر فى حصوله سبب مخصوص كما انه لا يكون اعتباره فى مورد مخصوص بل هو حجة فى أي مورد يكون و بأى سبب يحصل و لذا قال: قى المسالك و الاكتفاء بالاستفاضة على تقدير اشتراط العلم واضح لأنها حينئذ أقوى من البينة التى نصبها الشارع لا- ثبات الحقوق فيكون ثبوت الحكم بها بطريق اولى، و المصرح به فى الجواهر اعتباره مطلقا و لو لم يحصل منه الظن قال (قده): الشياع المسمى بالتسامع تارة و بالاستفاضة أخرى معنى وحدانى و ان تعددت افراده بالنسبة إلى حصول العلم بمقتضاه و و الظن المتاخم له و مطلق الظن الا ان الكل شياع و تسامع و استفاضة فمع فرض قيام الدليل على حجيته من سيرة أو إجماع أو ظاهر المرسل أو خبر إسماعيل أو غير ذلك لم يختلف فى أفراده المزبورة التى من المقطوع عدم مدخلية ذلك فيه بل هى فى الحقيقة ليست من افراده و انما هى أحوال تقارن بعض أفراده الى ان قال:

ان الشياع و التسامع و الاستفاضة على أحوال ثلثة أحدها استعمال التشايع المستفيض و إجراء الاحكام عليه و الثانى القضاء به و الثالث الشهادة بمقتضاه، اما الأول فالسيرة و الطريقة المعلومة على أزيد مما ذكره الأصحاب فإن الناس لا زالت تأخذ الفتوى بشياع الاجتهاد و تصلى بشياع العدالة و تجتنب بشياع الفسق و غير ذلك مما هو فى أيدى الناس، و اما القضاء به و ان لم يفد العلم فالأولى الاقتصار فيه على السبعة بل الخمسة بل الثلثة بل النسب خاصة لأنه المتفق عليه بين الأصحاب، و اما الشهادة فلا تجوز بحال إلا- فى صورة مقارنته للعلم بناء على الاكتفاء به فى الشهادة مطلقا انتهى، و ما اختاره من اعتبار الشياع عند تحققه مطلقا و لو لم يحصل منه الظن بل و لو قام الظن على خلافه أقوى، و ذلك للدليل على اعتباره كذلك و هو المرسل المتقدم و السيرة القطعية، كما انه لا فرق فى موارده بعد فرض تحققه و قيام السيرة على العمل به، و انما الفرق فى الموارد فى أصل تحققه فان المعتبر من الشياع قلما يتحقق فى غالب الموضوعات، و من جميع ما ذكرناه ظهر عدم الحاجة فى تقييد الشياع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٧

بكونه مفيدا للعلم كما صنعه المصنف (قده) فى كتاب الخمس بل هو حجة و لو لم يفيد الظن فضلا عن العلم كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى حكم الشياع القائم على النسب، و اما مجرد دعوى مدعيه من دون بينة و لا شياع ففى جواز ترتب الأثر عليه وجهان المحكى عن فقيه عصره فى كشفه هو الأول قال: فى المحكى عنه فى كتاب الزكاة الظاهر الاكتفاء بادعائه و ادعاء آبائه لها مع عدم مظنة الكذب و الأحوط طلب الحجة منه على دعواه، أما ادعائه فى الفقر فمسموع، و حكم ادعاء النسب الخاص كالحسينية و الموسوية و نحوهما حكم الادعاء للعام انتهى، و الأقوى هو الأخير لعدم الدليل على اعتبار دعواه و عدم قيام ما يدل على السماع منه بمجرد الدعوى و ما دل على جواز قبول قول مدعى الفقر غير جارها هنا مع كون الأصل أعنى قاعدة الشغل يقتضى وجوب تحصيل القطع بالفراغ المتوقف على إحراز الموضوع كما لا يخفى.

فلو ادعى انه هاشمى لا يجوز إعطاء الخمس اليه بمجرد دعواه لكن لا يجوز إعطاء الزكاة اليه لاعترافه بعدم جواز أخذها عليه فيؤخذ باعترافه، نعم يمكن الاحتيال فى دفع الخمس إليه بأن يوكله من عليه الخمس فى الدفع عنه الى المستحق فيأخذه لنفسه إذا كان صادقا فى دعواه فإنه يكفى فى براءة ذمة الدافع و ان علم بقبض الآخذ لنفسه بناء على كون المدار فى ثبوت الموضوع على علم الوكيل دون الموكل ما لم يعلم الخلاف لكنه لا يخلو عن التأمل لو المشكوك الهاشمية كالمجهول نسبه عند نفسه و عند الناس كاللقيط الذى لا يدرى نسبه لا هو نفسه و لا احد غيره يجوز دفع الزكاة إليه لا لمكان أصالة عدم الانتساب الى الهاشم عند الشك فى كونه منهم كما فى المتن، لعدم تعويل على هذا الأصل بعد معلومية عدم الحالة السابقة للعدم النعتى الذى له الأثر و عدم الأثر لما تيقن به و هو العدم المحمولى حتى يثبت بالأصل و عدم جواز ترتب الأثر الأول بإجراء الأصل فى الثانى الا على التعويل بالأصل المثبت، بل لمكان الغلبة فى غير المنتسب الى الهاشم و حصول الظن منها لعدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٨

انتساب المشكوك إليهم و حجية الظن الحاصل منها فى المقام بالسيرة كما حقق فى المرأة المشكوكة قرشيتها فى باب الحيض فيجوز الإعطاء الى من يدعى انه ليس بهاشمى تعويلا على هذه الغلبة.

[مسألة ٢٣ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا]

مسألة ٢٣ يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا فالأحوط عدم إعطائه و كذا الخمس فيقصر فيه على زكاة الهاشمى.

و منشأ الاشكال هو انتفاء نسبته عنهم شرعا و ان كان متكونا منهم تكوينا فليشمله عموم أدلة الدالة على جواز الإعطاء بالمستحق من الفقير و نحوه حيث لم يثبت هاشميته بعه انسباق المتولد منهم بغير ذلك، و من صدق نسبته إليهم عرفا، و الأقوى هو الأول، و لكن الأحوط عدم إعطاء الزكاة اليه و عدم جواز أخذ الخمس له أيضا فيقتصر فى أخذ الزكاة من الهاشمى فقط كما لا يخفى وجهه.

[فصل فى بقية أحكام الزكاة]

اشارة

فصل فى بقية أحكام الزكاة و فيه مسائل

[الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط]

الأولى الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط فى زمن الغيبة سيما إذا طلبها لأنه أعرف بمواقعها لكن الأقوى عدم وجوبه فيجوز للمالك مباشرة أو بالاستنابة و التوكيل فى تفريقها على الفقراء و صرفها فى مصارفها نعم لو طلبها على وجه الإيجاب بأن يكون هناك ما يقتضى وجوب صرفها فى مصرف بحسب الخصوصيات الموجبة لذلك شرعا و كان مقلدا له يجب عليه الدفع اليه من حيث انه تكليفه الشرعى لا بمجرد طلبه و ان كان أحوط كما ذكرنا بخلاف ما إذا طلبها الامام عليه السلام فى زمان الحضور فإنه يجب الدفع اليه بمجرد طلبه من حيث وجوب طاعته فى كل ما يأمره.

فى هذا الفصل أمور ينبغى البحث عنها (الأول) حكى عن المفيد و ابى الصلاح و ابن البراج وجوب حمل الزكاة الى الامام عليه السّلام مع حضوره و مع غيبته فالى الفقيه المأمون من أهل ولايته، اما وجوب الدفع اليه (ع) مع حضوره فلوجوب الأخذ عليه عليه السّلام كما يستفاد من قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً و هو يستلزم وجوب الدفع اليه حيث ان وجوب الأخذ عليه و عدم وجوب الدفع عليهم يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۲۹۹

لغوا و للسيرة القطعية من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السّلام من انهما عليها السلام كانا يجبيان الزكاة و يرسلان العمال عليها كما كان الأمر كذلك من خلفاء الجور جريان على تلك الطريقة، ففى صحيح عبد اللّه بن سنان انه لما نزلت آية الزكاة خذ من أموالهم صدقة الى آخر الآية أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مناديه فنادى فى الناس ان اللّه تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة الى ان قال: ثم تركهم حولا ثم وجه عمال الصدقة و عمال الطسوق الى آخر الحديث، و يدل عليه أيضا نصوص الأمر بخرص النخيل، و اما وجوب الدفع الى الفقيه فلانه نائب عنه فى تلك الحالة فيكون حكمه حكمه، و الأقوى عدم وجوب الدفع إليه فى حال الحضور و ان كان البحث عنه مما لا فائدة فيه أصلا فى زماننا كما انه العالم بما يجب على الناس فى زمان حضوره، و لكن على تقدير القول بوجوب الدفع إليه فى حال حضوره تعمم وجوب الدفع الى الفقيه فى عصر الغيبة يحتاج الى ثبوت عموم النيابة فى ذاك العصر و لم يثبت بدليل، و القدر المتيقن مما ثبت نيابته فيه، هو الأمور التى لا يكون لها فاعل معين ممن ينبغى الصدور عنه و يكون مما لا يرضى الشارع بتأخيره كحفظ أموال القصر و فصل الخصومات و نحوهما و ليس فيما عدا ذلك دليل على ثبوت نيابتهم عنه عليه السّلام، (الثانى) الأفضل فى زمان الغيبة نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط، و استدل له بفتوى جماعة باستحبابه بناء على ثبوت الاستحباب بدليل التسامح فى أدلة السنن عند بلوغه و ان البلوغ يتحقق بفتوى فقيه بالاستحباب، و بأنه أبصر بمواقعها و اعرف بمواضعها، و بان فيه رفع التهمة و هوى النفس فى التفضيل و لا يخفى ان إثبات الاستحباب بمثل هذه الأدلة مشكل الا ان فى الحدائق استظهر عدم الخلاف بينهم و هو كاف فى إثباته كما لا يخفى.

فلا ينبغى التشكيك فى استحبابه بل الأحوط ذلك خروجا عن خلاف من أوجبه سيما إذا طلبها ان قلنا بعموم النيابة و ان مقتضاها وجوب اجابته لو طلب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۰۰

لكون منعه ردا عليه و هو فى حكم الرد على اللّه سبحانه الذى هو فى حد الشرك به و لكونه حجة على الخلق من قبل حجة اللّه فيجب اجابته كما يجب اجابته، لكن الأقوى عدم وجوبه، لما عرفت من عدم الدليل على عموم النيابة بحيث يثبت به عموم ما يكون للإمام من الولاية له، (الثالث) صرح الأصحاب بتأكد الاستحباب فى الأموال الظاهرة كالمواشى و الغلات و قال: فى

المدارك بأنه لم نقف على حديث يدل عليه، و لعل الوجه فيه ما يتضمنه من الإعلان بشرائع الإسلام و الاقتداء بالسلف الكرام و ربما يقال: بوجود القائل بالتفصيل بين الأموال الظاهرة و الباطنة بوجوب دفع الأول الى الإمام أو نائبه دون الأخير كما يظهر من خلاف الشيخ حكايته، و عليه فيكون استحباب الحكم فى الظاهرة لدليل التسامح أو للخروج عن مخالفته ما حكى من الوجوب فتأمل.

(الرابع) كما يجوز للمالك تفريق ما يجب عليه بنفسه يجوز له ان يوكل فيه غيره بلا خلاف بيننا بل بين المسلمين كما يدعيه فى الجواهر فى قبول هذا الفعل للنيابة، و قد دلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة.

(الخامس) إذا طلبها الفقيه على وجه الإيجاب بأن افتى بوجوب دفعه اليه أو الى غيره بان كان فى الدفع الى محل معين من نفسه أو غيره ما يوجبه من الخصوصيات الموجبة له بحسب نظره و استنباطه بحيث يصير إيجابه من مصاديق الفتوى لا الحكم وجب على من يقلده الدفع اليه أو الى من افتى بوجوب الدفع اليه من حيث انه تكليفه الشرعى لا لمجرد طلبه لان فتوى المجتهد تكليف شرعى لمقلده على ما هو قضية كلما افتى به المفتى فهو حكم اللّه فى حقه و فى حق مقلده، و الفرق بين الفتوى و الحكم ان الفتوى عبارة عن الاخبار عن اللّه سبحانه بحكم شرعى متعلق بموضوع حكى على حسب رايه و ما ادى اليه نظره بحيث يكون رايه و نظره طريقا فى اخباره كالقول بنجاسته ملاقى النجس كالبول و الخمر مثلا و تكون كاخبار الراوى فيما يرويه غاية الأمر ان راى الراوى لا مدخلية له فى نقله بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۰۱

ربما ينقل بما لا يعرفه أصلا كما إذا نقل لفظ الصادر عن الامام من غير ان يتلقى معناه و المفتى يخبر ما يستنبطه و يراه حكما شرعيا بحسب استنباطه و قد يتسامح فى إطلاق الفتوى على الحكم الجزئى كقول المفتى ان هذا الإناء نجس لأجل ملاقاته للنجس و لا بأس به بعد معلومية الملاقاة و الحكم عبارة عن إنشاء إنفاذ من الحاكم نفسه لا عنه تعالى لحكم شرعى أو وضعى أو موضوعهما فى شىء مخصوص كقوله:

هذا واجب عليك أو هذا صحيح أو فاسد أو هذا الإناء لا فى النجس أو هذا اليوم عيد و نحوها، و هل يشترط فيه مقارنته لفصل الخصومة أولا، وجهان المتيقن منهما هو الأول، و إطلاق قوله عليه السّلام: فانى قد جعلته عليكم حاكما هو الثانى و لعله أقوى.

(السادس) لا إشكال فى وجوب الدفع الى الامام عليه السّلام إذا طلبه بمجرد طلبه لوجوب إطاعته فى كل ما يأمر و حرمة عصيانه لعموم أدلة وجوب اطاعة الرسول و اولى الأمر بعده و قوله عليه السّلام تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ، و ما يدل على حرمة إيذائه الذى منه عصيانه فيما يأمر به، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، انما الكلام فى صحة دفعه بنفسه لو خالف الامام و دفعه بنفسه، و قد وقع الخلاف على قولين: فالمحكى عن جماعة من الأساطين كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين هو العدم، و المختار عند آخرين هو الاجزاء.

و استدل للأول بحرمة الدفع الى غيره للنهى عنه و هو موجب للفساد فى باب العبادات لعدم التمكن معه من قصد القربة، و للآخر بصدق امتثال الأمر بالإيتاء المقتضى للاجزاء و ان أثم بترك امتثال أمر الإمام الا ان عصيانه بترك امتثاله لا يوجب حرمة الدفع الى غيره لانه ضد خاص لا يقتضى الأمر بالشىء للنهى عنه، و لأنه أدى الحق إلى مستحقه فخرج عن العهدة و الامام إنما يطلبه لإيصاله إلى أهله الذى حصل بفعله مباشرة الموجب لحصول الغرض من الدفع اليه بعد مطالبته فلا يكون دفعه بنفسه حراما لأجل وجوب دفعه الى الامام، و بعبارة أخرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۰۲

الدفع الى الامام عليه السّلام و ان وجب بطلبه لكنه انما هو لأجل الإيصال إلى المستحق فلا يكون وجوبه مانعا عن إيصال بنفسه،

بل يمكن ان يقال: ان الدفع الى الممتحق ليس ضدا للدفع الى الامام إلا بالعرض و ذلك لإمكان الدفع اليه عليه السّلام مع الدفع الى غيره و انما عرضت الضدية لمكان ترتب التمليك على احد الفعلين الموجب لسقوط الوجوب بسقوط ملاكه كما فى تزاحم النصابين فيما إذا ملك أحدهما ثم ملك الأخر فى أثناء الحول حسبما مر القول فيه فى هذا الكتاب و حققناه فى مبحث التزاحم من الأصول بما لا مزيد عليه فيمكن حينئذ ان يقال: بعدم ترتب التمليك على دفعه لمكان النهى عنه الموجب لانتفاء ضدية دفع الى غيره عن الدفع اليه الموجب لجوازه حينئذ، مضافا الى ان الدافع فى دفعه الى غيره يكون كالعبد الذى يطيع اللّه سبحانه و يعصى سيده ضرورة عدم تقييد أو أمر الإيتاء بالدفع اليه عليه السّلام من قبل طلبه لعدم اقتضاء طلبه ذلك، هذا جملة ما استدل به للقولين و الكل كما ترى.

اما ما استدل به للقول. الأول: من حرمة الدفع الى غيره للنهى عنه ففيه ان الكلام ليس إلا فى حرمته إذ ليس لحرمته منشأ إلا أحد أمور على سبيل منع الخلو، (أحدها) ضدية الدفع الى غيره مع الدفع اليه و هذا لا يوجب الحرمة الأعلى القول بالاقتضاء فى الضد الخالص الذى ثبت فساده.

(و ثانيها) عدم الأمر بالدفع الى غيره المعتبر فى صحة العبادة، و هو أيضا مدفوع بصحة الأمر الترتبى على ما هو التحقيق و كفاية الإتيان بملاك الأمر فى صحة العبادة لو منع عن الأمر الترتبى.

(و ثالثها) دلالة دليل وجوب الدفع اليه على حرمة الدفع الى غيره فى المقام و لو لم نقل به فى غيره، و ذلك لان المفروض فى المقام كون طبيعة الدفع الجامع بين الدفعين اعنى الدفع اليه و الى غيره واجبة بأصل الشرع من قبل أو أمر الإيتاء و خصوصية الدفع اليه ان وجبت من قبل طلبه فالأمر بها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٣

يقتضى النهى عن تركها الذى يتحقق بالدفع الى غيره و إيجاد الطبيعة بخصوصيته اخرى فيصير منهيا عنه بانطباق ترك الخصوصية المأمور بها عليه، و بعبارة أخرى للدفع الى الامام (ع) تركان ترك بترك أصل الدفع و ترك طبيعته و ترك فى ظرف تحقق الدفع بترك خصوصية الدفع اليه، و الترك الأول خارج عن محل الكلام إذ الكلام انما هو فى ظرف إيقاع أصل الطبيعة، و الترك الثانى يتحقق بالدفع الى غيره فضد العام لخصوصيته الدفع و ان كان عدميا عبارة عن تركها لكن المحقق له فى ظرف تحقق الطبيعة انما هو وجود خصوصيته اخرى فقهرا تصير تلك الخصوصية منهيا عنها لكونها محققا للترك المنهى عنه، هذا و هو أيضا مندفع، بان الخصوصية الوجودية اعنى الدفع الى غيره لا يعقل ان يكون نقيضا لخصوصيته اخرى و هى الدفع اليه و لا تحقق لها الأعلى القول بمقدمية الضد لترك ضده الممنوعة جدا كما حقق فى محل، مع ان حرمة خصوصيته الدفع الى غيره لا توجب حرمة طبيعة الدفع المحققة بها غاية الأمر تكون الطبيعة مطلوبا و خصوصيته الدفع الى غيره مبغوضا و لا ضير فيه بعد صدق الامتثال بإتيان أصل الطبيعة فهذا الوجه أيضا لا يغنى شيئا.

(و رابعها) تقييد مطلوبية الطبيعة بخصوصيته الدفع اليه فيكون من قبيل تعارض المطلق و المتقيد الموجب لحمل الأول على الأخير مع وحدة المطلوب تطير أعتق رقبة مؤمنة، و فيه ان الأمر المتعلق بخصوصيته الدفع اليه (ع) انما هو فى طول الأمر بطبيعة الدفع فلا يتحدان بل يكون نظير نذر التصدق بطبيعته الفقير، و أمر الوالد مثلا بإعطاء ما نذر الى فقير خاص، حيث ان امره لا يرجب تقييد متعلق النذر قطعا بل لو خالف أمر الوالد و اعطى بفقير آخر امتثل أمر النذر و ان خالف أمر الوالد، كما انه فى صورة امتثال أمر الأب حصل له امتثالان، و مع مخالفته النذر مخالفتان، و نظير ذلك هو نذر إيقاع صلاة الظهر فى أول الوقت، فإنه أيضا لا يوجب التقييد، و السر فى ذلك ان الأمر النذرى أو أمر الوالد أو أمر الإمام عليه السّلام فى المقام يتعلق بفعل المأمورية بالأمر الأولى بعد الفراغ عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٤

كونه مأمورا به، فلا يتحد الأمران و لا يكتسب أحدهما لون الأخر، و قد حررنا فيما يناسب المقام جملة وافيته فى الأصول هذا.

و بما ذكرنا ظهر صحة ما استدل به للقول. الثانى و ان كان جملة منه لا يخلو عن المنع، كالتمسك يصدق امتثال الأمر بالإيتاء حيث ان الكلام انما هو فى صدقه لو قيل بالتقييد اى تقييد إطلاق الإيتاء بالدفع الى الامام عليه السّلام بعد طلبه، و كدعوى أنه أدى الحق إلى ستحقه و الامام عليه السّلام أيضا يطلبه لأجل الإيصال إليه، لأنه يمنع أيضا بالتقييد لو تم، و كدعوى كون الضدية بين الدفع اليه و انى غيره عن التمليك المترتب على الدفع المفروض عدم تربته على الدفع الى الغير فلا يكون هو من حيث نفسه ضدا فلا يصير حراما، إذ فيه ان عدم ترتب التمليك على الدفع الى الغير بسبب النهى عنه لا يعقل ان يصير منشأ لرفع النهى و لا يوجب ان يكون المعلول موجبا لرفع علته و هو بديهى البطلان فالموضوع للنهى هو الدفع المترتب عليه التمليك مع قطع النظر عن هذا النهى و ان لم يترتب عليه بالنظر اليه، كما ان الصحة فى موضوع النهى فى العبادات و المعاملات هى الصحة مع قطع النظر عن النهى عنها و ان صارتا فاسدة بالنظر الى النهى، و بذلك يندفع توهم ابى حنيفة و الشيبانى لاستلزام النهى صحة متعلقة إذ لو لم يكن صحيحا لم يكن منهيا عنه كما حقق فى الأصول، نعم قياس المقام بالعبد الذى يطيع اللّه سبحانه و بعصى سيده، تام بناء (على) ما قلناه: من عدم تقييد الأمر بالإيتاء بالدفع، اليه (ع) عند طلبه و لازم ذلك اطاعته اللّه سبحانه بالدفع الى غيره و ان كان عاصيا له تعالى فى امره سبحانه بإطاعة ولى أمره، فالحق هو الاجزاء لكن الأمر كما فى المدارك هين لاختصاص الحكم من طلب الامام (ع) بظهوره و مع ظهوره عجل اللّه تعالى فرجه تتضح الاحكام كلها إنشاء اللّه و الاشكال عليه بظهور الثمرة فى طلب الفقه فى عصر الغيبة حيث ان حكمه حكمه كما فى الجواهر مدفوع بعدم ثبوت عموم الولاية للحاكم من دليل كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٥

أشرنا إليه فلا يثبت حكم مخالفة طلبه (ع) طلب الحاكم فى عصر الغيبة حتى يصير ثمرة لهذه المسألة فى عصر الغيبة كما لا يخفى. و الى هذا أشار المصنف (قده) بقوله لا بمجرد طلبه.

[الثانية لا يجب البسط على الأصناف الثمانية]

الثانية لا يجب البسط على الأصناف الثمانية بل يجوز التخصيص ببعضها كما لا يجب فى كل صنف البسط على افراده و ان تعددت و لا مراعاة أقل الجمع الذى هو الثلثة بل يجوز تخصيصها بشخص واحد من صنف واحد لكن يستحب البسط على الأصناف مع سعتها و وجود هم بل يستحب مراعاة الجماعة التى أقلها ثلثة فى كل صنف منهم حتى ابن السبيل و سبيل اللّه لكن هذا مع عدم مزاحمة جهة أخرى مقتضية للتخصيص.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا يجب بسط الزكاة على الأصناف الثمانية بلا خلاف بيننا، بل فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه و يدل عليه من الاخبار صحيح احمد بن أبى حمزة و خبر زرارة و حسن عبد الكريم بن عتبته الهاشمى و المروى عن تفسير العياشى و غير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد مختلفة كنصوص الإعتاق و الإحجاج و غيرهما فيجوز التخصيص ببعض الأصناف، و حكى عن بعض العامة وجوب تقسيمها على الأصناف الستة الموجودين على السواء، مستدلا باية الزكاة حيث ان اللّه سبحانه جعل الزكاة لهم بلام الملك و عطف بعضهم على بعض أو التشريك الموجب للاشتراك للحكم، و لا حاجة للتطويل فى رده بعد كون الحكم إجماعيا منا موافقا مع أكثر الجمهور و قد نطقت به الاخبار الكثيرة فالمسألة واضحة بحمد اللّه تعالى، كوضوح انه لا يجب البسط

فى كل صنف على أفراده ان تعددت بل يجوز الى شخص واحد للإجماع المتقدم و الاخبار المتقدمة، و لا مراعاة أقل الجمع الذى هو الثلثة بواسطة التعبير عن الأصناف بلفظ الجمع.

(الثانى) يستحب البسط على الأصناف، و استدل له فى محكى التذكرة و المنتهى بما فيه من التخلص عن الخلاف و حصول الاجزاء يقينا مع انه (قدس)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٦

ادعى الإجماع على جواز البسط منا و حكى الخلاف عن بعض العامة و لا يناسب الحكم بالاستحباب للتخلص عن خلافهم مع الاشكال بثبوت الاستحباب الشرعى بالتخلص عن خلاف من أوجبه و لو من غيرهم، و لو قيل: به فمراعات ظاهر الآية لكان أصوب، مع ما فيه أيضا، بعد القطع بعدم بقاء على ظاهرها، و من ذلك يظهر عدم قيام دليل أيضا على استحباب مراعاة الجماعة فى كل صنف لا سيما فى سهم سبيل اللّه و ابن السبيل حيث لم يعتبر عنهما فى الآية المباركة بلفظ الجمع دون الستة الأخرى، و لذلك خص البسط القائل بوجوبه بالستة المعبر عنها بلفظ الجمع دونهما، اللهم الا ان يقال: لاستحباب مراعاة الجمع فيهما أيضا بالتعبير عنهما بلفظة فى الخبر و هو كاف للحكم بالاستحباب، ففى تفسير على بن إبراهيم فى تفسير سبيل اللّه عن العالم عليه السّلام و فى سبيل اللّه قوم يخرجون الى الجهاد و فى تفسير ابن السبيل انهم أبناء الطريق هذا و يمكن إثبات الاستحباب بالنظر الى ملاك وجوب الزكاة و انها شرعت لمكان سد خلة المحتاجين و المساعدة معهم فى مؤنتهم و رفع ضرورتهم فمع اجتماعهم و إمكان مؤنتهم اجمع يكون تشريكهم حسنا قطعا بل ينبغى القول بكون تفضيل بعضهم على بعض مرجوحا قطعا لا سيما مع تأثر المرجوحين نعم مع رجحان فى بعض منهم موجب للتخصيص، لا إشكال فى أفضلية الترجيح و عدم استحباب التشريك كما لا يخفى.

[(الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب]

(الثالثة) يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب بمقدار فضله كما انه يستحب ترجيح الأقارب و تفضيلهم على الأجانب و أهل الفقه و العقل على غيرهم و من لا يسئل من الفقراء على أهل السؤال و يستحب صرف صدقة المواشى الى أهل التجمل من الفقراء و لكن هذه جهات موجبة للترجيح فى حد نفسها و قد يعارضها أو يزاحمها مرجحات آخر فينبغى حينئذ ملاحظة الأهم و الأرجح.

اما استحباب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب و ترجيح أهل الفقه و العقل على غيرهم فلما رواه السكونى قال: قلت: لأبى جعفر (ع) انى ربما قسمت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٧

الشىء بين أصحابى أصلهم به و كيف أعطيهم فقال: أعطهم على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل و قوله (ع): على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل، يدل على استحباب الترجيح بزيادة النصيب بمقدار زيادة الفضل فيعطى أقدم هجرة أكثر من غيره و الأفقه و الأعقل بالنسبة إلى غيرهما، و اما استحباب ترجيح الأقارب، فلموثق ابن عمار عن الكاظم المتقدم فى المسألة الخامسة و السادسة عشر فى فصل أوصاف المستحقين، و اما استحباب تفضيل من لا يسئل على أهل السؤال فلصحيح عبد الرحمن الحجاج قال: سئلت أبا الحسن عليه السّلام عن الزكاة تفضل بعض ممن لا يسئل على غيره قال: نعم يفضل الذى لا يسئل على الذى يسئل و لان من لا يسئل محروم فى أكثر أوقاته لكونه ممن يحسبه الجاهل أغنياء من التعفف، و اما استحباب صرف صدقة المواشى

الى أهل التجمل فلما رواه عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام:
ان صدقة الخف و الظلف تدفع الى المتجملين من المسلمين و اما صدقة الذهب و الفضة و ما كيل بالقفيز و ما أخرجته الأرض فللفقراء المدقعين قال: ابن سنان قلت: فكيف صار هذا هكذا فقال عليه السّلام: لأن هؤلاء يتجملون يستحيون من الناس فيدفع إليهم أجمل الأمرين عند الناس و كل صدقة. «۱»
و لا يخفى ان هذه الجهات موجبة للترجيح فى حد نفسها، و قد يعارضها أو يزاحمها مرجحات أخر فينبغى ملاحظة الأهم عند المزاحمة و الأرجح عند المعارضة، قال فى الجواهر: و ربما تعارضت جهة الترجيح و ربما تحصل مرجحات أخر و المتجه حينئذ مراعاة الميزان و من هنا و شبهه قلنا: ان الفقيه أبصر بمواقعها و اعرف بمواضعها و الذى يسهل الخطب كون الحكم استحبابيا انتهى عبارته.

[الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به]

الرابعة الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به بخلاف الصدقات المندوبة فإن الأفضل فيها الإعطاء سرا.
ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام، فى تفسير قوله تعالى وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ قال ع: هو سوى الزكاة فإنها علانية

---

(۱) و المدقع كمحسن الملصق بالتراب كناية عن شدة الفقر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۳۰۸

غير سرو فى مرسل ابن بكير عن الباقر عليه السّلام فى تفسير قوله تعالى إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ قال ع: يعنى الزكاة المفروضة، قال الراوى: قلت: و ان تخفوها قال عليه السّلام: يعنى النافلة انهم كانوا يستحبون إظهار الفرائض و كتمان الفرائض و فى رواية عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله تعالى وَ إِنْ تُخْفُوهَا أيضا قال ع: ليس تلك الزكاة و لكنه الرجل يتصدق لنفسه الزكاة علانية ليس بسر، و فى تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام الزكاة المفروضة تخرج علانية و غير الزكاة ان دفعه سرا فهو أفضل، و فى خبر ابى بصير عنه عليه السّلام أيضا كل ما فرض اللّه عز و جل عليك فإعلانه أفضل من إسراره، و ما كان تطوعا فإسراره أفضل من إعلانه.

[الخامسة إذا قال المالك أخرجت زكاة مالى]

الخامسة إذا قال المالك أخرجت زكاة مالى أو لم يتعلق بمالى شيء قبل قوله بلا بينة و لا يمين ما لم يعلم كذبه و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه.
و قد تقدم فى حكم هذه المسألة فى مسألة الخامسة عشر فى فصل زكاة الانعام الثلثة و قد قلنا: فى تلك المسألة ان نفى الباس عن التفحص و التفتيش عنه مع التهمة على نحو الإطلاق مشكل مع إطلاق ما يدل على عدم المراجعة إليه كما فى الخبر نعم مع العلم بكذبه لا يقبل قوله: لخروجه عن مورد إطلاق النص بالقبول قطعا.

[السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص]

السادسة يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص و ان كان من غير الجنس الذى تعلقت له من غير فرق بين وجود المستحق أو عدمه على الأصح و ان كان الأحوط الاقتصار على الصورة الثانية و حينئذ فتكون فى يده امانة لا يضمنها إلا بالتعدى أو التفريط و لا يجوز له تبديلها بعد العزل.

هاهنا أمور (الأول) لا إشكال فى جواز عزل الزكاة إذا لم يجد المالك مستحقا يدفعها إليه ففى خبر أبى حمزة عن الباقر عليه السّلام قال: سألته عن الزكاة تجب على فى موضع لا يمكننى أن أؤديها قال: اعزلها فإن اتجرت بها فأنت ضامن و لها الربح و ان نويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك و ان لم تعزلها و

اتجرت بها فى جملة أموالك فلها بقسطها من الربح و لا وضيعة عليها هذا و لم ينقل خلاف فى جواز العزل فى صورة عدم وجود المستحق.

(الثانى) لا إشكال فى جواز العزل عند عدم المستحق و عدم التمكن من صرفها فى باقى مصارفها، و اما مع التمكن منه و لو بصرفها فى سبيل للّه، ففى جوازه على القول باشتراط جوازه بعدم وجود المستحق احتمالان، من ان مقتضى الاشتراط عدم الجواز مع التمكن من الصرف فى باقى المصارف و لو مصرف سبيل اللّه لكون لمدار فى جوازه هو عدم التمكن من صرفها فى مصرفها الذى يتحقق بالتعذر من إخراجها إلى محالها لا خصوص تعذر صرفها الى المستحق الذى هو الفقير و المسكين و من ان اعتبار التعذر من صرفها فى بقية المصارف و لو مصرف سبيل اللّه الذى يشمل كل سبيل خير على ما عرفته يوجب عدم بقاء مورد لفرض التعذر و ذلك يستلزم حمل النص المتقدم و ما فى معناه على المورد النادر الذى لا يليق به، فلا بد من حمل تلك النصوص المجوزة للعزل عند عدم المستحق على اعتبار عدمه بالخصوص لا تعذر مطلق المصارف مضافا الى ما ربما يقال: بأن الزكاة لهم بالأصالة و ان جاز صرفها فى بقية المصارف.

و لا يخفى انه بناء على اعتبار تعذر المستحق فى جوازه يكون الأخير هو الأقوى و قد يشعر موافقته مع مذهب الأصحاب أيضا، حيث اقتصروا فى مقام ذكر جواز العزل على اعتبار عدم وجود المستحق و لم يذكروا اعتبار تعذر بقية المصارف معه أيضا.

(الثالث) المصرح به فى الشرائع و المحكى عن العلامة و الشهيد استحباب العزل عند عدم المستحق و المحكى عن محتمل عبارة الشيخين و غيرهما هو الوجوب، و استدل للأول بالأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوبه عند الشك فيه بعد عدم ما يدل على الوجوب و بجبر أبى حمزة المتقدم فى الأمر الأول فإن العزل فى صدره و ان ورد بصورة الأمر الظاهر فى الوجوب لكن فى تذيله بقوله و ان لم تعزلها و اتجرت

بها (إلخ) إشعار بجواز الإبقاء بل لعله يشعر بإرادة الإرشاد من الأمر، و كيف كان فلا يبقى معه ظهور فى الوجوب و ان لم يكن معه ظاهرا فى الندب أيضا و استدل (للثانى) بأن العزل مع عدم المستحق إيصال إليه لأن المالك عند عدمه بمنزلة الولى له و لذا يتعين المال زكاة بتعينه فيكون المالك حينئذ بمنزلة الإمام أو نائبه فى كون الإيصال إليهما إيصالا إلى المستحق لمكان ولايتهما عليه، و لموثق يونس عن الصادق عليه السّلام قال: قلت: له زكاة تحل على فى شهر أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلنى فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك و لا تخلطها بشىء ثم أعطها كيف شئت فإن الأمر بالإخراج ظاهر فى الوجوب، و لا يخفى ان الأقوى هو الأول، و يضعف ما استدل به للثانى، اما كون المالك وليا على المستحق فلعدم ما يدل عليه، و تعين المال زكاة بتعينه بعد قيام الدليل عليه لا يقتضى ولايته عليه كالإمام أو نائبه لكى يكون إخراجه بمنزلة الإيصال إليهما فى صدق الوصول الى المستحق أو وليه، مع ان وجوب الإيصال إليه متوقف على وجوب الدفع اليه مع وجوده و

هو ممنوع، بل الظاهر عدم وجوبه مع وجوده كما يأتى فيجوز معه التأخير و ان ترتب عليه الضمان مع التلف، و اما خبر يونس فهو ظاهر فى الإرشاد و خصوصا ما فى ذيله من قوله: ان أنا كتبتها و أثبتها يستقيم لى قال (ع): لا يضرك، مع ان الظاهر منه كون السؤال فيه عن تأخير أدائها مع وجود المستحق كما يظهر من قوله: أ يصلح لى ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئنى من يسئلنى و لا ربط له بالمقام اعنى حكم العزل مع عدم وجوده كما لا يخفى.

(الرابع) معنى العزل تعيين الزكاة فى مال خاص فهو أمر قصدى توقف على النية و لا فرق فيه بين ان يكون العزل من عين النصاب أو من مال خارجى كما صرح به الشيخ الأكبر (قده) و قال: بأنه كما يستفاد من الشهيدين و جماعة و ان كان ربما

يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالأول، أقول: و لا ينبغى الإشكال فى الأخير بعد الفراغ عن جواز الإخراج من غير عين النصاب إذ العزل كالاخراج من غير اشكال بل هو إخراج حقيقة عن ملك المالك بناء على كونه مخرجا للمعزول عن ملك المالك و ان لم يصل بعد الى المستحق، و لذا يترتب عليه ما يأتى من الاحكام فى الأمور اللاحقة، (الخامس) يتعين المعزول زكاة بالعزل لخبر أبى حمزة و موثق يونس المتقدمين فى الأمر الثالث و حسن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام و فيه قال (ع):

إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمّها لأحد فقد برء منها و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام و فيه إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت أو أرسل بها إليهم فضاعت فلا شىء عليه.

(السادس) العين المتعينة زكاة بالعزل تكون فى يده امانة لا يضمنها إلا بالتعدى أو التفريط و قد دل عليه الخبر ان المتقدمان فى الأمر الخامس آنفا، مضافا الى أنه فائدة التعيين و انه لولاه يكون العزل كلا عزل فى ان التلف لا يحتسب من الزكاة كما هو ظاهر.

(السابع) لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز تبديلها بعد العزل لو قلنا بخروج المعزول عن ملك المالك و ذلك لاحتياج جوازه حينئذ إلى ثبوت ولاية المالك على تبديله و هى غير ثابتة بعد العزل و ان كان مخيّرا فى صرفه فى أى المصارف التى يريد الا ان اختياره فيه لا يوجب خياره فى تبديله بعين أخرى.

كما فى الوكيل فى إعطاء عين الى مستحق حيث انه مع تعدده و ان كان له إعطائه الى من يريد منهم لكنه لا يجوز له تبديله بعين أخرى، و كذا لو قلنا بعدم خروج المعزول عن ملك المالك بالعزل و ذلك لما تقدم من عدم ضمان المالك بالتلف حيث انه ينافى جواز التبديل لان جوازه انما يكشف عن كون الواجب هو الكلى المردد بين المعزول و غيره، و من المعلوم ان تلف المعزول بخصوصه لا يوجب ذهاب

الواجب لان ذهاب الكلى انما هو بذهاب جميع افراده كما هو واضح فمن سقوط الزكاة بالعزل و عدم ضمان المالك بتلف المعزول، يستكشف عدم صحة تبديله و لو قلنا: ببقائه فى ملكه بعد العزل فيكون نتيجة العزل تعين إخراج خصوص المعزول فى الزكاة فيترتب عليه عدم وجوب إخراج ما عداه و لو مع تلف المعزول كالمال المنذور التصدق به على نحو نذر الفعل، حيث انه لا يخرج بالنذر عن ملك مالكه الا انه لا يجوز له التصرف فيه بما ينافى النذر و لا استبداله بعين اخرى و لا يكون ضامنا عند التلف، بل انما يكون تلفه موجبا لسقوط حكم النذر بسقوط موضوعه، اللهم الا ان يقال: باستصحاب تخييره بين إخراج هذا المعزول و غيره بعد العزل عند الشك فيه بناء على بقائه على ملكه بعده.

(الثامن) لا إشكال فى ان النماء المتصل للمعزول يكون بحكمه فى وجوب الدفع الى المستحق لانه كجزء منه و انما الكلام فى المنفصل منه، و المحكى عن الدروس عدم تبعيته له و انما هو للمالك، و ما افاده مبنى على عدم خروج المالك عن ملك

المالک بالعزل و انما فائدته تعین دفع المعزول الی المستحق و أورد علیه فی الجواهر (قده) باته مناف لما دل علی کون التلف من الفقیر و الربح له، لکن فی رسالة الشیخ الأکبر (قده) انه لم یظهر ذلک ای خروج المعزول عن ملک المالک بالعزل من أدلة العزل علی وجه یطمئن به النفس، أقول: فلا بد من بسط الکلام فی ذلک و انه هل تعین المعزول بالعزل یوجب خروجه عن ملک المالک حتی یصیر فی یده امانة بعد العزل کما تقدم فی الأمر السادس أو ان العزل یوجب تعین وجوب دفعه فی الزکاة بعد ان کان مخیرا قبله فی دفع خصوص المعزول أو غیره من عین النصاب أو غیره من جلسة أو سائر الأجناس، و الأقوی فی ذاک المقام هو الأول و ذلک لدلالة العزل و الإخراج و الحکم بعدم الضمان علیه، إذ الظاهر من العزل و الإخراج هو ما هو بمعناه المتقدم الذی هو عبارة عن الإخراج عن الملک بالنیة لا العزل الخارجی الذی هو عبارة عن إخراجه عن الخلط بالمال، و کذا الحکم بالضمان انما یصح

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۱۳

مع خروجه عن ملکه و الا فلا موقع للتعبیر بالضمان، ضرورة ان التالف مع عدم خروجه عن ملکه یکون ماله و انما الزکاة باقیة علیه و لقاعدة تلازم کون تلف شیء من شخص و کون نمائه له کما یدل علیه صحیحة أبی ولاد و ما ورد فی بیع الخیار من حکم الامام علیه السّلام بکون غلته للمشتری مستدلا بان العین لو تلف کان التلف علیه، و لخبر أبی حمزة المتقدم فی الأمر الأول، و ان ناقش الشیخ الأکبر (مدة) فی الأخیر بن بأن قاعدة التلازم مسلمة فیما إذا کان التالف ملکا لمن علیه التلف کما فی المبیع بالبیع الخیاری، و هذا فی المقام ممنوع، لاحتمال ان یکون الحکم بکون التلف المعزول علی المستحق لا لمکان صیرورته ملکا له لکی یکون نمائه له أیضا، بل لتعین التکلیف بإخراج الزکاة و إیصالها إلی المستحق فی خصوص إخراج المعزول الساقط بانتفاء موضوعه نظیر العین المنذور تصدقه، و بما فی دلالة خبر أبی حمزة من المناقشة، و ذلک للحکم فیه یکون الربح عند التجارة بالمعزول للزکاة و لا وضیعة علیها مع ان الجمع بینهما لا یطابق القواعد، حیث ان لازم کون الربح لها صیرورتها ملکا للمستحق بالعزل و ذلک یقتضی أن تکون الوضعیة علیها، هذا إذا کان الاتجار بها عینا و ان کانت التجارة بالذمة و دفع العین المعزول و لو مع قصد دفعها من أول الأمر کما هو المنصرف من إطلاق الخبر بقرینة ندرة التجارة بالعین و ان کان اللفظ ظاهرا فی الاتجار بالعین فیصیر الأمر أشکل، فإن مقتضی القاعدة حینئذ کون الربح للعامل و ان علیه الوضیعة و دفعه المعزول حینئذ عما اشتغلت ذمته بسبب التجارة غیر مبرء لما فی ذمته بعد ان خرج المدفوع عن ملکه بالعزل، و یمکن توجیهه بالالتزام بمضمونه فی خصوص المقام و نظائره من التجارات العدوانیة کالمغصوب و مال الطفل بالنسبة الی غیر من یجوز له التصرف أو یقید صیرورة الربح للزکاة بصورة إجازة ولیها اعنی الحاکم، لکن الأول و ان کان ظاهر إطلاق الراویة و الروایات الواردة فی التصرف فی مال المغصوب و مال الطفل ممن لا یجوز له التصرف فیه، الا ان المشهور لم یعملوا بإطلاقها و الأخیر أعنی التقیید بعید

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۱۴

جدا، و کیف کان ففیما ذکرنا من التعبیر بالعزل و الإخراج و الضمان غنی و کفایة فی استظهار حصول ملک المستحق بالعزل، فالأقوی خروج المعزول عن ملک المالک بالعزل و حینئذ فلا یجوز له التبدیل و لیس له النماء مطلقا منفصلا کان أو متصلا و یضمن مع التعدی أو التفریط و لا ضمان بدون أحدهما.

(التاسع) لا إشکال فی جواز العزل حسبما تقدم مع عدم إمکان الإیصال إلی المستحق فی الجملة، و اما مع إمکانه ففی جوازه قولان، المحکی عن التذکرة و المنتهی الجزم بالجواز و هو الذی اختاره فی الدروس و صرح به فی الجواهر، و استدل له بوجوه غیر نقیة، کالقول: بان للمالک الولایة علی الإیصال فله الولایة علی العزل، و بأنه أمین علی حفظها فیکون أمینا علی تعیینها و افرادها، و بان له دفع القیمة و تملک العین فله افرادها، و بان منعه من افرادها یقتضی منعه من التصرف فی النصاب و ذلک ضرر

عظيم.

و لا- يخفى ما فى هـذه الوجوه من المناقشـة و العمـدة فى ذلك ظهور دلالـة بعض الاخبار على جوازه، لخبر يونس المتقـدم فى الأمر الثالث، و إطلاق حسن عبيـد بن زرارة و خبر ابى بصـير المتقدمين فى الأمر الخامس و صـحيح ابن سـنان عن الصادق عليه السّـلام فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضـها و يبقى بعض يلتمس بها المواضع فيكون بين اوله و آخره ثلثـة أشـهر قال: لا بأس بناء على ان يكون المراد من التماس المواضـح انتظار مجيئى المعتادين للأخذ منه مع وجود غيرهم، و اسـتدل للقول الأخير و هو المرضى للشهيد الثانى (قده) بان الحكم مخالف للضوابط المقررة بناء على القول بالشركة كما عليه المشهور فينبغى الاقتصار فيه على المتيقن و هو حال عدم المسـتحق، و إطلاقات الاخبار أيضا منصـرفة إلى تلك الحالة، و ذلك بقرينة نفى الضمان معه، كما فى خبرى عبيـد بن زرارة و ابى بصـير مع قيـام الإجماع على الضـمان فى حالـة وجود المسـتحق، و بان الزكاة دين أو كالـدين لا يتعين الا بقبض المالك أو ما فى حكمه من الولى و الوكيل، فمع إمكان الإيصال إليه لا يتعين إلا

بأخـذه هـذا، و الأقوى بالنظر هو القول الأول: و ذلك لظهور خبر يونس المتقـدم فيه و لا موجب لرفع اليـد عنه، و لعل المنع عنه كالاجتهـاد فى مقابـل النص و ان كـان الأـحوط كمـا فى المتن الاقتصار على الصورة الثانيـة أعنى عـدم وجود المسـتحق كما لا يخفى.

(العاشـر) على القـول بعـدم جـواز العزل مـع وجود المسـتحق يشـترط فى جوازه عـدم وجود ولّى المسـتحق أيضـا فلو تمكن من الإيصـال إلى وليه ينبغى القول بعـدم جوازه، و لو لم يتمكن من الإيصال إليه نفسه الا ان يقال: ان القول به: يوجب حمل الأخبار الدالة على جوازه عند عدم المسـتحق ظهورا كخبر أبى حمزة المتقدم فى الأمر الأول، أو انصرافا كالخبرين المذكورين فى الأمر الخامس على المورد النادر بل المعدوم إذ الغالب التمكن من الإيصال إلى الحاكم كما لا يخفى.

و قد تقدم شطر من الكلام فى هذه المسألة فى مسألة الرابعة و الثلاثين فى الفصل المعقود فى زكاة الغلات الأربع.

[(السابعة) إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة]

(السابعـة) إذا اتجر بمجموع النصـاب قبـل أداء الزكـاة كـان الربـح للفقير بالنسـبة و الخسـارة عليه و كـذا لو اتجر بما عزله و عينه للزكاة.

تقـدم الكلام فى حكم هـذه المسألة فى مسألة الثالثة و الثلاثين فى الفصل المعقود فى زكاة الغلات، و قد عرفت فى الأمر الثامن فى المسألة السادسة المتقدمة آنفا فلا نعيده.

[الثامنة تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة]

الثامنـة تجب الوصـية بـأداء مـا عليه من الزكـاة إذا أدركته الوفـاة قبله و كـذا الخمس و سـائر الحقوق الواجبـة و لو كـان الوارث مستحقا جاز احتسابه عليه و لكن يستحب دفع شىء منه الى غيره.

و فى الشـرائع فلو أدركته الوفاة اوصى بها اى بالزكاة وجوبا كغيرها من الأمانات و الديون، و قد نفى الخلاف عنه فى الجواهر، و نفى الريب عنه فى المدارك، و استدل له بتوقف الواجب عليه و بعموم الأمر بالوصية و يكون

كالخائن و المفرط بدون ذلك، و أشار بقوله: لعموم الأمر بالوصية الى الاخبار الخاصة الدالة على الوصية، ففى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام الوصية حق على كل مسلم قال فى الوافى بعد ذكر ان الوصية هى العهد: قى بيان الحديث الشريف ما لفظة و الوصية التى هى حق على كل مسلم ان يعهد الى احد إخوانه أن يتصرف فى بعض أمواله بعد موته تصرفا ينفعه فى آخرته فان كان عليه حق للّه سبحانه أو لبعض عباده قضاه منه، و هل تجب الوصية إلى الثقة فى المقام و لو قلنا: بجوازها الى غيره فى غيره قيل به فى الروضة و محكى النهاية، لأنه تسليط على حق الغير و ينبغى ان يكون على وجه يطمئن به بالبراءة و هو لا يحصل إلا بالإيصاء إلى الثقة، و عن الدروس فى باب الدين تبديل الوصية بالإشهاد، و لكن المستفاد من النصوص هو وجوب الوصية لا خصوص الاشهاد بالحق، ففى خبر هشام بن سالم قال: سئل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السّلام، و انا جالس فقال: انه كان عند أبى أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه و بقى ماله من اجره شىء و لا نعرف له وارثا قال: فاطلبه قال: قد طلبناه و لم نجده فقال: مساكين و حرك يديه قال: اطلب و اجهد فإن قدرت عليه و الا فكسبيل مالك حتى يجىء له طالب فان حدث بك حدث فأوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه، فآنه صريح فى وجوب الوصية بالحق، اللهم الا ان يحمل على المثال و هو بعيد، و هل يجب مع الوصية عزل ما عليه من الحق من الزكاة؟ المحكى عن الدروس وجوبه، قال فى الجواهر: و لعله لكون الزكاة كالذين الذى قد غاب صاحبه غيبة منقطعة انتهى.

و الظاهر عدم الخلاف فى وجوب العزل فى الدين كما يظهر من المختلف و المسالك نفيه فيه، و عن جامع المقاصد ان ظاهرهم كون وجوب العزل عند الوفاة إجماعيا، و قال: ان وجهه ظاهر لأنه أبعد عن تصرف الورثة فيه، و قال فى الجواهر: و ربما يشعر به خبر هشام ابن سالم المتقدم أنفا فإن قوله ع فيه و الا فكسبيل مالك حتى يجىء له طالب، يدل على كونه معزولا بناء على ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٧

يكون الحق المفقود صاحبه فى الذمة لا عينا من أعيان أمواله، و كيف كان فعلى تقدير وجوب العزل فالظاهر نعيين المعزول زكاة بالعزل و يترتب عليه عدم الضمان لو تلف بغير تفريط، خلافا للمحكى عن الرياض فى باب الدين و لعله لدعوى انه و ان انعزل بالعزل الا انه مضمون على المديون حتى يصل الى المستحق و هو بعيد بعد فرض تعيين المعزول بالعزل، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة السادسة هذا.

و اما جواز احتساب الوارث ما على الورثة من الزكاة لو كان مستحقا و ان كانوا ممن تجب نفقتهم عليه، فلانقطاع الوجوب عنده بالموت ففى صحيح على ابن يقطين قال قلت لأبى الحسن الأول ع: رجل مات، و عليه زكاة، و اوصى ان يقضى عنه الزكاة و ولده محاويج، ان وفوها اضربهم ذلك ضررا شديدا فقال يخرجونها، فيعودوا بها على أنفسهم و يخرجون منها شيئا فيدفع الى غيرهم.

و يدل الخبر المذكور على استحباب دفع شىء منها الى غيره كما لا يخفى.

[(التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره]

(التاسعة) يجوز ان يعدل بالزكاة الى غير من حضره من الفقراء خصوصا مع المرجحات، و ان كانوا، طالبين نعم الأفضل الدفع إليهم من باب استحباب قضاء حاجة المؤمن إلا إذا زاحمه ما هو أرجح.

لا ينبغى الإشكال فى جواز العدول بالزكاة الى غير من حضره من المستحقين و ذلك لكون ولاية الصرف الى المالك، فله ان

يعطيها الى من يشاء، ممن يصح الإعطاء اليه مع عدم وجوب البسط كما تقدم مضافا الى الاخبار المتقدمة فى طى الأمور المذكورة فى المسألة السادسة فى جواز عزل الزكاة كموثق يونس المتقدم فى الأمر الثالث، من الأمور المذكورة فى المسألة السادسة، و فيه قال قلت له:
اى الصادق ع الزكاة تحل على فى شهر أ يصلح لى ان اجعل شيئا منها مخافة ان
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۱۸
يجيئنى من يسألنى فقال: إذا حال عليها الحول فأخرجها من مالك، إلى أخر الحديث و صحيح بن سنان عن الصادق ع فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها و يبقى البعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله و أخره ثلاثة أشهر، قال ع لا بأس، أما أفضلية الدفع الى الطالبين من باب استحباب قضاء حاجة المؤمن إلا إذا لم يزاحمه ما هو أرجح فمما لا يحتاج الى البيان.

[(العاشرة) لا إشكال فى جواز نقل الزكاة]

(العاشرة) لا إشكال فى جواز نقل الزكاة من بلده الى غيره مع عدم وجود المستحق فيه، بل يجب ذلك إذا لم يكن مرجو الوجود بعد ذلك و لم يتمكن من الصرف إلى سائر المصارف و مؤنة النقل من الزكاة و اما مع كونه مرجو الوجود فيتخير بين النقل و الحفظ الى ان يوجد، و إذا تلفت بالنقل لم يضمن مع عدم الرجاء و عدم التمكن من الصرف فى سائر المصارف، و اما معهما فالأحوط الضمان و لا فرق فى النقل بين ان يكون الى البلد القريب أو البعيد مع الاشتراك فى ظن السلامة، و ان كان الاولى التفريق فى القريب ما لم يكن مرجح للبعيد.
تقع الكلام فى هذه المسألة فى موارد، (الأول) لا إشكال فى جواز نقل الزكاة من بلد المال الى بلد أخر مع عدم وجود المستحق فى بلد المال و عدم التمكن من صرفها فيه فى سائر المصارف و لو فى سبيل اللّه، و عدم رجاء التمكن من صرفها فيه باحتمال طرو و وجود المستحق أو حصول التمكن من صرفها فى مصرف آخر، و عدم كون الطريق مخوفا، و جوازه فى هذه الصورة لا اشكال و لا خلاف فيه.
و يدل عليه حسنة ابن مسلم و فيها قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رحل بعث زكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال ع إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها، و ان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان: و حسنة زرارة و فيها قال سئلت أبا عبد اللّه ع عن رجل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۱۹
يبعث إليه أخ له زكاة يقسمها فضاعت، فقال ع ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان قلت فإنه لم يجد لها أهلا ففسدت و تغيرت أ يضمنها؟ قال ع لا و لكن ان عرفت لها أهلا فقطبت أو فسدت فهو لها ضامن حين أخرها.
و بالجملة فالحكم بجواز النقل عند تحقق القيود الأربعة مما لا خلاف فيه و هو المسلم من ما دل عليه الاخبار.
(الثانى) ذكر فى الجواهر اعتبار قيد رابع، و هو عدم كون الطريق مخوفا بعبارة لكن ينبغى تقييده بما إذا لم يكن الطريق مخوفا معتضدا باعتراف الحلى و الفاضلين باعتباره و استدل على اعتباره بأنه لو كان الطريق مخوفا كان النقل تغريرا بالزكاة أو تفريطا، و هو حسن لا بأس به.
(الثالث) حكى عن الحلبى من انه لو كان الطريق مخوفا يجوز حمل الزكاة باذن الفقير، و وافقه ابن زهرة مدعيا عليه الإجماع، و هو لا يخلوا عن منع ضرورة عدم العبرة بإذن المستحق، بعد فرض كونه مصرفا لا مالكا و عدم انحصار الحق فيه، اللهم الا ان

يوجه بإرادة الفقيه من الفقير لأنه ولى ذلك فله الاذن فيه.
(الرابع) خص فقيه عصره قدس سره جواز النقل فى الصورة المذكورة بما إذا كان باذن الفقيه، و لا وجه لاعتبار اذنه فى الصورة المذكورة، للإجماع المذكور و إطلاق الاخبار الدالة على جوازه من غير تقييد باذنه.
(الخامس) ذكر المفيد قده عدم جواز النقل مع رجاء قرب وجود المستحق إذا كان المرجو وجوده اولى ممن فى خارج البلد و عن سلار موافقته، إلا فى الأولوية و القرب، و إطلاق الخبرين و معاقد الإجماعات يدفعه، و الأقوى كما فى المتن جواز النقل مع كون المستحق مرجو الوجود، و لو كان، اولى فيتخير ح بين النقل و بين الحفظ، الى ان يوجد فيكون النقل أحد فردى لتخيير.
(السادس) لا إشكال فى جواز النقل مع عدم وجود المستحق فى بلد المال، و عدم التمكن من الصرف فى مصرف أخر و لو فى سبيل اللّٰه و اما مع التمكن من صرفها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣٢٠

فى مصرف أخر ففى جواز النقل وجهان من كونه منافيا للفورية و موجبا للتغرير بناء على كون المنع عن النقل مع وجود المستحق هو ذلك و من إطلاق معاقد الإجماعات على جواز النقل مع عدم وجود المستحق، بل الظاهر من الخبرين المتقدمين، اعنى خبر ابن مسلم و زرارة أيضا ذلك مضافا الى عموم رواية ابن أبى حمزة، و فيها قال سئلت أبى الحسن الثالث عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد أخر، و يصرفها فى إخوانه فهل يجوز ذلك؟ قال: نعم، و عمومها و ان كان يدل على جواز النقل مع وجود المستحق بناء على المنع عن النقل معها فبقى الباقى و هو صورة عدمه و لو مع التمكن فى الصرف فى مصرف أخر.
(السابع) لا إشكال فى وجوب النقل عند عدم المستحق و عدم التمكن من الصرف فى مصرف أخر و عدم رجاء وجوده كما فى المتن، و ذلك لأنها كالأمانة الشرعية التى يجب إيصالها إلى مالكها المتوقف على النقل فيجب النقل مقدمة للإيصال الواجب و اما مع رجاء وجوده فى البلد أو التمكن من الصرف فى مصرف أخر فالأقوى عدم وجوبه كما هو مقتضى الأصل بل الحكم هو التخيير، بين النقل أو الصرف فى البلد فى مصرف أخر أو الحفظ الى حضور المستحق مع التساوى فى عدم فساد المال، و فى احتمال التلف و هذا هو الذى صرح به العلامة قده فى الإرشاد، و لكن ذهب صاحب المدارك الى وجوب النقل و لو مع رجاء المستحق فى البلد مستدلا بتوقف الدفع الواجب عليه و ربما يستدل له بخبر ضريس، و فيه انه سئل المدائنى أبا جعفر ع ان لنا زكاة نخرجها من أموالنا فيمن نضعها؟ فقال فى أهل ولايتك فقال انى فى بلاد ليس فيها احد من أوليائك فقال ع ابعث الى بلدهم تدفع إليهم، و لا- تدفعها الى قوم ان دعوتهم عهدا إلى أمر لم يجيبوك و كان و ماله الذبح و فيه المنع عن كون النقل مقدمة للدفع و ذلك لإمكان الدفع بالحفظ الى وجود المستحق و لعل مراده قده هو كونه مقدمة فى الجملة حيث ان الدفع يحصل به أيضا فيكون النقل مقدمة لا أحد فردى الواجب التخييرى، و ان الظاهر من الخبر كونه فى مقام بيان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣٢١

المصرف، و انه مختص بأهل الولاية و ان لم يكونوا فى بلد الزكاة مع ان الأمر فى مقام توهم الحظر، و لا ظهور له فى الوجوب و ان لم يكن ظاهرا فى الإباحة، هذا و ربما يستدل على عدم وجوب النقل فى صورة المذكورة بخبر إبراهيم الاويسى عن الرضا عليه السّلام و فيه قال ع سمعت ابى يقول كنت عند ابى يوما فأتاه رجل فقال انى رجل من أهل الرى و لى زكاة مالى من ادفعها، فقال ع إلينا، فقال أ ليس الصدقة محرمة عليكم؟
فقال ع بلى إذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها إلينا، فقال: انى لا اعرف لها أحدا فقال ع: فانتظر بها سنة، فقال: فان لم أصب لها أحدا قال ع: انتظر بها سنتين، حتى بلغ اربع سنين، ثم قال له ان لم تصب لها أحدا فصرها صررا و اطرحها فى البحر فان اللّٰه عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا و فى الاستدال به ما لا يخفى.

لعدم إمكان القول بطرح الزكاة فى البحر، و تقديمه على النقل و على إيصالها إلى المستحق فلا بد من حمله على صورة تعذر الإيصال، و لو بالنقل فلا يكون دليلا على عدم جوازه.

(الثامن) لا إشكال فى عدم الضمان لو تلفت العين بالنقل فى الصورة المذكورة فى الأمر الأول أعنى مع عدم الرجاء و عدم التمكن من الصرف فى سائر المصارف، كما لا إشكال فى ثبوته مع وجود المستحق فى البلد، و يدل على الحكم بكلا طرفيه مضافا الى الإجماع الخبر ان المتقدمان اعنى خبر ابن مسلم و خبر زرارة إنما الكلام فيه مع الرجاء أو التمكن من الصرف فى سائر المصارف و الأقوى فيهما عدم الضمان لظاهر الخبرين المذكورين حيث ان إطلاقهما يدل على جواز النقل مع عدم الضمان عند عدم المستحق فى البلد و لو كان مرجو الوجود، أو تمكن من الصرف فى سائر المصارف، الا ان الأحوط فيهما الضمان.

(التاسع) مع عدم وجود المستحق فى البلد، و تحقيق بقية القيود، هل يجوز النقل انى البعيد أم لا فيه وجوه و احتمالات، ففى الروضة يجوز الإخراج عن بلد المال الى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۲۲

غيره مع إعواز المستحق فيه مقدما للأقرب إليه فالأقرب الا ان يختص الا بعد بالأمن و عن المنتهى انه إذا نقلها اقتصر على أقرب الأماكن التى يوجد المستحق فيها استحبابا عندنا و وجوبا عند القائل بالتحريم.

و عن التذكرة الإشكال فى النقل الى البعيد ح و جعل منشئه فقد المستحق فى البلد الموجب لجواز نقلها عنه الى غيره مطلقا، و لو الى البعيد، و من كون طلب البعيد مع وجود المستحق فى القريب، نقل عن القريب مع وجود المستحق فيه.

و عن النهاية انه إذا كان احد البلدين طريقا للأخير، يتعين التفريق فى الأقرب و لو لم يكن كذالك تخير بين البعيد و القريب مع التساوى فى غلبة ظن السلامة، الا ان يختص الا بعد بالأمن، تحقيقا أو احتمالا، أو رجح احتمال الا من فيه عليه فى الأقرب انتهى.

و لا يخفى مع القول لعدم جواز النقل، مع وجود المستحق لمنافاته الفورية ينبغى القول بوجوب تقديم الأقرب، لو تفاوت البعيد معه فى تأخير الدفع و مع القول بعدم وجوب الفورية، الأقوى عدم الفرق بين القريب و البعيد، مع الاشتراط فى ظن السلامة، و ان كان الاولى التفريق فى القريب ما لم يكن مرجح للبعيد.

(العاشر) قال فى الروضة، أجرة النقل فى الصورة المذكورة على المالك و فى الجواهر: و قد يحتمل كونها من الزكاة فيما لا سبيل له إلى إيصال إلا النقل، مع عدم إمكان الإبقاء أمانة لخوف تلف و نحوه.

أقول و ينبغى القطع بما احتمله كما فى المنتهى لان النقل طريق الى الدفع فتكون مؤنته من الزكاة، كما هو مقتضى الأصل أيضا عند الشك فيها.

[الحادية عشرة الأقوى جواز النقل الى البلد الأخر]

الحادية عشرة الأقوى جواز النقل الى البلد الأخر و لو مع وجود المستحق فى البلد، و ان كان الأحوط عدم الجواز كما افتى به جماعة، و لكن الظاهر الاجزاء لو نقل على هذا القول أيضا و ظاهر القائلين بعدم الجواز وجوب التقسيم فى بلدها لا فى أهلها فيجوز الدفع الى القرباء و أبناء السبيل و على القولين إذا تلفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۲۳

بالنقل يضمن كما ان مؤنة النقل عليه لا من الزكاة و لو كان النقل باذن الفقيه، لم يضمن و ان كان مع وجود المستحق فى البلد و كذا بل اولى منه لو وكله فى قبضها عنه بالولاية العامة ثم اذن له فى نقلها

فی هذه المسألة أمور.
(الأول) المنسوب إلى جماعة من الأعيان تحريم نقل الزكاة من بلد إلى أخر مع وجود المستحق، فی البلد بل قيل انه المشهور، بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا اجمع.
و عن الخلاف الإجماع عليه و استدل له مضافا الى نقل الإجماع عليه بمنافاته للفورية الواجبة و بأنه تغرير للمال، و تعريض له للتلف، و بما دل على مداومة النبی ص على تقسيم صدقة أهل البوادی، عليهم، و صدقة أهل الحضر عليهم، و صحيحة الحلبی انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب، و لا صدقة الأعراب للمهاجرين، هذا و عن الشيخ فی المبسوط و الشهيدين فی الدروس و المسالک جوازه بشرط الضمان، و عن جماعة آخرين جوازه مطلقا، و حيث انه إذا نقل من بلد الى بلد أخر مع وجود المستحق فی بلد المال يكون ضامنا بالاتفاق و وقوع الخلاف فی تفسير شرط الضمان، فربما يقال بان المراد منه هو ضمان الناقل و على هذا فتصير المسألة ثنائية الأقوال، أعنی القول بالجواز و القول بعدمه مع الضمان على كلا القولين، و ربما يقال بان المراد منه نقل المال الى المالک باقتراض و نحوه، فيصير حاصله عدم جواز النقل إلا إذا أخرجه عن الزكاة بالضمان لكيلا يكون نقل الزكاة بل كان نقل ماله، فيكون الاستثناء منقطعا و على هذا أيضا تصير المسألة ثنائية الأقوال بإرجاع القول بالجواز بشرط الضمان الى القول بالمنع المطلق إذا الجائز ح نقل مال نفسه الذی صار ماله بسبب الضمان و يمكن ان يجعل المسألة على هذا التقدير أيضا ثلاثية إلا قول بجعل النزاع فی جواز هذا التضمين ای إدخال الزكاة فی ملكه باقتراض و نحوه مع وجود المستحق فی البلد، فتصير الأقوال فی المسألة هكذا
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢۴
القول بالمنع عن النقل عن البلد و عن إدخالها فی ملكه باقتراض و نحوه أو تقول بالمنع عن الأول و الجواز فی الأخير، أو القول بالجواز فی كلهما، و يشعر بذلک فی الدروس حيث يقول و لا يجوز نقلها مع وجود المستحق فيضمن و قيل يكره و يضمن و قيل يجوز يشرط الضمان، و هو قوی و ان استظهر منه فی الروضة بأنه قول بالجواز و كيف كان فالأقوى جواز النقل عن بلد المال مع وجود المستحق فيه، و ذلک لأصالة البراءة من حرمته و إطلاق أدلة دفع الزكاة المقتضی تخيير المالک لجميع افراد الدفع و خصوص صحيح هشام بن حكم عن الصادق عليه السّلام فی الرجل يعطى الزكاة يقسمها إله ان يخرج الشیء منها من البلدة التی هو فها الى غيره قال ع: لا بأس.
و لصحيح احمد ابن حمزة قال سئلت أبا الحسن الثالث عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد أخر يصرفها إلى إخوانه فهل يجوز ذلک؟ قال ع نعم و مرسل درست عن الصادق ع قال: فی الزكاة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده، فقال ع لا بأس ان يبعث بالثلث أو الربع و الشک من ابی أحمد الراوی للخير (و هو ابن ابی عمير).
و اما ما استدل به على المنع ففيه انه ممنوع برمته اما الإجماع المنقول فهو موهون بالمنع عن قيام الشهرة على المنع فضلا عن الإجماع مع عدم حجية نقل الإجماع على تقدير تسليمه و اما منافاته للفورية ففيه أولا منع وجوب الفورية حسبما يأتی الكلام فيه، و ثانيا فبالمنع عن منافاته معها كما فی المدارک حيث ان النقل شروع فی الإخراج فلا يكون منافيا للقسمة كما فی القسمة إلى الأشخاص مع التمكن من الإيصال إلى شخص واحد حيث انها لا تنافی الفورية قطعا.
و ثالثا ان الكلام فی المقام فی النقل من حيث هو نقل لا من حيث كونه منافيا للفورية لأنه ربما لا يكون كذالک، ضرورة ان بينه و بين ترک الفورية عموم من وجه لإمكان ان يكون زمان الوصول الى المستحق مع النقل اقصر من زمانه مع عدمه،
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢۵
فلا يصح الاستدلال للمنع بمنافاته معها و اما كونه تغريرا للمال و تعريضا له فی التلف، فبعدم الباس مع جبرانه بالضمان مع اختيار

المالك فى الدفع عن غير العين من المثل أو القيمة.
و اما الخبر الدال على مداومته النبى ص على تقسيم صدقة أهل البوادى عليهم و صدقة أهل الحضر عليهم، فبعدم دلالته على المنع عن النقل لإمكان البناء على ذلك مع النقل أيضا لا يجامع مع ما نقل من مداومته على بعث الجباة، لجمع الزكاة كما ثبت من فعله صلّى اللّه عليه و آله و فعل أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه فى زمان بسطه عليه السّلام.
و منه يظهر الجواب، عن الاستدلال بصحيحة الحلبى أيضا حيث ان عدم حل صدقة المهاجرين، للاعراب و بالعكس لا يدل على حرمة النقل لإمكان أداء صدقة المهاجرين بهم و صدقة الأعراب بالاعراب مع النقل أيضا مع المنع عن وجوب صرف صدقة كل طائفة من المهاجرين و الاعراب فيهم و عدم جواز إخراجها إلى طائفة أخرى قطعا و لو مع عدم النقل، فيحمل الصحيح على الندب مع ما به الذب بملائمته مع حكمة تشريع الزكاة و هى إيصال شىء من مال الأغنياء إلى الفقراء، رفعا لختلهم و رفعا لنظرهم عن التوجه إلى الأغنياء و أموالهم و كسرا لاحتراق قلوبهم عن ملاحظة تنعم غيرهم و اضطرار أنفسهم فيما يكون الأغنياء فيه متلذذين كما لا يخفى، و لذا تنظر الشهيد الأول قدس سره فى جواز الاحتساب على مستحقى بلد المنقول إليه إذا تحقق النقل على القول بالمنع عنه، باحتمال كون الحكمة فى المنع عنه على تقدير القول به هى نفع المستحق بالبلد، و اختصاص مستحقى بلد المال بالانتفاع به.
(الأمر الثانى) لا إشكال فى ضمان المالك لو تلفت الزكاة بالنقل مطلقا سواء قلنا بجواز النقل، أو بالمنع عنه، و ذلك للإجماع على ضمانه، إذا نقل مع وجود المستحق كما تقدم، مضافا الى دلالة حسنتى ابن مسلم و زرارة على ضمانه كذالك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۲۶
و فى المقام أخبار أخر تدل بإطلاقها على عدم الضمان، كرواية أبى بصير عن الباقر ع، و خبر عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام و خبر حريز عن الباقر عليه السّلام، لكنها تقيد إطلاقها، بعدم التمكن من الدفع فى البلد على ما هو مفاد الحسنتين المتقدمتين.
(الثالث) قال الشهيد الثانى قده: فى الروضة و انما يتحقق نقل الواجب مع عزله قبله بالنية، و لا فالذاهب من ماله، لعدم تعيينه، و ان عدم المستحق، أقول:
و يتحقق النقل أيضا بنقل جميع النصاب بناء على جميع الأقوال فى كيفية تعلق الزكاة بالعين، و فى نقل بعضه من غير عزل بناء على كون تعلقها بالعين على نحو الشركة حيث ان مقتضاها تحقق نقل جزء من الزكاة، فى ضمن الجزء المنقول، لكن الشهيد الثانى صرح فى الروضة بجواز نقل قدر من الحق بدون العزل، و قال: انه كنقل شىء من ماله، فلا شبهة فى جوازه مطلقا و لو مع وجود المستحق، و ظاهر المسالك كون الذاهب على تقديره من ماله و عليه ظاهر الرواية أيضا، و اما مع القول بعدم الشركة فالظاهر جوازه، مع بقاء مقدار الحق فى البلد مطلقا و لو على القول بالكلى فى المعين، فى كيفية التعلق بالعين، كما هو ظاهر، و قد تقدم الكلام فيه فى بيان كيفية التعلق فراجع.
(الرابع) لا إشكال فى الاجزاء على القول بجواز النقل، لان الدفع فى غير البلد فرد من الدفع الواجب، و اما على القول بالمنع فالظاهر انه أيضا كذلك، لصدق الامتثال، و عن التذكرة عدم الخلاف فيه، و فى المدارك عند علمائنا، و لم يحك الخلاف فيه الا عن بعض العامة، القائلين بعدم الاجزاء، لانه دفع الى غير من أمر بالدفع إليه، فأشبه ما لو دفعها الى غير الأصناف، و قال فى الجواهر: انه معلوم البطلان لكن احتمل الشهيد الثانى عدم الاجزاء فى الروضة، للنهى الموجب للفساد، و هو غريب لأن النهى على تقدير القول بالمنع عن النقل انما تعلق به لا بالدفع الى المستحق فى غير البلد اللهم الا ان يكون نظره قده الى ما تقدم عنه من احتمال كون الحكمة فى النهى هو انتفاء

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ٣٢٧

مستحقی البلد، فعليه فيتم القول بعدم الاجزاء لان مرجع المنع عن النقل ح هو اشتراط الدفع الى مستحق البلد كما لا يخفى، و كيف كان ففى الإجماع على الاجزاء على تقدير النقل كفاية.

(الخامس) ظاهر القائلين بالمنع هو وجوب التقسيم فی بلد المال، لا التقسيم فی أهله فيجوز الدفع الى الغرباء و أبناء السبيل فی بلد المال، و لعله لأجل عدم الدليل على اختصاص مستحقی بلد المال به، و انما الوجه فی ذهابهم إلى حرمة النقل هو تغرير المال، و منافاة النقل مع الفورية، و لو سلم كون الحكمة فی تحريمه انتفاع مستحقی البلد به، لما استلزم ذلک منع الغرباء و أبناء السبيل عنه مع كون أبناء السبيل منهم قطعا، و لا منع لاختصاص الزكاة بأبناء السبيل من بلد المال، بل هو لا يجامع مع تحريم النقل من البلد إذ مع تحريمه لا يجوز النقل و لو للإعطاء الى ابن سبيل بلد المال، بل و لا الى فقير هم، و بالجملة فالظاهر من القائل بتحريم النقل هو حرمته و لو للصرف إلى مستحقی البلد، و أبناء سبيلهم و وجوب الصرف فی بلد المال و لو الى غير مستحقيهم من الغوباء، و أبناء السبيل.

(السادس) لا إشكال فی ان مؤنة النقل على المالک، لا على الزكاة، و لو على المختار من جواز النقل لانه مع التمكن من الإيصال إلى المستحق فی البلد ليس فی النقل فائدة، لا للمستحق كی يكون يحسب مؤنته عليه مع ان فی احتساب المؤنة على الزكاة مع عدم المستحق نظر يأتى وجهه فی بيان حكم اجرة الكيل و الوزن.

(السابع) لو وقع النقل باذن الفقيه لا يضمن المالک، و ان كان مع وجود المستحق، كما انه إذا كان باذن المستحق يضمن مع وجود المستحق فی البلد و ذلک لما عرفت من ولاية الفقيه فی ذلک و عدم ولاية المستحق، حيث ان المالک هو طبيعة المستحق لا افراده، فليس للفرد اضافة الى الزكاة قبل قبضه إياها، و انما

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‏١٠، ص: ٣٢٨

يصير مالكا لها بالقبض، و ذلک بخلاف الفقيه حيث انه ولى على الطبيعة و ربها و مع إذنه ينتفى الضمان، كما هو لازم اذن كل من له الاذن كما لا يخفى.

و اولى بذلک فی عدم الضمان ما لو و كل الفقيه المالک فی القبض عنه بالولاية العامة، ثم اذن له فی نقلها، فان المالک يخرج عن عمدة الدفع و يصير برىء الذمة عن التكليف بالأداء، و انما يصير وكيلا فی نقل مال استحق عن طرف الفقيه، و ليس عليه ضمان قطعا.

[الثانية عشرة لو كان له مال فی غير بلد الزكاة]

الثانية عشرة لو كان له مال فی غير بلد الزكاة، أو نقل مالا له من بلد الزكاة، إلى بلد أخر جاز احتسابه زكاة عما عليه فی بلده، و لو مع وجود المستحق فيه، و كذا لو كان له دين فی ذمة شخص فی بلد أخر جاز احتسابه زكاة و ليس شی‏ء من هذه من النقل الذى هو محل الخلاف فی جوازه و عدمه، فلا إشكال فی شی‏ء منها.

قد تقدم الكلام فی تلک المسألة فی الأمر الرابع من الأمور المذكورة فی المسألة، المتقدمة، و انه لا فرق فی الحكم بالاجزاء فی الصور الأربع، أعنى ما نقل الزكاة من بلد المال على الوجه المحرم على تقدير القول بحرمة النقل، و ما إذا كان له مال فی غير بلد الزكاة، أو نقل مالا له غير الزكاة من بلد المال، أو كان له دين فی ذمة شخص فی بلد أخر ففى جميع هذه الصور جاز احتسابه زكاة، الا على احتمال ذكره الشهيد الثانى قده فی الروضة من كون حكمة تشريع حرمة النقل انتفاع مستحقی بلد المال،

المندفع بما تقدم، و فى الجواهر ما هذا لفظه بل فى محكى الخلاف فى قسمة الصدقات و المنتهى و التذكرة و المختلف الإجماع على الاجزاء فى الأول أى فيما تحقق النقل المحرم، ضرورة عدم الاختصاص لها بفرد دون فرد من الأصناف الثمانية، فيتحقق الدفع الى المستحق و لأنه إذا حضر فقير من غير أهل البلد فى البلد فدفعت اليه اجزء، فكذا فى الفرض انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٩

[الثالثة عشرة لو كان المال الذى فيه الزكاة فى بلد أخر غير بلده]

الثالثة عشرة لو كان المال الذى فيه الزكاة فى بلد أخر غير بلده جاز له نقلها اليه مع الضمان لو تلف، و لكن الأفضل صرفها فى بلد المال.

اما جواز نقلها من بلدها الى بلد المالك فيدخل فى الخلاف المتقدم فى جواز النقل من بلد المالك الى غيره، فعلى القول بجوازه، يجوز النقل من بلد المال الى بلد المالك أيضا لو كان المال فى غير بلده، نعم ربما يحتمل الفرق بين النقل من بلد المالك لو كان المال فيه و النقل اليه لو كان فى غيره، بالمنع فى الأول و الجواز فى الأخير، و عليه يوجه ما فى الشرائع من حكمه بأفضليته صرف الزكاة فى بلد المال لو كان فى غير بلد المالك مع ذهابه إلى حرمة النقل، و ان اللازم على القول بالحرمة هو الحكم بوجوب الصرف فى بلد المال لا الحكم بأفضليته و لكنه احتمال لا يصغى إليه البتة، و ان الوجه فى الحكم بأفضليته الصرف انما هو بعد تحقق النقل، أو إحدى الصور المتقدمة، فى المسألة الثانية عشر التى تقدم فيها جواز الصرف فى تلك الصورة، فى غير بلد المال، و اما أفضلية الصرف فى بلد المال فبالإجماع عند العلماء كافة، كما فى المدارك.

و استدل له أيضا بخبر عبد الكريم اين عتبة الهاشمى الذى تقدم من ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان يقسم صدقة أهل البوادى على أهل البوادى و صدقة أهل الحضر على أهل الحضر، الا انه كما فى الجواهر لا يدل على المحافظة فى القسمة على أهل البلد، لأعميته من ذلك كما لا يخفى.

لكن الإجماع المتقدم نقله كاف فى إثبات الرجحان، كيف و هو يثبت بفتوى فقيه واحد على ما ثبت فى قاعدة التسامح، و اما الضمان مع النقل، فلما تقدم من الإجماع عليه، عند النقل مع وجود المستحق.

[الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة]

الرابعة عشرة إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة برئت ذمة المالك فان تلفت عنده بتفريط، أو بدونه أو اعطى لغير المستحق اشتباها

لان الوصول اليه بعنوان الولاية يجزى كالوصول الى المستحق، و استدل له بفحوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٠

صحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق ع قال ع إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برء منها، ضرورة انا فى قبض الفقيه إياها إخراج لها من ماله مع الزيادة كما لا يخفى، و سيأتى تتمة الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الخامسة من مسائل الفصل المعقود فى ان الزكاة، عبادة تحتاج إلى النية.

[الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن]

الخامسة عشرة ان احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن كانت اجرة الكيال أو الوزان على المالك لا من الزكاة

اختلف فى كون اجرة الكيل و الوزن على المالك المزكى، أو على الزكاة، و عن الشيخ فى موضع من مبسوطة انها على الزكاة، و استدل له فى المختلف، بان اللّه تعالى أوجب على أرباب الزكاة قدرا معلوما من الزكاة فلا يجب الأجرة عليهم و إلا لزم ان يزاد على الذى وجب عليهم، و حاصله دعوى دلالة أدلة وجوب الزكاة التى هى بمعنى القدر المخصوص على عدم وجوب غيرها عليه.

و استدل له أيضا بالأصل أى أصالة البراءة عن وجوبها عليه عند الشك فيه و لا يخفى ما فى الأول من الوهن ضرورة عدم دلالة أدلة وجوب الزكاة عليه على عدم وجوب غيرها حيث لا- مفهوم لهما كما هو واضح، و ان التمسك بالأصل انما يصح لو لم يثبت وجوبها عليه بالدليل، فالعمدة ح إثبات الواجب عليه بالدليل و قد ذهب إليه جماعة من المحققين، كالمحقق فى الشرائع، و نسبه فى المدارك إلى الأ-كثر، و استدل له بوجوب الكيل و الوزن عليه مقدمة، للدفع الواجب، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه و بأولوية المقام من البيع الذى يجب فيه اجرة الكيل و الوزن على البائع باعتبار كونها مقدمة للتسليم الواجب عليه و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال، من الضعف ضرورة عدم اقتضاء وجوب الشىء مجانيته فى جميع الموارد بل الوجوب يقتضى المجانية فيما اقتضى سلب قدرة المالك عن متعلقة باقتضائه لزوم صرف قدرته فى طرف وجوده، و هو لا يتم إلا إذا تعلق بالشىء بمعناه الاسم المصدرى، بخلاف ما إذا تعلق به بمعناه المصدرى كالصنائع الواجبة بالوجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٠، ص: ٣٣١

الكفائى، و قد حققنا البحث فى ذلك فى المسألة الأجرة فى الواجبات و قياس المقام بالبيع ممنوع فضلا ان يكون اولى لثبوت التعارف فى البيع دون المقام.

ثم يقع الإشكال فى الفرق بين اجرة الكيل و الوزن و بين مؤنة النقل الواجب إذ انحصر طريق الدفع به مع ان المصنف قده صرح فيما تقدم بكونها على الزكاة، فالأقوى ان يقال على القول بالشركة، أو على القول بالكلى فى المعين ان مؤن الدفع و مؤن الأجرة و مؤنة النقل و غيرها يكون عليها، و سائر الاحتمالات فى باب تعلق الزكاة بالعين لا يثبت مانعية الوجوب فى المقام عن أخذ الأجرة من متعلقة، فلم ينقطع الأصل بالدليل الا انه لمكان ذهاب الأكثر بكونها على المالك لا ينبغى ترك الاحتياط.

[السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد]

السادسة عشرة إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد كان يكون فقيرا و عاملا و غارما مثلا جاز ان يعطى لكل سبب نصيبا.

و لعل ذكر هذا الفرق فى كتب الأصحاب مبنىّ على وجوب البسط على الأصناف إذ حينئذ يجب ان يعطى من يتصف بأزيد من واحد من أسباب الاستحقاق بمقدار ما يتصف به، و الا فمع عدم وجوب البسط لا محل لان يقال لجواز ان يعطى لكل سبب نصيب، لجواز ان يعطى تمام لزكاة الى واحد، و لو لم يكن له الا سبب واحد، ثم الدليل على جوازه: هو اندراجه ح فى كل صنف، فيستحق بكل صنف نصيبا، و لا مانع عن إعطائه إلا توهم اعتبار الانفراد فى الأصناف بالنسبة إلى الدفع، باعتبار مقابلة كل منها مع الأخر فى الآية المباركة، فالمتبادر من قوله تعالى للفقراء و المساكين، و العاملين، الى أخر الآية هو تفرد كل واحد من هذه الاقسام عن الأخر، فالعامل مثلا يستحق الزكاة فى مقابل الفقير و بالعكس و هو مندفع بكفاية التعدد، اعتبارا، إذ العامل من حيث هو عامل مغاير مع الفقير من حيث هو فقير، و ان اجتمعا فى شخص واحد كالمعالج و المستعلج إذا اجتمعا فى شخص واحد فلو نذر الإعطاء لكل واحد منهما و اتفق اجتماعهما فى شخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۳۲

كـالطبيب المعالـج نفسه، لاـ ينبغى الإشـكال فى جواز الإعطـاء به، تارة من حيث هو معالـج، و اخرى من حيث هو مسـتعلج و قد ينـاقش فى الحكم، كمـا فى الحـدائق بـأنه مـتى، اعطى من حيث الفقر مـا يغنيه و يزيـد فكيـف يعطى من حيث العزم، و الكتـابة المشـروطين بـالعجز، و لاـ يخفى مـا فيه، فـان مورد البحث ان كـل واحـد من أسـباب الفقر و العزم مثلا لا يمنع عن جواز إعطائه بسـبب أخر، فيصح الإعطاء بالفقير بسـبب العزم أيضا، و بالغارم لسـبب الفقر أيضا مع فرض اجتماع بقيهٔ، الشـرائط، لا مع حصول المانع، فما فرضه خارج عن محل الكلام.،

[السابعهٔ عشرهٔ المملوک الذی یشتری من الزکاهٔ]

السابعهٔ عشرهٔ المملوک الذی یشتری من الزکاهٔ إذا مات و لا وارث له ورثه أرباب الزکاهٔ دون الامام ع و لکن الأحوط صرفه فی الفقراء فقط.

قـد تقدم حکم هذه المسألهٔ، مفصـلا فی حکم الرقاب و القول بان میراث المملوک من الزکاهٔ، لأرباب الزکاهٔ هو مذهب الأکثر، بل عن المعتبر ان علیه علمائنا، و هو کما فی المعتبر یؤذن بـدعوی الإجماع علیه، و یـدل علیه من الاخبار موثق عبید بن زرارهٔ، و صحیـح أیوب بن الحر المتقـدمین فی حکم الرقـاب و وجه احوطیـهٔ صـرفه فی الفقراء فقـط، ما ذکره فی المـدارک من انهم من أرباب الزکاهٔ خاصهٔ، و فی حال الغیبهٔ یستحقون ما یرثه الامام ع ممن لا وارث له فیکون الصرف إلیهم مجزیا علی القولین.

أقول مضافا الی اختصاص موثق عبیـد بن زرارهٔ بهم حیث قال یرثه فقراء المؤمنین الذین یسـتحقون الزکاهٔ، معللا بأنه انما اشتری بمالهم.

[الثامنهٔ عشرهٔ قد عرفت سابقا انه لا یجب الاقتصار فی دفع الزکاهٔ]

الثامنهٔ عشـرهٔ قد عرفت سابقا انه لا یجب الاقتصار فی دفع الزکاهٔ، علی مؤنهٔ السـنهٔ بل یجوز دفع ما یزید علی غناه إذا اعطی دفعهٔ فلاـ حـد لأکثر ما یـدفع الیه، و ان کان الأحوط الاقتصار علی قـدر الکفایـهٔ، خصوصا فی المتحرف الـذی لا تکفیه حرفته نعم لو اعطی تدریجا فبلغ مقدار مؤنهٔ السنهٔ حرم علیه أخذ ما زاد للإنفاق، و الأقوی انه لا حد لها فی طرف القلهٔ أیضا

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۳۳

من غیر فرق بین زکاهٔ النقـدین و غیرهما و لکن الأحوط عـدم النقصان عما فی النصاب الأول من الفضهٔ فی الفضهٔ، و هو خمس دراهم و عما فی النصاب الأول، من الـذهب فی الذهب، و هو نصف دینار بل الأحوط مراعاهٔ مقدار ذلک فی غیر النقدین أیضـا و أحوط من ذلـک مراعاهٔ ما فی أول النصاب من کل جنس ففی الغنم و الإبل لا یکون أقل من شاهٔ و فی البقر لا یکون أقل من تبیع، و هکذا فی الغلات یعطی ما یجب فی أول حد النصاب.

قـد تقـدم الکلام فی ان الأقوی، انه لا حـد للزکاهٔ فی طرف الکثرهٔ، و انه یجوز الإعطاء علی ما یزید علی الغناء إذا کان دفعهٔ من غیر فرق فی ذلک بین المتحرف و غیره، و ان کان الاحتیاط فی المتحرف، الاقتصار علی مقدار الکفایهٔ من سنته.

و اما فی طرف القلـهٔ ففیه أقوال، أحـدها ما فی المتن، و علیه جملهٔ من المحققین من انه کالکثرهٔ غیر محدود بحد، بل للمنفق ان یعطی ما یشاء، من غیر فرق بین زکاهٔ النقدین و غیرهما، و اسـتدل له بالأصل أی بأصالهٔ البراءهٔ عن وجوب حد محدود، فی مقام الدفع، حیث ان الأمر یرجع الی الدوران بین التعیین و التخییر، و إطلاق الأدلهٔ من الکتاب و السنهٔ، فان امتثال الأمر بالإتیان یتحقق

بصرفها الى المستحقين على اى وجه كان.

و خبر محمد بن ابى الصهبان، قال: كتبت الى الصادق عليه السّلام هل يجوز لى يا سيدى ان اعطى الرجل من إخوانى من الزكاة، الدرهمين، و الثلاثة، و الدرهم فقد اشتبه ذلك على؟ فكتب ع ذلك جائز.

و مكاتبة محمد ابن عبد الجبار الذى كتب على يدى أحمد بن إسحاق، الى على بن محمد العسكرى عليه السّلام، و فيها اعطى الرجل من إخوانى من الزكاة الدرهمين و الثلاثة، فكتب ع افعل.

و حسن عبد الكريم بن عتبة الهاشمى عن الصادق ع ليس فى ذلك شىء لوقت، و مرسل حماد بن عيسى ليس فى ذلك شىء لوقت و لا مسمى و لا مؤلف،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۳۴

إنما يضع ذلك على قدر ما يرى و ما يحضره حتى يسد فاقة كل قوم منهم، و حسن الحلبى عن الصادق عليه السّلام و فيه قلت له: ما يعطى المصدق قال ع: ما يرى الامام، و لا يقدر له شىء.

و ثانيها عن مقنعة المفيد و الشيخ فى جملة من كتبه، و المرتضى فى الانتصار من انه لا يعطى الفقراء أقل مما يجب فى النصاب الأول و هو خمسة دراهم أو عشرة قراريط، و استدل له بصحيح الحناط عن الصادق عليه السّلام قال سمعة يقول: لا تعطى أحدا من الزكاة أقل من خمسة دراهم، و هو أقل ما فرض إله تعالى من الزكاة فى أموال المسلمين، فلا تعطوا أحدا أقل من خمسة دراهم فصاعدا.

و خبر ابن بكير عنه ع قال: لا يجوز ان تدفع الزكاة أقل من خمسة دراهم، فإنها أقل الزكاة.

و ثالثها ما حكى عن سلار و ابن الجنيد، من جواز الاقتصار على ما يجب فى النصاب الثانى، و هو درهم أو عشر دينار، و فى الجواهر انه لم أجد له دليلا.

أقول و يمكن ان يستدل له لمكاتبة محمد بن ابى الصهبان المتقدمة المصرحة فيهما بجواز الاقتصار على دفع الدرهم، و اما عدم جواز الأقل منه فبقاعدة الشغل و الاحتياط، مع نقل الإجماع عليه من مصريات المرتضى.

و رابعها ما حكى عن على بن بابويه من الاقتصار و التحديد بنصف الدينار و خامسها ما عن الصدوق فى المقنعة من انه يجوز ان يعطى للرجل الدرهمين و الثلاثة و لا يجوز فى الذهب إلا نصف دينار و لم يذكر للآخرين دليل أصلا فالعمدة فى الأقوال هو القولان الأولان، و المشهور بين المتأخرين هو الأول، و هو المعتمد و ذلك اما لما قيل من كونه مقتضى الجمع بنى الأخبار الدالة على القول الأول، و بين ما يدل على القول الثانى بحمل الأخير على الكراهة، لكون اخباره اعنى الخبرين المتقدمين ظاهر ان فى الحرمة، و اخبار القول الأول صريحة فى نفى التحديد فيحمل الأخيرة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۳۵

على الكراهة، و اما لما يخطر بذهنى القاصر من قصور دلالة الخبرين المتقدمين أعنى صحيحة الحناط و خبر بن بكير، عن الدلالة على التحديد فى مقام الإعطاء و الدفع، بل انما هما يدلان على ان الناقص من الخمسة ليس بزكاة، و انما الزكاة الواجبة هو ما يبلغ النصاب بمعنى عدم جواز دفع الزكاة فى أقل من النصاب، لعدم شرعيتها فيه، و يدل على ذلك ما فيهما من التعبير، بقوله ع لا يعطى احد من الزكاة أقل من خمسة دراهم، حيث يفهم منه انه فى مقام بيان حكم المعطى، من غير تعريض فيه التحديد ما يعطى بالمعطى له، و يبين ذلك بأشد تبين، ما فى استدلاله بقوله ع و هو أقل ما فرضه إله، من الزكاة فى أموال المسلمين، فإنه إنما يلائم مع ما ذكرناه لا مع عدم جواز دفع الأقل من ذلك بمستحق واحد كما لا يخفى على من تدبر فى الخبرين بعين الانصاف و مما ذكرناه يظهر اندفاع ما يورد على الاستدلال للقول الأول بكون خبرى محمد بن ابى الصهبان و

محمد ابن عبد الجبار مكاتبة، و صحيح حناط و خبر ابن بكير شفاهيا، و المكاتبة لا تقاوم مع الخبر الشفاهى و يكون مضمون المكاتبتين موافقا مع العامة، فتحملان على التقية، و حسن عبد الكريم ليس فى مقام نفى التحديد و انما هو فى مورد نفى البسط، كما يشهد به صدره، و مرسل حماد مرسل لا يقاوم الصحيح، و حسن الحلبى فى مقام حكم إعطاء المصدق أعنى الساعى، لا حكم الدفع الى الفقير، وجه الظهور ان هذه المناقشات و أمثالها مما يذكر فى المقام على تقدير تماميتها انما ترد على فرض تسليم دلالة الخبرين الذين استدل بهما على التحديد، و مع ما قلناه لا يبقى وجه للتمسك بها مع قطع النظر عن المعارضة لكى يتمسك بتلك المناقشات على ترجيحها على الطائفة الاولى، و بالجملة فالحكم لعله مما لا ينبغى التأمل فيه الا انه يجب البحث عن أمور.

(الأول) ظاهر القائلين بالتحديد هو كون ذلک على سبيل الوجوب، و المحكى عن العلامة فى التذكرة ان ذلک على سبيل الندب مدعيا عليه الإجماع، و نزل جملة من عبارات القائلين بالتحديد الظاهرة فى الوجوب على الندب و لا يخفى

ما فى دعواه الإجماع، و ان تنزيله المذكور حمل العبارات القوم على خلاف ظواهرهم من غير دليل، و لعل نظره قدس سره الى الجمع بين الاخبار بحمل الأخبار الدالة على التحديد على الاستحباب، كما تقدم، الا انه يرد عليه ما فى انتسابه إلى القائلين بالتحديد، لإباء كلامهم عن هذا الحمل.

(الثانى) بناء على المختار، من عدم التحديد، يجوز إعطاء الأقل من الدرهم بفقير واحد لما يدل عليه حسن عبد الكريم و مرسل حماد و حسن الحلبى، مضافا الى الأصل، و إطلاق أولية الإيتاء، لكن المحكى عن مصريات السيد دعوى الإجماع على عدم جواز دفع الأقل من الدرهم و ان كان ظاهر كلامه المحكى غير صريح فى دعواه بل انما هو فى مقام بيان كون دفع الدرهم هو المتيقن فى مقام الامتثال، قال فى المحكى عنه، ان أقل مما يجزى من الزكاة درهم، للاحتياط، و إجماع الفرقة المحقة، لان من اخرج هذا المبلغ اجزء عنه و سقط ما فى ذمته بالإجماع، و ليس الدرهم على ذلک فيمن أخرج أقل منه انتهى.

و هذا كما ترى ليس إجماعا على المنع عن دفع الأقل من الدرهم، و كيف كان فقد صرح فى الجواهر بأشدية كراهة الأقل من الدرهم للتسامح، و للخروج عن شبهة الخلاف، و لما يشعر به سؤال المكاتبتين، من ان منتهى القلة الدرهم الذى سئل فيهما عن جواز دفعه لا الأقل منه.

أقول: و لا يخفى ما فيه بعد تصريح الحسنتين و المرسل المتقدم على نفى التحديد، و ان التسامح و الخروج عن عهدة الخلاف لا يصيران دليلا على شدة الكراهة كما لا يخفى.

(الثالث) ظاهر القائلين بالتحديد هو عدم اجزاء دفع الأقل من القد المقرر، كما يدل عليه عبارة المحكى عن المصريات المتقدمة، أعنى قوله لا من اخرج هذا المبلغ اجزء عنه إلخ، و ذلک يتوقف على شرطية كون المدفوع بمقدار المحدود به، و هو مشكل لإمكان ان يقال بكونه واجبا مستقلا على تقدير وجوبه لا انه شرط

فى الاجزاء، و المسألة غير محررة.

(الرابع) قال فى المدرک ليس فيما وفقت عليه من الروايات دلالة على اعتبار التحديد ببلوغ النصاب الأول و الثانى من الذهب، و انما الموجود فيها التقدير بخمسة دراهم أو درهم فيحتمل سقوط التحديد فى غيرهما مطلقا كما هو قضية الأصل، و يحتمل اعتبار بلوغ قيمة المدفوع ذلک، و اختاره الشارح قدس سره، و لا ريب انه أحوط انتهى.

و صرح فى الجواهر أيضا بعثوره على التقدير بالنسبة إلى الذهب، ثم قال اللهم الا ان يجعل المراد من الخمسة دراهم ما يقابلها

منه، و هو نصف دينار لمعروفية مقابل العشرة به.

أقول: الظاهر من الخبرين الدالين على التحديد عند من استدل بهما هو كون الخمسة دراهم أقل ما فرض إله فى الزكاة فى جميع الأصناف و لعل هذا الحكم انما هو بحسب الغالب بالنسبة الى أكثر الأزمنة، لا قيمة ما يحسب فى النصاب الأول من الفضة و هو خمسة دراهم عما يجب فى النصاب الأول من نصب الأجناس، و هو نصف المثقال من الذهب فى الذهب، و الشاة الواحدة فى الشاة، و الإبل، و هكذا فى البقية، فالمراد و اللّه و أوليائه اعلم، انه غير دفع الدراهم، سواء كان فى زكاة الزكاة الفضة التى يجب فيها بالأصل، أو فى غيرها الذى للمزكى تحويل زكوته بالدراهم لا يعطى أقل من خمسة دراهم، و لا تعرض فيه لحكم ما إذا يدفع غير الدراهم فى غير نصابها، فالحكم فيه هو عدم التحديد بالأصل، و ليس فى قوله ع لا يعطى احد من الزكاة أقل من خمسة دراهم و هو أقل ما فرض اللّه من الزكاة، دلالة على وجوب العطاء أقل ما يجب فى بقية الأجناس و هو ما يجب فى النصاب الأول فيها بل الظاهر منه لزوم عدم كون المدفوع أقل من خمسة دراهم و لكن لا مطلقا بل فيما إذا دفع الدراهم بالأصل كما فى زكاة الدراهم، أو بالتحويل إليها كما فى بقية الأجناس و هذا لعله ظاهر، و عليه فلا وجه لاحتمال اعتبار بلوغ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۳۸

قيمة المدفوع خمسة دراهم فى غيرها إذا لم يكن المدفوع من الدراهم، الا انه لمكان ذهاب القائلين بالتحديد فى الدراهم الى التحديد فى الذهب أيضا يكون أحوط.

(الخامس) بناء على التعدى فى الدراهم الى الدنانير و الالتزام فى الدنانير بان لا يكون أقل من نصف مثقال فهل يتعدى الى سائر الأجناس الزكوية أم لا وجهان قال الشهيد الثانى فى المسالك، و التقدير بخمسة دراهم و نصف يؤذن بان ذلك مختص بزكاة النقدين فلا يتعدى الحكم الى غيرهما و ان فرض فيه نصاب أول و ثان، الى ان قال و يحتمل تقدير أقل ما يعطى بمقدار زكاة النقدين عملا بظاهر الخبر، فيعتبر قيمة المخرج ان لم يكن من النقدين بأحدهما، و هذا هو الأجود انتهى.

أقول: و بما استظهرناه فى معنى الخبرين يمكن منع جودة ما يستجوده، و لكنه كما فى المدارك يكون أحوط، كما صرح به فى المتن أيضا، بل الأحوط منه كما فى المتن، دفع ما يجب فى النصاب الأول فى كل جنس فيما له أكثر من نصاب واحد، و ما يجب فى نصابه إذا كان له نصاب واحد كما فى الغلات كما جعله احد القولين فى محكى السرائر، و لعل وجهه كما فى الجواهر جعل ما فى الخبرين الدالين على التحديد مثالا لا يجب فى أول النصاب، فى الأجناس لا ان المراد القيمة به، قال قده: و ربما كان فى التعليل نوع اشارة اليه.

أقول بل التعليل يشعر بأنه يعتبر ان لا يكون أقل من أقل ما يجب فى النصب الزكوية، و هو خمسة دراهم، لكن لا مطلقا بل فيما إذا كان المدفوع من الدراهم كما تقدم و لكن لا بأس بالاحتياط فيها كما لا يخفى.

(السادس) ما ذكر من التحديد بقيمة خمسة دراهم، انما هو فيما إذا كان الواجب فى النصاب ما سوى قيمته خمسة دراهم، أو أكثر و لو وجب عليه شاة مثلا لا تساوى خمسة دراهم، سقط اعتبار التقدير قطعا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۳۹

(السابع) انما يستحب أو يجب إعطاء الخمسة دراهم إذا بلغ الواجب ذلك فلو وجب عليه ما فى النصاب الأول و أعطاه، ثم وجب عليه ما فى النصاب الثانى، يسقط اعتبار التقدير فيه إذا لم يجتمع منه نصب كثيرة تبلغ الأول و لو كان عنده نصابان الأول و الثانى، ففى المسالك انه يجوز إعطاء ما فى الأول لو احد و الثانى للآخر، من غير تحريم أو كراهة، و أشكل عليه فى المدارك بإطلاق النهى من إعطاء ما دون الخمسة، و إمكان الامتثال بدفع الخمس الى الواحد، قال و طريق الاحتياط واضح انتهى.

[التاسعة عشرة يستحب للفقيه]

التاسعة عشرة يستحب للفقيه أو العامل أو الفقير الذى يأخذ الزكاة الدعاء للمالك بل هو الأحوط بالنسبة إلى الفقيه الذى يقبض بالولاية العامة.

أما استحباب الدعاء للفقيه أو العامل أو الفقير الذى يأخذ الزكاة فقد نفى الريب عنه فى المدارك لكن لا دليل عليه بالخصوص و ان استحب الدعاء للمؤمنين عموما و لعل فتوى الفقيه باستحبابه فى المورد كاف للحكم باستحبابه بالخصوص نظر الى التسامح فى أدلة السنن، بدعوى صدق البلوغ بفتوى الفقيه على رجحان شىء وجوبا أو استحبابا و اما الاحتياط بالنسبة إلى الفقيه الذى يقبض بالولاية العامة، فمنشؤه الخلاف فى وجوب الدعاء على النبى و الامام عليهم السلام، و ان وجب عليهم يجب على نائبهم العام، اما الأول فقد اختلف فيه على قولين فمن جملة منهم كالعلامة و المحقق فى المعتبر هو القول بالوجوب، و عليه الشهيد الثانى فى المسالك، و اختاره فى الجواهر، و استدل له بظاهر الأمر فى قوله تعالى وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ بعد قوله خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً، قال فى المسالك: ان حمل الأمر على الوجوب يتعين الى ان يقام دليل على غيره، و جعل فى المدارك البحث فى وجوب ذلك على النبى ص أو الإمام أو استحبابه خال عن القائدة و اقتفاه فى الحدائق فقال بأنهم عليهم السلام اعرف بما يجب أو يستحب، و لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٠

ما فيه من القائدة، و ذلك للاقتضاء الوجوب عليهم الوجوب على غيرهم، من الفقيه و الساعى بل المستحق، الا انه يفيد فى غيره و عن جملة من الأصحاب التصريح بعدم الوجوب، و استدل له بالأصل أى أصالة البراءة عن الوجوب و بالإجماع على عدم وجوبه على الفقير، فيكون عدم الوجوب على نائبه الذى هو النبى أو الإمام أولى، و بان أمير المؤمنين لم يأمر بذالك ساعيه الذى أنفذه إلى بادية الكونة مع اشتمال وصيته التى أوصاه بها على كثير من الآداب و السنن.

و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من القرابة، حيث انه مع دلالة الآية الشريفة على الوجوب ينقطع الرجوع الى الأصل قطعا، و الإجماع على عدم الوجوب على المستحق لا يصير دليلا على عدم الوجوب على النبى ع و الامام، الذى هو مورد الخلاف، و عدم اشتمال وصية أمير المؤمنين عليه السّلام لساعيه عليه لا يصر قرينة على صرف ظهور الآية عن الوجوب، و عليه فالأقوى هو الوجوب على النبى ع، و الكلام انما هو فى انه هل يجب عليه و على الإمام خاصة أو يعمه و نائبه من الامام و الساعى و الفقيه الذى يأخذ بالولاية العامة، فقد يقال بالأول و اليه يشير ما فى المدارك من منع دلالة الآية على الوجوب بدعوى ظهور التعليل المستفاد منها على اختصاص الحكم بالنبى ص أو بالنبى و بالإمام و لعل دعواه ان النبى أو الإمام هما الذى يسكن المرء الى دعائهما، و تطمئن به نفسه، لمعلومية استجابة دعائهما، بخلاف غيرهما، و لكن الأقوى هو الأخير، و ذلك لمنع ظهور التعليل فى ذلك، بل لعله يشعر بوجوبه على الجميع، حيث انه يدل على اللطف و الطف واجب على الجميع فتأمل مع ما فى كون السكون ناشيا من معلومية استجابة الدعاء، بل المعلوم انتفاء الحرقة الحاصلة من إخراج حصته من المال الذى أتعب فى تحصيله بدعاء الأخذ كيف كان الداعى و لو كان هو الفقير نفسه كما هو الوجدان فلا إشعار فى الآية على الاختصاص بل يدل على الوجوب على الجميع، الا انه خرج الفقير بالإجماع و من ذلك ظهر وجه الوجوب على الفقيه لو أخذ بالولاية العامة كما جعله المصنف قده أحوط، و هل يجب أو يجوز الدعاء بلفظ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤١

الصلاة، أو يجب بغيره؟ وجوه من التصريح بلفظ الصلاة، فى الآية فيجب الاقتصار عليه، و انه المنقول عن النبى ص فى الصحاح

العامـۀ، کـالمروی عن ابن أبی الأوفی قال کان النبی ص إذا أتاه قوم بصدقـۀ قال اللهم صل علی ابی فلان فأتاه أبی صدقـۀ فقال ص اللهم صل علی آل أبی أوفی.

و ان المتبـادر من الأـمر بلفظ الصـلاۀ هو الـدعاء بلفظها کما فی الأمر بالتحمیـد و التسبیـح و نحوهما، و من ان معنی الصـلاۀ لغۀ الـدعاء و هو المراد منها فی الآیـۀ، قطعا فیجوز بغیرها، و فی محکی التذکرۀ انه ینبغی ان یقال فی صورۀ الدعاء أجرک إله تعالی فیمـا أعطیت و جعله، لـک طهورا، و بارک إله لک فیما أبقیت، و ان قال فی الجواهر بأنه لم یجـد لخصوص هـذا الـدعاء نصا و کأنه یرید الاعتراض علیه فی قوله انه ینبغی ان یقال هکذا فی صورۀ الدعاء، لکن الظاهر ان العلامۀ قده استفاد تلک الصورۀ من الدعاء عن التعلیل الوارد فی قوله تعالی إِنَّ صَلاٰتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ، حیث ان الطمأنینۀ التی تحصل برفع اثر احتراق القلب مما بذهب منه سن المال بإخراج الزکاۀ تکون أکثر کما لا یخفی وجهه.

و من اختصاص الـدعاء بلفظ الصـلاۀ علی النبی ص فلا یجوز دعاء غیره بلفظها کما عن العامـۀ، و الأقوی هو الوجه الثانی، أعنی جوازه بلفظ الصلاۀ و غیرها کما یظهر وجهه.

[العشرون یکره لرب المال طلب تملک ما أخرجه فی الصدقۀ]

العشـرون یکره لرب المال طلب تملک ما أخرجه فی الصدقـۀ الواجبـۀ و المندوبـۀ نعم لو أراد بیعه بعد تقویمه عند من أراد کان المالـک أحق به من غیره و لاـ کراهـۀ، و کـذا لو کـان جزء من حیوان لاـ یمکن للفقیر الانتفـاع به، و لاـ یشتریه غیر المالک، أو یحصل للمالک ضـرر بشـراء الغیر، فإنه تزول الکراهۀ حینئذ أیضا کما انه لا بأس بإبقائه فی ملکه إذا عاد الیه بمیراث و شبهه من المملکات القهریۀ.

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۴۲

أمـا کراهـۀ استملاک ما أخرجه فی الصدقـۀ الواجبـۀ أو المندوبـۀ فما لا خلاف فیه، کما عن المنتهی، بل علیه الإجماع کما فی المـدارک، و استدل له بأنها طهور لما له لانه وسخ فیکره له شـراء طهوره، و بأنه ربما أسـتحیی الفقیر فیترک المماکسـۀ معه، و بکون ذلـک وسیلۀ إلی استرجـاع بعضـها، و بـأنه ربمـا طمع الفقیر فی غیرهـا منه مـا سـقط بعض ثمنهـا، و لاـ یخفی ما فی هـذا الاسـتدلالات من الوهن، و الاـولی التمسک لإثبات الکراهـۀ بما فی الاخبار، ففی التهـذیب عن الصادق علیه السّـلام إذا تصـدق الرجل بصدقـۀ لم یحل له ان یشتریها و لا یسـتوهبها إلا فی المیراث، و فیه أیضا قال من تصـدق بصدقۀ، ثم ردت علیه فلا یأکلها لأنه لا شـریک له فی شیء مما جعل له، انما هو بمنزله ما تعتاقه، لا یصلح ردها بعد ما تعتق، و فی جملۀ من الاخبار عن الصادق علیه السّـلام قـال قـال رسول إله ص انمـا مثل الـذی یرجع فی صـدقته، کالـذی یرجع الی قیئه، و لعل المتتبع یظفر علی أکثر من ذلک، اما جوازه و عـدم تحریمه فلإطلاق الأدلـۀ و الإجماع بقسـمیه علیه، کما فی الجواهر، و به یخرج عن ظاهر بعض ما تقـدم من الاخبار الظاهرۀ فی التحریم.

و اما الجواز من غیر کراهـۀ، فیما إذا أراد الفقیر بیعها و تقویمه عند من أراد، فالقول الصادق علیه السّـلام إذا أخرجها یعنی الشاۀ فلیقومها فیمن یریه فإذا قامت علی ثمن فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها، و ان لم یردها فیبیعها.

و کذا الجواز مع عدم الکراهۀ فیما لو کانت جزء من حیوان، لا یمکن للفقیر الانتفاع به، حیث ادعی الإجماع فی محکی التذکرۀ فی هـذه الصورۀ، و اما عدم کراهۀ الإبقاء فی ملکه إذا عاد علیه قهرا فلقول الصادق علیه السّـلام فی المروی عن التهذیب إلا فی میراث، بل فی الشرائع و لا بأس إذا عاد علیه، بمیراث و شبهه، و مراده من شبهه، هو ما یشبه المیراث فی کون تملکه قهریا، لکن

فی المسالک و المدارک انه یندرج فی شبه شراء الوکیل العام، و استیفائها له من مال الوکیل، قال فی الجواهر: و هو جید، و قال فی المدارک و معنی نفی الباس فی عودها الیه بالمیراث ان الوارث یملک ما هذا شأنه، و لا یستحب له إخراجه عن ملکه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۴۳

أقول لکن المتقدم من الخبر المروی فی التهذیب انه لا یأکلها انما هو بمنزلة العتاق، رجحان إعطائه صدقة، بل فی بعض الاخبار کراهة ما عزله للفقیر و ان لم یأخذه و استحباب إخراجه، ففی خبر المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یخرج الصدقة یرید ان یعسیها السائل فلا تجده، قال ع فیعطیها غیره و لا یردها فی ماله و ان أمکن ان یستنبط منه تحریم التصرف فیما عزله لکنه یتم فی الصدقة الواجبة، دون المندوبة، لکن فی جملة من الاخبار ان من تصدق بصدقة فردها علیه المیراث فهی له.

[فصل فی وقت وجوب إخراج الزکاة]

اشارة

فصل فی وقت وجوب إخراج الزکاة قد عرفت سابقا ان وقت تعلق الوجوب فیما یعتبر فیه الحول، حولانه بدخول شهر الثانی عشر و انه یستقر الوجوب بذلک و ان احتسب الثانی عشر من الحول الأول، لا الثانی، و فی الغلات. التسمیة، و ان وقت وجوب الإخراج فی الأول هو وقت التعلق، و فی الثانی هو الخرص و الصرم فی النخل و الکرم، و التصفیة فی الحنطة و الشعیر، و هل الوجوب بعد تحققه فوری أولا؟ أقوال ثالثها ان وجوب الإخراج و لو بالعزل فوری، و اما الدفع أو التسلیم فیجوز فیه التأخیر، و الأحوط عدم التأخیر مع وجود المستحق و إمکان الإخراج إلا لغرض کانتظار مستحق معین أو الأفضل فیجوز حینئذ و لو مع عدم العزل الشهرین و الثلاثة، بل الأزید و ان کان الأحوط العزل ثم الانتظار المذکور و لکن لو تلفت بالتأخیر مع إمکان الدفع یضمن.

قد تقدم الکلام مستوفی فی وقت تعلق الوجوب فی الأنعام الزکویة فی الشرط الرابع من شروط الزکاة فیها و فی النقدین و فی الغلات فی المسألة الاولی فی الفصل المنعقد فی زکوتها انما الکلام هاهنا فی الإخراج و هو فی أمور.

(الأول) وقت وجوب الإخراج فیما یعتبر فیه الحول کالأنعام و النقدین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۴۴

هو وقت التعلق بدخول الشهر الثانی عشر بناء علی استقرار الوجوب بتحققه کما یتحقق أصل الوجوب به من غیر اشکال، و فیما لا یعتبر فیه الحول کالغلات اما النخل و الکرم فوقت وجوب الإخراج فیهما هو عند الخرص لو خرص أو الصرم اعنی الاجتذاذ و الاقتطاف لو لم یخرصا، و الظاهر ان یکون عطف الصرم علی الخرص بکلمة أو فی المتن لکن الوجود منه فی النسختین هو العطف بکلمة و أو، و لعله غلط من النسخة لعدم صحة جعل الصرم تفسیرا للخرص لما بینهما من التفاوت بحسب الوقت حیث ان وقت الخرص هو حین بدو الصلاح کما تقدم و وقت الصرم هو حین یبس الثمرة، فی التمر و صیرورته عنبا فی الکرم، و اما الحنطة و الشعیر فعند التصفیة من التبن و قد تقدم ذلک فی الفصل المنعقد لبیان ذلک.

(الثانی) اختلف فی فوریة الوجوب بعد تحققه علی أقوال، أنهاها فی الجواهر إلی خمسة أو تسعة بعد الاتفاق إلی انه لیس نظیر الواجبات المطلقة الممتدة الی أخر العمر أو الی الوصول الی حد التهاون الا انه ربما یزید علیها کما نحررها (الأول) ما نسب إلی الأکثر بل الی المشهور من عدم جواز التأخیر إلا لعذر کعدم وجود المستحق و نحوه و استدل له تارة کما فی المعتبر بان

المستحق مطالب بشاهد الحال و لا يجوز التأخير فى الحق مع مطالبة ذيه كما فى العارية و الدين و اخرى كما فى الإيضاح بأن ولى المستحق مطالب بالقال، و مراده من ولى المستحق هو الشارع و بمطالبته بالقال هو الأوامر الواردة فى الشريعة فى دفعها مثل الأمر بالإيتاء فى قوله اتو الزكاة و نحوه و ثالثة بثبوت الضمان على تقدير التأخير كما سيأتى حيث انه يكشف عن المنع عنه، لان الغالب فى الأمانات هو عدم الضمان مع الإذن الشرعى فى تأخير الدفع بل القاعدة تقتضى ذلك أيضا حيث ان تسلط المستحق على المطالبة تابع لكيفية تكليف المالك فى الإخراج، توسعة و تضييقا لا العكس فالحكم بالضمان كاشف عن فورية الوجوب فلا يرد ان المنافى للضمان هو الإذن المالكى لا الشرعى و لذا يحكم بالضمان مع الإذن الشرعى فى الأمانة الشرعية و نحوها.

و رابعة بالأخبار ففى صحيح سعد الأشعرى عن الرضا ع قال سئلته عن الرجل تحل عليه الزكاة فى السنة ثلاثة أوقات أ يؤخرها حتى يدفعها فى وقت واحد؟

قال ع: متى حلت أخرجها.

و المروى عن ابى بصير عن الصادق عليه السّلام قال ع: ان كنت تعطى زكوتك قبل حلها شهرا أو شهرين فلا بأس و ليس لك ان تؤخرها بعد حلها.

و حسن عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام قال: قلت له الرجل يكون عنده المال، أ يزكيه إذا مضى عليه نصف السنة فقال لا و لكن حتى يحول عليه الحول و يحل عليه انه ليس لأحد ان يصلى صلاة إلا لوقتها و كذلك الزكاة و لا يصوم احد شهر رمضان إلا فى شهره إلا قضاء و كل فريضة إنما تؤدى إذا حلت.

و خامسة بان صيغة الأمر تقتضى الفورية كما حرر فى الأصول.

و سارسة بان الزكاة من الأمانات الشرعية التى يجب دفعها الى مالكها و ان لم يطالب فح يصير جواز التأخير مشروطا بالاذن لا لان عدمه يحتاج، الى المنع فعدم الاذن كاف فى فورية وجوب الدفع.

(الثانى) ما اختاره فى الجواهر و هو جواز التأخير اقتراحا، و لو مع عدم العزل إلى أربعة أشهر، اما جوازه فلما دل عليه من الاخبار، كصحيح حماد عن الصادق عليه السّلام فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها، و يبقى بعضا، يلتمس لها المواضع، فيكون بين ذلك و أخره ثلاثة أشهر قال ع: لا بأس.

و موثق يونس قال: قلت للصادق عليه السّلام زكوتى تحل فى شهر أ يصلح لى ان احبس منه شيئا مخافة ان يجيئنى من يسئلين؟ فقال ع: إذا حال الحول فأخرجها من مالك، و لا تخلطها بشىء، ثم أعطها كيف شئت، قال: قلت فإن أنا كتبتها، و أثبتها أ يستقيم لى؟ قال ع: نعم لا يضرك.

و صحيح معاوية بن عمار قال: قلت للصادق عليه السّلام الرجل تحل عليه الزكاة

فى شهر رمضان، فيؤخرها إلى المحرم، قال ع: لا بأس، قال: قلت فإنها لا تحل عليه الا فى المحرم، فيعجلها فى شهر رمضان قال ع: لا بأس.

و المستفاد من هذه الاخبار هو جواز التأخير إلى أربعة أشهر اقتراحا و لو مع عدم العزل لأن الأول منها يدل على جوازه شهرين، و إطلاقه يدل على جوازه اقتراحا، و لو مع عدم العزل، و الثانى منها يدل على جوازه ثلاثة أشهر لا لالتماس معتاد الطلب إذ لظاهر من قوله يلتمس لها المواضع ذلك لا التماس المستحق بحيث يكون السؤال عن التأخير، عند فقد المستحق، لان مفروض السؤال هو مع وجود المستحق كما يدل عليه قوله، فيقسم بعضها و يبقى بعضا.

و الثالث منها يـدل على جوازه لانتظار معتاد الطلب، من غير تقيـده بشـهرين أو الثلاثـة لكن مع العزل الا انه لا يـدل على وجوب العزل لمكـان قوله فـإن أنـا كتبتها و أثبتها، أ يسـتقيم حيث انه يـدل على كفايـة ثبت الزكاة عن العزل، و الرابع يـدل على جوازه اقتراحـا، من غير عزل أربعـة أشـهر لأنهـا الفصل بين شـهر رمضان و بين المحرم، و مع ضم هـذه الاخبار مع ما يـدل بظاهره على المنع كالاخبـار المسـتدل بهـا للقول الأـول، يسـتفاد منها اسـتحباب التعجيل، و كراهـة التأخير، حيث انها ظاهرة فى المنع و هـذه صريحة فى الجواز، فيخرج عن ظاهر الأول بسبب صراحة الثانية كما هو الشأن عند تعارض النص و الظاهر.

(القول الثالث) ما حكى عن نهاية الشيـخ من جواز التأخير مع العزل شـهرا أو شـهرين، و لعله يسـتدل له بالخبر الأول من الاخبار، أعنى خبر حمـاد بعـد تقييـده بخبر يونس، بناء على اسـتفادة تقييـد الجواز بالعزل من خبر يونس و ينـدفع بما مر من عـدم دلالته، عليه، بما فى ذيله، من نفى الباس عن التأخير من دون العزل بعدا لثبت و الكتابة.

(و الرابع) ما حكى عن السرائر نافيا للخلاف عنه، من جواز، لايثار مسـتحق غير من حضـر، و لعله يستدل له بصحيح عبد الله ابن، سنان، و موثق يونس المتقدمين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٧

فى اخبار الدالة على جواز التأخير، و لا بأس به، الا انه يرد عليه الإشكال فى حصره الجواز على ذلك.

(الخامس) ما حكى عن الدروس، من جوازه لانتظار الأفضل و التعميم.

(و السـادس) مـا حكى عن البيـان من جوازه مضافـا لانتظار الأفضل و التعميم بالخصوص و لعل دليله لانتظار معتاد الطلب منه ما تقـدم من اخبار الجواز، و لقـد أجاد فى تقييـده بما لا يؤدى الى الإهمال، كما يأتى وجهه، و ان كان يرد عليه فى حصـره الجواز على ذلك.

(السـابع) ما اختاره فى المسالك و استحسـنه فى المـدارك من جوازه شـهرا أو شـهرين اقتراحا فضـلا عما يكون للبسط أو لـذى المزية، و لا يخفى وجهه، الا ان يرد عليه فى تقييده بشهر أو شهرين، مع دلالة صحيح ابن عمار المتقدم على جواز أربعة أشهر، و لذا اختار المدارك جوازه إلى أربعة أشهر للصحيح المذكور، و الأصل و هو القول الثامن.

(التاسع) ما حكى عن التذكرة و النهاية و المنتهى و التحرير من جوازه للتعميم خاصة بشـرط دفع نصيـب الموجودين فورا، و قال فى الجواهر: لم نعثر على ما يدل على جواز التأخير للتعميم خاصة.

(القول العاشـر) اختـاره الشيـخ الأكبر قـده فى رسالـة الزكاة، و هو جواز التأخير إلى حـد لا يصـدق معه المسامحة و الإهمال فى ترك الزكاة بحيث بعـد الرجل حابسا لها، و لا يبعـد ان يكون الى قرب السـنة، فلا يجوز التأخير عن السنة، و اسـتدل على ذلك مضافـا الى ثبوت مطالبـة المسـتحقين بشاهـد الحـال الكـاشف عن وجوب الأداء ح، ما ورد من جعل الزكاة قوتا للفقراء، و معونة لهم، منضـما الى ما يسـتفاد من السـيرة و كثير من الروايات من تسويق التأخير للأعـذار العرفية مثل خوف مجىء السائل مطلقا أو معتاد الأخذ كما تقدم، و لا يخفى ان ما افاده هو الأصوب و عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٨

القول، المعول و ذلـك لما يرد على الأدلـة القول الأول الـذى هو العمـدة من المنع اما التمسك بالاخبار، فلما مر فى دليل القول الثانى من تعارضـها مع ما يدل على الجواز على طريق النص و الظاهر فيحمل الظاهر فيها على الاسـتحباب، و اما مطالبة المسـتحق بشاهـد الحـال، ففيه ان الكلاـم فى جوازهـا بعـد فرض توسعـة المالك فى الـدفع، و اما الأمر بالإيتاء فهو فى مقام تشـريع وجوب الزكاة لا مطالبـة ما شـرع بالولايـة كما لا يخفى على المتـدبر، و اما الحكم بالضـمان فهو لا يقاوم مع ما يدل على نفى الفور عند قيام الـدليل على نفيه نعم لو لم يكن الدليل على نفيه لكان لإثبات الفور بما يدل على ثبوت الضـمان، فى التأخير وجه كما انه لو

لم يكن دليل على الضمان كان مقتضى عدم الضرر الثابت بالدليل هو عدم الضمان، لكن مع وجود الدليل على نفى الفور و على ثبوت الضمان معا يجب الأخذ بكليهما، فيقال بعدم وجوب الفور، مع وجود الضمان كل بمقتضى دليله، و اما التمسك بأن الصيغة تقتضى الفور فبالمنع عنه جسما قرر فى الأصول، و اما ان الزكاة من الأمانات الشرعية فيحتاج جواز التأخير فيها إلى الإثبات ففيه ان جواز ثابت التأخير حسبما مر فلم يبق للقول بالمنع وجه أصلا و عليه فلا وجه لتقييد الجواز بما قيدوا به أرباب الأقوال المتقدمة بل ينبغى القول به الى حد لا يصدق معه التهاون و كيف كان فالقول الأخير هو الأقرب.

(الأمر الثالث) لو تلفت الزكاة بالتأخير فمع عدم إمكان الدفع فلا ينبغى الإشكال فى عدم الضمان كما لا خلاف فيه نصا و فتوى على ما فى الرسالة الشيخ الأكبر، و مع إمكانه فمقتضى القاعدة و ان كان هو عدم الضمان مع اذن الشارع فى التأخير، الا انه تام الإجماع على ثبوته، مضافا الى دلالة الأخبار عليه، ففى خبر زرارة قال: سئلت أبا عبد الله عن رجل بعث إليه أخ له زكاة يقسمها فضاعت، فقال ع: ليس على الرسول و لا على المؤدى ضمان قلت: فإنه لم يجد لها أهلا ففسدت أ يضمنها؟ قال ع: لا و لكن ان عرفت لها أهلا فعطبت أو فسدت، فهو لها ضامن من حين أخرها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۴۹

و حسن محمد بن مسلم قال: سئلت أبا عبد الله ع رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال ع: إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها، فهو لها ضامن حتى يدفعها، هذا و قد حكى الإجماع على الضمان بمجرد التمكن من الأداء عن منتهى العلامة و تذكرته، و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى أمور.

(الأول) ظاهر الخبرين المتقدمين هو عدم الضمان مع عدم وجدان المستحق و ان تمكن من الصرف فى سبيل إله، حيث ان حملهما على صورة عدم التمكن من مطلق الصرف و لو فى سبيل الله يجب حملهما على المورد النادر، بل انتفاء المورد لهما أصلا لإمكان الصرف فى سبيل إله بناء على ارادة العموم منه كما لا يخفى لكن الظاهر من معقد إجماع المنتهى و التذكرة هو ان التمكن من الأداء معتبر، فى الضمان و إطلاقه يشمل الصرف فى سبيل إله أيضا اللهم الا ان يحمل على التمكن من الأداء الى المستحق لا مجرد الصرف، كما يشعر بذلك لفظ الأداء و لكن الظاهر منه عدم الفرق بين التمكن من الأداء الى الفقير، أو مستحق أخر من مصارف الزكاة و المحصل من ذلك بعد ضم ما يستفاد من الخبرين الى معقد الإجماع ثبوت الضمان مع عدم التمكن من أداء الزكاة و لو الى غير الفقير، و عدمه عند عدمه و لو تمكن من الصرف فى سبيل اللّه.

(الثانى) لو أراد البسط، و اعطى نصيب الموجودين، و لم يتمكن من دفع الباقى الى الأصناف الباقية ففى الضمان وجهان، من التمكن من الدفع الى الموجودين و من عدمه إلى الأصناف الباقية، أقواها الأول و ذلك لصدق التمكن من الأداء.

(الثالث) لو كثر المستحقون، و تمكن من الدفع إليهم و شرع فى الأداء فنلفت فى الأثناء، ففى الضمان وجهان أقواهما العدم لانه لم يؤخر فى أصل الدفع و انما انتهى هذا النوع من الدفع الى طول الزمان بناء على المستفاد من دليل الضمان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۵۰

هو اختصاصه بصورة التأخير فى أصل الدفع، لا ثبوته بما يعم صورة اختيار الدفع المستلزم للزمان الطويل.

[مسألة ۱ و هى ان الظاهر ان المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى]

مسألة ۱ و هى ان الظاهر ان المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى، فلو أخر ساعة أو ساعتين بل أزيد فتلفت من غير تفريط فلا ضمان، و ان أمكنه الإيصال إلى المستحق من حينه مع عدم كونه حاضرا عنده، و اما مع حضوره

فمشكل خصوصا إذا كان مطالبا.

و المناط فى ذلك كله هو دوران الحكم بالضمان مدار صدق التأخير عرفا و عدمه، كما لا يخفى.

[و مسألة ۲ و هو انه، يشترط فى الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق]

و مسألة ۲ و هو انه، يشترط فى الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق حتى يصدق معه التأخير فى الأداء مع التمكن فيه، فلو كان المستحق موجودا لكن المالك لم يعلم به فلا ضمان لانه معذور حينئذ فى التأخير

لأنه بجهله به غير متمكن من الأداء، و ان تمكن من رفع الجهل بالتفحص، لكن الظاهر صدق عدم التمكن من الأداء فى حال الجهل بالمستحق و ان تمكن من رفع الجهل أيضا.

[مسألة ۳ لو أتلف الزكاة المعزولة]

مسألة ۳ لو أتلف الزكاة المعزولة أو جميع النصاب متلف بان كان مع عدم التأخير الموجب للضمان يكون الضمان على المتلف فقط.

و هذا ظاهر لعدم ضمان المالك ح أصلا، و تخصيص التلف لجميع انتصاب إذا لم تكن الزكاة معزولة، مبنى على ما هو الحق من ان نحو تعلقها بالعين ليس على نحو الشركة، و الا فلو كذالك لكان اللازم هو الحكم بالضمان لو أتلف من النصاب شيئا بالنسبة، و الظاهر انه مع عدم الشركة لا فرق فى الحكم المذكور بين أنحاء التعلقات المتقدمة.

و ان كان مع التأخير المزبور من المالك فكل من المالك و الأجنبى ضامن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۳۵۱

و ان كان قرار الضمان على الأجنبى،

و للفقيه أو العامل الرجوع على أيهما شاء و ان رجع على المالك رجع هو على المتلف و يجوز له الدفع من ماله ثم الرجوع على المتلف.

لانه مكلف بالدفع، و يجوز الدفع من غير العين الزكوية من جنسها أو من غير جنسها كما تقدم.

[مسألة ۴ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح]

مسألة ۴ لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب على الأصح فلو كان قدمها كان المال باقيا على ملكه، مع بقاء عينه، و يضمن تلفه القابض، ان علم بالحال، و للمالك احتسابه جديدا مع بقائه، أو احتساب عوضه مع ضمانه و بقاء فقر القابض، و له العدول عنه الى غيره.

المشهور شهرة عظيمة كما فى الجواهر انه لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها، و استدل له بالأصل، أعنى قاعدة الشغل عند الشك فى فراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة، من التكليف، بالأداء معجلا، حيث انه عبادة تحتاج فى إحراز كفاية تقديمها الى محرز، و بان المدفوع المعجل ان كان بصفة الوجوب، يجب ان لا يكون الحول شرطا، و ان كان بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لاداء الزكاة، و بالأخبار المانعة عن التعجيل، مستدلا بها لعدم جواز تقديم واجب قبل وقته، ففى حسنة زرارة قال: قلت لأبى جعفر ع أ يزكى الرجل ماله إذا مضى ثلث السنة، قال ع: لا تصلى الاولى قبل الزوال، و حسنة عمر بن يزيد المتقدمة فى

المسألـة السابقـة، فى الرجـل يكون عنـده المـال، أ يزكيه إذا مضـى عليه نصف سـنة؟ فقـال ع: لا و لكن يحول عليه الحول، و لا يصوم احـد شـهر رمضان إلا فى شـهره، إلا قضاء و كل فريضـة إنما تؤدى إذا حلت، و بالأخبار الدالة على اعتبار الحول، و انه لا شىء فى المـال قبله، و بمـا دل على اعتبـار الحول فى الزكاة من الاخبار، حيث ان اعتباره لا يجتمع مع جواز التعجيل: هـذا و عن العمانى و السلار جوازه و قد استدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٢

لهما بغير واحـد من الاخبار الدالـة على الجواز التى ادعى العمانى تواترها و منها يخرج عن حكم الأصل المحكوم بالدليل، و اما ان المدفوع ان كان بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا، و ان كان بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لأدلة الزكاة ففيه انه بعد قيام الـدليل على جواز التعجيـل يكون المـدفوع زكاة لكنه لا يجب دفعها قبل وقت وجوبه، و لا يكون دفعها ح امتثالا، لأوامر الزكاة، الا انه سـقط عن الواجب، أو يقال انه يتصف بصـفة الاستحباب، و لا ضير فى كونه مستحبا و مع ذلك يكون مسقطا عن الفرض إذا قـام الـدليل عليه كمـا فى نظـائره، مثـل تعجيـل زكـاة الفطرة قبـل العيـد على القـول بجوازه، و ممـا ذكرنـا يظهر المناقشـة فى الاسـتدلال، بالأخبار الدالـة على الحول على المنع فان جواز التعجيل و تسـميته تعجيلا انما هو لرعايـة أدلة اشتراط الحول فكيف يـدعى تنافيه معها، هـذا و لكن التحقيق هو القول بالمنع، على ما هو المشـهور، و ذلك لقصور الأخبار المجوزة لأن يسـتند عليها للـذهاب الى القول، لان خروجها مخرج التقيـة كما فى الجواهر من ان المحكى فى التـذكرة عن جماعة من العامة جواز التعجيل مع وجود سـبب الوجود، و هو النصـاب، كى يرد عليه بـان المحكى عنهم إطلاـق التقـدم فلاـ يلائمه الأخبـار المقيـدة بالشـهر و الشـهرين و الأربعـة و الخمسـة، الا على مـذهب صاحب الحدائق، من عدم اعتبار مطابقة العامة فى الحمل على التقية و لا لحملها على جواز إخراجها قبل الوقت قرضا، كما عن الشيخ قده مستسهدا بصحيحة الأحول عن الصادق ع فى رجل عجل زكاة ماله، ثم أيسر المعطى قبل رأس السنة فقال يعيد المعطى الزكاة، لكى يرد عليه بما أورده المحقق فى المعتبر، بأن صحيحة الأحول لا تدل على ما زعمه الشـيخ حتى تكون شاهدا على جمعه إذ يمكن القول بجواز التعجيل مشـروطا ببقاء القابض على الصـفة المعتبرة فيه فتنزيلها على القرض تحكم، بل لما مر مرارا من كون المناط فى الحجية هو الخبر الموثوق بصدوره، و ان اعراض الأصحاب عن العمل به يوجب الوهن بالصدور، المسقط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٣

للحجيـة، و مع ذهـاب المشـهور عن العمـل باخبار جواز التعجيل يكون المتعين هو الأخـذ باخبار المنع عنه كما هو العمل، ثم انه ربما يقال فى تصـحيح التعجيل وجوها منها انه رخصة أو نفل يسـقط به الفرض لا انه واجب من أول السنة، كالخمس عند ظهور الربح حيث انه واجب من حيثه، و انما رخص المالك فى التأخير إلى السنة إرفاقا له نظرا إلى إحراز الفاضل من مؤنته.

و منها ان المخرج قبل الحول لا يكون زكاة و انما هو قرض لكنه يصير زكاة قهرا عند حلول الحول من غير حاجة الى الإخراج و المحاسبة على الفقير عند حلوله.

و منها ان يكون قرضا، على الزكاة، نظير اسـتقراض الجهة عليها بان يجعل الزكاة اعنى سـهم سبيل اللّه مديونا فيعطى الفقير قرضا من سـهم سبيل اللّه فلا تكون ذمة الفقير ح مشـغولة بل يكون الدفع اليه كالصـرف فى سبيل اللّه على ان يأخذ من الزكاة كما إذا ابنى جسرا مثلا ثم يعطى مؤنته من سهم سبيل اللّه، فإنه لا يشغل ذمة فيه لأحد.

و منها انه ليس قرضا محضا و لا زكاة معجلة و لا يخفى ان هذه الوجوه كلها تمحلات، لا يمكن الالتزام بشىء منها لمنافاة الأول منها مع اعتبار النية فى الزكاة فتأمل، و مع الالتزام بأنه ان خرج الدافع أو المال عن صفة الوجوب استعيدت العين من المدفوع اليه لو كـانت موجودة عنـده مطلقا، و قيمته عنـد تلفه مع علمه بالحال، و من المعلوم انه لو لم تكن زكاة واجبـة بل كانت رخصـة أو

نفلا يسقط به الفرض لم يكن وجه للرجوع، بل كانت كتقديم غسل الجمعة يوم الخميس أو صلاة الليل قبل انتصافه فتأمل.

و منافاة الثانى منها مع اعتبار النية أيضا فى الزكاة، فكيف يصير القرض زكاة قهرا عند حلول وقتها، و منافاة الثالث مع القواعد، و هو و ان لم يكن محذورا عند قيام الدليل عليه، لكن اخبار جواز التعجيل قاصرة عن إثباته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥۴

مع مخالفته مع القواعد، و بالجملة فلا محيص فى هذه المسألة إلا الأخذ بالقول بعدم جواز التعجيل و انه لو أراد دفع الزكاة قبل الحول، ينحصر فى ان يدفع قرضا ثم احتسابه زكاة عند حلول الحول، مع بقاء الشرائط فى القابض و الدافع و المال جمعا كما يدل عليه خبر عقبة بن خالد و فيه ان عثمان بن عمران دخل على ابى عبد اللّه ع و قال له: انه رجل موسر فقال له أبو عبد اللّه: بارك اللّه فى يسارك، قال: و يجيئنى الرجل يسئلنى الشيء، و ليس هو ابان زكوتى، فقال له أبو عبد اللّه ع القرض عندنا بثمانية عشر و الصدقة بعشر و ماذا عليك ان كنت موسرا أعطيته فإذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكاة، بل يمكن جعل هذا الخبر دليلا على عدم جواز التعجيل، حيث انه مع جوازه لما احتاج الى إعطائه قرضا بل ينبغى له ح ان يجيبه بجواز التعجيل، كما لا يخفى و هذا ما ذكره المصنف قده فى

[مسألة ۵ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجئ وقت وجوب الزكاة عليه]

مسألة ۵ إذا أراد ان يعطى فقيرا شيئا و لم يجئ وقت وجوب الزكاة عليه يجوز ان يعطيه قرضا، فإذا جاء وقت الوجوب حسبه عليه زكاة بشرط بقائه على صفة الاستحقاق و بقاء الدافع و المال على صفة الوجوب و لا يجب عليه ذلك، بل يجوز مع بقائه على الاستحقاق الأخذ منه و الدفع الى غيره، و ان كان الأحوط الاحتساب عليه،

و عدم الأخذ منه هو احتمال جواز التعجيل، و كون المدفوع زكاة معجلة حيث انه على تقدير جوازه لا يجوز الأخذ منه، و لكن لا يخفى ان الاحتياط فى الاحتساب يصح فيما إذا أعطاه زكاة، إذ على احتمال جواز التعجيل لا يجوز الأخذ، لصيرورته ملكا للأخذ، و اما مع فرض كون الدافع أعطاه قرضا فلا مورد لهذا الاحتياط، و لعل وجهه ح الكسار قلب الأخذ، و كون الأخذ منه و الإعطاء بغيره مع بقائه على صفة الاستحقاق ترجيحا من غير مرجح، خصوصا إذا كان الأخذ معسرا يكون الأخذ منه حرجا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥۵

[مسألة ۶ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة]

مسألة ۶ لو إعطاء قرضا فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة فالزيادة له لا للمالك لان القرض يملك بالقبض على التحقيق و يصير ملكا للمقترض، و يكون نمائه الحاصل فى ملكه، تابعا له مطلقا متصلة كانت أو منفصلة كما انه لو نقص كان النقص عليه.

لكونه ملكه خلافا للشيخ القائل بأنه يرد العين كذلك أى ناقصة و لا شيء عليه، و لعله لعدم ملك المقترض بالقبض عنده، و فيه ان العين مضمونة على القابض و ان لم يملكها بالقبض.

فان خرج

القابض عن الاستحقاق،

أو أراد المالك الدفع الى غيره.

و لو مع بقاء القابض على الاستحقاق فليس للمالك، مطالبة العين عن القابض مع بقائها عنده لانه ملكه بالقرض، بل يسترد

عوضه لا- عينه كما هو مقتضى حكم القبض، فان كان مثليا مع تلفه يؤخذ مثله و مع بقائه يتخير القابض بين دفع العين بعنوان كونه مثلا لما فى ذمته، أو دفع مثله و ليس للمالك مطالبة العين إذا أراد القابض إعطاء مثله و لا الاستنكاف عن أخذه عند دفع القابض إياه، كل ذلك لانه يستحق المثل، و يكون القرض فى ذمة المقترض، و يكون تعيين ما فى ذمته من الكلى فى المعين. بيده فله ان يعينه فى نفس العين المقبوضة كما ان له تعيينه فى غيره، و ان كان قيمتا، فمع تلفه يؤخذ القيمة من غير اشكال، و مع بقائه فهل للقابض تسليم نفس العين عوضا لما فى ذمته من القيمة بحيث لا يكون للمالك الاستنكاف عن أخذه، أو ان له القيمة فله الاستنكاف عن أخذ العين عوضا؟ وجهان، أقواهما الأخير قضاء لحكم القرض، و ان المقرض يستحق القيمة فى ذمة المقترض، فله ان يطالبه بالقيمة، كما لا يخفى هذا إذا زاد على العين، حيث ان الزيادة ملك للمقترض، و ليس للمالك مطالبة العين من القابض بعد صيرورته ملكا له بالقرض.

بل مع عدم الزيادة أيضا ليس عليه الا رد المثل أو القيمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۵۶

و لو تراضيا على دفع العين مع الزيادة، فإن كانت منفصلة كالولد، فليس على القابض دفعها مع العين، و ان كانت متصلة، فإن ملكها الى الدافع فهو و الا فالظاهر بقائها على ملك القابض، فيكون العين المدفوعة بينهما بالشركة بالنسبة.

[مسألة ۷ لو كان ما أقرض الفقير فى أثناء الحول]

مسألة ۷ لو كان ما أقرض الفقير فى أثناء الحول بقصد الاحتساب عليه بعد حلوله بعضا من النصاب و خرج الباقى عن حده سقط الوجوب على الأصح.

لخروج المدفوع الى الفقير قرضا عن ملك المالك، لان القرض كما عرفت يصير ملكا للمقترض بالقبض، فلم يسلم للمالك النصاب الذى شرط لوجوب الزكاة.

و عدم بقائه فى ملكه طول الحول

و لا- زكاة فى الدين مطلقا من غير فرق بين القرض و غيره و لا بين بلوغه بنفسه نصابا أو كونه مكملا للنصاب، و يسقط الزكاة بالتبديل فى أثناء الحول مطلقا من غير فرق بين ان يكون التبديل بجنسه أو بغير جنسه، خلافا للمحكى عن الشيخ، فأوجب الزكاة فى الفرع المذكور، لعدم صيرورة القرض ملكا، للمقترض عنده بالقبض، بل تتوقف عنده على التصرف، و ثبوت الزكاة عنده فى الدين، و عدم سقوطها بالتبديل، و بعد ما تقدم من ان التحقيق عدم ثبوتها فى الدين و سقوطها بالتبديل، و انه حقق فى محله صيرورة القرض ملكا للمقترض بالقبض من غير توقف فى حصول الملك على التصرف يكون الأصح ما عليه الأكثر، من سقوط الزكاة فى الفرع المذكور و انه لو أقرض الفقير فى أثناء الحول و خرج الباقى عن حد النصاب سقط الوجوب

مطلقا سواء كانت العين باقية عند الفقير أو تالفة، فلا محل للاحتساب، نعم لو أعطاه بعض النصاب امانة بالقصد المذكور لم بسقط الوجوب مع بقاء عينه عند الفقير، فله الاحتساب ح بعد ملول الحول إذا بقى على الاستحقاق.

و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۵۷

[مسألة ۸ لو استغنى الفقير الذى أقرضه]

مسألة ۸ لو استغنی الفقیر الذی أقرضه بالقصد المذکور، بعین هذا المال ثم حال الحول علیه یجوز الاحتساب علیه من سهم الفقراء لبقائه علی صفة الفقر بسبب هذا الدین.

و ذلک لان الغنی المانع عن أخذ الزکاة، وجدان ما یقابل الدین، زائدا عن مؤنة السنة لو کان علیه دین فالمدیون یکون غنیا، إذا کان له ما یقابل دینه زائد عن مئونة سنته، و المفروض فی المقام صیرورة المقترض غنیا بنفس هذا الدین، بحیث لو أخذ منه صار فقیرا فیکون أخذه منه موجبا لجواز إعطائه، و هو کاللغو اعنی أخذه منه ثم إعطائه زکاة فکأنه لغو لا فائدة فیه، و لذا قال العلامة فی محکی المختلف من انه لا حکمة ظاهرا فی أخذه ثم دفعه إلیه، أقول: و ان کان الظاهر ان الاحکام الشرعیة لا یثبت بمثل هذه الاعتبارات، لکن الحق هو ذلک ای جواز الاحتساب علیه من سهم الفقراء لکونه فقیرا بسبب صدق حد الفقیر علیه، علی ما بیناه خلافا للمحکی عن ابن إدریس، فمنع عن احتسابه علیه، باعتبار کونه غنیا لان القرض یصیر ملکا للمقترض بالقبض و لا- یخفی ما فیه، لان صیرورته ملکا له بالقبض لا یصیره غنیا بعد اعتبار وجدان ما یقابل الدین فی الغنی، و هذا معنی قول المصنف قده لبقائه علی صفة الفقر بسبب هذا الدین.

و یجوز الاحتساب من سهم الغرماء أیضا و اما لو استغنی بغیر (هذا الدین و لو بنماء) هذا المال.

بحیث لو اخرج عین المال فی الدین بقی غناه بنمائه فلا یجوز الاحتساب علیه، و لو کان غناه بارتفاع قیمته، فان کان مثلیا فیجوز الاحتساب علیه، لانه بارتفاع القیمة لا یصیر غنیا، بعد کون المثل علیه و المفروض ارتفاع مثله أیضا، و ان کان قیمیا و قلنا بأن العبرة فی القرض بقیمة یوم الأداء فکذلک،

و اما إذا کان قیمیا و قلنا ان المدار قیمته یوم القرض لا یوم الأداء لم یجز الاحتساب علیه

: و ذلک واضح، لصیرورته غنیا بالقیمة الزائدة، التی لا یجب علیها فی مقابلها شیء.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۳۵۸

هذا تمام الکلام فی فروع تعجیل الزکاة قبل حلول الحول من شرائط وجوبها، و اما وجوبها قبل تحقق سائر شرائطها، کالنصاب و الملک و التمکن من الصرف فالظاهر عدم جوازه قولا واحدا، حتی من القائل بالجواز قبل حلول الحول، و هو کذلک لعدم ما یتوهم جوازه بالنسبة إلی غیره من الشرائط

[فصل الزکاة من العبادات]

اشارة

فصل الزکاة من العبادات.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج۱۰، ص: ۳۵۸

اعلم ان البحث عن تعبدیة أمر الزکاة مثل البحث عن تعبدیة سائر الأوامر قد یکون أصولیا، و قد یکون بحث یرجع الی مباحث الفقه اما البحث عنها من حیث کونه أصولیا فقد ذکرناه فی محله مستوفی و اما من حیث کونه فقیها، فالکلام یقع فی إقامة الدلیل علی کون الزکاة عبادة بعد الفراغ عن کونها لو لا الدلیل علی عبادیتها کان مقتضی القاعدة الأصولیة هو التوصلیة، فنقول

قد يقال بان مقتضى الأدلة الاجتهادية فى كل أمر هو التعبدية و ذلك لدلالة عموم (و ما أمروا إلا ليعبدوا إله مخلصين له الدين) و قوله ص: إنما الأعمال بالنيات، و لا يخفى ان هذا البحث أيضا أصولى و قد أوضحنا فى الأصول عدم دلالة الدليلين على عموم التعبدية فى كل أمر فلا يصح إثبات التعبدية بالشك فى تعبديتها، و العمدة فى المقام لإثبات عبادية الزكاة هو الإجماع فإنه بقسميه قائم على كونها عبادة، و فى الجواهر بل لعله كذلك عند المسلمين، و عن المعتبر انه مذهب العلماء إلا الأوزاعى و عن التذكرة انه قول عامة أهل العلم الى ان قال: و حكى عن الأوزاعى عدم وجوبها فيها فان جعل المخالف لعامة أهل العلم هو الأوزاعى دليل على اتفاق ما عداه على عباديتها، قال فى الجواهر: و كذلك الخمس و ان قل المصرح باعتبارها فيه، و كأنهم أوكلوا الأمر فيه على الزكاة، و بالجملة لا إشكال فى أصل الحكم بالإجماع المذكور، فيعتبر فيها النية، لأن معنى عبادية الشىء هو توقف امتثال امره على إتيانه بداعى التقرب به على ما قلنا فى حد التعبدى من أنه وظيفة قررت لان يتعبد بها فيعتبر فى سقوطها إتيانها كذلك بخلاف التوصلى أندى هو وظيفة قررت لا لأجل أن يتعبد بها و ان أمكن التعبد بها أيضا،

و التعيين مع تعدد ما عليه بان يكون عليه خمس و زكاة و هو هاشمى فاعطى هاشميا فإنه يجب عليه ان يعين انه من أيهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٩

و ذلك لان التعبدية كما عرفت هى عبارة عن الوظيفة المقررة لأن يتعبد بها و التعبد بالشىء يحصل بإتيانه بداعى أمره، بحيث يكون قصده فى إتيانه مجرد الامتثال و امتثال الأمر يحصل بإتيان نفس ما هو مأمور به بحيث تكون ارادة الفاعل متعلقة بنفس ما تعلق به إرادة الأمر حتى تصدق المطاعة و الإتيان بقصد الامتثال إذ لا معنى للإتيان بالشىء بقصد امتثال الأمر المتعلق بالشىء الأخر و انه لا يعد امتثالا فحينئذ لو لم يكن إلا أمر واحد لكان هو متعينا بنفسه كما إذا لم يكن عليه الا صلاة واحدة أو زكاة واحدة أو صوم واحد فلا يحتاج الى تعيين لأنه يؤتى متعلق الأمر بداعى أمره تنفس وحدة الأمر معين لمتعلقه إذ لا تعدد فيه فيقصد الإتيان بما تعلق به الأمر و يكون عنوان ما تعلق به الأمر مشيرا و طريقا الى تعلق ارادة الفاعل بنفس ما تعلق ارادة الآمر من تلك الانبوبة و من ذلك الطريق، و اما مع تعدد الأمر فلا يكفى قصد ما تعلق به الأمر فى إسراء الإرادة إلى واقع ما تعلق به ارادة الآمر لأن إرادة الأمر لم تتعلق الى عنوان ما تعلق به الأمر حتى يكون فصد الفاعل للإتيان بما تعلق به الأمر مطاوعا لإرادة الأمر بل إرادة الأمر تعلقت بهذا و ذاك فى صورة التعدد كالزكاة و الخمس فلو لم يقصد الفاعل أحدهما بداعى أمره لم يكن فى إرادته مطاوعا لإرادة الأمر، بل ارادته تعقلت بغير ما تعلقت به إرادة الأمر، و بعبارة أوضح الفاعل فى فعله هذا لا يكون منبعثا عن إرادة الأمر، لتعلقها بهذا و ذاك كما لا يخفى، و الحاصل ان الركن فى العبادات أمر ان أحدهما تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلقت به ارادة الآمر، و ثانيهما كون تعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر يداعى امتثال امره و مطاوعة إرادته لا شيئا آخر، و لا فرق فى تعلق ارادته بعين ما تعلق به إرادة الأمر بين ان يكون اسراء ارادته اليه بلا توسيط واسطة عنوان أو توسيط عنوان مشير اى عنوان كان و لو كان عنوان ما تعلق به إرادة الأمر، و مع وجدة الأمر يصح جعل عنوان ما تعلق به الأمر عنوانا مشيرا إلى واقعه لان واقعه متعين من غير معين بل بنفسه، و مع تعدد ما تعلق به الأمر لا يمكن جعل عنوان ما تعلق به الأمر عنوانا مشيرا إلى واقعه لان واقعه متعدد و لا بد من إسراء إرادة الفاعل إلى أحدها المعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٠

و عنوان ما تعلق به الأمر ليس عنوانا مشيرا الى الواقع المعين مما تعلق به الأمر، بل هو مشير الى الواقع المبهم، إذ كل واحد من المتعددات مما تعلق به الأمر و المبهم لم يتعلق به الأمر فارادة الفاعل فى صورة تعدد الأمر تعلق الى الواقع المهم مما تعلق به الأمر، و هو ليس بمتعلق الأمر، و ما تعلق به الأمر أعنى هذا المعين أو ذاك لم يتعلق به ارادة الفاعل، فيختل أحد ركنى النية مع عدم التعيين فى صورة التعدد و هذا ما هو السر فى الاحتياج الى التعيين فى صورة تعدد الأمر، ففهم و اغتنم، فإذا كان عليه زكاة

و خمس و هو هاشمی یعطی هاشمیا، یکون المعطی به صالحا لان یکون زکاة لجواز إعطاء الهاشمی زکوته الی مثله، کما انه صالح لان یکون خمسا لکون الأخذ هاشمیا، فلا یکفی إعطائه بعنوان ما تعلق به الأمر، بل لا بد ان یقصد فی إعطائه اما الزکاة و اما الخمس، لان کل واحد معینا مما تعلق به الأمر، و حیث ان الخمس و الزکاة مختلفان بالنوع فلا بد من ان یقصد اما هذا معینا أو ذاک کذالک.

و کذا لو کان علیه زکاة و کفارة

فإنهما أیضا مختلفان بالنوع فیحتاج فی تعلق ارادة الفاعل بعین ما تعلق به إرادة الأمر إلی التعیین،

بل و کذا إذا کان علیه زکاة المال و الفطرة فإنه یجب التعیین علی الأحوط

لاحتمال کون الزکاة و الفطرة أیضا مختلفی النوع کالخمس و الزکاة، أو الزکاة و الکفارة لکن الأقوی کون اختلافهما صنفیا لا نوعیا، فان کل واحدة منهما صنف من الزکاة فیکفی قصد نوع الزکاة، و یمکن ان یقال باعتبار التعیین ح و لو کان اختلافهما بالصنف لا بالنوع، و ذلک لان المناط فیما یعتبر فیه التعیین، فیما إذا کان المأمور به متعددا مختلف النوع، هو ما تقدم من اعتبار تعلق ارادة الفاعل بعین ما تعلق به ارادة الآمر، و فی صورة التعدد لا بد من التعیین کما تقدم، و فیما إذا کان المتعدد متحدد النوع و کان الاختلاف بینهما بالصنف یحتاج الی التعیین لا- مطلقا بل فیما تحقق فیه أمران (الأول) ان لا- یکون التکالیف المتعددة طولیة کما فی صوم شهر رمضان، حیث ان التکلیف فی کل

یوم منه تکلیف بصوم فیه لا- یمکنه إیقاع الصوم الیوم الأخر فیه لعدم قابلیة المحل ففی مثله لا یحتاج الی التعیین، لتعیین ما یقع فیه قهرا من ناحیة عدم قابلیة المحل لإیقاع غیره فیه، و کذا بالنسبة إلی صوم غیر رمضان، فإنه أیضا لا یقع فی شهر رمضان، فلو کان علیه قضاء من شهر رمضان السابق أو صوم کفارة أو نذر أو واجب غیره لا یحتاج فی إتیان صوم شهر رمضان الی تعیین کونه منه، و لو مع اشتغال ذمته بصیام غیره کالقضاء و غیره، لتعین الشهر لإیقاع صوم رمضان فیه فقط.

(الثانی) ان یکون المأمور به لو لا التعیین باقیا علی الإبهام و لم یکن له معین کما فی صورة النذر و الکفارة حیث ان تعین کل منهما محتاج الی التعیین فلو لم یکن کذلک، بل کان أحدهما یحتاج الی التعیین دون الأخر بأن کان عدم تعیین أحدهما معین للآخر، فلا- یحتاج الی التعیین، بل یتعین عند عدم قصد الأخر، و لو لم یعینه بالقصد و ذلک کما فی القضاء عن النفس و عن الغیر، فان تعین کونه عن الغیر یحتاج الی المعین و اما تعین کونه عن نفسه فغیر محتاج الی قصد کونه عن نفسه بل إذا لم یقصد الإتیان عن غیره یقع قهرا عن نفسه، فیفرغ ذمته عنه إذا کان مشتغلا، و یقع لغوا لو لم یکن کذلک و قد أوضحنا سر ذلک فی مباحث النیة من کتاب الصلاة، و لا یخفی ان زکاة المال و الفطرة و لو کان مختلفی الصنف لا النوع لاحتاجا الی التعیین لعدم طولیة التکلیف فیهما: و عدم تعیین أحدهما عند عدم تعیین الأخر، و ح نقول الإرادة الآمریة متعلقة بهذا و ذلک علی نحو التعین، بحیث یکون کل منهما بخصوصیتها متعلق الأمر، و لو فرض کون الأمر بهما تخییریا لکان التخییر شرعیا و لم یتعلق الطلب بالجامع بینهما، حتی یکون علی تقدیر کونه تخییریا عقلیا، و ح إذا قصد الفاعل الجامع بینهما المنطبق علیهما، لا خصوصیة المالیة و لا الفطرة لم یکن ارادته متعلقة بعین ما تعلق به إرادة الأمر، فالأقوی ح احتیاج تعیین المالیة و الفطرة إذا کان کلاهما فی عهدة الفاعل کما لا یخفی، هذا فیما إذا تعدد الحق کزکاة المال و زکاة الفطرة.

بخلاف إذا اتحد الذی علیه

کما إذا کان زکاة المال فقط أو زکاة الفطرة کذلک،

فإنه يكفيه الدفع بقصد ما فى الذمة، و ان جهل نوعه

و ذلك لما عرفت من التعين بإسراء الإرادة الى ما تعلق به ارادة الآمر و لو بتوسط عنوان مشير و لا يحتاج الى قصد المأمور به بعنوانه الاولى، و مع اتحاد الحق الذى عليه يكفى فى إرادته قصد ما فى ذمته، بعنوان كونه فى الذمة حيث انه يتعين بهذا العنوان مع وحدته فينطبق متعلق ارادة الفاعل مع متعلق إرادة الأمر، بل مع التعدد أيضا يكفيه التعيين الإجمالى بأن ينوى ما وجب عليه أولا، أو ما وجب ثانيا مثلا حيث انه يتعين كما هو واضح، و لا يعتبر نية الوجوب و الندب، لا وصفا و لا غاية و المراد بالوجوب أو الندب الوصفى هو جعلهما صفة للمأمور به بان يقصد إتيان الزكاة الواجبة مثلا بداعى امتثال امره و بالثانى منهما جعلهما صفة للأمر، بأن يقصد إتيان المأمور به بداعى أمره الواجب أو المستحب و لا يجب قصد شىء منها فى شىء من العبادات لعدم ما يدل على اعتباره و ما ذكره بعض المتكلمين لاعتباره كلام لا طائل تحته، و قد حررنا جملة وافية فى ذلك فى مبحث العلم الإجمالى من مباحث القطع فى الأصول،

و كذا لا- يعتبر أيضا نية الجنس الذى تخرج منه الزكاة انه من الغلات أو الأنعام أو النقدين، من غير فرق بين ان يكون محل الوجوب متحدا أو متعددا.

اما إذا كان محل الوجوب متحدا، فان لم يكن عليه الا- زكاة الإبل أو الحنطة أو الفضة مثلا فواضح انه لا يحتاج الى تعيين الجنس، لتعين محل الوجوب فى نفسه فإذا قصد إتيان ما عليه من الزكاة، يسرى قصده الى ما عليه من غير حاجة الى إضافته إلى محل الوجوب، و الجنس الذى تخرج منه، و اما إذا كان محل الوجوب متعددا، بان كان عليه زكاة الانعام و الغلات معا أو مع النقدين أيضا فإذا أخرج شيئا بقصد ما عليه من الزكاة فاما ان يقصد صرف ما عليه من الزكاة من دون إضافته إلى شىء من المحال لا على التعيين و لا على الترديد كما إذ اقترض فى يوم من شخص خمسة و فى يوم أخر خمسة أخرى، فصار مديونا به العشرة، فيعطيه خمسة بقصد أنه خمسة من العشرة التى يجب عليه و لا يقصد كونها الخمسة الاولى و لا الثانية و لا بعنوان احدى الخمستين المردد القابل الانطباق على أحدهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٣

و اما ان يقصد الإتيان بإحدى الزكوتين على نحو المردد القابل الانطباق على زكاة الأنعام أو الغلات مثلا ففى الأول لا ينبغى الإشكال فى صحة إتيانه و حصول الامتثال به.

من غير فرق بين ان يكون نوع الحق متحدا كما لو كان عنده أربعون من الغنم و خمس من الإبل، فان الحق فى كل منهما شاة أو يكون متعددا كما لو كان عنده من احدى النقدين و من الأنعام

فان الحق الواجب فى أحد النقدين شىء و فى الأنعام شىء أخر،

فلا يجب تعيين شىء من ذلك سواء كان المدفوع من جنس واحد مما عليه

كما إذا كان عليه من جهة نصاب احد النقدين دراهم مثلا، و من جهة الانعام شاة، فاعطى الدراهم أو الشاة، أو اعطى الدنانير التى لا يوافق جنس ما عليه من الدرهم و الشاة، أو لا يكون،

فيكفى مجرد قصد كونه زكاة

فيتوزع ما يخرجه على الجميع و تحصل البراءة عما عليه بقدر ما يخرجه و فى الثانى أعنى ما إذا قصد إخراج واحد مما عليه على نحو الإبهام و الترديد فلا- يخلو عن اشكال، حيث لم تتعلق ارادة الفاعلية بنفس ما تتعلق ارادة الأمرية، لأن عنوان أحدهما أو أحدها لم يكن مأمورا به، و لم يجعل الفاعل ذاك العنوان مشيرا الى واقع ما أمر به، بل توجه قصده الى هذا العنوان على نحو الترديد، و الإبهام فلا يكون صرف ما عليه متعلق ارادته حتى يوزع المخرج على ما عليه، و لا خصوصية ما عليه مرادا حتى يتوجه

على تلك الخصوصية، بل يكون قصده الى الواحد المبهم الذى لم يتعلق به الأمر،
بـل لو كـان له مالان متساويان أو مختلفان حاضـران أو غائبان أو مختفلان فاخرج الزكاة عن أحـدهما من غير تعيين اجزئه، و له التعيين بعد ذلك، و لو نوى الزكاة عنهما وزعت بل يقوى التوزيع مع نية مطلق الزكاة.
فى هذا المتن أمور ينبغى البحث عنها (الأول) لو كان له مالان على حسب ما فرضه فى المتن: فاخرج شيئا زكاة عن أحدهما من غير تعيين فى قصده بكون
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٤
المخرج زكـاة عن هـذا المـال أو ذاك، بـل على نحو الإبهـام و الترديـد بـان كان قاصـدا لكونه زكاة عن احـد المالين على نحو الإلهام ففى الشرائع انه اجزئه قال، فى الجواهر: لإطلاق الأدلـة و ما تقدم من عدم الدليل على وجوب تعيين الافراد التى جمعهما أمر واحد انتهى.
و ما ذكره لا يخلو عن اشكال لما تقدم من عدم تعلق ارادة الفاعل بعين ما تعلق به ارادة الآمر حيث ان أحدهما على نحو الإبهام لم يتعلق به الطلب و مـا تعلق به الطلب هو إخراج الزكاة عن هـذا و ذاك: و هو غير متعلق ارادة الفاعل (الثانى) انه هل له التعيين بعـد الإخراج عن احـد المالين على نحو الإبهام ففيه احتمالان ففى التـذكرة الجزم بجوازه و قـد ذكروا فى نظائر المقام أيضا كما إذا كان عليه دين بشخصـين، بان كان مديونا بزيد عشرة مثلا، و بعمر عشرة أيضا، و كان شخص وكيلا من زيد و عمر فى قبض مالهما، من الدين فاعطى المديون عشرة بهذا لوكيل عنهما بان يكون عن أحدهما من غير قصد تعيين و لا على نحو الإطلاق، بل على نحو الإبهام و الترديـد ثم بعـد الإخراج و الـدفع أراد ان يكون المخرج من دين زيد مثلا أو عمرو، فإنهم قالوا بجواز التعيين بعد دفعه على نحو الإبهام، و كذا لو كان عليه دينان لشخص واحد على أحدهما رهن دون الأخر فأخرج ما يطابق أحدهما على نحو الإبهام ثم عين المخرج فى أحدهما مثل ماله الرهن ليفك رهنه و مثل ما لو كان عليه صوما يومين أحدهما من شهر رمضان الماضـى، و الأخر من رمضان هذه السنة فصام يوما على نحو الإبهام، ثم يريد ان يعينه فى رمضان هذه السنة، تخلصا عن كفارته، و كذا لو كان عليه صـلاة من شخصـين فصلى عن أحدهما على نحو الإبهام، فأراد أن يعينه عن أحدهما معين و فى جميع تلك الصور قالوا بان له التعيين بعد ذلك، و لكن لا يخلو الجميع عن الاشكال، و ذلك لانه لا دليل على تعيين الافعال بعد وقوعها، و انما إثبات تعيينها بالنية المقارنة للفعل و بعبارة اخرى، ان كان الفعل مع الترديد يقع صحيحا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٥
كـذلك اى على نحو الإبهام، فهو على نحو الإبهام وقع، و انقلب من العدم الى الوجود، و بعد صـيرورته موجودا كذلك، انقلابه عمـا هو عليه من الإبهام إلى التعيين يحتاج الى الـدليل و ذلك نظير انقلاب ما صـلاة عصـر الى الظهر مثلا فيما لو صـلى عطر ثم تبين انه لم يعلى الظهر، فان عدول ما صـلاة عطر الى الظهر و قلب العصـر ظهرا أمر مستبعد جدا و لو كان لكان يحتاج إثباته إلى دليـل قوى، و ان كـان الفعل المردد لم يقع صـحيحا فليس فى الخارج شـىء حتى يعينه فى إحـدى الخصوصـيتن، نعم على هـذا يبقى المدفوع فى ملكه و لا يتعين زكاة و ح فله تعيينه فى إحدى الزكوتين لكن مع بقاء المسـتحق على شـرائط الأخذ حين قصد التعيين، و بقاء العين، أو مع تلفه أيضا لكن مع علم المسـتحق بالحال لكى يكون ضامنا، و اما مع تلفه و عدم ضمان المستحق فلا سبيل له على التعيين و على اى حال فليس هـذا من التعيين بعـد الـدفع بهما، بل هو استئناف الإخراج، كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر الإشـكال فى نظائر المقام لا سـيما فى الأخير أعنى فى مثال الصلاة عن احد الشخصين فان الحق فيه هو بطلان الصلاة، لأن طبع العمل عن الغير يسـتدعى تعيين المنوب عنه فى مقام العمل و لو أوقع عملا بلا نية عن الغير لا يقع عن الغير بل يقع عن نفسه لو كـان عليه، و الا ـ يقع لغوا، فكما لا يقع عن الغير بلا نيـة عنه لا يقع عن الغير مع النيـة عن الغير المبهم بل يكون كالعمل بلا نية

عن الغير أصلا و ح فلا عمل عن الغير حتى يعينه، و الحاصل ان التعيين بعد الدفع فيهما فى غاية الإشكال، بل الأمر يدور بين عدم وقوع الدفع فيهما فلا مبهم حتى يتعين بالتعيين، و بين وقوعه بهما فلا يتعين بالتعيين، بل يوزع على الجميع، كما اختاره الشهيد الأول قده فى فى البيان.

(الأمر الثالث) لا ينبغى الإشكال فى جواز تعيين احدى الزكوتين فى الفرض المذكور فى المتن من أول الأمر بأن يخرج زكاة هذا المال أو ذلك على نحو التعيين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣۶۶

(الرابع) لو نوى الزكاة عن كلا المالين، بان قصد ان يكون المخرج عن كليهما معا يصح و يوزع عليهما من غير اشكال.

(الخامس) لو نوى مطلق الزكاة و لم يقصد أحدهما على نحو التعيين و لا على نحو الإبهام و لا الإخراج عن الجميع، بل قصد مطلق الزكاة التى فى ذمته من غير قصد لان يكون عن الجميع و لا عن أحدهما معينا و لا مبهما، فالأقوى هو التوزيع، و يأتى احتمال بقاء اختيار الصرف إلى أحدهما معينا مع ما فيه و ان كان الحكم بالتوزيع أيضا لا يخلو عن اشكال، من جهة عدم قصد الإخراج عن الجميع كما فى القسم الرابع، فتحصل ان الحكم ببقاء الاختيار فى الصرف و التعيين أو التوزيع فى الأمر الأول و الثانى و الثالث لا يخلو عن اشكال، و لا إشكال فى المتعين فى الأمر الثالث و التوزيع فى الأمر الرابع هذا خلاصة الكلام فى المقام و احمد للّه ولى الفضل و الأنعام.

[مسألة ١ لا إشكال فى انه يجوز للمالك التوكيل فى أداء الزكاة]

مسألة ١ لا إشكال فى انه يجوز للمالك التوكيل فى أداء الزكاة كما يجوز له التوكيل فى الإيصال إلى الفقير، و فى الأول ينوى الوكيل حين الدفع الى الفقير، عن المالك، و الأحوط تولى المالك للنية أيضا حين الدفع الى الوكيل و فى الثانى لا بد من تولى المالك للنية حين الدفع الى الوكيل، و الأحوط استمرارها الى حين دفع الوكيل الى الفقير.

فى هذه المسألة أمور ينبغى التعرض لها (الأول) إيتاء الزكاة عبادة يقبل النيابة فيصح توكيل المالك غيره فى إخراجها فيكون وكيله و كيلا فى الإخراج، و فى نية إخراجها، و ذلك لا لإطلاق أدلة الوكالة مع عدم مقيد لها فى المقام لمنع إطلاق أدلتها رأسا لكى يتمسك به للمقام بل للسيرة القطعية على قبول إخراجها للنيابة التى هى أعظم من الإجماع و لا فرق على الظاهر فى الجواز بين الوكالة فى الدفع أو فى النية أو فى كليهما معا.

(الأمر الثانى) يجوز ان ينوى الوكيل عن الموكل حين الدفع الى الفقير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣۶٧

إذا كان وكيلا فى الدفع و النية معا لأن الإخراج إذا كان عبادة يقبل النيابة كالحج يكون المتولى لنيته هو فاعله، إذا كان الفاعل وكيلا فهو كما يفعل عن الموكل ينوى فى فعله هذا عن الموكل أيضا فيكون قائما مقامه فى الفعل و النية إذ معا، هذا و عن العلامة فى محكى المنتهى و التذكرة و التحرير المنع عن الاجتزاء بنية الوكيل، و لعله لأجل انه غير مالك، فلا تجزى بنيته عن نية المالك، مع عدم الدليل على قابلية النية للوكالة، لكنه كما ترى ضعيف بعد قيام السيرة على قابلية إخراج الزكاة للنيابة، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، لكن الأحوط تولى المالك أيضا للنية حين دفع الوكيل الى المستحق، لأن الأمر يدور بين تعيين نية الوكيل ح و ذلك لاحتمال المنع عن الوكالة فى إيتاء الزكاة مجردا عن النية بأن يكون الفعل المجرد عن النية من الوكيل و النية من الموكل حين فعل الوكيل، و ربما يقال بان تجويز الوكالة فى ايتائها المشتمل على النية لا يستلزم جواز الوكالة عليه مجردا

عن النيـة، و ان كـان فيه مـا فيه بعـد قيـام السـيرة على جواز الوكالـة فيه مطلقـا و بين تعين نيـة الموكل ح و ذلك لما قيل من انه المالك فلا وجه للاجتزاء بنيـة غيره الذى هو الوكيل و بين تعين نيۀ الموكل ح و ذلك لما قيل من انه المالك فلا وجه للاجتزاء بنيـة غيره الـذى هو الوكيل و بين الاجتزاء بنيـة كل واحـد منهما كما فى الشـرائع حيث يقول: جاز ان يتولى النيـة كل واحـد من الـدافع و المالك، قيل اما الدافع فلقيامه مقام المالك و اما المالك فلتعلق الزكاة به أصالة فكانت نيته عند الدفع الى الفقير كافية: و حيث ان الأمر يـدور بين تعين نيۀ الوكيل أو الموكل أو الاجتزاء بنيۀ كل واحد منهما يكون الاحتياط فى تولى النيۀ من الوكيل و الموكـل معـا، لكن الاحتيـاط كمـا ترى فى تولى المالـك للنيـة حين دفع الوكيـل الى المسـتحق، و امـا حين دفع المالـك الى الوكيـل فلم أر وجهـا للاحتيـاط فيه، لاـن المفروض كون الوكيـل وكيلاـ فى الأداء و الـدفع، و الـدفع الى الوكيل فى الأداء ليس إخراجا و أداء حتى يحتاج حينه إلى النية، بل هو كنقل المال من يد الملك الى يده الأخرى، اللهم الا ان يكون دفعه الى الوكيل عزلا، و هو يتوقف على

كونه عزلا، و على جواز العزل مطلقا و على توقف صـحة العزل كالاخراج على النية و على تقدير تسـليم الجميع فلا يغنى عن نية الموكـل حين دفع الوكيـل الى المسـتحق، و الاولى لمن ارادة الاحتياط ان يقول يتولى الوكيل للنيـة حين الـدفع الى المسـتحق و تولى المالك أيضا للنية حين دفعه الى الوكيل و دفع الوكيل الى المستحق معا.

(الأـمر الثـالث) يجوز ان يوكل المالك غيره فى إيصال الزكاة إلى المسـتحق، و الفرق بينه و بين الوكيل فى الأداء هو ان الوكيل فى الأـداء وكيل فى الإخراج من مال المالك، خصوصا إذا كان المال الـذى يزكيه عنـد الوكيل و الوكيل فى الإيصال وكيل فى إيصال الزكاة المخرج من ماله الى المستحق، و يكون المتصـدى للإخراج هو المالك، و إذا أخرجها يـدفع الى شـخص يوصـله الى مسـتحقه، و لا بد ح من تولى المالك للنية حين الدفع الى الوكيل لانه وقت الإخراج و يجب ان يكون النية حينه، و لكن فى تعيين المـدفوع الى الوكيل فى الإيصال زكاة اشـكال من جهة ان تشـخيصه بالزكوتية يتوقف على قبض المسـتحق كالدين الذى فى الذمة، حيث انه لا بشـخص فى عين خارجى إلا بالوصول الى يد مسـتحقه، و ما لا يقبضه المستحق لا يتشخص اللهم الا على جواز العزل مطلقا و لو مع وجود المستحق كما هو الأقوى و تقدم وجهه و ح لو أريد الاحتياط لكان الاحتياط كما فى المتن، فى اسـتمرار النيـة من المالـك من حين الـدفع الى الوكيـل الى حين دفـع الوكيـل الى المسـتحق، و امـا نيـة الوكيـل حين الـدفع الى المستحق فلا حاجة إليها فى الفرض لان الوكيل وكيل فى الإيصال لا فى الأداء و الإخراج فلا موقع لنيته.

[مسألة ۲ إذا دفع المالك أو وكيله بلا نية القربة]

مسألة ۲ إذا دفع المالك أو وكيله بلا نيـة القربـة، له ان ينوى بعـد وصول المال، الى الفقير و ان تأخرت عن الـدفع بزمان بشـرط بقاء العين فى يده أو تلفها مع ضمانه

كما إذا كان القابض عالما بالحال، فإنه يضمن

القابض ح ما قبضه إذا تلف عنده فيصير دينا عليه،

كغيرها من الدين، و اما مع تلفها فلا ضمان فلا محل للنية

إذا ليس للمالك ح شيء حتى يحسبه على القاض بالنية و هذا ظاهر لا يحتاج الى الذكر اللهم الا ان يكون الغرض من ذكره دفع

توهم ما ربما ينسب الى الشيخ، من عدم الاجتزاء بالنية بعد الدفع حيث يقول: و لا يجوز نقل الزكاة بأن نقله الى غيره بالنية، لفوات محل النية انتهى.
و هو على تقدير تسليم النسبة، ضعيف فى الغاية، يمكن ان يكون مراده احتساب الدفع الأول زكاة بالنية المتأخرة، لا إذا احتسب باعتبار ذلك الحال المقارن للاحتساب، إذ هو احتساب بالنية فى الحال، لا جعل الدفع السابق زكاة بالنية المتأخرة كما لا يخفى.

[مسألة ۳ يحوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى]

مسألة ۳ يحوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء كما يجوز بعنوان الوكالة فى الإيصال، و يجوز بعنوان انه ولى على الفقراء ففى الأول يتولى الحاكم النية وكالة حين الدفع الى الفقير، و الأحوط تولى المالك أيضا حين الدفع الى الحاكم، و فى الثانى يكفى نية المالك حين الدفع اليه، و إبقائها مستمرة إلى حين الوصول الى الفقير، و فى الثالث أيضا ينوى المالك حين الدفع إليه، لأن يده ح يد الفقير المولى عليه.
اما حكم دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى، بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء أو الإيصال، فكالدفع الى غيره بأحد العنوانين، أعنى الوكالة فى الإيصال فى الأداء أو الإيصال، و حكم التولى للنية فيه كما فى الدفع الى غيره بأحد العنوانين، و اما الدفع بعنوان انه ولى على الفقراء فالكلام فيه فى أمور.
(الأول) فى ولاية الحاكم الشرعى على الفقراء، و المصرح به فى كلام جماعة ولايته عليهم كالفاضل و الشهيدين و غيرهم، بل قيل انهم أرسلوها كالمسلمات بينهم و لكن مع قطع النظر عن دعوى الإجماع و إرسالها كالمسلمات
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۰
لا دليل على ثبوتها له بالخصوص و لا بأس ببسط الكلام فى المقام فى الجملة، فنقول لا إشكال فى ولاية الحاكم بالنسبة الى بعض الأمور فى الجملة، و اما مقدار ما يثبت له الولاية فحيث ان ولايته من شئون من له الولاية الكبرى على الدين و الدنيا، من النبى صلّى اللّه عليه و آله و أوصيائه المرضيين لانه منصوب من قبلهم عليه السّلام صلوات اللّه عليهم أجمعين، فلا جرم ينبغى البحث أولا عن ولايتهم الثابتة لهم ثم التكلم فى ولاية الفقيه النائب عنهم، فى عصر الغيبة، فنقول ان لولايتهم صلوات اللّه عليهم أجمعين مرتبتين أولهما الولاية التكوينية على أنفس الأناسى و أموالهم، بحكم النبى أولى بالمؤمنين إلخ و هى عبارة عن تسخير الكائنات الإمكانية تحت إرادتهم و مشيتهم بحول اللّه تعالى و مشيته كما ورد فى زيارة الحجة أرواحنا فداه بأنه ما من شىء الا و أنتم له سبب، و هذه المرتبة مجعولة لهم بالجعل التكوينى البسيط، بمعنى انها لازم وجودهم الغير المنفك عنهم، و قد تقرر فى محله ان لوازم الشىء غير قابلة لان يتعلق بها الجعل المركب، بل الجعل المركب فى عرض قد بدا مفارقا لا غير بالجعل المؤلف انطقا، فجعل تلك المرتبة من الولاية لهم هو بجعل وجوداتهم النورية الشريفة، كما ان المرتبة الولاية الختمية من النبوة بل أصل النبوة أيضا كذلك فإنه سبحانه ما جعل سيد المرسلين صلّى اللّه عليه و آله خاتما بالجعل المؤلف تكوينا أو تشريعا بل جعل وجوده الشريف و لازم تلك المرتبة من الوجود بل نفس حقيقته ان يكون فاتحا لما استقبل و خاتما لما سبق و بعبارة اخرى، ان يكون أولا و آخرا، و بهذا التحقيق ينفصم أساس توهم اجراء استصحاب نبوة موسى عليه السّلام أو عيسى عليه السّلام حسبما توهمه الكتابى فى مناظرته، إذ المتيقن من نبوتهما من الأول ليس تلك المرتبة القابلة للبقاء حتى يستصحب عند الشك فى بقائها و كيف كان فهذه المرتبة من الولاية ليست قابلة للنيابة، و لا للتفويض و لا للخلع بل هى كالنور بالنسبة إلى الشمس غير قابلة الانفكاك عن المحل القائم به و ثانيهما الولاية التشريعية بمعنى وجوب اتباعهم فى كل شىء، و انهم اولى بالناس شرعا فى

كل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۱

شىء من أنفسهم و أموالهم و هى القابلة للنيابة و ان لها شعبتان شعبة تكون من مناصب الولاة و هى الأمور النوعية الراجعة إلى تدبير الملك، و سياسة البلاد و جباية الخراج و جمع الزكوات و صرفها فى مصالح العامة من حفظ الولايات و تجهيز الجيوش و إعطاء حقوق ذوى الحقوق، و بعبارة أخرى كلما يكون وظيفة السلطان فى مملكته و الوالى فى خطة ولايته و منه جعل القضاة و إعطاء حقوقهم من بيت المال و إجراء أحكامهم، و شعبة تكون من مناصب القضاة و هى كقطع الخصومات عند الترافع إليهم، و حبس الممتنع و جبره على أداء ما عليه، و الحجر عليه فى التصرف فى أمواله مع استغراق دينه و مباشرة بيع ماله فى دينه إذا امتنع هو بنفسه عن مباشرته: و نحو ذلك مما هو من شئون القضاة، ثم ان هنا أمورا يشك فى انه من وظيفة الوالى أو من وظيفة القاضى، و لعل من ذلك اقامة الحدود و التعزيرات أو التصرف فى أموال القصر من الأيتام و المجانين و الغائبين و غير ذلك من الحسبيات التى تكون فى هذه الأعصار من وظائف ادارة المدعى العام، إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا إشكال فى ثبوت منصب القضاء للفقهاء الجامع للشرائط فى عصر الغيبة و انما الكلام فى ثبوت منصب الولاية لهم فى هذا العصر فان ثبت لهم ذاك المنصب يجوز لهم التصدى فى كلما علم انه من مناصب الولاة أو القضاة، أو ما شك فى كونه من اى المنصبين و ان علم عدم ثبوت الولاية لهم أو لم يعلم ثبوته لا يجوز لهم التصدى لما علم فى كونه من مناصب الولاة، أو شك فيه مع الشك فى كون مطلوبيته الشرعية متوقفة على صدوره من الوالى، و يجوز له التصدى لما علم فى كونه من مناصب القضاة أو شك فيه مع القطع بأنه لا يرضى الشارع بتركه و ان كان مع وجود الوالى من وظائفه لكن مع عدمه يجب فعله على من يتمكن منه دفعا لاختلال النظام و رفعا للعسر و الحرج كما فى حفظ أموال القصر و إذا تبين محل الكلام فى ولاية الفقيه فاعلم انه قد استدل لثبوت الولاية العامة لهم بوجوه غير نقية عن الاشكال مثل قوله ع العلماء ورثة الأنبياء و قوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۲

العلماء أبناء الرسل، و قوله صلّى اللّه عليه و آله علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل أو أفضل منهم و قوله ع اولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جائوا به، و نحو ذلك مما لا يدل على هذا المدعى بشىء، و أحسن ما استدل به مقبولة بن حنظلة و فيه انه عليه السّلام قال: فانى جعلته عليكم حاكما، فإن الحكومة لو لم تكن ظاهرة فى الولاية فلا أقل من ان إطلاقها يشمل كلنا الوظيفتين اعنى وظيفة الولاة و القضاة لكن يبعده كون مورده مسألة القضاء فى مثل الدين و الميراث و ان قيل ان خصوصيته المورد لا توجب تخصيص العموم أو تقييد الإطلاق لكنه يوجب وهنه، و كون المذكور فى رواية أبى خديجة، فإنى جعلته عليكم قاضيا مع كون الاخبار تكشف بعضها عن بعض و إطلاق الحاكم على القاضى فى غير واحد من الاخبار كما فى المكاتبة الواردة فى تفسير قوله تعالى وَ لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّٰامِ، فإنه كتب عليه السّلام بخطه المبارك الحكام القضاة و بالجملة فليس لإثبات الولاية المطلقة اعنى مناصب الولاة للحاكم الشرعى فى عصر الغيبة دليل معتد به، و القدر المتيقن مما ثبت تصديه له هو تصدى ما هو من مناصب القضاة أو ما شك فيه مع العلم بعدم رضاء الشارع تبركه اما جواز تصدى ما علم كونه من وظائف القضاة فظاهر حيث ان منصب القضاء فى هذا العصر و ان كان فيه بحث فإنما هو فى جواز تصدى غيرهم أو انحصار تصديه بهم و اما جواز تصديهم فهو ما لا اشكال فيه أصلا، و اما ما شك فى كونه من مناصب الولاة أو القضاة مع العلم بعدم رضاء الشارع تبركه فالمتعين فى عصر الغيبة هو تصدى الفقيه له، و ذلك لدورانه بين التعيين و التخيير، لاحتمال ان يكون من مناصب القضاة، فيجب ان يكون متصديه الحاكم الشرعى، أو ان يكون من مناصب، الولاة، مع كون الحاكم الشرعى واليا، فتصديه مما يقطع بجوازه، اما من جهة احتمال كونه واليا، أو احتمال ان يكون هو كأحد ممن يتمكن ان يتصديه، مع عدم

ولايته، و كون العمل من وظائف الولاة، و اما تصدى غيره بلا مراجعة إليه فهو مما يشك فى جوازه

مع التمكن من المراجعة اليه، و منشأ الشك هو احتمال ان يكون من مناصب الولاة، مع الشك فى ولايته أو كونه من مناصب القضاة، مع القطع فى جواز قضاوته، و اما ما علم كونه من مناصب الولاة، أو شك فيه، و لم يعلم بعدم رضاء الشارع فى تركه، فلا يتعين على الحاكم الشرعى تصديه بل المعلوم منه بين ان يكون، مما يجوز تصديه إذا احتمل كونه من مناصب الولاة خاصة بحيث يوقف مع عدمهم، و بين ان لا- يتعين عليه بل يكون هو كغير فى تصديه إذا علم بأنه من مناصب الولاة، و لكن الشارع لا يرضى تبركه مع عدمهم بل يجب قيام الناس عليه مع عدمهم، على نحو الوجوب الكفائى، و المشكوك فيه لا يجوز تصديه له و لغيره من جهة الشك فى كونه من مناصب الوالى خاصة، و ان مطلوبيته منوطة بصدوره من الوالى بالخصوص.

هذا بعض الكلام فى حكم ولاية الفقيه فى عصر الغيبة، و تمام الكلام فيه فيما كتبناه على المكاسب و مما ذكرناه يظهر حكم أخذه الزكاة و الأخماس فى عصر الغيبة، و الظاهر ان أخذهما من وظائف الولاة لا القضاة، لأنه من شئون وظائف المالية التى هى من الوظائف الموظفة للولاة، فأخذ الحاكم لهما فى عصر العينية مما ليس له دليل بالخصوص، و لا يدل عليه أدلة العامة المثبتة للولاية، إذا المتيقن منه هو جعل مناصب القضاة، لا الولاية العامة لكن قد عرفت أنهم أرسلوه إرسال المسلمات مع تصريح جملة من الأساطين بثبوته، و كيف كان فان تم الإجماع فهو و الا فللتأمل فيه مجال.

(الأمر الثانى) بناء على ثبوت ولاية الحاكم الشرعى على الفقراء فى أخذ الزكوات عنهم، إذا دفع المالك الى الحاكم الشرعى بهذا العنوان، يتعين عليه النية، حين الدفع الى الحاكم لان يده ح يد المستحق المولى عليه، و لذا تبرء ذمته أى ذمة الدافع بدفعها الى الحاكم، و ان تلفت عند الحاكم بتفريط أو بدونه أو إعطائه لغير المستحق اشتباها بل عمدا أيضا لأنه فى حكم التفريط، لكن إذا

لم يكن تفريطه هذا كاشفا عن عدم عدالته حين الأخذ، حتى لا يكون جامعا للشرائط حينه بل يكون على وجه طرو الفسق بعده، إذ اللازم من ولايته على الفقراء حين الأخذ و كون يده يدهم برأيه الدافع عنها حين الدفع، و ان لم يصل الى الفقير، و كان عدم وصولها اليه بتقصير من الحاكم الموجب لخروجه عن الولاية و ضمانه، لما قصر فيه، لكن ضمانه لا يوجب اعادة شغل ذمة الدافع لما دفع اليه بل هو برىء بدفعه، و ان اشتغل ذمة الحاكم بتقصيره و سوء صنيعه، و مما ذكرنا يظهر انه لا يحتاج فى الحكم ببراءة ذمة الدافع بتقييد إعطاء الحاكم غير المستحق اشتباها كما صنعه المصنف قده فى المسألة الرابعة عشر من فصل بقية أحكام الزكاة كما تقدم، و كيف كان فالمتولى للنية عند الدفع الى الحاكم بعنوان الولاية هو المالك و وقت النية حين الدفع اليه، و لا يتولاها الحاكم حين الدفع الى الفقير و لا المالك حين دفع الحاكم الى الفقير كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) قال فى الشرائع و المراعى نية الدافع ان كان مالكا و ان كان ساعيا أو الإمام أو وكيلا، جاز ان يتولى النية كل من الدافع و المالك، انتهى.

و ما ذكره قده لو سلم فى الوكيل فلا يخلوا عن الإشكال فى الإمام عليه السّلام و الساعى لأن الدفع إليهما ان كان بعنوان الوكالة عن الدافع فى الأداء أو الإيصال فلا يكونا فى مقابل الوكيل، حتى يذكرا بالخصوص، و ان كان بعنوان الولاية، فلا وجه للاجتزاء بنيتهما حين دفعهما الى المستحق، بل يحتاج إلى نية المالك حين دفعه إليهما تعيينا.

(الأمر الرابع) المحكى عن التذكرة عدم الفرق فى كفاية نية الدافع حين الدفع الى الحاكم بين ان يطول زمان دفعه الى المستحق و بين ان يقصر، و هو كذلك لان الملاك فى الاكتفاء هو كون يد الحاكم يد المستحق، و لا يفرق بين طول زمان دفع الحاكم،

و قصره من هذه الجهة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۵

(الخامس) حكى عن التذكرة انه فى كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعى أو الإمام أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء، لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ انتهى و لازمه عدم النية ح لا من المالك و لا من الدافع الى المستحق، و هو كما ترى ضرورة توقف تعين المدفوع بالزكوتية على النية، فكيف يتعين زكاة بالأخذ مع انها عبادة محتاجة فى تحققها إلى النية.

[مسألة ۴ إذا أدى ولى اليتيم أو المجنون زكاة مالهما]

مسألة ۴ إذا أدى ولى اليتيم أو المجنون زكاة مالهما يكون هو المتولى للنية.

قال فى الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال، أقول: مضافا الى ان الولى هو المكلف بهذا التكليف الذى فى مالهما لكون الخطاب بالإخراج إليه، كما فى خبر يونس بن يعقوب، و خبر الحناط، كما تقدم فى المسألة الاولى من مسائل أول كتاب الزكاة، و قد قلنا فى ذلك الموضع، بأنه ليس للطفل ان يتصدى إخراجها، بدون اذن الولى و لو على القول بشرعية عباداته، لانه لا يكون مخاطبا به و ليس الإخراج عبادة له بل و لا لغير الطفل و الولى أيضا من احاد المسلمين، خلافا للمقدس الأردبيلى حيث احتمل جواز الأخذ لآحاد المؤمنين و المستحقين عند عدم حضور الولى و هو ممنوع بما تقدم فى المسألة المذكورة هذا و فى الشرائع بعد ان قال: و الولى عن الطفل و المجنون يتولى النية، قال: أو من له ان يقبض عنه كالإمام و الساعى انتهى و قد تقدم فى المسألة الاولى من أول الكتاب عن السيد المرتضى قده انه ذهب أكثر أصحابنا إلى أن الإمام يأخذ الصدقة من زرع الطفل و ضرعه انتهى و مقتضاه كون الإخراج وظيفة الامام، و مع غيبته يتصديه الحاكم و لا يخفى ان ما فى الشرائع اما مبتن على ولاية الامام و الساعى على من كانت الزكاة فى ماله مطلقا سواء كان من عليه الزكاة مسلما أو ممتنعا كما تكون الولاية لهما على المستحق، أو انه مبتن على ولايتهما على خصوص زكاة الطفل و المجنون، و الأول غير ثابت لعدم الدليل على ولايتهما على إخراج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۶

الزكاة عن مال الملك المخاطب بها مطلقا و لو مع تسليمه على الإخراج، نعم هما وليان على الممتنع عن الإخراج، كما ان الثانى أيضا كذلك لان المخاطب بالإخراج عن مالهما هو الولى الخاص فلا وجه لتولية عن غيره نعم مع فقد الولى الخاص يتولاه الحاكم لأنه ولى ح كما لا يخفى.

[مسألة ۵ إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع]

مسألة ۵ إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع يتولى هو النية عنه، و إذا أخذها من الكافر يتولاها أيضا عند أخذه منه أو عند الدفع الى الفقير عن نفسه لا عن الكافر.

هذه المسألة تنحل الى مسئلتين (الاولى) انه إذا لم ينو رب المال و نوى الحاكم فاما يكون أخذه منه كرها أو طوعا فعلى الأول أعنى الأخذ كرها فالظاهر صحته و جواز الاكتفاء به، لقيام الحاكم ح مقام المالك بعد فرض امتناعه فيصح منه النية وقت الدفع الى المستحق لأنه ولى الممتنع اعنى به المالك الممتنع عن دفع ما عليه من الزكاة كما يصح منه النية وقت الأخذ من المالك

لأنه ولى المستحق و إذا نوى بقيامه مقام المالك حين الأخذ منه، يكون كما نوى حين الدفع الى المستحق لان يده يد المستحق، و على الثانى أعنى الأخذ طوعا فإن أخذه بعنوان الولايهٔ على المستحق فحكمه حكم المولى عليه و قد تقدم.
(المسألهٔ الثانيهٔ) إذا أخذ الحاكم الزكاهٔ من الكافر ففى سقوط النيهٔ ح رأسا أو الاكتفاء بنيهٔ الحاكم الأخذ حين الأخذ من الكافر أو الدفع الى المستحق وجوه، و هكذا لكلام فى الخمس المأخوذ من الذمى الذى اشترى الأرض من المسلم ففى البيان فى الخمس فى أرض الذمى، و لا يشترط فيها النصاب و لا الحول و لا النيهٔ، و فى الدروس و النيهٔ هنا أى فى الأرض التى اشتراها الذمى غير معتبرهٔ من الذمى، و فى وجوبها على الحاكم أو الإمام نظر أقربه الوجوب عنهما لا عنه مع احتمال ان يقال ان هذا القسم من العبادهٔ لا يحتاج إلى النيهٔ، كتغسيل الكافر للمسلم عند عدم المسلم، و كغسل الكافرهٔ إذا كانت تحت مسلم. و قد طهرت

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٧

و فلنا انه لا يحل إتيان الحائض حتى تغتسل، و حكم فى المالك بتولى النيهٔ الإمام أو الحاكم، وجوبا عنهما لا عنه، ثم احتمل سقوطها و غير ذلك من كلماتهم فى مسألهٔ الخمس الجارى مثلها فى المقام، و الأقوى فى المسئلتين احتياجها إلى النيهٔ، و ان المتولى لها الحاكم، و يتولاها عن نفسه لا عن الكافر، اما أصل الحاجهٔ الى النيهٔ فلأنها عبادهٔ تتوقف عليها، و لا دليل على سقوطها بعد إمكانها من الحاكم، و اما ان المتولى لها الحاكم فلان الكافر ليس محلا لها مع ان الأخذ منه يكون كرها لعدم مطاوعهٔ الكافر فى إخراجها مع كفره و اما انه يتولاها عن نفسه لا عن الكافر فلانه لا يقع العبادهٔ منه حتى تقع نيابهٔ عنه و لا عنه حتى تقع ولايهٔ عليه من حيث كون الحاكم ولى الممتنع، فان قلت العبادهٔ يتوقف تحققها على الأمر لها و لا أمر على الحاكم حتى يأتى بها امتثاله له إذا المأمور بالإخراج هو المالك الكافر، و الأمر المتوجه الى الكافر لا يصح امتثاله عن الحاكم لا عن الكافر و لا عن نفسه اما عن الكافر فلعدم صحهٔ إتيان العبادهٔ منه أعنى بالوكالهٔ منه و لا عنه أعنى بالولايهٔ و اما عن نفسه فلان الأمر المتوجه الى الكافر، لا يكون مصححا لعبادهٔ الحاكم عن نفسه، و كيف يعقل امتثال الأمر المتوجه الى شخص موجبا لتقرب شخص آخر بان يتقرب شخص بامتثال الأمر المتوجه الى شخص أخر و ليس أمر أخر متوجها الى الحاكم نفسه، حتى يقصد التقرب بامتثاله، قلت: بل هنا أمر أخر غير الأمر المتوجه الى الكافر، و هو المتوجه الى الامام أو الحاكم المخاطبين بأخذ الزكاهٔ أو الخمس من الكافر، فالتقرب منهما ح باعتبار هذا الخطاب. الذى لا ريب فى اجزائه فى مثل الخمس و الزكاهٔ المشابههٔ بالديون فتأمل فان فى هذا الجواب كأنه اعتراف بان الأمر المتوجه الى الكافر لا يكون عباديا، و الا فمع عباديته لا محيص الا عن الالتزام بعدم الصحهٔ، فالجمع بين عباديته هذا لخمس أو الزكاهٔ، و عدم صحهٔ العبادهٔ عن الكافر، بنفسه أو بوكيله أو وليه مما لا يجتمعان، و كون أمر المتوجه إلى الأخذ عباديا لا يصح

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٨

عباديهٔ زكاهٔ الكافر، أو خمسه بما هو فعله، فالأقوى ح اما الالتزام بسقوط النيهٔ. أو القول بتوليها الحاكم عنه، و ان لم يحصل له القرب، إذ قصد القرب لا يستلزم حصول القرب دائما، اللهم الا ان يقال بعدم جواز قصد التقرب منه، أو عنه لانه نوع استعطاف عليه و هو غير مجوز، كما يدل عليه قوله وَ لٰا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ، مٰاتَ أَبَداً وَ لٰا تَقُمْ عَلىٰ قَبْرِهِ الآيهٔ و بالجملهٔ المسألهٔ غير صافيهٔ و قد استشكلنا فيها فى مسألهٔ الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم فيما كتبناه فى الخمس أيضا، و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى أول هذا الكتاب فى المسألهٔ السادسهٔ عشرهٔ فى ان الكافر تجب عليه الزكاهٔ لكن لا تصح منه.

[مسألهٔ ۶ لو كان له مال غائب مثلا]

مسألة ۶ لو كان له مال غائب مثلا فنوى انه ان كان باقيا فهـذا زكوته، و ان كان تالفا فهو صدقـة مستحبة صح بخلاف ما لو ردد فى نيته، و لم يعين هذا المقدار أيضا فنوى ان هذا زكاة واجبة أو صدقة مندوبة فإنه لا يجزى

الفرق بين الصورتين هو ان الترديـد فى الصورة الأولى فى المنوى مع الجزم بالنية بخلاف الصورة الثانية فإن الترديد فيها فى النية نفسـها، و توضيـح ذلك ان الجزم و اخوانه من الظن و الوهم و الشك و نحوها و ان كانت من الصـفات النفسانية، لكن الصفات النفسانيـة مطلقا سواء كانت من الإدراكات كالمـذكورات أو كانت من غيرها، كالإرادة و المحبـة و الميل و أمثالها قد تتعلق الى الشـىء مطلقا بحيث يكون الإطلاق حالة للمتعلق، لا قيد الإرادة المتعلقة به، و قد تتعلق اليه مقيدا، بحيث يكون القيد قيدا للمتعلق أيضا، و اما نفس الصـفة فهى على نحو الإطلاق متحققة فى كلنا الحالتين مثال الأول كما إذا أراد الخبز فى حالتى الشبع و الجوع بحيث إذا تصور الخبز مع حالـة الجوع يكون مراد أو مع حالـة الشبع أيضـا يكون مرادا، فالاـرادة متحققـة فى الحال و المراد هو الخبز على نحو الإطلاـق، أى سواء فى حالـة الجوع أو الشبع، فلاـ ترديـد فى الإرادة أصـلا بل هى مجزوم بها اى متحققـة مطلقة بالخبز المطلق، و مثال الثانى كما إذا أراد الخبز فى حالة الجوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۷۹

بحيث إذا تصور الخبز مع حالـة الجوع يكون مرادا، و مع حالـة الشبع لا يكون مرادا، فالارادة فى هـذه الصورة أيضا متحققـة فى الحـال و المراد هو الخبز المقيـد بحالـة الجوع، و لاـ ترديـد أيضا فى الإرادة أصـلا بل هى مجزوم بها أى متحققـة متعلقـة بالخبز المقيـد بحالـة الجوع، و هذا هو التصور المعقول من الواجب المشـروط حسبما حققناه فى الأصول، ثم ان قيد المتعلق اعنى حالة الجـوع امـا معلـوم التحقق فى الحـال، أو يعلم بعـدم تحققه، أو يكون تحققه فى الحـال مشـكوكا، و فى الحالاـت الثلاثـة تتحقق الإرادة المتعلقة بالخبز المقيد بحالة الجوع فى الحال، اما مع الجزم بتحقق قيد المتعلق فواضح، و اما مع الجزم بعدمه أو الشك فيه فكذلك، لكن على تقدير لحاظ وجود القيد و تصور تحققه بحيث إذا لا حظ تحققه و لو مع الجزم بعدمه يرى نفسه مشـتاقا الى الخبز مريدا له ارادة متعلقة به فى تلك الحالة بحيث تكون الحالة صفة للمراد فالارادة مطلقة اى متحققة غير معلقة تحققها بشىء حاصـل أو غير حاصـل و انما المراد منوط فيكون الإرادة مجزوما بها و لو كان ترديـد فإنما هو فى المراد و المنوى، و ترديـده لا يضـر بـالجزم فى الإرادة لأن الإرادة حاصـلة على تقـدير حصول قيـد المراد، و لا أقول: على تقـدير حصول القيـد تحصل الإرادة بحيث كـان حصول المراد قيـدا لحصول الإـرادة بـل المتعلق على تقـدير حصول قيـده اعنى الخبز على تقـدير حصول الإرادة بل المتعلق على تقـدير حصول قيـده اعنى الخبز على تقـدير حصول الجوع مراد بالإـرادة المجزومـة الآـن من غير انتظـار فى حصول الإـرادة لحصول قيـد المتعلق، حتى لو لم يعلم بحصوله لم تكن إرادة أصـلا و تصوير مـا ذكرناه من الإرادة التى نسـميها بالإرادة المنوطـة لا يخلو من غموض، و بسط الكلام فيها فى الواجب المشـروط، إذا تبين ذلك نقول: معنى الترديـد فى المنوى هو تعلق الإرادة فعلا بإخراج الزكاة الواجبة بحيث لا ترديد فى الإرادة أصلا، لكن المراد و هو إيتاء الزكاة الواجبة لبس مطلقا بل هو مقيد ببقاء المال الغائب، فللمالك ارادة فعلية متعلقة بإخراج الزكاة الواجبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۰

على تقـدير بقاء المال بحيث يكون كلمـة (على تقـدير) اعنى هذا الجار و المجرور متعلقا بالزكاة الواجبة لا بالإرادة المتعلقة بها، فالارادة الفعليـة و تعلقها بمتعلقها ليس فيها تعليق و انما التعليق فى متعلق الإرادة و هو إخراج الزكاة الواجبة على تقدير بقاء المال و الحاصـل ان متعلق ارادته هو إخراج الزكـاة الواجبـة لكن لاـ الزكـاة الواجبـة على كـل حال بل الواجبـة على تقـدير بقاء المال، فالترديد فى هذا المنوى لعدم العلم بتحقق المعلق عليه اعنى بقاء المال.

و اما النيـة أعنى إرادة الإخراج على هذا التقدير فلا ترديد فيه بل هو جازم عازم مريد للإخراج على هذا التقدير، و معينى الترديد

فى النيـة هو كون الإرادة مرددة بين كونها متعلقـة بالزكاة الواجبـة و الصدقة المندوبة على تقدير بقاء المال و تلفه بحيث انه على تقـدير بقـاء المـال أيضـا لا يكون مريـدا لإخراج الزكاة معينا و لا الصدقـة المندوبـة كـذلك بل يكون مرددا بين إخراج هـذا أو ذاك، و معلوم انه حينئذ لا يريد شـيئا إذ الترديد مناف مع الجزم و الإجماع و التصـميم على العمل، فهو حينئذ لا يريد شـيئا فهذا الفعـل أعنى إعطـاء المال من حيث انه إعطاء و ان كان اختياريا صادرا منه بالإرادة، الا انه من حيث انه إخراج للزكاة الواجبـة أو إيتـاء للصدقـة المندوبـة ليس اختياريـا متعلقا للإرادة أصـلا فالترديـد فى النيـة مضاد مع النيـة لا يجتمع معها بخلاف الترديـد فى المنوى حيث انه مع الترديـد تكون الإرادة الجازمـة متحققه، غايـة الأمر متعلقة بالمنوى المقيد لا به مطلقة إذا عرفت ذلک فاعلم ان الترديد فى المنوى لا يوجب بطلان العمل لا عقلا، لعدم منافاته مع النية المعتبرة فى العبادة، و لا نقلا لعدم الخلاف فى صـحة العبـادة مع الترديـد فى المنوى: كمـا صـرح به فى الجواهر فى المقـام حيث قـال: بلا خلاف أجـده بين من تعرض له منا، بل فى فوائد الشرائع لا مانع من صحته بوجه من الوجوه، بل عن الشيخ الإجماع عليه.

و اما الترديد فى النية فهو موجب للبطلان لمنافاته كما عرفت مع النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣٨١

المعتبرة فى صـدق الامتثال، و لا يخفى ان مقتضـى ما حققناه فى معنى الترديـد فى المنوى هو الحكم بالصـحة معه و لو لم يكن إجماع عليها، و لا ينحصـر صحتها أيضا بصورة الاضطرار، بل اللازم الحكم بها مطلقا و لو فى حال الاضطرار، و منه يظهر ما فيما جعله فى الجواهر تحقيقـا فى المقـام حيث يقول: بعـد الحكم بالصـحة فى الترديـد فى المنوى مسـتدلا بـأنه جازم بالوجوب على تقـدير سـلامة المال و بالنفل على تقـدير تلفه ما لفظه: و التحقيق ان هـذا و ان كان ترديدا لكن بعد الإجماع المزبور عليه و شدة الحاجـة إليه فى كثير من المقامـات و ثبوت شـرعيته فى الفائتـة المجهولـة و فى ركعات الاحتياط فى كثير من موارد الاحتياط لا مناص من القول به مع الاضطرار دون الاختيار، كما صرح به فى المسالک انتهى.

و لا يخفى ما فيه، فان التحقيق كما عرفت يقتضـى الحكم بأنه لا يكون ترديـدا فى النيـة، و على تقدير كونه ترديدا فيها لا يمكن تصحيحه بالإجماع المحكى عن الشيخ بعد كونه إجماعا منقولا، و على تقدير كونه محصلا بعد ضم نفى الخلاف الذى ادعاه به لا يمكن الاسـتناد اليه بعـد معلوميـة كون نظر المجمعين الى عـدم منافاة الترديد فى المنوى مع الجزم بالنية و إذا كان الحق عنده (قـده) إرجاع الترديـد فى المنوى إلى النيـة أيضا فلا سبيل له الى الاعتماد بمثل هـذا الإجماع بعـد كونه معلوم المدرک بما كان خطاء عنده، ثم شدة الحاجة إليه لا يصحح ما كان باطلا لولاها.

و الا الزم صـحة كل فاقـد الشـرط أو الجزء عنـد الحاجة اليه و هو كما ترى، و ثبوت الشـرعية فى الفائتة المجهولة لا يكون دليلا على الصـحة مع الترديد فى النية لإمكان ان يكون من قبيل الترديد فى المنوى، و على تقدير تسـليمه مختص بموضـعه و لا ينبغى التعدى عنه، لعدم الدليل المثبت لشرعيته فى غيره بعد ان كان ثبوتها على خلاف القاعدة و كذلک فى كثير من موارد الاحتياط، نعم فى المعاملات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٣٨٢

الأـعم من العقود و الإيقاعـات بعـد اسـتحالة التعليق فى الإنشاء و إمكانه فى المنشأ قام الإجماع على بطلانها. فيما إذا كان التعليق فى المنشأ الا فيما قامت الضـرورة عليه، مثل صـلح المال الذى يشک انه منه و طلاق المرأة التى يشک انها زوجة، فإنهم صرحوا بصـحة صـلحه و طلاقها، و لعل ذلک لأجل الضـرورة، و لكن يمكن ان يقال: فيها أيضا تكون الصـحة من جهة عدم الدليل على البطلان الذى هو الإجماع على بطلان ما فى منشئه المتعلق لأنه لا إجماع فيما إذا ادعت الضرورة عليه، فتكون الصحة لا من أجل قيام الضرورة، بل لمكان عدم الدليل على البطلان عند قيامها.

فقد ظهر عدم الفرق فى المقام، فيما إذا كان الترديد فى المنوى فى الحكم بالصحة و لو لم تكن ضرورة بل كان متمكنا من تحصيل العلم ببقاء المال و فيما إذا كان الترديد فى النية فى الحكم بالبطلان و لو مع الضرورة و عدم التمكن من العلم بتلف المال هذا، و الى ما ذكرنا يشير ما فى المدارك من قوله (قده) فى الفرع المذكور: ان الفرق بين المسئلتين ان الزكاة فى المسألة الاولى مجزوم بها على تقدير سلامة المال، و كذا نية النقل على تقدير تلفه، و لا مانع من صحة ذلك بخلاف الثانية لأن الترديد بين كون المدفوع زكاة أو نافلة على تقدير واحد و لو كان الغائب سالما انتهى.

[مسألة ۷ لو اخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفا]

مسألة ۷ لو اخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفا فان كان ما أعطاه باقيا له ان يسترده و ان كان تالفا استرد عوضه إذا كان القابض عالما بالحال و الا فلا.

قد تقدم حكم هذه المسألة فى خلال المسائل المتقدمة مرارا و هو واضح لا اشكال فيه من حيث انه قيد الإخراج بمال معين، و قد ظهر خلافه، و لازم ذلك بقائه على ملكه فله ان يصرفه فيما يشاء ان كان باقيا مطلقا و لو مع جهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۳

القابض و ان يسترد عوضه مع علم القابض بالحال و لا اختصاص لهذا الحكم بما فرض فى المتن، بل يعم كل مورد اخرج المالك شيئا زكاة، ثم بان عدم وجوبها، اما من جهة تلف المال، أو عدم بلوغه النصاب، و نحو ذلك، و لعل الوجه فى ذكر هذا الفرد فى ذاك المورد اعنى مورد إخراج الزكاة عن مال الغائب و استبانة تلفه هو ذكره فى كتب الأصحاب، دفعا لما ذهب اليه الشيخ (قده).

قال فى الشرائع: و لو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما ثم بان تالفا جاز نقلها الى غيره على الأشبه انتهى، و أشار بقوله: على الأشبه إلى خلاف الشيخ فى المبسوط حيث منع من جواز نقلها الى غيره لفوات وقت النية.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض بقاء المدفوع فى ملكه و عدم خروجه عنه فيجوز له استرداده مع بقائه مطلقا و استرداد عوضه مع تلفه مع علم القابض بالحال و ان يحتسبها زكاة من غير ذاك المال على القابض نفسه أو أخذها منه و إعطائها الى أخر كل ذلك لمكان كون المدفوع من أموال المالك فيكون كسائر أمواله و لعل مراد الشيخ (قده) من قوله: فوات وقت النية هو احتساب ما دفعه حين دفعه زكاة بالنية المتأخرة بأن تكون النية متأخرة و المنوى متقدما لا ان يجعل المدفوع زكاة من حين النية، حيث انه يمنع تأخر النية عن الدفع وجه إذ هى لو لم تعتبر مقارنتها مع المنوى بناء على كفاية الداعى فيها يعتبر عدم تأخرها عن المنوى قطعا إذ لا يصح جعل العمل الماضى عبادة بالنية المتأخرة بأن يجعل فى اليوم الإمساك عن المفطرات المتحققة منه بالأمن صوما، و اتى بركعات مثلا ثم ينويها صلاة أو يعطى فقيرا شيئا ثم ينوى ما أعطاه صدقة فان جميع ذلك مما لم يعهد صحته ففرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۴

بين ان يجعل ما على الفقير من الدين صدقة بالنية حين النية فيترتب عليه براءة ذمة الفقير من الدين و بين ان يجعل الإعطاء السابق صدقة بالنية اللاحقة.

[ختام فيه مسائل متفرقة]

اشارة

ختام فيه مسائل متفرقة

[الأولى استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه]

الأولى استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه للصبى و المجنون تكليف للولى و ليس من باب النيابة عن الصبى و المجنون.

الفرق بين الوكالة و النيابة و بين الولاية ان الوكيل و النائب يفعل فعل الموكل و المنوب عنه فى المعاملات و يمتثل تكليف المتوجه الى المنوب عنه فى العبادات و ذلك فيما يقبل النيابة، أما الولى فهو يفعل فعل نفسه فى المولى عليه لا انه يفعل فعله، فالبيع الصادر من الولى لمال المولى عليه ليس فعل المولى عليه صادرا عن الولى بالنيابة إذ ليس له بيع ماله حتى يصدر عن بدنه التنزيلى أعنى وكيله بل هو بيع من الولى نفسه لمال المولى عليه، و لا يقال: انه حينئذ لا يصح لان مال المولى عليه ليس للولى مع انه لا- بيع إلا فى ملك، لان المراد بالملك فى لا بيع إلا فى ملك هو السلطنة فمعنى لا بيع إلا فى ملك انه لا يصح البيع الا مع السلطنة على البيع و الولى سلطان على البيع و بالجملة فالبيع بيع من الولى فى مال المولى عليه لا انه ينوب عنه فى بيعه بحيث يكون الصادر عنه بيع المولى عليه تنزيلا، و هكذا فى الخطابات التكليفية المتعلقة بالولى بالنسبة الى مال المولى عليه التى منها التكليف بالزكاة وجوبا أو استحبابا، فهى تكليف متعلق بالولى غاية الأمر فى مال المولى عليه.

أو نفسه أو بدنه و هذا حكم عام بالنسبة الى كل حكم تكليفى أو وضعى متعلق بالولى فيمال المولى عليه أو نفسه و بدنه.

و يدل عليه بالخصوص فى المقام كون الخطاب بإخراج الزكاة من مال الطفل أو المجنون متوجها الى الولى، فيكون هو المكلف بإخراج الزكاة من مال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۵

المولى عليه، ففى خبر ابى العطاء الحناط قلت: لأبى عبد اللّه عليه السّلام مال اليتيم يكون عندى فاتجر به قال: إذا حركته فعليك زكاته، و إذا يكون التكليف بالإخراج متوجها الى الولى و لا يكون من باب النيابة عن الصبى و المجنون.

فالمناط اجتهاد الولى أو تقليده فلو كان من مذهبه اجتهادا أو تقليدا وجوب إخراجها أو استحبابه ليس للصبى بعد بلوغه معارضته و ان قلد من يقول بعدم الجواز.

أو صار هو مجتهدا و صار قائلا بعدمه

كما ان الحال كذلك فى سائر تصرفات الولى فى مال الصبى أو نفسه من تزويج و نحوه فلو باع ماله بالعقد الفارسى أو عقد له النكاح بالعقد الفارسى أو نحو ذلك من المسائل الخلافية و كان مذهبه أو مذهب مجتهده الجواز ليس للصبى بعد بلوغه إفساده بتقليد من لا يرى الصحة.

أو لا- يرى نفسه الصحة لو صار مجتهدا، لكن الصبى ليس له إفساده بعد بلوغه إذا كان ما فعله الولى مخالفا لما يفعله الصبى اجتهادا أو تقليدا فيما يرجع الى وظيفة الولى، فلو باع ماله بالعقد الفارسى و لم يبق ثمن المبيع ليس للصبى بعد بلوغه إفساده برد مثل الثمن و استرجاع المبيع لو كان باقيا أو عوضه مع تلفه أو عقد له النكاح على امرأة بالعقد الفارسى و ماتت المرأة ليس له إفساده.

و اما بالنسبة إلى وظيفة الصبى نفسه بعد البلوغ، كما إذا بقى ثمن المبيع الى ان بلغ الصبى و بقيت المرأة الى بعد بلوغه بحيث

يريـد ان يترتب اثر الملک على ما عنـده من الثمن و أثر الزوجية على من عقد عليها بالعقد الفارسـى، فترتب مثل هذه الآثار على ما صدر من الولى مع مخالفته لرأى الصبى بعد بلوغه اجتهادا أو تقليدا فى غاية إشكال، إذ لا دليل على الاجزاء فى هذه الصورة، و غايـة ما دل الدليل على اجزائه هو فيما إذا فعل المكلف فعل نفسه بما يراه تقليدا أو اجتهادا ثم تبدل رأيه كذلک اى تقليدا أو اجتهادا، حيث يقال بقيام الإجماع حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۶

على الاجزاء، و اما مثل المقام الـذى يفعل الولى فعل نفسه الذى هو مخالف لفعل الصبى و صار الصبى موظفا بترتيب الآثار على فعله بما هو وظيفة نفسه فلا دليل على الاجزاء، نعم مع جهل الصبى بمخالفة ما صدر عن الولى مع رأيه تقليدا أو اجتهادا يجوز له ترتيب الأثر على ما صدر من الولى للبناء على أصالة الصحة فى فعله.

نعم لو شک الولى بحسب الاجتهاد أو التقليـد فى وجوب الإخراج أو اسـتحبابه أو عدمهما و أراد الاحتياط بالإخراج ففى جوازه إشكال.

امـا إذا كان الشک فى الاسـتحباب و عـدمه مع القطع بعـدم الجواز لو لا الاسـتحباب، فلا ينبغى الإشـكال فى عـدم الجواز لعـدم معارضة الاحتياط من جانب احتمال الاسـتحباب مع الاحتياط من جانب احتمال حرمة التصـرف فى مال الصبى، و اما مع الشـک فى الوجوب فيقع الإشكال فى الاحتياط فى الإخراج.

لأن الاحتياط فيه معارض بالاحتياط فى تصرف مال الصبى.

و قول المصنف قده

نعم لا يبعد ذلک إذا كان الاحتياط وجوبيا.

بعيد، لأن المعارضة كما عرفت متحقق فى تلک الحالة.

و كذا الحال فى غير الزكاة كمسألة وجوب إخراج الخمس من أرباح التجارة للصبى حيث انه محل للخلاف.

و قد استوجه فى المدارک عدم وجوبه فى أرباح مكاسب الصبى أو ماله المختلط بالحرام و فى أرض يشتريه إذا كان ذميا و فى ما يحصل له من قسـمة الغنيمة، و فى الشـرائع و عن القواعد، انحصار ذكر التعميم بين الكبير و الصـغير و الحر و العبد فى الكنز و المعادن و الغوص، و هو يشـعر باعتبار التكليف كالحريـة فيما عـدا هـذه الثلثة من الأربعة الباقية، و تأمل فى الأربعة المذكورة فى الجواهر و فى رسالـة الشـيخ الأكبر (قـده) فى الخمس، اختيار ثبوته فى تمام الأربعـة خصوصا الحلال المختلط بالحرام و هذا هو الأقوى، و يدل على ثبوته فى أرباح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۸۷

مكاسبه بعـد إمكـان انتسـابه الى الكثير حيث يسـتدلون على ثبوته فى الكنز بـأنه نوع من الاكتسـاب و يجب فى الاكتساب و هو يكشف عن مفروغيـة ثبوته فى كل كسب، إطلاق جملـة من الاخبار الدالـة على ثبوته فى أرباح المكاسب فإنه لا موجب لتقييده بالمكلف البالغ و تمام الكلام فى ذلک فى كتاب الخمس، فليس الإشكال فى هذا الاحتياط مختصا بباب الزكاة أو الخمس بل و كذا الحال فى سائر التصرفات فى ماله و المسألة محل اشكال مع أنها سيالة.

[الثانية إذا علم بتعلق الزكاة بماله]

الثانيـة إذا علم بتعلق الزكـاة بمـاله و شک فى انه أخرجها أم لأوجب عليه الإخراج للاستصـحاب إلا إذا كان الشک بالنسـبة إلى

السنين الماضية فإن الظاهر جريان قاعدة الشك بعد الوقت أو بعد تجاوز المحل هذا و لو شك فى انه اخرج الزكاة عن مال الصبى فى مورد يستحب إخراجها كمال التجارة له بعد العلم بتعلقها به فالظاهر جواز العمل بالاستصحاب لانه دليل شرعى و المفروض ان المناط فيه شكه و يقينه و بعبارة أخرى، و ليس نائبا عنه.
فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا علم بتعلق الزكاة بماله و شك فى إخراجها يجب عليه الإخراج لاستصحاب بقائها فى عهدته، و عدم إخراجها لقاعدة اليقينى حيث يقطع باشتغال ذمته بالتكليف بالإخراج مع الشك فى الخروج عنه، و الاشتغال اليقين يستدعى البراءة اليقينية و ان كانت قاعدة الاشتغال فى مثل المقام محكومة بالاستصحاب و لو كانا متوافقين إذ الحاكم كما يمكن ان يكون مخالفا مع المحكوم يمكن ان يكون موافقا معه أيضا، و لا يتوهم فى أمثال المقام عدم اجراء الاستصحاب، لكون المقام مجرى قاعدة الاشتغال لكون الحكم للشك لا- للمشكوك، كما ربما يسند الى الشيخ الأكبر (قده) و ذلك لما حققناه فى الأصول و أوضحناه فيما كتبناه فى قاعدة حيلولة الوقت، من بيان مورد قاعدة الاشتغال فى محل الاستصحاب و تمييزه عما يجرى فيه الاستصحاب و ان النسبة إلى الشيخ الأكبر فى غير محله فراجع.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۳۸۸
(الثانى) إذا كان الشك فى الإخراج بالنسبة إلى السنين الماضية فهل تجرى قاعدة الشك بعد الوقت أو الشك بعد تجاوز المحل أم لا (احتمالان) المستظهر عند المنصف (قده) الجريان، و لعل وجهه عدم اختصاص موردهما بخصوص باب الصلاة و صدق موردهما فى المقام حيث ان وقت إخراج ما عليه فى كل سنة هو تلك السنة أعنى ما تقدم من انه لا يجوز تأخيرها عن وقتها بما يعد تسامحا عرفا فيجرى بعد انقضاء وقته كلتا القاعدتين أعنى قاعدة الوقت حائل، و قاعدة التجاوز، و هذا لا يخلو عن النظر بل المنع.
و ذلك اما (أولا-) فللمنع عن جريان القاعدتين فى غير باب الصلاة، بل الظاهر من دليل قاعدة حيلولة الوقت اختصاصها بخصوص الصلاة اليومية و عدم جريانها فى غير اليومية من الصلوات الموقتة التى لها قضاء كالكسوف و الخسوف من الآيات كما ان الظاهر من قاعدة التجاوز جريانها فى خصوص الصلاة و لو قلنا بتعميمها فتسرى فى كل مركب ذو أجزاء مرتبة هو به لكل واحد من اجزائه محل محدود كالقراءة و الركوع و السجود فى الصلاة و كالطواف و السعى و الوقوف فى الحج، و تمام الكلام فى القاعدتين فيما كتبناه فيهما مستقلا.
و اما (ثانيا) فلانه لو سلم جريانهما فى غير باب الصلاة فإنما تجريان فى كلما له وقت موظف شرعى فى قاعدة الوقت حائل و ما كان له أجزاء مترتبة مبوبة و ليس لإخراج الزكاة وقت محدود، و بعبارة أخرى الزكاة ليست من الواجبات الموقتة التى تصير قضاء بخروج وقتها كالصلاة اليومية، بل انما هى كالصلاة الزلزلة من صلاة الآيات التى هى أداء مدة العمر و ان وجبت فورا ففورا، و كأداء الدين مع مطالبة الدائن و القدرة على الأداء، نعم لا- يبعد ان تكون زكاة الفطرة من الموقتات و ان وقتها من غروب ليلة العيد الى زوال يومه على ما باقى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۳۸۹
و اما زكاة الأموال فليست كذلك كما انها ليست من ذات اجزاء مترتبة حتى يجرى فيها قاعدة التجاوز، و لا فرق فيما ذكرناه بين من كان عادته إخراجها فى وقت معين كأول حلولها مثلا أو وقت الحصاد أو وقت الحمل الى المخزن و نحوه و بين من لم يكن كذلك إذا الاعتياد بالإخراج فى وقت معين لا- يجعله موقتا لكى يجرى فيه قاعدة حيلولة الوقت، و لا- ذو أجزاء مترتبة حتى يجرى فيه قاعدة التجاوز، فلا و جهلا فى بعض الحواشى من نفى البعد عن جواز البناء على الإخراج إذا كان من عادته إخراج الزكاة من كل سنة و لا بين ان تصرف فى النصاب بإتلاف و نحوه بعد ان كانت عادته مستقرة بإخراج الزكاة عند وجوبها و

التصرف فى النصاب بعد ذلك، و بين عدمه، فلا وجه لما فى حاشية بعض الأساتيد، من نفى البعد عن عدم الوجوب فى الأول نعم لا- يبعد ان تكون العادة فى إخراجها فى وقت معين، امارة على إتيان المشكوك الا انه لا دليل على اعتبارها، كما ان نظر بعض الأساتيد فى نفى البعد فيما إذا تصرف فى النصاب بإتلاف و نحوه بعد ان كانت عادته مستقرة بالتصرف بعد إخراج ما عليه من الزكاة بإجراء أصالة الصحة فى فعله، و لا يخفى انها لا تثبت الإخراج كما لا يخفى.

و اما (ثالثا) فلانه على تقدير تسليم جريان القاعدتين، لا فرق بين ما إذ كان الشك بالنسبة إلى السنين الماضية أو السنة التى هو فيها، بعد ان كان لإخراجها عنده وقتا محدودا بحسب عادته و قد مضى، إذ الملاك فى جريانها بالنسبة إلى السنين الماضية موجودة فى السنة التى هو فيها بعد ان كان الشك فى الإخراج عند مضى الوقت المضروب عنده بحسب عادته للإخراج، فالحكم بوجوب الإخراج فى هذه الصورة متمسكا بالاستصحاب و عدمه بالنسبة إلى السنين الماضية للقاعدتين لا وجه له.

و لو شك فى انه إخراج الزكاة عن مال الصبى فى مورد يستحب إخراجها كمال التجارة له بعد العلم بتعلقها به فالظاهر جواز العمل بالاستصحاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٠، ص: ٣٩٠

لأنه دليل شرعى و المفروض ان المناط فيه شكه و يقينه فإنه المكلف لا شك الصبى و يقينه و بعبارة أخرى ليس نائبا عنه.

و هذا ظاهر بعد ما عرفت من ان المكلف بالإخراج عن مال الصبى هو الولى، فالولى بالإخراج يمتثل تكليف المتوجه إليه بالإخراج وجوبا أو استحبابا و شكه فى الإخراج موجبا لتحقق ركنى الاستحباب سواء كان الصبى مثله فى اليقين و الشك أم لإبل و لو مع قطع الصبى بالإخراج أى إخراج الولى عن ماله إذ لا عبرة بيقينه و شكه.

[الثالثة إذا باع الزرع أو الثمر]

(الثالثة) إذا باع الزرع أو الثمر و شك فى كون البيع بعد زمان تعلق الوجوب حتى تكون الزكاة عليه أو قبله حتى يكون على المشترى ليس عليه شىء إلا إذا كان زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا فإن الأحوط حينئذ إخراجه على اشكال فى وجوبه و كذا الحال بالنسبة إلى المشترى إذا شك فى ذلك فإنه لا يجب عليه شىء إلا إذا علم زمان البيع و شك فى تقدم التعلق و تأخره فان الأحوط حينئذ إخراجه على اشكال فى وجوبه.

فى هذه المسألة صورتين ينبغى التعرض لهما (الأولى) إذا شك البائع فى كون البيع قبل زمان تعلق الوجوب حتى تكون الزكاة على المشترى أو بعده حتى تكون عليه، فالأصل الاولى و ان كان هو البراءة عن الوجوب الا ان البراءة محكومة بالاستصحاب فى بعض الشقوق، فإنه فى الفرض المذكور لا يخلو اما يكون زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا، كما إذا تعلق الزكاة فى أول شهر رمضان مثلا، و لكن يشك فى ان البيع هل هو قبل مجيئى و مضان أو بعده.

و اما يكون زمان البيع معلوما و هو أول شهر رمضان مثلا و زمان التعلق مجهولا هل هو قبل مجيئى شهر رمضان أو بعد مجيئه، و اما يكون كلاهما مجهولا، فعلى الأول أعنى كون زمان التعلق معلوما و زمان البيع مجهولا، فالأصل أعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٠، ص: ٣٩١

استصحاب عدم البيع يجرى إلى زمان البيع فهل يثبت به وجوب الزكاة على البائع وجهان مبنيان على ان وجوبها مترتب على عدم نفس صدور البيع قبل زمان التعلق أو على كون التعلق فى ملك البائع، فعلى الأول فيثبت باستصحاب عدم البيع وجوب الزكاة على البائع بخلاف الثانى، حيث ان استصحاب عدم البيع الى زمان التعلق لا- يثبت كون التعلق فى ملك البائع، الأعلى

القول بالأصل المثبت و الحق هو الأول، و ذلک لان وجوب الزکاة أمر مترتب على نفس عدم البيع و ان شئت فقل: ان عدم الوجوب مترتب على صدور البيع قبل زمان التعلق، و باستصحاب عدم صدوره ينتفى اثر الصدور قبل التعلق و يصح استصحاب نقيض الشىء لإثبات حکم نقيضه، مع ان بقاء ملک البائع إلى زمان التعلق الذى هو الموضوع لوجوب الزکاة، هو بنفسه مجرى الاستصحاب لتحقق أرکانه من اليقين به و الشک فى بقائه إلى زمان التعلق و لا يحتاج الوجوب الا الى بقاء الملک الى زمان التعلق و لا يحتاج إلى إحراز کون التعلق فى زمان الملک حتى يکون إحرازه باستصحاب بقاء الملک الى زمان التعلق مثبتا هذا.

و لکن المصنف (قده) يستشکل فى ذلک حيث يقول: على اشکال فى وجوبه، إذا التعبير فى موضوع الوجوب هو ملکية الزرع أو الثمر للمکلف حين تعلق الوجوب فيحتاج إلى إحرازه بالأصل فليتأمل، و على الثانى أعنى کون زمان البيع معلوما مع الجهل بزمان التعلق و الأصل عدم تعلق الزکاة إلى زمان البيع و لا يحتاج إلى إثبات تأخره عن البيع و لا إلى إحراز کون التعلق فى ملک المشترى لنفى وجوبها عن البائع و هذا ظاهر، ففى هذا الشق يجرى الاستصحاب و يثبت به عدم الوجوب فيکون موافقا مع البراءة، الا انه يقدم عليها لکونه حاکما عليها، و لو کان موافقا معها، و على الثالث اعنى کونهما معا مجهولى التاريخ فلا يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ، اما لکون الأصل فى کل طرف معارض مع الأصل فى الطرف الآخر على ما هو مختار الشيخ الأکبر (قده)،

أو لمکان عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ رأسا.

لا لمکان المارضة، بل لمکان عدم اتصال زمان الشک بزمان اليقين على ما هو المختار عند الآخرين، و کيف کان فيرجع الى أصالة البراءة من غير إشکال.

(الصورة الثانية) فى حکم الشک فى مفروض المقام بالنسبة الى حال المشترى، فإنه أيضا يشک فى وجوب الزکاة عليه إذ الشک فى کون شرائه بعد زمان التعلق حتى لا يجب عليه أو قبله حتى تجب عليه و لا يخلو فاما ان يلاحظ حال المشترى بالقياس الى نفسه و شکه من غير ملاحظة حال البائع سواء کان البائع عالما بالحال أو يکون هو أيضا شاکا مثله و مع علمه بالحال سواء علم بوجوبها عليه أو على المشترى و مع علمه بوجوبها عليه سواء أداها من هذا المال أو من مال آخر أم لا و مع عدم التأدية سواء کان موطنا على أدائها من مال آخر أو موطنا على عدمه أو لا يکون له توطين على الأداء و عدمه أصلا، و بالجملة تکون النظر الى حال المشترى و شکه، و اخرى يلاحظ فى الواقعة التى تکون البائع أيضا شاکا مثل المشترى، اما على الأول أعنى ملاحظة شک المشترى من حيث نفسه فيجرى فيه الشقوق الثلاثة المتقدمة فى شک البائع، فإنه أيضا اما يعلم زمان التعلق و يشک فى زمان البيع انه قبل زمان التعلق أو بعده أو يعلم زمان البيع و يشک فى زمان التعلق أو يکونا معا مجهولى التاريخ، فعلى الأول أعنى ما يعلم زمان التعلق و يشک فى زمان البيع، فالأصل الجارى هو أصالة عدم صدور البيع الى زمان التعلق و يکون أثره عدم تعلق الوجوب فى ملکه لکى تجب الزکاة عليه و يکون موافقا مع البراءة و مع سلامته عن يکون مثبتا يکون حاکما عليها، و هذا مما لا اشکال فيه.

و على الثانى أعنى فيما علم زمان البيع و کان الشک فى زمان التعلق يکون الأصل الجارى هو أصالة عدم تعلق الوجوب الى زمان البيع، لکنه لا يثبت

الوجوب على المشترى إلا بعد إثبات تأخر التعلق عن البيع لکى يکون التعلق فى ملک المشترى، و هو تعويل على الأصل المثبت و نفس عدم تحقق التعلق الى زمان البيع لا يثبت الوجوب على المشترى، فان وجوبها ليس من آثار عدم تقدم، زمان التعلق على

زمان البيع بل هو من آثار تأخره عن البيع، و بعبارة أخرى وجوب الزكاة على المشترى من آثار كون التعلق فى ملكه و هو لا يثبت بعدم تقدم التعلق على البيع بل يثبت بتأخره عنه و الأصل لا يتكفل لإثباته الا على التعويل بالأصل المثبت.
و على الثالث اعنى ما إذا كان زمانى الشراء و التعلق كلاهما مجهولا، فلا يجرى الأصلان أعنى أصالة عدم تقدم الشراء على التعلق و أصالة عدم تقدم التعلق على الشراء، اما لسقوطها بالمعارضة، أو لعدم جريانهما فى مجهولى التاريخ رأسا، فيرجع الى البراءة، هذا حال ملاحظة شك المشترى من حيث نفسه و اما من حيث ملاحظته مع حال البائع، فلا يخلو اما ان يخرجها البائع اما لمكان كونه عالما بتعلق وجوبها فى ملكه أو لمكان انه يحتاط أولا يخرجها، اما لمكان جهله بتعلقه فى ملكه و لا يحتاج، أو و لو مع علمه بتعلق الوجوب فى ملكه، و لكنه لا يخرجها عصيانا، اما مع إخراج البائع إياها فلا يتفاوت حال المشترى مع حكمه بملاحظته فى نفسه فيكون حكمه كما تقدم من الشقوق، و مع عدم إخراج البائع إياها فالمشترى يقطع بوجوب إخراج مقدار الزكاة مما اشتراه اما لأجل تعلق الوجوب بإخراجها على البائع، أو على المشترى نفسه فالمقدار من الزكاة من هذا المال مما يجب إخراجه قطعا، و ان كان الشك فيمن تعلق به الوجوب فيجب على المشترى إخراجها ثم لا يمكنه الرجوع الى البائع بعوض ما أخرجه مع علمه بعدم إخراج البائع كما هو الفرض، ذلك لمكان الشك فى تعلق الوجوب فى ملك البائع حتى يجب عليه البدل فتكون النتيجة كما لو علم بوجوبها على المشترى فى وجوب الإخراج عليه و عدم رجوعه إلى البائع هذا حال المشترى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۹۴

بالنسبة إلى علمه بعدم إخراج البائع، و كذلك للحاكم و الساعى أخذ الزكاة مما فى يد المشترى من العين، و ذلك لكونه مما تعلق به الزكاة قطعا اما فى ملك البائع أو فى ملك المشترى و ليس للمشترى ان يرجع الى البائع عند أخذ الساعى أو الحاكم عنه، لما عرفت من عدم إحراز وقوع البيع حال تعلق الزكاة لكى تستقر على البائع، و نتيجة ذلك أيضا قرار الزكاة على المشترى و ان لم يحرز وجوبها عليه.

[الرابعة إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة]

(الرابعة) إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة وجب الإخراج من تركته و ان مات قبله وجب على من بلغ سهمه النصاب من الورثة، و إذا لم يعلم ان الموت كان قبل التعلق أو بعده، لم يجب الإخراج من تركته و لا على الورثة إذا لم يبلغ نصيب واحد منهم النصاب، الا مع العلم بزمان التعلق و الشك فى زمان الموت، فان الأحوط حينئذ الإخراج، على الاشكال المتقدمين، و اما إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب أو نصيب بعضهم، فيجب على من بلغ نصيبه منهم للعلم الإجمالى بالتعلق به اما بتكليف الميت فى حيوته أو بتكليفه هو بعد موت مورثه بشرط ان يكون بالغا عاقلا، و الا فلا يجب عليه لعدم العلم الإجمالى بالتعلق حينئذ.
لا إشكال فى وجوب الإخراج من التركة إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة لأن الزكاة دين تقدم على الإرث، كما لا إشكال فى وجوبها على الوارث إذا مات المالك قبل التعلق مع بلوغ نصيب الوارث النصاب، كعدم الإشكال فى عدم وجوبها على الوارث مع عدم بلوغ نصيبه النصاب، و إذا شك فى تقدم موت المالك على التعلق، فيجىء الشقوق المتقدمة فى المسألة المتقدمة.
و لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة على الوارث فى الصورتين منها، و هما صورة ما علم زمان الموت و شك فى زمان التعلق، و صورة ما كان كلاهما مجهولا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۳۹۵

أما الاولى، فلان الأصل الجارى فيها هو أصالة عدم التعلق الوجوب الى زمان الموت، و لكنه لا اثر له لأن الأثر و هو الوجوب

على الوارث يترتب على تأخر الوجوب عن الموت لا على عدم تقدمه عليه و باستصحاب عدم التعلق الى زمان الموت لا يثبت كونه بعد الموت الا على التعلق بالأصل المثبت.

و اما الثانية فلعدم إجراء الأصل في مجهولي التاريخ، أما للمعارضة أو لعدم جريانه في مورد مجهولي التاريخ رأسا من جهة عدم اتصال زمان الشك باليقين، و اما الصورة الثالثة من الشقوق المحتملة، أعني ما علم زمان التعلق و شك في زمان الموت، فالأصل الجاري فيها هو أصالة عدم الموت الى زمان التعلق، فهل يجرى و يثبت به الوجوب على المالك أولا، وجهان مبنيان، على ان الوجوب اثر كون التعلق في حال حيوة المالك كما هو الحق، أو اثر تقدم التعلق على الموت، فعلى أولا فيجرى الأصل من غير اشكال، و على الثاني فيبتني اجراء على الأصل المثبت، و حيث ان الوجوب ترتب على كون التعلق في ملك المالك و هو يثبت بإحراز حيوته في حال التعلق و المفروض إحراز حيوته في حاله بالاستصحاب فلا جرم يكون الحق هو الإخراج من تركته في هذه الصورة أعني فيما علم زمان التعلق و شك في زمان الموت هذا كله إذا لم يبلغ نصيب الوارث النصاب، و اما مع بلوغ نصيبهم أو نصيب بعض منهم، فيجب على من بلغ نصيبه النصاب إخراجها من نصيبه بقدر ما يتعلق بنصيبه، و ذلك للعلم التفصيلي بوجوب الإخراج مما يتعلق بنصيبه، الحاصل من العلم الإجمالي بتعلق وجوب إخراج هذا المقدار من نصيبه، اما على مورثه، أو عليه نفسه فوجوب إخراج هذا المقدار عليه يقيني على كلا تقديري التعلق على المورث أو عليه نفسه و لكن ذلك فيما إذا كان جامعا لشرائط التكليف من البلوغ و العقل و التمكن من التصرف و نحوها و الا فلا يجب عليه لعدم العلم الإجمالي بالتعلق و هذا ظاهر.

[الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة]

الخامسة إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك في انه

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٦

أداها أم لا ففي وجوب إخراجه من تركته لاستصحاب بقاء تكليفه، أو عدم وجوبه للشك في ثبوت التكليف بالنسبة إلى الوارث و استصحاب بقاء تكليف الميت لا ينفع في تكليف الوارث وجهان، أوجههما الثاني لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت حتى يتعلق الحق بتركته و ثبوته فرع شك الميت و إجرائه الاستصحاب لا شك الوارث، و حال الميت غير معلوم انه متيقن بأحد الطرفين أو شاك، و فرق بين ما نحن فيه، و ما إذا علم نجاسة يد شخص أو ثوبه سابقا و هو نائم و نشك في انه طهرهما أم لا حيث ان مقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة مع ان حال النائم غير معلوم انه شاك أو متيقن، إذ في هذا المثال لا حاجة الى إثبات التكليف بالاجتناب بالنسبة الى ذلك الشخص النائم، بل يقال ان يده كانت نجسة و الأصل بقاء نجاستها فيجب الاجتناب عنها، بخلاف المقام حيث ان وجوب الإخراج من التركة فرع ثبوت تكليف الميت و اشتغال ذمته بالنسبة إليه من حيث هو، نعم لو كان المال الذي تعلق به الزكاة موجودا أمكن ان يقال: الأصل بقاء الزكاة فيه، ففرق بين صورة الشك في تعلق الزكاة بذمته و عدمه و الشك في ان هذا المال الذي كان فيه الزكاة أخرجت زكاته أم لا، هذا كله إذا كان الشك في مورد لو كان حيا و كان شاكا وجب عليه إخراجه، و اما إذا كان الشك بالنسبة الى الاشتغال بزكاة السنة السابقة أو نحوها فما يجرى فيه قاعدة التجاوز و المضي و حمل فعله على الصحة، فلا اشكال، و كذا الحال إذا علم اشتغاله بدين أو كفارة أو نذر أو خمس أو نحو ذلك.

إذا علم ان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك في انه أداها فلا يخلو، اما يكون شكه هذا مع تلف العين التي يشك في أداء

زکاتها، أو یکون مع وجودها، و علی الأول، فاما ان یعلم بان التلف علی الوجه الغیر المضمن علی تقدیر بقاء الزکاة، أو یعلم انه علی الوجه الذی یکون المالک ضامنا، أو یشک فی ذلک فههنا صور.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۹۷
(الأولی) ما إذا کان شک الوارث فی إخراج مورثه ما علیه من الزکاة مع تلف العین علی الوجه الغیر المضمن، و لا إشکال فی عدم وجوب الإخراج فی هذه الصورة علی الوارث، و ذلک لانه یقطع بعدم وجوب شیء علی المورث حین موته، اما من جهة أدائه أو من جهة تلف العین علی الوجه الغیر المضمن، و لا مورد لاستصحاب بقاء تکلیف المیت فی هذه الصورة حتی یبحث عن صحة جریانه.
(الثانیة) ما إذا کان شک الوارث مع تلف العین علی الوجه الذی یکون ضامنا کما إذا علم بأنه لو لم یؤد کان تأخیره علی وجه لا یجوز التأخیر معه بان کان المستحق حاضرا أو کان التأخیر معه بما یتسامح معه فی الأداء و انما الشک فی اشتغال ذمته من جهة الشک فی الأداء، و هل یصح فی هذه الصورة إجراء الاستصحاب اعنی استصحاب بقاء تکلیف المیت لإثبات وجوب الإخراج علی الوارث، وجهان أقواهما الأول، و ذلک لوجود المقتضی لإجرائه من تمامیة أرکانه و عدم المانع، الا ما ربما یجعل مانعا عنه، و هو وجهان الأول ما فی المتن من ان تکلیف الوارث بالإخراج فرع تکلیف المیت به و هو متوقف علی إحرازه لکن إحراز حال الوارث، فکما انه إذا علم بعدم أدائه وجدانا یتوقف علیه التکلیف بالأداء و لو لم یکن حال المیت معلوما من انه متیقن بأحد الطرفین أو شاک بل و لو علم بأنه کان متیقنا بالأداء لکن الوارث عالم بعدم أدائه و انه کان فی یقینه هذا بالخطاء و کان جاهلا مرکبا، کذلک إذا أحرز عدمه بالاستصحاب الذی هو إحراز تعبدی یترتب علیه التکلیف بالأداء فکما أن الإحراز الوجدانی صفة للوارث فإنه بإحرازه الوجدانی یجب علیه الإخراج فکذلک بإحرازه التعبدی یصیر الإخراج واجبا علیه فهذا الوجه لا یمنع عن إجرائه.
(الثانی) ما فی حاشیة بعض الأساطین من السادة، و هو ان استصحاب عدم إخراج المیت للزکاة لا یثبت اشتغال ذمته به الأعلی التعویل بالأصل المثبت
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۳۹۸
لأن الملازمة بین عدم الإخراج و بین بقاء الاشتغال عقلیة لا شرعیة فإثبات الاشتغال باستصحاب عدم الإخراج منوط بصحة التعویل علی الأصل المثبت و فیه ان الأصل یجری فی نفس بقاء الاشتغال لا فی عدم الإخراج لإثبات الاشتغال، و ذلک لتمامیة أرکان الاستصحاب فیه من الیقین بالوجود و الشک فی بقائه من جهة الشک فی الأداء، و حیث ان التلف یکون علی وجه الضمان علی تقدیر عدم الأداء فیکون بقاه الاشتغال مشکوکا بعد التلف کما کان مشکوکا قبله، فیصح استصحاب بقائه لإثبات وجوب الإخراج علی الوارث، و الحاصل ان الاشتغال مشکوک قبل التلف و حال التلف و بعده، فیصح استصحابه و لا یحتاج فی صحة استصحابه الی العلم به بعد التلف، و بذالک یسقط ما فی حواشی بعض أساتیدنا فی المقام من منع اجراء الاستصحاب فی هذه الصورة مع التزامه بصحته فیما لو علم بالاشتغال بعد التلف، کما إذا علم الوارث بأنه لم یؤد المورث حتی تلف النصاب مع کون التلف علی وجه الضمان و یشک بعد التلف فی بقاء الاشتغال من جهة الشک فی أدائه بعده، فان الالتزام بصحة إجرائه فی هذا الفرض یستلزم صحة إجرائه فیما إذا کان الشک فی بقاء الاشتغال حال التلف و قبله من جهة الشک فی أدائه قبله و لا یحتاج الی العلم ببقائه بعده کما لا یخفی.
و الحاصل انه ان کان مبنی الاشکال فی إجراء الأصل مع عدم الیقین ببقاء الاشتغال بعد التلف، من جهة ان مجراه هو عدم الإخراج، و إثبات الاشتغال باستصحاب عدم الإخراج تعویل علی الأصل المثبت، یکون مع العلم ببقاء الاشتغال بعد التلف

كـذلك، و ان كـان مبنى الصحة فى إجرائه مع العلم ببقـاء الاشـتغال بعـد التلف، لمكـان كون الاشـتغال بنفسه مصب الأصـل و مجراه، فليكن مـع عـدم اليقين ببقـائه بعـد التلـف كـذلك لكـونه متيقنـا فى زمـان تعلق الزكـاة و هـذا اليقين بحـدوثه كـاف فى استصـحابه مع الشك فى بقائه، و بالجملة فلا إشكال فى إجراء الاستصحاب و إثبات وجوب الأداء على الوارث فى هذه الصورة هذا، و قد فصل بعض أساتيدنا (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩٩

فى حاشـية منه فى المقام بعـد التزامه بعـدم الإشـكال فى إجراء استصـحاب الوارث بقاء اشـتغال الميت و كفايـة شـكه اى شـك الوارث فى بقائه من غير حاجـة الى إحراز شك الميت بعـدم وجوب الإخراج على الميت فى صورة التلف إذا كانت عادة الميت جاريـة بإخراج زكاة ماله عنـد وجوبها و عـدم وجوبه لو لم تكن عادته كذلك، و هذا التفصـيل منه (قده) مبنى على ما تقدم منه فى المسـألـة الثانيـة من هـذا الختام من عدم وجوب الإخراج على المالك لو شك فى إخراجها إذا كانت من عادته الإخراج عند وجوبه و قـد تقـدم منـا منعه و انه لاـ دليل على اعتبار تلك العادة و انها لا تكون إلا أمارة لم يقم على اعتبارها دليل، مع انه على تقـدير تسـليم اعتبارها لا اختصاص لاعتبارها بصورة تلف العين بل تكون متبعـة حتى مع وجودها، اللهم الا ان يكون نظره (قده) بالاختصـاص بصورة التلف هو الاختصـاص بصورة تصـرف المالك فى النصاب بإتلاف و نحوه كما أفاده فى حاشـية أخرى فى تلك المسألـة، و لعل وجهه قوة أمارية العادة فى تلك الصورة حيث ان تصـرفه فى النصاب بإتلافه و نحوه مع استقرار عادته على الإخراج عند وجوبه لعله دليل قوى على الإخراج، الا انه مع ذلك لا دليل على اعتباره ما لم ينته الى العلم.

و بالجملة فالأقوى عندى صـحة إجراء الاستصـحاب، اعنى استصـحاب بقاء شـغل المورث و إثبات وجوب الأداء به على الوارث فى هذه الصورة بل فى صورة تلف العين مع العلم لكون تلفه مضـمنا على تقدير عدم الأداء حتى مع العلم باستقرار عادة المورث على الإخراج عند وجوبه و تصرفه فى العين بالإتلاف و نحوه.

(الصورة الثالثـة) ما إذا شك الوارث فى إخراج المورث مع تلف العين و الشك فى كون تلفه مضـمنا، و الحكم فى هذه الصورة أيضا كالصورة الثانيـة، هو صـحة التمسك باستصـحاب بقاء شـغل الميت، و لكن فى حاشـية بعض السادة من الأساطين (قد) هو المنع عن إجرائه لا لأجل كونه مثبتا عنـده كما فى الصورة الثانيـة، بل لمكان عـدم الملازمـة بين عـدم الإخراج الـذى يراد إثباته بالأصل و شغل الذمة الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٠

يراد إثباته باستصـحاب عـدم الإخراج، و ذلك لاحتمال ان لا يكون التلف مضـمنا، و لا يخفى ان ما افاده يصـح إذا أريـد إجراء الأصل فى عدم الإخراج لإثبات شغل الذمة به، و اما إذا كان الأصل جاريا فى نفس بقاء اشتغال الميت الذى تيقن به عند مجيئى زمان وجوب الإخراج فلا مورد للمنع عن إجرائه بالمنع عن الملازمة كما لا يخفى.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان الشك فى إخراج المورث مع وجود العين و لا ينبغى الإشـكال فى صـحة التمسك بالاستصحاب فى هـذه الصورة كما افاده المصـنف أيضا فى قوله: نعم لو كان المال الـذى تعلق به الزكاة موجودا، ثم فرق بين صورة تلف المال و بين صورة وجوده بالمنع عن اجراء الاستصـحاب فى الأول و صـحة إجرائه فى الثانى، و لعل نظره (قـده) فى الفرق بين الصورتين هو عدم العلم بالحالة السابقة بالاشتغال فى صورة التلف المانع عن إجراء الأصل معه بخلاف الصورة الثانية، حيث ان تعلق الزكاة بهـذا المـال كـان معلومـا و انمـا الشك فى إخراجها فيستصـحب عـدمه، و لا يخفى ما أفاده فى الصورة الثانيـة متين، و الحق فى الصورة الأولى أيضـا كـذلك، فـان اشـتغال ذمته بوجوب الإخراج و لو كان حكما تكليفيا محضا كان معلوما و يشك فى بقائه فيستصـحب بقـائه، مع انه يرد عليه بعـدم الفرق بين تلف المـال و بين وجوده فى دخـل شـك الميت فى إجراء الأصـل أو كفاية

شک الوارث و مع دخل شک المیت ینبغی المنع عن إجرائه حتی مع وجود المال عند عدم إحراز شکه و لو کان الوارث شاکا، و مع کفایة شک الوارث یکون الحکم صحة إجراء الأصل حتی مع تلف المال فالتفرقة بین تلفه و وجوده لا وجه له، هذا کله فیما إذا کان الشک فی بقاء شغل ذمة المیت بالنسبة إلی زکاة هذه السنة فی تمام هذه الصور الأربع.

(الصورة الخامسة) ما إذا کان الشک بالنسبة إلی الاشتغال بزکاة السنة السابقة و نحوها و المختار عند المصنف (قده) هو عدم الإشکال فی برأیه الوارث لأجل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۰۱

قاعدة التجاوز و المضی و حمل فعل المورث علی الصحة، و قد تقدم المنع عن اجراء هذه القواعد فی أمثال المقام فی المسألة الثانیة من هذا الختام فلا نعیده، و خلاصة الکلام هو وجوب الإخراج علی الوارث فی جمیع هذه الصور الخمسة إلا الأولی منها کما لا یخفی.

[السادسة إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمس أو الزکاة]

(السادسة) إذا علم اشتغال ذمته اما بالخمس أو الزکاة وجب علیه إخراجهما إلا إذا کان هاشمیا فإنه یجوز ان یعطی للهاشمی بقصد ما فی الذمة و ان اختلف مقدارهما قلة و کثرة أخذ بالأقل و الأحوط الأکثر.

إذا علم باشتغال ذمته بشیء مردد بین الخمس و الزکاة فاما یکون المعلوم متفق المقدار علی تقدیر کونه خمسا أو زکاة کما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانیر مرددا بین کونها خمسا یجب علیه ردها إلی أربابه أو زکاة یجب تأدیتها إلی مستحقها أو یکون مختلف المقدار کما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانیر زکاة أو خمسة عشر دینار خمسا مثلا و علی التقدیرین فاما یکون هاشمیا یجوز صرف زکاته إلی الهاشمی أو لا یکون هاشمیا فیحرم زکاته علی الهاشمی فإن کان هاشمیا فمع کون المعلوم بالإجمال متفق القدر یجوز له إعطاء ما یعلم کونه فی ذمته إلی الهاشمی فینوی إخراج ما علیه و یکون مکلفا بإخراجه خمسا أو زکاة و لا یضر الجهل بخصوصیة متعلق الذمة بعد العلم بتعلق الأمر به و انه یقصد امتثال شخص الأمر المتوجه الیه و یشیر إلیه فی قصد امتثاله بعنوان ما هو المتوجه الیه و یکفی فی الخروج عن امتثاله بقصد امتثاله و لو بهذا العنوان اعنی واقع الأمر المتوجه الیه، و کون المتعلق و هو الخمس أو الزکاة مرددا بین مختلفی النوع غیر مضر، فی صدق امتثال الأمر بعد تعینه، و الإشارة إلیه عند قصد امتثاله بعنوان یشیر الیه و لو بعنوان ما هو متوجه الیه.

و نظیر ذلک ما إذا علم باشتغال ذمته بشخص معین کزید مثلا مرددا بین ان یکون دینا أو نذرا ای لا یعلم منشأ اشتغاله به هل هو النذر له أو الاستدانة منه مثلا، فإنه یصح إعطاء ما یعلم باشتغاله به بعنوان ما هو فی ذمته و لو لم یعلم انه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۰۲

دین أو نذر و یبرء ذمته عما هو فیه بهذا الإعطاء، و علی تقدیر کون الإعطاء قریبا یصح منه قصد امتثال ما هو المتوجه الیه من الأمر واقعا، هذا إذا کان المعلوم بالإجمال متفق القدر، و لو کان مختلفا، فلا إشکال فی حصول الإبراء بإخراج الأکثر، فهل یتعین علیه إخراجه أو یجوز له الاکتفاء بإخراج الأقل وجهان، مبنیان علی ان المقام هل هو من قبیل الدین المردد بین الأقل و الأکثر الاستقلالیین حیث ینحل علمه الإجمالی بالاشتغال بالقدر المردد بین الأقل و الأکثر إلی علم تفصیلی بالعلم بالاشتغال بالأقل و الشک فی الاشتغال بالأکثر، بل التعبیر بالانحلال لا یخلو من مسامحة، لأنه من الأول لم ینعقد علم إجمالی أصلا لأن العلم الإجمالی الأصولی هو العلم بالجامع المقرون مع الشک فی الخصوصیات، و فی مورد الأقل و الأکثر لم یکن من أول الأمر

كـذلك، بل كان علما بالأقل بخصوصـيته و شـكافى زائد عنه، و بعبارة أخرى خصوصـيته مقدار الأقل و لو لا بحد الأقلية كانت معلومـة، و انما الشك فى خصوصـيته الأكثر أو انه يكون كالصـلاة المرددة بين القصـر و الإتمام أو الظهر و الجمعـة حيث يكون المعلـوم مرددا بين المتبـائنين، و مختـار المصـنف (قـده) فى المتن هو الأـول، و لكن الأـحوط هو الأـخير، و ذلـك لاـن المعلوم بالإجمال المردد بين الأقل و الأكثر يكون معلما بغير عنوان المتعلق المردد إذ الترديـد ليس فى الاشـتغال بعشـرة أو خمسـة عشـر المجرد عـن عنـوان آخر، بـل المعلـوم بالإجمـال مردد بين الأقـل على تقـدير كـونه خمسـا و الأـكثر على تقـدير كـونه زكـاة أو بالعكس، فهو يعلم إجمالا باشـتغال ذمته بالخمس الـذى هو العشـرة أو الزكاة التى هى خمسة عشـر فالمعلوم بالإجمال مردد بين الخمس أو الزكـاة فلو كان مما فى ذمته الزكاة لكان تمام خمسـة عشـر متعلقا للعلم الإجمالى لا ان الخمسـة الزائـدة على العشـرة تكون مشـكوكة بالشـك البـدوى، فيكون نظير ما إذا علم فى العين الخارجى بأن هـذه العشـرة لنريـد أو تلك الخمسـة عشـر له، فالترديد بين العينين يوجب صـيرورة تمام خمسة عشـر طرفا للعلم الإجمالى لا العشـرة منه فقط، و فى المقام تكون الخمسة عشـر المعلمة بعنوان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۴۰۳

الزكاتيـة منشـأ لصـيرورتها بتمامهـا طرفـا للعلم الإجمالى، و لا ينحل العلم الإجمالى بعلم تفصـيلى بالأقل و شك بـدوى بالأكثر، فالحق وجوب إخراج الأكثر و عدم الاكتفاء بإخراج الأقل، هذا كله إذا كان هاشـميا يجوز له إعطاء زكاته بهاشمى مثله، و لو لم يكن هاشـميا يجب عليه الاحتياط باخراجهما سواء كان متفقى المقـدار أو كانا مختلفين فيكون نظير الدين المردد بين شخصـين بان يعلم باشتغال ذمته بعشرة اما بزيد أو بعمرو أو يعلم بأنه إما يكون مديونا بزيد بخمسة أو بعمرو بعشرة فإنه يجب فيه الاحتياط بالأداء الى كليهما و ان كان هنا فروع كثيرة قد تعرضنا لها فى كتاب الخمس هذا.

و فى حاشـية سـيد أساتيـدنا (قـده) فى المقام نفى البعـد عن جواز إخراج ذلك المقدار بقصد ما فى الذمة و إيصاله إلى الحاكم الشـرعى من حيث كونه وليـا للطـائفتين فيـبرء ذمته من الحق الواقعى ثم يرى الحـاكم مـا هو تكليفه من القرعـة أو التوزيع انتهى، أقول: و ذلك لان أداء العين الى الحاكم يوجب ان يصير متعينا فى كونه مصداقا لما فى ذمة الدافع فيخرج المورد بقبض الحاكم عن كونه دينا مرددا بين ان يكون لمسـتحق الزكاة أو لأرباب الخمس فيجىء فيه احتمال التوزيع و القرعة لكن التوزيع فى المقام بعيد فى الغاية، لأن الحاكم بقبضه لا بد من ان يجعل الدين مرددا بين الطائفتين و صيرورة العين كذلك فرع ثبوت الحق لهما، و بعبـارة أخرى الحاكم ولى على الطائفتين فى قبض مالهما من الحق و يتعين المأخوذ فى كونه لهما بعـد فرض ثبوت الحق لهما و مع عـدم الحق لاـ يتعين المـأخوذ بقبض الآخـذ إذ لاـ ولايـة للحـاكم على مـا ليس للمولى عليه و إذا كان المفروض ثبوت الحق لإحـدى الطائفتين فقط تكون ولايته على ذى الحق منهما فقط و نتيجة ذلك صـيرورة العين لمن له الحق منهما فقط، و الحاصـل ان الحاكم لا يكون وليا فى المقام للطائفتين فلا يكون قبضه قبضا عنهما بل هو ولى لـذى الحق من الطائفتين، أما أرباب الخمس أو مستحقى الزكاة فبقبضه يتعين اما خمسا أو زكاة و ليس معه موردا للتوزيع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۴۰۴

و الحاصل ان العين التى لا تعدو عن أشخاص متعددة تكون مورد الحكم بالتوزيع، و فى المقام تصير العين بقبض الحاكم مما لا تعـدو عن الطائفتين و صـيرورتها كـذلك يتوقف على قبض الطائفتين بقبض وليهما و هو متوقف على كون الحاكم وليا عنهما و هو متوقف على كون الحق لهما كما لا يخفى.

[السابعة إذا علم إجمالا ان حنطته بلغت النصاب]

السابعة إذا علم إجمالا- ان حنطته بلغت النصاب أو شعيرة و لم يتمكن من التعيين فالظاهر وجوب الاحتياط باخراجهما إلا إذا أخرج بالقيمة فإنه يكفيه إخراج قيمة أقلهما قيمة على اشكال لأن الواجب أولا هو العين و مردد بينهما إذا كانا موجودين بل فى صورة التلف أيضا لأنهما مثليان و إذا علم ان عليه اما زكاة ثلاثين بقرة أو أربعين شاة وجب الاحتياط الا مع التلف فإنه يكفيه قيمة شاة و كذا الكلام فى نظائر المذكورات.

إذا علم إجمالا- بأنه يجب عليه اما إخراج الزكاة من الحنطة أو من الشعير فلا يخلوا اما يخرج من العين أو يخرج القيمة اما مع وجود العين أو مع تلفها لا إشكال فى وجوب الاحتياط باخراجهما معا فيما إذا يخرج من العين و ذلك لكون المعلوم بالإجمال مرددا بين المتباينين و هما الحنطة و الشعير و ان كانت قيمتهما متفاوتة بالأقل و الأكثر الا ان التردد بين العينين لتعلق بأى نحو الزكاة بالعين من الأنحاء كان على حسب ما تقدم و ليست متعلقة بالذمة الساذجة، و منه يظهر وجوب الاحتياط أيضا فيما إذا أخرجها من القيمة مع وجود العين، حيث ان القيمة يدل من العين فى رتبة المتأخرة عن تعلق وجوب إخراج العين فيكون التخيير بين العين و القيمة فى رتبة الامتثال اعنى أول ما ثبت على المكلف هو أداء العين و فى رتبة إخراجها ثبت له التخيير بين إخراج نفس ما ثبت فى ذمته أو قيمته، و هذا كما ترى تخيير فى رتبة الامتثال لا فى مرتبة الاشتغال، و حيث ان الثابت فى الذمة فى رتبة ثبوته مردد بين الإخراج من الحنطة أو الشعير يكون طرف التخيير فى رتبة الامتثال مرددا بين إخراج قيمة الحنطة عشرة و قيمة الشعير خمسة مثلا، الا ان ما هو طرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٥

العلم الإجمالى ليس هو العشرة و الخمسة بما هما تعلما اعنى عشرة التى قيمة الحنطة و الخمسة التى قيمة الشعير، و العشرة و الخمسة مع تعنونهما بهذين العنوانين من قبيل المتباينين، و هكذا الكلام فى إخراج القيمة مع تلف العين لأنه فى صورة تلفها ينتقل الذمة بإخراج مثل التالف لأن الحنطة و الشعير مثليان فيكون حالهما فى صورة التلف كحالهما فى صورة كونهما موجودين و يكون فى صورة التلف مأمورا بإخراج المثل و فى رتبة الامتثال يقع التخيير بين إخراج نفس ما يتعلق التكليف بإخراجه و هو المثل أو إخراج بدله و هو القيمة فحال وجود العين كحال التلف، الا- انه فى وجود العين يصير مخيرا فى رتبة الاسقاط بين الإخراج من العين أو القيمة، و فى صورة التلف بين إخراج المثل أو القيمة، و الحاصل ان الأقوى وجوب الاحتياط فى إخراج الجميع مع الإخراج من العين أو القيمة فى صورة وجود العين و تلفها، و إذا علم ان عليه اما زكاة ثلاثين بقرة أو أربعين شاة وجب عليه الاحتياط بإخراج ما على ثلاثين بقرة من التبيع و التبيعة و ما على أربعين شاة من الشاة الواحدة لو اخرج من العين أو القيمة مع وجود العين، و اما مع تلف العين، ففى المتن انه يكفيه قيمة شاة لأن الشاة و التبيع أو التبيعة قيمى يجب عند التلف إخراج قيمتها فالقيمة الواجبة مرددة بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، لانه لو كان عليه زكاة ثلاثين بقرة يجب عليه قيمة التبيع و التبيعة و هى عشرين مثلا، و لو كان عليه زكاة أربعين شاة فالواجب عليه قيمة شاة واحدة و هى عشرة مثلا، فيكون ما عليه مرددا بين العشرة و العشرين و حيث ان العشرة متيقنة على كل تقدير يؤخذ بها و يرجع فيما زاد عليها الى البراءة، و لكن الأقوى وجوب الاحتياط فى هذه الصورة أيضا، لأن التبيع أو التبيعة و الشاة و ان كانتا قيمتين و التفاوت بين قيمتهما بالقلة و الكثرة لكن طرفى المعلوم بالإجمال معلمان، حيث انه اى المعلوم بالإجمال مردد فى المثال المذكور بين ان يكون العشرة التى هى قيمة الشاة و العشرين التى هى قيمة التبيع أو التبيعة و العشرة و العشرين من حيث نفسهما و ان كانتا مختلفين بالقلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٦

و الكثرة لكنهما بما هما قيمتى الشاة و التبيع أو التبيعة متباينين لأن العشرة التى هى قيمة الشاة بهذا العنوان ليست فى ضمن العشرين التى قيمة التبيع أو التبيعة و ان شئت فقل الشعرة التى هى قيمة الشاة عبارة عن مالية الشاة و روحها و العشرين على هذا

التی هی قیمهٔ التبیع أو التبیعهٔ هی مالیتهما فالتردید بین العشرهٔ و العشرین علی هذا الوصف تردید بین المالیتین و هما متباینان اعنی مالیته القائمهٔ بالشاهٔ بوصف قیامها بها متباین مع مالیهٔ التبیع بما هی قائمهٔ به.

و مما ذکرناه یظهر الکلام فی نظائر المذکورات و ان الحکم فی الجمیع هو الاحتیاط، ثم ان فی کیفیهٔ إخراج الجمیع من المالک مطلقا سواء کان إخراجه من العین أو من القیمهٔ أو بالاختلاف یتصور أنحاء یتفاوت حکمها بالنسبهٔ إلی الآخذ.

(الأول) ان یخرج علی ان تکون الزکاهٔ منه زکاهٔ و الزائد منه هبهٔ، و لا إشکال فی صیرورهٔ الجمیع حینئذ ملکا للآخذ مقدار الزکاهٔ منه زکاهٔ و الباقی هبهٔ.

(الثانی) ان یخرج الجمیع علی ان یکون مقدار الزکاهٔ منه زکاهٔ و الزائد عنه باقیا علی ملک المخرج و لکن الأخذ لم یعلم بالحال، و فی هذه الصورهٔ یصیر المأخوذ مشترکا علی نحو نحو الإشاعهٔ بین الآخذ و المخرج لصیرورهٔ مقدار الزکاهٔ من الجمیع ملکا للآخذ و یبقی الباقی علی ملک المخرج فمع بقاء العین یکون مشترکا بینهما و یجوز للمالک ان یرجع الی ملکه بعد تبین الحال و مع تلف العین لا یکون الآخذ ضامنا و لو کان التلف بإتلافه لمکان جهله بالحال.

(الثالث) ان یخرج الجمیع کالنحو الثانی و لکن بعلم الآخذ بالحال فان کان المخرج من عین النصاب یحصل علم إجمالی للآخذ بکون احدی العینین له و الأخری للمالک مرددهٔ بین ان تکون الحنطهٔ له و الشعیر للمالک أو بالعکس فمع عدم رضاء المالک بتصرف الآخذ فیما زاد علی الزکاهٔ یکون مقتضاه عدم جواز تصرفه فی شیء منهما و یصیر الإعطاء و الأخذ حینئذ لغوا و لا یجوز للمالک استرداد الزائد لاحتمال ان یکون هو الزائد، و یمکن ان یقال: بوجوب دس الزائد فی ملک المالک

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۰۷

علی الآخذ و ان کان المخرج من القیمهٔ یصیر مشترکا بینهما بالنسبهٔ فیکون حکمه حکم المال المشترک حینئذ، ثم لا یخفی انا قد کتبنا جملا وافیهٔ مما یرتبط بالمقام فی البحث عن الحلال المختلط بالحرام من کتاب الخمس فراجع الیه ینفعک فی المقام

[الثامنهٔ إذا کان علیه الزکاهٔ فمات قبل أدائها]

(الثامنهٔ) إذا کان علیه الزکاهٔ فمات قبل أدائها هل یجوز إعطائها من ترکته لواجب النفقهٔ علیه حال حیوته أم لا اشکال.

و منشأ الاشکال هو الإشکال فی ان المنع عن إعطاء الزکاهٔ بمن یجب نفقته علی المعطی، هل هو من جهٔهٔ کونه ممن تجب نفقته علیه و لو کانوا فقراء، کما یستفاد من بعض الاخبار الذی فیه انه خمسهٔ لا یعطون الزکاهٔ شیئا الأب و الام و الولد و المملوک و الزوجهٔ، أو لأجل صیرورتهم بوجوب نفقتهم علی المعطی أغنیاء، فعلی الأول لا یجوز إعطائها إیاهم من ترکته بعد موته لأنهم معنونون بالعناوین الخمسهٔ المتقدمهٔ أعنی الأب و الام و الولد و الزوجهٔ منها، و علی الثانی یجوز الإعطاء لهم إذا کانوا فقراء کما لا یخفی، و لعل الأول فی الأب و الام و الولد و الزوجهٔ هو الأقوی، و ان کان فی ذیل الخبر المتقدم ما ربما یومی الی الأخیر حیث علل فیه المنع عن إعطاء الخمسهٔ المذکورهٔ بأنهم عیاله لازمون له، لکن الانصاف عدم دلالته علی کون المنع عن إعطائهم لمکان غناهم بالعیلولهٔ بل لعل المنع من جهٔهٔ کونهم عیالا له أظهر.

[التاسعهٔ إذا باع النصاب بعد وجوب الزکاهٔ]

التاسعهٔ إذا باع النصاب بعد وجوب الزکاهٔ و شرط علی المشتری زکاته لا یبعد الجواز إلا إذا قصد کون الزکاهٔ علیه لا ان یکون نائبا عنه لانه مشکل.

اعلم انه لو لا شرط الزكاة على المشترى تكون عليه لمكان تعلقها بالعين و انها تذهب حيثما ذهبت العين، غاية الأمر أنه ان أداها البائع عن مال آخر يسقط إخراجها من العين و الا يؤديها المشترى عن العين ثم يرجع بها الى البائع، هذا مع عدم الاشتراط، و اما لو شرطها على المشترى فهذا الشرط يحتمل وجوها.

(الأول) ان يكون الغرض من الشرط نفس هذا المعنى الذى لو لا الشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٨

كان على المشترى غاية الأمر انه مع الشرط لا يرجع بعد الأداء الى البائع بما اداه فيكون نتيجة الاشتراط عدم ضمان البائع لما يؤديه المشترى بعد أدائه، و لا يخفى ان الشرط بهذا المعنى سائغ صحيح مثل سائر الشروط السائغة يدخل تحت دليل وجوب الوفاء من غير اشكال.

(الثانى) ان يقصد البائع فى شرطه هذا توكيل المشترى فى الدفع و كونه نائبا عن البائع فى الدفع، و لازمه جواز رجوع المشترى حينئذ إلى البائع بعد الدفع كما لو لم يكن شرط، فيكون هذا الاشتراط لغوا لا يؤثر فى شىء لعدم الحاجة فى دفع المشترى الى قصد النيابة لأن المخاطب بالزكاة من بيده الأعيان الزكوية و لا حاجة الى اشتراط النيابة و لا تبرء ذمة البائع عن الزكاة الا بالأداء لا بنفس الاشتراط، و الحاصل انه لا يترتب على هذا الاشتراط أثر أصلا.

(الثالث) ان يكون الشرط تحول التكليف بالزكاة من البائع إلى المشترى بالشرط بان يقال: بعتك بشرط ان تكون زكاته عليك، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فى فساده، إذ الشرط لا يصلح ان يكون ناقلا للتكليف عن شخص الى آخر كما لا يخفى، و قد تقدم فى مسألة الحادى عشرة من أول الكتاب الزكاة فى البحث عن كون زكاة القرض على المقترض بعد قبضه جملة وافية لما يناسب المقام.

[العاشرة إذا طلب من غيره ان يؤدى زكاته تبرعا من ماله]

(العاشرة) إذا طلب من غيره ان يؤدى زكاته تبرعا من ماله جاز و اجزء عنه و لا يجوز للمتبرع الرجوع عليه و اما ان طلب و لم يذكر التبرع فأداها عنه من ماله فالظاهر جواز رجوعه عليه بعوضه لقاعدة احترام المال إلا إذا علم كونه تبرعا.

لا يخفى ان طلب التبرع عن الزكاة و أداء المتبرع و سقوط ذمة المتبرع عنه بتبرعه، متوقف على صحة التبرع فى الزكاة، و فى صحته خلاف، و الأقوى صحته، و قد تقدم منا الدليل على صحته فى مسألة الحادى عشرية من أول كتاب الزكاة فراجع، و اما إذا طلب و لم بذكر التبرع فأداها عنه، فالأقوى جواز رجوعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠٩

عليه بما ادعى، لقاعدة احترام المال، و نظير ذاك المقام، كلما يستوفى الآمر بأمر معاملى مالا من المالك كما فى أعتق عبدك عنى أو عملا من العامل كما فى احلق رأسى أو احمل متاعى و نحو ذلك، أو الق متاعك فى البحر، فيما إذا كان فى الغائه غرض عقلائى للآمر، كتخفيف السفينة عند التطام البحر، و ضابط ما يضمن الآمر بامره انما هو فى كل مورد أمكن وقوع الفعل عن المالك بالتبرع عن الآمر لو لا امره و استدعائه، فكلما يصح فيه التبرع يصح فيه الاستدعاء و يكون تبرعه موجبا لبراءة المتبرع عنه لو كان مشغولا به مع وقوع الفعل عن المتبرع من غير ضمان المتبرع عنه ببدله و وقوعه بامره و استدعائه موجب بوقوعه عنه و اشتغال ذمة الآمر ببدله بواسطة أمره فإن عين شيئا يكون ضمانه بما عين و بالمسمى و الا فيكون ضامنا بالمثل أو القيمة، و حيث قد ثبت جواز التبرع فى أداء الزكاة يكون أدائها بأمر من المالك موجبا لبراءة ذمته من الزكاة و اشتغالها بما أداه المأمور،

كل ذلك بعد أدائه، لكن جواز رجوعه الى الآمر، انما هو فيما إذا لم يكن قاصدا للتبرع، و الا فلا رجوع له مع قصده، و ليعلم انه كـان حق العبـارة ان يقول: الاـ إذا كـان متبرعا لان الكلام يكون فى مقام الثبوت و بيان ما يجوز له الرجوع واقعا لا مقام الإثبات لكى يحتاج الى العلم بالتبرع.

[الحادية عشرة إذا وكل غيره فى أداء زكاته]

الحاديـة عشـرة إذا و كـل غيره فى أداء زكـاته أو فى الإيصـال إلى الفقير هـل تبرء ذمته بمجرد ذلك أو يجب العلم بأنه أداها أو يكفى إخبار الوكيل بالأداء لا يبعد جواز الاكتفاء إذا كان الوكيل عدلا بمجرد الدفع اليه.

اما براءة الذمـة بمجرد التوكيل فى الأداء فمما ينبغى القطع بعدمها و لو كان الوكيل عادلا، فإنه لا يكون أداء قطعا و لا عزلا عرفا، فكيف تحصـل البراءة بمجرد إنشاء الوكالـة فى الأداء، و اما حصولها بالتوكيل فى الإيصال بناء على جواز العزل و حصول البراءة به، فله وجه إذ التوكيل فى الإيصال عزل عرفا فعلى تقدير جوازه مع وجود المستحق و ينبغى ان يقال: بحصول البراءة به الا انه لا يخلو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٤١٠

عن تأمـل، فالأـقوى اعتبار الاطمئنان بأداء الوكيل فى البراءة من اى سـبب حصل و لو كان من اخبار الوكيل إذا كان عادلا، و اما جواز الاكتفاء بمجرد الدفع الى الوكيل إذا كان عادلا و لو لم يخبر بالأداء و لم يحصل العلم العادى به من طريق آخر عدا اخباره فلعله لا وجه له.

[الثانية عشرة إذا شك فى اشتغال ذمته بالزكاة]

الثانيـة عشـرة إذا شـك فى اشـتغال ذمته بالزكـاة فـاعطى شـيئا للفقير و نوى انه ان كان عليه الزكاة كان زكاة و الا فإن كان عليه مظـالم كـان منهـا و الاـ فـإن كان على أبيه زكاة كان زكاة له و الا فمظالم له و ان لم يكن على أبيه شـىء فلجـده ان كان عليه و هكذا فالظاهر الصحة.

و هـذا ما يمكن ان يقع منه على نحوين أحـدهما ما هو ظاهر عبارة المتن من ان يكون المنوى أحـد هـذه الأمور المذكورة طولا بان يكون زكاة نفسه على تقـدير ان تكون عليه الزكاة أو مظالم نفسه ان لم يكن عليه الزكاة أو زكاة أبيه ان لم يكن عليه مظالم أو مظالم أبيه ان لم يكن على أبيه زكاة و هكـذا، و نتيجة ذلك وقوع كل ما هو واقع من المنويات المترتبة فى لسلسـلة الطولية و لا يبقى محل لوقوع ما ترتب عليه فى السلسلة الطولية لو كان، و ثانيهما ان ينوى ما كان من هذه المنويات بان يتصور زكاة نفسه و مظالمه و زكاة أبيه و مظالمه و ما لجـده من المظالم و الزكاة فينوى كون المخرج مخرجا عما فى ذمته أو ذمـة أبيه أو جده من الزكـاة أو المظـالم، و لاـزم ذلك وقوعه عن زكاة أحـدهم أو مظالمه لو كان عليه أو على أبيه أو على جـده زكاة فقط أو مظالم كـذلك، و امـا إذا كـان عليه كلاهمـا أو على أبيه أو على جـده أو كلاهما على الجميع أو على الاثنين من الجميع، كما إذا كان عليه أو على أبيه الزكاة و المظالم أو عليه و على جـده أو على أبيه و على جـده، فلا بـدمع عدم الترتب ان يحمل على التوزيع، و كيف كان فما فى حاشـية بعض السادة (قدس سـره) من ان صحة ما فى المتن لا يخلو عن اشكال لعله مبنى على ما استشكله من التبرع فى أداء الزكاة و الا فلا ينبغى الإشكال فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٠، ص: ٤١١

[الثالثة عشرة لا يجب الترتيب فى أداء الزكاة]

(الثالثة عشرة) لا يجب الترتيب فى أداء الزكاة بتقديم ما وجب عليه أولا فأولا فلو كان عليه زكاة السنة السابقة و زكاة الحاضرة جاز تقديم الحاضرة بالنية و لو اعطى من غير نية التعيين فالظاهر التوزيع.
اما عدم وجوب الترتيب فلعدم الدليل على وجوبه، و اما التوزيع لو اعطى من غير نية التعيين بمعنى كون المخرج يوزع على ما عليه من زكاة ما مضى من السنين بالنسبة، فلعله أيضا لا وجه له، و لعل الأقرب احتساب المخرج عما فى ذمته من الزكاة كما حرج من غير تعيين و لا توزيع، كما ان إخراجه لم يكن عن تعيين، و بعبارة أوضح إذا كان عليه من السنة الماضية عشرة و من السنة الحاضرة أيضا عشرة فاخرج عشرة من غير تعيين تبرء ذمته عن عشرة من عشرين من غير تعيين و يبقى عشرة أخرى من غير تعيين فى كونها من الماضية أو الحاضرة فى ذمته، و اما احتساب خمسة من العشرة المخرجة مما مضى و عشرة من السنة الحاضرة الذى هو معنى التوزيع، فليس عليه دليل، و قد تقدم الإشكال فى التوزيع فى أول الفصل المنعقد فى ان الزكاة من العبادات هذا، و فى حاشيته شيخ اساطيننا العراقى (قده) فى المقام عند قول المصنف: فالظاهر التوزيع قال: (قده) بل الظاهر سقوط احد الخطابين عنوان انتهى، أقول: و فيما أفاده إشكال بل منع إذ لم يكن احد الخطابين بلا- عنوان ثابتا حتى يسقط بإعطائه من غير تعيين، و انما الثابت هو الخطاب بإخراج ما تعلق به فى السنة الماضية و هذه السنة و التحقيق ان يقال:
حال إخراج ما عليه من السنة السابقة و هذه السنة كالدين التى استدانها فى السنة السابقة و هذه السنة، بل التحقيق ان الزكاة من حيث تعلقها بالذمة دين حقيقة و ان لم تكن متعلقة بالذمة الساذجة، بل تكون لها تعلق بالعين على احد أنحاء التعلق التى تقدم تفصيلها، و لا- يخفى انه فى دين السنة السابقة و الحاضرة يصير مرجع الخطابين الى خطاب واحد متعلق بأداء ما فى ذمته من الدين مطلقا من غير تعيين لهذه السنة أو السنة الماضية على نحو الانحلال بالنسبة اجزاء الدينين،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٢
هكذا يجب عليك أداء كل فلس مما فى ذمتك من الدين سواء كانت من هذه السنة أو السنة الماضية و يكون هذه الخطابات الانحلاليته بعدة اجزاء الدينين على نحو الاستقلال، فكل فلس مما فى ذمته منهما متعلق لخطاب استقلالى بوجوب الأداء من غير تعين متعلقة بكونه الفلس من دين السنة الماضية أو هذه السنة فإذا أدى فلسا من دينه من غير تعيين كونه من دين السنة الماضية أو هذه السنة يقع به امتثال هذا الخطاب الانحلالى فى من الخطاب بأداء كل فلس من الدين و يبرء ذمته من الدين بقدر ما اداه بلا تعين زائد عن كونه فلسا من الدين، و منشأ البراءة امتثال الخطاب الانحلالى و استقلاليته بحيث لو أدى شيئا مما يصدق عليه انه من الدين تبرء ذمته بقدر ما أداء و لازم ذلك سقوط ما تعلق من الخطاب بما اداه تعيينا لا سقوط احد الخطابين من السنة الماضية أو هذه السنة بلا عنوان على ما افاده (قدس سره).

[الرابعة عشرة و فى المزارعة الفاسدة الزكاة]

(الرابعة عشرة) و فى المزارعة الفاسدة الزكاة من بلوغ النصاب على صاحب البذر.
لأن الثمرة حينئذ جميعها لصاحب البذر و لو كان هو العامل و انما للعامل اجرة عمله لمكان فساد المزارعة إذا لم يكن البذر له، و الا فعليه أجرة أرض المالك و هذا ظاهر،
و فى
المزارعة

الصحيحة منها عليهما إذا بلغ نصيب كل منها.

لأن الزكاة كما تقدم تجب على من يملك الثمرة بالزراعة و هذا يصدق على المالك و العامل إذ كل منهما ملك النصاب بالزراعة و هذا يصدق على المالك و العامل إذ كل منهما ملك النصاب بالزراعة كما لا يخفى.

و ان بلغ نصيب أحدهما دون الآخر فعليه فقط و ان لم يبلغ نصيب واحد منهما فلا يجب على واحد منها و ان بلغ المجموع النصاب.

لان كل واحد مخاطب بخطاب يخصه على نحو الاستقلال بالخطاب الانحلالى بعدة احاد المكلفين و يكون كل واحد من تلك الخطاب الانحلاليته مشروطا ببلوغ النصاب فلا يكفى بلوغ المجموع النصاب و هذا أيضا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٣

[الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعى ان يقترض على الزكاة]

الخامسة عشرة يجوز للحاكم الشرعى ان يقترض على الزكاة و يصرفه فى بعض مصارفها كما إذا كان هناك مفسدة لا يمكن دفعها الا بصرف مال و لم يكن عنده ما يصرفه فيه، أو كان فقير مضطر لا يمكنه إعانته و رفع اضطراره الا بذلك أو ابن السبيل كذلك، أو تعمير قنطرة، أو مسجد أو نحو ذلك و كان لا يمكن تأخيره، فحينئذ يستدين على الزكاة و يصرف و بعد حصولها يؤدى الدين منها و إذا اعطى فقيرا من هذا الوجه و صار عند حصول الزكاة غنيا لا يسترجع منه إذ المفروض أنه أعطاه بعنوان الزكاة و ليس هذا من باب اقتراض الفقير و الاحتساب عليه بعد ذلك، إذ فى تلك الصورة تشتغل ذمة الفقير، بخلاف المقام فان الدين على الزكاة و لا يضر عدم كون الزكاة ذات ذمته تشتغل، لان هذا الأمور اعتبارية و العقلاء يصححون هذا الاعتبار، و نظيره استدانة متولى الوقف لتعميره ثم الأداء بعد ذلك من نمائه، مع انه فى الحقيقة راجع الى اشتغال ذمته أرباب الزكاة من الفقراء و الغارمين و أبناء السبيل من حيث هم من مصارفها لا من حيث هم، و ذلك مثل ملكيتهم للزكاة فإنها ملك لنوع المستحقين فالدين أيضا على نوعهم من حيث انهم من مصارفه لا من حيث أنفسهم، و يجوز ان يستدين على نفسه من حيث ولايته على الزكاة و على المستحقين بقصد الأداء من مالهم و لكن فى الحقيقة هذا أيضا يرجع الى الوجه الأول و هل يجوز لآحاد المالكين إقراض الزكاة قبل أو ان وجوبها أو الاستدانة لها على حذو ما ذكر فى الحاكم وجهان و يجرى جميع ما ذكرنا فى الخمس و المظالم و نحوهما.

فى هذه المسألة أمور ينبغى التعرض لها (الأول) قالوا: يجوز للمجتهد ان يقترض على الزكاة بأن يجعل الزكاة مديونا و يصرفه فى مصارفها مما عده المصنف (قده) فى المتن، قال فى الجواهر: فى مسألة تقديم الزكاة قبل وقت وجوبها و لا وجه لحمل النصوص الواردة فى جواز التقديم على كونه قرضا على الزكاة حسب استقراض المجتهد عليها فلا تكون ذمته الفقير حينئذ مشغولة و يكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٤

الدفع اليه كالصرف فى سبيل اللّه على الزكاة فإنه لا تشغل ذمته فيه لأحد انتهى، و حاصله ان الحاكم يستدين من شخص كزيد مثلا ولاية منه على الزكاة و يجعل الدين على الزكاة و تصير الزكاة باستدانته مديونا بالدائن الذى استدان كزيد فى فرضنا، فزيد دائن و الزكاة مديون و الحاكم متدين بالولاية التى له على الزكاة و يصير الدين باستدانته على الزكاة زكاة فيصرفه فى مصارفها التى يراها من الفقراء و الغارمين و فى سبيل اللّه، و لازم ذلك كون ما يعطيه الفقير على هذا الوجه زكاة فيملكه الفقير بالقبض و

لا تكون ذمته حينئذ مشغولة به و تصير الزكاة مديونا و بعد حصولها يؤدى الحاكم الدين منها بمعنى انه يصرفها فى أداء هذا الدين التى استدانها على الزكاة، ثم ان هذه الاستدانة يمكن ان تقع على وجهين أحدهما ان يجعل الدين على زكاة معينة من مالك معين بان يستدين على زكاة أموال زيد مثلا قبل وقت وجوبها فتصير زكاته مديونا فيصرف ما يقبضه منه على دين زكاته و ثانيهما ان يجعل الزكاة المطلق اعنى ما يجبى من الزكاة بلا إضافته إلى مالك معين بل من حيث انها زكاة تجبى من اى مالك كان و من غير ان تكون من هذه السنة أو السنين الاتية، و على كل تقدير، فيرد على جواز هذا الفعل من ان الزكاة لا ذمته لها حتى يجعل فى ذمتها شيئا لأنها ملك أو حق لمستحقها و ليست من الجهات التى يعتبر لها ملك و ذمة و قد دفعه المصنف (قده) بقوله: لان هذه الأمور اعتبارية و العقلاء، يصححون هذا الاعتبار كالاستدانة لتعمير الوقف ثم الأداء من نمائه الصادرة عن متوليه، و لا يخفى ان ما افاده من اعتبارية هذه الأمور و ان كان صحيحا الا ان البحث فى اعتباره عند العقلاء و ليس كل أمر اعتبارى يترتب عليه الأثر ما لم يعتبره العقلاء و اعتبارهم الدين على الزكاة و جعل الزكاة مديونا بعيد عن الارتكاز، مثل بعد نظيره و هو الاستدانة على الوقف بجعل الوقف مديونا، بل الظاهر فى الوقف كون الاستدانة على نفس المتولى من حيث هو متولى الوقف، و كون مديونيته لأجل مصلحة الوقف فيودى دينه حينئذ من نمائه لا ان الوقف مديون مع

ما من الفرق بينه و بين الاستدانة على الزكاة فان فى الاستدانة على الوقف يصير الوقف مصرف الدين حيث يصرف فى تعميره، و فى الاستدانة على الزكاة لا تكون الزكاة مصرف الدين بل يصرف فى الفقراء و مستحقى الزكاة لا على الزكاة نفسها، و هذا الوجه لعله لا يفيد شيئا، و يحتمل ان يجعل المديون فى هذا الدين هو طبيعة الفقراء مثلا و هى التى تكون مالكا للزكاة فإن الزكاة على القول بالملك تكون لنوع الفقراء لا لاشخاصهم، و لذلك لا يستحق كل شخص منهم للمطالبة و لا إسقاط الزكاة و إبراء ذمة المزكى عنها قبل أخذها، بل و لا المصالحة عليها على ما يأتى لأنها ليست له من حيث نفسه و ان كان مستحقا لها من حيث انه مصداق للطبيعة، فكما أن الطبيعة تملك الزكاة و يصح اعتبار الملك لها كذلك تصير مديونا و يصح اعتبار الذمة لها، و الى هذا إشارة المصنف (قده) بقوله:

مع انه فى الحقيقة راجع الى اشتغال ذمة أرباب الزكاة الا انه يرد عليه ان هذا لو تم لكان وجها على حدة لا انه مرجع استدانة الحاكم على الزكاة، إذ فى الاستدانة على الزكاة تصير الزكاة مديونا، و فى الاستدانة على طبيعة الفقراء تكون الطبيعة مديونا كما انها مالك للزكاة.

فكم فرق بين جعل الدين على الزكاة و صيرورتها مديونا، أو جعله على الفقراء لا بأشخاصهم، و صيرورة طبيعتهم مديونا فكيف يقال بإرجاع الأول إلى الأخير مع ان فى هذا الوجه ما لا يخفى، فان جعل الطبيعة مديونا لا يصحح إعطاء ما جعله دينا على الطبيعة بعنوان الزكاة على الأخذ بحيث يصير المأخوذ بقبضه زكاة حتى لا تشتغل ذمته بما أخذه، ثم لا وجه لاداء دين طبيعة الفقراء من الزكاة بعد جبايتها الا من سهم الغارمين، و المفروض احتساب ما إعطاء الفقير بعنوان سهم الفقراء بهذه الاستدانة، ثم انه يحتاج فى تأدية دين الثابت على الطبيعة من الزكاة إلى النية وقت التأدية، و مرجع هذا إلى أخذ الزكاة من المعطى وقت وجوبها و إعطائها إلى الدين التى على طبيعة الفقراء، فلا بد حينئذ من دائن

على الطبيعة الذى يأخذ الزكاة بقبضه من المالك إذا كان هو المباشر للإيصال، أو الحاكم وقت الأخر.

ثم ان فى اعتبار الذمة للطبيعة حتى تشتغل ذمتها بالدين منعا لا لأجل عدم إمكانه بل لعدم الدليل على اعتبارها، فهذا الوجه أيضا لا يفيد شيئا، و يحتمل ان يكون المديون الحاكم نفسه لكن لا من حيث نفسه بل من حيث كونه واليا، و هذا له اعتبار عند

العرف و العقلاء كاستدانة السلطان لمصالح مملكته كما يصح ملكيته كذلك بان كان ما للدولة ملكا للسلطان من حيث انه سلطان، و لذا لا يعتبرون انتقاله الى وارثه بموته، بل يرون السلطان المتخلف عنه مالكا له قائما مقامه فى ملكه، فكما ان ما للدولة يكون له بما هو سلطان و يصح الشراء منه بما هو سلطان كذلك ما على الدولة يكون على ذمته بما هو سلطان، و حيث ان الاستدانة وقعت لمصالح ماله الولاية عليه من الصرف إلى معونة المضطرين و تعمير المساجد و القناطر و السبل و كلما يكون فى تركه المفسدة فلا جرم يصح دفعها من الزكاة من سهم سبيل اللّه و الغارمين، و اى سبيل اسبل من هذا السبيل، و اى غارم اغرم من الوالى فى غرمه للمصالح التى تكون فى تركها المفسدة، و الى هذا الاحتمال أشار المصنف (قده) بقوله: و يجوز ان يستدين على نفسه من حيث ولايته، و هذا الاحتمال وجيه و لكنه لا يرجع الى الوجه الأول أعنى الاقتراض على الزكاة و جعل الزكاة مديونا.

و يحتمل عندى وجه رابع و هو الاستدانة على بيت المال و جعل بيت المال مديونا، و هذا أيضا مما يعتبره العرف و العقلاء و الدول، حيث يستقرض أرباب الدول و من بيده زمام أمور الدولة على الدولة، و يجعلون الدولة مديونا كما ان الدائن أيضا قد يكون هو الدولة، فتكون دولة أقرض دولة فالاقراض من الدولة بيدار بابها و الاستقراض أيضا من الدولة كذلك، و لذلك لا يرون الدائن المديون متغيرا بتبدل الدولة بل مع تغيرها فى طرف الدائن و المديون يرون الدائن و المديون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٧

منها ثابتا غير متغير، و لذا يطالب الدائن من الدولة الحاضرة ما أعطاها بالدولة الماضية، و يرون أرباب الدولة الحاضرة دولتهم مديونة بنفس ما استدانه الدولة السابقة، و هذا ديوان مالية الدول قد يصير.

دائنا و قد يصير مديونا ترى ادارة من الادارات يستدين من ادارة اخرى فيقال: إن البلدية مديونة أو مؤسسة البانك مديون أو دائن، و الاستدانة من البانك أمر شائع فى الدنيا عرفى ليس بعزيز، و فى كل سنة يقال: الاستانة الرضوية على صاحبها السلام و التحية مطالب أو مطلوب، و ليس قرض الاستانة على متوليها و لو من حيث كونه متوليا بل انما الدين على نفس الاستانة، فيكون اعتبار مديونيتها أمرا عرفيا ارتكازيا.

و نقول فى المقام الاقتراض لمصالح العامة مما ذكر فى المتن قرض على بيت المال، و ان شئت فقل على مالية الدولة الإسلامية لأن تلك المصالح مما يصرف فيها بيت المال، فيكون المتصدى للاقتراض على بيت المال لهذه المصارف رب بيت المال الذى هو الوالى فيجوز أدائه مما يحصل لبيت المال الذى من جملته الزكاة و لعل هذا الاعتبار الذى سنح بخواطر الفاتر أقرب الى الارتكاز و مساعدة العرف و العقلاء و الحمد للّه.

(الأمر الثانى) على كل من الاحتمالات الأربع إذا اعطى فقيرا من هذا الوجه و صار عند حصول الزكاة غنيا لا يسترجع منه، إذا المفروض ان الحاكم لم يقرض الفقير من الزكاة حتى يحتسب عليه حين حلول وقتها و إذا صار غنيا يسترجع منها، بل على الوجه الأول أعطاه الزكاة قبل وقتها قرضا على الزكاة لو تصورنا ذلك، فلا بد من تعيين الدائن على الزكاة إذا الزكاة مديون و الفقير قابض للزكاة بعد استدانة الزكاة و الحاكم ولى على الزكاة مستدين عليها اى جاعل للدين على ذمة الزكاة، و انما الكلام فى الدائن على الزكاة فيمكن ان يكون غير الحاكم بان يقترض الحاكم من شخص دينا على الزكاة و يعطيها الفقير بعنوان الزكاة ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١٨

بعد جبايتها يعطيها بإزاء دينه التى له على الزكاة، و يمكن ان يكون هو الحاكم لكن لا من حيث هو حاكم بل من حيث شخص نفسه أى يأخذ من مال نفسه بما هو هو لا بما هو حاكم و يجعله دينا على الزكاة فيعطيه الفقير بعنوان الزكاة من سهم الفقراء، ثم بعد جباية الزكاة يعطيها الى من استدان منه أو يأخذه هو لنفسه بإزاء دينه و عوضا عما يطالبه على الزكاة، و لعل مرجع هذا الى

صرف الزكاة من سهم الغارمين لا- جعلها مديونا و صرفها فى سبيل الفقراء، و هذا إشكال أخر على احتمال صيرورة الزكاة مديونا كما لا يخفى، و على الاحتمال الثانى يعطى الحاكم ما صار ملكا لطبيعة الفقراء قرضا لشخص منهم على وجه الزكاة، ثم يؤدى الدين التى على الطبيعة من الزكاة وقت جبايتها، و كذا على الاحتمال الثالث يعطيه الحاكم ما ملكه بالاقتراض من حيث هو حاكم بعنوان الزكاة، و على الاحتمال الذى رجحناه يعطيه بعنوان الزكاة أيضا قرضا على بيت المال و على جميع الاحتمالات لا يسترجع من الفقير شيئا أصلا.

(الأمر الثالث) هل للمالك ان يفعل ما يفعله الحاكم من الاحتمالات أم لا؟

قال المصنف (قده) فى المتن: و فيه وجهان.

(أقول) و الأقوى عدمه على جميع تلك الاحتمالات لان المقرض فى جميع تلك الاحتمالات لا بد من ان يكون له ولاية على المقترض حتى يجعل الدين على عهدة المقترض و يصيره مديونا، و لا ولاية للمالك فى شيء من ذلك فليس له الاقتراض على الزكاة أو على طبيعة المستحقين المالك للزكاة، أو على نفسه أو على بيت المال، و لعل هذا ظاهر لا يخفى.

(الأمر الرابع) يجرى جميع ما ذكرناه فى الزكاة من الاحتمالات الصحيح و الفاسد منها فى كل ما للحاكم ولاية من الخمس و المظالم و نحو هما، و الحق فى جميع ذلك عندنا صحة الاستدانة على بيت المال و جعل بيت المال مديونا ثم أداء دينه من ماله المعدلة الذى يصرف فى المصارف التى أعد بيت المال لها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۱۹

[السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعى أخذ الزكاة من المالك]

السادسة عشرة لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعى أخذ الزكاة من المالك ثم الرد عليه المسمى بالفارسية به دست گردان، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته، أو نحو ذلك، فان كل هذه حيل فى تفويت حق الفقراء، و كذا بالنسبة إلى الخمس و المظالم و نحوهما، نعم لو كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما، مبلغ كثير و صار فقيرا لا يمكنه أدائها و أراد ان يتوب الى اللّه تعالى لا بأس بتفريغ ذمته بأحد الوجوه المذكورة، و مع ذلك إذا كان مرجو التمكن بعد ذلك الاولى ان يشترط عليه أدائها بتمامها عنده.

الكلام فى هذه المسألة فى أمور (الأول) هل يجوز للفقير ان يفعل شيئا من هذه الأمور المذكورة فى المتن أعنى الأخذ و الرد أو المصالحة معه بشيء منه بأزيد من قيمته، أو إسقاط ذمته عن شيء من الزكاة، أو إبرائها و نحو ذلك أم لا؟ اما الأخذ و الرد المسمى (به دست گردن) فالظاهر انه لا مانع عنه على الفقير من حيث هو فقير و لو خرج بأخذه عن الفقر و صار غنيا، فبكل أخذ يصير غنيا، و بكل رد يصير فقيرا، اما المصالحة معه بشيء يسير فالظاهر عدم جوازها من الفقير إذ هو قبل الأخذ لا يستحق شيئا بما هو هو، و ان كان مستحقا له بما هو مصداق للفقير فلا يجوز له المصالحة على الزكاة و لا بيعها و لا إسقاطها و إبرائها، و بالجملة فما لم يقبضها ليس له التصرف فيها بنحو من أنحاء التصرف، و منه يظهر عدم قبول شيء منه بأزيد من قيمته إذ هو أيضا يرجع الى إبراء ما زاد عن قيمته، اللهم الا ان يكون بنحو الاشتراء بأزيد من قيمته ثم احتساب الزائد عن القيمة الذى استقر على ذمته بعقد البيع زكاة، و بالجملة فكل تصرف يقع منه بعد القبض ان استقر ذمته يصح من الفقير و كلما لا يكون كذلك فلا وجه لصحته هذا بالنسبة إلى الفقير.

و اما الحاكم فالظاهر عدم جواز الأخذ و الرد المسمى (به دست گردان) عليه لانه تفويت لحق الفقراء، و لا ولاية له على تفويته

بل لو ثبت له الولایة علیهم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۴۲۰

فإنما هی فی الحفظ و الجبایة، اللهم الا ان تکون خصوصیة موجبه فی المقام تقتضیه و هو أبصر بها، و منه یظهر عدم جواز المصالحة معه بشیء یسیر، أو قبول شیء منه بأزید من قیمته، أو الشراء منه کذلک ثم احتساب الزائد زکاة، أو إسقاط شیء منها أو إبرائه منها کل ذلک لکونه تفویتا لحق الفقراء اللهم الا مع خصوصیة موجبة له تقتضیه المقام.

(الأمر الثانی) هل یجوز للمالک ان یتشبث بشیء من هذه الأمور لتحصیل البراءة مما علیه من الزکاة أم لا؟ الظاهر عدمه فی الإعطاء و الأخذ المسمی (به دست گردان) من جهة عدم تمشی قصد الإعطاء منه معه ضرورة انه حینئذ مقدم علی الإخراج منوطا بالرد الیه من الفقیر بحیث لو لا هذا التبانی لم یکن معطیا، فإرادته الإعطاء ارادة منوطة ای انه مرید للإعطاء علی تقدیر رد الفقیر الیه بعد الأخذ و لا یریده لولاه، و هذا القصد غیر کاف فی تحقق النیة المعتبرة فی العبادة، بل لا بد من ان یکون قاصدا للإخراج المطلق، بل ینبغی منه ان یکون کارها للرد الیه بحکم الراجع إلی قیئه فکیف یکون قصد الإخراج المنوط بالرد الذی لو لا تعقبه بالرد لم یکن قاصدا له إخراجا عبادیا مع ان الأمر یتعلق بالإخراج المطلق مع مرجوحیة الاسترداد، و ان شئت فقل ان التبانی مع الفقیر علی الأخذ و الرد أشبه شیء بالبیع بشرط ان لا یتصرف المشتری فی المبیع، فکان الإخراج مع التبانی متضمن للشرط الضمنی فیؤل الی ان المالک یعطیه بشرط ان یرد الفقیر الیه و هو لیس بمفید قطعا.

و اما المصالحة مع بشیء یسیر أو إعطاء شیء بأزید من قیمته منهما مما لا مانع من طرف المالک ان سلم من طرف الأخذ من الحاکم و المستحق، و قد عرفت سلامتها من طرفه، فالحق عدم الفائدة فی شیء من هذه الحیل لحصول البراءة من الزکاة إلا بقدر ما یعطیه ان تحققت النیة فیه (الأمر الثالث) لو کان علی شخص مبلغ کثیر من الزکاة أو المظالم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۴۲۱

و نحوهما و صار فقیرا لا یمکنه الأداء لا بأس بالتشبث بالوجوه المذکورة لتفریغ ذمته، اما من ناحیة المالک فلمکان تمشی قصد الإخراج منه فی الأخذ و الرد لانه علی حال لو کان متمکنا لأخرج إخراجا مطلقا غیر منوط علی الرد بل ربما یکون کارها للرد أیضا فلا مانع منه من هذه الجهة، و اما من ناحیة الأخذ فلعدم تفویت منه حینئذ إذ لو لا ذلک لا یتمکن المالک من الأداء، نعم لو کان تمکنه مرجوا ینبغی ان یشترط علیه الأداء عند التمکن فی ضمن عقد المصالحة، و اما فی الأخذ و الرد بل فی القبول بأزید من قیمته المأخوذ الذی مرجعه إلی الإبراء فلا محل للشرط لکن الأخذ و الرد یصح من الحاکم و المستحق، و اما الصلح و القبول بأزید من قیمته فیصح من الحاکم فقط دون المستحق کما عرفت فی الأمر الأول.

[(السابعة عشرة) اشتراط التمکن من التصرف فیما یعتبر فیه الحول]

(السابعة عشرة) اشتراط التمکن من التصرف فیما یعتبر فیه الحول کالأنعام و النقدین معلوم، و اما فیما لا یعتبر فیه کالغلات ففیه خلاف و اشکال.

قد تقدم فی أول هذا الکتاب فی بیان شرائط وجوب الزکاة و انها لا تجب فی المغصوب نقل الخلاف فی هذه المسألة، و الاشکال عن صاحب المدارک فی اشتراط التمکن من التصرف فیما لا یعتبر فیه الحول کالغلات قال (قده) لعدم وضوح مأخذه لدلالة الأخبار الواردة فی المقام فی المغصوب مما یعتبر فیه الحول و لا دلالة لها علی حکم ما لا یعتبر فیه الحول، فلو قیل بوجوب الزکاة فی الغلات متی تمکن المالک من التصرف فیه لم یکن بعیدا انتهی، لکن الأقوی اعتباره فیه أیضا لإطلاق معاقد

الإجماعات المدعاۀ فی اعتباره، و إطلاق صحیح ابن سنان عن الصادق علیه السّلام قال ع: لا صدقۀ علی الدین و لا علی المال الغائب عنک حتی یضع فی یدک، و المعتبر من التمکن فیه هو زمان تعلق الوجوب فلو لم یکن متمکنا عنده فلا زکاۀ و لو تمکن بعده، و لکن الأحوط إخراج زکوته

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۲۲

لو تمکن من التصرف فیه قبل تلفه، و سیأتی زیادۀ البحث فی حکم هذه المسألۀ فی مسألۀ الحادیۀ و الأربعین من هذا الختام فانتظر.

[الثامنۀ عشرۀ إذا کان له مال مدفون فی مکان]

(الثامنۀ عشرۀ) إذا کان له مال مدفون فی مکان و نسی موضعه بحیث لا یمکنه العثور علیه لا یجب فیه الزکاۀ إلا بعد العثور و مضی الحول من حینه، و اما إذا کان فی صندوقه مثلا لکنه غافل عنه بالمرۀ فلا یتمکن من التصرف فیه من جهۀ غفلته و الا فلو التفت إلیه أمکنه التصرف فیه یجب فیه الزکاۀ إذا حال علیه الحول، و یجب التکرار إذا حال علیه أحوال فلیس هذا من عدم التمکن الذی هو قادح فی وجوب الزکاۀ.

اما عدم الوجوب فی مال مدفون فی مکان نسی موضعه فلما فی خبر سدیر الصیرفی و قد مر فی أول الکتاب عند قول المصنف و المدفون فی مکان منسی فی مقام بیان اشتراط التمکن من التصرف، و اما وجوبها إذا کان المال فی صندوقه مع غفلته عنه بالمرۀ فلصدق التمکن من التصرف فیه عرفا، إذا المدار فیه علی الصدق العرفی لا العقلی منه و الا فهو غیر متمکن منه عقلا فی حال النوم بل و فی غیره من بعض أحوال الیقظۀ کحال اکله و شربه و عبادته و أمثال ذلک، و هذا منشأ عدم قدح مثل هذا العدم من التمکن فی وجوب الزکاۀ، و اما وجوب التکرار إذا حال علیه الأحوال فواضح، و لکن، ینبغی تقییده بما إذا لم ینقص عن النصاب و الا فیختص الوجوب بما کان المال فیه بقدر النصاب.

[التاسعۀ عشرۀ إذا نذر ان لا یتصرف فی ماله الحاضر]

(التاسعۀ عشرۀ) إذا نذر ان لا یتصرف فی ماله الحاضر شهرا أو شهرین أو أکرهه مکره علی عدم التصرف، أو کان مشروطا علیه فی ضمن عقد لازم ففی منعه من وجوب الزکاۀ و کونه من عدم التمکن من التصرف الذی هو موضوع الحکم إشکال، لأن القدر المتیقن ما إذا لم یکن المال حاضرا عنده أو کان حاضرا و کان بحکم الغائب عرفا.

و قد تقدم فی أول الکتاب فی بیان شرائط الوجوب ان الاخبار الدالۀ علی

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۲۳

اشتراط التمکن وردت فی نفی الزکاۀ فی مال الغائب کما فی موثقی إسحاق و صحیحۀ زرارۀ التی مرت فی ذلک، فیحتمل ان تکون لغیبۀ المال خصوصیۀ فی دخلها فی سقوط الزکاۀ من حیث هی غیبۀ و لو تمکن معها علی التصرف فی المال، و هذا الاحتمال مما نفی عنه البعد فی الکفایۀ، و یحتمل ان یکون فی سقوطها عن مال الغائب لعدم التمکن من التصرف فیه فتکون مع عدم التمکن من التصرف ساقطا و لو کان المال حاضرا، و هذا الذی قویناه سابقا، و یدل علیه ذیل صحیحۀ زرارۀ المتقدمۀ، و لا یخفی ان المتقدم من الاحتمالین هو اشتراط التمکن من التصرف فی مال الغائب فیکون السقوط فی مال الغائب الذی لا یتمکن من التصرف فیه.

و اما الغائب الذى يتمكن من التصرف فيه أو الحاضر الذى لا يتمكن من التصرف فيه كالا مثلة المذكورة فى المتن فيقع مورد الاشكال، لكن الأقوى هو ما تقدم من كون المناط هو اشتراط التمكن فى وجوب الزكاة فلا تجب فيما لا يتمكن من التصرف فيه مطلقا و لو كان حاضرا، و ذلك لكون التمكن من التصرف مأخوذا فى معاقد الإجماعات و تذيل صحيحة زرارة بالتعليل على سقوطها فى مال الغائب بكونه مما لا يتمكن من التصرف فيه، فيكون المناط به لا بالغيبة مطلقا كما عليه الكفاية، و لا بها مع عدم التمكن كما هو القدر المتيقن، فالحق سقوط الزكاة فى الأمثلة الثلاثة المذكورة فى المتن، و اما التفكيك بينها بالحكم بسقوط الزكاة فيما اشتراط عليه ترك التصرف فى ضمن عقد لازم بل فيما أكرهه مكره على تركه دون ما نذر بتركه شهرا أو شهرين كما فى حاشية بعض السادة (قده) فلا وجه له، و لعله يرى ان النذر لا يوجب المنع عن ترك التصرف بان يحدث حقا بتركه بخلاف الشرط، و لكن الحق كون النذر فى ذلك كالشرط الا ان المشروط له فى الشرط هو الشارط، و فى النذر هو اللّه سبحانه، و قد حررنا فى أول هذا الكتاب جملة وافية فى مسألة النذر و انه يوجب المنع عن التصرف المنذور مطلقا سواء كان نذر الفعل أو النتيجة، و سواء كان مطلقا أو معلقا، و سواء حصل المعلق عليه فى المعلق منه أولا فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۲۴

[العشرون يجوز ان يشترى من زكوته من سهم سبيل اللّه كتابا]

(العشرون) يجوز ان يشترى من زكوته من سهم سبيل اللّه كتابا أو قرانا أو دعاء و يوقفه و يجعل التولية بيده أو يد أولاده و لو أوقفه على أولاده و غيرهما ممن تجب نفقته عليه فلا بأس به أيضا نعم لو اشترى خانا أو بستانا و وقفه على من تجب نفقته عليه لصرف نمائه فى نفقتهم فيه اشكال.

جواز وقف ما اشتراه من سهم سبيل اللّه و جعل توليته لنفسه أو لأولاده انما هو لعدم صرف الوقف المشترى من زكوته على نفسه أو من تجب نفقته عليه، و هذا من هذه الجهة مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى صحة وقفه بعد شرائه فإنه لا يخلو اما ان يشترى بمال نفسه قبل تعينه بالزكوية ثم يجعله وقفا من باب سهم سبيل اللّه بحيث يكون صرف الزكاة فى الوقف لا فى الشراء نظير ما إذا نقل مال نفسه من بلده الى بلد أخر ثم يخرجه فى البلد الأخر فى الزكاة الذى هو خارج عن نقل الزكاة بل هو إخراجها فى بلد أخر عن مال له فيه، و اما ان يعينه للزكاة قبل الشراء ثم يشترى بالزكاة شيئا و يجعله وقفا فى سبيل اللّه، لا إشكال فى القسم الأول فإن سلطنته الإخراج و اختيار الصرف فى الأصناف بيده فله ان يصرفها فى الوقف، و حيث انه واقف فله ان يجعل التولية لمن يشاء من نفسه أو أولاده أو الأجنبى، و فى الثانى يقع الإشكال فى شرائه بالزكاة الا انه أيضا لا اشكال فيه، و ذلك لصيرورة ما يخرجه زكاة بالإخراج زكاة كما إذا باع الوقف بشىء فى مورد جوازه فان ثمنه بنفس جعله عوضا للوقف يقوم مقامه من غير حاجة الى إنشاء وقفية، فالثمن بنفس البيع يقع وقفا و كذلك ما يشتريه بالزكاة بنفس الشراء يتعين زكاة، فكما ان للمالك ان يصرف ما عينه زكاة فى ما يشاء من الأصناف فكذا له ان يصرف عوضها الذى هو بالعوضية صار زكاة فيما يشاء من الأصناف فإذا جعله وقفا يكون صرفا له فى سبيل اللّه و لو أوقفه على من تجب نفقته فلا بأس به أيضا لأنه أيضا صرف فى سبيل اللّه، غاية الأمر جعل الانتفاع من ذاك السبيل لمن تجب عليه نفقته كما إذا وقف مسجدا أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۲۵

مدرسة لمن تجب نفقته عليه، أو سبل سبلا و بنى قنطرة لمرورهم فإنه وقف فى سبيل اللّه لطائفة خاصة و يكون لهم الانتفاع، و ليس لهم ملك لا بالنسبة إلى العين و لا بالنسبة إلى المنفعة.

و اما لو اشترى خانا أو بستانا من الزكاة من سهم سبيل اللّه و وقفه على من تجب نفقته عليه لصرف نمائه فى نفقتهم بحيث يكونوا مالكا لمنفعته ففيه إشكال، لأنه من صرف الزكاة فيمن تجب نفقته كما لا يخفى.

[الحادية و العشرون إذا كان ممتنعا من أداء الزكاة]

(الحادية و العشرون) إذا كان ممتنعا من أداء الزكاة لا يجوز للفقير المقاصة إلا بإذن الحاكم الشرعى فى كل مورد.
و ذلك لما عرفت مرارا من ان الفقير لا يملك الزكاة إلا بالقبض فليس له المقاصة و لا الإبراء و الاسقاط و لا المصالحة و لا شيء من التصرفات، نعم تكون الزكاة ملكا للطبيعة فيكون التصرف فيها من رب الطبيعة و هو الحاكم فله المقاصة كما له إجبار الممتنع من الأداء و لو بأشق الأحوال.

[الثانية و العشرون لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير]

(الثانية و العشرون) لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوها من القرب، و يجوز من سهم سبيل اللّه.
قد تقدم فى فصل أصناف المستحقين فى المسألة الثانية منه بأنه يجوز إعطاء الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة، و لا يلزم الاقتصار على مقدار مؤنة سنته بل يجوز دفع ما يكفيه لسنين، و فى مسألة الثلاثين منه بأنه لا يجب الإعطاء الى من علم بأنه من أى الأصناف المستحقين بل يجوز الإعطاء بقصد الزكاة الى من علم باستحقاقه و لو لم يعلم انه من اى صنف من الأصناف، و لازم ما تقدم هو عدم وجوب الإعطاء إلى الفقير لأجل صرفه فى مؤنته بل بعد كونه فقيرا يجوز الإعطاء إليه الى ان يصير غنيا سواء كان الإعطاء لأجل صرف فى مؤنته أو غير ذلك من المصارف التى منها الصرف فى القرب من الزيارة و الحج، و عليه فلا مانع من إعطاء الزكاة من سهم الفقراء لأجل الزيارة و الحج و نحوهما من القرب، هذا إذا كان فقيرا لا يملك

مؤنة سنته، و اما لو كان قادرا على مؤنة سنته و لم يكن قادرا على مؤنة سفره للزيارة أو الحج فيجوز إعطائه للزيارة و الحج و نحوهما من القرب من سهم سبيل اللّه من غير اشكال، و فى جوازه من سهم الفقراء اشكال أقربه المنع، و لو فيما إذا كان فى كمال الاشتياق بحيث يصعب عليه تركه لأنه بصعوبة الترك عليه لا يصير فقيرا اى لا يدخل فى مؤنته التى بواسطة القصور عنه ما يدخل فى عنوان الفقير كما لا يخفى.

[الثالثة و العشرون يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل اللّه]

(الثالثة و العشرون) يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل اللّه فى كل قربة حتى إعطائها للظالم لتخليص المؤمنين من شره إذا لم يمكن دفع شره الا بهذا.
فيبرء المعطى عما يجب عليه من الزكاة لانه صرفها فى مصرفها و هو سبيل اللّه اعنى خلاص المؤمن من الشر و ان لم يجز أخذه للظالم و كان ضامنا لما قبضه، و لكن الظاهر انه ضامن للمستحقين اعنى طبيعة الفقراء و يكون المطالب منه هو الحاكم، و اما المالك فصار أجنبيا عنه بتعين ما أعطاه بالزكاة.

[الرابعة و العشرون لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه]

(الرابعة و العشرون) لو نذر ان يكون نصف ثمر نخلة أو كرمه أو نصف حب زرعه لشخص بعنوان نذر النتيجة و بلغ ذلك النصاب وجبت الزكاة على ذلك الشخص أيضا لأنه مالك له حين تعلق الوجوب، و اما لو كان بعنوان نذر الفعل فلا تجب على ذلك الشخص و فى وجوبها على المالك بالنسبة إلى المقدار المنذور إشكال.

إذا نذر الحصة المشاعة من ثمر نخلة أو كرمه أو زرعه لشخص بعنوان نذر النتيجة فالكلام يقع تارة فى صحة نذره، و اخرى فى حكم زكوته بعد صحة نذره، اما نذر الحصة المشاعة لشخص بعنوان نذر النتيجة فقد يقال: بعدم صحته من جهة كون الملكية متوقفة على أسباب خاصة و ليس النذر منها، لكن الأقوى صحته مع قبول المنذور له حسبما قدمنا الكلام فيه فى مسألة الثانية عشر من أول الكتاب فى مسألة إذا نذر التصدق بالعين الزكوية فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۲۷

و اما حكم زكوته فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبها على الناذر بعد فرض صحة نذره و خروج المنذور عن ملكه بالنذر إذا كان منجزا أو معلقا مع حصول المعلق عليه لانتفاء شرط الوجوب و هو الملك، بل و فى المعلق مع عدم حصول المعلق عليه أيضا لكن لا لانتفاء الملك بل لفقدان التمكن من التصرف بسبب النذر و لو قبل حصول المعلق عليه، و اما وجوبها على المنذور له فى المنجز أو المعلق بعد حصول المعلق عليه فالأقوى وجوبها عليه بعد تحقق شرائطه من حلول الحول فى ملكه بعد قبوله و التمكن من التصرف و نحوهما من شرائط الوجوب، و مما ذكرنا تظهر المسامحة فى تعبير المصنف عند قوله (قده): وجبت الزكاة على ذلك الشخص أيضا إذ لا تجب زكاة هذه الحصة على المالك حتى يقال بوجوبها على ذلك الشخص أيضا، بل ينبغى ان يقال بوجوبها على ذاك الشخص فقط عند اجتماع شرائط الوجوب عليه و عدم وجوبها على الناذر مطلقا سواء وجبت على المنذور له لاجتماع شرائط الوجوب عليه و عدم وجوبها على الناذر مطلقا سواء وجبت على المنذر له لاجتماع شرائط الوجوب أم لا هذا بالنسبة إلى نذر النتيجة، و اما لو كان بعنوان نذر الفعل كما إذا نذر ان يملك الحصة المشاعة من الثلث و نحوه بشخص فبالنسبة إلى المنذور له لا إشكال فى عدم وجوب الزكاة عليه قبل التمليك عليه و اجتماع شرائط الوجوب بعد حصول الملك له سواء كان النذر منجزا أو معلقا حصل المعلق عليه أم لا و ذلك واضح بعد وضوح توقف تحقق ملكه على التمليك، و بالنسبة إلى الناذر فالأقوى عدم وجوبها عليه أيضا و لو كان المنذور معلقا و لم يحصل المعلق عليه بعد و ذلك لا لخروجه عن ملكه بل لمكان عدم تمكنه من التصرف فيه بما ينافى التمليك حسبما تقدم فى المسألة الثانية عشر من أول الكتاب.

[الخامسة و العشرون يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة]

(الخامسة و العشرون) يجوز للفقير ان يوكل شخصا يقبض له الزكاة من اى شخص و فى أى مكان كان، و يجوز للمالك إقباضه إياه مع علمه بالحال و تبرء ذمته و ان تلفت فى يد الوكيل قبل الوصول الى الفقير، و لا مانع من ان يجعل الفقير للوكيل جعلا على ذلك.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۲۸

الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور.

(الأول) هل يصح للفقير ان يوكل أحدا لان يقبض له الزكاة من شخص أم لا، (وجهان) بل قولان، و المحكى عن ابنى إدريس

و البراج هو المنع، و اختاره صاحب المدارك (قده) لأن إقامة الوكيل مقام الموكل فى ذلك يحتاج الى دليل و لم يثبت، و لأن الذمة مرتهنة بالزكاة و لا خلاف بين الأمة فى اليقين بالبراءة بالتسليم الى المستحق و ليس كذلك حال تسليمها الى الوكيل لانه ليس من أحد الأصناف الثمانية التى لا خلاف فى حصول البراءة بالتسليم إليهم، و لان التوكيل انما يثبت فيما يستحق الموكل المطالبة به، و الزكاة لا يستحقها واحد بعينه و لا يملكها الا بعد القبض هذا و قد أورد عليهم فى الجواهر بقوله (قده): و الجميع كما ترى، ضرورة صلاحية إطلاق أدلة الوكالة للأعم من ذلك كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة انتهى.

(أقول) و الانصاف عدم صحة التمسك بإطلاق أدلة الوكالة لعدم إطلاق لها لكى يرجع اليه عند الشك فيما يقبل النيابة، لكن الأقوى مع ذلك صحة الوكالة فى ذلك لكون قبضه كقبض الدين الذى تقبل النيابة، بل الحكم فى قبض كل حق يكون كذلك، فكما انه يصح الوكالة من المالك فى الإعطاء تصح من الأخذ فى الأخذ بل الإشكال فى صحة الوكالة فى الإعطاء أنسب حيث انه عبادة و الأصل فى العبادة اعتبار المباشرة من المكلف بها الا فيما ثبت فيه صحة الاستنابة الذى منه الزكاة كما تقدم، و اما صحة الاستنابة فى الأخذ فمما لا ينبغى الإشكال فيها، و اما الوجوه التى استدلوا بها على المنع ففى جميعها منع.

اما الأول فلان ما يدل على جواز الاستنابة فى أخذ ما عدا الزكاة من الحقوق كالدين و نحوه كاف فى إثبات جوازها فيها، و لا يحتاج إثبات صحة الاستنابة فى الزكاة إلى دليل خاص يخص بها.

و اما كون الذمة مشغولة بالزكاة و اليقين بالبراءة لا يحصل بإعطائها إلى وكيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۴۲۹

المستحق ففيه بعد صحة الوكالة يحصل القطع بالبراءة، بالإعطاء إلى وكيل المستحق و لا يبقى شك حتى يرجع الى قاعدة الاشتغال.

و اما اختصاص مورد الوكالة بما يستحق الموكل ان يطالب به ففيه منع الاختصاص، بل انما موردها فيما للموكل ان يفعله سواء كان المطالبة أم لا، و لا إشكال فى ان له أخذ الزكاة من المعطى و ان لم يكن له المطالبة منه هذا و قد قالوا بجواز التوكيل فى حيازة المباحات كالاحتطاب و نحوه و هذا اولى كما لا يخفى.

(الأمر الثانى) كما يجوز التوكيل من الفقير فى أخذ الزكاة من شخص معين يجوز فى أخذها من اى شخص و فى أى مكان، فإذا أخذها الوكيل بقصد النيابة عن موكله يصير المقبوض بأخذه ملكا لموكله كما هو الحال فى حيازة المباحات كالسمك و الصيد و الاحتطاب و نحوها من الاستقاء و الاحتشاش و هذا ظاهر.

(الأمر الثالث) إذا علم المالك بالوكالة يجوز له اقباض الوكيل و تبرء ذمته بإقباضه لأن إقباضه اقباض الفقير نفسه لان وكيله بمنزلته و ان تلفت العين المقبوض يكون كتلفها فى يد الفقير نفسه.

(الأمر الرابع) يجوز ان يجعل للوكيل جعلا على أخذ الزكاة له لانه عمل محترم يصح أخذ العوض عنه، و حيث انه غير معين لا يصح جعل الأجرة له و لذا عبر عن العوض بالجعل الذى يصح جعله و لو فى غير معين.

[السادسة و العشرون لا تجزى الفضولية فى دفع الزكاة]

(السادسة و العشرون) لا تجزى الفضولية فى دفع الزكاة، فلو اعطى فضولى زكاة شخص من ماله من غير إذنه فأجاز بعد ذلك لم يصح، نعم لو كان المال باقيا فى يد الفقراء أو تالفا مع ضمانه بان يكون عالما بالحال يجوز له الاحتساب إذا كان باقيا على فقره.

و قد أشكل جريان الفضولى فى الزكاة فى الجواهر و قال (قده) بعد ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۳۰

قوى جريان التبرع فيها ما لفظه: بل قد يقال بجريان الفضولى فى الزكاة من دون اعتبار الوكالة لكنه لا يخلو عن اشكال و منع انتهى.

و الحق عدم جريانه فيها، و تحقيق الكلام فى ذلك ان إخراج الزكاة أو الخمس أو الدين أو الكفارات و نحوها من الأمور الإيجادية و الإيجادات منها ما يتعلق بالأمور الخارجية التاصلية و ذلك مثل الضرب أو إخراج الزكاة الذى هو محل الكلام و نحوها مما يكون موطن وجودها و عالم تحققها العين و الخارج بحيث يكون الخارج ظرفا لوجوده، و منها ما يتعلق بالأمور الاعتبارية التى لا وعاء لوجودها الا عالم الاعتبار، اما الخارجيات فهى مما يترتب وجودها على إيجادها بلا مهلة و لا يعقل التفكيك بينها فإذا تحقق الكسر يتحقق الانكسار أو التسخين يتحقق التسخن، و اما الاعتباريات ففيها مرحلتان مرحلة وجود المنشأ فى موطن الإنشاء و هذه المرحلة كالخارجيات لا ينفك المنشأ فيها بوجوده الإنشائى، و مرحلة تحقق المنشأ فى عالم الاعتبار و هذه المرحلة يمكن انفكاكها عن الإنشاء فيما توقف تحققه على أمر أخر كالقبض مثلا فى بيع الصرف و السلم، و اعتبار من بيده الاعتبار فى المعاملات إذ ليس كل منشأ ممن بيده الاعتبار إذا تبين ذلك فنقول الخارجيات اما قابلة للنيابة، أو لا تقبلها، و على التقديرين فلا تجرى فيها الفضولى.

اما مالا تقبل منها النيابة فلأنها عند تحققها تكون مستندة الى فاعلها المباشر لإيجادها محضا، و اما القابلة منها للنيابة فإن كان باذن سابق من غير المباشر تكون مستندة الى الآذن و ان لم يكن باذن سابق فلا تصير بالاذن اللاحق مستندة الى الاذن كما إذا ضرب أحد أحدا عنك و أنت تجيز ضربه بعد العلم بصدوره فضربه هذا له جهتان جهة صدوره عن فاعله بالمعنى المصدرى، و جهة تحققه فى الخارج بالمعنى الاسم المصدرى، و مع استنابته فى ضربه يستند الى الموكل و المنوب عنه، و إذا أجازه بعد صدوره لا يستند إليه بالإجازة لا معناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۳۱

المصدرى و لا معناه الاسم المصدرى، أما معناه المصدرى فلاستحالة انقلابه عما وقع عليه و المفروض انه صادر عن مباشرة و لا يعقل ان يصير بالإجازة مستندا الى المجيز، و اما المعنى الاسم المصدرى فلتحققه حين الإيجاد من غير مهلة و لا توقف فى تحققه على أمر مترقب، و الشىء الواقع لا يعقل ان ينقلب عما وقع عليه ففى مثله يستحيل تأثير الإجازة المتأخرة فلا يتمشى فيه الفضولى بوجه من الوجوه بل يكون مورده الاعتباريات التى تقبل النيابة بالنسبة إلى معناها الاسم المصدرى، و ما لا تقبل النيابة منها لا تجرى فيها الفضولى كما فى المعنى المصدرى من ما تقبل النيابة منها، و قد بسطنا الكلام فى ذلك فى ما حررناه فى المكاسب فتبين مما ذكرناه عدم جريان الفضولى فى إخراج الزكاة و أمثاله، و المال المخرج بفعل الفضولى لا بتعين زكاة بل يبقى على ملك مالكه فحينئذ فله استرداده مع بقاء عينه كما ان له ان ينوى كونه زكاة فيصير زكاة من حين قصده بمعنى صيرورته زكاة بإنشاء كونه كذلك لا بتنقيد فعل الفضولى حتى يجرى فيه حديث النقل و الكشف بل هو إخراج صادر عن المالك نفسه مثل ما لو لم يصدر عن الفضولى شيئا أصلا و مع تلفه فان كان القابض عالما بالحال فكذلك يجوز المطالبة عنه ببدله أو احتسابه عليه زكاة إذا كان القابض باقيا على شرائط الاستحقاق حين الاحتساب، و لا يجوز الاحتساب عليه زكاة مع جهله بالحال إذ لا ضمان عليه و لا عهدة حتى يحسب ما فى ذمته زكاة، و لكن يجوز المطالبة منه ببدله كما يجوز المطالبة عن الفضولى فإن رجع المالك الى القابض يرجع القابض الى الدافع الفضولى بعد أداء ما يرجع اليه المالك لانه مغرور يرجع الى الغار، و ان رجع الى الدافع فلا يرجع الدافع الى القابض بما اغترمه للمالك و ذلك واضح، و لا يخفى جريان بعض هذه الفروض على القول بجريان الفضولى فى إخراج الزكاة لكن عند رد المالك كما لا يخفى.

[السابعة و العشرون إذا و كل المالك شخصا فى إخراج زكوته]

(السابعة و العشرون) إذا و كل المالك شخصا فى إخراج زكوته من ماله أو أعطاه له و قال: ادفعه الى الفقراء يجوز له الأخذ منه لنفسه ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۳۲

فقيرا مع علمه بان غرضه الإيصال إلى الفقراء و اما إذا احتمل كون غرضه الدفع الى غيره فلا يجوز.

اعلم ان هذه المسألة سيالة غير منحصرة بمورد الزكاة بل يجرى فى كلما يكون مثلها، و قد عنونها فى الشرائع فى المسألة الثالثة من المسائل التى ذكرها فى أخر المكاسب هكذا إذا دفع الإنسان مالا الى غيره ليصرفه فى قبيل و كان المدفوع اليه بصفتهم فان عين له عمل عمل بمقتضى تعيينه، و ان أطلق جاز ان يأخذ مثل أحدهم من غير زيادة انتهى.

و إطلاق قوله مالا يشمل الواجب و الندب كان الواجب زكاة أو خمسا أو كفارة أو غير ذلك و نظير ذلك ما ذكروه فى توكيل المرأة رجلا لان يزوجها من رجل فإنهم قالوا لا يزوجها الوكيل من نفسه إلا إذا أذنت فيه عموما أو خصوصا، فينبغى بسط الكلام فى هذه المسألة لسيلانها و عموم البلوى بها، فنقول الكلام فيها تارة فى مرحلة الثبوت و اخرى فى طريق الإثبات و ثالثة فى وظيفة الوكيل كل ذلك بحسب القواعد الأولية، و رابعة فيما يستفاد من اخبار الواردة فى المقام و نظائره مما يمكن ان يستنبط منها حكم المقام فهنا مقامات.

(الأول) فى كيفية توكيل الموكل، و اعلم انه إذا و كل شخصا فى دفع مال الى محل فاما يعينه بالخصوص كان يقول: ادفعه الى زيد مثلا فلا إشكال فى وجوب العمل على ما يعينه، و لا يجوز التخطى عنه من غير فرق بين ان يكون تعيين الموكل للقابض من الوكيل لأجل كونه عالما بانطباق عنوان عليه مثل عنوان الفقير و نحوه أولا، و على الأول كان علمه مطابقا للواقع أو جهلا مركبا علم الوكيل بكون تعيينه لأجل علمه بالانطباق أو لم، و سواء علم بكون علمه مطابقا للواقع أو علم انه جهل مركب أو لم يعلم شيئا، ففى جميع هذه الصور يجب على الوكيل ان يعمل على ما عين، و لا يجوز له التخطى عنه و ان علم ان موكله عين ما عين لأجل اعتقاده انه من الفقير الذى يجب على الموكل ان يدفع الزكاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۳۳

و علم الموكل أيضا بأنه جاهل مركب و ذلك لان العنوان حينئذ داع للموكل على الإعطاء، و يكون تخلفه غير مضر بما وكيل فيه، نعم اللهم إلا إذا كان العنوان بعنوان التقييد مثل ما إذا قال: أعط هذا المال بزيد ان كان فقيرا، أو أعطه زيد الفقير فإنه مع علم الوكيل بعدم فقير زيد لا يجوز له إعطائه إياه و لو كان الموكل معتقدا فقره مع رؤية الوكيل مخالفة اعتقاده مع الواقع و لكن لا يجوز له إعطائه إلى فقير أخر فضلا عن ان يصرفه فى نفسه إذا كان فقيرا هذا إذا عين المدفوع اليه بالخصوص و لو عينه بالعموم مثل ما إذا قال ادفعه الى الفقراء فان كان من نيته صرفه الى الفقير اى فقير كان و لو كان الوكيل نفسه يصح للوكيل صرفه فى نفسه على نحو الاختصاص أو الاشتراك على حسب ما اراده الموكل و لو كان من قصده صرفه الى الفقير ما عدا الوكيل، فلا يجوز له الصرف فى نفسه، و بالجملة جواز صرف الوكيل المال المدفوع فى نفسه ثبوتا مبنى على شمول الاذن له و هذا ظاهر.

(المقام الثانى) فى طريق إثبات شمول الاذن لصرف الوكيل فى نفسه، فاعلم ان العبارة الصادرة عن الموكل على أنحاء.

الأول- ان يكون اللفظ الدال على التوكيل صريحا فى الاذن فى صرفه فى نفسه بان قال: ادفع هذا المال الى الفقراء و لو نفسك، أو اصرفه فى الفقراء و لو فى نفسك، أو قالت المرأة زوجنى بمن شئت و لو من نفسك، فلا إشكال فى الجواز كما لو كان

صريحا فى المنع عن نفسه فلا إشكال فى المنع.
الثانى- انه لم يكن صريحا و لكن كان دالا على شمول الاذن للوكيل على وجه العموم بان قال اصرفه الى كل أحد شئت أو قالت زوجنى ممن شئت و الظاهر استفادة الإذن منه و دلالته على اذن الموكل فى صرف الوكيل ما دفعه اليه الموكل فى نفسه و تزويج الوكيل موكلته لنفسه ما لم يعلم بالمنع بقرينة خارجية فإن اللفظ الدال على الاذن بالدلالة اللفظية يدل على شموله له، و لا دافع عنه فيؤخذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٤

بمدلوله و يستكشف به مراد المتكلم جريا على طبق أصالة الظهور.
الثالث- ان يكون الدال على شمول الاذن للوكيل على وجه الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمة، و هل يصح التمسك به لإثبات شمول الاذن للوكيل المذكور المختار فى الشرائع فى مسألة توكيل المرأة لتزويجها هو المنع، و احتمله فى التذكرة، و فى المسالك نفى الخلاف فى ذلك لكنه (قده) أشكل فى الفرق بين الإطلاق و العموم، و قال (قده): ان الفرق لا يخلو عن نظر من حيث انه اى الوكيل داخل فى الإطلاق كما هو داخل فى العموم و ان كان العموم أقوى دلالة إلا أنهما أى العموم و الإطلاق مشتركان فى أصلها أى فى أصل الدلالة، و الحق فى هذا المقام هو صحة إثبات الشمول من الإطلاق، اللهم الا ان يقال بان المفهوم من الأمر بدفعه أو تزويجها هو كون المدفوع اليه أو الزوج غيره عملا بشهادة الحال، و بعبارة أخرى الذى يحتاج الى التصريح هو إدراج الوكيل فى الاذن، و مع عدمه ينصرف اللفظ الى الغير فيكون الانصراف قرينة على عدم إرادة الإطلاق حتى يشمل الوكيل أيضا مع إمكان المنع عن ذلك أيضا بدعوى عدم انصراف اللفظ الى غير الوكيل من غير فرق فى ذلك بين قول القائل ادفع هذا المال الى الفقير، أو اشتر لى شيئا، أو بع مالى، أو قول القائل زوجنى بمن شئت فإن جميع تلك الموارد و ان ادعى انصراف اللفظ فيها الى الاذن بغير الوكيل لكن الإنصاف ان هذا الانصراف بدوى لا يضر بالتمسك بالإطلاق بعد تناول اللفظ له لكون دفع الوكيل الى نفسه أو بيعه لنفسه أو شرائه من نفسه أو تزويجه المرأة لنفسه دفعا أو بيعا أو شراء أو تزويجا، و الوكالة التى هى استنابة فى التصرف لا تقتضى ارادة غير هذا الفرد، و انصراف اللفظ الى غيره بدوى لا يضر بالتمسك بإطلاق اللفظ، فالأقوى مع الشك فى إرادة المتكلم جواز التمسك بإطلاق كلامه فى إحراز العموم و ان حكم الإطلاق فى كلامه حكم العموم المستفاد من اللفظ الا ان يقوم الإجماع على الفرق بينهما كما ادعى نفى الخلاف فى الفرق بينهما فى المسالك، فحينئذ فالأحوط عند عدم العلم بإرادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣٥

التعميم عدم الركون الى الإطلاق فى إثبات التعميم، و مما ذكرنا ظهر.
(المقام الثالث) و هو وظيفة الوكيل، و حاصله انه مع علمه بمراد الدافع من التوسعة أو التضييق يعمل به، و مع الشك فيه لا يجوز عمل التوسعة فيما إذا كان للفظ المتكلم إطلاق و يجوز فيما كان له العموم.
(المقام الرابع) فيما يستفاد من الاخبار الواردة فى نظائر المقام، اعلم ان الاخبار فى نظائر المقام على طائفتين، فمنها ما تدل على الجواز و ذلك كموثق سعيد بن يسار عن الصادق عليه السّلام، و فيه قلت له ع: الرجل يعطى الزكاة يقسمها فى أصحابه أ يأخذ منها شيئا؟ قال ع: نعم، و الحسن عن الكاظم عليه السّلام فى رجل اعطى ما لا يفرقه فيمن يحل له أ يأخذ منه شيئا لنفسه و ان لم يسم له قال:
يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يعطى الدراهم يقسمها و يضعها فى مواضعها و هو ممن تحل له الصدقة، قال: لا بأس ان يأخذ لنفسه كما يعطى غيره و لا يجوز ان يأخذ إذا

أمره أن يضعها فى مواضع سماۀ إلا باذنه، و مقتضى هذه الاخبار الثلاثۀ جواز أخذ الوكيل لنفسه لكن مع اعتبار المساواۀ فى التناول لأحدهم، و قد افتى باعتبارها المحقق فى الشرائع و نسبه فى المسالك الى المجوزين، و فيه كلام لعله يأتى تحريره منا، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج أيضا عن الصادق عليه السّلام فى رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه فى المساكين و له عيال محتاجون أ يعطيهم من غير ان يستأمر صاحبه؟ قال ع: نعم، فان الحكم فيه بجواز إعطاء الوكيل بعياله المحتاج يدل على جواز أخذه لنفسه إذا كان محتاجا، فيظهر منه ان المدار على تحقق عنوان ما وكل فيه و هو عنوان المساكين من غير فرق بين من يرجع إليه فى الحقيقۀ كعياله و غيره، بل الدفع الى عياله المحتاج ليس إلا الأخذ لنفسه، اللهم الا ان يقال ان فى الدفع الى عياله إخراج إلى الغير فيصدق معه العمل بما و كل فيه بخلاف أخذه لنفسه بناء على عدم صدق الدفع معه، و انه لا يعتبر فيه التغاير

الحقيقى بين الدافع و المدفوع اليه المحقق فى الدفع الى عياله دون الأخذ لنفسه، لكن الكلام فى اعتبار الحقيقى من التغاير، بل الظاهر كفايۀ الاعتبارى منه، و لا إشكال فى ان الوكيل من حيث انه نائب عن الموكل فى الدفع و انه هو تنزيلا دافع، و من حيث نفسه و انه مما يصدق عليه عنوان المدفوع اليه مدفوع اليه و لا بأس به، و مكاتبۀ عمرو بن سعيد الساباطى عن ابى جعفر عليه السّلام، و فيها انه كتب الى ابى جعفر ع يسأله عن رجل اوصى اليه رجل ان يحج عنه ثلاثۀ رجال فيحل له ان يأخذ لنفسه حجۀ منها، فوقع بخطه و قرأته حج عنه إنشاء اللّه فان لك مثل اجره و لا ينقص من اجره شىء إنشاء اللّه، و هذه المكاتبۀ و ان وردت فى الوصى إلا أن الوصى أيضا نائب بكله بعد الموت إذا لوصيۀ هى الاستنابۀ بعد الموت فهو وكيل فى المعنى الا ان الوكالۀ استنابۀ فى التصرف فى حال الحيوۀ و الوصيۀ استنابۀ بعد الموت، و هذه اخبار تدل على الجواز و لعل المتتبع يعثر على ما لم نعثر به.

و منها ما تدل على المنع و ذلك كالمروى عن الصادق عليه السّلام فى الصحيح أو الحسن إذا قال لك الرجل اشتر لى فلا تعطه من عندك و ان كان الذى عندك خيرا منه، و موثق إسحاق بن عمار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يبعث الى الرجل بقول له اتبع لى ثوبا فيطلب له فى السوق فيكون له ما يجد له فى السوق فيطيعه من عنده فقال ع: لا يقربن هذا و لا يدنس نفسه ان اللّه عز و جل يقول إِنّٰا عَرَضْنَا الْأَمٰانَةَ عَلَى السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبٰالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهٰا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهٰا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسٰانُ إِنَّهُ كٰانَ ظَلُوماً جَهُولًا- و ان كان عنده خبر مما يجد له فى السوق فلا يعطيه من عنده، و الرضوى و إذا سئلك رجل شراء ثوب فلا تعطه من عندك و لو كان الذى عندك أجود مما عند غيرك، و هذه الاخبار الثلاثۀ مما وردت فى المنع عن اشتراء ماله لموكله إذا وكله فى شراء مال، و صحيح عبد الرحمن الوارد فى المنع عن أخذ ما وكل فى دفعه الى المحاويج و لو كان الوكيل منهم و فيه عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه فى محاويج أو مساكين و هو محتاج أ يأخذ منه لنفسه و لا يعلمه؟ قال

لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه، و خبر عمار الوارد فى المنع عن تزويج الوكيل لنفسه المرأۀ التى و كلها فى ان يزوجها و فيه سألت أبا الحسن عليه السّلام عن امرأۀ تكون فى أهل بيت فتكره ان يعلم بها أهل بيتها أ يحل لها ان توكل رجلا يريد ان يتزوجها تقول له قد وكلتك فاشهد على تزويجى، قال: لا الى ان قال قلت فان وكلت غيره تزويجها منه قال: نعم.

هذه جملۀ من الاخبار التى عثرنا عليها من الطرفين، و لا يخفى ان دلالۀ الطائفۀ الأولى على الجواز لعلها أظهر من الطائفۀ الثانيۀ الواردۀ فى المنع، إذ يمكن تطرق المناقشۀ فى دلالۀ هذه الطائفۀ، أما الثلاثۀ الأولى منها الواردۀ فى التوكيل على الشراء فلظهور كلمۀ اشتر أو ابتع فى كون الشراء من الغير لبعد التعبير فى مقام الاشتراء من الوكيل باشتر من نفسك، بل المناسب ان يقول يعنى مالك لا اشتر لى مالك عن نفسك كما لا يخفى، مع ما فى الرضوى من المناقشۀ فى سنده حسبما قرر فى محله، و بالجملۀ

فلعل مورد هـذه الاخبار الثلاثـة الواردة فى التوكيل فى الشـراء بكلمـة اشتر لى خارج عن محل البحث الـذى هو فيما إذا لم يكن للكلام ظهور فى الاشتراء عن الغير، و اما صحيح عبد الرحمن فلعله ظاهر بل صريح فيما إذا كان صرف الوكيل فى نفسه مع عدم اذن الوكيل حيث يسئل عن أخذ الوكيل لنفسه و لا يعلمه، و جواب الامام ع بالمنع عن الأخذ حتى يأذن له صاحبه، و لا إشكال فى عـدم جواز الأخـذ مع عدم الاذن، و انما الكلام فى ان الإعطاء إلى الوكيل لان يصـرفه فى محاويج و مساكين طائفة من أنهم اذن له فى صـرفه فى نفسه أم لا؟ و فرض عـدم الاعلام فى الأخذ شاهد على كون مورد السؤال فيما كان الإعطاء لأجل الصـرف الى غير الوكيـل، و الا فمع شـمول الإطلاق له و كونه مأذونا بالعموم لم يكن وجه لعـدم الاعلام فكان فرض عـدم الإعلام لأجل الخوف من منع المالك فى صـرف الوكيل لان يصـرفه فى محاويج و مساكين طائفة من أنهم اذن له فى صرفه فى نفسه أم لا؟ و فرض عـدم الاعلام فى الأخـذ شاهـد على كون مورد السؤال فيما كان الإعطاء لأجل الصـرف الى غير الوكيل، و الا فمع شـمول الإطلاق له و كونه مأذونا بالعموم لم يكن وجه لعدم الاعلام فكان فرض عدم الإعلام لأجل الخوف من منع المالك فى صـرف الوكيل ما قبضه للـدفع الى المحاويج فى نفسه، فيكون مورد السؤال عما كان الإعطاء لأجل الصـرف الى الغير غاية الأمر مع عدم المنع عن الصرف فى نفسه، و يكون

الجـواب منعه عن الصـرف فى نفسه و لـو لم يمنعه المالـك لتوقف جواز الصـرف على الاـذن المفروض انتفـائه و لو على سـبيل العموم، و عـدم كفايـة عـدم المنع عنه، و على هـذا فهـذه الصـحيح أجنبى عن الدلالـة على المنع فى محـل البحث و هو فيما إذا استفيد الاذن من إطلاق الترخيص فى الصرف.

و اما خبر عمار فهو أجنبى عن المقام رأسا حيث انه فى مورد توكيل المرأة من يريـد تزويجها مع عـدم اطلاعك أهلها كما يدل عليه قول السائـل أ يحـل لهـا ان توكل رجلا ان يزوجها؟ و لعل المنع عن توكيله انما هو لمكان كون التوكيل على الاشـهاد كما يدل عليه قول المرأة فاشهد على تزويجى فيكون الرجل يريد ان يزوجها زوجا و شاهدا على التزويج و هو ليس بصحيح بناء على اعتبار الاشـهاد بخلاف ما إذا و كلت غيره فإنه يكون الشاهـد حينئـذ شـخصا و الزوج شـخصا أخر، فالخبر حينئـذ دال على عـدم كفايـة الاشـهاد بالزوج نفسه فى النكاح بناء على اعتبار الشاهـد فيه، و لعل عدم التعرض لعدم اعتبار الشـهادة فيه لكى يحتاج الى شخص أخر للإشـهاد أو يكتفى به الى الزوج لمكان التقية، و لا يخفى ان الأنسب فى التعبير بقرينة المقابلة أن يقول: فان و كلت غيره بإشـهاده على تزويجهـا منه، ثم لاـ يـذهب عليـك مـا فى التعبير بالوكالـة على الاشـهاد بـل حق العبـارة ان يقول بمن يريد التزويج:

كن الشاهـد على تزويجى لاـ وكلتك فاشـهد على تزويجى الا ان سوء التعبير عن عمار ليس بعزيز و كم له فى ذلك من شأن، و بالجملـة فالإنصـاف ان هـذا الخبر أجنبى عن إثبـات المنع عن تزويـج الوكيل للمرئـة إذا و كلها فى ان يزوجها بمن يشاء، و ليت شعرى كيف ذهلوا عما هو مفاده، و اسـتدلوا به لإثبات المنع فى محل البحث و الا لجئوا فى رده بضـعف سنده كما فى الجواهر، أو المناقشـة فى دلالته كما فى المسالك بما لا يخلو عن القدح، و الحاصل ان الاخبار الدالة على الجواز قابلة للاسـتناد إليها و لا يقابلهـا مـا يمنع عن العمـل بهـا لو لم يكن الإجمـاع على المنع، فالعمـدة هو الإجمـاع المـدعى إلا انه أيضا مما لا يركن اليه بعد القطع بتحقق الخلاف

كما نقل عن غير واحد، فلعل القول بالجواز فى صورة الإطلاق و عدم ما يدل على المنع هو الأقوى، و ينبغى التنبيه على أمور.

(الأول) الظاهر ان قول الموكل اشتر لى أو ابتع و نحو ذلك مما يـدل على ارادة الشـراء من الغير، فيكون كما لو صـرح بالوكالة

فی الشراء عن الغیر فلا یجوز معه شرائه من نفسه و لو کان ما عنده مثل ما عند غیره بل أجود کما عرفت فی المقام الأول من انه لو عین الموکل عمل الوکیل لیس له التخطی عما عینه و لو کان التعیین عن اعتقاد مخالف للواقع و علم الوکیل بمخالفته و لو عین للوکیل جعلا فالظاهر کونه قرینة علی ارادة غیره کما لو قال ادفع هذا المال الی الفقراء و لک عشره، أو و لک کذا، أو اشتر المتاع لی و لک کذا، أو قالت المرأة زوجنی ممن شئت و لک کذا من الجعل مثلا فان تعیین الجعل للوکیل قرینة علی صرف مورد الوکالة عنه و انه أراد منه العمل.

(الثانی) ظاهر الشرائع فی مسألة ما لو دفع الی الوکیل ما لا لیصرفه الی الفقراء اعتبار التسهیم و أخذ شیء منه لو أراد الوکیل أخذه بناء علی الجواز، و ذلک للأخبار المتقدمة الدالة علی جواز أخذ شیء منه کما فی موثق سعید بن یسار، أو الأسد لنفسه مثل ما یعطی غیره کما فی المروی عن الکاظم ع، و صحیح عبد الرحمن، و لکن الأقوی ذلک فیما إذا کانت الوکالة علی خصوص التقسیم، و اما إذا کانت فی الدفع الی الفقراء بعنوان الصرف بحیث لو أراد الدفع الی غیره لصح منه الدفع الی واحد و لم یکن التقسیم واجبا علیه فلا مانع عن ان یصرف جمیعه فی نفسه، لان المعیار هو الصرف فیما وکل فی الصرف فیه و المفروض انه نفسه منه أیضا، و اما الروایات المذکورة فلعلها فی مورد التوکیل فی التقسیم کما لا یخفی، أو بیان جواز فرد من الصرف فی مقابل المنع المطلق فیکون دالا علی جواز فرده الأخر من جهة إحراز نفی المنع عنه، قال فی المسالک و لو دلت القرائن الحالیة أو المقالیة علی تسویغ أخذه قوی القول بالجواز حینئذ فیأخذ کغیره لا أزید

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۴۴۰

هکذا شرطه کل من سوغ له الأخذ و صرح به فی الروایتین المجوزتین، و ظاهر هذا الشرط انه لا یجوز تفضیل بعضهم علی بعض لانه من جملتهم، و ینجه ذلک إذا کان المعین للصرف محصورا اما لو کانوا غیر محصورین کالفقراء فجواز التفاضل مع عدم قرینة علی خلافه أوضح خصوصا إذا کان المال من الحقوق الواجبة کالزکاة، فان التسویة فیها لیست بلازمة و المسألة مفروضة فیما هو أعم من الواجب و الندب انتهی.

(الثالث) یجوز للوکیل ان یدفع الی عیاله و أولاده و أقاربه سواء کانوا ممن تجب نفقتهم علی الوکیل و لو قلنا بالمنع عن صرفه فی نفسه، و ذلک للاقتصار فی موضع المنع علی مدلول الاخبار و هو الصرف فی نفسه مع ما تقدم من صحیح عبد الرحمن ابن الحجاج المصرح فیه بجواز الدفع الی عیاله إذا کانوا محتاجین من غیر استیمار من صاحبه، و لعل ذلک لصدق الدفع الذی هو محل الوکالة علی الدفع إلیهم کما تقدم.

(الرابع) حکی فی المسألة أقوالا شتی فی التفصیل فیها منها- ما حکاه فی المسالک من التفصیل بین ان یقول له الأمر ضعه فیهم أو ما ادی معناه، و بین ان یقول ادفعه أو اصرفه و نحوهما بالجواز فی الأول، و المنع فی الأخیر.

- و منها- القول بالمنع حتی مع تصریح الموکل و نصه بصرف الوکیل فی نفسه، و لعل منشئه الجمود علی اخبار المنع، و دلالة خبر عمار علیه حیث انه کما عرفت فی مورد توکیل الزوج فی النکاح و انه مستلزم لاتحاد الموجب و القابل فی المعاملات مثل البیع و النکاح.

- و منها- التفصیل بین القول بالجواز فی صورة الاعلام و القول بعدمه مع عدم الاعلام، و لعل هذا هو القول بالمنع إذ مع الاعلام و الاستیذان یخرج عن محل الکلام بل هو اما إذن جدید سابق لو کان الاستیذان قبل فعل الوکیل، أو اذن لا حق إذا کان بعد فعله فیکون فعله فضولیا متعقبا بالإجازة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۰، ص: ۴۴۱

- و منها- التفصیل بین قول الدافع هو للفقراء أو أعطه بهم مع عدم علم المالک بفقر الوکیل، و بین قوله ذلک مع علمه بفقره

بالجواز فی الأول بشرط الا یزید علی أحدهم، و بالمنع فی الثانی مستدلا علی المنع فی الثانی بأنه لو اراده لخصه بشیء مع علمه بفقره، و لا یخفی ما فی هذه الأقوال المفصلة من الوهن بعد ما بیناه من انه بعد شمول اللفظ للوکیل، و عدم ما یوجب خروجه من القرینة الحالیة أو المقالیة یکون الأقوی هو الجواز فی جمیع هذه الصور.

(الخامس) لو زعم الموکل عدم اتصاف الوکیل بعنوان ما و کل فیه و کان فی الواقع متصفا فان کان الاذن فی الصرف فی غیره و صرح بإخراجه الوکیل و لو کان منشأ إخراجه اعتقاده عدم اتصافه، بالعنوان الذی منظورة فلا یجوز له الصرف فی نفسه حینئذ و لو لم یکن کذلک، بل قال اصرفه فی الفقراء و لکن بزعمه عدم اتصاف الوکیل بالفقر بل یزعم خروجه عن المدفوع إلیهم بحیث لو تبدل جهله و علم باتصاف الوکیل بالفقر لکان راضیا بصرفه فی نفسه یجوز له الصرف حینئذ لا من جهة الاکتفاء بالرضاء التقدیری، إذ لا عبرة به أصلا بل لمکان رضاه الفعلی بالصرف فی الفقیر، و لو جهل المالک بمصداقه کما إذا دفع الوکیل الی فقیر یعلم بفقره مع کونه فقیرا واقعا أیضا فإنه یصح و لو لم یعلم المالک بفقره بل کان عالما بعدم اتصافه به، و بعبارة أخری یکون الإذن بالإعطاء بمن اتصف بالعنوان علی نهج القضایا الحقیقة و یکون تطبیقه بید الوکیل فیجوز له الإعطاء بمن یعلم بتطبیق العنوان علیه و لو لم یعلم به الموکل، أو علم بالخلاف إلا إذا کان علی نحو التقیید فیکون إخراج المخرج حینئذ علی نحو القضیة الخارجیة و لو کان منشأ إخراجه علمه ای علم الموکل بخروجه عن العنوان، و نظیر ذلک ما إذا أذن أحد شخصا فی دخول داره فإنه یمکن ان یصدر منه الاذن علی نحوین.

أحدهما ان یقول یا صدیقی ادخل داری مع علم المخاطب بأنه لیس صدیقه، و انه جهل بکونه عدوه و یکون الاذن بالدخول بمن هو الصدیق، و توجیهه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۴۲

نحو هذا المخاطب لزعمه انه الصدیق فلا یجوز للمخاطب ان یدخل داره حینئذ لانه اذن بالصدیق لا بهذا الشخص بما هو هو.

و ثانیهما ان یقول یا زید ادخل داری و زید یعلم أنه اذنه لزعمه انه صدیقه مع انه لیس بصدیقه و لکن الاذن صدر منه فی دخول زید فی داره فیصح دخوله حینئذ و لو علم بأنه عدوه، و نظیر ذلک أیضا ما إذا أتم بمن یصلی باعتقاد انه زید فإنه تارة یأتم بزید باعتقاد انه هذا المصلی فیکشف انه عمرو فلا تصح جماعته هذا و لو کان عمرو عادلا عنده، و تارة یأتم بهذا الحاضر باعتقاد انه زید فانکشف کونه عمروا فإنه تصح جماعته إذا کان عمرو عادلا، و فیما نحن فیه إذا وکله فی الصرف الی الفقراء و کان معتقدا عدم اتصاف الوکیل بالفقر یصح صرف الوکیل فی نفسه إذا کان متصفا به، و لو أخرجه عن محل الوکالة لا یصح صرفه فی نفسه و لو کان متصفا به و إذا صرح بالإذن فی تصرفه فی نفسه فان کان علی نحو العنوان بان قال ایها الفقیر اصرفه فی نفسک لا یجوز له الأخذ و الصرف فی نفسه مع عدم اتصافه به و ان کان علی نحو الإشارة بأن قال: یا زید اصرفه فی نفسک یجوز لزید صرفه فی نفسه و لو علم ان داعی المالک فی اذنه علمه بکون زید فقیرا مع علم زید بعدم اتصافه بالفقر لأن الإذن صدر فی صرفه فی نفسه بما هو زید و ان کان الداعی فی اذنه هو علمه بفقره بخلاف الأول، حیث ان المأذون فیه هو زید لا بما هو هو بل بما هو فقیر کما هو واضح، و قد أطلنا الکلام فی هذه المسألة لکونها سیالا و محلا للابتلاء و الحمد للّه.

[الثامنة و العشرون لو قبض الفقیر بعنوان الزکاة أربعین شاة]

(الثامنة و العشرون) لو قبض الفقیر بعنوان الزکاة أربعین شاة دفعة أو تدریجا و بقیت عنده سنة وجب علیه إخراج زکوتها و هکذا فی سائر الانعام و النقدین.

لان الفقير بالقبض يصير مالكا و إذا حال عليه الحول و تحقق باقى شرائط الوجوب تجب عليه الزكاة، و هكذا فى سائر الانعام و النقدين دون الغلات لان الشرط فى وجوب زكاة الغلات هو تملكها بالزرع و الحرث لا بسائر أنواع التملك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۴۳

كما تقدم، و لعل الحكم بوجوب الإخراج فى الانعام و النقدين إذا تملكهما بعنوان الزكاة مع كونه ظاهرا لا يحتاج الى البيان لدفع و هم مقايسة ما يملكه بالزكاة بالخمس حيث لا يجب الخمس فيما ملكه بالخمس و الزكاة و الصدقة لعدم صدق الفائدة عليها مع ورد النص بعدم وجوبه فيما ملكه بالخمس، و هو المروى عن الرضا عليه السلام مع تأمل فى دلالته حسبما أوضحناه فى كتاب الخمس فراجع.

[التاسعة و العشرون لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا]

(التاسعة و العشرون) لو كان له مال زكوى مشتركا بين اثنين مثلا و كان نصيب كل منهما بقدر النصاب فأعطى أحدهما زكاة حصته من مال أخر أو منه بإذن الأخر قبل القسمة ثم اقتسماه فان احتمل المزكى ان شريكه يؤدى زكوته فلا اشكال، و ان علم انه لا يؤدى ففيه اشكال من حيث تعلق الزكاة بالعين فيكون مقدار منها فى حصته.

عدم الاشكال فيما إذا احتمل المزكى ان شريكه يؤدى زكوته من جهة أصالة الصحة فى القسمة، و اما الإشكال مع العلم بأنه لا يؤدى فعلى القول بتعلق الزكاة بالعين على نحو الشركة و الإشاعة واضح حيث ان مقدار الزكاة التى فى حصته سار فى مجموع الحصتين على نحو الإشاعة فيكون فيما يفرز له من مال المشترك بعد شيء من الزكاة على نحو الإشاعة، و اما على القول بتعلقها بالعين على نحو الكلى فى المعين فالظاهر عدم سريان الزكاة فيما يفرز للشريك بعد التقسيم إذا بقى فى يد الشريك الغير المزكى ما يفى بمقدار زكوته كما هو الحكم فيما إذا باع صاعا من صيعان الصبرة على نحو الكلى فى المعين و كانت الصيعان عشرة مثلا ثم باع تسعة أصواع منها إلى مشترى أخر و أقبضها إياه فإنه يصح البيع و القبض و يتعين الصاع الباقى ملكا لمشترى الصاع على نحو الكلى فى المعين، و فى المقام بعد تقسيم الشريك الغير المزكى مع شريكه المزكى يصير ما يبقى فى يده متعلق الزكاة الواجبة عليه ما دام يبقى من حصته ما يفى بإخراج ما وجب عليه من الزكاة، فالإشكال الذى ذكره المصنف (قده) جار على القول بالإشاعة الذى لا يقول به، و لا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۴۴

على القول بالكلى فى المعين الذى يقول به.

و يمكن ان يقال بعدم الاشكال حتى على القول بالشركة أيضا لأن الزكاة تتعلق بحصة كل واحد من الشريكين بما هى ملكه، و بعد افراز حصة كل منهما و تمييز المزكاة عن غيرها تصير حصة المزكى خالية عن تعلق حق المستحق، و تصير حصة غيره محلا له لأن حصة المزكى بعد الافراز ليست ملكا لغيره و ما هو ملك لغير المزكى هو ما اختص به من حصته كما لا يخفى.

[الثلاثون قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة]

(الثلاثون) قد مر ان الكافر مكلف بالزكاة و لا تصح منه و ان كان لو أسلم سقطت عنه، و على هذا فيجوز للحاكم إجباره على الإعطاء له أو أخذها من ماله قهرا عليه، و يكون هو المتولى للنية و ان لم يؤخذ منه حتى مات كافرا جاز الأخذ من تركته، و ان كان وارثه مسلما وجب عليه كما انه لو اشترى مسلم تمام النصاب منه كان شرائه بالنسبة إلى مقدار الزكاة فضوليا و حكمه حكم

ما اشترى من المسلم قبل إخراج الزكاة و قد مر سابقا.

قد مر أحكام المذكورة فى هذه المسألة فى المسألة السادسة عشر، و السابعة عشر، و الثامنة عشر من أول كتاب الزكاة فى المسألة الخامسة من فصل ان العقود فى ان الزكاة من العبادات.

[الحادية و الثلاثون إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس مقدار]

(الحادية و الثلاثون) إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس مقدار لا يفى بهما و لم يكن عنده غيره، فالظاهر وجوب التوزيع بالنسبة بخلاف ما إذا كان فى ذمته و لم يكن عنده ما يفى بهما فإنه مخير بين التوزيع و تقديم أحدهما، و اما إذا كان عليه خمس أو زكاة و مع ذلك عليه من دين الناس و الكفارة و النذر و المظالم و ضاق ماله عن أداء الجميع فان كانت العين التى فيها الخمس أو الزكاة موجودة وجب تقديمهما على البقية، و ان لم تكن موجودة فهو مخير بين تقديم أيهما شاء و لا يجب التوزيع و ان كان اولى، نعم إذا مات و كان عليه هذه الأمور و ضاقت التركة وجب التوزيع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۴۵

بالنسبة كما فى غرماء المفلس و إذا كان عليه حج واجب أيضا كان فى عرضها.

فى هذه المسألة أمور تعرض لها.

(الأول) لا إشكال فى أنه إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس ما يفى بادائهما معا، أو كان عنده مال غيره يجب عليه أداء ما عليه من الزكاة و الخمس معا من نفس المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس أو من غيره، و ذلك فيما إذا استقر عليه الوجوب و الضمان و لو فرض تلف شيء مما فيه الخمس و الزكاة و هذا ظاهر.

(الثانى) إذا بقى من المال الذى تعلق به الزكاة و الخمس ما لا يفى بهما معا و ان و فى بأحدهما و لم يكن عنده غيره فالظاهر وجوب التوزيع لان المال الموجود متعلق للحقين، و حيث لا مرجح لأحدهما يجب التوزيع كما هو الحكم فى الماليات حين لا معين فى البين.

(الثالث) إذا كان الزكاة و الخمس فى ذمته كما إذا تلف العين التى متعلقهما مع ضمان و لم يكن عنده ما يفى بأحدهما فهو مخير فى الأداء بين التوزيع أى إعطاء ما عنده مما لا يفى بهما بعضه زكاة، و بعضه خمسا مع التخيير بين التقسيم على التساوى أو التفاضل، و بين تقديم أحدهما، فيعطى تمام ما عنده خمسا أو زكاة، و ذلك لعدم تعلق حق بالعين و كونه فى الذمة، و تخيير الدافع ما فى ذمته بما يريد فيدفع ما يختار دفعه و لو كان متأخرا فى الاشتغال.

(الرابع) إذا كان عليه خمس أو زكاة و شيء أخر غيرهما من دين لأحد أو كفارة أو نذر أو شيء من المظالم و لم يكن عنده ما يفى بأداء الجميع فان كانت العين التى تعلق بها الزكاة أو الخمس موجودة قدمتا على البقية، و ان كانت متعلقة لحق أخر من رهن أو نذر و نحوهما قدم، و ان كانت العين طلقا من هذه الحقوق كافة و كان ما عليه متمحضا فى الذمة فهو مخير بين التوزيع، و بين تقديم ما يشاء،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۴۶

و ان كان التوزيع اولى بمناط لزومه فيما إذا تعلقت الحقوق بالعين جمعا بين الحقوق.

(الخامس) إذا مات من عليه الحقوق المذكورة فى الأمر المتقدم فان وفت تركته بأداء الجميع فتصرف فى الجميع مقدما على الإرث، و ان ضاقت عن أداء الجميع يجب التوزيع لأن التركة بالموت تصير متعلقة للحقوق فى عرض واحد بلا تقدم و تأخر

بينها فی تعلقها علی الترکهٔ فیجب صرفها فی الجمیع، و حیث انها لا تفی بالجمیع یصرف فی الجمیع بالنسبهٔ و هو معنی التوزیع.
(السادس) الحج واجب مالی یخرج من الأصل و ان لم یوص به فإذا کان معه شیء من الحقوق المذکورهٔ و ضاقت الترکهٔ عن الجمیع یشترک معها فی التوزیع علی الجمیع.

[الثانیهٔ و الثلاثون الظاهر انه لا مانع من إعطاء الزکاهٔ للسائل بکفه]

(الثانیهٔ و الثلاثون) الظاهر انه لا مانع من إعطاء الزکاهٔ للسائل بکفه، و کذا فی الفطرهٔ و من منع من ذلک کالمجلسی فی زاد المعاد فی باب زکاهٔ الفطرهٔ لعلما نظره الی حرمهٔ السؤال و اشتراط العدالهٔ فی الفقیر و الا فلا دلیل علیه بالخصوص، بل قال المحقق القمی (ره) لم أر من استثناه فیما رأیته من کلمات العلماء سوی المجلسی فی زاد المعاد و لعله سهو منه و کأنه کان یرید الاحتیاط فسهی فذکره بعنوان الفتوی.
المنع عن إعطاء الزکاهٔ للسائل بکفه یمکن ان یکون من جههٔ اشتراط العدالهٔ فی الفقیر، و کون السؤال مع التمکن من عدمه بالاشتغال بالکسب حراما کما هو الظاهر، و یمکن ان یکون من جههٔ کون السائل محترفا تفی حرفته بمؤنته فلا یکون حینئذ فقیرا، و علیه فلیس المراد به مطلق السائل بکفه بل خصوص من تکون حرفته الاستعطاء من الناس، و کیف کان فیرد علیه بالمنع من اشتراط العدالهٔ لو کان جههٔ المنع عن إعطائها إیاه اشتراطها و المنع عن کون الاحتراف المحرم موجبا للغنی المانع عن أخذ الزکاهٔ لو کانت جههٔ المنع احترافه کما إذا کان محترفا
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۴۴۷
بالسرقهٔ و القمار و نحوهما من المحرمات، بل و لو مع الاشتغال بها إذ لا یصیر مالکا لما یحصله بالحرفهٔ المحرمهٔ من القمار و الربا و السرقهٔ و نحوهما، نعم فی مثل السؤال بالکف إذا أعطاه المعطی لا بما هو مضطر یجوز له السؤال بل من حیث هو هو و لو کان داعیه فی الإعطاء هو اعتقاد اضطراره لکن الاعتقاد المذکور أخذ داعیا لا عنوانا یصیر الأخذ مالکا و لو مع علمه بعدم اضطراره و حرمهٔ السؤال علیه فلا یجوز له أخذ الزکاهٔ حینئذ إذا صار غنیا بعد الأخذ بالسؤال.

[الثالثهٔ و الثلاثون الظاهر بناء علی اعتبار العدالهٔ فی الفقیر]

(الثالثهٔ و الثلاثون) الظاهر بناء علی اعتبار العدالهٔ فی الفقیر عدم جواز أخذه أیضا لکن ذکر المحقق القمی انه مختص بالإعطاء بمعنی انه لا یجوز للمعطی ان یدفع الی غیر العادل، و اما الأخذ فلیس مکلفا بعدم الأخذ.
لا یخفی انه بناء علی اشتراط العدالهٔ یکون المنع عن إعطاء غیر العادل لمکان سلب استحقاقه و انه لا یکون أهلا للزکاهٔ و لازمه عدم جواز الأخذ علیه کما لا یجوز علی غیر رب المال أخذ المال بعنوان انه مالکه و مستحقه، نعم لو اختلف نظر المعطی و الأخذ فی اشتراط العدالهٔ اجتهادا أو تقلیدا بان کان العدالهٔ شرطا فی الأخذ بنظر المعطی دون الآخذ نفسه فیمکن ان یقال بجواز الأخذ علیه لکنه حینئذ أیضا ممنوع لا لمکان عدم استحقاقه لانه یری نفسه مستحقا، بل لمکان اعتبار ان یکون الدفع مقرونا بالنیهٔ، و لا یتمشی منه النیهٔ مع اعتقاد کون الآخذ غیر مستحق، اللهم الا مع اعتقاده عدالته و الآخذ یعلم عدمها إذ جواز الأخذ حینئذ علیه قوی.

[الرابعهٔ و الثلاثون لا إشکال فی وجوب قصد القربهٔ فی الزکاهٔ]

(الرابعة و الثلاثون) لا إشكال فی وجوب قصد القربة فی الزكاة و ظاهر كلمات العلماء انها شرط فی الاجزاء فلو لم يقصد القربة لم يكن زكاة و لم يجز و لو لا الإجماع أمكن الخدشة فيه، و محل الاشكال غير ما إذا كان قاصدا للقربة فی العزل و بعد ذلك نوى الرياء مثلا- حين دفع ذلك المعزول الى الفقير فان الظاهر اجزائه و ان قلنا باعتبار القربة إذا المفروض تحققها حين حين الإخراج و العزل.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۴٨

اما اعتبار قصد القربة فی الزكاة و انها من العبادات فقد تقدم الكلام فيه فی الفصل المعقود لذلك، و اما ظهور كلمات العلماء فی انها شرط فی الاجزاء فلا طلاق كلمات جماعة و تصريح آخرين بذلك كما يظهر للمتتبع، و يترتب على شرطيته فی الاجزاء عدم الاجزاء مع عدم قصد القربة حسب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، و اما الخدشة فی ذلك فلعله لما عن التذكرة من تعين المأخوذ زكاة بالأخذ و لو لم بقصد بها القربة، قال (قده) فی محكى التذكرة فی كل موضوع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعى أو الإمام أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ انتهى.

و لعل كلامه مثل عبارة المتن يظهر منهما انه مع فرض تسليم عبادية الزكاة و اعتبار قصد القربة يحكم بالاجزاء مع قصدها و هو بعيد فی الغاية، إذ لا معنى لاعتبار قصد القربة فيها الا كونها شرطا فی الاجزاء كما فی غيرها من العبادات مثل الصلاة و الصوم، و كيف يصح القول بأن الصلاة مثلا عبادة يعتبر فيها قصد القربة و مع ذلك يصح و يجرى الإتيان بها بدون قصد القربة، و لهذا يقول فی الجواهر: بان احتمال الاجزاء مع عدم نية المالك و الامام واضح الضعف لكون الزكاة عبادة كما صرح به غير واحد، نعم للتشكيك فی عبادية الزكاة لو لا- الإجماع وجه لما عرفت سابقا ممن ان المدرك لاعتبار قصد القربة فيها هو الإجماع لكنك قد عرفت تمامية الإجماع و عدم الخدشة فيه أصلا، و اما ما أفاده فی ان محل الاشكال غير ما إذا كان قاصدا للقربة فی العزل، و اما مع قصد القربة فی العزل فان الظاهر اجزائه و لو نوى الرياء حين الدفع إذ المفروض تحققها حين الإخراج و العزل فهو أيضا لا يخلو عن بحث، و توضيح ذلك انه قد تقدم فی المسألة الرابعة و الثلاثين فی الفصل المعقود فی زكاة الغلات، و فی المسألة السادسة فی الفصل المعقود فی بقية أحكام الزكاة فی حكم العزل ان تعين المعزول بالعزل هل يوجب خروجه عن ملك المالك حتى يصير فی يده امانة بعد العزل، أو ان العزل يوجب تعيين وجوب دفعه فی الزكاة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۴٩

بعد ان كان مخيرا قبله فی دفعه بالخصوص، و ان العزل هل هو فی حكم الإيصال إلى المستحق أم لا.

فان قلنا بخروجه عن ملك المالك و انه فی حكم الإيصال إلى المستحق يكفى قصد القربة فی العزل حيث انه دفع و إيصال إلى المستحق، و به يصير المعزول ملكا للمستحق و يكون امانة عنده حتى يرده الى المستحق، و ان قلنا بعدم خروجه عن ملكه و عدم كونه إيصالا و دفعا يحتاج الى قصد القربة حين الدفع اليه و قد تقدم فی المسئلتين المذكورتين ان الأقوى خروجه عن ملك المالك بالعزل فی مورد جوازه و ان لم يكن فی حكم الإيصال إلى المستحق لعدم الدليل على ولاية المالك على المستحق مثل ما ثبت للإمام أو نائبه عليه، فحينئذ فإن كان المعتبر فی قصد القربة ان يكون وقت الإخراج عن الملك يكفى قصدها وقت العزل و ان لم يقصدها وقت الدفع و ان كانت العبرة بقصدها وقت الدفع يلزم قصدها وقته، و لا يكفى وقت العزل، و لعل نظر المصنف (قده) فی حكمه بكفاية قصدها وقت العزل هو ذهابه الى كون العزل فی حكم الدفع و الإيصال إلى المستحق، و نظر بعض السادة الأجلة فی الاشكال عليه حيث يقول عند قول المصنف فان الظاهر اجزائه محل إشكال فإن العزل افراز لها و ما يكون من العبادات هو إيتاء الزكاة (انتهى) الى ان العزل ليس فی حكم الإيصال و الدفع.

[الخامسة و الثلاثون إذا وكل شخصا فى إخراج زكوته]

(الخامسة و الثلاثون) إذا وكل شخصا فى إخراج زكوته و كان الموكل قاصدا للقربة و قصد الوكيل الرياء ففى الإجزاء إشكال، و على عدم الاجزاء يكون الوكيل ضامنا.

كون الموكل قاصدا للقربة إما يكون حين التوكيل أو حين دفع الوكيل الى المستحق، ثم الوكيل اما يكون كالوكيل المفوض فى البيع و نحوه، و اما يكون كالالة فى إيصال المالك زكوته الى المستحق مثل يد المالك مثلا، أو ما إذا القى الزكاة على رقبة حيوان و أرسله إلى المستحق حيث ان الدافع اليه هو المالك و الحيوان آلة له لا ان الحيوان يكون دافعا فهنا صور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۰

الاولى- ما إذا كان الوكيل كالوكيل المفوض، و لا إشكال فى الاجزاء إذا قصد الوكيل القربة و كان المالك أيضا قاصدا لها حين دفع الوكيل الى المستحق بان تحققت النية منهما معا حين دفع الوكيل و هذا ظاهر.

الثانية- هى الأولى لكن مع قصد المالك القربة حين دفعه الى الوكيل و حين التوكيل لا حين دفع الوكيل الى المستحق، و حكم هذه الصورة انه مع القول باجتزاء نية الوكيل فقط حين الدفع الى المستحق كما هو الحق على ما سيأتى يجزى من غير اشكال، و على القول باعتبار نية الموكل أيضا يشكل الاجزاء حيث ان وقت دفع الموكل الى الوكيل ليس وقت الدفع و الإيتاء بل هو كإخراج المال من صندق الى صندوق أخر فلا يكفى نيته حينه.

الثالثة- ان يكون الموكل قاصدا للقربة حين دفع الوكيل الى المستحق دون الوكيل، و هذا ما ذكره فى المتن و استشكل فيه بناء على ان يكون مراده (قده) من قوله و كان الموكل قاصدا للقربة ذلك اى قصد القربة حين دفع الوكيل الى المستحق لا دفع الموكل الى الوكيل، و وجه الإشكال فى الاجزاء فى هذه الصورة هو عدم إيتاء الزكاة منه فى هذه الصورة بل الدافع الى المستحق هو الوكيل فلا وجه لنية التقرب منه، و تجويز الوكالة فى إيتاء الزكاة المشتمل على النية لا يستلزم جوازها على مجرد الفعل بحيث يكون فعلا للموكل حتى ينوى التقرب به كما ان صحة النيابة فى الصلاة و الصوم و الحج المشتملة على النية لا يستلزم صحتها على مجرد فعلها بحيث يأتى النائب بالحج مثلا عن الحى العاجز عنه و ينوى المنوب عنه التقرب به مقارنا لفعله، و أورد عليه فى الجواهر بادعاء وضوح فساده بعد معلومية كون المراد من الإيتاء مجرد الوصول كيف ما كان و معلومية تناول إطلاق الوكالة ذلك قال (قده): فلا اشكال من هذه الجهة.

(أقول): ينبغى التفصيل فيما ذكره بين الوكيل المفوض إليه الإيصال الذى هو محل الكلام فى هذه الصورة، و بين الوكيل فى مجرد الإيصال الذى هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۱

آلة فى إيصال المالك زكوته الى المستحق بصحة ما افاده من كون المراد من الإيتاء مجرد الوصول فى الثانى دون الأول، و ذلك واضح فى الثانى حيث ان حكم الوكيل فى الثانى حكم يد الموكل أو الحيوان المعلق على رقبته الزكاة و بعثه الى المستحق، فان الموصل و الموتى هو الباعث من غير اشكال و هذا بخلاف الأول لعدم صدق الإيصال المباشرى فيه على المالك و ان يصدق عليه بالتنزيل، حيث ان فعل الوكيل فعل موكله تنزيلا و دعوى معلومية تناول إطلاقه الوكالة ذلك ممنوعة بعدم إطلاق لها يتناول المقام كما انه يستبعد جدا فى مثل الحج و نحوه من العبادات، و مما ذكرناه يظهر صحة الحكم بالاجزاء- فى الصورة الرابعة- و هى الثالثة بعينها لكن مع كون الوكيل آلة للإيصال بحيث يصدق الإيصال على الموكل بالمباشرة.

الصورة الخامسة- ان يكون الوكيل ناويا للتقرب حين الدفع الى المستحق دون الموكل، و لازم ما ذكرنا فى الصورة الثالثة هو

الاجزاء به فيما إذا كان وكيلا مفوضا، و عدمه فى الذى آلة الإيصال، لكن المحكى عن الشيخ (قده) و عن المحقق فى المعتبر عدم الاجزاء فى الأول أيضا حيث يقولان: بعدم إجزاء نية الوكيل مطلقا لانه غير مالك فلا يكفى نيته، و لا يخفى ما فيه بعد فرض صحة التوكيل فى الدفع و ان الزكاة عبادة تقبل النيابة كالحج إذ لا معنى لان يقال بقبول الحج للنيابة بمعنى صدور العمل عن النائب و النية عن المنوب عنه مقارنا مع عمل النائب بأن ينوى المنوب عنه عند كل فعل من أفعال النائب، بل الظاهر الواضح كون الاجزاء متوقفا على صدور العمل من النائب بنيته لا بنية المنوب عنه، و فى الجواهر بل يمكن دعوى السيرة القطعية التى هى أعظم من الإجماع عليه انتهى.

(أقول): و هو كذلك، فقد اتضح موارد ما يكتفى فيها بنية المالك فقط، و ما لا يكتفى فيها بها، بل تعتبر فيها نية النائب، و كيف كان فكل مورد يحكم بعدم الاجزاء من جهة الإخلال بنية الوكيل يكون ضامنا فيما دفعه الى المستحق لانه دفع على وجه لا يقتضى الاجزاء فلم يكن مأذونا فيه و لا إشكال فى ضمانه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۵۲

و اما ضمان القابض المستحق فمع بقاء العين عنده يجب عليه ردها مطلقا، و مع التلف يكون ضامنا لما تلف عنده مع العلم بالحال دون الجهل كما لا يخفى.

[السادسة و الثلاثون إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى]

(السادسة و الثلاثون) إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى ليدفعها للفقراء فدفعها لا بقصد القربة فإن كان أخذ الحاكم و دفعه بعنوان الوكالة عن المالك أشكل الاجزاء كما مر، و ان كان المالك قاصدا للقربة حين دفعها للحاكم و ان كان بعنوان الولاية على على الفقراء فلا إشكال فى الاجزاء إذا كان المالك قاصدا للقربة بالدفع الى الحاكم لكن بشرط ان يكون إعطاء الحاكم بعنوان الزكاة، و اما إذا كان لتحصيل الرئاسة فهو مشكل بل الظاهر ضمانه حينئذ و ان كان الآخذ فقيرا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا إشكال فى الاجزاء إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى للفقراء و كان قاصدا للقربة حين الدفع اليه فدفعها الحاكم الى الفقراء قاصدا هو أيضا للقربة حين الدفع إليهم، سواء كان الدفع الى الحاكم بعنوان الوكالة عن المالك أو بعنوان الولاية على الفقراء فإنه على الأول يكفى نيته حين دفعه الى الفقراء حيث انه وكيل يكفى نيته عن المالك، و على الثانى يكفى نية المالك حين الدفع إليه فإن الدفع إلى ولى المستحق دفع الى المستحق و هذا مما لا اشكال فيه، انما الكلام فيما إذا دفع المالك اليه فدفعها الحاكم لا- بقصد القربة فان لم يكن المالك أيضا قاصدا للقربة حين دفعه الى الحاكم فالحكم هو عدم الاجزاء لعدم تحقق قصد القربة أصلا لا من المالك حين الدفع الى الحاكم، و لا من الحاكم حين الدفع الى المستحق، و احتمال الاجزاء فى هذه الصورة كما عن التذكرة من انه فى كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الإمام أو الساعى أيضا حالة الدفع الى الفقراء توجه الاجزاء لان المأخوذ زكاة قد تعينت بالأخذ ضعيف فى الغاية حيث انه مناف مع كون الزكاة عبادة كما صرح به غير واحد و الالتزام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۵۳

بما فى التذكرة عدول عن عبادية الزكاة، و كيف تكون عبادة مع انها تصح و تجزى من غير قصد القربة أصلا، و ان كان المالك قاصدا للقربة حين دفعه الزكاة إلى الحاكم فان كان أخذ الحاكم و دفعه الى المستحق بعنوان الوكالة عن المالك ففى

المتن أنه أشكل الاجزاء كما مر فى المسألة السابقة من ان قصد القربة من المالك حين الدفع الى الوكيل لا يجزى عن قصدها حين دفع الوكيل الى المستحق لان المعتبر من القصد هو حال الدفع الى المستحق و المفروض عدم تحققه لا من المالك و لا من الحاكم الذى هو وكيله، و لكن يمكن القول بالإجزاء لأن أخذ الحاكم بعنوان الوكالة عن المالك لا يخرج الحاكم عن كونه وليا على الفقراء، فالآخذ وكيل عن الطرفين اى المالك و المستحق، فيكون الدفع اليه دفعا الى المستحق فيكفى قصد القربة من المالك عنده.

اللهم الا ان يكون أخذه بعنوان الوكالة عن المالك على نحو التقييد بان لا يكون وكيلا عن المستحق و ان كان أخذه بعنوان الولاية على الفقراء، فيكفى قصد المالك حين الدفع إليه لأنه دفع الى المستحق من غير اشكال، و الظاهر انه تيم بأخذه ما يعتبر من النية فى الزكاة و لا يحتاج الى قصد الحاكم القربة عند الإعطاء إلى المستحق فلا ينبغى الإشكال فيما إذا كان إعطائه لا بقصد القربة بل لتحصيل الرئاسة، و لا ضمان عليه حينئذ ان كان الآخذ منه فقيرا كما لا يخفى.

[السابعة و الثلاثون إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها]

(السابعة و الثلاثون) إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها يكون هو المتولى للنية، و ظاهر كلماتهم الاجزاء و لا يجب على الممتنع بعد ذلك شىء، و انما يكون عليه الإثم من حيث امتناعه لكنه لا يخلو عن اشكال بناء على اعتبار قصد القربة إذا قصد الحاكم لا ينفعه فيما هو عبادة واجبة عليه.

فى هذه المسألة (أمران) أحدهما فى حكم النية إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع.

و ثانيهما فى اجزاء هذه الزكاة عن الممتنع (اما الأول) ففى سقوط النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۴

حينئذ رأسا أو ثبوتها و تولى الحاكم إياها وجهان، أقواهما الأخير، و قد تقدم وجهه فى المسألة السادسة عشر من المسائل المذكورة فى أول كتاب الزكاة و فى المسألة الخامسة فى الفصل المعقود فى ان الزكاة من العبادات فراجع إليهما.

(و اما الثانى) أعنى اجزاء هذه الزكاة عن الممتنع فربما استشكل و فى اجزائها بان الزكاة عبادة تجب على المالك و هو متعبد بان يتقرب و انما أخذت منه مع عدم الاجزاء حفظا لنظام الدين و حراسة للاحكام بحسب الظاهر و ذلك كما يجبر المكلف على الصلاة ليأتى بصورتها و ان كان لم يجتز بها عند اللّه سبحانه لعدم النية، و الحاصل ان فى الاجزاء يعتبر موافقة المأتى به مع ما أمر به بان يكون الفاعل فى إرادته مطاوعا لإرادة الأمر، و يكون متعلق الإرادة الفاعلية بعينه هو متعلق الإرادة الأمرية لكى يكون الاجزاء عقليا، أو يقوم دليل بالخصوص على اجزاء المأتى به عن المأمور به فيما تخالف معه، و فى المقام لا يكون المأتى به موافقا مع المأمور به، لأن المأمور به و هو الزكاة على وجه العبادة لا مطلقا و لو مجرد الإخراج كرها و ليس دليل على اجزاء الإخراج الغير التعبدى عن الإخراج التعبدى بالخصوص.

و أورد عليه فى الجواهر بأن الزكاة مال يتعين للفقراء فى يد المالك، و للإمام الإجبار على قسمة المال المشترك، و على تسليمه الى أربابه بعد القسمة فجاز له افرازها عند امتناع المالك و النيابة فى تسليمها جائزة و ليست كذلك الصلاة كما واضح انتهى.

و ما ذكره (قده) و ان كان حقا الا انه لا يثبت الاجزاء من حيث ان الفعل فعل واجب عبادى على المالك، اللهم الا ان يقال ان فعل الحاكم عند امتناع المالك فعل للمالك، لانه ممتنع و الحاكم ولى الممتنع، و هذا هو الأقوى، و قد بسطنا فيه فى المسألة السادسة عشر من أول الكتاب.

[الثامنة و الثلاثون إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب]

(الثامنة و الثلاثون) إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادرا على الكسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۵

إذا ترك للتحصيل لا مانع من إعطائه من الزكاة إذا كان ذلك العلم مما يستحب تحصيله و الا فمشكل.

قد مر حكم هذه المسألة فى المسألة الثامنة من فصل أصناف المستحقين للزكاة، و قد افتى المصنف (قده) هناك بعدم جواز أخذ الزكاة إذا لم يكن التعلم راجحا بالرجحان الوجوبى أو الاستحبابى، و فى هذه المسألة عبر بالإشكال، و الأقوى عدم الجواز كما ذكره فى تلك المسألة.

[التاسعة و الثلاثون إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم]

(التاسعة و الثلاثون) إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم الراجح شرعا قاصدا للقربة لا مانع من إعطائه الزكاة، و اما إذا كان قاصدا للرياء و الرئاسة المحرمة ففى جواز إعطائه إشكال من حيث كونه اعانة على الحرام.

اما جواز الإعطاء إليه إذا لم يكن فى تحصيله قاصدا للقربة فلان تحصيل العلم ليس راجحا قربيا يعتبر فى صحته و رجحانه قصد القربة، بل يتصف بالرجحان كيفما اتفق، بل حكى عن الشيخ الأكبر الأنصارى (قده) توصيته (قده) بالمحصلين بالاشتغال بالتحصيل و لو لم يحصل لهم قصد التقرب من جهة كون حصوله متوقفا على التحصيل، إذ لو لا معرفة التقرب اليه كيف يتمشى قصد التقرب اليه، فالاشتغال بالتحصيل بدون قصد التقرب راجح لكونه ينجر الى قصده كما لا يخفى، و اما إذا كان قاصدا فى تحصيله الرياء أو الرئاسة المحرمة ففى المتن فى جواز إعطائه إشكال من جهة كون الإعطاء اعانة على الحرام، و يمكن منع صدق الإعانة به كيف و الا يلزم المنع عن الإعطاء لمطلق العاصى و هو كما ترى، نعم على القول باعتبار العدالة فى المستحق لا يجوز إعطائه من جهة فقدان الشرط كما هو واضح.

[الأربعون حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة فى المكان المغصوب]

(الأربعون) حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة فى المكان المغصوب نظرا إلى انه من العبادات، فلا تجمع مع الحرام، و لعل نظرهم الى غير صورة الاحتساب على الفقير من دين له عليه إذ فيه لا يكون تصرفا فى ملك الغير بل إلى صورة الإعطاء و الأخذ حيث انهما فعلان خارجيان و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۶

لكنه أيضا مشكل من حيث ان الإعطاء الخارجى مقدمة للواجب و هو الإيصال الذى هو أمر انتزاعى فلا يبعد الاجزاء.

دفع الزكاة إما يكون بصورة الاحتساب على الفقير من دين له عليه و لو كانت الاستدانة فى المكان المغصوب، و اما يكون بصورة الإعطاء و الأخذ، فعلى الأول لا ينبغى الإشكال فى صحته و لو كان فى المكان المغصوب حيث ان الاحتساب أمر جانحى قصدى لا يكون مصداقا للغصب إذ ليس هناك تصرف فى المغصوب و هذا ظاهر، و على الثانى فمن المعطى فعل هو إعطاء و من الآخذ فعل هو الأخذ، و الإعطاء هو إخراج المعطى للشىء عن طرف إضافته العينية و جعله طرفا لإضافة بينه و بين الآخذ بان جعل المال الذى فى يده على يد الآخذ فيخرجه عن يده و يجعله على يد الأخذ، و هذا الإخراج عن يده و الجعل على يد الآخذ

متقوم بحركة اليد فى الفضاء المغصوب فهو تصرف غصبى و حينئذ يحب ان ينظر فى ان الواجب فى الزكاة هل هو ذلك أو الواجب هو الإيصال إلى الآخذ و ان كان الواجب الإعطاء فيجمع الواجب مع الحرام و يصير المقام من صغريات باب الاجتماع، و ان كان الواجب هو الإيصال فالإعطاء فيجب ان ينظر فى ان الإعطاء و الإيصال هل هما عنوانان يصدقان على مصداق واحد فيكون ذاك الخارجى إعطاء و إيصال كالإلقاء فى النار حيث انه إلقاء و إحراق، أو ان مصداق الإيصال شيء و مصداق الإعطاء و الإيصال ينتزع عن الإعطاء لا انه بنفسه مصداق للإعطاء، فعلى الأول يدخل أيضا فى باب الاجتماع، و على الثانى يخرج عن باب الاجتماع فيصير من قبيل ما كانت المقدمة المحرمة و ذيها واجبا، و يتوصل بالمقدمة المحرمة إلى الواجب فلا يكون الواجب مصداقا للحرام و المسألة من هذه الجهات غير صافية، و لا يمكن التعبير بأزيد مما فى المتن من نفى البعد عن الاجزاء.

[(الحادية و الأربعون) لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة]

(الحادية و الأربعون) لا إشكال فى اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقدين كما مر سابقا، و اما ما لا يعتبر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۷

فيه الحول كالغلات فلا يعتبر التمكن من التصرف فيها قبل حال تعلق الوجوب بلا اشكال، و كذا لا إشكال فى انه لا يضر عدم التمكن بعده إذا حدث التمكن بعد ذلك، و انما الاشكال و الخلاف فى اعتباره حال تعلق الوجوب، و الأظهر عدم اعتباره فلو غصب زرعه غاصب و بقى مغضوبا الى وقت التعلق ثم رجع اليه بعد ذلك وجبت زكوته.

قد مر فى أول كتاب الزكاة اعتبار التمكن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول كالمواشى و النقدين فلا زكاة فى المال الغائب الذى لم يكن فى يد مالكه و لا يد وكيله، و لا فى المال المسروق و المغصوب و المجحود و المدفون فى المكان المنسى، و لا- فى المرهون و الموقوف و المنذور الصدقة به، و اما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فلا إشكال فى عدم اعتبار التمكن من التصرف فيه قبل حال التعلق و لا بعده فى أصل الوجوب، نعم يعتبر إمكان الصرف الى المستحق بعد تعلق الوجوب فى الضمان فلو لم يتمكن من صرفها اليه بعده و تلفت و الحال هذه فلا ضمان، إنما الإشكال فى اعتبار التمكن من التصرف حال تعلق الوجوب فالمشهور- بل قيل كما فى كتاب الزكاة من مصباح الفقيه للهمدانى (قده) مما لا خلاف فيه بحسب الظاهر- اعتباره، و فى زكاة الشيخ الأكبر الأنصارى ان عليه فتاوى الأصحاب، و قد أرسله فى المسالك إرسال المسلمات من غير نقل خلاف فيه أصلا، قال (قده) عند قول المحقق (قده): و لا تجب فى المغصوب هذا إذا كان المال مما يعتبر فيه الحول، اما ما لا يعتبر فيه كالغلات فان استوعب الغصب مدة شرط الوجوب و هو نموه فى ملكه بان لم يرجع حتى بدا الصلاح لم يجب، و لو عاد قبل ذلك و لو بيسير وجبت كما لو انتقلت الى ملكه حينئذ انتهى.

و لعل أول من ابدا الاشكال فيه صاحب المدارك (قده) فإنه بعد نقله عبارة المسالك، قال (قده) و هو مشكل جدا لعدم وضوح مأخذه، إذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب إذا كان مما يعتبر فيه الحول و عاد الى ملكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۸

يكون كالمملوك ابتداء فيجرى فى الحول من حين عوده و لا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه و لو قيل بوجوب الزكاة فى الغلات متى تمكن المالك من التصرف فى النصاب لم يكن بعيدا انتهى، و لعل ما عليه المشهور و نفى الخلاف فيه هو الأقوى و ذلك لدلالة إطلاق بعض ما فى الباب من الاخبار من غير تقيد لها، ففى خبر سدير فى جواب السؤال عن المال

الذى فقد بعد حلول الحول و وجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه لسنة واحدة المنزل على السنة الأولى قبل الفقدان و لا يزكيه فى السنين التى فقده لانه كان غائبا عنه.

و خبر زرارة فى مال الغائب عن مالكه و فيه قال ع: فلا زكاة حتى يخرج فإذا خرج زكاه لعام واحد، و دعوى انصرافهما الى ما فيه الحول بقرينة قول السائل فى خبر سدير فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه الظاهر فى كون سئواله فى المال الذى يشترط فى وجوب الزكاة فيه الحول مع صراحة المدفون أيضا فى ذلك، إذ القابل للدفن من المال الذى فيه الزكاة هو النقدين، و قول الامام ع فى خبر زرارة زكاه لعام واحد و ان كان يدعه متعمد أو هو يقدر على أخذه فعليه زكاة لكل ما مر من السنين مدفوعة بأن العبرة فى الاستدلال فى خبر سدير بعموم التعليل بقوله ع لانه كان غائبا عنه، و فى خبر زرارة بإطلاق قوله: فلا زكاة عليه حتى يخرج، و كون مورد السؤال فى خبر سدير هو النقدين، و تذيل خبر زرارة بما ذكر لا يوجب التخصيص أو التقييد بعد إمكان حملهما على ان المقصود بيان عدم تنجز التكليف بالزكاة بمجرد وجدان المال، بل لا بد فى تنجزه من تحقق شرائطه التى منها حلول الحول فيما يعتبر فيه و تخصيصه بالذكر من جهة كون مورد السؤال فى خبر سدير ذلك و كون الغالب من الأموال الزكوية اعتباره لا لأجل ارادته بالخصوص، و هذا المقدار مع دعوى التصريح فى نفى الخلاف كاف فى إثبات الحكم، فالأظهر حينئذ اعتبار التمكن حال التعلق فلو غصب زرعه غاصب و بقى مغصوبا الى وقت التعلق ثم رجع اليه بعد ذلك لا تجب الزكاة لكنه أحوط، و قد مر بعض الكلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۵۹

فى هذه المسألة فى المسألة السابعة عشر من هذا الختام أيضا فراجع.

[فصل فى زكاة الفطرة]

اشارة

فصل فى زكاة الفطرة و هى واجبة إجماعا من المسلمين.

و فى الجواهر الا من شذ من بعض أصحاب مالك من غير فرق بين البادية و غيرها، فما عن عطاء و عمر بن عبد العزيز و ربيعة من سقوطها عن البادية غلط قطعا.

و من فوائدها انها تدفع الموت فى تلك السنة عمن أديت عنه.

و لأجل ذلك سميت بالفطرة بمعنى الخلقة.

و منها انها توجب قبول الصوم و لأجل ذلك سميت بالفطرة بمعنى الإسلام و الدين، و عن الصادق عليه السلام انه قال لوكيله اذهب فأعط من عيالنا الفطرة اجمعهم و لا تدع منهم أحدا فإنك إن تركت منهم أحدا تخوفت عليه الفوت، قلت و ما الفوت قال ع الموت، و عنه ع ان من تمام الصوم إعطاء الزكاة كما ان الصلاة على النبى ص من تمام الصلاة لأنه من صام و لم يؤد الزكاة فلا صوم له إذا تركها متعمدا و لا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبى ص، ان اللّه تعالى قد بدء بها قبل الصلاة، و قال قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى، و المراد بالزكاة فى هذا الخبر هو زكاة الفطرة كما يستفاد من بعض الاخبار المفسرة للاية.

و هو ما فى تفسير على ابن إبراهيم مرسلا حيث يقول فيه قال زكاة الفطرة إذا أخرجها قبل صلاة العيد، و الفطرة فعلة من الفطر و أصله الشق و هى اما بمعنى الخلقة فزكاة الفطرة أى زكاة البدن من حيث انها تحفظه عن الموت أو تطهره عن الأوساخ كما يدل عليه المروى عن الصادق عليه السّلام القائل لوكيله إلخ.

و اما بمعنى الدين اى زكاة الإسلام و الدين

كما يشعر به الخبر الثانى المروى عنه ع.

و اما بمعنى الإفطار لكون وجوبها يوم الفطر.

ذكره فى المسالك قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۴۶۰

(قده): و الفطر بالكسر الإفطار فزكاة الفطرة بمعنى زكاة الإفطار و ترك الصوم كأنه فدية عن تركه و تقديم صدقة عوضا عنه، قال فى الجواهر يعنى زكاة المقارنة ليوم الفطر هو المغروس فى الأذهان المنساق إليها الا انى لم أجده فيما حضرنى من كتب اللغة انتهى ما فى الجواهر.

و الكلام فى زكاة الفطرة فى ستة فصول (الأول)

فى شرائط وجوبها و من تجب عليه.

(و الثانى)

و فيمن تجب عنه،

و (الثالث)

و فى جنسها،

و (الرابع)

فى قدرها

و (الخامس)

و فى وقتها،

و (السادس)

و فى مصرفها

فهنا فصول ستة.

[فصل فى شرائط وجوبها]

اشارة

فصل فى شرائط وجوبها

[و هى أمور]

اشارة

و هى أمور.

[الأول التكليف]

(الأول) التكليف فلا تجب على الصبى و المجنون و لا على وليهما ان يؤدى عنهما من مالهما بل يقوى سقوطها عنهما بالنسبة إلى عيالهما أيضا.

اعتباره التكليف بالبلوغ و العقل فى وجوب زكاة الفطرة مما لا خلاف فيه ظاهرا بل قول علمائنا اجمع كما فى المحكى عن المعتبر و المنتهى و التذكرة، و يدل على عدم وجوبها على الصبى و المجنون بنفسهما ما دل على رفع القلم عن الصبى و المجنون، و على عدم وجوبها على الولى مضافا الى عدم الدليل للوجوب عليه مع ان الأصل يقتضى عدمه صحيح البصرى فى خصوص ولى الصبى قال كتبت الى الرضا عليه السّلام اسأله عن الوصى يزكى الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال؟

فكتب ع: لا زكاة على يتيم، و هذا الصحيح كما يدل سقوط زكوتهما يدل على سقوطها عنهما بالنسبة إلى عيالهما أيضا لشمول الإطلاق نفيها عن اليتيم بالنسبة إلى زكاة نفسه و زكاة عياله فيلحق به المجنون مضافا الى عموم دليل رفع القلم عنهما معا فيشمل نفى وجوبها بالنسبة إلى زكاة عيال المجنون أيضا.

[الثانى عدم الإغماء]

(الثانى) عدم الإغماء فلا تجب على من أهل شوال عليه و هو مغمى عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۶۱

و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و فى المدارك انه مقطوع به فى كلام الأصحاب و قد ذكره العلامة و غيره مجردا عن الدليل و هو مشكل على إطلاقه، نعم لو كان الإغماء مستوعبا لوقت الوجوب اتجه ذلك انتهى.

(أقول): ان تم الإجماع على اشتراط عدم الإغماء فى وجوب الفطرة فهو، و الا فللتأمل فيه مجال من جهة قوة عدم الفرق بين الفطرة و بين زكاة المال فى الشرائط العامة، فكلما يعتبر فى زكاة المال يعتبر فى الفطرة و كلما لا يعتبر فيها ينبغى عدم اعتباره فى الفطرة أيضا، إلا إذا قام دليل على التفاوت، و قد مر فى أول كتاب الزكاة عدم اشتراط الخلو عن الإغماء فى وجوب زكاة الأموال و انه لم يذكر اشتراطه فى أكثر عبارات الأصحاب، و قد جعل صاحب الجواهر (قده) عدم استثناء الأصحاب له و اقتصار هم على استثناء الطفل و المجنون شاهدا على عدم اشتراطه، و لكن المحكى عن التذكرة اعتباره فى زكاة الأموال، قال (قده):

و تجب الزكاة على الساهى و النائم و المغفل دون المغمى عليه لانه تكليف ليس من اهله، و قال فى المدارك بعد حكاية ما فى التذكرة و فى الفرق نظر انتهى.

و قد كتبنا جملة من الكلام فى الإغماء فى أول الكتاب فراجع، و بالجملة ان تم الإجماع فى المقام على عدم الوجوب الفطرة على المغمى عليه فهو و الا فاللازم عدم اعتباره عند عدم الدليل عليه، و ما فى التذكرة من ان المغمى عليه ليس من أهل التكليف، و الزكاة تكليف ممنوع، أولا بالنقض بالساهى و النائم، و ثانيا بأن الزكاة ليست تكليفا محضا فيصح تعلقها بغير المكلف، و لذا ربما يناقش فى الاستدلال بعدم وجوبها بأدلة رفع القلم عن الصبى و المجنون، و اما ما أفاده فى المدارك من اتجاه ذلك لو كان الإغماء مستوعبا لوقت الوجوب ففيه انه على تقدير اعتباره يجب ان يكون معتبرا وقت إهلال شوال كسائر الشروط مثل البلوغ و العقل و الغنى و الحرية، و ان لم يكن معتبرا فى ذاك الوقت فلا يكون معتبرا أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۶۲

[الثالث الحرية]

(الثالث) الحرية فلا تجب على المملوك و ان قلنا انه يملك سواء كان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا مشروطا أو مطلقا و لم يؤد شيئا، فتجب فطرتهم على المولى، نعم لو تحرر من المملوك شيء وجبت عليه و على المولى بالنسبة مع حصول الشرائط.
اعتبار الحرية فى وجوب الفطرة مما لا خلاف فيه، و ادعى عليه الإجماع بل عن المنتهى نسبته الى أهل العلم كافة إلا داود فلا تجب على المملوك بناء على عدم ملكه حيث انه لا يملك شيئا حتى يخرجه فطرية بل و ان قلنا بملكه لإطلاق معاقد الإجماعات و إطلاق ما دل على ان زكوته على مولاه، و انه ممنوع من التصرف على القول بالملك و لا فرق فيه فى أقسامه لاشتراك الجميع و الإطلاق المذكور و لا حكى خلاف فى أقسامه إلا عن الصدوق فى المكاتب فإنه افتى بان فطرته عليه لصحيح على بن جعفر ع عن أخيه ع عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبة و تجوز شهادته، قال ع: الفطرة عليه و لا تجوز شهادته لكنه مردود لشذوذ القول به، و اعراض الأصحاب عن العمل بالخبر و لو كان صحيحا، و معارضته بالمروى عن الصادق عليه السلام مرفوعا: يؤدى الرجل زكوته عن مكاتبه و رقيق امرئته و عبده النصرانى و المجوسى و ما أغلق عليه بابه المنجبر ضعفه بسبب رفعه بالعمل به فتجب فطرية الجميع على المولى لمكان وجوب الإنفاق عليهم من ناحية المملوكية و لو لم يكونوا تحت عيلولته ما لم يكونوا تحت عيلولة غيره، و لو تحرر من المملوك شيء فالمشهور كما فى المتن انه تجب فطرته عليه و على المولى بالنسبة و ذلك لأصالة براءة ذمة المولى عن فطرته بالنسبة إلى جزئه الحر و أصالة برأيه ذمة العبد المبعض عنها بالنسبة إلى جزئه الرق مع إطلاق الأدلة على كون زكاة العبد المملوك على مولاه من غير تقييد بكونه بتمامه مملوكا، فاللازم حينئذ هو الحكم المذكور و جعل الفطرة عليهما بالنسبة لاندراج حكم الجزء فى دليل حكم الكل خلافا لما عن الشيخ فى المبسوط من سقوط فطرته رأسا فلا تجب عليه شيء بنسبة الحرية
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٣
لعدم كونه حرا، و لا على مولاه بنسبة الرقية لأنه متحرر بعضه و المفروض انه ليس فى عيلولة مولاه فيلزمه فطرته لمكان العيلولة، فالأصل براءة ذمة كل واحد منهما عنها، و مال الى ذلك صاحب المدارك أيضا و لكنه مردود بان عدم كونه كامل الحرية و الملكية لا يوجب سقوط فطرته بعد إطلاق أدلة وجوبها غاية الأمر يكون وجوبها بالنسبة فيكون كالعبد المشترك بين مالكين و عدم مملوكية الكل من حيث ان بعضه حر و لا تجب نفقته على مولاه بنسبته الحرية لا ينافى مملوكية البعض و كونه مما تجب نفقته على مولاه بنسبة الرقية فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور أصلا.

[الرابع الغنى]

(الرابع) الغنى و هو ان يملك قوت سنة له و لعياله زائدا على ما يقابل الدين و مستثنياته فعلا أو قوة بأن يكون له كسب يفى بذلك، فلا تجب على الفقير و هو من لا يملك ذلك و ان كان الأحوط إخراجها إذا كان مالكا لقوت السنة و ان كان عليه دين بمعنى ان الدين لا يمنع من وجوب الإخراج و يكفى ملك قوت السنة بل الأحوط الإخراج إذا كان مالكا عين النصب الزكوية أو قيمتها و ان لم يكفه لقوت سنته بل الأحوط إخراجها إذا زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع.
فى هذا الأمر أمران ينبغى التعرض لهما.
(الأول) المحكى عن التذكرة اشتراط الغنى فى وجوب الفطرة و عن منتهى العلامة (قده) انه قول علمائنا اجمع إلا ابن الجنيد، و المحكى عن ابن الجنيد وجوبها على من فضل عن مؤنته و مؤنة عياله ليومه و ليلته صاع، و حكاه الشيخ فى محكى الخلاف عن كثير من أصحابنا لكن فى النسبة إلى الكثير تأمل، و قد ورد على طبق كلا القولين روايات و حيث ان المختار عندنا فى حجية الخبر هو حجية الخبر الموثوق بصدوره مطلقا سواء كان الوثوق بصدوره من جهة سنده أو مضمونه، أو كان من جهة استناد

قدماء الأصحاب به و لو مع ضعف سنده، أو عدم وثاقة مضمونه و انه كلما كان جهات الأخذ به من حيث جهاته الداخلية أبعد يكون الاستناد اليه موجبا لأقوائيته، و كلما كان جهات الوثاقة

فيه من حيث نفسه أكثر يكون الاعراض عنه أو هن، و على هذا المسلك أتممنا الفقه فى موارد تعارض الاخبار كثيرا، و قد مر فى غير مواضع من هذا الكتاب غير مرة، و على هذا فالأخبار الدالة على اعتبار الغنى هى الواجد لملاك الحجية، و معارضها ساقطة عن الحجية غير ناهضة للأخذ بها و العمل عليها و قد حملها الشيخ فى التهذيب و الاستبصار على الاستحباب و لا بأس به.

(الثانى) قد تقدم فى بيان المستحقين للزكاة ان الأقوى ان الفقير الذى يجوز له أخذ الزكاة هو الذى لا يملك قوة سنة له و لعياله زائدا عما يستثنى فى الدين فعلا أو قوة، و هذا هو الذى متيقن فى المقام من انه لا تجب عليه الفطرة و يجوز له أخذها، و عن الشيخ فى الخلاف انه تجب الفطرة على من يملك نصابا تجب فيه الزكاة أو قيمة نصاب و عن ابن إدريس اعتبار ملك عين النصاب دون قيمته محتجا بأن ملك عين النصاب تجب عليه الزكاة إجماعا و من تجب عليه الزكاة لا يجوز له أخذها، و لا يخفى ما فى القولين من الضعف.

اما ما ذهب اليه الشيخ فلعدم الدليل على ما ذهب اليه كما اعترف به المحقق (قده) قائلا بان ما ذكره الشيخ لا اعرف به حجة و لا قائلا من قدماء الأصحاب.

و اما ما ذهب اليه ابن إدريس فبالمنع عن ان من تجب عليه الزكاة إذا كان له شىء من أعيان النصب الزكوية لا يجوز أخذ الزكاة و هل الكلام الا فيه فالأقوى ما عليه المشهور من انه كل من كان فقيرا بالمعنى المتقدم لا تجب عليه الفطرة و يجوز له أخذها و ان وجبت عليه زكاة المالية بواسطة ملكه شيئا من أعيان النصب الزكوية، و لكن الأحوط كما فى المتن إخراجها إذا كان مالكا لقوت السنة و ان كان عليه دين بمعنى عدم جعل الدين مانعا عن إخراجها و كفاية ملك قوت السنة و لو كان ينقص عنها ما يخرجها من قوته فى الدين، اما وجه عدم الوجوب عليه و الحال هذه فلما تقدم من الاخبار الدالة على جواز إعطاء الزكاة بمن له دار

السكنى أو الخادم و العبد و نحو ذلك مما يليق بحاله، و فى صحيح ابن أذينة عن الباقر و الصادق عليهما السلام ان الدار و الخادم ليسا بمال و إذا جاز إعطاء الزكاة له فلا تجب الفطرة عليه لما ورد عن الصادق عليه السلام من ان الفطرة لمن لا يجد و من حلت له لم تحل عليه، و عنه ع أيضا عن رجل يقبل الزكاة هل عليه صدقة الفطرة قال ع لا، و قوله ع من تحل عليه الزكاة فليس عليه فطرة، و قوله ع:

لا فطرة على من أخذ الزكاة، و قوله ع: لا فى جواب من سأله فى ان المحتاج هل عليه صدقة الفطرة.

و اما احوطية الإخراج على المالك لقوت السنة مع ما عليه من الدين فلاناطة وجوبه فى الاخبار الأخر على مالكيتها مطلقا كقول الصادق عليه السلام فى خبر يونس بن عمار تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، و تجب الفطرة على من عنده قوت السنة، و للخروج عن مخالفة من أوجب إخراجها على من كان مالكا لعين احد النصب الزكوية كما تقدم عن ابن إدريس أو أحد النصب الزكوية أو قيمتها كما عن خلاف الشيخ، أو على من زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع كما تقدم عن الإسكافى، و مما ذكرنا ظهر وجه الاحتياط فى قول المصنف بل الأحوط الإخراج إذا كان مالكا عين احد النصب الزكوية أو قيمتها و ان لم يكفه لقوت سنته بل الأحوط إخراجها إذا زاد على مؤنة يومه و ليلته صاع.

[مسائل]

[مسألة (۱) لا يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائدا على مؤنته السنة]

مسألة (۱) لا- يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائدا على مؤنته السنة، فتجب و ان لم يكن له الزيادة على الأقوى و الأحوط.

اعتبار مالكية مقدار الزكاة زائدا عن مؤنة السنة محكى عن المنتهى و البيان الا ان في المنتهى اعتبره في الغنى فعلا أو قوة، و في البيان خص اعتباره بالغنى قوة، و في المعتبر و التذكرة و الدروس اعتبار زيادة الصاع، و لعل ذكر الصاع من جهة كون إخراجه واجبا عن كل رأس و يكون مثالا- عن مقدار الزكاة لا- انه يعتبر عندهم زيادته بالخصوص وجوب إخراج الفطرة و لو كان المخرج ممن يجب عليه إخراج الأكثر من الصاع إذا كان له ممن يعوله و كيف كان و قد

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۶۶

وجه ذاك القول بان زكاة الفطرة مواساة فيجب حيث لا تؤدى الى الفقر فلو وجبت عن من لا يملك الزيادة لانقلب فقيرا، و لا يخفى انه لعله اجتهاد في مقابله النص، كما انه لا وجه للتفصيل بين الغنى بالفعل أو بالقوة باعتبار مقدار الصاع أو مقدار الزكاة في الثاني دون الأول، اللهم الا- ان يكون المراد اختصاص وجوب إخراجها بمن كان في يده يوم الفطر زيادة على مؤنته ذلك لئلا- يحتاج في إخراجها إلى الاقتراض و نحوه، و هو أيضا مدفوع بإطلاق النصوص الدالة على وجوب إخراجها على من ملك قوت السنة من غير مقيد لها لعدم قابلية هذه الاعتبارات لا يكون مقيدا فالأقوى ما عليه المشهور، و عليه المصنف في المتن من عدم اعتبار ذلك في الوجوب أصلا.

[مسألة ۲ لا يشترط في وجوبها الإسلام]

مسألة ۲ لا- يشترط في وجوبها الإسلام فتجب على الكافر لكن لا- يصح أدائها منه، و إذا أسلم بعد الهلال سقط عنه، و اما المخالف إذا استبصر بعد الهلال فلا تسقط عنه.

قد تقدم في المسألة السادسة عشر و السابعة عشر من أول كتاب الزكاة حكم الكافر في التكليف بالزكاة، و عدم صحة أدائها منه، و سقوطها عنه، بالإسلام مستوفى بما لا مزيد عليه فراجع، و كذا تقدم في المسألة الخامسة في الفصل المعقود في أوصاف المستحقين للزكاة حكم المخالف في باب الزكاة مفصلا فلا نعيده في المقام.

[مسألة ۳ يعتبر فيها نية القربة]

مسألة ۳ يعتبر فيها نية القربة كما في زكاة المال فهي من العبادات و لذا لا تصح من الكافر.

و البحث في النية في زكاة الفطرة و دليل اعتبارها فيها كالبحث في زكاة المال و قد تقدم في الفصل المعقود في ان الزكاة من العبادات.

[مسألة ۴ يستحب للفقير إخراجها أيضا]

مسألة ۴ يستحب للفقير إخراجها أيضا و ان لم يكن عنده الا صاع يتصدق به على عياله ثم يتصدق به على الأجنبي بعد ان ينتهى

الدور، و يجوز ان

يتصدق به على واحد منهم أيضا و ان كان الاولى و الأحوط الأجنبى و ان كان فيهم صغيرا و مجنون يتولى الولى له الأخذ له و الإعطاء عنه و ان كان الاولى و الأحوط ان يتملك الولى لنفسه ثم يؤدى عنهما.

اما استحباب إخراج الفطرة للفقير فللإجماع عليه كما ادعاه فى الجواهر و قال: و الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه مضافا الى الإجماع الأخبار الدالة بظاهرها على الوجوب المحمولة على الاستحباب جمعا بينها و بين ما يدل على اشتراط الغنى فى وجوبها كما تقدم كخبر فضيل عن الصادق عليه السلام قال قلت له أعلى من قبل الزكاة زكاة قال: اما من قبل زكاة المال فان عليه زكاة الفطرة و ليس عليه لما قبله زكاة و ليس على من يقبل الفطرة فطرة.

و خبر القداح عن الصادق عليه السلام عن أبيه ع و فيه ليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج الدال بمفهومه على ثبوته على من يجده، و فى خبر زرارة قلت الفقير الذى يتصدق عليه هل يجب عليه صدقة الفطرة قال: نعم يعطى مما يتصدق به عليه، و اما استحباب دور الصاع على عياله فلموثق إسحاق بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّٰه عليه السلام الرجل لا يكون عنده شىء من الفطرة إلا ما يؤدى عن نفسه من الفطرة وحدها أ يعطيه غريبا أو يأكل هو و عياله قال ع: يعطى بعض عياله ثم يعطى الأخر عن نفسه يرد دونها فتكون عنهم جميعا فطرة واحدة، و الكلام فى مضمون هذه الرواية فى أمور.

(الأول) مقتضى هذه الرواية الاكتفاء فى تأدى السنة بإخراج الصاع على هذا الوجه مع العجز عما سوى ذلك، و اما مع إمكان ان يخرج عن كل رأس بصاع فالظاهر تعين استحباب ذلك و عدم تأدى السنة بما فى هذا الخبر.

(الثانى) إعطاء الرجل ما عنده من الصاع بأحد من عياله و الحال هذه يكون على احد نحوين، أحدهما ان يعطى ذو العيال الصاع الى احد من عياله على وجه الفطرة من نفسه، ثم يعطى الأخذ من نفسه أيضا الى عيال ثان، ثم يعطيه هذا

الثانى إلى عيال ثالث، و هكذا حتى ينتهى إلى أخر العيالات، ثم يعطى هذا الأخذ الأخير إلى ذى العيال الذى تصدق به أولا حتى يكون كل واحد مخرجا لفطرة نفسه و لا بد من إعسار العيال لكى يصح منه الأخذ بعنوان الفطرة و الاشكال فى هذا الوجه فى إعطاء ذى العيال فطرته الى عياله و هو غير مجوز غير وارد بان الممنوع منه هو الفطرة الواجب إخراجها دون ما كان إخراجها على الاستحباب كما فى المقام مع إمكان ان يقال باغتفاره و جواز الإعطاء إلى العيال فى المقام و لو منع من إعطاء الفطرة المندوبة أيضا فى غير المقام، و ذلك من جهة ورود النص على جوازه فى المقام اعنى به الموثق المتقدم لو حمل على هذا الوجه (و ثانيهما) ان يعطى ذو العيال الى احد من عياله على وجه التمليك، ثم يرده الآخذ الى المعطى بعنوان زكاة فطرته ثم يعطيه ذو العيال بعد أخذه من العيال الأول فطرة الى عيال ثان على وجه التمليك أيضا فرده الأخذ الثانى إلى ذى العيال أيضا فطرة فيعطيه ذو العيال الى عيال ثالث تمليكا و يرده الأخذ إلى ذى العيال فطرة و هكذا حتى ينتهى إلى أخر العيالات فيخرجه ذو العيال إلى الأجنبى فطرة عن نفسه، و على هذا فلا يحتاج الى اشتراط إعسار العيال بل يصح و لو مع يسارهم و لا يشكل فى إخراج ذى العيال فطرته الى عيال إذا الإعطاء إلى العيال فى جميع الدور ليس على وجه الفطرة بل على وجه التمليك فيكون مطابقا مع القاعدة كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) ذكر فى الشرائع بعد الحكم باستحباب الإخراج للفقير بأن أقل ذلك ان يدير صاعا على عياله ثم يتصدق به، و ظاهره ان المتصدق به الأخير هو ذو العيال نفسه و هذا ينطبق على النحو الأول المذكور فى الأمر المتقدم بان يعطى الآخذ الأخير إلى ذى العيال المتصدق به أولا و يزداد عليه بان يتصدق به ذو العيال بعد الأخذ من العيال الأخير إلى الأجنبى، و ذكر الشهيد

(قده) فى البيان ان الآخذ الأخير من العيالات يدفعه إلى الأجنبى، و لا يخفى ان الروايهٔ المتقدمهٔ خاليهٔ عن الدلالهٔ على الدفع إلى الأجنبى لو لم نقل بظهورها فى عدم الدفع اليه كما يشهد به كون مضمونها فى بيان الاحتيال فى إخراج الفطرهٔ مع صرف ما عنده فى نفسه و عياله،

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦٩

حيث حكم الامام ع بالإدارهٔ لكى لا يعطيه غريبا بل يأكل هو و عياله مع ان ما افاده الشهيد (قده) لا يطابق مع الإدارهٔ التى لا بد فيها إلى ذى العيال لكى تتحقق الإدارهٔ، و مما ذكرناه ظهر انه لا وجه لقول المصنف (قده) ثم يتصدق به على الأجنبى بعد ان ينتهى الدور، و لا لقوله و يجوز ان يتصدق به على واحد منهم، و لا لقوله و ان كان الاولى و الأحوط الأجنبى لأن الروايهٔ المذكورهٔ خاليهٔ عن افادهٔ كلما ذكره (قده) كما لا يخفى.

(الرابع) ذكر الشهيد (قده) بعد ما افاده من ان الأخير من العيال يتصدق به على الأجنبى انه لو تصدق الأجنبى أيضا على المتصدق اما فطرهٔ أو غيرها كره للمتصدق تملكه بناء على كراههٔ تملك ما أخرجه زكاهٔ كما تقدم فى زكاهٔ المال، و هل تكون الكراههٔ مختصهٔ بالأخير منهم لانه المباشر للصدقهٔ عن نفسه أو هى عامهٔ للجميع فيكره أخذ ما عدا العيال الأخير أيضا عن الأجنبى صدقهٔ وجهان، أقواهما الأخير لصدق اعادهٔ ما أخرجه من الصدقهٔ إلى ملكه و لو بالوسائط، و لأن إخراجها إلى الأجنبى مشعر بذلك و الا أعادها الأخير إلى الأول.

(أقول) و لعل الأقرب هو الأول، و ذلك لان الظاهر من دليل الكراههٔ هو اختصاصها بأخذ التصدق عمن تصدق به كما يشعر به التعبير بالرجوع فى قوله ع: الراجع الى صدقته كالراجع الى قيئه، و من الواضح عدم صدق الرجوع فى أخذ غير المتصدق الأخير عن الأجنبى بعنوان الصدقهٔ، و اما حديث اشعار إخراجها إلى الأجنبى الى ذلك و قوله (قده): و الا أعادها الأخير إلى الأول فقد عرفت فى الأمر الثالث انه مما لا دليل عليه، بل النص المذكور ظاهر فى خلافه.

(الخامس) ظاهر النص المتقدم و الفتاوى عدم الفرق فى العيال بين كونه مكلفا و غيره كالمجنون و الصغير، و ربما يشكل ذلك فى غير المكلف بأنه لا يجوز إخراج الولى ما صار ملكا له عنه مع فرض كونه غير مكلف، و لكنه موهون.

بعد قيام الدليل عليه و هو إطلاق النص المتقدم و ثبوت مثله فى الزكاهٔ الماليهٔ

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧٠

كما فى زكاهٔ مال التجارهٔ، أو ما يستحب إخراج زكوته من مال غير المكلف على الولى من الغلات و نحوها حسبما تقدم فى الزكاهٔ الماليهٔ مع إمكان ان يقال بحصر تصرفات غير المكلف فيما إذا كان إعطاء الولى إياه على وجه التمليك لا بعنوان الفطرهٔ بأن يخرجه عنه صدقهٔ نظير البيع بشرط ان يتصدق المشترى بالمبيع، حيث انه شرط مسوغ يجب الوفاء به، و نتيجته انحصار تصرفات المشترى فى المبيع فى خصوص التصدق، فيقال فى المقام بأن ذى العيال يملك غير المكلف بما يعطيه على ان يخرجه عنه صدقهٔ، و لا يخفى ان هذا الوجه لا يجرى فيما إذا أعطاه ذو العيال فطرهٔ كما هو واضح.

و اما ما افاده المصنف (قده) بقوله: و ان كان الاولى و الأحوط ان يتملك الولى لنفسه ثم يؤدى عنهما فلعله لما ذكره صاحب المدارك من المناقشهٔ فى تعميم هذا الحكم بالنسبهٔ الى غير المكلف، قال (قده): و النص قاصر من حيث المتن عن افادهٔ ذلك، بل ظاهره اختصاص الحكم بالمكلفين، و الأصح اختصاص الحكم بهم لانتفاء ما يدل على تكليف ولى الطفل بذلك انتهى، و لا يخفى عدم قصور فى إطلاق النص و شموله لغير المكلف، و عليه فلا بأس من تولى الولى له و لو نوقش فى ذلك لكانت المناقشهٔ جاريهٔ لتملك الولى لنفسه ثم التأديهٔ عن الصبى و المجنون فلا وجه فى جعل ذلك أحوط، بل لا أولويهٔ فيه أيضا.

[مسألة ۵ يكره تملك ما دفعه وجوبا أو ندبا]

مسألة ۵ يكره تملك ما دفعه وجوبا أو ندبا سواء تملك صدقة أو غيرها على ما مر فى زكاة المال.

و قد استقصينا الكلام فى هذه المسألة فى المسألة العشرين من مسائل الفصل المعقود فى بقية أحكام الزكاة.

[مسألة ۶ المدار فى وجوب الفطرة]

مسألة ۶ المدار فى وجوب الفطرة ادراک غروب ليلة العيد جامعا للشرائط، فلو جن أو أغمى عليه أو صار فقيرا قبل الغروب و لو بلحظة بل أو مقارنا للغروب لم تجب عليه، كما انه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو

مقارنا له وجبت كما لو بلغ الصبى أو زال جنونه و لو بالادوارى أو أفاق من الإغماء أو ملک ما يصير به غنيا أو تحرر و صار غنيا أو أسلم الكافر فإنها تجب عليهم و لو كان البلوغ أو العقل أو الإسلام مثلا بعد الغروب لم تجب، نعم يستحب إخراجها إذا كان ذلک بعد الغروب الى ما قبل الزوال من العيد.

الكلام فى هذه المسألة فى مقامات (الأول) المعتبر من الشرائط فى وجوب الفطرة هو اجتماعها فى الان الأول من ليلة الفطر بحيث دخل فى ذاک الآن جامعا لها و لو كان فاقدا لها فى الان المتقدم عليه و زالت عنه فى الان المتأخر عنه، فلو جن أو أغمى عليه أو صار فقيرا فى أول آن من انات الليل لم تجب عليه كما انه لو اجتمعت الشرائط فى ذاک الان بعد فقدها فى الآن الذى قبله وجب الفطرة و ان زالت فى الآن الذى بعده، فالمجنون بالجنون الأدوارى مثلا لو زال جنونه فى الان الأول من الليل تجب عليه الفطرة و لو كان مجنونا فى الآن الذى قبله و بعده، فالعبرة فى الوجوب تحقق الشرائط عند اجتماعها فى ذاک الان و لو لم تكن متحققة فى الان المتقدم عليه، كما ان المدار فى عدم الوجوب فقدانها فى ذاک الآن و لو كانت مجتمعة فى الان الذى قبله و بعده فما فى المتن من الترديد فى المدار فى الوجوب بين اجتماعها قبل الغروب و لو بلحظة، و بين اجتماعها مقارنا للغروب ليس على ما ينبغى، و انما اعتبار اجتماعها قبل الغروب يؤثر مع بقائه فى أول آن الغروب، و مع اجتماعها فى أول آن الغروب تجب و لو لم تجتمع فى آن قبله و لكن ينافى هذا المعنى مع قوله ليس الفطرة الا على من أدرک الشهر المراد به ادراک شهر رمضان جامعا للشرائط، فتحقق الشرائط فى الآن الأول من ليلة الفطر لا يصدق ادراک الشهر جامعا لها، اللهم الا ان يتحقق قبله مستمرا الى الآن الأول من ليلة الفطر.

و أظهر من ذلک ما فى الخبر الآتى المعبر فيه من مقام تعليل عدم الوجوب بأنه قد خرج الشهر المستفاد منه اعتبار اجتماع الشرائط قبل خروجه، فحينئذ يشكل فى وجه اعتبار اجتماعهما فى الآن الأول من ليلة الفطر لعدم استفادته من الخبرين

المذكورين، بل المستفاد منهما كفاية تحقق الشرائط قبل خروج الشهر متصلا بليلة الهلال كما لو زال الجنون فى الآن الأخر من اليوم الأخير من شهر رمضان أو صار غنيا فيه ثم جن أو افتقر فى الآن الأول من ليلة الفطر.

فعلى هذا فلا يكون فى مقارنة آن أول الليل مع الشرائط تأثير فى الوجوب لو لم تتحقق قبله فحق القول فى ذلک اعتبار تحقق الشرائط فى آن أخر يوم الأخير من شهر رمضان و بقائها إلى الآن الأول من ليلة الفطر ان لم يكن إجماع على خلافه و لعل هذا الذى ذكرناه هو الظاهر من المتون أيضا على من يلاحظها مع إمكان ان يقال بعدم دلالة الخبرين على اعتبار اجتماع الشرائط فى شهر رمضان متصلا بأول ليلة الفطر إذ لا يستفاد اعتبار الاتصال لا من لفظة الإدراک الواردة فى الخبر الأول و لا من لفظ الخروج

الوارد فى الخبر الأخير اللهم الا ان يتمسك لاعتبار الاتصال كاعتبار اجتماع الشرائط فى الآن الأول من ليلة الفطر بالإجماع و كيف كان فيدل على الحكم الإجماع كما ادعاه غير واحد، قال فى المدارك: اما الوجوب مع استكمال الشرائط قبل رؤية الهلال و المراد به غروب الشمس من ليلة الفطر كما نص عليه فى المعتبر فموضع وفاق بين العلماء انتهى.

و خبر ابن عمار عن الصادق عليه السّلام فى المولود يولد ليلة الفطر و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر قال ع: ليس عليهم فطرة الا على من أدرك الشهر، و مورد السؤال فى هذا الخبر و ان كان فى المولود و المسلم من دون تعرض لسائر الشرائط من العقل و الغنى و عدم الإغماء الا ان العموم يستفاد من الجواب من قوله: ليس الفطرة الأعلى من ادراك الشهر، ضرورة صدق الإدراك على محل الفرض و هو اجتماع الشرائط فى الآن الأول من آنات الليل، و المراد بسلب الفطرة فى قوله ع: ليس عليهم فطرة هو سلبها عن المولود و المسلم فى ليلة الفطر بالمعنى الأعم من كونه مخرجا كما فى المسلم، أو مخرجا عنه كما فى المولود فالمنفى هو المعنى المشترك، و التعليل فى قوله ع: و ليس الفطرة الا على من أدرك و استعمال لفظة على فى اخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۷۳

الفطرة باستعمال واحد بالنسبة إلى المخرج و المخرج عنه كثير، و خبره الأخر عنه ع أيضا عن مولود و لدليلة الفطر أ عليه فطرة؟ قال: لا قد خرج الشهر، و سألته عن يهودى أسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال: لا، و هذا الخبر أيضا فى خصوصية المورد و العموم المستفاد من التعليل كالخبر الأول حيث ان قوله ع: قد خرج الشهر علة لعدم الوجوب للمولود فى ليلة الفطر فيستفاد منه العموم كما لا يخفى.

(المقام الثانى) يستحب الإخراج إذا كان اجتماع الشرائط بعد الغروب من ليلة الفطر الى ما قبل الزوال من يومه، و يدل عليه خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى جواب السؤال عما يجب على الرجل فى أهله من صدقة الفطرة قال ع:

تصدق عن جميع من تعول من حر أو عبد صغيرا و كبير من أدرك منهم الصلاة بناء على ان يكون المراد بالصلاة فيه صلاة العيد و من إدراكها إدراك وقتها و هو الى الزوال من يوم العيد، و مرسل التهذيب ان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، و كذلك من أسلم قبل الزوال، و ظاهر هما و ان كان هو وجوب الإخراج عنه فيما إذا ولد له قبل الزوال، أو الإخراج عليه فيما أسلم قبله الا انه يحمل على الاستحباب جمعا بينهما و بين ما تقدم مما هو صريح فى نفى الوجوب فى الفرض بضميمة الإجماع على نفيه فيه، و يلحق بالمولود و الإسلام البلوغ و العقل و الغنى للإجماع على عدم الفرق بين مورد النص و هو الولادة و الإسلام و بين غيره و هو البلوغ و العقل و الغنى فالمناقشة فى الحكم المذكور بان الخبرين يدلان على خروج الفطرة عمن يدخل فى العيال ما بين الغروب و الزوال أو يسلم كذلك، و لا يدل على خروجها ممن يصير بالغا أو عاقلا أو غنيا فيما بينهما مندفعة مع ان الحكم استحبابى يكفى فى إثباته تحقق الفتوى بإثباته، و دلالة الخبرين على الحكم بالإخراج الأعم من المخرج و المخرج عنه كما تقدم فى المقام الأول.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱۰، ص: ۴۷۳

(المقام الثالث) تحقق الإجماع على وجوب الفطرة على من اجتمعت الشرائط عنده عند غروب ليلة الفطر، و على استحبابها لو تحققت فيما بين الغروب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۷۴

و الزوال، و ربما يقال بمنافاة الإجماع على الحكم الأول أعنى وجوب الإخراج مع تحقق الشرائط عند الغروب مع الخلاف فى وقت الإخراج حيث ان المحكى عن جماعة كالشيخين و المرتضى و غيرهم هو فجر يوم العيد المقتضى لعدم تحقق الوجوب قبله لاستحالة تنجز الوجوب الموقت قبل تحقق وقته لاشتراطه بالتمكن من الامتثال عقلا، و وجه التنافى واضح حيث ان تحقق الوجوب عند اجتماع الشرائط لدى الغروب بالإجماع لا يجتمع مع الخلاف المذكور، و قد أجيب عنه بوجوه.

(الأول) ان يجعل الإجماع دليلا على بطلان القول بكون وقت الإخراج هو الفجر، و مخالفتهم مع ما ادعوا عليه من الإجماع ليس بعزيز فكم له من نظير.

(الثانى) دفع المنافاة بين القولين ببيان التفاوت بين وقت الوجوب و الواجب بكون وقت الوجوب هو الغروب لو اجتمعت الشرائط عنده، و وقت الواجب هو الفجر من يوم العيد الى الزوال نظير الواجب المشروط على ما هو التحقيق و الواجب المعلق عند من يقول به فوجوب الإخراج يتحقق عند الغروب على نحو لا يكون منجزا بناء على امتناع الواجب المعلق و يتنجز عند الفجر.

(الثالث) ان يقال ان وقت الغروب وقت اشتغال الذمة بالفطرة، و وقت الفجر وقت تعلق الوجوب بالإخراج فيفكك بين وقت الحكم الوضعى و التكليفى نظير اشتغال ذمة الصبى أو المجنون عند تحقق أسباب الضمان فى حالتى الصغر و الجنون و تعلق التكليف بالأداء عند البلوغ و العقل.

(أقول) بناء على ما استفدناه من خبرى ابن عمار من اعتبار اجتماع الشرائط قبل الغروب و لو بلحظة ينبغى القطع بتفكيك الحكمين فى المقام، و ذلك لعدم وجوب الإخراج فى اللحظة الأخيرة من شهر رمضان قطعا فان وقته مردد بين الغروب من ليلة الفطر و بين الفجر من يومه، و اما قبل الغروب و لو بلحظة فليس وقت الوجوب قطعا، و اما تنظير المقام بباب اشتغال ذمة الصبى أو المجنون عند تحقق أسباب الضمان فمنظور فيه بالمنع من كون باب الصبى و المجنون كذلك بل الحكم التكليفى فيهما

موجود عند تحقق الوضع غاية الأمر متعلقا بوليهما و لذا يجب الأداء عند موتهما قطعا من مالهما.

(الرابع) ان يقال بالتفكيك بين وقت سبب الوجوب و وقت الوجوب نفسه، و هذا أيضا معقول لا يستنكره العقل، فتكون الاستطاعة الحاصلة فى شهر رمضان مثلا سببا لوجوب الحج فى ذى الحجة بأن يقول ان استطعت فى شهر رمضان فيجب عليك الحج فى شهر ذى الحجة، أو إذا التقى الختانان فى الليل يجب الغسل فى النهار، فعلى هذا يكون اجتماع الشرائط عند الغروب سببا لوجوب الفطرة فى أول الفجر.

[فصل فيمن تجب عنه]

اشارة

فصل فيمن تجب عنه يجب إخراجها بعد تحقق شرائطها عن نفسه و عن كل من يعوله حين دخول ليلة الفطر من غير فرق بين واجب النفقة عليه و غيره، و الصغير و الكبير، و الحر و المملوك، و المسلم و الكافر، و الأرحام و غيرهم، حتى للمحبوس عنده و لو على وجه محرم، و كذا تجب عن الضيف بشرط كونه عيالا له و ان نزل عليه فى أخر يوم من رمضان، بل و ان لم يأكل عنده شيئا لكن بالشرط المذكور و هو صدق العيلولة عليه عند دخول ليلة الفطر بان يكون بانيا على البقاء عنده مدة و مع عدم الصدق تجب على نفسه، لكن الأحوط ان يخرج صاحب المنزل عنه أيضا حيث ان بعض العلماء اكتفى فى الوجوب عليه مجرد صدق

اسم الضيف، و بعضهم اعتبر كونه عنده تمام الشهر، و بعضهم العشر الأواخر و بعضهم الليلتين الأخرتين، فمراعات الاحتياط اولى، و اما الضيف النازل بعد دخول الليلة فلا تجب الزكاة عنه و ان كان مدعوا قبل ذلك.

فى هذا الفصل أمور. (الأول) وجوب الإخراج عن نفسه و عن كل من يعوله حين دخول ليلة الفطر مما لا خلاف فيه، و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص مما يمكن ان يدعى تواترها عليه، و المراد بالعيال من تحمل معاشه، فعن الصحاح علته شهرا إذا تحملت معاشه، و فى مجمع البحرين و عيال الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۷۶

من يعوله و يمونه اى يتحمل مؤنته و يقوم بكفاية بالإنفاق عليه انتهى، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الإنفاق عليه و تحمله لمؤنته واجبا كالزوجة و الوالدين و الأولاد و المملوك، أو مندوبا، أو مكروها بل محرما، و لا بين ان يكون العيال صغيرا أو كبيرا حرا أو مملوكا مسلما أو كافرا كان من أرحام المعيل أو أجنبيا، كان تعيله إياه على وجه محلل أو على وجه محرم كالمحبوس عنده على وجه محرم، كل ذلك لتصريح بعض النصوص و إطلاق بعض اخرى مما يمر عليك.

فمنها خبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام كل من ضممت الى عيالك من حرا و مملوك فعليك ان تؤدى الفطرة عنه، و صحيح عمر بن يزيد السائل عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة فقال ع: نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو أنثى صغير أو كبير حرا و مملوك، و فى خبر أخر صدقة الفطرة على كل صغير و كبير حرا و عبد و على كل من يعول يعنى من ينفق عليه، صاع من تمر (الحديث)، و فى أخر ان النبى ص فرض صدقة الفطرة على الصغير و الكبير و الحر و العبد و الذكر و الأنثى ممن تمؤنون، و خبر محمد بن احمد بن يحيى يؤدى الرجل زكوته عن مكاتبه و رقيق امرئته و عبده النصرانى و المجوسى و لما أغلق عليه بابه، و عن المعتبر ان هذا الخبر الأخير و ان كان مرسلا الا ان فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى وجوب فطرة الضيف على المضيف فى الجملة، و يدل عليه من الاخبار صحيح عمر بن يزيد المتقدم، و انما الكلام فى جهات.

(الأولى) اختلف فى قدر الضيافة المقتضية لوجوب الفطرة، فعن الشيخ انه طول الشهر كله، و عن المفيد اعتبار النصف الأخير من الشهر، و حكى المختلف عن جماعة اعتبار العشر الأخير، و عن السرائر اعتبار الليلتين الأخيرتين، و عن العلامة اعتبار الليلة الأخيرة، و عن المعتبر و الدروس و البيان و المسالك كفاية مسمى الضيافة فى جزء من الشهر بحيث يهل الهلال و هو فى ضيافته، و قال فى الدروس: يكفى فى الضيف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۷۷

ان يكون عنده فى أخر جزء من رمضان متصلا بشوال، و لعل منشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف فى توقف وجوب إخراج فطرة الضيف على صدق العيلولة، فعلى اعتباره يطلع احدى الأقوال الخمسة المتقدمة، و على عدم اعتباره يبنى القول السادس و هو القول الأخير، و استدل على توقف وجوبه على صدق العيلولة بصحيح عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه فى جواب السؤال عن وجوب فطرة الضيف على المضيف قال ع: نعم الفطرة واجبة على كل من يعول (إلخ) حيث انه يدل على ان الملاك فى وجوب فطرة الضيف عيلولته، و لكن ادعى فى البيان إطلاق الخبر المذكور قال (قده) و موثق عمر بن يزيد مطلق، و لعل وجه دعوى إطلاقه ما ادعاه فى الجواهر من ان قوله ع: الفطرة واجبة على كل من يعول (إلخ) جملة مستأنفة و كلام مستقل غير مرتبط بالجواب عن الضيف، و ان الجواب عنه قد تم بقوله: نعم و على ذلك يتم الإطلاق، لكن لا يخفى ما فيه أولا فلبعده عن سياق الكلام فان الظاهر ان ما ذكره ع بعد قوله: نعم تفصيل للجواب الذى أجمله بقوله: نعم و هذا غير قابل للإنكار، و اما ثانيا فلانه لو

سلم كون قوله ع: الفطرة واجبة على كل من يعول جملة مستأنفة فلا إشكال أنه جملة مسوقة لبيان الضابط الكلى فيمن يجب عنه الفطرة فيدخل فيه الضيف فلا يثمر كونه جملة مستقلة فى دعوى الإطلاق بعد كون الجملة المستقلة فى مقام إعطاء القاعدة فى باب الفطرة و انها تجب إخراجها من العيال، و احتمال خروج الضيف عن تلك القاعدة فيقال بوجوب فطرته على المضيف و لو لم يصدق عليه العيال بعيد فى الغاية و قول لم يدل عليه الدليل فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار صدق العيال عليه و حينئذ فهل يعتبر فى صدقه كونه ضيفا طول الشهر كما هو مبنى القول الأول أو نصفه الأخير أو العشر الأخير أو الليلتين الأخيرتين أو الليلة الأخيرة أو لا- يعتبر شىء منها بل المعيار كونه عيالا- حين هلال شوال المتوقف على نزوله عليه قبله و لو بلحظة (احتمالان) الظاهر هو الأخير، و ذلک بشهادة العرف و صدق الاسم عليه، و نحقق الانضمام الى العيال المعبر عنه فى خبر ابن سنان عن الصادق

عليه السّلام كل من ضممت الى عيالک من حر أو مملوک، و صدق ما أغلق عليه بابه المعبر عنه فى مرفوعة محمد بن احمد بن يحيى فلا يحتاج فى صدق العيلولة على شىء مما ذكروه من اعتبار النزول فى الليلة الأخيرة فضلا عن الشهر كله، و ما اخترناه يوافق فى النتيجة مع ما اختاره فى الجواهر الا ان الاختلاف فى المبنى، و لعله يظهر الخلاف فى الأضياف النازلة فى المضيفات العامة المبنية فى الطرق و الشوارع حيث يمكن دعوى صدق اسم الضيف عليهم مع عدم صدق العيال عليهم كما لا يخفى، و بالجملة فالمدار على ما ذكرناه و هو الأقوى.

(الجهة الثانية) يعتبر فى الضيف النزول قبل هلال شوال و لو بلحظة فلا يكفى النزول عند المضيف قبل الهلال مع خروجه من عنده حين الهلال و لو كان المقام عنده طويلا طول الشهر بل أكثر كما لا يكفى النزول عليه بعد هلاله، و ذلک لان الظاهر من اسناد حكم الى موضوع متصف بوصف عنوانى هو ثبوت ذاک الحكم له فى حال تلبسه بذاک الوصف لا- فى حال مضيه أو حال ترقبه، و إذا قيل يجب أداء فطرة الضيف فى غروب ليلة الفطر يكون المستظهر منه هو وجوب أداء فطرة من يكون ضيفا فى ذاک الوقت لا من كان ضيفا قبله و قد خرج عن تحت عنوانه فى ذاک الوقت أو من لم يتلبس بعد به و انما يترقب تلبسه به فى المستقبل، و لذا لا- إشكال فى اعتبار ذلک فى باقى الصفات كالعيال و العبد و الزوجة مما يجب فطرتهم حيث يعتبر كونهم كذلک فى الوقت المذكور لا من مضى عنه أو يترقب كما لا يخفى، و ربما يستدل لذلک كما فى المعتبر بالنبوى أدوا صدقة الفطرة عمن تمونون، و هو يصلح للحال و الاستقبال لكن تنزيله على الحال أولى لأنه وقت الوجوب، و الحكم المعلق على الوصف يتحقق عند حصوله لا مع مضيه و لا مع توقعه، و أورد عليه فى المدارک بأن النبوى المذكور غير واضح الاسناد، و لا يخفى انه لا- يحتاج فى إثبات اناطة تحقق الحكم المعلق على الوصف على تحققه الى التمسک بالرواية حتى يستشكل بعدم وضوح سندها بل الإناطة عقلى لا ينبغى الارتياب فيها.

الجهة الثالثة لا فرق فى الضيف بين المتحد و المتعدد، و لا بين الموسر و المعسر، و ذلک لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على عدم الفرق فيه بين المذكورات.

الجهة الرابعة لا إشكال فى وجوب إخراج فطرة الضيف على المضيف مع يسار المضيف و لو كان الضيف موسرا أيضا كما لا إشكال فى عدم وجوبه عليه مع إعساره، و انما الكلام فى وجوبه على الضيف نفسه مع يساره و إعسار المضيف، فقيل بوجوب إخراجها على الضيف الموسر لأن العيلولة لا تسقط فطرة الغنى إلا إذا تحملها الغنى، و احتمل فى المدارک سقوطه مطلقا حتى عن الضيف، اما عن المضيف فلمكان العسر، و اما عن الضيف فلمكان العيولة، ثم قال: و لعل الأول أرجح.

(أقول) اما سقوطه عن المضيف فخارج عن محل الكلام، و اما سقوطه عن الضيف الموسر فيجىء الكلام فيه فى المسألة الثانية

من هذا الفصل.

(الجهة الخامسة) ربما يقال باعتبار أكل الضيف من مال المضيف فى وجوب فطرته عليه، و ذلك لكون المناط فيه العيلولة المتوقفة على الأكل عنده، و قد حكى عن الدروس اختياره حيث يقول: و الأقرب انه لا بد من الإفطار عنده فى شهر رمضان و قد حكى عن الآخرين أيضا كالشيخ و ابن إدريس و ابن حمزة، و لكن الأقوى عدم اعتباره و لو قلنا فى إناطة وجوب فطرة الضيف على صدق العيلولة، و ذلك لعدم توقف صدقها على الأكل عنده، قال الشهيد الثانى (قده) فى المسالك: الضيف نزيل الإنسان و ان لم يكن قد أكل عنده، لان ذلك هو المفهوم منه لغة و عرفا فلا يشترط ان يفطر عنده مجموع الشهر و لا نصفه الثانى و لا العشر الأخر و لا ليلتين من أخره و لا أخر ليلة على الأصح، بل يكفى نزوله عليه قبل دخول شوال و بقائه عنده الى ان يدخل انتهى.

(الجهة السادسة) يعتبر فى الضيف ان يكون نزوله على الضيف لأجل الأكل عنده و لو لم يأكل عنده، فلو دخل عليه لا لذلك لا يسمى ضيفا مضافا الى اعتبار

صدق العيال عليه و انه مما انضم الى عيال المضيف و مما أغلق عليه بابه كسائر أهل بيته و على هذا فيشكل فى المدعو للأكل فى ليلة الفطر المسمى فى عرف العوام (بالمهمان) فإنه لا يصدق عليه انه مما انضم الى عيالاته، أو انه مما أغلق عليه الباب و لا يعد من الآكلين من (سفرته) و انه مما يكون نفقته عليه، و هذا ما ذكره المصنف (قده) فى قوله: بشرط صدق كونه عيالا الى قوله: و مع عدم الصدق تجب على نفسه (إلخ)، و لكن الأحوط كما ذكره (قده) إخراجها من المضيف أيضا و ذلك لقوة احتمال الاكتفاء بصدق الضيف و لو مع عدم صدق العيال عليه.

الجهة السابعة اختلف فى الأجير المشترط نفقته على المستأجر، فعن الفاضلين عدم وجوب فطرته على المستأجر لعدم صدق العيال عليه بل و لا الضيف، و فى المسالك و ليس منه الأجير و ان عاله ان شرط النفقة أو قلنا بأنها على المستأجر و الا كان بحكم الضيف انتهى، و الظاهر منه توقف وجوب فطرته على مستأجرة على تبرع المستأجر بنفقته دون ما إذا كانت واجبة عليه اما بأصل الشرع، أو بالشرط، و لا يخفى ما فيه، و الأقوى وجوب فطرته على مستأجرة مطلقا لصدق انضمامه الى عيال مستأجرة و صيرورته مما أغلق عليه بابه كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) قد تبين مما قدمناه فى الجهة الثانية فى الأمر الثانى ان الضيف النازل بعد دخول ليلة الفطر لا تجب فطرته على المضيف، و لا فرق بين ما إذا نزل بعده اقتراحا أو كان مدعوا قبل ذلك و هذا ظاهر.

[مسألة ١ إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا]

مسألة ١ إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا أو تزوج بامرئة قبل الغروب من ليلة الفطر أو مقارنا له وجبت الفطرة عنه إذا كان عيالا له، و كذا غير المذكورين ممن يكون عيالا، و ان كان بعده لم تجب، نعم يستحب الإخراج عنه إذا كان ذلك بعده و قبل الزوال من يوم الفطر.

و قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة السادسة من الفصل الأول مستوفى.

[مسألة ۲ كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه]

مسألة ۲ كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه و ان كان غنيا و كانت واجبة عليه لو انفرد، و كذا لو كان عيالا لشخص ثم صار وقت الخطاب عيالا لغيره، و لا فرق فى السقوط عن نفسه بين ان يخرج عنه من وجبت عليه أو تركه عصيانا أو نسيانا، لكن الأحوط الإخراج عن نفسه حينئذ نعم لو كان المعيل فقيرا و العيال غنيا فالأقوى وجوبها على نفسه و لو تكلف المعيل الفقير بالإخراج على الأقوى و ان كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه.

فى هذه المسألة أمور. (الأول) لا إشكال فى سقوط الفطرة عن العيال إذا كان بحيث لا تجب عليه الفطرة لو انفرد كما إذا كان فقيرا أو عبدا و هذا ظاهر فإنه مع انفراده إذا لم تجب عليه لا تجب عليه إذا كان عيالا لغيره بطريق اولى، و اما إذا كان بحيث لو انفرد لوجبت عليه كما إذا كان حرا غنيا فمع يسار المعيل و إخراجه لفطرة العيال ففى سقوطها عن العيال حينئذ أى حين يسار المعيل و إخراجه فطرته خلاف، ففى المدارك انه قد قطع أكثر الأصحاب بسقوطها عنه حينئذ، و قال انه نقل عن ظاهر ابن إدريس انه أوجب الفطرة على الضيف و المضيف معا، قال فى المدارك و هو ضعيف انتهى، و لعل إسناده إلى ظاهر ابن إدريس من جهة احتمال كون مراده وجوبها على الضيف مع إعسار المضيف كما فهمه من كلامه الأصفهانى (قده) و هو غير ما نحن فيه، و كيف كان فقد استدل لقول الأكثر بقوله ع: لا ثنى فى الصدقة، و ظاهر الاخبار المتضمنة لوجوب الفطرة على المعيل الدال على سقوطها عن العيال كخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام و فيه سألته عن صدقة الفطرة قال ع: عن كل رأس من أهلك الصغير منهم و الكبير و الحر و المملوك و الغنى و الفقير و كل من ضممت إليك (الحديث)، كما استدل به فى الجواهر، و خبر عمر بن يزيد فى الضيف قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر فيؤدى عنه الفطرة قال ع: نعم الخبر، كما استدل به الشيخ الأكبر الأنصارى (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۸۲

فى زكوته، و لعل الكل لا يخلو عن المناقشة.

اما خبر لا ثنى فى الصدقة فلاحتماله باحتمال ان يكون المراد من الصدقة فيه صدقة الأموال، بل لعله منصرف إلى صدقة الأنعام منها و لو سلم إطلاقه بالنسبة إلى الفطرة فبظهوره فى عدم وجوب الصدقة على نفس مرتين بان يجب من نفسه أو أحد ممن يعوله ان يتصدق مرتين لا ان يتصدق أحد بأن يخرج الصدقة من نفسه و يتصدق أخر بان يخرجها عمن تصدق من نفسه فان ذلك وجوب على شخصين لا وجوبان على شخص واحد، و ثنى المنفى ظاهر فى الثانى دون الأول، و اما خبر عبد اللّه بن سنان ففيه انه يدل على وجوب الإخراج عن كل رأس من أهلك و لا ينفى الوجوب عن كل رأس من الأهل، و بعبارة أخرى فهو يدل على ان الصدقة المفروضة عليك هو ان تعطى عنك و عن كل رأس من أهلك و لا ينفى عنك إذا كنت أهلا لغيرك، و اما خبر عمر بن يزيد ففى زكاة الشيخ الأكبر ان ظاهر قوله: يؤدى عنه هو وحدة الفطرة و كون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف و ان لم يكن تحملا حقيقيا كما ستعرف و فيه انه يسلم إذا كان الظاهر تأدية فطرة الضيف عنه و هو ممنوع بل المؤدى من المضيف هو الفطرة عن الضيف لا فطرته عنه، و لا منافاة بين وجوبها على الضيف، و بين وجوب الإخراج من المضيف أيضا، و بالجملة فإن كان الحكم المذكور إجماعيا كما هو ليس ببعيد فهو و الا فللمناقشة فيه مجال.

(الأمر الثانى) بناء على سقوط الفطرة عن العيال إذا وجبت على المعيل لا ينبغى الإشكال فى سقوطها عنه عند إخراج المعيل، و اما مع عدم إخراجه نسيانا أو عصيانا ففى عدم وجوبها على العيال وجهان بل قولان، فالمنسوب إلى جماعة التصريح بعدم الوجوب، و اختاره فى الجواهر، و ظاهر الإرشاد اعتبار إخراج المعيل فى السقوط عن العيال و احتمله فى المسالك لكن مع علم

العيـال بعـدم إخراج المعيـل، و امـا مع الشـك فيه فلا تجب على العيال فضـلا عن العلم بإخراجه، و اسـتدل للاول بظهور الأخبار المتقدمة فى كون فطرة العيال على المعيل و عدم وجوب فطرته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴٨٣

عن نفسه فليس عليه حتى يؤديه إذا لم يؤد المعيل و بان المورد من قبيل ما ورد فيه عموم و مخصص و شك فى اندراج موضوع تحت حكم المخصـص مع تبين كونه من مصاديقه فإنه ورد ما دل بعمومه على وجود الفطرة على كل احد جامع للشـرائط، و قد خرج منه من وجب فطرته على غيره الـذى يجمعه العيـال بالنسبة إلى المعيـل كالزوجـة بالنسبة إلى زوجها و العبـد بالنسبة إلى سيده، و الضيف بالنسبة إلى مضيفه، فمع الشك فى حكم العيال الذى لم يخرج عنه المعيل يجب الرجوع الى دليل المخصص لا عموم العام، و فى الوجهين كليهما نظر.

اما الأول فلابتنائه على دلالة الأخبار الظاهرة فى وجوب فطرة العيال على المعيل على نفى وجوبها عن العيال أيضا حتى يكون لها مـدلولان، إثبـاتى و هو الوجوب على المعيـل، و نفى و هو الانتفـاء عن العيـال، و قـد عرفت مـا فيه و انهـا لا تـدل على أزيـد من المدلول الاثباتى.

و اما الثانى فلابتنائه على مفروغية كون لسان المخصص هو خروج من وجب فطرته على غيره و هو أول الكلام للشك فيه، و فى ان المخرج هو من ادى فطرته الغير عنـد وجوبهـا عليه، و القـدر المتيقن من لسـان دليـل المخرج هو الأـخير، و امـا الـذى وجبت فطرته على غيره و لم يخرجها الغير فالشك فيه شك فى أصل التخصـيص فيكون المرجع فيه هو دليل العام لا ما يدل على حكم الخاص، و استدل للقول الثانى بأن مجرد وجوب الفطرة على المعيل لا يوجب السقوط عن العيال و دعوى تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كـل احـد بمـا دل على ثبوت فطرة العيـال على المعيـل الموسـر مدفوعـة بإمكـان ثبوتها على العيال الا ان يسـقطها عنه المعيـل بإخراجهـا، فيكون كمـا إذا وجب على شـخص أداء دين غيره فـان المـديون لاـ يفرغ ذمته إلاـ بأداء الغير لا بمجرد وجوب الأداء عليه و ان لم يؤد بعـد، و الـذى يدل على ذلك ظهور لفظة عن، فى النصوص المتقدمة فى النيابة المقتضـية بقاء الخطاب على المنوب عنه إذا لم يؤد النائب كقضاء الصلاة و الصوم الواجب على الولد الأكبر مما فات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴٨۴

عن والـديه، فـان نفس وجوب قضـاء ما فات منها على الولـد الأكبر لا يوجب رفع الشـغل عن الميت ما لم يؤده الولى، و فيه نظر لاـن فرض الكلاـم فى هـذا الأمر هو بعـد الفراغ عن عـدم وجوب الفطرة على العيال بواسـطة وجوبها على المعيل، و ان التكليف بالإخراج متعلق بالمعيل دون العيال، و مع هذا الفرض فالقول بان مجرد وجوب الفطرة على المعيل لا يوجب السـقوط عن العيال غير مسـموع، و دعوى إمكان ثبوتها على العيال الا ان يسـقطها عنه المعيل بإخراجها عنه كالدين الواجب أدائه على غير المديون مدفوعـة بأنها خلاف الفرض، و ظهور لفظة عن فى النصوص المتقدمـة فى النيابـة ممنوع كيف و قد وقع التعبير عن العيال الذى تجب عليه الفطرة لو انفرد كالحر الموسر و الزوجة الموسرة، و الذى لا تجب عليه كالمملوك و الحر المعسر، و من المعلوم عدم الموقع للتحمل عن الذى لا تجب عليه.

فالحق ان الفطرة تجب على المعيل بالأصالة من غير خطاب بها بالعيال حتى يكون المعيل نائبا عنه فى الامتثال كما فى باب النيابة فى العبادة، و على ذلك فيجوز إعطاء الهاشمى فطرته الى مثله و لو كان عياله غير هاشمى، لأن ما يؤديه عن عياله مما يجب عليه بالأصالة، و يجوز إعطاء فطرة الهاشـمى إلى مثله و لا يجوز إعطاء غير الهاشـمى فطرته الى الهاشـمى فيما إذا كان عياله هاشـميا، فـالعبرة فى الهاشـمى و غيره بالمعيـل دون العيـال، فالأـقوى فى المسألـة هو سـقوط الفطرة عن العيال بوجوبها على المعيل لعـدم الـدليل على ثبوتها عليه حينئـذ، و عنـد الشك فيه يكون المرجع هو البراءة، لكن الاحتياط عند العلم بعدم إخراج المعيل بإخراج

العيال نفسه مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لو تكلف العيال فى إخراج الفطرة مع يسار المعيل لا يخلو عن صور.

الاولى ان يكون إخراجه بدون اذن المعيل و بلا قصد التبرع من العيال بل يخرج بقصد نفس الإخراج مثل ما لو كان واجبا عليه، و لا ينبغى الإشكال فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۸۵

عدم اجزائه عن المعيل، و ذلك لعدم تعلق التكليف بالعيال و عدم تحقق امتثال التكليف المتعلق بالمعيل أصلا بوجه من الوجوه من غير فرق بين ما إذا كان العيال غنيا أو فقيرا تكلف بالإخراج و هذا ظاهر.

الثانية ان يكون إخراج العيال بدون اذن المعيل أيضا لكن مع قصد التبرع عنه، فعن الشيخ فى الخلاف التصريح بعدم الاجزاء فى هذه الصورة، و قد حكى القطع بعدمه عن التحرير أيضا، و استدل له فى الجواهر بعدم الدليل على الاجزاء مع ان الأصل الأولى يقتضى عدمه، و قياسه على الدين حيث يصح التبرع به عن غير المديون باطل لا سيما مع ثبوت الفرق بين الدين و بين الزكاة باحتياج الزكاة إلى النية و هى لا يتمشى وقوعها من غير المخاطب بخلاف الدين الذى توصلى لا يحتاج فى أدائه إلى النية، هذا و فى القواعد استشكل فى الاجزاء من جهة الإشكال فى كون الوجوب على المعيل من باب التحمل أو الأصالة، فعلى الأول ينبغى الاجزاء لان العيال يمتثل بإخراجه الخطاب المتوجه الى نفسه فيسقط الخطاب بالتحمل عن المعيل بسقوط موضوعه، و على الثانى فلا اجزاء لما ذكر من عدم الدليل عليه.

و أورد عليه المحقق الثانى بما حاصله انه مع وجوب الإخراج على المعيل ان بقى وجوبه على العيال أيضا فلا تحمل لفرض بقاء ما على العيال عليه بعد وجوب التحمل على المعيل، و ان سقط الوجوب عن العيال فلا وجوب عليه حتى يتحقق الإجزاء بإخراجه، ثم قال على ان عمومات الوجوب ان كانت شاملة لم يكن لما ذكره معنى محصل لثبوت الوجوب على العيال فلا تحمل و الا فلا وجوب عليه أصلا فلا يتحقق لما ذكره معنى انتهى، و تبعه فى الجواهر موردا على القواعد بعين عبارة المحقق الثانى، و لا يخفى ان ما أورداه (قدس سرهما) عليه (قده) ليس بتلك المثابة، ضرورة إمكان كون تكليف المعيل أداء ما يجب على العيال المتوقف على بقائه عليه، و هذا ليس بعادم النظير كالدين إذا وجب أدائه على غير المديون،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۸۶

و كتكليف الولى بقضاء ما فات عن الميت المشروط ببقائه على الميت فإذا سقط ما عليه بأداء المتبرع عن الميت يسقط تكليف الولى بسقوط موضوعه فهذا ليس شىء منكر يرمى بأنه لا محصل له، نعم انما الكلام فى كون تكليف المعيل من باب التحمل، و قد عرفت ان التحقيق خلافه، و ان الظاهر كون الخطاب إليه بالأصالة، و ذلك لعدم الفرق فى وجوب فطرة العيال عليه بين كون العيال مما يجب عليه فطرة لو انفرد أولا، و من المعلوم كون وجوبها ممن لا يجب عليه ليس بالتحمل قطعا، إذ لا وجوب على العيال حتى يتحمله المعيل، و التفكيك بين من تجب عليه و من لا تجب بالتحمل فى الأول و الأصالة فى الثانى بعيد فى الغاية كما لا يخفى هذا، و فى الجواهر بعد الاشكال على القواعد بما تقدم قال اللهم الا ان يتكلف، و يقال: ان الوجوب على كل منهما متحقق فيسقط بفعل كل منهما لكن على ذلك لا تحمل كما هو واضح انتهى.

(أقول) فكأنه (قده) يريد ان يدعى ان المقام حينئذ يصير من قبيل الوجوب الكفائى الذى إذا قام احد المكلفين به يسقط عن الأخر، فما يفعله الفاعل ليس بعنوان التحمل عن الأخر بل انما يفعل ما يجب عليه بالأصالة و لكنه يسقط التكليف عن الأخر على ما هو شأن الواجب الكفائى، و لا يخفى ان المقام ليس من هذا القبيل لان توجه التكليف بالاثنين فى الوجوب الكفائى عرضى غاية الأمر يكون نحو توجهه نحو يسقط عن غير الفاعل بفعل الفاعل على ما قرر فى تصوير الواجب الكفائى، و هذا بخلاف

المقام حيث انه على فرض كون تكليف المعيل بالتحمل يكون تكليفه طوليا واقعا فى طول تكليف العيال فالمكلف بالأصالة هو العيال، و المعيل مكلف بأداء ما يجب على العيال و هذا عين التحمل كما هو واضح، و كيف كان فالأقوى صحة التبرع بإخراجها من غير اذن، و ذلك لجواز التبرع بإخراج الزكاة و لو بدون اذن من يجب عليه حسبما تقدم فى المسألة الحادى عشر من أول كتاب الزكاة تفصيله فراجع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٧

(الصورة الثالثة) ما إذا كان إخراج العيال باذن المعيل، فالمحكى عن خلاف الشيخ عدم الخلاف فى الاجزاء فى هذه الصورة، و ظاهر المسالك أيضا كون الاجزاء فى هذه الصورة مفرغا عنه حيث جعل الخلاف فى صورة عدم الاذن، و استدل للاجزاء حينئذ بأن المأذون فى الإخراج بمنزلة المعيل الذى يجب عليه الإخراج كما إذا أمر بأداء الدين و العتق حيث ان الأداء و العتق يقع من الأمر فلذا يرجع المأمور إلى الآمر بعد أدائه و عتقه، و ربما يشكل ذلك بان الزكاة عبادة يشترط فيها النية فلا تصح من غير من وجبت عليه، فان الأصل فى العبادة عدم صحتها من غير وجبت عليه الا إذا قام الدليل على صحتها منه كما قام الدليل على صحة التوكيل فى إخراجها لكنه لم يقم فى إثبات صحة التبرع بإخراجها و لو بالاذن، و إثبات صحة التبرع به بدليل صحة التوكيل فى إخراجها باطل حيث ان الإخراج فى مورد الوكالة من مال الموكل دون التبرع فإنه من مال المتبرع، لكن التحقيق جواز التبرع بإخراجها مع الاذن حسبما تقدم شرحه فى المسألة الحادى عشر من أول كتاب الزكاة حيث قلنا بجوازه بلا اذن فضلا عن ان يكون مع الاذن.

و اما التفصيل بين جوازه مع الاذن، و عدمه مع عدمها فلعله لا وجه له، و تصحيح الجواز مع الاذن بكون الاذن توكيلا و المفروض جواز التوكيل فيه أو ان الاذن تعلق بالإخراج المقرون بالتوكيل، أو ان الاستيذان تمليك أو انه يثبت جوازه بالإجماع كما فى الجواهر فاسد، ضرورة ان هذه الوجوه المصححة انما هى فرع الالتزام بصحته حتى يتشبث بهذه الوجوه لتصحيحه، و انما الكلام بعد فى أصل صحته مع ان الأولين أعنى كون الاذن توكيلا أو تعلق الإذن بالإخراج المقرون بالتوكيل لا يصحح إخراج المتبرع من مال نفسه إلا إذا انضم إليهما الثالث اعنى كون الاستيذان تمليكا فيكفى التصحيح به وحده، و اما الإجماع فإن تم فهو دليل على جوازه لكن الكلام فيه، و انه ليس الا نقله الذى لا يفيد شيئا.

(الأمر الرابع) لو كان المعيل معسرا لا تجب عليه الفطرة، فمع إعسار العيال لا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨٨

و لا خلاف فى سقوطها عنهما بإعسارهما و هذا ظاهر، و مع يسار العيال ففى وجوبها عليه خلاف، ففى الجواهر انه قطع الحلى بالوجوب عليه و قواه فى المعتبر لإطلاق الأدلة خلافا لمحكى المبسوط و الخلاف و إيضاح الفخر، فلا وجوب للأصل، و اضطرب كلام العلامة فى المختلف حيث انه فصل تفصيلين، فتارة يفصل فى إعسار الزوج المعيل مثلا بين ما إذا كان الى حد يسقط معه نفقة الزوجة ان لا يفضل من قوته شيء ينفق عليها، و بين ما لم ينته الى ذاك الحد بان كان الزوع مع إعساره ينفق عليها بجهد فعلى الأول تجب الفطرة على العيال لعموم دليل وجوبها عليه، و قد خرج عنه عيال المعيل الموسر المنفق عليه و هذا ليس منه، و على الثانى لا تحب عليه لانه عيال للمعيل و لو كان المعيل معسرا فلا تجب على واحد منهما، اما العيال فلانه عيال ليس عليه فطرة و اما المعيل فلإعساره، و يفصل اخرى بين ما إذا كان خطاب المعيل بالإخراج بالأصالة أو بالتحمل، فعلى الأول فلا تجب على العيال دون الأخير.

(أقول) اما ما حكى عن العلامة من التفصيلين فشيء منهما غير قابل للتصديق، اما التفصيل الأول فلان محل البحث انما هو فيما إذا كان العيال عيالا ينفق عليه المعيل المعسر فمع عدم الإنفاق عليه لمكان الإعسار يخرج عن كونه عيالا له اى مما ينفق عليه و

يعيش بإنفاقه، بل لا ينبغى الإشكال فى وجوب الفطرة عليه حينئذ مع يساره إذا لم يكن عيالا لثالث و الا فعلى معيله الموسر و هذا كأنه ظاهر، فاختيار سقوط الفطرة عن العيال إذا أنفق عليه المعيل المعسر ليس تفصيلا فى المسألة فى مقابل قول الشيخ بل هو موافقة معه فى محل البحث، و اما التفصيل الثانى فلان لكلام فى السقوط عن العيال بعد الفراغ عن كون تكليف المعيل بالأصالة إذ حينئذ يقع البحث فى ان الخارج عن تحت عموم دليل وجوب الفطرة هل هو العيال مطلقا و لو لم يجب فطرته على معيله، أو العيال الذى تجب فطرته على معيله، و لا يخفى ان المتيقن مما اخرج عن تحت عموم دليل وجوب الفطرة على الجامع لشرائط وجوبها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۸۹

هو العيال الذى وجبت فطرته على المعيل فيكون الشك فى خروج غيره شكافى التخصيص الزائد، و المرجع فيه هو عموم الدليل، و على هذا فلا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل فى نفى وجوبها، فالأقوى حينئذ هو وجوبها على العيال الموسر كالضيف الموسر و الزوجة الموسرة عند عدم وجوبها على المعيل لإعساره كما ذكره فى المتن.

الأمر الرابع لو تكلف المعيل الفقير فى الإخراج امتثالا للأمر الندبى ففى سقوطها عن العيال الموسر بإخراج المعيل المعسر ندبا (وجهان) من ظهور النصوص فى اتحاد الفطرة، و انها إذا أخرجها المعيل لا يبقى خطاب بالعيال، و انه لا ثنى فى الصدقة، و من إمكان المنع عن استحباب إخراجها حينئذ على المعيل بدعوى ان النصوص المتضمنة لاستحباب إخراجها على الفقير عن نفسه و عن عياله منصرفة إلى العيال المعسر الفقير لا الموسر، مضافا الى قصور الندب عن إسقاط الواجب المشتمل على المصلحة الملزمة لعدم تكافوء المصلحة الراجحة الغير الملزمة فى الندب للملزمة منها التى فى الواجب، اللهم الا ان يقال: بعدم إمكان استيفائها بعد استيفاء الغير الملزمة الذى استوفى فى الندب، و لكنه يحتاج الى دليل يدل على عدم إمكانه، و حينئذ فالأقوى عدم السقوط بإخراج المعيل ندبا و ان كان السقوط كما عرفت لا يخلو عن وجه هذا، و لو تبرع المعيل الفقير عن العيال الموسر يكون كتبرع الأجنبى، و قد تقدم حكمه، و ان الأقوى اجزائه.

[مسألة ۳ تجب الفطرة عن الزوجة]

مسألة ۳ تجب الفطرة عن الزوجة سواء كانت دائمة أو متعة مع العيلولة لهما من غير فرق بين وجوب النفقة عليه أو لا لنشوز أو نحوه، و كذا المملوك و ان لم تجب نفقته عليه، و اما مع عدم العيلولة فالأقوى عدم الوجوب عليه و ان كانوا من واجبى النفقة عليه، و ان كان الأحوط الإخراج خصوصا مع وجوب نفقتهم عليه، و حينئذ ففطرة الزوجة على نفسها إذا كانت غنية و لم يعلها الزوج و لا غير الزوج أيضا، و اما ان عالها أو عال المملوك غير الزوج و المولى فالفطرة عليه مع غناه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۹۰

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا ينبغى الإشكال كما انه لا خلاف فى وجوب إخراج الفطرة عن الزوجة و المملوك مع العيلولة لهما مطلقا سواء كانت الزوجة دائمة أو منقطعة، وجبت نفقتها على المعيل أو لا لنشوز و نحوه، و سواء كان المملوك ممن تجب نفقته أو لم يكن كما إذا آجره المولى لغيره و شرط نفقته على المستأجر و مع ذلك عاله تبرعا، و ذلك لقيام الإجماع و دلالة النصوص على إخراجها عن العيال، و مع فرض عدم وجوب نفقته يكون كالعيال الذى يعوله تبرعا الذى لا كلام فى وجوب إخراج فطرته.

(الثانى) لو كانت الزوجة و المملوك ممن تجب نفقتهما على الزوج و السيد و لكن مع عدم العيلولة بان لا ينفقا عليهما عصيانا و

لم يكونـا عيالاـ لاـخر ينفق عليهمـا ففى وجوب فطرتهمـا عليهمـا خلاـف، منشئها ان وجوبها على الزوج و السـيد هل هو لمكان العيلولـة، أو لمكـان وجوب الإنفـاق عليهما، أو لمكان الزوجيـة و المملوكيـة فعلى الأول فلا تجب الفطرة عنهما و لو كانا واجبى النفقـة، و على الثانى تجب فطرتهما إذا كانا واجبى النفقـة، و على الثالث تجب و لو لم يكونا عيالا و لا واجبى النفقـة، فعن ظاهر بعض و صريح أخر هو الوجوب بل نسب إلى الأكثر بل الى المشهور، و استدل له بأنهما عيال شرعا اى تجب نفقتهما على الزوج و السيد و لو لم يكونـا تحت عيلولتهما خارجا، و بخبر إسـحاق بن عمار عن الصادق عليه السـلام و فيه الواجب عليك ان تعطى عن نفسك و أبيك و أمك و ولـدك و امرأتك و نسائك، و دعوى معارضـته مع نصوص العيلولـة التى تدل على كون المناط فى الوجوب هو العيلولة ممنوعة بعدم المعارضة، لكونهما متوافقين فى الحكم.

و رد الأـول بـأنه ليس للعيال حقيقـة شـرعية، و الحكم بوجوب الفطرة ثابت عن العيال اى من ينفق عليه و ليس من يجب الإنفاق عليه بعيال ما لم ينفق عليه، مع انه لو كان كـذلك لكان النص الدال على وجوب فطرة العيال منصـرفا عمن يجب الإنفاق عليه، و لكن لا ينفق عليه عصيانا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۹۱

و رد الثانى بأن الظاهر من الخبر وجوب فطرة المـذكورين فيه على المعيل فيما إذا كانوا عيالا له لا مطلقا كيف و الا يلزم الالتزام بوجوب فطرة الأـب و الاـم و الولـد و لو لم يكونوا عيالاـ مع انه لا قائل به، و الفرق بين الزوجـة و بين الأب و الام و الولـد بكون نفقـة الزوجـة من الديون دون نفقتهم و ان نفقتهم قد لا تجب فيما إذا كانوا غنيا دون الزوجة و المملوك فإنها ممن تجب نفقتها مطلقا ممنوع بعـدم كون الأول فارقا مع اختصاصه بالزوجـة دون المملوك، و عـدم كون الثانى فارقا أيضا مع إمكان ان لا يكون الزوجـة و المملوك واجبى النفقـة بنشوز الزوجـة أو كونها منقطعة و إباق العبد أو شـرط نفقته على مسـتأجرة، مع انه على تقدير القول به يعارض مع نصوص العيلولة لدلالتها بالمفهوم على عدم وجوب الفطرة مع عدم العيلولة.

(أقول) ليس فى نصوص العيلولـة ماله مفهوم حتى ينفى بمفهومه وجوب الفطرة عن غير العيال لعدم اداة الحصـر فيها الا صـحيح ابن الحجاج السائل عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته و كسوته أ تكون عليه فطرته؟ قـال ع: لاـ انمـا تكون فطرته على عياله صدقـة دونه، و قال العيال الولـد و المملوك و الزوجـة و أم الولـد، و هو من حيث اشـتماله على حصـر العيال بالأربعـة المـذكورة فيه و نفيه الفطرة عمن يتكلف فى نفقته و كسوته مطروح أو مأول فلا يبقى على ظاهره، مع إمكان ان يقال بأنه مسوق لبيان نفى اختصاص إخراج الفطرة ممن يجب نفقته ممن ينفق عليه فعلا بل يعمه و من لاـ ينفـق عليه فعلاـ ممن تجب نفقته كالمـذكورين فى الخبر من الولـد و المملـوك و الزوجـة و أم الولـد، فيكون منشأ وجوب إخراجها أحـد أمرين اما الإنفاق الفعلى و لو لم تجب نفقته عليه، أو وجوب نفقته عليه و لو لم ينفق عليه فعلا و يؤيد هذا المعنى انه يمكن ان يقال: ان الفطرة فى نفسـها من المؤنـة التى إنفاقها على من وجب عليه إنفاق المؤنة لكونها زكاة الأبدان التى يخاف بتركهـا الفوت فيجب إنفاقهـا و لاـ يرد بان عـدها من المؤن فرع وجوبها و المفروض إرادة إثبات وجوبها بكونها من المؤنـة لان كونها مؤنة يثبت بكونها زكاة البدن التى يخاف بتركها الفوت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۹۲

فيشبه بذل المال للدواء و نحوه مما يخاف بتركه الفوت، فتحصل ان الأقوى وجوب فطرة من وجبت نفقته و ان لم يكن عيالا بان لا ينفق عليه إذا لم يكن عيالا لاخر بالفعل، و الا ففيه كلام يأتى تحريره.

(الأمر الثالث) لو لم يكن الزوجة و المملوك عيالا و لا واجبى النفقة بالفعل لنشوز الزوجة، و إباق المملوك أو كونه مما اشترط نفقته على مسـتأجرة إذا لم ينفق عليه المسـتأجر، ففى وجوب فطرتهما حينئذ على الزوج و المولى خلاف، فعن الحلى فى السرائر

وجوب إخراج الفطرة عن الزوجات سواء كن نواشز أو لم يكن، وجبت النفقة عليهن أو لم تجب، دخل بهن أو لم يدخل، دائمات أو منقطعات للإجماع و العموم من غير تفصيل من احد من أصحابنا، و قد رده فى المعتبر بمنع الإجماع و قال ما عرفنا أحدا من فقهاء الإسلام فضلا عن الإمامية أوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هى بل ليس تجب فطرة إلا عمن تجب مؤنته أو يتبرع بها عليه انتهى.

(أقول) و ليس فى عبارة السرائر وجوب فطرة الزوجة على الزوج و لو لم يكن عيالا ـ له، فلعل نظره فيما ادعى عليه الإجماع هو نفى انحصار وجوبها عمن تجب نفقته، بل تجب و لو عمن لا تجب نفقته لكن إذا كان عيالا، و هذا الشرط اى شرط العيلولة و ان لم يكن مصرحا به فى عبارته لكن ليس تصريح فى عدمه، فيمكن حمل إطلاق كلامه عليه خصوصا بقرينة دعواه الإجماع فلا يرد عليه ما أورده فى المعتبر، و ليس هو أيضا ممن يقول بوجوب فطرة الزوجة لمكان الزوجية، لكن عبارته فى السرائر بعد المراجعة كالصريح فى كون المناط فى وجوب فطرة الزوجة هو الزوجية، و يقول بعدم وجوب فطرة الوالدين و الولد الا مع العيلولة دون الزوجة فإنها واجبة، و كيف كان فالحق هو عدم الوجوب فى هذا الفرض و ذلك لعدم الدليل عليه حيث لا عيلولة و لا ـ وجوب النفقة، و ربما يتوهم صحة التمسك لإثبات الوجوب بخبر إسحاق بن عمار المتقدم، و فيه انه منزل على ما هو الغالب من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۹۳

عيلولة المذكورين فيه من الوالدين و الولد و المملوك و الزوجة مع انه لو لا الحمل على ذلك لكان مشتملا على ما لا يقول الخصم أيضا و هو الوالدين و الولد و الخادم الغير المملوك إذ لا خلاف من أحد فى عدم وجوب فطرتهم مع عدم العيلولة و عدم وجوب الإنفاق و هذا ظاهر كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) إذا كان المملوك و الزوجة تحت عيلولة غير السيد و الزوج، فعلى القول بكون فطرتهما على السيد و الزوج بمناط العيلولة لا ينبغى الإشكال فى سقوطها عن السيد و الزوج، و ثبوتها على المعيل لكونه المخاطب بإخراجها عنهما حينئذ، و على القول بكونها على السيد و الزوج بملاك الملكية و الزوجية فيجتمع سببان فى وجوب فطرتهما الزوجية و الملكية بالنسبة إلى السيد و الزوج، و العيلولة بالنسبة إلى المعيل، فحينئذ فإن قلنا بعدم شمول إطلاق قوله ع: لا ثنى فى الصدقة لمثل المقام فاللازم وجوب إخراجها على المعيل و على السيد و الزوج جميعا ان لم يكن الإجماع على خلافه، و ان قلنا بشموله للمقام فهل يحكم بالتوزيع كما فى السيدين بالنسبة إلى مملوك واحد أو يقال بصيرورة المقام كالواجب الكفائى فيسقط بفعل أحدهما عن الأخر، و يا ثمان بالترك معا (وجهان) أولاهما الأول، و على القول بكونهما عليهما من باب وجوب النفقة فالظاهر انه كالقول بكونها عليهما بمناط الملكية و الزوجية حرفا بحرف، الا ان فى الجواهر جعل الأخير أيضا كالأول مما لا اشكال فيه، و ان الفطرة فيه على الزوج و السيد بمناط وجوب النفقة قال (قده): فإنه (أى وجوب الإنفاق) متحقق فى الفرض مع عدم قصد المعيل التبرع عنه.

(أقول) و العيلولة من المعيل أيضا متحقق فكيف يصير تحقق وجوب الإنفاق منشأ لوجوبها على الزوج و السيد من غير اشكال، ثم قال فى طى كلام له (قده) لا شبهة فى ان العيلولة أقوى، لنطق النصوص فكل من عالهما وجبت عليه صدقتهما و لو جوزنا الثنيا فى الصدقة لأوجبناها على العائل و الزوج و المولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ۴۹۴

(أقول) النصوص ليست ناطقة الا على ان العيلولة سبب لوجوب الفطرة عن العيال كالزوجية و الملكية بناء على القول بها و ليس فيها نطق بأقوائية العيلولة، ثم ليس المقام مقام ملاحظة أقوى السببين و المناطين حتى يندرج فى باب التزاحم و يطلب الأقوى منهما بل الظاهر ان المقام، من باب التعارض بعد الفراغ عن شمول إطلاق لا ثنى فى الصدقة فى المقام، و لا بد فيه من اعمال

قواعـد التعارض ثم الحكم هو أحـد الأمرين المتقـدمين من التوزيع أو السـقوط عن كل واحد منهما بفعل الأخر، ثم انه بناء على الأخـذ بالأـقوى منهمـا يتعين الحكم بكون الفطرة على المعيـل فلا وجه لقوله (قـده) و لو جوزنا الثنيا فى الصدقـة لأوجبناها على العائـل و الزوج و المولى، اللهم الاـ ان يكون نظره (قـده) فى الأخـذ بالأقوى عنـد التزاحم و هو متوقف على عـدم جواز الثنيا فى الصدقة فى المقام و الا فلا مانع من وجوبها على الزوج و السيد و لو كان المناط فيهما أضعف كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) إذا كان المعيل للزوجة و المملوك معسـرا لا تجب عليه الفطرة، فعلى القول بكون الوجوب على الزوج و السـيد بمنـاط العيلولـة تسـقط عن الجميع، اما عن الزوج و السـيد فلعـدم العيلولـة، و اما عن المعيل فللاعسار، و على القول بكونه بمناط الزوجية و الملكية أو وجوب النفقة فتجب على الزوج و المملوك من غير اشكال و هذا ظاهر.

[مسألة ۴ لو أنفق الولى على الصغير أو المجنون من مالهما]

مسألة ۴ لو أنفق الولى على الصغير أو المجنون من مالهما سقطت عنه و عنهما.

اما سقوطها عن الولى فلعدم العيلولة فان لم يكن نفقته على الولى لغناه فلا اشكال و لا خلاف فى سقوطها عن الولى حينئذ، و مع كونه واجب النفقـة على الولى فكذلك أيضا الا على قول الشـيخ فى المبسوط حيث أوجب فطرة من تجب نفقته على من وجب عليه و لو كان غير الزوجة و المملوك كالوالدين و الأولاد، و اما سقوطها عن الصغير و المجنون فلانتفاء التكليف فيهما.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۴۹۵

[مسألة ۵ يجوز التوكيل فى دفع الزكاة إلى الفقير]

مسألة ۵ يجوز التوكيل فى دفع الزكاة إلى الفقير و يتولى الوكيل النية، و الأحوط نية الموكل أيضا حسب ما مر فى زكاة المال، و يجوز توكيله فى الإيصال و يكون المتولى حينئـذ هو نفسه، و يجوز الاذن فى الـدفع عنه أيضا لا بعنوان الوكالة و حكمه حكمها بل يجوز توكيله أو اذنه فى الـدفع من ماله بقصـد الرجوع عليه بالمثل أو القيمة كما يجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا باذنه و ان كان الأحوط عدم الاكتفاء فى هذا و سابقه.

قـد مر فى المسألـة الاـولى من الفصـل المنعقـد فى ان الزكاة عبادة حكم التوكيل فى الـدفع و التوكيل فى الإيصال، و الفرق بين الـدفع و الإيصال، و حكم التوكيل فى الـدفع عن مال الوكيل و الرجوع بعـده الى الموكل بالمثل أو القيمة، و حكم التبرع بالدفع من مال المتبرع باذن المتبرع عنه أو بلا اذنه، و بقى الكلام فى هـذه المسألـة فى الفرق بين الوكالـة فى الـدفع عن الموكل، و بين الاذن فى الـدفع عنه من مال الآذن الـذى لم يتقـدم فيما قبل، و جملـة القول فى الفرق بينهما بعد كون الاذن فى الشـىء نوعا من الوكالة هو ان الوكالة على قسمين.

فمنها ما هو عهـدى يـدخل فى العقود، و يحتاج إلى الإيجاب و القبول و يتوقف تحققها على شـرائط خاصـة مـذكورة فى كتاب الوكالـة، و من أحكامه انه لو تصـرف الوكيل بشـرائط التصـرف و قـد فسخ الموكل عقد الوكالة و لم يعلم الوكيل بعزل الموكل إياه يمضى تصرفه و لا يبطل عند وقوعه بعد عزله إذا لم يكن الوكيل عالما به.

و منها ما هو اذنى يتحقق بمجرد الاذن فى التصـرف بل مطلق الرضا به، و من احكامه بطلان تصـرفه بمجرد رجوع الموكل الآذن عن اذنه و لو لم يطلع عليه المأذون، و كيف ما كان يكون حكم الاذن فى الأداء حكم الوكالة فيه فيجزى أداء المأذون عن الآذن

كالوكيل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۴۹۶

[مسألة ۶ من وجب عليه فطرة غيره]

مسألة ۶ من وجب عليه فطرة غيره لا- يجزيه إخراج ذلك الغير عن نفسه سواء كان غنيا أو فقيرا و تكلف بالإخراج بل لا تكون حينئذ فطرة حيث انه غير مكلف بها، نعم لو قصد التبرع بها عنه اجزئه على الأقوى، و ان كان الأحوط العدم.

قد تقدم منا البحث فى حكم هذه المسألة فى الصورة الاولى و الثانية من الأمر الثالث من الأمور التى ذكرناها فى المسألة الثانية من هذا الفصل فراجع فان فيه بلاغا و كفاية.

[مسألة ۷ تحرم فطرة غير الهاشمى على الهاشمى]

مسألة ۷ تحرم فطرة غير الهاشمى على الهاشمى كما فى زكاة المال، و تحل فطرة الهاشمى على الصنفين، و المدار على المعيل لا العيال فلو كان العيال هاشميا دون المعيل لم يجز دفع فطرته الى الهاشمى، و فى العكس يجوز.

اما حكم حرمة أخذ الهاشمى فطرة غير الهاشمى فقد سبق فى المسألة الحادية و العشرين من مسائل الفصل المنعقد فى أوصاف المستحقين فراجع كجواز أخذ الهاشمى فطرة الهاشمى المتقدم فى ذكر الوصف الرابع من أوصاف المستحقين و هو ان لا يكون هاشميا إذا كان المزكى غير هاشمى، و اما جواز أخذ غير الهاشمى فطرة الهاشمى فواضح لا يحتاج الى البيان، و اما كون المدار على المعيل لا العيال فلما تقدم فى الاستدلال للقول بعدم سقوط الفطرة عن العيال بمجرد وجوب إخراجها على المعيل بل لا بد فى سقوطها عن العيال إخراج المعيل فى الأمر الثانى من الأمور الممهدة فى المسألة الثانية من هذا الفصل.

[مسألة ۸ لا فرق فى العيال بين ان يكون حاضرا عنده و فى منزله أو منزل أخر]

مسألة ۸ لا فرق فى العيال بين ان يكون حاضرا عنده و فى منزله أو منزل أخر، أو غائبا عنه فلو كان له مملوك فى بلد أخر لكنه ينفق على نفسه من مال المولى يجب عليه زكوته، و كذا لو كان له زوجة أو ولد كذلك كما انه إذا سافر عن عياله و ترك عندهم ما ينفقون به على أنفسهم يجب عليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۴۹۷

زكوتهم، نعم لو كان الغائب فى نفقة غيره لم يكن عليه سواء كان الغير موسرا و مؤديا أو لا و ان كان الأحوط فى الزوجة و المملوك إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه، و كذا لا- تجب عليه إذا لم يكونوا فى عياله و لا- فى عيال غيره، و لكن الأحوط فى المملوك و الزوجة ما ذكرنا من الإخراج عنهما حينئذ أيضا.

اما عدم الفرق بين ان كون العيال حاضرا عنده فى منزله أو كان فى منزل أخر من منازله أو كان غائبا عنه مع صرف نفقته من مال المعيل فواضح ضرورة صدق العيلولة فى الجميع و ليس من شرط العيال و من ينفق عليه حضوره عند المعيل، و لفظة ما أغلق عليه بابه فى المرفوعة كناية عن كونه تحت عيلولته و لو فى خارج منزله، و منه يظهر حال الزوجة و الولد إذا كانا غائبين

عن المعیل مع صرف نفقتهم من مال المعیل، فإنهما عیال له ای ینفق علیهما من ماله و اما لو کان الغائب تحت عیلولهٔ الغیر فقد تقدم حکمه فی المسألهٔ الثالثهٔ کما تقدم الکلام فی حکم فطرهٔ الزوجهٔ و المملوک إذا لم یعلهما الزوج و السید و لم یکونا تحت عیلولهٔ الغیر أیضا فی تلک المسألهٔ.

[مسألهٔ ۹ الغائب عن عیاله الذین فی نفقته]

مسألهٔ ۹ الغائب عن عیاله الـذین فی نفقته یجوز ان یخرج عنهم بل یجب إلا إذا و کلهم ان یخرجوا من ماله الـذی ترکه عندهم، أو اذن لهم فی التبرع عنه.
و یـدل علی الحکم المـذکور مضافـا الی العمومـات صـحیح جمیـل بن دراج عن الصادق علیه السـلام قال ع: لا بأس بان یعطی الرجل عن عیاله و هم غیب عنه و یأمرهم فیعطون عنه و هو غائب عنهم.

[مسألهٔ ۱۰ المملوک المشترک بین مالکین]

مسألهٔ ۱۰ المملوک المشترک بین مالکین زکوته علیهما بالنسـبهٔ إذا کان فی عیالهما معا، و کانا موسـرین، و مع إعسار أحـدهما تسقط و تبقی حصهٔ الأخر، و مع اعسارهما تسقط عنها و ان کان فی عیال أحدهما وجبت علیه مع

یساره و تسقط عنه و عن الأخر مع إعساره و ان کان الأخر موسرا لکن الأحوط إخراج حصته و ان لم یکن فی عیال واحد منهما سقطت عنهمـا أیضـا، و لکن الأحوط الإخراج مع الیسار کما عرفت مرارا، و لا فرق فی کونها علیهما مع العیلولـهٔ لهما بین صورهٔ المهایـات و غیرهـا و ان کـان حصول وقت الوجوب فی نوبـهٔ أحـدهما فإن المناط العیلولـهٔ المشترکـهٔ بینهما بالفرض، و لا یعتبر اتفاق جنس المخرج من الشریکین فلأحدهما إخراج نصف صاع من شعیر، و الأخر من حنطهٔ، لکن الاولی بل الأحوط الاتفاق.
فی هـذه المسألـهٔ أمور. (الأـول) ادعی فی الجواهر عـدم معروفیـهٔ الخلاـف بینهم فی کون فطرهٔ المملوک المشترک بین مالکین علیهمـا بالنسبهٔ إذا کـان المملوک فی عیالهمـا و کانا موسـرین، و اسـتدل له بعموم ما دل علی ثبوت الفطرهٔ علی کل انسان عن نفسه و عن عیاله، و إطلاقه الشامل لصورتی اتحاد المعیل و تعدده، و ما کان العیال إنسانا تاما أو بعض انسان، قال فی الجواهر: و دعوی انصراف الإطلاق الی ما کان العیال إنسانا تاما فلا یعم ما إذا کان بعضه بان کان مشترکا خصوصا بعد اشتمال بعض تلک الأدلـهٔ بتعیین المقـدار المخرج و هو الصـاع، حیث انه یصـیر قرینـهٔ علی کون العیـال تمـام انسـان الـذی یجب إخراج الصـاع عنه مدفوعـهٔ بـأن الانسـباق المـذکور یوجب أظهریـهٔ صـدق الإطلاـق فی العیـال التام، و لا یمنع عن حجیته فی غیره هـذا، و بفحوی مکاتبهٔ محمد بن القاسم بن الفضـیل البصـری قال کتبت الی ابی الحسن الرضا علیه السـلام أسأله عن الوصی یزکی زکاهٔ الفطرهٔ عن الیتامی إذا کان لهم مال فکتب ع: لا زکاهٔ علی یتیم و عن المملوک یموت مولاه و هو عنه غائب فی بلـد أخر و فی یده مال لمولاه و یحصـر الفطر یزکی عن نفسه من مولاه و قد صار للیتامی قال ع: نعم، و قال الشـیخ الأکبر بعد ذکر الخبر المذکور لکن بعنوان التأییـد لا الدلیل سواء حمل الحدیث علی ظاهره ای من وجوب فطرهٔ العبد علی مولاه الصـغیر الذی لا یقول به المشـهور، أو أول بما لا ینافی مذهب المشهور مثل

ما ذكره فى الوسائل من كون موت المولى بعد الهلال، و بمقايسة المقام بالمكاتب الذى يحرر منه جزء حيث ان فطرته عليه و على مولاه بالنسبة، هذا تمام ما استدل به للحكم المذكور، و الكل كما ترى، اما إطلاق أدلة وجوب الفطرة على كل انسان عن نفسه و عن عياله فبمنع صحة التمسك به و ذلك لدعوى الانصراف المذكور و المنع عن انصرافه أو كونه غير قادح فى حجيته بالنسبة إلى المنصرف عنه لعله خلاف الوجدان و الانصاف مع ان مقتضاه على تقدير تسليمه وجوب الإخراج تاما على كل واحد من المالكين المعيلين لان كل واحد معيل متعلق للخطاب، و المفروض إطلاق العيال و شموله للبعض كالكل، اللهم الا ان يتشبث بإطلاق قوله ع: لا ثنى فى الصدقة الممنوع شموله للمقام و أمثاله مما يكون الثنيا و التكرر باعتبار تكرر المكلف لا التكرر عن مكلف واحد فيكون الحكم بالتوزيع بالنظر الى ان الوجوب على كل واحد مع التكرر فى الزكاة يقتضيه لكنه يشكل أيضا بأن اللازم حينئذ وجوب إخراجها تاما على الموسر منهما إذا كان الأخر معسرا مع انهم يقولون كما فى المتن بأنه مع إعسار أحدهما تسقط حصته و تبقى على الأخر الموسر حصته خاصة، و اما التمسك بفحوى مكاتبة ابن الفضيل فهو غريب حيث انها غير معمولة بالنسبة إلى مدلولها فكيف بفحواها مع عدم الأخذ بمضمونها مع ما فى دعوى الفحوى و الأولوية حيث انهما ممنوعة بل لا محل لها، اللهم الا ان يقال بأولوية وجوبها على المالكين المتعدد الكبار من وجوبها على الصغار المتعددين، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده الشيخ الأكبر (قده) من صحة التأييد بالمكاتبة سواء حملت على ظاهرها أو أولت بما أولها فى الوسائل، إذ مع حملها على ظاهرها تكون مطروحة فكيف يستدل بها على توزيع الإخراج على الكبار مع كون ما يدل على توزيعه على الصغار مطروحة، اللهم الا ان يقال: ان الطرح بالنسبة إلى التوزيع على الصغار المترتب على وجوب الإخراج عليهم لا بالنسبة إلى التوزيع فيما يجب فيه الإخراج كما إذا لم يكونوا صغارا، و لعله لا بأس به حيث ان منشأ الإطراح هو مخالفته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۰۰

مع المشهور مع قيام الدليل على خلافه و هو انما هو بالنسبة إلى الوجوب على الصغار لا بالقياس الى التوزيع فيما يجب الإخراج على المتعددين، و اما مع التأويل بما لا ينافى المشهور بان يراد منها كون موت المولى بعد الهلال فلم يظهر لى كيفية استفادة حكم المقام منها أصلا، ضرورة أن الفطرة حينئذ على ولى الميت و يجب إخراجها عن ماله متقدما على الإرث فلا ربط لها حينئذ بما إذا كانت واجبة على المتعددين، و لا حكم فيها بالتوزيع أصلا، و اما مقايسة المقام بالمكاتب الذى حرر منه جزء فأعجب إذ لم يذكر و التوزيع فى المكاتب المذكور دليلا يمكن الركون اليه الا مقايسته بالمقام فكيف يجعل حكم المقام دليلا على حكم المكاتب و حكم المكاتب دليلا على حكم المقام فراجع الى ما كتبناه فى المكاتب الذى حرر بعضه فى أول الفصل المنعقد فى شرائط وجوبها، هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما ذهب اليه المشهور فى المقام و دليله، و عن الصدوق (قده) عدم الوجوب على المولى الا ان يكمل لكل واحد منهم رأس تام لخبر زرارة عن الصادق عليه السلام قال قلت له عبد بين قوم عليهم فيه زكاة الفطرة قال إذا كان لكل إنسان رأس فعليه ان يؤدى عنه فطرته و ان كان عدة العبيد و عدة الموالى سواء أدوا زكوتهم كل واحد على قدر حصته و ان كان لكل انسان منهم أقل من رأس فلا شيء، و قد مال اليه صاحب المدارك (قده) بعد حكايته حيث يقول و هذه الرواية و ان كانت ضعيفة السند الا انه لا يبعد المصير الى ما تضمنته لمطابقته لمقتضى الأصل و سلامتها عن المعارض انتهى.

و أورد على قوله و سلامتها عن المعارض فى الجواهر بأنه يعارضها إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبة السابقة، و على قوله لمطابقته لمقتضى الأصل بأنه لا يجدى بعد ضعف سندها مطابقتها مع الأصل لانقطاع الأصل بما ذكر من إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبة، ثم قال ما محصله انه لو شك فى شمول الأدلة لمثل المكاتب المحرر بعضه من جهة ظهورها فى كون العيال إنسانا تاما و المكاتب المحرر ليس كذلك بل هو بعضه عيال بخلاف العبد المشترك بين المالكين

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠١

حيث انه بكله عيال غاية الأمر للمعيلين، فالمعيل هو حينئذ مجموعهما و يلزمه التوزيع على كل واحد بالنسبة، ثم قال لكن اللازم من ذلك سقوط الوجوب عن الموسر منها عند إعسار الأخر لأن الواجب على ما ذكر هو الإخراج على المعيل و هو هما و كل واحد منها بعض المعيل فلو وجب الإخراج و الحال هذه لكان يجب الإخراج عن بعض العيال و هو مخالف لظهور الأدلة فی كون العيال إنسانا تاما هذا، و قال الشيخ الأكبر (قده) ما محصله انه بعد الفراغ عن كون الملكية بناء على احد القولين، أو العيلولة بناء على القول الأخر سببا لوجوب فطرة المملوك على المولى لا يفرق فی نظر الشارع بين قيام السبب الواحد أو أكثر فمع قيامه بواحد تجب عليه و مع قيامه بالأكثر تجب على الأكثر و لازمه التوزيع على كل واحد منهم بالنسبة، ثم ذكر مذهب الصدوق و مدركه الذی هو الخبر المتقدم، و رده بضعف السند و الدلالة حيث ان الظاهر من الخبر المذكور نفی وجوب الفطرة عمن ملك أقل رأس الغير المنافی مع وجوبها على البعض إذا ملك البعض مع عبد تام كثلاثة عبيد بين رجلين فلا يدل على نفی فطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد.

(أقول) اما إسناد القول المذكور الى الصدوق فلعله من جهة نقله الخبر المذكور فی الفقيه مع التزامه فی أوله بالفتوى بكل ما ينقله فيه لا من جهة الاطلاع على فتواه فی تلك المسألة بالخصوص، و لا يخفى انه لم يثبت بقائه على ما التزم بل لعل الثابت خلافه، و كيف كان فلم يثبت بعد مخالفته لما عليه المشهور، و اما ما فی المدارك من نفی البعد عن المصير الى مضمون الخبر ففيه انه مع ضعف سنده و مخالفة المشهور معه بعيد جدا، و قد تكرر منا و هن الخبر باعراض المشهور القدمائی عن العمل به إذا كان صحيحا فضلا عما كان ضعيفا لا يوثق بصدوره فی نفسه فليس فيه مناط الحجية أصلا، و اما ما أورده فی الجواهر من معارضته مع إطلاق الأدلة أو عمومها مضافا الى المكاتبة السابقة فقد عرفت حال إطلاق الأدلة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٢

و انه منصرف عن بعض العيال و لم نشاهد فی الأدلة ما بعمومها تدل على وجوب الإخراج عن المملوك أو العيال حتى نثبت به الحكم، و قد تقدم الكلام فی حال المكاتبة أيضا و منه يظهر انه ليس فی مقابل الأصل ما يوجب انقطاعه، و اما ما افاده الشيخ الأكبر (قده) من عدم الفرق فی نظر الشارع بين قيام السبب بواحد و بأكثر، و عند قيامه بالواحد تجب فطرته على الواحد، و عند قيامه بالأكثر تجب على الأكثر فكلام حق الا ان البحث فی تتميمه بالدليل مع ان اللازم منه كما ذكره صاحب الجواهر (قده) سقوطها عن الموسر منهما عند إعسار المعسر، و لعل الشيخ (قده) لا يقول به.

و اما رده الاستدلال بالخبر المروی فی الفقيه بضعف السند فهو متين كما عرفت منا مع كونه معرضا عنه عند المشهور الموجب لسقوطه عن الحجية، و اما رميه بضعف الدلالة حيث ان ظاهره نفی الوجوب عمن ملك أقل رأس الغير المنافی مع الوجوب على البعض إذا ملك البعض مع عبد تام فيمكن ان يقال إطلاق من ملك أقل من رأس يجتمع من انحصار الملك به أو اجتماعه مع ملك عبد تام، فإذا ملك عبدا تاما و نصف عبد من غيره يصدق انه مالك لأقل من رأس، فبالنسبة الى العبد التام تجب عليه الفطرة، و بالنسبة الى نصف العبد لا تجب بحكم الخبر فإنه مالك لنصفه و لی من شرط ملك أقل من رأس ان لا يملك غيره من التام كما لا يخفى.

و بالجملة فالمسألة عندی ملتبسة الا ان يكون إجماع فی المقام كما انه ليس ببعيد لعدم تبين مخالفة الصدوق فيما ذهب اليه المشهور، و مما ذكرناه كله ظهر الكلام فی (الأمر الثانی) و هو انه لو كان أحدهما معسرا تسقط حصته و تبقى حصة الأخر فإنه لا يمكن تتميمه بالدليل كما لا يخفى، نعم لا إشكال فی السقوط عنهما مع اعسارهما.

(الأمر الثالث) لو كان العبد المذكور عيالا لأحدهما فمع يسار المعيل

تجب فطرته عليه، و فى سقوطها عن غير المعيل مع يساره ما تقدم، فعلى القول بكون الوجوب بملاك العيلولة لا إشكال فى سقوطها عن غير المعيل، و على القول بكونه بملاك وجوب النفقة أو المملوكية ففيه ما تقدم من الاحتمالات و لو كان المعيل معسرا و غيره موسرا فتسقط عن المعيل بإعساره ففى سقوطها عن غيره ما تقدم و ان لم يكن فى عيال واحد منهما و لا عيال ثالث غير المالكين، فعلى القول بكون الوجوب بملاك العيلولة تسقط عنهما و على القول بكونه بملاك وجوب الإنفاق أو الملكية تجب عليهما معا.

(الأمر الرابع) قال فى الجواهر فى شرح قول الشرائع فإن عاله أحدهما فالزكاة على العائل المراد بالعائل المتبرع بالنفقة على وجه يعد المملوك من عياله لا ما إذا أتى يوافيه و اتفق وقت الوجوب فى نوبة أحدهما فإن ذلك لا يقتضى اختصاصه بوجوب الفطرة ضرورة عدم صدق انه من عياله و ان صدق عليه انه منهم مقيدا بذلك الوقت الا ان المناط فى الوجوب هو الأول لا الأخير، و الى ما ذكره ينظر كلام المصنف (قده) فى قوله: و لا فرق فى كونها عليهما مع العيلولة لهما بين صورة المهايات و غيرها.

(الأمر الخامس) قال فى المسالك الاولى اتفاق المالكين فى جنس المخرج حتى يكون الخارج من الجميع صاعا ليصدق إخراجه حيث انه الواجب، و هذا بخلاف ما إذا أخرج أحد هما نصف صاع من شعير و الأخر نصف صاع من الحنطة فإنه لا يصدق إخراج صاع من أحدهما كما إذا أخرج أحد عن نفسه نصف صاع من احد الجنسين و نصف صاع من أخر كما يأتى فى المسألة الرابعة من الفصل الاتى، و لا يخفى ان ما افاده من الأولوية تكون كذلك بل هو أحوط كما ذكره المصنف فى المتن.

(الأمر السادس) فيما ذكره المصنف (قده) فى

[مسألة ۱۱ إذا كان شخص فى عيال اثنين]

مسألة ۱۱ إذا كان شخص فى عيال اثنين بان عاله معا فالحال كما مر فى المملوك بين الشريكين إلا فى مسألة الاحتياط المذكور فيه نعم الاحتياط بالاتفاق فى جنس المخرج جار هنا أيضا و ربما يقال بالسقوط عنهما و قد يقال بالوجوب عليهما كفاية و الأظهر ما ذكرنا.

الكلام فى العيال الذى يعوله اثنان كالضيف الذى نازل على اثنين كالمملوك الذى بين شريكين إلا فى مسألة ما كان المملوك فى عيال أحدهما مع إعساره فإنه حكم أولا بسقوط الفطرة عن المعيل بإعساره، و عن الأخر لأنه ليس بمعيل و ان كان موسرا، لكن الأحوط إخراج الموسر حصته و ان لم يكن معيلا لاحتمال كون الوجوب بملاك الملكية، و هذا الاحتياط غير جار فى المقام إذا صار العيال عيالا لواحد منهما فى وقت الوجوب فإنه لا تجب فطرته على غير المعيل منهما قطعا لعدم احتمال ملاك لوجوبها كما لا يخفى، و الا فى مسألة ما إذا لم يكن المملوك عيالا لواحد منهما فإن الفطرة تسقط عنهما معا، و لكن كان الاحتياط فى إخراجهما معا على نحو التوزيع للاحتمال المذكور اعنى كون ملاك الوجوب هو الملكية، و هذا الاحتياط غير جار فيما إذا صار عيال اثنين عيالا لثالث فى وقت الوجوب فإنه لا تجب عليهما قطعا للقطع بعدم ملاك له حينئذ، و اما الاحتياط بالاتفاق فى جنس المخرج فى المقام فظاهر لجريانه فيه كما يجرى فى المملوك بين الشريكين بعينه، و اما وجه السقوط عنهما، أو القول بالوجوب عليهما كفاية فهو من جهة ان إطلاق أدلة وجوب الفطرة عن العيال هل يختص بتمام العيال أو يعمه و ما كان

بعض العيال، و على الأخير فهل المستفاد منه وجوب فطرة العيال مطلقا و لو كان بعضه على المعيل و لو كان معيلا لبعض العيال، أو ان وجوبها على المعيل للعيال التام سواء كان المعيل واحدا أو متعددا، فعلى تقدير تعدده تجب على المجموع لان المجموع حينئذ هو المعيل للعيال التام و لازم الأول أعنى احتمال انصراف الإطلاق عن العيال ببعضه ان لا تكون الفطرة واجبة على واحد منهما و تكون ساقطة عنهما، و هذا ما احتملناه فى مسألة المملوك بين الشريكين لو لا الإجماع على خلافه.

و لازم الثانى أعنى احتمال وجوبها على المعيل مطلقا و لو كان معيلا لبعض العيال هو وجوبها على كل واحد على حدة، و حينئذ فإن قلنا بعدم شمول لاثنى فى الصدقة لمثل المقام ينبغى ان يقال بوجوبها تامة على كل واحد بالاستقلال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٥

و ان قلنا بعدم الزكاة حتى فى مثل المقام يقع التزاحم بين الخطابين المتعلقين بالمعيلين، و لازمه ثبوت نتيجة الوجوب الكفائى اعنى إثمهما معا عند تركهما، و سقوط الخطاب عن أحدهما بفعل الأخر لو فعله أحدهما و تركه الأخر، لكن اللازم من ذلك هو تحقق الامتثال من كل منهما إذا تحقق من كل فى عرض الأخر كما فى الواجب الكفائى، و هذا شيء لا يمكن الالتزام به فى المقام و ان قيل به فى الكفائى و ذلك لعدم الملاك فى كلا الخطابين مع فرض عدم التكرر فى الصدقة إذ عدم تكررها ليس إلا لأجل عدم الملاك فى تكررها، و لازم ذلك هو كون احد الفعلين امتثالا و مسقطا عن الأخر و لو لم نعلم به الا ان فى كونه كذلك ثبوتا أيضا إشكال لتساوى الفعلين و عدم المرجح فى البين لان يكون أحدهما مما يقع به الامتثال واقعا، و لعل هذا اشكال يترتب على هذا الاحتمال.

و لازم الاحتمال الثالث اعنى كون فطرة العيال واجبة على مجموع المعيل هو الحكم بالتوزيع، حيث ان مجموعهما حينئذ هو المعيل و تجب فطرة كاملة على المعيل المتعدد، و لازمه التوزيع، و هذا ما ذكره المشهور و ادعى المصنف (قده) أظهريته و كونه مشهوريا مما لا ينبغى التأمل فيه.

قال صاحب الجواهر (قده) بعد ذكر الاحتمالين الأخيرين: و لعل الاحتمال الأخير أعنى بناء المسألة على صدق العيلولة على كل منهما باعتبار عيلولة النصف أقرب من سابقه خصوصا مع ملاحظة كلامهم فى المكاتب الذى تحرر جزء منه انتهى بمعناه، و اما أظهريته فلم يظهر لى إلى الان الا ان المسألة كأنها مما لا خلاف فيها فتبصر.

[مسألة ١٢ لا إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه]

مسألة ١٢ لا- إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه ان كان هو المنفق على مرضعته، سواء كانت أماله أو أجنبية، و ان كان المنفق غيره فعليه، و ان كانت النفقة من ماله فلا تجب على احد، و اما الجنين فلا فطرة له الا إذا تولد قبل الغروب، نعم يستحب إخراجها إذا تولد بعده الى ما قبل الزوال كما مر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠٦

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا إشكال فى وجوب فطرة الرضيع على أبيه ان كان هو المنفق على مرضعته، لقول الصادق عليه السلام فى خبر معاوية بن عمار فى المولود ليلة الفطر و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر ليس عليهم فطرة قال: ليس الفطرة الا- على من أدرك الشهر، و قوله الأخر فى جواب السؤال عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة قال ع: لا قد خرج الشهر، فان هذين الخبرين بمدلولهما المطابقى يدلان على وجوب الفطرة عند ادراك الشهر أو قبل خروجه، و قد تقدم ان المراد من الفطر عليه هو وجوبها عنه لا عليه بخلاف الكافر المسلم قبل الهلال فإنه تجب عليه، و القدر المسلم من وجوب فطرة المولود على أبيه

هو ما كان منفقا على مرضعته سواء كانت اما أو أجنبية، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه.
(الأمر الثانى) إذا كان المنفق على مرضعته غير أبيه سواء كانت مرضعته امه أو أجنبية، و سواء كانت مستأجرة أو متبرعة تكون فطرته على منفق مرضعته لانه بالإنفاق عليها و صيرورتها عيالا للمنفق يعد رضيعها أيضا عيالا لمنفقها تبعا لعيلولتها و صيرورتها عيالا- له بإنفاقه عليها بل و لو لم نقل بصيرورة الرضيع عيالا- للمنفق لكن لا تجب فطرته على أبيه حينئذ لعدم كونه عيالا له بواسطة عدم كون مرضعته عياله، نعم لو كان ملاك وجوب نفقة الولد من جهة وجوب الإنفاق عليه و لو لم تكن عيالا كما نسب الى الشيخ فى المبسوط فيجيء احتمال وجوبها على ابنه حينئذ بملاك وجوب الإنفاق فيدخل فى باب اجتماع سببين كما فى المملوك المشترك بين مالكين، أو العيال المشترك بين معيلين فيكون الكلام فيه كالكلام فيه، و اما احتمال كون الولادة ملاكا لوجوب الفطرة و لو لم يكن الولد عيالا و لا واجب النفقة فلم يذهب الى وهم فى الولد و الأبوين، و ان كان الجمود على ظاهر خبر إسحاق بن عمار المتقدم فى مسألة فطرة الزوجة و المملوك ربما يوهم ذلك و لكن لا قائل به كما لا ظهور للخبر المذكور أيضا حسبما تقدم.
(الأمر الثالث) إذا كان الإنفاق على مرضعته من مال الصبى نفسه، فعلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۰۷

احتمال كون الوجوب على الأب من باب العيلولة لا تجب فطرة الولد حينئذ أصلا، اما على الأب فلانتفاء العيلولة و اما على الرضيع فلانتفاء التكليف.
(الأمر الرابع) لو لم يكن للمرضعة منفق بل كانت تعيش بنفسها فان كانت موسرة تجب عليها فطرة الرضيع لكونه عليها حينئذ عرفا، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون مستأجرة أو متبرعة و هذا الأمر ليس مذكورا فى المتن.
(الأمر الخامس) الجنين لا- فطرة له الا إذا تولد قبل الغروب و هو ظاهر من الخبرين المتقدمين فى الأمر الأول كما تقدم حكم استحباب الإخراج إذا تولد بعد الغروب من ليلة الفطر الى الزوال من يومه.

[مسألة ۱۳ الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال]

مسألة ۱۳ الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال فلو أنفق على عياله من المال الحرام من غصب و نحوه وجب عليه زكوتهم.
و هذا مما لا اشكال فيه بعد صدق العيال على من أنفق عليه من المال الحرام عرفا و ان لم يكن المال المنفق عليه ملكا للمنفق شرعا.

[مسألة ۱۴ الظاهر اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيلولة]

مسألة ۱۴ الظاهر اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيلولة، فلو اعطى زوجته نفقتها و صرفت غيرها فى مصارفها وجب عليه زكوتها و كذا فى غيرها.
هذا الحكم أيضا ظاهر بعد كون المناط فى الوجوب صدق العيلولة، و انها كما تصدق مع صرف العيال عين النفقة المبذولة إليه فى مصارفه كذلك تصدق مع صرف غيرها و مع صدق العيلولة تجب الفطرة من غير إشكال.

[مسألة ۱۵ لو ملک شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدیة و هو أنفق علی نفسه لا یجب علیه زکوته]

مسألة ۱۵ لو ملك شخصا مالا هبة أو صلحا أو هدیة و هو أنفق علی نفسه لا یجب علیه زکوته لانه لا یصیر عیالا له بمجرد ذلك نعم لو کان من عیاله عرفا و وهبه مثلا لینفقه علی نفسه فالظاهر الوجوب.

و هذه المسألة أیضا واضحة بعد المناط المتقدم و عدم صدقه بمجرد الهبة أو الهدیة، نعم لو صدق العیلولة بذلك فی بعض الموارد تجب الفطرة، و الحاصل

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۰۸

ان وجوب الفطرة یدور مدار صدق العیلولة وجودا و عدما فتجب مع صدقها و لو لم یأکل العیال من مال المعیل و لا تجب مع عدمه و لو أنفق ماله.

[مسألة ۱۶ لو استأجر شخصا و اشترط فی ضمن العقد ان تکون نفقته علیه لا یبعد وجوب إخراج فطرته]

مسألة ۱۶ لو استأجر شخصا و اشترط فی ضمن العقد ان تکون نفقته علیه لا یبعد وجوب إخراج فطرته، نعم لو اشترط علیه مقدار نفقته فیعطیه دراهم مثلا ینفق بها علی نفسه لم تجب علیه و المناط الصدق العرفی فی عده من عیاله و عدمه.

اختلف فی وجوب فطرة الأجیر المشترط نفقته علی المستأجر فی ضمن العقد، فعن المحقق و العلامة فی المسالك و المدارك هو الجزم بعدم الوجوب، لأن النفقة المشروطة کالأجرة، و فی زکاة الشیخ الأکبر هو الوجوب ناسبا الی غیر واحد من معاصریه، لان المدار عنده صدق الانضمام الی العیال لا العیال نفسه، و من المعلوم ان الأجیر المذکور مما انضم الی العیال و ان لم یصدق علیه العیال.

و التحقیق ان یقال: ان شرط نفقة الأجیر علی المستأجر یقع علی نحوین، أحدهما اشتراط ان یکون الأجیر معدودا من عیال المستأجر و ممن ینفق علیه کسائر عیالاته من أهل بیته بحیث یجلس علی مائدته، و ثانیهما اشتراط إعطاء شیء زائد عما عین اجرة فی العقد یتقدر هذا الزائد بمقدار نفقته بحیث یملکه الأجیر من باب الأجرة فیصرفه عن نفسه فی نفقته لا انه ینفق علیه من مال المستأجر، ففی الأول تصدق العیلولة التی هی المدار فی وجوب الفطرة، و هذا الأجیر قد صار من واجبی النفقة علی المستأجر بالشرط، و إذا أنفق علیه یکون عیالا من غیر اشکال و فی الثانی لا یصدق العیال علی الأجیر لأنه ینفق علی نفسه من ماله لا مال المستأجر، و لعل کلام الفاضلین و الشهید الثانی فی المدارك ینزل علی الثانی لا الأول، و اما ما افاده الشیخ الأکبر (قده) من ان المدار هو صدق الانضمام الی العیال لا علی صدق العیال فلم أر له وجها الا التمسك بما ورد فی وجوب فطرة العیال من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۰۹

التعبیر بقوله ع: کل من ضممت الی عیالك و هو لا یدل علی مدعاه لان الظاهر ان المراد هو من ضممت الی عیالك بحیث یعد بعد الانضمام عیالك لا انه بعد الانضمام یعد من من انضم الی عیالك و لو لم یصدق العیال علیه، و لعل هذا ظاهر، و لا شبهة ان فی النحو الثانی من الاشتراط لا یصدق العیال علی الأجیر و ان صدق علیه فی النحو الأول و بالجملة المدار علی صدق العیلولة وجودا و عدما.

[مسألة ۱۷ إذا نزل عليه نازل قهرا عليه]

مسألة ۱۷ إذا نزل عليه نازل قهرا عليه و من غير رضاه و صار ضيفا عنده مدة هل تجب عليه فطرته أم لا، اشكال، و كذا لو عال شخصا بالإكراه و الجبر من غيره، نعم فى مثل العامل الذى يرسله الظالم لأخذ مال منه فينزل عنده مدة ظلما و هو مجبور فى طعامه و شرابه فالظاهر عدم الوجوب لعدم صدق العيال و لا الضيف عليه.

هذه المسألة أيضا كالمسائل المتقدمة عليها يستنبط حكمها من صدق العيلولة و عدمه، و ينبغى ان يقال فى الصورتين الأولیين أعنى صورة نزول الضيف عليه من غير رضاه، و صورة ما إذا أجبره شخص بالإضافة بحيث لو لا إكراهه لما كان يقبل الضيف و لا يحتمل الضيافة لصدق العيلولة عرفا الذى هو المناط فى وجوب الفطرة و ان كان ما يأكله الضيف حراما مع علمه بعدم رضا صاحبه، و ليست حلية الأكل شرطا فى صدق العيلولة عرفا كما عرفت فى المسألة الثالثة عشر من عدم اشتراط كون الإنفاق من الحلال، فكما انه ليس من شرط صدق العيلولة كون الإنفاق من الحلال كذلك ليس من شرطه كونه برضا المنفق و طيب نفسه و هذا ظاهر بمراجعة الوجدان، كما ان الوجدان شاهد على عدم صدق العيال على النازل فى الدار ظلما لأخذ مال منه مع كون صاحب الدار مجبورا فى طعامه و شرابه حيث لا يعد من عياله و لا ممن أغلق عليه بابه فلا تجب فطرته عليه.

[مسألة ۱۸ إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم تجب فى تركته شىء]

مسألة ۱۸ إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم تجب فى تركته شىء، و ان مات بعده وجب الإخراج من تركته عنه و عن عياله و ان كان عليه دين و ضاقت التركة قسمت عليهما بالنسبة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱۰، ص: ۵۱۰

الوجه فى التفصيل بين الموت قبل الغروب و بعده بعدم وجوب الفطرة فى الأول و وجوبها فى الأخير ظاهر، حيث ان الغروب من ليلة الفطر هو وقت الخطاب فقبل الغروب لا خطاب و لا وجوب، و اما لو كان عليه دين و ضاقت التركة تقسم التركة على الدين و على الفطرة بالنسبة، فلان الفطرة تجب فى الذمة محضا و لا تعلق لها بالعين أصلا فتكون كسائر الديون و فى عرضها المستلزم لتقسيم التركة عليهما بالنسبة، و هذا بخلاف زكاة المال فإنها مع وجود الدين و ضيق التركة تقدم على سائر الديون لأنها متعلقة بالعين بنحو من أنحاء التعلق حسبما مر شرح القول فيه فى الزكاة فتكون كالديون التى لها تعلق بأعيان التركة فى كونها متقدما على ما كانت فى الذمة الساذجة.

[مسألة ۱۹ المطلقة رجعيا فطرتها على زوجها دون البائن]

مسألة ۱۹ المطلقة رجعيا فطرتها على زوجها دون البائن إلا إذا كانت حاملا ينفق عليها.

لا يخفى ان المطلقة الرجعية فى حكم الزوجة فى كل ما لها من الاحكام التى منها إخراج فطرتها و الإنفاق عليها، فان كان وجوب فطرة الزوجة بملاك الزوجية أو بملاك وجوب الإنفاق عليها تكون المطلقة الرجعية أيضا كذلك، و ان كان وجوبها بملاك العيلولة تكون الرجعية أيضا كذلك، و لا يخفى ان مختار المصنف (قده) فى المسألة الثالثة فى الزوجة هو كون الملاك فى وجوب فطرتها العيلولة، و عليه ينبغى ان يقول فى الرجعية كذلك لكن الظاهر من عبارته فى هذه المسألة بقرينة

استثناء الحامل البائن التى ينفق عليها عما لا تجب فطرتها هو عدم جعل المدار فى المطلقة الرجعية على العيلولة، و لعله مخالف لما ذكره فى المسألة الثالثة المتقدمة، أو ان الحكم المذكور فى هذه المسألة على سبيل الاحتياط، و كيف كان فالظاهر عدم الاحتياج الى الاستثناء المذكور فى البائن، إذ العيلولة مقتضية لوجوب إخراج الفطرة مطلقا و لو لم تكن بائنا حاملا.

[مسألة ۲۰ إذا كان غائبا عن عياله]

مسألة ۲۰ إذا كان غائبا عن عياله أو كانوا غائبين عنه و شك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۵۱۱

فى حيوتهم فالظاهر وجوب فطرتهم مع إحراز العيلولة على فرض الحيوة.

و ذلك لاستصحاب حيوتهم كما فى كل مورد تكون الحيوة مع قيد أخر موضوعا لحكم، و كانت الحيوة مشكوكة و القيد الأخر معلوما على تقدير الحيوة كالتقليد عن الحى العادل فإنه إذا شك فى حيوته يستصحب حيوته لجواز البقاء على تقليده إذا كانت عدالته على تقدير الحيوة معلوما، و هذا على نحو الا طلاق فى العيال من غير فرق بين ان يكون مملوكا أو زوجة أو ضيفا أو غيرهم، لكن وقع الخلاف فى المملوك الغائب الذى لم يعرف حيوته، فعن الشيخ فى الخلاف و المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى عدم وجوب إخراج الفطرة عنه، و استدلوا له بعدم العلم بحيوته، و بان الإيجاب شغل الذمة الموقوف على ثبوت مقتضية و هو الحيوة و هى غير معلومة، و بان الأصل عصمة مال الغير فيقف انتزاعه على العلم بالسبب و لم يعلم، و لا يخفى ما فى هذه الأدلة من الوهن، و مخالفتهما لما حرر من العلم فى الأعصار المتأخرة من حملته جزاهم اللّه خيرا فلا يحتاج الى تفصيل القدح فيها، و عن ابن إدريس وجوب فطرته على مولاه مستدلا بأصالة البقاء و ما به يصح عتقه و فى الكفارة إذا لم يعلم بموته و هو انما يتحقق مع الحكم ببقائه فتجب فطرته انتهى.

و لا يخفى ان دليله لا ريب فيه و هو يرجع الى الاستصحاب، و اما دليله الثانى فليس بشى‌ء ما لم يرجع الى الأول، اما صحة عتقه فلأنها لا- تتوقف على إحراز الحيوة و لو بالاستصحاب، بل يصح عتقه على تقدير الحيوة، و هذا و ان كان إيقاعا معلقا الا ان التعليق لا- يكون فى نفس الإنشاء حتى يكون مستحيلا بل الإنشاء أعنى العتق معلق على الحيوة، و تعليق المنشأ أمر معقول لكنه مما قام الإجماع على بطلانه، لكن الإجماع محقق فى غير نظائر المقام و لذا يصح تعليق الطلاق على الزوجية لكن عند الشك فيها لا- مطلقا، و بالجملة فصحة العتق لا- تكون دليلا- على الحكم بالبقاء، و اما اجراء عتقه فى الكفارة فهو يتوقف على إحراز الحيوة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۰، ص: ۵۱۲

و مع قطع النظر عن أصالة البقاء يمكن منع الاجزاء، و على تقدير قيام دليل أخر على الاجزاء عدا أصالة البقاء يحكم بالاجزاء تعبدا من غير ثبوت الحكم بالبقاء و لو سلم إثبات الحكم بالبقاء من ناحية الدليل الأول على الاجزاء لكان الحكم بالبقاء الثابت به بالنظر الى خصوص الحكم بالاجزاء لا كلما يترتب على البقاء الذى منه إخراج فطرته، هذا و أورد على ابن إدريس بأن أصالة البقاء معارضة بأصالة برأيه الذمة و بالفرق بين الاجزاء فى الكفارة و بين وجوب إخراج الفطرة بان العتق فى الكفارة إسقاط ما فى الذمة من حقوق اللّه سبحانه و هى مبنية على التخفيف بخلاف الفطرة لأنها إيجاب ما دل على المكلف و لم يثبت سبب وجوبه، و لا يخفى ما فى هذه الكلمات من الوهن لحكومة أصالة البقاء على أصالة البراءة كما حقق فى محله، و وضوح فساد ما ذكره من الفرق مع ان وجوب الفطرة ثابت على المكلف بالدليل بعد إحراز موضوعه بالاستصحاب، و بالجملة فهذه الأقوال فى

الوهن بمكان.

و فصل صاحب المدارك (قده) فى المملوك الغائب بين من انقطع خبره و بين من لم ينقطع و لكن شك فى حيوته و لم يكن حيوته معلومة و لا مظنونة بعدم وجوب الفطرة فى الأول للشك فى السبب و ان جاز عتقه فى الكفارة بدليل من خارج، فان ابن إدريس ادعى الإجماع على الجواز و ورد الصحيح على جوازه عن ابى الحسن ع عن رجل قد أبق منه مملوك أ يجوز ان يعتقه فى كفارة الظهار؟ قال ع:

لا بأس به ما لم يعرف منه موتا، و بوجوب الفطرة فى الثانى، قال إذ لو كان العلم بالحيوة معتبرا، لم يجب إخراج الفطرة عن غائب و هو معلوم البطلان و استدل له أيضا مضافا الى عموم وجوب فطرة العيال بصحيح جميل بن دراج عن الصادق ع قال ع: لا بأس بان يعطى الرجل عن عياله و هم غيب عنه و يأمرهم فيعطون عنه و هو غائب عنهم انتهى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٣

و لا يخفى ما فيه و ذلك لجريان أصالة البقاء فى الأول أعنى فى الغائب الذى انقطع خبره أيضا عند الشك فى حيوته، و معه فيرتفع الشك فى السبب ارتفاعا حكميا كما انه لو لا جريانها فى الثانى أعنى الذى لم ينقطع خبره مع الشك فى حيوته يكون السبب مشكوكا فكيف يحكم بالوجوب مع الشك فى السبب، و اما رواية ابن دراج فعلها منصرفة عن صورة الشك فى الحيوة بل هى ناظرة إلى بيان عدم الفرق بين حضور العيال و بين غيبته، و ان الغيبة من حيث هى لا تمنع عن وجوب الإخراج بعد كون الغائب عيالا، و لعل ما ذكرناه ظاهر من الرواية لا شبهة فيه.

الى هنا انتهى ما أردناه إيراده من طبع الجزء العاشر من شرح العروة الوثقى على يد مؤلفه الحقير الضعيف الفقير محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما اللّه تعالى بلطفه الجلى و الخفى و عفى اللّه تعالى عنى و عن والدى و عن إخوانى المؤمنين و المؤمنات و ان يجعل ما الفناه خالصا لوجه الكريم و ان يغفر لنا ما قصرنا فيه من الخلل فى البيان أو وقع فيه من القصور و النسيان انه ولى المن و الإحسان و كان الفراغ من طبع هذا الجزء عشية ليلة الخامسة عشر من شهر شعبان ليلة مولود المسعود صاحب العصر ولى الأمر الحجة المنتظر ظهوره و فرج اللّه تعالى عنه و عن جميع عباده و عنا بانقضاء ستره و غيابه و احيى به بلاده انه حميد مجيد سنة تسعين و ثلاثة مائة (١٣٩٠) و الالف من الهجرة النبوية المطابقة مع سنة تسعة و أربعين و ثلاثة مائة و الالف من السنين التسمية (١٣٤٩) حامدا مصليا و الحمد للّه و صلى اللّه تعالى على محمد رسول اللّه و إله الأتقياء الأبرار (اللهم اختم لنا و السعادة)

١٣٩٠ ه- ق ١٣٤٩ ش و طبع فى مطبعة الفردوسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١٦

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[فصل فى جنسها و قدرها]

اشارة

فصل فى جنسها و قدرها، و الضابط فى الجنس القوت الغالب لغالب الناس و هو الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب و الأرز و الأقط و اللبن و الذرة و غيرها، و الأحوط الاقتصار على الأربعة الاولى، و ان كان الأقوى ما ذكرنا بل يكفى الدقيق و الخبز و الماش و العدس، و الأفضل إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب هذا إذا لم يكن هناك مرجح من كون غيرها أصلح بحال

الفقير و انفع له لكن الاولى و الأحوط دفعها بعنوان القيمة.
هاهنا أمور، (الأول) وقع الخلاف فى جنس الفطرة على أقوال، فعن الصدوقين و العمانى الاقتصار على الغلات الأربعة، و استدلوا بصحيحة الحلبى عن الصادق عليه السّلام قال: صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك الصغير و الكبير و الحر و المملوك و الغنى و الفقير عن كل انسان نصف صاع من حنطة أو شعير أو صاع من تمر و زبيب لفقراء المسلمين، و فيه أولا ما فى دلالة الخبر من حيث المقدار مع بقية الأخبار المحمول لأجل ذلك على التقية، و ثانيا عدم دلالته على الحصر فى الأربع المذكورة فيه، و ثالثا بمخالفته مع سائر الأخبار الدالة على جواز الإخراج من القوت الغالب أو من غير الأجناس الأربعة مثل الأقط و اللبن و نحوهما، رابعا بمخالفته مع الإجماع المدعى على عدم الحصر بهذا الأربع فى غير واحد من العبائر.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۱۷
(القول الثانى) ما فى المدارك الاقتصار على الأربع المذكورة مع الأقط و استدل له بالأخبار الصحيحة الواردة فى المقام المشتملة من حيث المجموع على الخمسة المذكورة، و ان لم تكن واحدة منها مشتملة على الجميع، حيث ان صحيح الجمال منها متضمن لذكر الحنطة و التمر و الزبيب، و صحيح سعد الأشعرى و صحيح الحلبى متضمن للحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و صحيح عبد اللّه بن ميمون متضمن لذكر التمر و الشعير و الأقط، و صحيح معاوية بن عمار متضمن لذكر الأقط فقط مع اختصاصه بأصحاب الإبل و الغنم، و هذه هى الأخبار الصحاح الواردة فى المقام، و اطرح سائر الأخبار بضعف السند.
و يرد عليه (أولا) انه لو أراد الاقتصار بالعمل بما فى الصحاح لوجب عليه زيادة الذرة أيضا لاشتمال صحيح الحذاء عليها فلا وجه لتركها (و ثانيا) بما فى الاقتصار بالعمل بما فى الصحاح مع كون غيرها من الموثقات معمولا بها فلا وجه لتركها خصوصا على ما هو المختار عندنا من حجية كل خبر يوثق بصدوره مطلقا و لو من القرائن الخارجية التى منها عمل قدماء الأصحاب به و ركونهم اليه حسبما حقق فى الأصول فلا وجه لتخصيص الحجية بخصوص الصحاح.
(القول الثالث) ما عن الشيخ فى الخلاف، و نسبه فى الدروس إلى الأكثر بالانحصار فى سبعة أجناس و هى الخمسة التى ذكرها فى المدارك بإضافة الأرز و اللبن، و استدل له بالإجماع على اجزاء هذه و ما عداها ليس على جوازه دليل، و من الاخبار ما دل على الاجزاء بالخمسة المتقدمة مع ما دل على الاجزاء بالارز و اللبن و لم يلتفت الى ما يدل على الاكتفاء بإخراج القوت الغالب بل اقتصر الى النظر الى الاخبار المشتملة على هذه الأجناس و فهم منها الانحصار، و فيه ان هذه الاخبار لا يستفاد منها الحصر فى السبعة و لا وجه لصرف النظر عن غيرها بل كونها مما يصح الركون إليها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۱۸
(القول الرابع) ما عن المفيد و نسب الى السيد و الإسكافى أيضا بلزوم إخراج ما هو القوت الغالب للمخرج على حسب اختلاف المخرجين فى الأعصار و الأمصار فمن كان الغالب على قوته الحنطة فيجب عليه إخراج الحنطة و من كان قوته الغالب الأرز فيخرج الأرز و هكذا، و استدل له بمرسلة يونس عن الصادق عليه السّلام الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدى من ذلك القوت و خبر زرارة و ابن مسكان عنه عليه السّلام أيضا: الفطرة على قوم مما يغذون عيالاتهم، و فيه انهما يدلان على وجوب الإخراج من قوت غالب الناس خصوصا بقرينة ما يذكر من الاخبار الدالة صريحا على كون العبرة فى الجنس بما يقوت به غالب الناس.
(القول الخامس) ما ارتضاه الشهيد الثانى (قده) فى الروضة و المسالك و هو: ان المدار على احد الأمرين اما إخراج أحد الأجناس السبعة المذكورة و هى الغلات الأربع و الأرز و الأقط و اللبن و لو لم تكن قوت الغالب من الناس و اما إخراج القوت الغالب و ان لم تكن من أحد الأجناس السبعة بل كان كالاخن و الذرة نحوهما إذا قوت به غالب الناس، و استدل له بالجمع بين

الاخبار المطلقة فى اجزاء السبعة الدالة بإطلاقها على اجزائها و لو لم تقيت بها الغالب، و بين مرسل يونس و خبر زرارة و ابن مسكان المتقدمان الدالان على اعتبار قوت الغالب لكنهما يدلان كما عرفت على اعتبار قوت غالب المخرج و هو (قده) يقول باعتبار قوت الغالب من الناس.

(القول السادس) ما نسب الى المشهور بين المتأخرين و هو ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالسبعة المذكورة و نحوها مما يكون كذلك، و عن المعتبر انه مذهب علمائنا و عن المنتهى دعوى الاتفاق عليه و نسبه فى الدروس الى ظاهر الأكثر، و المراد بالقوت الغالب ما يقتات به فى غير النادر و لو عند بعض الناس

للحرج ما لو كان يقتات به نادرا كالأكل عند المخمصة و لا يشترط فيه ان يقتات به عامة الناس و لا عيالهم كيف و الا يلزم انحصاره بالحنطة و الشعير بل بالحنطة فقط مع انه لا إشكال فى كون التمر و الزبيب من الأقوات الغالبة، و كذا الأرز و الاخن و نحوهما مما يكون قوتا غالبا عند بعض الناس، و استدل له بانسباقه عن الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار إخراج الأجناس المذكورة، حيث ان المستظهر منها هو ان اعتبار إخراجها من جهة كونها القوت الغالب لا لخصوصية فيها، و بدلالة جملة أخرى من الاخبار على ان المدار على إخراج القوت الغالب كخبر مرسل يونس عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدى من ذلك القوت، و خبر زرارة و ابن مسكان عنه عليه السّلام أيضا: الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالاتهم لبن أو زبيب أو غيره، و خبر إبراهيم بن محمد الهمدانى اختلفت الروايات فى الفطرة فكتبت الى ابى الحسن صاحب العسكرى أسأله عن ذلك فكتب إلى الفطرة صاع من قوت على أهل مكة و اليمن و الطائف و أطراف الشام و اليمامة و البحرين و العراقين و فارس و الأهواز و كرمان تمر، و على أوساط الشام زبيب، و على أهل الجزيرة و الموصل و الجبال كلها بر أو شعير و على أهل طبرستان الأرز، و على أهل خراسان البر إلا أهل مرو و الرى فعليهم الزبيب، و على أهل مصر البر و من سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم، و من سكن البوادى من الاعراب فعليهم الأقط.

(أقول) لا يخفى ان المحتملات فى جنس المخرج على حسب ما يستفاد من الاخبار و الأقوال أمور الاقتصار على الأجناس المذكورة مع الخلاف فى كونها الغلات الأربع أو هى مع الأقط أو السبعة المذكورة فى الخلاف، و اعتبار قوت الغالب للناس و لو بالنسبة الى بعضهم لا ما يؤكل نادرا و لو بالنسبة إلى غالبهم سواء كان قوت المخرج أم لا، و سواء كان قوت أهل بلده أم لا، و لعل هذا

ينطبق على الأول حيث ان قوت الغالب للناس و بالنسبة إلى بعضهم هو الأجناس المذكورة إلا الأقط حيث انه ليس من القوت الغالب و لو لأهل الاحشام و الأغنام بل و اللبن أيضا على كلام فيه، و اعتبار قوت أهل البلد و لو لم يكن قوتا للمخرج و هو اى قوت أهل البلد أخص من قوت الغالب للناس، إذ يمكن ان يكون القوت الغالب من غير قوت أهل بلد المخرج و لكن قوت أهل بلده قوت غالب و لو لبعض الناس، و اعتبار قوت المخرج نفسه و لو لم يكن قوتا لأهل بلده و لا لغيرهم من البلدان، و الإنصات ان الاخبار المتضمنة لذكر الأجناس مرددة بين ان تدل على اعتباره من حيث هى أو حيث كونها قوتا غالبا للناس، و هذه الاخبار الأخيرة فى الدلالة على كون المدار على قوت المخرج أو قوت أهل بلده أظهر كما لا يخفى على من تدبر من قوله عليه السّلام: على كل من اقتات قوتا فعليه يؤدى من ذلك القوت، أو قوله عليه السّلام على كل قوم مما يغذون عيالاتهم، و ان كان هذا ربما يظهر منه كون العبرة بقوت البلد و كذا قوله عليه السّلام فى المكاتبة فحينئذ يمكن ان يقال: بكون المدار أحد الأمور الثلاثة، أما الأجناس السبعة المذكورة، أو قوت أهل بلد المخرج، أو قوت المخرج نفسه، و القدر المتيقن هو الغلات الأربع و هى الحنطة و

الشعير و التمر و الزبيب، و لا يخفى ان الاقتصار فى إخراجها أو إخراج غيرها بالقيمة أحوط.

(الأمر الثانى) بناء على اعتبار كون المخرج خصوص الغلات الأربع أو أحد الأجناس السبعة المذكورة وقع الاختلاف فى دقيق الحنطة و الشعير و خبزهما، فعن الشيخ و جماعة عدم اجزاء الدقيق و الخبز من الحنطة و الشعير على انهما من الأصول لا من باب القيمة، و ذلك للنص على اعتبار إخراج أحد الأجناس السبعة و الدقيق و الخبز ليس منها فيجب اعطائهما قيمة، و عن المعتبر و المنتهى إجزاء إخراجهما على انهما من الأصول إلا أنهما اختارا بعد ذلك عدم اجزائهما أصولا كما هو مذهب الشيخ.

(أقول) اما الدقيق فقد ورد فيه خبر ان ظاهر أحدهما اجزاء إخراجه على انه من الأصول و هو خبر حماد و يزيد و ابن مسلم عن الصادقين عليهما السلام قالوا: سألناهما عن زكاة الفطرة قالا: صاع من تمر أو زبيب أو شعير أو نصف ذلك كله حنطة أو دقيق أو سويق أو ذرة أو سلت، فإنه يدل على ان المذكورات فيه كلها فى عرض واحد، فيكون الدقيق من أصول ما يخرج لا انه يخرج قيمة من الأصول، و الخبر الأخر يدل على اجزاء إخراجه قيمة و هو خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السّلام قال سألته يعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة، قال عليه السّلام: لا بأس تكون اجرة طحنه بقدر ما بين الحنطة و الدقيق، و قوله عليه السّلام و تكون اجرة طحنه (إلخ) ظاهر فى ان مراد السائل من إعطاء الدقيق إعطاء الذى يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع اجرة ألحن منها فيكون المعطى أقل من الصاع دقيقا و ان كان هو دقيق صاع حنطة، و من المعلوم ان اجزاء أقل من الصاع دقيقا لا يجتمع مع كون إخراجه من الأصول لاعتبار كون مقداره صاعا حينئذ، فالخبر بهذه العناية يدل على كون اجزاء إخراجه من باب القيمة لا انه من الأصول، فيعارض مع الخبر الأول فحينئذ فالاحتياط بناء على اعتبار الأجناس السبعة أو الغلات الأربعة إخراجه قيمة مع ملاحظة ان لا يكون أقل من الصاع لاحتمال كونه من الأصول.

و اما الخبز من الحنطة أو الشعير فليس فى اجزائه خبر بالخصوص، فلو قيل باجزائه أصولا لكان من جهة دعوى عدم خروجه بالخبزية عن أصله فهو حنطة أو شعير تصور بهذه الصورة و لم يتغير صورته النوعية حتى يخرج عما كان عليه من الحنطة أو الشعير، و ذلك كالأرز الغير المطبوخ و غير المطبوخ، و أورد عليه بأنه و ان كان بالدقة كذلك الا ان المدار فى موضوع الأحكام الشرعية هو الصدق بحسب العرف، و من المعلوم عدم صدق الحنطة أو الشعير على الخبز المصنوع منهما عرفا و ان كان بالدقة كذلك، و مع اعتبار أحد الأجناس السبعة

بأسمائها لا يكون هو هى، و ربما يزاد بعدم الاكتفاء به أصولا و لو مع صدق الاسم عرفا من جهة امتزاجه بغيره من الملح و الماء و لكنه مندفع باستهلاك الخليط فيه عرفا كما لا يخفى.

و كيف كان فلو كان فى اجزائه أصولا اشكال فهو من جهة عدم صدق اسم أحد الأصول عليه، و عليه فالاحتياط فيه أيضا هو الإخراج من باب القيمة كما فى الدقيق، و مما ذكرنا ظهر حال الماش و العدس حيث انه لم يرد على اجزائهما نص بالخصوص، فعلى اعتبار الأجناس السبعة المنصوصة يجب ان يكون إخراجهما قيمة.

(الأمر الثالث) ذكر فى الشرائع ان الأفضل إخراج التمر ثم الزبيب ثم القوت الغالب كما ذكره فى المتن.

(أقول) اما أفضلية إخراج التمر فيدل عليه جملة من النصوص، ففى حديث زيد الشحام عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: لأن أعطى صاعا من تمر أحب الى من ان اعطى صاعا من ذهب فى الفطرة، و فى خبر ابن سنان عنه عليه السّلام قال التمر أحب الى، و فى صحيح هشام بن الحكم عنه عليه السّلام قال التمر فى الفطرة أفضل من غيره لأنه أسرع منفعة، و ذلك انه إذا وقع فى يد صاحبه أكل منه و بهذا التعليل يستدل على أفضلية الزبيب أيضا بل عن ابن البراج مساواته مع التمر نظرا الى التعليل المذكور،

لكن يرده بإثبات أفضلية التمر عنه بخبر الشحام و ابن سنان الذين لم يذكر التعليل فيهما بل لا ينبغى التأمل فى أفضليته مطلقا بمقتضى الخبر الشحام جعل الصاع من التمر أفضل من الصاع من ذهب فلا وجه للقول بأفضلية ما يغلب على قوت البلد كما حكى عن خلاف الشيخ، و استحسنه فى المعتبر و لا لافضلية الأرفع قيمة و ان حكى عن سلار، و بالجملة فلعل دلالة صحيح هشام بعد ضمه الى الخبرين الأولين على أفضلية الزبيب بعد التمر مما لا ينبغى التأمل فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٣

و اما أفضلية القوت الغالب فالكلام فى المراد من القوت الغالب و فى وجه أفضليته فقد فى جملة من العبائر كالقواعد و التبصرة و الدروس بما فى المتن من القوت الغالب، و لعل الظاهر منه هو قوت غالب أهل البلد و لو لم يكن قوت المخرج نفسه، و فى الشرائع و التذكرة و الإرشاد و اللمعة ما يغلب على قوته الظاهر فى قوت المخرج نفسه و لو لم يكن قوت أهل البلد، و عن النافع و البيان قوت أهل البلد، و يمكن الجمع بينهما بحمل الجميع على قوت أهل البلد كما يلائمه و لا ينافيه التعبير الأخير أعنى ما يغلب على قوته حيث ان الغالب توافق قوت الشخص مع قوت أهل بلده، و ان التعبير الأول أعنى ما فى المتن من التعبير بالقوت الغالب أشد ملائمة مع قوت أهل البلد لعدم ذكر متعلق الغالب فيه، و بالجملة فلعل مآل التعبيرات الثلاثة واحد و هو قوت غالب أهل البلد و لو منع عن إرجاعها إليه فنقول المدار فى الاستحباب على قوت غالب البلد، و يدل عليه مكاتبة الهمدانى إلى العسكرى عليه السّلام المتقدم نقلها كما استظهرنا منها كون المدار على قوت أهل البلد، و بعد حملها على الاستحباب قطعا إجماعا محكيا بل محصلا تصير دليلا على استحباب إخراج قوت غالب أهل البلد، فمع أفضلية إخراج التمر و الزبيب عنه اما التمر فلترجيحه على صاع من ذهب و اما الزبيب فلمساواته مع التمر فى العلة المنصوصة.

(الأمر الرابع) ما ذكر فى الأمر الثالث من ان مراتب الندب ثلاثة انما هو بالقياس الى ما ثبت استحبابه بالخصوص، فلو كان هنا مرجح لشيء من الثلاثة أو لشيء غيرها يقدم ما هو الأرجح، و لا ينافى استحباب تقديمه لمرجح فى تقديمه مع استحباب إخراج الثلاثة المرتبة فى الاستحباب لان استحبابها انما هو بالنظر الى الندب الخصوصى المنصوص الغبر المنافى طرو مرجح على بعضها أو غيرها مما يوجب تقديمه لأجله، و لا ضابطة للمرجحات الخارجية، و لعل منها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٤

الأصلحية بالنسبة الى حال الفقير و انفعيته كما يدل عليه صحيح هشام المتقدم حيث علل فيه لافضلية التمر من غيره بأسرعيته منفعة الدال على ان كلما هو أسرع منفعة يكون كذلك، و كيف كان فعلى تقدير اعتبار الأجناس السبعة المذكورة أو خصوص الغلات منها يجب ان يكون دفع غيرها إذا كان أعود و انفع من باب القيمة كما انه مع الاجتزاء بغير الأجناس المذكورة يكون ذلك أحوط.

[مسألة (١) يشترط فى الجنس المخرج كونه صحيحا]

مسألة (١) يشترط فى الجنس المخرج كونه صحيحا فلا يجزى المعيب و يعتبر خلوصه فلا يكفى الممتزج بغيره من جنس أخر أو تراب أو نحوه إلا إذا كان الخالص منه بمقدار الصاع أو كان قليلا يتسامح به.

اعتبار الصحة فى الجنس المخرج و عدم اجزاء المعيب من جهة انسباق الصحيح به عند الإطلاق كما نص عليه فى الدروس، و قال فى الجواهر خصوصا مع ملاحظة عدم اجزاء ذات العوار و المريضة فى الزكاة المالية، و اعتبار عدم الممزوج بغيره من جهة فقد الاسم المتوقف عليه الامتثال، اللهم إلا إذا كان الخالص بقدر النصاب أو كان الخليط قليلا يتسامح به فلا يضر بصدق الاسم

المتوقف عليه الامتثال، و ذلك بناء على التحقق فى أمثال المقام من كون التسامح العرفى فى طرف المفهوم لكى يكون صدقه على المصداق على نحو ما يحققه الا ان تكون المسامحة فى تطبيق المفهوم على المصداق بلا مسامحة منهم فى المفهوم نفسه حيث لا عبرة به حينئذ و لا دليل على اعتبار حكمهم فى التطبيق بعد عدم المسامحة فى المفهوم.

[مسألة (٢) الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات]

مسألة (٢) الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات من الدراهم و الدنانير أو غيرهما من الأجناس الأخر و على هذا فيجزى المعيب و الممزوج و نحوهما بعنوان القيمة و كذا كل جنس شك فى كفايته فإنه يجزى بعنوان القيمة.

الكلام فى هذه المسألة فى أمور (الأول) لا إشكال فى جواز إخراج القيمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٥

السوقية عن أحد الأنواع المعتبرة إخراجها مع التمكن من إخراجها نفسها إجماعا كما فى الجواهر- و يدل عليه من الاخبار خبر ابن بزيع، قال بعثت الى الرضا عليه السّلام بدراهم لى و لغيرى و كتبت له انها من فطرة العيال، فكتب بخطه: قبضت و قبلت (و خبر إسحاق بن عمار) قال قلت للصادق عليه السّلام جعلت فداك ما تقول فى الفطرة، أ يجوز أن أؤديها فضة بقيمة هذه الأشياء التى سميتها، قال عليه السّلام نعم ان ذلك انفع له يشترى ما يريد (و مكاتبة أيوب بن نوح) الى ابى الحسن العسكرى عليه السّلام حيث بعث اليه عليه السّلام عن كل رأس من عياله بدرهم على كل تسعة أرطال بدرهم، و فيها كتب عليه السّلام: اقبض ممن دفع لها و أمسك عمن لم يدفع (و خبر أخر لإسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السّلام قال: لا بأس بالقيمة فى الفطرة.

(الأمر الثانى) مقتضى الخبر الأخير جواز إخراج القيمة من الدراهم و غيرها، و ذلك لإطلاق القيمة، و بهذا التعميم صرح الشيخ فى محكى المبسوط:

فقال يجوز إخراج القيمة عن أحد الأجناس التى قدرناها سواء كان الثمن سلعة أو حبا أو خبزا أو ثيابا أو دراهم أو شيئا له ثمن- بقيمة الوقت، و مقتضى ما عداه من الاخبار المقدمة عليه الاقتصار على إخراج الدرهم لعدم تعرضها لغيره و اليه يميل فى المدارك، حيث أشكل على ما فى المبسوط بقوله بعد حكاية ما فى المبسوط: و هو مشكل لقصور الرواية المطلقة- من حيث السند عن إثبات مثل ذلك و اختصاص الأخبار السليمة بإخراج الدرهم (انتهى).

(أقول) و فيما افاده من الاشكال نظر، أما الرواية المطلقة أعنى بها الخبر الأخير المتقدم فهى موثقة لا قصور فيها من حيث السند إذا كانت معمولا بها، و اما الاخبار السليمة فلا يستفاد منها الاختصاص بالدرهم خصوصا خبر إسحاق بن عمار منها الذى فيه التعليل بكفاية تأدية الفضة قيمة بانفعيته له حيث انه يشترى ما يريد، الدال على عدم اعتبار خصوصية فى الفضة، بل المعيار هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢٦

ما كان انفع للمستحق من القيم (و منه يظهر) اندفاع ما ربما يقال من انصراف القيمة إلى خصوص النقدين بل المسكوك منهما، و ذلك لمنعه بعد جعل المناط فى اجزاء القيمة هو الأنفعية و ان أورد على الانصراف المذكور بمنعه أيضا من جهة ما يستفاد من الزكاة المالية من قوة التعميم بواسطة مساواة الفطرة معها لو لم تكن اولى، بل ربما يظهر من خلاف الشيخ كون الزكوتين من باب واحد فتكون الفطرة أيضا معقد إجماع الشيخ فى الخلاف على عدم انحصار الإخراج بخصوص الدرهم من غير جنس الزكاة.

و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى جواز إخراج غير الدرهم من النقود كالذهب المسكوك و غيره للقطع بكون ذلك الدرهم

فی تلک الاخبار من جهة غلبته فی الرواج فیما بین النقود فلا إشکال فی إخراج الصک المعمول فی هذه الأزمنة المسمی عندنا بالاسکناس لصیرورته باعتباره عند الدولة من النقود.

(الأمر الثالث) حکم المصنف قده باجزاء المعیب و الممزوج بعنوان القیمة عن الصحیح و السلیم عن الخلیط و هو مشکل فإنه إذا أخرج صاعین من المعیب من الحنطة یسوی قیمتهما صاعا من الصحیح منه یصدق علیه انه إخراج للمعیب من الحنطة و بعد انصراف الدلیل عن إخراج المعیب و الممزوج یجب ان لا یکون إخراجهما مجریا لعدم إتیان المأمور به علی وجهه و لو کانت قیمة المخرج أضعاف ما یجب إخراجه من الجنس الصحیح (و الحاصل) ان شرط الاجزاء هو سلامة الجنس و عدم اختلاطه و مع فقد شرطه بتعیب الجنس أو اختلاطه تکون القاعدة عدم الاجزاء، سواء ساوی قیمة المخرج قیمة ما ینبغی إخراجه أو زاد علیه أو نقص عنه.

(الأمر الرابع) أجزاء إخراج القیمة أو عدمه انما هو فیما إذا اعطی المستحق شیئا قیمة فلو صالح ما علیه من الفطرة بشیء مع الحاکم الذی هو ولی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۲۷

عن المستحق فأعطاه عوضا عما صالح معه فهو خارج عن القیمة فیجوز جعل مال الصلح من أی شیء یرید من الدرهم و غیره و المعیوب و الممتزج و غیرهما إذا لم یصر ربویا بناء علی جریان الربا فی کل معاملة.

(الأمر الخامس) لا إشکال فی جواز تملیک شیء إلی الفقیر مطلقا و لو من جنس الأصول بثمن من نقد ثم احتساب ذلک الثمن مما علیه من الفطرة فإنه فی الحقیقة إخراج النقد من الثمن مما علیه من الفطرة لا ما دفعه إلیه بإزاء الثمن کما هو ظاهر.

(الأمر السادس) یجوز فی الدین ان یدفع المدیون شیئا الی الدائن من غیر جنس ما علیه من الدین بمعاملة معاوضیة فیثبت قیمته فی ذمة الدائن و یقع به التهاتر عند مساواة ما فی ذمة المدیون من الدین مع ما ثبت فی ذمة الدائن من قیمة المدفوع الیه، و هل یصح ذلک فی أداء الفطرة أیضا بأن یدفع المخرج شیئا الی المستحق فیثبت قیمته فی ذمته و یقع التهاتر بین ما فی ذمته من قیمة المدفوع و بین ما علی المخرج من الفطرة، فیه إشکال، أقواه العدم، و ذلک لعدم ملک المستحق ما فی ذمة المخرج من الفطرة قبل قبضه منه، فلا یقاس بما یقع فی ذمة الدائن المالک للدین الذی له فی ذمة المدیون فلا وجه للتهاتر فی المقام دون مسألة الدین.

[مسألة (۳) لا یجزی نصف الصاع مثلا من الحنطة]

مسألة (۳) لا- یجزی نصف الصاع مثلا- من الحنطة الا علی و ان کان یسوی صاعا من الأدون أو الشعیر مثلا إلا إذا کان بعنوان القیمة

اما عدم اجزاء نصف الصاع مثلا من الحنطة الأعلی الذی یسوی صاعا من الا دون أو من الشعیر- کما عن البیان و المدارک خلافا لما عن المختلف- فلظهور کون قیمة الأصول من غیرها إذ لا معنی لجعل الشیء قیمة لنفسه.

لا یقال المجعول قیمة هو نوع بجعل قیمة لنوع أخر، و لیس من قبیل جعل الشیء قیمة لنفسه.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۲۸

(لأنا نقول) ذلک متوقف علی ثبوت التخییر فی کل نوع بین الصاع منه و بین قیمته حتی یدعی صحة جعل ما یسوی من نوع قیمة لنوع أخر و هو غیر ثابت، بل المستظهر من الدلیل هو التخییر بین إخراج کل جنس و بین إخراج قیمته من غیره (و یؤید

ذلك) بل يدل عليه ما ورد من إنكار ما وقع فى زمان عثمان و معاوية من الاجتزاء بنصف صاع من حنطة باعتبار غلو قيمتها (و توهم) ان الإنكار مبنى على اجزائهم نصف الصاع أصلا لا قيمة (مدفوع) بعدم وجوب النية فى ذلك و ظهور نصوص اجزاء أداء القيمة فى القيمة من غير الجنس.

(و منه يظهر) ما فى حكم المصنف (قده) من صحة ذلك إذا كان بعنوان القيمة، نعم يصح بيع نصف الصاع من الفقير بثمن يساوى قيمته نصف صاعا من الحنطة الأدون ثم احتساب ذلك عليه فطرة فإنه كما عرفت فى الأمر الخامس من المسألة المتقدمة ليس من باب إعطاء القيمة من جنس الحنطة كما لا يخفى.

[مسألة (۴) لا يجزى الصاع الملفق من جنسين]

مسألة (۴) لا يجزى الصاع الملفق من جنسين بان يخرج نصف صاع من الحنطة و نصفا من الشعير الا بعنوان القيمة

اما عدم الاجزاء إذا لم يكن بعنوان القيمة فلعدم صدق صاع من هذه الأصول فإن المخرج حينئذ لا صاع من الحنطة و لا من الشعير و إذا كان الواجب هو الصاع منها فلا يجزى ما ليس بصاع منها خلافا فالمحكى عن المختلف حيث استقرب اجزاء ذلك مستدلا بان المطلوب شرعا إخراج الصاع و قد حصل، و ليس تعين الأجناس معتبرا فى نظر الشارع و الا لما جاز التخيير فيه، و بأنه يجوز إخراج الأصول المختلفة من الشخص الواحد عن جماعة فكذا الصاع الواحد، و بأنه إذا أخرج أحد النصفين فقد خرج عن عهدته و سقط عنه نصف الواجب فيبقى مخيرا فى النصف الأخر لأنه كان مخيرا فيه قبل إخراج الأول فيستصحب.

(و لا يخفى ما فى الكل) بعد فرض كون التخيير فى إخراج الصاع من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۲۹

الأجناس، و نصف الصاع من كل منها لا يصدق عليه الصاع منها كما هو واضح (و اما اجزائه بعنوان القيمة) فالأقوى انه كذلك- و ان منعناه فى اجزاء نصف صاع من نوع عن صاع من نوع أخر أو فى إخراج المعيوب و الممزوج، و ذلك لا مكان جعل نصف الصاع من الشعير قيمة لنصف صاع من الحنطة و نصف صاع من الحنطة قيمة لنصفه من الشعير، مع ان المجموع المركب من النصفين ليس من جنس أحدهما فهو مغاير لكل منهما تغاير الكل مع جزئه فيصح جعله قيمة لكل منهما شاء.

[مسألة (۵) المدار قيمة وقت الإخراج]

مسألة (۵) المدار قيمة وقت الإخراج لا وقت الوجوب و المعتبر قيمة بلد الإخراج لا وطنه و لا بلد أخر فلو كان له مال فى بلد أخر غير بلده و أراد الإخراج منه كان المناط قيمة ذلك البلد لا قيمة بلده الذى هو فيه

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) ان المدار على القيمة وقت الإخراج لا- وقت الوجوب و هو دخول ليلة العيد و ذلك لان الواجب أولا هو إخراج العين- اى عين ما يجب إخراجه من الأجناس- و القيمة بدل عنه فى مقام الامتثال لا انه مكلف من أول الأمر بالأمر المردد بين العين و القيمة، فالتخيير تخيير فى مرتبة سقوط التكليف لا مرتبة ثبوته، فما لم يخرج القيمة فهو مكلف بأداء العين و يكمنه إسقاطه بإخراج القيمة، فيكون اللازم إخراج ما يكون فى ذمته وقت الإخراج سواء كانت القيمة درهما أو أقل أو أكثر (خلافا) لما حكى عن قوم بتقدير القيمة بدرهم و عن آخرين بتقديرها بأربعة دوانيق ثلثى درهم، و لكن لم يعرف القائل بهما.

و يمكن الاستدلال للاول بخبر إسحاق بن عمار: لا بأس ان يعطيه قيمتها درهما، و المرسل المحكى عن المقنعة قال و سئل الصادق عليه السّلام عن مقدار القيمة فقال درهم فى الغلاء و الرخص، و المرسل المحكى عن المبسوط قال و روى انه يجوز ان يخرج عن كل رأس درهما (و للثانى) بمرسل المقنعة أيضا حيث قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٠

و روى ان أقل القيمة فى الرخص ثلثا درهم، و المرسل المحكى عن المبسوط حيث يقول و روى أربعة دوانيق فى الرخص و الغلاء.

لكن كل ذلك قاصر عن إفادة المدعى (اما خبر إسحاق بن عمار) فلرميه بالشذوذ و إمكان كون المراد من الدرهم جنسه لا خصوص درهم واحد، أو يكون من جهة مطابقة قيمة الصاع مع الدرهم الواحد فى ذلك الزمان، مع معارضته لمضمر سليمان بن جعفر المروزى: و الصدقة بصاع من تمر أو قيمته فى تلك البلاد دراهم.

(و منه يظهر) المنع عن صحة التمسك بالمراسيل المذكورة لكلتا الدعويين، و حيث ان المختار عندنا فى حجية الخبر الوثوق بصدوره مطلقا و لا تكون هذه الاخبار مما يوثق بها لا من جهاتها الداخلية حيث انها شاذة مراسيل و لا من جهاتها الخارجية حيث انها موهونة بالاعراض عنها و لم يعلم عامل بها فلا إشكال فى سقوط القولين و ضعفهما جدا.

(الأمر الثانى) إذا اختلفت القيم باختلاف البلاد تكون العبرة بقيمة بلد الإخراج لا بقيمة وطنه و لا قيمة بلد أخر سواء كانت قيمة بلد الإخراج انقص أو أزيد، فلو أراد الإخراج فى غير بلده يكون المناط قيمة البلد الذى يخرج فيه، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من انه قبل الإخراج مكلف بإخراج العين ففى مكان الإخراج يجب عليه إخراج العين و لو كانت أزيد قيمة من قيمة بلده و يجزيه دفع قيمة ذلك البلد و لو كانت انقص لأنها بدل من العين التى يجب عليه إخراجها فيصح امتثال التكليف المتوجه إليه بإخراج العين بإخراجها.

[مسألة (۶) لا يشترط اتحاد الجنس]

مسألة (۶) لا يشترط اتحاد الجنس الذى يخرج عن نفسه مع الذى يخرج عن عياله و لا اتحاد المخرج عن بعضهم مع بعض فيجوز ان يخرج عن نفسه الحنطة و عن عياله الشعير أو بالاختلاف بينهم أو يدفع عن نفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣١

أو عن بعضهم من أحد الأجناس و عن أخر منهم القيمة أو العكس

و لعل هذا الحكم واضح بعد فرض التخيير فى الإخراج بين الغلات الأربع أو الأجناس السبعة أو القوت الغالب عند تعددها، إذ يصح حينئذ الاختلاف بين ما يخرجه لنفسه و عياله أو ما يخرجه عن عياله بعضهم مع بعض.

[مسألة (۷) الواجب فى القدر الصاع عن كل رأس]

مسألة (۷) الواجب فى القدر الصاع عن كل رأس من جميع الأجناس حتى اللبن على الأصح و ان ذهب جماعة من العلماء فيه الى كفاية أربعة أرطال، و الصاع أربعة أمداد و هى تسعة أرطال بالعراقى فهو ستمأة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال بالمثقال الصيرفى فيكون بحسب حقة النجف التى هى تسعمأة مثقال و ثلاثة و ثلاثون مثقالا و ثلث مثقال نصف حقة و نصف وقية واحد

و ثلاثون مثقالا الا مقدار حمصتين و بحسب حقة الاسلامبول و هى مأتان و ثمانون مثقالا حقتان و ثلاثة أرباع الوقية و مثقال و ثلاثة أرباع المثقال، و بحسب المن الشاهى و هو ألف و مأتان و ثمانون مثقالا نصف من الخمسة و عشرون مثقالا و ثلاثة أرباع المثقال

فى هذه المسألة أمور (الأول) القدر الذى يجب إخراجه من الأجناس فى الفطرة هو الصاع، و هذا فى غير اللبن مما لا اشكال فيه، و قد نطقت به الاخبار الكثيرة المعمول بها من غير فرق فى ذلك بين الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، و ان وردت جملة أخرى دالة على الاكتفاء بنصف الصاع فى الحنطة، لكنها معرض عنها غير معمول بها محمولة على التقية فإن إخراج نصف الصاع من الحنطة كان من بدع عثمان و اتبعه بعده معاوية، و روى العلامة (قده) فى المنتهى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه سئل عن الفطرة، فقال صاع من طعام فقيل أو نصف صاع، فقال عليه السّلام بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان.

(الأمر الثانى) ذهب الشيخ و جماعة من الأصحاب إلى الاجتزاء بأربعة

أرطال من اللبن (و استدل لهم) بمرفوعة قاسم بن حسن عن الصادق عليه السّلام قال سئل عن رجل فى البادية لا يمكنه الفطرة، قال عليه السّلام يتصدق بأربعة أرطال من لبن و بوجوه اعتبارية مثل ان اللبن خال عن الغش بخلاف التمر و الزبيب لوجود النوى فيهما، و بأنه مستغن عن المؤنة بخلاف الحبوب فيكون ثلثا الصاع يقاوم الصاع (و الأقوى) ما عليه المشهور لضعف الخبر المذكور و احتمال التصحيف من بعض الرواة بإبدال الأمداد بالأرطال و لإطلاق الأرطال فيه و عدم تعيينها بالعراقى أو المدنى مع إمكان حملها على المدنى، بل لعله الظاهر لكونه الموافق مع عرف المروى عنه أو الراوى إذ لم يعلم كون الراوى عراقيا، و فسرها الشيخ و اتباعه بالمدنى لمكاتبة محمد بن ريان قال كتبت الى الرجل اسئله عن الفطرة كم تؤدى، فقال أربعة أرطال بالمدنى، و احتمال كون الحكم بإخراج أربعة أرطال ندبيا لكون السؤال عما لا يمكنه الفطرة و ان كان الظاهر منه عدم التمكن من غير اللبن لكونه بالبادية لا لعجز عن إخراج الفطرة رأسا، و احتمال ان يكون أجزاء الأرطال الأربعة من اللبن من باب القيمة لمطابقتها مع الصاع من الحنطة أو غيرها فى ذلك الزمان، و معارضته مع ما هو كالنص فى العموم بحيث لا يقبل التخصيص كخبر جعفر بن معروف، قال كتبت الى ابى بكر الرازى فى زكاة الفطرة و سئلناه ان يكتب الى مولانا- يعنى أبا الحسن الهادى عليه السّلام- فكتب ان ذلك خرج لعلى بن مهزيار انه يخرج من كل شيء التمر و البر و غيره صاع و ليس عندنا بعد جوابه علينا فى ذلك اختلاف، و لمنافاته مع ما ورد من اعتبار إخراج الصاع فى الأقط كما فى خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام و خبر عبد اللّه بن مغيرة عن الرضا عليه السّلام- بناء على أولوية اللبن منه.

(و بالجملة) فلا محيص عن طرح ذلك و الأخذ بما يدل بعمومه على اعتبار الصاع فى الجميع (و دعوى) إمكان الجمع بينه و بين ما دل على اعتبار

الصاع بجعل الصاع فى اللبن أربعة أرطال و فى غيره تسعة- كما عن محكى مصباح الشيخ (ضعيف غايته) ضرورة عدم اختلاف الصاع عرفا بالنسبة إلى اللبن و غيره، و ليس له حقيقة شرعية كما هو واضح.

(الأمر الثالث) الصاع أربعة أمداد، و هى تسعة أرطال بالعراقى، و كل مد رطلان و ربع رطل بالعراقى، و قد حررنا ذلك فى كتاب الزكاة فى باب زكاة الغلات بما لا مزيد عليه، و يكون بحسب المن التبريزى المعمول فى هذه الأعصار فى طهران و ما والاها ثمانية و ثلاثين سيرا و ستة مثاقيل و ربع مثقال، فينقص عن المن التبريزى (الذى هو أربعون سيرا و كل سير ستة عشر مثقالا فيكون المجموع ستمأة و أربعون مثقالا) بمقدار خمسة و عشرين مثقالا و ثلاثة أرباع المثقال.

[فصل فی وقت وجوبها]

اشارهٔ

فصل فی وقت وجوبها و هو دخول لیلهٔ العید جامعا للشرائط و یستمر الی الزوال لمن لم یصل صلاهٔ العید و الأحوط عدم تأخیرها عن الصلاهٔ إذا صلاها فیقدمها علیها- و ان صلی فی أول وقتها- و ان خرج وقتها و لم یخرجها فان کان قد عزلها دفعها الی المستحق بعنوان الزکاهٔ و ان لم یعزلها فالأحوط الأقوی عدم سقوطها بل یؤدیها بقصد القربهٔ من غیر تعرض للأداء و القضاء.

هاهنا أمور یجب التعرض لها (الأول) انه وقع الخلاف فی وقت تعلق وجوب الفطرهٔ علی ثلاثهٔ أقوال، فقیل انه یتعلق الوجوب من أول شهر رمضان، و قیل ان تعلقه بدخول لیلهٔ العید، و قیل بطلوع الفجر من یومه.

(و استدل للاول) بصحیح الفضلاء عن الصادقین علیهما السلام قالا علی الرجل ان یعطی عن کل من یعول من حر و عبد صغیر و کبیر یعطی یوم الفطر و هو أفضل و هو فی سعهٔ أن یعطیها فی أول یوم یدخل فی شهر رمضان إلی أخره (الحدیث) دل علی جواز إعطائها من أول شهر رمضان بعنوان زکاهٔ الفطرهٔ،

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۳۴

و هو متوقف علی تعلق الوجوب بها و الا لکان کالصلاهٔ قبل الوقت و کالحج قبل وقته.

(و أورد علیه) بظهور الخبر فی کون الإخراج من أول شهر رمضان من باب التعجیل لا کونه أداء فی وقته کما یشهد به التعبیر بالسعهٔ، و یؤیده التعبیر بالتعجیل فی خبر إسحاق بن عمار قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن تعجیل الفطرهٔ بیوم، فقال علیه السّلام لا بأس به (الحدیث) فیحمل حینئذ علی الإعطاء قبل وقته قرضا ثم الاحتساب به من الفطرهٔ فی وقتها جمعا بینه و بین ما دل علی عدم جواز تقدیم الزکاهٔ علی وقتها و ان تقدیمها کتقدیم الصلاهٔ و الصوم علی وقتهما فی عدم الجواز (و استدل للثانی) بخبر معاویهٔ بن عمار عن الصادق علیه السّلام فی الولد یولد لیلهٔ الفطر و الیهودی أو النصرانی یسلم لیلهٔ الفطر علیهم فطرهٔ، قال علیه السّلام لیس الفطر الأعلی من أدرک الشهر، و نحوه الصحیح الأخر فی المولود لیلهٔ الفطر و یهودی أسلم لیلته، و فی معناهما غیرهما- دلت الأخبار المذکورهٔ علی ان تعلق الوجوب انما یکون بإدراک لیلهٔ الفطر واجدا للشرائط، فلا یجب عند عدم إدراکها کذلک و لو کان واجدا قبلها (و لا یخفی) عدم دلالتها علی اعتبار لیلهٔ الفطر کذلک ای واجدا للشرائط- بل هی دالهٔ علی اعتبار ادراک شهر رمضان واجدا للشرائط.

و لذا ربما یستدل بتلک الاخبار للقول الأول- أعنی کون وقت الوجوب أول شهر رمضان- بتقریب ان تعلیق الحکم علی ادراک الشهر و تعلیل حکم عدم الوجوب علی المولود یشعر ان بان ادراک شهر رمضان هو السبب فی الوجوب- و ان کان یتحقق ذلک بإدراک أخره- فالفرد الأکمل منه حینئذ إدراکه تاما، فهو علی وزان قوله من أدرک رکعهٔ من الوقت فقد أدرک الوقت کله، و قوله من أدرک الإمام راکعا فقد أدرک الجماعهٔ، فلفظ الإدراک رمز الی کونه هو الغایهٔ، فلا بد لها من بدایهٔ، و لیست بدایتها- نصا و فتوی- إلا أول شهر رمضان.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۱۰، ص: ۵۳۵

و لکن هذا الاستدلال لإثبات القول الأول لا یخلو عن الوهن، ضرورهٔ عدم دلالهٔ التعلیل بإدراک الشهر علی ان أخره هو الغایهٔ لعلهٔ الحکم المعلل بها، بل لو سلم فهی اشعار محض- کما اعترف به هذا المستدل (قده)- مضافا الی ان علیهٔ إدراک أول شهر رمضان لوجوب الفطرهٔ لا یلازم تعلق وجوبها فی أوله، لا مکان ان یکون إدراکه- و لو من اوله- سببا لتعلق الوجوب فی أول

ليلة العيد أو أول يومه (مضافا) الى الاحتياج الى التقييد ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى أخر الشهر، ضرورة عدم وجوبها لو اختلت الشرائط قبل انتهائه، و هذا- اى التقييد- و ان لم يكن فى التزامه بأس لو قام الدليل عليه، الا انه التزام بأمر بعيد عن الارتكاز يحتاج الالتزام به الى دليل قوى يخرج به عن الارتكاز (و كيفما كان) فالأخبار المذكورة لا دلالة فيها على كون وقت تعلق الوجوب هو هلال شهر شوال فضلا عن دلالتها على كونه أول شهر رمضان- كما لا يخفى على البصير.

(و استدل للثالث)- اعنى كون وقت تعلق الوجوب هو الفجر الثانى من يوم العيد- بصحيحة العيص بن القاسم، قال سئلت الصادق عليه السّلام عن الفطرة متى هى، قال قبل الصلاة يوم الفطر، قلت فإن بقى منه شىء بعد الصلاة قال عليه السّلام لا بأس نحن نعطى عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه» دلت على ان وقت الفطرة هو يوم الفطر قبل الصلاة، و اليوم هو من أول الفجر الثانى فيكون وقت التعلق هو من الفجر الثانى من يوم الفطر.

و الاستدلال بها- كما ذكر- مبنى على وجوب إخراجها قبل الصلاة إذ لو قيل باستحباب إخراجها قبل الصلاة كان إخراجها قبل الصلاة فى يوم الفطر محمولا على الندب أيضا، فلا تصير الصحيحة حينئذ دليلا على توقيت التعلق بيوم الفطر.

و استدل أيضا بصحيحة معاوية بن عمار، قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٦

الفطرة ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهى فطرة، و ان كان بعد ما تخرج الى العيد فهى صدقة.

هذا مضافا الى استصحاب عدم تعلق الوجوب الى زمان القطع بتعلقه و هو أول الفجر- حيث ان التعلق قبله مشكوك (و لا يخفى) ان الخبرين لا يدلان على ان وقت التعلق هو يوم الفطر- غاية الأمر: دلالتهما على كون وقت الإخراج يومه، و لا منافاة بين ان يكون وقت التعلق ليلة الفطر و وقت الإخراج يومه، مع ان صحيحة معاوية بن عمار لا تصريح فيها بيوم الفطر بل المذكور فيها قبل الخروج الى العيد و هو يشمل أول ليلة الفطر حيث ان وقت غروب ليلة الفطر أيضا قبل الخروج الى العيد، و قوله عليه السّلام قبل ان يخرج الى العيد فهى فطرة و ان لم يخلو عن ظهور فى ما قبل الخروج من اليوم الا انه بعد قيام الدليل على كون وقت التعلق من أول الهلال رفع اليد عما فيه من شائبة الظهور، مع انه يمكن ان يدعى كون الصحيحة فى مقام حكم الإخراج قبل الصلاة أو بعدها- فى وقت إخراجها- من غير نظر الى بيان وقت إخراجها أو تعلق الوجوب بإخراجها، فمعنى قوله عليه السّلام: ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد- انه ان أعطيت فى وقت إخراجها قبل الصلاة فهى فطرة- من غير بيان وقت إخراجها- انه من أول ليلة الفطر أو من أول يومه: فصيحة معاوية بن عمار أجنبية عن افادة كون وقت التعلق أول الفجر من يوم الفطر كما لا يخفى (نعم) صحيحة العيص المصرح فيها بيوم الفطر دال على التوقيت، لكنها مجملة بالنسبة إلى وقت الإخراج أو وقت التعلق، فلو لم يكن فى البين شىء أخر لكان الواجب الأخذ بها و الالتزام بكون أول الفجر وقتا لهما لتطابق الوقتين لو لم يدل دليل على تخالفهما، لكن مع قيام الدليل على كون وقت التعلق هو الهلال من ليلة الفطر يجب حمل الصحيحة على وقت الإخراج جمعا بينه و بينها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣٧

(الأمر الثانى) انه بناء على كون غروب ليلة الفطر وقت التعلق فهل هو وقت الإخراج أيضا فيصح حينئذ إخراج الفطرة من أول ليلة الفطر إلى أخر وقته و يتحد الوقتان، أو ان وقت الإخراج من أول الفجر من يوم الفطر فلا يصح قبله و ان تعلق الوجوب من أول الليل- فيكون الوقتان مختلفين (وجهان) بل قولان: المحكى عن جملة من الأصحاب هو الأخير، و اختاره فى المدارک مستدلا له بصحيح العيص بن القاسم المتقدم و صحيح معاوية بن عمار، و بان الوجوب فى هذا الوقت متحقق و قبله مشكوك فيجب الاقتصار على المتيقن، و عن جملة من الأصحاب كالشيخ فى الجمل و ابنى حمزة و إدريس هو الأول، و استدلوا بصحيح معاوية

بن عمار فى المولود فى ليلـة الفطر و اليهودى الـذى أسـلم فيها- المتقـدم سابقا- و بان الليلة تضاف إلى الفطرة فيقال ليلة الفطر، فتكون واجبة عندها، و بأنها مشـبهة بالصـلاة على النبى صلى اللّه عليه و آله، حيث ان الفطرة من تمام الصوم كما ان الصلاة عليه صلى اللّه عليه و آله من تمام الصلاة، فلا بد من كون الفطرة متعقبة بالصوم لكى تكون تمامه.

(و لا يخفى) ما فى هذه الاستدلالات من الوهن، فالعمدة حينئذ التمسك بصحيح معاوية بن عمار، و قد أجاب عنه فى المدارك بأنها انما تدل على وجوب الإخراج عمن أدرك، الشهر لا على ان أول وقت الإخراج هو الغروب، و أحدهما غير الأخر (انتهى).

و حمله فى الجواهر على ارادة تغـاير وقتى تعلق الوجوب و وقت الإخراج و ان الأول هو أول غروب ليلـة الفطر، و الأخير هو أول الفجر من يومه (و أورد عليه أولا) بان ما اجابه يتوقف على ما توهمه من خروج وقت التعلق عن محل الخلاف و انه أول الغروب من ليلة الفطر بلا كلام، كما ادعى صاحب المدارک الاتفاق عليه، و هو ممنوع لثبوت الخلاف فيه أيضا (و ثانيا) بأنه على

تقدير دلالة الصحيحة على وقت التعلق لا وقت الإخراج إذا سلمنا دلالتها على كون وقت التعلق هو الغروب من ليلة الفطر فبحكم اتحـاد وقته مع وقت الإـخراج الثابت بالأصل (أى أصالـة إطلاق وجوب شـىء فى وقت جواز أدائه بعـد تحقق الوجوب) فى غير مقام الذى لا ينافيه شىء فى المقام الا صحيح العيص و محمول على بيان الفضل الذى لا ينافى مع الاجزاء.

(و الحاصـل) انه ما لم يقم دليل على تغاير الوقتين يحكم باتحادهما، و ليس فى المقام ما يثبت به تغايرهما الا صـحيح العيص، و هو محمول على الفضل فيجب القول باتحادهما.

هـذا، و حمل الشـيخ الأكبر (قده) ما فى المدارک على إرادة أن إدراک شـهر رمضان من شـرائط تعلق الوجوب فى أول الفجر، فمعنى قوله «انها- اى صـحيحة معاويـة بن عمار- تدل على وجوب الإخراج على من أدرک الشـهر لا على ان أول وقت الإخراج الغروب» ان الصـحيحة تـدل على اشتراط وجوب الإـخراج على من أدرک الشـهر لاـ على تغاير الوقتين. فليس فى الصـيحة دلالة على كون وقت التعلق هو الغروب حتى يحكم بكونه وقت الإـخراج أيضـا بحكم الأصـل ما لم يثبت تغايرهما، بل المسـتفاد منها هو اتحـاد الوقتين و انهمـا هو الفجر من يوم العيـد، الا ان التعلق و وجوب الإخراج فيه مشـروط بإدراک الشـهر، فمن لم يـدرک الشهر جامعا للشرائط لا يتعلق به الوجوب فى وقت تعلقه، و هو الفجر من يوم العيد، و لا يجب الإخراج عليه.

(أقول) هـذا ما قيل فى المقام، و الانصاف ان ما افادوه- من الطرفين لا يخلو من منع، و الاسـتدلال لكون الغروب هو وقت التعلق بخبر معاويـة بن عمـار و نحوه مشـكل، لاـن حمله على بيـان اشتراط ادراک شـهر رمضـان فى وجوب الفطرة ليس بكـل البعيـد، فالإخراج فى يوم الفطر هو المتيقن، و اما فى الليل فلا يخلو

عن اشكال (و كيف كان) فلو مات واجدا للشرائط قبل الفجر وجب الإخراج من ماله كسائر ديونه مقدما على الإرث، لكنه على القول بكون التعلق فى أول الفجر ينبغى ان يحمل على ان إدراک الشـهر سبب للوجوب بمعنى الاسـتقرار فى الذمـة نظير الـدين المؤجـل، حيث ان الذمـة مشـغولة به لكنه يجب إخراجهـا بعـد حلـول اجله، و لكنه يتم على تقـدير مغـايرة وقت التعلق مع وقت الإخراج بجعل وقت التعلق غروب ليلة الفطر، و هو متوقف على قيام الدليل عليه.

(الأمر الثالث) الأكثر على ان أخر وقت الإخراج قبل صـلاة العيد، فيحرم تأخيرها عنها من غير فرق فى أداء الصـلاة فى أول وقتها و هو أول طلوع الشـمس أو فى أخر وقتها و هو الزوال، و المحكى عن ابن الجنيد امتداد وقت إخراجها إلى الزوال و قواه العلامة فى المختلف، و الشـهيد فى البيان و الدروس و هو ظاهر الشرائع، و عن المنتهى امتداده الى الغروب من يوم الفطر، مع انه نسب تحريم التأخير عن الصلاة إلى علمائنا اجمع.

(و استدل للأول) بصحيحة العيص المتقدمة فى الأمر الأول و بخبر إبراهيم بن ميمون قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: الفطرة ان أعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهى فطرة، و ان كان بعد ما تخرج فهى صدقة (قال فى المدارك) و المراد بالصدقة هنا: المندوبة مقابل الفطرة الواجبة، و قد فسر بذلك فى بعض الاخبار العامة أيضا (و خبر إسحاق بن عمار) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الفطرة، فقال: إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها قبل الصلاة أو بعدها (و ما رواه العياشى) عن الصادق عليه السّلام: أعط الفطرة قبل الصلاة، و ان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة (و خبر المروزى): ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها فى تلك الساعة قبل الصلاة (و خبر محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السّلام قال سئلته عما يجب على الرجل فى أهله من صدقة الفطرة، قال تصدق عن جميع من تعول

من حرا و عبد، صغير أو كبير، من أدرك منهم الصلاة» بناء على ان يكون المراد من أدرك منهم صلاة العيد (و خبر ابن سنان) عن الصادق عليه السّلام: و إعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل، و بعد الصلاة صدقة (و صحيح الفضلاء) المتقدم فى الأمر الأول، و فيه: قالا عليهما السلام يعطى يوم الفطر و هو أفضل و هو فى سعة من ان يعطيها فى أول يوم يدخل فى شهر رمضان» بناء على كون المراد منه مفضولية السابق لا الأعم منه و اللاحق.

(أقول) هكذا ذكره فى الجواهر فى مقام الاستدلال بصحيح الفضلاء، و الانصاف انه لا دلالة فيه على التوقيت بما قبل الصلاة- و لو كان المراد منه مفضولية السابق- و يمكن ان يؤيد لهذا القول بالاية الكريمة قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى، بناء على ان يكون المراد بالتزكية هو الزكاة و من الصلاة صلاة العيد، فان تفريع الصلاة بالفاء على الزكاة يلائم تقديم الزكاة عليها.

(و استدل للثانى) بالمرسل المروى فى التهذيب ان من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، و كذلك من أسلم قبل الزوال، المحمول على الندب جمعا بينه و بين ما يدل على نفى الوجوب عمن لم يدرك الشهر مثل خبر إسحاق بن عمار المتقدم نقله مرارا، هذا مضافا الى عدم صلاحية فعل الصلاة لتحديد الوقت، ضرورة اختلافها من المكلفين بل عدم فعلها من كثير منهم اما عمدا عصيانا أو بلا عصيان، و اما بلا عمد، فلا بد حينئذ من ارادة وقت الصلاة إلى الزوال.

(و استدل للثالث) بذيل صحيحة العيص، و فيها: قلت فإن بقى منه شىء بعد الصلاة، قال عليه السّلام نحن نعطى عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه، و بصحيح الفضال، حيث ان إطلاق قوله عليه السّلام (يعطى يوم الفطر) يشمل اليوم من أوله إلى الغروب (و لا يخفى) أن الأليق إسقاط القول الثالث لمخالفته مع دعوى العلامة فى المختلف

الإجماع على حرمة تأخيرها عن الزوال- و ان كان القائل به أيضا هو العلامة (قده) فى المنتهى حيث يقول: و الأقرب عندى جواز تأخيرها عن الصلاة و تحريم التأخير عن يوم العيد، و لكنه (قده) قال قبل ذلك بأسطر: و لا يجوز تأخيرها عن صلاة الليل اختيارا، فإن أخرها اثم، و به قال علمائنا اجمع» و ذيل صحيح العيص غير دال عليه لاحتمال ان يكون التأخير عن الصلاة بعد العزل، و هو خارج عن محل الكلام.

(و ربما يؤيد) حمله على ما بعد العزل: التعبير بقوله عليه السّلام نحن نعطى عيالنا ثم يبقى منه، فان الطاهر من الضمير فى قوله: منه- هو كون الباقى من الشىء الموجود فى الخارج المتوقف على العزل، و إرجاع الضمير إلى الفطرة لا يلائم مع تذكيره، و إطلاق صحيح الفضلاء يصح الاستناد اليه لو لم يقيد بما يدل على التوقيت بما قبل الصلاة أو قبل الزوال.

(و اما القول الثانى) فالاستدلال له بالمرسل المروى فى التهذيب ضعيف، حيث انه مرسل قام العمل من الأكثر على خلافه، مع انه معارض بخبر محمد بن مسلم المتقدم فى أدلة القول الأول، و استبعاد التوقيت بالصلاة مع اختلاف وقتها، حيث يفعلها قوم فى

أول وقتها و قوم فى أخر وقتها و قوم فيما بين ذلك محض استبعاد لا يركن اليه، و ذلك لان كل من يصليها يكون وقت إخراج فطرته قبل صلوته التى يصليها فى الوقت المضروب لفعلها و هو من أول طلوع الشمس الى الزوال، و من لا يصليها أصلا اما لعدم وجوبها عليه كما فى المرأة مطلقا أو الرجل فى عصر الغيبة فالوقت له ممتد الى الزوال.

و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة: نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلاة أو بوجوبها فترك الفطرة و اشتغل بالصلاة فإنه يجب حينئذ تقديم الفطرة و تأخير الصلاة فتفسد صلوته، و لا يتوهم ان فساد صلوته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٢

مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم و لا تفسد نظير ما ذكروه فى السفر الموجب لفوت الجمعة، إذ عدم الفوت الناشى من فساد الصلاة، الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم، كما ان تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم و المعصية (انتهى).

و ما افاده (قده) لا تخلو من غرابة، ضرورة ان وجوب تقديم الفطرة على الصلاة لا يدل على اشتراط صحة الصلاة بإخراجها لكى تبطل الصلاة بعدم إخراج الفطرة من جهة الإخلال بشرطها (و بطلان الصلاة) بقاعدة اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده و ان الأمر بإخراج الفطرة يوجب النهى عن الصلاة (ممنوع) لعدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص فيصح الاشتغال بالضد العبادى فيما إذا ترك المأمور به و اشتغل بضده حسبما حرر فى الأصول (و مما ذكرنا ظهر) ان القول الأول الذى عليه الأكثر هو المعول، فالأقوى عدم جواز تأخير الفطرة عن الصلاة لمن يصليها و انه يستمر وقتها الى الزوال لمن لم يصلها.

(الأمر الرابع) لو عزلها فيما يجوز عزلها و لم يخرجها فى الوقت الذى يجب إخراجها فيه حتى انقضى الوقت وجب دفع المعزول بعنوان الفطرة بلا حاجة الى النية عند الدفع، لصيرورة المعزول فطرة بالعزل و قد خرجت الفطرة من الذمة إلى الخارج به، فالمعزول حينئذ فى يده امانة (و يدل على الحكم المذكور) صحيح إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام، قال: إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها (و صحيح زرارة) عنه عليه السّلام قال سئلته عن رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلا، فقال عليه السّلام إذا أخرجها من ضمانه فقد برء و الا فهو ضامن حتى يؤديها (و مرسل ابن ابى عمير) عنه عليه السّلام فى الفطرة إذا عزلتها و أنت تطلب لها الموضع أو تنتظر به رجلا فلا بأس به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٣

(الأمر الخامس) إذا لم يخرجها فى وقتها مع عدم العزل ففى سقوطها بعده، أو وجوب إخراجها أداء، أو قضاء (أقوال) حكى الأول منها- اعنى السقوط- عن المفيد و المحقق و ادعى ابن زهرة الإجماع عليه (و استدلوا له) بأن الفطرة عبادة موقتة فات وقتها فوجوب الإتيان بها فى خارج وقتها يتوقف على دليل، لان وجوب القضاء بأمر جديد، و بما دل على انها قبل الصلاة زكاة مقبولة، و بعدها صدقة من الصدقات بمعنى أنها صدقة مندوبة.

(و القول الثانى) محكى عن ابن إدريس، و استدل له بأن الزكاة المالية تجب بدخول وقتها، فإذا دخل وقتها وجب الأداء و لا يزال الإنسان مؤديا لها لان ما بعد دخول وقتها هو وقت الأداء، و بعبارة أخرى: هى ليست من الموقتات، و قد رده المحقق فى المعتبر بان هذا ليس بشىء، لان وجوبها موقت و لا يتحقق وجوبها بعد الوقت.

(و القول الأخير) أعنى وجوبها فى خارج وقتها قضاء هو المحكى عن الشيخ و جماعة، و نسب اختياره إلى العلامة فى جملة من كتبه، و استدل له فى محكى المختلف بأنه لم يأت بالمأمور به فيبقى فى عهدة التكليف الى ان يأتى به و بان المقتضى للوجوب قائم، و المانع لا يصلح للمانعية، أما وجود المقتضى فللعمومات الواردة فى وجوب الفطرة من غير تقييد بالوقت، و اما انتفاء المانع فلان ما يتصور كونه مانعا هو خروج الوقت، و هو لا يصلح للمانعية، إذ خروج الوقت لا يسقط الحق كما فى الدين

المعجل و زكاة المال و كذا الخمس، مضافا الى صحيحة زرارة المتقدمة التى فيها: و الا فهو ضامن لها حتى يؤديها، و هذا القول هو مختار الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الزكاة، و استدل له بالعمومات الدالة على وجوب الفطرة، فإنها تدل على استقرارها فى ذمة المكلف عند دخول وقتها، و حرمة تأخيرها عن الوقت المضروب لها لا تدل على السقوط كما فى كثير

من الواجبات، و ليس ذلك من باب تعدد التكليف بالمطلق و المقيد دفعة حتى يقال بأنه يلزم ان يكون له امتثالان و مخالفتان فى صورة الإطاعة و العصيان مع انه ضرورى العدم، بل انما هو من باب تعدده تدريجا بمعنى بقاء الأمر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية، نظير التكليف برد السلام فورا ففورا، حيث يكون التكليف الثانى بعد سقوط التكليف الأول بالعصيان (و بالجملة) فالباقى بعد خروج الوقت هو التكليف المطلق بالأداء مجردا عن الوضع، و يمكن ان يقال ببقائه مع الحكم الوضعى أيضا و هو اشتغال الذمة بالأداء نظير الشغل بالدين (انتهى بمعناه ملحضا).

(أقول) و لعل الأقوى هو الوجه الأخير- أعنى بقاء التكليف مع الوضع- كما يدل عليه حكمهم بتعلق الفطرة بتركة من مات بعد هلال شوال قبل التمكن من أدائها كسائر ديونه- و ان خرج الوقت- و ليس ذلك الا من جهة شغل الذمة بها من غير ملاحظة الوقت كالزكاة المالية (و لا يخفى) ان هذا لو لم يكن أقوى فلا محالة يكون أحوط، الا ان ما ذكرناه لا يثبت كون الإخراج بعد الوقت بعنوان كونه قضاء، و عليه فالاحتياط الذى ذكره المصنف (قده) فى المتن من الإخراج لا بنية الأداء و القضاء مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (١) لا يجوز تقديمها على وقتها فى شهر رمضان على الأحوط]

مسألة (١) لا يجوز تقديمها على وقتها فى شهر رمضان على الأحوط كما لا إشكال فى عدم جواز تقديمها على شهر رمضان نعم إذا أراد ذلك اعطى الفقير قرضا ثم يحسب عند دخول وقتها.

المشهور بين الأصحاب عدم جواز تقديم الفطرة قبل وقت وجوبها، فلا يجوز إخراجها فى شهر رمضان، و ذلك لأنها من الواجبات الموقتة لا تجب قبل مجيئى وقتها.

(و عن الشيخ فى النهاية) جواز إخراجها من أول شهر رمضان و تبعه

جماعة- منهم المحقق فى المعتبر (و استدلوا له) بصحيح الفضلاء- أعنى زرارة و بكير و الفضيل بن يسار و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية- عن الصادقين عليهما السلام، قالا: على الرجل ان يعطى من كل من يعول من حر و عبد و صغير و كبير، يعطى يوم الفطر فهو أفضل و هو فى سعة أن يعطيها من أول يوم يدخل فى شهر رمضان الى آخره، فان اعطى تمرا فصاع لكل رأس، و ان لم يعط تمرا فنصف صاع- لكل رأس- من حنطة أو شعير، و الحنطة و الشعير سواء، ما اجزء عنه الحنطة فالشعير يجزى.

و لا يخفى انه لو تم الاستدلال بهذا الخبر لكان اللازم هو القول بجواز التقديم على وقتها المضروب رخصة كما يدل عليه خبر إسحاق بن عمار، المعبر فيه بالتعجيل، و فيه: قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن تعجيل الفطرة بيوم، فقال عليه السّلام لا بأس به» و ذلك لئلا ينافى ما دل على ان لها وقتا مضروبا- كمرفوعة ابى بصير و نحوها، و فيها: قال قلت هل للزكاة وقت معلوم تعطى فيه، قال عليه السّلام ان ذلك ليختلف فى إصابة الرجل المال، و اما الفطرة فإنها معلومة.

و انما الكلام فى تمامية الاستدلال بصحيح الفضلاء، و قد ناقشوا فيه أولا بالحمل على كون التقديم على سبيل القرض كما مر

فى زكاة المال (و ثانيا) بالقدح فيه لاشتماله على ما قام الإجماع على بطلانه- و هو الاجتزاء بنصف صاع من الحنطة، و باشتماله على ما يخالف إجماع المسلمين و هو اجزاء نصف صاع من الشعير أيضا.

(و أجيب عن الأول) بأن الحمل على كون التقديم قرضا بعيد عن ظاهر الخبر، لان الضمير فى قوله عليه السّلام و هو فى سعة أن يعطيها يرجع الى الفطرة التى هى محل البحث لا- القرض، و انه على هذا التقدير لا يكون للتحديد بأول يوم من شهر رمضان فائدة، اللهم الا مع المنع عن احتساب فطرة فى غير هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥۴۶

الصورة- و هو كما ترى-، و انه لا ريب فى كون مساق الخبر هو جعل الحكم من باب السعة و الرخصة فى مقابل الفريضة كما يشهد به قوله عليه السّلام: و هو فى سعة و لا ريب أن إعطائه للفقير بعنوان القرض ثم احتسابه عليه فى وقت الوجوب أداء للفطرة فى وقت الفريضة، فلا معنى لجعله من باب الرخصة.

(و عن الثانى) بأن اشتمال ذيله على ما يخالف إجماع الشيعة بل إجماع المسلمين لا يضر بالأخذ بصدره بعد عدم المانع عنه، و ذلك لصحة التفكيك فى الحجية إذا اقتضاه الدليل- كما حقق فى الأصول- فلا يوجب طرح الذيل منعا عن الأخذ بصدره (فالحق) ان الصحيح المذكور من هذه الجهة لا مانع عن الاستدلال به و ربما يزاد فى الاستدلال بما تقدم من خبرى معاوية بن عمار الظاهرين فى إناطة الوجوب بإدراك شهر رمضان.

(قال فى الجواهر) ان كون ادراك الشهر سببا للوجوب و ان كان يتحقق بإدراك أخره الا ان الفرد الأكمل منه حينئذ إدراكه تاما، فهو على حسب قوله:

من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، و قوله: من أدرك الإمام راكعا فقد إدراك الجماعة، فإن لفظ الإدراك رمز الى كونه غاية للشىء لا بد لها من بداية، و ليست البداية هنا نصا و فتوى إلا أول الشهر- الى ان قال-: نعم ان ثبت إجماع أو غيره على سقوط الفطرة بانتفاء أحد شرائط الوجوب فى الأثناء كان الجمع بينهما بالوجوب الغير المستقر كما فى زكاة المال عند القائل بوجوبها بهلال الثانى عشر و انه يستقر الوجوب بتمامه، هذا مضافا الى ما فى ذلك من المصلحة للفقراء بتعجيل الإعانة لهم و رفع الحاجة عنهم (انتهى ملخصا).

و لا- يخفى ما فيه، لما تقدم فى تقريب الاستدلال بهذين الخبرين للقول بكون تعلق الوجوب بالدخول فى ليلة العيد واجدا للشرائط- من عدم دلالة التعليل بإدراك الشهر على كون ادراك أخر الشهر غاية للعلة، لكى يلزم ان يكون لها بداية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥۴٧

يقال بان بدايتها نصا و فتوى ليست إلا أول شهر رمضان، بل المستفاد منه جامعية المكلف للشرائط فى أخر الشهر بحيث يخرج من الشهر و هو واجد لشرائط المخرج- من التكليف و الغنى و غيرهما- و المخرج عنه من العيلولة.

(مضافا) الى ان الإجماع بسقوط الفطرة بانتفاء أحد شرائطها فى الأثناء يوجب هدم سببية واجدية الشرائط من الأول، إذ مع اجتماع الشرائط فى أخر الشهر تجب الفطرة و لو مع فقدها فيما عدا أخره، و مع فقدها فى أخر الشهر لا تجب و لو مع وجودها فى غير أخرها، و ليس هذا الا- جعل العبرة بالوجدان فى أخره، فالإخراج فى أوله مع عدم بقاء الشرائط فى أخره إخراج لغير الواجب (نعم) مع اجتماع الشرائط فى أخره يغنى إخراجها فى أوله إذا كان مطلق الإدراك سببا للتعلق مشروطا بتحقق الشرائط فى أخره، لكن يحتاج الحكم بالاغناء الى دليل يدل عليه.

و اما ما افاده من كون ذلك ملائما لمصلحة الفقراء بتعجيل الإعانة لهم فهو لا يثبت المدعى، لان التعجيل يتوقف على جوازه، و لا- يمكن إثبات جوازه بكونه موافقا لمصلحة الفقراء، و الا- فليجز تقديمه على شهر رمضان أيضا، اللهم الا ان يقال باشتراط

وجوبها بدخول شهر رمضان، و هو بعد أول البحث.

هذا و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) قد أورد عليه (أولا) بما حاصله ان الخبرين دلا على سببية ادراك الشهر لوجوب الفطرة و قد ثبت بـدليل أخر اعتبـار اجتمـاع الشـرائط فى أخره و هو الإجمـاع على اعتبـار اجتماعهمـا فى أخر الشـهر و عـدم الخلاـف فى ان ادراك ما قبل الأخر من اجزاء الشـهر متصفا بالشرائط لا يكون سببا للوجوب، فيصير نتيجة الخبرين مع ما يدل على اعتبار اجتماع الشـرائط فى أخر الشـهر هو سـببية ادراك أخره جامعا للشـرائط (ثم قال) نعم لو ثبت كفايـة اجتماع الشـروط فى جزء من الشـهر (كما يستفاد من كلام الفاضل فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٨

المختلف، حيث اسـتدل على جواز التقـديم بأنه انفع للفقير لانه ربما افتقر الـدافع أو مات قبل الوقت فيحرم عليه الفقير) أمكن ما ذكر (و ثانيـا) بـان التقـديم بدلالـة الخبرين حينئـذ ليس تعجيلا نظير تقـديم غسل الجمعـة يوم الخميس، بل الأداء من أول شـهر رمضان حينئذ أداء فى وقته، مع انه لا خلاف بين مجوزى التقديم فى كونه تعجيلا.

(أقول) امـا ما أفاده أولا ففيه أن إحراز اعتبار اجتماع الشـرائط فى أخر الشـهر من دليل أخر كالإجماع لا يصـير قرينـة على ظهور الخبرين فى سببية ادراك أخر شهر رمضان للوجوب، فلو تم ما ذكره صاحب الجواهر مما استفاده من لفظ الإدراك لكان اللازم مـا اسـتدركه من الاـلتزام بوجوب الفطرة من أول الشـهر وجوبـا مشـروطا بتحقق الشـرائط فى أخره (و امـا مـا افـاده ثانيا) ففيه ان صاحب الجواهر (قده) ملتزم فى ذيل عبارته بأن الأداء من أول الشـهر ليس من باب التعجيل، قال (قده) و المناقشة فى ذلك كله أو بعضه بـأنه لاـ خلاـف فى كون الوقت الهلاـل، و انمـا الكلاـم فى جواز التعجيل على حسب تقـديم غسل الجمعـة و إتيانه يوم الخميس، و الزكاة الماليـة من أول الحول على القول به يـدفعها ملاحظة التصـريح به فى كلام بعض القائلين بان ذلك على جهة التوقيت لاـ التعجيل كما هو مقتضـى ظاهر الصـحيح المزبور، فحينئـذ لا مناص للفقيه عن الفتوى به، و ان كان الأفضل و الأحوط التأخير إلى الهلال بل الى يوم الفطر قبل الصلاة (انتهى).

(و كيف كان) فالأحوط- لو لم يكن أقوى- عدم التقديم على هلال شهر شوال الا قرضا، و عليه فيشترط فى صحة احتسابه فطرة اجتمـاع الشـرائط فى الـدافع و الآخـذ فى وقت الوجوب اعنى هلال ليلـة العيـد أو الفجر من يومه على الخلاف فى تحديـد زمان الوجوب (و على القول بجواز التقـديم مطلقـا) كمـا يسـتفاد من عبـارة المتخلف يكون الـدفع فطرة من حينه و لاـ يشترط اجتماع الشرائط فى الدافع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤٩

و الأخذ عند الهلال أو الفجر، بل المعتبر اجتماع الشرائط عند الدفع.

[مسألة (٢) يجوز عزلها فى مال مخصوص من الأجناس]

مسألة (٢) يجوز عزلهـا فى مـال مخصوص من الأجنـاس أو غيرهـا بقيمتها و ينوى حين العزل و ان كان الأحوط تجديـدها حين الدفع أيضا و يجوز عزل أقل من مقدارها أيضا فيلحقه الحكم و تبقى البقية غير معزولة على حكمها، و فى جواز عزلها فى الأزيد بحيث يكون المعزول مشتركـا بينه و بين الزكـاة وجه لكن لاـ يخلو عن اشـكال و كـذا لو عزلها فى مال مشترك بينه و بين غيره مشاعا و ان كان ماله بقدرها.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا إشـكال فى جواز عزل الفطرة فى مال مخصوص فى الجملة مع عدم المستحق، و يدل عليه جملة

من الاخبار بل ادعى فى الجواهر تظافر النصوص و الفتاوى به هنا، و كذا مع وجود المستحق كما اعترف به فى المدارك، قال ان إطلاق عبارات الأصحاب يقتضى جوازه مع وجود المستحق و عدمه، و فى مرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السّلام فى الفطرة إذا عزلتها و أنت تطلب بها الموضع أو تنتظر به رجلا فلا بأس به، حيث انه يدل على جوازه لمكان انتظار مورد نظره مع وجود الموضع لها كما هو الظاهر من عطف أو تنتظر به على (و أنت تطلب).

و المراد بالعزل- كما فى المسالك و المدارك- تعيين الفطرة فى مال معين بالنية، و حيث انه أمر قصدى محتاج إلى النية و لا يتعين بدونها يجب ان ينوى حين العزل، و هل يكفى نيته حين العزل عن النية حين الدفع، احتمالان، أقواهما الأول، ضرورة صيرورتها فطرة بالعزل، فيكون فى يده امانة من الأمانات لا بد حينئذ من الالتزام بكون المعطى كالولى عن المستحق فيكون قبضه و استيلائه كقبضه و استيلائه، لكن فى استفادة ذلك من أدلة جواز العزل نوع غموض، و عليه فالأحوط تجديد النية حين الدفع أيضا غير متعرض لنية الأداء و القضاء إذا كان الدفع فى خارج الوقت.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥٠

(الأمر الثانى) لا إشكال فى جواز العزل فى مال مخصوص مساو لقدر الفطرة، و فى جوازه فى مال أزيد منها أو انقص كلام، اما فى الأزيد فربما يقال بعدم جوازه، و ذلك لوجهين.

(الأول) انه يلزم تحقق الشركة بين المستحق و المكلف، فيكون مقدار الفطرة من المال المعزول للمستحق، و الزائد عنه للمالك، و هذا انقص على المستحق، مع انصراف إطلاق أدلة جواز العزل عنه، و عند الشك فى جوازه فالأصل العدم (الثانى) ان صحة العزل فى مال معين زائد عن قدر الفطرة مستلزم لصحته بالنسبة الى جميع أمواله بأن يجعل الفطرة فى أمواله بالنية، و هو غير معهود من العزل.

و لعل الأقوى جوازه لضعف الوجهين (اما الأول) فلعدم المانع عن الشركة بعد إطلاق الدليل، و الانصراف ممنوع، مع انه يمكن ان ينقل الزائد إلى المستحق- بناقل من هبة و نحوها (و اما الثانى) فلان البحث فيما يصدق معه العزل، و تعيين الفطرة فى جملة أمواله ليس مصداق العزل، فيكون خارجا عن محل الكلام، و من ذلك يظهر جواز العزل فى الأقل و انه يتعين الأقل فطرة بالعزل بقدره و تبقى البقية غير معزولة على حكمها.

(الأمر الثالث) لو عزل الفطرة فى مال مشترك بينه و بين غيره مشاعا، فان كانت حصته منه أزيد أو انقص من الفطرة المعزولة فيكون كالتعيين فى ماله المختص به، و ان كانت حصته بقدر الفطرة فربما يقال بعدم الجواز بدعوى اعتبار التشخيص فى المعزول، على معنى عدم الشركة فيه أصلا لا مع المستحق و لا مع غيره، و لكنها دعوى من غير برهان، بل الظاهر صحة عزل ما يصدق معه العزل عرفا و لو كان بالمال المشترك بينه و بين غيره، كما يصح فيما يصدق معه العزل و لو فى حصة من ماله المختص به حتى يصير شريكا مع المستحق فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥١

(فالأقوى) جواز عزلها فى مال مشترك بينه و بين غيره بعد فرض صدق العزل عليه (الأمر الرابع) مقتضى تعين المعزول فطرة بالعزل صيرورته أمانة شرعية فى يد المالك يجب أدائها فورا مع الإمكان، و لازمه عدم جواز تأخير الدفع عن وقت الوجوب، بل وجوب الابتداء الى دفعه فى الوقت أيضا- و ان لم يجب ذلك مع عدم العزل- على ما هو مقتضى كون الواجب موسعا، و لكن ظاهر الأصحاب جواز تأخير دفعه و لو خرج وقت الفطرة (و يدل عليه) خبر إسحاق بن عمار: إذا عزلتها فلا يضرك متى أعطيتها، و فى خبر الحريث عن الصادق عليه السّلام قال لا بأس ان تؤخر الفطرة إلى هلال ذى القعدة، حيث ان التحديد بهلال ذى القعدة مما يأبى عن الحمل على صورة عدم المستحق.

[مسألة (۳) إذا عزلها و أخر دفعها الى المستحق]

مسألة (۳) إذا عزلها و أخر دفعها الى المستحق فان كان لعدم تمكنه من الدفع لم يضمن لو تلف و ان كان مع التمكن ضمن.

اما عدم الضمان مع عدم التمكن من الدفع فلانه الموافق مع قاعدة الأمانة، حيث ان الأمين لا يضمن ما يتلف عنده إذا لم يكن بتعد منه أو تفريط، و اما الضمان عند التأخير مع التمكن من الدفع ففى الجواهر: بلا خلاف نصا و فتوى و لا اشكال، و قد تقدم شطر من الكلام فى العزل فى المسألة الرابعة و الثلاثين من الفصل المعقود فى زكاة الغلات الأربع، و فى المسألة السادسة من الفصل المعقود فى بقية أحكام الزكاة.

[مسألة (۴) الأقوى جواز نقلها بعد العزل الى بلد أخر]

مسألة (۴) الأقوى جواز نقلها بعد العزل الى بلد أخر و لو مع وجود المستحق فى بلده و ان كان يضمن حينئذ مع التلف و الأحوط عدم النقل الا مع عدم وجود المستحق.

و قد تقدم الكلام فى جواز نقل الزكاة مع وجود المستحق و مع عدمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۰، ص: ۵۵۲

مع الضمان عند وجود المستحق فى المسألة الحادية عشر من الفصل المعقود فى بقية أحكام الزكاة و قوينا فيها جواز النقل مع وجود المستحق و كلما استدللنا به فى ذلك المقام يجرى هيهنا.

[مسألة (۵) الأفضل أدائها فى بلد التكليف بها]

مسألة (۵) الأفضل أدائها فى بلد التكليف بها و ان كان ماله بل و وطنه فى بلد أخر و لو كان له مال فى بلد أخر و عينها فيه ضمن بنقله عن ذلك البلد الى بلده أو بلد أخر مع وجود المستحق فيه.

أفضلية أداء الفطرة فى بلد التكليف بها و ان كان ماله فى بلد أخر أو لم يكن البلد الذى هو فيه بلد استيطانه كما إذا كان خارجا عن وطنه- مذكورة فى فتاوى الأصحاب (قال فى الشرائع) الأفضل ان تؤدى فى بلده و ان كان له مال فى غيره لأنها تجب فى الذمة (و فى الجواهر) فى شرح عبارة الشرائع بعد قوله «لأنها تجب فى الذمة»: دون المال، فلا مدخلية حينئذ لبلد ماله كما انه لا مدخلية لبلد استيطانه.

(أقول) ما ذكراه انما يفيد لنفى رجحان البلد الذى له مال فيه، و اما رجحان الأداء فى البلد الذى هو فيه فلا بد له من دليل (قال فى الجواهر):

بل ينبغى له تأديتها فى البلد الذى هو فيه سواء كان بلد استيطانه أولا (انتهى) و لعل الوجه فيه كونه مسارعة فى الخير مع ترقب المستحقين الذين هم فى بلده الفعلى (و كيف كان) فلعل الحكم مما لا اشكال فيه أصلا، و يكفى فى إثباته التسامح فى أدلة السنن و كفاية فتوى الفقيه فيها.

و لو كان له فى بلد أخر مال قد عزله للفطرة بالنية فالظاهر هو الضمان لو نقله الى البلد الذى هو فيه أو الى غيره مع وجود المستحق فى بلد المال و إمكان الإيصال اليه، و ذلك لان المال بالعزل قد تعين للفطرة، فيكون نقله كنقل المال الزكوى الذى

تعلق به الزكاة موجبا للضمان مع وجود المستحق فى بلد المال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۳

[مسألة (۶) إذا عزلها فى مال معين]

مسألة (۶) إذا عزلها فى مال معين لا يجوز له تبديلها بعد ذلك.

و ذلك لما عرفت من ان الذمة تفرغ بالعزل عن الفطرة و يتعين المال المعزول فطرة و يصير فى يده امانة من الأمانات، و من المعلوم ان عود الفطرة إلى الذمة، و المال الى ملك مالكه الأول يحتاج الى دليل مفقود فى المقام، و مع الشك فى العود يكون مقتضى الاستصحاب هو العدم.

[فصل فى مصرفها]

اشارة

فصل فى مصرفها و هو مصرف زكاة المال لكن يجوز إعطائها للمستضعفين من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنين و ان لم نقل به هناك و الأحوط الاقتصار على فقراء المؤمنين و مساكينهم و يجوز صرفها على أطفال المؤمنين أو تمليكها لهم بدفعها إلى أوليائهم.

هيهنا أمور ينبغى البحث عنها (الأول) مصرف الفطرة (۲) هو مصرف زكاة المال عند أكثر الأصحاب، مقطوع به فى كلماتهم، و استدل له فى المنتهى بإطلاق أدلة مصرف الزكاة و قال ان الفطرة زكاة فتصرف إلى سائر الزكوات و بأنها صدقة فتدخل تحت قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ (الآية).

و حكى عن مقنعة المفيد اختصاصها بالمساكين، و استدل له بصحيح الحلبى، و فيه: عن كل انسان نصف صاع من حنطة أو شعير أو صاع من تمر أو زبيب لفقراء المسلمين (و خبر الفضيل) عن الصادق عليه السّلام قلت له لمن تحل الفطرة فقال عليه السّلام لمن لا يجد (قال فى المدارك) و المسألة محل اشكال و طريق الاحتياط واضح.

(أقول) لا ينبغى الإشكال فى المسألة أصلا، اما مخالفة المفيد فغير واضحة إذ المحكى عن المقنعة ان مستحق الفطرة هو من كان على صفات مستحق الزكاة من الفقر أولا ثم المعرفة و الايمان» و هو كما ترى قابل للحمل على بيان الفرد الأظهر من المستحق، و هو الفقير، الذى جعلت الزكاة له أولا بحسب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۴

الجعل ثم عممت لسائر مصارفها (و اما الخبران) فهما لا يدلان على الحصر بل المستفاد منهما بيان المصرف، و لعل تخصيص الفقراء بالذكر لأنهم الأصل فى مصرفها، مضافا الى انه لو فرض دلالتهما على الحصر فاللازم رفع اليد عن العمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم الحصر بعد عدم اتضاح خلاف المفيد فى المسألة، فالحكم مما لا ارتياب فيه.

(الأمر الثانى) قد تقدم فى الفصل المعقود لبيان شروط المستحقين ان الأقوى عدم جواز إعطاء زكاة المال للمستضعفين من أهل

الخلاف، عند عدم وجود المؤمن، خلافا لما حكاه فى الحدائق عن بعض من جواز إعطائها للمستضعف عند عدم وجود المؤمن مستدلا بخبر يعقوب بن شعيب، المطروح عند المحقق فى المعتبر بضعف السند، و رماه العلامة بالشذوذ، و حمله فى الجواهر على ارادة المستضعف من أهل الحق، و عندنا انه ساقط عن الحجية بإعراض الأصحاب عنه.

و اما زكاة الفطرة ففى جواز إعطائها للمستضعف عند عدم وجود المؤمن قولان، المحكى عن الأكثر منهم المفيد و السيد و ابن الجنيد و ابن إدريس هو العدم (و استدل له) مضافا الى العمومات المانعة عن إعطاء الزكاة إلى المخالف بصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى عن الرضا عليه السّلام قال سألته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف، قال عليه السّلام لا، و لا زكاة الفطرة (و خبر ابن ابى يعفور) عن الصادق عليه السّلام، قال قلت له جعلت فداك ما تقول فى الزكاة، لمن هى، قال لأصحابك، قال قلت فان فضل منهم، قال فأعد عليهم، قلت فان فضل منهم قال فأعد عليهم، قلت فان فضل عنهم، قال فأعد عليهم، قلت فيعطى السؤال منها شيئا، فقال لا و اللّه الا التراب، الا ان ترحمه، فان رحمته فأعطه كسرة، ثم أومى بيده فوضع إبهامه على أصول أصابعه (و المروى عن الرضا عليه السّلام)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۵

و فيه: ان اللّه عز و جل حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا.

و المحكى عن الشيخ و جماعة هو الجواز لموثق الفضيل عن الصادق- عليه السّلام قال كان جدى يعطى فطرته للضعفة و من لا يتوالى (و موثق إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتى من جيرانى، قال نعم: الجيران أحق بها لمكان الشهرة (و صحيح على بن يقطين) عنه عليه السّلام عن زكاة الفطرة أ يصح ان تعطى الجيران و الظؤرة ممن لا يعرف و لا ينصب، فقال عليه السّلام لا بأس بذلك إذا كان محتاجا (و خبر مالك الجهنى) عن الباقر عليه السّلام، و فيه عن زكاة الفطرة، قال تعطيه المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا (و مكاتبة على بن بلال) يقسم الفطرة على من حضره و لا يوجه ذلك الى بلدة اخرى و ان لم تجد موافقا.

قال فى المدارك قال فى المعتبر: و الرواية المانعة أشبه بالمذهب لما قررته الإمامية من تضليل مخالفيها فى الاعتقاد، و ذلك يمنع الاستحقاق، و هو كذلك، و يمكن حمل الأخبار المبيحة على التقية كما يدل عليه قوله عليه السّلام فى رواية إسحاق بن عمار: الجيران أحق بها لمكان الشهرة (انتهى).

و لا يخفى ما فيه، لأن قابلية رواية إسحاق بن عمار للحمل على التقية لا يوجب حمل الجميع عليها، مع ان فيها ما ربما يأبى عن الحمل عليها كصحيح على بن يقطين: لا بأس بذلك إذا كان محتاجا.

و الذى تقتضيه الصناعة هو تقييد المطلقات المانعة (لو سلم إطلاقها و عدم انصرافها الى زكاة المال) بتلك الأخبار المجوزة بعد تقييد مطلقاتها بصورة عدم وجدان الموافق كما هو مدلول بعضها، فتكون النتيجة جواز إعطاء خصوص الفطرة للمخالف إذا لم يكن ناصبا عند عدم وجود الموافق (و هذا هو الأقوى) و لعل الأحوط الصرف إلى المؤمنين و لو من غير فقرائهم من سائر فرق المستحقين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۶

(الأمر الثالث) يجوز صرف الفطرة فى أطفال المسلمين إذا كانوا فقراء أو تمليكها لهم بدفعها إلى أوليائهم، و قد مر حكم هذا الأمر تفصيلا فى المسألة الاولى من الفصل المعقود لبيان أو صاف المستحقين لزكاة المال.

[مسألة (۱) لا يشترط عدالة من يدفع اليه]

مسألة (۱) لا- يشترط عدالة من يـدفع اليه فيجوز دفعها الى فساق المؤمنين نعم الأحوط عـدم دفعها الى شارب الخمر و المتجاهر بالمعصية بل الأحوط العدالة أيضا و لا يجوز دفعها الى من يصرفها فى المعصية.

قد تقدم الكلام فى هذه المسألة مبسوطا فى الأمر الثانى من الأمور المعتبرة فى مستحق زكاة المال.

[مسألة (۲) يجوز للمالك ان يتولى دفعها مباشرة]

مسألة (۲) يجوز للمالك ان يتولى دفعها مباشـرة أو توكيلا و الأفضل بل الأحوط أيضا دفعها الى الفقيه الجامع للشرائط خصوصا مع طلبه لها.

و قـد تكلمنا فى هـذه المسألـة مستوفى فى المسألـة الاولى من الفصل المعقود فى بقيـة أحكام الزكاة، الا انه ربما يكون الحكم بدفع الفطرة الى الامام عليه السّلام و الى نائبه فى عصـر الغيبة آكد، لقيام الدليل على دفعها اليه بالخصوص، ففى الخبر: هو- أى الإمـام- أعلم يضـعها حيث يشـاء و يصـنع فيهـا مـا يرى، و خبر على بن راشـد سألته عن الفطرة لمن هى، قال للإمام، قال قلت له فأخبر أصحابى، قال نعم من أردت أن تطهره منهم، قال فى الجواهر: و ربما يظهر من المفيد وجوبه.

[مسألة (۳) الأحوط ان لا يدفع للفقير أقل من صاع]

مسألة (۳) الأحوط ان لا يدفع للفقير أقل من صاع إلا إذا اجتمع جماعة لا تسعهم ذلک.

عدم جواز دفع الأقل من الصاع هو المشهور بين الأصحاب، و عن المختلف نسبته إلى فقهائنا و انه لم يقف على مخالف منهم، و عن الانتصار انه مما انفردت به الإمامية و باقى الفقهاء يخالفون فى ذلک (و استدل له) بالمرسلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۷

المرويـة عن الصـادق عليه السّـلام، و فيهـا: لا- تعـط أحـدا أقـل من رأس (خلافا) للمحكى عن المعتبر حيث منع عن التمسک بالمرسـلة و قال لا تصلح للحجية لمكان الإرسال، فالأولى ان يحمل على الاستحباب، و لا يخفى ان المرسل بعد اعتضاده بالعمل يعتبر حجة لا مانع عن لزوم الأخذ به فيكون الأخذ به هو المتعين، و عليه فلا فرق بين اجتماع جماعة لا يسعهم ذلک و بين عدمه لإطلاـق الـدليل و اسـتفادة كون المنع عن إعطـاء الأقل من صاع لقلـة الانتفاع به، الـذى لا يفرق فيه بين الاجتماع و عـدمه الا ان الأكثر قيدوا الحكم بما إذا لم يجتمع جماعة لا تسـعهم ذلک، و الا فيجوز الإعطاء لكل فقير أقل من صاع (و اسـتدلوا له) بان فيه تعميما للنفع، و بان فى منع البعض أذية للمؤمن فجاز التشريک بينهم حينئذ، و فى ما افاده ضعف.

[مسألة (۴) يجوز ان يعطى فقيرا واحدا أزيد من صاع]

مسألة (۴) يجوز ان يعطى فقيرا واحدا أزيد من صاع بل الى حد الغنى.

و قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الثانية من الفصل المعقود لأصناف المستحقين فى باب زكاة المال.

[مسألة (۵) يستحب تقديم الأرحام على غيرهم]

مسألة (۵) يستحب تقديم الأرحام على غيرهم ثم الجيران ثم أهل العلم و الفضل و المشتغلين و مع التعارض تلاحظ المرجحات و الأهمية.

يدل على تقديم الأرحام ما ورد من انه لا صدقة و ذو رحم محتاج، و ان أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح، و على تقديم الجيران ما ورد من ان جيران الصدقة أحق بها، و على تقديم سائر المراتب ما حكى عن الباقر عليه السّلام أعطهم على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل، و تقدم الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثالثة من فصل بقية أحكام الزكاة.

[مسألة (۶) إذا دفعها الى شخص باعتقاد كونه فقيرا]

مسألة (۶) إذا دفعها الى شخص باعتقاد كونه فقيرا فبان خلافه فالحال كما فى زكاة المال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۰، ص: ۵۵۸

و قد تقدم فى المسألة الثالثة عشر من مسائل الفصل المعقود لأصناف المستحقين.

[مسألة (۷) لا يكفى ادعاء الفقر]

مسألة (۷) لا يكفى ادعاء الفقر الا مع سبقه أو الظن بصدق المدعى.

و قد تقدم فى المسألة العاشرة من فصل أصناف المستحقين.

[مسألة (۸) تجب نية القربة هنا كما فى زكاة المال]

مسألة (۸) تجب نية القربة هنا كما فى زكاة المال و كذا يجب التعيين و لو إجمالا مع تعدد ما عليه و الظاهر عدم وجوب تعيين من يزكى عنه فلو كان عليه أصوع لجماعة دفعها من غير تعيين ان هذا لفلان و هذا لفلان.

لأنها عبادة بالإجماع فيعتبر وقوعها على وجه التعبد كزكاة المال، و قد تقدم الكلام فى زكاة المال فى ذلك مستوفى، و المراد بتعدد ما عليه هو كون زكاة الفطرة عليه مع زكاة المال (و فى وجوب التعيين) و لو إجمالا أو الاكتفاء بإخراج ما عليه من الزكاة بقصد انه زكاة من غير تعيين كونه فطرة أو زكاة مال (كلام طويل) استوفيناه فى زكاة المال فى فصل كونها من العبادات، و اما عدم وجوب تعيين المخرج عنه فلعدم الدليل على وجوبه بعد كون المكلف بالإخراج عن العيال هو المعيل كما فى الإخراج عن نفسه، و حينئذ يكون الواجب إخراج الزكاة عن نفسه و عياله، فلا يحتاج الى تعيين كونه عن نفسه أو عن عياله (و منه يظهر) عدم الحاجة فى فطرة العيال الى تعيين كونها عن اى واحد منهم، بل يكفى قصد امتثال ما تعلق به من الخطاب بالإخراج مطلقا.

الى هنا تم ما أردت إثباته فى كتاب الزكاة حامدا للّه سبحانه على آلائه، مصليا على نبيه المصطفى و إله و كان ختامه ليلة الخميس لخمس مضين من شهر جمادى الاولى من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و تسعة و ستين من الهجرة النبوية على من هاجر بها آلاف صلوات و تحية كتبه مؤلفه الحقير محمد تقى بن محمد الآملى غفر اللّه سبحانه له و لوالديه و لمعلميه و ذوى حقوقه و ذلك فى طهران عاصمة إيران صانها اللّه عن الفتن و الحدثان، و الحمد للّه رب العالمين.

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء الحادی عشر

اشارة

من مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی لمؤلفه الفقیر الفانی الحاج الشیخ محمد تقی الآملی (عفی عنه) طبع علی نفقة المؤید الموفق الحاج عباس آقا کوشان‌پور زید توفیقاته و کان الشروع فی طبعه فی شهر ربیع الأول سنة ۱۳۹۱ ق- ۱۳۵۰ ش حقوق الطبع محفوظة للمؤلف شرکت سهامی چاپخانه فردوسی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۲

کلمة المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

و به نستعین الحمد للّه رب العالمین و الصلاة و السلام علی نبینا محمد و إله الطاهرین و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

و بعد فیقول العبد الحقیر الفانی محمد تقی بن محمد الآملی عفی اللّه عنه و عن والدیه و عن المؤمنین و المؤمنات.

هذا هو المجلد الحادی عشر من کتاب (مصباح الهدی) فی شرح العروة الوثقی و یشمل هذا الجزء علی کتاب الخمس و شیء من کتاب الحج و قد کان تألیف شرح کتاب الخمس قدیما فی حدود سنة ۱۳۶۸ و لذا یتفاوت نهج الشرح فیه مع ما ألفته أخیرا ککتاب الحج الذی کتبته فی حدود ۱۳۸۵- ۱۳۸۶، و الحمد للّه أولا و آخرا و قد کان إقبال رواد العلم علی اجزاء الکتاب مما شوقنی الی المبادرة إلی طبع هذا الجزء، اسئل اللّه العصمة من الزلل و التوفیق لحسن العمل، و هو الموفق المعین.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه و الصلاة علی محمد و آله أمناء اللّه، و اللعنة علی أعدائهم إلی یوم لقاء اللّه.

[کتاب الخمس]

(فصل فیما یجب فیه الخمس)

[و هو سبعة أشیاء]

اشارة

و هو سبعة أشیاء

و هذا الحصر استقرائی بحسب الاستقراء فی الأدلة الشرعیة، و قد صرح الشهید (قده) فی البیان باندراج هذه السبعة کلها فی الغنیمة (و یدل علیه) جملة من الاخبار المفسرة للغنیمة بالإفادة یوما فیوما، و کیف کان، فالأمر سهل.

[الأول الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب]

(الأول) الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب قهرا بالمقاتلة معهم بشرط ان يكون بإذن الإمام عليه السّلام

وجوب الخمس فى الغنائم المأخوذة بالقيود المذكورة (و هى كونها مأخوذة من الكفار- لا من البغاة من المسلمين- و كون الكفار من أهل الحرب لا من أهل الارتداد، و كون الأخذ قهرا لا بالغيلة و السرقة، و عند القتال لا بالغارة عليهم، و كون القتال بإذن الإمام عليه السّلام لا مع عدم اذنه) مما لا اشكال فيه و لا خلاف نصا و فتوى.

و يدل عليه الآية الكريمة (وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ- الآية-) سواء فسرت الغنيمة فيها بخصوص ما فى دار الحرب، و هى الغنيمة بالمعنى الأخص أو بمطلق الفائدة، و هى الغنيمة بالمعنى الأعم، و ذلك لكون الغنيمة المذكورة فى المتن منهما قطعا.

و انما الكلام فى أمور (الأول) لا يجرى حكم الغنيمة على أموال المرتدين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴

بغير النصب، سواء كان ارتدادهم عن فطرة أو عن ملة- و ان شاركوا الكفار فى جملة من الاحكام كالقتل و النجاسة و حرمة الذبائح و النكاح و التجهيز و نحوها، بل لكون أموالهم لورثتهم المسلمين- لو كانوا- و الا فللإمام عليه السّلام.

(الثانى) لا فرق فى الكفار من أهل الحرب بعد ان كانوا ممن تستحل أموالهم و تسبى نسائهم و أطفالهم بين ما كان كفرهم بالإنكار للصانع تبارك و تعالى أو للنبى المختار صلى اللّه عليه و آله، أو بإلحاد أو تشكيك فى ما ذكر، أو بإثبات إله أخر أو نبى كذلك.

(الثالث) لا فرق فى الغنيمة

بين ما حواها العسكر و ما لم يحوه و المنقول و غيره كالأراضى و الأشجار و نحوها

و ذلك لإطلاق الآية الكريمة، و خبر.

ابى بصير عن الباقر عليه السّلام: كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه فان لنا خمسه و لا يحل لأحد ان يشترى من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا (خلافا للحدائق) فخص المنقول و نفاه عن الأراضى مدعيا عدم ما يدل على ثبوت الخمس فيها لاختصاص الأخبار الواردة فى وجوب الخمس فى الغنائم بما يقسم فى المقاتلين و انه يجب إخراج الخمس بينهم، و الأراضى غير مختصة بالغانمين و المقاتلين بل هى لجميع المسلمين (و يندفع) بعدم دلالة تلك الاخبار على الحصر و عدم مقيد لإطلاق الآية الكريمة و خبر ابى بصير المتقدم و نظائرهما.

(الرابع) انه انما يجب الخمس فى الغنيمة

بعد إخراج المؤن التى أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ و حمل و رعى و نحوها منها و بعد إخراج ما جعله الامام عليه السّلام من الغنيمة على فعل مصلحة من المصالح و بعد استثناء صفايا الغنيمة كالجارية الورقة «۱» و المركب الفاره «۲» و السيف القاطع و الدرع فإنها للإمام عليه السّلام و كذا قطائع الملوك فإنها أيضا له عليه السّلام

---

(۱) ورق الشباب: نضرته و حداثته و يستعار الورق للجمال و البهجة و حسن الهيئة.

(۲)- المركب الفاره أى سريع السير و يقال فارت القدر إذا غلت أستعير للسرعة مجمع البحرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۵

أما إخراج المؤن من الغنيمة قبل إخراج الخمس ففيه قولان، أقواهما الأول (قال فى الجواهر) لانه الموافق للعدل و المناسب لغيره

مما يتعلق به الخمس و قضية عموم ما دل على تأخر الخمس عن المؤنة، الشامل لما هنا فى وجه (و لا يخفى) ما فى الأولين منها، ضرورة ان قضية العدل بالنسبة إلى الغانمين معارضة مع العدل بالنسبة إلى أرباب الخمس، فلا أولوية فى ترجيح حقهم، مع انه لا موقع للتمسك بموافقة العدل لترجيح حقهم على حق أرباب الخمس- لو كان حقهم فى الباقى من الخمس قبل إخراج المؤن- (نعم) هذا الترجيح يصح بالقياس الى جاعل الحكم فى مقام الجعل و التشريع بمعنى صيرورته ملاكا لجعل وجوب الخمس بعد إخراج المؤن و لكن الكلام ليس فى مقام ملاك الجعل بل الكلام فى إثبات الدليل على إثبات الحكم المجعول.

و نظير ذلك ما تمسك به جماعة فى إثبات الحكم بقاعدة لا حرج فى موارد الحرج النوعى، مع ان الحرج النوعى ملاك لجعل الحكم فى مقام التشريع، و هو ليس من وظائف الفقيه، و انما يتمسك بقاعدة الحرج لرفع الحكم عن مورد الحرج الشخصى.

و اما قضية مناسبة الغنيمة مع غيرها مما يتعلق به الخمس و انه انما يجب الخمس هناك بعد إخراج المؤن- فبالقياس و الاستحسان أشبه بعد إطلاق دليل ثبوت الخمس فى المقام (فالصواب) هو التمسك بالوجه الأخير- أعنى إطلاق ما دل على كون الخمس بعد إخراج المؤن، الشامل للغنيمة أيضا (ففى المروى) عن ابى جعفر الثانى عليه السّلام- فى جواب من سئله: أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصنائع؟- فوقع عليه السّلام بخطه، الخمس بعد المؤنة. (و فى توقيعات الرضا عليه السّلام) الى إبراهيم بن محمد الهمدانى: الخمس بعد المؤنة (و فى مكاتبة) أحمد بن محمد بن ابى نصر الى الجواد عليه السّلام: الخمس أخرجه قبل المؤنة أو بعدها؟ فكتب عليه السّلام: بعد المؤنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۶

و الخبر الأخير و ان أمكن دعوى انصرافه إلى أرباح المكاسب- لقول السائل: أخرجه- بصيغة المتكلم وحده- الظاهر فى الاختصاص بما هو محل حاجته من خصوص أرباح المكاسب- الا ان الخبرين الأولين مطلقان لا موجب للانصراف فيهما- ففيهما كفاية، فالحق هو إخراج المؤن قبل إخراج الخمس.

و اما ما جعله الامام عليه السّلام على فعل مصلحة من المصالح فالحق فيه أيضا إخراجه قبل الخمس، و ذلك لعدم تعلق الغانمين به، بل الغانمون لا يملكون من الغنيمة من أول الأمر إلا الباقى منها بعد إخراج الجعل، و ليس شأن الجعل كشأن المؤن التى أنفقت على الغنيمة بعد تحصيلها (نعم) يجب على العامل خمس ما أخذه من الجعل و لكن من باب الفوائد المكتسبة لا من باب الغنيمة.

و اما استثناء صفايا الغنيمة فلخبر ربعى عن الصادق عليه السّلام، قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له ثم يقسم الخمس (الخبر) الظاهر فى كون إخراج الصفايا أولا من جهة كونه له صلى اللّه عليه و آله كما يدل عليه قوله:

و كان ذلك له الظاهر فى كونه علة الإخراج قبل الخمس (و منه يظهر) وجه الاستثناء فى قطائع الملوك، فإنها أيضا للإمام عليه السّلام كما حقق فى كتاب الجهاد.

(الخامس) لا إشكال فى وجوب خمس الغنيمة إذا كان القتال بإذن الإمام عليه السّلام، و اما إذا لم يكن باذنه فمع التمكن من اذنه فالغنيمة كلها للإمام، و ذلك لخبر الوراق عن رجل سماه عن الصادق عليه السّلام قال إذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، و إذا غزى قوم بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس (و اما مع عدم التمكن من الاستيذان) كما فى زمن الغيبة فلا يخلوا اما ان يكون الغزو بتهاجم المسلمين عليهم أو بتهاجمهم على المسلمين، و على الأول فاما يكون لدعائهم إلى الإسلام أو لأجل التوسعة فى الملك، و الظاهر وجوب الخمس فى الأول، لما تقدم من خبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام: كل شىء قوتل على شهادة ان لا إله إلا اللّه (الخبر) فمع كون الغزو للدعاء إلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۷

الإسلام يصدق أنه شيء قوتل على شهادة ان لا إله إلا اللّه مع انصراف خبر الوراق إلى صورة إمكان الاستيذان (و اما الأخيران) أعنى ما إذا كان التهاجم بقصد زيادة الملك أو كان المسلمون مدافعين لا مهاجمين فالأحوط فيهما الخمس أيضا، و ذلك لإطلاق الآية المباركة و عدم مقيد لها سوى خبر الوراق المنصرف إلى صورة إمكان الاستيذان.

(السادس)

من الغنائم التى يجب فيها الخمس الفداء الذى يؤخذ من أهل الحرب

و ذلك لكونها من الغنيمة عرفا و كذا

ما صولحوا عليه و كذا

الجزية المبذولة لتلك السرية حيث انها أيضا من الغنيمة عرفا بخلاف سائر أفراد الجزية فلا يجب فيها الخمس لأنها ليست من الغنيمة، و بل و لا من الغنيمة بالمعنى الأعم و لا من الملحق بأحدهما و ان حكى إلحاقها بالغنيمة عن ابن الجنيد، لكنه ضعيف.

(السابع) لا يعتبر فى خمس الغنيمة

خروج مؤنة السنة على ما يأتى فى أرباح المكاسب و سائر الفوائد

بل يجب فى قليلها و كثيرها لعدم ما يدل على اعتبار إخراجها مع إطلاق الأدلة، و هذا ظاهر.

(الثامن) لا إشكال فى وجوب الخمس إذا أخذ الغنيمة منهم قهرا بالمقاتلة معهم، و اما لو لم يكن كذلك فاما يكون بالاغارة عليهم أو بالأخذ منهم غيلة أو سرقة أو يؤخذ منهم بالربا و الدعوى الباطلة، لا إشكال فى جواز الأخذ منهم بكل طريق اتفق، و انما الكلام فى وجوب الخمس على الأخذ من باب الغنيمة فى الجميع كما هو المحكى عن كشف القناع- لكونها غنيمة، أو عدم وجوبه فى الجميع لعدم كونها مأخوذة بالمقاتلة، أو التفصيل بين الإغارة و السرقة و الغيلة- فيجب فيها الخمس- و بين الدعوى الباطلة و الربا- فلا يجب فيها الخمس (وجوه).

منشأ الأول هو صدق الغنيمة على الجميع بالمعنى الأعم (و لا يخفى ما فيه) إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۸

لكلام فى وجوبه فيه بعنوان الغنيمة بالمعنى الأخص، و الا فلا إشكال فى وجوبه بعنوان أرباح المكاسب (و منشأ الثانى) عدم صدق الغنيمة بالمعنى الأخص فى الجميع لاعتبار كونها مأخوذة بالقاتلة (و منشأ الثالث) أمران (أحدهما) عدم اعتبار المقاتلة فى صدق الغنيمة فيجب فى كل ما يصدق الغنيمة عليه عرفا كالمأخوذ بالغارة و السرقة و الغيلة، و لا يجب فيما لا يصدق عليه ذلك كالمأخوذ بالدعوى الباطلة و الربا (و ثانيهما) الصحيح الوارد فى جواز أخذ مال الناصب و لزوم الخمس فيه بعد الأخذ كصحيح ابن البخترى و خبر ابى بكر الحضر الآتيين فى الفرع الاتى- بناء على إرادة الحربى من الناصب كما فسره به غير واحد كالحلبى، أو على الأولوية و لا أقل من المساواة بناء على ارادة المعنى المعروف (منه و هو المبغض لأهل البيت عليهم السلام.

(و يندفع الثانى) يكون إرادة الحربى من الناصب خلاف الظاهر و بالمنع عن المساواة فضلا عن الأولوية (و لا بأس بالأول) ضرورة عدم اعتبار المقاتلة فى صدق الغنيمة عرفا، فالمحكم هو إطلاق الأدلة، و لكن الأقوى إلحاق الغيلة بالدعوى الباطلة و الربا لعدم صدق الغنيمة عرفا على المأخوذ بها (فالمتجه هو التفصيل) بين الغارة و السرقة بالقول بوجوب الخمس فيهما لصدق الغنيمة عرفا، و بين الغيلة و الدعوى الباطلة و الربا فلا يجب فيها لعدم صدق الغنيمة.

(التاسع) اختلف فى جواز أخذ مال النصاب فعن ابن إدريس التصريح بعدم الجواز فإنهم مسلمون و لا يحل أخذ مال مسلم و لا ذمى على وجه من الوجوه، و عن الآخرين الجواز، و فى الحدائق عليه الطائفة المحقة سلفا و خلفا، لمنع كونهم مسلمين و

للخبرين المشار إليهما فى الأمر السابق (ففى صحيح ابن البخترى) خذ مال الناصب حيث ما وجدته و ادفع إلينا الخمس، و خبر ابى بكر الحضرمى خذ مال الناصب و ابعث إلينا الخمس (و لا يخفى) ان دعوى الاتفاق على الجواز بعيدة، بل فى كتاب الخمس للشيخ الأكبر (قده) استظهار الاتفاق على عدم الجواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۹

من عبارة شرح المفاتيح للوحيد البهبهانى و شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلى، و اما الخبر ان فلا بأس بالعمل بهما و ان كان مضمونها مخالفا مع الأصول و العمومات لدلالتها عدم حل الأموال إلا بطيب نفس المالك، و عليه فالأقوى وجوب الخمس فيه، و لا وجه لما فى المتن من جعله أحوط.

(العاشر) إذا وقع القتال مع النصاب من البغاة فالكلام فى جواز أخذ أموالهم هو الكلام المتقدم، و إذا وقع مع غير النصاب منهم فلا يجوز تملك شىء من أموالهم التى لم يحوها العسكر، سواء المنقول منها كالثياب و الآلات أو غيره كالعقارات إجماعا كما ادعاه غير واحد، و اما ما حواه العسكر من المنقول فقد اختلف فى جواز تملكه، فعن المرتضى و الحلى و العلامة فى جملة من كتبه عدم الجواز معللا بإسلامهم المقتضى لحقن أموالهم، و عن آخرين الجواز تمسكا بسيرة أمير المؤمنين عليه السّلام يوم الجمل، و المسألة قليلة الجدوى، و على القول بجواز الأخذ ففى وجوب الخمس فيه لكونه غنيمة، و عدمه لظهور خبر ابى بصير فى كون الخمس فى كل شىء قوتل على شهادة التوحيد و النبوة لا مطلق القتال و الحرب (وجهان) و لعل الأول أقوى لعدم المفهوم فى الخبر فيشمله إطلاق الآية.

(الحادى عشر) يعتبر فى الغنيمة ان لا يكون للمحقون ماله فلو كان غصبا من مسلم أو ذمى أو معاهد لا يجوز تملكه بل يجب رده الى مالكه، نعم لا يعتبر ان يكون ملكا للمأخوذ منه، بل المعتبر فيه ان يكون غير محقون و لو كان غصبا من حربى أو أمانة أو عارية منه، و هذا ظاهر.

(الثانى عشر) لا يعتبر فى وجوب الخمس فى الغنائم بلوغ النصاب عشرين دينارا فيجب فيها الخمس قليلا كان أو كثيرا خلافا للمحكى عن ظاهر عزية المفيد (قده) من اشتراط بلوغ النصاب، و لا دليل له و لا موافق معه.

(الثالث عشر) يجب إخراج السلب (بفتح اللام) أولا من الغنيمة ثم إخراج الخمس من الباقى لأنه من قبيل الجعائل بناء على عدم استحقاق السالب إياه إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۰

بشرط الامام كما هو المشهور، و قد ادعى عليه الإجماع، و هل فيه الخمس على السالب، قولان، المحكى عن التذكرة هو العدم معللا بأنه عليه السّلام قضى بالسلب للقاتل و لم يخمس السلب (و الأقوى) وجوب الخمس فيه لاندراجه تحت اسم الغنيمة بالمعنى الأخص و ان اختص بالسالب، و لا منافاة مع قضائه عليه السّلام بالسلب للقاتل، حيث ان الراوى لم يحك إخراج الخمس عنه لا انه حكى عدم إخراجه، و معنى كونه للقاتل هو عدم شركه سائر المقاتلين فيه لا عدم وجوب الخمس فيه.

(الرابع عشر) الظاهر وجوب إخراج الخمس فيما عدا السلب بعد إخراج السلب منه أولا- كما تقدم فى المؤنة و الجعائل و نحوهما و هذا ظاهر.

[الثانى من السبعة التى يجب فيها الخمس المعادن]

(الثانى)

من السبعة التى يجب فيها الخمس

(المعادن)

و الكلام فى هذا القسم يقع تارة فى تحديد المعدن و تفسيره، و اخرى فى حكمه بعد تبين حقيقية (اما الأول) فاعلم ان المعدن اسم مكان من العدن بمعنى الإقامة، سمى بذلك لإقامة أهله فيه دائما، أو بمعنى النبات- سمى به لا- نبات اللّه سبحانه فيه جوهرها و أنبته اللّه فى الأرض حتى عدن فيها- اى نبت- و قد حد بتحديدات لا يسلم شىء منها عن المناقشة، فعن بعض هو ما خرج عن حقيقة الأرضية و لو بخاصية زائدة عليها (و لا يخفى) صدق هذا الحد على ما ليس بمعدن قطعا (و عن التذكرة) ان المعادن كلما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة (و الأولى) إحالة ذلك الى العرف، و حيث ان الموكول الى نظرهم قد ينتهى إلى حد يقع الشك فيه من جهة الشك فى الصدق لا المصداق فيكون الأصل فيه هو العدم لأجل البراءة من جهة الشك بالنسبة إلى المشكوك فى أصل التكليف لانحلال التكليف الى المتعددات حسب تعدد موضوعه، فالشك فى حكم المشكوك كونه معدنا شك فى أصل التكليف فيصير من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين الجارى فيه البراءة بالاتفاق، و لا فرق بعد صدق الاسم عليه عرفا بين كونه فى باطن الأرض أو فى ظاهرها، و بين ان يكون منطبعة بانفراده

كالذهب و الفضة و الرصاص و الصفر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۱

و الحديد

أو مع شىء أخر كالزيبق، أو لم يكن منطبعا كالياقوت و الزبرجد و الفيروزج و العقيق، و سواء كان جامدا كالمذكورات أو مائعا كالنفط و القير و نحوهما، و فى صدق المعدن على جمله مما عد منه كالجص و النورة و طين الغسل و حجر الرحى و الطين الأحمر إشكال (و الأقوى) عدم الخمس فى كل ما يشك فى كونه معدنا، و ان كان الأحوط إخراجه من المذكورات لفتوى جماعة بوجوبه فيها.

(المقام الثانى) فى حكم المعدن، لا إشكال فى وجوب الخمس فيه فى الجملة كتابا و سنة و إجماعا محصلا و منقولا، فمن السنة عدة روايات (منها) صحيح الحلبى عن الصادق عليه السّلام عن الكنز كم فيه قال عليه السّلام الخمس، و عن المعادن كم فيها، قال عليه السّلام الخمس (و صحيح محمد بن مسلم) السائل عن الباقر عليه السّلام عن الملاحة، قال عليه السّلام ما الملاحة؟ قال قلت أرض سبخة مالحة يجتمع فيها فيصر ملحا، فقال عليه السّلام: هذا المعدن فيه الخمس، فقلت و الكبريت و النفط يخرج من الأرض، فقال عليه السّلام هذا و أشباهه فيه الخمس (و اما الإجماع) فمحكى عن الخلاف و السرائر و المنتهى و التذكرة و المدارك و غيرها، بل عن ظاهر الغنية نفى الخلاف بين المسلمين فى معدن الذهب و الفضة، فلا إشكال فى أصل الحكم.

انما الكلام فى أمور (الأول) لا فرق فى وجوب إخراج خمس المعدن

بين ان يكون فى أرض مباحة أو مملوكة للمستخرج

فيكون المعدن له و يجب عليه الخمس، أو كانت مملوكة لاخر و يكون المعدن لمالك الأرض حينئذ و يجب خمسه عليه لا على المستخرج، و ليس له حينئذ وضع مؤنة الإخراج إلا إذا رجع المخرج بها اليه فيما يجوز له الرجوع، و لا فرق أيضا

بين ان يكون

المعدن

تحت الأرض أو على ظهرها

لصدق المعدن على الجميع، و تحديده بما يختص بالمتكون تحت الأرض فاسد بعد كون المرجع فى تشخيصه العرف.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۱۲

(الثانى) لا فرق فى وجوب الخمس

بين ان يكون المخرج مسلما أو كافرا ذميا

لانه يملك بالإخراج فيتعلق به الخمس، لكن المحكى عن الشيخ و الشهيد فى البيان منع الذمى عن العمل فى المعدن، و لا دليل عليه- كما صرح به فى الجواهر حاكيا عن المدارك الاعتراف به. مع ان المحكى عن الشيخ (قده) التصريح بأنه لو خالف و عمل ملك و كان عليه الخمس لإطلاق الأدلة، بل يجب الخمس على الكافر و لو كان حربيا لانه يملك أيضا، و ان جاز التملك منه بأى طريق أمكن لعدم كونه محقونا، الا انه لا منافاة بين جواز الأخذ منه و بين أهليته للتملك، بل الحكم بجواز الأخذ منه مترتب على صحة تملكه، و الا فلا مال له حتى يؤخذ منه كما لا يخفى (و الاشكال) فى صحة دفع الخمس منه بعدم صحة قصد التقرب منه و كون الخمس من العبادات (موهون) بإمكان قصد التقرب منه و لو لم يحصل له القرب و بإمكان تولى الحاكم عنه النية كما سيجىء الكلام فيه فى الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم.

(الثالث) لا إشكال فى وجوب الخمس إذا كان المخرج مكلفا بان كان بالغا عاقلا، و اما لو كان صبيا أو مجنونا ففى ثبوته فى ماله وجهان: صريح جملة من المتون كالبيان و نحوه و مختار المحققين هو الأول (قال فى الجواهر) لإطلاق الأدلة، و فى كتاب الخمس للشيخ الأكبر (قده): لأنه أهل للاكتساب، بل فى الجواهر ظاهر الأدلة ان حكم الخمس من الوضعيات الشاملة للمكلفين و غيرهم (انتهى).

و اعلم ان الحق الذى هو حكم وضعى قد يترتب على الحكم التكليفى كما إذا وجب شىء فينتزع منه الحق، و من ذلك حقوق اللّه تعالى كالصلاة و الصوم، و قد يترتب التكليف على الحق مثل وجوب أداء الدين المترتب على اشتغال الذمة به (ففى الأول) يشتغل الذمة بالشىء لكونه واجبا (و فى الثانى) يجب أداء الشىء لأجل اشتغال الذمة به، فحينئذ يجب ان ينظر فى تعلق حق أرباب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۱۳

الخمس به و إحراز انه من اى القسمين، و هل الثابت أولا هو وجوب أداء الخمس و لازمه اشتغال الذمة به، أو الثابت أولا حق أربابه به، و لازمه وجوب أدائه، فإن كان من قبيل الأول يختص بالمكلف، لعدم تعلق الحكم التكليفى بغيره لرفع قلم التكليف عن الصبى و المجنون، و ان كان من قبيل الثانى فلازمه التعميم بالنسبة الى غير المكلف بعد إطلاق دليله (و لكن الظاهر) من أدلة الخمس هو الثانى، و عليه فلا فرق بين المكلف و غيره، و عليه يتفرع خروج الخمس عن عموم لا ضرر بالتخصص لا بالتخصيص حتى يرد عليه بإباء دليل نفى الضرر عن التخصيص و كون نفيه فى الحكم الشرعى بدليل العقل أيضا فهو من هذه الجهة أيضا غير قابل للتخصيص، و قد حررنا البحث عن ذلك فى قاعدة النفى مستوفى، و لعله الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره فى الجواهر من كون الخمس من الوضعيات الشاملة لغير المكلفين، بل ما افاده الشيخ الأكبر من كون الصبى قابلا و أهلا للاكتساب (و عليه) فيكون المتولى لإخراج الخمس هو الولى.

(الرابع) اختلف فى اعتبار النصاب و عدمه فى المعدن على أقوال، فعن أكثر القدماء عدم اعتباره بل عن الخلاف و الغنية و السرائر الإجماع عليه، و استدلوا بإطلاقات الأدلة (و عن الحلبى و الصدوق) اعتبار بلوغ دينار لصحيح ابن ابى نصر المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السّلام، و فيه قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب و الفضة هل فيه زكاة، فقال إذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس (و عن جمهور المتأخرين اعتبار بلوغ عشرين دينارا لصحيح ابن ابى نصر أيضا عن ابى الحسن عليه السّلام قال سئلته عما اخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شىء، قال عليه السّلام ليس فيه

شيء حتى يبلغ ما يكون فى مثله الزكاة: عشرين دينارا.
(و الأقوى) هو الأخير، و ذلك لضعف مستند الأولين (اما الأول) فبالوهن فى دعوى الإجماع على عدم الاعتبار لذهاب المتأخرين عامة على

خلافهم مع مخالفة القدماء أيضا بل مخالفة نفس حاكى الإجماع و هو الشيخ فى الخلاف حيث حكى عن نهايته و مبسوطة القول بالاعتبار (و بوجوب تقييد الإطلاقات) بما دل على اعتبار النصاب فيه (و اما الثانى) فبقصور خبر ابن ابى نصر الدال على اعتبار بلوغ الدينار سندا و دلالة (أما سندا) فلكون ابن ابى نصر رواه بالواسطة عن ابى الحسن عليه السّلام بخلاف صحيحته الدال على اعتبار بلوغ عشرين دينارا انه رواه عنه من دون واسطة مع ان الواسطة فى الأول محمد بن على و هو مجهول، مع ان هذا الخبر معرض عنه بين المتقدمين و المتأخرين لم يعمل به عامل الا ما حكى عن ابى الصلاح و رواه الصدوق مرسلا فى الفقيه و المقنع (و اما دلالة) فلاحتمال كون الياقوت و ما بعده عطفا على اللؤلؤ فيكون سؤالا عن حكم معادن البحر كما حكى احتماله عن المجلسى (قده) فى شرحه على الكافى- و ان كان بعيدا- و جمع الشيخ فى التهذيب بين الخبرين بما هو محكى لفظه، قال: ليس بين الخبرين تضاد، لان خبر ابن ابى نصر تناول حكم المعادن و خبر محمد بن على حكم ما يخرج من البحر، و ليس أحدهما هو الأخر (قال المجلسى قده) وجه بعض المحققين كلامه بان مراده ان خبر محمد بن على وارد فى المعدن الذى خرج من البحر و حكمه حكم الغوص و خبر ابن ابى نصر فى غيره من المعادن و هو الذى نصابه عشرون دينارا، و له وجه الا انه بعيد (انتهى) و احتمال كون قوله عليه السّلام إذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس جوابا عن السؤال عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و (فى الحدائق) ان الشيخ قد جمع بين هذا الخبر يعنى خبر محمد بن على و ما قبله يعنى خبر ابن ابى نصر بإرجاع الجواب الى السؤال عما يخرج من البحر دون المعادن ثم قال فى الحدائق: و فيه تعسف فإن السؤال قد اشتمل عليها و لا قرينة توجب صرف الجواب الى بعض دون بعض.
(أقول) الذى يقتضيه النظر ان يقال كلا الخبرين فاقد ان للحجية

بواسطة إعراض القدماء عنهما بذهابهم الى عدم اعتبار النصاب- لو ثبت ذلك و مع الغض عن ذلك فخبر محمد بن على لا يصلح للاستناد إليه بواسطة إعراض الأصحاب عن العمل به الا ما حكى عن ابى الصلاح مضافا الى ما ذكر من الوهن فيه سندا و دلالة، و مع الغض عن ذلك فالجمع بينهما بالإطلاق و التقييد، حيث ان خبر ابن ابى نصر مشتمل على حكم المعدن، و خبر محمد بن على على حكم معادن الذهب و الفضة، و مقتضى الصناعة الجمع بينهما بالحكم باعتبار بلوغ الدينار فى الذهب و الفضة و عشرين دينارا فيما عداهما من المعادن، مع ان دلالة خبر ابن ابى نصر على عدم الخمس فيما لم يبلغ عشرين دينارا سواء بلغ دينارا أم لا- بالإطلاق و التقييد فيقيد. بخبر محمد بن على الناص فى وجوب الخمس إذا بلغ قيمته دينارا (و بالجملة) فالاحتياط فيما بلغ قيمته دينارا بل مطلقا مما لا ينبغى تركه لأجل ذهاب القدماء الى عدم اعتبار النصاب و صيرورة خبر ابن ابى نصر موهونا بذلك.
(الخامس) بناء على اعتبار النصاب عشرين دينارا هل اللازم بلوغه إليه أم يجزى بلوغ قيمته مأتى درهم، قولان، منشأ هما ظهور قوله عليه السّلام ما يجب فى مثله الزكاة فى الثانى و ظهور الاقتصاد فى تفسيره على ذكر عشرين دينارا بلا تعرض لما يساوى قيمته مأتى درهم مع ان الأصل فى نصاب الزكاة هو الدراهم و اعتبر بالدنانير لكونها عدلا للدراهم فى الصدر الأول فلا بد من رفع اليد عن احد الظهورين بقرينة الأخر، و هل يجعل ظهور الصدر قرينة للتصرف فى ظهور الذيل مطلقا، أو يعكس الأمر

مطلقا، أو بقدم أقواهما و مع التساوى يحكم بالإجمال (وجوه) اضطربت كلمات الشيخ الأكبر (قده) فيها، ففى مسألة بيع نصف الدار اختار الأول، و فى الاستصحاب اختار الثانى، و الأقوى هو الأخير، فيدور الأمر فى المقام بين حمل الموصول فى قوله عليه السّلام ما يكون فى مثله الزكاة على المقدار من جنس الدينار و إبقاء

ظهور الاقتصاد فى ذكر عشرين دينارا فى اعتبار بلوغه، و بين حمل عشرين دينار على مجرد المثال و ارادة مطلق المقدار من الموصول و لو كان لما يساوى مأتى درهم (قال الشيخ الأكبر قده) فى رسالة الخمس: و لعل الأول أولى مع انه أوفق بالأصل، و الثانى أوفق بالإطلاقات، و وجه أولوية الأول هو تقديم ظهور الذيل على الصدر كما يقدم ظهور القرينة على ظهور ذيها، و هذا هو الموافق مع مختاره (قده) فى حديث زرارة فى الاستصحاب، و وجه أوفقيته بالأصل واضح (و يظهر الثمرة) فيما إذا تفاوت القيمتان بكون ما يساوى مأتى درهم انقص مما يساوى عشرين دينارا فيشك فى تعلق الخمس به (و وجه أوفقية الثانى) بالإطلاقات ان لمتيقن مما خرج عن حكم المطلقات الدالة على وجوب الخمس فى المعدن هو الذى كان انقص عن أقلهما قدرا، و فيما يساوى أقلهما قدرا و هو مأتى درهم يشك فى خروجه عن المطلقات فيكون الشك فى التقييد الزائد عن المقدار المتيقن خروجه و يرجع الى المطلقات.

و على ما اخترناه من تقديم أقوى الظهورين لو كان أحدهما أقوى و الحكم بالإجمال مع التساوى يكون المخرج عن الإطلاقات المتيقن خروجه هو القدر الأكثر، و فيما يساوى أقلهما قدرا يكون المرجع أيضا المطلقات (و لازم ذلك) اعتبار بلوغ النصاب فى معدن النصاب الذهب بمقدار نصابه فى الزكاة اعنى عشرين دينارا، و فى معدن الفضة بمقدار نصابها فى الزكاة و هو مأتى درهم إذا كان مساويا مع عشرين دينارا أو كان أقل و فى غيرهما من المعادن بمقدار نصاب أقل الأمرين من نصاب الذهب و الفضة.

(السادس) ظاهر صحيحة ابن ابى نصر اعتبار النصاب بعد إخراج المؤنة، فإذا كان البالغ بعد إخراجها بقدر النصاب وجب الخمس، و هو المصرح به فى كلام جماعة، و عن المسالك نسبته إلى الأكثر، و عن الرياض دعوى الإجماع عليه خلافا للمحكى عن المدارك و الجواهر فاعتبرا النصاب قبل إخراج المؤنة- و ان كان الواجب هو خمس ما بقى بعد الإخراج، فلو اخرج من المعدن

ما يساوى النصاب وجب فيما يبقى منه الخمس بعد إخراج المؤنة (و استدلا) بلزوم الاقتصار على المتيقن فى الخروج من حكم المطلقات.

و الأقوى هو الأول لدلالة صحيح ابن ابى النصر عليه لأنها تدل على ثبوت الخمس فى مجموع النصاب- كما لا يخفى على من تدبر فى قوله عليه السّلام: ليس فيه شىء حتى يبلغ ما يكون فى مثله الزكاة- الظاهر ما فى مثله الزكاة بتمامه مما يجب فيه الخمس، مع انه لو اعتبر النصاب قبل إخراج المؤنة لم يكن الخمس فى المجموع مما فى مثله الزكاة، بل الخمس حينئذ فى الباقى منه بعد إخراج المؤنة، هذا مع تأييده بدعوى الإجماع- كما حكى عن الرياض.

(السابع) هل المعتبر فى الإخراج بقدر النصاب ان يكون دفعة واحدة عرفية أم يكفى بلوغ النصاب و لو كان باخراجات متعددة مع عدم تخلل الاعراض بينها، أو يكفى الإخراجات المتعددة و لوقع تخلل الاعراض بينها، وجوه:

مقتضى إطلاق الصحيحة هو الأخير، حيث اعتبر فيها البلوغ بمقدار النصاب من غير تقييد بكون البلوغ دفعيا أو تدريجيا، و هو الموافق لظاهر جماعة و صريح آخرين (و قد يتوهم الأول) بدعوى انصراف الإطلاق إلى الإخراج الواحد (و هو فاسد) و الانصراف ممنوع لعدم كونه ناشيا عن تشكيك افراد المطلق- كما هو المعيار فى الانصراف المانع عن الأخذ بالإطلاق (و ذهب

العلامة قده) الى الثانى فاعتبر عدم تخلل الاعراض بين المتعددات، قال فى الجواهر: و لم نعرف له مأخذا معتدا به (أقول) و لعل وجهه دعوى الانصراف فى اطلاع الصحيحة إلى الواحد أو المتعدد المتحد عرفا، و مع تخلل الاعراض لا يحكم بالاتحاد عرفا (و كيف كان) فالأقوى هو الأخير كما عرفت.

(الثامن) إذا اشترك جماعة فى الإخراج و كانوا مشتركين فى الحيازة و بلغ نصيب كل منهم قدر النصاب فلا إشكال فى وجوب الخمس على كل واحد منهم.

و لو لم يبلغ حصة كل واحد منهم النصاب و لكن بلغ المجموع نصابا

فالمصرح به فى كلام غير واحد هو عدم وجوب الخمس على كل واحد منهم، و فى الجواهر: لا اعرف من صرح بالخلاف، و مقتضى ظاهر صحيحة ابن ابى نصر المتقدمة هو الوجوب، و هذا هو الأقوى (و ما يقال) من ان ما يجب فى مثله الزكاة هو عشرين دينارا إذا كان لمالك واحد، فمقتضى المماثلة هو اعتبار وحدة المالك فيما يجب فيه الخمس أيضا، أو ان ظاهر أدلة الخمس فى المعدن استقلال الأشخاص فى التكليف و ان التكليف عينى تعيينى متعلق بآحاد اشخاص المكلفين عند تحقق موضوعه على نهج القضايا الحقيقية، و إذا قيد ببلوغ النصاب يرجع الى انه يجب على كل أحد إخراج الخمس فيما أخرجه إذا بلغ النصاب (مدفوع) اما الأول فلان الظاهر من اعتبار المماثلة هو التماثل فى قدر ما يجب فيه الزكاة لا مطلقا و فى جميع الوجوه- كما يدل على ما ذكره فى تفسير التماثل بكون القدر بالغا عشرين دينارا (و اما الثانى) فلان استقلال كل واحد فى وجوب الخمس عليه لا يدل على اعتبار استقلالهم فى بلوغ ما يخرجونه قدر النصاب، إذ مع الاشتراك فى إخراج مقدار النصاب يكون كل واحد مستقلا فيما يخصه من نصيبه من مقدار النصاب الخارج، فالشركة فى النصاب لا فى الواجب من الخمس، و حيث ان المعبر فى الصحيحة هو كون المخرج مما يكون فى مثله الزكاة بالمعنى الاسم المفعولى لا ما أخرجه المخرج اعنى من حيث الاستناد الى الفاعل فلا جرم كان المعتبر هو بلوغ ما اخرج بقدر النصاب كان المخرج واحدا أو متعددا.

هذا إذا كان الشركة فى الحيازة، و لو اختص أحدهم بالحيازة و الأخر بالنقل و الثالث بالسبك، فان نوى الحائز الحيازة لنفسه كان الجميع له و عليه اجرة الآخرين، و ان نوى الشركة بينهم ففى البيان و الحدائق يكون بينهم أثلاثا، و على كل واحد ثلث اجرة الآخرين بناء على ان نية الحائز تؤثر فى ملك غيره (التاسع) الظاهر ان العبرة فى القيمة هو قيمة يوم الإخراج كما هو الظاهر من قوله عليه السلام حتى يبلغ ما فى مثله الزكاة الظاهر فى ان المخرج كان وقت الإخراج مما يكون فى مثله

الزكاة (و عن الشهيد) الاجتزاء بالقيمة التى كان النصاب عليها فى صدر الإسلام، و هو ضعيف (العاشر) لا إشكال فى وجوب الخمس فيما إذا اتحد جنس المخرج و كذا مع عدم اتحاده إذا كان كل نوع بقدر النصاب، و اما إذا كان المجموع بقدر النصاب ففى وجوب الخمس فيه خلاف، منشأه إطلاق صحيحة ابن ابى نصر المتقدمة و دعوى انصرافها الى ما كان البالغ بقدر النصاب من نوع واحد (و الأقوى هو الأول) لمنع الانصراف فى المقام- و لو ادعى بالنسبة إلى وحدة المعدن، و ظاهر البيان التوقف هنا، قال (قده) و فى اشتراط اتحاد المعدن فى النوع نظر، فان قلنا به لم يضم الذهب الى الحديد.

(الحادى عشر) إذا خرج النصاب من معادن متعددة فمع اتحاد النوع و تقارب المخارج فالظاهر وجوب الخمس فيه لإطلاق الصحيحة المتقدمة و إطلاق أدلة وجوب الخمس فى المعدن، و مع عدم اتحاد نوع المخرج منها يدخل فى المسألة المقدمة، بل الاشكال هينها أشد لأجل تعدد المعادن أيضا، و مع عدم تقارب المخارج فالظاهر ان يكون لكل معدن حكم نفسه فيجب الخمس فى كل واحد إذا كان الخارج منه بقدر النصاب، و لا يجب فيما إذا كان مجموع المخرج من المتباعدات بقدر النصاب،

خلافا لظاهر المدارك حيث قال و لا يشترط فى الضم اتحاد المعدن فى النوع و ان كان قابلا للحمل على وجوب الضم فيما يخرج عن معدن واحد من الأنواع المتعددة لا من المعادن المتعددة، و بهذا قد صرح فى المحكى عن كشف الغطاء، و لا وجه له.

(الثانى عشر) إذا بلغ المعدن النصاب وجب الخمس فيه و فى ما زاد عن النصاب بالغا ما بلغ قليلا كان الزائد أو كثيرا، و لم يتوهم أحد فى المقام اعتبار بلوغ الزائد إلى النصاب الثانى فيكون بين النصابين عفوا كما فى الزكاة- و ان احتمل فى الكنز كما سيأتى- و هذا مما لا اشكال فيه.

الثالث عشر) لا يعتبر فى وجوب الخمس استمرار التكون و دوامه بعد صدق المعدن عليه- و ان كان المعدن بحسب وضع اللغة سمى به لأجل استمرار التكون و إدامة اقامة المستخرجين عنده- لكن تلك المناسبة غير معتبرة فى صدق الاسم عرفا فيشمله إطلاق ما دل على وجوب الخمس فيه.

(الرابع عشر) لو اخرج تراب المعدن قبل التصفية فإن علم بنقصان الاجزاء فى الاشتمال على الجوهر فلا إشكال فى عدم الاجزاء، و لو شك فيه فكذلك للاشتغال الموجب لتحصيل اليقين بالفراغ، و مع الشك فى النقصان يكون الفراغ مشكوكا، و لو علم بالزيادة أو بالتساوى فالأقوى الإجزاء خلافا للمحكى عن كشف الغطاء فصرح بعدم الاجزاء لظهور الأدلة الدالة على وجوب الخمس فى المعدن فى تعلقه به بعد التصفية و ظهور الجوهر، فالإخراج قبل ظهوره أداء له قبل تعلق وجوبه فيكون نظير الحج قبل الاستطاعة حيث انه لا يجزى عن الحج بعدها (ففى صحيحة زرارة) قال الباقر عليه السلام ما عالجته بمالك ففى ما أخرجه الله سبحانه من حجارة مصفى الخمس الظاهر فى كون تعلق الخمس بعد صيرورة الحجارة مصفى.

(و يندفع) بعدم ظهور فى أدلة الخمس فى كون تعلقه به بعد التصفية، و الطاهر من قوله عليه السلام ففى ما أخرجه الله سبحانه (إلخ) هو ان الخمس فى المصفى من الحجارة بمعنى كونه بعد وضع مؤنة الإخراج، و انه لا يتبين عادة مقدار المؤنة و مقدار الخارج الا بعد التصفية فالخبر دال على وضع مؤنة الإخراج قبل أداء الخمس ثم إخراج الخمس مما بقى، و اين ذلك من تعلق الخمس بعد التصفية و عدم وجوبه قبلها.

(الخامس عشر) حكى عن كشف الغطاء انه لو وجد شيئا من المعدن مطروحا فى الصحراء فأخذه فلا خمس فيه، و ذلك لظهور الأدلة فى اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه (لكن الأقوى) وجوبه فيما علم انه خرج من مثل السيل

أو الزلازل أو الخسف أو علم ان المخرج له حيوان أو إنسان لم يخرج خمسه، و ذلك لتناول الأدلة لمثله و عدم ظهورها فى اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه كما هو الظاهر من صحيحة ابن مسلم و فيها سئلته يعنى الباقر عليه السلام عن معادن الذهب و الفضة و الصفر و الحديد و الرصاص، فقال عليه السلام عليها الخمس جميعا، و نحوها غيرها من الاخبار.

(و يشهد بما ذكرنا) ما يأتى فى الفرع الاتى من ان المعدن لو اخرج من ملك مالك أخر كان له و عليه الخمس، فإنه لا فرق بينه و بين المطروح عند التأمل- كما فى الجواهر- بل الأحوط إخراج الخمس مما علم بكون مخرجه الإنسان مع الشك فى إخراج خمسه، لتعلق الخمس بالعين كما سيأتى.

(السادس عشر) لا إشكال فى وجوب الخمس على المخرج إذا كان المعدن فى أرض مباحة أو مملوكة لمخرج،

و اما لو كان فى أرض مملوكة

لغير مخرج

فهو مالكها و إذا أخرجه غيره لم يملكه

المخرج

بل يكون

المعدن المخرج

لصاحب الأرض

تبعا لأرضه

و عليه الخمس

فحينئذ لا يخلو اما يكون إخراج المخرج بأمر من المالك فيجب على المالك اجرة العمل، فتكون من مؤنة الإخراج و يتعلق الخمس بالباقى، و اما ان لا يكون بأمر من المالك، و حينئذ فلا رجوع له على المالك بالأجرة و على المالك الخمس من دون استثناء المؤنة لانه لم يصرف عليه مؤنة.

(السابع عشر) إذا كان المعدن فى الأراضى المفتوحة عنوة فإما يكون فى المعمورة منها حال الفتح أو يكون فى مواتها، فعلى الأول اما يكون المخرج مسلما أو يكون كافرا ذميا أو حربيا، فان كان المخرج مسلما فهو له، لان الظاهر- كما فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر انه للمسلمين- لا كأصل الأرض التى يملكها الأشخاص، و حينئذ يكون الحكم هيهنا حكم سائر المباحات التى يملكها كل أحد بالحيازة لبقاء المعادن على الإباحة الأصلية لاختصاص أدلة تملك طبيعة المسلمين دون اشخاصهم للأراضى المفتوحة عنوة بخصوص أرضها لا المعادن الموجودة فيها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۲

مع ان المعدن بنفسه من الموات- و ان كان فى أرض معمورة بالغرس أو الزرع، و الموات من الأرض المفتوحة عنوة ليست للمسلمين.

و ان كان المخرج ذميا ففى تملكه اشكال من حيث كون الأرض للمسلمين و هو ليس منهم، و يحتمل بقاء المعدن على الإباحة الأصلية لسائر بنى أدم و كون الناس فيه شرعا سواء، و الظاهر هو الأخير سيما بعد ما عرفت من كون المعدن من الموات و لو كان فى أرض معمورة، و الا فيشكل الحكم بتملك المخرج المسلم له أيضا، اللهم الا ان يدعى الإجماع على تملكه- كما ادعى القطع بتملكهم فى الجواهر.

(و بالجملة) فالتفكيك بين المسلم و الذمى لا وجه له، لان المعدن ان بقى فى المعمورة من الأرض المفتوحة عنوة على حكمه الأصلى من الإباحة أو قلنا بأنه من الموات و لو كان فى المعمورة بالزرع و الغرس و نحوهما فحينئذ و ان صح الحكم بتملكه للمسلم لكن لا وجه للحكم بعدم تملك الذمى إياه، و ان قلنا بكونه للمسلمين كالأرض نفسها فحينئذ لا يصح تملك الذمى إياه، لكن لا يصح الحكم بتملك المسلم إياه أيضا، فالتفكيك بينهما بلا وجه الا ان يكون تملك المسلم خارجا بالإجماع.

و ان كان المخرج حربيا فالحكم بتملكه أشكل، و ذلك لا مكان الفرق بين الذمى و غيره بالالتزام بمعاملة الذمى لذمته معاملة المسلم فى ذلك و ان كان الأقوى هو تملكه أيضا- لما ذكرنا من بقاء المعدن على حكمه الأصلى من الإباحة و قابلية الحربى للتملك (و كيف كان) فكلما صح تملكه يجب على مخرجه الخمس لإطلاق الأدلة، هذا إذا كان فى المعمورة من الأرض المفتوحة عنوة.

و اما الموات من تلك الأراضى فهى من الأنفال فتكون للإمام عليه السلام فمن أحياها من شيعتهم عليهم السلام فهى له لاذنهم فى ذلك لهم، فمن استخرج المعدن فيها كان له و عليه حينئذ الخمس لإطلاق دليله فيما ثبت الملكية للحائز، و اما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٢٣

تملك غير شيعتهم من المسلمين و كذا الكفار فيأتى الوجه فيه فى أخر كتاب الخمس فى باب الأنفال إنشاء اللّه تعالى، و على القول بتملكهم فالأقوى وجوب الخمس للإطلاق.

(الثامن عشر)

يجوز استيجار الغير لإخراج المعدن فيملكه المستأجر

لكون عمل الأجير ملكا له و ليس للأجير إلا الأجرة، هذا إذا لم يقصد الأجير تملكه لنفسه بل عمل للمستأجر (و ان قصد تملكه لنفسه) فلا يخلوا ما يكون أجيرا للعمل فى معدن بعينه كما إذا صار أجيرا فى إخراج معدن شخصى فيكون عمله هذا ملكا للمستأجر فلا يملك المعدن المخرج حينئذ، و لو قصد التمليك لنفسه، و كذا إذا كان أجيرا فى وقت معين لإخراج المعدن و لو لم يكن المعدن شخصيا، لان عمله المعين يحسب أيضا ملكا للمستأجر.

و لو كان أجيرا لإخراج معدن غير معين و لم يعين الوقت كان ملكا للأجير ان قصد الإخراج لنفسه، بل الظاهر ذلك و ان لم يقصد لنفسه و لا للمستأجر بل قصد مجرد الإخراج، و ذلك لان طبع إيقاع الفعل ان يكون للفاعل فيما أمكن ان يقع له و انما ينصرف الى غيره بالقصد، و مما ذكرنا ظهر ما فى إطلاق المتن حيث حكم بوقوعه عن المستأجر و لو قصد الأجير تملكه لنفسه، بل الحق ما ذكرنا من التفصيل.

(التاسع عشر) لا فرق فى المخرج بين الحر و العبد و ان كان ما يخرجه العبد لسيده و عليه الخمس، و لو كان مبعضا كمن أدى شيئا من مال الكتابة و و نوى الإخراج لنفسه كان له دون سيده بل الظاهر ذلك فى المكاتب و ان لم يؤد شيئا من مال الكتابة فإن عقد الكتابة لازمه اذن المولى فى الاكتساب، و منه إخراج المعدن فيكون الخارج له، فيؤديه إلى مولاه و يحسب له من مال الكتابة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٢٤

(العشرون)

إذا عمل فيما أخرجه قبل إخراج خمسه عملا يوجب زيادة قيمته كما إذا صربه دراهم أو دنانير أو جعله حليا أو كان مثل الياقوت و العقيق فحكمه فصا مثلا اعتبر فى إخراج الخمس بمادته فيقوم حينئذ سبيكة أو غير محكوك مثلا و يخرج خمسه

كما صرح به فى الجواهر حاكيا التصريح به عن المسالك و المدارك أيضا و يكون فى الزائد عن الأصل حكم المكاسب فيعطى خمس الزيادة بعنوان الفوائد المكتسبة بعد إخراج مؤنة السنة من غير اعتبار النصاب، و هذا ظاهر.

(الواحد و العشرون) لو اتجر بما أخرجه قبل إخراج خمسه فربح فهل الخمس يعتبر فى الأصل مطلقا أو فى المجموع منه و من الربح، أو يفصل بين ما إذا نوى الإخراج من مال أخر فيعتبر حينئذ قيمة الأصل مطلقا سواء كان باذن الحاكم أولا، و سواء كان مع التزام فى ذمته أم لا، أو فيما إذا كانت المعاملة على المال المخمس بعد نية الإخراج من مال أخر بإذن الحاكم أو كان مع التزام بدله فى ذمته و بين ما إذا لم ينو الإخراج من غيره اما مطلقا أو مع عدم اذن الحاكم، فيعتبر حينئذ قيمة المجموع من الأصل و الربح و يكون الربح مشتركا بين البائع و بين أرباب الخمس اما مطلقا أو بعد إمضاء الحاكم معاملته المربحة مع وجوب إمضائها عليه أو بلا إلزام فى إمضائها عليه (وجوه).

و التحقيق ان يقال (بعد فرض كون الخمس متعلقا بالعين لا بالذمة سواء كان تعلقه بنحو الإشاعة أو بنحو الكلى فى المعين و تعلق الخمس بالبائع بعد بيع جميعه كما يدل عليه خبر ابى الحرث المزنى و الحارث بن حصيرة فى حكم أمير المؤمنين على عليه السلام بايع الركاز بالخمس) ان الحق هو التفصيل بين ما إذا نوى إخراجه من مال أخر و عدمه و يكون على الأول عليه خمس

الأصل حيث ان له ضمانه بمال أخر، غاية الأمر مع اذن الحاكم، فإذا ضمنه بمال أخر و صح ضمانه فله ان يبيع الأصل فارغا عما تعلق به الحق، فيكون الخمس الواجب عليه هو

ما ضمنه من خمس الأصل، و هذا بخلاف ما إذا لم يضمنه بمال أخر، فإن الثمن يقع مقام المثمن فى تعلق الخمس به، فيكون مشتركا بينه و بين صاحب الخمس، غاية الأمر بعد إمضاء الحاكم لمعاملته المربحة لأنها فضولى بالنسبة إلى الخمس (و منه يظهر) لزوم الإمضاء عليه فان فى الإمضاء نفعا لأرباب الخمس لمكان الربح فيكون على وفق المصلحة، الا ان يقال ان اللازم هو كون فعل الولى على وفق المصلحة لا انه يجب ان يفعل كل ما فيه المصلحة كما لا يخفى.
(الثانى و العشرون)
إذا شك فى بلوغ النصاب
فالأحوط الاختبار و ان كان الشك فى النصاب موجبا للشك فى أصل التكليف، حيث انه من شرائطه و لا يعقل ان يستلزم التكليف المشكوك وجوب مقدماته مع كون وجوبها من لوازم وجوبه، الا انه قد ثبت وجوب جملة من مقدمات الواجب المشروط قبل تنجز وجوب ذيها (منها) ما إذا كان ترك المقدمات مستلزما لتفويت الواجب عند تحقق شرائطه و تنجزه غالبا، بحيث يعلم منافاته مع جعل وجوبه فيستكشف منه وجوب مقدماته التى كان ترك تحصيلها مستلزما لتفويته عند زمن تنجزه و يكون هذا الوجوب بخطاب أخر أصلى يفعل فعل الخطاب المقدمى، و الاختبار فى المقام من هذا القبيل و كذا اختبار الاستطاعة فى الحج، و له نظائر كثيرة، و قد حققنا القول فى ذلك فى الواجب المشروط (و مما ذكرنا يظهر) قوة وجوب الاختبار، فالاقتصار على كونه أحوط مما لا ينبغى.
(الثالث و العشرون) لا إشكال فى وجوب الخمس فى المعدن فيما ورد النص بوجوبه فيه بالخصوص كمعادن الذهب و الفضة و الصفر و الحديد و الرصاص كما فى صحيحة الحلبى، و كالملح و الكبريت و النفط كما فى صحيحة محمد بن مسلم، و اما ما عدا المنصوص منها فإن أطلق عليه المعدن عرفا فلا ينبغى الإشكال فى حكمه لدلالة صحيحتى محمد بن مسلم و زرارة على وجوبه فى المعدن ففى الأولى بعد سؤال الراوى عن الملاحة و بيان كونها هى الملح قال عليه السلام

هذا المعدن فيه الخمس، و بعد السؤال عن النفط و الكبريت قال عليه السلام:
هذا و أشباهه فيه الخمس (و فى الثانية) بعد السؤال عن المعادن بما فيها قال عليه السلام كلما كان ركازا ففيه الخمس- بناء على ان يكون المراد من الركاز هو المعدن و به فسره أهل العراق، و عند أهل الحجاز مفسر بكنوز الجاهلية المركوزة فى الأرض، و الظاهر من الخبر هو ارادة المعدن منه بقرينة ذكره فى جواب السؤال عن حكم المعدن مع كون السائل و هو زرارة عراقيا فيحمل على اصطلاحه (و بالجملة) فما صدق عليه المعدن يتبعه حكمه كما ان ما شك فى صدقه عليه لا يجب فيه الخمس للبراءة و لا يحتاج إلى إنهاء المصاديق كما عدها الشيخ (قده) إلى خمسة و عشرين حتى يرد عليه- كما فى الجمل- بمنع الحصر فى هذا العدد، و ان اعتذر عنه العلامة فى المختلف بان الشيخ لم يقصد بذلك الحصر، بل انما عد أغلب المعادن، و ما علم عدم صدق المعدن عليه لم يلحقه حكمه، و منه التربة الحسينية و ظروف الفخار (الخزف) إذ لا يصدق عليهما المعدن قطعا.
فلا وجه لما عن كشف الغطاء من وجوب الخمس فيما يحتاج الى العمل من التراب كالتربة الحسينية المطبوخة و الظروف و الآلات للبناء، و لعل وجهه عنده (قده) اندراج ما ذكر فى المعدن- بناء على تفسيره بما اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع به (و يندفع) بان التعميم فى الخصوصية المشتملة لو كان بهذه المثابة حتى يشمل مثل ما ذكره (قده) لكان ما على الأرض معدنا

كما لا يخفى و تفسير المعدن بما ذكر لم يثبت من العرف و اللغة، و انما المعيار فيه ما صدق عليه المعدن عرفا و مع الشك فى صدقه يحكم بالعدم.

(الرابع و العشرون) الظاهر تعلق الخمس فى المعدن بل فى جميع السبعة التى يجب فيها الخمس بالعين، و هل هو بنحو الإشاعة أو بنحو الكلى فى المعين، احتمالان، يجىء تحقيق القول فيهما إنشاء الله تعالى بعد الفراغ عن بيان ما يجب فيه الخمس مع جملة من الفروع المهمة المناسبة مع هذا الفرع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧

[الثالث مما يجب فيه الخمس الكنز]

(الثالث مما يجب فيه الخمس الكنز)

و الكلام فيه يقع تارة فى موضوعه و اخرى فى حكمه (اما الأول) فقد عرفه جماعة بأنه المال المذخور تحت الأرض، و عن الشهيد الثانى فى المسالك و الروضة زيادة قيد قصد الذاخر و ان ما اختفى بنفسه لا بقصد من الذاخر فى حكم اللقطة، و عن بعض زيادة كونه للادخار لا لمجرد الحفظ فى زمان قليل، و عن كشف الغطاء اختصاصه بالنقدين مع التعميم بالنسبة إلى كونه مذخورا بنفسه أو بفعل فاعل، قال (قده) انه- اى الكنز- ما كان من النقدين مذخورا بنفسه أو بفعل فاعل، و ظاهر المحكى عن جماعة موافقته فى تخصيص الحكم بالنقدين- و منهم صاحب المستند (قده)- مدعيا تارة اختصاص الركاز أو الكنز بالنقدين، و اخرى انصرافهما إليهما على فرض تسليم إطلاقهما، و ثالثة تقييد إطلاقهما على تقدير عدم الانصراف بصحيحة البزنطى عن الرضا عليه السلام، و فيه- فى الجواب عن السؤال عما يجب فيه الخمس من الكنز- قال عليه السلام: ما يجب فى مثله الزكاة ففيه الخمس، حيث ان الظاهر من الموصول فى قوله عليه السلام ما يجب (إلخ) هو الذى يجب الزكاة فيه نفسه، و حمله على الأعم من العين و القيمة تجوز لا دليل عليه.

و الكل ممنوع، ضرورة فساد دعوى اختصاص الركاز أو الكنز لغة أو عرفا بالنقدين، و دعوى انصرافهما إليهما أفسد، كما ان دعوى التجوز فى كلمة الموصول بناء على إرادة الأعم من العين و القيمة من الغرائب فإن كلمة الموصول لم توضع لإرادة خصوص العين منها و لا خصوص القيمة (و بالجملة) لا وجه لدعوى الاختصاص المذكور، و لا الاختصاص بما ادخر تحت الأرض بل ما يصدق عليه الكنز عرفا و لو كان فى الجبل أو الجدار أو الشجر و نحوها سواء كان بقصد الادخار أم لا، فالمدار على الصدق العرفى سواء كان من الذهب و الفضة المسكوكين أو غير المسكوكين أو غيرهما من الجواهر، هذا تمام الكلام فى موضوعه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨

و اما الكلام فى حكمه فلا إشكال فى أصل ثبوت الخمس فيه كتابا و سنة و إجماعا فمن الكتاب آية الخمس بعد تعميم الغنيمة فيها لغير غنائم الحرب و لو بضميمة ما ورد فى تفسيرها، و من السنة ما رواه فى الفقيه فى وصايا النبى صلى اللّه عليه و آله لعلى عليه السلام: يا على ان عبد المطلب سن فى الجاهلية خمس سنن أجراها اللّه له فى الإسلام- الى ان قال- و وجد كنزا فاخرج منه الخمس و تصدق به فانزل اللّه و اعلموا انما غنمتم من شىء (الآية) و خبر سماعة عن ابى الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال كلما أفاد الناس من قليل أو كثير- الدال بعمومه على وجوب الخمس فى الكنز (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه، قال الخمس (و صحيح زرارة) عن الباقر عليه السلام: كلما كان ركازا ففيه الخمس- بناء على تفسير الركاز بالكنز

كما تقدم- و من السنة أيضا ما ورد على اعتبار النصاب فى الكنز، الكاشف عن أصل وجوبه فيه- كما سنشير اليه (و اما الإجماع) فدعواه وقع كثيرا فى عبائر الأصحاب مما تطمئن به النفس انه لا مخالف فى الحكم من أصحابنا، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم فى الجملة:

و يقع الكلام بعد ذلك فى أمور (الأول) لا إشكال فى وجوب الخمس على واجد الكنز فيما إذا صار الكنز ملكا له بالوجدان، و ينبغى حينئذ التعرض لما يملكه الواجد و تمييزه عما لا يملكه (و توضيحه) ان المأخوذ من الكنز على أقسام (أحدها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الحرب أو من دار حربى فى بلاد الإسلام مع عدم الأمان له سواء كان عليه أثر الإسلام من سكة فيها اسم النبى أو أحد الأئمة عليه و عليهم أفضل الصلاة و السلام أو اسم احد من سلاطين الإسلام أم لا، و الحكم فى هذا القسم انه لواجده (ففى الحدائق) انه مقطوع به بين الأصحاب، و عن الخلاف نفى الخلاف عنه، و عن جماعة دعوى الإجماع عليه.

(ثانيها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الإسلام و لم يكن على المأخوذ أثر الإسلام سواء أخذ من الأراضى المباحة بالأصل أو من المملوكة للإمام عليه السّلام أو من المملوكة لقاطبة المسلمين كالمعمورة من الأراضى المفتوحة عنوة و الحكم فى الأراضى المباحة ان المأخوذ منها لواجده أيضا اتفاقا، مضافا الى أصالة الإباحة فى الأشياء و لقوله صلى اللّه عليه و آله: من سبق الى ما لا يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به، و غيره من أدلة تملك المباحات بالحيازة، و بها ينقطع استصحاب عدم حصول الملك.

فلا وجه لما فى الجواهر من الاعتراض على المدارك فإنه- بعد ما نقل عنه التمسك بأصالة الإباحة- أورد عليه بان أصالة الإباحة لا تقتضى ملكية الواجد لتوقفها على سبب شرعى ينقطع به استصحاب عدمها (و ذلك) لما عرفت من جعل الشارع نفس الحيازة سببا لملكية المحاز إذا لم يسبق إليه أحد.

و اما المأخوذ من الأراضى المملوكة للإمام كالأنفال، أو المملوكة للمسلمين فهو أيضا لواجده لما تقدم فى الفرع السابع عشر من فروع المعدن- فراجع.

(ثالثها) ان يكون مأخوذا من أراضى دار الإسلام و كان على المأخوذ أثر الإسلام، و قد وقع الخلاف فى هذا القسم انه هل يجرى عليه حكم اللقطة أو انه لواجده، فعن جماعة من المحققين كالعلامة و ابنه و الشهيدين و المحقق الثانى الحكم بكونه لقطة و عن المدارك نسبته الى أكثر الأصحاب و الروضة إلى الأشهر (و عن الخلاف) و السرائر و المدارك و كشف الغطاء الحكم بكونه لواجده و نسب الى ظاهر المفيد و السيد و عن ظاهر الغنية دعوى الإجماع عليه.

و استدل للأول بالأصل، و هو يقرر تارة عدميا- أعنى أصالة عدم التملك بمجرد الوجدان، و اخرى وجوديا و هو أصالة بقائه على ملك مالكه،

و بان المفروض انه مال ضائع فى دار الإسلام و عليه أثره فيكون لقطة كغيره مما يضاع، و بان اشتماله على اثر الإسلام مع كونه فى دار الإسلام امارة قوية على كونه ملكا لمسلم فلا يجوز التصرف فيه لقوله صلى اللّه عليه و آله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه، الدال على عدم جواز التصرف فيه بدون اذن صاحبه (و بموثقة محمد بن قيس) عن الباقر عليه السّلام قضى على عليه السّلام فى رجل وجد ورقة فى خربة: أن يعرفها فان وجد من يعرفها و الا تمتع بها.

و أورد على الكل أما الأصل بكلا تقريريه فباندفاعه بأصالة عدم عروض الاحترام، الموجب لجواز التملك بالحيازة، فإن الشك فى بقائه على ملك مالكه أو فى تملك الحائز مسبب عن الشك فى عروض الاحترام له، و الا فمع بقائه على الإباحة الأصلية لم

يكن منع عن تملكه بالاحراز، فأصالة عدم عروض الاحترام حاكم على الأصل المتقدم بكلا تقريريه.

(فان قلت) أصالة عدم عروض الاحترام انما يجرى إذا لم يكن امارة على عروضه، و وجود أثر الإسلام عليه بضميمة كون المحاز فى بلاد الإسلام امارة على حصول ملكية المسلم له (قلت) أولا مع هذه الامارة لا يصح التمسک بأصالة عدم التملک أو أصالة بقائه على ملک مالكه لأن بالأمارة حينئذ تحرز احترامه فيشمله عموم عدم حل الأموال إلا برضى صاحبها فيصير تمسكا بالدليل الاجتهادى و يخرج عن التمسک بالأصل لحكومة الامارة على الأصل مطلقا و لو كانا موافقين (و بالجملة) فالمنع عن إجراء أصالة عدم عروض الاحترام بالأمارة المذكورة عدول عن التمسک بالأصل و رجوع الى الدليل الاجتهادى.

(و ثانيا) بالمنع من هذا الدليل لان وجود أثر الإسلام مع كون المحاز فى دار الإسلام لا يوجبان كونه ملكا لمسلم كما لم يكن كل واحد منهما كذلک كما تقدم من ان ما يوجد فى دار الحرب كان لواجده و لو كان عليه أثر الإسلام، و ما لم يكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۱

عليه أثر الإسلام كذلک و لو كان فى دار الإسلام، و إذا لم يكن كل واحد امارة على ملک المسلم فباجتماعهما لا يصير أن امارة فان ضم العدم الى العدم لا ينتج وجودا.

(ان قلت) كل واحد لم يكن امارة على ملكية المسلم لعدم إيراثه الظن القوى بملكيته، لكن بالاجتماع صار كل واحد مؤيدا للآخر فاورثا الظن القوى فحصلت الامارة من اجتماعهما، أو نقول كل واحد منفردا عن الأخر أيضا امارة لكنه معارض بأمارة أخرى و لذلک لا يحكم بها على تملک المسلم إياه بخلاف صورة الاجتماع، حيث انه حينئذ يرتفع المعارضة (و توضيح ذلک) ان اثر الإسلام امارة على سبق يد المسلم لانه الغالب، و احتمال كونه من حربى مستبعد جدا، و كون الكنز فى دار الإسلام أيضا امارة على كونه لأهلها، فإذا وجد ما عليه أثر الإسلام- فى دار الحرب فوجود أثر الإسلام الذى هو امارة على سبق يد المسلم يكون معارضا مع كونه فى دار الحرب الذى هو امارة على كونه لأهل الحرب، و كذا إذا وجد فى دار الإسلام ما ليس عليه أثر الإسلام فكونه فى دار الإسلام و ان كان دليلا على كونه لأهل الدار الا انه لا يثبت كونه من مسلم الا بعد ثبوت كون الدفن بعد إسلام أهل الدار و هو غير معلوم، و أصالة تأخر الدفن معارض بأصالة تأخر السلام أهلها، و اما إذا اجتمع وجود أثر الإسلام مع كونه فى دار الإسلام فلا معارض فى البين فيحكم بسبق يد المسلم عليه (قلت) ما ذكرته متين جدا الا انه يبقى الكلام فى حجية تلک الامارة ما لم يفد العلم، و ما ذكرته من الاعتماد على الظن مع عدم التمكن من العلم ممنوع ان أريد به الرجوع الى دليل الانسداد، و ان أريد به حجية الظن الخاص فالمنع عنه أظهر، اللهم الا ان يدعى الظهور النوعى للأمرين على تملک المسلم الثابت اعتباره ببناء العقلاء و هو ممنوع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۲

و اما الوجه ثالث- اعنى دعوى انه مال ضائع فى دار الإسلام و عليه أثره فيكون لقطة- (ففيه أولا) النقض بما وجد فى دار الإسلام و لم يكن عليه أثره، حيث انه لواجده قطعا، مع انه أيضا مال ضائع فى دار الإسلام، و خصوصية وجود أثر الإسلام عليه لا وقع له- كما عرفت- مع انه رجوع الى الدليل الثانى (و ثانيا) بالمنع من كونه لقطة فإنهم عرفوها بالمال الضائع (گم شده) و لا يصدق على المذخور عن قصد أنه الضائع.

و اما موثقة محمد بن قيس فهى معارضة بصحيحى محمد بن مسلم- ففى الأولى- قال سئلته- اى الباقر عليه السّلام- عن الدار يوجد فيها الورق، قال عليه السلام ان كانت معمورة فيها أهلها فهو لأهلها، و ان كانت خربة فأنت أحق بما وجدت (و فى الثانية) قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الدار يوجد فيها الورق، فقال عليه السّلام ان كانت معمورة فيها أهلها فهو لهم، و ان كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذى وجد أحق به. فلا بد من الجمع بينهما.

و طريق الجمع وجوه (الأول) ان يحمل موثقة محمد بن قيس على ما إذا كان على الورق أثر الإسلام، و الصحيحتين على ما إذا لم يكن كذلك، و على هذا يبتنى الاستدلال بالموثقة على الحكم بكون المحاز لقطة (الثانى) ان يحمل الموثقة على كون الخربة لمالك معروف، و الصحيحتين على ما لم يعرف أربابها مثل ما إذا باد أهلها (الثالث) ان يحمل الموثقة على ما إذا كان الورق غير مكنوز، و الصحيحتين على المكنوز (و لا يخفى) ان الجمع الأول مع انه لا شاهد له ليس بأولى من الأخيرين، فيسقط الاستدلال بالموثقة حينئذ- هذا تمام الكلام فى الاستدلال للقول الأول مع ما فيه.

و استدلال للقول الأخير بأصالة عدم عروض الاحترام أو أصالة بقاء المحاز على ما كان عليه من الإباحة الأصلية، و بإطلاق أدلة وجوب الخمس فى الكنز، فإنها تدل على تملك الواجد إياه و بإطلاق الصحيحين المتقدمين (و لا يخفى)

ان إطلاق أدلة الخمس لا دلالة فيه على تملك الواجد لما يشك فى تملكه بالوجدان، لأنها مسوقة لحكم الكنز من حيث الخمس بعد الفراغ عن تملكه و لا يثبت بها تملكه، إذا لدليل الناظر الى حكم موضوع لا يكون متكفلا لوجوده أو نفيه، بل انما هو مثبت لحكمه على تقدير وجود موضوعه (و السر فى ذلك) هو كون الجعل و التشريع على نهج القضايا الحقيقية التى تثبت الاحكام لموضوعاتها على نحو الواجب المشروط كما حققناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و على ذلك يبتنى تقديم الدليل الحاكم على المحكوم من غير ملاحظة التعارض بينهما بل يقدم الحاكم على المحكوم و ان كان أضعف منه. و ذلك لكونه ناظرا الى بيان وجود موضوع دليل المحكوم أو لنفيه من غير نظر له فى حكمه على تقدير ثبوت موضوعه أو نفيه، فكل منهما متكفل لإثبات ما لا ينفيه الأخر فلا تقع المعارضة بينهما.

و اما الصحيحان فالاستدلال بهما متوقف على حملهما على كون الورق مذخورا فى الأرض و كون الخربة مما باد أهلها، و لا شاهد له (و الانصاف) معارضتهما مع موثقة ابن قيس فيسقطان مع الموثقة عن قابلية الاستدلال بهما، فالمرجع حينئذ هو الأصل العملى (و لا يخفى) ان أصالة بقاء المجاز على ما كان عليه من الإباحة و عدم عروض الاحترام هى المحكم، و عليه فالأقوى إجراء حكم الكنز على هذا القسم كالقسمين الأولين، و لا فرق فيما ذكر بين المجاز فى الأرض المباحة بالأصل أو كونه فى ملك الامام عليه السّلام كالأنفال أو كونه فى ملك المسلمين كالأراضى المفتوحة عنوة كما تقدم فى القسم الثانى و تقدم تفصيله فى المعدن.

(و ليعلم) ان ما وقع فيه الخلاف انما هو فيما لم يعلم كونه لمسلم، و الا فالظاهر المتسالم عليه عدم ثبوت حكم الكنز له فيحتمل كونه فى حكم اللقطة، و يحتمل كونه من قبيل مال من لا وارث له فيعطى للحاكم بما أنه للإمام عليه السّلام، و يحتمل أيضا كونه من قبيل مجهول المالك فيتصدق به من غير تعريف، و هذا

هو الأقوى لعدم صدق اللقطة عليه بعد ما عرفت من كون اللقطة عبارة عن المال الضائع و هو لا يصدق على ما دفن عن قصد و علم، و اما كونه من قبيل مال من لا وارث فموقوف على ثبوت كونه من مال المسلم و انه مات و لا وارث له، و المفروض انه غير معلوم، و عليه فيعين الأخير و هو كونه من قبيل مجهول المالك، و من ذلك ما يوجد الان من الكنوز التى عليها اثر الملوك القديمة من المسلمين كالعباسيين و الديالمة و السلاجقة مما علم كونها ملكا للمسلمين، فإن الأقوى إجراء حكم مجهول المالك عليها.

(القسم الرابع) من أقسام الكنز ما كان فى أرض مملوكة لشخص خاص غير الامام عليه السّلام فلا يخلو اما ان يكون فى أرض مملوكة للواجد أو فى أرض مملوكة لغيره، (فعلى الأول) اما يكون تملك الواجد لها بالحيازة كما إذا كانت مباحة و عمرها

الواجد و صارت ملكا له، و اما يكون تملكه إياها بالابتياع أو غيره من العقود الناقلة، فإن كان التملك بالحيازة فحكم الكنز المأخوذ منها حكم الكنز المأخوذ من الأراضى المباحة، فهو لواجده إذا لم يكن عليه أثر الإسلام اتفاقا، و مع وجود أثر الإسلام على الخلاف المتقدم (و ان تملكها) بالانتقال إليه بأحد أسبابه من البيع و نحوه فالحكم فيه على المعروف المشهور هو التعريف الى من انتقل عنه بائعا كان أو غيره (و استدل له) بعد دعوى نفى الخلاف عنه- كما فى الجواهر و رسالة الخمس للشيخ الأكبر- بما دل على وجوب تعريف ما يوجد فى جوف الدابة و الموجود فى بعض بيوت مكة، ففى صحيح عبد الله بن جعفر، قال كتبت الى الرجل عليه السّلام اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحى فلما ذبحها وجد فى جوفهما صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر، لمن يكون ذلك فوقع عليه السّلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيئ لك رزقك الله إياه (و موثق إسحاق بن عمار) عن الكاظم عليه السّلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه و لم يذكرها

حتى قدم الكوفة، كيف يصنع، قال عليه السّلام يسئل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت فان لم يعرفوها، قال عليه السّلام يتصدق بها.

و هما ظاهر ان فى وجوب التعريف الى من يحتمل كونه له، بائعا كان أو غيره (و بالمحكى) عن المنتهى من ان المالك الأول لما كانت يده على الدار بما فيها كانت قاضية بالملك لما فيها كما كانت امارة للملك لها (و بوجوب الحكم له) لو ادعاه إجماعا، قضاء الظاهر اليد السابقة.

(و نوقش فى الأخيرين) بأنهما لو تما لدلا- كصحيحى محمد بن مسلم المتقدمين- على كونه لمن انتقل الأرض عنه من غير تعريف ما لم ينكره، و حينئذ يجب الحكم به له لو لم يكن قابلا للادعاء و الإنكار كالصبى و المجنون و الميت فيدفع الى ورثته لو كانوا و الا فإلى الإمام عليه السّلام مع انهم لا يقولون به (فالأولى) الاستدلال بالخبرين المتقدمين الواردين فى حكم الموجود فى جوف الدابة و ما وجد فى بعض بيوت مكة مؤيدا بصحيحى ابن مسلم المتقدمين بعد تقييدهما بما بعد التعريف بالإجماع (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى وجوب التعريف الى من انتقل عنه الأرض فى الجملة.

الا ان الكلام يقع فى أمور (الأول) الظاهر المقطوع به هو ان وجوب التعريف بالبائع انما هو مع احتمال كونه له و اما مع العلم بعدم كونه له فلا يجب تعريفه إياه لانتفاء فائدة التعريف، لكن إطلاق كلام الأصحاب يشمل هذه الصورة أيضا، و لا يبعد دعوى اختصاصه بغير هذه الصورة- كما استظهره بعض- و بما ذكرنا ظهر سقوط احتمال كون الموجود ملكا للمالك السابق و لو علم انتفائه عنه بان يكون له قهرا مستشهدا له بإطلاق صحيحتى ابن مسلم المتقدمين (وجه الظهور) هو انصراف إطلاقهما الى غير صورة العلم قطعا.

(الثانى) لو عرفه الى من انتقل عنه فعرفه و ادعاه فهو له إجماعا من غير حاجة الى بينة و لا وصف لكونه مدعيا لا معارض له و قضاء لحكم اليد و ان كان

مدفوعا بما عرفت من المناقشة.

(الثالث) لو ادعاه البائع و ادعاه المالك السابق عليه أيضا فالمصرح به فى كلام غير واحد عدم الالتفات الى دعواه، و استدل له كما فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) بأنه لا عبرة باليد القديمة فى مقابل اليد الحادثة، و قد تأمل فيه فى الجواهر باعتبار تساوى المالكين فى عدم اليد وقت التعريف و فى ثبوتها قبله و يختلفان فى قرب زمان يد المالك الأول دون الأخير و هو لا يقتضى الترجيح (و يندفع) بان مقتضى الترجيح موجود ان قلنا بوجوب التعريف بحكم اليد- كما عن المنتهى- و كذا لو قلنا به بواسطة

ما دل على حكم الموجود فى جوف الدابة و بعض بيوت مكة بتنقيح المناط- و كيف كان- فلا إشكال فى أصل الحكم أصلا.
(الرابع) لو لم يعرفه المالك الأول بأن قال لا أعرفه فالمحكى عن جماعة عن المحققين كالعلامة و الشهيدين و المحقق الثانى وجوب تعريف المالك السابق المنتقل منه الى المالك الأول ثم حكمه حكم المالك الأول فى جميع ما تقدم من الفروع من وجوب تعريفه مع احتمال مالكيته، و عدمه مع العلم بالعدم، و كون الكنز له مع ادعائه له و معرفته به بلا- احتياج الى بينة و لا وصف، و يكون حكمه مع ادعاء المالك السابق عليه ما تقدم فى الأمر السابق (و المحكى عن القواعد) فى كتاب اللقطة التوقف فى وجوب الترتيب بين المالكين، و عن البيان وجوب تعريفه لكل من جرت يده على الأرض و جد الكنز فيها من غير ذكر ترتيب، و فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) و التوقف فى محله بل الاولى المنع عن وجوب تعريف غير المالك الأول لعدم جريان أدلة ثبوته فى غيره (انتهى).
و نظره (قده) هو المنع عن جريان حكم الموجود فى جوف الدابة أو بعض بيوت مكة لغير المالك الأول، و هذا بناء على ان يكون المراد بالبائع فى صحيح عبد اللّه بن جعفر، و أهل المنزل فى خبر إسحاق بن عمار هو خصوص بايع الدابة للواجد و أهل المنزل فى زمان الوجدان، و لكن يمكن منعه بإرادة الجنس

من البائع و مطلق أهل المنزل- كما انه ليس ببعيد- من غير حاجة الى دعوى تنقيح المناط و اتحاد الطريق، لكن يقع حينئذ سؤال الترتيب فى تعريف هؤلاء المالكين، فان اللازم تعريفهم عرضا، اللهم الا ان يتمسك باليد.
(الخامس) انه بناء على الترتيب لا يجب تعريف المالك البعيد بعد معرفة المالك القريب و ادعائه له- كما تقدم- و حينئذ فان لم يكن فى كل مرتبة إلا- مالك واحد فهو، و لو تعددوا فى طبقة واحدة وجب تعريف الجميع، فان ادعاه الكل على وجه التشريك أو البعض على وجه الاختصاص و لم ينكر عليه الباقى فلا- اشكال، و ادعاه كل واحد منهم على وجه الاختصاص يجرى عليه حكم التداعى (السادس) لو ادعاه بعض من الطبقة العرضية و نفاه الأخر من تلك الطبقة فلا إشكال فى اختصاصه بالمدعى لو كانت الدعوى على غير جهة الإرث أو كانت مطلقة من غير تعرض للسبب، و ذلك لليد و عدم معارض له فى دعواه (لا يقال) لم يثبت فى المقام الا اليد المشتركة و هى لا تثبت إلا الملكية المشتركة فتكون الدعوى فى الزائد عن حصته كدعوى الأجنبى الموقوف قبولها على البينة (لأنا نقول) لا فرق فى اعتبار اليد بين المختصة و المشتركة فى إثبات أصل الملكية فى مقابل الأخر الذى لا يدله عليه، انما الكلام بالنسبة إلى المشتركين فى اليد فإذا نفى الملكية بقية الشركاء فى ثبوت اليد اختص بمن يدعيه من غير اشكال.
و لو صرح المدعى للملكية بأن سبب ملكه هو الإرث فلا يعطى إلا ما يدعيه من حصته من الإرث و يكون الحكم فى الباقى الذى ينفيه غيره ممن فى طبقته انه للواجد لعدم من يدعيه.
(السابع) لو وجد الكنز فى أرض مستأجرة أو مستعارة وجب تعريفه لمالك العين و المنفعة معا، فان ادعاه أحدهما و نفاه الأخر اعطى المدعى بلا بينة و لا توصيف أيضا كما تقدم، و ان ادعاه كل واحد منهما ففى تقدم قول مالك العين لقوة يده أو مالك المنفعة لكونه ذا يد بالفعل، وجهان: المحكى

عن المعتبر هو الأول و نقل عن أحد قولى الشيخ و حكى التصريح به عن كشف الغطاء و اختاره فى الجواهر مع تخصيص المالك بالمؤجر و فى حكمه المعير لفرعية يد المستأجر و المستعير عن يده، و ربما يؤيد باستبعاد دفن الكنز عن مالك المنفعة فى العين المستأجرة أو المستعارة.

(و عن مختلف العلامة) اختيار الوجه الثاني، و قربه الشهيد في البيان لثبوت يد المستأجر و المستعير حقيقة و يد المالك حكما و لاستبعاد اجارة دار فيها كنز أو إعارتها (و الأقوى) تقديم ما كان أقوى منهما يدا، و مع التساوي يكون المقام من قبيل اليد المشتركة.

(الثامن) لو علم الواجد ان الكنز لمسلم موجود هو أو وارثه و لكنه مجهول فهل يجري عليه حكم الكنز لإطلاق صحيحي ابن مسلم المتقدمين الدالين على كون المأخوذ ملكا للواجد لو لم يوجد أهلها- و لو للجهل به- أو يجري عليه حكم المجهول المالك لدلالة خبر ابن عمار الوارد في المأخوذ من بعض بيوت مكة، وجوه (أقواها التفصيل) بين ما كان المأخوذ من الكنوز القديمة فيجري عليه حكم الكنز و لا يخرجه العلم الإجمالي بوجود وارث مسلم لمن ادخره عن حكم الكنز، اللهم الا ان يعلم حداثة الدفن و نسيان الدافن أو عدم تمكنه من أخذه حتى مات و لم يعلم به الوارث فيكون حينئذ كالكنوز الحديثة فيجري عليه حكم المجهول المالك (التاسع) الظاهر عدم الفرق فيما يوجد في الأرض المبتاعة في الأحكام المذكورة في الفروع المتقدمة بين ما كان عليه أثر الإسلام أم لا، فمن قال بعدم الفرق فيهما فيما إذا وجد في الأرض المباحة في دار الإسلام و حكم فيهما بكونه للواجد كما قويناه- يقول به في الأرض المبتاعة، كما ان من فصل بينهما في الأرض المباحة بكون ما عليه أثر الإسلام لقطة ينبغي ان يقول به في الأرض المبتاعة أيضا، الا ان المتراءى من خمس الشرائع و لقطته هو إطلاق الحكم

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٩

بأنه لواجده هنا مع عدم ادعاء الملاك السابقين، و هو لا يخلو عن وجه لعدم صدق اللقطة على المذخور قصدا، فيمكن ان يقال حينئذ باكتفاء الشارع فيما وجد في ملك خاص بتعريف خاص دون ما يوجد في الأرض المباحة حيث يحتاج فيه الى التعريف العام المكتفى عنه بالسنة فالتفصيل بين ما يوجد في الأرض المملوكة و بين الأرض المباحة بناء على كون الثاني لقطة لا يخلو من وجه، هذا تمام الكلام في حكم المأخوذ من الأرض الملوكة للأخذ عينا أو منفعة مع سبق ملك الغير عليه (و لو وجده في ملك الغير) فالكلام يقع تارة في حكم أخذه، و اخرى في حكمه بعد الأخذ (اما الأول) فالظاهر عدم جواز الأخذ لأنه تصرف فيما يكون في يد الغير مع استلزامه التصرف في أرضه، و قد حكى عن الخلاف الإجماع عليه، قال (قده) إذا وجد ركاز في ملك مسلم أو ذمي في دار الإسلام فلا يتعرض له إجماعا (انتهى) و اما الثاني- أعني حكم المأخوذ لو أخذه عصيانا أو غفلة- فالظاهر ان حكمه حكم المأخوذ في ملكه الذي سبق عليه ملك شخص أخر فيجب تعريف المالك حينئذ على التفصيل المتقدم (و يدل عليه) موثقة إسحاق بن عمار قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونا فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال عليه السلام يسئل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها، قلت فان لم يعرفوها، قال عليه السلام يتصدق بها و الأمر بالتصدق فيها محمول على الاستحباب (فان قلت) استحباب التصدق بالجميع ينافي وجوب الخمس فيه (قلت) لعل الاستحباب في مورد الرواية لعدم بلوغ النصاب في السبعين درهما، و يمكن حمل الرواية على ما إذا علم كونه لمسلم دفنه قصدا فإذا لم يعترف به أهل المنزل يصير من مجهول المالك يجب التصدق به فيبقى الأمر بالتصدق على ظاهره (إذا عرفت ما تلوناه فاعلم) انه يجب الخمس في كل مورد حكم فيه بملكية الواجد لما وجده بالأدلة المتقدمة، و لا يجب في كل مورد يجب ان يعامل مع المأخوذ معاملة اللقطة أو المجهول مالكه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٤٠

(الأمر الثاني) يشترط في وجوب الخمس في الكنز بلوغ النصاب بلا خلاف، و قد ادعى استفاضة حكاية الاتفاق على اعتباره و ان اختلف في مقداره، و عن الغنية ان نصابه دينار مدعيا عليه الإجماع، بل عن أمالي الصدوق كونه من دين الإمامية، لكنه شاذ، و الذي عليه أهل العلم انه عشرون دينارا، و يدل عليه صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام في السؤال عما يجب فيه الخمس

من الكنز- قال عليه السلام: ما يجب فى مثله الزكاة ففيه الخمس، و فى مرسلة المفيد فى المقنعة عن الرضا عليه السلام أيضا: ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس و ما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه.

(الأمر الثالث) ظاهر الصحيحة المتقدمة كفاية بلوغ نصاب احد النقدين و لو كان من الجنس الأخر، فلو بلغ عشرة دنانير مثلا قيمة مأتى درهم، أو بلغ مأة درهم قيمة عشرين دينارا كفى فى وجوب الخمس فيه (و ربما يقال) بان الظاهر من المماثلة بلوغ ما كان من احد النقدين نصابه لا نصاب الأخر إذ يصدق على عشرة دنانير مثلا انه لم يبلغ نصاب الزكاة و كذا على مائة درهم، نعم لو كان من غير النقدين كفى فى وجوب الخمس بلوغ قيمته احد النصابين و ان كانت أقل من النصاب الأخر، و له وجه، و قد حكى عن المنتهى للعلامة ان هذا المبلغ- اعنى عشرين دينارا- معتبر فى الذهب، و اما الفضة فيعتبر فيها ماتا درهم و ما عداهما تعتبر فيه قيمة أحدهما (الأمر الرابع) ظاهر الصحيحة المتقدمة اعتبار مساواة الكنز مع ما يجب فى مثله الزكاة فى مبدء تعلق الحق و هو النصاب الأول لا من كل وجه، فلو بلغ النصاب وجب إخراج خمسه بالغا ما بلغ بلا اعتبار نصاب أخر فيه و لا عفو بين النصابين، فما فى المدارك من اعتبار النصاب الثانى فى الخمس أيضا كالزكاة قضاء لحق المماثلة ضعيف محجوج بالإطلاقات مع اعترافه (قده) بعدم القائل به.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۱

(الأمر الخامس) انما يعتبر النصاب فى الكنز بعد إخراج المؤنة لما تقدم فى المعدن من ظهور الصحيحة المتقدمة أعنى قوله عليه السلام ما يجب فى مثله الزكاة ففيه الخمس- فى كون الخمس- فى مجموعه اللازم منه كونه بعد إخراج المؤنة (الأمر السادس) ظاهر الصحيحة المتقدمة هو وجوب الخمس فيما إذا اشترك جماعة فى الإخراج إذا لم يكن نصيب كل واحد منهم بقدر النصاب مع بلوغ المجموع بقدره حسبما تقدم تقريبه فى المعدن.

(الأمر السابع) الكنز اما يكون فى مكان واحد و ظرف واحد أو فى ظروف متعددة فى مكان واحد أو يكون فى أمكنة متعددة و لا محالة يتعدد ظروفه بحسب تعدد الأمكنة كما انه يلزم تعدد إخراجه بتعدد الأمكنة ضرورة ان كل واحد منها يكون له إخراج يخصه (فعلى الأولين) يمكن ان يكون مقدار النصاب بإخراج واحد و يمكن ان يكون باخراجات متعددة، و حكم هذه الصور اما إذا كانت الأمكنة متعددة المستلزم لتعدد الإخراج فكل ما بلغ منه النصاب يجب فيه الخمس و لا يضم بعضه الى بعض إذا لم يكن كل بقدر النصاب مستقلا كما صرح به فى محكى السرائر و المنتهى و التذكرة، و ذلك لظهور الصحيحة المتقدمة فى بلوغ النصاب مع وحدة الإخراج عرفا، و مع تعدد الأمكنة لا يكون الإخراج واحدا، و اما مع وحدة المكان و ظرف الكنز فمع وحدة الإخراج لا إشكال فى وجوب الخمس إذا بلغ بقدر النصاب، و كذا إذا كان الظرف متعددا فإنه مع وحدة المكان يصدق وحدة الإخراج أيضا، و اما مع تعدد الإخراج بأن أخرج دفعات ففى وجوب الخمس فيه إذا بلغ المجموع بقدر النصاب مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما إذا تخلل الاعراض بين الإخراجات فيقال بالثانى و عدم تخلله فالأول، وجوه، لعل الأقوى بالنظر هو الأول كما تقدم نظيره فى المعدن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۲

(الأمر الثامن) الحقوا بالكنز ما لو اشترى دابة فوجد فى جوفها شيئا فى وجوب تعريف البائع و كونه للواجد مع عدم ادعاء البائع له و ان عليه الخمس، و قد ورد فيه النص فى الجملة، ففى صحيح عبد اللّه بن جعفر قال كتب الى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورا أو بقرة للأضاحى فلما ذبحهما وجد فى جوفهما صرة فيها دراهم أو دنانير أو جواهر، لمن يكون ذلك؟ فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيئ لك رزقك اللّه إياه، و لا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة.

الا ان تنقيح البحث يتم ببيان أمور (الأول) ظاهر الرواية المتقدمة عموم الحكم بتملك الواجد لما فى جوف الدابة مع عدم ادعاء

البائع له لما عليه أثر الإسلام و ذلك لاشتمالها على وجدان صرة فيها دراهم أو دنانير الظاهر فى كونهما مسكوكين بسكة الإسلام، و هذا الظاهر هو الموافق لظاهر جماعة من الفقهاء حتى ممن جعل ما عليه أثر الإسلام لقطة إذا وجد فى دار الإسلام، و لكن المحكى عن المحقق و الشهيد الثانيين خلاف ذلك، و يردهما ظاهر الرواية كما لا يخفى.

(الثانى) ظاهر الرواية جواز الاكتفاء فى التعريف بتعريف البائع و عدم وجوب استقصاء جميع الملاك السابقين، و هو الموافق لظاهر عبارة الحلى و سلار و لعله الأقوى لعدم الدليل على وجوب تتبعهم الا بدعوى تنقيح المناط، و لا يخلو عن البعد.

(الثالث) لا إشكال فى وجوب تعريف البائع مع العلم بوجود ما وجده فى زمان تملك البائع للدابة، كما ينبغى القطع بعدم وجوبه مع العلم بعدم وجوده فى زمان تملك البائع، و اما مع الشك فى وجود عند ابتياع الدابة من البائع ففى وجوب تعريفه و حينئذ وجهان من إطلاق الرواية الشامل لهذه الصورة، و من كونه محمولا على الغالب و هو صورة العلم بوجوده عند تملك البائع، و الأقوى

هو الأول لمنع تحقق الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق بواسطة الغلبة ما لم ينته إلى مرتبة التشكيك فى المفهوم جسما حقق فى الأصول.

(الرابع) لو كان المالك صغيرا أو غائبا و البائع وليا أو وكيلا فهل يسقط التعريف من جهة عدم إمكانه حين الوجدان أو يؤخر إلى حين بلوغ الصبى أو حضور الغائب، وجهان، أقواهما الأخير لترتب تملك الواجد على عدم اعتراف البائع الموقوف على تعريفه كما هو ظاهر الرواية، و مع عدم التعريف فلا موجب لتملكه فيجب تأخير التعريف الى أو ان إمكان حصوله.

(الخامس) ظاهر جماعة من الفقهاء عدم الفرق فى الحكم المذكور بين ما إذا اشترى دابة فوجد فى جوفها شيئا أو اشترى سمكة فوجد فى جوفها شيئا، و عن جماعة منهم هو الفرق بينهما بعدم وجوب التعريف فيما يوجد فى جوف السمكة، و هو المحكى عن الشيخ و العلامة و المحقق قدس اللّه أسرارهم، و لعل وجه الفرق هو تملك بايع السمكة إياها غالبا بالحيازة، و هى لا توجب تملك ما فى جوفها لتوقف تملكه على القصد المتوقف على العلم، بخلاف الدابة فإن الغالب دخول المال فى جوفها بتعليفها فيكون من مالكها (فان قلت) غلبة دخول المال فى جوفها بالتعليف لا تدل على كون المال الداخل من مالكها لاحتمال كون تعليفها من غير مالكها (قلت) هذا احتمال يندفع بظهور كون التعليف من المالك لندرة تعليف الدابة من غير مالكها (فان قلت) مع تسليم كون التعليف من المالك لا- يثبت كون المال منه لاحتمال كونه من غير المالك و قد دخل فى علفه (قلت) هذا الاحتمال أيضا يندفع بأصالة عدم دخوله فى علف المالك. هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الفرق، و لكن الأقوى سقوطه لإمكان كون السمكة فى ماء مملوك لمالكها بحيث كان نشوها فيه فكون السمكة غير مملوكة غالبا إلا- بالحيازة ممنوع و لإمكان كون الدابة أيضا كذلك و إمكان كونها سائمة غير معلوم

بتعليف المالك كما هو الغالب فى الأضاحى التى هى مورد الرواية المتقدمة، فعند الشك فى جريان يد البائع على ما فى جوفها يرجع الى أصالة عدم جريان يده عليه (لا يقال) تثبت اليد عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فلا تنتهى النوبة إلى الأصل (لأنا نقول) بثبوت اليد عليه بمجرد تملك السمكة المشتملة عليه أيضا فينفى الفرق، مع ان اللازم من ذلك وجوب دفعه الى البائع من غير تعريف، بل و لو مع نفيه كونه ملكا له إذ لا ينفع إنكاره فى زوال ملكه عما ثبت تملكه بواسطة اليد الجارية على ما فى جوفها، اللهم الا ان يلحق إنكاره بالاعراض، و هو مشكل لعدم الدليل على سقوط الملك بالإعراض إلا فيما ثبت بالسيرة كما فى المحقرات، و أصالة عدم اعتلاف غيره لا يثبت كون الاعتلاف من المالك و أصالة عدم دخوله فى علف المالك لا

تثبتان كونه من المالك الا على القول بالأصل المثبت.

و يمكن ان يثبت الفرق بعد تسليم كون وجوب التعريف على خلاف الأصل بثبوته فى الدابة بالنص و هو الرواية المتقدمة دون السمكة، و هو أيضا مشكل بإمكان دعوى عدم الفرق بتنقيح المناط (و قد يستدل) لعدم الوجوب فى السمكة بإطلاق ما يدل على كونه ملكا للواجد من غير تعريف كخبر أبى حمزة عن الباقر عليه السلام فى حكاية عابد بنى إسرائيل، و خبر حفص بن غياث فى قصة الرجل المحارف من بنى إسرائيل أيضا، و المروى عن مولانا زين العابدين عليه السلام (و يندفع) بظهور هذه الاخبار فى صورة العلم بعدم كون الموجود فى جوف السمكة ملكا للبائع فلا يدل على عدم التعريف فى مورد الكلام و هو صورة الشك (و بالجملة) فثبوت الفرق بين الموجود فى جوف الدابة و الموجود فى جوف السمكة مشكل جدا.

(السادس) ظاهر إطلاق كلمات الأكثرين عدم الفرق فيما يوجد فى جوف السمكة بين ما كان عليه أثر الإسلام و غيره كالموجود فى جوف الدابة، و ظاهر

المحقق و الشهيد الثانيين هو ثبوت الفرق بينهما بكون ما عليه أثر الإسلام لقطة، و يمكن ان يستدل لهما بما ورد فى السفينة المنكسرة من كون ما لم يخرجه البحر لمالكه ضرورة ان ما يوجد فى جوف السمكة لم يكن مخرجا من البحر، لكنه مشكل لظهور هذه الرواية فى كون ما اخرج بالغوص لمالكه لا ما لم يخرجه البحر و لو وجد فى جوف السمكة، فراجع.

(السابع) ظاهر جماعة من الأصحاب وجوب الخمس فيما يوجد فى جوف الدابة و السمكة بعد التملك و انه يجب إلحاقا لهما بالكنز، و هر مشكل لعدم صدق الكنز عليهما و عدم دليل إلحاقهما به حكما و ليس فى صحيح عبد اللّه بن جعفر المتقدم ذكر عن الخمس أصلا، فالأقوى عدم وجوبه من باب الكنز، و هل يجب من باب أرباح المكاسب فيعطى خمسه بعد إخراج مؤنة السنة، احتمالان مبنيان على وجوبه فى مطلق الفائدة و لو حصل من غير قصد، و هو فى حيز المنع- كما سيأتى- فعدم الخمس فيه مطلقا أقوى الا ان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

[(الرابع مما يجب فيه الخمس الغوص)]

(الرابع مما يجب فيه الخمس الغوص)

و الكلام فيه يقع تارة فيما يناط به الحكم، و اخرى فى حكمه (أما الأول) فاعلم ان أكثر نصوص الباب كما سيمر عليك مشتملة على عنوان الغوص، و فى جملة منها يكون العنوان ما يخرج من البحر، و بين العنوانين عموم من وجه، لتفارق الغوص عن عنوان ما يخرج من البحر فيما يخرج من الشطوط و الأنهار بالغوص، حيث انه يصدق عليه عنوان الغوص و لا يصدق عليه عنوان ما يخرج من البحر، و تفارق عنوان ما يخرج من البحر عن عنوان الغوص فيما يخرج من البحر بالالة، فإنه لا يصدق عليه الغوص.

و حينئذ فهل المدار على تحقق كل واحد من العنوانين بحيث يناط بكل منهما الحكم.

أو المدار هو تحققهما معا- المتوقف على تقييد إطلاق كل واحد منهما

بالاخر، فلا خمس فيما يخرج بالغوص فى الشطوط و الأنهار و لا فيما يخرج من البحر بغير الغوص.

أو يقيد إطلاق الغوص بما يخرج من البحر مع إبقاء ما يخرج من البحر على إطلاقه و لازمه ثبوت الخمس فيما يخرج من البحر مطلقا و لو كان بالالة.

أو يقيـد إطلاق ما يخرج من البحر بما إذا كان بالغوص مع إبقاء الغوص على إطلاقه، و لازمه ثبوت الخمس فيما يخرج بالغوص مطلقا و لو كان من الشطوط، وجوه (لا يخفى ضعف الأخيرين) لا و لهما الى طرح الأخر، فيتعين الأمر فى الأولين، و حينئذ فهل المتعين أو لهمـا أو الأخير أو لا تعيين و يجب الأخـذ بـالمتيقن و هو الأخير أيضا، وجوه أقواها الوسط، و عليه فاللازم الاقتصار على ما إذا اخرج من البحر بالغوص، و فيما انتفى عنه احد القيدين كلام يأتى تحقيقه.

هـذا و لكن النظر الـدقيق يقتضـى الحكم بترجيـح الاحتمـال الأول حيث انه لا موجب لتقييـد كل من الإطلاقين بالاخر، و ليس المقـام من قبيـل مـا تعـدد فيه الجزاء مع وحـدة الشـرط نظير إذا خفى الأذان، و حينئـذ يجب الأخـذ بإطلاق كل منهما و الحكم بثبوت الخمس مطلقـا، و هـذا هـو مقتضـى الصـناعة الا انه متوقف على تكـافؤ الطـائفتين من الاخبـار لكن خبـر على بن محمد المشـتمل على حكم مـا يخرج من البحر ليس واجـدا لشـرائط الحجيـة كمـا بينـاه فى المعـدن، و عليه فـالحكم متفرع على عنوان الغوص، و فيما يخرج من البحر بدونه لا ينبغى ترك الاحتياط.

(و اما الثانى) أعنى الكلام فى حكمه فاعلم انه لا إشكال فى وجوب الخمس فيه بالأدلـة الثلاثـة، فمن الكتاب آية الخمس- بناء على تفسير الغنيمة فيها بالمعنى الأعم و لو بضميمة ما ورد من الاخبار فى تفسيرها كما مر غير مرة، و من السنة روايات كصحيح الحلبى قـال سئلت أبـا عبـد اللّه عليه السّـلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقـال عليه السّـلام عليه الخمس (و صـحيح ابن ابى عمير) المروى فى الخصال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏11، ص: 47

عـن الصـادق عليـه السّـلام: الخمس على خمسـة أشياء: على الكنـوز و المعـادن و الغـوص و الغنيمـة، و لـم يـذكر ابن ابى عمير الخامس لنسـيانه (و المروى عن الكاظم عليه السّـلام) الخمس من أشياء: من الغنائم و من الغوص و الكنوز و المعادن و الملاحة، و غير ذلك من الاخبار، و كخبر محمـد بن على عن ابى الحسن عليه السّـلام عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و من معادن الذهب و الفضة ما فيه؟ قال عليه السّـلام إذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس (و من الإجماع) ما نقله مسـتفيض كما عليه جملة من المحققين و لم ينقل الخلاف فيه عن احد، فلا ينبغى الارتياب فى أصل الحكم فى الجملة.

إلا انه ينبغى الكلام فى أمور (الأول) لا إشـكال فى عـدم وجوب الخمس فيما يؤخذ من وجه الماء لانه لا يصدق عليه شـىء من العنـوانين، ضـرورة انه ليس من الغوص و لا ممـا يخرج من البحر فلا يشـمله الحكم، و هـذا ظـاهر (الثـانى) لا فرق فيمـا يخرج بالغوص بين ما كان معدنيا أو نباتيا، و ذلك لإطلاق الأدلة المتقدمة (الثالث) لا يشمل الحكم المذكور لمثل السمك و نحوه إذا أخرج بالغوص و ذلك لانصراف إطلاق الأدلة الى ما عداه، خلافا للمحكى عن الشيخ (قده) و بعض معاصرى الشهيد و قواه فى محكى المناهل، و لا وجه له (الرابع) انما يجب الخمس فى الغوص إذا بلغ النصاب فلا يجب قبل بلوغه إجماعا محصلا و منقولا و لم يحك فيه الخلاف عن احـد من أهل العلم و نطق به الاخبار كما سـنحكيه (الخامس) المشـهور كون نصاب الغوص دينارا، بل لم يحك الخلاف فيه الا عن عزيـة المفيـد فاعتبر فيه عشـرين دينارا، و يدل على المشـهور خبر محمد بن على المتقدم، و اما المحكى عن المفيد فلا وجه له كما اعترف به فى الجواهر و حكى الاعتراف به أيضا من غير واحد.

(السـادس) ليس فى الغوص الا نصاب واحـد فيجب فى الـدينار منه فصاعـدا سواء كان الزائـد قليلا أو كثيرا، و يـدل عليه منطوق خبر محمد بن على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏11، ص: 48

المتقـدم- اعنى قوله عليه السّـلام إذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس- المعتضـد و المنجبر ضـعفه بعـدم الخلاف فيه أصـلا و ان وقع توهم الخلاف فى الكنز كمـا حكيناه عن المـدارك، لكنه لا خلاف فى الزائـد عن النصاب فى الغوص كما لم يكن خلاف فى

الزائد عن النصاب فى المعدن أيضا.

(السابع) لا فرق فى وجوب الخمس إذا بلغ النصاب بين اتحاد النوع فى المخرج و عدمه، فلو بلغ قيمة المجموع دينارا وجب الخمس لإطلاق الدليل كما تقدم تقريبه فى المعدن و الكنز، خلافا للمحكى عن الرياض حيث قال ان الأجود اعتبار النوع فى الكنز و المعدن دون الغوص وفاقا للعلامة (انتهى) و لا وجه له كما قال فى الجواهر بان عليه بيان الفرق.

(الثامن) لا فرق فى ما بلغ النصاب بين ان يخرج دفعة أو دفعات فيضم بعضها الى بعض لإطلاق الأخبار المتقدمة و قد تقدم نظيره فى المعدن و الكنز، و لكن فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر (قده) ما لفظه: و فى اعتبار اتحاد الإخراج و لو عرفا فى بلوغ النصاب وجه (انتهى) و قد ذكر نظيره فى الكنز، و الظاهر انه لا وجه له بعد فرض إطلاق الدليل.

(التاسع) المدار فى وجوب خمس ما بلغ النصاب على خروج مقدار النصاب مطلقا و لو كان باشتراك جماعة لا يبلغ نصيب كل واحد منهم النصاب، لإطلاق الأدلة و تقدم تقريبه فى المعدن من كون الظاهر اعتبار خروج النصاب بالمعنى الاسم المصدرى فراجع.

(العاشر)

يعتبر بلوغ النصاب بعد إخراج المؤن لتحصيله كما فى المعدن و الكنز

تقريبه بل الظاهر عدم الخلاف فى المقام و ان حكى فى المعدن و الكنز، و المراد بالمؤنة ما ينفقه للإخراج عرفا، و لو غاص مرات و لم يخرج الإمرة واحدة فهل يخرج منه مؤنة المرات أو المرة التى أخرج فيها، احتمالان،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۹

أقواهما الأول، و لو اخرج بالغوص ما لا أخر فإن كان المقصود من الغوص أولا ما فيه الخمس و كان إخراج المال الأخر بالتبع فالمؤنة تخرج مما فيه الخمس، كما انها تخرج من الأخر لو كان بالعكس، و لو كان كلاهما المقصود بالغوص فالأقوى التوزيع، و سيأتى نظير ذلك فى أرباح المكاسب.

(الحادى عشر) المخرج بالآلات من دون غوص يكون فى حكم الخارج بالغوص على الأحوط، و ذلك لدلالة خبر محمد بن على المتقدم عليه، و لكنه ضعيف سندا، الا انه لدلالة الخبر عليه مع مصير جماعة من الأعاظم إليه كما حكى عن البيان ما نصه: و لو أخذ منه شىء بغير غوص فالظاهر انه كحكمه (انتهى) يكون أحوط، هذا ما إذا أخرج بالالة بغير غوص، و اما لو غاص و شده بالة فأخرجه فلا إشكال فى وجوب الخمس فيه لكونه من افراد الغوص ظاهرا كما نص به فى الجواهر.

(الثانى عشر) ما تقدم من نفى الخمس عما يؤخذ من وجه الماء انما هو باعتبار الغوص، و اما من حيث أرباح المكاسب فيجب فيه بعد إخراج مؤنة السنة من غير اعتبار النصاب فيه، و كذا ما يؤخذ من الساحل.

(الثالث عشر) انما يجب الخمس على من يملك المال بالغوص، فلو كان الغواص أصيلا بان غاص لنفسه وجب عليه، و ان كان أجيرا فعلى المستأجر، و المتناول من الغواص لا يجب عليه الخمس لانه لا يجرى عليه حكم الغوص إذا لم يكن غائصا، و اما إذا تناول منه مع كونه أيضا غائصا فان لم ينو الغائص المناول له الحيازة ففى وجوب الخمس على المتناول احتمالان من جهة صدق الغوص عليه فيكون حاله كما لو غاص و اخرج بالآلات حيث تقدم قوة احتمال وجوب الخمس فيه، و من جهة الشك فى اندراج ذلك تحت الأدلة، و الأقوى هو الأول- كما فى المتن- و حكى الجزم به عن كشف الغطاء، و اما مع قصد الغواص الحيازة لنفسه فهو له و يجب عليه الخمس، و لا شىء على المتناول منه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۵۰

(الرابع عشر) إذا غاص من غير قصد للحيازة و الإخراج بل لقصد السباحة مثلا فصادف شيئا فأخرجه ففى وجوب الخمس عليه

وجهان، من صدق الغوص عليه، و من دعوى انصراف الأدلة إلى المتعارف من صورة ما إذا غاص ناويا للإخراج، و المحكى عن كشف الغطاء هو الأول و هو أحوط لإمكان منع الانصراف المضر بالتمسك بالإطلاق.
(الخامس عشر) إذا أخرج بالغوص حيوانا و كان فى بطنه شىء من الجواهر فهل يجب فيه الخمس مطلقا كما حكى عن كشف الغطاء لصدق الغوص عليه، أو لا يجب مطلقا لخروجه عن عنوان الغوص فلا شىء فيه للأصل بعد فرض عدم صدق الغوص عليه، أو يفصل بين ما كان تكون الشىء فى جوفه معتادا كالاصداف فيجب فيه الخمس لصدق الغوص عليه، و ما كان من باب الاتفاق كما إذا بلغ الحيوان شيئا فلا يجب، و مختار المتن هو الأخير و لا يخلو عن قوة، و ان كان الأحوط إخراج الخمس مطلقا.
(السادس عشر) قد تقدم ان المناط فيما يجب فيه الخمس على الغوص فلا يختص بالبحر، و عليه فالأنهار العظيمة كالدجلة و النيل و الفرات حكمها حكم البحر فيما يخرج منها بالغوص إذا كان المخرج مما يتكون فيها.
(السابع عشر) إذا غرق فى البحر شىء فأخذ أخر فالكلام فيه يقع تارة فى حكم تملكه و انه هل يصير ملكا للأخذ أولا، و اخرى فى وجوب الخمس عليه لو صار ملكا له، اما الكلام فى الجهة الأولى فتارة يقال بأنه مع شهادة القرائن باعراض صاحبه عنه يكون للواجد لكونه حينئذ من المباحات التى يتملك بالحيازة، و مع عدم إحراز إعراضه فهو للمالك جريا على استصحاب ملكه، فان علم مالكه وجب الإيصال اليه، و الا فان لم يكن على المأخوذ أثر الإسلام فهو للواجد لأصالة عدم جرى اليد المحرمة عليه- كما تقدم تقريره فى الكنز، و ان كان عليه أثر الإسلام ففى كونه للغائص أو كونه من قبيل مجهول

المالك الذى يرجع فيه الى الحاكم، أو كونه لقطة، وجوه، المحكى عن ظاهر المحقق و الشهيد الثانيين هو الأخير، و الأقوى هو الوجه الثانى (و اخرى) يفصل بين ما إذا أخرج بالغوص فيكون للغائص و ما إذا أخرجه البحر فهو لمالكه لخبر السكونى فى سفينة انكسرت فى البحر فاخرج بعضه بالغوص و اخرج البحر بعض ما غرق، فقال عليه السّلام اما ما أخرجه البحر فهو لأهله، اللّه أخرجه، و اما ما اخرج بالغوص فهو لهم و هم أحق به.
و قد استشكل فى الأخير بعدم انطباقه على القواعد، حيث انه مع إعراض أصحابه عنه فالحكم هو كونه للواجد، و مع عدم اعراضهم فالمال باق على ملك أربابه و لا وجه لكونه للواجد إذا أخرج بالغوص.
(و ربما يجاب عنه) بدعوى أن يأس المالك عن ماله و انقطاع رجائه عن الوصول اليه موجب لضعف علقة مالكية المالك بالنسبة إليه فيصير المال بمنزلة التالف و لا يعتبر عند العرف و العقلاء اضافة المالكية اليه الا من قبيل ملك ان يملك، و حينئذ فلو أخرجه مخرج قاصدا الحيازة لنفسه كان له لكونه أقوى، و اما لو خرج بنفسه من دون وساطة انسان فالمالك الأول أولى به من غيره، و هذا أمر عرفى يعتبر عند العقلاء، و قد أومأ الى ذلك فى الجواهر و قرره بعض أساتيدنا رضوان اللّه عليهم.
(و لكن لا يخفى ما فيه) لمنع صيرورته كالتالف بواسطة انقطاع رجاء المالك عن الوصول اليه- بعد فرض كونه موجودا فى البحر- و منع خروجه عن ملكه بواسطة اعتبار كونه كالتالف، و منع بقاء اضافة منه اليه بعد خروجه عن ملكه من قبيل ملك ان يملك، فان كل ذلك دعوى بلا برهان، و مساعدة العرف و العقلاء معه ممنوعة، فالحكم المذكور فى الرواية لا ينطبق مع القاعدة كما عليه المحققون كالشيخ الأكبر (قده) و الرواية ضعيفة السند غير منجبر ضعفها بعمل الأصحاب،

و لعله لذلك أمر فى الجواهر فى ذيل كلامه بالتأمل الجيد، فالحق هو ما تقدم من التفصيل بين إحراز الاعراض و عدمه، بل و فى صورة الإعراض أيضا يشكل التملك من جهة عدم إحراز صيرورة المال من قبيل المباحات باعراض صاحبه عنه و خروجه عن ملك مالكه بالإعراض إلا فيما قامت السيرة على ذلك كالمحقرات.

و اما الكلام فى الجهة الثانية- أعنى وجوب الخمس على الواجد إذا صار مالكا بالوجدان فالأقوى عدم الوجوب من حيث الغوص لانصراف الاخبار عنه، و مع الشك فى وجوبه يحكم بعدمه بالأصل، و فى الحدائق استشكل انصراف الاخبار عنه و ادعى شمولها له، و هذا هو المنشأ لاحتياط المتن فيه.
(الثامن عشر)
إذا فرض معدن مثل العقيق و نحوه تحت الماء بحيث لا يخرج منه الا بالغوص فلا إشكال فى تعلق الخمس به لكنه هل يعتبر فيه نصاب المعدن أو الغوص، وجهان، و الأظهر الثانى
لصدق الغوص عليه و انصراف اخبار المعدن عنه لظهورها فيما يتكون خارج البحر.
(التاسع عشر) لا اشكال عند أهل العلم فى عدم وجوب الخمس فى شىء من أنواع الطيب حتى المسك و ان حكى وجوبه فيه عن بعض العامة (إلا العنبر) و الكلام فيه من جهات (الاولى) فى حقيقته، و فى الجواهر انه معروف، و مراده إحالته إلى العرف، و عن القاموس انه روث دابة بحرية أو منبع عين ماء فى البحر، و عن المبسوط انه نبات فى البحر، و قيل هو شىء يقذفه البحر فلا يأكله حيوان الا مات و لا ينقره طائر إلا انفصل منقاره، و قيل غير ذلك، و الاولى ما فى الجواهر من إحالته إلى العرف كما هو المحكم فى سائر الموضوعات.
(الجهة الثانية) فى حكمه من حيث وجوب الخمس فيه، و الظاهر عدم الخلاف فى وجوبه فيه كما صرح بعدم وجدان المخالف فى الجواهر و نفاه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۵۳
صريحا فى رسالة الشيخ الأكبر (قده) و حكى الإجماع عليه عن المدارك و الحدائق لصحيح الحلبى قال سئلت الصادق عليه السّلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ، قال عليه السّلام عليه الخمس.
(الثالثة) وقع الخلاف فى اعتبار النصاب فى العنبر و فى مقداره على أقوال، فعن النهاية و السرائر عدم النصاب فيه و حكى الميل اليه عن المدارك و الحدائق و اختياره عن الكفاية، لإطلاق الصحيح المتقدم، و عن عزية المفيد اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا فيعتبر بلوغه عشرين دينارا لانه منه أو ملحق به و لاصالة البراءة فى الناقص عنه، و استظهر فى الجواهر من الصحيح المتقدم اعتبار نصاب الغوص فيه مطلقا، و ذلك لوحدة السياق فيه و فى الغوص و ذكر العنبر فى رديف اللؤلؤ، و لكنه (قده) قال لم أجد قائلا به و لا من نسب اليه ذلك عدا ظاهر كشف الغطاء بل صريحه و ان قوى نصاب المعدن فيه، و قد تنظر فيما استظهره فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر، و وجهه ظاهر، حيث ان وحدة السياق لا يكشف عن وحدة الحكم من جميع الوجوه خصوصا مع كون الجمع بين العنبر و الغوص من كلام السائل.
و عن الأكثرين التفصيل فيه بين ما إذا أخرج بالغوص فيجرى عليه حكمه و بين ما إذا أخذ على وجه الماء فيجرى عليه حكم المعدن و ذلك لعموم أدلة الغوص فى الأول و المعدن فى الثانى، ثم على القول بعدم اعتبار النصاب فيه أصلا فهل هو من المكاسب فيجب فيه الخمس بعد إخراج مؤنة السنة أو لا بل هو قسم أخر مما يجب فيه الخمس و لاستثنى منه الا مؤنة إخراجه، وجهان، و لا يخفى أن أحوط الأقوال هو القول بعدم اعتبار النصاب فيه أصلا و عدم الحاقه بارباح المكاسب أيضا لإطلاق الصحيح المتقدم، و لا بأس به الا دعوى الإجماع على عدم وجوب الخمس فى غير العناوين السبعة المشهورة، و هو غير ثابت، و قد عرفت ان الحصر فى السبعة استقرائى.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۵۴

[الخامس مما يجب فيه الخمس المال الحلال المختلط الحرام]

(الخامس)

مما يجب فيه الخمس

المال الحلال المختلط الحرام

على وجه لا يتميز مع الجهل بصاحبه و بمقداره على المشهور بين الأصحاب خلافا لجماعة من المتأخرين كصاحبى المدارك و الكفاية و الكاشانى تبعا للأردبيلى قدس اللّه أسرارهم، و يدل على وجوبه فيه فى الجملة عدة من الاخبار كصحيح ابن مروان عن الصادق عليه السّلام فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمة و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس، و خبر حسن بن زياد عن الصادق عليه السّلام قال ان رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السّلام فقال أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه، فقال عليه السّلام له: اخرج الخمس من ذلك المال فان اللّه عز و جل قد رضى من ذلك المال بالخمس و اجتنب ما كان صاحبه يعلم (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السّلام قال اتى رجل أمير المؤمنين عليه السّلام فقال انى كسبت مالا أغمضت فى مطالبه حلالا و حراما و قد أردت التوبة و لا ادرى الحلال منه و الحرام و قد اختلط على، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام تصدق بخمس مالك فان اللّه رضى من الأشياء بالخمس و سائر المال لك حلال. و فى معنى هذه الاخبار غيرها و لا معارض لها إلا موثقة سماعة الدالة على نفى البأس عن الحلال المختلط بالحرام، و فيها- فى الجواب عن رجل أصاب مالا من عمال بنى أمية و هو يتصدق للّه تعالى، قال عليه السّلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة، ثم قال عليه السّلام: ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس، و ما ورد فى الربا من الاخبار الكثيرة الدالة على حلية المال المختلط بالربوا.

(و لكن يندفع الأول) بأن الظاهر من الموثقة نفى البأس عن الحلال المختلط فى مقابل ثبوته فى الحرام البين المدلول عليه بقوله عليه السّلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة- لا نفى البأس بقول مطلق فلا ينافى وجوب الخمس فيه (و اما اخبار الربا) فيجاب عنها بان الظاهر من ذيلها هو جهل آكل الربا بحرمته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٥

فتدل على تقييد حرمته الربا بما علم بها تفصيلا، و تقييد الحكم بالعلم به و ان كان مستحيلا بالتقييد اللحاظى الا انه بمكان من الإمكان بنتيجة التقييد، و له نظائر كثيرة كالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، و قد أوضحناه فى الأصول بما لا مزيد عليه، و لكن الشأن فى المقام فى إثباته من جهة التأمل فى حجية تلك الأخبار لأجل الشك فى كونها معمولا بها.

(و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم، الا انه يقع الكلام فى أمور (الأول) وقع الخلاف فى مصرف هذا الخمس، فعن الكاشانى فى الوافى احتمال كون المراد إعطاء الخمس صدقة، و عن البيان التردد فيه حيث قال (قده) ظاهر الأصحاب ان مصرف هذا الخمس أهل الخمس، و فى الرواية تتصدق بخمس مالك لان اللّه رضى من الأشياء بالخمس و هذه تؤذن بأنه فى مصرف الصدقات لأن الصدقة الواجبة محرمة على مستحق الخمس (انتهى).

و غرضه (قده) الاستظهار من لفظ الصدقة الواردة فى خبر السكونى بدعوى ان الظاهر من لفظ الخمس فيه هو المعنى اللغوى بقرينة الأمر بالتصدق به و عدم مطالبة الإمام عليه السّلام بنصفه، مع انه لو كان المراد به الخمس المصطلح لكان نصفه له عليه السّلام، و لا يمكن ان يقال ان الأمر بالتصدق به من باب الاذن فى الصرف، لان الظاهر كونه عليه السّلام فى مقام الفتوى كما لا يخفى.

و عن الأكثر كون المراد من هذا الخمس أيضا هو الخمس المصطلح و ذلك لثبوت الحقيقة الشرعية فى الخمس كما لا يكون دعواه بعيدا بالنظر الى الآية الكريمة، و مع الغض عن ثبوتها فلا أقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة فى زمان الصادق عليه السّلام، و لا ينافيه كون كلامه عليه السّلام حكاية عن كلام أمير المؤمنين عليه السّلام إذا لعبرة بظهور كلام الحاكى، مضافا الى ظهور كلمة الخمس فى ذيل خبر السكونى فى الخمس المصطلح اعنى قوله عليه السّلام فان اللّه رضى من الأشياء بالخمس

إذ ليس فى الأشياء على نحو العموم خمس أخر غير الخمس المصطلح، و الى ظهور خبر ابن مروان المتقدم حيث عد الحلال المختلط فى عداد ما فيه الخمس المصطلح، مع انه لو سلم ظهور خبر السكونى فى التصدق به يكون مطروحا بقيام الشهرة على خلافه.

و اما الاستظهار منه بقرينة التصدق لكونه محرما على أرباب الخمس ففيه المنع من حرمة ما عدا الزكاة عليهم من جميع ما يطلق عليه لفظ الصدقة.

فالتحقيق ان

مصرفه مصرف سائر أقسام الخمس على الأقوى.

(الثانى) لا إشكال فى ثبوت الخمس فى الحلال المختلط بالحرام فيما إذا جهل قدره و صاحبه بحيث لا يعلم شىء منهما لا إجمالا و لا تفصيلا، و هذا هو القدر المتيقن من مورد الفتوى و اما ما عداه فلا يخلو عن صور (الاولى) ان يعرف قدر الحرام و صاحبه تفصيلا، و حكم هذه الصورة هو الشركة فى العين بنسبة المالين مطلقا سواء كانا متجانسين أو متغايرين، كان الاختلاط بالامتزاج أو بالاشتباه، كان الاختلاط بالاختيار أو بدونه إذا كان مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد معه مالا عرفا فإنه لا شركة حينئذ بل يجب رد القيمة إلى المالك (و كيف كان) يجب رده الى مالكه عينا أو قيمة.

(الصورة الثانية) ان يعرف قدر الحرام تفصيلا و لا يعرف صاحبه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا، فذهب جماعة كالمحكى عن السرائر و النزهة و كثير من كتب العلامة و الدروس و البيان الى عدم وجوب الخمس فيها، بل قيل انه المشهور، و ظاهر إطلاق جماعة كالنهاية و الوسيلة و النافع و الشرائع و التبصرة و اللمعة وجوب الخمس فيه و اختاره فى الحدائق، و اليه مال المصنف (قده) فى تعليقته على المكاسب.

(و استدل للاول) بعدم شمول اخبار الخمس لهذه الصورة، فإنها ظاهرة و لو بمعونة التعليل الوارد فى بعضها- اعنى قوله عليه السّلام فان اللّه رضى

من الأشياء بالخمس- الظاهر فيما لم يعرف الحلال من الحرام عينا و قدرا فيما كان القدر و المالك مجهولين (و استدل للثانى) بإطلاق أخبار الخمس و شمولها لهذه الصورة و منع ظهور التعليل المذكور فيما لم يعرف الحرام عينا و قدرا، و على تقدير تسليم الظهور فغايته عدم دلالة ما ذكر فيه التعليل المذكور على حكم هذه الصورة لا دلالته على نفى وجوب الخمس عن هذه الصورة فيثبت وجوبه فيها بسائر أخبار الباب التى لم يذكر فيها التعليل المذكور كصحيح ابن مروان المتقدم، و فيه: فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمة و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس، حيث انه قيد الحلال المختلط بما إذا لم يعرف صاحبه من غير تقييد بما لم يعلم مقداره، و مقتضى إطلاقه وجوب الخمس فيما علم مقداره و لا مقيد فى البين الا ما ورد فى حكم مجهول المالك من الأمر بالتصدق أو كونه للإمام عليه السّلام أو الأمر بحفظه و الوصية به حسبما يأتى، لكنه لا يصلح للتقييد لظهور تلك الاخبار فى صورة تميز المال المجهول مالكه لا المال المختلط.

(و لا يخفى) ان القول الثانى قوى من حيث المدرك الا انه لمكان مخالفته مع الشهرة المنقولة لا ينبغى ترك الاحتياط فيه، و طريق الاحتياط هو صرفه إلى مستحقى الخمس كما ذكره فى المدارك و ارتضاه فى الجواهر، و قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس انه ينبغى مراعاة الاحتياط بناء على ما حققناه سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بنى هاشم.

ثم على القول المشهور من عدم وجوب الخمس فى هذه الصورة و خروجها عن مورد اخبار الخمس ففى حكم هذه الصورة كالصورة التى كان الحرام متميزا و لم يكن مختلطا بنحو الإشاعة أو غيرها من حيث وجوب التصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه- كما قواه فى المتن و عليه المشهور-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٨

أو اختصاصه بالإمام عليه السّلام فيجب دفعه فى عصر الغيبة إلى الحاكم، أو وجوب إبقائه و الوصية به، وجوه و احتمالات و لم ينقل الأخير منها عن احد، و منشأ الوجوه اختلاف ظواهر الأخبار.

(ففى رواية على بن حمزة) الواردة فى حكاية صديقه الذى كان من كتاب بنى أمية ما يدل على وجوب التصدق به و هو الظاهر من مكاتبة صاحب الخان الى العبد الصالح عليه السّلام و مصححة يونس بن عبد الرحمن، و يؤيده الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من اجزاء النقدين و بغلة الوقف المجهول أربابه، و بما بقى فى ذمة الشخص الأجير استأجره.

و فى رواية حفص الأعور عن الصادق عليه السّلام فى أجير كان لأبيه يقوم فى رحاه و له عندهم دراهم و ليس له وارث، فقال عليه السّلام: تدفع الى المساكين- الى ان قال عليه السّلام- تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا و الا فهو كسبيل مالك، ثم قال عليه السّلام توصى بها فان جاء لها طالب و الا فهى كسبيل مالك.

و خبر هشام بن سالم قال سئل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السّلام و انا جانس، قال كان عند أبى أجير يعمل عنده بالأجر ففقدناه و بقى له من اجره شىء و لا نعرف له وارثا، قال عليه السّلام اطلبه، قال قد طلبناه فلم نجده، فقال عليه السّلام: مساكين- و حرك يديه- قال فأعاد عليه، قال عليه السّلام:

اطلب و اجهد فإن قدرت عليه و الا فكسبيل مالك حتى يجىء له طالب، فان حدث بك حدث فأوص به: ان جاء له طالب ان يدفع اليه.

و خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام فى اللقطة: فإن ابتليت بها فعرفها سنة فان جاء طالبها و الا فاجعلها فى عرض مالك يجرى عليها ما يجرى على مالك حتى يجىء لها طالب، فان لم يجئ لها طالب فأوص بها فى وصيتك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٩

(و المروى عن قرب الاسناد) عن على بن جعفر عن الكاظم عليه السّلام فى الرجل يصيب اللقطة دراهم أو ثوبا أو دابة كيف يصنع، قال عليه السّلام يعرفها سنة فان لم يعرف صاحبها حفظها فى عرض ماله حتى يجىء طالبها فيعطيها إياه و ان مات اوصى بها فإن أصابها شىء فهو ضامن.

فهذه الروايات الأربع دالة على وجوب الوصية به.

و فى رواية داود بن ابى زيد قال قال رجل انى أصبت مالا و انى قد خفت فيه على نفسى و لو أصبت صاحبه دفعته اليه و تخلصت منه، قال فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام و اللّه لو أصبته كنت تدفع اليه؟ قال اى و اللّه، قال عليه السّلام فانا و اللّه ماله صاحب غيرى، قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره، قال فحلف، فقال فاذهب فاقسمه فى إخوانك و لك الأمن مما خفت منه، قال فقسمته بين إخوانى (و رواية محمد بن القاسم) عن الفضيل بن يسار عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل صار فى يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال، قال عليه السّلام: ما أعرفك لمن هو- يعنى نفسه.

ففى هاتين الروايتين دلالة على انه للإمام عليه السّلام.
و طريق الجمع بين هـذه الاخبار هو حمل الطائفـة الثانيـة الإمرة بالوصـية به على صورة عـدم حصول اليأس من صاحبه، و الطائفة الأولى الإمرة بالتصدق بها على الاذن بالتصدق عن الامام عليه السّلام لا عن صاحبه المجهول كما يشهد به خبر داود بن ابى زيد الذى أمر الإمام عليه السّلام فيه بالقسمة بين الاخوان و تبقى حينئذ الطائفة الثالثة على ظاهرها من كونه للإمام عليه السّلام، و هذا هو المتعين.
ثم ان هنا فروعا يجب التنبيه عليها (الأول) فى حكم أخذ ما علم حرمته تفصيلا تكليفا و وضعا (فنقول) المعلوم حرمته تفصيلا اما يعلم حرمته قبل أخذه أو يعلم بها بعده، فان كانت حرمته معلومة قبل أخذه فاما ان يأخذه بقصد

الرد الى مالكه أو يأخذه لا بهذا القصد، و على الثانى فاما ان يكون مضطرا إلى أخذه كما إذا وضعه الغاصب امانة عنده بحيث لا يتمكن من عدم قبوله و لا من رده الى مالكه بعد الأخذ من جهة الخوف من الغاصب، و اما لا يكون مضطرا فى ذلك.
فهنـا صور (الاـولى) ما إذا كان عالما بحرمته قبل الأخـذ و أخـذه بقصـد الرد الى مالكه، و لا إشـكال فى جواز الأخـذ لكونه فى ذلك محسنا و يده حينئذ يد امانة لا ضمان عليه مع عدم التفريط، و ما على المحسنين من سبيل.
(الثانيـة) ما إذا كان عالما بالحرمـة قبل الأخـذ و أخـذ لا بقصد الرد و لكن كان مضـطرا فى الأخذ، و لا إشكال فى جواز الأخذ تكليفا، و فى ضـمانه حينئـذ وجهان بل قولان، ربما يقال بالعـدم للدليل الدال على الجواز التكليفى مع الاضـطرار، و لكن الأقوى ثبوت الضـمان لإطلاق النبوى المشهور على اليد ما أخذت حتى تؤدى و رفع الحكم التكليفى للاضطرار لا يدل على رفع الحكم الوضعى، و دعوى انصراف النبوى إلى صورة الاستيلاء العدوانى ممنوعة.
(الثالثة) ما إذا كان عالما بالحرمة و أخذه اختيارا لا بقصد الرد الى مالكه، و حكمها الحرمة التكليفية فى الأخذ و تحقق الضمان.
(الرابعة) ما إذا علم بالحرمة بعد الأخذ، و حكمها عدم العقوبة فى الأخذ مع كونه جاهلا قاصرا، و اما الضمان ففيه وجهان، و عن المسالـك العـدم و تبعه عليه العلامـة الطباطبـائى فى محكى مصابيحه، و استـدل له بمنع عموم دليل الضـمان فى مورد الجهل (و الأـقوى هو الضـمان) لعـدم دليل على اختصاص دليل الضـمان بما ذكر و انما الخارج عنه صورة اذن المالك فى الأخـذ من غير تضمين له فى الأخذ.
(الفرع الثانى) فى كل صورة ثبت الضمان كالصورة الثلاثة الأخيرة إذا

قصـد الأخذ رد المال الى مالكه فهل يرتفع الضـمان أم لا، قولان ظاهر الأكثرين هو العدم، و المحكى عن بعض فى باب الوديعة هو ارتفـاع الضـمان، و استـدل له بصيـرورته أمينا محسـنا بمجرد قصـد الرد، و لكن الأقوى ما عليه الأكثر لعـدم دليل على ارتفاع الضـمان الثابت بالأخذ و الاستيلاء فإن غاية ارتفاع الضـمان فى النبوى هو أداء المال الى المالك لا مجرد قصد الأداء اليه (و مما ذكرنا ظهر) عـدم ارتفاع الضـمان باسترداد الغاصب منه قهرا و لا بإعلام المالك كون المال عنـده فإنهما أيضا لا يكونان رافعين للسبب السابق كما هو ظاهر.
(الفرع الثـالث) تحقق من الفرع الثـانى انحصـار سـقوط الضـمان بـالرد الى المالـك أو من بحكمه و انمـا الكلاـم فيمـا يتحقق به القبض، فاعلم ان القبض يتحقق فى باب البيع و نحوه بالتخليـة بين المقبوض و آخذه من غير توقف على النقل اليه، و اما فى باب الوديعة فربما يستظهر من التعبير بالأداء و الرد وجوب الحمل الى المالك، و لكن الأقوى كفاية التخلية فيه أيضا لبعد إلزام الأمين على تحمـل حمـل مـال الغير اليه، بـل ليس مصـداق الرد الا تمكين المالك لماله و رفع المانع بينه و بين المال، نعم هـذا فى غير

الغاصب فإنه يؤخذ بأشق الأحوال.

(الفرع الرابع) قال الشيخ الأكبر (قده) فى المكاسب: يجب الفحص عن المالك مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب عليه (و تحقيق الكلام) ان يقال ان وجوب الأداء اما مطلق حتى مع جهل المالك أو انه مشروط بالعلم به، فعلى الأول يجب الفحص بالوجوب المقدمى لتوقف الأداء عليه، و على الثانى فلا يجب بالوجوب المقدمى لكنه يجب من قبل حكم العقل بحرمة التفويت على وجه يرجع الى تتميم الجعل حسبما أوضحناه فى الواجب المشروط و نظير الفحص عن البلوغ و الاستطاعة و النصاب (و ضابطه) كلما استلزم ترك الفحص عنه لترك امتثال التكليف بالواجب فى ظرف وجوبه غالبا، فيجب الفحص بالوجوب النفسى

الثابت بخطاب مستقل يكشف عنه بدليل العقل لكن لا بملاك فى متعلقة بل بملاك فى واجب أخر و هو الذى يتوقف عليه، فهو واجب بوجوب نفسى لكن بملاك مقدمى، فوجوبه النفسى ينتج نتيجة الوجوب المقدمى.

(الفرع الخامس) الظاهر ان مقدار الفحص فى المقام هو حد اليأس عن الظفر بالمالك و لو حصل بأقل من السنة (و ربما يقال) بوجوبه سنة و لو حصل اليأس قبلها لاخبار اللقطة (و لا يخفى ما فيه) فان الظاهر من تلك الاخبار كون الفحص طريقا لا موضوعا لعبد إيجاب الشارع الفحص تعبدا مع اليأس عن الوصول اليه.

(الفرع السادس) ظاهر اخبار اللقطة هو الاكتفاء بمقدار السنة فى الفحص و لو لم يحصل اليأس، و هل يتعدى من موردها الى كل ما يجب الفحص فيه أولا، وجهان: من ان مقتضى القاعدة هو الفحص الى ان يحصل اليأس عن الظفر بالمالك و انما خرج عنه اللقطة بالنص فيبقى الموارد الأخر تحت القاعدة، و من ورود خبر حفص بن غياث فى مورد من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا، فهل يرد عليه، قال لا- يرده فان مكنه ان يرده على صاحبه فعل، و الا كان فى يده بمنزلة اللقطة فيعرفها حولا (الخبر) و هو ظاهر فى عموم الحكم بالاكتفاء بالتعريف سنة لما هو بمنزلة اللقطة (و هذا هو الأقوى) لكن فى خصوص باب الوديعة لا مطلق ما يأخذه الأخذ و لو لمصلحة نفسه لعدم الدليل على التعميم بهذه المثابة مع احتمال خصوصية فى الوديعة موجبة لإلحاقها بباب اللقطة مفقودة فيما أخذ المال لمصلحة الأخذ.

(الفرع السابع) لو دفع ما بيده الى الحاكم الشرعى فهل يسقط عنه الفحص أولا، احتمالان، و الكلام هيهنا يقع تارة فى جواز الدفع اليه قبل الفحص، و اخرى فى سقوط الفحص عنه بدفعه اليه، فهنا جهتان (أما الأولى) فربما يقال بجواز

الدفع اليه قبل الفحص لكونه ولى الغائب، و لكنه مشكل من جهة عدم تبين كونه مالا للغائب لاحتمال كونه موجودا فى البلد يمكن الإيصال إليه بأدنى فحص، هذا فى باب المجهول مالكه، و اما باب الوديعة و العارية و نحوهما من الأمانات المالكية الشرعية فمقتضى ما ذكروه فى باب الوديعة هو عدم جواز الدفع الى الحاكم الا مع عدم التمكن من الحفظ أو لحضور سفر ضرورى، و فى غير السفر الضرورى خلاف ربما يقال بجوازه و انه يودعه عند الحاكم إذا لم يكن مأذونا فى استصحابه و لم يمكنه الحفظ فى داره (و ربما قيل) بعدم الجواز لوجوب حفظ الوديعة عليه المنافى مع السفر، إلا إذا فسخ الوديعة فيكون المال عنده أمانة شرعية فيدفعه الى الحاكم- و ان استشكل فى دفعه إليه حينئذ أيضا اما من جهة بقاء الاستيمان و ان انفسخ العقد على نحو تعدد المطلوب، أو من جهة اقتضاء الأخذ لوجوب حفظه و دفعه الى المالك و من بحكمه و ان انفسخ العقد، أو من جهة الإجماع على عدم جواز الدفع فى غير حال الضرورة الى غير المالك و ان لم يبق العقد (و لكنه مندفع) لعدم تمامية شىء من هذه الوجوه الثلاثة لمنع بقاء الاستيمان و ان الدفع الى الحاكم مرتبة من مراتب الدفع الى المالك و منع الإجماع على عدم جواز الدفع الى الحاكم فى الأمانة الشرعية فى غير حال الضرورة، هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى، و المتحصل منه عدم جواز دفع

المال المجهول مالكه الى الحاكم قبل الفحص.

(و اما الجهة الثانية) أعنى سقوط الفحص عن الدافع بالدفع الى الحاكم على تقدير جواز الدفع، فالأقوى عدم السقوط كما حكى التصريح به عن الجواهر فى اللقطة و نقله عن التذكرة، و ذلك لان الحاكم ولى فى الحفظ فقط لا ان الدفع اليه بمنزلة الدفع الى المالك، فإذا كان الدافع الى الحاكم مأمورا بالدفع الى المالك فلا يسقط عنه ذلك بالدفع الى الحاكم فيجب عليه الفحص عن المالك ليدفع اليه، و هذا بخلاف ما إذا دفع الى الحاكم بعد الفحص و اليأس عن المالك،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۶۴

حيث ان الحاكم حينئذ يكون بمنزلة المالك لأنه ولى الغائب، و بهذا يندفع ما أورده المصنف (قده) فى تعليقته على المكاسب على صاحب الجواهر بان مقتضى هذا عدم جواز الدفع اليه لا مجرد عدم سقوط وجوب الفحص.

(الفرع الثامن) قد عرفت ان الاحتمالات فى مال المجهول مالكه كانت مرددة بين وجوب حفظه و الوصية به عند الموت و بين التصدق به و بين الدفع الى الحاكم و ان الأقوى عندنا هو الأخير، فإن حفظه الى زمان مظنة الموت فاوصى به حينه فهو، و ان تصدق به أو دفعه الى الحاكم و لم يظهر المالك فلا إشكال أيضا، و اما لو تبين المالك بعد الدفع الى الحاكم أو بعد التصدق به، فان كان بعد دفعه الى الحاكم فاما ان يكون لوجوب الدفع اليه لكون المال حينئذ للإمام عليه السّلام و الحاكم نائب عنه- كما اخترناه- أو لأن الدفع إليه حينئذ جائز لكونه وليا عن الغائب كما يجوز حينئذ ان يتصدق به الدافع لولايته على التصدق بنفسه.

(فعلى الأول) أعنى وجوب الدفع الى الحاكم لكونه نائبا عن الامام عليه السّلام فهل للمالك الرجوع الى الدافع أولا، احتمالان، أقواهما العدم لان الدافع انما دفع الى الحاكم مال الامام عليه السّلام بما ان الحاكم نائب عن الامام و ليس بعد الأداء ضمان (و بعبارة أخرى) الدافع يدفع مال الإمام إلى الحاكم لا مال المالك لان المال لم يبق على ملك مالكه بعد ان صار مجهول المالك لكون الفرض صيرورته للإمام، و معه لا يبقى على ملك المالك إذ لا يعقل ان يكون له مالكان فى عرض واحد بالاستقلال.

(و على الثانى) أعنى تقدير جواز الدفع الى الحاكم من حيث كونه وليا على المالك فهل يصير الدافع ضامنا بذلك الدفع أولا، ثم على تقدير عدم الضمان فهل يرتفع به ضمانه السابق لو كان أولا، وجهان أقواهما عدم ضمانه بذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۶۵

الدفع و ارتفاع ضمانه السابق، لانه دفع الى ولى المالك فهو بمنزلة الدفع الى المالك نفسه (نعم) لو قبضه الحاكم بعنوان الوكالة عن الدافع ليوصله الى مالكه لا من باب الولاية على المالك كان اللازم عدم ارتفاع الضمان بذلك لعدم وصول المال الى صاحبه بعد، فإذا حضر المالك فله المطالبة من الدافع.

هذا حال المال بالنسبة إلى الدافع، و اما بالقياس الى الحاكم فلا يخلو اما يكون المال باقيا عنده أو انه تصدق به الى الفقير، ثم الفقير اما يكون المال موجودا عنده أو انه أتلفه، و حكم هذه الصور انه لا إشكال فى عدم استحقاق المالك شيئا على الحاكم و لا على الفقير لو تلف عند الفقير لان الحاكم تصدق بمال الامام عليه السّلام باذنه بناء على كونه للإمام أو مال المالك ولاية عنه بناء على ان يكون الدفع اليه جوازا لا وجوبا و على التقديرين صار الفقير مالكا بأخذه و أتلف ماله الذى ملكه بالأخذ، و اما لو كان موجودا عند الفقير فهل يجوز استرجاعه منه أولا، وجهان من زوال عنوان المجهول عنه بعد حضور المالك، و من صيرورة الفقير مالكا له بالأخذ و يكون عنوان المجهول حيثية تعليلية موجبة لتملك الفقير لنفس المال من حيث هو مال لا حيثية تقييدية موجبة لتملكه له من حيث انه مجهول، و الأقوى هو الثانى، و ذلك لكون عنوان المجهول- كما عرفت- تعليلية، مضافا الى استصحاب بقاء ملكية الفقير لو شك فيه، الا ان يكون الشك فى بقائه لأجل الشك فى دخل العنوان على وجه التعليل أو

التقييد، فإنه لا يجرى معه الاستصحاب لمكان الشك فى الموضوع.
و مما ذكرنا ظهر حكم ما لو كان باقيا عند الحاكم حيث انه لو كان قبض الحاكم بعنوان النيابة عن الامام عليه السّلام و قلنا بان المال المجهول مالكه للإمام يجرى الوجهان المتقدمان المبنيان على كون عنوان المجهول تقييديا أو تعليليا، و لو كان قبضه بعنوان الولاية على المالك فلا ينبغى الإشكال فى وجوب

رده الى المالك حينئذ لعدم خروجه عن ملكه ما لم يتصدق الحاكم به، هذا كله لو دفعه الدافع الى الحاكم.
و اما لو تصدق به بنفسه فالكلام يقع تارة بالنسبة إلى رجوع المالك الى الفقير، و اخرى إلى الدافع، اما بالنسبة إلى الفقير فمع تلفه عنده لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الرجوع اليه- كما تقدم- و مع بقائه عنده فالوجهان، و اما بالنسبة إلى الدافع فهل له الرجوع اليه مطلقا أو ليس له الرجوع مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كانت يد الدافع مضمونة فيقال بعدم ارتفاع ضمانه بالتصدق و بين ما لم يكن كذلك فيقال بعدم الضمان، وجوه، أقواها العدم مطلقا اما إذا لم تكن يده مضمونة فلعدم الموجب للضمان، إذ الموجب له اما اليد و اما الإتلاف و اما الاستيفاء، و الموجبات الثلاثة كلها منتفية فى المقام، اما اليد و الاستيفاء فانتفاؤهما واضح، إذ اليد غير مضمونة حسب الفرض و لا استيفاء فى البين، و اما الإتلاف فلان التصدق و ان كان إتلافا الا ان المتلف ليس هو المتصدق بل التلف مستند إلى أمر الشارع بالتصدق و كون المتصدق ملزما بذلك، و لا معنى للأمر بالتصدق و بقاء التكليف بالرد الى مالكه فلا بد من الالتزام بأحد الأمرين اما خروج المال عن ملك مالكه بكاشفية الأمر بالتصدق و تقدير الملك آنا ما- على أبعد الاحتمالين- أو بجعل الرد الى الفقير مصداقا للرد الى المالك بتوسعة فى الرد- على أقوى الاحتمالين- و على التقديرين يكون دليل وجوب التصديق حاكما اما على دليل تملك المالك و اما على دليل وجوب الرد إليه (فإن قلت) هذا مبنى على عدم إمكان اجتماع الأمر بالتصدق مع بقاء المال على ملك مالكه و وجوب الرد اليه و لكن الاجتماع بمكان من الإمكان كما فى الأمر بالتصدق فى اللقطة، حيث ان الدافع ضامن لو لم يرض به المالك (قلت) التصدق المأمور به فى اللقطة كان من أول الأمر مقيدا بالضمان إذا لم يرض به المالك، فكان

الواجد مخيرا بين حفظه الى زمان حضور المالك و بين التصدق به عنه، و هذا بخلاف المقام، حيث انه مأمور بالتصدق تعيينا بلا تقيد فى دليله بالضمان، هذا لو لم تكن يده على المال من أول الأمر موجبة للضمان.
و اما لو كان ضامنا من أول الأمر فلازم ما عرفت ارتفاع ضمانه بالتصدق عن المالك لما عرفت من حكومة دليل الأمر بالتصدق على احد الدليلين:
إما مالكية المالك أو وجوب الرد اليه، و معه يرتفع الضمان كما لا يخفى، نعم مع الشك فى ارتفاع الضمان فاللازم استصحابه (فان قلت) إذا كان مقتضى الاستصحاب بقاء الضمان فيما كانت يده مضمونة فيجب القول به مطلقا و لو فيما لم تكن اليد مضمونة بحكم عدم القول بالفصل (قلت) الحكم ببقاء الضمان السابق بالاستصحاب مع الحكم بعدمه فيما لم يكن ضمان لا يستلزم احداث قول ثالث بل هو تفكيك فى الحكم الظاهرى، و التفكيك فيه إذا اقتضته الأصول غير عزيز، مع انه يمكن العكس بأن يؤخذ بالبراءة فيما لم يكن ضمان و يحكم بعدمه فيما تكون اليد مضمونة بواسطة عدم القول بالفصل.
و اما ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى المقام من حكومة استصحاب الضمان فيما تكون اليد مضمنة على البراءة فيما لا يكون ضمان فغريب لكون الأصلين فى موردين، و لا حكومة للأصل الجارى فى مورد على الأصل الجارى فى مورد آخر.
(الفرع التاسع) هل يجوز للأخذ أو الحاكم ان يبيع المال و يتصدق بثمنه، أو يتعين التصدق بنفس المال، احتمالان، من ان البيع

تصرف لم يؤذن فيه و انما المأمور به هو التصدق، و من ظهور الاذن فى التصدق فى الاذن فى البيع للتصدق إذا كان أصلح خصوصا إذا أراد الدفع إلى جماعة مع عدم إمكانه إلا بالبيع، و يحتمل الفرق بين الحاكم و غيره بالجواز فى الحاكم لكونه وليا

عن الغائب دون غيره، لكن الجواز مطلقا أجود، و ان كان الأحوط التصدق بعينه كذلك.

(العاشر) إذا علم موت المالك فاما يعلم بوجود و ارث مجهول، أو يعلم بعدمه، أو لا يعلم شىء من ذلك، فمع العلم به يكون الوارث هو المالك المجهول فيتصدق عنه كما انه مع العلم بعدمه يكون المال للإمام عليه السّلام من باب كونه عليه السّلام وارثا لمن لا وارث له، و مع الشك يمكن ان يقال بالتصدق لإطلاق دليله، و يمكن ان يلحق بميراث من لا وارث له استنادا إلى أصالة عدم وارث أخر غيره عليه السّلام (لا يقال) الأصل لا يجرى فى المقام لانه لا يثبت كونه عليه السّلام وارثا الا على القول بالأصل المثبت (فإنه يقال) المقتضى لارثه عليه السّلام هو الولاية الكبرى موجود و الشك فى تحقق الأقرب منه و هو الوارث الأخر، و مع نفيه بالأصل يثبت الحكم بثبوت موضوعه من غير توقف على الأصل المثبت، لكن المحكى عن الجواهر منع إجراء الأصل فى الدين الذى مات صاحبه و شك فى وجود وارث له و قال بأنه لا يحكم بكونه للإمام عليه السّلام الا بعد القطع بعدم وارث سواه، و لا وجه له (الحادى عشر) بناء على وجوب التصدق لا فرق بين ما لو علم بعدم رضا المالك به اما مطلقا أو على خصوص من يعطيه من الفقراء المؤمنين كما إذا علم كون المالك كافرا أو مخالفا، و بين ما لم يعلم ذلك، لإطلاق دليله، اللهم الا ان يتمسك لوجوب التصدق بالعلم برضا مالكه فإنه لا يجوز مع العلم بعدمه، لكن الدليل- كما تقدم- هو ما ورد من الاخبار الآمرة بالتصدق، و على ما اخترناه من كون المال المجهول للإمام عليه السّلام و انه يجب دفعه الى الحاكم النائب عنه عليه السّلام لا يبقى مجال لهذا الفرع.

(الثانى عشر) بناء على ما اخترناه من كونه للإمام يتصدق به الحاكم عنه عليه السّلام: و اما على تقدير وجوب التصدق على الآخذ فهل يتصدق به مطلقا من

غير قصد كونه عنه أو عن المالك، أو ينوى التصدق عن المالك مطلقا، أو ينوى التصدق عن المالك لو أجاز و عن نفسه لورد، وجوه، ظاهر الشيخ الأكبر (قده) فى المقام هو التصدق عن المالك كما فى اللقطة، و التحقيق هو الأول، و ذلك لإطلاق الدليل، و اما الاحتمال الا خير فلا وجه له أصلا.

(الثالث عشر) الظاهر كون هذا التصدق عن المالك فى حكم الصدقة المندوبة و ان كان يجب على الأخذ كالصدقة الموصى بها من مال الميت و كالوكيل فى التصدق حيث انه يجب على الموصى و الوكيل فعل ما هو مندوب للمالك، و عليه فيجوز إعطائها لبنى هاشم و ان قلنا بحرمة الصدقة الواجبة عليهم مطلقا حتى غير الزكاة، و لكن المصرح به عن محكى كلام المحقق و الشهيد الثانيين ان مصرف هذه هو مصرف الزكاة، و لم يعلم له وجه و ان كان أحوط.

(الرابع عشر) مقتضى مكاتبة على بن مهزيار وجوب الخمس فى المال المجهول مالكه إذ عد فيها مما يجب الخمس فيه ما لا يوجد و لا يعرف له صاحب الا انها معرض عنها عند المشهور، و لكن الاحتياط إعطاء خمس المال المجهول لبنى هاشم خروجا عن مخالفتها.

(الخامس عشر) لا فرق فى حكم ما علم قدره و جهل صاحبه بين ما لو علم بتساوى مقدار الحرام مع خمس المال المختلط بان يكون قدر الحرام خمسة أو علم بزيادته عليه أو نقصانه عنه و بين ما لم يعلم ذلك أصلا، ففى كل ذلك يكون الحكم ما ذكرناه من كونه للإمام عليه السّلام- بناء على ما اخترناه أو وجوب التصدق به، و لكن المحكى عن التذكرة و جماعة وجوب إخراج

الخمس و التصدق بالزيادة فيما لو زاد عن الخمس، و لم يعلم لهذا التفصيل وجه- و ان نوقش فى الحكاية أيضا- كما فى الجواهر.

(السادس عشر) لا إشكال فى حكم المجهول مالكه لو لم يعرف صاحبه

أصلا لا- تفصيلا و لا- إجمالا و كذا لو علم إجمالا فى عدد غير محصور فإنه فى حكم ما لو لم يعرف أصلا، و اما لو علم فى محصور كالثلاثة و الأربعة مثلا فهو خارج عن موضوع مجهول المالك الذى تقدم حكمه من وجوب الخمس فيه أو الصدقة به أو إعطائه للحاكم، خلافا للمحكى عن المستند فعده من المجهول مالكه، و قال: و ان كانوا محصورين ففى وجوب تحصيل البراءة اليقينية و لو بدفع أمثاله إلى الجميع، أو كونه مجهول المالك، أو الرجوع الى القرعة أقوال أجودها الأوسط سيما مع تكثر الأشخاص، و الاحتياط لا ينبغى ان يترك (انتهى) و لا وجه له لصدق معلومية المالك و لو فى ضمن اشخاص كما لا يخفى.

و حينئذ لا يخلو اما ان يكون جميعهم يدعون المال أو يكون أحدهم مدعيا له مع نفى الباقين، أو لا يكون لهم ادعاء فيه و انما يدعون عدم علمهم به، فان ادعوه كلهم فلا بد من اعمال قواعد باب الدعوى من وجود البينة لهم جميعا أو عدمها كذلك أو تكون لبعضهم دون بعض على ما فصل فى كتاب القضاء، و ان ادعاه أحدهم و نفاه الآخرون أو ادعوا عدم العلم فيعطى المدعى لانه يكون مدعيا بلا معارض، و ان ادعى الجميع عدم العلم ففيه احتمالات (الأول) وجوب الاحتياط بدفع ذلك المقدار الى كل واحد منهم جريا على قاعدة العلم الإجمالى (الثانى) وجوب دفعه الى أحدهم مع تخيير الدافع فى التعيين، اما نفى وجوب الاحتياط فلقاعدة نفى الضرر، و اما وجوب الدفع إلى أحدهم فلحرمة المخالفة القطعية، و اما تخيير الدافع فى تعيينه فلعدم الترجيح فى الأطراف (الثالث) تعيين المالك بالقرعة لكونه لكل أمر مشتبه مع نفى وجوب الدفع الى كل واحد بقاعدة نفى الضرر (الرابع) الفرق بين ما إذا كانت يد الدافع مضمونة و بين ما لم تكن كذلك بان كانت كالوديعة و نحوها، فيقال بوجوب الاحتياط فى الأول دون الأخير (الخامس) الفرق بين الغاصب و بين غيره، فيؤخذ الغاصب بأشق الأحوال فيجب

عليه الاحتياط (السادس) وجوب توزيعه بينهم بالنسبة مطلقا من غير فرق بين الغاصب و غيره و اليد المضمونة و غيرها.

(و الأقوى هو الوجه الأخير)

لبطلان ما سواه، اما الوجه الأول فلما عرفت من لزوم الضرر على الدافع، و اما الوجه الثانى فلما سيأتى من الأدلة الدالة على التوزيع، و اما القرعة فلان العمل بها متوقف على قيام عمل الأصحاب به فى المورد و هو فنتف فى المقام، فان المستفاد من بناء الفقهاء فى أمثال المقام هو الحكم بالتوزيع مضافا الى توقف تحقق مورد القرعة على عدم جريان شىء من القواعد المقررة للجاهل حتى قاعدة الاشتغال حسبما أوضحناه فى الأصول و قلنا بان جميع الأصول المقررة للشاك رافعة لموضوعها ورودا أو حكومة و ان عدم العمل بها فيما لم يعمل بها انما هو بالتخصص لا بالتخصيص، و اما الفرق بين اليد المضمونة و غيرها أو بين الغاصب و غيره فلكون معناه إجراء قاعدة العلم الإجمالى فى خصوص اليد المضمونة أو فى خصوص الغاصب مع انك عرفت ان قاعدة العلم الإجمالى لا- تجرى فى الماليات لأجل قاعدة نفى الضرر و معنى أخذ الغاصب بأشق الأحوال ليس هو إلزامه بإعطاء الزائد عما عليه من الحق، بل لعل المراد منه الشدة فى كيفية الأخذ نظير قوله صلى اللّه عليه و آله: لى الواجد يحل عقوبته و عرضه.

و اما الحكم بالتوزيع فهو المتعين لأن الحق لا يعدو عنهم و يمكن الاستدلال له بأخبار متفرقة فى موارد مختلفة كصحيحة عبد اللّه بن المغيرة عن الصادق عليه السّلام فى رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما الدرهمان لى و قال الأخر هما بينى و

بينک، قال فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام اما الذى قال هما بينى و بينک فقدا قربان احد الدرهمين ليس له فيه شىء و انه لصاحبه و يقسم الدرهم الثانى بينهما نصفين، و مثله مرسلة محمد بن أبى حمزة (و خبر السكونى) عن الصادق عليه السّلام فى رجل استودعه رجل دينارين و رجل أخر دينارا فضاع دينار منها، فقال عليه السّلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۷۲

يعطى صاحب الدينارين دينارا و يقسمان الباقى بينهما نصفين (و خبر إسحاق بن عمار) فى الرجل يبضعه الرجل ثلاثين درهما فى ثوب و أخر عشرين درهما فى ثوب فبعث الثوبين فلم يعرف هذا ثوبه و لا هذا ثوبه، قال عليه السّلام يباع الثوبان فيعطى صاحب الثلاثين ثلاثة أخماس الثمن و للآخر خمساه، قلت فان صاحب العشرين قال لصاحب الثلاثين اختر أيهما شئت، قال عليه السّلام قد أنصفه، فمن استقراء هذه الموارد يعرف ان الحكم الشرعى و قاعدة العدل و الانصاف هو التوزيع و هو الموافق للتحقيق و عليه المعول.

(و مما ذكرنا يظهر) حكم الدين المردد بين شخصين أو أشخاص فإنه يأتى فيه الوجوه المذكورة، بل ربما يقال فيه بوجوب الاحتياط و ان قيل بالتوزيع فى العين، و ذلک لان الكلى المتعلق بالذمة لا يتشخص و لا ينطبق على المعين الخارجى إلا بالدفع الى صاحب الدين بخلاف العين الخارجى فإنه متشخص بنفسه مردد بين ملاک متعددين و حيث ان الحق لا يعد و عنهم و لا مرجح لأحدهم يحكم بينهم بالتوزيع.

(لكن التحقيق) هو التوزيع فى الدين أيضا لأن الكلى الثابت فى الذمة التى هى وعاء لاستقراره عند العقلاء مردد بين المتعددين كالعين و حيث ان الحق لا يعدوهم و لا مرجح لأحدهم يحكم بينهم بالتوزيع، فالحكم بالتوزيع انما هو تطبيق على العين الخارجى المتوقف على قبض الدائن فذمة المديون يشتغل بالدفع إليهم بالنسبة لا انه مشتغل بواحد منهم مردد بينهم، هذا تمام الكلام فى الصورة الثانية و هى ما كان قدر الحرام معلوما و مالكه مجهولا.

(تذنيب) المحكى عن صريح جماعة كالمحقق (قده) فى الشرائع و غيره ان حكم تعذر إيصال المال الى المالک المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالک و تردده، بين افراد غير محصورة، فيجب التصدق به أورده إلى الحاكم، قال فى الجواهر فى مبحث جوائز السلطان من كتاب البيع: و ان جهل المالک بعينه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۷۳

و حصل اليأس من معرفته أو تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه كما فى غيرها من أقسام مجهول المالک لأنه أقرب طريق الإيصال (انتهى) و استدل له المصنف (قده) فى حاشيته على المكاسب بان المستفاد من الاخبار ان المناط هو تعذر الإيصال إلى المالک، و قال لكن حصول القطع بالمناط مشكل (انتهى) و حكى فى غاية الآمال عن بعض معاصريه ظهور دعوى الإجماع من بعضهم على ذلک، لكن قال المعاصر المذكور: ان تم إجماع فهو و الا فالوجه هو لزوم الدفع الى الحاكم لعدم شمول أكثر نصوص الصدقة له مع عدم القطع بمساواتهما فى ذلک و حينئذ فلا مخرج عما دل على ولايته على الغائب و نحوه، بل فى جواز الصدقة للحاكم حينئذ إشكال، و الأحوط حفظ المال عنده الى ان يتيسر الإيصال إلى مالكه، بل قد يتعين ذلک لحرمة التصرف بدون اذن من المالک و لا الشارع و الأصل يقتضى عدم جواز التصدق به عند الشک فيه.

(أقول) و يمكن ان يستدل لذلک بخبر حفص بن غياث المتقدم فيمن أو دعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا فهل يرد عليه قال لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و الا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا، حيث انه عليه السّلام جعل المناط فى إسراء حكم اللقطة عليه عدم إمكان الرد الى صاحبه، و هو و ان كان فى مورد الجهل بالمالک بقرينة إيجاب تعريفه حولا الا انه يتعدى عنه إلى صورة العلم بالمالک مع تعذر الرد إليه بإطلاق المناط.

(و بخبر يونس بن عبد الرحمن) قال سئل الرضا عليه السّلام و انا حاضر الى ان قال- فقال رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله و رحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شيء نصنع به، قال تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال لسنا نعرفه و لا نعرف بلده، كيف نصنع به، قال عليه السّلام إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمنه، قال له على من؟- جعلت فداك- قال

على أهل الولاية.

(و مصححة يونس) و فيها: كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به، قال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندرى كيف يسئل عنهم، قال بعه و أعط ثمنه أصحابك، قال جعلت فداك- أهل الولاية؟ قال نعم و لكن الاستدلال بما ذكر لا يخلو عن المنع فالمتعين هو الدفع الى الحاكم لأنه ولى الغائب كما ان الأحوط له إبقائه الى ان يتيسر الرد الى المالك أو ان يفنى كما قال الشيخ الأكبر (قده) فى المال المجهول مالكه انه يحتمل قويا تعين الإمساك، لأن الشك فى جواز التصدق به يوجب بطلانه لأصالة الفساد.

(الصورة الثالثة) من صور أصل المسألة ان يعرف المالك تفصيلا مع الجهل بمقدار الحرام، و لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب الخمس فيها بالمعنى المصطلح لخروجها عن مورد شمول إطلاق الاخبار الواردة فى وجوب الخمس فى الحلال المختلط بالحرام، مع ان فى بعض تلك الاخبار تقييد وجوب الخمس بما إذا لم يعرف صاحبه كخبر ابن مروان المتقدم.

و يقطع البحث عن حكمها، و فيه وجوه و احتمالات (الأول) ما هو المحكى عن العلامة فى التذكرة من وجوب المصالحة مع المالك أو إخراج ما يغلب على ظنه، فان ابى المالك عن الصلح يعطيه خمسه، قال (قده) لان هذا القدر جعله اللّه مطهرا للمال (انتهى) و استوجهه فى الجواهر خصوصا مع ملاحظة التعليل السابق يعنى به قوله عليه السّلام فان اللّه رضى من الأشياء بالخمس (و لا يخفى ما فيه) فان لازم التعليل هو ان اللّه قد رضى بالخمس بان يعطى لأربابه لا الى مالكه المعين المشخص، و المفروض هنا إثبات كفاية إعطاء الخمس

للمالك و هو غير مدلول التعليل.

(الثانى) ما عن المدارك من الاحتياط و وجوب دفع ما يحصل به اليقين بالبراءة لأصالة عدم تملك المقدار المشكوك (و أورد عليه) بمعارضة الأصل المذكور بأصالة عدم تملك الغير له أيضا و بأصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن، و أجاب عنه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس بأن الأصلين لا يثبتان جواز تصرف الشاك فيما يشك فى تملكه، نعم أصالة عدم تملكه للمقدار المشكوك أيضا لا تثبت جواز أخذ المشكوك للغير و لا وجوب دفعه إليه لأن الأصل عدم تملكه أيضا، فالإنصاف ان الأصل المذكور لا يعول عليه فى شيء (الثالث) ما نفى عنه البعد فى المدارك أيضا و تبعه عليه جماعة من المحققين من وجوب دفع ما تيقن الاشتغال به لأصالة البراءة فى الزائد عنه (و لا يخفى ما فيه أيضا) لأن هذا الأصل ينفع بالنسبة إلى الدين و شغل الذمة و الكلام هنا فى العين، نعم لو كان الاشتباه و الاختلاط موجبا لصيرورة مال الغير فى حكم التالف و تعلق قيمته بالذمة فتردد بين الأقل و الأكثر كان المحكم هو الأصل المذكور.

(الرابع) وجوب تعيين المقدار بالقرعة لأنها لكل أمر مشكل أو مشتبه و هذا المال من مصاديقه و افراده.

(ثم الرجوع الى القرعة) اما مطلقا كما عن بعض أو فيما إذا كان احتمال الاشتراك بين من بيده المال و بين الأخر على وجوه

غير محصورة كما إذا علم ان فى ماله خمسة، دراهم لزيد مثلا و احتمل الزيادة و لكن لا يكون الزائد المحتمل أكثر من خمسة أخرى، فالقدر المعلوم كونه لزيد هو الخمسة و القدر المحتمل و هو الخمسة الأخرى إذا كانت محتملاته دائرة بين شيئين بحيث يعلم كون أحدهما بتمامه له أو لزيد فيتعين حينئذ بالقرعة، بخلاف ما إذا كانت المحتملات دائرة بين افراد غير محصورة كما إذا احتمل فى المثال المتقدم كون

الزيادة فى الخمسة إلى العشرة مرددة بين أشياء كثيرة بحيث يحتمل فى كل درهم انه له أو لزيد فإنه لا يمكن التعيين حينئذ بالقرعة.

و هذا الأخير مما قواه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس (و لا يخفى ما فيه أيضا) اما فى وجوب القرعة مطلقا فلما بيناه من عدم إمكانها فيما إذا كانت الاحتمالات غير محصورة، و اما فيما إذا كانت الاحتمالات محصورة فلان المستفاد من أدلة القرعة هو حجيتها فى مورد التحير بقول مطلق واقعا و ظاهرا كما هو الظاهر من جعلها فى كل أمر مشكل أو مشتبه، و لذا تكون الأصول العملية برمتها واردة عليها رافعة لموضوعها، و حينئذ يعتبر فى إجرائها عدم وجود دليل رافع للإشكال و الاشتباه، و مع قيام الدليل على المناص فى أمر ذاك المشتبه يخرج عن مورد القرعة موضوعا، و هو.

(الأمر الخامس) اعنى الصلح الإجبارى- كما اختاره فى الجواهر- و حكاه عن جماعة و هو المختار للشيخ الأكبر (قده) أيضا فى باب جوائز السلطان من المكاسب، ثم ان الصلح الإجبارى يتصور على نحوين (أحدهما) ان لا يعين عليهما الحاكم ما يتصالحان به بل يجبرهما على مجرد الصلح من غير تعيين للكيفية، و ذلك لان الثابت هو الإكراه على أصل الصلح و اما كيفيته فلا دليل على جواز إكراههما، نعم لو لم يمكن إجبارهما تعين الحكم بالتنصيف (و ثانيهما) ان يلزمهما من أول الأمر بالمصالحة على النصف فى المال المحتمل لانه لا يعدو عنهما، و زيادة نصيب أحدهما منه كتخصيصه بكله ترجيح من غير مرجح، مضافا الى دلالة خبر الدرهم و الدرهمين و خبر الدينار و الدينارين و خبر الثوبين عليه و قد تقدم نقل الاخبار فى ذلك اعنى صحيح ابن المغيرة و خبر السكونى و خبر إسحاق بن عمار و قد تقدم نقلها.

و عليه فالتحقيق ان يقال بوجوب التنصيف لما ذكر من انه لولاه لزم

الترجيح بلا مرجح و لما ذكر من اخبار الصلح القهرى، لكن ذلك فيما إذا لم يكن هناك دليل ظاهرى من استصحاب أو يد، و الا فالمرجع هو ذاك الدليل.

(و تفصيل ذلك) ان الشك فى كون المال له أو للآخر يتصور فى موارد (الأول) فيما إذا كان المشكوك موردا للاستصحاب كما إذا كان المال بجميعه له سابقا ثم جعل مقدارا منه نذرا أو صدقة أو باع فجهل مقداره و صار مرددا بين الأقل و الأكثر فإنه يكون المقدار الزائد عن المتيقن خروجه عن ملكه موردا للاستصحاب، و حينئذ يكتفى فى الإخراج على القدر المتيقن و يحرز ملكيته الزائد المشكوك لنفسه بالأصل، و كذا لو علم بهذا الحال فيمن انتقل عنه المال إليه بالإرث و نحوه كما إذا علم بان مورثه نذر نذرا فتردد منذورة بين الأقل و الأكثر حيث انه يجرى استصحاب بقاء ملكية مورثه للمقدار الزائد المشكوك و يثبت له بالإرث من غير ابتناء على الأصل المثبت.

(الثانى) فيما إذا كان المشكوك موردا لقاعدة اليد بالنسبة إلى الغير كما إذا علم بان من انتقل عنه المال إليه بإرث أو هبة أو بيع و نحوها قد أخذ أموالا غصبا أو امانة و تردد مال الغير الذى فى جملة أمواله بين الأقل و الأكثر مع ثبوت يده على ما فى تحت يده، و يكتفى فى هذا المورد أيضا بإعطاء الأقل المتيقن الى الغير و لا يجب دفع الزائد المشكوك، لقاعدة اليد الجارية فيمن

انتقل عنه المال اليه، و لا يضر العلم الإجمالى بكون مال الغير أيضا بيده لانه لا يسقط اليد عن الاعتبار (و يدل على ذلک) قيام السيرة على اعتبار اليد فى موارد العلم الإجمالى إذا الغالب تحققه، لوجود مال الغير فى جملة أموال الناس، و مع ذلک يرتبون أحكام ملكية من فى يده المال على ما يشک فى كونه له، و لو لا ذلک لما قام للمسلمين سوق، و قد تسالم الفقهاء (فى مسألة ما لو مات المرتهن و لم يعلم ببقاء العين المرهونة فى جملة ماله) على الحكم بكون ما فى يده له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۷۸

جريا على قاعدة اليد، و كذا فى مسألة موت عامل القراض و الودعى (و يؤيده أيضا) خبر عمر بن رياح عن ابى الحسن عليه السّلام عن رجل هلک و ترک عند وفاته رهونا بعضها عليها أسماء أصحابها و بعضها لا يدرى لمن هو و لا بكم هو رهن، فما ترى فى هذا الذى لا يعرف صاحبه، فقال عليه السّلام: هو كما له. قال المصنف (قده) فى تعليقته على المكاسب و ذلک بعد تنزيل الخبر على صورة احتمال كونها لنفسه أيضا و لو بان يكون قد اشتراها من الراهن أو أخذها عوضا من دينه (انتهى).

(أقول) و بعد تنزيل قوله عليه السّلام: هو كما له على إرادة معاملة الملكية معه كماله، و يحتمل ان يكون المراد منه انه يحفظ كسائر أمواله حتى يعلم صاحبه، و عليه فلا يحتاج الى ما ذكره (قده) من التنزيل البعيد كما لا يخفى بعده من قول الراوى فى السؤال: فما ترى فى هذا الذى لا يعرف صاحبه، فان ظاهره مفروغية بقاء المال على كونه من الأموال المرهونة و لكن لا يعلم صاحبه.

(و ربما يستدل أيضا) بصحيح الحذاء عن الباقر عليه السّلام قال سئلته عن الرجل منا يشترى من السلطان من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم، فقال عليه السّلام ما الإبل و الغنم الا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلک، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب، فإنه يدل على جواز الأخذ مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة الى من ينتقل اليه فلا ينافى حرمته على الأخذ بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فى ثمنه.

(أقول) و فى دلالته على حجية اليد مع العلم الإجمالى نظر لإمكان ان يكون منشأ الحكم بحل ما يأخذه مع العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أيدى العمال هو خروج بعض أطراف المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء- اعنى غير ما يأخذه الأخذ، فلا دلالة فيه على حجية اليد فى مورد العلم الإجمالى، فالأولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۷۹

الاستدلال له بالسيرة كما تقدم.

(الثالث) فيما إذا كان المشكوک موردا لقاعدة اليد بالنسبة إلى نفسه فى الأموال التى تحت يده إذا علم باشتمالها على مال الغير، فهل اليد تثبت بها ملكيته لما يشک فى ملكيته أم لا، احتمالان، ربما يقال بالأول و نفى عنه البعد فى حاشية المصنف على المكاسب.

و يستدل له بعموم قوله عليه السّلام: من استولى على شىء منه فهو له (و صحيحة جميل) عن رجل وجد فى بيته دينارا، قال عليه السّلام يدخل منزله غيره؟

قلت نعم كثيرا، قال عليه السّلام هذه لقطة، قلت فرجل وجد فى صندوقه دينارا، قال عليه السّلام فيدخل أحد يده فى صندوقه غيره أو يضع فيه شيئا، قلت لا، قال عليه السّلام فهو له.

لكن لا دلالة لشىء من الخبرين على اعتبار اليد بالنسبة إلى شک ذى اليد نفسه (اما الأول) فلأنه فى مقام شک الوارث بعد موت احد الزوجين فى كون ما فى البيت ملكا للزوج أو الزوجة و لا ربط له بحكم شک ذى اليد نفسه (و اما الثانى) فلان صدر

الصحيحة ظاهر فى نفى حجية اليد فيما إذا شك فى كون ما فى؟؟؟ بيته ملكا له، لحكمه عليه السلام بكونه لقطة، الا ان يقال بعدم صدق اليد على ما فى البيت بعد فرض السائل دخول غير صاحب المنزل فيه كثيرا، و هو كما ترى، و ذيلها يدل على كون ما فى الصندوق ملكا له بشرط عدم إدخال أحد يده فيه، و هذا كاشف عن إلغاء أمارية اليد، فان مجرد إدخال أحد يده فى الصندوق لا يوجب عدم استيلائه عليه و لا استيلاء غيره عليه أيضا حتى يصيرا مشتركين فى اليد و يخرج يده عن الاستقلال.

و من الغريب ما عن الرياض من الحكم بكون ما فى الصندوق ملكا لصاحبه و لو مع العلم بأنه ليس له و قال انه قد يكون شيئا بعثه اللّه اليه

و رزقه إياه، فالحق عدم الدليل على اعتبار اليد فى هذا المورد- أعنى فى مورد ما إذا شك فى ملكية ما فى يده نفسه، و ينبغى ان يقال فيه (كالمورد (الرابع) و هو ما إذا لم يكن فى يده و شك فى كونه ملكا له كما إذا شك فى ما بيد زيد انه له أو لعمرو مثلا بعد القطع انه ليس لزيد الذى بيده المال) بمضمون الأخبار المتقدمة أعنى الحكم بالتوزيع لتقدمه على القرعة، فثبت ان الأقوى هو الحكم بالتوزيع فيما لم يكن دليل ظاهرى من أصل أو يد، و فى كل مورد يكون فيه دليل ظاهرى يكون هو المرجع و مما ذكرنا ظهر ان قول المصنف (قده)

ففى جواز الاكتفاء بالأقل أو وجوب إعطاء الأكثر، وجهان الأحوط الثانى و الأقوى الأول إذا كان المال فى يده

ليس على ما ينبغى لعدم تعرضه لوجوه المسألة أولا- و كان الاولى ذكر الوجهين الآخرين اعنى القرعة و التوزيع و عدم ذكر الاستصحاب عند التقييد بقوله إذا كان المال فى يده ثانيا، و كان ينبغى ذكره، و إطلاق إذا كان المال فى يده ثالثا، و كان ينبغى تقييده بما إذا قام الدليل على اعتبار يده لإخراج المورد الثالث، لكن مختاره (قده) فى تعليقته على المتاجر حجية اليد فى المورد الثالث أيضا، و عليه فما أوردنا عليه يكون على المبنى من غير دغدغة فى عبارته.

(الأمر الثالث) من الأمور التى ينبغى البحث عنها فى مسألة الحلال المختلط بالحرام ان اشتباه الحلال بالحرام قد يكون على وجه الامتزاج كما إذا امتزج الخل الحرام مثلا بالحلال بحيث حصلت الشركة بين المالكين، فان من أسباب الشركة فى المثليات، الاختلاط، و يخرج به المال عن الامتياز إلى الإشاعة خروجا واقعيا (و السر فيه) ان كل جزء من الاجزاء المختلطة و ان كان ممتازا فى علم اللّه، الا ان هذا المقدار من الميز الواقعى لا يكفى فى اعتبار الملكية، إذ هى أمر عرفى يحتاج الى موضوع عرفى، فكل جزء يكون عندهم

محكوما بالملكية لهما و موضوعا للملكية القائمة بهما، و يترتب عليه انه لو تلف من هذا المال شىء كان التلف عليهما بالنسبة، و يكون الباقى لهما كذلك.

و قد يكون لا على وجه الإشاعة كما إذا اشتبه الحرام بين افراد من جنسه أو من غير جنسه مع العلم بعدم حصول الامتزاج، و لا إشكال فى وجوب الخمس فى القسم الأول- أعنى ما حصل فيه الشركة بالاختلاط، و اما القسم الثانى فقد اختلف فيه كلمات الشيخ الأكبر (قده) ففى رسالة الخمس ما يظهر منه القول بوجوبه فيه، حيث انه قسم المال المختلط إلى أربعة أقسام ثم ذكر القسم الأول و هو ما يعرف قدره و صاحبه- الى ان قال- سواء كان الاختلاط بالامتزاج أو بالاشتباه (و الظاهر منه) قدس سره جريان هذا التعميم فى بقية الأقسام أيضا، و فى جوائز السلطان من المكاسب صرح بعدم وجوب الخمس فيه و قال (قده) انه يتعين فيه القرعة.

(و لا يخفى) ان الطرف الأخر الذى هو طرف الاشتباه اما يكون معينا (سواء كان شخصا واحدا كما إذا تردد مال زيد مثلا عنده

بين هذا الثوب و ذاك، أو هذا الثوب و ذاك الفرس، أو كان نوعا كسهم السادة و الفقراء) و اما يكون مشتبها فى محصور، و اما يكون غير معين بان كان مجهولا أو مشتبها فى غير محصور (ففى الأول) يرجع فى تعيين المال إلى القرعة (و فى الثانى) يجرى عليه ما تقدم فى حكم الشبهة المحصورة من الاحتمالات و ان الأقوى هنا أيضا التوزيع (و فى الثالث) يجرى عليه حكم المال المجهول مالكه و لا يجب فيه الخمس، و ذلك لانصراف اخبار الخمس عن شمولها لهذا القسم و انصرافها الى ما كان الاختلاط بالامتزاج و كذا عناوين الفقهاء فى باب الحلال المختلط، حيث ان الظاهر من الاختلاط هو ما كان على نحو الإشاعة، هذا مقتضى كلامه (قده) فى جوائز السلطان.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۸۲

و لكن التحقيق هو ما أفاده فى ظاهر عبارته فى الخمس فان الاختلاط يكون أعم مما كان على نحو الإشاعة و قد صرح (قده) بالتعميم فى الشبهة المحصورة من رسالة البراءة حين نقل خبر ضريس مع ان فى اخبار الخمس ما لم يذكر فيها لفظ الاختلاط كخبر حسن بن زياد المتقدم، إذ فيه ان رجلا قال لأمير المؤمنين عليه السّلام أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه، و فى خبر أخر: أصبت مالا أغمضت فيه، فإنهما بإطلاقهما يد لان على حكم هذا القسم أيضا، فلا وجه لإخراجه عن حكم الخمس، فحينئذ يجب الخمس فيما إذا كان الطرف مجهولا أو مشتبها فى غير محصور.

هذا فيما إذا كان الطرف مجهولا أو ما فى حكمه، و اما إذا كان معلوما فالأقوى فيه أيضا هو الحكم بالتوزيع- اعنى الصلح القهرى- على ما هو مفاد الأخبار الواردة فى نظائر المقام مثل خبر الدرهم و الدرهمين، فلا وجه للحكم بتعين القرعة فى هذا القسم مع حكمه (قده) بالصلح القهرى فى القسم الأول، لأن الأخبار المتقدمة مثل الدرهم و الدرهمين تشمل كلا القسمين قطعا من غير نكير.

(الأمر الرابع) قد يكون زيادة مقدار الحرام عن الخمس و نقيصته عنه مشكوكا بحيث لا يعلم زيادته عليه و لا نقيصته عنه أصلا- و لو إجمالا- و قد يعلم زيادته عليه إجمالا و لكن لا يعلم مقدار الزيادة، و قد يعلم نقصانه عنه و لكن لا يعلم مقدار النقيصة (لا إشكال) فى وجوب الخمس فى الأول، لصدق الأخبار المتقدمة عليه قطعا، و اما لو علم إجمالا بزيادة الحرام عن الخمس ففى المتن.

انه أيضا يكفى إخراج الخمس

و قد استقربه فى المحكى عن المناهل أيضا، لشمول الأخبار المتقدمة لهذه الصورة خصوصا بملاحظة التعليل المتقدم- اعنى قوله عليه السّلام ان اللّه رضى من الأشياء بالخمس، الدال على الاكتفاء بالخمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۸۳

حتى فيما لو علم بزيادة الحرام عنه فيستكشف منه (ان الخمس مطهر للمال تعبدا.

(و فى رسالة الخمس) للشيخ الأكبر ان الأصح وجوب دفع الزائد أيضا لعدم الدليل على سقوطه (و دعوى) ظهور التعليل فى الاكتفاء بالخمس و لو مع العلم بالزيادة (ممنوعة) لظهوره فى الاكتفاء به عن الزائد الواقعى- لو ثبت واقعا- لا الزائد المعلوم، و لا إطلاق فيه حتى يشمل صورة العلم بالزيادة.

(أقول) الإنصاف ان دعوى الإطلاق ليس بكل البعيد الا ان ظهور مثل قوله انى أصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه- فى عدم العرفان بقول مطلق لا ما إذا عرف زيادته عن الخمس و لو إجمالا، فالاحتياط فيه مما لا ينبغى تركه و يأتى طريق الاحتياط.

ثم ان هيهنا فروعا يجب التنبيه عليها (الأول) انه على القول بعدم الاكتفاء بالخمس مع العلم بالزيادة، فهل يكون المجموع فى حكم المال المجهول مالكه لخروجه عن مورد اخبار الخمس، أو يجب صرف المجموع إلى أرباب الخمس، أو انه يعطى

الخمس لأربـابه و يتصـدق بالزائـد، وجوه أقواهـا الأول، فإن مقتضـى خروجه عن أدلـة الخمس هو دخوله تحت حكم المجهول مـالكه فلا ـ وجه لكون المجموع منه خمسـا و لا ـ مقـدار الخمس منه، نعم- بنـاء على مـا اخترناه سابقا- من كون المال المجهول مالكه للإمام عليه السّـلام فالاحتياط هو تسليم المجموع من مقدار الخمس و الزائد إلى الحاكم ليعطيه نيابة عنه عليه السّـلام الى أرباب الخمس و لو بعنوان الصدقة عنه عليه السّلام.

(الثانى) لو لم تكن الزيادة معلومة بأن لم يعلم بزيادة الحرام عن الخمس فاخرج الخمس و أعطاه إلى أربابه ثم تبين زيادة الحرام عن مقـدار الخمس (ففى اجزاء مـا دفعه خمسـا) لكونه مكلفـا به مع الجهـل بأصـل الزيادة، أو يجب إعطاء الزائـد صدقـة، أو انه استدراك المجموع صدقة، و حينئذ فيسترجع ما دفعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۸۴

خمسا مع بقاء العين، وجوه،: من كون الشك فى الزيادة مأخوذا فى موضوع دليل وجوب الخمس على وجه الموضوعيـة، فوجود الحرام الزائـد واقعـا لا ـ اثر له فى موضوع الـدليل خصوصا مع قوله عليه السّـلام ان اللّه قـد رضـى من الأشـياء بالخمس، و من ان الزيـادة الواقعيـة حق من حقوق الناس فإذا تبين وجودها فى المال كان حكمها حكم مجهول المالك، و لم يثبت أخـذ الشك و عدم العلم فى الدليل على وجه الموضوعية، و من انه مع وجود الزيادة واقعا يخرج المورد من دليل وجوب الخمس و يتبين ان ما اداه على وجه الخمس كـان غير مـأمور به فيجب إعطـاء المجمـوع بعنوان المجهول مـالكه، و الأـقوى هو الأـخير لأـن الظـاهر ان الجهل مطلقا و لو بقاء يكون موضوعا لوجوب الخمس و مع ارتفاعه يتبين انه لم يقع الخمس محله، فيرجع به على الأخذ مع بقاء العين سواء كـان القـابض عالمـا بالحـال أم لاـ و فى صورة التلف مع علم القـابض، و لكن الاحتياط هو عـدم الاسترجاع و قبول الحـاكم لما أعطاه من الخمس إلى أربابه و يحتسبه من مال الامام عليه السّـلام لكون المجهول المالك له عليه السّـلام- على ما تقدم- ثم إعطاء الزيادة أيضا الى الحاكم ليعطيها لأرباب الخمس و لو بعنوان الصدقة عنه عليه السّلام.

(الثالث) الظاهر جواز الاكتفاء بالأقل فى تعيين مقـدار الزيادة- لو كان هناك يد أو استصـحاب محرز- كما تقدم- و مع عدمهما ففى وجوب العمل بقاعدة الاشتغال أو الرجوع الى البراءة أو القرعة، وجوه، أقواها الأول لأصالة عدم تملك المشكوك و أصالة عـدم حصول الطهر للمـال المختلط، و قـد تقـدم ان القرعـة انما هى فيما لم يكن أصل فى البين، هـذا كله مع العلم بالزيادة على الخمس و لو إجمالا.

و اما لو علم إجمالا ـ بكون الحرام انقص من الخمس و لم يعلم مقـدار النقصـان فعن المناهـل أيضـا الحكم بوجوب الخمس فيه مستدلا بإطلاق الاخبار و الفتاوى و هو الذى افتى به المصنف فى المتن و ان احتاط أيضا بالمصالحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۸۵

مع الحاكم، و فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر: الظاهر عدم وجوب الخمس مستظهرا من التعليل المذكور فى الرواية انه فى مقام التخفيف فلا يشـمل صورة العلم بالنقصان (و هذا هو الأقوى) و عليه فهل يصـرف ما يعلم من مقدار الحرام فى مصـرف الخمس أو انه فى حكم المـال المجهول مـالكه، احتمالاـن، و الأـحوط إعطـائه للحاكم ليصـرفه نيابـة عن الامام عليه السّـلام فى مصـرف أرباب الخمس- على ما تقدم وجهه.

(و لو كـانت النقيصـة مجهولـة) بمعنى عـدم العلم بأصـل النقيصـة فـاخرج الخمس إلى أربابه ثم تبين النقصان فالأقوى هنا عـدم استرجاع مقـدار النقيصـة لقوة احتمال كون التعليل فى الروايـة بمنزلـة وقوع مصالحـة عن مقـدار الحرام بالخمس عند الشارع فلا رجوع فيها، و عليه فربما يتقوى الكفاية و لو مع تبين الزيادة أيضا الا ان الاحتياط هو المصالحة مع الحاكم على الوجه الذى تقدم بيانه.

(الأمر الخامس) ما أفاده فى المسألة (۳۲) و هو ان
الأمر فى إخراج هذا الخمس الى المالک
اى مالک الخمس و أربابه-
كما فى سائر أقسام الخمس فيجوز له الإخراج و التعيين من غير توقف على اذن الحاكم
إلا فى مقدار سهم الامام عليه السّلام على ما سيأتى تفصيله-
كما يجوز دفعه من مال آخر و ان كان الحق فى العين
على ما سيأتى ذلک أيضا إنشاء اللّه تعالى فى المسألة (۷۵).
(الأمر السادس) ما أفاده فى المسألة (۳۳) و هو انه
لو تبين المالک بعد إخراج الخمس فالأقوى ضمانه كما هو كذلک فى التصدق عن المالک فى مجهول المالک فعليه غرامته له حتى فى النصف الذى دفعه الى الحاكم بعنوان أنه للإمام عليه السّلام
اما الكلام فى مجهول المالک فقد تقدم فى الفرع

الثامن من الصورة الثانية ص ۶۴ و ان الأقوى عدم الضمان لو تبين المالک بل و ارتفاع الضمان السابق لو كان ضامنا، و اما فى مسئلتنا فالمصرح به فى محكى كلام الشهيدين هو الضمان لقاعدة اليد و ان الاذن بالتخميس مبيح للتصرف فى الباقى فلا يفيد رفع الضمان و لا ينافى مع الضمان كما فى الاذن فى التصدق فى اللقطة، و عن المدارک و الذخيرة و الرياض عدم الضمان، و استدل له بان المستفاد من قوله عليه السّلام ان اللّه رضى من الأشياء بالخمس هو شبه المراضاة بين مالک الحلال و بين الشارع بإخراج الخمس، و مع إخراجه يصير المال حلالا واقعيا، و هذا بخلاف اللقطة لما عرفت فى الفروع المتقدمة من ان الاذن بالتصدق فيها معلق على الضمان لو لم يرض المالک و لذا لم يكن منافيا مع الضمان، بخلاف دفع هذا الخمس فإنه واجب مطلقا و موجب لحل المال المختلط لمن فى يده المال، و معه فلا موجب للضمان.
(الأمر السابع) لو كان الحرام المجهول مالكه معينا من حيث الشخص بان علم بكون هذه الحنطة مثلا حراما- و لو جهل قدره- فخلطه بالحلال ليحلله بالتخميس خوفا من احتمال زيادته على الخمس أو علم قدر الحرام أولا ثم تصرف فيه، و خلطه مع ماله حتى نسيه فهل يجزيه إخراج الخمس أو يبقى على ما كان من حكم مجهول المالک، وجهان، فالمحكى عن كاشف الغطاء هو الأول و تبعه جملة من تلامذته قال (قده) فى محكى كشفه: لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط الخمس فيجتزى بإخراجه فأخرجه عصى بالفعل و اجزاء الإخراج (انتهى) و لعله لدعوى إطلاق أخبار الخمس بالنسبة إلى مثل ذلک (و لكن الأقوى)- كما فى المتن- هو الثانى، و ذلک لسبق الحكم بكونه من المال المجهول مالكه الواجب صرفه الى الحاكم أو التصدق به، فلا يرتفع بعروض الاختلاط، و بعبارة أوضح كان ذاک المال كمعلوم المالک حيث ان مالكه الفقراء

قبل التخليط، و ان دخل فى موضوع المال المختلط لكنه خارج عن موضوع المجهول مالكه لتميزه بوجوب صرفه فى مصرف الفقراء.
(الأمر الثامن)
لو كان الحلال فى المال المختلط مما تعلق به الخمس وجب عليه بعد التخميس للتحليل خمس أخر للمال الحلال الذى فيه
و توهم القول بوحدة الخمس- كما ربما يحكى عن بعض- ضعيف فى الغاية، و لعله لإطلاق قوله عليه السّلام: و سائر المال

لک حلال، و لا یخفی ان حلیة هذه انما هی من حیث الاختلاط لا من کل جهة، و لذا لو کان زکویا لم یسقط زکوته قطعا، و علیه فلو جعلنا مصرف خمس التحلیل غیر الهاشمی کما حکی عن جماعة وجب تقدیم خمس التحلیل أولا ثم خمس أخر للمال الذی فیه لئلا یقع خمس الحرام عند الهاشمی و لو قلنا بان مصرف خمس التحلیل أیضا هو الهاشمی فیتخیر فی تقدیم أیهما شاء.

(الأمر التاسع) لو علم اختلاط ماله بمال لیس له مالک خاص کما لو کان الحرام المختلط فی الحلال من الخمس أو الزکاة أو الوقف الخاص أو العام فهو کمعلوم المالک و لا یجزیه إخراج الخمس حینئذ بل یکون حکمه حکم ما لو علم المالک دون قدر المال فیجری فیه حکمه من المصالحة مع المالک ان أمکن و الا ففیه الاحتمالات المتقدمة، و المتولی لذلک فی غیر الأوقاف الخاصة هو الحاکم، و فیها أربابها، و لو شک فی کون الخلیط من الزکاة أو الخمس أو من غیرهما فهو کالمردد بین المالکین فیجری فیه حکمه.

(العاشر) لو کان ما فیه الخلیط مشترکا یجب علی کل واحد من الشرکاء ان یؤدی خمس نصیبه، فلو دفع أحدهم خمس حصته فله التصرف فی باقی حصته- علی اشکال فیه- و لذا قال فی محکی کشف الغطاء: و لو أمکن جبر الباقین علی القسمة أجبروا.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ١١، ص: ٨٨

(الحادی عشر) لو تصرف فی المال المختلط بالحرام قبل إخراج الخمس بالإتلاف بحیث صار الحرام بذمته لم یسقط عنه الخمس و لا یجری علیه حکم المجهول المالک بل ذمته مشغولة بالخمس لأربابه، و حینئذ فإن علم مقدار المجموع المختلط بالحرام فیدفع خمسه من غیر اشکال، و لو لم یعرفه فهل یجب علیه دفع ما یحصل به یقین البراءة، أو یکفی دفع المقدار المتیقن، أو یجب الصلح مع الحاکم، وجوه، أقواها مع عدم إمکان الصلح هو الاکتفاء بدفع الأقل- و ان کان الأحوط دفع ما یحصل به الیقین بالبراءة.

(الثانی عشر) لو اشتری شیئا بالمال المختلط قبل إخراج خمسه کانت المعاملة بالنسبة الی خمس المال فضولیا فللحاکم ان یرده أو یمضیه، فان رده فیجوز له الرجوع بالخمس علی الناقل لکونه ضامنا کما یجوز له الرجوع الی من انتقل الیه لضمانه أیضا للخمس بالید، فان رجع الی الناقل فهو، و ان رجع الی من انتقل الیه یرجع هو الی الناقل لو کان جاهلا بالحال، و لو أمضاها الحاکم انتقل الخمس الی ما أخذه الناقل، لکن إمضاء الحاکم انما یصح فیما إذا لم یکن علی خلاف المصلحة، فیصح فیما لو کان ما اشتراه أزید قیمة أو مساویا مثلا، و لا یصح فیما کان انقص، إلا إذا اقتضت المصلحة من ناحیة أخری إمضائه.

(الثالث عشر) قد تقدم ان الحرام المختلط باعتبار معلومیة قدره و صاحبه و عدمها علی أربعة أقسام (١) ما جهل قدره و صاحبه، و هذا هو المتیقن مما فیه الخمس (٢) ما علم قدره و صاحبه، و هذا خارج عن مورد الخمس قطعا فیجب رد المال الی صاحبه (٣) ما علم صاحبه دون قدره، و هذا أیضا خارج عن مورد وجوب الخمس بل اللازم إرضاء المالک بالتصالح و نحوه (۴) ما علم قدره دون صاحبه، و هو الذی وقع الخلاف فی وجوب الخمس فیه- و ان اخترنا فیه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ١١، ص: ٨٩

أیضا وجوب الخمس.

(و اعلم) ان المحکی عن المحقق الأردبیلی (قده) فی کتاب اللقطة و کذا عن المجلسیین (قدس سرهما) ان القسم الأخیر- أعنی ما علم قدره دون صاحبه- هو المشهور برد المظالم، و زاد المجلسیان القسم الأول- أعنی ما جهل قدره و صاحبه (و لا یخفی) ان الواجب فی القسم الأول هو الخمس، و مصرفه هو مصرف غیره من أنواع الخمس- اعنی المصارف الستة المعهودة- فلا یجوز فیه الصدقة.

(فعلی قول المجلسیین) من إطلاق رد المظالم علی القسم الأول یقع الاشکال فیما لو اوصی برد المظالم، فان علم مراده انه القسم

الأول أو الأخير أو هما معا فهو، و لو لم يعلم ذلک فهل يصرف فى القسم الأول من جهة كون الغالب عدم العلم بالمقدار المخلوط من الحرام، أو فى القسم الأخير من جهة أصالة عدم احتمال الميت زيادة الحرام على القدر المتيقن وجوده فى ماله و منع كون الغالب هو الجهل بمقدار الحرام مضافا الى عدم كون الغلبة دليلا لعدم الدليل على اعتباره، أو يحكم بكونه كالمال المردد بين مالكين لأجل تردد مصرفه بين مستحقى الصدقة و أرباب الخمس، وجوه و احتمالات، أقواها الأخير.

(لكن التحقيق) كما فى رسالة الخمس انه لم يعلم كون لفظة رد المظالم حقيقة فى القسم الأول أو فيه و فى الأخير، بل يطلق على المظالم المستقرة فى الذمم لغة و عرفا، و حينئذ ان أحرز مراد الموصى من أفراده الثلاثة فهو، و ان علم ان له مرادا و لم يحرز مراده يكون كالمال المردد بين المالكين، و ان علم انه أراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده كان سمع لفظة رد المظالم فاوصى بها من غير ملاحظة ان فى ذمته أو فى ماله شيئا للفقراء أو لأرباب الخمس فان علم ان فى ذمته حقا لإحدى الطائفتين صرف فيه و ان لم يعلم ذلک فالظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٠

انه كالايصاء بمطلق الصدقة.

(أقول) و ما افاده متين جدا، لكن الظاهر من عرف أصل زماننا هو ارادة المعنى المقابل للخمس و لذا يجعلونه فى مقابل الخمس فى أوراق الوصايا فلا ينبغى الإشكال فى هذه الأعصار فى حمله على ما ذكرنا، و اللّه العالم.

(الرابع عشر) الأقوى عدم اختصاص هذا الخمس بالمكلفين، بل يجب إخراجه و يطهر به المال و لو كان صبيا أو مجنونا إذا اختلط مالهما بالحرام، و ذلک لعموم خبر الخصال المتقدم، بل لو قلنا فى غيره بالاختصاص بالمكلفين يجب القول فيه بالتعميم لان الموجود فى مال غير المكلفين من الحرام يجب التخلص منه وضعا و هو لا يحصل إلا بإيصاله أو إيصال بد له الى مالكه أو وليه، و ليس هذا مثل الزكاة فيكون حقا حادثا فيه، نعم انما يتوجه الخطاب هنا إلى الولى كسائر الحقوق الوضعية فى مال الصبى و المجنون، هذا تمام الكلام فى البحث عن المال المختلط بالحرام، و كان الفراغ من تحريره صبيحة يوم الأحد من شهر جمادى الآخرة سنة ألف و ثلاث مائة و ست و خمسين هجرية.

[(السادس مما يجب فيه الخمس الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم)]

(السادس مما يجب فيه الخمس الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم)

على المشهور المعروف بين المتأخرين كالشيخ، و اتباعه، و عن العلامة (قده) فى المختلف ان كثيرا من المتقدمين كابن الجنيد و ابن ابى عقيل و سلار و ابى الصلاح لم يذكروا هذا القسم (و يدل على ثبوته فى الجملة) صحيحة الحذاء عن الباقر عليه السّلام قال سمعته يقول: أيما ذمى اشترى من مسلم أرضا فإن عليه الخمس و لم ينقل فيه خلاف عن المتأخرين إلا عن الشهيد الثانى فى فوائد القواعد استضعافا للرواية، مع انه ذكر فى الروضة تبعا للعلامة فى المختلف انها من الموثق (و لا يخفى) صحة الرواية سندا مع انها مروية فى الفقيه و التهذيب مع انه لو سلم كونها من الموثق كانت حجة أيضا كما حقق فى الأصول فلا ينبغى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩١

الإشكال فى أصل الحكم.

انما الكلام فى أمور (الأول) لا إشكال فى ثبوت الخمس فى ما لو وقع الشراء على نفس الأرض سواء كانت ارض بياض أو أرضا مشغولة بالزراعة أو معدة لها، و اما لو اشترى بستانا أو دارا فعن الشهيد الثانى (قده) القول بالتعميم حيث صرح بوجوب

الخمس فيها سواء أعدت للزراعة أم لغيرها حتى لو اشترى بستانا أو دارا أخذ منه خمس الأرض، و المحكى عن المعتبر هو الاختصاص بأرض الزارعة، قال (قده) و الظاهر ان مراد الأصحاب أرض الزراعة لا المساكن و حكى اختياره عن المدارك و الظاهر ان منشأ الخلاف هو الاختلاف فى إطلاق قوله عليه السّلام: أيما ذمى اشترى من مسلم أرضا- لمطلق الأرض (و الأقوى هو التعميم) لصدق شراء الأرض على من يشترى البستان أو الدار أو الدكان، فان الشراء يقع على الأرض أيضا، و مجرد وجود الأشجار أو البناء فى الأرض لا يخرج الأرض الواقع فيها ذلك عن كونها أرضا- و ان كان حصول الرغبة فى الشراء انما كان لأجل وجود الأشجار أو البناء فيها- لكون ذلك جهة تعليلية لوقوع الشراء على الأرض أيضا (و الحاصل) ان صدق الأرض على ارض الدار و الخان و الدكان و البستان غير قابل للتشكيك فإذا وقع عليها الشراء و لو فى ضمن المجموع منها و من البناء أو الأشجار صدق انه اشترى الأرض فيجب فيها الخمس.

(الثانى) ظاهر الأصحاب ان مصرف هذا الخمس كسائر أقسام ما فيه الخمس، و عن صاحب المعالم فى المنتقى: النظر فى ذلك و قال انه يعزى الى المالك- من علماء العامة- القول بمنع الذمى عن شراء الأرض العشرية و انه إذا اشتراها ضوعف عليه العشر فيجب عليه الخمس، ثم قال (قده) و هذا المعنى يحتمل ارادته من هذا الحديث اما موافقة مع المالك أو تقية، فإن مدار التقية

على الرأى الظاهر لأهل الخلاف فلا يتجه التمسك به فى إثبات الخمس بالمعنى المعهود، و ليس القول به مظنة الإجماع حتى يغنى عن طلب الدليل فان جمعا منهم لم يذكروه، صرح بعضهم بالتوقف لا لما قلناه بل استضعافا للخبر (انتهى المحكى عنه بمعناه).

و الأقوى ما عليه الأصحاب لما فيما أفاده فى المنتقى من الضعف (أما أولا) فلان الحمل على التقية انما هو إذا كان للخبر معارض (و توهم) معارضة صحيح عبد اللّه بن سنان له حيث وقع الحصر فيه بخمسة أشياء و لم يذكر ان منها هذه الأرض (ضعيف) و ان افاده صاحب الحدائق تأييدا للمنتقى و مقربا له و ذلك لثبوت الجمع الدلالى بينهما بتقييد صحيح ابن سنان بما دل على ثبوت الخمس فى هذه الأرض أيضا، و يؤيده اختصاص هذا الخمس بالذمى و تعميم ثبوت الخمس فى الموارد المذكورة فى صحيح ابن سنان و ليس حال هذا الحصر بأعظم مما ورد فى حصر المفطرات فى الصوم بخمسة أشياء مع انه قيد بما عداها- كما حقق فى باب الصوم- (و اما ثانيا) فلان الخبر مروى عن الباقر عليه السّلام و مالك من علماء العامة كان متأخرا عنه عليه السّلام بكثير، فإنه معاصر مع خلفاء بنى العباس، فلا وجه لحمل الحديث على طلب الموافقة له «1».

(و اما ثالثا) فلان الأراضى العشرية إنما يؤخذ العشر فيها من نماء الأرض لا من العين فإذا ضوعف على فتوى مالك فإنما يؤخذ الخمس من النماء أيضا مع ان ظاهر صحيح الحذاء هو أخذ الخمس عن رقبة الأرض لا من نمائها، و اما ما نقله عن بعض من التوقف فى الحكم استضعافا للخبر فقد عرفت فى أول البحث عدم الإشكال فى صحة الخبر خصوصا مع وجوده فى الفقيه و التهذيب و بل و مقنعة المفيد (قده) و عمل هؤلاء الأساطين به و اعتمادهم عليه

---

(1)- قبض الباقر عليه السّلام فى سنة 114 وفاة مالك بن انس الأصبحى فى سنة 179 فى خلافة الرشيد.

(و بالجملة) هذا الاحتمال و التوقف مما لا ينبغى الالتفات إليه.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى ثبوت الخمس على الذمى فى الأرض المنتقلة إليه بالشراء، و اما فى غيره من العقود العوضية كالصلح و نحوه ففى ثبوته اشكال، و أشكل منه ثبوته فيما انتقل اليه بعقد غير معاوضى كالهبة، و منشأ الاشكال هو الجمود على

ظاهر لفظ الخبر، أو انه كناية عن مطلق الانتقال المعاوضى أو إرادة مطلق الانتقال اليه و لو كان غير معاوضى، و الظاهر من المشهور هو اختصاص الحكم بالشراء حيث عبروا بما فى الحديث من لفظ الشراء، و المختار عند فقيه عصره (كاشف الغطاء) هو التعميم لمطلق المعاوضات و ظاهر الشهيد التعميم بالنسبة إلى مطلق الانتقال و لو مجانا، و عليه جماعة من العلماء حتى انه عبر فى المفاتيح عن عنوان المسألة بالأرض المنتقلة إلى الذمى، و المسألة لا تخلو عن الاشكال، و الأحوط فيها و فى مثلها مما فيه الاشكال هو الاحتياط بما ذكره فى المتن من اشتراط مقدار الخمس عليه فى عقد المفاوضة و ان كان ارادة مطلق العقد المعاوضى ليس بكل البعيد، و عليه كان القول بوجوبه فى مطلق المعاوضات لا يخلو عن قوة.

(الأمر الرابع) بناء على ثبوت الخمس فى مطلق الأرض و لو كانت ارض البناء و المسكن و نحوهما

انما يتعلق الخمس برقبة الأرض دون البناء و الأشجار و النخيل

و ذلك ظاهر إذ البناء الواقع فى الأرض لا يصدق عليه الأرض قطعا فليس على ثبوت الخمس فيه دليل.

(الأمر الخامس) ظاهر النص و الفتوى تعلق هذا الخمس بالعين، فللحاكم أخذ الخمس من عينها أو من ارتفاعها و منافعها، كما ان له أخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمى فان لم تكن الأرض مشغولة بشىء من الزرع الأشجار و البناء أخذ الحاكم الخمس من عينها أو قيمتها فارغة من كل شىء، و اما لو كانت مشغولة بغرس أو بناء فليس للحاكم ان يقلع ما فيها كما ان الذمى

ليس له إبقاء ما فيها من البناء و الغرس مجانا من غير اجرة، و ان أخذ الحاكم الارتفاع فيجب ان يكون خمس اجرة المثل لا خمس ما ينتفع به الذمى إذ ربما لا ينتفع به لأجل ترك الزرع و الغرس و البناء فيها أو الإهمال فى ذلك، و ان أخذ القيمة فلا بد من ان يكون مع المصلحة فى أخذها برضا الذمى و ليس لصاحب الخمس إلزامه على دفع القيمة، فالقدر المتيقن من جواز دفع القيمة هو ما إذا كان برضاء من الحاكم و الذمى و لذا قلنا بان مرجعه الى بيع الحصة على الذمى و لا دليل على سلطنة الذمى على دفع القيمة- كما فى المتن- حيث قال

و يتخير الذمى بين دفع الخمس من عينها أو قيمتها

(و كيف كان) فإذا انتهى الأمر إلى دفع القيمة و كانت الأرض مشغولة بما فيها من الزرع أو الغرس أو البناء فلا بد من ان تقوم مشغولة بما فيما مع الأجرة لا بما هى مع سلطنة مالكها على قلع ما فيها و لا بما هى مشغولة بما فيها مجانا- كما صرح به فى الجواهر و الغنائم و حكى عن غير واحد من الكتب- لان الخمس انما تعلق بالأرض مع هذه الكيفية الخاصة بحيث لا سلطنة لأرباب الخمس على قلع ما فيها و لا للذمى فى إبقائها فيها مجانا، فقيمة هذا الخمس بهذه الكيفية يستحقها صاحب الخمس.

(السادس) لا نصاب فى هذا القسم من الخمس و لا يشترط فيه مضى الحول، لإطلاق الحديث المتقدم و عدم مقيد لها فى البين.

(السابع) لا يعتبر فيه القربة من الذمى لعدم تمشى النية منه اما لعدم أهليته للتقرب- على كلام فيه- أو لعدم حصول نية التقرب منه مع اعتقاده بعدم حصول التقرب بذلك، و اما لعدم الدليل على اعتبارها منه إذ لم يرد دليل على تعبدية الخمس بجميع اقسامه، و كذا لا دليل على اعتبار النية من الحاكم و لا من صاحب الخمس حين الأخذ، خلافا للمحكى عن الدروس فأوجبها على الآخذ حين الأخذ و لم يعلم له وجه، و اما وجوب نية التقرب على الحاكم حين الدفع الى مستحق الخمس فظاهر المسالك

الميل اليه حيث قال فى المحكى عنه: و يتوليان الحاكم و الامام النية عند الأخذ و الدفع وجوبا عنهما لا عنه مع احتمال سقوطه هنا و به قطع فى البيان، و الأول خيرة الدروس (انتهى) و جزم فى المتن بعدم اعتبار النية عند الدفع إلى السادة أيضا، و لكنه مشكل، لان الظاهر منهم مفروغية كون الخمس من العبادات، فحيث خرج الذمى بالدليل عن اعتبار النية منه حين الدفع الى

الحاكم، فلا دليل على خروج الحاكم عن اعتبار النيةْ منه حين الدفع إلى أرباب الخمس.
(الثامن) لو كانت الأرض من المفتوحةْ عنوةْ فاما ان يكون بيعها منه بالأصالةْ و الاستقلال كما إذا باعها الوالى لمصالح المسلمين أو اخرج خمسها إلى أهله فباعوه من الذمى، و اما ان يكون بيعها تبعا للآثار (لا إشكال) فى وجوب الخمس فى الأول، و اما الثانى فإن قلنا ان المبيع هو الآثار و ان الأرض لا تدخل فى المبيع و لو تبعا و انه انما يثبت فى الأرض حق الاختصاص للمشترى و الظاهر عدم وجوب الخمس فيها إذ لا يصدق الشراء مع عدم حصول الملكيةْ، فما فى المتن من ثبوت الخمس فى هذه الصورةْ لا وجه له، و ان قلنا بثبوت الملك حقيقةْ للأرض تبعا للآثار فالأقوى ثبوت الخمس فيه فإنه و ان كان حصول الملكيةْ حينئذ تبعا الا ان ذلك لا يمنع صدق الملكيةْ حقيقةْ، و معه يصدق وقوع الشراء أيضا، و لكن الأحوط فى الصورتين اشتراط دفعه على الذمى عند العقد.
(التاسع) لا فرق فى ثبوت الخمس فى الأرض المشتراةْ بين ان تبقى على ملكيةْ الذمى بعد شرائه أو انتقلت منه بعد الشراء الى غيره، فان كان الانتقال بالإرث سواء كان الوارث مسلما أو كافرا كان للحاكم ان يأخذ الخمس من الوارث، و ان كان الانتقال بالبيع سواء كان المشترى مسلما أو كافرا كان البيع بالنسبةْ إلى الخمس فضوليا فإن أمضاه الحاكم رجع بخمس الثمن إلى الذمى، و ان رده فله الرجوع بخمس العين إلى المشترى و يرجع المشترى الى الذمى
مصباح الهدى فى شرح العروةْ الوثقى، ج ١١، ص: ٩٦
لو كان جاهلا بالحال، كما ان للحاكم الرجوع ابتداء إلى الذمى فيطالبه بخمس عين المبيع أو قيمتها، و قد تقدم نظير ذلك فى المال المختلط بالحرام.
و اما لو انتقلت الأرض عن الذمى بإقالةْ البيع فمن البيان و المسالك احتمال سقوط الخمس، و لعله لأن إلا الإقالةْ فسخ للبيع فهى اعادةْ للملكيةْ السابقةْ فكان البيع لم يقع أصلا بناء على ان الزائل العائد كالذى لم يزل لا كالذى لم يكن، لكن التحقيق ثبوته لوضوح كون الإقالةْ موجبةْ لإعادةْ الملك من حين الفسخ لا من الأول، و عليه فلا ترتفع اثر البيع من حينه، و ثبوت الخمس من آثار البيع من حينه فلا موجب لارتفاعه (و على هذا) فاما ان يرجع أرباب الخمس بالعين أو الانتفاع أو يرجع بالقيمةْ، فعلى الأول يسترد الذمى من الثمن ما قابل خمس الأرض، سواء كان رجوع أرباب الخمس بالعين أو الانتفاع إلى البائع المسلم أو الى المشترى الذمى، فهذه الإقالةْ فى الحقيقةْ أقاله فى بعض المبيع لخروج الخمس عن ملك الذمى قهرا و ان لم يسلمه الى مستحقه فلا يعود إلى البائع بالإقالةْ (و على الثانى) أعنى ما إذا رجع ولى الخمس بالقيمةْ فالأقوى انه أيضا كذلك لكون الرضا بالقيمةْ بمنزلةْ تمليك الخمس إلى المأخوذ منه القيمةْ، فإن أخذ القيمةْ من البائع فكأنه ملكه الخمس بما يأخذه من القيمةْ فللذمى حينئذ على البائع المسلم أربعةْ أخماس الثمن بعد الإقالةْ، و لو رجع الحاكم بالقيمةْ إلى الذمى كان ذلك بمنزلةْ تمليك الخمس إلى الذمى، و لما كانت الإقالةْ بالنسبةْ إلى الخمس باطلةْ احتاج ملكيةْ البائع للخمس بعد الإقالةْ و أخذ القيمةْ من الذمى إلى تمليك جديد من الذمى إلى البائع، و ذلك بناء على عدم تمشى الفضوليةْ فى الإقالةْ و الا كان للحاكم إمضائها فيسترد خمس الثمن من الذمى و يحصل الملك للبائع بالإقالةْ و كذا الكلام لو فسخ الذمى البيع بثبوت الخيار له، فإنه أيضا تمليك جديد من حينه (و اما لو فسخه البائع) لثبوت الخيار له فلسقوط الخمس حينئذ عن الذمى وجه
مصباح الهدى فى شرح العروةْ الوثقى، ج ١١، ص: ٩٧
لكون أصل مالكيته للأرض متزلزلةْ، و لكن الأقوى- كما فى المتن- ثبوت الخمس أيضا لثبوته عليه بمجرد الشراء و لا دليل على سقوطه عنه بفسخ البائع.
(العاشر) إذا اشترى الذمى الأرض من المسلم و شرط على المسلم عدم الخمس لم يصح الشرط كما فى البيان و غيره، و

استقرب فى المناهل صحته، و حمل كلامه الشيخ الأكبر (قده) على ما إذا كان للبائع سلطنة على رفع هذا الخمس الخاص كالإمام عليه السّلام و نائبه، و مع ذلك قال (قده) و فيه نظر، و لا يخفى صحة ما افاده من النظر إذ ليس للحاكم سلطنة على رفع هذا الخمس، و اما لو شرط كون الخمس على البائع فالظاهر أيضا فساد الشرط فان الخمس انما يجب على الذمى بالشراء و ليس له السلطنة على جعله على البائع بعد حكم الشارع بثبوته عليه، ثم انه بناء على فساد الشرط فهل يصح العقد مع فساد الشرط أولا، وجهان مبنيان على كون الشرط الفاسد مفسدا للعقد مطلقا، و الأقوى عدم الإفساد إلا إذا كان الشرط الفاسد مخالفا لمضمون العقد كالبيع بشرط عدم حصول الملك، فالأقوى هنا صحة العقد و يلغوا لشرط، و لو شرط على البائع المسلم ان يعطى مقدار الخمس عن الذمى بحيث يكون مرجعه الى توكيل البائع لاداء مقدار الخمس عنه صح هذا الشرط، و لكن فى براءة ذمة الذمى قبل أداء البائع عنه اشكال بل منع، فللحاكم عن يرجع بالخمس على الذمى أيضا و لا دليل على سقوطه عنه، فما فى المتن من استظهار جواز هذا الشرط ليس معناه سقوط الخمس عن الذمى بمجرد الشرط، بل معناه ثبوت حق للذمى على البائع بان يؤدى مقدار الخمس عنه، فان خالف الشرط فللذمى مطالبته به فان امتنع فللذمى خيار الفسخ بالنسبة إلى أصل العقد، لكنه لو فسخ لم يسقط عنه الخمس كما تقدم فى الأمر السابق.

و لو شرط البائع على الذمى ثبوت الخمس عليه- اى على الذمى جاز و كان ذلك بمنزلة التأكيد لما يقتضيه العقد، و مقتضى صحته ثبوت الخيار للبائع المسلم لو امتنع الذمى من أداء الخمس. و مع الفسخ بالخيار لم يسقط

عنه الخمس لاستقراره بالعقد- كما تقدم- ثم انه على القول بعدم وجوب الخمس فى هذا القسم- أي فى الأرض الذى اشتراها الذمى من المسلم- كما تقدم تشكيك بعض فى وجوبه فهل يصح الشرط لأنه بمنزلة اشتراط هبة بعض المبيع لأرباب الخمس، أو لا يصح لكونه مخالفا للسنة فيكون تشريعا لما لم يجعله الشارع، وجهان، أقواهما الصحة، و من هنا قلنا فى صدر المبحث باشتراطه عليه فى كل ما لم يحرز ثبوت الخمس فيه و ان الاحتياط اشتراط البائع عليه ذلك (الحادى عشر)

إذا اشتراها الذمى من المسلم ثم باعها منه أو من مسلم أخر ثم اشتراها ثانيا وجب عليه خمسان خمس الأصل للشراء أولا و خمس أربعة أخماس للشراء ثانيا.

(أقول) إذا كان بيع الذمى قبل أداء الخمس فاللازم كون البيع بالنسبة الى خمس الأرض فضوليا و يكون امره بيد الحاكم فإن أمضاه رجع بخمس الثمن على الذمى و لازمه صحة البيع بالنسبة إلى الجميع، فإذا اشتراها الذمى ثانيا كان عليه خمس جميع الأرض لا خمس أربعة أخماس منها و كذا لو كان بيع الذمى بعد أداء قيمة الخمس فإن الأرض كلها تكون له فيصح البيع بالنسبة إلى الجميع فإذا اشتراها ثانيا كان عليه خمس الجميع ثانيا، نعم لو باع الأرض من مسلم قبل أداء الخمس فرد الحاكم البيع بالنسبة الى خمس الأرض فاللازم عدم تملك المسلم إلا لأربعة أخماس الأرض فإذا اشترها ثانيا كان ما وقع عليه الشراء أربعة أخماسها و ليس عليه حينئذ إلا خمس هذا المقدار لا خمس جميع الأرض، فتبصر.

(الثانى عشر)

إذا اشترى الأرض من المسلم ثم أسلم بعد الشراء لم يسقط عنه الخمس.

و ذلك لتحقق الشراء المقتضى لوجوب الخمس فى حال كفره و لا دليل على سقوطه عنه بالإسلام، و ما ورد من ان الإسلام يجب ما قبله انما هو فى التكاليف العامة الشاملة للكافر بدليل تكليفه بالفروع كتكليفه بالأصول- كما هو مذهبنا- و اما فى تكاليفه الخاصة التى وجبت عليه بعنوان أنه ذمى كالجزية و الخراج فلا دليل على سقوطه عنه بالإسلام.

(الثالث عشر)

لو تملك ذمى من مثله بعقد مشروط بالقبض

كالهبة بناء ثبوت الخمس بالتملك بها

فأسلم الناقل قبل القبض ففى ثبوت الخمس وجهان

من كون الناقل حين النقل كافرا فلا يصدق انه انتقل اليه من مسلم، و من كون حصول النقل بالمعنى الاسم المصدرى انما تحقق بعد القبض و بعد إسلام الناقل، و لكن الأقوى- كما فى المتن- ثبوت الخمس لعدم تحقق النقل الا بالقبض، فحاله كما لو أسلم البائع قبل قبول المشترى، و حينئذ فهل للذمى الخيار فى فسخ العقد لو كان العقد لازما لتضرره بوجوب الخمس عليه أولا، الأقوى العدم، فان وجوبه عليه حكم شرعى لا يكون من قبل الناقل حتى يجير بالخيار مع انه على تقدير ثبوت الخيار أيضا لا يسقط الضرر للزوم الخمس عليه و لو كان البيع خياريا، اللهم الا ان يقال بكون هذا الخيار مسقطا للخمس لثبوته من أجل دفع الضرر به فلا يعقل ان يتضرر به مع ثبوته.

(الرابع عشر)

الظاهر عدم سقوطه إذا شرط البائع على الذمى ان يبيعها بعد الشراء من مسلم

لصدق شراء الذمى من المسلم، الذى كان موضوعا لثبوته، و مع تحقق موضوعه لا وجه لسقوطه، و لعل وجه توهم سقوط الخمس حينئذ هو قصر سلطنة الذمى على الأرض باشتراط بيعها من مسلم و ان الدليل على وجوبه عليه منصرف إلى الملكية التامة على ارض المسلمين بحيث يفعل فيها ما يشاء دون هذه الملكية التى لا اثر لها الا ان يبعها من مسلم أخر، و لكنه توهم فاسد، لعدم العلم بملاك الحكم، فهو أشبه شىء بالقياس و الاستحسان و لا يوجب ذلك انصراف الدليل عن المورد، فإطلاقه يقتضى ثبوته عليه.

(الخامس عشر)

إذا اشترى المسلم من الذمى أرضا ثم فسخ بإقالة أو بخيار ففى ثبوت الخمس وجه

بناء على ثبوته فى كل سبب للانتقال إلى الذمى من مسلم، فان من ذلك الفسخ بالإقالة أو الخيار

لكن الا وجه خلافه

لا لما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٠٠

فى المتن من

ان الفسخ ليس معارضه

إذ فيه انه ليس تملكا بلا عوض فإنه عبارة عن رجوع كل من العوضين الى ما كان عليه قبل العقد، و هذا ينتج نتيجة المعاوضة، بل لانصراف الدليل عنه و لو قلنا بشموله لكل سبب و لو كان غير معاوضة كالهبة، و وجه الانصراف ان الفسخ عند العرف رجوع الملكية السابقة لا تملك جديد.

(السادس عشر)

من بحكم المسلم

كأولاد المسلمين و مجانينهم فهم فى هذا الحكم

بحكم المسلم أيضا

فلو اشترى الذمى من وليهما أرضا وجب عليه الخمس، و كذا من بحكم الذمى أيضا كالذمى فلو اشترى الذمى لولده الصغير أرضا أو اشترى أحدهم لمجنون منهم وجب فيها الخمس بناء على عدم اشتراط التكليف فى وجوبه كما هو الأقوى.

(السابع عشر)

إذا بيع خمس الأرض التى اشتراها الذمى وجب عليه خمس ذلك الخمس الذى اشتراه، و هكذا

و ذلك لإطلاق ما دل على وجوبه عليه، و قد تقدم ان أخذ قيمة الخمس أيضا يكون فى حكم بيع الخمس منه.

[السابع مما يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عياله]

(السابع

مما يجب فيه الخمس

ما يفضل عن مؤنة سنته و مؤنة عياله)

و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه و لا خلاف، و الآية الكريمة و لو بضميمة ما ورد فى تفسيرها من الاخبار دالة عليه، و الاخبار المتظافرة ناطقة به، بل انعقد الإجماع عليه إذ لم ينقل الخلاف فيه الا عن ابن الجنيد و العمانى، و لكن المنقول عنهما العفو عن الخمس فى هذا النوع و هو اعتراف منهما بثبوته فى الجملة فى مقابل السلب الكلى إذ لا معنى للعفو عما لا ثبوت له (و لكن الإنصاف) ان العبارة المحكية عنهما لا دلالة فيها على العفو، فعن الإسكافى ما نصه: اما ما استفيد من ميراث أو كديدا وصلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراج الخمس منه لاختلاف الرواية فى ذلك، و لو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التى لا خلاف فيها (انتهى) و الظاهر من نفيه الخلاف فى الزكاة هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۰۱

نفى لا الخلاف فيها بحسب الرواية بقرينة مقابلتها مع الخمس الذى اختلفت الرواية فيه لا الخلاف بحسب الفتوى، و ليس فى عبارته شهادة على تحقق الخلاف فى الخمس بحسب الفتوى (و عن العمانى) ما نصه: و قيل ان الخمس فى الأموال كلها- حتى الخياطة و التجارة و غلة البستان و الدار و الصانع فى كسب يده- لان ذلك افادة من اللّه و غنيمة (انتهى).

(و كيف كان) فلو كانا مخالفين فلا يضر مخالفتهما بالإجماع لانعقاده قبلهما كما نص به الشهيد فى البيان، و بعدهما إذ لم ينقل الخلاف عن احد غيرهما، فلا ينبغى الإشكال فى أصل ثبوت الخمس فى هذا النوع فى الجملة.

و يقع البحث فى مسائل (الأولى) ظاهر أكثر عبائر الأصحاب التعبير عن هذا القسم بارباح المكاسب كما فى المحكى عن المنتهى و البيان و معقد الإجماع المدعى فى مجمع البيان و مجمع البحرين، و فى كثير من العبائر وقع التعبير بما يستفاد كالمحكى عن الخلاف و الغنية و السرائر و نحوهما المدعى عليه الإجماع، و الفرق بينهما ان ظاهر الاكتساب عرفا و لغة هو طلب الرزق، و الاستفادة أعم منه فيصدق على مثل اصطياد السلاطين.

(و يدل على ثبوته فى مطلق الاستفادة) جملة من الاخبار كخبر حكيم المؤذن المتقدم فى الغنيمة، و فيه فى جواب السؤال عن معنى الغنيمة فى الآية المباركة- قال عليه السّلام و هى و اللّه الإفادة يوما بيوم (و مكاتبة على بن مهزيار) و فيها:

اما الغنائم و الفوائد فهى واجبة عليهم فى كل عام (و الرضوى) و فيه: كلما أفاد الناس فهو غنيمة (و خبر محمد بن الحسن الأشعرى) قال كتب بعض أصحابنا الى ابى جعفر الثانى أخبرنى عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناع و كيف ذلك، فكتب بخطه: الخمس بعد المؤنة (و خبر سماعة) قال سئلت أبا الحسن عليه السّلام

عن الخمس، فقال فى كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۰۲

(الثانية) قد وقع الخلاف فى الفوائد الحاصلة مجانا كالهبة و الهدية و الجائزة و المال الموصى به و الإرث، قال الشهيد فى البيان: أوجب أبو الصلاح فى الميراث و الهدية و الهبة الخمس و نفاه ابن إدريس و الفاضل للأصل فلا يثبت الوجوب مع الشك فى سببه (انتهى) و المحكى عن غير واحد من الفقهاء موافقة الحلبى فى وجوب الخمس فى الهبة كما حكى عن الشهيدين فى اللمعة و شرحها و عن ظاهر المعتبر و صريح الإسكافى فى عبارته المتقدمة.

(و تفصيل ذلك) اما الهبة و الهدية و الجائزة و المال الموصى به فالأحوط- ان لم يكن الأقوى- ثبوت الخمس فيها، و ذلك لان قبولها اكتساب و من ثم يجب حيث يجب الاكتساب كالاكتساب للنفقة فيدخل فى عموم ما دل على ثبوته فى الاكتساب و الاستفادة، مضافا الى ما ورد فى ثبوته فيها بالخصوص (ففى مكاتبة على بن مهزيار) المتقدمة قال عليه السّلام: فالغنائم و الفوائد- يرحمك اللّه- هى الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة من الإنسان للإنسان، التى لها خطر و الميراث الذى لا يحتسب غير أب و لا ابن (و خبر محمد بن عيسى) و فيه- بعد سؤال الراوى عن تفسير الفائدة وحدها- قال فكتب عليه السلام الفائدة مما يفيد إليك فى تجارة من ربحها و حرث بعد الغرام أو جائزة (و الخبر المروى فى السرائر) عن ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال كتبت إليه فى الرجل يهدى اليه مولاه و المنقطع اليه هدية تبلغ ألفى درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيها الخمس، فكتب عليه السّلام: الخمس فى ذلك (و خبر ابن عبد ربه)، قال سرح الرضا عليه السلام الى ابى بصلة فكتب إليه أبى هل على فيما سرحت الى خمس، فكتب عليه السلام:

لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس، حيث ان الظاهر منه ثبوت الخمس فيما عدا ما سرحه صاحب الخمس من الهدايا و الجائزة و الا لكان الاولى فى الجواب نفى الخمس فى الهدية مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۰۳

(و لكن هذه الاخبار) لما لم تكن معمولا بها و أطبق المشهور على الفتوى بخلافها فهى موهونة لا يمكن الركون إليها فى الفتوى بالوجوب، و لكن لا يترك الاحتياط فى جميع ذلك.

ثم انه على القول بتعلق الخمس فى الهبة فهل يجوز للواهب الرجوع و استرداد الموهوب من جهة جواز الرجوع فى الهبة، أو لا يجوز لخروج خمس الموهوب عن الملك بسبب تعلق الخمس أو لتعلق حق أرباب الخمس به، وجهان، و الأقوى جواز الرجوع لتقدم حق الواهب على حق أرباب الخمس و قد ثبت ذلك فى نظائر المقام كما فى بيع أم الولد، و هذا البحث سار فى كل ما انتقل الى شخص على وجه الجواز لا اللزوم كالبيع الخيارى و نحوه فإن الأقوى فى جميع ذلك جواز الفسخ لمن له الخيار لسبق حقه على أرباب الخمس، و لكن المحكى عن كاشف الغطاء عدم الجواز إلا إذا قلنا باعتبار استقرار الملك فى تعلق الخمس.

(أقول) اما اعتبار استقرار الملك فى وجوب الخمس فممنوع لإطلاق ما دل على ثبوت الخمس فى الهدية و الهبة، و اما كون تعلق الخمس مانعا من الرد فالحق ما ذكرنا من عدم كونه مانعا لسبق حق الواهب.

(و اما الإرث) ففى ما يحتسب منه لم يحك القول بثبوت الخمس فيه عن أحد إلا عن إطلاق عبارة أبى الصلاح المتقدمة، و لا الدليل عليه الا بعض ما ورد فى ثبوت العفو عن الخمس فى الإرث الكاشف عن أصل ثبوته فيه- حسبما؟؟ يأتى- بل يمكن دعوى دلالة مكاتبة ابن مهزيار المتقدمة على عدمه فيه من حيث تخصيصه عليه السّلام الخمس فيها بالميراث الذى لا يحتسب من غير أب و لا ابن، حيث انه لو كان الخمس ثابتا فى مطلق الإرث لم يكن لهذا التخصيص فائدة.

و اما غير المحتسب منه فالمشهور على عدم ثبوته فيه، و عن بعض القول بالوجوب، و انتصر له فى الروضة بصدق الغنيمة عليه و

بمكاتبة على بن مهزيار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۰۴

المتقدمة و الرضوى المتقدم: كلما أفاد الناس فهو غنيمة (و لكن الأقوى عدمه) و ذلك لمنع صدق الغنيمة عليه فان الظاهر اعتبار القصد فى صدق الغنيمة و الإفادة، و العمدة فى الاستدلال هى المكاتبة و هى و ان كانت سندا و دلالة الا انها موهونة بمصير المشهور الى خلافها، و لكن الاحتياط ثبوت الخمس فيه.

و اما عوض الخلع و المهر فلم يحك القول بثبوته فيهما عن احد و لا دليل عليه (قال فى الحدائق) أما الصداق فلم أقف على قائل بثبوته فيه، و لو قيل به فالظاهر انه ليس من قبيل الهدية و نحوها لان الصداق عوض البضع كثمن المبيع فلا يكون من قبيل الغنيمة.

(المسألة الثالثة) لا فرق فى أنواع التكسب بين اجرة العبادات و غيرها و لا فى اجرة العبادات أيضا بين الحج و غيره، لكن قد روى على بن مهزيار انه قال كتبت اليه يا سيدى رجل دفع اليه مال يحج به، هل عليه فى ذلك المال حين يصير اليه الخمس أو على ما فضل فى يده بعد الحج، فكتب عليه السلام ليس عليه الخمس (لكنه اما مطروح) أو محمول على ارادة نفيه فى القسم الأول فى السؤال، أو على ان الغالب فيمن يحج بالنيابة هو احتياجه الى ما يفضل فى يده بعد الحج ليصرفه فى مؤنته، فيحمل الحديث على ما إذا لم يفضل منه بعد مؤنته و مؤنة عياله شىء (قال فى الجواهر)- بعد الحكم بثبوت الخمس-: إذ لم نعرف أحدا من الأصحاب توقف فى ذلك و لا فى النصوص عداه اشارة اليه، بل هى بعمومها و إطلاقها قاضية بخلافه.

(المسألة الرابعة) لا فرق فى أنواع الاستفادات بين حيازة المباحات كالاحتطاب و نحوه و بين سائر أنواع الاكتساب، و لا فى حيازة المباحات بين حيازة المن أو العسل الذى يؤخذ من الجبال و بين غيرهما مما يجتنى كالترنجبين و الصمغ و الشيرخشت، و ذلك للأخبار المتقدمة (لكن المحكى عن المبسوط) نفى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۰۵

الخمس فى المن و العسل إذا أخذ من الجبال محتجا بالأصل- كذا نقله عنه فى الجواهر- ثم قال و هو محجوج بالأدلة المتقدمة.

(أقول) ليس فى المبسوط نفى الخمس فى ما ذكر، بل فيه التصريح بوجوبه، قال (قده) بعد ذكر الأرض التى اشتراها الذمى من المسلم ما نصه:

و العسل الذى يؤخذ من الجبال و كذلك المن يؤخذ منه الخمس، و كذلك نقله عنه الشهيد فى البيان و لم اعرف من اين نقل الجواهر عنه نفى الوجوب، نعم المحكى عن السيد فى المسائل الناصريات نفى الخمس فى العسل من غير تقييده بالمأخوذ من الجبال محتجا بالأصل و الإجماع (و كيف كان) فما عن السيد ضعيف بعد فرض دخول العسل فى أنواع الاكتساب.

(المسألة الخامسة) لا فرق فى أنواع الاكتساب بين ما إذا اتخذ الكسب صنعة و بين ما إذا حصلت له الفائدة بالاتفاق، و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة، خلافا للمحقق الخوانسارى فى محكى حاشيته على الروضة، حيث خص وجوب الخمس فى الاكتساب المأخوذ صنعة، قال (قده) و اما إذا وقع اتفاقا ففى شمول الأدلة له تأمل، و لا وجه لما أفاده أصلا.

(المسألة السادسة) وقع التصريح فى غير واحد من العبائر بوجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التى اشتراها و ادخرها للقوت (و الحق) عدم الحاجة الى ذكر هذا العنوان بعد ذكر أرباح التجارات، و ذلك لان ما اشتراه من القوت ان كان أصله من أرباح مكاسبه فبمقدار ما صرفه فى أثناء السنة يكون محسوبا من المؤنة، فالباقى منه يكون من أرباح التجارة، و مجرد تبديل الربح الى القوت الذى اشتراه لا يوجب كون جميعه محسوبا من المؤنة، و لعل تصريحهم بذلك لأجل دفع هذا التوهم، أو إشارة إلى تعميم الحكم لما إذا كان القوت الذى أعده عنده من غلة زرعه أو بستانه إذا كان احدثهما لمؤنته و مؤنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠۶

عيـاله لاـ للاسترباح، فإنه يجب الخمس فى الزائـد كما دل عليه ذيل الخبر المروى عن كتاب محمـد بن على بن محبوب ففيه: و عن الرجـل يكون فى داره البسـتان فيه الفاكهـة تأكله العيال انما يبيع منه الشـىء بمأة درهم أو خمسـين درهما هل عليه الخمس، فكتب عليه السّـلام: اما ما يأكل فلا و اما البيع فنعم هو كسائر الضـياع، فان الظاهر من قوله و اما البيع فنعم هو ما يفضل مما يأكل و لو لم يبعه فعلا.

(المسألة السابعة) ما أفاده فى المتن بقوله

[مسائل]

[مسألة ۵٠ إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه]

مسألة (۵٠) إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه سواء كانت العين التى تعلق بها الخمس موجودة فيها أو كان الموجود عوضها

(امـا فى صـورة وجـود العين فواضـح) حيث انهـا بمـا هى متعلقـة لحق أربـاب الخمس انتقلت الى الوارث- بنـاء على كون تعلق الخمس بالعين من قبيل تعلق الحق كتعلق حق الرهانـة أو الجناية على ما سـيأتى تحقيقه إنشاء اللّه تعالى- و اما بناء على كونه من قبيل الإشاعـة فالأمر أوضـح، حيث انه لا ينتقل الخمس الى الوارث حينئـذ أصـلا (و اما فى صورة وجود العوض) فالأمر كـذلك أيضا، لأن المعاملـة إما تكون نافـذة من غير حاجـة الى الإجازة فيكون العوض حينئذ كالمعوض فى تعلق الخمس به، أو يقال ان المعاملة تكون فضولية متوقفة على الإجازة، فمع الإجارة يصـير حال العوض كحال المعوض، و مع الرد فلا يكون خمس العوض ملكـا للمورث أصـلا فإن كـانت العين موجودة عنـد المشترى كـان الخمس متعلقـا بهـا، و ان تلفت عنـده فالخمس متعلق بـذمة المورث و يجب على الورثة أداء ذلك كبقية ديونه كما قال فى المتن

(بل لو علم باشتغال ذمته بالخمس وجب إخراجه من تركته مثل سائر الديون)

و لو لم يكن عين المال و لا عوضه موجودا فى تركته لكون الخمس المشـتغل به الذمـة حينئـذ دينا يتعلق بالتركة بالموت فيجب إخراجه من الأصل قبل رتبة الإرث.

(المسألة الثامنة)

[مسألة (۵١) لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة]

مسألة (۵١) لا خمس فيما ملك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٧

بالخمس أو الزكاة أو الصدقة المندوبة

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱۱، ص: ۱۰۷

اما ما ملكه بالخمس أو الزكاة فالمحكى عن كشف الغطاء عدم وجوب الخمس فيه (و يستدل له) بان الخمس ملك للسادة و الزكاة ملك للفقراء فكأنه يدفع الى السادة أو الفقراء ما يطلبونه فهو بمنزلة ما يأخذه صاحب الدين من المديون أو بمنزلة ما يرده المستودع الى صاحب الوديعة فلا يصدق عليه الاستفادة و الاكتساب (و فيه أولا) انه مبنى على كون تعلق الخمس و الزكاة بالعين من قبيل الإشاعة، و اما بناء على كونه من قبيل تعلق الحق فلا ملكية لأرباب الخمس و الزكاة، و سيأتى ان تعلق الخمس و الزكاة بالعين على نحو تعلق الحق نظير تعلق حق المنذور له بما تعلق به النذر (و ثانيا) انه لو سلم انه على نحو الإشاعة فصاحب الخمس و الفقير انما يملكان المأخوذ بالقبض فيكون الحكم فيهما هو الحكم فى الهدية و الهبة، لاشتراك الجميع فى الفائدة بالاختيار (و ثالثا) النقض بالاوقاف الخاصة حيث ان نمائها يدخل فى ملك الموقوف عليهم بنفس حصوله فيجرى فيه ما ذكر فى الاستدلال من ان صاحب الحق انما يأخذ ماله فلا يصدق عليه الاكتساب و الاستفادة، و ما ينبغى ان يقال فى حل أصل الشبهة هو ان نفس جعل الشارع الخمس و الزكاة لاربابهما موجب لصدق الفائدة عليهما كالمال المنذور و الموصى به فيشمله إطلاق ما دل على تعلق الخمس بمطلق الفائدة، مضافا الى ان قبول الخمس و الزكاة أيضا نحو اكتساب.

(و ربما يستدل لعدم الوجوب) فى ما يأخذه السادة من الخمس بخبر ابن عبد ربه المروى فى الكافى عن الرضا عليه السّلام- و قد تقدم- و فيه: ان الرضا عليه السّلام سرح الى ابى بصلة، فكتب إليه أبى: هل علىّ فيما سرحت الى خمس، فكتب اليه: لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس (و فيه) انه يدل على عدم وجوب الخمس فيما سرح به صاحب الخمس و لو لم يكن المال المسرح به من الخمس بل

كان انما ملكه بالهبة أو التجارة، و الكلام هيهنا فى تعلق الخمس و وجوبه على صاحب الخمس نفسه فيما ملكه بالخمس، و الفرق بينهما ظاهر، و بالجملة لم يتبين لى وجه فى عدم وجوب الخمس فيما يملكه بالخمس أو الزكاة.

(و اما الصدقة المندوبة)

فالإشكال فى تعلق الخمس بها أضعف بعد إطلاق الفائدة عليها و يكون حكمها حكم الهبة و الهدية، و مجرد اشتراط قصد القربة فيها لا يوجب اختلاف حكمها معهما (فالأقوى) وجوب الخمس فيها أيضا.

(و لكن يمكن ان يقال) فى خصوص سهم الامام عليه السّلام بعدم وجوب الخمس فيه على من يأخذه، فإن جواز التصرف فيه فى زمان الغيبة- على ما سيأتى إنشاء اللّه- مبنى على القطع برضاه عليه السّلام بصرفه فيما يكون الصرف فيه موجبا لحفظ الدين المبين و تشييد مبانيه و إعلاء كلمة الحق، فإذا سرحه الحاكم الشرعى إلى المصرف الذى يجوز صرفه فيه كان مشمولا لقول الرضا عليه السّلام فى الحديث المتقدم: لا خمس فيما سرح به صاحب الخمس، فان المجتهد الجامع لشرائط الفتوى نائب عن الامام عليه السّلام فى ذلك، فيكون إعطائه كعطائه عليه السّلام.

بل يمكن القول بعدم وجوب الخمس فى سهم السادة أيضا بناء على كون حصتهم أيضا ملكا له عليه السّلام و انه انما يدفع إليهم بالنيابة عنه عليه السّلام.

و اما الزكاة

فلعل الوجه فى عدم وجوب الخمس فيه تنزيه أرباب الخمس عن أخذ الزكاة و لو بعنوان الخمس لكون الزكاة بقسميها اعنى زكاة المال و زكاة البدن من قبيل أوساخ الناس، و قد نزههم اللّه سبحانه عنها، و منه يظهر الوجه فى الصدقة المندوبة بناء على

حرمتها عليهم، و اللّه العالم [١]

---

[١]- و يؤيد عموم تنزيه السادة عن الزكوات و الصدقات (و لو كان الدافع هو مستحق الزكاة لا من تجب عليه) ما ورد من امتناع الامام عليه السلام ان يزوج كريمته لغير العلوى معتذرا بان ما يصل اليه من المال يكون غالبا من صدقات الناس، فنزه عليه السلام كريمته عن أكل الصدقة و لو كان الدافع ممن تحل له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٠٩

(المسألة التاسعة) ما افاده قده بقوله:

إذا علم ان مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه سواء كانت العين التى تعلق بها الخمس موجودة فيها أو كان الموجود عوضها بل لو علم باشتغال ذمته بالخمس وجب إخراجه من تركته مثل سائر الديون

اما فى صورة وجود العين فواضح، حيث انها بما هى متعلقة لحق أرباب الخمس قد انتقلت الى الوارث- بناء على كون تعلق الخمس بالعين من قبيل حق الرهانة أو الجناية على ما سيأتى تحقيقه- و بناء على كونه على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين فالأمر أوضح، حيث لا ينتقل الخمس حينئذ إلى الوارث أصلا.

و اما فى صورة وجود العوض فالأمر أيضا كذلك، لأن المعاملة إما يكون نافذة من غير حاجة الى الإجازة فيكون العوض حينئذ متعلق حق السادة مثل ما كان المعوض قبل المعاملة متعلقا له، و بناء على كون المعاملة فضولية محتاجة فى نفوذها إلى الإجازة فيكون العوض متعلقا للخمس بعد اجازة الحاكم، و على كل تقدير يكون خمس التركة متعلقا لحق السادة أو ملكا لهم فلا يملكه الوارث ملكا يجوز له التصرف فيه فيجب عليه إخراج الخمس و اما فى صورة تلف الخمس و عدم وجود عين المال الذى تعلق به الخمس فيكون كسائر الديون يجب على الوارث أدائه، لتعلق الدين بعد الموت بالتركة فلا يرثها الوارث الا بعد أداء الدين، (و منه يظهر) حال المسألة العاشرة، و هى ما افاده (قده) بقوله

إذا اشترى شيئا ثم علم ان البائع لم يؤد خمسة كان البيع بالنسبة إلى مقدار الخمس فضوليا فإن أمضاه الحاكم رجع عليه (اى على المشترى) بالثمن و ان لم يمض فله ان يأخذ مقدار الخمس من المبيع، و ان انتقل اليه بلا عوض يبقى مقدار خمسه على ملك اهله

و هذا واضح بناء على تعلق الخمس بالعين- كما هو التحقيق- من غير فرق فى تعلقه بها بين ان يكون على نحو الإشاعة أو على نحو الكلى فى المعين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١١٠

أو على نحو حق الرهانة أو حق الجناية فإن البيع و غيره من أنواع أسباب النقل كالصلح و الهبة متوقف على كون الملك طلقا غير متعلق لحق غيره فيكون المعاملة الواقعة عليه فضولية يتوقف صحتها على إمضاء الحاكم الذى هو ولى الخمس فإن أمضاه رجع على المشترى و يأخذ خمس الثمن منه و يرجع المشترى به على البائع إذا أداه، و ذلك إذا لم يكن الثمن شخصيا، و اما مع كونه شخصيا فمقتضى إمضائه هو الرجوع الى من عنده الثمن: من المشترى إذا لم يؤده إلى البائع، أو البائع لو اداه، و ان لم يمض الحاكم فله ان يأخذ مقدار الخمس من المبيع لكونه باقيا على ملك أرباب الخمس أو متعلقا لحقهم، و من ظهر الحال فيما إذا انتقل اليه بلا عوض، فان الحكم فيه هو أخذ مقدار خمس العين سواء امضى الحاكم العقد الواقع عليها أو لم يمض.

هذا كله بناء على ان يكون المعاملة الواقعة على المال الذى تعلق به الخمس فضوليا بالنسبة إلى مقدار الخمس، و يمكن القول بجواز البيع و نفوذه و عدم احتياجه إلى إجازة الحاكم و ان الخمس يتعلق بالثمن فيما إذا كان مجردا عن المحاباة اى كان البيع

بثمن المثل لا بالأقل منه و كذا الصلح، و اما لو كان البيع أو الصلح محاباتيا أو كانت المعاملة الواقعة هبة و نحوها من أسباب النقل بلا عوض فيمكن القول بإجراء ذلك مجرى الإتلاف فيتعلق مقدار الخمس بذمة الناقل، و سيأتى تحقيق الكلام فى ذلك إنشاء اللّه تعالى.

(هذا كله فيما إذا اشتراه) ممن يعتقد وجوب الخمس ثم علم المشترى بعدم أداء خمسه، و اما لو اشتراه ممن كان يعتقد وجوبه كالكفار و المخالفين فسيأتى الحكم فيه فى أخر باب الخمس إنشاء اللّه تعالى و ان الخمس ساقط عن المشترى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۱۱

[مسألة (۵۳) تعلق الخمس بنماءات الأعيان]

(مسألة (۵۳) إذا كان عنده من الأعيان التى لم يتعلق بها الخمس أو تعلق بها لكنه اداه فنمت زيادة متصلة أو منفصلة وجب الخمس فى ذلك النماء و اما لو ارتفعت قيمتها السوقية من غير زيادة عينية لم يجب خمس تلك الزيادة لعدم صدق التكسب و لا صدق حصول الفائدة نعم لو باعها لم يبعد وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن هذا إذا لم تكن تلك العين من مال التجارة و رأس مالها كما إذا كان المقصود من شرائها أو إبقائها فى ملكه الانتفاع بنمائها أو نتاجها أو أجرتها أو نحو ذلك من منافعها و اما إذا كان المقصود الاتجار بها فالظاهر وجوب خمس ارتفاع قيمتها بعد تمام السنة إذا أمكن بيعها و أخذ قيمتها

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجب الخمس فى الزيادة المتصلة و المنفصلة و لو كانت العين مما لم يتعلق به الخمس كالمال الموروث أو كان قد تعلق الخمس بها و لكن قد أوى خمسها، و ذلك لصدق حصول الربح بالزيادة المتصلة كنمو الأشجار و حصول الزيادة الكمية فيها فى طولها و عرضها و كسمن الدابه فتقوم العين خالية عن تلك الزيادة و يعتبر قيمتها معها فيؤدى خمس التفاوت بينهما و كذا الزيادة المنفصلة كاللبن و النتاج و لكن فى هذه الزيادة يؤدى خمس نفس الزيادة أو خمس قيمتها.

(الأمر الثانى) هل يجب الخمس فى زيادة القيمة السوقية أولا، وجهان بل قولان فعن الروضة و غيرها هو الوجوب لصدق الربح و الفائدة، و عن المنتهى و التحرير عدم الوجوب و استجوده فى الحدائق و نفى عنه البعد فى الغنائم، و هو المختار عند المصنف، و استدل له بعدم صدق التكسب و لا صدق حصول الفائدة، و تنظر فيه فى محكى المسالك فقال: لو زاد ما لا خمس فيه زيادة متصلة أو منفصلة وجب الخمس فى الزائد، و فى الزيادة لارتفاع السوق نظر (و قطع العلامة فى التحرير) بعدم الوجوب فيه (و هو الأقوى) لعدم صدق الاكتساب و الاستفادة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۱۲

عليه. هذا إذا لم يبعها، و اما لو باعها ففى وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن احتمالان: فعن ظاهر المحكى عن المنتهى وجوبه حيث قيد عدم وجوب الخمس بصورة عدم البيع، و قال لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه و لم يبعه لم يجب عليه، و قد نفى عنه البعد فى المتن، و لعله لصدق الفائدة حينئذ.

(الأمر الثالث) لو كان المقصود من شراء العين التجارة بها لا مجرد الانتفاع بها أو من نمائها فالظاهر وجوب الخمس بزيادة القيمة السوقية إذا أمكن بيعها و أخذ قيمتها فى أثناء السنة- كما فى المتن

(فى مسألة ۵۴)

لصدق حصول الفائدة بزيادة القيمة عند العرف و العقلاء بذلك، فان المقصد الأصلى من شراء العين إذا كان الا تجاربها فمعناه هو زيادة قيمة العين سواء باعها أو لم يبع فإذا كان قيمة العين عند الشراء عشرة دراهم مثلا فارتفعت قيمتها فى السوق فإذا أراد

فی أخر السنة ان یعین ما ربح فی تلک السنة فنفس زیادة قیمة العین یعدّ ربحا لمن اشتری العین لیربح فی الا تجاربها، و هذا بخلاف ما لو کان قصده من شراء العین الانتفاع بها و بمنافعها أو إلا تجار بمنافعها کما لو اشتری الشجرة للانتفاع بثمرها مثلا أو الاکتساب بالثمر، فإن زیادة القیمة لما لم تکن مقصودة من الشراء فلا تعد ربحا ما لم یبعها، و هذا أمر عرفی لا مجال للتشکیک فیه.

[(مسألة (۵۵) إذا عمر بستانا و غرس فیه أشجارا و نخیلا]

(مسألة (۵۵) إذا عمر بستانا و غرس فیه أشجارا و نخیلا للانتفاع بثمرها و تمرها لم یجب الخمس فی نمو تلک الأشجار و النخیل)

و ذلک للخبر المروی عن السرائر عن کتاب محمد بن علی بن محبوب، و فیه: و عن الرجل یکون فی داره البستان فیه الفاکهة یأکله العیال انما یبیع منه الشیء بمأة درهم أو خمسین درهما هل علیه الخمس، فکتب علیه السّلام اما ما أکل فلا و اما البیع فنعم، و قیده بعض الأعاظم فیما علقه علی المتن فی المقام بما إذا کان من المؤنة، و قال:

اما إذا کان خارجا عنها فیجب فیه الخمس و لا بأس به.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۱۳

(و توضیح المقام) انه إذا عمر البستان و غرس الأشجار فاما ان یکون لأجل أن یستفید من نموها و زیادة قیمتها من غیر نظر الی الاستفادة من ثمارها، و اما ان یکون لأجل الاستفادة من ثمارها من غیر نظر الی الاستفادة من نموها، و اما ان یکون قصده إلی الأمرین معا، فان کان قصده الی ان یستفید من نموها سواء قصد الانتفاع من ثمرها أو لم یقصد فالظاهر صدق ظهور الربح بنفس النمو و لو لم یبعها، فإنه یصدق علیه الزیادة عن رأس المال و اما لو کان المقصود الانتفاع بثمرها فقط من غیر ان یرید الانتفاع بنموها فمرجعه إلی انه لا یرید بیع الأصول بعد النمو و انما یرید إبقائها فی ملکه لینتفع من ثمرها، و معه لا یصدق زیادة رأس المال و لا ظهور الربح بعد عزمه علی عدم البیع، و هذا هو السر فی الفرق بین کون المقصود الانتفاع بالثمار و بین کونه الانتفاع بالنمو، و فی المستمسک انه مبنی علی لزوم قصد التکسب و الاسترباح فی وجوب الخمس فأشکل بأنه انما یتم بناء علی اعتباره فی وجوبه و انه قد تقدم من المصنف خلاف ذلک فلا یظهر وجه الجزم بالعدم هنا، ثم أو رد علیه أیضا بأنه مناف لما تقدم من المصنف فی صدر المسألة (۵۳) من وجوب الخمس فی الزیادة المتصلة و المنفصلة (الی أخر کلامه).

(أقول) قد عرفت ان الوجه فی عدم الوجوب فیما لم یقصد الانتفاع الا بالثمار دون النمو هو عدم صدق حصول الربح، فلیس مبنی المسألة ما افاده من اعتبار قصد التکسب فی وجوب الخمس حتی ینافی ما مر من المصنف من وجوب الخمس فی الفوائد غیر المقصودة کالإرث من حیث لا یحتسب و نحوه، و اما ما افاده من منافاته مع ما ذکره المصنف فی صدر المسألة (۵۳) فیمکن ان یقال بان نظر المصنف هناک الی مجرد عدم الفرق بین الزیادة المتصلة و المنفصلة فی أصل وجوب الخمس لا انه لا یعتبر قصد الانتفاع بالزیادة المتصلة و اللّه العالم.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۱۴

[مسألة (۵۶) إذا کان له أنواع من الاکتساب و الاستفادة]

مسألة (۵۶) إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة كان يكون له رأس مال يتجر به و خان يوجره و ارض يزرعها و عمل يد مثل الكتابة أو الخياطة أو التجارة أو نحو ذلک يلاحظ فی أخر السنة ما استفاده من المجموع من حيث المجموع فيجب عليه خمس ما حصل منها بعد خروج مؤنته.

اعلم ان هيهنا مقامين (الأول) فی انه إذا حصل له أرباح متعددة باستفادة واحدة عرفا كالارباح المستفادة للتاجر أو الصناع المستمر علی شغل واحد عرفی طول الحول فحصل له أرباح متعددة حيث ان المستفاد و ان كان متعددا الا ان الاستفادة واحدة عرفا (و هل يلاحظ) فی كل ربح حول مستقل فمبدء كل ربح حين ظهوره أو زمان الشروع فی تكسبه علی الخلاف الاتی، و المؤنة فی الزمان المختص بكل ربح يخرج منه و فی الزمان المشترک بين الربحين يوزع عليهما، فإذا شرع فی أول الشتاء بزراعة الحنطة مثلا و فی أول الصيف بزراعة الخضر و ما يزرع فی الصيف تكون مؤنته من أول الشتاء إلی أول الصيف من حاصل الزراعة الشتوية، و من أول الصيف إلی أول الشتاء الاتی مشتركة بين الزراعة الشتوية و الصيفية، و من أول الشتاء الغابر إلی أول صيف السنة المستقبلة من الزراعة الصيفية.

أو تكون الأرباح المتعددة بمنزلة ربح واحد و يلاحظ المجموع ربحا واحدا، أو يخرج من مجموعه ربح سنة الاكتساب و يخمس الباقی، ففی المثال المذكور يخرج مؤنة سنته (التی مبدئها من حين الزراعة الشتوية) من زراعة الشتاء و زراعة الصيف، بمعنی انه يلاحظ حين انتهاء السنة التی مبدئها الشروع فی زراعة الشتاء بما استفاده بعد خروج مؤنة تلک السنة من مجموع الزراعتين و يجب عليه خمسه و لا يخرج مؤنة الستة أشهر التی بقيت من حين زراعة الصيف مما استفاده من تلک الزراعة (وجهان).

من ان المستفاد من اخبار خمس الأرباح هو وجوب الخمس فی كل مستفاد علی نحو العام الأصولی، و بعد تقييد ذلک بما بعد المؤنة يتحصل وجوب

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۱۱۵

الخمس فی كل مستفاد بعد إخراج مؤنة السنة منه، و من ان ذلک مخالف للسيرة المستمرة حيث انهم لا يجعلون لكل ربح سنة مستقلة و لانه يؤدی الی الحرج الشديد فيما إذا اكتسب فی كل ساعة مثلا شيئا و لانه مخالف لظاهر الأخبار فإن الظاهر من قوله عليه السّلام: الخمس بعد المؤنة هو مؤنة السنة التی هو مشغول بالاكتساب من أولها إلی أخرها و يلزم كون ما استفاده فيها من أولها إلی أخرها كمستفاد واحد فيخرج منه المؤنة (و يدل علی ذلک) رواية علی بن راشد، و فيها: بعد جواب الامام عليه السّلام عن السؤال فی بيان حقه عليه السّلام قال الراوی قلت فالتاجر عليه و الصانع بيده، فقال عليه السّلام ذلک إذا أمكنهم بعد مؤنتهم، فان الظاهر من الحكم بوجوب الخمس بعد مؤنتهم بعد الجمع بين التاجر و الصانع مع إمكان كون التجارة و الصناعة تدريجيين هو إخراج مؤنة السنة من مجموع ما يستفاد من التجارة و الصناعة لا اعتبار خروج مؤنة السنة من كل ربح حتی يكون لكل ربح سنة مستقلة.

و ما رواه فی الكافی عن إبراهيم بن محمد الهمدانی، و فيه فی الجواب عما اختلف فيه مما يجب علی الضياع، فكتب عليه السّلام بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان، فإن الأرباح المستفادة من الضيعة ربما يكون تدريجية كالشتوی و الصيفی، فاستثناء مؤنة واحدة منها لا يتم الا بعد ملاحظة ما يستفاد منها فی السنة شيئا واحدا كما لا يخفی.

(المقام الثانی) إذا حصل الأرباح المتعددة باستفادة متعددة كما ذكر فی المتن من التجارة و الإجارة و الكتابة و الخياطة و نحوها فهل هی كالمستفاد باستفادة واحدة عرفية فيخرج من مجموعها المؤنة و يخمس الباقی منها بعد إخراج مؤنة السنة، أو ان لكل ربح حينئذ سنة مستقلة يخرج منه مؤنتها و ان قلنا فی الأرباح المتعددة من استفادة واحدة باعتبار مجموعها ربحا واحدا (وجهان)

أقواهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۱۶

الأول، و ذلك لان المستفاد من الموصول فى قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ، و قوله عليه السّلام الخمس فى كل ما افاده الناس من قليل و كثير- عمومان:

عموم بالنسبة إلى أفراد المستفاد، و عموم بالنسبة إلى أفراد الاستفادة فيصير المعنى ثبوت الخمس فى كل مستفاد بكل استفادة لكن لا على نحو العام الأصولى الاستغراقى حتى يكون لكل استفادة حكم مستقل، بل على نحو العموم السريانى و الطبيعة السارية بحيث يتحقق الموضوع بوجود الفرد الأول من الطبيعة و ينبسط بتعدد افرادها بحيث كلما يتكثر الافراد يتكثر انبساط ذلك الحكم الواحد فتعدد الافراد لا يضر بوحدة الحكم بل هو واحد مع وحدة الافراد و مع تعددها، غاية الأمر يزداد بسطه بتعدد الافراد، فالفرد الواحد مشمول لذلك الحكم و كذلك المتعدد أيضا الا ان التفاوت فى السعة و الضيق، فإذا استفاد عشرة دراهم تعلق بها الخمس، و إذا استفاد عشرة أخرى يصير المستفاد عشرين و يتعلق به الخمس بهذا الاعتبار اعنى باعتبار كون العشرين فردا واحدا من الموصول فى الآية و الخبر.

و مما ذكرنا (من كون تعلق الخمس بأفراد طبيعة الموصول على نحو الطبيعة السارية) ظهر انه لا يردان الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالعشرة الاولى المستفاد بالاستفادة الاولى و يقيد هذا الحكم بما بعد مؤنة السنة و الاستفادة الثانية أيضا بسبب مستقل لثبوت الحكم أيضا فيتعلق بها حكم أخر مستقلا و يجب تقييده أيضا بما بعد مؤنة السنة، فلكل مستفاد باستفادة مستقلة سنة مستقلة، (و ذلك) لان العشرة المستفادة بالاستفادة الاولى و ان كانت متعلقة للحكم ما دام كونها منحصرة فى الاستفادة الا ان العشرة الثانية المستفادة بالاستفادة الثانية لا تكون متعلقة للحكم فى قبال تعلقه بالعشرة الاولى، بل بعد حصول العشرة الثانية يصير المجموع- اعنى العشرين- فردا من العام و يتعلق به الحكم ما دام انحصار الاستفادة بالعشرين، و هكذا فى كل ما حصلت الاستفادات تدريجيا، و مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۱۷

ما ذكرنا اعتبار إخراج مؤنة واحدة لسنة تلك الاستفادات فيكون لمجموع الأرباح سنة واحدة و لو استفيدت باستفادات متعددة، و هذا هو المطلوب.

[مسألة (۵۷) يشترط فى وجوب خمس الربح أو الفائدة]

مسألة (۵۷) يشترط فى وجوب خمس الربح أو الفائدة استقراره فلو اشترى شيئا فيه ربح و كان للبائع الخيار لا يجب خمسة إلا بعد لزوم البيع و مضى زمن خيار البائع

و ذلك لما تقدم سابقا من تقدم حق ذى الخيار على حق أرباب الخمس و عدم استقرار الربح قبل مضى زمن الخيار.

[مسألة (۵۸) لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار]

مسألة (۵۸) لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار فصار البيع لازما فاستقاله البائع فأقاله لم يسقط الخمس إلا إذا كان من شأنه أن يقيله كما فى غالب موارد بيع شرط الخيار إذا رد مثل الثمن.

عدم سقوط الخمس بعد الإقالة واضح، و ذلك لاستقرار الربح بلزوم البيع، و لكن ينبغى تقييد ذلك بما إذا كان بعد سنة الربح، و الا فالأقوى سقوطه لكونه من المؤنة حينئذ إذا لم تكن إقالته بعد استقالة البائع إسرافا بل كان من شأن المشترى إقالته، سواء كان من شأن البائع ان يقيله المشترى كما فى الفرض الذى ذكره فى المتن أولا، فكون البائع من شأنه أن يقيل أجنبى عن ملاك سقوط الخمس كما ان إطلاق سقوطه إذا كانت الإقالة فى أثناء السنة- كما عن بعض أعاظم السادة- فيما علقه على المتن فى المقام غير سديد، بل الصواب هو التقييد بما إذا لم تكن الإقالة بالقياس إلى المشترى إسرافا كما ذكرناه.

[مسألة (۵۹) الأحوط إخراج خمس رأس المال]

مسألة (۵۹) الأحوط إخراج خمس رأس المال إذا كان من أرباح المكاسب فإذا لم يكن له مال من أول الأمر فاكتسب أو استفاد مقدارا و أراد ان يجعله رأس المال للتجارة و يتجر به يجب إخراج خمسه على الأحوط ثم الاتجار به.

إذا لم يكن له مال فاستفاد بإجارة أو كتابة مثلا مقدارا من المال و أراد ان يجعله رأس المال للتجارة فهل يحتسب ذاك المقدار الذى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۱۸

يريد ان يجعله رأس المال من المؤنة فلا يجب فيه الخمس أو انه خارج عن المؤنة إذ هى عبارة عما يصرف فى نفسه أو عيالاته على ما يأتى و ما يجعله رأس المال ليس منها، أو يفصل بين من كان بحسب زيه محتاجا فى سنته الى رأس مال يتجر به و بين ما لم يكن كذلك بل يكون من شأنه و زيه الاكتساب بعمل يده من الكتابة و نحوها فيقال بعدم وجوب الخمس فيما يجعله رأس المال للتجارة فى الأول دون الأخير (وجوه) أقواها الأخير كما لا يخفى، و منه يعلم حكم الملك الذى يشتريه من الأرباح ليستفيد من عوائده فإنه لا يجب فيه الخمس إذا كان من زيه ان يكون له ذلك، و يجب إذا لم يكن كذلك.

[مسألة (۶۰) مبدء السنة التى يكون بعد خروج مؤنتها]

مسألة (۶۰) مبدء السنة التى يكون بعد خروج مؤنتها حال الشروع فى الاكتساب فيمن شغله التكسب و اما لم يكن مكتسبا و حصل له فائدة اتفاقا فمن حين حصول الفائدة.

الظاهر ان المراد من الحول هو حول الربح اعنى الحول الذى يضاف اليه الربح فيقال هذا الربح من استفادات هذه السنة، و ذلك يختلف بحسب اختلاف التعارف فقد يكون زمان ظهور الربح أول الحول و قد يكون زمان ظهوره وسطه و ربما يكون زمان ظهوره أخره، هذا فيما إذا كان تعارف فى البين، و مع عدمه فمبدء الحول من حين ظهور الربح لان نسبة الأزمنة إليه متساوية، فعد بعض منها من حوله دون الأخر ترجيح بلا مرجح، و لعل من لم يكن شغله الاكتساب بل حصل له فائدة اتفاقا- كما فى المتن من هذا القبيل، لكن الاولى جعل الملاك ما ذكرناه، كما ان الحكم بكون مبدئه الشروع فى الاكتساب بإطلاقه ليس على ما ينبغى، بل الصواب هو ما ذكرناه من انه إذا لم يكن لحوله تعارف يكون مبدئه ظهور الربح و لو كان ممن شغله الاكتساب كما لا يخفى.

و لعل نظر سيد مشايخنا فى حاشيته فى المقام الى ما ذكرنا بجعل المتعارف فى مثل الاكتسابات التى ذكره (قده) هو كونه من حين حصول الربح، حيث قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١١٩
(قده) و اما الزارع و من كان عنده النخيل و الأشجار أو الأغنام أو نحو ذلك فمن حين حصول الربح أو الفائدة، هذا.
و المحكى عن المسالك و الروضة جعل المبدء من حين ظهور الربح مطلقا بل جعلا لكل ربح حولا مستقلا مع جعل مؤنة الزمان المشترك منهما، و تبعهما على ذلك فقيه عصره كاشف الغطاء (و لا يخفى) ما فى إطلاق جعل المبدء حين ظهور الربح مع ما فى جعل حول مستقل لكل ربح كما قدمناه، و عن الدورس:
الحكم بكون المبدء هو حين الشروع فى التكسب مطلقا و هو بإطلاقه أيضا ممنوع، فالصواب ما ذكرناه.
ثم ان الثمرة فى جعل المبدء من حين الشروع فى التكسب أو حين حصول الربح أو الفائدة لا يكاد ان يختفى، فان حول الزراعة بناء على كون المبدء من حين الشروع فى التكسب هو من أول الشتاء الذى هو أول زمان الشروع فى الاكتساب، و على كون المبدء من حين حصول الربح هو كونه عند تصفية الغلة فى الزرع و اجتذاذ التمر فى النخيل و اقتطاف الثمرة فى الأشجار المثمرة إلا إذا باع قبل ذلك فإنه يكون زمان استفادته وقت البيع و تملك، و معلوم انه يمكن تفاوت المؤنة فى هذه الأوقات، نعم لو استدان حين الشروع فى الاكتساب لأجل المؤنة كان أدائه من المؤنة على القولين اما لانه بعض الحول أو لأن الدين السابق يحسب من المؤنة كما سيأتى.
ثم ان هيهنا أمورا يجب التنبيه عليها (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى ان وجوب الخمس فى هذا القسم أعنى فى أرباح المكاسب يثبت بعد إخراج مؤنة تحصيل الربح، و ذلك مضافا الى الإجماع المحقق و الاخبار المطلقة الدالة على ان الخمس بعد المؤنة، الظاهرة فى مؤنة اكتساب المال المخمس كما تقدم فى الكنز ان الربح لا يصدق الا بعد وضع مؤنة تحصيله، حيث انه لو كان
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١٢٠
المستفاد بقدر ما أنفقه فى تحصيله أو أزيد لا يصدق الربح.
(الثانى) ان مقتضى ثبوت الخمس فى فاضل المؤنة هو استثناء مؤنته و مؤنة عياله و ذلك مضافا الى الإجماع للأخبار المستفيضة المتقدم بعضها (منها) رواية النيشابورى عن الهادى عليه السّلام عن رجل أصاب من ضيعته مأة كر من الحنطة ما يزكى فأخذ منه العشر عشرة أكرار و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرا و بقى فى يده ستون كراما الذى يجب لك من ذلك، و هل يجب لأصحابه من ذلك شى‌ء، فوقع عليه السّلام لى منه الخمس مما يفضل عن مؤنته» فإن الظاهر من نسبة المؤنة اليه لا الى تحصيل الربح هو كون المراد منها مؤنته لا خصوص مؤنة الاكتساب.
(منها) رواية على بن مهزيار، و فيها: قال على بن راشد قلت فالتاجر عليه و الصانع بيده، فقال عليه السّلام إذا أمكنهم بعد مؤنتهم» و هذه فى الدلالة على كون المراد من المؤنة هى مؤنة المكتسب لا خصوص مؤنة الاكتساب أظهر.
(و منها) مكاتبة الهمدانى التى قرأها ابن مهزيار، و فيها: الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و خراج السلطان» و هى فى الدلالة أصرح بقرينة ذكر مؤنة العيال و خراج السلطان كما تدل على استثناء مؤنة العيال أيضا بالصراحة.
(الثالث) المتبادر من المؤنة هو مؤنة السنة، و كون مؤنة السنة هو المراد منها و ان لم يكن مذكورا فى خبر صريحا الا ان المنسبق منها عند إطلاقها إلى الذهن هو مؤنة السنة، و هو كاف فى الحكم بإرادتها، مضافا الى الإجماع عليه كما صرح به فى المحكى عن السرائر و الانتصار و الخلاف و التذكرة و المنتهى و مجمع الفائدة و المدارك و الذخيرة، و قد عرفت ان المراد من السنة هو السنة التى يضاف إليها الربح و ان مبدئها هو ما تعارف فى إسنادها إلى الربح فيما كان هناك تعارف، و حين ظهور الربح فيما لا تعارف فيه (الرابع) ما افاده المصنف بقوله.

[مسألة (۶۱) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف فى تحصيل الربح]

مسألة (۶۱) المراد بالمؤنة مضافا الى ما يصرف فى تحصيل الربح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۱۲۱

ما يحتاج اليه لنفسه و عياله فى معاشه

من غير فرق فى عياله بين واجبى النفقة منهم و مندوبيها بعد صدق العيلولة عرفا كما صرح به فى محكى المسالك و المدارك و الرياض و هو ظاهر إطلاق الباقين، لكن المحكى عن السرائر غيره هو الاقتصار على واجبى النفقة منهم، و لا صراحة فى كلامه لعدم اندراج غيره معهم.

(الأمر الخامس) يعتبر ان لا تكون المؤنة خارجة عن المتعارف بالنسبة إلى مثله من حيث الغنى و الشرف

بل كان بحسب شأنه اللائق بحاله فى العادة من المأكل و الملبس و المسكن

جاريا على نسق العرف و العادات بحيث لا يعد من السرف و السفه و المستنكر عادة، و ذلك لان المنسبق من إطلاقها هو المتعارف منها كما هو المستظهر من قوله عليه السّلام: مما يفضل من مؤنته» أو قوله عليه السّلام بعد مؤنته و مؤنة عياله» فلو أسرف حسب عليه لأنه أتلف حق أرباب الخمس.

(الأمر السادس) الاولى كما فى الجواهر إيكال المؤنة الى العرف و عدم التعرض لبيانها، إذ الموضوع العرفى قلما يتفق الاتفاق فى تحديده، لاختلافه بحسب الانظار فما كان مندرجا فيها عرفا يحكم بكونه من المؤنة، كما ان ما كان خارجا من المؤنة بحسب نظر العرف أيضا لا اشكال فيه، و اما الموارد المشكوكة فى صدق المؤنة فلا بد فيها من الرجوع الى الأصل- كما سنحرره- لكن الأصحاب ذكروا موارد و عدوا أشياء من المؤنة، و منهم المصنف (قده) فى المتن بقوله:

و ما يحتاج اليه لصدقاته و زياراته و هداياه و جوائزه و أضيافه و الحقوق اللازمة له بنذر أو كفارة

من غير فرق فى المذكورات بين الواجبة منها و المندوبة، و لكن المحكى عن المناهل الاقتصار على الواجبات الشرعية أو العادية، و لا وجه له

و اما أداء الدين

ففى المتن عده من المؤنة، و فيه كلام يأتى تحقيقه عند تعرض المصنف له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۱۲۲

و اما أرش الجناية و غرامة ما أتلفه

ففى كونه من المؤنة مطلقا سواء كان عمدا أو خطأ، أو اختصاصه فى العمد منها- كما فى الجواهر- حيث قال:

و كذا لا إشكال فى احتساب أروش جناياته و قيم متلفاته منها بخلاف الخطأية أو اختصاصه بالخطأية منها دون العمدية- كما فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر (قده) حيث قال: و اما ما يتفق له من الغرامات الحاصلة بأسباب الضمان فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله فى المؤنة، و ان تعمد ففى التقييد بغير العمد و عدمه اشكال (احتمالات) أقواها الأول و هو كونه من المؤنة مطلقا- كما فى المتن، و لم يظهر لى وجه الاختصاص بالعمد- كما فى الجواهر، و لعل وجه الاختصاص بالخطاء كما فى رسالة الشيخ الأكبر هو كون العمد منها إسرافا فلا يعد من المؤنة بخلاف الخطاء فإنه يحسب من الديون، و له وجه بناء على اختصاص الديون فى احتسابها من المؤنة بما لا يكون خارجا عن زيه، و سيأتى الكلام فيه.

و كذا

عدوا من المؤنة
ما يحتاج اليه من دابة أو جارية أو عبد أو أسباب أو ظرف أو فرش أو كتب
كما عن المسالك و المدارك و الرياض و كشف الغطاء
بل و ما يحتاج اليه لتزويج أولاده أو ختانهم و نحو ذلك
و كما فى الجواهر، بل قال فيه: و ما تعارف فى مثل هذا الزمان من المصارف عند موت احد منهم و غير ذلك مما لا يمكن عده و لا حصره، و من هنا ترك التعرض له فى النصوص و أكثر الفتاوى.
(السابع) لو شك فى احتساب شىء من المؤنة فاما يكون الشك لأجل الشبهة المفهومية لإجمال فى مفهوم المؤنة، الموجب لترددها بين ان يكون المشكوك من افرادها، أو يكون الشك فى صدق المؤنة عليه الراجع إلى الشبهة المفهومية أيضا، أو يكون الشك فى المصداق و تكون الشبهة موضوعية محضة
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٢٣
كما إذا شك فى صرف شىء من المؤنة.
فان كانت الشبهة مفهومية فيدخل فى مسألة التمسك بالعام فى الشبهة المفهومية من المخصص، و قد تقرر فى محله عدم جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص المجمل مفهوما متصلا مطلقا سواء كان مرددا بين الأقل و الأكثر أو كان مرددا بين المتبائنين، و فيما إذا كان منفصلا مرددا بين المتبائنين، و جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص منفصلا مرددا بين الأقل و الأكثر، و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث انه ورد مطلقات دالة على وجوب الخمس فى أرباح المكاسب و قد خصص بفاضل المؤنة بدليل منفصل، و إذا صارت المؤنة مرددة بين المتيقن كونه منها و بين الافراد المشكوكة كونها منها لأجل الشك فى مفهومها يصير من باب الدوران بين الأقل و الأكثر فيكون المرجع فيه هو عموم العام.
و قال فى الجواهر لو شك فى شىء بالنسبة لاحتسابه من المؤنة احتمل عدم اعتباره لإطلاق الأدلة فى وجوب الخمس الواجب الاقتصار معها على المتيقن مع احتمال الاعتبار و ان بعد للأصل و تقييد الإطلاق بدليل المؤنة المحتمل اندراج ذلك فيها، فهى كالمجمل حينئذ بالنسبة اليه و ان تيقن ببعض الأشياء انه منها لا انه تمام المراد بها كما انه قد يشك أيضا فى اعتبار ما تقدم من المؤنة أو يستظهر عدمه اما لانه من مؤنة السنة ضرورة اختلاف مراتب المؤنة بالنسبة إلى شخص واحد، و المعتبر هو الوسط المعتاد الذى لا يعد بتركه مقترا و ان كان بفعله لا يعد مسرفا لأنه الذى ينصرف إليه الإطلاق كما فى أمثاله، أو لأنه من غير المعتاد كما لو اتفق انه ظلم أو غصب منه شىء أو أنكر عليه بعض من له فى ذمته ممن لا يستطيع إثباته عليه أو سرق منه أو نحو ذلك، فان احتساب ذلك كله من المؤنة و ان لم يكن من مال التجارة لا يخلو من اشكال أو منع (انتهى).
و الظاهر ان مراده (قده) من قوله لو شك فى شىء بالنسبة لاحتسابه من
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٢٤
المؤنة هو الشك فى كون شىء من المؤنة من جهة الشبهة المفهومية، و الحكم فيه هو التمسك بالإطلاق كما حققناه و افاده (قده) بقوله: احتمل عدم اعتباره، و اما قوله مع احتمال الاعتبار للأصل فلعل مراده منه هو احتمال المنع عن التمسك بالعموم و لزوم الرجوع الى الأصل و هو البراءة فى المقام لكون الشك فى وجوب خمس ما يشك فى كونه من المؤنة لكنه خلاف التحقيق كما اعترف به بعده (قده)، و اما قوله (قده): كما انه قد يشك أيضا فى اعتبار بعض ما تقدم من المؤنة فلعل المراد منه هو الشك فى الصدق كما إذا شك فى صدق مفهوم الماء على فرد مثلا من جهة اختلاطه بغيره من تراب و نحوه، حيث ان مفهوم الماء و لو كان من أوضح المفاهيم يشك فى صدقه على ذاك الفرد.

و لا يخفى ان مرجع هذا الشك أيضا الى الشك فى المفهوم حيث لا يدرى ان المفهوم من الماء هل هو بحد يصدق على ذاك المختلط بالتراب أم لا، فمرجع الشك فى الصدق إلى الشبهة المفهومية فإذا كان المستظهر من المؤنة هو الوسط منها عادة الذى لا يعد بتركه مقترا و ان كان لا يعد بفعله مسرفا فالمأخوذ فى مفهوم المخصص يصير هو المؤنة بذاك الحد و يكون ما عداها باقيا تحت دليل العام و إذا شك فى إرادة ذلك الحد أو الأعم منه يكون ارادة ذاك الحد متيقنا و يكون الشك فى إرادة الأزيد منه و المرجع فيه أيضا هو العموم و بالجملة المرجع عند الشك فى كون شيء من المؤنة هو العموم مطلقا سواء كان الشك لأجل الشك فى مفهوم المؤنة أو لأجل الشك فى إرادة مرتبة واحد منها من لفظ المخصص مع تبين مفهومها عرفا.

و اما الشبهة الموضوعية المحضة التى يكون منشأها لأجل الشك فى الأمور الخارجة عن مفهوم اللفظ فهى غير متصورة فى المقام، إلا إذا أراد دفع الخمس قبل حلول الحول فيشك فى ان ما بيده من الربح هل يحسب من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٥

المؤنة فى المستقبل لأجل احتمال تجدد مؤنة كما سيأتى و هو خارج عن الكلام فى المقام.

(الثامن)

لا- فرق فى المؤنة بين ما تصرف عينه فتتلف مثل المأكول و المشروب و نحوهما و بين ما ينتفع به مع بقاء عينه مثل الظروف و الفروش و نحوهما فإذا احتاج إليها فى سنة الربح يجوز شرائها من ربحها و ان بقيت للسنين الاتية

و هذا مما لا اشكال فيه بعد فرض صدق المؤنة على ما ينتفع به مع بقاء عينه، و ذلك لإطلاق أدلة استثناء المؤنة الشاملة بإطلاقها له و لما ينتفع به بتلف عينه نعم المتجه الاكتفاء بما بقى منه بالنسبة إلى السنين المستقبلة، فليس له احتساب ما بقى منه من الربح الجديد كما صرح به فى الجواهر حيث قال ان المتجه الاكتفاء بما بقى من مؤن السنة الماضية مما كان مبنيا على الدوام كالدار و العبد و نحوهما بالنسبة إلى السنة الجديدة فليس له حينئذ احتساب ذلك من الربح الجديد.

(التاسع)

[مسألة (۶۴) يجوز إخراج المؤنة من الربح]

مسألة (۶۴) يجوز إخراج المؤنة من الربح و ان كان عنده مال لا خمس فيه بان لم يتعلق به أو تعلق و أخرجه فلا يجب إخراجها من ذلك بتمامها و لا التوزيع

لو كان عنده مال لم يتعلق به الخمس كالميراث أو تعلق و اخرج خمسه كالارباح الحاصلة فى السنة الماضية فالأقوى عدم وجوب إخراج المؤنة منه بل يحتسب من الربح وفاقا للمحكى عن المحقق الثانى و صاحبى المدارك و الذخيرة و الكفاية و الحدائق و ظاهر الروضة و صريح الجواهر للأصل أعنى أصالة البراءة عن تعلق الخمس- فى مقدار المؤنة من الربح و إطلاق النصوص الدالة على استثناء المؤنة الشاملة بإطلاقها لما كان للمالك مال آخر عدا ما استفاده من الربح و ما لم يكن كذلك و صريح معاقد إجماعاتهم فى مثل رأس المال حيث ان كلامهم كالصريح فى عدم احتساب شيء من المؤنة بل الظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢۶

منهم الاتفاق بإخراج المؤنة من الربح معه، خلافا للمحكى عن المحقق الأردبيلى قال فى محكى شرحه على الإرشاد، الظاهر ان اعتبار المؤنة من الأرباح انما هو على تقدير عدم غيرها، فلو كان عنده ما يمون به الأموال التى تصرف فى المؤنة عادة، فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس (انتهى).

و المحقق القمى (قده) فإنه قال فى غنائمه بعد طى جملة من الكلام، فالأظهر أن يلاحظ المؤنة من ذلك المال و يتمم نقصه ان فرض النقص من الأرباح فإن فضل بعد ذلك شىء ففيه الخمس (انتهى).

و استدل المحقق الأردبيلى (قده) بالاحتياط، و يتبادر صورة الاحتياج من قوله عليه السّلام الخمس بعد المؤنة قال يعنى إذا احتاج الرجل فى مؤنته إلى صرف الأرباح فلا خمس عليه فيما يحتاج اليه من ذلك، اما مع عدم الاحتياج لوجود مال آخر يصرفه فى المؤنة فيجب الخمس، و بعموم أدلة الخمس، و المناقشة فى أدلة استثناء المؤنة بعدم وضوح صحتها، لكونها من ضعاف الاخبار، و انما استثنى المؤنة فيما استثنى بالإجماع و قاعدة نفى الضرر و هما يثبتان الاستثناء فيما لو احتاج فى المؤنة الى إنفاق الأرباح لعدم الإجماع مع وجود مال آخر يمكن إنفاقه فى المؤنة لكون المسألة حينئذ ذات الأقوال الثلثة: الإنفاق من الأرباح و من ذاك المال، و التوزيع بينهما بالنسبة و عدم الضرر لو لم يستثن المؤنة من الربح لمكان ذاك المال، و بان ذلك يؤل الى عدم الخمس فى أموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها فى المؤنة مثل أرباح السلاطين و أكابر الزراع و التجار، و هو مناف لحكمة شرع الخمس فى الجملة.

(هذا)، و الكل مدفوع لعدم وجوب الاحتياط بعد قيام الدليل على جواز إخراج المؤنة من الأرباح و لو مع وجود مال أخر غير مخمس، و منع تبادر صورة الاحتياج من المؤنة، و عموم أدلة الخمس مخصص بما دل على استثناء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٧

المؤنة، و المناقشة فى صحة أدلتها مدفوعة بكون بعضها من الموثقات مع انجبار ضعافها بالعمل أيضا، و لزوم عدم الخمس فى نحو أموال السلاطين و أكابر الزراع استبعاد محض، و لا بأس بالالتزام به كما لا يخفى.

و استدل المحقق القمى أيضا بالتبادر لكن لا تبادر لفظ المؤنة إلى صورة الاحتياج الى الصرف من الربح، بل بظهور سياق اخبار استثناء المؤنة فى ذلك خصوصا رواية على بن راشد فان، قوله عليه السّلام بعد مؤنتهم بيان لقوله عليه السّلام ان أمكنهم أو بدل منه فيكون المعنى ان استثناء المؤنة انما هو لعدم إمكان أداء الخمس معها فيدل على ان استثنائها انما هو مع الحاجة إليها المنتفية مع وجود مال آخر.

و هو أيضا مدفوع بان الظاهر هو اعتبار المكنة من إخراج الخمس و أدائه بعد استثناء المؤنة و لا دلالة فيه على كون استثناء المؤنة مع الحاجة إليها بل مقتضاه ثبوت الخمس فيما زاد عن المؤنة إن أمكن أدائه منه.

و للشيخ الأكبر فى رسالته المعمولة فى الخمس تفصيل فى المقام، قال (قده) و الأقوى ان يقال: المال المذكور ان كان مما يحتاج إليه لأجل الاكتساب كرأس مال التجارة، فالظاهر عدم خروج المؤنة منه و كذا لو كان مما لا يحتاج اليه، و لكن لم يجر العادة بصرفه فى المؤنة كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس المال و كدار زائدة و نحو ذلك لإطلاق الروايات، و ان كان مما جرت العادة بصرفه كمقدار من الحنطة توهب له و نحو ذلك، فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح، فان المتبادر من إخراج المؤنة إخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه، و لذا لو كان له دار موروث تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار، و ان لم تجر عادة فى عدم صرفه و لا فى صرفه ففيه اشكال، من إطلاق الاخبار و معاقد الإجماع، و من قوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج إلى أخذ المؤنة (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٨

و لا يخفى ان دعوى تبادر إخراج المؤنة إلى إخراج ما عدا ما جرت العادة لصرفه مما يحتاج اليه اما يكون مستندة الى مادة المؤنة أو الى إطلاقها المقامى و أيا منها كانت غير مسموعة، لعدم الدليل عليها، و منه يظهر عدم الاشكال فيما لم تجر عادة فى صرفه و عدم صرفه بطريق أولى، الا انه مع ذلك مخالفة هؤلاء الأساطين مشكل جدا،

فالأحوط إخراجها بتمامها من المال الذى لا خمس فيه.

و اما احتمال التوزيع فقال الشيخ (قده) لم أعثر على قائل به، و لعل وجهه ان المجموع من الربح و غيره مال واحد و صرف بعضه نقص فيه يدخل على الجميع فيقسط على الجميع، و فى غنائم القمى (قده) لعل دليل التقسيط تعارض دليلى المالين و تساويهما و لا ترجيح، فيقسم بينهما بالنسبة، ثم قال و قد عرفت الترجيح (أقول) ليس فى المقام تعارض فى دليلى المالين، و الأنسب ان يقال فى وجه التقسيط تزاحم الحقين اعنى حق المالك و حق أرباب الخمس فمقتضى القاعدة هو التوزيع بالنسبة و لعل هذا مراد المحقق القمى أيضا، و كيف كان فهذا القول على تقدير القائل به اجتهاد فى مقابل النص، إذ هو يقيد بما بعد إخراج المؤنة مطلقا فلا بد من القول بالقول الأول، أو يقال بتبادر المؤنة المستثناة إلى صورة الاحتياج إليها فلا بد من القول بالقول الثانى و على كل التقديرين لا يبقى محل لاحتمال التوزيع، و مما ذكرناه يظهر انه لا وجه للاحتياط بالتوزيع، و ان قول المصنف و ان كان الاحتياط التوزيع

ضعيف.

قال فى الجواهر فى ذيل ذاك الفرع: نعم يقوى عدم احتساب ما عنده من دار و عبد و نحوه مما هو من المؤنة ان لم يكن عنده من الأرباح، لظهور المؤنة فى الاحتياج، و ارادة الإرفاق فمع فرض استغنائه عن ذلك و لو بسبب انتقال بارث و نحوه مما لا خمس فيه- و قد بنى على الاكتفاء به- يتجه حينئذ

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٩

عدم تقدير احتساب ذلك من المؤنة، و اليه أشار المصنف (قده) بقوله

و لو كان عنده عبد أو جارية أو دار أو نحو ذلك مما لو لم يكن عنده كان من المؤنة لا يجوز احتساب قيمتها من المؤنة و أخذ مقدارها بل يكون حاله حال من لم يحتج إليها أصلا.

(العاشر)

[مسألة (٦٥) المناط فى المؤنة ما يصرف فعلا]

مسألة (٦٥) المناط فى المؤنة ما يصرف فعلا لا مقدارها فلو قتر على نفسه لم يحسب له كما انه لو تبرع بها متبرع لا يستثنى له مقدارها على الأحوط بل لا يخلو عن قوة

ههنا مسائل (الأول) لو قتر على نفسه فعن ظاهر العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى انه يحسب له بمعنى انه لا يحسب عليه الخمس فيما يقتر و لم يصرفه من المؤنة، بل عن التذكرة الاتفاق عليه، و عن المناهل عدم الخلاف فيه، و فى الجواهر بعد ان ادعى عدم عرفان الخلاف فيه اختار عدم الاحتساب من المؤنة و حكم بوجوب الخمس فيما يقتر، قال (قده) فى ذيل مسألة من عصى و لم يسافر للحج مع تعسر الرفقة: و لعله يعنى وجوب الخمس فيما قتر لا يخلو عن وجه أو قوة فيه، اى فيما قتر للحج و فى سائر التقتيرات ثم حكى القول بعدم الاحتساب عن فقيه عصره فى كشفه و هو الظاهر من الشيخ الأكبر فى رسالة الخمس أيضا و ان لم يصرح به.

و استدل للأول بأن المؤنة التى استثنيت من الربح هى المتعارف منها، فالخمس من أول الأمر لا يتعلق إلا بالزائد عليها سواء صرف فعلا فى المؤنة أم لم يصرف فمن ربح ألفا و مؤنته خمسمائة لم يتعلق الخمس الا بنصف الالف.

و للثانى بظهور المؤنة فى الاخبار فيما أنفقه فعلا فى حوائجه، فمعنى وجوب الخمس فيما يفضل عن المؤنة هو وجوبه فيما يبقى

بعد صرف ما صرف فی حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة صرف أم لم یصرف، فلفظ المؤنة ههنا نظیرها فی مؤنة تحصیل الأرباح و غیرها من الکنوز و المعادن و الغنیمة و نحوها، فکما ان العبرة فیها بما یصرفه فعلا و لو علی وجه المداقة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۳۰

و التقتیر الغیر الواجب علیه کذلک ههنا، فلا یجب له تفاوت ما بینه و بین المتعارف الوسط، و هذا هو الأقوی.

(المسألة الثانیة) لو تبرع المتبرع بمؤنة، فهل یحسب له بمعنی انه لا یجب علیه الخمس فیما مقابل المؤنة و لو لم یصرفه فی المؤنة لمکان تبرع المتبرع أم لا- یحسب بل یجب علیه الخمس مما یقابل المؤنة من الربح الوجهان السابقان، من کون المستثنی هو المتعارف من المؤنة صرف أم لم یصرف، و من ظهور المؤنة المستثناة فیما ینفقه فعلا- فی حوائجه، و الأقوی ههنا أیضا هو الأخیر کما فی مؤنة تحصیل الربح و الکنز و المعدن و غیره حیث انه لا- یحسب له ما یقابل تبرع المتبرع بل یحتمل عدم الاحتساب ههنا و لو قلنا بالاحتساب فی المسألة الاولی اعنی صورة التقتیر فان الشخص إذا قام بمؤنته أخر فی جمیع اللیالی و الأیام لا یحتاج إلی شیء حتی یعد من المؤنة بخلاف ما لو ترک التعشی مثلا فنام جائعا و تغدی بعشائه فإنه محتاج الی العشاء کما لا یخفی.

(المسألة الثالثة) لو أنفق علیه من یجب علیه الإنفاق بنذر و نحوه، ففی احتساب ما یقابل المؤنة حینئذ و عدمه الوجهان، و عدم الاحتساب ههنا أظهر، خصوصا إذا کان النذر علی نحو نذر النتیجة لا نذر الفعل.

(الرابعة) المرأة التی تکتسب فی بیت زوجها مع تحمل زوجها مؤنتها لا ینبغی الإشکال فی عدم احتساب ما یقابل المؤنة ههنا من الربح المستفاد لها، إذ لا مؤنة علیها و انما هی علی زوجها، الا ان لا یحتمل الزوج کما لا یخفی.

(الحادی عشر)

[مسألة (۶۶) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته]

مسألة (۶۶) إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته أو صرف بعض رأس المال فیها قبل حصول الربح، یجوز له وضع مقدار من الربح

اما جواز وضع ما استقرضه فی ابتداء سنته لمؤنته فلما سیأتی من عدم الاشکال فیه، حیث انه من المؤنة لکن مراعیا بالإیفاء- علی ما سیأتی- و اما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۳۱

وضع ما صرفه من رأس المال، فلعدم صدق الربح قبل وضعه، فإنه لو کان رأس ماله مأة و صرف خمسین منها فی مؤنته فی ابتداء السنة، ثم اکتسب بالخمسین الباقی و ربح منه خمسین، فلا یصدق علیه الربح فی هذه السنة، بل فی أخر السنة غیر مستفید شیئا کما لا یخفی.

[مسألة (۶۷) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة]

مسألة (۶۷) لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة من مثل الحنطة و الشعیر و الشحم و نحوها مما یصرف عینه فیها

أی فی المؤنة و تکون مؤنة بتلفه و صرف

عينه يجب إخراج خمسه عند تمام الحول

لانه فاضل المؤنة فى هذه السنة لأن مؤنيته كان بصرفه، و المفروض عدم صرفه و يكون مما فضل عن المؤنة من غير اشكال، و اما ما كان مبناه على بقاء عينه و الانتفاع به مثل الفرش و الأوانى و الألبسة و العبد و الفرس و الكتب و نحوها فالأقوى عدم وجوب الخمس فيها

مع فرض الاحتياج إليها بعد تمام الحول

نعم لو فرض الاستغناء عنها فالأحوط إخراج الخمس منها و كذا فى حلى النسوان إذا جاز وقت لبسهن لها

قال فى المستند لو زالت الحاجة عن هذه الأعيان فى سنة يمكن القول بوجوب الخمس فيها فتأمل (انتهى) و الأقوى عدم الوجوب فيها بعد مضى عام الاكتساب لان هذه الأشياء من مؤنة الاكتساب و الخمس لا يجب فى مؤنة الاكتساب و ان استغنى عنها بعد مضى عام الاكتساب.

[(مسألة ۶۸) إذا مات المكتسب فى أثناء الحول بعد حصول الربح]

(مسألة ۶۸) إذا مات المكتسب فى أثناء الحول بعد حصول الربح سقط اعتبار المؤنة فى باقيه

و ذلك بناء على ما هو التحقيق كما سيأتى من عدم اعتبار الحول فى وجوب الخمس فى الأرباح و تعلق الخمس بها حين الحصول و ان المؤنة إنما يستثنى من الربح مع صرفها فعلا، و مع موت المكتسب لا ـ مكتسب حتى يستثنى له المؤنة، فحكم المؤنة حينئذ منتف بانتفاء موضوعه، و لو فرض استثناء فى هذه الصورة لكان استثناء مقدارها على فرض الحيوة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۳۲

فلا يوضع من الربح مقدارها على فرض الحيوة

نعم ينبغى استثناء ما يخرج من مال الميت فى مصارف تجهيزه الواجبة، لأنه يعد من المؤنة حينئذ كما لا يخفى.

[(مسألة ۶۹) إذا لم يحصل له ربح فى تلك السنة]

(مسألة ۶۹) إذا لم يحصل له ربح فى تلك السنة و حصل فى السنة اللاحقة لا يخرج مؤنتها من ربح السنة اللاحقة

و ذلك ظاهر بعد ما تقدم من الاخبار الدالة على استثناء مؤنة سنة الاكتساب من الربح، حيث قد عرفت ان هيهنا مطلقات تدل على وجوب الخمس فى الأرباح و مقيدات قيدت المطلقات بما يفضل عن المؤنة، و استفيد من المؤنة كونها مؤنة سنة الاكتساب، فبالنسبة إلى مؤنة السنة المتقدمة على الاكتساب أو المتأخرة عنها لا موجب للتقييد، فيكون الإطلاق هو المحكم، و فى الجواهر: اى عدم احتساب مؤنة السنة السابقة من ربح السنة اللاحقة هو ظاهر الأصحاب جميعهم كما اعترف به فى الكفاية.

[(مسألة ۷۰) مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة]

(مسألة ۷۰) مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة،

كما صرح به فى البيان و المدارك و الرياض و الجواهر و رسالة الشيخ الأكبر و كاشف الغطاء و لم يستبعده فى المحكى عن

المسالک من غير فرق فى ذلک بين الحج الواجب و المندوب، و فى مندوبه أيضا بين من كان من شأنه ذلک أو لم يكن كما صرح به المحقق القمى فى الغنائم، معللا بأنه خير و لا إسراف فى الخير، نعم لو أسرف فى مؤنته بما لا يليق بشأنه و كان خارجا عن حد استحباب التوسعة فى طريق الحج حوسب عليه، و كيف كان

فإذا استطاع فى أثناء حول حصول الربح و تمكن من المسير بان صادف سير الرفقة فى ذلک العام

و سار معهم

احتسب مخارجه من ربحه، و اما إذا لم يتمكن حتى انقضى العام وجب عليه خمس ذلک الربح

إذ لا مؤنة فى الحج حينئذ كما هو ظاهر، فان زالت عنه الاستطاعة فلا يجب عليه الحج فى الأعوام اللاحقة و لو مع التمكن من المسير بتخلية السرب و مصادفة

الرفقة

فإن بقيت إلى السنة الاتية وجب

الحج من ربح السنة الاتية لو حصل له فيها ربح، فيستثنى منه مصارف حجة لأنها من مؤنة هذه السنة أعنى السنة الاتية، و مع عدم حصول ربح له فى السنة الاتية يصرف مؤنة حجه مما حصله فى سنة السابقة المحصلة له الاستطاعة بعد ان اخرج الخمس مما حصله، و لا يجوز له وضع مخارج الحج قبل إخراج الخمس عنه للسنة الاتية، لان الحج يقع فى السنة الاتية فيحسب من مؤنة السنة الاتية، و لا يجوز إخراج مؤنة السنة الاتية من ربح السنة السابقة كما تقدم.

و لو تمكن

من المسير بان صادف الرفقة فى عام الاستطاعة

(و عصى)

و لم يسر

(حتى انقضى الحول فكذلک)

يحسب إخراج الخمس من مؤنة حجه (على الأحوط) بل الأقوى لأنه قتر فى مؤنته، و قد عرفت ان الأقوى عدم احتساب ما قتر من المؤنة بل يحسب فيه الخمس كما تقدم

و لو حصلت الاستطاعة من أرباح سنين متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة

لسبق تعلق الخمس على وجوب الحج لان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة و هى غير حاصلة فيما سبق على عامها، فوجوب الحج فى السنين السابقة على عام الاستطاعة فعلى غير مزاحم بشىء، و هذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية غير المشروطة وجوبها على الاستطاعة كالكفارات و العزامات و نحوهما مما يجب تحصيل الاستطاعة لها بل الواجبات العرفية كشراء الدار و نحوها مما يلزم عرفا، فان ما يفضل عن مؤنة السنة ان لم يف بتحصيل ذلک الأمر اللازم يجب حفظه فيضم اليه ما يفضل عن مؤنة سنة أخرى و هكذا الى ان يف بتحصيل ذلک الأمر اللازم شرعا أو المعدود عرفا من المؤنة، هذا بالنسبة إلى أرباح السنين السابقة على عام الاستطاعة،

و اما المقدار المتمم لها فى تلک السنة فلا يجب خمسه

و يخرج مؤنة الحج من ربح تلک السنة و لو حصلت أكثر الاستطاعة من فواضل أرباح

السنين السابقة لأنها من مؤنة هذه السنة، و قد تقدم ان الأقوى إخراج المؤنة من الربح و ان كان له مال آخر و لا يجب إخراجها من ماله الأخر الذى لا خمس فيه و لا التوزيع منها بل يجوز إخراجها بتمامها من ربح تلك السنة و لا يجب إخراج الخمس مما يقابل تلك المؤنة (لكن إذا تمكن من المسير) و سار أيضا و اما (إذا لم يتمكن فكما سبق يجب إخراج خمسه) ثم بالنسبة إلى الحج متوقف على بقاء الاستطاعة إلى السنة الاتية كما تقدم.

[(مسألة ٧١) أداء الدين من المؤنة]

(مسألة ٧١) أداء الدين من المؤنة إذا كان فى عام حصول الربح أو كان سابقا و لكن لم يتمكن من أدائه إلى عام حصول الربح و إذا لم يؤد دينه حتى انقضى العام فالأحوط إخراج الخمس أولا و أداء الدين مما بقى،

اعلم ان الدين يقع على أنحاء.

(الأول) ان يكون مقارنا لعام الاكتساب و كان لمؤنة ذاك العام و هذا ما تقدم فى مسألة (۶۶) و قلنا بأنه لا إشكال فى احتسابه من المؤنة، لكن مراعيا بالإيفاء، فان أوفاه من الربح- يحسب من المؤنة، و لو أبرئه الدائن بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل، و ذلك ظاهر بعد كون المناط فى المؤنة هو ما يصرف فعلا ضرورة انه مع الأداء لا مؤنة فى الدين حينئذ، و فى حكم الدين المقارن لعام الاكتساب المستدان للصرف فى مؤنة ذاك العام ما ضمنه قهرا بسبب إتلاف مال أو جناية و نحوها حيث انه أيضا يحسب من مؤنة ذاك العام إذا وقع سببه فيه.

(الثانى) ان يكون الدين مقارنا أيضا لعام الاكتساب و لكن لم يكن مؤنة ذاك العام و لم يستدان للصرف فيما استثنى بل استدين لما لا حاجة إليه من المصارف مما يعد من السرف فإن بقى عينه أو عوضه بحيث يمكن إيفائه به أو بعوضه لم يحتسب من المؤنة لانه لم يصرف فيها و ليس أدائه أيضا منها مع وجود

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۳۵

عينه أو عوضه و ان لم يبق عينه و لا عوضه ففى رسالة الشيخ الأكبر (قده) ان فى احتسابه من المؤنة فيما إذا طالبه المدين فى سنة الاكتساب وجه قوى و ان كان يأباه كل من قيد الدين بالحاجة (انتهى).

و وجهه هو وجوب أداء الدين عليه فى هذه السنة سيما مع مطالبة الدائن فيكون من المصارف المحتاجة إليها شرعا فيحسب من المؤنة (و فى الجواهر) بعد اعتبار الحاجة فى الدين السابق أو المقارن فى احتساب أدائه من المؤنة قال (قده) بل قد لا يعتبر الحاجة فى الدين السابق مثلا لصيرورة وفائه بعد شغل الذمة به من الحاجة و ان لم يكن أصله كذلك، و ما ذكره متين جدا، لكن ينبغى تقييده بما ذكرناه من عدم بقاء عينه أو عوضه.

(الثالث) ان يكون الدين سابقا على عام الاكتساب و لكن كان لمؤنة عام الاكتساب و حكمه كالأول من عدم الإشكال فى احتساب أدائه من المؤنة مشروطا بالإيفاء.

(الرابع) ان يكون الدين سابقا على عام الاكتساب و كان لمؤنة العام المتقدم على عام الاكتساب اعنى استدين لمؤنة عام الاستدانة مثلا و لكن لم يتمكن من أدائه إلا فى عام الاكتساب أو تمكن من أدائه أيضا قبله لكن مع عدم بقاء المقابل فى سنة الاكتساب بمعنى انه ليس له فى سنة الاكتساب مما عدا الربح الا ما استثنى فى الدين و ما لا يجب أدائه منه، و حكمه أيضا كالأول من صحة احتساب أدائه من المؤنة مشروطا بالإيفاء و ذلك لانه و ان كان متقدما على عام الاكتساب و لم يكن لمؤنة عام الاكتساب أيضا الا ان التكليف بأدائه تعلق فى عام الاكتساب بما ملكه فيه و هو الربح المستجد له لانه لم يكن قادرا على

الأداء فی الأعوام السابقهٔ أو لم تبق قدرته فی عام الاکتساب لعدم بقاء مقابل الدین له.

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۳۶

(الخامس) هو الفرض الرابع لکن مع تمکن أدائه قبل عام الاکتساب و بقاء مقابل الدین فی عامه بمعنی انه بقی له من عام حصول الدین ما یفی به من غیر المستثنیات فی الدین، و الأقوی فیه عدم الاحتساب من المؤنهٔ و ان قلنا بوضع المؤنهٔ من الأرباح مع وجود مال آخر سواه لا- بالتوزیع و لا باختصاص المال الأخر بإخراج المؤنهٔ عنه کما تقدم و ذلک لان الدلیل الدال علی استثناء المؤنهٔ من الربح انما یدل علی وضع مؤنهٔ العام منه، و من المعلوم ان هذا الدین و لا أدائه لا یعدان من مؤنهٔ العام و سوانحه، و احتساب المؤنهٔ من الربح أو من المال المعد للصرف أو بالتوزیع علی اختلاف الأقوال لا ینافی وجوب وفاء الدین من غیر المستثنیات بعد خروج وفائه من سوانح عام الاکتساب و ان وقع فیه.

و مما فصلناه یظهر المناقشهٔ فیما ذکره فی المتن فی موضعین (الأول) إطلاق حکمه بکون أداء الدین من المؤنهٔ إذا کان فی عام حصول الربح، بل الحق التفصیل بین صوره الثلاث اعنی ما کان لمؤنهٔ عام الاکتساب و ما لم یکن مع عدم بقاء عینه أو عوضه أو مع بقائه باحتساب الأداء من المؤنهٔ فی الأولین و عدم الاحتساب فی الأخیر (الثانی) تقیید حکمه بالاحتساب فی الدین السابق علی عام حصول الربح بما إذا لم یتمکن من أدائه، بل الحق هو التفصیل بین صور الثلاث- اعنی ما إذا کان لمؤنهٔ عام الاکتساب أو لم یکن مع عدم بقاء ما یقابله أو مع بقائه: بالاحتساب فی الاولی و الثانیهٔ مطلقا- و لو مع التمکن من أدائه فی العام السابق- و عدم الاحتساب فی الأخیرهٔ و هی ما إذا لم یکن لمؤنهٔ عام الاکتساب و لم یتمکن من أدائه أو تمکن و لم یبق ما یقابله فی عام الاکتساب.

(و إذا لم یؤد دینه)

الذی یجب أدائه من المؤنهٔ من الصور المتقدمهٔ- لو وقع الأداء فی عام الاکتساب

(حتی انقضی العام)

فان کان الاستدانهٔ لمؤنهٔ العام سواء وقعت فی العام أو فیما قبله فالأقوی الاحتساب، لانه من مؤنهٔ العام-

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۳۷

و لو وقع الوفاء بعده- و ان لم تکن لمؤنهٔ العام- و ان کان الوفاء به و لو کان أداهٔ فی العام- یحسب من مؤنته، کما إذا لم یبق ما یقابله سواء وقعت الاستدانهٔ فی العام أو فیما قبله

(فالأحوط)

بل الأقوی عدم احتساب، بل اللازم

(إخراج الخمس أولا و أداء الدین مما بقی)

و لا یوضع ما یقابل الدین من الربح أولا ثم یخمس الباقی، بل یجب الخمس فی الجمیع حتی فیما یقابل الدین من الربح.

(و کذا الکلام فی النذور و الکفارات)

فتحسبان من المؤنهٔ سواء وقعت النذور و الکفارات فی عام الاحتساب أو فیما قبله من الأعوام، لأنه مکلف بالوفاء فی عام الاکتساب، فإن أوفاها من ربح عام الاکتساب قبل انقضائه لم یجب الخمس فیه، و ان لم یوف بها حتی انقضی عام الاکتساب فالأحوط عند المصنف بل الأقوی عدم الاحتساب و وجوب الخمس فیما یقابلها من ربح عام الاکتساب لعدم عدها من مؤنته کما لا یخفی، نعم هو یحتسب من مؤنهٔ عام الوفاء و لو کان له ربح.

[مسألة (۷۲) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة]

مسألة (۷۲) متى حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة تعلق به الخمس و ان جاز له التأخير فى الأداء إلى أخر السنة فليس تمام الحول شرطا فى وجوبه و انما هو إرفاق بالمالك لاحتمال تجدد مؤنة اخرى زائدا على ما ظنه

و هل تمام الحول من شرائط وجوب الخمس فى الأرباح بمعنى اشتراط وجوبه بمضى الحول نظير اشتراط كل واجب مشروط بمجىء شرطه كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة و كزكاة الفطرة المشروط وجوبها بهلال شوال، و نحوهما- أو انه يجب بحصول الربح إذا كان زائدا عن مؤنة السنة و انما التأخير إلى أخر السنة قد رخص إرفاقا بالمالك (قولان) المحكى عن الحلى هو الأول، و المشهور هو الأخير و هو الأقوى.

(و استدل الحلى) لمطلوبه بوجهين (الأول) ما دل من النص و الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۳۸

على ان الخمس بعد مؤنة السنة، و الظاهر من البعدية هو كون الوجوب بعد مؤنة السنة، المتوقف على مضيها (الثانى) ان المؤنة لا يعلم كميتها الا بعد مضى السنة، إذ ربما ولدت له الأولاد و تزوج الأزواج و انهدمت الدار أو ماتت الدابة المحتاج إليها أو اشترى خادما يحتاج اليه أو امة يحتاج إليها (قال): و القديم تعالى ما كلف الا بعد هذا جميعه و لا أوجب عليه شيئا إلا فيما فضل عن هذا جميعه (انتهى).

و يرد على الأول ان الظاهر من النص و الفتوى و ان كان تقييد الخمس بما بعد مؤنة السنة الا ان البعدية تحتمل معنيين (أحدهما) ان يكون وجوبه بعد إخراج مؤنة السنة المتوقف على مضى السنة (الثانى) ان يكون متعلق الخمس هو ما يفضل عن مؤنة السنة، فيكون محله الذى تعلق به هو الربح بعد إخراج المؤنة من دون ان يكون الإخراج قيدا للوجوب، فالبعدية لوحظت فيما تعلق به الخمس فحينئذ يكون الواجب مطلقا (و الجمع بين المعنيين) بجعل الإخراج قيدا للمتعلق- اى الربح- و لحكمه- أعنى وجوب الخمس- غير معقول، و الا يلزم استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد، أو تقدم الشىء على نفسه حيث ان القيد عند أخذه قيدا للموضوع متقدم على الحكم ضرورة تقدم الموضوع على حكمه، فالحاكم يلاحظ الموضوع مفروض الوجود بماله من القيود ثم يحكم عليه بالحكم، فالموضوع بماله من القيود مفروض الوجود فى الرتبة المتقدمة على الحكم و ما يكون من قيود الحكم متأخر عن الحكم، و لو جعل القيد الواحد بوحدته من قيود الموضوع و الحكم معا لزم ما ذكرنا من تأخر الشىء عن نفسه أو تقدمه عليه، و هو محال.

و ما ذكرنا أحسن مما ذكره الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس من لزوم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو الذى ذكرناه أولا، إذ هو مما يمكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۳۹

منعه فى المقام و لذا تأمل فيه هو (قده) فى أخر كلامه.

و نظير المقام فى لزوم تقدم الشىء على نفسه ما فى رسالة الاستصحاب له (قده) فى رد صاحب الفصول الجاعل قوله عليه السّلام حتى تعرف انه حرم بعينه قيدا للحكم و الموضوع معا بقوله: و ليت شعرى ما المراد بقوله و هذا الحكم ثابت مستمر (إلى أخر ما افاده) و هو السر فى امتناع أخذ ما يجىء من ناحية الحكم فى موضوعه كقصد القربة و نحوه من الانقسامات الثانوية الطارية على الشىء من ناحية حكمه- حسبما فصلناه فى مسألة التعبدى و التوصلى- فراجع.

و بعد استحالة إرادة المعنيين معا لا بد من ارادة أحدهما، لكن اللازم من جعل الإخراج من قيود الحكم هو إطلاق المتعلق عن

قيد الإخراج، و لازمه وجوب خمس تمام الربح بعد مضى السنة، و لازم جعله من قيود المتعلق هو إطلاق الحكم عن قيد الإخراج، و لازمه وجوب خمس ما زاد عن مؤنة السنة من الربح حين حصوله، لكن الاتفاق- حتى من الحلى نفسه- قائم على كون المتعلق هو ما يفضل عن مؤنة السنة، فيكون القيد قيدا للموضوع بالاتفاق، و ليس للحكم قيد حينئذ كما لا يخفى.

(و يرد على الثانى) انه يمكن العلم بكمية المؤنة عادة، إذ لا استحالة فيه أولا، و لو سلم استحالته فيكتفى بالظن ثانيا، و لو منع عن اعتباره أمكن التمسك بأصالة عدم حدوث مؤنة أخرى إلى أخر السنة فيترتب عليه وجوب خمس ما بقى من الربح بعد إخراج القدر المعلوم من المؤنة، و هذا الاستصحاب يجرى فى الأمر المستقبل لأجل ترتب الأثر المتقدم عليه نظير استصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة ليترتب عليه كون ما بعد العادة إلى تمام العشرة استحاضة، و كاستصحاب بقاء الامام بحد الركوع الى ان يصل إليه المأموم ليترتب عليه صحة الاقتداء قبله، و له نظائر كثيرة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۴۰

(و لو نوقش فيه) بدعوى انصراف أدلة الاستصحاب عنه و اختصاصه بما كان المتيقن متقدما و المشكوك متأخرا- أمكن القول بان عدم العلم بالمؤنة لا يوجب اشتراط الوجوب بمضى الحول فى الواقع، غاية الأمر كونه مراعى بعدم حدوث مؤنة أخرى، و هذا غير اعتبار الحول فى وجوبه (نعم) ربما يقع الاشكال من جهة عدم العلم بكون ما يدفعه خمسا إذ لعله لا يبقى عن المؤنة فضلة و لا محيص فى دفعه الا التمسك بما تقدم من أصالة عدم حدوث مؤنة أخرى، أو يدفع بنية الخمس على تقدير ان يكون خمسا و الا كان هدية، و هذا لا محذور فيه كما له نظير فى الزكاة (و بالجملة) فلا محيص عن الالتزام بقول المشهور.

و عليه

(فلو أسرف أو أتلف ماله فى أثناء الحول)

بما هو خارج عن المؤنة

(لم يسقط الخمس، و كذا لو وهبه)

بما هو خارج عن زيه

(أو اشترى بغبن حيلة فى أثنائه)

لم يسقط الخمس.

[مسألة (۷۳) لو تلف بعض أمواله]

مسألة (۷۳) لو تلف بعض أمواله مما ليس من مال التجارة أو سرق أو نحو ذلك لم يجبر بالربح و ان كان فى عامه إذ ليس محسوبا من المؤنة

و هذا ظاهر، قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس: و اما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع من صدق الاستفادة على الربح، و جبر التالف ليس من المؤنة.

[مسألة (۷۴) لو كان له رأس مال و فرقه فى أنواع من التجارة]

مسألة (۷۴) لو كان له رأس مال و فرقه فى أنواع من التجارة فتلف رأس المال أو بعضه من نوع فيها فالأحوط عدم جبره بربح

تجارة أخرى بل و كذا الأحوط عدم جبر خسران نوع بربح اخرى لكن الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا فى الخسارة نعم لو كان له تجارة و زراعة مثلا- فخسر فى تجارته أو تلف رأس ماله فيها فعدم الجبر لا يخلو عن قوة خصوصا فى صورة التلف و كذا العكس و اما التجارة الواحدة فلو تلف بعض رأس المال فيها و ربح الباقى فالأقوى الجبر و كذا فى الخسران و الربح فى

عام واحد فى وقتين سواء تقدم الربح أو الخسران فإنه يجبر الخسران بالربح

فى هذا المسألة أمور (الأول) لو كان له رأس مال ففرقه فى أنواع من التجارة كتجارة الحنطة و تجارة الحياكة مثلا فتلف رأس ماله أو بعضه فى نوع منها كتجارة الحنطة و ربح فى نوع أخر كتجارة الحياكة ففى جبران تلفه فى تجارة بالربح الحاصل له فى تجارة اخرى بنوع أخر و عدمه وجهان، من صدق الاستفادة فى النوع الذى حصل له الربح فيه فيشمله ما يدل على وجوب الخمس فى الربح و ان التالف من النوع الأخر لا يحسب من المؤنة، اللهم الا ان يكون مما يحتاج اليه فحصله للحاجة إليه حيث انه يحسب من المؤنة حينئذ، و من المنع عن صدق الاستفادة مع تلف شىء من أمواله و لو فى غير النوع الحاصل له الربح فيه إذ هو بعد حصول الربح مع تلف ما تلف منه مثل من لم يحصل له ربح أصلا، و لا يخفى ان الأقوى هو الأخير، كما قطع به الشهيد (قده) فى الدروس و قواه الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس لكن الاحتياط لا ينبغى تركه.

(الثانى) هو الأول بعينه بمعنى انه كان له رأس مال و فرقة فى أنواع من التجارة لكن خسر فى نوع منها و ربح فى نوع أخر و فالفرق بين الأول و الثانى هو بتلف رأس المال فى نوع فى الأول و بخسران التجارة فى الثانى و الظاهر ان مراد المصنف (قده) من قوله: و كذا الأحوط عدم جبران خسران نوع بربح اخرى هو هذا الذى ذكرناه يعنى عدم جبران خسران نوع بربح تجارة أخرى من نوع آخر.

لكن سيد مشايخنا فى حاشيته فى هذا المقام فسر ما فى المتن بكون التجارة الأخرى من ذاك النوع و قال عند قول المصنف بربح أخرى يعنى بربح تجارة أخرى من ذلك النوع و كذا ما فى ظاهر المستمسك حيث يقول بعد الفراغ عن حكم الأول بالجبران: و كذا لو كان له مال ففرقه فى أنواع من الزراعة فإنه

إذا ربح فى شخص خاص من الزراعة لا يصدق عرفا انه استفاد إذا كان قد خسر فى شخص أخر منها و لعل ما استظهرناه من عبارة المتن أظهر.

و كيف كان فحكم هذا القسم اعنى ما إذا فرق ماله فى أنواع من التجارة فخسر فى نوع منها و ربح فى نوع آخر ان الجبران فيه أظهر من الأول أعنى ما إذا تلف شىء من رأس المال فى نوع و ربح فى نوع آخر و وجه الأظهرية ان التلف لا يعد من شئون التجارة.

و هذا بخلاف الخسارة الحاصلة من تغيير قيمة السوقية حيث انها حاصلة فى التجارة فيصدق عليه انه لم يحصل له ربح فى هذه السنة لأن الربح الحاصل فى تجارة بعد ملاحظة خسران الحاصل فى نوع أخر من التجارة فى حكم ما لم يحصل أصلا لأن الربح يحصل بزيادة فى المال بحيث كان فى أول التجارة مالكا بعشرة و بالتجارة صار عشرين مثلا و هذا لا يكون كذلك إذ هو بعد التجارة أيضا مالك للعشرة فهو ممن لم يحصل له ربح أصلا أى زيادة بسبب التجارة و فى القسم الأول و ان كان كذلك الا ان التلف فيه لما لم يكن مستندا إلى التجارة يصح ان يقال انه ربح فى تجارته و ان تلف بعض أمواله غير مستند إلى التجارة و هذا أعنى أظهرية الجبران فى القسم الثانى لعله واضح.

(الثالث) ما إذا كان له تجارة واحدة فى نوع واحد مثل ما إذا كان بايع السمن مثلا و يكون له شعب و أصناف متعددة فى بلاد

متعددة أو محلات مختلفة فی بلدة واحدة فربح فی صنف منها و خسر فی صنف آخر و هذا علی ما استظهرناه من المتن غیر مذکور فیه و علی ما فسره سید مشایخنا (قده) هو المراد من قول المصنف فی المتن بل و کذا الأحوط عدم جبران خسران نوع بربح اخری و لکنه لا یلائم مع قوله لکن الجبر لا یخلو عن قوة خصوصا فی الخسارة إذ لیس فی هذا القسم ذکر من التلف.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۱۴۳

و کیف کان فالحکم بالجبران فیه أظهر من القسم الثانی أعنی ما کان له أنواع مختلفة فی التجارة فخسر فی نوع منها و ربح فی نوع أخر بل فی هذا القسم تکون التجارة واحدة و قد حصل فیها الخسران و الربح الا ان الخسران فی صنف منها و الربح فی صنف فصدق عدم حصول الربح له أظهر.

(الرابع) ما إذا کان له طرق متعددة فی الاستفادة من التجارة و الزراعة و نحوهما فخسر فی تجارته أو تلف رأس ماله و ربح فی زراعة أو بالعکس و عدم الجبر فی هذا القسم أقوی لصدق الربح و الزیادة حقیقة و لکنه أیضا لا یخلو عن المنع لان المناط فی وجوب الخمس علی صدق الاستفادة من حیث هی استفادة و هی لا تصدق مع حصول الخسران و ان کانت صادقة مع حصول التلف و لذا قال المصنف (قده) عدم الجبر لا یخلو عن قوة خصوصا فی صورة التلف.

(الخامس) ما إذا کانت التجارة واحدة وصفا أیضا و تلف بعض رأس المال فیها و ربح الباقی و لو فی وقت واحد و الأقوی فیه الجبر و لا سیما إذا کان التلف فی وقت حصول الربح و کذا فی الخسران و الربح فی وقتین سواء تقدم الربح أو الخسران خلافا لما فی الجواهر حیث اختار عدم جبر الخسارة بالربح إذا کان فی وقتین لا سیما مع تأخر الربح عن الخسارة قال (قده) لأنها فی الحقیقة کالتجارتین و وجه خصوصیة فأخر الربح هو کون وجوب إخراج الخمس من فاضل مؤنة السنة و مبدء السنة عنده وقت ظهور الربح، فالخسران المتقدم علی الربح یکون فی السنة المتقدم علی الربح فلا یحسب من سنة و قد تقدم الحق فی ذلک فی المسألة السادسة و الحق فی مسئلتنا هذه هو الجبران فی التلف و الربح و لو فی وقت واحد و کذا الخسران و الربح فی تجارة شخصیة فی مال واحد کما إذا أخذ شیئین صفقة فی تجارة واحدة شخصیة فربح فی أحدهما و خسر فی الآخرة فإن الأقوی فیه أیضا جبران الخسارة بالربح و وجوب الخمس فیما

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۱۴۴

عداها و قد اختاره فی الجواهر أیضا، حیث یقول: و لا هی (أی التجارة الواحدة) فی وقت واحد أیضا إذا فرض التلف بسرقة و نحوها لا بتغییر السعر و نحوه مما یحصل به الخسران فی التجارة (انتهی).

[مسألة (۷۵) الخمس بجمیع اقسامه متعلق بالعین]

مسألة (۷۵) الخمس بجمیع اقسامه متعلق بالعین

اعلم ان فی هذه المسألة أمورا (الأول) الظاهر تعلق الخمس بالعین فی الغنیمة و المعدن و الکنز و الغوص و الأرض المشتری من المسلم و المال المختلط بالحرام و ذلک لدلالة دلیله علی تسودیته فی العین من هذه المذکورات کما یظهر بالتأمل فی قوله تعالی فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ إلخ فی الغنیمة حیث ان المستظهر منه کون خمس ما غنم لمستحقیه و قول الصادق علیه السّلام عند سؤال الراوی عنه عن الکنز کم فیه قال علیه السّلام الخمس و عن المعادن کم فیها قال علیه السّلام الخمس و قول الباقر علیه السّلام بعد السؤال عن الملاحة، هذا المعدن فیه الخمس، و قوله بعد السؤال عن الکبریت و النفط هذا و أشباهه فیه الخمس و قول النبی صلی اللّه علیه و آله فی الکنز: و وجد- ای عبد المطلب- کنزا فاخرج منه الخمس و تصدق به، و قول ابی الحسن علیه السّلام

بعد السؤال عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و من معادن الذهب و الفضة ما فيه قال عليه السّلام إذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس، و قول الصادق عليه السّلام فی صحيح ابن مروان فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنيمة و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس و قول الصادق عليه السّلام فی مرسلة الفقيه: فی الأرض التی اشتراها الذمی من مسلم فان عليه فيها الخمس و قال الشيخ الأكبر (قده) فی رسالة الخمس و المظنون عدم الخلاف فی ذلک اما أرباح المكاسب فالظاهر انه كذلک أيضا لظهور جملة من أدلتها فی تعلقه بالعين فيها سيما الآية التی استدل بها كثير من الأصحاب و هذا مما لا ينبغی الإشكال فيه و لم ينقل فيه خلاف عن احد من أصحابنا اما فی الظاهر من الأدلة المتقدمة تعلق الخمس بالمجموع

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۴۵

فلو كان فاضل المؤنة مثلا خمسة خروف يتفاوت قيمتها فلا يكفی إخراج أقلها قيمة.

(الثالث) الظاهر عدم وجوب إخراج الخمس من كل عين بل يكفی ان يخرج عنه ما يساوی قيمته خمس المجموع لصدق إخراج خمس الفائدة على إخراجه من غير فرق فی ذلک بين ما إذا كان العين الخمس مشتملا على أجناس مختلفة كما إذا أخرج معادن مختلفة و ما لم يكن كذلک.

(الرابع) (يتخير المالک بين دفع الخمس من العين أو دفع قيمته نقدا أو جنسا) قال الشيخ الأكبر و هل يجوز دفع القيمة من هذه الأشياء، الظاهر ذلک كما صرح به بعض، و يظهر من المدقق الخوانساری انه مذهب الأصحاب و يدل على جوازه جملة من الاخبار (منها) ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السّلام فيمن وجد كنزا فباعه بغنم فقال أمير المؤمنين عليه السّلام أد خمس ما أخذت فإنک أنت الذی وجدت الركاز، و ليس على الأخر شیء (انتهى) و الظاهر ان أخذه صلوات اللّه عليه خمس الثمن من باب أخذ القيمة بناء على مساواة ثمن المسمى مع ثمنه الواقعی و حمله على أجازته عليه السّلام لبيع الحصة و ان كان ممكنا فلا يدل حينئذ على جواز أخذ القيمة الا انه خلاف الظاهر من الخبر كما لا يخفى.

و منها ما رواه فی السرائر عن كتاب ابن محبوب، و فيه: عن الرجل يكون فی داره البستان فيه الفاكهة تأكله العيال انما يبيع منه الشیء بمأة درهم أو خمسين درهما هل عليه الخمس، فكتب عليه السّلام اما ما أكل فلا، و اما البيع فنعم هو كسائر الضياع، فإن إعطاء الخمس مما بيع انما هو بإعطاء قيمته فيدل على جواز إعطاء القيمة (فتأمل).

(و منها) ما روى عن ابن الصلت قال كتبت الى ابی محمد عليه السّلام ما الذی يجب علی يا مولای فی غلة رحى لی فی أرض قطعية و فی ثمن سمک و بردی و قصب أبيعه من أجمة هذه القطعية فكتب عليه السّلام يجب عليک فيه الخمس إنشاء اللّه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۴۶

(و منها) ما روى عن ابی سيار، و فيه قال قلت له- يعنی الصادق عليه السّلام انی كنت و ليت الغوص فأصبت اربعمأة ألف درهم و قد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم و كرهت ان احبسها عنک (إلى أخر الحديث).

(و بالجملة) فالحكم- اعنی جواز إعطاء القيمة و كون الخيرة بيد المالک مما لا اشكال فيه نصا و فتوى.

(الخامس) يجوز له التصرف فی العين قبل أداء الخمس قبل استقراره بانقضاء الحول، للإجماع على جواز تأخير إخراج الخمس إلى السنة- و ان علم بعدم تجدد مؤنة له بتحقق خسارة- كما سيأتی- و من المعلوم ان وقت الخمس بالعين انما هو وقت ظهور الربح، فيلزم من ذلک اما جواز المعاملات الواردة على العين إلى أخر السنة أو وجوب عزل مقدار الخمس من الربح إذا أراد المكلف ان يتجر بماله، أو اللازم اشتراک المستحقين مع المالک فی الربح الحاصل من المال المشترک، أو يقال بعدم جواز الاتجار بذاک المال أصلا، لكن ما عدا الأول مخالف للفتوى و العمل، لاستقرارهما على جواز الاتجار بالربح الى أخر السنة و على اشتراک المستحقين فی الخسارة دون الربح، فينحصر فی الأول و هو جواز المعاملة على الربح فی أثناء السنة إلى انقضائها.

(و يترتب عليه) انه لو ربح ستمأة مثلا و وضع لمؤنته منها مأة ثم اتجر بالخمسمائة فربح خمسمائة حتى صارت ألفا وجب عليه مأتين التى هى خمس الالف، و هو مجموع الربح الحاصل له فى تلك السنة، و هذا بناء على ما تقدم منا من ان متعلق الخمس هو مجموع الفائدة الحاصلة فى السنة، و اما لو جعلنا كل فائدة متعلقا للخمس و وزعنا المؤنة على المشترك منها فاللازم فى الفرض المذكور هو إخراج مأتين و ثمانين، مأة للربح الأول و يلحقه مأة من الربح الثانى، فإنه ربح خمس الأول، و يجب إخراج خمس اربعمأة الباقية من الربح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٤٧

الثانى و هو ثمانون، فيصير المجموع مائتين و ثمانين كما لا يخفى.

و لا فرق فى عدم استحقاق أهل الخمس ما يخص ربحهم من الربح المتجدد بين ضمان التاجر خمس الربح الأول و عدم ضمانه، مع بنائه على عدم الضمان أو عدم بنائه (و فى الجواهر) بعد دعوى اشعار تعليل المحقق جواز تأخير خمس أرباح المكاسب بالاحتياط للمكتسب لعدم جواز التصرف و الاكتساب بالخمس يعنى فى أثناء الحول- قال: و هو كذلك لكونه مال الغير، نعم لو ضمنه و جعله فى ذمته جاز له ذلك، لكن ليس فى الأدلة هنا تعرض لبيان ان له ضمانه مطلقا أو بشرط إعلانه أو الاطمئنان من نفسه بالأداء أو غير ذلك، بل لا تعرض له فيها لأصل الضمان (انتهى) و لا يخفى ما فيه، و قد ظهر، وجهه مما بيناه.

(هذا كله إذا كانت) المعاملات الواردة على الخمس فى أثناء الحول للتجارة و الاستفادة، و لو عامل به لا للتجارة و الاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين.

(السادس) يجوز له التصرف فى العين قبل أداء الخمس بعد استقراره بتمام الحول مع ضمانه عند عدم التمكن من إيصاله إلى اهله و عزمه على الأداء عند التمكن و كونه مليا و كون تصرفه باذن الحاكم، و مع اجتماع هذه القيود لا ينبغى الإشكال فى جواز تصرفه، و مع فقدها أو فقد إحداها ففى جواز تصرفه اشكال.

(و فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر) دعوى ظهور الروايات فى جواز التصرف فى الأعيان الخمسية مع ضمان الخمس مضافا الى ملاحظة سيرة الناس، و لعل نظره (قده) فى الروايات التى يدعى ظهورها فى جواز التصرف هى ما تقدم من المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: فمن وجد كنزا، أو المروى عن السرائر و خبر ابن الصلت و أشباهها، و دلالتها على جواز التصرف مع الضمان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٤٨

انما هى بالتقرير (و لا يخفى) عدم ظهورها فيما ادعاه و لا فى جواز التصرف مع الضمان، بل لو سلم دلالتها على الجواز لدلت عليه و لو مع عدم الضمان سيما إذا لم يكن من نيته عدم الإعطاء أيضا، و اما ملاحظة سيرة الناس فهى ممنوعة من المتدينين، و لا عبرة بغيرهم، فالقول بجواز التصرف مع الضمان مع عدم بقية القيود لا يخلو عن اشكال، و أشكل منه القول بجوازه مع عدم الضمان و لا نية عدم الإعطاء، و استظهاره من الروايات الواردة فى دفع القيمة ممنوع- كما تقدم آنفا- و اما جوازه مع الضمان و عزمه على الأداء عند عدم التمكن من الأداء فعلا مع عدم الملائة أو و لو كان مليا لكن مع فقد اذن الحاكم فهو أيضا لا يخلو عن الاشكال و قد عرفت فى عبارة الجواهر التصريح بعدم تعرض الأدلة لبيان ان له ضمانه مطلقا أو بشرط الاطمئنان أو بشرط الملائة، و من المعلوم ان مقتضى الأدلة العقلية و النقلية المانعة عن التصرف فى مال الغير هو المنع عن التصرف مطلقا الا ان يثبت جوازه بالدليل، و هو مورد اذن الحاكم بالتصرف فيه، نعم مع عدم التمكن من الاستيذان منه لا يبعد دعوى جوازه فيما إذا ضمنه مع العزم على الأداء و عدم التمكن من الأداء فعلا و الاطمئنان من نفسه بالأداء إذا لم نقل بجواز العزل و ذلك لأجل دليل نفى الضرر لكن لا يتم الحكم المذكور مع جواز العزل اما مطلقا أو فى هذه الصورة كما سيأتى تحقيقه.

و لو تصرف فيه مع نية عدم الإعطاء فلا ينبغی الإشكال فی حرمته و كونه غصبيا كما هو مقتضی التعلق بالعين، ففی الخبر: لا يحل لأحد أن يشتری من الخمس شيئا حتی يصل إلينا حقنا، و فی ثالث: لا يعذر اللّه عبدا اشتری من الخمس شيئا ان يقول رب اشتريته بمالی حتی يأذن أهل الخمس، و فی معناها أخبار أخری.
(السابع) لا اشكال بناء علی ما تقدم فی انه (لو أتلفه بعد استقراره بمضی الحول (ضمنه) و يجب عليه أدائه و تفريغ ذمته منه.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۴۹
(الثامن) لو اتجر به قبل إخراج الخمس نفذت معاملته فی نصيبه قولا واحدا كما اعترف به الشهيد (قده) فی نظيره- اعنی الزكاة- فی البيان، و فی نفوذها فی مقدار الخمس أو بطلانها رأسا أو كونها فضوليا متوقفا علی الإجازة (فإن أمضاها الحاكم الشرعی أخذ العوض و الا رجع بالعين بمقدار الخمس ان كانت موجودة و بقيمته ان كانت تالفة و يتخير فی أخذ القيمة بين الرجوع علی المالك أو علی الطرف المقابل الذی أخذها و أتلفها) وجوه و أقوال، مبناها اختلاف الآراء فی متعلق الخمس علی نحو الاختلاف فی الزكاة و انه هل هو متعلق بالذمة محضا و ان لم ينقل القول به عن أحد، أو انه متعلق بالعين علی نحو الشركة أو علی نحو الكلی فی المعين أو علی نحو حق الرهانة أو علی نحو حق الجناية.
و الفرق بين الأولين أعنی الشركة و الكلی فی المعين واضح، حيث انه بناء علی نحو الشركة تكون كل جزء من اجزاء العين علی نحو الإشاعة مشتركة بين المالك و المستحق، و بناء علی الكلی فی المعين يستحق المستحق من العين الخمس الكلی القابل للانطباق علی كل واحد من الأخماس الخمسة فی العين (فعلی الشركة) لا يجوز التصرف فی كل جزء منه يفرض،- و لو انتهی الی الجزء الذی لا يتجزی- لأنه أيضا علی جهة الإشاعة مشركة بينهما (و علی القول بالكلی فی المعين) يجوز له التصرف فی بعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باقيا مع قصده الإخراج من الباقی- كما فی المسألة الاتية.
و الفرق بين حق الرهانة و حق الجناية هو كون حق الرهانة علقة خاصة بين المرتهن و العين المرهونة، الحاصلة بعقد الرهن، الموجبة لكون العين مخرجا لدينه، و لازمه ان تكون هذه العلقة متعلقة بمحل قابل للمخرجية و النقل و الانتقال، و يترتب عليه مانعية حق الرهانة عن النقل و الانتقال (و حق الجناية) حق متعلق من المجنی عليه أو وليه برقبة الجانی، الموجب لجواز استرقاقه أينما
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۵۰
وجده- و لو بعد خروجه عن ملك مالكه، فحق الجناية لا يمنع عن النقل و الانتقال.
(إذا عرفت ذلك فنقول) انه علی القول بتعلق الخمس بالذمة محضا يصح البيع قطعا لكونه ملكا طلقا للمالك، فإن أدی المالك الخمس من غيره فهو، و الا فللحاكم تتبع العين كما ان للساعی فی باب الزكاة تتبعها و يتجدد البطلان و يتخير المشتری مع جهله بتعلق الخمس لتبعض الصفقة، كل ذلك قياسا للمقام بباب الزكاة علی ما اعترفوا به و ان أمكن منعه فی المقيس عليه بالمنع من جواز تتبع الساعی للعين بعد فرض عدم تعلق الحق به، و الذی يسهل الخطب هو عدم القول بكونه متعلقا بالذمة فی المقام- و ان قيل به فی الزكاة- مع كونه مجهول القائل فيها أيضا.
و علی القول بالشركة يكون البيع فی مقدار الخمس فضوليا، فيجیء فيه ما فی باب الفضولی من القول بالبطلان أو الصحة مراعيا بالإجازة، و الأقوی فيه الصحة كما لا يخفی، و لكن عن التذكرة فی باب الزكاة ان الأقوی علی القول بالشركة هو الصحة لا مراعيا بالإجازة لعدم استقرار حق المستحقين، فان للمالك إسقاطه بالإخراج من غيره (و لا يخفی ما فيه) حيث انه لا يلائم القول بالشركة، و كون المالك مسلطا علی جعل العين مختصا بنفسه بأداء الزكاة من مال أخر إرفاقا به لا يوجب سلطنته علی البيع ما لم يؤدها من مال أخر كما لا يخفی.

و على القول بـالكلى فى المعين فكـذلـك- اى يـدخل فى باب الفضولى، و على القول بكونه من قبيل حق الرهانـة يبطل البيع الا ان يتقـدم الضـمان و يخرج من غيره- كما عن البيان فى الزكاة- و الأقوى كونه أيضا فضوليا موقوفا على اجازة الحاكم أو إعطاء المالك من غيره، الـذى هو افتكاكه من الوثاق، و على كل تقـدير يتنجز البيع، و قـد أوضـحنا سبيله فى مسألة بيع العين المرهونة فى المكاسب (فراجع).

و على القـول بكـونه من قبيـل حق الجنايـة يكون الـبيع صـحيحا و التزامـا من البـائع بـالخمس من مـال أخر، فـإن أداه نفـذ، و الا فللحاكم تتبع العين.

ثم ان بعض السادة من مشايخنا (قده) مع ذهابه الى كون الخمس و الزكاة متعلقين بالعين على نحو يشبه تعلق حق الفقراء بمنذور التصـدق- قال فيما علقة فى المقام و فى كتاب الزكاة بصـحة البيع بلا احتياج إلى الإجازة و انه يجب على المشترى ان يخمسه و يرجع به الى البـائع (و لاـ يخفى مـا فيه) فـان الجمع بين كونه كحق الفقراء فى منـذور التصـدق و بين صـحة بيعه بلا احتياج إلى الإجازة جمع الضدين.

و يمكن ان يكون نظره (قـده) فى صـحة البيع- مع كون الحق المتعلق بمنـذور التصـدق كحق الرهانـة المانع من النقل و الانتقال كما هو التحقيق- الى قيام الدليل على الصحة هيهنا و ان كان مخالفا للقاعدة، و هو صحيح عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه قال قلت للصـادق عليه السّـلام رجل لم يزك إبله و شاته عامين فباعها، على من اشتراها ان يزكيها لما مضـى؟ قال عليه السّـلام نعم تؤخذ زكوتهـا و يتبع البـائع أو يؤدى زكوتها البائع (و لا يخفى) عـدم صـراحته فى صـحة البيع لإمكان كون الحكم بإعطاء زكوتها من جهة كونه مال الغير و انه يتبع البائع فى مقدار ثمنه الذى يقابل الزكاة.

هذا كله إذا كانت المعاملة بعين الربح، و اما إذا كانت فى الذمة و دفعها عوضا فهى صحيحة و لكن لم تبرء ذمته بمقدار الخمس و يرجع الحـاكم به ان كـانت العين موجودة و بقيمته ان كانت تالفـة مخيرا حينئـذ بين الرجوع على المالك أو الآخـذ أيضا) فإن رجع الى المالـك لم يرجع المالـك الى الآخـذ، و ان رجع الى الآخـذ يرجع الآخـذ الى المالـك بعـد أدائه إلى الحاكم إذا كان عالما بكون المدفوع خمسا كما هو الشأن فى باب تعاقب الأيدى فى باب الضمان (و قد

ظهر مما ذكرناه) حكم المسألة السادسة و السبعين و التى بعدها فلا نعيده.

[مسألة (۷۸) ليس للمالك ان ينقل الخمس الى ذمته]

مسألة (۷۸) ليس للمالك ان ينقل الخمس الى ذمته ثم التصرف فيه كما أشرنا اليه

و بينا الكلام فيه مستوفى و ذكرنا المختار فيه

(نعم يجوز له ذلك بالمصالحة مع الحاكم)

لكون المالـك للخمس هو المسـتحق الكلى المنطبق على كـل فرد من المسـتحقين، و الحـاكم ولى على طبعيـة المسـتحق فيصـح المصالحـة معه، (و حينئـذ فيجوز له التصـرف فيه و لا حصـة له) اى للخمس (من الربح إذا اتجر به) هذا إذا كانت المصالحة بعد الحول، و كـذا تصـح المصالحـة معه فى أثناء الحول كما يصـح الأداء فيه (و لو فرض تجدد مؤن له فى أثناء الحول على وجه لا يقوم بها الربح انكشف فساد الصلح) لعدم سلامة العوض حيث لا خمس حتى يقع به الصلح.

[مسألة (۷۹) يجوز تعجيل إخراج خمس الربح]

مسألة (۷۹) يجوز تعجيل إخراج خمس الربح إذا حصل فى أثناء السنة و لا يجب التأخير إلى أخرها فإن التأخير من باب الإرفاق كما مر و حينئذ فلو أخرجه بعد تقدير المؤنة بما يظنه فبان بعد ذلك عدم كفاية الربح لتجدد مؤن لم يكن يظنها كشف ذلك عن عدم صحته خمسا فله الرجوع به مع بقاء عينه لا مع تلفها فى يده إلا إذا كان عالما بالحال فان الظاهر ضمانه حينئذ.

قد تقدم فى طى المسألة الثانية و السبعين ان وجوب الخمس فى أرباح المكاسب ليس مشروطا بمضى السنة- نظير اشتراط الزكاة فى الأنعام بحلول الحول- بل هو واجب فيه حين حصول الربح و انما التأخر إلى السنة إرفاق للمالك- بل قيل للمستحق أيضا، و ان كان لا يخلو عن الاشكال- فيجوز له التعجيل فى الإخراج لكونه إخراجا للواجب و امتثالا له، و يستثنى المؤنة بما يقدرها على نحو التخمين، فإن بان تساويها مع المؤنة التى يصرفها إلى أخر السنة فهو، و ان بان زيادتها عما يكفيه وجب عليه إخراج خمس تلك الزيادة، و ان بان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۵۳

نقصانها عن المؤنة بطرو ما يحتاج اليه مما لم يكن مظنونا له كشف ذلك عن عدم صحة ما أخرجه منه خمسا، حيث انه لم يكن واجبا عليه لان الخمس يجب فى فاضل المؤنة، و المفروض انه من المؤنة، و حينئذ ففى جواز الرجوع به مع بقاء عينه و عدمه وجهان، الذى قواه فى الجواهر هو الأخير، و هو عدم الجواز، و استوجهه الشهيد الثانى (قده) فى المسالك و قال: و فى جواز رجوعه عليه مع بقاء العين أو علمه بالحال نظر، و قد تقدم مثله فى الزكاة الا ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجه انتهى.

و علله فى الجواهر باحتمال كون الظن بالمؤنة و تخمينها فى أول ظهور الربح مأخوذا على نحو الموضوعية نظير أخذ الخوف و الظن بالضرر من الوضوء موضوعا لوجوب التيمم على وجه الموضوعية على القول به، فإنه عليه لا كشف للخلاف فيه، حيث ان الموضوع هو الخوف من حيث هو خوف و هو كان متحققا حين هو تيمم، و يقال فى المقام ان ما ظنه من المؤنة لا يجب فيه الخمس و لو لم يكن من المؤنة، و ما يظن بكونه زائدا عن المؤنة يجب فيه الخمس و لو كان من المؤنة، و عليه فما دفعه من خمس المؤنة كان خمسا واقعا و لا كشف للخلاف فيه أصلا، فلا يجوز الرجوع اليه مع بقائه عند القابض مع علم القابض بكونه خمس المؤنة فضلا عما إذا لم يكن باقيا أو كان القابض جاهلا بحاله.

و وجه الشيخ الأكبر (قده) ما احتمله فى الجواهر من أخذ الظن و التخمين على وجه الموضوعية بما عبر به الفقهاء من كون جواز التأخير احتياط للمكلف حيث لا يدرى ما مؤنته، و لا يخفى ان هذا الاحتياط له اما فى مقابل تعسر الاسترداد حيث انه عند تبين الخلاف يتعسر غالبا اما لتلف العين و عدم تمكن القابل من رد بدله أو لغير ذلك، و اما فى مقابل خسارة الدافع و الخسارة انما تكون مع عدم جواز الرجوع على تقدير الخطاء، لكن الظاهر من الاحتياط للدافع انما فى مقابل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۵۴

الخسارة فيجوز له التأخير لئلا يذهب عليه من ماله خمسا لا فى مقابل تعسر استرداده إذ هو مما لا ينبغى جعله وجها للاحتياط مع ان لازمه عدم جواز التأخير عند انتفاء موضوع الاحتياط كما إذا علم بعدم تجدد المؤنة حيث ان الاحتياط يتحقق عند الاحتمال هذا، و لكن الأقوى هو كون الظن و التخمين مأخوذا على وجه الطريقية، لظهور ما يدل على استثناء المؤنة مما يجب فيه الخمس، و تعلقه بما عداها من الربح هو اختصاص الخمس بالزائد عن المؤنة واقعا و عدم وجوبه فيها كذلك من غير فرق بين ظن الدافع و علمه بكونه من المؤنة أو عدمها أو عدم علمه أو ظنه.

و ما افاده الشيخ الأكبر (قده) من كون جواز التأخير احتياط للمالك فليس عليه دليل حتى يؤخذ بلازمه، و انما هو شىء ذكره

الفقهاء استحسانا مع انه لا منع عن كونه فى مقابل تعسر الاسترداد، و ما ذكره (قده) من انه لا ينبغى جعله وجها للاحتياط مدفوع بكون جواز التأخير إرفاق للمالك لئلا يقع فى اعضال تحمل صعوبة الاسترداد، و مع ان كون الملاك فى جواز التأخير هو الاحتياط للمالك إرفاقا له ممنوع، لإمكان ان يكون إرفاقا للآخذ، و ان أشكل عليه بكون التعجيل إرفاقا له، و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى ان للدافع الرجوع مع بقاء العين عند الدافع، سواء كان الدافع عالما بالحال أم لا، لانه عين مال الدافع و عدم خروجه عن ملكه بالدفع لعدم صحة إخراجه خمسا حيث لم يكن كذلك واقعا، و كذا مع تلفها عند الأخذ مع علمه بالحال لقاعدة اليد مع عدم ما يوجب رفع اليد عنها، و اما مع جهل الآخذ بالحال فلا ضمان له لانه مغرور و المغرور لا ضمان عليه بل هو يرجع الى من غار حسبما فصل فى مبحث البيع و كتاب الضمان.

[مسألة (۸۰) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية]

مسألة (۸۰) إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس جارية لا يجوز وطؤها، كما انه لو اشترى به ثوبا لا يجوز الصلاة فيه، و لو اشترى به ماء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۵۵

للغسل أو الوضوء لم يصح، و هكذا، نعم لو بقى منه بمقدار الخمس فى يده و كان قاصدا لإخراجه منه جاز و صح كما مر نظيره.

قد تقدم فى المسألة الخامسة و السبعين انه لا يجوز التصرف فى العين المخمس بعد استقرار الخمس عليها بتمام الحول قبل أداء خمسها لكون العين مما تعلق بها حق المستحقين مطلقا كان التعلق بأى نحو من الأنحاء المحتملة فيه مما تقدم احتمالها، فلا يجوز ان يشترى بها شيئا، فلو اشترى بها جارية لا يجوز له وطؤها، أو ثوبا لا يجوز الصلاة فيه، أو ماء لا يصح الغسل أو الوضوء به، و هكذا، و ذلك لعدم ولاية الدافع فى التصرف فى العين المخمس بالبيع و الشراء و نحوهما فيكون معاملته فيها فضوليا أو كالفضولى فى الحاجة الى إجازة الحاكم، أو إخراج الدافع الخمس المتعلق بها من عين أخر، اللهم الا ان يكون تعلقه بها من قبيل تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانى، حيث انه لا يمنع عن بيعه بل يذهب بالبيع مع ما عليه من الحق حيث ما ذهب و يجوز للمجنى عليه استرقاقه حيث ما وجده حسبما أشرنا إليه فى المسألة الخامسة و السبعين.

هذا إذا اشترى بالربح بتمامه قبل إخراج الخمس عنه، و اما لو بقى منه بمقدار الخمس فى يده جاز له البيع، و يصح له التصرف فيما اشتراه به بناء على كون تعلق الخمس بالعين على نحو الكلى فى المعين كما هو مختار المصنف (قده) فى الخمس و الزكاة حيث ان من ثمرته هو صحة تصرف مالك العين فى عين ماله فيما عداه مقدار ما للغير فيه على نحو الكلى فى المعين، و لكن الكلام فى كون تعلق الخمس و الزكاة بالعين كذلك بل عندنا هو كون تعلقهما بالعين نحو تعلق حق الزوجة بمالية البناء و قيمته إرثا من زوجها، حيث انها مستحقة لان تستوفى من البناء قيمة ما ترثه منه من الثمن أو الربح حسبما فصلناه فى الزكاة فى المسألة الحادية و الثلاثين، و فى اعتبار قصده لإخراجه من الباقى فى جواز

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۵۶

شرائه بما عداه و صحته كما فى المتن إذ على تقدير كون التعلق على نحو الكلى فى المعين يصح التصرف فى العين بالبيع و الشراء و نحوهما إذا بقى من الربح بقدر الخمس فى يده و لو لم يكن قاصدا لإخراجه منه كما لا يخفى.

[مسألة (۸۱) قد مر ان مصارف الحج الواجب]

مسألة (۸۱) قد مر ان مصارف الحج الواجب إذا استطاع فی عام الربح و تمكن من المسیر من مؤنة تلك السنة و كذا مصارف الحج المندوب و الزیارات، و الظاهر ان المدار علی وقت إنشاء السفر فان كان إنشاؤه فی عام الربح فمصارفه من مؤنته ذهابا و إیابا، و ان تم الحول فی أثناء السفر فلا یجب إخراج خمس ما صرفه فی العام الأخر فی الإیاب أو مع المقصد و بعض الذهاب.
قد مر فی المسألة السبعین ان مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة إذا صار فیه، و الذی یزیده فی هذه المسألة انه لا یشترط فی كون مصارفه من ربح عام الاستطاعة ان یكون توقفه فی المقصد و إیابه إلی محله أیضا فی عام الاستطاعة بل یكفی كون مصارفه الی انتهاء إیابه من ربح عام الاستطاعة سواء كان انتهاء إیابه أیضا فی عامها أو وقع شیء منه أو توقفه فی المقصد، أو شیء من ذهابه فی العام الأخر إذا كان إنشاء سفره فی عام الاستطاعة لاحتساب مصارف ذاك السفر المنشأ فی عامها من مؤنتها عرفا كما لا یخفی.

[مسألة (۸۲) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له]

مسألة (۸۲) لو جعل الغوص أو المعدن مكسبا له كفاه إخراج خمسهما أولا، و لا یجب علیه خمس أخر من باب ربح المكسب بعد إخراج مؤنة سنته.
لو جعل الغوص أو استخراج الكنوز أو المعادن مكسبا فلا إشكال فی وجوب خمسها بعناوینها الخاصة من الغوص و نحوه، و فی تعلق خمس أخر بها بعد إخراج مؤنة السنة منها و عدمه (وجهان) من: قاعدة الجمع بین الأدلة الدالة علی تعدد الأسباب فیما إذا لم یقم دلیل علی تداخلها أو تداخل مسبباتها حیث
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۱۵۷
انها تقتضی تعدد المسببات، و من: ما ورد من عدم وجوب تكرر الخمس فی مال واحد من قولهم علیهم السلام لا ثنیا فی صدقة بناء علی إطلاق الصدقة علی الخمس كما ادعی شیوعه فی الریاض، و هذا الأخیر هو الأقوی لظهور أخبار الواردة فی الخمس فی الكنز أو المعدن أو الغوص فی عدم وجوب خمس آخر، و كذا ما ورد فی الغنیمة أو أخذ مال الغاصب.
ففی خبر الحلبی المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السّلام عن الكنز كم فیه؟
فقال علیه السّلام: الخمس، و فی خبر أخر له المروی فی الكافی و التهذیب عن الصادق علیه السّلام و فیه و عن المعادن كم فیها قال علیه السّلام: الخمس، و خبر ثالث له المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال علیه السّلام: علیه الخمس، و خبر رابع له المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام فی الرجل من أصحابنا یكون فی لوائهم و یكون معهم فیصیب غنیمة قال علیه السّلام: یؤدی خمسا و یطیب له.
و خبر حفص بن البختری عن الصادق علیه السّلام قال: خذ مال الغاصب حیثما وجدته و ادفع إلینا الخمس، و فی معنی هذه الاخبار غیرها و هی كثیرة، و یستظهر من ترك التعرض لوجوب خمس أخر فیما ذكر فیها مع كونها فی مقام بیان ما یجب فیها عدم وجوب الأزید من خمس واحد فیها مضافا الی ما فی تحف العقول عن الرضا علیه السّلام فی كتابه إلی المأمون قال علیه السّلام: و الخمس من جمیع المال مرة واحدة، و ما فی خبر سماعة المروی فی تفسیر العیاشی عن الصادق علیه السّلام و الكاظم علیه السّلام قال سألت أحدهما عن الخمس فقال: لیس الخمس إلا فی الغنائم بناء علی شمول الغنائم لكل ما فیه الخمس الا

الحلال المختلط بالحرام و الأرض التى اشتراها الذى من المسلم، و دعوى كون هذه الاخبار فى مقام إثبات الخمس فى الأشياء المذكورة فيها بعناوينها الخاصة فلا ينافى ثبوته فيها بعنوان ما يفضل من مؤنة السنة من الربح «واهية» لأن الظاهر منها كونها فى مقام بيان جميع ما يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۵۸

فيها من كل حيثية لا خصوص ما يجب فيها بالعنوان الخاص مثل الغوص و الكنز، و لعل هذا ظاهر.

و لو كان الحلال فيه الخمس لم يسقط بإخراج الخمس الذى يخرج عن الجميع بعنوان كونه مختلطا بالحرام، لعدم الدليل على سقوطه و القول بوحدة الخمس فيه أيضا لإطلاق قوله عليه السّلام: و سائر المال لك حلال- كما حكى عن بعض ضعيف جد الظهور خمس المختلط فى كونه من حيث الاختلاط بالحرام لا من كل حيثية، و لذا لو كان زكويا لم يسقط زكاته قطعا من غير خلاف، فيجب إخراج خمس الحلال منه و يتخير فى تقديم كل واحد منهما على الأخر إلا إذا قلنا بجواز صرف خمس المختلط فى غير الهاشمى فيتعين حينئذ تقديم خمس المختلط فإذا حل لمالكه و طهر عن الحرام اخرج خمسه و اللّه العالم.

[مسألة (۸۳) المرأة التى تكتسب فى بيت زوجها]

مسألة (۸۳) المرأة التى تكتسب فى بيت زوجها و يتحمل زوجها مؤنتها يجب عليها خمس ما حصل لها من غير اعتبار إخراج المؤنة إذ هى على زوجها الا ان لا يتحمل.

و قد مر هذه المسألة مع ما يضاهيها فى طى المسألة الخامسة و الستين فراجع.

[مسألة (۸۴) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية فى الكنز]

مسألة (۸۴) الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية فى الكنز و الغوص و المعدن و الحلال المختلط بالحرام و الأرض التى يشتريها الذمى من المسلم، فيتعلق بها الخمس و يجب على الولى و السيد إخراجه، و فى تعلقه بارباح مكاسب الطفل اشكال، و الأحوط إخراجه بعد بلوغه.

قال الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس انه لا خلاف فى عدم اشتراط البلوغ و العقل فى تعلق الخمس بالمعادن و الكنوز و الغوص، و قد ادعى الاتفاق فى الأخيرين (يعنى الكنز و الغوص) فى المناهل، و عن ظاهر المنتهى فى الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۵۹

(يعنى المعدن)، و اما الغنيمة فالظاهر انه يعنى عدم اشتراط البلوغ فى تعلق الخمس بها أيضا اتفاقى، و يشهد على ذلك اتفاقهم فى باب الجهاد على إخراج الخمس من الغنيمة أولا ثم تقسيمه بين من حضر القتال حتى الطفل، و كيف كان فيدل على عدم اشتراط البلوغ و العقل فى المعدن و الكنز و الغوص و الحلال المختلط و الغنيمة إطلاق خبر عمار بن مروان المروى فى الخصال عن الصادق عليه السّلام قال فيما يخرج من المعادن و التبحر و الغنيمة و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه و الكنوز الخمس.

و ربما يدعى أظهرية سقوط الخمس عن الحلال المختلط لغير المكلف عن سقوطه عن غيره لو قيل بسقوطه عن غيره معلا بورود دليله على وجه التكليف المختص بالمكلف فلا يشمل غيره، و فيه ان الأظهر ثبوته فى المختلط و لو قيل بسقوطه عن غيره،

و ذلك لان هـذا الخمس انما هو لإخراج مال الغير الذى اختلط مع مال الدافع غاية الأمر أنه لمكان الجهل به رضـى اللّه سـبحانه بـإخراج الخمس عنه، و لـذا ربمـا يقـال بجواز دفعه الى غير الهاشـمى، و من المعلوم وجوب إخراج مال الغير عن مال الصـغير و الكبير و يكون المكلف بالإخراج عن مال الصغير وليه، هذا فى تلك الخمسة أعنى الغنيمة و المعدن و الغوص و الكنز و الحلال المختلط بـالحرام، و اما الأرض التى اشتراها الـذمى من المسـلم ففى ثبوت الخمس فيها فيما إذا كان المشترى الـذمى صـغيرا أو مجنونا اشكال من:

تضمن الخبر الدال على ثبوته لفظة (على) الظاهرة فى التكليف فيختص بالمكلف.

ففى خبر ابى عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السّـلام أيما ذمى اشترى من مسلم أرضا فإن عليه الخمس، و مرسل المفيد عن الصادق عليه السّـلام الـذمى إذا اشترى من المسـلم الأرض فعليه فيها الخمس- و من: إمكان منع هذا الظهور لأجل كثرة اسـتعمال لفظة- على- فى مجرد الاستقرار مثل زيد على السطح، أو عليه دين و

نحوهما، و لعل الأخير هو الأظهر.

و اما أرباح المكاسب

فالمسـتظهر من إطلاـق الفتـاوى عـدم اشـتراط التكليف فى تعلق الخمس بهـا، فعن المنتهى فى فروع الكنز قـال الثـالث الصبى و المجنون يملكان أربعـة أخماس الركاز و الخمس الباقى لمسـتحقيه يخرج الولى عنهما عملا بالعموم، و كذا المرأة ثم قال: لنا ما تقـدم من انه اكتسـاب و هما من اهله (انتهى) فانظر الى دليله حيث ان الظاهر منه مفروغيـة تعلق الخمس بكلما يحصل للصـغير و المجنون بالاكتسـاب، حيث يسـتدل لتعلقه بمـا يحصل لهما بالركاز بأنه اكتساب، و عن المناهل ظهور إطلاق معاقـد الإجماع فى ذلـك، و يسـتدل له أيضـا بإطلاق بعض الاخبار، ففى خبر ابن ابى عمير، و موثق سـماعة عن الصادق عليه السّـلام عن الخمس؟ قال: فى كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير حيث ان لفظة (الناس) يشمل الصغير و المجنون من دون تأمل.

و قـد يسـتدل بتصـريح الفقهـاء بـاشتراط الكمال فى الزكاة و إهمالهم عنه فى الخمس حيث انه كالصـريح فى عـدم اشتراطه فى الخمس، و توهم ان ترك التعرض فى الخمس إيكال الى ما تعرضوا فى الزكاة بناء على اشتراكهما فى الاحكام، و كون التفاوت بينهما فى المصـرف ضـعيف فى الغاية لاختلافهما فى كثير من الاحكام و ان كان تشريع الخمس لأجل ما فات عن مستحقيه من الزكـاة تبجيلا لهم فى منعهم عن أخـذ الزكوات و تشـريفا لهم فى جعل الخمس لهم بعنوان التبجيل و التعظيم، هـذا تمام الكلام فى وجوب الخمس فى الأشـياء السـبعة التى يجب فيهـا الخمس بالنسبة إلى الصبى و المجنون، و المتحصل مما ذكرناه هو عـدم اعتبار الكمال بالبلوغ و العقل فى تعلقه بها و لو فى مال الصبى و المجنون.

و اما اعتبار الحرية فإن قلنا بأنه لا يملك شيئا بل كلما فى يده مثل نفسه ملك لمولاه فكلما يستفيده من الغنيمة و الغوص و الكنز و أرباح المكاسب و

الحلال المختلط و الأرض التى يشتريها العبد الذمى من المسـلم فهو لمولاه فيجب الخمس حينئذ على مولاه، إذ ليس له اسـتفادة حتى يجب فيهـا الخمس عليه، و ان قلنا بملكه إذا كانت الاسـتفادة بإذن المولى كما فيمن هاباه المولى أو كاتبه أو مطلقا فيكون المسـتفاد له نفسه فالظـاهر وجوب الخمس، لإطلاـق أدلـة الخمس و عـدم مـا يوجب تخصيصـها بمن عـداه، بـل لعـل ثبوته فيما يسـتفيده أظهر من ثبوته فى مال الطفل و المجنون لكماله بالبلوغ و العقل و وضع قلم التكليف عليه فثبت هـذا التكليف عليه مثل سـائر التكـاليف كالصـلاة و الصـوم، و لاـ موجب لرفعه عنه، و ليس للمولى منعه عنه كمـا لاـ يصـح منعه عن غيره من الواجبـات

لثبوت ذلک کله علیه بحکم الشرع، فأمر اللّه سبحانه أحق بالامتثال، و لا دلیل علی اعتبار التمکن التام فی وجوب الخمس کما کان معتبرا فی وجوب الزکاة، و منه یظهر عدم صحة المنع عن وجوبه علیه لعدم تمکنه من التصرف فیما یستفیده بناء علی ملکیته لما فی یده کما لا یجب علیه الزکاة لذلک، و ذلک لان الدلیل دل علی اعتبار التمکن من التصرف فی وجوب الزکاة، و لا دلیل علی اعتباره فی وجوب الخمس، و منه یعلم ان التمکن من التصرف شرط فی وجوب أداء الخمس فعلا لا فی تعلقه فهو واجب علیه ینتظر التمکن من أدائه، فإذا تمکن ادی کالدین فی المعسر عن أدائه.

«فصل فی قسمة الخمس و مستحقه»

[مسألة (۱) یقسم الخمس ستة أسهم علی الأصح]

مسألة (۱) یقسم الخمس ستة أسهم علی الأصح، سهم للّه سبحانه، و سهم للنبی (ص) و سهم للإمام علیه السّلام و هذه الثلاثة الان لصاحب الزمان أرواحنا له الفداء و عجل اللّه تعالی فرجه و ثلاثة للأیتام و المساکین و أبناء السبیل، و یشترط فی الثلاثة الأخیرة الایمان، و فی الأیتام الفقر، و فی أبناء السبیل الحاجة فی بلد التسلیم و ان کان غنیا فی بلده، و لا فرق بین ان

یکون سفره فی طاعة أو معصیة، و لا یعتبر فی المستحقین العدالة و ان کان الاولی ملاحظة المرجحات، و الاولی ان لا یعطی لمرتکبی الکبائر خصوصا مع التجاهر، بل یقوی عدم الجواز إذا کان فی الدفع اعانة علی الإثم، و سیما إذا کان فی المنع الردع عنه، و مستضعف کل فرقة ملحق بها.

فی هذه المسألة أمور.

(الأول) المشهور بین الأصحاب شهرة عظیمة کادت ببلوغ الإجماع ان الخمس یقسم ستة أقسام، و عن الانتصار و الغنیة و غیرهما الإجماع علیه، و حکی المحقق و العلامة قولا- بأنه یقسم خمسة أقسام و لم یعلم القائل به و ان استظهر بعض انه ابن الجنید، و الأقوی ما علیه المشهور للإجماع المحکی علیه فی الکتب المتقدمة، بل عن مجمع البیان و کنز العرفان انه مذهب الأصحاب و عن الأمالی انه من دین الإمامیة، و لظاهر القران الکریم: و اعلموا ان ما غنمتم من شیء فان للّه خمسه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل.

و تقریب الاستدلال بها ان اللام یفید الملک أو الاختصاص، و العطف بالواو یفید التشریک فیجب صرفه فی الأصناف الستة المذکورة، و لدلالة الأخبار المستفیضة علیه، ففی صحیح احمد بن محمد المروی فی التهذیب قال حدثنا بعض أصحابنا الخمس من خمسة أشیاء الی ان قال: فاما الخمس فیقسم علی ستة أسهم سهم لله و سهم للرسول و سهم لذوی القربی و سهم للیتامی و سهم للمساکین و سهم لأبناء السبیل، فالذی للّه فلرسول اللّه فرسول اللّه أحق به فهو له، و الذی للرسول هو لذوی القربی و الحجة فی زمانه فالنصف له خاصة و النصف للیتامی و المساکین و أبناء السبیل من ال محمد الذین لا تحل لهم الصدقة و لا الزکاة عوضهم اللّه مکان ذلک الخمس فهو یعطیهم علی قدر کفایتهم (الحدیث)، و فی

موثق ابن بکیر المروی فی التهذیب عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام فی قول اللّه عز و جل وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ «الآیة» قال علیه السّلام: خمس اللّه للإمام و خمس الرسول للإمام و خمس ذوی القربی لقرابة الرسول الامام و الیتامی یتامی الرسول و المساکین منهم و أبناء السبیل منهم فلا یخرج منهم الی غیرهم، و خبر حماد بن عیسی المروی فی الکافی عن

الكاظم عليه السّلام و فيه: يقسم بينهم الخمس على ستة أسهم سهم للّه و سهم لرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سهم لذوى القربى و سهم لليتامى و سهم للمساكين و سهم لأبناء السبيل، فسهم اللّه و سهم رسول اللّه لأولى الأمر من بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله وراثة فله ثلاثة أسهم سهمان وراثة و سهم مقسوم له من اللّه فله نصف الخمس كملا و نصف الخمس الباقى بين أهل بيته (الحديث) و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

و استدل للقول الأخر تارة بالآية الشريفة بحملها على ان ذكر اللّه مع الرسول انما هو لإظهار تعظيمه و بيان جميع ما ينسب اليه و يأمر به و ينهى عنه فهو منسوب الى اللّه حتى ان رميه صلى اللّه عليه و آله يوم بدر رمى اللّه حيث قال تعالى وَ مٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ، و مثله فى القرآن كثير كقوله تعالى وَ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ- و قوله تعالى إِنَّمٰا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ- و قوله تعالى وَ أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ- و قوله تعالى مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطٰاعَ اللّٰهَ- و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُبٰايِعُونَكَ إِنَّمٰا يُبٰايِعُونَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ و غير ذلك من الايات التى بدء باسمه الشريف تشريفا له تعالى أو تعظيما لرسوله صلى اللّه عليه و آله و هى كثيرة، و هذا الوجه لو تم لدل على إسقاط سهمه تعالى عن التقسيم و تقسيم الخمس بالخمسة الباقية، و اخرى بصحيح الربعى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إذا أتاه الغنم أخذ صفوه و كان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة أخماس و يأخذ خمسه ثم يقسم الأربعة الأخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۶۴

قسم الخمس الذى أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس اللّه عز و جل لنفسه ثم يقسم الأربعة الأخماس بين ذوى القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا و كذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول- و هذا الوجه لو تم لدل على إسقاط سهم الرسول من الأقسام الستة.

و يرد على الوجه الأول ان الآية و ان كانت يحتمل فيها ما ذكر الا ان الانصاف كونه احتمالا محضا مخالفا لظاهر الآية لا تعويل عليه بعد كونه خلاف الظاهر مع انه على تقدير ظهورها فيما ذكر يجب رفع اليد عنه بما ورد من الاخبار فى تفسيرها بما تقدم من التقسيم على الأقسام الستة إذ هى حاكمة عليها و مفسرة لمدلولها، إذ الخبر يمكن ان يكون شارحا و مفسرا لما فى الكتاب كما هو شأن التفسير و البيان كما يمكن ان يكون مخصصا له.

و يرد على الثانى بحمل الصحيح على التقية، فإن تقسيم الخمس إلى الأقسام الخمسة هو مذهب العامة، و قد نقله فى المعتبر عن أبى حنيفة و الشافعى و أجاب عنه الشيخ و من تأخر عنه بأنه حكاية فعل و لا عموم فيه، و لعله صلى اللّه عليه و آله فعل ذلك ليتوفر على المستحقين، و أورد عليه فى الحدائق بأنه لا يلائم مع ما فيه من قوله: و كذلك يأخذ الإمام كما أخذ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله.

(أقول) و عندى ان ما ذكره الشيخ (قده) تام و لا ينافيه ما فيه من انه يأخذ الإمام كذلك الا انه يصح فى مورد الخبر و هو الغنيمة، و وجه رفع اليد عن سهمه صلى اللّه عليه و آله و بيان أنه وظيفة للإمام أيضا هو أخذه الصفايا المختصة به صلى اللّه عليه و آله قبل التخميس فكأنه صلى اللّه عليه و آله ترك ماله من الخمس لجبره بأخذ الصفايا، و لا بأس بأن يقال بان الامام بعده أيضا ينبغى ان يفعل كذلك، هذا و مع الإغماض عن جميع ذلك فهو ساقط عن الحجية بالاعراض، فالأقوى حينئذ ما عليه المشهور من تقسيم الخمس ستة أقسام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۶۵

(الثانى) المعروف بين الإمامية ان المراد من ذوى القربى فى قوله تعالى (وَ لِذِي الْقُرْبىٰ) الامام عليه السّلام، خلافا للمحكى عن ابن الجنيد انه أقارب النبى صلى اللّه عليه و آله من بنى هاشم، و يدل على الأول مضافا الى دعوى الإجماع عليه فى محكى

الانتصـار و الغنیـۀ و نسـبته إلی علمائنـا کمـا عن التـذکرۀ بل یصـح دعوی الإجماع المحصل علیه لان المنسوب الیه الخلاف هو الإسکافی، و مخالفته لا تضر بانعقاد الإجماع کما قرر فی محله، و صحیح احمد بن محمد، و موثق ابن بکیر، و مرسل ابن عیسی المتقدم کلها الذی فیه: فسـهم اللّه و سـهم رسول اللّه لأولی الأمر من بعد رسول اللّه وراثۀ فله ثلاثۀ أسـهم سـهمان وراثۀ و سـهم مقسوم من اللّه فله نصف الخمس کملا- و غیر ذلک من الاخبار مضافا الی ما اسـتدل به فی المعتبر بظاهر الآیـۀ الکریمـۀ بتقریب ان لفظـۀ (ذی القربـۀ) فیها مفرد لا یتناول أکثر من واحـد فینصـرف الی الامام لأن القول بان المراد واحـد مع انه غیر الإمام منفی بالإجماع.

ثم أورد علی نفسه بأنه أراد من لفظ المفرد الجنس کما فی لفظـۀ (ابن السبیل)، و أجاب بقیام القرینۀ فی لفظۀ (ابن السبیل) علی ارادۀ الجنس القابـل لان یراد به الواحـد و المتعـدد و هی نفی تعین واحـد من افراد ابن السبیـل یمکن حمـل اللفظ علیه بخلاف لفظۀ (ذی القربۀ) فإن تعین الامام علیه السّلام منه صالح لإرادته منه فلا یحمل علی الجنس القابل لإرادۀ الواحد و المتعدد منه، و أورد علیه بأظهریـۀ ارادۀ الجنس من لفظـۀ ذی القربی عن ارادۀ الفرد منهـا کما هو کـذلک فی نظائره مما ورد تلک اللفظـۀ مثل قوله تعالی وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ- و قوله:
إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی- حیث ان المراد من المفرد فی جمیع ذلک هو الجنس مع ان تلک اللفظـۀ فی آیۀ الخمس قد فسرت بالإمام فی السنۀ و منه فلا مجال للاستدلال بها بإرادۀ الجنس منها مع انه انما یعرف القران من خوطب به هذا.

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۶۶

و اسـتدل للقول الثانی بالایـۀ الکریمـۀ أیضا بناء علی ارادۀ الجنس من لفظـۀ (ذی القربی)، و بصـحیح ربعی المتقدم الذی فیه ثم یقسم الأربعۀ الأخماس بین ذوی القربی و الیتامی و المساکین و أبناء السبیل جمیعا، و بخبر زکریا بن مالک الجعفی انه سـئل أبا عبـد اللّه عن قول اللّه عز و جل وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ- فقـال علیه السّـلام: امـا خمس اللّه عز و جـل فللرسول یضـعه فی سبیل اللّه و اما خمس الرسول فلاقربائه و خمس ذوی القربی منهم أقربائه صـلی اللّه علیه و آله و الیتامی أیتام أهل بیته، فجعل هذه الأربعۀ الأسـهم فیهم، و اما المساکین و أبناء السبیل فقد عرفت انا لا نأکل الصدقۀ و لا تحل لنا فهی للمساکین و أبناء السبیل.

و الأقوی ما علیه المعروف لضعف ما استدل به للقول الأخر، أما الآیۀ الکریمۀ فلما عرفت من ان ذی القربی قد فسر بالإمام و معه فلا- مجـال للتمسـک بهـا علی ارادۀ مطلق ذوی القربی، و امـا خبر الربعی فهو و ان صـح سـندا لکنه کمـا عرفت فی الأـمر الأـول معرض عنه ساقط عن الحجیـۀ، فکلما کان أصح یصیر بالاعراض أوهن مع کونه موافقا مع العامۀ فإن القول بکون المراد من ذی القربی هو أقربـاء النـبی من بنی هـاشم محکی عن الشـافعی بزیـادۀ المطلب علی هـاشم مع مـا هو المعروف منهم بتفسیرهم ذی القربی بجمیع قرابۀ النبی صـلی اللّه علیه و آله، و اما خبر زکریا بن مالک فبالاعراض عنه أیضا مع کونه ضعیف السند، و اشتماله علی ما لا نقول به مثل جعل سـهم اللّه للرسول بان یصـرفه فی سبیل الجهاد ای الجهاد أو مطلق أبواب البر مع ان الإجماع منا قائم علی ان له صـلی اللّه علیه و آله یصـرفه کیف یشاء، و مثل الحکم فیه بکون خمس الرسول لأقاربه فإنه فی حال حیاته صـلی اللّه علیه و آله لا قائل به من المسلمین و بعد وفاته لا قائل به منا حتی ابن الجنید، فإنه قد خالف فی سهم

مصباح الهدی فی شرح العروۀ الوثقی، ج۱۱، ص: ۱۶۷

ذی القربی لا- فی کون سـهم الرسول للإمام بعـده، و مثل جعل سـهم ذی القربی لجمیع أقربائه فإنه خلاف ما اتفق علیه کلمتنا و وردت به الاخبار، و انما قول المخالفین و بذلک کله یظهر فساد الاستناد بذاک الخبر و انه مما لا یعول علیه و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) نصف الخمس فى عصر الغيبة- عجل اللّه تعالى انقضائها لصاحب العصر و الزمان أرواحنا فداه و شرفنا اللّه تعالى بلقائه- فله صلوات اللّه عليه سهمان وراثة و سهم مقسوم كما مر فى خبر حماد بن عيسى، و ذلك بعد ما تقدم فى الأمر الأول من كون المراد بذى القربة هو الامام بعد النبى صلى اللّه عليه و آله و هذا ظاهر، و نصفه للأيتام و المساكين و أبناء السبيل من أقرباء النبى صلى اللّه عليه و آله على ما يأتى تفصيله إجماعا بقسميه كما فى الجواهر، و يدل عليه الآية الكريمة و الاخبار المستفيضة التى مر بعضها و يأتى بعضها الأخر و هذا مما لا اشكال و لا خلاف فيه أصلا.

(الأمر الرابع) يشترط فى الأيتام و المساكين و ابن السبيل الايمان بالمعنى الأخص بمعنى كونه إماميا اثنى عشريا، فلا يصح أدائه بالمخالف و لا بغير الاثنى عشرى من فرق الشيعة، اما أدائه إلى المخالف فمما لا خلاف يوجد فى عدم جوازه و لا فى اجزائه، و عن الغنية الإجماع عليه، و ان تردد فيه فى الشرائع و النافع و بعده فى الذخيرة.

و يستدل له بقاعدة الشغل المقتضى للاقتصار على المتيقن، و ان الخمس كرامة و مودة و لا يستحقها غير المؤمن الذى هو المحاد للّه و لرسوله، و فى خبر حماد بن عيسى و انما جعل اللّه هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس و أبناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من اللّه لهم لقرابتهم من رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، و كرامة لهم من اللّه عن أوساخ الناس، فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم فى موضع الذل و المسكنة (الحديث) و من المعلوم

ان غير المؤمن لا يستحق تلك الكرامة، و لانه عوض الزكاة التى يعتبر فى مستحقها الايمان فيعتبر فيه الذى هو عوضها ما يعتبر فيها، بل ربما يقال بأنه هو هى لكن التفاوت بينهما فى الاسم بتسمية أحدهما بالزكاة و الأخر بالخمس، و فى المستحق حيث ان الزكاة تصرف فى غير الهاشمى إذا لم يكن الدافع هاشميا و الخمس تصرف فى الهاشمى، و لان المنساق من الأدلة الدالة على الخمس هو وجوب صرفه فى المؤمن، و لقد أجاد المحقق الثانى (قده) حيث يقول: ان من العجائب هاشمى مخالف يرى رأى بنى أمية.

و اما أدائه الى غير الاثنى عشرى من فرق الشيعة فلبعض تلك الأدلة المتقدمة، و بعض الاخبار الواردة فى المنع عن الأداء إليهم حيث انه يدل على منعهم عن الخمس أيضا، ففى خبر عمر بن يزيد سألته عن الصدقة على النصاب و الزيدية قال لا تتصدق عليهم و لا تسقهم من الماء ان استطعت و قال الزيدية النصاب- و خبر يونس بن يعقوب قال قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام اعطى هؤلاء الذين ان أباك حتى من الزكاة شيئا قال لا تعطهم فإنهم كفار مشركون زنادقة، و كيف يجوز إعطاء الخمس الى من يمنع عن اسقائه الماء أو الى من هو محكوم بالكفر و الشرك و الزندقة، و لعل هذا واضح لا سترة فيه، و ان لم أر التعرض منهم فى الخمس لكنهم صرحوا به فى باب الزكاة، و لعل ترك الذكر فى الخمس للاغناء عنه بما ذكر فى باب الزكاة.

(الأمر الخامس) المعروف اشتراط الفقر فى الأيتام خلافا للمحكى عن المبسوط و السرائر فجوزا أداء الخمس بالغنى من الأيتام، و استدل للأول بقاعدة الاشتغال و كونه المنساق الى الذهن من الأدلة عند الإطلاق، و صحيح حماد بن عيسى الذى فيه قوله عليه السّلام: و ليس فى مال الخمس زكاة لان فقراء الناس جعل أرزاقهم فى أموال الناس على ثمانية أسهم فلم يبق منهم احد و جعل لفقراء

قرابة الرسول نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس و لم يبق فقير من فقراء قرابة رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الا و قد استغنى فلا فقير و لذلك لم يبق على مال النبى عليه السّلام و الوالى زكاة لانه لم يبق محتاج (الحديث) و مرفوع احمد بن محمد و فيه فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شىء فهو له و ان نقض عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل

كذلك يلزمه النقصان و بان الطفل لو كان له أب ذو مال لم يستحق شيئا فإذا كان له ما كان اولى بالحرمان لان وجود المال له انفع من وجود الأب.

و يستدل للقول الأخر بإطلاق الأدلة و مقابلة اليتيم فى الكتاب و السنة مع الفقير الظاهرة فى مغايرته معه، و ان الخمس ليس من الصدقات حتى يختص بالفقير، بل هو من حق الرئاسة و الامارة و لذا يأخذه الامام و ان كان غنيا، و الأقوى ما عليه المشهور لقوة دليله، و خصوصا الخبرين المتقدمين و غيرهما من الاخبار، و ضعف ما تمسكا به، اما إطلاق الأدلة فلتقييده بما استدل به للقول الأول، و اما مقابلة اليتيم فى الآية مع الفقير فلا مكان ان يكون ذكر اليتيم بعد المسكين مع اعتبار الفقر فيه أيضا من قبيل ذكر الخاص بعد العام للتأكيد و الاهتمام كالصلاة الوسطى بعد ذكر مطلق الصلاة، أو لإرادة تخصيص اليتيم بسهم أخر مستقل غير سهم الفقير البالغ رأفة به بناء على اشتراك المستحقين فى سهامهم لا كونهم مصرفا فقط، أو لدفع توهم اختصاص الفقير بالبالغ، و منع الملازمة بين عدم كون الخمس من الصدقات و بين جواز إعطائه بالغنى من اليتيم.

و اما منعهما عن العمل بالخبرين المذكورين و نحوهما أما لإرسال خبر حماد، و كون خبر احمد بن محمد مرفوعا على مبنى الشيخ، أو كونهما من الاخبار الآحاد، و عدم جوار العمل بها على مسلك الحلى بناء على طريقة الحلى ففيه جواز العمل بخبر الموثوق الصدور و لو كان من الآحاد، و جبر ضعفه بالإرسال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٧٠

باستناد المشهور اليه و بنائهم على العمل به كما مر مرارا، و بالجملة فلا ينبغى التأمل فى اعتبار الفقر فى اليتيم كما هو واضح.

(الأمر السادس) يشترط فى ابن السبيل الحاجة فى بلد التسليم و ان كان غنيا فى بلده، اما اشتراط الحاجة فى بلد التسليم و قد مر الكلام فى موضوعه فى الزكاة بما لا مزيد عليه فلعله مما لا خلاف فيه كما اعترف به الشهيد الثانى فى الروضة، و لعله لانه المنساق منه عرفا حيث انه لا يطلق على غير المحتاج فى سفره بل المتبادر منه هو المحتاج فى سفره لنفاد نفقته، أو موت راحلته و نحوهما، و اما غير المحتاج فيه و بقاء ما يمون به الى إيابه إلى منزله و مأواه فلا يقال عليه- ابن السبيل- و لانه المتيقن منه فى براءة الذمة بإعطاء الخمس اليه، و لدلالة الخبرين المتقدمين فى الأمر الخامس على اعتبار الحاجة فى المستحق من غير فرق فيه بين ابن السبيل و اليتيم و غيرهما خلافا لإطلاق كلام بعض الأصحاب فى عدم اعتبار الحاجة فى بلد التسليم أيضا فيعطى و ان لم يكن محتاجا اليه، و قد نسب الى صريح الحلى فى السرائر، و لعله لإطلاق الآية، و مقابلة ابن السبيل فيها مع الفقير الظاهر فى المغايرة، و هو غريب.

و الاستدلال بإطلاق الآية و المقابلة أضعف من الاستدلال بهما لعدم اشتراط الفقر فى اليتيم، و ذلك لانسباق الحاجة من لفظة (ابن السبيل) انسباقا أشد من انسباقها من لفظة (اليتيم) و ان كان المنسبق من اليتيم أيضا كذلك، و فى اعتبار عجزه عن الاستدانة و عدم تمكنه من بيع ما عنده أو عدمه، أو اعتبار الأخير دون الأول وجوه قد مر فى الزكاة، و الظاهر اشتراك الخمس مع الزكاة فى الجميع.

و اما عدم اعتبار الفقر فى بلده فمما لا خلاف فيه، بل عن المنتهى الإجماع عليه، و يدل عليه إطلاق الأدلة كتابا و سنة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٧١

(الأمر السابع) هل المعتبر فى ابن السبيل ان يكون سفره فى طاعة كالحج و الزيارة و طلب العلم و نحو ذلك، أو ان لا يكون فى معصية و ان لم يكن فى طاعة كسفر المباح، أو يعطى ممن يكون مسافر السفر المعصية أيضا (وجوه) ظاهر المتن هو الأخير، و الأقوى هو الثانى، و الأحوط هو الأول، و قد مر البحث عن ذلك فى الزكاة مستوفى.

(الأمر الثامن) لا يشتر العدالة فى المستحق بلا خلاف فيه، (٢) و فى المدارك نسبته الى مذهب الأصحاب، و يستدل له بإطلاق

الأدلة السالم عما يقيده، و بالسيرة المستمرة بإعطاء الخمس الى مجهول الحال من حيث الفسق و العدالة، و لكن مع التمكن من الإيصال إلى العادل ينبغى ترك الإعطاء إلى مرتكب الكبائر بناء على عدم وجوب البسط فى الجميع لعدم اشتراك المستحقين بل كونهم مصرفا، بل الأحوط ترك الإعطاء إلى المتجاهر منهم فى الفسق، بل الأقوى عدم جواز الدفع الى من يصرفه فى المعصية للقطع بعدم رضاء الشارع به، و ان فى الدفع إليه اعانة على الإثم، و فى المنع عنه ردع عن الإثم، فيكون المنع عنه من مراتب النهى عن المنكر، و لعل هذا ظاهر.

(الأمر التاسع) المستضعف من كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة ملحق بها، و المراد من المستضعف هو السفيه أو إلا بله و نحوهما ممن لا يقدر على حفظ ما له و يحتاج الى القيم، و فى صحة الدفع اليه أو وجوب الدفع الى وليه لو كان له ولى و جواز صرفه من الدافع فى مصالحه من الملبس و المسكن و المطعم و نحوها بحث طويل فصلناه فى باب الزكاة يعلم حكم الخمس بالمراجعة اليه.

[مسألة (٢) لا يجب البسط على الأصناف]

مسألة (٢) لا- يجب البسط على الأصناف بل يجوز دفع تمامه إلى أحدهم، و كذا لا يجب استيعاب افراد كل صنف بل يجوز الاقتصار على واحد

و لو أراد البسط لا يجب التساوى بين الأصناف أو الافراد.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) المشهور على عدم وجوب بسط الخمس الذى هو لغير الامام من دافعه على أصناف الثلاثة بل يجوز صرف تمامه فى صنف واحد منها إذا كان المباشر للدفع هو من وجب عليه الخمس لظاهر الكتاب الكريم بناء على ارادة المصرف من قوله تعالى وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كما هو المراد فى آية الزكاة و كون الخمس عوضا و بدلا عن الزكاة بل هو هى فى المعنى الا انه تبدل اسمه و نحو صرفه، حيث ان الصرف فى الزكاة على نحو الصدقة و فى الخمس على نحو التشريف و الإكرام، و إذا صح إعطاء الزكاة بطائفة من أصناف مستحقيها صح إعطاء، الخمس أيضا بصنف من أصناف مستحقيه و صحيح البزنطى المروى فى الكافى عن الرضا عليه السّلام قال سئل عن قول اللّه عز و جل وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ وَ الْيَتٰامىٰ فقيل فما كان للّه فلمن هو؟ فقال: لرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و ما كان لرسول اللّه فهو للإمام عليه السّلام فقيل له أ فرأيت ان كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقل ما يصنع به قال:

ذاك الى الامام أ رأيت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله كيف يصنع انما كان يعطى على ما يرى و كذلك الامام عليه السّلام و لاتفاق عدم قابلية الخمس للقسمة أثلاثا لقلته حتى يعطى لكل طائفة من الطوائف الثلاث ثلثا منه و للسيرة المستمرة على الاكتفاء فى الإعطاء بصنف خاص الكاشفة عن رضا الامام عليه السّلام به.

و المحكى عن الشيخ فى المبسوط المنع عن تخصيصه بطائفة واحدة، و يقول بوجوب البسط على الجميع حيث يقول فى مقام تقسيم الخمس و سهم ليتامى ال محمد صلى اللّه عليه و آله و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم و ليس لغيرهم من سائر الأصناف شيء على حال، و على الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على

قـدر کفـایتهم و مؤنتهم فی السـنة علی الاقتصـار، و لا یخص فریقا منهم بـذلک دون فریق بل یعطی جمیعهم علی ما ذکرناه من قدر کفایتهم، و یسوی بین الذکر و الأنثی فإن فضل شیء کان له خاصة، و ان نقص کان علیه ان یتم من حصته خاصة انتهی.

و حکی عن ابی الصـلاح أیضـا حیث یقول: یلزم علی من وجب علیه الخمس إخراج شـطره للإمـام علیه السّـلام و الشـطر الأـخر للمساکین و الیتامی و أبناء السبیل لکل صـنف ثلث الشـطر- انتهی-، و یستدل لهما بظاهر الآیة المبارکة بناء علی ظهور اللام فی الملـک أو الاختصاص، و العطف بالواو المقتضـی کل ذلک للتشـریک فی الحکم فلا یجوز دفع المال المشترک بین الأصـناف الثلاث الی صـنف واحد منهم، و لا یحصل به البراءة عن الجمیع، و بخبر احد بن محمد و خبر حماد بن عیسـی ففی الأول منهما بعـد ذکر الأصـناف الثلاثـة لنصف الخمس قال فهو (یعنی الإمام) یعطیهم علی قـدر کفایتهم، فان فضل منهم شـیء فهو له، و ان نقص عنهم و لم یکفهم أتمه لهم من عنده کما صار له الفضل کذلک النقصان.

و فی خبر حمـاد بعـد بیـان مـا للإمـام من الخمس علیه السّـلام قال: و نصف الخمس الباقی بین أهل بیته فسـهم لیتاماهم و سـهم لمساکینهم و سـهم لأبناء سبیلهم یقسم بینهم علی الکفاف و السعة ما یسـتغنون فی سـنتهم فان فضل عنهم شیء فهو للوالی و ان عجز أو نقص عن اسـتغنائهم کان علی الوالی ان ینفق من عنـده بقدر ما یسـتغنون به، و انما صار علیه ان یمونهم لان له ما فضـل عنهم، و هـذا ان الخبران ظـاهران فی لزوم البسـط علی الأصـناف الثلاثـة کلها، و عـدم جواز الاکتفاء بالإعطاء بصـنف واحـد، و بالمروی فی رسالة المحکم و المتشابه عن تفسـیر النعمانی بإسـناده عن علی علیه السّلام و فیه بعد بیان ما للإمام من الخمس قال ثم یقسم الثلاثة أقسام الباقیة بین یتامی ال محمد صلی اللّه علیه و آله و مساکینهم و أبناء سبیلهم، هذا ما قیل أو

أمکن ان یقال فی الاستدلال للقولین، لکن الانصاف عدم الاطمئنان بشیء منهما.

اما ما اسـتدل به للقول الأول اما الاسـتدلال بالایـة الکریمة فالإنصاف إجمال الآیة فی الدلالة علی المصـرفیة لو لم نقل بأظهریتها فی الملـک و التشـریک و امـا کون الخمس عوضـا عن الزکـاة شـرع تعظیما لأقرباء النبی صـلی اللّه علیه و آله فهو لا یـدل علی تساویهمـا فی جمیع الاحکـام و الآثـار مـا لم یرد علیه دلیل، و منه یظهر عـدم الـدلیل علی کون الخمس هو الزکاة و ان التفاوت بینهما فی المصـرف، و اما صـحیح البزنطی فهو فی مقام بیان وظیفة الرسول صـلی اللّه علیه و آله و الامام علیه السّـلام فی تقسیم الخمس لا ـ دفع المالـک الـذی یجب علیه الخمس، و من المعلوم ان وظیفتهم علیهم السـلام هو الإیصـال الی جمیع الأصـناف و جمیع الاـفراد من کـل صـنف لاـن المسـتحقین کالعیال لهم و لـذا یلزم علیهم الإتمام من أموالهم لو نقص کما ان لهم الزیادة لو زاد، و ان اللازم فی زمان ظهورهم هو الإیصال إلیهم جملـة لیقسـموا بین المسـتحقین أیضا جملـة، و هذا بخلاف من یجب علیه الإـخراج کمـا لا یخفی، و اما اتفاق عـدم قابلیـة الخمس للقسـمة إلی الجمیع أثلاثا فهو لا یوجب سـقوط لزوم قسـمته إلیهم فیما یکون قابلا لها.

و اما ما اسـتدل به للقول الأخیر اما الآیة فیما تقدم من عدم ظهورها فی التشـریک، و اما الاخبار الثلاثة فبکونها کصحیح البزنطی فی مقام بیان وظیفـة الإمام علیه السّـلام لا وظیفة الدافع نفسه، فالأقوی انه مع حضور المسـتحقین جمیعا و سعة الخمس و إمکان الإیصال إلیهم من غیر عسـر یجب الإیصال إلی الجمیع، و مع عدم إمکانه لتشتتهم فی البلاد، أو عدم قابلیة الخمس للقسمة إلیهم أثلاثا یتخیر فی صرفه فی طائفة منهم مع عدم مرجح فی البین و الا فیصرف فیما کان أرجح، و ذلک للسیرة المستمرة علی صرفه فی صنف واحد، و الشهرة المحققة علی جواز صرفه کذلک و عدم ظهور خلاف فیه اما ما یظهر من عبارة أبی الصلاح و اما

ما فی المبسوط فهو فی بیان وظیفـة الإمام علیه السّـلام مثل الأخبار المتقدمـة و لا یظهر منه مخالفـة المشـهور فیما إذا کان الدافع

الى المستحق هو المالك نفسه، كل ذلك مع وجود الأصناف الثلاثة، و اما مع فقد بعضهم فلا ينبغى التأمل فى وجوب الإخراج الى الموجود منهم كما لا يخفى.
(الأمر الثانى) المعروف من مذهب الأصحاب كما اعترف به فى المدارك انه لا يجب استيعاب اشخاص كل صنف من الأصناف الثلاثة بل لو اقتصر من كل صنف على واحد جاز، بل يجوز الاقتصار فى الأصناف على صنف واحد و فيه على شخص واحد، و عن بعض الأصحاب نفى الخلاف فيه، و عن المنتهى الإجماع عليه، و يستدل له بالأصل أعنى أصالة البراءة عن وجوب الدفع الى الجميع، و إرادة الجنس من الجمع المعرف باللام فى الكتاب الكريم اعنى قوله تعالى وَ الْيَتامىٰ وَ الْمَساكِينِ- كما هو المراد من قوله تعالى وَ ابْنِ السَّبِيلِ- بصيغة المفرد و جواز الاقتصار فى دفع الزكاة بفرد واحد من أصناف مستحقيها مع كون الخمس هو الزكاة معنى، و صحيح البزنطى المتقدم فى الأمر الأول و تعسر الاستيعاب بل تعذره فى أغلب الأحوال و الأوقات مع انتشار السادة المستحقين فى البلاد و كثرة افرادهم فى كل بلدة لكونهم- الكوثر- المعطى بالنبى صلى اللّه عليه و آله مع عدم قابلية خمس الشخص نفسه للاستيعاب، هذا و لا يخفى ما فيه.
اما الأصل فالمرجع منه فى المقام هو الاشتغال للقطع باشتغال الذمة بالخمس المقتضى لوجوب تحصيل القطع بالفراغ الذى لا يحصل الا بالاستيعاب مع إمكانه، و المنع عن ارادة الجنس من الجمع المعرف بعد ظهوره فى الاستغراق و ارادة الجنس فى آية الزكاة بقيام القرينة عليها فيها لا يستلزم إرادته فى آية الخمس أيضا مع انتفاء القرينة هنا بل قيامها على خلافه، و هو عطف الأيتام و المساكين بواو العطف على ذى القربة مع كون اللام فى قوله تعالى وَ لِذِى الْقُرْبىٰ-
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١٧٦
للملكية قطعا فعطف الأصناف الثلاثة عليه بالواو فى قوة تكرير اللام فيفيد كونهم ملاكا أيضا مثل ذوى القربى و هو يقتضى البسط، و تعذر البسط عليهم لقلة الخمس و تشتت المستحقين فى البلاد و تكثرهم فى بلدة واحدة لا يوجب سقوطه فيما يمكن فيه البسط إذ الميسور من الشي‌ء لا يسقط بالمعسور منه، و صحيح البزنطى قد عرفت حاله فى الأمر الأول، و لعله لأجل ما ذكرناه اختار وجوب البسط مهما أمكن فى التنقيح، و مال إليه فى الذخيرة و الحدائق، بل صرح فى الحدائق بضعف المشهور و هو الظاهر من الحلى حيث يقول فى المحكى عنه:
ان الظاهر يقتضى أن يفرق الخمس فى جميع من تناوله الاسم فى بلد الخمس كان أو فى غيره من البلاد قريبا كان أو بعيدا الا ان ذلك يشق، فالأولى ان نقول يختص بمن حضر البلد الذى فيه الخمس انتهى، و هو الظاهر من الدروس أيضا حيث يقول: و فى اعتبار تعميم الأصناف نظر، أما الأشخاص فيعم الحاضر انتهى.
و قد اختاره فى الرياض أيضا حيث يقول الاحتياط فى تحصيل البراءة اليقينية عما اشتغلت به الذمة يقتضى البسط على الثلاثة بل استيعابها أيضا الا ان يشق ذلك فيقتصر على من حضر البلد و يبسط عليهم مع الإمكان انتهى، و اليه يميل فى الجواهر بعض الميل الا انه (قده) يقول بسقوطه فى هذه الأعصار لإفضائه إلى تعطيل جميع الذرية و شدة الحاجة لقلة ما يحصل من الناس الى ان قال بأنه لو أمكن جمع ما فى أيدى الناس من الخمس اتجه القول حينئذ لإمكانه- و الى كلامه الأخير يشير الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس حيث يقول بعد جملة من الكلام أو يقال ان المراد من الموصول- يعنى فى قوله تعالى أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ- هو ما يغنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب و لا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل فى يد النبى صلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّلام على جميع الأصناف بل الأشخاص
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١٧٧
بل لا ريب فى وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد نظرا الى ان حكمة الخمس رفع حاجتهم بل و

كـذلك الفقيه إذا وصل اليه مجموع خمس الأموال الـذى هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبى صـلى اللّه عليه و آله فيجب عليه التقسيـم على الأصناف بل الأشخاص انتهى، و بما ذكراه من وجوب البسط على جميع الأشخاص إذا وصل المجموع الى الفقيه تظهر فائـدة البحث عن وجوبه على الامـام عليه السّـلام حيث انه إذا كـان البسـط واجبا عليه عنـد وصول المجموع اليه يجب على الفقيه فى عصـر الغيبـة أيضا بعين ما يـدل على وجوبه عليه عليه السّـلام نظرا الى حكمـة وجوب الخمس فلا يرد على البـاحث عن وجوبه عليه بـأنه نوع من سوء الأدب فى حقه عليه السّـلام فإنه المرجع فى جميع الاحكام، و لا يخفى انه لا بأس فى البحث عمـا يجب عليه صـلوات اللّه عليه إذا كـان فى وجوبه عليه ثمرة لنـا كمـا فى المقـام و اللّه الهادى الى جميع احكامه و هو العليم بها.

(الأمر الثـالث) المعروف بين الأصـحاب انه لو أراد البسـط لا يجب التساوى بين الأصـناف حتى يكون سـهم كل صـنف ثلثا من الخمس، و لا بين افراد كل صـنف بل يجوز التفاوت بينهم، قال فى الجواهر بعد الحكم بجواز الاقتصار من كل طائفة على واحد كما يجوز البسط عليهم متفاوتا انتهى، و ظاهره كون ذلك أيضا مورد دعوى المـدارك و الـذخيرة و كونه المعروف من مذهب الأصحاب و دعوى نفى الخلاف من غيرهما و الإجماع عن المنتهى و كيف كان فيدل عليه ما فى صحيح البزنطى من قول الرضا عليه السّلام انما كان- يعنى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله- يعطى على ما يرى و كذلك الامام عليه السّلام، و ما فى خبر احمد بن محمـد و خبر حماد بن عيسـى من ان الامام يعطيهم على قـدر كفايتهم أو يقسم بينهم على الكفاف و السعة، و احتمال كون ذلـك بـالنبى صـلى اللّه عليه و آله و الامام عليه السّـلام فيما إذا كانا مقسـمين فلا يـدل على جواز التفاوت فيما إذا كان المباشـر للدفع هو المكلف نفسه بعيد فى الغاية، بل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٨

الظاهر من تلك الاخبار هو بيان كيفية التقسيـم عليهم من اى مقسم و ان جعل الخمس لهم لدفع الضرورة عنهم و الإيصال إليهم بما يرفع به حاجتهم، و هذا كأنه مما لا اشكال فيه.

مسألة (٣) مستحق الخمس من انتسب الى هاشم بالأبوة

فان انتسب إليه بالأم لم يحل له الخمس و تحل له الزكاة، و لا فرق بين ان يكون علويا أو عقيليا أو عباسـيا، و ينبغى تقـديم الأتم علقة بالنبى (ص) على غيره أو توفيره كالفاطميين.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا اشـكال و لا خلاف بيننا فى ان نصف الخمس الـذى للأيتام و المساكين و أبناء السبيل مختص بالأصـناف الثلاثـة من أقرباء النبى صـلى اللّه عليه و آله و هم المنتسـبون الى عبـد المطلب سـيد البطحاء جد النبى صـلى اللّه عليه و آله و أبو والده عبد اللّه و ابن هاشم، و لانحصار ذرية الهاشم فى ولد عبد المطلب يعبرون الأصـحاب عنهم تارة بولد عبد المطلب كما فى الشـرائع و غيرهـا، و اخرى بمـن انتسب الى الهـاشم أو الهاشـمى و المـال واحـد إذا المنسوب الى عبـد المطلب منحصـر فى المنسـوب الى الهـاشم و ليس الآن من ولـد عبـد المطلب غير الهاشـمى أصـلا و فى الشـرائع أنهم بنو ابى طالب و العباس و الحارث و ابى لهب انتهى، و لكن الموجود منهم الآـن هم بنو ابى طالب من أولاد أمير المؤمنين عليه السّـلام و عقيل و بنو عباس عم النبى صـلى اللّه عليه و آله و لاـ يعرف من أولاـد أبى لهب و الحـارث عقب فى الحـال، و لعلهم كـانوا فى زمـان المحقق و انقطعوا بعـده و العلم عنده اللّه.

قال فى الجواهر بل لم نعرف منهم اليوم الا المنتسب إلى الأولين- يعنى أبا طالب و العباس- ثم قال بل لم يبارك اللّه الا فى ذرية الأول منها- يعنى أبا طالب- و ان كان لا خلاف فى استحقاق الجميع الخمس بل الإجماع بقسميه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج11، ص: 179

عليه من المحصل و المنقول و انه المفهوم من النصوص المعتبر.

ففى مرسل حماد بن عيسى المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام و نصف خمس الباقى بين أهل بيته فسهم ليتاماهم و سهم لمساكينهم و سهم لا بناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب و السنة الى ان قال: و هم بنو عبد المطلب أنفسهم الذكر و الأنثى منهم ليس فيهم من بيوتات قريش و لا من العرب احد و لا فيهم و لا منهم فى هذا الخمس (الحديث)، و لا ينافى ذلك ما ورد فى بعض الاخبار من كون ذاك النصف لذرية النبى صلى اللّه عليه و آله أو أهل بيته صلوات اللّه عليهم أو قرابته، لان المراد من هذه العناوين هو عنوان بنى هاشم أو بنى عبد المطلب قطعا ان لم نقل بصدق الذرية أو أهل البيت عليهم عرفا، ففى مرفوعة احد بن محمد المروية فى التهذيب: و النصف لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من ال محمد عليهم السلام، و فى ريان بن الصلت المروى عن المجالس و العيون عن الرضا عليه السّلام بل حرم عليهم لأن الصدقة محرمة على محمد و إله و هى أوساخ أيدى الناس لا تحل لهم لأنهم طهر و أمن كل دنس و وسخ، و فى رسالة المحكم و المتشابه عن تفسير على بن إبراهيم عن على عليه السّلام: ثم يقسم الثلاثة السهام الباقية بين يتامى آل محمد و مساكينهم و أبناء سبيلهم.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب اختصاص ذاك النصف من الخمس بمن انتسب الى عبد المطلب أو الى هاشم بالأب فلا يحل لمن انتسب إليه بالأم بل تحل له الزكاة خلافا للمحكى عن المرتضى (قده)، حيث جوز صرفه الى المنتسب منهم الى الهاشم بالأم، و نسب الى ابن حمزة أيضا و لكن لم يثبت، و نسبه فى الحدائق الى غير واحد من الاعلام و لكنه فى غير محله كما سنحرر.

و يستدل للأول بأن المأخوذ فيمن يصرف فيهم الخمس فى النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج11، ص: 180

هو احد العنوانين بنى هاشم، و الهاشمى، و شىء منهما لا يصدق على المنتسب الى هاشم بالأم عرفا، و ذلك بخلاف عنوان الولد أو الابن و البنت حيث يصدق على المتولد بالأب أو الأم، فيقال على الحسن و الحسين انهما ابنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله كما انهما ابنا أمير المؤمنين عليه السّلام، و الحاصل هو الفرق بين عنوان الهاشمى أو بنى هاشم، أو الأموى و بنى أمية، و بين أولاد هاشم أو أبنائه و بناته بصدق الأولاد و الأبناء و البنات على المتولد من الهاشم بالأب أو الأم و عدم صدق بنى هاشم أو الهاشمى الأعلى المنسوب الى هاشم بالأب، و الشاهد على ذلك هو العرف تريهم لا يطلقون الهاشمى على من هو اموى بالأب و هاشمى بالأم، و لا يقولون انه من بنى هاشم و لم يسمع من احد ان يقول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام من بنى عدا مع ان أم فروة رضى اللّه تعالى عنها كانت من أولاد أبى بكر، و قد قال عليه السّلام: ولدنى أبو بكر مرتين- هذا مضافا الى خبر حماد بن عيسى عن الكاظم عليه السّلام و فيه: و من كانت امه من بنى هاشم و أبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له و ليس له من الخمس شىء لأن اللّه يقول ادعوهم لابائهم (الحديث).

و زعم صاحب الحدائق (قده) ان منشأ الخلاف هو الخلاف فى ان أولاد البنت أولاد حقيقة أو مجازا، ثم شرع فى إثبات كونهم أولاد حقيقة الى ان قال: و جملة ممن حكى عنهم باجزاء إيصال الخمس الى المنتسب الى هاشم بالأم، و ان لم يصرحوا فى مسألة الخمس بما نقلناه عن المرتضى، لكنهم لما صرحوا فى مسألة الميراث و الوقف بكون ولد البنت ولد حقيقة اقتضى ذلك اجراء جميع أحكام الولد عليه التى منها جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة و مسائل الميراث و الوقوف و الوصايا لان مبنى

ذلك كله على كون ولد البنت ولدا حقيقة، فكل من حكم بكونه ولدا حقيقة يلزمه اجراء جميع أحكام الولد عليه

التى منها جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة عليه، و لذا نسب الحكم بجواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة على المنتسب بالأم إلى الهاشم إلى جماعة كثيرة غير سيد المرتضى ممن يقول بكون إطلاق الولد على ولد البنت على نحو الحقيقة.

و لا يخفى ما فيه من الخلط لان مبنى جواز أخذ الخمس و حرمة أخذ الزكاة انما هو على كونه هاشميا على نحو ياء النسبة، أو كونه من بنى هاشم، و قد عرفت إرجاع ما ورد من ال محمد أو عترته أو ذريته إليهما، و من المعلوم ان عنوان الهاشمى أو بنى هاشم لا يصدق على من انتسب الى هاشم بالأم و ان صدق عليه كونه من ولد الهاشم حقيقة، فما افاده (قده) بطوله و ان كان حقا الا- انه خارج عن مورد الحكم باستحقاق الخمس، و ان ما نقله ممن يقول بكون أولاد البنت أولادا على نحو الحقيقة من أحكام المواريث و الوصايا و الوقوف و ان كان كما نقله الا ان القول بذلك فى الأحكام المترتبة على الأولاد لا يستلزم ترتب الحكم بجواز أخذ الخمس المترتب على النسبة إلى هاشم بعنوان كونه من بنى هاشم أو كونه هاشميا ثم انه ربما يستشكل على قول السيد بأنه لو استحق المنتسب بالأم إلى الهاشم بالأم الخمس من جهة صدق الهاشمى عليه لا يستحق الزكاة من جهة صدق التميمى مثلا- عليه إذا كان أباه من بنى تميم فيلزم الجمع بين أخذ الخمس و الزكاة و هو جمع بين النقيضين إذا لمصرف لأحدهما غير مصرف الأخر، و لا يخفى ما فيه من الاشتباه لأنه إذا صدق على المنتسب الى الهاشم بالأم عنوان الهاشمى أو بنى هاشم و حل له الخمس لكان يحرم عليه الزكاة لأن حكم من انتسب الى هاشم هو كما انه هو حلية الخمس له كذلك حرمة الزكاة عليه و مع حرمتها فكيف يحل له أخذها من جهة كونه تميميا مثلا، فكأنه توهم ان منشأ حل الزكاة هو صحة انتسابه إلى قبيلة أخرى

غير الهاشمى و هو و هم، بل المنشأ لحلها هو عدم صحة انتسابه الى الهاشم لا صحة انتسابه الى غيره، و حاصل الكلام هو المنع عن أخذ الخمس على من انتسب الى الهاشم بالأم و جواز أخذ الزكاة له و اللّه العالم.

(الأمر الثالث) الموجود من الهاشمى الان هو العلوى و العقيلى و العباسى و لم يعرف هاشمى غيرهم، و يصح الإعطاء بهم و بغيرهم من الهاشميين لو عرفوا بلا خلاف ظاهر، بل فى الجواهر إجماعا محصلا و منقولا، و يدل على ذلك النصوص المتظافرة الدالة على استحقاق مطلق الهاشمى و لو لم يكن من آل ابى طالب، و خصوص صحيح ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس و لا لنظرائهم من بنى هاشم بضميمة ما يدل على استحقاق الخمس لمن يحرم عليه أخذ الزكاة و ان تشريع الخمس انما هو لمن تحرم عليه الزكاة، و لا ينافى عموم استحقاق الهاشمى له ما ورد من انه لذرية النبى صلى اللّه عليه و آله أو أهل بيته أو ال محمد أو فاطمة و ذريتها لصدق هذه العناوين على مطلق الهاشمى أولا، و مع المنع عنه فلكونهم من لهم الخمس لكونهم من بنى هاشم ثانيا، و تخصيصهم بالذكر لكونهم السبب فى تشريعه لمطلق الهاشمى أو غلبة وجودهم من أولاد فاطمة عليها السلام لكونهم الكوثر و انقراض من عداهم الا العقيلى و قليل من العباسين الذين لا يرضون بان ينسبونه الناس الى عباس.

(الأمر الرابع) قال الشهيد (قده) فى المحكى عن دروسه بأنه ينبغى توفير الطالبين على غيرهم، و أولاد فاطمة عليها السلام على غيرهم من الطالبين، و قال فى الجواهر و لا بأس به خصوصا الثانى.

(أقول) و لعل الحكم بأولوية ذلك من الاحكام التى قياساتها معها إذ كيف يرضى مسلم محب لمحمد صلى اللّه عليه و آله و لذريته يترك ذرية بنته جوعانا حيارى و يعطى خمسة بذرية عباس أو ذرية أبى لهب لو عرف احد منهم حاشا المسلم عن

رضى ذلك، بل عن المحكى عن كشف الغطاء بأنه ليس بالبعيد تقديم الرضوى ثم الموسوى ثم الحسينى و الحسنى و تقديم كل من كان علاقته بالأئمة أكثر.

(أقول) و لكن الاولى توفير من كان علاقته أكثر لا حرمان غيره رأسا خصوصا مع حاجة غيره و عدم وجود معط سوى ذلك المعطى و اللّه العالم.

[مسألة (۴) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينة]

مسألة (۴) لا يصدق من ادعى النسب إلا بالبينة أو الشياع المفيد للعلم، و يكفى الشياع و الاشتهار فى بلده، نعم يمكن الاحتيال فى الدفع الى مجهول الحال بعد معرفة عدالته بالتوكيل على الإيصال إلى مستحقه على وجه يندرج فيه الأخذ لنفسه أيضا و لكن الاولى بل الأحوط عدم الاحتيال المذكور.

و قد مر تفصيل الكلام فى هذه المسألة مستوفى فى كتاب الزكاة فى مسألة الثانية و العشرين من فصل أوصاف المستحقين.

[مسألة (۵) فى جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال]

مسألة (۵) فى جواز دفع الخمس الى من يجب عليه نفقته اشكال خصوصا فى الزوجة، فالأحوط عدم دفع خمسه إليهم بمعنى الإنفاق عليهم محتسبا مما عليه من الخمس، اما دفعه إليهم لغير النفقة الواجبة مما يحتاجون اليه مما لا يكون واجبا عليه كنفقة من يعولون و نحو ذلك فلا بأس به كما لا بأس بدفع خمس غيره إليهم و لو للإنفاق مع فقره حتى الزوجة إذا لم يقدر على إنفاقها.

لا إشكال فى عدم جواز دفع الخمس الى من يجب على الدافع نفقته من زوجته أو من يجب الإنفاق عليه بالقرابة البعضية كالاباء و الأمهات و الأولاد، و لا سيما فى الزوجة فيما إذا كان الدافع المنفق متمكنا من الإنفاق عليهم، و ذلك لكونهم حينئذ غنيا بوجوب نفقتهم على المنفق، و تمكن المنفق بالإنفاق عليهم، و هذا فى الزوجة أظهر لكونها مالكة لنفقتها على المنفق بحيث لو لم ينفق عليها لكانت دينا على ذمته كسائر الديون بخلاف غيرها ممن ينفق عليه، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۱۸۴

انه و ان وجب الإنفاق عليه لكنه لو تركه لا يكون دينا عليه يشتغل به ذمته، و ما ذكرناه بناء على خروج المنفق عليه بوجوب الإنفاق عليه و تمكن المنفق على الإنفاق عن الفقر و صيرورته غنيا ظاهر و لو قلنا بعدمه كذلك أيضا لعدم صدق الإخراج ضمنا على الإنفاق ممن يجب إنفاقه عليه بل هو صرف على نفسه.

و يمكن ان يستدل لذلك بما ورد من المنع عن إعطاء الزكاة بهم معللا بأنهم عياله لازمون له كالصحيح المروى عن الصادق عليه السّلام: خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب و الام و الولد و المملوك و المرأة و ذلك انهم عياله لازمون له- بناء على مساواة الخمس و الزكاة فى الاحكام، و كون الاختلاف فيهما فى المصرف بل و لو مع المنع ذلك أيضا لإشعار التعليل المذكور فى الخبر على المنع عن الإعطاء فى الخمس أيضا هذا كله مع تمكن المنفق من الإنفاق، و مع عدم تمكنه من الإنفاق فلا يجوز له الإنفاق عليهم متسكعا محتسبا مما عليه من الخمس، لان الواجب فى الخمس و الزكاة هو الإخراج عن نفسه و فى الدفع الى من يجب عليه نفقته لا يصدق الإخراج عن نفسه بل هو فى كونه صرفا فى نفسه اولى من كونه صرفا فى غيره، و هذا بخلاف ما إذا دفع إليهم ما لا يكون واجبا عليه كمصارف الدواء و الطبيب و مخارج السفر و نحوه من الزوجة و مصارف من يعوله الواجب

نفقته من القرابة البعضية كزوجة الابن أو الأب، فإنه يجوز ان يدفع إليهم محتسبا من خمسه لصدق الإخراج فيما إذا كان الآخذ مستحقا له كما لا بأس للمنفق ان يدفع الى واجب نفقته خمس غيره و لو للإنفاق مع فقر المنفق إذا لم يقدر على الإنفاق حتى بالنسبة إلى زوجته لصدق الإخراج عليه و اللّه العالم بأحكامه

[مسألة (۶) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد]

مسألة (۶) لا يجوز دفع الزائد عن مؤنة السنة لمستحق واحد و لو دفعة على الأحوط.

اختلف فى جواز دفع الزائد عن مؤنة السنة بمستحق واحد على قولين،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۸۵

و المصرح به فى رسالة الخمس للشيخ الأكبر تقوية جوازه، و حكاه عن السيد فى المناهل، و المختار عند صاحب الجواهر هو العدم و قال بأنه الأقوى فى النظر وفاقا للدروس و المسالك و غيرهما بل قال لا أجد فيه- اى فى عدم جوازه- خلافا.

و يستدل للأول بإطلاق الأدلة و بحصول الوصف اعنى الفقر حين القبض فيما كان القبض لما زاد عن مؤنة السنة دفعة لا تدريجا و جواز دفع ما زاد عن مؤنة المستحق فى الزكاة مع ما تقدم من كون الخمس هو هى و انما التفاوت بينهما فى المصرف و نحو الصرف.

و يستدل لعدم الجواز بمرسل احمد بن محمد و فيه: و النصف لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من آل محمد صلى اللّه عليه و آله الذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكاة عوضهم اللّه مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شىء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان، و مرسل حماد بن عيسى، و فيه: يقسم بينهم على الكفاف و السعة ما يستغنون به فى سنتهم فان فضل عنهم شىء فهو للوالى و ان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق ما عنده بقدر ما يستغنون و انما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم، و هذان المرسلان مع اعتراف شيخ الفقهاء صاحب الجواهر (قده) بعدم وجدانه الخلاف فى عدم الجواز لعله كاف فى إثبات عدم جوازه، الا ان الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس ناقش فى دلالتهما.

أما أولا فبان الظاهر من المرسلين كون ذلك التقسيم على قدر الكفاية من الامام عليه السّلام لجميع ما يحصل بيده من الخمس، فلعل الاقتصار حينئذ على الإعطاء بقدر الكفاية لئلا يحصل الإعواز و يدخل على بعض المستحقين و يصير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۸۶

حيفا عليهم حيث يبقون محتاجين إلى أخذ الصدقات فيخل بتشريع الخمس لهم لتنزيههم عن أخذها، و يدل على ذلك التصريح فى مرسل حماد بن عيسى بتقسيم الزكاة كذلك، و فيه بعد بيان مصرف الزكاة و مستحقيه على ما فى الآية: يقسم (يعنى الإمام عليه السّلام) بينهم فى مواضعهم بقدر ما يستغنون به فى سنتهم بلا ضيق و لا تقتير فان فضل من ذلك شىء رد إلى الوالى و ان نقص من ذلك شىء و لم يكتفوا به كان على الوالى ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا و يؤخذ بعد ما بقى من العشر فيقسم بين الموالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم على قدر ما صالحهم عليه و يؤخذ الباقى فيكون ذلك أرزاق أعوانه على دين اللّه و فى مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام و تقوية الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير- الحديث.

فانظر كيف صرح فيه بأنه يقسم بينهم بقدر ما يستغنون به فى سنتهم، مع انه لا خلاف فى جواز إعطاء الفقير من الزكاة ما زاد

على كفاية سنته دفعة لأجل ان ما فى المرسل بيان وظيفة الامام و الوالى من الزكوات المجتمعة عنده، فيكون الحكم فى الخمس كذلك.

و ثانيا ان المرسلين لا يزيد ان على بيان فعل الامام و مداومته أو التزامه من باب انه احد أنواع الإيصال إلى المستحق لا انه حكم الهى يتعين عليه إتيانه.

و ثالثا لو سلم انه حكم الهى فلا دلالة فيهما على انه حكم الجميع حتى من يجب عليه إخراج الخمس الذى فوض أمر نصف الخمس كالزكاة اليه، بل يحتمل ان يكون واجبا على الامام عليه السّلام الذى نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة و الشفقة فيجب ان يكون تقسيم الأخماس و الزكوات و بيت المال منه على وجه البسط التام و تكون مؤنة السنة للفقراء كالوظيفة المستمرة للشخص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۸۷

فى كل سنة من عند رئيسه- و بذلك يجاب عن دعوى عدم وجدان الخلاف من عدم جوازه إذ هو ناش عما ذكره المشهور من تقسيم نصف الخمس على مستحقيه على الكفاية، و لعل ما ذكره مبنى على ما استفادوه من النصوص التى قد عرفت دلالتها، فالإنصاف عدم ما يدل على المنع، فكما يجوز للدافع نفسه تخصيص بعض الأصناف بالإعطاء و منع بعض الأخر فلا يجب عليه البسط كذلك يجوز له تخصيص بعضهم فى مقدار المعطى و ان استلزم حرمان بعض الأخر لكن بشرط ان لا يصل الى حد الإجحاف بالنسبة إلى البعض فيمنع حتى فى الزكاة كما لو جمع أهل البلد جميع زكواتهم و أعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر مقدارها لمؤنة عمره مع موت باقى الفقراء من الجوع، إذا القطع حاصل بعدم رضاء اللّه سبحانه به، و منافاته مع تشريع الزكاة التى شرعت بملاك التسوية بين الأغنياء و الفقراء- و يشترط ان يكون الإعطاء لما يزيد عن مؤنة السنة دفعة لا تدريجا و الا لا يجوز الزائد لخروج الأخذ عن الفقر بوصول مؤنة سنته اليه فلا يجوز له أخذ الزائد عنها بالتدريج، هذا و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

[مسألة (۷) النصف من الخمس الذى للإمام عليه السّلام]

مسألة (۷) النصف من الخمس الذى للإمام عليه السّلام أمره فى زمان الغيبة راجع الى نائبه و هو المجتهد الجامع للشرائط فلا بد من الإيصال اليه أو الدفع الى المستحقين باذنه، و الأحوط له الاقتصار على السادة ما دام لم يكفهم النصف الأخر، و اما النصف الأخر الذى للأصناف الثلاثة فيجوز للمالك دفعه إليهم بنفسه لكن الأحوط فيه أيضا الدفع الى المجتهد أو بإذنه اعرف بمواقعة و المرجحات الى ينبغى ملاحظتها.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) ذكره غير واحد من الأصحاب فى دفع الخمس فى حال الحضور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۸۸

أمرين أحدهما وجوب دفعه كملا الى الامام عليه السّلام و فى المعتبر و عن المنتهى نسبته الى الشيخين و جماعة من علمائنا، و استدل له الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس بقوله: و يكفى فيه عدم تسلط المالك بنفسه على افراز النصف للإمام إذ لا ولاية له عليه و لا على احد من قبيله انتهى، و هو المقتضى لقاعدة الفراغ، و لانه الواقع و المأثور و ما ثبت من نصب الوكلاء منهم فى قبض الخمس و دلالة سياق بعض الاخبار على اضافة الخمس كملا إليهم و تحليلهم بعض الناس منه و غير ذلك مما

يشعر الى ان لهم ولاية التصرف فى النصف الباقى من الخمس.
و ثانيهما تقسيم الامام عليه السّلام نصف الأخر الأصناف الثلاثة بينهم بقدر حاجاتهم فما فضل فهو له، و ما أعوز فعليه الإتمام، و لم يحك التصريح بالخلاف فى ذلك عن أحد إلا عن الحلى (قده) حيث منع عن الأمر الثانى، و قال: بأنه يحفظ الفاضل لهم و منع عن وجوب الإتمام عليه عند الإعواز، و استدل للمنع عن كون الفاضل له بوجوه ضعيفة غير ناهضة مثل ان ما استحقه الأصناف يختص بهم و لا يجوز التسلط على ما استحقوه من غير إذنهم، و مثل قوله ان اللّه سبحانه جعل للإمام قسطا و للباقين قسطا فلو أخذ الفاضل و أتم الناقص لم يبق للتقدير فائدة، و قوله الذين يجب الإنفاق عليهم محصورون و ليس هؤلاء من الجملة فلو أوجبنا عليه إتمام ما يحتاجون اليه لزدنا فيمن يجب عليهم فى الإنفاق فريقا لم يقم عليه دلالة، و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الوهن، و الاوهن من ذلك هو البحث عن حكم دفع الخمس فى حال الحضور الى الامام فضلا عن البحث عما وظيفته عليه السّلام بعد الأخذ من صرفه على الأصناف على قدر كفايتهم و ان الفاضل له عليه السّلام ان زاد و يجب عليه الإتمام ان نقص لان كل ذلك مما يعمل عند حضوره و يكون وظائف شخصه عليه السّلام فهو العالم بما يعمل، و لا يترتب على البحث عنه ثمرة عملية بالنسبة إلينا لكى يترتب على البحث عنه فائدة، و ربما يتكلف فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۸۹

ذكر الفائدة فيه و ذلك بوجهين.
الأول إذا كان لزوم إتمام ما نقص من الأصناف عليه فى حال حضوره يجب صرف سهمه عليه السّلام على الأصناف فى حال غيبته.
و الثانى إذا كان الواجب عليه السّلام إعطاء الفقير من الذرية بقدر كفايته لا يجوز الإعطاء إليه زائدا عن مؤنة سنته فيصيره اقتصاره فى الإعطاء على كل مستحق بقدر ما يكفيه دليلا على عدم جواز الإعطاء بالأزيد من مؤنة سنته و أورد على الأول بأن وجوب تتميم ما نقص من كفايتهم على الإمام انما هو لأجل اجتماع الخمس بجميعه عنده و لا ربط له بما إذا كان النقص بتقصير من المكلفين فى الإيصال كما فى مثل اعصارنا، إذ الظاهر ان القائلين بوجوب التتميم عليه عليه السّلام لا يقولون بوجوب صرف حصته من الخمس إليهم من باب التتميم حتى يقال بتعديه الى زمان غيبته مع ان غير واحد ممن توقف فى وجوب إتمامه على الامام عليه السّلام من ماله فى حال الحضور ذهبوا الى صرف سهمه عليه السّلام فى حال غيبته إلى الأصناف على وجه التتميم.
و أورد على الأخير بمنع الملازمة بين عدم جواز إعطاء الزائد عن مؤنة السنة بالمستحق و بين كون الفاضل للإمام، لا مكان ان يقال: بعدم كونه له عليه السّلام و وجوب كونه عنده بعنوان الامانة يجب عليه حفظه لحوائجهم المستقبلة، أو صرفه فى مصارف بيت المال و نحوها، و بالجملة فلم يثبت فى البحث عن تلك المسألة أعنى البحث عن وجوب إعطائه عليه السّلام الى المستحق بقدر الكفاية و كون الفاضل له و الإتمام عند الإعواز عليه ثمرة عملية إلا ان الحق وجوبه كذلك، لدلالة مرسل حماد بن عيسى، و مرسل احمد بن محمد المتقدمين عليه بعد فرض حجيتهما سندا لكونهما من المقبولة التى اعتمد عليه الأصحاب مع دلالتهما على اختصاص ذلك بمن تبسط يده و تجتمع عنده جميع الأخماس و الزكوات، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۹۰

يكون صرف بيت المال فى مصارفه تحت نظره و لو كان من الفقهاء فى عصر الغيبة ان اتفق، و من جميع ما ذكرناه ظهر وجوب دفع سهم الامام عليه السّلام الى شخصه الشريف فى حال حضوره و إمكان الإيصال ضرورة القطع بوجوب إيصال المال الى صاحبه.

(الأمر الثانى) وقع الخلاف فى نصف الخمس الراجع الى الامام عليه السّلام فى عصر غيبته عجل اللّه انقضائها- على أقوال، الأول إسقاطه لغيبته عليه السّلام محتجا باخبار الترخيص فيه، و القائلون به بين من يقول مطلقا كسلار و أصحاب المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الوافى و الحدائق و غيرهم، و من يقول به فيما إذا لم يكن محتاج من الأصناف الثلاثة و الا يجب صرفه فيهم كما اختاره صاحب الوسائل حيث عنون فى كتاب الخمس بابا فى إباحة حصة الإمام من الخمس للشيعة مع تعذر إيصالها اليه و عدم احتياج السادات، و ذكر فيه الأخبار الواردة فى التحليل.

و لا يخفى ان الاخبار الدالة على الإباحة و الترخيص معارضة مع ما يدل على عدم الإباحة و التشريد فى طلبه و النكير على حبسه و عدم دفعه غاية الإنكار، و الترجيح لتلك الأخبار الدالة على نفى التحليل لكونها معمولا بها و كون الأخبار الدالة على التحليل معرضا عنها، و الجمع بينهما بجعل الأخبار المثبتة للتحليل على زمان الغيبة و النافية له على زمان الحضور باطل لما فى الاخبار المثبتة ما يأبى عن الحمل على زمان الغيبة كما فى الاخبار النافية مما يأبى باختصاصه بزمان الغيبة كما لا وجه للجمع بينهما بتقييد اخبار النافية للتحليل بالاخبار المثبتة له، و ذلك لانه مع إباء كثير من الاخبار النافية عنه يكون التقييد فرع التكافؤ المنتفى بينهما، فالقول بسقوط سهمه عليه السّلام فى عصر الغيبة ساقط.

القول الثانى وجوب عزله و إيداعه و الوصية به عند الموت واحدا

بعد واحد حتى ينتهى إلى زمانه صلوات اللّه عليه و يصل إليه أرواحنا فداه، و هو المحكى عن مقنعة المفيد و الحلبى و القاضى، و نسب الى السيد و نسبه فيما حكى عن المنتهى الى جمهور أصحابنا و استحسنه و قال هو حسن، و لعل القول به لكونه الأقرب فيما يعمل فى المال المعلوم مالكه مع تعذر الإيصال إليه حيث انه مع تعذره يجب حفظه ما دام ممكنا و الإيصاء به عند الثقة عند حضور الموت الى ان يصل الى مالكه أو ان يفنى، و قال فى التهذيب: و هذا القول عندى أوضح الأقوال لأن الخمس حق واجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه الى وقت إيابه من الإيصاء إليه الى ان قال و ان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه فى شطر الخمس الذى هو خالص للإمام عليه السّلام و جعل الشطر الأخر لمستحقيه بما فى القران لم يبعد إصابته الحق فى ذلك بل كان على صواب انتهى ملخصا.

و فيه أولا- ان ذلك معرض للتلف بل فى أمثال هذه الأعصار موجب للقطع به، و لنعم ما افاده الشيخ الأكبر (قده) فى رسالة الخمس بقوله: و كأنهم كما قيل بنوا ذلك على أو قائهم المملوة بالعلماء و الصلحاء و الأتقياء و ظنوا قرب خروجه عليه السّلام أو ان زمان الغيبة كله على ذلك المنوال، و لم يعلموا بتسافل الحال و تقلب الأحوال انتهى، و هو كما أفاد بل المظنون انهم لا يحتملون طول الغيبة الى هذه المدة كما اننا منتظر انصرامها فى كل عام، و ثانيا انه يتم مع عدم العلم برضائه عليه السّلام بصرفه فى بعض المصارف على ما نبين، و اما معه فصرفه فيما يعلم برضاه هو الطريق الأقرب فى العمل به كما لا يخفى.

القول الثالث وجوب كنزه فى الأرض حتى يظهره اللّه تعالى له عند ظهوره، نسبه المفيد (قده) فى المقنعة و لم يسنده بعد المفيد أحد إلى واحد معين من أصحابنا، و قال الشيخ الأكبر (قده) انه مجهول القائل، و قال المفيد (قده)

فى الاستدلال له انه يتأول خبر أورد ان الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الامام عليه السّلام و انه عليه السّلام إذا قام دله اللّه تعالى على الكنوز فيأخذها من كل مكان و لا يخفى ما فيه من الضعف و الوهن.

القول الرابع وجوب صرفه فى الأصناف الثلاثة من السادة تتميما لما ينقص من حوائجهم، و هو المنقول عن جماعة، و اختاره المحقق فى الشرائع و قربه العلامة فى المختلف و نسبه الشهيد الثانى (قده) الى المشهور بين المتأخرين و استدلوا لذلك بما

تقدم من الخبرين المرسلين الدالين على ان حصتهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الإمام الإتمام من نصيبه حال حضوره، فان وجوب هذا حال حضوره يقتضى وجوبه حال غيبته فان الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبته من عليه الحق خصوصا إذا كان للّه تعالى.

و لا يخفى انه لم يظهر من المرسلين كون الإتمام واجبا عليه عليه السّلام فى حال حضوره أولا، و انه على تقدير وجوبه لم يعلم وجوبه عليه من نصيبه من الخمس ثانيا، و انه على تسليم كونه من نصيبه يكون الظاهر انه لمكان كونه رئيسا على قبيله و يكون الواجب على المكلف إيصال الخمس بل ما عليهم الحقوق و يجب عليه صرفه فى المحتاجين، و اين هذا بمن يجب عليه من الخمس من افراد المكلفين ثالثا، و ان هذا يتم لو لم يعلم برضاه عليه السّلام فى صرف سهمه عليه السّلام فى مصارف أخر مما هو أهم من ذلك، و معه فيجب صرفه فيما علم برضاه صلوات اللّه عليه به.

الخامس التخيير بين إيداعه و دفنه و هو المحكى عن نهايهٔ الشيخ، السادس التخيير بين الدفن و الإيصاء به و صلهٔ الأصناف مع حاجتهم عن و هو المحكى الدروس السابع التخيير بين حفظه و الإيصاء به و بين صرفه فى محاويج الذريهٔ و هو المحكى عن المختلف، الثامن صرفه فى فقراء الشيعهٔ و ان لم يكونوا من الذريهٔ و هو

المحكى عن ابن حمزهٔ.

التاسع اجراء حكم المال المجهول مالكه عليه بصرفه فى الصدقهٔ بدعوى ان المراد بالمجهول مالكه هو ما جهل تطبيقه عليه و لو مع العلم بنسبه كما عليه فى الجواهر، و اما بان المناط فى التصدق عنه هو تعذر الإيصال اليه و لو مع العلم بالتطبيق أيضا كما إذا كان المالك فى محل يتعذر إيصال ماله اليه كصاحب الأمر أرواحنا فداه و عجل اللّه تعالى فى فرجه و انقضاء زمان غيبته كما عليه الشيخ الأكبر (قده)، و لا يخفى ما فى الجميع مع إمكان صرفه فيما يعلم برضائه به حيث انه يجب صرفه فيما يعلم برضاه و هو القول العاشر و عليه المعول.

و توضيحه ان من المعلوم ان من أهم الأمور فى عصر الغيبهٔ و زمان انقطاع الناس عن التشرف الى حضور وليهم و مولاهم هو اقامهٔ أساس الدين، و ترويج الشرع الأقدس المتين و الرباط فى حفظ عقائد شيعته عن إضلال المضلين و نشر أحكام سيد المرسلين و الأمور القائم برعايتها و حمايتها العلماء الروحانيين الذين يحفظ قوائم الدين عن الجهلهٔ التابعهٔ للشياطين بحيث لولاهم لاضمحل الدين و بطل سنن المرسلين و ليس فى عصر الغيبهٔ الذى نرجو من اللّه انقضائه أمراهم من ذلك، و من المعلوم ان حفظ ذاك الأساس من شئون الإمام الحجهٔ المعصوم أرواحنا فداه الذى نصب لإبقاء الدين و حفظ قوائمه و بنيانه عن الزوال و الاضمحلال، كما ان جده خاتم النبيين صلى اللّه عليه و آله منصوبا لإحداثه و تأسيسه بحيث لو كان صلوات اللّه عليه ظاهرا غير مستور و يرى ان حفظ أساس شريعهٔ جده متقوم بإبقاء الحوزهٔ العلميهٔ و إدامته من أول من يرد فيهم للتحصيل الى أخر من به الزعامهٔ لكان يبذل من ماله ما به تقوم تلك الجامعهٔ، حيث ان إبقاء الدين بإبقائها و إبقائها ببذل مبقيها ما به يحصل بقائها و يقطع الإنسان بأنه صلوات اللّه عليه يفعله و هكذا مع غيبته يعلم علما قطعيا برضاه صلوات اللّه عليه بذل ماله على

شيعته فى ذاك المصرف من غير فرق فى ذلك بين الصرف فى الذريهٔ أو غيرهم، بل يرى رضاه فى صرفه فى كلما به يحصل هذا المقصد.

و يعجبنى ما يعبر به بعض مشايخنا رضوان اللّه من الصرف فى حوائج من شرع فى- هو الفتاح العليم- الى من بلغ من العلم ما بلغ و صرف فيما به يحفظ الجامعهٔ من بناء المدرسهٔ و المسجد و المنبر و الوعظ و الواعظ، و تدوين الكتب العلميهٔ و طبع الكتب

و تأسيس دار القراءة، و حفظ ما يحذو حذو تلك الأمور مما به يحفظ أساس الدين و يقوم سنامه و اللّه المؤيد الموفق و به الاعتصام و نسأله تعالى ان يرينا السرور بفرج ال محمد عليهم السلام، و ما ذكرناه لعله ظاهر لمن القى السمع و هو شهيد، فإن خفى على احد فلعله من قلة التدبر أو الاعوجاج فى الفهم هذا فى بيان مصرفه فى زمان الغيبة.

و اما كيفية صرفه فالمعروف وجوب إيصاله إلى المجتهد الجامع لشرائط الاجتهاد القابل للنيابة عن سادة أهل الزمان كما حكى عن المحقق و العلامة و الشهيدين، و قد نسب الى أكثر العلماء و أكثر المتأخرين، و عن الشهيد الثانى إجماع القائلين لوجوب الصرف للأصناف على الضمان لو تولاه غير الحاكم، و استدلوا له بان المجتهد نائب عن الغائب عليه السّلام و عند تعذر الإيصال إليه عليه السّلام يجب الإيصال إلى نائبه و انه حاكم منصوب منه فيكون له الحكومة فى أخذ سهمه عليه السّلام و صرفه فيما يعلم برضائه عليه السّلام فى صرفه فيه، و لأنه فى عصر الغيبة هو المنصوب لسدانة الدين و حفظ حوزة المسلمين، و المتحمل لا عباء حراسة العقائد و انه اعرف و أبصر بما هواهم و أصلح و نحو بسطه و جمعه و أخذه و صرفه، و انه الحجة من قبل الحجة فى عصر الغيبة كما يدل عليه قوله عليه السّلام: فهو حجتى عليكم و انا حجة اللّه، و إذا كانت الزعامة الدينية له عليه السّلام فى عصر ظهوره و بسط يديه تكون فى عصر غيبته للمنصوب من قبله كذلك، و حيث يتوقف زعامته على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١٩٥

بسط يده بالإعطاء فلا بد من إيصال ماله عليه السّلام اليه ليتمكن به من ان يصنع ما كان هو يصنعه عند ظهوره و بسط يده.

و المحكى عن غير واحد هو جواز تولى المالك صرفه فيما يعلم رضا الامام عليه السّلام من دون المراجعة إلى الحاكم الشرعى، و حكى عن عرية المفيد، و مال إليه فى الحدائق و اعترف به فى الجواهر أيضا و هو مع استلزامه تشتت الحوزة العلمية و انفصامها لعدم اجتماع شتاتها تحت جامع يجمعها و رئيس يقودها، و تنتهى إلى الزوال و الفناء يتوقف على علم المالك رضائه عليه السّلام فيما يصرفه و هو لا يحصل إلا للأوحدى مع ما فى حصوله لهم تريهم اختلفوا فى مصرفه و نحو صرفه فى عصر الغيبة على أربعة عشر قولا أو أكثر، و هذا الاختلاف يشهد على انهم لم يظهر لهم رضاه عليه السّلام فى صرفه و الا فمعه لم يكن لهم سبيل الى هذا الاختلاف، و إذا كان حالهم ذلك مع كونهم مؤيدا من عند اللّه العزيز الحكيم فى استنباط الاحكام و بالفيض القدس عن مولاهم و مولى الأنام عليه السّلام فكيف بعوام الناس الذين هم بمعزل عن عهدة الافهام، و اللّه المؤيد بالصواب هذا ما عندى فى حكم سهمه الشريف و اللّه سبحانه و وليه هو العالم بما كان.

الأمر الثالث فى حكم النصف الأخر الذى للأصناف الثلاثة فى زمان الغيبة، و الأقوال فيه أيضا مختلفة، فالمحكى عن غير واحد هو سقوطه و إباحته للشيعة، و قد نسب إلى الديلمى و قواه فى الذخيرة، و نسبه فى الحدائق إلى جملة من معاصريه.

و استدلوا له بالأخبار الواردة فى التعليل، و بان تقسيمه منصب الامام عليه السّلام و لا دليل على ثبوت ولاية ذلك لغيره، و لقصور أدلة الوجوب عن شمول حال الغيبة الموجب للرجوع الى البراءة عند الشك فى وجوبه فيها، و لا يخفى ما فى هذا الاستدلالات من الوهن.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ١٩٦

اما التمسك باخبار التحليل بما مر من انها معارضة بأخبار نفى التحليل حسبما مر فى حكم سهم الامام عليه السّلام مضافا الى المنع عن شمولها لسهم السادات للتأمل فى ولاية الإمام عليه السّلام فى التحليل عنه لمخالفته مع المنع عن التصرف فى مال الغير بناء على كون نصف الخمس ملكا للسادة نحو ملك مستحقى الزكاة لها، و مع المنع عن ملكهم فلا أقل من كونه متعلق حقهم و منافاته مع حكمة تشريع الخمس لهم بسد الفاقة عنهم بتشريعه، و لعمرى ان تحليله عنهم بعيد فى الغاية بحيث لو فرض ظهور اخبار التحليل فى تحليله ظهورا قويا و لم يكن لها معارض لكان الالتزام به مشكلا جدا، و كيف مع عدم ظهورها فى تحليل سهم

الذرية و معارضتها مع ما هو أقوى و أظهر منها فلا محل للتمسك بها على التحليل، و التمسك بكون تقسيمه منصب الامام و لا دليل على ثبوت ولاية ذلك لغيره فهو أسقط من التمسك باخبار التحليل لمنع كون ذلك منصبه أولا، و منع كون وجوب الدفع اليه على تقدير تسليمه نحو وجوب دفع المالك الى مستحقيه ثانيا، بل المتيقن منه انما هو وجوبه فيما إذا كان مبسوط اليد، و كان اللازم جمع الوجوهات عنده من الأخماس و الزكوات و سائر ما فى بيت المال لكى يصرفها فى مصارفها على ما هو وظيفة الوالى، و من المعلوم ان هذا لم يتحقق للأئمة الطاهرين فى عصر من الأعصار إلا فى قليل من الزمان فى ولاية أمير المؤمنين عليه السّلام.

و بعبارة أوضح دفع سهم السادة من الخمس الى الامام انما يجب من حيث كونه واليا متصديا للأخذ و الإعطاء لا مطلقا، و منع سقوطه عن الدافع بتوسط عدم التمكن من إيصاله الى الامام عليه السّلام ثالثا، و ليت شعرى بأى موجب يسقط عمن يجب عليه الإخراج وجوب إخراجه إذا لم يتمكن من إيصاله الى الامام مع فرض كون تشريعه لدفع ضرورة مستحقيه، و هذا ما يأباه الفهم المستقيم بل اللائذ عن الغبى أيضا، فالإنصاف إسقاط هذا القول عن الأقوال فى سهم السادات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٩٧

فى عصر الغيبة، و أسقط منه القول بوجوب دفنه الى زمان ظهور الامام عليه السّلام كما حكى عن بعض، أو وجوب الإيصاء كما عن التهذيب، أو التخيير بين الدفع إلى الأصناف و بين عزله و حفظه و الوصية به كما عن المقنعة، أو بين ذلك و بين الدفن كما عن المبسوط، و الصواب هو وجوب دفعه الى مستحقيه من غير ترديد و لا إشكال.

إنما الكلام فى وجوب الرجوع فى ذلك الى الحاكم الشرعى ففيه (قولان) المحكى عن بعض الفقهاء هو الأول للشك فى ولاية الدافع على التعيين، فيكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال، و نسبه المحقق المجلسى فى زاد المعاد الى المشهور و المختار عند جماعة هو عدم الوجوب و جواز مباشرة المالك الى دفعه الى المستحق بنفسه كما فى الزكاة، و لا يبعد التفصيل بين الحاكم المبسوط يده و قيامه بوظائف الولاية التى منها جمع الأخماس و الزكوات و جباية الخراجات و غيرها مما كان يصنعه النبى صلى اللّه عليه و آله فى عصره، و بين غيره بوجوب الدفع إلى الأول لأن الأخذ و التقسيم وظيفة الإمام عليه السّلام من حيث انه ولى و الحاكم المبسوط يده نايبه من حيث قيامه بشئون الولاية دون الأخير، بل الأقوى وجوب الدفع اليه مع مطالبته كما لا يخفى.

[مسألة (٨) لا إشكال فى جواز نقل الخمس من بلده الى غيره]

مسألة (٨) لا إشكال فى جواز نقل الخمس من بلده الى غيره إذا لم يوجد المستحق فيه، بل قد يجب كما إذا لم يمكن حفظه مع ذلك أو لم يكن وجود المستحق فيه متوقعا بعد ذلك و لا ضمان حينئذ عليه لو تلف و لا فرق بين البلد القريب و البعيد و ان كان الاولى القريب الأمر مع المرجح للبعيد.

ينبغى أولا- ان يبحث عن جواز العزل للمالك مع عزله أيضا و الا فمع عدم جوازه و لو عزله أو مع عدم عزله و لو مع جوازه فلا محل للبحث عن هذه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ١٩٨

المسألة، فنقول قد استشكل المصنف (قده) فى جوازه فى المسألة الخامسة عشر التى تأتى حيث يقول-: و فى تشخيصه بالعزل اشكال.

و تفصيل الكلام فيه امام مع التمكن من إخراجه إلى المستحق ففى جواز العزل و عدمه (وجهان) قد يقال بالأول، و ذلك لما

استدلوا به على جواز عزل الزكاة مع التمكن من إخراجها إلى المستحق من ان للمالك الولاية على الإيصال إلى المستحق فله الولاية على العزل، و انه أمين على حفظها فيكون أمينا على افرازها و ان له دفع القيمة و تملك العين فله عزلها و تعيينها و ان منعه عن عزلها يقتضى منعه عن التصرف فى النصاب و هو ضرر عليه، و لا يخفى ان هذه الوجوه لو تمت لدلت على جواز عزل الخمس أيضا مع التمكن من إيصاله إلى مستحقيه، لكن قد مر فى كتاب الزكاة عدم تماميتها فى إثبات جواز العزل فى الزكاة فلا يصح التمسك بها لإثبات جوازه فى الخمس أيضا، و العمدة فى إثبات جواز فى الزكاة دلالة بعض الاخبار على جوازه فيها فلو تمت دلالته عليه فيه يمكن القول به فى الخمس بناء على ما مر مرارا من عدم التفاوت بين الزكاة و الخمس فى الاحكام الا فى المصرف و فى كيفية الصرف، فيجوز فيه ما يجوز فيها، لكن إثبات تلك الكلية مشكل و ان كان الاشتراك بينهما ثابت فى أكثر الموارد بالدليل.

و استدل فى المستند على جوازه فى الخمس بالإجماع على ولاية المالك على القسمة و هى أى القسمة معنى العزل، و بظهور الأخبار المتضمنة لإفراز المالك الخمس الذى تعلق بماله و عرضه على الامام عليه السّلام، و تقرير الامام عليه السّلام له، و الإجماع على ولاية المالك على القسمة لم يثبت، و على تقدير ثبوته لا يثبت تعين المعزول بكونه خمسا قبل قبض المستحق، نعم هو يدل على ولايته على إعطائه من مال الخمس عينا أو قيمة بدلا عنه من باب الخمس، و اما براءة ذمته به قبل قبل قبض المستحق فلا، و منه يظهر ما فى الاستدلال بالأخبار المتضمنة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۱۹۹

لتقرير الامام عليه السّلام ما أفرزه المالك بعنوان الخمس، فإنه ليس فيها إلا إرسال شىء من الأموال خمسا اليه عليه السّلام، و لا دلالة فيها على افراز المالك و عزله، و لا على تقرير الامام عليه السّلام عزله و لعل المال المرسل باق على ملك المالك ما لم يقبضه المرسل اليه و تبرء ذمته المرسل بالوصول الى المرسل اليه.

و مما ذكرناه يظهر عدم الدليل على جواز العزل مع التمكن من الإيصال إلى المستحق، بل الصواب ان يقال بقيام الدليل على عدم جوازه تكليفا و عدم تعينه خمسا بالعزل وضعا لمخالفته مع الضوابط المقررة فى التصرف فيما للغير فيه شىء ملكا أو حقا الا على بعض وجوه الحق كحق الجناية، و ان الخمس كالزكاة دين أو كالدين لا يتعين الا بقبض المالك أو من بحكمه من وكيله أو نائبه و على هذا فالظاهر عدم جواز العزل عن الدافع مع التمكن من الإيصال إلى المستحق بنفسه أو بوليه الذى هو الحاكم الشرعى و اللّه العالم بأحكامه، هذا مع التمكن من الإيصال.

و مع عدمه فالأقوى جواز العزل كما لا إشكال فى جوازه فى الزكاة و لم ينقل خلاف فى جوازه فى الزكاة، و قد دل عليه النص أيضا، و يثبت به جوازه فى الخمس بناء على مشاركته مع الزكاة فيما لها من الاحكام الا ما ثبت اختصاصه بها، و قد فصلنا القول فى العزل فى الزكاة بما لا مزيد عليه هذا تمام الكلام فى العزل.

إذا عرفت ذلك فنقول فيما لا يجوز العزل و لا يتشخص المعزول به فلا محل للبحث عن جواز النقل إذا المنقول باق على ملك مالكه و لو كان من عين ما تعلق به الخمس، و لو تلف يكون التالف ملك المالك و لا يحسب شىء منه من الخمس حتى يبحث عن ضمانه على الناقل، و مع جواز العزل لا إشكال فى جواز النقل من بلده الى غيره إذا لم يوجد المستحق فيه إذا أمكن حفظه مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۰

رجاء وجود المستحق، و الظاهر ضمان الناقل حينئذ لو تلف لان النقل و ان كان جائزا لكن جوازه لا يوجب رفع الضمان لو تلف، و مع الشك فالأصل بقاء الاشتغال، و مع عدم التمكن من حفظه أو عدم رجاء المستحق فى بلده يجب نقله لان النقل

طريق الإيصال إلى مستحقه و لا ضمان لانه محسن و ليس على المحسنين من سبيل، و مع وجود المستحق فى البلد و تمكن المالك من الدفع إليه ففى جواز النقل الى بلد أخر و عدمه (قولان).
و المحكى عن الذخيرة و فى المسالك و المدارك هو الأول، لجوازه فى الزكاة و اشتراك الخمس معها فى أحكامها إلا فيما قام الدليل على افتراقهما فيه، و قد مر فى الزكاة جواز نقلها الى بلد آخر مع التمكن من إيصالها إلى المستحق فى بلدها، و المصرح به فى الشرائع و عن النافع و الإرشاد و التحرير هو الأخير لما تقدم من منع ذلك فى الزكاة، و يمكن ان يستدل له أيضا بمنافاته مع الفورية العرفية لا سيما مع حاجة المستحق فى البلد و انتظار الدفع اليه، و لكن إطلاق المنع حينئذ ممنوع، بل الحق هو الفرق بين تساوى زمان الدفع الى من فى البلد مع الدفع الى من فى بلد أخر، أو تفاوتهما بالتخيير مع التساوى و تعين الدفع الى من زمان الدفع إليه أقل منهما مع التفاوت هذا مع عدم مرجح أخر و الا فينبغى مراعاته وجوبا أو استحبابا على حسب اختلاف الموارد و مراتب الترجيح، و كيف كان فلو تلف عند نقله فلا إشكال فى الضمان لقيام الإجماع عليه فى الزكاة، و يلحقها الخمس فى ذلك، و لعدم ما يوجب رفعه من الإحسان فى النقل كما كان فى مورد وجوبه، و لا فرق فى جميع ما ذكرناه بين البلد القريب و البعيد مع عدم رجحان لأحدهما على الأخر، و لكن الأرجح مع تساويهما اختيار القريب كما يرجح الدفع فى بلد الخمس على النقل فى البلد القريب، و من التمكن من الدفع الى المستحق فى بلده الدفع الى وكيله أو وليه اعنى الحاكم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۱
الشوعى فلا يجوز النقل معهما بناء على عدم الجواز مع التمكن من الدفع فى البلد، و يجوز مع الضمان بناء على جوازه.

[مسألة (۹) لو اذن الفقيه فى النقل لم يكن عليه ضمان]

مسألة (۹) لو اذن الفقيه فى النقل لم يكن عليه ضمان و لو مع وجود المستحق، و كذا لو وكله فى قبضه عنه بالولاية العامة ثم اذن فى نقله.
قد تقدم أنفا فى ذيل المسألة المتقدمة ان الفقيه ولى للمستحق، فمع اذنه فى النقل ينتفى الضمان لانه اذن من له الاذن فيه، و هذا بخلاف اذن المستحق نفسه لعدم ولايته فى ذلك لان المالك للخمس كالزكاة هو طبيعة المستحق لا افراده فما لم يصل الى الفرد لا يصير مالكا له، و حيث انه لا يكون وليا فلا أثر لإذنه قبل ان يصير مالكا، و هذا بخلاف الفقيه فإنه و ان لم يكن مالكا لكنه ولى على المالك لانه رب طبيعة المستحق، فبإذنه فى النقل يصير النقل جائزا و لو لم يكن جائزا لولاه كما عند المستحق فى البلد، و يرتفع به الضمان و لو كان ضامنا مع عدمه كما إذا لم يكن النقل واجبا عليه و لو مع جوازه، و اولى من عدم الضمان ما إذا وكله الفقيه فى القبض عنه بالولاية العامة ثم اذن له فى نقلها فان المالك يخرج حينئذ عن عهدة الدفع و يصير برىء الذمة عن التكليف بالأداء، و انما يصير وكيلا فى نقل مال المستحق عن طرف الفقيه و ليس عليه ضمان قطعا.

[مسألة (۱۰) مؤنة النقل على الناقل فى صورة الجواز]

مسألة (۱۰) مؤنة النقل على الناقل فى صورة الجواز و من الخمس فى صورة الوجوب.
لا ينبغى الإشكال فى ان مؤنة النقل على الناقل فى صورة جواز النقل لانه مع التمكن من إيصاله إلى المستحق فى البلد ليس فى نقله مصلحة للمستحق لكى تكون مؤنته عليه، و مع وجوب النقل تكون مؤنته من الخمس لانه يقع لمصلحة المستحق مع كون تحميلها على المالك ضرر عليه و هو مندفع عنه بقاعدة لا ضرر.

[مسألة (۱۱) ليس من النقل لو كان له مال فى بلد أخر]

مسألة (۱۱) ليس من النقل لو كان له مال فى بلد أخر فدفعه فيه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۰۲

للمستحق عوضا من الذى عليه فى بلده، و كذا لو كان له دين فى ذمة شخص فى بلد أخر فاحتسبه خمسا، و كذا لو نقل قدر الخمس من ماله الى بلد أخر فدفعه عوضا عنه.

إخراج الخمس من مال فى غير بلد المال اما يكون بمال له فيه عينا، أو يكون دين له فى ذمة شخص فى بلد أخر، أو بنقل مال له غير ما فيه الخمس من بلد المال، أو يكون بنقل الخمس بعد إفرازه فيما يجوز إفرازه إلى بلد أخر على وجه محلل فيما يجوز له النقل أو المحرم فيما لا يجوز له النقل، و يجوز له إخراج الخمس فى جميع هذه الصور بلا اشكال و لا خلاف فيه الا فى الصورة الأخيرة أعنى ما إذا نقل الخمس بعد إفرازه إلى بلد أخر على الوجه المحرم على احتمال ذكره الشهيد الثانى فى الزكاة من كون حكمة تشريع حرمه النقل انتفاع مستحقى بلد المال، و لان النقل منهى عنه و النهى موجب للفساد.

و لا يخفى ما فيه لان الدفع فى غير البلد فرد من افراد الدفع المأمور به الواجب لعدم تقييد المستحق بكونه من أهل البلد فيصدق الامتثال بالدفع اليه كما يصدق بالدفع إليه فى البلد فيصدق به الامتثال، و ما ذكره من ان النهى يوجب فساده لا يخلو من الغرابة إذ النهى تعلق بالنقل لا بالدفع بعد النقل، اللهم الا ان يقول باشتراط كون المستحق من أهل البلد و هو ممنوع، لعدم ما يوجب اعتباره و فى الجواهر ان المحكى عن الخلاف و المنتهى و التذكرة و المختلف الإجماع على الاجزاء فيما نقل محرما، ضرورة عدم الاختصاص بهما بفرد دون فرد فيتحقق الدفع الى المستحق، و لأنه إذا حضر فقير غير أهل البلد فدفعت اليه اجزء فكذا الفرض انتهى ما فى الجواهر.

و لا يخفى ان ما احتمله الشهيد الثانى فى الزكاة و ما أجيب عنه يجرى فى الخمس بعينه، فالحق صحة الدفع و الاحتساب من الخمس فى جميع الصور المتقدمة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۰۳

[مسألة (۱۲) لو كان الذى فيه الخمس فى غير بلده]

مسألة (۱۲) لو كان الذى فيه الخمس فى غير بلده فالأولى دفعه هناك و يجوز نقله الى بلده مع الضمان.

ينبغى ان يعلم ان المراد من البلد الذى ينقل عنه المال الى بلد أخر هو البلد الذى فيه لا خصوص البلد الذى فيه المالك، و ان المراد من البلد المنقول اليه هو غير البلد الذى فيه المال سواء كان البلد الذى فيه المالك أو غيره، فالنقل من الذى فيه المال الى بلد المالك كالنقل عن الذى فيه المالك الى غيره فيما إذا كان المالك فى بلد المال فيجوز النقل الى بلد المالك فيما يجوز النقل عنه، و يحرم النقل اليه فيما يحرم النقل عنه، و ما فيه الضمان فى النقل عن بلد المالك ففيه الضمان فى النقل اليه، و ما لا ضمان فى النقل عنه فلا ضمان فى النقل اليه.

و الذى يدل على ارادة بلد المال لا بلد المالك هو ما استدلوا به على المنع من النقل من منافاته مع فورية وجوب الإخراج، و كونه تغريرا للمال و تعريضا له للتلف، و ان الحكمة فى تشريعه انتفاع مستحقى بلد المال به كما فى الزكاة رفعا لخلتهم، و كسرا لما فى قلوبهم من شرفة الأغنياء بما هم فيه، و أنت ترى ان هذه لو تمت لدلت على المنع عن النقل عن بلد المال و لو الى بلد المالك كما هو ظاهر.

[مسألة (۱۳) ان كان المجتهد الجامع للشرائط فى غير بلده]

مسألة (۱۳) ان كان المجتهد الجامع للشرائط فى غير بلده جاز نقل حصة الإمام عليه السّلام اليه، بل الأقوى جواز ذلک و لو كان المجتهد الجامع للشرائط موجودا فى بلده أيضا، بل الاولى النقل إذا كان من فى بلد أخر أفضل أو كان هناک مرجح أخر.

بناء على وجوب دفع حصة الإمام عليه السّلام الى الفقيه فى عصر الغيبة أو الى من يأذن بالدفع اليه يكون حال الفقيه بالنسبة إلى حصته عليه السّلام حال الأصناف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۴

المستحق بالنسبة إلى الصنف الأخر، فإذا لم يكن المجتهد و لا وكيله فى بلد المالک، و لا يرجى وجوده، أو وجود وكيله فيه يجب النقل الى البلد الذى هو أو وكيله فيه، و لا يكون الناقل ضامنا لو تلف بالنقل، و مع وجوده فيه يجوز نقله الى بلد أخر للتسليم الى مجتهد أخر، و مع ترجيح المجتهد الأخر بأفضليته أو أهميته و نحوهما يكون الاولى نقله اليه.

و لو قلد مجتهدا يجوز ان يعطى حصة الإمام عليه السّلام الى مجتهد أخر إلا إذا خالف رأيه راى من يقلده فى مصرفه، فلا يجوز له الدفع إليه حينئذ.

[مسألة (۱۴) قد مر انه يجوز للمالک ان يدفع الخمس من مال أخر له]

مسألة (۱۴) قد مر انه يجوز للمالک ان يدفع الخمس من مال أخر له نقدا أو عروضا، و لكن يجب ان يكون بقيمته الواقعية فلو حسب العروض بأزيد من قيمتها لم تبرء ذمته و ان قبل المستحق و رضى به.

قد مر فى مسألة الخامسة و السبعين من الفصل المتقدم حكم تخيير المالک بين دفع الخمس من العين أو قيمته نقدا أو جنسا، و المقصود من هذه بيان اعتبار كون القيمة عند دفع القيمة هى القيمة الواقعية، فلو حسب العروض بأزيد من قيمتها لم تبرء ذمته بالنسبة إلى تلک الزيادة و ان برئت بالنسبة إلى قيمتها الواقعية كما إذا دفع النقد بأنقص من قيمة الخمس تبرء ذمته عنه بقدر ما دفع لا بمقدار ما عليه و لو رضى المستحق، اللهم الا ان يبيع العروض بالمستحق بمبلغ أزيد من قيمته الواقعية، أو يصالحه به ثم يحتسب ثمنه أو عوضه عليه خمسا فإنه تبرء ذمته عن ذاک المقدار إذا كانت المعاملة صادرة عن رضاء المستحق واقعا.

[مسألة (۱۵) لا تبرء ذمته من الخمس الا بقبض المستحق]

مسألة (۱۵) لا تبرء ذمته من الخمس الا بقبض المستحق أو الحاكم سواء كان فى ذمته أو فى العين الموجودة، و فى تشخيصه بالعزل اشكال.

عدم البراءة من دون قبض المستحق نفسه أو الحاكم واضح، حيث ان الخروج عن كل حق لا حد لا يحصل إلا بإيصاله إليه، أو الى وكيله، أو وليه من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۵

غير فرق فى ذلک بين العين و الدين، كما ان البراءة بإيصاله إلى المستحق أو وكيله ظاهر، و اما البراءة بالإيصال إلى الحاكم فلكونه وليا للمستحق، و يكون قبضه قبضه، و ذلک فيما إذا كان القابض هو الامام عليه السّلام مما لا اشكال، و فى الحاكم الشرعى فى عصر الغيبة مبنى على ثبوت تلک الولاية له كما هو الحق، و قد مر فى كتاب الزكاة، و فى المسألة التاسعة من هذا

الفصل كما انه مر البحث عن تشخيص الخمس بالعزل فى المسألة العاشرة.

[مسألة (۱۶) إذا كان له فى ذمة المستحق دين]

مسألة (۱۶) إذا كان له فى ذمة المستحق دين جاز له احتسابه خمسا، و كذا فى حصة الإمام عليه السّلام إذا اذن المجتهد.
المراد باحتساب ما فى ذمة المستحق من الدين خمسا هو قصد كون ما فى ذمته الذى هو من جملة أموال المالك خمسا، و إعطائه الى من عليه الدين الذى هو مستحق الخمس، و يترتب عليه برأيه المالك عن الخمس و انتقال ما فى ذمة المستحق من مال المالك خمسا الى المستحق و براءة ذمته عن الدين، و حيث ان الإنسان لا يملك على نفسه شيئا لعدم صحة اعتباره عند العقلاء تكون نتيجة انتقال ما فى ذمته اليه هو براءة ذمته عن الدين و لا حاجة الى الإقباض و القبض فى الخارج، و لا تعيين شىء مما فى يد المالك خمسا على وجه العزل، و لا إلى الإعلام إلى المديون بذلك، و ليس فى صحة ذلك إشكال إلا ما قد يورد بعدم صحة تعيين المالك ما فى ذمة المديون خمسا، و عدم صحة تمليكه إياه بعد تعيينه، لعدم صحة أن يملك الإنسان ما فى ذمة نفسه، و ان صح ملك ما فى ذمة غيره، و احتياج التمليك إلى إعلام صاحب الذمة به لكونه مفتقرا الى العقد المشتمل على الإيجاب و القبول المفتقر إلى الإعلام، فلا يحصل ملك ما فى ذمة شخص بتمليك مالكه الى صاحب الذمة إلا بقبوله المتوقف على علمه به.
و لكن كل هذه الإشكالات مندفعة، أما الإشكال فى صحة تعيين المالك
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۶
ما فى ذمة غيره خمسا فاندفاعه واضح بعد فرض كون ما فى ذمة المديون من أمواله و ان له تعيين الخمس فى شىء من أمواله نقدا كان أو عروضا، كان فى الخارج أو فى الذمة، كما إذا كان لمن عليه الخمس شيئا فى ذمة مديون و عينه المالك خمسا ثم أحال مستحقا غير صاحب الذمة عليه فاداه المديون الى المحال، حيث لا إشكال فى برأيه من عليه الخمس عما عليه، و ليس هذا الا لتعين ما يأخذه المستحق عن المديون للخمسية المتوقف على تعيينه فيكشف عن صحة تعيينه.
و اما الإشكال على صحة تمليك المالك ما فى ذمة المديون فهو أيضا مندفع بصحة اعتباره فيما إذا يترتب عليه الإبراء، كما فى بيع الدين على من هو عليه، مع ان فى إعطاء الخمس ليس تمليكا من المعطى الى المستحق، بل هو إعطاء حقه اليه سواء قلنا فى حقه بالشركة أو بغيرها مما يحتمل فى تعلق حق المستحق بالعين، فيكون احتساب ما على المديون خمسا له كتعيين عين من أموال المالك الذى عند المستحق خمسا له، حيث انه بعد تعيينه خمسا لا يحتاج إلى إيصاله إليه لكونه حاصلا عنده، و لا فرق فى ذلك بين العين و الدين كما لا يخفى.
و من ذلك يظهر اندفاع الاشكال الثالث، حيث ان الإيصال إلى المستحق ليس تمليكا له حتى يحتاج الى القبول، بل و لا إبراء لذمته من المالك حتى يبحث عن كونه إيقاعا لا- يحتاج الى القبول، بل اللازم فى براءة ذمته عن الخمس تعيين شىء من ماله خمسا، و إيصاله إلى المستحق من دون اعتبار علم المستحق به كما فى إيصال العين الخارجى إليه حيث لا يشترط فيه علم الأخذ بكونه خمسا، كما لا- يشترط ذلك فى الزكاة، و يصح الإيصال العين الخارجى بصورة الهدية، و يستحب ذلك فى ذوى المروات من المستحقين، و حيث ان المال المتعين خمسا و أصل إلى المستحق و حاصل عنده كالعين الخارجى يكون وديعة عنده، فبعد تعيينه من المالك خمسا يصير ملكا للمستحق قهرا و لو لم يعلم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۰۷

به، و حيث ان الإنسان لا يملك ما فى ذمته يترتب عليه براءة ذمته عن الدين لا ان البراءة تحصل بإبراء المالك الدائن حتى يبحث عن كونه إيقاعا أو غيره.

فالمتحصل من الجميع صحة احتساب المالك ماله فى ذمة المستحق من الدين خمسا و لو لم يعلم المستحق به، هذا فى حصة المستحق، و هكذا الكلام فى حصة الإمام إذا كان للمالك دين فى ذمة المجتهد حيث يكون المجتهد المديون بالنسبة إلى حصة الإمام كالاصناف الثلاثة بالنسبة إلى حصة المستحق، بل و كذا احتساب ما فى ذمة غير المجتهد من حصة الإمام إذا كان باذن المجتهد حيث انه يعتبر إيصاله اليه، أو انه يقع باذنه و هذا ما عندى فى تلك المسألة و اللّه العالم.

و يدل على صحة ما ذكرناه كونه مطابقا مع القاعدة و انه على تقدير مخالفته لها قد ورد النص به فى الزكاة مع ما هو المسلم من كون الخمس مثل الزكاة إلا فيما دل الدليل على اختصاصه بأحدهما، بل قد قيل بان الخمس هو الزكاة و انما اختلافهما فى المصرف و فى كيفية الصرف.

[مسألة (١٧) إذا أراد المالك ان يدفع العوض نقدا أو عرضا]

مسألة (١٧) إذا أراد المالك ان يدفع العوض نقدا أو عرضا لا يعتبر فيه رضا المستحق أو المجتهد بالنسبة إلى حصة الإمام عليه السّلام و ان كانت العين التى فيها الخمس موجودة، لكن الاولى اعتبار رضاه خصوصا فى حصة الإمام عليه السلام.

قد مر فى مسألة الخامسة و السبعين من الفصل المتقدم ان الخمس بجميع اقسامه متعلق بالعين، و ان المالك يتخير فى دفعه بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال أخر نقدا أو جنسا، مستدلا لإثبات التخيير بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام فيمن وجد كنزا فباعه بغنم قال عليه السّلام: إذ خمس ما أخذت- و الخبر المروى فى السرائر و ما روى عن ابن الصلت و المروى عن ابن سيار عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٨

الصادق عليه السّلام، و هذه الاخبار كلها و ان تدل على أخذ الخمس من القيمة لكنها لا تدل على اختيار دفع القيمة من أول الأمر لاحتمال ان أخذ القيمة المذكور فيها من باب اجازة البيع على تقدير كونه فضوليا بالنسبة إلى الخمس، أو كونه برضاء من الأخذ بعد صدور البيع من المالك و أخذه الثمن، أو كون تعلق الخمس بالعين على نحو تعلق حق الجناية برقبة العبد الجانى الذى لا يمنع عن بيعه فيكون ثمنه فى صيرورته متعلق الحق، فيكون الأخذ من الثمن أخذا من العين المتعلق بها الخمس لا قيمتها.

فمع هذه الاحتمالات يكون القدر المتيقن من جواز الدفع نقدا أو جنسا ما رضى به المستحق فى سهم السادة أو المجتهد فى سهم الامام عليه السّلام فالأحوط اعتبار رضائهما فيما كانت العين موجودة خصوصا فى حصة الإمام عليه السّلام، لأن إثبات ولاية المالك فى تعويض حقه عليه السّلام مما فى العين بالقيمة أشكل و اللّه العالم.

[مسألة (١٨) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يرده على المالك]

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى؛ ج‌11، ص: 208

مسألة (18) لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس و يرده على المالك إلا في بعض الأحوال، كما إذا كان عليه مبلغ كثير و لم يقدر على أدائه بأن صار معسرا و أراد تفريغ الذمة فحينئذ لا مانع منه إذا رضى المستحق بذلك.

قد استوفينا الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة السادسة عشر من المسائل المذكورة فى ختام كتاب الزكاة فراجع.

[مسألة (19) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس]

مسألة (19) إذا انتقل الى الشخص مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر و نحوه لم يجب عليه إخراجه فإنهم أباحوا لشيعتهم ذلك سواء كان من ربح تجارة أو غيرها، و سواء كان من المناكح و المساكن و المتاجر أو غيره.

فى هذه المسألة أمور.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌11، ص: 209

(الأول) المشهور على اباحة المتاجر للشيعة فى عصر الغيبة و ما يشبهها من أزمنة قصور أيدى أئمة العدل عمالهم من البسط و القبض بل الظاهر منهم انها من المسلمات، و عن ظاهر البيان انه مما أطبق عليه الإمامية.

و فسر المتاجر تارة بما يشترى من الغنائم المأخوذة من أهل الحرب حال الغيبة فإنها بأسرها أو بعضها للإمام عليه السّلام و هى مباح لشيعتهم لا بمعنى إسقاط الخمس من مكسبها بل عن أصلها، و المتاجر بهذا التفسير يرجع الى الأنفال، و اخرى بما يشترى من أموال الإمام عليه السّلام من الأرض و الأشجار المختصة به عليه السّلام و الرقيق و الحطب و القصب المقطوعة من الأجسام المختصة به عليه السّلام و هى بهذا التفسير أيضا تدخل فى الأنفال و يلحقها حكمه، و ثالثة بما يشترى الأموال التى تعلق بها الخمس من أرباح المكاسب أو المعدن أو الكنز و نحوها ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر أو المخالف الذى لا يعتقد وجوبه فيها مثل أرباح المكاسب التى لا يقولون بوجوب الخمس فيها و هى بهذا المعنى هى المراد مما فى المتن.

و يدل على حلها غير واحد من الاخبار كالمرسل المروى فى غوالى اللئالى، قال سئل الصادق عليه السّلام فقيل له يا بن رسول اللّه ما حال شيعتكم فيما خصكم اللّه به إذا غاب غائبكم و استتر قائمكم؟ فقال عليه السّلام: ما أنصفناهم و ان اخذناهم و لا اجبناهم ان عاقباهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم و نبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم و نبيح لهم المتاجر لتزكو أموالهم- و غير ذلك مما نشير الى بعضه، و الظاهر منه هو ما يقع به التجارة من الأموال التى ينتقل ممن لا يخمس لعدم الاعتقاد بوجوبه، و اما من لا يخمس مع اعتقاده به ففى جواز الشراء منه منع لعموم ما يدل على حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم إليهم، و لكن المصرح به فى الروضة هو الجواز و هو المحكى عن ظاهر الحلى أيضا.

و كيف كان و المنفى من الخمس فى المتاجر هو الخمس المتعلق بها

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌11، ص: 210

قبل الانتقال الى من يشتريها، و اما ما يتعلق بربحها الحاصل فى هذه التجارة فالأقوى عدم سقوطه، لعموم أدلة ثبوته فى أرباح المكاسب، و عدم ما يدل على سقوطه، فان ما يدل على اباحة المتاجر يدل على سقوط ما فيه قبل الانتقال ممن لا يعتقد وجوبه، و لا تعرض له فى سقوطه عما يتجر به من ذاك و لا يقدح السكوت عنه فى مثل هذه الاخبار لأنها واردة فيما ينتقل إلى الشيعة لأجل القنية لا للتجارة فالعمومات الدالة على الثبوت فى مال التجارة سالمة عن المخصص و المعارض.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب حل المناكح للشيعة فى حال الغيبة بل عن المنتهى فى حال الحضور أيضا مع نسبة حلها

فى حال الحضور و الغيبة إلى علمائنا اجمع، و فسرت المناكح أيضا بوجوه.
(منها) الجوارى اللاتى كلها للإمام إذا كانت من الأنفال أو بعضها كانت مما يخمس إذا انتقلت إلى الشيعة ممن لا يعتقد بكونها للإمام أو بوجوب الخمس منها، و لا ينبغى الإشكال فى حلها بهذا المعنى لدلالة غير واحد من الاخبار على حلها كالمرسل المروى عن غوالى اللئالى المتقدم فى الأمر الأول، و كخبر الفضيل المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: من وجد برد حبنا فى كبده فليحمد اللّه على أول النعم، قال قلت جعلت فداك ما أول النعم؟
قال: طيب الولادة ثم قال عليه السّلام قال أمير المؤمنين لفاطمة عليهما السلام احلى نصيبك من الفيئى لإباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال عليه السّلام انا أحللنا أمهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا- و ما فى تفسير العسكرى عليه السّلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال لرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قد علمت يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله انه سيكون بعدك ملك غضوض و جبر فيستولى على خمسى من السبى و الغنائم و يبيعون فلا يحل لمشتريه لأن نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئا من شيعتى لتحل منافعهم من مأكل و مشرب و لتطيب مواليدهم و لا يكون أولادهم أولاد حرام، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله

ما تصدق أحد أفضل من صدقتك و قد تبعك رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة و بيع من نصيبه على واحد من شيعتى و لا أحلها انا و أنت لغيرهم.
و خبر الثمالى المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام ان اللّه جعل لنا أهل البيت سهاما ثلاثة فى جميع الفيئى فقال تبارك و تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ- فنحن أصحاب الخمس و الفيئى و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا و اللّه يا أبا حمزة ما من ارض تفتح و لا خمس يخمس فيضرب على شيئ منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان أو مالا- و خبر ضريس الكناس المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام أ تدرى من اين دخل على الناس الزنا؟ فقلت لا ادرى فقال: من قبل خمسنا أهل البيت الا لشيعتنا الا طيبين فإنه محلل لهم و لميلادهم، و الاخبار العامة الواردة فى تحليل الخمس مطلقا المنزلة على تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من غيرهم ممن لا يعتقد وجوب الخمس فيه لمعارضتها على ما هى عليه من الإطلاق مع ما دل على التشديد فى مطالبتهم له و النكير على المسوف فى أدائه كما تقدم.
و ظاهر هذه الاخبار تحليل الجوارى اللاتى تنتقل ممن لا يعتقد وجوب الخمس فيها مع كونها بجميعها مال الإمام، أو ان فيها حقه الى الشيعة بالبيع و نحوه و ان كان فى بعضها التعبير بالبيع و الشراء كما فى المروى عن تفسير العسكرى عليه السّلام لكن من المعلوم عدم خصوصية فى الانتقال بالبيع و الشراء خصوصا مع التعليل للحل بتطيب الولادة الجارى من الانتقال بغير البيع من المعاملات.
و الظاهر من عنوان المناكح فى هذه الاخبار و فى كلمات الأصحاب هو ما قدمناه اعنى الجوارى المنتقلة إلى الشيعة ممن لا يعتقد بثبوت حق للإمام

فيها كلا أو بعضا، فلا تشمل الجارية التى من جملة مال التجارة الذى تعلق به الخمس، بل الظاهر من الاخبار حرمة التصرف فيها إذا بنى المتصرف فيها على عدم الضمان، و تصرف فيه كتصرفه فى أمواله، و كذا لا تشتمل الجارية التى اشتريت بعين المال الذى تعلق به الخمس كالمعدن و نحوه، أو عين ما فضل من المؤنة من ربح تجارته، و لا الجارية التى انتقلت إلى الشيعة من

سابى شيعى يعتقد ثبوت حق الامام فيها كلا أو بعضا ممن استقل بالاغتنام بها.

و المراد بـالجوارى هو القابلـة للوطى بحيث تصلح لان تصير من أمهات الأولاد لا خصوص المتولدات منها، لان الظاهر من التعليل بطيب الولادة هو تحليل كل الجوارى للتحرز عن خبث الولادة من بعضها و هى المتولدات منها، كما ان العدة وجبت على النساء المدخول بها جميعا تحرزا عن اختلاط المياه فى بعض منها، فالعلة حينئذ حكمة التشريع لا علة الحكم كما لا يخفى، هذا حكم المناكح بناء على تفسيرها بالجوارى المنتقلة إلى الشيعة من غيرهم ممن لا يرى حقا للإمام فيها.

(و منها) اى من تفاسير المناكح انها الجوارى يشتريها بثمن فيه الخمس، و قال فى المسالك: و ربما فسرت بالزوجات و السرارى التى يشتريها من كسبه الذى يجب فيه الخمس، فإنه حينئذ لا يجب إخراج خمس الثمن و المهر، ثم قال: و هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة، و قدم تقدم الكلام فيها، و انه مشروط بحصول الشراء و التزويج فى عام الربح، و كون ذلك لائقا بحاله انتهى.

(و منها) تفسيرها بمهور الزوجات من ربح المكاسب الذى فيه الخمس الذى أشار إليه فى عبارة المسالك مع ما فيه، و فى تفسيرها بثمن السرارى، و حاصله ان ثمن الجارية و مهر الزوجة يعدان من المؤنة فان وقع الشراء أو النكاح فى أثناء حول التجارة فلا خمس فيهما و ان كانا بعد الحول فيدخلان فى البحث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۱۳

المتقدم من تحليل مطلق الخمس و عدمه، و قد عرفت ان الحق عدم تحليله لمعارضة أخبار التحليل مع ضعف سند أكثرها مع ما يدل على التشديد فى مطالبته و الإنكار الشديد على من يمنع عن أدائه مع تحملها للحمل على ما يختص بالإمام عليه السّلام من الأنفال، و نحوها مع ما فى الأخير من حرمة المهر لا يوجب حرمة الزوجة لكى يضر بطيب الولادة، لأن المهر ليس من أركان عقد النكاح الذى يلزم من تحريمه تحريم العقد الموجب لفساده.

(الأمر الثالث) صرح غير واحد بإلحاق المساكن الى المناكح فى حلها للشيعة فى زمن الغيبة، و اختلفوا فى تفسيرها أيضا، فقيل: بأنها المساكن الذى يغتنم من الكفار، و الاخبار المتقدمة فى الأمرين الأولين تدل على إباحتها لكونها بهذا التفسير من الأنفال، و هى مختصة بالإمام عليه السّلام.

و قيل انها المسكن المختص بالإمام كرؤس الجبال و بطون الأودية و لو فى غير الأراضى المغتنمة من الكفار، و هى بهذا المعنى أيضا مختصة بالإمام كما سيأتى فيشملها ما دل على اباحته عليه السّلام لشيعته من المساكن.

و قيل بأنها المسكن الذى يشترى من المال الذى فيه الخمس كالذى يشترى من ربح المكاسب بعد الحول أو من الكنز أو المعدن، و هى بهذا المعنى من أرباح المكاسب التى لا خمس فيها فيما يصرف منها فى المؤنة، و يجب الخمس فى الفاضل من المؤنة منها.

[خاتمة فى الأنفال]

(الأمر الرابع) فى الأنفال، و هى جمع نفل بالتحريك أو السكون، قال فى مجمع البحرين: النفل الزيادة، و الأنفال ما زاده اللّه تعالى فى هذه الأمة من الحلال لانه كان محرما على من كان قبلهم، و بهذا سميت النافلة من الصلاة نافلة لأنها زيادة على الفرض، و يقال لولد الولد نافلة لأنه زيادة على الولد، و منه قوله تعالى وَ وَهَبْنٰا لَهُ إِسْحٰاقَ، وَ يَعْقُوبَ نٰافِلَةً فإنه دعا بإسحاق و زيد يعقوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۱۴

نافلة تفضلا منه سبحانه و ان كان الكل بتفضله و منه».

و الكلام فى الأنفال يقع تارة فى موضوعها، و اخرى فى حكمها (اما الأول) فالمراد به هنا ما يختص به النبى صلى اللّه عليه و آله زيادة على غيره، و هو بعده للإمام عليه السّلام، و هى أمور (الأول) الأرض التى ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها أو مكنوا المسلمين منها و هم فيها، و الظاهر انه لا خلاف فى كون ذلك من الأنفال (و يستدل له) بحسنة ابن البخترى المروى فى الكافى عن الصادق، قال الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم و كل أرض خربة و بطون الأودية فهو لرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء (و خبر سماعة) المروى فى الكافى أيضا قال سألته عن الأنفال، فقال كل أرض خربة أو شىء يكون للملوك فهو خالص للإمام و ليس للناس فيها سهم، و منها البحرين لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب (و الموثق المروى) فى التهذيب عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام، قال سمعته يقول الفيئى و الأنفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء و قوم صولحوا و أعطوا بأيديهم و ما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيئى فهذا للّه و لرسوله فما كان للّه فهو لرسوله يضعه حيث شاء، و هو للإمام عليه السّلام (و مرسل حماد) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام، و فيه: و الأنفال كل أرض خربة باد أهلها و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و لكن صالحوا و أعطوا بأيديهم على غير قتال، و له رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام و كل أرض ميتة لا رب لها و له صوافى الملوك ما كان فى أيديهم من غير وجه الغصب لان النصب كله مردود، و هو وارث من لا وارث له و يعول من لا حيلة له» و غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى يأتى بعضها.

(الثانى) الأرض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز (۱) أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۱۵

ملكت و باد أهلها، و لا فرق بين كونهم مسلمين أو كفارا، و لا خلاف ظاهرا فى كونها من الأنفال، و قد ادعى عليه الإجماع و انها للإمام عليه السّلام كما عن الخلاف و الغنية، و عن جامع المقاصد و التنقيح نسبته إلى أصحابنا، و يدل عليه الاخبار المتقدمة و غيرها و هى كثيرة، و تقييد الأراضى المملوكة بكونها بعد طرو الممات عليها مما باد أهلها للاحتراز عمالها مالك معروف فإنها لمالكها و ان صارت مواتا، و هذا فيما ملكها بالانتقال إليه بالإرث أو الشراء و نحوهما ظاهر- و لو اعرض عنها- لعدم خروجها عن ملكه بالاعراض، و مع الشك فيه يكون المرجع هو استصحاب البقاء.

و اما ما ملكا أهلها بالإحياء ففى زوال ملكهم عنها بعد صيرورتها مواتا أو بقائها على ملكهم قولان، ظاهر صحيح الكاهلى المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السّلام هو الأول، و فيه: من أحيى أرضا من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتى و له ما أكل منها فان تركها أو أخربها و أخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و أحياها فهو أحق بها من الذى تركها يؤدى خراجها الى الامام من أهل بيتى و له ما أكل منها (الحديث) و بذلك أيضا صرح غير واحد من الأصحاب، و تنقيح البحث عنه موكول الى كتاب احياء الموات.

و لو مات عمار الأراضى المفتوحة عنوة فالظاهر انها كالملك الخاصة المملوكة بأحد النواقل لا بالاحياء فلا تكون من الأنفال كما حكى عن السرائر نفى الخلاف فيه.

(الثالث) رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام، و الأجمة كالقصبة (و هى ما يقال لها بالفارسية «بيشه» أو «جنگل» و الجمع آجام و أجم (و يدل على كون هذه الثلاثة من الأنفال و انها للإمام عليه السّلام غير واحد من الاخبار كحسن ابن البخترى و خبر محمد بن مسلم المتقدمين فى القسم الأول من الأنفال، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۱۶

عد فيهما بطون الأودية من الأنفال، و كمرسل حماد المتقدم فى القسم الأول أيضا الذى فيه ذكر الثلاثة جميعا، و غير ذلك من

الاخبار، و لا إشكال فى كون هذه الثلاثة من الأنفال فى الجملة.

إلا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) ظاهر إطلاق النصوص و كلمات أكثر الأصحاب اختصاص هذه الثلاثة بالإمام مطلقا سواء كانت فى الأرض المختصة به كالأراضى المتقدمة فى الأولين أو كانت فى الأرض المملوكة لغيره مما لها مالك خاص أو مالك عام كالمفتوحة عنوة التى هى ملك للمسلمين، خلافا للمحكى عن الحلى من تقييدها بما يكون فى موات الأرض المملوكة للإمام (و أورد عليه الشهيد قدس سره) فى البيان بأنه يفضى الى التداخل و عدم الفائدة فى ذكر اختصاصه عليه السّلام بهذه الأنواع الثلاثة، إذ لو لا ذكره لكانت له عليه السّلام لكونها من الأرضين المختصة به عليه السّلام و استجوده فى المدارك، لكنه (قده) قال لو كانت الأخبار المتضمنة لاختصاصه عليه السّلام بذلك على الإطلاق صالحة لإثبات هذا الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن إدريس، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق (انتهى ما فى المدارك) و مثل ذلك ما عن المعتبر، حيث انه بعد ذكر المستند لإطلاق اختصاصه عليه السّلام بهذه الأنواع و هو خبر حسين بن راشد- ضعفه و قال ان الراوى ضعيف.

و لا يخفى ما فى كلامهما بعد كون المدار فى حجية الخبر هو الوثوق بصدوره و لو من ناحية استناد الأصحاب إليه، فيكون خبر حسين بن راشد أيضا كذلك، مضافا الى عدم انحصار الدليل على الإطلاق به، بل يدل عليه غيره من الاخبار كمرفوعة حماد بن عيسى المتقدمة التى فيها: و له رؤس الجبال و بطون الأودية و الآجام (و مرسلة أحمد بن محمد بن عيسى) التى فيها: و بطون الأودية و رؤس الجبال و الموات كلها هى له (و خبر محمد بن مسلم) المروى فى مقنعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٧

المفيد عن الباقر عليه السّلام، و فيه: سألته عن الأنفال، فقال عليه السّلام كل أرض خربة أو شىء يكون للملوك و بطون الأودية و رؤس الجبال و ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، فكل ذلك للإمام عليه السّلام خالصا (و خبر داود بن فرقد) المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام قال قلت و ما الأنفال، قال بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام.

و لا ينبغى الإشكال فى صحة الاستناد الى هذه الاخبار مع ما فيها من الموثق و الحسن بل الصحيح مع ما ذكره الشهيد (قده) من لغوية جعل هذه الأمور ملكا له عليه السّلام فى الملك المختص به الذى لو لا جعلها له لكانت ملكا له.

(الأمر الثانى) المعروف فى الأجمة أنها الأرض الملتفة بالشجر أو القصب، و عن القاموس و المصباح المنير انها الشجر الكثير الملتف (و كيف كان) فالمراد بها الأرض المستأجمة لا نفس الشجر و القصب و ان كانت يتبعها ما فيها من الأشجار و القصب.

(الأمر الثالث) لو اتفق صيرورة الأرض جبلا أو بطن واد أو أجمة فإن كانت مما لا رب لها فلا إشكال فى كونها للإمام كما كانت قبل صيرورتها كذلك، و ان كانت معمورة مملوكة بغير الإحياء فهى باقية على ملك مالكها كما فى الأرض التى لها مالك معروف ملكها بغير الاحياء، و ان كانت مملوكة بالإحياء ففى صيرورتها بالموات للإمام عليه السّلام و عدمه وجهان، و من كونها نظير ما طرء عليها الموات بما عدا صيرورتها جبالا أو بطون أودية أو آجاما فى خروجها عن ملك مالكها بالموات، و من إمكان اختصاص الخروج عن الملك بالموات بما إذا صارت الأرض على وجه لا ينتفع بها أصلا لا مثل الآجام الذى هو بالمعمورة أشبه، حيث انها ينتفع بها بأشجارها و قصبها.

(الأمر الرابع) ظاهر إطلاق الاخبار كون هذه الأمور الثلاثة من الأنفال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٨

و انها للإمام عليه السّلام سواء عدت من المحياة أو من الموات، حيث ان إطلاقها يشمل المحياة منها لو فوض عدها من المحياة.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى عد هذه الثلاثة من الأنفال إذا لم تكن فى الأراضى المفتوحة عنوة، و لو كانت فيها فان كانت

حادثـة فيهـا قبـل الفتـح ففى كونهـا للإمـام عليه السّـلام أو انهـا للمسـلمين، وجهان، قـد يقال بالأول- كما فى الجواهر- تحكيما لإطلاـق مـا يـدل على كون هـذه الثلاثـة للإمـام، الشامـل لما يكون منها فى الأرض المفتوحـة عنوة على إطلاق ما يـدل على ان عامرهـا للمسـلمين بناء على عـدها من العامرة من الأرض لا من الموات أو ترجيـح الأول على الأخير- لو منع من حكومته عليه و قيـل بالتعـارض بينهما بالعموم من وجه- هـذا إذا عـدت من المحياة و اما مع عـدها من الموات فهى للإمام بلا كلام لعـدم اجراء الملك عليها فتكون للإمام بعنوان انها من الأرضين الموات.

(الأـمر السـادس) قـد يقـال بنـدرة ترتب الثمرة المـذكورة فى الأمر المتقـدم فى رؤس الجبال و بطون الأوديـة لأغلبيـة الخراب و الموات فيهما فيدخلان فى الأرضين الموات و تكون للإمام مطلقا و لو كانت فى الأراضى المفتوحة عنوة، و هذا بخلاف الآجام فان فى شجرها و قصبها نفع عظيم تعد بها من المحياة (و قد يورد عليه) باحتمال تبعية رؤس الجبال و بطون الأودية فى الملك للأرض التى تكونان فيها و ان كانتا هما مواتا.

(و لاـ يخفى) مـا فى القولين، اما القول بعـد رؤس الجبال و بطون الأوديـة من الموات و عـد الآجام من المحياة ففيه أولا مع غلبة الخراب فى رؤس الجبال و بطون الأوديـة مع ما فيهما من النفع العظيم و التجارة المربحـة من مراتعها و لا سيما فى هذه الأعصار من بذل الأموال الكثيرة بإزاء ما فيهما من المراتع لتعليف المواشى من الأغنام و غيرها فيهما بحيث يكون ما يبذل بإزائهما

أكثر بكثير مما ينتفع من أشجار الآجام و قصبها (و ثانيا) انه لو منع من صدق العمران عليهما بدعوى توقف صدق العمران على احداث فعل فى الشيء فيكون حال الآجام أيضا كذلك فالتفكيك بينهما مما لا وجه.

و اما القول بتبعيـة رؤس الجبال و بطون الأوديـة فى الملك للأرض التى يكونان فيها و ان كانتا هما من الموات فبعيد جدا، لعدم الدليل عليه و إطلاق ما يدل على انهما من الأنفال.

(الأمر السابع) الأظهر كون الأشجار و القصب الملتفة فى الآجام أيضا من الأنفال و انها للإمام عليه السّلام فلا يجوز التصرف فيها بغير اذنه، بـل و كـذا ما فى رؤس الجبال و بطون الأوديـة من المراتع كما صـرح به المحقق (قـده) فى الشـرائع فى رؤس الجبال، حيث يقول: و منها (اى من الأنفال) رؤس الجبال و ما يكون بها (إلخ) (الرابع) مما يعد من الأنفال سيـف البحار، و السيف بكسر السين:

الساحل، و قد عده المحقق فى الشـرائع و غيره فى غيره من الأنفال (قال الشيـخ الأكبر قدس سـره) فى رسالة الخمس: و لم أقف على دليـل يـدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشـخص خاص أو عام مثل ما فى الأراضـى المفتوحـة عنوة فحكمه حكم غيره من المملوكـات و ان لم يكن كـذلك و كـان مواتـا فهو للإمـام عليه السّـلام، و ان كـانت أرضـا حيـة بمعنى قابليتهـا للانتفاع بها لقربها من البحر و استقاء زرعها من جهـة قرب عروقه الى الماء أو بمـد البحر ففى كونهـا من الأنفال و عـدمه وجهان، من كونها مما لا رب لها و قـد عـدما لا رب لها فى غير واحـد من الاخبار من الأنفال، مضافا الى عموم مـا دل على ان كـل ارض لهم عليهم السـلام، و من ظهور كلمـات أكثر الأصـحاب فى اختصاص الأنفال بالموات و ما كان عليه يد الكفار فاستولى عليه من دون

ان يوجف عليه بخيـل و لاـ ركاب، اما غير الموات الـذى لم يكن لأحـد عليه يـد- و منه ما نحن فيه- فلا دلالـة فى كلامهم على انـدراجه فى الأنفال، بل ظاهرهم العـدم، فيكون من المباحات الأصـلية حينئذ (و الأقوى هو الأول) لدخول المقام فيما لا رب لها من الأراضى و دلالة الاخبار على دخول ما لا رب لها فى الأنفال و اللّه العالم.

(الخامس) مما يعد من الأنفال صوافى ملوك الحرب و قطائعهم ما لم تكن مغصوبة من مسلم أو معاهد، و صفو الشيء خالصة و خياره، و صفوة المال جيده، و القطائع اسم لما لا ينقل من المال كالقرى و الأراضى و الابراج و الحصون، و المراد بهما فى المقام ما اصطفاه الملوك و يختص بهم من الأموال مما ينقل و مما لا ينقل، و قد عد من الأنفال بمعنى أنه للإمام عليه السّلام كما انه كان للنبى صلى اللّه عليه و آله، و الحكم فيه معروف بين الأصحاب، و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه.

و يدل عليه النصوص المعتبرة المستفيضة كصحيح داود بن فرقد المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت و ما الأنفال، قال بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام و المعادن و كل ارض لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و كل أرض ميتة قد جلاـ أهلها و قطائع الملوك (و موثق سماعة) المتقدم الذى فيه أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام (و موثق إسحاق بن عمار) المروى عن تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام عن الأنفال، فقال عليه السّلام هى القرى قد خرجت و انجلى أهلها فهى للّه و للرسول و ما كان للملوك فهو للإمام (و مرسل حماد) المتقدم الذى فيه: و له صوافى الملوك ما كان فى أيديهم من غير وجه الغصب، لان الغصب كله مردود.

و من هذا الخبر الأخير يظهر وجه اعتبار ان لا تكون مغصوبة من مسلم

أو معاهد، إذ الغصب كله مما يجب رده الى صاحبه.

(السادس) ما يصطفيه الامام من الغنيمة قبل القسمة بمعنى ان له عليه السّلام ان يصطفى لنفسه منها ما يريد.

(و يدل عليه) مرسل حماد بن عيسى، و فيه: و للإمام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها، الجارية الفارهة- اى النشيطة القوية- و الدابة الفارهة و الثوب و المتاع مما يجب و يشتهى فذلك له قبل القسمة و قبل إخراج الخمس (و صحيح الربعى) عن الصادق عليه السّلام، قال كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له- الى ان قال- و كذلك الامام عليه السّلام يأخذ كما يأخذ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام قال الإمام يأخذ الجارية الروقة «١» و المركب الفاره و السيف القاطع و الدرع قبل ان يقسم الغنيمة، فهذا صفو المال.

(السابع) غنيمة ما يغنم بغير اذن الامام، و المشهور انها من الأنفال، و حكى عن الشيخين و المرتضى و الحلى و غيرهم، و ادعى عليه الحلى الإجماع و يدل عليه مرسل عباس الوراق عن الصادق عليه السّلام، قال إذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام عليه السّلام و إذا غزوا بإذن الإمام عليه السّلام فغنموا كان للإمام الخمس (و صحيح معاوية بن وهب) عن الصادق عليه السّلام فى السرية يبعثها الامام عليه السّلام فيصيبون غنائم، فكيف تقسم، قال ان قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السّلام اخرج منها الخمس للّه و للرسول و قسم بينهم أربعة أخماس، و ان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام عليه السّلام يجعله حيث أحب.

و لكن يعارضها حسن الحلبى المروى عن الصادق عليه السّلام أيضا فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة، قال يؤدى خمسها و

---

(١) الروقة بالقاف: الحسناء يقال راقنى الشيء إذا أعجبه (مجمع البحرين)

يطيب له (و يمكن دفع المعارضة) بحمل حسن الحلبى على ترخيص الامام عليه السّلام ان يتصرف المغتنم فيما عدا الخمس مما اغتنم، و لكنه بعيد، لسوقه مساق بيان الحكم لا الرضا بان يتصرف فيما له، و يمكن القول بسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه، و

الذی یسهل الخطب ان المورد لیس محل الابتلاء اللهم الا ان یقال بظهور الثمرة فی حلیة ما لهم علیه السّلام لشیعتهم فی عصر الغیبة فإن المورد إذا کان من الأنفال کان مما أباحوه لهم من أموالهم- فلو اتفق اغتنام المسلمین فی حرب من الحروب بغیر اذن الامام أو نائبه کما کان ینفق فی سالف الزمان کان ما یأخذوه من هذا القبیل.

(الثامن) میراث من لا- وارث له، و عن المنتهی انه ذهب علمائنا اجمع إلی أنه للإمام خاصة ینقل الی بیت المال، و خالف فیه الجمهور کافة (انتهی).

و یدل علیه من النصوص صحیح محمد بن مسلم عن الباقر علیه السّلام قال من مات و لیس له وارث من قبل قرابته و لو مولی عتاقه و لا- ضامن جریرته فما له من الأنفال (و فی خبر ابان بن تغلب) المروی فی الفقیه و الکافی عن الصادق علیه السّلام فی الرجل یموت و لا وارث له و لا مولی، قال علیه السّلام هو من أهل هذه الآیة: یسألونک عن الأنفال (و مرسل حماد بن عیسی) الذی فیه: و هو وارث من لا- وارث له یعول من لا- حیلة له، و تنقیح البحث و عن نحو صرفه و بیان مصرفه موکول الی کتاب المواریث.

(التاسع) المحکی عن مقنعة الفید و نهایة الشیخ عد المعادن من الأنفال بمعنی کونها للإمام علیه السّلام، و هو المصرح به فی الکافی و حکی عن سلار، و حکاه بعضهم عن علی بن إبراهیم و قواه الشیخ الأکبر (قده) فی رسالة الخمس و ظاهر هؤلاء القائلین عدم الفرق فی المعادن بین الظاهرة و الباطنة، و المراد من الباطنة هو ما یحتاج استخراجها إلی إعمال عمل و تحمل مؤنة، و الظاهرة

بخلاف ذلک کالملح و الجص و نحوهما.

(و یدل علیه) من النصوص ما فی موثق عمار المروی فی تفسیر علی بن إبراهیم من قوله علیه السّلام: و المعادن منها (ای من الأنفال) و المروی عن تفسیر العیاشی- عند عد ما من الأنفال-: و المعادن (و خبر داود بن فرقد) الذی فیه فی بیان ما من الأنفال: المعادن» (و یؤیده) النصوص الدالة علی ان الأرض و ما أخرجه اللّه تعالی منها لهم.

(و المشهور) علی عدم کونه للإمام علیه السّلام الا ما کانت فی الأراضی المختصة به علیه السّلام (و استدلوا له) بالأصل و خلو الروایات فی ثبوت الخمس فی المعادن عن التعرض لکونها للإمام علیه السّلام مع اشعار ثبوت الخمس فیها باختصاص الباقی بالمالک اختصاصا ناشئا عن کون الباقی له بأصل الشرع لا بتحلیل الامام علیه السّلام له (و احتمال) کون الباقی بعد إخراج الخمس منه للمخرج بإذن الإمام علیه السّلام (بعید) و ان وجب القول به فی المعادن المأخوذة من أراضی الأنفال حیث انه یتعین حمل ما دل علی وجوب الخمس فیها علی کون الباقی للمخرج بإذن الإمام علیه السّلام و ذلک بعد قیام الدلیل علی کون تلک الأراضی للإمام علیه السّلام.

(و اما ما استدلوا) به لکون المعدن مطلقا للإمام فلا یخلو عن ضعف، اما ما عدا موثق ابن عمار فلضعفه سندا و عدم تحقق شهرة جابرة لضعفه، ففی الدروس ان الأشهر علی مساواة الناس فی المعادن و عدم اختصاصها بالإمام علیه السّلام (و اما موثق ابن عمار) فلما فی دلالته من الاشکال من وجوه (منها) ان الاستدلال به یتوقف علی کون المضبوط منه «و المعادن منها» بحرف المیم فی منها کما فی بعض النسخ، لکن الموجود فی بعض أخر کلمة «فیها» المبدوة بالفاء بدل المیم، و علیه فلا یدل علی کون المعادن مطلقا من الأنفال، بل انما مدلوله حینئذ کون المعادن التی فی الأنفال منها- ان قلنا بإرجاع الضمیر المؤنث إلی

الأنفال (و منها) انه علی نسخة «منها» المصدرة بالمیم یحتمل ان یکون مرجع الضمیر المؤنث هی الأرض المذکورة فی قوله علیه

السّلام: و كل ارض لا رب لها، بل لعل هذا أظهر لاقربيتها الى كلمة «منها».

(و منها) ان الضمير المذكور لو رجع الى الأنفال فى قوله بعد ان سئل عن الأنفال لزم ان تكون كلمة الواو فى قوله (و المعادن منها) للاستيناف مع ان الأصل فيها كونها للعطف.

(و بهذا الوجوه) يقع الإجمال فى دلالة الموثق و يمنع عن التمسك به (فالأقوى) ما عليه المشهور من عدم كون المعادن من الأنفال.

(العاشر) مما عد منها: البحار، و حكى عن المقنعة و ابى الصلاح، قال فى الحدائق و لم أقف على نص يدل على عدها من الأنفال (أقول) و يمكن ان يستدل لذلك بما ورد من ان الدنيا و ما فيها للإمام عليه السّلام (ففى خبر محمد بن ريان) المروى فى الكافى قال كتبت الى العسكرى عليه السّلام جعلت فداك روى لنا ان ليس لرسول صلى اللّه عليه و آله من الدنيا الا الخمس، فجاء الجواب ان الدنيا و ما عليها لرسول صلى اللّه عليه و آله (و فى خبر محمد بن عبد اللّه) المروى فى الكافى أيضا عمن رواه قال الدنيا و ما فيها للّه و لرسوله و لنا، و غير ذلك من الاخبار (و ما ورد) من ان البحر المطيف بالدنيا لهم عليهم السلام كخبر حفص بن البخترى المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام ان جبرئيل كرى «١» برجله خمسة أنهار و لسان الماء يتبعه: الفرات، و دجلة، و نيل مصر، و مهران، و نهر بلخ «٢» فما سقت أو سقى منها فللإمام و البحر المطيف بالدنيا، و فى الفقيه: و هو «أفسيكون» و قال المجلسى الأول (قده) فى قوله: و لسان الماء يتبعه انه مجاز شائع، و فسره فى شرحه الفارسى على الفقيه هكذا: و زبانۀ آب از عقب پا روانه بود» و المراد.

---

(١) الكرى كفعل: استحداث الحفر

(٢) مهران نهر السند يمر من ملتان الى الجنوب مائه فى غاية العذوبة، و نهر بلخ: جيحون

بما سقت هو ما يجرى عليه الماء بنفسه من دون إله، و بما سقى منها هو ما يجرى عليه الماء بتوسط الآلة من الدوالى و القرب و النواضح (و قال المجلسى قدس سره): و هو أفسيكون ليس فى الكافى و لا فى الخصال و قد ذكره الصدوق فى الفقيه، و الظاهر انه منه و ليس من الخبر، و هو- أى أفسيكون- اسم للبحر المحيط و المشهور انه اسم شعبة منه (انتهى ما فى شرح الفقيه).

و الظاهر ان ذلك كله اشتباه من الصدوق و من المجلسى الأول قدس سرهما، و الصواب ما فى شرح الكافى للمجلسى الثانى (قده) و هو ان كلمة أفسيكون ليس من الخبر و انه من الصدوق، و أراد به كلمة «آبسكون» و هى اسم جزيرة فى بحر الخزر و الآن صارت مغمورة فى الماء، و قد عربها الصدوق و عبر عنها بكلمة أفسيكون اما بتشبيه الأرض كلها با بسكون فى كونها محاطة بالماء و اما بزعم أن أبسكون هى الدنيا و البحر المحيط بها هو البحر المحيط، و كلاهما غريب، كما ان ما فى شرح الفقيه من ان أفسيكون اسم للبحر المحيط و المشهور انه اسم شعبة منه أغرب، و اللّه العاصم.

(و ما ورد من ان) الأنهار الثمانية لهم عليهم السلام كخبر معلى بن خنيس أو يونس بن ظبيان قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما لكم من هذه الأرض فتبسم ثم قال ان اللّه بعث جبرائيل و امره أن يخرق بإبهامه ثمانية أنهار فى الأرض، منها:

سيحان و جيحان و هو نهر بلخ، و الخشوع و هو نهر الشاش «١» و مهران و هو نهر الهند، و نيل مصر و دجلة و الفرات، فما سقت أو استقت «٢» فهو لنا.

---

(١) قال فى مجمع البحرين فى مادة خشع: و الخشوع نهر الشاش- كما وردت به الرواية و الشاش بشينين معجمتين بلد بما وراء

النهر من الانهر التى خرقها جبرئيل بإبهامه (انتهى).

(۲) قال فى مرأة العقول: فما سقت اى سقته من الأشجار و الأراضى و الزروع، أو استقت اى أخذت الأنهار منه و هو البحر المطيف بالدنيا أو بحر السماء، و المقصود ان أصلها و فرعها لنا (انتهى) و الظاهر ان المراد من قوله عليه السّلام أو استقت أن الأراضى التى استقت من هذه الانهر بواسطة مد الجداول و الدوالى و الناعور فهى للإمام عليه السّلام كما تقدم فى خبر حفص من قوله أو سقى منها، فقوله عليه السّلام فى حديث المعلى أو استقت بمعنى استقت منها، اى استقت الأراضى من هذه الانهر

و ما كان لنا فهو لشيعتنا و ليس لعدونا منه شىء إلا ما غصب عليه «۳» و ان ولينا لفى أوسع مما بين ذه الى ذه يعنى بين السماء و الأرض، ثم تلا هذه الآية قل هى للذين أمنوا فى الحيوة الدنيا- المغصوبين عليه- خالصة- لهم- يوم القيمة، فلا غصب «۴».

(و هذه الاخبار) يمكن ان يستدل بها لكون البحار من الأنفال، و لكن لم أر من افتى بذلك الا ما حكى عن المفيد و ابى الصلاح، و لعله لا ثمرة مهمة فى تحقيق ذلك لكونها على تقدير كونها من الأنفال مباحة لنا و انه يجب الخمس فيما يخرج منها بالغوص و نحوه.

(هذا تمام الكلام) فيما يعد من الأنفال بمعنى كونه للإمام عليه السّلام (و اما حكمها) فالمشهور انه يجوز التصرف فيها للشيعة فى عصر الغيبة فى الجملة و انه ليس عليهم شىء سوى الزكاة فى حاصلها، و بعد ظهوره عليه السّلام يتبعها فى أيديهم و يأخذ منهم الخراج، و غيرهم من المسلمين يجوز لهم التصرف فى حال حضوره باذنه و عليهم طسقها لا فى حال غيبته عليه السّلام لاختصاص التحليل فيها بشيعتهم و حاصلها حرام على غير شيعتهم، و هو يأخذها منهم يخرجهم صاغرين، و الكفار لا يجوز لهم التصرف فيها لا فى حضوره و لا فى غيبته، و هذا الذى ذكرناه فى الجملة مما لا اشكال فيه.

(لكنه اختلف) فيما حلل من الأنفال للشيعة فى زمان الغيبة فعن الشهيدين و المحقق و جملة من المتأخرين عموم التحليل بالنسبة إلى الأنفال كلها، و نسبه.

---

(۳) قال فى مرأة العقول: الا ما غصب عليه على البناء المعلوم و الضمير للعدو أى غصبنا عليه، أو على بناء المجهول أى إلا شىء صار مغصوبا عليه، يقال غصبه على شىء اى قهره.

(۴) فى مجمع البيان عن ابن عباس: يعنى المؤمنين يشاركون المشركين فى الطيبات فى الدنيا ثم يخلص اللّٰه الطيبات فى الآخرة للذين أمنوا و ليس للمشركين فيها شىء

الشهيد الثانى (قده) فى الروضة إلى المشهور، و هذا القول محكى عن سلار أيضا، و قد بالغ المحلى فى الإنكار عليه (و عن الشيخ و الحلى) اختصاصه بالمناكح و المساكن و المتاجر و عدم جواز التصرف فيما عداها و نسبه فى الحدائق إلى المشهور (و عن المفيد قدس سره) اختصاصه بخصوص المناكح.

(و يستدل للأول) أى عموم التحليل بخبر يونس بن ظبيان المتقدم آنفا الذى فيه: و ما كان لنا فهو لشيعتنا و ليس لعدونا منه شىء إلا ما غصب عليه و ان ولينا لفى أوسع مما بين ذه الى ذه» حيث ان عموم قوله عليه السّلام: و ما كان لنا- يشمل جميع الأنفال، كما ان عموم قوله عليه السّلام: فهو لشيعتنا- هو عموم التمليك أو الإباحة لهم من غير اختصاص فى صرفها فى المناكح و المساكن أو غيرهما (و مما يستدل به على العموم) خبر الحرث بن المغيرة المروى فى التهذيب، قال دخلت على ابى جعفر عليه السّلام فجلست عنده فإذا بالنجبة (بفتح النون و الجيم و الباء) قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت

فداک انی أرید أن اسئلک عن مسألۀ و اللّه ما أرید بها الا فکاک رقبتی من النار: فکأنه علیه السّلام رق له فاستوی جالسا فقال یا نجبۀ سلنی، فلا تسألنی عن شیء إلا أخبرتک به، قال جعلت فداک ما تقول فی فلان و فلان، قال یا نجبۀ ان لنا الخمس فی کتاب اللّه و لنا الأنفال و لنا صفو المال، و هما و اللّه أول من ظلمنا حقنا فی کتاب اللّه- الی ان قال- اللهم انا أحللنا لشیعتنا، ثم اقبل علینا بوجهه فقال یا نجبۀ ما علی فطرۀ إبراهیم غیرنا و غیر شیعتنا.

(و الظاهر من) قوله علیه السّلام لنا الخمس (إلخ) هو خمس الغنائم بقرینۀ قوله علیه السّلام: هما و اللّه أول من ظلمنا حقنا، فیدل الخبر علی تحلیل خمس الغنائم و الأنفال و صفو المال (و خبر ابی سیار) المروی فی التهذیب قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام اننی کنت و لیت الغوص فأصبت اربعمأۀ ألف درهم و قد جئت

بخمسها ثمانین ألف درهم و کرهت ان احبسها عنک و اعرض لها فهی حقک الذی جعل اللّه تعالی لک فی أموالنا، فقال علیه السّلام و ما لنا من الأرض و ما اخرج اللّه منها الا الخمس، یا أبا سیار، الأرض کلها لنا فما اخرج منها من شیء فهو لنا، قال قلت له انا أحمل إلیک المال کله، فقال لی یا أبا سیار قد طیبناه لک و حللناک منه فضم إلیک مالک، و کل ما کان فی أیدی شیعتنا من الأرض فهم فیه محللون و محلل لهم ذلک الا ان یقوم قائمنا فیأخذ الأرض من أیدیهم و یخرجهم منها صغرۀ.

(و خبر داود بن کثیر الرقی) المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام قال: الناس کلهم یعیشون فی فضل مظلمتنا إلا أنا حللنا شیعتنا من ذلک، هذا، (و قد استدل أیضا) بالتعلیلات الواردۀ فی حل المناکح و المساکن و المتاجر یکون ذلک لحل المأکل و المشرب و طیب الولادۀ، و قد مر فی طی المسألۀ التاسعۀ عشر، فان هذه العلۀ تجری فی جمیع الأنفال (و بما ورد فی تحلیل الخمس) کخبر یونس بن یعقوب المروی فی التهذیب، قال کنت عند ابی عبد اللّه علیه السّلام فدخل علیه رجل من القماطین فقال جعلت فداک تقع فی أیدینا الأموال و الأرباح و تجارت نعلم ان حقک فیها ثابت و انا علی ذلک مقصرون، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام ما أنصفناکم إن کلفناکم ذلک، الیوم (و خبر الحرث بن المغیرۀ) النصری المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السّلام، قال قلت له ان لنا أموالا من غلات و تجارات و نحو ذلک و قد علمت ان لک فیها حقا، قال فلم أحللنا إذا لشیعتنا الا لتطیب ولادتهم، و کل من والی إبائی فهو فی حل مما فی أیدیهم من حقنا فلیبلغ الشاهد الغائب» و غیر هذین الخبرین من الاخبار الواردۀ فی تحلیل الخمس، و قد تقدم الکلام فی معنی هذا التحلیل، و کیف کان، فهی دالۀ علی إباحۀ الأنفال حال الغیبۀ بالفحوی (و بما ورد) فی ملک الأرض الموات بالإحیاء

فإنه یدل بالفحوی علی ان ما فیها تملک بالحیازۀ (و بان عموم البلوی) فی هذه الأمور یقتضی وجوب رسم المصرف الخاص فیها لو لم یأذن الأئمۀ علیهم السلام شیعتهم علی نحو العموم فی ذلک، فإنه من أهم ما یجب فیه البیان (و بأنه) لو لم یتصرف فیها الشیعۀ لبقیت اما هباء منثورا أو یتصرف فیها غیرهم، و کلاهما مما یقطع بفسادهما لعدم فائدۀ لهم علیهم السلام فیهما، فالإذن منهم لشیعتهم صدقۀ منهم علیهم، و احتمال اختصاص هذه الصدقۀ بالفقراء مطلقا أو بفقراء بنی هاشم أو بالعدول من الناس أو بالعدول من بنی هاشم موهون بالحاجۀ إلیها لجمیع الشیعۀ (و بان المنع عن التصرف) مجانا حرج شدید مخالف مع اللطف، لإیجاب المنع وقوع کثیر من الناس فی المعصیۀ، و باستقرار السیرۀ القطعیۀ علی المعاملۀ فی هذه الأمور المعدودۀ من الأنفال معاملۀ المباحات الأصلیۀ.

(و هذه الوجوه) و ان لم یسلم أکثرها عن الخلل و الضعف، لکن المجموع کاف فی إثبات القول بعموم الإباحۀ فی الأنفال، و بها یبطل القول باختصاصها بالمناکح أو بها و المساکن و المتاجر، و اللّه المستعان.

(و به ثم كتاب الخمس) من شرحنا لكتاب العروة الوثقى و كان ذلك عشية يوم السبت التاسع عشر من شهر رجب الأصب، صب اللّه سبحانه و تعالى رحمته و عفوه علينا و ختم لنا بالمغفرة و العافية، من شهور السنة الرابعة و الثمانين بعد الالف و ثلاثمائة من الهجرة النبوية على من هاجر بها الالف صلوات و تحية، على يد مولفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عفى اللّه عن جرائمه و عن والديه و عن جميع المؤمنين بحق محمد و إله الطاهرين صلوات اللّه عليهم أجمعين و يتلوه كتاب الحج إنشاء اللّه تعالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٠

[كتاب الحج]

[مقدمة المؤلف]

(بسم اللّه الرحمن الرحيم) الحمد للّه جعل الكعبة قياما للناس، و أمر عباده بحج بيته، و جعله من أصول العبادات و أركانها، و الصلاة و السلام على سيد رسله و أفضلهم خاتم النبيين محمد صلى اللّه عليه و آله و أولاده المرضيين، و اللعنة الدائمة على اعاديهم أجمعين إلى يوم الدين، و بعد فهذه جملة نقية مما نحرره فى شرح مسائل الحج من كتاب العروة الوثقى للعلامة الكبرى فقيه عصره، و وحيد دهره، سيدنا الأعظم السيد محمد كاظم اليزدى قدس سره، و طيب رمسه، المسمى بمصباح الهدى على يد مؤلفه الفانى المحتاج الى عفو ربه البارى محمد تقى بن محمد الآملى حشره اللّه تعالى و والديه مع محمد و آله الأبرار، و كان الشروع فى تحريره ضحى يوم الاثنين الحادى عشر من شهر رجب الأصب أزال اللّه تعالى عنا فيه كل دنس و زلل، و طهرنا من الذنوب من شهور سنة ١٣٨۴ اللهم وفقنا لإتمامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣١

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[فصل من أركان الدين الحج]

اشارة

فصل من أركان الدين الحج

كيف و قد صرح بوجوبه الكتاب الكريم، و دل الأخبار الكثيرة على انه من أساس الدين، ففى صحيح زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السّلام قال عليه السّلام: بنى الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية (الحديث) و مثله غيره، و هو كثير قد ذكر فى باب حدود الايمان و الإسلام و دعائهما من الكافى.

و هو واجب على كل من استجمع الشرائط الاتية من الرجال و النساء و الخناثى بالكتاب و السنة و الإجماع من جميع المسلمين بل بالضرورة.

فمن الكتاب قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ- و فيه من فنون التأكيد و فنون الحث و الترغيب ما لا يخفى على المتدرب فى البلاغة، و لا سيما فى التعبير عن تركه بالكفر، و انه سبحانه غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ، و عدم وضع كفارة فى تركه الدال على ان العصيان الحاصل بتركه لا ينجبر بشىء أصلا، فتاركه كالمريض الذى لا

ينجح بالدواء، و لا ينتظر فيه الا الموت أعاذنا اللّه تعالى منه.

و من السنة اخبار متكاثرة لا تحص قد مر بعضها من المصنف (قده) فى

أول كتاب الحج من هذا الكتاب، و نشير الى بعض منها فى خلال المسائل الآتية إنشاء اللّه.

و من الإجماع عند جميع المسلمين بل الضرورة من الدين ظاهر، حيث انه لا يجهله احد بل وجوبه عند المسلمين معلوم عند جميع الملل، و انهم يعلمون انه من أركان دين الإسلام.

و منكره فى سلك الكافر

حيث ان إنكاره يرجع الى عدم الإذعان بما فى الدين بعد العلم بكونه من الدين، و ليس منكر ممن يقبل منه شبهة فى إنكاره.

و تاركه عمدا مستخفا به بمنزلتهم،

لكون الاستخفاف به استخفافا بالدين.

و تركه من غير استخفاف من الكبائر،

و هو المتيقن من الكبائر بأى معنى من معانيها، كيف و قد عد تركه كفرا فى القران الكريم، و فى الخبر من سوف الحج حتى يموت بعثه اللّه يوم القيامة يهوديا أو نصرانيا، و أى معصية أكبر مما يخرج الشخص فى الحشر عن زى المسلمين أعاذنا اللّه تعالى منه.

و لا يجب فى أصل الشرع إلا مرة واحدة فى تمام العمر و هو المسمى بحجة الإسلام أى الحج الذى بنى عليه السلام مثل الصلاة و الصوم و الزكاة، و ما نقل عن الصدوق فى العلل من وجوبه على أهل الجدة كل عام على فرض ثبوته شاذ مخالف للإجماع و الاخبار، و لا من حمله على بعض المحامل كالأخبار الواردة بهذا المضمون من ارادة الاستحباب المؤكد، أو الوجوب على البدل بمعنى انه يجب عليه فى عامه و إذا تركه ففى العام الثانى و هكذا، و يمكن حملها على الوجوب الكفائى فإنه لا يبعد وجوب الحج كفاية على كل أحد فى كل عام إذا كان متمكنا بحيث لا تبقى مكة خالية عن الحجاج لجملة من الاخبار الدالة على انه لا يجوز تعطيل الكعبة عن الحج، و الاخبار الدالة على ان على الامام كما فى بعضها، و

على الوالى كما فى أخر ان يجبر الناس على الحج و المقام فى مكة، و زيارة الرسول صلى اللّه عليه و آله و المقام عنده، و انه ان لم يكن لهم مال ينفق عليهم من بيت المال.

اما ان وجوب الحج فى أصل الشرع ليس الامرة واحدة فعليه الإجماع و فى التهذيب لا خلاف فيه بين المسلمين، و عن المنتهى عليه إجماع المسلمين، و فى الجواهر إجماع بقسميه من المسلمين فضلا عن المؤمنين، و يدل على ذلك عدم الاقتضاء الأمر بالشى‌ء لإتيانه مرة أو متعددا و لا دفعة و دفعات، بل المستفاد منه ليس إلا مطلوبية متعلقة الذى هو نفس الطبيعة و صرفها، و مقتضاه سقوطه بإتيانه مرة الا ان يقوم قرينة على التكرار.

و الى ذلك يوصى ما ورد فى النبوى المعروف فى كتب الفروع المحكى عن غوالى اللئالى عن النبى صلى اللّه عليه و آله كما فى العوائد، و المروى فى دعائم الإسلام كما فى أوثق الوسائل و هو كما فى الأخير ان النبى صلى اللّه عليه و آله خطب فقال: ان اللّه كتب عليكم الحج فقام عكاشة (و يروى سراية بن مالك) فقال فى كل عام يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله؟ فاعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و اللّه لو قلت نعم لوجبت و لو وجبت ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم فاتركونى ما نترككم و انما هلك من هلك قبلكم بكثرة سئوالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشى‌ء فأتوا منه ما

استطعتم و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه انتهى.
و هو مع دلالته على عدم وجوب الحج أزيد من مرة بأصل الشرع يدل على ان الأمر بالشيء يقتضى سقوطه بإتيان متعلقة إلا إذا قيد بالتكرار، كما ان العقل أيضا يحكم بذلك لعدم المعنى للامتثال عقيب الامتثال، و بالجملة و يدل على ذلك اى على عدم وجوب الحج فى العمر أزيد من مرة بأصل الشرع فى غير واحد من الاخبار.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۳۴
ففى محاسن البرقى عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام قال: ما كلف اللّه العباد الا ما يطيقون انما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلوات (الى ان قال): و كلفهم حجة واحدة و هم يطيقون أكثر من ذلك، و فى خبر فضل بن شاذان المروى فى العيون و العلل عن الرضا عليه السّلام قال: إنما أمروا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك لان اللّه وضع الفرائض على أدنى القوة كما قال: فما استيسر من الهدى- يعنى الشاة ليسع القوى و الضعف، و كذلك سائر الفرائض انما وضعت على ادنى القوم فكان من تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب بعد أهل القوة بقدر طاقتهم، و خبر محمد بن سنان المروى فى العلل أيضا عن الرضا عليه السّلام انه كتاب فى جواب مسائله علة وجوب الحج مرة واحدة: لأن اللّه تعالى وضع الفرائض على ادنى القوم قوة فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم.
و فى دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام مرسلا قال: و اما ما يجب على العباد فى أعمارهم مرة واحدة فهو الحج فرض عليهم مرة واحدة لبعد الأمكنة و المشقة عليهم فى الأنفس و الأموال، فالحج فرض على الناس جميعا الا من كان له عذر، و فى غوالى اللئالى عن الشهيد عن ابن عباس قال لما خطب رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله بالحج قام إليه الأقرع بن حابس و قال أ فى كل عام؟ فقال صلى اللّه عليه و آله: لا و لو قلت لوجب و لو وجب لم تفعلوا انما الحج فى العمر مرة واحدة فمن زاد فتطوع، و عن الغوالى أيضا عن النبى صلى اللّه عليه و آله انه قال: كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس: كل عام يا رسول اللّه فسكت ثم قال: لو قلت لوجب ثم إذا لا تسعون و لا تطيقون و لكنه حجة واحدة.
و المحكى عن الصدوق هو وجوبه على أهل الجدة فى كل عام قال فى الوسائل بعد نقله لخبر محمد سنان المتقدم قال الصدوق فى العلل جاء هذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۳۵
الحديث هكذا و الذى اعتمده و افتى به ان الحج على أهل الجدة فى كل عام فريضة، ثم استدل بالأحاديث السابقة، انتهى ما فى الوسائل و هذه العبارة المحكية عن علل الصدوق كالنص فى ذهابه الى القول بوجوبه فى كل عام على أهل الجدة، لكن المتأخرين عنه أسندوه اليه على وجه التردد، فعن منتهى العلامة انه قد حكى عن بعض الناس الوجوب فى كل سنة مرة و هى حكاية لم تثبت، و مخالفة للإجماع و السنة، و فى الجواهر انه اى المحكى عن الصدوق محمول على ما حمل اليه بعض النصوص الموهمة لذلك، ثم ذكر الأخبار الدالة على ذلك القول و هو اى حمله المحكى عن الصدوق كاشف عن تردده فى ذهاب الصدوق الى ما حكى عنه، و كيف كان فيدل على ذلك القول غير واحد من الاخبار كخبر على بن جعفر المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام قال: ان اللّه عز و جل فرض على أهل الجدة فى كل عام و ذلك قوله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ- قال قلت فمن لم يحج منا فقد كفر؟
قال: لا و لكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر، و خبر حذيفة بن منصور عن الصادق عليه السّلام قال ان اللّه عز و جل فرض الحج على أهل الجدة فى كل عام، و خبر ابى جرير القمى عن الصادق عليه السّلام قال: الحج فرض على أهل الجدة فى كل عام و غير ذلك من الاخبار، و قال المحقق فى المعتبر إبقائها على ظاهرها مخالف مع إجماع المسلمين كافة انتهى.

و المختار عندنا سقوط تلك الاخبار عن الحجية باعراض المشهور عن العمل بها كما مر منا مرارا فى هذا الكتاب، و على ذلك بنينا فى أبواب هذا الكتاب، و لا نحتاج إلى إتعاب النفس فى حملها على محامل، و لكنهم حملوها على وجوه أحسنها ما فى المعتبر من حملها على الاستحباب، و قد ورد أخبار متظافرة على استحباب تكرر الحج، و قد جعلها فى الوسائل بابا و قال: باب

استحباب تكرار الحج و العمرة بقدر القدرة، ففى خبر ابن ابى عمير المروى فى الكافى عن ابى محمد الفراء قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام يقول قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: تابعوا بين الحج و العمرة فإنهما ينفيان الفقر و الذنوب كما ينفى الكير خبث الحديد، و مرسل الصدوق فى الفقيه قال و روى ان من حج ثلاث حجج لم يصبه فقر ابدا، و أيما بعير حج عليه ثلاث سنين جعل من نعم الجنة، و المروى فى دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال: ايها الناس عليكم بالحج و العمرة فتابعوا بينهما فإنهما يغسلان الذنوب كما يغسل الماء الدرن و ينفيان الفقر كما تنفى النار خبث الحديد، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

و حملها فى الوسائل على الوجوب الكفائى، و ذكرها فى باب عقده فى وجوب الحج فى كل عام وجوبا كفائيا، و استشهد لذلك على ما ورد فى عدم جواز تعطيل الكعبة من الحج، و ما ورد من وجوب إجبار الوالى الناس على الحج و زيارة الرسول صلى اللّه عليه و آله، و الإقامة بالحرمين كفاية، و وجوب الإنفاق عليهم من بيت المال ان لم يكن لهم مال.

فمن الأول ما رواه فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال: لو ترك الناس الحج لما نوظروا العذاب أو قال انزل عليهم العذاب، و غير ذلك من الاخبار، و من الثانى ما رواه فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: لو عطل الناس الحج لوجب على الامام ان يجبرهم على الحج ان شاؤا أو أبوا، و ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام قال: لو ان الناس تركوا الحج لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، و لو تركوا زيارة النبى صلى اللّه عليه و آله لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، فان لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين، و غير ذلك من الاخبار.

و لا يخفى ان حمل الأخبار الواردة فى وجوب الحج على أهل الجدة فى كل عام على الوجوب الكفائى بعيد، و قد استغربه فى الجواهر و قال: و من الغريب ما فى الوسائل من حمل هذه النصوص على الوجوب كفاية، و هو كما قال، و لا دلالة فيما ورد فى عدم جواز تعطيل الكعبة عن الحج أو وجوب إجبار الوالى الناس على الحج و زيارة الرسول و الإقامة بالحرمين على وجوب الحج على أهل الجدة فى كل عام، كيف و زيارة الرسول و الإقامة فى الحرمين ليسا بواجبين قطعا مع ان وجوب الإنفاق عليهم من بيت المال ان لم يكن لهم مال أجنبى عن وجوب الحج على أهل الجدة فى كل عام فكيف يمكن الاستشهاد به على وجوبه، و بالجملة فهذا الوجه ليس بشى‌ء.

و حملها الشيخ على ارادة الوجوب على طريق البدل، و ان من وجب عليه الحج فى السنة الأولى فلم يفعل وجب فى الثانية، فان لم يفعل وجب فى الثالثة، و هكذا و فى هذا الحمل أيضا من البعد ما لا يخفى، و لعل الحمل الأول أى حمل الفرض على الاستحباب المؤكد أقرب، و كيف كان فالحكم واضح لا سبيل الى التشكيك فيه و اللّه العاصم.

[مسألة (۱) لا خلاف فى ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فورى]

مسألة (۱) لا خلاف فى ان وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فورى بمعنى انه يجب المبادرة إليه فى العام الأول من الاستطاعة فلا

يجوز تأخيره عنه، و ان تركه فيه ففى العام الثانى و هكذا، و يدل عليه جملة من الاخبار و لو خالف و أخر مع وجود الشرائط بلا عذر يكون عاصيا بل لا يبعد كونه كبيرة كما صرح به جماعة، و يمكن استفادته من جملة من الاخبار.
فى هذه المسألة أمور.
(الأول) يجب بعد فرض إحراز شرائط وجوب الحج إتيانه فورا اتفاقا و قد ادعى الاتفاق على فورية وجوبه عن غير واحد من الكتب كالناصريات و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٨

الخلاف و شرح الجمل و التذكرة و المنتهى، و فى الجواهر احتمال كون الاتفاق عليه محصلا.
(الثانى) المراد بفورية وجوبه وجوب المبادرة إليه فى أول عام الاستطاعة و الا ففيما يليه و هكذا فلا يجوز تأخيره عنه، و يستدل لفورية وجوبه بذاك المعنى بعد دعوى الاتفاق عليه بصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال اللّه تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- قال هذه لمن كان عنده مال و صحة و ان كان سوفه للتجارة فلا يسعه و ان مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به، و خبره الأخر المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام عن رجل له مال و لم يحج قط قال: هو عمن قال اللّه تعالى وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ أَعْمىٰ- قال قلت سبحان اللّه اعمى قال أعماه اللّه عن طريق الحق، و صحيح الحلبى المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق عليه السّلام قال: إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام.
و لا يخفى ان الاستدلال بهذه الأخبار لإثبات فورية وجوب الحج و ان لم يسلم عن المناقشة، لظهورها فى صورة ترك الحج لا مع إتيانه عند ترك الفور، و عدم الإتيان به فى أول عام الاستطاعة، لكن الأقوى قيام الدليل على وجوب الفور بذاك المعنى و هو ان الأمر بالشىء و ان لم يدل على وجوب الإتيان به فورا أو متراخيا لكون مادته موضوعة للمهية اللابشرط عن قيد الفور و التراخى و هيئته لطلب المادة على ما هو مصداق الطلب و بما هى معنى حرفى، لكن العقل يحكم بلزوم امتثاله على نحو لا يوجب التهاون فيه و لا الاستخفاف بالآمر فى التسويف عن امتثاله، و لا شبهة فى ان تأخير الحج عن العام الأول من الاستطاعة مع التمكن من الإتيان به فيه من الصحة و تخلية السرب و التمكن من الرفقة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٩

كلما يحتاج إليه فى سفر الى العام المستقبل اعنى بمقدار عام الذى يقتضيه توقيت الحج بوقته موجب للتهاون و الإهانة الى الأمر فى التسويف فى امتثال امره، كما انه فى غير الأمر بالحج أيضا إذا كان لتأخير مستلزما للتهاون يصير محرما من ناحية حكم العقل بلزوم ترك التهاون فى امتثال امره، مع ما فى التأخير من الآفات بالموت، أو الخروج عن الاستطاعة أو طرو المانع عن الذهاب، مع انه على تقدير عدم حلول شىء من ذلك يكون العام المقبل كالعام الاستطاعة فى عدم وجوب الفور و جواز التأخير إلى عام بعده و هكذا فينتهى إلى ترك الواجب رأسا، فضرورة توقيت الحج بوقته اقتضى وجوب المبادرة من الإتيان به فى العام الأول من الاستطاعة، إذا فى التأخير عنه يوجب التهاون فى ترك امتثاله كما يوجب تأخير غيره من الواجبات بتلك المدة فى غير الموقتات كما لا يخفى.
و يدل على حرمة التأخير مع التهاون و الاستخفاف ما فى خبر فضل بن شاذان المروى فى الوسائل فى باب تعيين الكبائر من كتاب الجهاد نقلا عن العيون عن الرضا عليه السّلام فيما كتبه إلى المأمون و فيه: الايمان هو أداء الامانة و اجتناب جميع الكبائر مثل قتل النفس، ثم عد أشياء من الكبائر الى ان قال: و الاستخفاف بالحج، و لا إشكال فى صدق الاستخفاف على مثل ذاك التأخير الذى بمقدار السنة من غير عذر و لو مع العزم على إتيانه فى السنة المقبلة، كما لا إشكال فى حرمة الاستخفاف به بل

بكل حكم من أحكام الشرع و لو لم يرد دليل على حرمته بالخصوص، و على ذلك فلا إشكال فى حرمة تأخيره عن السنة الاستطاعة من غير عذر.

(الأمر الثالث) قد ظهر مما بيناه فى حرمة التأخير عن العام الأول من الاستطاعة ان تأخيره من كبائر الذنوب، إذ الاستخفاف بحكم من أحكام الدين لعله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٢٤٠

يرجع الى الاستخفاف بالدين مضافا الى عده فى الخبر المتقدم من الكبائر، و معه فلا يحتاج فى إثبات كونه من الكبائر إلى بيان الضابط لها مع ما قيل فى ضابطها من الاشكال.

[مسألة (٢) لو توقف ادراک الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات]

مسألة (٢) لو توقف ادراک الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و تهيئة أسبابه وجب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرک الحج فى تلک السنة، و لو تعددت الرفقة و تمكن من المسير مع كل منهم اختار أوثقهم سلامة و ادراكا، و لو وجدت واحدة و لم يعلم حصول أخرى أو لم يعلم التمكن من المسير و الإدراک للحج بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأولى، أو يجوز التأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراک، أو لا يجوز الا مع الوثوق (أقوال) أقواها الأخير، و على اى تقدير إذا لم يخرج مع الاولى و اتفق عدم للتمكن من المسير، أو عدم ادراک الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج و ان لم يكن آثما بالتأخير لأنه كان متمكنا من الخروج مع الأولى إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لو توقف ادراک الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و غيره مما يتوقف وجود الحج وقته عليها وجب المبادرة إليها على وجه يدرک الحج فى السنة التى يجب الإتيان فيها، و ذلک لا من باب وجوب المقدمة لاستحالة وجوبها وجوبا تبعيا ناشيا عن وجوب ذيها قبل فعلية وجوب ذيه، للزوم تحقق فعلية التابع قبل فعلية متبوعة، و هو مع كونه مستحيلا عقلا خلف و لا لكون وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة فعليا منجزا قبل تحقق وقته بناء على صحة تصور الواجب المعلق، لما أثبتناه فى الأصول من استحالته، و لا سيما فى المقدمات التى يتوقف الحج على حصولها قبل مجيئى أشهر الحج، بل الموجب لوجوب المبادرة إلى تحصيلها على وجه يدرک بها الحج فى عام وجوبه هو ادراک

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٢٤١

العقل، و حكمه بوجوب تحصيلها فيما ينتهى ترک تحصيلها الى ترک الحج فى ظرف فعلية وجوبه و تنجزه، كما فى مثل غسل الجنابة أو الحيض أو الاستحاضة فى الليل فى شهر رمضان لمن يجب عليه صومه فى نهاره، و هذا حكم شرعى نفسى يستكشف من ناحية العقل لكن بالملاک المقدمى، و ليس حكما تبعيا مقدميا و ان كان ينتج نتيجته و هو ثابت فى المقام و نظائره مما يجب فيه تحصيل مقدمات الواجب الموقت قبل مجيئى وقته، و لا يصح الاستدلال به على صحة الواجب المعلق بعد استحالة تصوره، و إمكان الالتزام بوجوبه على ما قررنا، و تفصيل ذلک بأزيد من ذاک موكول إلى الأصول فى البحث عن الواجب المشروط.

(الأمر الثانى) لو تعددت الرفقة و كانوا موافقين فى الخروج زمانا بان يخرجوا زمان واحد، و تمكن من المسير مع كل منهم يختار أوثقهم خروجا و سلامة و ادراكا، و المراد بالاوثقية من حيث الإدراک هو الاعتماد على ادراک التمتع الذى هو فرض

العبد بأركانه الاختياريـة، و مع الاختلاف فى هؤلاء الرفقة يجب المسير مع أوثقهم فى ذلك، و لا يجوز السير مع غيرهم بترك السير مع المعتمد منهم لان فيه مظنة تفويت الواجب فى وقته، و المعيار فى الترجيح هو الاوثقية من حيث الإدراك و مع كون بعضهم أوثق سلامة أو خروجا و بعضهم أوثق ادراكا يجب اختيار الاوثق ادراكا و لو كان غيره أوثق خروجا أو سلامة، لان المدار على ادراك الحج بالخروج مع الرفقة، فكلما كان الخروج معهم أوثق فى إدراكه يكون الخروج معهم هو المتعين، فلو تخلف عنهم اختيارا فمع ادراك الاختيارى من الحج فلا شىء، و مع فوته عصى، فان اتى بالاضطرارى منه صح لصدق الاضطرار المسوغ للإتيان بالفرد الاضطرارى، و ان كان الاضطرار به ناشيا عن سوء الاختيار كما فى كلما كلف بالفرد الاضطرارى من الواجب بسوء الاختيار.

(الأمر الثالث) لو اختلف زمان خروج الرفقة بالسبق و اللحوق، فالكلام

فيه يقع تارة فى وجوب الإخراج مع اى واحد منهم، و اخرى فى استقرار الحج إذا تخلف عن الخروج مع ما يمكن من الخروج معهم، اما الأول ففى وجوب الخروج مع السابق منهم مطلقا و لو كان اللاحق أوثق ادراكا كما قطع به الشهيد الثانى (قده) فى الروضة، أو جواز التأخير مع اللاحق مع احتمال الإدراك معهم و لو لم يثق به كما احتمله فى المدارك لعدم ما يدل على فورية المسير بهذا المعنى.

قال فى المدارك: و ينبغى القطع بالجواز إذا كان سفر الاولى قبل أشهر الحج و قبل تضييق الوقت الذى يمكن إدراكه فيه، أو جواز التأخير عن الأولى إذا وثق الإدراك بالمسير مع غيرهم كما اختاره الشهيد فى الدروس (وجوه) أقواها الأخير، و أطلق العلامة فى المحكى عن التذكرة جواز التأخير عن الاولى لكن كلامه فى حج النائب، و يمكن الفرق بينه و بين الأصيل، و كيف كان فيدل على جواز التأخير مع وثوق الإدراك فى السير مع غير الرفقة الاولى هو ان التأخير مع العزم على السير مع غيرها ليس عرفا على تأخير الواجب عن وقته، و لا- تفريطا فى أداء الواجب مع الوثوق فى إدراكه فى وقته، و لا- تجريا فى تركه بل ليس التأخير عن الرفقة الأولى إلا- كتأخير الواجب الموسع عن أول وقته، حيث يجوز مع الوثوق فى إتيانه فى غير أول وقته، بل مع الظن به و لو لم يحصل إلى مرتبة الاطمئنان إلا إذا شك فى حصول التفريط بالتأخير، فإنه يوجب التعجيل فى الخروج لقاعدة الاحتياط حيث انه يصح العقاب على ترك الحج فى العام الواجب فيه لو انتهى التأخير الى تركه فيه، و مع عدم تركه فيه ليس عليه شىء إلا التجرى فى التأخير مع الشك فى حصول التفريط به، و ليس على تجريه عقاب كما حقق فى محله.

هذا كله حكم جواز التأخير، و المتحصل منه هو جوازه مع الوثوق بإدراك الحج فى سنته مع التأخر عن الرفقة الاولى، و اما استقرار الحج إذا

تخلف عن الرفقة الاولى و لم يتمكن من المسير مع غيرها فى ذاك العام ثم زالت استطاعته و لم تبق فى الأعوام المقبلة فالظاهر هو الاستقرار كان التأخير مع جوازه أم لا، لأن التأخير عن الاولى يكون كتأخير الصلاة ممن تأخر عن أول وقتها و مضى عليه من الوقت ما يمكن ان يفعلها و لم يفعلها فمات، أو حصل له العذر فى إتيانها كالمرئة التى صارت حائضا أو نفساء، فإنه لا إشكال فى وجوب القضاء عليه و يدل على ذلك فى المقام صدق كونه متمكنا من الحج فى عامه، و انه تركه مع التمكن من إتيانه، و ان من تركه مع التمكن من إتيانه يجب عليه الإتيان و لو متسكعا بعد زوال استطاعته، و هذا مع جواز التأخير عن المسير مع الرفقة الأولى ظاهر حيث ان جوازه لا يخرجه عن المتمكن بالحج بسبب السير القافلة الاولى، و مع حرمة التأخير يكون أظهر كما لا يخفى، إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضا، حيث تبين حينئذ عدم تمكنه من الحج فى ذاك العام فلا يستقر عليه بتركه

فیه لو زالت استطاعته بعده.

[فصل فی شرائط وجوب حجة الإسلام]

اشارة

فصل فی شرائط وجوب حجة الإسلام و هی أمور.

[(أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل]

اشارة

(أحدها) الكمال بالبلوغ و العقل، فلا یجب علی الصبی و ان كان مراهقا، و لا علی المجنون و ان كان أدواریا إذا لم یف دور إفاقته بإتیان تمام الاعمال، و لو حج الصبی لم یجز عن حجة الإسلام و ان قلنا بصحة عبادته و شرعیتها كما هو الأقوی و كان واجدا لجمیع الشرائط سوی البلوغ، ففی خبر مسمع عن الصادق علیه السلام لو ان غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كان علیه فریضة الإسلام، و فی خبر إسحاق بن عمار عن ابی الحسن علیه السلام عن ابن عشر سنین یحج قال علیه السلام: علیه حجة الإسلام إذا احتلم، و كذا الجاریة علیها الحج إذا طمثت.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۲۴۴

فی هذا المتن أمور.

(الأول) المراد بحجة الإسلام هو الحج الواجب فی العمر بأصل الشرع مرة واحدة علی من اجتمعت فیه شرائط وجوبها، و انما سمیت بحجة الإسلام لأنها الحج الذی بنی علیه السلام، و یعد من أركانه مثل الصلاة و الصوم و الخمس و الزكاة، و یشترط فی وجوبها أمور.

أحدها الكمال بالبلوغ و العقل، فلا یجب علی الصبی و لا علی المجنون و هو قول كافة العلماء كما فی المعتبر و الحدائق، و یدل علیه مضافا الی الإجماع الحدیث المتفق علیه من قوله صلی اللّه علیه و آله: رفع القلم عن الصبی حتی یبلغ و عن المجنون حتی یفیق» مع استحالة توجه الخطاب الی غیر الممیز منهما، و لا- فرق فی الصبی بین الممیز و غیره، و لا- فی الممیز بین المراهق و غیره، و لا فی المجنون بین الإطباقی و الأدواری إذا لم یف دور إفاقته بإتیان تمام الاعمال.

(الأمر الثانی) یصح الحج عن الصبی كسائر عباداته الصادرة منه بناء علی صحة عباداته و شرعیتها كما مر فی هذا الكتاب مرارا [۱].

(الأمر الثالث) لو حج الصبی أو المجنون أو حج عنهما لم یجزهما بعد الكمال، و هو مما لا خلاف فیه كما ینقله العلامة فی المنتهی، و یدل علیه أخبار كثیرة كخبر مسمع و خبر إسحاق المذكورین فی المتن، و خبر شهاب المروی فی الكافی و الفقیه قال سألته عن ابن عشر سنین یحج قال: علیه حجة الإسلام إذا احتلم و كذا الجاریة علیها الحج إذا طمثت، و خبر ابان بن الحكم المروی فی الوسائل عن الصادق علیه السّلام قال: الصبی إذا حج به فقد قضی حجة الإسلام حتی یكبر، و العبد إذا حج به فقد قضی حجة الإسلام حتی یعتق، و قیل المراد بقضاء حجة الإسلام هو الحج المشروع فی حقه أو ثواب حج الإسلام.

و يمكن الاستدلال لعدم اجزاء ما يؤتى منهما فى حال الصغر أو

---

[۱] فى المسألة الرابعة من مسائل عرق الجنب من الحرام من الجزء الأول و فى المسألة الثانية من مسائل المذكورة فى فصل شرائط وجوب الصوم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۴۵

الجنون عن حجة الإسلام بما تقدم منا فى كتاب الطهارة و الصوم من عدم اجزاء ما يأتيه الصبى فى حال صغره عما يجب عليه بعد بلوغه، كما إذا صلى فى الوقت قبل البلوغ ثم بلغ بعده قبل انقضاء الوقت، أو بلغ فى أثناء الصلاة بالدخول فى سن البلوغ فإنه يجب عليه الإتيان بما أتاه من الصلاة، بناء على عدم إحراز كون ما أتاه واجدا لملاك الوجوب، و كون المرفوع هو فعلية الوجوب أو تنجزه، و لكن المبنى لا يخلو عن الاشكال لظهور الرفع فى قوله صلى اللّه عليه و آله: رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ- فى تحقق مقتضى الوضع فيه و هو ملاك الوجوب، إذ لا معنى لرفع ما لا مقتضى لوضعه، فمن التعبير بالرفع يستفاد اشتراك ما يصدر من الصبى المميز القابل للخطاب مع البالغ الكامل، و انما التفاوت فى رفع القلم عن الصبى للامتنان، و مقتضاه كفاية حجه فى حال صباه فى حال التميز إذا كان واجدا لجميع شرائط الوجوب عدا البلوغ، لكن الأخبار المتقدمة مع عدم نقل الخلاف فى المسألة كاف فى الحكم بعدم اجزاء ما يصدر منه عن حجة الإسلام لو اجتمعت شرائطها بعد البلوغ و اللّه العالم.

[مسألة (۱) يستحب للصبى المميز ان يحج]

مسألة (۱) يستحب للصبى المميز ان يحج و ان لم يكن مجزيا عن حجة الإسلام، و لكن هل يتوقف ذلك على اذن الولى أولا المشهور بل قيل لا خلاف فيه انه مشروط باذنه لاستتباعه المال فى بعض الأحوال للهدى و للكفارة، و لأنه عبادة متلقاة من الشرع مخالف للأصل، فيجب الاقتصار فيه على المتيقن، و فيه انه ليس تصرفا ماليا و ان كان ربما يستتبع المال، و ان العمومات كافية فى صحته و شرعيته مطلقا، فالأقوى عدم الاشتراط فى صحته و ان وجب الاستئذان فى بعض الصور، و اما البالغ فلا يعتبر فى حجه المندوب إذن الأبوين ان لم يكن مستلزما للسفر المشتمل على الخطر الموجب لاذيتهما، و اما فى حجه الواجب فلا إشكال.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۴۶

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) يستحب الحج للصبى المميز، و نفى عنه الخلاف فى المحكى عن التذكرة و المنتهى، و ادعى الإجماع عليه فى المحكى عن المستند، و يدل على ذلك ما تقدم منا آنفا من ان التعبير برفع القلم عنه فى مقام الامتنان هو الحكم الإلزامى الذى له مقتضى الثبوت دون غير الإلزامى، و دون ما لا اقتضاء للإلزام فيه إذ غير الإلزامى ليس فيه ضيق على الفاعل حتى يرفع عنه امتنانا، و ما لا اقتضاء فيه للإلزام غير موضوع عليه لكى يحتاج الى الرفع، فحديث رفع القلم عن الصبى بنفسه يدل على انحصار المرفوع بالالزامى الذى فيه مقتضى الثبوت، فيكون المرجع فى غيره هو المطلقات الدالة على ثبوت الاحكام على الناس من البالغين و غيره من الاخبار الدالة على استحباب الحج على غير المستطيع، أو من حج بحجة الإسلام بل يصح الاستدلال لاستحبابه على الصبى بما يدل على وجوبه على البالغين، إذ المرفوع عن الصبى هو الإلزام الثابت على البالغين لا أصل الرجحان، إذ ليس فى رفع أصل الرجحان امتنان بل هل خلاف الامتنان.

و يدل على استحبابه عليه من النصوص ما تقدم مما يدل على عدم إجزاء حجه عن حجة الإسلام، إذ لو لا صحته لم يكن للحكم بعدم اجزائه وجه مضافا الى ما فى خبرا بان الحكم المتقدم فى الأمر الثالث، و الى صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى و يفرض الحج فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، قلت ليس لهم ما يذبحون، قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار (الحديث) فإنه يدل على انه يحج بالصبى ان لم يتمكن ان يحج بنفسه، مع انه كباقى الأخبار الواردة فى إحجاج الصبى غير المميز يدل على استحبابه على الصبى المميز بالأولوية القطعية، و بالجملة فلا إشكال فى استحبابه عليه.

(الأمر الثانى) المعروف اعتبار اذن الولى فى صحة حج الصبى، و عن

المنتهى و التذكرة استظهار نفى الخلاف فيه، و يستدل له بأنه ليس عبادة محضة كالصلاة و الصوم، بل هو مستتبع للمال فى بعض الأحوال للهدى أو للكفارة، و بأنه عبادة متلقاة من الشرع مخالف للأصل فيجب الاقتصار فيه على مورد المتيقن ثبوته فيه و هو الصبى المأذون به عن الولى، و الأقوى عدم اعتبار اذن الولى فى صحة حجه لإطلاق ما يدل على استحباب الحج عليه كما تقدم، و فساد ما استدل به على اعتبار الاذن فى صحته.

اما الوجه الأول أعنى استتباع الحج للمال فى بعض الأحوال فهو على تقدير تسليمه استتباع فى بعض الأحوال لا مطلقا، و لا يثبت الاستتباع فى بعض الأحوال الاحتياج الى الاذن فى جميع الأحوال مع انه فى ذاك البعض الذى يستتبع المال المحتاج الى الاذن انما هو ذاك التصرف فى المال و لا يحتاج غيره من أفعال الحج الى الاذن، بل يكون كحج البالغ الذى لا يقدر على صرف المال، و لا يتمكن على ثمن الهدى و لا على بذل الكفارة عند تحقق موجبها عليه حيث انه يصوم بدل الهدى و يستغفر به بدل الكفارة، مع ان الملازمة بين صرف المال فى بعض الأحوال و بين الحج ممنوعة، لإمكان بذل مصارفه فى غيره من أقاربه أو أصدقائه، فينتفى الحاجة الى الاذن و لو فى بعض الأحوال.

و ربما يقال بصحة تصرفاته فى ماله فيما يحتاج من غير حاجة الى الاذن لإطلاق ما يدل على صحة حجه إذ هو دليل على اذن الشارع له فى التصرف فى ماله بقدر ما يحتاج إليه فى حجه، إذ لا معنى لتشريع استحباب الحج فى حقه فيما يتوقف على صرف المال مع عدم تمكنه من صرفه، و فيه المنع عن إطلاق دليل الاستحباب لإثباته من تلك الجهة أيضا، بل الثابت به هو الاستحباب فيما يتمكن من صرف المال و لو بتحقق الاذن فيه ممن له الولاية عليه، و لا دليل على اعتبار الغبطة الدنيوية فى صحة اذن الولى حيث انه لا بد من ان يكون فى متعلقة مصلحة

دنيوية للطفل، بل المعتبر فى صحته كون المتعلق ذا مصلحة و لو كانت مصلحته دينية، مع ان القول بخلو الحج عن المصلحة الدنيوية غالبا ممنوع، و ذلك لما وعد فيه من طول العمر و سعة الرزق و زيادة المال.

و أضعف من ذلك ما قد قيل من انه إذا حج بمال نفسه فان كان صرفه فيه ذا مصلحة دنيوية فلا يحتاج الى الاذن، و الا فلا يفيده الإذن إذ هو كما ترى ضرورة ان صحة تصرفات الصبى فيما فيه مصلحة دنيوية محتاجة الى الاذن كمعاملاته من بيعه و شرائه و نكاحه و نحوها مما له فيه المصلحة، لعدم صحة شى‌ء من ذلك فيه و لو كان مما فيه المصلحة له، و ليس له الاستقلال فى التصرف فيما فيه المصلحة أصلا، و بالجملة فلا يثبت بهذا الدليل اعتبار اذن الولى فى صحة حج الصبى مطلقا.

و اما الوجه الثانى أعنى كون الحج عبادة متلقاة من الشرع فيجب الاقتصار فيه على المتيقن ففيه ان عمومات ما يدل على استحباب الحج و مطلقاتها الشاملة للصبى كافية فى إثبات صحته و شرعيته مطلقا و لو مع عدم الاذن، فلا حاجة الى الأخذ بالقدر

المتيقن مع إطلاق الدليل على مشروعيته.

(الأمر الثالث) ما ذكر من استحباب الحج على الصبى انما هو فيما لم يطرء على حجه عنوان ثانوى يوجب المنع عنه، كما إذا كان موجبا لهتكه أو هتك عشيرته أو نحو ذلك، فإن للولى حينئذ منعه عنه و لا يصح منه الحج حينئذ مع منعه و لعل ما فى المتن من قوله: و ان وجب الاستئذان فى بعض الصور- إشارة الى ذلك.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى استحباب الحج عليه فيما لم يكن الحج عسريا و لا حرجيا عليه، و فى استحبابه عليه فيما إذا كان كذلك (وجهان) من: ان رفع الحكم فى مورد العسر و الحرج للامتنان، و هو انما يتحقق فى مورد الإلزام إذ لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۴۹

امتنان فى رفع ما لا إلزام فيه، لان العسر فيه انما هو باختيار المكلف و ارادته نفسه، و من: ان المستفاد من دليل نفى الحرج هو نفى جعل الحكم الحرجى مطلقا و لو لم يكن إلزاميا، و الأقوى هو الأول.

(الأمر الخامس) لا يعتبر فى الحج المندوب من البالغ إذن أبويه فى ذلك و ذلك لعدم الدليل على اعتباره خلافا للمحكى عن العلامة فى القواعد فاعتبر إذن الأب فى ذلك، و الشهيد الثانى فى المسالك حيث انه قوى اعتبار إذن الأبوين، و لا وجه، و هذا فيما إذا لم يكن مستلزما للسفر المؤدى إلى ايذائهما، أو إيذاء أحدهما باعتبار مفارقته، أو كون السفر مخطرا، و الا فيحرم لحرمة الإيذاء، و كذا يحرم مع سبق نهيهما أو نهى أحدهما لوجوب امتثال أمرهما أو نهيهما على أولادهما فيما كان النهى عنهما عن شفقة منهما عليه إجماعا، و فى وجوبه فيما إذا لم يكن عن شفقة عليه كلام طويل قد مر فى حكم صوم المندوب من الولد فى مبحث الصوم هذا فى الحج المندوب، و اما فى الحج الواجب فلا اشكال فيه إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق.

[مسألة (۲) يستحب للولى أن يحرم بالصبى الغير المميز]

مسألة (۲) يستحب للولى أن يحرم بالصبى الغير المميز بلا خلاف لجملة من الاخبار، بل و كذا الصبية، و ان استشكل فيها المستند، و كذا المجنون و ان كان لا يخلو عن الاشكال لعدم نص فيه بالخصوص فيستحق الثواب عليه، و المراد بالإحرام به جعله محرما لا ان يحرم عنه فيلبسه ثوبى الإحرام و يقول: اللهم إنى أحرمت هذا الصبى (إلخ) و يأمره بالتلبية بمعنى ان يلقنه إياها، و ان لم يكن قابلا يلبى عنه و يجنبه عن كل ما يجب على المحرم الاجتناب عنه، و يأمره بكل فعل من أفعال الحج يتمكن منه، و ينوب عنه فى كلما لا يتمكن، و يطوف به و يسعى به بين الصفا و المروة، و يقف به فى عرفات و منى، و يأمره بالرمى و ان لم يقدر يرمى عنه، و هكذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۵۰

يأمره بصلاة الطواف و ان لم يقدر يصلى عنه، و لا بد من ان يكون طاهرا و متوضئا و لو بصورة الوضوء، و ان لم يمكن فيتوضأ هو عنه و يحلق رأسه و هكذا جميع الاعمال.

المشهور بين الأصحاب انه يستحب للولى أن يحرم بالصبى غير المميز بل فى الجواهر بلا خلاف أجده فى أصل مشروعية ذلك للولى، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه انتهى.

و يدل عليه جملة من الاخبار كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكتب الثلاثة الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام قال: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو الى بطن مر [۱].

و يصنع بهم ما يصنع المحرم و يطاف بهم و يرمى عنهم و من لم يجد منهم هديا فليصم عنه وليه، و صحيح عبد الرحمن بن

الحجاج عن الصادق عليه السّلام قال قلت له ان معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال عليه السّلام: مر أمه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها فأتتها فسألتها كيف نصنع فقالت إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يجرد المحرم و قفوا به المواقف فإذا كان يوم النحر فارموا عنه و احلقوا رأسه ثم تزور به البيت و مرى الجارية ان تطوف به البيت و بين الصفا و المروة، و صحيح زرارة المروى فى الكافى و الفقيه عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى و يفرض الحج [٢] فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، قلت له ليس لهم ما يذبحون قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب و ان قتل صيدا فعلى أبيه، فلا ينبغى التأمل فى استحباب ذلك فى الجملة الا انه يقع الكلام فى أمور.

---

[١] مر وزان فلس موضع بقرب مكة من جهة الشام نحو مرحلة و فى الحديث كان أبو ذر (ره) فى بطن مر يرعى غنما (مجمع البحرين).

[٢] فرض الحج العزم عليه و الإحرام به و الشروع فيه بالنية و القصد و هو يتم بالتلبية أو الإشعار أو التقليد (وافى).

(الأول) لا إشكال فى استحباب الإحجاج بالصبى و فى استحبابه بالصبية و إلحاقها بالصبى (وجهان) يستدل للأول بقاعدة الاشتراك بين الذكور و الإناث فى كلما ثبت للذكور الا ان يقوم دليل على اختصاصه بالذكور، و بغلبة توافق الأنثى مع الذكر فى الحكم فيلحق المقام بالغالب لان الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب و بغير واحد من النصوص كالمروى عن دعائم الإسلام عن على عليه السّلام فى الصبى الذى يحج به و لم يبلغ قال: لا يجزى ذلك عن حجة الإسلام و عليه الحج إذا بلغ و كذا المرأة إذا حج بها و هى طفلة، حيث ان الحكم بعدم اجزاء الحج الذى أحج بها و هى طفلة يكشف عن صحة الإحجاج بها و الا لم يكن محل لذكر عدم اجزائه لعدم صحته فى نفسه.

و موثق يعقوب و فيه ان سعى صبية صغار و انا أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون؟ قال عليه السّلام: أتت بهم العرج فليحرموا منها بناء على قراءة (يحرمون) على صيغة المجهول فيدل على السؤال على إيراد الإحرام لهم و احجاجهم، و خبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السّلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال عليه السّلام: عليه حجة الإسلام إذا احتلم و كذا الجارية عليها الحج إذا طمثت، و خبر شهاب عن الصادق عليه السّلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال عليه السّلام: عليه حجة الإسلام إذا احتلم و كذلك الجارية عليها الحج إذا طمثت.

و يستدل للثانى أى لعدم تشريع الإحجاج بالصبية بعدمه ما يدل على تشريعه بها بعد الاشكال بما استدل به للأول، اما قاعدة الاشتراك فبان الثابت منها ما إذا ثبت حكم للرجال بتوجيه الخطاب إليهم، أو بالسؤال عن حكمهم مثل ما ورد فى كثير من الروايات من السؤال بقول الراوى عن رجل كذا و لا يعم الخطاب الموجه إلى الولى باحجاج صبى كما فى المقام، و اما غلبة توافق الذكر و الأنثى فمما لا يورث الظن فى إلحاق المشكوك بالغالب و عدم الدليل على اتباعه لو

فرض حصوله، و اما خبر الدعائم فبضعفه سندا و عدم الجابر له، و اما موثق عمار فبضعفه دلالة حيث ان الاستدلال تتوقف على كون (يحرمون) بالبناء على المجهول و هو مجهول لاحتمال قرائته على بناء المعلوم، فيدل على استحباب الحج لهم لا بهم، و ليس فى قوله عليه السّلام: أتت بهم العرج- شهادة على كونه فى مقام بيان الحج بهم، لان سيرهم الى العرج متوقف على الاسراء بهم و لو كانوا من أهل التمييز فلا ينافيه إحرامهم فيه فى أنفسهم مضافا الى دلالته على كون الصبية جمعا للذكر و الأنثى و هو

مجهول لاحتمال كونه جمعا للصبى.

و اما خبرى إسحاق و شهاب فبعدم دلالتهما على وقوع الحج عن الصبية، و لا على وقوع الحج عن الصبى لاحتمال كون السؤال عن وجوبه بعد الاحتلام و الطمث، لا عن الحج الواقع مع ما فى التشبيه فى قوله: و كذلك الجارية حيث انه يدل على صحة الحج عن الجارية البالغة عشر سنين فيخرج عن الصبية غير المميزة التى هو موضوع الحكم فى استحباب الإحجاج بها، و لا يخفى ان هذا الوجه الثانى أقرب، و عليه فلو أراد الولى إحجاج الصبية لكان اللازم إتيانه برجاء المطلوبية احتياطا.

(الثانى) الحق الأصحاب المجنون بالصبى فى استحباب الإحجاج به، و استدل له العلامة (قده) فى محكى المنتهى بأنه لا يكون اخفض حالا منه، و لا يخفى ما فيه لعدم العلم بالمراد من الاخفضية حتى يعلم نفيها، و مع بها فلا يعلم نفيها، و مع العلم بنفيها فليس نفيها دليلا على إثبات استحباب الإحجاج به، فالإنصاف هو عدم إثبات استحبابه فيه، فيكون القول به أبعد من القول بثبوته فى الصبية، فلا سبيل لمن يريد الإتيان به الا بالاحتياط، و الإتيان برجاء المطلوبية.

(الثالث) الظاهر ان المخاطب بهذا الفعل هو الولى لا الطفل، و هو

المتعلق به الخطاب، و هو المتفضل عليه بالثواب، و فى صحيح عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام قال مر رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله برويثة [۱] و هو حاج فقامت إليه امرأة و معها صبى لها فقالت يا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله أ يحج عن مثل هذا؟ فقال: نعم و لك اجره.

(الرابع) ظاهر النص و الفتوى كون الإحرام بالصبى على معنى جعله محرما لا انه ينوب عنه فى الإحرام، و فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو الى بطن مر و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم و يطاف بهم (الحديث)، و خبر أيوب أخى أديم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى السؤال عنه من اين يجرد الصبيان؟ قال عليه السّلام: كان ابى يجردهم من فخ، و خبر محمد بن الفضيل المروى فى التهذيب عن الجواد عليه السّلام عن الصبى متى يحرم به؟ قال: إذا ثغر هذا و لكن فى خبر ابن الحجاج المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه بعد السؤال عن حميدة قالت إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يحرم بالمحرم، و هو أيضا محمول على الإحرام به كما يشهد به ما فيه و جردوه و غسلوه كما يحرم بالمحرم.

(الخامس) كيفية الإحجاج به هو ان يجرده ثم يلبسه ثوبى الإحرام فينوى الولى الإحرام به بالعمرة أو الحج، و يقول و يتلفظ: اللهم إنى أحرمت بهذا الصبى إلى أخر ما يندب- قوله فى نية الإحرام كما سيأتى و يأمره بالتلبية بمعنى انه يلقن الصبى التلبية ان كان قابلا لأدائها بالتلقين، و الا يلبى عنه، و خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره

---

[۱] رويثة موضع بين الحرمين قاله فى القاموس (مجمع البحرين).

ان يلبى و يفرض الحج [۱] فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه، و فى القواعد ان كلما يتمكن الصبى من فعله من التلبية و الطواف و غيرهما فعله و الا فعله الولى عنه انتهى، فعلى ذلك يطوف به الولى و يسعى به بين الصفا و المروة و يقف به فى العرفات و المشعر و منى إذ كل ذلك مما يتمكن منه الصبى و يأمره بالرمى و الصلاة ان تمكن منهما، و ان لم يقدر يرمى عنه و يصلى عنه، و فى الفقيه كان على بن الحسين عليه السّلام يضع السكين فى يد الصبى ثم يقبض على يديه الرجل فيذبح.

(الأمر السادس) لا إشكال فى اعتبار الطهارة من الحدث فى الطواف الذى يعد من الافعال فى الحج و العمرة، و فى صلاة

الطواف فى الجملة، الا ان المعتبر هل هو طهارة الطفل وحدها و لو كانت صورية، أو طهارة الولى وحدها أو طهارتهما معا (احتمالات) لم يحك الأول منها أى طهارة الطفل وحدها عن احد، و فى الدروس احتمل الاجتزاء بطهارة الولى، و قطع فى كشف اللثام باعتبار طهارة الولى كما قطع به فى التذكرة و الدروس، ثم قال: و هل يجب إيقاع صورة الطهارة بالطفل أو المجنون كما فى التذكرة و الدروس (وجهان) من:

انها ليست الطهارة مع الأصل، و من: انه طوافه لانه طواف بالمحمول، و حكى عن التذكرة ان عليه ان يتوضأ للطواف و يوضيه فان كانا غير متوضئين لم يجز الطواف، و ان كان الصبى متطهرا و الولى محدثا لم يجزه أيضا لأن الطواف بمعونة الولى يصح و الطواف لا يصح الا بطهارة و ان كان الولى متطهرا و الصبى محدثا فللشافعية وجهان أحدهما لا يجزى انتهى.

و قال فى الجواهر: و لا ريب فى ان الأحوط طهارتهما معا لانه المتيقن من هذا الحكم المخالف للأصل و ان كان يقوى فى النظر الاكتفاء بطهارة الولى كما يومى اليه من الاجتزاء بالصلاة عنه، و لعله فرق بين أفعال الحج نفسها و

---

[۱] فرض الحج العزم عليه و الإحرام به و الشروع فيه بالنية (وافى).

شرائطها، فيجب مراعاة الصورى منه فى الأول دون الثانى فتأمل جيدا انتهى ما فى الجواهر.

أقول إذا كان محل الكلام فى إطافة الولى للصبى بان حمله للطواف بصيرورته حاملا- و الصبى محمولا- يكون الطواف قائما بالصبى مثل ما إذا أوقفه فى العرفات و بقية المشاعر فان الوقوف للصبى، و مع اعتبار الطهارة فى صحة الطواف ينبغى القطع باعتبار توضئ الصبى، و لا- يضره كون طهارته صوريا لان طوافه أيضا كوضوئه صورى، أى يأتى به الولى فى الطفل اى يكون الطفل محله فلو اجزء طوافه كذلك لكان وضوئه اى توضى الولى إياه أيضا مجزيا.

و اما طهارة الولى نفسه فلا- وجه لاعتبارها لان الطواف ليس له حتى اعتبر فى صحته وضوئه فلا- وجه لما فى الجواهر من قوة النظر فى الاكتفاء بطهارة الولى، و لا- إيماء فيما فى خبر زرارة من الاجتزاء بالصلاة عنه على الاجتزاء بطهارة الولى عنه، إذ الاجتزاء بالصلاة عنه انما هو فيما إذا لم يتمكن الطفل من الإتيان بصورة الصلاة كما إذا كان رضيعا أو مولودا فى يوم يطوف به مثلا و كون صلاة الولى حينئذ بالنيابة عنه، و المفروض تمكنه من الطواف بحمل الولى إياه، و إمكان إيقاع صورة الوضوء به و ان وضوء الولى نفسه ليس بالنيابة عنه، بل لو اعتبر وضوئه لكان من حيث هو حامل لمن يقوم به الطواف لا من حيث هو مطوف بل يمكن ان يكون الحمل لا- فى حال طوافه فلا وجه لاعتبار وضوئه من حيث انه حامل لمن يقوم به الطواف، بل هو من هذه الجهة كالدابة التى تحمل المطوف فى حال طوافه، و حينئذ ينبغى القطع باعتبار ان يكون الطفل متوضئا و لو بصورة الوضوء مع التمكن من توضيه أى إيقاع الوضوء عليه و لو لم يكن الولى متطهرا و ان لم يمكن توضيه ففى المتن يتوضأ الولى عنه، و كأنه لا وجه له، و لعل القول بسقوط شرطية الطهارة حينئذ فى طوافه أقرب الا ان الأحوط وضوء الولى

عنه، بل الأحوط وضوئهما معا مع التمكن من توضيه لما فى الجواهر من كونه المتيقن من هذا الحكم المخالف للأصل و اللّه الهادى.

[مسألة (۳) لا يلزم كون الولى محرما بالإحرام فى الإحرام بالصبى]

مسألة (۳) لا يلزم كون الولى محرما بالإحرام فى الإحرام بالصبى، بل يجوز له ذلک و ان كان محلا.

قال فى الجواهر بعد بيان كون الإحرام بالصبى على معنى جعله محرما بفعله لا انه ينوب عنه فى الإحرام: و من هنا صرح غير واحد بأنه لا فرق فى الولى بين كونه محلا أو محرما، فما عن الشافعية فى وجه من كون الإحرام عنه واضح الضعف انتهى، و لا يخفى انه (قده) لم يبين وجه نفى الفرق بين كون الولى محلا أو محرما، و لعل وجهه إطلاق دليل استحباب إحجاج الصبى.

[مسألة (۴) المشهور على ان المراد بالولى فى الإحرام بالصبى الغير المميز الولى الشرعى]

مسألة (۴) المشهور على ان المراد بالولى فى الإحرام بالصبى الغير المميز الولى الشرعى من الأب و الجد و الولى لأحدهما و الحاكم و أمينه أو وكيل احد المذكورين لا مثل العم و الخال و نحوهما و الأجنبى، نعم الحقوا بالمذكورين الامام، و ان لم تكن وليا شرعيا للنص الخاص فيها قالوا: لان الحكم على خلاف القاعدة فاللازم الاقتصار على المذكورين فلا يترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيرهم، و لكن لا يبعد كون المراد الأعم منهم و ممن يتولى أمر الصبى و يتكفله و ان لم يكن وليا شرعيا لقوله عليه السلام: قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو الى بطن مر فإنه يشمل غير الولى الشرعى أيضا، و اما فى المميز فاللازم اذن الولى الشرعى إن اعتبرنا فى صحة إحرامه الاذن.

اعلم انه ليس فى اخبار الباب ذكر عن كون المباشر للاحجاج ولى الطفل حتى يبحث عن المراد به الا فى صحيح معاوية بن عمار الذى فيه: و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه، و ذلک أيضا لا يدل على اعتبار كون ذلک من الولى لكن لما كان الإحجاج تصرفا فى الطفل و فى ماله و هو لا يصح من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۵۷

وليه عبر الفقهاء بكون الإحجاج من الولى أو ممن يأذنه الولى، و المشهور فسروا الولى فى المقام بالأب و الجد للأب و الوصى لأحدهما و الحاكم و امينه و وكيل احد المذكورين كما يكونوا هم المراد من الولى فى غير مقام الإحجاج.

و ينبغى ان يبحث عن كل واحد من المذكورين مستقلا فى المقام و يقام الدليل لإثبات ولايته للاحجاج، فنقول: اما الأب فلا إشكال فى ولايته على ذلک للإجماع المحصل و كونه المتيقن من الولى لذلک، و دلالة جمله من الاخبار المتقدمة، ففى خبر زرارة المتقدم: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره ان يلبى (الحديث)، و خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم و فيه: ان معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به (الحديث)، فان الظاهر كون المولود له و كان هو أباه.

و بالجملة فلا إشكال فى ولاية الأب لذلک قطعا، و اما الجد للأب فقد ادعى عدم الخلاف فى ولايته لذلک تارة، و الإجماع تارة أخرى، و لم يحک الخلاف فيه عن احد و هو كاف فى إثبات الولاية له مؤيدا بدعوى ثبوت الولاية له فى غير ذلک كالتزويج الذى لا خلاف فيه مع أولوية ثبوتها فى المقام عن ثبوتها فى التزويج، مع ما ورد فى ولايته فى التزويج من ان البنت و أباها للجد، و ما ورد من قولهم عليهم السّلام: أنت و مالک لأبيک- و قد يجعل ذلک دليلا مستقلا لكنه غير واف بالاستدلال، و العمدة فى المقام هو الإجماع.

و اما الوصى لأحدهما فيما إذا كان وصيا لذلک فهو أيضا ولى كالموصى نفسه، و ذلک لقبول الإحجاج للوكالة عن الولى، و عدم اعتبار مباشرة الولى له بنفسه، و كلما كانت الوكالة فيه يصح عمن له الفعل بالمباشرة فى حال حياته تصح للوصى به بعد وفاته، إذ الإيصاء ليس الا تفويض العمل الى غيره بعد وفاته، و اما البحث عن سعة ولايته و ضيقها فهو غير مرتبط بالمقام، لان الكلام

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٢٥٨

فی ولایة الوصی فیما إذا اوصی له بالولایة على الإحجاج، و مما ذكرناه ظهر صحة ولایة الوكیل عن الأب أو الجد بعد فرض عدم اعتبار مباشرة الولی بنفسه للاحجاج.

و اما الحاكم ففی ولایته و عدمها وجهان مبنیان على عموم ولایته على القصر و جواز جمیع التصرفات منه مثل ولایة الأب و الجد أو عدمه الا ما تیقن ثبوتها فیه فیقتصر علیه، فعلى الأول فیكون الحاكم كالأب أو الجد عند فقدهما دون الأخیر، و الأقوى عدم ثبوت ولایته الا فیما إذا علم بعدم رضاء اللّه سبحانه فی تعطیله كحفظه أو حفظ أمواله عن التلف، و علیه ففی احجاجه الصبی اشكال اللهم الا ان یثبت الإجماع علیه و لم یثبت، و منه یظهر حال امینه لان ولایته عن الحاكم و ولایته.

و اما إلحاق الأم فی ذلك بالأب و الجد كما علیه المشهور فلخبر عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السّلام مر رسول اللّه برویثة و هو حاج فقامت إلیه امرأة و معها صبی لها فقالت یا رسول اللّه أ یحج عن مثل هذا؟ قال صلى اللّه علیه و آله: نعم و لك اجره فإن إثبات الأجر لها انما هو لمكان انها تحج به، فیدل على جواز احجاجها لولاها و هو معنى ولایتها فی ذلك، و لا یخفى ما فیه لاحتمال ان یكون أب الصبی معها فتكون مباشرة الام للاحجاج بإذنه، أو ان السؤال فی صحة الإحجاج بمثل ذاك الصبی الذی كان فی مشهد الرسول صلى اللّه علیه و آله و جوابه صلى اللّه علیه و آله بصحته، و لا إطلاق له فی جواز ذلك من الام و لو بدون اذن ولیه لكی یثبت به ولایتها فی ذلك، أو ان كون أجر ذلك للام لمكان انتفاع الأب و الام بما یصدر من الأولاد من صالح الاعمال، و تكون أعمالهم من الآثار التی تتبع الإباء و الأمهات، فلا یدل على ولایة الأم فی الإحجاج، لكن لا بأس به مع مراعاة الاحتیاط لذهاب المشهور الى ولایتها، هذا تمام الكلام فیما ذكر من الأولیاء فی المتن.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٢٥٩

و المشهور عدم ولایة ما عداهم فی الإحجاج من الأجنبی و الأقارب من الأعمام و الأخوال و نحوهما لكونه تصرفا فی الطفل و فی ماله من غیر اذن ولیه، و المحكی عن المستند جواز تولی غیر الولی الشرعی ممن یتولى أمر الصبی، و یتكفله لما فی صحیح ابن عمار انظروا الى من كان معكم من الصبیان و قد تقدم، حیث ان إطلاقه یشمل الولی الشرعی و غیره، كذا لا اختصاص فی الأمر فی قوله علیه السّلام: قدموا فجردوه و لبوا عنه و غیر ذلك بالولی الشرعی- قال (قده): فان ثبت الإجماع فهو و الا فالظاهر لكل من یتكفل الطفل، و فیه ان الاخبار المذكورة فی مقام بیان استحباب الإحجاج بالصبی و كیفیته و محل إحرامه، و لیس فی مقام بیان من یستحب ذلك منه حتى یتمسك بإطلاقه لإثبات استحبابه لغیر الولی مع ان استحبابه لغیره لا ینافی مع لزوم الاذن عن الولی كما فی تجهیز المیت، حیث انه واجب على الجمیع لكن مع اعتبار اذن الولی فی مباشرة غیر الولی، مع ان المسألة كأنها إجماعیة عنده أیضا حیث یقول: فان ثبت إجماع فهو، فالأقوى عدم جواز ذلك من غیر الولی من دون اذن الولی، هذا كله فی الطفل غیر الممیز.

و اما الطفل الممیز فلا إشكال فی اعتبار اذن الولی الشرعی فی صحة حجه بناء على اعتبار اذنه فی صحة إحرامه.

[مسألة (٥) النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولی لا من مال الصبی]

مسألة (٥) النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولی لا من مال الصبی إلا إذا كان حفظه موقوفا على السفر به أو یكون السفر مصلحة له.

قد مر فیما تقدم ان الإحجاج مستحب على الولی، و ان الصبی محل فعل المستحب على الولی، فیكون نظیر حج نفسه الذی هو

مستحب منه، فتكون نفقته عليه لا على الصبى، و المراد من النفقة هو النفقة الزائدة على حضره التى تنفق لسفره كآلة سفره و مركبة و ما يحتاج إليه فى سفره مما يستغنى فى حضره، و

فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه، و استدل له بأن الولى هو السبب فى ذلك، و النفع عائد إليه، ضرورة عدم الثواب لغير المميز بذلك، و عدم الانتفاع به فى حال كبره، و لأنه أولى من فداء العبيد الذى نص عليه فى خبر زرارة (انتهى).

و لا يخفى ان ما ذكرناه من ان الحكم متعلق بالولى، و ان حج الصبى لتعلق حكمه فحينئذ تكون نفقته عليه لا على الصبى من غير فرق فى ذلك بين عود نفع إلى الصبى أم لا، مضافا الى اشتراط المصلحة للصبى فى تصرفت الولى فى ماله من المصالح الدنيوية كالصرف فى حفظه و حفظ أمواله و انمائه بالتجارة و نحوها، و ليس صرفه فى نفقة سفره و الحج به كذلك، اللهم إلا إذا كان فى سفره مصلحة له بحيث يتوقف حفظه أو حفظ ماله على الاسفار به أو احجاجه، إذ يجوز صرف ماله فى نفقة سفره حينئذ.

و فى الجواهر و لعل إطلاق الأصحاب منزل على غير ذلك، و توهم ان الصبى ليس له مال حتى يكون نفقة حجه عليه لما ورد من ان مال الولد لوالده ضعيف ساقط مستغنى عن الجواب، كيف و الولى ولى فى حفظ ماله و يحرم عليه التصرف فى ماله بما لا يرجع الى مصلحته و قد قال اللّه سبحانه وَ لا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً أَنْ يَكْبَرُوا وَ مَنْ كانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ- و المراد بكون مال الولد لوالده هو ترك مخاصمة الولد مع والده مثل انه نفسه أيضا لوالده، حيث قال: أنت و مالك لأبيك، و ان الغرض منه بعث الولد الى ترك المخاصمة التى ينتهى إلى انزجاره بل إلى إيذائه لا ان ماله لأبيه و هو مما لا مال له، أو ان لأبيه التصرف فى ماله كيف شاء نحو تصرفه فى مال نفسه.

[مسألة (۶) الهدى على الولى و كذا كفارة الصيد]

مسألة (۶) الهدى على الولى و كذا كفارة الصيد إذا صاد الصبى، و اما الكفارات الأخر المختصة بالعمد فهل هى أيضا على الولى أو فى مال الصبى أو لا يجب الكفارة فى غير الصيد لان عمد الصبى خطاء و المفروض

ان تلك الكفارات لا تثبت فى صورة الخطاء (وجوه) لا يبعد قوة الأخير، اما لذلك، و اما لانصراف أدلتها عن الصبى، لكن الأحوط تكفل الولى بل لا يترك هذا الاحتياط بل هو الأقوى لأن قوله عليه السلام: عمد الصبى خطاء مختص بالديات، و الانصراف ممنوع و الا فيلزم الالتزام به فى الصيد أيضا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) المعروف ان الهدى الذى يترتب عليه بسبب الحج على الولى لا فى مال الطفل نفسه، و قال فى الجواهر و كأنه لا خلاف فى وجوبه على الولى، و استدل له بكون الولى هو السبب فى حجه باحجاجه انتهى، و فى كون احجاجه سببا لكون الهدى عليه تأمل إذ بعد أمر الشارع بالاحجاج أى إيقاع أعمال الحج عليه يصير الولى مأمورا شرعا بإيجاد الأعمال من الطفل و جعله محلا لصدور تلك الاعمال مثل ما يصدر عن المميز نفسه أو عن البالغين، و لازم ذلك كون الهدى على الصبى مثل سائر أعمال الحج التى تكون الصبى محلا لها، و الأصوب هو التمسك بالنص لإثبات كون الهدى على الولى.

ففى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن غلمان لنا دخلوا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام قال عليه

السّلام: قل لهم يغتسلون ثم يحرمون و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم، و تقريب الاستدلال به ان إطلاق تشبيه الذبح عنهم بالذبح عن البالغين هو كون الهدى من مال الولى، كما انه فى ذبحه عن نفسه يكون من ماله، لكن فى دلالته تأمل لاحتمال ارادة اعتبار الهدى فى حجهم كما يعتبر فى حج البالغين من غير نظر الى كون ثمنه فى مالهم أو فى مال أوليائهم، بل مع الاشعار بكونه فى مالهم كما يكون عن الهدى الولى عن نفسه فى ماله نفسه، و أضعف من ذلك التمسك لكونه عن الولى بخبر زرارة المتقدم الذى فيه قلت له ليس لهم ما يذبحون قال: يذبح عن الصغار و يصوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٢

الكبار، و وجه الأضعفية ان الحكم بالذبح عن الصغار فيه مترتب على عدم وجود مال لهم فيدل على كونه فى مالهم ان كان لهم ما يذبحون، نعم عدم وجدان الخلاف فى كونه على الولى مع اشتراط صحة تصرفات الولى فى ماله على وجود الغبطة الدنيوية، و عدم كون صرفه فى الهدى كذلك كاف فى إثبات كونه على الولى لو لم ندع دلالة الخبرين و لا سيما خبر زرارة على كونه فى مال الطفل، و كيف كان فالمسألة ملتبسة لا بد فيها من الاحتياط.

(الأمر الثانى) المشهور على ان كفارة الصيد و جزائه أيضا على الولى خلافا للمحكى عن ابن إدريس من عدم وجوب الكفارة فيه أصلا لا على الولى و لا فى مال الصبى، و عن التذكرة بأنها تجب فى مال الصبى و يستدل للمشهور بخبر زرارة المتقدم الذى فيه- و ان قتل صيدا فعلى أبيه- قال فى الجواهر: و هكذا فى كلما لا فرق فى لزومه على المكلف بين حالتى العمد و الخطاء انتهى، و استدل لوجوبها فى مال الصبى لثبوتها بجنايته، فتكون كما لو أتلف مال غيره، استدل للحلى بانصراف أدلة الكفارة عنه لاختصاصها بالمكلف لأنها من باب العقوبة و لا عقوبة على الصبى لعدم التكليف عليه، و لعل كلا القولين اجتهاد فى مقابل النص، الا ان الحلى (قده) معذور فى مخالفته لعدم جواز العمل بخبر الواحد على مذهبه و اللّه العاصم.

(الأمر الثالث) اختلف فى الكفارات الأخر المختصة بالعمد ككفارة ارتكاب تروك الإحرام عمدا مثل الوطى و اللبس و نحوهما من تروك الإحرام إذا ارتكبها عمدا فى أنها هل هى ككفارة الصيد فى كونها على الولى أو انها من مال الصبى أو عدم ثبوتها أصلا على أقوال، فالمحكى عن الكافى و النهاية انها على الولى، و عليه العلامة فى القواعد، و المحكى عن التحرير و المختلف و المنتهى هو الأخير.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٣

و اما القول الثانى أعنى ثبوتها فى مال الصبى فلم يحك عن احد صريحا الا ان لازم ما استدل به العلامة على كون جزاء الصيد فى مال الصبى من كونه شىء وجب بجنايته هو كون هذه الكفارات أيضا فى ماله لكونها أيضا تجب بجنايته، و كيف كان يستدل للأول اعنى لكونها على الولى باستفادة ذلك مما ورد فى كفارة الصيد فى كونه عليه، و من ان الولى هو السبب فى هذه العزامة باحجاجه و ما ورد من ان عمد الصبى كخطائه على العاقلة، و الانصاف عدم تمامية شىء منها، اما استفادة ذلك مما ورد فى كفارة الصيد ففيه انه لا يدل على ثبوت ذلك فى الكفارات الأخر بشىء من الدلالات، و اما كون الولى سببا فكون الكفارة على السبب يتوقف على كون السبب أقوى من المباشر، و الأقوائية انما يتحقق فيما إذا كان فعل السبب موجبا لتحقق المسبب عن المباشر بلا ارادة منه و اختياره كحفر البئر الموجب لوقوع المباشر للساقط فيه بخلاف ما إذا سقط فيه بارأته فإنه لا ضمان على الحافر فى تلفه حينئذ، و ما نحن فيه كذلك، حيث ان فعل ما يوجب الكفارة من الصبى انما هو بإرادته و اختياره فلا تكون كفارته على وليه.

و اما ما ورد من كون عمد الصبى كخطائه على العاقلة فهو مختص بالجنايات التى تكون خطائه من البالغين على العاقلة كالقتل الخطائى منهم، و إذا صدر من الصبى عمدا يكون كالصادر عن البالغ خطاء فى كون ديته على العاقلة فيقال ان عمد الصبى خطاء

تحمله العاقلـة، و اما ما لا يكون فى خطائه شـىء فليس فى عمده على العاقلة شـىء، و كفارة الإحرام كذلك إذ ليس فى صدور محرمات الإحرام خطاء كفارة حتى يقال: بكون العـدم الصبى فيها كالخطاء، مضافا الى ان اتحاد عمـد الصبى و خطائه على وجه العموم باطل، كيف و من الواضـح بطلان عباداته من الصـلاة و الصوم و غيرهما بتعمـد المنافى قطعا و هو مناف مع عـدم الحكم لعمده على نحو العموم، و ان كلما صدر منه عمدا فهو

كالصادر خطاء مما لا حكم له أصـلا، و كيف كان فهـذا القول اعنى القول بكون هـديه على الولى مما لا يمكن المساعـدة عليه من حيث الدليل.

و يستدل للثانى أى للقول بكونه على الصبى لو كان له قائل بالإطلاقات الدالة على ثبوت الهدى فى الحج الشاملة للبالغ و الصبى لكونها من قبيل الوضع الشامل للصبى أيضا، و مقتضاها هو وجوبه على الصبى بعـد البلوغ كما فى الجنايـة و التلف و نحوهما مع صحة إخراج الولى عنه قبل بلوغه، و هذا يتم لو لم يثبت عدم وجوبها رأسا، فلا بد من البحث عنه، فنقول: قد استدل له بوجوه.

منهـا دعوى انصـراف أدلـة الكفارات عن الصبى، و ذلك لان الكفارة تثبت لأجل المجازات على الـذنب و لا ذنب على الصبى، لعـدم ثبوت التكليف عليه، و منع الانصـراف بلزوم عـدم الفـداء فى الصـيد أيضا لانتفاء التكليف فيه أيضا باطل بالفرق بين جزاء الصـيد و بين غيره من الكفـارات بثبوت جزاء الصـيد فى غير العمـد أيضا فيشـبه الوضع مثل الضـمانات، بخلاف الكفارات الأخر المختصـة بالعمـد، و لكن الأقوى منع الانصـراف لإطلاق ما يـدل على ثبوتها عند تحقق موجبها من المحرم صبيا كان أم بالغا، و المفروض كون الصبى محرما ممنوعا عن ارتكاب ما يحرم على المحرم، و لذا يجب على الولى منعه عن هذه المحظورات.

و منها ما ورد من قوله عليه السّـلام: عمـد الصبى و خطائه واحـد، بمعنى ان ما يفعله الصبى عمدا يفرض صدوره عن غيره خطاء، فما كان يترتب على صـدوره خطاء يترتب على صـدوره منه عمـدا، و إذا كان صـدور محرمات الإحرام خطاء مما لا يترتب عليه الكفارة لاختصاصـها بالعمد فلا يترتب على صدورها من الصبى عمدا لان عمده كخطاء غيره، و هذا استدلال حسن لو تم عموم قوله: عمد الصبى خطاء، و شموله للمقام، لكنه ممنوع بدعوى اختصاصه بباب الجنايات كما ادعى

غير واحد من لأصـحاب، و يسـتظهر من مقابلة الخطاء بالعمد الشائع تعبيرهما فى الجنايات أيضا مع ما تقدم من ان عمومه يستلزم الحكم بعـدم بطلان عباداته من الصـلاة و الصوم و نحوهما عنـد تعمـده بصـدور المنافى العمـدى أو مطلقا فيما يكون منافيا على الإطلاق و هو كما ترى.

و منهـا ان إحرام الصـبى صورى لا حقيقى حتى تثبت الكفـارة فى ارتكـاب شـىء من تروكه فى حـالته، و لا سـيما فى المولود الرضـيع، و فى مـا ولـد فى يوم إيقـاع الإحـرام عليه، و لا يخفى ما فيه من مخالفته لظاهر الأخبار المتقدمـة الدالـة على تجنبه عما يحرم على المحرم كما فى صـحيح زرارة المتقدم الذى فيه: و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب، و ما فى خبر ابن الحجاج من قول حميدة المصـفاة: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه (اى احرموه) و جردوه و غسـلوه كما يحرم بالمحرم، هذا مع وجوب منع الولى إياه عن ارتكاب المحرمات، و توهم كون ذلك أيضا صوريا كما ترى.

و منها خبر على بن جعفر عليه السّلام عن أخيه الكاظم عليه السّلام و فيه سألته عن الصبيان هل عليهم إحرام و هل يتقون ما يتقى الرجال؟ قال عليه السّـلام يحرمون و ينهون عن الشـىء يضـعونه مما لا يصلح للمحرم ان يصنعه و ليس عليهم فيه شىء، بناء على ان يكون قوله عليه السّـلام (يحرمون) بصيغة المجهول كما يؤيده عطف ينهون عليه إذ هو بصيغة المجهول قطعا، فيدل على عدم الكفـارة على الصبى فى ارتكـابه المحرمـات، الا ان يقـال: بـان نفيهـا عن الصبى لا يـدل على نفيها مطلقا حتى عن الولى، لكن

الظاهر منه هو النفى رأسا كما انه على قراءة (يحرمون) بصيغة المعلوم يدل على نفى الكفارة عن الصبى فى حج الصبى فى نفسه، و كيف كان فهذا القول اعنى القول بعدم ثبوت الكفارة فى ارتكابه لما يحرم على المحرم لا- يخلو عن قوة و ان كان الاحتياط بأداء الولى عن ماله حسن لا ينبغى تركه، و اما ثبوتها فى

مال الصبى نفسه فكأنه لا وجه له كما انه لا قائل به و اللّه العالم.

[مسألة (٧) قد عرفت انه لو حج الصبى عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام]

مسألة (٧) قد عرفت انه لو حج الصبى عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام، بل يجب عليه بعد البلوغ و الاستطاعة، لكن استثنى المشهور من ذلك ما لو بلغ و أدرك المشعر فإنه حينئذ يجزى عن حجة الإسلام، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، و كذا إذا حج المجنون ندبا ثم كمل قبل المشعر، و استدلوا على ذلك بوجوه.

(أحدها) النصوص الواردة فى العبد على ما سيأتى بدعوى عدم خصوصية للعبد فى ذلك بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الكمال ثم حصوله قبل المشعر، و فيه انه قياس مع ان اللازم الالتزام به فيمن حج متسكعا ثم حصل له الاستطاعة قبل المشعر و لا يقولون به.

(الثانى) ما ورد من الاخبار من ان لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه فإنه يستفاد منها ان الوقت صالح لإنشاء الإحرام، فيلزم ان يكون صالحا للانقلاب و القلب بالأولى و فيه ما لا يخفى.

(الثالث) الاخبار الدالة على ان من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، و فيه ان موردها من لم يحرم فلا يشمل من أحرم سابقا لغير حجة الإسلام فالقول بالاجزاء مشكل، و الأحوط الإعادة بعد ذلك ان كان مستطيعا بل لا يخلو عن قوة، و على القول بالإجزاء يجرى فيه فروع الاتية فى مسألة العبد من انه هل يجب تجديد النية لحجة الإسلام أولا؟ و انه هل يشترط فى الاجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من الميقات أولا؟ و انه هل يجرى فى حج التمتع مع كون العمرة بتمامها قبل البلوغ أولا؟ الى غير ذلك.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) قد مر فى أول فصل شرائط وجوب الحج ان حج الصبى لا يجزى عن حجة الإسلام، و انه لو حج عشر حجج كما فى خبر مسمع أو عشر سنين كما

فى خبر إسحاق كان عليه حجة الإسلام إذا بلغ، و لكن استثنى المشهور عن ذلك ما إذا بلغ قبل ادراك المشعر أو فى أثناء وقوفه فيه، و الكلام فى هذا الحكم يقع تارة فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما استدلوا به، و اخرى بالنظر الى ما استدلوا به، اما الأول فالظاهر المستفاد من التعبير برفع القلم عن الصبى هو اشتمال ما يعمله على ملاك الوجوب و مصلحته، و انه رفع عنه قلم الإلزام إرفاقا و امتنانا لمصلحة التسهيل ضرورة ان ما لا مقتضى لوضعه لا يحسن ان يعبر عنه بالرفع و لا سيما فى معرض الامتنان، و إذا كان فى عمله مقتضى الإلزام و كان رفع الإلزام مع ثبوت مقتضية لمصلحة التسهيل إرفاقا يكون مجزيا عنه لو بلغ فى أثنائه، سواء كان فى الحج قبل ادراك الموقفين أو بعده أو فى أثنائه، الا انه ثبت فى الحج عدم اجزاء ما اتى به قبل البلوغ إذا بلغ بعد تمام الحج أو فى أثنائه بعد ادراك الموقفين و انقضائهما بالإجماع و النصوص حسبما مر فى أول هذا الفصل، و قد مر منا فى كتاب الطهارة و كتاب الصوم.

و اما ما فى كلام بعض الاعلام من ان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء لان مقتضى إطلاق دليل الشرطية هو اعتبار البلوغ فى جميع اجزاء الحج ففيه ان البلوغ ليس شرطا للحج، و انما هو شرط لوجوبه و المفروض استحبابه له، و انما الكلام فى ان المرفوع عن الصبى هو إلزامه مع ثبوت مقتضية، أو انه كما لا إلزام عليه لا مقتضى لإلزامه عليه، و انما استحبابه له بملاك أخر يوجب استحبابه له، و إذا استفدنا من التعبير بالرفع عن ثبوت مقتضى الوضع فى عمله و ان الرفع لمصلحة التسهيل و الإرفاق للامتنان يكون حجه بعينه هو الحج البالغ من دون تفاوت بينهما أصلا إلا فى الإلزام الذى مرفوع عنه لا لعدم مقتضية بل لمقتضى رفعه بل وجود مقتضية و ما ذكرناه لا تخلو عن الدقة فتأمل، هذا تمام الكلام عندى فى المقام الأول.
و اما الثانى أعنى البحث عن هذا الحكم بالنظر الى ما استدلوا به فقد استدلوا له بوجوه.

(الأول) الإجماع عليه، ففى المحكى عن التذكرة ان بلغ الصبى أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفة معتقا و فعل باقى الأركان اجزء عن حجة الإسلام، و كذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا اجمع (انتهى) و عن الخلاف و ان كملا (يعنى الصبى و العبد) تغير إحرام كل منهما بالفرض و اجزئه عن حجة الإسلام، و به قال الشافعى الى ان قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم فإنهم لا يختلفون فى هذه المسألة انتهى، و الإيراد بأن الحجة من الإجماع هو الذى يكشف عن رأى المعصوم أو عن وجود دليل معتبر و كشفه عن ذلك يتوقف على ان لا يكون معلوم المدرك أو محتمله، و من المحتمل فى المقام ان يكون مدرك المجمعين هو الأدلة الاتية، و معه فلا يعلم حجيته مضافا الى انه إجماع منقول و المحصل منه غير متحصل مدفوع بان ظاهر عبارة التذكرة أعنى قوله: (عند علمائنا اجمع) و تمسكه به انه إجماع تعبدى لا انه عن مدرك معلوم أو محتمل و ان عطف كلمة و اخبارهم على إجماع الفرقة فى عبارة الخلاف أيضا شاهد على انه يتمسك بالإجماع فى مقابل الاخبار، و يكون استناده اليه كاستناده الى الاخبار و لعمرى دعواهما الإجماع و لا سيما العلامة يخرج الإجماع عن كونه منقولا للاطمئنان بأن دعواه الإجماع يكون لمكان تحصيله عنده كما لا يخفى على من تدبر فى قوله: عند علمائنا اجمع و اللّه العالم.
(الثانى) النصوص الواردة فى العبد الدالة على اجزاء حج العبد عن حجة الإسلام إذا أعتق قبل انقضاء وقوفه على المشعر كخبر شهاب عن الصادق عليه السّلام عن رجل أعتق عشية عرفة عبدا له قال عليه السّلام: يجزى عن العبد حجة الإسلام و يكتب للسيد أجر ان ثواب العتق و ثواب الحج، و خبر معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام مملوك أعتق يوم عرفة قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج و زاد فى المعتبر بعد قوله: أدرك الحج قوله: و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج

و يتم حجه و يستأنف حجة الإسلام فيما بعد، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى فى محلها بدعوى عدم خصوصية للعبد فى ذلك بل المناط الشروع فى الحج حال عدم وجوبه لعدم الكمال ثم حصوله قبل المشعر سواء كان عدم الكمال لأجل الصبى أو لأجل الرق، و بعد القطع بانتفاء خصوصية المورد و هى العبد و تنقيح المناط و هو حصول الكمال قبل وقوف المشعر تحصيل القطع بالحكم فى غير مورد العبد، و هذا استدلال صحيح ليس بالقياس الا انه يصح عمن حصل له القطع بالمناط.
قال فى الجواهر: و من هنا استدل الأصحاب بنصوص العبد على ما نحن فيه مع معلومية حرمة القياس عندهم، فليس مبنى ذلك الا عموم الحكم المستفاد من النصوص المزبورة انتهى، (أقول) و العمدة فى صحة الاستدلال بها هو استفادة عموم الحكم منها حيث ان العبرة بعمومه لا بخصوص المورد، فلو كان إشكال فى الاستدلال بها يكون من هذه الجهة.
و اما ما ورد عليه فى المتن بان اللازم الالتزام به فيمن حج متسكعا ثم حصل له الاستطاعة قبل المشعر و لا يقولون به فلعله مردود بالفرق بين الاستطاعة، و بين البلوغ و الحرية من شرائط الوجوب، حيث ان الاستطاعة أمر اختيارى يمكن تحصيلها للمكلف

فالأمر الاختيارى إذا أخذ موضوعا للخطاب على نحو الواجب المشروط فلا محالة يكون دخيلا فى الملاک کیف و الا لكان مما یجب تحصیله و یکون وجوب الواجب مطلقا بالنسبة كما قرر فى محله، و هـذا بخلاف البلوغ و الحرية حيث انهما خارجان عن اختيار المكلف، و لا يمكن تحصيلهما بالإرادة و الاختيار، و أخذ وجوب الواجب مشروطا بهما لا يدل على دخلهما فى الملاک بل بالتعبير بالرفع فى حديث رفع القلم عن الصبى يستفاد عدم دخل البلوغ فى الملاک، و ان الرفع عن الصبى يكون لمصلحة فى رفع الإلزام عنه عند

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۷۰

تمامية مقتضية كما بيناه، و لعل رفع الوجوب عن العبد أيضا يكون كذلک بخلاف الاستطاعة، حيث انها من اختياريتها و أخذها شرطا للوجوب مما يقطع بدخلها فى الملاک، فبالقول بالاجزاء فى الكمال الحاصل بالبلوغ أو الحرية لا يلزم القول به فى الكمال الحاصل بالاستطاعة كما لا يخفى.

(الثالث) ما ورد من الاخبار على ان من لم يحرم من مكة يحرم من حيث يمكنه كخبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السّلام عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله؟ قال عليه السّلام: يقول اللهم على كتابک و سنة نبيک فقد تم إحرامه، و غير ذلک من الاخبار، و تقريب الاستدلال بتلک الاخبار هو ان المستفاد منها هو صلاحية الوقت لإنشاء الإحرام فيما إذا أدرک معه المشعر و إذا كان الوقت صالحا لإنشائه فيكون صالحا لانقلاب الإحرام الذى عقده للحج المستحب ممن يقصر عن الإحرام للحج الواجب لصغره أو جنونه أو رقيته أو لقلبه، و المراد بالانقلاب هو صيرورة الحج من حين البلوغ أو الحرية واجبا من حجة الإسلام قيمة كذلک بلا حاجة الى العدول، و من القلب هو عدول ما هو فيه من حج المندوب الى حجة الإسلام.

و أورد عليه بان صلاحية الوقت للإحرام انما تفيد فيما إذا لم يكن محرما فأراد الإحرام قبل فوات وقوف المشعر، اما المحرم فليس له الإحرام ثانيا الا بعد الإحلال أو العدول الى ما دل عليه الدليل و لا دليل على العدول فى المقام مضافا الى المنع عن وجوب الحج عليه بهذه الاستطاعة، و ذلک لاشتغال ذمته بإتمام ما أحرم له مع ان صلاحية الوقت إذا فاتت عرفة ممنوعة، و ما أورد على الاستدلال بالأخبار الواردة على إحرام من لم يحرم من مكة من حيث يمكنه جدير بالتصديق، فهذه الاخبار لا تدل على اجزاء حج من بلغ و أدرک المشعر بعد بلوغه عن حجة الإسلام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۷۱

(الرابع) الأخبار الدالة على ان من أدرک على الناس أدرک المشعر فقد أدرک الحج، ففى خبر جميل و فيه: من أدرک المشعر يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرک الحج و غير ذلک مما يأتى إنشاء اللّه تعالى، و فيه ما لا يخفى، فان الظاهر من هذه الاخبار ان من أحرم للحج فى محل إحرامه و لم يدرک من أفعال الحج غير وقوف الاضطرارى من المشعر فقد أدرک الحج، لا ان من أحرم لحج مندوب كالصبى ثم بلغ مدركا للمشعر بعد بلوغه و يتحول حجه عما عليه من المندوب و يصير حجة الإسلام بالانقلاب أو القلب، و ليس موردها من لم يحرم فما فى المتن من ان موردها من لم يحرم ليس على ما ينبغى.

و يمكن ان يستدل للاجزاء بما تقدم منا: من ان مقتضى القاعدة التى يستفاد من التعبير برفع القلم عن الصبى هو الصحة مطلقا، و لو كان البلوغ بعد ادراک الموقفين، بل بعد تمام أفعال الحج، لكنه قد دلت الأخبار المتقدمة على عدم الاجزاء فيما إذا بلغ بعد الفراغ عن الحج، و انعقد الإجماع على عدمه فيما إذا بلغ بعد ادراک الموقفين، و اما ما إذا كان البلوغ قبل مضى وقت الموقفين و لو كان فى أثناء الوقوف بالمشعر فليس فيه دليل على عدم الاجزاء من الاخبار، أو الإجماع، بل لعل الإجماع على الاجزاء، فمقتضى القاعدة هو الاجزاء و لا بأس به، و اللّه العالم بأحكامه.

(الأمر الثانى) ظاهر غير واحد من الأصحاب اشتراک المجنون و الصبى فى الحكم المتقدم، فلو أفاق المجنون قبل تمام الوقوف

بالمشعر يجزيه إتمامه عن حجة الإسلام كالصبى، و لو تمت الأدلة المتقدمة فى الصبى لكان الظاهر جريانها فى المجنون أيضا، الا ان أحدا لم يصرح بالإجماع على الاجزاء فى المجنون، كما صرحوا به فى الصبى، لكن لم يصرح احد باختلافهما فى ذاك الحكم أيضا، و فى تصور تلبس المجنون بالحج صحيحا ثم إفاقته قبل احد الموقفين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۷۲

خلفاء، قال الشهيد الثانى (قده) فى حاشيته على روضته و تصويره ان يحرم ثم جن ثم أفاق قبل احد الموقفين.

(الأمر الثالث) على القول بالاجزاء كما هو الحق يجرى فيه فروع، (الأول) هل الاجزاء على نحو قلب الحج الذى نواه بعد بلوغه فى الصبى، أو إفاقته فى المجنون الى حجة الإسلام بالنية فيحتاج الى تجديدها عند تحقق الكمال، أو انه على الانقلاب فلا يحتاج الى التجديد (وجهان) من: ان الوقوف بالمشعر الى أخر الافعال اعمال للحج، و انه لا عمل إلا بنية و المفروض عدم نية حجة الإسلام سابقا فيجب تجديد نيتها من حين الإدراك، و من: انعقاد الإحرام قبل الإدراك و انصراف الفعلى الى ما فى الذمة إذا نوى عينه و ان غفل عن خصوصيته و لم يتعرض لها فى النية و لا للوجوب فى نية الوقوف.

(أقول) و التفصيل ان يقال: ان اعتبار التجديد بعد الإدراك اما لأجل دعوى مغايرة الحج الذى دخل فيه قبل الإدراك مع حجة الإسلام بالنوع حيث يحتاج لتغييره عما وقع عليه قبل الإدراك الى حجة الإسلام إلى النية نظير العدول عن صلاة إلى صلاة أخرى كالعدول عن صلاة العصر الى الظهر مثلا، و اما لأجل اعتبار قصد الوجه فى العبادات حيث كان الحج قبل الإدراك مستحبا و بعد الإدراك يصير واجبا فيحتاج الى تجديد النية و العدول عن الاستحباب الى الوجوب و كلتا الدعويين فاسد، اما الدعوى الاولى فبالمنع عن اختلاف الحج المندوب مع حجة الإسلام بالنوع، و انما الاختلاف فيهما فى صفة الأمر و لونه بل لا اختلاف فى أمرهما أيضا حسبما مر منا مرارا فى هذا الشرح من عدم التفاوت بين الأمر الوجوبى و الأمر الاستحبابى فيما يكون الأمر به امرا من الإنشاء بالصيغة و انما التفاوت فى ضم الترخيص فى ترك المأمور به الى الأمر به فى الندبى و عدمه فى الوجوبى و عدم الترخيص فى ترك المأمور به بحكم العقل بلزوم إتيان المأمور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۷۳

به و حرمة مخالفته بلا ان تكون الصيغة مستعملة فى الندب أو فى الإيجاب أصلا، و من المعلوم ان المأمور به بالأمر الندبى من الحج هو بعينه المأمور به منه فى حجة الإسلام، فدعوى تغايرهما بالنوع مجازفة كما لا يخفى.

و اما الدعوى الثانية أعنى اعتبار قصد الوجه فى العبادات ففيه أولا- المنع عن اعتباره حسبما حققناه فى الطهارة و الصلاة و الصوم بما لا مزيد عليه، و ثانيا فبعدم الإضرار بتركه فى صحة العمل إذا كان بعنوان الداعى لا التقييد، و قد مر شرح ذلك مستوفى فى الأبواب المتقدمة بما لا مزيد عليه فلا نعيده.

الفرع الثانى هل يعتبر فى الاجزاء استطاعة الصبى بعد البلوغ من البلد أو من الميقات، أو استطاعته من حين بلوغه أو لا يعتبر استطاعته أصلا و لو من حين الكمال (وجوه) المحكى عن التذكرة هو الأخير، قال: و لو بلغ الصبى أو أعتق العبد قبل الوقوف أو فى وقته و أمكنهما الإتيان بالحج وجب عليهما ذلك لان الحج واجب على الفور و لا يجوز لهما تأخيره مع إمكانه كالبالغ الحر خلافا للشافعى، و متى لم يفعل الحج مع إمكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين لان ذلك واجب عليهما بإمكانه فى موضعه فلم يسقط بفوات القدرة بعده انتهى ما عن التذكرة، و لم يرض الفاضل الهندى بما اختاره العلامة من عدم اعتبار الاستطاعة أصلا، و وجه بما هو المحكى من عبارته فى كشف اللثام حيث قال: ان من المعلوم ان الاجزاء عن حج الإسلام مشروط بالاستطاعة عند الكمال لكن الإتمام لما جامع الاستطاعة التى للمحكى غالبا و كانت كافية فى الوجوب هنا و ان كانا نائين (يعنى الصبى و العبد) لم يشترطوها و لذا قال فى التذكرة ثم نقل العبارة المحكية عن التذكرة انتهى ما فى كشف اللثام، و

أنت ترى ان العبارة المحكية عن التذكرة كالصريحة فى عدم اعتبار الاستطاعة فى اجزاء حج لصبى بعد بلوغه و العبد بعد عتقه عن حجة الإسلام حيث يقول: و متى لم يفعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٢٧۴

الحج مع إمكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين أو معسرين الى أخر عبارتها، فهذا التوجيه الذى وجه به عبارة التذكرة لا يلائم مع عبارتها.

و قال الشهيد الثانى فى الروضة: و يشترط استطاعتهم له سابقا و لا حقا لان الكمال الحاصل أحد الشرائط، فالإجزاء من جهته، و يشكل ذلك فى العبد ان أحلنا ملكه، و ربما قيل بعدم اشتراطها فيه للسابق اما اللاحق فيعتبر قطعا انتهى ما فى الروضة، و هو صريح فى اعتبار الاستطاعة قبل الكمال بالبلوغ أو الحرية و بعده، لكنه (قده) لم يبين اعتبار الاستطاعة السابقة على الكمال من أنها معتبرة من البلد أو من الميقات، و أورد على ما استشكله فى العبد بناء على المنع عن ملكه بأن الاستطاعة لا تتوقف على الملك بل قد تحصل بالبذل مع ما فى المنع عن ملكه على نحو الإطلاق و ان كان ممنوعا من التصرف على تقدير صحة ملكه و ظاهر الجواهر الميل الى عدم اعتبار الاستطاعة بعد كما لهما لا سابقا و لا لاحقا، حيث يقول (قده): الأقوى عدم اعتبار الاستطاعة بعد الكمال من البلد أو الميقات للإطلاق المزبور أى لإطلاق ما دل على الاجزاء من العبد لو أعتق قبل الوقوف أو فى وقته و هذه العبارة و ان لم تكن ظاهرة فى عدم اعتبارها بعد الكمال أيضا الا انه (قده) يقول فى أخر عبارته و ربما قيل بعدم اشتراطها فيه للسابق، و اما اللاحقة فتعتبر فيه قطعا انتهى، و ظاهر إسناده اعتبار الاستطاعة اللاحقة فيه الى القيل هو عدم اعتبارها فيه عنده، هذه مجمل الأقوال فى المسألة على ما وصل إلينا من عباراتهم المحكية.

و الحق اعتبار الاستطاعة اللاحقة عن الكمال، لان الاجزاء عن حجة الإسلام متوقف على ثبوت حجة الإسلام، و هو متوقف على الكمال المنوط بالاستطاعة مثل إناطته على البلوغ و الحرية فلا إطلاق لما يدل على الاجزاء حتى يشمل صورة فقد الاستطاعة بعد حصول الكمال مضافا الى انه لو ذهب النائى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٢٧۵

إلى مكة متسكعا فأحرم من الميقات أو من مكة للحج لم يجز عن حجة الإسلام قطعا، و هذا دليل قطعى على اعتبار الاستطاعة اللاحقة قطعا، و اما الاستطاعة السابقة فالظاهر اعتبارها أيضا لكن من الميقات، و ذلك لاعتبارها فى وجوب حجة الإسلام و ان الاجزاء عنهما متوقف على وجوبها، و هى أى الاستطاعة السابقة بمكان من الإمكان للصبى كما لا يخفى، و كذا للعبد بناء على جواز ملكه و ان كان ممنوع التصرف إلا بإذن مولاه لفرض اذنه فى حجه حيث يكون إحرامه بإذن مولاه، و كذا على القول بإحالة ملكه حيث انه يصير مستطيعا ببذل مولاه، و اما الاستطاعة من البلد فلا دليل على اعتبارها أصلا، و لذا لو ذهب الفقير المعسر الى الميقات متسكعا و عند بلوغه الى الميقات صار مستطيعا ما يوجب استطاعته كموت مورثه و انتقال أمواله اليه، أو ببذل باذن له فأحرم من الميقات لا ينبغى الإشكال فى كون حجه حجة الإسلام، و ان العبد إذا ذهب الى الميقات آبقا ثم اذنه المولى فى الحج بمال المولى فأحرم من الميقات يكون مستطيعا بالبذل فيجزى حجه عن حجة الإسلام لو أعتق قبل الوقوف أو وقته، كما انه لو أعتقه فى الميقات و جعله مستطيعا بتمليك نفقة الحج إياه أو بذلها اليه يجب عليه الإحرام لحجة الإسلام، و الحاصل اعتبار الاستطاعة من الميقات إلى أخر أفعال الحج فى الاجزاء عن حجة الإسلام و اللّه العالم.

(الفرع الثالث) إذا اعتمر الصبى عمرة التمتع ثم أحرم للحج و كان فرضه عند البلوغ هو التمتع ففى إجزاء العمرة التى اتى بها بتمامها قبل البلوغ عن عمرة حجة الإسلام للتمتع و عدمه (وجهان) بل قولان المحكى عن الخلاف و التذكرة هو الأول، و عن الدروس نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن كشف اللثام انه مما لا يساعده الدليل ان لم يكن إجماع على الاجزاء قال: لأن إدراك

أحد الموقفين الاختياريين يفيد صحة الحج، و العمرة فعل أخر مفصول منه وقعت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٦

بتمامها فى الصغير أو المجنون كعمرة أوقعها فى عام أخر، فلا جهة للاكتفاء بهاء و لذا قيل بالعدم فيكون كمن عدل الى الافراد اضطرار فإذا تم المناسك أتى بعمرة مفردة فى عامه ذلك أو بعده انتهى، و الأقوى هو الأول لإطلاق معقد الإجماع على الاجزاء الشامل لما إذا كان فريضة التمتع و كان البلوغ بعد تمام العمرة، و إطلاق نصوص العبد مضافا الى نسبته الى ظاهر الفتوى، و المنع عن كون العمرة مفصولة عن الحج بعد قوله عليه السّلام: الان دخلت العمرة فى الحج، و فساد كونها كعمرة يوقعها فى عام أخر، و بقى فروع أخر أشار إليها المصنف (قده) بقوله: الى غير ذلك يأتى فى حكم العبد إنشاء اللّه.

[مسألة (٨) إذا مشى الصبى إلى الحج]

مسألة (٨) إذا مشى الصبى إلى الحج فبلغ قبل ان يحرم من الميقات و كان مستطيعا لا إشكال فى ان حجة حجة الإسلام.

و ذلك لعدم ما يوجب توهم خلافه لا من ناحية تركب الحج من الواجب و المندوب لو كان البلوغ فى الأثناء، و لا من ناحية لزوم العدول عن المندوب الى الواجب بناء على اعتباره، و لا من ناحية عدم واجدية بعض أفعاله للملاك، ضرورة انه إذا قبل الإحرام و كان مستطيعا يصير الحج عليه واجبا مثل غيره من البالغين من غير فرق بين ان يكون حصول استطاعته أيضا عند بلوغه أو كان قبله من بلده أو غيره، و منه يظهر ان المتسكع لو استطاع فى الميقات قبل الإحرام يجب عليه الحج، و كان حجه حجة الإسلام كما أشرنا إليه فى المسألة المتقدمة، و يأتى أيضا فى محله.

[مسألة (٩) إذا حج باعتقاد انه غير بالغ ندبا]

مسألة (٩) إذا حج باعتقاد انه غير بالغ ندبا فبان بعد الحج انه كان بالغا فهل يجزى عن حجة الإسلام أولا (وجهان) أوجههما الأول، و كذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعا حين الحج.

قد مر فى مباحث الوضوء من كتاب الطهارة ان المعتبر فى صحة العبادات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٧

إرادة المأمور به على ما هو عليه، بان يكون متعلق ارادة الفاعل بعينه هو ما تعلق به ارادة الآمر، و كان باعث الفاعل فى إرادته هو تعلق الأمر به أو شيء من علله أو معاليله، و يكفى فى تطابق متعلق الإرادتين قصد الفاعل ما تعلق به ارادة الآمر على نحو الاجمال بداعى أمره أيضا على نحو الاجمال، و حينئذ فلو قصد ما هو وظيفته فى ذاك الحال باعتقاد انه حج مندوب فبان انه واجب حجة الإسلام، أو اتى به بداعى أمره الندبى فبان أنه وجوبى لم يضر بالصحة و وقوعه عنه عن حجة الإسلام لتعلق الإرادة بعين ما تعلق به الأمر و كون الباعث فى إرادته هو الأمر المتعلق به اللهم الا ان يكون على وجه التقييد، بان يقصد الإتيان- بالحج المندوب بحيث لو لم يكن مندوبا لما كان قاصدا لإتيانه، حيث انه لا يقع عما هو عليه حينئذ، و ذلك ظاهر.

[الثانى من الشروط الحرية]

اشارة

الثانی من الشروط الحریة، فلا یجب علی المملوک و ان اذن له مولاه و کان مستطیعا من حیث المال بناء علی ما هو الأقوی من القول بملکه، أو بذل له مولاه الزاد و الراحلة، نعم لو حج باذن مولاه صح بلا اشکال و لکن لا یجزیه عن حجة الإسلام، فلو أعتق بعد ذلک أعاد للنصوص منها خبر مسمع: لو ان عبدا حج عشر حجج کانت علیه حجة الإسلام إذا استطاع الی ذلک سبیلا، و منها: المملوک إذا حج و هو مملوک اجزئه إذا مات قبل ان یعتق فإن أعتق أعاد الحج، و ما فی خبر حکم بن حکیم أیما عبد حج به موالیه فقد أدرک حجة الإسلام محمول علی ادراک ثواب الحج أو علی انه یجزیه عنها ما دام مملوکا لخبرا بان: العبد إذا حج فقد قضی حجة الإسلام حتی یعتق فلا إشکال فی المسألة.

فی هذا المتن أمور.

(الأول) من شروط وجوب الحج الحریة فلا یجب الحج و لا العمرة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۲۷۸

علی المملوک و ان کان اذن له مولاه و کان مستطیعا بناء علی القول بملکه، أو ببذل غیره الزاد و الراحلة له، سواء کان الباذل مولاه أو غیره، و قد تواتر نقل الإجماع علیه، و فی الجواهر للإجماع بقسمیه منا و من غیرنا.

و یدل علیه من النصوص خیر فضل بن یونس المروی فی التهذیب عن الکاظم علیه السّلام یکون عندی الجواری و انا بمکة فأمرهن ان یعقدن بالحج یوم الترویة فأخرج بهن فیشهدن المناسک أو أخلفهن بمکة، فقال علیه السّلام: ان خرجت بهن فهو أفضل و ان خلفتهن عند ثقة فلا بأس فلیس علی المملوک حج و لا عمرة حتی یعتق و خبره الأخر المروی فی الکافی عن الکاظم علیه السّلام قال: لیس علی المملوک حج و لا عمرة حتی یعتق، و خبر یونس بن یعقوب المروی فی الکافی عن الصادق علیه السّلام ان معنا ممالیک و قد تمتعوا، علینا ان نذبح عنهم؟ فقال علیه السّلام: المملوک لا حج له و لا عمرة و لا شیء، و خبر أدم بن علی المروی فی الکافی عن الکاظم قال:

لیس علی المملوک حج و لا جهاد و لا یسافر إلا بإذن مالکه.

(الأمر الثانی) الأقوی کما فی المتن القول بملک العبد مطلقا و لکنه محجور عن التصرف فیما یملکه، و یتوقف صحة تصرفه فیه علی اذن مولاه، و قد حررنا المسألة بما لا مزید فی المسألة الرابعة فی أول کتاب الزکاة.

(الأمر الثالث) یصح الحج من العبد إذا کان باذن مولاه، و اما صحة حجه إذا کان باذن مولاه فبالإجماع کما فی الجواهر إجماعا بقسمیه منا و من غیرنا أیضا، و یدل علیه من النصوص خبر علی بن جعفر المروی فی قرب الاسناد عن أخیه الکاظم علیه السّلام عن المملوک الموسر اذن له مولاه فی الحج هل علیه ان یذبح و هل له أجر؟ قال: نعم فإن أعتق أعاد الحج، و غیر ذلک کالأخبار الدالة علی ان المملوک إذا حج مرة أو مرارا وجبت علیه حجة الإسلام مع الشرائط، و ما ورد ان المملوک إذا حج فأدرک أحد الموقفین معتقا اجزئه عن حجة الإسلام

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۲۷۹

و خبر أدم بن علی المتقدم فی الأمر الأول، و خبر فضل بن یونس، و خبر یونس بن یعقوب المتقدمین فی الأمر الأول أیضا، فلا إشکال فی صحة حجه مع اذن مولاه، و اما اعتبار اذنه فی صحته فلما دل علی اعتباره فما کان شیئا معتدا به و لم یکن واجبا معینا علیه لقوله تعالی عَبْداً مَمْلُوکاً لٰا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْءٍ، و قد بیناه فی غیر موضح من هذا الکتاب و فی کتاب المکاسب فی باب شرائط المتعاقدین.

(الأمر الرابع) لا يجزى حجه الذى يحج فى حال رقه عن حجة الإسلام فلو أعتق بعد ذلك أعاد مع شرائط وجوب الحج إجماعا كما فى الجواهر، و يدل عليه النصوص كخبر مسمع المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام، و خبر عبد اللّه بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام أيضا المذكورين فى المتن، و لا ينافيهما خبر حكم بن حكيم المذكور فى المتن أيضا، و حمله الشيخ على من أدرك أحد الموقفين معتقا، و احتمل فى الوسائل حمله على الاجزاء فى إدراك الثواب، أو على انه ليس عليه حج ما دام مملوكا، و يشهد على الحمل الأخير خبر ابان بن الحكم المروى فى الفقيه، قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: الصبى إذا حج به فقد قضى حجه الإسلام حتى يكبر، و العبد إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق، و كيف كان فلا- إشكال فى المسألة، و فى الجواهر ادعى إجماع الأمة على خلاف الخبر المذكور، و قال من الواجب طرحه أو حمله على ادراك ثواب حجة الإسلام ما دام مملوكا.

نعم لو حج باذن مولاه ثم انعتق قبل ادراك المشعر اجزئه عن حجة الإسلام بإجماع و النصوص.

و فى الجواهر الإجماع بقسميه و يدل عليه من النصوص خبر شهاب، و خبر ابن عمار المتقدمان فى حج الصبى، و الخبر الأخر لشهاب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام فى رجل أعتق عشية عرفة عبدا له أ يجزى عن العبد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۸۰

حجة الإسلام: نعم، و المرسل المروى فى المعتبر عن الصادق عليه السّلام فى مملوك أعتق يوم عرفة قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج و يتم حجه و يستأنف حجة الإسلام فيما بعد.

[و يبقى الكلام فى أمور]

اشارة

و يبقى الكلام فى أمور

[(أحدها) هل يشترط فى الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام]

(أحدها)

هل يشترط فى الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام بعد الانعتاق فهو من باب القلب أو لا بل هو انقلاب شرعى قولان مقتضى إطلاق النصوص الثانى و هو الأقوى، فلو فرض انه لم يعلم بانعتاقه حتى فرغ أو علم و لم يعلم الاجزاء حتى يجدد النية كفاه و اجزئه.

قد مر فى حج الصبى أن منشأ اعتباره تجديد النية بعد الكمال اما يكون لأجل مخالفة ما شرع فيه من الحج قبل الكمال حيث انه كان مندوبا مخالفا مع حجة الإسلام بالنوع كمخالفة صلاة النافلة مع الفريضة، أو صلاة العصر مع صلاة الظهر مثلا، و اما لأجل كون ما شرع فيه مندوبا و حجة الإسلام واجبا و شيء منهما لا يصح لإثبات اعتبار تجديد النية، لأن الحق عدم اختلاف الحج المندوب مع حجة الإسلام فى النوع و انما الاختلاف بينهما فى صفة الأمر و عدم اعتبار قصد الوجه فى صحة العبادة مع ان حج العبد بالشروع فيه باذن المولى يصير واجبا كما نبين فى المسألة الاولى من هذا الفصل فيكون واجبا عليه قبل عتقه كالحر و ان الذى لا- يجب عليه و يكون وجوبه مشروطا بالحرية هو حجة الإسلام، هذا و مع الشك فى ما ذكرناه من عدم مغايرة حج

المندوب مع حجة الإسلام بالنوع يكون المرجع إطلاق الدليل كما ذكره المصنف: من ان مقتضى إطلاق النصوص هو الثانى، و مع المنع عنه و انتهاء الأمر إلى الرجوع الى الأصول العملية فالمرجع هو البراءة، و ان كان الحق هو صحة التمسك بالإطلاق كما يؤيده، بل يدل عليه ما ورد من الاخبار الدالة على ان من ادراك المشعر فقد أدرك الحج،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨١

بل ما ورد من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، هذا و فى المستمسك جعل الاحتمالات فى الاجزاء ثلاثة.

احتمال ان يكون الحج الذى شرع فيه فى حال الرق هو حج الإسلام من حين وقوعه، و احتمال ان يصير حج الإسلام من حين الانعتاق، و احتمال ان يكون غير حج الإسلام حتى بعد الانعتاق لكن كان مجزيا عنه، ثم قال: فعلى الأول لا مجال لتجديد نية الإحرام، و لا لتجديد نية حج الإسلام لكونه من حين وقوعه هو حجة الإسلام، و لكن يجدد نية الواجب لانه حال وقوعه لم يكن واجبا و فى الأثناء صار واجبا، أو على الثانى يجدد نية الموضوع حيث انه يصير فى الأثناء حجة الإسلام، و يجدد نية الوجوب لأنه فى الأثناء يصير واجبا، و على الثالث لا مجال لتجديد النية لا فى الإحرام، و لا فى الوجوب، و لا فى غير ذلك لانه لم يتغير عن حال حدوثه.

(أقول) الظاهر عدم مجيئى هذه الاحتمالات فى حج العبد، حيث انه بعد الإحرام به باذن المولى يصير إتمامه واجبا على العبد بحيث لا يصح للمولى ان يرجع فى اذنه، كما انه من حين الشروع لا يكون حجة الإسلام قطعا لأن الإسلام هى الحج الواجب بالفريضة الأصلية على من استجمعت فيه شرائط وجوبها، و المفروض كونه عبدا فى حال الشروع فيه، فالاحتمالان الأولان ساقطان لا محل لابدائه، فالأصوب ان يقال: حجه الذى شرع فيه كان مستحبا له، و بالشروع باذن مولاه صار واجبا عليه، و عند انعتاقه يجزيه عن حجة الإسلام لو كان واجدا لشرائط وجوبها، و حيث ان الحج الواجب عليه غير حجة الإسلام لا يخالف مع حجة الإسلام بالنوع، فلا يحتاج الى تجديد النية، و مع تخالفه معها فيحتاج إلى نية العدول عن الواجب غير حجة الإسلام الى حجة الإسلام و لا يحتاج إلى نية الوجوب كما لا يحتاج الى تجديد نية الإحرام بل بالإحرام الذى هو عليه يتم ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٢

بقى من حجه من الوقوف إلى أخر الأفعال، هذا ما عندى فى هذا المقام، و اللّه هو الهادى إلى سبيل الرشاد، و كيف كان فلو فرض انه لم يعلم بانعتاقه حتى فرغ، أو علم و لم يعلم الاجزاء حتى يجدد النية كفاه و اجزئه.

[(الثانى) هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطيعا حين الدخول فى الإحرام]

(الثانى) هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطيعا حين الدخول فى الإحرام، أو يكفى استطاعته من حين الانعتاق، أو لا يشترط ذلك أصلا (أقوال) أقواها الأخير لإطلاق النصوص، و انصراف ما دل على اعتبار الاستطاعة عن المقام و قد مر منا تفصيل فى هذا الفرع فى طى البحث عن حج الصبى.

[(الثالث) هل الشرط فى الاجزاء ادراك خصوص المشعر]

(الثالث) هل الشرط فى الاجزاء ادراك خصوص المشعر سواء أدرك الوقوف بعرفات أيضا أولا، أو يكفى إدراك أحد الموقفين فلو لم يدرك المشعر لكن أدرك الوقوف بعرفات معتقا كفى (قولان) الأحوط الأول، كما ان الأحوط اعتبار إدراك الاختيارى من المشعر فلا يكفى إدراك الاضطرارى منه، بل الأحوط اعتبار ادراك كلا الموقفين و ان كان يكفى الانعتاق قبل المشعر لكن إذا كان مسبوقا بإدراك عرفات أيضا و لو مملوكا.

فی هذا المتن أمران.

(الأول) هل المعتبر فی الاجزاء ادراک خصوص المشعر و لو لم یدرک الوقوف بعرفات، أو إدراک أحد الموقفین من عرفات و لو لم یدرک المشعر، أو المشعر و لو لم یدرک العرفات، أو إدراک کلاهما فلا یجزی عند فوتهما أو فوت أحدهما و إدراک الأخر و لو کان المدرک خصوص المشعر (وجوه) ظاهر المحقق فی الشرائع و بعض أخر هو الأول، و یمکن ان یستدل له بصحیح بشهاب عن الصادق علیه السّلام عن رجل أعتق عشیة عرفة عبد اللّه قال علیه السّلام: یجزی عن العبد حجة الإسلام و یکتب لسیده أجران ثواب الحج و ثواب العتق، و خبره الأخر مثله.

و تقریب الاستدلال بهما هو ان العتق فی عشیة عرفة یکون قبل ادراک

المشعر، سواء کان فی حال الوقوف بعرفات أو بعد مضیه، فیدلان علی انه لو أدرک المشعر حرا یجزی عن حجة الإسلام، و صحیح معاویة بن عمار عن الصادق علیه السّلام عن مملوک أعتق یوم عرفة فقال: إذا أدرک أحد الموقفین فقد أدرک الحج، و زاد فیما رواه المحقق فی المعتبر: و ان فاته الموقفان فقد فاته الحج و یتم حجه و یستأنف حجة لإسلام، و تقریب الاستدلال به ان إطلاق إدراک أحد الموقفین یشمل ما إذا أدرک الوقوف بعرفات و انعتق قبل وقوف المشعر، أو فی وقته، و ظاهر هذا الصحیح کمعقد إجماع التذکرة و غیرها من العبائر الاکتفاء فی إدراک الحج بإدراک أحد الموقفین لا خصوص المشعر، قال فی محکی التذکرة و ان بلغ الصبی أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفة بالغا أو معتقا و فعل باقی الأرکان اجزء عن حجة الإسلام، و کذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا اجمع انتهی.

و الأقوی کفایة إدراک المشعر وحده، و عدم کفایة ادراک العرفات وحدها، لان الظاهر من صحیح ابن عمار: إذا أدرک أحد الموقفین فقد أدرک الحج هو إدراک أحدهما مع فعل ما بقی من الحج بعده، فلو فرض تمکنه من موقف عرفة دون المشعر فلا یصدق إدراک أحد الموقفین مع ما بعده، و لعل معقد إجماع التذکرة أیضا ناظر الی ذلک حیث قال: و ان بلغ الصبی أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفة بالغا أو معتقا و فعل باقی الأرکان (إلخ) بل الأحوط کما فی المتن ادراک کلا الموقفین، بمعنی انه إذا أعتق قبل المشعر کان عتقه مع ادراک موقف عرفة و ان أعتق بعد ادراک عرفة یکون الاجزاء منوطا بما بعد وقوف عرفة من المشعر إلی أخر الأعمال، و وجه هذا الاحتیاط هو ظهور النص و الفتوی فی ان إدراک کل واحد من الوقوفین مجز مع الإتیان بما بعده أو قبله بحیث کان حجه واجدا لتمام أرکانه من أول إحرامه إلی أخره سوی

حریة فاعله، التی تحصل قبل مضی ادراک المشعر بتمامه.

(الأمر الثانی) قال فی الجواهر: المنساق من عبائر الفقهاء اعتبار إدراک اختیاری المشعر فلا یجزی اضطراریة ثم قال: و لعله کذلک اقتصارا علی المتیقن انتهی ما فی الجواهر، و لعل الحکم بالاجزاء بإدراک اضطراری المشعر هو إطلاق ما دل علی الاجزاء بإدراک أحد الموقفین، لکن القول بانصرافه إلی الاختیاری منهما لیس ببعید، و علیه فاللازم مراعاة هذا الاحتیاط و عدم جواز ترکه.

[(الرابع) هل الحکم مختص بحج الافراد و القران]

(الرابع) هل الحکم مختص بحج الافراد و القران أو یجری فی حج التمتع أیضا و ان کانت عمرته بتمامها حال المملوکیة، الظاهر الثانی، لإطلاق النصوص خلافا لبعضهم فقال: بالأول لأن إدراک المشعر معتقا انما ینفع للحج لا للعمرة الواقعة حال المملوکیة،

و فيه ما مر من الإطلاق، و لا يقدح ما ذكره ذلك البعض لأنهما عمل واحد، هذا إذا لم ينعتق إلا في الحج، و اما إذا انعتق في عمرة التمتع و أدرك بعضها معتقا فلا يرد الاشكال.

قد مر منا البحث في هذه المسألة في الفرع الثالث في البحث عن حج الصبي فراجع.

[مسألة (1) إذا اذن المولى لمملوكه في الإحرام]

مسألة (1) إذا اذن المولى لمملوكه في الإحرام فتلبس به ليس له ان يرجع في اذنه لوجوب الإتمام على المملوك، و لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، نعم لو اذن له ثم رجع قبل تلبسه به لم يجز له ان يحرم إذا علم برجوعه، و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به هل يصح إحرامه و يجب إتمامه، أو يصح و يكون للمولى حله، أو يبطل، وجوه أوجهها الأخير، لأن الصحة مشروطة بالاذن المفروض سقوطه بالرجوع، و دعوى انه دخل دخولا مشروعا فوجب إتمامه فيكون رجوع المولى كرجوع الموكل قبل التصرف و لم يعلم الوكيل مدفوعة بأنه لا تكفي المشروعية الظاهرية و قد ثبت الحكم في الوكيل بالدليل و لا يجوز القياس عليه.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج11، ص: 285

في هذه المسألة أمران.

(الأول) إذا اذن المولى لعبده في الإحرام فتلبس العبد به فهل للمولى ان يرجع عن اذنه؟ و يؤثر رجوعه في بطلان حج العبد أم لا (وجهان) و هذه المسألة سيالة في الفقه لها نظائر يجمعها كون صحة شيء عن فاعل منوطة باذن غيره فاذن ذاك الغير و تلبس المأذون به و كان مما يجب إتمامه عليه بعد التلبس كالصلاة اليومية و الحج و نحوهما ثم رجع الآذن عن إذنه التي منها رجوع المولى عن اذنه عبده في الحج بعد إحرام العبد للحج، و قد حررناها في البحث عن مكان المصلى من كتاب الصلاة، و في البحث عن دفن الميت في أحكام الأموات، و في البحث عن رجوع المولى عن اذنه في اعتكاف عبده فيما إذا وجب على العبد إتمامه لو لا رجوع المولى عن اذنه.

و جملة القول في هذه المسألة في المقام اما من حيث الأقوال، فلعله مما لا خلاف بيننا في انه ليس للمولى ان يرجع عن اذنه، و عن التذكرة نسب خلافه الى ابى حنيفة، و عن كشف اللثام أيضا نسبة ذلك اليه، و اما من حيث الدليل، فلعل الظاهر منه هو تأثير رجوعه في بطلان حج العبد، لأن الأفعال المعتدة بها الصادرة من المملوك كلها مملوكة لمولاه و هو لا يقدر على شيء منها الا بإذنه، فصحة كل فعل من أفعاله المعتدة على نحو العام الاستغراقي منوطة بالإذن، لأن التصرف في كل منها تصرف في سلطان المولى و ملكه، و لا يجوز لأحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه، و منه يظهر دفع احتمال إناطة صحة حجه بإذن مولاه حدوثا لا بقاء إذ كل فعل من أفعال العبد ملك للمولى، و يكون صحة التصرف فيه منوطا باذنه، و من المعلوم انه لا يجب على المولى البقاء على اذنه لعدم موجب له الا وجوب الإتمام على العبد و هو أيضا ليس بموجب له لان وجوب الإتمام على العبد منوط بقدرة العبد على إتمامه، و هي منوطة ببقاء اذن المولى

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج11، ص: 286

في كل فعل من أفعاله و مترتبة عليه نحو ترتب كل محمول على موضوعه، و من المعلوم ان المحمول لا يعقل ان يكون حافظا لموضوعه لانه محمول عليه على تقدير وجوده، و ليس له دخل في وجوده، و ان شئت فقل ان في رجوع المولى عن اذنه انبطال للحج لا ابطال، مع ان المتحقق بالشروج في الحج هو وجوب الإتمام على فاعله الذى أحرم به و هو العبد لا على غيره، و ليس

على المولى وجوب إتمام حج عبده بل منعه عن الرجوع لأجل وجوب الإتمام على العبد قصر لسلطنة المولى عن التصرف فى ملكه و هو مناف مع عموم سلطنته، و منه يظهر انه لا مجال لان يتمسك لعدم صحة رجوعه بقوله عليه السّلام: لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، حيث ان رفع اليد عن إتمام الحج عند الرجوع ليس معصية للخالق، لكون وجوبه منوطا بالإذن فى إتيان كل فعل من أفعاله، و ان اطاعة المولى ليست فى قبال اطاعة الخالق حتى تقدم اطاعته تعالى على اطاعته، بل هى أيضا موضوع اطاعته تعالى حيث أمر العبد بإطاعة مولاه.

و الحاصل ان رفع وجوب الإتمام عنه هو رفع الحكم برفع موضوعه لا انه رفع عن موضوعه، و مما ذكرناه يظهر عدم مجال لما فصل بعض الأعاظم فى المقام بابتناء صحة الرجوع و عدمها على دخل الاذن فى صحة حج العبد حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء، و قال بصحته على الأول و عدمها على الأخير، و انه على الأول يقع البحث فى انه يوجب البطلان من حين الرجوع، أو يكشف عن بطلانه و عدم انعقاده من الأول و انه يترتب على بطلانه من حين الرجوع بقاء العبد على إحرامه فيجب عليه الاجتناب عما يحرم على المحرم من محرمات الإحرام الى ان يموت أو يعتق فيأتى بتمام الحج، أو يأذن له الولى فيتم إحرامه الى ان قال: هذا كله بناء على شرطية الاذن فى صحة حجه، و اما بناء على مانعية نهيه فبرجوعه عن اذنه لا يبطل حجه إلا إذنه نهاه عنه، و عند نهيه يجىء جميع الاحتمالات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٧

السابقة انتهى ما أردنا إيراده فى المقام، و أنت ترى ما فى الكل.

اما حديث الابتناء على دخل الاذن فى الصحة حدوثا و بقاء فبما مر من انه لا ينبغى الإشكال فى دخله حدوثا و بقاء، لان التصرف فى كل فعل من أفعال العبد تصرف فى ملك الغير فيحتاج إلى إذن مالكه، و اما الترديد بين البطلان من من حين الرجوع، أو من رأسه فلا ينبغى الإشكال فى كونه من حين الرجوع، لأن الأفعال المتقدمة على الرجوع وقعت باذنه و لا وجه لبطلانها بالرجوع المتأخر على نحو الشرط المتأخر و ان أمكن على نحو التعقب أو الكشف المحكى الا انه مستحيل على نحو الحقيقى من الكشف، و لا موجب للالتزام به على نحو الممكن منه فى المقام بعد عدم ورود الدليل على الالتزام به، و اما قوله (ره):

بأنه على تقدير البطلان من حين الرجوع يحرم على العبد من محرمات الإحرام الى ان يموت أو يعتق أو يأذن له المولى فيتم إحرامه، ففيه انه يخرج من إحرامه بالإتيان بالعمرة المفردة كما هو الحكم فى كل مصدود و ممنوع عن إتمامه، و معه فلا ينتهى إلى التشقيق المذكور بقوله: الى ان يموت (إلخ)، و ليس للمولى منعه عن ذلك لانه يوجب الحرج على العبد و لا مانع فى قصر سلطنة المولى عن ذلك إذا كان منعه حرجا على العبد، و لا سيما فيما لم يكن فى فعله ضرر على المولى.

و اما حديث شرطية اذن المولى أو مانعية نهيه فلا مجال للترديد فيه، إذ من المعلوم كون اذنه شرطا فى صحة أفعال عبده لما بيناه من كونه تصرفا فى ملك غيره، و ليس تصرف العبد فى أفعاله كالأفعال الصادرة من الأولاد و الزوجة حتى يجىء فى صحتها الدوران بين شرطية اذن الأبوين أو الزوج، و بين مانعية نهيهم لأن أفعال الأولاد و الزوجة مملوكة لهم و لا تكون خارجة عن سلطنتهم، غاية الأمر اناطة صحتها على إذن أبويهم أو زوج الزوجة اما لشرطية الاذن أو لمانعية النهى، و هذا بخلاف الفعل الصادر من العبد حيث انه كنفسه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٨

ملك لمولاه و هو عبد مملوك لا يقدر على شىء، و لا يصح التصرف فى ملك الغير إلا بإذنه من باب شرطية الإذن لا مانعية النهى، هذا ما عندى فى هذا المقام و اللّه العالم بالأحكام.

و المتحصل منه هو جواز رجوع المولى عن اذنه و تأثيره فى بطلان حج العبد لو لم يكن الإجماع على عدم جوازه، و لكن الظاهر ان عدم جوازه إجماعى قال فى الحدائق: لو اذن السيد لعبده فى الحج لم يجب عليه لكن لو تلبس به بعد الاذن وجب كغيره من افراد الحج المندوب، و هل يجوز للسيد الرجوع فى الاذن بعد التلبس؟ ظاهر الأصحاب العدم، و انما يجوز له قبل التلبس، اما بعده فحيث تعلق الوجوب بالعبد فليس له ذلك انتهى.

(الأمر الثانى) لو رجع المولى عن اذنه قبل تلبس العبد بالإحرام فإن علم العبد برجوع المولى لا يجوز له الإحرام مع علمه به، و لا يصح منه، و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به فهل يصح منه فيجب عليه الإتمام و ليس للمولى حله، أو انه يصح و لكن يجوز للمولى حله، أو انه يبطل و لا ينعقد رأسا (وجوه) ظاهر غير واحد من المحققين و منهم صاحب الجواهر (قده) هو الأول، و استدلوا له بكون دخول العبد و تلبسه بالإحرام دخولا مشروعا فوجب إتمامه، اما وجوب إتمامه إذا كان الدخول مشروعا فلما دل على وجوب إتمام الحج إذا دخل فيه صحيحا و اما كون دخوله فيه مشروعا فلعدم علمه برجوع المولى عن اذنه فيكون كتصرف الوكيل فيما و كل فيه عند رجوع الموكل مع عدم علم الوكيل برجوعه، و أورد عليه بالمنع عن مشروعية دخوله مع عدم علمه برجوع المولى عن الاذن لو أريد منها المشروعية الواقعية، لأن صحة دخوله فى الحج مشروطة بالاذن واقعا، و مع انتفاء شرطه الواقعى لا سبيل للقول بكون الدخول مشروعا واقعا، و عدم كفاية المشروعية الظاهرية لو أريد منها ذلك مستندا الى الاستصحاب لانتفائها عند تبين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۸۹

الخلاف كما هو الحكم فى جميع الأحكام الظاهرية، حيث ان الأصل فيها عدم الاجزاء.

و قياس المقام بتصرف الوكيل مع الفارق، حيث قام الدليل على نفوذ تصرفات الوكيل قبل علمه برجوع الموكل و هو منتف فى المقام، و لذا تردد فى المعتبر و غيره فى صحة الحج و ان لم يجزم ببطلانه، بل لم يحك الجزم به عن احد، و المحكى عن الخلاف و المبسوط و الوسيلة الصحة، و لكن للمولى حله، و يستدل له بعموم حق المولى و عدم لزوم الاذن و لا سيما ان الرجوع يكون قبل تلبس العبد بالإحرام، و لا يخفى ما فيه لان اللازم من انعقاد الإحرام و صحته هو عدم جواز حله لانه لا ينحل الا بمحلل مخصوص و لم يثبت انحلاله فى المقام بحل المولى إياه، و كان القائل به يقول: بجواز حله و لو كان الرجوع بعد التلبس، و الا فالفرق بين الرجوع بعده و قبله بعدم جواز الحل فى الأول و جوازه فى الأخير مع فرض صحة الإحرام فى كليهما تحكم.

و الأقوى بالنظر هو صحة الإحرام قبل علم العبد برجوع المولى عن اذنه قبل التلبس و ذلك لكون رجوع المولى عن اذنه قبل تلبس العبد بالإحرام كرجوع الموكل قبل تصرف الوكيل و لم يعلم برجوعه لا لأجل قياسه به حتى يكون باطلا، بل لمكان كون صحة تصرف الوكيل مع عدم علمه برجوع الموكل لأجل كونه مأذونا فى التصرف، يختص ذلك بالوكالة الإذنية لا العقدية، و بعبارة اخرى انه حكم الوكيل من حيث انه مأذون لا من حيث هو وكيل، فيثبت فى كل مأذون و لو لم يكن وكيلا.

[مسألة (۲) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه]

مسألة (۲) يجوز للمولى ان يبيع مملوكه المحرم باذنه و ليس للمشترى حل إحرامه، نعم مع جهله بأنه محرم يجوز له الفسخ مع طول الزمان الموجب لفوات بعض منافعه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۲۹۰

اما جواز بيعه فلكون العبد مملوكا للمولى فيشمله كلما يدل على صحة بيع المالك لماله من العمومات و الإطلاقات الدالة على صحته، و ليس لصحته مانع لكى يبطل عند وجوده الإحرام العبد، أو فقد ان شرط صحة بيعه و هو تمكن البائع من تسليمه لاشتغاله بالحج، و شيء منهما ليس بصالح للمنع عن صحة بيعه لعدم مانعية إحرامه عن صحته، و تمكن البائع من تسليمه فى حال إحرامه، نعم إحرامه يمنع عن استيفاء المشترى منافعه فى حال إحرامه، و مع علمه بتلبس العبد بالحج فلا خيار، و مع جهله يثبت له الخيار مع فوات بعض منافع العبد بإحرامه بحيث تعد من منافعه المعتدة عرفا سواء كان بسبب طول الزمان أو غيره، و يمكن اندراج هذا الخيار فى خيار الغبن لو كان فوت المنافع على حد يصدق الغبن عرفا، و يمكن اندراجه فى خيار تخلف الوصف المشترط فى ضمن العقد على ما يتعاهد المتبايعان عليه و ان لم يذكرا صريحا.

[مسألة (٣) إذا انعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه]

مسألة (٣) إذا انعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه، و ان لم يتمكن فعليه ان يصوم، و ان لم ينعتق كان مولاه بالخيار بين ان يذبح عنه أو يأمره بالصوم للنصوص و الإجماعات.

لا إشكال فى أنه إذا أعتق العبد قبل المشعر يكون هديه عليه لصيرورة حجه حينئذ حجة الإسلام فيكون كغيره من الأحرار، و يجب عليه الصوم مع تعذر الهدى عليه، و عن المنتهى الاعتراف بعدم وجدان الخلاف فيه، و ان لم ينعتق كان مولاه بالخيار بين ان يذبح عنه أو يأمره بالصوم، و فى المدارك ان هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح جميع بن دراج المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل أمر مملوكه ان يتمتع قال: فمره فليصم و ان شئت فاذبح عنه، و صحيح سعد بن ابى خلف المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السّلام أمرت مملوكى أن يتمتع فقال: ان شئت فمره فليصم، و موثق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩١

إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن غلمان لنا دخلوا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام قال عليه السّلام: قل لهم يغتسلون ثم يحرمون و اذبحوا عنهم كما يذبحون عن أنفسكم.

و موثق سماعة المروى فى الكافى و الفقيه عن رجل أمر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه السّلام: عليه ان يضحى عنهم، قلت فإنه أعطاهم دراهم فبعضهم ضحى و بعضهم أمسك الدراهم و صام قال: قد اجزء عنهم و هو بالخيار ان شاء تركها و لو أنه أمرهم و صاموا قد اجزء عنهم، و المحكى عن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار تعين الذبح عنه على المولى لخبر على بن أبى حمزة عن الكاظم عليه السّلام عن غلام أخرجته معى فأمرته فتمتع ثم أهل بالحج يوم التروية و لم اذبح عنه فله ان يصوم بعد النفر فقال: ذهبت الأيام التى قال اللّه تعالى الا كنت أمرته ان يفرد الحج قلت طلبت الخير فقال عليه السّلام: كما طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة و كان ذلك يوم النفر الأخير، و فيه انه مع ما فيه من ضعف السند معرض عنه لا يصح الاستناد اليه، و لا بأس بحمله على الاستحباب كما يشعر به قوله عليه السّلام:

طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة، ثم ان هاهنا أخبارا أخر ربما تنافى مع الاخبار المتقدمة الدالة على تخيير المولى بين الذبح عنه و بين أمر العبد بالصوم، كموثق الحسن المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل أمر مملوكه ان يتمتع بالعمرة إلى الحج أ عليه ان يذبح عنه؟ قال: لا ان اللّه يقول:

عبدا مملوكا لا يقدر على شيء- و قد حمله الشيخ على نفى وجوب الذبح عنه تعينا فلا ينافى مع ثبوته عليه تخييرا، و لا حاجة

الى هذا الحمل بعد سقوط الخبر عن الحجية بالضعف و الإرسال و ان لم يكن به بأس أيضا لو لا منافاته مع ما فيه من الاستدلال بالاية، و وجهه فى الحدائق بأن السائل توهم وجوب الهدى على المملوك و انه لعدم إمكانه يذبح عنه مولاه فرد الامام عليه السّلام هذا الوهم بالاية، و انه لا يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۲

عليه و لا على مولاه تخييرا، و انما يتخير بين الذبح عنه و بين امره بالصوم.

و كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام عن تمتع المملوك قال عليه السّلام: عليه مثل ما على الحر إما أضحية و اما صوم، و صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن المملوك المتمتع فقال عليه السّلام: عليه ما على الحر إما أضحية و اما صوم، و حملهما فى المدارك على المماثلة فى كمية ما يجب عليه لا كيفيته بمعنى انه يجب أحد الأمرين و ان كان الذبح منه واجبا على المولى و الصوم واجبا على العبد نفسه، و كخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السّلام فى مماليك لنا معنا قد تمتعوا ا علينا ان نذبح عنهم؟ قال عليه السّلام: المملوك لا له حج و لا عمرة و لا شيء، و حمله الشيخ على ما إذا كان حجه من دون اذن مولاه كما يشعر به قول السائل قد تمتعوا (إلخ) و بالجملة فلا محيص عن العمل بالأخبار المتقدمة، و لو لم يذبح المولى عنه تعين عليه الصوم، و لا يتوقف على اذن المولى، و ليس له منعه عنه لأنه أمره بالعبادة التى يجب عليه إتمامها، و ليس على سقوطها عنه دليل فيكون حال هذا الصوم كصوم شهر رمضان الذى ليس للمولى منع العبد عنه.

[مسألة (۴) إذا أتى المملوك المأذون فى إحرامه بما يوجب الكفارة]

مسألة (۴) إذا أتى المملوك المأذون فى إحرامه بما يوجب الكفارة فهل هى على مولاه أو عليه و يتبع بها بعد العتق، أو ينتقل الى الصوم فيما فيه الصوم مع العجز أو فى الصيد عليه و فى غيره مولاه (وجوه) أظهرها كونها على مولاه لصحيحة حريز خصوصا إذا كان الإتيان بالموجب بأمره أو بإذنه، نعم لو لم يكن مأذونا فى الإحرام بالخصوص بل كان مأذونا مطلقا إحراما كان أو غيره لم يبعد كونه عليه حملا لخبر عبد الرحمن بن ابى نجران النافى لكون الكفارة فى الصيد على مولاه على هذه الصورة.

اختلف فى ما يفعله العبد فى إحرامه مما يوجب به الكفارة من اللباس و الطيب و حلق الشعر و قتل الصيد و نحو ذلك فى ان كفارته على مولاه، أو على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۳

العبد نفسه يتبع بها بعد العتق، أو يفصل بين ما فيه الصوم مع العجز فيقال:

بالانتقال الى الصوم فى الأول، و على العبد فى الأخير، أو يفصل بين الصيد و بين غيره فيقال: انها على العبد فى الصيد، و على مولاه فى غيره، أو يفصل بين ما لو كان العبد مأذونا فى الإحرام بالخصوص، أو مأذونا مطلقا إحراما كان أو غيره، فيقال: انها على مولاه فى الأول و على العبد فى الأخير (على أقوال) و المصرح به فى المعتبر هو الأول أى كون الكفارة كلها على مولاه، و استدل له بأنها من توابع اذنه فى الحج، و بصحيح حريز المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السّلام كلما أصاب العبد و هو محرم فى إحرامه فهو على السيد إذا اذن له، و قواه فى المدارك، و قال: و يظهر من كلام الشيخ فى التهذيب اختياره، حيث انه بعد نقل هذا الخبر قال: و لا يعارضه خبر ابن ابى نجران عن الكاظم عليه السّلام الذى فيه فى جواب ان على المولى شيء من الفداء، قال عليه السّلام: لا شيء على مولاه، و ذلك لانه ليس فى خبر ابن ابى نجران ذكر عن اذن المولى للعبد فى الحج فيحمل على ما لم يأذنه فيه، و خبر حريز وارد فى مورد الاذن، و ظاهره الارتضاء بكون الكفارة على مولى العبد فى صورة

إذنه.
اللهم الا ان يقال انه (قده) فى هذا الحمل فى مقام الجمع بين الخبرين على وجه يرتفع التنافى بينهما لا فى مقام الاختيار، و المصرح به فى الجواهر هو الثانى أعنى كون الكفارة على العبد، و حيث انه لا يقدر عليه يتبع به بعد عتقه و استدل له بالأصل، و ظاهر قوله تعالى وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ- و لا دلالة فى الآية المباركة على كون الكفارة على العبد، و لعله (قده) يستدل بها على نفى كونها على السيد، و اما إثباتها على العبد فبما يدل على ثبوتها عند تحقق موجبها.
و اما الأصل فيصح الاستناد اليه لو لم يدل دليل اجتهادى على كونها على المولى، و قد عرفت دلالة صحيح حريز على كون كلما أصاب العبد فى إحرامه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۴
فهو على مولاه، فلو تم العمل به لم ينته الى الأصل، و استشكل فى الجواهر فى صحة الأخذ به بمعارضته مع خبر ابن ابى نجران الذى فيه فى الجواب عن ان على المولى شىء من الفداء، قال عليه السّلام: لا شىء على مولاه و قال: بأنه لا يصح حمل خبر ابن ابى نجران على ما إذا أحرم العبد من دون اذن مولاه، لأن إحرامه حينئذ لا ينعقد مع ان المفروض فعل العبد ما يلزمه الكفارة فى إحرامه، و هذا الاشكال مذكور فى المنتقى أيضا، حيث يقول: اذن المولى شرط فى صحة الإحرام، فمع عدمه لا ينعقد و لا يترتب عليه الحكم، و قول السائل و هو محرم يدل بمعونة تقريره عليه فى الجواب على كونه متحققا واقعا.
و لا يخفى ان حمل خبر ابن نجران على ما إذا كان إحرام العبد من دون اذن المولى و ان كان حملا له على خلاف ظاهره، لكنه ليس بأبعد مما حمله فى المنتقى حيث حمله على ما إذا كان اذن المولى إياه على العموم، و حمل صحيح حريز على ما إذا كان على خصوص الإحرام كما يشعر به قوله: إذا اذن له فى الإحرام، (و كيف كان) فصحيح حريز مضطرب المتن، حيث انه مذكور فى الكافى و الفقيه و التهذيب: كلما أصاب العبد المحرم فى إحرامه فهو على السيد إذا اذن له فى الإحرام، و رواه فى الاستبصار: المملوك كلما أصاب الصيد و هو محرم فى إحرامه فهو على السيد (الحديث) و القدر المتيقن فيه لزوم فداء صيد العبد فى إحرامه لعى مولاه إذا اذن له فى الإحرام، و لا يصح التمسك به للزوم فدائه على المولى مطلقا و لو فيما يلزمه فى غير الصيد.
و المحكى عن مبسوط الشيخ انه على العبد، قال: لانه فعل ذلک بدون اذن المولى و يسقط الدم الى الصوم لانه عاجز ففرضه الصيام، ثم قال: و للسيد منعه لانه فعل موجبه بدون اذن مولاه، و أورد عليه فى الجواهر: بأنه مع عجزه عن الدم لكونه عبدا و صحة منع المولى إياه عن الصوم يصير العبد عاجزا عنهما
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۵
فاللازم حينئذ بقاء الدم فى ذمته يتبع به بعد عتقه فان عجز صام.
و المحكى عن المفيد التفصيل بين فداء الصيد و بين غيره من الجنايات بكون الأول على المولى و الثانى على العبد، و يمكن ان يستشهد له بصحيح حريز بناء على نسخة الاستبصار: المملوک كلما أصاب الصيد و هو محرم فى إحرامه، و قد نقله المحقق (قده) فى المعتبر أيضا كذلك، بل بناء على نسخة غير الاستبصار: كلما أصاب العبد المحرم فى إحرامه فهو على السيد بدعوى ظهوره فى إصابة خصوص الصيد، و لا يخفى ما فى دعوى ظهور صحيح حريز فى إصابة الصيد بناء على نسخة غير الاستبصار، و ان اختلاف النسخ يوجب الإجمال فى الخبر الموجب لسقوطه عن الحجية، اللهم الا ان يقال: بلزوم الأخذ بالمتيقن و هو فداء الصيد لانه المتيقن من الخبر على كلتا النسختين، لكن الخبر حينئذ معارض بخبر ابن ابى نجران، و لا يصح حمل الأخير على ما إذا كان إحرام العبد من دون اذن مولاه لما عرفت من عدم انعقاده حينئذ، مع ان فرض الكلام انما هو فيما إذا كانت الجناية فى

حـال إحرامه واقعـا، كما ان القول بكون خبر ابن ابى نجران ضـعيفا سـندا مـدفوع بان الظاهر صـحة سـنده أيضا كما انه لا يصـح القول بتقـديم صـحيح حريز على خبر ابن ابى نجران، لأـن صـحيح حريز ناقـل اى يخالف مضـمونه مع الأصل، حيث ان الأصـل يقتضـى عدم وجوب شىء على السيد بجناية عبده، و خبر ابن ابى نجران مقرر اى مطابق مع الأصل، و عند التعارض بين الناقل و المقرر يقدم الناقل.

و لعل وجهه هو أولوية الحمل على التأسيس عند الدوران بينه و بين التأكيد لكون التأسيس اولى مضافا اى اعتضاده بخبر جميل بن دراج عن الصادق عليه السّلام فى رجل أمر مملوكه ان يتمتع قال عليه السّلام: فمره فليصم و ان شئت فاذبح عنه، و ذلك لان تقديم الناقل على المقرر بما ذكر أمر استحسانى لا يوجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۶

ظهورا فى الترجيح كتقـديم المقرر عليه، و خبر جميل انما هو فى مورد الهدى و لا ربط له بالفداء، و ليس لتقديم صـحيح حريز على خبر ابن ابى نجران وجه معتد به، و لا بد من القول بتعارضـهما و تساقطهما معا، و حينئذ فالحكم هو القول بكونه على العبد يتبع به بعـد عتقه، نعم يمكن ان يقال: بكون الفـداء فى الصـيد على العبـد و ما عـداه على السـيد عكس ما يحكى عن المفيـد، و ذلـك للجمع بين خـبر ابن ابى نجران النـافى كون فـداء الصـيد على السـيد، و صـحيح حريز المثبت كونه على السـيد على نحو الإطلاق بحمل إطلاقه على ما عدا فداء الصيد لأخصية خبر ابن ابى نجران عنه، و هذا جمع دلالى لا بأس به الا انه مما لم يقل به احد، و لعل ما فى المتن من قوله- أو فى الصيد عليه و فى غيره على مولاه- ناظر اليه و ان لم يحك القول به عن احد.

و ربما يجمع بين الخبرين بحمل صـحيح حريز على ما إذا اذن السـيد لعبده فى الجناية الموجبة للفداء، فالفداء حينئذ عليه بسـبب اذنه له فى إيقـاع موجبه فـإن عجز عنه يـأمر العبـد بـالصوم، و حمـل خبر ابن ابى نجران على مـا إذا كـان العبـد مأذونـا فى الحج خاصـة، فيتعين عليه الصوم حينئـذ لعجزه عن الـدم، و فيه مع كون صوم العبـد أيضا غرامـة للسـيد ان هذا الجمع ليس جمعا عرفيا فيحتـاج الى شاهـد له و هو معـدوم و لا ينتقل اليه من نفس اللفظ بلا قرينـة دالـة عليه، كما ان الجمع المتقـدم من المنتقى بحمل صحيـح حريز على ما إذا كان الاذن خاصا فى الحج فالفـداء حينئـذ على السـيد، و حمل خبر ابن ابى نجران على ما اذنه بكل ما يريـد فأراد العبـد الحج فالفـداء حينئـذ على العبـد إذ هو أيضا ليس جمعا عرفيا و لا شاهـد عليه من اللفظ، و المتحصل من هـذا البحث بطوله ان فـداء ما يفعله العبـد المأذون فى الحـج مما فيه الفـداء يكون عليه يتبع به بعـد عتقه لكونه مقتضـى القاعـدة و ان صحيح حريز لمعارضة مع خبر ابن ابى نجران مما لا يصح الاستناد إليه فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۲۹۷

الحكم على خلاف القاعدة و اللّه العاصم.

[مسألة (۵) إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر]

مسألة (۵) إذا أفسـد المملوك المـأذون حجه بالجمـاع قبل المشـعر فكالحر فى وجوب الإتمام و القضاء، و اما البدنـة ففى كونها عليه أو على مولاه، فالظاهر ان حالها حال سائر الكفارات على ما مر، و قـد مر ان الأقوى كونها على المولى الآذن له فى الإحرام، و هـل يجب على المولى تمكينه من القضـاء لأـن الاذن فى الشـىء اذن فى لوازمه أولا لأنه من سوء اختياره قولان أقواهما الأول سواء قلنا ان القضاء هو حجه أو انه عقوبة و ان حجه هو الأول هذا إذا فسد حجه و لم ينعتق.

و اما أفسده بما ذكر ثم انعتق، فان انعتق، قبل المشعر كان حاله حال الحر فى وجوب الإتمام و القضاء و البدنة و كونه مجزيا عن

حجه الإسلام إذا اتى بالقضاء على القولين من كون الإتمام عقوبة و ان حجه هو القضاء، أو كون القضاء عقوبة بل على هذا ان لم يأت بالقضاء أيضا أتى بحجة الإسلام و ان كان عاصيا فى ترك القضاء، و ان انعتق بعد المشعر فكما ذكر الا انه لا يجزيه عن حجة الإسلام فيجب عليه بعد ذلك ان استطاع و ان كان مستطيعا فعلا ففى وجوب تقديم حجة الإسلام أو القضاء وجهان مبنيان على ان القضاء فورى أولا، فعلى الأول يقدم لسبق سببه، و على الثانى حجة الإسلام لفوريتها دون القضاء.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا أفسد العبد المأذون فى الحج حجه بالجماع قبل المشعر فهو كالحر فى وجوب إتمامه و قضائه من غير اشكال، و لا خلاف فيه لعموم ما يدل على وجوب الإتمام و القضاء بإفساده بالجماع قبل المشعر، الشامل للحر و العبد، و عدم ما يوجب تخصيصه بما عدا العبد.

(الثانى) الكفارة التى تجب بإفساد الحج بالجماع و هى نحر البدنة

هل هى على المولى و لو كانت بقية الكفارات على العيد، أو هى على العبد و لو كانت البقية على المولى، أو انها كسائر الكفارات، الظاهر هو الأخير، إذ هى كسائر الكفارات، فعلى ما اختاره المصنف تكون على المولى، و الأقوى كونها على العبد يتبع به بعد عتقه الا ما كان إيجاد موجبها بأمر المولى بحيث صار العبد مقهورا فى فعله من ناحية مولاه.

(الأمر الثالث) المحكى عن الخلاف و المبسوط و السرائر انه يجب على المولى تمكين العبد للحج فى القابل و لا يجوز له منعه عنه، و قوى فى المدارك القول بعدم وجوبه عليه و قواه فى الجواهر أيضا، و يستدل للاول بما فى صحيح حريز المتقدم فى المسألة المتقدمة من قوله: كلما أصاب العبد و هو محرم فى إحرامه فهو على السيد إذا اذن له- و بان الإذن فيه مستلزم للإذن فى القضاء، لان القضاء من لوازمه و الاذن فى الشيء اذن فى لوازمه، و بان الإذن فيه عين الاذن فى القضاء بناء على كونه هو الفرض و إتمام الحج الأول عقوبة، و بان الاذن انما يحتاج اليه فيما لا يجب على المملوك و القضاء واجب عليه و هو كقضاء الصلاة و الصوم و أدائهما.

و أورد على الاستدلال بالصحيح بأنه يدل على وجوب ما يمكن ان يكون على السيد عليه و قضاء الحج مما لا يمكن ان يكون على السيد إذ لا معنى لوجوب الحج فى القابل على السيد بواسطة إفساد العبد حجه بالجماع فلا يشمل الحديث مثله، و منع استلزام الاذن فى الحج للإذن فى القضاء لعدم استلزام القضاء للحج الأول المأذون فيه، بل القضاء يصير واجبا على العبد بسوء اختياره لإفساده الحج المأذون فيه بالجماع، و منع كون الاذن فى الحج الأول عين الاذن فى الحج الثانى بناء على كون الثانى هو الفرض، لان وجوب الحج الثانى ينشأ من إفساد الحج الأول، و المفروض تعلق الاذن بالحج الأول و عدم تناول اذنه

للحج الثانى، لأن الحج الثانى ليس عين الحج الأول و لا من لوازمه، و وجوب الحج الثانى ليس مثل وجوب الصلاة و الصوم و وجوب قضائهما، و ذلك لمزاحمة وجوب حجه مع حرمة التصرف فى مال الغير بدون اذنه بخلاف الصلاة و الصوم، فيكون المقام من قبيل موارد اجتماع الأمر و النهى بخلاف الصلاة و الصوم و لو قيل: بكون الصوم أيضا يمنع عن استيفاء المولى لمنافع عبده بما يستوفيها لو لا الصيام، لقلنا على فرض تسليمه بقيام الدليل على تقديم ما يدل على وجوبه على ما يدل على تحريم التصرف فيما للغير من دون اذنه و هو معقود فى المقام فالحق عدم وجوب تمكين المولى عبده فى الحج فى القابل، لعدم الدليل على وجوبه عليه مطلقا سواء قلنا بان الحج الثانى هو الفرض، أو انه العقوبة، و لا منافاة بين القول بكون الحج الأول هو الفرض، و بين عدم وجوب الحج على المملوك و كون الحرية من شرائط وجوبه، فان المراد من كونه هو الفرض بمعنى الفرض الحاصل

وجوبه بالشروع فيه حيث ان الحج المندوب بالشروع فيه يصير إتمامه واجبا مثل وجوب إتمام الاعتكاف إذا انتهى الى اليوم الثالث منه فيصح فى الحج المندوب الذى أفسده بالجماع انه هو الحج الواجب عليه و ان كان وجوبه لسبب الشروع فيه.

و ربما يفصل فى وجوب تمكين المولى عبده على القضاء فى القابل بين القول بكون الحج الثانى فرضا أو عقوبة: بوجوب التمكين على المولى على القول بكون الثانى هو لا الفرض، لانه قد اذن عبده بحج يجب عليه إتمامه بالشروع فيه، و حيث انه قد أفسده بالجماع يصير الواجب عليه هو الحج الأخير و عدم وجوب تمكينه على القول بكون الثانى هو العقوبة، حيث انه لم يكن مأذونا فيه و لا يكون اذنه متناولا له، و لا يخفى ما فيه اما أولا فلان اذن المولى لا يشمل الحج الثانى مطلقا و لو كان هو الفرض، لأن المأذون هو الحج الأول الذى أبطله

بالجماع و هذا ظاهر، و اما ثانيا فلان الاذن فى الحج إذا شمل الحج الثانى بناء على كونه الفرض يشمله و لو كان وجوبه على نحو العقوبة، و اما ثالثا فلان شمول اذنه للحج الثانى سواء كان هو الفرض أو العقوبة لا يوجب إيجاب التمكين على المولى، لإمكان رجوعه عن اذنه، و قد تقدم البحث عن صحة رجوع المولى عن اذنه بعد تلبس العبد بالحج، و قلنا بان مقتضى القاعدة جوازه الا ان الإجماع قام على عدم جوازه بعد تلبس العبد بالحج، و ليس بالنسبة إلى الحج الثانى عند فساد الحج الأول بالجماع إجماع على عدم جواز الرجوع فى الحج الثانى لكى يلتزم به بالإجماع.

(الأمر الرابع) إذا أفسد العبد حجه بالجماع ثم انعتق قبل تمام الموقف من المشعر يكون حاله حال الحر فى وجوب الإتمام و القضاء من القابل و البدنة و ذلك لعموم ما يدل على وجوب الإتمام و القضاء من القابل و البدنة أو بدلها الشامل للحر بالأصل، أو العبد الذى أعتق قبل تمام الوقوف بالمشعر.

(الأمر الخامس) الظاهر اجزاء ما يأتى به من القضاء عن حجة الإسلام سواء قلنا بكونه فرضا أو عقوبة، اما على الأول فظاهر لوقوع الثانى فى حال الحرية التامة، و اما على الثانى فلان العتق على هذا الوجه يقتضى اجزاء الحج عن حجة الإسلام، لعدم الفرق بين الحر بالأصل أو الحر فى الأثناء بعد إدراكه أحد الموقفين حرا كما تقدم.

(الأمر السادس) لو ترك القضاء فى الفرض السابق و اتى بحجة الإسلام صح منه حجة الإسلام، و لكن يكون عاصيا فى ترك القضاء بناء على كونه عقوبة و وجه صحته لكون المقام المتزاحمين الذين يجب الإتيان بالأهم منهما فتركه اتى بالاخر، حيث يصح اما بالملاك أو بالأمر الترتبى، وجه عصيانه هو تركه للأهم الذى هو القضاء.

(الأمر السابع) لو أعتق بعد المشعر فالواجب عليه أيضا إتمام ما بيده من الحج الذى أفسده بالجماع، و يجب عليه الحج فى القابل، و لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام، لأن العتق على هذا الوجه لا يجزيه عن حجة الإسلام.

(الأمر الثامن) لو اتفق حصول الاستطاعة للعبد بعد عتقه يجب عليه حجة الإسلام زائدا على الحج فى العام القابل قضاء، ففى وجوب تقديم حجة الإسلام أو القضاء (قولان) و المحكى عن الخلاف و المبسوط و القواعد تقديم حجة الإسلام لفوريتها، و كون وجوبها أكد لكونه منصوصا فى القرآن الكريم، و عن كشف اللثام تقديم القضاء لسبق سببه و هو إفساد الحج المأذون فيه بالجماع، و عدم الاستطاعة لحجة الإسلام إلا بعده، و التحقيق ان يقال لا إشكال فى فورية وجوب حجة الإسلام كما تقدم فى المسألة الاولى من هذا الفصل، و انما الكلام فى وجوب القضاء على من أفسد حجه بالجماع فى انه أيضا فورى أولا ـ ففيه (وجهان) ففى صحيح زرارة- و ان كانا (يعنى الرجل و المرأة) فرق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه و عليهما بدنة و عليهما الحج من قابل (إلخ)- و ظاهره فورية القضاء فى السنة القابلة و ان أمكن حمله على ارادة وجوب حج أخر فى غير هذه السنة

التی یجب إتمام الحج الفاسد فیها و لو لم یکن سنة الأولی بعد هذه السنة (و کیف کان) سیجیء ما هو الحق فی ذلک فی محله، فعلی فرض فوریة القضاء ففی وقوع التزاحم بینهما، و اجراء حکم المتزاحمین بینهما من اختیار أحدهما المعین لو کان له معین و الا فالتخییر و عدمه (وجهان) قد یقال: بالأول لکون کل واحد منهما واجبا فی السنة القابلة بالوجوب المضیق، و حیث لا یمکن الجمع بینهما فی مرحلة الامتثال یجب الإتیان بأحدهما المعین لو کان، أو المخیر لو لم یکن معین لأحدهما فقد یقال: بتقدیم حجة الإسلام لکون وجوبها ثابتا بالقران و وجوب القضاء بالسنة، و ما ثبت بالقران أهم مما ثبت بالسنة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۰۲

و فیه ان المدار فی تعیین أحدهما هو آکد ملاکه و لو کان ثابتا بالسنة و ان تقدیم ما ثبت بالکتاب یختص بباب التعارض و لا ربط له بباب التزاحم، و قد یقال: بتقدیم القضاء لکون سبب وجوبه و هو إفساد الحج المأذون فیه بالجماع مقدما علی سبب وجوب حجة الإسلام و هو الاستطاعة الحاصلة بعد الانعتاق، و الیه یشیر المصنف (قده) فی المتن بقوله لسبق سببه- و فیه ان سبق سبب الوجوب لا یوجب الأهمیة فی الملاک، و مع فرض کون تقدیم احد المتزاحمین علی الأخر بملاک الأهمیة علیه لا یصح القول بتقدیم أسبقهما سببا، إذ قد یکون المتأخر منهما سببا أهم فلا بد من تقدیمه، و الحق فی هذه المرحلة هو القول بتقدیم حجة الإسلام لکونها آکد ملاکا کما یظهر من کونها من أرکان الدین حسبما تقدم فی أول هذا الفصل، و انما صیرورتها من أرکان الدین لتأکد وجوبها کالصلاة و الصیام و الزکاة.

و قد یقال بالأخیر و هو عدم التزاحم بینهما بل یجب علیه الإتیان بالقضاء أولا ثم الإتیان بحجة الإسلام لکون وجوب القضاء مشروطا بالقدرة عقلا، و وجوب حجة الإسلام مشروط بالقدرة الشرعیة، و لا مزاحمة بین الواجب المشروط بالقدرة العقلیة عقلا و بین الواجب المشروط بالقدرة الشرعیة شرعا، لکون وجوب الأول مزیلا لشرط وجوب الثانی فینتفی وجوب بانتفاء شرط وجوبه و الی ذلک یشیر کاشف اللثام بقوله: و عدم الاستطاعة لحجة الإسلام إلا بعده» و ما عن بعض من منع ذلک- ای منع انتفاء القدرة الشرعیة مع وجوب القضاء- مکابرة محضة، و قد حقق القول فی ذلک فی الأصول، و هذا الأخیر هو الحقیق بالتصدیق.

هذا کله علی فرض فوریة وجوب القضاء، و علی فرض عدم فوریته ففی المتن انه تقدم حجة الإسلام لفوریتها دون القضاء، و فی الجواهر (بعد نقله

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۰۳

کلام صاحب المدارک فی تقویة تقدیم القضاء) قال: و هو کذلک مع فوریة القضاء بل و مع عدمها فی وجه (و أورد علیه) بعض الأعاظم فی درسه علی ما قرره بعض أفاضل تلامذته بأنه لم یظهر المراد منه، ثم وجهه بما هو بعید (فراجع).

و عندی الوجه فی ذلک ظاهر و هو کون وجوب القضاء مشروطا بالقدرة العقلیة شرطا عقلیا، و وجوب حجة الإسلام مشروطا بالقدرة الشرعیة شرطا شرعیا، فیکون وجوب حجة الإسلام بالنسبة إلی وجوب القضاء کوجوبها مع اشتغال الذمة بالدین الذی لا یطالبه الدائن، حیث ان نفس ثبوته فی الذمة مانع عن الاستطاعة التی هی شرط وجوب الحج، فان قلنا فی الدین غیر المطالب بانتفاء الاستطاعة یقال فی المقام أیضا بعدم الاستطاعة مع اشتغال الذمة بالحج الواجب من غیر فرق فی ذلک بین کون الحج الثانی فرضا أو عقوبة.

و اما ما فی المتن من وجه تقدیم حجة الإسلام علی القضاء من أجل کون وجوبه فوریا دون القضاء علی ذلک الفرض (ففیه) أن فوریة وجوب الواجب مع الواجب الموسع توجب تقدیمه إذا کان واجبا مع اجتماعه مع الموسع، و اما إذا کان وجوب الموسع موجبا لزوال شرط وجوب المضیق فلا یبقی مجال لوجوب المضیق و یکون زواله بزوال موضوعه لا انه یزول عن موضوعه، و ما

نحن فيه من هذا القبيل، و اللّه العالم.

(الأمر التاسع) إذا فرض اجتماع وجوب حجة الإسلام مع وجوب حج القضاء فعلى القول بتقديم حجة الإسلام على القضاء لو خالف و بدأ بالقضاء فعن القواعد عدم وقوع شيء منهما لا الحج القضائى الذى نواه و لا الحج الإسلامى الذى كان عليه ان ينويه، و هو المحكى عن الشيخ (قده) أيضا، حيث يقول: و لو قلنا لم يجز عن واحد منهما كان قويا (و استدل له) فى كشف اللثام اما لعدم وقوع القضاء فبكونه قبل وقته، و اما عدم وقوع حجة الإسلام فبأنه لم ينوها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠۴

(و عن الشيخ) صرفه الى حجة الإسلام.

و لا يخفى ما فى الجميع، اما عدم وقوع القضاء من جهة كونه قبل وقته فلان وجوب القضاء ليس موقتا بوقت، و انما وجب تقديم حجة الإسلام عليه لاهمية وجوبها بالنسبة إليه، فالمقام من صغريات الضدين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم، فإذا تركه المكلف و اشتغل بإتيان المهم فالحكم فيه انه بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده يكون المهم المأتى به باطلا، لكونه منهيا عنه، و بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده يصح الإتيان بالمهم اما بالملاك أو بالأمر الترتبى، و حيث ان التحقيق عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فالحق صحة ما اتى به من الحج القضائى- و ان عصى بترك حجة الإسلام، و اما دعوى انصراف ما نواه من القضاء الى حجة الإسلام فلعدم الموجب له بعد تعين ما أتاه من الحج القضائى بالنية، فصرفه عما نواه محتاج الى الدليل.

هذا على القول بتقديم حجة الإسلام على القضاء، و على القول بتقديم القضاء على حجة الإسلام فلو خالف و اتى بحجة الإسلام فإن قلنا بمنع وجوب القضاء و اشتغال الذمة به عن حصول الاستطاعة لحجة الإسلام فلا يجزى عن شيء منهما، اما عن حجة الإسلام فلعدم كونه مستطيعا، و اما عن الحج القضائى فلعدم نيته، و ان قلنا بعدم منع وجوب الحج القضائى عن الاستطاعة لحجة الإسلام فيكون تقديم القضاء عليها لأهميته، فيدخل فى باب الضدين المتزاحمين مع كون أحدهما أهم، و قد عرفت ان الحكم فيه هو صحة المهم عند إتيانه بالعصيان و ترك الأهم.

[مسألة (۶) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوك]

مسألة (۶) لا فرق فيما ذكر من عدم وجوب الحج على المملوك و عدم صحته إلا بإذن مولاه و عدم اجزائه عن حجة الإسلام إلا إذا انعتق قبل المشعر بين القن و المدبر و المكاتب و أم الولد و المبعض الا أذاه إياه؟؟؟

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠۵

مولاه و كانت نوبته كافية مع عدم كون السفر خطريا فإنه يصح منه بلا اذن لكن لا يجب و لا يجزيه حينئذ عن حجة الإسلام و ان كان مستطيعا لانه لم يخرج عن كونه مملوكا و ان كان يمكن دعوى الانصراف عن هذه الصورة فمن الغريب ما فى الجواهر من قوله: و من الغريب ما ظنه بعض الناس من وجوب حجة الإسلام عليه فى هذه الحال ضرورة منافاته للإجماع المحكى عن المسلمين الذى يشهد له التتبع على اشتراط الحرية المعلوم عدمها فى البعض (انتهى) إذ لا غرابة فيه بعد إمكان دعوى الانصراف مع ان فى أوقات نوبته يجرى عليه جميع آثار الحرية.

لا فرق فى الأحكام المذكورة فى حج المملوك (من عدم صحته إلا بإذن مولاه، و عدم اجزائه عن حجة الإسلام إلا إذا انعتق قبل المشعر) بين أقسام المملوك من القن و المدبر و المكاتب و أم الولد و المبعض الذى لم يهاياه مولاه و ذلك لاشتراط

الحريـة فى وجوب الحـج، المفقودة فى الجميع، و لم ينقـل فى ذلك خلاف، و أرسـله غير واحـد من الفقهاء إرسال المسـلمات (نعم) اسـتثنى العبد المبعض إذا هاياه مولاه (و معنى المهاياة انهما يقسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه، و يكون كسب العبد له فى الوقت المضـروب له) و هذا الاسـتثناء مشروط عندهم بما إذا لم يكن فى سفره تغرير و خطر، و الإحرام لكونه مملوكا فيكون سفره هـذا تغريرا لمال الغير، المنهى عنه، و أيضا بشـرط ان تكون نوبته كافيـة لإتيان الحج من أول إحرامه إلى أخره، فإنه يصـح منه الحـج مع القيود المـذكورة و لو مع عـدم اذن المولى بل و مع نهيه عنه، و لكن لا يجب و لا يجزيه على حجـة الإسـلام و ان كان مسـتطيعا: بكونه ذا مال بقدر حصة حريته، أو قلنا بملك العبد للمال- و لو كان قنا- أو ببذل باذل له (و اسـتدل لعدم وجوبه عليه) و عـدم اجزائه عن حجـة الإسـلام بالإطلاقات الدالة على اشتراط الحرية فى وجوب حجة الإسـلام، و هو- اى المبعض- لم يخرج عن كونه مملوكا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠۶

و ابـدء المصـنف (قـده) إمكـان دعوى انصـراف الإطلاقات عن المبعض و أورد على صاحب الجواهر بما فى المتن، و قـد حقق المقام فى المستمسك بان نظر صاحب الجواهر فى القول بعدم وجوب حجة الإسلام عليه الى معاقد الإجماعات حيث انه قد عبر فيها باعتبار الحريـة فى وجوب حجة الإسـلام، و المبعض لا يكون حرا، و نظر المصـنف فى دعوى الانصـراف إلى الأدلة اللفظية الدالة على اشتراط وجوب حجة الإسـلام بعدم الرقية، و المبعض ليس برق، و على طريقة استدلال صاحب الجواهر لا يرد عليه ما أورده المصنف من دعوى الانصراف.

(أقول) الظاهر من الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الحج على العبد أيضا هو اشتراط الحرية فى وجوبه، لا اشتراط عدم الرقية، بل لو قيل باعتبار عدمها فإنما هو لأجل مانعية وجودها عن وجوبه، و الا فعدم الشـىء بما هو عدم لا يعقل ان يجعل شـرطا لشىء لو لاـ مانعيـة وجوده عن الممنوع، فمرجع الأدلـة اللفظيـة إلى الأدلـة اللبيـة، و يؤيـده تعبيراتهم عن الشـرط فى معاقـد إجماعاتهم بالحرية و استدلالهم بتلك الاخبار على اشتراطها، و الا فليس الشرط عبارة عن أمرين أحدهما الحرية الثابتة شرطيتها بالإجماع، و الأخر عدم الرقية، الثابتة شرطيته بالاخبار، و على هذا فدعوى الانصراف فى محله.

لكن الحق عدم وجوب الحج على المبعض- و لو كان مسـتطيعا و كانت نوبته كافية فى حجه و لم يكن سفره الى الحج خطريا و تغريرا لنفسه للمهلكـة، و ذلـك لإجمـاعهم على الحـاقه بـالقن فيمـا له من الاحكام، و ما ذكره المصـنف من ان فى أوقات نوبته يجرى عليه جميع آثار الحريـة ممنوع لو أراد به انه حرفى أيام نوبته، إذ لا معنى لكونه حرا فى يوم مثلا ورقا فى يوم أخر، كما لا يصح حرية بعض معين منه ورقية بعض أخر- و ان صح اعتبار رقية بعضه و حرية بعضه الأخر على نحو الإشاعة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٧

و ان أراد به ملكه لمنافع يوم نوبته جميعا فهـذا و ان أمكن اعتباره بعـد قيام الدليل على صـحة مهاياته مع مولاه إذ مرجع المهاياة إلى تقسيم منـافعه كـذلك كتقسيم منـافع الأعيـان المشتركـة على نحو الإشاعـة- الا انه لا دليل على تقسيم منافعه بالنسبة إلى جميعهـا بحيث يكون كـل مـاله من المنافع فى نوبته له، نعم لا بأس باستيفائه لمنافعه التى تكون نظير ما يسـتفيدها المولى منه فى نوبـة المولى حيث انها مملوكـة له أو انه مأذون له فى التصـرف فيها بالمهاياة بعـد فرض صـحتها، و اما غير ذلك من التصـرفات فمقتضى مملوكية العبد توقفه على اذن المولى و اللّه العاصم.

[مسألة (۷) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته]

مسألة (۷) إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته و ان لم يكن مجزيا عن حجة الإسلام كما إذا أجره للنيابة عن غيره فإنه لا فرق بين إجارته للخياطة أو الكتابة و بين إجارته للحج أو الصلاة أو الصوم.
اما وجوب اطاعته إذا أمره بالحج فلان الأمر به مثل الأمر بغيره مما يجب على العبد امتثاله، و اما صحة إجارته للنيابة عن غيره فلان منافعه جميعها للمولى فيصح له الاستيفاء بما شاء، لعموم دليل السلطنة.

الثالث الاستطاعة

اشارة

من حيث المال و صحة البدن و تخلية السرب و سلامته و سعة الوقت و كفايته بالإجماع و الكتاب و السنة.
يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة بالكتاب و السنة و الإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (و من السنة) الأخبار المتواترة عن سيد المرسلين صلى اللّه عليه و آله و سيأتى التعرض لبعضها فى المباحث الاتية (و من الإجماع) اتفاق المسلمين فى ذلك، و فى الجواهر: بل لعل ذلك من ضروريات الدين كأصل وجوب الحج، و حينئذ فلو حج بلا استطاعة لم يجز عن حجة الإسلام لو استطاع بعد ذلك.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۰۸

[مسألة (۱) لا خلاف و لا إشكال فى عدم كفاية القدرة العقلية فى وجوب الحج]

مسألة (۱) لا خلاف و لا إشكال فى عدم كفاية القدرة العقلية فى وجوب الحج بل يشترط فيه الاستطاعة الشرعية و هى كما فى جملة من الاخبار الزاد و الراحلة و مع عدمهما لا يجب و ان كان قادرا عليه عقلا بالاكتساب و نحوه و هل يكون اشتراط وجود الراحلة مختصا بصورة الحاجة إليها لعدم قدرته على المشى أو كونه مشقة عليه أو منافيا لشرفه أو يشترط مطلقا و لو مع عدم الحاجة إليه، مقتضى إطلاق الاخبار و الإجماعات المنقولة الثانى و ذهب جماعة من المتأخرين إلى الأول لجملة من الاخبار المصرحة بالوجوب ان أطاق المشى بعضا أو كلا بدعوى ان مقتضى الجمع بينهما و بين الاخبار الأول حملها على صورة الحاجة مع انها منزلة على الغالب بل انصرافها إليها و الأقوى هو القول الثانى لإعراض المشهور عن هذه الاخبار مع كونها بمرئى و مسمع فاللازم طرحها أو حملها على بعض المحامل كالحمل على الحج المندوب و ان كان بعيدا عن سياقها مع أنها مفسرة للاستطاعة فى الآية الشريفة و حمل الآية على القدر المشترك بين الوجوب و الندب بعيد، أو حملها على من استقر عليه حجة الإسلام سابقا و هو أيضا بعيد أو نحو ذلك، و كيف كان فالأقوى ما ذكرنا و ان كان لا ينبغى ترك الاحتياط بالعمل بالاخبار المزبورة خصوصا بالنسبة الى من لا فرق عنده بين المشى و الركوب أو يكون المشى أسهل لانصراف الاخبار الأول عن هذه الصورة بل لو لا الإجماعات المنقولة و الشهرة لكان هذا القول فى غاية القوة.
فى هذه المسألة أمور.
(الأول) لا اشكال و لا خلاف فى عدم كفاية القدرة العقلية المعتبرة فى وجوب امتثال سائر التكاليف عقلا فى وجوب الحج، و هذا مما اتفقت عليه الآراء و عليه الإجماع، بل يمكن ان يقال انه من ضروريات الفقه، و قد فسر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۰۹
الاستطاعة فى غير واحد من الاخبار بالزاد و الراحلة (ففى صحيح حفص الكناسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع أو قال ممن كان له مال، فقال له حفص الكناسى فإذا كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه و له زاد و راحلة فلم يحج فهو ممن يستطيع الحج، قال عليه السّلام نعم (و خبر السكونى) المروى فى الكافى أيضا عن الصادق عليه السّلام، و فيه: انما يعنى بالاستطاعة الزاد و الراحلة، و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثانى) الظاهر انه ليست للاستطاعة حقيقة شرعية فى معنى مقابل للمعنى العرفى و لا ان لها مرادا شرعيا مجملا، بل المراد منها هو المعنى العرفى و النصوص قد بينت ما اعتبره الشارع فيها مثل ألفاظ أبواب المعاملات (و يترتب على ذلك) انه عند الشك فى اعتبار شىء زائد فيها عما تضمنته النصوص يرجع الى الأصل و ينفى اعتباره به، خلافا لما عن بعض مشايخ صاحب الجواهر قدس اللّه أسرارهم من ان لها حقيقة شرعية و معنى مجملا معلوما عند الشارع، قال فكلما يشك فى اعتباره فيها توقف الوجوب عليه لان الشك فى الشرط شك فى المشروط، و لا يخفى ما فيه من العبد.

(الأمر الثالث) المعتبر فى الاستطاعة التى هى شرط وجوب حجة الإسلام هو الاستطاعة الفعلية بمعنى التمكن من الحج فعلا بصحة البدن و تخلية السرب و وجود الزاد و الراحلة أو شىء مما يتوقف صدور الحج عليه، فمن ليس له استطاعة فعلية لا يجب عليه الحج و ان تمكن من تحصيلها، و ذلك لان وجوب الحج فى الآية المباركة قد أنيط بوجود الاستطاعة، فهو لا يقتضى وجوب تحصيلها على من تمكن من تحصيلها، لان فعلية الوجوب منوطة بوجودها فما لم توجد لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۱۰
يكن وجوب الحج فعليا، و ما لم يكن فعليا لم يوجب إيجاد مقدماته على ما بين فى الأصول، اللهم الا ان يقوم دليل أخر لإثبات وجوب تحصيلها ما عدا جهة المقدمية، و هو مفقود فى المقام.

(الأمر الرابع) هل اشتراط وجود الراحلة مختص بصورة الحاجة إليها كما إذا لم يقدر على المشى أو كان مشقة عليه أو منافيا لشرفه، أو انه يشترط مطلقا و لو مع عدم الحاجة إليها (وجهان) مقتضى الأخبار المتقدمة فى الأمر الأول و غيرها هو الأخير، و قد ادعى عليه الإجماع فى السنة غير واحد من الفقهاء كما حكى عن الناصريات و الغنية و التذكرة و المنتهى و غير ذلك و عليه الشهرة المحققة (و لكن المحكى) عن المدارك و الحدائق و بعض أخر هو الأول لظاهر جملة من الاخبار (كصحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج؟ قال نعم، ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين و لقد كان حج مع النبى صلى اللّه عليه و آله مشاة و لقد مر رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله بكراع الغميم «۱» فشكوا اليه الجهد و العناء، فقال شدوا أزركم و استبطنوا «۲» ففعلوا ذلك فذهب عنهم (و خبر ابى بصير) قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، قال يخرج و يمشى، قلت لا يقدر على المشى، قال عليه السّلام يمشى و يركب، قلت لا يقدر على ذلك أعنى المشى قال يخدم القوم و يخرج معهم (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا،

---

(۱) كراع الغميم واد بينه و بين المدينة نحو من مأة و ستين ميلا و بينه و بين مكة نحو ثلاثين ميلا و من عسفان إليه ثلاثة أميال (مجمع البحرين).

(۲) الأزر بضمتين جمع أزر بالضم و هو معقد الإزار من الحقوين، و الاستبطاء ضد الإسراع، و فى بعض النسخ استبطنوا بالنون و

يفسر بشد الإزار على البطن، و لا يخلو من تكلف و يشبه ان يكون تصحيفا (وافى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٣١١

قال عليه السّلام يكون له ما يحج به، قال قلت من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك أ هو ممن يستطيع اليه سبيلا، قال عليه السّلام نعم، ما شأنه يستحيي و لو على حمار أجدع أبتر، ان كان يطيق ان يمشى بعضا و يركب بعضا فليحج (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ما السبيل، قال عليه السّلام يكون له ما يحج به، قال قلت من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك، أ هو ممن يستطيع اليه سبيلا، قال عليه السّلام نعم، ما شأنه أن يستحيي و لو يحج على حمار أبتر، و ان كان ممن يستطيع ان يمشى بعضها و يركب بعضها فليحج.

(و لا يخفى) ان مقتضى الصناعة فى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى على من لم يتمكن من المشى إلى الحج، لإطلاقها بالنسبة الى من يتمكن منه و من لم يتمكن، و اختصاص الطائفة الثانية بمن يتمكن منه- كما هو القاعدة فى باب العام و الخاص و المطلق و المقيد فى جميع موارد اجتماعهما مع انه فى المقام اولى لكون الطائفة الأولى منزلة على الغالب الذى لا يتمكن من الحج ماشيا، بل منصرف إليه لأجل الغلبة المذكورة.

لكن هذا الجمع يتوقف على تكافؤ الطائفتين من حيث السند، و الطائفة الثانية ساقطة عن الحجية بإعراض الأصحاب عن الأخذ بها فلا تقاوم مع الطائفة الاولى فى الحجية حتى يقيد بها إطلاق الطائفة الاولى، و لعل هذا المورد من الموارد التى يقطع بإعراض الأصحاب عن العمل بما وصل إليهم من الخبر مع كونه بمرئى منهم و مسمع و هو موجب لوهنه الموجب لسقوطه عن الحجية على ما مر منا مرارا فى هذا الشرح.

قال فى الحدائق- بعد نقله الطائفة الثانية-: و مقتضى هذه الاخبار انه لو أمكن المشى فحج ماشيا أو الركوب بعضه و المشى بعضا ادى به حج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٣١٢

الإسلام مع تصريحهم بعدم الاجزاء لعدم حصول الاستطاعة الذى هو الزاد و الراحلة و لم أقف لهم على جواب شاف عن هذه الاخبار- الى ان قال- و لا اعرف لذلك معارضا سوى ما يدعونه من الإجماع على ما ذكروه (انتهى).

فانظر كيف يصرح بأنهم لم يعملوا بهذه الاخبار و انهم يدعون الإجماع على ما ذكروه و هذا شهادة على تحقق الشهرة على عدم العمل بمضمون الطائفة الثانية و على نقل الإجماعات على خلافها، و على هذا فلا يحتاج الى التكلف فى الجمع بين الطائفتين لكون المقام من قبيل التعارض بين الحجة و اللاحجة، فلا حاجة الى إتعاب النفس بالجمع بينهما.

و لكن ذكر و الوجه الجمع وجوها (منها) حمل الطائفة الأولى على التقية لموافقتها لمذهب الجمهور (قال العلامة فى المنتهى) اتفق علمائنا على ان الزاد و الراحلة شرطان فى الوجوب فمن فقدهما أو أحدهما مع بعد مسافة لم يجب عليه الحج و ان تمكن من المشى، و به قال الحسن و مجاهد و سعيد بن جبير و الشافعى و أبو حنيفة (انتهى) و فيه شهادة على موافقة الطائفة الاولى مع قول الجمهور.

(و فيه) ان فى كلام العلامة أيضا شهادة على اتفاق الأصحاب باشتراط الزاد و الراحلة، فالطائفة الأولى مما أجمعت العصابة على العمل بها فتكون من المجمع عليه الذى لا ريب فيه و تكون الطائفة الثانية من الشاذ الذى ليس بمشهور و هذا- أى الأخذ بالمشهور و المجمع عليه- اولى من الحمل على التقية كما يظهر من الاخبار العلاجية فى التعادل و الترجيح.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على الحج المندوب- كما صنعه الشيخ فى التهذيب (و أورد عليه) بعدم ملائمته مع ما ورد فيها من تفسير الاستطاعة التى اعتبرت فى الآية، إذ هى معتبرة فيها لحجة الإسلام (و أجاب عنه فى الجواهر) بحمل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۱۳

ما ورد فى تفسير الآية على ارادة القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، و قال (قده) و كون ذلك وقع فى تفسير الآية غير مناف بعد ان فسرت النصوص استطاعة الحج الواجب بما عرفت (يعنى بالزاد و الراحلة) و استطاعة المندوب بذلك (اى بالتمكن من المشى) قال فيكون المراد: القدر المشترك.

(و لا يخفى فيه من البعد) مع انه على تقدير تسليمه فحمل الطائفة الأولى الدالة على اشتراط الراحلة على الحج الواجب و الطائفة الثانية الدالة على كفاية التمكن من المشى فى حصول الاستطاعة للحج المندوب مما لا شاهد له.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على القريب و الطائفة الأولى على البعيد، و قد صرح العلامة فى التذكرة بأن القريب إلى مكة لا يعتبر فى حقه وجود الراحلة إذا لم يكن محتاجا إليها و استجوده صاحب المدارك (قده) لكنه قال: فى تحديد القرب الموجب لذلك خفاء، و الرجوع الى اعتبار المشقة و عدمها جيد، الا ان اللازم منه عدم اعتبار الراحلة فى حق البعيد أيضا إذا تمكن من المشى من غير مشقة شديدة و لا نعلم به قائلا (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد.

(و منها) حمل الطائفة الثانية على من استقر عليه الحج و لم يأت به حتى زالت استطاعته فإنه يجب عليه الإتيان به إذا قدر عليه بالقدرة العقلية و لو متسكعا (و فيه أيضا من البعد ما لا يخفى)، فهذه المحامل كلها بعيدة لا يحتاج إليها.

هذا تمام الكلام فى الراحلة، و اما الزاد ففى كونه كالراحلة فى اعتبار وجودها فى الاستطاعة و لو لم يكن محتاجا إليها، أو انه يعتبر فيما يحتاج اليه و يتوقف عليه الاستطاعة العرفية (وجهان) من ظاهر النصوص المتقدمة التى جمع فيها بين الزاد و الراحلة، و من اقتصار الفتاوى أو أكثرها على ذكر الراحلة و عدم انعقاد إجماع بالنسبة إلى الزاد (و الأقوى) هو الأخير و كونه معتبرا فى الوجوب عند توقف الاستطاعة عليه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۱۴

[مسألة (۲) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد]

مسألة (۲) لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد حتى بالنسبة الى أهل مكة لإطلاق الأدلة فما عن جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم لا وجه له.

فى اشتراط الراحلة فى وجوب الحج على القريب و عدمه قولان: المنسوب إلى إطلاق الأكثر هو الأول، و عن المنتهى ان المحكى لا يعتبر الراحلة فى حقه و يكفيه التمكن من المشى (و عن التذكرة) ان القريب إلى مكة لا يعتبر فى حقه وجود الراحلة إذا لم يكن محتاجا إليها، و فى المدارك: اعترف الأصحاب بعدم اعتبار الراحلة فى حق القريب إذا تمكن من المشى من غير مشقة، و فى الجواهر دعوى عدم وجدان الخلاف فى عدم اعتبار الراحلة للقريب.

و ليعلم ان الكلام فى اشتراط الراحلة فى وجوب الحج على القريب قد يقع بالنسبة إلى مطلق القريب سواء كان فى مكة أو ما قاربها سواء كان بينه و بين مكة مسافة التقصير أو أقل، و فيما كان بينه و بين مكة أقل من مسافة التقصير سواء كانت مسافته قريبة إلى مسافة التقصير أو لم تكن، و فيما لم تكن كذلك سواء كما بقدر الفرسخ أو أقل منه أو أزيد، و قد يقع الكلام بالنسبة الى من كان بينه و بين مكة أقل من مسافة التقصير سواء كانت بقدر الفرسخ أو أزيد، و قد يقع بالنسبة الى من كان بينه و بين مكة أقل من فرسخ، و قد يقع بالنسبة الى من كان فى مكة باعتبار المضى الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود إلى مكة فى العمرة المفردة.

اما الأول- أعنى مطلق القريب سواء كان فى مكـة أو فى غيرها فالأقوى عـدم الفرق بينه و بين البعيد فى اشتراط الوجوب بالزاد و الراحلـة عنـد الحاجـة إليها، و عـدمه عنـد عـدمها، بناء على اعتبار الحاجـة إليها فى اشتراط وجوب الحج بوجودها على البعيد، و ذلك لإطلاق ما يدل على اعتبارها فى وجوب الحج من غير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣١٥

تفصيل بين البعيـد و القريب (خلافـا) لمن فصل بينهما بالقول بعـدم اعتبارها فى وجوب الحـج على القريب الا مع الحاجـة إليها إليهـا مع القول باعتبارهـا فى وجوبه على البعيـد- و لو مع الحاجـة إليهـا- (و منشأ الفرق) أمران (أحـدهما) دعوى كونه مقتضـى الجمع بين الاخبار المتقدمة فى المسألة السابقة بحمل الطائفة الأولى الدالة على اعتبار الراحلة مطلقا- على البعيد، و حمل الطائفة الثانيـة الدالـة على كفايـة التمكن من المشـى- على القريب، كما تقـدم مع ما فيه (و ثانيهما) دعوى انصـراف الأخبار الدالـة على اعتبار الراحلة عن القريب لعدم احتياجه إليها غالبا.

و لا يخفى ما فى الأمرين، لعـدم قرينـة على الحمل المـذكور فى الوجه الأول- كما تقـدم فى المسألة السابقة، و لمنع الانصـراف المـدعى، و مع تسـليمه فليس كـل انصـراف مضـرا بالتمسـك بالإطلاق إلا إذا انتهى الى تفـاوت صـدق المطلق على افراده بالتشكيك، و هو ممنوع فى المقام (فالحق) عدم التفاوت بين القريب و البعيد فى اعتبار الراحلة اما مطلقا أو مقيدا بالحاجة إليها.

و من ذلـك ظهر الحق فى الثـانى و انه لا يعتبر اشتراط مسافـة التقصـير بين الحـاج و بين مكـة فى اشتراط وجود الراحلـة، خلافا لبعض العامـة القائل باشتراطها فى اعتبارها، و لا وجه له أصـلا (و منه يظهر) عدم صـحة اعتبار كون المسافة بينه و بين مكة بقدر الفرسـخ فى اشتراط وجود الراحلـة كمـا لا وجه لنفى اعتبارها فى المسـير الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود منهما إلى مكـة، نعم يمكن القول بعدم دلالة الآية المباركة على اعتبار الاستطاعة لمن هو فى مكة، إذ الظاهر منها اعتبار السبيل الى البيت فتختص بالافاقى، فالايـة الكريمـة غير متعرضة لأهل مكة، و عليه ففى المسـير الى عرفات أو الى أدنى الحل و العود منهما لا بد من القول باعتبار الاستطاعة العقلية لعدم ما يدل على اعتبار الاستطاعة الشرعية فيهما، و اللّه الهادى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣١٦

[مسألة (٣) لا يشترط وجودهما عينا عنده]

مسألة (٣) لا يشترط وجودهمـا عينـا عنـده بـل يكفى وجود مـا يمكن صـرفه فى تحصـيلهما من المال من غير فرق بين النقود و الاملاك من البساتين و الـدكاكين و الخانات و نحوها و لا يشترط إمكان حمل الزاد معه بل يكفى إمكان تحصـيله فى المنازل بقدر الحاجة و مع عدمه فيها يجب حمله مع الإمكان من غير فرق بين علف الدابة و غيره و مع عدمه يسقط الوجوب.

فى هذه المسألة أمران.

(الأول) لا اشـكال و لا خلاف فى عـدم اشتراط وجود عين الزاد و الراحلـة فى تحقق الاسـتطاعة بل يكفى فى تحققها وجود ما يمكن صـرفه فى تحصـيلهما- كمـا صـرح به فى محكى التـذكرة و غيره، و لا فرق فى وجود مـا يمكن صـرفه فى ذلك بين ان يكون ملكا له أو بـذله له غيره- على ما سيأتى- من غير فرق بين ان يكون من النقود أو الاعراض من الأموال المنقولة، أو غيرها كالبساتين و الدور و الدكاكين و الخانات و غيرها، و ذلك لصدق الاسـتطاعة فى جميع ذلك، و هى و ان فسرت فى غير واحد من الاخبار بالزاد و الراحلة، المقتضـى للجمود على ظاهرها لا اشتراط عينهما، لكن فى غير واحد من الاخبار أيضا ما يستفاد منه كفايـة وجود مـا يمكن صـرفه فى تحصـيلهما، كمـا فى قول الباقر عليه السّلام فى صـحيح محمـد بن مسـلم و قول الصادق عليه

السّلام فى صحيح للحلبى: «يكون له ما يحج به» حيث انه يشمل ما لو كان عنده ما يمكنه صرفه فى تحصيلهما.

(و كيف كان) فالمدار على صدق الاستطاعة، و هو يتحقق مع وجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما.

(و استدل له فى المدارك) بان الحج و ان كان واجبا مشروطا بالاستطاعة الا انه بعد حصولها يصير وجوبه مطلقا، فيكون ما يتوقف عليه من المقدمات واجبا (انتهى) و تبعه فى الاستدلال به صاحب الجواهر (و لا يخفى) ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقا، بل هو مشروط قد تحقق شرطه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۱۷

(فالصواب ان يقال) انه قبل تحقق شرطه لم يكن وجوبه فعليا و لم يكن موجبا لوجوب إيجاد مقدماته لاستحالة فعلية وجوب المقدمة قبل فعلية وجوب ذيها، فلو وجبت قبل فعلية وجوب ذيها للزم ان يكون بخطاب أخر نفسى- و ان كان بملاك وجوب غيرى مقدمى- حسبما حقق فى الأصول- و بعد تحقق شرطه يصير وجوبه فعليا يوجب وجوب تحصيل مقدماته.

لكن هذا القدر لا- يكفى فى إثبات كفاية وجود ما يمكن صرفه فى تحصيل الزاد و الراحلة إلا بما قلناه من ان شرط وجوب الحج ليس وجودهما بأعيانهما، بل الشرط هو وجود ما يمكن تحصيلهما به، فيرجع الى ما قلناه.

(الأمر الثانى) لا يشترط فى وجوب الحج حمل الزاد معه، بل يكفى إمكان تحصيله فى المنازل بقدر الحاجة، من غير فرق فى ذلك بين الماء و غيره و لا بين علف الدابة و غيره، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من ان المدار فى وجوب الحج هو صدق الاستطاعة، و هو يحصل بوجود ما يمكن صرفه فى الزاد و الراحلة، و من المعلوم صدقها عند إمكان تحصيل الزاد فى الطريق.

(قال العلامة قدس سره فى المنتهى) و اما الماء و علف البهائم فإن كانت توجد فى المنازل التى ينزلها على حسب العادة لم يجب عليه حملها و الا وجب مع المكنة، و مع عدمها يسقط الفرض (انتهى).

لكنه (قده) قال فى التذكرة: فرق بين الطعام و بين الماء و علف الدابة و قال مع عدم وجودهما فى المنازل بوجوب حمل الطعام دون الماء و علف الدابة، قال (قده) و ان كان يجد الزاد فى كل منزل لم يلزمه حمله، و ان لم يجده كذلك لزمه حمله، و اما الماء و علف البهائم فإن كان يوجد فى المنازل التى نبز لها على حسب العادة فلا كلام، و ان لم يوجد لم يلزمه حمله من بلده و لا من أقرب البلدان إلى مكة كأطراف الشام و نحوها لما فيه من عظيم المشقة و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۱۸

جريان العادة و لا يتمكن من حمل الماء لدوابه فى جميع الطريق، و الطعام بخلاف ذلك (انتهى ما فى التذكرة).

و يمكن حمل كلامه فى هذا التفصيل على عدم إمكان حمل الماء و علف الدابة فى جميع الطريق، فليس كلامه فيها مخالفا لما فى قاله فى المنتهى (و كيف كان) فالحق هو ما فى المنتهى لما بيناه، و اليه يشير المصنف (قده) فى قوله من غير فرق بين علف الدابة و غيره، و اللّه العالم.

[مسألة (۴) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب]

مسألة (۴) المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب و سائر ما يحتاج اليه المسافر من الأوعية التى يتوقف عليها حمل المحتاج اليه و جميع ضروريات ذلك السفر بحسب حاله قوة و ضعفا، و زمانه حرا و بردا، و شأنه شرفا و ضعة، و المراد بالراحلة مطلق ما يركب و لو مثل سفينة فى طريق البحر، و اللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة و الضعف، بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة و الشرف كما و كيفا فإذا كان من شأنه ركوب المحمل و الكنيسة بحيث يعد ما دونهما نقصا عليه يشترط فى الوجوب القدرة عليه

و لا يكفى ما دونه و ان كانت الآية و الاخبار مطلقة و ذلک لحكومة قاعدة نفى العسر و الحرج على الإطلاقات نعم إذا لم يكن بحد الحرج وجب معه الحج، و عليه يحمل ما فى بعض الاخبار من وجوبه و لو على حمار أجدع مقطوع الذنب.

فى هذه المسألة أمران.

(الأول) الزاد فى اللغة بمعنى طعام المسافر و أثقاله المحتاج إليهما فى السفر، و هو المعبر عنه فى الفارسية (بتوشه) و لا بد ان تكون بحيث لا يلزم من فقدها فى السفر العسر و الحرج، و يدل على اعتبارها كذلک عموم دليل نفى العسر و الحرج، و فى المروى عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السّلام: إذا أردتم

الحج فقدموا فى شراء ما يقويكم على السفر، فان اللّه تعالى يقول وَ لَوْ أَرٰادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً» و هذا و ان لم يدل على اعتبار القدرة الفعلية على جميع ما يحتاج اليه، لكنه لا يخلو عن التأييد (و بالجملة) فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار الزاد بالمعنى المذكور فى وجوب الحج، (قال فى المدارک): و فى حكم الزاد و الراحلة الآلات و الأوعية التى يحتاج إليها فى الطريق كالغرائر «۱» و أوعية الماء من القربة و نحوها و السفرة و شبهها لان ذلک كله مما يحتاج إليه فى السفر و لا تتحقق الاستطاعة بدونه (انتهى).

(الأمر الثانى) الراحلة فى اللغة هى الناقة التى تصلح لان ترحل الى يشد عليها الرحل، و الرحل ما يشد على البعير و هو أصغر من القتب، و القتب بالتحريک رحل صغير على قدر السنام، و السنام بفتح السين واحد الاسنمة، و هو المحل المرتفع على ظهر البعير المجتمع فيه شحم الإبل، فهو بمنزلة الألية للغنم فى كونه مجتمع مادة الدسم فيه.

(لكن المراد) من الراحلة هيهنا مطلق ما يركب و لو مثل السفينة و السيارة و الطائرة و غيرها من وسائل النقل فى السفر بحسب ما هو المتداول فى كل زمان و اللازم منها فى تحقق الاستطاعة هو ما يناسب حال المكلف بحسب القوة و الضعف (و عن الدروس) ان المعتبر فى الراحلة ما يناسبه و لو محملا إذا عجر عن القتب- الى ان قال- و ان لحقه من ذلک (اى من الراحلة) مشقة اعتبر فى حقه وجود المحمل، و لو وجد مشقة عظيمة فى ركوب المحمل اعتبر فى حقه الكنيسة (و هى شىء يغرز فى المحمل أو الرحل و يلقى عليه الثوب يستظل به و الجمع كنائس مثل كريمة و كرائم).

---

(۱) الغرائر جمع الغرارة: الجو الحق، و هى معرب جوال.

و اما اعتبار ما يناسب حاله بحسب الضعة و الشرف ففيه قولان: الظاهر من الشرائع و القواعد هو اعتبار ذلک، و عن التذكرة التصريح به، و المحكى عن كشف اللثام عدم اعتباره، و عن الدروس القطع بالعدم، و فى المدارک انه الأصح، و استدل له فى كشف اللثام بعموم الآية و الاخبار و خصوص صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السّلام: من عرض عليه الحج و لو على حمار أجدع (مقطوع الأنف) مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيع للحج، و ما ورد من انهم ركبوا الحمر و الزوامل «۱».

و الأقوى هو الأول، و ذلک لاعتبار الاستطاعة العرفية فى وجوب الحج و لا إشكال فى توقف الاستطاعة العرفية على وجود ما يناسب حال المكلف شرفا و ضعة، و اما صحيح ابى بصير فقد تقدم إعراض الأصحاب عنه، و اما ورد من انهم عليهم السلام ركبوا الحمر و الزوامل فلم يعلم انه كان فى حجة الإسلام لهم و لا انه كان غير لائق بشأنهم لاحتمال ان يكون مناسبا مع شؤنهم فى تلک الأعصار، و لا انه لم يكن لمصالح عندهم من ملاحظة حال الضعفاء فى القافلة، كيف، و قد حج الحسن عليه السّلام عشرين حجة ماشيا و المحامل تساق معه، و لا إشكال فى اعتبار ما يناسب حاله شرفا إذا كان عدمه نقصا عليه موجبا لمهانته، و

من الضـرورى انهم عليهم السلام لا يوقعون أنفسهم الشريفة فى المهانة و الذل، فلا ينبغى الإشكال فى اعتباره فى الاستطاعة، فلا يجب الحـج مع عـدمه، و انه ان اتى به مع عـدمه لاـ يكون حجـة حجـة الإسـلام، و ليس مقتضـى الجمع بين دليـل نفى الحرج و الإطلاقات الدالة على الوجوب هو الصحة و الاجزاء عن حج الإسلام بعد تقييد الإطلاقات باعتبار الاستطاعة فى وجوب الحج مع اعتبار ما يناسب حال المكلف فيكون الـدليل الـدال على نفى الحرج أخص من الإطلاقات الدالـة على الوجوب بل لا حاجـة الى التمسك بدليل نفى الحرج بعد اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة

---

(١) الزوامل جمع الزاملة: الدابة من الإبل و غيرها يحمل عليها،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٢١

و حكم العرف بعدم اسـتطاعة من ليس له من الراحلة ما يناسب حاله شرفا كما لا يخفى و اما تقييد دليل نفى الحرج بصحيح ابى بصير و نحوه كما عن بعض ففيه ما لا يخفى لما عرفت من اعراض الأصحاب عن العمل به، مع ان مثل دليل نفى الحرج غير قابل للتقييد لأنها من الاحكام الامتنانية الآبية عن التخصيص و التقييد و اللّه الهادى.

[مسألة (٥) إذا لم يكن عنده الزاد]

مسألة (٥) إذا لـم يكن عنـده الزاد و لكن كـان كسوبـا يمكن تحصـيله بـالكسب فى الطريـق لاـكله و شـربه و غيرهمـا من بعض حوائجه هل يجب عليه أولا، الأقوى عدمه و ان كان أحوط.

قد عرفت فى المسألة الثالثة ان المدار فى وجوب الحج على صدق الاسـتطاعة على ما فى يده مما يمكنه صـرفه فى تحصيل الزاد أو الراحلـة، و لاـ يشترط وجودهما فعلا، بل يكفى فى وجوب الحـج وجود ما يمكن صـرفه فى تحصـيلهما و لو من مال غيره إذا كـان بـاذن مالكه، و هـذا هو الاسـتطاعة الفعليـة و اما مع عـدمه فلا يجب عليه الحـج و ان تمكن من تحصـيله، و هى الاسـتطاعة التقديرية- اعنى الاسـتطاعة فى تحصـيل الاسـتطاعة، فلو تمكن من تحصـيل الزاد بالكسب فى محله فلا يجب عليه تحصـيله لكى تحصل له الاستطاعة على الحج، و ذلك لان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و فعليته تتوقف على فعلية الاستطاعة فلا يعقل ان يصـير منشأ لوجوب تحصـيلها، الاـ بخطـاب أخر نفسـى و ان كان بملاك مقـدمى غيرى، و هـذا فيما إذا كان الفاعل قادرا على تحصيلها فى محله مما لا خلاف فيه.

و اما لو كان كسوبا يمكن له تحصـيله بالكسب فى الطريق لاكله و شـربه و غيرهما من حوائجه ففى وجوبه عليه و عـدمه قولان، المحكى من المستند هو الأول، قال: و لو لم يجد الزاد و لكن كان كسوبا يتمكن من الاكتساب فى الطريق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٢٢

لكـل يوم قـدر مـا يكفيه و ظن إمكانه بجريان العادة عليه من غير مشـقة وجب الحـج لصـدق الاسـتطاعة، ثم حكى عن التـذكرة سقوطه ان كـان السـفر طويلاـ لمـا فى الجمع بين الكسب و السـفر من المشـقة، و لإمكـان انقطـاعه من الكسب، ثم رد عليه بـأنه منازعة لفظية، لأن المفروض إمكان الجمع و جريان العادة بعدم الانقطاع قال: و الا فالزاد أيضا قد يسرق (انتهى ما فى المستند).

و لاـ يخفى مـا فيه، لما بيناه من ان المـدار فى وجوب الحـج على الاسـتطاعة الفعليـة و هى تحصل بوجود الزاد و الراحلـة عينا أو بوجود ما يمكن صرفه فى تحصيلهما و مع عـدمها لا يجب تحصـيلهما لا فى محله و لا فى الطريق، لأنه اسـتطاعة على تحصـيل الاسـتطاعة مع ان شرط وجوب الحج هو الاستطاعة نفسها لا الاستطاعة على تحصيلها، نعم لو كان المعتبر من الاستطاعة من دليل

العقل و حكمه بعدم الوجوب على العاجز لكان كذلك، الا ان الكلام فى شرطية الاستطاعة لأصل وجوب الحج شرعا، فلا معنى لاقتضاء وجوبه المشروط بالاستطاعة لوجوب تحصيل الاستطاعة من غير فرق فى ذلك بين محله و بين الطريق، فالقول بوجوب تحصيله إذا أمكن فى الطريق مما لا وجه له، و ظاهر ما نقله عن التذكرة هو التفصيل بين ما كان السفر طويلا فلا يجب أو قصيرا فيجب، و لكن فى ذيل العبارة المحكية ما يدل على ذهابه الى عدم الوجوب فى القصير أيضا، حيث انه يقول: و ان كان السفر قصيرا فان كان تكسبه فى كل يوم بقدر كفاية ذلك اليوم من غير فضل لم يلزمه الحج لانه قد ينقطع عن كسبه فى أيام الحج فيتضرر، و ان كان كسبه فى كل يوم يكفيه لأيامه لم يلزمه الحج أيضا للمشقة و لانه غير واجد لشرط الحج، و هو أحد وجهى الشافعية و الثانى الوجوب، و به قال مالك مطلقا (انتهى ما فى التذكرة).

و لا يخفى ان ما استدل به انما هو فى مقابل الشافعى و مالك و ان الحكم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۲۳

عنده هو عدم وجوب الاكتساب لتحصيل الزاد فى السفر مطلقا طويلا كان أو قصيرا لعدم وجدان شرط الحج و هو الزاد و ان قدر على تحصيله بالاكتساب، و ان ما سواه مما افاده حشو لا طائل تحته و انما أفاده فى مقابل الحشو المحكى عن مالك و بعض الشافعية، و الصواب حذفه عن الفقه، و اللّه المستعان.

[مسألة (۶) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده]

مسألة (۵) انما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده فالعراقى إذا استطاع و هو فى الشام وجب عليه و ان لم يكن عنده بقدر الاستطاعة من العراق بل لو مشى الى ما قبل الميقات متسكعا أو لحاجة أخرى من تجارة أو غيرها و كان له هناك ما يمكن ان يحج به وجب عليه بل لو أحرم متسكعا فاستطاع و كان امامه ميقات أخر أمكن ان يقال بالوجوب عليه و ان كان الأخير لا يخلو عن إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول).

لو اتفق كون المكلف فى غير بلده و له حينئذ ما يحج به من ذلك البلد الذى هو فيه فعلا و لا يكفيه لو أراد ان يحج من بلده بحيث لو كان فى بلده لم يكن مستطيعا و لكنه يستطيع من البلد الذى هو فيه وجب عليه الحج قطعا، لصدق الاستطاعة و التمكن عرفا، فان ظاهر الآية المباركة هو تحقق الاستطاعة للمكلف أينما كان من غير خصوصية المكان، فالمكلف، أينما كان إذا استطاع سبيلا الى ان يحج وجب عليه الحج، و هذا هو ظاهر المدارك و المحكى عن الذخيرة و المستند.

(خلافا) للمحكى عن الشهيد الثانى (قده) من ان من اقام فى غير بلده انما يجب عليه الحج إذا كان مستطيعا من بلده الا ان تكون اقامته فى الثانية على وجه الدوام أو مع انتقال الفرض كالمجاور بمكة بعد السنتين (انتهى) و لم يتضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۲۴

وجهه (و ربما يستدل للأول) اى لوجوب الحج- بصحيح معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يمر مجتازا يريد اليمن أو غيرها من البلدان و طريقه بمكة فيدرك الناس و هم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد، فيجزيه ذلك عن حجة الإسلام؟ قال عليه السّلام نعم» لكن فى دلالته على وجوب الحج على من لم يكن مستطيعا فى بلده و صار مستطيعا من غير بلده تأمل، بل هذا يدل على انه لم يخرج من بلده بقصد الحج و ان السؤال قد وقع من هذه الجهة، اللهم الا ان يكون المراد ان ترك قصد الحج من بلده كان لعدم استطاعته له، و لا ظهور للخبر فى ذلك.

(الأمر الثانی) لا فرق فی البلـد الذی حصل له الاسـتطاعهٔ بین ان یکون قبل المیقات أو کان فی المیقات نفسه، و لا فیما کان قبل المیقات بین القریب الیه و البعید عنه، کل ذلک لأجل صدق الاستطاعهٔ، المقتضی لوجوب الحج علیه.
(الأمر الثالث) لو أحرم من المیقات متسکعا ثم صار مسـتطیعا ففی وجوب حجهٔ الإسـلام علیه و عدمه وجهان، أقواهما الأخیر، و ذلـک لتوقف الإتیـان بهـا امـا علی بطلان إحرام ما أحرم به متسـکعا أو احتسابه من حجـهٔ الإسـلام و اجزائه عنها کما فی الصبی الـذی یبلغ قبل إتمام الوقوف بالمشـعر و العبد الذی ینعتق قبله إذا کانا مسـتطیعین، حیث یجزی حجهما عن حجهٔ الإسـلام- کما تقـدم- أو بالعدول عما هو متلبس به بعد حصول الاسـتطاعهٔ الی حجهٔ الإسـلام، و لم یقم دلیل علی صـحهٔ شـیء من هذه الأمور الثلاثـهٔ و لاـ یمکن الاـلتزام بشـیء منها من دون قیام دلیل علیه، و الإحرام الـذی هو متلبس به لا ینحل الا بإتمام حجه أو بالعمرهٔ فیما یجوز له العـدول إلیها، و لا یصـح إنشاء إحرام أخر من المحرم لنسک کما لا یصـح الـدخول فی صـلاهٔ بعـد الإتیان بتکبیرهٔ الإحرام لصلاهٔ اخری (و کیف کان) فعلی تقدیر وجوب حجهٔ الإسلام علیه بإبطال الإحرام الذی هو متلبس به أو بعد و له الی
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۲۵
حجهٔ الإسـلام أو بـاجزائه لا یختص بما إذا کان امامه میقات أخر، بل و لا یختص وجوب حجـهٔ الإسـلام علیه بما إذا کان امامه میقات أخر.

[مسألهٔ (۷) إذا کان من شأنه رکوب المحمل أو الکنیسهٔ]

مسألهٔ (۶) إذا کان من شأنه رکوب المحمل أو الکنیسهٔ و لم یوجد سـقط الوجوب و لو وجد و لم یوجد شریک للشق الأخر فان لم یتمکن من اجرهٔ الشـقین سـقط أیضا و ان تمکن فالظاهر الوجوب لصـدق الاسـتطاعهٔ فلا وجه لما عن العلامـهٔ من التوقف فیه لان بذل المال له خسران لا مقابل له نعم لو کان بذله مجحفا و مضرا بحاله لم یجب کما هو الحال فی شراء ماء الوضوء.
قد عرفت فی المسألهٔ الرابعهٔ اعتبار الراحلهٔ فی الاستطاعهٔ بما یناسب حال الراکب ضعهٔ و شرفا، فان کان من شأنه رکوب المحمل أو الکنیسهٔ و لم یوجد سـقط الوجوب، و لو وجد و وجد شـریک للشق الأخر فهو، و لو لم یوجد فمع عدم تمکنه من اجرهٔ الشق الأـخر سـقط الوجوب أیضا، و مع تمکنه منها فان وجـد جالس فی الشق الأخر مجانا أو أمکن حفظ التعادل بوضع جسم ثقیل أو غیر ذلک وجب أیضا لصدق الاستطاعهٔ.
لکن المحکی عن التذکرهٔ انه ان لم یجد شـریکا و تمکن من المحمل بتمامه احتمل الوجوب للاستطاعهٔ، و العدم لان بذل المال له خسـران لاـ مقابل له (انتهی) و ظاهره التوقف، و لا وجه له بعـد صـدق الاسـتطاعهٔ و توقف مسیره علی إعطاء أجرهٔ الشـقین و تمکنه من إعطائها فیکون ما یقابل الشق الأخر مثل ما یقابل احـد الشـقین، و هو کونه سـببا للوصول إلی مکهٔ لاداء فریضهٔ الحج، فلاـ یصـح حینئـذ قوله (قـده) ان بـذل المال له خسـران لا مقابل له، اللهم لا ان یکون بـذله مجحفا مضـرا بحاله کما سـیذکر فی المسألهٔ الاتیهٔ، فإنه لا یجب معه الحج لعموم دلیل نفی العسر و الحرج و قاعدهٔ لا ضرر.
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۲۶

[مسألهٔ (۸) غلاء أسعار ما یحتاج الیه]

مسألهٔ (۸) غلاء أسـعار ما یحتاج الیه أو اجرهٔ المرکوب فی تلک السـنهٔ لا یوجب السـقوط و لا یجوز التأخیر عن تلک السـنهٔ مع

تمكنه من القيمة بل و كذا لو توقف على الشراء بأزيد من ثمن المثل و القيمة المتعارفة بل و كذا لو توقف على بيع أملاكه بأقل من ثمن المثل لعدم وجود راغب فى القيمة المتعارفة فما عن الشيخ من سقوط الوجوب ضعيف نعم لو كان الضرر مجحفا بماله مضرا بحاله لم يجب و الا فمطلق الضرر لا يرفع الوجوب بعد صدق الاستطاعة و شمول الأدلة فالمناط هو الإجحاف و الوصول الى حد الحرج الرافع للتكليف.

غلاء أسعار ما يحتاج اليه من الزاد و الراحلة بحسب القيمة السوقية لا يوجب سقوط وجوب الحج مع التمكن من أداء القيمة و لو كان عالما بتنزل السعر فى السنة الاتية فلا يجوز تأخير الحج عن تلك السنة لذلك إذا لم يكن إجحافا مضرا بحاله، و ذلك لتحقق الاستطاعة و فورية وجوب الحج و عدم ما يوجب جواز التأخير.

و لو توقف حجة فى هذه السنة على شراء الزاد بأزيد من ثمن المثل و القيمة السوقية المتعارفة من غير ان يرتفع السعر فى السوق ففى وجوب الحج و عدمه قولان، المحكى عن الشيخ فى النهاية و المبسوط هو الأخير، و استدل له بالأصل و قاعدة نفى الضرر و بان من خاف على ماله التلف لم يجب الحج عليه حفظا للمال، و كذا هنا (و الفرق) بين من يخاف على ماله و بين المقام بكون العوض فى مقام الخوف من تلف المال على عهدة الناس و هو ينقطع و لا يستمر، و فى المقام على اللّه سبحانه و هو الثواب الدائم الذى لا ينقطع (غير فارق) بالنسبة إلى إسقاط الوجوب.

(المشهور) شهرة عظيمة بين المتأخرين- كما فى الجواهر- هو الأول و

هو الأقوى لصدق الاستطاعة و تمكنه من الحج لانقطاع الأصل بقيام الدليل على وجوب الحج على المستطيع المتمكن من المسير اليه، و عدم الفرق فى الضرر بدفع الثمن بين ما إذا كان بارتفاع القيمة السوقية أو بلزوم دفع أزيد منها بعد التمكن من دفع الأزيد، بل الحكم بوجوب الحج و لو بدفع الثمن المتعارف لا يخلو من ضرر، و لكن ليس كل ضرر مما يشمله قاعدة نفى الضرر، و الا لم يبق مورد للواجبات المالية و كذا مثل وجوب الجهاد الذى قد شرع مع تحقق الضرر، بل أداء المناسك فى الصيف فيه مشقة شديدة، فمثل هذه الاحكام لا تشمله قاعدة نفى الضرر، اما بالقول بخروجها تخصيصا أو تخصصا (و كيف كان) ففى غير مورد الإجحاف لا يسقط الحج، كما انه فى مورد الإجحاف لا إشكال فى سقوطه ذلك العام كما صرح به فى التذكرة و به صرح أيضا المحقق و الشهيد الثانيان قدس سرهما.

(و مما ذكرنا يظهر) حكم ما لو توقف ذهابه على بيع أملاكه بأقل من ثمن المثل من جهة عدم وجود راغب فيها بالقيمة المتعارفة، حيث انه يجب عليه بيعها ما لم ينته الى الحرج.

[مسألة (٩) لا يكفى فى وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط]

مسألة (٩) لا يكفى فى وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط بل يشترط وجود نفقة العود الى وطنه ان اراده و ان لم يكن له أهل و لا مسكن مملوك و لو بالإجارة للحرج فى التكليف بالإقامة فى غير وطنه المألوف له نعم إذا لم يرد العود أو كان وحيدا لا تعلق له بوطن لم يعتبر وجود نفقة العود لإطلاق الآية و الاخبار فى كفاية وجود نفقة الذهاب و إذا أراد السكنى فى بلد أخر غير وطنه لا بد من النفقة إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و الا فالظاهر كفاية مقدار العود الى وطنه.

قال العلامة قدس سره فى المنتهى: لو كان وحيدا اعتبر نفقة لذهابه و

عوده، و للشافعى فى اعتبار نفقة العود هنا وجهان أحدهما اعتبارها، للمشقة الحاصلة بالمقام فى غير وطنه- و هو الذى اخترناه، و الثانى عدمه لتساوى البلاد بالنسبة اليه، و الأول أصح (انتهى ما فى المنتهى).

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٣٢٨

و ظاهره اعتباره نفقة الإياب و ان كان وحيدا ليس له أهل و لا عشيرة و لا مثوى و لا مأوى يأوى اليه، و على هذا النحو من الإطلاق أطلق غير واحد من الأصحاب، و علله بعضهم بالمشقة الحاصلة فى المقام فى غير وطنه- كما تقدم نقله عن الشافعى- و ناقشه فى المدارك بأن الحجة المذكورة مقصورة على صورة المشقة، و عند عدمها كما إذا كان وحيدا غير متعلق ببلد دون بلد أو كان له وطن لا يريد العود اليه لم يبعد عدم اعتبار العود فى حقه نظرا الى عموم الآية و الاخبار (انتهى ما فى المدارك).

و حاصله الاشكال على إطلاق اعتبار نفقة الإياب فى الاستطاعة مع ان دليله يدل على اعتبارها فى صورة المشقة فيكون الدليل أخص من المدعى.

(أقول) لا- إشكال فى اعتبار نفقة الإياب فى صورة مشقة ترك العود لدليل نفى الحرج من غير فرق بين من كان له أصل أو عشيرة فى وطنه أو كان وحيدا، و لا- بين من كان له مسكن فى وطنه و لو بالاستيجار و من لم يكن له ذلك كل ذلك لعموم دليل نفى الحرج (و يمكن) إثبات اعتبارها مع عدم المشقة فى ترك العود بانسباق اعتبار نفقة الإياب مما يدل على اعتبار الاستطاعة و نفقة الذهاب فى وجوب الحج، فان المتفاهم عرفا من قول المولى يجب عليك السفر إلى مكة ان كان لك الزاد و الراحلة هو اعتبار الزاد و الراحلة فى الذهاب و الإياب، لا اعتبارهما فى خصوص الذهاب ثم البقاء هناك بلا تمكن من الإياب حيران كابناء السبيل، و مما يؤيد هذا الفهم العرفى غلبة الحاجة الى الإياب و حصول المشقة فى تركه فى غالب الناس بحيث ليس لهم بعد أداء المناسك حاجة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٩

الا- الإياب إلى أوطانهم، و لعله لذلك ذهب المشهور الى اعتبار نفقة الإياب مطلقا و لو لم يكن تركه موجبا للحرج، و اما إذا أراد العود الى غير وطنه فالظاهر اعتبار نفقته فى تحقق الاستطاعة إذا كان مساويا لنفقة العود الى الوطن أو أقل، و مع زيادتها فالمعتبر هو مقدار نفقة العود الى الوطن، لان العود الى غير وطنه لا يحسب من توابع سفره الى مكة حتى تعد من شرائط وجوب سفره إليها، اللهم إلا إذا توقف ذهابه الى الحج على العود الى غير وطنه، فإن نفقة العود إليه حينئذ تعد من مؤنة حجه، فيعتبر وجودها فى تحقق الاستطاعة المالية.

[مسألة (١٠) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه فى نفقة الحج]

مسألة (١٠) قد عرفت انه لا يشترط وجود ما يحتاج إليه فى نفقة الحج من الزاد و الراحلة و لا وجود أثمانها من النقود بل يجب بيع ما عنده من الأموال لشرائهما، لكن يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه فى ضروريات معاشه فلاتباع دار سكناه اللائقة بحاله و لا خادمه المحتاج اليه و لا- ثياب تجمله اللائقة بحاله فضلا عن ثياب مهنته و لا أثاث بيته من الفراش و الأوانى و غيرهما مما هو محل حاجته، بل و لا حلى المرأة مع حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها فى زمانها و مكانها و لا كتب العلم لأهله، التى لا

بد له منها فیما یجب تحصیله لان الضررة الدینیة أعظم من الدنیویة و لا آلات الصنائع المحتاج إلیها فی معاشه و لا فرس رکوبه مع الحاجة الیه و لا- سلاحه و لا سائر ما یحتاج الیه، لاستلزام التکلیف بصرفها فی الحج العسر و الحرج و لا یعتبر فیها الحاجة الفعلیة، فلا وجه لما عن کشف اللثام من ان فرسه ان کان صالحا لرکوبه فی طریق الحج فهو من الراحلة و الا فهو فی مسیره إلی الحج لا یفتقر الیه بل یفتقر الی غیره و لا دلیل علی عدم وجوب بیعه حینئذ کما لا وجه لما عن الدروس من التوقف فی استثناء ما یضطر الیه من أمتعة المنزل و السلاح و آلات الصنائع، فالأقوی استثناء جمیع ما یحتاج إلیه فی معاشه مما یکون إیجاب بیعه مستلزما للعسر و الحرج نعم لو زادت أعیان المذکورات

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۳۰

عن مقدار الحاجة وجب بیع الزائد فی نفقة الحج و کذا لو استغنی عنها بعد الحاجة کما فی حلی المرأة إذا کبرت عنه و نحوه.

قد تقدم فی المسألة الثالثة ان المعیار فی الاستطاعة هو وجود ما یمکن صرفه فی تحصیل الزاد و الراحلة عند عدمهما من فرق بین النقود و الاملاک من المنقول و غیره، لکنه استثنی من ذلک أمور (منها) الدار التی یسکنها مما تلیق بحاله، و خادمه الذی یحتاج الیه، و ثیاب تجمله اللائقة بحاله، و ثیاب مهنته التی یعبر عنها بثیاب الخدمة، و المراد منها ما یبتذل من الثیاب فی مقابل ثیاب التجمل (و عن المعتبر و التذکرة و المنتهی) دعوی اتفاق الأصحاب علی استثناء هذه المذکورات لان ذلک مما تمس الحاجة الیه و تدعو إلیه الضرورة فلا یکلف ببیعه (و فی المسالک) لا خلاف فی استثناء هذه الأربعة و ان کانت النصوص غیر مصرحة بها (انتهی ما فی المسالک) و فی الشرائع خصص المستثنی من الثیاب بثیاب المهنة (قال فی المدارک) و ربما تشعر عبارة الشرائع بعدم استثناء ثیاب التجمل، ثم حکی عن بعض استثناء الثیاب مطلقا إذا کانت لائقة بحاله بحسب زمانه و مکانه، و الی هذا القول یشیر المصنف (قده) بقوله: و لا ثیاب تجمله اللائقة بحاله فضلا عن ثیاب مهنته.

(و منها) أثاث البیت من فراش و بساط و إنیة مما یحتاج إلیه فی معیشته (و منها) حلی المرأة مع حاجتها إلیها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها فی زمانها و مکانها، و قد تعرض لاستثنائها فی المسالک و قال انها بحکم الثیاب.

(و منها) کتب العلم مع الحاجة إلیها، و استدل له فی الجواهر بأن الضرورة الدینیة أعظم من الدنیویة، و غرضه (قده) ان احتیاج أهل العلم الی الکتب العلمیة لکون ذلک لأجل الدین و التفقه فیه أعظم من حاجة الإنسان إلی أثاث المنزل و نحوها.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۳۱

(و منها) فرس الرکوب عند الحاجة إلیه، فعن التذکرة الإجماع علی استثنائه مما یباع لنفقة الحج، و استشکل علیه فی کشف اللثام، و قال لا أری لاستثنائه وجها، فان فرسه ان صلح لرکوبه الی الحج فهو من الراحلة، و الا فهو فی مسیره إلی الحج لا یفتقر الیه، و انما یفتقر الی غیره و لا- دلیل علی انه لا یبیعه فی نفقة الحج إذا لم تتم الا بثمنه (انتهی) و هو منه (قده) غریب إذ عدم الافتقار الی فرسه فی مسیر الحج لا یستلزم عدم الافتقار إلیه فی غیره، و المفروض الاحتیاج إلیه فی محله کالاحتیاج الی داره و مسکنه، و لا فرق فیما یحتاج إلیه فی معاشه بین الفرس و الدار و غیرهما.

(و منها) آلات الصنائع المحتاج إلیها فی کسبه، و توقف فی الدروس فی استثنائها و تنظر فیه فی الجواهر مع فرض کونها مما یحتاج إلیها.

و جملة القول فی ذلک ان ما یحتاج إلیه فی تعیشه یستثنی بدلیل قاعدة نفی العسر و الحرج، و حیث ان الاستطاعة دخیلة فی ملاک وجوب الحج یسقط وجوبه بانتفاء ملاکه، و معه فلو اتی به المکلف لم یحسب له حجة الإسلام، فما فی المستمسک من ان الأدلة المذکورة و ان کانت نافیة للتکلیف لکنها غیر نافیة للملاک فلا تقتضی البطلان لو تکلف المکلف الفعل- لیس علی ما ینبغی، و حیث ان المنشأ فی استثناء المذکورات انما هو لزوم العسر و الحرج فلو زادت عن مقدار الحاجة وجب بیع الزائد فی

نفقة الحج، و كذا لو استغنى عنها بعد ان كان محتاجا إليها كما فى حلى المرأة عند استغنائها عنها، و ذلك لعدم العسر فى بيعه كما هو واضح.

[مسألة (۱۱) لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه]

مسألة (۱۰) لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه و كان عنده دار مملوكة فالظاهر وجوب بيع المملوكة إذا كانت وافية لمصارف الحج أو متممة لها و كذا فى الكتب المحتاج إليها إذا كان عنده من الموقوفة مقدار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۳۲

كفايته فيجب بيع المملوكة و كذا الحال فى سائر المستثنيات إذا ارتفعت حاجته فيها بغير المملوكة لصدق الاستطاعة حينئذ إذا لم يكن ذلك منافيا لشأنه و لم يكن عليه حرج فى ذلك نعم لو لم تكن موجودة و أمكنه تحصيلها لم يجب عليه ذلك فلا يجب بيع ما عنده و فى ملكه، و الفرق عدم صدق الاستطاعة فى هذه الصورة بخلاف الصورة الأولى إلا إذا حصلت بلا سعى منه أو حصلها مع عدم وجوبه فإنه بعد التحصيل يكون كالحاصل أولا.

المدار فى ذلك على صدق الاستطاعة، فلو كان بيده دار موقوفة أو كتب موقوفة أو أثاث بيت كذلك من فرش و بساط و نحو ذلك و لم يكن عليه حرج فى استعمالها و كانت مما ترتفع بها حاجته و كان له مثل ذلك من ماله و أمكن بيعه و صرف ثمنه فى طريق الحج وجب عليه ذلك، و اما لو لم تكن هذه الأمور موجودة و لكنه يمكن له تحصيله لم يجب عليه، لعدم صدق الاستطاعة عليه بل يصدق عليه انه مستطيع فى تحصيل الاستطاعة، و قد مر انها لا يجب تحصيلها و لو تمكن منه، و هذا ظاهر.

و الى ذلك يشير ما فى الدروس من قوله و لا يجب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالاوقاف العامة و شبهها قطعا، (و ما فى الجواهر) من ان الأقوى عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالأوقات العامة و شبهها (انتهى) فان الظاهر منهما هو إمكان الاعتياض عند عدم وجود الأوقات العامة عنده، (و حمل) كلامهما (قدس سرهما) على ما إذا كان الاعتياض منافيا لشأنه أو كان فيه حرج عليه (بعيد غير محتاج اليه).

[مسألة (۱۲) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها]

مسألة (۱۲) لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها لكن كانت زائدة بحسب القيمة و أمكن تبديلها بما يكون أقل قيمة مع كونه لائقا بحاله أيضا فهل يجب التبديل للصرف فى نفقة الحج أو لتتميمها قولان من صدق الاستطاعة، و من عدم زيادة العين عن مقدار الحاجة و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۳۳

الأصل عدم وجوب التبديل، و الأقوى الأول إذا لم يكن فيه حرج أو نقص عليه و كانت الزيادة معتدا بها كما إذا كانت له دار تسوى مأة و أمكن تبديلها بما يسوى خمسين مع كونه لائقا بحاله من غير عسر فإنه يصدق الاستطاعة نعم لو كانت الزيادة قليلة جدا بحيث لا يعتنى بها أمكن دعوى عدم الوجوب و ان كان الأحوط التبديل أيضا.

المحكى عن التذكرة و الدروس انه لو كانت الأعيان المستثنيات زائدة عن اللائق به بحسب قيمتها لا عينها و أمكنه تبديلها بما يكون انقص قيمة منها إذا كان الناقص أيضا مما يليق به وجب تبديلها، و اختاره فى المسالك أيضا حيث قال: و المراد بها ما

يليق بعادته و مكانه و شرفه، فالزائد عن ذلک و لو فى وصفه يباع (انتهى) و قواه فى الجواهر حيث يقول: و الأقوى وجوب البيع لو علت و أمكن بيعها و شراء ما يليق به من ذلک بأقل من ثمنها، و استدل له بان الوجه فى استثنائها هو الحرج لا- النص المخصوص لكى يتمسک بإطلاقه، و المفروض انتفاء الحرج فى تبديلها مع كون التبديل كافيا لصرف الزائد فى نفقة حجه أو تتميمه به.

و المحكى عن المحقق الثانى عدم وجوب الاستبدال، و احتمله كاشف اللثام و حكى احتماله عن التذكرة، و استدل له فى كشف اللثام بأنه كالكفارة، حيث انه إذا وجب عليه عتق عبد و كان له عبد لا يزيد عما يحتاج اليه بعينه و يزيد بقيمته بحيث لو باعه أمكن ان يشترى بثمنه عبدين يعتق أحدهما و يرفع حاجته بالاخر فإنه لا يجب عليه بيعه، و بأنه لا يزيد العين عن الحاجة، و بأصالة عدم وجوب الاعتياض، و بالحرج العظيم فيه، هذا.

(و الأقوى) هو وجوب الإبدال لأن المدار فى الاستطاعة هو وجود ما يحج به من عين أو نقد أو متاع أو نحو ذلک، و المفروض تحققه عنده، فكما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٤

يجب بيع الزائد عن المستثنى لانه مما يمكن ان يحج به ببيعه كذا يجب بيع المستثنى إذا أمكنه الاشتراء بالأنقص منه قيمة إذا كان لائقا بحاله، و قياس الحج بالكفارة غير صحيح، مع انه مع الفارق حيث ان العتق فى الكفارة مما له البدل، و ذلک بخلاف الحج، حيث انه مما ليس له البدل، و لا مدخلية لعدم زيادة العين عن الحاجة بعد ان لم تكن خصوصيته فيها و كون المدار على تحقق ما يحج به و لو بتبديل العين بعين أخرى لائقة بحاله.

(و بما ذكرناه يظهر) بطلان الرجوع الى أصالة عدم وجوب الاعتياض و ذلک لانتفاء الشک عنه بالدليل المذكور الدال على وجوبه، و التمسک بالحرج فاسد لكون فرض الكلام فيما لم يكن حرج فى التبديل، و مقتضى ما ذكرناه عدم الفرق فى الزيادة بعد كونها مما يكفيه فى نفقة الحج أو تتميمها بين كونها معتدا بها أو غيره (فما فى المتن) من انها لو كانت بحيث لا يعتنى بها أمكن دعوى عدم الوجوب (مما لا ينبغى ذكره) لانه بعد فرض كون ما لا يعتنى به كافيا فى نفقة حجه أو تتميمه لا ينبغى التأمل فى وجوب الاعتياض و عدم الاعتناء بكونه مما لا يعتنى، و لعل وجهه عنده انصراف الدليل عنه، و هو مندفع بكون المدار على صدق الاستطاعة و كونه واجدا لما يحج به، و اللّه العالم.

[مسألة (١٣) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات]

مسألة (١٣) إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات لكن كان عنده ما يمكن شرائها به من النقود أو نحوها ففى جواز شرائها و ترک الحج اشكال، بل الأقوى عدم جوازه الا ان يكون عدمها موجبا للحرج عليه، فالمدار فى ذلک هو الحرج و عدمه و حينئذ فإن كانت موجودة و باعها بقصد التبديل باخر لم يجب صرف ثمنها فى الحج فحكم ثمنها حكمها و لو باعها لا بقصد التبديل وجب بعد البيع صرف ثمنها فى الحج الا مع الضرورة إليها على حد الحرج فى عدمها.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٥

قال فى الجواهر و من لم يكن له هذه المستثنيات استثنى له أثمانها كما فى الدروس و المسالک و غيرهما و استجوده فى المدارک إذا دعت الضرورة اليه، و هو كذلک، اما مع الاستغناء عنها أو عن بعضها باستئجار و نحوه و وثق بحصوله عادة و لم يكن عليه فى ذلک مشقة فمشكل (انتهى ما فى الجواهر).

اعلم ان تنقيح البحث فى هذه الفروع تارة يقع بالنظر الى اعتبار هذه المستثنيات فى تحقق الاستطاعة العرفية، و اخرى من جهة كون انتفائها و فقدانها فى تعيشه موجبا للحرج و كون الضرورة داعية إليها فى التعيش (فعلى الأول) يمكن الفرق بين وجودها عنده و بين وجود أثمانها بكون وجودها معتبرا فى صدق الاستطاعة بمعنى استثنائها و عدم وجوب بيعها لصرف ثمنها فى الحج (و على الثانى) بعدم اعتبارها فى صدق الاستطاعة و وجوب ثمنها فى الحج، و الفرق هو الاستفادة من دليل اعتبار ما يحج به و تمكنه مما يحتاج من مؤنة، حيث ان الظاهر منه هو وجود تلك المؤن عنده زائدا عما عنده مما يحتاج اليه من مؤن الحضر لا تبديل ما عنده من مؤن الحضر بما يحتاج اليه للسفر من الزاد و الراحلة و عليه فلو كان عنده شيء من المستثنيات لم يجب عليه تبديله بما يحتاج إليه فى السفر، لان وجوب الحج عليه متوقف على تمكنه من مؤنة السفر زائدا عما يحتاج إليه فى الحضر، و لو لم يكن عنده شيء من المستثنيات و كانت عنده أثمانها لا يكون صرف أثمانها فى مؤنة السفر موجبا لتبديل ما عليه مما يعيش به فى الحضر فيجب صرف ما عنده من الثمن فى الحج إذا لم يكن ترك صرفه فى شراء ما يحتاج إليه فى الحضر حرجا، و لعله بذلك يفرق بين المقامين فيقال بعدم وجوب بيع المستثنيات إذا كانت أعيانها عنده، و بعدم جواز صرف ما عنده من أثمانها فى شرائها إذا لم تكن أعيانها عنده و كانت أثمانها موجودة عنده.

و لعله لذلك قوى فى الجواهر عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٦

عنها بالاوقاف العامة و شبهها، قال: ضرورة وضوح الفرق بين المقامين (انتهى).

هذا بالنظر الى القول باعتبار تحقق ما يحج به فى وجوب الحج بعد قطع النظر عما عنده مما يقيم به حوائج حضره، و اما بالنظر الى اعتبار الحرج فى انتفاء ما يقيم به حوائج حضره فربما يقال كما فى المتن بعدم الفرق بين وجود المستثنيات عنده و بين وجود أثمانها بل يبنى فى ذلك على تحقق الحرج و عدمه فان كانت أعيانها موجودة لا يجب بيعها مع كون بيعها موجبا للحرج، و يجب بيعها مع عدم الحرج، و ان كانت أثمانها موجودة لا يجب صرفها فى الحج مع الحرج فى ترك الشراء و يجب صرفها فيه مع عدم الحرج.

و ربما يقال بالفرق فى ذلك بين بيع الأعيان إذا كانت عنده و بين شرائها إذا كانت أثمانها عنده بان بيع ما عنده أصعب من عدم شراء ما ليس عنده فى نظر العقلاء، فيكون تحمله أشق و لا سيما إذا جرت عادته على استعمال ما عنده، فان فى ترك العادة من الصعوبة ما لا تتحمل عادة.

(و لكن الأقوى) عدم التفاوت بين بيع عين المستثنيات و الشراء بأثمانها فإنه مع الحرج فى انتفائها كما لا يجب البيع مع وجود أعيانها لا يجب صرف الأثمان فى الحج مع وجود ثمنها، و مع عدم الحرج كما يجب بيع الموجود من أعيانها يجب صرف ثمنها فى الحج، و ما ذكر من التفاوت فى البيع و الشراء من المشقة بحث صغروى يرجع الى تحقق الحرج فى الشراء أكثر من تحققه فى البيع و الكلام فى المقام فى الكبرى و هو حكم الشراء مع فرض الحرج فى تركه بما لا يتحمل عادة سواء كان مساويا مع الحرج المتحقق فى البيع أو متفاوتا معه بالزيادة و النقصان.

(بقى الكلام) فيما فصل المصنف (قده) بين ما إذا باع المستثنيات عند وجودها بقصد التبديل أو لا بقصده، و حكم فى الأول بعدم وجوب صرف ثمنها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٧

فى الحج و ان حكم ثمنها حينئذ حكم أعيانها، و حكم فى الثانى بوجوب صرف ثمنها فى الحج الا مع الضرورة إليها على حد الحرج فى عدمها، و الظاهر عدم الفرق بين البيع بقصد التبديل و عدمه لانه مع الحرج فى انتفاء ما يحتاج اليه من المستثنيات

يجوز صرف الثمن فى الشراء- و لو لم يكن بيعه بقصد التبديل- و مع الحرج يجب صرفه فى الحج- و لو كان بيعه بقصد التبديل- بل مع عدم الحرج يجب بيعه للحج لو لم يبعه بعد.

اللهم الا ان يقال انه فى البيع لا بقصد التبديل اقدام على الحرج- اعنى ترك الانتفاع بما يحتاج اليه، و مع الاقدام عليه لا يكون الحرج موجبا لرفع الحكم فإن قاعدة الحرج حكم امتنانى ارفاقى و لا يتحقق فى مورد الاقدام على الحرج.

(و دعوى) ان الاقدام على الحرج انما هو متحقق على ان تكون أثمانها عنده باقية لا مطلقا، فوجوب الحج بصرف الأثمان فى طريقه حينئذ حرجى بلا اقدام من المكلف عليه.

(ساقطة) حيث ان الاقدام على ترك الانتفاع الى ما يكون تركه حرجيا متحقق، و هذا الاقدام كاف فى عدم شمول قاعدة الحرج للمقام من غير حاجة الى ثبوت الاقدام على فعل الحج.

(فالأقوى) حينئذ ثبوت الفرق بين البيع بقصد التبديل و بين البيع مع عدم قصده: بعدم وجوب الحج فى الأول و وجوبه فى الثانى، فإن المكلف فى هذه الصورة مقدم على ترك الانتفاع بما يكون فى ترك الانتفاع به حرج عليه، فيكون ما عنده من ثمنه موجبا لوجوب الحج، دون الصورة الأولى لأنه إنما باع بقصد التبديل و هو ليس حرجيا فلم يكن من قصده الاقدام على الحرج، فأمر الشارع حينئذ بترك التبديل و صرف الثمن فى الحج حرجى تشمله قاعدة نفى الحرج، و اللّه العالم.

[مسألة (١۴) إذا كان عنده مقدار ما يكفيه للحج]

مسألة (١۴) إذا كان عنده مقدار ما يكفيه للحج و نازعته نفسه الى النكاح صرح جماعة بوجوب الحج و تقديمه على التزويج بل قال بعضهم و ان شق عليه ترك التزويج، و الأقوى وفاقا لجماعة أخرى عدم وجوبه مع كون ترك التزويج حرجا عليه أو موجبا لحدوث مرض أو للوقوع فى الزنا نحوه نعم لو كانت عنده زوجة واجبة النفقة و لم يكن له حاجة فيها لا يجب ان يطلقها و يصرف مقدار نفقها فى تتميم مصرف الحج لعدم صدق الاستطاعة عرفا.

لو كان ذا مال تحصل به الاستطاعة و نازعته نفسه الى النكاح ففى وجوب صرفه الى الحج اما مطلقا- و لو شق عليه ترك النكاح و حصل له العنت أو فيما لم يحصل العنت فى تركه، قولان، المصرح به فى الشرائع و المحكى عن المبسوط و الخلاف و القواعد هو الأول، قال فى الشرائع: و لو كان له مال قدر ما يحج به و نازعته نفسه الى النكاح لم يجز صرفه فيه و ان شق عليه تركه، و كان عليه الحج (و استدل له) كما فى غير واحد من كتب الأصحاب بوجوب الحج و استحباب النكاح و لا يعارض المندوب مع الوجوب، و عن العلامة فى المنتهى، و الشهيد فى الدروس التصريح بتقديم النكاح لو خاف من تركه المشقة العظيمة، لحصول الضرر (و الأقوى هو الأخير) لقاعدة نفى الحرج، و لعل مراد القائلين بالأول هو وجوب الحج إذا لم تكن المشقة بحد الحرج (و فى المدارك): و لو خشى من ترك النكاح حدوث مرض أو الوقوع فى الزنا قدم النكاح كما صرح به العلامة فى المنتهى (انتهى).

(أقول) الخوف من الوقوع فى الزنا إذا كان ما يخاف منه هو الزنا لا عن اختيار فهو أيضا موجب لتقديم النكاح على الحج لانتفاء الاستطاعة حينئذ و ان كان الزنا عن اختيار فيمكن ان يقال بعدم كونه موجبا لعدم الاستطاعة، إذ

المفروض ان ما يخاف منه هو الزنا عن اختيار، فهو حسب الفرض قادر على الإمساك و ترك الزنا فهو نظير ما إذا علم بارتكابه

بعض المحرمات فى طريق الحج- عن اختيار- حيث انه لا يوجب سقوط الحج عنه و لا انتفاء الاستطاعة، و اللّه العالم.

[مسألة (١۵) إذا لم يكن عنده ما يحج به]

مسألة (١۵) إذا لم يكن عنده ما يحج به و لكن كان له دين على شخص بمقدار مؤنته أو مؤنته يتم به بما فاللازم اقتضائه و صرفه فى الحج إذا كان الدين حالاـ و كان المديون باذلا، لصدق الاستطاعة حينئذ، و كذا إذا كان مماطلا و أمكن إجباره بإعانة متسلط أو كان منكرا و أمكن إثباته عند الحاكم الشرعى و أخذه بلا كلفة و حرج بل و كذا إذا توقف استيفائه على الرجوع الى حاكم الجور بناء على ما هو الأقوى من جواز الرجوع اليه مع توقف استيفاء الحق عليه لأنه حينئذ يكون واجبا بعد صدق الاستطاعة لكونه مقدمة الواجب المطلق، و كذا لو كان الدين مؤجلا و كان المديون باذلا قبل الأجل لو طالبه، و منع صاحب الجواهر الوجوب حينئذ بدعوى عدم صدق الاستطاعة، محل منع و اما لو كان المديون معسرا أو مماطلا لا يمكن إجباره أو منكرا للدين و لم يمكن إثباته أو كان الترافع مستلزما للحرج أو كان الدين مؤجلا مع عدم كون المديون باذلا فلا يجب بل الظاهر عدم الوجوب لو لم يكن واثقا ببذله مع المطالبة.

إذا لم يكن له ما يكفيه للحج الا ماله من الدين على أخر ففى حصول الاستطاعة و عدمه تفصيل يتوقف على بيان صور المسألة (فالصورة الأولى) ما إذا كان الدين حالا و كان المديون باذلا من غير مطالبة الدائن أو مع مطالبته إذا لم يكن فى مطالبته كلفة أصلا، و لا إشكال فى وجوب الحج فى هذه الصورة، لصدق الاستطاعة حينئذ، إذا المدار فى صدقها هو وجود المال و تمكنه من صرفه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣۴٠

و كلاهما موجود، حيث انه واجد له، غاية الأمر فى صندوق ذمة المديون، فيكون كما لو كان فى صندوق الدائن نفسه.

(الصورة الثانية) ما إذا كان الدين حالا و لكن كان المديون مماطلا و أمكن إجباره بإعانة متسلط عليه، و حكم هذه الصورة أيضا كالصورة الاولى من وجوب اقتضائه و صرفه فى الحج، لصدق الاستطاعة بوجدان ما يحج به و تمكنه من صرفه فى مصارف الحج.

(الثالثة) إذا كان الدين حالا مع إنكار المديون و جحوده و لكن يمكن للدائن إثبات الدين عند الحاكم الشرعى و أخذه من المديون بلا عسر و لا حرج- و ان توقف على كلفة غير بالغة حد الحرج- و فى وجوب استيفائه و صرفه فى الحج قولان، ظاهر الشرائع هو الوجوب حيث يقول: و لو كان له دين و هو قادر على اقتضائه وجب عليه» و علله فى الجواهر بأنه مستطيع بذلك، و يمكن منع ذلك لكونه غير متمكن من المال، و انما هو قادر على تحصيل التمكن منه، و المعتبر فى الاستطاعة- كما تقدم- هو التمكن من المال و صرفه فى الحج لا التمكن من تحصيل التمكن منه، و لذا قال بعض مشايخنا قدس سره فى حاشيته فى المقام: ان لم يكن المديون باذلاـ و توقف الاستيفاء على تشبث أخر كان من القدرة على تحصيل الاستطاعة، و لا يجب على الأقوى (انتهى) و هو (قده) و ان أورد هذا الكلام على ما إذا كان المديون مماطلا، لكن الظاهر صدق الاستطاعة و التمكن من صرف ماله الذى على ذمة المديون- بالاستعانة بمتسلط مع اعتراف المديون بما ذمته، و لكن ما ذكره (قده) فى مورد الكلام- اعنى ما إذا كان المديون منكرا للدين و احتاج الدائن فى إثبات حقه الى متسلط- لا يخلو عن قوة، لعدم صدق التمكن ما لم يثبته عند الحاكم.

(الرابعة) هى الصورة بعينها لكن مع توقف استيفاء الدين على الرجوع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۴۱

الى حاكم الجور (و الحق) فى هذه الصورة أيضا عدم وجوب الحج لانتفاء الاستطاعة الفعلية و ان المتحقق منها هو القدرة على تحصيلها، و لا فرق فى ذلك بين القول بجواز الرجوع الى حاكم الجور عند انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه و بين القول بعدم جوازه.

(و فى الجواهر) انه من المحتمل عدم الاستطاعة حتى على القول بجواز الرجوع الى الجائر عند انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه- لا لأجل ما ذكرنا من عدم الاستطاعة الفعلية- بل من جهة ان جواز الرجوع الى الجائر انما هو لأجل معارضة ما يدل على الجواز بالمعنى الشامل للوجوب من دليل المقدمة و غيره مع ما يدل على المنع بترجيح الأول على الثانى فيحمل ما يدل على المنع على الكراهة بواسطة ترجيح ما يدل على الجواز عليه، و مثل ذلك لا يتحقق به الاستطاعة لكونه بعد ملاحظة المعارضة بين الدليلين المذكورين و مقتضاه حينئذ ان من ترك الاستعانة بالظالم على تحصيل ماله الذى يتوقف استطاعة الحج عليه لم يكن مستطيعا و لا يثبت فى ذمته حجة الإسلام (انتهى).

و مراده (قده) ان الاستطاعة تثبت من دليل جواز الرجوع الى الظالم إذا ثبت به الجواز مع قطع النظر عن دليل مقدمية الاستطاعة للحج، حيث ان الجواز الثابت به حينئذ يثبت الاستطاعة مع قطع النظر عن دليل المقدمة، و اما إذا كان الجواز ثابتا بنفس دليل المقدمة فمع قطع النظر عنه فلا جواز حتى يثبت به الاستطاعة، و إثباته بدليل المقدمة متوقف على ثبوت الاستطاعة لكى يثبت بها وجوب الحج (و الحاصل) ان تحقق الاستطاعة يتوقف على جواز الرجوع الى الظالم، و هو يتوقف على وجوب المقدمة المتوقف على وجوب ذى المقدمة، و وجوب ذى المقدمة- اعنى الحج- متوقف على تحقق الاستطاعة لأنها من مقدمات الوجوب لا الوجود.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۴۲

(و لا يخفى ما فيه) فإنه مع فرض جواز الرجوع الى الجائز و انحصار الاستيفاء بالرجوع اليه لا رافع للاستطاعة لكى يرتفع برفعها وجوب الحج، اللهم الا ان نقول بعدم تحققها حين ترك الاستعانة- و لو مع جوازها- فيرجع الى ما اخترناه من عدم تحقق الاستطاعة مع حاجة الدائن فى استيفاء دينه الى تشبث أخر غير مجرد مطالبة دينه و لو مع جواز تشبثه، و ان الموجود هو القدرة على تحصيل الاستطاعة لا الاستطاعة نفسها.

(الصورة الخامسة) ما إذا كان الدين مؤجلا و لكن المديون يكون باذلا مع مطالبة الدائن و كان التأجيل مصلحة الدائن كما إذا توجه اليه ضرر فى كون الدين حالا، و لا ينبغى الإشكال فى عدم صدق المستطيع عليه قبل المطالبة، فلا يجب الحج حينئذ قبل المطالبة- و ان كان يجب عليه بعد تحصيله بالمطالبة، و هذه الصورة ليست مذكورة فى المتن.

(السادسة) هى الخامسة لكن مع كون التأجيل لمصلحة المديون كما هو الغالب فى التأجيل- ففى وجوب الحج حينئذ لصدق الاستطاعة لكون الدين ملكا للدائن و كون ذمة المديون كالصندوق و الوعاء له، و المفروض ان المديون مقدم على الأداء إذا طالبه الدائن- و هو اختيار المصنف فى المتن، أو عدمه لعدم صدق الاستطاعة لعدم كونه مالكا للمطالبة لكون التأجيل لمصلحة المديون، فيكون استيفاء الدين حينئذ بمنزلة الاستيهاب- و هو اختيار صاحب الجواهر (قده) وجهان أقواهما الأخير لعدم صدق الاستطاعة مع عدم استحقاق المطالبة- و ان كانت تحصل بعدها ببذل المديون- مثل حصولها ببذل الواهب إذا طلب منه الهبة- و ان تفاوتا فى كون الدين ملكا للدائن دون المال الموهوب لكنهما مشتركان فى عدم التمكن من صرفه فى الحج الا ببذل المديون أو الواهب، و المفروض عدم صدق الاستطاعة بالملك فقط من دون التمكن من صرفه فى الحج.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۴۳

(الصورة السابعة) ما لو كان المديون معسرا أو مماطلا لا يمكن إجباره أو منكرا للدين لا يمكن إثباته أو كان فى الترافع الى الحاكم حرج شديد أو كان الدين مؤجلا مع عدم اقدام المديون على الأداء لو طالبه الدائن قبل حلول الأجل و لا إشكال- فى جميع هذه الشقوق- فى عدم تحقق الاستطاعة، بل الظاهر عدم الوجوب إذا لم يكن واثقا ببذل المديون حينئذ- و ذلك لعدم صدق الاستطاعة عرفا، و سيأتى البحث عن ذلك فى الاستطاعة البذلية.

[مسألة (۱۶) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال]

مسألة (۱۶) لا يجب الاقتراض إذا لم يكن له مال و ان كان قادرا على وفائه بعد ذلك بسهولة لأنه تحصيل للاستطاعة و هو غير واجب نعم لو كان له مال غائب لا يمكن صرفه فى الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب فى شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف فى الحج ثم وفائه بعد ذلك فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعة حينئذ إلا إذا لم يكن واثقا بوصول الغائب أو حصول الدين بعد ذلك فحينئذ لا يجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعة فى هذه الصورة.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال بقدر ما يحج به زيادة على استثنائه و ان كان قادرا على وفائه بعد ذلك بسهولة، لأنه تحصيل للاستطاعة و هو غير واجب، بل الظاهر المنع عن حصول الاستطاعة بها فى بعض صورها كما فى الدين الحال مع مطالبة الدائن على ما يأتى البحث عنه فى المسألة الاتية.

(الثانى) إذا كان له مال غائب لا يمكن صرفه فى الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب فى شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف فى الحج ثم وفائه بعد ذلك ففى وجوب الاستقراض حينئذ و عدمه (وجهان) المصرح به فى الشرائع هو الأول حيث يقول: و لا يجب

الاقتراض للحج الا ان يكون له مال بقدر ما يحتاج إليه زيادة عما استثنيناه (انتهى).

و إطلاقه يقتضى وجوب الاستقراض عينا و لو مع التمكن من صرف عين ماله فى الحج، فلا بد من حمله على الوجوب تخييرا أو اختصاصه بما إذا تعذر صرف عين ماله فيه كما هو المحكى عن الدروس حيث يقول: و يجب الاستدانة عينا إذا تعذر بيع ماله و كان وافيا بالقضاء، و تخييرا إذا أمكن الحج بماله (انتهى).

(و يستدل) له بصدق الاستطاعة مع تملكه له و إمكان الاستقراض له مع الوثوق بإمكان أدائه فى رأس أجله (و استدل له) بخبر الواسطى المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السّلام عن الرجل يستقرض و يحج، فقال ان كان خلف ظهره مال ان حدث به حدث ادى عنه فلا بأس (و خبر موسى بن بكير) عنه عليه السّلام قال قلت له هل يستقرض الرجل و يحج إذا كان خلف ظهره ما يؤدى به عنه إذا حدث به حدث، قال عليه السّلام نعم (و خبر ابن ابى عمير) المروى فى التهذيب عن عقبة، قال جائنى سدير الصيرفى فقال ان أبا عبد اللّه عليه السّلام يقرء عليك السلام و يقول لك مالك لا تحج، استقرض و حج.

و إطلاق هذه الاخبار- كما ترى- يشمل الحج الواجب و المندوب، و حجة الإسلام و غيرها، و تردد غير واحد من مشايخنا رضوان اللّه عليهم فى حواشيهم على المتن فى هذا الموضع.

و فى المستمسك: ان المستفاد من النصوص انه يعتبر فى الاستطاعة أمور: الملك للمال، و كونه عنده، و كونه مما يمكن الاستعانة به على السفر، و يظهر الأول من قولهم عليهم السلام: ان يكون له زاد و راحلة، و يظهر الثانى من قولهم عليهم السلام

إذا قدر على ما يحج به، أو كان عنده ما يحج به، أو وجد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۴۵

ما يحج به، و يظهر الشرط الأخير من ذكر باء الاستعانة فى قولهم عليهم السلام: ان يكون عنده ما يحج به- فإذا لم يكن له ملك فليس بمستطيع، و إذا كان و لكن ليس عنده، كالعبد الآبق و الدين المؤجل فليس بمستطيع و إذا كان عنده و لكن لم يمكن تبديله بنحو يستعين به فى السفر و لو ببدله كالمال المرهون و المال الحاضر الذى لا يرغب أحد فى شرائه- فليس بمستطيع (انتهى).

(أقول) و الظاهر عدم اعتبار شيء أزيد من التمكن من صرف المال فى الحج لا الملك و لا كونه عنده، بمعنى كونه حاضرا لديه، و ذلك لحصولها قطعا ببذل الباذل، مع انه لا يملك المال المبذول، بل يحصل له التمكن من صرفه فى الحج محضا (و منه يظهر) عدم اعتبار كونه حاضرا عنده، انما الكلام فى الموارد الثلاثة المذكورة فى المتن و انه هل هو مستطيع بسبب تمكنه من القرض، أو انه يحصل له الاستطاعة بالقرض لا انه مستطيع فعلا لكونه متمكنا من القرض (و الأقوى) هو الثانى.

(الأمر الثالث) ما ذكر فى الأمر الثانى من تحقق الاستطاعة الفعلية أو عدمها بإمكان الاستقراض فيمن له مال حاضر لا راغب فيه، أو مال غائب لا يمكن صرفه فى الحج و لو ببدله، أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلا قبل أجله- انما هو فيما إذا كان واثقا من تمكنه من أدائه عند رأس الأجل، و اما مع عدم الوثوق بذلك- كما فى العبد الآبق الذى لا يثق برجوعه و ان كان يحتمله فلا يجب الاستقراض قطعا، لعدم صدق الاستطاعة فى هذه الصورة.

[مسألة (۱۷) إذا كان عنده ما يكفيه للحج]

مسألة (۱۷) إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالبا به أولا أو كونه مؤجلا، أو عدم كونه مانعا الا مع الحلول و المطالبة، أو كونه مانعا الا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبة، أو كونه مانعا الا مع التأجيل و سعة الأجل للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۴۶

و العود (أقوال) و الأقوى كونه مانعا الا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعة فى غير هذه الصورة، و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد، و عدم المطالبة فى صورة الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى الاستطاعة، نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقا بالتمكن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن، و الاخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين لا تنفع فى الوجوب و فى كونه حجة الإسلام، و اما صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج قال عليه السلام نعم ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين و خبر عبد الرحمن عنه عليه السلام انه قال الحج واجب على الرجل و ان كان عليه دين (فمحمولان) على الصورة التى ذكرنا أو على من استقر عليه الحج سابقا و ان كان لا يخلو عن اشكال كما سيظهر، فالأولى الحمل على الأول، و اما ما يظهر من صاحب المستند من ان كلا من أداء الدين و الحج واجب فاللازم بعد الترجيح التخيير بينهما فى صورة الحلول مع المطالبة أو التأجيل مع عدم سعة الأجل للحج و العود و تقديم الحج فى صورة الحلول مع الرضا بالتأخير أو التأجيل مع سعة الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك حيث لا تجب المبادرة إلى الأداء فيهما فيبقى وجوب الحج بلا مزاحم (ففيه) انه لا وجه للتخيير فى الصورتين الأولين و لا لتعيين تقديم الحج فى الأخيرتين بعد

كون الوجوب تخييريا أو تعيينيا مشروطا بالاستطاعة الغير الصادقة فى المقام خصوصا مع المطالبة و عدم الرضا بالتأخير، مع ان التأخير فرع كون الواجبين مطلقين و فى عرض واحد و المفروض ان وجوب أداء الدين مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعة الشرعية، نعم لو استقر عليه وجوب الحج سابقا فالظاهر التخيير لأنهما حينئذ فى عرض واحد و ان كان يحتمل تقديم الدين إذا كان حالا مع المطالبة أو مع عدم الرضا بتأخير، لاهمية حق الناس من حق اللّه، لكنه ممنوع، و لذا لو فرض كونهما عليه بعد الموت يوزع المال عليهما و لا يقدم دين الناس، و يحتمل تقديم الأسبق منهما فى الوجوب، لكنه أيضا لا وجه له كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۴۷

إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين لو صرف ما عنده أو بعضه فى أدائه لم يبق ما يكفيه للحج ففى وجوب صرفه فى دينه و عدم وجوب الحج عليه، أو وجوب صرفه فى الحج أقوال (الأول) القول بكون الدين مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان الدين حالا أو مؤجلا، و فيما كان حالا سواء كان المديون مطالبا به أم لا، و هو المحكى عن الشرائع و القواعد و الدروس (و استدل له) فى محكى المنتهى بعدم تحقق الاستطاعة معه إذا كان حالا، و توجه الضرر إذا كان مؤجلا.

(القول الثانى) ما اختاره فى المدارك و هو عدم كونه مانعا الا مع الحلول و المطالبة، و قال فى رد ما استدل به العلامة فى المنتهى بما لفظه: و لمانع ان يمنع توجه الضرر فى بعض الموارد كما إذا كان الدين مؤجلا أو حالا لكنه غير مطالب به و كان للمديون وجه للوفاء بعد الحج، و متى انتفى الضرر و حصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب (انتهى).

و مقتضاه وجوب الحج فيما إذا كان للمديون وجه للوفاء بالدين و كان الدين مؤجلا أو حالا غير مطالب به (و لا يخفى) ان فرض ما كان للمديون وجه للوفاء بالدين خروج عن محل الكلام، إذا الكلام انما هو فيما إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين لو صرف ما عنده أو بعضه فى أدائه لم يبق ما يكفيه للحج و لو صرفه فى الحج لم يتمكن من أداء الدين بتمامه، فما افاده (قده) خارج عن محل البحث.

(القول الثالث) ان يكون مانعا الا مع التأجيل و سعة الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك، حيث لا يجب المبادرة إلى الأداء.

(القول الرابع) ما قواه المصنف (قده) فى المتن من كونه مانعا مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۴۸

الحلول مطلقا و لو مع عدم المطالبة بل و لو مع رضا الدائن بالتأخير، أو مع التأجيل و عدم الوثوق بالتمكن من أدائه عند حلول الأجل، و لازمه تحقق الاستطاعة و وجوب الحج مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أدائه عند حلول الأجل (و استدل له) بصدق الاستطاعة فى هذه الصورة و عدم صدقها فيما عداها.

(القول الخامس) ما اختاره فى المستند- على ما نقل المصنف (قده) عنه فى المتن.

(و تفصيل الكلام) ان فى تقديم الدين على الحج أو تقديم الحج على الدين أو تقديم ما هو أقدم سببا أو التخيير (وجوه).

(منها) أهمية حق الناس لما ورد فيه من التشديد، فقد اقسم اللّه تعالى ان لا يتجاوز عن ظلم ظالم حتى يأخذ منه حق المظلوم (و عن الباقر عليه السّلام): أعظم الخطايا غصب مال مسلم (و عن الصادق عليه السّلام) فى تفسير قوله تعالى إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصٰادِ، قال عليه السّلام: المرصاد قنطرة ويل على الصراط لا يجوز عنه من عليه مظلمة (و ما ورد) من ان الظلم ثلاثة ظلم يغفر، و هو ظلم الإنسان نفسه، و ظلم لا يغفر و هو الشرك باللّه، قال سبحانه إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ، و قال تعالى إِنَّ اللّٰهَ لٰا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، و ظلم لا يترك، و هو ظلم الناس بعضهم على بعض (و ما ورد) من ان أعظم العقبات على الصراط عقبة المظالم، خلصنا اللّه تعالى

و جميع المؤمنين و المؤمنات منها بفضله و رحمته.

و لا يخفى ان ما ورد فى حق الناس من التهويل و التشديد لا يدل على تقديم ذلك على حق اللّه تعالى شأنه عند المزاحمة مع ما ورد من ان حق اللّه أحق بأن يقضى، بل ربما يكون فى حقوق اللّه سبحانه ما هو أهم، فلا يستنتج من هذه الاخبار أهمية حق الناس بالنسبة إلى حق اللّه تعالى بوجه عام.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٤٩

(و منها) ان المستفاد من غير واحد من الاخبار كون العبرة فى تحقق الاستطاعة على السعة و اليسار، و هما لا يحصلان مع الدين من غير فرق بين المؤجل منه و الحال، و لا فى الحال بين المطالب به و غيره، و مجرد القدرة على الوفاء بعد ذلك فى المؤجل أو الرضا بالتأخير فى الحال غير كاف فى صدق السعة و اليسار فعلا (ففى خبر عبد الرحيم القصير) المروى عن الصادق عليه السّلام قال سئله حفص الأعور و انا اسمع عن قوله عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، قال عليه السّلام ذلك القوة فى المال و اليسار، قال فان كانوا موسرين فهم ممن يستطيع الحج، قال عليه السّلام نعم (و خبر ابى الربيع الشامى) الذى رواه المشايخ الثلاثة عن الصادق عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فقال: ما يقول الناس، قال فقلت له: الزاد و الراحلة، فقال عليه السّلام فسئل أبو جعفر عليه السّلام عن هذا، فقال هلك الناس إذن، لئن كان من له زاد و راحلة قدر ما يقوت عياله و يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا اذن، فقيل له فما السبيل، قال فقال: السعة فى المال، إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله، أ ليس قد فرض اللّه الزكاة فلم يجعلها الا على من يملك مأتى درهم (و خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السّلام، قال من مات و هو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال اللّه عزّ و جلّ وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ أَعْمىٰ، قال قلت سبحان اللّه اعمى؟، قال نعم ان اللّه عزّ و جلّ أعماه عن طريق الحق.

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان المناط فى الاستطاعة هو التمكن من الزاد و الراحلة و نحوهما مما يحتاج إليه فى سفره و ما يقوت به عياله من أول ذهابه الى ان يعود، بل و ما به يستغنى عن التكفف و الحاجة الى الناس و لا يقع فى الشدة و الحرج، و المفروض حصول هذا المقدار، فان الكلام فيما إذا كان له زائدا عن ذلك مقدار لا يمكن صرفه فى الحج و أداء دينه بحيث لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٥٠

صرفه فى أحدهما لا يبقى له ما يصرفه فى الأخر أو لا يكفى الباقى منه للصرف فيه و من الواضح صدق الاستطاعة حينئذ إذا لم يكن الدين مما يجب أدائه فورا بان كان مؤجلا أو حالا يرضى الدائن بالتأخير مع تمكن المديون من الأداء فى وقته أو عند المطالبة، إذ ليس له منع شرعى عن صرف ما عنده من المال فى الحج، فلا يجب صرفه فى الدين المعجل فعلا و لا حفظه لصرفه فى الدين المؤجل اللهم الا ان يكون صرفه فى الحج موجبا لعدم تمكنه من أداء الدين فيما يجب عليه أدائه بعد حجه، فحينئذ يجب تقديم الدين لا لأجل مزاحمته مع الحج بل لأجل عدم وجوب الحج عليه لانتفاء الاستطاعة حيث يعتبر فيها وجود ما يكفيه بعد عوده فيما يحتاج إليه الذى منه أداء دينه.

(و اما ثانيا) فلان اليسار قد فسر فى خبر ابى الربيع بقوله عليه السّلام: إذا كان له من المال ما يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله.

(و اما ثالثا) فلما فى خبرى عبد الرحيم و ابى الربيع من الضعف سندا، و ما فى خبر ابى بصير من الإجمال دلالة، و ذلك لإجمال قوله: و هو صحيح موسر- و ان كان يوضحه ما فى غيره من الاخبار بما سمعت (و بالجملة) فليس فى هذه الاخبار دلالة على وجوب صرف ما عنده من المال فى الدين بقول مطلق.

(و منها) اى مما استدل به لتقديم الدين مطلقا ان التزاحم بين الدين و الحج من قبيل التزاحم بين الواجب المشروط شرعا بالقدرة

و بين المشروط عقلا بها، و قد تقرر فى الأصول تقديم الثانى على الأول، و وجوب أداء الدين من قبيل الثانى، و وجوب الحج من قبيل الأول و سنحرر ذلك فى بيان نفى وجه التخيير.

و لكن هذا الوجه أيضا غير وجيه، لانه مع فرض وجوب أداء الدين و صرف ما عنده فى تأديته لا يبقى وجوب للحج لكى يقال بالتزاحم و تقديم أداء

الدين عليه، بل انما يتعين أداء الدين لعدم وجوب الحج حينئذ رأسا لانتفاء موضوعه و هو الاستطاعة.

(و منها) صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن رجل عليه دين أ عليه ان يحج، قال عليه السّلام نعم، ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين (و تقريب الاستدلال به) هو ان المستفاد من قوله عليه السّلام ان حجة الإسلام واجبة (إلخ) هو وجوب الحج على من أطاق الحج ماشيا و صرف ما عنده فى أداء الدين.

(و فيه) ان فى الصحيح المذكور احتمالين آخرين نحررهما فى طى بيان تقديم الحج على الدين، فلا يصح معهما الاستدلال به لتقديم الدين على الحج بالتقريب المتقدم.

فبهذه الوجوه لا يصح الحكم بتقديم الدين على الحج، فلا وجه للقول بتقديمه عليه.

(و قد يقال) بتقديم الحج على الدين أيضا لوجوه (منها) أهمية الحج و ما ورد فى تركه من التشديد و التهويل حتى انه لم يجعل كفارة فى تركه لعدم كونه قابلا للتدارك بالكفارة، و قد عبر من تاركه بالكافر، قال سبحانه وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ

(و لا يخفى) عدم دلالة ذلك على تقديمه على الدين عند المزاحمة لما تقدم من ورود التشديد و التهويل فى حقوق الناس أيضا فلا بد من دليل يدل على تقديم الحج مع التزاحم.

(و منها) صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى القول الأول بتقريب ان مفهوم قوله عليه السّلام: ان حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى هو انه مع وجود الدين لو لم يطق المشى كان عليه الذهاب الى الحج مع الراحلة، فيدل مفهومه على تقديم الحج على الدين (و فيه) ان فى هذا الخبر احتمالين آخرين (أحدهما) ما

تقدم فى طى بيان وجه تقديم الدين على الحج بالتقريب المتقدم (و ثانيهما) احتمال كون الخبر فى مقام بيان عدم اشتراط الراحلة فى وجوب الحج و وجوبه ماشيا على من أطاق المشى كما تقدم فى أول البحث عن الاستطاعة، و مع تضاعف الاحتمالات لا يصح الاستدلال.

(و منها) خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عن الصادق عليه السّلام، قال: الحج واجب على الرجل و ان كان عليه دين، و هو صريح فى عدم منع الدين عن وجوب الحج، أو إطلاقه يشمل ما إذا كان الزائد عن المستثنيات غير واف الا بالصرف فى أحد الأمرين: الحج و أداء الدين و لا يكفى للصرف فيهما معا (و حمله المصنف) على ما اختاره من صرفه فى الحج إذا كان الدين مؤجلا مع الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج (و هو بعيد).

و ربما يحمل على من استقر عليه الحج، و هو أبعد، و الأبعد من ذلك حمله على ارادة عدم اختصاص وجوب الحج بمن كانت له الاستطاعة المالية من جميع الجهات، بل يجب على من لا يكون كذلك كما إذا لم يكن واجدا للراحلة فإنه يحج ماشيا و يصرف كراء الراحلة فى الدين، فيكن كالخبر الأول فى الدلالة على وجوب الحج على من أطاق ماشيا و صرف ما يبذل فى الراحلة فى أداء الدين فلا دلالة فيه على تقديم الحج على الدين.

(و الاولى) حمله على ما إذا لم يجب عليه أداء الدين فعلا كما إذا كان مؤجلا، أو حالا قد رضى الدائن بتأخيره، لما تقدم من انه

ليس له حينئذ مانع عقلى و لا شرعى عن صرفه فى الحج لكى يضر باستطاعته، فيجب عليه الحج مع كون الدين عليه.
(و قد يستدل) لوجوب تقديم الحج على الدين بالأخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين (كصحيح معاوية بن وهب) المروى فى الكافى عن
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۵۳
الصادق عليه السّلام، و فيه: يكون على الدين فتقع فى يدى الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شىء، فأحج بها أو أوزعها بين الغرماء، فقال تحج بها، و ادع اللّه ان يقضى عنك دينك (و مثله) خبر حسن بن زياد العطار المروى فى الفقيه (و لا يخفى) انهما لا يدلان الأعلى جواز الحج ممن عليه دين لا على وجوبه و لا على كونه حجة الإسلام، و الى هذا أشار المصنف (قده) بقوله: و الاخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين لا تنفع فى الوجوب و فى كونه حجة الإسلام.
(و قد يتمسك بصحيح الكنانى) عن الصادق عليه السّلام، و فيه: قلت له أ رأيت الرجل ذا المال حين يسوف الحج كل عام و ليس يشغله إلا التجارة أو الدين، فقال عليه السّلام لا عذر له يسوف الحج، ان مات و قد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام (و فيه) انه- كما ترى- وارد فى المسوف فى الحج كل عام و ليس فى مقام بيان تقديم الحج على الدين، فهو أجنبى عن حكم مورد التزاحم بين الحج و الدين بكون ما عنده غير واف بهما معا.
(و استدل أيضا) بالأخبار الدالة على ان دين اللّه تعالى أحق ان يقضى، كالنبوى المروى عن ابن عباس ان امرأة جائت اليه صلى اللّه عليه و آله فقالت إن أمى نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت، أ فأحج عنها، قال نعم حجى عنها، أ رأيت لو كان على أمك دين ا كنت قاضية؟ اقضوا اللّه، فاللّه أحق بالوفاء (و الخبر الأخر) المروى عن ابن عباس أيضا، قال ان رجلا قال ان أختى نذرت ان تحج و انها ماتت، فقال صلى اللّه عليه و آله: لو كان عليها دين أ كنت قاضيه؟ قال نعم، قال فاقض دين اللّه فهو أحق بالقضاء (و المروى) عن كتاب غياث سلطان الورى لابن طاوس (قده) ان امرأة خثعمية سئلت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ان ابى أدركه فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج، ان حججت أ ينفعه ذلك، قال نعم، قال صلى اللّه عليه و آله فدين اللّه أحق بالقضاء.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۵۴
(و لا يخفى) عدم صحة التمسك بهذه الاخبار، لكون مدلولها أحقية دين اللّه بالوفاء، لا تقديمه على دين الناس عند المزاحمة، هذا، مع ما عرفت من اجتماع وجوب أداء الدين و وجوب الحج، حيث انه مع وجوب أداء الدين لا يجب الحج، لانتفاء الاستطاعة إذا وجب صرف المال فى أداء الدين كما إذا كان الدين حالا قد طالب به الدائن و لا يرضى بالتأخير (فالمتحصل) من هذا البحث عدم إمكان إثبات تقديم الحج على الدين.
(و قد يقال) بتقديم ما هو أسبق سببا منهما، فان حصلت الاستطاعة له قبل عروض سبب الدين يقدم الحج على الدين، و ان عرض سبب الدين قبل حصول الاستطاعة قدم الدين على الحج (و هذا أيضا ليس بشىء) لأن تقدم السبب زمانا لا يوجب تقديم مسببه على الأخر، كما إذا وقع حيوان له نفس محترمة فى الماء ثم وقع انسان له نفس محترمة فيه، حيث انه يجب حينئذ إنقاذ الإنسان فقط إذا لم يمكن الجمع بين الانقاذين (و قد يقال بالتخيير) فيتخير بين صرف المال فى الحج و صرفه فى أداء الدين، و هو المحكى عن المستند- كما حكاه عنه فى المتن- و قواه بعض الأفاضل فيما إذا كان الدين حالا أو مع عدم سعة الأجل لاداء فريضة الحج مع فرض مطالبة الدائن و عدم رضاه بالتأخير.
(و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من عدم اجتماع وجوب الحج مع وجوب أداء الدين حتى يحكم بالتخيير لكون الاستطاعة شرطا شرعيا لوجوب الحج، و لا استطاعة مع وجوب أداء الدين فى مفروض المسألة، و الى هذا يرجع ما افاده الماتن (قده) فى المقام

من قوله: مع ان التخيير فرع كون الواجبين مطلقين و فى عرض واحد (إلخ) و ما افاده حق لا محيص عنه.

(بقى الكلام) فيما قواه (قده) من كون الدين مانعا الا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين عند حلول الأجل و لو صرف ما عنده فى الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٥

(فإن الأقوى) عدم اشتراط الوثوق المذكور، إذا المفروض عدم وجوب أداء الدين فعلا، لانه مشروط بحلول الأجل، إلا إذا قلنا بالواجب المعلق و قلنا بان وجوب أداء الدين المؤجل من قبيل الواجب التعليقى، و كلاهما منتفيان، لما أثبتناه فى الأصول من عدم صحة الواجب المعلق، و انه على فرض صحته فظاهر جعل الأجل فى الدين هو كونه على نحو الواجب المشروط لا الواجب المعلق.

(فالمتحصل فى المقام) هو ان الأقوى هو التفصيل بين كون الدين حالا مع مطالبة الدائن به و عدم رضاه بالتأخير، فيقال حينئذ بعدم وجوب الحج لعدم تحقق الاستطاعة، و بين كون الدين مؤجلا مطلقا و لو مع عدم الوثوق بالقدرة على الأداء عند حلول الأجل بل و لو مع الوثوق بعدم القدرة عليه، أو كون الدين حالا إذا رضى الدائن بالتأخير، فيقال بوجوب الحج لتحقق الاستطاعة حينئذ حتى فى صورة الوثوق بعدم التمكن من الأداء فى الدين الحال مع رضا الدائن بالتأخير فإنه إذا أذن فى التأخير يرتفع وجوب أداء الدين فعلا و يكون وجوبه مشروطا بمطالبة الدائن، و لا يجب حفظ القدرة فى الواجب المشروط.

(و بما ذكرنا ظهر) انه لا فرق فى الدين المؤجل بين سعة الأجل لاداء فريضة الحج و عدمه، لما عرفت من ان حلول الأجل شرط لوجوب أداء الدين كما ان مطالبة الدائن أيضا من شروط وجوبه، فقبل حلول الأجل لا وجوب لاداء الدين حتى يزاحم وجوب الحج و يرتفع به الاستطاعة، و ان كان الأحوط إرضاء الدائن بالإمهال الى ان يرجع و يعود عن سفر الحج، هذا ما عندى فى المقام، و على اللّه التوكل و به الاعتصام، و هو ولى الإلهام، و مما شرحناه يظهر الوجه فى المسألة الاتية.

[مسألة (١٨) لا فرق فى كون الدين مانعا عن وجوب الحج]

مسألة (١٨) لا فرق فى كون الدين مانعا عن وجوب الحج بين ان يكون سابقا على حصول المال بقدر الاستطاعة أولا، كما إذا استطاع للحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٦

ثم عرض عليه دين بأن أتلف مال الغير مثلا على وجه الضمان من دون تعمد قبل خروج الرفقة أو بعده قبل ان يخرج هو أو بعد خروجه قبل الشروع فى الأعمال، فحاله حال تلف المال من دون دين فإنه يكشف عن عدم كونه مستطيعا.

قد عرفت فى مطاوى ما شرحناه فى المسألة السابقة عدم وجه للفرق بين كون الدين سابقا على حصول المال بمقدار ما يحج به أولا حقا له، فان المعتبر فى وجوب الحج هو حدوث الاستطاعة قبل العمل فى أشهر الحج و بقائها إلى زمان الشروع فى العمل بالدخول فيه بالإحرام، فكما ان الدين السابق مانع عن حدوث الاستطاعة كذلك الدين اللاحق مانع عن بقائها، فلون مستطيعا ثم عرض عليه دين بإتلاف مال الغير على وجه الضمان فان كان عن عمد فهو من موارد إخراج نفسه عن الاستطاعة بعد استقرار الحج عليه، و سيجىء حكمه فى المسألة الثالثة و العشرين، و ان كان من غير عمد فان كان بعد الإحرام و دخول الحرم فلا يمنع وجوب الحج، و ان كان قبل ذلك فمقتضى القاعدة هو سقوط الحج عنه لعدم بقاء الاستطاعة حينئذ- هذا إذا كان الذى أتلف ماله مطالبا للمثل أو القيمة و لم يمهله لاداء فريضة الحج، و الا فمقتضى ما اخترناه فى المسألة السابقة هو عدم ارتفاع الاستطاعة

بذلك.

و اما تعميم المصنف (قده) حكم المسألة بالنسبة الى ما قبل خروج الرفقة أو ما بعده و بالنسبة إلى خروج المكلف نفسه و عدمه فهو من جهة ان بقاء الاستطاعة شرط فى بقاء وجوب الحج إلا إذا أحرم و دخل الحرم، فان محل البحث هو ما إذا فرض مزاحمة أداء الدين لصرف المال فى الحج، فإذا فرض خروجه الى الحج و بلوغه الميقات مثلا ثم عرض عليه ما يوجب الضمان بحيث لو ادى ما ضمنه لم يتمكن من عمل الحج حتى من الميقات فعروض هذا العارض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٧

يوجب ارتفاع الاستطاعة و سقوط وجوب الحج.

(و لكن الإنصاف) ان تعميم الحكم محل نظر، فان الحكم بسقوط الحج حينئذ يستلزم عدم احتساب حجه من حجة الإسلام- لو حج و الحال هذه- فإذا فرض إمكان الاستدانة و إتمام العمل فربما يقوى فى النظر إمكان القول بصحة حجه و كونه حجة الإسلام فلا يجب عليه الحج ثانيا لو استطاع فى المستقبل فيدخل فى موضوع من سافر الى الحج من غير حصول الاستطاعة الشرعية حتى إذا قرب من مكة حصلت له الاستطاعة من مكانه، و اللّه العالم.

[مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة]

مسألة (١٩) إذا كان عليه خمس أو زكاة و كان عنده مقدار ما يكفيه للحج لولاهما فحالهما حال الدين مع المطالبة لأن المستحقين لهما مطالبون فيجب صرفه فيهما و لا يكون مستطيعا، و ان كان الحج مستقرا عليه سابقا يجيء الوجوه المذكورة من التخيير أو تقديم حق الناس أو تقديم الأسبق، هذا إذا كان الخمس أو الزكاة فى ذمته و اما إذا كان فى عين ماله فلا إشكال فى تقديمهما على الحج سواء كان مستقرا عليه أولا، كما انهما يقدمان على ديون الناس أيضا، و لو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معا فكما لو سبق الدين.

الخمس و الزكاة اما يكونان فى الذمة محضا كما إذا أتلف العين التى تعلقتا بها أو تلفت بتقصير منه، و اما يكونان متعلقين بالعين بان تكون العين التى تعلقتا بها موجودة، ثم ان الحج اما لا يكون مستقرا عليه أو يكون كذلك.

فهاهنا صور.

(الاولى) كونهما فى الذمة محضا مع عدم استقرار الحج عليه، و حكمها حكم المسألة السابعة عشر فيمن له مال يكفيه للحج و كان عليه دين، و قد تقدم انه مع حلول الدين و مطالبة الدائن و عدم رضاه بتأخيره لا يكون مستطيعا، و هذه الصورة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٨

من هذا القبيل، لأن أداء الخمس و الزكاة واجب فى الحال، و المستحقون لهما مطالبون فيجب صرف ما عنده فيهما (قال فى الجواهر) فى طى قول ماتنه (و لو كان عليه دين) خمس أو زكاة أو كفارة أو نذر، أو لادمى (لم يجب الحج) لعدم الاستطاعة (انتهى).

(الصورة الثانية) هى الصورة الأولى لكن مع استقرار الحج عليه سابقا فيدور الأمر فيما عنده من المال بين صرفه فى الحج أو صرفه فى أداء الخمس أو الزكاة لعدم كفايته للصرف فيهما معا، ففى تقديم صرفه فى الخمس أو الزكاة لكونهما من حقوق الناس بناء على تقديم حق الناس، أو تقديم الأسبق منهما زمانا، أو التخيير بينهما لعدم ثبوت أهمية حق الناس و لا تقديم الأسبق منهما استقرارا فى الذمة (وجوه) أقواها الأخير لبطلان الأولين.

(الصورة الثالثة) ما إذا كانت العين التى تعلق بها الخمس أو الزكاة باقية و لم يكن الحج مستقرا عليه، و حكمها وجوب صرفها فى الخمس أو الزكاة و عدم حصول الاستطاعة بها، من غير فرق فى ذلك بين أنحاء تعلقهما بها حسبما سبق فى بابهما، و ذلك لانتفاء تمكنه من صرفها فى غيرهما فى جميع أنحاء التعلق و قد تقدم فى هذه المسائل اعتبار تمكنه عقلا و شرعا من صرف ما عنده من المال فى الحج و لو كان مالكا لما عنده، و من حكم هذه الصورة يظهر الحكم فى التى بعدها، و هى.

(الصورة الرابعة) فإنه مع استقرار الحج عليه لا يجوز له صرف العين المتعلقة بها الخمس أو الزكاة فى الحج كما لا يجوز صرف العين المرهونة التى قد تعلق بها حق المرتهن فى دين أخر و لو كان الدين الأخر أسبق فى اشتغال الذمة به، و على هذا فيقدم الخمس و الزكاة الذان فى عين ماله على ديون الناس أيضا كتقديم الدين الذى له العين المرهونة على بقية الديون.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۵۹

و لو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معا فكما لو سبق الدين بمعنى ان الخمس أو الزكاة إذ الحق الاستطاعة يكون رافعا لها و مانعا من الحج، لما عرفت من اعتبار بقاء الاستطاعة إلى زمان الدخول فى اعمال الحج على كلام قد تقدم.

[مسألة (۲۱) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا]

مسألة (۲۱) إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جدا كما بعد خمسين سنة فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعة و كذا إذا كان الديان مسامحا فى أصله كما فى مهور نساء أهل الهند فإنهم يجلون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه كمائة ألف روپية أو خمسين ألف لإظهار الجلالة و ليسوا مقيدين بالإعطاء و الأخذ فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعة و وجوب الحج، و كالدين ممن بنائه على الإبراء إذا لم يتمكن المديون من الأداء أو واعده الإبراء بعد ذلك.

قد عرفت فى المسائل المتقدمة ان المدار فى تحقق الاستطاعة على كون ما يكفيه فى الحج عنده و لو لم يكن ملكا له بل كان لغيره مع اذن مالكه و كونه متمكنا من صرفه فى الحج و لم يكن ممنوعا عنه عقلا و لا شرعا، و لا إشكال فى انه مع الدين المؤجل الذى ذكره فى المتن لا يكون ممنوعا من التصرف فيما عنده، كيف؟ و قد عرفت ان المؤجل مطلقا و لو بأجل قصير لا يمنع من صرف ما عنده فى الحج و لو مع عدم الوثوق من التمكن من أدائه عند حلول اجله كما قويناه فى المسألة السابعة عشر وفاقا لما عن كشف اللثام، حيث انه بعد ان حكى عدم اعتبار وجود مال للمديون لوفاء دينه- عن الشافعية- قال و لا يخلو من قوة، سواء كان ما عليه من حقوق اللّه كالمنذور و شبهه أو من حقوق الناس، لانه قبل الأجل غير مستحق عليه، و عند حلوله ان كان له ما يفى به اداه، و إلا سقط عنه مطلقا أو الى ميسرة (انتهى).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۶۰

و مما ذكرنا يظهر حكم وجوب الحج فيما إذا كان الدين مما يكون بنائه على الإبراء إذا لم يتمكن المديون من الأداء أو واعده بالإبراء بعد ذلك بالإبراء، و اللّه العالم.

[مسألة (۲۰) إذا شك فى مقدار ماله]

مسألة (۲۰) إذا شك فى مقدار ماله‌و انه وصل الى حد الاستطاعة أو لا هل يجب عليه الفحص أو لا، وجهان أحوطهما ذلك، و كذا إذا علم مقداره و شك فى مقدار مصرف الحج و انه يكفيه أو لا.

و ليعلم ان الشك فى وصول المال الى حد الاستطاعة، من الشبهة الموضوعية و قد قيل فى الشبهة الموضوعية بعدم وجوب الفحص، و العمدة فى الدليل على عدم وجوبه فيها هو الإجماع، لكن الإجماع منعقد على عدم وجوب الفحص فيها إلا فى موضعين (أحدهما) فيما إذا كان الفحص موجبا لاستقرار الشك، بحيث يطمئن بكونه شاكا (و ثانيهما) فيما إذا كان ترك الفحص مؤديا إلى ترك الواجب فى أكثر الأحوال بحيث لو لا- وجوب الفحص لكان تشريع وجوب ذلك الواجب لغوا لاستلزامه غالبا لترك امتثاله بحيث يكون مورد امتثاله نادرا ملحقا بالمعدوم.

ففى هذين الموردين يجب الفحص، لعدم الإجماع على عدم وجوبه أو لا و كون الفحص فى المورد الأول لأجل استقرار الشك الذى هو الموضوع لإجراء الأصل، فيكون فى الحقيقة لأجل إحراز موضوع الأصل لا من جهة الفحص عن المشكوك، و فى المورد الثانى لحكم العقل بوجوبه لأجل التحرز عن لغوية الحكم الذى يتفحص عن موضوعه.

(إذا تبين ذلك فنقول) ترك الفحص عن الاستطاعة فى المقام و كذا ترك الفحص عن بلوغ المال الزكوى لحد النصاب من قبيل المورد الثانى- أعنى ينتهى ترك الفحص فيه الى ترك الواجب غالبا، فيجب فيهما لحكم العقل بلزومه و هذا حكم نفس شرعى مستكشف من ناحية حكم العقل بلزوم الفحص ينتج نتيجة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۶۱

الحكم الوجوبى المقدمى فيما لم يكن دليل الحكم الثابت لذى المقدمة متكفلا لإثباته بالإطلاق اللحاظى، فالحكم الشرعى الثابت باستقلال العقل بلزومه نفسى أصلى، لكنه ينتج نتيجة الحكم المقدمى، و لا حاجة الى إنكار الوجوب المقدمى بالوجوب الشرعى، و لا للالتزام بالواجب المعلق، مع ما فى إنكار الأول و الالتزام بالثانى من الوهن، و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول.

و منه ظهر عدم الفرق فى ذلك بين ما إذا شك فى أصل مبلغ ماله و بين ما علم المبلغ و لكن شك فى كفايته لاداء فريضة الحج، كل ذلك لما علمت من كون المورد من موارد أداء ترك الفحص فيه الى ترك امتثال الواجب غالبا، و لا فرق من هذه الجهة بين الموردين.

[مسألة (۲۲) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب]

مسألة (۲۲) لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب و كان له مال غائب لو كان باقيا يكفيه فى رواج امره بعد العود لكن لا يعلم بقائه أو عدم بقائه فالظاهر وجوب الحج بهذا الذى بيده استصحابا لبقاء الغائب فهو كما لو شك فى ان أمواله الحاضرة تبقى الى ما بعد العود أولا، فلا يعد من الأصل المثبت.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) ما افاده بقوله: كما لو شك فى ان أمواله الحاضرة (إلخ) فإنه بعد اعتبار وجود ما يكفيه بعد رجوعه من تجارة و نحوها- كما يأتى فى المسألة (۵۷) لو شك فى بقاء أمواله الحاضرة الى ما بعد رجوعه يكون مجرى استصحاب بقائها، و هذا الاستصحاب قد يتأمل فى إجرائه (تارة) لأجل كون المتيقن فى زمان الحال و هو وجود ما يكفيه بعد رجوعه و المشكوك فى الاستقبال و هو بقائه الى ما بعد رجوعه، و منشأ التأمل فى جريانه هو انصراف دليل اعتبار الاستصحاب- أعنى الاخبار- عن إثبات جريانه، لكون المنساق منها هو ما كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۶۲

المتيقن فى الزمان السابق، و المشكوك فى الحال، كما يظهر فى مثل: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا ينقض بالشك (و اخرى) لأجل كونه من الأصل المثبت.

اما من الجهة الثانية فلا اشكال فيه، إذ لا وجه لتوهم كون المقام من قبيل الأصل المثبت، فان المراد منه هو ما كان للمستصحب اثر غير شرعى و كان لهذا الأثر أثر شرعى و أريد من إجراء الأصل إثبات ذاك الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بواسطة أثره الذى لا يكون شرعيا بعد الفراغ عن عدم إثبات تلك الواسطة من إجرائه، و ما نحن فيه ليس كذلك، لان المستصحب- و هو بقاء المال الحاضر الموجود فى الاستقبال- مما له بنفسه أثر شرعى، و هو وجوب الحج عليه فى الحال، و ليس ترتب وجوبه عليه بواسطة غير شرعى.

هذا، و لكن قد يستشكل فيه من جهة ان المدار فى إحراز الاستطاعة هو حصول الاطمئنان بما يكفيه بعد الرجوع، و بالاستصحاب لا يحصل الاطمئنان المذكور- بناء على حجيته من باب التعبد و دلالة الاخبار لا من باب بناء العقلاء- هذا مضافا الى ما عرفت من عدم شمول اخبار الاستصحاب لما كان المتيقن فى الحال و المشكوك فى المستقبل.

(الأمر الثانى) إذا كان له مال غائب و شك فى بقائه، و هذا أيضا يتصور على وجهين (الأول) ان يشك فى بقائه إلى الحال و انه على تقدير بقائه إلى الحال يشك فى بقائه الى ما بعد العود، و لا يكفى فيه إجراء الأصل لإثبات بقائه إلى الحال، لانه مع فرض إحراز ذلك يكون بقائه الى ما بعد العود مشكوكا، فيحتاج فى إثبات ذلك أيضا الى الاستصحاب، فيؤل الى القسم الأول (الثانى) ان يكون مما يقطع ببقائه إلى العود على فرض البقاء الى الحال، و هذا يجرى فيه الاشكال المتقدم فى الأمر الأول من كون الاستصحاب غير موجب للاطمئنان ببقاء المال، المحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٣

للاستطاعة، اللهم الا ان يقال بكفاية إحراز الاستطاعة و لو بالتعبد (و هو بعيد).

ثم انه يرد على استصحاب بقاء مال الغائب إلى الحال إشكال أخر و هو انه لو كان باقيا الى ما بعد العود لم يكن مجديا فى تحقق الاستطاعة لمكان غيبته، و المال الغائب لا يوجب الاستطاعة لعدم التمكن من صرفه فيما يحتاج اليه، فلا بد من إحراز حضوره بعد رجوعه، و لكن حضوره على خلاف الأصل- لو كان جاريا- فلا بد من الوثوق بالحضور بعد العود (و منه يظهر) ان المنع فى إجراء الأصل فى المال الغائب أظهر من إجرائه فى المال الموجود الحاضر الذى يشك فى بقائه الى ما بعد العود، و لعله هو الوجه فيما علق بعض السادة الأجلة طاب ثراه فى المقام، حيث قال- فيما علق على قول المصنف (قده):

فالظاهر وجوب الحج- ما لفظه: لا يخلو من اشكال، و بينه و بين الشك فى بقاء ماله الحاضر الى ما بعد العود فرق ظاهر (انتهى).

(و بالجملة) فالحق عندى عدم جواز الرجوع الى الأصل فى كليهما، و اللّه العالم.

[مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج]

مسألة (٢٣) إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج يجوز له قبل قبل ان يتمكن من المسير ان يتصرف فيه بما يخرجه عن الاستطاعة، و اما بعد التمكن منه فلا يجوز و ان كان قبل خروج الرفقة، و لو تصرف بما يخرجه عنها بقيت ذمته مشغولة به، و الظاهر صحة التصرف مثل الهبة و العتق و ان كان فعل حراما لأن النهى متعلق بأمر خارج، نعم لو كان قصده فى ذلك التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعى أمكن ان يقال بعدم الصحة، و الظاهر ان المناط فى عدم جواز التصرف المخرج هو التمكن فى تلك السنة فلو لم يتمكن فيها و لكن يتمكن فى السنة الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف، فلا يجب إبقاء المال الى العام القابل إذا كان له مانع فى هذه السنة فليس حاله حال من يكون بلده بعيدا عن مكة بمسافة سنتين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٤

فی هذه المسألة أمور.
(الأول) فعلیة كل حكم مشروط بأمر خارجی مثل فعلیة حكم وجوب الصوم المشروط بالحضر و فعلیة وجوب الحج المشروطة بالاستطاعة لا- تقتضی وجوب إیجاد شرطها لو كان معدوما و لا حفظ وجودها لو كان موجودا، لان فعلیته متأخرة عن وجود شرطها، حیث انه مجعول علی تقدیر وجود شرطه علی نهج القضایا الحقیقیة، بمعنی ان الجاعل یفرضه موجودا و یجعل الحكم علی فرض وجوده، و من المعلوم ان فعلیة مثل هذا الحكم اعنی باعثیته الفعلیة و كونه محركا للعبد منوطة بوجود شرطها، فهو حكم فعلی محرك نحو إیجاد متعلقة علی تقدیر وجود شرطه بلا- نظر له الی وجود شرطه و لا الی عدمه و لا إلی إیجاده أو إعدامه و لا الی حفظه بعد وجوده أو عدم حفظه (و السر فی ذلك) هو تأخر رتبة الحكم عن مرتبة شرطه، فكونه حكما منوط بوجوب شرطه، فلا یعقل ان یكون الحكم المنوط بوجود شرطه باعثا الی وجوب إیجاد الشرط أو حفظ وجود الشرط، فوجوب الحج المنوط بالاستطاعة لا یوجب لزوم إیجاد الاستطاعة و لا حفظ وجودها.
هذا، و لكن الذی اتفق علیه كلمات الأصحاب انه لا یجوز إعدام الاستطاعة- عند تحققها- فی الجملة، و اختلفوا فی مبدء زمان عدم الجواز، فالمشهور علی ان المدار هو خروج الرفقة، فیجوز الإتلاف قبل خروجهم- ای قبل خروج القافلة الاولی- من غیر فرق بین كون خروجهم فی أشهر الحج أو قبلها، و لا بین تمكنه من المسیر معهم و عدمه، فهذا هو القول الأول.
(القول الثانی) ما اختاره فی المتن، و هو كون المدار هو التمكن من المسیر سواء كان قبل خروج الرفقة أو بعده، و سواء كان التمكن منه فی أشهر الحج أو قبلها.
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۶۵
(القول الثالث) ما اختاره بعض مشایخنا (قده) و هو كون المدار هو أحد الأمرین: اما التمكن من المسیر و اما الدخول فی أشهر الحج.
(القول الرابع) ما اختاره بعض، و هو عدم جواز إتلافها من أول زمان حصولها و لو قبل التمكن من المسیر و قبل أشهر الحج.
(و الأقوی) ما علیه المصنف (قده) لانه مع التمكن من المسیر یكون مستطیعا یتوجه الیه التكلیف، و یكون تعجیزه نفسه عن امتثاله مخالفة له، و لا وجه لجعل المدار علی خروج الرفقة، اللهم الا ان یراد من خروجهم هو زمان التمكن من المسیر- كما هو الغالب- كما لا وجه لجعله هو الدخول فی أشهر الحج و لو مع عدم التمكن من المسیر، و ذلك لانه مع الدخول فی شوال و عدم التمكن من المسیر لا یكون مستطیعا لكن یكون إذهاب الاستطاعة المالیة موجبا لمخالفة التكلیف.
فما ذكره بعض مشایخنا من جعل المناط أحد الأمرین من التمكن من المسیر و الدخول فی أشهر الحج لم یعلم له وجه وجیه، فان لازمه انحصار جواز الإتلاف بما قبل أشهر الحج بشرط عدم التمكن من المسیر، و من الواضح انه مع عدم التمكن من المسیر لا یجب الحج، و لا اثر لدخول أشهر الحج مع فرض عدم إمكان المسیر.
(نعم) هیهنا فرق و لكن لیس بفارق (و توضیحه) ان حصول الاستطاعة المالیة مع التمكن من المسیر موجب لكون الحج ذا ملاك موجب لإیجابه، بخلاف دخول أشهر الحج فإنه شرط فی إمكان تحصیل الملاك الموجود نظیر اشتراط الصلاة بالطهارة، فإن الطهارة شرط لإمكان تحصیل المصلحة المتحققة فی الصلاة و لكن لما كانت تحصیل الطهارة تحت قدرة العبد یترشح الوجوب المقدمی إلیها من ناحیة وجوب الصلاة، بخلاف دخول أشهر الحج فان وجوب الحج قبله
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۶۶
مشروط به لعدم إمكان تحصیله لعدم قدرة العبد علیه، و لكن الملاك متحقق فی الحج و إن كان ظرف تحصیله بعد دخول أشهر الحج.

(و لكن هـذا الفرق غير فـارق) (أما أولا) فلانه على مبناه (قـده) من عـدم معقوليـة الواجب المعلق يكون دخول أشـهر الحـج من شرائط وجوب الحج كالاستطاعة المالية، فقبل دخول أشهر الحج لا وجوب للحج حتى يمنع جواز إتلاف الاستطاعة (و اما ثانيا) فلاـن ذلك لا يوجب المنع من جواز الإتلاف بعـد أشـهر الحـج مع عـدم التمكن من المسير، لما عرفت من انه مع دخول أشـهر الحج مع عدم التمكن من الذهاب الى الحج لا استطاعة حتى يجب الحج حتى يمنع وجوبه من جواز الإتلاف.

فتحصـل ان الحق هو ما اختاره الماتن (قـده) من جعل المناط فى عـدم جواز الإتلاف هو تحقق الاسـتطاعة لهـذه السـنة التى فيها أشـهر الحـج مع إمكـان المسير اليه و لو كان ذلك قبل دخول أشـهر الحـج، و مع عـدم إمكان المسـير يجوز إذهاب الاسـتطاعة المالية- و لو بعد دخول أشهر الحج.

(فان قلت) بناء على امتناع الواجب المعلق- كما هو الحق- حسبما حقق فى الأصول فاللازم عدم وجوب الحج قبل أشـهره لعدم إمكـان تعلق الوجوب بما هو خارج عن اختيار العبـد فيكون الوجوب مشـروطا بـدخول أشـهر الحـج، و عليه فلا مانع من إذهاب الاستطاعة و إنفاق ما به الاستطاعة فى غير سبيل الحج.

(قلت) أما أولا فلان الواجب المعلق و ان قلنا باسـتحالته فالعقل يحكم بوجوب حفظ القـدرة و حرمـة المقدمات المفوتة للواجب المشـروط قبـل تحقق وقته إذا كـان تـام الملاـك و لم يكن الوقت دخيلاـ فى صـيرورته ذا ملاـك و مصـلحة، بل كان دخله فى تحصـيل الملاك، ففى مثله يجب إيجاد مقـدماته الوجوديـة، و يحرم تقويت مقـدماته الموجودة، و ذلك لا بالخطاب المقـدمى الناشى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٦٧

عن وجوب ذى المقدمـة، بـل بخطاب أصـلى نفسـى شرعى مكشوف من حكم العقل بحرمـة تفويت الملاك التام المتحقق فى المكلف به و هـذا الخطـاب و ان كـان نفسـيا و لكن ينتـج نتيجـة الخطـاب المقـدمى فى كونه لأجل حفظ واجب أخر فى ظرف وجوده.

فهيهنا بعد إحراز تمامية الملاک مع الاستطاعة المالية و التمكن من المسير يحكم العقل بوجوب حفظ القدرة و إيجاد المقدمات الوجودية للحج و ان كان قبل دخول أشهره (نعم) يبقى الكلام فى إثبات كون دخول أشهر الحج من قبيل ماله دخل فى تحصيل الملاـك لاـ من قبيـل الاسـتطاعة التى هى ممـا يتوقف عليه كون الحـج ذا مصـلحة و ملاـك، و يمكن إثبـات ذلـک من تسـالم الأصـحاب على وجوب الخروج مع القافلة الأولى إذا علم بل و لو ظن بعدم إمكان الخروج مع غيرها و لو كان قبل دخول أشـهر الحـج كتسالمهم بوجوب الخروج مع القافلـة الأخيرة و ان كان خروجهم قبل أشـهر الحـج، فان ذلك كاشف عن تماميـة ملاك الحج بمجرد الاستطاعة المالية و التمكن من المسير.

(و اما ثانيا) فلإمكان إثبات حرمـة الإتلاف قبل أشـهر الحج من إطلاق جملة من الاخبار (ففى صـحيح الحلبى) عن الصادق عليه السّلام: إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره به فقد ترک شريعة من شرائع الإسلام (و خبر على بن حمزة) عنه عليه السّـلام من قـدر على ما يحـج به و جعل يـدفع ذلك و ليس له شـغل يعـذره اللّه فيه حتى جاء الموت فقد ضـيع شريعة من شـرائع الإسـلام، فإن إطلاقهما يشمل ما إذا كان دفع ذلک- اى الحج- بإتلاف المال بعد التمكن منه و لو كان ذلك قبل مجيئى أشهر الحج.

(بقى الكلام) فيما افاده المصـنف (قده) من اشتراط كـون الاسـتطاعة للسـنة التى فيها أشـهر الحج، و انه لا يجب حفظ الاسـتطاعة للسنة التى بعدها إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ٣٦٨

لم يتمكن من المسير فى هذه السنة، فربما يقال بوجوب حفظ القدرة فى هذه الصورة قياسا على من يبعد عن مكة بمسافة سنتين، فإنه يجب عليه الحج بمجرد الاستطاعة و يحرم عليه إتلافها (و لكنه قياس فاسد) لوجود الفرق بين المقامين فان توقف الحج هناك على مسير سنتين لبعد المسافة يكشف عن وجوب خروجه من منزله لاداء الحج بعد عامين لعدم إمكان الوصول إلى مكة من منزله إلا بعد سنتين، و هذا أمر دائمى فى أهل تلك البلاد، فيدور الأمر بين سقوط الحج عنهم رأسا و بين وجوب خروجهم الى الحج قبل سنتين، و هذا بخلاف المقام، حيث ان عدم إمكان المسير حسب الفرض فى هذه السنة اتفاقى لا دائمى فيكون الاستطاعة الموجبة للحج عليهم هى الاستطاعة لهذا العام و المفروض عدم التمكن من المسير فى هذه السنة، فلا وجه لوجوب حفظ الاستطاعة إلى السنة التى بعدها، و اللّه العالم.

(الأمر الثانى) من الأمور التى يقع فيها البحث فى هذه المسألة انه لو تصرف فيما به يمكن الحج و حصلت له الاستطاعة فأخرج نفسه عن الاستطاعة بقى الحج فى ذمته و استقر عليه فيجب عليه فى المستقبل و لو لم يمكن له الحج الا- متسكعا (قال فى الدروس): و لا ينفع الفرار بهبة المال أو إتلافه أو بيعه مؤجلا إذا كان عند سير الوفد (انتهى) و ذلك لانه بعد عدم العذر فى إتلاف المال و إخراج نفسه عن الاستطاعة يدخل فى عموم من ترك الحج مع القدرة فإنه يجب عليه وجوبا مستقرا، و سيأتى البحث عنه عند تعرض المصنف (قده) له فى المسألة (۶۴) إنشاء اللّه تعالى.

(الأمر الثالث) لا ينبغى الإشكال فى عدم حرمة إتلاف ما به حصلت الاستطاعة إذا لم يتوقف حجه على صرف عين ذلك المال بأن أمكنه الحج بالاستدانة أو متسكعا أو بإجارة نفسه للخدمة أو بوجود باذل يبذل نفقته و نحو

ذلك، و ذلك لما عرفت فى الأمر الأول من ان حرمة تفويته انما هى ناشئة من حرمة المقدمات المفوتة للواجب، و لا إشكال فى ان حرمته كذلك متوقفة على كون الإتلاف و التصرف فى المال مما يترتب عليه تفويت الحج، و اما مع إمكان الإتيان بالحج فى وقته بدون عين المال الموجود فليس التصرف فيه مفوتا للواجب حتى يكون منهيا عنه عقلا و شرعا، و ليس الواجب فى الحج ان يصرف عين ما استطاع به من المال فى سبيل حجه، بل المستطيع يجب عليه الحج و يكون حجه حج الإسلام و لو اتى بغير ماله كما تعرض لذلك المصنف (قده) فى المسألة (۵۹).

و اما مع توقف الحج على بقاء عين ذلك المال ففى حرمة إتلافه و حرمة التصرفات الناقلة فيه بمثل الهبة و الصلح المحاباتى و نحوهما وجهان (قد يقال بالعدم) معللا ذلك تارة بعدم وجوب المقدمة شرعا، و اخرى بان الأمر بصرف عين ذلك المال فى سبيل الحج لا يقتضى النهى عن أضداده الخاصة لعدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص.

(و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من حكم العقل بحرمة المقدمات المفوتة الكاشف عن حكم الشرع بالحرمة حفظا للملاك التام الموجود فى الواجب و ان لم يمكن تعلق الوجوب النفسى بذى المقدمة لعدم مجيئى وقته حيث ان مجيئى الوقت خارج عن قدرة المكلف، فهذا الحكم النفسى كما ينتج نتيجة الوجوب المقدمى لإيجاد المقدمات الوجودية- كذلك ينتج نتيجة الحرمة المقدمية للمقدمات المفوتة.

(و لكن يبقى الكلام) فى اقتضاء هذا النهى لفساد المعاملة مثل الهبة و الصلح المحاباتى و العتق فصريح المتن عدم الفساد، و استدل له بعدم تعلق النهى بنفس المعاملة، و انما تعلق بأمر خارج، و لكن مما ذكرنا ظهر عدم صحة هذا الاستدلال، فإن النهى فى المقام قد تعلق بنفس المقدمات المفوتة و ان كان

ملاك النهى هو حفظ الواجب عن العجز عن أدائه فى وقته المضروب له.

و الاولى الاستدلال لعدم الفساد مضافا الى تحقق الإجماع عليه- كما قيل- بأن النهى فى المقام كاشف عن صحة المعاملة، إذ لو لا صحتها لم تكن مما يفوت به الحج الواجب، فكونها منهيا عنها لازمه خروج المال عن ملكه بالهبة و نحوها، و هذا معنى الصحة، و السر فى ذلك ان تعلق النهى هنا انما هو بملاك تفويت الواجب لا بملاك مبغوضية نفس المعاملة، فالمقام نظير النهى عن البيع عند النداء لصلاة الجمعة، حيث ان البيع حينئذ انما تعلق به النهى لوجوب صرف الوقت فى أداء الصلاة لا لمبغوضية فى نفس البيع كما هو كذلك فى بيع الخمر و شبهها، فان بيع الخمر مبغوض عند الشارع قد ورد استحقاق بائعها للعن و العقاب، فمثل هذا النهى يقتضى فساد المعاملة دون النهى فى المقام، و اللّه العالم.

(الأمر الرابع) احتمل المصنف (قده) فساد تصرفه فى مثل الهبة و نحوها لو كان قصده فى ذلك الفرار عن الحج، و لم يكن له غرض عقلائى غيره (و ليعلم) أن مقدمة الحرام انما تكون محرمة بالحرمة المقدمية إذا لم يتوسط بينهما و بينه اختيار الفاعل و إرادته بأن كانت علة تامة للحرام أو الجزء الأخير منها، و فى مثله تكون محرمة سواء قصد بها التوصل الى الحرام أو قصد بها غرض أخر، و حينئذ نقول مع كون المقدمة مما يترتب عليه الحرام قهرا تكون محرمة و لو لم يقصد بها الفرار من الحج، و مع كونها مما يترتب الحرام عليه بالإرادة و الاختيار لا تكون محرمة و لو قصد بها الحرام، فالتفصيل بين ما إذا قصد بها الحرام و بين غيره لا وجه له، اللهم الا ان يقال بانحصار المنهى عنه من مقدمات الحرام بما قصد به التوصل به الى الحرام- كما هو أحد الأقوال فى مقدمات الحرام- و لكنه ضعيف- كما حقق فى الأصول- و انه يكفى فى حرمة المقدمة كونها مما يترتب عليه الحرام قهرا، و اللّه الموفق المعين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۷۱

[مسألة (۲۴) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة]

مسألة (۲۴) إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة وحده أو منضما الى ماله الحاضر و تمكن من التصرف فى ذلك المال الغائب يكون مستطيعا و يجب عليه الحج، و ان لم يكن متمكنا من التصرف فيه و لو بتوكيل من يبيعه هناك فلا يكون مستطيعا الا بعد التمكن منه أو الوصول فى يده، و على هذا فلو تلف فى الصورة الأولى بقى وجوب الحج مستقرا عليه ان كان التمكن فى حال تحقق سائر الشرائط، و لو تلف فى الصورة الثانية لم يستقر و كذا إذا مات مورثه و هو فى بلد أخر و تمكن من التصرف فى حصته أو لم يتمكن، فإنه على الأول يكون مستطيعا بخلافه على الثانى.

قد تقدم فى المسائل المتقدمة ان المعتبر بعد ملك ما به يحج زائدا عن المستثنيات المتقدمة هو التمكن من التصرف فيه، فلا يكون مستطيعا مع عدمه بل المدار فى الاستطاعة على التمكن من التصرف فيما به يحج و لو لم يكن ملكا له كما فى المال المبذول له فى الحج بإباحته له فى سبيل الحج- كما يأتى ان شاء اللّه تعالى- و يترتب على هذا انه إذا كان له مال يتمكن من التصرف فيه فى سبيل الحج و لو بتوكيل منه فى بيعه يكون مستطيعا و لو كان المال غائبا عنه، و لو كان المال حاضرا عنده و لكن لم يتمكن منه لم يكن مستطيعا، و على هذا فلو ترك الحج فى الأول حتى انقضى أيامه أو أتلف ما عنده عمدا وجب عليه الإتيان به و لو متسكعا لاستقرار الحج فى ذمته، بخلافه فى الثانى، حيث انه لم يستقر عليه الحج لعدم تحقق الاستطاعة له (و منه يظهر) حكم ما إذا مات مورثه و هو فى بلد أخر، فإن المدار فى تحقق الاستطاعة بما يرثه منه على تمكنه من صرف ما انتقل إليه بالإرث فى سبيل الحج، و هذا ظاهر.

[مسألة (۲۵) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة]

مسألة (۲۴) إذا وصل ماله الى حد الاستطاعة لكنه كان جاهلا به أو كان غافلا عن وجوب الحج عليه ثم تذكر بعد ان تلف ذلك المال فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجدا لسائر الشرائط حين وجوده، و الجهل و الغفلة لا يمنعان عن الاستطاعة، غاية الأمر أنه معذور فى ترك ما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۷۲

وجب عليه، و حينئذ فإذا مات قبل التلف أو بعده وجب الاستيجار منه ان كانت له تركة بمقداره، و كذا إذا نقل ذلك المال الى غيره بهبة أو صلح ثم علم بعد ذلك انه بقدر الاستطاعة، فلا وجه لما ذكره المحقق القمى فى أجوبة مسائله من عدم الوجوب لانه بجهله لم يصر موردا، و بعد النقل و التذكر ليس عنده ما يكفيه فلم يستقر عليه، لان عدم التمكن من جهة الجهل و الغفلة لا ينافى الوجوب الواقعى، و القدرة التى هى شرط فى التكليف القدرة من حيث هى، و هى موجودة، و العلم شرط فى التنجز لا فى أصل التكليف.

لا ريب فى ان الحكم الثابت لموضوع على نحو القضية الحملية مثل:

المستطيع يجب عليه الحج أو على نحو القضية الشرطية مثل: إذا استطاع المكلف يجب عليه الحج- يكون ثابتا له عند وجوده واقعا بلا شرط علم المكلف أو جهله و لا طرو حالة اخرى من أحواله (و عليهذا) فلو وصل ماله الى حد الاستطاعة لكنه كان جاهلا به أو غافلا عن وجوب الحج عليه ثم أتلف ذلك المال عمدا قبل مضى زمان الحج أو تلف و لو قهرا بعد مضى زمانه فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجدا لباقى الشرائط حين وجوده لان وجود المال بوجوده الواقعى موجب لتحقق الاستطاعة، و الجهل به أو الغفلة عن وجوب الحج عليه لا يمنعان عنها- و ان كان معذورا فى ترك الواجب لأجلهما، و حينئذ فإذا مات قبل التلف عمدا و بعد مضى زمان الحج مطلقا- و لو كان التلف قهريا- يجب الاستيجار عنه ان وفت تركته فى استيجاره، و من التلف عمدا ما إذا نقل ذلك المال الى غيره بناقل شرعى من هبة أو صلح محاباتى أو بيع كذلك- بناء على صحة ذاك النقل، فإنه لو علم بعد ذلك انه كان بقدر الاستطاعة استقر عليه وجوب الحج، هذا.

و لكن المحكى عن المحقق القمى (قده) هو عدم الوجوب مستدلا له بأنه لجهله لم يصر موردا، و بعد التذكر لا يكون مستطيعا لعدم ما يكفيه فلم يستقر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۷۳

عليه الحج (و فيه) ان إطلاق أدلة وجوب الحج على المستطيع من دون تقييده بالعلم باستطاعته أو تذكره لها يقتضى استقرار وجوب الحج عليه، غاية الأمر انه لم يكن وجوبا منجزا لان العلم شرط للتنجز لا لأصل التكليف.

[مسألة (۲۶) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا]

مسألة (۲۵) إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا فان قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا و تخيل أنه الأمر الندبى اجزء عن حجة الإسلام لأنه حينئذ من باب الاشتباه فى التطبيق، و ان قصد الأمر الندبى على وجه التقييد لم يجز عنها و ان كان حجه صحيحا، و كذا الحال إذا علم باستطاعته ثم غفل عن ذلك، و اما لو علم بذلك و تخيل عدم فوريتها فقصد الأمر الندبى فلا يجزى لانه يرجع الى التقييد.

فی هذه المسألة أمور.

(الأول) قد مر فی مباحث النیة فی مسائل الوضوء من کتاب الطهارة و کتاب الصوم و غیر ذلک ان المعتبر فی النیة فی العبادات أمران، إرادة الفاعل لما تعلق به ارادة الآمر بعینه بحیث یتحد متعلق الإرادتین و کون ارادة الفاعل له ناشیا عن ارادة الآمر إیاه بحیث یکون باعثه فی إرادته هو کونه مرادا للآمر، ثم ان الخصوصیات المأخوذة فی متعلق ارادة الآمر تنقسم الی ما لا بد من قصدها فی قصد المأمور به لکی تتعلق ارادة الفاعل بعین ما تعلق به ارادة الآمر و تصیر الهویة المأتی بها هی بعینها ما تعلق بها ارادة الآمر، و بعبارة أوضح تکون من الذاتی للمأمور به بمعنی ما لیس بخارج عن حقیقته کالظهریة و العصریة لصلاة الظهر و العصر، و فی مثلها لا بد من أخذها فی متعلق ارادة الفاعل و الا یختلف متعلق ارادته مع متعلق ارادة الآمر و لا یتحقق الامتثال.

و الی ما لا یحتاج فی اتحاد المتعلقین الی قصدها من الفاعل و لکن یضر قصد ضدها فیه، و ذلک کالقصر و الإتمام حسبما فصلناه فی غیر موضع من

هذا الشرح، و الی ما لا یضر أیضا قصد ضدها فی الاتحاد کالجماعة و الفرادی فی الصلاة، و فی مثلها لا یعتبر قصدها فی المأتی به و لا یضر قصد ضدها فیه.

ثم ان فی تمایز أنحاء الحج من حجة الإسلام و الحج الأخر من الواجب و المندوب و کونه من ای قسم من هذه الاقسام نوع خفاء قد یقال: بکونه من قبیل القسم الأول کما یؤیده انتفاء ملاک وجوب حجة الإسلام عما عداها من أنواع الحج، لان الاختلاف فی أقسامه فی الملاک ینشأ من اختلاف أقسامه فی الخصوصیة الموجبة للملاک، و لذا تکون الاستطاعة منشأ لصیرورة الحج ذا ملاک و بتحققها یصیر وجوبه فعلیا، و لکن الجزم بذلک مشکل، بل ربما یقال باجزاء حج الصبی و العبد عن حجة الإسلام إذا بلغ الصبی و أعتق العبد قبل تمام الوقوف بالمشعر یستفاد کون الحج مهیة واحدة نوعیة فی جمیع اقسامه و یکون التمایز بین أصنافه بالعوارض الخارجة عن حقیقته.

و یمکن ان یکون سلب الوجوب عن بعض أصنافه مثل حج غیر المستطیع لعوارض موجبة لنفی وجوبه مع تمامیة ملاک وجوبه، و لعل منها الإرفاق علی الذاهب الیه مع ما فی السبیل الیه من الجد و الاجتهاد فی جمیع الأعصار، و کیف کان ففی الخصوصیة المأخوذة فی القسم الأخیر أعنی ما لا یکون أخذها فی المتعلق معتبرا فی الامتثال، و لا قصد ضدها مانعا عنه یکون قصد ضدها علی أنحاء.

(الأول) ما إذا کان أخذ المتعلق مقیدا بضد ما أخذ فی المتعلق کما إذا نوی الحج المقید بکونه مندوبا بحیث لو لا ندبه لما کان آتیا به تقییدا فی ناحیة المتعلق أو فی ناحیة أمره کما إذا قصد الحج بداعی امتثال أمره الندبی بحیث لو کان وجوبیا لم یکن ممتثلا له.

(الثانی) ان یلاحظ المتعلق مع صفته کأنه شیء واحد بحیث یراه امرا

واحدا بسیطا لا امرا مرکبا من معروض و عارضه، أو یلاحظ الأمر المتعلق به و صفته الندبی مثلا شیئا واحدا، و فی هذین القسمین لا یتحقق الامتثال لعدم اتحاد متعلق الإرادتین أعنی الإرادة الفاعلیة مع الإرادة الآمریة، و لا الأمر الصادر من الآمر مع ما یقصد الفاعل امتثاله.

(الثالث) ما إذا قصد الإتیان بالمأمور به الواقعی بداعی أمره الواقعی لکن یتصف المأمور به أو أمره بالوصف الندبی مع کونه واجبا و کان امره وجوبیا علی نحو تعدد المطلوب اما اعتقادا أو تشریعا، و الحکم فی هذا القسم هو الصحة فیما إذا کان ذلک

اعتقاد قطعا، و فيما كان ذلك تشريعا على الأقوى على ما فصلناه فى كتاب الصوم، و تمام الكلام فى ذلك فى مباحث النية من كتاب الصلاة، و فى الأصول.

(الأمر الثانى) المصرح به فى المتن صحة الحج الندبى فيما إذا قصد الأمر الندبى على وجه التقييد، و لم يكن مجزيا عن حجة الإسلام، و فيما افاده بحث يأتى تحقيقه فى المسألة العاشرة و المأة فانتظر.

(الأمر الثالث) لو علم باستطاعته و تخيل عدم فورية وجوب الحج فقصد الأمر الندبى لا يكون حجه هذا مجزيا عن حجة الإسلام، لأن تركه لها مع علمه بوجوبها عليه يرجع الى قصد الندب على وجه التقييد، حيث انه يعلم بوجوبها و تركها بالعمد و الاختيار، و ان الصحة فى تعدد المطلوب كانت لأجل كونه ممتثلا للأمر الوجوبى على وجه الاجمال بمعنى انه لو كان يعلم بكونه وجوبيا لكان قاصدا لامتثاله، مع ان المفروض فى هذه الصورة انه عالم بكونه وجوبيا و لا يكون قاصدا لامتثاله، و هذا معنى ما يقوله المصنف (قده) لانه يرجع الى التقييد.

[مسألة (۲۶) هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد و الراحلة]

مسألة (۲۶) هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد و الراحلة و غيرهما كما إذا صالحه شخص ما يكفيه للحج بشرط الخيار له إلى

مدة معينة، أو باعه محاباة كذلك (وجهان) أقواهما العدم لأنها فى معرض الزوال إلا إذا كان واثقا بأنه لا يفسخ، و كذا لو وهبه و اقبضه إذا لم يكن رحما فإنه ما دامت العين موجودة له الرجوع، و يمكن ان يقال بالوجوب هنا حيث ان له التصرف فى الموهوب فتلزم الهبة.

فى هذه المسألة أمران.

(الأول) إذا صار مالكا لما به يصير مستطيعا من الزاد و الراحلة و غيرهما بالملكية المتزلزلة فهل هى كالملكية اللازمة فى وجوب الحج عليه أم لا؟

(وجهان) من: انه مالك و متمكن من التصرف عقلا و شرعا، و: من ان تلك الملكية فى معرض الزوال بخلاف الملكية اللازمة.

و التحقق ان يقال اما فى مقام الثبوت فالحق ان يقال بدوران حصول الاستطاعة بالملكية المتزلزلة مدار بقائها واقعا فيما يعتبر فى الاستطاعة من مخارج الذهاب و الإياب و وجود ما يكفيه بعد العود، فمع بقاء الملكية كذلك يكون مستطيعا واقعا، و مع انتفائها بالفسخ يكشف عن عدم حصولها واقعا، و اما فى مقام الإثبات فالظاهر اعتبار الوثوق بعدم الفسخ فى وجوب صرف ما ملكه فى الحج، و عدم كفاية الاستناد إلى أصالة عدم الفسخ، و ذلك لانه مع كون المتيقن فى الحال و المشكوك فى الاستقبال و هو منصرف عن مصب اخبار الاستصحاب الظاهرة فى كون المتيقن فى الماضى و المشكوك فى الحال غير مفيد لكون العبرة على حصول الوثوق بعدم الفسخ و هو لا- يحصل بالاستصحاب كما فى نظائر ذلك مما يعتبر الاطمئنان ببقاء المتيقن فى الاستقبال نظير الصلاة فى المواضع التى يطمئن باستقراره فيها إلى أخر الصلاة كالمسيل، و ما عد لورود النوازل فيها مثل البقاع المتبركة فى مواقع اجتماع الناس، و كإدراك الإمام راكعا مع الشك فى بقائه فى الركوع الى ان يلحقه المأموم فإن استصحاب بقائه فى الركوع الى

ان يلحقه المأموم على تقدير صحة إجرائه لا يكون مؤثرا فى الاطمئنان بإدراك ركوع الإمام أعنى اجتماع المأموم مع الإمام فى الركوع فى آن من الزمان، و ما هو المعتبر فى صحة اقتدائه هو ذاك الاطمئنان، و كذا فى المقام ما هو الواجب لتأثير استطاعته فى إيجاب الحج عليه هو الاطمئنان ببقاء ما انتقل اليه بالعقد الجائز و الملكية المتزلزلة، و ذلك لان تكليفه بصرف المال المؤدى إلى ضمانه عند الفسخ تعريض له الى الخسران.

و بما ذكرناه يظهر ما فى تقرير بعض الاعلام من وجدان بقاء المال على ملكه بالأصل، قال و لو أغمض عنه فاللازم من القول فى الملكية اللازمة هو عدم وجوب الحج عليه أيضا فى العام الأول من الاستطاعة، إذ الملكية و ان كانت لازمة لكن احتمال التلف موجود فيها وجدانا، و لا دافع له سوى الاستصحاب فكما يدفع هناك بالاستصحاب فكذلك فيما نحن فيه (انتهى).

و لا يخفى ما فيه فان الأصل مع كونه فى الأمر الاستقبالى لا يفيد اجزائه لان يحصل به الاطمئنان، و ما يحتاج اليه هو الاطمئنان ببقاء الاستطاعة الى بعد الاعمال و هو لا يحصل بالاستصحاب، و فى الاستطاعة الحاصلة بالملكية اللازمة أيضا ما هو الموجب لذهابه الى الحج هو الاطمئنان الحاصل بجرى العادة على بقاء استطاعته الى أخر العمل و بعده و لو مع احتمال تلف ماله احتمالا موهوما لا يعبأ به عند العقلاء لعدم موجب عقلائى لابدائه بخلاف ما لو كان المال فى معرض التلف و الزوال كما انه لا اعتناء باحتمال تلف نفسه بالموت فيما إذا لم يكن له منشأ عقلائى لا انه يتعول على استصحاب بقائه إلى أخر الأعمال.

و منه يظهر ان وجوب الحج عليه فى الملكية اللازمة فى العام الأول مبنى على الاطمئنان ببقاء استطاعته كبقاء نفسه الى بعد الاعمال لا من جهة التعويل على استصحاب بقائه، و بقاء استطاعته الى أخر الاعمال تعبدا، و كيف كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۷۸

يترتب على ما ذكرناه استقرار وجوب الحج عليه لو تركه فى عام الاستطاعة بسبب الملكية المتزلزلة فيجب عليه الحج بعده و لو متسكعا كما فى الاستطاعة الحاصلة بالملكية اللازمة بعينها.

(الأمر الثانى) لو وهبه الواهب ما يحصل به الاستطاعة و لم يكن رحما و كان للواهب الرجوع ما لم يتصرف المستهب فى الشيء الموهوب، فعلى القول بحصول الاستطاعة و وجوب الحج فى الملكية الحاصلة بالعقد الخيارى لا اشكال بحصولها بالملكية الحاصلة بتلك و نحوها مما يكون جوازها حكميا يزول بتصرف من انتقل اليه فيما انتقل اليه و على القول بعدم حصولها فى الملكية الحاصلة بالعقد الخيارى، ففى حصولها بمثل الهبة و عدمه (وجهان) احتمل الأول منهما فى المتن بقوله: يمكن ان يقال بالوجوب هنا حيث ان له التصرف فى الموهوب فتلزم الهبة، و استشكل عليه فى المستمسك بان التزلزل إذا كان موجبا لنفى الاستطاعة فلا وجوب معه فلا موجب للتصرف الموجب للزوم الهبة، و مثله ما عن تقرير بحث بعض الأفاضل.

قلت و لعل الفرق بين الهبة و بين غيرها من العقود الخيارية ظاهر، حيث ان المانع عن الاستطاعة فى العقود الخيارية موجود دون الهبة، و ذلك بعد اشتراكهما فى حصول الملك لمن انتقل اليه و تمكنه من التصرف فيما انتقل اليه بصرفه فى سبيل الحج، لكن فى العقود الخيارية تكون الملكية الحاصلة فى معرض الزوال و يكون تكليفه بصرف ما انتقل إليه فى سبيل الحج المؤدى إلى ضمانه عند الفسخ تعريضا له الى الخسران دون الهبة التى له المنع عن تلك المعرضية بالتصرف فيه الموجب للزوم، فكم الفرق بينهما حيث ان التكليف بالحج فى العقود الجائزة تعريض له بالخسران فلا بد و ان التكليف فيما يطمئن فيه بعدم الخسران، و فى الهبة و نحوها دافع عن حصول الخسران و موجب لعدمه، فتكون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۷۹

الاستطاعة بتمام ما يعتبر فيها حاصلة من الملك و التمكن من التصرف و عدم الضمان لو تصرف حيث انه بالتصرف يزول الموجب للضمان و لعل هذا ظاهر.

[مسألة (۲۸) يشترط فى وجوب الحج بعد حصول الزاد و الراحلة]

مسألة (۲۸) يشترط فى وجوب الحج بعد حصول الزاد و الراحلة بقاء المال الى تمام الاعمال فلو تلف بعد ذلك و لو فى أثناء الطريق كشف عن عدم الاستطاعة، و كذا لو حصل عليه دين قهرا عليه كما إذا أتلف مال غيره خطاء و اما لو أتلفه عمدا فالظاهر كونه كإتلاف الزاد و الراحلة عمدا فى عدم زوال استقرار الحج.

ظاهر اشتراط وجود شيء تدريجي الوجود كاشتراط الصلاة بالطهارة و الستر و الاستقبال، أو وجوبه بشيء كاشتراط وجوب الصلاة بالبلوغ و العقل و اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة هو كون نحو الشرط من أنحاء الشرط المقارن المعتبر تحققه من أول العمل الى تمامه، اللهم الا ان يقوم دليل على دخله بنحو الشرط المتقدم كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة لو كان الشرط هو نفس أفعاله لا الطهارة الحاصلة، أو بنحو الشرط المتأخر كغسل المستحاضة فى الليلة اللاحقة بالنسبة إلى الصوم المتقدم لو قيل به، و على ذلك فمقتضى اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة هو اعتبارها إلى أخر اعماله فلو انتفت بعد تحققها قبل تمام اعماله أو فى أثناء الطريق فيكشف عدم الوجوب و ان حجه هذا لا يكون حجة الإسلام لكون بقاء الاستطاعة إلى أخر الحج شرطا فى كونه حجة الإسلام، و من انتفاء الاستطاعة حصول دين عليه قهرا فى أثناء الحج كما إذا أتلف مال غيره خطاء بناء على كون الدين مانعا عنها، و هذا بخلاف ما إذا أتلف مال غيره عمدا فإنه فى حكم إتلاف الاستطاعة عمدا فى عدم زوال استقرار الحج عليه.

[مسألة (۲۹) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه]

مسألة (۲۹) إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه أو تلف ما به الكفاية من ماله فى وطنه بناء على اعتبار الرجوع الى كفاية فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۸۰

الاستطاعة فهل يكفيه عن حجة الإسلام أو لا- (وجهان) لا يبعد الاجزاء، و يقربه ما ورد من ان من مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام، بل يمكن ان يقال بذلك إذا تلف فى أثناء الحج أيضا.

إذا تلف بعد تمام الاعمال مؤنة عوده الى وطنه ففى كفاية ما اتى به من الحج و عدمها (وجهان) قد قطع بأولهما فى المدارك قال (قده) فى طى البحث عن استقرار الحج فى الذمة إذا استكملت شرائطه: أن فوات الاستطاعة بعد الفراغ من أفعال الحج لا يؤثر فى سقوطه قطعا و الا- لوجب اعادة الحج مع تلف المال فى الرجوع أو حصول المرض الذى يشق معه السفر و هو معلوم البطلان، و نفى عنه البعد فى المتن، و تردد فيه فى الجواهر و قال: قد يمنع معلومية بطلانه بناء على اعتبار الاستطاعة ذهابا و إيابا فى الوجوب.

و يستدل للأول بسيرة المسلمين على عدم اعادة الحج ممن زال عنه الاستطاعة بعد تمام حجه و قبل إيابه، إما بتلف ماله أو بوقوع بعض المخاويف العامة كالوباء و الطاعون، أو بحدوث بعض ما يوجب الخوف على العموم كقتل القرامطة لكثير من الحجاج، أو بعروض عوارض شخصية على بعض الأشخاص من تلف أو حدوث مرض أو مخوف شخصى، فإن الحكم بوجوب الإعادة فيما تحصل الاستطاعة فى الأعوام المتأخرة بعيد جدا مضافا الى سكوت النصوص عن التعرض له مع كثرة الابتلاء به، و الى ما قربه المصنف (قده) فى دلالة ما ورد فى ان من مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام بناء على عدم التفاوت بين الموت بعد الإحرام و دخول الحرم، و بين زوال الاستطاعة بتلف المال و عدم تخلية السرب و حدوث الأمراض، فمع كون

الحكم هو الاجزاء بعد الإحرام و دخول الحرم و لو لم يأت بباقى الأعمال يكون الحكم به بعد الفراغ عن الأعمال أولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۸۱

بل يمكن الاستدلال بتلك الاخبار على الاجزاء بتلف المال بعد الفراغ عن الأعمال بأن يقال: ان الموت بعد الإحرام و دخول الحرم موجب لزوال الاستطاعة البدنية و المالية معا، اما البدنية فظاهر حيث انه بالموت لا يتمكن من أفعال الحج، و اما المالية فلانتقال أمواله بموته الى وارثه خصوصا مع عدم ايصائه بشيء من ماله، بل يمكن ان يقال بالإجزاء إذا تلف المال فى الأثناء أيضا.

لكن الأقوى عدم صحة الاستدلال بهذه الاخبار على الاجزاء فيما إذا تلف المال بعد الفراغ فضلا عما إذا كان التلف فى الأثناء، و ذلك لان الحكم بالاجزاء فيمن مات بعد الإحرام و دخول الحرم وارد فى الموت، و التعدى عنه الى تلف المال أو ما يشترط فى الاستطاعة قياس لا يصح القول به، و ما ذكر من ان الموت موجب لانتفاء الاستطاعة البدنية و المالية معا فاسد: لانصراف الأدلة الدالة على اعتبارهما فى وجوب الحج الى الاحياء، فلا تشمل الأموات مع ان ما فى دعوى انتفاء المالية منها بانتقال مال الميت إلى الورثة من المصادرة حيث ان الانتقال إليهم انما هو بعد خروج الدين و مع استقرار وجوب الحج على من تلف ماله بعد الفراغ من الاعمال قبل إيابه عن الحج لو لم يكن حجة مجزيا عن حجة الإسلام لم ينتقل ما يحج به من أمواله إلى الورثة لكى يصدق عليه التلف و مما ذكرناه يظهر عدم إمكان ان يقال بالإجزاء إذا كان تلف المال فى أثناء الحج، كما لا يصح القول به إذا كان انتفاء الاستطاعة بانتفاء ما يكفيه بعد رجوعه بناء على اعتباره فى الاستطاعة.

و يستدل للثانى بما فى الجواهر من ان اعتبار الاستطاعة فى الإياب فى وجوب الحج يوجب انتفائه عند انتفائها بحيث لو علم بانتفائها انكشف عدم وجوب الحج عليه من أول الأمر قضاء بحكم الشرط، فلو دل دليل على الاجزاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۸۲

فى هذه الصورة لكان مقتضاه اكتفاء الشارع عما ليس بمأمور به بدلا عنه، و ليس عليه دليل هذا فيما إذا انتفت نفقة الإياب.

و اما بالنسبة إلى انتفاء ما يكفيه بعد العود الى وطنه فيمكن ان يقال بعدم اعتبار وجدانه فى هذه الصورة أى فى صورة فقدان ما يكفيه بعد الرجوع فيما إذا كان موجودا، لأن العمدة فى اعتبار وجدانه هو دليل نفى العسر و الحرج و هو لا يدل على اعتباره فى هذه الصورة، لأن نفيهما امتنانى، و اعتباره فى هذه الصورة خلاف الامتنان لاستلزامه عدم الاجتزاء بما اتى به من الحج و وجوب اعادته لو صار مستطيعا فى الأعوام اللاحقة، هذا و لكن الأقوى ما ذهب إليه فى المدارك من القطع بكفاية ما اتى به مستطيعا إلى أخر الأعمال و لو زالت عنه استطاعة الإياب لما أسلفناه، و هذا بخلاف ما إذا لم تكن استطاعة الإياب حاصلة له من الأول حيث لا يجب عليه الحج حينئذ فلو اتى به لم يكن حجة حجة الإسلام كما صرح به العلامة (قده) فى التذكرة بان من تلف ماله قبل عود الحج و قبل مضى إمكان عوده لم يستقر الحج فى ذمته، لأن نفقة الرجوع لا بد منها فى الشرائط انتهى.

[مسألة (۳۰) الظاهر عدم اعتبار الملكية فى الزاد و الراحلة]

مسألة (۳۰) الظاهر عدم اعتبار الملكية فى الزاد و الراحلة فلو حصلا بالإباحة اللازمة كفى فى الوجوب لصدق الاستطاعة، و يؤيده الأخبار الواردة فى البذل فلو شرط احد المتعاملين على الأخر فى ضمن عقد لازم ان يكون له التصرف فى ماله بما يعادل مأة ليرة مثلا وجب عليه الحج و يكون كما لو كان مالكا له.

اباحة تصرف المتصرف فى مال غيره اما تكون لازمة كما إذا كانت مشروطة على احد المتعاملين فى ضمن عقد لازم، أو تكون

جائزة، و على كلا التقديرين فاما تكون من المبيح بالنسبة إلى صرفه فى خصوص الحج، أو تكون

فى صرفه فى كلما أراد المتصرف الذى منه الحج، أما الإباحة فى صرفه فى خصوص الحج فهى الاستطاعة البذلية التى يأتى حكمها، و اما الإباحة فى صرفه فيما يشاء ففى وجوب الحج بها و عدمه (وجهان)، مختار المصنف (قده) هو الأول، و استدل له بصدق الاستطاعة مؤيدا بالأخبار الواردة فى البذل.

و أورد عليه بان مقتضى إطلاق غير واحد من الاخبار فى تفسير الاستطاعة بما إذا كان عنده مال و صحة، أو إذا كان يقدر على ما يحج به كما فى صحيح الحلبى، أو إذا كان عنده ما يحج به كما فى صحيح ابن عمار، أو يجد ما يجد به كما فى خبر أخر و ان كان عدم اعتبار ملكية ما به تحصل الاستطاعة الا ان تقييد الاستطاعة بملك ما به يقدر على الحج فى خبر حفص الكناسى فى تفسير الاستطاعة بقوله عليه السّلام من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع (إلخ)، حيث ان اللام فى قوله عليه السّلام-: له زاد و راحلة- يفيد الملك يوجب حمل تلك الأخبار المطلقة عليه فيختص الاستطاعة بملك الزاد و الراحلة إلا فيما يقوم الدليل على عدم اعتباره فيه و هو الاستطاعة البذلية.

لكن الانصاف اندفاعه بدعوى ظهور اللام فى مطلق الاختصاص كما فى مثل الجل للفرس، فارادة الملكية تحتاج إلى قرينة فى المقام، فالمحكم هو الإطلاقات الدالة على مطلق الاختصاص و ان كان على نحو الإباحة فى وجوب الحج.

و اما الإشكال عليه بأنه لو قيل بوجوبه عند التمكن من التصرف بالإباحة المالكية للزم القول به عند التمكن منه بالإباحة الشرعية، مع انه ليس بنائهم على الاجتزاء بها فى حصول الاستطاعة فلا يجب الاصطياد و الاحتطاب و أخذن المعدن و نحو ذلك إذا للمكلف ذلك كما فى المستمسك، فمدفوع بالفرق بينهما بصدق الاستطاعة بالإباحة المالكية، و عدم صدقها بل صدق تحصيل

الاستطاعة فى الإباحة الشرعية، ضرورة أن الاصطياد و الاحتطاب نوع من الاكتساب، فالحق وجوب الحج بالتمكن من صرف المال فى سبيله و لو بإباحة مالكه، و انما قيد المصنف الإباحة باللازمة لما ذهب اليه من المنع عن حصول الاستطاعة بالملكية المتزلزلة، و قد تقدم فى مسألة السابعة و العشرين ان الأقوى تحققها بها مع الوثوق ببقائها الى أخر الأعمال، و عليه فالحق فى المقام أيضا حصول الاستطاعة بالإباحة غير اللازمة مع الاطمئنان بعدم رجوع المالك عنها و اللّه العالم بالأحكام.

[مسألة (٣١) لو اوصى له بما يكفيه للحج]

مسألة (٣٠) لو اوصى له بما يكفيه للحج فالظاهر وجوب الحج عليه بعد موت الموصى خصوصا إذا لم يعتبر القبول فى ملكية الموصى له و قلنا بملكيته ما يرد فإنه ليس له الرد حينئذ.

لو اوصى له بما يكفيه للحج فلا إشكال فى عدم وجوب الحج على الموصى له قبل موت الموصى لتوقف حصول الملك على موته، و اما بعد موته فعلى القول بعدم اعتبار القبول فى الوصية يجب على الموصى له الحج لحصول الملك له بالموت الا ان له الرد لكن لا يجوز عليه الرد حينئذ لوجوب صرفه فى سبيل الحج بعد موت الموصى، و على القول باعتبار القبول فى الوصية ينبغى القول بعدم وجوب القبول على الموصى له كما لا يجب قبول الهبة من المتهب لكن المصنف استظهر وجوب الحج عليه و وجوب القبول عليه، و لعل نظره (قده) الى صدق الاستطاعة معه و ان احتاج الى القبول، لكن الفرق بين الوصية و بين الهبة بوجوب القبول فى الأول دون الأخير مشكل.

[مسألة (۳۲) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام فی كل عرفة]

مسألة (۳۲) إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام فی كل عرفة ثم حصلت لم يجب عليه الحج، بل و كذا لو نذر ان جاء مسافرة ان يعطی الفقير كذا مقدار فحصل له ما يكفيه لأحدهما بعد حصول المعلق عليه، بل و كذا إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۸۵

مقداره مأة ليرة مثلا فی الزيارة أو التعزية أو نحو ذلک، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به، و كذا إذا كان عليه واجب مطلق فوری قبل حصول الاستطاعة و لم يمكن الجمع بينه و بين الحج ثم حصلت الاستطاعة و ان لم يكن ذلک الواجب أهم من الحج لان العذر الشرعی كالعقلی فی المنع من الوجوب، و اما لو حصلت الاستطاعة أولا ثم حصل واجب فوری أخر لا يمكن الجمع بينه و بين الحج يكون من باب المزاحمة فيقدم الأهم منهما، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدم علی الحج، و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلی العام القابل وجب الحج عليه فيه و الا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقا فإنه يجب عليه و لو متسكعا.

و فی هذا المسألة مطالب.

(الأول) ظاهر الأصحاب الاتفاق علی انه إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يفعل فی كل عرفة أو فی عرفة معينة مثل عرفة هذه السنة مثلا عملا راجحا لا يجتمع مع الحج كزيارة الحسين عليه السلام ثم حصلت له الاستطاعة بعده لا يجب عليه الحج فی كل عرفة أو فی العرفة المعينة، قال فی المدارک فيما إذا نذر حجا غير حج الإسلام انه ان تقدم النذر علی الاستطاعة وجب الإتيان بالمنذور مع القدرة و ان لم تحصل الاستطاعة الشرعية، و لو اتفق حصول الاستطاعة قبل الإتيان بالحج المنذور قدم حجة الإسلام ان كان النذر مطلقا أو مقيدا بما يزيد عن تلک السنة أو بمغايرها، لان وجوبها علی الفور بخلاف المنذورة علی هذا الوجه و الا قدم النذر لعدم تحقق الاستطاعة فی تلک السنة لأن المانع الشرعی كالمانع العقلی انتهی ما نريد نقله عن المدارک، و هو المرضی عند صاحب الجواهر (قده).

و قد حكی عنه انه كان ينذر زيارة الحسين عليه السلام فی يوم عرفة قبل مجيئی أشهر الحجة لئلا يصير الحج عليه واجبا و يمنعه عن الاشتغال بتصنيف الجواهر بناء علی عدم دخل الاستطاعة الحاصلة قبل أشهر الحج فی صيرورة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۳۸۶

الحج فی أيامه ذا ملاک لكی يجب عليه حفظها و حرم عليه تفويتها، بل الدخيل فی ملاكه هو الاستطاعة فی أشهر الحج و لذا كان يقدم نذر الزيارة فی عرفة علی أشهر الحج ان يتقدم علی الاستطاعة الموجبة للحج و هی الاستطاعة الحاصلة فی أشهره، و المختار عند بعض مشايخنا (قده) [۱] هو انحلال النذر المتقدم علی الاستطاعة بسبب الاستطاعة الحاصلة بعده و ذلک لوجوه.

منها انه إذا تزاحم الواجبان المشروطان بالقدرة شرعا فمع تساويها فی الاشتراط يقدم الأسبق منهما زمانا، و مع الاختلاف بينهما يكون أحدهما دون الأخر مشروطا بشرط أخر زائدا عن اشتراطه بالقدرة كما إذا كان مشروطا بان لا يكون مخالفا مع الكتاب كالشرط الواقع فی ضمن العقد من البيع و نحوه، أو بان يكون متعلقة راجحا كالنذر و العهد و نحوهما، فان ما لا يكون مشروطا بهذا الشرط الزائد يقدم عليه لكونه مطلقا عن ذاک الشرط، فتكون النسبة بينه و بين ما يكون مشروطا بهذا الشرط الزائد كالنسبة بين الواجب المطلق و الواجب و المشروط فی وجوب تقديم المطلق علی المشروط و وجوب النذر الحج كليهما مشروط بالقدر شرعا، و يزيد النذر فی اعتبار كون العمل المنذور راجحا شرعا حين العمل مع قطع النظر عن تعلق النذر به بدون الحج حيث ان وجوبه مطلق عن ذاک الاشتراط شرعا.

و منها انه يعتبر فى انعقاد النـذر حدوثا، و فى بقائه بعد انعقاده ان لا يكون متعلقهٔ مفوتا لواجب و لا مسـتلزما لحرام مع قطع النظر عن تعلق النـذر به بمعنى انه لا يكون متعلقـهٔ لو لا النـذر مما يوجب تفويت الواجب أو مسـتلزما لارتكاب المحرم، فإذا نـذر قبل حلول شوال زيـارهٔ الحسـين عليه السّلام فى يوم العرفـهٔ و صـار مستطيعا فى أشـهر الحـج بحـدوثها فيها أو ببقائها إليها لو كانت متحققـهٔ قبلهـا يكون الحـج تام الملاک بتحقق الاسـتطاعهٔ فى أشـهره، إذ الاسـتطاعهٔ بجميع ما يعتبر فيها حاصـلهٔ فى أشـهر الحج حينئذ و لا مانع عنها فيما تقتضيه من وجوب

---

[۱] نائينى (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۸۷

الحج الا نذر زيارهٔ العرفهٔ، فزيارهٔ العرفهٔ حينئذ مفوتهٔ للحج التام الملاک لو لا نذر الزيارهٔ، فصحهٔ نذرها متوقفهٔ على ان لا يكون متعلق النذر مفوتا للواجب، و عدم مفويته يتوقف على صحهٔ نذره إذ لو لا صحته لكان المتعلق مفوتا لحج تام الملاک، فيتوقف صحهٔ النذر على ان لا يكون متعلقهٔ مفوتا، و يتوقف عدم مفويته على ان يكون صحيحا و هذا دور ظاهر.

و منهـا ان الرجحـان المعتبر فى متعلق النـذر هو الرجحـان حين العمـل لا- حين النـذر فلو كـان المتعلق راجحا حين النـذر و صار مرجوحا حين العمل بطر و عنوان عليه موجب لمرجوحيته فينحل النـذر كما إذا نـذر صوم يوم مثلا فنهاه والـده عنه، أو اسـتدعى مؤمن تركه حيث انه بالنهى عنه أو باسـتدعاء مؤمن تركه يصير فعله مرجوحا، و وجه اعتبار الرجحان حين العمل ظاهر إذا المعتبر انما هو رجحان العمل فلا بد ان يكون راجحا حين ما يتحقق لا حين ما يتحقق إنشاء النذر، و يمكن إرجاع هذه الوجوه الى وجه واحد بان يقال المعتبر فى صحهٔ النذر هو رجحان متعلقهٔ رجحانا ناشيا من غير ناحيهٔ تعلق النذر به، و لا يكفى فى صحته رجحانه من ناحيهٔ النذر كيف و الا يلزم صحهٔ نذر كل مباح بل مكروه، حيث انه يصـير راجحا من قبيل تعلق النذر به و لا رجحان لزيارهٔ الحسين عليه السّلام فى يوم عرفهٔ إذا كانت مفوتهٔ لحج التام الملاک بتماميهٔ الاستطاعهٔ اليه.

و أورد عليه فى المستمسک بان ما ذكر يجرى مثله فى وجوب حـج الإسـلام فى الفرض، فإن اسـتطاعهٔ المعتبرهٔ فى وجوب حج الإسـلام يجب ان تكون حاصـلهٔ مع غض النظر عن وجوب الحج، و فى المقام إذا غض النظر عن وجوب الحج ترتفع الاستطاعهٔ بالنظر انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فان المفروض ان وجوب النذر و الحج كلاهما مشروطان بالقدرهٔ شرعا، لكن لوجوب الوفاء بالنذر شرط أخر مختص به و هو رجحان المتعلق حين العمل و لا يكون وجوب الحج مشروطا شرعا برجحان الحج

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۱، ص: ۳۸۸

لو لا- وجوبه و ان كـان يحصل له الرجحان بسبب وجوبه، فيكون التزاحم بينهما من باب التزاحم بين الواجب المطلق و هو الحج بين الـواجب المشـروط و هـو المنـذور، فوجـوب الحـج يمنـع عن بقـاء وجوب المنـذور و يوجب انحلاـل النـذر بمعنى انه يرفع الرجحـان عن المنـذور لو لا- النـذر لكن وجوب الوفاء بالنـذر لا يؤثر فى تغيير موضوع وجوب الحـج و تحوله عما هو دخيل فى موضوعيته بعـد اشتراكها معا فى اشتراط وجوبهما بالقـدرهٔ شـرعا، و هـذا مما لا غبار عليه و ان كان كلام فهو فى صـيرورهٔ زيارهٔ العرفهٔ مرجوحا بسـبب كونها مفوتا للحج فى أيامه و هى ممنوعهٔ، لأن المرجوحيهٔ بسـبب المفوتيهٔ تدور مدار الكسـر و الانكسار فى الملاـک و همـا لاـ يقعـان فى المتزاحمين بسـبب التزاحم و لو بين المهم و الأهم، بل المهم باق على ما هو عليه من الملاک كما فى غير مورد المزاحمـهٔ، و لـذا يصـح الإتيان به بـداعى الملاک، بل بالأمر الترتبى المسـتفاد من ناحيـهٔ بقاء الملاک، فزيارهٔ العرفهٔ المزاحمهٔ مع الحج باقيهٔ على ما هى عليه لو لا المزاحمهٔ من الرجحان، و لا تصـير مرجوحهٔ بسـبب كونها مفوتهٔ للحج، و ان

كان تارك الحج عاصيا بتركه للحج لكن لا عصيان له بالاشتغال بالزيارة كما لا يخفى.

و نتيجة ذلك صحة نذرها، و مع صحته ترتفع الاستطاعة الشرعية للحج و ينتفى وجوبه بانتفاء الاستطاعة عنه، إذا المانع الشرعى كالمانع العقلى هذا إذا كان النذر مقدما على الاستطاعة بالزمان و لو تأخر عنها فلا ينعقد بعد وجوب الحج بالاستطاعة عليه لاشتراط وجوبه بالقدرة على متعلقة شرعا، و وجوب الحج بسبب تحقق الاستطاعة رافع للقدرة عنه، حيث ان العذر الشرعى كالعذر العقلى.

(المطلب الثانى) فى انه إذا نذر ان جاء مسافرة ان يعطى الفقير ألف درهم مثلا قبل ان يحصل له الاستطاعة فحصل المعلق عليه و جاء مسافرة ثم حصل له ألف درهم الذى يكفيه للحج كما انه يكفيه للنذر يجب عليه صرفه فى النذر لصيرورة المنظور دينا فى ذمته، و قد تقدم فى مسألة السابعة عشر منع الدين الذى

مطالب به فى حصول الاستطاعة بما يجب عليه أدائه فى الدين، و المقام من هذا القبيل، حيث انه قبل حصول المال له أوجب على نفسه إعطاء هذا المقدار الى الفقير عند حصول المعلق عليه، و قد حصل المعلق عليه أيضا قبل حصوله فيكون حصوله له من حال اشتغال ذمته بصرف مقداره فى النذر فيكون مانعا عن حصول الاستطاعة به لعدم تمكنه من صرفه فى سبيل الحج مع وجوب صرفه فى النذر.

(المطلب الثالث) فى انه إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يصرف مأة ليرة مثلا فى الزيارة أو التعزية ثم حصل له مأة ليرة مع إمكان صرفها فى سبيل الحج أو النذر، فالحكم فيه كالحكم فى المطلب الثانى من وجوب صرفها فى النذر و عدم حصول الاستطاعة الشرعية بها لعدم تمكنه من صرفها فى سبيل الحج شرعا مع وجوب صرفها فى النذر.

(المطلب الرابع) فى انه إذا كان عليه واجب مطلق فورى قبل حصول الاستطاعة و لم يمكن الجمع بينه و بين الذهاب الى الحج ثم حصلت الاستطاعة و الحكم فيه هو صرف وقته فى الإتيان بذلك الواجب الفورى، و عدم وجوب الحج عليه لعدم الاستطاعة الشرعية لعدم تمكنه من صرف وقته فى الذهاب الى الحج لوجوب الإتيان بذلك الواجب فورا و لو لم يكن أهم، لأن الأمر عند الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط بالقدرة شرعا هو تقديم الواجب المطلق لكون وجوبه مزيلا للشرط الشرعى للوجوب المشروط، فيسقط وجوبه بزوال شرطه، لان العذر الشرعى و هو وجوب ذاك الواجب المطلق فورا كالعقلى فى المنع من وجوب الواجب المشروط و ازالة شرط وجوبه، من غير فرق بين ان يكون أهم من الحج أم لا- هذا إذا كان حصول الاستطاعة مشروطا بخلو الذمة عن واجب أخر لا يجتمع مع الحج فى الزمان، و الا فيقع معهما التزاحم كما سيأتى.

(المطلب الخامس) لو حصلت الاستطاعة أولا ثم حصل واجب فورى

أخر لا يمكن الجمع بينهما، فالذى عليه المصنف (قده) فى المتن هو دخول المقام فى باب التزاحم، و قال فيقدم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر مثل إنقاذ الغريق، فإنه يقدم على الحج، و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة لعام القابل وجب الحج فيه و الا فلا، و لم يذكر حكم المقام فيما إذا لم يكن أحدهما أهم و انه هل هو تقديم المتقدم منهما زمانا أو هو التخيير.

و لا- يخفى ان حكمه بدخول المقام فى باب التزاحم لا يجتمع مع حكمه بتقديم ذاك الواجب المطلق إذا تقدم حصوله على حصول الاستطاعة لأن المنشأ فى تقديمه على الحج و لو لم يكن أهما منه هو تفيد حصول الاستطاعة بعدم وجوب ذاك الواجب و الا- لكان مانعا عن حصول الاستطاعة، لأن المانع الشرعى كالمانع العقلى، و من المعلوم انه إذا كان تقدمه على الاستطاعة مانعا عن حصولها لأجل اشتراطها بعدمه يكون حصوله بعد حصول الاستطاعة مانعا عن بقائها لأجل الاشتراط

المذكور مع ان بقائها إلى أخر الاعمال شرط فى وجوب الحج كما تقدم، و الحق عدم اعتبار خلو الذمة عن واجب أخر فى تحقق الاستطاعة المعتبرة فى وجوب الحج كما ان وجوب الواجب المطلق ليس مشروطا بعدم وجوب الحج فيقع التزاحم بينهما حينئذ و يقدم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر، و مع التساوى يقدم الأسبق منهما زمانا و لا يحكم بالتخيير كما حقق فى باب التزاحم من الأصول، و مما ذكرناه يظهر انه مع سبق وجوب الواجب الأخر على حصول الاستطاعة يقدم الحج عليه إذا كان الحج أهم و لا يقدم ذاك الواجب فيما إذا كان الحج أهم.

[مسألة (۳۲) النذر المعلق على أمر قسمان]

مسألة (۳۲) النذر المعلق على أمر قسمان تارة يكون التعليق على وجه الشرطية كما إذا قال ان جاء مسافرى فلله على ان أزور الحسين عليه- السلام فى عرفة، و تارة يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول للّه على ان أزور الحسين عليه السلام فى عرفة عند مجيئى مسافرى، فعلى الأول يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۹۱

الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيئى مسافرة، و على الثانى لا يجب فيكون حكمه حكم النذر المنجز فى انه لو حصلت الاستطاعة و كان العمل بالنذر منافيا لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها، و كذا لو حصلا معا لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين و السر فى ذلك ان وجوب الحج مشروط و النذر مطلق فوجوبه يمنع من تحقق الاستطاعة.

لعل ما افاده المصنف (قده) فى هذه المسألة مبنى على تصويره صحة الواجب المعلق، و توضيح ذلك انه تحقق فى الأصول ان الواجب ينقسم الى المطلق و المشروط، و المراد بالمشروط هو ما كان وجوبه مشروطا بشيء بحيث لو لا ذلك الشيء لم يكن الواجب واجبا فعليا من غير فرق بين كون هذا الشيء الذى أخذ شرطا للوجوب مقدورا أو غير مقدور، لكن فى المقدور منه يكون اشتراط الوجوب بوجوده لأجل دخله فى ملاك وجوب الواجب بحيث لولاه لما كان الواجب ذا ملاك كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و فى غير المقدور منه يكون الوجوب مشروطا به سواء كان دخيلا فى الملاك أو كان دخيلا فى حسن الخطاب.

و المطلق هو ما يكون فى مقابل المشروط و هو ما لا يكون مشروطا بوجود شيء معين و لا بعدمه، و لا محالة يجب ان يكون ذاك الشيء مما لا مدخلية له فى الملاك و لا فى حسن الخطاب، ثم ان غير واحد من الأعاظم قسم الواجب المطلق الى المنجز و المعلق، و المراد من المنجز عندهم ما كان الوجوب و الواجب كلاهما حاليا كوجوب الصلاة عند حلول الوقت، و من المعلق ما كان الوجوب حاليا و الواجب استقباليا كوجوب الصلاة قبل دخول وقتها، و وجوب الحج قبل أيام نسكه و وجوب الصوم قبل طلوع الفجر، و المستظهر من عبارة الفصول هو الواجب الموقت المقيد بالزمان لكنه عممه فى طى عبارته بكل مقيد بأمر غير مقدور و لو كان غير الزمان، بل عممه أخيرا إلى المقيد بالأمر المقدور أيضا، و منشأ ذهابهم الى هذا التقسيم هو الضرورة فى الالتزام بوجوب بعض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۹۲

مقدمات الواجب الموقت قبل حلول وقته كغسل الجنب قبل طلوع الفجر للصوم فى يومه، و كالخروج مع الرفقة الأخيرة قبل حلول أيام الحج إذا كان الحج فى أيامه متوقفا عليه، و كتحصيل الطهارة قبل الوقت لمن يعلم بعدم تمكنه منها بعده و نظائر ذلك.

هـذا بيـان المراد من الواجب المعلق بحسب الثبوت، و امـا طريق إثبـاته فباختلاـف التعبير فى مقـام الإثبات فإن قال إذا اسـتطعت يجب عليك الحج فالواجب مشـروط، و ان قال المسـتطيع يجب عليه الحج فالواجب معلق، و قد استوفينا الكلام فى بطلان ذلك فى الأصول و أثبتنا كون المعلق قسما من الواجب المشروط لا الواجب المطلق، و أوضحنا وجوب تلك المقدمات الوجودية قبل مجيئى وقت الواجب الموقت من ناحية حكم العقل بوجوبها الشرعى الأصلى النفسى الذى نتيجته الحكم التبعى الغيرى المقدمى على طريق تتميم الجعل.

إذا تبين ذلـك فنقول ما ذكره المصـنف (قـده) فى هـذه المسألـة من تقسيـم النـذر المعلق على أمر الى ما كان التعليق على وجه الشرطية، أو كان على نحو الواجب المعلق مبنى على القول بصحة الواجب المعلق، و لعل صحته مختاره، و اما على القول ببطلانه فلا فرق بين التعبيرين حيث ان مآل القضية الشرطية إلى القضية الحملية و بالعكس، و ان كل أمر غير مقدور إذا كان له دخل فى الملاك أو فى حسن الخطاب يجب ان يؤخـذ مفروض الوجود و يجعل المقـدور متعلق الأمر على تقـدير وجود ذاك الأمر الذى هـو غير مقـدور، و هـذا هـو معنى اشـتراط الوجـوب بوجوده سواء عـبر فى مقـام الإثبـات بالقضـية الشـرطية أو الحمليـة، نعم بين القضـيتين فرق فى إحراز دخـل ذاك الأمر غير المقـدور فى الملاك، أو فى حسن الخطاب، فالمسـتفاد من القضـية الشـرطية هو دخـل ذاك الأـمر فى الملاـك، و من الحمليـة هو دخله فى حسن الخطـاب، و امـا فى اشـتراط الوجوب بوجوده فهمـا سـيان فى الدلالة عليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۳۹۳

و على ذلك فالحكم فى الصورتين أى فى صورة إنشاء الحكم على نحو القضـية الشرطية أو على نحو القضية الحملية هو وجوب تقـديم الأهم منهما لو كان أحـدهما أهم و لو كان هو المتأخر، و مع عدمه وجوب تقديم المتقدم منهما و لو كان هو المتأخر، و التخيير مع تقارنهما فى الزمان.

[مسألة (۳۳) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له]

مسألة (۳۳) إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له حج و على نفقتك و نفقة عيالك وجب عليه، و كذا لو قال حج بهذا المال و كان كافيا له ذهابا و إيابا و لعياله فتحصل الاسـتطاعة ببـذل النفقـة كما تحصل بملكها من غير فرق بين ان يبيحها له أو يملكها إيـاه، و لاـ بين ان يبـذل عينهـا أو ثمنها، و لا بين ان يكون البـذل واجبا عليه بنـذر أو يمين أو نحوهما أولا، و لا بين كون الباذل موثوقـا به أولاـ على الأـقوى، و القول بالاختصـاص بصورة التمليـك ضـعيف كـالقول بالاختصـاص بمـا إذا وجب عليه أو بأحد الأـمرين من التمليـك أو الوجوب، و كـذا القول بالاختصـاص بمـا إذا كـان موثوقـا به كـل ذلـك لصـدق الاسـتطاعة و إطلاـق المسـتفيضة من الاخبار، و لو كان له بعض النفقـة فبذل له البقية وجب أيضا، و لو بذل له نفقة الذهاب فقط و لم يكن عنده نفقة العود لم يجب، و كـذا لو لم يبـذل نفقـة عيـاله إلاـ إذا كان عنـده ما يكفيهم الى ان يعود أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع تـرك الحج أيضا.

فى هذه المسألة أمور.

(الأـول) المـدار فى الاسـتطاعة الموجبـة للحـج هو وجود مـا يحـج به و تمكنه من صـرفه فى سبيله سواء كان بالملك أو بالبـذل إجماعا كما حكى عن الخلاف و الغنية و ظاهر التذكرة و المنتهى، و فى الجواهر احتمال كونه إجماعا محصلا.

و يدل عليه من النصوص صـحيح محمد بن مسـلم المحكى عن توحيد الصدوق قال سـئلت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن قول اللّه

عز و جل وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- قال عليه السّلام: يكون له ما يحج به قلت فمن عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع الحج.

و خبر ابى بصير عن الباقر عليه السّلام عن رجل عرض عليه الحج فاستحيى أ هو ممن يستطيع الحج؟ قال عليه السّلام: نعم، و مرسل المفيد فى المقنعة من عرضت عليه نفقة الحج فاستحيى فهو ممن ترك الحج مستطيعا اليه السبيل، و خبر أبى أسامة عن زيد المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل:

وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- قال سئلته ما السبيل قال:

يكون له مال يحج به قلت أ رأيت ان عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك، قال: هو ممن استطاع اليه سبيلا، قال: و ان كان يطيق المشى بعضا و الركوب بعضا فليفعل، قلت أ رأيت قول اللّه: و من كفر أ هو فى الحج؟ قال: نعم هو كفر بالنعم، و قال: من ترك، و خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام عن رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزيه ذلك عن حجة الإسلام أم هى ناقصة؟ قال عليه السّلام: بل هى تامة، و الاعتراض على الاستدلال به بأن الاجزاء عن حجة الإسلام أعم من الوجوب غير سديد لظهوره فى كون الاجزاء لتماميته، و انه ليست حجة ناقصة و هى تتوقف على حصول الاستطاعة باحجاج بعض اخوانه به كما يدل عليه قوله عليه السّلام: بل هى حجة تامة، و لم يجبه بالاجزاء حيث انه دليل على كون حجه هو بنفسه حجة الإسلام لا انه غيرها و يكون مجزيا عنها.

و بالجملة فلا إشكال فى دلالة هذه الاخبار على حصول الاستطاعة بالبذل فى الجملة، فهذه الاخبار مع الإجماع المحكى القريب الى المحصل كاف فى إثباته.

(الأمر الثانى) قال فى الجواهر مازجا مع متنه لو بذل له زاد و راحلة و نفقة له بان استصحب فى الحج و اعطى نفقة لعياله، أو قيل له حج و على نفقتك ذهابا و إيابا و نفقة عيالك، أو لك هذا تحج به و هذا لنفقة عيالك، أو أبذل لك

استطاعتك للحج، أو نفقتك للحج و للإياب و لعيالك، أو لك هذا لتحج بما يكفيك منه و تنفق بالباقى على عيالك و نحو ذلك وجب عليه الحج من حيث الاستطاعة انتهى، و الى ذلك ينظر المصنف (قده) فى قوله: إذا لم يكن له زاد و راحلة و لكن قيل له (إلخ)، و العبارة الجامعة للجميع هى ما تفرع بقوله (قده) فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة كما يحصل بملكها فكما لا يعتبر فى حصول الاستطاعة تملك عين الزاد و الراحلة، و ان فسرت فى بعض الاخبار بهما بل يكفى فى حصولها ملكه لثمنها كذلك لا يعتبر فى حصولها ملك عينهما أو قيمتهما بل يكفى فى حصولها تمكن المسير الى الحج و لو ببذل الباذل نفقته و صيرورته متمكنا بما يتمكن منه لو كان مالكا لها، كما يدل عليه التعبير فى غير واحد من الاخبار بان يكون عنده مال، أو ان يجد ما يحج به، أو ان يقدر على ما يحج به.

و دعوى ظهوره هذه العبارات فى كونه مالكا له بعيدة و لا موجب لتقييدها بما يدل على كون حصول الاستطاعة بملك الزاد و الراحلة، بل لعل دعواها فى تقييد الأخبار المتقدمة الدالة على حصولها بالبذل لعلها غير مسموعة لكونها اجتهاد فى مقابل النص كما هو واضح.

(الأمر الثالث) لا فرق فى وجوب الحج على المبذول له بالبذل بين ان يبيح الباذل له، أو بملكها إياه لإطلاق الأخبار المتقدمة، و معاقد الإجماعات المحكية خلافا لظاهر ما يحكى عن الحلى (قده) من اختصاص الوجوب بما إذا كان البذل على وجه التمليك.

و فيه انه تقييد للنصوص من غير دليل بل يمكن الإشكال فى وجوب الحج عليه إذا كان على وجه التمليك لاحتياجه الى القبول

و لا يجب عليه، لانه اكتساب لا يجب للحج لكونه شرطا للوجوب، و لذا قال العلامة فى محكى المختلف: بل لو وهب المال لم يجب القبول و ان أمكن القول بوجوب قبوله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٣٩٦

لان قبوله حينئذ من شرائط الواجب لا الوجوب لكون المعتبر فى شرط الوجوب هو التمكن من المسير الى الحج بسبب البذل و لو كان على نحو التمليك و هو يحصل بإنشاء الهبة من الباذل و لو لم يحصل القبول من المبذول له، و على هذا فيفرق بين هبة الباذل لأجل الصرف فى سبيل الحج، و بين هبته مطلقا عن قيد الصرف فيه بوجوب القبول فى الأول دون الأخير، فاللازم حينئذ وجوب الحج بالبذل مطلقا و لو كان على وجه التمليك لوجوب القبول على المبذول له للحج لحصول الاستطاعة بنفس إيجاب الهبة من الباذل قبل صدور القبول من المبذول له، و إذا وجب عليه الحج يجب عليه القبول لكون قبوله حينئذ من شرائط الوجود لا الوجوب.

(الأمر الرابع) لا فرق فى وجوب الحج على المبذول له بالبذل بين ان يكون المبذول عين الزاد و الراحلة، و بين ان يكون من أثمانهما لإطلاق النصوص و الفتاوى خلافا لما فى المسالك حيث خصص الوجوب بما إذا كان المبذول عين الزاد و الراحلة، و قال و يشترط بذل عين الزاد و الراحلة فلو بذل له أثمانهما لم يجب القبول، و كذا لو نذر لمن يحج و أطلق ثم بذله لمعين أو وصى بمال لم يحج ثم بذله كذلك لان ذلك متوقف على القبول و هو شرط للواجب المشروط فلا يجب تحصيله انتهى.

و فيه ما لا يخفى لأنه إذا اعتبر فى بذل الأثمان القبول فى حصول الاستطاعة يعتبر فى حصولها فى بذل أعيانهما أيضا، فالتفكيك بين أعيانهما و بين أثمانهما بتوقف حصول الاستطاعة فى بذل أثمانهما دون أعيانهما لا وجه له، اللهم الا ان يكون نظره (قده) انه فى بذل الأعيان تحصل الاستطاعة بنفس البذل فلا يحتاج الى القبول، و فى بذل أثمانهما يحتاج الى شراء الزاد و الراحلة و هو يحتاج إلى صيرورة الأثمان ملكا للمبذول، فيحتاج الى القبول و لا يجب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١١، ص: ٣٩٧

قبوله لانه نوع من الاكتساب غير الواجب للحج، و لكنه يرد عليه بعد تمامية إطلاق النصوص بحصول الاستطاعة ببذل الأثمان بإمكان تصويره اما بالشراء للباذل بالوكالة عنه ثم التصرف فيه بالصرف فى سبيل اباحة منه مثل صرف ما يبذل من أعيانهما لو كان المبذول هو العين، و اما الشراء لنفسه بالطريق الاعوجاجى على ما قرر فى تصوير صحة البيع للمأذون بمال الآذن حسبما حقق فى محله.

(الأمر الخامس) لا فرق فى وجوب الحج عند حصول الاستطاعة بالبذل بين ان يكون البذل واجبا على الباذل بنذر أو يمين أو نحوهما، و بين ان يكون كذلك للإطلاق المذكور فى النصوص و الفتاوى، و المحكى عن التذكرة اعتبار وجوب البذل على الباذل بنذر و شبهه حذرا من استلزام تعليق الواجب بغير الواجب، و حكى عن جامع المقاصد أيضا حيث يقول فى وجوب الحج بمجرد البذل (قولان) أصحهما انه ان كان على وجه لازم كالنذر وجب و الألم يجب.

و فيه أولا- النقض بالاستطاعة الملكية حيث انها يحتمل ذهابها بذهاب المال فى الأثناء بغصب أو تلف أو منع من السير و نحو ذلك، و الاكتفاء فيها باستصحاب بقاء الاستطاعة إلى أخر العمل فيجب الشروع فيه ظاهرا مشترك بين الاستطاعة الملكية و البذلية.

و ثانيا انه مع وجوب البذل لا ينفع فى إثبات وجوب الحج بالبذل الواجب واقعا لإمكان رجوع الباذل عن بذله بامتناعه عن إدامته الى أخر العمل عصيانا و مع رجوعه كذلك فلا ينفع وجوبه عليه فى بقاء استطاعة المبذول إلى أخر العمل إذ الاستطاعة تحصل بالبذل الخارجى إلى أخر العمل و لو لم يكن واجبا لا- بالبذل الواجب على الباذل و لو لم يتحقق منه فى الخارج، و لعل نظر

القائل باعتبار وجوب البذل فى حصول الاستطاعة هو حصول الاطمئنان به للمبذول له فيرجع الى القول باعتبار الوثوق فى الباذل و هو كما ترى من ان الوجوب على الباذل

لا يورث الاطمئنان للمبذول له، و انه لا دليل على اعتباره لو فرض حصوله من وجوبه على الباذل.

و ثالثا المنع عن بطلان تعليق الواجب بغير الواجب إذ لم يقم على بطلانه دليل من النقل و العقل، و رابعا انه على فرض تسليم بطلان التعليق فإنما يسلم فى الواجب المستقر لا فى غير المستقر منه، حيث انه يجب على الفاعل الشروع فيه فان بقيت الاستطاعة إلى أخر العمل يكشف عن صحة عمله و كون حجه حج الإسلام من المستطيع، و ان زالت فى الأثناء يستكشف انه لا يكون حجة الإسلام من المستطيع، و بذلك يظهر الجواب الحلى عن ذلك و عن وجوب الشروع فى الحج فى الاستطاعة الملكة مع احتمال زوالها فى الأثناء، و حاصله هو الوجوب الظاهرى المتوقف إحراز كونه واقعيا ببقاء الاستطاعة إلى أخر العمل ببقاء المال كذلك فى الاستطاعة الملكية، و بقاء الباذل على بذله و عدم إمساكه عنه فى الاستطاعة البذلية.

(الأمر السادس) ظاهر إطلاق النصوص المتقدمة و معاقد أكثر الإجماعات عدم اعتبار الوثوق بالباذل بالبقاء على بذله الى أخر الاعمال، لصدق الاستطاعة مع عدمه كما فى الاستطاعة المالية حيث لا يعتبر فى صدقها الاطمئنان ببقائها الى أخر العمل، خلافا لما فى المدارك حيث نفى البعد عن اعتباره، و قال لا يبعد اعتبار الوثوق بالباذل لما فى التكليف بالحج بمجرد البذل مع عدم الوثوق بالباذل من التعرض للخطر على النفس المستلزم للحرج العظيم و المشقة الزائدة و كان منفيا انتهى.

و قال فى الجواهر قد يقال باعتبار الطمأنينة بالوفاء أو بعدم الظن بالكذب حذرا من الضرر و الخطر عليه، و للشك فى شمول أدلة الوجوب له ان لم تكن ظاهرة فى خلافه بل لعل ذلك كذلك و ان وجب على الباذل الى أخر ما ذكره

هاهنا، و الحق ان يقال: بعدم التفاوت فى ذلك بين الاستطاعة المالية و الاستطاعة البذلية فكما انه فى الاستطاعة المالية يصير الحج واجبا على المستطيع و ان لم يعلم باستطاعة كذلك فى الاستطاعة البذلية، و كما ان الاستطاعة المالية بوجودها الحدوثى و البقائى الى انتهاء ما يعتبر منها فى وجوب الحج من نفقته و نفقة عيالاته و ما ينفقه فى ذهابه و إيابه و ما يكفيه بعد العود كذلك فى الاستطاعة البذلية الا ما استثنى مما يأتى، و كما انه فى الاستطاعة المالية يجب عليه الذهاب الى الحج عند الشك فى بقاء استطاعته الى ما يعتبر بقائها إليه كذلك فى الاستطاعة البذلية، و كما انه فى الاستطاعة المالية لا يحتاج الى الوثوق و الاطمئنان ببقائها فكذلك فى الاستطاعة البذلية، و كما انه عند تبين انتفاء الاستطاعة المالية فيما يعتبر بقائها ينكشف عدم وجوب الحج بها إذا كان الحج فى عام الاستطاعة فكذلك فى الاستطاعة المالية، و كما انه عند انكشاف بقائها إلى أخر ما يعتبر بقائها ينكشف وجوب الحج عليه فلو تركه و الحال هذه يجب عليه الحج فى العام القابل فورا ففورا و لو متسكعا فكذلك فى الاستطاعة البذلية، و كما انه فى الاستطاعة المالية لا يجب عليه الاقدام بالمسير مع خوفه فى الذهاب على نفسه أو فيما لا يصح الاقدام عليه فكذلك فى الاستطاعة البذلية.

و بالجملة فالمدعى هو عدم الفرق بين الاستطاعتين فى ذلك، و السر فى ذلك كون العبرة فى الاستطاعتين فى إيجاب الحج بهما هو التمكن من المسير الى الحج بوجود ما يحج به عنده اما بالملك أو بالبذل، فيكون حكم المبذول حكم المملوك فيما يجب به الحج و ما لا يجب و ما يعتبر منها فى وجوبه و حكم صورة انكشاف تحققها أو عدم تحققها من غير اختلاف بينهما أصلا.

(الأمر السابع) المعروف عندهم من غير خلاف يعرف انه لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية بحيث صار مستطيعا من مجموع

ما عنده، و مما بذل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۰۰

له مع عدم كفاية كل واحد منهما منفردا عن الأخر فى حصولها لوجب عليه الحج بل الظاهر عن غير واحد منهم إرساله مراسل المسلمات حيث لم يتعرضوا لإشكال أو نقل خلاف فيه، قال فى المسالك و انما يتوقف الوجوب على بذل جميع ما ذكر إذا لم يملك المبذول له شيئا زائدا على المستثنيات و إلا كفى فيه بذل ما يحصل به الكفاية مضافا الى ماله (انتهى)، و يمكن الاستدلال لذلك بوجوه.

(منها) دعوى الأولوية، قال فى المدارك لو وجد بعض ما يلزمه الحج و عجز عن الباقى فبذل له ما عجز عنه وجب عليه الحج لانه ببذل الجميع مع عدم تمكنه من شىء أصلا يجب عليه فمع تمكنه من البعض يكون الوجوب اولى انتهى ما فى المدارك، و تبعه صاحب الجواهر (قده) فى ذلك حيث يقول: لا فرق فى الوجوب بين بذل الجميع للفاقد و بين بذل البعض لمن كان عنده ما يكمله ضرورة أولويته من الأول فى الحكم انتهى، و لا يخفى أن الأولوية المذكورة و ان لم تكن قابلة للإنكار لكن كونها بمثابة موجبة للقطع بالحكم فيما تفرع عليه مشكل بل هى بالأولوية الظنية أشبه.

(و منها) دلالة ثبوت الحكم بوجوب الحج عند تحقق الاستطاعة المالية و البذلية على وجود جامع بينهما المنطبق على كل واحد منهما نظير الحكم بالتخيير فى افراد خصال الكفارة، حيث يستكشف منه وجود الجامع بينها فيدل على ثبوته بتحقق الاستطاعة بهما على نحو التبعض، و فيه ان ثبوت الوجوب بحصول الاستطاعة بكل واحد من المالية و البذل منفردا الكاشف عن وجود جامع بينهما لا يدل على ثبوته بتبعيض حصول الاستطاعة من المالية و البذلية، كما ان وجود الجامع بين الخصال لا يدل على جواز الاكتفاء بإخراج بعض من كل واحد من الخصال بان يعتق ثلث عبد و يصوم عشرين يوما و يطعم عشرين مسكينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۰۱

(و منها) الاستدلال بإطلاق نصوص البذل فإنه يصدق ببذل التتمة كما يصدق ببذل الجميع، و فيه ان اخبار البذل منصرف الى بذل الجميع و ليس لها إطلاق يشمل بذل البعض، (و منها) ما هو الحق عندى من ان المستفاد من النصوص الواردة فى الاستطاعة و اخبار البذل هو كون الشرط لوجوب الحج هو وجدان ما يحج به و التمكن من صرفه فى مصارف الحج سواء كان بالملك أو بالبذل و لا يرد عليه بأنه لو كان المراد من الاستطاعة المالية القدرة على المال لوجب قبول الهبة لحصول القدرة بمجرد إنشاء التمليك، لأن فى هبة نفقة الحج يحتاج التمكن من تصرف المتهب فى مصارف الحج الى قبوله الهبة و هو نوع اكتساب لا يجب للحج، و بعبارة أوضح فى بذلك النفقة تحصل القدرة بنفس البذل من غير حاجة الى قبول المبذول له، فى هبتها يكون المصروف مال المتهب و قدرة المتهب على صرف ماله الذى وهبت الواهب إياه تتوقف على قبوله للهبة، فمجرد إنشاء التمليك لا يحصل للمتهب القدرة على صرف ماله الذى صار مالا له فى الحج، نعم هو قادر على تحصيل القدرة فى صرف ماله فى الحج بالقدرة على القبول مع انه يجب عليه القبول فيما إذا كانت هبة الواهب مختصة بصرف المتهب فى خصوص مصرف الحج، بل فيما إذا كان مطلقة مع التصريح بالإطلاق مع ما فى عدم وجوب القبول فيما إذا كانت الهبة مطلقة عن قيد الإطلاق و التقييد بصرف المال الموهوب فى سبيل الحج.

(الأمر الثامن) لو بذل له نفقة الذهاب و لم يكن عنده نفقة العود لم يجب عليه الحج لاعتبار نفقة العود فى تحقق الاستطاعة كما تقدم سواء كانت الاستطاعة مالية أو بذلية، بل اللازم تحقق الاستطاعة بكلما يعتبر فى المالية فى الاستطاعة البذلية غاية الأمر ان حصولها فى البذلية يكون بسبب البذل و فى المالية بسبب الملك و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۰۲

(الأمر التاسع) لا إشكال فى اعتبار وجود ما يمون به عياله حتى يرجع فى تحقق الاستطاعة المالية كما يأتى فى المسألة السادسة و الخمسين، انما الكلام فى اعتبارها فى الاستطاعة البذلية ففى اعتبارها فيها (وجهان) مقتضى إطلاق النصوص الواردة فى المقام و تعرضها لبذل ما يحتاج المبذول له فى مسيره إلى الحج و عدم تعرضها لنفقة عياله هو الأخير، و لكن الأقوى هو الأول، و ذلك لما فى الأمر المتقدم من انه لا فرق بين الاستطاعتين المالية و البذلية إلا فى كون المالية منها متحققة بالملك، و البذلية منها تحصل بالبذل، و لما كانت نفقة ما يمون به عائلة الحاج معتبرة فى تحقق الاستطاعة المالية تكون معتبرة فى الاستطاعة البذلية أيضا، و يمكن ان يستدل لاعتبارها بوجهين آخرين أحدهما انه فيما يجب الإنفاق عليهم من العيال يكون وجوبه سابقا على وجوب الحج، و حينئذ مع عدم بذل الباذل لما يمون به العيال يتصور صور.

(منها) ما إذا كان عند المبذول له ما يكفى عائلته الى ان يرجع عن سفره و يعود إليهم، و الحكم فيها هو وجوب الحج عليه بالبذل لحصول الاستطاعة له بالمال المبذول له و بما عنده مما يكفى عائلته الى ان يعود، فيكون ممن له بعض النفقة بالملك و بذل له البقية.

(و منها) ما إذا لم يتمكن من الإنفاق عليهم أصلا حتى مع تركه الذهاب الى الحج بحيث يكون الإنفاق متعذرا عليه سواء ذهب الى الحج أو أقام عند عائلته، و الحكم فيها عند المصنف (قده) هو وجوب الحج عليه حينئذ بالبذل، إذ ليس لوجوبه عليه مانع مع التمكن مع المسير اليه الا وجوب نفقة عياله عليه، و المفروض سقوط وجوبه بالتعذر، لكن قوى بعض مشايخنا (قده) فى المقام عدم وجوب الحج عليه فى هذه الصورة، و تأمل فى وجوبه السيد المحقق البروجردى (قده) و لعل وجهه اعتبار اليسار و سعة المال فى الاستطاعة، بل فى خبر الأعمش عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۰۳

الصادق عليه السّلام تفسير الاستطاعة بالزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للإنسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع اليه بعد حجه- و هذا ليس ما يخلفه على عياله فلا يكون مستطيعا، و قد عرفت اعتبار ما يعتبر فى الاستطاعة المالية فى البذلية من غير تفاوت بينهما الا ان اليسار و سعة المال فى المالية تكون بالملك و فى البذلية يحصل بالبذل و هذا هو الأقوى.

(و منها) ما إذا تمكن من الإنفاق عليهم عند اقامته عندهم و عدم ما يكفيهم عنده عند مسيره إلى الحج، و لا ينبغى الإشكال فى عدم الوجوب عليه لوجوب اقامته عند عائلته للإنفاق عليهم، و لا يخفى ان الحكم فى هذه الصورة يتم فيما إذا كان العيال ممن يجب نفقته على المعيل لو قلنا فى الصورة الثانية بما اختاره المصنف (قده) من وجوب الحج على المبذول له عند عدم تمكنه من الإنفاق عند اقامته عند العيال، و تركه المسير الى الحج لعدم وجوب الإنفاق عليه بالتعذر، و اما على المختار من عدم وجوب الحج عليه فى تلك الصورة لاعتبار اليسار و السعة فى المال فى الاستطاعة، و ما خبر الأعمش من اعتبار ان يكون له ما يخلفه لعياله فلا فرق بين الواجب نفقته و غيره فى عدم وجوب الحج فى كلتا الصورتين الأخيرتين كما لا يخفى، و ثانيهما ما إذا كان فى ترك نفقة العيال حرجا على المبذول له حيث انه يسقط عنه الحج حينئذ إذا تمكن من الإنفاق عليهم بترك الحج كما فى الصورة الثالثة المتقدمة و هذا بخلاف ما إذا الحرج على العيال لا على المعيل، أو كان الحرج على المعيل و لو كان مع ترك الحج فإنه لا يمنع عن وجوب الحج عليه.

[مسألة (۳۴) لا يمنع الدين من الوجوب فى الاستطاعة البذلية]

مسألة (۳۴) لا يمنع الدين من الوجوب فى الاستطاعة البذلية، نعم لو كان حالا و كان الديان مطالبا مع فرض تمكنه من أدائه لو

لم يحج و لو تدريجا ففى كونه مانعا وجهان.

لا إشكال فى عدم منع الدين عن وجوب الحج فى الاستطاعة البذلية مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۰۴

تمكنه عن أدائه بما عنده من المال، أو فيما لم يكن حالا، أو مع عدم مطالبة الديان و لو كان حالا، و كذا مع عدم تمكنه عن أدائه بما عنده و لو كان حالا مطالبا به إذا لم يتمكن من أدائه مع ترك الحج و لو تدريجا و ذلك لان البذل إذا كان على نحو الإباحة فواضح، حيث لا يصير المبذول مالكا للمبذول له بل يتمكن من المسير الى الحج بمال غيره كالضيف حيث ليس له الا إباحة التصرف فى مال المضيف، و كذا إذا كان البذل على التمليك حيث لا يصير المبذول من أملاك المطلقة للمبذول له لكى يجب عليه إعطائه فيما يلزمه، بل يكون ملكا مخصوصا ينحصر جواز صرفه فى مصرف الحج خاصة، و اما مع كونه حالا مطالبا به و فرض تمكنه من أدائه عند ترك الحج و لو تدريجا ففى كونه مانعا و (وجهان) من: وجوب أداء الدين عليه المتوقف على ترك الحج، و من: إطلاق النص و الفتوى بوجوب الحج عليه بالبذل الشامل لما إذا كان عليه الدين الذى يتوقف أدائه على ترك الحج.

و الأقوى هو الأول لما تكرر من اشتراك الاستطاعة البذلية مع المالية فى كل ما يعتبر فى المالية، و انما الاختلاف بينهما بالبذل و الملك المطلق، و قد تقدم اعتبار الخلو عن الدين الحال المطالب به فى الاستطاعة المالية فيكون معتبرا فى البذلية أيضا فيما إذا تمكن من أداء دينه بماله المطلق بترك الحج و اللّه العالم.

[مسألة (۳۵) لا يشترط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة البذلية]

مسألة (۳۵) لا يشترط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة البذلية.

سيجىء البحث فى اشتراط الرجوع الى كفاية فى الاستطاعة المالية و الاختلاف فيه، فان قلنا بعدم اعتباره هناك فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره هيهنا، و ان قلنا هناك باعتباره ففى اعتباره هيهنا احتمالان: من ان الاستطاعة البذلية هى بعينها الاستطاعة المالية، و انما الفرق بينهما بكون البذلية حاصلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۰۵

بالبذل، و المالية تحصل بالملك، مضافا الى دلالة الأخبار التى يتمسك بها فى الاستطاعة العرفية، و لإطلاق الأخبار الدالة على وجوب الحج عند الاستطاعة البذلية، و انصراف ما دل على اعتباره فى الاستطاعة عن الاستطاعة البذلية.

(و الأقوى) عدم الاعتبار هيهنا لصدق الاستطاعة بدون الرجوع الى كفاية، إلا إذا لزم الحرج مع عدمها كما إذا كان مكسبه منحصرا بأيام الحج و كان تعيشه فى سائر الأيام بما يكتسبه فى أيام الحج بحيث لو لم يشتغل بالكسب فى تلك الأيام لوقع فى ضيق فى بقية أيام السنة، فإذا أجاب بذل الباذل و سافر الى الحج رجع الى غير كفاية، ففى مثل هذا الفرض يسقط عنه الحج، للزوم الحرج المنفى بأدلة نفى الحرج، و هذا بخلاف ما لو لم يلزم من الحج الرجوع الى غير كفاية، و ذلك لانه بعد البذل مستطيع عرفا و شرعا، و الحج لا يغير حالته و لو كان فقيرا قبل الحج و بعد الرجوع منه، و اما الاستطاعة المالية فسيأتى الكلام فيها عند تعرض المصنف لها، و اللّه المعين.

[مسألة (۳۶) إذا وهبه ما يكفيه للحج لان يحج به]

مسألة (۳۶) إذا وهبه ما يكفيه للحج لان يحج به وجب عليه القبول على الأقوى، بل و كذا لو وهبه و خيره بين ان يحج به أولا، و اما لو وهبه و لم يذكر لا تعيينا و لا تخييرا فالظاهر عدم وجوب القبول كما عن المشهور.
فى هذه المسألة أمور.
(الأول) إذا وهبه ما يكفيه للحج مشروطا بان يحج به و لا يصرفه فى مصارف أخرى ففى وجوب القبول عليه و عدمه قولان، فعن كشف اللثام و الذخيرة و شرح إرشاد الأردبيلى هو الوجوب، و اختاره فى الحدائق (و استدلوا له)

بإطلاق النصوص، الشامل للبذل على نحو الإباحة و التمليك، فكما يجب الحج بالبذل على نحو الإباحة يجب بالبذل على نحو التمليك، للإطلاق المذكور، فيكون قبول التمليك مقدمة للواجب لا للوجوب.
و مقتضى إطلاق عبارة الشرائع هو عدم الوجوب، حيث يقول: و لو وهبه مالا لم يجب قبوله، حيث ان إطلاقه يشمل ما لو وهبه لخصوص الحج تعيينا أو تخييرا أو على نحو الإطلاق (و استدل له فى المسالك) بان قبول الهبة نوع من الاكتساب و لا يكون واجبا للحج، لكون وجوبه مشروطا بالاستطاعة، فلا يجب تحصيل شرطه، بخلاف الواجب المطلق (انتهى) و الأقوى هو الأول، لدوران وجوب الحج بالبذل مدار عرض الحج عليه، و هو- اى العرض- كما يحصل بإباحة ما يحج به يصدق بإنشاء تمليكه إياه، إذ إنشاء الهبة له عرض لما يحج به، و إذا حصل العرض بنفس إنشاء التمليك يصير الحج واجبا على المبذول له فيصير القبول واجبا عليه لصيرورته من مقدمات الواجب لا الوجوب (ففى صحيح محمد بن مسلم) المتقدم: قلت فمن عرض عليه الحج فاستحيى، قال عليه السّلام: هو ممن يستطيع الحج (و فى خبر ابى بصير) المتقدم أيضا عن رجل عرض عليه الحج فاستحيى، أ هو ممن يستطيع الحج؟ قال نعم، و فى مرسل المفيد: من عرضت عليه نفقة الحج فاستحيى فهو ممن ترك الحج مستطيعا اليه السبيل (و فى خبر أبى أسامة) قلت أ رأيت ان عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك، قال هو ممن استطاع اليه سبيلا.
(و دعوى) ظهور هذه الاخبار فى البذل بالإباحة لصرف الزاد و الراحلة أو الإباحة المطلقة حتى للتمليك ان ارادة المبذول له- كما فى الجواهر- (كما ترى) لصدق العرض على إيقاع التمليك مثل صدقه على إيقاع الإباحة.
(الثانى) إذا وهبه مقدار ما يمكن الحج به مع تخييره بين ان يصرفه فى

الحج أو فى غيره ففى وجوب القبول عليه (وجهان): من صدق بذل نفقة الحج عليه، إذ البذل كما يصدق إذا بذلها لان يصرفها فى الحج تعيينا كذلك يصدق إذا خيره فى صرفها فى الحج و غيره، و من دعوى ظهور عرض الحج فى عرضه على التعيين فقط (و الأقوى هو الأول) و ذلك لمنع دعوى اختصاص العرض بالبذل للحج بالخصوص، فان محل الكلام هو ما إذا سمى الباذل الحج بان يقول وهبت لك هذا المال لتصرفه فيما شئت من الحج أو غيره، أو يقول هذا المال لك ان شئت حججت به و ان شئت صرفته فى غيره، فان عرض الحج عليه صادق على هذا النحو من التمليك و إنشاء الهبة، و تعيين الحج ليس له دخل فى الصدق المذكور، كما هو ظاهر.
(الثالث) المشهور- على ما نسب إليهم- انه إذا وهبه ما يكفيه للحج من غير ان يسمى الحج لا تعيينا و لا تخييرا لا يجب القبول، و علل تارة بأن القبول نوع من الاكتساب، و حيث انه من شرائط الوجوب فلا يجب تحصيله، و اخرى بأنه يشتمل على المنة، فلا يجب تحملها.
و أورد على الأول بان ما هو الشرط للوجوب هو التمكن من الصرف فى الحج، و هو يحصل بمجرد إنشاء الهبة كما مر فى الأمرين الأولين (و على الثانى) بمنع تأثير مثل تحمل المنة فى سقوط الواجب، مع ان ذلك بعينه يأتى فى بذل عين الزاد و

الراحلة، و هو غير ملتفت اليه (و الأقوى ما عليه المشهور) لان التمكن من الصرف فى الحج اما يكون بالبذل بعنوان الإباحة- مثل بـذل المضـيف ما أعـده لضـيفه، و اما يكون بالتمليك، و فى الأول يجب ان يكون بعرض نفقة الحج عليه تعيينا أو تخييرا، و فى الثانى لا بـد فيه من القبول، و إيجاب الهبـة من غير تسـمية الحج ليس مصداقا لعرض نفقة الحج عليه، و لا يصـير الموهوب ملكا للمتهب الا بالقبول، فيصير القبول من شرائط الوجوب (و مما ذكرنا يظهر)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ۴٠٨

الفرق بين الهبة المطلقة و بين التقييد بصـرف المال الموهوب فى سبيل الحج أو التصـريح بالصرف فيه تخييرا، حيث ان فى الهبة المطلقة لا يصدق عنوان (عرض الحج على المتهب) دون ما صـرح فيه الحج و لو تخييرا، و قد تقدم ان مدلول الاخبار هو عنوان عرض الحـج، و اما ما قيل فى وجه عـدم وجوب القبول من انه نوع من الاكتساب، و هو غير واجب، لعدم حصول الاسـتطاعة إلا بالقبول (ففيه) بعـد تسـليم صـدق عنوان الاكتساب على قبول الهبة- ان صدق عنوان عرض الحج كاف فى وجوب القبول، و لذا حكمنا فى القسمين الأولين بالوجوب، و اللّه الهادى.

[مسألة (٣٧) لو وقف شخص لمن يحج أو اوصى أو نذر كذلك]

مسألة (٣٧) لـو وقـف شـخص لمن يحـج أو اوصـى أو نـذر كـذلك فبـذل المتـولى أو الوصـى أو النـاذر له وجب عليه لصـدق الاستطاعة بل إطلاق الاخبار، و كذا لو اوصى له بما يكفيه للحج بشرط ان يحج فإنه يجب عليه بعد موت الموصى.

لو وقف شـخص لمن يحـج أو نـذر أو اوصـى كـذلك و كان مما يكفى للحج ثم بذل له المتولى أو الناذر أو الوصـى كان هذا داخلاـ فى كلى بـذل ما يكفيه للحـج، فيجب عليه الحـج لصـدق الاسـتطاعة البذليـة، و لإطلاق الأخبار الدالـة على وجوب الحج بالبـذل، إذ لا فرق فى البـذل بين ان يكون الباذل مالكا لما يبذل أولا، بل المدار فى وجوب الحج بالبذل هو كون الباذل ممن له الولايـة على البـذل، سواء كـانت ولاـيته عليه لكونه مالكـا لمـا ينفقه أو لأجـل ولايته أو وكالته عن مالكه كالوصـى و المتولى و نحوهما.

و لو اوصـى له بما يكفيه للحج بشـرط ان يحج به وجب على الموصـى له بعد موت الموصى ان بذل له المال، لأنه كالهبة بشرط الحـج، فيكون من باب البـذل من المالك أو من باب البـذل الولى- بالنسـبة إلى بـذل الوصـى- و على كلا التقديرين يدخل فى الاستطاعة البذلية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١١، ص: ۴٠٩

[مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفيه للحج خمسا أو زكاة]

مسألة (٣٨) لو أعطاه ما يكفيه للحج خمسا أو زكاة و شرط عليه ان يحج به فالظاهر الصحة و وجوب الحج عليه إذا كان فقيرا أو كانت الزكاة من سهم سبيل اللّه،

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لو أعطاه ما يكفيه للحج خمسا و كان ما أعطاه ما به يتحقق الاستطاعة المالية من الزاد و الراحلة و نفقة الذهاب و العود و مؤنة العيال و الرجوع الى الكفاية- فعلى القول بجواز إعطاء الخمس الى المسـتحق أزيد من مؤنة سـنته يصير مستطيعا بالاستطاعة

المالیة، فیجب علیه الحج، و یکون حجة حجة الإسلام و یجزیه عنها، و ذلک لصیرورته بالأخذ مالکا لما یأخذه و یدخل فیمن عنده ما یحج به بالملک من غیر فرق بین ان یشترط علیه الدافع ان یحج به أولا، و علی تقدیر الشرط بین کون الشرط علیه لغوا أولا.

و علی القول بعدم جواز إعطاء الخمس إلیه أزید من مؤنة سنته ففی دخول نفقة الحج فی مؤنة السنة و عدمه وجهان، قد یقال بالأول لأنه لیس سفر الحج الا کسفر الزیادة، و من المعلوم عند العرف انه إذا ذهب الفقیر إلی زیارة الحسین علیه السّلام أو الی زیارة الرضا علیه السّلام و أنفق فی سفره ما یلیق بشأنه شرفا و ضعة یکون ما ینفق کذلک من مؤنة سنته، کما یعلم ذلک مما قالوا فی مؤنة السنة فی کتاب الخمس.

(و لکن الأقوی) هو عدم کون نفقة الحج من مؤنة السنة هیهنا- و ان قلنا فی باب الخمس بکونها منها- للفرق بین المقامین، فإن الذی یکتسب المال إذا بلغ ما یملکه حد الاستطاعة یجب علیه الحج و یکون نفقة الحج فی سنته من جملة مؤنة عامه، کسائر نفقاته الواجبة، و هذا بخلاف الفقیر، فان وجوب الحج علیه بأخذه ما یزید عن المؤنات العادیة فی سنته أول الکلام، فکیف یجعل ما ینفقه فی الحج من مؤنته، فإن ذلک یتوقف علی وجوب الحج علیه حتی یکون ما ینفقه فی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۴۱۰

سبیله فی عداد نفقاته الواجبة علیه، و قیاسه علی سفر الزیارة المستحبة مع الفارق فان استحباب الزیارة غیر موقوفة علی جواز أخذه للخمس أو الزکاة، بل هی مستحبة مطلقا- و لو ماشیا أو بتکلف- بخلاف حجة الإسلام، لعدم وجوبها الا بعد الاستطاعة الشرعیة، و هی ان یکون عنده الزاد و الراحلة و ما یکفیه فی سفره و الرجوع الی کفایة، إذ الکلام فی هذا الأمر فی الاستطاعة المالیة، و من المسلم اشتراط جمیع ذلک فیها، نعم لو أراد ان یحج غیر حجة الإسلام و یصرف ما یأخذه لمئونة سنته من الخمس أو الزکاة فی سبیل الحج المندوب فحکمه حکم السفر للزیارة المندوبة، و هو خارج عن محل البحث، و اللّه الهادی.

(الأمر الثانی) لو أعطاه ما یکفیه للحج خمسا و کان ما أعطاه بقدر ما به یتحقق الاستطاعة فمع عدم اشتراط ان یحج به لا یجب علیه الحج، لعدم الاستطاعة به لا المالیة و لا البذلیة (و اما مع اشتراط ان یحج به) ففی حصول الاستطاعة البذلیة به و عدمه (وجهان) مبنیان علی صحة هذا الاشتراط فی أداء الخمس، حیث انه مع صحة الاشتراط یجب علی الآخذ ان یحج بما أخذه، لوجوب الوفاء بالشرط حینئذ، مضافا الی دخول المورد فی إطلاق أخبار البذل و عرض الحج- کما تقدم- و لا ینافیه کون المال المأخوذ ملکا للآخذ- علی القول بالشرکة فی باب الخمس- لکون المالک علی هذا القول هو النوع، و یکون تعیین الشخص الی الدافع، فإذا کان ولایة التعیین و کیفیة الأداء للدافع فله ان یدفع الی من یشاء من افراد المستحقین و ان یشترط حین الأداء إلیه ما یشاء مما لا یخالف الکتاب و السنة، و اشتراط الحج أمر مشروع لا یخالف السنة و لا الکتاب بل هو أمر مندوب الیه شرعا، و قد تقدم فی المسألة (۳۷) عدم اعتبار مالکیة الباذل لما یبذله، و انه یکفی ولایته علی البذل و لو لم یکن المبذول ملکا له کالوصی هذا بناء علی صحة هذا الاشتراط.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۴۱۱

و اما بناء علی بطلانه فلا یتحقق الاستطاعة البذلیة و لا یجوز للمستحق أخذه حینئذ إذا کان زائدا عن مؤنة سنته، اما عدم تحقق الاستطاعة البذلیة فلعدم صحة هذا الشرط و عدم وجوب الوفاء به و لعدم دخول المورد فی إطلاق أخبار البذل و عرض الحج، فإنه بعد فرض بطلان الشرط فلیس عرض الحج من الدافع موردا لإمضاء الشارع، فیکون المورد من قبیل ان یدفع المدیون دینه إلی الدائن و یشترط علیه ان یحج به (و السر فیه) ان المدیون لیس مالکا للدین و لا له ولایة الشرط، کما لا یجوز للامین ان یشترط علی صاحب المال حین الدفع الیه شرطا، فان علیه ان یؤدی الأمانة علی کل حال.

(بقى الكلام) فى صحة هذا الاشتراط عند أداء الخمس (فربما يقال بعدم الصحة) لما أشرنا إليه من عدم دليل على ثبوت الولاية لمن عليه الخمس إلا- فى تعيين افراد المستحقين، و اما ثبوت الولاية له فى اشتراط ما يشاء على المستحقين فلا دليل عليه، بل مقتضى كون الخمس لأربابه بتمليك اللّه لهم هر عدم جواز الاشتراط و عدم ثبوت حق لمعطى الخمس فى الشرط على السادة، فإذا شرط عند الدفع ان يحج الآخذ بما يأخذه و يصرفه فى نفقة الحج كان شرطا غير مشروع كما إذا شرط المديون ذلك على الدائن عند أداء دينه.

(و لكن لقائل أن يقول) ان عدم ثبوت الولاية لمعطى الخمس انما يقتضى عدم وجوب قبول الشرط بالنسبة إلى الآخذ، و اما لو قبل الشرط و توافق المعطى و الآخذ و تراضيا على ان يحج الآخذ بما يأخذه فمقتضى إطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالشرط هو وجوب الحج على الآخذ، بل يصدق على المورد اخبار وجوب الحج على من عرض عليه الحج، فيجتمع هنا حقان على الآخذ بالنسبة إلى الحج: حق اللّه سبحانه الثابت بقوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (الآية) و حق دافع الخمس باشتراط ذلك عليه و قبوله لهذا الشرط.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۱۲

و لكن المسألة لا تخلو عن إشكال لأن الشرط انما يلزم الوفاء به إذا كان فى ضمن عقد لازم، و أداء الخمس ليس من العقود رأسا، بل هو تسليم لصاحب الحق حقه كأداء المال الى مالكه، و لذا لو شرط المديون أو الأمين أو من عنده مال على صاحب الدين أو المال شرطا و تحقق القبول من صاحب الدين أو المال و توافقا على الشرط فلا دليل على ثبوت حق للدافع على الآخذ بحيث يكون له مطالبة الوفاء بالشرط.

(و لو قيل) بعدم اختصاص وجوب الوفاء بالشرط بما يشترط فى ضمن عقد لازم و قلنا بتعميمه بالنسبة الى كل عقد و لو كان من العقود الجائزة كالهبة و قلنا ان أداء الخمس يدخل فى أنواع الهبات من جهة ان شخص المستحق و هذا الفرد الآخذ للخمس لا يملكه إلا بالأداء إليه (فيرد الإشكال) فى صحة الشرط هيهنا من جهة ثانية، و هى إمكان دعوى انصراف اخبار عرض الحج عن مثل المورد، حيث ان صاحب الخمس يستحقه من عند اللّه بلا شرط، فليس له ان يلتزم فى حال أخذ الخمس بشرط لم يجعل اللّه لدافع الخمس ان يشترطه عليه، فالتزامه بهذا الشرط و تقبله له على خلاف ما قرره الشارع من كون الخمس له بلا شرط، هذا مضافا الى ان قبول الشرط من مستحق الخمس إذا كان بحيث لو لم يقبله لم يعطه من عليه الخمس فيكون هذا القبول بمنزلة قبول المضطر، كما إذا شرط المديون عند أداء الدين شرطا على صاحب الدين فقبله الدائن من جهة الوصول الى حقه، حيث يرى امتناع المديون من الأداء إلا بقبوله لهذا الشرط، فأدلة وجوب الوفاء بالشرط لا يشمل مثل هذا الشرط الذى ليس الا تحكما من المديون الواجب عليه أداء دينه بلا شرط و لا قيد.

(و بالجملة) شمول إطلاق أخبار عرض الحج لهذا النحو من العرض فى غاية الإشكال، فالمسألة مشكلة جدا، و الاحتياط عدم قبول صاحب الخمس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۱۳

لهذا الشرط، لعدم وجوب القبول عليه قطعا، و اللّه الهادى (و منه بطهر) الكلام فيما إذا أدى الزكاة و شرط الحج بهذا، و هو.

(الأمر الثالث) من الأمور المبحوث عنها فى هذه المسألة، فان كان أعطاه من سهم سبيل اللّه- بأن رأى الحاكم الشرعى و من له ولاية جباية الزكاة و صرفها فى مصارفها- المصلحة فى بعث الناس الى حج بيت اللّه حيث يرى قلة رغبة الناس فيه، فلا إشكال فى صحة هذا الشرط و وجوب الحج على الآخذ و كونه حجة الإسلام، و اما لو أعطاه من سهم الفقراء فيجرى فيه ما تقدم فى الأمر الثانى من الإشكال فى صحة هذا الشرط، هذا، و قد ذكر المصنف (قده) فى المسألة الثانية و العشرين من المسائل

المذكورة فى ختام كتاب الزكاة انه لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوهما من القرب و الظاهر منه هناك هو الحج الندبى لا حجة الإسلام، و لكن يقع البحث فى انه إذا لم يجز الإعطاء للحج المندوب فكيف يجوز إعطائه لأن يحج حجة الإسلام، كما هو صريحه (قده) هيهنا فإنه ان لم يكن الحج المندوب من مؤنة السنة للفقير فحجة الإسلام أيضا كذلك، الا ان يقال بشمول اخبار عرض الحج لما إذا شرط حجة الإسلام عند إعطاء الزكاة دون ما إذا شرط الحج الندبى، و لكن لا يخلو الفرق بينهما من خفاء و إبهام و اللّه العالم.

[مسألة (۳۹) الحج البذلى يجزى عن حجة الإسلام]

مسألة (۳۹) الحج البذلى يجزى عن حجة الإسلام فلا يجب عليه إذا استطاع مالا بعد ذلك على الأقوى.

المشهور شهرة عظيمة بل قيل كادت تكون إجماعا- اجزاء الحج البذلى عن حجة الإسلام، فلا تجب عليه إذا استطاع بعد ذلك، خلافا للمحكى عن الشيخ فى الاستبصار من وجوب حجة الإسلام عليه حينئذ (و يدل على المشهور) غير واحد من الاخبار الواردة فى البذل- كما تقدم فى فإنها تدل على كون الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۱۴

البذلى هو حجة الإسلام، مضافا ما دل على عدم وجوب حجة الإسلام فى العمر أزيد من مرة واحدة (ففى خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السّلام عن رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه، هل يجزيه ذلك عن حجة الإسلام أم هى ناقصة، قال عليه السّلام: بل هى تامة.

(و استدل للقول الأخر) بخبر الفضل بن عبد الملك المروى فى الكافى و التهذيب و الاستبصار عن الصادق عليه السّلام عن رجل لم يكن له مال فحج به أناس من أصحابه اقضى حجة الإسلام؟ قال نعم، و ان أيسر بعد ذلك فعليه ان يحج، قلت هل تكون حجته تامة أو ناقصة إذا لم يكن حج من ماله، قال نعم قضى عنه حجة الإسلام و تكون تامة و ليست بناقصة، فإن أيسر فليحج (و خبر ابى بصير) المروى فى الكتب الثلاثة عن الصادق عليه السّلام، قال لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجة فإذا أيسر بعد ذلك كان عليه الحج، و زاد فى الكافى و التهذيب قوله عليه السّلام: و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج- و ان كان قد حج.

(و الأقوى ما عليه المشهور) لضعف سند هذين الخبرين و اعراض الأصحاب عن العمل بهما، و حملهما الشيخ فى التهذيب على الاستحباب و هو مقتضى الجمع الدلالى لصراحة خبر معاوية بن عمار فى اجزاء الحج البذلى عن حجة الإسلام و ظهور قوله عليه السّلام فى خبر ابى بصير فعليه ان يحج فى الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر ما دل على الوجوب بما هو نص فى الاجزاء، و للإجماع على عدم وجوب حج غير حجة الإسلام إلا ما وجب بنذر و شبهه كابطال الحج و ما وجب باستئجار (و كيف كان) فإعراض الأصحاب عن العمل بالخبرين كاف فى سقوطهما عن إثبات الوجوب، فلا حاجة الى ما تكلفه كاشف اللثام من حمل الحج البذلى على ما إذا حج نيابة عن غيره، فإنه بعيد لا شاهد له، و كذا ما فى الوسائل من حمل الخبرين على الوجوب الكفائى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۱۵

ثم ان مقتضى التأمل فى الخبرين هو دلالتهما على عدم وجوب الحج ثانيا، فان قوله عليه السّلام: نعم قضى عنه حجة الإسلام و تكون تامة و ليست بناقصة» فى الدلالة على الاجزاء أظهر، كما ان تذيل الخبر الثانى بما فى التهذيب و الكافى من قوله عليه السّلام: و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج و ان كان قد حج» مع معلومية عدم وجوب اعادة الحج على المخالف إذا

استبصر، اللهم الا ان يفرق بين الناصب و غيره من المخالفين يكون ما أطبق عليه النص و الفتوى- من الاجزاء- في غير الناصب (و ليس ببعيد) و اللّه العالم.

[مسألة (۴۰) يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام]

مسألة (۴۰) يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام و في جواز رجوعه بعده وجهان، و لو وهبه للحج فقبل فالظاهر جريان حكم الهبة عليه في جواز الرجوع قبل الإقباض، و عدمه بعده إذا كانت لذي رحم أو بعد تصرف الموهوب له.

لا إشكال في جواز رجوع الباذل عن بذله قبل دخول المبذول له في الإحرام، و ذلك لسلطنة المالك على ماله و عدم ما يوجب منعه عن التصرف فيه بما يريد، و لم يحك خلاف في ذلك عن احد، نعم لا يجوز الرجوع بالنسبة الى ما أنفقه الباذل في الماضي، لكونه من قبيل تسليط المالك غيره على ماله، فإذا أتلفه ذلك الغير فلا ضمان عليه، و اما رجوعه في البذل بعد تلبس المبذول له بالإحرام ففيه وجهان، ظاهر المتن التوقف و عدم الترجيح.

و نظير المسألة رجوع المالك عن اذنه في الصلاة الواجبة في ملكه بعد ما كبر المأذون له، تكبيرة الإحرام، و كذا رجوع المولى عن اذنه لعبده في الاعتكاف في اليوم الثالث، و كذا رجوعه عن اذنه في حج عبده بعد ما تلبس بالإحرام، و قد فصلنا الكلام في جميع ذلك في محالها، فراجع هذا الجزء في رجوع المولى عن اذنه في الحج بعد إحرام العبد.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۱۶

هذا إذا كان بذل الباذل على وجه الإباحة، و اما لو وهبه ما لا ليحج به فقبل المأذون له كان حال هذه الهبة حال سائر الهبات، فان كان لذي رحم أو كان بعد تصرف المتهب لم يجز الرجوع- و لو كان قبل الإحرام- و ان كان لغير ذي رحم و لما يتصرف المتهب في المال جاز الرجوع و لو بعد الإحرام كما لو قبض المتهب و لكن لم يتصرف فيه و سافر الى الحج من ماله حتى إذا بلغ الميقات و أحرم رجع الواهب، فان الحكم فيه هو جواز رجوع الواهب لبقاء عين المال فيشمله إطلاق ما دل على جواز الرجوع في الهبة (نعم) يبقى الكلام في ضمان الباذل لما غرمه المبذول له مما أنفقه في سفره اعتمادا على مال الواهب، و يأتي الكلام فيه في المسألة الاتية.

[مسألة (۴۱) إذا رجع الباذل في أثناء الطريق]

مسألة (۴۱) إذا رجع الباذل في أثناء الطريق ففي وجوب نفقة العود عليه و عدمه وجهان.

لا إشكال في عدم ضمان الباذل شيئا في كلما لا يجوز له الرجوع الى المال المبذول سواء كان البذل على نحو الإباحة أو على نحو التمليك و سواء كان قبل إحرام المبذول له أو بعده و ذلك لعدم تأثير رجوعه في تغريم المبذول له بل البذل باق على أثره في التمليك أو الإباحة و فيما يجوز له الرجوع في المال المبذول له ففي وجوب نفقة عود المبذول له إلى مقره و مأواه على الباذل و ضمانه لما ينفقه المبذول له الى ان يرجع الى مأواه و عدمه (وجهان) أقواهما الوجوب لقاعدة الغرور و قد نقحناها في أخر مباحث الفضولي في المكاسب و نشرناها غاية التنقيح و يدل على ثبوت تلك القاعدة النبوي المرسل (المغرور يرجع الى الغار) المنجبر إرساله بعمل الأصحاب و تلقيهم إياه بالقبول و ما ورد في تضاعيف باب النكاح من رجوع المدلس عليه الى المدلس مستدلا في بعضه بأنه دلسه و خبر جميل عن الرجل يشترى الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۱۷

مستحق الجارية قال يأخذ الجارية المستحق و يدفع اليه المبتاع قيمة المولود و يرجع على من باعه بثمن الجارية و قيمة الولد التى أخذت منه.

(و قد يتمسك) لإثباتها بقاعدة نفى الضرر، بل عن الرياض انه لا دليل على قاعدة الغرور إذا لم ينطبق عليها قاعدة نفى الضرر لكن الحق عدم صحة التمسك لها بقاعدة نفى الضرر لما تكرر فى خلال هذا الكتاب من ان لسان دليل نفى الضرر هو رفع الحكم الثابت عن مورد الضرر لا إثبات الحكم النفى و المقام من قبيل الثانى لا الأول.

[مسألة (۴۲) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة]

مسألة (۴۲) إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية فلو ترك الجميع استقر عليهم الحج فيجب على الكل لصدق الاستطاعة بالنسبة إلى الكل نظير ما إذا وجد المتيممون ماء يكفى لو احد منهم فان تيمم الجميع يبطل.

الواجب الكفائى نحو من الواجب يترتب عليه سقوطه عن الباقين بفعل واحد من المكلفين و صحة ترتب العقاب على الجميع بترك جميعهم حيث ان فعل كل واحد من عند ترك الأخر يكون امتثالا و يستحق العقاب بتركه و فعله عند فعل الأخر لا يكون امتثالا لسقوط التكليف بفعل الأخر من غير فرق فى سقوطه بكون فعل الأخر مسقطا للتكليف عن غيره بانتفاء ملاكه بفعل الفاعل مع التمكن من الإتيان به كغسل الميت أو الصلاة عليه عند فعل واحد من المكلفين حيث انه ممكن تجديد غسله و الصلاة له لكنهما ساقطان بفعل من فعله عن غيره لانتفاء ملاكه أو كان فعل الأخر موجبا لانتفاء موضوع التكليف كالتكليف بقتل كافر مثلا إذ التعلق بجميع المكلفين على نحو الواجب الكفائى فقتله واحد منهم فإنه يوجب سقوط التكليف عن الآخرين بانتفاء موضوعه.

إذا تبين ذلك فنقول إذا بذل الباذل لاثنين أو ثلاثة على نحو الواجب الكفائى بان أباح لجميعهم صرف المبذول لهم فى سبيل الحج اى واحد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۱۸

منهم شاء و أراد، فلا يخلو حينئذ اما ان يترك الجميع، أو يترك بعض و يبادر آخر، و مع تبادر الجميع فاما ان يسبق احد منهم فى الصرف أو يتساوون فيه، فمع ترك الجميع يستقر عليهم الحج فيجب على الكل و لو متسكعا لصدق الاستطاعة بمعنى التمكن من الحج إذ كل واحد منهم يتمكن منه بسبب هذا البذل فى حال ترك الأخر فيكون نظير الواجب الكفائى و ان لم يكن منه حقيقة، و مع تبادر الجميع فمع سبق أحدهم فى الصرف يجب الحج عليه و لا يجب على الآخرين لكون صرف السابق صرفا مباحا حيث ان المالك اباحه للجميع، و معه فلا يجوز للآخرين منع السابق عن الصرف فيختص التمكن من الصرف بمن سبق فيجب عليه و لا يجب على الآخرين و مع تساويهم فيه فلا يجب على الجميع لعدم تمكن كل واحد منهم فى صرفه فى سبيل حجه فى حال صرف الآخرين فى سبيل حجهم، فيكون كما إذا اذن مالك الماء لجماعة متيممين أو محدثين مع عدم كفاية الماء إلا لواحد منهم، فتبادروا فى صرفه، فإنه لا ينتقض شىء من تيممهم و لا يجوز لأحد منهم منع الأخر عن استعماله لو كانوا محدثين.

[مسألة (۴۳) الظاهر ان ثمن الهدى عن الباذل]

مسألة (۴۳) الظاهر ان ثمن الهدى عن الباذل، و اما الكفارات فان اتى بموجبها عمدا اختيارا فعليه، و ان اتى بها اضطرارا أو مع الجهل أو النسيان فيما لا فرق فيه بين العمد و غيره ففى كونه عليه أو على الباذل وجهان.
اما كون ثمن الهدى على الباذل مطلقا أو عدمه كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان وجوب البذل على الباذل بالنذر و نحوه، أو بشروع المبذول له فى الحج- بناء على عدم جواز رجوع الباذل عن بذله حينئذ، أو بوجوبه عليه بإنشائه بناء على وجوب الوفاء بالشروط الابتدائية و لو لم تقع فى ضمن عقد، و بين ما إذا كان لقاعدة الغرور، بوجوبه على الأول و عدمه على الأخير (وجوه) ظاهر المتن هو الأول (و يمكن ان يستدل له) بدخوله تحت إطلاق كلام الباذل إذا
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۱۹
قال: حج و على نفقتك، اللهم الا ان يصرح من أول الأمر بعدم ارادته (و يستدل للثانى) بانصراف إطلاق البذل الى ما ليس له البذل و عدم شموله لما له البدل، فلا يشمل ثمن الهدى، حيث انه مع تمكن المبذول له منه يجب عليه، و مع عدم تمكنه يجب عليه الصيام بدلا منه (و يستدل للثالث) اما فيما كان البذل واجبا على الباذل بنذر أو نحوه فلما تقدم من الإطلاق مع انصراف النذر و نحوه الى الفرد الاختيارى و هو الهدى، و اما فيما كان البذل واجبا بقاعدة الغرور فلان وجوبه بتلك القاعدة متوقف على وجوب الهدى على المبذول له حتى يكون مغرورا من ناحية الباذل و وجوب الهدى عليه متوقف على قدرته عليه، و المفروض انتفاء قدرته عليه لعدم تمكنه منه و عدم بذل ثمنه من الباذل، و مع عدم القدرة عليه لا يكون واجبا و مع عدم وجوبه لا يكون هناك تغرير من ناحية الباذل حتى يرجع إليه بقاعدة الغرور.
(و التحقيق ان يقال) ان البذل اما ان يكون بعنوان الهبة أو يكون بعنوان تعهد نفقات الحج، فان كان بعنوان الهبة بشرط الحج و قبل المبذول له ان يحج بالمبلغ الذى أعطاه الباذل فعليه ان يحج، و يكون ثمن الهدى عليه كسائر النفقات اللازمة فى الحج، و ان كان البذل تحت عنوان تعهد نفقات الحج فظاهر إطلاق التعهد هو تعهد النفقات على الوجه المتعارف، و هو يقتضى تعهد ثمن الهدى، فإن المتعارف هو الهدى فى حج التمتع لا بد له الاضطرارى اعنى الصوم، فدعوى انصراف تعهد النفقات عماله البدل مجازفة محضة.
نعم يقع الكلام فى انه لو صرح الباذل من الأول بتعهد جميع النفقات الا ثمن الهدى فهل يجب على المبذول له القبول فيحج و يكون ثمن الهدى عليه فان لم يجد فالصوم، أو لا يجب القبول إلا إذا تعهد الباذل لجميع النفقات المتعارفة من غير استثناء، ظاهر اخبار العرض هو وجوب الحج على من عرض
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۲۰
عليه الحج مطلقا- و لو لم يتعهد الباذل لجميع النفقات.
و اما الكفارات، فان كان موجبها صادرا عن المبذول له عن عمد و اختيار فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها على الباذل، لأنها تكون بفعل المبذول له عمدا و اختيارا و ليس أدائها من اعمال الحج و لا من مقدماتها حتى يدخل فى إطلاق البذل (و توهم) دخولها فى مؤنة الحج لكون موجبها واقعا فى خلال الحج، فتكون مؤنتها من مؤنة الحج، أو لأن مؤنتها من لوازم مؤنة الحج، و الالتزام بمئونة الحج مستلزم للالتزام بما يستلزمه (مدفوع) بالمنع عن كون مؤنتها من مؤنة الحج و لا من لوازمها بعد كون وقوع موجب الكفارة باختيار من المبذول له، مضافا الى ما فى كون الالتزام بالشىء التزاما بلوازمه- من المنع لعدم الدليل عليه، هذا فى صورة العمد و الاختيار.
و اما مع الجهل أو النسيان أو الاضطرار و كون الكفارة ثابتة مطلقا و لو مع عدم العمد و الاختيار، ففى كون مؤنتها على الباذل أو المبذول له (وجهان) من كون الحج منشأ لها لعدم صدور موجبها عن المبذول له بالاختيار- و ان كان فعل الحج الذى ينتهى

إلى صدور موجب الكفارة عنه بالاختيار، و من انصراف إطلاق البذل عن شموله لمؤنة ما يوجب عليه من الكفارات لا بالاختيار.
(و الأقوى) وجوب مؤنتها على الباذل لقاعدة الغرور المستفادة من قاعدة التسبيب بالنسبة إلى إقدام شخص على الضمان، نظير ما إذا أحضر أحد عند أخر طعاما على انه له- أى للذى احضر الطعام- فأكله الأخر ثم تبين انه لغيره، فالأكل و ان كان اختياريا و لكن كونه أكلا لمال مالكه غير اختيارى للآكل، فهو و ان كان ضامنا لمالك الطعام الا انه بعد رجوع المالك اليه بالعوض يرجع بما غرمه إلى الذى غره و هو الذى أحضر الطعام، و ذلك لقاعدة:
«المغرور يرجع الى من غره».
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴٢١
و ما نحن فيه من هذا القبيل، حيث ان الباذل لمؤنة الحج قد أوجد ما يوجب تضمين الفاعل للكفارة التى صدرت منه بغير اختيار، فالضمان على الفاعل، و السبب لضمانه هو الباذل الذى أوقعه فيما يوجب صدور موجب الضمان منه.
(هذا مضافا) الى دخول الكفارة (التى وجبت على المبذول له بلا تعمد و اختيار منه فى فعل موجبه) فى النفقات المتعارفة للحج، التى قد عرفت كونها على الباذل كثمن الهدى (و اللّه العالم).

[مسألة (۴۴) انما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة]

مسألة (۴۴) انما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة فلو بذل للافاقى بحج القران أو الافراد أو لعمرة مفردة لا يجب عليه و كذا لو بذل للمكى بحج التمتع لا يجب عليه، و لو بذل لمن حج حجة الإسلام لم يجب عليه ثانيا، و لو بذل لمن استقر عليه حجة الإسلام و صار معسرا وجب عليه، و لو كان عليه حجة النذر أو نحوه و لم يتمكن فبذل له باذل وجب عليه- و ان قلنا بعدم الوجوب لو وهبه لا للحج لشمول الاخبار من حيث التعليل فيها بأنه بالبذل صار مستطيعا و لصدق الاستطاعة عرفا.
فى هذه المسألة أمور.
(الأول) قد تبين مما تقدم فى المسائل السابقة ان ما هو شرط وجوب الحج هو التمكن من صرف نفقة الحج زائدا عما استثنى من غير فرق بين كونه حاصلا بالملك أو حصل ببذل الباذل و انه عند حصول التمكن يجب عليه ما هو وظيفته من حج القران أو الافراد أو التمتع، و المستفاد من الاخبار الواردة فى وجوب الحج بالاستطاعة البذلية هو وجوب ما هو وظيفته من الحج لو كان مستطيعا بالاستطاعة الملكية، و يترتب على ذلك ما ذكره فى المتن من وجوب ما هو وظيفته من أنواع الحج.
(الأمر الثانى) لو بذل لان يعتمر به عمرة مفردة ففى المتن انه لا يجب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴٢٢
عليه، و لعل وجهه هو خروج البذل للعمرة عن اخبار البذل و اختصاصها بما كان وظيفة المكلف لو كان مستطيعا بالاستطاعة المالية، و العمرة المفردة بمفردها غير واجبة و لو استطاع لها، و من هنا ظهر الوجه فيما أفاده فى المتن من عدم وجوب الحج بالبذل على من حج حجة الإسلام، و ذلك لعدم وجوب حجة الإسلام فى العمر الإمرة واحدة- و لو استطاع إليها سبيلا.
(الأمر الثالث) لو بذل لمن استقر عليه حجة الإسلام و صار معسرا وجب عليه القبول و كذا لو نذر الحج و لم يتمكن فبذل له باذل، فإن الاستطاعة العقلية كافية فى وجوبها عليه حينئذ، فإذا حصلت ببذل الباذل وجب القبول و المسير الى الحج، فالمقام من قبيل وجوب الاكتساب لاداء الدين الحال المطلب به، أو كوجوب الاكتساب للإنفاق على من تجب عليه نفقته، و لا حاجة فى إثبات الوجوب فى المقام الى التمسك بالتعليل الوارد فى اخبار البذل بأنه صار مستطيعا كما فى المتن- فإن القاعدة تقتضى

وجوب القبول و لو لم يرد اخبار البذل أصلا (نعم) لو نذر الحج بشرط حصول الاستطاعة الشرعية توقف الوجوب على حصولها بالبذل و لا يكفى حصول الاستطاعة العقلية، فإذا بذل له باذل بحيث لو قبل البذل لحصلت له الاستطاعة الشرعية وجب القبول، و لكن صدق الاستطاعة الشرعية حينئذ بنفس البذل أيضا لا يحتاج الى التعليل الوارد فى اخبار البذل، لتوقف وجوب أداء النذر بحصول شرطه الذى هو التمكن الشرعى، و هو حاصل عرفا بنفس البذل، فيجب القبول و الإتيان بالحج المنذور، و هذا ظاهر.

[مسألة (۴۵) إذا قال بذلت لک هذا المال مخيرا بين ان تحج به أو تزور الحسين عليه السّلام]

مسألة (۴۵) إذا قال بذلت لك هذا المال مخيرا بين ان تحج به أو تزور الحسين عليه السّلام وجب عليه الحج.

قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة (۳۷) و ذكرنا ان فى حكمها قولين و ان الأقوى هو وجوب الحج بالبذل تخييرا كما يجب بالبذل تعيينا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۲۳

[مسألة (۴۶) لو بذل له مالا ليحج بقدر ما يكفيه]

مسألة (۴۶) لو بذل له مالا ليحج بقدر ما يكفيه فسرق فى أثناء الطريق سقط الوجوب.

قد مر مرارا عدم الفرق بين الاستطاعة المالية و البذلية فيما يعتبر فيهما فى وجوب الحج، و انه يعتبر فى وجوب الحج بالاستطاعة المالية بقائها إلى أخر الاعمال بحيث لو لم يبق الى أخرها ينكشف عدم وجوب الحج من أول الأعمال فيعتبر فى وجوبه بالاستطاعة البذلية أيضا ذلك (و مما ذكرنا يظهر) أن الأحسن أن يعبر بانكشاف عدم الوجوب بتلف المال المبذول لا بسقوطه عنده، إذا السقوط فرع أصل الثبوت، و بسرقة المال المبذول ينكشف عدم الثبوت.

[مسألة (۴۷) لو رجع عن بذله فى الأثناء]

مسألة (۴۷) لو رجع عن بذله فى الأثناء و كان فى ذلك المكان يتمكن من ان يأتى ببقية الأعمال من مال نفسه أو حدث له مال بقدر كفايته وجب عليه الإتمام و اجزئه عن حجة الإسلام.

فى هذه المسألة صورتان ينبغى البحث عنهما (الاولى) لو رجع الباذل عن بذله فى أثناء الطريق قبل إحرام المبذول له و كان له فى ذلك المكان ما يتمكن ان يحج به أو حدث له مال بقدر كفايته لان يحج به من ذلك المكان و يرجع الى وطنه- وجب عليه الحج بالاستطاعة المالية، و هذا مما ينبغى الإشكال فيه، و قد تقدم الكلام فى نظير المسألة فى المسألة الخامسة.

(الصورة الثانية) لو رجع عن بذله بعد دخول المبذول له فى الإحرام فإن كان نفقة الحج من هذا المكان الذى رجع فيه الباذل حاصلا له من الأول أو حدث له فيه فلا إشكال فى وجوب إتمامه و انه يجزيه عن حجة الإسلام، اما وجوب إتمامه فلوجوب إتمام ما شرع فيه من الحج و لو كان مندوبا، و اما إجزائه عن حجة الإسلام فلكونه حجا عن الاستطاعة، الا ان استطاعته بعضها بذلية و بعضها مالية، و ان كان حدوث المال له بعد مضى زمان من الرجوع بحيث يقع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۲۴

شیء من الاعمال فی غیر حال الاستطاعة، فإن قلنا بأنه مع سلب الاستطاعة فی الأثناء یجزی ما یأتی به عن حجة الإسلام- کما احتمله المصنف (قده) فی المسألة التاسعة و العشرین من مسائل الاستطاعة- فاللازم هو الاجزاء هیهنا، لان الرجوع فی البذل فی حکم تلف المال فی الأثناء، و ان قلنا بعدم الاجزاء فی صورة التلف و قلنا باعتبار بقاء الاستطاعة إلی أخر الأعمال- علی نحو الشرط المقارن- فاللازم هو الحکم بعدم الاجزاء هیهنا أیضا، لأنه بالرجوع ینکشف عدم استمرار الاستطاعة فی جمیع اجزاء الحج، و هو یوجب عدم الاجزاء، و ظاهر العبارة هو إرادة الصورة الثانیة- کما یدل علیه قوله: و کان فی ذلک المکان یتمکن من ان یأتی ببقیة الأعمال، و حملها علی الصورة الأول- أعنی ما کان الرجوع قبل إحرام المبذول له- بعید فی الغایة، و یمکن حملها علی ارادة ما إذا لم یختلل زمان بین الرجوع و بین حدوث الاستطاعة المالیة، و علیه فلا إشکال فی الحکم أصلا.

[مسألة (۴۸) لا فرق فی الباذل بین ان یکون واحدا أو متعددا]

مسألة (۴۸) لا فرق فی الباذل بین ان یکون واحدا أو متعددا فلو قالا له و علینا نفقتک وجب علیه.

اما علی ما استظهرناه من ان المدار فی الاستطاعة هو التمکن من المسیر الی الحج زائدا عما استثنی بالأعم من الملک أو الإباحة فواضح، إذ لا فرق فیه بین ان یحصل التمکن ببذل واحد أو متعدد، و اما علی البناء علی مغایرة الاستطاعة البذلیة مع المالیة فلإطلاق أخبار وجوب الحج علی من عرض علیه، الشامل لما کان من یعرض الحج واحدا أو متعددا.

[مسألة (۴۹) لو عین له مقدارا لیحج به و اعتقد کفایته]

مسألة (۴۹) لو عین له مقدارا لیحج به و اعتقد کفایته فبان عدمها وجب علیه الإتمام فی الصورة التی لا یجوز له الرجوع إلا إذا کان مقیدا بتقدیر کفایته.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۱، ص: ۴۲۵

إذا عین الباذل مقدارا لیحج به المبذول له فتارة یکون فی مقام بذل ما یکفیه و لکنه عین هذا المقدار باعتقاد انه یکفیه، و الا فلو علم بعدم کفایته لعین ما یکفیه واقعا، و اخری یکون فی مقام بذل هذا المقدار فقط- و لو کان داعیه علی بذله هو بذل مقدار الکفایة- فنظر الباذل هو هذا المقدار لیس الا، (فعلی الأول) یجب علیه الإتمام فیما لا یجوز الرجوع، کما إذا کان البذل بقدر الکفایة واجبا علیه بنذر أو وصیة أو نحوهما، أو قلنا بعدم جواز الرجوع عن البذل بعد تحققه- و لو فیما لا یکون واجبا (و الوجه فی ذلک) هو انه لما کان باذلا لمقدار ما یکفیه فالصادر منه هو بذل ما یکفیه و کان تعیین هذا المقدار لأجل اعتقاده انه یکفیه، و نظیر المقام تعلق البیع بأمر کلی و تطبیقه علی العین الخارجی باعتقاد کونه من صغریاته، حیث ان البیع ورد علی الکلی، و هذا الفرد المعین لیس هو المبیع، و انما تعیینه لأجل اعتقاد انطباق المبیع علیه، فإذا ظهر الخطاء فی التعیین وجب تسلیم فرد أخر ینطبق الکلی علیه، و کذا لو ظهر نقصان ما عینه عن مقدار الکلی المبیع وجب إتمامه کما لو باع کرا من الطعام و تبین نقصان ما سلمه الی المشتری.

(و اما علی الوجه الثانی) أعنی کونه فی مقام بذل هذا المقدار بشرط لا، فلا یجب إتمامه إذا ظهر نقصه- و لو فی صورة عدم جواز الرجوع فی البذل و ذلک لان عدم بذل الزائد عما تعهد له لیس رجوعا عن البذل، إذ لم یکن علیه الا المقدار الذی تعهد له، فإذا علم المبذول له من أول الأمر بعدم کفایة هذا المقدار لم یجب علیه الشروع فی الحج، و من جهله إذا شرع وجب علیه

إتمام الحج و لا يجزى عن حجة الإسلام و ليس له الرجوع الى الباذل، نعم لو كان الباذل عالما بعدم كفاية المقدار المعين و أوهم المبذول له كفايته صح رجوعه الى الباذل لقاعدة الغرور، و اللّه العالم بأحكامه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۲۶

[مسألة (۵۰) إذا قال اقترض و حج و على دينك]

مسألة (۵۰) إذا قال اقترض و حج و على دينك ففى وجوب ذلك عليه نظر لعدم صدق الاستطاعة عرفا نعم لو قال اقترض لى و حج به وجب مع وجود المقرض كذلك.

إذا قال الباذل اقترض و حج و على دينك فليس هذا استطاعة لا الاستطاعة المالية و لا البذلية لعدم صيرورته مالكا للنفقة، و لا بذل فى البين، نعم هو متمكن من تحصيل الاستطاعة بالاقتراض مع الوثوق بوفاء الباذل، و المفروض عدم وجوب تحصيل الاستطاعة ممن يتمكن من تحصيلها، و لو قال اقترض لى و حج به ففى المتن انه يجب عليه الاقتراض له و الحج به مع وجود المقرض، و الأقوى عدم وجوبه لأنه أيضا تحصيل للاستطاعة، الذى لا يكون واجبا، نعم لو اقترض له وجب عليه الحج لصيرورته مستطيعا بالاستطاعة البذلية، و لو اقترض فى الصورة الأولى فهل يصير مستطيعا أولا- و على فرض الاستطاعة فهل هى من الاستطاعة البذلية أو المالية، الظاهر هو تحقق الاستطاعة لشمول اخبار عرض الحج لمثل المورد، فإنه بعد ما اقترض لنفسه مع تعهد من قال: «على دينك» و المفروض هو تحقق الاطمئنان بوفائه يعد مستطيعا بعرض الحج عليه، و الظاهر هو كون ذلك من الاستطاعة البذلية لا المالية، فلا يشترط فيه الرجوع الى كفاية، و اللّه العالم.

[مسألة (۵۱) لو بذل مالا ليحج به فتبين بعد الحج انه كان مغصوبا]

مسألة (۵۱) لو بذل مالا ليحج به فتبين بعد الحج انه كان مغصوبا ففى كفايته للمبذول له عن حجة الإسلام و عدمها وجهان أقواهما العدم اما لو قال حج و على نفقتك ثم بذل له مالا فبان كونه مغصوبا فالظاهر صحة الحج و اجزائه عن حجة الإسلام لأنه استطاع بالبذل، و قرار الضمان على الباذل فى الصورتين عالما كان بكونه مال الغير أو جاهلا.

إذا بذل له مالا ليحج به و كان مغصوبا فمع علم المبذول له فلا اشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۲۷

فى عدم وجوب الحج عليه، و مع جهله فلا إشكال فى صحة حجه و خروجه عن الإحرام بأداء المناسك و استحقاقه ثواب الحج، إلا إذا تبين كون الهدى الذى ذبحه فى منى من مال الحرام كما لو غصبه الباذل فذبحه المبذول له مع جهله بالحال، فان عليه ان يذبح هديا أخر- مع بقاء الوقت- و لا يجزيه عن النسك (و فى صورة صحة الحج) فهل يجزيه عن حجة الإسلام أولا (وجهان) من صدق الاستطاعة عرفا و لا سيما مع قرار الضمان على الباذل، و من المنع عن صدقها، لان بذل المال الحرام مما لا يوجب الاستطاعة للمبذول له، و الوجهان جاريان فى الاستطاعة المالية أيضا، فلو حصل له مال فحصلت له الاستطاعة فحج بذلك المال ثم تبين انه كان مستحقا للغير فهل يجزيه عن حجة السلام أو لا.

(و توضيح الكلام) ان محل البحث هو ما إذا حج باعتقاد ان المال الذى حصل له من بذل الباذل أو من الاكتساب كان حلالا و كان معذورا فى التصرف فيه، لاعتماده على الحكم الظاهرى الحاصل له من جهة قاعدة اليد أو غيرها، فالحكم الظاهرى الجارى

فی حقه بجواز التصرف فی المال یقتضی تحقق الاستطاعة له عرفا، فإنه بهذا المال الذی یباح له التصرف فیه قد تمکن من الحج، فالقاعدة هو وجوب الحج علیه واقعا لتحقق موضوع الوجوب اعنی التمکن و الاستطاعة، مضافا الی شمول اخبار عرض الحج للمورد، فإذا قال الباذل خذ هذا المال و حج به و کان اعتقاد المبذول له انه غیر مغصوب أو اعتمد علی کون المال فی یده، المقتضی لجواز التصرف فیه- یصدق علیه انه قد عرض علیه الحج، فالقاعدة تقتضی الاجزاء عن حجة الإسلام، نعم لو تبین کون الهدی مغصوبا و لم یفت وقته- کما لو تبین ذلک یوم النحر- فمقتضی القاعدة هو الهدی ثانیا لبقاء الوقت (و بالجملة) فما أفاده فی المتن من ان الأقوی عدم الاجزاء عن حجة الإسلام غیر سدید.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۴۲۸

اما مسألة الضمان فمقتضی قاعدة الید هو ضمان المبذول له، و الحکم الظاهری لا یرفع الضمان بعد تبین کون المال مغصوبا، و مقتضی قاعدة الغرور هو کون قرار الضمان علی الباذل، فان رجع صاحب المال علی المبذول له بالعوض فله ان یرجع به الی الباذل، و لا فرق فی ذلک بین کون الباذل عالما بکونه مال الغیر أو جاهلا، فإنه مع جهله أیضا کان هو السبب فی ضمان المبذول له، فیرجع به علیه لکونه هو الذی أوقعه فی الضمان، و اللّه العالم.

[مسألة (۵۲) لو أجر نفسه للخدمة فی طریق الحج]

مسألة (۵۲) لو أجر نفسه للخدمة فی طریق الحج بأجرة یصیر بها مستطیعا وجب علیه الحج و لا ینافیه وجوب قطع الطریق علیه للغیر لان الواجب علیه فی حج نفسه أفعال الحج و قطع الطریق مقدمة توصلیة بأی وجه اتی بها کفی و لو علی وجه الحرام أو لا بنیة الحج و لذا لو کان مستطیعا قبل الإجارة جاز له اجارة نفسه للخدمة فی الطریق بل لو أجر نفسه لنفس المشی معه بحیث یکون العمل المستأجر علیه نفس المشی صح أیضا و لا یضر بحجه نعم لو أجر نفسه لحج بلدی لم یجز له ان یوجر نفسه لنفس المشی کاجارته لزیارة بلدیة أیضا، اما لو أجر للخدمة فی الطریق فلا بأس و ان کان مشیه للمستأجر الأول فالممنوع وقوع الإجارة علی نفس ما وجب علیه أصلا أو بالإجارة.

قال فی الشرائع: و لو استوجر للمعونة علی السفر و شرط له الزاد و الراحلة أو بعضه و کان بیده الباقی مع نفقة أهله وجب علیه و اجزء عن الفرض إذا حج عن نفسه (انتهی).

و قد یورد علیه- کما فی المدارک تبعا للمسالک- بان الوصول إلی مکة و المشاعر قد صار واجبا علی الأجیر بالإجارة، فکیف یکون مجزیا عن حجة الإسلام، و ما الفرق بینه و بین ناذر الحج فی سنة معینة إذا استطاع فی تلک لحجة الإسلام، حیث حکموا بعدم التداخل.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص: ۴۲۹

(و أجاب عنه) بان الحج الذی هو عبارة عن مجموع الأفعال المخصوصة لم تتعلق به الإجارة، و انما تعلقت بالسفر خاصة، و هو غیر داخل فی أفعال الحج، و هذا بخلاف نذر الحج فی السنة المعینة، فإن الحج نفسه یصیر واجبا بالنذر فلا یکون مجزیا عن حجة الإسلام لاختلاف السببین (انتهی).

و مبنی الاشکال هو دخول السیر الی الحج فی أفعاله، و مع وجوبه بالإجارة لا یصح وقوعه فی أفعال حجة الإسلام، فلا یقع عنها، و مع عدم وقوعه عنها فلا یجزی حجة هذا عن حجة الإسلام (و مبنی الجواب) هو المنع عن دخول السیر فی أفعال الحج، فإن أول أفعاله الإحرام، و المستظهر من الأصحاب التسالم علی کون الحج من أول الإحرام، و عدم کون السفر من أفعاله و انما هو

مقدمة له و انه عند تحقق شرائط الوجوب يصير واجبا بالوجوب المقدمی، و حيث ان الوجوب المقدمی توصلی وجب لأجل الوصول إلى ذی المقدمة فلا مانع من ان يكون واجبا بوجوب أخر بسبب أخر كالنذر و الإجارة و نحوهما أو كان محرما لاجتماع الواجب التوصلی مع جميع ذلک.

(و استشكل عليه فی المستمسک) بان ظاهر الآية الشريفة وجوب السفر فان حج البيت فی الآية الشريفة يراد منه الذهاب اليه و السعی نحوه فيكون واجبا وجوبا نفسيا كسائر أفعاله، و إذا أجمل مبدء السير فالقدر المتيقن السير من الميقات (انتهی) و أوضحه فی دليل الناسک ببيان أو فی، حيث يقول ان ظاهر قوله تعالى «حِجُّ الْبَيْتِ» قصد البيت و السير اليه، فيكون السير من الميقات جزء من الحج الواجب.

(و لا يخفى ما فيه) لمنع ظهور الآية المباركة فی كون الحج هو الذهاب إلى أداء المناسک بحيث يكون الذهاب واجبا نفسيا، بل هی نظير قوله تعالى فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، إذ من الواضح ان القصد الى الصعد الطيب ليس واجبا نفسيا

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۳۰

للتيمم، و الأمر به فی الآية لأجل التمهيد الى بيان متعلق الواجب، لا انه هو الواجب أو جزء من اجزاء الواجب، و هكذا فی ايتان الحج، فان الحج بالمعنى اللغوی ليس ما أريد نفسيا، و انما أمرهم اللّه سبحانه بقصد البيت لاداء تلک المناسک المعلومة.

(و الشاهد على ذلک) قوله تعالى وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، فإن الأذان إلى الحج هو الأذان إلى الحج المصطلح الشرعی، أعنی المناسک المعهودة، و كذا فی غير هذه الآية مما ذكر فيه لفظ الحج كقوله تعالى وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ، و قوله تعالى فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ، و قوله تعالى فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ و قوله تعالى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ.

مع انه على تقدير كون الذهاب واجبا نفسيا فلا وجه لإجمال مبدء السير و الأخذ بالقدر المتيقن و جعله السير من الميقات، إذ لو تم ظهور الآية فی الذهاب الى البيت يكون الظاهر منها كون مبدء السير هو المحل الذی يكون فيه المكلف من وطنه أو المحل الذی حصلت له الاستطاعة فيه، و يلزم حينئذ ما لا يمكن الالتزام به و لم يقل به احد من كون ذهاب المكلف من بلده من جملة أعمال الحج و من الواجبات النفسية للحج.

(و الحاصل) ان تسالم الأصحاب على كون أول أعمال الحج هو الإحرام و وقوع نظير التعبير فی آية التيميم و كون الحج الواجب فی بقية الايات و الروايات هو مجموع مناسک أولها الإحرام كاف فی حصول القطع بكون وجوب القصد و الذهاب فی الآية وجوبا مقدميا لا نفسيا.

(فالأقوى) كما عليه الأصحاب خروجه من أفعال الحج و مناسكه

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۳۱

و عليه فلو أجر نفسه للخدمة فی طريق الحج بأجرة تحصل له بها الاستطاعة وجب عليه الحج و كان حجه حج الإسلام، من غير فرق بين كون الأجرة جميع ما به يصير مستطيعا أو كان متممة بأن كان له مقدار من المال الذی إذا انضم إلى الأجرة تحصل له بمجموعهما الاستطاعة.

(و مما ذكرنا ظهر) انه لو كان مستطيعا قبل الإجارة جاز له اجارة نفسه للخدمة فی الطريق، حيث ان عمله الذی يقع الإجارة عليه ليس من اعمال الحج، التی تجب عليه بالاستطاعة، فلا يكون واجبا نفسيا ضمنيا، و لا واجبا مقدميا، حيث ان خدمته للمستأجر ليست من مقدمات الحج، كما هو ظاهر.

و قد استدل صاحب الجواهر (قده) لحصول الاستطاعة بالأجرة على الخدمة فی طريق الحج بجملة من الاخبار (كصحيح معاوية

بن عمار) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن الرجل يمر مجتازا يريد اليمن أو غيرها من البلدان و طريقه بمكة فيدرك الناس و هم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد، أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام، قال نعم (و الصحيح الأخر له) المروى فى الكافى و الفقيه أيضا عنه عليه السّلام عن الرجل يخرج فى تجارة إلى مكة أو يكون له إبل فيكريها، حجته ناقصة أم تامة، قال عليه السّلام لا، بل تامة (و خبر الفضل بن عبد الملك) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام و فيه: و سئل عن الرجل يكون له الإبل يكريها، فيصيب عليها فيحج و هو كرى «۱»- يغنى عنه حجته؟ أو يكون يحمل التجارة إلى مكة فيحج فيصيب المال فى تجارته أو يضع «۲» أو يكون

---

(۱) قوله فيصيب عليها، اى يصيب لأجل كرى الإبل مالا، و قوله (كرى) على وزن فعيل بمعنى المكارى، قوله يغنى عنه، سؤال انه هل يجزى عنه حجته، و قوله يحمل التجارة إلى مكة، أى ما يتجر به، و فى بعض النسخ: للتجارة، أى يحمل الإبل للتجارة.
(۲) و قوله (أو يضع) اى يخسر و لا يرجح، و قوله (أو يكون حجته تامة أو ناقصة) الظاهر ان «أو يكون» بالهمزة و الواو و المفتوحتين، يعنى هل تكون حجته تامة أو ناقصة و معنى كونها ناقصة أى لها ثواب لا كثواب الحج التام، و معنى قوله (أو لا يكون حتى يذهب الى الحج و لا ينوى غيره) شق ثالث فى السؤال أى لا يكون حجه صحيحا أصلا لا تاما و لا ناقصا حتى تكون نيته فى الذهاب الى الحج خالصة.

حجته تامة أو ناقصة؟ أو لا يكون حتى يذهب الى الحج و لا ينوى غيره، أو يكون ينويهما جميعا، أ يقضى ذلك حجته؟ قال عليه السّلام نعم حجته تامة.

(و الانصاف) عدم دلالة هذه النصوص على ما نحن فيه، إذ ليس موردها من أجر نفسه للخدمة و حصلت له الاستطاعة بالأجرة، بل موردها من خرج للتجارة أو ليكرى إبله و لم يكن خروجه للحج خالصا، و الظاهر ان وجهة السؤال الى عدم كون خروجه بقصد الحج خالصا، و اين هذا ممن يوجر نفسه للخدمة فيكون أجيرا للغير فى الذهاب إلى مكة و المشاعر، و ذلك للفرق بينهما من جهة ان مورد الروايات من يخرج بحريته من غير ان يكون أجيرا لغيره، و مورد البحث هو الأجير، فوجهة الجواب فى هذه النصوص الى عدم اشتراط قصد الحج حين خروجه من منزله و انه إذا أدرك الخارج لغير الحج الموسم فحج معهم تكون حجته تامة.

هذا كله إذا تعلقت الإجارة بالخدمة فى طريق الحج، و اما لو أجر نفسه للمشى مع المستأجر فى طريق الحج بحيث يكون مورد الإجارة نفس المشى لا الخدمة فعلى المختار من خروج السفر عن أفعال الحج لا إشكال فى اجزاء حجه عن حجة الإسلام إذا صار مستطيعا بما يأخذه من الأجرة، و على القول بدخوله فى أفعال الحج فالظاهر عدم حصول الاستطاعة به، لخروج تلك القطعة من أفعال الحج عن تحت قدرة المكلف بصيرورتها ملكا للمستأجر بعقد الإجارة فيكون كما لو أجر نفسه للحج فى سنة معينة و صار باجرها مستطيعا فإنه لا يجزى حجة فيها عن حجة الإسلام.

(و مما ذكرنا ظهر) حكم ما أجر نفسه لحج بلدى فإنه لا يجوز ان يوجر نفسه لنفس المشى لخروج المشى عن سلطنته و كونه مملوكا لمن استأجره للحج البلدى، و كذا لا يجوز ان يوجر نفسه للزيارة البلدية فى هذا السفر، فإن

الزيارة البلدية عبارة عن المشى إليها مع إتيان الزيارة، و المفروض خروج المشى عن سلطنته بإجارة الحج البلدى مع وحدة الطريق، و اما لو أجر نفسه للخدمة فى الطريق فلا إشكال فى الصحة، لأن نفس المشى للمستأجر الأول، و الخدمة فى حال

المشى للمستأجر الثانى، فلم تقع الإجارة الثانية على نفس ما تعلق به الإجارة الاولى، و اللّه الهادى.

[مسألة (۵۳) إذا استوجر اى طالب منه اجارة نفسه]

مسألة (۵۳) إذا استوجر اى طالب منه اجارة نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعا لا- يجب عليه القبول و لا- يستقر الحج عليه فالوجوب عليه مقيد بالقبول و وقوع الإجارة، و قد يقال بوجوبه إذا لم يكن حرجا عليه لصدق الاستطاعة و لانه مالك لمنافعه فيكون مستطيعا قبل الإجارة كما إذا كان مالكا لمنفعة عبده أو دابته و كانت كافية فى استطاعته، و هو كما ترى، إذ نمنع صدق الاستطاعة بذلك، لكن لا ينبغى الاحتياط فى بعض صوره كما إذا كان من عادته اجارة نفسه للأسفار.

المعروف عند الفقهاء انه إذا عرض عليه ان يوجر نفسه للخدمة بعوض يصير به مستطيعا لم يجب عليه القبول (قال فى التذكرة) لأن تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب (و المحكى عن المستند) وجوب القبول لصدق الاستطاعة، و لانه مالك لمنافعه فيكون مستطيعا قبل الإجارة كما انه مالك لمنفعة داره و عبده دابته (و لكن لا يخفى ما فيه) من المنع الظاهر عن صدق الاستطاعة بنفس الطلب و العرض، و اما ملكية الإنسان لمنافعه فليس لها اعتبار عرفى بحيث يصدق عليه انه يملك مالا، نعم يصدق ذلك إذا وقعت الإجارة على منافعه باعتبار انه يملك الأجرة لا انه يملك المنفعة، فالإنسان مالك بمعنى ان له سلطانا ان يملك منافعه لغيره بعوض، فيملك العوض، و بهذا يصح تمليك المنافع من الحر من غير حاجة الى تكلف اعتبار ملكية الإنسان لمنافعه، فهو مالك لتمليك الغير منافع نفسه، لا

مالك لمنفعة نفسه، فمقتضى قاعدة: الناس مسلطون على أنفسهم و ما دل على صحة استيجار الحر هو تسلط الإنسان لتمليك الغير منافع نفسه بأجرة معلومة فى أجل معلوم.

و فصل بعضهم فى المسألة بين القول بانحصار حصول الاستطاعة بملك ما يحج به أو بذل من غيره له و بين القول بكفاية مطلق التمكن من المال بحيث يقدر على صرفه فى سبيل الحج، و قال بعدم صدق الاستطاعة بمجرد طلب الإجارة بناء على الأول، حيث انه لا ملك لما يحج به و لا بذل، فلا تصدق الاستطاعة بطلب الاستيجار من المستأجر ما لم تقع الإجارة، و اما بناء على الثانى أعنى كفاية مطلق التمكن مما يحج به فيصدق ذلك بعد طلب المستأجر، فإنه بمجرد قبول الإجارة يتمكن من الحج، فحكمه حكم ما لو طلب منه ان يحج معه من غير اشتراط الخدمة، حيث انه يجب عليه القبول و الحج.

و لكن الظاهر عدم صدق الاستطاعة هنا مطلقا من غير فرق بين القولين فى ذلك، فإنه على القول بكون الاستطاعة هو التمكن و القدرة على ما يحج به زائدا عما استثنى من مؤنته و مؤنة عياله يكون المعتبر من التمكن هو التمكن الفعلى لا- التمكن من التمكن، كما مر منا مرارا، و ان شرط وجوب الحج هو الاستطاعة الفعلية لا الاستطاعة على ان يستطيع، و قياس المقام بطلب الحج من غير اشتراط الخدمة مع الفارق، فان الدليل على وجوب الحج بمجرد طلب الباذل هو ما دل على وجوبه من اخبار وجوب الحج على من عرض عليه الحج، و هى مختصة بالبذل مجانا من غير استيجار للخدمة، فالحق فى المقام- كما أفاده فى المتن- عدم الوجوب بمجرد طلب الاستيجار.

و لا- فرق فى ذلك بين من كان من عادته اجارة نفسه للخدمة فى الاسفار و بين من لم يكن كذلك، حيث ان ملكه للأجرة لا يحصل الا بعد وقوع الإجارة و

القبول منه، فهو قبل ذلك متمكن من تحصيل التمكن، لا انه متمكن فعلا للزاد و الراحلة، و اللّه العالم.

[مسألة (۵۴) يجوز لغير المستطيع ان يوجر نفسه للنيابة عن الغير]

مسألة (۵۴) يجوز لغير المستطيع ان يوجر نفسه للنيابة عن الغير، و ان حصلت الاستطاعة بمال الإجارة قدم الحج النيابى فإن بقيت الاستطاعة إلى العالم القابل وجب عليه لنفسه و الا فلا.

إذا أجر نفسه للنيابة عن الغير و حصلت له الاستطاعة بمال الإجارة فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا قيد زمان الحج النيابى بسنة الإجارة، و الحكم فى هذه الصورة هو تقديم الحج النيابى، و ذلك لعدم حصول الاستطاعة لحجة الإسلام لنفسه فى هذه السنة، لاشتغال ذمته بالحج عن غيره فالحج منه فى هذا العالم مملوك للغير كسائر الأعمال التى تقع الإجارة عليها فى زمان معين، كما إذا أجر نفسه لخياطة ثوب الغير فى زمان معين و يوم معين و ساعة معينة، فليس له ان يخيط ثوبه فى ذلك الزمان، كما انه ليس له ان يصرف ذلك الزمان فى خياطة ثوب غير المستأجر أيضا، فبعد تمليك الحج فى هذا العام لغيره لا تحصل له الاستطاعة للحج لنفسه، و المانع الشرعى كمانع العقلى، و حينئذ فإن بقى من اجرة الحج ما يستطيع ان يحج به فى العام القابل وجب عليه ذلك بعد أداء الحج النيابى.

(الصورة الثانية) ما إذا قيد زمان الحج النيابى بالعام القابل و كانت الأجرة وافية للحج فى عامين، و الحكم فيه هو وجوب الحج لنفسه فى عام وقوع الإجارة، حيث انه بنفس العقد يملك الأجرة فإذا فرض تسليم جميع الأجرة إليه فهو مستطيع فعلا من الحج لنفسه فى هذا العام، بل و لو فرض تسليم نصف الأجرة إليه بحيث تمكن معه من الحج، و هذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) هى الصورة الثانية، لكن مع عدم وفاء الأجرة إلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۴۳۶

للحج مرة واحدة، و الحكم فيها هو وجوب حفظ الأجرة للحج بها فى العام القابل المشروط وقوع الحج النيابى فيه، و لكن يشكل الأمر لو علم بحصول الاستطاعة له فى العام القابل بحيث يقدر معه على الحج النيابى، كما إذا كان له دار قد أجرها للغير و شرط أداء مال الإجارة فى العام القابل و كان المال بمقدار يستطيع ان يحج به فحينئذ كما يجوز له صرف اجرة الحج فى حوائجه و مؤنته و يحج فى العام القابل الحج النيابى بمال نفسه، فكذلك إذا حصلت له الاستطاعة للحج بما أخذه من اجرة الحج يجب عليه ان يحج لنفسه بما أخذه من الأجرة فيحج فى العام القابل عن الغير بما يحصل له من مال نفسه.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان زمان العمل الإجارى غير مقيد بسنة الإجارة أو غيرها، بان استوجر للحج عن غيره مخيرا فى ذلك بين هذه السنة و السنة التى بعدها أو بين ثلاث سنين، فإذا فرض حصول الاستطاعة بالأجرة لأن يحج لنفسه أيضا وجب عليه تقديم الحج لنفسه، فان وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة فورى و تأخيره موبقة، و المفروض حصول السعة و عدم وجوب الفور فى الحج النيابى، فيقدم ما يجب فورا على ما لا يجب كذلك (و توهم) تقديم حق الناس على الحق الواجب للّه سبحانه لورود التأكيد فى حق الناس (فاسد) فان المفروض وقوع السعة فى حق الناس هنا من أول حصوله، حيث شرط الأجير التخيير له فى أداء هذا العمل فى ضمن سنتين أو أكثر، و المفروض كون حق اللّه اعنى وجوب حجة الإسلام من المستطيع فوريا، و اللّه العالم بأحكامه.

[مسألة (۵۵) إذا حج لنفسه أو عن غيره تبرعا]

مسألة (۵۵) إذا حج لنفسه أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة مع عدم كونه مستطيعا لا يكفيه عن حجة الإسلام فيجب عليه الحج إذا استطاع بعد ذلك، و ما فى بعض الاخبار من اجزائه عنها محمول على الاجزاء ما دام فقيرا كما صرح به فى بعضها الأخر، فالمستفاد منها ان حجة الإسلام مستحبة على

غير المستطيع و واجبة على المستطيع و يتحقق الأول بأى وجه اتى به و لو عن الغير تبرعا أو بالإجارة و لا يتحقق الثانى الا مع حصول شرائط الوجوب.

غير المستطيع إذا حج عن نفسه أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة ثم صار مستطيعا، فالمعروف عدم اجزاء ما اتى به قبل استطاعته عن حجة الإسلام، و البحث عن ذاك تارة يقع بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة، و اخرى بالنظر الى ما يدل عليه الدليل.

اما الأول فالأوفق بالقاعدة هو عدم الإجزاء، اما فيما إذا حج لنفسه ندبا فلان اجزاء غير الواجب عن الواجب و ان كان ممكنا بان كان نفلا- يسقط به الفرض الا- ان إثباته مما يحتاج الى الدليل، و ما لم يقم عليه دليل، فمقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء، بل الأصل فى كل أمر لكل ما أمر به هو عدم صدق امتثاله بإتيان غير ما أمر به الا ان يقنع الشارع فى امتثاله بإتيان غيره فيكون اجزاء الإتيان بغير ما أمر به عن المأمور به حكما مخالفا لما تقتضيه الأمر يحتاج الى الدليل.

و اما فيما إذا حج عن غيره تبرعا أو بالإجارة فالحكم بعدم الإجزاء أوضح حيث ان اجزاء العمل المأتى به عن غيره فيما تصح النيابة فيه عن نفسه لا سيما فيما إذا لم يكن حين العمل واجبا عليه أمر مستنكر لا يمكن الالتزام به، و إذا قام الدليل عليه بحيث لم يكن العدول عنه ممكنا لا بد من إرجاعه إلى اشتراط وجوب ذاك الشىء على عدم سبق الإتيان به عن غيره، و الا فلا معنى لاجزاء الصلاة المأتى بها عن غيره فى وقت لا تجب الصلاة عليه عن الصلاة التى تصير واجبا عليه بعد ذلك الوقت، أو أداء دين غيره فى وقت لا تشتغل ذمته بمثله كان مجزيا عن الدين الذى تشتغل ذمته به بعده، و لعل هذا واضح جدا، و الى ما ذكرناه يشير فى الجواهر فى أول عبارته بوضوح وجه عدم الاجزاء، و فى أخر

عبارته بمخالفة الاجزاء للأصول.

و اما الثانى أعنى البحث عن حكم المسألة بالنظر الى ما يدل عليه الدليل، فقد اختلف فيه الاخبار بين ما يدل على عدم الاجزاء موافقا مع القاعدة، و بين ما يدل على الاجزاء.

فمن الأول كخبر أدم بن على المروى فى التهذيب عن ابن الحسن عليه السّلام قال عليه السّلام: من حج عن انسان و لم يكن له مال يحج به اجزئت عنه حتى يرزقه اللّه ما يحج به و يجب عليه الحج، و خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام: لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجة فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج- بناء على إرادة النيابة من الإحجاج لا البذل، أو كون المبذول مما لا يكفيه و لا يحصل به الاستطاعة على تقدير ارادة البذل أيضا- مضافا الى العمومات الدالة على وجوب الحج عند حصول الاستطاعة الشامل لمن حج عن غيره قبل حصولها.

و من الثانى صحيح جميل المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السّلام فى رجل ليس له مال حج عن رجل أو أحجه غيره ثم أصاب مالا- هل عليه الحج؟ قال عليه السّلام يجزى عنهما جميعا، و فى مرجع الضمير فى قوله عليه السّلام يجزى عنهما احتمالات.

منها ان تكون راجعة إلى النائب و المنوب عنه، فيكون السؤال منتظما عن أمرين هما حج المعسر عن غيره، و إحجاج غيره إياه، و الجواب منتظما عن الأمر الأول خاصة، و هذا الاحتمال مما أبداه صاحب المعالم فى كتاب المنتقى.

و منها ان تكون راجعة الى من حج عن غيره و من أحجه غيره، و المسئول عنه فى قوله رجل ليس له مال و ان كان رجل واحد الا انه يرجع الى فردين رجل حج عن غيره و رجل أحجه غيره، و هذا ما أبداه فى الحدائق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۳۹

و منها ان تكون راجعة إلى المنوب عنه الذى يحج عنه و المباشر للحج الذى أحجه غيره، و يكون غرض السائل السؤال عن اجزاء حج الضرورة نيابة.

و منها ان تكون راجعة إلى النائب و المنوب عنه على معنى الاجزاء عن النائب فيما عليه من النيابة و هذان الأخيران ابداهما فى الجواهر، و خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السّلام عن رجل حج عن غيره أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام قال عليه السّلام: نعم.

و صحيحة الأخر عن الصادق عليه السّلام قال عليه السّلام: حج الضرورة يجزى عنه و عن من حج عنه، و المختار عندنا لزوم الأخذ بالطائفة الاولى و طرح الطائفة الثانية لاستقرار العمل على الطائفة الاولى و الاعراض عن الثانية.

و فى المدارك ان عدم الاجزاء مذهب الأصحاب لا أجد فيه مخالفا، و فى الجواهر بلا خلاف أجد فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و قال فى المدارك بعد نقل الطائفة الثانية انه لا خروج عما عليه الأصحاب- و قد جمع بين الطائفتين بوجوه مزيفة منها ما ذكره الشيخ فى الاستبصار بحمل حجة الإسلام التى يجزى عنها الحج النيابى هى الحج المندوب إليها فى حال الإعسار، و يتحقق بأى وجه اتفق و لو تبرعا أو بالإجارة، قال فى المدارك: و هو تأويل بعيد مع انه لا يجزى فى صحيح جميل لدلالته على عدم الحاجة الى الحج بعد اليسار كما يظهر من قوله (ثم أصاب مالا)، و ان كان فى خبر أدم بن على اشعار بالنسبة الى من حج عن غيره، و فى خبر ابى بصير بالنسبة الى من حج عن نفسه ثم استطاع الى هذا الحمل، و الى ذلك يشير المصنف (قده) فى قوله كما صرح به فى بعضها الأخر، و مراده من ذاك البعض هو الخبران المذكوران.

[مسألة (۵۶) يشترط فى الاستطاعة مضافا الى مؤنة الذهاب و الإياب جود ما يمون به عياله]

مسألة (۵۶) يشترط فى الاستطاعة مضافا الى مؤنة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله حتى يرجع، فمع عدمه لا يكون مستطيعا، و المراد بهم من يلزمه نفقته لزوما عرفيا و ان لم يكن ممن يجب نفقته شرعا على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۴۰

الأقوى، فإذا كان له أخ صغير أو كبير فقير لا يقدر على التكسب و هو ملتزم بالإنفاق عليه أو كان متكفلا لانفاق يتيم فى حجره و لو أجنبى يعد عيالا له، فالمدار على العيال العرفى.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) يعتبر فى الاستطاعة التى هى شرط وجوب الحج الإسلامى مضافا الى نفقة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله حتى يرجع، و مع عدمه لا يكون مستطيعا، قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده، بل ربما ظهر من بعضهم الإجماع عليه انتهى.

و يستدل لذلك فيما إذا كان العيال ممن تجب نفقته بان مؤنته حق لآدمى سابق على وجوب الحج فكان مقدما عليه لا من باب تقدمه عليه من باب التزاحم بل لاشتراط تحقق الاستطاعة على عدم وجود مانع عنها عقلا أو شرعا، و وجوب نفقة العيال شرعا مانع شرعى عن تحققها، فيكون وجوب النفقة منشأ لزوال موضوع الحج فكان تقديمه على الحج من باب زوال وجوب الحج بزوال موضوعه لا انه زواله عن موضوعه، و ان شئت فقل ان التزاحم بين وجوب الحج و وجوب نفقة من تجب نفقته من العيال

من قبيل التزاحم بين الواجب المشروط و الواجب المطلق، حيث ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة شرعا، و وجوب نفقة العيال مشروط بالاستطاعة عقلا، و قد ثبت فى الأصول انه عند الدوران بين المشروط بالقدرة شرعا و المشروط بها عقلا يقدم الثانى على الأول، لكون الثانى مزيلا لموضوع الأول دون العكس.

و استدل بغير واحد من الاخبار كخبر ابى الربيع الشامى المروى فى الكتب الأربعة عن الصادق عليه السّلام فى معنى السبيل الى ان قال عليه السّلام: السبيل السعة فى المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا يقوت به عياله.

و خبر المروى فى الخصال فى حديث شرائع الدين عن الصادق عليه السّلام قال

و حج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا و هو الزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للإنسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع اليه بعد حجه.

و المرسل المروى فى مجمع البيان قال فى تفسير قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ (إلخ) المروى عن أئمتنا عليهم السلام انه الزاد و الراحلة و نفقة من يلزمه نفقته و الرجوع الى كفاية من مال أو ضياع أو حرفة، مع صحة فى النفس و تخلية السرب من الموانع و إمكان المسير، و هذه الأدلة مع عدم الخلاف فى المسألة بل استظهار الإجماع عليه كافية فى إثبات هذا الحكم، فلا اشكال فيه أصلا.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى اعتبار وجود ما يمون به عياله إذا كان ممن يجب عليه نفقته، و ان لم يكن ممن تجب نفقته عليه ففى اعتبار وجوده فى الاستطاعة و عدمه (قولان) و فى المدارك و عن المنتهى و الدروس هو الأول، و يستدل لذلك بان الحج فرض و نفقة غير من تجب نفقته ندب، و الفرض لا يسقط بالنفل، و الأقوى هو الأخير، لظهور النصوص المتقدمة فى كون المستثنى هو نفقة العيال مطلقا و لو كان عيالا عرفيا و لم يكن ممن تجب نفقته شرعا كأخ صغير أو كبير فقير لا يقدر على التكسب، أو كان متكفلا لانفاق يتيم فى حجره و لو كان أجنبيا عنه بحيث يعد عيالا له عرفا.

بل يمكن استثناء ما يحتاج اليه من مؤنة أضيافه و مصانعاته مما يعد من مؤنته، و الحاصل ان المراد بالاستطاعة وجدان ما يزيد على ما يحتاج اليه مثله مما يعد من ضرورياته اللازمة له عرفا أولا و بالذات كمؤنة نفسه و عيالاته الواجبة نفقتهم عليه، أو ثانيا و بالعرض كالذى يحتاج إليه فى حفظ عرضه و رفع الشين عنه، و دفع ظلم الظالم عنه، و نحو ذلك، و يمكن الاستدلال لذلك بدليل نفى العسر و الحرج فيما كان ترك صرف المال فيه و إنفاقه فى

سبيل الحج ضروريا أو عسريا أو حرجيا، لكن الاستدلال به مختص بمورد العسر و الحرج الشخصيين، و قد يستأنس بما فى تفسير الاستطاعة من اليسار فى المال ففى رواية عبد الرحيم القصير عن الصادق عليه السّلام قال سئله حفص الأعور و انا اسمع عن قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (إلخ) فقال عليه السّلام: القوة فى المال و اليسار فان كانوا موسرين فهم ممن يستطيع، فانظر انه عليه السّلام كيف جعل المدار فى الاستطاعة الموجبة للحج اليسار فى المال، و من الواضح عدم صدق اليسار على من لم يتمكن من الإنفاق على ما يعد من عيالاته عرفا، و قد عبر بعض أعاظم السادات ان المدار فى الاستطاعة وجدان ما يزيد عما هو عليه فى تعيشه على ما ينبغى له من الإنفاق و البذل و العطاء و الصرف بما لا يعد منه إسرافا و تبذيرا، بل يكون من شأنه أن يعيش كذلك، و عليه فالنفقات اللائقة به تكون من المستثنيات و لا يحصل بها الاستطاعة لو تركها و صرفها فى سبيل الحج.

(الأمر الثالث) المراد بالمؤنة ما يتحمله احد لرفع ما يحتاج إليه أخر من مأكول أو مشروب أو كسوة أو سكنى دار و نحو ذلك

مما يحتاج إليه الإنسان فى حياته و تعيشه، قال فى المدارك: و المراد بالمؤنة ما يتناول الكسوة و غيرها حيث يحتاجون إليها.
(الأمر الرابع) لا يعتبر حصول المؤنة دفعة قبل السفر بل لو حصلت متدرجا عن عقار أو غيره كفى.
(الأمر الخامس) يعتبر فى المؤنة القصد و الاعتدال بالنسبة إلى المعيل و العيال بحسب حالهم من غير إسراف و لا تقتير و ذلك ظاهر مما بيناه فى الأمر الثانى.

[مسألة (۵۷) الأقوى وفاقا لأكثر القدماء اعتبار الرجوع الى كفاية]

مسألة (۵۷) الأقوى وفاقا لأكثر القدماء اعتبار الرجوع الى كفاية من تجارة أو زراعة أو صناعة أو منفعة ملك له من بستان أو دكان أو نحو

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱۱، ص: ۴۴۳
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۴۳
ذلك بحيث لا يحتاج الى التكفف و لا يقع فى الشدة و الحرج، و يكفى كونه قادرا على التكسب اللائق به أو التجارة باعتباره و وجاهته و ان لم يكن له رأس ما يتجر به، نعم قد مر عدم اعتبار ذلك فى الاستطاعة البذلية و لا يبعد عدم اعتباره فيمن يمضى بالوجوه اللائقة به كطلبة العلم من السادة و غيرهم فإذا حصل لهم مقدار مؤنة الذهاب و الإياب و مؤنة عيالهم الى حال الرجوع وجب عليهم، بل و كذا الفقير الذى عادته و شغله أخذ الوجوه و لا يقدر على التكسب إذا حصل له مقدار مؤنة الذهاب و الإياب له و لعياله، و كذا كل من لا يتفاوت حاله قبل الحج و بعده إذا صرف ما حصل له من مقدار مؤنة الذهاب و الإياب من دون حرج عليه.
فى هذه المسألة أمور.
(الأول) وقع الخلاف فى اعتبار الرجوع الى الكفاية فى الاستطاعة و عدمه، و المحكى عن المفيد و الطوسى و ابى الصلاح و ابن زهرة و ابن حمزة و ابن سعيد و جماعة آخرين هو الأول و نسب الى أكثر القدماء، و عن الخلاف و الغنية دعوى الإجماع عليه، و يستدل له بخبر ابى الربيع الشامى قال سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فقال عليه السّلام: ما يقول الناس قال قلت له الزاد و الراحلة، فقال عليه السّلام فقد سئل أبو جعفر عليه السّلام عن هذا فقال: هلك الناس إذا لئن كان كل من كان له زاد و راحلة قدر ما يقوت به عياله و يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه [۱] لقد هلكوا إذا فقيل له فما السبيل قال عليه السّلام: السبيل السعة فى المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله أ ليس قد فرض اللّه الزكاة فلم يجعلها الا على من ملك مأتى درهم، و حكى عنه مقنعة المفيد زيادة فى هذا الحديث هكذا و قد قيل لأبى جعفر ذلك فقال: هلك الناس إذا كان له زاد و راحلة لا يملك غيرها و مقدار

---

[۱] هكذا فى التهذيب و معناه انه ينطلق الى العيال و سلب عنهم ما عندهم مما يقولون به و فى بعض النسخ ينطلق اليه بالضمير المفرد و يحتمل إرجاعه إلى الحج يعنى ينطلق الى الحج و فى الوافى فيسئلهم بدل فيسلبهم و اللّه العالم بما هو الصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۴۴
ذلک ما یقوت به و یستغنى به عن الناس فقد وجب ان یحج ثم یرجع فیسئل الناس بكفه لقد هلک الناس، فقیل له فما السبیل قال: السعة فى المال و هو ان یكون معه ما یحج ببعضه و یبقى البعض یقوت به نفسه و عیاله.
و بالخبر المروى عن الخصال و المرسل المروى فى مجمع البیان المتقدمین فى الأمر الأول فى المسألة السابقة.
و بقاعدة نفى العسر و الحرج فیما إذا كان عدم الكفایة بعد الرجوع حرجیا، و المحكى عن السید و ابن إدریس و المحقق و العلامة هو الثانى أى عدم الاعتبار، و نسبه فى المعتبر الى أكثر الأصحاب، و فى الحدائق إلى المشهور و استدل له فى المعتبر بالایة الشریفة من استطاع الیه سبیلا، قال: و الاستطاعة هى الزاد و الراحلة مع الشرائط التى قدمناه فما زاد منفى بالأصل السلیم عن المعارض.
و بالمروى عن الصادق علیه السّلام: من كان صحیحا فى بدنه مخلا سربه له زاد و راحلة فهو ممن یستطیع الحج.
و التحقیق ان یقال ان الأصل العملى عند الكشف فى كون وجوب الشیء مشروطا أو مطلقا هو البراءة سواء كان الشک فى أصل الاشتراط كما إذا كان الشک فى اشتراط وجوب الصوم بالاستطاعة، أو كان الشک فى اشتراطه بالاستطاعة خاصة بعد العلم باشتراطه بالاستطاعة فى الجملة كما فى المقام، حیث ان اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة فى الجملة معلوم و انما الشک فى كونه مشروطا الى ما یكفیه بعد الرجوع، و الأصل الجارى فیه هو البراءة لكون الوجوب عند تحقق الشرط المشكوک معلوما و انما الشک فیه عند عدم وجود الشرط فیكون الشک فى وجوبه عند عدمه و المرجع فیه البراءة، هذا بالنسبة الى الأصل العملى عند عدم إطلاق الدلیل المثبت للوجوب، و اما بالنسبة إلیه فمقتضى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۴۵
إطلاقه هو وجوب الواجب عند عدم وجود الشرط المشكوک وجوبه، إذا تبین ذلک فنقول فى الشک فى اعتبار الرجوع الى كفایة فى وجوب الحج مع عدم إطلاق دلیل وجوبه یكون الحكم هو البراءة، و لعل من تمسک بها رأى فقد الإطلاق، و كون المورد من موارد الرجوع الى الأصل، و من تمسک بان آیة الشریفة و بالمروى عن الصادق علیه السّلام لعدم اعتباره یرى تمامیة الإطلاق و ان المقام هو مقام الرجوع الى الدلیل الاجتهادى لا الأصل العملى، و هذا هو الحق.
لكن دلالة الآیة الشریفة و الخبر المروى لا یزید عن الإطلاق القابل للتقیید فلو قام دلیل على التقیید لكان هو المتبع، و العمدة فى المقام تمامیة التمسک بالأخبار التى تمسک بها على إثبات الاعتبار.
فنقول اما خبر المروى عن الخصال، و المرسل المروى عن مجمع البیان فالإنصاف تمامیتهما دلالة الا ان البحث فى سندهما، حیث ان المروى عن الخصال ضعیف، و المرسل مرسل بل كونه من المرسل أیضا مشكوک، حیث یحتمل ان یكون من باب بیان المضمون بحسب فهم الناقل فهو أشبه إلى ذكر الفتوى من نقل الخبر، و القول بالاعتبار و ان أسند الى أكثر القدماء الذین بهم الاعتماد فى توثیق الخبر و وهنه بالاستناد و الاعراض الا انه لم یثبت استنادهم الى هذین الخبرین، بل الظاهر منهم هو التمسک بخبر ابى الربیع، فالعمدة فى إثبات اعتبار الرجوع الى كفایة فى وجوب الحج و اشتراطه به هو خبر ابى الربیع لكنه مع ضعف السند و مخالفة أكثر الأصحاب بل المشهور منهم قاصر الدلالة، اما ما هو المنقول عن الكتب الأربعة فالإنصاف عدم دلالته على الأزید من اعتبار ما یمون به العیال فى وجوب الحج، و لا یدل على اعتبار ما یكفیه بعد الرجوع، و اما ما حكى عن المقنعة فدلالته على اعتباره غیر قابلة للإنكار، لكن الظاهر منه هو كونه عین الخبر المروى فى الكتب الأربعة و انما الاختلاف فى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۴۶
النقل، و تردده بین الزیادة و النقیصة مع احتمال كون نقله من باب النقل بالمعنى على ما استفاده من مضمونه، فیكون مثل

المرسل المروى فى مجمع البيان مضافا الى انصرافه إلى صورة العجز على نحو يؤدى الى الهلاك فلا يدل على القول بالاعتبار مطلقا.

فالحق عدم اعتباره إلا إذا كان حرجا فى عدمه، كما إذا كان ما يكفيه بعد رجوعه مما يكتسب فى أيام الحج لا غير بحيث يختص اكتسابه به فى أيامه لكى يعيش بربحه فى بقية أيام سنته، فان ترك الاكتساب حينئذ بصرف وقته فى الحج موجب للحرج حينئذ، و لا يخفى ان العبرة من الحرج حينئذ هو الحرج الشخصى المتوقف حصوله على تحققه، و لا يصح التمسك به للاعتبار على نحو الإطلاق كما مر غير مرة، و فيما عداه فلا دليل على الاعتبار، قال المجلسى (قده) فى شرح الكافى عند البحث عن رواية أبى الربيع: و الحق ان هذه الرواية خصوصا مع تلك الزيادة ظاهرة فى اعتبار ما ذهبوا اليه، لكن تخصيص الآية و الاخبار المستفيضة بها مع جهالة سندها و عدم صراحة متنها لا يخلو من اشكال انتهى.

(الأمر الثانى) بناء على اعتبار ما يكفيه بعد الرجوع بهذه النصوص فيما لا حرج فى عدمه المعتبر هو الرجوع الى كفاية من مال يكفيه، أو تجارة أو زراعة أو صناعة أو حرفة أو منفعة ملك له من بستان أو دكان أو نحو ذلك، و الجامع هو وجود ما يغنيه عن التكفف، و الوقوع فى ضرورة السؤال كما يدل عليه المرسل المروى فى مجمع البيان المتقدم، و خبر ابى الربيع المتقدم الذى فيه على ما نقله فى المقنعة (ثم يرجع فيسئل الناس بكفه لقد هلك الناس) و هذا ظاهر، و الفرق بين الصناعة و الحرفة أن الصناعة هى الملكة الحاصلة من التمرين على العمل كالخياطة و الكتابة و نحوهما مما يحتاج الى التعمل، و الحرفة هى الاكتساب بما لا يحتاج اليه كالاحتطاب و نحوه.

(الأمر الثالث) يكفى فى الاكتساب التكسب اللائق به، أو التجارة بوجاهته و اعتباره و ان لم يكن له رأس مال يتجر به، و ذلك لما عرفت فى الأمر الثانى من ان العبرة بصيانته بعد الرجوع عن التكفف عما فى أيدى الناس و هى تحصل بالتجارة بالوجاهة و الاعتبار و ان لم يكن له مال.

(الأمر الرابع) قد مر فى الاستطاعة البذلية عدمه من ان الأقوى عدم اعتبار ما يكفيه بعد الرجوع فى الاستطاعة البذلية لعدم اعتباره فى صدق الاستطاعة مع كون المعتبر فى الاستطاعة البذلية هو تحقق ماله الدخل فى صدق الاستطاعة، و إطلاق أخبار البذل الدال على عدم اعتبار ما ليس دخيلا فى صدق الاستطاعة إلا إذا لزم الحرج عند عدم ما يكفيه بعد الرجوع كالفرض المتقدم فى الأمر الأول فيمن كان مكسبه منحصرا بأيام الحج و كان تعيشه فى أيام سنته بما يكتسبه فى الحج بحيث لو لم يشتغل بالكسب فى أيام الحج ليقع فى العسرة و الضيق فى بقية أيام سنته، حيث انه لا يجب عليه الحج حينئذ بالبذل، و يكون وجوبه منفيا بقاعدة نفى الحرج.

(الأمر الخامس) لو كانت اعاشة شخص و مضى امره بالوجوه اللائقة به كطلبة العلم من السادة الذين تعيشون بأخذ الأخماس، و غيره السادة الآخذين من الزكوات و الصدقات و منهم الفقراء الذين عادتهم بأخذ الوجوه و لا يقدرون على التكسب إذا حصل لهم مقدار مؤنة الذهاب و الإياب لهم و لعيالهم ففى وجوب الحج عليهم و عدمه (احتمالان) من: صدق ما يكفيهم بعد الرجوع و هو مضى أمرهم بما كانوا يأخذونه من الوجوه، و من: عدم كون ما هم عليه مما يحصل به التكفف عن الناس لو لم يكن هو التكفف إليهم بنفسه كما انه يتلقى كذلك عند الناس و هذا هو الأقوى، نعم لو صارت النيابة عن الأموات فى

العبادات عملا له و انه يتعيش باجرتها و لو لم يكن له مهانة يكون من الصنائع الكافية فى الرجوع الى الكافية، و ليس إلا كإجارة نفسه لعمل غير عبادى، و كذا مثل الحمالة و نحوها من الأعمال الخسيسة بالنسبة الى من يقوم بها و لم يكن له مهانة بالنسبة إلى

مرتبته و مقامه من الوجاهة كالحمال و الكناس، فلا وجه لنفى كفايته فى الرجوع الى الكفاية كما فى مناسك بعض مشايخنا (قده) [۱].

و منه يظهر صحة ما ادعاه المصنف (قده) من وجوب الحج على كل من لا يتفاوت حاله قبل الحج و بعده إذا صرف ما حصل له من مقدار مؤنة الذهاب و الإياب و مؤنة عياله فى حال غيبته إذا لم يكن عليه حرجا، و منه يظهر أيضا صحة استثناء من وجب عليه الحج بالبذل لو لم يكن عنده ما يكفيه بعد الرجوع لو لم يكن حرجا عليه و اللّه العالم.

(الأمر السادس) لا إشكال فى اعتبار وجود ما يكفيه بعد الرجوع بقدر ما يلزم من عدمه الحرج قليلا كان أو كثيرا، و لو فرض كون مسيره إلى الحج موجبا لفوات ما يعيش به بعد الرجوع و لو فى أخر أيام حياته و كان فواته حرجا عليه و ناشيا من مسيره الى الحج لم يجب الحج عليه.

و اما بناء على اعتباره بالنص فلم يحددوا اعتباره بحد من شهر أو سنة أو الى أخر العمر، و مقتضى الاستدلال لاعتباره بخبر عبد الرحمن بن الحجاج الذى فيه فى تفسير السبيل بأنه القدرة فى المال، و خبر حفص الأعور الذى فسر السبيل فيه باليسار فى المال هو تحديده بالسنة بناء على إرادة الغنى من اليسار بالمال لكى يكون معنى كونه موسرا كونه غنيا، حيث ان المعتبر فى معنى السبيل غناء المكلف من أول سيره إلى الحج إلى أخر السنة لكن استفادة ذلك من اليسار فى غاية الاشكال، و ان الحق عدم اعتبار الغنى فى وجوب الحج لدلالة النصوص

---

[۱] و هو النائينى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۴۹

على اعتبار الاستطاعة التى هى أعم من الغنى، إذ رب فقير لا يملك قوة سنته فعلا و لا قوة يجب عليه الحج لاستطاعته، و رب غنى لا يجب عليه الحج لعدم استطاعته و ان كان مالكا لقوة سنته مما يكون من المستثنيات عما تحصل به الاستطاعة.

[مسألة (۵۸) لا يجوز للولد ان يأخذ من مال والده و يحج به]

مسألة (۵۸) لا يجوز للولد ان يأخذ من مال والده و يحج به، كما لا يجب على الوالد ان يبذل له و كذا لا يجب على الولد بذل المال لوالده ليحج به، و كذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده للحج، و القول بجواز ذلك أو وجوبه كما عن الشيخ ضعيف و ان كان يدل عليه صحيح سعيد بن يسار سئل الصادق عليه السلام الرجل يحج من مال ابنه و هو صغير قال: نعم يحج منه حجة الإسلام، قال و ينفق منه قال: نعم ثم قال ان مال الولد لوالده ان رجلا اختصم هو و والده الى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فقضى ان المال و الولد للوالد و ذلك لإعراض الأصحاب عنه مع إمكان حمله على الاقتراض من ماله مع استطاعته من مال نفسه أو على ما إذا كان فقيرا و كانت نفقته على ولده و لم يكن يفتقر السفر الى الحج أزيد من نفقته فى الحضر إذا الظاهر الوجوب حينئذ.

لا إشكال فى عدم جواز أخذ الولد من مال والده شيئا ليحج به من غير رضاه، لعموم ما يدل على المنع عن تصرف أحد فى مال غيره الا بإذن صاحبه و هو كثير، و لا يجب على الوالد بذل ماله لولده لان يحج به لعدم ما يدل على وجوبه، و لا يجب على الولد بذل المال لوالده ليحج به و ذلك أيضا لعدم ما يدل على وجوبه، و لا خلاف فى هذه الموارد الثلاثة أعنى فى عدم جواز أخذ الولد من مال والده للحج بغير اذنه، و عدم وجوب بذل الوالد ماله لولده لان يحج به و عدم وجوب بذل الولد لوالده له.

انما الكلام فى جواز أخذ الوالد من مال ولده للحج و عدمه، و المشهور

على الأخير للأصل أى القاعدة المستفادة من العمومات الدالة على عدم جواز تصرف أحد فى مال غيره الا بإذنه من قاعدة السلطنة المستفادة من قوله عليه السّلام:
الناس مسلطون على أموالهم، و ما ورد من قوله عليه السّلام: لا يجوز لأحد ان يتصرف فى مال غيره الا باذنه، و قوله عليه السّلام: لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه، و غير ذلك من العمومات الشاملة للوالد و الولد و غيرهما، مضافا الى حكم العقل بقبح التصرف فى مال غيره الا برضاه، و انه ظلم و عدوان، الأخبار الخاصة الواردة فى منع تصرف الوالد فى مال ولده الا مع الحاجة، أو مع الضرورة، أو عند الاضطرار من غير سرف و لا تبذير على ما يأتى الإشارة إلى بعضها.
و المحكى عن الشيخ فى التهذيب جوازه، بل الظاهر من خلافه وجوبه، حيث انه استدل لجواز أخذه بقوله صلى اللّه عليه و آله: أنت و مالك لأبيك، فقال فحكم ان ملك ابن مال الأب و إذا كان له فقد وجد الاستطاعة فوجب عليه الحج انتهى، و استدل له بصحيح سعيد بن يسار المذكور فى المتن الموافق مع غير واحد من الاخبار الدالة على جواز تصرف الأب فى مال ولده كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السّلام عن الرجل يحتاج الى مال ابنه قال عليه السّلام: يأكل منه ما شاء من غير سرف، و قال عليه السّلام فى كتاب على عليه السّلام:
ان الولد لا يأخذ من مال والده شيئا إلا باذنه، و الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء و له ان يقع على جارية ابنه إذا لم يكن الابن وقع عليها، و ذكر ان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله قال للرجل أنت و مالك لأبيك، و غير ذلك من الاخبار فالكلام هاهنا فى مقامات.
(الأول) فى جواز أخذ الوالد من مال ولده مطلقا و لو فى غير مورد الحج فيما إذا لم يكن ممن وجبت نفقته على الولد لأجل فقره و غناء ولده، و الحكم فيه هو عدم الجواز اتفاقا من الجميع، و فى الحدائق و ظاهر كلمة

الأصحاب الاتفاق على عدم القول بجوازه انتهى، لكن الاخبار فى ذلك متعارضة و كثير منها يدل على الجواز كصحيح محمد بن مسلم المذكور أنفا، و صحيحه الأخر المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام عن رجل لابنه مال فيحتاج الأب قال عليه السّلام: يأكل منه فاما الأم فلا يأكل إلا قرضا، و صحيح ابن ابى يعفور المروى فى الكافى عنه عليه السّلام فى الرجل يكون لولده مال فأحب أن يأخذ منه قال:
فليأخذ و ان كانت امه حية فما أحب ان تأخذ منه شيئا إلا قرضا على نفسها، و غير ذلك من الاخبار.
و كثير منها يدل على المنع كخبر الحسين بن ابن العلاء المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السّلام فيما يحل للرجل من مال ولده قال عليه السّلام: قوته من غير سرف إذا اضطر اليه، قال فقلت له فقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك، قال عليه السّلام انما جاء بأبيه إلى النبى صلى اللّه عليه و آله فقال يا رسول اللّه هذا ابى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبر الأب انه قد أنفقه عليه و على نفسه، فقال: أنت و مالك لأبيك و لم يكن عند الرجل شى‌ء أ فكان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يحبس الأب للابن.
و صحيح ابن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فيما ذا يحل للوالد من مال ولده؟ قال: اما إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقة فليس له ان يأخذ من ماله شيئا فإن كان للوالد جارية و للولد فيها نصيب فليس له ان يطأها الا ان يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه قال و يعلن ذلك، قال و سئلته عن الوالد يزرء من مال ولده (اى يصيب) قال: نعم و لا يزرء الولد من مال والده

شیئا إلا بإذنه فإن كان للرجل ولد صغار لهم جاریة فأحب أن یفتضها فلیقومها على نفسه قیمة ثم لیصنع لها ما شاء ان شاء وطأ و ان شاء باع، و غیر ذلک من الاخبار و هو أیضا كثیر.

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۵۲

و جملة القول فی تلک الأخبار المتعارضة بعد الاتفاق على ترک العمل بمضمون الطائفة الدالة على الجواز ان التعارض مستقر بین الطائفتین، و الطائفة الدالة على الجواز ساقطة عن الحجیة بإعراض الأصحاب عن العمل بها و اتفاقهم على العمل بالطائفة المانعة، و مع الغض عن ذلک فهما متساویان لا ترجیح لاحدیهما على الأخرى، و موافقة الأخبار المانعة مع الكتاب الدال على عموم المنع عن التصرف فی مال الغیر من دون اذن صاحبه معارض مع مخالفة الأخبار المجوزة مع العامة لما صرح به الشیخ فی الخلاف من ذهاب جمیع الفقهاء على المنع، اللهم الا ان یقال بترجیح الطائفة المانعة بموافقتها مع حكم العقل بقبح التصرف فی مال الغیر من دون رضاه لكونه الظلم و العدوان، و لا سبیل للتخصیص فی أحكامه بعد تحقق مناط حكمه فی مورد الخاص، و انما یكون خروج الخاص منه بالتخصیص، و من المعلوم عدم التفاوت فی نظر العقل فی قبح العدوان بین ان یكون العادی أبا أو غیره، و هذا لعله ظاهر.

(المقام الثانی) فی جواز أخذ الوالد من مال ولده لان یحج به و عدمه (قولان) المحكی عن الشیخ (قده) هو الجواز، و استدل له بصحیح سعید بن یسار عن الصادق علیه السّلام على ما ذكر فی المتن، و لا یخفى انه لو انتهى الأمر إلى ملاحظة النسبة بین هذا الصحیح و بین الطائفة المانعة عن تصرف الوالد فی مال ولده على نحو العموم لكانت النسبة بینه و بینها بالتقیید و الإطلاق، حیث انه یدل على جواز الأخذ للحج، و الاخبار المانعة تدل على المنع عن الأخذ على وجه العموم و الإطلاق.

و مقتضى الصناعة تقیید المنع بالأخذ لما عدا الحج، و لیس فی الاخبار المانعة نص على المنع عن الأخذ للحج حتى یقع التعارض بینه و بین هذا الصحیح بل یكون الصحیح مما لا معارض له بالخصوص، و لا یلزم من القول بجواز الأخذ

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۵۳

للحج لأجل الصحیح المذكور القول بجوازه لغیره، فلا وجه لما فی الحدائق من قوله: بان المخالف فی هذه المسألة لا معنى لقوله بذلک فی خصوص الحج، بل اللازم علیه اما العمل بهذه الأخبار الدالة على الجواز مطلقا أو تركها جمیعا، لأن روایة الحج من جملة هذه الروایات، و لیس لها خصوصیة بالحج، بل ذكر الحج فیها انما خرج مخرج التمثیل كخبر الجاریة و خبر العتق، و مرجع الجمیع الى جواز تصرف الوالد فی مال ولده كتصرفه فی مال نفسه انتهى.

و لا یخفى ما فیه، فان معارضة صحیح سعید مع الاخبار المانعة بالتقیید و الإطلاق دون ما دل على جواز التصرف فی الجاریة، حیث ان الاخبار المانعة و المجوزة مصرحة فیها بالخصوص، فالقول بجواز الأخذ للحج للصحیح المذكور لا یستلزم القول بجوازه لغیره ترجیحا للأخبار المجوزة، و الى ذلک یشیر الشیخ فی الخلاف، حیث یقول إذا كان لولده مال روى أصحابنا انه یجب علیه الحج، و یأخذ منه قدر كفایته، و یحج به، و لیس للابن الامتناع منه، و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک، دلیلنا الأخبار المرویة فی هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها فی الكتاب الكبیر، و لیس فیها ما یخالفها، فدل على إجماعهم على ذلک انتهى.

و لعل قوله و لیس فیها ما یخالفها إشارة إلى ذاک الصحیح الوارد فی جواز الأخذ للحج، حیث انه لیس فی الاخبار المانعة ما یخالفها قال فی كشف اللثام كان الشیخ فی الخلاف أراد بالأخبار المرویة فی التهذیب خبر سعید وحده لانه رواه فیه بطرق ثلاثة فی الحج و بطریقین و فی المكاسب بطریق ثالث و بهذا الاعتبار أطلق علیه الاخبار.

و اما الاخبار المجوزة على نحو العموم فلا یغیب عن مثل الشیخ ما یعارضها مع ان معارضها قد وصل إلینا من ناحیة الشیخ و

أمثاله شكر اللّه تعالى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۵۴

سعيهم، و بالجملة فما سلكه (قده) فى الجمع بين الصحيح و بين الاخبار المانعة بحمل الأخبار المانعة على الأخذ لغير الحج فى غاية الجودة لو انتهى الأمر إلى الجمع بينهما الا ان الكلام فى انتهاء الأمر اليه، و ذلک لسقوط الصحيح عن الحجية بالإعراض عن العمل به كما هو مدار الاستنباط عندنا و عليه المعول فى هذا الكتاب كما مر مرارا.

و اما دعوى الشيخ إجماع الإمامية على جواز الأخذ للحج فلعلها ترجع الى دعواه على العمل بالخبر الوارد فى جوازه، و الا فلا يخفى على مثله عدم انعقاد الإجماع على الجواز فى تلک المسألة، و اللّه الهدى الى سوى الصراط.

(المقام الثالث) انه لو قلنا بجواز أخذ الوالد من مال ولده للحج فهل يجب عليه الأخذ له أم لا (قولان)، المصرح به فى كلام الشيخ هو الوجوب، و استدل له بعد إسناده إلى رواية الأصحاب بقوله عليه السّلام: أنت و مالک لأبيک، قال فحكم ان ملک الابن مال الأب و إذا كان له فقد وجد الاستطاعة فوجب عليه الحج، و لا يخفى ما فيه، فان كون مال الابن للأب فى قوله عليه السّلام: أنت و مالک لأبيک مثل كون نفسه له حيث أديا بعبارة واحدة، و من المعلوم ان الابن ليس مملوكا للأب نحو ملک العبيد لملاكهم، بل هذا التعبير بنحو العناية، و حيث ان فى نفس الولد و ماله عبر بعبارة واحدة و بالنسبة إلى نفس الولد لا يراد منه الملک حقيقة، فبالنسبة إلى ماله أيضا يكون كذلک.

اللهم الا ان يقال بناء على العمل بمضمون صحيح سعيد يكون جواز الأخذ من مال الولد من الإباحة الشرعية التى أباحها اللّه سبحانه للوالد، فيكون المأخوذ فى حكم المبذول الذى أبيح للمبذول بالإباحة المالكية، فكما انه فى البذل تحصل الاستطاعة بنفس البذل من غير حاجة الى القبول فكذا فى الإباحة الشرعية، و لا بأس بالقول به، لكن الكلام فى جواز العمل بمضمون الصحيح و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۵۵

صحة الاستناد اليه بعد كونه معرضا عنه عند الأصحاب، و اللّه سبحانه هو العالم بالأحكام.

[مسألة (۵۹) إذا حصلت الاستطاعة لا يجب ان يحج من ماله]

مسألة (۵۹) إذا حصلت الاستطاعة لا يجب ان يحج من ماله، فلو حج من نفقة غيره لنفسه اجزئه، و كذا لو حج متسكعا بل لو حج من مال الغير غصبا صح و اجزئه، نعم إذا كان ثوب إحرامه و طوافه و سعيه من المغصوب لم يصح، و كذا إذا كان ثمن هديه غصبا.

اما عدم وجوب صرف المستطيع ماله فى حجه و اجزاء حجه من نفقة غيره أو متسكعا فبالإجماع عليه بقسميه، مضافا الى صدق الامتثال، و عدم وجوب صرف المال الا للتوقف عليه.

قال فى المدارک و هذا بخلاف ما إذا حج متسكعا قبل تحقق الاستطاعة حيث لا يكون مجزيا لانتفاء الوجوب حينئذ فيكون الإتيان بالحج على هذا الوجه جاريا مجرى فعل العبادة الموقتة قبل دخول وقتها انتهى.

و لو حج من مال مغصوب لم يبطل حجه إذا لم يكن شيئا من أفعاله مأتيا على وجه محرم، و الا فيبطل لقاعدة بطلان العبادة فى مورد الاجتماع، فلو كان ثوب إحرامه أو طوافه أو سعيه مغصوبا، أو اشترى هديه بثمن مغصوب بطل حجة إلا إذا اشترى بثمن كلى فى الذمة حيث ان بيعه صحيح و ان بقى مشغول الذمة بالثمن.

[مسألة (۶۰) يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية]

مسألة (۶۰) يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية، فلو كان مريضا لا يقدر على الركوب أو كان حرجا عليه و لو على المحمل أو الكنيسة [۱] لم يجب، و كذا لو تمكن من الركوب على المحمل لكن لم يكن عنده مؤنته، و كذا لو احتاج الى خادم و لم يكن عنده مؤنته.

يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية بلا خلاف يوجد فيه، و عن المنتهى كأنه إجماعى، و عن المعتبر اتفاق العلماء عليه و لعدم صدق الاستطاعة

---

[۱] الكنيسة شىء يغرز فى المحمل أو الرجل و تلقى عليه الثوب يستظل به الراكب و يستر به الجمع كنائس مثل كريم و كرائم (مجمع البحرين).

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۴۵۶

مع عدمها و لقاعدة نفى العسر و الحرج و الضرر فيما إذا كان المسير مع المرض حرجيا أو ضرريا.

و لصحيح ذريح المروى فى الكافى عن الصادق عليه السّلام قال من مات و لم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تحجب به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا، و صحيح ابن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ- قال عليه السّلام: هذه لمن كان عنده مال و صحة (الحديث)، و صحيح هشام بن الحكم المروى عن كتاب التوحيد عن الصادق عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة، و المروى عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير الآية من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة، و خبر ابن الحراج فى تفسير الآية أيضا عن الصادق عليه السّلام الصحة فى بدنه و القدرة فى ماله.

و العبرة فى المرض هو الذى لا يتمكن المريض به من الركوب على ما يعد الركوب عليه من القتب و المحمل و نحوهما أو يتمكن من الركوب و لكن لم يكن عنده مؤنته، و اما المريض الذى لا يتضرر بالسفر فهو كالصحيح فى وجوب الحج عليه، و يمكن ان يندرج المتمكن من الركوب و فقد مؤنته عنده فى فاقد الاستطاعة المالية كما لا يخفى.

[مسألة (۶۱) و يشترط أيضا الاستطاعة الزمانية]

مسألة (۶۱) و يشترط أيضا الاستطاعة الزمانية، فلو كانت الوقت ضيقا لا يمكنه الوصول الى الحج أو أمكنه لكن بمشقة شديدة لم يجب و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب و الا فلا.

و قد نسب اشتراط الاستطاعة الزمانية إلى علمائنا فى المحكى عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۱، ص: ۴۵۷

التذكرة و الى الإجماع فى المحكى عن كشف اللثام و المستند، و عن الدروس سادسها (اى سادس الشرائط) التمكن من المسير لسعة الوقت فلو ضاق أو احتاج الى سير عنيف ليطوى المنازل و عجز سقط فى عامه، و كذا لو قدر عليه بمشقة لا تتحمل عادة انتهى.

و لا إشكال فى عدم الاستطاعة مع توقف السير على ما ينتهى إلى الحرج أو الضرر بما لا يتحمل عادة، أو الى أمر خارق للعادة و لو مع عدم الحرج أو الضرر كطى الأرض و نحوه، و يدل على اشتراط التمكن من المسير عادة مضافا الى الإجماع و الى دعوى اعتباره فى صدق الاستطاعة ما فى صحيح الحلبى إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم رفع ذلك و ليس له شغل يعذره اللّه تعالى فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام، و من الواضح ان ضيق الوقت عن السير و السير العنيف لطى المنازل شغل أعذره اللّه تعالى فيه فلم يكن معه تاركا لشريعة من الإسلام.

[مسألة (۶۲) و يشترط أيضا الاستطاعة السربية]

مسألة (۶۲) و يشترط أيضا الاستطاعة السربية بان لا يكون فى الطريق مانع لا يمكن معه الوصول الى الميقات أو الى تمام الاعمال و الا لم يجب و كذا لو كان غير مأمون بأن يخاف على نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله و كان الطريق منحصرا فيه، أو كان جميع الطرق كذلك و لو كان هناك طريقان أحدهما أقرب لكنه غير مأمون وجب الذهاب من الأبعد المأمون، و لو كان جميع الطرق مخوفا الا انه يمكنه الوصول الى الحج بالدوران فى البلاد مثل ما كان من أهل العراق و لا يمكنه الا ان يمشى الى كرمان و منه الى خراسان و منه الى بخارا و منه الى الهند و منه الى بوشهر و منه الى جدة مثلا و منه الى المدينة و منها إلى مكة فهل يجب أولا (وجهان) أقواهما عدم الوجوب لانه يصدق عليه انه لا يكون مخلى السرب.

فى هذه المسألة أمران.

(الأول) يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة السربية أيضا، و السرب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۱، ص: ۴۵۸

بفتح السين المهملة و قد تكسر و إسكان الراء بمعنى الطريق، و لا خلاف فى اشتراط إمكانه فى وجوب الحج، و قد ادعى الإجماع على اشتراطه، و يدل عليه من النصوص خبر ذريح المتقدم فى المسألة السابقة الذى فيه لم يمنعه من ذلك حاجة تحجب به، و صحيح هشام الذى فيه ان كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه و غير ذلك من الاخبار، فلا يجب الحج مع المانع عن السير اليه سواء كان المانع مانعا عن الوصول الى الميقات أو عن تمام الاعمال بعد الوصول الى الميقات.

(الأمر الثانى) لا يجب الحج إذا كان الطريق غير مأمون بان خاف على نفسه أو على طرفه و بدنه أو عرضه أو ماله، سواء كان الطريق منحصرا فيه، أو كان الجميع مخوفا مع التعدد، و لو كان هناك طريقان أقرب غير مأمون و أبعد مأمون وجب السير من الأبعد مع الاستطاعة المالية من السير فيه.

و لو لم يمكنه الوصول الى الحج الا بالدوران فى البلاد كما فرضه فى المتن فالظاهر عدم الوجوب لعدم صدق تخلية السرب معه عرفا، و لعل ما فرضه مأخوذ من المستند، قال: فالمدنى لو منع من المسير من طريق المدينة إلى مكة و أمكنه المسير الى الشام و منه الى العراق و منه الى خراسان و منه الى الهند و منه الى البحر و منه الى مكة لم يجب عليه الحج لعدم صدق تخلية السرب عرفا، و عدم انصراف استطاعة السبيل اليه.

[مسألة (۶۳) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف ماله فى بلده معتد به]

مسألة (۶۳) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف ماله فى بلده معتد به لم يجب، و كذا إذا كان هناك مانع شرعى من استلزامه

ترک واجب فوری سابق على حصول الاستطاعة أولا حق مع كونه أهم من الحج كإنقاذ غريق أو حريق، و كذا إذا توقف على ارتكاب محرم كما إذا توقف على ركوب دابة غصبية أو المشى فى الأرض المغصوبة.

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له فى بلده، فان لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۵۹

يكن مما يعتد به فلا إشكال فى وجوب الحج معه إذا تمكن من الحج مع تلفه كما انه لو كان تلفه معتادا من مسيره الى الحج بحيث تكون الملازمة العادية بين ذهابه الى الحج و بين تلف شيء من ماله عند ذهابه، فيكون تلفه من مؤنة حجه المتوقف وجوبه على استطاعة منه.

و لو كان مما يعتد به و كان تلفه اتفاقيا، ففى وجوب الحج مع الخوف من تلفه و عدمه (قولان) المصرح به فى المتن هو العدم، و عليه فى المستند لقاعدة نفى الضرر.

و قد يورد على التمسک بالقاعدة بأن أدلة وجوب الحج مخصصة لأدلة نفى الضرر لاقتضائها وجوب صرف المال نظير أدلة وجوب الإنفاق على الرحم فلا مجال لإعمال أدلة نفى الضرر معها.

و فيه ان قاعدة نفى الضرر قاعدة عقلية مساقها مساق حكم العقل بقبح ارتكاب الضرر و تحمله، و هى غير قابلة للتخصيص، فما ورد مما يوهم التخصيص لا محالة يجب إرجاعه إلى التخصص و منه جميع ما وجب فيه صرف المال و كان من الواجبات المالية كباب الزكوات و الأخماس و الصدقات، حيث ان ما يحصل له من الصرف من الصحة و السلامة و البركة و النمو و غير ذلک من الملاكات أعظم بكثير من ما يصرفه من ماله، و ليس صرفه هذا التجارة مربحة و يخرج عن حريم الضرر قطعا، و هذا فيما إذا أوهم كون تشريع الحكم ضرريا كوجوب الإنفاق على الرحم مثلا مما لا بد منه، و فيما زاد منه الذى يتمسک لإثبات الحكم الموهم للضرر بإطلاق الدليل يرفع اليد عنه بتقييد إطلاق الدليل بما عدا ما يوجب منه الضرر، فالواجبات المالية خارجة عن مورد الحكم بنفى الضرر، و ما يكون ضرريا لا يكون واجبا بحكم قاعدة نفى الضرر من غير تخصيص فتدبر فإنه دقيق هذا، و المحكى عن كشف اللثام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١١، ص: ۴۶۰

انه قال: لا اعرف وجها للسقوط و ان خاف على ما يملكه إذا لم نشترط الرجوع الى كفاية، بل و على القول باشتراطه أيضا إذا تحققت الاستطاعة المالية و أمن فى المسير على النفس و العرض أمكن ان لا يسقط خوفه على جميع ما يملكه فضلا عن بعضه لدخوله بالاستطاعة فى العمومات الدالة على وجوب الحج على المستطيع و خوف التلف غير التلف.

ثم قال (قده) و لم أر من نص على اشتراط الا من على المال قبل المصنف (يعنى العلامة)، و غاية ما يلزمه ان يؤخذ ماله فيرجع انتهى.

و لا يخفى ما فيه لأنه إذا كان للخوف من تلف ماله منشأ عقلائى بحيث كان فى سيره إلى الحج مظنة الخوف فيه لا يصدق عليه المستطيع، فلا يدخل بالاستطاعة فى العمومات، و هذا بناء على تقدير كون الخوف طريقيا ظاهر، و لعله على تقدير موضوعيته أظهر.

و اما اجزاء ما يأتى من الحج مع تحقق الخوف إذا سار اليه ثم تبين عدم تلف ما يخاف منه فسيأتى حكمه فى المسألة الآتية، فالحق هو الفرق بين القليل و الكثير بوجوب الحج إذا استلزم الذهاب اليه تلف القليل، و عدم وجوبه إذا استلزم تلف الكثير لصدق الاستطاعة فى الأول و عدمه فى الأخير مع استلزامه الضرر المنفى بقاعدة نفيه.

(الأمر الثانى) إذا استلزم الذهاب الى الحج ترك واجب فورى سابق على حصول الاستطاعة يكون وجوبه مانعا شرعا عن وجوب الحج، و هو اى المانع الشرعى كالمانع العقلى عنه، و لا يلاحظ الأهم منهما، بل التقديم لذاك الواجب و لو كان غير أهم لكون المقام من قبيل الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، لان الواجب الفورى السابق على الاستطاعة مطلق عن قيد الاستطاعة، و وجوب الحج مشروط بها، فهو اى الواجب المطلق يرفع الاستطاعة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۶۱

و يمنع عن وجوب الحج بالمنع عن شرطه و هو الاستطاعة، فيكون مقدما على المشروط بمعنى كونه مزيلا لشرط وجوب المشروط الموجب لسقوطه بانتفاء موضوعه، و الحكم عند الدوران بينهما هو تقديم الواجب المطلق على المشروط و قد تقدم الكلام فى هذا الأمر فى المطلب الرابع فى طى مسألة الثالثة و الثلاثين.

(الأمر الثالث) إذا استلزم الذهاب الى الحج ترك واجب فورى مع لحوقه عن حصول الاستطاعة، و الحكم فيه هو تقديم الأهم منهما و لو كان هو المتأخر زمانا، و مع عدم الأهمية فى البين يقدم السابق منهما بالزمان حسبما فصلنا فى الأصول، و قد مر الإشارة إليه فى طى المطلب الرابع من المسألة الثالثة و الثلاثين.

و منه يظهر سقوط وجوب الحج لو استلزم الذهاب اليه ارتكاب محرم مثل ما إذا توقف على ركوب مركب غصبى، أو المشى فى الأرض المغصوبة حيث انه يصير معذورا شرعا فى تركه فيكون مانعا عن حصول الاستطاعة و موجبا لانتفاء السربية منها كما لا يخفى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۱، ص: ۴۶۲

الى هنا بلغ ما أردنا تحريره بعون اللّه سبحانه و تعالى من الجزء الحادى عشر من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى على يد مؤلفه الفقير الفانى محمد تقى بن محمد الآملى عاملهما اللّه تعالى بلطفه الجلى و الخفى، و عفى و عن والدى و إخواننا المؤمنين، و يتلوه الجزء الثانى عشر من أول مسألة ۶۴ فى فروع الاستطاعة من شرائط الاستطاعة، و الحمد للّه حمدا يوازى حمد ملائكته المقربين و أنبيائه المرسلين و عباده الصالحين، و صلواته و تحياته على نبيه المصطفى و إله البررة الميامين من أول الدهر الى يوم الدين، و كان تاريخ الفراغ من طبعه يوم الثالث من شهر شعبان و هو يوم ولادة الحسين عليه السّلام رزقنا اللّه شفاعته و شفاعة جده و أبيه و امه و أخيه و ذريته المعصومين عليهم السلام إنشاء اللّه.

سنة ۱۳۵۰ الهجرية الشمسية

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

الجزء الثانى عشر

[مقدمة التحقيق]

[مقدمة الناشر]

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين الحمد لله رب العالمين و صلى الله على رسوله و إله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم- أجمعين و بعد: فمما من الله على بلطفه ان وفقنى لطبع المجلد الثانى عشر من كتاب مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى و هو أحسن الشروح للعروة و

يتضمن هذا الجزء مسائل فروع الاستطاعة من- المسألة إلى المسائل الطرافه و مشروطة تأليف آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقى الآملى طيب الله رمسه.

و قد طبع للمرة الاولى فى سنة ۱۴۰۲ الهجرية بايران- طهران التى نهضت بمشروعه مكتبه ولى العصر.

فالكتاب يحتوى على خلاصة ما وصل اليه الفكر الإسلامى فى مراحل تطوره فى البحث عن- المسائل الفقهية و كيفية استنباطها من الكتاب الكريم و السنه النبوية الصحيحة عن طريق الأئمة من أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين.

احمد ميرخانى

ترجمة وجيزة للمؤلف قدس الله روحه

اشارة

هو العلامة المتبحر فى المعقول و المنقول الشيخ محمد تقى الآملى ولد فى طهران فى ۱۱ ذى- القعدة سنة ۱۳۰۴ الهجرية و تربى فى حجر والده الفقيه الحكيم المولى محمد الآملى قدس سره الذى كان من العلماء المتبحرين فى العلوم الإسلامية و اشتغل هو عند والده و غيره مجدا ساعيا فى أيامه و لياليه حتى فاق أقرانه و قرء السطوح العليا عند أفاضل ذلك العصر و لما بلغ من العمر ستا و ثلاثين سنه هاجر الى النجف الأشرف سنه ۱۳۴۰ و حضر عند اعلام العصر كالشيخ مهدى النوائى المازندرانى و الشيخ ضياء الدين العراقى و السيد ابى الحسن الأصفهانى و الشيخ ميرزا حسين النائينى قدس الله أسرارهم و حضر عند أستاده العراقى قدس سره دوره كامله من علم الأصول و كان يقول حضرت عنده من أول الشبهة الوجوبية فلما أتم الدورة انتقل الى درس المحقق النائينى قدس سره فحضر عنده جميع مباحث الألفاظ و بعض الأدلة العقلية و من الفقه جميع كتاب الصلاة و المكاسب المحرمة و من كتاب البيع الى اشتراط القدرة على التسليم فى البيع و كان مجدا فى الحضور محافظا ان لا يفوته من إفادات اساتيده شيء فإذا رجع الى منزله كتب ما سمعه من اساتيده ببيان رائق مستقصى لا يشذ عن قلمه نكتة و لا تحقيق الى ان رأى نفسه فى غنى عن الحضور عندهم فرجع الى وطنه طهران و اشتغل بإمامة الجماعة فى مسجد مجد الدولة الذى كان يصلى فيه والده قدس- الله روحه و كان رجوعه من النجف الأشرف أوائل سنه ۱۳۵۳ و كان يحضر عنده من كان يريد التعلم من أفاضل الطلبة و كان يؤلف فى مباحث الفقه و الأصول و هو فى طهران كما يأتى فى فهرست مؤلفاته و كان هو قدس سره على جانب عظيم من التقوى لم يؤخذ عليه زله و لا هفوه منذ شبابه الى ان بلغ من العمر ۸۷ سنه فانتقل إلى رحمة ربه فى ليله ۲۹ شهر شوال سنه ۱۳۹۱ الموافق آخر شهر آذر ۱۳۵۰ و حمل نقشه الشريف الطاهر الى مشهد الرضا (ع) حسب وصيته فدفن فى حديقة الرضوان قريبا من قبر المرحوم السيد ميرزا حسين السبزوارى رحمة الله عليه فعاش سعيد أو مات حميدا و أبقى الذكر الجميل و الآثار الحسنة و المؤلفات القيمة.

(فهرست مؤلفاته و طريقته فى التأليف)

كان رحمه الله رحيب الصدر طويل البال فى التأليف حسن السليقة يرد فى الموضوع من طريقه المستقيم لا يمنعه عن إيضاح المطلب ضيق صدر و لا ضجر بل كان همه ان لا يشذ عن قلمه نكتة و لا تحقيق مع توضيح فى العبارة و شرح فى البيان و لا يجعل القارئ فى حرج للتدبر فى الكلام المعقد المرموز.

و مؤلفاته قسمان (الأول) تقريرات دروس اساتيده و هى ما تلى.
(۱) كتاب الصلاة من تقريرات ما أفاده الأستاد المحقق النائينى (قده) مطبوع فى ثلاثة اجزاء و يشتمل على جميع مباحث الصلاة إلا صلاة الجمعة حيث لم يتعرض لها الأستاذ فى درسه.
(۲) حاشية على المكاسب من أول المكاسب المحرمة إلى اشتراط القدرة على التسليم حيث هاجر رحمه الله الى طهران فى أثناء بحث أستاده النائينى و قد طبع فى طهران فى جزئين.
(۳) تقريرات بحث أستاده المرحوم السيد ابى الحسن الأصفهانى (قده) فى الأصول بصورة الحاشية على الكفاية من أول الاستصحاب إلى أخر الكتاب و قد طبع فى طهران.
(۴) تقرير بحث أستاده المحقق النائينى (قده) فى الأصول فى مباحث الألفاظ مشروحا بعبارات واضحة و لم يطبع بعد و يلحق به ما حضره عند أستاده من الأدلة العقلية.
(۵) تقرير بحث أستاده المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى (قده) و قد كتب جميع مباحث الألفاظ بصورة الحاشية على الكفاية و الأدلة العقلية بصورة التقرير.
(القسم الثانى) ما ألفه من نتائج افكاره، و قد كتبه فى طهران بعد رجوعه من النجف الأشرف، و إليكم التفصيل.
(۱) مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى و قد طبع من اجزاء أحد عشر جزءا فى زمان حيوته
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۲
(قده) و بلغ الجزء الحادى عشر إلى أحكام الاستطاعة و لم يتصد لشرح كتاب الصلاة اعتمادا على ما كتبه من تقريرات أستاده النائينى (قده) ثم لما طبع و نشر اجزاء هذا الشرح و اطلع رواد العلم على جوده التأليف طلبوا منه (قده) ان يشرح كتاب الصلاة أيضا فوعدهم انه بعد إكمال شرح العروة أن يجيب مسئولهم و لكن حال الأجل المحتوم دون إنجاز ذلك الوعد، و هذا الذى يقدم إليكم هو الجزء الثانى عشر ينتهى إلى شرائط الطواف، و الاجزاء الموجودة التى لم تطبع يشتمل على جميع مباحث الحج و لكنه (قده) لما وصل الى أخر ما كتبه صاحب العروة الوثقى (قده) أتم كتاب الحج إلى أخره و لا يقلّ باقى ما كتبه فى الحج عن جزئين ضخمين ثم انه شرح باقى ما كتبه صاحب- العروة الوثقى (قده) الى مبحث أولياء العقد من كتاب النكاح و هذه الاجزاء أيضا لا تقل عن جزئين أو ثلاثة أجزاء وفّقنا الله تعالى لطبع ذلك.
(۲) الحاشية على شرح المنظومة للسبزوارى و هذا التأليف كشف الابهامات و حل الاغلاق عن شرح المنظومة و قد طبع مرات و نقد مع طلب حثيث لاساتذة الفلسفة و طلابها.
(۳) مجموعه فى قاعدتى التجاوز و الفراغ و قاعدة اليد و أماريتها للملكية و رسالة فى الرضاع و احكامه غير مطبوعه.
(۴) رسالة فى الرهن مخطوطة.
(۵) رسالة فى الوقف مخطوطة.
و كان له (قده) مجلس لبيان أصول الدين للمؤمنين الراغبين فى درك ذلك على وجه الاستدلال و قد طبع من تقريراته التى كتبها بعض أفاضلهم جزءا فى إثبات الصانع و اجزاء أخر فى الصفات الثبوتية و السلبية و بقى الباقى الى مبحث المعاد مخطوطا يبلغ جميعها حوالى ألف صفحة.
و كان له (قده) أيضا مجلس فى بيان علم الأخلاق و قد كتب تقريراته بعضهم و طبع و نفدت اجزائه فتصدى صاحب المكتبة المرتضوية لتجديد طبعه بالافست.
هذا مختصر من ترجمة المؤلف (قده) و قد كتب الفاضل الميرزا حسن المصطفوى فى مقدمة الجزء الأول من حاشية شرح

المنظومة شيئا من ترجمته و ترجمة والده المولى محمد الآملى (قدس سرهما) و كان والده رحمه الله فحلا من فحول علمى المعقول و المنقول و من أراد أكثر من ذلك فليراجع هناك، و الله والى التوفيق.

كتبه العبد ضياء الدين الآملى- طهران- شوال ۱۴۰۲

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۲، ص: ۳

[تتمة كتاب الحج]

[تتمة فصل فى شرائط وجوب حجة الإسلام]

[تتمة الشرط الثالث الاستطاعة]

اشارة

(فى فروع الاستطاعة)

[مسألة (۶۵) قد علم مما مر انه يشترط فى وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية]

اشارة

مسألة (۶۵) قد علم مما مر انه يشترط فى وجوب الحج مضافا الى البلوغ و العقل و الحرية، الاستطاعة المالية و البدنية و الزمانية و السربية، و عدم استلزامه الضرر أو ترك واجب أو فعل حرام و مع فقد احد هذه لا يجب فينبغى الكلام فى أمرين

قد مر اشتراط البلوغ و العقل و الحرية و الاستطاعة المالية و البدنية و الزمانية و السربية فى وجوب الحج، و المستفاد من دليل اشتراط البلوغ و العقل و الحرية و الاستطاعة المالية فى وجوبه هو دخل هذه الأمور فى ملاك الوجوب و صيرورة الحج بهذا ملاك نظير صيرورة خياطة الثوب ذا ملاك بواسطة الفتق أو صيرورة شرب- المسهل ذا ملاك بواسطة المرض.

و اما الاستطاعة البدنية و الزمانية و السربية فلم يعلم من أخذها شرطا للوجوب انها دخيلة فى تحصيل الملاك، بعد الفراغ عن كون الحج مع عدمها ذا ملاك كالطهارة بالنسبة إلى- الصلاة، حيث انها دخيلة فى تحصيل ملاك الصلاة لا فى صيرورة الصلاة بها ذات ملاك، و لعل اعتبار عدم استلزام المصير الى الحج الضرر من هذا القبيل، حيث ان نفيه ثابت بصورة- الإرفاق و الامتنان، و هو لا يلائم إلا فيما إذا كان للوضع مقتضى الثبوت حتى يكون الرفع عنده إرفاقا، فرفع وجوب الحج، فيما يستلزم الضرر يجب ان يكون فيما كان فى إثبات الوجوب ملاك، اللهم الا ان يكون الضرر بمرتبة ترتفع به الاستطاعة كما فى ضرر النفس أو العرض، أو بعض مراتب الطرف أو الكثير من المال، فإذا انتهى الى ارتفاع الاستطاعة به فيدخل فيما يرتفع فيه الوجوب بانتفاء شرطه، فيردد بعد القطع بارتفاع الوجوب بين كونه لأجل انتفاء الملاك و بين عدم إمكان تحصيله مع تحقق أصل الملاك فيه من جهة الترديد فى كون انتفاء الاستطاعة بالضرر موجبا- لانتفاء الملاك أو للتعذر عن تحصيله، هذا ما عندى فى هذا المقام.

(و فى المستمسك) فى هذه المسألة ما لا بأس بالتعرض له (قال دام ظله): الضرر الذى يستلزمه السفر الى الحج (تارة يكون

بـدنيا- الى ان قـال (و اخرى) يكـون ماليـا، و على الأـخير يكـون دليـل نفى الضـرر دالاـ على نفى الوجـوب، لكن نفى الوجوب الضـررى لاـ يـدل على نفى ملاكه، لانه دليل امتنانى، و الامتنان انما يكون برفع الحكم لا برفع ملاكه إذ لا امتنان فى رفعه، و إذا ثبت الملاک فقد استقرأ الحج فى ذمه المكلف، و حينئذ يجب عليه الحج فى السنه القابلهٔ و لو متسكعا و هو خلاف المدعى من انتفاء الاستطاعهٔ، و على هذا فلا يكون لزوم عدم الضرر شرطا فى الاستطاعهٔ لدليل نفى الضرر انتهى ما أردنا نقله.

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۲، ص: ۴

و فيه أولاـ ان الملاـک أمر تكوينى لاـ يكون للوضع و الرفع شـرعا دخـل فيه، و ليس دليل نفى الضـرر متكفلا لرفعه إذا لم يكن واردا للامتنان حتى يقال لا امتنان فى رفعه بل المرفوع بدليل الرفع دائما هو الحكم الشرعى الثابت لولا الضرر نعم رفعه قد يكون بواسـطهٔ انتفاء الملاک فى مورد الضرر لأجل دخل عدم الضرر فى تحققه، و قد يكون لأجل ارتفاع تمكن المكلف من تحصيله بإتيـان المـأمور به لأجل الضـرر، كما إذا انتهى الى الحرج، و قـد يكون لأجل مصـلحهٔ- التسـهيل و لو مع إمكان تحصـيله بإتيان المأمور به إذا كانت أهم.

(و ثانيا) ان قوله: (و إذا ثبت الملاک فقد اسـتقر الحج، فى دمه المكلف) مخدوش لانه لم يثبت الملاک لاحتمال ان يكون رفع الحكم فى مورد الضـرر لأجل انتفاء الملاک حيث يجمع معه و مع عدم التمكن من تحصـيله لأجل الضرر لرفع اليد عن تحصيله لمصلحهٔ أخرى أهم من تحصيله و لو كانت للتسهيل، مع انه على تقدير ثبوته، لا معنى لاستقرار الحج فى ذمه المكلف عند ثبوته مع ارتفـاع الوجوب عنه، و ليت شـعرى مع ارتفـاع الوجوب ما الـذى يسـتقر فى ذمه- المكلف، و عليه فلا محل لقوله يجب عليه الحج فى السـنه القابلهٔ و لو مسـتكعا، حيث لم يستقر عليه وجوب الحج فى السنه الأولى حتى يصير واجبا عليه فى السنه القابلهٔ بل وجوبه فى- السـنه القابلهٔ يتوقف على اسـتطاعهٔ فيها، و على هذا يكون لزوم الضـرر من مسيره فى هذه السـنه موجبا الوجوب عنه فيها سواء كان رافعا للاسـتطاعهٔ الماليـهٔ على وجه يرتفع برفع الملاک أولا، كما بالنسـبهٔ الى بعض آخر من مراتبه، هـذا ما عندى فى هذا المقام، و عليه التوكل و به الاعتصام.

[أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا]

أحدهما إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعا، أو اعتقد فقد بعضها و كان متحققا، فنقول:

إذا اعتقـد كونه بالغـا أو حرا مع تحقق سائر الشـرائط فحـج ثم بان انه كان صـغيرا أو عبـدا، فالظاهر بل المقطوع عـدم اجزائه عن حجـهٔ الإسـلام، و ان اعتقـد كونه غير بالغ أو عبـدا مع تحقق سائر الشـرائط و اتى به اجزئه عن حجهٔ الإسـلام كما مر سابقا، و ان تركه مع بقاء الشـرائط إلى ذى- الحجهٔ، فالظاهر اسـتقرار وجوب الحج عليه، فان فقد بعض الشرائط بعد ذلک كما إذا تلف ماله وجب عليه متسـكعا، و ان اعتقـد كونه مسـتطيعا مالا و ان ما عنده يكفيه فبان الخلاف بعد الحج ففى إجزائه عن حجهٔ الإسـلام و عدمه (وجهان) من فقد الشرط واقعا و من ان القدر المسلم من عدم اجزاء حج غير المستطيع عن حجهٔ الإسلام غير هذه الصورهٔ، و ان اعتقد عدم كفايه ما- عنده من المال و كان فى الواقع كافيا، و ترک الحج فالظاهر الاسـتقرار عليه، و ان اعتقد عدم- الضرر أو عـدم الحرج فحـج فبان الخلاف فالظاهر كفايته، و ان اعتقـد المانع من العـدو أو الضـرر أو الحرج فترک الحـج فبان الخلاف فهـل يسـتقر عليه الحـج أولاـ؟ (وجهـان) و الأـقوى عـدمه، لاـن المناط فى الضـرر الخوف و هو حاصل إلا إذا كان اعتقاده على خلاف رويه العقلاء و بدون الفحص

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۲، ص: ۵

و التفتيش، و ان اعتقـد عدم مانع شـرعى فحج، فالظاهر الاجزاء إذا بان الخلاف، و ان اعتقد وجوده فترک فبان الخلاف فالظاهر

الاستقرار.
فى هذا المتن أمور (الأول) إذا اعتقد كونه بالغا أو حرا مع تحقق سائر شرائط وجوب الحج فاتى بالحج بنيه حجة الإسلام ثم بان انه كان صغيرا أو مملوكا- صح حجه ندبا إذا كان قصده ان يحج حجة الإسلام بعنوان الداعى لا التقييد، و لا يجزى من حجة الإسلام لأن المستفاد من النصوص الواردة فى اشتراط البلوغ و الحرية فى وجوب الحج هو كون اشتراطهما فى وجوبه شرطا واقعيا بلا دخل علم الفاعل و جهله فى ذلک، مضافا الى عدم الخلاف فى عدم الاجزاء و إطلاق غير واحد من الاخبار المصرحة بعدم الاجزاء، الشامل لما إذا كان حجهما فى حال الصبى أو الرقية باعتقاد البلوغ أو الحرية.
(الأمر الثانى) إذا اعتقد كونه غير بالغ أو انه عبد فحج بقصد الحج المندوب بعنوان الداعى لا على وجه التقييد صح حجه و وقع عن حجة الإسلام، و قد مر نظير ذلک فى هذا- الكتاب مرارا و قلنا ان المدار فى صحة العبادات هو تعلق اراده الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر و كون إرادته ناشئة عن إرادة الأمر أو ما يرجع اليه من علل إرادته أو معاليلها، و كلا- الأمرين متحققان فى المقام، حيث ان الفاعل يقصد ما اراده الأمر و يكون قصده له لأجل ان- الأمر اراده، غاية الأمر انه تخيل كون امره وجوبيا فانكشف انه كان ندبيا إذا لم يكن قصد الوجوب وصفا للأمر و للمأمور به على وجه التقييد.
(الأمر الثالث) إذا اعتقد كونه غير بالغ أو انه مملوک فترک الحج مع تحقق سائر الشرائط فالظاهر من عبارة المتن هو استقرار الحج عليه، و لعل وجهه تحقق شرط الوجوب واقعا، فكما انه عند عدم تحقق شرط الوجوب لا يجب عليه واقعا و ان اعتقد الفاعل تحققه فكذلک إذا تحقق الشرط و أخر الحج عن عام الاستطاعة يستقر عليه، مضافا الى إطلاق معقد الإجماع على استقرار الحج بعد استكمال شرائط وجوبه.
(أقول) سيأتى الكلام فى هذه المسألة اعنى استقرار الحج بالتأخير فى المسألة (٨٠) عند تعرض المصنف لها و مقتضى الأدلة الدالة على ذلک هو اختصاص الحكم بما لو قصر فى- التأخير و أهمل فيكون استقرار الحج عليه عقوبة لتقصيره فى أداء الواجب فلا يشمل الدليل ما لو ترک الحج و أخره باعتقاد عدم وجوبه عليه. و منه يظهر حكم إطلاق معقد الإجماع المذكور بل ظاهر الجواهر اختصاص الإجماع بصورة الإهمال حيث قال:
لا خلاف و لا اشكال نصا و فتوى فى انه يستقر الحج فى الذمة إذا استكملت الشرائط و أهمل حتى فات فيحج فى زمان حيوته و ان ذهبت الشرائط التى لا ينتفى معها أصل القدرة و يقضى عنه بعد وفاته (انتهى كلامه رفع مقامه).
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۶
(الأمر الرابع) إذا اعتقد كونه مستطيعا مالا و حج حجة الإسلام فبان بعد الحج انه لم- تحصل الاستطاعة له ففى إجزائه عن حجة الإسلام و عدمه وجهان، من فقد الشرط واقعا، و من ان دليل عدم اجزاء حج غير المستطيع عن حجة الإسلام هو الإجماع، و القدر المتيقن منه غير هذه الصورة.
(و الأقوى) عدم الاجزاء لعدم انحصار دليل عدم الإجزاء بالإجماع، بل هو مقتضى الأصول و القواعد، فإن اجزاء غير المكلف به عن المكلف به محتاج الى الدليل، و المفروض انه كان غير مستطيع واقعا فلم يكن مكلفا بحجة الإسلام، فالمأتى به غير المكلف به، غاية الأمر انه كان متعلقا للأمر الندبى، و سقوط الفرض بالنفل محتاج الى ورود دليل خاص.
(الأمر الخامس) إذا اعتقد عدم الاستطاعة و ان ما عنده من المال لا يكفيه للحج فترک- الحج فبان كفايته فهل يستقر الحج عليه بحيث يجب عليه بعد ذلک و لو متسكعا أو لا يستقر، وجهان، و قد تقدم نظيره فى الأمر الثالث (و الحق- كما عرفت- عدم الاستقرار) خلافا لما فى المتن و وفاقا للمحقق القمى (قده) و ان كان ما حكى عنه من الاستدلال غير وجيه، فإنه استدل عليه- فيما حكى عنه- بأنه حال استطاعته لم يكن الحج واجبا عليه لجهله بها، و بعد التذكر لا يكون مستطيعا- فان فيه ان الجهل

بالاستطاعة لا ينافى الوجوب فان العلم شرط- للتنجز لا لأصل التكليف.
فالأولى الاستدلال لعدم الاستقرار بما تقدم فى الأمر الثالث من ان مجرد التأخير لا- يوجب الاستقرار ما لم يكن مقصرا و لا مهملا، فإذا جهل انه مستطيع و كان معذورا فى جهله فلم يحج فى عام الاستطاعة فلا دليل على الاستقرار، كما سيأتى فى المسألة الثمانين ان شاء اللّه- تعالى.
(الأمر السادس) إذا اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج و حج فبان الخلاف و انكشف كونه ضرريا أو حرجيا ففى كفايته عن حجة إسلام و عدمه وجهان، المستظهر عند المصنف (قده) هو- الأول.
و يمكن الاستدلال له بوجوه (الأول) ما فى المتن فى الأمر الثانى الاتى مما ذكره وجها- للاجزاء فى صورة العلم بالحرج و الضرر إذا لم يصلا الى حد الحرمة فإنهما إنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل الطلب، فإذا تحملهما المكلف و اتى بالمأمور به كفى و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف له.
(الثانى) ان المناط فى الضرر أو الحرج هو الخوف منهما على وجه الموضوعية، و هو منتف مع الاعتقاد بعد مهما، فالاستطاعه حاصله له بلا- مانع عنها، فيكون الصادر منه هو حجة الإسلام (الثالث) ان الحرج أو الضرر و ان كان مانعا عن التكليف الا ان دليل مانعيته يختص بمثل
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٧
صحيح الحلبى الدال على منافاة العذر مع الاستطاعة، فيدل على انتفاء الاستطاعة عند تحقق العذر عن الحج ممن ترک الحج، و لا دلالة له فى تحققه لمن اتى بالحج ففى صحيح الحلبى:
إذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلک و ليس له شغل يعذره الله تعالى فيه فقد ترک شريعة من شرائع الإسلام، فإنه يدل على ان ترک الحج مع العذر فى ترکه لا يکون ترک شريعة- الإسلام، و لا يدل على ان فعله مع العذر فى ترکه لا يكون حجة الإسلام.
(أقول) و مرجع هذا الوجه الى الوجه الأول من دعوى كون المرفوع عند الحرج أو الضرر هو الإلزام لا أصل الرجحان، و سيأتى الكلام فيه، و لكن الوجه الثانى- أعنى كون موضوع رفع- الحكم هو خوف الضرر أو الحرج- لا غبار عليه، فالأظهر ما استظهره المصنف (قده) من الاجزاء و الله العالم.
(الأمر السابع) إذا اعتقد المانع من المسير من العدو الضرر أو الحرج فترک الحج فبان الخلاف ففى استقرار الحج عليه و عدمه (وجهان) من كون المناط فى الوجوب هو تحقق الاستطاعة واقعا و من ان المناط فى رفع الوجوب هو حصول الخوف من المانع أو الضرر أو الحرج.
(و الحق) هو عدم الاستقرار لما تقدم فى الأمر الثالث و الأمر الخامس من ان استقرار- الحج بحيث يجب عليه الحج بعد ذلک و لو متسكعا موقوف على الإهمال و التقصير فى تأخير- الحج، و من الواضح انه مع اعتقاد تحقق العذر لا يكون مقصرا فى ترک الحج و لا مهملا فلا وجه لاستقرار الحج عليه، و الله العالم.
(الأمر الثامن) إذا اعتقد عدم مانع شرعى من الحج فحج ثم تبين الخلاف فالظاهر الاجزاء لحصول الاستطاعة، اما إذا لم تكن الاستطاعة مقيده بعدم مانع شرعى من الحج بل كان تقديم المانع الشرعى من باب التزاحم و تقدم الأهم- لو كان الواجب الشرعى أهم- فواضح، حيث ان التقديم متوقف على تنجز الواجب الأهم، و لا- تنجز له مع الاعتقاد بعدمه (و اما إذا كانت- الاستطاعة مقيده بعدم استلزام الحج لترک الواجب أو فعل المحرم فكذلک أيضا، لأن التقييد بما ذكر مختص بما إذا كان الحج مستلزما لمخالفة حكم شرعى منجز، دون ما لم يثبت تنجزه.

(الأمر التاسع) إذا اعتقد وجود مانع شرعى من ترك واجب أو فعل محرم فترك الحج فبان الخلاف فالظاهر عدم الاستقرار لما تقدم من عدم الاستقرار الاـ مع التقصير و الإهمال المنتفيين فى المقام، إلاـ إذا كان اعتقاد وجود المانع لمنشإ غير عقلائى أو بدون الفحص فان مثل ذلك لا يكون عذرا رافعا للتقصير و الإهمال، و هذا واضح، هذا تمام الكلام فى الأمر الأول.

[و ثانيهما إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمدا]

و ثانيهما إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمدا أو حج مع فقد بعضها كذلك، اما الأول فلا إشكال فى استقرار الحج عليه مع بقائها إلى ذى الحجة، و اما الثانى فإن حج مع عدم- البلوغ أو عدم الحرية فلا إشكال فى عدم إجزائه إلا إذا بلغ أو انعتق قبل احد الموقفين على-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۸

إشكال فى البلوغ قد مر

، فى هذا المتن أمران (أحدهما) انه لاـ اشكال و لا خلاف فى انه إذا ترك الحج مع تحقق شرائط وجوبه متعمدا استقر عليه الحج، فيجب عليه فى المستقبل- و لو مستكعا، فإن أهمل حتى مات يقضى عنه (ففى صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام عن رجل مات، و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها، تقضى عنه قال عليه السلام نعم (و خبر سماعه) عن الصادق عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها و هو موسر، قال عليه السلام يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك.

و لا كلام فى ذلك، انما الكلام فيما به يتحقق الاستقرار، و فيه أقوال:

مختار المصنف هنا هو اعتبار بقاء الشرائط إلى ذى الحجة و سيأتى نقل الأقوال و ما هو- المختار منها فى المسألة (۸۰).

(الأمر الثانى) لو حج مع عدم البلوغ فلا اشكال و لا خلاف فى صحة حجه ندبا- بناء على شرعية عبادات الصبى- و كذا لو حج مع عدم الحرية مع اذن مولاه الا انه لا يجزى ذلك عن حجة الإسلام، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى أول فصل شرائط وجوب حجة الإسلام فى المجلد- الحادى عشر.

(و إذا بلغ الصبى) أو انعتق العبد قبل تمام الوقوف بالمشعر فأتم الصبى بالغا و العبد حرا يجزى منهما عن حجة الإسلام، مع استكمال سائر الشرائط، و هذا فى العبد بلا اشكال، و اما فى الصبى فمع اشكال عند المصنف (قده) و ان كان الحق عدم الاشكال فيه أيضا و قد مر الكلام فى ذلك أيضا هناك.

و ان حج مع عدم الاستطاعة المالية فالظاهر مسلمية عدم الاجزاء و لا دليل عليه الا الإجماع و الا فالظاهر ان حجة الإسلام هو الحج الأول و إذا اتى بها كفى و لو كان ندبا كما إذا اتى الصبى صلوه الظهر مستحبا بناء على شرعية عبادته فبلغ فى أثناء الوقت فإن الأقوى عدم وجوب اعادتها و دعوى ان المستحب لا يجزى عن الواجب ممنوعة بعد اتحاد ماهية الواجب و المستحب نعم لو ثبت تعدد ماهية حج المتسكع و المستطيع تم ما ذكر لا لعدم اجزاء المستحب عن الواجب بل لتعدد الماهية.

لا إشكال فى استحباب الحج من غير المستطيع، و ظاهر الفقهاء الاتفاق على عدم إجزاء حجه عن حجة الإسلام إذا استطاع بعده، و عن المستند حكاية نفى الخلاف فيه عن بعض، و عن ظاهر الخلاف و المنتهى الإجماع عليه، و استظهر المصنف (قده) من النصوص ان حجة- الإسلام هو الحج الأول و انه إذا اتى به كفى و لو كان ندبا، و لم يبين وجه هذا الاستظهار- إلا قياس المقام بالصبى إذا اتى بصلاة الظهر فى أول الوقت ندبا ثم بلغ فى أثناء الوقت (و لا يخفى) ما فى دعوى الظهور و القياس المذكور من الاشكال (و توضيحه) انه إذا جعل الشارع

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٩

امرا اختياريا شرطا لوجوب شی‌ء كجعل الاستطاعة شرطا لوجوب الحج فالظاهر كون ذلك الأمر- الاختيارى دخيلا فيما هو ملاك الأمر و انه لا ملاك للوجوب بدونه، فإنه لو فرض تمامية الملاك بدونه فاللازم إطلاق الأمر بالنسبة إليه، فلو كان مما يتوقف تحصيل ذلك الملاك التام عليه كالطهارة للصلاة فمقتضى ذلك ترشح الوجوب المقدمی إليه فيجب تحصيله كما انه يجب تحصيل الطهارة للصلاة ففرق واضح بين الأمر الاختيارى إذا جعل شرطا للتكليف، و بين الأمر الغير الاختيارى، فإن الأمر الغير الاختيارى يمكن جعله موضوعا للتكليف على وجهين (أحدهما) ان يكون دخيلا فی كون المكلف به ذا ملاك، كما فی جعل دخول الوقت شرطا للصلاة، فإنه لا ملاك للصلاة الا بعد دخول وقتها.

(الثانى) ان يكون دخيلا فی إمكان تحصيل ذلك الملاك كما فی الحج بالنسبة إلى الوقت المضروب لاداء مناسكها فيه، فان الحج بعد حصول الاستطاعة و إمكان الخروج مع القافلة الأولى أو بدخول أشهر الحج- على خلاف فی ذلك- ذا ملاك تام، و انما يتوقف تحصيل ذلك الملاك على مجی‌ء وقت الحج.

(فتحصل مما ذكرنا) ان الحج قبل الاستطاعة ليس فيه ملاك الوجوب فمقتضى- القاعدة هو عدم اجزاء حج غير المستطيع- و ان كان فيه ملاك الاستحباب- (و اما قياس المقام) بعبادات الصبى فمع الفارق فان الظاهر ان سقوط التكليف عن الصبى سيما المراهق المميز ليس من جهة عدم تحقق الملاك فيه بل انما هو امتنان من الله سبحانه بالنسبة اليه و تسهيل و يسر، و اليه الإشارة بما ورد فی الخبر من رفع القلم عن الصبى، إذ الرفع لا يحسن التعبير به الا فيما إذا كان للمرفوع مقتضى للثبوت، فإذا دل الدليل على مشروعية عباداته كان ذلك دليلا على صحتها و اجزائها لتحقق الملاك فيها، و اين هذا من حج غير المستطيع إذا اتى به متسكعا فان ظاهر الآية المباركة، و الاخبار هو ان الله سبحانه انما ندب عبادة إلى حج بيته، إذا استطاعوا السبيل اليه و انه انما دعا المستطيعين منهم فی ابتداء الدعوة لا انه رفع التكليف عن غير هم امتنانا عليهم.

(و بالجملة) فمقتضى القاعدة هو عدم اجزاء حج المتسكع عن حجة الإسلام، و انما يحتاج الاجزاء الى الدليل، فما أفاده فی المتن من انه لا- دليل على عدم الا-جزاء الا- الإجماع لعله فی غير محله، فما تسالم عليه الأصحاب من عدم الاجزاء هو الحرى بالتصديق و الله العالم بأحكامه.

و ان حج مع عدم أمن الطريق أو مع عدم صحة البدن مع كونه حرجا عليه أو مع ضيق- الوقت كذلك فالمشهور بينهم عدم اجزائه عن الواجب و عن الدروس الا-جزاء الا إذا كان الى حد الإضرار بالنفس و قارن بعض المناسك فيحتمل عدم الاجزاء، ففرق بين حج المتسكع و حج

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ١٠

هؤلاء، و علل الأجزاء بان ذلك من باب تحصيل الشرط فإنه لا يجب لكن إذا حصله وجب، و فيه ان البناء على ذلك لا يكفى فی حصول الشرط مع ان غاية الأمر حصول المقدمة التى هی- المشى إلى مكة و منى و عرفات، و من المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب الشرط الذى هو عدم الضرر أو عدم الحرج، نعم لو كان الحرج أو الضرر فی المشى إلى الميقات و لم يكونا حين الشروع فی- الأعمال تم ما ذكره، و لا قائل بعدم الاجزاء فی هذه الصورة، هذا و مع ذلك فالأقوى ما ذكره فی الدروس لا لما ذكره بل لان الضرر و الحرج إذا لم يصلا الى حد الحرمة إنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل الطلب فإذا تحملهما و اتى بالمأمور به كفى

المشهور- كما فی المتن- فی هذه- المسألة أيضا هو عدم الا-جزاء و وجهه ما تقدم فی المسألة السابقة من ان ظاهر أخذ الاستطاعة موضوعا لوجوب الحج هو عدم تحقق ملاك الوجوب مع عدم الاستطاعة، فإذا كان الشرط فی- الوجوب هو التمكن

من الحج بلا حرج و لا ضرر فمعها لا ملاك لوجوب الحج أصلا، فلو تكلف الحج لم يأت بما هو الواجب- أعنى الذى فيه ملاك الوجوب- و هذا ظاهر.
(و قد يقال بالاجزاء) لوجهين (أحدهما) ما عن الدروس من ان شرط الوجوب و ان لم يجب تحصيله الا انه لو أوجده المكلف وجب المشروط، فكما انه لو حصل المكلف الاستطاعة- المالية يجب عليه الحج كذلك لو تكلف المشى إلى مكة مع وجود الخوف أو المرض و نحوهما- فاللازم وجوب الحج عليه بعد الوصول إلى مكة و المشاعر.
(و فيه) ان قياس الاستطاعة السربية- أعنى عدم الحرج و الضرر فى الطريق و عدم المرض بالاستطاعة المالية مع الفارق فإن الاستطاعة المالية و ان لم يجب تحصيلها لكنها مما يمكن للمكلف تحصيلها بالاكتساب و التجارة و غير ذلك، فإذا حصلت وجب الحج و لكن الاستطاعة السربية لا يفرض تحصيلها بتكلف المسير مع تحمل الضرر و الحرج، فان تحملها لا يوجب تحقق ما هو الشرط من التمكن من غير ضرر و حرج كما لا يخفى.
(الوجه الثانى) ما استدل به المصنف (قده) من ان الضرر و الحرج إذا لم يصلا الى حد الحرمة فإنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل الطلب فإذا تحملهما و اتى بالمأمور به كفى كما لو تحمل الحرج فى الطهارة المائية فإنه يجزيه ذلك عن الطهارة الترابية، و كذا لو تكلف القيام فى الصلاة و تحمل الحرج مع عدم إيجابه الإضرار بالنفس فإنه يجزيه عن الصلاة من جلوس.
(و أورد عليه) بأنه لم يعرف ان هذا الطلب المدعى ثبوته بعد رفع الوجوب هل هو استحبابى أو نوع آخر، و كيف تولد من رفع الوجوب ما لم يكن له عين و لا اثر سابق، فمقتضى حكومة دليل نفى الضرر و الحرج على أدلة الاحكام هو تقييد متعلقاتها بان لا تكون حرجية و لا ضررية، فلو تحملهما المكلف و اتى بالمأمور به كان لغوا فاسدا و حراما تشريعيا أيضا لو كان بداعى أمره.
(و فيه) ان دليل نفى الحرج و الضرر إذا لم يصلا الى حد الحرمة- مقتضاه جواز ترك-
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ١١
الواجب إذا لزم من فعله الحرج أو الضرر فمدلول دليل نفيهما هو الترخيص فى ترك المأمور به فى مورد حصولهما و من الواضح- كما قرر فى الأصول- ان مدلول الأمر هو بعث المكلف الى فعل المأمور به فإذا لم يرد ترخيص فى تركه يحكم العقل بلزوم إتيانه و الانبعاث من بعث المولى أداء لوظيفة العبودية، و اما مع ورود الترخيص فى الترك فالعقل حاكم بجواز الترك مع تحقق أصل الطلب و البعث، و يعبر عن هذا النوع من الطلب- اعنى البعث مع الترخيص فى الترك- بالاستحباب، فما استدل به المصنف (قده) لإثبات الاجزاء فى غاية المتانة.
و اما عدم وجود الملاك مع عدم الاستطاعة فإنما هو فى الاستطاعة المالية لا الاستطاعة السربية، فإن الدليل على عدم وجوب الحج مع خوف الطريق أو المرض و نحوهما انما هو دليل نفى الحرج و الضرر، و قد اتضح ان مفاد دليل نفيهما امتنان من الله سبحانه على عباده و ترخيص فى ترك المأمورية فى موردهما فيما إذا لم يصلا الى حد الحرمة، و الامتنان فى ترخيص الترك لا يوجب رفع أصل ملاك وجوب الحج، بل الملاك متحقق، فإذا تحمل المشقة و اتى بالحج فاللازم هو الاجزاء، و اللّه العالم.
هذا فيما إذا لم يصل الحرج و الضرر الى حد الحرمة، و اما مع وصولها الى حد يحرم معه الاقتحام فلا يخلو عن صور (منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام فى المقدمات الى الوصول الى- الميقات و التلبس بالإحرام، ففى الحدائق الفرق بين ما لو اتفق له الوصول الى الميقات بأى نحو كان ثم حصلت الاستطاعة له من الميقات و بين من كان بعيدا لا يمكنه المسير الا بحصول الاستطاعة من بلده و محل اقامته و قال فى الأول بالإجزاء إذا حصلت الاستطاعة من الميقات و فى الثانى بعدم الاجزاء و اعتبار الاستطاعة من محله فى كفاية حجه عن حج الإسلام.
و لا يخفى ان ما ذكره (قده) لا يرجع الى محصل، لان الكلام ليس فى اشتراط الاستطاعة و إمكان السير من محله حتى يقال بما

افاده من الفرق بل لا اشكال و لا خلاف فى عدم وجوب الحج على من لم يتمكن من السير من محله، و انما الكلام فى انه إذا تكلف السير و سافر بمشقة حتى إذا وصل الميقات تمكن من إتيان الحج من غير مشقة و لا ضرر فهل يكون حجه هذا مجزيا عن حج الإسلام أو لا، و لعل الأظهر هو عدم الاجزاء، و ذلك لان السير الممنوع شرعا فى صورة- الفرض و ان كان أجنبيا عن نفس الواجب- اعنى اعمال الحج- الا ان نفس المنع شرعا من- السفر الى الحج تعجيز شرعى رافع للاستطاعة، و قد عرفت سابقا انه مع عدم الاستطاعة لا ملاک للحج حتى يوجب الإتيان به الاجزاء، فالمقام نظير الإتيان بالصلاة قبل الوقت، حيث انه لا ملاک للصلاة قبل دخول وقتها، و انما قلنا بالاجزاء فى صورة عدم وصول الحرج و الضرر الى حد الحرمة من جهة ان مدلول دليل رفع الحرج و الضرر حينئذ امتنان محض غير موجب لارتفاع الملاک عن المأمور به، و بعبارة أخرى عدم وجوب الحج و الترخيص فى تركه حينئذ رخصة لا عزيمة، اما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۲

وصل الى حد الحرمة فالسقوط عزيمة و ليس من باب الامتنان.

(و منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام مقارنا مع بعض المناسك و لكنه لم يتحد معه، كما لو تحمل المرض فى أثناء الإحرام أو دافع العدو أو غلبه العطب على وجه لا يتحمل عاده، و مقتضى ما استظهرنا هو عدم الاجزاء هيهنا أيضا، و على القول بالاجزاء فى الصورة السابقة فالظاهر هنا أيضا الاجزاء- كما قواه، بعض الأصحاب- فإن النهى انما تعلق بوصف خارج عن العبادة فلم يتحد متعلق الأمر و النهى، و عن كشف اللثام القول بعدم الاجزاء و جعل الاجزاء احتمالا.

(و منها) ما إذا كان ارتكاب الحرام فى نفس المنسک كما إذا كان الحرج و الضرر فى نفس الأعمال بأن كان بعض الاعمال موجبا للوقوع فى الحرج الذى لا يجوز تحمله، و اولى بعدم الاجزاء هيهنا لسراية الحرمة إلى نفس العبادة، الموجبة لبطلانها رأسا، و اللّه الهادى إلى الصواب.

[مسألة (۶۶) إذا حج مع استلزامه لترک واجب أو ارتکاب محرم]

مسألة (۶۶) إذا حج مع استلزامه لترک واجب أو ارتکاب محرم لم يجزه عن حجة الإسلام و ان اجتمع سائر الشرائط لا لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، لمنعه أولا و منع بطلان العمل بهذا النهى ثانيا لأن النهى متعلق بأمر خارج، بل لأن الأمر مشروط بعدم المانع و وجوب ذلك الواجب مانع و كذلك النهى المتعلق بذلك المحرم مانع و معه لا أمر بالحج، نعم لو كان الحج مستقرا عليه و توقف الإتيان به على ترک واجب أو فعل حرام دخل فى تلك المسألة و إمكان ان يقال بالاجزاء لما ذكر من منع اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده و منع كون النهى المتعلق بأمر خارج موجبا للبطلان

قد مر فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الثالثة و- الثلاثين و فى الأمر الثانى من الأمور المذكورة فى طى المسألة الرابعة و الستين انه لو استلزم- الحج ترک واجب فورى كإنفاذ غريق أو حريق، أو توقف على ارتكاب محرم كما إذا توقف على ركوب دابة غصبية أو المشى فى الأرض المغصوبة لا يجب عليه الحج لكونه عند استلزامه لترک- الواجب من قبيل الدوران بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، و الحكم فيه هو تقديم الواجب بالمطلق، و عند استلزمه لارتكاب الحرام من قبيل الدوران بين الواجب المشروط و الحرام المطلق فيقدم ترک الحرام المطلق على فعل الواجب المشروط لزوال شرط الوجوب من ناحية فعليه الحرام المطلق، و هذا هو السبب فى عدم وجوب الحج فى المقام، لا ما قيل من ان الحج يصير حينئذ منهيا عنه لكونه ضد الفعل الواجب أو مقدمة لفعل الحرام و ذلك للمنع من اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص أولا و

منع اقتضائه بطلان الضد لكون النهى متعلقا بالوصف الخارج اعنى كونه موجبا لترك الواجب- و مثله لا يوجب الفساد ثانيا، و لأن إدراج المسألة فى باب الضد انما يتم فيما إذا كان الواجب الذى يفوت بالسفر الى الحج ضد النفس عمل الحج حتى يصير حرمه تركه مستلزما لحرمة الحج، و اما إذا كان ضد للمسير الى الحج مثل ترك الصلاة الواجبة فى طى الطريق فلا يكون من صغريات مسألة الضد، لكون وجوب السفر الى الحج مقدميا، و الواجب المقدمى توصلى، يجتمع

مع الحرام.

و اما التمسك بكون الحج مقدمه للحرام- فيما إذا استلزم فعل الحرام- ففيه أن مقدمة الحرام انما تسرى الحرمة إليه إذا كانت مقدمة منحصرة لا مطلقا، مضافا الى ما عرفت من ان الحرمة حينئذ واردة على الوصف الخارجى للحج- اعنى كونه موجبا لفعل الحرام و مثله لا يقتضى الفساد (و بالجملة) فالعمدة فى المقام دوران الأمر هنا بين الواجب المشروط و الواجب المطلق أو الحرام المطلق، و حيث ان الحج مشروط بالاستطاعة يكون اشتغال الذمة بذلك الواجب المطلق و كذا تعلق النهى بذلك الأمر المحرم رافعا لاستطاعة العبد شرعا، و معه لا يجب الحج، لكون القدرة و التمكن شرطا شرعيا بالنسبة إلى الحج و شرطا عقليا بالنسبة الى ذلك الواجب المزاحم مع الحج أو ذلك الحرام، و لذا لو كان مستقرا عليه لا يجرى فيه ما ذكر، فلو حج مع استلزامه لترك الواجب أو فعل الحرام مع استقرار الحج عليه صح حجه إذا لم يكن نفس النسك متعلقا للنهى، بل كان النهى متعلقا بمقدمات الحج، و هذا ظاهر.

(و مما ذكرنا ظهر) ان المقام ليس من باب تزاحم الواجبين حتى يراعى فيه الأهم و المهم، فلو كان الواجب الذى يلزم من السفر الى الحج تركه فى أدنى مراتب الضعف فمقتضى ما ذكرنا سقوط الحج لكون الحج واجبا مشروطا بالاستطاعة و ذلك الواجب مطلقا، و الواجب المشروط بالقدرة ينتفى موضوعه مع تزاحمه بالواجب الذى لم يؤخذ فى موضوعه التمكن و القدرة، و كذا الكلام فى الحرام الذى يلزم من المسير الى الحج و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة (۶۷) إذا كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بالمال]

مسألة (۶۷) إذا كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بالمال فهل يجب بذله و يجب الحج أو لا، أقوال: ثالثها الفرق بين المضر بحاله و عدمه فيجب فى الثانى، دون الأول،

إذا كان فى الطريق من يتوقف طيه على دفع مال اليه فلا يخلو عن صور، (الاولى) ان يكون سادا للطريق مانعا عن العبور و لا يمكن رفعه الا ببذل مال اليه، و الحكم فى هذه الصورة انه مع عدم انحصار الطريق به يكون مستطيعا يجب عليه الحج، لتمكنه من السير بلا بذل ما به يرفع السد عن الطريق، و ذلك لا مكان السير من طريق آخر، و هذا ظاهر، و مع انحصار الطريق به لا يكون مستطيعا و لا يجب عليه الحج، لعدم تخلية السرب التى هى من شرائط، الوجوب و ان كان يمكن رفعه بالبذل، لكن البذل يكون من قبيل تحصيل الاستطاعة، و قد مر مرارا انه لا يجب تحصيلها- و ان كان يجب الحج بعد حصولها.

(الصورة الثانية) ان يكون قصده أخذ المال من العابر قهرا عليه كاللص، حيث انه لا يكون سادا عن العبور، بل انما هو حرامى يريد السرقة فيتوقف الذهاب من هذا الطريق على ذهاب المال بالسرقة و لا إشكال فى وجوب الحج، و تحقق الاستطاعة مع عدم انحصار الطريق بذلك إذا اختار هذا الطريق بذهاب ماله (و مع الانحصار به) ينبغى الفرق بين ما إذا كان دفع ما يؤخذ منه حرجا

أو ضررا عليه فيقال بعدم الوجوب لفقد الاستطاعة حينئذ، و بين ما لم يكن كذلك فيقال بالوجوب، لتحقق الاستطاعة.
(الصورة الثالثة) ان يكون قصده أخذ المال بعنوان ما كانوا يأخذون باسم حق العبور عندهم بالخاوة، و هذه هى المرادة مما فى المتن، ففى وجوب الحج معه و وجوب بذله مع التمكن منه مطلقا أو إذا لم يكن مجحفا أو عدم وجوبه مطلقا، وجوه بل أقوال.
ذهب المحقق فى الشرائع إلى الاولى، و اختاره فى المدارك و المنسوب الى الشيخ و جماعه هو عدم الوجوب مطلقا، و مختار المحقق فى المعتبر هو التفصيل بين المجحف و غيره، و عليه غير واحد من الأصحاب.
(و استدل للأول) عنى الوجوب مطلقا بصدق الاستطاعة السربية مع التمكن من الأداء و كون البذل من مقدمات وجود الواجب لا وجوبه فيكون كاثمان الآلات و ان توقف تحصيلها على الشراء بأكثر من أثمان أمثالها مع التمكن منه.
و استدل الشيخ (قده) لعدم الوجوب مطلقا بعدم صدق تخلية السرب، فلا يكون مستطيعا بالاستطاعة السربية- كما فى الصورة الأولى التى يكون المانع فيها مانعا عن السير كما عرفت- و بأنه من قبيل تحصيل شرط الوجوب فلا يكون واجبا، و بأنه اعانه على الظلم فلا يكون جائزا، و بأنه كأخذ المال قهرا فلا يجب معه الحج كما لا يجب فيما إذا توقف على بذله قهرا.
(و أورد على الأول) بالمنع من عدم تحقق الاستطاعة السربية لأن الطريق مفتوح عليه و انما يتوقف السير فيه على بذل شىء من المال كما يتوقف على بذله لشراء الآلات و استيجار الراحلة فيكون من مقدمات الوجود لا الوجوب، و منه يظهر سقوط الوجه الثانى أعنى قوله هو من قبيل تحصيل شرط الوجوب.
(و يرد على الثالث) المنع عن كونه اعانه على الظلم، و منع حرمه مثل هذه لا عانة لو سلم كونها اعانه، لكونها كدفع المال الى الظالم مصانعة لاستنقاذ مسلم من الهلاك.
و فى المدارك ان المدفوع على هذا الوجه لم يقصد به المعاونة على الظلم بل التوصل الى فعل الواجب، و هو راجح شرعا لا مرجوح (انتهى) و لعل ما افاده مبنى على القول باختصاص حرمة مقدمة الحرام بما إذا قصد التوصل بها الى الحرام، كما قد يقال باختصاص وجوب المقدمة بما قصد بها التوصل الى الواجب (و لا يخفى ما فيه) من المنع حسبما قرر فى الأصول.
(و يرد على الرابع) أولا المنع من عدم وجوب الحج إذا توقف على بذل شىء من المال قهرا، كما يؤيده- بل يدل عليه- استمرار السيرة فى غير واحد من الأزمنة بين الناس من العوام و الخواص على وجوب الحج على المستطيعين فى جميع الأعوام مع عدم انفكاك الطريق من الحاجة الى بذل المال المجحف المضر، بل عن الأخذ قهرا ان لم يدفع بالاختيار- و ان كان الغالب

تعدد الطريق و التمكن من السير فى طريق خال عن ذلك الموجب لتحقق الاستطاعة به فان اختار السائر ذاك الطريق المحتاج الى البذل وقع حجه عن حجة الإسلام.
(و ثانيا) المنع من عدم وجوب الحج فيما إذا توقف على البذل اختيارا لو قلنا بعدم وجوبه فيما إذا توقف على أخذ ماله قهرا، و ذلك لان بذل المال بالاختيار على الوجه الذى يعبر الآخذون عنه بالعطية أو (بالبخشش) ليس فيه مشقة زائدة بخلاف أخذه قهرا فان فيه غضاضة تامة على أهل المروة لا تتحمل عاده و لا يلزم من عدم وجوب تحمله عدم وجوب البذل، مع ما بينهما من الفرق هذا.
(و قد يقال) بالفرق بينهما بان الثابت فى بذل المال بالاختيار هو الثواب من الله سبحانه و هو دائم، و فى الأخذ قهرا هو العوض و هو منقطع (و لا يخفى ما فيه) لان المسلم نفسه تأبى أن يؤخذ منه ماله قهرا- و لو كان برجاء ثواب الله تعالى- و إعطاء الثواب بعد الأخذ منه ظلما لا يوجب حسن الرضا بالظلم و الأخذ القهرى فحديث دوام الأجر أو الثواب و انقطاع العوض الدنيوى و ان كان صحيحا و لكن لا يجدى فى الفرق فيما نحن بصدده، فهذا الوجه ليس بشىء.

(و الأقوى) هو التفصيل بين كون بذل المال قهرا مجحفا مضرا بحاله و مؤديا إلى الضرر و الحرج فيسقط الوجوب، و تنتفى الاستطاعة، و بين ما لم يكن كذلك فيجب الحج و تتحقق الاستطاعة أما السقوط فى الأول فلا دله نفى الحرج و الضرر، و اما الوجوب، فى الثانى فلما عرفت من صدق الاستطاعة و تأيده بالسيرة المستمرة، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة (۶۸) لو توقف الحج على قتال العدو]

مسألة (۶۸) لو توقف الحج على قتال العدو لم يجب حتى مع ظن الغلبة عليه و السلامة و قد يقال بالوجوب فى هذه الصورة

لا إشكال فى سقوط الحج فيما إذا توقف على قتال العدو مع الخوف و عدم ظن السلامة لانتفاء الاستطاعة السربية و عدم صدق تخلى السرب و مع ظن الغلبة عليه و السلامة ففى سقوطه و عدمه قولان، المحكى عن المبسوط و الشرائع و كشف اللثام هو الأول، و عن المنتهى، و التحرير و محتمل التذكرة و الأخير.

(و يستدل للأول) بالأصل أعنى به أصالة البراءة عن وجوب الحج عند الشك فيه و صدق عدم التخلية و عدم وجوب القتال الا للدعاء إلى الإسلام، فيما كان العدو من الكفار، أو للدفع فقط إذا كانوا مسلمين، مع ان المفروض عدم كون القتال معهم فى المقام لشىء مما ذكر و بدعوى الفخر الإجماع على السقوط فيما إذا علم أداء السير الى القتال و لو مع ظن السلامة، حيث قال فى شرح عبارة القواعد:

«و لو افتقر الى القتال فالأقرب السقوط مع ظن السلامة» ان المراد بالظن هنا العلم العادى لأنه مع الظن بالمعنى المصطلح عليه يسقط إجماعا انتهى.

(و يستدل للثانى) ببطلان الرجوع الى الأصل العملى مع وجود الدليل الاجتهادى و صدق التخلية للسرب، لان المدار فى التخلية على التمكن من السير بلا حرج و لا ضرر، و هو متحقق، و كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۶

الدفاع فى المقام أيضا من النهى عن المنكر، و منع الإجماع على السقوط مع ظن السلامة، و هذا الأخير هو الأقوى إلا مع الحرج أو خوف الضرر المعتد به عند العقلاء، و الا فمع ظن السلامة يجب عليه الحج، و الله العالم.

[مسألة (۶۹) لو انحصر الطريق فى البحر وجب ركوبه]

مسألة (۶۹) لو انحصر الطريق فى البحر وجب ركوبه الا مع خوف الغرق أو المرض خوفا عقلائيا أو استلزامه الإخلال بصلوته أو إيجابه لأكل النجس أو شربه و لو حج مع هذا صح حجة لأن ذلك فى المقدمة و هى المشى إلى الميقات كما إذا ركب دابة غصبية إلى الميقات

لا إشكال فى كون طريق البحر كطريق البر و مع انحصار الطريق فيه فمع ظن السلامة على وجه لا يكون خوف فى ركوبه يجب الحج، و مع عدمه و تحقق خوف الغرق من ركوبه خوفا عقلائيا يسقط الحج، و مع عدم انحصار الطريق فيه فان تساويا فى غلبه السلامة المعتد بها عند العقلاء أو اختص احد الطريقين بها دون الأخر وجب عليه الحج، لصدق الاستطاعة السربية، و يتخير فى صورة التساوى، و يتعين اختيار المأمون منهما من العطب فى صورة اختصاص أحدهما به، و مع التساوى فى العطب يسقط الفرض، و انما يسقط الحج إذا حصل الخوف، فى ابتداء السير أو حصل فى أثنائه لكن مع عدمه فى الرجوع.

و لو حصل فى الأثناء مع كون المقام فى محل حصوله و الرجوع عنه الى محله كلها مخوفا مع التساوى فى درجة الخوف ففى ترجيح الذهاب لحصول المرجح فيه بالحج أو ترجيح السقوط كما لو حصل الخوف ابتداء لفقد الشرط (احتمالان) قرب الأول منهما فى المدارك و رجح الأخير فى الجواهر لصدق عدم التخلية و عدم الاستطاعة و الخوف من الذهاب و لا ينافيه اشتراك الرجوع و المقام فى الخوف مع الذهاب، لان المانع عن الاستطاعة هو الخوف من الذهاب، و هو متحقق، و ليس المعتبر فى منعه عدم الخوف فى الرجوع، بل مع الخوف فيهما يكون الخوف من الذهاب متحققا فيكون مانعا عن الاستطاعة كما ان الخوف من المرض فى الذهاب لا يكون منعه عن الاستطاعة فى- الذهاب متوقفا على انتفاء الخوف فى تركه، بل هو مانع و لو كان فى المقام أو الرجوع خوف حدوث المرض أيضا.

(فإن قلت) مع تساوى الذهاب و المقام و الرجوع فى الخوف، لا يحرم عليه الذهاب، لتساويه فى الخوف مع المقام و الرجوع، و مع تحريمه يجب عليه الذهاب لانتفاء المانع عنه.

(قلت) المانع هو نفس الخوف فى الذهاب و ليست حرمته دخيلة فى انتفاء الاستطاعة حتى يكون مستطيعا مع عدم حرمته، بل فى كل مورد يكون فيه الحرج أو الضرر ينتفى الاستطاعة مع- الرخصة فى الترك- و لو مع جواز تحملها باختيار السفر.

و فى حكم الخوف من ركوب البحر ركوبه إذا استلزم الإخلال بواجب كترك الصلاة مثلا أو ارتكاب محرم كأكل النجس أو شربه- و لكن مع تفصيل فى ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۷

فان الواجب الذى يلزم الإخلال به اما ان يكون له البدل كالصلوه مع الطهارة المائية، و اما ان يكون مما لا بدل له، و فيما له البدل فاما يجوز تعجيز المكلف نفسه عنه و الإتيان ببدله بعد صيرورته عاجزا عنه أولا يجوز و فيما لا يجوز ذلك فاما ان يكون مساويا مع الحج فى الملاك، أو يكون ملاك أحدهما أهم.

و يختلف الحكم فى هذه الصور: اما إذا كان الواجب مما له البدل مع جواز تعجيز المكلف نفسه عنه و الإتيان بالبدل فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الذهاب الى الحج، لانه من قبيل تزاحم ما لا بدل له مع ما له البدل، و الذهاب الى الحج و ان كان موجبا لعجز المكلف عن المبدل الا ان المفروض جواز التعجيز فى المورد، و الحكم فى تزاحم ما لا بدل له مع ما له البدل هو تعين الإتيان بما لا بدل له و ترك ما له البدل و الاكتفاء ببدله.

و فيما لا بدل له أو ما له البدل و لكن مع عدم جواز تعجيز المكلف، نفسه عن المبدل فمع أهميته ذلك الواجب يجب الإتيان به و يسقط الحج و مع تساويهما فى الملاك أو أهمية الحج ففى وجوب تقديم ذاك الواجب و سقوط الحج أو تعين الإتيان بالحج مع أهميته و التخيير بينهما، مع تساويها فى الملاك (وجهان) ظاهر الفتاوى الأول، و لعل وجهه هو كون المورد من قبيل تزاحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق فان الحج مشروط شرعا بالقدرة و التمكن، فإذا زاحمه واجب مطلق ارتفع التمكن و القدرة فلا يتحقق شرطا لوجوب، هذا، و لكن لا يجترء على الفتوى بسقوط الحج إذا توقف المسير اليه على ترك اى واجب كان و لو كان مثل رد السلام فإنه لا يخلو عن الاشكال.

(و مما ذكرناه) فى توقف المسير على ترك الواجب يظهر حكم توقفه على فعل الحرام مثل أكل النجس أو شربه (و كيف كان) فلو ذهب الى الحج فيما لا يجوز المسير اليه فحج صح حجه و يجزى عن حجة الإسلام، لأن الخوف أو ترك الواجب أو فعل الحرام يكون فى مقدمات الحج لا فيه نفسه، و المفروض ان وجوب المقدمة توصلى يصح إتيانها بالحرام كركوب الدابة الغصبية إلى الميقات، مع احتمال عدم الاجزاء بعد فرض كون الخوف أو ترك الواجب أو فعل الحرام فى الطريق موجبا لارتفاع الاستطاعة السربية فلا يكون حجه حج الإسلام، و الله الهادى.

[مسألة (۷۰) إذا استقر علیه الحج و كان علیه خمس أو زكوه]

مسألة (۷۰) إذا استقر علیه الحج و كان علیه خمس أو زكوه، أو غیرها من الحقوق الواجبة وجب علیه أدائها و لا یجوز له المشی إلی الحج قبلها، و لو تركها عصی و اما حجة فصحیح إذا كانت الحقوق فی ذمته لا فی عین ماله و لكن ما یصرفه فی مؤنته من المال الذی لا یكون فیه خمس أو زكوه أو غیرهما أو كان مما تعلق به الحقوق و لكن كان ثوب إحرامه و طوافه و سعیه و ثمن هدیه من المال الذی لیس فیه حق بل و كذا إذا كانا مما تعلق به الحق من الخمس و الزكاة الا انه بقی عنده مقدار ما فیه منهما بناء علی ما هو الأقوی من كونهما فی العین علی نحو الكلی فی المعین لا علی وجه الإشاعة.

قد تقدم فی المسألة التاسعة عشر من مسائل الاستطاعة حكم ما إذا كان علیه خمس أو زكوه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۸

و كان له من المال ما یكفیه للصرف لأحد الأمرین من الحج أو الخمس و الزكاة، و هذه المسألة فی حكم من كان له ما یكفیه للحج و أداء الخمس و الزكاة، و فیها صور.

(الاولی) ما إذا استقر علیه الحج و كان علیه خمس أو زكوه، أو شیء من الحقوق الواجبة- و لو كانت من حقوق الآدمیین كالدین المطالب به- وجب علیه أدائها و لا یجوز له المشی إلی الحج قبل أدائها إذا لم یتمكن من أدائها فی السفر، و ذلك لان الخمس و الزكاة من الحقوق التی تجب أدائها فی الحال مع وجود المستحق و إمكان أدائها إلیهم لأن المستحقین بوجودهم مطالبون مطالبه اقتضائیة لمكان استحقاقهم فلا یرضون بالتأخیر، فتكون كالدین الشخصی الذی یطالب صاحبه مع استحقاقه المطالبة.

هذا مع عدم تمكن أدائها فی السفر، و مع تمكنه منه فلا یجب التعجیل فی الأداء و لا تقدیمه علی السفر و لا یسقط الحج، و لكن عدم وجوب التعجیل مغیی بما إذا لم ینته الی التسویف- كما فی غیر المسافر أیضا، و هذا لعله ظاهر و لعل إطلاق المتن أیضا، محمول علی ذلك.

(الثانیة) لو ترك أدائها عصیانا و اشتغل بالحج فحج صح حجه إذا كانت الحقوق فی ذمته لا فی عین ماله بان تلفت العین التی تعلق بها الزكاة أو الخمس بتقصیر منه، و ذلك لكون المقام من قبیل المتزاحمین الذین یكون احد هماهم و قد تركه عصیانا و اشتغل بالمهم فإنه یصح منه المهم اما بالملاك فقط أو بالأمر الترتبی أیضا.

(الثالثة) ما إذا كانت الحقوق فی عین ماله و لكنه لم یصرف ذاك المال فی مصارف حجه بل من ماله الأخر الذی لا یكون متعلق تلك الحقوق- اما بعدم تعلقه أصلا- كالمال الذی انتقل إلیه بالإرث أو لكونه مما ادی ما تعلق به و أطلقه عما تعلق به من الحقوق، و الحكم فیها كالحكم فی الصورة الثانیة، حیث انه و ان عصی فی تأخیر الأداء و لكن حجه صحیح لوجود الملاك و الأمر الترتبی علی ما هو التحقیق، من صحة الترتب.

(الرابعة) ما إذا كان ما یصرفه فی الحج من المال الذی تعلق به الحق، و لكن كان ثوبه الذی یحرم فیه و یطوف و یصلی و یسعی فیه و كذا ثمن الهدی- من المال الذی لیس فیه حق، و هذا أیضا یصح حجه- و ان كان عاصیا فی تأخیر الأداء.

(الخامسة) ما إذا كان الذی یصرفه فی ما ذكر من الثواب و ثمن الهدی مما تعلق به الحق، و هذا أیضا یصح حجه لو بقی عنده مما تعلق به الحق شیء یفی بما علیه منه- بناء علی كون تعلق الزكاة و الخمس بالمال علی نحو الكلی فی المعین- كما علیه المصنف (قده) فان من ثمرات هذا المبنی صحة تصرفات مالك العین فیها إذا بقی من العین به مقدار ما تعلق بها من الحق حسبما فصل فی- المكاسب فی مسألة بیع صاع من الصبرة، و قد حققنا ذلك أیضا فی كتاب الزكاة و الخمس و قلنا هناك ان

تعلقهما بالعين كتعلق حق الزوجة برقبة عين البناء، فى مسألة الإرث، و لازم ذلك صحة الحج

فى هذا الفرض، و لكن الاحتياط مما لا ينبغى تركه، لذهاب المشهور الى كون تعلقهما بالعين على نحو الشركة و الإشاعة.

[مسألة (٧١) يجب على المستطيع الحج مباشرة]

مسألة (٧١) يجب على المستطيع الحج مباشرة فلا يكفيه حج غيره عنه تبرعا أو بالإجارة إذا كان متمكنا من المباشرة بنفسه

قد حقق فى الأصول ان الأصل عند الشك فى اعتبار المباشرة فى سقوط التكليف و عدمه هو الاعتبار، فلا يصح الاكتفاء فى امتثاله بإتيان غيره سواء كان إتيانه بالإجارة أو بالتبرع، إلا إذا قام الدليل على عدمه، و لم يقم دليل على جواز الاستنابة فى الحج عن الحى مع تمكن المكلف من المباشرة بنفسه أو جواز التبرع عنه، بل الدليل قائم على عدم الجواز كما سيأتى البحث عنه فى مبحث النيابة عن الحج.

[مسألة (٧٢) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة]

مسألة (٧٢) إذا استقر الحج عليه و لم يتمكن من المباشرة لمرض لم يرج زواله أو حصر كذلك أو هرم بحيث لا يقدر أو كان حرجا عليه فالمشهور وجوب الاستنابة عليه بل ربما يقال بعدم الخلاف فيه و هو الأقوى و ان كان ربما يقال بعدم الوجوب، و ذلك لظهور جمله من الاخبار فى الوجوب.

إذا استقر الحج على المكلف و لم يحج حتى زال تمكنه من المباشرة فى إتيانه لعارض من مرض أو حصر لم يرج زواله أو هرم لا يقدر معه أو كان حرجا عليه فالمشهور وجوب الاستنابة عليه، و فى المسالك و الروضة دعوى الإجماع عليه، حيث يقول اما لو استقر ثم عرض المانع وجبت الاستنابة قولا واحدا.

(و قد استدل على ذلك) بغير واحد من الاخبار لا تخلو دلالتها على الوجوب من الضعف (كصحيح عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام قال ان أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيخا كبيرا لم يحج قط و لم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال ان عليا راى شيخا لم يحج قط، و لم يطق الحج من كبره فأمره أن يجهز رجلا، فيحج عنه (و صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام قال كان على (ع) يقول: لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليبعثه مكانه (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله صرورة لا مال له (و خبر على بن أبى حمزة) عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض، أو أمر يعذره الله تعالى فيه: ان عليه ان يحج رجلا من ماله صرورة لا مال له.

و أنت ترى ان شيئا من هذه الاخبار لا دلالة فيه على وجوب الاستنابة فى خصوص من استقر عليه الحج، و انما تدل على ذلك بإطلاقها، بل ظاهر صحيح ابن سنان و خبر معاوية بن عمار بيان تجهيز من لم يستقر عليه الحج لكبره، و صحيح محمد بن مسلم لا ظهور له فيمن استقر عليه الحج و ان لم يكن ظاهرا فى غيره أيضا، و صحيح الحلبى و خبر ابن أبى حمزة ظاهران فيمن عرض له عارض يمنعه من الحج و كان مما يعذره الله فى تركه، و لا حاجة فى منع دلالتهما الى التمسك باشتمالها على ما لم يقل به

احد من لزوم كون النائب صرورة لا مال له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۰

(و المحكى عن المستند) عدم وجوب الاستنابة، و يستدل له بعد تضعيف دلالة الأخبار المتقدمة، بخبر سلمه بن حفص عن الصادق عليه السلام ان رجلا اتى عليا عليه السلام و لم يحج قط فقال انى كثير المال و فرطت فى الحج حتى كبرت سنى فقال عليه السلام تستطع الحج، فقال لا، فقال له على عليه السلام ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك (و هو ظاهر) فى كون مورده من استقر عليه الحج لقول السائل (و فرطت فى الحج) و وجه دلالته على عدم الوجوب هو اناطه بعث النائب بمشيه المكلف، حيث انها تنافى الوجوب (و مثله خبر القداح) عن الباقر عليه السلام ان عليا عليه السلام قال لرجل كبير لم يحج قط: إن شئت ان تجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك، و هذا الخبر و ان لم يكن ظاهرا فى خصوص من استقر عليه الحج الا انه مثل الخبر الأول فى الدلالة على عدم الوجوب (و ربما يستدل أيضا) بصحيح محمد بن مسلم المتقدم فى أدلة قول المشهور، و ذلك من جهة تعليق الأمر بالاستنابة فيه على اراده الحج، الدال بمفهومه على عدم الوجوب فى صورة عدم ارادته، فيحمل على الاستحباب للإجماع على عدم التفصيل بين اراده الحج و عدمها.

(و الأقوى ما عليه المشهور) من وجوب الاستنابة و ذلك للإجماع المدعى كما عن الشهيد الثانى (قده) و غيره، و لدلالة الأخبار المتقدمة بإطلاقها و ان لم يكن موردها خصوص من استقر عليه الحج، بل يمكن الاستدلال على الوجوب فى مورد الكلام بالفحوى لأولوية الوجوب فيمن استقر عليه، و لذا وقع الخلاف فى الوجوب فيمن لم يستقر عليه الحج كما سيأتى و اما ما استدل للمستند فضعيف (أما أولا) فلعدم ظهور التعليق على المشية فى عدم الوجوب فى المقام، و ذلك لمفروغيه اشتغال ذمته بالحج بحيث لو مات كان عليه ان يوصى به و كان على الورثة ان يستنيبوا عنه فإذا جاز الاستنابة فى حيوته كان مساوقا للوجوب بعد تمكنه من ذلك لوجوب الخروج عن عهده دين- الله سبحانه، و لعل تعليق الحكم، على المشية لطف فى التعبير لكون المخاطب كبير السن، و اما تعليق الأمر بالاستنابة بإرادة الحج فى خبر محمد بن مسلم فهو من قبيل التعليق على تحقق الموضوع نظير ان ركب الأمير فخذ ركابه، فان من لا يريد الحج رأسا لا وجه لأمره بالاستنابة.

(و اما ثانيا) فلانه لو فرض دلالة خبر سلمه و خبر القداح على عدم الوجوب وجب طرحهما لإعراض المشهور عنهما، فلا محيص عن الأخذ بما هو المشهور، و الله العالم.

و اما ان كان موسرا من حيث المال و لم يتمكن من الحج مع عدم استقراره عليه ففى وجوب الاستنابة و عدمه قولان لا يخلو أولهما من قوة لإطلاق الأخبار المشار إليها و هى و ان كانت مطلقه من حيث رجاء الزوال و عدمه لكن المنساق من بعضها ذلك مضافا الى ظهور الإجماع على عدم الوجوب مع رجاء الزوال

وقع الخلاف فى وجوب الاستنابة فيمن لم يستقر عليه الحج، فعن الإسكافى و الشيخ و ابى الصلاح و ابن البراج الوجوب و هو ظاهر المحقق فى الشرائع و العلامة فى المنتهى (و استدل له)- بإطلاق الأخبار المتقدمة فيمن استقر عليه الحج بل ظاهر صحيح الحلبى المتقدم هو كونه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۱

فيمن لم يستقر عليه الحج، حيث يقول: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله صرورة لا مال له، فإنه ظاهر فى عدم استقرار الحج على الموسر لأجل حيلولة المرض أو الحصر و شبههما، و قد تقدم إمكان حمله على وجوب الاستنابة و انه ليس فى ذكر إحجاج الصرورة قرينة على اراده الاستحباب بالنسبة إلى أصل الاستنابة، لإمكان كون إحجاج الصرورة مستحبا لا مطلق الاستنابة.

و المحکی عن ظاهر المفید کما عن ابن إدریس و ابن سعید و العلامهٔ فی القواعد و المختلف هو عدم الوجوب للأصل بعد منع دلالهٔ الأخبار المتقدمهٔ بدعوی انصرافها الی من استقر علیه الحج، أو حملها علی الاستحباب جمعا بینها و بین ما یدل علی عدم الوجوب کخبر سلمه بن حفص و خبر القداح المتقدمین، أو للجمع بین تلک الأخبار الدالهٔ علی الوجوب و بین الاخبار المفسرهٔ للاستطاعهٔ بأنها عبارهٔ عن الیسار و صحهٔ البدن و تخلیهٔ السرب و انتفاء الموانع، فان مقتضی هذه الاخبار المفسرهٔ هو عدم تحقق الاستطاعهٔ فی المقام، و النسبهٔ بینها و بین ما دل علی وجوب الاستنابهٔ بالعموم و الخصوص المطلق باخصیهٔ الأخبار المفسرهٔ، لشمول ما دل علی وجوب الاستنابهٔ لمن استقر علیه الحج و غیره، فیحمل علی خصوص من استقر علیه، لتحقق الاستطاعهٔ فیه.

فان قلت یمکن تقیید الأخبار المفسرهٔ بما عدا الاستنابهٔ و انها فی مقام بیان معنی الاستطاعهٔ للحج مباشرهٔ و انه لا یجب إلا بالاستطاعهٔ التامهٔ فلا ینافی وجوب الاستنابهٔ علیه إذا کان له عذر لا یرجو زواله.

(قلت) هذا الحمل بعید جدا بل الظاهر کون الاستنابهٔ وظیفهٔ من لم یتمکن من الحج مباشرهٔ فی ظرف وجوبه علیه لا انها واجبهٔ علی من لم یجب علیه الحج أصلا.

(و دعوی) کون المراد من الأمر بتجهیز رجل و بعثه لیحج عنه هو احجاجه بدلا عن ترکه الحج لا- إرسال نائب لیحج عن المنصوب عنه حتی یکون الواجب علیه من الحج عند الاستطاعهٔ المالیهٔ الحج بالمباشرهٔ أو بإرسال النائب، فإذا کان المراد هو مجرد التجهیز للحج لا للحج النیابی فیحمل علی الاستحباب للإجماع علی عدم وجوب ذلک.

(ضعیفهٔ جدا) لمخالفتها مع ظواهر تلک الأخبار الدالهٔ علی البعث عند عدم التمکن من المباشرهٔ، فإن قوله علیه السلام ثم ابعثه لیحج عنک فی خبر سلمهٔ بن حفص و کذا قوله علیه السلام ثم ابعثه یحج عنک فی خبر القداح و نظائر ذلک فی سائر أحادیث الباب- ظاهر بل صریح فی إرادهٔ الاستنابهٔ لا مجرد الإحجاج.

(فتحصل) ان الأدلهٔ المفسرهٔ للاستطاعهٔ، مقدمهٔ علی اخبار وجوب الاستنابهٔ، فتحمل أخبار الاستنابهٔ علی من استقر علیه الحج کما هو صریح مورد خبر سلمه بن حفص، فالأقوی هو التفصیل بین المستقر علیه الحج و غیره، و ان کان الاحتیاط مقتضیا للاستنابهٔ إذا حصلت الاستطاعهٔ مع تحقق

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۲

المرض أو الحصر و غیرهما من الأعذار إذا لم یکن العذر مما یرجی زواله.

و المحکی عن الدروس هو الاستنابهٔ فی الفرض و لو مع رجاء العذر قال (قده) الأقرب ان وجوب الاستنابهٔ فوری إن یئس من البرء و الا استحب الفور (انتهی) حیث ان ظاهره هو مسلمیهٔ أصل وجوب الاستنابهٔ و ان فوریهٔ الوجوب موقوفهٔ علی الیأس من البرء، و هو المحکی عن خلاف الشیخ (قده) حیث یقول: إذا کان به علهٔ یرجی زوالها مثل الحمی و غیرها فأحج رجلا عن نفسه ثم مات اجزئه عن حجهٔ الإسلام، و للشافعی فیه قولان أحدهما یجزیه و الأخر لا یجزیه و هو الذی یختارونه- ثم قال:

دلیلنا إجماع الفرقهٔ و الاخبار مهم المرویهٔ عنهم علیهم السلام فی هذا المعنی (انتهی).

لکن عبارته هذه لیست ظاهره فیمن لم یستقر علیه الحج و لا فی وجوب الاستنابهٔ فی العذر المرجو الزوال و لا فی اجزائه علی تقدیر البرء فلا یصح إسناد إطلاق وجوب الاستنابهٔ الیه و لو مع رجاء العذر.

و المشهور هو اشتراط الیأس من زوال العذر، بل فی الجواهر عن المنتهی الإجماع علیه بل فی المدارک حکایهٔ الإجماع عن التذکرهٔ أیضا.

(و استدل له) بأنه المنساق من نصوص الباب الواردهٔ فی الشیخ الکبیر و کذا صحیح الحلبی حیث قال علیه السلام: و ان کان موسرا و حال بینه، و بین الحج مرض أو حصر أو أمر یعذره الله فان علیه ان یحج من ماله صرورهٔ لا مال له- و کذا خبر علی بن

أبى حمزة بناء على حمل قوله عليه: و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله صرورة بينه و بين الحج (إلخ) على كون المرض و شبهه حائلا بينه و بين الحج مطلقا لا فى هذه السنه بالخصوص.

(و ربما يستدل له أيضا) بأن الظاهر من الدليل المثبت للحكم الثانوى الاضطرارى هو كون موضوعه العجز عن الحكم الأولى الاختيارى عجزا تاما عن جميع افراد متعلق الحكم مثل الصلاة مع الطهارة الترابية فإن الظاهر ان ثبوت الحكم الاضطرارى انما هو عند العجز عن جميع أفراد الطهارة المائية من الافراد العرضية و التدريجية، لأن العجز عن الطبيعة لا يتحقق الا بالعجز عن جميع أفرادها، إذا التمكن من فرد واحد كاف فى صدق التمكن من الطبيعة، و عليه فيكون وجوب الاستنابة مختصا بما إذا عجز عن المباشرة عجزا مطلقا حتى بالنسبة لى الأفراد الطولية- اعنى إتيان حج، مباشرة فى السنين القادمه- هذا.

(و استدل للقول الأخر) أعنى عدم اشتراط الياس عن زوال العذر بإطلاق غير واحد من الاخبار المتقدمة كصحيح ابن مسلم: لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليبعثه مكانه، و خبر على بن حمزة عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله فيه: ان عليه ان يحج رجلا من ماله صرورة لا مال له و صحيح الحلبى المتقدم، إذا الظاهران مجرد حيلولة المرض و شبهه فى هذا العام كاف فى صدق موضوع الحكم، بل و هذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٣

أظهر فى صحيح ابن مسلم، حيث وقع التعبير فيه بعروض المرض، الظاهر فى كونه عارضا فى هذا العام و مانعا من الحج و لو فى هذا العام فقط، فيكون الأمر بالاستنابة حينئذ من جهة ان تأخير الحج موبقة فاكتفى الشارع بحج النائب.

(أقول) المسألة فى غاية الإشكال بعد ما عرفت من الأدلة المفسرة للاستطاعة، حيث ان مقتضاها دخل مثل صحة البدن و تخلية السرب، و نحوهما فى أصل وجوب الحج فإذا علم أو احتمل احتمالا عقلائيا أنه يتمكن فى العام المقبل فمن البعيد الاكتفاء بالاستنابة فى عام العجز عن المباشرة و الاحتياط فى المقام مشكل أيضا فان صرف ما عنده من المال فى الاستنابة ربما يوجب العجز عن مباشرة الحج فى العام المقبل، و الله العالم.

و الظاهر فورية الوجوب كما فى صورة المباشرة

قال فى المسالك، و انما تجب الاستنابة مع الياس، و معه فالوجوب فورى كأصل الحج، و لو لم يحصل الياس لم يجب، و يظهر من الدروس وجوب الاستنابة، على التقديرين و ان لم يجب الفورية مع عدم الياس (انتهى ما فى المسالك) و لم يبين هو (قده) و لا غيره وجها للفورية، و لعل الوجه فيها كون الاستنابة بدلا عن الحج بالمباشرة، فإذا كان وجوب المبدل منه فوريا كان وجوب البدل أيضا كذلك، كما ان الواجب الموقت أيضا هكذا، بمعنى، ان الواجب الموقت الذى له البدل عند العجز- يجب الإتيان ببدله فى الوقت المضروب للمبدل منه.

(أقول) إذا كان العذر غير مرجو الزوال فالقول بالفورية متين قضاء لحكم البدلية فكما ان تأخير الحج مباشرة مع التمكن منه موبقة فكذلك تأخير الاستنابة أيضا، و اما لو كان العذر مما يرجى زواله فى العام المقبل فعلى القول بصحة الاستنابة و شمول اخبار الباب له فالقول بالفورية أيضا مشكل.

(نعم) لو استناب و استمر العذر الى آخر العمر فاللازم هو القول بالاجزاء على القول بالصحة، و لا فرق فى ذلك بين من استقر عليه الحج و غيره، فان العذر إذا كان مرجو الزوال و قلنا بصحة الاستنابة فمقتضى الجمع بين أدلة الاستنابة و دليل وجوب المباشرة فى العبادات هو عدم وجوب الفورية، و الله العالم.

و مع بقاء العذر الى ان مات يجزيه حج النائب فلا يجب القضاء عنه و ان كان مستقرا عليه

سقوط القضاء عنه إذا مات مع بقاء العذر الى زمان موته مع عدم استقرار الحج عليه واضح، ضرورة أن الأداء لم يكن واجبا عليه

حتى يجب القضاء عنه، و اما مع الاستقرار عليه فلانه مع استمرار المانع الى ان مات قد تحقق الامتثال ببدله فالحكم بوجوب القضاء عنه بعد موته من قبيل الامتثال عقيب الامتثال، اللهم الا ان يكون وجوب الاستنابة عنه فى زمان حيوته من قبيل بدل الحيلولة الذى لا يسقط المبدل منه بإتيانه عن العهدة، و لكنه خلاف ظاهر أوامر الاستنابة، فإن ظاهرها جعل حيوته مع عجزه عن إتيانه الحج مباشرة بمنزله موته، فيكون إتيان القضاء عنه بعد وفاته لغوا لحصول الغرض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۴

بالاستنابة فى حيوته، و هذا ظاهر.

و ان اتفق ارتفاع العذر بعد ذلك فالمشهور انه يجب عليه مباشرة و ان كان بعد إتيان النائب بل ربما يدعى عدم الخلاف فيه لكن الأقوى عدم الوجوب لان ظاهر الاخبار ان حج النائب هو الذى كان واجبا على المنوب عنه فإذا اتى به فقد حصل ما كان واجبا عليه و لا دليل على وجوبه مرة أخرى بل لو قلنا باستحباب الاستنابة فالظاهر كفايه فعل النائب بعد كون الظاهر الاستنابة فيما كان عليه و معه لا وجه لدعوى ان المستحب لا يجزى عن الواجب إذ ذلك فى ما إذا لم يكن المستحب نفس ما كان واجبا و المفروض فى المقام انه هو.

إذا استناب الممنوع لعذر لا يرجى زواله، و اتى النائب بالحج بالنيابة عنه فإن استمر المانع الى ان مات المنوب عنه فلا قضاء عنه، و ذلك ظاهر، و اما إذا زال ذلك المانع بعد فراغ النائب عن الحج فمع عدم استقرار الحج عليه و زوال الاستطاعة المالية عن المنوب عنه فلا قضاء عنه، و ذلك ظاهر، و اما إذا زال ذلك المانع بعد فراغ النائب عن الحج فمع عدم استقرار الحج عليه و زوال الاستطاعة المالية عن المنوب عنه فلا إشكال فى عدم وجوب الحج عليه بالمباشرة أيضا، حيث انه فى وقت وجود المانع قد اتى بما كان وظيفته من الاستنابة، و بعد زوال المانع لا يكون مستطيعا، و مع بقاء الاستطاعة أو استقرار الحج عليه فالمشهور عدم سقوط الحج عنه بفعل النائب، و هو المحكى عن نهاية الشيخ و مبسوطة و هو مختار المحقق فى الشرائع، و ظاهر العلامة فى التذكرة ان مما لا خلاف فيه بين علمائنا، و صرح فى الحدائق بأنه لا خلاف بينهم فى ذلك فيما اعلم.

(و استدل له الشيخ) فيما حكى عنه- بان ما فعله من الاستنابة حين الياس عن زوال المانع كان واجبا فى ماله، و هذا الذى يلزمه بعد زوال العذر مما يلزمه بالمباشرة و لا مسقط له عنه بعد زوال العذر، و هذا الاستدلال- كما ترى- يرجع الى التمسك بإطلاق ما يدل على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا ممن لم يحج و من استناب فى الحج و من لم يستنب، و من الواضح انه لا يصدق على المستنيب بأنه حج حقيقة فيشمله إطلاق ما دل على وجوب الحج على المستطيع، و حكى فى المدارك عن بعض الأصحاب احتمال عدم وجوب الحج عليه بعد زوال المانع للأصل و لأنه أدى حج الإسلام بأمر الشارع فلم يلزمه حج ثان كما لو حج بنفسه ثم نفى عنه البعد، الا انه قرب القول بالوجوب تمسكا بإطلاق الأمر.

(و فصل فى الجواهر) بين القول بوجوب الاستنابة و القول، باستحبابها و قال بعدم الوجوب على القول بوجوبها و القول بالوجوب على القول باستحبابها.

(و لعل وجه التفصيل) اما اختيار عدم الوجوب على القول بوجوب الاستنابة فلما ذكر فى كلام القائل بعدم الوجوب مطلقا من أنه أدى حج الإسلام بأمر الشارع له بالاستنابة فلا يلزمه الحج ثانيا، و اما الوجوب على القول باستحباب الاستنابة فلان المستحب لا يجزى عن الواجب،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۵

فالاطلاقات الدالة على وجوب الحج مباشرة مع التمكن منه باقيه على حالها، فإذا زال العذر وجب عليه الإتيان بالحج، قضاء لحكم الإطلاق.

(و التحقيق فى المقام) ان يقال ان الياس عن زوال العذر قد يؤخذ موضوعا للحكم به وجوب الاستنابة على وجه الموضوعية نظير أخذ الخوف من الضرر فى استعمال الماء موضوعا للحكم به وجوب التيمم، حيث ان خوفه من حيث انه صفة حادثة للنفس مسوغ للتيمم و موضوع للحكم بوجوبه و لو لم يكن استعمال الماء ضرريا واقعا، و قد يؤخذ موضوعا على وجه الطريقية بمعنى ان الموضوع للحكم بوجوب الاستنابة هو عدم تمكن المكلف من مباشرة الحج طول عمره فيكون الحالة النفسانية- أعنى اليأس من التمكن- طريقا إلى إحراز موضوع الحكم، فإذا تبين انه متمكن انكشف عدم تحقق الموضوع و ان الاستنابة لم تكن صحيح فلا يجزى عمل النائب عن حج الإسلام، و هذا بخلاف ما لو أخذ الياس بنفسه موضوعا للحكم، فإنه إذا حصل الياس تحقق موضوع الحكم واقعا، و مقتضاه كون ما اتى به نائبه حجه المفروض عليه نظير صلوه المسافر قصرا فى أول الوقت ثم وصوله الى وطنه آخر الوقت فان عنوان المسافر موضوع للحكم بالقصر، فإذا صلى قصر الم يجب اعادتها تماما، فحيث انه لا يجب الحج أى حجة الإسلام فى العمر أزيد من مرة، و قد أتى بها بالاستنابة و حصل بها الامتثال و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فلا جرم يحكم بالاجزاء هذا بحسب مقام الثبوت.

(و الحق كون الياس) موضوعا على وجه الطريقية كما ان الأصل فى العلم إذا أخذ موضوعا لحكم ان يكون كذلك الا ان يدل دليل على كونه مأخوذا على نحو كونه صفة نفسانية، و ذلك لكون العلم و الياس و نحوهما كالظن و القطع عند العرف و العقلاء طرقا الى كشف ما هو الواقع فإذا أخذ أحدها موضوعا فالمتبادر الى الذهن هو كون الموضوع حقيقة هو الواقع المكشوف لا الكاشف بما انه صفة نفسانية، و عليه فالظاهر وجوب الحج مباشرة بعد حصول التمكن و عدم اجزاء ما اتى به النائب.

و اما ما فصله صاحب الجواهر (قده) من ابتناء الاجزاء و عدمه على وجوب الاستنابة و استحبابها:

(ففيه) ان مبنى القول بعدم الاجزاء على تقدير استحباب الاستنابة هو دعوى عدم اجزاء الندب عن الواجب و لعل وجهه نقصان ملاكه عن ملاك الواجب، و هو ممنوع، لإمكان كون ملاكه أشد من ملاك الواجب و انما جاء الترخيص فى تركه لمصلحة فيه و لا يبعد ان تكون زيارة الحسين (ع) من هذا القبيل، و عليه فيكون الاجزاء و عدمه تابعا للدليل عليهما، و مع قيام الدليل على أحدهما فيحكم به، و مع عدم قيام الدليل فالأصل يقتضى عدم الاجزاء مطلقا لكون المأتى به غير ما هو المأمور به، فإنه انما كان الواجب على المكلف الحج مباشرة و قد سقط و وجب الإستنابة أو استحبت ما دام المكلف غير متمكن فإذا تمكن و زال المانع عاد الممنوع اعنى وجوب المباشرة فيشمله قوله تعالى لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، و الإحجاج غير حج المكلف بنفسه، و هذا ظاهر، و الله الموفق للصواب.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢۶

بل يمكن ان يقال إذا ارتفع العذر فى أثناء عمل النائب بأن كان الارتفاع بعد إحرام النائب انه يجب عليه الإتمام و يكفى عن المنوب عنه

فى هذا المتن أمور.

(الأول) لو استناب الممنوع فزال عذره بعد تلبس النائب بالإحرام قبل الفراغ عن الحج ففى انفساخ الإجارة من حين زوال العذر أو انكشاف بطلانها من الأول و عدم انعقادها رأسا أو صحتها و عدم انفساخها من حين انتفاء المانع (وجوه).

مختار المصنف (قده) هو الأخير، لكون الإجارة لازمه لا دليل على انفساخها خصوصا إذا لم يمكن إبلاغ النائب.

(و ذهب بعض الأعاظم) إلى بطلانها من الأول لكونها على عمل غير مشروع لان ارتفاع العذر كاشف عن عدم مشروعية النيابة من أول الأمر، بناء على كون العمل المستأجر عليه هو الحج الإسلامى الذى هو وظيفة الممنوع، و كونه مأمورا بالاستنابة انما

كان لتخيل كون المنع عن المباشرة دائميا لا يزول الى آخر العمر، فإذا زال المانع تبين انه لم يكن مأمورا بالاستنابة واقعا.
(و مختار غير واحد من الأعاظم) انفساخ الإجارة من حين زوال العذر، قال شيخنا المحقق الأستاذ النائينى (قده) فيما علقه على المتن هيهنا: الأقوى انفساخ الإجارة عند زوال العذر فى الأثناء و يكون كمن استوجر لقلع ضرس فزال ألمه و نظيره ما علقه بعض الاعلام «١» حيث قال معلقا على قول المصنف (قده) لا دليل على انفساخها- ما هذا لفظه: الدليل عليه هو زوال ما كان موجبا لمشروعية العمل الذى استوجر عليه كما إذا استأجره لقلع ضرسه ثم زاله ألمه (انتهى).
هذا ما ذكره هؤلاء الأعاظم شكر الله تعالى سعيهم و جزاهم عن العلم خير الجزاء (و لا يخفى) ما فى القول بانفساخ الإجارة من حين ارتفاع المانع، المقتضى لصحتها و ترتب الآثار عليها من حين وقوعها الى زمان الارتفاع بل الحق ان يقال اما بانكشاف بطلانها من حين وقوعها و اما بعدم انفساخها عند ارتفاع المانع لو قلنا من أول الأمر، و هذا الأخير هو الأقوى.
و توضيح ذلك: انه قد تقدم فى المسائل المتقدمة ان الحج مهية واحدة تختلف افرادها بعوارض مشخصة مثل الوجوب و الندب و فى الواجب منه ما وجب بأصل الشرع أو بطار يطرأ عليه مثل النذر و اليمين و الاستيجار و الشروع فى المندوب و إفساد ما تلبس به، و الوجوب فى الاستنابة هو استئجار النائب لأن يحج عنه- أى يأتى بالمناسك المخصوصة نيابة عنه و لا يعتبر فى ذلك قصد المستأجر كون ما يأتى به هو الواجب منه و لا كونه حجة الإسلام، كما ان الواجب على الأجير هو الإتيان بالعمل نيابة عن المنوب عنه من غير اعتبار لزوم نية الحج الواجب أو حجة الإسلام فإذا استأجره بهذه الكيفية ثم زال عذره فلا وجه لانفساخ العقد، و ذلك لوقوع الإجارة صحيحه لا مزيل لها سوى

---

(١)- هو العالم الجليل السيد البروجردى طاب ثراه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٧

تخيل جعل وجوب الاستنابة عنوانا للإجارة أو جعل وجوب الحج النيابى عنوانا تقييديا لمتعلق الإجارة، و كلاهما ممنوعان، بل انما كان وجوب الاستنابة داعيا و محركا للمستأجر فى ان يستنيب، فلا وجه لانفساخ العقد، و عدم براءة ذمة المستأجر لو قلنا به- لا يوجب كون عمل النائب لغوا قياسا له بالاستيجار لقلع الضرس فان قلع الضرس بعد رفع ألمها مع الاطمئنان بعدم عود الألم يعد عملا سفهيا لا ينتفع المستأجر به، بخلاف المقام حيث ان وقوع الحج عن المستأجر يوجب استحقاق الثواب له و لو لم يوجب سقوط الحج عنه.
(الأمر الثانى) فى وظيفة النائب على القول بانفساخ الإجارة أو القول بعدم صحتها من أول الأمر، فهل يجب عليه إتمام الحج فيعدل بنيته الى الحج لنفسه، أو يبطل الإحرام، أو يستكشف عن بطلانه من أول الأمر، أو يجوز له الخروج عن الإحرام بعمرة مفردة (وجوه) أقربها الأخير، لفساد القول ببطلان الإحرام من أول الأمر أو من حين رفع عذر المنوب عنه، و ذلك لوقوع الإحرام صحيحا و حرمه محرمات الإحرام عليه، و اما القول بوجوب إتمام الحج ففاسد بعد فرض انفساخ الإجارة أو كشف بطلانه من أول الأمر، فحيث وقع الإحرام صحيحا يجب عليه الخروج منه بأقل ما يوجب حلية محرمات الإحرام عليه أعنى العمرة المفردة و هذا مما لا اشكال فيه إذا كان ارتفاع العذر فى أثناء عمرة التمتع، و اما لو كان ذلك بعد إحرام حج التمتع فان كان زوال العذر قبل الوقوفين فالأقوى جواز عدول النية إلى العمرة المفردة، و اما لو كان بعد الوقوفين أو أحدهما فالظاهر وجوب إتمام الحج فيقع عن النائب.
(الأمر الثالث) احتمل المصنف (قده) كفايه ما يأتى به الأجير عند زوال العذر عن المنوب عنه بعد فرض صحة الإجارة و عدم انفساخها و ما افاده لا يخلو عن الاجمال.

(و توضيح المقام) ان الاستنابة اما تقع عمن استقر عليه الحج أو عمن لم يستقر عليه، و على الثانى فاما ان يكون للمنوب عنه بعد الاستنابة و إعطاء الأجرة للأجير مال يحج به أو لا فان لم يبق له مال يحج به بعد ما استناب فلا إشكال فى سقوط الحج عنه، لعدم تحقق الاستطاعة المالية فعلا و عدم الاستطاعة لمباشرة الحج عند ما كان له الاستطاعة المالية.

(و اما لو بقى له ما يحج به) و تمكن من الحج مباشرة فى هذا العام فهل يجزى الاستنابة عن الحج مباشرة أو لا، وجهان، من ان مبنى الاجزاء عند زوال العذر بعد فراغ النائب من العمل هو مأخوذية اليأس عن زوال العذر موضوعا على وجه الوصفية لا الطريقية، و المفروض انه لما استناب للحج كان آيسا من زوال عذره، و من ان الاجزاء انما هو بإتيان النائب للعمل لا بنفس الاستنابة فقط، و مورد الكلام هو زوال العذر فى أثناء العمل، و الظاهر انه على القول بالاجزاء بعد العمل يرجح القول به هيهنا أيضا، فإن المكلف بالعجز عن الحج مباشرة قد تبدل الواجب عليه من الحج بنفسه إلى الاستنابة، و قد ادى ما عليه فلا وجه لعود وجوب الحج المباشرى، بل مقتضى الأصل عدمه، إذا المفروض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٨

ان الحج لم يكن مستقرا عليه، فهو من الأول كان مكلفا بالاستنابة، و قد فعل، و المفروض ان النائب يتم العمل فى هذا العام عن المنوب عنه.

(و اما مع استقرار الحج عليه) فالظاهر عدم الاجزاء و وجوب الحج عليه بعد ذلك، لاحتمال كون امره عند العجر بالاستنابة من قبيل بدل الحيلولة لا من جهة انقلاب المكلف به الى أخذ النائب و الأصل هيهنا يقتضى عدم براءة ذمته عما كان عليه من الحج مباشرة و الله العالم.

(الأمر الرابع) انه بناء على بقاء صحة الإجارة و عدم انفساخه فلا إشكال فى وجوب إتمام الحج على النائب بالنيابة عن المنوب عنه سواء قلنا باجزائه عنه أو قلنا بوجوب الحج عليه بعد ذلك- و اما على القول بانفساخ الإجارة أو القول بانكشاف بطلان العقد من أول الأمر، فهل يبطل إحرامه إذا علم ببطلان الإجارة، أو يجب عليه إتمام الحج لنفسه، أو انه يجب عليه الخروج من الإحرام بالعمرة المفردة (وجوه) الظاهر هو الأخير فإن إحرامه قد وقع صحيحا و قد حرمت عليه محرمات الإحرام و لا موجب عليه لإتمام الحج لعدم وجوبه عليه من الأول فيخرج من هذا الإحرام الواقع صحيحا بعمرة مفردة، و يحتمل التفصيل بين ما لو بطلت الإجارة فى إحرام عمرة التمتع و بين بطلانه بعد إحرام الحج بالقول بكفاية عمرة مفردة فى الأول و وجوب إتمام الحج فى الثانى، و ذلك لوقوع نية الإحرام للحج فيشمله إطلاق ما دل على وجوب تمام الحج بالشرع فيه و قد تقدم.

(الأمر الخامس) لا إشكال فى استحقاق الأجير للأجرة بتمامها بناء على صحة الإجارة، و اما بناء على القول بانفساخ العقد من حين زال العذر، فالظاهر استحقاق الأجير لما يقع من الأجرة بإزاء ما اتى به من العمل، فان كان أجير النفس عمل الحج دون مقدماته كان ما يستحقه من الأجرة ما يقع بإزاء ما اتى به من اعمال الحج، و الا استحق ما يقع بإزاء المقدمات التى اتى بها أيضا، و اما بالنسبة الى ما لم يأت به بعد من المناسك فهل يستحق اجره المثل لو أتم الحج أو لا يستحق شيئا، وجهان، و مثله الكلام بناء على كون زوال العذر كاشفا عن بطلان الإجارة من الأول (و الأقوى) هو استحقاق الأجير لقاعدة الغرور حيث ان إقدام الأجير على العمل كان بطلب من المستأجر، و عمل المسلم محترم، فيضمن المستأجر جميع اجره المثل بناء على القول ببطلان العقد من أول الأمر، و يضمن اجره المثل بالنسبة الى ما بقى من الاعمال و عوده الى وطنه بناء على انفساخ العقد من حين زوال العذر، و الله العالم.

بل يحتمل ذلك و ان كان فى أثناء الطريق قبل الدخول فى الإحرام و دعوى أن جواز النيابة ما دامى كما ترى بعد كون الاستنابة بأمر الشارع و كون الإجارة لازمه لا دليل على انفساخها خصوصا إذا لم يمكن إبلاغ النائب

ظاهر العبارة انه لو كان زوال العذر فى أثناء مسير النائب قبل دخوله فى الإحرام و لم يطلع عليه و أحرم عن المستأجر و أتم الحج عنه ثم علم بزوال المانع عن المنوب عنه قبل ان يدخل فى الإحرام، فإنه يجرى فى هذه الصورة إمكان القول بالاجزاء و صحة

عمل النائب و استحقاقه اجره المسمى، و الظاهر جريان الاحتمالات المتقدمة هيهنا أيضا، و وجه القول بالاجزاء هنا هو ان التكليف بالنسبة إلى العاجز قد انقلب إلى الاستنابة و قد فعله المستنيب، فلا وجه لعدم الاجزاء (و لكن سيد مشايخنا) «۱»، قد علق فى هذا المقام بان هذا إفراط من- القول و لعله (قده) حمله على ما إذا لم ينته الى دخول الأجير فى الإحرام و إتمامه للحج بالنيابة عن المستأجر، و الا فلا إفراط فيه، لعدم ظهور الفرق فى الحكم بين زوال العذر بعد إحرام النائب أو بعده، اللهم الا ان يوجه بان مجرد مضى النائب إلى الحج بعد فرض انه لم يدخل فى الإحرام لا يوجب سقوط الحج المباشرى عن المستأجر، و إلا لزم سقوطه عنه لو زال العذر بعد عقد الإجارة و قبل سفر النائب، فإن مجرد الاستنابة و وقوع عقد الإجارة لو كان مسقطا للتكليف عن المستأجر لزم السقوط لو زال العذر قبل خروج النائب إلى الحج أيضا مع ان من المسلم حتى عند المصنف (قده) انفساخ الإجارة و عدم كفايه فعل النائب، فيسترد الأجرة لو أعطاها للنائب و يحج هو مباشرة بعد فرض تمكنه منه.

(و يمكن التفصيل) بين ما إذا أمكن إعلام الأجير فى أثناء السفر و بين ما إذا لم يمكن اعلامه، فيكون عدم التمكن من إعلامه بمنزله دخوله فى الإحرام، و الله العالم.

و لا فرق فيما ذكرناه من وجوب الاستنابة بين من عرضه العذر من المرض و غيره، و بين من كان معذورا خلقة، و القول بعدم الوجوب فى الثانى و ان قلنا بوجوبه فى الأول ضعيف

، قال فى الشرائع: و لو كان لا يستمسك خلقة قبل سقط الفرض عن نفسه و عن ماله و قيل يلزمه الاستنابة و الأول أشبه (انتهى) و تبعه صاحب الجواهر (قده) مستدلا عليه بان وجوب الاستنابة على العاجز خلاف الأصل فيقتصر فيه على ما هو المنساق من أدلة الوجوب، بل صحيح محمد بن مسلم منها كالصريح فى ذلك، حيث قال عليه السلام.

لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج (الحديث).

و ذهب فى المسالك الى القول بالوجوب فى الخلقى و تبعه عليه سبطه فى المدارك و به قال صاحب الحدائق و اختاره المصنف فى المتن لإطلاق جمله من اخبار الباب كصحيح الحلبى الشامل للعذر الخلقى و العرضى معا، ففيه: و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فان عليه ان يحج من ماله صرورة لا مال له و خبر ابن أبى حمزة، الذى فيه: عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه، ان عليه ان يحج من ماله صرورة لا مال له، بل و صحيح ابن سنان الذى فيه: ان أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيخا كبيرا لم يحج قط (الحديث) و خبر الخثعمية، المحكى عن مقنعه المفيد عن الفضل بن-

---

(۱) هو فقيه عصره المرحوم السيد أبو الحسن الأصفهانى (قده).

عباس، قال أتت امرأة خثعمية رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقالت ان ابى أدركته فريضة الحج و هو شيخ كبير لا يستطيع ان يلبث على دابة فقال لها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تحجى عن أبيك، فان الكبر أو الشيخوخة و ان كان كل منهما من العوارض الطارئه الا ان عروضهما خلقى لقوله تعالى وَ مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ، و دعوى انصراف الإطلاق إلى العذر الطارى كالمرض و نحوه غير مسموعة، لكون ذلك من جهة غلبه الوجود لا غلبه الاستعمال.

(و الأقوى) ما اختاره فى المتن من إطلاق الحكم، و صحيح محمد ابن مسلم لا- يقيد الإطلاقات لكونهما من قبيل الدليلين المثبتين فلا يحمل المطلق على المقيد، و الله الهادى.

و هل يختص الحكم بحجة الإسلام أو يجرى فى الحج النذرى و الافسادى قولان، و القدر- المتيقن هو الأول بعد كون الحكم على خلاف القاعدة

لا يخفى ان الحج الافسادى على القول بكونه هو حجة الإسلام لا كونه عقوبة حكمه حكم غير الافسادى إذا كان حجة الإسلام، و انما يتفاوت الحال بناء على القول بكونه عقوبة و ان الحج الأول هو حجة الإسلام، فعن الدروس عموم الحكم حيث قال:

و لو وجب عليه الحج بإفساد أو نذر فهو كحجة الإسلام بل أقوى، و اختاره فى المستند و استظهر عدم الخلاف فيه، و ذهب صاحب المدارك، الى عدم وجوب الاستنابة و تبعه صاحب الجواهر و مال اليه المصنف فى المتن.

(و الأقوى تعميم الحكم) لإطلاق صحيح محمد بن مسلم: لو ان رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا (الحديث) و خبر ابن أبى حمزة عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه ان عليه ان يحج رجلا من ماله (الحديث) حيث ان إطلاقهما يشمل ما كان غير حجة الإسلام (و اختصاص) مورد جمله من اخبار الباب بحج الإسلام كصحيح عبد الله بن سنان و خبر ابن عمار و خبر سلمه بن حفص المتقدم جميعها (لا يوجب) تقييد الإطلاق لكونهما من قبيل المثبتين، و لا- يجرى فيهما حمل المطلق على المقيد فما ذكره فى المتن من الأخذ بالقدر المتيقن لا يمكن المساعدة عليه، بل لا يبعد فى الحج الافسادى كون وجوب الاستنابة فيه أقوى و ذلك لكونه عقوبة لا يناسب التخفيف عنه عند العجز بسقوط الاستنابة و لعل نظر الشهيد (قده) فى الدروس فى قوله:

بل أقوى- إلى خصوص الحج الافسادى، إذ لم يظهر، وجه للاقوائيه فى الحج الواجب بالنذر، و الله العالم.

و ان لم يتمكن المعذور من الاستنابة و لو لعدم وجود النائب أو وجوده مع عدم رضاه إلا بأزيد عن اجره المثل و لم يتمكن من الزيادة أو كانت مجحفة سقط الوجوب و حينئذ فيجب القضاء عنه ان كان مستقرا عليه،

و لا يجب مع عدم الاستقرار

قال فى المدارك:

لو لم يجد الممنوع مالا- لم يجب عليه الاستنابة قطعا و كذا لو وجد المال و لم يجد من يستأجره فإنه يسقط فرضه الى العام المقبل، و لو وجد من يستأجره بأكثر من اجره المثل وجب مع المكنة، و لو وجد الممنوع الذى لا مال له من يعطيه مالا لاداء الحج لم يجب عليه قبوله، لأن الاستنابة انما يجب على الموسر على ما تضمنه الأخبار المتقدمة، و لا يقاس على الصحيح إذا بذل له الزاد و الراحلة، حيث وجب عليه الحج بذلك، لاختصاصه بالنص و بطلان القياس (انتهى).

(أقول) الوجه هو التفصيل بين من استقر عليه الحج و غيره فيجب على من استقر عليه الاستنابة و لو بأغلى الثمن و لا يجرى فيه قاعدة الحرج و الضرر لتشديد الأمر عليه فى الاخبار كما يأتى فى المسألة (٨٠) فلا مسرح للامتنان عليه برفع الحرج أو الضرر، فان كان له مال وجبت الاستنابة و لو كان بذله مجحفا به كما يجب عليه مع عدم المانع ان يحج بنفسه و لو مستكعا و اما من لم يستقر عليه فان قلنا بوجوب الاستنابة عليه، فالظاهر اختصاصه بما إذا لم يكن بذل- الأجرة المطلوبة مجحفا به و ضررا عليه، و ذلك لسقوط الحج عنه إذا تمكن من مباشرة الحج فيما إذا كان تحصيل الزاد و الراحلة ضرريا كما تقدم فى المسائل المتقدمة (و على كل حال) فلو ترك الاستنابة مع استقرار الحج عليه وجب القضاء عنه بعد موته- دون من لم يستقر عليه لعدم تحقق الاستطاعة فى حال حيوته رأسا.

و لو ترک الاستنابة مع الإمکان عصى بناء على الوجوب و وجب عنه القضاء مع الاستقرار و هل يجب مع عدم الاستقرار أيضا أو لا، وجهان أقواهما نعم لانه استقر عليه بعد التمکن من- الاستنابة

أما العصيان، فى ترک الاستنابة مع إمکانها بناء على وجوبها فلانه ترک الواجب بالاختيار و اما وجوب القضاء عنه مع استقرار الحج عليه فلما يدل عليه من الأدلة الآتية الدالة على وجوب القضاء عمن استقر عليه الحج، و اما القولان فى وجوب القضاء عمن لم يستقر عليه و عدمه فمبنيان على عموم أدلة وجوبه عمن استقر عليه الحج بالمباشرة أو بالاستنابة، أو اختصاصها بمن استقر عليه الحج بالمباشرة فقط، فعلى الأول يجب القضاء، حيث انه ترک الاستنابة مع- التمکن منها، و على الثانى لا يجب، لانه لم يتمکن من المباشرة و لو کان متمکنا من الاستنابة و لعل الأول أولى.

و لو استناب مع کون العذر مرجو الزوال لم يجز عن حجة الإسلام فيجب عليه بعد زوال العذر

و قد تقدم فى صدر المبحث ان المشهور اعتبار الياس من زوال العذر فى وجوب الاستنابة و کفايتها عن حجة الإسلام، و أشبعنا الکلام هناک فراجع.

و لو استناب مع رجاء الزوال و حصل الياس بعد عمل النائب فالظاهر الکفاية و عن صاحب المدارک عدمها و وجوب الإعادة لعدم الوجوب مع عدم الياس فلا يجزى عن الواجب، و هو کما ترى

، و الاجزاء فى هذه المسألة مبنى على کون موضوع وجوب الاستنابة هو العذر المستمر واقعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۲

و ان الياس عن زواله مأخوذ على وجه الطريقية، حيث انه على هذا لو استناب مع رجاء الزوال و حصل الياس بعد عمل النائب تکون الاستنابة مأمورا بها واقعا، و حيث حصل الياس من زواله يکون المأتى به عن النائب مجزيا إلا إذا اتفق زواله بعد الياس منه، و اما بناء على القول بکون الياس موضوعا على وجه الوصفية فاللازم فى هذه المسألة هو القول بعدم الاجزاء، لعدم تحقق ما هو الموضوع عند الاستنابة و لا عند عمل العامل و لعل نظر صاحب المدارک (قده) الى ذلک (و قد تقدم) انا قوينا کون الياس مأخوذا على وجه الطريقية و ان الموضوع هو العذر المستمر الى- آخر العمر، و ذلک لانسباق الطريقية فى أخذ الياس و أشباهه موضوعا لحکم کالعلم و القطع، و الظن، و الرجاء.

(نعم) إذا أخذ الخوف موضوعا للحکم فالظاهر کون وصف الخوف بما هو خوف هو الموضوع من جهة ان الإتيان بالواجب مع خوف الضرر بنفسه حرجى و لو لم يترتب عليه الضرر فى نفس- الأمر، و لهذا نقول فى باب التيمم بالإجزاء إذا تيمم مع خوف الضرر من استعمال الماء- و لو بان بعد ذلک عدم ترتب الضرر- و ذلک من جهة تحقق موضوع دليل بدلية التيمم اعنى خوف الضرر، فإن الإقدام على الطهارة المائية مع خوف الضرر (من حيث هو صفة نفسانية) حرج على المکلف. و هذا بخلاف المقام فان المنسبق الى الذهن کون الياس طريقا إلى إحراز ما هو موضوع الحکم- اعنى استمرار العذر إلى أخر العمر.

(و لکن يبقى الکلام) فى انه مع عدم إحراز موضوع وجوب الاستنابة کيف يقدم المکلف عليها (فنقول) ان المصحح للإقدام عليها اما التعويل على بقاء العذر من جهة بناء العقلاء على استصحاب بقاء ما يشک فى بقائه و لو بالنسبة إلى الزمان المستقبل کما عليه بنائهم فى غالب أمورهم و اما من جهة المسارعة الى ما يحتمل إبراء ذمته به، فإنه يحتمل بقاء العذر و استمراره الى آخر العمر فيسارع إلى الاستنابة خوفا من ان يعاجله الموت فيموت و هو مشغول الذمة بالحج فإذا اتفق استمرار العذر و تحقق الياس من زواله فمقتضى القاعدة هو اجزاء عمل النائب و عدم وجوب القضاء عنه بعد الموت، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

و الظاهر کفايه حج المتبرع عنه فى صورة وجوب الاستنابة

و لعل وجهه دعوى ان ملاک وجوب الاستنابة هوان المکلف يتوصل بالاستنابة الى ما هو مبرء لذمته فى حال العجز عن مباشرة

العمل- فإذا فرض تحقق العمل من النائب و لو من غير استنابه فاللازم تحقق برأيه الذمـۀ (و لكن هـذه الدعوى) لا يصـغى إليها، فـإن الحـج أمر عبـادى لا بـد من إتيان- المكلف بنفسه و مباشـرته، و الأصل سـقوطه عنه عنـد العجز و عـدم اجزاء عمل الغير، و الـدليل على الاـجزاء انمـا ورد فى صورة الاسـتنابة، لا التبرع، فيبقى غير مورد الـدليل تحت الأصل الاولى و هو عـدم اجزاء عمل الغير، و لعل نظر المصنف (قده) الى عدم اعتبار بذل العوض عند الاستنابة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۳

بمعنى انه لو تبرع متبرع فاستنابه الحى العـاجز كفى فى براءة ذمته، و لاـ يجب عليه استنابه من يأخـذ الأـجرة، فـإن الظاهر كفايه التبرع بهذا المعنى.

(و اما التبرع) من غير الطلب من المكلف و لو كان مطلعا على اقـدام المتبرع فضـلا عن صوره عـدم اطلاعه عليه أيضا. (فالظاهر) عدم وجه وجيه لاجزائه، و لذا استظهر سيد مشايخنا (قده) فى تعليقه هنا عدم الكفاية، و الله العاصم.

و هـل يكفى الاسـتنابة من الميقات كما هو الأقوى فى القضاء عنه بعـد موته، وجهان، لا- يبعـد الجواز حتى إذا أمكن ذلك فى مكـة مع كون الواجب عليه هو التمتع و لكن الأـحوط خلافه لان القـدر المتيقن من الاخبار الاسـتنابة من مكانه، كما ان الأحوط عدم كفايه البرع عنه كذلك أيضا

لاـ يخفى ان ظاهر اخبار الباب هو وجوب التجهيز من البلـد الـذى يكون المنوب عنه فيه بحيث لو كان قادرا على المباشـرة لكان الواجب عليه ذهابه منه (ففى صحيح ابن سنان) ان يجهز رجلا يحج عنه، و مثله خبر ابن عمار و فى صحيح محمد بن مسلم: فليجهز رجلا من ماله ثم ليبعثه مكانه، و كذا سائر الأخبار المتقدمة فى صدر المبحث.

و نهايـة مـا يمكن ان يقـال فى وجه كفايـة الاسـتنابة من الميقات هو ان الـذهاب من البلـد الى الميقات من المقـدمات الوجودية للحـج الواجب على من لم يكن واجـدا له و انمـا الحـج الواجب على المسـتنيب اوله الإحرام من الميقات، و مقتضـى ما دل على وجوب الإحجـاج عليه هو جعـل النائب للحـج و أخـذ الأجير له، و ليس فى الأمر بالتجهيز و البعث دلالـة على موضوعيتهما فى- ذلك، و انما أمر بالبعث و التجهيز للتوصل الى وصول النائب إلى الميقات ليتمكن من أداء- المناسك.

(و لكن لاـ يخفى) ان هـذا من قبيـل الاجتهـاد فى مقابـل النص فـان ظـاهر الاخبـار- كما عرفت هو الأمر بالتجهيز و البعث (نعم) الظاهر عدم وجوب التجهيز من بلده فلو كان فى بلد أقرب الى مكة من بلده كما لو كان من أهل خراسان، و لكن كان فى وقت الاستنابة فى بغداد فعجز عن الذهاب الى الحج لم يجب عليه الا التجهيز من بغداد لا من خراسان.

(بقى الكلاـم) فيمـا افـاده المصـنف (قـده) بقوله: حتى إذا أمكن ذلك فى مكـة مع كون الواجب عليه هو التمتع، فان كان مراده (قـده) انه يجوز الاسـتنابة فى مكـة لأن يحج النائب منها حج- التمتع بان يخرج الى الميقات فيحرم إحرام عمرة التمتع و يأتى بها ثم يحرم بالحج من مكة و يأتى بالحج كما يأتى به المتمتع فيكون هذا هو الاسـتنابة من الميقات، و ان كان مراده (قده) أن يأتى النائب فى مكة ما هو وظيفته- لو أراد الحج لنفسه من حج الافراد أو القران لا التمتع فالظاهر عدم كفايته، فان الاعتبار انما هو بما يكون وظيفة المنوب عنه لا ما هو وظيفة النائب.

(و مما ذكرنا) هنا و فى الفرع السابق ظهر أن ما افاده (قده) أخبرا من الاحتياط فى-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۴

المسئلتين هو الأقوى، و الله العاصم.

[مسألة (۷۳) إذا مات من استقر عليه الحج فى الطريق]

مسألة (۷۳) إذا مات من استقر عليه الحج فى الطريق فان مات بعد الحرام و دخول الحرم اجزئه عن حجة الإسلام فلا يجب القضاء عنه و ان مات قبل ذلک وجب القضاء عليه

فى هذا- المتن أمور:

(الأول) ان مقتضى الأصول و القواعد انه لو مات المكلف قبل إتمام العمل الواجب عليه انه لا يسقط عنه إذا كان مستقرا عليه، فإذا مات، فى أثناء الحج مع استقراره عليه لم يسقط عنه و لكنه ورد الدليل فى المقام على ان من مات بعد الإحرام و دخول الحرم فإنه يجزيه ذلک عما استقر فى ذمته و انه لا يجب القضاء عنه، و لا خلاف فى ذلک كافى.

المدارک و الحدائق، و عن المنتهى دعوى الإجماع عليه، و يدل عليه غير واحد من- النصوص (كصحيح ضريس) عن الباقر عليه السلام عن رجل خرج حاجا حجة الإسلام فمات فى- الطريق، فقال عليه السلام ان مات فى الحرم فقد اجزئت عن حجة الإسلام، و ان مات دون- الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام (و صحيح بريد العجلى) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السلام أيضا عن رجل خرج حاجا و معه جمل له و نفقة و زاد فمات فى الطريق، قال عليه السلام:

ان كان صرورة ثم مات فى الحرم فقد اجزء عنه حجة الإسلام، و ان كان مات و هو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله و زاده و نفقته و ما معه، فى حجة الإسلام، و ان فضل من ذلک شىء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين قلت أ رأيت ان كان الحجة تطوعا ثم مات فى الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جمله و نفقته و ما معه، قال يكون جميع ما معه و ما ترک للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى عنه أو يكون أوصى بوصية فينفد ذلک لمن اوصى له و يجعل ذلک من ثلثه.

(و مرسله المفيد فى المقنعة) عن الصادق عليه السلام، من خرج حاجا فمات فى الطريق فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحج فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه- الحج و ليقض عنه وليه.

و هذه الاخبار مع نفى الخلاف فى الحكم بالاجزاء فيما إذا مات بعد الإحرام و دخول- الحرم كافية فى إثباته- و ان كان مخالفا مع القاعدة- فلا إشكال فى أصل ثبوته.

(الأمر الثانى) لو مات بعد الإحرام قبل دخول الحرم فمقتضى مفهوم صحيح ضريس عدم الاجزاء و كذا مفهوم مرسلة المقنعة بل و مفهوم صدر صحيح بريد، و هو قوله عليه السلام.

ان كان صرورة ثم مات فى الحرم فقد اجزء عنه حجة الإسلام و ان كان مقتضى قوله عليه السلام: و ان كان مات و هو صرورة قبل ان يحرم (إلخ) اناطه عدم الاجزاء و وجوب القضاء عنه بالموت قبل الإحرام (و المشهور بين أصحابنا) عدم الاجزاء الا إذا مات بعد الإحرام فى الحرم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۵

و هو مختار المتن حيث قال:

وجب القضاء ان كان موته بعد الإحرام فى الحرم على المشهور الأقوى خلافا لما عن الشيخ و ابن إدريس فقالا بالإجزاء حينئذ أيضا و لا دليل لهما على ذلک إلا إشعار بعض الاخبار كصحيحة البريد العجلى حيث قال فيها بعد الحكم بالاجزاء إذا مات فى الحرم: و ان كان مات فهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله و زاده و نفقته فى حجة الإسلام فإن مفهومه الاجزاء إذا كان بعد ان يحرم لكنه معارض بمفهوم صدرها و بصحيح ضريس و صحيح زرارة، و مرسل المقنعة، مع انه يمكن ان يكون المراد من قوله: قبل ان يحرم- قبل ان يدخل فى الحرم كما يقال «انجد» اى دخل فى نجد و أيمن اى دخل فى اليمن فلا ينبغى الإشكال فى عدم كفايه الدخول فى الإحرام

و ما قواه (قده) فى المتن هو الأقوى لضعف المفهوم فى قوله عليه السلام فى صحيح العجلى «قبل ان يحرم» يعد جعل- الملاک

فى الاجزاء فى صدره و فى سائر لاخبار دخول الحرم فلا حاجة الى التكلف فى تفسير الكلمة بمعنى دخول الحرم و جعلها نظيرا نجد و أيمن.

و اما صحيح زرارة المشار إليه فى المتن فهو ما رواه عن الباقر عليه السلام قال قلت فان مات و هو محرم قبل ان ينتهى إلى مكة، قال يحج عنه ان كانت حجة الإسلام و يعتمر، انما هو شىء عليه، حيث صريحه عدم كفاية الإحرام إذا مات قبل ان ينتهى إلى مكة.

(الأمر الثالث) ما أشار إليه فى المتن بقوله:

كما لا يكفى الدخول فى الحرم بدون الإحرام كما إذا نسيه فى الميقات و دخل الحرم ثم مات لان المنساق من اعتبار الدخول فى الحرم كونه بعد الإحرام

و انما فرض (قده) دخول الحرم بلا إحرام بما لو نسيه فى الميقات و لم يذكر صوره دخول الحرم بلا إحرام عاصيا من جهة ان اكتفاء الشارع بدخول الحرم و سقوط الحج عن المكلف حينئذ حكم امتنانى و فضل من الله سبحانه و تعالى، و هو لا يناسب صوره العصيان بدخول الحرم من غير إحرام معتمدا «و بالجملة) لم- يعلم قائل بالاكتفاء بمجرد الدخول من غير إحرام و لو كان معذورا فى ترك الإحرام، إذ يجب عليه حينئذ الخروج الى الميقات و الإحرام منه، فليس دخوله فى الحرم دخول الحاج فى الحرم كما يدخل سائر الحجاج فيه- اعنى الدخول مع الإحرام و هذا واضح لا اشكال فيه.

فلا حاجة الى ادعاء انسباق التلبس بالحج من أدلة المقام كما عن العلامة (قده) حيث استدل للقول بعدم اعتبار دخول الحرم، بان المعتبر فى الاجزاء هو التلبس بالحج و هو يحصل بالإحرام و ان أجاب (قده) عنه بالمنع من اعتبار التلبس، و قال: بل المطلوب قصد البيت، و هو انما يحصل بدخول الحرم.

(و لا يخفى) ما فى الاستدلال و فى ما أجاب به عنه، اما أصل الاستدلال فان اعتبار التلبس

بالحج لم يرد فى شىء من اخبار الباب و انما الاعتبار فيها بدخول الحرم، و اما ما أجاب به ففيه ان كون المطلوب هو قصد البيت أيضا غير وارد فى أدلة المسألة، مضافا الى انه لو كان كذلك لكفى مجرد الخروج من منزله قاصدا للحج و لا يحتاج الى دخول الحرم بل و لا إلى الإحرام و لا الوصول الى الميقات.

(و الحاصل) ان جعل المدار على التلبس بالحج أو قصد البيت من قبيل الاجتهاد فى مقابل النصوص، و الله الهادى.

(الأمر الرابع) ظاهر احاديث الباب غير صحيح زرارة هو كون الاعتبار بدخول الحرم

، فلا يعتبر بعد ذلك دخول مكة

، و قد ورد فى صحيح زرارة فى السؤال انه قال قلت فان مات و هو محرم قبل ان ينتهى إلى مكة، قال عليه السلام، يحج عنه (الحديث) و قد تقدم، و لكن لا- ظهور فى جواب الامام عليه السلام فى جعل المناط الى دخول مكة، فإن الانتهاء إلى مكة غير دخول مكة، بل يصدق الانتهاء إليها بدخول الحرم و لو بقرينة بقية الاخبار من جعل المدار فى نفس كلام الامام عليه السلام على مجرد دخول الحرم، فتعبير زرارة لا حجه فيه على جعل المدار دخول مكة، مضافا الى عدم وجدان القائل به، و الله العالم.

(الأمر الخامس) ما أفاده فى المتن بقوله و الظاهر عدم الفرق بين كون الموت حال- الإحرام أو بعد الإحلال كما إذا مات بين الإحرامين

و ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على الاجزاء بعد الإحرام و دخول الحرم، الشامل لما إذا مات بين الإحرامين من غير تقييده بكون الموت فى حال الإحرام، مضافا الى انسباق كون المدار فى الاجزاء هو التلبس بالحج و دخول الحرم، و من الواضح

أولويـة الاـجزاء إذا كان الموت بعـد إتمام عمل عمره التمتع، و الظاهر عـدم خلاف من أصـحابنا فى ذلك (قال فى الحـدائق) و إطلاق الاخبار و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين ان يقع الموت حال التلبس بإحرام العمرة أو الحج و لا بين ان يموت فى الحل أو الحرم محرما أو محلا كما لو مات بين الإحرامين.

(الأمر السادس) ما افاده بقوله:

و قـد يقـال بعـدم الفرق أيضـا بين كون الموت فى الحـل أو الحرم بعـد كونه بعـد الإـحرام و دخول الحرم، و هو مشـكل لظهور الاخبار فى الموت فى الحرم

، الظاهر عـدم الإشـكال فى ذلك لإطلاق الاخبار و ما تقـدم من ان المنسـبق منها هو كون المـدار على الموت بعد دخول الحرم محرما، كما يشـعر به بل يـدل عليه قوله عليه السـلام فى صـحيح ضـريس: و ان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسـلام، حيث جعل عليه السـلام المـدار فى وجوب القضاء على الموت دون الحرم- اى قبل دخوله- فما فى صدره من قوله عليه السـلام ان مات فى الحرم فقد أجزأت عن حجة- الإسلام- انما هو فى مقابل الموت قبل دخول الحرم لا الموت فى الحل مطلقا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۷

(نعم يبقى الكلام) فى ان الخروج من الحرم بعد الإحلال من عمرة التمتع مشـكل، فربما يقال انه لو خرج من الحرم حينئذ عاصيا من غير عذر مسوغ فشـمول اخبار الباب له (مع انه حكم تفضـلى و امتنانى، و تخفيف من ربنا سـبحانه) لا يخلو عن اشـكال، نعم فى صورة وجود- العـذر المسوغ للخروج لا إشـكال فى الشـمول، و الله الهادى، و قد تقدم نسـبه صاحب الحدائق إطلاق الحكم إلى الأصحاب.

(الأمر السابع) ما افاده (قده) بقوله

و الظاهر عدم الفرق بين حج التمتع و القران و- الافراد

، لاـ يخفى ان ظـاهر مورد الاخبـار هو من كـان خـارج الحرم فـأحرم و دخل الحرم، و اما من كان داخل الحرم فأحرم فيه اما من دويرة أهله أو من مكة فليس مصب الاخبار، الا ان يسـتنبط منها كون المراد مطلق التلبس بالإحرام و الكون فى الحرم، و هو كما ترى.

(نعم) إطلاق الاخبار يشمل غير المتمتع إذا أحرم من خارج الحرم (الأمر الثامن) ما افاده بقوله

كمـا ان الظـاهر انه لو مات فى أثناء عمرة التمتع اجزئه عن حجه أيضا بل لا يبعـد الاجزاء إذا مات فى أثناء حـج القران أو الافراد عن عمرتهمـا، و بـالعكس لكنه مشـكل، لان الحـج و العمرة فيهما عملان مسـتقلان بخلاف حـج التمتع فإن العمرة فيه داخله فى الحج فهما عمل واحد

، اما إجزاء إحرام عمرة التمتع عن حجه لو مات فى أثناء العمرة فالظاهر عـدم الخلاف فيه، و هو مفاد الاخبار بل صـريحها كقوله عليه السلام فى صحيح ضريس ان مات فى الحرام فقد أجزأت عن حجة الإسلام، و قوله عليه السلام فى صحيح العجلى: ان كان صرورة ثم مات فى الحرم فقـد اجزء عنه حجـة الإسـلام، و قوله عليه السـلام فى مرسـله المقنعة: فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحج، فلا إشكال فى الاجزاء و عدم وجوب القضاء عنه.

و امـا الاـجزاء فى حـج القران و الاـفراد فبنـاء على إطلاـق الاخبار لهما فالظاهر اختصاص- الاجزاء لما وقع الإحرام له، فلو أحرم للحـج ثـم مـات فى أثنـائه اجزئـه عن الحـج دون العمرة- المفردة، و كـذا لـو أحرم للعمرة المفردة بنيـة العمرة الواجبـة فى حجة الإسـلام و كـان قـدم العمرة على الحـج ثم مـات فى أثناء العمرة فالظاهر اجزائه عن العمرة، و اما اجزاء كل منها عن الأخر أيضا، فالظاهر العدم لاستقلال كل من العملين بالنسبة إلى الأخر فى غير حج التمتع، مضافا الى عدم قوة إطلاق الاخبار لغير حج التمتع،

فإنه على القول بالإطلاق لا- بد من اختصاص- الاجزاء بما هو مفاد مورد الاخبار من كونه خصوص من أحرم من خارج الحرم ثم دخل فيه، و الظاهر عدم قائل بهذا التفصيل، مضافا الى ان القارن من جهة انه قد ساق الهدى فلا بد من بيان حكم هديه من بعد موته، و انه هل يجب ذبحه أو نحره أو انه ينتقل إلى الورثة، لكن فى الجواهر استظهر عدم الفرق بين حج التمتع و بين حج القران و الافراد و قال انه يجزى عن النسكين، ثم استظهر من المدارك و الحدائق كون العمرة المفردة أيضا كذلك، (انتهى) و لا-

يخفى ما فيه.

(الأمر التاسع) ما افاده (قده) بقوله

ثم الظاهر اختصاص حكم الاجزاء بحجة الإسلام فلا- يجرى الحكم فى حج النذر و الإفساد إذا مات فى الأثناء

و ذلك لاختصاص الحكم بحجة الإسلام فى اخبار الباب، نعم مرسلة المقنعة مطلقه، حيث قال عليه السلام فيها: من خرج حاجا فمات فى الطريق فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحج و ان مات قبل دخول الحرم لم- يسقط عنه الحج و ليقض عنه وليه، الا- ان العمل بما تختص به المرسلة مشكل، بل يمكن دعوى انصرافها أيضا الى خصوص حج الإسلام، ثم ان الحج الافسادى اى الواجب بإفساد الحج ان قلنا انه هو حج الإسلام فلا يبعد كونه بحكم حجة الإسلام فى الاجزاء، و اما لو قلنا بأنه عقوبة فربما يدعى القطع بعدم كونه فى حكم حجة الإسلام فى ذلك، و لكن يمكن القول به لكونه من توابع حج الإسلام، و اما الحج الواجب بالنذر فمقتضى الجمود على الاخبار هو عدم اجزاء الحكم فيه.

(الأمر العاشر) ما افاده بقوله:

بل لا يجرى فى العمرة المفردة أيضا و ان احتمله بعضهم

لا- يخفى ان العمرة المفردة ان كانت مندوبه فلا أثر للاجزاء فيها، فإن الاجزاء هنا فى مقابل وجوب قضاء الولى عنه، و ان كانت منذورة فإن قلنا بوجوب قضائها على الولى لو تركها رأسا حتى مات فتظهر الثمرة هيهنا و الظاهر عدم جريان الحكم فيها لما عرفت من اختصاص اخبار الباب بحجة الإسلام و اما العمرة المفردة الواجبة فى حج القران و الافراد فالظاهر الإجزاء لأنها من توابع حجة الإسلام، بل لعله فيها أقوى، إذ اجزاء الإحرام و دخول الحرم إذا مات فيه من اعمال الحج على كثرتها يدل بالفحوى على الاجزاء عن عمل العمرة المفردة لو وقع الموت فى أثنائها، و الله الهادى.

(الحادى عشر) ما تقدم من الأمور كان فيمن استقر عليه الحج، و فى جريانه فيمن مات مع عدم استقرار الحج عليه و عدمه قولان، قال فى المتن.

و هل يجرى الحكم فيمن مات مع عدم استقرار الحج عليه ليجزيه عن حجة الإسلام إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم و يجب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك، وجهان بل قولان، من إطلاق الاخبار فى التفصيل المذكور، و من انه لا وجه لوجوب القضاء عمن لم يستقر عليه بعد كشف موته عن عدم الاستطاعة الزمانية و لذا لا يجب إذا مات فى البلد قبل الذهاب أو إذا فقد بعض الشرائط الأخر مع كونه موسرا، و من هنا ربما يجعل الأمر بالقضاء فيها قرينه على اختصاصها بمن لم يستقر عليه و حمل الأمر بالقضاء على الندب و كلاهما مناف لإطلاقها مع انه على الثانى يلزم بقاء الحكم فيمن استقر عليه بلا دليل مع انه مسلم بينهم، و الأظهر الحكم بالإطلاق إما بالتزام وجوب القضاء فى خصوص هذا المورد من الموت فى الطريق كما عليه جماعه و ان لم يجب

إذا مات مع فقد سائر الشرائط أو الموت و هو فى البلد، و اما بحمل الأمر بالقضاء على القدر المشترك و استفاده الوجوب فيمن

استقر عليه من الخارج و هذا هو الأظهر فالأقوى جريان الحكم المذكور فيمن لم يستقر عليه أيضا فيحكم بالإجزاء إذا مات بعد الأمرين و استحباب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك.
لا إشكال فى ان من لم يستقر عليه الحج إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم فإنه يجزيه ذلك و لا يجب القضاء عنه، و لو مات قبل ذلك فهل يجب القضاء عنه أو لا، المحكى عن ظاهر- المبسوط و النهاية و القواعد هو وجوب القضاء حينئذ، و هو صريح المستند حيث قال:
لو مات المستطيع فى طريق الحج فان كان قبل الإحرام و دخول الحرم وجب القضاء عنه بشرط استقرار الحج فى ذمته سابقا على المشهور و مطلقا على الأقرب المنصور (انتهى) و ظاهره نسبه عدم الوجوب الى المشهور، و لعل ذلك من جهة إطلاقهم القول بعدم وجوب القضاء، لو مات من لم يستقر عليه الحج، و ذلك لكشف موته عن عدم الاستطاعة واقعا و استظهر المصنف (قده) فى المتن وجوب القضاء.
(و القول الأخر) أعنى عدم وجوب القضاء عمن مات فى الطريق إذا لم يستقر عليه الحج و لو كان موته قبل الإحرام و دخول الحرم- هو مختار الجواهر تبعا للشرائع.
(و جمله القول فى المقام) انه يدور الأمر فى حمل اخبار الباب على احد وجوه.
(الوجه الأول) الأخذ بظاهر الأمر بالقضاء فى الوجوب و جعل ذلك قرينه على اختصاص الحكم بمن استقر عليه الحج، فيحكم فيمن لم يستقر عليه الحج بما هو مقتضى القاعدة من عدم وجوب القضاء عنه سواء مات قبل الإحرام و دخول الحرم أو بعد ذلك فيكون حكمه حكم من مات فى بلده أو اختل أحد أركان الاستطاعة قبل الاستقرار عليه فالتعبير بالاجزاء فى حديث ضريس و خبر العجلى و بالسقوط فى مرسله المقنعة يدل على ثبوت التكليف و استقراره، و فى من لم يستقر عليه الحج يكون الموت كاشفا عن عدم الاستطاعة، فلا ثبوت للتكليف حتى يكون ما اتى به من الإحرام و دخول الحرم مجزيا و مسقطا.
(الوجه الثانى) حمل الأمر بالقضاء على الندب و جعل تلك الأخبار مختصة بمن لم يستقر عليه الحج، و هذا الحمل بعيد، لظهور الأمر فى الوجوب و إطلاق الاخبار الشامل لمن استقر عليه الحج، فلا موجب للعدول عن ظاهر الاخبار و إطلاقها، هذا، مضافا الى ان حكم الأصحاب بالاجزاء فيمن استقر عليه الحج إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم انما هو من ناحية أخبار- الباب فهذا الحمل مخالف مع تسالمهم على الاجزاء فى صورة استقرار الحج.
(الوجه الثالث) إبقاء إطلاق الاخبار فى شمولها لمن استقر عليه الحج و من لم يستقر عليه و إبقاء ظاهر الأمر بالقضاء فيها فى الوجوب، و الالتزام بوجوب القضاء فيمن لم يستقر عليه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰
إذا مات قبل الإحرام أو دخول الحرم إذا مات فى الطريق لا مطلقا، فلو مات فى بلده لم يجب القضاء، و هذا الوجه اختاره فى المستند كما تقدم نقل عبارته.
(الوجه الرابع) حمل الأمر بالقضاء على القدر المشترک، بين الوجوب و الندب و استفاده وجوب القضاء فيمن استقر عليه الحج من الخارج و هو الإجماع على وجوبه عنه و العمومات الدالة على وجوب الحج عليه و لو متسكعا و انه دين عليه، فوجوب القضاء عنه على طبق القاعدة، و انما المخالف معها هو السقوط إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم، كما انه فى من لم يستقر عليه الحج يكون الأمر بالعكس، فمقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء مطلقا و ان المخالف لها هو وجوب القضاء لو مات قبل الإحرام أو دخول الحرم (و هذا الوجه) مما أبداه فى الجواهر و استظهره فى المتن، قال فى الجواهر.
و لعل الاولى تعميم الصحيحين لهما (اى لمن استقر عليه الحج و من لم يستقر عليه) و استعمال الأمر بالقضاء فيهما لقدر

المشترك بين الندب و الوجوب (انتهى).

(و لا- يخفى) ان حمل الأمر على القدر المشترك محتاج الى الدليل سواء قلنا بأن هيئة الأمر ظاهر فى الوجوب، أو قلنا بان المستعمل فيه عبارة عن نسبه خاصة بين المكلف و بين المأمور به المعبر عنها بنسبه إرسالية يوجدها المولى بإلقاء هيئة الأمر- كما هو الحق على ما حققناه فى- الأصول- فإن إيجاد هذه النسبة الإرسالية إذا لم يرد دليل على الترخيص يقتضى عدم جواز ترك المأمور به فهذا الدليل هيهنا ليس الا استبعاد وجوب القضاء عمن لم يستقر عليه، إذ لم يثبت إجماع على عدم الوجوب فى مورد الأخبار، أعنى الموت فى الطريق.

(و الأقوى عندى) هو الوجه الثالث، فيلتزم بوجوب القضاء فيمن لم يستقر عليه فى مورد الاخبار، و بهذا يظهر عدم صحة الوجه الأول بعد إمكان القول بوجوب القضاء مطلقا، فليس ظهور الأمر فى الوجوب قرينه على الحمل على خصوص من استقر عليه، و هذا الوجه هو المحكى عن ظاهر المقنعة و النهاية و المبسوط- كما تقدم- كما عرفت نص المستند على اختياره (و يؤيده) وقوع السؤال عن الحج تطوعا فى صحيح العجلى و انه لو مات فى الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جمله و نفقته و ما معه، و جواب الامام عليه السلام انها تكون للورثة و لا- يجب القضاء عنه، فوقوع هذا السؤال من الراوى يشعر بأنه فهم إطلاق الحكم لحجة الإسلام سواء كان مستقرا عليه الحج أو غير مستقر.

[مسألة (۷۴) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع]

مسألة (۷۴) الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع لانه مكلف بالفروع لشمول الخطابات له أيضا و لكن لا يصح منه ما دام كافرا كسائر العبادات و ان كان معتقدا لوجوبه و أتيا به على وجهه مع قصد القربة لأن الإسلام شرط فى الصحة

هذا هو الأمر الأول من الأمور التى تعرض لها فى هذا- المتن، و وجوب الحج على الكافر كسائر العبادات و الفروع مما انفردت به الإمامية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱۲، ص: ۴۱

و فى الجواهر: عندنا بل الإجماع بقسميه عليه لشمول الخطابات الواردة فى الفروع له خلافا لأبى حنيفة- و هذه من المسائل الواضحة فى فقه أصحابنا، كما ان من الواضح عندنا عدم صحة العبادة منه ما دام كافرا و ذلك لا يمنع من تكليفه حتى يتوهم كون التكليف حينئذ تكليفا بما لا- يطاق لأنه فى كل آن قادر على تحصيل شرط صحة العمل- أعنى الإيمان- فهو من قبيل تكليف المحدث الصلاة، فإنه قادر على تحصيل الظهارة التى هى شرط صحة الصلاة، و اما بطلان العبادة من الكافر ما دام كافرا فليس لأجل انه لا يعتقد بالرب الذى يعبده و لا لانه لا يعتقد وجوب العبادة، و ذلك لإمكان كونه معتقدا بالله و بوجوب الحج أو غيره من العبادات، كالكافر الذى يكون كفره لإنكار ضرورى من ضروريات الإسلام كحرمة الخمر مثلا بل بطلان العبادة منه انما هو لأجل شرطية الإسلام فى صحة العبادات كما قرر فى محله.

و بهذا ظهر ان البطلان ليس من جهة عدم تمشى قصد القربة منه و لا من جهة عدم حصول القرب منه ما دام كافرا، و ذلك لإمكان تمشى قصد التقرب منه إذا لم يكن منكر الله و لا لوجوب العبادة التى يأتى بها و اما إمكان حصول القرب فليس شرطا فى صحة العبادة بمعنى عدم وجوب الإعادة أو القضاء- كما ورد فى الاخبار مما يدل على عدم حصول القرب مع بعض المعاصى كالحسد و الغيبة، فإن ذلك محمول على عدم القبول لا عدم الصحة، و الله العاصم.

(الأمر الثانى) ما افاده (قده) بقوله

و لو مات لا يقضى عنه لعدم كونه أهلا للإكرام و الإبراء

فإن القضاء عن الميت انما يجب لخروج الميت عن عهده التكليف و عدم مؤاخذته هناك بترك الواجب، و ليس فى أدلة وجوب القضاء عن الميت إطلاق يشمل الميت الكافر، فيبقى- الأصل الجارى فى عدم مشروعية القضاء عنه سليما عما يكون حاكما عليه، بل مقتضى ما دل على حرمه الاستغفار له و الترحم عليه و الصلاة عليه و الوقوف على قبره حرمه قضاء الحج عنه.

(الأمر الثالث) ما افاده (قده) بقوله:

و لو أسلم مع بقاء استطاعته وجب عليه و كذا لو استطاعة بعد إسلامه و لو زالت استطاعته ثم أسلم لم يجب عليه على الأقوى لأن الإسلام يجبّ ما قبله كقضاء الصلاة و الصيام حيث انه واجب عليه حال كفره كالأداء و إذا أسلم سقط عنه

، اما وجوب الحج عليه بعد إسلامه مع بقاء الاستطاعة أو حدوث الاستطاعة بعد الإسلام فواضح لشمول أدلة وجوب الحج على المستطيع له، و اما مع زوال الاستطاعة سواء زالت فى حال كفره بحيث أسلم و هو غير مستطيع أو زالت فى زمان الإسلام مع عدم سعة الوقت للذهاب الى الحج ففى وجوب الحج عليه متسكعا كوجوبه على من استقر عليه الحج و هو مسلم، و عدم الوجوب قولان استظهر الوجوب فى المدارك، و قال لو أسلم وجب عليه الإتيان بالحج مع بقاء الاستطاعة قطعا، و بدونها فى أظهر الوجهين، و قال اعتبر العلامة فى التذكرة فى وجوب الحج استمرار الاستطاعة إلى زمان الإسلام، و هو غير واضح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۲

(انتهى) و وافقه فى الذخيرة و المستند، و استدل له فى المستند بالاستصحاب يعنى به استصحاب الوجوب الثابت عليه فى حال كفره.

(و الأقوى عدم الوجوب) كما فى الجواهر و عليه المصنف، فى المتن لحديث الحب، قال فى الجواهر:

و ان لم تستمر الاستطاعة لم يجب و ان فرض مضى أعوام عليه مستطيعا فى الكفر، لأن الإسلام يجبّ ما قبله (انتهى) و دعوى عدم صحة التمسك بحديث الجب لضعف سنده مدفوعة بجبر ضعف سنده بالعمل به و الاستناد اليه الموجب للوثوق به.

(نعم) يبقى هنا اشكال، و هو الذى أفاده فى المتن بقوله.

و دعوى انه لا يعقل الوجوب عليه إذ لا يصح منه إذا اتى به و هو كافر و يسقط عنه إذا أسلم

و حاصله انه بعد سقوط الحج عنه إذا أسلم فلا فائدة فى وجوب الحج عليه، فإنه ما دام كافرا لا يتمكن منه لعدم صحته منه فى حال الكفر، و إذا أسلم يسقط عنه، فالقول بسقوط الوجوب مستلزم للغوية التكليف به فى حال الكفر، الموجب للقول بعدم كونه مكلفا بالحج رأسا و هو خلاف ما عليه الأصحاب- كما تقدم.

(و أجيب عن هذا الاشكال) بوجوه الأول، ما افاده بقوله.

مدفوعة بأنه يمكن ان يكون الأمر به حال كفره امرا تهكميا ليعاقب لا حقيقيا

و لكن هذا الجواب لا يلائم مذهبنا، حيث نقول بقبح الأمر بما لا يمكن للمكلف امتثاله، نعم لا بأس بذلك فى غير نشأة التكليف و الاختيار كما ورد من ان من صور صوره يكلف يوم القيمة ان ينفخ فيهما الروح و ليس بنافخ، و كذا من كذب فى الاخبار عن روياه يكلف هناك ان يعقد بين شعيرتين و ليس بعاقد، و ذلك لان تلك النشأة ليست بنشأة التكليف و الاختيار و لذا استشكل هو (قده) فى المتن فقال:

لكنه مشكل بعد عدم إمكان إتيانه به لا كافرا و لا مسلما.

(الوجه الثانى) فى الجواب ما افاده بقوله:

و الأظهر ان يقال انه حال استطاعته مأمور بالإتيان به مستطيعا و ان تركه فمتسكعا و هو ممكن فى حقه لإمكان إسلامه و إتيانه

مع الاستطاعة و لا معها ان ترک فحال الاستطاعة مأمور به فی ذلک الحال و مأمور علی فرض ترکه حالها بفعله بعدها

، و حاصله متوقف علی تصور الواجب المعلق و جعل المقام من ذلک القبیل، (فیقال) ان المستطیع المسلم یجب علیه بالوجوب- التنجیزی أن یحج فی عامه و یجب علیه انه لو ترک فی هذا العام ان یحج فی المستقبل و لو ارتفعت استطاعته، و هذا الوجوب تعلیقی بمعنی ان الوجوب فعلی و الطلب من المولی حاصل حقیقة و لکن ظرف فعل الواجب استقبالی، ففی عام الاستطاعة قد توجه علیه تکلیفان أحدهما تنجیزی

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۳

و الأخر تعلیقی، و هکذا یقال فی تکلیف الکافر بالحج إذا استطاع فیقال یجب علیه ان یسلم فیکون حاله حال المسلم المستطیع فیتوجه علیه التکلیف فی هذا العام بالحج تکلیفا منجزا و ان یحج فی المستقبل لو ترکه فی هذا العام سواء بقیت استطاعته أو زالت، فإذا لم یسلم یعاقب علی مخالفة التکلیفین کما یعاقب المسلم کذلک لو مات و لم یحج، ففائدة التکلیف فی حال- الکفر هو انه لو أسلم فی عام الاستطاعة أمکن له ان یمتثل التکلیف المنجز علیه فعلا بان یحج فی عامه و ان یمتثل التکلیف التعلیقی بأن یحج فی المستقبل و لو متسکعا بعد زوال استطاعته فإذا بقی علی الکفر فقد عصی کلا التکلیفین فیعاقب علی عصیانهما کما یعاقب المسلم لو مات و لم یحج إذا استطاعة فترک الحج فی العام الأول حتی زالت استطاعته فلم یحج متسکعا أیضا فإنه یعاقب علی مخالفه کلا التکلیفین.

و بهذا یدفع الاشکال الوارد فی سقوط القضاء عن الکافر لو أسلم بالنسبة الی ما فات منه من الصلاة و الصیام، حیث ان سقوط القضاء هناک إجماعی، و مع ذلک یتمشی فیه الاشکال- الوارد هیهنا فیجاب عنه بمثل ما ذکرنا من الجواب، و هذا هو الذی أفاده (قده) فی المتن بقوله

و کذا یدفع الإشکال فی قضاء الفوائت فیقال انه فی الوقت مکلف بالأداء و مع ترکه بالقضاء و هو مقدور له بان یسلم فیأتی بها أداء و مع ترکها قضاء فتوجه الأمر بالقضاء الیه انما هو فی حال الأداء علی نحو الأمر المعلق

و حاصله ان المکلف بالصلاة فی الوقت له تکلیفان أحدهما منجز و هو وجوب الصلاة فی الوقت، و الأخر معلق و هو وجوب الإتیان بها فی خارج الوقت ثم أعاد (قده) حاصل الاشکال و الجواب فقال:

فحاصل الاشکال انه إذ لم یصح الإتیان به حال الکفر و لا یجب علیه إذا أسلم فکیف یکون مکلفا بالقضاء و یعاقب علی ترکه، و حاصل الجواب انه یکون مکلفا بالقضاء فی وقت الأداء علی نحو الوجوب المعلق و مع ترکه الإسلام فی الوقت فوت علی نفسه الأداء و القضاء فیستحق العقاب علیه و بعبارة اخری کان یمکنه الإتیان بالقضاء بالإسلام فی الوقت إذا ترک الأداء و حینئذ فإذا ترک الإسلام و ملت کافرا یعاقب علی مخالفته الأمر بالقضاء و إذا أسلم یغفر له و ان خالف أیضا و استحق العقاب

هذا ما حققه قدس سره فی المقام.

«و یرد علیه أولا) انه قد حقق فی محله بطلان الواجب المعلق بمعنی کون وجوب شیء فعلیا و الواجب استقبالیا، و ذلک لان الوقت المضروب للواجب له دخل فی إمکان تحصیل الملاک و ان لم یکن دخیلا فی أصل کون الواجب ذا ملاک- و حیث ان الوقت غیر حاصل تحت قدره المکلف و لم یکن متعلق الأمر مطلوبا و لو فی غیر ذلک الوقت وجب لا- محالة أن یؤخذ الوقت مفروض الوجود فیؤمر بالمتعلق علی تقدیر وجوده فیکون الأمر مشروطا بحصوله و لا یعقل الأمر بالمتعلق مطلقا، و هذا عین الواجب المشروط، فلا معنی للواجب المعلق، ففی المقام نقول لا-

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۴

یمکن فی حال تحقق الاستطاعة أن یتحقق أمر فعلی بالحج متسکعا فی ظرف عدم الحج فی هذا- العام و زوال الاستطاعة فی

المستقبل، بل الأمر به يكون مشروطا بتأخير الحج عن عامه و بقائه إلى العام المقبل و زوال الاستطاعة، و كذا فى باب قضاء الفوائت لا- يعقل أمر فعلى بالقضاء الا بعد فوت الواجب فى الوقت، و اما فى زمان الأداء فيكون الأمر بالقضاء مشروطا لا فعليا، فهذا الوجه لا يحل الاشكال.

(و ثانيا) ان تصوير الواجب المعلق غير حاسم للإشكال، فى وجوب القضاء بعد الوقت و لا الاشكال فيما نحن فيه لانه يقال لا يصح الإتيان به فى حال الكفر و لا- يجب عليه الإتيان إذا أسلم، و كون القضاء أو الحج متسكعا واجبا عليه بالوجوب المعلق لإمكان إسلامه فى الوقت أو حال الاستطاعة لا ينفع فى صحة التكليف به إذا لم يسلم فى الوقت أو حال الاستطاعة لأنه مع عدم إسلامه فى الوقت أو حال الاستطاعة لا يخلو اما ان يسلم فيسقط عنه التكليف أو لا يسلم فلا يصح منه المكلف به، فمع فرض تصوير الواجب المعلق لا- يرتفع الإشكال إذا لم يسلم فى الوقت أو فى زمان الاستطاعة، و مع إسلامه و ترك الواجب الى ان مضى الوقت أو زالت الاستطاعة لا- إشكال فى صحة تكليفه بالقضاء أو الحج متسكعا و انه لا يسقط عنه من غير حاجة الى تصوير الواجب المعلق (الوجه الثالث) فى دفع الاشكال هو ما اخترناه و بسطنا الكلام فيه فى كتاب الزكاة فى بحث وجوب الزكاة على الكافر (و حاصله) ان صحة التكليف لا تدور دائما مدار إمكان إسقاطه بخصوص الامتثال بل يصح إذا أمكن إسقاطه و لو بغيره، ففى الكافر يصح تكليفه بالقضاء فى- الموقتات، أو بالحج عند استقراره عليه إذا زال استطاعته فى حال كفره لانه يمكنه إسقاطه عن نفسه بالإسلام فلا يكون تكليفا بما لا يطاق، و حينئذ لا يكون فى هذا التكليف ثواب مترتب على امتثاله إذ لا موافقه فيه، و انما الفائدة فى ترتب العقاب على مخالفته، و ليس إسقاط التكليف بما عدا امتثاله بعزيز كيف، و جميع الواجبات الكفائية كذلك، حيث انها يصح إسقاطها عن- المكلف بفعل الغير كتوجيه المحتضر إلى القبلة، فإنه يسقط عنه بفعل غيره من المكلفين، بل و لو من غيرهم كالصبى و المجنون، فيكون التكليف بالحج فى المقام اعنى الكافر المستطيع الذى زال استطاعته حال كفره، أو بالقضاء فى الموقتات تكليفا حقيقيا فعليا واقعيا غير معلق على شىء متأخر الوجود و تكون صحته لمكان إمكان إسقاط الكافر عنه بإسلامه، فان مات كافرا يعاقب عليه كما يعاقب على ترك غيره من الواجبات أو ارتكاب شىء من المحرمات، و العقل يحكم بصحة مؤاخذة حينئذ لأنه كان يمكنه إسقاط هذا العقاب عنه بإسلامه ليشمله فضل الله سبحانه بإسقاط التكليف بالحج أو القضاء عنه بعد الإسلام، و الله العادم بحقائق الأمور.

[مسألة (۷۵) لو أحرم الكافر ثم أسلم فى الأثناء]

مسألة (۷۵) لو أحرم الكافر ثم أسلم فى الأثناء لم يكفه و وجب عليه الإعادة من الميقات و لو لم يتمكن من العود الى الميقات أحرم من موضعه و لا يكفيه ادراك الوقوفين مسلما لان إحرامه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۵

باطل

، لما كان الحج بجميع أفعاله و مناسكه امرا عباديا لا يصح من الكافر فالإحرام الواقع فى حال الكفر أيضا باطل لكونه عباديا و الإسلام شرط لصحة العبادات، فيجب عليه تجديد الإحرام بأن يرجع الى الميقات لو خرج منه ثم يسلم، فان لم يمكن الرجوع كفى الإحرام من مكانه فيكون بمنزلة الناسى أو الجاهل به إذا لم يمكنه العود اليه، قال فى المدارك و قد ثبت ذلك فى الناسى و الجاهل و المسلم فى المقام أعذر و هو انسب بالتخفيف (انتهى) و لعل الاعذريه هنا من جهة حديث ان الإسلام يجب ما قبله.

قال فى الشرائع: و لو أحرم و أدرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا ان يستأنف إحراما و ان ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات (انتهى)

و لعل مراده ادراك المشعر بعد إدراكه الوقوف بعرفات و لذا عبر فى المتن بإدراك الوقوفين، كما ان ذيل عبارة الشرائع أيضا لا يخلو من دلالة على إدراكه أيضا، حيث قال:

و ان ضاق أحرم و لو بعرفات، و ذلك ليدرك الوقوفين متلبسا بالإحرام نعم بناء على ما سيأتى فى محله من كفاية اختيارى مشعر عن اختيارى عرفات لو فرض عدم إدراكه للوقوف بالعرفات فأدرك اختيارى مشعر فجدد الإحرام فيه ثم نوى الوقوف صح.

(قال فى الجواهر): و فى المدارك و هو جيد ان ثبت جواز استيناف الإحرام من المشعر لكنه غير واضح كما سيجىء تحقيقه، ثم قال فى الجواهر قلت ستعرف وضوحه إنشاء الله تعالى.

(أقول) و سيجىء الكلام فى محله ان شاء الله تعالى، (و كيف كان) فعنوان هذه المسألة و- الحكم بعدم الاجزاء الا بإحرام جديد، و لو كان قد ادراك الموقفين لعله لأجل دفع توهم قياس المقام بما إذا أحرم المملوك باذن مولاه ثم انعتق و أدرك الموقفين أو اختيارى مشعر بعد العتق فإنه يجزيه عن حجة الإسلام- كما تقدم فى محله- و ذلك لورود الدليل هناك دون المقام.

[مسألة (۷۶) المرتد يجب عليه الحج]

مسألة (۷۶) المرتد يجب عليه الحج سواء كانت استطاعته حال إسلامه السابق أو حال ارتداده و لا يصح منه فان مات قبل ان يتوب يعاقب على تركه و لا يقضى عنه على الأقوى لعدم أهليته للإكرام و تفريغ ذمته كالكافر الأصلى.

فى هذه المسألة أمور: (الأول) لا إشكال فى وجوب الحج على المرتد لما عرفت من ان- الكافر مكلف بالفروع، بل هنا أولى إذا كان مستطيعا قبل الارتداد لاستصحاب بقاء التكليف لو فرض الشك فى شمول الأدلة الاجتهادية له و لكن لا ينتهى النوبة إلى الأصل لكفاية الأدلة الاجتهادية من العمومات و الإطلاقات كقوله تعالى:

وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (الآية) حيث ان قوله سبحانه (عَلَى النّٰاسِ) يشمل المسلم و الكافر من الكافر الأصلى و المرتد من الفطرى و الملى.

(نعم) الإشكال فى توجه التكليف اليه بعد الارتداد مع عدم صحته منه حال الكفر و عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶

توبة الفطرى- بناء على القول بعدم قبولها منه- لا يمكن الجواب عنه بما أجيب عنه فى الكافر الأصلى حيث ان الكافر الأصلى يتمكن من الامتثال بان يسلم فيصح منه الإتيان بالعبادة، بخلاف المرتد الفطرى فإنه بناء على عدم قبول توبته لا يقدر على الامتثال، فيتوجه الاشكال بعدم- الفائدة حينئذ فى تكليفه بالحج فلا بد من الجواب اما بكون عجزه عن الامتثال لما كان باختيار منه لاختياره الكفر بعد الإسلام يصح عند العقل تكليفه من جهة ان الامتناع بالاختيار لا- ينافى- الاختيار، و اما بكون معنى التكليف هو مجرد استحقاقه العقاب على ترك الحج لا توجه التكليف حقيقة، فإنه تكليف بالمحال، و انما المصحح لاستحقاق العقاب هو ان تفويت الواجب لما كان باختيار منه لم يكن عقوبته مما يحكم العقل بقبحه.

(و كيف كان) فلا يصح منه حال الارتداد، و لو مات استحق العقاب و لا يقضى عنه على الأقوى خلافا لما عن القواعد حيث قال (قده) و لو مات اى المرتد اخرج من صلب تركته و ان لم يتب على اشكال (انتهى) و قوله بالإخراج من صلب تركته يدل على ذهابه بإمكان ان يكون للمرتد مال و انه قابل لان يملك مع ان الفطرى من المرتد ينتقل ماله الى ورثته، و لعله (قده) يقول بتملكه لما يتجدد له بعد ارتداده- كما هو الحق.

(و كيف كان) فغاية ما يمكن الاستدلال به لوجوب القضاء عنه هو إطلاق ما دل على وجوب القضاء عمن مات و قد استقر عليه الحج، و قد تقدم انه لا يشمل الكافر، لان ذلك انما شرع لأجل إبراء الميت عن عهده ما كان واجبا عليه فى حيوته حتى لا يعاقب على تركه، و من الواضح ان هذا فضل و تخفيف من الله سبحانه و إكرام لا يناسب الكافر سيما المرتد الذى هو أسوء حالا من الكافر الأصلى، فلا إشكال فى الحكم، و انما عبر فى المتن بأنه الأقوى لأجل ما عرفت من المحكى عن القواعد، على انه (قده) استشكل فى الحكم فى آخر كلامه.

(الأمر الثانى) ما افاده بقوله:

و ان تاب وجب عليه و صح منه و ان كان فطريا على الأقوى من قبول توبته سواء بقيت استطاعته أو زالت قبل توبته فلا تجرى فيه قاعدة جب الإسلام لأنها مختصة بالكافر الأصلى بحكم التبادر و لو أحرم فى حال ردته ثم تاب وجب عليه الإعادة كالكافر الأصلى

الحق- عندنا- كما تقدم فى باب المطهرات من كتاب الطهارة قبول توبة المرتد الفطرى، و عليه فيصح منه- الحج بعد التوبة، بل يجب عليه سواء حدثت الاستطاعة بعدها أو بقيت من زمان الارتداد أو زالت قبل التوبة بحيث استقر عليه الحج فليس حاله فى ذلك حال الكافر الأصلى، فإنه يشمله حديث الجب دون المرتد لشدة الأمر فيه، الموجبة لعدم التخفيف و التفضل فى حقه، مضافا الى انه مما تسالم عليه الأصحاب، فيجب عليه الحج حينئذ و لو متسكعا و اما بطلان إحرامه فى حال الارتداد فواضح لأنه ان لم يكن أسوء حالا من الكافر الأصلى فليس فى هذا الحكم دونه، و قد-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷

تقدم عدم جواز الاكتفاء بالإحرام الواقع فى حال الكفر.

(الأمر الثالث) ما افاده (قده) بقوله:

و لو حج فى حال إسلامه ثم ارتد لم يجب عليه الإعادة على الأقوى

خلافا لما عن الشيخ فى المبسوط مستدلا بان ارتداده بعد حجه مسلما يكشف عن عدم إسلامه فى حال حجه فيكون باطلا، و ذلك لان المسلم الحقيقى لا يصير مرتدا لقوله تعالى وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدٰاهُمْ (الآية) و ما دل على حبط العمل بالكفر، كقوله تعالى وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ، و قوله تعالى يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ.

(و الجواب) اما عن الأول فبان الآية لا تدل على عدم إمكان الكفر بعد الايمان، بل هى فى مقام مطلب آخر، و هو ان الله لا يخذل أحدا بعد ان هداه للإسلام إلا بعد ان يبين له ما- يرضيه و ما يسخطه فيخالف رضاه الى ما يسخطه فيستحق الخد لان كما ورد فى تفسير الآية المباركة هذا مضافا الى مخالفة ذلك للوجدان و للايات الدالة على إمكان الكفر بعد الايمان بل وقوعها كقوله تعالى ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا و قوله سبحانه إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا (الآية) و حمل الايمان هنا على غير الإيمان الحقيقى لا وجه له بعد فقد القرينة على المجاز، و قد وقع الارتداد لكثير ممن أمن فى زمان رسول الله صلى الله عليه و آله.

(و اما عن الثانى) أى الاستدلال بآيات الإحباط فبأنها مقيده بقوله تعالى وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كٰافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمٰالُهُمْ، دلت على اشتراط الحبط بالموت قبل التوبة و الايمان، و اما من تاب بعد الارتداد فلا دليل على إحباط اعماله السابقة على الارتداد بل فى الاخبار ما يدل على قبولها إذا تاب كما افاده (قده) فى المتن.

ففى خبر زرارة عن ابى جعفر عليه السلام: من كان مؤمنا فحج ثم أصابته فتنة ثم تاب يحسب له كل عمل صالح عمله و لا يبطل

منه شيء و آية الحبط مختصة بمن مات على كفره بقرينة الآية الأخرى و هى قوله تعالى، وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كٰافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمٰالُهُمْ

بل جعل المصنف (قده) هذه الآية دليلا على قبول توبة المرتد الفطرى حيث قال.

و هذه الآية دليل على قبول توبة المرتد الفطرى، فما ذكره بعضهم من عدم قبولها منه لا وجه له

، و لكن الاستدلال بها لذلك ضعيف إذ فيه أولا ان مورد الآية لا يشمل المرتد الفطرى فإن الخطاب لأصحاب النبى صلى الله عليه و آله و سلم الذين آمنوا عن كفر فالمرتد منهم يكون من المرتد الملى لا الفطرى، (و ثانيا) ان غاية ما تدل عليه الآية هو شمولها للفطرى بالإطلاق فلا ينافى ما دل على عدم قبول توبة خصوص الفطرى و قد تقدم البحث فى ذلك فى باب المطهرات من كتاب الطهارة.

(و كيف كان) فلو سلمنا دلالة آيات الإحباط على كون الكفر بعد الايمان موجبا لحبط الاعمال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸

و لو مع قبول التوبة، فليس معنى الإحباط إلا عدم قبول تلك الاعمال بمعنى عدم استحقاق الثواب عليها، لا بمعنى وجوب اعادتها، مع ان الأصل يقتضى عدم الوجوب مؤيدا بما دل على عدم وجوب حج الإسلام فى العمر الإمرة واحدة، و الله الموفق للصواب.

[مسألة (۷۷) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح]

مسألة (۷۷) لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل إحرامه على الأصح كما هو كذلك لو ارتد فى أثناء الغسل ثم تاب و كذا لو ارتد فى أثناء الأذان أو الإقامة أو الوضوء ثم تاب قبل فوات الموالاة بل و كذا لو ارتد فى أثناء الصلاة ثم تاب قبل ان يأتى بشيء أو يفوت الموالاة على الأقوى من عدم كون الهيئة الاتصالية جزء منها، نعم لو ارتد فى أثناء الصوم بطل و ان تاب بلا فصل

و استدل فى الجواهر على صحة الإحرام و عدم بطلانه بعدم دخول الزمان فى مفهوم الحج و انه ليس كالصوم حيث ان الزمان داخل فى مفهومه، فلو ارتد فى جزء يسير من الصوم ثم تاب لم يصح صومه قال (قده) و ليس الحج كالصلوه فى اشتراط الاتصال بين أجزائها كى يتجه بطلانه حينئذ بحصول المنافى للارتباط بل هو أشبه شيء بالوضوء و الغسل و نحوهما- الى ان قال- خلافا للمحكى عن الشيخ هنا أيضا- أى كما خالف فى المسألة السابقة فقال بوجوب اعاده الحج لو ارتد بعده ثم تاب، بناء منه على ان الارتداد يكشف عن عدم الإسلام فى السابق- و قد عرفت ما فيه، بل الزم نفسه هنا بان المتجه على ذلك عدم لزوم قضاء ما فاته من الصلاة و الصوم مثلا حال الارتداد لو تاب لكونه حينئذ من الكافر الأصلى- بعد كشف الارتداد عن عدم صحة إسلامه أولا- فلا قضاء عليه لجب الإسلام ما قبله (انتهى ما فى الجواهر بتغيير يسير).

و توضيح المقام ان العبادات المركبة على أقسام (منها) ما هو كالصلوه، حيث اعتبر فيها اتصال و وحده، كالصور النوعية فى الأجسام فكما ان شيئيتها تكون بصورتها فكذلك يكون المأمور به فى هذا القسم هو الاتصال القائم بالاجزاء، فإذا حصل الانفصال بين تلك الاجزاء بطل المأمور به، و قد استفاد الشيخ الأكبر (قده) اعتبار الاتصال فى الصلاة بما ورد من التعبير بالقاطع عن جمله من مبطلات الصلاة، و حكم هذا القسم هو انه لو فرض الارتداد فى أثناء العمل و لو فى غير حال الاشتغال باجزائه كالسكوت الحاصل بين القراءة و الركوع مثلا لزم بطلان الصلاة.

(و منها) ما هو كالصوم و الوقوف بعرفات حيث يعتبر فيه الزمان و المأمور به عمل خاص أو ترك خاص فى زمان معين فإذا فرض الارتداد فى مثله فى الأثناء يبطل العمل لوقوع بعض المأمور به فى حال الكفر المانع عن صحة العمل، (و منها) ما يكون كالغسل و الوضوء، حيث يكون المأمور به فى مثله نفس الاجزاء كلها المعبر عنها فى الاصطلاح العلمى بالاجزاء بالأسر، و لم يعتبر فى المأمور به وحده و لا اتصال و لا زمان خاص فكان لكل جزء من العمل أمر خاص به فى ضمن الأمر بالمجموع، و فى مثله إذا حصل الارتداد بين اجزاء العمل لم يوجب بطلانه إذا تاب و اتى باقى الاجزاء، و الحج من هذا القبيل، فلا يبطل بالارتداد الواقع بعد الإحرام إذا تاب و أتم العمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۹

هذه خلاصه ما افاده المصنف تبعا لصاحب الجواهر (قدس سرهما) و للنظر فيه مجال (أما أولا) فلما فى استفادة توجه الأمر إلى الهيئة الاتصالية من مجرد التعبير بالقاطع، فإن غاية ما يستفاد من ذلك هو تصور الشارع للهيئة المتصلة لصحة استعمال كلمه القاطع، لا لكونها متعلقة للأمر، فالتخللات الواقعة بين أجزاء الصلاة ليست من اجزاء الصلاة، و يترتب عليه عدم بطلان الصلاة إذا نوى قطعها فى تلك التخللات ثم بدا له و أتم الصلاة.

(و اما ثانيا) فلان دعوى القطع بكون الحج من قبيل الغسل و الوضوء فى عدم اعتبار الهيئة الاتصالية فيه مجازفة، فان الإحرام و ان كان حدوثه بالنية و التلبية و لبس الثوبين الا انه باق ما لم يخرج منه فيحتمل اعتبار الشارع بقاء هيئة اتصالية للحج بترك محرمات الإحرام، فما دام هو محرم فهو معتمر أو حاج الى ان يخرج من الإحرام كاملا (و بالجملة):

فابتناء المسألة على ما بنى عليه صاحب الجواهر و تبعه المصنف قدس سرهما) لا يخلو من اشكال (نعم) يمكن الاستدلال للمشهور هنا- باستصحاب صحة الحج و عدم وجوب اعاده ما اتى به قبل الارتداد و ان الأصل براءة الذمة مما اتى به- على اشكال فى جريان استصحاب الصحة كما قرر فى الأصول- و الله الهادى إلى سواء السبيل.

[مسألة (۷۸) إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه الإعادة]

مسألة (۷۸) إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه الإعادة بشرط ان يكون صحيحا فى مذهبه و ان لم يكن صحيحا فى مذهبنا من غير فرق بين الفرق لإطلاق الاخبار و ما دل على الإعادة من الاخبار محمول على الاستحباب بقرينة بعضها الأخر من حيث التعبير بقوله عليه السلام يقضى أحب الى

فى هذه المسألة أمور (الأول) ان عدم وجوب الإعادة هنا هو المشهور بين الأصحاب و كذا فى باب الصلاة و الصوم و غيرهما إلا الزكاة خلافا للمحكى عن ابن الجنيد و ابن البراج، و يدل على ما هو المشهور غير واحد من النصوص (كصحيح بريد العجلى) عن الصادق عليه السلام كل عمل عمله و هو فى حال نصبه و ضلالته ثم من اللّه تعالى عليه و عرفه الولاية فإنه يؤجر عليه الا الزكاة لأنه وضعها فى غير موضعها لأنها لأهل الولاية و اما الصلاة و الحج و الصيام فليس عليه قضاء (و صحيح زرارة و بكير و الفضيل و ابن مسلم و بريد) عن الباقر و الصادق عليهما السلام فى- الرجل يكون فى بعض هذه الأهواء الحرورية و المرجئة و العثمانية و القدرية ثم يتوب، و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكوه أو حج أو ليس عليه إعادة شىء من ذلك قال ليس عليه شىء من ذلك غير الزكاة فلا بدان يؤديها لأنه وضع الزكاة غير موضعها و انما موضعها أهل الولاية (و خبر محمد بن حكيم) المروى فى الذكرى، قال كنا عند ابى عبد اللّه عليه- السلام إذ دخل عليه كوفيان كانا زيديين فقالا انا كنا نقول بقول و ان الله من علينا بولايتك فهل يقبل شىء من أعمالنا، فقال عليه السلام اما الصلاة و الصوم

و الحج و الصدقة فإن الله يتبعكما ذلك و يلحق بكما، و اما الزكاة فلا لأنكما أبعدتما حق امرء مسلم و أعطيتما غيره، و قد مر غير ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۰

من الاخبار فى باب الصوم و كتاب الزكاة.

و استدل لابن الجنيد بالقاعدة بناء على شرطية الايمان و لمخالفة أعمالهم لما هو الحق لاختلالها من حيث زيادة شيء عليه أو نقصانه من الأركان و غيرهما، و للنصوص الدالة على وجوب الإعادة (ففى خبر ابى بصير) عن الصادق عليه السلام: لو ان رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجه فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج و ان كان قد حج (و مكاتبه إبراهيم بن محمد بن عمران) قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام انى حججت و انا مخالف و كنت صرورة و دخلت متمتعا بالعمرة إلى الحج، فكتب إليه أعد حجك.

و الأقوى ما عليه المشهور، و ذلك لان الأخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة نص فى عدمه و هذان الخبران ظاهران فى الوجوب فيرفع اليد عما هو ظاهر فى الوجوب بالنص فى عدمه، فينتج الاستحباب كما مر منا مرارا من ان أمر المولى هو إيجاد نسبه مرسله بين العبد و متعلق الأمر و هى المعنى الحرفى لهيئة الأمر، فيحكم العقل بوجوب الطاعة و امتثال الأمر ما لم يظهر من المولى- الرخصة فى الترك، فإذا ورد الرخصة يحكم العقل بجواز الترك و رجحان الفعل لمكان الأمر الوارد.

و هذا الجمع بين الطائفتين من اخبار الباب حسن فى نفسه لا ينبغى الارتياب فيه، مضافا الى ما ورد من الشاهد عليه. (كصحيح بريد العجلى) عن الصادق عليه السلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الأمر ثم من الله تعالى عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته فقال عليه السلام قد قضى فريضته، و لو حج لكان أحب الى، قال و سألته عن رجل حج و هو فى بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم منّ اللّه عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجة الإسلام؟

قال يقضى أحب الى (و حسنه عمر بن أذينة) قال كتبت الى ابى عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل حج و لا يدرى و لا يعرف هذا الأمر ثم من الله تعالى، عليه بمعرفته و الدينونة به أ عليه حجة- الإسلام أو قد قضى فريضة الله؟ قال قد قضى فريضته، و الحج أحب الى هذا، و مع الغض عن ذلك فخبر ابى بصير و مكاتبه إبراهيم ضعيفان سندا، مضافا الى اختصاص خبر ابى بصير بالناصبى و يمكن القول فيه بوجوب الإعادة، لأنه من الكفار و لم يثبت فيه جريان قاعدة الجب، و مع الغض عن ذلك أيضا فهاتان الخبران موهونان بإعراض الأصحاب عن العمل بهما، هذا تمام الكلام لما استدل به لقول ابنى الجنيد و البراج، و اما كون وجوب الإعادة على طبق القاعدة فهو مبنى على شرطية الولاية لصحة العبادات كاشتراط الإسلام فى صحتها و قد مر فى كتاب الصوم و كتاب الزكاة ان المسلم عندنا هو شرطية الولاية لقبول الاعمال و ترتب الثواب عليها، و اما صحتها بمعنى عدم وجوب الإعادة، و القضاء فاشتراط الولاية لها ممنوعة، و المسألة خلافية لا إجماع فيها على الاشتراط و ان قال به كثير من الأصحاب.

و اما كون الإعادة من جهة مخالفة عمله لما هو الحق واقعا فسيأتى إنشاء الله تعالى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۱

(الأمر الثانى) هل الحكم بالاجزاء مختص بما إذا اتى بالعبادة على وفق مذهبه، أو انه مختص بما إذا اتى به على وفق مذهبنا، أو يعم الحكم لما إذا اتى به لما وافق احد المذهبين، أولا- اعاده رأسا و لو لم يوافق شيئا من المذهبين (وجوه) وجه الأول هو انصراف اخبار الباب الى ما هو الغالب من كون عملهم على وفق مذهبهم.

(و وجه الثانى) هو كون السؤال فى النصوص عن صحة العبادة من جهة فقدان الولاية لا من جهة المخالفة مع المذهب الحق، فمصب السؤال هو الاجزاء بعد فرض موافقه العمل للواقع.

(و وجه الثالث) إطلاق الاخبار و ان الصحة و الاجزاء فى صورة موافقه عمله لمذهبنا اولى من صوره مخالفته.

(و وجه الرابع) تعميم الإطلاق لما اتى به على اى وجه اتفق.

(و لا يخفى) ضعف الوجوه اما الأول، فإن التقييد بخصوص ما إذا اتى به على وجه مذهبه لا وجه له سوى الانصراف الموهوم لأجل غلبه ذلك فى عمل المخالف، و مجرد غلبه الوجود لا يوجب انصراف اللفظ كما حقق فى الأصول (و اما الوجه الثانى) فهو مخالف لإطلاق الاخبار و موجب لحملها على الفرد النادر (و اما الوجه الثالث) فلا بأس به لإطلاق الأدلة خصوصا بقرينة استثناء- الزكاة معللا بعدم وضعها فى موضعها، فإنه يدل على اجزاء غير هما مما صدر منهم مخالفا مع المذهب الحق مما يكون من حقوق الله تعالى، فاحتمال الاختصاص بما كان صادرا منهم موافقا لمذهبنا ساقط لا وجه له.

(و اما الوجه الرابع) فربما يستبعد من جهة ضعف إطلاق الأدلة لشمولها لما اتى به لا على مذهبنا و انه بمنزله ترك العمل رأسا فإنه حين العمل كان على اعتقاد بطلان عمله، و الإتيان بالعمل الباطل و ترك أصل العمل على حد سواء (نعم) لو كان له عذر فى الإتيان به مخالفا لمذهبه بحيث كان معتقدا لصحة عمله و يرى نفسه معذورا فى ذلك كان للاجزاء وجه.

(الأمر الثالث) فى حكم طواف النساء، فظاهر سكوت الاخبار عن وجوب الإتيان به بعد الاستبصار هو عدم وجوبه و كفايه ما اتى به فى الخروج عن الإحرام، مضافا الى ما قيل من بطلان إحرامه رأسا قبل استبصاره فلا يحتاج الى الخروج عنه بطواف النساء، و هذا مبنى على، شرطية الولاية فى صحة العبادات و ان الاجزاء بعد الاستبصار حكم امتنانى على خلاف الأصل، و قد أشرنا سابقا الى ان الأقوى خلافه، فاحرامه وقع صحيحا، فالعمدة هو إطلاق الأدلة و ظاهر تسالم الأصحاب على عدم وجوبه، حيث سكتوا عن ذكره رأسا، بل صريح بعضهم عدم وجوبه.

(الأمر الرابع) لا فرق فى المخالف بين من كان محكوما بالكفر كالناصب لأهل البيت عليهم السلام و الخارجى و الغلاة و من لم يكن كذلك و ذلك للتصريح فى صحيح بريد بعدم اعاده الناصب عمله الذى عمله فى حال نصبه، و فى صحيح الفضلاء بعدم إعادة الحرورية الذين هم قسم من الخوارج،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۲

و لإطلاق بقية النصوص و ترجيح ما ذكر على خبر ابى بصير المتقدم فى الأمر الأول.

(قال فى المدارك) و ربما ظهر من كلام العلامة فى المختلف اختصاص الحكم بغير الكافر، و هو ضعيف (انتهى عبارة المدارك) و هو جيد بالنظر الى اخبار المسألة، و مع قطع النظر عنها فالأقوى اختصاص الحكم بغير الكافر منهم لاختصاص حديث الجب بالكافر الأصلى و كون القاعدة مقتضية للإعادة لاشتراط الإسلام فى صحة العبادة- و لا سيما إذا كان عمله مخالفا لمذهبنا.

(الأمر الخامس) الحكم بالاجزاء قد يكون لتحقق الامتثال بالفعل المتقدم، و ذلك فيما إذا كان موافقا لمذهبنا إذا قلنا بعدم اعتبار الايمان فى صحة العبادة مع عدم كونه من الفرق المحكوم عليهم بالكفر، و قد يكون من باب التفضل، و ذلك فيما إذا لم يكن عمله موافقا لنا أو قلنا باعتبار الايمان فى صحتها أو كان من المحكوم عليه بالكفر، و عن بعضهم تصحيح العبادة منهم بعد- الاستبصار بالشرط المتأخر بدعوى دلالة أخبار الباب على ذلك (و هو بعيد) لان المعقول من الشرط المتأخر و لو كان ممكنا (حسبما اخترناه فى الأصول) لكن لا- بدله من دليل صريح قوى، و اخبار المسألة لا صراحة لها فى ذلك، لظهور كون رفع وجوب الإعادة امتنانا و تفضلا، فيما احتمله فى الجواهر من شرطية الإيمان اللاحق فى صحة عبادته ضعيف، مع انه لا ثمره عملية فى ذلك كما لا يخفى.

(الأمر السادس) اعتبر أكثر الأصحاب فى عدم وجوب الإعادة تبعا للشيخ (قده) عدم إخلاله بركن من أركان الحج، و لم

يصرحوا ما هو المراد من الركن و انه هل هو الركن عندنا أو عندهم، الا ان المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الدروس فسروا الركن بما يعتقده أهل الحق، و ربما يستشكل فى ذلك من جهة منافاته لإطلاق حكمهم، بسقوط قضاء الصلاة عن المخالف إذا استبصر إذا صلاها صحيحه عندهم و ان كانت فاسدة عندنا.
(و الجواب) منع تعميمهم للحكم هناك أيضا إذا أخل بتكبيرة الإحرام أو الركوع و السجود، بل الظاهر اختصاص سقوط القضاء بما لو أخل بغير الأركان التى لا عذر لتركها على اى حال، و حينئذ فإذا أخل بأركان الحج كما لو ترك الإحرام رأسا، أو أخل بالوقوفين فالظاهر انصراف الاخبار و نصوص المقام عن شمولها له، و المتيقن من كلام الأصحاب هو استثناء الإخلال بالركن الذى هو ركن على كلا المذهبين- كالإحرام و لوقوفين، و الله الهادى.

[مسألة (٧٩) لا يشترط اذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعة]

مسألة (٧٩) لا يشترط اذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعة و لا يجوز له منعها منه و كذا فى الحج الواجب بالنذر و نحوه، إذا كان مضيقا و اما فى الحج المندوب فيشترط اذنه و كذا فى الواجب الموسع قبل تضيقه على الأقوى بل فى حجة الإسلام- يجوز له منعها من الخروج مع أول الرفقة مع وجود الرفقة الأخرى قبل تضيق الوقت، و المطلقة الرجعية كالزوجة فى اشتراط اذن الزوج ما دامت فى العدة بخلاف البائنة لانقطاع عصمتها منه و كذا المعتدة للوفاة فيجوز لها الحج واجبا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٣

أو مندوبا، و الظاهر ان المنقطعة كالدائمه فى اشتراط الاذن، و لا فرق فى اشتراط الاذن بين ان يكون ممنوعا من الاستمتاع بها لمرض أو سفر أو لا

فى هذه المسألة أمور.

(الأول) لا يشترط اذن الزوج لحج الإسلام إذا كانت مستطيعة و عن المستند: بلا خلاف يوجد فيه، و يدل عليه من النصوص (صحيح زرارة) المروى فى الكافى و الفقيه عن الباقر عليه السلام فى امرأة لها زوج و هى صرورة و لا يأذن لها فى الحج، قال عليه السلام تحج و ان لم يأذن لها (و فى الفقيه) و فى رواية البجلى عن الصادق عليه السلام قال تحج و ان رغم انفه (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأة لها زوج ابى ان يأذن لها ان تحج و لم تحج حجة الإسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها ان تحج، قال عليه السلام لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام فلتحج ان شائت (و فى التهذيب) مثله مع زيادة قوله و لا كرامة- بعد قوله فى حجة الإسلام (و صحيح محمد المروى فى التهذيب) عن الباقر عليه السلام عن المرأة لم تحج و لها زوج و ابى ان يأذن لها فى الحج فغال زوجها، فهل لها، ان تحج، قال عليه السلام لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام، و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثانى) لا يجوز للزوج منع الزوجة المستطيعة عن الحج فإنه كالا جنبى فى ذلك، فان حجها إذا لم يتوقف صحته على اذنه فمنعه لها صد عن سبيل الله و نهيه عن حجها نهى عن- المعروف و مبارزة لحق الله تعالى عليها، فمنعه خارجا و تكوينا و كذا نهيه كبيرة موبقة، و قد دل غير واحد من النصوص المتقدمة على تحريم منعه لها، كما فى خبر زرارة على ما فى الفقيه من قوله عليه السلام: و ان رغم انفه، و فى صحيح ابن وهب- المروى فى التهذيب- عن الصادق عليه السلام عن امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها فى الحج و لم تحج حجة الإسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها ان تحج، فقال عليه السلام: لا طاعة له عليها فى حجة الإسلام و لا كرامة، لتحج ان شائت (و خبر ابن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المرأة تخرج من غير ولى،

قال لا بأس، و ان كان لها زوج أو ابن أخ قادرين على ان يخرجا معها و ليس لها سعة فلا ينبغى لها ان تقعد و لا ينبغى لهم أن يمنعوها (و خبره الأخر)- المروى فى التهذيب عنه عليه السلام، و فيه- بعد قوله فلا ينبغى لها ان تقعد عن الحج- قوله: و ليس لهم ان يمنعوها، و هو صرح فى عدم جواز المنع من خبره المروى فى الكافى كما لا يخفى.

(الأمر الثالث) ربما يقال باختصاص عدم اشتراط اذن الزوج بالتى استقر عليها الحج فلا يشمل التى استطاعت الحج فى عامها من جهة ان نهى الزوج مانع عن الاستطاعة شرعا فلا تحصل لها الاستطاعة الشرعية كما إذا توقف الحج على أمر محرم، و لكن إطلاق أخبار الباب و كلمات- الأصحاب رضوان الله عليهم على خلاف هذا القول: فلا وجه لاحتمال الاختصاص، و عليه فيشمل الحكم ما إذا حصل لها الاستطاعة بعد الازدواج سواء أخرت الحج حتى استقر عليها أو كان ذلك أول

استطاعتها.

(الأمر الرابع) مورد الأخبار المتقدمة هو حجة الإسلام، و اما غيرها من الواجب كالمنذور و شبهه فلا تشمله نصوص الباب، و استدل للإلحاق بمرسل المعتبر:

لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، و هو حديث مشهور معروف و رواه فى نهج البلاغة فى فصل الحكم و الكلمات القصار، و لا اشكال فيه و لا يقدح فيه الإرسال، و لكن لا بد من التفصيل فى الواجب بالنذر و شبهه فان كان نذرها قبل الازدواج و كان الزوج عالما بالنذر عند الزواج فتزوج بها عن علم بنذرها فلا إشكال فى عدم اعتبار اذنه و يكون حكمه حكم حجة الإسلام، و كذا لو نذرت باذن زوجها، و اما لو ندرت بعد الزواج بغير اذن منه فيتوقف الحكم على ان الزوج هل له حل النذر إذا زاحم حقه أو لا و تفصيل الحكم فى كتاب النذور و الايمان و مثله ما لو أجرت نفسها للحج فإنه يفصل بين ما لو كانت الإجارة قبل الزواج أو بعده، هذا كله إذا كان الواجب مضيقا، و اما لو كان موسعا فله منعها الى ان يتضيق، و الله العالم.

(الأمر الخامس) يشترط اذن الزوج فى الحج المندوب إجماعا على ما حكى عن التذكرة و نسبه فى المدارك إلى علمائنا اجمع و عن المنتهى لا نعلم فيه خلافا بين أهل العلم (و يدل عليه) من النصوص موثق إسحاق بن عمار المروى فى الفقيه عن الكاظم عليه السلام عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الإسلام تقول لزوجها أحجنى مرة أخرى، أ له ان يمنعها قال عليه السلام نعم يقول لها حقى عليك أعظم من حقك على فى هذا (و استدل له أيضا) بأن حق الزوج واجب فلا يجوز لها تفويته بما ليس بواجب (و أورد عليه) كما فى المدارك بان هذا الدليل يقتضى المنع من الحج المندوب إذا استلزم تفويت حق الزوج، و المدعى أعم كما ان الموثق يدل على ان للزوج ان يمنع و لا يلزم منه التوقف على الاذن، قال الا انه لا خروج عما عليه الأصحاب.

لكن الأقوى اعتبار اذن الزوج فى صحة تطوعها بالحج، لاقتضاء علقة الزوجية سلطنة الزوج على التمتع بها فليس لها فعل ما ينافى حقه من دون اذنه كغير ذلك من الحقوق.

(ففى خبر السكونى) عن الصادق عليه السلام، قال قال رسول الله صلى عليه و آله أيما امرأة خرجت من بيتها بغير اذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع (و فى صحيح ابن مسلم) عن الباقر- عليه السلام: فى حقوق الزوج على الزوجة: و لا تخرج من بيتها إلا باذنه.

(و فى خبر ابن جعفر) عن المرأة أ لها ان تخرج بغير اذن زوجها قال عليه السلام لا، و غير ذلك من الاخبار، و من المعلوم منافاة الإحرام و الطواف و صلوته للاستمتاع الذى هو حقه، بل السفر نفسه كذلك- و لو كان الزوج مصاحبا معها فيه- فتحصل انه لا إشكال فى اعتبار اذن الزوج فى حج المندوب.

و يلحق بالحج المندوب فى جواز المنع و اعتبار الاذن خروجها مع الرفقة الاولى مع إمكان

سفرها مع القافلة الأخيرة مثلا، حيث ان للزوج ان يمنعها من المبادرة مع اطمينانها إمكان سفرها مع الأخيرة، و النصوص الواردة فى عدم حق للزوج فى المنع انما هى فى المنع من أصل الحج فى عامها، و هذا ظاهر.

(الأمر السادس) المطلقة الرجعية ما دامت فى عدتها بحكم الزوجة، و ذلك لعموم ما دل على انها بحكم الزوجة و خصوص ما ورد فيها من النص (كصحيح منصور بن حازم) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المطلقة الرجعية ان كانت صرورة حجت فى عدتها و ان كانت حجت فلا تحج حتى ينقضى عدتها (و صحيح معاوية بن عمار) و لا تحج المطلقة فى عدتها، و هما و ان كانا مطلقين بالنسبة إلى الرجعية و البائنة لكنهما يحملان على الرجعية بقرينة ما فى خبر ابى هلال عن الصادق عليه السلام فى التى تموت زوجها تخرج الى الحج و العمرة و لا تخرج التى تطلق ان الله تعالى يقول وَ لٰا يَخْرُجْنَ، و قد ورد فى التفسير ان مورد الآية المطلقة الرجعية بقرينة قوله تعالى:

لٰا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ، فان عدم جواز إخراجها انما هو فى الرجعية.

ثم ان ظاهر إطلاق أخبار المطلقة هو عدم جواز السفر الى الحج المندوب و لو مع اذن الزوج المطلق، لكنها محموله على صوره عدم الاذن لها، و ذلك بقرينة الخبر الأخر لمعاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال المطلقة تحج فى عدتها ان طابت نفس زوجها، و هو محمول على- الحج المندوب لا حجة الإسلام.

(الأمر السابع) قد علم فى الأمر السابق عدم اعتبار الاذن فى المطلقة بائنا، لانقطاع العصمة بالطلاق و لا عده له عليها، و فى بعض الاخبار التصريح بأنها تملك نفسها، مثل صحيح سعيد بن ابى خلف عن الكاظم عليه السلام: إذا طلق الرجل امرئته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها و ملكت نفسها و لا سبيل له عليها (الحديث).

و فى حكمها المعتدة عده الوفاة فلا يجب عليها الصبر حتى تنتهى عدتها، و يدل عليه مضافا الى عدم الدليل على وجوب الصبر- غير واحد من النصوص كموثق ابن بكير عن الصادق عليه- السلام عن المتوفى عنها زوجها تحج فى عدتها، قال نعم و تنتقل من منزل الى منزل، الشامل بإطلاقه للحج المندوب.

(الأمر الثامن) الظاهر إلحاق المتمتع بها بالدائمة فى اعتبار الاذن فيما يعتبر فيه فى الدائمة لصدق الزوجة عليها و لتعلق حق الزوج بها، و لا ينافيه اختصاصها ببعض الاحكام، و ذلك لورود الدليل فيما ثبت من الفرق، المفقود فى المقام، بل الظاهر لزوم اذن الزوج و لو لم يصدق عليها انها زوجه بل قلنا انهن مستأجرات، بل عليه يكون تعلق حق المرء أظهر لصيرورة منفعة الاستمتاع بها ملكا للرجل، فحكمها حينئذ حكم الأجير الخاص.

(الأمر التاسع) لا فرق فى اشتراط اذن الزوج فيما يشترط فيه بين كون الزوج قادرا على الاستمتاع أو ممنوعا منه

لمرض أو سفر أو كونه محرما لإطلاق الأخبار الدالة على عدم جواز خروجها من بيتها إلا باذنه، و ربما يتوهم انصراف بعض الاخبار الى كون المانع فى جواز خروجها هو تعلق حق الاستمتاع فإذا لم يتمكن منه سقط حقه، و هو ضعيف لإطلاق غير واحد من الاخبار بالنسبة الى ذلك، و هو كاف فى إثبات العموم.

[مسألة (٨٠) لا يشترط وجود المحرم فى حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها]

مسألة (۸۰) لا يشترط وجود المحرم فی حج المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها كما دلت عليه جمله من الاخبار و لا فرق بين كونها ذات بعل أو لا، و مع عدم امنها يجب عليها استصحاب المحرم و لو بالأجرة مع تمكنها منها، و مع عدمه لا تكون مستطيعة، و هل يجب عليها التزويج تحصيلا للمحرم، وجهان و لو كانت ذات زوج و ادعى عدم الأمن عليها و أنكرت قدم قولها مع البينة أو القرائن الشاهدة، و الظاهر عدم استحقاقه اليمين عليها الا ان ترجع الدعوى الى ثبوت حق الاستمتاع له عليها بدعوى ان حجها حينئذ مفوت لحقه مع عدم وجوبه عليها فحينئذ عليها اليمين على نفى الخوف، و هل للزوج مع هذه الحالة منعها عن الحج باطنا إذا أمكنه ذلك وجهان فی صورة عدم تحليفها، و اما معه فالظاهر سقوط حقه، و لو حجت بلا محرم مع عدم الأمن صح حجها ان حصل الأمن قبل الشروع فی الإحرام و الا ففی الصحة إشكال و ان كان الأقوى الصحة

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا يشترط وجود المحرم فی وجوب الحج على النساء، بل يكفی غلبه ظنهن بالسلامة و هی المراد بكونها مأمونة على نفسها و بضعها (و فی المدارک) هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب (و فی الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بيننا، ثم حكى الخلاف عن أحمد فی أحد الروايتين عنه و قال باشتراط ذلک حتى مع الاستغناء عنه (و يدل على عدم الاشتراط) الأوامر المطلقة الدالة على وجوب الحج على الرجال و النساء من غير تقييد وجوبه على النساء بوجود المحرم لهن مضافا الى الاخبار الخاصة الواردة فی ذلک، و هی كثيرة (كصحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن المرأة تخرج إلى مكة بغير ولی فقال لا بأس، تخرج مع قوم ثقات (و صحيح سليمان بن خالد) عنه عليه السلام فی المرأة تريد الحج و ليس معها محرم هل يصلح لها الحج، و ليس معها محرم، فقال عليه السلام نعم إذا كانت مأمونة (و صحيح صفوان الجمال) قال قلت لأبی عبد الله عليه السلام بعملی تأتينی المرأة أعرفها بإسلامها و حبها إياكم و ولايتها لكم ليس لها محرم، فقال إذا جائت المرأة المسلمة فاحملها فإن المؤمن محرم المؤمنة، ثم تلى هذه الآية وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنٰاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيٰاءُ بَعْضٍ.

و الظاهران يكون إتيان المرأة إياه للمسير إلى مكة، و المراد من قوله عليه السلام: المؤمن محرم المؤمنة انه كالمحرم فی جواز مرافقته مع المرأة، كما ان المراد من المحرم هيهنا الزوج أو كل من يحرم عليه نكاحها بنسب أو مصاهرة أو رضاع، و لا فرق فی المرأة بين كونها ذات بعل أو لا، كما يدل عليه صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن المرأة تحج بغير ولی، قال لا بأس،

و ان كان لها زوج أو أخ أو ابن أخ فأبوا أن يحجوا بها و ليس لهم سعة فلا ينبغی لها ان تقعد و لا ينبغی لهم ان يمنعوها.

(الأمر الثانی) إذا لم تكن مأمونة وجب عليها استصحاب المحرم و لو بالأجرة مع تمكنها منها، و لو كانت أزيد من اجره المثل إذا لم يكن ذلک إجحافا بها، و الا لم يجب لقاعدة الضرر، و مع عدم تمكنها من استصحاب المحرم يسقط عنها الحج لعدم تحقق الاستطاعة لها لانتفاء تخلية السرب، التی هی مما يعتبر فی تحقق الاستطاعة، فتكون كمن لا يتمكن من الزاد و الراحلة.

(الأمر الثالث) هل يجب عليها التزويج إذا لم يكن لها محرم و لم يمكن لها السفر بغير محرم و انحصر تحصيل المحرم بالتزويج أو لا وجهان مبنيان على ان اعتبار الأمن فی وجوب الحج عليها هل هو من جهة أهمية حفظ النفس و العرض فيكون تقديمه على الحج من باب تقديم الأهم على المهم عند التزاحم، أو من جهة دخله فی الاستطاعة (فعلى الأول) يكون تحصيل المحرم من المقدمات الوجودية لا الوجوبية فيجب تحصيله مع الإمكان كشراء الزاد و الراحلة (و على الثانی) يكون من قبيل المقدمات الوجوبية فلا يجب تحصيله.

و فی الجواهر. و هل يجب عليها تحصيل أصل المحرم حال توقف الحج عليه فيجب عليها التزويج مثلا، اشكال (انتهى).

(أقول) لا إشكال فی وجوب تحصيل المحرمية بغير تزويج نفسها من الذی تستصحبه إذا كانت مأمونة كان تتزوج بابنه الصغير

أو ان ترضع من بإرضاعه تحصل المحرمية، و اما لو توقف على خصوص التزوج به فالظاهر وجوبه إذا لم يكن لها فى ذلك شناعة و لا محذور أخر، و ذلك لان الدليل على وجوب استصحاب المحرم إذا لم يمكن لها السفر الا مع المحرم ليس إلا لأجل وجوب تحصيل مقدمات الحج و ليس ذلك من جهة دخله فى حصول الاستطاعة حتى يكون من المقدمات الوجوبية إذ لا فرق بين استصحاب المحرم الموجود و بين إيجاد المحرمية لغير المحرم إلا- إذا كان فى ذلك حرج شديد عليها، كما إذا لم يرض الرجل ان يصحبها الا ان تتزوج به دائما و كانت كارهة لذلك، و لعل توقف المصنف (قده) و استشكال صاحب الجواهر (قده) لأجل انه لا يمكن تعميم الحكم بالجواز أو عدمه و انه يتفاوت الحكم فى ذلك، و الله الهادى.

(الأمر الرابع) لو ادعى الزوج عدم الأمن عليها و أنكرت هى فهيهنا صور يتوقف تنقيح هذا الأمر على بيانها (الصورة الأولى) ما إذا كان ادعى الزوج لعدم الأمن عليها لمجرد خوفه عليها ليمنعها عن الحج لاعتقاده عدم تحقق الاستطاعة لها و عدم وجوب الحج عليها لا لاستيفاء حق له عليها من الاستمتاع أو ان له ان يمنعها من الخروج، و الحكم فى هذه الصورة ان للزوجة أن تحج بعد اعتقادها الأمن و ان زوجها مخطئ فى ادعائه عدم الأمن، و للزوج إيجاد المانع لها من جهة صون عرضه و حفظا لها من الوقوع فى الخطر فى نفسها أو بضعها، فان الرجال قوامون على-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۸

النساء فيجوز له منعها باطنا بمعنى إيجاد المانع لها، و فى هذه الصورة لا يمين له عليها لعدم ادعائه حقا له عليها حتى يستحق عليها اليمين، و لعل عبارة الدروس ناظرة الى هذه الصورة، قال (قده) و لو ادعى الزوج الخوف عليها و أنكرت ذلك عمل بشاهد الحال و البينة فإن انتفيتا قدم قولها و الأقرب انه لا يمين عليها (انتهى).

و لكن يبقى الكلام فى انه هل له رفع الأمر إلى الحاكم أو لا- الظاهر ان له ذلك فإنه و ان لم يكن ادعائه عدم الأمن عليها لغرض استيفاء حقه من الاستمتاع و نحوه الا ان حق منعها ثابت له على تقدير ثبوت عدم الأمن فله إثبات ذلك برجوع الأمر إلى الحاكم، فان ثبت ذلك بشاهد الحال أو تشخيص الحاكم عدم الأمن أو قامت البينة عنده بذلك فله منعها و ليس لها ان تحج بغير اذنه من جهة حكم الحاكم، فدعويها لحصول الأمن لا اثر لها و ان لم يثبت ذلك عند الحاكم فليس له عليها اليمين.

(الصورة الثانية) ما إذا كان دعوى الزوج عدم الأمن لغرض استيفاء حقه من الاستمتاع و نحوه و كان إنكار الزوجة لذلك لا لأجل النفقة بل لمجرد ان لها ان تحج بغير اذنه لتأتى بالواجب عليها، و فى هذه الصورة أيضا له رفع الأمر إلى الحاكم و تكون المسألة من باب المدعى و المنكر، و يكون المدعى هو الزوج ففى صورة عدم وجود شاهد الحال و لا- البينة له ان يطالبها باليمين فيسقط حقه مع حلفها، فإذا حلفت على عدم الخوف و حكم الحاكم بذلك فلا حق للزوج لمنعها لا ظاهرا و لا باطنا، فلا يجوز له إيجاد المانع لها من السفر الى الحج.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان دعوى الزوج عدم الأمن لا لأجل استيفاء حق له عليها بل لمجرد منعها عن السفر صونا لها عن الخطر و لكن كان ادعاء الزوجة عدم الخوف لأجل استيفاء حق النفقة، و فى هذه الصورة له رفع الأمر إلى الحاكم، فان قامت البينة أو كان ظاهر الحال على عدم الأمن لم يكن لها حق النفقة و لا ان تحج إلا باذنه، و ان لم يكن لها البينة على عدم الخوف و لا كان شاهد الحال ذلك فلا إشكال فى عدم يمين له لمجرد منعها عن الحج و هل عليها اليمين لإثبات النفقة أو ان عليها البينة لإثباتها فإنها هى المدعية للنفقة فان لم يكن لها البينة فلها اليمين على- الزوج لنفى حق النفقة لها، الظاهر هو الثانى فإنها لو تركت دعوى النفقة لم يكن عليها شىء، فإذا تركت هذه الدعوى تركت فلها ان تحج من غير ثبوت للنفقة لها، فإن أصرت على دعوى النفقة فلها اليمين على زوجها لنفى حق النفقة عليه، و لكن لا- يثبت بيمينه حق منعه لها عن الحج، فإنه من هذه الجهة يكون مدعيا لا منكرا ليثبت قوله باليمين.

(الصورة الرابعة) ما إذا كان دعوى الزوج لغرض استيفاء حقه و إنكار الزوجة لاستيفاء حق النفقة، و فى هذه الصورة يكون كل منهما مدعيا من جهة و منكرا من جهة أخرى، فالزوج يكون مدعيا لأجل دعواه حق الاستمتاع و نحوه و يكون منكرا لحق النفقة، و الزوجة تكون مدعيه لأجل دعواها النفقة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۹

و منكره من جهة إنكارها لحق الاستمتاع و ان له ان لا تخرج إلا باذنه، و ليست المسألة من باب- التداعى، بل من قبيل ان كلا منهما مدع من جهة و منكر من جهة أخرى، فان كلا منهما إذا ترك دعوى حقه ترك، و الله العالم الحاكم.

(الأمر الخامس) لو حجت بلا محرم مع علمها بعدم الأمن صح حجها ان تحقق الأمن قبل الإحرام بحيث وقع الإحرام و بقية المناسك فى حال الأمن، و ذلك لما تقدم فى المسألة- الرابعة و الستين من صحة الحج و اجزائه عن حجة الإسلام إذا توقف الإتيان ببعض مقدماته على ارتكاب المحرم قبل الإحرام و تقدم هناك ان الاجزاء فى هذه الصورة إجماعى لا قائل بعدمه إلا لشبهه من صاحب الحدائق (قده) أشرنا إلى دفعها هناك (و اما لو لم يحصل الأمن) قبل الإحرام بحيث وقع الإحرام فى حال الخوف فلا إشكال فى صحة إحرامها و وجوب خروجها منه و اما إجزاء حجها عن حجة الإسلام ففيه وجهان فالمحكى عن كشف اللثام عدم الاجزاء لعدم تحقق الاستطاعة لها كالذى يحج متسكعا من غير استطاعة ماليه، و ربما يقال بالصحة و الاجزاء لكون النهى متعلقا بأمر خارج عن العبادة و المنسك فلم يتحد متعلق الأمر و النهى (أقول) و هذا لو تم كان وجها لأصل صحة الحج لا لاجزائه عن حجة الإسلام، و ذلك لعدم تحقق الاستطاعة شرعا و هذا ظاهر.

[مسألة (۸۱) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت]

مسألة (۸۱) إذا استقر عليه الحج بان استكملت الشرائط و أهمل حتى زالت أو زال بعضها صار دينا عليه و وجب الإتيان به بأى وجه يمكن و ان مات فيجب ان يقضى عنه ان كانت له تركه و يصح التبرع عنه و اختلفوا فيما به يتحقق الاستقرار على أقوال فالمشهور مضى زمان يمكن فيه الإتيان.

بجميع أفعاله مستجمعا للشرائط و هو الى اليوم الثانى عشر من ذى الحجة و قيل باعتبار مضى زمان يمكن فيه الإتيان بالأركان جامعا للشرائط فيكفى بقائها إلى مضى جزء من يوم النحر يمكن فيه الطوافان و السعى و ربما يقال باعتبار بقائها إلى عود الرفقة و قد يحتمل كفاية بقائها إلى زمان يمكن فيه الإحرام و دخول الحرم و قد يقال بكفاية وجودها حين خروج الرفقة فلو أهمل استقر عليه و ان فقدت بعض ذلك لأنه مأمور بالخروج معهم و الأقوى اعتبار بقائها إلى زمان يمكن فيه العود الى وطنه بالنسبة إلى الاستطاعة المالية و البدنية و السربية و اما بالنسبة إلى مثل العقل فيكفى بقائه إلى أخر الأعمال و ذلك لان فقد بعض هذه الشرائط يكشف عن عدم الوجوب عليه واقعا و ان وجوب الخروج مع الرفقة كان ظاهريا و لذا لو علم من الأول ان الشرائط لا تبقى إلى الأخر لم يجب عليه نعم لو فرض تحقق الموت بعد تمام- الاعمال كفى بقاء تلك الشرائط إلى أخر الاعمال لعدم الحاجة حينئذ إلى نفقة العود و الرجوع الى كفايه و تخلية السرب و نحوها و لو علم من الأول بأنه يموت بعد ذلك فان كان قبل تمام- الاعمال لم يجب عليه المشى و ان كان بعده وجب عليه، هذا إذا لم يكن فقد الشرائط مستندا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۶۰

الى ترك المشى و الا استقر عليه كما إذا علم انه لو مشى الى الحج لم يمت أو لم يقتل أو لم يسرق ماله مثلا فإنه حينئذ يستقر عليه الوجوب لأنه بمنزلة تفويت الشرط على نفسه و اما لو شك فى ان الفقد مستند الى ترك المشى أو لا- فالظاهر عدم

الاستقرار للشک فی تحقق الوجوب و عدمه واقعا هذا بالنسبة إلی استقرار الحج لو ترکه و اما لو کان واجدا للشرائط حین المسیر فسار ثم زال بعض الشرائط فی الأثناء فأتم الحج علی ذلک الحال کفی حجه عن حجة الإسلام إذا لم یکن المفقود مثل العقل بل کان هو الاستطاعة البدنیة أو المالیة أو السربیة و نحوها علی الأقوی.

فی هذه المسألة أمور (الأول) إذا استقر علیه الحج و أهمل فی المسیر الیه حتی زالت الشرائط أو زال بعضها صار علیه دینا و وجب علیه الإتیان و لو متسکعا، و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه و لا اشکال بل الإجماع بقسمیه علیه و النصوص دالة علیه فیحج فی زمن حیوته و ان ذهبت الشرائط التی لا تنتفی معها أصل القدرة (انتهی).

و فی قوله (قده) التی لا تنتفی معها أصل القدرة إشارة إلی صور ذهاب الشرائط فإنه علی صور (الاولی) ما إذا کان ذهابها موجبا لانتفاء القدرة عقلا بحیث لا یتمکن من المسیر الی الحج و لو متسکعا، و فی مثلها لا ینبغی التأمل فی سقوط الأمر عنه، لقبح مطالبة العاجز إلا إذا تمکن من الاستنابة حال حیوته و لو کانت الاستنابة متوقفة علی ان یؤاجر نفسه لیکسب مالا یستنیب به فان لم یقدر علی ذلک قدره عقلیة لم یسقط عنه دین الله فمتی حصلت له القدرة یحج مباشرة أو یستنیب، و ان مات فهو علیه دین لا یبرء ذمته الا بالحج عنه، و سیأتی الدلیل علی بقاء دین الحج علیه.

(الصورة الثانیة) ما إذا تمکن من الحج متسکعا مع تحقق العسر و الحرج فی ذلک، فهل یکون لزوم العسر و الحرج علیه رافعا للتکلیف کغیره من مواردهما، أو لا، وجهان، ربما یوجه الأول تمسکا بعموم قاعدة نفیهما فی الشریعة المطهرة (و فیه) ان نفیهما امتنان من الله و فضل منه سبحانه و هو لا یناسب التشدید الوارد فی أمر الحج و ان من سوفه عن عام استطاعته حتی مات حشره الله اعمی و غیر ذلک مما سیأتی بعضه، فهو کسائر الدیون التی یطالب بها بعد الموت و یعاقب حتی یقضی عنه، فأی امتنان فی رفع التکلیف لأجل الحرج و العسر ثم المطالبة بترک أدائه و المؤاخذة الشدیدة بعد الموت حتی یقضی عنه (و الحاصل) انه إذا ثبت کما سیأتی عدم سقوط الدین عنه بذهاب الاستطاعة مع التقصیر فی ترکه الحج عام حصول الاستطاعة، فالعقل حاکم بوجوب تحمل أیة مشقة فی براءة ذمته، لأن العقوبة بعد الموت أشق و المؤاخذة هناک أدهی و أعظم.

(الصورة الثالثة) ما إذا تمکن من الحج متسکعا من غیر عسر و حرج کما لو تمکن منه بأن یؤاجر نفسه لخدمة القوم مثلا، و لا إشکال فی وجوب ذلک علیه و لم یعلم فی ذلک خلاف بین-

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج١٢، ص: ٦١

الأصحاب (و یدل علیه) من الاخبار خبر ابی بصیر عن الصادق علیه السلام فی قوله تعالی وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا، قال علیه السلام یخرج و یمشی ان لم یکن عنده مال، قال قلت لا یقدر علی المشی، قال یمشی و یرکب، قلت لا یقدر علی ذلک قال یخدم القوم و یخرج معهم، بناء علی حمله علی من استقر علیه الحج فأهمل حتی زالت شرائط وجوبه.

(الأمر الثانی) لو استقر علیه الحج ثم زالت الاستطاعة فترک الحج و مات وجب القضاء عنه من ماله (و فی المدارک) قال العلامة فی التذکرة و المنتهی انه قول علمائنا اجمع و وافقنا علیه أکثر العامة، و فی الجواهر بلا خلاف أجده فیه بیننا بل الإجماع بقسمیه علیه أیضا، ثم حکی الخلاف عن أبی حنیفة و مالک و غیرهما، و یدل علی الوجوب من النصوص (خبر محمد بن مسلم) عن الباقر علیه السلام عن رجل مات و لم یحج حجة الإسلام و لم یوص بها تقضی عنه؟ قال علیه السلام نعم (و خبر سماعه) عن الصادق علیه السلام عن رجل یموت و لم یحج حجة الإسلام و لم یوص بها و هو موسر، قال علیه السلام- یحج عنه من صلب ماله لا یجوز غیر ذلک و مورده و ان کان صوره بقاء الیسار و المال الی آخر عمره الا انه بإطلاقه یشمل ما لو زالت غیر الاستطاعة المالیة کالاستطاعة البدنیة و السربیة (و خبر الحلبی) عنه علیه السلام تقضی عن الرجل حجة الإسلام من جمیع ماله.

(الأمر الثالث) يصح التبرع عن الميت فيما يجب ان يقضى عنه فيبرء ذمته كما تبرء بفعل الأجير، لأن المفروض قبول الحج للنيابة و لا دخل لأخذ الأجرة فى براءة ذمة الميت، بل المبرء للذمة هو نفس العمل نيابة عنه بل التبرع أولى فى إيجابه براءة ذمة الميت، إذ لا- يتوجه فيه منافاة أخذ الأجرة لقصد القربة، قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل النصوص مستفيضة أو متواترة فيه.

(الأمر الرابع) اختلفت الأقوال فيما به يتحقق الاستقرار (فالقول الأول) ما عن المشهور من أنه بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بجميع الافعال و هو اليوم الثانى عشر من ذى الحجة فإذا كانت الاستطاعة موجودة إلى اليوم الثانى عشر ثم زالت استقر عليه (قال فى الجواهر) فالمشهور نقلا و تحصيلا تحققه بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بجميع أفعاله مختارا مستجمعا للشرائط على حسب ما مر فى استقرار وجوب الصلاة (القول الثانى) ما عن التذكرة من الاكتفاء بمضى زمان يمكن فيه الإتيان بالأركان خاصة كالإحرام و الوقوفين فيكفى بقاء الاستطاعة إلى جزء من يوم- النحر، فان الركن هو الوقوف بالمشعر و لو يسيرا (القول الثالث) كفايه مضى زمان كان يمكن فيه الإحرام و دخول الحرم، و هو المحكى عن القواعد و ان استشكل فيه حيث قال و الاستقرار بالإهمال بعد اجتماع الشرائط و مضى زمان جميع أفعال الحج أو دخول الحرم على اشكال (القول الرابع) ما عن المستند من كفايه وجود الشرائط حين خروج الرفقة و ان فقدت أو بعضها بعد ذلک.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٦٢

(القول الخامس) ما عن العلامة فى بعض كتبه من اعتبار مضى زمان يمكن فيه عود الرفقة الذين كان يمكن له الخروج معهم، قال:

من تلف ماله قبل عود الحاج و قبل مضى إمكان عودهم لم يستقر الحج فى ذمته.

(القول السادس) ما اختاره المصنف (قده) من اعتبار مضى زمان كان يمكن فيه العود الى وطنه فى الاستطاعة المالية و البدنية و السربية فإنه يشترط فى أصل وجوب الحج بقاء الاستطاعة إلى عوده الى وطنه فلو لم يكن له من المال الا ما يبلغه إلى مكة و يؤدى المناسک و لكن لا- يمكنه العود لم يجب عليه الحج، و كذا لو علم من حاله انه إذا أدى المناسک يحصل له المرض بحيث لا- يستطيع الرجوع الى وطنه، أو علم انه لا- طريق له للرجوع من جهة من يمنعه فى الطريق، و اما غير ذلک من الشرائط فيكفى بقائه إلى زمان يمكنه فيه أداء جميع الاعمال و ذلک كالعقل إذ لا يشترط بقائه إلى العود الى الوطن، فلو علم من الأول ذهاب العقل بعد الفراغ من المناسک و لم يكن ذهابه مستندا الى الحج لم يسقط عنه.

هذه هى الأقوال فى المسألة (و يستدل للمشهور) و هو اعتبار بقاء الشرائط إلى أخر الأعمال و عدم اعتبار بقائه إلى زمان العود الى الوطن اما اعتباره إلى أخر الأعمال فلان اشتراط شىء ذى أجزاء بأمر يقتضى لزوم وجود ذلک الأمر إلى أخر جزء من اجزاء المركب، فمقتضى اشتراط الحج بالاستطاعة هو لزوم بقاء الاستطاعة إلى أخر الأعمال كما فى اشتراط الصلاة بكونها فى- الوقت هو بقاء الوقت إلى أخر الصلاة و كذا القبلة و الستر و الطهارة و هذا واضح الا ان يدل دليل على كفايه حصول الشرط مع بعض اجزائه ككفاية وقوع ركعة من الصلاة فى الوقت لقاعدة من أدرک ركعة (إلخ) و اما عدم وجوب بقاء الاستطاعة إلى زمان يمكن فيه العود فلان العود الى الوطن خارج عن أفعال الحج، و لذا لو تلف ماله بعد الاعمال فلم يستطع الرجوع الا متسكعا احتسب حجه حج الإسلام.

(نعم) يعتبر فى تحقق الاستطاعة فى الابتداء ان يكون عنده نفقة العود من أول الأمر، و اما بقائها بعد الاعمال فلا اعتبار به فى كون حجه حج الإسلام، و قد مر ذلک فى المسألة الثامنة و العشرين و المصنف (قده) تردد أولا ثم نفى البعد عن اجزاء حجه عن حجة الإسلام، و العجب منه (قده) انه اختار هيهنا اعتبار بقاء الاستطاعة المالية، و البدنية و السربية إلى زمان يمكن فيه العود،

هذا وجه قول المشهور.

(و اما وجه ما عن التذكرة) من الاكتفاء ببقاء الاستطاعة إلى زمان أداء الأركان فلعله عدم بطلان الحج بترك اعمال منى بل و لا بترك الطوافين و السعى، غاية الأمر بقائه على الإحرام (و فيه) ما تقدم فى وجه قول المشهور من ان المركب من اجزاء إذا أخذ شىء فيه شرطا فاللازم اعتبار بقاء ذلك الشرط الى آخر جزء من اجزاء المركب، و لا فرق فى ذلك بين الركن، و غيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٦٣

و اما احتمال كفايه بقاء الاستطاعة إلى زمان يمكن فيه الإحرام، و دخول الحرم فلعله لمقايسته مع موت الناسك بعد هما و انه يجزيه عن حجة الإسلام (و فيه) ان الاجزاء هناك لأجل ورود النص فلا يتعدى عنه الى زوال شرائط الاستطاعة نعم يمكن التعدى إلى مثل ذهاب العقل بعد إحرامه و دخول الحرم فلا يجب عليه بعد الإفاقة من جنونه قضاء حجه، على اشكال فى هذا أيضا.

(و اما القول بكفاية بقاء الاستطاعة إلى خروج الرفقة) فظاهر المدارك و صريح المفاتيح و شرحها و قربه فى المستند (و يستدل له) بان الخطاب يتوجه الى المستطيع بخروجه مع الرفقة إذا لم يعلم من نفسه زوال الاستطاعة بعد خروجه، فإذا أهمل و لم يخرج، و لم يمكن له الخروج فى عامه بعد خروج الرفقة كان مقصرا مؤخر الشريعة من شرائع الإسلام، و ذهاب الاستطاعة بعد ذلك لا يكون له عذر عند الله فى ترك الخروج، فهو نظير الإفطار قبل الظهر فى شهر رمضان ثم السفر إلى المسافة فرارا من الكفارة أو نظير من أفطر ثم عرض له المرض الموجب للإفطار أو حاضت المرأة بعد ما أفطرت.

(و فيه) ان توجه الخطاب بالخروج مع الرفقة خطاب ظاهرى فإذا زالت الاستطاعة انكشف عدم وجود الخطاب واقعا و ان الحج لم يكن عليه واجبا فى نفس الأمر، و تنظيره بمن أفطر فى شهر رمضان ثم حصل له عذر موجب للإفطار غير وجيه، فان الخروج مع الرفقة مقدمة للواجب فهو واجب من باب المقدمية فإذا تركه فقد ترك مقدمه من مقدمات الواجب بخلاف الصوم فإنه ما دام لم يحصل العذر فهو مأمور بالإمساك و ترك الإفطار فهو بترك نفس الواجب و بإفطاره و فعله ما يوجب الكفارة مشمول لأدلة وجوب الكفارة، و هذا بخلاف ما نحن فيه فان اعمال الحج اوله- الإحرام و المفروض زوال الاستطاعة قبل أوانه.

و مما ذكرنا ظهر قوة ما عليه المشهور و ضعف ما اختاره المصنف (قده) من اعتبار مضى زمان العود، و ذلك لما عرفت من ان زوال الاستطاعة بعد أداء المناسك لا يخرج حجه عن كونه حجة الإسلام، و لكن المسألة لا تخلو من شوب الاشكال، من جهة ان ترك الخروج فى عام الاستطاعة تقصيرا أو إهمالا موجب لشمول ما دل على التشديد فى أمر الحج و ان تأخيره كبيرة موبقة فيبقى دينا عليه يجب أدائه ما دام العمر و لو متسكعا و القضاء عنه بعد موته و لا يبرء ذمته الا بالقضاء عنه و لو يتبرع متبرع، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) لو علم من أول الأمر انه يموت فى أثناء الحج قبل تمامه فان علم ان الموت مستند الى السفر الى الحج كما إذا علم من نفسه ان لا طاقة له و ان هذا السفر موجب لموته فلا إشكال فى سقوط الحج عنه لعدم تحقق الاستطاعة البدنية، و كذا لو علم انه يموت قبل الإحرام و لم يكن موته ناشيا من السفر، و اما لو علم بموته بعد الإحرام و دخول الحرم و لم يكن منشأ موته السفر كما لو أخبره مخبر صادق بذلك فمقتضى القاعدة عدم سقوط التكليف عنه فان الله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٦٤

سبحانه قد اكتفى بذلك عنه لدلالة النصوص على عدم وجوب القضاء عمن مات بعد دخول الحرم محرما، فلا عذر له فى ترك ما هو مجز عنه، و اولى بالوجوب من علم بموته بعد إتمام المناسك.

(الأمر السادس) ما ذكر من ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الحج انما يتم فيما لم يكن فقده مستندا الى ترك

المسير الى الحج بحيث لو سار اليه لم يفقد شرائط الاستطاعة كما إذا علم انه لو مشى الى الحج لم يمت أو لم يقتل أو لم يسلب ماله و نحو ذلك، ففى مثل ذلك لو ترك المسير ثم فقد بعض الشرائط استقر عليه الحج، حيث انه بتركه المسير فوت على نفسه الشرط.

(الأمر السابع) لو ترك المسير الى الحج ثم انتفت الشرائط أو بعضها و شك فى كون ذلك مستندا الى ترك السفر و انه لو لم يترك المسير لم ينتف الشرط فالظاهر عدم كونه عذرا فى- ترك الحج فإنه قد أهمل فى ترك المسير فهو مقصر، و لو علم من أول الأمر انتفاء بعض الشرائط قبل الإحرام و لم يعلم ان انتفائه هل هو على كل حال أو انه على تقدير ترك المشى إلى الحج فالظاهر ان المورد من موارد جريان أصل البراءة فان انتفاء الشرط معلوم، فهو نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء و علم بعدم وجوب إكرام زيد و لم يعلم انه هل هو من العلماء أو لا، فبأصالة العموم لا يمكن إثبات ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص، و لكن المسألة لا تخلو من ثبوت إشكال فإن الاستطاعة محققه فعلا و هو شاك فى انه إذا خرج هل ينتفى الشرط أو لا، و مجرد علمه بانتفاء الشرط مع الشك فى استناده الى ترك المسير لا يوجب له العلم بانتفائه على تقدير المسير فهو غير معذور فى ترك الفريضة، و لا يحتاج فى ذلك الى التمسك ببناء العقلاء على أصالة السلامة كما قيل- بل مجرد تحقق الاستطاعة الفعلية كاف فى توجه الخطاب اليه بالمسير، و الله العالم.

(الأمر الثامن) لو كان واجدا للشرائط حين المسير فسار ثم زال بعض الشرائط فى الأثناء فأتم الحج على ذلك ففى كفايته عن حج الإسلام مطلقا أو عدمها كذلك أو التفصيل بين ما إذا كان الزوال قبل الإحرام أو بعده بالاجزاء فى الثانى دون الأول (وجوه) ظاهر المتن هو الكفاية مطلقا حيث قال ثم زال بعض الشرائط فى الأثناء- بناء على ان يكون مراده هو أثناء السير و لو كان قبل الإحرام، و ذهب بعض أهل العصر الى عدم الكفاية مستدلا بأن الاستطاعة شرط لوجوب الحج حدوثا و بقاء، و مقتضاه هو اعتبار بقائها إلى آخر الاعمال.

و ذهب بعض مشايخنا «۱» فى ما علقة فى المقام الى التفصيل فقال لو كان عند الإحرام واجدا لها و أحرم مستطيعا و حج كذلك أجزأه عن حجة الإسلام و الا فلا (انتهى) و لعل وجهه انه إذا تلبس و أحرم ناويا حجة الإسلام فقد انعقد حجه حجة الإسلام و لا دليل على صرفه عن

---

(۱) هو الميرزا النائينى (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۶۵

ذلك بمجرد ذهاب الاستطاعة، و اما كون ظاهر دخل شيء فى متعلق الأمر كونه شرطا له حدوثا و بقاء فليس عليه دليل متين، و من العجيب ما أورده بعض على ما فى المتن (من الاجزاء عن حجة- الإسلام إذا زالت الاستطاعة فى الأثناء) بان هذا مناف لما تقدم منه من ان الموضوع لتحقق الا- لاستقرار هو بقاء الاستطاعة إلى أخر الأعمال (أقول) و وجه الفرق ما عرفت من ان المحقق للاستطاعة هو الاستطاعة للذهاب و إتيان المناسك و العود الى الوطن، و هذا هو الذى يكون شرطا لوجوب- الحج من أول الأمر، و ذلك لا ينافى كون حجه حج الإسلام و لو تلف المال فى الأثناء، لعدم الدليل على لزوم بقاء الاستطاعة لبقاء الوجوب، و دعوى ان شرط الوجوب شرط له حدوثا و بقاء مجازفة و مع الشك يحكم ببقاء الوجوب لاستصحاب بقائه، و الله العالم.

[مسألة (۸۲) إذا استقر عليه العمرة فقط أو الحج فقط]

مسألة (٨٢) إذا استقر عليه العمرة فقط أو الحج فقط كما فيمن وظيفته حج الافراد أو القران ثم زالت استطاعته فكما مر يجب عليه أيضا بأى وجه تمكن و ان مات يقضى عنه

، قال فى الجواهر فى شرح قول المحقق (قده) إذا استقر الحج فى ذمته ثم لم يفعله حتى مات- ان المراد به (اى بالحج) ما يعم المنسكين و أحدهما فقد يستقر العمرة وحدها و قد يستقر الحج وحده و قد يستقران (انتهى) و ظاهره مع عدم نقل خلاف فى المسألة إرساله إرسال المسلمات.

(و لا يخفى) ان الحكم فى الحج وحده لا اشكال فيه لدلالة ما دل على وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة و لو متسكعا و وجوب القضاء عنه لو لم يحج- على وجوبه كذلك و لو كان فى- الحج وحده، و اما العمرة وحدها فلم يدل ما ذكر هناك على استقرار العمرة عليه، فان الاهتمام بأمر الحج لا يشمله، الا ان يتمسك فى إثبات وجوب القضاء عنه فى العمرة بان تركها مع الاستطاعة لا يوجب سقوط دين الله عليه و لو من باب استصحاب وجوبها عليه، و ليس لعمره الافراد و القران وقت معين حتى يقال ان لازم كون القضاء بأمر جديد هو احتياج وجوب القضاء الى دليل أخر، فإذا ثبت كونها دينا عليه ثبت وجوب القضاء عنه بعد الموت بعموم ما دل على وجوب القضاء عن الميت فى كل واجب سواء كان ماليا كالزكوه أو غير مالى و سيأتى فى محله البحث عن كون الحج و العمرة من الواجبات المالية و عدمه إنشاء الله تعالى.

[مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة]

مسألة (٨٣) تقضى حجة الإسلام من أصل التركة إذا لم يوص بها سواء كانت حج التمتع أو القران أو الافراد و كذا إذا كان عليه عمرتها

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا استقر الحج فى ذمته ثم مات قضى عنه من أصل التركة إجماعا كما عن التذكرة و المنتهى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه خلافا لأبى حنيفة و الشعبى و النخعى (و يدل عليه) من النصوص خبر ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل مات و اوصى ان يحج عنه، فقال ان كان صرورة حج من وسط المال و ان كان غير صرورة فمن الثلث، قال فى الوافى وسط المال هو أصل التركة.

(و موثق سماعه) عن الباقر عليه السلام عن الرجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها و هو موسر، فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام:

تقضى عن الرجل حجة الإسلام من جميع ماله (و صحيح العجلى) قال رجل استودعنى مالا فهلك و ليس لولده شيء و لم يحج حجة الإسلام فأجاب عليه السلام: حج عنه، و ما فضل فأعطهم.

و لا يعارضها ما فى ذيل صحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع)، فى رجل توفى و اوصى ان يحج عنه، قال ان كان صرورة فمن جميع ماله انه بمنزله الدين الواجب و ان كان قد حج فمن ثلثه، و من مات و لم يحج حجة الإسلام و لم يترك الا قدر نفقة الحمولة و له ورثه فهم أحق بما- ترك فان شائوا أكلوا و ان شائوا حجوا عنه، فإنه مخالف مع صدره و مع بقية الاخبار و مع ذلك فهو موهون بإعراض الأصحاب عنه، فلا حاجة الى تكلف بعض من حمله على عدم حصول الاستطاعة إذ هى لا تحصل بمجرد تلك الحمولة و ان كان لا بأس به، كما لا بأس بحمله على قصور التركة عما يحج عنه لعدم كفايه مجرد نفقة الراحلة لمن يحج عنه، و لذا جعل عليه السلام الخيرة للورثة و انهم ان شاء و أحجوا عنه بتلك النفقة، و لا يرد عليه انه إذا لم يكن عنده

إلا نفقة الحمولة فكيف كان مستطيعا فإنه يقال يمكن انه كان مستطيعا و استقر عليه الحج و لم يحج حتى تلف ماله و لم يبق الا قدر نفقة الحمولة فلو كان يريد الحج لكان يمشى إليه متسكعا، و لعل هذا الوجه أقرب وجوه التأويل فى الخبر، بل ليس هذا تأويلا فإنه مورد فرض المسألة فى كلام الامام عليه السلام.

ثم ان مقتضى إطلاق الاخبار هو عدم الفرق بين من كان فرضه حج التمتع أو القران و الافراد فيجب على الوارث استنابه من يحج عنه و لا وجه لدعوى انصرافها الى خصوص حج التمتع.

(الأمر الثانى) ما أفاده فى المتن من قوله:

و كذا إذا كان عليه عمرتها، و لا يخفى عدم دلالة أخبار الباب على ذلك، اللهم الا ان يدعى دلالتها عليه بالدلالة التضمنية، فان العمرة جزء من الحج، فإذا دل الدليل على وجوب قضاء مجموع الحج و العمرة دل على وجوب قضاء أحدهما إذا كان الفائت أحدهما أو يتمسك بالإجماع على وجوب قضاء اجزاء الحج إذا فات منه خصوص الجزء كالطواف و السعى.

(الأمر الثالث) ما افاده بقوله:

و ان اوصى بها من غير تعيين كونها من الثلث أو الأصل فكذلك أيضا

اى انه يخرج حج- الإسلام من أصل المال لا من الثلث.

(و اعلم) انه تتصور هنا صور (الاولى) ما إذا اوصى بالحج و لم يوص بشىء أخر و كان- الثلث وافيا بنفقة الحج، و لا اشكال هيهنا فى خروج الحج من المال و لا ثمره فى كونه من الأصل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٦٧

أو الثلث.

(الثانية) ما إذا اوصى بالثلث و عين له مصارف و شك فى إرادته لإخراج الحج من خصوص الثلث مع وفاء ثلث ماله لتلك المصارف و مع الحج و هذه الصورة كالصورة الاولى لا ثمره فى- المسألة.

(الثالثة) الصورة مع عدم وفاء الثلث للمجموع و وفائه لما عدا الحج و فى هذه الصورة تظهر الثمرة فإنه ان اخرج الحج من الأصل فهو كالدين يخرج أولا ثم يؤخذ الثلث و يصرف فى المصارف التى عينها، و ان كان إخراج الحج من الثلث فيزاحم المصارف الأخرى، و حكم هذه الصورة هو الخروج من الأصل لكون الحج واجبا ماليا، و كل واجب مالى يخرج من أصل التركة و لصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل مات و اوصى ان يحج عنه، فقال عليه السلام ان كان صرورة حج من وسط المال و ان كان غير صرورة فمن- الثلث.

(و خبر الحارث بياع الأنماط) المروى فى الفقيه و التهذيب عنه عليه السلام عن رجل اوصى بحجه فقال ان كان صرورة فمن صلب من ماله انما هى دين عليه و ان كان قد حج فمن- الثلث (و خبر أخر لابن عمار) مروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن رجل مات فأوصى أن يحج عنه، قال عليه السلام ان كان صرورة فمن جميع المال و ان كان تطوعا فمن ثلثه.

(و خبر سماعة) المروى فى التهذيب، و فيه سألته عن رجل اوصى عند موته ان يحج عنه فقال ان كان قد حج فليؤخذ من ثلثه و ان لم يكن حج فمن صلب ماله لا يجوز غيره، الى غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الرابع) ما افاده بقوله:

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌۱۲، ص: ۶۷
و اما ان اوصى بإخراجها من الثلث وجب إخراجها منه
بمعنى ان الموصى قد أسقط حقه فى الثلث بوصيته ان يخرج الحج من الثلث، و تظهر ثمره ذلک فيما إذا اوصى بأمور اخرى مستحبة و لم يمكن إخراج تلك الأمور مع الحج من الثلث بمعنى عدم وفائه بالجميع وجب إخراج نفقة الحج كامله من الثلث.
و تقدم على الوصايا المستحبة و ان كانت الوصية بالحج متأخرة عن الوصية
بالأمور المستحبة و ذلک لان الحج واجب مالى يجب إخراجه من صلب المال و لكن الموصى لما سمى الثلث فى- الوصية أسقط حقه من الثلث إذا لم يف بجميع ما أوصاه فلا حق له بالوصية بأمور أخرى غير الحج إذا زاحمته، و ان شئت قلت دوران الأمر يكون بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، حيث ان وجوب إخراج الحج مطلق بالنسبة إلى زيادته عن الثلث و ما عداه يكون مشروطا به، و عند التزاحم بين الواجب المطلق و المشروط يقدم المطلق لكون المطلق رافعا لموضوع المشروط
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۶۸
دون العكس (لا- يقال) يمكن إخراج الحج فى المقام من الأصل و يجعل ثلث الباقى من التركة لما عدا الحج (لانه يقال) بعد صدور الوصية من الموصى بإخراج ما اوصى به من الحج و غيره من الثلث و صحة تلك الوصية يكون مرجع ذلک الى صرف ما يبقى من ثلث التركة بعد إخراج نفقة الحج الى ما عدا الحج، و لازم ذلک هو تقديم الحج و صرف ما عدا نفقته فيما عدا الحج لو بقى منه شى‌ء، و مع استيعاب نفقة الحج كما لا تكون وصيه بما عدا الحج، و هذا هو المراد من كون وجوب الحج مطلقا غير مشروط بكونه من الثلث.
(هذا هو مقتضى القواعد العامة) و يدل عليه أيضا من الاخبار خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام فى امرأة أوصت بمال فى عتق و صدقه و حج فلم يبلغ، قال ابدأ بالحج فإنه مفروض فإن بقى شى‌ء فاجعله فى الصدقة طائفة و فى العتق طائفة.
(و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام فى امرأة هلكت فأوصت بثلثها تتصدق به عنها و تعتق عنها فلم تسع المال ذلک الى ان قال عليه السلام ابدأ بالحج فان الحج فريضة فما بقى فضعه فى النوافل و غير ذلک من الاخبار.
و لا فرق فى تقديم الحج فى صورة عدم وفاء الثلث بالجميع بين كونه متقدما فى الوصية أو متأخرا، هذا كله إذا كان الثلث وافيا بالحج، و مع عدم وفائه به يؤخذ الباقى من الأصل إذ ليس للموصى أن يسقط إخراج الواجب من ماله، و هذا ظاهر.
(الأمر الخامس) ما افاده (قده) بقوله:
و الأقوى ان حج النذر أيضا كذلک بمعنى انه يخرج من الأصل كما سيأتى الإشارة إليه
من المسألة الثامنة من الفصل المعقود للحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين، و قد أشبع الماتن (قده) الكلام هناک فى ذلک مفصلا و اختار وجوب إخراج الحج المنذور من أصل المال و سنذكر التفصيل هناک ان شاء الله تعالى.
(الأمر السادس) ما افاده (قده) بقوله:
و لو كان عليه دين أو خمس أو زكوه و قصر التركة فإن كان المتعلق به الخمس أو الزكاة موجودا قدم لتعلقهما بالعين فلا يجوز صرفه فى غيرهما و ان كانا فى الذمة فالأقوى ان التركة توزع على الجميع بالنسبة كما فى غرماء المفلس و قد يقال بتقديم الحج على غيره و ان كان دين الناس لخبر معاوية بن عمار الدال على تقديمه على الزكاة، و نحوه خبر أخر، لكنهما موهونان بإعراض الأصحاب مع انهما فى خصوص الزكاة، و ربما يحتمل تقديم دين الناس لا هميته و الأقوى ما ذكر من التخصيص «۱»
ففى صورة وجود ما تعلق به الزكاة و الخمس لا إشكال فى تقديم

(۱) لا یخفى ان ما فى غیر واحد من النسخ من ضبط الکلمة بالخاء المعجمة سهو و الصحیح بالمهملة اشتقاقا من الحصة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱۲، ص: ۶۹

أدائهما لتعلقهما بالعین فى زمان حیوته، و لا فرق فى ذلک بین أنحاء تعلقهما حسبما فصل فى کتاب الزکاة و الخمس، و یکون حالهما بعد فرض تعلقهما بالعین کحال العین المرهونة المتعلق بها حق الدائن، حیث یقدم الدین الذى یکون بإزائه عین مرهونة على الدین الساذج إذا قصرت الترکة عن أدائهما، و هذا ظاهر.

و اما فى صورة عدم وجود ما تعلق به الخمس و الزکاة فیکونان کسائر الدیون فى تعلقهما بالذمة.

ففى المسألة وجوه (الأول) توزیع الترکة على الجمیع (الثانى) تقدیم الحج على غیره و لو کان دین الناس.

(الثالث) تقدیم دین الناس على غیره، و مختار الماتن هو الوجه الأول، و الوجه الثانى هو مختار سید مشایخنا (قده) فى ما علقة فى المقام، و لم یعلم قائل بالوجه الثالث، و انما ذکره فى المتن احتمالا.

(و یستدل للوجه الأول) بأن حقوق ذوى الحقوق قد تعلقت بالترکة من غیر فرق بین الزکاة و الخمس أو دیون الناس أو الحج، فان جمیع الدیون الثابتة فى الذمة تتعلق بالموت برقبة الترکة و لا دلیل على ترجیح بعضها على بعض، فلا سبیل إلى إسقاط بعضها فمقتضى قاعدة العدل و الانصاف هو التوزیع، کما فى غرماء المفلس.

(و یستدل للوجه الثانى) أعنى ترجیح الحج على غیره بصحیح معاویة بن عمار أو حسنه المروى فى الکافى، قال قلت له رجل یموت و علیه خمسمائة درهم من الزکاة و علیه حجة الإسلام و ترک ثلاثمائة درهم فأوصى بحجة الإسلام و ان یقضى عنه دین الزکاة، قال علیه السلام یحج عنه من أقرب ما یکون و یرد (أو یخرج) البقیة فى الزکاة.

(و خبره الأخر) المروى فى التهذیب عن الصادق علیه السلام فى رجل مات و له ثلاثمائة درهم و علیه من الزکاة سبعمائة درهم فأوصى أن یحج عنه، قال علیه السلام یحج عنه من أقرب المواضع و یجعل ما بقى فى الزکاة.

(أقول) الظاهر من الخبرین کون الوصیة بالحج من بلد الموصى فمع عدم وفاء المال بجمیع ما اوصى به حکم الامام علیه السلام بان یحج عنه من أقرب المواضع و یصرف الباقى فى الزکاة و هذا بعینه هو التوزیع و الأخذ من کل ما اوصى به ببعضه و لیس هذا تقدیما للحج، فلیس- الخبران منافیین للوجه الأول حتى یتکلف باعراض المشهور عنهما و نحوه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱۲، ص: ۷۰

و اما الاحتمال الأخیر و هو تقدیم دین الناس لأهمیته فلا وجه له فان الحج دین الله و هو أحق بأن یقضى، و الخمس و الزکاة حق أربابهما و لا وجه لتأخیرهما عن دیون الناس (فتحصل) ان التوزیع هو المرضى و الاولى بالقبول.

(الأمر السابع) ما أفاده فى المتن بقوله:

و حینئذ فإن وفت حصة الحج به فهو، و الا- فان لم تف الا- ببعض الافعال کالطواف فقط أو هو مع السعى فالظاهر سقوطه و صرف حصته فى الدین أو الخمس أو الزکاة و مع وجود الجمیع توزع علیها

و استشکل فى المستمسک فى فرض وفاء الترکة بالحج و قال هذا خلاف فرض المسألة من قصور الترکة إذ البناء على التخصیص انما کان لقصور الحصة عن الوفاء (أقول) یمکن فرض ذلک إذا اوصى بالحج البلدى و لم یف المال به و بغیره من موارد الوصیة، فإنه یجب حینئذ ان یستناب من المیقات، کما سیأتى فى المسألة (۹۵) من هذا الفصل إنشاء الله تعالى.

(و کیف کان) فمع وفاء الحصة للحج بجمیع مناسکه و لو من المیقات الاضطرارى یجب صرفها فیه، و ان لم تف الا ببعض المناسک فلا- إشکال فى سقوطه لو کان غیر الطواف لعدم مشروعیته فإنه لم یرد دلیل على مشروعیة شی‏ء من تلک الافعال

بانفرادها، و لو كان هو الطواف ففى سقوطه و عدمه وجهان من كون الواجب على الموصى هو الحج و هو مورد وصيته و الطواف بانفراده مستحب و ليس بمورد الوصية، و من ان الميسور لا يسقط بالمعسور فإذا لم يمكن الاستنابة فى الحج كله وجب الاستنابة للممكن من اعماله (و لكن الأقوى) الأول فإن الطواف بمفرده لا يبرء ذمة الموصى فصرف المال فى الاستنابة لأجله موجب لتضييع الحقوق الأخر من غير جهة مضافا الى ان الطواف بمفرده لا يعد ميسورا للحج بجميع أفعاله، فهو نظير ما لو اوصى بالاستنابة للصلاة مع قصور المال عنها فيقال بصرف المال للاستنابة للركوع أو السجود فقط، و هذا ظاهر، و حينئذ فيجب صرف المال فى غير الحج من موارد الوصية.

هذا كله فيما إذا لم يمكن صرف حصة الحج إلا فى بعض أفعاله، و اما لو أمكن صرفها فى- العمرة فقط أو الحج فقط فان كان الواجب على الموصى هو حج القران أو الافراد، و أمكن الاستنابة للحج فقط فلا إشكال فى وجوبه فيسقط الاستنابة للعمرة، و ذلك لان العمرة فى القران و الافراد عمل مستقل فإذا لم يمكن إبراء ذمته منها اقتصر على إبراء ذمته من الحج، و لو عكس الأمر فلم يف حصة الحج إلا بالاستنابة للعمرة فقط فالظاهر وجوب الاستنابة لها لكونها واجبة على الموصى و يعد الاستنابة لها ميسورا لا يسقط بالمعسور و موجب لإبراء ذمة الميت منها (و ان دار الأمر) بين الاستنابة لحج الافراد أو القران و بين الاستنابة لعمرتها فالظاهر تقديم الحج لكونه أهم من- العمرة لاشتماله على الوقوفين و مناسك منى و لا مجال للتشكيك فى تقدمه على العمرة.

(و اما فى حج التمتع) الذى دخلت العمرة فى حجه و صار أشياء واحدا إذا وفت الحصة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٧١

فى صرفها لأحد النسكين ففى كونه كالقران و الافراد فى وجوب صرفها فى أحدهما أو سقوطه رأسا وجهان أقواهما الأخير لدخول العمرة فى الحج و صيرورتهما عملا- واحدا، فيكون الوفاء بأحدهما كالوفاء ببعض أفعال الحج، و لا مجرى لقاعدة الميسور بعد فرض عدم صدق الميسور من حج التمتع على أحدهما فقط (و ما قيل) من ان مدرك القاعدة ضعيف سندا فيحتاج الى الجابر و هو عمل الأصحاب و لا جابر لها فى المقام لعدم اجراء القاعدة ههنا (ساقط) حيث ان الاستناد إليه فى مورد كاف فى كونه جابرا من حيث السند، لكن العمل بالقاعدة محتاج الى عمل الأصحاب فى كل مورد لأجل تشخيص موضوعها و هو كون الميسور ميسورا للمعسور، و لما لم يحصل فى المقام حكم من الأصحاب بذلك فالاستدلال بالقاعدة ساقط لعدم تحقق تشخيص موضوعها، و الله- الهادى.

[مسألة (٨۴) (لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استيجار الحج]

مسألة (٨۴) (لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استيجار الحج إذا كان مصرفه مستغرقا لها بل مطلقا على الأحوط الا إذا كانت واسعة جدا فلهم التصرف فى بعضها حينئذ مع البناء على إخراج الحج من بعضها الأخر كما فى الدين فحاله حال الدين)

الكلام يقع هيهنا فى أمور (الأول) لا إشكال فى انتقال المال إلى الورثة بموت المورث إذا لم يكن هناك دين و لا وصيه، و اما معهما أو أحدهما فلا إشكال أيضا فى انتقال ما زاد عن الوصية و الدين إليهم، إنما الكلام فيما يساوى الدين أو الوصية فهل ينتقل إليهم متعلقا؟؟؟ لحق الديان و الموصى له أو لا ينتقل إليهم رأسا و عليه فإذا كان الدين مستغرقا لجميع التركة فاللازم عدم انتقال شيء من المال إلى- الورثة، فالمحكى عن كثير من كتب العلامة و جامع المقاصد هو الانتقال، و المنسوب إلى الحلى و المحقق و بعض كتب العلامة هو العدم و عن المسالك نسبته إلى الأكثر (و يستدل للانتقال) بعمومات أدلة الإرث و ان ما تركه الميت فهو لوارثه، و لأن الأمر يدور بناء على عدم الانتقال بين ان يبقى ما يساوى الدين على ملك الميت أو ينتقل الى الديان أو

يبقى بلا مالك، و الكل باطل لاستحالهٔ ملك الميت و عدم ما يوجب الانتقال الى الديان و بطلان صيرورته بلا مالك، للزوم ان يكون لكل احد ان يتملكه كما هو شأن الأموال التى ليس لها مالك كالمباحات الأصليهٔ، و- لقيام السيرهٔ القطعيهٔ على تصرف الوارث فى جميع المال من غير استيذان من الديان.

(و يستدل لعدم الانتقال) بالكتاب و السنه و الإجماع و تضعيف ما استدل به للانتقال (فمن الكتاب) قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ* و نحوه فى الايات التى بعدها، فان الظاهر ان تملك الوارث لما فرض لهم انما هو فى غير مورد الوصيهٔ و الدين، و به يخصص العمومات الواردهٔ فى ان ما ترك الميت فلوارثه، مع إمكان منع العموم رأسا و ان مساق تلك العمومات انما هو فى مقام تشريع الإرث.

(و من السنه) خبر محمد بن قيس المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه

السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام ان الدين قبل الوصيهٔ ثم الوصيهٔ على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصيهٔ (و خبر السكونى) المروى فى الكتب الثلاثهٔ عن الصادق عليه السلام أول شىء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصيهٔ ثم الميراث (و خبر البزنطى) المروى فى الكتب الثلاثهٔ عن رجب يموت و يترك عيالا- و عليه دين أ ينفق عليه من قال، ان استيقن ان الذى عليه يحيط بجميع المال فلا- ينفق عليهم و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال (و خبر عباد) فى رجل فرط فى إخراج زكوته فى حيوته فلما حضرته الوفاهٔ حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاهٔ ثم اوصى به ان يخرج ذلك فيدفع الى من يجب له، قال عليه السلام جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزله دين لو كان عليه ليس للورثهٔ شىء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكاهٔ (و خبر الحلبى) و فيه: فان فضل من ذلك شىء فهو للورثهٔ ان لم يكن عليه دين، و خبر سليمان بن خالد، و فيه قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى ديهٔ المقتول انه يرثها الورثهٔ على كتاب الله و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دين و هذه- الاخبار و ان لم تكن صريحه فى عدم انتقال ما يساوى الدين من التركهٔ إلى الوارث لتطرق احتمال حملها على نفى الملك المستقر الذى يتصرف فيه المالك كيف يشاء لا نفى الملك مطلقا، الا ان الانصاف ظهورها فى نفيه مطلقا و لا سيما خبر الحلبى و خبر سليمان المذكورين أخيرا، حيث انهما بمفهومهما ينفيان الإرث عن الوارث مع الدين.

(و اما الإجماع) فقد ادعاه الحلى فى السرائر على عدم الانتقال و لكن القطع بحصول الخلاف بين الأصحاب يوهن ما ادعاه.

و اما تضعيف ما استدلوا به للقول بالانتقال فبالمنع من العموم أو الإطلاق كما تقدم من دعوى ان أدلهٔ الإرث انما هى فى مقام أصل تشريع المواريث فلا عموم فيها و لا إطلاق بالنسبهٔ الى ما يساوى الدين سيما فيما كان الدين مستغرقا للتركهٔ، و مع فرض العموم فما تقدم من الايات و الاخبار المخصصهٔ كاف فى الحكم بعدم الانتقال.

و اما عدم صحهٔ اعتبار الملك للميت فدعوى بلا برهان و فى بعض الاخبار شاهد بصحهٔ اعتباره حتى الملك المتجدد بعد الوفاهٔ كما ورد فيمن قطع رأس الميت بعد موته ان عليه الديهٔ و انها لا حق للورثهٔ فيها بل الديهٔ للميت تصرف فى البر و يعود ثوابه اليه، مع ان هذا فى- الوصيهٔ خاصهٔ فيقال باعتبار الملكيهٔ للميت، و اما فى الديون و الزكاهٔ و الخمس فلا محذور فى دعوى انتقال ما يساويها إلى أربابها و لا ينتقل إلى الورثهٔ.

و اما احتمال كون مورد الوصيهٔ و ما يساوى الدين بلا مالك أصلا فلا محذور فيه أيضا فإن- المباحات الأصليهٔ إنما يجوز لكل احد تملكها من جهة عدم تعلق حق احد بها، فليس كل ما لا مالك له مما يجوز لكل احد تملكه و لذا لا يجوز تملك ما تعلق به حق التحجير، و هيهنا لا يجوز

تملک کل احد لمورد البحث اما فی الدیون فلتعلق حق الدیان و اما فی الوصایا فلتعلق حق- الموصی له و شبهه و لقوله تعالی فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مٰا سَمِعَهُ فَإِنَّمٰا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ، الوارد فی مورد الوصیهٔ، فالقول بعدم الانتقال أقوی.

(المقام الثانی) انه بناء علی عدم انتقال ما یساوی الدین الی الدیان بموت المدیون فلا إشکال فی تعلق حق الدیان به سواء کان الدین مستغرقا لترکته أم لا، و سواء قلنا بانتقال ما- یساوی الدین إلی الورثهٔ أو قلنا ببقائه بلا مالک، و فی محکی الجواهر دعوی الإجماع بقسمیه علیه (و انما الکلام) فی کون تعلق الحق بذلک من قبیل تعلق حق الرهانهٔ أو من قبیل تعلق حق- الجنایهٔ، و الفرق بینهما ان الحق فی الرهن متعلق بالعین و الذمهٔ معا، فذمه المدیون مشغولهٔ بالدین، و العین مخرج له بمعنی استحقاق الدائن لاستیفاء دینه منها، ثم ان تحقق الحق فی الرهن متوقف علی قابلیهٔ العین للنقل حتی یمکن ان یستوفی الدائن دینه منها، بخلاف حق الجنایهٔ فإن العبد الجانی و لو لم یکن قابلا للنقل فلو لی المقتول استرقاقه، و ان الحق فی- الرهن یتعلق بالعین بما هی ملک للراهن و یکون متقوما ببقائها فی ملکه، و حق الجنایهٔ متعلق بالعبد مع قطع النظر عن کونها ملکا لمالکه، و یترتب علی ذلک عدم جواز التصرف الناقل فی- العین المرهونهٔ، بخلاف حق الجنایهٔ فإنه لیس مانعا عن التصرفات الناقلهٔ، فإن لولی الدم ان یأخذ العبد الجانی أینما وجده، هذا.

و المشهور ان تعلق حق الدیان بترکه المیت یکون کتعلق حق الرهانهٔ لا الجنایهٔ، و یمکن الاستدلال له بوجهین.

(الأول) قیاس حق الدیان المتعلق بترکه المیت بحق الغرماء المتعلق بمال المفلس بعد الحکم بحجره فإنه کحق الرهانهٔ قطعا فلا یجوز له التصرف فی ماله مطلقا أو التصرف المنافی لحق الغرماء فیقال ان حق الدیان بمال المیت یکون من هذا القبیل، لعدم الفرق بینهما فی کونهما معا حق الدائن المتعلق بمال المدیون، غایهٔ الأمر ان حق الغرماء متعلق بمال المدیون قبل وفاته و فی حق الدیان متعلق بماله بعد وفاته و الحیوهٔ و الممات لا- یوجبان الفرق فی نحو التعلق بالمال بعد کون المال فی المقامین مخرجا لاستیفاء الدائن دینه، و هذا لیس من قبیل القیاس الذی لا نقول به.

(و ثانیهما) ان المطالب بالدین هو المیت الذی اشتغلت ذمته بالدین، فیجب ان یکون ماله بما هو له متعلقا لحق الدیان، حیث قد عرفت ان الحق فی الرهن متعلق بالعین و الذمهٔ معا و یکون تعلقه بالعین لأجل استیفاء صاحب الدین دینه، فلا بد اما من المنع عن نقله عن حکم مال المیت أو من القول بسقوطه بالنقل عن ترکه المیت، و الثانی مناف مع ما دل علی تعلق حق الدیان برقبهٔ مال المیت، فلا بد من القول بالمنع من النقل الا بعد استیفاء حق الدیان،

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۷۴

فإذا کان الدین مستغرقا للترکهٔ یمنع عن التصرف الناقل مطلقا.

(و لکن لا یخفی) ان هذا الوجه یتوقف علی القول بعدم انتقال ما یساوی الدین إلی الورثهٔ حیث ان الوارث لا یکون مدیونا و انما المدیون هو المیت مع ان حق- الدیان ثابت علی الترکهٔ و لو مع الانتقال الی الوارث مع إمکان منع توقف تعلق حق الرهانهٔ بالعین علی کونها ملکا للراهن بناء علی صحهٔ عاریهٔ العین للرهن بان کان الدین فی ذمه شخص و العین المرهونهٔ ملکا لشخص أخر و کان الرهن بإجازته، فإنه یصح الرهن علی التحقیق و یستوفی الدائن دینه من العین و یرجع صاحب العین بعد ذلک الی المدیون (و بالجملهٔ) فهذا الوجه لیس بشیء.

(لکن الحق) هو عدم جواز تصرف الوارث فیما یساوی الدین إلا بإذن الدیان سواء کان الدین مستغرقا لجمیع الترکهٔ أو لا، و ذلک اما من جههٔ عدم انتقال مقدار الدین الی الوارث- کما هو الحق- أو لکونه محجورا عن التصرف فیه کما تبین ذلک فی الوجه الأول.

(المقام الثالث) لا إشکال فی صیرورهٔ الترکهٔ بتمامها متعلقا لحق الدیان فیما إذا کان- الدین مستغرقا لها، و اما مع عدم استیعابه

لها ففى كون الجميع متعلقا لحقهم أو ما يساوى الدين منها (وجهان) من ان تخصيص حصهٔ منها مما يساوى الدين بكونها متعلق حق الديان مستلزم للترجيح بلا مرجح، فيتعلق بالجميع، و من ان القدر المتيقن مما يتعلق به الحق هو مقدار ما يساوى الدين، و لا وجه للالتزام بتعلقه بالجميع مع ان ما زاد عما يساوى الدين اما ينتقل الى الموصى له فيما كان وصيه من الميت لأحد، أو الى الوارث فيما زاد عن الوصيهٔ أو ما لم يكن وصيه فى البين، و لا موجب لتعلق حق- الديان بما يملكونه بالوصيهٔ أو الإرث مع كون نحو الحق مثل حق الرهانهٔ بل هو هو، الا ان الرهن قد يتحقق العقد الواقع بين الراهن و المرتهن و قد يتحقق بجعل إلهى تشريعى مثل حق الديان المتعلق بتركه المديون عند موته (و منه يظهر) وجه ثالث لكون هذا الحق هو حق الرهانهٔ لا- الجنايهٔ غير الوجهين المتقدمين فى المقام الثانى، و هذا الوجه (اى كون متعلق حق الديان هو ما يساوى الدين) أظهر.

(المقام الرابع) لو قلنا فى المقام الثالث بتعلق الحق بجميع التركهٔ يكون المجموع من حيث المجموع هو المتعلق له لأكل جزء جزء منها، المعبر عنه بالجميع، و لازم ذلک عدم ورود النقص على الدائن بتلف شىء من التركهٔ و بقاء حقه عليها مع بقاء مقدار الدين من التركهٔ فيكون نحو تعلق الحق بها نحو تعلق الملک بالصاع من الصبرهٔ على نحو الكلى فى المعين، حيث ان تلف ما فى الصبرهٔ لا يحسب على المشترى مع بقاء صاع منها.

(المقام الخامس) بناء على المختار من عدم انتقال شىء من التركهٔ إلى الوارث فى

الدين المستوعب لا يجوز له التصرف فى شىء منها لكونه تصرفا فى غير ماله بلا اذن من مالكه و بناء على انتقالها اليه لا يجوز التصرف المنافى لحق الديان، لما عرفت من كون حقهم المتعلق بها كحق الرهانهٔ بل هو هو، الا انه مجعول بجعل الهى صونا لما للديان فى ذمه الميت، و لا يجوز للراهن ان يتصرف فى العين المرهونهٔ بما ينافى حق المرتهن من إتلاف و نحوه أو تصرف ناقل للعين (و يدل على ذلک) من النصوص صحيح البزنطى المتقدم عن رجل يموت و يترک عيالا و عليه دين، أ ينفق عليه من ماله، قال ان استيقن ان الذى عليه يحيط بجميع المال فلا- ينفق عليهم، و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال (و خبر عبد الرحمن البجلى) عن ابى الحسن عليه السلام، و فيه بعد السؤال عن الإنفاق على الورثهٔ قال ان كان يستيقن ان الذى ترک ليحيط بجميع دينه فلا ينفق عليهم، و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط- المال.

و هذان الخبران ظاهران ظهورا قويا بل صريحان فى جواز تصرف الوارث فيما زاد عما- يساوى الدين بالتصرف المتلف، فيدلان على كون الزائد عن مقدار الدين منتقلا الى الوارث من غير تعلق حق الديان به كما انهما يدلان على ان نحو تعلق حق الديان بما يساوى الدين من قبيل الكلى فى المعين لا على نحو الشركهٔ و الإشاعهٔ، فما عن العلامهٔ فى ميراث القواعد، و- الإيضاح فى الحجر و باب الدين من عدم جواز تصرف الوارث فيما زاد عما يساوى الدين لا يمكن المساعدهٔ عليه- و ان استدل لعدم الجواز بأن الحق متعلق بالجميع لعدم أولويهٔ بعض المال عن بعض فى اختصاص التعلق به، و بان الأداء لا يقطع بكونه بذلک البعض لجواز التلف، و بان تعليق الإرث بمطلق الدين- اعنى مثل قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ*- دال على تأخر حق الوراث عن الدين- فان كل ذلک كالاجتهاد فى مقابل النص بعد ورود الخبرين المتقدمين على الجواز فى غير الدين المحيط. بجميع التركهٔ، و لذلک أفتى فى محكى جامع- المقاصد بالجواز.

(المقام السادس) استثنى المصنف (قده) بعد توقفه فى الجواز ما إذا كانت التركهٔ واسعهٔ جدا فحكم بجواز تصرف الورثهٔ فى بعض التركهٔ مع بنائهم على إخراج الحج من بعضها الأخر كما فى الدين و لعل نظره (قده) الى حصول الاطمئنان بعدم تضييع حق الميت فى أداء ما عليه من الحج، فإنه مع سعهٔ المال يكون صون حق الميت أقرب، و لكنک قد عرفت ان تعلق حق الدين بالمال إذا لم يكن مستوعبا ليس بحيث يمنع التصرف، فالتفصيل بين سعهٔ المال و غيرها لا- مساغ له، و اللّه المستعان

[مسألة (۸۵) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه]

مسألة (۸۵) إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه الا دفع ما يخص حصته بعد التوزيع و ان لم يف ذلک بالحج لا يجب عليه تتميمه من حصته كما إذا أقر بدين و أنكره غيره من الورثة فإنه لا يجب عليه دفع الأزيد فمسألة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۷۶

الإقرار بالحج أو الدين مع إنكار الآخرين نظير مسألة الإقرار بالنسب حيث انه إذا أقر حد الأخوين بأخ أخر و أنكره الأخر لا يجب عليه الا دفع الزائد عن حصته فيكفى دفع ثلث ما فى يده و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة للنص

لا بد فى المقام من البحث عن حكم الإقرار بوارث أخر ثم إثبات ماله من الحكم إذا أقر بعض الورثة بدين على الميت ثم- التعدى إلى الإقرار بالحج فهنا مباحث (المبحث الأول) فى الإقرار بالنسب كما إذا أقر أحد- الأخوين بأخ ثالث و أنكره الأخر فللمقر لو لا الإقرار نصف التركة و انه باعترافه يعترف بان ليس له من التركة إلا ثلثها، فإذا فرض ان جميع التركة ستة فللمقر لو لا الإقرار ثلاثة فهو بإقراره يعترف ان ليس له الا اثنان و ان الواحد من نصيبه لو لا الإقرار يكون للمقر له، و لا يثبت بمجرد إقراره النقص من نصيب الأخر الا ان تقوم البينة بالنسب، و هذا موضع اتفاق بين الأصحاب فعن السرائر انه مذهبنا و عن الإيضاح و جامع المقاصد نسبته إلى الأصحاب، و عن التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع و عن الخلاف الإجماع عليه (و يدل عليه غير واحد من النصوص) ففى خبر أبى البخترى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام: إذا أقر بعض- الورثة بأخ أو أخت إنما يلزمه فى حصته (و فى خبر أخر) مروى فى الفقيه قال قال على عليه السلام من أقر لأخيه فهو شريک فى المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذلک الا ان يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب فى الميراث معهم (و مرسل الفقيه): ان شهد اثنان من الورثة و كانا عدلين أجيز ذلک على الورثة و ان لم يكونا عدلين ألزما ذلک فى حصتهما (و المروى عن دعائم الإسلام).

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال إذا أقر بعض الورثة بوارث لا يعرف جاز عليه فى نصيبه و لم يلحق نسبه و لم يورث بشهادته و يجعل كأنه وارث ثم ينظر ما نقص الذى أقربه بسببه فيدفع مما صار اليه من الميراث مثل ذلک اليه.

(المبحث الثانى) إذا أقر بعض الورثة بدين على الميت و أنكره الأخر يكون حكمه حكم- إقرار البعض بوارث أخر و إنكار الآخرين له، و قد تطابق النص و الفتوى على دفع الفاضل مما- فى يد المقر الى المقر له ان لم يكن الدين المقر به مستوعبا للتركة. و يدل عليه من النصوص خبر إسحاق بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام فى رجل مات فأقر بعض ورثته لرجل بدين، قال عليه السلام يلزم ذلک فى حصته (و قد حمله الشيخ) على انه يلزم بقدر ما يصيب حصته (و خبر البخترى المتقدم) و فيه: قضى على عليه السلام فى رجل مات و ترک ورثة فأقر- أحد الورثة بدين على أبيه، انه يلزمه ذلک فى حصته بقدر ما ورث ذلک فى ماله. فلا ينبغى- الإشكال فى أصل الحكم فى كلا المبحثين- اعنى الإقرار بالنسب و الإقرار بالدين (انما الكلام) فى ان ذلک هل هو مقتضى القاعدة أو انه على خلاف القاعدة، ظاهر المتن هو الثانى فى الإقرار بالنسب و قد يقال بالأول و هو مختار صاحب الجواهر (قده) فى كتاب الإقرار حيث قال ما نصه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۷۷

لو فرض اخوان و أخت و اعترف بها أحدهما التزم لها من حصته بالخمس لان نصيبها لو اعترف بها الأخر الخمس فلما أنكر التزم لها المقر من حصته و هو معنى إلزامه بما فضل من نصيبه ضرورة كون خمس نصيبه هو الزائد فى يده على نصيبه بمقتضى اعترافه و هو تكمله نصيبه مع أخيه المنكر- الذى اقتسم المال معه نصفين (انتهى ما أفاده فى كتاب الإقرار) لكنه (قده) تردد فيه

فى كتاب الحج فى المقام فقال: و قد تجشمنا وجها للفرق بينهما فى غير المقام الا ان الانصاف كون- الفارق النص و الفتوى (انتهى) و تبعه فى ذلك المصنف (قده) فى المتن فقال: و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة- للنص. و توضيح المقام يتوقف على بيان أمرين (الأمر الأول) انه لو أقر أحد الشريكين بثالث يشترك معهم فى المال فمقتضى إقراره بذلك أولا هو الإقرار بنقصان سهمه عن النصف الى الثلث و ثانيا الإقرار بكون سهم المقر له مشاعا فى جميع المال بحيث لا يجوز للمقر التصرف فى المال الا برضاه أو تأدية حقه اليه بتمامه، فهو بمقتضى إقراره الأول ليس عليه الا أداء ثلث حصته الى المقر له، و لكن بمقتضى إقراره بالإشاعة مأخوذ بعدم جواز تصرفه فى المال الا بعد ان يصل الى المقر له جميع ما أقر له به. و نظير هذه المسألة ما لو بلغ نصيب كل من الشريكين فى مال زكوى نصاب الزكاة و ادى أحد الشريكين زكوه حصته و استنكف الأخر، فإنه على القول بكون تعلق الزكاة فى المال على نحو الإشاعة فاللازم هو شركة مستحقى الزكاة فى جميع المال، فالشريك الذى أدى زكوه حصته لا يتخلص من حق أرباب الزكاة إلا بأداء الشريك الأخر زكوه حصته أيضا.
(الأمر الثانى) انه قد تقدم ان نحو تعلق حق الديان بتركه الميت ليس على نحو الإشاعة بل يشبه نحو تعلق حق الرهانة بالمال المرهون. فديان الميت لا يملكون شيئا من التركة بموت المديون و انما يتعلق حقهم بها و تقدم ان هذا الحق مانع من تصرف الورثة فى المال على تفصيل تقدم فى المسألة (۸۴) و تقدم هناك أيضا ان تعلق هذا الحق ليس بكل جزء جزء من التركة فى غير الدين المستوعب بل من قبيل الصاع من الصبرة على نحو الكلى فى المعين. و يترتب عليه انه لو تلف المال و لم يبق الا مقدار الدين لا ينقص من حق الديان شيء و لا يكون تلف المال عليهم، و بهذا يعرف الفرق بين إقرار بعض الورثة بدين للميت و بين إقرار أحد الأخوين بأخ ثالث، حيث ان مقتضى الإقرار بالوارث الثالث إقرار بملكه لحصة من التركة على نحو الإشاعة بخلاف الإقرار بالدين، فإنه لا يقتضى إلا تعلق حق الدائن بحصة من المال على نحو الكلى فى المعين فمقتضى القاعدة يختلف فيهما. و لذا قال (قده) فى المتن: فمسألة الإقرار بالحج و الدين مع إنكار الآخرين نظير مسألة الإقرار بالنسب- ثم قال فى أخر كلامه-: و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة فإن القاعدة تقتضى التنزيل على الإشاعة إلا أنا خرجنا عن مقتضى القاعدة لأجل النص، و لا يظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۷۸

من كلامه (قده) ان القاعدة فى الإقرار بالدين أيضا تقتضى الإشاعة.
(المبحث الثالث) إذا تبين حكم الإقرار بالدين فيكون الإقرار بالحج حكمه كالإقرار بالدين، لان الحج واجب مالى تعلق بالتركة و لذا يخرج من أصل المال كسائر الديون. فإذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على الميت وجب عليه ذلك فى حصته قال (قده) فى المتن: لم يجب عليه- اى على المقر- الا دفع ما يخص حصته بعد التوزيع و ان لم يف ذلك بالحج لا يجب عليه تتميمه من حصته، و الظاهر ان مراده انه على القول بوجوب الحج البلدى عن الميت إذا كان ما- يخص حصة المقر وافيا باستنابة الحج و لو من الميقات وجب عليه ذلك، فان لم يف بالحج رأسا لم يجب عليه تتميمه، فلا يرد عليه انه إذا وزع الحج البلدى على جميع الورثة فكيف يفرض وفاء حصة المقر بالحج من بلد الميت، أو انه بناء على كفايه الحج من الميقات لا يمكن فرض وفاء حصة المقر بذلك، و الله العالم بحقائق الأمور

[مسألة (۸۶) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به]

مسألة (۸۶) إذا كان على الميت الحج و لم تكن تركته وافية به و لم يكن دين فالظاهر كونها للورثة و لا يجب صرفها فى وجوه

البر عن الميت لكن الأحوط التصدق عنه للخبر عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و اوصى بتركته ان أحج بها فنظرت فى ذلك فلم يكفه للحج فسالت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فقال عليه السلام ما صنعت بها فقال تصدقت بها فقال عليه السلام ضمنت الا ان لا يكون يبلغ ما يحج به من مكة فإن كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان. نعم لو احتمل كفايتها للحج بعد ذلك أو وجود متبرع بدفع التتمة لمصرف الحج وجب إبقائها

فى هذا المسألة أمور (الأول) إذا كان على- الميت الحج سواء كان حج الإسلام أو الحج المنذور أو الواجب بالاستيجار و لم تكن تركته وافية به حتى الحج من الميقات الاختيارى أو الاضطرارى فلا إشكال فى عدم وجوب شىء على الورثة إذا لم يوص الحج و لا يجب عليهم صرف المال فى وجوه البر. و ذلك لان الحج و ان كان دينا عليه و الدين مقدم على الإرث الا ان أداء هذا الدين غير ممكن حسب الفرض بوجه من الوجوه، و تقدم فى المسائل المتقدمة ان الحج عمل واحد فلا يتبعض، فلا يشرع لمن لا- يمكنه أداء جميع مناسك- الحج ان يكتفى ببعضها فسقوط الحج حينئذ ظاهر، و اما الصرف فى وجوه البر فلا يجب لعدم دليل عليه، و ما ذكره فى المتن من الخبر- كما سيأتى نقله بتمامه فى الأمر الثانى- انما هو فى صورة الوصية، فلا وجه للاحتياط المذكور فى المتن.

(الأمر الثانى) إذا اوصى بالحج و لم تف التركة به فان كان ما اوصى به من الحج غير واجب عليه فى حال حيوته اما بان كان قد أدى حجة الإسلام فاوصى بحج مندوب أو لم يكن الحج عليه واجبا أصلا و انما أوصى بالحج ابتغاء الأجر و الثواب فمقتضى القاعدة انه يكون من ثلث ماله فإذا فرض عدم وفاء أصل التركة بالحج فعدم وفاء الثلث اولى، ففى مثل الفرض يكون- الثلثان للوارث، و الثلث الذى هو حق الميت يصرف فى وجوه البر و الصدقة لكون نظر الموصى

هو بلوغ الأجر و الثواب، و لما يأتى من الخبر الدال على ذلك.

و اما إذا كان الحج واجبا عليه فاوصى به طلبا لبرائه ذمته منه فإذا لم تف أصل التركة.

بالحج مطلقا و لو من مكة فمقتضى الأصل رجوع المال إلى الورثة، فإن الصدقة و غيرها من وجوه البر لا اثر لها فى براءة ذمة الميت مما عليه من الحج، فصرف المال فيها و وجوب ذلك على- الورثة محتاج الى دليل خاص، و لا مسرح للقول بأن الصدقة أقرب الى نظر الموصى فإن نظره الى براءة ذمته من الحج لا الى مطلق البر.

و لكن الخبر ورد فى هذا الفرض بصرف التركة فى الصدقة و هو الذى ذكره فى المتن مختصرا، و الخبر مروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب هكذا عن على بن يزيد (أو المزيد) (أو- المرثد) (أو فرقد) صاحب السابرى، قال اوصى الى رجل بتركته و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فإذا شىء يسير لا يكفى للحج فسألت أبا حنيفة و فقهاء أهل الكوفة فقالوا تصدق بها- عنه فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن فى الطواف فسألته و قلت له ان رجلا- من مواليكم من أهل الكوفة مات و اوصى بتركته الى و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فسالت من قبلنا من الفقهاء فقالوا (تصدق بها فتصدقت بها فما تقول) فقال هذا جعفر بن محمد فى الحجر فأته و اسئله، قال فدخلت الحجر فإذا أبو عبد الله عليه السلام تحت الميزاب مقبل بوجهه على- البيت يدعو، ثم التفت الى فرآنى فقال ما حاجتك، قلت جعلت فداك انى رجل من أهل- الكوفة من مواليكم، فقال دع ذا عنك، حاجتك، قلت رجل مات فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسالت من قبلنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فقال ما صنعت، قلت تصدقت بها قال ضمنت الا ان لا يكون يبلغ ان تحج به من مكة (ان يكون لا تبلغ) فان- كان لا يبلغ ان تحج به من مكة فليس عليك ضمان و ان كان تبلغ ما تحج به من مكة فأنت ضامن و استضعف بعضهم هذا الخبر من جهة السند مع مخالفته للقاعدة حيث ان مقتضاها رد التركة- إلى الورثة- كما عرفت- و لكن التحقيق ان الحكم

بضعف الخبر سندا مع اعتماد المشايخ الثلاثة عليه و نقلهم الحديث فى مجامعهم فى غير محله، مع كون متن الحديث دالا على صحته، بل هو من الشواهد على جهل فقهاء عصر الامام عليه السلام و غزارة علمه صلوات الله عليه فمثل هذه الكرامة الجليلة له صلوات الله عليه لا ـ يصح إنكارها بمجرد ضعف السند على ما هو مصطلح أهل الحديث و الدراية و الرجال، فلا بد اما من الاعتماد عليه و رفع اليد عما هو مقتضى القاعدة أو حمله على ان الموصى لم يكن له وارث يرثه أو انه لم يعرف الوصى له وارثا أو ان الموصى كان رجلا مغمورا فى الناس لا يتعرف إليهم إبقاء على نفسه من أجل التقية بعد ان كان من مواليهم صلوات الله عليهم لكون الزمان زمان التقية و الشدة، بل يعرف ذلک من متن الحديث، حيث ان راوى الحديث لما قال له صلوات الله عليه انه رجل من مواليهم قال عليه السلام: دع ذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٨٠

عنک، فان ظاهره نهيه الراوى عن التعرف بذلک حتى بالنسبة إليه عليه السلام: فيقوى فى- النظر ان لم يكن ذكر للورثة أصلا و ان السائل إنما سئل الفقهاء بعد يأسه عن وارث للموصى، و عليه فلا مخالفة للحديث لمقتضى القاعدة أصلا، و الله العالم (الأمر الثالث) مورد الرد الى الوارث مع عدم كفاية التركة للحج انما هو فيما إذا لم يحتمل احتمالا قريبا عند العقلاء كفايه- التركة فى المستقبل للحج، أو وجود متبرع يدفع التتمة لمصرف الحج من غير حزازة على الميت و لا ـ على الورثة، و مع احتمال أحد الأمرين فلا شک ان الاولى امتناع الورثة عن التصرف فى المال تحصيلا لبرائه ذمه مورثهم، بل الاولى لهم تتميم المال للحج إذا كانوا أغنياء لا حاجة لهم الى هذا القليل من التركة سيما فى صورة وصية الميت بالحج، و هل يجب عليهم فى صورة احتمال أحد الأمرين الصبر الى المستقبل الى ان يحصل الياس، ظاهر المتن ذلک، و هو الأقوى لأن- المورد من قبيل ما علم التكليف فيه و شک فى حصول القدرة على الامتثال، و فى مثله يجب عقلا التفتيش و الفحص حتى يتبين القدرة أو يحصل الياس عنها، و المرجع فى مقدار الإنظار إلى العرف و العقلاء، و الله العاصم

[مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت]

مسألة (٨٧) إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت رجعت اجره الاستيجار الى الورثة سواء عينها الميت أو لا ـ و الأحوط صرفها فى وجوه البر أو التصدق عنه خصوصا فيما إذا عينها الميت، للخبر المتقدم.

و ليعلم أولا انه لا إشكال فى براءة ذمة الميت بتبرع متبرع بالحج عنه إذا كانت ذمته مشغولة و ان تبرع عنه فى الحج المندوب اعطى ثواب الحج قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه من غير فرق بين ان يكون له تركه يستناب بها للحج أولا و لا بين ان يكون قد اوصى بالحج و عدمه و لا بين كون المتبرع من الورثة و عدمه و لا بين ان يستأذن المتبرع من الورثة أو كان بغير إذنهم بل و لو مع نهيهم كما فى التبرع بأداء الدين فإنه يوجب براءة ذمة المديون و لو مع عدم اذنه بل و لو مع نهيه، كل ذلک لإطلاق ما دل على صحة التبرع بأداء الدين عموما و عموم ما دل على صحة التبرع بكلما يصح النيابة فيه، و لخصوص ما ورد فى باب الحج من صحة التبرع فيه (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و لم يكن له مال و لم يحج حجة- الإسلام فأحج عنه بعض اخوانه هل يجزى ذلک عنه أو هى ناقصة قال عليه السلام: بل هى تامة (و خبر عامر بن عميرة) قال قلت للصادق عليه السلام: بلغنى عنک انک قلت لو ان رجلا مات و لم يحج حجة الإسلام فحج عنه بعض اهله اجزء ذلک عنه فقال عليه السلام نعم اشهد بها على ابى أنه حدثنى ان رسول اللّه صلى الله عليه و آله أتاه رجل فقال يا رسول الله ان ابى مات و لم يحج فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله حج عنه فان ذلک يجزى عنه و الاخبار فى ذلک كثيره.

و إذا علم ذلك فنقول يتصور التبرع بالحج عن الميت على صور (الصورة الأولى) ما إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۸۱

لم يوص الميت بالحج و قد علم الورثة باستقرار الحج عليه و لم يبادروا فى استيجار الحج عنه اما لعذر أو عصيانا ثم علموا بحج المتبرع عنه، و الحكم فيها هو رجوع اجرة الحج إلى الورثة بل ذلك هنا اولى من صورة عدم وفاء التركة للحج، فان عدم وفاء التركة به لا يوجب براءة ذمة الميت- و ان زال به وجوب الإخراج- بخلاف صوره التبرع فإنه موجب لسقوط الحج عن المورث و براءة ذمته عنه، و معه يسقط وجوب الاستيجار بسقوط موضوعه، و قد يقال بكون مراد المصنف (قده) هو هذه الصورة، لكن لا يلائم ذكر الاحتياط فى صرفها فى وجوه البر للخبر، فان الخبر كان فى مورد وصيه الميت بالحج.

(الصورة الثانية) ما إذا اوصى بالحج لكن لم يعين مالا مخصوصا لصرفه فى الحج و لا- مقدارا معينا بل قال- مثلا-، حجوا بمالى ما على من الحج، و الحكم فى هذه الصورة أيضا كالأولى فى رجوع اجره الاستيجار الى الورثة عند تبرع المتبرع، لانه لا فرق بينها و بين الأولى إلا بالإيصاء بالحج الذى عليه، و من المعلوم وجوب العمل به فيما إذا كان الحج عليه واجبا و مع التبرع يسقط عن الميت ما كان عليه، و مجرد الإيصاء مع عدم تعيين مال مخصوص من أمواله لا- يزيد شيئا على وجوب أداء ما عليه من الدين- اعنى الحج- فإنه إنما اوصى به ليبرء ذمته فإذا تبرع المتبرع به سقط ما عليه، فلا- موضوع للوصية، فيرجع المال الى الوارث.

(الصورة الثالثة) ما إذا اوصى و عين مقدارا مخصوصا من ماله ليصرف فى الحج الواجب عليه، و الأقوى كونها كالصورتين الأولين، فإن تعيين المقدار المعين من المال انما كان من أجل حصول الاطمئنان بكفاية ذلك المقدار للحج، و ليس دالا على كون نظر الموصى على نحو تعدد المطلوب حتى يقال بوجوب صرفه فى وجوه البر مع تبرع المتبرع، و مجرد عدم ثبوت كونه على نحو تعدد المطلوب كاف فى عدم وجوب شيء على الوارث بعد عموم أدلة الإرث و ارتفاع موضوع الوصية و هو أداء الواجب عنه.

(الصورة الرابعة) ما إذا اوصى بالحج المندوب سواء عين مقدارا من المال أو لا و لما كان الحج المندوب قابلا للتعدد فمع تبرع المتبرع لا يسقط ما اوصى به الا ان يكون نية المتبرع هو التبرع عن الوارث ليرجع المال اليه و يصل الثواب و الأجر الى الموصى، و حينئذ فيسقط عن الوارث العمل بالوصية و يرجع اليه المال الموصى به، و اما ما أفاده فى المتن من الاحتياط فى صرفه فى الصدقة و وجوه البر لأجل ورود الخبر فقد تقدم ان المنساق من الخبر- اعنى خبر على بن مزيد المتقدم فى المسألة السابقة- هو كون مورده فقد الوارث فكان الامام عليه السلام و ان كان هو الوارث قد رضى بصرفه فى وجوه البر ليصل الى الميت- و قد كان من مواليه- الثواب و الأجر

[مسألة (۸۸) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد]

مسألة (۸۸) هل الواجب الاستيجار عن الميت من الميقات أو البلد المشهور وجوبه من- أقرب المواقيت إن أمكن و الا- فمن الأقرب إليه فالأقرب و ذهب جماعه إلى وجوبه من البلد مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۸۲

سعة المال و الا فمن الميقات و ان أمكن من الأقرب الى البلد فالأقرب، و الأقوى هو القول الأول و ان كان الأحوط القول الثانى لكن لا يحسب الزائد عن اجره الميقاتية على الصغار من الورثة.

و لو اوصى بالاستيجار من البلد وجب و يحسب الزائد عن اجره الميقاتية من الثلث، و لو اوصى و لم يعين شيئا كفت الميقاتية إلا إذا كان انصراف الى البلدين أو كانت قرينه على ارادتها- كما إذا عين مقدارا يناسب البلدية

فى هذه المسألة أمور (الأول) فى وجوب الاستيجار عن- الميت الذى يجب عليه الحج- من الميقات أو البلد احتمالات و أقوال (فمنها) كفايه الاستيجار من الميقات و عدم وجوبه من البلد أو قبل الميقات- و لو أمكن- و يجوز ذلك من اى ميقات تيسر- و لو كان أقرب المواقيت إلى مكة و كان اجره الاستيجار منه أقل مما عداه، و هذا منسوب إلى الأكثر بل الى المشهور بل عن الغنية الإجماع عليه (و منها) وجوب الاستيجار من البلد مع سعة المال و سقوط الحج مع عدمها حتى و لو أمكن من الميقات، و هذا مجرد احتمال لم يذهب احد من العلماء اليه و انما ذكرناه احتمالا- من جهة انه إذا كان الواجب هو الاستنابة من البلد فمقتضى القاعدة الأولية لما كان سقوط كل واجب عند عدم إمكان الامتثال فيسقط هذا الواجب أيضا الا ان يدل دليل على عدم السقوط رأسا و وجوب الإتيان بالقدر الممكن منه كقاعدة الميسور و نحوها (و منها) وجوب الاستيجار من البلد ان أمكن و الا فمن الأقرب إليه فالأقرب و الا- فمن الميقات، و هو المحكى عن الدروس حيث يقول: فيقضى من أصل تركته من منزله، و لو ضاق- المال فمن حيث يمكن و لو من الميقات على الأقوى (انتهى) و ربما ينسب ذلك الى الحلى أيضا لمساعدة دليله له- كما يأتى (و منها) وجوب الاستيجار من البلد ان أمكن و الا فمن الميقات- و لو كان المال يسع لما قبل الميقات- و هذا هو الظاهر من الحلى و هو المحكى عن نهاية الشيخ و نسب الى الصدوق و القاضى و دروس الشهيد و المحقق الثانى لكن فى صحة النسبة إلى بعضهم تأمل.

و الكلام فى تنقيح هذه المسألة يقع ناره بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عما استدلوا به، و اخرى بالنظر الى ما تقتضيه النصوص و غيرها مما استدل به (اما الأول) فالظاهر كفايه الاستيجار من الميقات فان منه تبتدء اعمال الحج، و السير من البلد أو من غيره الى- الميقات خارج عن اعمال الحج، و لو وجب لكان وجوبه مقدميا و هو ينحصر بما إذا توقف الحج عليه كما فى الحج مباشرة لمن كان بعيدا، و مع عدمه لا يكون واجبا هذا ما تقتضيه القاعدة (و اما الثانى) فقد استدل للقول الأول- أعنى الاستيجار من الميقات بما عرفت من مقتضى القاعدة قال العلامة (قده) فى المختلف: ان المسافر لو اتفق قربه الى الميقات فحصلت له الشرائط وجب عليه ان يحج من ذلك الموضع، و كذا لو استطاع فى غير بلده لم يجب عليه قصد بلده و إنشاء الحج منه بلا خلاف فيه، فعلم ان قطع المسافة ليس واجبا فلا يجب الاستيجار منه (انتهى) و

قال قبله المحقق فى المعتبر: ان الواجب فى الذمة ليس الا الحج فلا يكون قطع المسافة معتبرا، و ان الميت لو اتفق- فى حيوته- حضوره بعض المواقيت لا بقصد الحج اجزئه الحج من الميقات، فكذا لو قضى عنه.

(و استدل أيضا بالنصوص) كصحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل اعطى رجلا حجه بحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، قال عليه السلام: لا بأس، إذا قضى جميع المناسك فقدتم حجه، و لا ريب فى ان قول السائل «من البصرة» متعلق بقوله:

فحج عنه، و ليس فى محل الوصف لقوله رجلا- حتى يكون المعنى: اعطى رجلا من البصرة، بل السائل أراد ان يسأل عن ما إذا تخلف النائب عما استنيب له و انه اتى بالحج من البصرة مع انه اعطى المال ليحج من الكوفة، و تقريب الاستدلال بالحديث حينئذ واضح، فإنه بعد حكم الامام عليه السلام بكفاية هذا الحج و عدم وجوب الاستنابة ثانيا يعرف انه لو استنيب أولا من البصرة لكان كافيا لبرائه ذمه المنوب عنه عما اشتغلت به لو كانت مشغولة بالحج الواجب كما يدل على براءة ذمة النائب عما استنيب له من الحج فلا يجب عليه اعاده الحج مرة ثانية غاية الأمر يرجع المستنيب إليه بالنسبة إلى قسط أجرته فيأخذ الفرق ما

بين المشى إلى الحج من الكوفة و المشى إليه من البصرة، و هذا لم يكن مورد نظر السائل، و انما كان وجهة سؤاله كفايه الحج و تماميته و عدم لزوم الإعادة (و الحاصل) ان تعليق الامام عليه السلام تمامية حج- النائب على إتيانه بجميع المناسك دال على ان المهم فى سقوط ذمة النائب و المنوب عنه هو الإتيان بأعمال الحج كلها و هو حاصل بالإتيان من الميقات.

فلا يرد عليه ان مورد الرواية هو استنابه الحى لنفسه فلا يشمل الاستنابة عن الميت فينحصر الخبر فى استنابه الحى للحج الواجب عليه إذا عجز عن المباشرة أو للحج المندوب، و ذلک بعد ما عرفت ان المتفاهم من الحديث ان قوله عليه السلام- إذا قضى جميع المناسک- بمنزله التعليل للحكم بتمامية الحج فى مورد السؤال فيعم غيره من استنابه الحى للميت أو استنابه الحى للحج بعد وفاته من ماله سواء كان حج الإسلام أو غيره من الواجب بالنذر و شبهه أو الواجب بالإفساد.

(نعم) يرد على الاستدلال بالحديث لما نحن فيه انه انما يدل على اجزاء الحج من الميقات و لا دلالة فيه على جواز الاستنابة منه لاحتمال تعين وجوبها من البلد و لو كان على تقدير الاستنابة من الميقات مجزيا و مبرئا لذمة الميت إذا اتى به النائب، (و الحاصل) ان الحديث لا ينفى ان الحكم التكليفى للورثة ان يستنيبوا من البلد، و انما يثبت الحكم الوضعى و هو الاجزاء إذا حج النائب من الميقات.

و يمكن الجواب عن هذا الإيراد أيضا بأن الخبر بعد ان دل على ان الحج تام إذا اتى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۸۴

بجميع المناسک فليس هناک ما يثبت الحج البلدى على الورثة، و الله العاصم.

و من الاخبار الدالة على كفايه الميقاتى خبر زكريا بن أدم عن ابى الحسن الرضا عليه- السلام عن رجل مات و اوصى بحجه، أ يجوز ان يحج عنه من غير البلد الذى مات فيه، فقال اما ما كان دون الميقات فلا بأس به، و الظاهر ان قوله عليه السلام- دون الميقات- انما أراد به فى مقابل ان يحج عنه من بعد الميقات، فالمعنى انه إذا حج عنه من احد المواقيت الاختيارية كفى فى العمل بالوصية، فلا يكفى ان يحج عنه من الميقات الاضطرارى، فلا يرد على الاستدلال بالحديث بان ظاهره هو الحج عنه قبل الوصول الى الميقات و ان الحديث انما يدل على عدم لزوم الحج البلدى لا على كفاية الميقاتى، هذا تمام الكلام فيما استدل به للمشهور من كفاية الاستنابة من الميقات.

(و استدل) للقول بالاستنابة من البلد مع سعة المال و الا فالأقرب و الأقرب- مضافا الى قاعدة الاشتغال- اى اشتغال ذمه الميت بان الميت كان الواجب عليه فى زمان حيوته الحج من بلده، فلما سقط عنه مباشرة ذلک بموته وجب فى ماله، و بغير واحد من الاخبار كصحيح البزنطى عن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج، من اين يحج عنه قال على قدر ماله، ان وسعه ماله فمن منزله، و ان لم يسعه ماله فمن الكوفة و ان لم يسعه من- الكوفة فمن المدينة و ذكر الكوفة لعله من جهة ان الرجل الذى اوصى بالحج كان من أهل بغداد مثلا و انه إذا لم يسع المال للحج عنه من بغداد فمن الكوفة حيث كانت الكوفة يمكن غالبا وجود شخص فيها يستناب للحج، لكثرة من فيها من أهل الولاية لهم عليهم السلام و عدم إمكان ذلک قبل الكوفة، فإذا لم يسع المال للحج من الكوفة استنيب من- المدينة، و ذلک أيضا لعدم بلد فيما بين الكوفة و المدينة يكثر فيه الموالون لهم. فإن البصرة لم يكن فيها منهم الا القليل و النزر اليسير.

(و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام، و فيه: و ان اوصى ان يحج عنه حجة إلا- سلام و لم يبلغ ماله ذلک فليحج عنه من بعض المواقيت، و هذا الخبر من جهة ذكر حجة الإسلام فيه أصرح و أدل من الخبر المتقدم إذ لا يرد عليه ما ربما يورد على سابقه من كون مورد الخبر فى الوصية بالحج فلا يعم ما إذا لم يوص به الذى هو محل البحث، و ذلک لان هذا الخبر أيضا و ان كان فى مورد الوصية، الا انه قد تقدم فى المسائل السابقة ان الوصية لا اثر لها لمن عليه حجة- الإسلام إلا تأكيد الموصى لقضاء

مـا علیه من الحـج و لاـ بـد من تقییـد إطلاق الخبر بما إذا یتمکن الوصـی من الاسـتنابهٔ فیما قبل المیقات (و موثق ابن بکیر) عن الصادق علیه السـلام عن رجل اوصی بماله فی الحج فکان لا یبلغ ما یحج به من بلاده، قال علیه السلام فیعطی فی الموضع الذی یحج به عنه (و خبر سعید) عنه علیه السلام عن رجل اوصی بعشرین درهما فی

حجه، قال علیه السـلام یحج بها عنه رجل من موضع بلغه (و خبر عمر بن یزید) عنه علیه السـلام فی رجل اوصی بحجه فلم تکفه من الکوفهٔ، قال علیه السـلام تجزی حجته من دون الوقت (و خبر ابی بصـیر) فی رجل اوصـی بعشرین دنیا را فی حجه، قال یحج له رجل من حیث بلغه و المروی فی أخر السـرائر) عن الهادی علیه السـلام فی رجل مات فی الطریق و اوصی بحجه الی ان قال- علیه السلام یحج عنه من حیث مات.

فهذه اخبار اسـتدل بها للقول باعتبار الاستنابهٔ من البلد أو الأقرب منه فالأقرب الی أن ینتهی لی المیقات، و لعل المتتبع یطلع علی أکثر من ذلک.

و لا یخفی ما فی جمیع ما ذکر من أدلهٔ هذا القول، اما ما قیل من ان المیت کان ممن یجب علیه الحج من بلده فیجب ان یستناب عنه کـذلک فلاـن وجوب ذلک علیه انما کان لأجل مقدمیـهٔ الـذهاب من البلـد للوصول الی المیقات الـذی منه یبتـدء مناسـک الحـج، فوجوب صـرف المـال فی ذلـک لم یکن وجوبـا نفسیا حتی یحب ذلک فی ماله بعـد وفاته، فحیث انه سـقط فی المیت مقدمیـهٔ السیر فی طریق المیقـات بإمکـان الاستیجار من المیقات سـقط وجوب صـرف النفقـهٔ أیضا، کما ان الحی إذا لم یتوقف حجه علی طی الطریق بان حصلت الاستطاعهٔ له فی المیقات لم یجب علیه صرف نفقهٔ الطریق.

و اما قاعدهٔ الاشـتغال فإن أرید اشـتغال ذمه الوارث ففیه ان القدر المتیقن من ثبوت اشتغال ذمته هو اشتغال ذمته بالحج المیقاتی، و الأزیـد من ذلک مشـکوک فیه، فیرجع الی قاعدهٔ البراءهٔ، و ان أرید شـغل ذمهٔ المیت بالحج من البلد فإنه و ان کان مقطوعا به لکن یقطع بـاجزاء الحـج عنه من المیقـات- و لو کان الواجب علی الوارث هو الاستیجار عنه من البلـد- و یکون حـج الأجیر من المیقـات کحـج المتبرع عن المیت حیث انه مسـقط عنه و لو کـان من المیقات (قال الشـهید فی الـدروس) بعـد ان اختار وجوب الاستیجار من البلد من سعهٔ المال: انه لو قضی مع السعهٔ من المیقات برئت ذمهٔ المیت و ان أثم الوارث (انتهی).

و اما الاسـتدلال بالنصوص فیرد علیه (أولا) ان تلک النصوص بجمیعها واردهٔ فی مورد الوصیهٔ فیمکن القول بالتفصیل بینه و بین من مات بلا وصـیه للحـج عنه، و ذلک لانصـراف الوصـیهٔ المطلقـهٔ بالحـج إلی البلـدی منه (قال فی المـدارک) و هو الظاهر من الوصـیهٔ عند الإطلاق فی زماننا و لا یلزم مثله مع انتفاء الوصـیهٔ (انتهی) و اما ما تقدم من ان الوصـیهٔ بالحج إذا کان ذمه الموصی مشـغولهٔ به لا اثر لها إلا اعلام الموصـی للورثـهٔ باشـتغال ذمته فلا منافاهٔ بینه و بین ما ذکرنا هیهنا، فان مفاد الوصـیهٔ إذا کان شـیئا زائدا عن أصل الواجب وجب العمل بها، غایهٔ الأمر تکون الزیادهٔ من ثلث المال بمقتضی القاعدهٔ، فیمکن العمل بما مر من اخبار الباب و یکون فی خصوص الوصیهٔ بالحج من أصل المال.

(و ثانیا انه یمکن الجمع بین هـذه الاخبار و بین الاخبار الدالـهٔ علی کفایـهٔ الاسـتنابهٔ من المیقات بوجهین (أحـدهما) کون اخبار الحج من البلد ظاهرهٔ فی الوجوب و ما دل علی کفایه الحج من المیقات نصا فی الجواز فیجمع بینها بالحمل علی استحباب الحج من البلـد ثم الأـقرب فالأقرب، و ذلک لما مر منا مرارا من ان الاسـتحباب لیس الا بعث المولی عبـده الی عمل و نصه بالترخیص فی ترک ذلـک العمـل فقـد یکون کلاهمـا- ای البعث و الترخیص- فی کلاـم واحـد و قـد یکون ذلک فی کلامین، و انفصال الترخیص فی الترک عن البعث الی الفعل لا اثر له فی انتزاع مفهوم الاستحباب (و ثانیهما) حمل هذه الاخبار علی ما إذا عین مالا

للحج عنه و كان المال المعين يسع الاستيجار من البلد أو ما يقرب منه و حمل الأخبار الدالة على الاجتزاء بالاستيجار من الميقات على ما لم يكن كذلك، و حينئذ فوجه وجوب الاستيجار من البلد مع سعة ما عينه الميت ظاهر، حيث يحب صرف ما عينه للحج فى الحج و لو بأزيد من اجرة المثل أو الاستيجار من البلد، بل تعيينه ذلك المبلغ من المال بنفسه قرينه على ارادته الاستيجار من البلد اللهم الا ان يكون جاهلا بأجرة الحج من الميقات أو غافلا عنها.

(و ثالثا) انه يمنع دلالة ما استدلال به من الاخبار على المدعى (أما صحيح البزنطى) فلأنه مع كونه فى مورد الوصية لا ظهور له فى حجة الإسلام مضافا الى إجمال قوله عليه السلام على قدر ماله- فى ان المقصود المال الذى عينه للحج أو جميع التركة (و اما صحيح الحلبى) فهو يدل على القول الرابع من تعيين الاستيجار من البلد و مع عدم إمكانه فمن الميقات، و بإطلاقه يدل على عدم وجوب الاستيجار من الأقرب الى البلد فالأقرب، اللهم الا ان يقيد إطلاقه بما إذا لم يتمكن من الاستيجار مما قبل الميقات كما ذكرنا مالا؟؟؟ يقصر عن الحج من بلده و يسعه مما يسعه منه، و هذا أيضا خارج عن محل البحث كما ذكرنا فى الوجه الثانى من وجهى الجمع بين اخبار الباب، و بذلك ظهر المنع عن الاستدلال بخبر سعيد و خبر عمر بن يزيد و خبر ابى بصير أيضا (و اما المروى عن أخر السرائر) فهو وارد فيمن مات فى طريق الحج، و الحكم فيمن مات فيه بوجوب الاستنابة من الموضع الذى مات فيه لا يقتضى وجوب الاستنابة من البلد عمن مات فى منزله، و لا سيما إذا كان المراد من البلد هو البلد الذى كان يستوطنه لا البلد الذى مات فيه كما يأتى البحث عنه.

(فهذه) حال دلالة الأخبار التى استدل بها للحج البلدى.

(و رابعا) انه على تقدير تمامية دلالة هذه الاخبار يحب رفع اليد عن العمل بها لإعراض المشهور عنها و الأخذ بما يعارضها من الاخبار الدالة على كفايه الحج الميقاتى.

(و خامسا) انه على تقدير حجية هذه الاخبار و دلالتها و استقرار التعارض بينها و بين ما دل على الحج الميقاتى يكون الحكم هو تساقط الطائفتين و يكون المرجع ما تقتضيه القاعدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۸۷

على ما ذكره فى الجواهر لكنه مبنى على ان الحكم فى التعارض على وجه التباين هو التساقط لا التخيير الا انه عليه أيضا يمكن اختيار الطائفة الثانية و الحكم بكفاية الحج الميقاتى معتضدا بما تقتضيه القاعدة فاتضح ان الحكم فى المسألة هو كفايه الاستيجار من الميقات، و الله العاصم الملهم للصواب.

و قد يستدل لوجوب الاستنابة من البلد بما دل على وجوب تجهيز الحى العاجز عن مباشرة الحج و انه لا يجوز له استيجار من يحج عنه من الميقات- بدعوى عدم الفرق بينه و بين الاستنابة عن الميت (و لكنه ممنوع) هناك أيضا كما تقدم فى محله، و مع فرض التسليم فقياس المقام على ما هناك مما لا وجه له لاحتمال خصوصية فى استنابه الحى.

ثم انه ظهر مما ذكرنا ما يمكن الاستدلال به للقول الرابع و هو تعيين الاستيجار من البلد ان أمكن و الا فمن الميقات و فى صحيح الحلبى المتقدم دلالة عليه، لكنه كما عرفت فى مورد الوصية و انه لم يعرف قائل بهذا القول و انما هو شيء احتمله فى الجواهر تصحيحا لتثليث الأقوال الذى ذكره فى الشرائع و ان كان منسوبا إلى الحلى أيضا لكن دليله المحكى عنه يوافق القول الثالث و هو تعيين البلد ثم الأقرب إليه فالأقرب ثم من الميقات.

(الأمر الثانى) الأحوط هو الاستنابة من البلد مع سعة المال و الا فمن الأقرب إليه ثم الأقرب الى أن ينتهى إلى الميقات، لكن هذا الاحتياط قد يعارضه احتياط كما إذا كان فى الورثة قاصرون كالصغار و المجانين فان احتساب اجره البلدى عليهم خلاف الاحتياط فالاحتياط التام حينئذ تحمل الكبار قسط القاصرين ليقطعوا ببراءة ذمتهم.

(الأمر الثالث) لو اوصى و لم يعين شيئا من الميقات أو البلد فمع قرينه على اراده البلد وجب و مع عدمها يكفى الاستيجار من الميقات، و لعل تعيين المقدار من المال المناسب للاستيجار من البلد قرينه على إرادته، إلا إذا علم جهله أو غفلته عن ذلک، و لو شک فى غفلته عن كون المقدار الذى عينه مناسبا للحج من البلد فالظاهر كون الأصل العقلائى هو عدم الغفلة، و مع عدم تعيين مقدار من المال فهل نفس الوصية بالحج قرينه على البلدى منه- كما تقدم فى رد أدلة وجوب البلدى- أو لا، وجهان، المصرح به فى المدارک هو الأول، و قد تقدم نقل عبارته حيث يقول: هو المنصرف من الوصية عند الإطلاق فى زماننا (انتهى) و الانصراف فى زماننا ممنوع، فمقتضى القاعدة كفاية الميقاتى و لكن الجمود على مفاد الروايات المتقدمة يقتضى عدم التسرع الى الفتوى بجواز الاكتفاء به، و الله العالم

[مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب]

مسألة (٨٩) لو لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب و كان جميع المصرف من الأصل

بناء على جواز الاكتفاء بالاستيجار من الميقات إذا لم يمكن الا من البلد وجب الاستيجار منه، و ذلک لتوقف الواجب اعنى الحج الذى أول اعماله من الميقات- على خروج النائب من البلد فيترشح الوجوب من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٨٨

ذى المقدمة- اعنى الحج- على مقدمته كسائر المقدمات الوجودية للواجب، و لذا يجب على الحى المستطيع إذا كان فى بلده ان يخرج الى الميقات ليبتدء منه مناسک الحج و يجب عليه صرف المال لمئونة سفره، كل ذلک لأجل الوجوب المقدمى لا الوجوب النفسى، فان الواجب النفسى هو مناسک الحج من أولها إلى أخرها، و الخروج من البلد واجب غيرى مقدمى، فيجب و يجب صرف المال لأجله كصرف المال لتحصيل الماء للوضوء و الغسل، فإذا عجز عن تحصيله سقط وجوب الطهارة المائية، و هكذا هيهنا لو فرض قصور التركة عن الاستيجار من البلد مع عدم إمكان الاستيجار الا منه سقط الاستيجار رأسا (و منه ظهر) انه لو لم يمكن الاستنابة الا من مكان أبعد من البلد وجب ذلک منه مع سعة المال و الا سقط الحج عن الورثة لعدم التمكن حسب الفرض، و ظهر أيضا ان صرف المال للحج البلدى فى فرض المسألة أو ما هو أبعد من البلد إذا لم يمكن الا منه يكون من أصل المال، فإنه دين و واجب مالى، و انه إذا لم يكن للميت مال الا بمقدار ما يصرف فى ما ذكر لم يكن للورثة نصيب من المال ابدا

[مسألة (٩٠) إذا اوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقا فخولف]

مسألة (٩٠) إذا اوصى بالبلدية أو قلنا بوجوبها مطلقا فخولف و استوجر من الميقات أو تبرع متبرع منه برئت ذمته و سقط الوجوب من البلد و كذا لو لم يسع المال الا من الميقات

أوجب الشهيد (قده) فى الدروس القضاء من المنزل مع السعة، قال: و لو قضى مع السعة من الميقات اجزء- و ان أثم الوارث و يملک المال الفاضل و لا يجب صرفه فى نسک أو بعضه أو فى وجوه البر (و استشكل عليه) فى المدارک و قال يشكل بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه على هذا التقدير فلا يتحقق الامتثال (و لا يخفى ما فى إشكاله) لأن الحج الواجب إخراجه على الوارث هو النسک المعلومة من أول الإحرام إلى أخر أعمال الحج، و وجوب الاستنابة من البلد على القول به اما من باب التعبد فيجب مطلقا أو من جهة انصراف الوصية بالحج الى الحج من البلد فيخص بصورة الوصية به، و على كل تقدير فليس الإخلال

بالاستيجار من البلد مخلا بأفعال الحج، فان سقوط الحج عن ذمة الميت انما يحصل بالإتيان بنفس اعمال الحج، فالحق ما ذكره فى الدروس كما اختاره فى المتن من سقوط التكليف عن الوارث و الوصى بالاستيجار من الميقات و انه لا- يجب عليهما الاستيجار ثانيا من البلد و مثله ما لو تبرع متبرع بالحج عن الميت من- الميقات لحصول براءة ذمة الميت و عدم بقاء مورد للعمل بالوصية أو العمل بالواجب على الوارث من أداء ما على المورث، و مثله أيضا ما لو لم يسع المال الا للاستيجار من الميقات بل السقوط فيه أظهر كما لا يخفى.

(بقى الكلام) فى مقدار نفقة الاستيجار من البلد الى الميقات فهل يرجع الى الورثة أو يجب صرفه فى وجوه البر ليرجع ثوابه الى الميت، ففى صورة الوصية بالحج من البلد و تعمد المخالفة و الاستيجار من الميقات فالظاهر بقاء ضمان الوصى فيجب صرف ما به التفاوت فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٨٩

وجوه البر، و ذلك لتعلق حق الموصى بالمال، و سقوط الحج بإتيانه من الميقات لا يوجب سقوط حق الموصى رأسا، و اما فى صورة تبرع المتبرع بإتيان الحج من الميقات فان كان نية المتبرع هو الإحسان الى الموصى ليبرء ذمته من دون ان يقصد الإحسان إلى الوصى أو الوارث فالأرجح هو وجوب صرف المال الموصى به في وجوه البر، نعم لو كان نية المتبرع الإحسان إلى الوصى أو الوارث رجع ما به التفاوت إلى الوصى أو الوارث و لم يجب صرفه فى وجوه البر، و هذا ظاهر

[مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه]

مسألة (٩١) الظاهران المراد من البلد هو الذى مات فيه كما يشعر به خبر زكريا بن أدم رحمهما الله: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل مات و اوصى بحجه أ يجزيه ان يحج عنه من غير البلد الذى مات فيه، فقال عليه السلام ما كان دون الميقات فلا بأس به- مع انه أخر مكان كان مكلفا فيه بالحج، و ربما يقال انه بلد الاستيطان لانه المنساق من النص و الفتوى، و هو كما ترى- و قد يحتمل البلد الذى صار مستطيعا فيه، و يحتمل التخيير بين البلدان التى كان فيها بعد الاستطاعة، و الأقوى ما ذكرنا وفاقا لسيد المدارك (قده) و نسبه الى ابن إدريس رحمه الله أيضا و ان كان الاحتمال الأخير و هو التخيير قويا جدا

بناء على تعيين الاستيجار من البلد اختلف الأفهام فى المراد من البلد، ففى المدارك انه بلد الموت، و قال كما صرح به ابن إدريس و دل عليه دليله (و أورد عليه فى الجواهر) بان ما حكاه عن ابن إدريس لم نتحققه، بل المحكى عن عبارته يقتضى بلد الوطن و كذا دليله، و لعل مراد صاحب المدارك من دلالة دليله عليه هو ما افاده بقوله: لانه حين الموت كان مكلفا بالسفر من ذلك المكان، و لا يخفى انه لو تم فى اقتضاء وجوب الاستنابة عن البلد لاقتضى وجوبه من بلد الموت، لانه حين الموت كان مكلفا بالحج من البلد الذى مات فيه، و لعل نسبه التصريح به إليه أيضا انما كانت بالنظر الى دليله الذى استدل له.

(و كيف كان) فيستدل لهذا القول بأنه أخر مكان كان مكلفا فيه بالحج، و بخبر زكريا بن أدم المذكور فى المتن (لكن الانصاف) عدم تمامية هذا القول لعدم صحة ما استدل به، اما كون بلد الموت أخر مكان كان مكلفا فيه بالحج فلانه و ان كان كذلك الا انه ليس أخر مكان كان مكلفا فيه بالحج منه حتى يجب الاستنابة منه أيضا (و بعبارة أخرى) الحج الواجب عليه فيه لم يكن مقيدا بكونه منه و ان كان واجبا عليه حين هو فيه، و بينهما من الفرق ما لا يخفى، و الشاهد على ذلك انه قد يكون موته فى غير موسم الحج فلم يكن يجب عليه الخروج الى الحج فى ذلك الوقت فلا- بد للقائل بهذا القول ان يفصل بين من يموت فى موسم الحج و أشهره و بين من مات فى غير الموسم.

(و اما الخبر) فوجه الاستدلال به هو فرض السائل انصراف الوصية بالحج فى بلد الموت إلى إرادة الحج منه و قد قرر الامام عليه السلام ذلک له فيدل على كون المراد من البلد هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٩٠

بلد الموت (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلاحتمال ان يكون منشا ذكر السائل عن اجزاء الحج عنه من غير البلد الذى مات فيه هو وصيه الميت بالحج عنه من البلد الذى مات فيه، و مع هذا الاحتمال فلا دلالة فى الخبر على كون سؤال السائل عن الاجزاء بالاستيجار عن غير البلد الذى مات فيه لأجل انصراف الوصية بالحج الى الحج من بلد الموت حتى يكون عدم الردع تقريرا له لما استظهر من الانصراف (و اما ثانيا) فلانه على تقدير ظهور كلامه فى استظهاره الانصراف فليس هذا محط نظره لكى يكون ترك الردع عنه إغراء له بالجهل أو تقريرا له، بل انما نظره الى الاجزاء بالاستنابة عن غير ذلک البلد فأجابه عليه السلام بنفى البأس عما كان دون الميقات، و قد تقدم انه لا يدل على الاجتزاء بالاستيجار من الميقات و انما يدل على نفى تعين الاستيجار من البلد الذى مات فيه (و اما ثالثا) فبإمكان جعل الجواب بعدم اعتبار الاستيجار من بلد الموت ردعا لما ربما توهمه السائل من لزوم كون الاستيجار منه، حيث نفاه بنفى البأس عما كان دون الميقات.

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم وجود ما يدل على تعيين بلد الموت (و اختار فى الجواهر) كون المراد من البلد هو الذى كان يستوطنه الميت و استظهر ذلک من النص و الفتوى، و مراده (قده) من النص هو ما أضيف فيه البلد الى من استقر عليه الحج كخبر البزنطى عن محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام- و قد تقدم- و فيه: عن الرجل يموت فيوصى بالحج من اين يحج عنه، قال عليه السلام، على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله (إلخ) و موثق ابن بكير المتقدم أيضا، و فيه عن رجل اوصى بما له فى الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلاده (إلخ) فإن إضافة المنزل فى الخبر الأول فى كلام الامام عليه السلام و اضافه (بلاد) فى الخبر الأخير فى كلام السائل إلى الضمير الراجع الى من يحج عنه ظاهر فى بلد الاستيطان، و اما ظهور الفتاوى فى ذلک فينكشف بالمراجعة إلى متون كتب الأصحاب رضوان الله عليهم و هذا هو عبارة الشرائع لشيخ الفقهاء و ترجمانهم رحمه الله تعالى يقول: و قيل يستأجر من بلد الميت و قيل ان اتسع المال فمن بلده (انتهى موضع الحاجة) و لا يعارضها خبر زكريا بن أدم لما عرفت من عدم دلالته على تعيين بلد الموت، لكن مورد الخبرين المتقدمين صوره وصيه الميت بالحج فلا دلالة لهما على تعيين البلد فى غير مورد الوصية.

(و المحكى عن بعض العامة) اراده بلد الاستطاعة، و يستدل له بأنه هو البلد الذى توجه اليه الخطاب بالحج (و لا يخفى ما فيه) لان كونه هو البلد الذى توجه اليه الخطاب لا- يقتضى وجوب الحج منه عليه، مع انه على تقدير اقتضائه ذلک يتوقف وجوبه منه على عدم انتقاله عنه، و الا كان اللازم هو وجوب الحج عما انتقل اليه (و احتمل فى المتن) التخيير بين البلدان التى كان فيها بعد الاستطاعة و قواه أخيرا، و يمكن الاستدلال له بإطلاق صحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٩١

اضافه كل من تلک البلاد الى من عليه الحج فلا- يتعين بلد الاستيطان و لا- بلد الموت و منع الانصراف الى خصوص بلد الاستيطان لكفاية أدنى المناسبة فى صحة الإضافة، و المسألة محتاجة إلى مزيد التأمل، و الله الهادى

[مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده]

مسألة (٩٢) لو عين بلدة غير بلده كما لو قال استأجروا من النجف أو من كربلاء تعين

بناء على القول بكفاية الاستنابة من الميقات ينبغى القول بصحة وصيته إذا كان البلد الذى عينه قبل الميقات، لعموم ما دل على وجوب العمل بالوصية و ان من بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه و يخرج ما زاد من الثلث، و كذا على القول بتعين الاستيجار من بلده إذا كان البلد الذى عينه أبعد من بلده بالنسبة إلى مكة أو مساويا له، و اما لو كان أقرب كما لو اوصى العراقى ان يحج عنه من المدينة فالظاهر بطلان الوصية لأن المفروض وجوب الحج عنه من بلده و وجوب إخراج مؤنة ذلك من أصل ماله فيكون دينا يجب أدائه فليس له الوصية بخلافه،

[مسألة (۹۳) على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب]

مسألة (۹۳) على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم ان يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب بل يكفى كل بلد دون الميقات لكن الأجرة الزائدة على الميقات مع إمكان الاستيجار منه لا يخرج من الأصل و لا من الثلث إذا لم يوص بالاستيجار من ذلك البلد إلا إذا اوصى بإخراج الثلث من دون ان يعين مصرفه و من دون ان يزاحم واجبا ماليا عليه

لا ينبغى الإشكال فى جواز الاستيجار من كل بلد أو موضع قبل الميقات- بناء على كفاية الميقاتية- و ذلك لان الدليل على جوازه من الميقات انما يدل على جواز الاكتفاء به لا على تعينه، و لعل النكتة فى تعرض الماتن فى هذه المسألة هو التصريح بالجواز قبل الميقات دفعا لما يوهمه غير واحد من المتون مما ظاهره تعين الاستيجار من الميقات (ففى الشرائع) يقضى الحج من أقرب الأماكن، و فسره فى المدارك بقوله و المراد أقرب المواقيت إلى مكة ان أمكن الاستيجار منه و الا فمن غيره مراعيا الأقرب فالأقرب، فإن تعذر الاستيجار من احد المواقيت وجب الاستيجار من أقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات (و فى القواعد) فان مات- يعنى من استقر عليه الحج- وجب ان يحج عنه من صلب تركته من أقرب الأماكن إلى الميقات على راى، و ظاهر الأخير هو لزوم الاستيجار من أقرب الأماكن إلى الميقات و عدم كفايه الاستيجار من الميقات نفسه، و فسره فى كشف اللثام مازجا شرحه بالمتن فقال: و انما يجب الحج عنه (من أقرب الأماكن) إلى مكة من بلده (الى الميقات) انتهى بل عبارة المصنف (قده) فى المسألة الثامنة و الثمانين ظاهره فى وجوب الاستيجار من الميقات حيث قال المشهور وجوبه من أقرب المواقيت إلى مكة ان أمكن و الا فمن الأقرب إليه فالأقرب.

فهذه العبائر و ان كان ظاهرها وجوب الحج عن الميت من الميقات الا انها ناظرة الى عدم جواز التأخير عن الميقات و اما التقديم عليه فان كان أداء الأجرة من صلب مال الميت فلا يجوز أيضا لكونه إضرارا بالورثة، و يجوز لو اتفقوا على بذل المال، فمن أراد الاستيجار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۹۲

مما قبل الميقات سواء كان من الورثة أو غيرهم فعليه دفع ما به التفاوت الا ان يرضى بذلك جميع الورثة و لم يكن فيهم صغيرا و قاصر، و استثنى فى المتن ما لو اوصى الميت بالثلث من ماله و لم يعين له مصرفا خاصا و جعل ذلك موكولا بما يراه الوصى فللوصى ان يدفع ما به التفاوت من الثلث إذا لم يزاحم واجبا ماليا على الميت، لكن فرض المزاحمة مع الواجب المالى مشكل فإنه إذا لم يعين الوصى مصرفا للثلث فالواجب المالى يكون من صلب المال لا من الثلث و يكون مصرف الثلث مطلق البر و ما يعود ثوابه الى الميت، و فرض كون الوصية بالثلث مع تعيين صرفه فى الواجب المالى و جعل ما زاد عنه بنظر الوصى- كما افاده بعضهم لا يحل الإشكال فإنه بالنسبة إلى المقدار الزائد الذى هو بنظر الوصى لا يمكن فرض مزاحمته مع واجب مالى (و كيف كان) فلا بد من تقييد جواز صرف الثلث فى ما به التفاوت بما إذا كان الاستنابة قبل الميقات أفضل و أرجح و أكثر ثوابا، و ليس

مجرد الاستيجار مما قبل الميقات كذلك، سيما إذا كان من يمكن استيجاره من الميقات أرجح لكونه أمينا ثقة أو غير ذلك من المرجحات و الله الهادى.

[مسألة (۹۴) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب]

مسألة (۹۴) إذا لم يمكن الاستيجار من الميقات و أمكن من البلد وجب و ان كان عليه دين الناس أو الخمس أو الزكاة فيزاحم الدين ان لم تف التركة بهما بمعنى انها توزع عليهما بالنسبة

قد تقدم فى المسألة الثامنة و الثمانين انه إذا لم يمكن الاستيجار الا من البلد وجب و كان جميع المصرف من الأصل، و الغرض من اعادته هيهنا هو بيان حكم ما إذا كان عليه واجب مالى أخر من دين الناس أو الخمس أو الزكاة و انه مع وفاء التركة بالجميع يصرف فى الجميع من غير اشكال، و مع عدم وفاء التركة بالجميع توزع على الجميع بالنسبة: و قد تقدم الكلام فى طى المسألة الثالثة و الثمانين فى صرف التركة مع قصورها عن جميع أفعال الحج فى بعض المناسك أو الحج فقط أو العمرة وحدها، و الله الهادى

[مسألة (۹۵) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات]

مسألة (۹۵) إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات لكن أمكن الاستيجار من الميقات الاضطرارى كمكة و ادنى الحل وجب نعم لو دار الأمر بين الاستيجار من البلد أو الميقات الاضطرارى قدم الاستيجار من البلد و يخرج من الأصل لأنه لا اضطرار للميت مع سعة ماله

سيأتى فى مبحث المواقيت ان من لم يتمكن من الإحرام فى المواقيت الاختيارية يصح له الإحرام من الميقات الاضطرارى كمكة المكرمة أو أدنى الحل- على ما سيأتى تفصيله، و على هذا يترتب ما فى هذه المسألة من انه إذا لم تف التركة بالاستيجار من الميقات الاختيارى و أمكن من الاضطرارى وجب، لعموم دليل بدلية الميقات الاضطرارى عن الاختيارى فنتمسك بإطلاق ما يدل على وجوب إخراج الحج من التركة إذا أمكن، فبعموم دليل البدلية يثبت إمكان الحج فى الفرض، و بإطلاق دليل وجوبه عند إمكانه يثبت وجوب إخراجه، فالمراد بالمضطر هنا هو الميت، و اضطراره هو عدم وفاء تركته بالاستيجار له من الميقات الاختيارى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۹۳

و يترتب على ذلك ما استدركه المصنف (قده) بقوله: نعم إذا دار الأمر بين الاستيجار من البلد أو الميقات الاضطرارى قدم الاستيجار من البلد و يخرج من الأصل، إذا لا اضطرار للميت مع سعة ماله، بل لو دار الأمر بين الميقات الاضطرارى و بين ما دون الميقات الاختيارى قدم الأخير، سواء كان الممكن فيما دون الميقات الاختيارى قبل البلد أو كان البلد نفسه أو بعده مما كان بعده عن مكة أكثر من بعد البلد لما تقدم مرارا من جواز الاستيجار عما دون الميقات على القول بكفاية الحج الميقاتى، و عليه فمع التمكن من الاستيجار عما دون الميقات لا- اضطرار للميت لسفه ماله حسب الفرض

[مسألة (۹۶) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت]

مسألة (۹۶) بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا ـ فرق بين الاستيجار منه و هو حى أو ميت فيجوز لمن هو معذور بعذر لا يرجى زواله ان يجهز رجلا من الميقات كما ذكرناه سابقا أيضا فلا يلزم ان يستأجر من بلده على الأقوى و ان كان الأحوط ذلك قد مر الكلام فى حكم هذه المسألة فى طى المسألة الواحدة و السبعين فراجع إن شئت- تجده كافيا، و الحمد الله

[مسألة (۹۷) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنه الموت]

مسألة (۹۷) الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستيجار فى سنه الموت خصوصا إذا كان الفوت عن تقصير من الميت، و حينئذ فلو لم يمكن الا ـ من البلد وجب و خرج من الأصل و لا ـ يجوز التأخير إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكان الاستيجار من الميقات توفيرا على الورثة كما انه لو لم يمكن من الميقات إلا بأزيد من الأجرة المتعارفة فى سنة الموت وجب و لا يجوز التأخير إلى السنة الأخرى توفيرا عليهم

الأقوى فورية وجوب الاستنابة عن- الميت فى سنه الموت مع الإمكان و عدم جواز تأخيرها عنها، فإن أخرها عنها وجب المبادرة إليها فى السنه التى بعدها و هكذا، كما ان أصل وجوب الحج على المستطيع نفسه كذلك و صرح فى كشف اللثام بفورية الاستنابة و أرسله إرسال المسلمات الكاشف عن كونها مفروغ عنها عندهم.

(و استدلوا له بوجوه) منها ان الحج دين كما دل عليه النصوص و ان الدين مما يجب أدائه فورا مع الإمكان و ان اللام فى قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ هى لام الملك، الدال على كون الحج مملوكا له تعالى فيكون دينا حقيقة و دين الله تعالى أحق بالقضاء (و منها) النصوص المتضمنة ان حبس الحقوق من الكبائر و حق الله تعالى اولى (و منها) فان يفعله النائب هو ما يجب على النوب عنه بما له من الاحكام و قد سبق فورية وجوب الحج على المستطيع فى حال حيوته.

و هذه الوجوه و ان كان لا يخلو بعضها عن المناقشة، لكن لا ينبغى التأمل فى أصل الحكم لما سبق منا فى وجه فورية وجوب الحج فى أول كتاب الحج من كون التأخير عن سنه الاستطاعة تسويفا فى امتثال الأمر و استخفافا بالآمر فيكون حراما. و من المعلوم جريان ذلك فى تأخير الاستنابة أيضا، فراجع ما هناك و اما قول المصنف (قده) خصوصا إذا كان الفوت عن تقصير من الميت فلعل وجهه- كما احتمله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۹۴

بعض الاعلام- هو كون وجوب المبادرة حينئذ منجزة على المنوب عنه فتكون من أحكامه الفعلية لا الاقتضائية (و لكن لا يخفى ما فيه) فان تنجز وجوب المبادرة على الميت حال حيوته لا يوجب وجوب المبادرة على الوارث أو الوصى ما لم يقم دليل على وجوبها عليهما أيضا كما لو صرح فى الوصية بالاستنابة عنه فى سنه الموت، فان التأخير حينئذ تبديل للوصية و هو محرم بنص الآية الكريمة (و الاولى هو التمسك) بحكم العقل بكون التأخير ظلما للميت فإنه كما كان فوت الحج عنه لتقصيره يعاقب بعد موته على ترك الحج و لا ـ يخفف عنه حتى يقضى عنه الحج فالتهاون من الوارث أو الوصى مع وجود المال و إمكان رفع العقوبة عنه بقضاء الحج عنه يكون ظلما و إضرارا بالميت و هو حرام.

(و كيف كان) فيترتب على فورية وجوب الاستنابة أمران (أحدهما) انه إذا لم يمكن الاستيجار فى سنه الموت الا من البلد وجب و خرج من الأصل و لا ـ يجوز تأخيرها عن سنة الموت مع إمكانها فيها إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكان الاستيجار من الميقات فى المستقبل- و ان كان فى التأخير توفيرا على الورثة- و ذلك لان رعاية التوفير عليهم منوطة بثبوت حق لهم، و المفروض ان الميت فى سنه موته مشغول الذمة بالحج فيتعلق حقه بمقدار من تركته يساوى نفقة الحج عنه فلا حق للورثة بهذا

المقدار من مال الميت لان حقهم انما هو بعد إخراج الدين و الوصية (الثانى) انه لو لم يمكن الاستيجار من الميقات فى سنه الموت الا بأزيد من الأجرة المتعارفة وجب و لا يجوز التأخير إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكانه فى السنه التى بعدها، و وجهه يظهر مما بيناه فى الأمر الأول، و الحمد الله

[مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها]

مسألة (٩٨) إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستيجار فتلفت التركة أو نقصت قيمتها فلم تف بالاستيجار ضمن، كما انه لو كان على الميت دين و كانت التركة وافية و تلفت بالإهمال ضمن

اما ضمان الوصى فلان المال الموصى به امانة من الموصى عنده يجب عليه صرفه فيما اوصى به اليه فإذا أخر و أهمل العمل بالوصية كان مقصرا فى الأمانة فيضمن التلف أو نقصان القيمة، و اما فى الوارث فلان المال أمانة شرعية عنده يجب صرفه فى الحج فيضمن النقصان باهماله و تفريطه، هذا مضافا الى إمكان الاستناد إلى قاعدة الإتلاف- على ما قيل- و ان كان صدق الإتلاف بالإهمال لا يخلو من خفاء (و كيف كان) فالضمان لما ذكرنا على القول بوجوب المبادرة فى الاستيجار واضح لحصول التقصير و الإهمال فى حفظ الأمانة و أدائها و صرفها فى مصرفها و اما على القول بعدم وجوب المبادرة و جواز التأخير فلا يخلو عن إشكال، فإنه إذا جاز للوصى و الوارث تأخير الاستيجار عن العام الأول فلا تقصير لهما فى نقصان القيمة أو الإتلاف، و لكن مورد فرض المسألة فى المتن هو صورة إهمال الوصى أو الوارث و لا شك ان الإهمال فى صرف الأمانة مالكية كانت أو شرعية يعد تقصيرا فى حفظ الأمانة و أدائها فيوجب الضمان (و يدل على الضمان أيضا) بعض النصوص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٩٥

كصحيح محمد بن مسلم المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل بعث زكوه ماله ليقسم فضاعت فهل عليه ضمانها حتى تقسم، فقال عليه السلام إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها و ان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان لأنها قد خرجت من يده و كذلك الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع إليه إذا وجد ربه- اى صاحبه- الذى أمر بدفعه إليه فان لم يجد فليس عليه ضمان، و الله الهادى.

[مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان]

مسألة (٩٩) على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن إذا كان له وطنان الظاهر وجوب اختيار الأقرب الى مكة إلا مع رضا الورثة بالاستيجار من الأبعد نعم مع عدم تفاوت الأجرة الحكم التخيير

قال العلامة (قده) فى محكى التذكرة: لو كان له موطنان قال الموجبون للاستنابة من البلد يستناب من أقربهما (انتهى) و مراده من الأقرب هو الأقرب الى مكة و ان ذلك من جهة كون الاستنابة من الأقرب أقل مؤنة غالبا، و اما التخيير مع تساوى الأجرة فلعدم وجود مرجح فى تعيين أحدهما و المفروض صدق اضافه البلدين كليهما الى الميت حال حيوته

[مسألة (١٠٠) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب]

مسألة (۱۰۰) بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب فلا اختصاص بحجة الإسلام فلو كان عليه حج نذرى لم يقيد بالبلد و لا بالميقات يجب الاستيجار من البلد بل و كذا لو اوصى بالحج ندبا اللازم الاستيجار من البلد إذا خرج من الثلث

لا بد من النظر الى دليل القائلين بالحج البلدى و الفحص عن مقدار دلالته (فنقول) قد تقدم ان القائل به قد استدل تارة بما عن السرائر و اخرى بالنص، اما الأول فدليله ان الحى الذى كان يجب عليه الحج كان يجب عليه أمران: مباشرة الحج ببدنه و الإنفاق في سبيله، و بالموت يسقط عنه الأول و يبقى وجوب الإنفاق فيجب على الولى أو وصيه إخراج المال الذى كان يجب عليه إنفاقه و هو بالمقدار الذى يمكن الخروج به الى الحج من بلده، و هذا الدليل- كما ترى- لا يختص بحج الإسلام بل يعم كل ما كان يجب على الميت من الحج، لكنه- كما ترى أيضا- يختص بما إذا كان الواجب عليه المباشرة الى السير و الإنفاق لأجل الحج، دون ما لا يجب عليه السير و لا الإنفاق لأجله حيا كما إذا مات فى الميقات مثلا، لكن هذا لا يضر بدعوى عمومه لكل حج واجب غير حجة الإسلام. و اما النصوص فقد عرفت ان موردها الوصية بالحج ففى مورد الوصية لا يختص بحج دون حج بل لو اوصى بحج مندوب يكون كما اوصى بحجة الإسلام لعموم ما يدل على وجوب إنفاذ الوصية و لو كانت بأمر مستحب لكن مع إخراجها من الثلث الا مع رضا الورثة، و اما بالنسبة الى غير مورد الوصية فقد عرفت ان مبنى الاستدلال بها هو التعدى عن مورد الوصية إلى غيرها، و هذا و ان لم يكن مقبولا عندنا لعدم قيام الدليل على صحة التعميم و لكنه على تقدير

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۹۶

التعدى الى غير مورد النص لا فرق بين حج الإسلام و غيره، و الله العالم

[مسألة (۱۰۱) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية]

مسألة (۱۰۱) إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية فالمدار على تقليد الميت و إذا علم ان الميت لم يكن مقلدا فى هذه المسألة فهل المدار على تقليد الوارث أو الوصى أو العمل على طبق فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده ان كان متعينا و التخيير مع تعدد المجتهدين و مساواتهم وجوه و على الأول فمع اختلاف الورثة فى التقليد يعمل كل على تقليده فمن يعتقد البلدية يؤخذ من حصته بمقدارها بالنسبة فيستأجر مع عدم الوفاء بالبلدية بالأقرب فالأقرب إلى البلد و يحتمل الرجوع الى الحاكم لرفع النزاع فيحكم بمقتضى مذهبه نظير ما إذا اختلف الولد الأكبر مع الورثة فى الحبوة و إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى أصل وجوب الحج عليه و عدمه بان يكون الميت مقلدا لمن يقول بعدم اشتراط الرجوع الى كفاية فكان يجب عليه الحج و الوارث مقلدا لمن يشترط ذلك فلم يكن واجبا عليه أو بالعكس فالمدار على تقليد الميت

قوله (قده) فيستأجر مع عدم الوفاء بالبلدية (إلخ) فى الموجود فى ثلاث نسخ من الكتاب عندى هو ترك كلمه (عدم) و فى نسخه رابعة ذكرها كما أثبتناها، و هو الصواب.

ثم ان فى هذه المسألة أمورا يجب البحث فيها (الأول) إذا اختلف الميت و الوارث فى اعتبار البلدية و الميقاتية اجتهادا أو تقليدا و ذلك فى صورة عدم وصيه الميت بالحج عنه ففى كون المدار على وظيفة الميت أو وظيفة الحى (احتمالان) مبنيان على ان وظيفة كل من المجتهد و المقلد و وجوب عملهما على ما هو وظيفتها هل هو على وجه الموضوعية أو على وجه الطريقية (فعلى الأول) فاللازم هو مراعاة وظيفة الميت (و على الثانى) فاللازم هو مراعاة وظيفة الحى، و حيث ان الثابت فى الأصول ان الاحكام الظاهرية لا موضوعية لها فى قبال الواقع و ان الضرورى من مذهبنا بطلان التصويب فالمتعين هو اعتبار اجتهاد الحى أو تقليده

فإذا فرض ان الميت كانت وظيفته لو كان حيا الاستيجار من البلد اجتهادا و تقليدا و كان الوارث قد أدى رأيه أو راى مجتهده إلى كفاية الحج من الميقات لم يجب عليه الا الحج الميقاتى و المفروض عدم وصيه الميت، و كذا فى صورة عكس المسألة فإذا كان راى الميت أو راى مجتهده كفايه الميقاتى و كان راى الوارث أو راى مجتهده وجوب الحج البلدى فالواجب عليه هو العمل بما هو وظيفته اجتهادا أو تقليدا، و هذا مما لا اشكال فيه على ما هو ضرورى مذهبنا من بطلان التصويب و ان الاحكام الواقعية محفوظة على حقيقتها لكل أحد أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ و ان الاحكام الظاهرية من الامارات و الأصول و فتوى المجتهد لا تمس بكرامة الأحكام الواقعية و ان فتوى المجتهد بالنسبة إلى علمه و عمل مقلديه ليس الا حكما ظاهريا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٩٧

و يبقى الكلام فى أمرين (أحدهما) فى توجيه ما افتى به المصنف (قده) من اعتبار اجتهاد الميت الذى عليه الحج أو تقليده، فقد يقال فى توجيه ان الميت يؤاخذ بما هو وظيفته فلا يسقط عنه الحج إلا إذا اخرج من ماله ما يحج به عنه على طبق ما كان را به أو راى مجتهده، فإذا فرض ان اجتهاده أو تقليده ادى الى الحج البلدى فكان عليه الوصية بأن يحج عنه من بلده فإذا قصر فى الوصية يعاقب الى ان يحج عنه من بلده فماله المتروك من بعده يجب صرفه فى تخليصه من العقوبة لأنه مات مقصرا فى أداء واجب الحج عليه، و قد مر فى المسألة (٩٦) ما يقرب من ذلك حيث ذكرنا فى وجه وجوب الاستيجار فورا ان الميت يؤاخذ على ترك الحج و لا يتخلص من الضيق و العقوبة إلا بأداء الحج عنه.

و لكن هذا الوجه انما يتوجه إذا كان الميت مقصرا فى ترك الحج أو فى ترك الوصية به و لا يتوجه هذا الوجه فيما إذا كان معذورا فى ترك الحج و الوصية كما لو مات فى عام الاستطاعة اما قبل أوان الحج أو مات و هو مستعد للسفر و كان موته فجأة مثلا، فإن إطلاق الاخبار يقتضى لزوم إخراج الحج من صلب ماله مع انه لم يكن مقصرا فلا يعاقب على ترك الحج و لا على ترك الوصية به (ثانيهما) ان أستادنا المرحوم النائينى (قده) كتب فى هذه المسألة تعليقا فقال:

الظاهر ان تقليد الميت أجنبى عن هذه المسألة و نحوها بالكلية (انتهى) و قيل فى توضيحه ان تقليد الميت أو اجتهاده لا اثر له فى وظيفة الوارث حيث انه لم مكلفا بالقضاء عنه و انما كان مكلفا بالحج مباشرة، و اما الاستنابة عنه فهى تكليف متوجه الى الوارث فيرجع هو الى ما هو وظيفته اجتهادا أو تقليدا- و لو قلنا فى غير هذه المسألة بكون المناط هو راى الميت أو راى مجتهده- كما إذا اختلفا فى بعض مسائل الحج أو الصلاة و كان عمل الميت فى اعتقاده غير ما هو راى الوارث أو راى مجتهده! و يمكن ان يكون نظر المحشى (قده) الى ما قلنا من ان الاحكام الظاهرية طريقة محضة فإذا رأى الوارث اجتهادا أو تقليدا خلاف ما رآه الميت كان راى الميت أجنبيا لا يرجع إليه أصلا (و كيف كان) فقد تبين مما ذكرناه فى الأمر السابق فى توجيه ما فى المتن من كون المرجع هو تقليد الميت أو اجتهاده الجواب عما أفاده فى التعليقة.

(الأمر الثانى) إذا اوصى بالحج عنه حجة الإسلام أو غيرها كالحج المنذور أو الواجب بالإفساد فإن كانت وصيته صرف اخبار باشتغال ذمته من غير ان يجعل نفقة الحج عنه من ثلث ماله ففى صورة اختلاف الميت مع الوصى فى الحكم اجتهادا أو تقليدا يكون كما لو لم يوص بالحج، و قد مر فى الأمر الأول ما هو المختار عندنا، و اما لو اوصى بصرف ثلثه فى الحج عنه فالظاهر عدم الإشكال فى كون المرجع هو تقليد الموصى أو اجتهاده لان له ان يوصى مصرف ثلث ماله كيف شاء فيجب على الوصى صرفه فيما عين له.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٩٨

(الأمر الثالث) إذا علم ان الميت لم يكن مقلدا و لا مجتهدا فهل المدار على تقليد الوارث أو اجتهاده أو على ما يراه الوصى اجتهادا أو تقليدا أو على فتوى المجتهد الذى كان وظيفة الميت الرجوع إليه فى حيوته (وجوه) أقواها الأول بناء على ما تقدم فى

الأمر الأول من كون الأحكام الظاهرية طريقة محضة، و يحتمل الأخير بناء على ما استوجهنا مختار المصنف (قده) هناك من كون الميت مؤاخذا بما ادى اليه اجتهاده أو تقليده و انه لا يفرغ ذمته و لا يتخلص من العقوبة إلا بأداء الحج عنه على طبق وظيفته، ففى هذه الصورة أيضا لا يبرء ذمته و يكون مؤاخذا هناك بأداء الحج على طبق فتوى المجتهد الذى كانت وظيفته الرجوع اليه تعيينا أو تخييرا على ما فى المتن، هذا فى صورة عدم الوصية أو فى صورة الوصية بمعنى الاخبار بان عليه الحج، و اما لو اوصى بالحج و صرح بخروج نفقة الحج من الثلث فالأقوى هو العمل بما هو مقتضى الوصية و لو خالف راى الوصى أو الوارث، لوجوب العمل بالوصية و حرمه تبديلها فى الوصية المالية.

(و ربما يقال) بان الميت لما لم يلتزم بقول مجتهد أصلا فقول المجتهد الذى كان وظيفته الرجوع اليه ليس هو المدار فى العمل بعد موته لانه لم يقلده بناء على ان التقليد هو الالتزام بالعمل بقول المجتهد، و عليه فالمدار هو تقليد الوارث أو الوصى و لو قلنا بكون المدار هو وظيفة الميت اجتهادا أو تقليدا- كما هو مختار المتن- (و فيه) ان الالتزام بالعمل هو التقليد المصحح للعمل و اما حجية قول المجتهد فليست موقوفة على الالتزام بالعمل هو كسائر الامارات حجه و لو لم يلتزم احد بالعمل بقوله، و هذا يكفى فى تمامية الحجة على الميت التارك للحج فى انه يؤاخذ و يعاقب هناك حتى يحج عنه على طبق ما كان وظيفته (الأمر الرابع) بناء على كون المدار على تقليد الوارث فيما إذا علم بعدم تقليد الميت لو اختلفت الورثة فى الحج البلدى و الميقاتى اجتهادا و تقليدا أو بالاختلاف فهل الواجب على كل واحد منهم ان يعمل على وظيفته فيما يتعلق بسهمه من الإرث فيخرج من سهمه بقدر نصيبه مما يجب عليه إخراجه على حسب اجتهاده أو تقليده، أو ان الواجب هو الرجوع الى الحاكم فيجب على الجميع اتباعه و لو كان حكمه مخالفا لما يراه بعضهم أو يراه مجتهده (وجهان) وجه الأول ان المورد من موارد الشبهة الحكمية حيث ان وظيفة بعضهم هو تعيين الحج البلدى اجتهادا أو تقليدا و وظيفة البعض الأخر جواز الاكتفاء بالحج الميقاتى كذلك فالاختلاف بين الفريقين انما سببه الخلاف فيما هو الحكم الشرعى فى المسألة، و الرجوع الى الحاكم الشرعى انما هو فى التنازع فى الموضوعات لا الاحكام مضافا الى ان المورد من قبيل الخلاف بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه، إذا القائل بالحج البلدى يقول بتعينه، و القائل بالميقاتى يقول بجواز الاكتفاء به لا بعدم جواز الحج البلدى فالقائل بالميقاتى يمكن موافقته مع القائل بالحج البلدى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏١٢، ص: ٩٩

برضاه بإخراج ما هو سهمه من اجرة الحج البلدى من نصيبه و لا نزاع بينهما مع توافقها فى العمل (وجه الثانى) أعنى لزوم الرجوع الى الحكام هو عموم مثل مقبولة عمر بن حنظلة الاختلاف الناشى من الاختلاف فى الحكم لا خصوص الشبهات الموضوعية فإن مورد السؤال فى المقبولة هو الاختلاف فى الدين أو الميراث و هو شامل ما إذا كان الاختلاف من جهة اعتقاد أحدهما انتقال التركة إلى الورثة فى الدين المستوعب و اعتقاد الأخر عدم الانتقال، و اما كون المورد من قبيل الخلاف بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه فلا يوجب عدم الرجوع الى الحاكم إذا لم يرض أحدهما بالحج البلدى و الا لجرى ذلك فى غير المورد من موارد التنازع و الاختلاف، إذ يمكن فرض رضا احد الطرفين بالتنازل للآخر كما لو اختلفا فى رد الأمانة، فان المدعى للأداء يمكن فرض رضاه بالأداء ثانيا لرفع الخلاف (و التحقيق فى المقام) ان يقال ان المعتقد للحج البلدى هل يجب عليه مطالبه الأخر المعتقد لكفاية الميقاتى بأداء حصته لإخراج الحج البلدى أو ان الواجب عليه هو إخراج حصته فقط لا مطالبة الأخر فعلى الثانى فلا نزاع بينهما حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الحاكم، و على الأول يتعين الرجوع الى الحاكم فى قطع النزاع و كون النزاع من جهة الاختلاف فى حكم المسألة لا تشخيص الموضوع لا يمنع كون الوظيفة هو الرجوع الى الحاكم إذا لم يمكن حسم النزاع الا بالرجوع اليه كما لو اختلف الولد الأكبر مع باقى الورثة فى تشخيص الحبوة بأن يقلد الولد الأكبر من يقول بكون

الكتب العلميـة مثلاـ كلهـا من الحبوة و يقلـد البـاقون من يقول بانحصارهـا فی المصـحف حيث ان النزاع يقوم بينهمـا فيمـا عـدا المصحف.

الولد الأكبر يعتقدان له مطالبه الباقين بجميع الكتب العلمية فيقع الخلاف و لا حاسم له الا الرجوع الى الحاكم.

و الظاهران المقام ليس من موارد الرجوع الى الحاكم و انه ليس لمعتقـد وجوب إخراج الحـج البلـدی مطالبه الأخر بذلك لعدم الدليل على جواز مطالبته بذلك و الأصل يقتضـى عدم سلطنته على الأخر بمطالبته بما يعتقده هو من إخراج الحج البلدى، و انما يلزم عليه ذلـك فی حصـته فقـط، و قـد تقـدم فی المسألـة (۸۴) انـه إذا أقر بعض الورثـة بوجـوب الحـج على المـورث و أنكره الآخرون انه لا يجب عليه الا دفع ما يخصه فی حصـته بعد التوزيع و انه ليس له مطالبه الآخرين بما يخصهم فی حصتهم، فالأقوى فی المسألة عدم الرجوع الى الحاكم.

هـذا فيما لو اختلف الورثـة فيما بينهم اجتهادا أو تقليـدا، و اما لو اختلف الوصـى مع الورثـة فی ذلك بان اعتقـد الوصـى وجوب إخراج الحـج البلـدی و اعتقـد الورثـة كفايه الميقاتی فالظاهر هو الرجوع الى الحاكم، فإن للوصـى مطالبـة الورثـة بالحج البلدى لاعتقاده عـدم انتقال ما يحص الحـج البلـدی إلى الوارثين، و عليه تنفيـذ الوصـيهٔ و العمل بها و عـدم تبـديلها فيحصل النزاع و لا حاسم له الا الرجوع الى الحاكم.

مصباح الهدى فی شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۰۰

ثم انه فی صورهٔ عـدم وجوب الرجوع الى الحـاكم و انه يعمـل كـل من الطرفين بمـا يراه فإذا فرضـنا مثلا ان الوارث منحصـر فی أخوين يعتقـد أحـدهما الحـج البلـدی و يعتقـد الأخر الميقاتی و كانت أجرهٔ البلـدی أربعـهٔ و اجرهٔ الميقاتی اثنين فالواجب على معتقد البلدى ان يخرج اثنين و على معتقد الميقاتی إخراج واحد فيكون المجموع ثلاثهٔ و هى لا تفى بأجرهٔ الحج البلدى فاللازم الاستيجار بالثلاثهٔ بالثلاثهٔ من أقرب المواضع الى البلد فالأقرب، فإن اختلافها انما كان فی- بذل المال لا فی كيفيهٔ الاستيجار فان من يعتقد كفايه الاستيجار من الميقات لا يرى عدم جواز الاستيجار من البلد فإذا لم يمكن ذلك وجب على معتقد الحج البلدى الاستيجار من أقرب الأماكن بالنسبهٔ إلى البلد.

(الأـمر الخـامس) إذا اختلف تقليـد الميت و الوارث فی أصل وجوب الحـج عليه بان كان الميت مقلـدا لمن يقول بعـدم اشتراط الرجوع الى كفايهٔ فكان يجب عليه الحج حسب تقليده و كان الوارث مقلدا لمن يشترط ذلك أو انعكس الأمر بأن اقتضى تقليد الميت عدم وجوب الحج عليه و اقتضـى تقليد الوارث وجوب الحج على المورث ففى المتن كون المدار على تقليد الميت و هو مبنى على مـا اختاره فی صـدر المسألـهٔ من كون المـدار هو تقليـد الميت فی صورهٔ اختلافهما فی اعتبار البلديـهٔ و الميقاتيـهٔ و قد تقدم فی الأمر الأول تفصيل القول فی ذلك و الله اعلم

[مسألهٔ (۱۰۲) الأحوط فی صورهٔ تعدد من يمكن استيجاره استيجار من كان أقلهم اجرهٔ]

مسألهٔ (۱۰۲) الأحوط فی صورهٔ تعدد من يمكن استيجاره استيجار من كان أقلهم اجرهٔ مع إحراز صحهٔ عمله مع عدم رضا الورثهٔ أو وجود قاصـر فيهم سواء قلنـا بالبلديـهٔ أو الميقاتيـهٔ و ان كـان لاـ يبعـد جواز استيجـار المناسب لحال الميت من حيث الفضل و الأوثقيه مع عـدم قبوله إلا بالأزيـد و خروجه من الأصل كما لا يبعد عدم وجوب المبالغهٔ فی الفحص من أقلهم اجره و ان كانت أحوط

فی المسألـهٔ وجوه (الأـول) لزوم استيجـار من كان أقلهم أجرهٔ مطلقا (الثانی) الرجوع الى المتعارف من حيث شأن الميت و سعهٔ

ماله (الثالث) التفصيل بين ما إذا كان فى الورثة قاصر كالصغير و المجنون و السفيه و بين صوره عدم رضا بعض الورثة إلا بالأقل فيرجع فى الأول إلى المتعارف و فى الثانى إلى الأقل.

(و توضيح المقام) انه تارة يقع الكلام فى صورة عدم وصية الميت بالحج و اخرى فى صورة وصيته به، اما فى صورة عدم الوصية بالحج فالدليل على وجوب إخراج الحج من أصل المال هو تنزيل الحج منزله الدين فيجب الابتداء به كسائر الديون، و من المعلوم انه لا يجب إخراج الدين الا بالمقدار الذى اشتغلت ذمة الميت به، و هو يقتضى الاقتصار على أقلهم اجره فإذا رضى الورثة كلهم بأكثر من ذلك مع عدم وجود قاصر فيهم كان معنى رضا هم بذلك هو رضاهم ببذل ذلك من مالهم فإذا ناقش بعضهم فى ذلك و سمح الباقون فالقاعدة تقتضى عدم اكراه الممتنع على البذل فيقتصر بالنسبة إلى حصته على الأقل و لا وجه للرجوع الى المتعارف بالنسبة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٠١

إلى شأن الميت و لا رعاية كونه هتكا للميت فإنه مع عدم وصيته بالحج لا حق له فى تركته إلا أقل ما يمكن أداء الواجب به، و رعاية شأن الميت و عدم كون الاقتصار على الأقل موجبا لهتك الميت لا مساغ لها بعد موته بلا وصيه خصوصا إذا كان تركه الحج و الوصية به من جهة عدم مبالاته بأداء الفريضة و استخفافه بهذا الأمر العظيم، و كيف يراعى شأن من يقال له عند موته: مت إن شئت يهوديا أو نصرانيا- كما ورد فى الحديث- فلا شأن له عند الله سبحانه حتى تجب رعايته، و هكذا الأمر إذا كان بعض الورثة قاصرا بعد ما بينا من كون رضى الورثة بالأكثر من الواجب معناه بذل المقدار الزائد من مالهم و لا ريب انه لا يتصور ذلك بالنسبة إلى القاصر منهم لصغره أو جنونه أو كونه سفيها مثلا فيقتصر فى حصته على أقل الواجب (و منه ظهر) ما فى ظاهر المتن من ان الأحوط استيجار أقلهم أجرة فإن رعاية ذلك انما تجب بالنسبة إلى خصوص حصة القاصر و الممتنع عن بذل الزائد من غير القاصرين منهم لا انه بمجرد عدم رضى البعض أو قصوره يكتفى بالأقل حتى بالنسبة إلى باقى الورثة.

و اما فى صورة الوصية بالحج فان كانت الوصية به مجرد اعلام الورثة باشتغال ذمته به فالظاهر عدم الفرق بينها و بين صوره ترك الوصية، إذ معنى الوصية حينئذ اعلامه بهذا الدين فيكون بمنزلة إقرار الميت بدين عليه فيخرج من أصل المال أقل ما يمكن أداء الواجب، و رعاية شانه و عدم كون استئجار أقلهم اجره هتكا له لا مسرح لها فى هذا الفرض أيضا.

و اما لو اوصى بالحج من ثلث ماله و أطلق و لم يعين مقدار ما يحج به فيمكن ان يقال بجواز حمل الوصية على المتعارف المعمول به و انه لا يجب الفحص و المداقة فى ذلك كالوصية بالصلاة و الصوم، فان فى كل بلد و زمان لهم فى أجرتهما مقدار معمول به فى عرفهم كسائر الأعمال فيرجع فى ذلك الى المعمول به عندهم، و الله الموفق للصواب

[مسألة (١٠٣) ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد]

مسألة (١٠٣) قد عرفت ان الأقوى كفاية الميقاتية لكن الأحوط الاستيجار من البلد بالنسبة إلى الكبار من الورثة بمعنى عدم احتساب الزائد عن اجره الميقاتية على القصر ان كان فيهم قاصر

ظاهره بل صريحه هو اراده الاحتياط للكبار من الورثة ببذل ما به التفاوت بين البلدية و الميقاتية من نصيبهم لا ما يلزمهم فى حصتهم من التفاوت، و هذا أولى لأن بذل ما يلزمهم فى حصتهم ربما لا يفى بالحج البلدى الذى يراعى الاحتياط بالنسبة إليه

[مسألة (١٠٤) إذا علم انه كان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهده]

مسألة (۱۰۴) إذا علم انه كـان مقلدا و لكن لم يعلم فتوى مجتهده فى هـذه المسألـة فهـل يجب الاحتيـاط أو المـدار على تقليد الوصى أو الوارث وجهان أيضا

بناء على كون المقدار على تقليد الوصى أو الوارث مع العلم بمقتضى تقليد الميت و مخالفته مع تقليدهما لا إشكال فى كونه هو المـدار فى صورة عـدم العلم به أيضـا، و امـا بنـاء على كون المـدار هو تقليـد الميت فمع عـدم العلم بمقتضاه فهل الواجب على الوصى أو الوارث هو الاحتياط بإخراج اجره البلدى أو المدار على تقليدهما و الظاهر من المتن هو التوقف، حيث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۰۲

ذكر الوجهين من غير ترجيح، و يشكل الأمر إذا كـان بين الورثـة قاصر، و يمكن ان يقـال بان المورد من موارد جريان أصالة البراءة و عـدم تعلق حق الميت بأزيد من اجره الميقاتية، إذ لا وجه لجريان قاعدة الاشتغال فى المقام كما يأتى نظيره فى المسألة الآتية

[مسألة (۱۰۵) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه]

مسألة (۱۰۵) إذا علم باستطاعة الميت مالا و لم يعلم تحقق سائر الشرائط فى حقه فلا يجب القضاء عنه لعدم العلم بوجوب الحج عليه لاحتمال فقد بعض الشرائط

لاـ ينبغى الإشكال فى كون الأصـل عنـد الشـك فى وجوب الحـج على الميت- هو البراءة لكن يمكن اجراء البراءة بالنسبة إلى الوارث تـارة و بالنسـبة إلى الميت اخرى، فيقـال تارة: الأصل براءة ذمـة الوارث من وجوب إخراج الحـج من تركه الميت و يقال اخرى ان الأصل براءة ذمـة الميت عن وجوب الحـج الى ان مات، و لكن منشأ الشك هنا فى اشـتغال ذمـة الوارث هو الشك فى اشتغال ذمه الميت، فان الحج على تقدير وجوبه على المورث بمنزله الدين الواجب أدائه عن الميت، فالأصل الجارى بالنسبة إلى الميت حاكم على الأصل الجارى بالنسبة إلى المورث (و ان شئت قلت) ان مؤنـة إخراج الحـج متعلقـة برقبة مال الميت لا بذمة الوارث و يكون المـال انمـا ينتقـل الى الوارث بعـد استثناء ديونه التى منها الحـج، و وجوب إخراج الحـج انما هو حكم تكليفى متوجه إلى ولى الميت و وارثه، فإذا شك فى اشـتغال ذمه الميت بالحـج و بنينا على جريان أصل إبرائه فنفينا به شـغل ذمه الميت يحكم بانتقال ما يساوى أجرة الحج من تركه الميت إلى الورثة من غير تعلق حق للميت بما ترك.

و لكن يقع الكلام حينئذ فى صحة جريان أصالة البراءة بالنسبة إلى الميت، اما البراءة العقلية- أعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيـان- فلا مسـرح لها هيهنا، فان حكم العقل بنفى العقاب عن الميت موقوف على فقـد البيان بالنسـبة إليه لا بالنسـبة إلى الوارث، فموضوع حكم العقل بإجراء البراءة للميت غير ثابت إذ لعله كان قد قصر فى ترك الحج (و اما البراءة الشرعية) فموضوعها أيضا عـدم علم المكلف نفسه، فقوله (ص) رفع عن أمتى ما لا يعلمون معناه رفع القلم عن كل واحد من الأمة إذا لم يعلم هو لا إذا لم يعلم غيره من المكلفين، و حينئـذ نقول إذا لم يمكن جريـان الـبراءة بالنسـبة إلى الميت فجريانهـا فى الوارث ان كـان معنـاه نفى الحكم التكليفى عنه فلا اشـكال فيه، و معناه نفى وجوب إخراج مؤنـة الحـج و نفى وجوب الاسـتنابة عن الميت، و لكن هل هذا يثبت انتقال ما يوازى مؤنة الحج من تركة الميت الى الوارث أو يكون المقام من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، فان أبان الإرث مقيـده بعـدم وجود الـدين و ان الإرث انما هو بعـد الـدين، فالمقدار الذى يعادل نفقة الحج و اجرة الأجير امره مردد بين كـونه للـوارث أو للاسـتنابة عن الميت، و لاـ يمكن الحكم بالإـرث اسـتنادا" الى عمـوم أدلـة الإـرث اللهم الاـ ان يقـال بـان المتفـاهم العرفى فى مثـل المقام هو ترتب الحكم على الموضوع المحرز لا على الموضوع الثابت فى نفس الأمر، فقوله تعالى مِنْ

بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهٰا أَوْ دَيْنٍ* مدلوله عند العرف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ١٠٣

و المتفاهم عندهم الوصية الثابتة و الدين الثابت اعنى الثبوت للورثة لا ثبوت الوصية أو الدين فى الواقع و نفس الأمر، و على هذا فلا حاجة الى إجراء الأصل فى نفى الدين أو الوصية فى مورد الشك و كان بعض أساتيدنا قدس الله نفسه يميل الى هذا المعنى و انه إذا ترتب الأمر على أمر ثبوتى فالمتفاهم عند العرف هو ترتب الحكم على ذلك الأمر الوجودى إذا ظهر للمكلف و ثبت عنده فإذا قال المولى ان جاءك زيد بصك فأعطه ما فيه من المبلغ، معناه عند العرف انه إذا جاءك من تعرف انه زيد بصك تعرف انه بخط يدى فأعطه المبلغ الذى فيه فان اعتمدا على ما قاله قدس سره فالحكم فى المسألة هو عدم وجوب الاستنابة عن الميت لعدم ثبوت اشتغال ذمته بالحج و يحكم بانتقال ما يعادل نفقة الحج من التركة إلى الورثة و الله الموفق للصواب

[مسألة (١٠۶) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا]

مسألة (١٠۶) إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم انه اتى به أم لا- فالظاهر وجوب القضاء عنه لأصالة بقائه فى ذمته و يحتمل عدم وجوبه عملا بظاهر حال المسلم و انه لا يترك ما وجب عليه فورا و كذا الكلام إذا علم انه تعلق به خمس أو زكوه أو قضاء صلوات أو صيام و لم يعلم أنه أداها أم لا

الظاهران حكم المسألة يختلف باختلاف الموارد و لا يمكن ترجيح احد الطرفين بوجه عام، فان استصحاب بقاء الدين فى ذمه الميت و ان كان مما لا غبار عليه الا انه قد يكون ظاهر حاله انه كان لا يفوت منه فريضة لاستمساكه بالدين و تقواه، فمن كان هذا ظاهر حاله و مات و لم يوص بالحج مع سعة ماله و استطاعته للحج من جميع الجهات يعرف انه كان قد أدى الفريضة و ان لم يعلن بذلك للوارث، و هذا بخلاف من لم يكن من الايمان و التقوى بمثابة يطمئن بأدائه للواجب ككثير من الناس الذين لا يبالون بترك الواجبات (و الحاصل) انه إذا حصل للورثة علم عادى بأداء الميت فريضة الحج الواجب عليه سقط عنهم وجوب القضاء عنه- و لو كان هذا العلم العادى حاصلا من جهة ثقتهم بايمان مورثهم و تمسكه بالدين بحسب ظاهر حاله فى غير الحج من الواجبات- و ان لم يحصل لهم العلم العادى بذلك من جهة قلة مبالاة مورثهم بأمور الدين وجب عليهم القضاء عنه، و بهذا ظهر الحكم فى غير الحج من الفرائض كقضاء الصلوات أو الخمس و الزكاة، فسبيل هذه كلها سبيل الديون المالية يجب على الورثة أدائها ما لم يحصل لهم الاطمئنان بأداء الميت لها، و الله الهادى

[مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث]

مسألة (١٠٧) لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث بل يتوقف على الأداء و لو علم ان الأجير لم يود وجب الاستيجار ثانيا و يخرج من الأصل ان لم يمكن استرداد الأجرة من الأجير

فى هذه المسألة أمور يجب البحث عنها (الأول) انه لا- ينبغى الارتياب فى ان مجرد الاستيجار لا يكفى فى برأيه ذمة الميت و ذلك لان الميت انما كانت ذمته مشغولة بأداء الحج، فما دام لم يأت أحد بالحج نيابة عنه فاشغال ذمته باق سواء كان من يأتى بالحج نيابة عنه أجيرا أو متبرعا أو كان هو الوارث أو الوصى، و لو فرض الشك فى كفاية الاستيجار فى براءة ذمة الميت كان المرجع هو استصحاب شغل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۰۴

ذمته الى ان يؤدى عنه.

و اما ذمة الوصى أو الوارث فهل تبرء بمجرد استيجار الأمين الثقة، أو يتوقف برأيه ذمتهما على أداء الأجير، الظاهر هو القول ببراءة ذمتهما باستئجار الثقة الا ان يتبين عدم أدائه كما لو مات الأجير قبل موسم الحج، فما فى المتن من الحكم بتوقف براءة ذمة الوارث على الأداء ليس معناه انه إذا كان الأجير ثقة يجب ان يبحث عن انه هل ادى ما عليه، بل المقصود ان الأداء واقعا هو الذى يبرء ذمة الوارث فلا بد له اما من العلم بأدائه أو يثبت ذلك بحجة شرعية ككون الأجير ثقة قد وثق الوارث أو الوصى انه يؤدى الحج.

(الأمر الثانى) لو علم ان الأجير لم يود الحج فاما ان يكون ذلك بتقصير منه أو لا، و على التقديرين لا يسقط عن الوارث أو الوصى فيجب الاستيجار ثانيا فإن ذمة الميت بعد مشغولة بالحج فيجب على الوارث أو الوصى إبراء ذمته من تركته و قد ظهر فى الأمر الأول ان مجرد الاستيجار لا اثر له فى براءة ذمة الميت (و بعبارة أخرى) اشتغال ذمه الميت حدوثا و بقاء موجب لوجوب الاستيجار، و هذا مع عدم تقصير الأجير فى ترك العمل واضح كما لو مات قبل الإحرام و دخول الحرم و اما فى صورة كون الأجير مقصرا فى الترك فإن ذمة الأجير و ان كانت مشغولة الا ان ذلك لا يوجب رفع التكليف عن الوارث و الوصى، بل فى صورة موت الأجير قبل الإحرام و دخول الحرم تكون ذمته مشغولة أيضا غاية الأمر أنه يسترجع من تركته (و كيف كان) فلا سبب لبرائه ذمه الوارث و الوصى.

(الأمر الثالث) يخرج اجره الحج للاستيجار ثانيا- من أصل المال فان كان الورثة قد قسموا التركة فيما بينهم فيجب على كل منهم إخراج حصته حسب ما ورثه من سهمه (نعم) لو أمكن استرداد الأجرة من الأجير الأول جاز لهم صرفها للاستيجار ثانيا.

و لو فرض موت الأجير فى الميقات مثلا قبل الإحرام أو بعد الإحرام قبل دخول الحرم و قلنا باستحقاق الأجير للأجرة بالنسبة الى ما عمله من المسير من بلد الميت الى الميقات و أمكن للورثة استرداد الباقى من ورثة الأجير وجب على الورثة بذل المال للاستيجار ثانيا من البلد بالنسبة الى ما سقط عن الأجير هذا إذا قلنا بوجوب الاستيجار من البلد فى هذه الصورة، و اما- لو قلنا بكفاية الاستيجار من الميقات نظرا إلى إتيان الأجير الأول بالمسير من البلد الى الميقات مثلا فلا يجب عليهم بذل المال للاستيجار من البلد ثانيا، و الله أعلم بأحكامه

[مسألة (۱۰۸) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفايه الميقاتية ضمن ما زاد]

مسألة (۱۰۸) إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفايه الميقاتية ضمن ما زاد عن اجره الميقاتية للورثة أو لبقيتهم

الظاهر ان ضمان الوصى للورثة انما هو فيما إذا كانت الوصية مجرد اخبار باشتغال ذمة الموصى بالحج فان الحج حينئذ إنما يخرج من أصل المال، و اما لو اوصى بإخراج الحج من ثلث ماله و قلنا بكفاية الميقاتى أو صرع الموصى بإخراج الميقاتى فاستأجر الوصى من

البلد غفلة فضمان الوصى انما هو لثلث تركه الميت لا للورثة.

ثم ان حكم المصنف (قده) بالضمان هنا معناه ان غفلة الوارث أو الوصى ليست عذرا فى الاستيجار من البلد و ان الورثة لهم مطالبته بالمقدار الزائد من اجره الحج الميقاتى، و اما موضوع كون الاستيجار بعين التركة أو بما فى الذمة فليس مورد نظره

(قده) فى هذه المسألة كما لا يخفى.
نعم يبقى الكلام فى حكم الوصى أو الوارث مع الأجير و هذا لم يتعرض له فى المتن، و حينئذ نقول الظاهر عدم ضمان الأجير لو كانت الإجارة بما فى ذمه الوصى أو الوارث فإن الإجارة صحيحة لا يجوز فسخها فتشتغل ذمة الوصى أو الوارث بالأجرة المسماة فإن كان قد دفعها للأجير من عين التركة ضمن التفاوت، و ان لم يدفعها و انتبه من غفلته قبل دفع الأجرة إلى الأجير فمقتضى القاعدة انه يجب دفعها تماما فيضمن للأجير ما به التفاوت بين أجرة البلدى و الميقاتى.
و ان وقعت الإجارة بعين التركة فالقاعدة تقتضى كون الإجارة فضولية تتوقف صحتها على إجارة الورثة فان لم يجيزوها كانت الإجارة باطلة فان لم يظهر للأجير خطاء المستأجر اعنى الوصى أو الوارث و اتى بالحج استحق اجره المثل للحج البلدى فى ذمة المستأجر فإن عمل الأجير محترم و قد حصل له الغرور من ناحية المستأجر فيرجع بأجرة المثل لا المسماة، فإن كانت الأجرة المسماة أكثر من اجره المثل لم يستحق الأجير الزائد عن اجره المثل لفساد الإجارة برد الورثة، و ان ظهر للأجير خطاء المستأجر قبل ان يأتى بالعمل فليس له من الأجرة شيء لأنه قد ظهر له فساد الإجارة و لا يجوز له ان يأتى بالحج و يطالب المستأجر بالأجرة لا اجرة المثل و لا الأجرة المسماة، و الله العالم

[مسألة (١٠٩) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج]

مسألة (١٠٩) إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج لم يجب على الورثة شيء و ان كان يستحب من الولى بل قد يقال بوجوبه للأمر به فى بعض الاخبار
ظاهر بعض العبارات هو التسالم على عدم وجوب الحج عمن مات مع استقرار الحج عليه و لم يكن له تركه تفى بالحج حيث أرسلوه إرسال المسلمات، ففى المستند: لو لم يخلف من استقر عليه الحج شيئا" لم يجب الحج على مال الغير، و عن كشف اللثام نسبه عدم وجوبه على الورثة إلى المشهور (و كيف كان) فالقاعدة تقتضى عدم الوجوب لعدم الدليل على وجوبه من مال غيره من وارث أو أجنبى، و لا يقاس المقام بالصلوات الفائتة أو الصيام الفائت حيث يجب قضائهما على الولى و هو أكبر الأولاد، حيث دل النص هناك على وجوب القضاء عليه.
و عن ابن الجنيد وجوب ذلك على الولى فى ماله لإطلاق الأمر به فى صحيح ضريس المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجه الإسلام و نذر نذرا" فى شكره ليحجن رجلا إلى مكة فمات الذى نذر قبل ان يحج حجة الإسلام و قبل ان يفى بنذره، فقال ان كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٠٦

ترك ما لا حج عنه حجة الإسلام من جميع ماله و يخرج من ثلثه ما يحج به عنه للنذر و ان لم يكن ترك مالا الا بقدر حجة الإسلام حج عنه حجة الإسلام مما ترك و حج عنه وليه النذر فإنما هو دين عليه.
و ظاهره هو وجوب حج النذر على الولى فيما إذا لم يترك الميت ما يحج به عنه حج النذر فهو بمنزلة الصلاة الفائتة و صوم شهر رمضان إذا فات عن الميت، كما ان الظاهر ان قوله عليه السلام: فإنما هو دين عليه" تأكيد لإثبات الوجوب على الولى و ان الضمير فى قوله عليه السلام دين عليه" راجع الى الولى لا الى الميت- كما قيل- و لو لا ذهاب المشهور الى عدم الوجوب لكان مقتضى الحديث هو الحكم بالوجوب سيما ان حكمه عليه السلام بان حج النذر دين على الولى يدل على أولوية وجوب ذلك فى حجه الإسلام، و ذلك لأهمية حجة الإسلام بالنسبة إلى الحج النذرى و لذا حكم عليه السلام فى الحديث انه ان ترك مالا

ان يحج عنه من أصل ماله مع حكمه فى الحج النذرى بأنه يخرج من الثلث، و لكن الحديث لا يمكن الاستدلال به للوجوب لإعراض الأصحاب عنه و انه لم يعلم قائل بالوجوب سوى ما عن ابن الجنيد، و ربما يحمل الحديث على الاستحباب، و لكن بعد اعراض المشهور عنه لا مجال لهذا الحمل أيضا"، و أغرب منه ما فى المستمسك من حمل الحديث على ما لو ترك الميت مالا و جعل ذلك من الجمع العرفى، مع ان الامام عليه السلام صرح بوجوب الحج النذرى فى من لم يترك مالا- الا بقدر حجة الإسلام، و الله العاصم (و كيف كان) فالحكم بالاستحباب فى المتن انما هو من جهة كونه إحسانا إلى الميت بأداء ما كان واجبا عليه خصوصا لو كان تركه للحج عن تقصير بحيث يعاقب على تركه، و أى إحسان أعظم من إبراء ذمة الميت الذى انقطع عن الدنيا و ليس له وسيلة فى دفع المؤاخذة و العقوبة عن نفسه، فيحج عنه وليه ليفرج عنه بعد ورود الدليل على انتفاع الميت بذلك كسائر ديونه التى كانت عليه و لم يجدلها أداء و لا وفاء أو وجد و قصر فى الأداء، اسئل الله سبحانه و تعالى ان لا يميتنا بهذه الصفة

[مسألة (١١٠) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره]

مسألة (١١٠) من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له ان يحج عن غيره تبرعا أو بإجارة و كذا ليس له ان يحج تطوعا و لو خالف فالمشهور البطلان بل ادعى بعضهم عدم الخلاف فيه و بعضهم الإجماع عليه و لكن عن سيد المدارك التردد فى البطلان و مقتضى القاعدة الصحة و ان كان عاصيا فى ترك ما وجب عليه كما فى مسألة الصلاة مع فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد إذ لا وجه للبطلان الا دعوى ان الأمر بالشىء نهى عن ضده و هى محل منع و على تقديره لا يقتضى البطلان لانه نهى تبعى و دعوى انه يكفى فى عدم الصحة عدم الأمر مدفوعة بكفاية المحبوبية فى حد نفسه فى الصحة كما فى مسألة ترك الأهم و الإتيان بغير الأهم من الواجبين المتزاحمين و دعوى ان الزمان مختص بحجته عن نفسه فلا- يقبل لغيره و هى أيضا مدفوعة بالمنع إذ مجرد الفورية لا يوجب الاختصاص فليس المقام من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٠٧

قبيل شهر رمضان حيث انه غير قابل لصوم أخر و ربما يتمسك للبطلان فى المقام بخبر سعد بن ابى خلف عن ابى الحسن موسى عليه السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال عليه- السلام نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه، فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس تجزى عنه حتى يحج من ماله، و هى تجزى عن الميت ان كان للصرورة مال و ان لم يكن له مال و قريب منه صحيح سعيد الاعراج عن ابى عبد اللّه عليه السلام، و هما كما ترى بالدلالة على الصحة أولى، فإن غاية ما يدلان عليه انه لا- يجوز له ترك حج نفسه و إتيانه عن غيره و اما عدم الصحة فلا، نعم يستفاد منهما عدم اجزائه عن نفسه، فتردد صاحب المدارك فى محله، بل لا يبعد الفتوى بالصحة، لكن لا يترك الاحتياط، هذا كله لو تمكن من حج نفسه و اما إذا لم يتمكن فلا إشكال فى الجواز و الصحة عن غيره بل لا ينبغى الإشكال فى الصحة إذا كان لا يعلم بوجوب الحج عليه لعدم علمه باستطاعته مالا أو لا يعلم بفورية وجوب الحج عن نفسه فحج عن غيره أو تطوعا"، ثم على فرض صحة الحج عن الغير و لو مع التمكن و العلم بوجوب الفورية لو آجر نفسه لذلك فهل الإجارة أيضا صحيحه أو باطلة مع كون حجه صحيحا عن الغير؟ الظاهر بطلانها، و ذلك لعدم قدرته شرعا على العمل المستأجر عليه لان المفروض وجوبه عن نفسه فورا و كونه صحيحا على تقدير المخالفة لا ينفع فى صحة الإجارة خصوصا على القول بان الأمر بالشىء نهى عن ضده لان اللّه إذا حرم شيئا" حرم ثمنه و ان كانت الحرمة تبعية (فإن قلت) ما الفرق بين المقام و بين المخالفة للشرط فى ضمن العقد مع قولكم بالصحة هناك كما إذا باعه و شرط عليه

ان يعتقه فباعه حيث تقولون بصحة البيع و يكون للبائع خيار تخلف الشرط (قلت) الفرق ان فى ذلك المقام المعاملة على تقدير صحتها مفوته لوجوب العمل بالشرط فلا يكون العتق واجبا بعد البيع لعدم كونه مملوكا له بخلاف المقام حيث انه لو قلنا بصحة الإجارة لا يسقط وجوب الحج عن نفسه فورا فيلزم اجتماع أمرين متنافيين فعلا فلا يمكن ان تكون الإجارة صحيحة و ان قلنا بأن النهى التبعى لا يوجب البطلان فالبطلان من جهة عدم القدرة على العمل لا لأجل النهى عن الإجارة نعم لو لم يكن متمكنا من الحج عن نفسه يجوز له ان يوجر نفسه للحج عن غيره و ان تمكن بعد الإجارة عن الحج عن نفسه لا تبطل إجارته بل لا يبعد لو لم يعلم باستطاعته أو لم يعلم بفورية الحج عن نفسه فاجر نفسه للنيابة و لم يتذكر الى ان فات محل استدراك الحج عن نفسه كما بعد الفراغ أو فى أثناء الأعمال، ثم لا إشكال فى ان حجه عن غيره لا يكفيه عن نفسه بل اما باطل كما عن المشهور أو صحيح عمن نوى عنه كما قوينا و كذا لو حج تطوعا لا يجز به عن حجه الإسلام فى الصورة المفروضة بل اما باطل أو صحيح و يبقى عليه حجه الإسلام فما عن الشيخ من انه يقع عن حجه الإسلام لا وجه له إذا لانقلاب القهرى لا دليل عليه (و دعوى) ان حقيقة الحج واحدة و المفروض إتيانه بقصد القربة فهو منطبق على ما عليه من حجة الإسلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٠٨

(مدفوعة) بأن وحده الحقيقة لا يجدى بعد كون المطلوب هو الإتيان بقصد ما عليه، و ليس المقام من باب التداخل بالإجماع، كيف و الا لزم كفايه الحج عن الغير أيضا عن حجه الإسلام بل لا بد من تعدد الامتثال مع تعدد الأمر وجوبا و ندبا أو مع تعدد الواجبين، و كذا ليس المراد من حجة الإسلام الحج الأول بأى عنوان كان كما فى صلوه التحية و صوم الاعتكاف، فلا وجه لما قاله الشيخ أصلا، نعم لو نوى الأمر المتوجه اليه فعلا و تخيل انه أمر ندبى غفلة عن كونه مستطيعا أمكن القول بكفايته عن حجه الإسلام لكنه خارج عما قاله الشيخ، ثم إذا كان الواجب عليه حجا نذريا أو غيره و كان وجوبه فوريا فحاله ما ذكرنا فى حجه الإسلام من عدم جواز حج غيره و انه لو حج صح أولا و غير ذلك من التفاصيل المذكورة بحسب القاعدة

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور ان من وجب عليه الحج مع تمكنه من أدائه ليس له ان يحج عن غيره سواء فى ذلك المتبرع و الأجير كما لا يجوز له الإتيان بالحج تطوعا عن نفسه أو غيره «١» (و فى الجواهر): بلا خلاف أخذه فى الإجارة و التبرع، و فى المستند: بالإجماع فى النائب (و استدل على ذلك) بان حجه عن غيره أو تطوعا تفويت لما هو الواجب عليه فورا"، و تفويت الواجب الفورى حرام (و أورد عليه) بان إتيانه بالحج عن غيره أو الحج تطوعا" ليس إلا إتيانا بما هو ضد للواجب الفورى، و قد ثبت فى الأصول ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، و انما المنهى عنه هو ترك الواجب لا الإتيان بضده، فلو كان الإتيان بضد الواجب تفويتا له لزم كون كل ضد للواجب حراما و هو خلاف المتسالم عليه فى الأصول (نعم) لو كان الإتيان بالضد بنيه الفرار عن امتثال الأمر المتوجه إليه أمكن القول بصدق التفويت عليه، و لكن المدعى ليس خاصا" بصورة نية الفرار بل لعله يكون مصب حكمهم غير هذه الصورة، فإن النائب عن غيره بأجرة ليس مقصده من الحج إلا أخذ الأجرة لا الفرار عن أداء الواجب عليه، و المتبرع أو المتطوع ليس مقصده الا تحصيل الثواب فكيف ينوى الفرار عن طاعة الأمر الواجب فما فى بعض شروح الكتاب من الاستدلال بلزوم تفويت الواجب الفورى ثم إيكال الأمر إلى انه من الواضحات فى غير محله، و لعل تسالمهم على عدم الجواز معناه عدم جواز ترك الواجب لا سراية الحرمة إلى العمل النيابى أو التبرع و التطوع، و لكن يبعده تعبيرهم كما فى المتن بأنه ليس له ان يحج عن غيره و لا ان يتطوع، و أول من تردد فى حكم المسألة- على الظاهر- هو صاحب المدارك (قده) و لكن فى المتن انما نقل التردد عنه فى الحكم بالبطلان للحج عن غيره

---

(١) الفرق بين التبرع عن غيره و التطوع عن غيره كون الأول عبارة عن الحج عن غيره بقصد إبراء ذمته و كون الثانى هو الحج

عن غيره لإهداء الثواب اليه، فالمتبرع نائب يكون عمله بمنزلة عمل المنوب عنه و المتطوع عمله عمله و لكن الثواب لغيره.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۰۹

أو التطوع، و اما فى أصل الحكم التكليفى فمضافا" إلى أنه أفتى بعدم الجواز- لم ينقل التردد عن أحد.

(الأمر الثانى) بناء على الحكم بعدم الجواز تكليفا فهل يحكم ببطلان عمل النائب و المتطوع؟ المشهور ذلك الا ما نقله فى المدارک عن الشيخ فى الخلاف، قال فى المدارک: و قد قطع الأصحاب بفساد التطوع و الحج عن الغير مع الاستطاعة و عدم الإتيان بالواجب- ثم تردد هو اعنى صاحب المدارک فى البطلان و نقل عن الشيخ فى الخلاف انه حكم بصحة التطوع و بقاء حج الإسلام فى ذمته، و قال و هو جيد ان لم يثبت تعلق النهى به المقتضى للفساد (انتهى) و يستدل للبطلان بوجوه (منها) ما أشار إليه فى المدارک من تعلق النهى به و هو مقتض للفساد، و قد ذكروا فى الأصول ان من ثمرات القول بوجوب المقدمة بطلان الضد المبتلى بالأهم إذا عصى و ترک الأهم و اتى بالضد بناء على مقدمية ترک الضد لفعل ضده، لكن المقدمية ممنوعة حسبما فصل فى الأصول، فلا فعل الضد مقدمه لترک ضده و لا ترک الضد مقدمه لفعل ضده، بل هما فى رتبة واحدة فعلا و تركا، و لو سلم ذلک فالنهى الناشى عن مقدمية ترک الضد نهى تبعى لا نهى أصلى، و هو غير موجب لفساد العبادة- و هو اما افاده فى المتن- (و توضيح ذلک) ان كلا من الوجوب و التحريم ينقسم إلى النفسى و الغيرى و بعبارة أخرى: إلى الأصلى و التبعى، فالوجوب الغيرى أو التبعى يتعلق بما يتوصل به الى واجب أخر فيكون وجوبه لأجل وجوب أمر أخر و ليس فيه ملاک للمحبوبيه ذاتا"، و مثل هذا الوجوب لا امتثال له و لا عصيان الا امتثال وجوب ما يترتب عليه أو عصيانه و لا ثواب فى فعله (الا بتفضل من المولى) و لا عقاب فى تركه و انما الثواب لفعل ذى المقدمة و العقاب على ترک ذى المقدمة (نعم) يمكن ان يقال ان المكلف يستحق الثواب بنفس الشروع فى فعل المقدمة، و لكن هذا الثواب ليس على فعل المقدمة بل على فعل ذى المقدمة و هو الواجب النفسى، و انما يحكم العقل باستحقاق الثواب بنفس الشروع فى المقدمة لأنه فى طريق الطاعة، كما انه يمكن القول باستحقاق العقاب بنفس الشروع فى مقدمة الحرام لأنه فى طريق المعصية و لكن هذا العقاب انما هو على فعل ذى المقدمة و تظهر الثمرة فى انه لو شرع فى مقدمات الواجب كما لو سافر للحج و لم يأت بالواجب كما لو مات فى الطريق أو تغير رأيه فى أداء الواجب فهل يستحق الثواب بمجرد السفر و الشروع فى المقدمة أم لا، و كذا لو شرع فى مقدمات الحرام كم سافر لقتل نفس محترمة ثم بدا له أو مات فى الطريق أو حصل مانع من القتل فهل هو بنفس الشروع فى المقدمات يستحق العقوبة أم لا- فان قلنا ان الوجوب الغير و النهى الغيرى يترتب على موافقهما الثواب و على مخالفهما العقاب فاللازم هو القول باستحقاق الثواب و العقاب فى الصورتين المذكورتين و الا فلا مسرح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۱۰

للقول بترتب الثواب و العقاب الا بعنوان الانقياد و التجرى أو القول بان المستفاد من غير واحدة من الايات و الأحاديث ان الله سبحانه يمن بفضله بالثواب على بعض مقدمات الأعمال الحسنة سواء كانت واجبة أو مندوبه و لو لم يأت بتلک الأعمال الصالحة كقوله تعالى وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ، و قوله تعالى ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ (الى قوله تعالى) إِلّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ أو ما دل من الأحاديث على ترتب الثواب على نية الخير و ان لم يوفق للإتيان به الا ان هذا فى مقدمات الواجب أو- المستحب اما مقدمة الحرام فلم يدل دليل على الوعيد بالعقاب إذا لم يتعقبها فعل الحرام، فلا- يبقى إلا النهى الغيرى الذى لا دليل على تربت العقاب على الإتيان بمتعلقه و كذا الأمر الغيرى الذى لا- دليل على ترتب العقوبة على مخالفته، و اما عنوان التجرى فهو أمر قلبى فإن بنينا على ان الجرأة على مخالفة المولى لا يترتب عليه العقاب الا بفعل المنهى عنه- كما حقق ذلک فى الأصول- فبمجرد الإتيان بمقدمة الحرام أو بضد الواجب لا دليل

على كونه مما يستحق به العقاب.

و ربما سبق الكلام فى نظير ذلك فى صوم النائب إذا كان عليه صوم واجب و كذا التطوع به، و لكن الظاهر ان المتسالم عند الأصحاب هناك عدم الصحة، فراجع و تأمل (و منها) اى مما استدل به على البطلان ما أشار إليه فى المتن من ان الأمر بالشىء نقيض عدم الأمر بضده، و هو من المتسالم عليه فى الأصول حيث ان الأمر بالضدين أمر بالمستحيل لعدم إمكان الجمع بينهما، فإذا كان فعل الضد من العبادات يكفى فى بطلانه مجرد عدم الأمر به قال المحقق الشيخ بهاء الدين العاملى (قده) فى محكى زبدته: و لو عنون مسألة الضد باستلزام الأمر بالشىء عدم الأمر بضده لم يقع فيه خلاف (انتهى) و مراده (قده) ان ثمرة الخلاف فى تلك المسألة هو الحكم ببطلان الضد إذا كان عباده، و العبادة صحتها موقوفة على تحقق الأمر بها و لا يحتاج الحكم ببطلانها الى كونها منهيا عنها.

(و فيه) أولا انه ثبت فى محله صحة الإتيان بالعبادة لأجل محبوبيتها و ان كان هناك مانع من تعلق الأمر بها، فإذا عرف العبد ان العمل محبوب للمولى كما لو علم ان المولى عطشان و انه لو أتى بالماء اليه يرضى عنه كمال الرضا و لكن علم العبدان هناك مانعا من طلبه للماء فسقاه من جهة علمه بكونه محبوبا للمولى فهو يتقرب الى المولى بعمله هذا و لما كان الحج عباده و العبادة محبوبة عند الله سبحانه فإذا اتى به العبد فقدانى بما هو محبوب عند الله و هذا كاف فى صحة العبادة (و ثانيا) انه بناء على ما اخترناه فى الأصول من صحة الأمر الترتبى يكفى ذلك فى تصحيح العبادة إذا كانت مزاحمة لما هواهم، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى رد الاستدلال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۱۱

المذكور.

(أقول) اما تصحيح العبادة بالأمر الترتبى ففى غاية المتانة و قد أوضحناه فى ما كتبناه فى الأصول بما لا مزيد عليه و مر فى هذا الشرح غير مرة، و اما الإتيان بداعى المحبوبية أو ما يعتبر- عنه بملاك العمل المأمور به فمحتاج فى تصحيح العبادة به الى مزيد تأمل، حيث ان الإتيان بالمهم إذا كان مزاحما للأهم و ان لم يكن منهيا عنه الا ان ملاك النهى فيه موجود و هو كونه فى غير أوان الإتيان به، فالعقل يحكم بأنه إذا أمر المولى بواجب و اهتم به غاية الاهتمام و جعل تأخيره كبيرة موبقة و استطاع العبد ان يمتثل لم يكن له عذر فى التأخير فتركه العبد و آثر عليه عبادة أخرى و اعتذر عند المولى انه انما اتى بها لكونها فيها ملاك العبادة و انها بذاتها محبوبة عند المولى فقد اثر سخط المولى على رضاه سبحانه، و كيف يصح لمن عليه حجه الإسلام ان يتركها و يأتى بالحج النيابى و يقول فى ضميره فيما بينه و بين ربه ان داعيه فى ترك الحج الواجب عليه و الإتيان بغيره هو كون الإتيان بغير الواجب عليه محبوبا عند الله سبحانه، فان للمولى ان يقول و يحتج عليه بان داعيه لو كان مجرد المحبوبية لكان يؤثر طاعته سبحانه فى إتيان الواجب الأهم، فهناك فى نفس العبد حاجة أخرى غير كون ما اختاره محبوبا عند ربه.

(و الحاصل) انه بناء على كون النية عبارة عن الداعى لا- مجرد الاخطار فى القلب- كما هو الحق المتسالم عليه عند أهل التحقيق- فكون مجرد المجبوبية داعيا فى المقام فى الإتيان بالحج النيابى أو التطوع مما لا يصح الاعتماد عليه فى تصحيح عمل النائب و المتطوع.

(و منها) اى مما استدل به لبطلان الحج النيابى و التطوع- ان الزمان مختص بحجة- الإسلام عن نفسه فلا يقبل للإتيان بغيرها كشهر رمضان المختص بوقوع صومه فيه فلا- يقع فيه صوم غيره (و يرد عليه) ان الواجب على المستطيع هو الحج فورا لا الحج المقيد بكونه فى سنه الاستطاعة حتى إذا أخرها إلى سنة أخرى يكون الإتيان بها قضاء واقعا فى خارج الوقت، فسبيل الحج الواجب فورا سبيل سائر الواجبات الفورية كصلاة الزلزلة أو أداء الدين المطالب به.

(و منها) خبر سعد بن ابى خلف المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام و قد ذكره فى- المتن و خبر سعيد الأعرج الذى أشار إليه (قده) و قد رواه الصدوق عنه عن ابى عبد الله عليه- السلام عن الصرورة أ يحج عن الميت فقال عليه السلام نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به فان كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال، فان مفهوم قوله عليه السلام: إذا لم يجد الصرورة ما يحج به المصرح به منطوقا فى خبر- الاعراج يدل على انه ليس للصرورة إذا كان مستطيعا ان ينوب عن غيره و ظاهر قوله فليس له هو النهى فيكون عمله منهيا عنه غير مجز لتعلق النهى به و هو عباده، و النهى فى العبادة يقتضى الفساد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١١٢

(و أجاب عنه فى المتن) بان ذيل الحديث يدل على الاجزاء عن الميت إذا اتى به نيابة عنه و قد صرح عليه السلام بذلك بقوله فى خبر سعد و هى تجزى عن الميت ان كان له مال و ان لم يكن له مال، و قوله عليه السلام فى خبر الأعرج و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال، فالحديثان دليلان على الصحة لا على البطلان و يحمل قوله عليه السلام فليس له ذلك (إلخ) على المجموع من ترك ما عليه من حجة الواجب و النيابة عن الغير لا ان يكون العمل النيابى بنفسه منهيا" عليه، أو يقال ان النهى و ان وقع التصريح به نهى تبعى غيرى لا نهى ذاتى أصلى و قد تقدم ان النهى الغيرى لا يقتضى الفساد.

و اما قوله عليه السلام فى خبر ابن ابى خلف: فان كان له (أى للصرورة) ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله، فالمعنى انه لا يجزى حج الصرورة و لا تفرغ ذمته حتى يحج من ماله عن نفسه و انه لو حج من مال شخص أخر نيابة عنه فحجه هدا لا يوجب فراغ ذمته ليكون بحج واحد يحصل له فراغ ذمته و استفاده أجرة الحج و فراغ ذمه المنوب عنه بل لو حج من مال شخص نائبا عنه تفرغ دمه المنوب عنه سواء كان الصرورة ذا مال أو لم يكن و لعمرى ان الحديثين صريحان فى صحة الحج نائبا" من من له مال يجب عليه الحج بماله، فالتشكيك فى دلالتها على الصحة بإبداء بعض الاحتمالات الباردة لا وجه له، و الله العاصم.

و ربما يتمسك للبطلان بخبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام فى رجل صرورة مات و لم يحج حجة الإسلام و له مال، قال عليه السلام يحج عنه صرورة لا مال له (و لا يخفى ضعف هذا الاستدلال) فان الحديث محمول على الاستحباب لا محاله للقطع بأنه لا يشترط فى النائب عن الصرورة ان يكون صرورة، فتقييد الصرورة فى النائب بكونه لا مال له لا يدل على بطلان حجه عن الميت إذا كان هو ذا مال يجب عليه الحج، بل انما ذلك من جهة ان الصرورة إذا كان ذا مال فبما انه يجب عليه الحج عن نفسه لا يقدم على النيابة عن غيره لان المسلم المتمسك بدينه لا يؤخر الواجب الفورى طمعا فى المال مع انه ذو مال قادر على أداء واجبة، فقوله عليه السلام يحج عنه صرورة لا مال له معناه و مفهومه ان من المستحسن ان يستناب الصرورة الذى لا مال له ليحظى بدرك الحج و يتوصل بذلك لتوفيق الحج فيكون بحجه قد فرغ ذمه الميت و أدرك هو ثواب الحج لنفسه فضلا من الله سبحانه و إذا لم يحصل له مال طول عمره ليحج حجة الإسلام عن نفسه فبهذه الوسيلة حصل له التوفيق و لم يكن من المحرومين عن هذا الفوز العظيم (و منها) اى مما استدل به على البطلان ما ذكره بعض أساتيدنا فيما علقه على قول الماتن: " بكفاية المحبوبية فى حد نفسه فى الصحة" بقوله: (لا سبيل الى هذه الدعوى فيما اعتبرت القدرة فيه شرطا شرعيا كالحج و نحوه) و قال فى المستمسك: و كأنه يريد ان القدرة إذا كانت شرطا للواجب فانتفاؤها كما يوجب انتفاء الوجوب يوجب انتفاء المحبوبية" ثم أورد عليه بان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١١٣

القدرة انما اعتبرت شرطا شرعيا فى حج الإسلام لا فى التطوع لمن عليه حج الإسلام فإن التطوع منه لا تعتبر فى مشروعيته القدرة

و كذا فى الحج عن غيره و ان كان حج الإسلام فإن القدرة المشروطة فيه شرعا انما هى قدره المنوب عنه لا قدره النائب (انتهى)
(أقول) عبارة أستادنا (قده) تحتاج الى توضيح (فنقول) الظاهر من اشتراط القدرة شرعا فى وجوب شىء هو دخل القدرة فى ملاك الوجوب فعند فقد القدرة لا ملاك لذلك الواجب، و الإتيان بداعى الملاك انما يصح العبادة إذا علم ان الملاك موجود فى تلك العبادة و انه انما لم يؤمر بها لحصول مانع كالصلوه فى سعة الوقت مع وجوب الإزالة، و اما إذا لم يكن هناك ملاك معلوم فلا سبيل الى تصحيح العبادة بالملاك، فمراد أستادنا (قده) من عبارته ان حجه الإسلام لا ملاك للوجوب فيها لغير المستطيع، فإذا حج غير المستطيع متسكعا فليس حجه حج الإسلام و إذا اتى بالحج ذو مال يستطيع ان يحج لنفسه فاتى به عن غيره متبرعا فليس عمله هذا مما- يعلم ان فيه ملاك الحج حتى يؤتى به بداعى المحبوبية، فإن الذى علمنا انه محبوب للّه سبحانه هو ان يحج المستطيع حج الإسلام عن نفسه لا عن غيره، و كذا إذا اتى به تطوعا عن نفسه أو عن غيره، فدعوى كفايه المحبوبية فى حد نفسه فى الصحة لا سبيل لها هيهنا، و مما ذكرنا ظهر ان مراد الأستاد (قده) ليس دعوى اشتراط الاستطاعة فى المتبرع أو المتطوع، و اما تصحيح عمل الأجير بالإتيان بداعى المحبوبية فهو أيضا" غير متمش فيمن هو مستطيع قادر على الحج لنفسه فإن صحة الإجارة متوقفة على صحة التبرع بالحج و قد علم انه لا سبيل الى ذلك، و قد تقدم منا بيان أخر فى تقرير عدم صحة الإتيان بداعى المحبوبية هيهنا، فراجع ما كتبناه فى- ذيل الوجه الثانى مما ذكر فى الاستدلال على البطلان هيهنا، و الله الموفق للصواب. و تحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة عدم إمكان تصحيح حج النائب إذا كان عليه الحج الواجب و كذا المتبرع و المتطوع سواء تطوع عن نفسه أو عن غيره، و حينئذ فإن عملنا بالخبرين المتقدمين فمقتضاهما- كما تقدم- صحة حج النائب إذا اتى به عن غيره و لو كان قادرا على الحج مستطيعا شرعا"، و لكن البحث فى التجرى على الاعتماد على الخبرين مع ما تقدم من ظهور كون البطلان هو المتسالم عليه عند الأصحاب.
(الأمر الثالث) ما ذكر فى الأمر الثانى انما كان فيما إذا تمكن المستطيع من حج الإسلام عن نفسه اما إذا لم يتمكن منه كمن استطاع الحج و أخره عن عام الاستطاعة ثم ذهب ماله فاستقر عليه الحج فهل يجوز له الحج عن غيره أولا (وجهان) المحكى عن الدروس هو الجواز و اليه ذهب صاحب المدارك، و فى الجواهر ما يظهر منه المفروغية منه، و المحكى عن ابن إدريس على ما حكى عنه فى كشف اللثام بطلان النيابة حينئذ (و الأقوى هو الجواز) لان المانع منه انما هو فورية وجوب الحج عن نفسه و قد ارتفعت، هذا إذا لم يتمكن من الحج عن نفسه و لو متسكعا"،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ١١۴
و اما لو أمكنه ذلك فلعل الوجه كون هذه الصورة كصورة بقاء الاستطاعة، فإن الذى استقر عليه الحج بالإهمال فى إتيانه يجب عليه ان يأتى به و لو متسكعا"، و لو توقف إمكان الحج لنفسه على إيجار نفسه للحج عن غيره ليتمكن من الوصول إلى مكة و أمكن له البقاء الى العام المقبل هناك فيحج عن نفسه وجب ذلك.
(الأمر الرابع) قد نفى المصنف (قده) الإشكال فى الصحة فيما إذا لم يعلم بوجوب الحج عليه لعدم علمه بالاستطاعة أو لعدم علمه بفورية وجوب الحج، فلو حج حينئذ عن غيره أو تطوعا صح و لو قلنا بالبطلان فى صورة العلم، و ذلك لان غاية ما كان يستدل به للبطلان هو سراية النهى إلى ضد الواجب الأهم، و قد ثبت فى محله ان ذلك انما مع تبخر الأهم، و اما مع عدم تبخره كصورة النسيان.
أو الجهل بالموضوع فلا يسرى النهى حينئذ، و على فرض السراية لا يوجب البطلان كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة مع عدم العلم بالغصب أو نسيانه، نعم مع الجهل بالحكم إذا لم يكن جهلا" لقصور فلم يكن معذورا" فى جهله فالمتسالم عليه هو البطلان، و اما الاستدلال بعموم الخبرين الذين استدل بهما للبطلان فقد عرفت انهما على الصحة أدل منهما على البطلان (الأمر

الخامس) انه بناء على بطلان الحج عن الغير مع وجوبه عليه لا إشكال فى بطلان الاجاره فى إتيان الحج عن غيره، لان من شروط صحة الإجارة هو كون العمل المستأجر عليه مقدورا للأجير و ممكن الحصول للمستأجر، و مع بطلان الحج عن الغير لا يكون الحج عنه مقدورا للأجير و لا انه ممكن الحصول للمستأجر، و هذا ظاهر.

و اما بناء على صحة الإتيان بالحج نيابة عن الغير لمن عليه الحج الواجب ففى صحة الإجارة و عدمها وجهان، المصرح به فى المتن هو البطلان و يمكن الاستدلال له بوجهين (أحدهما) ان الأجير فى عمل الحج للغير مع وجوبه عليه لا يقدر على الحج عن غيره شرعا و ان كان مقدورا له عقلا، و التعجيز الشرعى كالتعجيز العقلى فى كونه موجبا" لبطلان الإجارة، لما عرفت من اعتبار كون العمل المستأجر عليه مقدورا" للأجير، و هذا العمل بناء على صحة الحج عن غيره و ان كان ممكن الحصول للمستأجر حيث انه يجزى عن الميت لكنه لا يكون مقدورا" للأجير شرعا لوجوب ضده عليه و هو الحج عن نفسه، فكما ان ضده إذا كان واجب الحصول منه تكوينا لا يكون هو مقدورا له تكوينا" لاستحالة تعلق القدرة باجتماع الضدين لأن القدرة لا تتعلق بالمستحيل و مع وجوب وجود احد الضدين تكوينا يكون الضد الأخر ممتنع الوجود منه تكوينا فكذلك لو كان الضد واجبا تشريعا" فان التعجيز الشرعى كالتكونى فإذا كان الحج عن نفسه واجبا" عليه فورا" يكون ضده الذى هو الحج عن غيره ممتنعا" عليه شرعا" فتكون إجارته له باطلة، و الى هذا الوجه أشار فى المتن بقوله لعدم قدرته شرعا" على العمل المستأجر عليه لان المفروض وجوبه على نفسه فورا".

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١١٥

(و لا يخفى ما فيه) لبطلان مقايسة الإيجاب التكوينى المتعلق بأحد الضدين بالإيجاب التشريعى المتعلق به، فإن الإيجاب التكوينى المتعلق به يوجب سلب القدرة تكوينا عن الضد- الأخر، و هذا بخلاف الإيجاب التشريعى فإن وجوب احد الضدين تشريعا لا يوجب تحريم الضد الأخر- حسب الفرض- فان القول بصحة الحج عن غيره موقوف على ذلك.

(و علق بعض أساتيدنا) فى هذا المقام على قول المصنف (قده) فقال: هذا تسليم منه بموجب البطلان و لو تبرعا عن الغير أو تطوعا" لنفسه (انتهى) و مراده ان تسليم عدم القدرة على الحج عن غيره شرعا" عبارة عن تسليم تعلق النهى به فان التعجيز الشرعى انما يكون بتعلق النهى بالشىء، مع ان المصنف (قده) قد فرض صحة أصل التبرع و التطوع، و تعلق النهى موجب للبطلان، (و الحاصل) ان هذا الوجه لبطلان الإجارة غير صحيح (الوجه الثانى) ان إجارة المستطيع نفسه للحج عن غيره معاوضة بين منفعته الخاصة و هى عمل الحج فى وقت مخصوص و بين الأجرة إلى يأخذها من المستأجر، لكن صرف هذا العمل فيما استأجر عليه و هو الإتيان عن الغير محرم عليه لوجوب الإتيان به عن نفسه، و أخذ الأجرة على العمل المحرم باطل لكونه أكلا" للمال بالباطل و لان اللّه إذا حرم شيئا" حرم ثمنه، و الفرق بين الوجهين ان الوجه الأول ناظر الى بطلان الإجارة لأجل انتفاء قدره الأجير شرعا على العمل المستأجر عليه، و الوجه الثانى ناظر الى بطلانها لأجل حرمة العمل المستأجر عليه و ان الله إذا حرم شيئا" حرم ثمنه.

(و لا يخفى ما فيه) فان الحرام عليه من جهة وجوب الإتيان بالحج عن نفسه هو ترك الحج عن نفسه الذى هو الضد العام للواجب لا الإتيان بالحج عن غيره الذى هو الضد الخاص فلا يشمله قوله عليه السلام ان اللّه إذا حرم شيئا" حرم ثمنه (و بالجملة) فلم يظهر لما ذكره فى المتن من بطلان الإجارة بناء على صحة الحج عن غيره وجه وجيه (الأمر السادس) أورد فى المتن سؤالا على نفسه بقوله: فان قلت ما الفرق بين المقام و بين المخالفة للشرط فى ضمن العقد مع قولكم بالصحة (إلخ) و أجاب عنه بقوله: قلت الفرق ان فى ذلك المقام المعاملة على تقدير صحتها مفوتة لوجوب العمل بالشرط (إلخ) و حاصل السوال ان لازم القول ببطلان الإجارة هنا هو القول ببطلان بيع العبد المشروط عتقه على المشترى إذا باعه المشترى و لم يعتقه فكما ان الحج

النيابى ضد لحجة الإسلام كذلك البيع أيضا" ضد للعتق فيلزم بطلان البيع هناك لانه ضد للعتق المشروط على المشترى مع ان المتسالم هو صحة البيع و ان للبائع خيار تخلف الشرط فان فسخ العقد يرجع على المشترى لا بعين العبد فإنه قد باعه بل بقيمة المثل لا المسمى.

و حاصل الجواب ان وقوع البيع على العبد المشروط عتقه مفوت لموضوع العتق لخروجه من ملك المشترى ببيعه له فلا يبقى موضوع للعتق و هذا بخلاف المقام فان وقوع الإجارة ليس

مفوتا" للحج عن نفسه. (و لا يخفى) ان هذا الجواب غير سديد، فان وقوع الإجارة من الأجير أيضا" مفوت للحج لنفسه فى هذا العام، إذا الكلام انما هو على تقدير صحة عمل النائب فإنه حينئذ يصح ان يوجر نفسه للحج عن الغير و بعد وقوع الإجارة لا يجوز له ان يحج لنفسه لوجوب الوفاء بعقد الإجارة، فعمل الحج قد صار ملكا للمستأجر بعد إيجار الأجير نفسه له، فمنفعة الأجير اعنى الحج قد انتقلت الى المستنيب.

(و ربما يوجه الجواب) بان اشتراط العتق فى البيع لا يوجب على المشترى إبقاء العبد فى ملكه الى ان يقعه، بل وجوب عتقه عليه مشروط ببقاء العبد فى ملكه، فبقاء العبد فى ملكه شرط لوجوب عتقه على المشترى، فإذا باعه ينتفى موضوع وجوب العتق.

(و لا يخفى) ان هذا التوجيه أيضا غير وجيه إذ يرد عليه (أولا) انه خلاف ظاهر عبارة المتن، لتعبيره بكون البيع مفوتا" للعتق و ظاهره انه انما ذلك من جهة خروج العبد عن ملكه و انه لا عتق إلا فى ملك لا من جهة كون وجوب العتق مشروطا" ببقاء العبد فى ملك المشترى (و ثانيا") ما نبه عليه الموجه من منع كون وجوب العتق مشروطا، و ذلك لتعلق حق بايع العبد برقبة العبد و قصور ملكية المشترى بالنسبة الى العبد بعد قبوله و تعهد، لعتق العبد بما شرط على نفسه فهو نظير سائر الموارد التى ليس ملك المالك طلقا كالمرهون و متعلق حق الغرماء.

فبيع العبد المشروط عتقه باطل لقصور سلطنة المالك.

(الأمر السابع) لو أجر نفسه للحج عن غيره و هو غير مستطيع ثم حصلت لم الاستطاعة فى نفس السنة فهل تبطل الإجارة فيأتى بالحج لنفسه أو تبقى الإجارة على صحتها فيؤخر الحج لنفسه الى العام القابل مختار المتن هو الثانى و هو الذى اختاره الشهيد (قده) فى الدروس حيث قال و لا يقدح فى صحتها- أى فى صحة الإجارة- تجدد القدرة.

(و ربما بقال) فى وجهه ان المدار فى صحة الإجارة على تحقق قدرة العامل على العمل عند عقد الإجارة و لو طرء العجز عند العمل ثم اعترض عليه بمنع ذلك و ان الملاك فى الصحة هو القدرة عند العمل. و المفروض عدمها لطرو الاستطاعة و تعلق الأمر بالحج لنفسه و هو تعجيز شرعى عن إتيان متعلق الإجارة.

(و لا يخفى) عدم صحة تقريب الاستدلال بهذه الكيفية و لا صحة الاعتراض عليه بما ذكر، اما الأول فمن الواضح الضرورى كون المناط فى صحة الإجارة هو تحقق القدرة فى ظرف العمل لا فى زمان وقوع العقد فلا وجه لاحتمال كون اعتماد الشهيد (قده) و لا المصنف (قده) على هذا الوجه الضرورى البطلان، و اما الاعتراض عليه بان حصول الاستطاعة تعجيز شرعى فلا وجه له فإن الاستطاعة مأخوذة فى وجوب الحج شرعا" فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و وجوب العمل بعقد الإجارة مطلق بالنسبة إلى القدرة فهى شرط له عقلا لا شرعا"، فايجار النائب نفسه للحج

فى هذا العام يوجب ارتفاع الاستطاعة فى هذا العام، فالاستطاعة المالية و ان كانت حاصلة الا ان وجوب العمل بمقتضى عقد الإجارة يوجب سلب الاستطاعة الشرعية كما لو أجر نفسه لعمل خاص غير الحج فى موسم الحج فان الزمان مشغول بذلك

العمل فيؤخر حجة الإسلام إلى العام المقبل، و بهذا ظهر وجه ما اختاره الشهيد و الماتن (قدس سرهما) من عدم بطلان الإجارة بتجدد القدرة و ان الأقوى هو ما اختاره، و الله الهادى.

(الأمر الثامن) لو لم يعلم باستطاعته فآجر نفسه للحج عن الميت مثلا" فمع بقاء محل استدراك الحج عن نفسه لا إشكال فى بطلان الإجارة- بناء على المشهور من بطلان الحج النيابى للمستطيع- و ذلك لان الجهل بالاستطاعة لا يغير الواقع فهو فى الواقع كان مستطيعا" و المفروض إمكان درك الحج لنفسه، و اما لو علم باستطاعته بعد فوت محل الإتيان بالحج لنفسه كما لو علم بعد الفراغ من الحج عن غيره أو فى الأثناء مع فوت وقت درك احد الموقفين ففى بطلان الإجارة و عدمه وجهان: مختار المصنف (قده) هو الصحة، و لعل وجهه هو ان وجوب الأهم انما يزاحم الاشتغال بالواجب الذى هو ضده مع تنجز وجوب الأهم و مع الجهل بالاستطاعة لا تنجز لوجوب الحج عليه، و يشكل الحكم إذا كان الجهل بالحكم لا بالموضوع كالجهل بفورية وجوب الحج إذا لم يكن فى جهله معذورا" كالجاهل المقصر (الأمر التاسع) لا إشكال فى ان حج المستطيع عن غيره لا يقع عن المستطيع من غير نقل خلاف فيه و قد سبق فى صدر البحث فى هذه المسألة دلالة خبر سعد بن ابى خلف على عدم- الاجزاء عنه حتى يأتى به عن نفسه، مضافا" الى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: إنما الأعمال بالنيات فإنه يدل على ان وجهه العمل انما تتحقق بالنية، و المفروض انه اتى بالحج بنية النيابة عن غيره و اما لو أتى به تطوعا لنفسه فهل يقع صحيحا" لنفسه فيجزى عن الحج الواجب فيكون حج الإسلام أو يصح تطوعا" فيجب عليه حجة الإسلام فى العام المقبل، أو يبطل رأسا"، و المعروف عدم اجزائه عن حجة الإسلام خلافا" للمحكى عن الشيخ فى المبسوط من وقوع حج- التطوع عن حج الإسلام و ما يمكن الاستدلال به لذلك وجوه (الأول) ان الحج حقيقة واحدة، و اختلاف افراده صنفى لا يوجب تكثره نوعا"، فحجة الإسلام و الحج التطوعى من نوع واحد و المفروض إتيانه بقصد القربة فينطبق على ما عليه من حج الإسلام (و لا يخفى ما فيه) فان وحدة حقيقة الحج مع اختلاف أصنافه و اشخاصه و تعدد الأمر به يوجب الاحتياج الى تعيين ما يأتى به من الحج الواجب أو المندوب بالقصد، فلو اتى بحج من دون قصد الحج الواجب أو المندوب لم يقع عن شىء منهما فإنما الأعمال بالنيات، و لو فرض

انه يقع الحج حينئذ صحيحا" فالمحقق انه لا يقع عن الحج الواجب، و مثاله ما لو اتى بركعتين فى وقت صلاة الفجر و نافلتها و لم يقصد شيئا" منهما حيث انه لا تقع صلاة الصبح و لا نافلتها.

(الوجه الثانى) انه إذا تعلق أمران إلى شيئين يمكن إيجاد هما فى مصداق واحد يصح امتثالهما بإيجاد الشيئين فى مصداق واحد على نحو التداخل المسببى و هو التداخل فى رتبة الامتثال لا التداخل السببى و هو تعلق أمرين أو أكثر بمتعلق واحد، و لا فرق فى ذلك بين كون الأمرين وجوديين أو ندبيين أو مختلفين فيحصل بإيجاد مصداق امتثالهما معا"، و المقام من هذا القبيل.

(و لا يخفى ما فيه) لان المقام ليس من باب التداخل أصلا لكون المفروض عدم تعلق الأمر بالحج التطوعى مع استقرار الحج الإسلامى فى الذمة، فلا يكون هنا أمران وجوبى و ندبى قد أمكن الجمع بين متعلقيهما فى مقام الامتثال، مضافا" الى ان التداخل على خلاف الأصل فيحتاج فى كل مورد الى دليل لإثباته و هو منتف فى المقام، مع انه على تقدير ثبوته يحتاج الى قصد امتثال الأمرين بإتيان مصداق واحد، و اما إتيان مصداق واحد بداعى امتثال أحد الأمرين و عدم قصد امتثال الأخر فليس من باب التداخل بل هو امتثال لأحدهما، و كيف كان فالمقام أجنبى عن باب التداخل.

(الوجه الثالث) ان حجة الإسلام هو الحج الأول الصادر عن المستطيع بأى عنوان كان سواء كان بقصد حجة الإسلام أو غيرهما نظيره صلاة تحية المسجد حيث انها تتحقق بأول ما يأتى من الصلاة فيه سواء كانت واجبة أو مندوبة (و لا يخفى ما فيه) لعدم الدليل على كون معنى حجة- الإسلام هو الحج الأول الصادر عن المستطيع بأى عنوان كان سواء كان بقصد حجة الإسلام أو

غيرها و لكن تقدم من المصنف (قده) فى المسألة السادسة و الخمسين ما يظهر منه انه رجح كون الحج الأول حتى من غير المستطيع هو حجة الإسلام و قال ان الفقير إذا حج يكون حجة حج- الإسلام غاية الأمر انه مستحب فحج الإسلام من الفقير مستحب و من الغنى واجب، فربما يقال ان ما ذكره هيهنا مناف لما رجحه هناك، و لكن يمكن رفع التنافى بان ما رجحه هناك كان فى- الحج الصادر من غير المستطيع من جهة ورود بعض الاخبار مما يدل على اجزاء حج الفقير عن حجة الإسلام فحمل المصنف (قده) الخبر المذكور على اجزائه عنه ما دام فقيرا" و ان المستفاد منه ان حجة الإسلام مستحبة على غير المستطيع و واجبة على المستطيع و يتحقق الأول بأى وجه اتى به و لو عن الغير تبرعا" أو بالإجارة و لا يتحقق الثانى الا مع حصول شرائط الوجوب، و الكلام هيهنا فى ان الحج الأول من المستطيع هل هو حجة الإسلام و لو أتى بنية التطوع أو- اللازم ان ينوى الواجب عليه فاختار هيهنا انه لا يدل دليل على ذلك و ان الحج ليس بمثابة صلاة التحية للمسجد و لا من قبيل صوم الاعتكاف المتحقق و لو فى ضمن صوم شهر رمضان و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۱۹

ذلك لورود الدليل فى الموردين دون المقام. فلا منافاة بين ما اختاره هناك و هيهنا، و الله العاصم.

(الأمر العاشر) لو اتى بالحج بداعى أمره الفعلى المتوجه اليه فعلا لكنه تخيل أنه ندبى للغفلة عن استطاعته فاتى به ندبا" لا بعنوان التقييد به يكون مجزيا" عن الحج الإسلامى، و قد تكرر نظيره فى هذا الشرح، لكنه خارج عما حكى عن الشيخ، لأن المحكى عنه هو فيما إذا كان عالما غير غافل عن ان الواجب عليه هو حجة الإسلام و معه قد اتى بنية الحج تطوعا"، و اين هذا مما إذا كان أتيا" بداعى أمره الفعلى و لكنه تخيل أنه ندبى من غير داخل لتخيله فى الانبعاث منه و امتثاله، بل لعله مع معرفته بكونه وجوبيا" يكون انبعاثه أشد، و الله العالم.

(الأمر الحادى عشر) ما ذكر فى الأمور المتقدمة كلها كان فى حج الإسلام و انه من عليه حج الإسلام إذا اتى بالحج تطوعا" أو نيابة ما ذا حكمه، و اما إذا كان الواجب عليه غير حج- الإسلام فإن كان أجيرا" فى الحج و كان عقد الإجارة واقعا على سنة معينة فلا إشكال انه لا يجوز ان يوجر نفسه فى تلك السنة للحج، فهو كالأجير الخاص الذى أجر نفسه فى يوم معين مثلا للعمل فلا يصح إيجار نفسه لغيره لان عمله متعلق لحق الغير، و اما لو أراد ترك الحج النيابى و الإتيان بالحج ندبا" لنفسه فيكون حكمه كمن عليه حجة الإسلام، و لو آجر نفسه للحج و لم يعين سنة معينة فإن كان ظاهر المتفاهم العرفى هو العام الأول فحكمه حكم المعين، و ان لم يكن كذلك فالظاهر جواز النيابة لشخص أخر تبرعا" أو بالأجر و تأخير الحج النيابى الأول إلى سنة أخرى، و اما الحج الواجب بالإفساد فالظاهر ان حكمه فى ذلك حكم حج الإسلام لوجوب المبادرة اليه و اما الحج المنذور فهو تابع لنية الناذر فان كان أوجب على نفسه الحج فى سنة معينة أو فى أول الإمكان فحكمه حكم حج الإسلام، و الله الهادى.

[فصل فى الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين]

اشارة

فصل فى الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين و يشترط فى انعقادها البلوغ و العقل و القصد و الاختيار فلا تنعقد من الصبى و ان بلغ عشرا" أو قلنا بصحة عباداته و شرعيتها لرفع قلم الوجوب عنه و كذا لا تصح من المجنون و الغافل و الساهى و السكران و المكره و الأقوى صحتها من الكافر وفاقا" للمشهور فى اليمين خلافا لبعض و خلافا للمشهور فى النذر وفاقا" لبعض و ذكروا فى وجه الفرق عدم اعتبار قصد القربة فى اليمن و اعتباره فى النذر و لا تتحقق القربة من الكافر (و فيه أولا) ان القربة لا تعتبر فى

النـذر بـل هو مكروه و انمـا تعتبر فى متعلقـة حيث ان اللازم كونه راجحا" شـرعا (و ثانيا") ان متعلق اليمين أيضا" قـد يكون من العبادات (و ثالثا)" انه يمكن قصد القربة من الكافر أيضا" و دعوى عدم إمكان إتيانه للعبادة لاشتراطها بالإسلام مدفوعة بإمكان إسـلامه ثم إتيـانه فهو مقـدور لمقدوريـة مقـدمته فيجب عليه حـال كفره كسـائر الواجبـات و يعـاقب على مخالفته و ترتب عليها وجوب الكفارة فيعاقب على تركها أيضا" و ان أسلم صح ان اتى به و يجب عليه الكفارة لو خالف و لا يجرى فيه

قاعدة جب الإسلام لانصرافها عن المقام نعم لو خالف و هو كافر و تعلق به الكفارة فأسلم لا يبعد دعوى سقوطها عنه كما قيل.

فى هـذا المتن أمور (الأول) يشترط فى صـحة نذر الحج و عهده و يمينه كغير الحج البلوغ، و اسـتدلوا عليه بالإجماع- كما ادعاه فى الجواهر فى كتاب النـدر، و بحـديث رفع القلم عن الصبى، فعن الخصال: اتى عمر بامرأة مجنونـة قـد زنت فأمر برجمها، فقال على عليه السلام ا ما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ.

و ظاهر هذا الحديث بقرينة التعبير برفع القلم كون المرفوع مما فيه مقتضـى الوضع و كونه مما فى وضـعه الثقل المختص بالحكم الإلزامى من الوجوب و الحرمـة فلا يشـمل الحكم الوضـعى مثل صـحة النذر و نحوه، لكن يصح الاسـتدلال به لعدم انعقاد النذر لـدلالته على رفع وجوب الوفـاء به الـذى هو الحكم الإـلزامى التكليفى و برفعه يثبت نفى انعقـاده، إذ مـا لاـ اثر له فكأنه منفى لم يثبت اللهم الا ان يقال بوجوب الوفاء على وليه أو عليه بعد بلوغه.

و اسـتدل أيضا" بما دل على ان عمـد الصبى و خطاءه واحـد، ففى خبر محمـد بن مسـلم المروى فى التهـذيب عن الصادق عليه السـلام: عمـد الصبى و خطائه واحـد، و لا يرد على الاسـتدلال به بكون وروده فى باب الضـمان فلا يصح الاسـتدلال به فى باب النـذر، و الشاهـد على كونه فى بـاب الضـمان و نحوه مـا فى خبر إسـحاق بن عمـار المروى فى التهـذيب أيضا عن الصادق عليه السـلام ان عليا" كان يقول عمـد الصبيان خطاء يحمل على العاقلـة، و ذلك لان ذكر العاقلة فى هذا الخبر لا يصـير شاهدا" على الاختصاص فى خبر محمـد بن مسـلم المفقود فيه ذكر العاقلـة فالمدار على إطلاقه (و كيف كان) فلا ينبغى الارتياب فى اشتراط البلوغ و انه لا فرق فى ذلك من بلغ عشـرا" و غيره، و ذلك لورود ذلك فى صـحة الوصية منه على كلام فى بابها، و لم يرد فى باب النذر شىء.

و بما ذكرناه فى الصبى من حـديث رفع القلم يظهر اشتراط العقل أيضا"، كما يشترط فيه القصـد فلا يصح مع عدمه كالساهى و من يتلفظ بصيغة النذر غير قاصد لإنشاء النذر.

(الأـمر الثانى) المشـهور عـدم صـحة نـذر الكافر بل فى الجواهر: لا أجـد خلافا" بين- الأساطين خلافا للمحكى عن بعض، و فى المـدارك و عن الكفايـة التأمل فى عدم صـحته منه، و عن الرياض تقوية صـحته منه ان لم يكن الإجماع على خلافه و قال: كما هو الظاهر- يعنى ان الظاهر هو تحقق الإجماع- إذ لم أر مخالفا سوى سـيد المـدارك و صاحب الكفايـة من الأصـحاب (انتهى) كما ان المشـهور صحة اليمين من الكافر و حكاها فى الجواهر عن الشيخ و اتباعه و أكثر المتأخرين خلافا" للشيخ فى الخلاف و حكى عن ابن إدريس أيضا" و اسـتدلوا لعدم صـحة النذر من الكافر و صحة اليمين منه باعتبار قصد القربة فى النذر و لا يتمشى من الكافر و عـدم اعتباره فى اليمين (و لا يخفى ما فيه) فان النـذر أيضا لا يعتبر فيه قصـد القربـة (و تفصـيل ذلك) ان النذر كما ذكروا

هو الالتزام لله بعمل، فلا بـد فيه من ملتزم و هو الناذر و ملزم به و هو العمل المنـذور، و اعتبار قصد القربة اما ان يكون فى الالتزام بمعنى ان التزامه لله تعـالى يكون لأجـل التقرب اليه سـبحانه، و امـا ان يكون فى الملتزم به، و لاـ يعتبر القربـة فى شـىء منهمـا اما

اعتبار القربة فى نفس النذر و هو الالتزام فالمقطوع به عدمه لعدم كون النذر عبادة يتقرب بها الى الله سبحانه، بل ربما يستفاد من بعض الاخبار كراهته كخبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام، و فيه: قلت له انى جعلت على نفس شكر الله ركعتين أصليهما فى السفر و الحضر أ فأصليهما فى السفر بالنهار، فقال عليه السلام انى لأكره الإيجاب ان يوجب الرجل على نفسه قلت انى لم اجعلهما لله على، انما جعلت ذلك على نفسى أصليهما شكرا لله و لم أوجبهما على نفسى، أ فأدعهما إذا شئت، قال عليه السلام نعم (و خبر الحسن بن على الجرجانى) المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام، قال لا توجب على نفسك الحقوق و اصبر على النوائب، و غير ذلك من الاخبار و ربما يناقش فى دلالتها على الكراهة بوجهين (أحدهما) بظهورها فى الإرشاد الى ان المكلف لا ينبغى له ان يوجب على نفسه ما لم يوجبه الله سبحانه فلا يصلح له ان يريد فى ما يجب عليه من الفرائض أمرا" جديدا" و كثيرا" ما يحصل للناذر الندم على ما نذر فيختلف عن العمل بنذره فيشمله قوله سبحانه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ و النهى الإرشادى غير النهى المولوى سواء كان تحريما أو تنزيها" (ثانيهما) ان النهى المولوى التنزيهى لا ينافى كون متعلقة عبادة فمجرد الكراهة لا يدل على ان النذر مما لا يشترط فيه قصد القربة كسائر العبادات المكروهة.

(و الجواب اما عن الوجه الأول) فبظهورها فى المولوية بملاك مرجوحية الإلزام على نفسه بما لم يلزمه الله تعالى، الذى هو بعينه ملاك دعوى الظهور فى الإرشاد، فليس كل نهى لنا سبيل إلى معرفة الحكمة فيه نهيا" إرشاديا"، بل ظاهر الأمر و النهى من المولى كونه مولويا الا ان تكون هناك قرينة على خلافه (و عن الثانى) انه ليس هناك دليل على عبادية النذر و ظاهر النهى المولوى هو مرجوحية متعلقة المنافية لكونه عبادة و لذا احتيج فى دفع المنافاة إلى وجوه مذكورة فى باب النهى فى العبادة، فإذا لم يدل دليل على كون النذر اعنى نفس الالتزام لله تعالى- عبادة فظاهر النهى كونه مرجوحا" و هو لا يلائم كونه عبادة.

و ربما يدعى دلالة غير واحد من الاخبار على كونه عبادة كصحيح منصور بن حازم عن- الصادق عليه السلام قال إذا قال الرجل على المشى إلى بيت الله و هو محرم بحجة أو قال على هدى كذا و كذا فليس بشىء حتى يقول لله على المشى إلى بيته أو يقول لله على كذا و كذا ان لم افعل كذا و كذا (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام، و فيه كل يمين لا يراد بها وجه الله عز و جل فليس بشىء فى طلاق أو عتق أو غيره،- بناء على ان يكون المراد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌12، ص: 122

من اليمين فيه هو النذر، و لعل وجه الاستدلال بهذه النصوص على اعتبار قصد القربة فى النذر هو التعبير فيها باعتبار كونه لله تعالى أو نفى الأثر عما لا يراد به وجه الله عز و جل (و لا يخفى ما فيه) للفرق الواضح بين ما كان فيه قد جعل الالتزام لله بمعنى كونه سبحانه فى نذره ملتزما" له و بين ما كان النذر لأجل التقرب الى الله سبحانه، و المستفاد من الخصوص المذكورة هو الأول و هو انه لا يصح النذر حتى يلتزم الناذر فى نذره و يجعل متعلق الالتزام هو الله سبحانه فلا يصح لو أطلق و لم يذكر الا قوله نذرت أن أفعل كذا و لا إذا التزام لغير الله سبحانه فى نذره كان يقول نذرت للرسول أو أحد الأئمة عليهم السلام.

و اما المنذور فلا يشرط فيه القربة أيضا بمعنى انه لا يشترط فيه ان يكون عباديا" لا يصح الا إذا اتى به بقصد التقرب فيجوز نذر الراجح من التوصليات كغسل الثوب مثلا" و الأمر بالوفاء بالنذر لا يجعل متعلقة تعبديا" هذا حكم النذر بوجه عام، و اما نذر الحج فلا اشكال ان متعلق النذر فيه أمر عبادى لا يصح الا بإتيانه بقصد القربة، و لكن ذلك ليس مانعا" من صحة نذر الكافر لإمكان إتيانه بالمنذور العبادى بأن يسلم و يأتى به.

(الأمر الثالث) بناء على صحة نذر الكافر للحج فهل يحب الإتيان به عليه بعد إسلامه أو يستحب، وجهان، مقتضى القاعدة هو الوجوب لوجوب الوفاء بالنذر، و لكن ظاهر غير واحد بل صريح الشرائع و غيره هو الاستحباب، و لعله لأجل ذهابهم بعدم صحة

النـذر منه و حكمهم حينئـذ بالاسـتحباب لكون الحـج فی نفسه راجحا"، و ربما يقال بالاسـتحباب حتی بناء علی صـحة نذره من جهـة ان الإسـلام يجب مـا قبله، و فی المتن: انصـراف القاعـدة عن مثـل المقـام، و لعله لأجـل دعوی ان المتفـاهم منهـا هو جب الإسـلام لمـا عمله الكـافر من المحرمـات التی لهـا تبعـات كالقتـل و السـرقة و الزنـا و اما فيما وجب عليه من حقوق الناس مثلا" كالديون عليه فلا تشـملها القاعدة فلو باع سلفا و هو كافر و قبض الثمن لم يسقط عنه وجوب أداء المبيع عند بلوغ الأجل، و ربما يقال فی وجه عـدم شـمول القاعـدة لمثل المقام بان ظاهر القاعـدة هو ورودها فی مقام الامتنان، و ما كان كذلک لا يشـمل فيما كـان خلاـف الامتنـان من جهـة أخری و ان سـقوط الكفـارة عنه بعـد إسـلامه لو خـالف النـذر امتنانـا" عليه ينـافی الامتنان علی مسـتحقی الكفارة حيث يوجب ذلک حرما نهم عنها (و لكنه ضـعيف) فان اتجاه الامتنان فی القاعـدة انما هو بالنسـبة إلی الكافر بعد إسلامه لا الی كل احد من الناس (و كيف كان) فليس فی القاعدة عموم أو إطلاق يشمل ما نحن فيه.

(الأمر الرابع) لو نـذر الكافر ان يحـج فی عام معين فلم يأت به و لم يسـلم ثم أسـلم بعـد ذلک فهل عليه كفارة تخلف النذر لانه كـان قادرا" علی ان يسـلم و يأتی بالحـج، أولا تجب عليه لقاعـدة الجب، وجهان و لعل الأخير هو الأوجه لعـدم منشأ لانصـراف القاعدة عنه

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۲۳

و المحكی عن الدروس هو سقوط الكفارة فی يمين الكافر إذا خالف ثم أسلم و لعله لعموم القاعدة و الله العالم

مسألة (۱) ذهب جماعة إلی انه يشترط فی انعقاد اليمين من المملوک اذن المولی

و فی انعقاده من الزوجـة اذن الزوج و فی انعقاده من الولـد اذن الوالـد لقوله عليه السـلام لا يمين لولـد مع والـده و لا للزوجة مع زوجها و لا للملوک مع مولاه فلو حلف أحـد هؤلاء بدون الاذن لم ينعقد، و ظاهرهم اعتبار الاذن السابق فلا تكفی الإجازة بعده مع انه من الإيقاعات و ادعی الاتفاق علی عـدم جريان الفضوليـة فيها و ان كان يمكن دعوی ان القدر المتيقن من الاتفاق ما إذا وقع الإيقـاع علی مـا الغير مثـل الطلاق و العتق و نحوهما لا مثل المقام مما كان فی مال نفسه غايـة الأمر اعتبار رضا الغير فيه و لا فرق بين الرضـا السابق و اللاحق خصوصا" إذا قلنا ان الفضولی علی القاعـدة و ذهب جماعـة إلی انه لا يشترط الاذن فی الانعقاد لكن للمـذكورين حل يمين الجماعـة إذا لم يكن مسـبوقا" بنهی أو اذن بـدعوی ان المنساق من الخبر المـذكور و نحوه انه ليس للجماعـة المـذكورة يمين مع معارضة المولی أو الأب أو الزوج، و لازمه جواز حلهم له و عدم وجوب العمل به مع عدم رضاهم به و علی هـذا فمع النهی السابق لا ينعقـد و مع الاذن يلزم و مع عـدمها ينعقـد و لهم حله و لا يبعـد هذا القول مع ان المقدر كما يمكن ان يكون هو الوجود يمكن ان يكون هو المنع و المعارضة أی لا يمين مع منع المولی مثلا" فمع عدم الظهور فی الثانی لا أقل من الاجمال و القدر المتيقن هو عدم الصحة مع المعارضة و النهی بعد كون مقتضی العمومات الصحة و اللزوم، ثم ان جواز الحـل أو التوقف علی الاـذن ليس فی اليمين بمـا هو يمين مطلقا" كما هو ظاهر كلماتهم بل انما هو فيما كان المتعلق منافيا لحق المولی أو الزوج و كان مما يحب فيه طاعـة الوالـد إذا أمر أو نهی و اما ما لم يكن كـذلک، فلا كما لو حلف المملوک ان يحج إذا أعتقه المولی أو حلفت الزوجة ان تحج إذا مات زوجها أو طلقها أو حلفا ان يصليا صلاة مع عدم كونها منافيه لحق المولی أو حق الاستمتاع من الزوجة أو حلف الولد ان يقرء كل يوم جزء من القران أو نحو ذلک مما لا يجب طاعتهم فيها للمذكورين فلا مانع من انعقاده و هـذا هو المنساق من الاخبار فلو حلف الولـدان يحـج إذا استصـحبه الوالد إلی مكة مثلا" لا مانع من انعقاده و هكـذا بالنسـبة إلی المملوک و الزوجة فالمراد من الاخبار انه ليس لهم ان يوجبوا باليمين ما يكون منافيا" لحق المذكورين و لذا

استثنى بعضهم الحلف على فعل الواجب أو ترك القبيح و حكم بالانعقاد فيهما و لو كان المراد اليمين بما هو يمين لم يكن وجه لهذا الاستثناء هذا كله فى اليمين و اما النذر فالمشهور بينهم انه كاليمين فى المملوك و الزوجة، و الحق بعضهم بهما الوالد أيضا و هو مشكل لعدم الدليل عليه خصوصا" فى الولد الا القياس على اليمين بدعوى تنقيح المناط و هو ممنوع، أو بدعوى ان المراد من اليمين فى الاخبار ما يشمل النذر لإطلاقه عليه فى جمله من الاخبار (منها) خبران فى كلام الامام عليه السلام (و منها) أخبار

فى كلام الراوى و تقرير الامام عليه السلام له، و هو أيضا" كما ترى، فالأقوى فى الولد عدم الإلحاق، نعم فى الزوجة و المملوك لا يبعد الإلحاق باليمين لخبر قرب الاسناد عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول ليس على المملوك نذر الا بإذن مولاه و صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ليس للمرئة مع زوجها أمر فى عتق و لا صدقه و لا تدبير و لا هبة و لا نذر فى مالها إلا بإذن زوجها إلا فى حج أو زكاة أو بر والديها أوصله قرابتها، و ضعف الأول منجبر بالشهرة، و اشتمال الثانى على ما لا نقول به لا يضر، ثم هل الزوجة تشمل المنقطعة أم لا وجهان، و هل الولد يشمل ولدا لوالد أو لا كذلك، وجهان، و الأمة المزوجة عليها الاستيندان من الزوج و المولى بناء على اعتبار الاذن، و إذا اذن المولى للمملوك ان يحلف أو ينذر الحج لا يجب عليه إعطاء ما زاد عن نفقته الواجبة من مصادف الحج، و هل يجب عليه تخلية سبيله لتحصيلها أو لا وجهان، ثم على القول بان لهم الحل هل يجوز مع حلف الجماعة التماس المذكورين فى حل حلفهم أم لا وجهان.

فى هذه المسألة أمور (الأول) ذهب جماعة كالعلامة فى المحكى عن إرشاده و الشهيد الثانى فى المحكى عن المسالك و المحكى عن الرياض الى اشتراط اذن المولى و الزوج و الوالد فى صحته يمين المملوك و الزوجة و الولد، فلو حلف أحد هؤلاء بدون الاذن لم ينعقد، و ذهب جماعة آخرون الى عدم اشتراط إذنهم بل لهم حل يمينهم إذا لم يكن حلفهم مسبوقا" بإذنهم، و قد نسب إلى الأكثر، و عن المسالك و المفاتيح نسبته الى المشهور.

(و قد استدل للقول الأول) بغير واحد من النصوص، ففى خبر ابن القداح المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام، لا يمين لولد مع والده و لا للمرئة مع زوجها و لا للمملوك مع سيده (و صحيح منصور بن حازم) المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب أيضا" عنه عليه السلام، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لا يمين للولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرئة مع زوجها و لا نذر فى معصية و لا يمين فى قطيعة (و خبر انس بن محمد) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام لا يمين لولد مع والده و لا لامرئة مع زوجها و لا للعبد مع مولاه (و خبر أخر لابن حازم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام) و فيه: «و لا يمين لولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرئة مع زوجها و لا نذر فى معصيته و لا يمين فى قطيعة (و مثله ما فى الخصال) المروى عن على عليه السلام.

(و تقريب الاستدلال بها) ان مدلولها الذى هو الظاهر فى نفى الحقيقة غير مراد قطعا فاللازم حمل النفى على نفى الصحة الذى هو أقرب المجازات مع عدم إمكان المعنى الحقيقى، فإن ما لا يترتب عليه اثر فهو كالمعدوم، و يشهد له ظهور سياق صحيح ابن حازم حيث اشتمل

على نفى نذر المعصية، المراد منه نفى الصحة قطعا (و استدل الآخرون) بعمومات صحة النذر و إطلاقاتها، و أجابوا عن الاخبار

المتقدمة بأن حمل النفى فيها على أقرب المجازات الى نفى الماهية و ان كان مما لا ريب فيه بعد تعذر إبقائه على نفى الحقيقة لأن الأقربية موجبة لظهور الكلام فى إرادته بعد صرفه عن المعنى الحقيقى فكانت كالقرينة المتصلة بالكلام، لكن لما كانت صحة الكلام موقوفة على تقدير فى قوله عليه السلام: مع الوالد و قوله: مع مولاه و قوله مع زوجها، فان كانت الكلمة المقدرة فى ذلك هى كلمة" وجود" فيكون المعنى نفى صحة اليمين مع وجود الوالد أو المولى أو الزوج، و هذا غير مراد قطعا لعدم الارتياب فى صحة اليمين مع موافقة المذكورين، فمجرد وجودهم ليس مانعا من صحة اليمين، و انما المانع اما يكون عدم إذنهم أو معارضتهم و منعهم و ليس هناك قرينة على تقدير أحد الأمرين فإن كان المقدر عدم موافقتهم فتكون النتيجة عدم صحة اليمين إلا بإذنهم، و ان كان المقدر هو منعهم فتصح اليمين فى صورة عدم منعهم و لو لم يأذنوا و لم يرخصوا اما لأجل عدم علمهم بيمين العبد أو الزوجة أو الولد أو كان موقفهم مع اليمين موقف الساكت عنها فلم يكن منهم فى ذلك منع و لا رخصة، و ظاهر صاحب الجواهر هو احتمال كون المنسبق الى الذهن هو الثانى حيث قال (قده) بل قد يقال انه (يعنى تقدير المعارضة) هو المنساق من مثل التركيب المذكور خصوصا مع ملاحظة أن منشأ ذلك تقديم طاعة الوالد و الزوج و السيد فيكون الحاصل انه لا يمين للولد على فعل شيء مع ارادة الوالد تركه سواء تقدمت أو تأخرت (انتهى كلامه رفع مقامه) و مجرد تساوى الاحتمالين كاف عدم تعيين أحدهما فيكون المتيقن هو الثانى أعنى كون المنع مانعا لا كون الاذن شرطا" (و الأقوى) هو القول الثانى، و عليه فلهم حل اليمين إذا لم يسبق لهم الاذن، و ذلك لإطلاق قوله عليه السلام: لا يمين للولد مع والده و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرئة مع زوجها.

(الأمر الثانى) القائلين باعتبار الاذن هو اعتبار الاذن السابق فلا يكفى فى صحتها لحوق الاذن بعدها.

(و يمكن الاستدلال له) بان اليمين من الإيقاعات، و الإجماع قائم على عدم صحته الفضولى فى الإيقاع، اما ان اليمين من الإيقاعات فلأنها إعطاء الرهينة على الوفاء بما يعده فى المستقبل أو على الصدق بما أخبر به فى الماضى أو الحال، فقول القائل و الله لأفعلن كذا فى قوة إعطائه الله سبحانه رهنا و استيفاء" به للوفاء بما يعده، و من المعلوم انه أمر إيقاعى لا يحتاج الى القبول، و اما الإجماع على عدم وقوع الفضولى فى الإيقاع فقد ادعى عليه، و لكن المسلم منه- كما حررناه فى التعليقة على المكاسب فى مبحث الفضولى هو فى باب العتق و الطلاق و اما ما عداهما فبين ما لا يقبل الفضولى أصلا كالرجوع فى عدة الطلاق أو مما لم يظهر التسالم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٢٦

على بطلانه، فدعوى الإجماع على بطلان الفضولى فى الإيقاع على نحو العموم قابله للمنع.

و ى المتن جعل القدر المتيقن من مورد الإجماع هو ما كان تصرف الفضولى فى مال الغير كعتق عبده أو ما فى حكم مال الغير مما جعل الشارع لسلطنة للغير على أمر كالطلاق حيث ان الله تعالى جعل زمامه بيد من أخذ بالساق فلا مسرح للفضولى فى مثل ذلك و اما فى مثل المقام مما كان التصرف فى مال نفسه كاليمين على الحج غاية الأمر ان الشارع اعتبر رضا الوالد و الزوج و المولى أو إذنهم فلا يعلم تحقق الإجماع على عدم الاكتفاء بالاذن اللاحق، و ذلك لان تصرف الإنسان فى ماله ليس فضوليا" حتى يشمله الإجماع و انما ثبت للوالد و الزوج و المولى حق فيكون صحة اليمين مراعى بإذنهم فإذا لحق الاذن صح اليمين. و ربما يبتنى كفاية الإجازة اللاحقة و عدمها على ان اشتراط إذنهم هل هو من قبيل الحق أو الحكم و انه هل يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط، فان كان من قبيل الحق كفى الإجازة اللاحقة، و ان كان من قبيل الحكم فلا عبرة إلا بالإذن السابق و ذلك لان اعتبار الإذن حينئذ تعبدى و لم يقم دليل على كفاية الإجازة اللاحقة بعد ان لسان الدليل هو اعتبار الاذن السابق، و المسألة محتاجة إلى مزيد التأمل، و الله العالم.

(الأمر الثالث) ظاهر كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم هو شرطية اذن المذكورين فى صحة يمين من ذكر من الولد و المملوك و الزوجة أو مانعية نهيهم سواء كان متعلق اليمين مما يجب فيه طاعتهم أولا و سواء كان مما ينافى حقهم أولا، و عليه غير واحد من محشى المتن من المعاصرين أو من عاصرناهم، و استدلوا بإطلاق النصوص المتقدمة، حيث ان مثل قوله عليه السلام" لا يمين لولد مع والده و لا للمرئة مع زوجها و لا للمملوك مع سيده" مطلق، و عليه فمقتضى النصوص هو كون مورد النهى و المعارضة هو نفس اليمين لا متعلقها المحلوف عليه.

و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى ان جواز الحل أو التوقف على الاذن ليس فى اليمين بما هى يمين بل انما يكون إذا كان متعلقها منافيا" لحقهم أو مما يجب فيه طاعتهم (و ربما يوجه كلامه) بعد تسليم كون ظاهر مورد النصوص هو نفس اليمين بان اليمين كالقطع يؤخذ طريقيا" و موضوعيا، و ظاهرها كالقطع هو المأخوذ على وجه الطريقية، و معناها انه يقصد باليمين تحقق الالتزام بفعل المحلوف عليه ليفعله، فإذا كان ارادة الوالد أو الزوج أو السيد قد تعلقت بترك اليمين فمعنى ذلك هو نهيهم عن وقوع المحلوف عليه لا عن الالتزام بفعله و من المعلوم ان نهيهم انما يتمشى فيما يحب طاعتهم لا مطلقا".

(و لا يخفى ما فى هذا التوجيه) فان اليمين ليس كالقطع مما يؤخذ على وجه الطريقية بهذا المعنى، و انما اليمين التزام بالعمل فإذا كان منهيا" عنه فيكون نفس الالتزام مبغوضا لا العمل المحلوف عليه، فان المولى قد يرضى بالعمل و لكن لا يرضى بالتزام مملوكه بذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٢٧

العمل و كذا الوالد و الزوج، فالظاهر هو صحة ما اختاره الأكثر من إطلاق الاشتراط.

(نعم) يبقى الكلام فى الأمثلة التى ذكرها فى المتن (فمنها) يمين الملوك على الإتيان بالحج إذا أعتقه المولى، فان المحلوف عليه لما كان امرا" خارجا" عن دائرة ملك سيده فيمكن ان يقال بصحة اليمين من غير اشتراط باذن المولى و يمكن القول بالاشتراط من جهة انه مملوك سيده فلا يجوز له التصرف فى ملك الغير إلا باذنه و يمينه هذه و ان كانت متعلقة بأمر خارج عن حيطة ملك المولى الا انها من حيث ان التلفظ بصيغة اليمين نوع تصرف محتاجة إلى اذن السيد، و لكن يرد عليه ان عدم جواز التصرف من هذه الجهة لا يوجب بطلان اليمين كما لو عقد البيع أو النكاح فى أرض مغصوبة أو نهى صاحب الدار عن إجراء الصيغة فى داره فان التلفظ حينئذ و ان كان غير مباح الا انه لا يوجب بطلان العقد.

(و منها) ما لو حلفت على الإتيان بالحج إذا أطلقها زوجها أو ماتت، قال سيد مشايخنا (قده) فيما علقة فى المقام:" نعم لا يبعد ان يكون المنساق من الاخبار و كلمات الأصحاب ان جواز الحل أو التوقف على الاذن فيما إذا كان الالتزام و الملتزم معافى حال اتصاف المملوك بالرقية و الزوجة بالزوجية (إلخ)" و هو جيد، لقوة دعوى انصراف الاخبار عن مثل المقام.

(و منها) ما لو حلف المملوك أو الزوجة على الإتيان بصلاة الليل إذا فرض عدم منافاة الإتيان بها لحق المولى أو الزوج، و هذا المثال يقوى فيه التوقف على الاذن لما تقدم من قوة إطلاق الشرطية إذ يقوى حينئذ ان للمولى و الزوج حق المنع من التزام المملوك أو الزوجة بشىء غير ما أوجب الله تعالى عليهما.

(و منها) ما لو حلف الولد ان يقرء كل يوم جزء من القرآن أو نحو ذلك مما لا يجب طاعة الوالد فيه، و الحكم فيه على ما اخترناه جواز حمل الوالد ليمين الولد، و يمكن ان يكون ذلك فضلا" من الله على الولد ليخرج به من ثقل ما أوجبه على نفسه بيمينه.

(و منها) ما لو حلف الولد ان يحج إذا استصحبه الوالد إلى مكة، قال سيد مشايخنا (قده) فيما علقة فى المقام: مرجع هذا الى الحلف بالإتيان بالحج مع اذن الوالد و رضاه و الظاهر انه لا إشكال فى انعقاد (إلخ) (أقول) ان مجرد استصحاب الوالد ولده الى

مکة لا یدل بشیء من الدلالات الثلاث علی اذنه فی حج الولد الا ان تکون هناک قرینة علیه، فالظاهر ان مراد الماتن (قده) اما من جهة انه لو استصحبه یکون ذلک بمنزلة البذل الموجب لاستطاعة الولد فیجب علیه الحج و لا یحتاج إلی إذن الوالد لعدم اشتراط اذنه فی حج الولد إذا صار واجبا" علیه و اما من جهة ان حجة بعد استصحاب الوالد له مما لا ینافی حق الوالد فیکون کنذر الولد لتلاوة جزء من القرآن، و قد تقدم حکمه، و الله العالم.

و فی المستمسک بعد اختیاره ما اختاره غیره من إطلاق الاشتراط- استدل علیه بأنه لو

اختص الاشتراط بما ینافی متعلق الیمین لحق المولی و الزوج و الوالد لم یکن ذلک حکما تأسیا" فان المحلوف علیه إذا کان مزاحما" لحق الغیر لم ینعقد الیمین و لا یختص ذلک بالمذکورین لعدم صحة یمین الزوج أیضا إذا کان متعلق الیمین مما ینافی حق زوجته و لا یمین لکل احد مع من له الحق کالراهن مع المرتهن و المفلس مع غریمه و غیرهم ممن لهم الحقوق، و حمل الروایات علی هذا المعنی من أبعد البعید کما هو ظاهر (انتهی).

(و فیه) انه قد یرضی المولی أو الزوج أو الوالد بالعمل و لا یرضی بالحلف علیه و حینئذ فیکون توقف صحة الیمین علی إذنهم أو عدم نهیهم حکما تأسیا" لا تاکیدیا"، فإذا کان مدعی الماتن (قده) هو انصراف الاخبار الی خصوص ما کان متعلق الیمین مما یتوقف صحته علی إذنهم فکما ان صحة متعلق الیمین تتوقف علی إذنهم کذلک صحة الیمین أیضا متوقفة علی إذنهم و قد ینفک إذنهم فی متعلق الیمین عن إذنهم فی نفس الیمین.

و اما ما استشهد به فی المتن من استثناء بعضهم الحلف علی فعل الواجب أو ترک القبیح و حکم بالانعقاد فیهما مطلقا" فنظره الی ما فی الشرائع و غیره فی باب الایمان حیث قال المحقق (قده) و لا ینعقد من الوالد مع والده الا مع اذنه و کذا یمین المرأة و المملوک الا ان یکون الیمین فی فعل واجب أو ترک قبیح (انتهی) و لعل الاستثناء محمول علی دعوی انصراف النصوص عما إذا کان متعلق الیمین حقا لله تعالی فعلا" أو ترکا" و انه قد سبق حق الله سبحانه حقهما و هذا الا یقتضی حصر مورد النصوص بما یحب طاعتهم فیه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) ما تقدم من الأمور کان فی الیمین، و المشهور علی ان النذر کالیمین فی المملوک و الزوجة فیتوقف صحة نذرهما علی اذن المولی أو الزوج أو یحل بمنع المولی أو الزوج و عن الإرشاد و الدروس إلحاق الولد بهما (و استدلوا تارة) بدعوی تنقیح المناط القطعی و ان الملاک فی الیمین هو إیجاب شیء زائد علی ما أوجب الله تعالی علیهم أو تحریم أمر زائد غیر ما حرمه الله سواء کان ذلک بالحلف أو بالنذر (و اخری) بإطلاق الیمین فی الاخبار علی النذر کما فی موردین قد أطلق ذلک فی کلام الامام علیه السلام و موارد أخر قد أطلق فی کلام الراوی مع تقریر الامام علیه السلام، و شیء من ذلک لا یصلح للاستناد إلیه فی إلحاق النذر بالیمین و ان أصر علیه فی الریاض.

و غایة ما یمکن الاستدلال به فی الإلحاق فی خصوص المملوک ما فی قرب الاسناد عن الصادق عن أبیه علیهما السلام ان علیا علیه السلام کان یقول لیس علی المملوک نذر الا بإذن مولاه، و ضعفه المدعی بالحسین بن علوان منجبر بعمل الأصحاب، حیث ان المشهور کما قیل- هو الإلحاق فی المملوک، قال فی الشرائع فی کتاب النذر: و کذا یتوقف نذر المملوک علی اذن المالک فلو بادر لم ینعقد، و مثله غیره، و اما فی الزوجة فصریح الشرائع أیضا هو

الاشتراط قال و یشترط فی نذر المرأة بالتطوعات اذن الزوج، و یمکن الاستدلال بصحیح ابن سنان عن الصادق علیه السلام: لیس علی المرأة مع زوجها أمر فی عتق و لا فی صدقه و لا تدبیر و لا هبة و لا نذر فی مالها إلا بإذن زوجها إلا فی حج أو زکاة

أو بر والـديها أو صـلة قرابتهـا، و اشـتماله على مالا- نقول به مثـل اعتبار اذن الزوج فى الصدقـة و العتق و التـدبير و الهبـة لا ينافى التمسـك به فى مثـل نـذرها بعـد ذهـاب المشـهور الى اشـتراط اذن زوجهـا فى نـذر الحـج لجواز التفكيـك فى حجـة الخبر فى مضامينه، و لما كان من البعيـد اسـتدلال المشـهور بما تقـدم من تنقيـح المناط أو اسـتعمال اليمين فى النـذر بعـد ظهور ضـعفهما فالأقوى فى النظر هو استنادهم الى النصين المذكورين فى المملوك و الزوجة، فالأقوى هو الإلحاق فيهما، و اما فى الولد فلم يرد نص فى النذر فلا وجه للإلحاق فيه، و الاستدلال بقوله عليه السلام أنت و ما لك لأبيك ضعيف.

(الأمر الخامس) هل الزوجـة تشـمل المنقطعـة أو لا وجهان و لم يرجـح فى المتن شـيئا"، لا إشـكال فى ان إطلاق الزوجـة عليها حقيقـة لا- مجاز و لكن جميع أحكام الزوجـة لا يترتب عليها، و هل الأصل ترتب أحكام الزوجـة عليها الا ما خرج بالـدليل أو لا أصـل فى ذلـك، و التفصـيل فى باب النكاح و يمكن دعوى انصـراف النصوص فى المقام عنها و ذلك لكون هـذا الحق للزوج على ما يسـتفاد من الآيـة المباركـة- الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضـهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم- ان مثل هذا الحق مختص بما يجب فيه الإنفاق على الزوج، و ليس وجوب الإنفاق ثابتا" فى المنقطعة، و استظهر سيد مشايخنا (قده) فيما علقـة فى المقام عـدم الإلحاق، و الله العالم و مثله الحكم فى ولد الولد لقوة ظهور النصوص فى المقام فى ثبوت هذا الحق للوالد لا للجد سيما الجد للأم.

(الأمر السـادس) هـل الواجب على الأمـة المزوجـة الاستينـدان من مولاهـا و زوجها أو يكفى الاستيـذان من الزوج، وجهان، من شمول إطلاـق ما دل على اعتبار اذن المولى للأمـة المزوجـة، و من ان تزويجها فى معنى تفويض مثل هـذا الحق إلى زوجها فهو نظير الخروج من منزلها حيث لا تحتاج فى ذلك الى اذن المولى بل يكفى اذن الزوج، و لعل الثانى أرجح.

(الأمر السابع) إذا اذن المولى للمملوك ان ينـذر الحـج أو يحلف لم يجب عليه إعطاء نفقة حجه زائدا عن نفقته الواجبة لعدم ما يوجبه عليه، فان مجرد اذنه له فى ذلك لا يـدل بشـىء من الـدلالات الثلاث على تعهده لنفقة الحج خلافا" للمحكى عن العلامة فى التحرير و المنتهى حيث قـال: إذا اذن المولى لعبـده فى نـذر الحـج فنـذره يجب على المولى اعانـة المملوك على أداء الحج بالحمولة إن احتاج إليها لأنه السبب فى شغل ذمته به (انتهى).

و فيه ان سببيته المولى فى شغل ذمة عبده لا يقتضى إيجاب فراغ ذمة العبد، و حينئذ فإن قدر العبد من عند نفسه على الحج تنجز عليه وجوبه و الا سقط عنه لعدم القدرة عليه، و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٣٠

كون الاذن فى الشىء إذنا فى لوازمه على نحو الكبرى الكلية ممنوع.

(الأمر الثامن) هل يجب على المولى تخليـة سبيل العبـد مع اذنه فى النـذر أو الحلف أو لا، وجهان: المصـرح به فى المدارك هو الوجوب، حيث يقول: لو قيل بوجوب تمكينه من تحصـيل ما يتوقف عليه الحج لتوقف الواجب عليه كان وجها" قويا" (انتهى) و لعله لقاعدة ان الاذن فى الشىء اذن فى لوازمه، و لكن لم يقم دليل على تلك القاعدة.

(و ربما يقال) ان الحـج بعد نذره باذن المولى يصير واجبا" على العبد، و حيث انه يتوقف على نفقة الحج يكون تحصـيل النفقة واجبا" عليه فلا يحتاج العبد فى تحصيلها إلى اذن مولاه و لا يصح للمولى النهى عنه و لا يجوز للعبد امتثال نهى المولى عنه لانه لا- طاعـة لمخلوق فى معصـية الخالق بل قـد يقال بجواز صـرف العبـد مال المولى الـذى فى يـده لنفقـة الحـج إذا لم يتمكن من تحصـيل نفقته و لكنه إسـراف فى القول و إفراط فيه، و الوجه ان يقال ان المولى إذا لم يعـدل عن اذنه للعبـد فى النـذر فليس له المنع عن تحصـيل النفقـة لما ذكر من وجوب ذلك على العبـد مقدمـة لامتثال الأمر النذرى، و اما إذا عدل عن الاذن فهل يرتفع وجوب الوفـاء بالنـذر عن ذمـة العبـد أو انه لا اثر لعـدوله، ربما يقال بجواز عـدول المولى عن الاذن قياسا" له على جواز عـدول

الباذل فی بذله فی الحج و جواز رجوع المولی عن اذنه للعبد فی الحج، و لكنه قیاس مع الفارق فان وجوب الحج علی المبذول له متوقف علی بقاء استطاعته للحج فإذا عدل الباذل سقط الحج عنه لعدم استطاعته و لم یقم دلیل علی وجوب بقاء الباذل عن بذله علی تفصیل مر فی محله، و لكن اذن المولی لعبده فی نذره أوجب صحة النذر و وجوب العمل به علی العبد و لا یسقط هذا الوجوب بعدول المولی عن اذنه، و لیس ذلک مثل اذن المولی فی الحج فإن استطاعة العبد له موقوف علی بقاء المولی علی اذنه، و اما إیجاب النذر فلیس موقوفا" الا علی حدوث الاذن لا علی بقائه كإذن المولی فی بیع العبد و شرائه و معاملاته من الصلح و الإجارة و غیرهما، إذ لیس للمولی الرجوع بعد وقوع المعاملة باذنه، و الله العالم.

(الأمر التاسع) هل یجوز مع حلف الزوجة و المملوک و الولد التماسهم الحل و هل یصح الحل حینئذ أولا، وجهان، من انه لا دلیل علی حرمة التماسهم فی ذلک، و مع الشک فالأصل برأیه ذمتهم عن الحرمة، و مقتضی إطلاق جواز الحل فی النصوص هو شمول الجواز لما إذا كان حل الیمین بالتماسهم، و من ان المحلوف علیه واجب علیهم وجوبا" فعلیا" لصحة یمینهم، و انما النهی المتأخر موجب لانحلالها و لا یجوز لهم السعی فی حلها (و الأقوی هو الأول) لما تقدم من إطلاق النصوص لصورة التماسهم فالحل حینئذ موجب لارتفاع سبب الوجوب الفعلی و سقوطه بسقوط موضوعه، و لو فرض صحة القول بحرمة التماسهم فلا منافاة بینه و بین صحة الحل ممن بیده الحل، و هذا واضح.

[مسألة ۲ إذا كان الوالد كافرا]

مسألة ۲ إذا كان الوالد كافرا" ففی شمول الحكم

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۳۱

له وجهان اوجهما العدم للانصراف و نفی السبیل

وجه الانصراف هو ان المنسبق مما یدل علی اشتراط الاذن أو جواز الحل هو كون ذلک تكریما" للوالد، و الكافر لا یستحق التكریم، و اما نفی السبیل فلقوله تعالی وَ لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا، و اشتراط الاذن فی الیمین أو جواز حلها سبیل من الوالد علی الولد فلا یشمل الكافر.

و ربما یقال انه ورد الحدیث فی تفسیر الآیة بكون المراد من نفی السبیل هو نفی غلبة حجة الكافر علی المؤمن ففی المروی فی العیون عن الرضا علیه السلام قال لن یجعل الله لهم علی أنبیائه سبیلا من طریق الحجة (و فیه) ان تفسیرها بما ذكر لا ینافی الأخذ بظاهرها، لكون التفسیر بیانا لتأویل الآیة فلا یصادم الأخذ بظاهرها إذا لم یكن منافیا" لسائر الأدلة، و قیل ان الآیة بقرینة ما قبل ذلک من قوله تعالی فَاللّٰهُ یَحْكُمُ بَیْنَكُمْ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ دالة علی نفی السبیل فی النشأة الآخرة لا فی الدنیا فلا یستدل بها المثل المقام، و هذا أیضا موهون لعدم ظهور ما قبله فی الاختصاص الا بتلک النشأة، فالایة عامة لا غبار فی الاستدلال بها لمثل المقام، و الله العالم.

[مسألة (۳) هل المملوک المبعض حكمه حكم القن أو لا]

مسألة (۳) هل المملوک المبعض حكمه حكم القن أو لا وجهان لا یبعد الشمول و یحتمل عدم توقف حلفه علی الاذن فی نوبته فی صورة المهایاة خصوصا" إذا كان وقوع المتعلق فی نوبته

لا یخفی ان المدار فی توقف یمین الملوک علی اذن مولاه ان كان صدق المملوک علیه فالمبعض یتوقف یمینه علی الاذن

لصدق المملوك عليه، الا ان يدعى انصراف المملوك الى القن، و هو ممنوع، و ان كان المدار فى عدم توقف يمين الحر على الاذن هو صدق الحر عليه فالمبعض لا يتوقف يمينه على لصدق الحر عليه، الا ان يدعى انصرافه الى من كان حرا" بتمامه، و مع الشك فى ذلك يكون الحكم بالتوقف مشكوكا.

و لعل هذا هو المنشأ لتعبير المصنف (قده) بقوله لا يبعد الشمول، و هو كذلك مع عدم المهاياة، و اما معها فلا يخلو اما ان يكون يمينه و المحلوف عليه فى نوبة العبد أو يكون كلاهما فى نوبة المولى أو يكون بالاختلاف، فان كان اليمين و المحلوف عليه كلاهما فى نوبة العبد فينبغى القطع بعدم التوقف على الاذن لأن المهاياة كتقسيم المنافع فى المال المشترك فيصح تصرف كل شريك فيما يحصل له فى نوبته، كما انه لو كانت اليمين و المحلوف عليه كلاهما فى نوبة المولى ينبغى القطع بالتوقف على اذن المولى، و مع اختلاف اليمين و المحلوف عليه يختلف الحكم بالاختلاف فى كون المتوقف عليه هو اليمين بما هى يمين أو اليمين بما هى مما يترتب عليه الإلزام بفعل المحلوف عليه أو تركه، فعلى الأول لا يتوقف الحلف على الاذن ان كان فى نوبة العبد و يتوقف عليه ان كان فى نوبة المولى سواء كان المحلوف عليه فى نوبة العبد أو فى نوبة المولى، و على الثانى لا يتوقف على الاذن ان كان المحلوف عليه فى نوبة العبد و يحتاج اليه ان كان فى نوبة المولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٣٢

[مسألة (۴) الظاهر عدم الفرق فى الولد بين الذكر و الأنثى]

مسألة (۴) الظاهر عدم الفرق فى الولد بين الذكر و الأنثى و كذا فى المملوك و المالك لكن لا تلحق الأم بالأب

اما عدم الفرق فى الولد بين الذكر و الأنثى فلصدق الولد عليهما معا قطعا" كما قال الله تعالى يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلٰادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، و اما عدم الفرق فى المملوك و كذا المالك اما فى المملوك فلكون المتفاهم من النصوص هو كون المدار على المملوكية مضافا" الى أولوية الحكم فى الأمة كما لا يخفى، و اما فى المالك فلان المعبر عنه فى النصوص هو المولى و الظاهر صدقه على الذكر و الأنثى، و المتفاهم هو كون المدار على كونه مالكا، و المالكية حاصله فى الأنثى أيضا"، و اما عدم إلحاق الأم بالأب فلكون النص واردا" فى الوالد و لا وجه لدعوى اشتراكهما فى الحكم و الملاك لعدم حصول القطع بذلك بل و لا الظن به و ان كان لا يغنى من الحق شيئا"، و ذلك لاختلاف حكم الوالد و الوالدة فى غير ذلك كولاية الأب على الصغير حيث انها مختصة بالوالد دون الوالدة.

[مسألة (۵) إذا نذر أو حلف المملوك باذن المالك ثم انتقل الى غيره]

مسألة (۵) إذا نذر أو حلف المملوك باذن المالك ثم انتقل الى غيره بالإرث أو البيع أو نحوه بقى على لزومه

لا يخفى ان ما ينتقل من المولى الى الثانى هو ما كان للمالك على نحو ما أ هو عليه من المالكية، إذا الملك الحاصل للثانى انما هو فرع الملك للاول و تبع له و اثر منه، فلا بد من ان يكون على نحوه، فإذا كان المولى الأول مالكا" له بصفة أنه مشغول الذمة بالمحلوف عليه أو المنذور بحيث لا يصح لمولاه ابطال النذر و اليمين فهو بهذه الصفة ينتقل الى غيره، فلا يصح للثانى حل النذر و لا الحلف، و هذا فى الانتقال بالإرث أظهر، حيث ان الوارث يقوم مقام مورثه فى كونه طرفا" للإضافة الملكية التى كانت بين المورث و بين المملوك بلا تغيير فى تلك الإضافة، بل التغيير فى طرفها و هو المالك و هذا بخلاف باب البيع و الهبة و نحو هما فإن الإضافة الحاصلة بعد البيع و الهبة للمشترى و المتهب اضافة جديدة حاصلة بإنشاء البائع و الواهب، و لكن المبيع أو

الموهوب ينتقل الى الثانى على ما كان من الصفة التى كان عليها عند الأول، فالمملوك هيهنا ينتقل الى الثانى بصفة كونه مشغول الذمة بالحج و انه لا سبيل للمولى عليه، نعم فى الانتقال بالبيع إذا صدق على المملوك بهذه الصفة عنوان العيب يمكن القول بالخيار للمشترى إذا كان جاهلا بذلك، و الله العالم.

[مسألة (۶) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت]

مسألة (۶) لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت وجب عليها العمل به و ان كان منافيا" للاستمتاع بها و ليس للزوج منعها. من ذلك الفعل كالحج و نحوه، بل و كذا لو نذرت انها لو تزوجت بزيد مثلا صامت كل خميس و كان المفروض ان زيدا" أيضا" حلف ان يواقعها كل خميس إذا تزوجها فان حلفها أو نذرها مقدم على حلفه و ان كان متأخرا فى الإيقاع لأن حلفه لا يؤثر شيئا" فى تكليفها بخلاف نذرها فإنه يوجب الصوم عليها لانه متعلق بعمل نفسها فوجوبه عليها يمنع من العمل بحلف الرجل

فى هذه المسألة أمران (الأول) لو نذرت المرأة أو حلفت حال كونها خلية عن الزوج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۳۳

ثم تزوجت أو بإذن زوجها إذا كانت مزوجة ثم فارقته اما بموت زوجها أو بطلاقه لها فتزوجت بزوج أخر وجب عليها العمل بالمنذور أو المحلوف عليه و ليس للزوج منعها عنه، و هذا فيما إذا لم يكن عملها منافيا" للاستمتاع بها ظاهر، بل تقدم من المصنف (قده) انحصار توقف اذن الزوج بما إذا كان المنذور أو المحلوف عليه مما ينافى حقه،، و كذا إذا كان منافيا" له لما سمعته فى المسألة السابقة فى المملوك الذى نذر باذن مولاه ثم انتقل عنه إلى أخر فإنه يأتى فى هذه المسألة أيضا، فإن المرأة قبل تزويجها لم تكن مزوجة و لم تكن صحة نذرها أو حلفها مشروطة بإذن أحدا و كان باذن زوجها الذى فارقته، فالمقتضى لصحة نذرها أو حلفها موجود و المانع عنها مفقود فيكون صحيحا" منها، و يترتب على صحته وجوب العمل به، فهى قبل ان تصير مزوجة أو تتزوج بالزوج الأخر تكون ذمتها مشغولة بالمنذور أو المحلوف عليه.

و غاية ما يمكن ان يقال فى وجه توقف صحة نذرها أو يمينها على اذن زوجها الحالى أمران (أحدهما) دعوى إطلاق النصوص لليمين أو النذر المنعقد قبل الزوجية فيكون قوله عليه السلام لا يمين للزوجة مع زوجها أعم من اليمين الواقعة حين الازدواج و الواقعة قبله، و عليه فاليمين و ان كانت صحيحة قبل الازدواج الا ان للزوج حلها (ثانيهما) القول باشتراط عدم مرجوحية متعلق اليمين حين العمل لا حين الحلف، فان متعلق اليمين يمكن اختلافه من حيث الرجحان باختلاف الحالات فصوم كل خميس للمرئة راجح إذا كانت غير مزوجة و مرجوح بعد زواجها إذا كان الصوم مزاحما" لحق الزوج، فتعلق النذر و اليمين بصوم كل خميس انما يمضى و يصح فى زمان رجحان صومها لا فى زمان مرجوحيته.

(أقول) اما دعوى إطلاق قوله عليه السلام لا يمين للزوجة مع زوجها فالإنصاف عدم صحتها، بل الظاهر اختصاص نفى اليمين للزوجة مع زوجها باليمين الحادثة فى زمان الزواج فلا يفهم من الحديث حل الايمان الحاصلة قبل الزواج، فالمتفاهم من الحديث انه ليس لها احداث يمين ما دامت متزوجة الا بموافقة زوجها.

و اما ابتناء المسألة على اختصاص شرط عدم الموجوحية أو اشتراط الرجحان بحال العمل لا حين الحلف أو النذر فقد تقدم نظيره فى فصل الاستطاعة فى المسألة الواحدة و الثلاثين فيمن نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة و قد تقدم هناك ان مختار المصنف (قده) هو عدم وجوب الحج لو استطاع الحج بعد انعقاد نذره، فراجع الجزء الحادى عشر المطبوع ص ۳۸۵ ترى

ما يوضح الأمر هيهنا.

(الأمر الثانى) لو نـذرت امرأة انها لو تزوجت بزيـد مثلا صامت كل خميس، و نـذر زيد أيضا انه لو تزوج بها واقعها كل خميس ففى تقديم نذر المرأة مطلقا أو تقديم نذر الزوج كذلك

أو تقـديم النـذر المتقـدم زمانا" سواء كان نـذره أو نـذرها، أو الحكم بوجوب عمل كل منهما بنذره، و إذا صار أحدهما غالبا" يحكم بانحلال نـذر الأخر (وجوه): مختار المصنف (قـده) هو الأول حيث يقول ان حلفها أو نـذرها مقـدم على حلفه و ان كان متـأخرا" فى الإيقـاع، و ذلك لان نـذرها وقع جامعا" لشـرائط الصـحة حينما وقع، لكونها حين وقوعه خليـة عن الزوج و لم يكن نـذرها متوقفا" على إذن أحـد و لا كان منع احـد عنه موجبا" لحله، فوقع حين وقوعه جامعا" لشرائط الصـحة، فوقع صـحيحا" و صارت ذمة المرأة مشـغولة بالمنذور نحو اشـتغالها بما عداه من الواجبات عليها، و اما نذر زيد فلا يؤثر شـيئا" فى تكليفها، و انما هو مؤثر فى تكليفه لو أمكنه كما لو نـذر مواقعتها يوم شـهر رمضان مع وجوب الصوم عليها و عـدم وجوب الصوم عليه لسـفر أو مرض، فإنه لا يجوز له منعها عن الصوم كما لا يجوز له منعها من الإتيان بسائر الواجبات العينيـة و ذهب بعض مشايخنا (قده) «١» الى الثانى- أعنى تقـديم نـذر الزوج مطلقا" و لو كان متأخرا" عن نـذرها زمانا"، و ذلك لما أسـسه (قـده) من كون المـدار فى صحة النذر على رجحان متعلقة حين العمل لا حين إيقاع النذر، إذ صوم كل خميس مرجوح منها بعد صيرورتها مزوجة إذا كان صومها مفوتا لحق زوجها، فنذر المرأة ينحل بتزويجها بزيد، فلا مانع من انعقاد نذر الزوج.

و اما الوجه الثالث- اعنى تقـديم المقـدم من النـذرين زمانا" فوجهه ما ثبت فى الأصول من ان المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم يقـدم على الأخر و إذا كانا متساويين يقـدم ما هو المقـدم زمانا (و فيه) انا قد حررنا فى الأصول ما فى تقديم المتقدم منهما زمانا مع تساويها فى الملاک، و ذلک لتزاحم الخطاب بالمتقدم مع الخطاب بحفظ القدرة للمتأخر و تكون نتيجة ذلک هو التخيير بين الإتيان بالمتقدم أو تركه و حفظ القدرة للمتأخر.

و ربما يورد عليه أيضا" بان وجه تقديم المتقدم زمانا" هو اجتماع الخطابين بالمتساويين إذا كان بالنسبة إلى شـخص واحد مثل الخطاب بالقيام فى الركعـة الاولى و الثانيـة مع عجز المكلف عن الجمع بينهما، و لكن المقام ليس كذلک، لكون احد الخطابين راجعـا" إلى المرأة و الخطاب الأخر راجعا" الى الزوج، و لا وجه لتقـديم أحـدهما المتقـدم زمانا" على المتأخر (و الجواب) انه على تقـدير صـحة نذر المرأة و الزوج كليهما يتعلق بالمرئة خطابان، أحدهما وجوب الوفاء بالنذر و الأخر وجوب طاعتها لزوجها فيجتمع الخطابان بالنسبة إلى شخص واحد.

و يمكن ان يقال ان البحث عن تقديم المتقدم زمانا انما هو فيما إذا كان التقدم و التأخر بين متعلقى الخطابين كالقيام فى الركعة الاـولى و الثانيـة، لاـ فى نفس الخطـابين، و مـا نحن فيه من قبيل الثانى، حيث ان المراد من المتقـدم و المتأخر فى المقام هو نـذر المرأة و

---

(١) هو الأستاذ النائينى

نـذر الرجـل، و ليس بين المنـذورين اعنى صوم المرأة و مواقعتهـا فيه تقـدم و تـأخر فى الزمـان (و كيف كان) فهـذا الوجه ليس شىء. و أضـعف منه هو الوجه الأـخير- أعنى وجوب عمل كل بوظيفته و انحلال نـذر المغلوب منهما، و لعل الوجه فى ذلک ان حلف كل واحـد منهما لا يؤثر شـيئا" فى تكليف الأخر، بل انما هو مؤثر فى تكليفه نفسه فيجب على المرأة الصوم حسب نذرها

أو حلفها، و يجب على زوجها مواقعتها حسب نذره و حلفه، لكن الجمع بين المتعلقين غير مقدور لهما، فإن أمكن للمرء مواقعتها فى حال صومها على وجه لا يضر بصومها فهو، كما إذا واقعها فى حال نومها على وجه لا يبطل معه صومها، و مع عدم إمكانه فإن غلب أحدهما على الأخر انحل نذر المغلوب منهما، و ذلك لاعتبار القدرة فى الإتيان بمتعلق النذر و الحلف، و مع عدم الغالب و المغلوب فيهما ينحل كلا النذرين لعدم تمكن كل واحد منهما لمعارضة الأخر (و فيه) انه مع الإغماض عن الوجهين الأولين يكون المقام من باب تزاحم التكليفين فى المرأة اعنى التكليف بالوفاء بالنذر و التكليف بإطاعة الزوجة فيما يريد منها من حقوق الزوجية، و حينئذ يتعين عليها امتثال الأهم منهما لو كان أحدهما أهم، و تتخير مع عدم الأهم، و لكن نتيجة هذا التخيير هو تعيين امتثال الأمر بإطاعة الزوجة مع أمر زوجها، حيث ان المانع من امتثال امره عليها هو لزوم الوفاء بنذرها، و المفروض جواز عدم وفائها عند امتثال أمر زوجها.

(فان قلت) ترك اطاعة زوجها أيضا جائز لها عند امتثال الأمر بوفاء النذر، و مع الوفاء بنذرها لا يجب عليها اطاعة زوجها فيما يريد منها من حقوق الزوجية (قلت) فى تقديم إطاعة أمر زوجها يراعى حقان حق زوجها فيما يريد منها و حق الله سبحانه فى امتثال أمره إياها بطاعة زوجها، و فى تقديم الأمر بوفاء نذرها يكون المراعى هو حق الله سبحانه فى إطاعة أمر النذر، و من الواضح ان مراعاة الحقين اولى من مراعاة حق واحد.

هذا ما ظهر لى فى هذه المسألة العويصة، فتأمل فيما كتبناه هيهنا و راجع ما تقدم منا فى المجلد الحادى عشر ص ٣٨٥ فى مسألة نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة كما تقدمت الإشارة إليه فى الأمر الأول من هذه المسألة لملك ترجح احد الوجهين الأولين أعنى ما اختاره المصنف (قده) و ما اختاره شيخنا الأستاذ (قده) و الله ولى التوفيق.

[مسألة (٧) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد أخر معين فحج من غير ذلك المكان]

مسألة (٧) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد أخر معين فحج من غير ذلك المكان لم تبرء ذمته و وجب عليه ثانيا" نعم لو عينه فى سنة فحج فى تلك السنة من غير ذلك المكان وجب عليه الكفارة لعدم إمكان التدارك، و لو نذران يحج من غير تقييد بمكان ثم نذر نذرا" أخر ان يكون ذلك الحج من مكان كذا و خالف فحج من غير ذلك المكان برء من النذر الأول و وجب عليه الكفارة لخلف النذر الثانى كما انه لو نذر ان يحج حجة الإسلام من بلد كذا فخالف فإنه

يجزيه عن حجة الإسلام و وجب عليه الكفارة لحلف النذر

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر الحج من مكان معين كبلدة أو بلد معين أخر فإن كان فى الحج منه رجحان فلا إشكال فى انعقاد نذره كما إذا نذر الحج من العراق مثلا" فإنه راجح لاشتماله على زيارة ائمة العراق عليهم لصلاة و السلام، و كذا إذا لم يكن للحج منه رجحان كالحج عن طريق لبنان مثلا"، بناء على كفاية رجحان أصل العمل فى انعقاد نذره و ان لم يكن رجحان فى قيوده، لان دليل اعتبار الرجحان فى المنذور ينصرف الى اعتباره فى المنذور نفسه، و الفرض حصوله، ضرورة رجحان الحج المقيد بكونه من مكان كذا من حيث انه حج كالصلاة المقيدة بكونها فى الدار مثلا"، فإنها راجحة من حيث انها صلاة (نعم) لو كان مصب وقوع الندر هو كونه من مكان معين كما لو نذر الحج فى سنة و نذر بعد ذلك ان يأتى بالحج المنذور من مكان كذا لم يبعد اشتراط الرجحان فى القيد أيضا" فلو نذر ان يأتى بحجة الإسلام من طريق خاص بحيث كان معقد النذر هو كون الحج من ذلك الطريق فالأظهر اشتراط الرجحان.

(الأمر الثانی) إذا نـذر حجـۀ من مکان معین فحـج من غیره، فان کان حجـۀ غیر مقید بزمان معین لم تبرء ذمته عن الحج المنذور لعدم انطباق المأتی به علیه و وجب علیه الإتیان ثانیا" من المکان الذی عینه فی النذر لبقاء وقته و انطباق ما یأتی به علی المنذور فی أی عام کان لعـدم وقت معین له، و لا تجب علیه الکفارۀ فی إتیان الحـج الأول، و اما لو عینه بعام معین مخالف و اتی بالحج من غیر ذلک المکان وجبت علیه الکفارۀ لعدم إمکان التدارک، و فی وجوب القضاء علیه کلام یأتی فی المسألۀ الاتیۀ.

(الأمر الثالث) لو نـذر ان یحـج فی زمان معین من غیر تقییـد بمکان معین ثم نـذر نـذرا" أخر ان یأتی بـذلک الحج المنذور من مکـان معین مخـالف و اتی بالحـج من غیر ذلک المکان صـح حجه و برء من النـذر الأول و وجب علیه الکفارۀ لمخالفته النـذر الثانی، لعـدم إمکان تـدارکه حیث کان النـذر الأول مقیـدا" بزمان معین و النذر الثانی فرع النذر الأول و قد انتفی موضوعه و اما حصول البراءۀ من النـذر الأول فلکون وجوب الإتیان بالحج من مکان معین من باب تعدد المطلوب، فان مطلوب الناذر فی النذر الأول کان الإتیان بالحج من غیر تقیید بمکان معین و قد حصل الامتثال، و لا معنی للامتثال عقیب الامتثال.

و اما لو کان متعلق النـذر الأول هو الحـج من غیر تقییـد بزمان معین ثم نـذران یأتی بـذلک الحـج المنذور من مکان معین، فهل تبرء ذمته من النذر الأول إذا خالف النذر الثانی مقتضی إطلاق المتن ذلک، و وجهه ان المأمور به یتحقق من المکلف و یحصل الامتثال بأول مرۀ یأتی به، فإذا اتی الحج بنیۀ امتثال وجوب الوفاء بالنذر حصل الامتثال و سقط من المکلف، فلا یبقی

مجال لامتثال الأمر بوفاء النذر الثانی، فإنه کان من فروع المنذور بالنذر الأول، فإذا سقط الأمر المتوجه الیه لم یبق موضوع لفرعه

(ثم انه) لو ترک الحـج فی السـنۀ التی نـذر الحـج فیهـا فقـد تقـدم وجوب الکفارۀ لمخالفته النـذر الأول، و الظاهر عـدم وجوب الکفـارۀ لحنث النـذر الثانی لأن حنثه انما یکون بإتیان الحـج المنـذور بالنـذر الأول من غیر ذلک المکان لا بعـدم الإتیان بالحج رأسا"، و ان شـئت قلت ان موضوع النـذر الثانی هو الحـج النـذور بالنـذر الأول، و مع عـدم تحققه فلا موضوع للنذر الثانی حتی یحصل الحنث بمخالفته.

(الأمر الرابع) لو نذر ان یحج حجۀ الإسلام من بلد معین فحج من غیره أجزأه عن حجۀ الإسلام لعدم تقید الحج الإسلامی بطریق معین، و حینئـذ تجب علیه الکفـارۀ بمخالفته النـذر، لعـدم إمکان امتثال الأمر بوفاء نـذره، فإنه إذا صـحت منه حجـۀ الإسـلام فلا یمکن له الإتیان بالحج بعنوان حجۀ الإسلام لعدم تکررها فی العمر

[مسألۀ (۸) إذا نذر ان یحج و لم یقیده بزمان]

مسألۀ (۸) إذا نـذر ان یحـج و لم یقیـده بزمان فالظاهر جواز التأخیر إلی ظن الموت أو الفوت فلا یجب علیه المبادرۀ إلا إذا کان هنـاک انصـراف فلو مـات قبـل الإتیـان به فی صورۀ جواز التـأخیر لا یکون عاصـیا"، و القول بعصـیانه مع تمکنه فی بعض تلک الأزمنـۀ و ان جاز التأخیر لا وجه له، و إذا قیده بسـنۀ معینۀ لم یجز التأخیر مع فرض تمکنه فی تلک السـنۀ، فلو أخر عصـی و علیه القضاء و الکفارۀ، و إذا مات وجب قضائه عنه کما ان فی صورۀ الإطلاق إذا مات بعـد تمکنه منه قبل إتیانه وجب القضاء منه، و القول بعدم وجوبه بدعوی ان القضاء بفرض جدید ضعیف، لما یأتی، و هل الواجب القضاء من أصل الترکۀ أو من الثلث، قولان فـذهب جماعـۀ إلی القول بأنه من الأصل لأن الحـج واجب مالی، و إجماعهم قائم علی ان الواجبات المالیۀ تخرج من الأصل، و ربمـا یورد علیه بمنع کونه واجبا" مالیا" و انما هو أفعال مخصوصـۀ بدنیـۀ و ان کان یحتاج الی بـذل المال فی مقـدماته، کما ان الصـلاۀ أیضا قـد تحتاج الی بـذل المال فی تحصـیل الماء و الساتر و المکان و نحو ذلک (و فیه) ان الحج فی الغالب یحتاج الی

بذلک المال بخلاف الصلاة و سائر العبادات البدنية، فإن کان هناک إجماع أو غیره علی ان الواجبات المالیة من الأصل یشمل الحج قطعا" (و أجاب عنه فی الجواهر) بان المناط فی الخروج من الأصل کون الواجب دینا" و الحج کذلک، فلیس تکلیفا" صرفا" کما فی الصلاة و الصوم، بل للأمر به جهة وضعیة، فوجوبه علی نحو الدینیة بخلاف سائر الواجبات البدنیة فلذا یخرج من الأصل کما یشیر الیه بعض الاخبار الناطقة بأنه دین أو بمنزلة الدین (قلت) التحقیق ان جمیع الواجبات أیضا" دین الله و لهما جهة وضع، فذمة المکلف مشغولة بهما، و لذا یجب قضائهما فإن القاضی یفرغ ذمة نفسه أو ذمة المیت، و لیس القضاء من باب التوبة أو من باب الکفارة بل هو إتیان لما کانت الذمة مشغولة به، و لا فرق بین کون الاشتغال بالمال أو بالعمل، بل مثل قوله لله علی ان اعطی زیدا" درهما دین الهی لا خلقی، فلا یکون

الناذر مدیونا" لزید: بل هو مدیون لله بدفع الدرهم لزید، و لا فرق بینه و بین ان یقول لله علی ان أحج أو أصلی رکعتین، فالکل دین اللّه، و دین الله أحق ان یقضی کما فی بعض الاخبار و لازم هذا کون الجمیع من الأصل نعم إذا کان الوجوب علی وجه لا یقبل بقاء شغل الذمة به لا یجب قضائه لا بالنسبة إلی نفس من وجب علیه و لا بعد موته سواء کان مالا" أو عملا" مثل وجوب إعطاء الطعام لمن یموت من الجوع عام المجاعة، فإنه لو لم یعطه حتی مات لا یجب علیه و لا علی وارثه القضاء لان الواجب انما هو حفظ النفس المحترمة، و هذا لا یقبل البقاء بعد موته، و کما فی نفقة الأرحام فإنه لو ترک الإنفاق علیهم مع تمکنه لا یصیر دینا" علیه لان الواجب سد الخلة و إذا مات لا یتدارک فتحصل ان مقتضی القاعدة فی الحج النذری إذا تمکن و ترک حتی مات وجوب قضائه من الأصل لأنه دین إلهی، الا ان یقال بانصراف الدین عن مثل هذه الواجبات، و هو محل منع بل دین الله أحق ان یقضی و اما الجماعة القائلون بوجوب القضاء من الثلث فاستدلوا بصحیحة ضریس و صحیحة ابن ابی یعفور الدالتین علی ان من نذر الإحجاج و مات قبله یخرج من ثلثه، و إذا کان نذر الإحجاج کذلک مع کونه مالیا" قطعا فنذر الحج بنفسه اولی بعدم الخروج من الأصل (و فیه ان الأصحاب) لم یعملوا بهذین الخبرین فی موردهما فکیف یعمل بهما فی غیره، و اما الجواب عنهما بالحمل علی صورة کون النذر فی حال المرض بناء علی خروج المنجزات من الثلث (فلا- وجه له) بعد کون الأقوی خروجها من- الأصل (و ربما یجاب عنهما) بالحمل علی صورة عدم إجراء الصیغة أو علی صورة عدم التمکن من الوفاء حتی مات، و فیهما مالا یخفی خصوصا الأول

فی هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر الحج و لم یقیده بزمان و لو لم یقصد إطلاقه أیضا" ففی جواز تأخیره إلی ظن الموت أو ظن فوت الحج بان یغلب علیه الظن بمنع ظالم له من الحج، أو عدم جواز التأخیر و وجوب المبادرة فی أول فرصة (احتمالان) المعروف هو الأول، و فی المسالک دعوی نفی الخلاف فیه، و فی المدارک دعوی قطع الأصحاب به (و استدل له فی المدارک) بأنه لیس فی الأدلة العقلیة ما یدل علی اعتبار الفور، و الأمر المطلق انما یدل علی طلب الماهیة من غیر اشعار بفور و لا تراخ (انتهی) و استدل له أیضا بأن المفروض تعلق النذر بصرف الوجود من الحج بحیث لو اتی به فی أی عام من أعوام عمره کان مصداقا" للمنذور.

(و کلا الوجهین لا یخلو ان عن القدح) اما الأول فلان البحث عن فوریة الحج النذری لیس مبنیا" علی القول بدلالة الأمر مطلقا علی الفور، بل مع القول بعدم دلالته علیه- کما هو الحق- یقع البحث عن وجوب فوریة الحج النذری و انه هل هناک دلیل علی فوریته کما دل الدلیل علی فوریة حجة الإسلام، و سیأتی ما استدل به للفوریة فی النذر (و اما الثانی) فلان الکلام لیس فی حصول الوفاء بنذره فی إتیانه بالحج فی أی عام من أعوام عمرة، بل هو

فى ان وجوب الحج عليه بسبب نـذر هل يوجب عليه الإتيان به فورا أم لا، و وجوب الفوريـة لا ينافى مع كونه لو أخره و اتى به فى المستقبل من عمره ينطبق المأمور به بالأمر النـذرى على المأتى به، فان ذلك مسلم على كل حال فان متعلق النـذر هو مطلق الحج و قد عبر عن ذلك فى الاستدلال بصرف الوجود.

فالأولى صـرف الكلام الى ما استدل به للقول بوجوب الفور (فنقول) ما يمكن الاستدلال به وجوه (منها) دعوى انصراف إطلاق النـذر الى الفور (و فيه) مـا يرد على مثله من ان دعوى الانصـراف إذا لم يكن لهـا شاهـد غير مسـموعة، و المقـام من هـذا القبيل (نعم) قـد يكون الانصـراف له حقيقـة، كما إذا نذر انه ان رزقه الله فى هذه السـنة ولدا" مثلا" ان يحج، فإنه يمكن ان يكون نظر الناذر الى الحـج فى هـذه السـنة بعد تحقق بلوغ حاجته فيها و اما لو كان النذر مطلقا" غير مشـروط بشـىء كما لو قال لله على ان أحـج حجـة لله، فان دعوى الانصـراف فى ذلك خاليـة عن شاهد (و منها) انه لو قيل بعدم وجوب الفور لأدى إلى ترك الواجب الى ان يموت، إذ لاـزم جواز التـأخير هو جوازه مـا دام العمر باقيا، و الأجل المحتوم مسـتور لإمكان مفاجاة الموت فى كل لحظة فلازم عـدم وجوب الفور جواز ترك الواجب ما دام العمر و هو عبارة أخرى عن عـدم وجوب الوفاء بالنـذر رأسا" (و فيه) أولا" ان حكم جواز التـأخير الى ان يموت حكم ظـاهرى منشأه بنـاء العقلاـء على جواز التـأخير كـل واجب موسع مع إمكـان مفاجـاة الموت فى كـل لحظـة، و الا لم يتصور عنـدهم واجب موسع موقتا" كان أو غير موقت، فصـلاة الظهر مثلا" يجوز تأخيرها ما دام الوقت باقيـا" مع احتمـال الموت أو حصول مـانع من أدائهـا فى كـل لحظـة، و من الواضـح ان الحكم الظـاهرى لاـ ينافى الحكم الواقعى، فجواز التأخير بالجواز الظاهرى لا يمنع تحقق الوجوب الواقعى (و ثانيا") ان جواز التأخير فى الموسعات انما هو من جهة بناء العقلاء على ذلك و من البديهى عدم تحقق بنائهم و حكمهم بالجواز مع ظهور أمارات الموت أو مطلق حصول الظن به فإن بنائهم على عدم المسامحة فى أداء الواجبات الموسعة حينئذ.

(و منها) ان التأخير ما دام له الظن بالحيوة مستلزم لترك الواجب كثيرا" و انه لا يجوز العمل بظنه، هيهنا خاصة لضعفه الناشى من انه لو لم يأت به فى عام لم يمكنه الإتيان به الا فى عام أخر، و من المعلوم ان الظن بالبقاء الى عام أخر ضعيف جدا" لطول زمانه مع كثرة الطوارى بالليل و النهار (و فيه) ان المـدار فى جواز التأخير عنـد العقلاء هو عـدم حصول الظن بالموت أو حصول المانع من دون مدخلية الظن بالحيوة فى جوازه، فمع الشك فى الحيوة يجوز التأخير ما لم يظن الموت أو الفوت فضـلا" عما لو ظن بها ظنا" ضـعيفا"، هـذا مضافا" الى ما فى دعوى ضـعف الظن بالحيوة فى مطلق المدة الطويلة، فإن ذلك يختلف باختلاف الموارد، فالشاب يأمل البقاء املا" قويا و يظن بقائه إلى أعوام لا الى عام واحد فقط، و يظهر ذلك فى ترتيب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤٠

أثار البقاء فى معاملات الناس بعضـهم مع بعض فيعقـدون عقودا" إلى مـدة طويلة ظانين للبقاء الى انتهاء تلك المدة و يشـرعون فى عمل لا يتم إلا فى زمان طويل كبناء عمارة ضخمة يتوقف إتمامها على مضى زمن طويل.

(و منها) إطلاق بعض الاخبار الناهية عن تسويف الحج (كمرفوعة سـهل) المروية فى- الكافى عن الصادق عليه السلام: ليس فى ترك الحج خيرة (و موثق سـماعة) المروى أيضا" فى الكافى عنه عليه السلام، قال سماعة قال لى أبو عبد الله عليه السلام، مالك لاـ تحـج فى العام، فقلت معاملـة كانت بينى و بين قوم و اشـغال و عسـى ان يكون ذلك خيره، فقال لا و الله ما جعل الله لك فى ذلك من خيره، ثم قال: ما حبس عبد عن هذا البيت الا بذنب، و ما يعفوا؟؟؟

و غير ذلك من الاخبار الدالـة على النهى عن تسويف الحـج على نحو الإطلاق الشامل للحـج- المنذور (و فيه) ان المتفاهم منها حـج الإسـلام كما يؤيـده ورود غير واحد منها فى مورده، فراجع باب فرض الحج و العمرة و عقاب تركهما من الوافى و الوسائل (و ربمـا يقـال) ان مصب هـذه الاخبـار الواردة فى الاهتمام بأمر الحـج هو مطلق الحـج حتى من الـذى اتى بما كان عليه من حج

الإسلام و ان القادر عليه يتأكد منه ان يأتى به و لو كان مستحبا" فقهيا" و يكون وزانها وزان الأحاديث الكثيرة الواردة فى الاهتمام بزيارة الحسين عليه السلام و لذا قيل بوجوب زيارته عليه السلام فى العمر و لو مرة واحدة (أقول) لو سلمنا هذه المقالة- فلا دلالة فى هذه الاخبار على وجوب الفور فى الحج النذرى بل النظر فيها الى عدم ترك الناس هذا البيت لاعذار دنيوية.
(و منها) ان النذر يوجب حقا لله تعالى على الناذر، و تأخير حق صاحب الحق بغير اذنه حرام، فيجب الإتيان به فورا" (و فيه) أولا" منع الصغرى و هى ثبوت حق لله تعالى على الناذر حكما وضعيا" نظير سائر الحقوق فى باب المعاملات كتعلق حقا المرتهن بالعين المرهونة و حق- الجناية أو نظير ما للدائن على المديون و الضامن للمضمون له، و ليس وجوب الوفاء بالنذر- الا حكما" تكليفا"، و ليس قول الناذر لله على ان أحج مثلا موجبا" لثبوت الحق لله تعالى عليه فان مضمون قول الناذر و قصده و ان كان إثبات حق لله تعالى عليه أو إثبات دين له سبحانه على عهدته نظير قول القائل ان لزيد على ألف دينار أو ان لزيد على ان أخيط له ثوبا"- الا ان ثبوت الحق فى النذر على نحو الحكم الوضعى محتاج إلى إمضاء الشارع لما جعله الناذر على عهدته لله، و لم يدل دليل على هذا الإمضاء، بل غاية ما دل الدليل عليه هو مجرد وجوب الوفاء- بالنذر و هو لا يثبت الحكم الوضعى، و سيأتى البحث عن ذلك فى الأمور الاتية من هذا المتن (و ثانيا") انه لو سلمنا ثبوت دين أو حق لله تعالى على الناذر فهو انما يكون على.
وفق ما نذره الناذر، فان جعل عليه الحج فورا" أو فى هذا العام كان لازمه ثبوت حق
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۴۱
عليه ان يأتى به فورا" أو فى هذا العام، و اما لو كان متعلق النذر مطلق الحج فيكون الدين أو الحق متعلقا" بمطلق الحج لا الحج فى أول عام، فإطلاق الدين بمنزلة الاذن فى التأخير.
فهذه الأدلة لا يثبت بها وجوب الفور فى الحج المنذور، و لكن الحق عدم جواز التأخير إلى حد التهاون و ترك الاهتمام و تقديم كل أمر دنيوى عليه، و قد حكى فى الجواهر عن بعضهم انه جعل الغاية فى الأوامر المطلقة الوصول الى حد التهاون عرفا"- و هو كما قال- و عليه فالحق حينئذ عدم جواز تأخير الحج المنذور من سنة الى أخرى مع التمكن من إتيانه فيما إذا صدق على تأخير التسويف و التساهل و التهاون لو لم يكن إجماع على جوازه.
(الأمر الثانى) الحق انه لو مات قبل الإتيان به فى صورة جواز التأخير لا يكون عاصيا"، و لكن قال فى الجواهر: قد يقال باستحقاقه العقاب بالترك تمام عمره مع التمكن منه فى بعضه و ان جاز له التأخير فى طول زمان التمكن الى زمان بظن بعده بعدم التمكن منه، فان جواز ذلك له انما هو بمعنى عدم العقاب عليه فى التأخير إذا اتى به متأخرا" كمن أخر الصلاة المفروضة من أول وقتها و لكن اتى بها فى أخر وقتها بحيث أدرك الوقت، لا إذا صادف عدم التمكن رأسا" بحيث ادى التأخير إلى ترك الواجب.
(أقول) و لعل تمام التحرير فى ذلك موكول الى علم الكلام، و ليس ذلك من مسائل الفقه إذ لا أثر عملى لهذا البحث بعد مسلمية جواز التأخير إلا حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنه على القول باستحقاق العقاب فى مفروض المسألة فتكون العقوبة محتملة فى التأخير لاحتمال مفاجاة الموت فيكون التأخير غير جائز عقلا"، و هذا غير النهى الشرعى الذى يستحق المكلف بمخالفته العقوبة، و قد وقع البحث فى علم الكلام فيما يستحق به العبد العقوبة و انه هل هو العصيان أو مجرد الطغيان، و يترتب على الأخير استحقاق العقاب على فعل المتجرى به حيث انه لا يكون هناك عصيان و لكنه طغيان (و كيف كان) فما نقله فى الجواهر عن بعضهم من استحقاق العقوبة فى المسألة ضعيف لا يلتفت اليه رفع الله عنا استحقاق العقاب بما عصيناه، بلطفه.
(الأمر الثالث) إذا قيد الحج فى نذره بسنة معينة فمع تمكنه من إتيانه فى تلك السنة لا يجوز له التأخير عما عينه، فلو أخر عصى

و وجب عليه الكفارة و عليه القضاء، و لو مات و ترك الحج وجب القضاء عنه من ماله، اما عدم جواز التأخير عما عينه فواضح فإنه مقتضى نذره و كذا وجوب الكفارة عليه بالتأخير، و اما وجوب القضاء عليه فى حيوته و وجوب إخراجه من ماله بعد وفاته فقد قال فى الجواهر انه مما لا يوجد فيه خلاف بل هو مقطوع به فى كلام الأصحاب كما- اعترف به فى المدارك (و استدلوا له) بعد دعوى الإجماع بأن الحج واجب مالى ثابت فى الذمة كسائر الديون فيجب على من هو ثابت فى ذمته تفريغ ذمته عنه حيا"، و مع عدمه وجب تأديته

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤٢

من أصل ماله قبل الإرث، اما كون الحج واجبا" ماليا" فلاحتياجه غالبا" الى صرف المال فيه و لا سيما على الغائبين عن مكة المكرمة (و بان الخطاب) بالحج من الخطابات الموجبة لثبوت متعلقاتها فى الذمة كثبوت الدين فيها، فللأمر به جهة وضعية و يكون وجوبه على نحو الدين كما يظهر من قوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" و من قول الناذر لله على ان الحج، و ما ورد فى غير واحد من الاخبار من التعبير عن وجوب الحج بالدين (كخبر معاوية بن- عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل توفى و اوصى ان يحج عنه، قال عليه- السلام ان كان صرورة فى جميع المال بمنزلة الدين، و ان كان قد حج فمن ثلثه (و خبر حارث بياع الأنماط) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل اوصى بحجة فقال ان كان صرورة به فهى من صلب ماله، انما هى دين و ان كان قد حج فهى من الثلث (و خبر الهاشمى) المروى فى معانى الاخبار عن الصادق عليه السلام، قال قلت له عليه السلام ان على دينا" ولى عيال و لا اقدر على الحج فعلمنى دعاء أدعو به، فقال قل فى دبر كل صلاة مكتوبة اللهم صل على- محمد و ال محمد و اقض عنى دين الدنيا و الآخرة، قلت له اما دين الدنيا فقد عرفته فما دين- الآخرة، قال: الحج- الى غير ذلك من الاخبار التى أطلق فيها الدين على الحج.

و بالأخبار الدالة على وجوب القضاء فيما إذا نذران يحج رجلا" من ماله فمات قبل ان يفى بنذره بالاحجاج من ماله (ففى صحيح ضريس) عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجة الإسلام نذر نذرا فى شكر ليحج رجلا إلى مكة فمات الذى نذر قبل ان يحج حجة الإسلام و من قبل ان يفى بنذره الذى نذر قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال و اخرج من ثلثه ما يحج به رجلا" لنذره و قد وفى بالنذر و ان لم يكن ترك مالا" الا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر انما هو مثل الدين (و صحيح ابن ابى يعفور) عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى الله الا بن و مات الأب، فقال عليه السلام الحجة على الأب يؤديها عنه بعض ولده، قال هى واجبة. على ابنه الذى نذر فيه؟ فقال هى واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه.

و استدل أيضا" بما أشير إليه فيما سبق ان المستظهر من صيغة النذر اعنى قول الناذر لله على كذا هو جعل المنذور ملكا" له تعالى و ذلك لظهور كلمة (اللام) فى كون المنذور ملكا له سبحانه كما فى قولك: المال لزيد. و استدل أيضا بالاستصحاب، حيث انه قبل موته كان واجبا" عليه و يشك فى بقاء وجوبه بعد موته فيستصحب و يترتب عليه وجوب إخراجه من ماله.

و استدل أيضا" كما فى المتن بان جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى سواء كانت ماليا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤٣

أو عملا ماليا" أو عملا غير مالى، ففى الجميع تكون ذمة المكلف مشغولة به و يجب قضائه إلا ما قام الدليل على عدم وجوبه.

فهذه وجوه استدل بها أو يمكن ان يستدل بها على وجوب قضاء الحج المنذور.

و يمكن الخدشة فى الجميع، اما الإجماع فلان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير محصل (و اما ان الحج واجب مالى ثابت فى الذمة) لاحتياجه غالبا" الى صرف المال فلما أورد عليه فى المدارك و غيره من منع كون الحج واجبا" ماليا" فإنه

عبارة عن مناسک مخصوصة و ليس بذل المال داخلا" فى مهيته، و توقفه عليه فى بعض الصور كتوقف الصلاة عليه فى بعض الوجوه كما إذا احتاج الى شراء الماء أو استيجار المكان و السائر و نحو ذلک.

(و أورد عليه) بدخول المال و بذله فى حج التمتع لكون الهدى من مناسكه و كذا فى حج القران، مضافا" الى احتياج الحج الى صرف المال فى الأغلب الغالب، و لذا ينصرف الذهن فى معنى الاستطاعة إلى الاستطاعة المالية و فرض صورة عدم الاحتياج فيه الى المال نادر فان المفرد و القارن أيضا" يحتاجان فى الحج الى بذل المال (أقول) لا إشكال فى ان الحج ليس من الواجبات المالية الصرفة كالزكاة و الخمس و النفقات الواجبة، و لكن لغلبة احتياجه الى بذل المال ينصرف الذهن الى كونه واجبا" ماليا"، فإذا قيل ان فلانا" قد ذهب الى الحج.

يتبادر إلى الأذهان انه رجل غنى له مال، و هذا بخلاف الصلاة مثلا" و ان احتاج المكلف فيها الى بذل المال فى شراء الماء و السائر، و من ذلک يظهر ضعف الاستدلال فى كون الحج واجبا" ماليا بكون الهدى فى حج التمتع و القران من المناسک، فان كون نسک من المناسک ماليا" لا يوجب كون الحج كله كذلک، و لم أر من تمسک به فى المقام.

و اما الاستدلال بان الخطاب بإيجاب الحج له جهة وضعية و ان وجوبه على وجه الدين (ففيه) انه لم يثبت بالدليل و لا يستفاد من الخطاب الوارد فى الحج أزيد من كونه واجبا" بل لعل ما فى خبر ابن عمار: انه بمنزلة الدين و ما فى خبر الهاشمى أنه دين الآخرة و صحيح ضريس: انما هو مثل الدين يشعر بأنه ليس من الدين حقيقة و ان وجوبه على المكلف ليس وزانه الا وزان وجوب الصلاة و الصوم عليه (و مما ذكرنا يظهر) ما فى دعوى كون المنذور ملكا" لله تعالى و ان اللام للملک فى قول الناذر: لله على كذا، وجه الظهور ان اللام لا ينحصر معناها فى إفادة الملک، فقد يأتى لمجرد اختصاص ما، كقولک الجل للفرس، و هذا المكان من المسجد لفلان، اى مختص به، و قد يأتى كثيرا" لإثبات الحق لا الملک، كما يقال: للشريک أن يأخذ بالشفعة، فمجرد قول الناذر لله على ان أفعل كذا لا يدل على انه يجعل لله عليه دينا" شرعيا" كسائر ديونه، بل غاية ما يدل عليه هو الالتزام له تعالى بفعل المنذور (و من ذلک يظهر أيضا") ان ما افاده المصنف (قده) من ان كان واجب دين على المكلف و ان الله سبحانه هو دائنه بعيد فى الغاية و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤۴

لا يستفاد ذلک من تلک الخطابات و ان إطلاق الدين على ما هو واجب على المكلف انما هو بنحو من العناية.

هذا مضافا" الى ما يرد على الجميع اى على دعوى كون الحج المنذور دينا" أو دعوى كونه ملكا لله أو دعوى ان كل واجب دين من المنع من كلية الكبرى اى دعوى ان كل دين يخرج من تركة الميت بل الثابت منه هو الدين المستقر فى ذمة الميت بخطاب الوضع مثل الضمانات و المبيع سلفا و ثمن المبيع فى بيع النسيئة، و مثالها كأرش الجنايات و دية الجراحات، لا الدين المنتزع من التكليف كوجوب الحج أو الصلاة، فإن قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهٰا أَوْ دَيْنٍ* ظاهرة و منصرفة هو دين الناس على الميت لا دين الله تعالى عليه بوجوب وفائه بنذره.

و اما الاستصحاب فلا معول عليه فى المقام اما فى القضاء عن الميت فلسقوط التكليف بالموت قطعا، و دعوى انتقال التكليف إلى ولى الميت بالأخذ من التركة يحتاج الى الدليل، و اما إثبات وجوب قضاء الحج المنذور على الناذر و بعد سنة المنذور و أداء الحج فيها بالاستصحاب فلو صح لكان وجوب القضاء بالأمر الأول و قد ثبت ان القضاء فى ما دل الدليل على وجوبه انما هو بأمر جديد، الا ان يدل دليل على إثبات تعدد المطلوب فى أصل الواجب فى وقت خاص- كما ثبت فى الأصول.

فهذه الأدلة مما لا يمكن الاستدلال به فى إثبات وجوب قضاء الحج المنذور المعين وقته فى النذر على الناذر نفسه و على وليه من تركته بعد موته (بقى الكلام) فى الاستدلال بالأخبار المتقدمة فى نذر الإحجاج الدالة على وجوب قضائه عن الميت،

فصريحها هو الخروج من الثلث لا أصل التركة و ان قضاء حجة الإسلام يؤخذ من أصل التركة، مع ان المشهور بين القائلين بوجوب الإخراج هنا هو الإخراج من الأصل لا الثلث، مضافا" الى ان مصب الروايات هو نذر- الإحجاج لا نذر الحج بنفسه فيحتاج فى إثبات المدعى الى دعوى القطع بعدم الفرق حتى لا يكون الاستدلال بها قياسا" باطلا" عندنا، و دعوى القطع بعدم الفرق على عهدة المدعى، فلم يبق إلا دعوى الإجماع فى إثبات أصل وجوب القضاء على الحى الناذر و على وليه بعد موته و مقتضى ما تقدم من الوجوه التى استدل بها فى أصل الوجوب غير اخبار نذر الإحجاج هو الخروج من أصل التركة و قد عرفت ضعفها.

ثم انه قد يقال بمعارضة الأخبار المتقدمة فى نذر الإحجاج الدالة على انه يؤخذ من الثلث بما رواه مسمع بن عبد الملك المتقدمة فى نذر الإحجاج الدالة على انه يؤخذ من الثلث بما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام، و فيه قلت له كانت لى جارية حبلى فنذرت لله تعالى ان هى ولدت غلاما أن أحجه أو أحج عنه، فقال عليه السلام ان رجلا" نذر لله فى ابن له ان هو أدرك ان يحجه أو يحج عنه فمات الأب و أدرك الغلام بعده، فاتى رسول الله صلى الله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۴۵

عليه و آله فسيلة عن ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله ان يحج عنه بما ترك أبوه (و فى الحكم المتضمن له) و معارضته مع غيره من الاخبار و طريق الجمع بينه و بين ما يعارضه بحث طويل يأتى فى المسألة الثالثة عشر ان شاء الله تعالى

[مسألة (۹) إذا نذر الحج مطلقا أو مقيدا" بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات]

مسألة (۹) إذا نذر الحج مطلقا أو مقيدا" بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات لم يجب القضاء عنه لعدم وجوب الأداء عليه حتى يجب القضاء عنه فيكشف ذلك عن عدم انعقاد نذره

إذا نذر الحج مطلقا" غير مقيد بوقت مخصوص أو مقيدا" بسنة معينة و لم يتمكن من الإتيان به فى مدة عمره من حين النذر الى ان يموت أو فى الوقت المخصوص لا يجب القضاء عنه فى النذر المطلق إجماعا كما فى المدارك و لا عليه بعد مضى الوقت فى المعين، و للأصل السالم عن المعارض من غير فرق بين ان يكون العجز عن الإتيان بالمنذور لكونه غير مقدور ابتداء كالطيران مثلا" أو كان مقدورا" و لكن طرء المانع من فعله فى وقته، خلافا" لما فى المدارك من الفرق بينهما حيث انه يقول ببطلان النذر و عدم انعقاده رأسا فيما كان المنذور غير مقدور ابتداء، و وقوعه صحيحا" فيما إذا اطرء المانع من فعله فى وقت العمل و ان سقط الواجب بالعجز (و لا يخفى ما فيه) فإنه بناء على اعتبار القدرة فى متعلق النذر و ان المعتبر من القدرة هى القدرة فى وقت العمل لا فى وقت إنشاء النذر لا فرق بين الصورتين فى عدم الانعقاد إلا فى العلم بالفساد فى الأول من الابتداء لا انه يبطل من حين طروه.

و لا فرق فى المانع الطارى بين ان يكون لصد من عدو أو مرض يمنع عنه خلافا" للمحكى عن العلامة حيث قطع بسقوط القضاء فى المصدود و استشكل فيما إذا كان التعذر بطرو المرض (و لا يخفى ما فيه) لعدم ظهور الفرق بينهما.

و اما ما افاده المصنف (قده) من التعليل لعدم وجوب القضاء عليه من انه لا يجب عليه الأداء فليس على ما ينبغى فإن وجوب القضاء لا يدور مدار وجوب الأداء، بل يمكن التفكيك و بينهما بوجوب الأداء مع عدم وجوب القضاء كما فى صلاة الكسوف و الخسوف عند احتراق بعض القرص عند عدم العلم به فى الوقت، و عدم وجوب الأداء مع وجوب القضاء كما فى صوم الحائض و المريض (نعم) يصح ما افاده (قده) من انكشاف عدم انعقاد النذر بطرو المانع حيث ان عدم وجوب أدائه كاشف عن

عدم انعقاد نذره و الا لكان واجب الأداء، و سقوط وجوبه حينئذ لعدم التمكن لا لعدم انعقاد النذر و سقوطه حينئذ لا يدل على براءة ذمته من القضاء مع حصول التمكن بعد ذلك فيكون نظير الدين المستقر فى الذمة مع تعسر أدائه فيما لا يجب أدائه.

[(مسألة ١٠) إذا نذر الحج معلقا" على أمر كشفاء مريضة أو مجىء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه]

(مسألة ١٠) إذا نذر الحج معلقا" على أمر كشفاء مريضة أو مجىء مسافرة فمات قبل حصول المعلق عليه هل يجب القضاء عنه أم لا- المسألة مبنية على ان التعليق من باب الشرط أو من قبيل- الوجوب المعلق فعلى الأول لا يجب، لعدم وجوب علته بعد فرض موته قبل حصول الشرط و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤۶

ان كان متمكنا من حيث المال و سائر الشرائط، و على الثانى يمكن ان يقال بالوجوب لكشف حصول الشرط

عن كونه واجبا" عليه من الأول الا ان يكون نذره منصرفا" الى بقاء حيوته حين حصول الشرط إذا نذر الحج معلقا" على أمر فلا إشكال فى وجوب الحج عليه إذا حصل المعلق عليه قبل موته و انه يجب قضائه عنه بعد وفاته إذا لم يأت به فى حيوته، و اما لو مات قبل حصول المعلق عليه ففى وجوب القضاء عنه إذا حصل المعلق عليه بعد موته (وجهان) ابتناهما فى المتن على ان التعليق هل هو من باب الشرط أو من قبيل الوجوب المعلق، و قال بعدم وجوب القضاء فى الأول و احتمل وجوبه فى الثانى لكشف حصول الشرط عن كونه واجبا" عليه من الأول- و لم يبين مراده من المبنى (و فسره فى المستمسك) بقوله: يعنى على ان الشرط لو حظ للمنذور نظير شرط الواجب أو شرطا للنذر نظير شرط الوجوب و قال على الأول لا- يجب- القضاء عنه لعدم تحقق الوجوب قبل الشرط و على الثانى يجب لتحقق الوجوب (إلخ) و ما أفاده فى تفسيره غير مبين.

و تفصيل الكلام ان هيهنا أمورا، و هى إنشاء النذر من الناذر، الذى هو أمر إيجادى إيقاعى و هو احداث النذر و إيقاعه، ثم النذر المنشأ بإنشائه و هو الالتزام للّه تعالى بما الزم به، ثم الفعل المنذور مثل صلاة ركعتين مثلا"، ثم المعلق عليه النذر مثل شفاء المريض و نحوه، و لا شبهة فى استحالة إرجاع القيد إلى الإنشاء و جعل الإنشاء مقيدا" بحصول المعلق عليه، لأنه أمر إيجادى ان وجد وجد، و يستحيل التعليق فيه كما انه مستحيل فى كل أمر إيجادى جسما فصل فى مبحث اعتبار التنجيز فى العقود، كما انه لا يرجع الى الفعل المنذور إذ لا معنى لتقييد الصلاة المنذورة مثلا" بشفاء المريض بان يلاحظ الناذر الصلاة مقيدة بشفاء مريضه فيجعلها متعلق النذر، فلم يبق الا ان يرجع القيد الى الالتزام بالفعل المنذور فيجعل التزامه بالإتيان بالمنذور، و حينئذ فمع استحالة الواجب المعلق- كما اخترناه فى الأصول- يكون الشرط شرطا للوجوب كما فى الواجب. المشروط وجوبه بشرط كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة، و على تقدير إمكانه يمكن إرجاع القيد الى الوجوب و يمكن إرجاعه إلى الواجب لكى يكون وجوبه فعليا" فى الحال مع كون الواجب فى الاستقبال، و المصنف (قده) لما كان قائلا" بإمكان الواجب المعلق بنى وجوب القضاء و عدمه على كون التعليق فى النذر من باب الشرط اى شرط الوجوب و كون الالتزام النذرى و وجوب الوفاء به مشروطا بحصول المعلق عليه، أو من باب الوجوب المعلق بان يكون الالتزام فعليا" و الملتزم به استقباليا" عند حصول المعلق عليه، فعلى الأول يجب القضاء عنه لاستحالة صيرورة التزامه فعليا" بعد وفاته إذا لم يكن فعليا" فى حال حيوته، و على الثانى يكون الالتزام فعليا" من حين إنشائه و ان لم ينكشف فعليته الا بعد حصول المعلق عليه، و حيث انه كان فى حال حيوته ملتزما" بالالتزام الفعلى كان يجب عليه الوفاء بالوجوب الفعلى فإذا ترك الواجب الفعلى فى حيوته وجب قضائه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١۴٧

حتى يصير المعنى صدور النذر منه فى حال تلبسه بالعضب، و لكن يمكن حمل عبارتهما على ما إذا صار معضوبا" بعد النذر و التمكن من الحج و هذا الاحتمال فى عبارة الشرائع أقرب- على ما قيل.

و على هذا الاحتمال فليس معرف فى المسألة قول بوجوب الاستنابة، و على تقدير بقاء عبارتها على ظاهرها فيطالب له الدليل.

و قدر أورد عليه فى المدارك بأمرين (أحدهما) اختصاص الروايات المتضمنة لوجوب الاستنابة بحج الإسلام فلا تشمل حج النذر مع كون الأصل عدم وجوبها فيما لم يقم عليه دليل (و ثانيهما) ان النذر إذا وقع فى حال العجز فان كان مقيدا" بوقت معين و استمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر، و ان كان مطلقا توقع المكنة، و مع اليأس يبطل و لا يجب الاستنابة فى الصورتين، ثم قال: نعم لو لاحظ فى نذره الاستنابة وجب قولا واحدا" (انتهى).

و أجاب عنه فى الجواهر بفحوى ثبوت الاستنابة فى حجة الإسلام بتقريب أن مشروعية النذر من المعضوب انما هى لوجوب الاستنابة عليه مع تمكنه منها، فالنذر ملزم به على ما هو مشروع، ثم قال: بل قد يقال بانصراف النذر شرعا إلى الاستنابة و ان لم يقصدها لأصالة الصحة و إطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالنذر فلا يحم ببطلانه حينئذ إلا إذا قصد المباشرة فعلا" و الفرض اليأس منها (انتهى).

(و فيه) ان مشروعية النذر من المعضوب أول الكلام فكيف جعلها (قده) من الأمور المسلمة حتى تحرى لها وجها بعد بطلان النذر من العاجز إذا نوى المباشرة، لعدم إمكان تعلق وجوب- الوفاء بمثل هذا النذر لاستحالة تكليف ما لا يطاق، و لم يدل دليل على صحة نذر الحج من- المعضوب، و لا مجال لإجراء أصالة الصحة فى المقام اما بالنسبة إلى إثبات وجوب الاستنابة على الناذر نفسه فى حيوته فلانه أعرف بما نوى فى حال النذر، فإنه ان نوى ان يحج مباشرة مع عجزه فنذره باطل، و ان علم انه نوى الاستنابة فنذره صحيح و وجبت الاستنابة، و ان شك فى ذلك فلا دليل على أصالة الصحة فى الأعمال على وجه عام الا ما ثبت فى مثل قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ، و لو سلمنا جريان أصل الصحة فى عمل نفسه فهو أصل كالاستصحاب لا يثبت به اللوازم العقلية لعدم صحة الأصل المثبت.

و اما بالنسبة إلى الاستنابة عنه بعد وفاته فإذا شك الوارث فى صحة نذره فلو سلم جريان أصل الصحة فى عمل الغير لا يثبت به الا- اللوازم الشرعية لا- غيرها فالأصل يقتضى عدم وجوب- الاستنابة على الوارث لعدم ثبوت الدين على الميت و اما دعوى انصراف نذرها الى نذر الاستنابة فإثباتها على مدعيها فلنرجع إلى الصورة الاولى اعنى ما كان متمكنا من الحج عند النذر لم عجز بعد ذلك مع تقصيره فى التأخير فاستدل فى المتن لوجوب الاستنابة عليه فى حيوته بالأخبار الواردة فى وجوب الاستنابة على الحى إذا عجز عن المسير لمرض أو هرم،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤٨

عنه بعد وفاته، هذا ما ظهر لى فى المراد من المبنى.

و يرد عليه (أولا-") بأنه متوقف على القول بإمكان الواجب المعلق، و اما على القول باستحالته فلا- أساس له، و لذا علق بعض أساتيدنا (قده) فى المقام بأنه لا أساس لهذا المبنى أصلا و لا يجب القضاء مطلقا (و ثانيا) على تقدير تصور الواجب المعلق لا يصح الابتناء عليه فى المقام للزوم كون- المكلف حين حصول المعلق عليه ممن يصح تكليفه به و لكن لا- يصح تكليفه فى المقام لان حصول المعلق عليه الذى هو ظرف تحقق الواجب من المكلف هو حين وفاته و لا يمكن صدور الفعل منه حينه فلا يكون كاشفا" عن كونه واجبا" عليه من الأول و يكون مثل ما إذا كان نذره منصرفا" الى بقاء حيوته حين حصول الشرط، إذا لشرط الحاصل بعد وفاته لا يكون شرطا للواجب عليه لعدم تمكنه من إتيانه عند حصول شرطه، فالحق عدم وجوب القضاء عنه فى المسألة.

[مسألة (١١) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا]

مسألة (١١) إذا نذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا" «١» لمرض أو نحوه أو مصدودا بعد و أو نحوه فالظاهر وجوب استنابته حال حيوته لما مر من الاخبار سابقا في وجوبها و دعوى اختصاصها. بحجة الإسلام ممنوعة كما مر سابقا، و إذا مات وجب القضاء عنه، و إذا صار معضوبا" أو مصدودا قبل تمكنه و استقرار الحج عليه أو نذر و هو معضوب أو مصدود حال النذر مع فرض تمكنه من حيث المال في وجوب الاستنابة و عدمه حال حيوته و وجوب القضاء عنه بعد موته قولان أقواهما لعدم و ان قلنا بالوجوب بالنسبة الى حجة الإسلام الا ان يكون قصده من قوله لله على ان أحج الاستنابة

إذا أنذر الحج و هو متمكن منه فاستقر عليه ثم صار معضوبا" بالمرض أو نحوه أو مصدودا" بعدو و نحوه ففي وجوب استنابته عليه حال حيوته كما إذا استطاع و هو متمكن من الحج فاستقر عليه ثم عجز عنه لمرض و نحوه أو لا (وجهان) مختار المصنف (قده) هناك هو وجوب- الاستنابة، هذا إذا كان العجز أو الصد طارئا" بعد النذر و بعد تمكنه من الحج و تأخيره من غير عذر.

اما إذا كان العجز أو الصد حاصلا حال إنشاء النذر أو بعده و قبل تمكنه من الخروج الى الحج بحيث لم يستقر عليه على ميزان الاستقرار في حجة الإسلام مع بقاء التمكن المالي ففي وجوب- الاستنابة حينئذ حيا" أو ميتا" قولان: المحكى عن المبسوط هو الوجوب، قال (قده) المعضوب إذا وجبت عليه حجة بالنذر أو بإفساد وجب عليه ان يحج عن نفسه رجلا فإذا فعل فقد اجزئه (انتهى).

بل هو ظاهر الشرائع، حيث يقول: و لو نذر الحج أو أفسد حجة و هو معضوب قيل يجب ان يستنيب، و هو حسن (انتهى) بناء على ان يكون قوله و هو معضوب حالا من ضمير الفاعل في قوله: نذر أو أفسد،

---

(١) المعضوب بالعين المهملة و الضاد المعجمة بمعنى الضعيف الزمن و في مجمع البحرين:

الأعضب من الرجال الذى لا حراك فيه كان الزمان عضبه و منعه من الحركة.

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٤٩

و ظاهر بعضها و ان كان منصرفا" الى حجة الإسلام الا ان بعضها الأخر بإطلاقه يشمل الحج الواجب بالنذر كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول: لو ان رجلا" أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا- من ماله ثم ليبعثه مكانه (و خبر على بن أبى حمزة) في رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله فيه، فقال:

عليه ان يحج من ماله صرورة لا مال له.

هذا مضافا" الى ان المستفاد من اخبار الباب (و لو قلنا بكون موردها أو منصرفها حجة الإسلام) مشروعية استنابة الحى في باب الحج و انه ليس مثل الصلاة الواجبة و الصوم الواجب حيث لم يشرع فيها استنابة المكلف في حال حيوته و انه انما شرعت الاستنابة فيها بعد موت المكلف، و لعل- الفرق بينهما و بين باب الحج ان الشارع قد جعل للصلاة درجات و مراتب حسب قدرة المكلف و عجزه فلا تسقط الصلاة عنه ما دام حيا" حتى يبلغ الأمر إلى صلاة الغريق، و لذا لا تصل النوبة إلى استنابة المكلف في حيوته، و اما الصوم فقد جعل الله سبحانه للعاجز عنه فدية طعام مسكين عن كل يوم بمد أو مدين، و هذا بخلاف الحج حيث ان العاجز الذى قد استقر عليه الحج ليس هناك أمر يقوم مقامه فلا يسقط عن المكلف إلا بالإتيان به لانه مما لا بدل له، فان فرض مشروعية الاستنابة من الحى يحكم العقل بوجوبه لان اشتغال ذمته بالحج يرتفع بها، فوجوب دفع الضرر الأخروى و هو

العقوبة و التوبيخ و المؤاخذة، و لما كان مشروعية الاستنابة عبارة أخرى من براءة ذمة المستنيب بعل النائب فالعقل يحكم بوجوب ذلك دفعا للعقوبة إذا مات مشتغل الذمة بالحج الى ان يستناب عنه و يأتى النائب بالحج، و هذا واضح، و الله العالم.

[مسألة ۱۲ لو نذر ان يحج رجلا فى سنة معينة فخالف مع تمكنه]

مسألة ۱۲ لو نذر ان يحج رجلا فى سنة معينة فخالف مع تمكنه وجب عليه القضاء و الكفارة، و ان مات قبل اتيانهما يقضيان من أصل التركة لأنهما واجبان ماليان بلا اشكال، و الصحيحتان المشار إليهما سابقا" الدالتان على الخروج من الثلث معرض عنهما كما قبل أو محمولتان على بعض المحامل و كذا إذا نذر الإحجاج من غير تقييد بسنة معينة مطلقا أو معلقا" على شرط و قد حصل و تمكن منه و ترك حتى مات فإنه يقضى عنه من أصل التركة و اما لو نذر الإحجاج بأحد الوجوه و لم يتمكن منه حتى مات ففى وجوب قضائه و عدمه وجهان أوجههما ذلك لانه واجب مالى أوجبه على نفسه فصار دينا" غاية الأمر انه ما لم يتمكن معذور و الفرق بينه و بين نذر الحج بنفسه انه لا يعد دينا مع عدم التمكن منه و اعتبار المباشرة بخلاف الإحجاج فإنه كنذر بذل المال كما إذا قال لله على ان اعطى الفقراء مائة درهم و مات قبل تمكنه (و دعوى) كشف عدم التمكن عن عدم الانعقاد ممنوعة، ففرق بين إيجاب عمل مباشرى و ان استلزم صرف المال فإنه لا بعد دينا" عليه بخلاف الأول

إذا نذر إحجاج رحل فى سنة معينة فمع تمكنه من أداء النذر وجب عليه احجاجه فلو خالف و لم يرسله الى الحج فى وقته وجب عليه الكفارة و القضاء، اما وجوب الكفارة فواضح، و اما وجوب القضاء بمعنى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۵۰

وجوب احجاجه فى سنة أخرى فلفحوى ما دل على وجوب القضاء عنه بعد موته- كما يأتى- فإنه يدل على انه دين ثابت عليه فيجب عليه فى حيوته الخروج من عهدة الدين سواء قلنا فيما يأتى بأخذ ذلك من الأصل أو من ثلث ماله فان وجوب الإخراج من الثلث أيضا" دال على ثبوت حق فى ماله بنذره، هذا مضافا" الى استصحاب اشتغال ذمته و بقاء التكليف عليه بالاحجاج (و توهم) ان تقييده فى النذر بسنة معينة مانع من الاستصحاب (مدفوع) بان وجوب الوفاء مقتض لاشتغال ذمته بالاحجاج فى سنة معينة فإذا شك ان ذلك على وحدة المطلوب أو تعدده يستصحب أصل وجوب الإحجاج، و هذا بخلاف وجوب الصلاة فى الوقت فان ما دل على ان تارك الصلاة من ترك الصلاة فى وقتها و التهويل و الوعيد الشديد فى عقاب تارك الصلاة تدل على ان المطلوب من المكلف من الصلاة المهتم بها غاية الاهتمام هو الصلاة فى الوقت و ان قضائها فى خارج الوقت ليس من باب تعدد المطلوب، و لهذا لا يجرى الاستصحاب هناك كما فى صلاة الكسوف و الخسوف لان مبدء وقت الصلاة و منتهاه قد عينا فى الشريعة بحيث لا مجال للاستصحاب، و ثبوت القضاء فى احتراق القرض كله انما هو بدليل أخر (و كيف كان) فلا إشكال فى وجوب الإحجاج عليه فى سنة أخرى و قد أرسله فى المتن إرسال- المسلمات، و الظاهر عدم وجوب الفور فى ذلك فله التأخير كسائر الواجبات التى لم يحدد لها وقت ما لم يبلغ الى حد التهاون بأمر المولى عز و جل.

و إذا مات و لم يعمل بنذره وجب الإخراج من ماله، و هل الواجب إخراجه من أصل المال أو من الثلث، و اختار المصنف (قده) إخراجه من الأصل، و استدل عليه بان الإحجاج واجب مالى- و لو قلنا بان الحج ليس كذلك- و الواجب المالى يكون دينا" على المكلف يبقى على عهدته الى وقت موته و ينتقل الى ماله بعد وفاته كسائر ديونه، و استدل لوجوب كونه من الثلث بما تقدم من الصحيحين، و لا بأس بإعادة ذكرهما و ان تقدمتا سابقا" فالأولى صحيحة ضريس الكناسى المروية فى الفقيه و التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل عليه حجة الإسلام و نذر نذرا" فى شكر ليحجن به رحلا إلى مكة فمات الذى نذر قبل

ان يحج حجة الإسلام و من قبل ان يفى بالنذر الذى نذر، قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال و اخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره و قد وفى بالنذر و ان لم يكن ترك مالا" الا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر.

و انما هو مثل دين عليه (الثانية صحيح ابن ابى يعفور) المروية فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل نذر الله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى الله ابنه و مات الأب، فقال الحجة على الأب بوديها عنه بعض ولده، قلت هى واجبة على ابنه الذى نذر فيه؟

فقال هى واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه.

(و أجاب عنهما فى المتن) بأن الأصحاب قد أعرضوا عنهما و لن ينقل من أحد انه يخرج الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۵۱

النذرى من الثلث، و لكن قد نسب ذلك فى المتن الى القيل و كأنه (قده) متأمل فى إعراض الأصحاب عنهما، و الاحتياط يقتضى خروجه من الثلث الا ان يرضى جميع الورثة بخروجه من الأصل، و لو عملنا بالصحيحتين لكان مقتضاهما إخراج جميع موارد النذر المالى من الثلث إذا مات الناذر قبل الوفاء بنذره، و لعل الامام عليه السلام قد نزل النذر بمنزلة الوصية فحكم بعدا" بالخروج من- الثلث، و الله العالم. و اما المحامل التى أشار فى المتن إليها بقوله أو محمولتان على بعض المحامل فقد تقدم ذكرها فى المسألة الثامنة من هذا الفصل هذا كله فى القضاء عن الميت الحج الذى نذره.

و اما إخراج الكفارة عنه فمبنى على وجوب إخراج كل واجب مالى من أصل التركة و هو لا- يخلو عن الاشكال كما تقدم مرارا"، فراجع ما تقدم منا فى المسألة الثامنة من هذا الفصل ص.

و لو نذر الإحجاج فى سنة معينة أو مطلقا معلقا على شرط و قد حصل الشرط فى حيوته أو مطلقا من غير تعليق على شرط و لم يتمكن طول حيوته من وفاء النذر فلا- إشكال فى عدم وجوب- الكفارة عليه و لا- إخراجها من ماله، و هل يجب عليه وليه إخراجه من ماله من الثلث أو الأصل أو لا- يجب مطلقا (وجهان) و اختار فى المتن وجوب الإخراج مستدلا" بأنه واجب مالى أوجبه الناذر على نفسه بالالتزام النذرى فصار دينا" عليه بنفس التزامه به قبل مرتبة تعلق وجوب الوفاء به مثل ما إذا استدان دينا و لم يتمكن من أدائه حتى مات، و هذا بخلاف ما إذا نذر الحج بنفسه حيث انه لا- يعد دينا" إذا لم يتمكن طول حيوته، فان الواجب عليه هو العمل بنفسه و قد سقط عنه بالعجز عنه فلا موجب لتعلقه بماله بعد وفاته (و فيه أولا") ان ما افاده لا يوافق ما اختاره فى- المسألة الثامنة من ان جميع الواجبات الإلهية دين لله تعالى سواء كان الواجب أداء مال أو كان عملا" صرفا" و ان المنشأ لكونه دينا" هو الخطاب التكليفى المتعلق به و ان كان معذورا" فى تركه امتثاله عند عدم التمكن منه (نعم) لو كانت القدرة شرطا" شرعيا" كالاستطاعة للحج الإسلامى لم يوجب دينا" على المكلف ما دام عاجزا" عن المكلف به (و ثانيا") منع ما ذكره من ان إيجاب الناذر على نفسه بالالتزام النذرى يوجب صيرورة الملتزم به دنيا" عليه بنفس التزامه (وجه المنع) ان كونه دينا" عليه موقوف على إمضاء الشارع إياه و امره بوجوب الوفاء به و لو لا امره به لم يصر دينا" عليه، و هذا بخلاف دين الناس حيث انه بقبض المديون من الدائن أو بإتلاف ماله أو جنايته عليه يعتبر قراره فى ذمته عرفا" و ان لم يوجب عليه حكما" تكليفيا" لعجزه عن الأداء طول حيوته، و الله العالم.

[مسألة (۱۳) لو نذر الإحجاج معلقا" على شرط]

مسألة (١٣) لو نـذر الإحجاج معلقا" على شـرط كمجيء المسافر و شـفاء المريض فمات قبل حصول- الشـرط مع فرض حصوله بعـد ذلـك و تمكنه منه قبله فالظاهر وجوب القضاء منه الا ان يكون مراده التعليق على ذلك الشـرط مع كونه حيا" حينه و يـدل على ما ذكرنا خبر مسمع بن عبـد الملك فيمن كان له جاريـة حبلى فنـذر إن هى ولـدت غلاما ان يحجه أو يحج عنه حيث قال الصادق عليه السلام

بعـد ما سئل عن هـذا: ان رجلا نذر فى ابن له ان هو أدرك ان يحجه أو يحج عنه فمات الأب و أدرك الغلام بعده فاتى رسول الله صلى الله عليه و الله فسيلة عن ذلك فأمر رسول اللّه (ص) ان يحج عنه مما ترك أبوه، و قد عمل به جماعه، و على ما ذكرنا لا يكون مخالفا" للقاعدة كما تخلية سيد الرياض و قرره عليه صاحب الجواهر و قال ان الحكم فيه تعبدى على خلاف القاعدة

هـذه المسألة نظير ما مر فى المسألة العاشـرة الا ان المفروض هناك كان فى نذر الحج بالمباشـرة معلقا" على الشـرط، و فى هذه المسألة فى نذر الإحجاج معلقا على الشـرط، و الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين (الأول) فيما هو مقتضـى القواعد الشـرعية (فنقول) قـد تقـدم فى المسألة العاشـرة ان المصـنف (قده) ابتنى المسألة على كون المقام من قبيل الواجب المشـروط أو من قبيل الواجب المعلق فعلى الأول لا يجب القضاء عنه و على الثانى يجب، و كان اللازم عليه (قـده) هنا أيضا" ان يبنى المسألـة على ما بنى عليه هناك فيقال ان الشـرط الـذى علق عليه نذر الإحجاج كمجيء المسافر أو شـفاء المريض ان أخذ فى النذر فى نية الناذر على سبيـل الواجب المشـروط لم يجب على ولى الميت الإحجـاج من تركته، فـإن إنشاء الالتزام من الناذر و ان كان فعليا" الا ان المنشأ و هو الالتزام اسـتقبالى مقيد حصوله بتحقق المعلق عليه، و المفروض عدم تحققه فى حياة الناذر، فلم يحب عليه شـىء فى حيوته حتى بتعلق بماله بعـد موته، و هذا بخلاف ما لو أخذ الشـرط عند النذر على طريق الواجب المعلق بمعنى كون التزام الناذر فعليا" و الملتزم به اسـتقباليا" مقيدا" بحصول الشـرط، فان حصول الشرط و لو بعد موته كاشـف عن تحقق التزام الناذر و وجوب الوفاء بنذره فى حال حيوته، فيجب حينئذ إخراج مؤنة الإحجاج من تركته.

و العجب ان المصنف (قده) لم يذكر هذا التفصيل هيهنا و جعل الحكم بوجوب الإخراج من التركة مقتضى القاعدة غير مخالف لها كما صرح به فى أخر كلامه.

(أقول) لعل الفرق بين هذه المسألة و المسألة العاشـرة ان المنذور هناك كما كان هو حج الناذر مباشرة لا يحتمل ان يشمل نذره ما بعـد موته لانتفاء الموضوع حينئـذ، بخلاف المقام فإن- الإحجاج انما يكون ببـذل المال فما دام المال موجودا فموضوع النذر متحقق، فإذا كان الظاهر من النذر هو تعلقه بماله أعم من ان يكون إخراجه حال حيوته أو بعد وفاته و لم يكن منصرف نذره هو تحقـق الشـرط المعلق عليه النـذر فى حـال حيوته كـان مقتضـى القاعـدة هو وجوب إخراج مؤنـة الإحجـاج من تركته و لو كـان حصول الشـرط كشـفاء المريض أو قـدوم المسافر بعـد وفاته لشـمول نذره لما بعد الوفاة (نعم) لو كان الظاهر المنصـرف اليه من النذر هو تعليق النذر على حصول الشـرط فى حال حيوته فالقاعدة تقتضى سقوط وجوب الوفاء بالنذر بموت الناذر إذا لم يتحقق الشرط الا بعد موته كما هو مفروض المسألة هذا تمام الكلام فى المقام الأول أعنى بيان ما هو مقتضى القاعدة فى المسألة.

(المقام الثانى) فى بيان ما يدل عليه الاخبار، و قد تقدم نقل صحيح ضريس و صحيح ابن

ابى يعفور، و مقتضاهمـا إخراج نفقـة الإحجاج من ثلث مال الميت الناذر، و لكن مورد الأول هو النـذر المطلق و مورد الثانى هو النذر المشـروط مع حصول الشـرط قبل موت الناذر فلا ربط لهما بالمقام فان الكلام هيهنا هو فى صورة حصول الشرط بعد موته فيبقى خبر مسـمع بن عبـد الملك و قـد رواه فى الكافى فى كتاب الايمان و النـذور و هو الحديث الخامس و العشـرون من باب

النذور عن الصادق علیه‌- السلام، و فیه: قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام کانت لی جاریة حبلی فنذرت لله عز و جل ان ولدت غلاما" أن أحجه و أحج عنه، قال علیه السلام ان رجلا" نذر لله فی ابن له ان هو أدرک یحج عنه أو یحج به فمات الأب و أدرک الغلام بعده فاتی رسول الله صلی الله علیه و آله الغلام فسیلة عن ذلک فأمر رسول الله (ص) ان یحج عنه مما ترک أبوه.

(و لا یخفی) ان مورد سؤال السائل انما هو النذر المعلق علی الشرط الذی حصل المعلق علیه فی حیوته- کما هو الظاهر من قوله فنذرت لله عز و جل ان ولدت غلاما (إلخ) فإن من المستبعد أن یسئل الامام علیه السلام فی حال حمل الجاریة و قبل ان تلد، بل الظاهر انه قد سئل هذا السؤال بعد ان ولدت الجاریة غلاما" سیما مع قوله کانت لی جاریة حبلی، و لم یقل ان لی جاریة حبلی، فان ظاهره ان الجاریة کانت له فی الزمان الماضی فکانت حبلی و انه فی حال السؤال لیست حبلی و انها قد ولدت غلاما"، فیسئل ما هو حکم نذره الذی لازمه ان یحج عنه فی الحال أو یصبر حتی یدرک و یکبر فیعطیه مالا لیحج به عن نفسه: فأجاب الإمام علیه السلام بأنه وقع نظیر ذلک فی زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و هو انه نذر رجل انه ان أدرک ابنه الذی کان صغیرا" فی زمان نذره و بقی حتی کبر و بلغ مبلغ الرجال ان یحج الأب نیابة عن ولده ان یحج به و یأخذه معه الی الحج فمات الأب قبل ان یدرک الغلام و کان صغیرا" عند موت أبیه ثم أدرک و اتی رسول الله صلی الله علیه و آله فسیلة عن ذلک فأمر رسول الله (ص) ان یحج هذا الولد الذی بلغ مبلغ الرجال نیابة عن والده و یأخذه نفقة حجه ذلک من ترکه أبیه.

و یقع الکلام حینئذ فی ان جواب الامام علیه السلام و نقل هذا الحدیث عن رسول الله (ص) کیف یکون جواب السائل و انه ماذا فهم السائل من کلام الامام علیه السلام (فنقول) ن مورد سؤال السائل کما عرفت هو ما إذا حصل شرط النذر قبل موت الناذر و لما حکم النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی قضیة الغلام الذی أدرک بعد موت والده بان یحج عن أبیه من ترکته فهم الراوی ان- الحکم کذلک فی مورد سئواله بمعنی انه یجب علیه الوفاء بنذره و انه لو مات قبل الوفاء بالنذر یخرج من ترکته بل الحکم فی مورد السؤال أوضح فإن الشرط المعلق علیه فی مورد السؤال قد کان متحققا" قبل موت الناذر بخلاف مورد الحدیث النبوی فإذا کان الحکم هو إخراج الحج من ترکه المیت فی النبوی مع عدم وجوب الوفاء بالنذر فی حال حیاة الناذر لعدم تحقق الشرط ففی مورد السؤال اولی، هذا تقریب الاستدلال بحدیث مسمع، و هو حسن.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۵۴

بقی الکلام فی أمرین (الأول) ان الحکم فی هذا الحدیث هل هو علی خلاف القاعدة- کما اختاره المحقق أستادنا النائینی (قده) فیما علقه هنا- أو انه موافق للقاعدة، و قد عرفت فی المقام الأول ان الحکم موافق لها، فراجع و تأمل (الأمر الثانی) ان القاعدة حسبما بیناه تقتضی خروج مؤنة الإحجاج من أصل الترکة و هو مقتضی حدیث مسمع حیث قال فی أخر الحدیث" فأمر رسول الله (ص) ان یحج عنه مما ترک أبوه" إذ ظاهره إخراج مؤنة الحج من مطلق ترکه المیت لا- من ثلثه فقط، لکن فی صحیحی ضریس و ابن ای یعفور الخروج من الثلث، و موردهما و ان کان صورة حصول المعلق علیه قبل موت الناذر الا- ان الحکم بالخروج من الثلث فی مورد الحدیث النبوی و هو ما إذا لم یحصل المعلق علیه الا بعد موت الناذر بطریق اولی، لعدم وجوب الوفاء بالنذر حتی یقال انه مات مدیونا" فیخرج من الأصل، و حینئذ فیمکن ان یکون حکم النبی صلی الله علیه و آله أن یحج مما ترک أبوه غیر وارد مورد انه یخرج من الأصل و الثلث (و کیف کان) فالاحتیاط یقتضی- الخروج من الثلث، و الله العالم

[مسألة (۱۴) إذا کان مستطیعا" و نذر ان یحج حجة الإسلام انعقد علی الأقوی]

مسألة (۱۴) إذا كان مستطيعا" و نـذر ان يحـج حجـة الإسـلام انعقد على الأقوى و كفاه حج واحد و إذا ترک حتى مات وجب القضاء عنه و الكفارة من تركته و إذا قيده بسنة معينة فاخر عنها وجب عليه الكفارة، و إذا نذره حال عدم الاستطاعة انعقد أيضا" و وجب عليه تحصيل الاستطاعة مقدمة الا ان يكون مراده الحج بعد الاستطاعة

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بين أكثر المتأخرين جواز نذر الواجب و انعقاده خلافا" للمحكى عن المرتضـى و الشيخ و ابى الصـلاح و ابن إدريس حيث منعوا عن نـذر صوم أول يوم من شـهر رمضـان لانه صـيام واجب متعلق لحق الله سـبحانه بغير النذر فإيجابه بالنذر تحصـيل للحاصل، و لانه على تقدير كونه يوما" من رمضان قد استحق صيامه بالأصل و لا يمكن ان يقع فيه غيره، و مقتضى الدليل الأول عدم صحة نذر كل واجب بل عدم صحة اليمين عليه.

(و كيف كان) فما اسـتدل لعدم صـحة نذر الواجب غير ما تقدم وجوه (الأول) ان المعتبر فى صـحة النذر قدرة الناذر على متعلقه فعلاـ" و تركـا، و الواجب الشـرعى ليس كـذلک فإنه قـد ثبت فى محله ان الممتنع شـرعا كالممتنع عقلا، فلا قـدرة شـرعا" على ترک الواجب (الثانى) ان الواجب على ما سلكه المصنف (قده) حق لله سبحانه و هو تعالى مستحق له مثل دين المخلوقين بل هو مملوک له تعالى و لا يصح جعل مملوک لمالک ملكا له لعدم حصول ملكية شـیء لمالک له لكونه من قبيل تحصـيل الحاصل (الثـالث) لغويـة إيجـابه على النـاذر بالنـذر لعـدم ترتب اثر عليه بعـد وجوبه عليه بالأصـل إذا الأـثر الحاصـل من الإيجاب انبعاث المكلف نحو إيجاده و هو حاصل بالوجوب بالأصل فلا فائدة فى بعثه اليه بالنذر.

و شـیء من هـذه الأدلـة لا يثبت عـدم انعقاد النـذر المتعلق بالواجب (اما كون الإيجاب بالنذر تحصـيلا للحاصل) فلان الحاصـل بالنذر ليس عين الحاصل بالإيجاب الأول الأصلى بل هو مثله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۵۵

و يتفاوتان بالأصالة و العرض، حيث ان وجوب حجة الإسـلام ثابت بأصل الشرع و وجوب الحج النذرى ثابت بالعرض، نعم يلزم من انعقاد النـذر المتعلق بالواجب اجتماع المثلين و هما الوجوب الثابت للحـج بالأصل و الوجوب الثابت له بالنذر (و يجاب عنه) بإمكـان اجتماعهما مع اختلافهما بالرتبـة كما هو الحق، حيث ان الوجوب الأصـلى مأخوذ فى موضوع الوجوب بالنـذر، إذ النـذر متعلق بمـا هـو الـواجب بالأصـل، فـالوجوب النـذرى متعلـق بالوفـاء بالنـذر، و الوفـاء به متفرع على النـذر تفرع كـل عرض على موضوعه، و النـذر متفرع على الواجب مثـل تفرع وجوب الوفـاء بالنـذر على النـذر، فوجوب الوفـاء متـأخر عن الوجوب الأصـلى بمرتبتين، فلا اجتماع لهما فى المرتبة، و باختلافهما فى الرتبة ترتفع غائلة اجتماع المثلين كما هو كذلک فى اجتماع الضدين.

هـذا مضافـا" الى ان المثلين إذا كانـا من مهيـة قابلـة للتشـكيک و لم تكونـا من مهيـة متواطئـة على مـا هو مصـطلح أهل المنطق فاجتماعهما لا مانع فيه و لو كانا فى رتبـة واحـدة فإن نتيجـة اجتماعها تكون تأكـد وجود المهيـة و شدته كالبياض العارض على الجسم الأبيض فإن عروضه يورث شده البياض، و هكذا هيهنا فالوجوب الحاصل بالنذر يوجب تأكد الوجوب للواجب بالأصل و تحصل الفائـدة فى تقويـة البعث و تحقق انبعاث قوى لم يكن قبل النـذر و ذلک مضافا" الى وجوب الكفارة على حنثه و الغالب فيمن ينذر فعل الواجب هو إيجاد باعث قوى حتى لا يترک الواجب الأصلى، و هذا لا مانع منه.

(و اما الاسـتدلال بعدم القدرة) فيجاب عنه أولا" بالنقض بالنذر على ترک الحرام مع جوازه و انعقاده بلا شبهه عندهم و قد ورد فيه اخبار كثيرة (ففى خبر زرارة) عن الباقر عليه السـلام كل يمين حلفت عليها ان" تفعلها بماله فيه منفعـة فى الـدنيا و الآخرة فلا كفارة عليه و انما الكفارة فى ان يحلف الرجل و الله لا ازنى و الله لا اشـرب و الله لا أسرق و الله لا أخون و أشباه هذا أولا أعصى ثم فعـل فعليه الكفـارة فيه، و غير ذلـک من الاخبار (و ثانيا") ان المسـتفاد من الالتزام التشـريعى بفعل شـیء أو تركه هو وجوب صرف القدرة فى فعله أو تركه، و هذا لا يوجب سـلب القدرة عنهما، كيف، و القدرة موضوع لوجوب صـرفها فى أحدهما، فمع

وجوب الشيء يكون قادرا" على إتيانه تكوينا" و متمكن من إتيانه تشريعا فلا يمنع لزوم الإتيان به تشريعا عن انعقاد نذر إتيانه لان نذره مؤكد لوجوبه و اما ما قيل فى مقدورية المنذور إذا تعلق النذر بالواجب بأنه لو قلنا بخروج الواجب عن حيز القدرة بوجوبه بمجرد الخطاب الأصلى به للزم من وجود الخطاب عدمه كما فى تقرير درس بعض السادة الأعاظم فلعله ليس على ما ينبغى لأن انسلاب القدرة عن متعلق الخطاب بسبب الخطاب لا- يوجب سقوط الخطاب عنه، بل اللازم منه هو عدم صحة خطاب أخر به، و اما هو فمتعلقه مقدور فى رتبة موضوع الخطاب و ان صار غير مقدور بالخطاب.

و اما الاستدلال بكون الواجب ملكا لله تعالى و دينا" له و انه لا يصح جعل ملك لأحد ملكا له

ثانيا" بجعل أخر فلما فيه (أولا) من فساد المبنى، إذ ليس فى إيجابه تعالى الواجب على عباده الا إيجابه تعالى و لزوم امتثال امره على المكلف عقلا، و اما كون المأمور به ملكا له تعالى أو حقا له أو دينا" على نهج سائر التمليكات و الحقوق و الديون فلم يقم عليه دليل و ان لم يكن فى اعتباره محذور لو قام عليه الدليل (و ثانيا") انه لا بأس فى صيرورة شيء متعلقا" لحق شخص واحد من جهتين أو أزيد و ليس ذلك بعادم النظير كما فى حق الخيار الثابت فى بيع واحد بخيار المجلس و الشرط و و الحيوان مثلا" إذا اجتمعت أسبابها و تكون نتيجة اجتماعها جواز الأخذ ببعض منها عند سقوط البعض الأخر.

و اما الاستدلال بلغوية الأمر به من ناحية النذر مع كونه مأمورا" به بالخطاب الأصلى فبالمنع عنها إذ يترتب على الأمر النذرى تأكد الخطاب الأصلى و انبعاث المكلف بتأكده إذا كان بحيث لم يكن ينبعث بالخطاب الأصلى مجردا" عنه كما هو المعلوم بالوجدان مع ترتب الكفارة على مخالفته، فالحق صحة نذر الواجب كما يصح نذر المندوب.

(الأمر الثانى) إذا نذر ان يحج حجة الإسلام كفاه حج واحد و لا يجب عليه حجان بل لا يعقل التعدد لان المنذور هو الحج الإسلامى و هو لا يكون فى العمر الإمرة واحدة و فى كشف اللثام دعوى الاتفاق على كفايه الحج الواحد فى مفروض المسألة.

(الأمر الثالث) إذا ترك الناذر لحج الإسلام حتى مات وجب القضاء عنه من تركته فيكون الحج الذى يقضى عنه بعد وفاته حجة الإسلام التى تعلق النذر بها لوجوب إخراج حجة الإسلام من تركته إذا لم يأت به فى حال حيوته بعد استقراره و إطلاق النذر عن كونه فى سنه معينة فيكون حال الحج الذى يقضى عنه بعد وفاته كحجة الذى يأتى به فى حال حيوته فى كونه كافيا" عن حج الإسلام و النذر معا، و يجب إخراج الكفارة لمخالفته النذر و يكون ذلك من أصل تركته على كلام قد تقدم الإيماء إليه من ان كل واجب مالى هل يكون حاله كسائر ديون الميت أو لا.

(الأمر الرابع) إذا قيد نذره بحجة الإسلام فى سنه معينة فاخر عنها وجب عليه الكفارة لمخالفته النذر و يجب عليه الإتيان بحجة الإسلام فى سنه أخرى بعدها و فى كون ما يأتى به فى سنه أخرى قضاء عن الحج المنذور فى السنه المعينة التى لم يأت به فيها وجهان، أقواهما الأول، بناء على وجوب قضاء النذر المعين كما مر فى الأمر الثالث الذى ذكرناه فى طى المسألة الثامنة، و لا مانع عن قصد قضاء النذر عند الإتيان بحجة الإسلام فى سنه أخرى لكونها حجة الإسلام التى نذر الإتيان بها فينوى بها قضاء الحج النذرى فى السنه المعينة، نعم إذا اتى بحجة الإسلام فى سنه أخرى لا يتمكن من الإتيان بها ثانيا" قضاء عن النذر المعين.

(الأمر الخامس) إذا نذر حج الإسلام فى حال عدم الاستطاعة فلا يخلوا ما يكون المنذور هو حجة الإسلام مقيدا" بكونها فى حال عدم الاستطاعة أو يكون معلقا على حصولها أو يكون مطلقا عن

التقييد بحال الاستطاعة أو عدمها، و الحكم فى الأول هو بطلان النذر لان حج الإسلام المفيد بكونه فى حال عدم الاستطاعة غير مقدور لكون وجوبه مشروطا بالاستطاعة، اللهم الا على ما استظهره المصنف (قده) من كون الحج الصادر عن غير المستطيع هو

أيضا" حجة الإسلام كما مر فى طى المسألة الخامسة و الستين مع ما فيه و فى الثانى هو صحة النذر و عدم وجوب تحصيل الاستطاعة بسبب النذر كما لا يجب تحصيلها لأجل الحج، و على الثالث أيضا" يصح النذر و يجب تحصيل الاستطاعة لأجل النذر لكونه مطلقا عنها غير مقيد بها كما هو واضح

[مسألة (١٥) لا يعتبر فى الحج النذرى الاستطاعة الشرعية]

مسألة (١٥) لا يعتبر فى الحج النذرى الاستطاعة الشرعية بل يجب مع القدرة العقلية خلافا للدروس و لا وجه له إذا حاله حال سائر الواجبات التى تكفيها القدرة عقلا

الفرق بين الاستطاعة الشرعية و العقلية من وجهين (أحدهما) يرجع الى ناحية الملاك بدخل الشرعية منها فى ملاك متعلق التكليف كحج الإسلام، حيث ان الاستطاعة اليه دخيلة فى صيرورته ذا ملاك فلا ملاك للوجوب فى حج المتسكع، و الاستطاعة العقلية دخيلة فى حسن الخطاب و صحة الطلب عن المكلف، حيث ان العقل يحكم بقبح المطالبة عمن لا يقدر على الإتيان به (و ثانيهما) يرجع الى ناحية الخطاب، حيث ان الشرعية منها يؤخذ شرطا" فى موضوع- الخطاب على نحو القضية الشرطية مثل قوله تعالى مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا أو يؤخذ موضوعا" للخطاب على نحو القضية الحمليه مثل قول القائل المستطيع يجب عليه الحج أو المسافر يجب عليه القصر، و اما العقلية فلا يؤخذ فى موضوع الخطاب بل بحكم به العقل عند حكم الشارع حكما إلزاميا بفعل شيء أو تركه، و يتعقب حكمه حكم الشارع بلا تقييد فى خطابه بالقدرة مثل صل أو لا تشرب الخمر بقوله ان قدرت، فالمعتبر منها عقلا هو ما به يصح المطالبة من العبد من حيث كونه قادرا" على الامتثال سواء كان قادرا" على الامتثال أو على تحصيل القدرة عليه و لو بألف واسطة، فالمعتبر فى قبح المطالبة عن العاجز هو العجز بقول مطلق بان لا يكون قادرا" أصلا" لا بالقدرة على الفعل و لا بالقدرة على تحصيل القدرة، و المعتبر فى الاستطاعة الشرعية هو ما حدده الشارع فى اعتبارها لو كان منه تحديد كما فى الحج حيث حدد القدرة المعتبرة فيها بالزاد و الراحلة و التمكن منهما، و مع عدم التحديد منه فالمدار على صدق القدرة عرفا، و هذا التفاوت ينشأ من ناحية اختلاف الحاكم فى اعتبارها، فالقدرة العقلية لما لم تكن دخيلة فى ملاك متعلق الخطاب و يرى العقل متعلقة ذا ملاك فلا حرم يحكم بحسن الخطاب و لزوم امتثاله فيما إذا كان باب امتثاله مفتوحا على العبد بأى نحو من الأنحاء، و ينحصر حكم قبح العقاب بالمطالبة عنه فيما: إذا كانت أبواب الامتثال مسدودة على العبد على نحو الإطلاق، و القدرة الشرعية لما كانت دخيلة فى صيرورة المتعلق ذا ملاك فان كان الحد المعين منها هو الدخيل فيحدده به، و مع عدمه فالمدار على ما هو القدرة عند العرف لكون الخطابات منزله على ما يتفاهم منها عند العرف.

إذا تبين ذلك فنقول الخطاب المتعلق بموضوع ينقسم إلى أقسام (منها) ما يكون ملاك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٥٨

وجوب متعلقة مشروطا بالقدرة فيأخذه الشارع فى موضوع خطابه (و منها) ما لا يكون وجوب متعلقة مشروطا و لم يؤخذ فى موضوع الخطاب لكن العقل يعتبرها فى حسن الخطاب، و ما هو- المعتبر عند العقل هو القدرة بأى نحو تحققت فى مقابل العجز المطلق عن الامتثال و فى مثله يكون التكليف مع عدم القدرة عن امتثاله فعليا لكنه غير منجز لعجز المكلف عن امتثاله (و منها) ما يكون ملاك وجوب الواجب مشروطا بالقدرة كالحج الإسلامى لكن الشرط لوجوبه هو القدرة- العقلية لا الشرعية، و هذا مثل النذر فان وجوبه مشروط بالقدرة لكن لا بالقدرة الشرعية بل التى يراها العقل قدره، فهو اى النذر متوسط بين الحج الإسلامى و بين سائر الواجبات، اما ان القدرة شرط لوجوب الوفاء بالنذر فلان وجوب الوفاء به تابع لما التزم به الناذر، و من الواضح ان النذر

انما يتعلق بالفعل الاختيارى، فيكون النذر مثل الطلب فى اقتضائه تقييد متعلقة بالقدرة.
(و السر فى ذلک) ان التزام العاقل بشىء سواء کان التزاما" لله تعالى أو كان التزاما" لخلقه مثل الالتزامات فى باب العقود و العهود فيما بين الناس بعضهم مع بعض، کل ذلک لا يمكن ان يكون مطلقا" عن القدرة فى متعلق الالتزامات، بل انما يتعلق الالتزام بالفعل المقدور بحيث يكون القدرة شرطا" للالتزام، و اما ان القدرة هى القدرة العقلية فى مقابل العجز المطلق فلان الالتزام بالشىء عند العرف و معاملاتهم لا تقييد فيه و فى موارده الا بان لا يكون عاجزا" فشرطيه القدرة الشرعية محتاجة إلى دليل خاص كما ثبت ذلک فى شرطية القدرة فى وجوب حج الإسلام هذا مضافا" الى ما يظهر من النص و الفتوى من عدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية فى النذر و شبهه.
خلافا" لما عن ظاهر الدروس من كون المعتبر فى الحج النذرى هى القدرة الشرعية، قال (قده) و الظاهر ان استطاعة النذر شرعية لا عقلية، فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلک الى- النذر فان أهمل و استمرت الاستطاعة إلى القابل وجبت حجة الإسلام أيضا" (انتهى) و ظاهره توقف وجوب الحج النذرى على الاستطاعة الشرعية مثل توقف وجوب حجة الإسلام عليها و يترتب على قوله تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام لو نذر الحج قبل الاستطاعة نذرا" مطلقا غير مقيد بسنة معينة، و ظاهر الأصحاب تقديم حجة الإسلام عليه فى هذه الصورة لأن وجوبها على الفور بخلاف الحج النذرى فإن مدته العمر، كما ان مقتضى قوله هو عدم وجوب الحج النذرى عليه قبل حصول الاستطاعة الشرعية.
(و لا يخفى) ان ما اختاره مخالف للنص و الفتوى و لذا احتمل فى الجواهر حمله على وجوب تقديم الحج النذرى إذا حصلت الاستطاعة الشرعية من جهة ان النذر موجب لكون الحج دينا" عليه. و الدين مانع من حصول الاستطاعة الشرعية لحجة الإسلام و لو كان الدين موسعا" و يؤيده تفريعه على قوله (ان استطاعة النذر شرعية) قوله فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلک

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٥٩

الى النذر (إلخ) فإن هذا التفريع لا يلائم اعتبار الاستطاعة الشرعية فى حج النذر، بل المناسب له ان يقول: فما لم يصر مستطيعا" بالاستطاعة الشرعية لا يجب الحج عليه للوفاء بالنذر.
لكن هذا الاحتمال بعيد عن عبارته (و كيف كان) فلو كان مراده (قده) من عبارة الدروس ما هو الظاهر منها يرد عليه انه لا وجه له، و الله العالم

[مسألة (١۶) إذا نذر حجا" غير حج- الإسلام فى عامه و هو مستطيع]

مسألة (١۶) إذا نذر حجا" غير حج- الإسلام فى عامه و هو مستطيع لم ينعقد إلا إذا نوى ذلک على تقدير زوالها فزالت، و يحتمل الصحة مع الإطلاق أيضا" إذا زالت حملا لنذره على الصحة
إذا نذر حجا فى عامه و هو مستطيع غير حجة الإسلام لم ينعقد لانتفاء القدرة عليه بوجوب حجة الإسلام عليه فى عامه معينا" على ما تقتضيه فورية وجوبها، فوجوبها مانع شرعى عن انعقاد النذر لان المانع الشرعى كالمانع- العقلى فى ذلک فيبطل نذره لانه نذر ما لا يصح فعله، هذا إذا قصد الحج النذرى مع بقاء الاستطاعة بأن كان نذره مقيدا" بالحج فى عام الاستطاعة غير حجة الإسلام إذا بقيت الاستطاعة، و اما لو قصد الحج مع فقد الاستطاعة صح النذر و يجب عليه الوفاء به لو اتفق زوال الاستطاعة، و لو نذر مطلقا اى خاليا" عن التقييد ببقاء الاستطاعة أو زوالها ففى المدارک انه يحتمل البطلان لانه نذر فى عام الاستطاعة غير حجة الإسلام، و يحتمل الصحة حملا للنذر على الصحة.

(و لا يخفى ما فيه) لان مورد الحمل على الصحة انما هو فيما إذا كان الشك فى صدور الصحيح من الفاعل أو الفاسد كما إذا شك فى كون الصادر منه هو النذر المقيد ببقاء الاستطاعة أو المقيد بزوالها، حيث ان طبع الناذر فى نذره ان يكون قاصدا" للصحيح من النذر، و اما إذا علم بخلو نذره عن قصد الحج النذرى مع بقاء الاستطاعة أو زوالها، فالصادر منه معلوم و انما الشكّ فى حكمه من جهة الشك فى كون مدار البطلان على قصد النذر فى عامه مع بقاء الاستطاعة أو- كون مدار الصحة على قصد النذر فى عامه مع زوالها، فعلى الأول لا يبطل، لخلوه من مدار البطلان (و على الثانى) لا يصح لخلوه عن مدار الصحة، و مع خلو النذر عن القصدين يمكن صدور المنذور منه على الوجه الصحيح، و هو فيما إذا زالت منه الاستطاعة و يمكن صدوره على الوجه الفاسد و هو فيما إذا بقيت الاستطاعة فيكون المنذور هو الجامع بين المشروع و غيره، فربما يقال حينئذ- كما فى المستمسك بان النذر الجامع بين المشروع و غيره فاسد لان الجامع بينهما غير مشروع لانطباقه على غير المشروع.

و الحق ان يحكم بصحته لان هذا الجامع مع زوال الاستطاعة فى عامه واقعا لا ينطبق الا على المشروع و ان كان النذر متعلقا بالجامع، لكن الجامع مع زوال الاستطاعة واقعا ينحصر فرده بالمشروع كما انه مع بقائها ينحصر فى غير المشروع، فيصح ان يقال بصحته إذا زالت الاستطاعة و ان لم يعلم بها حين النذر، لكن زوال الاستطاعة بعده يكشف عن صحته حال وقوعه.

[مسألة (١٧) إذا نذر حجا" فى حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت]

مسألة (١٧) إذا نذر حجا" فى حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت فان كان موسعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١۶٠

أو مقيدا" بسنة متأخرة قدم حجة الإسلام لفوريتها و ان كان مضيقا بان قيده بسنة معينة و حصل فيها الاستطاعة أو قيده بالفورية قدمه و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجبت و الا فلا لان المانع الشرعى كالعقلى و يحتمل وجوب تقديم النذر و لو مع كونه موسعا لانه دين عليه بناء على ان الدين و لو كان موسعا" يمنع عن تحقق الاستطاعة خصوصا مع ظن عدم تمكنه من الوفاء بالنذر ان صرف استطاعته فى حجة الإسلام.

إذا نذر حجا فى حال عدم الاستطاعة ثم حصلت له الاستطاعة الشرعية فلا- تخلو عن صور (الاولى) ما إذا كان متعلق النذر موسعا" غير مقيد بسنة أو كان مقيدا" بسنة متأخرة عن عام حصول الاستطاعة، و لا إشكال فى تقديم حجة الإسلام حينئذ لعدم مزاحمة شىء لها، فبما ان وجوبها فورى يجب الإتيان بها فى أول عام الاستطاعة (الثانية) ان يكون النذر مقيدا" بإتيان متعلقة فورا" بمجرد حصول الاستطاعة (الثالثة) ان يكون النذر مقيدا" بإتيان متعلقة فى سنه معينة و اتفق تحقق الاستطاعة فى تلك السنه، و قد حكم فى المتن بوجوب تقديم النذر فى هاتين الصورتين لكون وجوب حجة الإسلام مقيدا" بالاستطاعة، و وجوب الوفاء بالنذر مانع من تحققها فان المانع الشرعى كما لمانع العقلى، و قد تقدم تفصيل الكلام فى ذلك فى المسألة ٣١ من مسائل فصل الاستطاعة، و انه بحصول الاستطاعة هل يبطل النذر أولا و على تقدير صحته هل يقدم على حجة الإسلام أولا، و قد اختار المصنف (قده) هناك تبعا" لصاحب الجواهر و غيره عدم بطلان- النذر و تقديمه على حجة الإسلام فراجع الجزء الحادى ص ٣٨۴.

ثم انه على القول بتقديم النذر فلو اتى بالحج المنذور فى عام الاستطاعة و بقيت استطاعة جديده الى العام القابل وجب الإتيان بحجة الإسلام و الا لم يجب، لعدم تحقق الاستطاعة لها اما فى العام الأول فلتقديم النذر عليه و اما فى السنه التى بعدها فلعدم حصول الاستطاعة.

و اما ما احتمله فى المتن أخيرا" من مانعية النذر المطلق لوجوب حجة الإسلام من جهة كونه دينا" و ان الدين و لو كان موسعا" أو مؤجلا مانع من تحقق الاستطاعة الشرعية فقد تقدم فى المسألة الخامسة عشر من هذا الفصل ان هذا هو الذى أبداه فى الجواهر فى عبارة الدروس و قال بإمكان ان يكون مراده وجوب تقديم الحج النذرى بصيرورته دينا"، و الدين و لو كان موسعا مانع من حصول الاستطاعة الشرعية، كما انه قد مر منا التحقيق فى عدم منع الدين الموسع عن تحقق الاستطاعة و لا سيما مع الظن بالتمكن من أدائه عند حلول اجله، و ان المانع هو الدين المعجل مع مطالبة الدائن و عدم رضاه بالتأخير، فراجع المسألة السادسة عشر من مسائل فصل الاستطاعة فى الجزء الحادى عشر ص ۳۴۵.

[مسألة ۱۸ إذا كان نذره فى حال عدم الاستطاعة فوريا" ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فى عامه]

مسألة ۱۸ إذا كان نذره فى حال عدم الاستطاعة فوريا" ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر فى عامه وجب الإتيان به فى العام القابل مقدما" على حجة الإسلام و ان بقيت الاستطاعة اليه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۶۱

لوجوبه عليه فورا" ففورا" فلا يجب عليه حجه الإسلام إلا بعد الفراغ عنه لكن عن الدروس انه قال بعد الحكم بأن استطاعة النذر شرعية لا عقلية فلو نذر ثم استطاع صرف ذلك الى النذر فان أهمل و استمرت الاستطاعة إلى العام القابل وجب حجة الإسلام أيضا، و لا وجه له، نعم لو قيد نذره بسنة معينة و حصل فيها الاستطاعة فلم يف به و بقيت استطاعته الى العام القابل أمكن ان يقال بوجوب حجة الإسلام أيضا" لأن حجه النذرى صار قضاء موسعا ففرق بين الإهمال مع- الفورية و الإهمال مع التوقيت بناء على تقديم حجة الإسلام مع كون النذر موسعا"

النذر المضيق اما يكون لأجل تقيده بالفورية بأن نذر الإتيان بالمنذور فورا"، أو يكون لأجل تقيده بسنة معينة، فإن أهمل فى الصورة الأولى وجب الإتيان به فى السنه الثانية أيضا" فورا" لعدم سقوط النذر بالإهمال فى سنه النذر لعدم تقييد المنذور بها و لكن لا يرتفع فورية المنذور بالإهمال، و يترتب على ذلك عدم وجوب حجة الإسلام ما دام لم يأت بالحج النذرى بناء على ما تقدم فى المسألة السابقة من تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام لو كان النذر مضيقا" لأجل تقيده بالفورية مع تقدم النذر على الاستطاعة.

و ان شئت قلت ان ما يأتى به من الحج المنذور بعد الإهمال هو بعينه الحج المنذور لعدم تقيده بالسنة الاولى و ان كان الواجب عليه إتيانه فيها لأجل وجوب الفورية، و لازم ذلك وجوب الإتيان به فى السنه الثانية و مع عدمه فى الثالثة، و هكذا حفظا" للفورية، هذا هو- الصواب.

لكن المصرح به فى الدروس وجوب الحج الإسلامى فى السنة الثانية إذا أهمل الإتيان بالحج المنذور فى السنة الاولى، و مقتضاه تعارض الحج النذرى و الإسلامى فى السنة الثانية فهل يقدم حينئذ الحج النذرى أو الحج الإسلامى تعيينا أو يتخير، وجوه.

و لكن لا وجه لما ذكره (قده) فإنه بعد فرض منع فورية وجوب الحج النذرى عن حصول الاستطاعة للحج الإسلامى تكون فورية وجوبه فى السنه الثانية أيضا مانعه من حصولها فيها، و هكذا ما لم تفرغ ذمته من الحج النذرى (قال الشهيد الثانى) فى المسالك: و لو أهمل حجة- النذر فى العام الأول إلى القابل قال فى الدروس تفريعا" على مذهبه: وجبت حجة الإسلام أيضا" (و يشكل) بان المعتبر فى الاستطاعة كون المال فاضلا" عما يحتاج اليه مما قد تعلق فى- الذمة من الدين و نحوه مما يقوم بالحج، و إذا حكم بتقديم النذر و اعتبار الاستطاعة فيه فمئونته حينئذ بمنزلة الدين (انتهى ما فى المسالك).

و قال فى الروضة بعد ما ينقل عن الدروس تفريعا" على مذهبه ما عبارته: و يشكل بصيرورته حينئذ كالدين فيكون من المئونة (انتهى) و مراده (قده) منع وجوب حجة الإسلام عليه ما لم تفرغ ذمته عن الحج النذرى، و هو كذلك، هذا كله فى المضيق لأجل تقييد النذر بالفورية.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۶۲

و اما فى الثانى أعنى المضيق لأجل تقييده بسنة معينة، فإن أهمل و لم يأت به فيها يجب عليه قضائه لصيرورته لأجل التقييد بالسنة المعية موقتا" فيجب عليه القضاء بناء على ما تقدم من وجوب القضاء فى النذر المعين كما فى المسألة الثامنة من هذا الفصل، لكن وجوب قضائه ليس مثل أدائه موقتا" بوقت معين فيكون من قبيل الواجب الذى يجب إتيانه فى العمر، فعلى القول بتقديم حجة الإسلام على النذر الموسع يجب تقديمها، و على مذهب الشهيد فى الدروس من تقديم النذر المطلق على حجة الإسلام يجب تقديم قضاء الحج النذرى عليها أيضا، و الله العالم.

[مسألة (۱۹) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره]

مسألة (۱۹) إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره و كان مستطيعا" أو استطاع بعد ذلك فهل يتداخلان فيكفى حج عنهما أو يجب التعدد أو يكفى نية الحج النذرى عن حجة الإسلام دون العكس، أقوال أقواها الثانى لأصالة تعدد المسبب بتعدد السبب، و القول بأن الأصل هو التداخل ضعيف، و استدل للثالث بصحيحتى رفاعة و محمد بن مسلم عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله فمشى هل يجزيه عن حجه الإسلام، قال عليه السلام نعم، و فيه ان ظاهرهما كفايه الحج النذرى عن حجه الإسلام مع عدم الاستطاعة و هو غير معمول به، و يمكن حملهما على انه نذر المشى لا الحج ثم أراد ان يحج فسئل عن انه هل يجزيه هذا الحج الذى اتى به عقيب هذا المشى أم لا فأجاب بالكفاية نعم لو نذر ان يحج مطلقا اى حج كان كفاه عن نذره. حجة الإسلام بل الحج النيابى و غيره أيضا لأن مقصوده حينئذ حصول الحج منه فى الخارج بأى وجه كان.

إذا نذر الناذر الحج فاما ان ينوى حجة الإسلام أو ينوى غيرها أو يطلق بان لا ينوى شيئا منهما و لا يقصد لا حجة الإسلام و لا غيرها أو يعم، بان ينذر الإتيان بالحج بأى حج اتفق، فصور المسألة اربع تقدم حكم الاولى منها فى المسألة الرابعة عشر و حكم الثانية منها فى المسألة- السادسة عشر و السابعة عشر و بقى حكم الصورتين الأخيرتين منها و هما صورة إطلاق النذر و صورة عمومه، و أشار إليهما فى هذه المسألة.

اما صورة الإطلاق فإذا كان الناذر مستطيعا" أو استطاع بعد النذر ففى تداخل الحج النذرى و الإسلامى و جواز الاكتفاء بحج واحد عنهما، أو عدمه و يوجب التعدد، أو جواز الاكتفاء بالحج النذرى و عدم وجوب الإتيان بغيره على من عليه غيره و عدم جواز الاكتفاء بالحج الإسلامى عن الحج النذرى و وجوب الإتيان به إذا اتى بالحج الإسلامى نظير عدم جواز الاكتفاء الإتيان بغسل غير الجنابة عن غسلها و وجوب الإتيان بغسلها مع الإتيان بغيره (وجوه) بل أقوال أولها مختار صاحب المدارك و المحكى عن الذخيرة و حكى عن الشيخ أيضا، و استدل له فى المدارك بأصالة التداخل، و قال لصدق الامتثال بالفعل الواحد على حد ما قيل فى تداخل الأغسال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۶۳

فإن من اتى بالحج بعد الاستطاعة يصدق عليه انه امتثل الأمر الوارد بحج الإسلام و الأمر الوارد بوفاء النذر (و المحكى عن الخلاف) و السرائر و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم هو الثانى- أعنى عدم التداخل مطلقا، و نسبه فى المدارك إلى الأكثر، بل

فى الجواهر انه المشهور، و عن الناصريات الإجماع عليه (و استدل له) بأصالة عدم التداخل مطلقا سببيا" أو مسببيا" الا ما قام الدليل عليه مثل ما قام الدليل على التداخل السببى فى موجبات الحدث الأصغر فى باب- الوضوء، أو على التداخل المسببى فى أسباب الحدث الأكبر فى باب الغسل على ما فصل فى- الأصول و أشرنا إليه فى مبحث الوضوء و الغسل.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه‍ ق

(و أورد عليه فى المدارک) بما لفظه: و هو احتجاج ضعيف فان هذا الاقتضاء انما يتم فى الأسباب الحقيقية دون المعرفات الشرعية، و لذا حكم كل من قال بانعقاد نذر الواجب بالتداخل إذا تعلق النذر بحج الإسلام من غير التفات الى اختلاف الأسباب (انتهى) (و لا يخفى ما فيه) فان هذه الكلمة المشهورة عندهم من ان علل الشرع معرفات تستعمل فى موردين (أحدهما) ملاكات الاحكام و مناطات الجعل التى هى الباعثة لأمرية الأمر و العلة- الغائية المترتبة على الجعل بحسب الوجود العينى (الثانى) مورد موضوعات الاحكام و ما يكون الحكم مجعولا" عنده المسمى بالشرط و الموضوع و السبب كدخول الوقت لوجوب الصلاة و الحدث لوجوب الطهارة و العقد لحصول النقل و الانتقال و أمثال ذلک (و اما المعرف) فهو ما يفيد وجوده تصور شىء أخر سواء كان علته أو معلوله أو أمرا" خارجيا" جعل بالوضع مفيدا" لتصور شىء كالنصب مثلا (و لا يخفى) ان العلة بشىء من الإطلاقين لا تكون معرفا" صرفا، اما بالنسبة إلى مناطات الأحكام فلأنها علل تكوينية و مؤثرة حقيقة فى جاعليه الجاعل، فهى علل غائية حقيقة و اما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام فلأنها ليست مفيدة لتصور الاحكام حتى يقال بكونها معرفات و ان لم تكن مؤثرة فى الحكم بمعنى كونها جاعله له أو علة غائية له، بل يكون الحم مجعولا-" من جاعله عند تلک الشرائط و الموضوعات على نهج القضايا الحقيقة و توضيح ذلک بأزيد مما ذكر موكول إلى الأصول، فالكلمة المعروفة عنهم من ان علل الشرع معرفات لا صحة لها، و أول من ابداها فخر المحققين (قده) و ارتضاه الفحول.

و اما استشهاد المدارک فى قوله: و لذا حكم كل من قال بانعقاد نذر الواجب بالتداخل (إلخ) فهو غريب لكونه أجنبيا" عن التداخل، لان النذر تعلق بنفس ما هو الواجب، و صحته تقتضى الوفاء به بإتيان نفس ما هو الواجب، و مورد التداخل هو ما إذا كان هناک شيئان كل واحد منهما متعلق لأمر غير أمر الأخر مثل غسل الجنابة و غسل المس مثلا" و المكلف يجمعهما فى مصداق واحد، و معلوم ان نذر الواجب كنذر حجة الإسلام على تقدير صحته ليس من هذا القبيل.

و المحكى عن نهاية الشيخ و التهذيب هو التفصيل بين نية الحج النذرى و نية الحج الإسلامى

بكفاية نية النذرى عن الإسلامى دون العكس، و استدل لكفاية نية النذرى عن الإسلامى بصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجه الإسلام قال عليه السلام: نعم (و صحيح رفاعة) المروى فى الكافى و التهذيب عن رجل نذران يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجه الإسلام قال عليه السلام نعم، قلت أ رأيت ان حج عن غيره و لم يكن له مال و قد نذران يحج ماشيا" ا يجزيه ذلک عنه من مشيه، قال عليه السلام: نعم.

و ظاهر السؤال الثانى فى هذا الخبر انه ان حج عن غيره نيابة أو تبرعا" فيما إذا لم يكن له مال و لم يكن مستطيعا و قد نذران يمشى إلى الحج فمشى و اتى بالحج عن غيره فسؤال رفاعة انه هل يسقط عنه المشى إلى الحج ثانيا" و يكفى هذا المشى عن المشى المنذور (قال المجلسى قدس الله سره) فى شرح الكافى: و مرجع هذا القول الى التداخل مطلقا و انما لم يكن الحج-

المنوی به حج الإسلام خاصة مجزیا" عن الحج المندوب لان الحج انما ینصرف الی النذر بالقصد بخلاف حج الإسلام فإنه یکفی فیه الإتیان بالحج (انتهی) و الیه یشیر فی الجواهر بما نسبه الی- القیل من ان العام لما کان عام حج الإسلام انصرفت النیة الیه الا ان یتعین فی عامه (انتهی ما فی الجواهر) و توضیحه ان العنوان المأخوذ فی المأمور به قد یکون مما یعتبر قصده فی قصد المأمور به لکی یکون المأتی به هو بعینه ما تعلق به الأمر حتی یحصل به الاجزاء و ذلک کعنوان الظهر أو العصر، فلو اتی بأربع رکعات بلا قصد عنوان أحدهما لم یقع شیء منهما، و قد یکون مما لا یعتبر قصده فی قصد المأمور به لکن یکون قصد ضده مضرا" بقصده و لعل القصر و الإتمام من هذا القبیل، فلو نوی صلاة الظهر مثلا بلا قصد کونها تماما" أو قصرا" ثم أتمها علی ما هو وظیفته منهما کانت مجزیة، بخلاف ما إذا نوی القصر فی موضع الإتمام أو بالعکس فلا تصح، لکون قصد الضد مبطلا" لانه مغیر للنوع، و قد لا یعتبر ذلک أیضا فیکون قصد ضده غیر مخل بالصحة کما إذا قصد الصلاة جماعه فبان عدم وقوعها من جهة اختلال بعض شرائطها فإذا قلنا بوقوع الصلاة فرادی إذا اتی بوظیفتها لم یکن قصد ضدها منافیا لصحتها فرادی.

(إذا تبین ذلک فنقول) عام الاستطاعة متعین للحج الإسلامی مثل تعین شهر رمضان لصومه و الحج النذری لا یتعین فی عام الاستطاعة لعدم معین له لکون المفروض إطلاق النذر من حیث تعیین کونه حجة الإسلام و لا کونه غیرها و من حیث کونه فی عام الاستطاعة أو غیره، فإذا قصد حجة الإسلام فلا دلیل علی انصراف نیته الی الحج النذری أیضا لیتداخلا بخلاف ما لو نوی- الحج النذری فإنه ینصرف الی حجه الإسلام لکون عام الاستطاعة متعینا" فی الحج الإسلامی لما دل علی فوریته و عدم جواز تأخیره عن عام الاستطاعة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۶۵

(و لا یخفی) ان هذا التفصیل متوقف علی القول بالتداخل مطلقا إذ المراد بالتداخل انما هو الإتیان بأمور متعددة من نوع واحد کالغسل مثلا قد تعلق بها الأوامر المتعددة بعناوین و أسباب مختلفة فیأتی بمصداق واحد من النوع بنیه الجمیع فیما یتوقف علی قصد کل واحد منها و علی قصد بعضها فیما لا یتوقف علی قصد الجمیع، ففی المقام إذا قصد الحج النذری لا یحتاج الی قصد حجة الإسلام، و إذا قصد حجة الإسلام یحتاج الی قصد الحج النذری و کلاهما یتوقفان علی- القول بصحة التداخل فی المسألة کما لا یخفی.

(و کیف کان) فقد أورد علی الاستدلال بالصحیحین بوجوه (منها) ما أفاده فی المتن من ان ظاهرهما کفایة الحج النذری عن حجه الإسلام مع عدم الاستطاعة و هو غیر معمول به (و منها) ما عن کشف اللثام من حملهما علی نذر المشی إلی الحج لا الحج ماشیا" ثم إذا مشی للحج نوی ان یحج حج الإسلام فیسئل عن اجزائه فأجاب علیه السلام بالکفایة، و لا شبهة فی کفایته، و هذا الحمل لا بأس به سیما فی صحیح رفاعة بقرینة ما فی ذیله الذی قد أوضحناه (و منها) ما عن العلامة فی المختلف من حملهما علی نذر حج الإسلام، و هو أیضا بعید لا قرینه فی الصحیحین علیه.

و الأقوی هو القول الثانی و هو القول بعدم التداخل کما علیه الأکثر و نسب الی المشهور، و ذلک لان تعدد السبب یقتضی تعدد المسبب، لظهور کل سبب فی کونه سببا" مستقلا، و لا فرق فی ذلک بین ان یعبر بالقضیة الحملیة مثل ان یقال: المستطیع یجب علیه الحج و الناذر للحج علیه الحج أو بالقضیة الشرطیة کان یقال لیحج من استطاع الحج أو لیحج من نذر الحج:

فیکون المقام بعینه مثل قوله إذا أفطرت فکفر و إذا ظاهرت فکفر (و اما ما فی المستمسک) من ان سببیة النذر للموجود المستقل و عدمها تابعة لقصد الناذر فإذا فرض انه قصد مطلق الطبیعة کفی فی البناء علی التداخل (فمدفوع) بأنه فرق بین مطلق الطبیعة و الطبیعة المطلقة، و مفروض المقام هو الأول و هو تعلق النذر بطبیعة الحج لا الطبیعة الساریة المقیدة بالإطلاق فینتج نتیجة الطبیعة المهملة، و لا- ینبغی التأمل فی احتیاج الاجتزاء بالتداخل الی الدلیل و الا فمقتضی- القاعدة عدم جوازه، نعم ما ذکره یتم فی

صورة عموم النـذر و هى (الصورة الرابعة) أعنى ما إذا نذران يحج اى حج كان سواء كان حج الإسـلام أو غيره بمعنى انه صـرح بالإطلاق فإنه يجتزء بحجة الإسلام عن الحج النذرى، و فى الاجتزاء عنه بالحج النيابى و غيره يتبع قصده فيحتاج إلى إحراز كون مقصوده حصول الحـج منه فى الخارج بأى نحو كان و الظاهر ظهور كلمة اى حج كان فى صيغة نذره فى كون مقصوده ذلك، و الله العالم.

[مسألة (٢٠) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع]

مسألة (٢٠) إذا نذر حال عدم استطاعته معلقا على شفاء ولده مثلا فاستطاع قبل حصول المعلق عليه فالظاهر تقديم حجة الإسلام، و يحتمـل تقـديم المنـذور إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقـة مع كونه فوريا بل هو المتعين ان كان نـذره من قبيل الواجب المعلق.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٦٦

إذا نذر حال عدم استطاعته نذرا" معلقا على شرط فلا يخلو عن صور (الاولى) ان تحصل له الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه و قبل خروج الرفقـة، ففى تقـديم الحج الإسـلامى حينئذ بصـيرورة وجوبه فعليا قبل فعليه وجوب الحج النذرى لتوقف فعلية وجوبه على تحقق المعلق عليه أو تقـديم الحـج النـذرى لتقـدم إنشائه على فعليه وجوب الحج الإسـلامى (وجهان) ربما يقال بالأول لأن وجوب الحـج الإسـلامى مشـروط بالاسـتطاعة كاشتراط وجوب الحـج النـذرى بحصـول- المعلق عليه، فكلاهما من قبيل الواجب المشـروط، لكن شـرط وجوب الحـج الإسـلامى قد حصل قبل حصول شـرط الحج النذرى، فالتزاحم بينهما من قبيل التزاحم بين الواجب الفعلى و الواجب- المشـروط، و من المعلوم عـدم المزاحمة بينهما بل التقدم للواجب الفعلى (و ربما يقال) بتقديم الحج النـذرى إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقـة لأن حصوله قبل خروجها كاشف عن عدم الاسـتطاعة من أول الأمر (و الأقوى هو الأول) و هو تقديم حجة الإسلام.

و اما ما فرضه فى المتن من حصول المعلق عليه النـذر قبل خروج الرفقـة فلعله مبنى على ما ذهب اليه المشـهور من ان المدار فى فعليه وجوب الحج الإسـلامى على وصول زمان خروج- الرفقة فى القافلة الأولى سواء كان فى أشهر الحج أو قبلها و سواء تمكن من السـير معهم أم لا خلافا" لمختار المصنف (قده) من كون المدار على التمكن من السير سواء كان قبل زمان خروج الرفقة أو بعـده و سواء كـان فى أشـهر الحـج أو قبلها، و قـد تقـدم البحث عن ذلك مسـتوفى فى المسألـة ٢٣ من مسائل الاسـتطاعة فكان المصنف (قده) تكلم على ما ذهب اليه المشهور.

(الصورة الثانية) ما إذا حصـلت الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه النذر بعد حصول- الاستطاعة، و مقتضى ما اخترناه فى الصورة الاولى هو تقـديم حجة الإسـلام فى هذا الصورة بطريق اولى، و على احتمال تقديم الحج النذرى فى الصورة الأولى ففى تقديمه على حجة الإسـلام فى هذه الصورة أيضا" و عدمه وجهان، ظاهر المصنف (قده) هو الأخير حيث يفرض عروض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقـة، و الأقوى هو الأول لأن المدار فى تقديم الحج النذرى على حجة الإسـلام فى الصورة الاولى اعنى ما إذا عرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقـة هو كاشـفية حصوله قبله عن عـدم تحقق الاسـتطاعة للحج من أول الأمر لأن المعتبر منها هو الاسـتطاعة الباقيـة إلى أخر أعمال الحـج و بعروض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة ينكشف عدمها أى الاسـتطاعة الممتدة الى أخر الأعمال من أول الأمر بل كانت اسـتطاعته غير باقيه الى أخر الأعمال، و لا- يخفى ان فى كشف حصول المعلق عليه النـذر عن عـدم الاسـتطاعة لا يفرق بين حصوله قبل خروج الرفقـة أو بعـده فمع كونه بعـده يكشف أيضا عن عـدم حصول

الاستطاعة بالمعنى المذكور من أول الأمر.

(الصورة الثالثة) ما إذا كان تعليق النذر على حصول ما علق عليه على نحو الواجب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٦٧

المعلق بان كان الالتزام النـذرى مثل إنشائه غير معلق على شـىء و كان التعليق فى المنـذور و هو فى المقام الحج المقيد بحصول المعلق عليه فيكون وجوبه فعليا قبل حصول المعلق عليه و انما التعليق فى الواجب و هو الحـج عند حصول المعلق عليه، و المختار عند المصنف (قده) هو تعين تقديم الحج النذرى على حجة الإسلام لفعلية وجوبه عند إنشائه و عدم انتظار حصول- المعلق عليه فى فعليته على ما ذهب اليه المصـنف من تصوير الواجب المعلق جسـما تقـدم تفصـيله فى المسألـة ٣٢ من مسائل الاسـتطاعة فى المجلد الحادى عشر ص ٣٩٠ و قد بينا فى تلك المسألة ان الحق امتناع تصوير الواجب المعلق و ان الحق تعليق النذر على المعلق عليه نحو تعليق وجوب الشـىء على المعلق عليه فى الواجب المشـروط غايـة الأـمران المعلق عليه فى النـذر هو- الاـلتزام النـذرى الموضوع لوجوب الوفاء شرعا و فى الواجب المشروط هو الوجوب

[مسألة (٢١) إذا كان عليه حجه الإسلام و الحج النذرى و لم يمكنه الإتيان بهما]

مسألة (٢١) إذا كان عليه حجه الإسـلام و الحـج النـذرى و لم يمكنه الإتيان بهما اما لظن الموت أو لعدم التمكن الا من أحدهما ففى وجوب تقـديم الأسـبق سـببا" أو التخيير أو تقـديم حجة الإسـلام لاهميتها وجوه اوجهما الوسط و أحوطها الأخير و كذا إذا مات و عليه حجتان و لم تف تركته إلا لأحدهما و اما ان وقت التركة فاللازم استيجار هما و لو فى عام واحد.

فى هـذا المسألـة أمور (الأول) لا بد أولا من ان يفرض فعليه وجوب الحجين الحج الإسـلامى و الحج النذرى على وجه لا يكون وجوب أحـدهما رافعا" لموضوع الأخر بان لا يكون وجوب الحـج المنـذور رافعا للاسـتطاعة الشـرعية التى هى موضوع لوجوب الحـج الإسـلامى و لا وجوب الحـج- الإسـلامى رافعا" لوجوب الحج النذرى بأن كان وجوبه مسـتلزما لمرجوحيه الحج المنذور حين عمله على ما قيـل، بـل كـان كلاـ الحجين واجبين بالوجوب الفعلى مثل إنقاذ الغريقين الا ان المكلف لا يتمكن من الجمع بينهمـا، و يمكن ان يتصور ذلك فيما إذا لم يكن وقت الحـج النـذرى موقتا" بوقت معين و لكنه كالحـج الإسـلامى كان فوريا" على نحو الحج الإسـلامى فورا" ففورا" و الا فمع إطلاق وقته بلا تقييده بالفورية أو تقييده بوقت متأخر عن عام الاسـتطاعة يجب تقديم الحج الإسـلامى و به يرتفع موضوع وجوب الحج النذرى و هو القدرة على الإتيان به و مع تحديد هما بوقت واحد يدخل فى المسألـة الثالثـة و الثلاثين من مسائل الاسـتطاعة فيما إذا نـذر زيارة عرفه قبل حصول الاسـتطاعة، حيث قـد عرفت ان أحدهما يزيل وجوب الأخر بإزالة شـرط وجوبه أو شرط صحته، و يمكن ان يتصور فى المقام ان ينذر الحج مطلقا غير موقت بوقت معين و لا بقيد الفورية و وجوب حجة الإسلام عليه فيما إذا استقر وجوبها عليه سابقا" حتى تجب عليه و لو متسكعا.

(الأمر الثانى) إذا وجب عليه الحـج الإسـلامى و النـذرى كلاهما وجوبا" فعليا منجرا و لم يصـح اتيانهما معا فى حـج واحـد على سبيل التداخل و لم يمكنه الإتيان بهما اما لضـيق الوقت بظن الموت و اما بعدم التمكن الا من أحدهما لعدم سـعة فى المال، ففى وجوب تقديم الأسبق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٦٨

منهما سـببا" و لو كان الأخر أهم، أو تقديم الأهم منهما و لو لم يكن أسـبق سـببا"، أو التخيير بينهما (وجوه) أقواها أوسـطها، اما نفى الترجيح بالاسـبقية فلعدم الدليل عليه لا شـرعا و لا عقلا كما فى نظائر المقام مما ثبت اشـتغال الذمة بالمتعدد من الأمور مثل

اشتغال الذمة بالزكاة و الخمس و الكفارات و ديون الناس و لو كانت مختلفة فى تعلقها بالذمة بحسب الزمان، و كذلك فى غير+ الماليات كاشتغال الذمة بقضاء شهر رمضان من هذه السنه و السنه التى قبلها فيجوز تقديم قضاء المتأخر زمانا" الا ان يقوم دليل على الترتيب بينهما كقضاء الصلوات اليومية بناء على القول بوجوب الترتيب فى الفوائت، و من الواضح عدم ورود دليل على تقديم احد الحجين السابق سبب وجوبه بالزمان، فيبقى الترجيح بالأهمية لحكم العقل بتقديم الأهم إذا دار الأمر بينه و بين المهم، فيقع الكلام فى تعيين الأهم فى المقام، فقد يقال بأنه حجة الإسلام لأجل ما ورد من الوعيد الشديد فى تركها و تأخيرها و لان وجوبها ثابت بالأصالة و وجوب الحج النذرى ثابت بالعارض، أو لأجل ان وجوبها فورى على نحو فورا" ففورا"، و قد يقال بتقديم الحج النذرى لثبوت الكفارة فى تركها و لا كفارة فى ترك حجة الإسلام.

(و أنت خبير) بضعف المرجحات المذكورة فى طرفى المسألة سوى ما ورد من التشديد و- الوعيد فى حجه الإسلام، اما الوجوب بالأصالة فلا يوجب الترجيح إذا لم يكن ملاك الواجب بالأصالة أهم من الواجب بالعارض، و اما فورية حجة الإسلام فتصلح للترجيح إذا لم يكن الحج النذرى أيضا" فوريا" أو مقيدا" بسنة صادفت حصول الاستطاعة فيها، و اما ترجيح الحج النذرى من جهة الكفارة (ففيه) أولا" ان الكفارة انما تثبت إذا كان مخالفة النذر لا عن عذر و حصول التزاحم فى المقام من الأعذار فإنه موجب للتخيير ان لم يكن مرجح لأحد الطرفين، و ثبوت- التخيير مناف مع ثبوت الكفارة، فمجرد ثبوت الكفارة فى النذر و عدمها فى حجه الإسلام لا يكون مرجحا و ذلك لسقوط الكفارة بالتزاحم على كل حال (و ثانيا) ان ثبوت الكفارة فى واجب و عدمها فى واجب أخر لا يوجب أهمية ما فيه الكفارة، فإن الكفارة انما تثبت لجبران المخالفة و من الممكن ان يكون النقص الحاصل من بعض المعاصى غير قابل للجبران كما يشعر به التعبير فى ترك الحج فى قوله تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اَللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ اَلْعٰالَمِينَ، فان التعبير بالكفر فى ترك الحج و انه تعالى غنى عن العالمين يشعر بعظمه المعصية و ان الله سبحانه معرض عن تارك الحج لا يريد إصلاح مخالفته و لا جبران معصيته، و نظيره ثبوت الكفارة فى الصيد حال الإحرام فى المرة الاولى و عدم ثبوتها إذا عاد المحرم و ان العود الى الصيد ليس فيه كفارة لعدم قابلية للعائد الى هذه- المعصية للتخفيف عن عذابه و عقابه و يشعر به قوله تعالى وَ مَنْ عٰادَ فَيَنْتَقِمُ اَللّٰهُ مِنْهُ على ما هو المشهور فى تفسير الآية.

(و بالجملة) فمجرد ثبوت الكفارة لا يثبت أهمية ملاك الحكم، و الذى يقوى فى النظر هو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٦٩

تقديم حجة الإسلام لما عرفت من اهتمام الشارع بها فى الكتاب و السنه، و لا أقل من كونها محتمل الأهمية، حيث ثبت فى الأصول فى باب التزاحم ان احتمال الأهمية فى أحد المتزاحمين كاف فى ترجيحه، و معنى احتمال الأهمية هو القطع بعدم أهمية احد المتزاحمين و احتمال الأهمية فى الأخر، و المقام كذلك لما عرفت من عدم دليل على كون الحج النذرى أهم و ورود ما يمكن الاستدلال به فى أهمية حجة الإسلام، فالعقل يحكم بتقديمها، و الله العالم.

(الأمر الثالث) لو مات و عليه حجتان: حجة الإسلام و حج النذر فعلى القول بخروج الحج النذرى من الثلث و الحج الإسلامى من الأصل فمع وفاء التركة بالجميع فلا اشكال، و مع عدم- الوفاء بهما يقدم الحج الإسلامى لانه الدين و النذرى فى حكم الوصية لثبوته فى الثلث و من المعلوم انه يبدء بالدين ثم الوصية، و على القول بخروج الحج النذرى أيضا" من الأصل كما تقدم ترجيحه فى المسألة الثامنة من هذا الفصل فيقع التزاحم فى ترجيح أحدهما (و المحكى) عن- النهاية و المبسوط و السرائر و الجامع و الشرائع هو تقديم حجة الإسلام (و استدل) بما تقدم فى الأمر الثانى من ثبوت اهميتها مضافا" الى خبر ضريس المتقدم فى المسألة الثامنة، الذى فيه السؤال عمن نذر ليحج رجلا إلى مكة فمات قبل ان يحج حجة الإسلام و من قبل ان يفى بنذره قال عليه السلام ان ترك ما لا يحج عنه حجه الإسلام من جميع المال و اخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره و قد وفى بالنذر و ان

لم یکن ترک مالا الا بقدر ما یحج به حجهٔ الإسلام حج عنه و یحج عنه ولیه حجهٔ النذر، انما هو مثل الدین.
(أقول) اما أهمیهٔ حجهٔ الإسلام فقد تقدم الکلام فیها فی الأمر الثانی، و اما التمسک بخبر ضریس فیمکن المناقشهٔ فیه أولا" بأنه فی مورد الإحجاج فلا یتعدی عنه الی نذر الحج مباشرهٔ (و ثانیا) انه غیر معمول به فی مورده فکیف یتعدی عنه الی غیره، فان المشهور خروج الحج النذری من الأصل لا من الثلث (و کیف کان) فالأقوی هنا أیضا" تقدیم حجهٔ الإسلام لما تقدم من انها لا أقل من کونها محتمل الأهمیهٔ و ان ذلک کاف فی حکم العقل بالترجیح، فما فی الجواهر من- الحکم بالتخییر لعله فی غیر محله، و الله العالم.
(الأمر الرابع) إذا وفت الترکهٔ للحجین معا وجب الاستیجار لهما و لو کان فی عام واحد لإمکان اتیانهما من شخصین أجیرین فی سنه واحدهٔ و ان لم یمکن الإتیان بهما ممن کانا یجبان علیه فی عام واحد لعدم إمکان الإتیان بحجین من واحد کذلک و لعدم اشتراط الترتیب فی- استیجار الحج کما کان یجب فی قضاء الفوائت من الیومیهٔ، بل حال الحج المتعدد حال قضاء أیام متعددهٔ من صوم شهر رمضان، و فی ذیل خبر صریس المتقدم انه فیما إذا لم تکن الترکهٔ وافیهٔ إلا لأحد الحجین تصرف فی حجه الإسلام و یحج ولیه عنه حج النذر انما هو مثل الدین، و ظاهره الوجوب علی الولی، لکنه محمول علی الندب لعدم وجوب ذلک علی الولی فی الدین نفسه
مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۷۰
فضلا" عما هو مثله، خلافا" للمحکی عن ابن الجنید من القول بوجوب ذلک علی الولی فی مال نفسه، و هو ضعیف.

[مسألهٔ ۲۲ من علیه الحج الواجب بالنذر الموسع]

مسألهٔ ۲۲ من علیه الحج الواجب بالنذر الموسع یجوز له الإتیان بالحج المندوب قبله
و لیعلم انه لا إشکال فی صحهٔ التطوع بشیء ممن علیه فریضته لصحهٔ التنفل بالصلاهٔ ممن علیه الفریضهٔ إلا إذا قام الدلیل علی المنع عنه کما ورد فی المنع عن التطوع بالصوم ممن علیه الصوم الواجب علی ما علیه المشهور، و کذا فی المنع عن التنفل بالصلاهٔ فی وقت الفریضهٔ أو ممن علیه الفریضهٔ و لو فی غیر وقتها- علی القول به- (و بالجملهٔ) فمجرد اشتغال الذمهٔ بفریضهٔ لا یمنع عن الإتیان بالمندوب من نوعها لا عقلا و لا نقلا، و أدل دلیل علی صحته بمعنی إمکان وقوعه هو وقوعه فی الجملهٔ کما فی التنفل بالنوافل الیومیهٔ التی تصلی قبل الفریضهٔ، هذا بحسب مقام الثبوت بمعنی إمکان ثبوت استحباب عمل قد اشتغلت ذمه المکلف بمثله کالصدقهٔ المستحبهٔ لمن علیه الزکاهٔ مثلا" و غیر ذلک (و اما مقام الإثبات) فإطلاق أدلهٔ ندب الشیء و استحبابه أو عمومه یثبت استحبابه لمن علیه الا إذا قام دلیل علی تقییده أو تخصیصه.
(إذا تبین ذلک فنقول) قد مر فی المسألهٔ العاشرهٔ و المأهٔ من مسائل الاستطاعهٔ عدم جواز التطوع بالحج لمن استقر علیه الحج الإسلامی، و سیأتی فی البحث عن شرائط النائب عدم جواز نیابهٔ من اشتغلت ذمته بحج واجب فی ذلک العام، و اما تطوع من علیه الواجب بالنذر الموسع فلا دلیل علی المنع منه، و مقتضی إطلاق استحباب الحج جوازه، و توهم المنع منه بقیاسه علی حجهٔ الإسلام أو حج واجب مضیق غیره، مدفوع بأنه قیاس مع الفارق لقیام الدلیل فی ذلک علی المنع المنتفی فی المقام

[مسألهٔ (۲۳) إذا نذر ان یحج أو یحج انعقد]

مسألهٔ (۲۳) إذا نذر ان یحج أو یحج انعقد و وجب علیه أحدهما علی وجه التخییر و إذا ترکهما حتی مات یجب القضاء عنه

مخيرا"، و إذا طرء العجز من أحدهما معينا" تعين الأخر، و لو تركه أيضا حتى مات يجب القضاء عنه مخيرا" أيضا لأن الواجب كان على وجه التخيير، فالفائت هو الواجب المخير و لا عبره بالتعيين العرضى فهو كما لو كان عليه كفارة الإفطار فى شهر رمضان و كان عاجزا" عن بعض الخصال ثم مات فإنه يجب الإخراج من تركته مخيرا" و ان تعين عليه فى حال حيوته إحداها فلا يتعين ذلك المتعين (نعم) لو كان حال النذر غير متمكن الا من أحدهما معينا" و لم يتمكن من الأخر الى ان مات أمكن ان يقال باختصاص القضاء بالذى كان متمكنا منه بدعوى ان النذر لم ينعقد بالنسبة الى ما لم يتمكن منه بناء على ان عدم التمكن يوجب عدم الانعقاد، لكن الظاهر ان مسألة الخصال ليس كذلك فيكون الإخراج من تركته على وجه التخيير و ان لم يكن فى حيوته متمكنا" الا من البعض أصلا، و ربما يحتمل فى الصورة المفروضة و نظائرها عدم انعقاد النذر بالنسبة إلى الفرد الممكن أيضا بدعوى ان متعلق النذر هو أحد الأمرين على وجه التخيير و مع تعذر أحدهما لا يكون وجوب الأخر تخييريا، بل عن الدروس اختياره فى مسألة ما لو نذران رزق ولدا ان يحجه أو يحج عنه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۷۱

إذا مات الولد قبل تمكن الأب من أحد الأمرين (و فيه) ان مقصود الناذر إتيان أحد الأمرين من دون اشتراط كونه على وجه التخيير فليس النذر مقيدا" بكونه واجبا تخيير يا حتى يشترط فى دون اشتراط كونه على وجه التخيير فليس النذر مقيدا" بكونه واجبا تخييريا حتى يشترط فى انعقاده التمكن منهما

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر ان يحج بنفسه أو يرسل شخصا الى الحج بأن يأتى بأحد الأمرين على نحو الواجب التخييرى انعقد نذره و وجب عليه أحدهما على وجه التخيير لتحقق الشرائط لانعقاده من رجحان المتعلق و تمكن الناذر من الوفاء بالنذر و عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر الشامل لما كان المنذر على نحو الواجب التعيينى أو التخييرى و إذا لم يأت بأحدهما حتى مات وجب القضاء عنه مخيرا" بناء على وجوب قضاء المنذور كوجوب قضاء حجة الإسلام كما تقدم فى المسألة الثامنة من هذا الفصل، فلا فرق فى المنذور بين كونه تعيينيا" أو تخييريا" (الأمر الثانى) إذا كان متمكنا" من أحد الأمرين فطرء عليه العجز من أحدهما معينا" تعين عليه الأخر كما هو الشأن فى كل واجب تخييرى عجز المكلف عن بعض أطرافه فإنه يتعين عليه الممكن منها، و لو تركه أيضا" حتى مات وجب القضاء عنه مخيرا" أيضا فإن التعين فى زمان حيوته كان طارئا" فى مقام الامتثال فإنه لو زال عنه العجز فى حيوته كان يجب عليه الإتيان على نحو التخيير، و هذا شاهد على ان الواجب التخييرى عند طرو العجز عن بعض أطرافه لا يتغير عما هو عليه من كونه تخييريا" فى مقام الجعل، و هذا كما فى الواجب المشروط فإنه بعد تحقق شرطه لا ينقلب واجبا" مطلقا، بل هو مشروط قد تحقق شرطه، فما فى بعض العبائر من ان المشروط يصير مطلقا" عند تحقق شرطه مسامحة فى التعبير يراد به انه يصير فعليا" كالواجب المطلق.

(الأمر الثالث) لو كان حال النذر عاجزا عن أحدهما معينا و لم يتمكن منه حتى مات ففى صحة نذره و انعقاده مطلقا" فيجب على وليه قضائه عنه مخيرا"، أو بطلانه مطلقا فلا يجب- القضاء عنه رأسا، أو انعقاده بالنسبة الى الأمر المتمكن منه و عدم انعقاده بالنسبة إلى الأخر (وجوه) بل أقوال، و وجه الأول ان المعتبر فى انعقاد النذر و ان كان هو التمكن من إتيان المنذور، و لكن القدرة على إتيان أحد الأمرين من الحج بنفسه و الإحجاج حاصله بالتمكن من أحدهما كما ان احد هما يكون واجبا" بالوجوب التخييرى عند عدم التمكن من الأخر و لا ينقلب بالواجب التعيينى على ما تقدم فى الأمر السابق (و المحكى عن الدروس) هو الثانى قال فى مسألة ما لو نذرا ان رزق.

ولدا" ان يحجه أو يحج عنه و لو نذر الحج بولده أو عنه لزم فان مات الناذر استوجر عنه من الأصل و لو مات الولد قبل التمكن من أحد الأمرين فالأقرب السقوط (انتهى).

(و لا يخفى) ان المقام من هـذا القبيل لان موت الولـد يوجب عدم التمكن من أحد الأمرين و هو احجاجه مع إمكان الأمر الأخر و هو الحج عنه (و يستدل له) بـان متعلق النـذر هو أحـد الأمرين على وجه التخيير، و مع تعـذر أحـدهما لا يكون وجوب الأخر تخييريا" فمتعلق النذر و هو أحدهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٧٢

تخيير يـا صـار منتفيـا" و البـاقى و هـو أحـدهما المعين لم يتعلق به النـذر (و أورد عليه فى المسالـك) بـان النـذر لم يكن متعلقا باحجاج الولـد فقط حتى كان المنـذور متعـذرا" بل به أو بالحـج عنه، و هو اى الحج عنه بعد موته ممكن و هو كاف فى القدرة على المنـذور و لا يشترط فى انعقاده القدرة على جميع افراد المخير كما لا يشترط فى وجوب الواجب المخير القدرة على جميع افراده، و لـذا لو تعذر بعض افراده يصـير الممكن من افراده متعينا بالعرض و لا يسـقط الوجوب بتعذر ما تعذر من افراده و قال و هـذا كما لو نـذرا الصدقـة بدرهم فان متعلقة أمر كلى و هو مخير فى الصدقة بأى درهم اتفق من ماله و لو فرض ذهابه الا درهما واحدا" وجب الصدقة به (انتهى ما فى المسالك) بتوضيح منا، و ما ذكره قوى جدا" حقيق بالقبول لا برد عليه شيء و لكن أورد عليه فى الجواهر فى كتاب النذر ما حاصله دعوى الفرق بين المقام اعنى ما إذا نذرا أحد الأمرين من الحج و الإحجاج تخييرا مع عـدم تمكنه من أحـدهما معينا من أول الأمر و بين المثال الذى يكون عدم التمكن من الافراد فيه طارئا بعد التمكن (و لا يخفى) ان ما ذكره إشـكال فى تنظير المسالك المقام بالمثال الذى ذكره و الخدشة فيه لا يوجب البطلان فيما أفاده فى المقام، و لو سلم الخدشـة فى تنظيره بالمثـال (و كيف كـان) فلاـ غبـار فيما ذكره، و مقتضاه هو انعقاد النـذر على وجه التخيير و ان لم يتمكن من أحـد فردى التخيير من أول الأـمر، لأـنه قـادر على الفرد الأـخر، و القـدرة على احـد الفردين من الواجب المخير كاف فى صـحة الواجب التخييرى.

(و ممـا ذكرنـا ظهر) بطلاـن الوجه الثـالث و هو توهم اختصـاص انعقـاد النـذر بـالفرد الممكن و عـدم انعقاده فى الفرد المتعـذر بـدعوى ان عـدم التمكن منه يوجب عـدم انعقاد نـذره لاشتراط انعقاد النـذر بالقدرة على المنذور (وجه البطلان) ان القدرة على الواجب المخير انما هو بالقـدرة على احـد افراده، و مع القـدرة على بعض افراده يكون المنـذور على وجه التخيير مقدورا، و انما تعذره بتعذر جميع افراده، و عليه فيصح نذره كما يصح التكليف به.

و اما مـا أفـاده فى المتن فى الجواب عن الـدروس بان مقصود الناذر إتيان أحـد الأمرين من دون اشتراط كونه على وجه التخيير إلى أخر عبـارته فممـا لاـ يحتـاج اليه مضافـا" الى مـا فيه فى نفسه فـان المنـذور التخييرى ليس الاـ ما قصـد الناذر من إتيان أحد الأـمرين أو الأـمور على وجه التخيير كمـا ان الواجب التخييرى أيضـا ليس الاـ مـا أمر بشـيئين أو الأشـياء على سبيل التخييرى فلا يكون انعقـاده مشترطـا بـالتمكن من جميع افراده بـل المـانع عن انعقـاده هو العجز عن الإتيـان بـالجميع كمـا ان المانع من انعقاد المنذور المعين هو العجز عن إتيانه معينا".

[مسألة (٢۴) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره]

مسألة (٢۴) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسـين عليه السـلام من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره وجب القضاء من تركته و لو اختلف أجرتهما يجب الاقتصار على أقلهما اجره إلا إذا تبرع الوارث بالزائد أجرة فلا يجوز للوصـى اختيار الأزيد اجره و ان جعل الميت أمر التعيين اليه،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٧٣

و لو اوصى باختيار الأزيد أجرة خرج الزائد من الثلث

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا نذر ان يحج أو يزور الحسين عليه السلام بمعنى ان يأتى بأحد الأمرين من الحج و الزيارة وجب الوفاء بنذره فهو مخير بين الأمرين و لا يجوز تركهما معا، و لو مات قبل الوفاء بنذره وجب على وليه القضاء عنه من صلب ماله و لو لم يوص به بناء على وجوب قضاء النذر مطلقا و لا سيما لو قلنا بان المنذور حق له تعالى كسائر الحقوق المالية للناس (الأمر الثانى) كما كان الواجب عليه فى حياته إتيان أحد الأمرين تخييرا" يجب على وليه أو وصيه أيضا" أحد الأمرين إذا كانت أجرتهما متساويتين و مع اختلافهما فمع عدم وصى فى البين من غير الوارث و كون الوارث واحدا" و كون الأمر بيده يكون الاختيار إليه فى الأقل و الأكثر من حيث الأجرة، و كذا فى صورة تعدد الوارث و عدم وجود قاصر فيهم و اتفاقهم و عدم اختلافهم، و مع اختلافهم و عدم الوصية فى البين فلا يجب على سائر الورثة اختيار الأكثر اجره إلا إذا تبرع بعضهم ببذل الزيادة.

و مع وجود وصى فى البين فان لم يجعل الميت أمر التعيين اليه فلا يجوز له اختيار الأزيد اجره الا مع رضا الوارث به، و مع جعله أمر التعيين بيده ففى جواز اختيار الأزيد اجره مع عدم رضا الورثة به أو عدمه (وجهان) من كون أجرة أحد الأمرين من الحج و الزيارة على نحو الترديد بين الأقل و الأكثر دينا" على الميت فهو بنحو المردد متقدم على الإرث فإذا عينه الوصى فى الزائد أو الناقص يكون ما عينه دينا"، و الدين مقدم على الإرث، و من ان المتيقن من الدين الذى لا سبيل للوارث الى المنع عن تأديته هو الأقل، فيكون اختيار تعيين الأكثر بيده فلا يجوز للوصى تعيينه الا برضا الوارث (نعم) يمكن ان يكون جعل الاختيار بيد الوصى بمنزلة الوصية فيؤخذ التفاوت بين الأقل و الأكثر من الثلث، و الله العالم.

(الأمر الثالث) لو اوصى باختيار الأزيد اجرة يخرج الزائد من الثلث بناء على كون الاختيار بيد الوارث فى تعيين الأقل كما انه يحسب من الأصل بناء على كون التعيين بيد الوصى فيما إذا جعل الميت أمر التعيين بيده، و هذا ظاهر

[مسألة (۲۵) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر]

مسألة (۲۵) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر وجب قضائه عنه من غير تعيين و ليس عليه كفارة و لو تردد ما عليه بين- الواجب بالنذر أو بالحلف وجبت الكفارة أيضا" و حيث انها مرددة بين كفارة النذر و كفارة اليمين فلا بد من الاحتياط و يكفى حينئذ إطعام ستين مسكينا لان فيه إطعام عشرة أيضا الذى يكفى فى كفارة الحلف

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا علم ان على الميت حجا و لم يعلم انه حجه الإسلام أو حج النذر و انه على تقدير كونه حج النذر كان تركه عمديا موجبا" للكفارة، وجب القضاء عنه من أصل ماله- بناء على كون قضاء حج النذر أيضا" من الأصل- من غير تعيين كونه حج الإسلام أو حج النذر، بل يكفى قصد الإتيان بما يجب عليه و ذلك لاتحاد ماهية حج الإسلام و حج النذر و عدم الفرق بينهما إلا بالنية، فإذا نوى ما على ذمة الميت كفى و لا يحتاج الى التكرار، و هذا ظاهر.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۷۴

(الأمر الثانى) إذا علم ان على الميت حج مردد بين حجه الإسلام و حج النذر و علم انه قد تركه عمدا" عصيانا على كل تقدير أو على تقدير كون ما عليه هو الحج النذرى فهل يجب أداء الكفارة أى كفارة حنث النذر من ماله مضافا" الى أداء الحج أولا (وجهان) مختار المتن هو عدم الوجوب لكونها مشكوكه فالأصل براءة ذمته منها كما ان الأصل عدم تعلق الكفارة بالتركة، و ربما يقال بالوجوب لان وجوب الكفارة طرف للعلم الإجمالى حيث انه يعلم إجمالا ان على الميت اما حجة الإسلام أو حج النذر و كفارة حنثه فيكون من قبيل ما إذا علم بنجاسة هذا الكأس أو الكأس الأخر مع ملاقيه فيما إذا علم أولا بملاقاة شىء مع

احد الكاسين ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحد الكاسين (و فيه انه لا فرق فى باب الكاسين المشتبهين بين سبق الملاقاة على العلم الإجمالى و لحوقها له و انه فى كلتا الصورتين يجرى أصل الطهارة فى الملاقى بلا معارض، و ذلك لتقدم رتبتى الأصلين المتعارضين فى نفس الكاسين بالنسبة الى الأصل الجارى فى الملاقى و التفصيل فى الأصول.

(الأمر الثالث) إذا علم ان على الميت حج واجب مردد بين كون وجوبه بالنذر أو باليمين وجب القضاء عنه بنية ما فى ذمته، و إذا علم انه انما ترك الحج لا عن عذر وجب إخراج الكفارة عنه أيضا، فعلى القول باتحاد كفارة النذر و اليمين فلا اشكال، و اما على القول باختلافهما كما هو المشهور و ان كفارة النذر مثل كفارة شهر رمضان فان اختار الوارث أو الوصى عتق رقبة فلا إشكال، فإنه ينوى عتق رقبة عما فى ذمه الميت سواء كان كفارة النذر أو اليمين، و اما لو أراد الإطعام فهل يكفى إطعام عشرة مساكين لكونه المتيقن مما فى ذمه الميت أو يجب إطعام ستين مسكينا"، ظاهر المتن هو الثانى و الظاهر انه لا وجه له سوى القول باعتبار قصد عنوان ما على الميت و عدم كفايه قصد ما كان عليه على نحو الاجمال، و لا يخفى انه على هذا لا وجه لكفاية إطعام ستين مسكينا" فإن إطعام العشرة و ان كان داخلا" فى ضمن إطعام ستين الا انه بناء على اعتبار قصد العنوان الخاص من النذر أو اليمين فلا بد من إطعام عشرة مساكين غير الستين بعنوان كفارة اليمين حتى يحصل القطع ببراءة الذمة، و ان بنينا على عدم اعتبار قصد العنوان الخاص فيكفى إطعام عشرة مساكين لانه المتيقن مما على الميت و الزائد مشكوك، و مما ذكرنا ظهر انه لو أراد الولى اختيار الصيام فيما لو لم يتمكن من غيره فيمكن القول بكفاية صيام ثلاثة أيام لأنه المتيقن مما على الميت لو عجز من العتق و الإطعام، فإن صيام ثلاثة أيام كاف لو كان الحج الواجب عليه بالحلف، و الله العالم بأحكامه

[مسألة (۲۶) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب]

مسألة (۲۶) إذا نذر المشى فى حجه الواجب عليه أو المستحب انعقد مطلقا حتى فى مورد يكون الركوب أفضل لأن المشى فى حد نفسه أفضل من الركوب بمقتضى جمله من الاخبار و ان كان الركوب قد يكون أرجح لبعض الجهات فان ارجحيته لا يوجب زوال الرجحان عن المشى فى حد نفسه، و كذا ينعقد لو نذر الحج ماشيا مطلقا و لو مع الإغماض عن رجحان المشى لكفاية رجحان أصل الحج فى

الانعقاد إذ لا- يلزم ان يكون المتعلق راجحا بجميع قيوده و أوصافه، فما عن بعضهم من عدم الانعقاد فى مورد يكون الركوب أفضل لا وجه له و أضعف منه دعوى الانعقاد فى أصل الحج لا فى صفة المشى فيجب مطلقا، لا المفروض نذر المقيد فلا معنى لبقائه مع عدم صحة قيده

فى هذه المسألة أمور (الأول) اعلم ان فى نذر المشى فى الحج صورتين (إحداهما) ما أشار إليه فى المتن بقوله إذا نذر المشى فى حجه، و المراد هو جعل المشى الذى هو صفة الحج متعلقا للنذر فيكون الحج باقيا على ما هو عليه من الوجوب أو الندب، و الحكم فى هذه الصورة هو انعقاد النذر، قال فى المعتبر ان على- انعقاده اتفاق العلماء، و فى المدارك انها المعروف بين الأصحاب، و فى الجواهر، بلا- خلاف أجده فيه بل لعل الإجماع بقسميه عليه، و استدلوا بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر و خصوص صحيح رفاعة عن الصادق عليه السلام عن رجل نذران يمشى إلى بيت الله الحرام قال عليه السلام فليمش، قلت فإنه تعب، قال عليه السلام فإذا تعب ركب (و خبر سماعه و حفص) عنه عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى إلى بيت الله حافيا، قال عليه السلام فليمض فإذا تعب فليركب (و صحيح محمد بن مسلم) عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت الله فلم يستطع، قال يحج

راكبا، و غير ذلك من الاخبار التى سيمر عليك بعضها.
و لا ينافيه ما فى خبر الحذاء المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن رجل نذران يمشى إلى مكة حافيا فقال عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و الله خرج حاجا" فنظر الى امرأة تمشى بين الإبل فقال من هذه، فقالوا أخت عقبه بن عامر نذرت أن تمشى إلى مكة حافية، فقال رسول الله صلى الله عليه و الله يا عقبه انطلق إلى أختك فمرها فلتركب فان الله عز و جل غنى عن مشيها و حفائها فركبت و ذلك لإمكان حمله على انها كانت عاجزة عن المشى كما يشعر به مشيها بين الإبل، مع ان متعلق نذرها هو الحفاء و الكلام هنا فى نذر المشى (الصورة الثانية) ما إذا نذر الحج ماشيا" بمعنى تعلق النذر بأصل الحج موصوفا" بكونه ماشيا"، و يأتى حكمها فى الأمر الرابع.
(الأمر الثانى) المستفاد من الاخبار الواردة فى المشى إلى الحج بعد ملاحظتها و ضم بعضها الى بعض هو أفضلية المشى من الركوب من حيث كونهما مشيا" و ركوبا و أفضلية الركوب إذا طرء ما يوجب ارجحيته (ففى خبر هشام بن سالم) المروى فى التهذيب، قال دخلنا على ابى عبد الله عليه الإسلام انا و عنبسة بن مصعب و بضعة عشر رجلا من أصحابنا فقلت جعلنى الله فداك أيهما أفضل المشى أو الركوب، قال عليه السلام ما عبد الله بشىء أفضل من المشى، فقلنا أيها أفضل تركب إلى مكة فنجعل فنقيم بها الى ان يقدم الماشى أو نمشى، فقال عليه السلام الركوب أفضل، و هذا الخير يدل على أفضلية المشى فى نفسه و أفضلية الركوب إذا طرء ما يوجب ارجحيته كالبلوغ إلى مكة قبل بلوغ المشاة فيعبد الله و يستكثر من الطواف و الصلاة الى ان يقدم المشاة (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ما عبد الله بشىء أشد من المشى و لا أفضل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۷۶

(و خبر الزبيدى) المروى فى التهذيب أيضا" عنه عليه السلام قال ما عبد الله بشىء أفضل من المشى (و المرسل المروى فى الفقيه) انه ما تقرب عبد الى الله عز و جل بشىء أحب إليه من المشى إلى بيته الحرام على القدمين و ان الحجة الواحدة، تعدل سبعين حجه و من مشى عن جمله «۱» كتب الله له ثواب ما بين مشيه و ركوبه، و الحاج إذا انقطع شسع نعله كتب الله له ما بين مشيه حافيا الى متنعل. (و خبر الحلبى) المروى فى التهذيب أيضا" عن الصادق عليه السلام عن فضل المشى، قال عليه السلام ان الحسن بن على عليهما السلام قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلا و نعلا و ثوبا و ثوبا و دينارا و دينارا و حج عشرين حجه ماشيا على قدميه.
و هذه الاخبار كما ترى تدل على أفضلية المشى فى نفسه (و خبر رفاعة) المروى فى الكافى عن- الصادق عليه السلام عن مشى الحسن عليه السلام من مكة أو من المدينة، فقال. من مكة، و سئلته إذا زرت البيت أركب أو أمشى فقال كان الحسن عليه السلام يزور راكبا، و سئلته الركوب أفضل أو المشى، فقال الركوب، فقلت الركوب أفضل من المشى فقال نعم لان رسول الله صلى الله عليه و الله ركب (و خبر أخر لرفاعة) و ابن بكير المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الحج ماشيا أفضل أو راكبا، فقال بل راكبا فان رسول الله صلى الله عليه و الله حج راكبا (و خبر ثالث لرفاعة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام و قد سئله رجل، الركوب أفضل أم المشى، فقال- الركوب أفضل من المشى لأن رسول الله صلى الله عليه و الله ركب (و هذه الاخبار ظاهره الدلالة فى أفضلية الركوب).
و لأجل الاختلاف بين الاخبار اختلفت الأقوال فقيل بأفضلية المشى ترجيحا للأخبار الدالة عليها و كون المشى أكثر مشقة و أفضل الأعمال أحمزها، و قيل بأفضلية الركوب مطلقا لترجيح الأخبار- الدالة على أفضليته و للتأسى بالنبى صلى الله عليه و الله فقد حج راكبا (و الحق ان يجمع بين- الاخبار) بحمل ما دل منها على أفضلية المشى على كونه أفضل بما هو تواضع لله و تحمل

للمشقة فی سبيل الله، و حمل ما دل علی أفضلية الركوب علی ما إذا طرء علی الركوب ما يوجب تقديمه علی المشی (مثل ما إذا كان) فی الركوب إكثار عبادة الله سبحانه فی مكة و إكثار الطواف و الصلاة فيها الی ان يقدم المشاة كما دل عليه خبر هشام بن سالم المتقدم (أو مثل ما إذا كان) المشی موجبا" للضعف عن الدعاء و أداء المناسک كما دل عليه (خبر سيف التمار) المروی فی الكافی و التهذيب

---

(۱) مجلسی أول در شرح فارسی خود بر فقيه چنين نوشته‌اند: و كسيكه اندک زمانی پياده شود اگر چه برای قضاء حاجت باشد و تند رود تا سوار شود حق سبحانه ثواب پياده رفتن تا سوار شدن در نامه‌ی عملش بنويسد و هرگاه بند نعلين حاجی گسيخته شود و پا برهنه رود تا خود را بكفش برساند ثواب پا برهنه رفتن همين قدر در عملش می‌نويسند.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۱۷۷

عن الصادق عليه السلام قال قلت له إنا كنا نحج مشاة فبلغنا عنک شیء فما تری فقال ان الناس ليحجون مشاة و يركبون، فقلت ليس عن هذا اسئلک، فقال عن أی شیء سئلت، قلت أيهما أحب إليک ان نصنع، قال تركبون أحب الی فان ذلک أقوی لكم علی الدعاء و العبادة (أو مثل ما إذا) كان المشی موجبا" للإهانة و الاستخفاف و الحمل علی الفقر و الذل كما دل عليه موثق ابن بكير المروی فی- الكافی عن الصادق عليه السلام، قال قلت له انا نريد الحج نخرج إلی مكة مشاة، فقال لا تمشوا و اخرجوا ركبانا فقلت أصلحک الله انه بلغنا عن الحسن بن علی عليهما السلام انه كان يحج ماشيا، فقال ان الحسن عليه السلام كان يحج ماشيا و يساق معه المحامل و الرجال (و مثل حمل ما دل) علی أفضلية الركوب علی ما كان اختيار المشی لأجل الإمساک عن الإنفاق مع كونه موسرا" فيكون فی الركوب دفع رذيلة الشح، الذی هو أفضل من العبادة مع حب المال، و يمكن حمل سوق المحامل و الرحال فی الخبر المتقدم علی ذلک و لئلا يظن بالمشی كونه لأجل البخل.

فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين هذه الاخبار، و نتيجة ذلک هو أفضلية المشی فی نفسه من حيث التواضع لله تعالی و التذلل له سبحانه إذا لم يعرض ما يوجب ترجيح الركوب.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فی انعقاد نذر المشی إلی الحج فيما إذا لم يعرض ما يوجب رجحان الركوب، و اما معه فالمشهور هو أيضا ذلک خلافا لما يحكی عن العلامة فی القواعد من عدم الانعقاد، قال لو نذر الحج ماشيا و قلنا بأن المشی أفضل انعقد الوصف و الا فلا، و قال فی الإيضاح فی شرح كلام والده: انعقد أصل النذر إجماعا، و هل يلزم القيد مع القدرة، فيه قولان مبنيان علی ان المشی أفضل من الركوب أو العكس (و عن كشف اللثام) حمل ما فی القواعد من قوله: و الا فلا، علی حال أفضلية الركوب عند عروض ما يوجب رجحانه علی المشی مما تقدم فی الأمر الثانی فكأنه يذعن بعدم انعقاد نذر المشی عند أفضلية الركوب الا انه يقيد أفضلية الركوب بطرو ما يوجبها.

(و اختار المصنف قدس سره) ما هو المشهور من انعقاد النذر مطلقا مستدلا بان المعتبر فی انعقاد النذر هو رجحان متعلقة فی حد نفسه بمعنی ان يكون فعله أرجح من تركه، لا بالنسبة إلی أمر أخر و لا إشكال فی ان المشی إلی الحج أفضل من ترک المشی الذی هو ضده العام، و لا يشترط فی صحة النذر ان يكون المنذور أرجح من جميع أضداده الخاصة، فصلوه ركعتين مثلا تطوعا" فيها رجحان فی- نفسها بالنسبة إلی تركها و ان كان قضاء حاجة المؤمن أفضل منها.

و أورد عليه فی المستمسک بان هذا لا يجدی فی تحقيق الرجحان الموجب للانعقاد لان الظاهر مما دل علی ان الركوب أفضل فی بعض الموارد كون المشی الذی هو ضد الركوب علة لفوات العنوان الراجح الذی يكون بالركوب، و إذا كان علة لفواته كان مرجوحا بالعرض و لا فرق بين المرجوح بالذات و المرجوح بالعرض فی عدم صحة نذره (إلی أخر كلامه).

و لا يخفى ما فيما أورده من الإبهام لعدم توضيحه للعنوان الذى يكون به الركوب أرجح و يكون

المشى علة لفوات ذلك العنوان و أحال ذلك الى ما استظهره من الاخبار الدالة على رجحان الركوب (و الاولى ان يقال) انه قد تقدم فى الأمر الثانى ان الجهات المرجحة للركوب مختلفه فبعضها لمجرد كون الركوب سببا" للوصول إلى مكة قبل المشاة و الاشتغال بالطواف و الصلاة، و من الواضح ان هذا لا يوجب ذهاب رجحان المشى رأسا" مع ما فيه من التذلل لله و الخضوع له سبحانه و كذا كون جهة الترجيح للركوب كون المشى موجبا" لحصول الضعف عن الدعاء و إكثار الصلاة و الطواف فى مكة فإنه لا يرتفع بذلك كون المشى فى نفسه عباده لله و تذللا له سبحانه (و بعضها) موجب لطرو عنوان مرجوح للمشى مثل كونه اهانه و ذلة عند الناس سيما لمواليهم عليهم السلام و اتهام الناس لهم بالبخل و احتقارهم إياهم بالفقر و المسكنة، و هذا يوجب مرجوحية المشى بحيث لا يصح تعلق النذر به، و ذلك لغلبة العنوان المذموم على الرجحان الذاتى، فالتواضع لله بعمل إذا كان فيه مهانة للمؤمن عند الناس مذموم لا يرضى به الله و لا أوليائه عليهم السلام، و كذا لو كان لأجل الإمساك عن الإنفاق فإن ذلك أيضا" مذموم فى الشرعية سيما فى طريق الحج حيث ورد فيه الحث و الترغيب على الإنفاق.

ثم ان لنية الناذر دخلا فى صحة نذره فإذا كان من نية الناذر الخشوع لله بالمشى إلى بيته كان هذا المشى راجحا عند الله سبحانه و النذر صحيحا" بخلاف ما إذا نذر المشى لصحة الجسم أو للنزهة مثلا (و بالجملة) يختلف نذر المشى باختلاف الموارد و باختلاف النيات، فلا بد من التفصيل فى المسألة، و الله العالم.

(الأمر الرابع) إذا نذر الحج ماشيا بان كان الحج مع قيده الذى هو المشى متعلقا للنذر، و بعبارة أخرى: تعلق النذر بالحج المخصوص لا الحج مطلقا كنذر الصلاة فى المسجد أو الصوم فى يوم معين، و هذه هى الصورة الثانية التى قد تقدمت الإشارة إليها، و لا- إشكال فى انعقاده و وجوب الحج عليه ماشيا" و حكى فى المعتبر اتفاق العلماء عليه، و فى الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه، و يدل عليه مضافا" الى عمومات وجوب الوفاء بالنذر بعد كون متعلقة راجحا"- خصوص خبر ذريح المحاربى قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام رجل حلف ليحجن ماشيا" فعجز عن ذلك فلم يطقه، قال فليركب و ليسق الهدى، بناء على عدم الفرق فى ذلك بين مورد الحديث و هو الحلف و بين النذر، إذ لا فرق بينهما إلا فى اعتبار الرجحان فى النذر دون اليمين و هذا لا يضر بالاستدلال بالحديث بعد إحراز الرجحان فى المقام.

انما الكلام فى صحة هذا النذر إذا طرء على المشى عنوان مرجوح مثل ما تقدم فى الأمر الثالث، و الأرجح هيهنا صحة النذر و لو كان المشى مرجوحا لكفاية الرجحان فى أصل الحج فإنه فى مقابل تركه راجح و عباده فيكون كما إذا نذر الصلاة فى الحمام بحيث تعلق النذر بهذا الفرد من الصلاة لا بمعنى كونها فى الحمام بل بالمقيد، و كذا لو نذر صوم بعض الأيام المكروهة كصوم عرفه لمن يضعف به عن الدعاء و نحو ذلك، حيث ان رجحان الصلاة نفسها أو الصوم نفسه كاف فى صحة النذر

و لو كان القيد المأخوذ فيهما مرجوحا، و هذه كلية يترتب عليها فروع كثيره.

قال فى الجواهر فى كتاب النذر و ربما أشكل بعضهم بناء على عدم انعقاد النذر على المباح ما لو نذر الصدقة بمال مخصوص فإنه يتعين اتفاقا و كذا فى مكان مخصوص ففى خبر على بن مهزيار قلت لأبى الحسن عليه السلام رجل جعل على نفسه نذرا" ان قضى الله عز و جل حاجته ان يتصدق فى مسجد بألف درهم نذرا" فقضى الله حاجته فصير الدراهم ذهبا و وجهها إليك، أ يجوز ذلك أم يعيد، قال عليه السلام يعيد- الى ان قال- و أجيب عنه بأن الصدقة المطلقة و ان كانت راجحة الا ان المنذور و ليس هو المطلق و انما هو الصدقة المخصوصة بالمال المعين تشخص بالمال المخصوص و الطاعة المنذورة انما تعلقت بالصدقة

بـذلك المـال لاـ مطلقـا فكيف يجزى المطلق عنه، و لأن الطاعـة المطلقـة لا وجود لها إلا فى ضـمن المعين من المال و الزمان و المكان و الفاعل و غيرها من المشـخصات فإذا تعلق النذر بهذا الشـخص انحصرت الطاعة فيه كما تنحصر عند فعلها فى متعلقاتها فلا يجزى غيرها، و بهـذا يظهر ضـعف القول بعـدم تعين المكان المنـذور للعبادة و ان كان غيره أرجـح منه لان ذلك الراجح لم يتعلق به النـذر (انتهى مـا أردنـا نقله) و هـذا الجواب صـحيح لاـ مريـة فيه، فقـد ظهر صـحة مـا فى المتن من انه لا يلزم ان يكون المتعلق راجحا بجميع قيوده و أوصافه.

و به ظهر ضـعف مـا عن القواعـد من عـدم انعقـاد نـذر الحـج ماشـيا إذا كان الركوب أفضل و اليه أشار فى المتن بقوله: فما عن بعضـهم من عـدم الانعقاد (إلخ) و ظهر أيضا ما عن الإيضاح من انعقاد نذر الحج مطلقا و عدم الانعقاد فى قيده أعنى المشـى إذا كان الركوب أفضل، و اليه أشار فى المتن بقوله: و أضـعف منه (إلخ) اللهم الا ان يدعى الإجماع على انعقاد نذر الحج فى نفسه مع عدم انعقاد نذر قيده، أو يقال بكون قصد الناذر الحج المقيد بالمشى على وجه تعدد المطلوب.

[مسألة (۲۷) لو نذر الحج راكبا" انعقد و وجب]

مسألة (۲۷) لو نـذر الحـج راكبا" انعقـد و وجب و لا يجوز حينئذ المشـى و ان كان أفضل لما مر من كفاية رجحان المقيد دون قيـده، نعم لو نـذر الركوب فى حجه فى مورد يكون المشـى أفضل لم ينعقـد لان المتعلق حينئـذ الركوب لا الحـج راكبا، و كذا ينعقد لو نذران يمشـى بعض الطريق من فرسخ فى كل يوم أو فرسـخين و كذا ينعقد لو نذر الحج حافيا و ما فى صـحيحه الحذاء من أمر النبى صـلى الله عليه و إله بركوب أخت عقبه بن عامر مع كونها ناذره أن تمشى إلى بيت الله حافية قضية فى واقعة يمكن ان يكون لمانع من صحة نذرها من إيجابه كشفها أو تضررها أو غير ذلك

فى هـذه المسألة أمور (الأول) قد مر فى المسألة المتقدمة ان نذر الحج ماشـيا" يقع على قسـمين، و القسـمان يتصور ان فى- نذر الحج راكبا"، فإنه اما ان ينذر الركوب فى الحج بمعنى انه لو حج لا يحج إلا راكبا"، و اخرى يكون متعلق النذر ان يحج راكبا" اعنى الحـج المقيـد بـالركوب، و الحكم فى القسم الأـخير هـو انعقـاد النـذر و وجوب الركوب فيه سواء كـان الركوب فى نفسـه راجحا" أو مباحا" متساوى الطرفين و سواء كان رجحانه ذاتيا" أو كان عرضـيا بواسـطة طرو عنوان راجح و سواء كان أرجح من المشى أولا، كل ذلك لما تقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۰

فى المسألـة السابقـة من ان الرجحـان المعتبر فى متعلق النـذر انمـا هو معتبر فى نفس المقيـد بـالقيود و الأوصـاف لاـ فى قيوده و أوصـافه فيصـح نـذر الصـلاة فى المكان الـذى تباح فيه الصـلاة من غير رجحان كالبيت و نحوه بل و فى المكان الـذى تكره فيه الصـلاة كالحمام و المقابر (و اما القسم الأول) أعنى ما كان متعلق النذر هو الركوب على تقدير الحج سواء كان ذلك واجبا" أو مندوبا- فحكمه صـحة النذر إذا كان- الركوب راجحا" سواء كان رجحانه ذاتيا" أو عرضـيا" و لو لـم يكـن أفضل من المشى لما عرفت من ان المعتبر فى الانعقاد هو كون المتعلق مما فيه الفضل بالنسـبة الى تركه لا بالنسبة إلى غيره فينعقد نذره و لو كان غيره أفضـل منه، و هـذا بخلاف ما لو كان الركوب مرجوحا" لطرو عنوان ثانوى عليه كما إذا كان فى قوم مشاة لا راكـب فيهم غيره و اتصف ركوبه فيهم بالكبر أو باذلالهم، فان الركوب حينئـذ مرجوح فلا ينعقد النذر لو كان هذا الركوب هو متعلقا" لنذره، و هذا ظاهر.

(الأمر الثانى) لو نـذر ان يمشـى بعض الطريق أو كل يوم فرسـخا أو فرسـخين صـح نـذره و وجب الوفاء به، فان رجحان المشـى

بالنسبة الى اجزاء الطريق و اجزاء الزمان الواقع فيه المشى على نحو العام الاستغراقى على نحو الاستقلال، مضافا" الى ما مر فى المسألة السابقة من المرسل المروى فى الفقيه الذى فيه: و من مشى عن جمله كتب الله له ثواب ما بين مشيه و ركوبه.
(الأمر الثالث) إذا نذر الحج حافيا" ففيه أيضا" يتصور القسمان المتقدمان، و الحكم فيهما ما تقدم، و الكلام يقع هيهنا فى رجحان الحفاء و عدمه و انه على تقدير الرجحان هل يصح نذره أولا، أما المقام الأول فلا إشكال فى رجحانه لما فيه من بلوغ الغاية فى التذلل و الخضوع لله سبحانه و فيه من التأدب بأدب العبودية ما لا يخفى و ما فيه من إجلال المزور كما هو المرتكز فى الأذهان عند- الوصول الى ما يقرب من الروضات المقدسة للمعصومين عليهم السلام، فان خلع النعال يعد من اجلالهم و تعظمهم، و لعل قوله تعالى فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوٰادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً فيه اشعار بل دلالة على ذلك، بل يمكن الاستدلال لرجحانه باستحباب الخروج الى صلاة العيدين حافيا"، مضافا" الى ما تقدم من المرسل المروى فى الفقيه، و اما المقام الثانى و هو صحة النذر إذا نذر الحج حافيا" فمقتضى القاعدة هو صحة النذر بعد كونه راجحا" الا ان يعتريه عنوان مرجوح أو مذموم، و الذى يمكن التمسك به لعدم الصحة هو صحيحة الحداء المتقدمة فى المسألة السابقة ص حيث أمر النبى صلى الله عليه و آله بركوبها و ان الله سبحانه غنى عن مشيها و حفائها.
(و أجيب عن ذلك) بوجوه (منها) سقوط الخبر بإعراض الأصحاب عنه (و منها) ما حكى عن المحقق (قده) من ان ما فى الخبر حكاية حال و قضية شخصية، إذ لعل النبى صلى الله عليه و آله علم من المرأة العجز عن المشى حافية، قال فى الجواهر و لعله يومى اليه مشيها بين الإبل (انتهى) (و اعترض عليه بعضهم) بان جواب ابى جعفر عليه السلام عن سؤال الحذاء بما ذكر دليل على انه الحكم- الواقعى الاولى المسئول عنه و لو كان قضية فى واقعة كان ذكره مستدركا و بقى السؤال بلا جواب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۱
(الى أخر كلامه) (و فيه) ان الحكمة فى ذكر الباقر عليه السلام قضية بنت عامر يمكن ان تكون بيان ان الحفاء أو المشى ليس من كل احد مرغوبا" فيه فقد يطرء عليه عنوان ان يكون تركه اولى و يكون الركوب أحب الى الله و رسوله فيكون وزان الخبر وزان ما تقدم من الاخبار الواردة فى أفضلية الركوب كما تقدم نقلها فى المسألة المتقدمة ص. فلا ينحصر السبب فى ذكر قصه بنت عامر فى كون الامام عليه السلام فى مقام بيان بطلان نذر الحفاء، هذا مضافا" الى ان النبى صلى الله عليه و آله أولى بالناس من أنفسهم فأمره صلى الله عليه و آله موجب لحل نذرها لا انه كاشف عن بطلانه و عدم انعقاده، و قوله صلى الله عليه و آله فإن الله غنى عن مشيها و حفائها لعله رحمه منه (ص) لها سيما مع كونه (ص) راكبا فلم يرض لها ان تمشى حافية و هو بنفسه راكب، فيبقى ما دل على صحة نذر الحج حافيا" سليما عن المعارض مثل خبر حفص و سماعه عن نوادر محمد بن عيسى قالا سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذران يمشى إلى بيت الله حافيا، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب، و الله العالم.

[مسألة (۲۸) يشترط فى انعقاد النذر ماشيا أو حافيا تمكن الناذر و عدم تضرره بهما]

مسألة (۲۸) يشترط فى انعقاد النذر ماشيا أو حافيا تمكن الناذر و عدم تضرره بهما فلو كان عاجزا" أو كان مضرا ببدنه لم ينعقد نعم لا مانع منه إذا كان حرجا لا يبلغ حد الضرر لان رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة: هذا إذا كان حرجيا حين النذر و كان عالما به و اما إذا عرض الحرج بعد ذلك فالظاهر كونه مسقطا للوجوب.
فى هذه المسألة أمور (الأول) يشترط فى انعقاد النذر إذا نذر المشى أو الحفاء تمكن الناذر من إتيان المنذور، و ذلك لاعتبار القدرة على متعلق النذر فى صحته و انعقاده (قال فى الجواهر) فى كتاب النذر: لا خلاف فى اعتبار القدرة على المنذور فلا

ينعقد على غير المقدور عقلا كجمع النقيضين أو عادة كالصعود إلى أسماء (انتهى) و المعتبر من القدرة هى القدرة العقلية و هى المعتبرة فى سائر التكاليف الا ـ ان اعتبارها فيما عدا النذر عقلى بمعنى ان التكليف مع تعذر متعلقة ثابت فعلى لكن المكلف معذور فى ترك امتثاله لمكان العجز عنه لا ان تعلقه به مشروط بالتمكن منه، و ان شئت فقل ان القدرة شرط لوجوب امتثاله عقلا، و فى النذر الشرعى بمعنى توقف صحته و انعقاده على التمكن من المنذور، و الدليل على ذلك ما أشرنا إليه فى بعض المباحث المتقدمة من ان نظر الناذر فى نذره ليس الا الى ما يقدر عليه، فنذره منصرف عما لا يتمكن منه كما ان التعهد فى العقود و الالتزامات بين الناس منصرف الى المقدور خاصة، فيكون اشتراط القدرة فى متعلق النذر كاشتراط الرجحان فيه، فالنذر يشترك مع الحج فى كون القدرة شرطا شرعيا و يتفرقان فى كون الاستطاعة الشرعية فى الحج أوسع من القدرة فى باب النذر.

(الثانى) يعتبر فى انعقاد النذر ماشيا" أو حافيا عدم تضرره بهما فلو كان المشى أو الحفاء مضرا" ببدنه لم ينعقد لأن الإضرار بالبدن حرام عقلا ـ و نقلا ـ و مع حرمته مرجوح و مع مرجوحيته نذره باطل (لا يقال) ان المشى إلى الحج أو الحفاء فى نفسه راجح فينعقد نذره الا انه يزاحم الخطاب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٨٢

بوجوب الوفاء به مع الخطاب بوجوب حفظ البدن من الضرر، فيعامل معه معاملة الخطاب بالمتزاحمين من تقديم الأهم منهما لو كان، و التخيير مع عدمه (لا ـ نه يقال) مورد التزاحم انما هو فيما إذا تعلق كل خطاب بمتعلق غير متعلق الخطاب الأخر و لم يكن مانع من الجمع بين الخطابين فى مرحلة الإنشاء و الفعلية و انما المانع فى مرحلة لجمع بينهما فى مقام الامتثال لمكان عجز المكلف عنه كما فى إنقاذ الغريقين و الإزالة و الصلاة، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل مورد الحكم بوجوب- الوفاء بإتيان المنذور هو بعينه مورد الحكم بالتحرز عنه لصدق عنوان الضرر عليه، و فى مثله لا محيص عن تبعية الحكم لاقوى الملاكين بعد الكسر و الانكسار بينهما فى مرحلة الإنشاء و جعل الحكم على طبق أقواهما أو الإمساك عن جعل الحكم و بقاء المتعلق خاليا عن كل حكم لو جاز ذلك فى مرحلة الإنشاء أو جعل الإباحة اللااقتضائية لو لم يجز خلو المتعلق عن كل حكم على تقدير تساوى الملاكين فى المتعلق، و هذا البحث يجرى فى الواجب الذى يتوقف وجوده على مقدمه مقارنة له غير متقدم على ذيها بالزمان فإنه على تقدير أهمية احد الملاكين يحكم بما هواهم ملاكا و مع تساويهما فى الملاك لا يحكم بحرمة المقدمة و لا بوجوب ذيها بل تبقى الواقعة بلا حكم ثبوتا رأسا أو يحكم بالتخيير لو لم يجز خلوها عن الحكم أصلا.

(و يترتب على ذلك) صيرورة المشى و الحفاء بعد طرو عنوان الضرر مرجوحا بالكسر و الانكسار بعد ان كان راجحا لولاه فلا ينعقد نذره سواء علم بكونه ضرريا من أول الأمر و حين إنشاء النذر أو علم به بعده حيث انه ينكشف بالعلم به عدم انعقاده من أول الأمر.

(الأمر الثالث) إذا كان المشى أو الحفاء حرجيا" لا يبلغ حد الضرر فالذى عليه المصنف (قده) هو انعقاد النذر و عدم منع الحرج عن انعقاده مستدلا له بان رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة، و قد ذكر مثله فى باب التيمم أيضا (و أورد عليه) بان رفع الحرج و ان كان على وجه الرخصة مانع عن انعقاد النذر و وجوب الوفاء و العمل به إذا كان متعلقة حرجيا (نعم) يمكن ان يعلل بمنع شمول أدلة الحرج لمثل النذر مما لا يكون الالتزام به من الله تعالى ابتداء.

و لا يخفى ما فى المتن و ما فى الإيراد عليه كليهما، إماما فى المتن فبيان ما فيه يتوقف على توضيح مراده (فنقول) لا شبهة فى ان الأدلة المتكفلة لإثبات الأحكام الواقعية لموضوعاتها بعمومها و إطلاقها تثبت الحكم فيما إذا كان ضرريا أو حرجيا، فبدلالتها المطابقية تدل على إثبات الحكم فى جميع الأحوال، و بالدلالة الالتزامية تدل على ثبوت ملاك الحكم أيضا فى جميع تلك الأ ـ حوال و دليل نفى الضرر أو نفى الحرج يدل على تقييد تلك الأدلة بما عدا حال طرو الضرر أو الحرج فان كان المستفاد

منهما رفع الحكم عن موردهما بخطابه و ملاكه معا يكون اللازم بطلان ما تعلق به الحكم فى مورد الضرر و الحرج، لاستكشاف عدم الحكم فيه ملاكا و خطابا"، و ان كان المستفاد رفعه خطابا" فقط من غير تعرض لملاك الحكم صح الإتيان بمتعلقه، لان الدليل المتكفل لإثباته-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۳

كما عرفت- دال على ثبوت ملاكه، فيكون المحكم هو الأخذ بالمدلول الالتزامى من دليل ثبوت الحكم لعدم رافع له.

(إذا تبين هذا فنقول) ان دليل نفى الضرر يدل على رفع الحكم خطابا و ملاكا، و ذلك لحرمة إيقاع الإنسان نفسه فى الضرر، فملاك الحرمة فى مورده موجود، فيقع الكسر و الانكسار بين ملاك حرمته و ملاك الحكم الثابت له بالدليل الدال على ثبوته واقعا و بحكومة دليل رفع الضرر على الدليل المثبت للحكم الاولى الواقعى يرفع اليد عن عموم الدليل الدال على الحكم الواقعى و يستفاد اقوائيه ملاك حرمه الضرر عن الحكم الاولى، فيدل دليل نفى الضرر على نفى الحكم- عن مورد الضرر خطابا" و ملاكا، و هذا معنى كون رفع الضرر من باب العزيمة بمعنى حرمة إتيان ما تعلق به الحكم لأجل اندكاك ملاك وجوبه فى ملاك حرمته، و اما دليل نفى الحرج فلا يدل على أزيد من رفع الإلزام فى مورد الحرج، لكونه واردا" مورد الإرفاق و الامتنان كما يفصح عنه قوله تعالى مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، و قوله تعالى يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، و قوله تعالى لٰا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا*، و لا امتنان فى رفع ما ألزمه المكلف على نفسه باختياره و لا إرفاق فى الحكم ببطلان ما فعله المكلف مع المشقة الشديدة و لزوم الإعادة أو القضاء عليه، بل مقتضى الإرفاق هو الحكم بصحة ما فعله، و المفروض ان الاقدام على الحرج ليس مثل الاقدام على الضرر فيكون محرما" و ذلك لما هو البديهى من اقدام العقلاء على اعمال فيها حرج شديد شوقا" الى ما فيها من المنافع، فلا مانع شرعا و عقلا من الاقتحام فى الحرج الذى ليس فيه عنوان الضرر، و هذا معنى كون رفع الحرج من باب الرخصه.

هذا محصل مراد الماتن (قده) و يرد عليه (أولا") ان نفى الضرر أيضا وارد فى مقام الإرفاق و الامتنان، فلو كان الإقدام لى الحرج غير مرفوع بدليل نفى الحرج لعدم الامتنان فيه بل يكون خلاف إرفاق لكان الاقدام على الضرر أيضا كذلك (و ثانيا) ان حرمه إيقاع الضرر على البدن أو المال على وجه الإطلاق محتاجة إلى الدليل، بل الحق ان الضرر له مراتب و إيقاع النفس فى الضرر مشهود من العقلاء للوصول الى منافع أهم من الضرر الذى يقدمون عليه (و ثالثا) ان الحرج لا يحصل من- التزام المكلف بما التزامه بالإرادة و الاختيار محضا، بل ينشأ من حكم الشارع بوجوب الوفاء إذ لولاه و كونه باقيا" على الاختيار لكان له الرجوع عن التزامه، فيكون التكليف بوجوب الوفاء حرجيا.

هذا ما سنح لى فى توضيح ما فى المتن و ما يرد عليه. و من الوجه الثالث يظهر ما يرد على ما أورد عليه فإنه لا سبيل فى المنع عن شمول أدلة الحرج لمثل النذر الذى لا يكون الالتزام به من الله سبحانه ابتداء بل يجعل من المكلف لما عرفت من ان الجزء الأخير من لزوم الحرج هو حكم الشارع بلزوم الوفاء بما التزام به (الأمر الرابع) فصل فى المتن فى الحرج بين ما إذا كان المشى أو الحفاء حرجيا" حين النذر و كان عالما به و بين ما إذا عرض الحرج بعد ذلك، و قال فى الأول بعدم وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۴

الوفاء من أول الأمر، و حكم فى الثانى بوجوب الوفاء قبل عروض الحرج و استظهر سقوطه عند عروضه (و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلعدم دخل حرجية المشى و الحفاء حين النذر بل المدار هو حرجيتهما حين الإتيان بالمنذور نعم يحسن الفرق بين العلم بحرجية المنذور حين النذر و الجهل به، لكنه أيضا" لا يوجب الفرق إلا فى انكشاف نفى وجوب الوفاء من أول الأمر أو انكشافه بعد حصول العلم بحرجيته (و اما ثانيا") فلانه لا بد من التفصيل بين ما كان النذر متعلقا" بالحج ماشيا" و حافيا" فى سنة

معينـۀ و بين ما لم يعين سـنۀ ففى الأول يحكم بسـقوط النذر إذا تبين كون المنذور حرجيا"، و فى الثانى ينتظر السـنۀ التى بعدها فان لم يكن المنذور فيها حرجيا" لم يسقط وجوب الوفاء.
و الله العالم.

[مسألۀ (۲۹) فى كون مبدء وجوب المشى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر]

مسألۀ (۲۹) فى كون مبدء وجوب المشـى أو الحفاء بلد النذر أو الناذر أو أقرب البلدين الى- الميقات أو مبدء الشـروع فى السفر أو أفعال الحج، أقوال، و الأقوى انه تابع للتعيين أو الانصـراف و مع عدمها فأول أفعال الحج إذا قال لله على ان أحج ماشـيا، و من حين الشـروع فى السفر إذا قال لله على ان أمشى إلى بيت الله أو نحو ذلك، كما ان الأقوى ان منتهاه مع عدم التعيين رمى الجمار لجملۀ من الاخبار لا طواف النساء كما عن المشهور و لا الإفاضۀ من عرفات كما عن بعض الاخبار
و ليعلم أولا ان النـذر قـد يتعلق بالحـج ماشـيا أو حافيا بحيث يكون المنـذور هو الحـج فى حال المشـى أو الحفاء أو بالمشـى أو الحفاء فى حال الحج، و قد يتعلق بالذهاب إلى مكۀ أو الى بيت الله أو الى الحج ماشـيا" أو حافيا، و نذر كليهما صـحيح ينعقد و يجب عليه الوفاء (و يدل على صـحۀ الأول) أعنى الحج ماشيا" أو المشى فى حال الحج غير واحد من الاخبار الدالۀ على فضله و رجحانه و إذا كان راجحا ينعقـد نـذره، و ذلك كخبر رفاعۀ المروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام عن مشـى الحسن عليه السـلام هل كان من المدينۀ أو من مكۀ فقال من مكۀ، يعنى كان عليه السلام يحرم للحج من مكۀ و يمشى الى عرفات مشيا على قدميه، فيدل على رجحان الحج ماشيا و المشى فى حال الحج تأسيا" بالحسن عليه السلام (و يدل على فضل الثانى) أعنى المشى إلى مكـۀ و فى طريقها المرسل المروى فى الفقيه انه ما تقرب عبد الى الله عز و جل بشـىء أحب إليه من المشـى إلى بيته الحرام على القدمين و ان الحجۀ الواحدۀ تعدل سـبعين حجه (الحديث) الى غير ذلك من الاخبار المصـرحۀ بفضيلۀ المشى إلى مكۀ، و قد تقدم بعضـها سابقا" و لا إشكال فى فضل المشى إلى مكۀ و من مكۀ الى عرفات و مشعر و منى، فيصح نذر كل واحد منها و ينعقد.
ثم ان تعين كل واحد من القسـمين فى مقام الإثبات منوط بتعيين الناذر، و لا يبعد ان يكون قوله فى مقام إنشاء النذر (لله على ان أحج ماشـيا") دالا على نذر الحج ماشـيا" فيكفى المشى من ابتداء اعمال الحج، و قوله (لله على ان أمشى إلى بيت الله) دالا على نذر المشى إلى بيت الله تعالى، و مع عدم تعيينه أو منع دلالۀ الجملتين على ما ذكرنا ففى انصراف لفظه" الى الحج ماشيا" كما

فى مثل قوله ضـربت زيـدا" راكبا أو ماشـيا" فيما إذا كان الحال حالا للفاعل، أو انصـرافه الى نذر المشـى إلى مكۀ كما فى مثل قوله لله على ان أزور الحسين عليه السلام ماشيا" «۱» (وجهان) أظهرها الأخير.
(و كيف كان) فقـد اختلف الأقوال فى مبدء المشـى، و لا يبعدان يكون منشأ الاختلاف هو الخلط بين النذرين، فينبغى ان يبحث عن مبـدء كل قسم منهما على حـدۀ (فنقول) اما القسم الأول أعنى نـذر الحج ماشـيا" فالحق ان يقال ان مبدئه فى حج التمتع هو الميقـات لعمرته و فى حـج القران و الا- فراد هو دويرۀ أهله أو مكـۀ، و ذلك لان المشـى وقع قيـدا" للحـج و مبـدئه الإحرام، و منتهـاه هو أخر أفعـاله و هو رمى الجمرات اجمع و ان وقع بعـد التحلل لصـدق التلبس بالحـج و مناسكه قبل إتمام اعمال منى و إتمامها برمى الجمرات فى اليوم الثانى عشـر أو الثالث عشـر، (و اسـتدلوا أيضا") بغير واحـد من الاخبار كخبر على بن أبى حمزۀ المروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام قال سـئلته متى ينقطع مشـى الماشـى، قال إذا مضى رمى الجمرۀ العقبۀ و حلق رأسه

فقد انقطع مشيه فليزر راكبا" (و صحيح إسماعيل بن همام) المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام قال قال أبو عبد الله، عليه السلام فى الذى عليه المشى فى الحج إذا رمى الجمرة زار البيت راكبا و ليس عليه شيء (و صحيح جميل) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام إذا حججت ماشيا و رميت الجمرة فقد انقطع- المشى.

(و لا يخفى) ان الظاهر من الاخبار المذكورة هو رمى الجمرة العقبة يوم النحر لا رمى الجمار اجمع بل صريح خبر ابن أبى حمزة هو ذلك حيث قال إذا مضى رمى الجمرة العقبة و حلق رأسه فقد انقطع مشيه فليزر راكبا، و كذا فى خبر ابن همام: إذا رمى الجمرة زار البيت راكبا، فان- المراد من الزيارة هو الذهاب إلى مكة لطواف الزيارة و السعى لا لطواف الوداع، فيكون مضمون- الاخبار انتهاء المشى بانتهاء اعمال منى يوم النحر، و هذا غير ما استدلوا به له، و هو رمى الجمرات اجمع.

(و المحكى عن المحقق و الشهيد) هو كون منتهى المشى بطواف النساء و نسبه فى المتن الى المشهور و لم يذكر له دليل سوى انتهاء الإحرام و محرماته به و لم يرد فيه حديث بالخصوص فان رجعنا الى مقتضى القاعدة فهى تقتضى ما ذكرناه من رمى الجمرات اجمع، و ان عملنا بما استظهرناه من اخبار المسألة فقد عرفت ما تدل عليه، و لا مخالف لها سوى رواية شاذة و هى ما رواه فى قرب الاسناد عن يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام متى ينقطع مشى الماشى قال إذا

---

(۱) لا- يخفى وضوح الفرق بينهما فإن زيارة الحسين عليه السلام نفسها لا تكون فى حال المشى بل فى حال الوقوف بخلاف الحج فإن أفعاله فى الجملة تقع فى حال المشى أو الركوب.

أفاض من عرفات، و لم يعلم العمل بمضمونها من احد مع إمكان حملها على كون المراد هو انتهاء الإفاضة بوصول منى فيقرب من الذى استظهرناه من الاخبار و هو انتهاء اعمال منى يوم النحر فإنه لا ركوب بعد ذلك إلا لزيارة البيت يوم النحر.

(فتحصل) ان مقتضى القاعدة هو انتهاء المشى بانتهاء مناسك الحج كلها فينتهى برمى الجمار كلها لمن زار البيت للطواف و السعى، و لو فرض أنه أخر طواف الزيارة إلى النفر من منى فيكون مقتضى القاعدة عدم جواز الركوب لزيارة البيت، و اما طواف النساء فهو خارج عن مناسك الحج كما يأتى عند البحث عنه، و الله العالم.

هذا فى القسم الأول من نذر المشى- اعنى الحج ماشيا"- و اما القسم الثانى أعنى المشى إلى الحج فمنتهاه هو الذى عرفت الكلام فيه، و اختلف فى مبدئه على أقوال (الأول) كونه بلد النذر اى ما أنشأ النذر فيه، و ان لم يكن سكناه- و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و العلامة فى التحرير و المحقق فى الشرائع فى باب النذر (الثانى) بلد الناذر و لو كان إنشاء النذر فى غيره (الثالث) المحل الذى يبتدء منه السفر الى الحج حكى ذلك عن الشهيد فى الدروس و مال إليه فى الحدائق (الرابع) أقرب البلدين من بلده و بلد النذر حكاه فى الجواهر عن بعضهم.

اما وجه القول الأول ان النذر هو بلد الالتزام فهو كبلد الاستطاعة، حيث ان المعتبر فيها هو الاستطاعة من بلدها لا من بلده كما تقدم فى المسألة السادسة من مسائل فصل الاستطاعة من الجزء الحادى عشر ص ۳۲۳ (و وجه الثانى) هو تبادر بلد الناذر لكون الغالب إنشاء السفر منه (و وجه الثالث) تطابق العرف و اللغة على صدق الحج ماشيا" على مشيه للحج من بلد يقصد منه السفر الى الحج سواء كان بلد النذر أو بلد الناذر أو غيرهما (و وجه الرابع) انه مع فقد امارة أو قرينة على تعيين احد البلدين أو غيرهما فالقدر المتيقن هو وجوب المشى من أقربهما الى- ۱ لميقات فيرجع فى الزائد المشكوك إلى أصالة البراءة كما هو الشأن عند الدوران بين الأقل و الأكثر.

و الحق ان يقال ان كانت قرينة أو امارة أو انصراف فى تعيين احد الوجوه الثلاثة الأول فهو المتعين، و الا فالأقرب هو تعين

المشى من البلد الذى ينشأ منه السفر لصدق المسير الى- الحج ماشيا، و مع الغض عن ذلك فما أفاده فى المسالك من وجوب المشى من أقرب البلدين هو الأقوى.
و مما ذكرنا ظهر انه لو شك فى كون نذرها هل هو المشى إلى بيت الله أو الحج ماشيا يكون- الواجب عليه هو الحج ماشيا لكونه المتيقن و يكون وجوب المشى إلى أول أفعال الحج و هو- الميقات مشكوكا" يرجع فيه الى البراءة، و الله العالم.

[مسألة (٣٠) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر]

مسألة (٣٠) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر لمنافاته لنذره و ان اضطر اليه لعروض المانع من سائر الطرق سقط نذره كما انه لو كان منحصرا" فيه من الأول لم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٨٧
ينعقد، و لو كان فى طريقه نهرا و شط لا يمكن العبور الا بالمركب فالمشهور انه يقوم فيه لخبر- السكونى و الأقوى عدم وجوبه لضعف الخبر عن إثبات الوجوب، و التمسك بقاعدة الميسور لا وجه له، و على فرضه فالميسور هو التحرك لا القيام
فى هذه المسألة أمور (الأول) قال (قده) لا يجوز لمن نذر الحج ماشيا أو المشى فى حجه ان يركب البحر لمنافاته لنذره، و لا يخفى ما فى هذا التعبير فان فى نذر المشى فى الحج الذى قال (قده) فى المسألة المتقدمة يكون الابتداء فى المشى من أول الإحرام لا ينتهى النوبة إلى ركوب البحر غالبا، اللهم إلا إذا كان فى البحر و أراد الإحرام فيه مما يحاذى الميقات (و كيف كان) فالأجود أن يعبر بما فى المستند حيث قال: من نذر الحج ماشيا بحيث يجب عليه المشى فى الطريق أيضا لا يجوز له المسافرة من طريق البحر لعدم صدق المشى على العابر فى السفن (انتهى).
و يدل على عدم جوازه كونه مخالفة للنذر فيما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا" فى سنه معينة حيث ان الركوب فيما يجب فيه المشى مخالفة للنذر توجب الكفارة، و فى وجوب قضاء حجه فى سنه أخرى و عدمه بحث يأتى فى المسألة الآتية، هذا إذا كان العدول عن المشى إلى البحر عمديا.
(الأمر الثانى) إذا اضطر الى ركوب البحر لعروض المانع من سائر الطرق أو كان الطريق منحصرا" فى البحر من الأول لم ينعقد نذره لما تقدم من اشتراط انعقاده بالتمكن من متعلق النذر، غاية الأمر فيما يكون الطريق منحصرا" فى البحر يعلم عدم انعقاده من أول الأمر، و عند طرو- الاضطرار الى ركوبه لعروض العارض ينكشف عدم انعقاده حين طروه، لكن ظاهر المتن هو انعقاده قبل طرو الاضطرار و وجوب العمل به و سقوطه عند طروه، و لعل نظره الى عدم سقوطه بالنسبة الى ما مضى، إذ يجب المشى من بلده الى موضع يضطر فيه الى الركوب لو كان هناك مسافة يمكن المشى فيه الى البحر.
(الأمر الثالث) إذا كان فى طريقه نهر أو شط لا يمكن العبور الا بالمركب فلا يخلو: اما يكون نذر المشى فى جميع المسافة أو يكون فيما يمكن المشى فيه، و على كلا التقديرين فالبحث عن حكمه اما يكون بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة، و اما بالنظر الى ما يستفاد من النص، اما بالنظر الأول فمقتضى القاعدة عدم انعقاد النذر فيما إذا نذر المشى فى جميع المسافة مع انحصار الطريق بما فيه ذلك النهر أو الشط أو عروض المانع عن غيره حسبما مر فى الأمر الثانى، و صحة النذر و انعقاده فيما إذا نذر المشى فيما يمكن المشى فيه من المسافة، فيمشى فيما يمكن المشى و يركب فيما لا يمكن (و اما بالنظر الى النصوص) ففى خبر السكونى المروى فى الكافى عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن على عليه و عليهم السلام انه سئل عن رجل نذران يمشى إلى بيت الله فعبر فى المعبر، قال عليه السلام: فليقم فى المعتبر قائما حتى يجوز.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۸

و قد افتى بمضمونه الأصحاب و نسبه فى الحدائق إلى المشهور، و يمكن ان يتمسك له بقاعدة الميسور فيقال- كما فى المعتبر- ان المشى يجمع بين القيام و الحركة فإذا فات أحدهما و هو الحركة تعين الأخر (و أورد على الاستدلال بالخبر) بأنه ضعيف، و على الاستدلال بالقاعدة بأن القيام لا بعد ميسور المشى مع انه لا يكون من مقومات المشى بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته لإمكانه مع الجلوس، و اليه يشير فى المتن حيث يقول: لا- وجه للتمسك بقاعدة الميسور حيث ان التمسك بها متوقف على تشخيص كون المورد مما يكون الميسور ميسورا للمعسور لان المراد من قوله: الميسور لا يسقط بالمعسور ان الميسور من الشيء لا يسقط بتعسر الميسور منه، و القيام ليس ميسور المشى حتى يقال بعدم سقوطه بتعسر المعسور منه و هو الحركة.

ثم ان علم بكون الميسور ميسورا من المعسور أو بعدمه فهو، و الا- فيحتاج الى عمل الأصحاب بالقاعدة فى مورد الشك لتشخيص ذلك لا لأجل الضعف فى سند القاعدة و احتياجه الى الجابر فى مقام العمل- كما اشتهر- لان الاستناد إليها كاف فى جبر ضعف السد و لا- يحتاج الى العمل بها فى كل مورد كما لا يخفى (و مما ذكرنا ظهر) ان وجه نفى الصحة عن التمسك بالقاعدة ليس هو كون العمدة فى دليل القاعدة هو الإجماع و هو فى المقام منتف، بل الوجه هو العلم بعدم كون القيام من ميسور المشى بل الحركة أيضا ليس من ميسور المشى لأنها ليست على نحو الإطلاق من مقومات المشى بل الحركة الخاصة و هى الحركة الاينيه اعنى الانتقال من ابى إلى أين بنقل الاقدام.

(و الأقوى) ما عليه المشهور لحجية خبر السكونى باستناد المشهور اليه و الفتوى على طبق مضمونه (ثم انه بناء على مختار الماتن) من عدم وجوب القيام فى المعبر فما يفهم من فحوى كلامه (قده) انه لا يضر الركوب فى المعبر بانعقاد نذره فالواجب عليه المشى بعد النزول من- المعبر، و هو كذلك لعدم كون مثل هذا الركوب مضرا" بصدق المشى إلى الحج، و هذا بخلاف ركوب البحر و السفر على طريقه كما لا يخفى، و اما بناء على المشهور من وجوب القيام فى المعبر فالأمر أسهل لكون القيام فيه قائما مقام المشى و مرتبة منه عند الاضطرار. و المحكى عن المعتبر و المنتهى و التحرير و كتاب الايمان من الشرائع و القواعد استحباب القيام فى المعبر؟ استضعافا؟- لخبر السكونى و عملا باخبار من بلغ و استنادا إلى قاعدة التسامح، ثم انه لو ترك القيام فى المعبر بناء على وجوبه و حج كذلك ففى إجزاء حجه عن المنذور و عدمه كلام يأتى البحث عنه فى المسائل الآتية.

[مسألة (۳۱) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا]

مسألة (۳۱) إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكبا فان كان المنذور الحج ماشيا من غير تقييد بسنة معينة وجب عليه الإعادة و لا كفارة إلا إذا تركها أيضا، و ان كان المنذور الحج ماشيا فى سنة معينة فخالف و اتى به راكبا وجب عليه القضاء و الكفارة، و إذا كان المنذور المشى فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۸۹

حج معين وجبت الكفارة دون القضاء لفوات محل النذر و الحج صحيح فى جميع الصور خصوصا الأخيرة لأن النذر لا يوجب شرطية المشى فى أصل الحج، و عدم الصحة من حيث النذر لا يوجب عدمها من حيث الأصل فيكفى فى صحته الإتيان به بقصد القربة، و قد يتخيل البطلان من حيث ان المنوى و هو الحج النذرى لم يقع و غيره لم يقصد (و فيه) ان الحج فى حد نفسه مطلوب و قد قصده فى ضمن قصد النذر و هو كاف، ا لا ترى انه لو صام أياما بقصد الكفارة ثم ترك التتابع لا تبطل الصيام فى الأيام السابقة أصلا و انما تبطل من حيث كونها صيام كفارة و كذا إذا بطلت صلاته لم تبطل قرائته و أذكاره التى اتى بها من

حيث كونها قرآنا أو ذكرا، و قد يستدل للبطلان إذا ركب فى حال الإتيان بالأفعال بان الأمر بإتيانها ماشيا موجب للنهى عن إتيانها راكبا (و فيه) منع كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده و منع استلزامه البطلان على القول به مع انه لا يتم- فيما لو نذر الحج ماشيا مطلقا من غير تقييد بسنة معينة و لا بالفورية، لبقاء محل الإعادة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا كان المنذور هو الحج ماشيا من غير تقييده بسنة معينة كهذه السنه مثلا فالحكم فيها هو وجوب الإعادة عليه فى سنة أخرى لعدم انطباق المنذور على ما اتى به و لا كفارة عليه لكون النذر موسعا، فله ان يأتى به فى أى عام أراد فلا مخالفة حتى تثبت الكفارة، و لو ترك الإعادة أيضا بأن لم يحج ماشيا حتى مات أو تعذر عليه الإتيان به فان كان معذورا بان كان مطمئنا بالوفاء لكنه فاجأه الموت أو طرو العذر فلا كفارة عليه أيضا و لو لم يكن معذورا فى الترك بان سوف فى التأخير الى ان مات أو طرء عليه العذر وجبت عليه الكفارة (الصورة الثانية) ما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا فى سنة معينة، و الحكم فيها هو وجوب- القضاء و وجوب الكفارة عليه، اما وجوب القضاء فلما تقدم فى المسألة الثامنة من هذا الفصل من وجوب قضاء الحج المنذور لو تركه فى وقته مع التمكن من إتيانه، و اما وجوب الكفارة فلمخالفه- النذر (الصورة الثالثة) ما إذا كان المنذور هو المشى فى حج معين مثل حجة الإسلام أو حج مندوب أو واجب نذرى بنذر أخر بحيث كان المنذور هو المشى إلى الحج لا الحج ماشيا" و لم يتعلق- النذر بنفس الحج بتاتا، فإذا خالف و حج راكبا وجبت عليه الكفارة و صح حجه و لا يجب عليه القضاء لأن أصل الحج وقع صحيحا" و قد فات موضع النذر، لأن المشى كان متعلقا للنذر لذلك الحج المعين الذى اتى به راكبا"، و لا يمكن اعادته لوقوعه صحيحا" و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال، و هذا ظاهر.

(الأمر الثانى) إذا خالف النذر فى الصور الثلاث المتقدمة و حج راكبا ففى صحة حجه مطلقا أو بطلانه كذلك أو التفصيل بين تلك الصور بالقول بالبطلان فى الصورتين الأوليين و الصحة فى الصورة الأخيرة (وجوه) يستدل للاول- كما فى المعتبر- بأن الإخلال بالمشى ليس مؤثرا فى الحج و لا هو من صفاته بحيث يبطل بفواته، بل غايته أنه أخل بالمشى المنذور،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٩٠

فان كان مع القدرة وجبت عليه الكفارة لخلف النذر (انتهى) و ظاهره الصحة و الاجزاء عن- النذر، و قال فى المدارك، و هواى ما ذكره فى المعتبر انما يتوجه إذا كان المنذور الحج و المشى غير مقيد أحدهما بالاخر، و المفهوم من نذر الحج ماشيا خلاف ذلك (انتهى) و ظاهره التفصيل بين الصورتين الأوليين و بين الصورة الثالثة (و استدل فى المتن) للصحة فى جميع تلك الصور اما فى الصورة الأخيرة فيما استدل به فى المعتبر و ارتضاه فى المدارك، و اما فى الصورتين الأوليين فلان المفهوم من نذر الحج ماشيا و ان كان تقييد الحج بالمشى لكن تقييد به فى النذر لا يوجب تقيده به من حيث انه حج و قد تعلق به الأمر قبل ان يتعلق به النذر، فإذا اتى به بداعى.

القربة و لرجحانه الذاتى صح.

(و لا يخفى) عدم تمامية ما فى المعتبر و ما فى المتن معا، اما ما فى المعتبر فلما فى المدارك من ان المفهوم من نذر الحج ماشيا هو تقييد الحج بالمشى على سبيل وحده المطلوب، فالمشى حينئذ مأخوذ صفة للحج و لا يصدق المنذور على الحج راكبا (و اما ما حققه فى المتن) فيرد عليه ما أورده فى المدارك على القول بالصحة من ان الحج المأتى به على خلاف النذر غير مطابق مع المنذور فلا يقع عنه و لا عن الحج المندوب لعدم النية عنه كما هو المفروض.

(أقول) بل لا يصح عنه الحج المندوب و لو مع نيته عنه لما تقدم فى المسألة الأخيرة من مسائل فصل الاستطاعة من عدم جواز التطوع بالحج لمن عليه الحج الواجب و لو كان الواجب هو الحج الواجب بالنذر و سيأتى فى فصل الحج المندوب أيضا (هذا مضافا") الى ما فى كلامه (قده):" ان عدم الصحة من حيث النذر لا يوجب عدمها من حيث الأصل فيكفى فى صحة- الإتيان به

بقصد القربة" حيث ان صحته من حيث الأصل عند إتيانه بقصد القربة اما تكون فيما إذا اتى به بداعى امتثال الأمر بالوفاء بالنذر أو بداعى امتثال الأمر الندبى المتعلق به أو بداعى رجحانه الموجب لصحة الإتيان به عباده و لو متسكعا، و شيء من هذه الوجوه لا يوجب- الصحة، اما الأمر النذرى فلعدم انطباق المأمور به على المأتى به و عدم قصد الفاعل لامتثال- الأمر الندبى بل عدمه مع اشتغال عهدته بالحج الواجب بالنذر، و منه يظهر عدم صحته بقصد مطلوبية الحج فى نفسه و ان قصدها عند الإتيان كما لا يصح الإتيان بصلاة ركعتين فى الفجر بقصد مطلوبيتها فى نفسها لا بقصد فريضة الصبح و لا نافلتها و لا يقع عن شيء منهما و لا بعنوان النافلة و المبتدئة و ان الصلاة خير موضوع بناء على عدم صحتها ممن عليه الفريضة.

و اما ما أجاب به فى المتن عن وجه البطلان بان الحج فى حد نفسه مطلوب و قد قصده فى ضمن قصد النذر و هو كاف (إلخ) ففيه انه لا يكفى قصده فى ضمن قصد النذر، لان تضمن قصد- النذر لقصده تحليلى كقصد الحيوان فى ضمن الإنسان و لا يكفى قصده التحليلى فى ضمن قصده النذرى كما لا يكفى قصده التحليلى الذى فى ضمن قصد صلوه الفريضة أو النافلة المرتبة عن النافلة المبتدئة و لا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٩١

يصير المأتى به من الصلاة من النوافل المبتدئة (و ليت شعرى) إذا لم يوجب الأمر النذرى صحته كيف يوجب صحته قصد رجحانه المطوى فى ضمن قصده النذرى، فما افاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه.

و اما ما افاده (قده) من تنظير المقام بما إذا صام أياما بقصد الكفارة ثم ترك التتابع فإنه لا تبطل الصيام فى الأيام السابقة و انما تبطل من حيث كونها صيام الكفارة، و كذا تنظيره بما إذا بطلت الصلاة فإنه لا تبطل قرائته و أذكاره التى اتى بها من حيث كونها قرانا و ذكرا" (ففيه) انه مشتبه المراد فان كان المراد ان صوم الأيام السالفة أو القراءة و الأذكار وقع كلها صحيحا يترتب عليها آثار الصحة فهو أول الكلام و تكثير الأمثلة لا يغنى شيئا، و ان كان المراد ان الله سبحانه بفضله لا يضيع أجر المكلف و يؤتيه اجرا" على صيام تلك الأيام على قرائته و أذكاره فهو كذلك إذا لم يكن ترك التتابع أو بطلان الصلاة بسوء اختياره بل كان لعذر شرعى، و ليس ترك المشى فيما نحن فيه لعذر و لا لعجز و انما تركه عامدا".

(نعم) يمكن فرض الصحة فى المقام بأنه إذا ترك المشى عمدا و خالف النذر حتى إذا وصل الى الميقات نوى الإتيان بالحج و أحرم بنية رجحان الحج و انه مندوب شرعا" فمع ضيق الوقت عن الرجوع الى بلده و الرجوع الى مكة ماشيا يصح هذا الحج و ان خالف النذر و وجب عليه- الكفارة أول الإعادة فى السنة الأخرى على تفصيل تقدم فى الأمر الأول.

و يستدل للبطلان حتى فى الصورة الأخيرة بما فى المدارك من ان الحج النذرى لم يقع و ان كان منويا، و غيره لم ينو، و بان الأمر بالحج ماشيا يقتضى النهى عن ضده و هو الإتيان به راكبا (و يرد على الأول) انه لا يتم فى الصورة الثالثة التى فيها يكون نذر المشى على نحو تعدد المطلوب (و على الثانى) بأن الضدية انما هى بين الركوب و المشى لا بين الحج ماشيا و الحج راكبا، و النهى عن الركوب فى الحج لا- يستلزم النهى عن أفعال الحج راكبا، مع ان الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لبطلان المقدمية بين الضدين و لأن النهى على تقدير المقدمية تبعى غيرى و هو لا يستلزم الفساد، و لانه لا يتم الا فيما إذا ركب فى حال أفعال الحج، و فيه أيضا انه لا يتم فيما إذا كان نذره غير مقيد بسنة معينة و لا بالفور، و ذلك لبقاء محل الإعادة فيه، و لكن لا بد فى هذه الصورة من تقييده بما إذا ضاق الوقت و لم يمكن الرجوع الى بلده و إنشاء- السفر الى الحج ماشيا، و اما فى صورة عدم ضيق الوقت فيجيء اشكال عدم جواز التطوع بالحج لمن عليه الحج الواجب.

(الأمر الثالث) بناء على صحة الحج الذى اتى به راكبا مع نذر المشى فى الصور المتقدمة فهل يجزيه عن الحج المنذور ماشيا أولا (وجهان) ظاهر المحكى عن المعتبر هو الاجزاء، و استدل له بما تقدم منه من ان الإخلال بالمشى ليس مؤثرا فى الحج و لا

هو من صفاته بحيث يبطل بفواته

و مختار المصنف (قده) فی المتن هو التفصیل بین الصورتین الأولیین و بین الصورة الأخیرة بعدم- الاجزاء فی الأولیین و الاجزاء فی الأخیرة، بل فی الصورة الأخیرة لیس الحج بنفسه موردا" للنذر ابدا و انما النذر تعلق بالمشی و قد خالفه فتجب علیه الکفارة، و هذا التفصیل هو الأقوى لا- لاشتراط الحج المنذور فی الصورتین الأولیین و انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشروط، و الله العالم.

[مسألة (۳۲) لو رکب بعضا و مشى بعضا]

مسألة (۳۲) لو رکب بعضا و مشى بعضا فهو کما لو رکب الکل لعدم الإتیان بالمنذور فیجب علیه القضاء أو الإعادة ماشیا، و القول بالإعادة و المشی فی موضع الرکوب ضعیف لا وجه له.

ظاهر غیر واحد من الأصحاب انه لو رکب بعض الطریق الذی وجب علیه المشی بالنذر و مشى فی بعض أخر منه وجب علیه القضاء و الکفارة لو کان النذر مضیقا، و الإعادة من غیر کفارة- لو کان موسعا" غیر مقید بسنة خاصة فیکون حکمه کما لو رکب الکل فی عدم الإتیان بالمنذور من غیر فرق فی ذلک بین الرکوب قبل التلبس بالحج أو بعده، و هذا هو الموافق مع القاعدة، و فی الشرائع انه الأشبه بأصول المذهب (و استدلوا له) بکونه إخلالا بالصفة المشترطة، و المحکی عن الشیخ و غیره واحد من الأصحاب انه یقضی و یمشی فی موضع رکوبه لان الواجب علیه قطع المسافة ماشیا و قد حصل بالتلفیق فیخرج عن العهدة، إذ هو انما نذر حجا بعد المشی فی جمیع طریقه و قد حصل، و لأنه إنما أخل بالمنذور فیما رکب فیه فیقضیه (و فیه ما لا یخفى) لان الظاهر تعلق النذر المشی فی الطریق أو بالحج ماشیا فی حج واحد فی عام واحد لا نذر المشی فی طریق الحج أو فی حال الحج و لو فی أعوام متعددة. و لذا أورد علیهم العلامة فی المختلف بالمنع عن المنسی فی جمیع الطریق مع التلفیق.

و فصل فی المدارک بین ما إذا وقع الرکوب بعد التلبس بالحج و بین ما إذا وقع قبله، و قال فی الأول بوجوب القضاء أو الإعادة ماشیا فی جمیع الطریق، و قال فی الثانی بکفایة المشی فیما رکب فیه لان الواجب قطع المسافة فی حال المشی و ان فعل فی أوقات متعددة و هو یحصل بالتلفیق الا ان یکون المقصود قطعها کذلک فی عام واحد، ثم أمر بالتأمل، و وجهه واضح، فإنه لم یأت بفارق بین الرکوب قبل التلبس بالحج و بین الرکوب بعده.

فتحصل من ذلک ان الرکوب فی بعض الطریق کالرکوب فی جمیعه فی حصول مخالفة النذر و اما خبر إبراهیم بن عبد الحمید عن الکاظم علیه السلام عن رجل جعل لله نذرا على نفسه المشی إلى بیت الله الحرام فمشى نصف الطریق أو أقل أو أکثر، قال ینظر ما کان ینفق من ذلک الموضع فلیتصدق به، فهو معرض عنه لا یکون حجة بالاعراض، مضافا الى الاجمال الموجود فیه فإنه لم یبین فیه ان ما کان ینفق من ذلک الموضع ای من الموضع الذی قطع المشی فیه و رکب هل المقصود ما کان ینفق فی سفره لو قطع المسافة ماشیا أو ما کان ینفق مع قطع تلک المسافة راکبا"، و قد حملوه على صورة العجز عن المشی، و ضعفه ظاهر فإنه لا قائل بوجوب (التصدق بما کان ینفق) فی صورة

العجز عن المشی، و الله الموفق.

[مسألة (۳۳) لو عجز عن المشی بعد انعقاد نذره]

مسألة (۳۳) لو عجز عن المشـى بعد انعقاد نذره لتمكنه منه أو رجائه سـقط، و هل يبقى حينئذ وجوب الحج راكبا أولا بل يسقط أيضا، فيه أقوال (أحدها) وجوبه راكبا مع سـياق بدنه (الثانی) وجوبه بلا سياق (الثالث) سقوطه إذا كان الحج مقيدا بسنة معينة أو كان مطلقا مع الياس من التمكن بعـد ذلک، و توقع المكنة مع الإطلاق و عدم الياس (الرابع) وجوب الركوب مع تعيين السـنة أو الياس فی صورة الإطلاق، و توقع المكنـة مع عدم الياس (الخامس) وجوب الركوب إذا كان بعد الدخول فی الإحرام، و إذا كان قبله فالسـقوط مع التعيين، و توقع المكنة مع الإطلاق، و مقتضـى القاعدة و ان كان هو القول الثالث الا ان الأقوى بملاحظة جمله من الاخبار هو القول الثانی بعد حمل ما فی بعضـها من الأمر بسياق الهدى على الاستحباب بقرينة السكوت عنه من بعضها الأخر مع كونه فی مقام البيان مضافا الى خبر عنبسة، الدال على عدم وجوبه صريحا" فيه من غير فرق فی ذلک بين ان يكون العجز قبل الشـروع فی الذهاب أو بعده و قبل الدخول فی الإحرام أو بعده و من غير فرق أيضا بين كون النذر مطلقا أو مقيدا بسـنة مع توقع المكنـة و عـدمه و ان كـان الأحوط فی صورة الإطلاق مع عـدم الياس من المكنـة و كونه قبل الشـروع فی الـذهاب الإعادة إذا حصـلت المكنـة بعـد ذلک لاحتمال انصـراف الاخبار عن هـذه الصورة و الأحوط إعمال قاعـدة الميسور أيضا بالمشـى بمقـدار المكنـة بـل لا يخلو عن قوة للقاعـدة، مضافا الى الخبر عن رجل نـذر ان يمشـى إلى بيت الله حاجا، قال عليه السـلام فليمش فإذا تعب فليركب، و يستفاد منه كفـايه الحرج و التعب فی جواز الركوب و ان لم يصل الى حـد العجز، و فی مرسل حريز: إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب.

لو عجز النـاذر للمشـى سـقط عنه التكليف بالمشـى إجماعـا محصـلا و منقولا كما فی الجواهر، و لدلالـة النصوص الكثيرة على سقوطه كما يأتی الإشارة إلى بعضـها، و لحكم العقل بسـقوطه لكونه تكليفا بما لا يطاق (و فی سـقوط الحج المنذور) أو وجوبه مع الفدية أو عدمها أقوال خمسة (الأول) وجوبه راكبا مع سـياق بدنه، و هو المحكی عن الشـيخ و جماعه، و اسـتدلوا له بصحيح الحلبی المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل نذران يمشی إلى بيت الله و عجز عن المشی، قال فليركب و ليسق بدنه فان ذلک يجزی عنه إذا عرف الله منه الجهد (و صـحيح ذريح المحاربی) المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل حلف ليحج ماشـيا فعجز عن ذلک فلم يطقه، قال عليه السلام فليركب و ليسق الهدى (و خبر انس) المروی فی مجالس ابن الشـيخ ان- النبی صـلى الله عليه و آله رأى رجلا يتهادى (ای يتمايل و يعتمد) بين ابنيه و بين رجلين، قال (ص) ما هذا، قالوا نذر ان يحـج ماشــيا، قـال (ص) ان الله عز و جـل غنی عـن تعـذيب نفسـه مروه فليركـب و ليهـد (و حكی عـن الشـيخ فی الخلاف) الاستدلال عليه بالاحتياط و إجماع الطائفة و

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۱۹۴

اخبارهم.

(القول الثانی) وجوبه راكبا مع عدم سياق الهدى، حكی عن المفيد و جماعه آخرين (و استدلوا له) اما لوجوب الحج عليه راكبا فلصـحيح رفاعة المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السـلام رجل نذر ان يمشی إلى بيت الله، قال فليمش، قلت فإنه تعب، قال عليه السـلام فإذا تعب ركب (و صـحيح محمد بن مسـلم) المروی فی الوسائل عن نوادر احمد بن محمد بن عيسـى عن أحدهما عليهما السـلام قال سئلته عن رجل جعل عليه مشـيا الى بيت الله فلم يسـتطع، قال يحج راكبا (و صحيحة الأخر) المروی عن الباقر عليه السـلام جعـل عليه مشـيا الى بيت الله فلم يسـتطع قـال عليه السـلام فيحـج راكبـا (و مرسل حريز) عن الباقر و الصادق عليهما السـلام إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب، قال عليه السـلام و كان رسول الله (ص) يحمل المشاة على بدنه (و خبر عنبسة) المروی فی أخر السـرائر قال قلت له (يعنی لأبی عبد الله عليه السـلام) اشـتكى ابن لی فجعلت لله على ان هو برء ان اخرج الى مكة ماشيا و خرجت أمشی حتى انتهيت إلى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه فركبت تلک الليلة حتى

إذا أصبحت مشيت حتى بلغت، فهل على شىء، قال فقال لى اذبح فهو أحب الى، قال قلت له أى شىء هو لى لازم أم ليس لى بلازم، قال عليه السلام: من جعل لله على نفسه شيئا فبلغ فيه مجهوده فلا شىء عليه و كان الله أعذر لعبده.

(القول الثالث) سقوط الحج رأسا" إذا كان نذره مقيدا بسنة معينة أو كان مطلقا لكن مع الياس من التمكن ما دام العمر، و مع الإطلاق و رجاء التمكن بعد ذلك ينتظر المكنة، فإذا يأس سقط، و هذا القول منسوب إلى الحلى و ان كان فى النسبة نظر، بل الظاهر من السرائر هو موافقته مع المفيد فيما حكى عنه من القول الثانى- أعنى وجوب الحج عليه راكبا بغير فداء، و قد حكى هذا القول أيضا عن العلامة فى الإرشاد و المحقق الثانى فى حاشية الشرائع (و يستدل له) بأنه- الموافق للقاعدة مع الغض عن الاخبار الواردة فى المقام كما فى غير نذر المشى من النذور، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيما إذا كان معينا أو مطلقا مع عدم حصول التمكن إلى أخر العمر، و وجوب الإتيان به ماشيا مع حصوله.

(القول الرابع) وجوب الركوب مع تعيين السنة أو الياس فى صورة الإطلاق، و مع عدم الياس ينتظر المكنة، و هذا القول محكى عن العلامة فى المختلف (و استدل له) اما لوجوب الركوب مع تعيين السنة أو الياس فى صورة الإطلاق بأنه قد عجز عن الصفة و هى المشى إلى الحج فسقط اعتبارها للإجماع الدال على سقوط ما عجز عنه الناذر من غير تفريط، ثم قال: (لا يقال) فيسقط الحج للعجز كما نقل عن بعض علمائنا ذلك (لانه يقال) العجز انما حصل عن الصفة لا عن أصل الحج، و النذر تعلق بأمرين، و لا يلزم من سقوط أحد الأمرين سقوط الأخر إذا افترقا فى العلة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٩٥

(القول الخامس) وجوب الركوب إذا كان بعد الدخول فى الإحرام، و إذا كان قبله فالسقوط مع التعيين و انتظار المكنة مع الإطلاق، و هذا القول هو ما اعتمد عليه فى المدارك (و استدل له) بظاهر النصوص المتقدمة و التفاتا إلى إطلاق الأمر بوجوب إكمال الحج و العمرة مع التلبس بها و استلزام اعادتها المشقة الشديدة، هذا ما حكى فى المسألة من الأقوال و ما استدل به لكل واحد منها.

(و تفصيل الكلام) ان يقال: المنذور اما ان يكون المشى فى الحج إذا عرض له الحج و اما يكون الحج ماشيا على نحو يكون النذر متعلقا بالحج الموصوف بصفة كونه ماشيا فيه، ثم هذا الأخير اما يكون على نحو وحده المطلوب أو على نحو تعدده، ثم المشى فى الحج و أو الحج ماشيا اما ان يكون المراد منه المشى المطلق من مبدء سفره الى أخر أفعال الحج أو يراد منه المشى إلى أول أفعال الحج و هو الإحرام من الميقات أو يراد المشى من أول أفعال الحج إلى أخرها (اما إذا كان المنذور) هو المشى فى الحج إذا عرض له الحج من غير تعلقه بنفس الحج فالظاهر خروجه عن مصب الأخبار المتقدمة رأسا، فلا بد من الرجوع فيه الى مقتضى القاعدة و هو سقوط النذر بالعجز عن متعلقة و وجوب إتمام الحج عليه لو كان واجبا أو تلبس بإحرامه و لو كان مندوبا" من غير فرق فى ذلك بين كون المنذور هو المشى المطلق أو المشى إلى أول أفعال الحج أو من أول أفعاله إلى أخرها.

و اما إذا كان المنذور هو الحج ماشيا بحيث يكون الحج أيضا مورد النذر فمع قطع النظر عن الاخبار الواردة فى المقام يكون مقتضى القاعدة وجوب الحج راكبا بعد سقوط المشى بالعجز عنه فيما إذا كان النذر على نحو تعدد المطلوب و سقوط الحج فيما إذا كان على نحو وحده- المطلوب إذا كان النذر مضيقا معينا بسنة معينة أو مطلقا و لم يحصل التمكن له منه الى أخر العمر و يجب ماشيا فى الموسع إذا حصل له التمكن فى سنه من السنين، من غير فرق فى ذلك بين ما إذا كان المشى المطلق قيدا للحج أو المشى قبل التلبس بالحج أو المشى بعده و ان كان يجب عليه إتمام الحج إذا طرء عليه العجز بعد التلبس لمكان وجوب الإتمام، لكنه لا يكون من الحج المنذور (هذا بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة).

و اما بالنظر الى الاخبار فالحق ما ذهب اليه المفيد (قده) من وجوب الحج راكبا من دون وجوب سوق البدنة، و ذلك لان الظاهر

من الاخبار المتقدمة فى الاستدلال للقول الأول و ان كان وجوب سوقها لكن بعد ضم الاخبار المستدل بها للقول الثانى يستظهر الندب، و ذلك لعدم تعرض وجوب السوق فيها مع ظهورها فى كون القائل بها فى مقام تمام البيان و تصريح خبر عنبسة بعدم شىء عليه و ان الله تعالى أعذر لعبده (و ما فى المدارك) من الإشكال بأن خبر عنبسة ضعيف لكونه واقفيا ناووسيا، و خبر رفاعة و ان كان صحيحا لكنه لا يعارض الصحيحين الدالين على-

وجوب السياق، لان عدم الذكر أعم من ذلك (مندفع) بما ثبت من توثيق عنبسة و ان لم يكن من الإمامية و كفايه الوثوق بالراوى فى العمل بروايته و ان عدم التعرض فى مثل المقام دليل على العدم، فالحق حينئذ بالنظر الى الاخبار هو القول الثانى من غير فرق فى ذلك بين ان يكون العجز قبل الشروع فى الذهاب أو بعده و لا بين النذر المطلق و المعين و لا بين من عرف من نفسه العجز عن المشى قبل الشروع أو عرض له ذلك فى الأثناء، و لا بين صوره الياس عن ارتفاع العجز و غيرها حتى لو تمكن فى عام أخر (قال فى الجواهر) و خروج ذلك عن القواعد غير قادح بعد صلاحية المعتبرة لذلك سند أو دلالة و عملا فيكون حاصلها ان ذلك كيفية خاصة للحج- المنذور بل قد يلحق به غيره من زيارة أحد المشاهد و نحوها (انتهى).

لكن الانصاف منع تمامية هذه الدعوى بهذا الإطلاق لانصراف هذه الاخبار عن صورة إطلاق النذر مع رجاء التمكن فى عام أخر، فالاحتياط يقتضى الإعادة.

و لو تمكن من المشى فى بعض الطريق و عجز فى بعض أخر فالظاهر وجوب الحج عليه بالمشى فيما أمكن و الركوب فيما عجز، لصحيح رفاعة المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام فإذا تعب ركب و خبر سماعة و حفص المروى عن نوادر احمد بن عيسى عن الصادق عليه السلام عن رجل نذران يمشى إلى بيت الله حاجا، قال عليه السلام فليمش فإذا تعب فليركب، و مرسل حريز عن الباقر و الصادق عليهما السلام إذا حلف الرجل ان لا يركب أو نذر ان لا يركب فإذا بلغ مجهوده ركب، مضافا الى قاعدة الميسور التى لا- ينبغى الإشكال لشمولها للمقام الذى يعلم بكون الميسور مرتبة نازلة من المعسور، و ليس المراد من التمسك بها إثبات ان الحج راكبا مرتبة نازلة من الحج ماشيا حتى يمنع عن التمسك بها بالشك فى ذلك، بل لإثبات ان المشى فى بعض الطريق ميسور للمشى فى كل الطريق و مرتبة نازلة منه.

[مسألة (٣۴) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع أخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلك]

مسألة (٣۴) إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع أخر غير العجز عن المشى من مرض أو خوف أو عدو أو نحو ذلك فهل حكمه حكم العجز فيما ذكر أولا لكون الحكم على خلاف القاعدة (وجهان و لا يبعد التفصيل بين المرض و مثل العدو باختيار الأول فى الأول و الثانى فى الثانى و ان كان الأحوط الإلحاق مطلقا.

العجز عن المشى إما يكون لقصور الفاعل عنه قصور ناشيا عن ضعف استعداده فى المشى أو طرو مرض عليه و نحوه، و اما يكون لطرو مانع فى الطريق عن المشى فيه مثل إحاطة الشوك أو الماء به، أو يكون لعروض مانع عن السير فيه ماشيا مثل وجود عدوا و سبع فى الطريق (ففى- ثبوت) الحكم المتقدم فى الجميع اعنى وجوب الحج راكبا و كفايته عن نذره و سقوط الواجب عنه و لو كان نذره غير مقيد بهذه السنه مع كون المانع مرجو الزوال فى المستقبل، أو اختصاصه بالأول أعنى إذا كان لقصور المكلف عن المشى لضعف أو مرض، أو اختصاصه بخصوص كون القصور

للتعب و الضعف (وجوه) أقواها الأخير لانصراف الأخبار المتقدمة إليه كما لا يخفى على من لاحظ ما فى خبر رفاعة من قوله قلت فإنه تعب قال عليه السلام إذا تعب ركب، و ما فى خبر حريز:
إذا بلغ مجهوده ركب، و ما فى خبر عنبسة من قول السائل حتى انتهيت إلى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه (و مقتضاه) هو قصر الحكم المخالف للقاعدة على مورد الدليل، و مع الغض فلا شبهة فى انصراف الاخبار مما إذا كان العجز لطرو ما يمنعه كالعدو و نحوه، و الله العالم.

[فصل فى النيابة]

اشارة

فصل فى النيابة لا إشكال فى صحة النيابة عن الميت فى الحج الواجب و المندوب و عن الحى فى المندوب مطلقا و فى الواجب فى بعض الصور
و فى الجواهر لا خلاف بين المسلمين فى أصل مشروعيتها بل لعله من ضروريات الدين (انتهى) و الاخبار بصحتها مستفيضة بل متواترة و قد مر بعضها فى طى المسألة الثانية و السبعين و التى بعدها و فى الحادية و الثمانين من فصل الاستطاعة و يأتى بعضها فى المسائل الآتية إنشاء الله تعالى.

[مسألة (۱) يشترط فى النائب أمور]

اشارة

مسألة (۱) يشترط فى النائب أمور

[(أحدها) البلوغ]

(أحدها) البلوغ على المشهور فلا يصح نيابة الصبى عندهم و ان كان مميزا و هو الأحوط لا لما قيل من عدم صحة عباداته لكونها تمرينية لأن الأقوى كونها شرعية و لا لعدم الوثوق به لعدم الرادع له من جهة عدم تكليفه لأنه أخص من المدعى، بل لأصالة عدم فراغه ذمه المنوب عنه بعد دعوى انصراف الأدلة خصوصا مع اشتمال جمله من الاخبار على لفظ الرجل، و لا فرق بين ان يكون حجة بالإجارة أو بالتبرع بإذن الولى أو عدمه و ان كان لا يبعد صحة نيابته فى الحج المندوب بإذن الولى.
لا خلاف و لا إشكال فى عدم صحة نيابة الصبى إذا كان غير مميز و ان حج به الولى، لعدم تمشى القصد المعتبر فى العبادات منه فلا يكون الصادر منه فعلا عباديا، و فى صحة نيابة المميز منه قولان، ظاهر الأكثر هو المنع و نسبه فى المدارك الى المعروف من مذهب الأصحاب (و استدلوا له) بوجوه (منها) عدم صحة عبادات الصبى لكونها تمرينية، و قدمنا البحث عن ذلك فى هذا- الشرح مرارا فى مبحث عرق الجنب من الحرام من كتاب الطهارة و مبحث شرائط الصوم و شرائط الحج و قلنا ان الحق انها شرعية و ان المرفوع عن الصبى هو الأحكام الإلزامية لا بملاكاتها بل إرفاقا و امتنانا مع تحقق ملاك الحكم بالنسبة اليه على

ما حررناه فى المواقع المذكورة.

و لصاحب الجواهر (قده) تحقيق فى المقام ينبغى التعرض له (و حاصله) انه بعد فرض تعلق الأمر الشرعى بالصبى المميز، الناشى عن الأمر بالأمر به و انه ليس كالأمر بغير المميز و الحيوان و لكنه ليس كالأمر بالبالغ ناشيا عن ملاك ملزم فى فعل متعلقة أو تركه بل الغرض من الأمر هو- التمرين لا- على نحو الأمر المتعلق بالبالغين لان الحكم الشرعى هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من غير فرق بين الإلزامى منه فعلا أو تركا أو غير الإلزامى منه ندبا أو كراهة بل نفى التبعة عن إلحاق خطاب الإباحة بها و قال: ان عدم المؤاخذة عنه انما هو لارتفاع القلم عنه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٩٨

كالمجنون لا- لانه مخاطب بالخطاب الإباحى- الى ان قال (قده)- نعم لما أمر الولى بأمره- بالعبادة و كان الظاهر من هذا الأمر اراده التمرين كان الصبى أيضا مأمورا بما أمر به الولى من التمرين و ان استحق عليه الثواب من هذه الجهة (انتهى كلامه رفع مقامه) و ما افاده (قده) يتم فى الصبى غير المميز، و كأنه استنبطه من رفع القلم عن المجنون و عطفه على رفع القلم عن الصبى، حيث ان رفعه عن المجنون برفع قلم التكليف و اى خطاب اليه حتى الخطاب الإباحى لعدم صحة الخطاب به كالبهائم، و لكنه لا يتم فى الصبى المميز و ليس فى عطف رفع القلم عن المجنون على رفع القلم عن الصبى دليل على كون رفعه عن- الصبى كرفعه عن المجنون، و ذلك بعطف رفع القلم عن النائم على رفعه عن الصبى أيضا مع ان النائم يصح تعلق التكليف به كما يصح تعلقه بالجاهل و ان كان النائم يستيقظ بتعلقه به كما ان الجاهل يرتفع جهله به حسبما مر منا فى كتاب الصوم فى البحث عن شرائط صحته.

و على ذلك يرد عليه (قده) أولا انه لا فرق بنظر العقل بين الصبى المميز الذى لم يبق الى بلوغه إلا ساعة و بين البالغ فكما يصح التكليف بالبالغ يصح التكليف به أيضا (و ثانيا") ان إطلاقات أدلة التكليف كما يشمل البالغين يعم الصبى المميز أيضا سوى التكاليف الإلزامية التى رفع عنه بحديث رفع القلم، فالمقتضى لشمول بقية الخطابات موجود فيه و المانع عنه مفقود (و ثالثا") ان رفع القلم عنه حكم ارفاقى امتنانى و لا- إرفاق فى رفع ملاك التكليف عنه بعد إحراز تحققه بالخطاب الشامل له، بل لا يصح رفعه برفع الحكم الشرعى، إذا الملاك أمر تكوينى يحتاج فى رفعه الى الرفع التكوينى (و رابعا") ان الإرفاق فى رفع التكليف عنه و- الامتنان بذلك انما يصح فيما إذا كان لوضعه اقتضاء حتى يكون الانتفاء مستندا الى رفعه، فيستفاد من ذلك ثبوت ملاكات التكاليف بالنسبة إليه فتكون أفعاله صحيحة شرعا يثاب عليها و ان رفع عنه العقاب على تركها إرفاقا، و الله ولى التوفيق.

(و منها) اى من الوجوه التى استدل بها لعدم جواز نيابة الصبى المميز عدم الوثوق بإتيانه لأن العلم بإتيانه اما من طريق اخباره هو بأنه اتى به و اما من جهة الوثوق به لوجود ملكه التقوى فيه انه يأتى بما تعهده مع انه لعدم توجه التكليف به لا اطمينان بكلامه و اخباره و لا- بتقواه لعلمه بعدم عقابه على ترك ما يجب على البالغين و لا على فعل ما يحرم عليهم (و لا يخفى ما فيه اما أولا) فلان من الصبى المميز من يوثق به لقوه إدراكه لقبح القبائح و حسن ما يحسن عند العقلاء بل ليس مثل ذلك نادرا" فيهم، فالدليل أخص من المدعى (و اما ثانيا) فلان المدعى هو عدم صحة استنابته ثبوتا بمعنى عدم كون عمله مفرغا لذمة من ينوب عنه، و هذا الدليل- لو صح- يثبت عدم إحراز فراغ ذمه المنوب عنه فى مقام الإثبات (و اما ثالثا) فبالمنع عن انتفاء الرادع له عن الكذب و الخيانة لأجل عدم كونه مكلفا بل يمكن تحقق ملكه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ١٩٩

العدالة له و حصول الخوف من الله تعالى له أشد من خوف البالغين، و فى المدارك ان بعض مشايخه المعاصرين له رجح جواز نيابة الصبى مع الوثوق باخباره، ثم قال و ليس ببعيد عن- الصواب.

(و منهـا) ما أفاده فى المتن من أصالـة عـدم فراغ ذمه المنوب عنه بعمل مثله عنـد الشك فى فراغه به و ذلك لان الأصل فى كل تكليف متعلق بمكلف انما هو صـدوره عنه بالمباشـرة الا ان يثبت تفريغ ذمه بعمل غيره، و الحج و ان كان قابلا للنيابة فى الجملة الا انه لا إطلاق للدليل الدال عليه حتى يشـمل عمل الصبى لانصـرافه عنه و لا سيما ما كان من الاخبار مشتملا على لفظ- الرجل و ان كان يكفى ما لا يكون مشـتملا عليه لولا الانصـراف، و لا فرق فى عـدم صـحة الاكتفاء بعمل الصبى عنـد الشك فى تفريغ الذمـة به بين ان يكون بالإجـارة أو بالتبرع بإذن الولى أو عـدمه، و ان كان فى مورد الإجارة بـدون اذن الولى أظهر لعـدم صـحة معاملاته بدون اذنه، هذا فى- نيابة الحج الواجب.

و اما الحـج المنـدوب ففى المـدارك انه ينبغى القطع بجواز اسـتنابته فيه كما فى الفاسق و لم يـذكر وجه الفرق بينه و بين الحج الواجب، و قـد يقال فى وجه الفرق ان الحج المندوب من الصبى صـحيح عن نفسه بناء على شـرعية عباداته، و عدم صـحة الحج الواجب عنه لاـشتراط وجوب الحـج بـالبلوغ (و هـذا كمـا ترى غير فـارق) بل الظاهر منه فى الفرق هو جعل المناط فى المنع فى الحـج الواجب هو عـدم الوثوق بفراغ الذمة، و لعل نظر المصـنف (قده) فى نفسه البعد عن نيابته فى الحج المندوب الى انحصار دليل المنع عنه فى الحـج الواجب بما ذكره من أصالة عدم فراغ ذمه المنوب عنه، الا انه (قده) خص جوازها فى المندوب بما إذا كان بإذن الولى، و وجهه ظاهر.

[الثانى العقل]

الثانى العقل فلا تصح نيابة المجنون الذى لا يتحقق منه القصد مطبقا كان جنوبه أو أدواريا فى دور جنونه و لا بأس بنيابة السفيه

لا تصـح نيابـة المجنون فى حال جنونه سواء كان جنونه إطباقيا أو أدواريا (و فى المـدارك) هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء، و فى المسـتند عليه الإجمـاع محصـلا و منقولاـ (و اسـتدل له فى الشـرائع) بانغمـار عقله بالمرض المانع من القصـد مثل الصبى غير المميز، و ينبغى ان يخصـص القصـد المنتفى عنه بالقصد المتمشـى من العقلاء لا مطلقا و الا فللمجنون أيضا قصد فى أفعاله لكنه لا يكون ناشيا عن مباد عقلائية كما لا يخفى، و مما قيدنا من نفى الصحة بحال- الجنون يظهر صحة النيابة من المجنون الأدوارى إذا سلم عن اعتواره فى حال اشتغاله بأفعال الحج (و فى صحة نيابة) من يعتوره فى أثناء الحج لا فى حال أفعاله كما إذا حصل له الجنون مـا بين الطواف و ركعتيه أو بعـدهما و قبـل السـعى إشـكال، و لعـل إطلاق معقـد إجماعهم على اعتبار خلوه من الجنون ينفيها سيما إذا قيل بدخول تلك التخللات أيضا فى أفعال الحج كالسير من-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٠٠

الميقات إلى مكة و الإفاضة من عرفات أو العود إلى مكة من منى لطواف الحج، و الله العالم.

[(الثالث) الايمان]

(الثـالث) الايمـان لعـدم صـحة عمل غير المؤمن و ان كان معتقـدا بوجوبه و حصل منه نيـة- القربـة و دعوى ان ذلك فى العمل لنفسه دون غيره كما ترى

لم يـذكر فى المتن اعتبار الإسـلام فى باب النيابـة للحج، و لعله اكتفى باعتبار الايمان فان اعتبار الخاص يغنى عن اعتبار العام (و كيف كان) فلا ينبغى الإشـكال فى اعتبار الإسـلام فيه فلا يصـح نيابـة الكافر عن المسـلم و ادعى فى الجواهر الإجماع على عدم

صحة نيابته (و يستدل له) بعدم صحة عمله لاعتبار الإسلام فى صحته إجماعا أيضا كما تقدم فى شرائط صحة الحج، و قد بعدم صحة عمله لاعتبار الإسلام فى صحته إجماعا أيضا كما تقدم فى شرائط صحة الحج، و قد يستدل باختصاص أجر الكافر فى الآخرة بالخزى و العذاب دون الأجر و الثواب اللازمين لصحة- العمل (و فيه أيضا) عدم لملازمة بين صحة العمل و بين الأجر و الثواب و ان كانا ملازمين لصحته مع ان البحث ليس فى الصحة بمعنى ترتب الثواب بل بمعنى سقوط الإعادة و القضاء مع ان اختصاص الكافر فى الآخرة بالخزى و العقاب لا ينافى ترتب الثواب بفعله للمنوب عنه المسلم فبعمله بما انه عمل المنوب عنه يثاب المنوب عنه (و كيف كان) ففيما ذكر من الإجماع و اعتبار الإسلام فى صحة العبادات غنى و كفايه، هذا فى الكافر.

و اما المخالف من أهل الإسلام ففى صحة نيابته عن المؤمن وجهان مبنيان على اعتبار الايمان فى صحة العبادات و قد تكرر ذلك فى هذا الشرح فى كتاب الصوم و كتاب الزكاة، و لا- بأس بالإشارة إليه فى هذا المقام (فنقول) فى الحكم بصحة عباداته أقوال، و المعروف بين- الأصحاب هو فسادها بل ادعى الإجماع على فسادها إذا مات على الضلال و ذهب صاحب الجواهر الى صحتها منه إذا تعقبت عباداته الاستبصار على نحو الشرط المتأخر.

(و يستدل للبطلان مطلقا) بالأخبار المتظافرة كخبر العلل عن الصادق عليه السلام انه كتب الى مفضل كتابا و فيه: انما يتقبل من العباد العمل بالفرائض التى افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه، قال و ان صلى و ان زكى و حج و اعتمر و فعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم يفعل شيئا (الحديث) و كخبر أبى حمزة المثالى المروى فى الفقيه عن السجاد عليه السلام قال اى البقاع أفضل فقلنا الله و رسوله و ابن رسوله اعلم، فقال أفضل البقاع ما بين الركن و المقام، و لو ان رجلا عمر ما عمر نوح فى قومه ألف سنة إلا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل فى ذلك المكان ثم لقى الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئا (و يمكن ان يقال) ان هذه الاخبار ناظرة الى عدم قبول الاعمال منه لا على عدم صحتها حتى يكون الايمان بالمعنى الأخص كالطهارة للصلاة شرطا لصحتها، بل يكون وزان هذه الاخبار وزان قوله تعالى إِنَّمٰا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

و استدل صاحب الجواهر (قده) لصحتها إذا استبصر على نحو الشرط المتأخر بصحيح العجلى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٠١

كل عمل عمله فى حال نصبه و ضلالته ثم من الله عليه و عرفه الولاية فإنه يوجر عليه الا الزكاة (و خبر ابن حكم): اما الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة فإن امنتما يتبعكما فيلحق بكما (قال فى الجواهر) فإن الأجر و الإلحاق به ظاهر فى الصحة إذ لا معنى للأجر على الفاسد، و الاخبار الدالة على اشتراط الايمان فى صحة العبادة إنما تذل على اشتراطه فى الجملة بمعنى ان غير المؤمن لا تصح عباداته إذا مات على غير الايمان، و اما مع الاستبصار فلا، فيكون الايمان المتأخر شرطا فى صحة عباداته (انتهى).

(و لا يخفى ما فيه) فان الأجر و الثواب بعد الايمان تفضل من الله سبحانه بعد الاستبصار و إسقاط لحقه تعالى كما أسقط حقه عن الكافر بعد إسلامه، و هذا غير الحكم بالصحة كما ان الحكم بالصحة لا يلازم الأجر و الثواب فإن الصحة بمعنى سقوط الإعادة و القضاء قد تكون مع عدم الثواب لموانع من القبول كالفسق و نحوه، و لعل الأقوى هو صحة عمله بمعنى انه لو مات على العمى لا يؤاخذ بتركها بعد ما اتى بها (نعم) لا يوجر عليها (فتحصل) انه لا دليل على بطلان عباداته بحيث لا تصح الاستنابة لها، و عدم استحقاقه الأجر و الثواب لا يلازم عدم استحقاق المنوب عنه إذا استنابه للحج و اتى به، فما فى المتن من قوله (و دعوى ان ذلك فى العمل لنفسه دون غيره كما ترى) مبنى على- الحكم ببطلان اعماله مطلقا و قد عرفت عدم الدليل عليه.

و استدل لعدم صحة استنابته أيضا" بأنه ان عمل على طبق مذهبه فلا يسقط عن المنوب عنه لكونه باطلا عنده، و ان عمل على وفق مذهب المنوب عنه فلا يتمشى منه قصد القربة لاعتقاده هو فساد ما يأتى به (و فيه) (أولا") ان الكلام فى استنابه المخالف من حيث هو مخالف و انه يشترط الايمان بعد الفراغ من إتيانه العمل تام الاجزاء و الشرائط (و ثانيا") انه لا يتم فيما إذا توافق

المـذهبان فيكون الدليل أخص من المدعى (و ثالثا") انه يصح فيما إذا اتى النائب على وفق مذهب المنوب عنه إذا لم يكن جاز ما ببطلانه أو لعدم الالتفات الى مخالفة مذهبه له كما يحصل ذلك فى كثير من القاصرين منهم فلا ينافى تمشى قصد القربة منه. و منه ظهر عدم صحة ما استدل به أيضا" من انه يعتبر فى صحة العمل ان يكون عن اجتهاد أو تقليد و الصادر عن المخالف ليس كـذلك قطعـا (وجه الظهور) ان عـدم صـحة عمل غير المجتهـد و المقلـد انما هى إذا لم يوافق الواقع فإذا اشترط على النائب ان يأتى بالحج على وفق مذهب المنوب عنه و اتى به كذلك فلا مانع من الصحة.

و اسـتدل أيضا بما دل على عـدم جواز اسـتنابه المخالف للصوم و الصـلاة بناء على جواز التعـدى إلى غيرهما من العبادات (ففى خبر عمار بن موسى) عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون عليه صلوه أو صوم هل يجوز ان يقضيه غير عارف، قال لا يقضيه الا مسـلم عارف، بناء على كون المراد من غير العارف هو المخالف لتبادر ذلك عنـد المحـدثين و الرواة منافى ذلك العصـر، لا غير العارف بالمسائل الشرعية (و لا يخفى) ان هذا الدليل قوى، فالأقوى عدم جواز الاكتفاء بعمل المخالف، و لا فرق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٠٢

فى ذلك بين تبرعه أو استيجاره و استنابته، و الله الهادى.

[(الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله]

(الرابع) العدالة أو الوثوق بصحة عمله و هذا الشرط انما يعتبر فى جواز الاستنابة لا فى- صحة عمله

قال فى المـدارك و لم يـذكر المصـنف (يعنى صاحب الشـرائع) عدالـة الأجير و قـد اعتبرها المتأخرون فى الحج الواجب لا لأن عباده الفاسق تقع فاسـده، بل لأن الإتيان بالحـج الصـحيح انما يعلم بخبره، و الفاسق لا يقبل اخباره بـذلك (انتهى) و ليعلم انه لا يشترط العدالـة فى أصل صـحة العبادة و لـذا يجوز تبرع الفاسق بإتيان الحـج نيابة عن الميت، انما الكلام فى مقام الإثبات فلا بد من حصول الاطمئنان و لو كان المخبر فاسقا، و هل يكفى فى ذلك أصالة الصحة بعد إحراز إتيان- النائب بالعمل، المحكى عن الشـهيد فى الـدروس ذلـك، و لعل الأظهر عـدم الكفايـة، فإن أصالـة الصـحة فى عمل المسـلم انما تنفع من ناحيـة عمل نفسه لا لترتيب الآثار فيما هو وظيفـة غيره، فلا يحرز بـذلك براءة ذمـة المنوب عنه الا مع حصول الاطمئنان بأنه أتم العمل و قصد أتيا به عمن استنيب له، و المسألة لا تخلو فيها من شوب الاشكال

[الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه]

الخامس معرفته بأفعال الحج و احكامه و ان كان بإرشاد معلم حال كل عمل.

هـذا الشـرط قـد يلاحظ بالنسـبة الى حال عقد الإجارة حيث يشترط فى صـحته علم المتعاقدين بالعمل المسـتأجر عليه (و اخرى) بالنسـبة الى حال صـدور العمل عن النائب، اما بالنسبة الى حال عقـد الإجارة فيكفى علم المتعاقـدين بالحج إجمالا بحيث يرتفع الغرر، و اما فى مقام العمل فلا بـد من العلم التفصـيلى و لكن لا من أول النيابة، بل و لا من أول الإحرام بل يكفى العلم بتفصـيل كل عمل عند الإتيان بذلك العمل و لو بتعليم مرشد و معلم، قال فى المدارك و من الشرائط قدره الأجير على العمل و فقهه فى الحج، ثم قال و اكتفى الشـهيد فى الدروس بحجه مع مرشد عدل، و هو جيد حيث يوثق بحصول ذلك (انتهى ما فى المدارك) و لا يخفى ان تقييـد المرشـد بكونه عـدلا انما هو لحصول الاطمئنان به فالمـدار عليه و لو حصل من غير العـدل كما انه لا يكفى

المرشد العدل إذا لم يحصل الوثوق به لحصول النسيان منه كثيرا" أو لكثرة مشاغله مثلا".

[السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام]

السادس عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام فلا تصح نيابة من وجب عليه حجه الإسلام أو النذر المضيق مع التمكن من إتيانه و اما مع عدم تمكنه لعدم المال فلا بأس، فلو حج عن غيره مع تمكنه من الحج لنفسه بطل على المشهور لكن الأقوى ان هذا الشرط انما هو لصحة الاستنابة و الإجارة و الا فالحج صحيح و ان لم يستحق الأجرة و تبرء ذمة المنوب عنه على ما هو الأقوى من عدم كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده مع ان ذلك على القول به و إيجابه للبطلان انما يتم مع العلم و العمد و اما مع الجهل أو الغفلة فلا بل الظاهر صحة الإجارة أيضا على هذا التقدير لان البطلان انما هو من جهة عدم القدرة الشرعية على العمل المستأجر عليه حيث ان المانع الشرعي كالمانع العقلي و مع الجهل أو الغفلة لا مانع لانه قادر شرعا.

قد مر منا البحث

مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٠٣

في هذه المسألة في طي أحد عشر أمرا في المسألة التاسعة و المأة من مسائل الاستطاعة و بسطنا الكلام بما لا مزيد عليه.

[مسألة (٢) لا يشترط في النائب الحرية]

مسألة (٢) لا يشترط في النائب الحرية فتصح نيابة المملوك باذن مولاه و لا تصح استنابته بدونه و لو حج بدون اذنه بطل

المعروف بين الأصحاب قديما و حديثا عدم اشتراط الحرية في- النائب عن الحر من غير خلاف بينهم، و في المدارك: و هذا مذهب الأصحاب لا نعم فيه مخالفا و حكى العلامة في المنتهى الخلاف في ذلك عن بعض الجمهور مستدلا له بأنه لم يسقط فرض الحج عن نفسه فلم يجز له ان ينوب عن غيره، و أجاب عنه بان الحج لم يثبت عليه و الاسقاط بعد الثبوت (و كيف كان) فيدل على المختار عموم أدلة النيابة و جواز الاستنابة و ان المملوك مسلم مؤمن قادر على الاستقلال بالحج فجازت نيابته كالحر، لكن يعتبر في صحة نيابته اذن مولاه كما انه يصح الحج منه لنفسه أيضا إذا كان بإذنه، غاية الأمر لا يكون حجة الإسلام (و يدل) على اعتبار اذن مولاه في صحة نيابته و صحة حجه لنفسه أو لغيره كونه منافعه جميعا" لمولاه و انه عبد مملوك لا يقدر على شيء، و منه يظهر انه لو حج بدون اذن مولاه بطل سواء كان الحج لنفسه أو لغيره تبرعا" أو نيابة.

[مسألة (٣) يشترط في المنوب عنه الإسلام]

مسألة (٣) يشترط في المنوب عنه الإسلام لا لعدم انتفاعه بالعمل عنه لمنعه و إمكان دعوى انتفاعه بالتخفيف في عقابه بل لانصراف الأدلة فلو مات مستطيعا و كان الوارث مسلما" لا يجب عليه الاستيجار عنه، و يشترط فيه أيضا كونه ميتا اوحيا عاجزا في الحج الواجب فلا تصح النيابة عن الحي في الحج الواجب إلا إذا كان عاجزا و اما في الحج الندبي فيجوز عن الحي و الميت تبرعا أو بالإجارة.

في هذه المسألة أمور (الأول) يشترط في المنوب عنه الإسلام و قد نفى الريب عنه في المدارك و هو المشهور بينهم بل ادعى عليه الإجماع (و استدل لذلك) بالآية الشريفة ما كان للنبي و الذين أمنوا أن يستغفروا للمشركين و لو كانوا أولي قربى من بعد

ما تبين لهم انهم أصحاب الجحيم، و قوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعى، خرج منه القضاء عن المؤمن بالنص و الإجماع فيبقى الباقى، و بأنه ممن يستحق الخزى و العذاب فى الآخرة فلا يصل إليه الأجر و الثواب، و بان الحج عنه موادة له و قد نهى سبحانه و تعالى عن الموادة معهم قال سبحانه لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ، و بانصراف الأدلة الدالة على تشريع النيابة عن النيابة عن الكافر فيكون مقتضى الأصل عدم جوازها فى غير ما ثبت جوازها بالدليل.

و نوقش فى الجميع بأن النيابة عنه فى العبادة ليست استغفارا، و ان عموم قوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعى أو إطلاقه يخصص أو يقيد بما دل على جواز النيابة فى العبادات الشامل للكافر لو تم إطلاقه، و ان استحقاق الكافر للخزى و العذاب لا ينافى استحقاقه للتخفيف عن عذابه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۰۴

تفضلا" من الله تعالى، و ان الكفار ليسوا على طبقة واحدة فمنهم من لا مانع من الإحسان إليه فى الدنيا كما قال سبحانه لا يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، و هكذا فى الآخرة هم مختلفون فلعل بعضهم يخفف عنه العذاب بما يعمل له من بعده سيما إذا كان ولده فقد وردت أحاديث فى ذلك، و قد ذكر الشهيد الثانى (قده) لجواز الوقف على أهل الذمة بأنهم عباد الله و انهم من بنى أدم، فليس كل إيصال خير الى الكافر موادة منهيا عنها.

و اما دعوى الانصراف فلم يتضح وجهها و لعل ذلك لأجل انس الذهن بالفتاوى و ليس كالقرينة للتقييد المانعة الإطلاق (و ربما يستدل للمنع) بان عمل النائب عمل للمنوب عنه ببدنه التنزيلى و من المعلوم اشتراط صحة العمل من المنوب عنه لو كان هو العامل، مع ان الكافر لا تصح منه العبادة فكيف يصح من نائبه (و فيه) مضافا الى النقض بالنيابة عن الحائض و النفساء فى الطواف انه لا دليل على لزوم صحة العمل من المنوب عنه.

لكن الكلام فى تحقق الإطلاق فى أدلة النيابة من هذه الحيثية لأنها مسوقة لأصل مشروعية النيابة، و ما جاء فيه من الأمر بالقضاء عن الميت و وجوب الاستنابة عنه مورده الميت المسلم، فلا إطلاق حتى يدعى الانصراف فيه فيبقى أصالة عدم صحة النيابة، و الله العالم.

(الأمر الثانى) يشترط فى صحة الاستنابة فى الحج الواجب على المنوب عنه ان يكون المنوب عنه ميتا أو عاجزا عن الحج لمرض مزمن أو هرم على ما مر فى محله مفصلا فى المسألة ۷۲ و ۸۱ من مسائل الاستطاعة، و اما الحج المندوب فيجوز عن الحى و الميت تبرعا أو بالإجارة (و يدل عليه) غير واحد من الاخبار (ففى خبر البجلى) قال قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام انى أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان، فقال تصوم بها ان شاء الله، قلت و أرجو ان يكون خروجنا فى عشر من شوال- الى ان قال- فربما حججت عن أبيك و ربما حججت عن ابى و ربما حججت عن رجل من إخوانى أو ربما حججت عن نفسى فكيف اصنع فقال عليه السلام تمتع (الحديث) و فى الفقيه: من وصل قريبا بحجة أو عمرة كتب الله له حجتين و عمرتين و كذلك من حمل عن حميم يضاعف له الأجر ضعفين (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يحج فيجعل حجته و عمرته أو بعض طوافه لبعض اهله و هو عنه غائب ببلد أخر، قال فقلت فينقص ذلك من اجره، قال لا، هى له و لصاحبه و له أجر سوى ذلك بما وصل، قلت و هو ميت هل يدخل ذلك عليه، قال نعم حتى يكون مسخوطا عليه فيغفر له أو يكون مضيقا عليه فيوسع عليه، فقلت فيعلم هو فى مكانه ان عمل ذلك لحقه، قال نعم، قلت و ان كان ناصبا ينفعه ذلك، قال نعم يخفف عنه، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

(الأمر الثالث) لم يتعرض المصنف (قده) للنيابة عن المخالف، و فى جوازها عنه و عدمه أقوال،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۰۵

و المصرح به فى الشرائع عدم الجواز مطلقا من غير فرق فيه بين الناصب و غيره و لا بين المستضعف و غيره و لا بين ان يكون أبا أو قرابة للنائب و غيره (و استدل له فى الجواهر) بأنه كافر فى الآخرة فيجرى فيه نحو ما سمعته فى النيابة عن الكافر (و المحكى عن الجامع) و المعتبر و المنتهى و المختلف و الدروس جواز النيابة عن غير الناصب مطلقا و منعوها عن الناصب مطلقا و لو كان أبا للنائب لكفر الناصب، و المحكى عن الشيخ هو المنع عن النيابة عن المخالف مطلقا الا إذا كان أباه و لو كان ناصبيا، و هو المصرح فى الشرائع و حكى ذلك عن القواعد أيضا (و استدلوا لعدم جواز النيابة عن غير الأب) و لو لم يكن ناصبيا بما تقدم من كفر المخالف فى الآخرة و عدم أهليته للأجر و الثواب، و استدلوا لصحتها عن الأب و لو كان ناصبيا بصحيح وهب بن عبد ربه المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل ا يحج عن الناصب، فقال عليه السلام لا، فقلت و ان كان ابى، قال ان كان أباك فنعم (و عن كشف اللثام) انه يمكن ان يكون الفرق بين الأب و غيره تعلق الحج بالمال فيجب على الولى الإخراج أو الحج عنه بنفسه، و لفظ الخبر لا يأبى الشمول لهما (يعنى لفظ الخبر الدال على إخراج نفقة الحج عن مال الميت المستطيع يشمل الناصب و غيره) و بالجملة، فليس لأثابه المنوب عنه، و يمكن ان يكون سببا لخفة عقابه، و انما خص الأب مراعاة لحقه.

و المحكى عن حواشى الشهيد (قده) على القواعد جواز النيابة عن المستضعف لكونه كالمعذور (فهذه هى الأقوال فى المسألة) و الأقوى هو الأول، لضعف ما عداها (اما القول الثانى) أعنى الجواز مطلقا الا الناصب فلما فيه من كون المخالف فى الآخرة مستوجبا للعذاب و لا أهلية له للثواب (و اما القول باستثناء الأب) و لو مع نصبه فبالإجماع المحكى عن ابن إدريس و ابن البراج على المنع عن النيابة عن الناصب و ما ورد من انه فى الآخرة أشد عذابا من الكافر الذى لا يجوز الاستغفار له و لو كان أباه كما يفصح عنه قوله تعالى فى سوره البراءة مٰا كٰانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كٰانُوا أُولِي قُرْبىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحٰابُ الْجَحِيمِ، وَ مٰا كٰانَ اسْتِغْفٰارُ إِبْرٰاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلّٰا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهٰا إِيّٰاهُ فَلَمّٰا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرٰاهِيمَ لَأَوّٰاهٌ حَلِيمٌ (و ما ورد) من النهى عن الاستغفار للمنافقين الذين لا ريب فى اندراج الناصب فيهم، مثل قوله تعالى فى سورة البراءة اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لٰا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ (الآية) (و ما ورد) فى كيفية الصلاة على المنافق من اللعن عليه بعد التكبيرة الرابعة و الاقتصار على اربع تكبيرات (و معارضه صحيح وهب) مع ما يدل من الكتاب و السنه على اعتبار الايمان فى المنوب عنه عموما، و خصوص مضمر على بن مهزيار المروى فى الكافى قال كتبت اليه: الرجل يحج عن الناصب هل عليه إثم إذا حج عن الناصب أم لا، فكتب لا يحج عن الناصب و لا يحج به.

و اما ما عن كشف اللثام من الفرق بين الأب و غيره (ففيه) ان الحج و ان كان فى الإخراج عن تركة الميت كالماليات فى أصل وجوب الإخراج لكنه ليس كالزكوه و الخمس و ديون الناس، حيث ان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۰۶

مثل هذه الأمور فيها حق للناس فيجب إخراجها حفظا لحقوقهم بخلاف الحج فإنه حق لله تعالى محضا و المفروض عدم أهلية الناصب لأن يقضى عنه للنهى عن الترحم عليه و الاستغفار له، و الله الهادى.

[مسألة (۴) تجوز النيابة عن الصبى المميز و المجنون]

مسألة (۴) تجوز النيابة عن الصبى المميز و المجنون بل يجب الاستيجار عن المجنون إذا استقر عليه حال إفاقته ثم مات مجنونا

لا ينبغى الإشكال فى عدم مشروعية النيابة عن الصبى غير المميز لعدم تعلق خطاب به و لو على وجه التمرين، و قد تقدم فى المسائل السابقة أن حقيقة النيابة انما هى إتيان النائب للعمل بما هو عمل المنوب عنه فيكون فعله فعل المنوب عنه تنزيلا، و من الواضح ان صحة ذلك انما هى فيما إذا كان للمنوب عنه عمل مندوب اليه اما وجوبا و اما ندبا حتى يحصل الامتثال بفعل النائب و المفروض ان الصبى غير المميز لا يكون له عمل وجوبى و لا.

ندبى فانتفاء النيابة عنه سلب موضوعى (و مما ذكرنا يظهر) ان القول بصحة النيابة عن الصبى المميز متوقف على القول بمشروعية عباداته لا- كونها تمرينية محضة (و اما المجنون) فان كان على حد يصح عقلا توجه التكليف اليه و كان رفعه عنه شرعا إرفاقا و امتنانا فيختص المرفوع عنه بالتكليف الإلزامى فيكون حاله كحال الصبى المميز فتصح النيابة عنه، لكن الاستيجار عنه لا بد ان يكون من وليه، و اما لو كان جنونه على حد لا يصح عقلا توجه أى خطاب اليه فيكون حاله حال الصبى غير المميز و لا تصح النيابة عنه.

هذا إذا لم يجب عليه الحج فى حال إفاقته، و الا ففى المتن انه يجب على وليه الاستيجار عنه من تركته إذا استقر عليه الحج قبل جنونه، و قد ادعى عليه اتفاق الفقهاء، و يمكن ان يستأنس له بوجوب تنفيذ وصيه العاقل إذا طرء عليه الجنون بعد وصيته ثم مات مجنونا، و ان كان يمكن الفرق فى الوصية أيضا بين ما كانت الوصية تمليكية كالوصية بجزء من ماله لزيد مثلا و بين الوصية بالحج فيقال فى الأول بالتنفيذ لكونه حقا للناس دون الثانى (و بالجملة) المسألة لم يرد فيها نص فلا بد اما من التوقف أو دعوى عموم ما دل على وجوب إخراج الحج عمن استقر عليه من تركته للمجنون أيضا، و مما ذكرنا يظهر حكم قضاء الصلاة و الصوم عنه، و على القول به فالأولى التفصيل بين ما إذا كان طرو الجنون عليه بعد استقرار القضاء عليه كما إذا فات منه صوم شهر رمضان و تمكن من قضائه بعده و لم يأت به حتى اصابه الجنون أو فائت منه صلوات و تمكن من قضائها و لم يأت بها حتى جن و بين ما لم يستقر عليه القضاء، فيقال بوجوب القضاء على- الولى فى الأول دون الأخير، و لم يحضرنى فى ذلك شيء من الفتاوى، و الله العالم.

[مسألة (۵) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة]

مسألة (۵) لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه فى الذكورة و الأنوثة فتصح نيابة المرأة عن الرجل كالعكس نعم الأولى المماثلة

اما نيابة المرأة عن الرجل فقد ادعى على جوازها الإجماع فى غير الصرورة، و لم ينقل الخلاف فيه فى غير المرأة الصرورة و يأتى حكمها فى المسألة الآتية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۰۷

(و استدل لجوازها فى المدارك) بان الحج مما تصح فيه النيابة و للمرئة أهلية الاستقلال بالحج فتكون نيابتها جائزة (و لا يخفى ما فيه من القصور) و الاولى التمسك بإطلاق أدلة النيابة لو كان لها إطلاق من هذه الجهة.

(و كيف كان) فيدل على الجواز غير واحد من الاخبار (كخبر أبى أيوب) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجه و قد حجت المرأة فقالت ان صلح حججت انا من أخى و كنت أنا أحق بها من غيرى فقال له أبو عبد الله عليه السلام لا بأس ان تحج عن أخيها فإن كان لها مال فلتحج من مالها فإنه أعظم لأجرها (و دلالته) على جواز نيابة المرأة عن الرجل فى الحج ظاهره بل صريحه فى ذلك، و لعل المراد من حجها من مالها هو تبرعها عن أخيها فى الإتيان

بحجة، و من المعلوم انه أفضل من ان تكون أجيره من مال أخيها و تأخذ الأجرة (و صحيح رفاعة) عن الصادق عليه السلام قال: المرأة تحج عن أختها و عن أخيها، و قال و تحج عن أبيها (قال فى الوافى) بعد ان نقل هذا الخبر بلفظ (ابنها) بالنون بعد الباء الموحدة- و حكى عن التهذيبين انه فيهما بالمثناة التحتانية بعد الباء، و على كل تقدير فهو يدل على المطلوب (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحج عن المرأة و المرأة تحج عن الرجل قال عليه السلام لا بأس (و خبر حكم بن حكيم) قال عليه السلام اى الصادق يحج الرجل عن المرأة و المرأة عن الرجل و المرأة عن المرأة.

و لا يعارض هذه الاخبار الا خبر عبيد بن زرارة المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى الرجل الصرورة يوصى أن يحج عنه هل تجزى عنه امرأة، قال لا كيف تجزى امرأة و شهادته شهادتان، قال إنما ينبغى ان يحج المرأة من المرأة و الرجل من الرجل، و قال لا بأس ان يحج الرجل عن المرأة (و هو لا يقاوم) ما دل على الجواز مع ما فى دلالته على المنع، لعدم ظهور كلمه ينبغى فى الوجوب و لا كلمه لا ينبغى فى الحرمة، و على فرض الظهور تحمل على الكراهة، لصراحة الأخبار المتقدمة فى نفى الباس و الدلالة على الجواز فلا ينبغى الإشكال فى صحة نيابة المرأة عن الرجل.

و اما نيابة الرجل عن المرأة فعلى جوازها الإجماع مطلقا فى الرجل الصرورة و غيره عن الصرورة المرأة و غيرها (و يدل على ذلك) من الاخبار خبر معاوية بن عمار و خير حكم بن حكيم المتقدمان (و خبر بشير النبال) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان والدتى توفيت و لم تحج، قال عليه السلام يحج عنها رجل أو امرأة، قال قلت أيهم أحب إليك، قال رجل أحب الى.

و الاولى اعتبار المماثلة بين النائب و المنوب عنه، و يدل على أولوية المماثلة فى الذكورة بأن ينوب الرجل عن الرجل ما فى خبر عبيد بن زرارة المتقدم ينبغى ان يحج المرأة من المرأة و الرجل من الرجل، و كذا يدل على أولوية المماثلة فى الأنوثة، لكن يعارضه فيها ما فى خبر بشير- النبال المتقدم من كون نيابة الرجل عن المرأة أحب، و حمله فى الجواهر على ما إذا كان فى الرجل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٠٨

ما يوجب خيريته فى النيابة غير جهة رجوليته مثل كونه اقدر فى التأدية و أقوى على الإتيان بالكامل من العمل كما هو الغالب، و قد يتفق فى المرأة ما يوجب خيريتها عن الرجل من غير جهة الأنوثية كما يومى اليه ما فى خبر مصادف المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام من قوله عليه السلام رب امرأة خير من رجل، يعنى- و الله اعلم- ان من المرأة ما يوجب ترجيحها على الرجل و لا بأس به.

[مسألة (۶) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة]

مسألة (۶) لا بأس باستنابة الصرورة رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة، و القول بعدم جواز استنابه المرأة الصرورة مطلعا أو مع كون المنوب عنه رجلا ضعيف نعم يكره ذلك خصوصا مع كون المنوب عنه رجلا بل لا يبعد كراهة استيجار الصرورة و لو كان رجلا عن رجل

فى هذه المسألة أمور (الأول) اختلف فى صحة استنابه الصرورة عن غيره على أقوال، و المراد من الصرورة من كان حج أول مرة و لم يحج قبل ذلك قط (قال فى مجمع البحرين) و الصرورة يقال للذى لم يحج بعد و مثله امرأة صرورة للتى لم تحج بعد (انتهى) و المنسوب الى معظم الأصحاب جواز استنابة الصرورة مطلعا رجلا كان أو امرأة عن رجل أو امرأة كان المنوب عنه

صرورة أو غيره صرورة (و استدلوا عليه) بالإطلاقات الواردة فى حج الرجل عن المرأة و بالعكس، و قد تقدمت فى المسألة المتقدمة و خصوص صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام قال لا بأس ان يحج الصرورة عن الصرورة (و المحكى عن النهاية) و التهذيب و المهذب و المبسوط عدم جواز حج المرأة الصرورة عن غيرها رجلا كان المنوب عنه أو امرأة صرورة أو غيره، و استدلوا له بخبر الجعفرى المروى فى- التهذيب قال سئلت الرضا عليه السلام عن امرأة صرورة حجت عن امرأة صرورة قال لا ينبغى (و المحكى عن الاستبصار) عدم جواز استنابه المرأة الصرورة عن الرجل خاصة و جوازها منها عن المرأة مطلقا صرورة أو غيرها (و استدل له بخبر المصادف) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى المرأة تحج عن الرجل الصرورة فقال إذا كانت قد حجت و كانت مسلمة فقيهة فرب امرأة أفقه من الرجل (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام أ تحج المرأة عن الرجل، قال عليه- السلام نعم إذا كانت فقيهة مسلمة و كانت قد حجت رب امرأة خير من رجل.

و الأقوى ما عليه المعظم بل فى الجواهر انه المشهور لضعف ما سواه أما المحكى عن النهاية و التهذيب و غيرها من عدم جواز حج المرأة الصرورة عن غيرها رجلا أو امرأة فلضعف سند خبر الجعفرى و اختصاص مدلوله بالمنع عن حج المرأة الصرورة عن مثلها مع ان المدعى هو الأعم، مع ما فى دلالته على عدم الجواز من المنع ضرورة عدم ظهور كلمه لا ينبغى فى المنع بل لعلها فى الدلالة على- الكراهة أظهر (و اما المحكى عن الاستبصار) فلضعف خبرى المصادف و قصور دلالة الأول منها لاختصاصه بالمنع عن نيابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة فلا يشمل نيابتها عن الرجل غير الصرورة، هذا مع ما فى الجميع من المهجورية و اعراض الأصحاب عن العمل بها و ذهابهم إلى صحة الاستنابة لكل من الرجل و المرأة عن الأخر فى الصرورة و غيره، فما عليه المشهور هو الحق و عليه المعول.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٠٩

(الأمر الثانى) الأقوى كراهة نيابة المرأة الصرورة عن المرأة أو الرجل صرورة كان أولا و لا سيما فى الرجل لاجتماع الجهتين للكراهة (و يدل) على ذلك خبر الشحام المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة و لا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة (و خبر عبيد بن زرارة) المتقدم فى المسألة السابعة، و فيه: الرجل الصرورة يوصى أن يحج عنه هل يجزى عنه امرأة، قال عليه السلام لا، كيف تجزى امرأة و شهادته شهادتان (و يدل على كراهة) حج المرأة الصرورة عن المرأة الصرورة خبر الجعفر عن الرضا عليه السلام عن امرأة صرورة حجت عن امرأة صرورة، قال عليه السلام لا ينبغى (و بدا، على كراهة) حج الرجل الصرورة عن المرأة الصرورة خبر بكر بن صالح قال كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السلام ان ابنى معى و قد أمرته ان يحج عن أمى أ يجزى عنها حجة الإسلام، فكتب لا، و كان ابنه صرورة و كانت امه صرورة، و ان كان يمكن ان يكون النهى فى ذلك لأجل وجوب الحج على ابنه الذى معه فلا يجوز له النيابة عن غيره.

(الأمر الثالث) نفى المصنف (قده) البعد عن كراهة حج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة و قد تبع فى ذلك صاحب الجواهر (قده) حيث استظهر أن الصرورة موجبة للمرجوحية فى نفسها و لو كان النائب رجلا، و استدل له بمكاتبة إبراهيم بن عقبه المروى فى التهذيب يسئله عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط أ يجزى كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الإسلام أم لا فكتب عليه السلام لا يجزى ذلك (أقول) ظاهر المكاتبة ان السائل سئل عن اجزاء حجة واحدة عن النائب و المنوب عنه فلا ربط لها بالمقام (و مما يدل على عدم الكراهة) ما فى خبر سعد بن ابى خلف المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت، قال عليه السلام نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه (و خبر سعيد الأعرج) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الصرورة أ يحج عن الميت فقال نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به (و

أظهر من ذلک) فی نفی الکراهة خبر ابن عمار عن الصادق علیه السلام عن الرجل یموت و لم یحج حجة الإسلام و یترک مالا، قال علیه السلام علیه ان یحج من ماله رجلا صرورة لا مال له، حیث ان الأمر باحجاج رجل صرورة عنه ینافی کراهتها، و لکن الخطب سهل فیما عبر به فی المتن من نفی البعد بعد استظهار شیخ الفقهاء صاحب الجواهر (قده) من النصوص، و الله العالم.

[مسألة (۷) یشترط فی صحة النیابة قصد النیابة]

مسألة (۷) یشترط فی صحة النیابة قصد النیابة و تعیین المنوب عنه فی النیة و لو بالإجمال و لا یشترط ذکر اسمه و ان کان یستحب ذلک فی جمیع المواطن و المواقف

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا بد فی صحة النیابة من قصد إتیانه و تعیین المنوب عنه (و فی الجواهر) بلا خلاف أجده فیه، قال لاشتراک الفعل بین وجوه لا یتشخص لأحدها إلا بالنیة (انتهی).

و نقول فی توضیحه انه قد مر منا فی هذا الشرح فی البحث عن نیة الوضوء و نیة الصوم و غیر

ذلک و بسطنا الکلام فیما کتبناه فی نیة الصلاة من انه لا بد فی صحة العبادة من قصد المأمور به بما أخذ من القیود المأخوذة فیه و الأوصاف المعتبرة فیه لکن القیود و الأوصاف المأخوذة فیه علی أقسام (فمنها) ما لا بد من قصده فی قصده المأمور به حتی یصیر متعلق الإرادة الفاعلیة بعینه متعلق الإرادة الأمریة لکی یحصل به الامتثال و ذلک کعنوان الظهریة و العصریة فلو اتی بصلاة اربع رکعات مثلا لا بقصد الظهر أو العصر لا تفصیلا و لا إجمالا لم یتحقق به الامتثال لاختلاف متعلق الإرادتین، ففی مثل هذا یحتاج الی التعیین (و منها) ما یکون المأمور به لولا التعیین باقیا علی الإبهام فیحتاج فی رفع الإبهام عنه الی معین و لو لم یکن ذاک المعین من مقدمات المأمور به و ذلک کصلاة الصبح و نافلتها لو قلنا بأن الفرضیة و النفلیة لیستا من مقوماتهما، حیث انهما ینشان من الأمر المتعلق بهما و لا یعقل أن یؤخذا فی متعلق أمرهما فلا بد فی تعیینهما من القصد، فلو اتی برکعتین فی وقت یصلح لاتیانهما من غیر تعیین کونها صلوه فریضة أو نافلة لم تقع عن شیء منهما لکن الحق ان عنوان الصبحیه کالظهریة و العصریة من مقومات المأمور به لا من الأوصاف الخارجیة (و منها) ما لا یحتاج فی تعیینه الی قصده بل یکون قصد غیره مضرا بتعینه، و ذلک کعنوان کونه عن نفسه أو عن غیره، فان فی وقوعه عن نفسه لا یحتاج الی قصد کونه عنه لکن فی وقوعه عن غیره یحتاج الی قصد کونه غیره، و ذلک لان طبع إیقاع الفعل یقتضی کونه عن المباشر له و یحتاج فی صرفه عنه الی صارف و هو قصد کونه عن غیره، و لولاه لوقع عن نفسه إذا کان هناک محل لإیقاعه عنه و الا فیقع لغوا، و مما ذکرنا ظهر أن الفعل النیابی یحتاج فی وقوعه عن غیره الی قصد النیابة.

(الأمر الثانی) قال فی الشرائع و لا بد من نیة النیابة و تعیین المنوب عنه (و اعترض علیه- فی المدارک) بان اعتبار تعیین المنوب عنه بالقصد مغن عن نیة النیابة فلا وجه للجمع بینهما، (و أجاب عنه فی الجواهر) بقوله و المناقشة فی عبارة المتن (یعنی ما فی الشرائع) بإغناء قصد تعیین المنوب عنه عن النیابة بإرادة إذ یمکن عدم إغناء النیابة عنه (انتهی) و مراده (قده) انه یکفی فی الحاجة الی قصد المنوب عنه عدم إغناء قصد النیابة عنه و ان کان قصد المنوب عنه مغنیا عنه (و کیف کان) فالأمر فی ذلک سهل، و لقد أجاد المصنف (قده) فی المتن حیث اعتبر قصد النیابة و تعیین المنوب عنه فی النیة.

(الأمر الثالث) موضع التعیین الافعال المفتقرة إلی النیة کالإحرام و الطواف و رکعتیه و هکذا الی أخر الافعال.

(الأمر الرابع) لا یحتاج فی تعیین المنوب عنه قصده بالتفصیل بل یکفی قصده بالإجمال بما یشخصه من اسم أو غیره و لو بقصد

من ذمته الحج مع فرض اتحاده.
(الأمر الخامس) انه لا يشترط ذكر اسمه باللسان بالاتفاق على عدم وجوبه، و يدل عليه أيضا صحيح البزنطى المروى فى الفقيه عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه،
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢١١
فقال عليه السلام ان الله لا يخفى عليه خافية (و خبر المثنى بن عبد السلام) المروى فى الفقيه عن- الصادق عليه السلام فى الرجل يحج عن الإنسان يذكره فى جميع المواطن كلها، فقال عليه السلام ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل، الله يعلم انه قد حج عنه، و لكن يذكره عند الأضحية إذا ذبحها، و ذيله و ان كان ظاهرا فى وجوب ذكر المنوب عنه عند الأضحية لكنه محمول على الاستحباب المؤكد، للاتفاق على عدم وجوب ذكره عندنا أيضا.
(الأمر السادس) يستحب ذكر المنوب عنه فى جميع المواطن و المواقف لخبر ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له أ رأيت الذى يقضى عن أبيه و امه و أخيه أو غيرهم ا يتكلم بشىء قال عليه السلام نعم، يقول عند إحرامه اللهم ما أصابنى من نصب أو شعث أو شبه فأجر فلانا فيه و أجرنى فى قضائى عنه (و خبر الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يحج عن أخيه أو عن أبيه أو عن رجل من الناس هل ينبغى له ان يتكلم بشىء قال نعم يقول بعد ما يحرم اللهم ما أصابنى فى سفرى هذا من تعب أو شده أو بلاء أو شعث فأجر فلان بن فلان فيه و أجرنى فى قضائى عنه (و مرسل الفقيه): و من حج عن غيره فليقل اللهم ما أصابنى (الى أخر الدعاء) و روى انه يذكر إذا ذبح و ان لم يقل شيئا فليس عليه شىء لأن الله عز و جل عالم الخفيات و لا- يعارض هذه الاخبار خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فيما على الذى يحج عن الرجل، قال يسميه فى المواطن و المواقف و ذلك محمول على الاستحباب للاتفاق على عدم وجوبه مع إمكان المنع عن ظهور ذاك الخبر فى الوجوب لإطلاق كلمه الوجوب على الندب المؤكد كثيرا، و الله العالم.

[مسألة (٨) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة]

مسألة (٨) كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة و لا تفرغ ذمه المنوب عنه الا بإتيان النائب صحيحا و لا تفرغ بمجرد الإجارة، و ما دل من الاخبار على كون الأجير ضامنا و كفاية الإجارة فى فراغها منزله على ان الله تعالى يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب فى الإتيان أو مطروحة لعدم عمل العلماء بها بظاهرها
فى هذه المسألة أمران (أحدهما) انه كما تصح النيابة بالتبرع و الإجارة كذا تصح بالجعالة لما ثبت من ان ما يصح بالإجارة يصح بالجعالة، فإنها تصح فى كل عمل محلل مقصود فى نظر العقلاء، و لا شبهة ان الحج يكون كذلك فتصح الجعالة فيه، و لعل هذا مما لا يحتاج الى البيان، و انما ذكره (قده) تبعا للعلامة فى القواعد، و لعل ذكره للرد على بعض الشافعية حيث حكى عنه القول بالفساد و عن أخر القول بثبوت اجرة المثل لا- الجعل (و ثانيهما) لا تفرغ ذمه المنوب عنه بمجرد الإجارة بل التفريع منه يتوقف على إتيان النائب بالحج صحيحا و لم يظهر عن أحد فى ذلك خلاف، و قال فى الجواهر ان عدم فراغ ذمه المنوب عنه بمجرد الاستيجار ضرورى (أقول) و هو كذلك لان الثابت فى ذمه المنوب عنه هو الحج على نحو الوجوب العينى فى مقابل الكفائى، و التعيينى فى مقابل الوجوب التخييرى
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢١٢
فهو على نحو وجوبه العينى و التعيينى ثابت فى ذمه المنوب عنه الى ان يفرغ ذمته بمباشرته أو بما جعله الشارع مفرغا لذمته و هو

حج النائب لا مجرد الاستيجار عنه لعدم الدليل على ذلک، فمقتضى القاعدة بقاء اشتغال الذمة الى ان يقطع بالبراءة.
و لكن ورد اخبار يمكن الاستدلال بها على فراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار و لو لم ينته إلى الإتيان من الأجير (ففى مرسل الفقيه) قال قيل لأبى عبد الله عليه السلام الرجل يأخذ الحجة من الرجل فيموت فلا يترک شيئا قال: أجزأت عن الميت و ان كانت له عند الله حجة أثبتت لصاحبه (و خير عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى رجل أخذ دراهم رجل ليحج عنه فأنفقها فلما حضر أوان الحج لم يقدر الرجل على شىء، قال يحتال و يحج عن صاحبه كما ضمن، و سئل ان لم يقدر، قال ان كانت له عند الله حجة أخذها منه فجعلها للذى أخذ منه الحجة (و مرسل ابن ابى عمير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل أخذ من رجل مالا و لم يحج عنه و مات و لم يخلف شيئا، قال ان كان حج الأجير أخذت حجته و دفعت الى صاحب المال و ان لم يكن له حج كتب لصاحب المال ثواب الحج.
و لكن الانصاف عدم صحة الاستدلال بها على فراغ ذمه المنوب عنه بمجرد الاستيجار لما- فيها من ضعف السند و الإرسال و اعراض الأصحاب عن العمل بها (و قال فى الحدائق) لم أقف على من تعرض للكلام فى هذه الاخبار من أصحابنا بل ظاهرهم ردها لمخالفتها لمقتضى قواعدهم (انتهى) و لعدم ظهورها فى الدلالة على فراغ ذمه المنوب عنه بالاستيجار، كيف و فيها انه تؤخذ حجة الأجير ان كان له حج و تدفع الى صاحب المال و لم يعلم المراد من ذلک، و أحسن- المحامل ان يحمل على إعطاء ثواب حجه الى صاحب المال و حرمانه عن ثوابه لتعديه الى صاحب المال إذا كان تركه لحج صاحب المال عن تفريط منه كما يشعر بذلک ما فى ذيل مرسل ابن ابى عمير من قوله: و ان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب المال، و من المعلوم عدم دلالة ذلک على تفريغ ذمه المنوب عنه عن حجه بمجرد الاستيجار (لكن فى الحدائق) بعد ان استظهر من تلک الاخبار عدم وجوب إخراج حج أخر سواء كان الحج الذى استأجره أولا- حج الإسلام أو غيره و سواء كان للميت مال أخر يمكن الاستيجار مرة أخرى أم لا- قال و لعل الوجه فيه هو انه لما اوصى للميت بما فى ذمته من الحج انتقل الخطاب إلى الوصى، و الوصى لما نفذ الوصية و استأجر فقد قضى ما عليه و بقى الخطاب على الأجير و حيث انه لا مال له سقط الاستيجار مرة أخرى، فإن كان ذلک بتفريط من الأجير يؤخذ منه حجته ان كان قد حج قبل ذلک و تعطى لصاحب الدراهم و الا تفضل الله تعالى عليه بكرمه و كتب له ثواب الحج بما بذله من ماله، و النية تقوم مقام العمل (انتهى ما فى الحدائق) و لا يخفى ما فيه، إذ لا معنى لانتقال ما فى ذمة الميت من الحج إلى الوصى بمعنى برأيه
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۱۳
ذمة الميت بنفس الوصية لعدم الدليل على ذلک، و الذى يدل على بقاء ذمه الميت مشغولة بالحج انه لو تبرع متبرع عنه بالحج قبل استيجار الوصى لا يبقى وجوب العمل بالوصية عليه، و كذا لو استأجر الوصى و تبرع المتبرع بالحج قبل عمل الأجير لا يبقى موضوع لعمل الأجير، و- الأظهر من ذلک هو كون العمل المستأجر عليه تفريغ ذمه المنوب عنه عما فى ذمته، و من المعلوم ان العمل التفريغى عن الأجير يتوقف على شغل ذمه المنوب عنه و الا فلا يعقل إتيان العمل التفريغى عنه مع ان صحة عمل الأجير عبادة تتوقف على إتيان ما على المنوب عنه بداعى امتثال الأمر المتوجه الى المنوب عنه لا الأمر بالوفاء بعقد الإجارة المتوجه إلى الأجير حيث انه توصلى لا يتوقف سقوطه على الإتيان بمتعلقه بداعيه كما تقرر فى الأصول بما لا مزيد عليه، فحديث انتقال ذمه المنوب عنه عن الحج الواجب إلى الوصية بالحج شعر محض لا طائل تحته، و قد قال فى الجواهر فما وقع من بعض متأخرى المتأخرين من العمل بهذه النصوص غير مستأهل للالتفات كغيره من مخالفاته الناشئة عن اختلال الطريقة (انتهى) (و بالجملة) فالحق عندنا سقوط تلک الاخبار عن الحجية بالاعراض عنها و لا بأس بتنزيلها على ان الله سبحانه يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب فى الإتيان و ان لم تكن فى ذلک ثمرة فقهية، و الله العالم.

[مسألة (۹) لا يجوز استيجار المعذور فى ترک بعض الاعمال]

مسألهٔ (۹) لا یجوز استیجار المعذور فی ترک بعض الاعمال، بل لو تبرع المعذور یشکل- الاکتفاء به

استیجار المعذور قد یکون فیما إذا کان الواجب علی المنوب عنه هو العمل التام- الاختیاری فترکه ثم عجز عن الحج فأراد استیجار المعذور أو مات و کان قد أوصی بأن یحج بماله أو أراد ولیه لأن یستأجر له من یحج فیستأجر المعذور فی ترک بعض الاعمال، و قد یکون فیما إذا کان الواجب علی المنوب عنه هو العمل الناقص الاضطراری بحیث لو اتی به مباشرهٔ لکان تکلیفه الإتیان بالعمل الناقص فعجز عن إتیان ذاک الناقص أو مات قبل إتیانه.

(ففی الأول) لا ینبغی الإشکال فی عدم جواز استیجار المعذور لان الواجب علی المنوب عنه هو العمل الکامل التام، و مع عجزه عن مباشرته حیا أو موته قبل الإتیان به یجب علیه أو علی وصیه أو ولیه تفریغ ذمته، و المفروض إمکان استیجار من یأتی بالتام الکامل فلا یکفی استیجار المعذور، کما لم یکن للمنوب عنه إتیان العمل الناقص مع تمکنه من التام، من غیر فرق فی- ذلک بین القول بکون العذر رافعا للملاک المقتضی للواجب التام و عدمه.

(و فی الثانی) قد یتوهم صحهٔ استنابه المعذور لکون المنوب عنه بنفسه مکلفا بالناقص و لا سیما إذا قلنا بکون العذر رافعا للملاک المقتضی للعمل التام (لکن الأقوی) عدم جواز استیجاره و لو علی القول برفع الملاک بعد العذر، و ذلک لان رفع الملاک بالعذر مقید بزمان بقاء العذر، و لذا لو تعذر الکامل علی المنوب عنه لکنه لم یأت بالناقص حتی زال عذره وجب علیه الإتیان

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۱۴

بالکامل بعد زوال عذره، و کذا إذا عجز عن إتیان الناقص و أراد الاستیجار للحج و هو حی أو مات قبل الإتیان بالناقص و أراد وصیه أو ولیه الاستیجار له بعد موته و کان الاستیجار ممکنا من الکامل المختار یکون حال التمکن منه کحال تمکنه حیا، و کون ملاک الکامل مرفوعا بالعذر ینفع فی جواز استیجار المعذور مع بقاء العذر بان لا یمکن استیجار غیر المعذور، و نظیر ذلک یقال فی الاستیجار عن المیت للصلاهٔ و الصوم، فلا یجوز استیجار المعذور عن الطهارهٔ المائیهٔ مثلا للصلاهٔ مع إمکان غیره (نعم) مع عدم تمکن الولی من استیجار الکامل و لا من إتیانه هو بما علی المیت علی الوجه الکامل یجب علیه اما الإتیان بالناقص أو استیجار المعذور، هذا فی غیر ما إذا اوصی بالحج و اما فی صورهٔ الوصیهٔ به فهل علی الوصی استیجار المعذور مع عدم التمکن من غیره أو نسقط الوصیهٔ، الظاهر هو الأول مع الیاس عن التمکن من غیر المعذور فان ظاهر الوصیهٔ و المنصرف الیه فیها و ان کان الفرد التام الا ان المیسور لا یسقط بالمعسور هذا إذا کان الوصیهٔ بالحج- الواجب علی الموصی، لوجوب تفریغ ذمه المیت بأی نحو کان، و اما مع عدم اشتغال ذمته ففیه اشکال سیما مع رجاء التمکن من استیجار الکامل فی المستقبل (و مما ذکرنا ظهر) حکم تبرع المعذور و انه لا یسقط به ما علی المیت من الواجب کما لا یسقط ما علیه من الصلاهٔ بتبرع المعذور فمن کان وظیفته الصلاهٔ جالسا إذا تبرع بالصلاهٔ عن المیت لا تبرء ذمته بذلک، و کذا فی الحج و غیره من العبادات إذا کانت ذمه المیت مشغولهٔ بها، و کان علی المصنف (قده) ان لا یفرق بینهما، لکنه استشکل فی ذلک، و لا وجه له.

[مسألة (۱۰) إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسک]

مسألهٔ (۱۰) إذا مات النائب قبل الإتیان بالمناسک فان کان قبل الإحرام لم یجز عن المنوب عنه لما مر من کون الأصل عدم فراغ ذمته إلا بالإتیان، بعد حمل الأخبار الدالهٔ علی ضمان الأجیر علی ما أشرنا الیه، و ان مات بعد الإحرام و دخول الحرم اجزء عنه لا

لكون الحكم كذلك فى- الحاج عن نفسه لاختصاص ما دل عليه به، و كون فعل النائب فعل المنوب عنه لا يقتضى الإلحاق بل لموثقة إسحاق بن عمار المؤيدة بمرسلتى حسين بن عثمان و حسين بن يحيى الدالة على ان النائب إذا مات فى الطريق اجزء عن المنوب عنه، المقيدة بمرسلة المقنعة: من خرج حاجا فمات فى الطريق فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحجة، الشاملة للحاج عن غيره أيضا، و لا يعارضها موثقه عمار، الدالة على ان النائب إذا مات فى الطريق عليه ان يوصى، لأنها محمولة على ما إذا مات قبل الإحرام أو على الاستحباب، مضافا الى الإجماع على عدم كفايه مطلق- الموت فى الطريق و ضعفها سندا بل و دلالة منجبرة بالشهرة و الإجماعات المنقولة فلا ينبغى الإشكال فى الاجزاء فى الصورة المزبورة، و اما إذا مات بعد الإحرام و قبل دخول الحرم ففى الإجزاء قولان و لا يبعد الاجزاء و ان لم نقل به فى الحاج عن نفسه لإطلاق الاخبار فى المقام و القدر- المتيقن من التقييد هو اعتبار كونه بعد الإحرام لكن الأقوى عدمه فحاله حال الحاج عن نفسه

فى اعتبار الأمرين فى الاجزاء و الظاهر عدم الفرق بين حجه الإسلام و غيرها من أقسام الحج و كون النيابة بالأجرة أو بالتبرع.

إذا مات النائب قبل أداء المناسك ففيه صور (الاولى) ما إذا كان موته قبل الإحرام سواء مات فى الطريق أو قبل التلبس بالسفر، و الحكم فيها هو عدم الاجزاء عن المنوب عنه، و قد ادعى عليه الإجماع بقسميه فى الجواهر، و قد عرفت فى المسألة السابقة ان الحكم بالاجزاء متوقف على القول بفراغ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستيجار للحج، و لكن ورد أخبار فى هذا المقام يمكن الاستدلال بها للاجزاء عن المنوب عنه إذا مات النائب فى الطريق و لو كان موته قبل الإحرام كمرسل حسين بن عثمان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث، فقال ان كان خرج فأصابه فى بعض الطريق فقد اجزء عن الأول و الا فلا (و مرسل حسين بن يحيى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى رجل اعطى رجلا ما يحج عنه فمات، قال عليه السلام ان مات فى منزله قبل ان يخرج فلا يجزى عنه، و ان مات فى الطريق فقد اجزء عنه (و موثق إسحاق بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج، قال ان مات فى الطريق أو بمكة قبل ان يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول، قلت فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل، أ يجزى عن الأول، قال عليه السلام نعم، قلت لأن الأجير ضامن للحج، قال نعم.

و هذه الاخبار مع ما فى بعضها من الإرسال لا يصلح للاستناد إليها لكونها ساقطة عن الحجية لانعقاد الإجماع على خلافها فلا سبيل عندنا فى الاعتماد عليها مع كون مقتضى الأصل و القاعدة عدم فراغ ذمة المنوب عنه إلا بإتيان الأجير بالعمل صحيحا كما تقدم فى المسألة السابقة، فلا ينبغى التأمل فى عدم الاجزاء إذا كان موت النائب قبل الإحرام.

(الصورة الثانية) ما إذا مات النائب بعد الإحرام و دخول الحرم، و الحكم فيها هو- الاجزاء عن المنوب عنه و براءة ذمة النائب أيضا (و استدلوا له) بالإجماع المحقق كما فى المستند أو المحقق و المنقول كما فى الجواهر، و لكون الحكم كذلك فى الحاج نفسه- كما تقدم فى المسألة ۷۳ من مسائل الاستطاعة، و إذا كان الحكم فى الحاج عن نفسه كذلك يكون فى الحاج النائب عن غيره أيضا هكذا (اما لما فى المدارك) من انه إذا ثبت ذلك فى حق الحاج عن نفسه ثبت فى نائبه أيضا لأن فعل النائب كفعل المنوب عنه (و اما لما فى الجواهر من ان الظاهر من هذه الاخبار و لو بمعونة فهم الأصحاب كون ذلك (اى الاجزاء بعدم الإحرام و دخول الحرم) كيفية خاصة فى الحج سواء كان عن نفسه أو عن غيره و سواء كان واجبا أو مندوبا (و اما بدعوى) ان ما كان فى ذمة المنوب عنه انتقل إلى ذمة النائب لصيرورته بالإجارة ضامنا عنه بمعنى انتقال ما فى ذمته

إلى ذمة النائب الأجير، كما يظهر مما ورد من ان الأجير ضامن إذ لا معنى للضمان الا انتقال ما فى ذمه المضمون عنه إلى ذمة

الضامن أو بضم ذمته إلى ذمة الضامن و اتساع ذمته به، و على كلا التقديرين يصير الحج الصادر من الأجير حج المنوب عنه لاشتغال ذمته به بانتقال ذمه المنوب عنه الى ذمته أو بضم ذمته إلى ذمة المنوب عنه و كون الذمتين ذمة واحدة.

(و للأخبار المتقدمة فى الصورة الاولى) من مرسل حسين بن عثمان و مرسل حسين بن- يحيى و موثق إسحاق بن عمار بعد تخصيصها بما فى مرسل المقنعة: من خرج حاجا فمات فى الطريق فإنه ان كان مات فى الحرم فقد سقطت عنه الحجة، الشاملة للحاج عن غيره أيضا، و ضعف- المرسل سندا بالإرسال و دلالة بإمكان منع شموله للحاج عن غيره منجبر بالشهرة المحققة و- الإجماعات المنقولة، هذا، و مع الإغماض عن تقييد إطلاق تلك الاخبار بما فى المرسل يكفى فى تخصيصها الإجماع على عدم كفايه مطلق الموت فى الطريق و لو كان قبل الإحرام فيخصص عموم تلك الاخبار أو يقيد إطلاقها بالإجماع المذكور.

و لما كان مدلول الأخبار المتقدمة هو ان النائب إذا مات فى الطريق اجزء عن المنوب عنه مطلقا سواء كان موته قبل الإحرام أو بعده و قبل دخول الحرم أو بعده فإذا قيد بالمرسل المروى فى المقنعة بما إذا كان بعد دخول الحرم يصير مدلولها أخص من موثق عمار عن الصادق عليه السلام فى رجل حج عن أخر و مات فى الطريق، قال عليه السلام قد وقع اجره على الله و لكن يوصى فإن قدر على رجل يركب فى رحله و يأكل زاده فعل، فإنه يدل على عدم الاجزاء، عن المنوب عنه بموته فى الطريق مطلقا"، و الاخبار المتقدمة تدل على الاجزاء إذا كان موته بعد دخول الحرم فينطبق على ما ادعى عليه الإجماع (هذا ما قيل فى تقريب الاستدلال لهذا الحكم) و أورد على الكل: اما الإجماع فلاحتمال كون مدركه ما ذكروه من وجوه الاستدلال، و اما تبعية النائب لحكم المنوب عنه فبالمنع عنها بل دعواها أشبه شيء بالقياس، و ما أفاده فى المدارك من كون فعل النائب فعل المنوب عنه لا جدوى فيه، للفرق بينهما فان المنوب عنه لو مات بعد دخول الحرم حصل له العذر المستمر بموته عن أداء بقية المناسك بخلاف النائب فإنه بعد موته فى الحرم يمكن استنابه رجل أخر لإتمام المناسك لاشتراكهما فى كونهما نائبين و لان عمل النائب متعلق لحق الناس بخلاف المنوب عنه فان عمله كان حقا لله تعالى فقط فله سبحانه الاكتفاء بإحرامه و دخوله الحرم، فالقياس مع الفارق (و اماما أفاده فى الجواهر) من منع اختصاص الأخبار الدالة على الاجتزاء بالإحرام و دخول الحرم بالحاج عن نفسه بل الظاهر- و لو بمعونة فهم الأصحاب- كون ذلك كيفية خاصة فى الحج نفسه (ففيه) منع فهم الأصحاب ذلك من تلك الاخبار، لاحتمال كون حكمهم بالاجزاء لدليل أخر غير الاستظهار المذكور مضافا الى ما فى الاستناد الى فهم الأصحاب فى الاستظهار مما لا يخفى فان عملهم أو فهمهم من الحديث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٧

يمكن جبر ضعف السند به دون ضعف الدلالة كما ثبت فى الأصول (و اما دعوى) انتقال ذمه- المنوب عنه إلى ذمة النائب (ففيه) انه مبنى على براءة ذمة المنوب عنه بمجرد الاستنابة أو الوصية و قد تقدم خلافه فى المسألة السابقة.

و اما الاستدلال بالأخبار الواردة فى موت النائب (ففيه أولا) ان الظاهر من مرسل المقنعة كون مورده الحاج عن نفسه لا النائب و ذلك بقرينة ذيله الذى لم ينقله فى المتن و هو قوله عليه السلام فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج و ليقض عنه وليه، حيث ان مورد القضاء عنه هو موت الحاج عن نفسه، فإن النائب إذا مات قبل دخول الحرم تبطل الإجارة مع تعين استيجاره بالسنة التى مات فيها، و مع إطلاقه فإن اعتبرت المباشرة فى ضمن العقد بطلت- الإجارة أيضا لذهاب موضوعها و لا يلزم القضاء عنه، و ان كان الاستيجار مطلقا عن قيد المباشرة فمع صحة الإتيان بالحج بالاستنابة عنه يكون أداء لا قضاء لان ما عليه بعقد الإجارة لم يكن إلا- الإتيان بالحج الأعم من المباشرة و الاستنابة (و بالجملة) فما فى ذيل المرسل من قوله و ليقص عنه وليه موجب لظهور صدره فى الحاج عن نفسه و لا- أقل من كون الذيل من موارد احتفاف الكلام بما يشك فى قرينيته الموجب للإجمال فيؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو الحاج عن نفسه.

(و ثانيا) ان مرسلة حسين بن عثمان و مرسله حسين بن يحيى و موثق ابن عمار كلها فى مورد حج النائب، و مرسل المقنعة على تقدير شموله للنائب يشمل النائب و الحاج عن نفسه فمقتضى الصناعة تقييد إطلاقه فى مورد حج النائب بالمرسلتين و الموثق، و نتيجة ذلك هو الاجتزاء عن المنوب عنه بموت النائب فى الطريق و لو كان قبل الإحرام و دخول الحرم، اللهم الا ان يتمسك حينئذ بالإجماع على عدم الاجتزاء بموته قبل الإحرام و دخول الحرم، و لا بأس به.

و خلاصه البحث انه يصح الحكم بالاجتزاء فى المسألة بالإجماع و عدم وجود مخالف فى ذلك و بالمرسلتين و موثق ابن عمار بعد تقييد إطلاقها لتحقق الإجماع على عدم الاجتزاء إذا كان موته قبل الإحرام و دخول الحرم، و الله الموفق.

(الصورة الثالثة) ما إذا مات النائب بعد الإحرام و قبل دخول الحرم، و فى الاجتزاء به عن المنوب عنه و عدمه (قولان) المحكى عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف هو الأول، و قد ادعى فى الخلاف إجماع الفرقة عليه، و قال ان هذه المسألة منصوصة فهم لا يختلفون فيها، و وافقه الحلى فى السرائر، و تعجب فى الحدائق عنه من انه مع عدم عمله باخبار الآحاد وافق الشيخ فى هذه المسألة مع انها مما لا نص فيها، و أعجب من ذلك قول الشيخ بان هذه المسألة منصوصة فهم لا يختلفون فيها.

و المعروف هو عدم الاجتزاء و قد ينسب الى المشهور و هو مختار الجواهر و اختاره فى المتن و يمكن الاستدلال للاول بما نفى البعد عنه فى المتن و هو ان إطلاق المرسلتين و موثق ابن عمار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۱۸

يقتضى الإجزاء مطلقا خرج عن إطلاقها صورة موت النائب قبل الإحرام لقيام الإجماع على عدم الاجزاء حينئذ، و بقى صورة موته بعد الإحرام سواء كان بعد دخول الحرم أو قبله، و قد تقدم فى الصورة الثانية أن العمدة فى تقييد إطلاق هذه الاخبار هو الإجماع و هو منتف فى مورد البحث (و يستدل لعدم الاجزاء) بجعل مقيد إطلاق هذه الاخبار مرسل المقنعة و هو مختص بالإحرام و دخول الحرم (و يستدل أيضا) بكونه مقتضى الأصل أعنى أصالة عدم تفريغ ذمه المنوب عنه، و ذلك بعد الخدشة فى الاستناد الى تلك الاخبار لما تقدم فى الصورة الثانية من الخدشة فى سندها بالإرسال و فى دلالتها أيضا لظهورها فى الموت فى الطريق فى مقابل الموت فى المنزل فتكون معرضا عنها ساقطة عن الحجية فيتعين الرجوع الى الأصل، و هذا حسن لو تم الإشكال فى الاستناد الى تلك الاخبار، فالمسألة ملتبسه، و الله العالم.

ثم ان الظاهر عدم الفرق فى جميع تلك الصور بين حجه الإسلام و بين غيرها من أقسام- الحج لإطلاق النصوص و الفتاوى و لا بين النيابة بالأجرة أو بالتبرع و ذلك للإطلاق أيضا.

[مسألة (۱۱) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة]

مسألة (۱۱) إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة إذا كان أجيرا على تفريغ الذمة و بالنسبة الى ما اتى به من الأعمال إذا كان أجيرا على الإتيان بالحج بمعنى الاعمال المخصوصة، و ان مات قبل ذلك لا يستحق شيئا سواء مات قبل الشروع فى المشى أو بعده و قبل الإحرام أو بعده و قبل الدخول فى الحرم لانه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا كلا و لا بعضا بعد فرض عدم اجزائه من غير فرق بين ان يكون المستأجر عليه نفس الأعمال أو مع المقدمات من المشى و نحوه نعم لو كان المشى داخلا فى الإجارة على وجه الجزئية بأن يكون مطلوبا فى الإجارة نفسا استحق مقدار ما يقابله من الأجرة بخلاف ما إذا لم يكن داخلا أصلا أو كان داخلا فيها لا نفسا بل بوصف المقدمية فما ذهب اليه بعضهم من توزيع الأجرة عليه أيضا مطلقا لا وجه له كما انه لا- وجه لما ذكره بعضهم من التوزيع على ما اتى به من الاعمال بعد الإحرام إذ هو نظير ما إذا استوجر للصلاة فاتى

بركعة أو أزيد ثم أبطلت صلوته فإنه لا إشكال فى انه لا يستحق الأجرة على ما اتى به و دعوى انه و ان كان لا يستحق من المسمى بالنسبة لكن يستحق اجرة المثل فما اتى به حيث ان عمله محترم (مدفوعة) بأنه لا وجه له بعد عدم نفع للمستأجر فيه، و المفروض انه لم يكن مغرورا من قبله و حينئذ تنفسخ- الإجارة إذا كانت للحج فى سنة معينة، و يجب عليه الإتيان به إذا كانت مطلقه من غير استحقاق لشيء على التقديرين.

المسألة المتقدمة كانت فى البحث عن حكم موت النائب فى اجزاء ما عمله من المنوب عنه، و هذه المسألة فى حكم أجرة النائب إذا مات فى الطريق (و اعلم) ان المذكور فى كلامهم هو ان- النائب إذا مات قبل الإحرام و دخول الحرم وجب ان يعاد من الأجرة ما قابل المتخلف من الطريق

ذاهبا و عائدا و قد صرح العلامة و غيره بان النائب إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم استحق جميع الأجرة لأنه فعل ما ابرء ذمه المنوب عنه فكان كما لو أكمل الحج و هذا كما ترى مجمل يحتاج الى البسط، و لذا قال فى المدارك بعد نقل ذلك و كلا الحكمين يحتاج الى التقييد، (اما الثانى)- يعنى إذا مات النائب بعد الإحرام و دخول الحرم- فلأنه انما يتم إذا تعلق الاستيجار بالحج المبرء للذمة اما لو تعلق بالأفعال المخصوصة لم يتوجه استحقاقه لجميع الأجرة و ان كان ما اتى به مبرئا للذمة لعدم الإتيان بالفعل المستأجر عليه (و اما الأول)- يعنى ما إذا مات قبل- الإحرام و دخول الحرم- فلأنه انما يستقيم إذا تعلق الاستيجار بمجموع الحج من الذهاب و الإياب و هو غير متعين، لان الحج اسم للمناسك المخصوصة، و الذهاب و العود خارجان عن حقيقته (انتهى ما فى المدارك).

و تفصيل الكلام فى هذه المسألة انه لا يخلو فى مرحلة الثبوت ان الإجارة اما تقع على تفريغ ذمه المنوب عنه عما تشتغل به أو تقع على الأفعال المخصوصة المسماة بمناسك الحج و عدم أخذ طى الطريق متعلقها شطرا و لا شرطا، و اما مع أخذ الطريق فيه جزء، بحيث وقعت الإجارة على السير فى الطريق إلى أخر أفعال الحج، أو مع أخذ الطريق قيدا بحيث أخذ المشى فى الطريق وصفا للافعال، فمتعلق الإجارة عبارة عن المناسك المتصفة بكونها بعد السير فى الطريق نظير تعلق البيع بالعبد المتصف بالكتابة حيث ان الثمن يقع بإزاء العبد لا بإزاء الكتابة- و ان كانت الكتابة موجبة لزيادة بذل الثمن بإزاء العبد.

فهيهنا صور (الاولى) ما إذا كان متعلق الإجارة هو تفريغ ذمه المنوب عنه، و الكلام فيها يقع تارة فى صحة الإجارة و اخرى فى حكم استحقاق الأجرة (اما الأول) فقد يقال ببطلان الإجارة لأن التفريغ ليس فعل الأجير لا بالمباشرة و لا بالتسبيب، و اللازم فى صحة الإجارة هو ان يكون المستأجر عليه فعلا مقدورا للأجير و ان يكون ممكن الحصول للمستأجر، و التفريغ لا فعل مباشرى للأجير و لا تسبيبى له اما الأول فواضح، و اما الثانى فلعدم انطباق ضابط الفعل التوليدى عليه و ضابطة ان يكون الصادر من الفاعل أولا و بالذات بإرادته هو العلة مثل الإلقاء فى النار و تكون العلة الصادرة منه بالإرادة و الاختيار محصلا لمعلول أخر و هو الإحراق قهرا من دون توسيط ارادة أخرى فى حصوله من الصادر عنه أولا و بالذات، و بالحقيقة يكون هناك علتان و معلولان العلة الأولى الفاعل للعلة الثانية، و الثانية علة للمعلول الأخير، ففاعل الإلقاء فى النار علة للإلقاء و الإلقاء علة للإحراق قهرا من دون توسيط ارادة أخرى فى ترتب الإحراق عليه، و من المعلوم ان ترتب فراغ ذمه المنوب عنه بفعل النائب ليس من قبيل ترتب الإحراق على الإلقاء حتى يكون من قبيل الأسباب و المسببات التوليدية (هذا غاية ما يمكن تقريبه لبطلان الإجارة).

و لكن التأمل يقضى بخلافه إذا لا فرق بين الاستيجار لتفريغ ذمة الميت من الحج و بين-

الاستيجار لتفريغ ذمه المديون بأداء ما عليه إلى الدائن فكما ان أداء الدين علة لفراغ ذمه المديون كذلك الإتيان بالمناسك علة

لفراغ ذمة المنوب عنه، فيكون تفريغ الذمة فى الموردين مرادا للفاعل لسببه بالإرادة الفاعلية بحيث لا- يفصل بينه و بين اراده الفاعل اراده فاعلية أخرى.

إلا- أن لقائل أن يقول ان تفريغ ذمه المنوب عنه فى المقام إذا حصل بموت النائب بعد- الإحرام و دخول الحرم فليس ذلك بإرادته و اختياره، فالتفريغ الجامع بين أداء المناسك و موت النائب ليس وزانه وزان أداء الدين الموجب لفراغ ذمه المديون، فالمقام ليس من قبيل- التوليديات كالإلقاء و الإحراق، هذا مضافا الى ان المتفاهم العرفى فى عقد النيابة ليس على تفريغ الذمة، بل على أداء المناسك أو هى بضميمة الذهاب و طى الطريق، و اما عنوان إبراء ذمة المنوب عنه فلا يسبق الى الذهن فى مقام عقد الإجارة و الاستنابة غالبا الا ان يذكر فيه بالتصريح، و لعله لذلك علق سيد مشايخنا (قده) فى هذه المسألة انه لا معنى للإجارة على تفريغ الذمة.

(نعم) لما كان غرض المستنيب هو فراغ ذمته أو ذمة الميت فإذا حصل ذلك بموت النائب فكما ان ذلك فضل من الله سبحانه على المنوب عنه بفراغ ذمته كذلك فضل منه تعالى على النائب أيضا بفراغ ذمته مما وقع عليه الإجارة فيستحق بذلك جميع الأجرة لحصول الغاية من الإجارة فمطالبة المستنيب لشىء من الأجرة تعد عند العرف و العقلاء ظلما على النائب بعد ما أوجب بذهابه و إحرامه و دخوله الحرم و موته فيه فراغ ذمة المنوب عنه، و لهذا يقوى استحقاق الأجرة كلها بموته و انه لا سبيل اليه بعد حصول الغرض.

(الصورة الثانية) ما إذا كان أجيرا على الإتيان بالحج بمعنى المناسك المخصوصة بلا أخذ طى الطريق فى متعلقها لا جزء و لا شرطا، فان مات قبل الإحرام أو بعده و قبل دخول الحرم لا- يستحق شيئا لعدم إتيانه بشىء مما استوجر عليه، من غير فرق فى ذلك بين فرض الاجزاء عن- المنوب عنه أو عدمه، لان فرض الاجزاء حينئذ لا بد و ان يكون بغير العمل المستأجر عليه و هو لا يوجب استحقاقه لشىء من الأجرة فى مقابل ما عمله (فما فى المتن) من انه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا كلا و لا بعضا بعد فرض عدم اجزائه (ليس بسديد) و الصواب ان يقال و لو مع فرض الاجزاء عنه، لانه ليس الاجزاء بالعمل المستأجر عليه.

و اما إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم ففى استحقاقه الأجرة و عدمه و على تقدير- الاستحقاق هل يستحق كل الأجرة أو بعضها (وجوه) مقتضى القاعدة هو العدم لان المركب من الاجزاء على نحوا لارتباطى إذا لم يأت بجزء منه لم يأت به لأن الأثر مترتب على المركب، و الحج و الصلاة و الاعتكاف و نظائرها من هذا القبيل لارتباطية اجزائها و شرائطها، فإن كان الحج بمعنى

المناسك المخصوصة هو متعلق الإجارة يكون استحقاق الأجرة عليه بإتيانه بجميع مناسكه بحيث لو لم يأت بجزء منه لم يستحق الأجرة فيما اتى به أيضا فهو كما إذا أجر نفسه على صلوه اربع ركعات فاتى بثلاث، فإنه لا يملك اجره ثلاث، ركعات، و ذلك لارتباطية الصلاة و كذا الحج، و هذا بخلاف المركبات الاستقلالية حيث ان الأجير يستحق من الأجرة بقدر ما يأتى منها، و من ذلك يظهر انه لو قلنا بالاستحقاق فلا يستحق إلا بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال.

لكن عبارة غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع على استحقاق الجميع (ففى المسالك):

مقتضى الأصل إلا يستحق إلا بالنسبة لكن وردت النصوص باجزاء الحج عن المنوب عنه و برأيه- الأجير و اتفق الأصحاب على استحقاقه جميع الأجرة فهذا الحكم يثبت على خلاف الأصل (انتهى) (و فى كشف اللثام) لا يستعاد من تركته (اى تركه النائب) شىء بلا- خلاف عندنا على ما فى الغنية و فى الخلاف إجماع أصحابنا على انه منصوص لا- يختلفون فيه (و فى المعتبر) انه المشهور بينهم (و قال فى الجواهر) كما انه لا إشكال فى عدم استحقاق المستأجر رد ما قابل المتخلف من الأجرة بعد الإجماع المحكى عن جماعه على ذلك و نفى الخلاف عن أخر بل نسبه بعضهم إلى دلالة النصوص أيضا مع إمكان القول بان عقد

الإجارة انما يقتضى تأدية الحج من الأجير على حسب تكليفه من نسيان و سهو و اجزاء و غير ذلك فيكون ما وقع منه فى الفرض من افراد العمل المستأجر عليه حقيقة نحو المستأجر على صلوه فنسى فيها مالا يبطلها فإنه لا إشكال فى استحقاق الأجير تمام- الإجارة- الى ان قال- فالمناقشة حينئذ من بعض متأخرى المتأخرين فى استحقاق المستأجر ورد ما قابل المتخلف بأنه و ان حصل البرء للذمة لكنه ليس تمام ما استوجر عليه فيستحق حينئذ رد المقابل للمختلف و ان حصل البرء للذمة الذى ليس هو تمام المستأجر عليه (فى غير محلها) خصوصا مع ملاحظة ما حكى من الإجماعات المعتضدة بعدم الخلاف (انتهى ما فى الجواهر) و صريحه استحقاق كل الأجرة إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم و لو كان عقد الإجارة واقعا على نفس الاعمال و المناسک، و انما جاء حديث وقوع الإجارة على تفريغ الذمة من صاحب المدارک (قده) و الظاهر ان ما فى الجواهر من بعض متأخرى المتأخرين هو صاحب المدارک لانصاف) عدم التشكيک فى استحقاق الأجير الأجرة فى هذه الصورة، فما فى المتن من انه إذا كانت الإجارة واقعة على نفس الاعمال فلا يستحق الأجير إلا بالنسبة لعله فى غير محله بعد الشهرة المحققة و فهم الأصحاب و دعوى الإجماع من غير واحد منهم، و الله الهادى.

(الصورة الثالثة) ما إذا أخذ الذهاب شرطا للافعال المخصوصة المسماة بالحج، و الحكم فيها فيما إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم كالصورة الثانية، و إذا مات قبل الإحرام أو بعده قبل دخول الحرم فمقتضى القاعدة عدم توزيع الأجرة عليه و عدم استحقاق الأجير فى مقابل الذهاب شيئا من الأجرة و ذلک لما عرفت من ان الأجرة تقع فى مقابل المناسک المتصفة بصفة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۲۲

كونها عقيب طى طريق الحج و لا يقع شىء منها فى مقابل طى الطريق فهو نظير بيع العبد المتصف بالكتابة، حيث ان الثمن لا يقع شىء منه فى مقابل الكتابة حتى يكون تخلفها موجبا لخيار- المشترى بخيار تبعض الصفقة و ان كان موجبا لخيار تخلف الوصف للمشترى.

هذا كله حكم استحقاق الأجير للأجرة فى هذه الصور ثبوتا (و اما إثبات هذه الصور) و تشخيص كون المقدمات للحج خارجه عن متعلق الإجارة شطر أو شرطا أو انها مأخوذة فيه على وجه القيدية أو الجزئية فلا يخلو اما ان يصرح فى عقد الإجارة بخروجها عن متعلق الإجارة أو يصرح فيه بدخولها فيه على نحو الجزئية أو الشرطية أو لا يصرح فيه بشىء منها، فمع التصريح بالدخول أو الخروج فالحكم واضح، و مع عدم التصريح ففى التقسيط و عدمه قولان، مختار غير واحد من الأصحاب منهم صاحب الجواهر هو الأول (و يستدل له) تارة بأن الحج الذى تعلق به الإجارة فى عقد الإجارة هو بمعنى القصد و التوجه اليه، فاستيجاره فيما إذا كان بين الأجير و بين مكة المكرمة طريق يتوقف على طيه للوصول إليها و الإتيان بمناسک الحج فيها استيجار للذهاب إليها أيضا إذا التوجه إليها لا ينفک عن طى الطريق إليها و عقد الإجارة عليه عقد- الإجارة على طى الطريق عليه (و اخرى) بأن الوجدان حاكم بكون التوقف على طى الطريق و عدمه و كون اختلاف الطريق فى القرب و البعد موجبا لاختلاف اجره الحج من حيث الزيادة و النقصان، فإجارة من كان فى الميقات مع اجاره من كان خارجا عنه مختلفه، و اجاره من كان خارجا عنه أيضا تختلف زيادة و نقصانا بتفاوت قربة الى الميقات و بعده عنه.

(و لا يخفى ما فى الوجهين) اما الأول فلان كون الحج معناه اللغوى هو القصد لا يوجب كون المتعاقدين فى عقد الإجارة قاصدين لمعناه اللغوى حتى يكون طى الطريق داخلا فيه، بل الظاهر منهما هو معناه المعهود عند المتشرعة، و هو الأفعال المخصوصة من أول الإحرام إلى أخرها فاستيجار الحج لا يقتضى دخول الذهاب فى متعلق الإجارة (و اما الثانى) فلان اللازم من هذا الوجه هو دخول الذهاب فى متعلق الإجارة فى مقابل عدم دخوله فيه رأسا لا شرطا و لا شطرا و لا يدل على أخذه فيه شطرا، لان السعى إلى الحج و قطع الطريق مع ما فيه من التفاوت موجب لتفاوت الأجرة فى الحج زيادة و نقصانا مثل تفاوت قيمه العبد

لتفاوت أوصافه فزيادة الأجرة فيما إذا توقف الحج على الذهاب لا يدل على كون الزيادة فى مقابل الذهاب كما لا يخفى.
و المختار عند جماعة أخرى هو الثانى أى عدم أخذ المقدمات فى متعلق الإجارة (و استدلوا له) بوجوه (منها) ان المقدمة ليست شيئا تبذل بإزائها الأجرة، بل هى نظير أوصاف المبيع توجب زيادة الأجرة بإزاء الأفعال المتوقفة عليها (و لا يخفى ما فيه) فان أوصاف المبيع مما لا يصح بذل الثمن بإزائها لاعتبار كون المبيع عينا فى مفهوم البيع و صحته، و هذا بخلاف مقدمات أفعال الحج مثل طى الطريق حيث انه عمل يصح بذل الأجرة بإزائه كنفس أفعال الحج و لذا لا إشكال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٢٣

فى توزيع الأجرة عليه إذا علم بدخولها فى متعلق الاستيجار شطرا (و منها) ان الذهاب الى الحج لو فرض انفراده عن الحج بموت الأجير أو بصده عن الحج أو بتركه عمدا لا تكون له قيمه، لعدم انتفاع المستأجر به فيكون عبثا تبطل إجارته و إذا تعقبه الحج يصير ذا قيمة، فمنه يظهر ان الزيادة عند تعقبه بالحج انما هى للحج لا للذهاب اليه (و فيه) انه يمكن ان يكون لتعقب الذهاب الى الحج به دخلا فى صيرورة الذهاب ذا قيمه و ان كان فى حال عدم تعقبه به مما لا قيمه له (و منها) ان تفاوت بعد المسافة إلى الحج فى الذهاب و الإياب موجب لتفاوت الأجرة قلة و كثره و ان مريد الرجوع من مكة يستأجر بأجرة أكثر ممن يريد الإقامة فيها، فلو استوجر- المريد للرجوع بأجرة تكافؤ نفقة رجوعه ثم انصرف عن الرجوع و أراد الإقامة بمكة لم يكن عليه رد ما يقابل العود، و هذا كاشف عن كون الأجرة واقعة بإزاء نفس المناسك لا المجموع منها و من الذهاب و الإياب (و فيه) ان هذا ينشأ من عدم لحاظ المستأجر لعود الأجير، حيث انه ليس مطلوبه لا نفسا و لا مقدمه لمطلوبه، و ذلك بخلاف الذهاب حيث انه لما كان مقدمه لمطلوبه يمكن ان يصير متعلقا للحاظه فيقصد استيجاره كما يقصد استيجاره للمناسك و أفعال الحج، و لأجل هذا الفرق لا يتعلق غرض المستأجر إلى استيجاره للإياب.
(و منها) دعوى انصراف الكلام عرفا الى عدم تعلق الاستيجار الى مقدمات الحج فى مثل أجرتك نفسى للحج كما هو منصرف فى مثل الاستيجار للصلاة و الصوم و غيرهما من الأفعال، فإذا صار أجير للصلاة مثلا فتوضأ و اتى بالمقدمات الأخر و لكن لم يأت بالصلاة لم يستحق شيئا لإتيان تلك المقدمات، و ذلك لعدم إتيانه بشىء من العمل المستأجر عليه، فيكشف ذلك عن خروج المقدمات عن متعلق الإجارة. (و يرد عليه) بالفرق فى نظر العرف بين الحج الميقاتى و الحج البلدى فى الأجرة بما لا يخفى مع إمكان خصوصية فى نظر المستأجر موجبه لتعيين طريق مخصوص فى السير بعينه فى عقد الإجارة مثل طريق العراق لزيارة المشاهد المشرفة، و هذا بخلاف الاستيجار للصلاة، حيث ان مقدماتها مغفول عنها فى عقد الإجارة غالبا.
هذا ما قيل أو يمكن ان يقال فى الاستدلال للقولين، و قد عرفت عدم سلامه شىء منها لإثبات ما استدل له (و الحق عدم التوزيع) فى صرورة الإطلاق لأنه على تقدير لحاظ المتعاقدين للمقدمات و دخلها فى متعلق الإجارة لا يكون دخلها أزيد من ان يكون على وجه الشرطية لا كونها جزء من متعلق الإجارة، و عليه فلا يوجب أخذها شرطا فى متعلقها تقسيط الإجارة عليها.
(و ربما يقال) بأن الأجير إذا مات بعد عمله بما لا يوجب به براءة ذمة المنوب عنه كما إذا- مات قبل الإحرام انه و ان لم يستحق من اجره المسمى شيئا لكنه يستحق اجره مثل عمله، و استدل له فى الجواهر بقاعدة احترام عمل المسلم، قال (قده) اما لو فرض وقوع المقدمات خاصة فقد يتجه استحقاق اجره المثل فيها لأصالة احترام عمل المسلم الذى لم يقصد التبرع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٢٤

بل وقع مقدمه للوفاء بالعمل المستأجر عليه فلم يتيسر له ذلك بمانع قهرى (الى أخر كلامه) و كأنه (قده) أخذه من كشف اللثام حيث يقول بعد حكمه باستحقاق الأجير من اجره المسمى بنسبه ما عمله ما لفظه: و على فرض التنزيل عن ذلك نقول ان عدم وقوع شىء من الأجرة فى قبال ما عمله لا يقتضى ذهاب عمل المسلم هدرا بل اللازم استثناء اجره مثل ما اتى به من العمل اعنى

قطع مقدار من المسافة لأنه عمل مسلم محترم اتى به من العمل فلا معنى لذهابه بلا عوض (انتهى) و أورد على هذا الاستدلال بان استيفاء عمل العامل و ان كان مما يوجب ضمان المستأجر و ان من جملة أسباب الاستيفاء هو أمر الأمر غيره بالعمل كأمر صاحب المتاع غيره بحمل متاعه و أمر المالك غيره ببناء داره و نحو ذلك فعمله العامل لا بقصد التبرع فإنه يضمنه الأمر، الا ان الضمان من ناحية استيفاء الأمر لعمله على ما هو مفاد قوله من استوفى مال غيره فهو له ضامن و لا استيفاء فى المقام حيث لا يحصل للمنوب عنه فائدة فى طى الأجير مسافة الذهاب الى الحج بعد عدم اجتزائه بموته قبل الإحرام، مضافا الى ان الأمر موجب للضمان إذا كان أمر انفسيا، و الأمر بمقدمات- العمل أمر غيرى و هو لا يوجب الضمان، و الذى يستظهر منه ذلك تسالمهم على عدم ضمان الجاعل شيئا من الجعل فيما إذا جعل الجعل لمن سلمه عبده فجاء العامل بالعبد الى بلد الجاعل ففر العبد قبل التسليم، و ليس له سبب الا ان طلب الجاعل مجىء العبد الى بلده طلب غيرى لكونه مقدمه لوصوله الى الجاعل فإذا لم يحصل المطلوب الأصلى لم يكن للعامل حق.

(و أجاب فى الجواهر) عن الأول بالمنع عن عدم استيفاء المنوب عنه من عمل الأجير شيئا إذ يكفى فى ذلك صحة الاستيجار ثانيا من محل موت الأجير (و يمكن الجواب عن الثانى) انه مع استيفاء الأمر باستدعائه عن العامل و عمل العامل من دون قصد التبرع لا فرق بين أمره النفسى و الغيرى، و ما ذكر من تسالمهم على عدم استحقاق الجعل فى مثال العامل فى المجىء بالعبد و فراره قبل وصوله بيد المالك أجنبى عن كون أمر مالك العبد غيريا بل المنشأ لعدم الاستحقاق هو جعل الجعل لمن يسلم العبد بيد الجاعل فيكون نظير ما إذا وقع الاستيجار على تفريغ ذمة المنوب عنه عن الحج، حيث تقدم ان الأجير لا يستحق شيئا من الأجرة قبل تفريغ ذمته كما انه يستحق جميع الأجرة بتفريغه ذمته و الكلام هنا فيما إذا تعلق الإجارة بأفعال المناسك و مقدماتها على وجه التقييد و مات الأجير بعد ما اتى من المقدمات ما يبذل بإزائه المال و لم يأت بشىء من الحج و انه ان لم يستحق شيئا من اجره المسمى فلا وجه لحرمانه من اجره المثل إذا صدق عليه استيفاء المستأجر، لكن فى صدق الاستيفاء عليه تأمل، مع انه على تقدير القول باختصاص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة لا يكون طى الطريق الذى لا يكون موصلا الى الحج متعلقا للأمر الغيرى أيضا، فالفائدة التى تصورها فى الجواهر لم تكن حاصله للمستأجر بامره، بل الحق انه على القول بالمقدمة الموصلة يجب الاستيجار من بلد المستأجر لا من محل موت الأجير بناء على

وجوب الحج البلدى.

فالحق ما عليه المصنف (قده) فى المتن من انه لا يستحق الأجير اجرة المثل لما عمله من المقدمات لا لأجل ضمان المستأجر له بالأمر و لا لقاعدة الغرور إذ لا يكون الأجير مغرورا من قبل المستأجر، و انما مورد القاعدة فى مثل ما إذا أحضر طعاما عند شخص و التمس منه اكله فأكله الأخر بتوهم كون الطعام لم أحضره ثم تبين كونه لغيره، فإن الأكل ضامن لصاحب الطعام لكنه فى ضمانه له مغرور من طرف من استدعى منه الأكل، و فى المقام ليس غرور من المستأجر أصلا" (و مما ذكرنا يظهر) فساد ما فى المدارك من الحكم بالتوزيع على ما اتى به الأجير من الاعمال، قال (قده) و لو مات بعد الإحرام استحق بنسبه ما فعله إلى الجملة (انتهى) و محط كلامه (قده) ما إذا مات الأجير بعد الإحرام قبل دخول الحرم بناء على المشهور من عدم الاجزاء، و حينئذ فمراده من قوله: بنسبه ما فعله- هو طى الطريق الى الميقات و الإحرام منه- إذ لا عمل بعد- الإحرام من اعمال الحج الا و هو موقوف على الدخول فى الحرم، و المفروض انه مات قبل دخول الحرم (و كيف كان) فلا وجه للتوزيع على ما عرفت تفصيله و ان المركب الارتباطى إذا لم يأت المكلف ببعض اجزائه كان كمن لم يأت بشىء منه.

[مسألة (۱۲) یجب فی الإجارة تعیین نوع الحج]

مسألة (۱۲) یجب فی الإجارة تعیین نوع الحج من تمتع أو قران أو افراد و لا یجوز العدول عما عین له و ان کان الی الأفضل کالعدول من أحد الأخیرین إلی الأول إلا إذا رضی المستأجر بذلک فیما إذا کان مخیرا بین النوعین أو الأنواع کما فی الحج المستحب و المنذور المطلق أو کان ذا منزلین متساویین فی مکة و خارجها و اما إذا کان ما علیه من نوع خاص فلا ینفع رضاه أیضا بالعدول الی غیره و فی صورة جواز الرضا یکون رضاه من باب إسقاط حق الشرط إذا کان التعیین بعنوان الشرطیة و من باب الرضا بالوفاء بغیر الجنس ان کان بعنوان القیدیة و علی ای تقدیر یستحق الأجرة المسماة و ان لم یأت بالعمل المستأجر علیه علی التقدیر الثانی لأن المستأجر إذا رضی بغیر النوع الذی عینه فقد وصل الیه ما له علی الموجر کما فی الوفاء بغیر الجنس فی سائر الدیون فکأنه قد اتی بالعمل المستأجر علیه و لا فرق فیما ذکرنا بین العدول إلی الأفضل أو الی المفضول، هذا و یظهر من جماعة جواز العدول إلی الأفضل کالعدول الی التمتع تعبدا من الشارع لخبرا بی بصیر عن أحدهما علیهما السلام فی رجل اعطی رجلا دراهم یحج بها مفردة أ یجوز له ان یتمتع بالعمرة إلی الحج، قال علیه السلام نعم انما خالف إلی الأفضل و الأقوی ما ذکرناه، و الخبر منزل علی صوره العلم برضا المستأجر بذلک مع کونه مخیرا بین- النوعین جمعا بینه و بین خبر أخر فی رجل اعطی رجلا" دراهم بحج بها حجه مفردة، قال علیه السلام لیس له ان یتمتع بالعمرة إلی الحج لا یخالف صاحب الدراهم، و علی ما ذکرناه من عدم جواز العدول الا مع العلم بالرضا- إذا عدل بدون ذلک لا یستحق الأجرة فی صورة التعیین

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۲۶

علی وجه القیدیة و ان کان حجه صحیحا عن المنوب عنه و مفرغا لذمته إذا لم یکن ما فی ذمته متعینا فیما عین و اما إذا کان علی وجه الشرطیة فیستحق إلا إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط إذ حینئذ لا یستحق المسمی بل اجرة المثل.

فی هذه المسألة أمور (الأول) ذکر غیر واحد من الأصحاب قدس الله أسرارهم انه یجب فی الإجارة تعیین نوع الحج من التمتع و الافراد و القران (و استدل له فی المدارک) بان تعیینه مقتضی قواعد الإجارة، لأن أقسام الحج مختلفة بالنوع، و اختلافها فی النوع یوجب اختلافها فی الکیفیة و الاحکام فیجب تعیین النوع الذی یریده المستأجر، و استظهر فی الجواهر اتفاق- الأصحاب علی اعتبار تعیینه و استدل له بلزوم الغرر (و ما استدلا به) من اختلاف أقسام الحج نوعا و لزوم الغرر لولا التعیین انما یتم لو کان اراده المتسأجر متعلقة بنوع خاص سواء کان النوع الأفضل کالتمتع أو غیره کالقرآن و الافراد اما لأجل کون نوع خاص منه فی ذمه المنوب عنه أو تعلق غرض المستأجر بنوع منه، إذ ترک التعیین حینئذ و عقد الإجارة علی نحو الإبهام عقد علی- المجهول، حیث یمکن ان یأتی الأجیر بغیر ما یریده المستأجر و یلزم منه العرر، حیث ان غرض المستأجر تفریع ذمه المنوب عنه عما اختلف به و مع إتیان الأجیر غیره لا یحصل الفراغ للمنوب عنه (و کونه غرریا) لا یتوقف علی اختلاف أقسام الحج فی بذل الأجرة، بل مع تساوی أقسامه فی الأجرة یلزم الغرر فیما إذا کان المستأجر مرید النوع خاص و لم یعین فی عقد الإجارة، و هذا بخلاف ما إذا لم یرد المستأجر نوعا خاصا" بل یکون غرضه الاستنابة لصرف وجود الحج، فان متعلق الإجارة و هو مطلق الحج معین عند الطرفین فلا غرر أصلا، و الی ما ذکرنا یشیر فی المدارک حیث یقول: و مقتضی قواعد الإجارة انه یعتبر فی صحة الإجارة علی الحج تعیین النوع الذی یریده المستأجر لاختلافها فی الکیفیة و الأحکام.

(الأمر الثانی) لا یجوز العدول عما عین له الی نوع أخر لأنه لیس ما استوجر علیه، و مقتضی عموم المؤمنون عند شروطهم و عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و نحوهما هو وجوب الإتیان بنفس ما تعلق به العقد لا الإتیان بشیء أخر حیث انه لیس وفاء بالعقد، (الأمر الثالث) یصح عدول الأجیر عما عین له الی غیره مع رضا المستأجر به فیما له الرضا بذلک، و قد اختلف التعبیر فی ذلک، و الحق

انه فیما یکون المستأجر مخیرا فی الإتیان بین- النوعین أو الأنواع، و هذا متحقق فی موارد ثلاثة (١) ما إذا کان الاستیجار للحج المستحب (٢) ما إذا کان للحج الواجب بالنذر المطلق (٣) ما إذا کان ذا منزلین متساویین فی مکة و خارجها حیث انه إذا وجب علیه حج الإسلام یکون مخیرا بین الأنواع الثلاثة التمتع و القران و الافراد و اما من کان علیه نوع خاص فلا ینفع رضاه بالعدول الی غیره سواء کان العدول الیه أفضل أو لم یکن، لانه مع تعین حج الافراد مثلا علی المنوب عنه لا یقع عنه حج التمتع و لا یصح منه الرضا

به و لا یبرء ذمته، فلا یکون المعدول إلیه حینئذ راجحا فضلا عن ان یکون أفضل.

(الأمر الرابع) فیما یجوز للمستأجر الرضا بعدول الأجیر عما عین له یکون رضاه علی احد نحوین (أحدهما) من باب إسقاط حق الشرط، و ذلک فیما إذا استأجر الأجیر للحج و شرط علیه ان یأتی بالحج الخاص الذی عینه علی نحو تعدد المطلوب فیکون له علی الأجیر أمران: أصل الحج و کونه الحج المخصوص، و تصیر المنفعة الخاصة و هی عمل الحج من الأجیر ملکا للمستأجر و خصوصیة کونه الحج المعین حقا له ثانیا بالشرط و من المعلوم ان قوام الحق و رکنه انه قابل للإسقاط و هو الفرق بینه و بین الحکم فیصح من المستأجر إسقاطه و الاکتفاء بأصل الحج الذی صار ملکا له بالإجارة (و ثانیهما) من باب الرضا بالوفاء من غیر الجنس نظیر رضا الدائن للذهب استیفاء دینه من المدیون بالفضة و ذلک فیما إذا استأجر الأجیر للحج المخصوص علی نحو وحده المطلوب، مثل ما إذا أقرض الذهب حیث انه لیس علی المدیون الا ما أقرضه من الذهب و لیس فی رضا الدائن باستیفاء ماله فی ذمه المدیون بالفضة إسقاط حق منه له علیه، بل کأنه معاوضة لماله علی المدیون بجنس أخر و ذلک فیما یجوز لهما ذلک.

هذا فی مقام الثبوت، و اما فی مقام الإثبات فقد یقال ان ما یذکر فی مقام التعبیر فی العقد ان کان بلفظ اداه الشرط فهو شرط یوجب تخلفه فی المعاملات خیار تخلف الشرط علی المشروط علیه سواء کان المؤدی بأداة الشرط من الذاتیان المأخوذة فی الموضوع أو من أوصافه و إعراضه فیکون فی الشرطیة و القیدیة علی التعبیر بأداة الشرط مثل بعتک هذا العبد بشرط ان یکون رومیا فی الذاتیات أو کاتبا فی العرضیات، أو التقیید مثل بعتک هذا العبد الرومی أو هذا العبد الکاتب ففیما عبر بأداة الشرط یوجب تخلفه الخیار لا البطلان و لو کان الشرط من الذاتیات، و فیما غبر بنحو الوصف یوجب تخلفه البطلان و لو کان القید من العرضیات.

(و قد یقال) بکون المأخوذ فی الموضوع ان کان ذاتیا له فهو قید و ان ادی بأداة الشرط مثل بعتک هذا بشرط ان یکون حنطه، و ان کان من العرضیات فهو شرط و ان ادی علی نحو القید مثل بعتک هذا العبد الکاتب (و الحق) انه ان کان من الذاتیات فهو قید یوجب تخلفه البطلان فی المعاملات، و ان کان من العرضیات ففیما ادی بأداة الشرط یکون الظاهر هو الشرط و فیما ادی علی نحو الوصف فیمکن ان یکون شرطا علی نحو تعدد المطلوب الموجب تخلفه الخیار و یمکن علی وحده المطلوب الموجب تخلفه البطلان، و لعل هذا الأخیر أظهر.

ثم الظاهر ان ما یمتاز به أقسام الحج بعضها من بعض من قبیل الذاتیات فتکون اقسامه من التمتع و القران و الافراد أنواعا متباینة کصلاة الظهر و العصر و کصلاة فریضة الصبح و نافلته حیث انها مختلفات بالنوع و ان التمیز بینها بالقصد، فلو اتی برکعتین من غیر قصد فریضة الصبح و لا قصد نافلته لا تقع من شیء منها و لو کان فی الوقت المشترک بینهما، و هذا بخلاف القصر و

الإتمام حیث انه لو شرع فی صلوه الظهر مثلا لأبنیة القصر و لا الإتمام و کان فی مکان التخییر الی ان اتی برکعتین ثم یبدو له

القصر و يسلم أو الإتمام فيأتى بركعتين أخريين صحت صلوته على كل تقدير منهما (قال فى المدارك) ان أنواع الحج ثلاثة تمتع و قران و افراد، و ظاهره كون اختلاف الاقسام نوعيا و ان كلا منها نوع مغاير مع الأخر، و هذا لا يتحقق الا فيما إذا كان ما به الامتياز مأخوذا فى الذات و كان ذاتيا بمعنى ما ليس بخارج منها.

(الأمر الخامس) فيما يجوز للمستأجر الرضا بعدول الأجير عما عين له و عدل الأجير فلا- يخلو اما يكون عدوله مقرونا برضا المستأجر و اما يكون الرضا متأخرا عنه (فعلى الأول) يستحق الأجير بالحج المعدول اليه اجره المسمى اما إذا كان رضا المستأجر من باب إسقاط حق الشرط فواضح حيث ان اجره المسمى واقعة بإزاء أصل الحج و ان تخلف الشرط لا يوجب الا الخيار للمشروط له و المفروض رضاه بإتيانه أصل الحج و عدم اقدامه بالفسخ بواسطة تخلف الأجير عن الشرط (و اما إذا كان رضاه) من باب الرضا بالوفاء من غير الجنس فكذلك أيضا لما عرفت من ان مرجع رضاه بالوفاء بغير الجنس هو معاوضة ما كان له على الأجير بما اتى به كما فى الوفاء بغير الجنس فى سائر الديون.

(و على الثانى) أعنى ما إذا كان رضا المستأجر متأخرا عن إتيان الأجير بالمعدول اليه فلا إشكال فى ان ما اتى به من المعدول اليه لا يقع عن الأجير نفسه لأنه أتاه بعنوان النيابة، و مقتضى قول النبى صلى الله عليه و آله: إنما الأعمال بالنيات هو عدم وقوعه عن نفسه (و فى وقوعه عن المنوب عنه) بعد رضاه بما اتى به الأجير (وجهان) ظاهر إطلاق المتن هو ذلك لصحة وقوعه عنه و براءة ذمته بإتيان الأجير و قصد العامل فى عمله الوقوع عنه فيقع عنه (و فى المستمسك) اختار العدم لبطلان ما اتى به الأجير، و استدل له بان الفعل قبل رضا المستأجر كان على خلاف الشرط فوقع حراما لما فيه من تضييع حق الشرط فلا يصح عباده فلا فعل متصف بالصحة حتى يقع عن المنوب عنه.

(و يمكن ان يستدل له بوجوه أخر منها) ان الأمر بإتيان الحج على ما وقع عليه عقد- الإجارة يقتضى النهى عن ضده أى الذى اتى به الأجير، و النهى فى العبادة يقتضى البطلان (و منها) انه بمقتضى الإجارة يجب عليه صرف قدرته فى إتيان متعلقها فيكون متعلق الإجارة ضرورى الوجود شرعا فيكون المأتى به ضرورى العدم شرعا فلا يكون مقدورا لان المانع الشرعى كالمانع العقلى (و منها) انه لا يكون مالكا لإتيان المعدول إليه لأنه بعد ان صار أجيرا فى متعلق الإجارة يخرج جميع أضداده عن اختياره و ملكه لاستحالة ان يصير الإنسان مالكا لأعماله المتضادة على السواء بل هو مالك لها على البدل و المفروض صيرورة واحد منها ملكا للمستأجر بعقد الإجارة فلا يبقى للأجير سلطان على ما عداه لكون سلطنته عليه على البدل و بعد تعين بذل متعلق-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۲۹

الإجارة عليه يخرج ما عداه عن كونه مقدورا على البدل (و منها) ما ورد من النهى عن العدول و هو موجب لفساد المعدول إليه (ففى خبر حسين بن محبوب) عن على (و الظاهر انه ابن رئاب) المروى فى التهذيب فى رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة قال عليه السلام ليس له ان يتمتع بالعمرة إلى الحج، لا يخالف صاحب الدراهم.

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه و انها لا تثبت بطلان المعدول اليه (اما ما استدل به فى- المستمسك) من كون المعدول اليه مفوتا لحق المستأجر فلمنع ذلك فان مفوتيته مبنية على كون وجود احد الضدين مقدمه لترك ضده، و هو ممنوع، و الا كانت الصلاة مفوته لإزالة النجاسة عن المسجد و كذا فى جميع الأضداد الخاصة، و هو خلاف مبناه فى الأصول (و منه يظهر) بطلان الوجه الأول مما ذكرناه للاستدلال على البطلان (و كذا الوجه الثانى) و هو انتفاء القدرة عن إتيان المعدول اليه شرعا، فان ذلك متوقف على كونه منهيا عنه، و النهى عنه متوقف على مقدمية أحد الضدين لترك الأخر و مقدمية ترك أحدهما لفعل الأخر (و اما الوجه الثالث) و هو عدم مالكية الأجير للمعدول اليه فبان مالكية الأجير للأعمال المتضادة و ان كانت على البدل لكنها بعد الإجارة لا تخرج عن ملكيته على البدل فجميع هذه الوجوه مبنية على المقدمية، و هى ممنوعة.

و اما التمسک بالخبر ففيه ان النهى المـذکور فيه انما هو عن المخالفـة و هو لا يـدل على حرمه العمل المعدول إليه فإن المخالفة تحصل بترک ما وقع عليه الإجارة لا بفعل ضده، مضافا الى ما يأتى من البحث فى هذا الخبر، فالأقوى- کما فى المتن- صـحة ما اتى به الأجير بعد تعقبه برضا المستأجر.

و هل يسـتحق الأجير برضا المسـتأجر أجرة المسمى أولا (وجهان) قد يقال بالعدم و انه لا يستحق شيئا لا اجرة المسمى و لا اجره المثـل امـا الأـول فلعـدم إتيانه بما وقع عليه عقـد الإجارة و اما الثانى فلان المسـتأجر و ان انتفع بعمله و لکن لم يکن منه أمر و لا طلب لمـا أتاه الأجير حتى يوجب اشـتغال ذمته بأجرة المثل فان طلبه الـذى کان فى ضـمن عقـد الإجارة انما تعلق بما لم يأت به الأـجير و مـا اتى به لم يتعلق به الطلب، و مجرد تعقبه برضاه لا يوجب له التزاما بـدفع الأجرة، فعمل الأجير أشـبه شـىء بالتبرع (و لکن الأقوى) استحقاقه لاجرة المسمى إذا کان الرضا بالمعدول اليه من باب إسقاط حق الشرط فإن الأجرة حينئذ فى مقابل أصل الحج و ان التخلف يوجب خيار المشروط له، و المفروض انه بالرضا المتأخر قد أسقط حق الشرط فيکون عليه اجره المسمى من دون نقص شـىء فيها، و کذا إذا کان الرضا من باب الرضا بالوفاء بغير الجنس حيث ان المسـتأجر حينئذ بعد استيفاء عمل الأجير و انتفاعه به کالمعاوض لما کان له على عهده الأجير بما اتى به، الا ان الأظهر کون الرضا المتعقب من باب إسقاط الشرط.

(الأمر السادس) لا فرق فيما ذکرنا من عدم جواز عدول الأجير بين العدول إلى الأفضل أو الى غيره خلافا لجماعة کالشيخ و ابى على و القاضى فجوز و العدول إلى الأفضل و لو مع عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۳۰

رضـا المسـتأجر، و اسـتدلوا له بخبر ابى بصـير المروى فى الکافى و الفقيه و التهـذيب عن أحـدهما عليها السـلام فى رجل اعطى رجلا دراهم يحـج بها مفردة أ يجوز ان يتمتع بالعمرة إلى الحـج، قال عليه- السـلام نعم انما خالف إلى الأفضل (و الأقوى) عدم جواز العـدول إلى الأفضل مع تعين غيره على المنوب عنه لعدم براءة ذمته و کذا مع عدم تعين غيره عليه، و يجاب عن الخبر تارة بضـعف السـند و ان کـان الحق صـحة الاسـتناد اليه بعـد کونه مرويا فى کتب المشايـخ الثلاثـة (و اخرى) بکون مضـمونه مخالفا لقواعـد باب الإجارة (و أجيب عنه) بأنه مخصـص للقواعـد العامـة لأن النسـبة بين الخبر و بين تلک القواعد العموم و الخصوص المطلق (و ثالثـة) بمعارضة خبر على بن رئاب المتقدم الذى ورد النهى فيه عن عدول النائب عما عينه له صاحب الدراهم، فيجمع بينه و بين خبر ابى بصـير بحمل خبر ابى بصـير على صورة العلم برضا المسـتأجر بـذلک مع کونه مخيرا بين النوعين و ان اسـتبعد بملاحظـة انه مع العلم بالرضـا يکون الحکم بـالجواز واضـحا لاـ يحتـاج الى السؤال، أو يکون خبر ابى بصـير أخص من خير ابن رئاب حيث ان الظاهر منه خصوصا بقرينة التعليل المذکور فيه اعنى قوله عليه السلام:

انما خالف إلى الأفضل هو الاختصاص بما إذا کان المسـتأجر مخيرا بين النوعين (أو بحمل خبر ابى بصـير) على ما إذا کان على المنوب عنه حـج نـدبى على مـا حکى الحمـل به عن المحقق (و کيف کان) فالأقوى فى صورة تعين النوع الـذى وقعت الإجارة عليه على المنوب عنه هو عدم جواز العدول عنه.

(الأـمر السـابع) قـد عرفت فى الأمر السادس انه مع عـدم جواز العـدول الا مع رضا المسـتأجر إذا عـدل من دون رضاه لا يسـتحق الأـجرة فيما إذا کان تعيين المعـدول عنه فى عقـد الإجارة على وجه القيديـة و لکن ما اتى به من المعـدول اليه يقع صـحيحا عن المنوب عنه و يفرغ ذمته عنه إذا لم يکن مـا فى ذمته متعينا فيما عين فى عقـد الإجارة بل کان على وجه التخيير بينه و بين ما اتى به الأـجير، و الاشـکال عليه ببطلاـن مـا اتى به لکونه مفوتا لما يجب على الأجير منـدفع بما تقـدم فى- الأمر الخامس، و إذا کان تعيين المعـدول عنه على الأـجير على وجه الشـرط يسـتحق اجره المسـمى حسبما تقـدم إلا إذا فسـخ المسـتأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط فيستحق الأجير حينئذ أجرة المثل للعمل، هکذا أفاد فى المتن.

و لكن فى استحقاق اجرة المثل حينئذ تأمل فإن ما اتى به الأجير غير ما طلبه المستأجر بعقد الإجارة و المفروض عدم إمضاء المستأجر لما اتى به الأجير، و صحة العمل عن المنوب عنه لا يوجب اشتغال ذمة المستأجر بأجرة المثل بل يكون عمل الأجير هيهنا كعمل الفضولى أو المتبرع و مجرد انتفاع الإنسان من عمل غيره إذا لم يكن بامره و لا طلب منه لا يثبت حقا للعامل عليه كما إذا اجره على ان يخيط ثوبه قميصا فتخلف و خاطه قباء و لم يرض صاحب الثواب بما عمله، فان الثوب ملك لصاحبه و لا يستحق الأجير شيئا (نعم) لو رضى بما فعله الأجير استحق الأجير أجره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٣١

المسمى أو اجره المثل على ما سبق بيانه فى الأمر الخامس، و الله العالم.

[مسألة (١٣) لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق]

مسألة (١٣) لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق و ان كان فى الحج البلدى لعدم تعلق الغرض بالطريق نوعا و لكن لو عين تعين و لا يجوز العدول عنه الى غيره الا إذا علم انه لا غرض للمستأجر فى خصوصيته و انما ذكره على المتعارف فهو راض بأى طريق كان فحينئذ لو عدل صح و استحق تمام الأجرة، و كذا إذا أسقط بعد العقد حق تعيينه فالقول بجواز العدول مطلقا أو مع عدم العلم بغرض فى الخصوصية ضعيف كالاستدلال له بصحيحه حريز عن رجل اعطى رجلا حجه يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا بأس إذا قضى جميع المناسك فقدتم حجة، إذ هى محمولة على صورة العلم بعدم الغرض كما هو الغالب مع انها انما دلت على صحة الحج من حيث هو لا من حيث كونه عملا مستأجرا عليه كما هو المدعى و ربما تحمل على محامل أخر، و كيف كان لا إشكال فى صحة حجه و براءة ذمة المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيدا بخصوصية الطريق المعين انما الكلام فى استحقاقه الأجرة المسماة على تقدير العدول و عدمه، و الأقوى انه يستحق من المسمى بالنسبة و يسقط منه بمقدار المخالفة إذا كان الطريق معتبرا فى الإجارة على وجه الجزئية و لا يستحق شيئا على تقدير اعتباره على وجه القيدية لعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه حينئذ و ان برئت ذمة المنوب عنه بما اتى به لأنه حينئذ متبرع بعمله و دعوى انه يعد فى العرف انه اتى ببعض ما استوجر عليه فيستحق بالنسبة و قصد التقييد بالخصوصية لا يخرجه عرفا عن العمل ذى الاجزاء كما ذهب إليه فى الجواهر لا وجه لها، و يستحق تمام الأجرة ان كان اعتباره على وجه الشرطية الفقهية بمعنى الالتزام نعم للمستأجر خيار الفسخ لتخلف الشرط فيرجع الى أجرة المثل.

فى هذه المسألة أمور (الأول) حكم تعيين الطريق مع تعدده هو حكم تعيين نوع الحج مع وجود غرض للمستأجر فى سلوك الأجير فى بعض منه فيلزم تعيينه للزوم الغرر مع عدمه لإمكان اختيار الأجير طريقا أخر غير ما تعلق به غرضه، و مع عدمه فلا يحتاج الى تعيين شيء منه لان السلوك فى كل واحد من الطرق المتعددة مما يحصل به الغرض فيتخير الأجير فى سلوك اى منها أراد.

(الأمر الثانى) لو عين المستأجر طريقا ففى جواز العدول عنه الى غيره و لو مع علمه بأن للمستأجر غرضا فى تعيينه أو عدم الجواز و لو مع العلم بعدم غرض له فيه، أو جوازه مع عدم العلم بغرض فيه و ان لم يعلم بعدم غرض له فيه، أو جوازه مع العلم بعدم الفرض فيه و عدمه مع عدم علمه بذلك (أقوال) فالمنقول عن المفيد فى المقنعة و الشيخ فى المبسوط و الصدوق فى الفقيه و العلامة فى الإرشاد هو الأول (و يستدل له) بصحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل اعطى رجلا حجه يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، قال عليه السلام لا بأس إذا قضى المناسك (و عن الفقيه) انه عليه السلام قال لا

بأس إذا قضى مناسكه فقدتم حجه (قال فى الحدائق) و الروايۀ كما ترى ظاهره بل صريحه فى هذا المدعى و لا معارض لها فى الباب إلا مخالفۀ قواعد الإجارۀ

و لذا اضطربوا فى الجواب عنها ثم نقل ما قيل فى الجواب عن الاستدلال به كما سيأتى (و لا يخفى) ان الخبر ليس بتلك المثابۀ من الصراحۀ و لا الظهور فيما استظهره (و يرد على الاستدلال به) انه انما يدل على صحۀ الحج عن المنوب عنه و ليس البحث فى ذلك انما البحث فى استحقاق الأجير لجميع الأجرۀ مع التخلف فالمدعى أجنبى عن مفاد الحديث، مع إمكان حمله على ما هو الغالب من عدم تعلق غرض للمستأجر فى التعيين.

و قد حمل على وجوه أخرى بعيده (منها) ما ذكره صاحب المدارك من ان قوله من أهل الكوفۀ صفۀ لقوله- رجلا- فيصير المعنى ان رجلا اعطى رجلا من أهل الكوفۀ حجۀ يحج عنه، فليس فى السؤال أنه أعطاه ليحج من الكوفۀ (و فيه من البعد ما لا يخفى) و قد تقدم الإشارۀ الى ذلك فى المسألۀ ۸۸ من فصل الاستطاعۀ، و التأمل فى الحديث يرى سخافه هذا الاحتمال و لذلك أعرض فى المتن عن ذكره، و انما تعرضنا له لشرح العبارۀ (و منها) ما يقرب من الذى قبله ذكره صاحب الذخيرۀ من ان قوله من الكوفۀ متعلق بقوله اعطى و يصير معناه اعطى فى الكوفۀ رجلا حجه ليحج عنه فتكون الكوفۀ محل الاستيجار لا مبدء السفر الى الحج و تكون كلمه- من- بمعنى (فى) و بعد هذا الاحتمال عن المتفاهم من سؤال السائل فى الحديث ظاهر (و منها) ما نسب الى السيد الجزائرى من كون الشرط- اى شرط كون الحج من الكوفۀ- واقعا خارج العقد، و هذا الحمل أيضا" كالأولين إذ لا شاهد له فى الخبر أصلا (و منها) ما عن المنتقى من كون الدفع على وجه الرزق لا الإجارۀ (و لا يخفى ما فيه من- البعد أيضا) مع انه لا يفيد فى جعله منطبقا على القواعد لان البذل يقع من الباذل للحج المشروط بكونه من الكوفۀ فإذا لم يقع الشرط و حج الآخذ من البصرۀ كان ضامنا لما أخذه و يجب عليه رده على باذله، فهذا ما قيل فى محامل الخبر، و الصواب هو ما فى المتن، و الله العاصم.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى صحۀ حجه إذا خالف الطريق و براءۀ ذمۀ المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيدا بخصوصيۀ الطريق المعين كما لو نذر الحج من طريق الكوفۀ أو نذر الإحجاج من الكوفۀ مثلا، و انما الكلام فى استحقاق الأجرۀ المسماۀ على تقدير العدول (و التفصيل فى ذلک) ان يقال ان هيهنا صور تختلف أحكامها (الاولى) ان يكون تعيين الطريق فى الإجارۀ لكونه المتعارف مما يسلك فيه للمسير إلى مكۀ من دون غرض للمستأجر فى تعيينه سوى الوصول إلى مكۀ لأداء المناسک بل انما ذكره على المتعارف و الا فهو راض بالسلوک من كل طريق موصل الى المقصد (و الحكم فى هذه) الصورۀ انه يجوز للأجير العدول عنه الى غيره تكليفا و يصح منه الحج بعد وصوله إلى مكۀ وضعا و يستحق كل الأجرۀ المسماۀ، و ذلک لعدم تعلق غرض المستأجر بخصوصيۀ ذاک الطريق، بل فى هذه الصورۀ ليست مخالفۀ من الأجير، بل الأنسب ان يقال بخروج هذه الصورۀ عن صور تعيين الطريق.

(الثانيۀ) ان يكون تعينه لتعلق غرض المستأجر فى تعيينه و يكون جعله فى متعلق الإجارۀ على نحو الجزئيۀ بأخذ متعلقها هو المركب من طى الطريق المعين و الإتيان بمناسک الحج من دون

تقييد كل جزء بكونه مع بقيۀ الاجزاء، بل على نحو الأجزاء بالأسر على اصطلاح الأصوليين (و الحكم فى هذه الصورۀ) هو عدم جواز العدول عن ذاک الطريق المعين و صحۀ حجه لو خالف و عدل عنه و استحقاق الأجير من اجره المسمى بالنسبۀ و عدم استحقاقه جميع الأجرۀ المسماۀ، و ذلک لتحقق الخلاف منه حيث ان المسير من الطريق المعين جزء من متعلق الإجارۀ و يكون

العدول عنه مخالفا للوفاء بعقد الإجارة، و اما صحة الحج فلأجل عدم اشتراط صحته بتحقق بقية أجزاء متعلق الإجارة و لذلك يستحق الأجير من اجرة المسمى بالنسبة، و هذا ظاهر.

(الصورة الثالثة) هى الصورة بعينها لكن مع ارتباط اجزاء متعلق الإجارة بعضها ببعض بان يكون كل جزء مأخوذا فى متعلق الإجارة من حيث نفسه و بما هو شرط لصحة الاجزاء المتأخرة عنه على نحو الشرط المتقدم و للإجزاء المتقدمة عليه نحو الشرط المتأخر، و لم يظهر لى من كلمات الأصحاب تعرض لهذه الصورة و لبيان حكمها و ان تعرضوا لحكم ما إذا أخذ الذهاب جزء من متعلق الإجارة فى الجملة (و الذى يخطر بالبال) عدم استحقاق الأجير لشىء من الأجرة لو خالف الطريق لا- من الأجرة المسماة و لا من اجره المثل إذ الصادر منه لا يكون مما تعلق به الإجارة لأنها متعلقة بالذهاب المقيد بتعقبه بالمناسك على نحو تصوير المقدمة الموصلة لا- بمطلق الذهاب، فالمناسک بإطلاقها لم تكن متعلقة للإجارة بل المناسک المقيدة بالذهاب إلى أدائها من طريق خاص، و لم يتحقق من الأجير ذلک، فلا يستحق شيئا أما الأجرة المسماة فواضح و اما أجرة المثل فلعدم تحقق أمر معاملى و لا طلب من المستأجر بالذى اتى به الأجير (نعم) يصح منه الحج و يبرء ذمه المنوب عنه ان لم تكن مشغولة بالحج المقيد بالطريق الخاص، و سيأتى مزيد بحث و توضيح لذلک فى الصورة الآتية.

(الصورة الرابعة) ان يكون تعيين الطريق فى الإجارة بجعله شرطا لمتعلق الإجارة على نحو تعدد المطلوب بان أوقعا عقد الإجارة على أفعال الحج بشرط الإتيان بها من الطريق المعين، و حكم هذه الصورة هو ثبوت الخيار للمستأجر إذا تخلف الأجير، فان لم يفسخ عقد الإجارة استحق الأجير الأجرة المسماة بالتمام لكونها واقعه على نفس المناسک فإذا أسقط المستأجر حقه من الشرط بعدم الأخذ بالخيار و إمضائه العقد استحق الأجير جميع الأجرة المسماة، و ان فسخ العقد استحق الأجير اجره مثل عمل الحج لوقوعه بطلب من المستأجر (الصورة الخامسة) ان يكون تعيين الطريق بجعله شرطا لمتعلق الإجارة على نحو وحده المطلوب، بان أوقعا العقد على الإتيان بالمناسک المقيدة بكون الذهاب لأدائها من طريق معين (و فى استحقاق الأجير) فى هذه الصورة عند تخلفه الشرط لأجرة المسمى أو اجره المثل لما عمله من أفعال الحج أو عدمه مطلقا أو استحقاق اجره المثل دون المسمى (وجوه) قد يقال بالأول بدعوى انه يعد فى العرف بأنه أتى ببعض ما استوجر عليه فيستحق بالنسبة، و قصد التقييد بالخصوصية لا يخرجه عرفا عن العمل ذى الاجزاء و ان ما اتى به يكون بعض العمل المستأجر عليه و ليس هو صنفا أخر من الحج (قال فى الجواهر) و ليس الاستيجار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٣۴

على خياطة تمام الثوب فخاط بعضه مثلا بأولى منه بذلک بناء على عدم الفرق بين التخلف لعذر و غيره فى ذلک و ان اختلفا فى الإثم و عدمه لأصالة احترام عمل المسلم (انتهى).

(و لا- يخفى ما فيه) و فيما افاده من تنظير المقام بخياطة الثوب إذا خاط بعضه، اما دعواه كون المتفاهم العرفى هو المركب ذو اجزاء قد اتى الأجير ببعضها، فللمنع من ذلک بعد فرض كون مقصد المتعاملين هو المقيد المشروط على نحو وحده المطلوب فهما اعرف بما أوقعا العقد عليه من العرف و ان العقود تابعه للقصود، فيكون المقام نظير الاستيجار لصلاة فى مسجد الحرام مثلا أو فى ليلة القدر فاتى بها الأجير فى مكان أخر أو زمان أخر حيث ان العرف يرون ما اتى به مغايرا لما تعلق به الإجارة (اما ما ذكره من مثال الخياطة) ففيه (أولا) المنع عن استحقاق الأجير لاجرة ما عمله من الخياطة بالنسبة مطلقا بل الحق فيه الفرق بين ما إذا أخذ خياطة كل الثواب فى متعلق الإجارة على نحو القيدية و وحدة المطلوب و بين أخذها على نحو تعدد المطلوب بالقول بعدم استحقاق شىء من اجره المسمى فى الأول و استحقاقه منها بالنسبة فى الأخير فيكون مثال الثوب كالمقام بعينه (و ثانيا) انه على القول باستحقاق الأجرة بالنسبة فى مثال الثوب مطلقا ففرق بينه و بين- المقام بصدق خياطة بعض الثوب بعضا من العمل

المستأجر عليه عرفا دون المقام الذى لا يعد ما عمله من اجزاء ما تعلق به الإجارة مع فرض كونه الافعال المقيدة بكونها بعد السير عن الطريق المعين على نحو وحده المطلوب.

و ظاهر غير واحد من الفقهاء هو استحقاق الأجير فى هذه الصورة لأجرة المثل لما اتى به من الافعال مع تخلفه عن الطريق المعين له (و استدلوا له) بقاعدة الاستيفاء، حيث ان المنوب تبرء ذمته عما كانت مشغولة به بفعل الأجير، و لقاعدة الغرور (و لكن الظاهر) عدم جريان القاعدتين فى المقام، اما قاعدة الاستيفاء فلأنها ضمان المستوفى إذا كان استيفائه بأمر معاملى مثل ما إذا أمر صاحب المتاع الحمال بان يحمل متاعه فحمله بامره فإنه يضمن اجرة المثل به، و اما لو لم يكن الاستيفاء بامره كما فى فعل المتبرع حيث يتحقق الاستيفاء من غير ضمان على المستوفى (و اما قاعدة الغرور) فلأنها تجرى فيما إذا كان العمل صادرا عن العامل بغرور الغار له كما لو احضر واحد طعاما عند احد و استدعى منه اكله فأكله ثم تبين انه لم يكن الطعام لمستدعى أكله، فإن الأكل يضمن لصاحب الطعام قيمته و يرجع بها الى من غره، لكن ليس فى المقام غرور من أحد بالنسبة إلى الأجير و انما الأجير- هو الذى تخلف عما اشترط عليه، فهو كالفضولى مع عدم إمضاء المالك أو كالمتبرع بل أسوء حالا منه لأنه فى فعله محمود و موقفه موقف المحسنين، و لكن الأجير المتخلف قد عمل العمل طمعا فى الأجرة مع تخلفه عما اشترط عليه فهو كالمغبون لا محمود و لا مأجور كما ورد فى الخبر الذى رواه الشيخ فى الاستبصار عن الصادق عليه السلام: المغبون لا محمود و لا مأجور.

(الأمر الرابع) المراد من الشرطية الفقهية التى أشار إليها المصنف (قده) هى الالتزام المذكور

فى التزام أخر من عقد أو غيره كالشروط المذكورة فى عقد البيع و نحوه على نحو تعدد المطلوب و يترتب عليه استحقاق المشروطة له على المشروط عليه ما شرط عليه و ثبوت الخيار له مع تخلف الشرط و إذا فسخ المستأجر عند تخلف الأجير و حج الأجير يسقط اجره المسمى و يستحق الأجير اجرة المثل هذا إذا كان على نحو تعدد المطلوب بان كان الشرط فى ضمن عقد أخر و اما لو كان فى ضمن عقد الإجارة للحج و كان على نحو وحده المطلوب فقد تبين عدم استحقاق الأجير لأجرة المثل أيضا، و الله العاصم.

[مسألة (١۴) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة ثم أجر عن شخص أخر]

مسألة (١۴) إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة ثم أجر عن شخص أخر فى تلك السنة مباشرة أيضا بطلت الإجارة الثانية لعدم القدرة على العمل بها بعد وجوب العمل بالأولى و مع عدم اشتراط المباشرة فيهما أو فى أحدهما صحتا (و دعوى) بطلان الثانية و ان لم يشترط المباشرة فيها مع اعتبارها فى الأولى لأنه يعتبر فى صحة الإجارة تمكن الأجير من العمل بنفسه فلا يجوز إجارة الأعمى على قرائه القران و كذا لا يجوز اجاره الحائض لكنس المسجد و ان لم يشترط المباشرة (ممنوعة) فالأقوى الصحة هذا إذا أجر نفسه ثانيا للحج بلا اشتراط المباشرة و اما إذا أجر نفسه لتحصيله فلا اشكال فيه و كذا تصح الثانية مع اختلاف السنتين أو توسعة الاجارتين أو توسعة إحداهما بل و كذا مع إطلاقهما أو إطلاق إحداهما إذا لم يكن انصراف الى التعجيل، و لو اقترنت الإجارتان كما إذا أجر نفسه من شخص و اجرة وكيله من أخر فى سنة واحدة و كان وقوع الإجارة فى وقت واحد بطلتا معا مع اشتراط المباشرة فيهما، و لو اجره فضوليان من شخصين مع اقتران الاجارتين يجوز له إجازة إحداهما كما فى صورة عدم الاقتران و لو أجر نفسه من شخص ثم علم انه اجره فضولى من شخص أخر سابقا على عقد نفسه ليس له

اجازه ذلک العقد و ان قلنا بکون الإجازة کاشفة بدعوى انها حینئذ تکشف عن بطلان اجاره نفسه لکون اجاره نفسه مانعه عن صحة الإجازة حتى تکون کاشفة و انصراف أدلة صحة الفضولی عن مثل ذلک.

فی هذه المسألة أمور (الأول) إذا أجر نفسه للحج عن غیره مباشرة فی سنة معینة لم یکن له اجارة نفسه للحج عن شخص أخر فی تلک السنة مباشرة فلو أجر کذلک بطلت الثانیة مع اختلافهما بالزمان، و الحکم ببطلان الإجارة الثانیة لعله مما لا خلاف فیه و ظاهرهم التسالم علیه و لم یحک الخلاف فیه عن احد و ادعى القطع به فی الجواهر و أرسله إرسال المسلمات، و هو کذلک، و البرهان على ذلک یتوقف بیانه على ذکر أمور (أحدها) ان الإنسان لا یملک على نفسه الأعمال التی یصح صدورها منه کما لا یملک على نفسه الأموال على نحو الکلی فی الذمة لعدم اعتبار شیء منهما قبل إیقاع العقد علیه فلا یقال قبل إیقاع الإجارة على عمله انه مالک کذا من الاعمال کما انه قبل إیقاع البیع على الکلی فی الذمة لا یقال انه یملک کذا من الأموال.

(ثانیهما) یعتبر فی صحة المبیع ان یکون مالا، و فی صحة الإجارة ان یکون متعلقها من المنافع

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٣٦

أو الأعمال مالا، لکن یکفی فی مالیة المبیع فی البیع أو المنافع أو الاعمال فی الإجارة صیرورتها مالا بنفس تعلق البیع أو الإجارة بها، فعمل الأجیر قبل تعلق الإجارة به لا یکون مالا و بتعلق الإجارة به یصیر مالا و مملوکا للمستأجر کما انه قبل تعلق البیع الکلی بالذمة لیس فی ذمه البائع شیء و بالبیع یستقر فی ذمته المبیع و مالا مملوکا للمشتری فیقال ان للمشتری کذا و کذا مال مملوک له فی ذمه البائع، فالعمل المستأجر علیه بالإجارة یصیر مالا- مملوکا للمستأجر (ثالثها) الاعمال المتضادة و المنافع المتضادة لا تصیر ملکا للإنسان فی عرض واحد على نحو العام الاستغراقی کما لا یقدر- الإنسان على إتیانها و الاستفادة منها فی عرض واحد، فالإنسان فی ساعة واحدة لا یقدر الا على عمل واحد و انما یتمکن من الأعمال المتعددة على سبیل البدل إذا کانت متضادة (رابعها) إذا أجر نفسه للحج عن غیره فی سنه معینة بالمباشرة یصیر عمله هذا فی تلک السنة ملکا للمستأجر فالإجارة یخرجه عن تحت سلطة الأجیر فلیس له إیجار نفسه للغیر فی الإتیان بهذا العمل له لأنهما ضدان لا یجتمعان، فیقع الضد الثانی باطلا لانتفاء شرط صحته و هو قدره الأجیر و تمکنه من الإتیان بالعمل المستأجر علیه، و هذا لعله ظاهر ینبغی دعوى القطع به کما افاده صاحب الجواهر (قده) و قد یستدل لذلک بوجوه أخر لا تخلو عن المناقشة، و فیما ذکرناه غنى و کفایة.

(الأمر الثانی) إذا أجر نفسه للحج عن شخص ثم أجر نفسه عن شخص أخر فی سنة واحدة مع عدم اشتراط المباشرة فیهما أو فی أحدهما صحت الإجارتان معا لعدم التنافی بینهما حیث یمکنه الاستنابة فیهما أو فی إحداهما فیجتمع الحج الأول و الأخیر فی عام واحد من غیر تضاد بینهما (و ربما یقال) انه مع اشتراط المباشرة فی الإجارة الاولى لا تصح الإجارة الثانیة و لو مع عدم اشتراط المباشرة فیها و ذلک لان المعتبر فی الإجارة قدره الأجیر على العمل المستأجر علیه کما لا تجوز إجارة الأعمى الذی لا یحفظ من القران شیئا لقراءة القران فی المصحف أو إجارة الحائض لکنس المسجد و لو مع عدم اشتراط المباشرة (و لا یخفى ما فیه) لان شرط صحة الإجارة هو تمکن الأجیر من إتیان العمل، و مع عدم شرط المباشرة فی الإجارة الثانیة یکون الأجیر متمکنا من الإتیان به بالاستنابة و کذا فی مثال الاعمى و اجاره الحائض فإنهما مع عدم شرط المباشرة علیهما قادران على الاستنابة، و لعل منشا هذا القول هو استظهار المباشرة من إطلاق الإجارة الثانیة و دعوى انصراف إطلاقها و کذا الإطلاق فی مثالی الأعمى و الحائض إلى إتیان العمل مباشرة، و هو حسن لا بأس به الا ان الکلام فی مقام الثبوت، و ربما یقال بان عجز الأجیر عن الإتیان بالعمل مع علم المستأجر و الأجیر بذلک قرینه على عدم اشتراط المباشرة أو على اشتراط عدمها، و لا یخلو ذلک من ضعف.

(و کیف کان) فقد یقال ببطلان الإجارة الثانیة بتقریب أخر بأن یقال لا یصح اجاره من علیه الحج الواجب من غیر فرق بین کون الواجب عن نفسه أو عن غیره و سواء کان الواجب حجة الإسلام أو الواجب بنذر أو شبهه کما مر فی المسألة العاشرة بعد المأة

من فروع الاستطاعة (و لا يخفى) بطلان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۳۷

هذا الوجه أيضا فإن الممنوع هناك هو النيابة مباشرة إذ لا مانع لمن عليه حجه الإسلام مثلا ان يقبل النيابة للحج فى تلك السنة على غير وجه المباشرة فيستنيب غيره.

(الأمر الثالث) إذا أجر نفسه لتحصيل الحج لغيره فلا ينبغى الإشكال فى صحة الإجارة الثانية سواء كانت الثانية قد اشترط فيها المباشرة أولا- فإن الإجارة الأولى لما وقعت على تحصيل الحج كانت أعم من المباشرة و الاستنابة فلا تضاد و لا تزاحم بين الاجارتين، و مثله ما لو اشتراط الإجارة الثانية بسنة أخرى فإنه لا إشكال فى الصحة.

(الأمر الرابع) ما إذا كانت الإجارتان متحدتين فى الزمان مع إطلاقهما معا عن التوسعة و التعجيل و لم يكن منصرف إطلاقهما أو الثانية إلى التعجيل، و قد وقع الخلاف فى هذه الصورة فى صحة الإجارة الثانية و بطلانها على قولين فالمحكى عن العلامة فى المنتهى هو الصحة، و المحكى عن الشيخ (قده) هو البطلان و عليه المحقق (قده) فى الشرائع، قال. و إذا استوجر لحجة لم يجز ان يوجر نفسه لأخرى حتى يأتى بالأولى و يمكن ان يقال بالجواز ان كان لسنه غير الاولى (انتهى) فإن إطلاق كلامه يشمل ما إذا كانت الإجارتان مطلقتين، بل المستفاد من قوله و يمكن ان يقال بالجواز (إلخ) هو ذهابه الى عدم الجواز و لو كانت الإجارة الثانية لسنه غير السنة الأولى، لكنه (قده) صرح فى المعتبر بجوازه حيث قال. و يجوز لو استأجره مطلقا أو فى عام أخر (انتهى).

(و كيف كان) فيستدل للبطلان بوجوه (منها) اقتضاء الأمر بالوفاء بعقد الإجارة للفور و نقل الشهيد (قده) فى بعض تحقيقاته انه حكم باقتضاء الإطلاق فى كل الإجارات التعجيل، و قال فى الجواهر انه صرح جماعه باقتضاء إطلاق الإجارة فى الحج التعجيل (و منها) اقتضاء قاعدة السلطنة لوجوب الفور فى الأداء فإنه كالدين غير المؤجل فلصاحب الدين ان يطالب فى كل وقت و ساعة، فإذا طالب وجب الأداء، و كذلك فى الأمانة الشرعية كاللقطة يجب على الأمين ان يرد ما فى يده الى مالكه فورا و كذا فى قبض الثمن و المثمن بعد البيع حيث ان إطلاق العقد يقتضى وجوب رد كل منهما على صاحبه من غير تأخير لا بمعنى ظهور البيع فى التعجيل بل لأجل اقتضاء قاعدة السلطنة ذلك، فالمستأجر الثانى هيهنا له المطالبة كالمستأجر الأول فتحصل المزاحمة بينهما و لا مرجح فى البين.

(و لا يخفى ما فيه) اما اقتضاء الأمر بوفاء العقد للفورية فلما فيه من منع اقتضاء الأمر لشىء من- الفور أو التراخى، و اما ظهور الإجارة فى كون المستأجر قاصدا للفور فالمفروض ان الكلام فى غير صوره انصراف العقد الى هذه السنة أو أداء الحج فورا، و اما قاعدة السلطنة فهى و ان كانت مسلمة لكنها لا تدل على بطلان الإجارة الثانية بل التعجيل المستفاد من القاعدة متوقف على صحة العقد و ما يترتب على صحة الإجارة لا يقتضى بطلانها، و الموجب للبطلان هو أخذ التعجيل قيدا فى المتعلق على نحو وحدة المطلوب أو شرطا على نحو تعدده لكى يصير منفسخا فى صورة التخلف على القيدية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۳۸

و للخيار للمستأجر على الشرطية، و اما مع عدم أخذه قيدا و لا شرطا فلا يترتب على تركه البطلان و لا الخيار، و مع تسليم أخذه قيدا أو شرطا أيضا لا يوجب الانفساخ أو ثبوت الخيار الا مع جهل- المستأجر الثانى بكون الموجر أجير الشخص أخر و اما مع علمه به فلا إذا المأخوذ قيدا أو شرطا هو التعجيل مع الإمكان على ما هو مقتضى قاعدة السلطنة لا مطلقا حتى مع عدم إمكانه، و عليه فإمكان إتيان الأجير بما استوجر عليه بالإجارة الثانية متوقف على الإتيان بمتعلق الإجارة الأولى حيث ان عمله صار ملكا للمستأجر الأول فلا قدره للأجير فى صرفه للثانى، و هذا هو المرجح للإجارة الأولى (فالحق) صحة الإجارة الثانية و وجود الإتيان بمتعلقها بعد الإتيان بمتعلق الإجارة الأولى فيما إذا كانت الإجارتان مطلقتين عن التعجيل و التوسعة.

(الأمر الخامس) ما إذا كانت احدى الاجارتين مطلقه و الأخرى مقيدة فلا تخلو اما ان تكون الأولى مطلقه و الثانية مقيدة بالتعجيل أو تكون بالعكس (فعلى الأول) فالحكم هو بطلان الإجارة الثانية و ذلك لان تقييد الثانية بالتعجيل يقتضى لزوم الإتيان بمتعلقها فى أول عام، و إطلاق الإجارة الأولى بحكم قاعدة السلطنة أيضا مقتضى لإتيان متعلقها فى ذاك العام و الأخير لا يقدر على اتيانهما معا فيه، فلتقدم الإجارة الأولى يجب صرف قدرته فى إتيان متعلقها فتبطل الثانية بالعجز عن إتيان متعلقها على سبيل التعجيل (و على الثانى) أعنى تقييد الإجارة الأولى بالتعجيل و إطلاق الثانية تصح الإجارة الثانية لإمكان الجمع بينهما بإتيان متعلق الاولى فى العام الأول و إتيان متعلق الثانية بعده لإطلاقها و عدم تقييدها بالتعجيل (و منه يظهر) صحة الثانية أيضا إذا كانت مقيده بالتعجيل مع تقيد الاولى بالتأجيل، هذا كله فيما إذا كانت الإجارتان مختلفتين بالزمان بان وقعت إحداهما فى زمان و الأخرى فى زمان أخر.

(الأمر السادس) إذا تقارن الإجارتان بحسب الزمان كما إذا أجر نفسه من شخص و اجره وكيله من أخر لسنة واحدة أو كان له وكيلان أجرة أحدهما من شخص و اجره الأخر من شخص أخر فى سنة واحدة مع اشتراط المباشرة فيهما معا، و الحكم فى هذه الصورة بطلان الاجارتين معا و يكون كتزويج الام و البنت فى العقد فى زمان واحد أو العقد على الأختين كذلك (و الحكم فى الجميع هو البطلان) لعدم ترجيح أحدهما على الأخر و عدم تصور الحكم بصحة أحدهما لا بعينه لانه من مالا يمكن وجوده فى الخارج، لان الموجود فى الخارج مشخص معين.

(الأمر السابع) إذا أجره فضوليان من شخصين فأجاز إحداهما انعقدت و تبطل الأخرى سواء كانت الإجارتان واقعتين فى زمان واحد أو اختلفتا، و سواء أجاز المتأخرة منهما أو المتقدمة، و سواء كان بعد إجازة إحداهما، أجاز الأخرى أم لا، كل ذلك لعموم القواعد فى عقد الفضولى و ان للمالك ان يجيز ما شاء منهما و بعد أجازته يستند العقد المجاز اليه فيكون حكمه حكم الصادر منه، فإذا أجاز إحداهما أولا ثم أجاز الأخرى بطلت الإجازة الثانية و لم تؤثر فى صحة العقد الأخر (و

منه يظهر) حكم ما لو أجاز العقدين فى زمان واحد بلفظ واحد، فان العقدين يبطلان و يكون حكمها كما فى الأمر السابق من وقوع العقدين منه و من وكيله فى زمان واحد، و هذا ظاهر.

(الأمر الثامن) إذا أجر نفسه من شخص ليحج عنه فى سنة معينة ثم علم انه آجره فضولى من شخص أخر سابقا على عقد نفسه فليس له ان يجيز ما صدر عن الفضولى لكون شرط الإجازة كون المجيز مالكا لما وقع عليه عقد الفضولى و لم يكن خارجا عن ملكه فإنه بخروجه عنه يصير أجنبيا عنه، فيكون المقام مثل ما إذا باع المالك ماله لأحد ثم علم ان فضوليا باعه من شخص أخر قبل ذلك، فإنه ليس له اجازه ذلك البيع من غير فرق فى ذلك بين القول بالكشف أو بالنقل (و دعوى) انه على الكشف تكشف الإجازة عن بطلان اجاره نفسه لدلالة إجازته على انعقاد اجارة الفضولى من حين وقوعها فلا محل لإجارة نفسه (فاسدة) لكون الكلام فى صحة هذه الإجازة الكاشفة فإذا كانت فاسدة لأجل كون المجيز غير صالح لها فلا اثر لها حتى تكشف عن فساد اجاره نفسه بل هو بإجارة نفسه صار كالأجنبى بالنسبة الى هذا العمل، و لا يحتاج فى ذلك الى دعوى انصراف أدلة صحة عقد الفضولى بالإجازة عن المورد- كما فى المتن- و الله الهادى.

[مسألة (١٥) إذا أجر نفسه للحج فى سنه معينة لا يجوز له التأخير]

مسألة (١٥) إذا أجر نفسه للحج فى سنه معينة لا يجوز له التأخير بل و لا التقديم الا مع رضا المستأجر و لو أخر لا لعذر اثم و

ينفسخ الإجارة ان كان التعيين على وجه التقييد و يكون للمستأجر خيار الفسخ لو كان على وجه الشرطية، و ان اتى به مؤخرا لا يستحق الأجرة على الأول و ان برئت ذمة المنوب عنه به و يستحق المسماة على الثانى الا إذا فسخ المستأجر فيرجع الى أجرة المثل، و إذا أطلق الإجارة و قلنا بوجوب التعجيل لا تبطل مع الإهمال، و فى ثبوت الخيار حينئذ و عدمه وجهان من ان الفورية ليست توقيتا، و من كونها بمنزله الاشتراط.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا أجر نفسه للحج فى سنة معينة لا- يجوز له التأخير و لا التقديم سواء كان التعيين على وجه التقييد أو على وجه الشرطية لكون التأخير أو التقديم مخالفا لمضمون العقد إذا كان التعيين على وجه التقييد، و مع الشرط المأخوذ فى ضمن العقد إذا كان على وجه الاشتراط، و كلاهما مخالفة لوجوب الوفاء بعقد الإجارة الثابت بعموم ما يدل على وجوب الوفاء بالعقود، و هذا- اعنى عدم جواز المخالفة بالتأخير- مما لا خلاف فيه (و فى عدم جوازها بالتقديم) خلاف، و المحكى عن التذكرة هو الجواز مطلقا، قال لانه زاد خيرا، و قرب الصحة فى المدارك مع العلم بانتفاء غرض فى التعيين (و لا يخفى) انه مع وجود الغرض فى التعيين لا سبيل الى القول بالجواز لمخالفته وجوب الوفاء بعقد الإجارة الا ان يرضى المستأجر، و مع عدم الغرض و ان صح ما فى المدارك من الجواز الا انه يرجع الى عدم اراده التعيين من ذكر السنة الخاصة فى العقد (و كيف كان) ففيما كان الغرض هو التعيين لا إشكال فى عدم الجواز.

(الأمر الثانى) لو أخر لا لعذر اثم و تنفسخ الإجارة ان كان التعيين على وجه التقييد و يكون

للمستأجر خيار الفسخ ان كان على وجه الشرطية، و المراد بكونه على نحو القيدية هو أخذ السنة المعينة قيدا للمستأجر عليه و يكون الحج المقيد بها هو متعلق الإجارة، و الحج الواقع فى غيرها لا يكون مرادا أصلا و يعبر عنه بأخذ الزمان المعين قيدا و مشخصا للعمل، و المراد بكونه شرطا هو أخذه التزاما فى ضمن التزام أخر على نحو تعدد المطلوب بحيث يكون أصل الحج مطلوبا و كونه فى- السنة المعينة مطلوبا أخر بحيث لو اتى به فى غر تلك السنة اتى بمتعلق الإجارة لكنه خالف الشرط و يعبر عن ذلک بالشرطية الفقهية أى الالتزام فى ضمن الالتزام، و لازم كون التعيين على وجه التقييد هو انه لو خالف الأجير و أخر الحج عن السنه المعينة تنفسخ الإجارة و لا تستحق شيئا إذا اتى به بعد العام المعين لا اجرة المسمى و لا اجرة المثل، لانه لم يأت بمتعلق الإجارة فلا يستحق المسمى و لا كان إتيانه فى غير تلك السنه بطلب من المستأجر و لا أمر معاملى منه فلا يستحق اجره المثل، و لازم كونه على وجه الشرطية هو انه لو خالف الأجير و اتى بالحج مؤخرا فان لم يفسخ المستأجر استحق المسمى و مع الفسخ يستحق اجرة المثل لان الطلب و الأمر المعاملى كان متعلقا بأصل الحج و قد اتى به الأجير، و الأجير ثم فى تخلفه الشرط على جميع التقادير.

(الأمر الثالث) قد عرفت فى الأمر الرابع فى المسألة السابقة ان إطلاق الإجارة يقتضى- التعجيل لا لدلالة العقد على ذلک بل للقاعدة السلطنة: فوجوب التعجيل للقاعدة المذكورة لا يوجب أخذ تعين زمان العمل فى متعلق الإجارة على وجه التقييد و نحو وحدة المطلوب حتى يكون إهمال الأجير موجبا لانفساخ الإجارة، و ذلک ظاهر، و هل يوجب اشتراط المتعلق به على نحو الالتزام فى الالتزام و تعدد المطلوب حتى يكون الإهمال موجبا لثبوت الخيار للمستأجر فى مطالبة التعجيل، و الظاهر من الدروس كونها قيدا عند الإطلاق حيث يقول: و لو أطلق اقتضى التعجيل فلو خالف الأجير فلا اجره له، حيث ان نفى الإجارة عند المخالفة متوقف- كما عرفت على قيدية التعجيل و ان كانت عبارته الأخرى يستفاد منها انه يقول بالشرطية حيث قال بان تخلفه موجب للخيار، قال و لو أهمل لعذر فلكل منهما الفسخ فى المطلقة فى وجه قوى و لو كان لا لعذر تخير المستأجر خاصة (و لا يخفى) وجوب التنافى بين العبارتين و الحق عدم كون التعجيل المستفاد من قاعدة السلطنة قيدا و لا شرطا فلا يوجب الإهمال الانفساخ و

لا الخيار للمستأجر- و ان أثم الأجير فى الإهمال- و قد تقدم الكلام فى ذلک فى طى الأمر الرابع فى المسألة المتقدمة.

[مسألة (۱۶) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص فى سنه معينة ثم أجر من أخر فى تلک السنه]

مسألة (۱۶) قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا ما أجر نفسه من شخص فى سنه معينة ثم أجر من أخر فى تلک السنه فهل يمكن تصحيح الثانية بإجازة المستأجر الأول أولا فيه تفصيل و هو انه ان كانت الأولى واقعة على العمل فى الذمة لا تصح الثانية بالإجازة لأنه لا دخل للمستأجر بها إذا لم تقع على ماله حتى تصح له إجازتها و ان كانت واقعه على منفعة الأجير فى تلک- السنة بأن تكون منفعته من حيث الحج أو جميع منافعه له جاز له إجازة الثانية لوقوعها على ماله

و كذا الحال فى نظائر المقام فلو أجر نفسه ليخيط لزيد فى يوم معين ثم أجر نفسه ليخيط أو ليكتب لعمرو فى ذلک اليوم ليس لزيد اجازة العقد الثانى، و اما إذا ملكه منفعة الخياطى فاجر نفسه للخياطة أو للكتابة لعمرو جاز له اجازه هذا العقد لانه تصرف فى متعلق حقه و إذا أجاز يكون مال الإجارة له لا للموجر نعم لو ملک منفعة خاصة كخياطة ثوب معين أو الحج عن ميت معين على وجه التقييد يكون كالأول فى عدم إمكان أجازته.

قد تقدم فى المسألة الرابعة انه إذا أجر نفسه للحج عن شخص بالمباشرة فى سنة معينة لا يجوز له إيجار نفسه للحج عن شخص أخر فى تلک السنه فلو فعل بطلت الإجارة الثانية، و هل يمكن تصحيح الإجارة الثانية بإجازة المستأجر الأول أولا، فصل المصنف (قده) بين ما إذا كانت الإجارة الأولى واقعة على العمل فى الذمة و بين ما كانت واقعة على المنفعة الخارجية، و قال بعدم صحة الثانية بإجازة المستأجر الأول لها فى الأول لعدم وقوع الإجارة الثانية على ماله حتى تصح له إجازتها، و حكم فى الثانى بصحة إجارته لوقوعها فى ماله (و ما افاده) مع ما فيه من الاجمال لا يخلو من المنع (و تفصيل ذلک) متوقف على بيان أمور (الأول) انه إذا أجر الأجير نفسه فى زمان معين لعمل لشخص بالمباشرة ثم أجر نفسه لعمل فى ذاک الزمان لشخص أخر بالمباشرة فلا يخلو اما ان يكون متعلق الإجارة الثانية بعينه هو ما تعلق به الإجارة الأولى أو يكون غيره، و على الأخير فإما يكون متعلق الإجارة الثانية مثل ما تعلق به الإجارة الأولى، أو يكون ضده (مثال الأول) أعنى ما كان متعلق الإجارة الثانية عين ما تعلق به الإجارة الأولى ما إذا أجر نفسه لزيد لان يحج عن أبيه فى سنة معينة بالمباشرة بدينار مثلا ثم أجر نفسه أيضا- لعمرو لان يحج عن ابى زيد فى تلک السنة بالمباشرة بدينارين، فمتعلق الاجارتين هو الحج عن شخص واحد و هو أمر واحد لا تعدد فيه (و مثال الثانى) أعنى ما كان متعلق الإجارة الثانية مثل ما تعلق به الإجارة الاولى هو ما إذا أجر نفسه لشخص ليحج عنه فى سنه معينة اثم أجر نفسه لشخص أخر ليحج عن هذا المستأجر الثانى فى تلک السنه بعينها، حيث ان الحج عن الثانى ليس عين الحج الأول بل مثله لاختلاف المنوب عنه فيها (و مثال الثالث) اعنى ما كان متعلق- الإجارة الثانية ضد متعلق الإجارة الأولى ما إذا أجر نفسه للحج عن شخص فى سنة معينة ثم أجر نفسه لشخص أخر للزيارة عنه فى تلک السنة.

(الأمر الثانى) انه كما ان المبيع يمكن ان يكون عينا خارجيا و يمكن ان يكون كليا فى- الذمة كذلک العمل المستأجر عليه قد يكون منفعة خارجية كعمل الكتابة فى هذا اليوم و قد يكون عملا فى الذمة مثل ما إذا جعل الأجير للمستأجر عمل الحج فى ذمته بحيث يملک المستأجر فى ذمه الأجير هذا العمل (و المائز بينهما) انما هو قصد المتعاملين، فان قصدا ان يكون الحج- الصادر من الأجير فى تلک السنه يصير ملكا للمستأجر يكون من قبيل النوع الأول، و ان قصدا

ان يكون العمل ثابتا فى ذمه الأجير يكون من النوع الثانى.
(الأمر الثالث) الإجارتان فى محل البحث اما تكون كلتاهما متعلقتين بالمنفعة الخارجية أو تكونان متعلقتين بالعمل فى ذمه الأجير أو مختلفتين بان تكون الاولى متعلقة بالمنفعة الخارجية و الثانية متعلقة بالعمل فى الذمة أو بالعكس فالصور اربع، و على جميع التقادير اما ان يكون متعلقا الاجارتين متماثلين أو متضادين.
(الأمر الرابع) ما يتوقف على الإجازة اما يكون للعقد الواقع على مال المجيز مثل البيع الصادر من الفضولى على مال غيره حيث انه يتوقف نفوذ على اجازه مالك المال و اما يكون العقد الواقع على متعلق حق الغير كما فى بيع الراهن العين المرهونة حيث انه يتوقف على اجازه المرتهن، و بين الإجازتين فرق و هو ان اجازه المالك للعقد الصادر من الفضولى فى ماله يوجب صحة إسناد ذاك العقد إليه فكأنه هو العقد لبيع ماله كما فى بيع وكيله و اجازه من له الحق فى بيع ما تعلق به حقه كالمرتهن يوجب إسقاط حقه لا ـ ان يجعل بيع الراهن بيعه إذ ليس له بيع العين المرهونة حتى يكون بيع الراهن بيعه بإجازته، بل أجازته تثمر ازاله المانع عن صحة بيع الراهن و هو تعلق حق المرتهن بماله (و منه يظهر) انه ليس للمرتهن رد عقد الراهن بل الرد منه يثبت بأخذه بحقه و جعل المبيع مخرج دينه.
إذا تبين هذه الأمور (فنقول) فى جميع هذه الشقوق المانع من صحة الإجارة انما منافاتها للإجارة الاولى، و التنافى انما يحصل من كون الاجارتين معا موقتة بوقف معين كسنة معينة و مقيدة بقيد المباشرة من غير فرق فى متعلقهما بين ان تكون المنفعة الخارجية أو العمل فى الذمة أو بالاختلاف و لا بين ان يكون متعلق الإجارة الثانية بعينه ما تعلق به الإجارة الأولى أو غيره و لا بين ان يكون الاختلاف بين المتعلقين فى صورة التعدد بالتماثل أو بالتضاد و لا بين ان يكون متعلق الإجارة الثانية ملكا للمستأجر الأول كما فى المنفعة الخارجية أو لم يكن ملكا له كما فى- العمل بالذمة حيث انه فى الأخير أيضا يحتاج إلى إجازة المستأجر الأول لانحصار مصداق ما فى الذمة من العمل بفرد معين و هو العمل الصادر من الأجير فى السنة المعينة بالمباشرة فيصير متعلق حق المستأجر الأول، و قد عرفت ان ما يتوقف على الإجازة ليس منحصرا بالعقد الواقع على مال الغير بل الواقع على متعلق حق الغير أيضا يحتاج إلى الإجازة و ان إجازته تؤثر فى إسقاط حقه و ازاله المانع عن صحة العقد الواقع على متعلق حقه و لما كان منشأ التنافى بين- الإجازتين هو توقيت متعلق الاجارتين بوقت معين و تقيده بالمباشرة كان رفع التنافى بأحد أمرين اما سقوط حق المستأجر الأول عن توقيت عمل الأجير بالوقت المعين أو بالإعراض عن قيد المباشرة أو رضا المستأجر الأول بنيابة الأجير عن غيره فى عمله، و برفع التنافى بأحد الأمرين تصح الإجارة الثانية لأن المانع من صحتها انما هو تنافيها مع الإجارة الاولى و بعد ارتفاعه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٤٣
تؤثر الإجارة الثانية أثرها، فمرجع إجازته انما هو رفع اليد عن أحد الأمرين الذين أوجبا التنافى بين الاجارتين، و الله الهادى.

[مسألة (١٧) إذا صد الأجير أو أحصر]

مسألة (١٧) إذا صد الأجير أو أحصر كان حكمه كالحاج عن نفسه فيما عليه من الاعمال و تنفسخ الإجارة مع كونها مقيده بتلك السنه و يبقى الحج فى ذمته مع الإطلاق و للمستأجر خيار تخلف الشرط إذا كان اعتبار تلك السنه على وجه الشرط فى ضمن العقد و لا ـ يجزى عن المنوب عنه و ان كان بعد الإحرام و دخول الحرم لا ـ ن ذلك كان فى خصوص الموت و القياس عليه لا وجه له و لو ضمن الأجير الحج فى المستقبل فى صورة التقييد لم تجب اجابته، و القول بوجوبه ضعيف و ظاهرهم استحقاق

الإجارة بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال و هو مشكل لان المفروض عدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه و عدم فائدة فيما اتى به فهو نظير الانفساخ من الأثناء لعذر غير الصد و الحصر و كالانفساخ فى أثناء سائر الأعمال المرتبطة لعذر فى إتمامها، و قاعدة احترام عمل المسلم لا تجرى لعدم الاستناد إلى المستأجر فلا يستحق اجره المثل أيضا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا صد الأجير أى منع عن الحج أو عن إتمامه بالعدو و ما فى معناه مع قدرته أو أحصر اى منعه المرض عن نسك يفوت الحج بفواته مطلقا كالموقفين أو عن النسك المحلل كاعمال منى و نحو ذلك يكون حكمه حكم الحاج عن نفسه إذا صد أو أحصر فيما هو تكليفه الذى يأتى فى محله ان شاء الله تعالى، و ذلك لإطلاق أدلة أحكام الصد و الحصر بالنسبة إلى الحاج عن غيره تبرعا كان عمله أو إجارة، و دعوى انصرافها الى الحاج عن نفسه ضعيفة لا منشا لها (الثانى) إذا حصل الإحصار أو الصد المانع عن إتمام الحج فمع كون الإجارة مقيدة بعام معين تنفسخ بالمانع لتعذر العمل المستأجر عليه الكاشف عن بطلان الإجارة من أول الأمر لاعتبار تمكن الأجير من الإتيان به فى صحته، و مع إطلاق الإجارة يبقى الحج فى ذمه- الأجير، يجب عليه الإتيان به فى المستقبل (الثالث) إذا كان تعيين الزمان للإتيان بالحج على وجه الشرط فى ضمن العقد لا على وجه التقييد يكون تعذر الحج فيه بالصد أو الحصر موجبا لخيار المستأجر، بخيار تخلف الشرط (الرابع) لا إشكال فى عدم اجزاء ما اتى به من الاعمال قبل الصد أو الحصر إذا حصل ذلك قبل الإحرام أو بعده قبل دخول الحرم، و اما لو حصل الصد أو الحصر بعد الإحرام و دخول الحرم ففى الاجزاء و عدمه وجهان بل قولان فالمحكى عن الشيخ فى الخلاف هو الاجزاء، قال (قده) ان الإحصار بعد الإحرام كالموت بعده فى خروج الأجير عن العهدة بإجماع الفرقة مع ان الحكم منصوص لهم لا يختلفون فيه (انتهى) و استبعد فى كشف- اللثام دعواه الإجماع على الاجزاء مع كون الاتفاق على عدمه و قال لعله وقع السهو من قلمه الشريف (و كيف كان) فالأقوى عدم الاجزاء لكون عدم الموافق للقاعدة حيث ان مقتضاها عدم برأيه ذمة المنوب عنه بإتيان النائب ببعض ما يجب عليه، و الدليل على الاجزاء انما ورد فى مورد

موت النائب، فلا يتعدى الى غيره.

(الخامس) إذا ضمن الأجير للحج فى صورة كون التعيين على وجه الشرط فى ضمن العقد يجب على المستأجر إجابته ما لم يفسخ العقد بالخيار الثابت له، فإذا تعهد الأجير انه يأتى بالحج فى العام الذى بعد عام الصد أو الحصر فهو الاولى بذالك، و اما إذا كان التعيين على وجه التقييد ففى وجوب اجابته على المستأجر و عدمه قولان، المحكى عن المقنعة و النهاية و المهذب هو الوجوب بل قيل انه الظاهر من المبسوط و السرائر أيضا (و الأقوى) عدم وجوبها لعدم ما يدل عليه مع انفساخ عقد الإجارة بسبب تعيين المستأجر عليه بالتقييد.

(السادس) ظاهر الأصحاب الاتفاق على استحقاق الأجير لأجرة المسمى بالنسبة الى ما اتى به من الاعمال، و هو مشكل لو لم يكن إجماع، بل الحق هو عدم استحقاقه شيئا منها لكون العمل المستأجر عليه على وجه الارتباط و لم يحصل شيء منه للمستأجر (و منه يظهر) ان الأجير لا يستحق اجره المثل لما عمله أيضا، و قاعدة احترام عمل المسلم غير جارية فى المقام لأنها فى مورد استيفاء الإنسان لعمل الأخر و يكون عمله بطلبه و امره أمرا معامليا، و ما اتى به الأجير هيهنا عمل ناقص لا ينتفع منه المستأجر و لم يكن المانع من ناحيته حتى يكون ضامنا، و لكن الإنصاف أن تسالمهم على استحقاق الأجير بالنسبة مع عدم الموجب لتضمين الأجير للنفقات التى أنفقها من البلد الى موضع الحصر أو لصد، بل قاعدة العدل و الانصاف مانعه من توجه- الضرر فى ذلك الى الأجير فإنه فى هذا كالمنوب عنه و انه لو كان هو الذى قد حصل له المانع من إتمام الحج كانت مؤنة ذهابه من بلده الى موضع حصول المانع على عهدته، فكيف يكون النائب ضامنا لتلك المؤنة، فالمسألة مشكلة.

[مسألة (۱۸) إذا اتى النائب بما يوجب الكفارة]

مسألة (۱۸) إذا اتى النائب بما يوجب الكفارة فهو من ماله

و قـد ادعى على هـذا الحكم الإجماع، و قال فى الجواهر بلا خلاف أجـده بيننا مضافا الى ان ذلك عقوبـة على ما صدر منه فهو كمن أتلف مالاـ أو قتـل نفسـا حيث ان مـا يترتب عليه من الضـمان و الكفـارة يكون عليه، و امـا ثمن الهـدى فالظاهر دخوله فى العمل المستأجر عليه كما هو واضح.

[مسألة (۱۹) إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل]

مسألة (۱۹) إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل بمعنى الحلول فى مقابل الأجل لا بمعنى- الفورية إذا لا دليل عليها، و القول بوجوب التعجيـل إذا لم يشترط الأجـل ضـعيف فحالهـا حـال البيع فى ان إطلاقه يقتضـى الحلول بمعنى جواز المطالبـة و وجوب المبادرة معها.

لاـ إشـكال فى وجوب المبـادرة و اسـتحقاق مطالبـة المسـتأجر فيمـا إذا اشترط التعجيـل، و لا فى جواز التأخير و عـدم اسـتحقاق المسـتأجر للمطالبـة فيمـا إذا اشترط التأجيـل، و اما إذا أطلق العقـد و لم يصـرح فيه بشـىء من التعجيل و التأجيل فالتحقيق فيه انه يقتضى التعجيل كما عن- المبسوط و السرائر و الجامع و القواعد و غيرها و ذلك لا لاقتضاء الأمر بالشىء للفور و لا لاقتضاء

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۴۵

إطلاـق العقـد التقييـد بالتعجيـل بل لاقتضائه الحلول بمعنى كون الـدين الحاصل فى ذمه الأجير حالا فى مقابل المؤجل (قال فى الجواهر) بمعنى كون الأعمـال كالأـموال فكما ان إطلاق العقـد المقتضـى لإثبات مال فى الذمـة ينزل على ذلك فكـذلك عقد الإجارة المقتضـى لإثبات عمل فى الذمة فالمراد حينئذ انه يتسـلط المسـتأجر على مطالبته فى الحال و ليس للأجير التأخير تمسكا بإطلاق العقد المنزل على الحلول على حسب عقد البيع و شـبهه فحينئذ فالعبارة هنا- يعنى عبارة الشرائع- نحو عباراتهم هناك لا ان المراد بيـان خصوصيـة للحـج نعم يجب التعجيل مع طلب ذى الحق صـريحا أو قيام شاهـد حال على ارادته ذلك فتأمل جيـدا (انتهى ما فى الجواهر) (أقول) بل الأقوى وجوب التعجيل ما لم يصـرح المستأجر بالرضا فى التأخير أو قيام شاهد حال على رضاه به لما تقـدم فى الأمر الرابع فى المسألـة الرابعـة عشـر ان العمل المسـتأجر عليه فى- الإجارة كالمبيع فى البيع بعـد العقد على نحو الإطلاق يصـير ان كالأمانـة الشـرعية فى يد الأمين يجب عليه الرد الى مالكها ما لم يأذن مالكه بالتأجيل و قد عبرنا عن ذلك بان قاعدة السـلطنة تقتضـى تعجيل رده الى مالكه، و التسويف فى التسليم الى مالكه نحو تصرف منه فيه و لا يجوز لأحد ان يتصرف فى مـال غيره الاـ بـإذنه، فما فى المتن من ان إطلاق العقـد يقتضـى الحلول بمعنى جواز المطالبـة و وجوب المبادرة معها الموهم لجواز التأجيل مع عدم المطالبة ليس على ما ينبغى و الصواب ما ذكرناه من وجوب التعجيل ما لم يحرز رضا المستأجر بالتأجيل.

[مسألة (۲۰) إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها]

مسألة (۲۰) إذا قصـرت الأجرة لا يجب على المسـتأجر إتمامها كما انها لو زادت ليس له استرداد الزائد نعم يستحب الإتمام كما قيـل بل قيل يسـتحب على الأجير أيضا رد الزائـد و لا دليل بالخصوص على شـىء من القولين نعم يسـتدل على الأول بأنه معاونة على البر و التقوى و على- الثانى بكونه موجبا للإخلاص فى العبادة.

فى هـذه المسألة أمور (الأول) إذا قصـرت الأجرة لا يجب على المسـتأجر إتمامها، و لو زادت ليس له استرداد الزائد، و الحكمان كلاهمـا ممـا ادعى عليهما الاتفاق و لم يحكم فيهما خلاف عن احـد من الأصـحاب، (و فى الجواهر) و لا خلاف فيه بيننا نصا و فتوى (و فى المـدارک) هـذا ممـا لا خلاف فيه (أقول) و هو مقتضـى عقـد الإجارة، حيث ان الأجير لا يملك أزيـد من الأجرة المسـماة و يملكها بالعقد كلها فإذا لم يشترط فى العقد ان ينفقها كلها فى سـفر الحج لم يكن للمسـتأجر استرداد شىء منها، هذا مضافا الى دلالـة الاخبـار على الحكم الثـانى- أعنى عـدم حق للاسترداد (فمنها) خبر مسـمع قال قلت لأبى عبـد الله عليه السـلام أعطيت رجلا دراهم يحـج بهـا عنى ففضـل منهـا شـىء فلا يرده على، فقـال عليه السـلام هو له لعله يضـيق على نفسه فى النفقة لحاجته إلى النفقـة (و خبر محمد بن عبد الله القمى) قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السـلام عن الرجل يعطى الحجة يحج بها و يوسع على نفسه فيفضل منها، أ يردها عليه قال عليه السلام لا هو له (و موثق عمار)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۴۶

عن ابى عبـد الله عليه السـلام قال سألته عن الرجل يأخـذ الدراهم ليحج بها عن رجل هل يجوز له ان ينفق منها فى غير الحج قال إذا ضمن الحجة فالدراهم له يصنع بها ما أحب و عليه حجه.

و الحكمـان واضـحان بمرتبـة من الوضوح و ليس فيهمـا خلاف الا ما يحكى عن أبى حنيفـة من عـدم وجوب دفع ما نقص من الأجر على المسـتأجر بناء منى على بطلان الإجارة على الحـج، قال فى- التـذكرة و حكى عن أبى حنيفـة منع الإجارة على الحج فيكون الأجير نائبا محضا و ما يدفع اليه من المال يكون رزقا لطريقة فلو مات أو أحصـر أو ضل الطريقة أو صد لم يلزمه الضمان لما أنفق عليه لأنه إنفاق بإذن صاحب المال (انتهى) و لعل حكمه ببطلان الإجارة على الحـج من جهـة الإشـكال فى أخذ الأجرة على العبادات الـذى انـدفع فى محله بما لا مزيد عليه فلا أساس لمبناه، مع انه يرد عليه الاشـكال فيما فرعه عليه من كون ما يدفع اليه من المال رزقا فإنه على تقدير كونه كذلك يكون متوقفا على الإتيان بالحج لا مطلقا.

(الأمر الثانى) المحكى عن النهاية و المبسوط و المنتهى انه يستحب للمسـتأجر الإتمام لو قصـرت الأجرة عن نفقة الحج مستدلا بكونه معاونـة على البر و التقوى، و المحكى عن التـذكرة و- المنتهى و التحرير استحباب رد ما زاد منها لكونه أقرب الى تحقيق الإخلاص المعتبر فى العبـادة (و لا يخفى) انه ليس لاسـتحباب الأمرين نص بالخصوص، و معاونـة المسـتأجر للأجير على البر و التقوى متوقفـة أولا على احتياج الأجير عند قصور الأجرة إلى مساعدة المسـتأجر و هو مع توقفه على كون الافتقار فى أثناء حجه لا يختص استحبابه بالمسـتأجر ثانيا" بل المعاونة مستحبة من كل من تمكن منها و هى غير استحباب إتمام الأجرة من خصوص المسـتأجر و لو كان بعد العمل، كما ان اسـتحباب رد الزائد لأجل كونه أقرب الى الإخلاص انما يكون إذا كان الرد فى الأثناء و الا فبعـد العمل لا يؤثر فى انقلاب ما عمل عما هو عليه، مع ان الكلام فى اسـتحباب رد الزائـد بعـد العمل، اللهم الا ان يكون نية الأجير فى أثنـاء العمـل ان يرد الزائـد بعـد العمـل إذا زاد شـىء هى المقرب للإخلاص (و قال فى المـدارک) بعـد حكايـة هـذا الاسـتدلال عن المعتبر ما لفظه و كان مراده- اى مراد المحقق فى المعتبر- انه مع قصد الإعادة ابتداء يكون قصده بالنيابة القربة لا العوض ثم استحسـنه و قـال و هو حسن (انتهى) و اسـتظهر فى الحـدائق من ان مرادهم بكون رد الزائـد أقرب الى الإخلاص فى العمل ان اعاده الزائـد بعد الفراغ من الحج كاشف عن كون قصد النائب بالإجارة و النيابة القربة لا العوض (انتهى) و لا يخفى ما فيه من البعد، لكون الرد حينئذ كاشفا عن تحقق الإخلاص حين العمل فى مقام إثباته لا انه محقق له فى مرحلة الثبوت.

(الأمر الثالث) قال المفيـد (قـده) فى المقنعة بعد الحكم بان الرجل إذا أخذ حجة ففضل منها شـىء فهو له و ان عجزت فعليه بأنه جـائت روايـة بـأنه ان فضـل مما أخـذه فإنه يرده ان كان نفقته واسعة و ان كان قتر على نفسه لم يرد ثم قال: و على الأول العمل (انتهى) و لعل نظره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۲۴۷

قدس سره فى ذلك الى خبر مسمع المتقدم فى الأمر الأول الا انه- كما فى الجواهر- ضعيف الدلالة على التفصيل المذكور مع معارضته فى ذلك بخبر القمى المتقدم، فهذا الاحتمال ليس بشى‌ء (الأمر الرابع) المحكى عن كشف اللثام انه لو شرط فى ضمن العقد الإتمام على تقدير القصور و الرد على تقدير الزيادة لزم الوفاء به (و أورد عليه فى الجواهر) بإمكان منع صحة هذا الشرط لجهالة مقدار ما يتمه أو يرده فيكون غرريا منهيا عنه.

[مسألة (۲۱) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر]

مسألة (۲۱) لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر فكالحاج عن نفسه يجب عليه إتمامه و الحج من قابل و كفارة بدنه و هل يستحق الأجرة على الأول قولان مبنيان على ان الواجب هو الأول و ان الثانى عقوبة أو هو الثانى و ان الأول عقوبة قد يقال بالثانى للتعبير فى الاخبار بالفساد الظاهر فى البطلان و حمله على اراده النقصان و عدم الكمال مجاز لا داعى اليه و حينئذ فتنفسخ الإجارة إذا كانت معينة و لا يستحق الأجرة و يجب عليه الإتيان فى القابل بلا- اجره و مع إطلاق الإجارة تبقى ذمته مشغولة و يستحق الأجرة على ما يأتى به فى القابل، و الأقوى صحة الأول و كون الثانى عقوبة لبعض الأخبار الصريحة فى الحاج عن نفسه و لا فرق بينه و بين الأجير و لخصوص خبرين فى خصوص الأجير عن إسحاق بن عمار عن أحدهما عليهما السلام قال قلت فان ابتلى بشى‌ء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أ يجزى عن الأول، قال نعم، و فى الثانى سئل الصادق عليه السلام عن رجل حج عن رجل فاجترح فى حجه شيئا يلزم فيه الحج من قابل و كفارة قال هى للأول تامة و على هذا ما اجترح فالأقوى استحقاق الأجرة على الأول و ان ترك الإتيان من قابل عصيانا أو لعذر، و لا فرق بين كون الإجارة مطلقة أو معينة و هل الواجب إتيان الثانى بالعنوان الذى اتى به الأول فيجب فيه قصد النيابة عن المنوب عنه و بذلك العنوان أو هو واجب عليه تعبدا و يكون لنفسه وجهان لا يبعد الظهور فى الأول و لا- ينافى كونه عقوبة فإنه يكون الإعادة عقوبة و لكن الأظهر الثانى و الأحوط ان يأتى به بقصد ما فى الذمة ثم لا يخفى عدم تمامية ما ذكره ذلك القائل من عدم استحقاق الأجرة فى صورة كون الإجارة معينة و لو على ما يأتى به فى القابل لانفساخها و كون وجوب الثانى تعبدا لكونه خارجا عن متعلق الإجارة و ان كان مبرء لذمة المنوب عنه و ذلك لان الإجارة و ان كانت منفسخة بالنسبة إلى الأول لكنها باقيه الى الثانى تعبدا لكونه عوضا شرعيا تعبديا عما وقع عليه العقد فلا- وجه لعدم استحقاق الأجرة على الثانى و قد يقال بعدم كفايه الحج الثانى أيضا فى تفريغ ذمه المنوب عنه بل لا بد للمستأجر ان يستأجر مرة أخرى فى صورة التعيين و للأجير ان يحج ثالثا فى صورة الإطلاق لأن الحج الأول فاسد و الثانى انما وجب للإفساد عقوبة فيجب ثالث إذا لتداخل خلاف الأصل و فيه ان هذا انما يتم إذا لم يكن الحج فى القابل بالعنوان الأول و الظاهر من الاخبار على القول بعدم صحة الأول وجوب إعادة الأول و بذلك العنوان فيكفى فى التفريغ و لا يكون من باب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۲۴۸

التداخل فليس الإفساد عنوانا مستقلا نعم انما يلزم ذلك ان قلنا ان الإفساد موجب لحج مستقل لا على نحو الأول و هو خلاف ظاهر الاخبار (و قد يقال) فى صورة التعيين ان الحج الأول إذا كان فاسدا و انفسخت الإجارة يكون لنفسه فقضائه فى العام القابل أيضا يكون لنفسه و لا- يكون مبرء لذمة المنوب عنه فيجب على المستأجر استيجار حج أخر (و فيه أيضا) ما عرفت من من ان الثانى واجب بعنوان اعادة الأول و كون الأول بعد انفساخ الإجارة بالنسبة إليه لنفسه لا يقتضى كون الثانى له و ان كان بدلا عنه لانه بدل عنه بالعنوان المنوى لا بما صار اليه بعد الفسخ، هذا، و الظاهر عدم الفرق فى الأحكام المذكورة بين كون الحج الأول

المستأجر عليه واجبا أو مندوبا بل الظاهر جريان وجوب الإتمام و الإعادة فى النيابة تبرعا أيضا و كان لا يستحق الأجرة أصلا.
فى هذه المسألة أمور (الأول) انه سيأتى فى محله إنشاء الله تعالى ان الحاج عن نفسه إذا فسد حجه قبل المشعر وجب عليه الإتمام و الحج من قابل و عليه كفارة بدنه بلا خلاف فى ذلك و النصوص مستفيضة به، هذه أحكام الحاج عن نفسه، و كل هذه الأحكام ثابتة للنائب لعموم ما دل على ثبوتها فى مطلق الحج الشامل لمطلق الحج من الواجب و المندوب كان الحج عن نفسه أو عن غيره و خصوص ما ورد فى حج الأجير عن غيره بما نقله فى المتن و يأتى الكلام فيه فلا إشكال فى أصل الحكم (و فى الجواهر) بلا خلاف بيننا بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.
(الأمر الثانى) هل الأجير يستحق الأجرة على الحج الأول الذى أفسده فيما إذا كان الحج المستأجر عليه متعينا بالزمان أولا، قولان مبنيان على ان الأول هو الحج الواجب عليه و ان الثانى عقوبة أو أن الأول عقوبة و الثانى هو الفرض (فعلى الأول) يستحق الأجرة لإتيانه بالعمل- المستأجر عليه و حصول فراغ ذمه المنوب عنه (و على الثانى) لا يستحق شيئا لأن الإجارة تعلقت بالحج فى العام الأول و قد أفسده، و الحج الثانى و ان كان هو الفرض و يحصل به فراغ دمه المنوب عنه الا انه ليس متعلق الإجارة.
(الأمر الثالث) اختلف فى انه إذا أفسد حجه و وجب عليه الحج من قابل بعد إتمام ما بيده فهل يكون الفرض هو الأول و الثانى عقوبة أو بالعكس (و اختار فى الجواهر) فى هذا المقام أى فى باب النيابة القول الثانى و استدل له بان الحج الأول مما أطلق عليه الفاسد فى النص و- الفتوى و هو اى الفساد ظاهر فى البطلان، قال (قده) و احتمال ان هذا الإطلاق مجاز لا داعى إليه بل هو مناف لجميع ما ورد فى بيان المبطلات فى النصوص من انه قد فاته الحج و لا حج له و نحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه- الى ان قال- و الخبران الذان ستسمعهما و ان كانا ظاهرين فى ان الفرض هو الأول الا انه يجب حملهما على إرادة إعطاء الله تعالى للمنوب عنه حجة تامة تفضلا منه و ان قصر النائب فى إفساده و خوطب بالإعادة فلا محيص عن القول بان- الفرض هو الثانى (انتهى)
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٤٩
و المحكى عن الشيخ هو الأول أى كون الفرض هو الأول و ان الثانى عقوبة (و قال فى المدارك) انه احد القولين المشهورين و اختاره فى الجواهر فى مبحث كفارات الإحرام، و استدل له بخبر زرارة المروى فى الكافى قال سألته عن محرم غشى امرئته، قال عليه السلام جاهلين أم عالمين قلت أجبنى على الوجهين جميعا، قال عليه السلام ان كانا جاهلين استغفرا ربهما و مضيا على حجهما و ليس عليهما شىء، و ان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه و عليهما بدنه و عليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذى أحدثا فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما و رجعا الى المكان الذى أصابا فيه ما أصابا، قلت فأى الحجتين لهما، قال: الأولى التى أحدثا فيها ما أحدثا و الأخرى عليهما عقوبة.
و هذا الخبر- كما ترى- نص فى كون الفرض هو الأول، و إطلاقه يشمل الحاج عن نفسه و النائب عن غيره، و لو قيل بظهوره فى الحاج عن نفسه قلنا بعدم الفرق بينهما بما عرفت من نقل الإجماع على عدم الفرق (و الاشكال) على الاستدلال به بالإضمار لا يعبأ به لان المضمر مثل زرارة لا يسئل عن غير الامام عليه السلام مضافا الى ظهور كون الإضمار ناشيا من تقطيع الاخبار (و يدل على كون الأول هو الفرض) فى خصوص النائب الخبران المذكوران فى المتن و الراوى فى كليهما هو إسحاق بن عمار (و قد أورد) على الاستدلال بالخبر الأول بأنه مصدر بما يخرجه عن الدلالة على المدعى فى المقام و هو كون الحج الأول فرضا و الثانى عقوبة إذا صدره هكذا: سئلته عن الرجل يموت فيوصى بحجه فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات فى الطريق أو بمكة قبل ان يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول، قلت فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أ يجزى عن الأول قال نعم، فان المراد من الأول فى الفقرة المذكورة فى المتن

الشخص الأول لا الحج الأول و ضمير يجزى راجع الى الحج الذى وقع فيه المفسد.

(و لا ـ يخفى) ان مـا ذكره و ان كان واضـحا لكنه لا يضـر بالاسـتدلال على المـدعى بل الاسـتدلال متوقف عليه فان اجزاء الحج الـذى وقع فيه المفسـد عن المنوب عنه متوقف على صـحته لان الحـج الباطل لا يجزى عمن عليه الحج و الحج الثانى يجب على النائب عقوبهٔ عليه، فدلالهٔ هذا- الخبر متوقف على الحكم باجزاء الحج الذى وقع فيه المفسد عن المنوب عنه كما لا يخفى (و قد تكلف فى الجواهر) بحمـل هـذين الخبرين على إرادهٔ إعطـاء الله تعـالى للمنوب عنه حجه تامـهٔ تفضـلا منه و ان قصـر النائب فى إفسادهـا و خوطب بالإعـادهٔ (و لا ـ يخفى) ان هـذا الحمـل ليس أسـهل من حمـل الفسـاد فى الفتاوى على اراده النقصان و عـدم الكمال و ان الـداعى فى حمل الفساد على ما ذكر هو أظهريـهٔ هذين الخبرين و خبر زرارهٔ على كون الثانى هو العقوبهٔ (فالأقوى) ما عليه فى- المتن من صحهٔ الحج الأول و كون الحج الثانى عقوبهٔ.

و عليه فالأقوى اسـتحقاق الأجير للأجرهٔ المسـماهٔ على الحـج الأول، و هـذا فيما إذا اتى- النائب بالحج الثانى فى العام الذى بعده ظاهر، و اما لو تركه عصيانا أو لعذر فالذى عليه المتن هو انه أيضا كذلك (و لكن الحق) هو التفصيل بين ما إذا قلنا بكون الثانى مع كونه عقوبـهٔ مكملاـ لنقص الأـول و عـدمه (فعلى الأول) يقال بعـدم اسـتحقاق الأجير للأجرهٔ لكونه أجيرا على العمل الكامل بوصفه الكامل، و المأتى به حينئذ هو الناقص (و على الثانى) يقال باستحقاقها لعدم دخل الحج الثانى فى صفهٔ الكمال للاول.

(الأمر الرابع) هل الواجب فى إتيان الحج الثانى إتيانه بعنوان النيابهٔ أو انه واجب على النائب مسـتقلا تعبدا لمكان ما صدر منه منا لمفسـد فى الحـج الأول (وجهان) من ان الحج الثانى هو الحج المتدارك به النقص الحاصل فى الحج الأول فيكون نظير القضاء فى كونه تـداركا لمـا فـات منه من الأـداء و انه من توابعه فـإذا كـان الواجب فى الحـج الأول قصـد إتيانه عن المنوب عنه يكون الواجب فيما يتبعه أيضا ذلك كما فى صلوه الاحتياط أو الأجزاء المنسيهٔ التى يجب قضائها، و من ان الظاهر من كونها عقوبهٔ انما هو تـداركه عما صـدر من النائب من حيث نفسه فيكون العقاب عليه لا على المنوب عنه حتى يجب على النائب قصـد النيابهٔ عنه فى العقوبهٔ أيضا، و هذا الأخير بناء على كون الحج الثانى عقوبهٔ أظهر.

(الأـمر الخامس) قـد مر فى الأمر الثالث ان المختار عنـد صاحب الجواهر (قـده) فى المقام هو كون إتمام الحـج الأول مع بطلانه بالمفسـد عقوبـهٔ و ان الفرض هو الحـج فى القابـل و انه (قـده) فرع على ذلك بأنه لا محيص عن القول بانفساخ الإجارهٔ فيما إذا كانت معينهٔ بالعام الذى وقع فيه الحج الأول و عود الأجرهٔ إلى المسـتأجر و ان الأجير لا يسـتحق من الأجرهٔ شـيئا و ان كان يجب عليه الإتيان فى العام القابل بالحـج بقصـد النيابهٔ عن المنوب عنه و انه يبرء ذمته لو كانت مشـغولهٔ بالحج (و أورد عليه فى المتن) بأن الإجارهٔ و ان كانت منفسـخهٔ بالنسـبهٔ إلى الحج الأول لكنها باقيهٔ بالنسبهٔ إلى الحج الثانى تعبدا لكونه عوضا شرعيا تعبديا عما وقع عليه العقد فلا وجه لعدم استحقاق الأجرهٔ عليه.

(و لاـ يخفى ما فيه) اما أولا فلما فاته لحكمه بان الحـج الثانى على القول بكونه عقوبـهٔ هو ما يجب على النائب مسـتقلا من حيث نفسه لاـ من حيث النيابـهٔ عن المنوب عنه، و الحكم فيه على القول بكونه هو الفرض أيضا كـذلك و لـذلك يجب الحـج الثانى على من أفسـد حجه الأـول و لو كـان الحـج الأـول منـدوبا، و القول بـان الحـج الثـانى حينئـذ هو الفرض مسامحهٔ فى التعبير بل الصواب ان يقال بإفساد الحج الأول المنـدوب يصير الحج واجبا عليه فى القابل و ان من أسـباب وجوب الحـج الإفساد كما انه يجب بالاسـتطاعهٔ و غيرهـا من الأسـباب (و اما ثانيا) فلانه على تقـدير تسـليم كونه واجبا بعنوان كونه عن المنوب عنه لا يقتضـى كونه عوضا شرعيا يستحق به الأجرهٔ، لأن الثابت

بالـدليل حينئـذ هو كونه عوضا عن الأول من حيث العمل نفسه لا انه عوض عنه من حيث وقوع- الإجارة عليه لكى يكون بمنزلة المستأجر عليه فيستحق الأجرة عليه (فالأقوى) حينئـذ على القول بكون الحـج الثانى هو الفرض عدم استحقاق الأجرة عليه و ان كان الإتيان به موجبا لبرائه ذمه المنوب عنه.

(الأمر السادس) المحكى عن غير واحد من الأساطين كالشيخ فى المبسوط و الخلاف و الحلى فى السرائر و المحقق فى المعتبر و العلامـة فى جمله من كتبه المنتهى و القواعـد عـدم كفايـة الحـج الثانى أيضا فى تفريغ ذمه المنوب عنه بل لا بد للمستاجر أن يستأجر مرة أخرى فى صورة التعيين و على الأـجير ان يحـج مرة ثـالثه فى صورة الإطلاـق (و استدل عليه) بـان من اتى بـالحج الفاسـد فقـد أوقع الحـج على غير وجهه المأذون فيه لأنه انما اذن له فى حج صـحيح فاتى بالفاسد فيقع من الفاعل كما لو اذن له فى شـراء عين بصـفة فاشتراها بغير تلك الصـفة فإن الشـراء يقع له دون الأمر و إذا ثبت انه ينقلب اليه فنقول انه قد أفسد حجا قد وقع عنه فلزمه قضـائه عن نفسه و كـان عليه الحـج عن المستأجر بعـد حجه القضاء لأنها تجب على الفور (و لا يخفى ما فيه) من أوله إلى أخره اما قوله انه اذن له فى حـج صـحيح فاتى بفاسـد فيقع عن الفاعل ففيه انه إذا اتى بفاسـد لا يقع شـيئا حتى يقع عن الفاعـل أو عن المنوب عنه و لـذا قلنـا كما تقـدم انه على القول ببطلان الحـج الأول تنفسـخ الإجارة لو كانت معينـة و لا يستحق الأـجير الأـجرة بالإتيـان بالحـج الثـانى، و على القول بكونه هو الفرض يصـح الحـج الأول و يستحق الأجير به الأجرة و تبرء ذمه المنوب عنه به، و اما قوله كما لو اذن له فى شراء عين بصفة فاشتراها بغير تلك الصفة فإن الشراء يقع له دون الأمر ففيه انه لا يقع له أصـلا و كيف يقع عن الفاعـل مع انه أوقعه عن الأمر، بل الحق انه إذا كانت العين المأذون شـرائها بصـفة أخـذت الصـفة فيها على وجه التقييـد و وحـدة المطلوب يقع شـراء فاقـده الوصف عن الاذن فضوليا يتوقف على أجازته، و ان كانت الصـفة مأخوذة على وجه الشـرطية يقع الشـراء عن الاذن لكن له الخيار فى الفسخ لتخلف الشـرط و على كل تقدير لا يقع عن الفاعل لأنه أوقعه عن غيره، و امـا قوله انه قـد أفسـد حجـا قـد وقع عنه ففيه أنه بالإفساد على ما زعمه يقع عنه لا انه أفسـد حجا وقع عنه، و ان كان الفساد وقع فى حـج عن غيره فلا يلزمه قضائه عن نفسه بل يجب قضائه عن غيره لكون ما وقع فيه الفساد عن غيره و إذا قضاه عن غيره- اعنى المنوب عنه فى الحـج الأـول- تبرء ذمـة المنوب عنه امـا بالحـج الأـول ان كـان هو الفرض أو بالحـج الثـانى ان كان الفرض هو، و على التقديرين فلما حاجة الى الحج الثالث، و منع انقلاب الحج الأول فى صورة التعيين إذا فسد بوقوع المفسد فيه كمـا ذكرنـاه و صـرح به فى الجواهر اولى من تسـليمه و ادعـاء ان الثـانى مع الانقلاب يوتى به بعنوان الـذى كان عليه الأول قبل الانقلاب كما أجاب به فى المتن إذ مع الانقلاب و صيرورة الحج الأول عن الفاعل نفسه و وجوب إتمامه عليه بذلك-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۵۲

العنوان لا وجه لكون الحـج الثانى بعنوان اعادة الحج الأول عن المنوب عنه، بل الحق على فرض الانقلاب كون الحجين كلاهما عن الفاعـل و يقع مـا عن المنوب عنه على ذمته فيحتـاج إلى استيجـار المسـتأجر حجا ثالثا فى صورة التعيين أو إتيان الأجير حجا ثالثا فى صورة الإطلاق.

(الأمر السابع) لا فرق فى الأحكام المـذكورة فى هذه المسألة بين كون الحج المسـتأجر عليه واجبا على المنوب عنه أو مندوبا أو كان النائب متبرعا بالحج فإذا أفسد المتبرع حجه وجب عليه الإتمام و الحج من قابل و يكفى عن المنوب عنه.

[مسألة (۲۲) يملك الأجير الأجرة بمجرد العقد]

مسألة (۲۲) يملك الأجير الأجرة بمجرد العقـد لكن لا يجب تسـليمها الا بعـد العمل إذا لم يشترط التعجيل و لم تكن قرينه على

ارادته من انصراف أو غيره و لا- فرق فى عدم وجوب التسليم بين ان يكون عينا أو دينا لكن إذا كانت عينا و نمت كان النماء للأجير، و على ما ذكر من عدم وجوب التسليم قبل العمل إذا كان المستأجر وصيا أو وكيلا و سلمها قبله كان ضامنا لها على تقدير عدم العمل من المؤجر أو كون عمله باطلا و لا يجوز لهما اشتراط التعجيل من دون اذن الموكل أو الوارث، و لو لم يقدر الأجير على العمل مع عدم تسليم الأجرة كان له الفسخ و كذا للمستأجر لكن لما كان المتعارف تسليمها أو نصفها قبل المشى يستحق الأجير المطالبة فى صورة الإطلاق و يجوز للوكيل و الوصى دفعها من غير ضمان.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يملك الأجير الأجرة بمجرد العقد لانه مقتضى النفوذ و- الصحة (و فى المدارك) و لا ريب فى تحقق الملك بالعقد لان ذلك مقتضى صحة المعاوضة (الثانى) لا يجب على المستأجر تسليم الأجرة إلى الأجير إلا بعد العمل فيما إذا لم يشترط التعجيل و لم تكن قرينه على اراده التعجيل من انصراف أو كونه المتعارف فى عرف المتعاملين (قال فى المدارك) لكن لا- يجب تسليمها الا بعد العمل كما فى مطلق الإجارة (أقول) و الوجه فى ذلك ان بناء المعاوضات من البيع و الإجارة و نحوهما على التسليم و التسلم و القبض و الإقباض، فلكل واحد من المتعاملين الامتناع عن التسليم فى ظرف عدم تسليم الأخر كما ان لكل منهما المطالبة فى ظرف تسليمه لكن تسليم المنفعة للأعيان المملوكة مثل الدار و الدكان والدا به و العبد و نحوها انما هو بتسليم- العين و فى غير ذلك تسليمها بإتمام العمل كالخياطة و الكتابة و نحوهما إذا كان من عمل الحر فان الحر لا يستولى عليه لكى يكون الاستيلاء عليه قبضا لمنفعته لا شرعا و لا عرفا فلا يرد عليه انه لا فرق بين الحر و العبد و ذلك بدعوى ان ما اشتهر من عدم دخول الحر تحت اليدان كان بمعنى عدم صيرورته مملوكا شرعيا فالعبد أيضا كذلك لا يصير مملوكا للمستأجر، و ان كان عدم التسلط الخارجى عليه فهو خلاف ما نراه كثيرا من تسلط بعض على بعض الأحرار (الى أخر ما فى تقريرات بعض أهل العصر) (و لا يخفى ما فيه) بل المراد تسلط العرف، و استيلاء المستأجر على العبد المملوك للموجر

بتسليم الموجر رقبته إلى المستأجر كتسليم الدار المستأجرة إليه حيث ان العرف يراه تسليما و يرى استيلاء المستأجر على رقبة العبد المستأجر عليه أو الدار المستأجرة استيلاء بخلاف تسليم الأجير الحر نفسه فان العرف لا- يرون تسليمه ذلك استيلاء للمستأجر عليه، بل ليس فى البين الا تملك المستأجر منافعه التى لم يحصل للمستأجر قبضها لا باستيفائها و لا بالتسلط على العين التى يستفاد منها.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى عدم وجوب تسليم الأجرة ما لم يحصل العمل بين ان تكون- الأجرة عينا خارجيا أو تكون دينا فى الذمة لكون منشا عدم وجوب التسليم هو عدم وصول المعوض و هو عمل الأجير، و هذا واضح لا حاجة الى التعرض لهذا التعميم و انما تعرض له فى المتن توطئة لما يترتب عليه من كون منفعة العين بعد عقد الإجارة للأجير فلو كانت لها منافع يجب ردها إلى الأجير عند تسليم العين اليه (قال فى المدارك) فلو كانت (يعنى الأجرة) عينا فزادت بعد- العقد أو نمت فهما للأجير لكن لا يجب تسليمهما الا بعد العمل.

(الأمر الرابع) إذا كان المستأجر وصيا أو وكيلا و سلم الأجرة إلى الأجير كان ضامنا لها على تقدير عدم عمل الأجير أو كون عمله باطلا- إذا لم يكن مأذونا من الموصى أو الموكل فى التعجيل فى التسليم، و استدل لضمانه فى الجواهر بكونه تفريطا اى لضياع حق الموصى أو الموكل بزوال ماله و عدم استيفائه العمل، و الظاهر ان يكون منشا الضمان هو التعدى أى فعل الوصى أو الوكيل ما ليس له فعله حيث لم يأذن فى التعجيل (لا يقال) ان الأجرة بعد العقد خرجت عن ملك الموصى أو الموكل فليس فى تسليمها إلى الأجير تصرف فى ملكهما حتى يوجب الضمان (لأنا نقول) لكل من الموصى و الموكل حق الامتناع عن دفع الأجرة قبل تسليم العمل فالدفع قبل العمل تضييع لذاك الحق فيوجب الضمان و لا يجوز لهما اشتراط التعجيل من دون الإذن أى اذن

الموكل أو- الوارث، اما عدم جوازه للوكيل فلكونه تعديا و تصرفا فيما ليس له و اما عدم جوازه للوصى من دون اذن الوارث فربما يستشكل فيه بأنه ليس للوارث فى ذلك حق حتى يحتاج الى اذنه (و يندفع) بأنه يتصور ذلك فيما إذا كان الوصى وصيا فى إخراج الحج من الأصل فإن المال حينئذ منتقل الى الوارث و يكون تصرف الوصى فيه تصرفا فى مال الوارث فيحتاج الى اذنه.

(الأمر الخامس) لو لم يقدر الأجير على العمل ما لم يقبض الأجرة أو بعضها من المستأجر ففى المدارك انه قد استقرب الشهيد فى الدروس جواز فسخه للضرر اللازم من اشتغال ذمته بما استوجر عليه مع عدم تمكنه منه ثم احتمل صاحب المدارك عدم جواز فسخه، قال فينتظر وقت الإمكان لأن التسلط على فسخ العقد اللازم يتوقف على الدليل و مثل هذا الضرر لم يثبت كونه مسوغا، نعم لو علم عدم التمكن مطلقا تعين القول بجواز الفسخ (انتهى ما فى المدارك) و قال فى الجواهر بعد نقله ما فى الدروس ما حاصله ان المتجه مع إمكان عود التمكن انتظاره و لا-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٥٤

ينتهى إلى جواز الفسخ و مع العلم بعدم التمكن مطلقا يتجه القول بجواز الفسخ للمستأجر و الأجير للضرر.

(أقول) و الحق ان يقال مع العلم بعدم تمكن الأجير مطلقا تنفسخ الإجارة من غير حاجة الى الفسخ لاعتبار تمكن الأجير من الإتيان بالعمل فى صحة الإجارة و بعد ظهور عدم تمكن- الأجير من الإتيان به قبل قبض الأجرة و امتناع المستأجر عن إقباضها ينكشف انفساخ الإجارة، و اما مع ترقب التمكن فى تلك السنه فينتظر حتى يحصل التمكن أو يحصل الياس من حصوله فتنفسخ الإجارة أيضا لو كانت الإجارة معينة بتلك السنه، و ينتظر حصوله بعدها لو كانت مطلقة الا ان يوجب الضرر المجوز للفسخ فيحصل الخيار للأجير حينئذ، و الله العالم.

(الأمر السادس) لما كان المتعارف فى اجرة الحج تسليمها أو تسليم بعضها قبل المسير الى الحج يستحق الأجير مطالبة ما يتعارف تسليمه قبل التوجه الى الحج (قال فى المدارك) لان ما جرت به العادة يكون كالمنطوق به (انتهى) و يجوز للوكيل و الوصى دفع ما جرت العادة بدفعه من غير ضمان، و عن الجواهر: عملا بالاذن المستفاد من التعارف.

[مسألة (٢٣) إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة]

مسألة (٢٣) إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة فلا يجوز للأجير أن يستأجر غيره الا مع الاذن صريحا أو ظاهرا، و الرواية الدالة على الجواز محمولة على صورة العلم بالرضا من المستأجر.

إطلاق إجارة الحج يقتضى المباشرة، لانصرافه إلى الأجير المعين انصرافا ناشيا من التعارف فى كون إيقاع عقد الإجارة بين المستأجر و أجيره فى الحج هو اراده عمل الأجير بنفسه، و ذلك لتفاوت الأجراء فى الأجرة بحسب تفاوتهم شرفا وضعه و تفاوتهم فى ركون المستأجرين إليهم و عدمه فربما يطمئن المستأجر بعمل الأجير نفسه و لا يطمئن بعمل أجيره كما هو المشاهد بين الناس (و لا ينافيه) ما ربما يدعى دلالته على الجواز من الخبر و هو المروى فى التهذيب عن عثمان بن عيسى عن الرضا عليه السلام عن الرجل يعطى الحجة فيدفعها الى غيره، قال عليه السلام لا بأس و ذلك لعدم ظهوره فى كون الإعطاء على وجه الإجارة حتى يقال بأن الإطلاق يقتضى الأعم من المباشرة أو يقال بحمله على صورة الإذن للأجير باستنابة رجل أخر، أو يقال بحمله على صوره العلم برضا المستأجر بذلك (كما فى المتن) مضافا الى ما فى الأخير من ان العلم بالرضا لا يصحح الاستيجار الثانى لتوقف صحته على الاذن لا مجرد الرضا (نعم) عمل الأجير الثانى موجب لإبراء ذمة المنوب عنه لو كانت مشغولة بالحج،

و لكن اين هذا من كون العمل الصادر منه هو العمل الصادر المستأجر عليه بالعقد الواقع بين الأجير الأول و بين المستأجر.
(و لكن الإنصاف) انه لو لم يكن هناك إجماع لأمكن القول بكفاية الاستنابة من الأجير و ان حمل الخبر على هذه المحامل تمحل محض، و ذلك لظهور كفايه تبرع شخص ثالث عن الأجير فى إبراء ذمته كما صرح بذلك المصنف (قده) فى باب قضاء الصلاة فى المسألة ٢٢ فقال نعم لو

تبرع متبرع عن الأجير ملك الأجرة (انتهى) فإذا كان التبرع عن الأجير موجبا لبرائه ذمة الأجير و المنوب عنه كليهما فلا مانع من استئجار الأجير الأول لشخص أخر سيما إذا أعطاه الأجرة التى أخذهما بتمامها، فالمسألة محتاجة إلى مزيد تأمل (نعم) يتوقف براءة ذمة الأجير الأول على إتيان الأجير الثانى بالحج كما هو كذلك لو باشر هو العمل أيضا (و الحاصل) انه بعد حصول برأيه ذمة المنوب عنه بعمل المتبرع عن الأجير و تسالمهم على براءة ذمة الأجير أيضا و استحقاقه- الأجرة فلا مانع من استئجار الأجير شخصا أخر.

[مسألة (٢۴) لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج]

مسألة (٢۴) لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعا و كانت وظيفته العدول الى حج الافراد عمن عليه حج التمتع و لو استأجره مع سعة الوقت فنوى التمتع ثم اتفق ضيق الوقت فهل يجوز العدول و يجزى عن المنوب عنه أولا وجهان من إطلاق الاخبار و من انصرافها الى الحاج عن نفسه و الأقوى عدمه و على تقديره فالأقوى عدم اجزائه عن الميت و عدم استحقاق الأجرة عليه لانه غير ما على الميت و لانه غير العمل المستأجر عليه.
لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعا و كانت وظيفته العدول الى حج الافراد عمن عليه حج التمتع و ذلك مثل الحائض و النفساء إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة و ادراك الحج بناء على ان تكون وظيفتهما حينئذ العدول الى الافراد و الإتمام ثم الإتيان بعمرة بعد الحج حسبما يأتى الكلام فيه، أو من ضاق وقته عن إتمام العمرة حيث يجوز له نقل النية الى الافراد على تفصيل يأتى فى محله (و يدل) على عدم جواز استيجاره مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهر أو تسالم الأصحاب عليه- ان جواز العدول انما هو فى مورد اقتضاء الضرورة لذلك، و لا ضرورة فى استيجار من وظيفته الافراد لضيق وقته عن الإتيان بالتمتع، و لا دليل على الاجتزاء به عن التمتع الذى كان هو الواجب المتعين على المنوب عنه مع إمكان استيجار من يأتى بما يجب على المنوب عنه، هذا إذا كان الأجير من أول الأمر ممن ضاق وقته عن الحج تمتعا.
و اما لو استأجره مع سعة الوقت و اتفق ضيق الوقت كالحائض التى طرء عليها الحيض فى غير وقته فهل يجوز له العدول الى الافراد كما فى الحاج عن نفسه أولا- بل يجب عليه الخروج عن الإحرام بعمرة مفردة، و على تقدير الجواز فهل يجزى عن المنوب عنه أولا (وجهان بل- قولان) فالذى اختاره فى المتن عدم الجواز و على تقدير الجواز عدم اجزائه عن المنوب عنه بل ظاهره انه على تقدير الاجزاء عنه لا يستحق الأجير الأجرة لعدم إتيانه بما استوجر عليه، و الذى اختاره سيد مشايخنا و المحقق النائينى قدس سرهما فى ما علقاه هنا هو جواز العدول بل وجوبه و اجزائه عن المنوب عنه و استحقاق الأجير للأجرة لإطلاق ما دل على لزوم العدول و عدم اختصاصه بالذى يحج عن نفسه و لأن النائب يكون بمنزله المنوب عنه فيما كان يجب عليه أو يجوز، و لضعف دعوى انصراف اخبار العدول الى الحلاج عن نفسه فإذا التى النائب بما هو

وظيفته و وظيفة المنوب عنه اجزء عنه و عن المنوب عنه و بذلك يستحق النائب للأجرة بتمامها و قد تقدم ما يشبه المقام فى موت النائب بعد الإحرام و دخول الحرم و اخترنا هناك الاجزاء عن النائب و المنوب عنه كليهما و عدم رد شىء من الأجرة إلى المستأجر، و هذا هو الأقوى و الأشبه بالأصول و القواعد و بالشريعة السمحة السهلة، و الله العاصم.

[مسألة (۲۵) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب اى واجب كان و المندوب]

مسألة (۲۵) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب اى واجب كان و المندوب بل يجوز التبرع عنه بالمندوب و ان كانت ذمته مشغولة بالواجب و لو قبل الاستيجار عنه للواجب و كذا يجوز الاستيجار عنه فى المندوب كذلك، و اما الحى فلا يجوز التبرع عنه فى الواجب إلا إذا كان معذورا فى المباشرة لمرض أو هرم فإنه يجوز التبرع عنه و يسقط عنه وجوب الاستنابة كما مر سابقا و اما الحج المندوب فيجوز التبرع عنه كما يجوز له ان يستأجر له حتى إذا كان عليه حج واجب لا يتمكن من أدائه فعلا و اما ان تمكن منه فالاستئجار للمندوب قبل أدائه مشكل بل التبرع عنه فى الحج المندوب حينئذ أيضا لا يخلو عن إشكال.

فى هذه المسألة أمور (الأول) يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب و المندوب فتبرء ذمة المنوب عنه ان كانت مشغولة و يعطى الثواب ان لم تكن (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك بل الإجماع بقسميه عليه و النصوص به متواترة أو مستفيضة، و لا فرق فى الميت بين ان يكون قد ترك من المال ما يمكن ان يحج به عنه أو لا، بل المقرر فى مبحث التعبدى و التوصلى ان كلما يقبل النيابة أو تصح الإجارة فيه يصح التبرع به و بالعكس، و لا إشكال فى جواز استيجار- الحج عن الميت بل وجوبه فإذا صحت الإجارة عنه صح التبرع به أيضا و لكون الحج مع اشتغال ذمه الميت به كالدين الذى لا إشكال فى جواز التبرع به و لو مع نهى المديون فضلا عن مجرد عدم الاذن خلافا لأبى حنيفة و مالك فأسقطا فرضه ان مات بلا وصيه و اخرجاه من الثلث ان اوصى به.

و استدلوا لأصل الحكم اعنى جواز التبرع عن الميت من النصوص بصحيح رفاعة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و لم يوص بها أ يقضى عنه، قال عليه السلام نعم (و صحيح ابن مسكان) المروى فى الكافى و التهذيب عن عامر (أو عمار) بن عمير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام بلغنى عنك انك قلت لو ان رجلا مات و لم يحج حجة- الإسلام فحج عنه بعض اهله اجزء ذلك عنه، فقال عليه السلام نعم اشهد بها على ابى أنه حدثنى ان رسول الله صلى الله عليه و آله أتاه رجل فقال يا رسول الله ان ابى مات و لم يحج فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله حج عنه فان ذلك يجزى عنه، و غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

(الأمر الثانى) يجوز التبرع عن الميت فى الحج المندوب و ان كانت ذمه الميت مشغولة بالحج الواجب من غير فرق فى ذلك بين ان يكون تبرع المتبرع عنه قبل الاستيجار عنه للحج

الواجب أو بعده لإطلاق النصوص و معاقد الإجماعات و عدم ما يوجب المنع عنه بعد فرض قابلية الحج المندوب للنيابة و كذا يجوز الاستيجار عن الميت للحج المندوب مع اشتغال ذمه الميت بالحج الواجب و لو قبل استيجار الواجب عنه، كل ذلك للإطلاق.

(الأمر الثالث) لا يجوز التبرع عن الحى فى الحج الواجب إذا كان الحى متمكنا من مباشرته كما لا يجوز الاستيجار عنه فى ذلك الحال كما تقدم فى مسائل الاستطاعة، و مع تعذر- المباشرة يجوز الاستيجار بلا اشكال بل يجب على تفصيل تقدم فى محله، و

اما التبرع عنه ففيه وجهان أقواهما الجواز إذا كان ذلک بطلب من الحی أو باذنه و اطلاعه کما مر فی المسألة الثانیة و السبعین من مسائل فصل الاستطاعة.

(الأمر الرابع) یجوز التبرع بالحج المندوب عن الحی خلافا للمحکی عن المنتهی من- التصریح بعدم جواز الحج عنه ندبا إلا بإذنه (قال فی الجواهر) و لعله حمل النصوص علی إهداء الثواب لا علی وجه النیابة الا انه واضح الضعف (انتهی) و یدل علی جوازه من النصوص أخبار.

کثیرة بالغة حد لتواتر (ففی موثق إسحاق بن عمار) عن الکاظم علیه السلام عن الرجل یحج فیجعل حجته و عمرته أو بعض طوافه لبعض اهله و هو عنه غائب ببلد أخر قال علیه السلام نعم، قلت فینقص ذلک من اجره قال علیه السلام لا، هی له و لصاحبه و له أجر سوی ذلک لما وصل، قلت هو میت هل یدخل ذلک علیه: قال، نعم حتی یکون مسخوطا علیه فیغفر له أو یکون مضیقا علیه فیوسع علیه، قلت فیعلم هو فی مکانه ان عمل ذلک لحقه قال نعم، قلت و ان کان ناصبیا ینفعه قال نعم یخفف عنه (و خبر صفوان الجمال) قال دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام فدخل علیه الحارث بن المغیرة فقال بأبی أنت و أمی، لی ابنه قیمة لی علی کل شیء و هی عاتق (ای شابه تکون فی بیت أبیها) فاجعل لها حجتی، فقال علیه السلام اما انه لها أجرها و یکون لک مثل ذلک لا ینقص من أجرها شیء (و خبر ابن مسکان) المروی فی الکافی و الفقیه عن الصادق علیه السلام فی الرجل یحج عن أخر، ماله من الأجر و الثواب، قال للذی یحج عن رجل أخر ثواب عشر حجج (و زاد فی الفقیه) و یغفر له و لأبیه و لابنه و لابنته و لأخیه و لأخته و لعمه و لعمته و لخاله و لخالته ان الله واسع کریم (و خبر موسی بن القاسم البجلی) المروی فی الکافی قلت لأبی جعفر الثانی علیه السلام یا سیدی إنی أرجوان أصوم بالمدینة شهر رمضان، قال تصومها إنشاء الله قلت و أرجو ان یکون خروجنا فی عشر من شوال و قد عود الله زیارة رسول الله صلی الله علیه و آله و أهل بیته علیهم السلام و زیارتک فربما حججت عن أبیک و ربما حججت عن ابی و ربما حججت عن نفسی فکیف اصنع، فقال علیه السلام تمتع، قلت انی مقیم بمکة منذ عشر سنین، فقال علیه السلام تمتع، الی غیر ذلک من النصوص التی لا ضرورة إلی ذکرها، و فیما ذکرناه غنی و کفایة.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۵۸

(الأمر الخامس) لا اشکال و لا خلاف فی جواز استیجار الحی أجیرا لأن یحج عنه الحج- المندوب إذا لم یکن فی ذمته (ای المنوب عنه) الحج الواجب أو کان فی ذمته ذلک لکن لا یکون متمکنا من الإتیان به فعلا مع عدم الیاس عن التمکن فی السنه التی بعدها و اما مع التمکن منه ففی جواز الاستیجار للمندوب قبل أدائه و عدمه احتمالان أقواهما الأول، خلافا للمحکی عن احمد فلم یجز الاستنابة فیه ما دامت ذمته مشغولة بالحج الواجب مستدلا بأنه لا یجوز له فعله بنفسه فلا یجوز له فعله بنائبه (و فیه) کما فی الجواهر ان عدم جواز فعل المندوب لمن علیه الواجب انما هو لإخلال الاشتغال بالمندوب عن الواجب لمکان فوریة وجوبه لا- ان عدم جوازه لعدم مشروعیته فی حقه لکی یمتنع النیابة فیه (نعم) لو أخلت الاستنابة به لقصور النفقة عن الإتیان بالحج الواجب صح القول بعدم جوازها و اما مع عدم إخلالها به فلا مانع عن صحتها کما إذا اشتغل بالحج الواجب فی سنة الاستطاعة و استناب غیره للحج المندوب عنه (و مما ذکرنا ظهر) جواز التبرع عمن علیه الحج الواجب أیضا لما تقدم من الملازمة بین ما جاز الاستنابة فیه بالاستیجار و بین جواز النیابة عنه بالتبرع، و لإطلاق ما دل علی جواز التبرع بالحج.

ثم ان فی بعض نسخ المتن زیادة (فی الحج الواجب) فی أخر جملة هذه المسألة فعلق علیه بعض الأساطین بأنه لا تخلو العبارة من تشویش، و لکن النسخة الی عندنا و علیها حواشی سیدنا الأستاد الأصفهانی قدس سره کما نقلناه من غیر ذکر لهذه الزیادة.

[مسألة (۲۶) لا یجوز ان ینوب واحد عن اثنین أو أزید فی عام واحد]

مسألة (۲۶) لا- يجوز ان ينوب واحد عن اثنين أو أزيد فى عام واحد (و ان كان الأقوى فيه الصحة) إلا إذا كان وجوبه عليهما على نحو الشركة كما إذا نذر كل منهما ان يشترك مع الأخر فى تحصيل الحج فاما فى الحج المندوب فيجوز حج واحد عن جماعه بعنوان النيابة كما يجوز بعنوان إهداء الثواب لجملة من الاخبار الظاهرة فى جواز النيابة أيضا فلا- داعى لحملها على خصوص إهداء الثواب.

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) لا يجوز نيابة واحد عن اثنين أو أزيد فى عام واحد فى حج واجب (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه و عدم ثبوت مشروعيته بل الثابت خلافه (انتهى) و لأن الأصل فى كل ما أمر به من واجب أو مندوب هو اعتبار المباشرة إلا إذا أقام الدليل على صحة الاستنابة فيه و فى مورد الحج فيما تصح فيه النيابة يكون المتيقن من جوازها هو نيابة واحد عن واحد فى عام واحد فى الحج الواجب و لم يقم دليل على جوازها عن أكثر منه و عدم الدليل على جوازها كاف فى الحكم بعدم الجواز للأصل المذكور.

(و كيف كان) فلو أوقع الحج عن أزيد من واحد بطل عن الجميع و لم يصح عن واحد منهما لامتناع وقوعه عن الجميع و عدم إمكان توزيع الحج عليهم بان يكون بعضه لواحد و بعضه الأخر لواحد أخر لعدم قابلية الحج للتوزيع فهو مثل الصلاة فى ارتباطية اجزائها كما انه لا يصح عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۵۹

النائب نفسه أيضا لعدم وقوع نيته له و انما الأعمال بالنيات فلم يبق الا البطلان (هذا) إذا لم يكن وجوبه على أزيد من واحد على وجه الشركة، و لو فرض ذلك بان نذر جماعه الاشتراك فى- استنابه حج واحد لرجل واحد يحج عن جميعهم صح ذلك و لكن ليس هذا من قبيل نيابة واحد عن حجين أو أزيد بل هو نيابة ليحج حجا واحدا عن الجميع فإن أصل الحج المنذور حج واحد لا أكثر.

ثم ان قول المصنف (قده) فيما بأيدينا من نسخ الكتاب (و ان كان الأقوى فيه الصحة) الظاهر انه كلام زائد وقع فى غير محله، و ان الاشتباه وقع من الناسخ الأول فتبعه بعده غيره من الناسخين فان الكلام فى جواز النيابة عن اثنين و عدمه لا فى صحة الحج و عدمها حتى يقول ان الأقوى الصحة و انه لا وجه لقوة جواز النيابة عن اثنين فى الحج الواحد كما بيناه و انه لا يلائم الاستثناء الواقع بعده اعنى قوله الا إذا كان وجوبه عليهما (إلخ) و لا مع التفصيل بين الحج الواجب و المندوب كما يذكره فى قوله: و اما الحج المندوب، و الظاهر ان الاشتباه من الكتاب فى كتابه هذه الجملة هيهنا و كان موضعها فى أخر جمله من المسألة السابقة و كان هيهنا موضع كتابه ما كتبه فى النسخ المشهورة فى أخر تلك المسألة و هو قوله (فى الحج الواجب) فلاحظ و تأمل.

و لكن سيد مشايخنا (قده) صحح ما فى المسألة المتقدمة بما أخرجه من التشويش فى العبارة و علق هيهنا على قول الماتن (و ان كان الأقوى فيه الصحة) قوله: يعنى عن نفسه ثم قال: و هو مشكل، و قد مر منا المنع عن صحته عن نفسه من غير فرق بين ان ينوى عن اثنين أو ان ينوى عن نفسه و عن غيره مع ما فى تصحيح العبارة بإرادة صحة الحج عن نفسه من البعد و اما غيره (قده) ممن علق الحاشية على الكتاب فقد صرح بتشويش العبارة و وقوع اشتباه فى النسخة، و الله العالم.

(الأمر الثانى) ما تقدم كله كان فى الحج الواجب، و اما المندوب فيجوز الإتيان بحج واحد عن متعدد بعنوان النيابة كما يجوز بعنوان إهداء الثواب (و قد نص فى الجواهر) على صحة النحو الأول فضلا عن النحو الثانى فقال ما نصه: نعم الظاهر صحة التشريك فى الحج المندوب بمعنى نيابته عنهما مثلا" فضلا عن إهداء الثواب لهما (انتهى).

(و يستدل) على جواز الأول بغير واحد من الاخبار (كصحيح محمد بن إسماعيل) المروى فى الكافى قال سألت أبا الحسن عليه السلام كم أشرك فى حجتى، قال عليه السلام كم شئت (و خبر ابن عمار) عن الصادق عليه السلام قال قلت له أشرك أبوى فى

حجتی قال علیه السلام نعم، قلت أشرک اخوتی فی حجتی قال نعم، ان الله عز و جل جاعل لک حجا و لهم حجا و لک أجر بصلتک إیاهم، قلت فأطوف عن الرجل و المرأة و هم بالکوفة، فقال نعم تقول حین تفتتح

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۶۰

الطواف اللهم تقبل من فلان الذی أطوف عنه (و مرسل الفقیه) من وصل قریبا. بحجة أو عمرة کتب الله تعالی له حجتین و عمرتین (الخبر) و فی خبر ابی بصیر المروی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام: من حج فجعل حجته عن ذی قرابة یصله بها کانت حجته کامله و للذی حج عنه مثل حجه ان الله عز و جل واسع لذلک (و غیر ذلک من الاخبار).

(و یدل علی الثانی) أعنی جواز إهداء الثواب خبر الحارث بن مغیرة عن الصادق علیه السلام قال قلت له و انا بالمدینة بعد ما رجعت من مکة إنی أردت أن أحج عن أبنتی، قال فاجعل ذلک لها الان (و مرسل الفقیه) و فیه قال رجل للصادق علیه السلام جعلت فداک انی کنت نویت ان ادخل فی حجتی العام أمی أو بعض أهلی فنسیت، فقال علیه السلام:

الان فأشرکهما، و صاحب الرسائل (قده) جعلهما ظاهرین فی إهداء الثواب و لأجل ظهور هما فی ذلک حمل الأخبار المتقدمة الظاهرة فی النیابة علی إهداء الثواب، و لعل استظهاره ذلک من الخبرین من جهة استبعاد النیابة فیما فرغ منه، ضرورة ان قصد النیابة إنما ینفع فی حال الشروع فی العمل، و اما بعد الفراغ منه فلا تأثیر للنیة فی صیرورة العمل للغیر، و هذا بخلاف إهداء الثواب فان محله بعد الفراغ من العمل، حیث ان استحقاق الثواب انما یکون بعد الفراغ منه، لکن ظهورهما فی ذلک ممنوع لعدم استحالة جعل ما عمله لنفسه بعد فراغه منه لغیره و صیرورته له إذا قام الدلیل علیه: و نظیره من نسبی صلاة أظهر فنوی العصر و لم یتذکر الأبعد الفراغ حیث ان الدلیل دل علی انه ینویها ظهر اثم یصلی العصر، و مع تسلیم ظهورهما فی إهداء الثواب فلا وجه لحمل غیرهما من الاخبار الظاهرة فی النیابة علی إهداء الثواب (و لکن الانصاف) عدم ظهور الأخبار المتقدمة فی خصوص النیابة بل تعمها و إهداء الثواب فلاحظ و تأمل.

[مسألة (۲۷) یجوز ان ینوب جماعه عن المیت و الحی فی عام واحد]

مسألة (۲۷) یجوز ان ینوب جماعه عن المیت و الحی فی عام واحد فی الحج المندوب تبرعا أو بالإجارة بل یجوز ذلک فی الواجب أیضا کما إذا کان علی المیت أو الحی الذی لا یتمکن من المباشرة لعذر حجان مختلفان نوعا کحجة الإسلام و النذر أو متحدان من حیث النوع کحجتین للنذر فیجوز أن یستأجر أجیرین لهما فی عام واحد و کذا یجوز إذا کان أحدهما و إجبار و الأخر مستحبا، بل یجوز ان یستأجر أجیرین لحج واجب واحد کحجة الإسلام فی عام واحد احتیاطا لاحتمال بطلان أحدهما بل و کذا مع العلم بصحة الحج منهما و کلاهما آت بالحج الواجب و ان کان إحرام أحدهما قبل إحرام الأخر فهو مثل ما إذا صلی جماعه علی المیت فی وقت واحد و لا یضر سبق أحدهما بوجوب الأخر فإن الذمة مشغولة ما لم یتم العمل فیصح قصد الوجوب من کل منهما و لو کان أحدهما أسبق شروعا

یجوز نیابة جماعة عن واحد فی عام واحد فی الحج المندوب سواء کان المنوب عنه حیا أو میتا، کانت النیابة بالتبرع أو بالإجارة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۶۱

أو بالاختلاف (ففی خبر یونس) أنهم أحصوا لعلی بن یقطین سنة فی الموقف ماه و خمسین ملبیا الی ثلاثمائة، و عن الشهید فی الدروس انه أحصی فی عام واحد خمسمائة و خمسون رجلا- یحجون عن علی بن یقطین صاحب الکاظم علیه السلام أقلهم سبعمائة دینار أو أکثرهم عشرة آلاف و ظاهر ذلک انه کان عمله ذلک بمرأی و منظر من الامام علیه السلام و رضاه به و

إمضائه (و كـذا يجوز) نيابـة متعـددين عن واحـد فى الحـج الواجب عن واحد فى عام إذا كان الواجب عليه متعددا كما إذا كان على الميت حجتـان أو أكثر أو على الحى العـاجز عن الإتيـان بالحـج لمرض كـذلك، سواء كـان مـا على المنوب عنه مختلفات بالنوع كحجـة الإسـلام و النـذر أو متحدات كحجتين أو أكثر بالنذر و شـبهه و ذلك لعدم وجوب الترتيب فى الحج الواجب إذا كان ما عليه متعـدد أو انما كان المانع من إتيان المنوب عنه بنفسه بأزيـد من الحـج الواحـد فى عام واحد عدم إمكان ذلك منه، اما مع إمكانه بالاسـتنابة فلا مانع منه بل هو تعجيل فى إبراء ذمة المنوب عنه سواء كان حيا أو ميتا و مسارعة فى الخيرات، و كذا يجوز تعـدد النائب إذا كان الحـج المأتى به منهم مختلفا فى الواجب و الندب و لو قلنا بعدم جواز الاسـتنابة للحج المندوب لمن عليه الحـج الواجب إذا كان تاريخ اسـتنابه الواجب قبل المندوب، فإنه بعد الاسـتنابة للواجب لا مانع من الاسـتنابة للمندوب و لو كان كلاهما لعام واحد.

و كـذا يجوز استيجار نائبين فى عام واحـد لحـج واجب واحد إذا كان الداعى فى استنابه أكثر من واحد احتمال بطلان أحدهما فـأراد بـذلك الاحتيـاط كمـا تصـح إجـارة أكثر من واحـد ليحـج كل منهما فى عام غير عام الأخر و اما مع عـدم احتمال بطلان أحـدهما احتمالا" عقلائيا فجوز ذلك فى المتن و قال انه مثل إتيان أكثر من واحد بواجب كفائى فى زمان واحد كالصـلوه على الميت و انه يصـح قصـد الوجـوب من كـل منهمـا و لو كـان أحـدهما أسـبق شـروعا، و لكنه لاـ بـد من الكلاـم فيمـا هو الغرض للمسـتأجر فى الإجارة لنائبين لحج واحـد إذا لم يكن الاحتياط راجحا" لعـدم احتمال البطلان فى حج احد النائبين فإنه يعد عند العقلاء من العبث و تضـييع المال إذا كان من نية المستنيب إتيان كل واحد منهما بالحج الواجب الواحد بنية الوجوب، و لا داعى لفرض مثل هذه الفروض، عصمنا الله تعالى من الزلل فى القول و العمل.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٦٢

فصل فى الوصية بالحج

[مسألة (١) إذا وصى بالحج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركة]

مسألة (١) إذا وصـى بالحـج فان علم انه واجب اخرج من أصل التركـة و ان كان بعنوان الوصـية فلا يقال مقتضـى كونه بعنوانها خروجه من الثلث نعم لـو صـرح بـإخراجه من الثلث أخرج فـإن وفى به و الاـ يكون الزائـد من الأصـل و لاـ فرق فى الخروج من الأصل بين حجة الإسـلام و الحج النذرى و الإفساد بأقسامه واجب مالى و إجماعهم قائم على خروج كل واجب مالى من الأصل مع ان فى بعض الاخبـار ان الحـج بمنزلـة الـدين و من المعلوم خروجه من الأصل بل الا قوى خروج كل واجب من الأصل و ان كان بدنيا كما مر سابقا و ان علم انه ندبى فلا إشكال فى خروجه من الثلث و ان لم يعلم أحد الأمرين ففى خروجه من الأصل أو الثلث وجهان يظهر من سيد الرياض خروجه من الأصل حيث انه وجه كلام الصـدوق الظاهر فى كون جميع الوصايا من الأصـل بأن مراده ما إذا لم يعلم كون الموصـى به واجبا أولا فإن مقتضى عمومات وجوب العمل بالوصية خروجها من الأصل خرج عنها صوره العلم بكونها ندبيا، و حمل الخبر الدال بظاهره على ما عن الصدوق أيضا على ذلك لكنه مشـكل فان العمومات مخصصة بما دل على ان الوصـية بأزيد من الثلث ترد اليه الا مع اجازة الورثة، هذا مع ان الشـبهة مصداقية و التمسك بالعمومات فيها محل اشـكال و امـا الخبر المشـار اليه و هو قوله عليه السـلام الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح ان اوصـى به كله فهو جائز فهو موهون بـاعراض العلمـاء عن العمـل بظـاهره و يمكن ان يكون المراد بمـاله هو الثلث الـذى أمره بيـده نعم يمكن ان يقـال فى مثل هـذه الأزمنة بالنسـبة الى هذه الأمكنة البعيدة من مكة الظاهر من قول الموصـى حجوا عنى هو حجة الإسلام الواجبة لعدم تعارف الحج

المستحبى فى هذه الأزمنة و الأمكنة فيحمل على انه واجب من جهة هذا الظهور و الانصراف كما انه إذا قال أدوا كذا مقدارا خمسا أو زكاة ينصرف الى الواجب عليه، فتحصل انه فى صورة الشك فى كون الموصى به واجبا حتى يخرج من أصل التركة أولا حتى يكون من الثلث مقتضى الأصل الخروج من الثلث لان الخروج من الأصل موقوف على كونه واجبا و هو غير معلوم بل الأصل عدمه إلا إذا كان هناك انصراف كما فى مثل الوصية بالخمس أو الزكاة أو الحج و نحوها نعم لو كانت الحالة السابقة فيها الوجوب كما إذا علم وجوب الحج عليه سابقا و لم يعلم انه اتى به أولا فالظاهر جريان الاستصحاب و الإخراج من الأصل و دعوى ان ذلك موقوف على ثبوت الوجوب عليه و هو فرع شكه لا شك الوصى أو الوارث و لا يعلم انه كان شاكا حين موته أو عالما بأحد الأمرين مدفوعة بمنع اعتبار شكه بل يكفى شك الوصى أو الوارث أيضا و لا فرق فى ذلك بين

ما إذا اوصى أو لم يوص فان مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمته بذلك الواجب عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث لكنه يشكل على ذلك الأمر فى كثير من الموارد لحصول العلم غالبا بان الميت كان مشغول الذمة بدين أو خمس أو زكاة أو حج أو نحو ذلك الا ان يدفع بالحمل على الصحة فإن ظاهر حال المسلم الإتيان بما وجب عليه لكنه مشكل فى الواجبات الموسعة بل فى غيرها أيضا فى غير الموقتة فالأحوط فى هذه الإخراج من الأصل.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اوصى بالحج الواجب عليه فمع التصريح بإخراجه من الثلث أو من الأصل فيما يصح إخراجه من الأصل يخرج مما اوصى به، و مع عدم التصريح به و إطلاق الوصية فقد يقال بلزوم إخراجه من الثلث لانه مقتضى الوصية حيث ان ما يجب بها يخرج من الثلث (و الحق) انه يخرج من الأصل حينئذ لأن ما يخرج من الثلث هو الذى يكون وجوبه بالوصية و الحج الواجب ليس وجوبه بالوصية بل الوصية تتعلق بالحج الواجب كما تتعلق بالأمر المندوب كما ان أداء دين الميت إذا اوصى به ليس لأجل الوصية بل الوصية تعلقت بما يجب أدائه (ثم ان الثمرة تظهر) فيما إذا لم يوص بشىء أخر و لم يف الثلث بنفقة الحج حيث انه يؤخذ مما زاد منه و اما مع وفائه بها فلا ثمره (نعم) إذا اوصى بشىء أخر مما يلزم إخراجه من الثلث فبناء على إخراج الحج الواجب الموصى به من الأصل يبدء به فإن بقى بعده من التركة شىء يخرج منه الثلث و يصرف فيما اوصى به؟ و بناء على؟ إخراجه من الثلث يخرج الثلث من جميع المال فان و فى بكل ما اوصى به، و الا وقع بينها التزاحم فيجب تقديم الأهم فالأهم أو الأسبق فالأسبق.

(الأمر الثانى) قد مر فى المسألة الثامنة و المسألة الثالثة عشر من فصل الحج النذرى البحث عن وجوب قضاء ما عدا حجة الإسلام من "؟؟؟ المنذور و الافسادى و عن كون خروجه على تقدير الواجب من الأصل أو الثلث و فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه فراجع ص.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى خروج المندوب عن الثلث إذا اوصى به مع العلم بكونه غير واجب على الموصى، و ذلك لما دل على عدم نفوذ الوصية بغير الواجب فيما زاد على الثلث إلا- بإجازة الوارث، و ما ورد فى إخراج الوصية بالحج المتطوع به من الثلث بالخصوص (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن رجل مات و اوصى ان يحج عنه، قال عليه السلام ان كان صرورة فمن جميع المال و ان كان تطوعا فمن ثلثه، و فى معناه غيره.

أيما الكلام فى ما يشك فى كون الموصى به الحج الواجب أو المندوب ففى خروجه من الأصل أو الثلث (وجهان) ظاهر صاحب الرياض (قده) هو الأول حيث يظهر منه ذلك فى توجيه كلام والد الصدوق (و تفصيل ذلك) ان والد الصدوق ذهب الى جواز الوصية بالمال كله، و استدل له بخبر عمار عن الصادق عليه السلام: الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح إذا اوصى

به كله فهو جائز (و بالرضوى) فإن أوصـى بماله كله فهو اعلم بما فعله و يلزم الوصـى إنفاذ وصيته على ما اوصى به (و أورد عليه فى الريـاض) بالمناقشـة فى دلالـة الاخبار و بمعارضـتها بغيرها و ذلك مثل خبر أخر لعمار عن الصادق عليه السـلام: الميت أحق بماله ما دام فيه الروح يبين به، فان قال بعـدى فليس له الا الثلث، و غير ذلك مما هو أصـح سـندا و أكثر عددا و أوضح دلالة ثم أراد فى الرياض توجيه عبارة ابن بابويه و الرضوى بما يوافق فتاوى العلماء بإمكان ان يكون المراد انه يجب على الوصـى صـرف الموصـى به جميعه فيما اوصـى به من حيث وجوب العمل بالوصية بنص الكتاب و السنه و انه يجوز تبديلها إذا علم ان فيها جورا و لو بالوصية بزيادة عن الثلث، و هو اى الجور فى الوصية بمجرد الاحتمال غير كاف فلعل الزيادة من الثلث وقعت الوصية بها من دون حيف، كان وجبت عليه فى ماله بأحد الأسـباب الموجبة و الموصـى أعلم و هذا غير جواز الوصـية بالزيادة شرعا فلا يمضى بها الا الثلث (انتهى) و هذا كما ترى ظاهر فى انه (قده) يرى خروج الوصـية من الأصل فيما يشك فى كون الموصى به واجبا أو مندوبا و انه انما يكون مورد الخروج من الثلث ما إذا علم عدم وجوبه على الموصى.

و يمكن ان يقـال فى تصـحيح مـا أفـاده فى الريـاض بوجوه (منهـا) ما ذكره المصـنف (قـده) و يلوح إليه عبارة الرياض و هو ان مقتضـى عمومـات الكتـاب و النصوص وجوب العمـل بالوصـية و خروجها من الأصل، خرج منها صوره العلم يكون الموصـى به تبرعيـا و يكون المرجع فيمـا شك فى وجوبه و نـدبه هو تلك العمومات، و اليه ينظر ما فى الرياض من قوله: يجب على الوصـى صرف الموصى به جميعه فيما اوصى به من حيث وجوب العمل بالوصية بنص الكتاب و السنه (إلخ).

(و لا يخفى ما فيه) اما أولا فلان العمومات قد خصصت بما دل على عدم نفوذ الوصية فيما زاد على الثلث مع عدم اجازه الوارث فيما كان اوصـى بما ليس واجبا عليه لا ما علم انه غير واجب عليه حتى يتمسك فى مورد الشك بعموم نفوذ الوصية (و اما ثانيا) فلان التمسك بالعام فى الشـبهة المصداقيـة للمخصـص غير سديـد بعـد خروج العام بسـبب التخصـيص عن كونه تمام الموضوع فيحتـاج فى إثبـات الحكم إلى إحراز ما هو تمام الموضوع بكلا جزئيـة، و مع الشك فى كون الموصـى به واجبا على الوصـى لا يمكن إثبـات حكم الـواجب بـالعموم (و منهـا) ان الحكم الثـابت لموضـوع وجودى مثـل وجوب القصـر المـترتب على المسـافة الشـرعية يسـتظهر من دليله المثبت له بالدلالـة العرفيـة دخـل إحراز الموضوع فى موضوعيته و لا يحكم به عنـد الشك فيه، ففى المقام يكون رد ما زاد على الثلث مع عـدم اجازه الوارث مرتبا" على كون الموصـى به غير واجب لولا الوصـية و كان الموصـى متطوعا فى وصـيته فما لم يحرز التطوع لا يحكم عليه بحكم المخصص، و قد نقحنا الكلام فى تمامية هذه القاعدة و ما يرد عليها فى مبحث الشك فى الكرية فى كتاب الطهارة.

(و منها) التمسك بأصالة الصحة عند الشك فى صحة الوصية إذا اوصى بصرف جميع ماله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۶۵

فيمـا اوصـى به و شك فى صـحة الوصـية و عـدمها من جهـة الشك فى كون وصـيته بالواجب أو بالمنـدوب (و لا يخفى) انه لا مجرى لأصالـة الصـحة فى المقام، فان مجرى أصالـة الصـحة فى العقود انما هو فيما يرجع الى ناحيـة السـبب كالشك فى صـحة الإيجاب و القبول أو وجود الشـرط المفسد فى العقد لا فيما يرجع الى ناحية المسبب مثل كون المبيع ملكا طلقا أو خاليا عن حق متعلق به كحق الرهانة، فإن أصالة الصحة فى العقود ليس لها دليل إلا الإجماع على لزوم حمل ما يصدر من الغير من العقود على الصـحة، و القـدر المتيقن من معقـد الإجماع هو ما كان الشك راجعا إلى ناحيـة السـبب الا المسبب و قـد أفردنا فى تنقيـح هذا الأصل رسالة مفردة، و من الواضح ان الشك فى صـحة الوصية هيهنا ينشأ من الشك فى كون وصيته متعلقة بما يجب عليه أو انه متبرع بها و هذا يرجع اعتباره فى ناحية المسبب أعنى قابلية الموصى به لتعلق الوصية به.

(الأـمر الرابع) الحق عنـدنا فى حجيـة الخبر هو حجيـة الخبر الموثوق بصـدوره و لاـ شـبهه فى عـدم الاطمئنان بصـدور خبر عمار

المذكور فى المتن و كذا الحديث الرضوى الذى مر فى الأمر المتقدم و ذلك لعدم عمل الأصحاب بهما و اعراضهم عنهما فلا حاجة الى حملهما على محامل و التكلف فى تأويلهما، و لكن حملوها على وجوه (منها) ان يكون المراد بماله فى الخبرين هو ماله الذى أمره بيده و يصح منه الوصية به و هو الثلث (و لا يخفى ما فيه) من البعد و ارتكاب خلاف الظاهر (و منها) حمل الخبرين على ما إذا كان التصرف فى جميع أمواله على نحو التخيير و تكون وصيته به اعترافه بما فعل من البيع المحاباتى أو الهبة و نحوهما بناء على خروج المنجزات من الأصل (و فيه) أيضا من البعد ما لا يخفى مضافا الى ابتنائه على القول بخروج المنجزات من الأصل (و منها) ما فى المتن من حملهما على ما إذا كان الظاهر من قول الموصى حجوا عنى هو إرادة حجة الإسلام (و لا يخفى) ان هذا مبنى على دعوى انصراف مثل قوله حجوا عنى فى الحج الواجب، و هى دعوى لا شاهد عليها و لا يقاس المقام بالوصية بالخمس و الزكاة لعدم معهودية الوصية بإخراج المستحب منهما مع عدم معهودية الخمس المستحب و ان استحب إخراج الزكاة من مال التجارة و الخيل مثلا (نعم) مع ظهور اللفظ فى إرادة الحج الواجب يكون هو المتبع و لعله يختلف ذلك باختلاف الازمان و الأماكن و الأشخاص.

(الأمر الخامس) إذا علم الوارث أو الوصى باشتغال ذمه الميت بالحج و شكا فى تفريغه ذمته فهل لهما استصحاب اشتغال ذمه الميت هو شك الميت فى فراغ ذمته أو شك الوصى أو الوارث، و قد اختلف كلام المصنف (قده) فى ذلك ففى المسألة الخامسة من مسائل ختام ذمته فهل لما استصحاب اشتغال ذمته فيكون الحكم خروج الحج من الأصل أولا فيخرج من الثلث (وجهان) مبنيان على ان المدار فى استصحاب اشتغال ذمه الميت هو شك الميت فى فراغ ذمته أو شك الوصى أو الوارث، و قد اختلاف كلام المصنف (قده) فى ذلك ففى المسألة الخامسة من مسائل ختام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۶۶

الزكاة ذهب الى الأول و قال فيما إذا علم بان مورثه كان مكلفا بإخراج الزكاة و شك فى انه أداها أولا ففى وجوب إخراجها من تركته لاستصحاب بقاء تكليفه أو عدم وجوبه للشك فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى الوارث و استصحاب تكليف الميت لا ينفع فى تكليف الوارث (وجهان) اوجهما الثانى لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت حتى يتعلق الحق بتركه و ثبوته فرع شك الميت و إجرائه الاستصحاب لا شك الوارث و حال الميت غير معلوم انه متيقن بأحد الطرفين أو شاك (انتهى ما أفاده فى كتاب الزكاة).

و استدل له سيد مشايخنا (قده) فيما علقه على تلك المسألة بان استصحاب عدم إخراج الميت للزكاة لا يثبت اشتغال ذمة الميت بها الأعلى التعويل بالأصل المثبت لأن الملازمة بين عدم الإخراج و بين بقاء الاشتغال عقلية لا شرعية (و كلا الوجهين غير وجهين) اما الوجه الأول فلان تكليف الوارث بالإخراج و ان كان فرع تكليف الميت به و هو متوقف على إحرازه لكن الإحراز وظيفة الوارث و هواى الإحراز من الوارث كما يتحقق بالوجدان كما إذا علم ببقاء اشتغال ذمة الميت و لو لم يكن حال الميت معلوما من حيث شكه فى اشتغال ذمته أو علمه به أو بعدمه كذلك يتحقق بالتعبد و يكون الوارث حينئذ وظيفته الإحراز بإجراء الاستصحاب فيثبت به بقاء اشتغال ذمه الميت (و اما الوجه الثانى) فإنه و ان كان هناك صحيحا من ناحية تعلق الزكاة بالعين فما دامت العين باقية يجب أداء زكوتها من غير ان تشتغل الذمة بها فإذا ترك أدائها حتى تلفت تعلقت الزكاة بالذمة، فاستصحاب عدم أداء الزكاة إلى حين تلف العين لا يثبت تعلق الزكاة بذمة الميت الا على الأصل المثبت (الا ان هذا الوجه) لا يجرى هيهنا لان الحج متعلق بذمة المكلف فإذا شك الوارث أو الوصى فى ان الموصى هل اتى بالحج أو لا فيكون المشكوك هو بقاء ذمته مشغولة بالحج و يكون مصب الاستصحاب و مجراه نفس اشتغال ذمته لا ملزوما عقليا له.

ثم ان المصنف (قده) أجاب هيهنا عما جعله فى باب الزكاة فى المسألة المذكورة وجها لعدم جريان الاستصحاب بان شك

الوصى أو الوارث كاف فى إجرائه من غير احتياج لإحراز شك الموصى فإن الأثر الشرعى و هو تعلق الحج بعين المال مترتب على بقاء اشتغال ذمه الميت الى زمان موته (فتحصل) مما ذكرنا صحة استصحاب الوصى أو الوارث و يترتب عليه خروج الحج من الأصل.

(الأمر السادس) لا فرق فى صحة الاستصحاب بين ما اوصى الميت بالحج و بين ما لم يوص به و علم الوارث بوجوب الحج عليه و شك فى إتيانه فإن مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمته به وجوب إخراجه من تركته إذا خلف من المال ما يمكن قضائه عنه به من غير فرق بين القول ببقائه على حكم مال الميت أو القول بانتقاله الى الوارث مع وجوب صرفه أو صرف مثله أو قيمته فى

أداء الواجب، فليس منشا عدم الفرق بين صوره الوصية و عدمها ما أفاده فى المتن من اقتضاء أصالة بقاء اشتغال ذمة الميت عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث، بل مع انتقاله إليه أيضا كذلك إذا وجب على الوارث الإخراج.

(الأمر السابع) يترتب على ما ذكر فى الأمر المتقدم الإشكال فى كثير من الموارد مما يحصل فيها العلم باشتغال ذمه الميت بحج أو زكوه أو خمس و نحوها مع شك الوارث فى فراغ ذمته منه (و فى صحة الرجوع) الى أصالة الصحة فى حال المسلم و انه لا يترك الإتيان بما وجب عليه و عدمها (وجهان) من ان ظهور حاله فى انه يأتى بما يجب عليه كظهور حالة فى انه يأتى بالصحيح فكما انه عند الشك فى صحة فعله يبنى على صحته للظهور المذكور كذلك عند الشك فى إتيانه بما يفرغ ذمته يكون الظاهر منه هو الإتيان، و من انه لا دليل على اعتبار هذا الأصل فى حال المسلم فإنه اما لأجل وجوب الغلبة فى كل مسلم انه يأتى بجميع ما يجب عليه أو لأجل بناء العقلاء أو لأجل سيرة مسلمة محققة قائمة على ذلك، اما الغلبة فمضافا إلى أنها ممنوعة لكثرة عدم المبالاة فى كثير من المسلمين لا دليل على اعتبار الغلبة، و اما دعوى بناء العقلاء أو السيرة المسلمة فإثباتها على مدعيها بحيث يترتب جميع آثار الإتيان بالواجب من كل مسلم، بل يختلف افراد المسلمين فى ذلك فيمكن قيام قرينه من حال مسلم على انه يأتى بواجبه و لا- يسامح فى ذلك فإذا أقامت قرينة من حاله على عدم المسامحة فلا يفرق فى ذلك بين الواجبات الموقتة و غيرها و ما يجب الإتيان به فورا و غيره، فإذا لم يحصل الاطمئنان فالظاهر انه يجب على الورثة إخراجها، و الله العالم.

[مسألة (۲) يكفى الميقاتية سواء كان الحج الموصى به واجبا أو مندوبا]

مسألة (۲) يكفى الميقاتية سواء كان الحج الموصى به واجبا أو مندوبا و يخرج الأول من- الأصل و الثانى من الثلث إلا إذا أوصى بالبلدية فالزائد عن اجره الميقاتية فى الأول من الثلث كما ان تمام الأجرة فى الثانى منه.

قد تقدم فى المسألة ۸۷ من فصل الاستطاعة تفصيل الكلام فى ان الواجب هو الحج الميقاتى أو البلدى و تعرض المصنف (قده) هناك لصورة الوصية بالحج و قال بعدم الفرق بين صوره الوصية و عدمها فى كفاية الحج الميقاتى و استثنى هناك صورة قيام القرينة على إرادة البلدى كما لو عين مقدارا من المال يناسب ذلك، و فرض المسألة هيها هو صورة إبهام الوصية فلا يجب إلا الميقاتى، ثم ان كان الموصى به هو الحج الواجب عليه ففى صورة إبهام الوصية يخرج الميقاتى من أصل التركة و فى المندوب يخرج من الثلث و فى صورة التصريح بالبلدى أو قيام قرينة على ارادته يخرج الحج الواجب بمقدار الميقاتى من الأصل و الزائد منه من الثلث و فى المندوب يخرج الكل من الثلث، و ذلك ظاهر.

[مسألة (۳) إذا لم يعين الأجرة فاللازم الاقتصار على اجره المثل]

مسألة (٣) إذا لم يعين الأجرة فاللازم الاقتصار على اجره المثل للانصراف إليها و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٦٨

لكن إذا كان هناك من يرضى بالأقل منها وجب استيجاره إذا الانصراف إلى أجرة المثل انما هو لنفى الأزيد فقط، و هل يجب الفحص عنه لو احتمل وجوده الأحوط ذلك توفيرا على الورثة خصوصا مع الظن بوجوده و ان كان فى وجوبه اشكال خصوصا مع الظن بالعدم و لو وجد من يريد ان يتبرع فالظاهر جواز الاكتفاء بمعنى عدم وجوب المبادرة إلى الاستيجار بل هو- المتعين توفيرا على الورثة فان اتى به صحيحا كفى و الا- وجب الاستيجار، و لو لم يوجد من يرضى بأجرة المثل فالظاهر وجوب دفع الأزيد إذا كان الحج واجبا بل و ان كان مندوبا أيضا مع وفاء الثلث و لا يجب الصبر الى العام القابل و لو مع العلم بوجود من يرضى بأجرة المثل أو أقل بل لا يجوز لوجوب المبادرة إلى تفريغ ذمه الميت فى الواجب و العمل بالوصية فى المندوب و ان عين الموصى مقدار الأجرة تعين و خرج من الأصل فى الواجب ان لم يزد عن اجرة المثل و الا- فالزيادة من الثلث كما ان المندوب كله من الثلث.

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا اوصى ان يحج عنه و لم يعين الأجرة انصرفت إلى أجرة المثل فان كان الحج واجبا و لم يوص ان يخرج من الثلث و كان الحكم هو الخروج من الأصل فالزيادة عن اجرة المثل تضر بالوارث فاختيار الزيادة بيد الورثة فإذا لم يكن فيهم قاصر و رضوا بها لم يكن مانع منها، و اما إذا كان الحج الموصى به مندوبا أو واجبا و اوصى بإخراجه من الثلث فالزيادة عن اجره المثل و ان لم تكن إضرارا بالورثة و لكن لما كان المنصرف اليه هو المتعارف فالوصى بمنزلة الوكيل لا بد أن يتصرف فى مال الموصى بما فيه غبطه و صلاح له على طبق ما جرت به العادة فليس له ان يزيد عن المتعارف (نعم) إذا كان النائب فيه مزية من جهة زيادة الاطمئنان به و كانت اجره مثله أزيد من اجره المثل لغيره فلأجل رعاية الغبطة و الصلاح للميت لم يبعد جواز اختياره للوصى إذا كان فى الثلث سعة و لم يزاحم غير الحج مما اوصى به الميت (نعم) قد يزاحم حق الورثة إذا لم يوص بغير الحج فى ثلثه فإن الزائد من نفقة الحج من الثلث يكون للوارث.

(الأمر الثانى) إذا كان هناك من يرضى بأقل من اجرة المثل وجب الاقتصار عليه و لا يجوز دفع اجرة المثل إذا لم يرض بها بعض الورثة فيما يخرج الحج من أصل التركة و كذا فى ما كان الإخراج من الثلث فمقتضى ما ذكرناه فى الأمر الأول هو مراعاة الغبطه للموصى، و الانصراف إلى أجرة المثل انما هو لنفى الأزيد لا لنفى الأقل إذا أمكن و قد تعرض المصنف (قده) لهذا لدفع الاعتراض الذى أورده فى المستند على صاحب المدارك، حيث قال فى المدارك ان- الواجب العمل بالوصية مع الاحتياط للوارث فيكون ما جرت به العادة كالمنطوق به و لو وجد من يأخذ الأقل من اجرة المثل اتفاقا وجب الاقتصار عليه احتياطا للوارث (فأورد عليه) فى المستند بقوله و ما فى كلام بعضهم من الاستدلال للأول بأن أجرة المثل كالمنطوق به و الحكم بوجوب

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج١٢، ص: ٢٦٩

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٦٩

الاقتصار على الأقل لو وجد من يأخذه لا يخلو عن تدافع (فأجاب عنه فى المتن) بان المراد من الانصراف إلى أجرة المثل هو الانصراف عن الأكثر فقط لا عنه و عن الأقل.

(الأمر الثالث) هل يجب الفحص عمن يرضى بالأقل من اجرة المثل إذا احتمل وجوده أو لا، ظاهر ما نقلناه من المدارك عدمه حيث قال و لو وجد من يأخذ الأقل من اجرة المثل اتفاقا وجب الاقتصار عليه، و هو الأظهر فإن المتعارف عدم الفحص عن أقل من اجرة المثل بمجرد احتمال من يأخذه نعم مع الظن بوجوده و عدم مرجوحية فيه لا يبعد الفحص بمقدار المتعارف و انما قيدنا الحكم بعدم مرجوحية فى من يأخذ الأقل لأنه قد يكون أخذه الأقل من أجل عدم الاطمئنان به أو عدم مبالاته بأداء المناسك كما ينبغى كما قد يتفق فى بعض الناس و من هذه الجهة قد يكون الفحص عمن يأخذ الأقل مرجوحا فالأولى هو الرجوع الى ما هو المتعارف ممن يأخذ أجرة المثل، و كذا يجب مراعاة شرف الميت و شانه بحيث لا يكون استنابه من يأخذ الأقل موجبا لذل الميت فإن حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا، و سيأتى فى المسألة الاتية التعرض لذلك.
(الأمر الرابع) إذا وجد من يتبرع بالحج عن الموصى جاز الاكتفاء به لا بمعنى سقوط وجوب العمل بالوصية بل بمعنى عدم وجوب المبادرة إلى الاستيجار ما لم ينته الى التهاون فى إنفاذ الوصية، و حينئذ فإذا تبرع المتبرع فى أول عام و اتى بالحج سقط وجوب العمل بالوصية لسقوط موضوعه، و هذا معنى جواز الاكتفاء بعمل المتبرع فيما إذا اتى بالحج صحيحا كما انه يجب الاستيجار إذا اتى به فاسدا، هذا إذا كان الحج الموصى به واجبا عليه، و اما لو اوصى بالحج المندوب فهل يوجب تبرع المتبرع سقوط الاستيجار أولا- (الحق) انه لا-بد من التفصيل فى ذلك بين ما إذا كان نية المتبرع هو التبرع عن الميت من غير قصد التوفير على- الورثة و بين ما كان نيته التبرع عن الورثة ليرجع إليهم المال (ففى الصورة الاولى)، لا يسقط الاستيجار لجواز نيابة أكثر من واحد فى الحج المندوب و لا منافاة بين تبرع احد بالحج عن الميت و بين العمل بالوصية فإن التبرع لا يوجب سقوط موضوع العمل بالوصية فى المندوب كما كان يوجب ذلك فى الحج الواجب (و فى الصورة الثانية) يكون الأقوى هو سقوط العمل بالوصية لكون التبرع قد حصل من المتبرع لأجلهم ففى الحقيقة يكون المتبرع نائبا عن الورثة فى العمل بالوصية و يكون نتيجة ذلك رجوع مقدار نفقة الحج من الثلث إلى الورثة، و الله العالم.
(الأمر الخامس) لو لم يوجد من يرضى بأجرة المثل فان كان الحج الموصى واجبا وجب دفع الأزيد من أصل التركة بل هو واجب مع عدم الوصية أيضا كما سلف، و ان كان مندوبا فكذلك مع وفاء الثلث به و لا يجب بل لا يجوز الصبر الى العالم القابل إذا احتمل ان يوجد من يكتفى بأجرة المثل، و ذلك لوجوب المبادرة إلى تفريغ ذمه الميت فى الواجب و وجوب المبادرة فى العمل بمقتضى الوصية فى المندوب، و لكن وجوب المبادرة فى العمل بالوصية فى الحج المندوب
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۷۰
إذا كانت الوصية مطلقة غير مقيدة بسنة مخصوصة و لا معجلة محتاج إلى التأمل خصوصا مع العلم بوجود من يرضى بأجرة المثل فى المستقبل، فرعاية حق الميت قد تقتضى وجوب المبادرة إلى العمل بوصيته و قد يعارض ذلك حق الورثة كما إذا لم يوص فى ثلثه الا بالحج المندوب فإذا بقى من الثلث شىء يرد إلى الورثة و حينئذ فلو أخر العمل بالوصية كان فى ذلك توفيرا" عليهم.
(الأمر السادس) إذا عين الموصى مقدار الأجرة فان لم يكن زائدا عن اجرة المثل يتعين كما إذا لم يعين أصلا و يخرج من الأصل فى الحج الواجب و من الثلث فى المندوب، و ان كان زائدا عن اجره المثل فالزيادة عنها فى الحج الواجب يخرج من الثلث كما ان الجميع يخرج منه فى الحج المندوب.

[مسألة (۴) هل الواجب فى تعيين اجره المثل الاقتصار على أقل الناس اجرة]

مسألة (۴) هل الواجب فی تعیین اجره المثل الاقتصار علی أقل الناس اجرة أو یلاحظ من یناسب شأن المیت فی شرفه وضعته لا یبعد الثانی و الأحوط الأظهر الأول و مثل هذا الکلام أیضا یجری فی الکفن الخارج من الأصل.

فی تعیین اجرة المثل احتمالات (منها) ان یکون المراد منها اجرة مثل هذا الشخص الأجیر و مقدار مصارف حجه و یختلف ذلک باختلاف من ینوب للحج عن المیت، و لا إشکال فی عدم اراده هذا الاحتمال أیضا لیس بمراد قطعا (و منها) ان یکون المراد منها ما هو المتعارف فی عدم اراده هذا الاحتمال (و منها) ان یکون المراد بها ما هو المتعارف بحسب شأن الورثة و اسرتهم شرفا وضعه و هذا الوجه فی أیضا لیس بمراد قطعا (و منها) ان یکون المراد منها ما هو المتعارف مع التخییر فی مراتبه بین الأقل و الأکثر (و منها) ملاحظة شأن المیت فی شرفه وضعته و استیجار من یناسب شانه و شأن أمثاله (و الأقوی) هو الاحتمال الثالث ای الاستیجار بما هو متعارف، و مع الاختلاف یکتفی بالأقل اجره إلا إذا کان فی ذلک هتکا لحرمة المیت بحیث یحصل القطع بعدم ارادته من الوصیة بالحج، و قد ذکرنا فی المسألة العشرین من مسائل الکفن ان الکفن و نحوه مما یخرج من أصل الترکة إذا کان الاقتصار علی الأقل هتکا للمیت فیمکن ان یقال بوجوب الزائد علی کبار الورثة من حقهم و لکن الکلام هناک فی صورة عدم الوصیة، و فی المقام فی صورة الوصیة و إخراجها. من الثلث ینبغی عدم التشکیک فی لزوم مراعاة شرف المیت بمعنی ان لا یکون الأقل موجبا لهتک المیت فان الثلث حق له و حرمه المسلم میتا کحرمته حیا کما ورد فی الخبر.

[مسألة (۵) لو اوصی بالحج و عین المرة أو التکرار بعدد معین تعین]

مسألة (۵) لو اوصی بالحج و عین المرة أو التکرار بعدد معین تعین، و ان لم یعین کفی حج واحد الا ان یعلم انه أراد التکرار و علیه یحمل ما فی الاخبار من انه یحج عنه ما دام له مال کما فی خبرین أو ما بقی من ثلثه شیء کما فی ثالث بعد حمل الأولین علی الأخیر من اراده الثلث

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۲۷۱

من لفظ المال فما عن الشیخ و جماعه من وجوب التکرار ما دام الثلث باقیا ضعیف مع انه یمکن ان یکون المراد من الأخیر انه یجب الحج ما دام یمکن الإتیان به ببقاء شیء من الثلث بعد العمل بوصایا أخر و علی فرض ظهورها فی إرادة التکرار و لو مع عدم العلم بإرادته لا بد من طرحها لإعراض المشهور عنها فلا ینبغی الإشکال فی کفایة حج واحد مع عدم العلم بإرادة التکرار نعم إذا اوصی بإخراج الثلث و لم یذکر الا الحج یمکن ان یقال بوجوب صرف تمامه فی الحج کما لو لم یذکر الا المظالم أو إلا الزکاة أو إلا الخمس و لو اوصی ان یحج عنه مکررا کفی مرتان لصدق التکرار معه.

فی هذه المسألة أمور (الأول) الحکم فی صورة تعیین المرة أو التکرار واضح، و اما فی صورة عدم التعیین فان لم یف المال الا لمرة واحدة فالأمر أیضا واضح، و ان و فی المال الذی عینه للحج لأکثر من مرة فالمشهور الاکتفاء بالمرة إلا إذا علم انه أراد التکرار خلافا لما عن الشیخ و جماعة من وجوب التکرار ما دام الثلث باقیا مستدلین بالأخبار التی أشار إلیها فی المتن کخبر محمد بن الحسن الأشعری المروی فی التهذیب قال قلت لأبی الحسن علیه السلام جعلت فداک إنی سئلت أصحابنا عما أرید أن اسئلک عنه فلم أجد عندهم جوابا و قد اضطررت الی مسئلتک و ان سعد بن سعد اوصی الی فاوصی فی وصیته حجوا عنی، مبهما و لم یفسر فکیف اصنع، قال علیه السلام یأتی جوابی فی کتابک فکتب لی یحج عنه ما دام له مال یحمله (و خبر محمد بن الحسین) المروی فی التهذیب أیضا قال قلب لأبی جعفر جعلت فداک قد اضطررت الی مسئلتک، فقال هات، فقلت سعد بن

سعد اوصى حجوا عنى، مبهما و لم يسم شيئا و لا ندرى كيف ذلك، قال عليه السلام يحج عنه ما دام له مال (و خبر محمد بن الحسين بن خالد) قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما، فقال يحج عنه ما بقى من ثلثه شيء (أقول) هكذا نقلنا هذه الأحاديث من الجواهر و لكن فى النسخة التى عندنا من الوسائل روى الخبرين الأولين عن ابى جعفر عليه السلام و الظاهر بقرينة الراوى كونه أبا جعفر الجواد عليه السلام، و فى الوسائل ذكر الراوى فى كليهما محمد بن الحسن و الظاهر انه الأشعرى و ان السوال واحد و كذا السائل و المسئول عنه.

(و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من كفاية المرة و ذلك لحمل هذه الاخبار على ما إذا علم من الموصى إرادة التكرار أو ان الامام عليه السلام قد كان عرف ان سعد بن سعد هكذا كانت وصيته و كان قد اعطى الوصى مالا و اوصى بالحج من ذلك المال و لم يذكر غير الحج و كان المال أزيد من نفقة مرة واحدة من الحج فأمره عليه السلام بالحج مكررا ما دام المال باقيا ثم ان قوله عليه السلام ما دام له مال مجمل لاحتمال ان يكون المراد من المال ما أعطاه الموصى للوصى ليحج به و هو ثلث ماله أو انقص منه و بهذا يرتفع ما يتراءى من التنافى بين الخبرين و

بين الخبر الثالث، و ما ذكرناه خير من حمل الخبرين على ارادة التكرار إذا المفروض فرض- السائل إبهام الوصية فكيف يقال انهما محمولان على صورة إرادة التكرار فلا بد من القول بان الامام عليه السلام هكذا عرف من وصية سعد بن سعد الذى هو من أجلاء الأشعريين من أصحابهم عليهم السلام فعرف عليه السلام من وصيته انه اوصى بأن يحج عنه حتى لا يبقى من المال شيء (و أبعد من الحمل على اراده التكرار) ما عن كشف اللثام من ان المراد الحج عن الموصى مرة واحدة من باقى الثلث بعد صرفه فى أمور أخر غير الحج إذ لم يفرض فى السؤال أنه اوصى بأمور أخر غير الحج و انه اوصى بصرف المال أولا فى تلك الأمور و صرف ما بقى منه فى الحج (الأمر الثانى) إذا اوصى بإخراج ثلثه و لم يذكر له مصرفا الا الحج بان قال حجوا عنى، قال فى الجواهر قد يدعى ظهوره فى إرادة الوصية بالثلث و صرفه بتمامه فى الحج و ان لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور (انتهى) و قد أخذ المصنف (قده) و قال إذا اوصى بإخراج الثلث و لم يذكر له مصرفا سوى الحج يمكن ان يقال بصرفه بتمامه فى الحج مكررا الى ان يتم كما لو لم يذكر لثلثه مصرفا الا المظالم أو الزكاة أو الخمس فيصرف ثلثه، بتمامه فيه، و ذلك لظهور الوصية بإخراج الثلث مع عدم ذكر مصرف له الا ما ذكر فى ان مراد الموصى صرف جميع ثلثه فيه (الأمر الثالث) لو اوصى ان يحج منه مكررا و لم يعين عدده يكفى مرتان لصدق التكرار معه، و هذا ظاهر.

[مسألة (۶) لو اوصى بصرف مقدار معين فى الحج سنين معينة و عين لكل سنة مقدارا معينا]

مسألة (۶) لو اوصى بصرف مقدار معين فى الحج سنين معينة و عين لكل سنة مقدارا معينا و اتفق عدم كفايه ذلك المقدار لكل سنة صرف نصيب سنتين فى سنة أو ثلاث سنين مثلا، و هكذا، لا لقاعدة الميسور لعدم جريانها فى غير مجعولات الشارع، بل لان الظاهر من حال الموصى إرادة صرف ذلك المقدار فى الحج و كون تعيين مقدار كل سنه بتخيل كفايته و يدل عليه أيضا خبر على بن محمد الحضينى و خبر إبراهيم بن مهزيار ففى الأول تجعل حجتين فى حجه و فى الثانى تجعل ثلاث حجج فى حجتين و كلاهما من باب المثال كما لا يخفى هذا و لو فضل من السنين فضله لا تفى بحجة فهل ترجع ميراثا اوفى وجوه البر أو تزداد على اجره بعض السنين (وجوه) و لو كان الموصى به الحج من البلد و دار الأمر بين جعل اجرة سنتين مثلا لسنه و بين الاستيجار بذلك المقدار من الميقات لكل سنة ففى تعين الأول أو الثانى وجهان و لا يبعد التخيير بل أولوية الثانى الا ان مقتضى

إطلاق الخبرين الأول، هذا كله إذا لم يعلم من الموصى إرادة الحج بذلك المقدار على وجه التقييد و الا فتبطل الوصية إذا لم يرج إمكان ذلك بالتأخير أو كانت الوصية مقيدة بسنة معينة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بينهم انه إذا اوصى ان يحج عنه فى كل سنه و عين لكل سنه قدرا معينا اما مفصلا كعشرين أو مجملا كإجارة دار أو دكان مثلا فقصر ما عينه لكل سنه عن اجره الحج جمع نصيب سنتين و استوجر لسنه و لو قصر نصيب سنتين عن ذلك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٧٣

أيضا أضيف إليه من نصيب السنة الثالثة، و هكذا (و فى المدارك) ان هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه (و يستدل لذلك) مضافا الى الإجماع بخبر إبراهيم بن مهزيار قال كتبت الى ابى محمد (يعنى العسكرى) عليه السلام ان مولاك على- بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعه صير ربعها لك فى كل سنة حجة بعشرين دينارا و انه منذ انقطع طريق البصرة تضاعف المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا و كذلك اوصى عده من مواليك فى حجهم، فكتب عليه السلام تجعل ثلاث حجج حجتين ان شاء الله تعالى (و خبر أخر لإبراهيم بن مهزيار) قال كتب على بن محمد الحضينى إلى العسكرى عليه السلام ان ابن عمى اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا فى كل سنه فليس يكفى، فما تأمرنى فى ذلك فكتب تجعل حجتين حجة ان الله تعالى عالم بذلك.

و أورد فى المدارك على الاستدلال بالخبرين بضعف السند، و لعل نظره فى ذلك الى ما فى سندهما فى الكافى حيث انه رواهما عن محمد بن يحيى عمن حدثه عن إبراهيم بن مهزيار فالخبر بهذا السند كالمرسل و لكن رواهما الصدوق و الشيخ عن محمد بن على بن محبوب عن إبراهيم و طريقهما الى ابن محبوب صحيح يدخل الخبر بهذا فى الصحاح، مع ان ضعف السند لا يمنع عن الحجية إذا عمل الأصحاب بالحديث، و قد اعترف صاحب المدارك بكون الحكم مقطوعا به عند الأصحاب و ليس لهم مستند الا الخبران.

قال المجلسى (قده) فى مرآت العقول فى شرح الحديثين ان الظاهر من الخبرين ان اجره الحج و نفقته فى ذلك الزمان كان ثلاثين دينارا فأمر الإمام عليه السلام فى مكاتبة الحضينى بجعل حجتين حجه حيث كان المال المعين فى الوصية فى كل سنة خمسة عشر و فى مكاتبة إبراهيم أمر بجعل ثلاث حجج حجتين حيث كان المال الموصى به عشرين دينارا فنصيب كل سنه مع نصف نصيب السنة الأخرى يبلغ ثلاثين (انتهى) و بهذا يعلم ان جواب الامام عليه السلام و تعيين كيفية تقسيم المال كان من باب المثال و الغرض هو العمل بالوصية بالقدر الممكن.

و استدل للحكم المذكور فى الرياض بقاعدة الميسور (و أورد عليه فى المتن) بعدم جريان القاعدة فى غير مجعولات الشارع و لم يبين وجهه (و وجهه فى المستمسك) بان مفاد القاعدة هو كون الطلب بنحو تعدد المطلوب و ذلك انما يصح بالنسبة إلى الطلب الشرعى الذى يمكن فيه الكشف عن ذلك الذى هو خلاف التقييد اما الطلب الصادر من غير الشارع فلا يمكن فيه الكشف المذكور وجوب العمل بالوصية و ان كان شرعيا لكنه يتوقف على صدق الوصية على البعض فإذا فرض انتفائه لانتفاء القيد انتفى صدق الميسور ضرورة انه لا يصدق مع انتفاء الوصية (انتهى).

(أقول) المفهوم من هذا البيان انه إذا ثبت ان أخذ القيد فى الكلام كان على نحو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٧٤

تعدد المطلوب فلا مانع من التمسك بقاعدة الميسور، و نقول ان المعلوم من مورد الرد آيتين ان الوصية كانت على نحو تعدد المطلوب و ان الموصى إنما عين المقدار لكل سنة لاعتقاده كون نفقة الحج ذلك لا ارتباطيه الحج فى كل سنه مع الأخر بحيث

إذا لم يمكن الحج فى سنه لا يكون الحج فى بقية السنين مقصودا للموصى، فثبوت تعدد المطلوب فى غير المجعولات الشرعية ليس مما لا طريق إليه أصلا، فليس هناك كلام فى انه ان فهم الوصى من الوصية وحده المطلوب تسقط الوصية و لكن المفهوم غالبا" من أمثال هذه الوصية تعدد المطلوب فمرجع التمسك بقاعدة الميسور هنا و بالخبرين الى شىء واحد، و تكون نتيجة ذلك كله صحة الحكم المذكور (الأمر الثانى) لو فضل من السنين فضله لا تفى بحجه فيما إذا كانت السنين محصورة كعشر سنين فهل ترجع ميراثا أو يصرف فى وجوه البر أو تزاد على اجره بعض السنين (وجوه) المحكى عن كشف اللثام الترديد بين الأولين و هما رجوعها ميراثا أو صرفه فى وجوه البر، و زاد فى الجواهر الوجه الأخر و قال قد يقال بوجوب دفعها اجره فى بعض السنين و ان زادت عن اجره المثل فلا فضله حينئذ (انتهى) و الأقوى هو التفصيل بين ما فهم من الوصية تعدد المطلوب أو وحدته فمع إحراز تعدد المطلوب يصرف فى وجوه البر، و مع وحدته أو عدم إحراز شىء من التعدد و الوحدة يرجع ميراثا للقطع بعدم الوصية مع إحراز وحده المطلوب و الشك فى تحقق الوصية بالنسبة الى ما زاد عن نفقة السنين فى صورة الشك، و يكفى فى رجوعه ميراثا الشك فى كيفية الوصية.

(الأمر الثالث) لو اوصى بالحج من البلد و دار الأمر بين جعل اجره سنتين مثلا لسنه و بين الاستيجار بذلك المقدار من الميقات فى كل سنة فالأمر يدور بين الحج فى كل سنه و بين- السير من البلد و الحج فى بعض السنين، و الأول أعنى الحج فى كل سنه هو المتعين لكونه أهم و أكثر ثوابا و أدوم، لكن مقتضى إطلاق الخبرين المتقدمين هو الثانى أى جعل اجره سنتين مثلا لسنه و الحج من البلد، و فى كشف اللثام اختار الاستنابة فى كل سنه من الميقات و حمل خبر ابن مهزيار على عدم إمكان الاستيجار من الميقات (و قال فى الجواهر) و لا داعى الى هذا الاجتهاد فى مقابلة النص المعمول به بين الأصحاب مع انه تبديل للوصية أيضا حيث انها وقعت على الحج من غير الميقات، و المحافظة على كونه فى كل سنه و ان خالف فى انها من البلد ليس بأولى من المحافظة على الأخير (و هو الحج من البلد و ان خالف كونه فى كل سنه) بل هو اولى بعد ظهور النص و الفتوى فى ذلك (انتهى كلام الجواهر).

(أقول) مع صرف النظر عن خبر إبراهيم و مكاتبه الحضينى يكون الاولى صرف المقدار- المعين فى الحج من الميقات فى كل سنه لا التخيير بينهما و لا الترديد فى أولوية الحج فى كل سنه من الميقات، لكن ظهور خبر إبراهيم و إطلاق مكاتبة الحضينى و قيام العمل بهما صار موجبا لتعين الحج بالمقدار المعين فى سنتين أو أزيد مرة واحدة، و لا غرو فى ذلك بعد تطابق النص

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۷۵

و الفتوى عليه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) مقتضى ما تقدم فى الأمر المتقدم هو صرف نصيب سنتين فى سنه أو ثلاث سنين فى سنتين و هكذا، فيما إذا علم من الوصية تعدد المطلوب و اما إذا لم يعلم منه ذلك سواء علم منه اراده الحج بذلك المقدار فى كل سنه على وجه التقييد أو لم يعلم ذلك أيضا الا انه مع العلم بإرادته ذلك لانتفاء الوصية فى العمل به قطعا و مع عدم العلم به لانتفائها ظاهرا و لزوم الاقتصار على المتيقن و هو صوره العلم بإرادة تعدد المطلوب، لكن المصنف (قده) قال هذا إذا لم يعلم من الموصى إرادة الحج بذلك المقدار على وجه التقييد و الا فتبطل الوصية (إلخ) و ظاهره إلحاق صورة الشك بصورة العلم بتعدد المطلوب و لعله من أجل التمسك بإطلاق الخبرين و قد أشرنا فى الأمر المتقدم ان الظاهر منهما صوره تعدد المطلوب، و الله العالم بأحكامه.

[مسألة (۷) إذا اوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار]

مسألة (٧) إذا اوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار فان كان الحج واجبا و لم يزد المقدار عن اجره المثل أو زاد و خرجت الزيادة من الثلث تعين، و ان زاد و لم تخرج الزيادة من الثلث بطلت الوصية و يرجع الى أجرة المثل، و ان كان الحج مندوبا فكذلك تعين أيضا مع وفاء الثلث بذلك المقدار و الا فبقدر وفاء الثلث مع عدم كون التعيين على وجه التقييد و ان لم يف الثلث بالحج أو كان التعيين على وجه التقييد بطلت الوصية و سقط وجوب الحج.

إذا اوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار فلا يخلو اما ان يكون الحج الموصى به واجبا أو يكون مندوبا فان كان واجبا و لم يزد المقدار عن اجره المثل تعين فيكون كما لم يوص بالحج أو لم يعين المقدار حيث انه مع عدم الوصية رأسا أو الوصية مع عدم التعيين يجب الإخراج بقدر اجره المثل من الأصل كما تقدم، و ان زاد المقدار المعين عن اجرة المثل و و فى الثلث بإخراج الزيادة منه و لم يكن فى الأخذ منه مزاحم من مصارف أخر للثلث أخذت الزيادة من الثلث فان تعيين المقدار إذا زاد عن اجره المثل وصيه لا بد من العمل بها و ليس لها مخرج الا الثلث و هذا مراد المصنف (قده) من قوله (و خرجت الزيادة من الثلث) و ان لم يف الثلث بإخراج الزيادة منه أو كان هناك مصارف اخرى للثلث أهم من أخذه هذه الزيادة منه فيكون تعيين الزيادة ساقطا من الوصية و هو المراد من قوله فى المتن (بطلت الوصية) أى بطلت الوصية بتعيين المقدار و كان الحكم كما لم يوص أصلا فى خروج الحج بأجرة المثل من الأصل هذا إذا كان الحج واجبا على الموصى، و اما لو كان الحج الموصى به مندوبا فمع وفاء الثلث بالمقدار المعين يؤخذ المقدار جميعا من الثلث و مع عدم وفائه إلا بمقدار اجره المثل أو أقل منه أو أكثر أخذ من الثلث إذا- كان المفهوم من الوصية بتعيين المقدار انه على نحو تعدد المطلوب كما هو الغالب و هو المتفاهم مع الإطلاق، و ان كان المفهوم من الوصية هو التقييد بذلك المقدار المعين و انه إذا لم يمكن الحج بذلك المقدار فلا وصية له بالحج أصلا سقطت الوصية و يكون الحال كما إذا لم يف الثلث

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٧٦

بالحج رأسا فى سقوط الوصية.

[مسألة (٨) إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا تعين استيجاره بأجرة المثل]

مسألة (٨) إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا تعين استيجاره بأجرة المثل و ان لم يقبل إلا بالأزيد فإن خرجت الزيادة من الثلث تعين أيضا و الا بطلت الوصية و استوجر غيره بأجرة المثل فى الواجب مطلقا و كذا فى المندوب إذا و فى به الثلث و لم يكن على وجه التقييد و كذا إذا لم يقبل أصلا.

إذا اوصى بالحج و عين أجيرا معينا فالكلام يقع تارة فى وظيفة الوصى و اخرى فى وظيفة من عينه أجيرا له (اما الأول) فاما ان يكون الحج الموصى به واجبا أو يكون مندوبا اما فى الحج الواجب فاما ان لا يعين مقدارا لحجة أو يعين، فمع عدم التعيين يتعين استيجاره بأجرة المثل فان قبل الموصى له بها فهو، و ان لم يقبل إلا بالأزيد فإن وفى الثلث بالزيادة و لم يكن مزاحم فى إخراجها منه تعين استيجار من عينه الوصى، و مع عدم وفاء الثلث بذلك أو وجود مصارف اخرى أهم فى الثلث استوجر غيره بأجرة المثل لكون الحج واجبا لا يمكن تركه فيخرج ذلك من أصل التركة و يكون الحكم كما لو لم يوص رأسا و لا فرق فى ذلك بين كون تعيين الأجير المعين على نحو تعدد المطلوب أو على نحو التقييد (و اما مع تعيين المقدار) فيكون حكمه حكم ما تقدم فى المسألة السابقة، هذا فى الحج الواجب (و اما فى الحج المندوب) فمع قبول الموصى له بأجرة المثل فيما لم يعين الأجرة أو قبوله ما عينه فى صورة تعيينها و وفاء الثلث بالأجرة فهو، و مع عدم قبوله إلا بالأزيد من اجرة المثل و وفاء الثلث بالزيادة يجب إخراج

الزيادة أيضا من الثلث مع وفائه به فى صورة عدم تعيين الموصى للأجرة، و يكون حكمه حكم ما تقدم فى المسألة المتقدمة فى صورة تعيينها و يجب استيجار غيره بأجرة المثل ان وفى الثلث به و لم يكن على وجه التقييد كما انه يجب استيجاره بها ان لم يقبل ما عينه الموصى للإتيان بالحج أصلا، هذا تمام الكلام فى المقام الأول أعنى وظيفة الوصى.

(أما المقام الثانى) أعنى وظيفة من عينه للحج عنه فهل يجب عليه قبول الوصية أولا (و الحق) هو الوجوب فيما إذا لم يطلع عليه الا بعد موت الموصى، و جواز رده إذا اطلع عليه قبل موته، و قد ذكرنا وجهه فى المسألة السابعة من فصل مراتب الأولياء من أحكام الأموات من كتاب الطهارة.

[مسألة (۹) إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها احد]

مسألة (۹) إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها احد و كان الحج مستحبا بطلت الوصية إذا لم يرج وجود راغب فيها و حينئذ فهل ترجع ميراثا أو تصرف فى وجوه البر أو يفصل بين ما إذا كان كذلك من الأول فترجع ميراثا أو كان الراغب موجود اثم طرء العذر (وجوه) و الأقوى هو الصرف فى وجوه البر، لا لقاعدة الميسور بدعوى ان الفصل إذا تعذر يبقى الجنس لأنها قاعدة شرعية و انما تجرى فى الأحكام الشرعية المجعولة للشارع و لا مسرح لها فى مجعولات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۷۷

الناس كما أشرنا إليه سابقا مع ان الجنس لا يعد ميسورا للنوع فمحلها المركبات الخارجية إذا تعذر بعض اجزائها و لو كانت ارتباطية، بل لان الظاهر من حال الموصى فى أمثال المقام ارادة عمل ينفعه و انما عين عملا خاصا لكونه أنفع فى نظره من غيره فيكون تعيينه لمثل الحج على وجه تعدد المطلوب و ان لم يكن متذكرا لذلك حين الوصية نعم لو علم فى مقام كونه على وجه التقييد فى عالم اللب أيضا يكون الحكم فيه الرجوع الى الورثة و لا فرق فى الصورتين بين كون التعذر طارئا أو من الأول و يؤيد ما ذكرنا ما ورد من الاخبار فى نظائر المقام بل يدل عليه خبر على بن سويد عن الصادق عليه السلام قال قلت مات رجل فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسئلت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها، فقال عليه السلام ما صنعت قلت تصدقت بها، فقال عليه السلام ضمنت إلا ان لا تكون تبلغ ان يحج بها من مكة فإن كانت تبلغ ان يحج بها من مكة فأنت ضامن، و يظهر مما ذكرنا حال سائر الموارد التى تبطل الوصية لجهة من الجهات، هذا فى غير ما إذا اوصى بالثلث و عين له مصارف و تعذر بعضها و اما فيه فالأمر أوضح لأنه بتعيينه الثلث لنفسه أخرجه من ملك الوارث بذلك فلا يعود إليه.

إذا اوصى بالحج و عين له اجره لا يرغب فيها احد بطلت الوصية بها لتعذر العمل بها بعد فرض فقد الراغب فيها فان كان الحج الموصى به واجبا وجب إخراجه من صلب تركته بأجرة المثل و ان كان مستحبا فمع رجاء وجود راغب فيها ينتظر إذا لم يعين زمانا له كسنة معينة على وجه التقييد و مع تعيين الزمان له أو عدم رجاء وجود الراغب ففى وجوب صرفه فى وجوه البر أو عوده ميراثا مطلقا أو التفصيل بين ما إذا طرء التعذر عليه أو كان متعذرا من أول الأمر بصرفه فى وجوه البر فى الأول و عوده ميراثا فى الأخير (وجوه و أقوال) المنسوب الى المشهور هو الأول و اختاره فى الشرائع، قال و ان قصر عن الحج حتى لا يرغب فيه أجير صرف فى وجوه البر و قيل يعود ميراثا (انتهى) و عن الشيخ فى أجوبة المسائل الحائريات على ما نسب إليه فى الحدائق عوده ميراثا و قربه فى المدارك، قال و لعل الحكم بعوده ميراثا مطلقا أقرب (و المحكى عن المحقق الثانى) هو التفصيل المذكور و استوجهه الشهيد الثانى فى المسالك.

و استدل للاول بوجوه (منها) قاعدة الميسور، و تقريبها فى المقام ان يقال ان الموصى بإنشائه الوصية عين مقدارا من ماله

للصرف فى وجه خاص من وجوه البر و هو الحج فإذا تعذر صرفه فيه وجب صرفه فى وجه أخر من وجوهه لأنه إذا تعذر النوع بتعذر فصله وجب الإتيان بنوع أخر من ذلک الجنس لان ذلک يعد ميسورا لذلک النوع المعسور (و أورد على الاستدلال بها) بان مورد القاعدة يختص بالأحكام الشرعية المجعولة للشارع و لا مسرح لها فى مجعولات الناس مضافا الى ان محلها فى المركبات من الاجزاء الخارجية مثل الصلاة و نحوها و تركيب الجنس و الفصل ليس من التركيب من الاجزاء الخارجية لاتحاد الجنس و الفصل فى الوجود الخارجى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٧٨

مع ان وجود الجنس فى ضمن فصل خاص غير وجوده فى ضمن فصل أخر فالجنس فى ضمن كل نوع غير الجنس فى ضمن نوع من حيث الوجود الخارجى على ما فصل فى علم المعقول (و كيف كان) لا يعد الجنس عرفا ميسورا للنوع، هذا توضيح ما أفاده فى المتن.

(أقول) اما القول باختصاص قاعدة الميسور بالأحكام و المجعولات الشرعية دون مجعولات الناس فقد تقدم فى الأمر الثانى من المسألة السادسة من هذا الفصل بعض الوجه فى ذلک مع تزييفه و نزيد هيهنا ان نظر المصنف (قده) يمكن ان يكون الى ان قاعدة الميسور كقاعدة نفى الضرر و الحرج حاكمه على الأحكام الأولية المجعولة للشارع ابتداء لا احكامه التابعة لمثل النذر و الوصية فالقاعدة ناظرة إلى تلک الأحكام الأولية كوجوب الصلاة و وجوب الطهارة لها لا لمثل وجوب الوفاء بالنذر أو وجوب العمل بالوصية و ان شئت قلت ان القدر المتيقن من أدلة قاعدة الميسور هو النظر إلى أحكام الشارع نفسه لا إلى أحكام الناس فيما بينهم (و لكن الإنصاف) ان هذا الوجه أيضا ليس بوجيه فان من الواضح ان كثيرا من أوامر الشارع انما ورد على مجعولات الناس و اوامرهم بعضهم مع بعض و لا وجه لاختصاص قاعدة الميسور بغير تلک الأوامر فالأمر بطاعة الوالدين أو طاعة المملوک لمولاه من الأوامر الشرعية فإذا فرض عدم إمكان طاعة الوالد فى جميع أوامره فبقاعدة الميسور يثبت عدم سقوط الميسور من أوامره و كذا قاعدة نفى الضرر و الحرج (و كيف كان) فلم يعرف وجه وجيه لما فصله الماتن (قده) من الفرق فى جريان القاعدة بين مجعولات الشارع و بين مجعولات الناس إذا استتبعت مجعولات الناس للأحكام الشرعية كوجوب الوفاء بالنذر و وجوب العمل بالوصية و وجوب طاعة الوالد أو المولى، فقوله صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم يشمل امره بطاعة الولد للوالد أو الزوجة لزوجها فيجب الطاعة فيما استطاع منه و لا يسقط ميسوره بمعسوره.

و اما حديث التركيب الخارجى و التركيب الاتحادى كالجنس و الفصل فليس امرا عرفيا كليا يمكن ان يجعل أساسا لصدق الميسور و المعسور بل الأمر راجع الى نظر العرف (و الانصاف) إبهام ذلک فى مثل المقام فان صرف المال فى مطلق البر لا يعد عند العرف ميسور الصرفة فى الحج بل- يراه العرف امرا مباينا لمورد الوصية فلا بد فى إثبات ذلک من وجه أخر غير قاعدة الميسور (و منها) ما استدل به فى المتن من ظهور حال الموصى فى أمثال هذه الوصايا الى عمل ينفعه و انه انما عين عملا خاصا لكونه فى نظره انفع فيكون تعيينه من قبيل تعدد المطلوب فإذا تعذرت الخصوصية لم يوجب ذلک سقوط ما يمكن مما يرجع نفعه الى الموصى (و هذا الوجه) مع إحراز نظر الموصى الى ذلک صحيح لا بأس به انما الكلام فى إحراز ذلک فإن انظار الناس فى وصاياهم مختلفة غير- منضبطة تحت ضابط واحد، فإذا احتمل ان نظر الموصى فى الوصية بالحج كان على وجه التقييد مجال للتمسک بهذا الوجه، على ان ذلک هو عبارة أخرى عن التمسک بقاعدة الميسور فى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٧٩

مجعولات غير الشارع.

(و منها) الأخبار الواردة فى المقام مما يمكن الاستدلال به كخبر على بن سويد المشار إليه فى المتن و هو المروى فى الكتب

الأربعة قال اوصى الى رجل بتركته و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فإذا شىء يسير لا يكفى للحج فسئلت أبا حنيفة و فقهاء الكوفة فقالوا تصدق بها عنه فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن فى الطواف فسئلته و قلت ان رجلا من مواليكم من أهل الكوفة مات و اوصى بتركته الى و أمرنى أن أحج بها عنه فنظرت فلم تكف فى الحج فسئلت من قبلنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فتصدقت بها فما تقول فقال لى هذا جعفر بن محمد فى الحجر فاته و اسئله، قال فدخلت الحجر فإذا أبو عبد الله عليه السلام تحت الميزاب مقبل بوجهه على البيت يدعو ثم التفت الى فقال ما حاجتك فقلت جعلت فداك انى رجل من أهل الكوفة من مواليكم، فقال دع ذا عنك، حاجتك، قلت رجل مات فاوصى بتركته ان أحج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسئلت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها، فقال عليه السلام ما صنعت، قلت تصدقت بها، فقال ضمنت الا ان لا تكون تبلغ ان تحج بها من مكة فإن كان تبلغ لان يحج بها من مكة فليس عليك ضمان و ان كان تبلغ ان يحج بها من مكة فأنت ضامن.
و دلالة هذا الخبر على لزوم صرف المال الموصى به فى الحج البلدى واضحة و كذا دلالته على صرفه فى الصدقة إذا لم يمكن الحج به حتى من الميقات، و هذا الخبر كاف فى الحكم بما عليه المشهور من الصرف فى وجوه البر و عدم رجوعه ميراثا (و خبر محمد بن ريان) المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام (يعنى الهادى) اسئله عن إنسان أوصى بوصية فلم يحفظ الوصى إلا بابا واحدا منها كيف يصنع فى الباقى، فوقع عليه- السلام الأبواب الباقية فى البر (و خبر على بن أبى حمزة) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اوصى بثلاثين دينارا يعتق بها رجل من أصحابنا فلم يوجد بذلك، قال يشترى من- الناس فيعتق، و فى خبر أخر: فليشتروا من عرض الناس (اى من عامتهم) ما لم يكن ناصبيا (و خبره الأخر) المروى فى الكافى قال سئلت عبدا صالحا" (يعنى الكاظم عليه السلام) عن رجل هلك فاوصى بعتق نسمة مسلمة بثلاثين دينارا فلم يوجد له بالذى سماه، قال عليه السلام ما ارى لهم ان يزيدوا على الذى سمى، قلت فان لم يجدوا، قال فليشتروا من عرض الناس ما لم يكن ناصبيا (و خبر سماعة) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل اوصى ان يعتق نسمة بخمسمائة درهم من ثلثه فاشترى الوصى نسمة بأقل من خمسمائة درهم و فضلت فضله فما ترى، قال عليه السلام يدفع الفضلة إلى النسمة من قبل ان يعتق ثم يعتق عن الميت (و خبر ياسين الضرير) المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام و فيه ان رجلا أوصى بألف درهم للكعبة فسئل أبا جعفر عليه السلام، فقال: ان الكعبة غنية عن هذا، انظر من أم هذا

البيت فقطع به أو ذهبت نفقته أو ضلت راحلته و عجز ان يرجع الى أهله فادفعها إلى هؤلاء.
و الى هذه الاخبار أشار المصنف (قده) بقوله و يؤيد ما ذكرناه ما ورد من الاخبار فى نظائر المقام، و لعل المتتبع يطلع على غير ما عثرنا عليه، و الله الموفق للصواب (و يظهر منها) حكم المقام اعنى ما إذا عين اجرة للحج المندوب لا يرغب فيها احد و حكم سائر الموارد التى تبطل الوصية لجهة من الجهات (و بذلك ظهر) عدم صحة القول برجوعه ميراثا و لا التفصيل المحكى عن المحقق الثانى، فإنه إذا علم تعدد المطلوب من الوصية فلا فرق بين ما كان التعذر حاصلا من الأول أو طاريا بعد ذلك و كذا إذا كان مستند الحكم الأخبار المذكورة فإن كثيرا من مواردها هو التعذر الحاصل من الأول و قد حكم فيها بالصرف فى وجوه البر و عدم رجوعه ميراثا (فتحصل من جميع ما ذكرنا) انه إذا علم من الوصية انها على نحو تعدد المطلوب فالحكم هو الصرف فى وجوه البر بمقتضى القاعدة و إذا شك فى ذلك و احتمل انه على نحو التقييد و وحده المطلوب فالحكم أيضا كذلك بمقتضى الأخبار المذكورة (نعم) لو كان المعلوم فى الوصية انه على نحو وحده المطلوب بتصريح من الوصى فى ذلك فلا بأس بالقول بالرجوع ميراثا، و لكن الفرض شاذ نادر و الغالب هو العلم بتعدد المطلوب أو صورة الشك، و الله الهادى، هذا فيما إذا لم يوص بالثلث و عين له مصارف و تعذر بعضها و اما إذا اوصى بالثلث فالأمر أظهر لأن ظهور تعيين الثلث و تعيين المصرف له فى تعدد

المطلوب أظهر.

[مسألة (١٠) إذا صالحه داره مثلا و شرط عليه بان يحج عنه بعد موته صح]

مسألة (١٠) إذا صالحه داره مثلا و شرط عليه بان يحج عنه بعد موته صح و لزم و خرج من أصل التركة و ان كان الحج ندبيا و لا يلحقه حكم الوصية و يظهر من المحقق القمى (قده) فى نظير المقام اجراء حكم الوصية عليه بدعوى انه بهذا الشرط ملك عليه الحج و هو عمل له اجره فيحسب مقدار اجره المثل لهذا العمل فان كانت زائدة عن الثلث توقف على إمضاء الورثة (و فيه) انه لم يملك عليه الحج مطلقا فى ذمته ثم اوصى ان يجعله عنه بل انما ملك بالشرط الحج عنه و هذا ليس ما لا تملكه الورثة فليس تمليكا و وصيه و انما هو تمليك على نحو خاص لا ينتقل إلى الورثة، و كذا الحال إذا ملكه داره بمائة تومان مثلا بشرط ان يصرفها فى الحج عنه أو عن غيره أو ملكه إياها بشرط ان يبيعها و يصرف فى الحج أو نحوه فجميع ذلك لازم من الأصل و ان كان الفعل المشروط ندبيا نعم له الخيار عند تخلف الشرط و هذا ينتقل الى الوارث بمعنى ان حق الشرط ينتقل الى الوارث فلو لم يعمل المشروط عليه بما شرط عليه يجوز للوارث ان يفسخ المعاملة

فى هذه المسألة أمور (الأول) إذا صالح مصالح مع أخر شيئا من ماله كداره بشيء و شرط على المتصالح ان تحج عنه بعد موته صح الشرط لعدم كونه مخالفا للكتاب و السنه و لا لمضمون العقد و لزم الوفاء به (و فى خروجه) من أصل التركة أو من الثلث قولان، مختار المحقق القمى (قده) هو الأخير مستدلا بان المصالح الذى شرط الحج له قد ملك عمل الحج على المتصالح كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٨١

إذا استأجر دارا فإنه يملك منفعة تلك الدار أو استأجر أجيرا لخدمته فإنه يملك خدمه الأجير و هذا الملك ينتقل إلى الورثة على وزان سائر أمواله فاللازم تقويم عمل الحج بالقيمة العادلة و هى أجرة المثل فان كانت بمقدار الثلث و الا احتاج الى اجازة الورثة الا ان يكون الحج واجبا على الميت (و أورد عليه فى المتن) بأنه لم يملك عليه الحج مطلقا كملكية المستأجر للدار لمنفعتها أو الأجير لخدمته فإن الملكية لمنفعة الدار أو خدمة الأجير ملكية مطلقة يرثها الوارث من بعده، و اما فى المقام فملكيه المصالح للحج مقيده بكونه عنه، فالحج عنه بعد وفاته مملوك للمصالح لا مطلق الحج، فليس هنا تمليك و وصية بل التمليك من أول الأمر تمليك حج مقيد بكونه عن- المصالح، فهذا من قبيل المثل: ضيق فم الركية، بمعنى إيجاد الملكية المقيدة، و لا ينحل إلى أمرين ملكية و وصية، و ليس هذا المال بهذا الوصف مما ينتقل إلى الورثة لأنه من أول الأمر جعله له، و هذا هو المراد من قوله فى المتن: و هذا ليس ما لا تملكه الورثة، فالنفى فى كلامه (قده) انما تعلق بالقيد أى ملكية الورثة لا بكونه مالا حتى يرد عليه ما فى المستمسك من ان سلب المالية لا يوجب عدم الانتقال إلى الورثة و ان حبة من الحنطة ملك قابل للتوارث و ان لم يعد مالا عند العرف (و الحاصل) ان هذا الشرط فى ضمن العقد بعد فرض صحته و وجوب العمل به ينفى عن الورثة حق التوارث بمضمون هذا الشرط فلا حاجة الى التكلف بدعوى انصراف أدلة الإرث عن مثل هذا المال كما أفاده فى المستمسك أيضا.

(الأمر الثانى) إذا ملكه داره بمائة تومان مثلا و شرط ان يصرف ثمنها فى الحج عنه أو عن غيره فالمذكور فى المتن أنه كالصورة الاولى و هى ما إذا ملكه دارا و شرط فى ضمن العقد ان يحج عنه فيخرج من الأصل (لكن القول به مشكل) لأن فى هذه الصورة يكون التعهد بمال المشروط له المفروغ ملكيته له حيث انه بتمليك الدار صار الثمن ملكا للمشروط له ثم ان الثمن الذى صار ملكا له اشترط على المشترى ان يحج به عنه بعد وفاته أو يحج به عن غيره بعد وفاته، و هذا كما ترى وصيه فى مال

الموصى المفروغ عن كونه ملكا له (و الحاصل) ان المثمن الـذى هو ملك للبائع بمنزلة الأمانة فى يد المشترى و قد شرط عليه ان يصرفه بعد وفاته فى الحج، فمرجع هـذا إلى الوصية و لكن بصورة الشرط (نعم) لو جعل ثمن الدار نفس الحج عنه بحيث يكون الحج عنه بنفسه هو الثمن كان كالصورة الأولى خارجا عن معنى الوصية.

(الأمر الثالث) لو ملكه شيئا و شرط على من انتقل اليه صرفه فى الحج عنه فهذا كالصورة الأولى يخرج من الأصل بمعنى عدم تعلق حق للورثة لا بما انتقل الى المشروط عليه و لا بالشرط فإنه تمليك لمن انتقل اليه على نحو مخصوص كالتمليك له بشرط ان لا يخرج عن ملكه أو إجارة الدار بشرط مباشرة المستأجر فى استيفاء المنفعة فليس للورثة حق بالمال المنتقل الى المشروط عليه لانه ليس لمورثهم و لا بالنسبة إلى الشرط و هو الحج عنه لان مضمون الشرط ينفى حقهم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٨٢

عنه فان الشرط هو الحج عنه لا الحج مطلقا"، فهذا من هذه الجهة كالصورة الأولى.

(الأمر الرابع) أفاد فى المتن ان للمشروط له الخيار عند تخلف الشرط، و ان هذا الحق ينتقل إلى الورثة فلو لم يعمل المشروط عليه بالشرط يجوز للورثة فسخ العقد فينتقل ما ملكه مورثهم للمشروط عليه إليهم (و ما افاده لا يخلو عن المنع) لان الثابت بهذا الشرط هو ملك المشروط له عمل الحج عنه فى ذمه المشروط عليه على وجه لا ينتقل إلى ورثة المشروط له فكيف ينتقل حق خيار- الفسخ إليهم فالصواب حينئذ ان يقال عند تخلف المشروط عليه يكون الخيار للحاكم الشرعى لأن هذا الحق للميت على وجه لاـ ينتقل الى وارثه و يكون ولاـيته للحاكم لأنه ولى الميت فيما لا ولاية لوارثه عليه، فإذا فسخ الحاكم رجع ما انتقل عن المشروط له اليه ثانيا و لما كان هـذا الفسخ لصالح الميت و الانتقال اليه بالفسخ بعد موته فالأوجه انه لاحق للورثة به فإن الإرث انما هو فيما كان عند الموت ملكا للميت و اما ما ينتقل اليه بعد موته فلا ارث فيه بل يصرف فيما شرط له فهذا نظير ما ورد من ثبوت الدية على من قطع رأس الميت بعد موته و هى ماه دينار و ان المصرف للدية هو- البر و الخيرات للميت و ليس للورثة حق بهذه الدية و ذلك لكون الانتقال الى الميت بعد موته، و الله العالم بأحكامه.

[مسألة (١١) لو اوصى بأن يحج ماشيا أو حافيا صح]

مسألة (١١) لو اوصى بأن يحج ماشيا أو حافيا صح و اعتبر خروجه من الثلث ان كان ندبيا و خروج الزائد عن اجره الميقاتية عنه ان كان واجبا، و لو نذر فى حيوته ان يحج ماشيا أو حافيا و لم يأت به حتى مات و اوصى به أو لم يوص وجب الاستيجار عنه من أصل التركة كذلك نعم لو كان نذره مقيدا بالمشى ببدنه أمكن ان يقال بعدم وجوب الاستيجار عنه لان المنذور هو مشيه ببدنه فيسقط بموته لان مشى الأجير ليس ببدنه ففرق بين كون المباشرة قيدا فى المأمور به أو موردا

. فى هذه المسألة أمران (الأول) إذا اوصى ان تحج عنه ماشيا أو حافيا صح لعموم ما يدل على وجوب العمل بالوصية و تنفيذها و يخرج الجميع من الثلث لو كان الحج ندبيا، و ما زاد عن اجرة الحج من الميقات و مقدار التفاوت بين المشى و الركوب منه لو كان الحج واجبا، و كذا اجرة جميع الخصوصيات المأخوذة فى متعلق الوصية التى هى خارجة عن الحج الواجب و يخرج اجرة مثل الحج عن أصل تركته فى الحج الواجب فيما إذا كان الحج الواجب عليه هو حجة- الإسلام أو مطلق الواجب عليه بناء على خروج اجرة مطلق الواجب أيضا من الأصل.

(الأمر الثانى) لو نذر فى حال حيوته ان يحج ماشيا أو حافيا و لم يأت به حتى مات فالمختار عند المصنف (قده) وجوب الاستنابة عنه كما نذره ماشيا أو حافيا سواء اوصى به أو لم يوص و يكون خروج اجرة الحج من أصل التركة ثم استثنى صوره العلم بتعلق

النذر بالحج ماشيا أو حافيا ببدنه، و حينئذ يسقط النيابة عنه الا إذا اوصى بذلك و يخرج من الثلث، و لكن الظاهر من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٨٣

النذر عند العرف و المتفاهم عندهم هو كون متعلق النذر هو مباشرة الناذر للمشى أو الحفاء فلا يتعلق ذلك بماله بعد موته كما ان الظاهر كون قيدا لمشى أو الحفاء فى النذر من قبيل التقييد فلا- وجه لوجوب الاستيجار عنه فى أصل الحج أيضا لكون المنذور هو الحج المقيد بكونه ماشيا أو حافيا (نعم) لو عجز الناذر فى أخر عمرة من المشى أو الحفاء أمكن القول بوجوب القضاء بعد موته راكبا بناء على ما اخترناه و قواه الماتن من وجوبه على الناذر راكبا مع العجز عن- المشى على ما مر فى المسألة ٣٣ من مسائل الحج النذرى، و الله العاصم.

[مسألة (١٢) إذا اوصى بحجتين أو أزيد و قال انها واجبة عليه]

مسألة (١٢) إذا اوصى بحجتين أو أزيد و قال انها واجبة عليه صدق و يخرج من أصل التركة نعم لو كان إقراره بالوجوب عليه فى مرض الموت و كان متهما فى إقراره فالظاهر انه كالا قرار بالدين فيه فى خروجه من الثلث إذا كان متهما على ما هو الأقوى

إذا اوصى بأزيد من حجة واحدة و قال بأنها واجبة عليه وجب تصديقه لكونه من مصاديق الدعوى بلا معارض التى يصدق فيها المدعى لاستقرار السيرة على سماعها، و قد يستدل لاعتباره بما يدل على حجية الإقرار، و لكن حجيته مختصة بما إذا كان على المقر نفسه لا على غيره و فى المقام يكون اعتباره موجبا للضرر على الوارث بخروج نفقتها من أصل التركة، هذا إذا كان اخباره بالوجوب فى حال صحته، و اما لو كان اخباره فى حال المرض و كان متهما فى اخباره فيدخل فى موضوع الإقرار بالدين فى حال المرض إذا كان متهما إذ لا- فرق فى الدين بين ما كان عينا أو عملا و لا بين ما كان الطالب له هو الله سبحانه أو الناس لشمول ما دل على حكم الإقرار بالدين فى حال المرض للجميع، فبناء على وجوب إخراج الإقرار بالدين هناك من الثلث يخرج الحج هيهنا أيضا منه.

[مسألة (١٣) لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة اجرة الاستيجار و شك فى انه استأجر الحج قبل موته أو لا]

مسألة (١٣) لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة اجرة الاستيجار و شك فى انه استأجر الحج قبل موته أو لا فان مضت مدة يمكن الاستيجار فيها فالظاهر حمل امره على الصحة مع كون الوجوب فوريا منه و مع كونه موسعا اشكال، و ان لم تمض مدة يمكن الاستيجار فيها وجب الاستيجار من بقية التركة إذا كان الحج واجبا، و من بقية الثلث إذا كان مندوبا، و فى ضمانه لما قبض و عدمه لاحتمال تلفه عنده بلا- ضمان وجهان، نعم لو كان المال المفروض موجودا أخذ حتى فى الصورة الاولى و ان احتمل ان يكون استأجر من مال نفسه إذا كان مما يحتاج الى بيعه و صرفه فى الأجرة و تملك ذلك المال بدلا عما جعله اجرة لأصالة بقاء ذلك المال على ملك الميت.

إذا قبض الوصى من التركة اجرة الاستيجار و مات و شك الوارث فى ان الوصى استأجر الحج قبل موته أولا فإن مضت مده من زمان قبضه الى زمان موته يمكن الاستيجار فيها ففى صحة حمل امره على الصحة لأصالة الصحة فى عمل المسلم عند الشك فى صدور الواجب عنه كاصالتها فى فعله عند الشك فى صحة فعله مع العلم بصدور الفعل منه أولا (وجهان) ظاهر المصنف (قده)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٨٤

هو الأول و الحق هو الأخير و قد ذكرنا وجهه فى الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى طى المسألة الاولى من هذا الفصل من

عدم الدليل على اعتبار أصالة الصحة فى حال المسلم لعدم ظهور حاله فى كونه مما يصدر عنه الواجب مع غلبه ترك المبالاة فى غالب المسلمين و عدم ما يدل على اعتبار هذا الظهور من بناء العقلاء أو غيره على تقدير تسليم الظهور و عدم تمامية التمسك به على تقدير تسليم قيام الدليل على اعتباره فى الواجبات الموسعة فإن التأخير فيها لما كان جائزا فظاهر حال المسلم لا يقضى بالمبادرة إلى الإتيان به بل الأمر كذلك فى غير الموقتة (و من ذلك يظهر) انه لا وجه لجريانها فى الموسعة أصلا.

هذا إذا شك فى استيجاره فيما إذا مضت مده يمكن الاستيجار فيها، و مع عدم مضيها فلا يقع الشك فى استيجاره بل يقطع بعدمه فيجب على الوارث (أو الوصى لو كان عين الموصى وصيا أخر بعد الوصى الذى مات) من بقية أصل المال استيجار أجير للحج عنه لو كان الحج الموصى به واجبا أو من الثلث لو كان مندوبا، و هذا مما لا اشكال فيه (و انما الكلام) فى ضمان الوصى الذى قبض المال و مات قبل الاستيجار عند الشك فى بقاء ما قبضه و تلفه و انه على تقدير تلفه هل كان بتفريط منه أولا، فان لم يكن سبيل إلى معرفة الحال فمقتضى كونه أمينا عدم الحكم بضمانه و مقتضى عموم قوله (ص) على اليد ما أخذت حتى تؤدى هو الحكم بالضمان، و لكن ظاهرهم خروج يد الأمين عن عموم على اليد اما تخصيصا أو تخصصا و مختار أهل التحقيق هو الخروج على نحو التخصص، و عليه فلا وجه للضمان، و مع الشك فيه فالمرجع هو البراءة.

و لو كان المال المقبوض باقيا فى تركة الوصى فلا إشكال فى جواز أخذه فى الصورة الثانية أعنى ما إذا لم تمض مده يمكن الاستيجار فيها، و وجهه ظاهر حيث انه مع القطع بعدم الاستيجار فالمال باق على ما هو عليه (و فى جواز الأخذ) فى الصورة الاولى اعنى ما إذا مضت مده يمكن فيها استيجاره و عدمه وجهان من أصالة بقاء ذلك المال على ملك الميت فيجوز أخذه من تركه الوصى، و من احتمال ان يكون الوصى قد استأجر الحج من مال نفسه و تملك ذلك المال بدلا عما جعله اجره فيما إذا كان صرفه فى الأجرة مما يتوقف على بيعه كالدار و نحوها لا مثل النقود (و الأقوى) هو الأول لأصالة عدم تملك الوصى ذلك المال.

و قال فى المستمسك و لكنه حينئذ يعلم إجمالا بالمخالفة للتكليف المعلوم فى الصورة المذكورة إذا علم بعدم التبرع لأنه ان عمل بالوصية فقد خرج المال عن ملك الميت و ان بقى على ملك الميت لم يعمل بالوصية (و لا يخفى) ان العمل بالوصية لا يوجب خروج ذلك المال عن ملك الميت ما لم يقصد الوصى تملكه بدلا عما جعله اجره و البناء على بقائه فى ملك الميت أيضا لا يوجب ترك العمل بالوصية فيمكن البناء على بقائه فى ملك الميت مع البناء على العمل بالوصية فيصح أخذه من تركه الوصى مع أداء بدل ما جعله اجره من مال أخر من مال الميت أو من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۸۵

مال الوارث نفسه.

[مسألة (۱۴) إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده بلا تقصير]

مسألة (۱۴) إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده بلا تقصير لم يكن ضامنا و وجب الاستيجار من بقية التركة أو بقية الثلث و ان اقتسمت على الورثة استرجع منهم و ان شك فى كون التلف عن تقصير أولا- فالظاهر عدم الضمان أيضا و كذا الحال ان استأجر و مات الأجير و لم يكن له تركه أو لم يمكن الأخذ من ورثته.

إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده من دون تفريطه لم يكن ضامنا لأنه أمين و لا ضمان فيما يتلف فى يده من دون تفريط منه و وجب الاستيجار من أصل التركة ان كان الحج الموصى به واجبا و من بقية الثلث ان كان الحج مندوبا لوجوب العمل

بالوصية و ان قسمت التركة على الورثة استرجع منهم لكشف بطلان القسمة من تلف الأجرة، و ان شك فى كون التلف عن تقصير أولا فالظاهر عدم الضمان أيضا لأصالة عدم تحقق السبب المضمن من الإتلاف أو التقصير أو- الاستيفاء و لأصالة البراءة، و هكذا الحال ان استأجر الوصى و مات الأجير و لم يكن له تركه أو لم يمكن الأخذ من تركته فإنه يجب الاستيجار من بقية تركه الموصى فى الحج الواجب و من بقية ثلثه فى الحج المندوب لوجوب العمل بالوصية و عدم حصول الامتثال بمجرد الاستيجار مع- موت الأجير فيما إذا لم يكن موجبا لتحقق البراءة.

[مسألة (١٥) إذا اوصى بما عنده من المال للحج ندبا و لم يعلم انه يخرج من الثلث أو لا]

مسألة (١٥) إذا اوصى بما عنده من المال للحج ندبا و لم يعلم انه يخرج من الثلث أو لا لم يجز صرف جميعه نعم لو ادعى ان عند الورثة ضعف هذا أو انه اوصى سابقا بذلك و الورثة أجازوا وصيته ففى سماع دعواه و عدمه وجهان

إذا كان عنده مال يساوى ماه تومان مثلا و اوصى بصرف جميعه فى الحج و لم يعلم له مال أخر سواه و انه على تقدير وجوده يكون ضعف ما اوصى به مما عنده حتى يكون ما اوصى به ثلث ماله أو أقل من الضعف أو أكثر و كان الحج الموصى به ندبيا لم يجز صرف جميع ما اوصى به ثلث ماله أو أقل من الضعف أو أكثر و كان الحج الموصى به ندبيا لم يجز صرف جميع ما اوصى به فى الحج إلا- بإذن الورثة لاحتمال ان يكون تصرفا فى جميع ماله أو فى الزائد من ثلثه، و القول بحمل وصيته على الصحة لا يثبت كون ما اوصى به بمقدار ثلثه و ان وجوب العمل بها لا يتوقف على اجازه الورثة، و مع الشك فى كون الموصى به زائدا عن الثلث لا يمكن إثبات عدم الزيادة بأصالة الصحة (و السر فيه) ان المدرك لاعتبار هذا الأصل هو ظهور حال المسلم فى مقام فعله ان لا يفعل الا الصحيح منه، و ليس التصرف فى جميع التركة و الإيكال إلى اجازة الورثة مما لا يصدر من المسلم حتى يكون ظاهر الحال عدم صدوره منه، و لعل هذا ظاهر (نعم) لو أخبر أن عند الورثة من تركته شيء يكون بمقدار ضعف ما عنده أو أخبر ان الورثة أجازوا هذه الوصية و حصل الاطمئنان بقوله سمع منه و لو لم يكن عادلا للسيرة على العمل به مع حصول الاطمئنان، و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى رسالة مستقلة كتبناها فى أصالة الصحة.

[مسألة (١۶) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غير ان يكون فى ضمن الحج]

مسألة (١۶) من المعلوم ان الطواف مستحب مستقلا من غير ان يكون فى ضمن الحج و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٨۶

يجوز النيابة فيه عن الميت و كذا عن الحى إذا كان غائبا عن مكة أو حاضرا و كان معذورا فى- الطواف بنفسه و اما مع كونه حاضرا و غير معذور فلا تصح النيابة عنه و اما سائر أفعال الحج فاستحبابها مستقلا غير معلوم حتى مثل السعى بين الصفا و المروة

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى استحباب الطواف مستقلا من غير ان يوتى فى ضمن حج أو عمره، و يستحب إكثاره للحاضر بمكة ما استطاع و هو أفضل من الصلاة تطوعا للوارد مكة و هو من لم ينو الإقامة فيها (و لمن نوى الإقامة) فى السنة الاولى، و يتساوى مع الصلاة فى الفضل فى السنة الثانية، و فى السنة الثالثة تصير الصلاة أفضل منه كالمتوطن فيها، و يستحب الطواف ثلاث مائة و ستين مرة فإن عجز فثلاث مائة و ستين شوطا و هى واحد و خمسون طوافا و ثلاثة أشواط و الاخبار فى استحباب الطواف متظافرة بل متواترة و عليه عمل المسلمين كافة ففى خبر ابن ابى عمير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: ان للكعبة للحظة فى كل يوم يغفر لمن طاف بها أو حن قلبه إليها أو حبسه عنها عذر (و خبر إسحاق بن

عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال كان ابى يقول من طاف بهذا البيت أسبوعا و صلى ركعتين فى أى جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة آلاف حسنة و محى عنه ستة آلاف سيئه و رفع له ستة آلاف درجة و قضى له ستة آلاف حاجة فما عجل منها فبرحمة الله و ما أخر منها فشوقا إلى دعائه (و خبره الأخر) المروى فى ثواب الاعمال عنه عليه السلام قال يا إسحاق من طاف بهذا البيت طوافا واحدا كتب الله له ألف حسنة و محى عنه ألف سيئة و رفع له ألف درجة و غرس له ألف شجرة فى الجنة و كتب له ثواب عتق ألف سمة حتى إذا صار الى الملتزم فتح الله تعالى له ثمانية أبواب الجنة فيقال له ادخل عن أيها شئت، قال فقلت له جعلت فداك هذا كله لمن طاف، قال عليه السلام نعم ا فلا أخبرك بما هو أفضل من هذا، قال قلت بلى، قال من قضى لأخيه المؤمن حاجة كتب الله له طوافا و طوافا حتى بلغ عشره، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

(الأمر الثانى) يجوز النيابة عن الميت فى الطواف بلا خلاف فيه و قد دل عليه الاخبار المتظافرة (ففى خبر يحيى الأزرق) المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن عليه السلام عن الرجل أ يصلح له ان يطوف عن أقاربه قال عليه السلام إذا قضى مناسك الحج فليصنع ما شاء (و خبر ابى بصير) قال قال أبو عبد الله عليه السلام من وصل أبا أو ذا قرابة له فطاف عنه كان له اجرة كاملا و الذى طاف عنه مثل اجرة و يفضل هو بصلته إياه بطواف أخر، و الخبران بإطلاقهم يشملان النيابة عن الحى و الميت.

(الأمر الثالث) يجوز النيابة عن المعصومين سلام الله عليهم أجمعين فى حال حيوتهم و مماتهم، و قد ورد النص على ذلك ففى خبر موسى بن القاسم المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام قد أردت أن أطوف عنك و عن أبيك فأذنت لى فى ذلك فطفت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٨٧

عنكما ما شاء الله ثم وقع فى قلبى شىء فعملت به، قال و ما هو قلت طفت يوما عن رسول الله صلى الله عليه و آله فقال ثلاث مرات صلى الله على رسول الله ثم اليوم الثانى عن أمير المؤمنين عليه السلام ثم طفت اليوم الثالث عن الحسن عليه السلام و الرابع عن الحسين عليه السلام و الخامس عن على بن الحسين و اليوم السادس عن ابى جعفر محمد بن على الباقر عليه السلام و اليوم السابع عن جعفر بن محمد و اليوم الثامن عن أبيك موسى، و اليوم التاسع عن أبيك على عليه السلام و اليوم العاشر عنك يا سيدى و هؤلاء الذين أدين الله بولايتهم، فقال إذا- تدين الله بالدين الذى لا يقبل من العباد غيره فقلت ربما طفت عن أمك فاطمة و ربما لم أطف، فقال استكثر من هذا فإنه أفضل ما أنت فاعله إنشاء الله.

(الأمر الرابع) يجوز النيابة فى الطواف عن الحى الغائب عن مكة (و يدل على ذلك) من النصوص خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له أطوف عن الرجل و المرأة و هما بالكوفة فقال نعم يقول حين يفتح الطواف اللهم تقبل من فلان الذى يطوف عنه (و إطلاق خبر ابى بصير المروى) فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من وصل أباه أو ذا قرابة له فطاف عنه كان له اجره كاملا (الخبر) و قد تقدم فى الأمر الثانى (و مقتضى إطلاقه) و ان كان جواز النيابة عن الحاضر بمكة أيضا إلا ان فى مرسل ابن ابى نجران المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ما يدل على المنع، و فيه قال قلت له الرجل يطوف عن الرجل و هما- مقيمان بمكة، قال لا، و لكن يطوف عن الرجل و هو غائب عن مكة، قلت و كم مقدار الغيبة، قال عشرة أميال (و خبر إسماعيل بن عبد الخالق) المروى فى الكافى فى باب طواف المريض، قال كنت الى جنب ابى عبد الله عليه السلام و عنده ابنه عبد الله و ابنه الذى يليه فقال له رجل أصلحك الله يطوف الرجل و هو مقيم بمكة ليس به علة، فقال عليه السلام لا، لو كان ذلك يجوز لأمرت ابنى فلانا فطاف عنى فسمى الأصغر و هما يسمعان (قال المجلسى قدس سره) فى شرح الكافى: يطوف الرجل يشمل الواجب و المندوب و يدل على انه لا يجوز نيابة الطواف فى المندوب أيضا لمن حضر بمكة من غير عذر و قال فى قوله و سمى الأصغر، لعل غرض الراوى حط مرتبة عبد الله عما ادعاه من الإمامة فإنه عين الأصغر لنيابة

الطواف مع حضوره و إذا لم يصلح لنيابة الطواف فكيف يصلح للخلافة الكبرى (انتهى كلام المجلسى).

و يمكن ان يكون ما فى المتن من قوله (أو حاضرا و كان معذورا فى الطواف بنفسه و اما مع كونه حاضرا و هو غير معذور فلا تصح النيابة عنه) ناظرا الى الطواف المندوب و يكون تخصيص المنع عن النيابة عن الحاضر بما إذا كان غير معذور فى الطواف لأجل نفى الخلاف فى جوازها عن الحاضر المعذور لأنه حينئذ فى حكم الغائب، و يمكن ان يكون المراد منه عدم جواز النيابة فى الطواف الواجب عن الحاضر إذا كان غير معذور حيث انه مع حضوره و تمكنه من الطواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٨٨

بنفسه يجب عليه الإتيان به بنفسه و لا تصح النيابة فيه (و يدل على ذلك) غير واحد من النصوص (ففى صحيح حريز) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المريض و المغمى عليه يرمى عنه و يطاف عنه (و صحيح حبيب الخثعمى) عنه عليه السلام قال أمر رسول الله صلى الله عليه- و إله أن يطاف عن المبطون و الكسير (و ظاهر هذه الاخبار) هو ثبوت الرخصة فى الاستنابة للطواف فى الموارد المذكورة فيها اعنى المبطون و الكسير و المريض و المغمى عليه، لكن ظاهر غير واحد من الأصحاب تعميم الحكم بالنسبة الى كل معذور و فى الشرائع لا يجوز النيابة فى الطواف لحاضر الا مع العذر كالإغماء و البطن و ما أشبههما، و قال فى المسالك فى شرح هذه العبارة و يدخل فى ذلك المريض الذى لا- يمكن ان يطوف بنفسه و لا يطاف به ثم قال و يدخل فى عموم العبارة الحائض لأن عذرها مانع شرعى من دخول المسجد (إلخ) و سيأتى البحث عن حكم المرأة الطارى عليها الحيض و ضاق الوقت عن الطواف و إتمام عمرة التمتع و انه هل يجوز لها الاستنابة فى الطواف أو يتعين عليها العدول الى حج الافراد (و كيف كان) فلعل عبارة المتن أمس بالاحتمال الأول أعنى عدم جواز نيابة الحاضر عن حاضر مثله فى الطواف المندوب، و هو المناسب للاعتبار إذ لم يعهد نيابة من فى حرم الحسين عليه السلام مثلا- عن مثله حاضر فيه، و ان الاخبار- المجوزة للنيابة اما مصرحة فى النيابة عن الغائب أو منصرفة إليها، و الله العالم بحقيقة الحال.

(الخامس) الظاهر عدم استحباب بقية أفعال الحج مستقلا مثل الوقوف بعرفات أو المشعر أو البيتوتة بمنى و اعمالها يوم النحر و رمى الجمار لعدم قيام نص فى استحبابها إلا فى السعى، فقد ورد ما قد يتراءى منه الاستحباب مطلقا (ففى خبر محمد بن قيس) المروى فى محاسن البرقى عن- الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لرجل من الأنصار إذا سعيت بين الصفا- و المروة كان لك عند الله أجر من حج من بلاده ماشيا و مثل أجر من أعتق سبعين رقبة مؤمنة (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ما من بقعة أحب الى الله من المسعى لانه بذل فيها كل جبار (و فى المستمسك) دلالتهما على استحبابه لنفسه ظاهره (أقول) بل لا تخلو عن الخفاء و قد ذكرهما فى الوسائل فى باب وجوب السعى، نعم لا يبعد دلالة إطلاق مرسل الصدوق فى الفقيه قال قال على بن الحسين عليهما السلام: الساعى بين الصفا و المروة تشفع له الملائكة، الا ان يقال ان مجرد ذكر الثواب على عمل لا يدل على إطلاق استحباب ذلك العمل فإن الجهة المسوق لها الكلام هى بيان الثواب لذلك العمل لا- بيان الإطلاق فى الحكم باستحبابه، و أدلة الاستحباب المطلق للطواف لا تنحصر فيما ذكر فيه الثواب له بل السيرة و عمل المسلمين كافة و الإجماع قائمة على ذلك بخلاف السعى حيث لم يعهد من المسلمين و لا من أئمتنا عليهم السلام الإتيان به فى غير ضمن العمرة أو الحج، و الله العالم.

[مسألة (١٧) لو كان عند شخص وديعة و مات صاحبها]

مسألة (١٧) لو كان عند شخص وديعة و مات صاحبها و كان عليه حجه الإسلام و علم أو ظن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۸۹

ان الورثـة لا يؤدون عنه ان ردها إليهم جاز بل وجب عليه ان يحـج بها عنه و ان زادت عن اجرة الحج رد الزيادة إليهم لصـحيحة بريد عن رجل اسـتودعنى مالا فهلك و ليس لوارثه شىء و لم يحج حجة الإسلام قال عليه السلام حج عنه و ما فضل فأعطهم، و هى و ان كانت مطلقـة الا ان الأصـحاب قيـدوها بما إذا علم أو ظن بعـدم تاديتهم لو دفعها إليهم و مقتضـى إطلاقها عدم الحاجة الى الاستيـذان من الحـاكم الشـرعى، و دعوى ان ذلـک للاذن من الامـام عليه السـلام كما ترى لان الظاهر من كلام الامام عليه السـلام بيان الحكم الشرعى ففى مورد الصحيحة لا حاجة الى الاذن من- الحاكم، و الظاهر عدم الاختصاص بحج الودعى بنفسه لانفهام الأعم من ذلک منها، و هل يلحق بحجة الإسـلام غيرها من أقسام الحـج الواجب أو غير الحـج من سائر ما يجب عليه من الخمس و الزكاة و المظالم و الكفارات و الـدين أولا و كـذا يلحق بالوديعـة غيرها مثل العارية و العين المسـتأجرة و المغصوبة و الـدين فى ذمته أولا (وجهان) قـد يقال بالثانى لأن الحكم على خلاف القاعدة إذا قلنا ان التركة مع الدين تنتقل الى الوارث و ان كـانوا مكلفين بـأداء الـدين و محجورين عن التصـرف قبله بل و كـذا على القول ببقائها معه على حكم مال الميت لأن أمر الوفاء إليهم فلعلهم أرادوا الوفاء من غير هذا المال أو أرادوا أن يباشـروا للعمل الذى على الميت بأنفسهم، و الأقوى مع العلم بأن الورثة لا يؤدون بل مع الظن القوى أيضا جواز الصـرف فيما عليه لا لما ذكره فى المسـتند من ان وفاء ما على الميت من الـدين أو نحوه واجب كفائى على كل من قدر على ذلک و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فيمـا عليه لا يبقى مال حتى يكون الورثـة أولى به إذ هـذه الـدعوى فاسـدة جـدا، بل لإمكان فهم المثال من الصـحيحة أو دعوى تنقيـح المنـاط، أو ان المـال إذا كان بحكم مال الميت فيجب صـرفه عليه و لا يجوز دفعه الى من لا يصـرفه عليه بل و كـذا على القول بالانتقال إلى الورثة حيث انه يجب صـرفه فى دينه فمن باب الحسـبة يجب على من عنده صـرفه عليه و يضمن لو دفعه الى الوارث لتفويته على الميت نعم يجب الاستيذان من الحاكم لأنه ولى من لا ولى له و يكفى الإذن الإجمالى فلا يحتاج إلى إثبات وجوب ذلک الواجب عليه كما قـد يتخيل نعم لو لم يعلم و لم يظن عـدم تأديـة الوارث يجب الدفع اليه بل لو كان الوارث منكر أو ممتنعا و أمكن إثبات ذلک عند- الحاكم أو أمكن إجباره عليه لم يجز لمن عنده ان يصرفه بنفسه

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف بين الأصـحاب قديما و حديثا انه لو كان عند إنسان وديعة و مات صاحبها و عليه حجة- الإسـلام يجوز له ان يحـج بهـا عنه و هـذا الحكم فى الجملـة ممـا لاـ خلاف فيه و يـدل عليه من النصوص صـحيح بريـد العجلى المروى فى الفقيه و التهـذيب عن الصـادق عليه السـلام فى رجـل اسـتودعنى مالاـ فهلـک و ليس لـوارثه شـىء و لم يحـج حجة الإسـلام، قـال عليه السـلام حـج عنه و ما فضل فأعطهم (الأمر الثانى) ظاهر الأمر فى قوله عليه السـلام حـج عنه هو وجوب ذلک على الودعى قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۹۰

فى المسالـک المراد من الجواز هنا (يعنى المـذكور فى عبارة الشـرائع بقوله جاز ان يقطع قـدر- الأجرة) معناه الأعم و المراد منه الوجوب لاـنه من بـاب الحسبة و المعاونـة على البر و التقوى و الأمر فى الروايـة دال عليه (انتهى) و توهم حمل الأمر على مجرد الرخصة لأنه فى مقام توهم الخطر بعيد فى الغاية.

(الأمر الثالث) مقتضـى إطلاق الصـحيح المـذكور عـدم اعتبار العلم أو الظن بأن الورثة لا يؤدون عنه لكن بعض الأصـحاب قيده بالعلم بعدم أداء الوارث كما فى الشرائع و القواعد و عن النهاية و المبسوط و المهذب و السرائر اعتبار الظن الغالب، و استدل فى المدارک لاعتبار علم المستودع بعدم أداء الورثة بأن المسـتفاد من الصحيحة من الحكم مخالف للقاعدة لأن مقدار الأجرة و ان كان خارجا عن ملک الورثـة الا ان الوارث مخير فى جهات القضاء و له الحج بنفسه و الاستيجار بدون اجره المثل فاللازم حينئذ

الاقتصار فى منعه من التركة على موضع الوفاق و هو ما إذا علم المستودع بامتناعه عن الأداء (و أورد عليه فى الحدائق) بأنه ليس تخصيص الخبر بهذه الأمور المتفق عليها بينهم اولى من تخصيصها به، و اليه يشير فى الجواهر بقوله ان الصحيح أعم من ذلك قال (قده) و قد يكون الوارث طفلا- أولا- يطمئن بتأديته لو دفع له الوديعة أو أقربها له و ربما أنكر وجوب الحج على مورثه (انتهى) و قد يستدل لاعتبار العلم بعدم أداء الورثة بما فى الصحيح من قول السائل و ليس لولده شىء بتقريب انه مع عدم شىء للوارث يحصل للمستودع العلم بأنه لا يصرفه فى الحج بل يصرفه فى مؤنته (و يندفع) بأنه لا يكون قرينة على العلم بأنه ان رد عليه لا- يحج عنه لاحتمال ان يصرفه فيه أو يصرفه فى حوائجه و يحج عنه متسكعا (و بالجملة) فليس لاعتبار العلم بعدم أداء الوارث دليل، و اما لو سلم تمامية ما استدل به فى المدارك له فاللازم هو اعتبار العلم و ليس لكفاية الظن به حينئذ وجه مع عدم الدليل على اعتبار هذا الظن و لذا حمل فى الجواهر على العلم العادى و قال و يمكن شمول العلم له.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف فى الحاجة الى الاستيذان من الحاكم الشرعى فى صرف ما عند المستودع فى الحج عنه مطلقا أو مع التمكن من الاستيذان منه و مع عدمه يسقط اعتباره أو عدم الحاجة إليه مطلقا و لو مع التمكن منه (وجوه بل أقوال) ظاهر غير واحد من الأصحاب هو- الأخير لإطلاق صحيح بريد، و حكى الشهيد (قده) فى اللمعة الوجه الأول عن قائل لم يسمه ثم استبعده و قال انه بعيد و علل الشهيد الثانى وجه بعده بمخالفته لإطلاق النص و مراده من النص صحيح بريد المتقدم (و المحكى) عن التذكرة هو الوجه الثانى و قال انه يعتبر فى صحة تصرف الودعى عدم التمكن من إثبات الحق عند الحاكم و الا وجب الاستيذان منه و علله الشهيد الثانى فى الروضة بأن ولاية إخراج ذلك قهرا على الوارث اليه فلا يصح تصرف الودعى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٢٩١

إلا بإذن منه و اما مع عدم إمكان الاستيذان فلا يتوقف الأمر لأنه موجب لتعطيل الحق الذى يعلم من بيده المال ثبوته و إطلاق النص اذن له (و لا- يخفى ما فيه) لانه مع فرض إطلاق النص لا وجه لاعتبار الاستيذان من الحاكم، و مع عدم فرض إطلاقه لا وجه لعدم اعتباره مع عدم إمكانه بل اللازم هو الرجوع الى عدول المؤمنين ان أمكن بل ولاية الودعى نفسه فى التصرف حينئذ لو كان من المؤمنين العدول (و أورد فى المدارك) على التمسك بإطلاق الخبر لإثبات عدم الحاجة الى اذن الحاكم بأن الرواية إنما تضمنت أمر الصادق عليه السلام لبريد فى الحج عن الميت و هو من الامام عليه السلام اذن و زيادة، و كأنه (قده) أخذه من جده الشهيد- الثانى فى عبارته المتقدمة حيث قال و إطلاق النص اذن له (و كيف كان) فيرد عليه بان الظاهر من كلام الامام عليه السلام بيان الحكم الشرعى و الفتوى لا إعمال الولاية الشرعية فى ذلك، فليس فى الخبر دلالة على اعتبار اذن الحاكم حتى يكون مشتملا على الاذن و زيادة.

(الأمر الخامس) مقتضى كون الحكم على خلاف القاعدة هو اختصاصه بمورد النص اعنى ما إذا لم يكن للورثة شىء لكن ظاهر الأصحاب هو التسالم على عدم اعتباره فيه و لعلهم لم يفهموا من ذكره فى السؤال اعتباره فى الحكم لاحتمال كونه من أجل انه إذا لم يكن للورثة مال لم يقدر و أعلى الحج عن مورثهم و يصرفون المال إذا سلم الهيم فى نفقاتهم، و هذا هو- المتبادر من فرض السائل فى الحديث، فالأقرب عدم اعتبار فقر الوارث فى الحكم.

(الأمر السادس) ظاهر الأصحاب عدم اختصاص الحكم بحج الودعى نفسه بل يجوز عندهم استيجاره لشخص أخر يطمئن به للحج عن الميت (و ربما يقال) ان المستظهر من الخبر هو حج الودعى بنفسه لكن قد يكون الاستيجار اولى من جهة كون الأجير اعرف بإتيان الحج و أكثر اطمينانا به يأتى به على الوجه الصحيح، و ظاهر الشرائع عدم اشتراط إتيان الودعى بالحج مباشرة حيث قال لو كان عنه إنسان وديعة و مات صاحبها و عليه حجه الإسلام و عرف ان الورثة لا- يؤدون جاز ان يقطع قدر اجره الحج فيستأجر به لانه خارج عن مال الميت (انتهى) نعم صرح فى القواعد بالتخيير بين ان يحج أو يستأجر (و كيف كان) فالأقوى ما

عليه الأصحاب من عدم تعين مباشرة الودعى نفسه و ان الحكم انما هو لتحصيل براءة ذمة الميت بأى نحو كان.
(الأمر السابع) هل يختص الحكم بما إذا علم ان على الميت حجة الإسلام أو يعم غيرها من أقسام الحج الواجب كالواجب بالنذر أو الإفساد أو النيابة أو يعم غير الحج من سائر ما كان يجب على الميت من الواجبات كالزكاة و الخمس و المظالم و ديون الناس (وجهان) المحكى عن جماعه هو الاختصاص بحجة الإسلام، و استدلوا له بان الحكم على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار على مورد النص و هو حجة الإسلام (اما إذا قلنا) بان تركه الميت إذا كان الميت مديونا تنتقل مع دينه الى الوارث و انه المكلف بأداء الدين و محجور التصرف فى التركة قبل

الأداء كالعين المرهونة حيث انها مملوك للراهن لكنه ممنوع من التصرف فيها (فواضح) حيث ان الوارث حينئذ مالك للتركة و لا يصح تصرف الودعى فيها إلا باذنه و المتيقن مما دل على جوازه هو ما إذا كان على الميت حج الإسلام الواجب لا غيره و لا غيره الحج (و اما على القول) ببقاء التركة على ملك الميت حكما أو حقيقة فكذلك أيضا لأن أمر الوفاء راجع الى الوارث و له ان يؤدى الواجب على الميت من مال أخر أو ان يباشر العمل كالصلاة و الصوم بنفسه (و المحكى عن جماعة) هو الأخير و حكى أيضا عن الدروس و يستدل له بوجوه (منها) ما استدل به فى- المستند كما حكاه المصنف (قده) عنه (و حاصله) ان وفاء الدين الواجب أدائه على الميت واجب كفائى على كل من يقدر عليه، و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت التركة موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فى دين الميت فلا يبقى مال حتى يكون الورثة أولى به (و لا يخفى ما فيه) لعدم الدليل على وجوب وفاء دين الميت على كل من يقدر عليه بالوجوب الكفائى، لانه اما ان يكون المراد توسعة الوجوب لكل أحد أو تخصيصه بمن عنده مال من أموال الميت سواء كان هو الوارث أو غيره، اما الأول فواضح الفساد فان من ليس عنده للميت مال كيف يقال انه يجب عليه وفاء دين الميت الا ان يكون المراد انه يجب عليه ذلك، من مال نفسه و هو مما لم يقل به احد و ان المقصود ان من عنده مال من الميت يجب عليه وفاء دينه فهذا عين المبحوث عنه.
ثم ان المحكى عنه فى المتن بقوله (و أولوية الورثة بالتركة انما هى ما دامت موجودة و اما إذا بادر أحد إلى صرف المال فيما عليه فلا يبقى مال حتى تكون الورثة أولى به) مع انه ليس فى المستند منه عين و لا اثر، شىء لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه لان الكلام فى جواز المبادرة إلى التصرف فى المال بصرفه فى الدين و قبل المبادرة فالمال موجود فان كان للوارث ولاية عليه فهى مانعه من جواز تصرف غيره فى المال.
(و منها) ما فى المتن من ظهور كون ذكر الحج الإسلامى فى الخبر من باب المثال و ان النظر الى مطلق شغل ذمة الميت (و لا يخفى ما فيه أيضا) لكون حج الإسلام مذكورا فى كلام- السائل و ظاهره السوال عن قضية خارجية لا عموم لها لكى يشمل كل واجب على الميت (و منها) دعوى تنقيح المناط، قال فى المدارك و هل يتعدى الحكم الى غير حجة الإسلام من الحقوق المالية كالدين و الزكاة و الخمس، قيل نعم لاشتراك الجميع فى المعنى المجوز، و قيل لا، قصرا للرواية المخالفة للأصل على موردها، ثم قال و الجواز بشرط العلم بامتناع الوارث من الأداء فى الجميع حسن ان شاء الله تعالى (و لا يخفى ما فى هذا الوجه أيضا) لأن التعدى عن مورد النص الى غيره من طريق تنقيح المناط متوقف على العلم بالمناط و عدم المانع عن الجعل على طبقه فى غير مورد النص، و تحقق كلا الأمرين فى المقام ممنوع، للمنع من حصول

القطع بكون المناط فى الحكم فى المقام هو مطلق أداء دين الميت من ماله، و كذا الأوجه لدعوى القطع بعدم المانع من جعل الحكم فى غير صورة مورد النص.

(و منها) ما فى المتن من انه بناء على بقاء مقدار اجرة إخراج الحج من المال على ملك الميت حقيقة أو حكما و عدم انتقاله الى الوارث يجب على من بيده المال صرفه فيما يجب عليه و لا يجوز دفعه الى الوارث مع علم الدافع لعدم صرف الوارث إياه فى إبراء ذمة الميت أو مع ظنه الاطمئنانى به، و حينئذ يتعين على من عنده المال صرفه فى دينه (و كذا إذا قلنا) بالانتقال الى الوارث لانه عليه أيضا يجب على الوارث صرفه أو صرف مقداره من مال أخر له فى الدين و يجب على من بيده صرفه فى دين الميت مع علمه بعدم صرف الوارث فيه أو الظن بعدمه من باب الحسبة، و المراد من الحسبة كل أمر من الأمور التى لا يرضى سبحانه بتعطيله بل يريد إيقاعه فى الخارج كحفظ نفس القاصرين من الصبى و المجنون و حفظ أموالهم و تفريغ ذمه الميت من الديون فيجب على من عنده المال مع علمه بعدم اقدام الوارث به صرفه فى ذلك و لا يجوز التسليم الى الوارث حينئذ لكن تعين ذلك على الودعى يحتاج الى الدليل حيث ان مقتضاه تحقق ذلك الأمر فى الخارج و لو بصدوره عن غيره، اللهم الا ان يقال باحتمال خصوصية لمن بيده المال تقتضى اختصاصه بالوجوب كما فى رد الأمانة الشرعية حيث انه يتعلق بمن عنده المال، و حينئذ. لا يعلم غيره بالوجوب الا عند امتناع من بيده و هو ليس ببعيد (و كيف كان) فاللازم فى المقام صرفه فى تفريغ ذمه الميت عما اشتغلت به باذن الحاكم لانه مع إمكان الاستيذان منه يكون هو المتعين لكونه هو المتولى فى الإتيان بالأمور الحسبية التى لم يكن لها مباشر بالخصوص.

و يكفى الإذن الإجمالى منه إذا لم يتمكن من إثبات الدين على الميت بان يقول للحاكم إذا كان عندى مال لأحد عليه دين من حج أو غيره و توفى و انا أدرى أن وارثه لا يؤدى عنه هل اصرفه فى تفريغ ذمته، و هذا هو المراد بالإذن الإجمالى فى مقابل الاذن التفصيلى المحتاج إلى إثبات شغل ذمه الميت و امتناع الوارث من تفريغ ذمته.

[مسألة (١٨) يجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان يطوف عن نفسه]

مسألة (١٨) يجوز للنائب بعد الفراغ عن الاعمال للمنوب عنه ان يطوف عن نفسه و عن غيره و كذا له ان يأتى بالعمرة المفردة عن نفسه و عن غيره

الظاهر ان عنوان هذه المسألة من جهة ورود مضمونها فى النصوص، و الا فالمسألة واضحة لا حاجة الى التعرض لها فإن النائب إذا اتى بما عليه للمنوب عنه لا مانع له من ان يأتى بما أراد من الطواف و العمرة و الصلاة و غيرها لنفسه أو لأقاربه أو غيرهم و قد ذكر صاحب الوسائل بعد عنوانه الباب حديثين كلاهما عن يحيى الأزرق، أحدهما صريح فى ما عنونه و هو ما رواه عن الكافى عنه قال قلت لأبى الحسن عليه السلام الرجل يحج عن الرجل يصلح له ان يطوف عن أقاربه فقال إذا قضى مناسك الحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٩۴

فليصنع ما شاء و الحديث الأخر لا ربط له بالباب و هو ما نقله عن الفقيه عن الأرزق عن ابى عبد الله عليه السلام، قال من حج عن انسان اشتركا حتى إذا قضى طواف الفريضة انقطعت الشركة فما كان بعد ذلك من عمل كان لذلك الحاج، فمضمون الخبر الثانى ان النائب و المنوب عنه يشتركان فى الثواب و الأجر الى انقضاء طواف الفريضة و اما الأعمال التى بعد الطواف من السعى و الرجوع الى منى و البيتوتة فيها و رمى الحجار و طواف النساء فيختص الحاج النائب بثوابها، فلا ربط للحديث بمضمون الخبر الأول الا ان يقال بدعوى انه يفهم منه أولوية ما يأتى بعد ذلك لنفسه فى اختصاص ثوابه به (و كيف كان) فالمسألة واضحة و انه إذا لم يكن ما يأتى به لنفسه مزاحما لما عليه بالنيابة فلا مانع منه.

[مسألة (١٩) يجوز لمن أعطاه رجل مالا لاستئجار الحج ان يحج بنفسه]

مسألة (۱۹) يجوز لمن أعطاه رجل مالا ـ لاستئجار الحج ان يحج بنفسه ما لم يعلم انه أراد الاستيجار من الغير و الأحوط عدم مباشرته الا مع العلم بان مراد المعطى حصول الحج فى الخارج و إذا عين شخصا تعين إلا إذا علم عدم أهليته و ان المعطى مشتبه فى تعيينه أوان ذكره من باب أحد الأفراد.

هذه المسألة سيالة جارية فى غير موضع من أبواب الفقه كتوكيل الزكى شخصا فى إخراج زكوته من ماله و إعطاء مال لصرفه فى طائفة خاصة يكون الأخذ منهم و كتوكيل أحد فى بيع متاع فاشتراه الأخذ لنفسه أو توكيله فى شراء متاع فباعه من ماله نفسه و كتوكيل المرأة لتزويجها فمن يرى صلاحا لها و أراد الوكيل تزويجها لنفسه، و قد حررنا جملة وافية من ذلك فى مسائل ختام كتاب الزكاة فى المسألة ۲۷ و لا بأس بالإشارة إلى بعضها (فنقول) اما فى مرحلة الثبوت فلا يخلو اما ان يكون الوكيل وكيلا فى دفع مال الى شخص معين أو يكون وكيلا فى صرفه فى عنوان عام ينطبق على الوكيل، اما الأول فلا إشكال فى وجوب العمل بما عينه و لا ـ يجوز التخطى عنه و لو كان تعيينه لأجل اعتقاد المعطى انطباق عنوان خاص على المدفوع اليه و اعتقاد الوكيل خطائه فى اعتقاده، فان اعتقاد الدافع يكون داعيا له فى الإعطاء الى من عينه، و تخلف الداعى لا يضر بإرادة إعطاء من عينه، اللهم إلا إذا أخذ العنوان على وجه التقييد كان يقول أعط هذا المال الى زيد الفقير، إذا فهم منه التقييد لا مجرد التوصيف، هذا فيما إذا عين الموكل شخصا معينا، و اما إذا عينه بالعموم كما إذا قال اصرفه فى الفقراء فإذا كان من نيته صرفه الى الفقير اى فقير كان صح للوكيل صرفه فى نفسه على نحو الاشتراك أو الاختصاص على حسب ما اراده الموكل و لو أراد صرفه الى غيره من الفقراء لا ـ يجوز له ان يصرف فى نفسه، هذا بحسب مقام الثبوت، فان كان لفظ المعطى عاما بالعموم الوضعى كالجمع المحلى بالألف و اللام أو كلمه (كل) كان يقول أعط هذا المال الى الفقراء أو أعط هذا المال لكل من تأتمنه ليحج عنى أو عن ابى جاز أخذه لنفسه، و اما إذا كان استفادة الإطلاق أو العموم من اللفظ موقوفة على اجراء مقدمات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۹۵

الحكمة ففى صحة التمسك به لإثبات شمول الاذن للوكيل و عدمه وجهان من ان الوكيل داخل فى الإطلاق، و من دعوى انصراف الإطلاق الى غير الوكيل، مختار المحقق فى الشرائع فى مسألة توكيل المرأة غيرها فى تزويجها هو الأخير و احتمله فى التذكرة و نفى عنه الخلاف فى المسالك و ان أشكل فى الفرق بين الإطلاق و العموم (و الانصاف) أن الانصراف بدوى غير مضر بالتمسك بالإطلاق الا ان يقوم الإجماع على الفرق بين العموم الوضعى و بين الإطلاق و هو غير معلوم (و كيف كان) فما أفاده فى المتن من الاحتياط فى محله (و مما ذكرنا ظهر) الخلل فيما فى المتن من انه إذا عين شخصا تعين إلا إذا علم عدم أهليته و ان المعطى مشتبه فى تعينية، و ذلك لما عرفت من ان الحق عدم التخطى عما عينه المعطى، اللهم الا ان يقال بعدم صحة استيجار من لا ـ يكون أهلا ـ له فلا ـ يكون موضوعا للوكالة فتبطل الوكالة رأسا كما إذا وكله فى البيع الفاسد كالربا و نحوها، و حينئذ فليس تكليف الوكيل الا رد المال الى الموكل لا أخذه لنفسه (نعم) لا بأس بما ذكره أخيرا من انه إذا عين شخصا و علم ان ذكره من باب المثال و انه احد الافراد جاز ان يحج الأخذ بنفسه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۹۶

[فصل فى الحج المندوب]

اشارة

(فصل فى الحج المندوب)

[مسألة (۱) يستحب لفاقد الشرائط من البلوغ و الاستطاعة و غيرهما ان يحج مهما أمكن]

مسألة (۱) يستحب لفاقد الشرائط من البلوغ و الاستطاعة و غيرهما ان يحج مهما أمكن بل و كذا من اتى بوظيفته من الحج الواجب و يستحب تكرار الحج بل يستحب تكراره فى كل سنه بل يكره تركه خمس سنين متوالية و فى بعض الاخبار من حج ثلاث حجات لم يصبه فقر ابدا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) قال فى الجواهر لا خلاف نصا و فتوى فى انه يستحب الحج لفاقد الشرائط كمن عدم الزاد و الراحلة إذا تسكع سواء شق عليه السعى أو سهل و كالمملوك إذا اذن له المولى (انتهى) و قد مر فى المسألة الاولى من فصل شرائط وجوب حجة الإسلام الأدلة الدالة على استحباب الحج من الصبى المميز مضافا الى دعوى نفى الخلاف فيه، و يدل على استحبابه من غير المستطيع الإطلاقات الدالة على رجحان الحج فى نفسه، و يدل على استحبابه من المملوك المأذون من مولاه ما ورد مما يدل على صحته منه و اجزائه عن حجه الإسلام إذا أعتق قبل إتمام الوقوف بالمشعر كما مر فى فصل شرائط وجوب الحج.

(الأمر الثانى) يستحب لمن اتى بوظيفته من الحج الواجب بلا خلاف فيه، و يدل عليه ما ورد من استحباب تكراره و ما ورد فى تكراره من المعصومين عليهم السلام كخبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أحج رسول الله صلى الله عليه و آله غير حجة الوداع قال عليه السلام نعم عشرين حجه (و خبر ابن بكير) عن زرارة المروى فى- الكافى قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كان لعلى بن الحسين عليه السلام ناقة قد حج عليها اثنتين و عشرين حجه ما قرعها قرعه قط (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الوسائل فى باب استحباب تكرار الحج و العمرة بقدر القدرة عن الباقر عليه السلام و فيه ان الحسن عليه السلام حج عشرين حجه ماشيا (و غير ذلك من الاخبار الكثيرة).

(الأمر الثالث) يستحب تكرار الحج و إتيانه فى كل سنه، و يدل عليه خبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى قد وطنت نفسى على لزوم الحج كل عام بنفسى أو برجل من أهل بيتى بمالى فقال و قد عزمت على ذلك فقلت نعم قال فان فعلت فأيقن بكثرة المال أو أبشر بكثرة المال (و خبر عذافر) المروى فى الكافى قال قال أبو- عبد الله عليه السلام ما يمنعك من الحج فى كل سنه قلت جعلت فداك العيال، فقال إذا مت فمن لعيالك اطعم عيالك الخل و الزيت، و حج بهم كل سنه (و خبر عيسى بن ابى منصور) المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۲۹۷

فى الفقيه قال قال لى جعفر بن محمد عليهما السلام يا عيسى ان استطعت أن تأكل الخبز و الملح و تحج كل سنه فافعل (و خبر العمرى) المروى فى كمال الدين قال سمعته يقول و الله ان صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كل سنه فيرى الناس فيعرفهم و يرونه و لا يعرفونه (و خبر عبيد الله بن زرارة) المروى فى كمال الدين أيضا قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول يفقد الناس امامهم فيشهد الموسم فيراهم و لا يرونه.

(الأمر الرابع)، يكره ترك الحج خمس سنين متوالية ففى خبر ذريح المحاربى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من مضى عليه خمس سنين فلم يفد الى ربه و هو موسر انه المحروم (و خبر حمران) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال ان لله منادا ينادى أى عبد أحسن الله اليه و أوسع عليه فى رزقه فلم يفد إليه فى كل خمسة أعوام مرة ليطلب نوافله ان ذلك لمحروم (و مرسل الصدوق فى الفقيه) قال روى ان الجبار جل جلاله يقول ان عبدا أحسنت اليه و أجملت إليه فلم يزرنى فى هذا المكان فى كل خمس سنين لمحروم، بل و فى بعض الاخبار كراهة الترك اربع سنين كخبر عبد الله بن الحسين المروى فى

المحاسن قال سمعت الصادق عليه السلام يقول إذا اجتمع الناس بمنى نادى مناد ايها الجمع لو تعلمون بمن أحللتم لأيقنتم بالمغفرة بعد الخلف ثم يقول الله تبارک و تعالى ان عبدا أوسعت عليه رزقى لم يفد الى فى كل أربعة لمحروم.

(الأمر الخامس) المروى فى الكافى عن فضيل بن يسار عن أحدهما عليهما السلام قال من حج ثلاث سنين متوالية ثم حج أو لم يحج فهو بمنزله مدمن الحج (و فى مرسل الفقيه) قال قال الصادق عليه السلام من حج حجة الإسلام فقد حل عقده من النار من عنقه و من حج حجتين لم يزل فى خير حتى بموت و من حج ثلاث حج متوالية ثم حج أم لم يحج فهو بمنزلة مدمن الحج، و فى مرسل أخر عنه عليه السلام من حج سنه و سنه لا ـ فهو من أدمن الحج، و غير ذلک من الاخبار الدالة على فضل الحج المندوب مثل ما دل على ان من حج اربع مرات لم يصبه ضغطة القبر أبدا، أو خمس مرات فلا يعذبه الله أبدا أو عشر مرات و انه لا ـ يحاسبه الله أبدا أو عشرين حجه و انه لا يرى جهنم و لا يسمع شهيقها و لا زفيرها أو أربعين حجة و انه قيل له اشفع فيمن اجبلت (الحديث)

[مسألة (٢) يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة]

مسألة (٢) يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة و فى الخبر انها توجب الزيادة فى العمر و يكره نية عدم العود و فيه انها توجب النقص فى العمر

يستحب نية العود الى الحج عند الخروج من مكة (ففى خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من رجع من مكة و هو ينوى العود من قابل زيد فى عمره و فى الفقيه مرسلا من رجع من مكة و هو ينوى الحج من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٢٩٨

قابل زيد فى عمره (و يدل على كراهية) نية عدم العود خبر الحسن بن على المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ان يزيد بن معاوية حج فلما انصرف قال (إذا جعلنا ثافلا يمينا) (فلا نعود بعدها سنينا) (للحج و العمرة ما بقينا) فنقص الله عمره و أماته قبل اجله (و خبر أبى حذيفة) المروى فى التهذيب أيضا قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام و نزلنا الطريق فقال عليه السلام ترون هذا الجبل ثافلا ان يزيد بن معاوية لما رجع من حجه مرتحلا الى الشام أنشأ يقول: إذا تركنا ثافلا (إلخ) فأماته الله قبل اجله (و فى مجمع البحرين) فى مادة ثفل بالثاء المثلثة و الفاء و الثافل اسم جبل بمكة ثم ذكر مضمون الخبر، فكأنّ الجبل المذكور يقع على يمين من يتوجه من مكة إلى الشام فقال لعنه الله إذا تركنا أو جعلنا هذا الجبل على يميننا فلا نرجع إلى مكة أبدا.

و فى بعض الاخبار ما يدل على كراهة عدم نية العود و ان لم ينو عدم العود (ففى مرسل الفقيه) و من خرج من مكة و لا ينوى العود إليها فقد اقترب اجله و دنا عذابه (و خبر الحسين الأحمسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال و من خرج من مكة و هو لا يريد العود إليها فقد اقترب اجله و دنى عذابه (و مثله) خبر محمد بن أبى حمزة.

[مسألة (٣) يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم احياء و أمواتا]

مسألة (٣) يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم احياء و أمواتا و كذا عن المعصومين عليهم السلام احياء و أمواتا مع عدم حضورهم فى مكة أو كونهم معذورين.

قد تقدم ذكر بعض الاخبار فى استحباب التبرع بالحج عن المعصومين عليهم السلام و عن الأقارب و عن المؤمنين فى المسألة ٢٥ من فصل الحج النيابى و نزيد هيهنا (خبر عمر بن إلياس) المروى فى الكافى قال قال ابى لأبى عبد الله عليه السلام و انا اسمع

ان ابنى هـذا ضـرورة و قـد ماتت أمه فأحب أن يجعل حجته لها أ فيجوز ذلک له فقال أبو عبد الله عليه السـلام يکتب ذلک له و لها و يکتب له أجر البر (و خبر ابى بصـير) المروى فى الکافى قال قال أبو عبـد الله عليه السـلام فى حديث: من حج فجعل حجته فى ذى قرابته يصـله بها کانت حجته کامله و کان للـذى حـج عنه مثل اجره ان الله عز و جل واسع لـذلک (و خبر جابر) المروى فى الکـافى عن البـاقر عليه السـلام قـال قـال رسول الله صـلى الله عليه و آله من وصـل قريبا بحجـة أو عمرة کتب الله له حجتين و عمرتين و کذلک من حمل عن حميم يضاعف الله له الأجر ضـعفين (و مرسل الفقيه) قال قال عليه السلام يدخل على الميت فى قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقة و العتق.

و اما استحباب الطواف عن الغير فقد تقدم البحث عنه فى طى المسألة ۱۶ من الفصل المتقدم

[مسألة (۴) يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج]

مسألة (۴) يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج إذا کان واثقا بالوفاء بعد ذلک

و قـد ورد أخبار کثيره فى رجحان الاسـتقراض للحج أو الحج مع اشـتغال الذمة بالدين (ففى خبر موسـى الواسـطى) المروى فى الکافى و التهذيب عن الکاظم عليه السلام عن الرجل

يستقرض و يحج فقال ان کان خلف ظهره ما إن حدث به حدث ادى عنه فلا بأس (و خبر ابى همام) المروى فى الکافى و الفقيه عن الرضا عليه السـلام عن الرجل يکون عليه الـدين و يحضـره الشـىء (اى يصل فى يده المال) أ يقضـى دينه أو يحج، قال عليه السـلام يقضـى ببعض و يحج ببعض قلت فإنه لا يکون الا بقدر نفقة الحج، قال عليه السـلام يقضى سنه و يحج سنه فقلت اعطى المال من ناحية السـلطان، قال لا بأس عليکم (و خبر يعقوب بن شـعيب) المروى فى الکافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحـج بـدين و قد حج حجة الإسـلام، قال نعم ان الله سيقضـى عنه إنشاء الله (و خبر عقبه) المروى فى التهذيب قال جائنى سدير الصـيرفى فقال ان أبا عبد الله عليه السلام يقرء عليک السلام و يقول لک مالک لا تحج، استقرض و حج (و مرسل الفقيه) عن- الصادق عليه السـلام عن رجل ذى دين يستدين و يحج، قال عليه السلام نعم هو اقضى للدين و غير ذلک من الاخبار (و لا يخفى) ان مورد الروايات فى الحج المندوب و اما حصول الاسـتطاعة بإمکان الاسـتدانة أو مع حصول الدين فى ذمته فبحث أخر قـد تقدم الکلام فيه فى المسألة ۱۶ من فصل الاسـتطاعة مفصـلا، کما أنه لا بد من تقييد الروايات فى المقام بما إذا کان عنده ما يثق بالوفاء به دينه کما ورد التقييـد بذلک فى خبر الواسـطى المتقدم، و لا بد أيضا من تقييدها بما لم يکن الدين حالا مع مطالبة الدائن فإنه يجب أداء الدين إذا کان حالا و طالب به الدائن من غير اشکال فلا يزاحم العمل المندوب الواجب.

[مسألة (۵) يستحب إحجاج من لا استطاعة له]

مسألة (۵) يستحب إحجاج من لا استطاعة له

(و فى الخصـال و العيـون) عن الحسن بن على الـديلمى قـال سـمعت الرضـا عليه السـلام يقول من حـج بثلاثـة من المؤمنين فقد اشترى نفسه من- الله عز و جل (الحديث).

[مسألة (۶) يجوز إعطاء الزکاة لمن لا يستطيع الحج ليحج بها]

مسألة (۶) يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج ليحج بها

و فى المسألة الثانية و العشرين من المسائل المتفرقة فى ختام باب الزكاة من هذا الكتاب: لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوهما من القرب و يجوز من سهم سبيل الله، و قد اشرفا فى شرحها الى ما فيها و قلنا بأنه لا إشكال فى جواز الإعطاء من سهم سبيل الله، و الظاهر ان الأخذ يصير بأخذه إياها مستطيعا بالاستطاعة البذلية و يصح منه الإتيان بقصد حجة الإسلام و تجزى منه و لا يحتاج إلى الإتيان بها بعد ذلك و لو حصل له الاستطاعة التمليكية، و كذا لا ينبغى الإشكال فى جواز الإعطاء من سهم الفقراء إذا كان الأخذ فقيرا لا يملك قوت سنته بناء على عدم وجوب قصد الإعطاء إلى الفقير بعنوان كونه فقيرا و جواز الإعطاء إلى المستحق بعد العلم باستحقاقه و لو لم يقصد العنوان المنطبق عليه و جواز إعطاء الزائد عن مؤنة السنة إلى الفقير و صيرورة الفقير مالكا لما يأخذه بالأخذ عن المعطى فيصير مستطيعا حينئذ بالاستطاعة التمليكية (و فى جواز الأخذ) بعنوان سهم الفقراء ممن يملك مؤنة سنته و ليس عنده ما يستطيع للحج و كذا للزيارة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۰

أو غيرها من القرب إشكال، أقواه عدم الجواز لعدم صدق الفقير عليه من غير فرق بين اشتياق الأخذ إليها بكمال الاشتياق و غيره، فراجع ما حررناه فى طى المسألة فى كتاب الزكاة.

[مسألة (۷) الحج أفضل من الصدقة بنفقته]

مسألة (۷) الحج أفضل من الصدقة بنفقته

ففى خبر معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله لقيه أعرابى فقال له يا رسول الله انى خرجت أريد الحج ففاتنى و انا رجل مميل (اى كثير المال) فمرنى أن أصنع فى مالى ما أبلغ به مثل أجر الحاج فالتفت اليه رسول الله صلى الله عليه و آله فقال انظر الى ابى قبيس فلو ان أبا قبيس لك ذهبة حمراء أنفقته فى سبيل الله ما بلغت به ما يبلغ الحاج (الحديث) و خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال صلوه فريضة أفضل من عشرين حجة، و حجة خير من بيت مملو من ذهب يتصدق به حتى لا يبقى منه شىء (و خبره الأخر) عن الصادق عليه السلام: درهم فى الحج أفضل من ألفى ألف درهم فيما سوى ذلك من سبيل الله (و خبر على بن أبى حمزة) عنه عليه السلام قال درهم تنفقه فى الحج أفضل من عشرين ألف درهم تنفقها فى حق (و خبر إبراهيم بن ميمون) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى أحج سنة و شريكى سنة، فقال ما يمنعك من الحج يا إبراهيم قلت لا أتفرغ لذلك جعلت فداك، أتصدق بخمس ماه مكان ذلك، قال عليه السلام الحج أفضل، قلت ألف، قال الحج أفضل، قلت ألف و خمس مائة قال الحج أفضل، قلت ألفين، قال عليه السلام أ فى ألفيك طواف البيت قلت لا، قال أ فى ألفيك سعى بين الصفا و المروة، قلت لا، قال أ فى ألفيك وقوف عرفه، قلت لا، قال أ فى ألفيك رمى الجمار قلت لا، قال عليه السلام أ فى ألفيك المناسك، قلت لا، قال عليه السلام الحج أفضل، و غير ذلك من الاخبار، و قد عقد فى الوسائل لذلك باب و هو الباب ۴۲ من أبواب الحج.

[مسألة (۸) يستحب كثرة الإنفاق فى الحج]

مسألة (۸) يستحب كثرة الإنفاق فى الحج و فى بعض الاخبار ان الله يبغض الإسراف إلا بالحج و العمرة

ففى خبر ابن ابى يعفور المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى إله عليه و آله ما من نفقة أحب الى

الله تعالى من نفقة قصد و يبغض الإسراف إلا بالحج و العمرة فرحم الله مؤمنا اكتسب طيبا و أنفق من قصد أو قدم فضلا (و فى دلالته) على استحباب كثرة الإنفاق فى الحج خفاء و تأمل، نعم هو يدل على عدم مرجوحية كثرة الإنفاق فيه، و الله العالم.

[مسألة (۹) يجوز الحج بالمال المشتبه]

مسألة (۹) يجوز الحج بالمال المشتبه كجوائز السلطان مع عدم العلم بحرمتها

و فى خبر ابى همام المتقدم فى المسألة الرابعة من هذا الفصل- بعد السؤال عن حج من عليه الدين قال فقلت اعطى المال من ناحية السلطان، قال عليه السلام لا بأس عليكم.

[مسألة (۱۰) لا يجوز الحج بالمال الحرام]

مسألة (۱۰) لا يجوز الحج بالمال الحرام لكن لا يبطل الحج إذا كان لباس إحرامه و طوافه و ثمن هديه من حلال

فى هذه المسألة ثلاثة أمور (الأول) لا يجوز الحج بالمال الحرام، و يدل على عدم جوازه غير واحد من الاخبار (ففى مرسل الفقيه) قال و روى عن الأئمة عليهم السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۱

انهم قالوا من حج بمال حرام نودى عند التلبية لا لبيك عبدى و لا سعديك (و خبر محمد بن مسلم) و منهال القصاب المروى فى المجالس عن الباقر عليه السلام: من أصاب مالا من اربع لم يقبل منه فى أربع: من أصاب مالا من غلول أو ربا أو خيانة أو سرقة لم يقبل منه فى زكاة و لا صدقة و لا حج و لا عمره (و المروى عن عقاب الاعمال) عن رسول الله صلى إله عليه و آله انه قال فى أخر خطبة خطبها: و من اكتسب مالا حراما لم يقبل الله منه صدقة و لا عتقا و لا حجا و لا اعتمارا (الحديث).

(الأمر الثانى) لا يبطل الحج بالإنفاق من الحرام فى سبيله إذا كان لباس إحرامه و طوافه و ركعتيه بل و السعى و ثمن هدية حلالا، و هذا إذا كان الإنفاق من الحرام حاصلا فى مقدمات الحج لا فى نفس المناسك و اما إذا كان صرف الحرام فيما بين أفعال المناسك من الذهاب من الميقات إلى مكة أو من مكة الى عرفات أو منها الى المشعر و أمثال ذلك فصحة الحج مع ذلك مبنية على عدم دخولها فى أفعال الحج، و هو الأقوى لكون مناسك الحج عبارة عن نفس تلك الاعمال لا مثل الذهاب الى عرفات فحكمها حكم سائر مقدمات الأفعال كالهوى من القيام الى السجود فى الصلاة و سيأتى تفصيل البحث فى ذلك فى محله إنشاء الله.

(الأمر الثالث) يبطل الحج إذا كان ثوب إحرامه أو طوافه أو ركعتيه أو سعيه أو ثمن هدية من الحرام و ذلك لبطلان العبادة فى مورد اجتماعها مع المنهى عنه، و هذا إذا كان ثوبه مغصوبا أو اشترى هديه بعين ثمن مغصوب واضح، و اما إذا اشترى الثوب أو الهدى بثمن كلى فى الذمة ثم اداه من مال مغصوب فان لم يكن من الأول بانيا على الإعطاء من المال الحرام فلا إشكال فى صحة شرائه، غاية الأمر انه لا تفرغ ذمته من الثمن بإعطاء المال المغصوب كما ان البائع أيضا يصير مشغول الذمة بما يأخذه من المشترى و ان كان مالكا فى ذمة المشترى ثمن المبيع، و اما ان كان بانيا من أول الأمر على الإعطاء من المال الحرام ففى صحة شرائه إشكال من كونه قد جعل الثمن فى ذمته و البائع أيضا مقدم على ذلك فلا قصور فى المعاملة و التراضى متحقق بين المتعاملين، و من انه لما كان بانيا على عدم إعطاء الثمن أصلا أو إعطائه من الحرام الذى هو فى حكم عدم الإعطاء رأسا فكأنه ليس بانيا على جعل الثمن فى ذمته فلا تتحقق المعاملة مع بنائه هذا بينه و بين البائع بل يمكن ان يقال ان رضا البائع بالثمن الكلى

فى ذمه المشترى مقيد بإعطاء المشترى ما فى ذمته من مال حلال و مع بنائه على عدم إعطاء الثمن أو إعطائه من مال محرم فلا رضا للبائع و يكون البيع باطلا لأنه أكل للمال بالباطل و لا يحل مال امرء الا برضا مالكه (و لعل هذا الأخير أقوى) و قد مر مثله فى المسألة ۱۶ من مسائل فصل شرائط غسل الجنابة من كتاب الطهارة و فى المسألة الستين من فصل الاستطاعة من كتاب الحج.

[مسألة (۱۱) يشترط فى الحج الندبى اذن الزوج و المولى]

مسألة (۱۱) يشترط فى الحج الندبى اذن الزوج و المولى بل و الأبوين فى بعض الصور و يشترط أيضا ان لا يكون عليه حج واجب مضيق لكن لو عصى و حج صح

يشترط فى صحة حج المملوك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۲

اذن مولاه حسب ما تقدم فى البحث عن اشتراط الحرية فى وجوب الحج، و يشترط فى الحج المندوب اذن الزوج حسب ما مر فى المسألة ۹۹ من فصل الاستطاعة، و يشترط فى صحة الحج الندبى إذ الوالدين إذا كان الذهاب اليه بدون إذنهما إيذاء لهما، و اما مع عدمه فلا دليل على اعتبار الاذن منهما و لعل المراد من بعض الصور المذكور فى المتن هو ما ذكرناه (و اما مسألة اشتراط) ان لا يكون عليه حج واجب مضيق أو فورى فقد تقدم البحث عنه فى أخر مسألة من مسائل باب الاستطاعة مفصلا، و ان المشهور بين الأصحاب هو بطلان التطوع لمن عليه الحج الواجب و فى بعض مسائل أحكام النيابة عن الحج فراجع ما كتبناه فى الموضعين.

[مسألة (۱۲) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه]

مسألة (۱۲) يجوز إهداء ثواب الحج الى الغير بعد الفراغ عنه كما يجوز ان يكون ذلك من نيته قبل الشروع فيه

و قد مر الكلام حول هذه المسألة فى طى المسألة ۲۶ من فصل الحج بالنيابة.

[مسألة (۱۳) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتى به و لو بإجارة نفسه عن غيره]

مسألة (۱۳) يستحب لمن لا مال له يحج به ان يأتى به و لو بإجارة نفسه عن غيره و فى بعض الاخبار ان للأجير من الثواب تسعا و للمنوب عنه واحد

ففى مرسل الفقيه ان الصادق عليه السلام اعطى رجلا ثلاثين دينارا فقال له حج عن إسماعيل و افعل، و لك تسع و له واحدة (و فى خبر عبد الله سنان) المروى فى الكافى و التهذيب قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فأعطاه ثلاثين دينارا يحج بها عن إسماعيل و لم يترك شيئا من العمرة إلى الحج الا اشتراط عليه حتى اشترط عليه ان يسعى فى وادى محسر، ثم قال يا هذا إذا فعلت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من ماله و كان لك تسع بما أتعبت من بدنك (و فى بعض الاخبار) ان للأجير ثواب عشر حجج ففى خبر ابن مسكان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له الرجل يحج عن أخر ماله من الثواب قال للذى يحج عن رجل ثواب عشر حجج، و روى قريبا منه فى الفقيه، الا ان المنصرف إليه فى الخبرين هو صوره التطوع و التبرع لا صورة النيابة بالإجارة كما لا يخفى، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۳

[فصل فی أقسام العمرة]

اشارة

فصل فی أقسام العمرة

[مسألة (۱) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلی و عرضی و مندوب]

مسألة (۱) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلی و عرضی و مندوب فتجب بأصل الشرع علی كل مكلف بالشرائط المعتبرة فی الحج فی العمرة مرة بالكتاب و السنه و الإجماع ففی صحیحة زرارة العمرة واجبة علی الخلق بمنزله الحج فان الله تعالی یقول وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ و فی صحیحة فضیل فی قوله تعالی وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ قال علیه السلام هما مفروضان، و وجوبها مع تحقق الشرائط فوری كالحج و لا- یشترط فی وجوبها استطاعة الحج بل یكفی استطاعتها فی وجوبها و ان لم تتحقق استطاعة الحج كما ان العكس كذلك فلو استطاع للحج وجب دونها و القول باعتبار الاستطاعتین فی وجوب كل منهما و انهما مرتبطان ضعیف كالقول باستقلال الحج فی الوجوب دون العمرة.

فی هذه المسألة أمور (الأول) تنقسم العمرة كالحج الى واجب أصلی و عرضی و مندوب و سیأتی الكلام فی العرضی و المندوب منها فی المسألة السادسة من هذا الفصل، و الكلام هیهنا فی الواجب منها بأصل الشرع علی كل مكلف واجد لشرائط وجوب الحج (و استدلوا) لوجوبها بالكتاب و السنه و الإجماع، فمن الكتاب ایتان: قوله سبحانه وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ، و قوله تعالی فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلٰا جُنٰاحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِمٰا، و أورد علی الاستدلال بالآیة الأولی بأن ظاهرها وجوب الإتمام إذا شرع فی الحج أو العمرة لا- أصل وجوب الإتیان بهما، و بالایة الثانیة بأنها فی مقام بیان وجوب السعی بین الصفا و المروة فی الحج و العمرة سواء كان أصل الحج أو العمرة واجبا أو مندوبا (و أجیب) بأنه كذلك لو أرید الاستدلال بهما بالاستقلال، و لكن بضمیمة ما ورد من التفسیر من السنه لا بأس بالاستدلال (كصحیح معاویة بن عمار) المروی فی- الكافی عن الصادق علیه السلام قال العمرة واجبة علی الخلق بمنزله الحج علی من استطاع لان الله تعالی یقول وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ و انما نزلت العمرة بالمدینة (و خبر عمر بن أذینة) المروی فی الكافی أیضا قال كتبت الى ابی عبد الله علیه السلام بمسائل بعضها مع ابن بكیر و بعضها مع ابی العباس فجاء الجواب بإملائه سألت عن قول الله عز و جل و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا، یعنی به الحج و العمرة جمیعا لأنهما مفروضان و سئلت عن قول- الله عز و جل وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ، قال یعنی بهما أداءهما و اتقاء ما یتقی المحرم فیهما و سئلت عن قول الله عز و جل الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ما یعنی بالحج الأكبر فقال الحج الأكبر الوقوف بعرفة و رمی الجمار و الحج الأصغر العمرة (و كیف كان) یدل علی وجوبها من السنة غیر ما تقدم (خبر

فضل بن صالح) عن ابی بصیر عن الصادق علیه السلام: العمرة مفروضة مثل الحج (و خبر الفضل ابی العباس) عنه علیه السلام فی قول الله تعالی وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ قال علیه السلام هما مفروضان (الى غیر ذلك من الاخبار) و اما الإجماع فادعاه غیر واحد من الفقهاء علی وجوبها (و فی الجواهر) بالإجماع بقسمیه علیه، و فی المستند بالإجماع المحقق و المنقول و لم ینسب الخلاف فی وجوبها الى احد منا و ان نسب إلی العامة القول باستحبابها.

(الأمر الثانی) العمرة تجب علی كل مكلف بالشرائط المعتبرة فی الحج فی العمر مرة مثل الحج و یدل علی ذلك الإجماع علی

عدم وجوبها أزيد من مرة و ان مقتضى الأمر بها بعنوان طبيعة العمرة كفاية المرة لحصول الطبيعة بها (نعم) هذا فى غير من يريد دخول مكة فإنه يجب عليه ان يدخلها بإحرام و لا يخرج من الإحرام إلا بعمرة، و هذا غير وجوبها بمعنى الإتيان بها ابتداء.

(الأمر الثالث) وجوبها بعد تحقق الشرائط فورى، و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما صرح به الشيخ و الحلى و الفاضلان و غيرهم (أقول) لا- ينبغى التأمل فى فورية وجوب عمره التمتع لأنها كالجزء من الحج و لتقدمها على الحج الواجب فورا، و اما العمرة المفردة فربما يستدل لفوريتها بعد ما عن التذكرة من دعوى الإجماع بتنزيلها فى صحيح ابن عمار بمنزله الحج فى قوله عليه السلام (العمرة واجبة على الخلق بمنزله الحج).

لكن التنزيل يمكن ان يكون فى أصل الوجوب لا فى الفورية، و لذا قال فى محكى كشف اللثام بعد ان حكى عن المبسوط و السرائر وجوب الفور: و لا دليل له الا على القول بظهور الأمر فيه و مثله ما فى المدارك حيث يقول اما العمرة المفردة فلم أقف على دليل يدل على فورية الوجوب فيها سوى الإجماع المنقول و ظاهر صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة المتضمنة لمساواتها للحج فى كيفية الوجوب (انتهى ما فى المدارك) و قد تقدم فى الفصل الأول من الحج ان أقوى ما يدل على فورية الحج هو كونه موقتا بشهر معين فى السنه و هو شهر ذى الحجة و ان التأخير عن سنه مع التمكن من إتيانها فى أول سنة تسويف محرم و لا يخفى عدم جريان هذا الوجه فى وجوب العمرة المفردة لكون وقتها تمام السنه، و الإجماع على فورية وجوب الحج محصل و فى فورية العمرة منقول، كيف و المحكى عن كشف اللثام انه بعد ان حكى عن المبسوط و السرائر وجوب الفور قال و لم أظفر بموافق لهم، هذا، و فى اعتبار كونها فى حج الافراد و القران واجبة فى سنه الحج و جواز تأخيرها إلى شهر المحرم بحث طويل يأتى منافى محله وفقنا الله تعالى للبلوغ إليه.

(الأمر الرابع) فى اشتراط وجوبها بتحقق الاستطاعة للحج فلا يكفى فى وجوبها استطاعتها و ان لم يتحقق الاستطاعة للحج، كما يعتبر استطاعتها لوجوبها فلا يكفى فى وجوبها استطاعة الحج فقط، أو اعتبار استطاعة الحج فى وجوبها و ان لم تتحقق الاستطاعة لها، أو كفاية حصول الاستطاعة لكل واحد منهما فى وجوب كل منهما (وجوه) المعروف هو الأخير قيل انه المشهور

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۵

شهرة عظيمة، و يستدل له بإطلاق أدلة الوجوب كما هو المرجع عند اشتراط شىء لم يقم عليه دليل، و لان كل واحد منهما عبادة مستقلة غير مرتبطة بالاخر فلا يسقط شىء منهما بسقوط الأخر كما لم يثبت وجوبه بوجوبه (و المحكى عن جماعه هو الأول) و لكن فى الجواهر لم يعرف قائله، و يرد على هذا الوجه منافاته لإطلاق دليل وجوبها و ان شرطية استطاعة الحج فى وجوبها لا يستفاد من دليل وجوبها كما لا يستفاد من دليل وجوب الحج اعتبار استطاعة العمرة فى وجوبه بل وجوب كل منهما مشروط باستطاعته (و المحكى عن الدروس) هو الثانى أعنى كفاية استطاعة الحج فى وجوب العمرة و عدم كفاية استطاعة العمرة فى وجوب الحج قال (قده) و لو استطاعة لها خاصة لم تجب و لو استطاع للحج مفردا دونها فالأقرب الوجوب اى وجوب العمرة و لم يذكر له دليل (و يمكن ان يتمسك له) اما لعدم اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة للعمرة زائدا عن الاستطاعة المعتبرة للحج فباطلاق أدلة وجوبه كما عرفت تقريبه فى مذهب المشهور، و اما- لاعتبار استطاعة الحج فى وجوب العمرة فبوجوه (الأول) أصالة البراءة عن وجوب العمرة عند عدم تحقق استطاعة الحج عند الشك فى وجوبها كما هى المعول عند الشك فى كون الواجب مطلقا أو مشروطا بشىء غير موجود (الثانى) ظهور حج البيت فى الآية المباركة فى غير العمرة (الثالث) عدم ظهور وجوب الإتمام فى العمرة فى وجوب إنشائها و عدم استلزام وجوب إتمامها لوجوب إنشائها (الرابع) انها لو وجبت لكان اللازم ان من استكمل الاستطاعة فمات قبل أداء العمرة و قبل ذى الحجة وجب الاستيجار عنه من تركته مع انه لم يذكر وجوبه فى مصنف و لم يعهد الفتوى به من احد (الخامس) انه لو كانت العمرة قبل حصول الاستطاعة للحج واجبة للزم على من يأتى مكة

قبل أشهر الحج ان ينوى بعمرته عمرة الإسلام لتحقق استطاعتها حينئذ و لا يجوز له تأخيرها الى ما بعد الحج لوجوب الفور فيها و لاحتمال موته قبل الإتيان بها أو زوال استطاعته قبل ذلك.

(و لا يخفى) ان ما ذكر فى وجه عدم اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة للعمرة و ان كان حقا كما عرفت فى تقريب المشهور من التمسك بالإطلاق لكن الوجوه المذكورة لاعتبار الاستطاعة للحج فى وجوب العمرة كلها مخدوشة (اما الأول) أعنى الأصل فلان الأصل جار عند عدم الدليل الاجتهادى من إطلاق و عموم، و هو فى المقام موجود اعنى به إطلاق ما دل على وجوب العمرة كإطلاق ما دل على وجوب الحج بالنسبة إلى الاستطاعة للعمرة.

(و اما الثانى) أعنى ظهور حج البيت فى الآية المباركة فى غير العمرة ففيه (أولا) منع ظهورها فى غيرها و لذا قد تمسكوا بالآية لوجوبها كما تقدم (و ثانيا) إنها بضميمة ما ورد فى تفسيرها يستفاد منها العموم (و ثالثا) ان عدم دلالتها على وجوب العمرة لا يقتضى عدم وجوبها إذا دل على وجوبها دليل أخر من السنه (و رابعا) ان محل البحث فى المقام هو اشتراط وجوب

العمرة بالاستطاعة المعتبرة فى وجوب الحج لا أصل وجوبها كيف، و ان الشك فى كون وجوبها مشروطا باستطاعة الحج مثل اشتراط وجوبها باستطاعتها انما يتصور بعد الفراغ عن أصل وجوبها فدعوى ظهور الآية المباركة فى غير العمرة أجنبية عما نحن بصدد تحقيقه (و مما ذكرنا ظهر) ما فى الوجه الثالث أيضا أعنى منع ظهور وجوب الإتمام فى وجوب الإنشاء و منع استلزام وجوبه لوجوبه، إذ الكلام ليس فى وجوب إنشاء العمرة حتى يقال بان الآية تدل على وجوب الإتمام و لا ظهور لها فى وجوب الإنشاء، بل الكلام فى شرط وجوب العمرة.

(و اما الوجه الرابع) اعنى مسألة لزوم قضاء العمرة عمن مات قبل أشهر الحج و كان مستطيعا (ففيه) ان وجوب قضائها عنه من تركته يحتاج الى قيام الدليل على وجوبه و ليس كلما يجب أدائه مما يجب قضائه الا ان يتمسك بالدليل الدال على وجوب الداء دين الميت و ان العمرة الفائتة منه دين عليه، و حينئذ فإما نلتزم بوجوب القضاء عنه ان لم يكن إجماع على خلافة و اما ان نقول بعدم الوجوب لقيام الإجماع على عدمه (و اما الوجه الخامس) اعنى لزوم وجوب نية عمرة الإسلام على من دخل مكة قبل أشهر الحج فقد أورد عليه فى كشف اللثام بان المستطيع لهما فرضه عمرة التمتع أو أحد قسيميه من الافراد و القران و ليس الإتيان بعمرة الإسلام إلا عند الحج فما قبله كالنافلة قبل فريضة الصبح فلا تكون هى العمرة الواجبة بأصل الشرع مرة فى العمر، و احتمال الموت أو فوت الاستطاعة غير ملتفت اليه ببناء العقلاء أو استصحاب بقاء الحيوة أو الاستطاعة، فإنه يجرى و ان كان فى الأمر المستقبل لإثبات ما يترتب عليه فى الحال- الى ان قال- نعم لا تجب المبادرة إليها قبل أيام الحج لاحتمال ان يتجدد له استطاعة الحج أيضا (انتهى) و ما استدركه بقوله نعم (إلخ) التزام منه بعدم وجوب الفور فيه، و لا وجه للالتزام به بعد فرض البناء على وجوبها فاللازم حينئذ الالتزام بوجوبها قبل أشهر الحج عند حصول الاستطاعة لها و عدم حصول الاستطاعة للحج كما لو بذل باذل له لإتيان العمرة فى غير أشهر الحج مع العلم بعدم بذله لإتيان الحج، اللهم الا ان يقال بعدم وجوبها على النائى الذى فرضه حج التمتع، و يمكن ان يستشهد له بقيام السيرة على عدم استقرار العمرة على من استطاع من النائين فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج و يؤيده ما قالوا من غير خلاف بينهم ان العمرة قسمان عمرة متمتع بها و هى فرض النائى و عمره مفردة و هى فرض حاضرى مكة، حيث يستظهر منه عدم الخلاف منهم فى ان فرض النائى ليس إلا عمرة التمتع كما ان الظاهر منهم عدم الخلاف فى ان فرض النائى ليس الا- حج التمتع لا انه يجب عليه مع ذلك عمرة مفردة و يأتى بسط الكلام فى ذلك فى المسألة الآتية.

[مسألة (٢) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة]

مسألة (٢) تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة بالإجماع و الاخبار و هل تجب على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع لها و لم يكن مستطيعا للحج، المشهور عدمه بل أرسله

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٠٧

بعضهم إرسال المسلمات و هو الأقوى و على هذا فلا تجب عليه الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة و ان كان مستطيعا لها و هو فى مكة و كذا الا تجب على من تمكن منها و لم يتمكن من الحج لمانع و لكن الأحوط الإتيان بها

فى هذه المسألة أمران (أحدهما) لا اشكال و لا خلاف فى اجزاء العمرة المتمتع بها عن العمرة المفروضة بأصل الشرع بمعنى عدم وجوب الإتيان بالعمرة المستقلة على من اتى بحج التمتع و كانت وظيفته الإتيان به لكونه نائيا عن مكة (و فى الجواهر) لا خلاف فى اجزاء عمرة التمتع عنها كما اعترف به غير واحد من الأصحاب بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا كافة (انتهى) (و يدل على ذلك) نصوص كثيره كخبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام:

إذا تمتع الرجل فقد قصى ما عليه من فريضة العمرة (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام فى حديث قال قلت فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ا يجزى ذلك، قال عليه- السلام نعم (و خبر ابن ابى نصر) المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن العمرة واجبة هى، قال نعم قلت فمن تمتع يجزى عنه، قال نعم (و خبر ابى بصير) المروى فى- الفقيه عن الصادق عليه السلام: العمرة مفروضة مثل الحج فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة (و خبر يعقوب بن شعيب) المروى لى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ يكفى الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان العمرة المفردة، قال عليه السلام كذلك أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه، الى غير ذلك من الاخبار.

(ثانيهما) المشهور عدم وجوب العمرة المفردة على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع لها و لم يكن مستطيعا للحج كما إذا بذل له باذل للإتيان بالعمرة فى غير أوان الحج، و كذا الأجير للحج فإنه بعد فراغه من الحج مستطيع للإتيان بالعمرة (قال فى الشرائع) و تنقسم (أى العمرة) إلى متمتع بها و مفردة فالأولى تجب على من ليس من حاضرى المسجد الحرام و لا تصح فى غير أشهر الحج و تسقط المفردة معها- الى ان قال- و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام و أرسل فى المسالك عدم وجوب المفردة على النائى إرسال المسلمات و قال فى شرح العبارة المتقدمة من الشرائع: يفهم من لفظ السقوط (أى فى قول الشرائع و تسقط المفردة معها) ان المفردة واجبة بأصل الشرع على كل مكلف كما ان الحج مطلقا يجب عليه و انما تسقط من المتمتع تخفيفا و من قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام عدم وجوبها على النائى رأسا و بين المفهومين تدافع ظاهر، ثم قال فى رفع التدافع: و كان الموجب لذلك كون عمره التمتع أخف من المفردة و كانت المفردة بسبب ذلك أكمل و هى المشروعة بالأصالة قبل نزول آية التمتع فكانت عمره التمتع قائمه مقام الأصلية مجزئة عنها و هى بمنزلة الرخصة من العزيمة، و يكون قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام إشارة الى ما استقر عليه الحال و صار هو الحكم الثابت الان بأصل لشرع، ففى الأول (يعنى فى قوله و تسقط معها المفردة) إشارة إلى ابتدائه، و الثانى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٠٨

(أعنى قوله و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام) الى استقراره (انتهى) فانظر إلى أنه (قده) كيف رفع التدافع بين العبارتين بجعل السقوط إشارة الى ما شرع أولا- و جعل اختصاص وجوب المفردة بحاضرى المسجد الحرام إشارة الى ما استقر عليه وجوب العمرة، و لولا- التسالم على اختصاص وجوب العمرة المفردة بأهل مكة و من حولها و عدم وجوبها على النائى لما كان

وجه للتدافع و لا فى رفعه بالبيان المذكور.

(و كيف كان) فيستدل لعدم وجوب المفردة على النائى بما تقدم فى ذيل المسألة الاولى من قيام السيرة على عدم استقرار العمرة على من استطاع من النائين فمات أو ارتفعت استطاعته قبل أشهر الحج و انه لا يحكم بفسق من يؤخرها لانتظار مجىء أشهر الحج و انه لم يعرف منهم خلاف فى تقسيم العمرة إلى المتمتع بها و هى فرض النائى و عمره مفردة و هى فرض الحاضر و ان الظاهر منهم عدم الخلاف بينهم فى عدم وجوب غير حج المتمتع على النائى لا انه تجب عليه مع حج التمتع عمرة مفردة الا انه يجتزء عنها بحج التمتع (و بخبر الحلبى) المروى عن الصادق عليه السلام: دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة لأن الله تعالى يقول فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فليس لأحد الا ان يتمتع لان الله انزل ذلك فى كتابه و جرت به السنة من رسول الله صلى الله عليه و آله (و لا يخفى) ان دخول العمرة فى الحج الى يوم القيمة مختص بالنائى كما هو المصرح به فى ذيل الآية المباركة من قوله تعالى ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فليس هذا تمسكا بإطلاق الآية فى وجوب العمرة حتى يحتاج فى التمسك به الى تشبث ما فى المستند بأنه خرج ما خرج و بقى الباقى و لا- إلى الإيراد عليه بما فى المستمسك بأنه لا مجال للبناء على الإطلاق فى الآية ثم الرجوع اليه كما فى المقام بل المستفاد من الآية ليس الا دخول العمرة فى الحج لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام الى يوم القيمة و هذا بعينه هو ما ادعى التسالم عليه فى المسالك من ان المفروض من العمرة فى الأول هو العمرة المفردة للجميع ثم استقر على النائى عمرة التمتع، و ظنى انه لا- بحث فى الاستدلال بالخبر و لا بالآية مع قطع النظر عن استدلال الامام عليه السلام بها و لا غبار عليه أصلا (و يؤيده بل يدل عليه) ما فى صحيح معاوية بن عمار المذكور فى المسألة الاولى الذى فيه: و انما نزلت العمرة بالمدينة بناء على ان يكون النازل من العمرة فى المدينة هو عمره التمتع (و خبر يعقوب بن شعيب) المتقدم الذى فيه يكفى الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان العمرة المفردة كذلك أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه بل و خبر ابى بصير المتقدم الذى فيه فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة.

فالأقوى حينئذ ما عليه المشهور من عدم وجوب العمرة المفردة على النائى و انه ليس عليه الا عمرة التمتع عند استطاعته للحج، و يترتب على ذلك، ما ذكره فى المتن من عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۰۹

وجوبها على الأجير بعد فراغه من عمل النيابة أن يأتى بالعمرة المفردة لنفسه، و لا على من تمكن من العمرة فى غير أشهر الحج مع عدم تمكنه منها و من الحج فى أشهر الحج، لكن الأحوط الإتيان بها فى الموردين لظهور لفظ الاجزاء فى غير واحد من الاخبار فى بقاء وجوب العمرة المفردة و ان عمره التمتع مسقطة لها لا ان الواجب بالأصل على النائى ليس إلا عمرة التمتع، و الله العالم.

[مسألة (۳) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد]

مسألة (۳) قد تجب العمرة بالنذر و الحلف و العهد و الشرط فى ضمن العقد و الإجارة و الإفساد و تجب أيضا لدخول مكة بمعنى حرمته بدونها فإنه لا يجوز دخولها الا محرما إلا بالنسبة الى ما يتكرر دخوله و خروجه كالحطاب و الحشاش و ما عدا ما ذكر مندوب، و يستحب تكرارها كالحج و اختلفوا فى مقدار الفصل بين العمرتين فقيل يعتبر شهر و قيل عشرة أيام و الأقوى عدم اعتبار فصل فيجوز إتيانها كل يوم و تفصيل المطلب موكول الى محله.

فى هذه المسألة أمور (الأول) وجوب العمرة بالنذر و شبهه و الشرط فى ضمن العقد و الإجارة واضح و اما وجوبها بالإفساد فالمراد به اما إفساد العمرة نفسها بالجماع قبل التحلل من الإحرام فإن المتسالم عندهم وجوب إعادتها أو المراد إفساد حج التمتع فان من أفسد حجه يجب عليه الحج من قابل و يجب عليه الإتيان بالعمرة فى ضمنه أو يكون المراد منه فوت الحج منه بعد الإحرام له فإنه يجب عليه التحلل بالعمرة و الا يبقى على إحرامه.

(الأمر الثانى) لا يجوز دخول مكة إلا محرما (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه و فى- المدارك أجمع الأصحاب على انه لا يجوز لأحد دخول مكة بلا إحرام عدا ما استثنى (انتهى) و يدل عليه من النصوص خبر محمد بن مسلم المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام و فيه هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام قال عليه السلام لا الا ان يكون مريضا أو به بطن (و خبر عاصم بن حميد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام ا يدخل احد الحرم الا محرما قال عليه- السلام لا المريض أو مبطون.

(الأمر الثالث) ظاهر خبر عاصم المتقدم هو لزوم الإحرام لدخول الحرم و لو لم يدخل مكة و قد صرح بعدم جواز دخوله بغير إحرام فى الوسائل و حكى عن الجامع و التذكرة أيضا، لكن فى المدارك ادعى الإجماع على ان من مر على الميقات و هو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام فلو تم الإجماع المذكور لوجب حمل ظاهر خبر عاصم على من دخل الحرم لإرادة دخول مكة حيث انه يجب عليه الإحرام قبل دخول الحرم و يجب ان يكون إحرامه من الميقات.

(الأمر الرابع) قال فى المدارك و انما يجب الإحرام لدخول مكة إذا كان الدخول إليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة و لم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها عاد بغير إحرام

(انتهى) و ظاهره كما فى الجواهر مفروغية ذلك، و يمكن ان يستدل له بان المستفاد من النصوص الدالة على حرمه مكة هو حرمتها و حرمه الحرم المحيط بها و ان حرمها كنفسها فى الاحكام و مع عدم الخروج من الحرم يكون سيره فيه كسيرة فى مكة نفسها فى عدم تجديد الإحرام، مع ان القول بوجوب الخروج عن الحرم لأجل الإحرام من الميقات مع التمكن منه بعيد بل يمكن دعوى القطع بان وجوب الإحرام لأجل احترام مكة انما يختص بمن يكون خارج الحرم كما يختص بمن يكون خارجا عن مكة فلا إطلاق له كى يشمل الداخل فى الحرم كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) قال فى المدارك أيضا يجب على الداخل (اى الداخل فى مكة) ان ينوى بإحرامه الحج أو العمرة لأن الإحرام عباده و لا يستقل بنفسه (يعنى ليس مثل الطواف بأن يؤتى به منفردا) بل اما يكون لحج أو عمرة ثم قال و يجب إكمال النسك الذى تلبس به ليتحلل من الإحرام (انتهى) و أورد عليه فى الجواهر بان ما ذكره ان كان إجماعا فذالك، و الا أمكن الاستناد فى مشروعية نفسه إلى إطلاق الأدلة فى المقام و غيرها و كونه جزء منهما لا- ينافى مشروعيته فى نفسه، ثم ذكر أخبارا متعددة لإثبات مشروعيته فى نفسه بإطلاقها مثل مرسل الفقيه: روى عن النبى و الأئمة عليهم السلام انه وجب الإحرام لعله الحرم، و غير ذلك (و لا يخفى ما فى إيراده) لعدم معهودية رجحان الإحرام من حيث انه إحرام و لو لم يكن لنسك من حج أو عمرة ثم لم يعهد الخروج منه بنفسه و انما المعهود فى الشرع هو الإحلال منه بمحلل كما هو قدس سره يقول يمكن بعد التأمل فى النصوص استفاده القطع بتوقف الإحلال من الإحرام فى غير المصدود و نحوه على إتمام النسك من الحج و العمرة، و دعوى انه يحل بالوصول إلى مكة بنفسه أو بالتقصير أو بغير ذلك ساقطة لا دليل عليها بل ظاهر الأدلة خلافها، فما ذكره فى المدارك قوى جدا لا ينبغى التأمل فيه.

(الأمر السادس) المصرح به فى المسالك و المدارك و المحكى عن التذكرة و حاشية المحقق الثانى انه لو أخل بالإحرام و دخل مكة محلا فى غير ما استثنى اثم و لا قضاء عليه خلافا لأبى حنيفة من ان عليه ان يأتى بحجة أو عمرة، فإن حج فى سنته

هذه حجة الإسلام أو حجه منذورة اجزئه ذلك عن عمرة الدخول و ان لم يحج فی سنته استقر قضاء العمرة عليه (و لا يخفی ما فيه) فإنه لا دليل علی وجوب القضاء عليه لان وجوبه عليه يتوقف علی وجوب العمرة عليه أو ابطالها بعد الشروع فيها و كلاهما منتفيان فی المقام لعدم وجوب العمرة حسب الفرض لما تقدم من ان وجوب الإحرام شرطی لجواز الدخول فی مكة مثل شرطية الطهارة للصلاة المندوبة إلا إذا كان الدخول واجبا لأن الإحرام حينئذ يكون واجبا لكن لا تصير العمرة أيضا واجبة عليه و لو علی ما اخترناه من اعتبار كون الإحرام لنسك من حج أو عمره و يجب إكمال النسك الذی تلبس به كما تقدم فی الأمر الخامس، و اما مع عدم حصول الإحرام رأسا فلا دليل علی وجوب النسك عليه

حتی يجب قضائه.

لكن المصرح به فی المسالك فی ذيل ما لو أخر الإحرام عن الميقات عامدا لم يصح إحرامه انه يجب عليه القضاء، قال (قده) و حيث يتعذر رجوعه مع التعمد يبطل نسكه و يجب عليه قضائه و ان لم يكن مستطيعا للنسك بل كان وجوبه بسبب دخول الحرام فان ذلك موجب للإحرام فإذا لم يأت به وجب قضائه كالمنذور، نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات و لما يدخل الحرم فلا قضاء عليه و ان أثم بتأخير الإحرام و ادعی العلامة فی التذكرة الإجماع عليه (انتهی) و أورد عليه فی المدارك بان ما ذكره من وجوب القضاء عليه غير جيد لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف عليه دليل و هو منتف هنا و الأصح سقوط القضاء كما اختاره فی المنتهی و استدل عليه بأصالة البراءة من القضاء و بان الإحرام مشروع لتحية البقعة فإذا لم يأت به سقط كتحية المسجد و هو حسن (انتهی) و كيف كان فالأقوی عدم وجوب القضاء عليه لعدم الدليل علی وجوبه.

(السابع) استثنی عن حكم وجوب الإحرام لمن يريد دخول مكة موارد (منها) من يتكرر منه الدخول إلی مكة كالحشاش (ای جامع الحشيش و هو يابس الكلاء و لا يقال الحشيش إذا كان رطبا) و الحطاب (ای جامع الحطب) و قال فی الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل عن ظاهر المبسوط و السرائر الاتفاق عليه، و استدل له بالحرج و يرد بان الحرج ان كان المراد هو الشخص منه بحيث يكون الأمر دائرا مدار حصول الحرج للمكلف فالدليل أخص من المدعی، و ان كان المقصود الحرج النوعی ففيه ما تكرر منافی هذا الشرح من ان الحق عدم صحة التمسك بدليل الحرج لجعل حكم شرعی كالرخصه فی دخول الحرام هنا بغير إحرام نعم إذا تحقق الحرج لمكلف ينتصی الحكم الحرجی عنه (و كيف كان) فيدل علی الحكم بالاستثناء من الاخبار صحيح رفاعة بن موسی المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السلام: ان الحطابين و المجتلبة أتوا النبی صلی الله- عليه و آله فسئلوه فاذن لهم بان يدخلوه حلالا، و المراد من المجتلبة الذين يجلبون الأرزاق من بلد الی بلد للتجارة (قال فی المدارك) و يدخل فی المجتلبة ناقل الحشيش و الحنطة و الشعير و غير ذلك (انتهی).

و مورد الصحيح و ان كان هو الحطابة و المجتلبة الا ان الأصحاب عمموا الحكم لكل متكرر متردد و لو من غيرهما إذا كان شغله ذلك و ان منشأ اختصاصهما بالذكر اتفاق سئوالهما النبی صلی الله عليه و آله فی ذلك (و كيف كان) فلا بأس بالتعميم لانسباق عدم خصوصية مورد الذكر بل يمكن التعميم الی كل من حصل منه التكرار فی الدخول و الخروج لعروض شغل له فی ذلك كما لو كان له مريض أو زرع يحتاج الی المسير اليه مكررا أو كان شغله و محل كسبه فی الحل و منزله فی مكة فيكون الحكم هنا كالحكم فی مسألة كثير السفر الذی يجب عليه الإتمام فی الصلاة.

(و منها) المريض فالمحكی عن الشيخ فی جمله من كتبه سقوط الإحرام عنه، و يدل عليه

خبر محمد بن مسلم و خبر عاصم بن حميد المذكوران فی الأمر الثانی حيث استثنی فيهما المريض و المبطون (لكن يعارضهما)

خبر رفاعة بن موسى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة قال عليه السلام لا يدخل إلا بإحرام (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام عن رجل به بطن و وجع شديد يدخل مكة حلالا فقال لا يدخلها الا محرما و قال عليه السلام يحرمون عنه (و حملهما الشيخ) فى التهذيب على- الندب و قال ان الأفضل للمريض الإحرام و حملهما فى الوافى على من تمكن من الإتيان بالطواف و السعى و حمل الخبرين الأولين على من لم يتمكن، و الحمل على الندب أولى فإن ظاهر الخبرين هنا الأمر بالإحرام و صريح الأولين هو الترخيص فى تركه و هو أى الأمر بالشىء و ترخيص تركه عبارة أخرى عن الاستحباب.

(و منها) العبيد و قد استثناهم الشيخ و جماعة فجوزوا لهم الدخول فى مكة بغير إحرام و استدل له فى المنتهى بان السيد إذا لم يأذن لهم بالتشاغل فى النسك عن خدمته فإذا لم يجب عليهم حجة الإسلام لهذا المعنى فعدم وجوب الإحرام لذلك اولى (و لا يخفى ما فيه) لان مقتضى إطلاق ما يدل على اشتراط الإحرام فى جواز دخول مكة هو عدم الفرق بين الحر و المملوك و ما استدل به فى المنتهى غير صحيح (و تفصيل الكلام) ان دخول المملوك اما يكون باذن مولاه أو لا يكون كما فى العبد الآبق مثلا، و على الأول فان لم يتعرض المولى للإحرام و عدمه فالظاهر وجوب الإحرام عليه فان الاذن فى الشىء اذن فى لوازمه و شرائط كما إذا اذن له فى الصلاة فإنه اذن له فى الطهارة التى هى شرط للصلاة، و ان نهاه عن الإحرام أو نهاه عن دخول مكة فالظاهر عدم وجوب الإحرام بل حرمته فعلى ما اخترناه من اعتبار كون الإحرام لنسك من حج أو عمرة فإذا تعلق نهى المولى به كان باطلا فيكون النسك الذى يخرج به من الإحرام أيضا باطلا، لكن هذا لا يعد استثناء من اشتراط الإحرام فى جواز دخول مكة، و الأمر سهل.

(و منها) دخول مكة لقتال مباح، فالمشهور كما فى المدارك و الحدائق على انه يجوز دخولها بغير إحرام بل فى المسالك ان أكثر الأصحاب لم يذكر وافية خلافا (و استدلوا له) بما عن المبسوط و السرائر من ان النبى صلى الله عليه و آله دخل مكة فى عام الفتح و عليه المغفر و كذا الصحابة و عن المنتهى انه صلى الله عليه و آله دخلها عام الفتح و عليه عمامة سوداء (و لا يخفى ما فيه) لان صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى يدل على المنع، ففيه: قال الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى إله عليه و آله يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق- السموات و الأرض و هى حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلى و لا تحل لأحد بعدى و لم تحل لى إلا ساعة من نهار (و خبر كليب الأسدى) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله استأذن الله عز و جل ثلاث مرات من الدهر من الدهر فاذن له فيها ساعة

من النهار ثم جعلها حراما ما دامت السموات و الأرض (و خبر بشير النبال) المروى فى إعلام الورى عن الصادق عليه السلام فى حديث فتح مكة قال ان النبى صلى إله عليه و آله قال الا انما مكة محرمة بتحريم الله لا تحل لأحد كان قبلى و لم تحل لى إلا ساعة من نهار الى ان تقوم الساعة، مع احتمال ان يكون اجواز المستفاد من دخوله (ص) و عليه المغفر أو عليه عمامة سوداء مختصا به (ص) أو به و بأصحابه كما يدل عليه التعبير بقوله فى هذه الاخبار و لم تحل لى إلا ساعة من النهار (و ما فى المنتهى) من احتمال ان يكون معنى قوله (ص) أحلت لى انه أحلت لى و لمن هو مثل حالى (بعيد فى الغاية) هذا إذا لم يصل الأمر إلى حد الضرورة و الا فيجوز الدخول بلا إحرام لعموم قوله عليه- السلام ما من شىء اضطر اليه ابن أدم الا و قد أحله الله له (و منها) استثناء من دخل مكة قبل مضى شهر من دخوله قبل ذلك محرما و يأتى البحث فيه فى المسألة الثانية من مسائل فصل صوره حج التمتع ان شاء الله تعالى.

(الأمر الثامن) تستحب العمرة فيما عدا الموارد التى تكون واجبة، و يستحب تكرارها كالحج، و يدل على استحباب تكرارها من

النصوص ما ورد من التحديد بين العمرتين على ما يأتى و صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال اعتمر رسول الله صلى الله عليه و آله ثلاث عمر متفرقات: عمرة ذى القعدة أهل من عسفان (و هى بضم العين موضع على مرحلتين من مكة) و هى عمرة الحديبية، و عمرة أهل من الجحفة و هى عمرة القضاء، و عمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و مرسل الفقيه) قال اعتمر رسول الله صلى- إله عليه و آله تسع عمر (و المروى فى الخصال) عن ابن عباس قال ان النبى صلى الله عليه و آله اعتمر اربع عمر: عمرة الحديبية، و عمرة القضاء من قابل، و الثالثة من الجعرانة، و الرابعة التى مع حجته، و غير ذلك من الاخبار (و ما ورد) فى استحباب العمرة فى رجب (ففى مرسل الفقيه) عن الرضا عليه السلام قال العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، و قال و روى عن النبى صلى إله- عليه و آله انه قال الحجة ثوابها الجنة، و العمرة كفارة لكل ذنب فأفضل العمرة عمرة رجب، و ما ورد من استحبابها فى شهر رمضان.

(الأمر التاسع) اختلف فى اعتبار الفصل بين العمرتين و عدمه، و على الأول فهل المعتبر هو الفصل بسنة أو بشهر أو بعشرة أيام على أقوال، و المنقول عن غير واحد من الأصحاب كالناصريات و السرائر و المراسم و غيرها هو عدم الاعتبار و جواز الإتيان بها متتابعة و استحسنه الشهيد (قده) فى اللمعة و جعله فى الشرائع أشبه مع الكراهة، و استدل له الشهيد الثانى فى الروضة بأن فيه جمعا بين الاخبار الدالة بعضها على الشهر و بعضها على السنه و بعضها على عشره أيام بتنزيل ذلك على مراتب الاستحباب فالأفضل الفصل بينهما بعشرة أيام،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣١۴

و أكمل منه بشهر و أكثر ما ينبغى ان يكون بينهما السنه (انتهى) و استدل له فى المدارك بإطلاق الأمر بالاعتمار و هو حسن بعد فرض صحة الجمع بين الاخبار الواردة فى تحديد الفصل بينهما بما ذكره الشهيد الثانى (قده) فى الروضة (و المحكى عن ابن ابى عقيل) اعتبار الفصل بينهما بسنة و قال لا يجوز عمرتان فى عام واحد لصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: لا تكون عمرتان فى سنه (و صحيحة الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال العمرة فى كل سنة مرة، و حملها الشيخ على عمره التمتع جمعا بينهما و بين غيرهما مما يدل على ان لكل شهر عمره، قال فى المدارك و هو حسن.

(و المحكى عن ابى الصلاح) و ابن حمزة و المحقق فى النافع و العلامة فى المختلف ان أقل الفصل بينهما هو الشهر فلا يجوز الجمع بينهما فى أقل منه لصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول لكل شهر عمرة (و صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج) عنه عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام فى كل شهر عمره (و موثقه يونس بن يعقوب) قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام بقول لكل شهر عمرة (و لا يخفى) ان المستفاد من هذه الاخبار هو ترك الفصل بينهما بأزيد من الشهر لا المنع عن تكرارها فى الشهر الواحد.

و المحكى عن الشيخ فى المبسوط ان أقل ما يكون بين العمرتين هو عشرة أيام لخبر على- بن أبى حمزة قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة فى السنة المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع، قال إذا دخل فليدخل ملبيا و إذا خرج فليخرج محلا، قال عليه السلام و لكل شهر عمره، فقلت يكون أقل فقال يكون لكل عشرة أيام عمره، هذا ما قيل فى المسألة من الأقوال و ما تمسكوا به من الاخبار.

(فنقول) اما القول الأخير و هو اعتبار عشرة أيام فهو و ان كان قويا من حيث القائل الا انه ضعيف من حيث السند، و فى المدارك انها ضعيفة السند لاشتمالها على عده من الضعفاء (و لكنها) ليس بتلك المثابة من الضعف لدوران على بن أبى حمزة بين كونه الثمالى أو البطائنى فإن كان هو الثمالى فهو ثقة و ان كان هو البطائنى فالحق اعتبار حديثه لرواية غير واحد من الأعاظم عنه، و الخبر على ما رواه الصدوق صحيح لا بأس بالعمل به، الا انه مع ذلك لا تدل على المنع من الفصل بالأقل من العشرة بل

هی دالـة علی جواز الفصـل بالعشـرة و هو ممـا لاـ اشـکال فیه (و اما القول الثالث) اعنی اعتبار الفصل بالشـهر فهو قوی من حیث القائل، و الاخبار المسـتدل بها له صـحاح و موثقات، لکن فی دلالتها علی اعتبار الفصل بالشـهر تأمل بل منع إذ الظاهر منها عدم الفصـل بأزیـد من الشـهر و ان الوظیفـة أداء العمرة فی کـل شـهر و این هـذا من المنع من إتیانهـا فی أقـل من ذلک (و اما القول الثانی) و هو اعتبار الفصل بالسنة فهو ضعیف من حیث

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۱۵

القائل بل لم یظهر للقول به قائل إذا العبارة المحکیـة عن ابن ابی عقیل غیر ظاهره فیه فالخبران الدالان علیه و ان کانا ظاهرین بل صریحین فی المنع إلاـ أنهما معرضا عنهما و لا بأس بحملهما علی عمره التمتع کما حملهما الشـیخ علیها فالأمر یـدور حینئـذ بین القول الأـول و هو عـدم اعتبـار الفصـل بینهمـا بزمان بل یجوز الإتیان بها کل یوم بل فی الیوم الواحـد أزیـد من مرة و بین القول الثالث و هو اعتبار الفصل بالشهر، و حیث ان الاخبار الدالة علیه قاصره عن إثبات المنع من حیث الدلالة و لیس هناک ما یوجب رفع الید عن إطلاق ما ورد من استحباب العمرة فالأقوی هو القول الأول و هو عدم اعتبار الفصل بشیء من الزمان، و الله العالم.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۱۶

[فصل فی أقسام الحج]

اشارة

فصل فی أقسام الحج

[و هی ثلاثة بالإجماع و الاخبار]

و هی ثلاثـة بالإجماع و الاخبار: تمتع و قران و افراد، و الأول فرض من کان بعید و الآخران فرض من کان حاضـرا ای غیر بعید، و حدا لبعید الموجب للاول ثمانیة و أربعون میلا من کل جانب علی المشـهور الأقوی لصحیحة زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قلت له قول الله عز و جـل فی کتـابه ذٰلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ، فقـال علیه السـلام یعنی أهل مکـة لیس علیهم متعة، کل من کان اهله دون ثمانیة و أربعین میلا ذات عرق و عسـفان کما یدور حول مکة فهو ممن دخل فی هذه الآیة و کـل من کان اهله دون ذلک فعلیه المتعـة (و خبره الأخر) عنه علیه- السـلام سـئلته عن قول الله عز و جل ذلک (إلـخ) قال لأهل مکة لیس لهم متعة و لا علیهم عمره قلت فما حد ذلک قال ثمانیة و أربعون میلا من جمیع نواحی مکة دون عسفان و ذات عرق و یسـتفاد أیضـا من جمله من اخبـار أخر، و القول بـان حـده اثنی عشـر میلاـ من کـل جانب ضـعیف لا دلیل علیه الا الأصل فإن مقتضی جمله من الاخبار وجوب التمتع علی کل احد و القدر المتیقن الخارج منها من کان دون الحد المذکور و هو مقطوع بما مر، أو دعوی ان الحاضـر مقابـل المسـافر و السـفر أربعـة فراسـخ، و هو کمـا تری، أو دعوی ان الحاضـر المعلق علیه وجوب غیر التمتع أمر عرفی و العرف لاـ یساعـد علی أزیـد من اثنی عشـر میلاـ و هـذا أیضا کما تری کما ان دعوی ان المراد من ثمانیـة و أربعین التوزیع علی الجهات الأربع فیکون من کل جهـة اثنی عشـر میلا منافیه لظاهر تلک الاخبار و لا صـحیحة حریز الدالة علی ان حـد البعـد ثمانیة عشـر میلا فلا عامل بها کما لا عامل بصـحیحتی حماد بن عثمان و الحلبی الدالتین علی ان الحاضـر من کان دون المواقیت إلی مکـة، و هل یعتبر الحد المذکور من مکة أو من المسـجد (وجهان) أقواهما الأول، و من کان علی نفس الحد

فالظاهر ان وظيفته التمتع لتعليق حكم الافراد و القران على ما دون الحد، و لو شك فى كون منزله فى الحد أو خارجه وجب عليه الفحص و مع عدم تمكنه يراعى الاحتياط و ان كان لا يبعد القول بان يجرى عليه التمتع لان غيره متعلق على عنوان الحاضر و هو مشكوك فيكون كما لو شك فى ان المسافة ثمانية فراسخ أولا فإنه يصلى تماما لان القصر معلق على السفر و هو مشكوك، ثم ما ذكر انما هو بالنسبة الى حجه الإسلام حيث لا يجزى للبعيد الا التمتع و لا للحاضر إلا الافراد و القران و اما بالنسبة إلى الحج الندبى فيجوز لكل من البعيد و الحاضر كل من الأقسام الثلاثة بلا اشكال و ان كان الأفضل اختيار التمتع و كذا بالنسبة إلى الواجب غير حجة الإسلام كالحج النذرى و غيره

فى هذا المتن أمور (الأول) قسم الحج الى ثلاث أقسام بالإجماع و الاخبار (فى المدارك)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣١٧

انه موضع وفاق بين العلماء، و فى الجواهر بلا خلاف أجده بين علماء الإسلام بل إجماعهم بقسميه عليه بل قيل انه من الضروريات (انتهى) لكن عن الثانى تحريم التمتع و لم يتبعه احد من المسلمين لصريح الآية المباركة على خلافه (و يدل على تثليث أقسام الحج نصوص كثيرة (ففى خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة إلى الحج و بها أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و الفضل فيها و لا نأمر الناس الا بها (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام انه لما فرغ رسول الله صلى الله عليه و آله من سعيه بين الصفا و المروة أتاه جبرئيل عند فراغه من السعى و هو على المروة فقال ان الله يأمرك أن تأمر الناس ان يحلو الا من ساق الهدى فأقبل صلى الله عليه- و إله على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل و أشار بيده الى خلفه يأمرنى عن الله عز و جل ان أمر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدى فأمرهم بما أمر الله به- (الحديث) و فى أخره فقام إليه سراقة بن مالك فقال يا رسول الله هذا الذى أمرتنا به لعامنا هذا أم للأبد فقال صلى الله عليه و آله اى للأبد إلى يوم القيمة و شبك بين أصابعه و انزل الله فى ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

(الأمر الثانى) لا خلاف فى ان حج التمتع هو فرض من كان بعيدا عن مكة بمعنى انه يتعين عليه الإتيان به فى حجه الإسلام و لا يجزى عنه غيره و فرض الحاضر هو الافراد أو القران على وجه التخيير بينهما و لما كان الحاضر يطلق على فى مقابل المسافر و يكون المراد هنا فى مقابل البعيد فسره فى المتن بغير البعيد دفعا" لتوهم غير المسافر منه (و كيف كان) يستدل على كون التمتع فرض غير الحاضر و الآخران فرض الحاضر بالكتاب و السنة و الإجماع فمن الكتاب قوله تعالى فَإِذٰا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ ثَلاٰثَةِ أَيّٰامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذٰا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كٰامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ، بناء على ان تكون كلمه (ذٰلِكَ) إشارة إلى قوله فَمَنْ تَمَتَّعَ (إلخ) لا الى تشريع الصيام بدل الهدى كما هو ظاهر الكلمة لأنها إشارة إلى البعيد (و من السنه) صحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام عن قول الله عز و جل فى كتابه ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ (إلى أخر ما نقله فى المتن) (و يدل على ذلك أيضا) الأخبار الكثيرة الدالة بإطلاقها على وجوب التمتع المقيدة بما دل على ان المتعة فرض البعيد و هى كثيرة مستفيضة لا حاجة الى نقلها و قد أوردها فى الوسائل فى باب وجوب التمتع عينا على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (و الاخبار الواردة) فى ان فرض الحاضر هو الافراد أو القران لا التمتع و هى أيضا كثيرة (زمن- الإجماع) ما ادعاه غير واحد من الأصحاب كالمحكى عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المنتهى و التذكرة و المعتبر (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه بين علماء الإسلام بل إجماعهم بقسميه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣١٨

علیه بل قیل انه من الضروریات.

(الثالث) المنسوب إلی الأکثر فی حد البعید الموجب لفرض التمتع ثمانیهٔ و أربعون میلا من کل جانب من جوانب مکهٔ بل قیل انه المشهور- کما فی المتن- لکن فی الجواهر: انا لم نتحققه (و المیل) کما فی مجمع البحرین مسافهٔ مقداره مد البصر أو بأربعهٔ آلاف ذراع بناء علی ان الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع- الی ان قال- و کل ثلاثهٔ أمیال فرسخ (انتهی) و علیه فالبعد المعتبر ستهٔ عشر فرسخا و هی مرحلتان بسیر القافلهٔ المعتادهٔ، و المرحلهٔ هی المسافهٔ التی یقطعها المسافر فی یوم کما عن المصباح المنیر للفیومی و حکی عن شمس العلوم أیضا (و مختار الشرائع) و المحکی عن الشیخ فی المبسوط و العلامهٔ فی القواعد و مجمع البیان و الریاض و غیرهم هو اثنی عشر میلا و هی أربعهٔ فراسخ من کل جانب و قواه فی الجواهر (و یستدل للأول) بصحیحتی زرارهٔ المذکورتین فی المتن و باخبار أخر کخبر عبید الله الحلبی و ابی بصیر عن الصادق علیه- السلام: لیس لأهل مکهٔ و لا لأهل سرف و لا لأهل مر متعهٔ لقوله تعالی ذٰلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ (و مثله خبر الأعرج) و خبر ابی بصیر قال قلت لأهل مکهٔ متعهٔ قال لا و لا لأهل بستان و لا لأهل ذات عرق و لا لأهل عسفان (قال فی مجمع البحرین) سرف ککتف موضع قریب من التنعیم و هو من مکهٔ علی عشره أمیال (انتهی) و مروزان فلس موضع بقرب مکهٔ من جههٔ الشام نحو مرحلهٔ (و البستان) بستان ابن عامر قرب مکهٔ مجتمع النخلتین الیمانیه و الشامیهٔ علی مرحلهٔ من مکهٔ (و ذات عرق) واقعهٔ فی طریق أهل العراق علی مرحلتین من مکهٔ (و عسفان) کعثمان فی طریق المدینهٔ علی مرحلتین من مکهٔ.

قال المحقق فی المعتبر فی تقریب الاستدلال بهذه الاخبار لقول المشهور بأنه معلوم ان هذه المواضع أکثر من اثنی عشر میلا فاذن ما اعتمده الشیخ نادر لا عبرهٔ به (انتهی) و مراده (قده) مما اعتمده الشیخ هو القول بالتحدید باثنی عشر مع انه هو (قده) اختاره فی الشرائع، و قد عرفت ان بعض هذه المواضع یکون بعده من مکهٔ أقل من اثنی عشر میلا و ان مر- علی ما حکی عن الواقدی- علی خمسهٔ أمیال من مکهٔ.

(و استدل للقول الأخیر) أعنی اثنی عشر بوجوه (منها) ان مقتضی غیر واحد من الاخبار هو وجوب حج التمتع علی کل احد علی نحو العموم و ذلک کخبر ابن عمار المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام- و قد تقدم- الحج ثلاثهٔ أصناف حج مفرد و حج قران و تمتع بالعمرهٔ إلی الحج و بها أمر رسول الله صلی الله علیه و آله و الفضل فیها و لا آمر الناس الا بها (و فی خبر الحلبی) المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام فلیس لأحد الا ان یتمتع لان الله نزل فی کتابه و جرت السنه من رسول الله صلی الله علیه و آله (و غیر ذلک من الاخبار) و القدر المتیقن الخارج منها هو من کان بعیدا عن مکهٔ ما دون اثنی عشر میلا فیبقی من کان بعده أکثر منه تحت-

العموم، فالمراد من الأصل المذکور فی المتن هو أصالهٔ العموم التی هی من الأدلهٔ الاجتهادیهٔ (و فیه) ان العموم مخصصهٔ بما ورد من تحدید البعد بثمانیهٔ و أربعین میلا، إذ هی کفایهٔ لتخصیص العمومات.

(و منها) ان الحاضر الذی أخذ موضوعا لفرض حج الافراد و القران مقابل المسافر، و السفر یحصل بأربعهٔ فراسخ و هی اثنی عشر میلا (و فیه) ان الحاضر لیس بمعنی من لیس مسافرا فان الآیهٔ المبارکهٔ صریحهٔ فی جعل وصف الحضور للأهل فقال سبحانه ذٰلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ سواء کان هو فی وقت الإتیان بالحج حاضرا أو مسافرا و الا لزم ان تکون فریضهٔ المقیم التمتع لو سافر عنها و دخلها مسافرا و فریضهٔ البعید عنها هی القران أو الافراد لو کان مقیما فیها کما لو قصد الإقامهٔ فیها عشرهٔ أیام (و منها) ان الحاضر أمر عرفی و العرف لا یساعد علی من کان منزله أبعد من أربعهٔ فراسخ انه حاضر، بل و صدق الحاضر علی البعید عن مکهٔ بالمقدار المذکور أیضا لا یخلو عن التأمل و لکن الإجماع لما قام علی کون وظیفهٔ من کان دون

اثنى عشر ميلا الافراد أو القران قلنا باعتبار المقدار المذكور (و فيه) ان ما دل على اعتبار ثمانية و أربعين ميلا يفسر معنى الحاضر و غيره صريحا فلا إبهام فيه حتى يرجع فيه الى الى العرف نظير ما ورد من تحديد السفر الموجب للقصر بثمانية فراسخ (و منها) ان المراد من ثمانية و أربعين هو التوزيع على الجهات الأربع فيكون من كل جهة اثنى عشر (و فيه) انه خلاف الظاهر و لا يخفى ذلك على المتأمل فى قوله عليه السلام فى حديث زرارة (كل من اهله دون ثمانية و أربعين ميلا فهو ممن دخل فى هذه الآية و كل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة) و لا داعى لرفع اليد عن هذا الظهور فإنه لم يرد نص بالتحديد باثنى عشر حتى نتكلف برفع اليد عن الظاهر، فالإنصاف ان ما استدل به للتحديد باثنى عشر لا يثبت هذا القول و ان الاستدلال بصحيحتى زرارة للقول الأول قوى جدا.

و لكن هيهنا طائفتان من الاخبار معارضتان لما دل على ذلك (الاولى) ما يدل على اعتبار ثمانية عشر كخبر حريز المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ، قال من كان منزلة على ثمانية عشر ميلا من بين يديها و ثمانية عشر ميلا من خلفها و ثمانية عشر ميلا عن يمينها و ثمانية عشر ميلا عن يسارها فلا متعة له مثل مر و أشباهه (الثانية) ما يدل على اعتبار ما دون الميقات لفرض غير المتمتع كخبر الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن حاضرى المسجد الحرام، قال ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضرى المسجد الحرام ليس لهم متعة (و مثله خبر حماد) المروى فى- التهذيب أيضا عنه عليه السلام، و لكن هذه الاخبار ساقطة عن الحجية بعدم عامل بها مع ما فى الطائفة الثانية من الإبهام لاختلاف المواقيت من حيث البعد عن مكة الا ان يحمل التحديد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۲۰

المذكور على التحديد بما دون المواقيت كلها فيكون التحديد بأقرب المواقيت، و هو أيضا لا يخلو عن بعد (و احتمل فى المدارك) حمل ما دل على التحديد بثمانية عشر على التخيير لأهلها بين التمتع و بين الافراد و القران، و هذا أيضا تكلف بعيد سيما بعد قوله عليه السلام فى خبر حريز (فلا متعة له) فهو ينفى جواز التمتع لمن بعد بثمانية عشر فما دونها.

(الأمر الرابع) اختلفت العبارات فى التعبير عن مبدء المسافة المعتبرة فى فرض التمتع و غيره بالمسجد أو بمكة فعن المبسوط كل من كان بينه و بين المسجد اثنا عشر ميلا، و عن القواعد من نأى عن مكة باثنى عشر ميلا من كل جانب، و هذا الاختلاف يمكن ان يكون فى التعبير و ان من عبر بالمسجد تبع ظاهر الآية المباركة و من عبر بمكة تبع ظاهر التحديد فى الاخبار (و الأقوى) بناء على ما قويناه من اعتبار بعد ثمانية و أربعين هو كون المبدء مكة المكرمة للتصريح فى خبر زرارة بكون اعتبار البعد من مكة حيث ان فيه: قلت فما حد ذلك، قال ثمانية و أربعون ميلا من جميع نواحى مكة، فيقع الكلام حينئذ فى ان المدار البلد فى ذلك الزمان أو انه يتغير التحديد بتوسيع البلد بمرور السنين و القرون، فالحكم هو الاحتياط الا إذا قيل بكون الوظيفة هو التمتع الا ما علم بكون الواجب هو القران أو الافراد على ما يأتى مع ما فيه.

(الأمر الخامس) ان من كان على رأس ثمانية و أربعين ميلا فهل وظيفته التمتع أو الافراد، الظاهر كون وظيفته التمتع للتعبير فى صحيحه زرارة بقوله عليه السلام: كل من كان اهله دون ثمانية و أربعين ميلا- اى يكون حكمه حكم حاضرى المسجد الحرام، فيظهر منه ان من كان على رأس ثمانية و أربعين فما زاد حكمه التمتع و هذا نظير التحديد فى السفر بثمانية فراسخ فإنه لا شك انه إذا بلغ رأس ثمانية فعليه القصر، و هذا ظاهر.

(الأمر السادس) لو شك فى ان منزله فى داخل الحد أو خارجه يكون حكمه حكم من علم إجمالا بأحد الحكمين المتبائنين لأجل الشبهة الموضوعية، و القاعدة تقتضى الاحتياط بالجمع بين الوظيفتين، و يمكن ان يقال هنا بوجوب الفحص و عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط من جهة عدم التمكن من الاحتياط مع وجوب الفور فى الإتيان بما يجب عليه من الحج و لا يمكن الجمع

بالوظيفتين فى عام واحد بل لا بد من تأخير إحداهما إلى السنة المتأخرة بل يمكن ان يقال ان المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فان التحلل بعمرة التمتع انما يجوز للنائى لا- للحاضر كما ان ترك عمره التمتع قبل الحج لا يجوز لمن وظيفته التمتع، فلا مناص عن الفحص (و قد يقال) بإمكان الاحتياط فى المقام بان يحرم من الميقات و يدخل مكة و يأتى بأعمال عمرة التمتع رجاء و يجدد الإحرام و يأتى بأعمال الحج و يذبح الهدى يوم النحر بمنى ثم بعد الفراغ من الحج يأتى بعمرة مفردة فيقطع بأداء الوظيفتين (و فيه) ان من اعمال عمرة التمتع التقصير و لا- مجوز لفعله إذا كان وظيفته حج الافراد أو القران و لا- مجرى لإجراء أصالة البراءة فى نفى حرمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٢١

فعله اى التقصير من جهة كونه طرفا للعلم الإجمالى فإنه يعلم إجمالا بأنه إما يجب عليه التقصير أو يحرم و لا مؤمن فى اختيار احد الطرفين (نعم) إذا كان ذلك بعد الفحص و عدم ظهور الحال يمكن الاحتياط المذكور من جهة ان الحكم فى الدوران بين المحذورين هو التخيير.

(و قد يقال) بأنه عند الشك فى كون منزله داخل الحد أو خارجه يجب عليه التمتع و قد نفى عنه البعد فى المتن و يمكن ان يستدل له بوجوه (منها) ما أشار إليه المصنف بقوله لان غيره (اى غير التمتع) معلق على عنوان الحاضر و هو مشكوك (و حاصله) التمسك بعموم العام فى- الشبهة المصداقية للخاص، و تقريبه فى المقام ان يقال الثابت بالدليل على نحو العموم هو التمتع و قد خرج عنه الحاضر، فعند الشك فى كونه حاضرا يكون المرجع هو العموم، و قد اختار المصنف (قده) جواز التمسك بالعموم فيه و هو مبناه فى الأصول و قد بنى عليه فى غير واحد من- المسائل فى هذا الكتاب، لكن المسلم عندنا عدم جوازه على ما قررنا فى الأصول لأن العام بعد ورود التخصيص عليه يخرج العنوان المأخوذ فيه عن كونه تمام الموضوع و يصير جزء الموضوع، فعند الشك فى كون المورد من موارد المخصص يشك فى تحقق تمام الموضوع لحكم العام فلا يمكن التمسك به.

(و منها) ان حكم التمتع مترتب على أمر عدمى و هو عدم الحضور عند المسجد الحرام ففى مورد الشك يستصحب عدم الحضور باستصحاب العدم الأزلى فيثبت به وجوب التمتع (و فيه) أولا- منع كون الحكم مترتبا على الأمر العدمى فإن مضمون الآية بعد تفسيرها فى الحديث هو كون حكم وجوب التمتع مترتبا على أمر وجودى و هو بعده عن مكة بثمانية و أربعين و هذا العنوان لا- يثبت بالاستصحاب (و ثانيا) المنع من صحة استصحاب العدم الأزلى على ما قررناه فى- الأصول و ان إثبات العدم المقارن لا يصح باستصحاب العدم الأزلى الا على القول بالأصل المثبت (و منها) ما قرره بعض مشايخنا رضوان الله عليه من ان ما ثبت لأمر وجودى كالانفعال الثابت للماء القليل بملاقاته للنجس، و الاعتصام عن الانفعال الثابت للكر، و كوجوب القصر المترتب على المسافة و نحو ذلك يدل الدليل المثبت له بالدلالة الالتزامية العرفية على كون ثبوته فى ظرف إحراز موضوعه و ان إحراز موضوعه بيد المكلف لا- بمعنى أخذ الإحراز فى موضوعه تماما أو جزء و لا بان تكون القضية المتكفلة لإثبات الحكم الواقعى مثبتا للحكم الظاهرى بل بدعوى فهم العرف من القضية المتكفلة للحكم الواقعى انه ثابت له عند إحراز موضوعه لا فى ظرف الشك فيه ففرض غير التمتع الثابت لأمر وجودى و هو من كان حاضرا عند المسجد الحرام بدليله المثبت له يدل على ثبوته فى ظرف إحراز موضوعه لا مع الشك فيه.

(و فيه) مع ان هذه القاعدة غير مسلمة كما مر فى هذا الشرح مرارا، ان فرض التمتع أيضا معلق على أمر وجودى و هو البعيد عن مكة بالقدر المعتبر شرعا فلو تمت القاعدة لكان اللازم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٢٢

عدم تربت حكمه عند الشك فى كون محله وراء دون ثمانية و أربعين ميلا- فيندرج المورد حينئذ فى مورد العلم الإجمالى

بوجوب أحد الأمرين المردد بين كونه التمتع أو غيره من القران و الافراد و لا يصح الحكم بوجوب التمتع فقط و لعل مبنى التمسک بتلک القاعدة فى المقام على دعوى كون موضوع فرض التمتع امرا عدميا و هو عدم الحضور فى مسجد الحرام و قد عرفت ما فيه (و منها) التمسک بقاعدة المقتضى و المانع بدعوى ان شرائط وجوب الحج من الاستطاعة و غيرها مقتضية لوجوب حج التمتع و ان حضور المسجد الحرام مانع عنه و عند إحراز المقتضى و الشک فى المانع يحكم بترتب الحكم ما لم يحرز المانع (و لا يخفى ما فيه) فإنه مع المنع عن تلک القاعدة رأسا لا محل للتمسک بها فى المقام للمنع عن كون شرائط وجوب الحج مقتضيا لحج التمتع و ان الحضور مانع عنه فالمتحصل من هذا الأمر بطوله منع صحة القول بإجراء حكم التمتع على من شک فى كون منزله داخل الحد أو خارجه، و الله العالم.

(الأمر السابع) يختص اختصاص فرض التمتع بالنائى و فرض القران و الافراد بالحاضر بخصوص حجة الإسلام و اما الحج المندوب بالنسبة إلى عادم الاستطاعة أو من اتى بحجة- الإسلام فالظاهر من عبائر غير واحد ثبوت التخيير بين الأنواع الثلاثة للنائى و الحاضر (ففى المدارک) ان الشيخ فى كتابى الاخبار و المحقق فى المعتبر و العلامة فى جملة من كتبه و الشهيد فى الدروس صرحوا بان من أراد التطوع بالحج كان مخيرا بين الأنواع الثلاثة (انتهى) و لا فرق فى ذلک بين ان يحج عن نفسه أو عن غيره الا إذا كان الواجب على المنوب عنه نوع خاص من الأنواع الثلاثة فيأتى النائب بما وجب على المنوب عنه، و كذا لا فرق بين من اعتمر فى رجب أو شهر رمضان ثم أراد ان يحضر الموسم و بين غيره و لا بين المقيم فى مكة منذ عشرين سنه و غيره كل ذلک للإطلاق، و اما الحج المنذور فمع تعيينه بالنذر يجب عليه ما عينه تمتعا كان أو غيره، و مع إطلاق النذر و عدم انصرافه الى نوع خاص يتخير كالمندوب و ذلک لظهور اختصاصهم التمتع بالبعيد، و غيره بالحاضر بخصوص حجة الإسلام هو التخيير فى الحج المنذور أيضا، قال فى الذخيرة موضع الخلاف حجة الإسلام دون التطوع و المنذور (انتهى) و اما الحج الواجب بالإفساد فالظاهر اعتبار مطابقته مع ما أفسده لا سيما بناء على القول بكونه هو الواجب و ان إتمام الأول عقوبة.

(الأمر الثامن) لا اشكال و لا خلاف فى أفضلية حج التمتع عند التخيير بين الأنواع الثلاثة بل فى الجواهر ان ان أفضليته من قطعيات المذهب، و النصوص بذلک متظافرة بل متواترة (ففى صحيح زرارة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المتعة و الله أفضل و بها نزل القرآن و جرت السنه (و صحيح إبراهيم بن عيسى) المروى فى التهذيب أيضا عنه عليه السلام عن أى أنواع الحج أفضل، فقال المتعة، و كيف يكون أفضل منها (اى كيف يكون غيرها أفضل

منها) و رسول الله صلى الله عليه و آله قال لو استقبلت من امرئ ما استدبرت فعلت كما فعل الناس (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال قلت له انى قرنت العام و سقت الهدى فقال عليه السلام و لم فعلت ذلک، التمتع و الله أفضل و لا تعودن (و صحيح ابن ابى النصر) المروى فى الكافى قال سئلت أبا جعفر عليه السلام (يعنى الجواد) فى السنه التى حج فيها و ذلک فى سنه اثنتى عشره و مائتين فقلت بأى شىء دخلت مكة مفردا أو متمتعا فقال متمتعا فقلت له أيما أفضل التمتع بالعمرة إلى الحج أو من أفرد و ساق الهدى، فقال عليه السلام كان أبو جعفر عليه السلام (يعنى الباقر) يقول المتمتع بالعمرة إلى الحج أفضل من المفرد السائق و كان يقول ليس يدخل الحاج بشىء أفضل من المتعة (و صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام و نحن بالمدينة إنى اعتمرت فى رجب و انا أريد الحج فأسوق الهدى أو أفردا و أتمتع، قال عليه السلام فى كل فضل و كل حسن، قلت فأى ذلک أفضل، فقال عليه السلام ان عليا كان يقول لكل شهر عمره، تمتع فهو و الله أفضل (و خبر عبد الملک بن عمرو) المروى فى الكافى انه سئل أبا عبد الله عن التمتع، فقال تمتع، قال فقضى انه أفرد فى ذلک العام أو بعده، فقلت أصلحک الله سألتک فأمرتنى بالتمتع و أراک قد أفردت الحج، فقال اما و الله ان

الفضل لفی الـذی أمرتک و لکنی ضـعیف فیشق علی طوفان بین الصـفا و المروة فذلک أفردت، و غیر ذلک من الاخبار التی لا تحصی کثره، و قد عقد فی الوسائل بابا فی استحباب اختیار حج التمتع حیث لا یجب قسم بعینه.

مسألة (۱) من کان له وطنان

أحـدهما فی الحـد و الأخر خارجه لزمه فرض أغلبهما لصـحیحة زرارة عن ابی جعفر علیه السـلام: من اقام بمکـة سـنتین فهو من أهل مکـة و لا متعـة له فقلت لأبی جعفر أ رأیت ان کان له أهل بالعراق و أهل بمکـة فقال علیه السـلام فلینظر أیهما الغالب، فان تساویا فان کان مسـتطیعا من کل منهما تخیر بین الوظیفتین و ان کان الأفضل اختیار التمتع و ان کان مسـتطیعا من أحـدهما دون الأخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

من کان له وطنان فی داخل الحـد و خارجه فان کانت اقامته فی أحـدهما أغلب لزمه فرض أغلبهما لصـحیح زرارة المـذکور فی المتن، و لا خلاف فی الحکم المـذکور، و فی الجواهر: بلا خلاف أجـده فیه (انتهی) و الظاهر انه المتسالم بین الأصـحاب إذ لم یحکم فیه الخلاف عن احد (و الظاهر) من قوله علیه السلام: فلینظر أیهما الغالب فهو من اهله (و قد أسقط فی المتن قوله فهو من اهله) ان غلبه الإقامة فی أحـدهما توجب ان یصـیر وطنه هو الغالب اقامته فیه و لذا اسـتدل فی المدارک للحکم المذکور مضافا الی الصـحیح المـذکور بأنه مع غلبـة أحـدهما یضـعف جانب الأخر فیسـقط اعتباره کما فی نظائره (انتهی) هذا مع غلبه اقامته فی أحدهما (و مع

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۲۴

تساویهمـا فی ذلـک فامـا ان یکون مسـتطیعا من کـل منهمـا أو من أحـدهما فعلی الأـول فـالحکم هو- التخییر بین الوظیفتین بلا خلاف فی ذلک و اسـتدل له فی الجواهر بدلیل ربما یلتئم من أمور (منها) إطلاق دلیل وجوب الحج من الکتاب و السنه الشامل لجمیع أنواعه من التمتع و القران و الافراد (و منها) تقیید ذلک بما یدل علی ان التمتع للبعید و غیر التمتع للحاضر (و منها) خروج ذی المنزلین عن المقیـدین لظهور دلیلهما فی غیر ذی المنزلین (و منها) العلم بعدم سـقوط الحج عنه (و منها) العلم بعدم وجوب الجمع بین الفرضـین علیه، فمقتضی الحج بین هذه الأمور هو ثبوت التخییر له بین الأنواع (و لکن الأفضل) اختیار التمتع لما تقدم من أفضـلیته لمن لم یتعین علیه غیره هذا إذا کان مسـتطیعا من کل من المنزلین (و لو کان مستطیعا من أحدهما) دون الأخر ففی لزوم فرض وطن الاسـتطاعة علیه من التمتع أو غیره و عـدمه (وجهان) المحکی عن کشف اللثام هو الأول و اختاره فی الجواهر و علیه المصـنف (قـده) فی المتن: و اسـتدل له فی الجواهر بعموم الآیة و الاخبار (و لا یخفی) ان عموم الآیة و الاخبار لا یدل علی اختصـاص فرض المستطیع بمـا حصـل له الاسـتطاعة من البلـد البعیـد أو غیره، بـل المعول علی إطلاق دلیل وجوب الحـج و ان الواجب علی ذی منزلین هو الحج بما هو حج من غیر تقیید بالتمتع و غیره و لا فرق فی ذلک بین کونه مسـتطیعا من احد البلدین أو منهما و لا بین حصول- الاسـتطاعة فی أحـد البلدین أو فی بلد ثالث غیرهما فاللازم هو القول بالتخییر و ان کان ما اختاره فی المتن حسنا من باب الاحتیاط بالخروج من مخالفة من أوجبه.

مسألة (۲) من کان من أهل مکة و خرج الی بعض الأمصار ثم رجع إلیها

فالمشـهور جواز حـج التمتع له و کونه مخیرا بین الوظیفتین و اسـتدلوا بصـحیحه عبـد الرحمن بن الحجـاج عن ابی عبـد الله علیه السـلام عن رجل من أهل مکة خرج الی بعض الأمصار ثم یرجع الی مکة فیمر ببعض المواقیت إله أن یتمتع، قال علیه السـلام ما

از عم ان ذلک لیس له لو فعل و کان الإهلال أحب الی، و نحوها صحیحة أخری عنه و عن عبد الرحمن بن أعین عن ابی الحسن علیه السلام (و عن ابی ابن عقیل) عدم جواز ذلک و انه یتعین علیه فرض المکی إذا کان الحج واجبا علیه و تبعه جماعه لما دل من الاخبار علی انه لا متعة لأهل مکة و حملوا الخبرین علی الحج الندبی بقرینة ذیل الخبر الثانی، و لا یبعد قوة هذا القول مع انه أحوط لأن الأمر دائر بین التخییر و التعیین و مقتضی الاشتغال هو الثانی خصوصا إذا کان مستطیعا حال کونه فی مکة فخرج قبل الإتیان بالحج بل یمکن ان یقال ان محل کلامهم صوره حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها و اما إذا کان مستطیعا فیها قبل خروجه منها فیتعین علیه فرض أهلها.

لا خلاف بین الأصحاب فی أن المحکی إذا بعد من اهله و حج علی میقات أحرم منه وجوبا، و اختلفوا فی جواز التمتع له و الحال هذه (و المشهور) جواز التمتع له و انه مخیر بین

وظیفة الحاضر و وظیفة البعید بعد القطع بأنه لا یجوز له التجاوز عن المیقات بغیر إحرام- و ان کان قبل خروجه من مکة کان یحرم منها أو من دویرة اهله- (و استدلوا الجواز التمتع له) بصحیحه عبد الرحمن بن الحجاج المروی فی الکافی علی ما فی المتن (و المراد بالإهلال) فی قوله علیه السلام و کان الإهلال أحب الی هو الإحرام للحج الأفرادی و یدل علی أفضلیة العدول عن التمتع الیه، مع انه قد تقدم أفضلیة التمتع فی کل ما یکون مخیرا بین الأنواع (قال المجلسی) فی شرح الکافی و یحتمل ان یکون ذلک تقیه، ثم قال و لا یبعد ان یکون المراد به ان یذکر الحج فی تلبیة العمرة لیکون حجه عراقیا.

(و الصحیح الأخر) المروی عنه و عن عبد الرحمن بن أعین المروی فی التهذیب عن الکاظم علیه السلام عن رجل من أهل مکة خرج الی بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقیت التی وقت رسول الله صلی الله علیه و آله إله أن یتمتع، فقال علیه السلام ما أزعم ان ذلک لیس له، و الإهلال بالحج أحب الی، و رأیت من سأل أبا جعفر علیه السلام و ذلک أول لیله من شهر رمضان فقال له جعلت فداک انی قد نویت ان أصوم بالمدینة قال علیه السلام تصوم إنشاء الله قال و أرجو ان یکون خروجی فی عشر من شوال فقال تخرج إنشاء الله فقال انی قد نویت ان أحج عنک أو عن أبیک فکیف اصنع، فقال تمتع، فقال ان الله ربما من علی بزیارة رسول الله و زیارتک و السلام علیک و ربما حججت عنک و ربما حججت عن أبیک و ربما حججت عن بعض إخوانی أو عن نفسی فکیف اصنع، فقال له تمتع، فرد علیه القول ثلاث مرات یقول له انی مقیم بمکة و أهلی بها، فیقول تمتع فیسئله بعد ذلک رجل من أصحابنا فقال انی أرید ان أفرد عمرة هذا الشهر یعنی شوال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال الرجل ان أهلی و نزلی بالمدینة ولی بمکة أهل و نزل و بینهما أهل و منازل فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان لی ضیاعا حول مکة و أرید ان اخرج حلالا فإذا کان ابان الحج حججت.

(و تقریب الاستدلال) بهذین الصحیحین هو دعوی إطلاقهما و الحکم بالتخییر الشامل لحجة الإسلام و غیرها من أنواع الحج الواجب و المندوب فیدل علی تخییر المکی الخارج عن مکة إذا أحرم من المیقات عند عوده إلیها فیقدمان علی إطلاق ما یدل علی تعین غیر المتعة لمن کان حاضر المسجد الحرام لان نسبتهما الی ما یدل علی عدم المتعة للحاضر نسبه المقید الی المطلق فیقید إطلاق ما یدل علی عدم المتعة للحاضر بهما (و فیه أولا) ان ظاهر الصحیح الثانی أعنی ذیله کون الکلام فی الحج الندبی کما یدل علیه قول السائل فیه قد نویت ان أحج عنک أو عن أبیک و قوله و ربما حججت عنک و ربما حججت عن أبیک (إلخ) بل عن المنتقی انه نص فی ذلک مضافا الی بعد إرادة الإطلاق من الصحیحین لکی یشملان حجة الإسلام و ذلک لبعد عدم حج المکی ما دام فیها الی ان یخرج (و ثانیا) انه لو فرض إطلاقهما للحج

الواجب و المندوب تكون النسبة بينهما و بين ما يدل على عدم المتعة للمكى بالعموم من وجه لإطلاق تلك الأخبار بالنسبة إلى الخارج الى بعض الأمصار و غيره و افتراق الصحيحين عن تلك الأدلة فى غير حجة الإسلام و ذلك لبعد عدم حج المكى ما دام فيها الى ان يخرج (و ثانيا) انه لو فرض إطلاقهما للحج الواجب و المندوب تكون النسبة بينهما و بين ما يدل على عدم المتعة للمكى بالعموم من وجه لإطلاق تلك الأخبار بالنسبة إلى الخارج الى بعض الأمصار و غيره و افتراق الصحيحين عن تلك الأدلة فى غير حجة الإسلام و افتراق تلك الأدلة عن مورد الصحيحين فى غير الخارج الى بعض الأمصار، و حينئذ ففى مورد الاجتماع و تعارض الدليلين فلا بد اما من حمل مورد الصحيحين على الحج الندبى و الحكم بعدم جواز التمتع فى مورد الكلام و اما من حمل تلك الأدلة على غير الخارج من مكة و لا ترجيح فى البين فيتعارضان و تصل النوبة إلى الأدلة العامة لوجوب الحج فان مقتضاها التخيير فى مورد الكلام و ان لم نتمسك بها من جهة عدم قوة فى إطلاقها بعد طرو التقسيم فى الحج الإسلامى إلى التمتع و غيره فنرجع الى قول ابن ابى عقيل من عدم جواز التمتع له و دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و الله الهادى.

مسألة (٣) الآفاقى إذا صار مقيما فى مكة

اشارة

فإن كان ذلك بعد استطاعته و وجوب التمتع عليه فلا إشكال فى بقاء حكمه سواء كانت اقامته بقصد التوطن أو المجاورة و لو بأزيد من سنتين و اما إذا لم يكن مستطيعا ثم استطاع بعد اقامته فى مكة فلا إشكال فى انقلاب فرضه الى فرض المكى فى الجملة كما لا إشكال فى عدم الانقلاب بمجرد الإقامة و انما الكلام فى الحد الذى به يتحقق الانقلاب فالأقوى ما هو المشهور من انه بعد الدخول فى السنه الثالثة لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام: من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة و لا متعة له (إلخ) و صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج الى سنتين فإذا جاور سنتين كان قاطنا و ليس له ان يتمتع و قيل بأنه بعد الدخول فى الثانية لجملة من الاخبار و هو ضعيف لضعفها باعراض المشهور عنها مع ان القول الأول موافق للأصل و اما القول بأنه بعد تمام ثلاث سنين فلا دليل عليه الا الأصل المقطوع بما ذكر مع ان القول به غير محقق لاحتمال إرجاعه إلى القول المشهور بإرادة الدخول فى السنة الثالثة و اما الاخبار الدالة على انه بعد ستة أشهر أو بعد خمسه شهر فلا عامل بها مع احتمال صدورها تقيه و إمكان حملها على محامل أخر، و الظاهر من الصحيحين اختصاص الحكم بما إذا كانت الإقامة بقصد المجاورة فلو كانت بقصد التوطن فينقلب بعد قصده من الأول فما يظهر من بعضهم من كونه أعم لا وجه له و من الغريب ما عن أخر من الاختصاص بما إذا كانت بقصد التوطن، ثم الظاهر ان فى صورة الانقلاب يلحقه حكم المكى بالنسبة إلى الاستطاعة أيضا فيكفى فى وجوب الحج الاستطاعة من مكة و لا يشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٣٢٧

فيه حصول الاستطاعة من بلده فلا وجه لما يظهر من صاحب الجواهر من اعتبار استطاعة النائى فى وجوبه لعموم أدلتها فإن الانقلاب انما أوجب تغيير نوع الحج و اما الشرط فعلى ما عليه فيعتبر بالنسبة إلى التمتع هذا و لو حصلت الاستطاعة بعد الإقامة فى مكة لكن قبل مضى سنتين فالظاهر انه كما لو حصلت فى بلده فيجب عليه التمتع و لو بقيت إلى السنة الثالثة أو أزيد فالمدار على حصولها بعد الانقلاب و اما إذا خرج الى سائر الأمصار مقيما بها فلا يلحقه حكمها فى تعيين التمتع عليه لعدم الدليل و بطلان القياس إلا إذا كانت الإقامة بقصد التوطن و حصلت الاستطاعة بعده فإنه يتعين عليه التمتع بمقتضى القاعدة و لو فى السنة

الاولى و اما إذا كانت بقصد المجاورة أو كانت الاستطاعة حاصلة فی مكة فلا (نعم) الظاهر دخوله حينئذ فی المسألة السابقة فعلى القول بالتخيير فيها كما هو المشهور يتخير و على قول ابن ابی عقيل يتعين عليه وظيفة الملكی.
فی هذه المسألة أمور

(الأول) إذا صار الآفاقی مقيما فی مكة بعد استطاعته

و وجوب التمتع عليه فالمعروف انه يبقى على حكمه من وجوب التمتع سواء كانت اقامته بقصد التوطن ای بقصد الإقامة إلى أخر العمر أو المجاورة أی بقصد الإقامة وقتا محدودا (و فی الجواهر) بلا خلاف أجده فيه نصا و فتوى بل لعله إجماعی بل قيل انه كذلك (ای انه إجماعی) للأصل و غيره (انتهى) و مراده من الأصل هو استصحاب بقاء وجوب التمتع عليه، و لعل نظره (قده) فی قوله و غيره الى الاخبار كما يدل عليه قوله نصا و فتوى لكن تنظر فی المدارك فی استفادة ذلك من الاخبار و استجود نظره فی الحدائق قال لان المفهوم من الاخبار المتقدمة انتقال حكمه من التمتع الى قسيميه مطلقا تجددت الاستطاعة أو كانت سابقه (انتهى).
و كيف كان، فلا ينبغی التأمل فی أصل الحكم لعدم وجود مخالف له و الأصل أی الاستصحاب و منع شمول إطلاق الاخبار الآتية له بدعوى كونها مسوقة لبيان انقلاب حكم الآفاقی الى المكی بعد المجاورة من غير نظر الى كونه مستطيعا أو حدثت استطاعته بعد المجاورة أم لا.

(الأمر الثانی) إذا جاور غير المستطيع فيها

فلا إشكال فی عدم انقلاب حكمه بمجرد الإقامة كما لا إشكال فی انقلاب فرضه فی الجملة و انما الكلام فی الحد الذی به يتحقق الانقلاب فقد اختلف فيه الأقوال و منشاة اختلاف الاخبار فی ذلك و اختلاف الأفهام فی فهم المراد منها حيث انها على طوائف (منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بتمام السنتين و الدخول فی السنه الثالثة كصحيح زرارة المروی فی التهذيب عن الباقر عليه السلام: من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة لا متعة له (و صحيح عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام: المجاور بمكة يتمتع الى بالعمرة إلى الحج الى سنتين فإذا جاوز سنتين كان قاطنا و ليس له ان يتمتع

(و منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بسنة أو سنتين كصحيح الحلبی عن الصادق عليه السلام و فيه سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكة ان يتمتعوا، قال عليه السلام لا، قلت فالقاطنين بها، قال إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة فإذا أقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا (و خبر حماد) المروی فی الكافی قال سئلت أبا عبد الله عن أهل مكة أ يتمتعون قال عليه السلام ليس لهم متعة، قلت فالقاطن بها، قال إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة، قلت فان كان مكث الشهر، قال يتمتع (و منها) ما يدل على تحقق الانقلاب بالإقامة سنه (كخبر عبد الله بن سنان) المروی فی الكافی عن الصادق عليه السلام قال المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة يعنی يفرد الحج مع أهل مكة و ما دون السنه فله ان يتمتع (و منها) ما يدل على تحققه بإقامة أكثر من ستة أشهر كخبر حفص البختری المروی فی التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المجاور بمكة يخرج إلى أهله ثم يرجع الى مكة بأی شیء يدخل فقال ان كان مقامه بمكة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع، و ان كان أقل من ستة أشهر فله ان يتمتع (و منها)

ما يدل على الانقلاب بالإقامة خمسة أشهر كمرسل حسين بن عثمان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من اقام بمكة خمسة أشهر فليس له ان يتمتع.

هذا ما وصل إلينا من الاخبار، و لعل المتتبع يطلع على أكثر منها فنقول اما الطائفتين الأخيرتين فهى موهونة بإعراض الأصحاب عنها إذ لا عامل بها أصلا، و احتمل فى كشف اللثام و الوسائل حملها على التقية و فى الوسائل على الجواز فى المندوب خاصة (و اما بقية الأخبار) فبكل منها قائل فالمشهور اعتبار السنتين (و المنسوب الى الشهيد) فى الدروس هو التحقق بتمام السنه، مع إمكان منع ظهور عبارته فى اختياره ذلك حيث قال أولا: و لو أقام النائى بمكة سنتين انتقل فرضه إليها فى الثالثة كما فى المبسوط و النهاية و يظهر من أكثر الروايات انه فى الثانية (انتهى) فان الظاهر من صدر عبارته اختياره لما هو المشهور (و كيف كان) فلو سلم ذهابه الى هذا القول فهو قول نادر شاذ مردود بسقوط تلك الأخبار باعراض المشهور عنها (و المحكى عن ابى الجنيد) و المبسوط و النهاية و السرائر هو تحققه بثلاث سنين قال فى الجواهر و قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف لهم على مستند عدا الأصل الذى لم يعين القدر المزبور على انه مقطوع بما عرفت (انتهى) و مراده من الأصل هو استصحاب بقاء الحكم الثابت له قبل الانتقال و لا يخفى انه من الاستصحاب التعليقى لكونه معلقا على حصول الاستطاعة إذا الكلام فى الآفاقى الذى تحصل له الاستطاعة بعد مجاورته مكة، و الاستصحاب المذكور محل بحث فى صحته و ان كان المختار عند نافى الأصول هو الصحة تبعا لما عليه الشيخ الأكبر (قده) و على كل فالحق ما هو المشهور من التحديد بتمام السنتين و الدخول فى السنه الثالثة.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٢٩

(الأمر الثالث) هل الحكم بالانتقال مختص بالمجاورة بقصد التوطن إلى الأبد أو مختص بمطلق المجاورة أو يعم القسمين (أقوال) مختار المصنف هو الثانى و عليه فلو قصد التوطن فى مكة إلى أخر العمر لم يتوقف انقلاب حكمه الى سنتين أو غير ذلك، و استظهر ذلك من صحيح زرارة و صحيح عمر بن يزيد المتقدمين (و تقريبه) ان المقيم فى مكة بقصد التوطن يصدق عليه عرفا انه من أهل مكة من غير حاجة الى مرور زمان و انما الذى وقع التعبير عنه فى- الصحيحين هو الإقامة و المجاورة و ظاهر اللفظين هو الإقامة بقرينة التوطن و هى التى يحتاج فيها الى التحديد بعده و اما المتوطن بنيه الدوام فلا يحتاج فى صدق المقيم عليه الى تحديد مده (و فيه) ان دعوى القطع بأنه مع قصد التوطن الدائمى يصدق عليه المقيم من الأول مجازفة كما ان قصد التوطن الدائمى لا ينفع فى صدق الوطن فى باب القصر و الإتمام، فالتحديد كما يحتاج إليه فى المقيم بغير قصد الدوام ما دام العمر كذلك يحتاج إليه فى من قصد الإقامة الدائمية و اما ان التعبير بالإقامة و المجاورة ظاهر فى غير من قصد التوطن فدعواه على مدعيه (و اما القول) باختصاص الخبرين بالمتوطن فلم ينقل عن أحد إلا ما حكاه فى الجواهر عن بعض محشى الشرائع، و على كل تقدير فهو أيضا ضعيف و لازمه ان من اقام من غير قصد التوطن لا ينقلب حكمه عن التمتع و لو اقام سنتين أو أكثر (فالحق الحقيق بالتصديق) هو القول بعموم الحكم بتحديد سنتين و عدم الاختصاص بمن نوى الإقامة دائما و لا بمن لم ينوها، و اختاره فى المسالك و المدارك و عليه صاحب الجواهر (قال فى المسالك) و لا فرق فى الإقامة الموجبة لانتقال الفرض بين كونها بنيه الدوام أو المفارقة أو لا بنية عملا بإطلاق النصوص فان الحكم معلق فى بعضها على الإقامة و فى بعضها على المجاورة و فى بعضها على القطن و هى حاصله على التقادير (انتهى) و قال فى المدارك إطلاق النص و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق فى الإقامة الموجب لانتقال الفرض بين كونها بينه الدوام أو المفارقة، و ربما قيل ان الحكم مخصوص بالمجاورة بغير نية الإقامة (يعنى الإقامة الدائمة) اما لو كان بنيتها انتقل فرضه من أول السنه، و إطلاق النص يدفعه (انتهى) و قال فى الجواهر لا اشكال و لا خلاف فى صيرورة المجاور بعد المدة المزبورة و ان لم يكن بقصد التوطن كالمكى فى نوع الحج- الى ان قال بعد سطور- و من ذلك يظهر ضعف القول بتقيد إطلاق الحكم المزبور فى النص و الفتوى بما إذا أراد المفارقة اما

مع اراده المقام ابدا فينتقل فرضه بأول سنة لصدق كونه حينئذ من أهلها (انتهى) و ربما يجعل التعرض لذى المنزلين فى ذيل صحيح زرارة دليلا على كون المراد من صدره هو المقيم لا بقصد الدوام فان من له منزلان لا يقصد التوطن فى كل منهما دائما (و فيه) ان فرض ذى المنزلين يمكن فى أهل مكة المقيم فيها إذا بدا له اتخاذ منزل أخر فى بلد أخر، مضافا" الى ان ذى المنزلين انما يقصد الإقامة فيها دائما بالنسبة إلى غيرهما لا فى كل واحد من المنزلين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٣٠

(الأمر الرابع) إذا انقلب حكم الآفاقى بالإقامة الموجبة لانقلاب فرض حجه الى فرض الحاضر بمكة فهل يوجب ذلك انقلاب غير فرض الحج من سائر الأحكام فيلحقه حكم المكى بالنسبة إلى الاستطاعة أيضا فلو لم يكن مستطيعا من أول الأمر و جاء إلى مكة متسكعا و اقام فيها سنتين و بعد ذلك حصلت له الاستطاعة لحج الافراد فهل يجب عليه الحج أولا، الظاهر هو ذلك لا لان تنزيله بمنزله المكى فى الصحيحين يشمل تنزيله فى جميع الاحكام بل لصدق الاستطاعة عليه فعلا و لا يعتبر فى حقه استطاعة رجوعه الى بلاده بعد ان نوى الإقامة و ذلك ظاهر (و من ذلك يظهر) الحكم لو حصلت له الاستطاعة للحج من مكة فى أثناء السنتين فان صدق حصول الاستطاعة له مما لا شك فيه فان كانت الاستطاعة الحاصلة له حينئذ متحققة بالنسبة إلى حج التمتع فيأتى به فى أثناء السنتين و الا صبر حتى تنقضى السنتان فيأتى بما استطاعة من حج الافراد، فما اختاره فى المتن من انه لو حصلت الاستطاعة فى أثناء السنتين لا يوجب ذلك عليه الحج لا يمكن المساعدة عليه و ظهر أيضا ما فى ما اختاره فى الجواهر من عدم الاكتفاء بالاستطاعة الحاصلة بعد السنتين أيضا و ذلك لما عرفت من صدق الاستطاعة فى حقه حينئذ، و الله العالم.

(الأمر الخامس) إذا فارق المكى مكة و اقام فى سائر البلاد فهل يلحقه حكم الآفاقى بمجرد نية الإقامة فى غير مكة أو يجرى عليه الحكم المنصوص فى الصحيحين من اعتبار اقامه سنتين أو يفرق بين ما إذا نوى التوطن فى بلد غير مكة و بين ما اقام هناك من غير قصد التوطن فيقال فى الأول بانقلاب حكمه الى حكم الآفاقى دون الثانى (وجوه) قال فى المسالك و لو انعكس الفرض بأن أقام المكى فى الآفاق احتمل كونه كذلك لاتحاد العلة و يشكل بأنه قياس و ليس فى النص تعليل (انتهى) و قال فى المدارك و احتمل بعض الأصحاب الحاقه بالمقيم فى مكة فى انتقال الفرض بإقامة السنتين و هو ضعيف (انتهى) و لازم القائل بأن الإقامة بقصد التوطن يوجب انقلاب الموضوع و انه يصدق عليه المقيم ان يقول هنا أيضا بأن مجرد قصد التوطن فى بلد غير مكة و ضواحيها يوجب انقلاب حكمه الى الآفاقى، و قد عرفت فى الأمر الثانى ضعف ذلك و ان مجرد قصد التوطن لا يغير الموضوع، و اما الإقامة سنتين فاعتبارها فى الفرض قياس باطل لا نقول به فإذا فرض عدم إتيانه بحجة الإسلام و أراد ان يحج من محل إقامته الجديدة فيكون حكمه حكم المكى إذا سافر إلى الأمصار و مر على ميقات الآفاقى فعلى القول بالتخيير هناك بين اختيار التمتع أو الافراد يكون مخيرا فى الفرض أيضا لكن الأحوط له اختيار التمتع لدوران الأمر بين التعيين و التخيير لاحتمال انقلاب حكمه الى حكم الآفاقى بإقامته فى الآفاق، و الله العالم.

[مسألة (۴) المقيم فى مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته فى بلده]

مسألة (۴) المقيم فى مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته فى بلده أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٣١

استطاع فى مكة قبل انقلاب فرضه فالواجب عليه الخروج الى الميقات لإحرام عمرة التمتع و اختلفوا فى تعيين ميقاته على أقوال (أحدها) انه مهل أرضه ذهب إليه جماعة بل ربما ينسب الى المشهور كما فى الحدائق لخبر سماعه عن ابى الحسن عليه السلام

سئلته عن المجاور إله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج قال عليه السلام نعم يخرج الى مهل أرضه فليلب ان شاء المعتضد بجملة من الاخبار الواردة فى الجاهل و الناسى الدالة على ذلك بدعوى عدم خصوصية للجهل و النسيان و ان ذلك لكونه مقتضى حكم التمتع و بالأخبار الواردة فى توقيت المواقيت و تخصيص كل قطر بواحد منها أو من مر عليها بعد دعوى ان الرجوع الى الميقات غير المرور عليه (ثانيها) انه احد المواقيت المخصوصة مخير ابنيها، و اليه ذهب جماعه أخرى لجملة أخرى من الاخبار مؤيدة باخبار المواقيت بدعوى عدم استفادة خصوصية كل بقطر معين (ثالثها) انه أدنى الحل نقل عن الحلبى و تبعه بعض متأخرى المتأخرين لجملة ثالثة من الاخبار و الأحوط الأول و ان كان الأقوى الثانى لعدم فهم الخصوصية من خبر سماعة و اخبار الجاهل و الناسى و ان ذكر المهل من باب أحد الافراد و منع خصوصية المرور فى الاخبار العامة الدالة على المواقيت و اما اخبار القول الثالث فمع ندرة العامل بها مقيده باخبار المواقيت أو محمولة على صوره التعذر ثم الظاهر ان ما ذكرنا حكم كل من كان من أهل مكة و أراد الإتيان بالتمتع و لو مستحبا، هذا كله مع إمكان الرجوع الى المواقيت و اما إذا تعذر فيكفى الرجوع الى أدنى الحل بل الأحوط الرجوع الى ما يتمكن من خارج الحرم مما هو دون الميقات و ان لم يتمكن من الخروج إلى أدنى الحل أحرم من موضعه و الأحوط الخروج الى ما يتمكن.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المقيم فى مكة إذا أراد التمتع اما لوجوبه عليه كما فى حجه الإسلام إذا استطاعها فى بلده أو استطاع فى مكة قبل مضى سنتين من المجاورة و كما فى نذر حج التمتع و نحو ذلك و اما لاستحبابه فلا اشكال و لا خلاف فى وجوب الخروج من مكة للإحرام لإطباق النصوص و الفتاوى على عدم كفاية الإحرام من داخل مكة اختيارا للمتمتع، و انما الكلام فى حد الخروج منها فقد اختلف فيه على أقوال (أحدها) انه مهل أرضه أى ميقات بلده و المهل بضم الميم و فتح الهاء و تشديد اللام اسم مكان من الإهلال أى محل الإهلال و رفع الصوت بالتلبية فيكون المعنى ان ميقاته الذى كان له لو أراد الحج من بلده هو ميقاته حينئذ فمن كان من أهل المدينة مثلا و اقام فى مكة و أراد ان يأتى بحج التمتع لا بد له ان يخرج الى مسجد الشجرة و بحرم منه، و هذا القول قد ذهب إليه جماعة كالمحكى عن المفيد فى المقنعة و الشيخ فى التهذيب و المحقق فى المعتبر و النافع و العلامة فى المنتهى و التذكرة و نسب الى المشهور أيضا (و استدلوا له) بخبر سماعة المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن المجاور إله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال عليه السلام نعم يخرج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٣٣٢

الى مهل أرضه فليلب ان شاء، و ذلك بعد حمل المجاور على من لم يتعين عليه فرض المكى (قال فى الحدائق) و يمكن الاستدلال عليه بالأخبار الدالة على ان من دخل مكة ناسيا للإحرام أو جاهلا به يجب عليه الخروج الى ميقات أهل أرضه كصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم قال يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم و ان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه و ان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج، و إطلاقه يشمل العامد و الجاهل و الناسى (و صحيحه الأخر) المروى فى الكافى عنه عليه السلام فى رجل نسى أن يحرم حتى دخل مكة قال عليه السلام قال ابى عليه السلام عليه ان يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه و ان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم، و هذا الخبر نص لوجوب الخروج الى الميقات فى صورة النسيان، و مثلهما غيرهما فى الدلالة على ان من مر على ميقاته و لم يحرم وجب الرجوع اليه و الإحرام منه فيستدل بذلك لوجوب خروج من اقام بمكة من أهل البلاد الى ميقات أرضه و ذلك بعد فهم عدم الخصوصية لمن مر على الميقات و لم يحرم منه بل من جهة أنه ميقات المتمتع (و استدل أيضا) بالأخبار الدالة على تقسيم المواقيت و تخصيص كل أفق بميقات معين فإنه يجب على ذلك على أهل كل أرض الإحرام من الميقات المخصوص بهم سواء كان بالمرور عليه أو الرجوع اليه، خرج منه من توطن مكة المدة

الموجبة لانقلاب حكمه و من مر على غير ميقاته و بقى الباقى و هو الراجع اليه بناء على ان الرجوع اليه غير المرور عليه.

(القول الثانى) ان ميقاته احد المواقيت المنصوصة مخيرا بينها و هو المحكى عن الدروس و صرح به فى المسالك و الروضة، قال فى الشرائع و لو اقام من فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه و كان عليه الخروج الى الميقات (انتهى) و إطلاق قوله الى الميقات يدل على ارادته مطلق الميقات و لو لم يكن ميقات أهل أرضه و قال فى المسالك فى شرح العبارة المذكورة: إذا أراد حجة الإسلام لا يتعين عليه الخروج الى ميقات بلده بل يجوز له الخروج الى اى ميقات شاء مع الإمكان (انتهى) و يستدل لهذا القول بجملة من الاخبار كمرسل حريز المروى فى- الكافى عن الباقر عليه السلام: من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكى فإذا أراد ان يحج عن نفسه أو أراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم بمكة و لكن يخرج الى الوقت (الخبر) و موثق سماعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال من حج معتمرا فى شوال و من نيته ان يعتمر و يرجع الى بلاده فلا بأس بذلك و ان هو أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن و اقام إلى الحج فهى متعة، و ان اعتمر فى شهر رمضان أو قبله فقام الى الحج فليس يتمتع و انما هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب ان يتمتع فى أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج حتى يجاوز

ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة إلى الحج فان هو أحب ان يفرد بالحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبى فيها (قال فى مجمع البحرين) فى الجعرانة هى بتسكين العين و التخفيف و قد تكسر و تشدد الراء موضع بين مكة و الطائف على سبعة أميال من مكة و هى أحد حدود الحرم سميت باسم ريطة بنت سعد و كانت تلقب بالجعرانة و هى التى أشار إليها قوله تعالى كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهٰا، و عن ابن المدائنى أن العراقيون يثقلون الجعرانة و الحديبية و الحجازيون يخففونهما (انتهى) ((خبر إسحاق بن عبد الله) المروى فى التهذيب عن ابى الحسن عليه اللام عن المقيم بمكة يجرد الحج (أى يأتى بحج الافراد) أو يتمتع مرة أخرى، قال يتمتع أحب الى و ليكن إحرامه من مسيرة ليله أو ليلتين (مؤيدا) بأنه لا خلاف نصا و فتوى فى وجوب الإحرام من الميقات لمن مر عليه و ان لم يكن من اهله قال فى الجواهر ضرورة صدق ذلك على المجاور إذا اتى غير ميقاته.

(القول الثالث) انه أدنى الحل و قد حكى عن الحلى و احتمله فى المدارك و استظهره الأردبيلى و استدل له بجملة ثالثة من الاخبار كصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن أهل مكة ان يتمتعوا قال لا ليس لأهل مكة ان يتمتعوا قال قلت فالقاطنون بها قال إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة فإذا أقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا، قلت من اين، قال يخرجون من الحرم، قلت من اين يهلون بالحج، فقال من مكة نحوا مما يقول الناس (و خبر حماد) المروى فى الكافى عن الصادق، عليه السلام عن أهل مكة أ يتمتعون، قال ليس لهم متعة قلت فالقاطن بها قال عليه السلام إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة، قلت فان مكث أشهرا، قال عليه السلام يتمتع، قلت من اين، قال يخرج من الحرم، قلت اين يهل بالحج، قال من مكة نحوا مما يقول الناس (قال المجلسى فى الشرح) قوله عليه السلام نحوا مما يقول الناس يفعل كما يفعل غيره من المتمتعين و لا يخالف حكمه فى إحرام الحج حكمهم (انتهى كلامه رفع مقامه) و قال فى الوافى: يقول اما بمعنى يفعل أو المراد به قول التلبية عند الإحرام (انتهى) أقول، و يمكن ان يكون المراد انه يقول عند التلبية ما يقول الناس من أهل مكة عند إحرامهم للحج الأفرادى و لا يصرح بأن حجة حج التمتع حفظا للتقية حيث ان القاطن يعرفه أهل مكة (و كيف كان) فظاهر الخبرين هو كفاية الخروج من الحرم فى إحرام عمرة التمتع للقاطن الذى لم ينقلب حكمه الى حكم المكى، و مثلهما (صحيح عمر بن يزيد) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال من أراد ان يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما اشبهما (و قد تقدم) ان الجعرانة بالتخفيف أو بالتشديد موضع بين الطائف و مكة و انها أول الحل من تلك الناحية (و

الحديبية) أيضا بالتخفيف لغة أهل الحجاز و بالتشديد لغة أهل العراق بئر بقرب مكة على طريق جده دون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۳۴

مرحلة ثم أطلق على الموضع و يقال نصفه فى الحل و نصف فى الحرم، و المراد بقوله و ما أشبههما لعله التنعيم و هو ادنى الحل و أقرب مواضع الحل بينه و بين مكة أربعة أميال و يعرف بمسجد عائشة (و الاستدلال) بهذا الخبر انما هو بإطلاقه فإن قوله عليه السلام ليعتمر مطلق بالنسبة إلى عمرة التمتع و غيرها الا ان يدعى انصرافه إلى العمرة المفردة، هذه هى الأقوال فى المسألة مع أدلتها.

و قد اعترض على القول الأول أعنى الرجوع الى ميقات أهل أرضه بضعف خبر سماعه سندا و دلالة اما ضعف سنده فلاشتماله على معلى بن محمد البصرى و لم يوثق فى كتب الرجال، و اما دلالته فلاشتماله على قوله فليلب ان شاء، فان فى قوله ان شاء احتمالات يتوقف الاستدلال به على ظهوره فى بعضها و هو منتف فيكون الخبر مجملا فإنه يحتمل ان يكون المراد ان يكون قيدا للتلبية و هذا و ان كان انسب من جهة اتصاله به الا ان المعنى حينئذ مما لا يناسب فان التلبية فى الإحرام واجبة لا يمكن تعليقها على مشيه الفاعل (و يحتمل) كونه قيدا للخروج الى ميقات أهل أرضه فيدل على جواز الخروج اليه لا على وجوبه (و يحتمل) كونه قيدا للمتمتع فيصير المعنى انه ان شاء ان يأتى بالتمتع فليخرج الى ميقات بلده و عليه فيتعين الخروج إليه إذا أراد التمتع فالاستدلال متوقف على ظهور الكلام فى الاحتمال الثالث و حيث لا ظهور فيه فيكون مجملا (مضافا") الى ان تعليق التمتع بالحج على المشية يدل على كون المعلق عليه هو الحج المندوب إذ لا معنى لتعليق الحج الواجب على المشية فالتعدى عن المندوب الى الواجب يحتاج الى دليل (و اما الاعتضاد) بالأخبار الواردة فى الجاهل و الناسى فمردود باحتمال كون خصوصية النسيان و الجهل موجبا للحكم بالرجوع الى ميقات أرضه و لا دافع له إلا دعوى تنقيح المناط و هى ممنوعة (هذا ما يرد على الاستدلال للقول الأول).

(و اما القول الثانى) فيرد عليه اما مرسل حريز فبضعف سنده بالإرسال و ضعف دلالته بإجمال كلمه (الوقت) لاحتمال ارادة ميقات أهل أرضه باحتمال كون اللام فيها للعهد مشيرا الى الميقات المعهود و هو مهل أرضه، مضافا الى اشتماله على لزوم الإحرام للعمرة المفردة من احد المواقيت المعينة مع عدم وجوب الإحرام لها منها بل يكفى الإحرام لها من ادنى الحل إجماعا (و اما موثق سماعه) ففيه انه بظاهره غير معمول به إذ لم يقل أحد بكفاية التجاوز عن ذات عرق و عسفان و نحوهما مما يكون مشابها لهما فى المسافة إلى مكة بل الأقوال منحصرة بالثلاثة المذكورة أعنى القول بالرجوع الى ميقات بلاده أو الرجوع الى مطلق الميقات أو كفاية الخروج عن- الحرم فظاهر هذا الخبر أعنى كفاية التجاوز عن ذات عرق أو عسفان مما لم يقل به احد، مع انه على تقدير صحة الأخذ به مطلق يجب تقييده بما دل عليه خبر سماعة من اعتبار الخروج الى ميقات أهل أرضه و بذلك يجاب عن الاستدلال بخبر إسحاق بن عبد الله أيضا إذ لا قائل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۳۵

بالخروج للإحرام الى ما كان بينه و بين مكة مسير ليلة أو ليلتين و حمله على الميقات الذى يكون بعده من مكة بهذا المقدار باطل لعدم ميقات يكون بعده عن مكة بهذا المقدار مع انه لا وجه لتعيين هذا الميقات بهذه الخصوصية و انما اللازم الإرجاع إلى أحد المواقيت مطلقا، مضافا الى انه لا معنى للتخيير بين مسير ليله أو ليلتين (و اما التأييد) بما لا خلاف فيه نصا و فتوى من صحة الإحرام من الميقات الذى يمر عليه و ان لم يكن من اهله (فقيه) ان المرور عليه غير الرجوع اليه لاحتمال كفاية أى ميقات مر عليه فى الإحرام منه و لزوم الخروج من مكة إلى ميقات أرضه فليس بينهما تلازم كما لا يخفى.

(و اما القول الثالث) فيرد عليه انا لا نعلم القائل به الا ما ينسب إلى الحلى و ما استظهره المحقق الأردبيلى و احتمله فى المدارك

و لو فرض القائل به فيرد عليه بان ما يستدل من صحيح الحلبى و صحيح عمر بن يزيد مطلقان فلو تم الاستدلال للقول الأول بخبر سماعة يجب تقييد إطلاقهما به فالبحث ينتهى إلى صحة التمسك به اى بخبر سماعه للقول الأول (فنقول) الظاهر جواز الاستناد اليه لعدم المانع منه اما ضعفه سندا فللمنع عنه لكون المعلى من مشايخ الإجازة على ما صرح به المجلسى (قده) و على فرض تسليم ضعفه فهو منجبر بالعمل كيف و قد استند القول به الى عده أساطين الفقه كالشيخ و ابى الصلاح و يحيى بن سعيد و المحقق فى النافع و العلامة فى غير واحد من كتبه و نسبه فى الحدائق إلى المشهور و الظاهر انهم استندوا فى ذهابهم الى هذا القول بالخبر المذكور و لعل هذا كاف فى الانجبار، كما ان الظاهر منه كون المشية قيدا للتمتع لا للتلبية و لا للخروج الى الميقات لان التعليق على المشية انما يصح إذا كان المعلق عليه مما يجوز فعله و تركه، و التلبية و الخروج الى الميقات ليسا كذلك بخلاف التمتع حيث انه مما يجوز فعله و تركه فيما إذا كان مندوبا أو أحد أفراد الواجب المخير (و منه يظهر) دفع توهم كون المعلق على المشية هو الحج المندوب لفساد تعليف الحج الواجب بالمشية إذ يصح تعليق الحج الواجب بالمشية فيما إذا كان واجبا بالوجوب التخييرى مع ان الدلالة السياقية تدل على إلغاء خصوصية الندب أو الوجوب التخييرى فى لزوم الخروج الى ميقات اهله، بل الظاهر منه كون ذلك لطبيعة الحج من مكة ممن يريد التمتع به و لو كان التمتع واجبا عليه بالوجوب التعيينى كما ان الاخبار الواردة فى الجاهل و الناسى تدل بالدلالة السياقية على ان الحكم للمعذور هو الرجوع الى ميقاته إن أمكن و لكان العذر فى ترك الإحرام منه غير الجهل و النسيان (فالإنصاف) ان التمسك بخبر سماعه فى إثبات القول الأول قوى جدا و به يقيد إطلاق ما يدل على كفاية أى ميقات كان، و اما القول بالخروج إلى أدنى الحل فقد عرفت عدم تحقق القائل به.

(الأمر الثانى) لا فرق فيما ذكرنا فى الأمر السابق بين ان يكون حجه واجبا أو مستحبا و لا

فى الحج الواجب بين كونه حج الإسلام أو غيره من الحج المنذور و لا بين ان يكون آفاقيا أو من أهل مكة و لا فى الآفاقى بين ان يكون فرضه التمتع أو غيره إذا كان من فرضه غير التمتع يريد الإتيان بحج التمتع بعد أداء فرضه كل ذلك لإطلاق ما يدل على لزوم خروجه من مكة لإحرام عمرة التمتع و عدم تقييده بشىء.

(الأمر الثالث) ما تقدم كله انما هو فيمن يتمكن من الرجوع الى الميقات و مع عدمه يكفى الخروج إلى أدنى الحل كما جعله فى المدارك مما قطع به الأصحاب (و لكن الاحتياط) عدم الاكتفاء بمجرد ادنى الحل بل يرجع الى ما يتمكن من المسافة إلى الميقات (قال المجلسى قدس سره) فى مرآت العقول فى شرح خبر ابن عمار عن الصادق عليه السلام (عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسئلتهم فقالوا ما ندرى أ عليك الإحرام أم لا و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم، قال عليه السلام ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه و ان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما يفوتها الحج فتحرم) قال فى شرحه: ظاهر الخبر انه مع تعذر العود الى الميقات يرجع الى ما أمكن من الطريق و ظاهر الأكثر عدمه بل يكفى الإحرام من ادنى الحل و الاولى العمل بالرواية لصحتها- ثم نقل عن السيد فى المدارك- انه قال لو وجب العود فتعذر ففى وجوب العود الى ما أمكن من الطريق وجهان أظهرهما العدم للأصل و ظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسى) ثم قال المجلسى و لعله (ره) غفل عن هذا الخبر (انتهى ما فى المرآة) فهذا المقدار كاف فى حسن الاحتياط المذكور فى المتن و اما ما ذكره بعضهم من الاحتياط بتحديد التلبية عند- الوصول إلى أول الحرم فغير لازم و لا منشأ لحسنه أيضا فإن اللازم هو الخروج من الحرم لا- خصوص المكان المتصل من الحل بالحرم و لا إشارة فى خبر ابن عمار الى ذلك بل فيه تجويز الإحرام بعد عدم إمكان العود الى الميقات من اى مكان من الحل، و الله الموفق للصواب.

[فصل صوره حج التمتع على الإجمال]

اشارة

فصل صوره حـج التمتع على الإجمال أن يحرم فى أشـهر الحج من الميقات بالعمرة المتمتع بها الى الحج ثم يدخل مكة فيطوف فيها بالبيت سـبعا و يصـلى ركعتين فى المقام ثم يسـعى لها بين الصـفا و المروة سـبعا ثم يطوف للنساء احتياطا و ان كان الأصـح عـدم وجوبه و يقصـر ثم ينشأ إحرامـا للحـج من مكـة فى وقت يعلم انه يـدرك الوقوف بعرفـة و الأفضل إيقاعه يوم الترويـة ثم يمضى الى عرفات فيقف بها من الزوال الى الغروب ثم يفيض و يمشى منها الى المشعر فيبيت فيه و يقف به بعد طلوع الفجر الى طلوع الشـمس ثم يمضـى إلى منى فيرمى جمرة العقبة ثم ينحر أو يذبح هدية و يأكل منه ثم يحلق أو يقصـر فيحل من كل شيء الا ـ النسـاء و الطيب و الأحوط اجتناب الصـيد أيضا و ان كان الأقوى عـدم حرمته من حيث الإحرام ثم هو مخير بين ان يأتى إلى مكة ليومه فيطوف طواف الحج و يصلى ركعتيه و ليسعى سعيه فيحل له الطيب ثم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۳۷

يطوف طواف النساء و يصـلى ركعتيه فيحل له النساء ثم يعود إلى منى لرمى الجمار فيبيت بها ليالى التشريق و هى الحادية عشرة و الثانيـة عشـرة و الثانيـة عشـره و يرمى فى أيامها الجمار الثلاث و ان لا يأتى مكة ليومه بل يقيم بمنى حتى يرمى الجمار الثلاث يوم الحادى عشر و مثله يوم الثانى عشر ثم ينفر بعد الزوال إذا كان قد اتقى الصيد و النساء و ان أقام إلى النفر الثانى و هو الثالث عشـر و لو قبل الزوال لكن بعد الرمى جاز أيضا ثم عاد إلى مكة للطوافين و السـعى و لا اثم عليه فى شيء من ذلک على الأصح كما ان الأصـح الاجتزاء بالطواف و السـعى تمام ذى الحجة و الأفضل الأحوط اختيار الأول بأن يمضـى إلى مكة يوم النحر بل لا ينبغى التأخير لغده فضلا عن أيام التشريق الا لعذر.

هذا الذى ذكر من صوره حج التمتع هو المجمع عليه فى الجملة و فى بعضـها خلاف يأتى عند التعرض لها تفصـيلا، و المنسوب الى الشيخ البهائى (قده) انه جمع جميع مناسک حج فى بيت من الشعر على سبيل الرمز فقال:

اطرست للعمرة اجعل نهج اوو ارنحط رس طر مر لحج

فكل حرف إشارة إلى أول كلمه لمنسک من مناسک العمرة و الحـج (و الركن) من هذه الافعال هو الإحرام و الوقوفان و طواف الحـج و سـعيه و معنى الركن فى بـاب الحـج هو مـا يبطـل الحـج بتركه عمـدا بـل ترک الوقوفين معـا يبطل الحـج و لو سـهوا أو اضـطرارا على ما سـيأتى التفصـيل فى محله ان شاء الله تعالى، و انما سمى هذا النوع من الحج بحج التمتع لما يتخلل بين عمرته و حجه من التحلل الموجب لجواز الانتفاع و التمتع مما كان محرما عليه بالإحرام مع ارتباط عمرته بحجه حتى كأنهما عمل واحـد، أو لأنه ينتفع بالإحرام للحـج من مكـة من غير حاجة فى إحرامه إلى خروجه عنها، أو لفعل عمرته فى أشـهر الحج لما قيل من انه لم تكن تفعـل فى الجاهليـة فيهـا، ثم انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) المعروف المشـهور عـدم وجوب طواف النساء فى عمره التمتع، و فى الجواهر بلا- خلاف محقق أجده فيه و ان حكاه فى اللمعة عن بعض الأصحاب و أسنده فى الدروس الى مجهول و لا ظفرنا به و عن المنتهى لا اعرف فيه خلافا بل عن بعض الإجماع على عـدم الوجوب (و يـدل على عدم وجوبه فيها) غير واحد من النصوص كمكاتبـة ابى القاسم الرازى المرويـة فى الكافى عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء و العمرة المتمتع بهـا الى الحـج فكتب أمـا العمرة المبتولـة فعلى صاحبهـا طواف النسـاء و امـا التى يتمتع بها الى الحـج فليس على صاحبها طواف النساء (و صـحيح صـفوان) المروى فى التهذيب قال سـئله أبو حارث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف و سعى و قصر هل

عليه طواف النساء، قال عليه السلام لا، انما طواف النساء بعد الرجوع من منى، و كون الأول مكاتبه مع كون المكتوب اليه مجهولا و الثانى مضمرا غير مناف للاستدلال بهما بعد كونهما معمولا بهما غير معرض عنهما مضافا الى غير واحد من الاخبار المتعرضة لبيان صورة التمتع التى لم يذكر فيها طواف النساء (كخبر عبد الله بن سنان) عن

الصادق عليه السلام قال طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة و يسعى بين الصفا و المروة و يقصر من شعره فإذا فعل ذلك فقد أحل (و مثله صحيح زرارة و صحيح معاوية بن عمار) و اما خبر سليمان بن حفص المروى فى التهذيب عن الفقيه عليه السلام قال إذا حج الرجل فدخل متمتعا فطاف بالبيت و صلى ركعتين خلف مقام إبراهيم و سعى بين الصفا و المروة و قصر فقد حل له كل شىء ما خلا النساء لان عليه لتحلة النساء طوافا و صلوه (فهو ساقط) عن الحجية بالإعراض عنه إذ قد عرفت عدم قائل معين بوجوبه و لا حاجة الى حمله على محامل، لكن الشيخ و غيره حملوه على لزومه فى الحج لا فى العمرة (قال فى الوسائل) و هو قريب فان الفرض دخول مكة بعد التلبس بحج التمتع، لكن الانصاف بعد هذا الحمل لظهور الخبر بل نصه فى كون المراد هو القدوم الأول فى مكة الذى يتلبس فيه بأعمال العمرة لا القدوم الثانى الذى يدخله بعد الرجوع من منى كما لا وجه للإشكال عليه بأنه يدل على توقف حل النساء على الطواف و الصلاة معا و هو غير معهود لان الحل يحصل بنفس الطواف فإنه يمكن دفعه بان إيجاب الطواف للتحلل يقتضى إيجاب الصلاة له بواسطة الطواف فإن الصلاة من لوازم الطواف و علة اللازم علة الملزوم و ان كان فيه ما فيه (و بالجملة) فالإعراض عن العمل به مع كونه ضعيف السند كاف فى صحة الحكم برفع اليد عنه، لكن وجوده فيما بأيدينا من كتب الاخبار مع نقل القول بالعمل به عن بعض الأصحاب كاف فى صحة الحكم بالاحتياط لانه حسن على كان حال، و الله الموفق.

(الأمر الثانى) وقت الإحرام للحج من مكة هو ما يعلم انه إذا أحرم فيه يدرك الوقوف بعرفات فلا يجوز التأخير عنه لاستلزامه فوت الموقوف عمدا لكن الأفضل كونه يوم التروية لدلالة غير واحد من الاخبار عليه كخبر ابى بصير المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت و تقول لبيك بحجه تمامها و بلاغها عليك، و ان قدرت ان يكون رواحك إلى منى زوال الشمس و الا فمتى ما تيسر لك من يوم التروية (الأمر الثالث) يجب المبيت بالمشعر ليله العيد و الوقوف به بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و لم يذكر المحقق مبيت ليله العيد بالمشعر فى عداد واجبات الحج، قال فى المدارك و كان ينبغى ان يذكر المبيت ليله العاشر فإنه واجب (انتهى) و سيأتى ما يدل على وجوبه فيما يأتى من التفصيل (الأمر الرابع) ذكر المصنف من أفعال الحج أكل شىء من الهدى و هو كذلك كما يأتى و كان عليه (قده) ان يذكر الهدية ببعضه و التصدق ببعضه الأخر (الأمر الخامس) لا إشكال فى انه إذا حلق رأسه أو قصر فى اليوم العاشر فى منى يحل له كل شىء حرم عليه بالإحرام إلا النساء و الطيب و انه يحل له الطيب بطواف الزيارة و السعى و تحل له النساء بطواف النساء لكن وقع الخلاف فى الصيد الإحرامى أعنى ما حرم على المحرم بالإحرام لا صيد الحرم فالأكثر كما فى المدارك انه لا يحل بالحلق أو التقصير، و المحكى عن الشيخ فى التهذيب حله بأحدهما لأنه استثنى عن

حل ما حرم عليه بالإحرام بعد الحلق أو التقصير الطيب و النساء فقط و لم يتعرض لاستثناء الصيد و مقتضى كلامه حل الصيد الإحرامى بذلك أيضا.

(و يدل على ما اختاره) غير واحد من الاخبار كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه- السلام قال إذا ذبح الرجل فقد أحل من ما حرم منه الا النساء و الطيب فإذا إزار البيت و طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحل من كل ما أحرم منه الا النساء فإذا

طاف طواف النساء فقد أحل من كل شیء أحرم منه الا الصید، و المراد بالصید هنا الصید الحرمی فإنه حرام علی المحل و المحرم (و فی خبر عمر بن یزید) عن الصادق علیه السلام: و اعلم انک إذا حلقت رأسک فقد حل لک کل شیء الا النساء و الطیب، و غیر ذلک من الاخبار التی یأتی ذکرها فی موقعه ان شاء الله تعالی، و هذا اعنی حل الصید الإحرامی بالحلق أو التقصیر هو الأقوی و ان کان الأحوط هو الاجتناب عن الصید أیضا لذهاب الأکثر علی عدم حله بهما و ظهور صحیح ابن عمار المتقدم فی عدم حله، ثم انه بناء علی عدم حله فأکثر العبارات خالیة عن التعرض عن حین حله الا ان العلامة (قده) فی المنتهی قال ان التحلل منه یقع بعد طواف النساء و حکی الشهید (قده) عنه ان عدم تحلله الا بطواف النساء مذهب علمائنا و استحسنه غیر واحد من الفقهاء، و تمام الکلام فی محله.

(الأمر الخامس) إذا قضی الحاج مناسکه یوم النحر بمنی من الرمی و الذبح و الحلق أو التقصیر وجب علیه الرجوع الی مکة لطواف الزیارة و غیره، و الأفضل المضی إلیها لیومه فإن أخره فمن غده و وقع الخلاف فی جواز التأخیر عن الیوم الحادی عشر للمتمتع اختیارا فعن المفید و المرتضی و سلار و المحقق عدم الجواز تمسکا بظاهر النهی فی بعض الأخر ففی صحیح معاویة بن عمار عن الصادق علیه السلام فی زیارة البیت یوم النحر قال علیه السلام زره فان شغلت فلا یضرک ان تزور البیت من الغد و لا تؤخر أن تزور من یومک فإنه یکره للتمتع أن یؤخر و موسع للمفرد أن یؤخره و غیر ذلک من الاخبار (و عن ابن إدریس) جواز تأخیره طول ذی الحجة و هو المحکی عن ظاهر کلام الشیخ فی الاستبصار و اختاره العلامة فی المختلف و سائر المتأخرین و اختاره فی المدارک (و استدلوا له) بقوله تعالی الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ مع ما دل علی ان شهر ذی الحجة إلی أخره من أشهر الحج فیجوز إیقاع أفعال الحج فیه مطلقا الا ما خرج بالدلیل (و لصحیح عبد الله بن سنان) عن الصادق علیه السلام: لا بأس بأن یؤخر زیارة البیت الی یوم النفر (و صحیح الحلبی) عنه علیه السلام فی رجل نسی أن یزور البیت حتی أصبح قال لا بأس انا ربما أخرته حتی تذهب أیام التشریق لکن لا تقرب النساء و الطیب (و فیه) ان الآیة المبارکة لا تدل علی جواز التأخیر طول ذی الحجة و کذا الخبران فان الخبر الأول عبر فیه بیوم النفر و الثانی بأیام التشریق و لیس فیهما تجویز تأخیره إلی أخر الشهر (فالأقوی) جواز التأخیر إلی أخر أیام التشریق علی کراهیة للمتمتع کما دل علیه خبر ابن عمار و عدم التأخیر الی ما بعد تلک الأیام.

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۴۰

(الأمر السادس) یجوز النفر من منی فی الیوم الثانی عشر و هو المسمی بالنفر الأول لکنه یجب ان یکون بعد الزوال لمن اتقی النساء و الصید فی إحرامه و مع عدمه یجب علیه البیتوتة فی منی لیلة الثالث عشر و یرمی الجمرات یومه فینفر و لو قبل الزوال کل ذلک مما اتفق علیه الأصحاب و دلت علیه النصوص و تفصیل الکلام فی محله.

[و یشترط فی حج التمتع أمور]

اشارة

و یشترط فی حج التمتع أمور

[(أحدها) النیة]

(أحدها) النية بمعنى قصد الإتيان بهذا النوع من الحج حين الشروع فى إحرام العمرة فلو لم ينوه أو نوى غيره أو تردد فى نيته بينه و بين غيره لم يصح نعم فى جمله من الاخبار انه لو اتى بعمرة مفردة فى أشهر الحج جاز ان يتمتع بها بل يستحب ذلک إذا بقى فى مكـة إلى هلال ذى الحجـة و يتأكد إذا بقى إلى يوم التروية بل عن القاضى وجوبه حينئذ و لكن الظاهر تحقق الإجماع على خلافه ففى موثق سماعه عن الصادق عليه السلام من حج معتمرا فى شوال و من نيته ان يعتمر و يرجع الى بلاده فلا بأس بذلک و ان أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهى متعة و من رجع الى بلاده و لم يقم الى الحج فهى عمره و ان اعتمر فى شهر رمضان أو قبله فأقام إلى الحج فليس بمتمتع و انما هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب ان يتمتع فى أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يتجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرته الى الحج فان هو أحب ان يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبى منها و فى صحيحه عمر بن يزيد عن ابى- عبد الله عليه السلام: من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية، و فى قوية عنه عليه السلام من دخل مكة معتمرا مفردا للحج فيقضى عمرته كان له ذلک و ان أقام الى ان يدركه الحج كانت عمرته متعة قال عليه السلام و ليس تكون متعة إلا فى أشهر الحج، و فى صحيحه عنه عليه السلام من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذى الحجة فليس له ان يخرج حتى يحج مع الناس و فى مرسل موسى بن القاسم من اعتمر فى أشهر الحج فليتمتع، الى غير ذلک من الاخبار و قد عمل بها جماعه بل فى الجواهر لا أجد فيه خلافا و مقتضاها صحة التمتع مع عدم قصده حين إتيان العمرة بل الظاهر من بعضها انه يصير تمتعا قهرا من غير حاجة الى نية التمتع بها بعدها بل يمكن ان يستفاد منها ان التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت فى أشهر الحج بأى نحو أتى بها و لا بأس بالعمل بها لكن القدر المتيقن منها هو الحج الندبى ففيما إذا وجب عليه التمتع فاتى بعمرة مفردة ثم أراد ان يجعلها عمره التمتع يشكل الاجتزاء بذلک عما وجب عليه سواء كان حجه الإسلام أو غيرها مما وجب بالنذر أو الاستيجار.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى كون الحج من العبادات أى الوظائف المقررة بين المخلوق و الخالق و ما يوتى به من وظائف العبودية و قد تكرر فى هذا الكتاب ان العبادات مما يعتبر فى صحتها النية و ان النية ملتئمة من ركنين و هما قصد الفاعل لما اراده الأمر و كون

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۴۱

متعلق الإرادة الفاعلية هو بعينه ما تعلق به الإرادة الأمرية، و كون إرادته المتعلقة به ناشيا عن إرادة الأمر بمعنى انه يريده الفاعل لأجل كون الإتيان به مرادا للأمر، و لا فرق فى اعتبار النية بهذا المعنى فى كل عباده من الصلاة و الصوم و الحج و غيرها فلا بد فى الحج من نيته بهذا النوع من التمتع أو القران أو الافراد فلو لم ينو أو نوى غيره أو تردد فى نيته لم يصح و يدل على اعتبار النية بهذا المعنى فى جميع العبادات الإجماع عليه و كونها المائز بين العبادات بالمعنى الأخص و بين غيرها، و يختص الحج بأنهم ذكروا فى شروط حج التمتع انه يعتبر فيه النية و قد اختلفوا فى تفسير ذلک فعن المحقق فى المعتبر ان المراد بالنية هنا نية إحرام العمرة و استجوده فى المدارک الا انه قال سيصرح فى باب الإحرام بوجوب نيته و هو مغن عن ذكره هيهنا (و قال فى المسالک) ان المراد بهذه النية نية الحج بجملته من أول إحرام العمرة إلى أخر أفعال الحج (و أورد عليه فى المدارک) بان مقتضى ذلک انه يجب الجمع بين هذه النية و بين نية كل فعل من أفعال الحج على حده، قال و هو غير واضح و الاخبار خالية من ذلک كلمه، و عن كشف اللثام ان المراد بها نية كل من الحج و العمرة فلكل من أفعالهما نية (و الأقوى) انها هى فيه حج التمتع جمله كما نسبه فى المسالک الى ظاهر الأصحاب و لا يرد عليه بأنه يلزم منه الجمع بين هذه النية و بين النية لكل فعل من أفعاله مع انه لا دليل عليه بل الأخبار خالية عنه إذ يمكن ان يستدل له بصحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام و

فيه: عن الـذى يلى المفرد للحج فى الفضل فقال المتعة فقلت و ما المتعة فقال عليه السـلام يهل بالحج فى أشـهر الحج فإذا طاف بالبيت و صـلى الركعتين خلف المقام و سـعى بين الصـفا و المروة قصروا حل فإذا كان يوم التروية أهل بالحج (الحديث) مضافا الى الأمر به جمله و لكل فعل من أفعاله على وجه يظهر اراده نيـة كل جزء أيضا مسـتقلة و لا مانع و لا محذور فى ذلک كما فى صوم شهر رمضان ينوى جميع أيامه فى- الليلة الاولى و ينوى صوم كل يوم منه فى ليلته على حده.

(الأمر الثانى) إذا أحرم بالعمرة فى أشهر الحج و دخل مكة جاز ان يتمتع بها كما صرح به غير واحد من الأصحاب و فى الجواهر بل لا أجد فيه خلافا و ظاهر تعبير هم بجواز التمتع بها هو الرخصة فى ان ينوى بها عمره التمتع و يحج بها حج التمتع فيلزم صـحة عمرة التمتع فيما إذا نوى عمره غيرها و قيد فى المسالک جواز ذلک بما إذا لم تكن المفردة متعينة عليه بسبب من الأسباب و الا لم يصح (و أورد عليه فى المسـتند) بان مقتضـى صحيح عمر بن يزيد (المذكور فى المتن) جواز إيقاع حج التمتع بعدها و ان لم ينوبها التمتع و على هذا فلا حاجة الى تقييد العمرة المفردة بما إذا لم تكن متعينة بنذر و شـبهه كما فعله بعضهم و أجاب عنه فى الجواهر بقوله و قد يدفع بان المراد إذا كان هناک سـبب يقضـى تعين المفردة على وجه لا يكفى فى امتثاله التمتع بها (انتهى) و كيف كان يدل على ما ذكرنا الأخبار المذكورة فى المتن و لا سيما صحيح عمر بن يزيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣۴٢

الذى فيه: من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية.

(الأمر الثالث) يسـتحب التمتع بتلک العمرة إذا بقى فى مكة إلى هلال ذى الحجة للصحيح يخرج حتى يحج مع الناس (و يتأكد) اسـتحبابه إذا بقى فى مكـة إلى يوم الترويـة للصـحيح الأـول له المروى عنه عليه السـلام: من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج إلى أهله الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية، و ذلک بعد حملهما على الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه كما يأتى.

(الأمر الرابع) المحكى عن القاضـى وجوب التمتع بتلک العمرة إذا بقى فى مكـة إلى الترويـة لصـحيح عمر بن يزيد المذكور (و فيه) ان الظاهر تحقق الإجماع على خلافه و فى الجواهر انه قول نادر فالمتجه حمله على ضـرب من الكراهـة (انتهى) و يـدل على عدم الوجوب صـحيح معاوية بن- عمار عن الصادق عليه السـلام فى السؤال عن الفرق بين المتمتع و المعتمر قال عليه السـلام ان المتمتع مرتبط بالحـج و المعتمر إذا فرغ منها ذهب شاء و قد اعتمر الحسـين عليه السـلام فى ذى- الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق و الناس يروحون إلى منى و لا بأس بالعمرة فى ذى الحجـة لمن لا يريد الحج (و ظاهره بل صـريحه) كون عمره الحسـين عليه السـلام فى ذى الحجـة و انهـا كـانت عمرة مفردة فمـا يقـال انه عليه السـلام عـدل عن عمرته المتمتع بها الى العمرة المفردة فكأنه لا أصل له (و منه يظهر) ان فعله عليه السـلام ذلک اى خروجه يوم التروية إلى العراق و عدم إتيانه بالحج لم يكن لمحض الاضـطرار بـل كـان لأجـل جوازه و الا لم يكن وجه لاسـتدلال الصادق عليه- السـلام بفعله عليه السـلام فى مقام بيان الفرق بين المتمتع و المعتمر كما هو واضـح (و بالجملة) ما فى ذيل الصـحيح: و لا بأس بالعمرة فى ذى الحجة لمن لا يريد الحج كأنه نص فى عدم وجوب التمتع بالعمرة إذا بقى إلى هلال ذى الحجة أو الى يوم التروية كما لا يخفى.

(الأمر الخامس) الظاهر من بعض الاخبار المذكورة فى المتن هو صـيرورة العمرة المفردة الواقعة فى أشهر الحج عمره التمتع قهرا من غير حاجـة الى نيـة التمتع بها بعدها، و ذلک مثل ما فى قوله فى موثق سـماعة: فإن أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشـهر الحج شوال و ذو القعـدة و ذو الحجـة فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحـج فهى متعة فمن رجع الى بلاده و لم يقم الى الحج فهى عمره (و فى القوى المروى عن الصادق عليه السـلام): و ان أقام الى ان يـدركه الحج كانت عمرته متعة (و ظهورهما) فى صـيرورة العمرة التى اتى بهـا مفردة عمرة التمتع قهرا غير قابـل للإنكـار، لكنه لاـ قائـل به على مـا اعترف به فى الجواهر، قال (قـده) المتجه اراده المتمتع بها بالنية لا انها تكون قهرا و ان لم ينو و ان افاده بعض النصوص السابقة الا انه لم نجد قائلا به بل الأصل يقتضـى خلافه

أیضا (انتهی) (أقول) لو لم یکن مما لا یقول به احد لما کان مخالفته مع الأصل مانعهٔ عن الالتزام به إذا قام

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۴۳

علیه الدلیل کما ان عدول العمرهٔ المفردهٔ بعد تحققها کذلک إلی العمرهٔ المتمتع بها مخالف للأصل حیث ان مقتضی القاعدهٔ عدم انقلاب الشیء عما وقع علیه الی غیره بالنیهٔ و لا سیما بعد الفراغ منه لکنه لا بأس بالالتزام به إذا قام الدلیل علیه فالعمدهٔ هو عدم وجدان القائل بالانقلاب القهری کما لم یحک الخلاف فی جوازه بالنیهٔ مع انه لو کان الانقلاب قهریا للزم وجوب إتمامه إذ الحج یصیر واجبا بالشروع فیه فاللازم عدم جواز الخروج إلی أهله مع ان النص علی خلافه (ففی خبر الیمانی) عن الصادق علیه السلام و فیه: انه سئل عن رجل خرج فی أشهر الحج معتمرا ثم خرج الی بلاده، قال علیه السلام لا بأس و ان حج من عامه ذلک و أفرد الحج فلیس علیه دم و ان الحسین علیه السلام خرج یوم الترویهٔ إلی العراق و کان معتمرا (و بالجملهٔ) یترتب علی الانقلاب القهری لوازم فاسده لا یمکن الالتزام بها فالحق هو الحاجهٔ الی نیهٔ حج التمتع فی الانقلاب بمعنی انه إذا نوی التمتع عند إحرامه فی مکهٔ للخروج الی عرفات ینوی حج التمتع فینقلب بنیته هذه العمرهٔ المفردهٔ إلی عمرهٔ التمتع (الأمر السادس) احتمل المصنف (قده) ان یستفاد من الاخبار المذکورهٔ فی المتن و غیرها ان حج التمتع هو الحج عقیب عمره وقعت فی أشهر الحج بأی نحو اتی بها، و هذا لا یخلو عن غرابهٔ فان العمرهٔ المفردهٔ تخالف عمرهٔ التمتع اختلافا نوعیا کاختلاف أقسام الحج من التمتع و القران و الافراد و یکشف عن اختلاف العمرتین نوعا لاختلاف آثارهما حیث ان العمرهٔ المتمتع بها لا تصح إلا فی أشهر الحج، و العمرهٔ المفردهٔ تصح فی جمیع الشهور و العمرهٔ المتمتع بها لا یکون فیها طواف النساء دون- العمرهٔ المفردهٔ، و عمره التمتع داخلهٔ فی حج التمتع و معدودهٔ من اجزائه و العمرهٔ المفردهٔ مستقلهٔ.

(الأمر السابع) أشکل المصنف (قده) فی الاجتزاء بالعمرهٔ المفردهٔ فی إدراک حج التمتع فی الحج الواجب و ان القدر المتیقن من ذلک هو الحج المندوب، و لعل نظره فی ذلک هو ان المستفاد من تلک الاخبار هو تنزیل ذلک الحج منزله حج التمتع لا صیرورته هو حقیقهٔ، و تنزیله منزلته فی کونه مبرء للذمهٔ فی الحج الواجب یحتاج الی عموم التنزیل و هو مفقود فلا بد من الاقتصار علی المتیقن (و ربما یقال) فی وجه الاختصاص بالمندوب بأنه لو کان علیه الحج واجبا لما صح منه العمرهٔ المفردهٔ فی أشهر الحج لاشتراط صحتها بخلو الذمهٔ عن الحج الواجب (و فیه أولا) منع ذلک إذ لا دلیل علی بطلان العمرهٔ المفردهٔ ممن علیه الحج الواجب و سیأتی البحث عنه فی المسائل الآتیهٔ (و ثانیا) یمکن حصول الاستطاعهٔ بعد الإتیان بالعمرهٔ المفردهٔ کما إذا اتی مکهٔ متسکعا و اتی بالعمرهٔ من غیر ان ینوی الحج ثم حصل له مال فوجب علیه حجه الإسلام، و الله العالم.

[الثانی ان یکون مجموع عمرته و حجه فی أشهر الحج]

اشارهٔ

الثانی ان یکون مجموع عمرته و حجه فی أشهر الحج فلو اتی بعمرته أو بعضها فی غیرها لم

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۴۴

یجز له ان یتمتع بها و أشهر الحج شوال و ذو القعدهٔ و ذو الحجهٔ بتمامه علی الأصح لظاهر الآیهٔ و جمله من الاخبار کصحیحهٔ معاویهٔ بن عمار و خبر زرارهٔ فالقول بأنها الشهران الأولان مع العشر الأول من ذی الحجهٔ کما عن بعض أو مع ثمانیهٔ أیام کما عن آخر أو مع تسعهٔ أیام و لیلهٔ یوم النحر الی طلوع فجره کما عن ثالث أو الی طلوع شمسه کما عن رابع ضعیف علی ان الظاهر

ان النزاع لفظى فإنه لا إشكال فى جواز إتيان بعض الأعمال إلى أخر ذى الحجة فيمكن ان يكون مرادهم ان هذه الأوقات هى أخر الأوقات التى يمكن بها ادراك الحج.

فى هذا المتن أمران (الأول) يشترط فى صحة حج التمتع وقوعه: بجميعه من عمرته و حجه فى أشهر الحج بلا اشكال و لا خلاف فيه، و فى الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه (و يدل على ذلك) الكتاب و السنه، فمن الكتاب قوله تعالى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ و تقريب الاستدلال به هو ان قوله سبحانه الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ خبر لمبتدء مقدر مضاف الى قوله تعالى (الحج) حذف و أقيم المضاف اليه مقامه و تقديره: وقت الحج أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ أو أشهر الحج أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فإذا كان وقت الحج هذا الزمان فلا يجوز التخلف عنه، و عمرة التمتع داخلة فى الحج و جزء من اجزائه (و من السنة) خبر زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ شوال و ذو القعدة و ذو الحجة ليس لأحد ان يحرم الحج فيما سواهن، و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة (الأمر الثانى) اختلفوا فى أشهر الحج فعن المفيد و الطوسى فى النهاية و ابن إدريس و ابن الجنيد و القاضى فى شرح الجمل انها من أول شوال الى أخر ذى الحجة، و استدلوا له بظاهر الآية المباركة الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ حيث ان أقل الجمع ثلاثة و ظاهر الشهر هو الشهر التام (و بصحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: ان الله تعالى يقول الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ و هى شوال و ذو القعدة و ذو الحجة (موثق سماعه) المذكور فى المتن فى الشرط المتقدم و فيه: لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهى متعة (و خبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ شوال و ذو القعدة و ذو الحجة ليس لأحد ان يحرم فى سواهن و مثله صحيح أبان المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ قال عليه السلام الفرض التلبية و الاشعار و التقليد فأى ذلك فعل فقد فرض الحج و لا يفرض الحج إلا فى هذه الشهور- و هو شوال و ذو القعدة و ذو الحجة، هذا مضافا الى ان أشهر الحج انما تسمى بذلك لوقوع الحج فيها و لو شىء منه و لا إشكال فى اجزاء الهدى و بدله اعنى الصوم فى طول ذى الحجة بل الطواف و السعى على ما سيأتى.

و المحكى عن المرتضى و سلار و ابن ابى عقيل انها إلى عشر من ذى الحجة و حكاه فى الجواهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٣٤٥

عن الحسن و التبيان و جواهر القاضى و روض الجنان (و استدلوا له) بأن أفعال الحج بأصل الشرع تنتهى بانتهاء اليوم العاشر و ان رخص فى تأخير بعضها و خروج ما بعده من المبيت و الرمى عنها و لذا لا يفسد الحج بالإخلال بها (و ما رواه فى الكافى) عن على بن إبراهيم قال أشهر الحج شوال و ذو القعدة و عشر من ذى الحجة (و لا يخفى ما فيه) اما الاستدلال بانتهاء أفعال الحج بأصل الشرع بانتهاء اليوم العاشر فهو مما لم يثبت بدليل، كيف و قد جوز فى الرجوع الى مكة للإتيان بالطواف و السعى فى اليوم الحادى عشر بل التأخير إلى النفر الأول بل و الى الثانى كما تقدم مع ان إخراج المبيت بمنى فى ليالى التشريق و الرمى فى أيامه من اعمال الحج مما لم يقم عليه دليل و سيأتى البحث عنه فى محله إنشاء الله تعالى مع ان انتهاء اعمال الحج الى انتهاء يوم النحر لا يكون قرينه على اراده العشر الأول من ذى الحجة و اما الخبر المروى فى الكافى عن على بن إبراهيم فليس محكيا عن الامام مع إمكان ان يحمل أشهر الحج فيه على ما يمكن إنشاء الحج فيه أو إدراك الحج فيه حيث انه يمكن إدراكه يوم العاشر بإدراك اختيارى المشعر أو اضطرارية على ما سيأتى البحث عنه ان شاء الله تعالى، فهذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه لضعف دليله.

(و المحكى عن ابن زهرة) فى الغنية أنها إلى ثمانية أيام فى ذى الحجة لأنه قال و تسع من ذى الحجة و الظاهر من (التسع) انه

وصف لليالى لا للأيام فيكون ثمانية أيام و ليله و يخرج اليوم التاسع عن أشهر الحج، و وجه إدخال اليوم الثامن فيها لأنه أخر ما شرع فى أصل الشرع للإحرام بالحج و ان جاز التأخير رخصه و عن الحلبى فى الكافى الشهران و ثمان ليال من ذى الحجة، فيخرج اليوم الثامن أيضا منها و ليس له وجه معقول، و عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف و عن الوسيلة و الجامع انها الشهران و الى طلوع الفجر من اليوم العاشر من ذى الحجة و لعله لانه لا يجوز الإحرام بالحج بعده لفوات اضطرارى عرفه (و عن ابن إدريس) انها الشهران و الى طلوع الشمس من يوم العيد لانه يدرك اختيارى المشعر الى طلوع الشمس منه.

(و الصواب ان يقال) بناء على تفسير أشهر الحج بما ينشأ فيه الحج تكون الى ما يدرك ما يصح الإحرام بالحج فيه و لو رخصه، و بناء على تفسيرها بما يقع فيه شىء من أفعال الحج تكون إلى أخر ذى الحجة، فالمدار على ما يفسر به، و حيث ان الشهر له ظهور فى تمامه فالأولى هو التفسير بما يقع فيه شىء من أفعال الحج و جعلها الى أخر ذى الحجة (و من ذلك يظهر) ان هذا الاختلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية و ان النزاع لفظى بعد عدم الخلاف فى عدم إجزاء إحرام حج التمتع و لا عمرته بعد يوم النحر و لا فى اجزاء الهدى و بدله طول ذى الحجة و لا فى صحة إعمال منى فى أيام التشريق من البيتوتة فى لياليها و الرمى فى أيامها، و انما تعرضنا لهذا الاختلاف ليعلم ما قالوا و ما استدلوا لأقوالهم، و الله الموفق المعين.

[مسألة (۱) إذا اتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصدا بها التمتع]

مسألة (۱) إذا اتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصدا بها التمتع فقد عرفت عدم صحتها تمتعا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۴۶

لكن هل تصح مفردة أو تبطل من الأصل قولان اختار الثانى فى المدارك لان ما نواه لم يقع و المفردة لم ينوها و بعض اختار الأول لخبر الأحوال عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل فرض الحج فى غير أشهر الحج قال يجعلها عمره، و قد يستشعر ذلك من خبر سعيد الأعرج قال قال أبو عبد الله عليه- السلام من تمتع فى أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة و ان تمتع فى غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هى حجة مفردة إنما الأضحى على أهل الأمصار و مقتضى القاعدة و ان كان هو ما ذكره صاحب المدارك لكن لا بأس بما ذكره ذلك البعض للخبرين.

لو أحرم بعمرة التمتع فى غير أشهر الحج لم يجز له التمتع بها بلا خلاف منه (و فى المدارك) انه مجمع عليه بين الأصحاب لما عرفت من اشتراط وقوع حج التمتع من أول إحرام عمرته فى أشهر الحج كما دل عليه صحيح عمر بن يزيد: ليس تكون متعة إلا فى أشهر الحج و كذا لو فعل بعضها فى أشهر الحج خلافا لبعض العامة حيث ذهب الى الاكتفاء بوقوع التحلل من العمرة فى أشهر الحج و بعض أخر منهم حيث ذهب الى ان من اتى بأكثر أفعال العمرة فى أشهر الحج صار متمتعا و كلاهما مردودان (و فى صحة عمرته مفردة أو بطلانها رأسا (قولان) الذى يلوح إليه عبارة الشرائع هو الأول حيث قال: و لو أحرم بالعمرة المتمتع بها فى غير أشهر الحج لم يجز التمتع بها، فإنه لم يتعرض لبطلانها بل حكم بعدم جواز التمتع بها، و صرح بالصحة فى التذكرة و المنتهى، و ذهب صاحب المدارك الى البطلان مستدلا له بأنه لا يقع عن المنوى لعدم حصول شرطه و هو الوقوع فى أشهر الحج و لا غيره لعدم نيته، و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى الصحة بعد ان اعترف بصحة ما استدل به فى المدارك للبطلان و انه مقتضى القاعدة لكن لقيام النص بالخصوص على صحتها بعنوان العمرة المفردة و هو خبر الأحول المذكور فى المتن المؤيد بخبر الأعرج المذكور فيه أيضا (و قال فى المستمسك) بعد نقل عبارة الجواهر: أقول اما خبر الأحول فالمفروض فيه الحج فى غير أشهر الحج لا العمرة و لا ينافيه تأنيث الضمير فى قوله عليه السلام (فليجعلها عمره) لجواز رجوعه إلى الحجة فلا يكون مما نحن فيه اللهم الا ان يتعدى عن مورده الى ما نحن فيه و اما خبر الأعرج فدلالته على انقلاب عمره التمتع إلى العمرة المفردة

ظاهره لكن من جهة عدم وجوب حج التمتع على المجاور لا- من جهة وقوعها فى غير أشهر الحج فيكون منافيا للنصوص و الإجماعات السابقة (انتهى) (أقول) هذا ما قيل فى المقام و يظهر من المتن انه فهم من خبر الأحوال ان العمرة الواقعة فى غير أشهر الحج بنيه عمره التمتع تقع صحيحه بعنوان العمرة المفردة و استشعر ذلك من خبر الأعرج ثم نفى الباس عن القول بالصحة للخبرين بعد تسليم ان مقتضى القاعدة هو البطلان كما اختاره فى المدارك (و تفصيل الكلام) ان مورد البحث هو الآفاقى الذى مر على ميقاته فنوى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٧

عمره التمتع فى إحرامه فى غير أشهر الحج (و بعبارة أخرى) نوى حج التمتع بالمعنى المركب من عمرة التمتع و حجة فأحرم من الميقات بهذه النية فإن كان عالما ببطلان حج التمتع بالمعنى الجامع المذكور فى غير أشهر الحج فيقع الكلام فى انه كيف نوى العمل الذى يعلم ببطلانه فمقتضى القاعدة كما فى المدارك هو البطلان بمعنى بطلان إحرامه فلا بد له إذا أراد دخول مكة من تجديد الإحرام بنيه العمرة المفردة فإن ترك ذلك فحاله كالذى يدخل مكة من غير إحرام (و ان كان جاهلا ببطلان الحج فى غير أشهر الحج) فنوى حج التمتع و أحرم له ناويا ان يدخل مكة بإحرامه هذا و يأتى بعمرة التمتع ثم يتحلل منها الى ان يأتى بالحج فى أوانه، فهذا إنما أحرم فى الميقات معتقدا صحة إحرامه و ناويا ان لا يدخل مكة بغير إحرام فهو فى ضمن نيته عمرة التمتع كان قاصدا للإحرام لدخول مكة، و مقتضى القاعدة صحة إحرامه و عدم وجوب الرجوع الى الميقات لتجديد الإحرام فإذا صح إحرامه و دخل مكة ثم علم عدم صحة التمتع فى غير أشهر الحج فيتحلل من إحرامه بعمرة مفردة، و هذا هو مورد السؤال فى خبر الأحوال فليس حكم الامام عليه السلام بأنه يجعلها عمرة مفردة على خلاف مقتضى القاعدة فإنه قد نوى الإتيان بالعمرة و انما أخطأ فى كونها عمره التمتع و هذا المعنى هو الذى فهمه الاعلام من خبر الأحول، و اما ما أفاده فى المستمسك من ان مورد هذا الخبر هو الحج فى غير أشهر الحج فان كان غرضه هو ما ذكرنا من الإحرام فى الميقات بنيه حج التمتع الجامع لعمرته و حجه فهو عين ما نحن فيه و هو المتبادر من الخبر، و ان كان غرضه غير هذه الصورة بأن نوى المتمتع الحج فى مكة فى غير أشهر الحج بان أحرم للحج فى مكة الإحرام الذى به يخرج الحاج الى عرفات أو إحرام المكى بنية الحج فى مكة ليخرج الى عرفات ففرض وقوع ذلك بعيد ليس مورد السؤال فى خبر الأحوال إذ من البعيد ان يكون مورد السؤال عن رجل أحرم قبل شهر شوال فى مكة ليأتى بالحج و يخرج من مكة يوم التروية مثلا الى عرفات سواء كان نوى حج التمتع أو الافراد، ثم حكم الامام عليه بأنه يجعلها عمره بعيد غايته فان إحرام العمرة لمن فى مكة انما يصح من خارج الحرم لا من مكة.

(فتحصل) ان مورد الخبر على ما فهمه الاعلام هو مطابق لمقتضى القاعدة و ان ما أفاده فى المدارك لا يمكن المساعدة عليه (و اما خبر الأعرج) فالإنصاف انه غير مرتبط بالمقام و انه وارد فى مقام بيان حكم أخر و هو ان الآفاقى بإقامته فى مكة يصير محكوما بحكم المكى و لو لم يقم فيها سنة، و هو غير معمول به من هذه الجهة كما تقدم فى محله حيث اخترنا هناك انه لا يكون بحكم المكى إلا- إذا أقام سنتين مضافا" الى الإجمال فيه و عدم عمل الأصحاب بظاهره من التفصيل بين من دخل مكة متمتعا فى أشهر الحج و اتى بحج التمتع ثم اقام ليحضر الموسم فى العام القابل و بين من دخل مكة فى غير أشهر الحج بنية التمتع ثم اقام ليحج مع الناس فى أوان الحج، و الله العاصم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٨

[(الثالث) ان يكون الحج و العمرة فى سنه واحدة]

(الثالث) ان يكون الحج و العمرة فى سنه واحدة كما هو المشهور المدعى عليه الإجماع لأنه المتبادر من الاخبار المبينة لكيفية حج التمتع و لقاعدة توقيفية العبادات و للأخبار الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد العمرة قبل الإتيان بالحج بل و ما دل على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية أو يوم عرفه و نحوها و لا ينافيها خبر سعيد الأعرج المتقدم بدعوى ان المراد من القابل فيه العام القابل فيدل على جواز إيقاع العمرة فى سنه و الحج فى أخرى لمنع ذلك بل المراد الشهر القابل على انه لمعارضة الأدلة غير قابل و على هذا فلو اتى بالعمرة فى عام و أخر الحج الى العام الأخر لم يصح تمتعا سواء أقام فى مكة إلى العام القابل أو رجع الى أهله ثم عاد إليها و سواء أحل من إحرام عمرته أو بقى عليه إلى السنة الأخرى و لا وجه لما عن الدروس من احتمال الصحة فى هذه الصورة ثم المراد من كونهما فى سنة واحدة ان يكونا معا فى أشهر الحج من سنه واحدة لا ان لا يكون بينهما أزيد من اثنى عشر شهرا و حينئذ فلا يصح أيضا لو اتى بعمرة التمتع فى أواخر ذى الحجة و اتى بالحج فى ذى الحجة من العام القابل

من شروط حج التمتع ان يكون حجة واقعا فى سنة عمرته قال فى الشرائع (الثالث- اى من شروط حج التمتع- ان يأتى بالحج و العمرة فى سنة واحدة) و قال فى الجواهر بلا خلاف فيه بين العلماء كما اعترف به فى- المدارك (انتهى) و حكى الاتفاق عليه عن ظاهر التذكرة (و استدل لذلك بوجوه أشار إليها فى المتن فمنها) دليل التأسى، حيث لم يعهد من النبى صلى إله و عليه و آله و لا من احد من الأئمة تفكيك عمره التمتع عن حجة بحسب الزمان بإيقاع أحدهما فى عام و الأخر فى عام أخر بل لم يعهد ذلك من احد من المسلمين و هذا ليس أقل من دعوى السيرة العملية (و منها) انه المتبادر من الاخبار المبينة لكيفية حج التمتع كخبر الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة و ما فى خبر منصور الصيقل من قول الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله شبك بين أصابعه و قال دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة (و منها) قاعدة توقيفية العبادات و هى عبارة عن لزوم تعلق ارادة المكلف بما تعلق به الشارع فى العبادات (و لا يخفى ضعف هذه الوجوه الثلاثة) اما الناسى فلان عدم عمل الامام لا يدل على بطلان ذلك العمل و كذا السيرة العلمية و اما دخول العمرة فى الحج فلان النظر إلى العمرة و الحج إذا وقعا فى عام واحد و اما لو وقعا فى عامين كما لو أحرم بالعمرة فى أخر ذى الحجة و اتى بالحج فى عام أخر فارتباطها بالحج بمعنى عدم جواز الخروج من مكة ما لم يأت بالحج و يمكن الالتزام به، و اما توقيفية العبادات فإذا ثبت إطلاق فى أدلة حج التمتع فيكون هو المرجع فى نفى ما يشك فى شرطتيه و مع عدم الإطلاق فالمرجع هو أصل البراءة فى الشك فى اشتراط شىء فى العبادة (و من الوجوه التى يتمسك بها فى المقام) الأخبار الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۴۹

عمره التمتع قبل الإتيان بالحج و هى كثيرة تأتى فى المسألة الثانية من هذا الفصل عند تعرض المصنف له و لكن لا بأس بنقل بعضها مثل خبر حماد بن عيسى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من دخل مكة متمتعا فى أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان أو الى الطائف أو الى ذات عرق خرج محرما و دخل ملبيا بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع الى مكة رجع محرما و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى على إحرامه و ان شاء كان وجهه ذلك الى منى (يعنى لا- يرجع الى مكة و يذهب كما كان الى منى) قلت فان هو جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام ثم رجع فى ابان الحج يريد الحج أ يدخلها محرما أو بغير إحرام، فقال ان رجع فى شهره دخل بغير إحرام و ان دخل فى غير الشهر دخل محرما قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعة الأولى أو الأخيرة، قال عليه السلام الأخيرة هى عمرته و هى المحتبس بها التى وصلت بحجته قلت فما الفرق ما بين المفردة و بين عمرة المتعة إذا دخل فى أشهر الحج قال أحرم بالعمرة و

هو ينوى العمرة ثم أحل منها و لم يكن عليه دم و لم يكن محتبسا بها لانه لا يكون ينوى الحج، و انما نقلناه بطوله لدلالته صدرا و ذيلا على اعتبار كون العمرة و الحج فى التمتع بها فى عام واحد، و ما فى المستمسك من انه أعم من المدعى بعيد و كيف يصح ان يحمل الاحتباس بالعمرة للحج و وصلها به على الإقامة فى مكة سنة لأن يحج فى السنه الآتية، فالإنصاف تمامية الاستدلال به و بأمثاله.

(و منها) ما دل من الاخبار على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية أو يوم عرفه و نحوها فمن الأول خبر على بن يقطين المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل و المرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفه كيف يصنعان، قال عليه السلام يجعلانها حجة مفردة و حد المتعة إلى يوم التروية، و نحوه غيره (و من الثانى) صحيح جميل: التمتع الى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر و نحوه غيره، و دلالة هذه الاخبار على اعتبار كون العمرة و الحج فى عام واحد ظاهره إذ لو كان من الجائز إتيان العمرة فى عام و إتيان الحج فى عام أخر لما كانت تذهب المتعة بزوال يوم الرؤية أو يوم عرفه إذ من الممكن جعل هذه العمرة المتمتع بها على حالها و الإتيان بالحج فى سنه أخرى، اللهم الا ان يحمل على ما هو الغالب من اراده المتمتع الإتيان بعمرته و حجه فى سنه واحدة و لا يريد الإقامة فى مكة إلى سنة أخرى، و لكن هذا تقييد للاخبار من غير قيام دليل عليه.

و لا ينافى هذه الاخبار ما فى خبر سعيد الأعرج المتقدم فى الأمر السابق: من تمتع فى أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، لأنه معارض مع الأدلة المتقدمة و بإعراض الأصحاب عن المعمل بما فيه موهون ساقط عن الحجية مع إمكان ان يكون المراد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥٠

كلمه (قابل) الزمان القابل بمعنى مطلق الزمان المستقبل كما لا يبعد ذلك و عليه فلا منافاة فى البين، فلا ينبغى الإشكال فى اعتبار وحده العام فى حج التمتع خلافا لما عن الشهيد (قده) فى الدروس حيث احتمل الصحة فيما إذا بقى على إحرام عمرته إلى السنة الأخرى و ارتضاه بعض المتأخرين و لا وجه له مع ما فى تصوير البقاء على إحرام العمرة إلى السنة الأخرى حيث انه يتحلل بالتقصير الا ان يترك التقصير إلى السنة الأخرى أو يقال انه بعد التقصير يحبس نفسه إلى أوان الحج من العام القابل و لا داعى لهذا العمل الشاق بعد ان رخص الشارع بالتحلل بعمرة مفردة ثم إنشاء الحج من قابل، فهذا الاحتمال ضعيف غايته.

[الرابع ان يكون إحرام حجه من بطن مكة مع الاختيار]

اشارة

الرابع ان يكون إحرام حجه من بطن مكة مع الاختيار للإجماع و الاخبار و ما فى خبر إسحاق عن ابى الحسن عليه السلام من قوله عليه السلام كان ابى مجاورا هيهنا فخرج يتقلى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج حيث انه ربما يستفاد منه جواز الإحرام بالحج من غير مكة محمول على محامل أحسنها ان المراد من- الحج عمرته حيث انها أول اعماله نعم يكفى أى موضع منها كان و لو فى سكتها للإجماع و خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام من أين أهل بالحج فقال ان شئت من رحلك و ان شئت من المسجد و ان شئت من الطرق، و أفضل مواضعها المسجد و أفضل مواضعه المقام أو الحجر و قد يقال أو تحت الميزاب و لو تعذر الإحرام من مكة أحرم مما يمكن و لو أحرم من غيرها

اختيارا متعمد أبطل إحرامه و لو لم يتداركه بطل حجه و لا يكفيه العود إليها بدون التجديد بل يجب ان يجدده لان إحرامه من غيرها كالعدم و لو أحرم من غيرها جهلا أو نسيانا وجب العود إليها و التجديد مع الإمكان و مع عدمه جدده فى مكانه.

فى هذا المتن أمور (الأول) يشترط ان يكون إحرام حج التمتع مع الاختيار من داخل مكة فلا يجوز الإحرام له من خارجها إجماعا: قال فى المدارك هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب و يدل عليه غير واحد من الاخبار (كصحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك و ادخل المسجد حافيا و عليك السكينة و الوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلوتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج (و لا يضر الاستدلال به) على وجوب الإحرام من مكة اشتماله على جمله من المستحبات بعد قيام الدليل على استحباب ما يستحب منها (و كصحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام و فيه قلت من اين يهلون بالحج قال من مكة (و خبر عمرو بن حريث) عنه عليه السلام قلت من أين أهل بالحج فقال ان شئت من رحلك و ان شئت من الكعبة و ان شئت فمن الطريق.

(و لا يعارضها) خبر إسحاق بن عمار المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال سئلته،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥١

عن المتمتع يجيء فيقضى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة و الى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمره و هو مرتهن بالحج قلت فإنه دخل فى الشهر الذى خرج فيه قال عليه السلام كان ابى مجاورا هيهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم بالحج و دخل و هو محرم (و خبر يونس بن يعقوب) قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام من اى المسجد أحرم يوم التروية، فقال عليه السلام من اى المسجد شئت، و ذلك لضعف ظهور قوله عليه السلام فى الخبر الأخير: من اى المسجد شئت فى غير المساجد الموجودة فى مكة فإن السؤال فيه هو من اى المساجد من مساجد مكة لا من خارجها و اما الخبر المتضمن لإحرام الإمام عليه السلام من ذات عرق فاما محمول على تقيه الامام من هؤلاء الذين خرج يتلقاهم أو ان المراد من إحرامه بالحج هو إحرامه لعمرة التمتع فإنه كان مجاورا بمكة و لعله جاء إلى مكة قبل أشهر الحج فدخل ذلك الزمان بعمرة مفردة، و اما ان نقل هذه القصة كيف يكون جوابا للسائل حيث سئل عمن يخرج من مكة بعد ان دخلها متمتعا ثم يدخلها فى الشهر الذى خرج منه، فالجواب ان الامام عليه السلام علمه كيف يصنع بان يحرم بنيه عمره التمتع من الميقات ثم يدخل مكة (و كيف كان) فالخبر لا يقاوم ما عليه الأصحاب من عدم جواز إحرام حج التمتع من غير مكة اختيارا (الأمر الثانى) يكفى الإحرام للحج من اى موضع من مواضع مكة سواء كان من سككها أو محل اقامه الحاج أو مسجد من مساجدها و ذلك للإجماع على عدم وجوبه من المسجد الحرام خاصة و لدلالة خبر عمرو بن حريث المذكور فى الأمر السابق على جواز الإحرام من رحله أو من الطريق أى سكة من سكك مكة و خبر يونس بن يعقوب حيث قال من اى المسجد شئت.

(الأمر الثالث) الأفضل ان يكون الإحرام فى المسجد و يدل عليه صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى الأمر السابق: و استدل أيضا فى الجواهر المسجد الحرام أشرف الأماكن و لاستحباب الإحرام عقيب الصلاة التى فى المسجد أفضل الى غير ذلك من المرجحات التى تكفى فى وجه الأفضلية مضافا الى ما فى المدارك و الحدائق من حصول الاتفاق على ذلك.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف فى ان اى موضع من المسجد الحرام يكون الإحرام فيه أفضل فقال فى الشرائع و أفضله المقام و ظاهره أفضليته مطلقا حتى بالنسبة إلى الحجر (و يستدل له) بخبر عمر بن يزيد إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام و ان كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك (و عن الصدوقين)

أفضلية المقام و الحجر كليهما عما عداهما من مواضع المسجد و اشتراكهما فى الفضل الموجب للتخيير بينهما (و يستدل له) بخبر معاوية بن عمار المتقدم الذى فيه ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر، حيث انه يدل على اشتراكهما فى الفضيلة (و عن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥٢

النافع و الغنية و الجامع و التحرير و المنتهى و التذكرة و الدروس و موضع من القواعد التخيير بين المقام و تحت الميزاب و فى كشف اللثام ان المعنى واحد، و نظره الى ان الميزاب واقع فى الحجر، و المحكى عن الإرشاد و التلخيص و التبصرة الاقتصار على ذكر الميزاب من دون ذكر المقام، الدال على أفضليته من المقام، قال فى الجواهر و لم نعثر له على شاهد يقتضى فضله على المقام.

(الأمر الخامس) لو تعذر الإحرام من مكة أحرم مما يتمكن و قد ادعى عليه الإجماع و يتحقق التعذر بتعذر الوصول إلى مكة ابتداء لضيق وقت أو مصادفة مانع فى الطريق أو نسيان الإحرام فى مكة و الخروج الى عرفات و عدم إمكان الرجوع بضيق الوقت و نحوه، و يدل على كفاية الإحرام مما يتمكن صحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكره و هو بعرفات ما حاله، قال عليه السلام يقول اللهم على كتابك و سنه نبيك فقدتم إحرامه فإن جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقدتم حجه، و مورده و ان كان فى النسيان لكن المستفاد منه مطلق العذر مضافا الى الإجماع على عدم الفضل.

(الأمر السادس) لو أحرم من غير مكة اختيارا عامدا عالما بطل إحرامه فإن أمكن تداركه و تجديده من مكة فهو، و إلا بطل حجه لعدم توافق ما اتى به مع ما هو المأمور به لكون الغرض تعلق بالإحرام لحج التمتع من بطن مكة و لم يأت به قال فى الشرائع لو أحرم بحج التمتع من غير مكة لم يجزئه و لو دخل مكة بإحرام على الأشبه، و ربما يترائى من عبارته وجود مخالف فى الحكم المذكور، و لكن العارف ببناء المحقق فى تعابيره يعلم ان قوله (الأشبه) ربما يكون إشارة إلى خلاف فى المسألة من غير أصحابنا فعن احمد بن حنبل القول بالإحرام من الميقات و عن الشافعى جواز ذلك له و الا فصريح التذكرة و المنتهى- على ما فى الجواهر- نسبه الحكم بوجوب تجديد الإحرام من مكة إلى علمائنا، و عليه فمجرد دخول مكة بإحرامه الواقع خارجها غير كاف فى صحة حجة بل لا بد له من تجديد إحرامه فى مكة.

(الأمر السابع) لو أحرم من غير مكة نسيانا وجب العود إليها و تجديده فيها مع الإمكان و مع عدمه يجدده فيما يتمكن، اما وجوب عوده إلى مكة للإحرام منها فلان ما أوقعه أولا فى غيرها لم يكن موافقا مع المأمور به فهو فاسد و النسيان لا يكون عذرا لرفع الحكم الوضعى، و اما تجديده فيما يتمكن مع عدم إمكان العود إلى مكة فلصحيح على بن جعفر المتقدم فى الأمر- الخامس، و مع الجهل بذلك ففى كون الجاهل به اى بالحكم كالناسى أو كالعامد وجهان، ظاهر إطلاق عبارة الشرائع المتقدمة فى الأمر السابق هو الأخير و عليه بنائهم فى سائر المقامات حيث ان الجهل بالحكم ليس عذرا عندهم لكن الأقوى فى المقام كون الجاهل بالحكم كالناسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥٣

لتظافر الاخبار بعذرة إذا أخر الإحرام عن سائر المواقيت ففى خبر زرارة عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الوقت (أى إلى الميقات) و هى لا تصلى فجهلوا ان مثلها ينبغى ان تحرم فمضوا بها كما هى حتى قدموا مكة و هى طامث حلال فسئلوا بعض الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه و كانت إذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا أبا جعفر (يعنى الباقر عليه السلام) فقال تحرم من مكانها و قد علم الله نيتها، و مثله غيره و هو كثير و هى و ان كانت فى مورد الجهل بوجوب الإحرام

من ميقات عمره التمتع الا ان احتمال (الفرق بينه و بين المقام فى غاية البعد سيما مع قوله عليه السلام: قد علم الله نيتها، و الله العالم.

(الخامس) ربما يقال انه يشترط فيه ان يكون مجموع عمرته و حجه من واحد و عن واحد فلو استوجر اثنان لحج التمتع عن ميت أحدهما لعمرته و الأخر لحجة لم يجز عنه و كذا لو حج شخص و جعل عمرته عن شخص و حجه عن أخر لم يصح و لكنه محل تأمل بل ربما يظهر من خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام صحة الثانى حيث قال سئلته عن رجل يحج عن أبيه أ يتمتع قال عليه السلام المتعة له و الحج عن أبيه.

قال فى الجواهر و ظاهر الأصحاب عدم اشتراط أمر أخر غير الشرائط الأربعة أو الثلاثة فى حج التمتع لكن عن بعض الشافعية اشتراط أمر أخر و هو كون الحج و العمرة و عن شخص واحد فلو أوقع المتمتع الحج عن شخص و العمرة عن شخص أخر تبرعا مثلا لم يصح و يمكن ان يكون عدم ذكر أصحابنا لذلك اتكالا على معلوميته و ذلك كون التمتع عملا واحدا عندهم و لا وجه لتبعيض العمل الواحد فهو فى الحقيقة مستفاد من كون حج التمتع قسما مستقلا و يمكن ان لا يكون ذلك شرطا عندهم لعدم الدليل على الوحدة المزبورة التى تكون العمرة كالركعة الاولى من صلاة الصبح و الا لم تصح عمرته مع اتفاق العارض عن فعل الحج الى ان فات بل المراد اتصاله بها و إيجاب إردافه بها مع التمكن، و حينئذ فلا مانع من التبرع بعمرته عن شخص و حجه عن شخص أخر لإطلاق الأدلة بل لعل خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام دال عليه قال سئلته عن رجل يحج عن أبيه أ يتمتع قال نعم المتعة له و الحج عن أبيه، و اما الوقوع عن شخص واحد فلم أجد فى كلام احد التعرض له بمعنى انه لو فرض التزامه بحج التمتع بنذر و شبهه فاعتمر عمرته و مات مثلا فهل يجزى نيابة أحد عنه مثلا بحج من مكة و ان كان الذى يقوى عدم الاجزاء ان لم يكن دليل خاص (انتهى كلام الجواهر).

(أقول) لا إشكال فى ان المستفاد مما يدل على تشريع التمتع و إدخال العمرة فى الحج و اشتباكها به هو كون عمرته و حجه من قبيل العمل الواحد و مقتضى ارتباطية اجزائه بعضها ببعض هو اعتبار صحة كل جزء منه بوجوده العينى و تحققه من المكلف و تأخره عما يتقدم عليه و تقدمه عما يتأخر عنه و حينئذ نقول عدم كون مجموع العمرة و الحج عن واحد اما يكون بان

استوجر شخصان لحج التمتع عن ميت مثلا- أحدهما لعمرته و الأخر لحجة فلا يخلو الاجيران اما ان يأتى كل منهما بنفس ما استوجر للإتيان به فقط فيأتى الأجير لإتيان العمرة بالعمرة فقط من دون تعقبها بالحج و يأتى الأجير للحج بالحج فقط من دون تقدم العمرة عليه و اما ان يأتى كل منها بحج التمتع بجزئيه لكن يأتى كل منها بالجزء الذى استوجر عليه بنية المنوب عنه و يأتى بالجزء الأخر لنفسه (فعلى الأول) لا ينبغى التأمل فى بطلانه لأن إتيان كل من الأجيرين بما استوجر عليه كإتيان أجيرين لصلاة الصبح مثلا عن ميت أحدهما لركعتها الاولى و الأخر للثانية فأتى كل منهما بنفس ما استوجر لإتيانه من غير ان يضم إليه ركعة أخرى و لو لنفسه (و على الثانى) فاصل العمل من كل منهما و ان كان صحيحا لكن أدلة جواز النيابة و الاستنابة لا إطلاق لها يشمل مثل الفرض مع كون الأصل الاولى فى النيابة هو عدم الجواز (و مما ذكرنا يظهر) بطلان ما إذا حج شخص بحج التمتع و نوى فى عمرته النيابة عن شخص و فى حجه النيابة عن شخص أخر فإنه و ان كان كل من عمرته و حجه من التمتع صادرا عن شخص واحد الا ان المعهود من النيابة ليس كذلك كما ان المصلى ركعتين لا يصح له النيابة بركعة منها عن شخص و بالأخرى عن شخص أخر الا على نحو إهداء الثواب فى العمل المندوب.

و اما خبر محمد بن مسلم المذكور فى المتن فلا ظهور له فى الجواز لاحتمال ان يكون المراد من كون التمتع للمباشر و الحج عن أبيه ان التمتع بالتحلل من الإحرام بعد العمرة و الانتفاع بما حرم عليه بالإحرام للمباشر و ثواب حج التمتع و عمرته لأبيه و

تبرء ذمه أبيه ان كانت مشغولة، و يؤيده عدم إطلاق التمتع على عمره التمتع خاصة حتى يقال ان المعنى تقسيم العمرة و الحج بينه و بين أبيه (و لعله لذلك) عبر فى المتن بقوله بل ربما يظهر (إلخ) و لم يجزم بظهور الخبر فى ذلك.

[مسألة (٢) المشهور انه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان يأتى بالحج]

مسألة (٢) المشهور انه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره التمتع قبل ان يأتى بالحج فإنه ان أراد ذلك عليه ان يحرم بالحج محرما به و ان خرج محلا و رجع بعد شهر فعليه ان يحرم بالعمرة و ذلك لجملة من الاخبار الناهية عن الخروج و الدالة على انه مرتهن بالحج و الدالة على انه لو أراد الخروج خرج ملبيا بالحج و الدالة على انه لو خرج محلا فان رجع فى شهره دخل محلا و ان رجع فى غير شهره دخل محرما و الأقوى عدم حرمه الخروج و جوازه محلا حملا للاخبار على الكراهة كما عن ابن إدريس رحمه الله و جماعه أخرى بقرينة التعبير بلا أحب فى بعض تلك الاخبار و قوله (ع) فى مرسله الصدوق (قده) إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج و نحوه الرضوى بل و قوله (ع) فى مرسل ابان و لا يتجاوز الا على قدر ما لا تفوته عرفه إذ هو و ان كان بعد قوله فيخرج محرما الا انه يمكن ان يستفاد منه ان المدار فوت الحج و عدمه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥٥

بل يمكن ان يقال ان المنساق من جميع الأخبار المانعة ان ذلك للتحفظ عن عدم ادراك الحج و فوته لكون الخروج فى معرض ذلك و على هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضا مع علمه بعدم فوات الحج منه نعم لا يجوز الخروج لأبنية العود أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج ثم الظاهر ان الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه بعد شهر انما هو من جهة ان لكل شهر عمره لا ان يكون ذلك تعبدا أو لفساد عمرته السابقة أو لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة بل هو صريح خبر إسحاق بن عمار قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يحيى فيقضى متعته ثم تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المنازل قال (ع) يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج (إلخ) و حينئذ فيكون الحكم بالإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب لأن العمرة التى هى وظيفة كل شهر ليست واجبة لكن فى جمله من الاخبار كون المدار على لان العمرة التى هى وظيفة كل شهر ليست واجبة لكن فى جملة من الاخبار كون المدار على الدخول فى شهر الخروج أو بعده كصحيحتى حماد و حفص البخترى و مرسله الصدوق و الرضوى و ظاهرها الوجوب الا ان تحمل على الغالب من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل لكنه بعيد فلا يترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول فى غير شهر الخروج بل القدر المتيقن من جواز الدخول محلا صوره كونه قبل مضى شهر من الإهلال اى الشروع فى إحرام العمرة و الإحلال منها و من حين الخروج إذا لاحتمالات فى الشهر ثلاثة: ثلاثون يوما من حين الإهلال و ثلاثون يوما من حين الإحلال بمقتضى خبر إسحاق بن عمار و ثلاثون من حين الخروج بمقتضى هذه الاخبار بل من حيث احتمال كون المراد من الشهر فى الاخبار هنا و الاخبار الدالة على ان لكل شهر عمرة الأشهر الاثنى عشر المعروفة لا يمضى ثلاثين يوما و لازم ذلك انه إذا كانت عمرته فى أخر شهر من هذه المشهور فخرج و دخل فى شهر أخر ان يكون عليه عمرة و الأولى مراعاة الاحتياط من هذه الجهة أيضا و ظهر مما ذكرنا ان الاحتمالات ستة: كون المدار على الإهلال أو الإحلال أو الخروج و على التقادير فالشهر اما بمعنى ثلاثين يوما أو أحدا لأشهر المعروفة و على اى حال إذا ترك الإحرام مع الدخول فى شهر أخر و قلنا بحرمته لا يكون موجبا لبطلان عمرته السابقة فيصح حجه بعدها ثم ان عدم جواز الخروج على القول به انما هو فى غير حال الضرورة بل مطلق الحاجة و اما مع الضرورة أو الحاجة مع كون الإحرام بالحج غير ممكن أو حرجا عليه فلا اشكال فيه و أيضا الظاهر اختصاص

المنع على القول به بالخروج الى المواضع البعيدة فلا- بأس بالخروج الى فرسخ أو فرسخين بل يمكن ان يقال باختصاصه بالخروج الى خارج الحرم و ان كان الأحوط خلافه ثم ان الظاهر انه لا فرق في- المسألة بين الحج الواجب و المستحب فلو نوى التمتع مستحبا ثم اتى بعمرته يكون مرتهنا بالحج و يكون حاله في الخروج محرما أو محلا و الدخول كذلك كالحج الواجب، ثم ان سقوط وجوب الإحرام عمن خرج محلا و دخل قبل شهر مختص بما إذا اتى بعمرة بقصد التمتع و اما من

لم يكن سبق منه عمره فيلحقه حكم من دخل مكة في حرمة دخوله بغير الإحرام إلا مثل الحطاب و الحشاش و نحوهما و أيضا سقوطه إذا كان بعد العمرة قبل شهر انما هو على وجه الرخصة بناء على ما هو الأقوى من عدم اشتراط فصل شهر بين العمرتين فيجوز الدخول بإحرام قبل الشهر أيضا ثم إذا دخل بإحرام فهل عمره التمتع هي العمرة الأولى أو الأخيرة مقتضى حسنه حماد انها الأخيرة المتصلة بالحج و عليه لا يجب طواف النساء فيها و هل يجب حينئذ في الأولى أولا وجهان أقواهما نعم، و الأحوط الإتيان بطواف مردد بين كونه للأولى أو الثانية ثم الظاهر انه لا إشكال في جواز الخروج في أثناء عمرة التمتع قبل الإحلال منها.

في هذه المسألة أمور (الأول) وقع الخلاف في حكم خروج المتمتع عن مكة بعد إتمام العمرة و قبل الإتيان بالحج فالمشهور كما نسب إليهم في المدارك عدم جوازه الا على وجه لا يفتقر الى تجديد عمرة بأن يخرج منها محرما أو يرجع قبل شهر إذا خرج محلا- و المحكي عن نهاية الشيخ و جماعة إطلاق المنع من الخروج، قال الشهيد في الدروس و لعلهم أرادوا الخروج المحوج إلى عمرة أخرى كما قال في المبسوط أو الخروج لا بنية العود، و عن الحلي (قده) انه لا يحرم ذلك مطلقا بل يكره و عن الشيخ في التهذيب انه لا ينبغي للمتمتع بالعمرة إلى الحج ان يخرج من مكة قبل ان يقضى مناسكه كلها إلا لضرورة فإن اضطر الى الخروج خرج الى حيث لا يفوته الحج و يخرج محرما فإن أمكنه الرجوع الى مكة و إلا مضى الى عرفات و استظهر في المدارك ان مراد الشيخ من كلمه لا- ينبغي التحريم قال و مقتضاه عدم جواز الخروج بعد قضاء عمرته الا محرما، هذا ما وصل إلينا من الأقوال في المسألة.

و استدل للاول و هو قول المشهور بأخبار كثيره و هي على طوائف (منها) ما يدل على النهي عن الخروج (كصحيح زرارة) المروي في التهذيب عن الباقر عليه السلام في- السؤال عن كيفية التمتع بالحج قال عليه السلام يأتي الوقت فيلبي بالحج فإذا اتى مكة طاف و سعى و أحل من كل شيء و هو محتبس و ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج (و خبر معاوية بن عمار) المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام في السؤال عن انهم يقولون في حجه التمتع حجة مكية و عمره عراقية قال عليه السلام كذبوا أو ليس هو مرتبطا بالحج منها حتى يقضي حجه و الظاهر ان المخالفين كانوا يطعنون علينا في ذلك بان حج التمتع ليس إلا عمرة مفردة و حجة إفرادية فأجاب الإمام عليه السلام بهذا الجواب (و منها) ما يدل على انه مرتهن و محتبس بالحج كمرسل موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا انه سئل أبا جعفر عليه السلام في عشر من شوال فقال اني أريد ان أفرد عمرة هذا الشهر فقال عليه السلام أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان المدينة منزلي و مكة منزلي ولي بينهما أهل و بينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة و احتاج الى الخروج إليها فقال تخرج حلالا و

ترجع حلالا- الى الحج (قال في الوسائل) و كونه مرتهنا بالحج بمعنى انه واجب (و صحيح زرارة) المتقدم الذي فيه: و هو محتبس اي مقيد بقيد وجوب الحج و ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج و يجعل نفسه طلقا عما جعل عليه بإحرام عمرة التمتع (و منها) ما يدل على انه لو خرج خرج. ملبيا بالحج الى محرما بالحج كخبر علي بن جعفر المروي في قرب الاسناد عن الكاظم عليه السلام في السؤال عن رجل قدم متمتعا ثم أحل يوم التروية إله ان يخرج قال لا يخرج حتى يحرم بالحج و لا يجاوز

الطائف و شبهها (و خبره الأخر) عنه عليه السلام فى السؤال عن رجل قدم مكة متمتعا فأحل أ يرجع، قال عليه السلام لا يرجع حتى يحرم بالحج و لا يجاوز الطائف و شبهها مخافة ان لا يدرك الحج فإن أحب ان يرجع الى مكة رجع و ان خاف ان يفوته الحج مضى على وجهه الى عرفات (صحيح حماد بن عيسى) المروى فى الكافى عن الصادق عليها السلام: من دخل مكة متمتعا فى أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت حاجة الى عسفان أو الى الطائف أو الى ذات عرق خرج محرما و ملبيا بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع الى مكة رجع محرما و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قلت فان جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام ثم رجع فى ابان الحج فيدخلها محرما أو بغير إحرام قال ان رجع فى شهره دخل مكة بغير إحرام و ان دخل فى غير الشهر دخل محرما قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعته الأولى أو الأخيرة قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هى المحتبس بها التى وصلت بحجته، قلت فما الفرق بين المفردة و عمرته المتعة إذا دخل فى أشهر الحج قال أحرم بالحج و هو ينوى العمرة ثم أحل منها و ليس عليه دم و لم يكن محتبسا لانه لا يكون ينوى الحج، و غير ذلك من الاخبار (و منها) ما يدل على انه لو خرج محلا فان رجع فى شهره دخل محلا و ان رجع فى غير شهره دخل محرما كصحيح حماد المتقدم (و موثق إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام فى السؤال عن المتمتع يجيء فيقضى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المعادن قال عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج، قلت دخل فى الشهر الذى خرج فيه قال عليه السلام كان ابى مجاورا هاهنا فخرج يتقلى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج.

و هذه الاخبار- كما ترى- ظاهره فيما ذهب اليه المشهور من حرمه الخروج عن مكة بعد الفراغ عن عمره التمتع قبل ان يأتى بالحج، لكن المحكى عن الحلى و الشيخ فى موضع من النهاية و المبسوط و المحقق فى النافع و العلامة فى المنتهى و التذكرة و موضع من التحرير هو الجواز مع الكراهة و وافقهم فى المتن لوجوه (منها) التعبير فى بعض الاخبار بلا حب الظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٥٨

فى الكراهة (ففى صحيح الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى السؤال عن- الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال عليه السلام يهل بالحج من مكة و ما أحب ان يخرج منها الا محرما و لا يتجاوز الطائف انها قريبة من مكة (و منها) ما يستفاد منه ان السبب للنهى عن الخروج هو الخوف عن فوت الحج بالخروج حيث انه لا يعلم ما الله تعالى صانع به فى سفره (ففى مرسل الصدوق) فى الفقيه إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج (و فى كتاب الفقه الرضوى) فإن أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج فان علم و خرج ثم رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل مكة محلا- و ان رجع فى غير ذلك دخلها محرما (و مرسل ابان بن عثمان) عمن أخبره عن الصادق عليه السلام المروى فى الكافى قال المتمتع محتبس لا يحرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يأبق غلامه أو تضل راحلته فيخرج محرما و لا يجاوز الا على ما لا تفوته عرفه.

و هذه الاخبار تدل على جواز الخروج فيما إذا علم انه لا يفوته الحج (و منها) دعوى ان المنساق من جميع الأخبار المانعة حتى مثل صحيح زرارة و صحيح معاوية بن عمار الظاهرين فى الإطلاق ان المنع عن الخروج لأجل التحفظ عن فوت الحج لكون الخروج من مكة فى معرض ذلك فعلى هذا فمع العلم بعدم فوت الحج لا مانع من الخروج و لا كراهة فيه لقصور الأخبار المانعة عن الدلالة على المنع، هذا ملخص مراده (قده) لكن خبر الحلبى يدل على كراهة الخروج الى ما يقرب مكة و لا يدل على الجواز على كراهية فى أزيد منه و مرسل الفقيه ضعيف لا يقاوم ظهور الأخبار المانعة فى التحريم لكى تحمل بسبب المرسل

على صوره عدم الاطمئنان بإدراک الحج، و فقه الرضا لا يكون حجة إلا ما علم باستناده الى الامام مع عدم الاعراض عن العمل به فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة فى التحريم (و كيف كان) فلا إشكال فى عدم جواز الخروج لا بنية العود أو مع العلم بفوت الحج بل و مع مجرد خوف فوته بل و مع عدم العلم بإدراک الحج و لو مع نية العود.
(الأمر الثانى) هل الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه إلى مكة بعد شهر مع خروجه منها بغير إحرام لأجل ان لكل شهر عمرة و ان الفصل بين العمرتين لا بد من ان يكون بشهر أو ان ذلک للتعبد أو لفساد عمرته السابقة بواسطة الفصل بينها و بين للحج بالخروج من مكة أو لأجل وجوب الإحرام لدخول مكة (وجوه) اختار فى المتن الأول لتصريح ما فى خبر إسحاق بن عماد المذكور فى المتن اعنى قوله عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمره، مع بعد التعبد فى الأمر به و عدم ما يوجب فساد العمرة السابقة التى اتى

بها بنيه التمتع و ان أمكن ان يكون لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة إذا كان بعد شهر من إحرامه و يترتب على ذلک استحباب إحرامه إذا دخل بعد شهر لكون العمرة التى هى وظيفة كل شهر مستحبة لا واجبة إذ قد تقدم فى أول فصل العمرة انها كالحج واجبة فى العمرة مرة واحدة و انه يكفى عنها عمرة التمتع (و يمكن منع صراحة هذا الخبر) فى كون الإحرام لأجل ان لكل شهر عمرة لما عرفت من إمكان كون العمرة واجبة لدخول مكة فالخبر يدل على وجوب الإحرام إذا كان الدخول بعد الشهر الأول لأجل وجوب العمرة لدخول مكة (نعم) يدل على عدم وجوبه إذا كان الدخول قبل مضى الشهر و لا بأس به، و علل الإحرام بالعمرة فيما إذا دخل فى غير شهر التمتع بان لكل شهر عمره و جعل العمرة من وظائف كل شهر علة لعدم نفى وجوب العمرة لدخول مكة و ليس فى هذا دلالة على عدم وجوبها إذا دخل مكة فى غير الشهر الذى تمتع بالعمرة فيه.
لكن فى جملة من الاخبار كون المراد على الدخول فى شهر الخروج أو فى الشهر بعده و عليه فلا يمكن جعل علة الإحرام فيما إذا دخل بعد شهر الخروج كون العمرة وظيفة فى كل شهر و ذلک لإمكان الفصل بين الخروج و بين العمرة المتمتع بها بشهر أو أزيد فيكون خروجه بعد الاعتمار بشهر اللهم الا ان يحمل على الغالب من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل إذ يصح التعليل حينئذ بكون العمرة وظيفة فى كل شهر لكنه بعيد لمنع عليه خروج الخارج عن مكة بعد عمرته المتمتع بها من غير فصل و عدم قرينه على الحمل على ذلک لو سلم غلبته و عدم صحة الحمل إذا لم يكن قرينة عليه (ففى صحيح حماد المتقدم) قال عليه السلام ان رجع فى شهره دخل مكة بغير إحرام و ان دخل فى غير الشهر دخل محرما بناء على ان يكون الضمير المجرور فى قوله فى شهره راجعا الى الشهر الذى خرج فيه من مكة و لكنه لا ظهور فى إرجاعه إليه لاحتمال كونه راجعا الى شهر التمتع فيتحد مع خبر إسحاق بن عمار و مرسل حفص و ابان عن الصادق عليه السلام فى الرجل يخرج فى الحاجة من الحرم، قال عليه السلام ان رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير إحرام و ان دخل فى غيره دخل بإحرام (و مرسل الصدوق) فى الفقيه إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلک لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج و ان علم و خرج و عاد فى الشهر الذى خرج دخل مكة محلا و ان دخلها فى غير ذلک الشهر دخلها محرما و هذان الخبران يدلان على ان المدار فى الإحرام للدخول على كون الدخول بعد شهر من الخروج لا بعد شهر من التمتع بالعمرة لكنهما ضعيفان مرسلان لا يقاومان للمعارضة مع خبر إسحاق بن عمار لو تمت دلالته على كون العبرة بالدخول بعد شهر من التمتع بالعمرة (و كيف كان) فدعوى استحباب الإحرام للدخول بعد شهر من- التمتع لكونه للعمرة المستحبة فى كل شهر ليست على ما ينبغى مع أنها متوقفة على كون الفصل بين

العمرتين بالشهر و عدم مشروعية تكرارها بالأقل من الشهر و هو ممنوع و ان الحق استحباب الإتيان بها فى كل يوم كما تقدم فى أخر فصل أقسام العمرة.

(الأمر الثالث) لا اشكال و لا خلاف فى ان من دخل مكة يجب عليه الإحرام لدخولها الا من دخلها بعد الإحرام قبل شهر و انما الخلاف فى المراد من الشهر هل هو ثلاثون يوما و لو على وجه التلفيق أو الشهر الهلالى، و فى مبدئه هل هو الإهلال اى التلبس بالإحرام أو الإحلال اى الخروج عن الإحرام أو الخروج عن الشهر الذى اعتمر فيه (اما الخلاف فى المراد من الشهر) فالمشهور انه الشهر الهلالى أو ثلاثون يوما على وجه التلفيق و ذلك لحمل الشهر فى الموارد التى ثبت له حكم شرعى على مقداره و لو بالتلفيق مثل العدة و صوم التتابع فى الكفارات و مدة الحمل فى طرفه الأقل و الأكثر و أيام الرضاع اعنى الحولين الكاملين و مده الإجارة و نحوها فى العقود و أبواب المعاملات، حيث ان المراد من الشهر فى الجميع هو الشهر الهلالى و لو التلفيقى منه (و المختار عند بعض الأصحاب هنا) هو الشهر الهلالى لا التلفيقى منه لانصراف إطلاق الشهر اليه، و إطلاقه على مطلق الشهر و لو التلفيقى منه بمعنى مقدار الشهر انما هو لقيام الدليل فى الموارد، بل ظاهر بعض النصوص هيهنا هو اراده غير التلفيقى (ففى موثق إسحاق بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال السنة اثنى عشر شهرا يعتبر لكل شهر عمرة (و خبر على بن أبى حمزة) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فى السنه المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع قال عليه السلام إذا دخل فليدخل ملبيا و إذا خرج فليخرج محلا قال و لكل شهر عمرة (الحديث) و مثله الخبر الأخر المنقول عن الصادق عليه السلام، و هذا الوجه قواه سيد مشايخنا (قده) فيما علقه هنا على الكتاب حيث قال و هذا احتمال قوى جدا و ان قل القائل به (انتهى) و لازم ذلك- كما ذكره فى المتن- انه إذا كانت عمرته فى أخر الشهر الهلالى فخرج و دخل فى أول الشهر الذى بعده يكون عليه عمرة ثانيه، و اكتفى فى المتن بذكر الاحتمالين و لم يرجح احد الطرفين، و الاحتياط يقتضى فى موارد الشك الدخول محرما و الخروج من الإحرام بعمرة مفردة.

و اما الخلاف فى مبدء الشهر و انه هل هو الإحرام للعمرة السابقة أو الإحلال منها أو- الخروج من مكة فالمحكى عن المقنعة للمفيد و نهاية الشيخ (قدس سرهما) هو الأخير و هو ظاهر المحقق (قده) فى النافع حيث قال و لو خرج بعد إحرامه ثم عاد فى شهر خروجه اجزء و ان عاد فى غيره أحرم ثانيا حيث ان ظاهر التعبير بقوله (شهر خروجه) هو كون مبدء الشهر هو الخروج و المنسوب الى المحقق فى الشرائع هو كون المبدء الإتيان بالعمرة فيتردد الأمر بناء على هذا بين كون المبدء هو الشروع فى العمرة بالإحرام أو باختتامها بالتحلل منها (و استدل لكون المبدء هو الخروج) بخبر حماد بن عيسى الذى فيه، ان رجع فى شهره دخل بغير إحرام و ان

دخل فى غير الشهر دخل محرما، الظاهر فى كونه شهر الخروج من مكة، و مرسل حفص و ابان بن عثمان الذى فيه ان رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير إحرام و ان دخل فى غيره دخل بإحرام، و هذا صريح فى كون المدار على شهر الخروج (و استدل لكون المبدء هو الإتيان بالعمرة) بخبر إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام الذى فيه قوله عليه السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه لان لكل شهر عمره (و عليه فهل المعتبر) كون الشهر من حين الإهلال أو من حين الإحلال و بعبارة أخرى هل المبدء هو الشروع فى العمرة أو اختتامه بالتحلل بالتقصير (قال فى المسالك) إشكال منشأه إطلاق النصوص و احتمالها الأمرين معا و اعتبار الثانى أقوى (انتهى).

(أقول) بل الأقوى هو الأول لأن الشهر الذى تمتع فيه انما يصح التعبير به إذا وقع شىء من العمرة فيه و مع كون مبدء الشهر هو التحلل منها يمكن ان تقع العمرة بتمامها فى غير شهر الإحلال، فشهر الإحلال لا يكون شهر التمتع بالعمرة دائما بخلاف ما إذا

جعل المدار على الإهلال لوقوع التمتع بالعمرة فى شهر التمتع دائما (و كيف كان) فمقتضى خبر حماد و إسحاق عدم وجوب الإحرام إذا كان الدخول قبل مضى شهر من الإهلال لأن يكون قبل مضى شهر من الخروج أيضا كما انهما معا يقتضيان وجوب الإحرام إذا كان الدخول بعد مضى شهر من الخروج لانه لا محالة يكون بعد مضى الأزيد من الشهر عن الإهلال قطعا، و يتعارضان فيما إذا كان الدخول بعد مضى شهر من الإهلال و قبل مضى شهر من الخروج حيث ان مقتضى خبر حماد هو عدم وجوب الإحرام حينئذ لأن الدخول يكون قبل مضى شهر من الخروج و مقتضى خبر إسحاق هو وجوبه لان الدخول يكون بعد مضى شهر من الإهلال بعمرة التمتع فقد يقال فى وجه الجمع بينهما بتقييد إطلاق خبر حماد بخبر إسحاق، و قد يقال بلزوم الأخذ بخبر حماد و طرح خبر إسحاق لكونه قاصرا من حيث السند و احتاط المصنف (قده) بجعل المدار فى ترك الإحرام على عدم مضى الشهر من الإهلال و فيما مضى منه يأتى بالإحرام و ان لم يمض الشهر من الإحلال عنه و كال الدخول فى شهر الخروج و لا بأس به، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الرابع) إذا ترك الإحرام فيما إذا كان الدخول فى شهر أخر فمع استحباب الإحرام إذا قلنا بكون اعتبار مضى الشهر فى الإتيان لأجل تخلل الفصل بين العمرتين كما ذهب اليه المصنف (قده) فلا إشكال فى صحة حجه تمتعا بعد الدخول لعدم ما يوجب مانعية الخروج من مكة و دخوله فيها بلا إحرام عن صحته، و هذا ظاهر، و مع حرمه الدخول بلا إحرام ففى كونه موجبا لبطلان عمرته السابقة فلا يصح معها حجه تمتعا و عدمه (وجهان) صريح المتن هو الأخير و كأنه (قده) أخذه من الجواهر إذ فيه تقويه ذلك مع نوع من التردد، قال (قده) ليس فى كلماتهم تعرض لما لو رجع حلالا بعد شهر و لو اثما فهل له الإحرام بالحج ثانيا على عمرته الأولى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۶۲

أو انها بطلت التمتع بالخروج شهرا لكن الذى يقوى فى النظر الأول لعدم الدليل على فسادها.

(أقول) قد ثبت فى الأصول ان الأصل فى باب الأوامر و النواهى هو النفسية بمعنى دلالة الأمر على مطلوبية فعل متعلقة فى حد نفسه لا لأجل دخله فى مطلوب أخر و دلالة النهى على مطلوبية ترك متعلقة كذلك و ان الأصل فى باب الأوامر و النواهى المتعلقة الى المركبات المشتملة على الاجزاء و الشرائط و الموانع هو الغيرية و ان المستفاد من الأمر بها دخل متعلق الأمر فى- مطلوب أخر جزء أو شرطا مع التفاوت فيما بينهما ثبوتا و إثباتا و كذا المفهوم من النهى دخل عدم متعلقة فى مطلوب أخر و تقييد ذلك المطلوب بعدم كونه مع متعلق النهى فالأصل فى الأمر و النهى الغيريين هو الشرطية و المانعية، و حينئذ فمرجع البحث عن بطلان التمتع عند الرجوع الى مكة محلا بعد شهرا و عدمه إلى شرطية اتصال عمره التمتع بحجه بمعنى عدم الفصل بينهما بالخروج من مكة إلا محرما بالحج، فلو خرج محلا بطلت عمرته لفقدان شرط صحتها و احتاج الى استيناف عمرة التمتع إذا رجع إليها و الا وقع حجه مفردا، أو عدم شرطيته فى صحة التمتع و ان الرجوع الى مكة محلا محرم بالحرمة التكليفية محضا من دون انتزاع حكم وضعى منها، و يترتب على الأول بطلان الحج تمتعا لانتفاء شرط صحته و هو عدم الخروج من مكة محلا، و على الثانى صحته لعدم الإخلال بما يوجب صحته و ان اثم فى ترك الإحرام عند دخوله مكة (و ما فى الجواهر) من عدم الدليل على فسادها ناظر الى عدم استفادة الشرطية من الأمر بالإحرام بالحج عند الخروج من مكة (و لعل الأقوى بالنظر) هو الأخير لما قلنا من ان الأصل فى الأوامر و النواهى الغيرية دخل متعلهما وجود أو عدم فى شىء أخر، و يمكن الاستدلال فى ذلك بما فى خبر حماد بن عيسى المتقدم، و فيه: قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعته، الأولى أو الأخيرة، قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هى المحتبس بها التى وصلت بحجته فإنه يدل على اعتبار وصل عمره التمتع بحجه و الا احتاج الى عمرة أخرى، و هذا عندى قوى لكن صاحب الجواهر قوى صحة الحج تمتعا إذا دخل بلا إحرام للعمرة و كفاية العمرة الاولى و عليه

المصنف (قده) و لا يخفى ما فيه.
(الأمر الخامس) ما ذكر من حرمه الخروج من مكة إلا محرما بالحج على تقدير القول بها انما يختص بما إذا لم تكن ضرورة فى الخروج و اما معها بل مع الحاجة اليه و لو لم تصل الى حد الضرورة فيجوز الخروج بلا إحرام للحج إذا كان الإحرام به غير ممكن أو كان حرجيا لطول زمانه لأجل بعد المسافة التى يحتاج الى طيها وفاقا لما فى كشف اللثام و غيره، و يستدل له بعموم دليل نفى الحرج و الضرر لكن دليل نفى الحرج و الضرر لا تثبت الا الجواز لا الصحة فالأولى الاستدلال للصحة بخبر إسحاق المتقدم الذى فيه فى السؤال عن المتمتع يحيى فيقصى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المعادن قال عليه

السلام يرجع الى مكة بعمرة ان كان فى غير الشهر الذى تمتع فيه (إلخ) و دلالته على كون خروجه من مكة محلا من غير ان يحرم بالحج واضحة، و كذا دلالته على صحة تمتعه إذا رجع و دخل مكة قبل مضى شهر محلا أو بعد مضيه محرما بعمرة، فلا ينبغى الإشكال فى الحكم المذكور.
(الأمر السادس) هل المنع من الخروج يختص بالخروج الى المواضع البعيدة فلا يشمل الخروج الى ما يقرب من مكة أو يعم الجميع (وجهان) المستفاد من غير واحد من الأخبار الأول ففى صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يرى الخروج إلى الطائف، قال عليه السلام يهل بالحج من مكة، و ما أحب ان يخرج منها الى محرما و لا يتجاوز الطائف انها قريبه من مكة (و فى خبر على بن جعفر) المروى فى قرب الاسناد:
و لا يجاوز الطائف و شبهها (و مقتضى إطلاق الخروج) فى بعض الاخبار هو الأخير ففى خبر زرارة عن الباقر عليه السلام و ليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج، و فى خبر معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام ثم لا يخرج حتى يقضيه (و الأقوى) هو الأول لكون ما فى صحيح الحلبى و خبر على بن جعفر مقيدا لإطلاق ما فى خبر زرارة و خبر ابن عمار و الظاهر إيكال القرب و البعد الى ما حدده فى الخبر من مثل الطائف، و يمكن إيكال ذلك الى العرف، و فى تعليق بعض مشايخنا فى المقام تحديد البعد بما كان بقدر مسافة التقصير، و لم يعلم وجهه.
(الأمر السابع) ظاهر إطلاق الاخبار المتقدمة المنع عن الخروج من مكة و لو لم يخرج من الحرم لكن مقتضى تقييد حرمه الدخول بغير إحرام بمن كان خارج الحرم هو تقييد حرمه الخروج أيضا بخارج الحرم كما قيدها جماعه بما إذا احتاج الدخول الى تجديد العمرة كما فى القواعد و غيره إذ الدخول المحتاج الى تجديد العمرة هو ما إذا كان من خارج الحرم و الا فمن فى الحرم لا يحتاج فى دخوله إلى مكة إلى الإحرام (قال فى المدارك) و الظاهر انه انما يجب الإحرام لدخول مكة إذا كان الدخول إليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة و لم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها دخل بغير إحرام (انتهى) و ظاهره المفروغية من ذلك و استدل فى الجواهر بان النصوص الدالة على حرمة مكة يراد بها ما يشمل حرمها؟ و لذا؟ ذكر فيها عدم تنفير الصيد و غيره مما هو من أحكام الحرم فمع فرض عدم الخروج عنه لا يجب عليه إحرام بخلاف ما لو خرج عنه ثم أراد الدخول بقصد الدخول فى مكة فإنه يجب عليه الإحرام حينئذ.
(الأمر الثامن) لا فرق فى الحكم بحرمة الخروج عن مكة بعد الفراغ من عمرة التمتع بين ان يكون الحج واجبا أو مندوبا و لا فى الواجب بين ان يكون حجة الإسلام أو مما وجب عليه بالنذر أو الإجارة و ذلك لإطلاق النهى مضافا الى ان الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه، بل فى المدارك انه يستفاد من إطلاق هذه الروايات ان من أكمل عمرة التمتع المندوب يجب عليه

الحج كما نص عليه الشيخ و جمع من الأصحاب و يؤيده قول النبى صلى الله عليه و آله دخلت العمرة فى الحج و يحتمل عدم الوجوب لأنهما نسكان متغايران، و هو ضعيف (انتهى) و مما يظهر منه المنع فى الحج المندوب مرسل موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا عن ابى جعفر عليه السلام، و قد تقدم فى الأمر الأول فى صدر هذه المسألة فان فيه ان له ضياعا و أموالا حول مكة و له منزل و أهل فى مكة و من البعيد ان يكون مثل هذا لم يأت قبل ذلك بالحج الواجب عليه فراجع الحديث، و إرساله لا يضر بعد اعتماد الأصحاب عليه.

(الأمر التاسع) ظاهر الأصحاب من غير خلاف يوجد منهم اعتبار سبق الإحرام فى الدخول محلا لو رجع قبل شهر قال المحقق (قده) فى الشرائع كل من دخل مكة وجب ان يكون محرما الا ان يكون دخوله بعد إحرامه قبل مضى شهر (انتهى) و لكن ظاهر هذه النصوص مثل خبر إسحاق بن عمار و خبر حماد بن عيسى عدم اعتباره لاطلاقهما (قال فى المدارك) ليس فى- الروايتين (يعنى الخبرين المذكورين) دلالة على ان الخروج وقع بعد إحرام سابق و المسألة قوية الإشكال (انتهى) و قال فى الجواهر ان تم إجماعا على اعتبار سبق الإحرام فذاك و الا أمكن النظر فيه للنصوص الدالة بإطلاقها على جواز الدخول حلالا إذا رجع قبل شهر سواء كان محرما سابقا بعمرة تمتع أو افراد أو حج أو لم يكن محرما أصلا، لكنه (قده) استشكل فيه بقوله نعم قد يقال يكفى الإعراض عنها خصوصا بعد عدم الجابر لسندها فيبقى عموم عدم جواز الدخول حلالا بحاله (انتهى) و ما أفاده أخيرا فى محله، و عليه فالأقوى اعتبار سبق الإحرام فالقاطنون فى مكة مثلا لو خرج منهم أحد إلى خارج الحرم وجب عليه الإحرام للدخول و ان عاد ليومه بل ظاهر المتن هو اختصاص سقوط وجوب الإحرام عمن خرج محلا و دخل قبل شهر بما إذا اتى بعمرة التمتع، و ظاهره عدم كفايه ما إذا اتى بعمرة مفردة أو إحرام حج لكنه ينبغى تقييده بما إذا كانت وظيفته التمتع و الا فيكفى الدخول محرما و لو للعمرة المفردة بناء على جواز الإتيان بها قبل حج القران أو الافراد، و الله العالم.

(الأمر العاشر) الظاهران سقوط الإحرام إذا كان بعد العمرة و كان دخوله قبل شهر انما هو على وجه الرخصة بمعنى انه يجوز له الإحرام للعمرة و دخول مكة به و الإتيان بالعمرة بناء على جواز الجمع بين العمرتين فى أقل من شهر واحد كما تقدم فى فصل العمرة بل قلنا ان الحق جواز الجمع بينهما فى يوم واحد بل إتيان الأزيد من عمرتين فى يوم واحد بما أمكن من الإتيان به و قد مر فى فصل العمرة.

(الأمر الحادى عشر) إذا دخل فى مكة بإحرام للعمرة فهل عمره التمتع هى العمرة الاولى و هذه الأخيرة هى العمرة المفردة أو بالعكس (وجهان) المصرح به فى عبارات غير واحد من الأصحاب كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد هو الأخير، و عن كشف اللثام لعله اتفاقى و هو الأقوى

(و يدل عليه) خبر حماد بن عيسى المتقدم الذى فيه قلت فأى الإحرامين و المتعتين، متعته الأولى أو الأخيرة قال عليه السلام الأخيرة عمرته و هى المحتبس بها التى وصلت بحجته (و عليهذا) فلا يجب فى الأخيرة طواف النساء، و هل يجب حينئذ فى الأولى أم لا (وجهان) قال فى الدروس من انقلابها مفردة و من إحلاله منها بالتقصير و ربما اتى النساء قبل الخروج و من البعيد جدا حرمتهن عليه بعد تحليلهن عليه من غير طرو موجب للتحريم.

(أقول) يمكن ان يكون تحليل النساء له بعد التقصير فى العمرة الأولى أو تحريمهن عليه بعده مراعى بعدم خروجه بعد التقصير من مكة محلا فان لم يخرج أو خرج محرما بالحج صارت النساء حلالا له بالتقصير فى العمرة الاولى و ان خرج من مكة محلا ثم دخل محرما بقيت النساء على التحريم و احتاج حلهن عليه بإتيانه بطواف النساء و على التقديرين لا يحصل حرمتهن بعد تحليلهن حتى تكون الحرمة حاصله من غير موجب بل هى اما لا ترتفع بالتقصير أو انها إذا ارتفعت لا تحرم بعده حتى تكون

حرمتها من غير موجب و احتاجت فى رفعها الى طواف النساء فلا بعد فى الالتزام بافتقار حلهن الى طواف النساء للعمرة الاولى و حيث ان وجوبه غير موقت بوقت معين يصح إتيانه فى جميع الأوقات و يترتب عليه أثره الذى هو حل النساء، لكن الاحتياط مع ذلك الإتيان به بعنوان ما عليه واقعا مرددا بين كونه للعمرة الأولى أو الثانية حيث انه لا مانع من إتيانه فى عمره التمتع أيضا.

(الأمر الثانى عشر) ان الظاهر عدم الإشكال فى جواز الخروج فى أثناء عمرة التمتع قبل الإحلال منها لعدم ما يوجب المنع عنه لاختصاص النهى بما إذا خرج بعد الإحلال و مع الشك فى جوازه فالمرجع هو البراءة للشك فى جوازه تكليفا و مانعيته عن صحة التمتع أو شرطية عدمه وضعا، و الله العالم.

مسألة (۳) لا يجوز لمن وظيفته التمتع ان يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختيارا

نعم ان أضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراک الحج جاز له نقل النية الى الافراد و ان يأتى بالعمرة بعد الحج بلا خلاف و لا اشكال و انما الكلام فى حد الضيق المسوغ لذلک و اختلفوا فيه على أقوال أحدها خوف فوات الاختيارى من وقوف عرفه الثانى فوات الركن من الوقوف الاختيارى و هو المسمى منه الثالث فوات الاضطرارى منه الرابع زوال يوم التروية الخامس غروبه السادس زوال يوم عرفه السابع التخيير بعد زوال يوم التروية بين العدول و الإتمام إذا لم يخف الفوت، و المنشأ اختلاف الأخبار فإنها مختلفة أشد الاختلاف و الأقوى أحد القولين الأولين لجملة مستفيضة من تلک الأخبار فإنها يستفاد منها على اختلاف ألسنتها ان المناط فى الإتمام عدم خوف فوت الوقت بعرفة منها قوله عليه السلام فى رواية يعقوب بن شعيب الميثمى لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۳۶۶

الموقفين و فى نسخة لا بأس للمتمتع ان يحرم ليله عرفه (إلخ) و اما الاخبار المحددة بزوال يوم التروية أو بغروبه أو بليلة عرفه أو سحرها فمحمولة على صوره عدم إمكان الإدراک إلا قبل هذه الأوقات فإنه مختلف باختلاف الأوقات و الأحوال و الأشخاص و يمكن حملها على التقية إذا لم يخرجوا مع الناس يوم التروية و يمكن كون الاختلاف لأجل التقية كما فى اخبار الأوقات للصلوات و ربما تحمل على تفاوت مراتب افراد المتعة فى الفضل بعد التخصيص بالحج المندوب فإن أفضل أنواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذى الحجة ثم ما تكون عمرته قبل يوم التروية ثم ما تكون قبل يوم عرفه مع انا لو أغمضنا عن الاخبار من جهة شدة اختلافها و تعارضها نقول مقتضى القاعدة هو ما ذكرنا لان المفروض ان الواجب عليه هو التمتع فما دام ممكنا لا يجوز العدول عنه و القدر المسلم من جواز العدول صورة عدم إمكان إدراک الحج و اللازم ادراک الاختيارى من الوقوف فإن كفاية الاضطرارى منه خلاف الأصل و يبقى الكلام فى ترجيح احد القولين الأولين و لا يبعد رجحان أولهما بناء على كون الواجب استيعاب تمام ما بين الزوال و الغروب بالوقوف و ان كان الركن هو المسمى و لكن مع ذلک لا يخلو عن إشكال فإن من جمله الأخبار مرفوع سهل عن ابى عبد الله عليه السلام فى متمتع دخل يوم عرفة قال عليه السلام متعته تامة الى ان يقطع الناس تلبيتهم، حيث ان قطع التلبية بزوال عرفة و صحيحة جميل: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر و مقتضاهما كفاية ادراک مسمى الوقوف الاختيارى فإن من البعيد إتمام العمرة قبل الزوال من عرفه و ادراک الناس فى أول الزوال بعرفات و أيضا يصدق ادراک الموقف إذا أدركهم قبل الغروب الا ان يمنع الصدق فان المنساق منه ادراک تمام الواجب و يجاب عن المرفوعة و الصحيحة بالشذوذ كما ادعى و قد يؤيد القول الثالث و هو كفاية ادراک الاضطرارى من عرفة بالأخبار الدالة على ان من يأتى بعد إفاضة الناس من عرفات و أدركها ليله النحر تم حجه، و فيه ان موردها غير ما نحن فيه و هو عدم الإدراک من حيث هو و فيما نحن فيه يمكن الإدراک و المانع كونه فى أثناء العمرة فلا يقاس بها نعم

لو أتم عمرته فى سعة الوقت ثم اتفق انه لم يدرك الاختيارى من الوقوف كفاه الاضطرارى و دخل فى مورد تلك الاخبار بل لا يبعد دخول من اعتقد سعة الوقت فأتم عمرته ثم بان كون الوقت مضيفا فى تلك الاخبار ثم ان الظاهر عموم حكم المقام بالنسبة إلى الحج المندوب و شمول الاخبار له فلو نوى التمتع ندبا و ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج جاز له العدول الى الافراد و فى وجوب العمرة بعده اشكال و الأقوى عدم وجوبها و لو علم من وظيفته التمتع ضيق الوقت عن إتمام العمرة و ادراك الحج قبل ان يدخل فى العمرة هل يجوز له العدول من الأول الى الافراد فيه اشكال و ان كان غير بعيد و لو دخل فى العمرة بنية التمتع فى سعة الوقت و أخر الطواف و السعى متعمدا الى ضيق الوقت ففى جواز العدول و كفايته اشكال و الأحوط العدول و عدم الاكتفاء إذا كان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٦٧

الحج واجبا عليه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز لمن وظيفته حج التمتع ان يعدل عنه الى حج الافراد أو القران اختيارا بلا خلاف فيه و فى الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه و لأنه مأمور به لا بغيره فإتيانه بغيره إتيان بغير المأمور به (الأمر الثانى) لا اشكال و لا خلاف فى انه يجوز للمتمتع إذا ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراك الحج العدول الى حج الافراد و ان يأتى بالعمرة المفردة بعد الحج و انما الخلاف فى حد الضيق المسوغ لذلك و قد اختلف فيه على أقوال متشتتة منشاها اختلاف الاخبار (فالقول الأول) هو خوف فوت الاختيارى من عرفه يعنى من أول الزوال الى الغروب قال فى المدارك و هذا القول مما استقربه العلامة فى المختلف و قواه الشهيد في الدروس (انتهى) (و يستدل له) بصحيح زرارة المروى فى التهذيب قال سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون فى يوم عرفة و بينه و بين مكة ثلاثة أميال و هو متمتع بالعمرة إلى الحج، فقال (ع) يقطع التلبية تلبية المتعة و يهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر و يمضى الى عرفات فيقف مع الناس و يقضى جميع المناسك و يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم و لا شىء عليه (و ظهوره) فى العدول متى لم يدرك اختيارى عرفه غير قابل للإنكار فان الاضطرارى من الوقوف بها و هو ليله النحر مما يمكن إدراكه بل مسمى الركن من الاختيارى الذى هو الركن من الوقوف مما يمكن إدراكه لمن بينه و بين مكة ثلاثة أميال التى هى مقدار فرسخ واحد بذهابه إلى مكة و إتيانه بعمل العمرة ثم يذهب الى عرفات و يقف بها و لو قبيل الغروب مضافا الى ما فيه من قوله عليه- السلام فيقف مع الناس، حيث ان وقوف الناس يكون الاختيارى منه و هو من أول الزوال (و صحيح محمد بن مسرور) المروى فى التهذيب قال كتبت الى ابى الحسن الثالث عليه السلام ما تقول فى رجل متمتع بالعمرة إلى الحج وافى غداة عرفه و خرج الناس من منى الى عرفات اعمرته قائمة أو قد ذهبت منه، الى اى وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعا بالعمرة إلى الحج فلم يواف يوم التروية و لا ليلة التروية فكيف يصنع، فوقع عليه السلام ساعة يدخل مكة ان شاء الله تعالى يطوف و يصلى ركعتين و يسعى و يقصر و يخرج بحجه و يمضى إلى الموقف و يفيض مع الامام (و من قوله عليه السلام) و يفيض مع الإمام دلالة على انه يجب عليه الإفاضة إلى الموقف فيما إذا أمكنه إدراك الاختيارى من عرفات لأن الإمام لا يفيض الا كذلك (أقول) هكذا ذكره بعض، و لكن الظاهران هذا الخبر لا يدل على جعل المدار على ادراك عرفات من أول الزوال بل يدل على كون المدار على ادراك الناس بعرفات و لو بعد الزوال، و الإفاضة مع الإمام هى الإفاضة من- الموقف الى المشعر لا الإفاضة إلى الموقف، بل التأمل فى صحيح زرارة أيضا يقضى بكفاية ادراك شىء من اختيارى عرفه حيث قال عليه السلام و يمضى الى عرفات و يقف مع الناس، فان هذا يصدق مع لحوق الناس فى عرفات و لو فى بعض الوقت (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٦٨

و الفقيه عن الصادق عليه السلام المرأة تجىء متمتعة فطثمت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليله عرفه فقال عليه السلام ان كانت تعلم انها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس فلتفعل، و هذا الخبر أيضا قد استدل به لكون المدار على إدارك عرفه من أول الزوال، و لكن الظاهر انه أيضا لا يدل على أزيد من لحوق الناس و لو بعد الزوال، فهذه الاخبار على القول الثانى أدل.

(القول الثانى) كفاية إدراك الناس بعرفات و لو فى بعض الوقت فيصح تمتعه فان خاف عدم إدراكهم بعرفات رأسا عدل بنيته الى الافراد و أهل بالحج و مضى فأدرك عرفات و لو شيئا من يوم عرفه (استدل له) مضافا الى ما عرفت من الاخبار فى القول الأول- بمرفوعه سهل بن زياد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن متمتع دخل يوم عرفه، قال متعته تامة الى ان يقطع الناس تلبيتهم، بناء على ان وقت قطع التلبية هو زوال يوم عرفه، و لكن الإنصاف إجمال المرفوعة من هذه الجهة فإن جعل الغاية فى كون المتعة تامة زوال يوم عرفه يحتمل فيه ان يكون المراد ادراك الناس عند قطع تلبيتهم بعرفات و هو وقت الزوال لا إتمام عمرة التمتع فيكون دليلا- على القول الأول (و استدل أيضا) بصحيح جميل بن دراج المروى فى التهذيب عن- الصادق عليه السلام: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال يوم النحر، و هذا الخبر أيضا يحتمل فيه ما احتملناه فى خبر سهل لاحتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام الى زوال الشمس من يوم عرفه هو ادراك الناس فى وقت الزوال فى عرفه لا إتمام متعته عند الزوال، و يؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام و له الحج الى زوال يوم النحر فان المراد هو ادراك الناس عند الزوال فى منى بناء على ان يكون المراد- إدراكهم بعد ان يدرك اضطرارى مشعر و هو بعد طلوع الشمس من يوم النحر (و استدل أيضا) بصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن رجل أهل بالحج و العمرة جميعا تم قدم مكة و الناس بعرفات فخشى ان هو طاف و سعى بين الصفا و المروة أن يفوته الموقف، قال عليه السلام يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة و لا هدى عليه، و المراد بما صنعت عائشة هو العدول الى حج الافراد و الإتيان بالعمرة المفردة بعد ذلك (و تقريب الاستدلال) بهذا الخبر لهذا القول ان قوله و الناس بعرفات ظاهر فى كونهم بعرفات من بعد زوال يوم عرفه فإنهم فى هذا الوقت مجتمعون هناك و لازم ذلك فوت مقدار من الوقوف الاختيارى من أول الزوال ممن هو فى مكة فى هذا الوقت و انه إذا أراد إتمام عمرته يخشى فوت الموقف رأسا" فحكم الامام عليه السلام بالعدول الى الافراد ليدرك الناس فى الموقف، فيدل الخبر على ان الملاك هو فوت اختيارى عرفه بحيث لا يدرك شيئا منه و لو قبل الغروب (و لكن الذى يوهن الاستدلال به) هو احتمال قول السائل (و الناس بعرفات) اجتماعهم هناك يوم عرفه و لو قبل الظهر لان الناس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌۱۲، ص: ۳۶۹

غالبهم يحضرون عرفات قبل الزوال فإنهم يتوجهون فى أول يوم عرفه من منى (بعد بيوتهم فيها ليله عرفه) الى عرفات، فقول السائل فى الحديث و الناس بعرفات يشمل حضورهم فيها قبل الزوال أيضا، و عليه فقوله (فخشى ان طاف و سعى ان يفوته الموقف) يمكن ان يكون بمعنى خوف فوته من أول الزوال فيكون منطبقا على القول الأول و ان خوف فوت شىء من الوقوف الاختيارى موجب للعدول الى الافراد و فوت التمتع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا مما استدل به للقول الأول و القول الثانى ان القدر المتيقن من ضيق الوقت الموجب لفوت التمتع و وجوب العدول الى الافراد هو خوف فوت اختيارى عرفه بحيث لا يدرك شيئا منه و لم يثبت من الاخبار المذكورة جميعا كون فوت شىء من الوقوف الاختيارى بعد ادراك بعضه قبل الغروب موجبا لفوت التمتع.

(القول الثالث) تحديد الضيق بفوت الاضطرارى من الوقوف بعرفات و هو مسمى الوقوف بعرفات ليله النحر، و هو الظاهر من الحلى و محتمل ابى الصلاح، و يمكن الاستدلال لذلك كما احتمله فى المستند بصدق ادراك الموقفين معه و هما الاضطرارى

من عرفات و الاختيارى من المشعر (و بالأخبار المستفيضة) الدالة على ان من يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات و يدركها ليله النحر فقد ثم حجه (كصحيح ابن عمار) فى رجل أدرك الامام و هو بجمع فقال ان ظن انه يأتى عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها و ان ظن انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم فقد تم حجة و غير ذلك من الاخبار التى تأتى فى محلها.

(القول الرابع) تحديده بزوال يوم التروية، فإذا زالت الشمس من يوم التروية و لم يكن أحل من عمرته فقد فاتته المتعة و تكون حجته مفردة، و هو المحكى عن والد الصدوق و حكاه فى السرائر عن المفيد (قده) و يستدل لهذا القول بغير واحد من النصوص (كصحيح ابن بزيع) المروى فى التهذيب عن الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل، متى تذهب متعتها، عن الرضا عليه السلام كان جعفر عليه السلام يقول زوال الشمس من يوم التروية و كان موسى عليه السلام يقول صلوه الصبح من يوم التروية، فقلت جعلت فداك عامه مواليك يدخلون يوم التروية و يطوفون و يسعون ثم يحرمون بالحج، فقال عليه السلام زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان ابى صالح فقال لا إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت فهى على إحرامها أو تجدد إحرامها للحج، فقال لا، هى على إحرامها، فقلت فعليها هدى، قال لا، الا ان تحب ان تتطوع، ثم قال اما نحن فإذا رأينا هلال ذى الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة (و خبر عجلان ابى صالح) الذى أشار إليه فى الخبر المتقدم و هو المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا و المروة و تجلس فى بينها فان طهرت طافت بالبيت و ان لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت بالحج

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٧٠

و خرجت إلى منى فقضت المناسك كلها فإذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شىء ما عدا فراش زوجها (و قوله عليه السلام) فى هذا الخبر فإذا كان يوم التروية (إلخ) و ان كان مطلقا يشمل قبل الزوال و بعده الا ان ما فى صحيح ابن بزيع بعد ذكر السائل له عليه السلام رواية عجلان: لا، إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، يقيده بما إذا كان قبل الزوال على وجه الحكومة بلسان الشرح و التفسير.

(القول الخامس) تحديد الضيق بغروب يوم التروية فإذا غربت الشمس من يوم التروية و لم يحل من عمرته فاتته العمرة، و هو المحكى عن الصدوق فى المقنع و المفيد فى المقنعة (و يستدل له) بصحيح العيص المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوه العصر، تفوته المتعة، قال لا، ما بينه و بين غروب الشمس و قال عليه السلام قد صنع ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله (و خبر عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه- السلام قال إذا قدمت مكة يوم التروية و قد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما أنت بحجك (و خبر إسحاق بن عبد الله) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه و بين الليل.

(القول السادس) تحديده بزوال يوم عرفه فإذا زالت الشمس من يوم عرفه و لم يتحلل من المتعة فقد فاتت العمرة، و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و النهاية و عن ابن الجنيد و عن القاضى فى المهذب و ابن حمزة فى الوسيلة، و اختاره فى المدارك و الذخيرة و الكفاية (و يستدل له) بصحيح جميل بن دراج المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر (و مرفوعة سهل) المروية فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى متمتع دخل يوم عرفه، قال عليه السلام متعته تامة الى ان تقطع التلبية، يعنى الى ان يقطع الناس تلبيتهم و هو وقت الزوال من يوم عرفة، فإذا دخل مكة و أمكنه إدراك العمرة قبل زوال الشمس فله المتعة تامة، و قد مر الاستدلال بهذين الخبرين للقول الثانى ما احتملنا فيهما.

(القول السابع) التخيير بعد زوال الشمس يوم التروية بين العدول و الإتمام إذا لم يخف الفوت و حكاه فى الجواهر عن بعض متأخرى المتأخرين للجمع بين النصوص بالحمل على التخيير هذه خلاصه الأقوال فى المسألة و ما استدل به لكل واحد منها.
و هيهنا أخبار أخرى لم يسند القول بمضمونها الى احد و هى على طوائف (منها) ما يدل على التجديد بأول يوم التروية كصحيح على بن يقطين المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه- السلام عن الرجل و المرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان، قال عليه السلام يجعلانها حجة مفردة، و حد المتعة إلى يوم التروية (و صحيح جميل) المروى

فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال تمضى كما هى الى عرفات فتجعلها حجه ثم تقيم حتى تطهر و تفرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة (و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج) المروى الكافى عن الصادق عليه السلام قال أرسلت الى ابى عبد الله (ع) ان بعض من معنا من صرورة النساء قد اعتللن فكيف تصنع، قال تنتظر ما بينها و بين التروية فإن طهرت فلتهل و الا فلا يدخل عليها التروية الا و هى محرمة (و خبر إسحاق بن عبد الله) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام: المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة، يجعلها حجة مفردة و انما المتعة إلى يوم التروية (و منها) ما يدل على التحديد بأول يوم عرفه كخبر زكريا بن أدم المروى فى التهذيب قال سئلت أبا الحسن عليه- السلام عن المتمتع إذا دخل يوم عرفه، قال عليه السلام لا متعة له، يجعلها عمرة مفردة، و المروى عن دعائم الإسلام عن الجواد عليه السلام انه سئل عن المتمتع يقدم التروية قال عليه السلام إذا قدم مكة قبل الزوال طاف البيت و صلى فإذا صلى الظهر أحرم، و ان قدم أخر النهار فلا- بأس ان يتمتع و يلحق الناس بمنى و ان قدم يوم عرفه فقد فاتته المتعة و يجعلها حجة مفردة (و صحيح زرارة) المتقدم فى الاستدلال للقول الأول فإنه يحتمل فيه التحديد بأول عرفه أيضا.
(و منها) ما يدل على التحديد بإدراك الناس بمنى (كصحيح الحلبى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما أدرك الناس بمنى (و خبر مرازم و شعيب) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى الرجل المتمتع يدخل ليله عرفه فيطوف و يسعى ثم يحل ثم يحرم و يأتى منى، قال عليه السلام لا بأس (و مرسل ابن- بكير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المتعة متى تكون، قال (ع) يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب عنه عليه السلام عن المرأة تجىء متمتعة فطمثت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليله عرفه، فقال عليه- السلام ان كانت تعلم انها تطهر و تطوف البيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل (و منها) ما يدل على التحديد بليلة عرفه و هى الأخبار المتقدمة فى الاستدلال للقول الخامس و هو التحديد بغروب يوم التروية (و منها) ما يدل على التحديد بسحر عرفه كصحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام الى متى يكون للحاج عمره قال الى السحر من ليلة عرفة (و منها) ما يدل على ان المراد على الإتيان بالعمرة و إمكان ادراك الوقوفين بعدها، الحاصل بإمكان إدراك الوقوف بعرفة كخبر يعقوب بن شعيب الميثمى المذكور فى المتن و المروى فى الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لا بأس للمتمتع ان يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات الموقفين (قال فى الوافى) فى بعض النسخ انه

يحرم من ليله عرفه مكان ان يحرم من ليلة التروية، و قوله عليه السلام متى ما تيسر له يعنى يحرم متى ما تيسر له (انتهى).
هذا بعض ما أردنا ذكره من الاخبار، و ان أردت استقصائها فعليك بمراجعة الوافى و الوسائل و هذه الاخبار و ان أمكن إرجاعها الى الاخبار المذكورة فى طى الاستدلال للأقوال المختلفة إلا- ما لا- يمكن إرجاعها إليها منها مما لم يحكم القول

بمضـمونه عن احـد، و قد حملوها على محامل بعضـها مذكور فى المتن (فمنها) الحمل على صوره عدم إمكان الإدراك إلا قبل هـذه الأوقـات فـإنه مختلف باختلاـف الأوقـات و الأـحوال و الأشـخاص فبعض منهم لا يصل الى عرفات فى أول الزوال من يوم عرفه إلا إذا خرج إليها فى أول الزوال من يوم الترويـة و بعض منهم يصل الى عرفات إذا خرج إليها عند غروب الشـمس من يوم الترويـة و لا يصل إليها إذا خرج بعـده فبالنسـبة إليه يكون وقت المتعة بالخروج بعد الغروب من يوم التروية، و بعض منهم يصـل الى عرفات إذا خرج إليها عنـد السـحر من ليله عرفه و لا يصل إليها إذا خرج بعده، و بعض يصل إليها إذا خرج بعد صـلوه الفجر من يوم عرفه و لا يصل إليها إذا خرج بعدها، هذا بالنسبة إلى الأشخاص، و بالنسبة إلى الأحوال و الأوقات ظاهر ففى أمثال زماننا مثلاـ مع مـا فيه من سـهولة الوسـيلة و المواصـلات يصـل الحـاج الى عرفات إذا خرج من مكـة قبل ساعـة من زوال عرفه، فيكون حاصـل هـذا الوجه كون المـدار على وصول عرفـات أول زوال يوم عرفه فيحمـل اختلاـف الاخبار على ما ذكر، و لكن لا شاهد لهذا الوجه، و مجرد اختلاف الأشخاص و الازمان و الأحوال لا يوجب حمل الاخبار على ذلك، فهو بالجمع التبرعى أشبه.

(و منهـا) حملهـا على التقيـة بمعنى بعث المكلفين على العمل بالتقيـة كما بعث الكاظم عليه السـلام على بن يقطين على الوضوء على مـذهبهم أو بمعنى اتقـاء الامـام عليه السـلام فى بيان الحكم الواقعى، أو بمجرد إيقاع الاختلاف فى مواليهم لأجل التقيـة (و منها) الحمل على تفاوت مراتب الفضل فى العمرة، فأفضل أنواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذى الحجة كما يدل عليه قول الرضـا عليه السـلام فى صـحيح ابن بزيع: اما نحن فإذا رأينا هلال ذى الحجـة فقد فاتتنا المتعة، ثم ما تكون عمرته قبل يوم التروية ثم ما يكون قبـل يوم عرفه، و هـذا الوجه مختص بمـا إذا كـان أصـل الحـج الـذى يـأتى به منـدوبا حيث يتخير بين ان يـأتى بالتمتع أو الاـفراد، و اما لو كان الحـج الـذى يأتى به واجبا فمجرد الاختلاف فى الفضـيلة لا يكون مجوزا فى العـدول عما هو الواجب عليه الى غيره.

(و الحاصـل) ان هـذه المحامـل لاـ تكون من قبيـل الجمع العرفى الـدلالى الـذى يكون يصـح الاعتمـاد عليه فى رفع مـا يرى من الاختلاف فى اخبار المسألـة (فالأولى) صـرف البحث الى ما هو الحق فى المقام، فنقول البحث يقع تارة فيما تقتضـيه القاعـدة، و اخرى فيما يستفاد من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٧٣

(اما المقام الأول) فمقتضـى الأمر بحج التمتع بما له من الاجزاء و الأعمال انه إذا لم يتمكن من إتيانه مع تلك الاجزاء و الشـرائط ان يسـقط الأمر عنه ثم ان كان وجوب الحج مسـتقرا عليه يجب عليه الإتيان به فى عام أخر، و الا ينتظر حصول الاسـتطاعة له فى المسـتقبل هـذا بحسب طبع الأمر بمركب ذى اجزاء ما لم يقم دليل على خلافه، و إذا دل الـدليل على الاجتزاء بالناقص كقاعـدة الميسور أو غيرها فان كان المتعـذر منه هو جزء معين منه كالقيام فى الركعـة الاولى من الصـلاة مثلا أو الطواف أو شـىء منه فى عمره التمتع أو فى حجه مثلا فاللازم الإتيان بما عداه من الاجزاء و الشـرائط، و مع الدوران بين ترك شىء منها فان كان الدوران بين المهم و الأهم وجب تقـديم الأهم و لو كان متأخرا عن المهم بحسب الزمان، و مع عـدم أهم فى البين وجب الإتيان بالمقدم زمانـا، هـذا حكم طرو العجز عن بعض أجزاء المـأمور به أو شـرائطه على وجه العمـوم (لكن فى المقـام) ثبت جواز العـدول عن التمتع الى الافراد عنـد الضـيق عن الإتيان بالتمتع كاملا، و القدر المسـلم من جوازه هو صورة عدم إمكان إدراك الحج بإدراك الاختيـارى من الوقوف بعرفـات اعنى الوقوف بهـا من أول الزوال من يوم عرفـة فان كفايـة الاضـطرارى منه على خلاف الأصـل يحتاج الى قيام الـدليل عليه، اللهم الا ان يقال ان العـدول من التمتع الى الافراد أيضا على خلاف الأصل، و القـدر المتيقن منه ما إذا فات منه بفوت الوقوفين الاختيارى منهما و الاضـطرارى، فإنه لم يعلم أهميـة فى البين إذ لا يعلم ان إتمام عمرة التمتع أهم أو إدراك الاختيارى من الوقوفين، هذا مع قطع النظر عن اخبار المقام.

و اما بالنظر الى اخبار المسألـة فاللازم طرح ما لم يعمل به احـد من الأصـحاب لسـقوطه عن الحجيـة، و ما عمل به منها طوائف و هى الطائفة التى عمل بها المشـهور و هو تحديد الضيق بما لا يدرك معه الاختيارى من الوقوف بعرفات، و طائفة التحديد بزوال الترويـة و هى ما عمل بها على بن بابويه، و طائفة التحديد بغروب يوم التروية و هى ما عمل الصدوق و المفيد، و هاتان الطائفتان و ان عمـل بهمـا لكنهما مهجورتان بالنسـبة إلى الطائفـة الأولى التى عمل بها المشـهور (فالحق) هو بقاء وقت عمره التمتع الى ما يمكن درك وقوف عرفات من أول زوال يوم عرفه، فإذا خاف فوت وصوله أول الزوال الى عرفات عدل الى الافراد، و اما كفاية مسـمى الوقوف و لو بعـد الزوال فى صـحة التمتع فلا دليل يـدل عليه صـريحا الا ما ذكره فى المتن من مرفوعة سـهل و صـحيحة جميل، و قد تقدم انهما ليسـتا صريحتين فى كفاية ادراك المسمى من الوقوف فان مفاد المرفوعة صحة المتعة و تماميتها الى ان يقطع الناس تلبيتهم، إذ من المحتمل هو توقف تماميتها على ادراك الزوال من يوم عرفه الذى هو وقت التلبية، و مفاد الصـحيحة ان المتمتع له المتعة إلى زوال الشـمس من يوم عرفه و له الحج الى زوال الشـمس من يوم النحر، و قد تقدم فى الاستدلال للقول الثانى احتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام الى زوال الشمس من يوم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٣٧۴

عرفه هو ادراك النـاس فى وقت الزوال فى عرفـات لا- إتمـام متعته عنـد الزوال فراجع مـا هنـاك، و مـا ذكرنـاه من الاحتمال فى الخبرين يـوهن الاعتمـاد عليهمـا سـيما مع صـراحة مثـل خـبر يعقوب بن شـعيب المتقـدم حيث جعـل فيهـا الملا-ك هو ادراك الموقفين، فـان المتبادر من ادراك الموقوفين هو إدراكهما من أول وقتهما لا مجرد المسـمى منهما، و هـذا الـذى قويناه قـد قواه سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته فى المقام، و الله الهادى.

ثم انه ربما يؤيـد القول الثالث و هو كفايـة الاضـطرارى من عرفه فى صـحة التمتع- بالأخبار الدالـة على ان من يأتى بعـد إفاضـة النـاس من عرفات و أدركها ليلـة النحر تم حجه (ففى صـحيح الحلبى) المروى فى التهـذيب عن الصادق عليه السـلام عن الرجل يأتى بعـد ما يفيض الناس من عرفات، فقال عليه السـلام ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس فى المشـعر قبل ان ان يفيضوا ا فلا يتم حجة حتى يأتى عرفات و ان قدم و قد فاتته عرفات فليقف بالمشـعر الحرام فان الله أعـذر لعبـده فقدتم حجه إذا أدرك المشـعر الحرام قبل طلوع الشـمس (الحديث) و فيه أولا ما فى المتن من ان موردها هو عدم إدراك الاختيارى من عرفات من حيث هو، و فى المقام انه بمكان من الإمكان الا ان المانع كونه فى أثناء العمرة و ان الاشـتغال بها يمنع عن إدراكه فلا يقاس بها (و ثانيا) انه على تقدير التسليم يكون دليلا على كفاية ادراك الاختيارى من المشعر فلا يكون مؤيـدا للقول بكفايـة اضـطرارى عرفـات (و ثالثـا) انه على تقـدير تسـليمه فهو معارض بالأخبار المتقدمـة الدالـة على لزوم درك اختيارى عرفه كقوله فى خبر محمـد بن مسـرور: و يفيض مع الامام، و قوله فى صـحيح الحلبى: و الناس بعرفات و عليك بالتأمل فيما مضـى من الاخبار فربما يستفاد من مجموعها اهتمام الشارع بالوقوفين و ان إدراكهما أهم من البقاء على التمتع فلعل مقتضى تقـديم الأهـم على المهم هو تقـديم ادراك الوقوف بعرفـات من أول الزوال على إتمـام عمرة التمتع، سـيما ان الغـالب فى اخبار البـاب هو انقضـاء المتعـة فى يوم الترويـة أو ليلتها أو سـحر عرفه أو صبيحتها، كل ذلك محافظـة على ادراك الناس بعرفات من الزوال، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الثانى) من الأمور فى هـذه المسألـة انه لا فرق فى الحكم بالعـدول الى الافراد مع ضـيق الوقت بين ما إذا كان الحج واجبا عليه أو منـدوبا و لا- فى الواجب بين كونه حجـة الإسـلام أو غيرهـا كـل ذلـك لإطلاـق ما تقـدم من النصوص الا ان الشـيخ فى التهذيب حمل النصوص على اختلاف مراتب الفضل، قال (قده) و الاخبار التى وردت فى ان من لم يدرك يوم التروية فقد فاتته المتعـة، المراد منهـا فوت الكمال الـذى يرجوه بلحوقه يوم الترويـة و ما تضـمنت من قولهم عليهم السـلام و ليجعلها حجـة مفردة

فالإنسان بالخيار فى ذلك بين ان يمضى المتعة و بين ان يجعلها حجة مفردة إذا لم يخف فوت الموقوفين و كانت حجته غير حجة الإسلام التى لا يجوز الافراد مع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۷۵

الإمكان و انما يتوجه وجوبها و الحتم على ان تجعل حجة مفردة لمن غلب على ظنه انه ان اشتغل بالطواف و السعى و الإحلال ثم الإحرام بالحج يفوته الموقفان (انتهى ما أردنا نقله) و هذه العبارة كما ترى لا تدل على انه (قده) يفصل فى تحديد الضيق بما لا يدرك الموقفين بين الحج الواجب و بين غيره بل هو تفصيل بين حجه الإسلام من الحج الواجب و بين غيرها من الحج الواجب و المندوب (ثم انه لا يرد عليه) بأنه لا وجه للتخصيص بغير حجة الإسلام لشمول إطلاق الاخبار لها و لغيرها، و ذلك لان وجه التخصيص فيما فرضه الشيخ (قده) بحجة الإسلام ظاهر، و قد أفاده فى عبارته (و كانت حجته غير حجة الإسلام التى لا يجوز الافراد مع الإمكان) إذ مع فرض وجوب حجة الإسلام عليه تعيينا و عدم جواز الافراد له مع إمكان الإتيان بحجة الإسلام و كون إمكانه بالإتيان بالعمرة و الإحلال منها ثم الإحرام بالحج و ادراك الموقفين بعده ليس له الخيار بين ان يمضى المتعة أو يجعلها حجة مفردة (نعم) يمكن ان يقال ان الحمل على التخيير بين الأمرين بعيد، بل ظاهر كثير من تلك النصوص تعين العدول الى الافراد مضافا الى ما قيل من ان بعض هذه النصوص وارد فى مورد حجة الإسلام كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج الذى فيه ان بعض من معنا من صرورة النساء قد اعتللن فكيف تصنع، قال تنظر ما بينها و بين التروية فإن طهرت فلتهل و الا فلا يدخل عليها التروية إلا و هى محرمة (و الاعتلال) كناية عن الحيض، و قوله عليه السلام فان طهرت فلتهل هكذا فى النسخ التى عندنا من الكافى و الوسائل (فلتهل) بالهاء، و معناه على هذا انها ان طهرت فلتتم عمرتها فتطوف و تسعى و تقصر ثم تهل اى تحرم للحج من مكة، و ان لم تطهر الى يوم التروية فلا تخرج من إحرامها لعدم إمكان الطواف لها فتكون محرمة و تعدل من التمتع الى الافراد، و ظنى ان الكلمة (فلتحل) بالحاء و قد تتبعت النسخ فوجدت ان صاحب الحدائق ضبطها بالحاء، و المعنى على هذا واضح فإنها إن طهرت قبل التروية تخرج من إحرامها بإتيان عمرة التمتع و تصح متعتها ثم تهل بالحج، و الذى يؤيد هذه النسخة مقابله هذه الجملة فى كلامه عليه السلام بقوله و الا فلا يدخل عليها التروية الا و هى محرمة، فقوله الا و هى محرمة يناسب ان تكون فلتحل بالحاء كما لا يخفى على المتأمل.

(و كيف كان) فدعوى اختصاص الخبر بحجة الإسلام لعلها لأجل كون المرأة صرورة و ان حج الصرورة لا يكون ندبيا (و لا يخفى) انه يمكن ان يكون حج الصرورة ندبيا و ان كان المتبادر فى بادى النظر كونه حجة الإسلام و لكن ليس صريحا فى ذلك.

(الأمر الثالث) هل تجب العمرة بعد الفراغ عن الحج الإفراد الذى عدل إليه أم لا، الظاهر وجوبها و ذلك لإطلاق أدلة وجوب العمرة كوجوب الحج و قد ورد الدليل على ان من اتى بعمرة التمتع أجزأته عن العمرة الواجبة عليه، و المفروض هنا ضيق الوقت عن العمرة فيبقى عليه وجوبها فيأتى بها بعد إتمام حجه الأفرادى الذى عدل اليه، هذا مضافا الى ما ورد فى الحائض

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۷۶

إذا لم تدرك العمرة قبل الحج انها تعمل ما عملت عائشة و انها بعد ما رجعت من منى و أتمت حجها أمرها النبى صلى الله عليه و آله بالخروج الى التنعيم و تأتى بعمرة مفردة، كما ربما يأتى فى المسألة الآتية.

(الأمر الرابع) لو علم عند الإحرام ضيق الوقت عن الإتيان بعمرة التمتع فهل ينوى من الأول حج الافراد أو يختص العدول الى الافراد بمن ضاق وقته بعد الدخول إلى مكة (الظاهر) هو الأول لا لشمول اخبار العدول له بل لانه لا معنى لأن ينوى عملا يعلم بعدم تمكنه منه كان ينوى الصلاة فى موضع يقطع بعدم تمكنه من إتمامها فيه لعدم صحة نية الأمر المستحيل، فإذا علم حين

الإحرام انه إذا أراد ان يدخل مكة و يأتى بعمرة التمتع لم يدرك الوقوف جاز له بل وجب عليه نية حج الافراد و الذهاب رأسا إلى الموقف (و ربما يقال) بسقوط الحج عنه رأسا" لاختصاص أدلة العدول بمن أحرم ثم ضاق وقته عن إتمامها فدلت تلك الاخبار على تبدل تكليفه عن حج التمتع الى حج الافراد، و هذا يعلم من أول الأمر عدم تمكنه مما هو وظيفته من حج التمتع فمقتضى القاعدة سقوط الحج عنه فى عامه هذا، فان لم يستقر عليه الحج انتظر العالم القابل فان بقيت استطاعته اتى بالحج و الا سقط عنه فهو كمن يعلم قبل خروجه من منزله بعدم تمكنه من الإتيان بحج التمتع لأجل ضيق الوقت فى ان القاعدة تقتضى سقوط الحج عنه فى هذا العام (و ربما يجاب عنه) بأولوية العدول الى الافراد عمن دخل فى التمتع من جهة ان العدول بعد نية التمتع و الدخول فيه خلاف الأصل بخلاف من لم يدخل فإنه ينوى الافراد من الأول (و أورد عليه) بمنع الأولوية فإن العدول بعد التلبس بالتمتع و ان كان خلاف الأصل الا انه وردت النصوص السابقة بصحة العدول و هى مختصة بالمتلبس بالتمتع، و اما من لم يتلبس به فلا دليل على تبدل تكليفه من الأول الى الافراد.

(أقول) يمكن التمسك لصحة العدول الى الافراد بقاعدة الميسور و ان الإتيان بالحج الأفرادى يعد ميسورا لحج التمتع فإنه لا فرق بينهما الا تقديم العمرة على الحج و وجوب الهدى عليه فى المتمتع و تأخير العمرة عن الحج فى الأفرادى فإذا علم قبل خروجه من منزله عدم تمكنه من الإتيان بحج التمتع اما لضيق الوقت أو لعذر أخر كالتقية مثلا فمقتضى قاعدة الميسور عدم سقوط أصل الحج عنه حتى يقال انه إذا لم يكن الحج مستقرا عليه كان ممن لا يستطع الحج فى هذا العام و انه ينتظر بقاء استطاعته الى العالم القابل، بل التأمل فى النصوص المتقدمة يقضى بشمول بعضها لمن يعلم ضيق الوقت قبل الإحرام مثل ما رواه فى قرب الاسناد عن البزنطى عن الرضا عليه السلام قال قلت له جعلت فداك كيف تصنع بالحج، فقال اما نحن فنخرج فى وقت ضيق يذهب فيه الأيام فأفرد فيه الحج، هذا مضافا الى قيام الإجماع على عدم سقوط الحج عن امرأة تعلم بعدم تمكنها فى الإتيان بحج التمتع عند الإحرام أو قبل خروجها من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۷۷

منزلها لعلمها بعدم طهرها قبل يوم عرفه مثلا، (و الحاصل) انه يمكن دعوى القطع بعدم الفرق فى تبدل التكليف الى الافراد بين المتلبس بالعمرة بنية التمتع و بين من لم يتلبس، مع ان هذا التشكيك فى الفرق مختص بالحج الواجب لمن وظيفته حج التمتع، و اما الحج المندوب فيصح من الأول ان ينوى الافراد و لو كان آفاقيا كما تقدم الكلام فيه فى محله.

(الأمر الخامس) لو دخل فى العمرة بنية التمتع فى سعة الوقت و أخر الطواف و السعى متعمدا الى ان ضاق الوقت (ففى جواز العدول) و كفايته (وجهان) من دعوى إطلاق النصوص المتقدمة بالنسبة إلى المتعمد كإطلاقها بالنسبة الى من خرج من بلده فى وقت يعلم بضيق الوقت، و من انصرافها الى ما كان الضيق غير حاصل من تأخير المكلف و تسويفه، و هذه مسألة سيالة لها نظائر فى تبدل التكليف عن المكلف به الاختيارى إلى الاضطرارى فى مقامات متعددة كباب التيمم و تأخير الغسل الى قبيل الفجر متعمدا لمن يجب عليه الصوم و كالتارك لطلب الماء الى ان ضاق الوقت عنه، و الذى اخترناه فى تلك المباحث هو عدم سقوط الحكم الاضطرارى و كفاية الإتيان به عما وجب عليه أولا، و مقتضاه جواز العدول هنا الى الافراد اما لشمول بعض اخبار الباب له و ما لقاعدة الميسور، مضافا الى القطع بعدم الفرق فى الحكم بين من أخر الخروج الى الحج من بلده متعمدا الى ان ضاق الوقت عن الإتيان بالتمتع و بين من كان تأخيره لعذر فى شمول الأخبار المتقدمة للحكم بالعدول و كفاية حجة الأفرادى عما كان وجب عليه من التمتع، و الله العالم.

[مسألة (۴) اختلفوا فى الحائض و النفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة]

مسألة (۴) اختلفوا فی الحائض و النفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة و ادراک الحج علی أقوال (أحدها) ان علیهما العدول الی الافراد و الإتمام ثم الإتیان بعمرة بعد الحج لجملة من الاخبار (الثانی) ما عن جماعه من ان علیهما ترک الطواف و الإتیان بالسعی ثم الإحلال و ادراک الحج و قضاء طواف العمرة بعده فیکون علیهما الطواف ثلاث مرات مرة لقضاء طواف العمرة و مرة للحج و مرة للنساء و یدل علی ما ذکروه جملة من الاخبار (الثالث) ما عن الإسکافی و بعض متأخری المتأخرین من التخییر بین الأمرین للجمع بین الطائفتین بذلک (الرابع) التفصیل بین ما إذا کانت حائضا قبل الإحرام فتعدل أو کانت طاهره حال الشروع فیه ثم طرء الحیض فی الأثناء فتترک الطواف و تتم العمرة و تقضی بعد الحج، اختاره بعض بدعوی انه مقتضی الجمع بین الطائفتین بشهادة خبر ابی بصیر سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول فی المرأة المتمتعة إذا أحرمت و هی طاهر ثم حاضت قبل ان تقضی متعتها سعت و لا تطف حتی تطهر و فی الرضوی إذا حاضت المرأة قبل ان تحرم- الی قوله علیه السلام و ان طهرت بعد الزوال یوم الترویة فقد بطلت متعتها فتجعلها حجة مفردة و ان حاضت بعد ما أحرمت سعت بین الصفا و المروة و فرغت من المناسک کلها الا الطواف بالبیت فإذا طهرت

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۷۸

قضت الطواف بالبیت و هی متمتعة بالعمرة إلی الحج و علیها طواف الحج و طواف العمرة و طواف النساء، و قیل فی توجیه الفرق بین الصورتین ان فی الصورة الأولی لم تدرک شیئا من أفعال العمرة طاهرا فعلیها العدول الی الافراد بخلاف الصورة الثانیة فإنها أدرکت بعض أفعالها طاهرا فتبنی علیها و تقضی الطواف بعد الحج، و عن المجلسی (قده) فی وجه الفرق ما محصله ان فی الصورة الاولی لا تقدر علی نیة العمرة لأنها تعلم انها لا تطهر للطواف و ادراک الحج بخلاف الصورة الثانیة فإنها حیث کانت طاهره وقعت منها النیة و الدخول فیها (الخامس) ما نقل عن بعض من انها تستنیب للطواف ثم تتم العمرة و تأتی بالحج لکن لم یعرف قائله و الأقوی من هذه الأقوال هو القول الأول للفرقة الاولی من الاخبار التی هی أرجح من الفرقة الثانیة لشهرة العمل بها دونها، و اما الفرقة الثالثة و هو التخییر فان کان المراد منه التخییر الواقعی بدعوی کونه مقتضی الجمع بین الطائفتین ففیه انهما یعد ان من المتعارضین و العرف لا یفهم التخییر منهما و الجمع الدلالی فرع فهم العرف من ملاحظة الخبرین ذلک و ان کان المراد التخییر الظاهری العملی فهو فرع مکافئة الفریقین و المفروض ان الفرقة الأولی أرجح من حیث شهره العمل بها و اما التفصیل المذکور فهو موهون بعدم العمل مع ان بعض اخبار القول الأول ظاهر فی صورة کون الحیض بعد الدخول فی الإحرام نعم لو فرض کونها حائضا حال الإحرام و علمت بأنها لا تطهر لإدراک الحج یمکن ان یقال یتعین علیها العدول الی الافراد من الأول لعدم فائدة فی الدخول فی العمرة ثم العدول الی الحج، و اما القول الخامس فلا وجه له و لا له قائل معلوم.

وقع الخلاف فی حکم الحائض و النفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة المتمتع بها و ادراک الحج علی أقوال خمسة (و المشهور) بین الأصحاب شهرة عظیمة کما فی الجواهر ان حکمهما حکم من ضاق وقته عن إتمام العمرة و ادراک الحج و انه لا فرق فی ضیق الوقت بین ما إذا کان لطرو الحیض أو النفاس أو لغیرهما من الأعذار، و عن المنتهی و التذکرة الإجماع علیه (استدلوا له) بجملة من الاخبار کخبر إسحاق بن عمار عن الکاظم علیه السلام عن المرأة تجیء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبیت حتی تخرج الی عرفات، قال علیه السلام تصیر حجة مفردة و علیها دم أضحیتها (قال فی الوافی) قال فی التهذیبین ان ذلک محمول علی- الاستحباب (أقول) و فی الحدیث دلالة علی ذلک لان الأضحیة لا تکون إلا مستحبة (انتهی) (و صحیح جمیل) عن الصادق علیه السلام فی السؤال عن المرأة الحائض إذ اقدمت مکة یوم الترویة قال علیه السلام تمضی کما هی الی عرفات فتجعلها حجه ثم تقیم حتی تطهر فتخرج الی التنعیم فتحرم فتجعلها عمره، قال ابن ابی عمیر کما صنعت عائشة (و صحیح ابن بزیع) المتقدم فی المسألة المتقدمة فی الاستدلال للقول بتحدید الضیق بزوال یوم الترویة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۷۹

(القول الثانى) ما حكى عن على بن بابويه و ابى الصلاح و الحلبى و جماعه من ان عليها ترك الطواف و الإتيان بالسعى و ادراك الحج و قضاء طواف العمرة بعده فيكون عليهما الطواف ثلاث مرات (استدلوا له) بجملة من الاخبار كالصحيح المروى فى الكافى عن العلاء بن صبيح و ابن رئاب و عبد الله بن صالح كلهم عن الصادق عليه السلام: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا و المروة و ان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت و احتشت وسعت بين الصفا و المروة ثم خرجت إلى منى فإذا قضت المناسك و زارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فإذا فعلت ذلك فقدا حلت من كل شىء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فإذا طافت أسبوعا أخر حل لها فراش زوجها (و خبر عجلان ابى صالح) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت (اى حاضت) قبل ان تطوف قدمت السعى و شهدت المناسك فإذا طهرت و انصرفت من الحج قضت طواف العمرة و طواف الحج و طواف النساء ثم أحلت من كل شىء (و خبره الأخر) المروى فى الكافى أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا و المروة و تجلس فى بيتها فان طهرت طافت بالبيت و ان لم يتطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت بالحج و خرجت إلى منى فقضت المناسك كلها فإذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شىء ما عدا فراش زوجها، قال و كنت انا و عبيد الله بن صالح سمعنا هذا الحديث فى المسجد فدخل عبيد الله على ابى الحسن عليه السلام فخرج الى فقال قد سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رواية عجلان فحدثنى بنحو ما سمعنا من عجلان (و لعل المتتبع) يطلع على أكثر من ذلك.

(القول الثالث) هو التخيير بين الأمرين أعنى العدول الى الافراد أو تأخير طواف عمره التمتع الى بعد حصول الطهر، و هو المحكى عن الإسكافى من القدماء و يظهر اختياره من صاحب المدارك، حيث قال بعد ان ذكر صحيح العلاء و الجماعة انه يجب الجمع بينه و بين- الاخبار السابقة المتضمنة للعدول الى الافراد بالتخيير بين الأمرين الا انه (قده) قال و متى ثبت ذلك كان العدول أولى لصحة مستنده و صراحة دلالته و إجماع الأصحاب عليه (انتهى) و فى قوله هذا شهادة على إجماع الأصحاب على العدول (القول الرابع) التفصيل بين ما إذا كانت حائضا قبل الإحرام و بين ما إذا كانت طاهرا حال الشروع فيه ثم طرء الحيض فى الأثناء فتترك الطواف و تتم العمرة ثم تأتى بالطواف بعد الحج و هو المختار عند الكاشانى فى الوافى و صاحب الحدائق (و يستدل لذلك) بأنه مقتضى الجمع بين الطائفتين الأولين، و يشهد له خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى المرأة المتمتعة إذا أحرمت و هى طاهر ثم حاضت قبل ان تقضى متعتها سعت و لم تطف حتى تطهر ثم تقضى طوافها و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۰

قضت عمرتها و ان هى أحرمت و هى حائض لم تسع و لم تطف حتى تطهر (و المروى فى فقه الرضا) على ما ذكره فى المتن، و قيل فى توجيه الفرق بين الصورتين بما فسر به فى الحدائق ما ذكره الصدوق فى الفقيه حيث قال الصدوق (قده) و انما لا تسعى الحائض التى حاضت قبل الإحرام بين الصفا و المروة و تقضى المناسك كلها لأنها لا تقدر ان تقف بعرفة الا عشية عرفة و لا بالمعشر الا يوم النحر و لا ترمى الجمار الا بمنى و إذا طهرت قضته (انتهى) و هذه العبارة لما كانت مشتبهة فسرها فى الحدائق بقوله و لعل مراده طاب ثراه انها انما تعدل فى صورة تقدم الحيض على الإحرام الى الافراد لأنها لم تدرك شيئا من عمرتها طاهره و قد ضاق عليها وقت الحج و أفعاله مخصوصة بأوقات معينة لا يمكن التقديم فيها و لا التأخير، بخلاف العمرة فإنه إذا لم يتمكن من الإتيان بها أولا جاز العدول الى الحج و الإتيان بالفعاله المذكورة فى أوقاتها المعينة ثم الإتيان بالعمرة المفردة بعد ذلك و اما فى صورة تقديم الإحرام على الحيض فإنها أدركت الإحرام طاهرة فجار البناء عليه و البقاء على حجها تمتعا ثم

السعى بين الصفا و المروة و تأخير الطواف و ركعتيه الى بعد الفراغ من الحج و طهرها ثم تأتى به مع طواف الحج و طواف النساء (انتهى ما فى الحدائق).

و الى تفسير عبارة الصدوق أشار المصنف (قده) بقوله و قيل فى توجيه الفرق بين- الصورتين (إلخ) و قال المجلسى الأول (قده) فى شرحه الفارسى على الفقيه فى وجه الفرق بين الصورتين انها فى الصورة الأولى لما كانت وقت الإحرام حائضا فلا تقدر على نية العمرة لأنها تعلم انها لا- تطهر للطواف و ادراك الحج بخلاف الصورة الثانية حيث انها كانت طاهرة و وقعت منها النية و الدخول فى العمرة.

(القول الخامس) انها تستنيب للطواف و تتم العمرة ثم تأتى بالحج، و قد حكى عن بعض و قال فى الجواهر و لكن لم نعرف قائله و لا دليله (فهذه هى الأقوال المحكية فى المسألة) و الأقوى منها القول الأول و هو العدول الى حج الإفراد للأخبار الدالة عليه و كونها معمولا بها بخلاف الأخبار الدالة على القول الثانى حيث انها معرض عنها (و منه يظهر) بطلان ما عدا هذا القول من بقية الأقوال (اما القول الثانى) فلان مدركه هو تقديم الفرقة الثانية من الاخبار على الاولى و مع سقوط تلك الفرقة عن الحجية فلا- وجه للأخذ بها فى نفسها فضلا عن تقديمها على الفرقة الأولى لأنه من قبيل الأخذ بما ليس بحجه و ترك العمل بما هو حجه و لا ريب فى فساده هذا مضافا الى دلالة الأخبار الواردة على العدول عند ضيق الوقت عن ادراك الحج تمتعا كما تقدم فى المسألة السابقة، إذ لا فرق فى الضيق بين موجباته و ان الحيض و النفاس من موجباته و ان الضيق الناشى من حدوثهما من الضيق عن ادراك الحج فيشملهما حكمه (و بما ذكرنا يظهر بطلان القول الثالث) اعنى التخيير لان التخيير انما ينشأ من تعارض الفرقتين و كون الحكم فى تعارض الخبرين

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٨١

هو التخيير مع انه لا وجه للتخيير فى المقام لأن الواقعى منه انما هو طرح للطائفتين لا انه عمل بهما حيث ان كل طائفة منهما تدل على وجوب موادها تعيينا فالتخيير طرح للعمل بهما و التخيير الظاهرى انما هو تخيير فى المسألة الأصولية أعنى التخيير فى الأخذ بكل واحد من الخبرين و العمل به تعيينا و يكون التخيير للمجتهد فى الأخذ بما يختار منهما و العمل به لنفسه و الفتوى به لمقلديه و ليس له الفتوى بالتخيير حتى يكون المقلد مخيرا فى العمل بمودى كل منهما، مضافا الى ان تخيير المجتهد أيضا ليس استمراريا حتى يكون له الأخذ بأحدهما فى واقعه و بالأخرة فى واقعة أخرى بل هو تخيير بدوى ينتج نتيجة التعيين (و بالجملة) فهذا القول ضعيف غايته.

(و اما القول الرابع) و هو التفصيل ففيه انه لا شاهد له فى الاخبار إلا خبر زرارة الذى ورد فيه هذا التفصيل و هو مطروح بإعراض الأصحاب عنه (و ما احتمله الصدوق) من توجيه الفرق بين الصورتين مجمل مشتبه لم يعلم له محصل، و ما ذكره فى الحدائق أيضا غير مفهوم فإن الطهارة ليست شرطا فى الإحرام حتى يوجب كونها على طهارة عند الإحرام إتمام عمرة التمتع و تأخير الطواف الى ما بعد الطهر (و اما افاده المجلسى) ففيه أولا ان تقدم الحيض على الطواف لا يمنع عن نية حج التمتع بل لو كان هناك مانع عن النية فإنما هو العلم بعدم التمكن من إتمام الحج و لو مع حصول الحيض بعد الطواف كما إذا علمت حين إرادة النية ان من عادتها انها تحيض بعد الإحرام و انه لا يرتفع الا بعد خروج وقت الحج فإنها لا تتمكن من النية للحج على القول بعدم تمكنها منها لو تقدم الحيض على الإحرام (و ثانيا) بالمنع عن عدم تمكن النية مع تقدم الحيض على الإحرام لأنها على القول بالعدول تعدل عن التمتع الى الافراد، و على القول بتأخير طواف العمرة تبقى على التمتع و تؤخر الطواف، و على كلا التقديرين فهى متمكنة من النية لتمكنها من إتمام الحج أما افراد أو تمتعا (نعم) لو علمت قبل الإحرام بحصول الحيض بعده و عدم ارتفاعه فى وقت حج التمتع يجوز الإحرام من الأول بنية الافراد بناء على كون حكم من علم بضيق الوقت قبل الدخول فى

العمرة حكم من ضاق وقته بعد التلبس بها كما سبق الكلام فيه فى المسألة المتقدمة، و ذلك لعدم الفائدة فى نية الإحرام لعمرة التمتع ثم العدول عنها الى الافراد (و قد ظهر من جميع ذلك) بطلان القول الخامس، و ذلك لعدم الدليل عليه فان كفاية الاستنابة فى الواجبات على خلاف الأصل و لم يرد هنا إطلاق و لا عموم لجواز الاستنابة فى أفعال الحج نعم قد ورد الدليل فى بعضها بالخصوص كالرمى إذا عجز عنه و ذبح الهدى و اما الطواف فلم يرد فيه دليل على صحة النيابة فيه؟ لا اختيارا و لا اضطرارا؟ بما هو فعل من أفعال العمرة أو الحج، و ما ورد فى صحة النيابة فيه فهو الطواف بما هو مستحب نفسى أو الطواف فى صورة نسيانه و التذكر بعد الرجوع الى أهل و عدم التمكن من المباشرة كطواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٨٢

النساء فقول المشهور هو المنصور، و الله العالم.

[مسألة (۵) إذا حدث الحيض و هى فى أثناء طواف عمره التمتع]

مسألة (۵) إذا حدث الحيض و هى فى أثناء طواف عمره التمتع فان كان قبل تمام أربعة أشواط بطل طوافها على الأقوى و حينئذ فإن كان الوقت موسعا أتت عمرتها بعد الطهر و الا- فلتعدل الى حج الافراد و تأتى بعمرة مفردة بعده، و ان كان بعد تمام أربعة أشواط فتقطع الطواف و بعد الطهر تأتى بالثلاثة الأخرى و تسعى و تقصر مع سعة الوقت و مع ضيقه تأتى بالسعى و تقصر ثم تقضى بقية طوافها قبل طواف الحج أو بعده ثم تأتى ببقية أعمال الحج و حجها صحيح تمتعا و كذا الحال إذا حدث الحيض بعد الطواف و قبل صلوته.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة على انه إذا حدث الحيض فى أثناء الطواف و كان قبل تمام أربعة أشواط منه بطل طوافها خلافا للصدوق فى الفقيه فإنه قال بصحة الطواف و المتعة و لو كان حدوث الحيض فى أثناء الطواف قبل تمام أربعة أشواط (و استدل للمشهور) بأنه المقتضى للقاعدة لأنه إذا جاء الحيض قبل تمام الطواف فلا متعة لها و لاشتراط الترتيب بين السعى و بين الطواف بكون السعى بعد تمام الطواف و كذا بين أفعال الحج و أفعال العمرة بكون أفعال الحج بعد أفعال العمرة (و بخبر ابن مسكان) المروى فى الفقيه عن إبراهيم بن إسحاق عمن سئل أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط و هى معتمرة ثم طمثت، قال عليه السلام تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة و لها ان تطوف بين الصفا و المروة و لأنها زادت على النصف و قد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج و ان هى لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج فإن أقام بها جمالها فلتخرج إلى الجعرانة أو الى التنعيم فلتعتمر (و استدل الصدوق) بصحيح محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أطواف ثم رأت دما قال تحفظ مكانها فإذا طهرت طافت بقيته و اعتمرت بما مضى، قال الصدوق (قده) بعد ان حكى الصحيح المذكور ما لفظه: قال مصنف هذا الكتاب و بهذا الحديث افتى دون الحديث الذى رواه ابن مسكان- الى ان قال- لان هذا الحديث (اى حديث ابن مسكان) إسناده منقطع، و الحديث الأول رخصه و رحمه و إسناده متصل (انتهى).

و الأقوى ما عليه المشهور اما أولا فلعدم الوثوق بصحة حديث محمد بن مسلم بعد اعراض المشهور عنه و لجبران انقطاع اسناد حديث ابن مسكان بعمل الأصحاب به (و اما ثانيا) فلان خبر ابن مسكان لا يضره انقطاع الاسناد فيه لكون ابن مسكان من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنه، هذا مع تأيده بما رواه فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام عن امرأة طافت خمسة أشواط ثم اعتلت قال عليه السلام إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف بالبيت أو بالصفا و المروة و جازت النصف علمت ذلك الموضع الذى بلغت فإذا هى قطعت طوافها أقل من النصف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۳

فعليها أن تستأنف الطواف من اوله، و رواه الشيخ بطرق متعددة، و اما ما ذكره الصدوق من ترجيح خبر ابن مسلم بكونه مطابقا للرخصة و الرحمة فقد ثبت فى باب التعادل و التراجيح عدم كون ذلك من المرجحات عند تعارض النصوص، و ان ذكره بعضهم بعنوان مطابقه احد الحديثين للبراءة الأصلية، فإن ذلك أيضا لا أساس له بعد وضوح عدم كون مرتبة الأصول العملية فى مرتبة الأدلة الاجتهادية.

(الأمر الثانى) انه بناء على المشهور المنصور من بطلان الطواف إذا رأت الدم قبل بلوغ أربعة أشواط تكون حالها كمن رأت الدم قبل الشروع فى الطواف المتقدم حكمها فى المسألة المتقدمة من العدول الى الافراد مع ضيق الوقت و اما مع سعة الوقت فتنتظر طهرها و تطوف و تتم عمرتها (الأمر الثالث) إذا رأت الدم بعد إكمال أربعة أشواط فالمشهور انها ترفع اليد عن الطواف و تعلم محمل القطع من الطواف و تخرج من المسجد، ففى سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تتم طوافها من موضع القطع و تتم عمرتها، و مع ضيق الوقت تعمل بما يأتى فى- الأمر الاتى، هذا، خلافا للمحكى عن الحلى من بطلان الطواف حينئذ و انه بحكم ما إذا ترى الدم قبل أربعة أشواط (و الأقوى هنا أيضا) ما عليه المشهور لعموم ما يدل على إحراز الطواف بإحراز الأربع أو يتجاوز النصف و خصوص ما ورد فى من رأت الدم بعد تجاوز النصف (فمن الأول) المرسل المروى فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام فى الرجل يحدث فى الطواف الفريضة و قد طاف بعضه، قال عليه السلام يخرج فيتوضأ فإن كان جاز النصف بنى على طوافه و ان كان أقل من النصف أعاد الطواف (و خبر ابى عزه) المروى عن الصادق عليه السلام، و فيه أمرنى أبو عبد الله عليه السلام و انا فى الشوط الخامس من الطواف فقال لى انطلق معى حتى نعود هيهنا رجلا فقلت له انما انا فى خمسة أشواط فأتم أسبوعى، قال عليه السلام اقطعه و احفظ من حيث تقطع حتى تعود الى الموضع الذى قطعت منه فتبنى عليه (و قد ضبط فى الوافى راوى الحديث أبا عزه بالعين المهملة و الزاء المعجمة) و خبر ابى الفرج المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه طفت مع ابى عبد الله عليه السلام خمسة أشواط ثم قلت انى أريد أن أعود مريضا فقال عليه السلام احفظ إمكانك ثم اذهب فعده ثم ارجع فأتم طوافك، و غير ذلك من الاخبار التى تأتى فى محلها.

(و من الثانى) الاخبار المتقدمة فى الأمر الأول مثل خبر ابن مسكان و ما رواه فى الكافى و التهذيب الذى فيه: المرأة المتمتعة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم رأت الدم فمتعتها تامة (و ما رواه الشيخ) عن سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام فى امرأة طافت أربعة أشواط و هى معتمرة ثم طمثت، قال (ع) تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة و لها ان تطوف بين- الصفا و المروة و ذلك لأنها إذا زادت على النصف و قد مضت متعتها فلتستأنف الحج، و قد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۴

تقدمت الإشارة الى هذه الاخبار فى الأمر الأول (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف أو بين الصفا و المروة فجازت النصف فعلمت ذلك الموضع فإذا طهرت رجعت فاتت بقية طوافها من الموضع الذى علمته و ان هى طمثت فى أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من اوله (قال الشيخ فى التهذيب ما تضمن هذا الخبر يختص بالطواف دون السعى لأنه لا بأس ان تسعى المرأة و هى حائض و لا يمتنع ان يكون ما تعقبه من الحكم يختص بالطواف) و خبر احمد بن عمر الحلال المروى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن امرأة طافت خمسة أشواط فاعتلت، قال عليه السلام إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف بالبيت أو بالصفا و المروة و جاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذى بلغت فإذا هى قطعت طوافها فى أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من اوله، و عن كتاب فقه الرضا: إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف خرجت من المسجد فان كانت طافت ثلاثة أشواط فعليها ان تعيد و ان كانت طافت أربعة أقامت على

مكانها فإذا طهرت بنت و قضت ما عليها (الحديث).

و هذه النصوص الدالة على الحكم المذكور على نحو العموم أو الخصوص مع ذهاب المشهور الى العمل بها و عدم ما يدل على خلافها كاف فى إثبات الحكم المذكور فلا ينبغى الارتياب فيه (و استدل الحلى) لما ذهب اليه بما عليه طريقته من عدم العمل باخبار الآحاد فقال: و الذى تقتضيه الأدلة انه إذا جاء الحيض قبل جميع الطواف فلا متعة لها و انما ورد بما قال شيخنا أبو جعفر (يعنى الشيخ الطوسى) خبر ان مرسلان فعمل عليهما و قد بينا انه لا يعمل باخبار الآحاد و ان كانت مسنده فكيف بالمراسيل (انتهى) و مراده من الخبرين المرسلين ما تقدم من خبر ابن مسكان عن إبراهيم و خبر ابى إسحاق صاحب اللؤلؤ عن مسمع على ما رواه الشيخ فى التهذيب (و فى المدارك) قوى ما اختاره الحلى بعد تضعيفه الخبرين بالإرسال و جهالة المراسيل و قال بعد نقله عبارة الحلى ان هذا القول لا يخلو من قوة لامتناع إتمام العمرة المقتضية لعدم وقوع التحلل ثم استشهد له بخبر ابن بزيع عن الرضا عليه السلام الذى فيه سئلت الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل، متى تذهب متعتها، قال كان جعفر عليه السلام يقول زوال الشمس من يوم عرفه (الحديث) (و فيه) ان الاخبار المتقدمة الدالة على صحة الطواف إذا رأت الدم بعد أربعة أشواط مخصصة لمثل خبر ابن بزيع بل حاكمه عليها فان الحكم بصحة ما أتت به من الطواف ناظر الى ان طوافها بأربعة أشواط كالطواف التام فى كون متعتها تامة، و اما تضعيف الخبرين المرسلين فلا وجه له بعد عمل الأصحاب بهما مضافا الى الاخبار العامة فى صحة الطواف إذا اتى بأربعة أشواط منه و جواز البناء عليه بعد زوال العذر، فلا محيص عن قول المشهور.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٨٥

(الأمر الثالث) بناء على المختار من تمامية المتعة فيما إذا رأت الدم بعد تمام أربعة أشواط يجب عليها قطع الطواف من حين حدوث العذر و جعل العلامة من موضع القطع و الخروج من المسجد، فمع ضيق الوقت فلا إشكال فى ان وظيفتها الإتيان بالسعى و التقصير للعمرة لعدم اشتراط الطهارة فيهما و تمامية التمتع بالإتيان بأربعة أشواط، و مع سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تأتى ببقية الطواف ثم بركعتى الطواف و تسعى و تقصر فتحل من عمره التمتع، هذا ما اختاره المصنف (قده) فى المتن (و ربما يحتمل) عدم وجوب الانتظار فى جواز الإتيان بالسعى و التقصير تنزيلا لما أتت به من أربعة أشواط منزله الطواف التام فتسعى و تقصر ثم بعد ما طهرت تأتى ببقية الطواف و استشعر فى الجواهر هذا الوجه من عبارة القواعد و قال ان الحكم من هذه الجهة غير منقح فى كلام الأصحاب.

(أقول) مقتضى القاعدة من وجوب الترتيب هو انتظارها لطهرها فى الإتيان ببقية الطواف ثم بالسعى و التقصير و القدر المتيقن من سقوط الترتيب هو صوره ضيق الوقت مضافا الى ان ما دل على تنزيل الأربعة أشواط منزله الطواف الكامل انما يدل على عدم وجوب اعاده الطواف و جواز الاكتفاء بما اتى به اما حصول الترتيب فلا بد من قيام الدليل و ذلك لوجوب الترتيب بين الإتيان بركعتى الطواف و بين السعى فإن المسلم انه لا يجوز تقديم السعى على ركعتى الطواف فالتنزيل المذكور لا يصحح القول بجواز تقديم السعى على الركعتين (نعم) المسلم انه فى ضيق الوقت دل الدليل على جواز تقديم السعى على الإتيان ببقية الطواف، فالأقوى ما عليه المصنف (قده) مضافا الى انه أحوط و سيأتى ما يناسب ذلك فى الأمر الخامس.

(الأمر الرابع) هل اللازم فى ضيق الوقت إذا أحرمت للحج و أنت بأفعاله تقديم بقية طواف العمرة على طواف الحج كما فى كلام بعض أو تأخيرها عنه كما فى كلام بعض آخر أو التخيير بينهما (وجوه) من تقديم سبب طواف العمرة، و من ان ما أتت به من أربعة أشواط بمنزله الطواف التام و ظاهر ما دل على وجوب طواف الحج هو عدم الفصل بينه و بين قدومه من منى بطواف أخر، و من إطلاق الأدلة، و صريح المتن هو التخيير و هو الأقوى لعدم الدليل على الترتيب و لا على عدم جواز طواف أخر قبل

طواف الحج بعد قدومه من منى نعم، الظاهر عدم جواز الطواف المندوب قبل الإتيان بالطواف الواجب كما يظهر من بعض الاخبار، و ربما يستحسن التقديم على طواف الحج لأنه بمنزلة الدين عليه فإذا لم يدل دليل على عدم جواز التقديم فتقديم بقية الطواف ثم الإتيان بركعتى الطواف ثم الإتيان بطواف الحج من هذه الجهة أولى بل أحوط.

(الأمر الخامس) إذا حدث الحيض بعد الطواف و قبل صلوته ففى كونه كحدوثه فى أثناء الطواف بعد إكمال الشوط الرابع منه (احتمالان) المعروف بين الأصحاب هو الأول لأولوية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۶

ادراك المتعة معه عما إذا حصل رويه الدم فى أثناء الطواف و لصحيح ابى الصباح الكنانى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت فى حج أو عمرة ثم حاضت قبل ان تصلى ركعتين قال عليه السلام إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم و قد قضت طوافها (و مضمر زرارة) المروى فى الفقيه قال سئلته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلى الركعتين، فقال ليس عليها إذا طهرت الا الركعتان و قد قضت الطواف (و استشكل فى المدارك) بعد ان استدل للحكم بصحيح الكنانى، فقال و فى الدلالة نظر و فى الحكم اشكال و لعل وجه النظر هو عدم التعرض فى الخبر و لا فى مضمر زرارة بجواز الإتيان بالسعى قبل طهرها و إتيانها بركعتى الطواف و لا بجواز التحلل من العمرة بالتقصير، قال فى الجواهر- بعد ذكر خبر الكنانى و مضمر زرارة- نعم لا دلالة فيهما على جواز فعل بقية أفعال العمرة ثم الإحلال منها ثم قضاء الركعتين بعد ذلك مع السعة (انتهى) فالحق فى المقام أيضا هو التفصيل بين ضيق الوقت عن إتيان مناسك الحج فى أوقاتها و بين سعته بالقول بالإحلال عن إحرام العمرة بعد- السعى و التقصير ثم قضاء الركعتين بعد الرجوع من منى فى صورة ضيق الوقت، و فى سعة الوقت تنتظر طهرها فإذا طهرت تأتى بالركعتين ثم بالسعى ثم تتحلل بالتقصير، و الله العالم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۷

فصل فى المواقيت

اشارة

و هى المواضع للإحرام أطلقت عليها مجازا أو حقيقة متشرعة و المذكور منها فى الاخبار خمسه و فى بعضها ستة

[و لكن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التى يجوز الإحرام منها عشرة]

اشارة

و لكن المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التى يجوز الإحرام منها عشرة

أصل الميقات اسم زمان بمعنى الزمان الذى عين لعمل قوله تعالى إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كٰانَ مِيقٰاتاً، و قوله سبحانه قُلْ لَكُمْ مِيعٰادُ يَوْمٍ لٰا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سٰاعَةً وَ لٰا تَسْتَقْدِمُونَ ثم أستعير هنا للمكان المعين لعمل و هو الإحرام و الظاهر بقرينة استعماله فى الاخبار ان استعماله فى ذلك لو كان من- الأول على سبيل الاستعارة و لكن بلغ مرتبة الحقيقة المتشرعة بل يمكن ان يكون فى زمان النبى صلى الله عليه و آله صارت الكلمة حقيقة فى هذا المعنى (و كيف كان) فالمواقيت فى بعض الاخبار ستة و فى بعضها خمسه

(فمن الأول صحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من تمام الحج و العمرة ان تحرم من المواقيت التى وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا تجاوزها الا و أنت محرم فإنه وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل المغرب الجحفه و هى مهيعة، و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فوقته منزله (فإن المواقيت) المذكورة فى هذا الحديث بضميمة ميقات الذين هم فى حوالى مكة تبلغ ستة (و من الثانى) أعنى ما دل على انها خمسة (صحيح الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال: الإحرام من مواقيت خمسه وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا ينبغى لحاج و لا معتمر ان يحرم قبلها و لا بعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة هو مسجد الشجرة يصلى فيه و يفرض الحج، و وقت لأهل الشام الجحفة، و وقت لأهل النجد العقيق، و وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل اليمن يلملم و لا ينبغى لأحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه و آله (و غير ذلك من الاخبار).
و المستفاد من مجموع الاخبار ان المواضع التى يجوز الإحرام فيها عشره أو أحد عشر فالخمسة منها هى المذكورة فى صحيح الحلبى، و السادس دويرة أهله لمن هو دون المواقيت الخمسة مما يلى مكة (و السابع) مكة لإحرام حج التمتع و لأهل مكة لإحرام حج الافراد (و الثامن ارض فخ لحج الصبيان (و التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة لمن لم يمر على أحدهم (و العاشر) ادنى الحل للعمرة لمن هو فى مكة و أراد ان يعتمر (و الحادى عشر) محاذات أقر المواقيت إلى مكة كما يأتى تفصيله، بل يمكن جعل الجعرانة و التنعيم و الحديبية من المواقيت المنصوصة لذكرها فى النصوص لكن لم يعدها الأصحاب فى جمله المواقيت و لعل ذلك لشمول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۸۸

ادنى الحل لها فان حدود الحرم من جوانب مكة مختلفة (و كيف كان) فالمهم هو الكلام فى المواقيت الأولية التى وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله، و هى الخمسة التى فى صحيح الحلبى.

[أحدها ذو الحليفة]

اشارة

أحدها ذو الحليفة و هى ميقات أهل المدينة و من يمر على طريقهم، و هل هو مكان فيه مسجد- الشجرة أو نفس المسجد قولان و فى جمله من الاخبار انه هو الشجرة و فى بعضها انه مسجد الشجرة و على اى حال فالأحوط الاقتصار على المسجد إذ مع كونه هو المسجد فواضح و مع كونه مكانا فيه المسجد فاللازم حمل المطلق على المقيد لكن مع ذلك الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد و لو اختيارا و ان قلنا ان ذا الحليفة هو المسجد و ذلك لان مع الإحرام من جوانب المسجد يصدق الإحرام منه عرفا إذ فرق بين الأمر بالإحرام من المسجد أو بالإحرام فيه هذا مع إمكان دعوى ان المسجد حد للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته و ان شئت فقل المحاذاة كافيه و لو مع القرب من الميقات.
وقع الاختلاف فى هذا الميقات فى مقامين بعد الاتفاق على أصل كونه ميقاتا للاخبار المتظافرة الواردة فى جعله ميقاتا و قد تقدم التصرع به فى صحيح معاوية بن عمار و صحيح الحلبى (و فى صحيح أبى أيوب الخزاز) عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله وقت لأهل المدينة ذا الحليفة (فالمقام الأول) فى ان المراد هل هو نفس المسجد الموجود فعلا الواقع فى ذى الحليفة الذى يقال له مسجد الشجرة أو انه المكان و الأرض التى بنى المسجد فيها (و المقام الثانى) انه على تقدير كونه

نفس المسجد فهل يجوز الإحرام من خارجه و محاذيه اختيارا أولا و عبارات الأصحاب فى تعيين ذلك مختلفه فالمعبر عنها فى المحكى عن المقنعة و الناصريات و جمل العلم و العمل انه ذو الحليفة، و فى الشرائع و عن النافع و القواعد و غيرها انه مسجد- الشجرة، و عن الصدوق و القاضى و سلار و الحلى و ابن زهره و التذكرة و المنتهى و التحرير انه ذو الحليفة و انه مسجد الشجرة، و منشا الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى التعبير عنه فى النصوص فإنها على طوائف (منها) ما عبر فيه بذى الحليفة و ذلك كصحيح معاوية بن عمار المتقدم و صحيح أبى أيوب المذكور أنفا و خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن أخيه الكاظم عليه السلام عن إحرام أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم و أهل الشام و مصر من اين هو قال اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة (الحديث) و خبر عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام: وقت رسول الله صلى الله عليه و آله لأهل المشرق العقيق- الى ان قال- و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة (الخبر).

(و منها) ما عبر فيه بالشجرة و هو صحيح ابن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: من اقام بالمدينة شهرا و هو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج فى غير طريق أهل المدينة

الذى يا يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء (قال فى الكافى) و فى رواية يحرم من الشجرة ثم يأخذ أى طريق شاء و ظاهر الخبر الأول انه يحرم مما يحاذى الشجرة من البيداء (و البيداء كما فى المجمع) ارض مخصوصة بين مكة و مدينة على ميل من ذى الحليفة نحو مكة (و فى الفقيه) فإذا كان حذاء الشجرة و البيداء (إلخ) و عليه فيدل على ان محاذاة الشجرة متحدة مع محاذاة البيداء لا انها واقعة فى البيداء (و خبر- الحلبى) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام، و فيه سئلت أبا عبد الله عليه السلام من اين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة فقال من الجحفة و لا تجاوز الجحفة إلا محرما (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب أيضا قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام خصال عابها عليك أهل مكة، قال و ما هى قلت قالوا أحرم من الجحفة و رسول الله (ص) أحرم من الشجرة، فقال:

الجحفة احد الموقفين فأخذت بأدناهما و كنت عليلا (و خبر على بن جعفر) عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن المتعة فى الحج من أين إحرامها و إحرام الحج، قال عليه السلام وقت رسول الله صلى الله عليه و آله لأهل العراق من العقيق و لأهل المدينة و من يليها من الشجرة (الخبر).

(و منها) ما عبر فيه بمسجد الشجرة كالخبر المروى عن العلل انه سئل الصادق عليه السلام لأى علة أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من مسجد الشجرة و لم يحرم من موضع دونه، فقال لما اسرى به الى السماء و صار بحذاء الشجرة نودى يا محمد فقال لبيك قال ا لم يجدك (ا لم أجدك) يتيما فاويتك و الم أجدك ضالا فهديتك فقال النبى صلى الله عليه و آله ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك، فلذلك أحرم من الشجرة دون المواضع كلها (و فى هذا الخبر) تصريح بكون المراد من الشجرة هو مسجد الشجرة حيث يقول عليه السلام فى الجواب عن السوال عن علة أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من مسجد الشجرة بأنه (ص) صار بحذاء الشجرة- الى ان قال- فلذلك أحرم من الشجرة.

(و منها) ما فسر فيه ذا الحليفة بالشجرة كصحيح ابن رئاب المروى فى قرب الاسناد عن

و الذى يمكن ان يقال فى الجمع بين هذه التعابير المختلفة فى الاخبار وجوه (الأول) ما فى- المتن من حمل المطلق على المقيد فيختص محل الإحرام بالمسجد (و أورد عليه فى المستمسك) بان نسبه المسجد إلى ذى الحليفة نسبه الجزء الى الكل لا الفرد إلى الكلى فليس المقام من قبيل حمل المطلق على المقيد (و فيه) ان المقصود هو وقوع الإحرام فى هذا الميقات فمقتضى التعبير

بذى الحليفة هو ان الإحرام غير مقيد بالمسجد بل مطلق فى أى مكان من هذا الموضع المسمى بذى الحليفة و مقتضى ما عبر فيه بمسجد الشجرة هو تقيد صحة الإحرام بكونه فى المسجد فيحمل المطلق على المقيد و ينتج اختصاص الإحرام بالمسجد (الثانى) ان يكون التعبير بمسجد الشجرة من قبيل الشرح و التفسير لذى الحليفة فيكون الاخبار المعبر فيها بالمسجد كالحاكم على ما عبر فيها بذى الحليفة، و هذا أيضا ذكره فى المستمسك و اختاره بعض معاصريه مؤيدا بما ورد فيه من تفسير ذى الحليفة بمسجد الشجرة كما فى صحيح الحلبى و الخبر المروى فى الأمالى المتقدمين أنفا من قوله فيهما: لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة، فينتج من ذلك كون الميقات خصوص المسجد (الوجه الثالث) ان ذا الحليفة كان اسم المحل قبل الإسلام فلما وقته رسول الله صلى الله عليه و آله للإحرام بنى المسلمون هناك مسجد اعرف بمسجد الشجرة لوجود شجره هناك فغلب على المحل اسم مسجد الشجرة كما كان يقال الشجرة تخفيفا و صار الاسم الأول و هو ذو الحليفة منسيا فلم يكن يعرف المحل بذلك الاسم، و لذا ورد فى صحيح الحلبى و رواية الأمالى تفسير ذا الحليفة بمسجد الشجرة لا لأجل تخصيص المسجد بكونه ميقاتا بل لان الاسم الأول لم يكن معروفا و على هذا فالميقات هو المكان لا- خصوص المسجد، و يؤيد ذلك ان المحل الذى وقته رسول الله صلى الله عليه و آله لم يكن فيه ذلك الزمان مسجد و لعله بمناسبة صلوه النبى (ص) فى ذلك المحل قد بنى هذا المسجد و كيف يكون الميقات مختصا بالمسجد و قد كان المسلمون الذين حجوا مع النبى (ص) آلافا مولفه فكيف أحرموا كلهم من خصوص داخل المسجد الذى لعله لم يكن فى ذلك الزمان مبنيا، و مما يؤيد هذا الوجه ان سائر المواقيت كالعقيق و الجحفة و غيرهما لا يختص بالمسجد المبنى هناك و ان الحكمة تقتضى أن تكون المشاعر العظام أرضا واسعة تسع المسلمين الذين يفدون فيه كعرفات و المشعر و منى و ان كان هناك فى كل منها مسجد قد بناها المسلمون فى ذلك الزمان و عليه فلا يصل الأمر فى تعميم الميقات لخارج مسجد الشجرة الى ما تكلفه فى المتن و هو (المقام الثانى) و انه بناء على كون الميقات خصوص المسجد فهل يجوز الإحرام من خارج المسجد أولا، و قد ذكر المصنف (قده) للجواز وجهين (أحدهما) ان التعبير فى الاخبار وقع بالإحرام من المسجد لا الإحرام فى المسجد، و الإحرام فى أطراف المسجد يصدق فيه انه إحرام من المسجد و ان لم يصدق أنه إحرام فيه (و ثانيهما) انه يكفى الإحرام مما يحاذى الميقات اختيارا و لو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۹۱

مع إمكان الإحرام من الميقات لقربه منه (و لا يخفى) ضعف الوجهين فان كلمه (من) للابتداء فلا بد من كون ابتداء الإحرام نفس المسجد لا خارجة فلا فرق فى التعبير بين الإحرام فى المسجد و من المسجد، و اما جواز الإحرام من محاذات الميقات اختيارا فسيأتى الكلام فيه فى موضعه فانتظر.

[مسألة (۱) الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة]

مسألة (۱) الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة و هى ميقات أهل الشام اختيارا نعم يجوز مع الضرورة لمرض أو ضعف أو غيرهما من الموانع لكن خصها بعضهم بخصوص المرض و الضعف لوجودهما فى الاخبار فلا يلحق بهما غيرهما من الضرورات و الظاهر اراده المثال فالأقوى جوازه مع مطلق الضرورة.

فى هذه المسألة أمران (الأول) المشهور عدم جواز تأخير الإحرام عن مسجد الشجرة إلى الجحفة اختيارا لمن يريد الذهاب إلى مكة، بل قيل انه لم يعرف فى ذلك مخالف الا نادرا (و يدل على ذلك) النصوص المتقدمة الدالة على كون مسجد الشجرة ميقاتا لأهل المدينة و من يمر عليه من غير أهلها، الظاهرة فى التعيين، مضافا الى ما يدل على عدم جواز التجاوز عنه الا بالإحرام (كخبر إبراهيم بن عبد الحميد) المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثره البرد و كثرة

الأيام (يعنى كثرة أيام البقاء على الإحرام لبعد المسافة بين مسجد الشجرة و مكة (فأرادوا ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها قال عليه السلام لا، و هو مغضب، من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة (و خبر ابى بكر الحضرمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال انى خرجت بأهلى ماشيا فلم أهل حتى أتيت الجحفة و قد كنت شاكيا (اى مريضا) فجعل أهل المدينة يسئلون عنى فيقولون لقيناه و عليه ثيابه و هم لا يعلمون و قد رخص رسول الله صلى الله عليه و آله لمن كان مريضا أو ضعيفا ان يحرم من الجحفة (و خبر ابى بصير) المتقدم فى المتن المتقدم الذى فيه ان خصالا عابها الناس على الصادق عليه السلام (فراجع).

خلافا للمحكى عن الجعفى و ابن حمزة فجوز التأخير إلى الجحفة اختيارا مستدلا بخبر ابى بكر الحضرمى المذكور و بخبر ابى بصير المتقدم بدعوى ظهورهما فى الجواز اختيارا (و بصحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة، فقال عليه السلام لا بأس (و صحيح على بن جعفر) المروى فى التهذيب عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن إحرام أهل الكوفة و أهل خراسان و ما يليهم من أهل الشام و مصر من اين هو، قال عليه السلام اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة و الجحفة و أهل الشام و مصر من الجحفة (الحديث) (و صحيح الحلبى) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام من اين يحرم الرجل إذا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۹۲

جاوز الشجرة فقال من الجحفة و لا يجاوز الجحفة إلا محرما (و بالمنع) عن صحة التمسك بخبر إبراهيم بن عبد الحميد لما فيه من الضعف سند الان إبراهيم هذا واقفى و ان من جمله رواته جعفر بن محمد بن حكيم و هو مجهول، و اما من حيث الدلالة فلان المفروض فى السؤال فيه هو خوف البرد و طول مدة أيام الإحرام من طريق مسجد الشجرة مع انه يجوز التأخير عنه لأجل الضرورة، و لكون السوال عن التأخير إلى ذات عرق لا الجحفة، فلعل ذلك لاختصاص المنع من التأخير إلى ميقات ذات عرق الذى هو ميقات أهل العراق فلا يتعدى عنه إلى التأخير إلى الجحفة التى هى ميقات أخر لأهل المدينة.

(و الأقوى) ما عليه المشهور من المنع عن التأخير اختيارا اما تضعيف خبر إبراهيم ففيه انه لا يضركون رواية واقفيا أو مجهولا بعد عمل الأصحاب به و اما المناقشة فى دلالته فمردوده بان الظاهر من غضب الامام عليه السلام عدم كون عذرهم مقبولا عنده كيف و هذا العذر لو صح لكان عاما لكل أحد فإن البرد يتأذى منه الجميع سيما مع مقارنه الاعتذار لأجل البرد بكثرة الأيام فى حال الإحرام إذا أرادوا الإحرام من مسجد الشجرة فإن هذا العذر لو كان مقبولا لزم تغيير ميقات مسجد الشجرة بتاتا فالحديث غير مناف لجواز التأخير إذا كان العذر صحيحا مقبولا (و اما الاخبار المستدل بها للجواز) فهى موهونة بالاعراض عنها مع إمكان حملها على مالا ينافى المنع عن التأخير، اما صحيح ابن عمار فلانه يدل على نفى الباس فيمن أحرم من الجحفة و لا دلالة له على جواز التأخر اليه و لا على كون التأخير إليه عن اختيار و اما صحيح على بن جعفر فلانه يدل على ان الجحفة من المواقيت من غير نظر فيه الى بيان جواز التأخير إليه بحيث يعارض خبر إبراهيم، نعم لولا ما يدل على المنع عن التأخير لكان مقتضاه التخيير كما يأتى فى مواضع العقيق و مراتب الإحرام فيه لكن قيام الدليل على المنع عنه موجب لحمل الخبر على جواز التأخير إلى الجحفة لذوى الاعذار و كذا ما ذكر فى خبر ابى بصير من قول الصادق عليه السلام فى الجواب عما عابه به الناس: الجحفة أحد المواقفين فأخذت بأدناهما و كنت عليلا، فان كون الجحفة اهد الموقفين يلائم كونها موقفا لذوى الأعذار لمن يمر على مسجد الشجرة و الشاهد على ذلك قوله (ع) و كنت عليلا (و اما صحيح الحلبى) فهو فى مقام بيان انه إذا جاور الشجرة فمن اين يحرم فقال عليه السلام من الجحفة و ليس هذا دليلا على جواز تأخير الإحرام اختيارا.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى جواز التأخير إلى الجحفة مع الضرورة فى الجملة و المراد منها المشقة الشديدة التى يعسر تحملها لا

البالغة حد التعذر (و فى المدارك) و قد اجمع علماؤنا على جواز تأخير المدنى الإحرام إلى الجحفة عند الضرورة (انتهى) انما البحث فى اختصاص الجواز بصورة المرض و الضعف أو يعم كل عذر إذا كان مقبولا لا كل عذر و لو لم يكن موجها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٩٣

عند الشارع كمجرد طول أيام الإحرام مثلا ظاهر الجواهر هو الاختصاص بالمرض و الضعف و لعله لاختصاص دليل الجواز بذلك و هو خبر ابى بصير و صحيح الحلبى المتقدمان، و إطلاق كلام الأصحاب يقتضى التعميم الى كل ضرورة كما مر من عبارة المدارك و لعلهم انما عولوا على قاعدة نفى الضرر و الحرج و انه ما حرم الله على عباده شيئا إلا أحله لمن اضطر اليه، و لا مفهوم فى الخبرين ليدلا على عدم الجواز فى غير المرض و الضعف، و هذا معنى فى المتن من قوله و الظاهر اراده المثال فإنه لولا أدلة رفع الحكم فى صورة الحرج و الضرر و الاضطرار لما كان هناك وجه لاستظهار كون ذكر المرض من باب المثال (و كيف كان) فالأظهر هو تعميم العذر فى جواز التأخير.

[مسألة (٢) يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات أخر]

مسألة (٢) يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات أخر كالجحفه أو العقيق فعدم جواز التأخير إلى الجحفة انما هو إذا مشى من طريق ذى الحليفة بل الظاهر انه لو اتى إلى ذى الحليفة ثم أراد الرجوع منه و المشى من طريق أخر جاز بل يجوز ان يعدل عنه من غير رجوع فإن الذى لا يجوز هو التجاوز محلا و إذا عدل الى طريق أخر لا يكون مجاوزا و ان كان ذلك و هو فى ذى الحليفة و ما فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد من المنع عن العدول منزل على الكراهة

فى هذه المسألة أمور (الأول) قال فى المدارك و انما يتوقف التأخير على الضرورة على القول به مع المرور على ذى الحليفة فلو عدل ابتداء عن ذلك الطريق اجزء و كان الإحرام من الجحفة اختياريا (انتهى) و تبعه على ذلك فى الجواهر، و قال ان الاختصاص بالضرورة انما هو مع المرور على الميقات الأول و الا فلو عدل عن طريقه و لو من المدينة فى الابتداء جاز و أحرم منها اختيارا (انتهى ما فى الجواهر) و ما ذكراه هو كذلك لان المحرم هو التجاوز عن ذى الحليفة محلا لا العدول عنه و الإحرام من ميقات أخر و هو لم يتجاوز عنه محلا بل عدل عن المرور عليه (و خبر إبراهيم بن عبد الحميد) الذى فيه ان الامام عليه السلام منع من- الإحرام من غير ميقات أهل المدينة و هو مغضب يدل على حرمه تأخير الإحرام عن ذى الحليفة لا على حرمه ترك العبور عنه و اتخاذ طريق أخر يوصله إلى الجحفة بلا عبور منه الى ذى الحليفة و لا يحتاج الى تنزيله على الكراهة و لا رميه بالضعف فى السند بعد اسناد الأصحاب اليه مع ما فى غضب الامام عليه السلام من المنافاة للكراهة (و دعوى) اقتضاء علو مقامه الشريف العتاب على ترك الأفضل كما ترى (و بالجملة) فاصل الحكم بجواز ترك المرور على ذى الحليفة و جواز سلوك طريق أخر مما لا ينبغى التأمل فيه.

(الأمر الثانى) لو اتى إلى ذى الحليفة فندم من الإحرام فيه و رجع الى المدينة أو الى ما يليها و سلك طريقا أخر يوصله إلى الجحفة فالحكم أيضا الجواز لعدم صدق التجاوز عن- الميقات محلا بل هو تجاوز عن سلوك طريق ذى الحليفة الى جحفة و انه سلوك فى طريق أخر إليها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣٩٤

(الأمر الثالث) لو اتى إلى ذى الحليفة بعزم العبور عنه إلى الجحفة من الطريق المعهود ثم ندم فى ذى الحليفة عن عزمه ذلك و أراد ان يسلك طريقا أخر من ذى الحليفة فالذى عليه فى المتن هو الجواز أيضا مستدلا له بأنه لا يكون مجاوزا عن ذى الحليفة محلا و لكنه مشكل بل الانصاف صدق التجاوز عنه و لعل خبر إبراهيم بن عبد الحميد ينطبق عليه و يثبت حرمته (و ما فى

المستمسک) من انه إذا وصل الی مسجد الشجرة و لم یتجاوزه و تنکب الطریق الی ان وصل الی طریق ینتهی به الی الجحفة لم یحصل منه التجاوز عن المیقات لیس علی ما ینبغی بل الظاهر انه تجاوز عنه إلی مکة بلا إحرام من ذی الحلیفة.

[مسألة (۳) الحائض تحرم خارج المسجد علی المختار]

مسألة (۳) الحائض تحرم خارج المسجد علی المختار و یدل علیه مضافا الی ما مر مرسله یونس فی کیفیة إحرامها و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغیر صلاة و اما علی القول بالاختصاص بالمسجد فمع عدم إمکان صبرها الی ان تطهر تدخل المسجد و تحرم فی حال الاجتیاز إن أمکن و ان لم یمکن لزحم أو غیره أحرمت خارج المسجد و جددت فی الجحفة أو محاذاتها.

علی القول بجواز الإحرام من خارج المسجد فالحائض بالخیار بین ان تحرم فی المسجد مجتازة بلا لبث فیه و بین ان تحرم فی خارجه کما فی غیر الحائض من غیر تفاوت إلا فی لزوم کون إحرام الحائض فیه فی حال الاجتیاز لحرمة اللبث فیه علیها دون غیرها مما یجوز له اللبث فیه، لکن المصنف (قده) خص إحرامها فی خارج المسجد و لا وجه له و لعله لأجل تنزیه المسجد و ان الاولی عدم دخولها أو ان هذا توطئة للاستدلال بخبر یونس الذی فیه النهی عن الدخول فی المسجد و هو ما رواه فی الکافی عن یونس بن یعقوب فی باب إحرام الحائض و المستحاضة عن الصادق علیه- السلام عن الحائض ترید الإحرام، قال تغتسل و تستثفر و تحتشی بالکرسف و تلبس ثوبا دون ثیاب إحرامها و تستقبل القبلة و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغیره صلوه.

و الظاهر من قوله علیه السلام و لا تدخل المسجد هو النهی عن دخولها فی مسجد الشجرة للإحرام، و احتمل ان یراد به النهی عن الدخول فی المسجد الحرام لإحرام حج التمتع، و یؤیده قوله علیه السلام و تهل بالحج، و علیه ففی دلالته علی الإحرام من خارج مسجد الشجرة تأمل، هذا بناء علی القول بجواز الإحرام من خارج المسجد (و اما علی القول بوجوب الإحرام فی المسجد) فمع إمکان صبرها الی ان تطهر یجب علیها الصبر الی زمان حصوله، و مع عدمه تهل بالإحرام فی حال الاجتیاز، و مع عدم إمکان ذلک أیضا ففی وجوب إحرامها من خارج المسجد کما فی المسالک و المدارک و عن الذخیرة، أو التأخیر ابی الجحفة کما استظهره فی المستند (وجهان) من وجوب قطع المسافة ما بین المیقات إلی مکة فی حال الإحرام فمع عدم التمکن من الإحرام فی المسجد تحرم فی خارجه قریبا منه و یکون ذلک میسورا لذلک المعسور اعنی الإحرام فی- المسجد فقاعدة المیسور تقتضی الاکتفاء بالإحرام فی خارج المسجد، و من ان امامها میقات أخر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۳۹۵

لذوی الأعذار فتؤخر الإحرام إلی الجحفة و لعل الوجه الأول أقوی، و لکن الاحتیاط ان تجدد التلبیة إذا وصلت الی الجحفة مع إمکان ذلک، و الله العالم.

[مسألة (۴) إذا کان جنبا و لم یکن عنده ماء جاز له ان یحرم خارج المسجد]

مسألة (۴) إذا کان جنبا و لم یکن عنده ماء جاز له ان یحرم خارج المسجد و الأحوط ان یتیمم للدخول و الإحرام و یتعین ذلک علی القول بتعین المسجد و کذا الحائض إذا لم یکن لها ماء و بعد نقائها.

إذا کان الإنسان جنبا و أراد الإحرام من ذی الحلیفة فعلی القول بجواز الإحرام فی خارج المسجد فلا اشکال کما فی الحائض سواء کان متمکنا من الغسل أولا- لعدم اشتراط الطهارة فی الإحرام، و هذا إذ أراد الاحتیاط فی الإحرام فی المسجد یلبی فی المسجد مجتازا، و اما الاحتیاط بالتیمم و دخول المسجد و اللبث فیه للإحرام فالظاهر انه لا وجه له علی القول بجواز الإحرام خارج المسجد فما یتراءی من العبارة من الاحتیاط بالتیمم للدخول مطلقا لمن لا یتمکن من الغسل لعله غیر وجیه فإنه علی القول

بصحة الإحرام من خارج المسجد لا عذر له فى دخول المسجد بالتيمم (نعم) بناء على تعين المسجد للإحرام و عدم تمكنه من الغسل فيمكن القول بكون وجوب الإحرام من المسجد عذرا مبيحا للدخول بالتيمم، مع احتمال ان يكون ذلك مجوز إله فى تأخير الإحرام إلى الجحفة، فالاحتياط يقتضى لمن لا يمكن له الإحرام من المسجد فى حال الاجتياز أن يتيمم للدخول فى المسجد فيدخل و يحرم ثم يخرج من المسجد من غير لبث فيه أزيد من مقدار النية و التلبية ثم تجدد النية خارج المسجد و يلبى و إذا أمكن له يجدد النية و التلبية عند الوصول إلى الجحفة، و اما التشكيك فى كون وجوب الدخول فى المسجد عذرا للتيمم فلا وجه له لان وجوب الدخول فى المسجد للإحرام من الاعذار كما لو وجب الدخول فى المسجد لحفظ ماله أو لنجاة نفس محترمة و كان جنبا لا يتمكن من الغسل فان ذلك مبيح للدخول بالتيمم، الا ان يقال هيهنا بكون ذلك من الأعذار فى جواز التأخير إلى الجحفة، و فى حكم الجنب الحائض أو النفساء بعد نقائهما، و اما قبل النقاء فقد تقدم الحكم فى المسألة المتقدمة.

[الثانى العقيق]

الثانى العقيق و هو ميقات أهل نجد و العراق و من يمر عليه من غيرهم و اوله المسلخ و أوسطه غمرة و أخره ذات عرق و المشهور جواز الإحرام من جميع مواضعه اختيارا و ان الأفضل الإحرام من المسلخ ثم من غمرة و الأحوط عدم التأخير إلى ذات عرق الا لمرض أو تقية فإنه ميقات العامة لكن الأقوى ما هو المشهور و يجوز فى حال التقية الإحرام من اوله قبل ذات عرق سرا من غير نزع ما عليه من الثياب الى ذات عرق ثم إظهاره و لبس ثوبى الإحرام هناك بل هو الأحوط و ان أمكن تجرده و لبس الثوبين سرا ثم نزعهما و لبس ثيابه الى ذات عرق ثم التجرد و لبس الثوبين فهو أولى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۹۶

فى هذا المتن أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف عندنا فى كون العقيق من المواقيت فى- الجملة، و النصوص به كثيرة و نقل الإجماع عليه مستفيض و هو مما وقته رسول الله صلى الله و آله و لم يكن يومئذ بالعراق مسلم و يكون هذا من معجزاته (ص) فما عن بعض العامة من انه لم يكن مما وقته رسول الله (ص) واضح الفساد.

(الثانى) العقيق فى اللغة كل واد عقه السيل اى شقه فأنهره اى وسعه و سمى به أربعة أودية فى بلاد العرب أحدها هذا الذى هو من المواقيت و هو واد يندفق سيله أى يصب فى غورى تهامة أى فى المخفض منها، و التهامة بكسر التاء اسم لكل ما نزل عن نجد من بلاد الحجاز و هى أرض أولها ذات عرق من قبل نجد إلى مكة و ما ورائها بمرحلتين أو أكثر، و العقيق واد طويل نحوا من بريدين أو أزيد و كل بريد أربعة فراسخ و له طرفان و وسط و اوله مما يلى العراق ما يسمى المسلح و قال فى المسالك و الروضة و ليس فى ضبط المسلح شيء يعتمد عليه (انتهى) و عن فخر الإسلام و الفاضل المقداد انه بالسين و الحاء المهملتين واحد المسالح و هو الموضع العالى من الأرض سمى بذلك لارتفاعه عن أرض تهامة أو لمكان انه لما كان الحد بين نجد و الحجاز فكان محل الجيش المسلح لحفظ الحدود و يناسبه تسميته ببريد البعث أيضا فى صحيح عمر بن يزيد كما يأتى (و قيل) انه بالخاء المعجمة و سمى به لنزع الثياب هناك للإحرام و عليه فتكون التسمية به بعد الإسلام، و وسطه ما يسمى بغمرة بالغين المعجمة و الميم الساكنة (و قيل المكسورة) و الراء المهملة و هى منهلة من مناهل طريق مكة أى مورد عين مائهم و آبارهم و هى فصل ما بين نجد و تهامة كما عن الأزهرى و عن الفخر و التنقح انها سميت بذلك لزحمة الناس اى اجتماعهم الكثير فيها فيغمرون الأرض بجمعهم فى توجههم إلى مكة و لبثهم هناك للإحرام (و أخر العقيق ذات عرق) بالعين المهملة المكسورة و الراء المهملة الساكنة، و هواى العرق جبل صغير هناك و به سميت تلك الأرض بذات عرق أو لأنها كان بها عرق من الماء اى

قليل (و فى الروضة) ان بعدها من مكة مرحلتان قاصدتان كبعد يلملم و قرن المنازل عنها (انتهى) أقول: فتكون بعيده من مكة نحو ستة عشر فرسخا إذ كل مرحلة ثمانية فراسخ و يكون أول المسلح عن مكة أربعة و عشرون فرسخا لما عرفت من ان واد العقيق طويل يزيد على بريدين كل بريد أربعة فراسخ.

(الأمر الثالث) العقيق ميقات أهل نجد و العراق و من يمر عليه من غيرهم و يدل على كونه ميقات أهل نجد ما فى صحيح الحلبى المتقدم من قوله: و وقت لأهل نجد العقيق (و صحيح على بن رئاب) المروى فى قرب الاسناد ان رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و هى الشجرة و وقت لأهل الشام الجحفة و وقت لأهل اليمن يلملم و لأهل الطائف قرن المنازل و لأهل نجد- العقيق (و صحيح أبى أيوب الخزار) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام حدثنى عن-

العقيق هو وقت وقته رسول الله (ص) أو شىء صنعه الناس فقال ان رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة- الى ان قال- و وقت لأهل نجد العقيق (الحديث) و صحيح رفاعة المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال وقت رسول الله (ص) العقيق لأهل نجد (الخبر).

(و يدل على كونه ميقات أهل العراق) صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى ميقات أهل المدينة، الذى فيه: وقت لأهل العراق و لم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق (اى داخل العقيق و بطن الشىء داخله و بطن مكة داخلها و بطنان العرش وسطه) و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام- و قد تقدم- الذى فيه: اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق (و صحيح عمر بن يزيد) المتقدم أيضا، الذى فيه و لأهل المشرق العقيق (فان العراق واقع فى الشمال الشرقى من مكة) و يدل أيضا على كونه ميقاتا لمن يمر عليه من غيرهم من قوله عليه السلام اما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم و ما فى ذيل صحيح رفاعة من قوله هر وقت لما أنجدت الأرض و أنتم منهم و فى ذيل خبر الخزار: لأهل نجد العقيق و ما أنجدت (قال فى الوافى الإنجاد الدخول فى أرض نجد و تأنيث الضمير فى (أنجدت) باعتبار الأرض يعنى و وقت لمن دخل أو علا ارض نجد فى طريقه، أسند الإنجاد إلى الأرض و أراد من دخلها تجوزا.

(الأمر الرابع) المشهور على جواز الإحرام من جميع مواضع العقيق اختيارا من أول المسلخ الى ذات عرق، و استدلوا له بإطلاق الأخبار المتقدمة الدالة على جعل العقيق ميقاتا الشامل لأوله و أخره (و مرسل فقيه) المروى عن الصادق عليه السلام: وقت رسول الله (ص) لأهل العراق العقيق و اوله المسلخ و أخره ذات عرق و أوله أفضل (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: حد العقيق اوله المسلخ و أخره ذات عرق (و لكن يعارض) هذه الاخبار أخبار أخر كخبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام: حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبه غمرة، قال ظاهره خروج غمرة عن العقيق فضلا عن ذات عرق (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال أول العقيق بريد البعث و هو دون المسلخ بستة أميال مما يلى العراق و بينه و بين غمرة أربعة و عشرون ميلا بريدان، حيث انه صريح فى كون العقيق اوله قبل المسلخ بفرسخين (ستة أميال) و ظاهر فى كون أخره الغمرة بل أول الغمرة فيدل على خروج الغمرة عن الميقات فضلا عن ذات عرق و يكون معارضا مع المطلقات المتقدمة و مرسل الفقيه و خبر ابى بصير فى تعيين أول العقيق و أخره معا (و صحيح عمر بن يزيد) المتقدم، الذى فيه: وقت رسول الله (ص) لأهل المشرق العقيق نحوا من بريدين بين بريد البعث إلى غمرة (قال فى الوافى) البعث بالباء الموحدة و العين المهملة و الثاء المثلثة فى المشهور و هو مكان دون المسلخ بستة أميال مما يلى العراق و هو بمعنى الجيش كان بعث الجيش من هناك و لم نجده فى اللغة اسما لموضع و كذلك ضبطه من يعتمد عليه من أصحابنا فما يوجد فى بعض النسخ على غير ذلك لعله مصحف (انتهى) فهذا الخبر اعنى خبر عمر بن يزيد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۹۸

أيضا ينافى الأخبار المتقدمة و لكن فى انتهاء العقيق حيث انه أيضا يدل على خروج الغمرة عن- العقيق و لكن لا تعرض له لأول العقيق لو لم نقل بكون بريد البعث محلا معينا و هو دون المسلخ مما يلى العراق بفرسخين كما عينه صحيح ابن عمار و أخذ منه الوافى فى عبارته المتقدمة (و كيف كان) فالإجماع قائم على كون الأول العقيق هو المسلخ إذ لم ينقل خلاف فى ذلك عن احد من الأصحاب، و انما الكلام فى أخره فإن المنقول عن ظاهر على بن بابويه و نهاية الشيخ المنع عن تأخير الإحرام إلى ذات عرق إلاـ لتقية أو مرض، و لعل مستند هما تلك الأخبار المعارضة مع ما تقدم اعنى صحاح ابى- بصير و ابن عمار و عمر بن يزيد، و مال إليه فى المدارك حيث قال و لا ريب ان الاحتياط يقتضى ان لا يتجاوز غمرة إلا محرما لضعف الخبرين لمتضمن لتحديده بذات عرق (انتهى) أقول، و مراده من الخبرين مرسل الصدوق و خبر ابى بصير المتقدمان، و لكن يرد عليه (قده) بأنهما مما عمل به المشهور و استندوا اليه، و الاخبار المعارضة لهما موهونة بإعراض الأصحاب عنهما مع ما فى نسبه الخلاف الى على بن بابويه و نهاية الشيخ، من التأمل حيث ان فى عبارتهما ما يمنع عن صحة تلك النسبة، و لكن مما يمنع عن القول بجواز تأخير الإحرام إلى ذات عرق هو كونها ميقات العامة فيكون الخبران الدالان على جواز التأخير إليها موافقين للتقية و ان اشتهر العمل بهما (و يؤكد ذلك) مكاتبة الحميرى المروية فى الاحتجاج انه كتب الى الناحية يسئله عن الرحل يكون مع بعض هؤلاء و يكون متصلا بهم يحج و يأخذ من الجادة و لا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل ان يؤخر إحرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف من الشهرة أم لا يجوز ان يحرم الا من المسلخ (فكتب صلوات الله عليه) فى الجواب. يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب و يلبى فى نفسه فإذا بلغ الى ميقاتهم أظهره (و كيف كان) فالاحتياط يقتضى عدم التأخير من المسلخ مع إمكانه منه.

(الأمر الخامس) المشهور أفضلية الإحرام من المسلخ و يليه فى الفضل الإحرام من غمرة و يدل على أفضليته من المسلخ الإجماع المدعى كما عن كشف اللثام و مرسل الفقيه المتقدم الذى فيه (و أوله أفضل) و قال فى الجواهر لم أحد فى النصوص ما يقتضى كونها (يعنى الغمرة) تلى المسلخ فى الفضل ثم حكى عن كشف اللثام احتمال حمل صحيح عمر بن يزيد و خبر ابى بصير عن أحدهما عليهما السلام على شده الكراهة فى تأخير الإحرام عن غمرة.

[الثالث الجحفة]

الثالث الجحفة لأهل الشام و مصر و المغرب و من يمر عليها من غيرهم إذا لم يحرم من- الميقات السابق عليها.

الجحفة بضم الجيم ثم الحاء المهملة ثم الفاء على سبع مراحل من المدينة و ثلاث من مكة بينها و بين المدينة ستة و خمسون فرسخا، و بينها و بين مكة أربعة و عشرون فرسخا و انما سميت جحفة لإجحاف السبيل لها فى قديم الأيام و كانت قبل ذلك قرية معمورة و تسمى أيضا مهيعة، و المهيع الطريق الواسع (و كيف كان) ففى هذا الزمان موضع معروف يعرفه أهالى الحجاز (و يدل على كونها ميقات

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۳۹۹

أهل الشام و مصر) الأخبار المتقدمة فيما وقته رسول الله (ص) و يدل على كونها ميقاتا لمن يمر عليه من غير هؤلاء صحيح صفوان بن يحيى عن الرضا عليه السلام ان رسول الله صلى الله و عليه و آله وقت المواقيت لأهلها و من اتى عليها من غير أهلها (الحديث) و سيأتى تأكيد ذلك من المصنف (قده) فى المسألة الخامسة إنشاء الله تعالى.

[الرابع يلملم]

الرابع يلملم و هو لأهل اليمن

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج۱۲، ص: ۳۹۹

و هو جبل من جبال تهامة أو واد من الأودية و قد يقال ألملم أو يرمرم واقع فى الجنوب الشرقى من مكة بينه و بينها ستة عشر فرسخا، و يدل على كونه ميقات أهل اليمن ما تقدم مما وقّته رسول الله (ص).

[الخامس قرن المنازل]

الخامس قرن المنازل و هو لأهل الطائف

و هو جبل واقع فى مشرق مكة و قد يقال له قرن الثعالب بينه و بين مكة مرحلتان و هو مشرف على عرفات، و فى القاموس انه قرية عند الطائف أو اسم الوادى كله، و الصحيح فى الكلمة بسكون الراء المهملة و عن الصحاح ضبطها بالتحريك و ان منها أويس القرنى و غلطه صاحب القاموس و غيره فى الأمرين و قال الشهيد الثانى فى الروضة انها بسكون الراء و ان أويسا ليس منها بل هو من أهل اليمن (لكن فى المستند) نفى تصريح الصحاح بذلك، و لم يكن عندى كتاب الصحاح حتى أراجعه و لكن عندى كتاب صراح اللغة تلخيص للصحاح و ترجمة ألفاظه بالفارسية و الموجود فيه يوافق ما نسب الى الصحاح من الغلط (قال فى الصراح) قرن بفتحتين- الى ان قال- موضعى كه ميقات أهل نجد است بجهة إحرام و منه أويس القرنى، فأضاف هو غلطا ثالثا و هو كونه موضع إحرام أهل نجد، مع انه موضع أهل الطائف (و كيف كان) فيدل على كونه ميقاتا لأهل- الطائف ما تقدم من الاخبار الدالة على مواقيت رسول الله (ص).

[(السادس) مكة]

(السادس) مكة و هى لحج التمتع

و هذا من قطعيات الفقه و قد اجتمع عليه العلماء كافة كما فى الجواهر و كشف اللثام و دلت عليه النصوص المتظافرة و قد مر البحث عنه فى طى الأمر الرابع مما يشترط فى حج المتمتع

[السابع دويرة الأهل]

السابع دويرة الأهل اى المنزل و هى لمن كان منزله دون الميقات إلى مكة بل لأهل مكة أيضا على المشهور و ان استشكل فيه بعضهم فإنهم يحرمون لحج القران و الافراد من مكة بل و كذا المجاور الذى انتقل فرضه الى فرض أهل مكة و ان كان الأحوط

إحرامه من الجعرانة و هى أحد مواضع ادنى الحل للصحيحين الواردين فيه المقتضى إطلاقهما عدم الفرق بين من انتقل فرضه أو لم ينتقل و ان كان القدر المتيقن الثانى فلا يشمل ما نحن فيه لكن الأحوط ما ذكرنا عملا بإطلاقهما و الظاهران الإحرام من المنزل للمذكورين من باب الرخصة و الا فيجوز لهم الإحرام من احد المواقيت بل لعله أفضل لبعد المسافة و طول زمان الإحرام.

فى هذا المتن أمور (الأول) قال فى الجواهر فى شرح قول المحقق فى الشرائع (و ميقات منزله دون الميقات منزله) بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى انه قول أهل العلم كافة إلا مجاهد (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام:

من كان منزله دون المواقيت إلى مكة فليحرم من منزله، قال فى التهذيب: فى حديث أخر إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة فليحرم من دويرة اهله (و مرسل الفقيه) سئل الصادق عليه- السلام عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم، قال من منزله (و مرسل أخر له): من كان منزله دون المواقيت ما بينها و بين مكة فعليه ان يحرم من منزله (و خبر مسمع) المروى فى التهذيب قال الصادق عليه السلام إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله (و خبر ابى سعيد) المروى فى التهذيب عنه عليه السلام قال من كان منزله دون الجحفة إلى مكة يحرم منه (و خبر الرياح) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام انا نروى فى الكوفة ان عليا عليه- السلام قال من تمام الحج و العمرة ان يحرم الرجل من دويرة أهله فهل قال هذا على، فقال عليه السلام قد قال كذلك أمير المؤمنين لمن كان منزله خلف المواقيت: لو كان كما يقولون ما كان يمنع رسول الله صلى الله عليه و آله ان لا يخرج بنيابة إلى الشجرة و مثله خبر ابى بصير المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام.

(الأمر الثانى) المستفاد من هذه الاخبار كما ترى اعتبار القرب إلى مكة و به صرح غير واحد من الأصحاب و أطلق جماعة آخرين منهم كالمحقق فى الشرائع فى العبارة المتقدمة و العلامة فى- الإرشاد و الشهيد (قده) فى الدروس و ظاهرهم اراده القرب من مكة و لا سيما ممن تمسك بهذه الاخبار لكن المحكى عن المعتبر اعتباره القرب الى عرفات و هو الظاهر من الشهيد (قده) فى اللمعة، و لا- يخفى ان تلك الاخبار تدفعه و ربما بوجه اعتبار القرب الى عرفات بالفرق بين العمرة و الحج و القول باختصاص القرب فى العمرة إلى مكة و فى الحج بعرفات، (قال الشهيد الثانى) فى المسالك الأخبار ناطقة باعتبار القرب إلى مكة من غير فرق بين الحج و العمرة و لو لا- ذلك أمكن اختصاص القرب فى العمرة إلى مكة و فى الحج بعرفات إذ لا يجب المرور بمكة فى إحرام الحج من المواقيت (انتهى).

(أقول) مع قطع النظر عن النصوص لا وجه لاعتبار القرب إلى مكة و لا لعرفات لان عدم وجوب المرور إلى مكة فى إحرام الحج لا يوجب اعتبار القرب الى عرفات لإمكان ان يكون للقرب إلى مكة مدخلية فى توقيت دويرة أهله للإحرام مع ان فى مناسك الحج ما ينتهى إلى الدخول فى مكة من الطواف و صلوته و السعى (و بالجملة) بعد دلالة النصوص المعتبرة على اعتبار القرب إلى مكة لا إشكال فى اعتباره إليها مطلقا فى إحرام الحج و العمرة.

(الأمر الثالث) المشهور على شمول الحكم بالإحرام من منزله لأهل مكة فلا يجب عليهم الخروج من مكة للإحرام و عن بعض الأصحاب نفى الخلاف فيه (و يمكن ان يستدل له) بالنبوى (فما كان دونهن فمهله من اهله) و المرسل المروى فى الفقيه عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم، قال من منزله و بالنصوص المتقدمة الواردة فيمن كان منزله دون الميقات من مكة فإنها و

ان كان موردها غير أهل مكة لظهورها فى مغايرة منزلة مع مكة لكن المنسبق منها اراده من كان منزله دون الميقات الشامل لمن

كان من أهل مكـة إذ هو أيضا منزلـة دون الميقات (و الأقوى) التفصيل بين إحرامهم لحج الافراد أو القران فيحرمون من مكة و بين إحرامهم للعمرة المفردة فيحرمون من ادنى الحل (قال فى الجواهر) فى كيفيـة حـج الافراد عند تعرض المحقق (قده) لذلك: و أهل مكة يحرمون من مكة قال فى التذكرة أهل مكة يحرمون للحج من مكة و للعمرة من ادنى الحل سواء كان مقيما بمكة أو غير مقيم لاـن كـل من اتى على ميقـات كـان ميقاتا له و لا نعلم فى ذلك خلافا (انتهى ما فى الجواهر) و ظاهره كظاهر التـذكرة إرسال ذلك إرسال المسلمات (نعم) استشـكل بعضـهم بعـدم شـمول الأخبار المتقدمـة لمن كان من أهل مكة بدعوى ظهورها فيمن يكون بين الميقـات و بين مكـة فلا يشـمل من يكون فيها و لدلالـة صـحيح ابى الفضل و صـحيح ابن الحجاج على وجوب إحرام المجـاور بمكـة من الجعرانـة على مـا يأتى فى الأمر الرابع، و المجاور يعم من انتقل فرضه الى الحاضـر و غيره فيجب على أهل مكة أيضا الخروج إليها (و فيه) منع شـمول الصـحيحين لأهل مكة كما يأتى فإن صريحهما فى المجاور، و اما التشكيك فى شمول الأخبار المتقدمة فلو سلم فلا محال للتشكيك فى أصل الحكم و هو ان أهل مكة لا يجب عليهم الخروج منها لإحرام حج الافراد و القران و عليه العمل قديما و حديثا من غير خلاف و لا اشكال كما عرفت من عبارة الجواهر و التذكرة فالمسألة ليست ملتبسه كما التبس على بعض، و مظان تعرض الأصحاب لهذه المسألة فى مبحث كيفية حج الافراد و القران.

(الأمر الرابع) المجاور بمكـة إذا انتقل فرضه الى فرض الحاضـر يكون فى حكم أهل مكـة، و مع عـدمه ففى كونه مثل أهل مكة فى كون إحرامه منها أو عدمه (وجهان) ظاهر إطلاق صـحيح ابى الفضل و صـحيح صفوان عن ابن الحجاج المرويين فى الكافى هو الأخير ففى صحيح ابى الفضل قال كنت مجاورا بمكة فسئلت أبا عبد الله عليه السلام من ابن أحرم بالحج قال من حيث أحرم رسول الله صـلى الله عليه و آله و سـلم من الجعرانـة أتاه ذلك المكان فتوح فتـح الطائف و فتح حنين و الفتح (يعنى فتح مكة (و فى صـحيح صـفوان عن عبـد الرحمن بن الحجاج) قال قلت لأبى عبد الله عليه السـلام انى أريد الجوار فكيف اصنع قال (ع) إذا رأيت الهلال ذى الحجـة فاخرج الى الجعرانـة و أحرم منها بالحج الى ان قال- ان سـفيان فقيهكم أتانى فقال ما يحملك على ان تأمر أصـحابك يأتون الجعرانـة فيحرمون منها، فقلت له هو وقت من مواقيت رسول الله صـلى الله عليه و آله: فقال و اى وقت من مواقيت رسول الله (ص) هو، فقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين و مرجعه من الطائف، فقال انما هذا شىء أخذته عن عبد الله بن عمر، كان إذا راى الهلال صاح بالحـج، فقلت أ ليس قـد كان عندكم مرضـيا، فقال بلى و لكن اما علمت ان أصـحاب رسول الله أحرموا من المسـجد، فقلت إن أولئك كانوا متمتعين فى أعناقهم الدماء و ان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة و أهل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴٠٢

مكة لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت و ان يستغبوا به أياما، فقال لى و انا أخبره أنها وقت من مواقيت رسـول الله (ص) يـا أبـا عبـد الله فـإنى أرى لـك ان لاـ تفعـل، فضـحكت و قلت و لكنى أرى لهم ان يفعلوا (الحـديث) رواه فى الوسائـل فى الباب التاسع من أبواب أقسام الحـج (أقول) اما صـحيح ابى الفضل فلا إطلاق فيه فان السائل يخبر عن نفسه انه كان مجاورا بمكـة و حاله غير معلوم انه هل اقام فيها زمانا ينقلب حكمه الى حكم أهل مكـة أولا، و الامام عليه السـلام أمره بالإحرام من الجعرانـة فـأمره مبهم إذ لعـل الامـام (ع) كـان يعلم انه لم يصر كأهـل مكـة فى الحكم، و امـا خبر عبـد الرحمن بن الحجاج فصدره ظاهره فى ان السائل كان يريد الجوار بمكة فلم يصر بعد من أهلها (نعم) مقتضى احتجاجه على سفيان هو تعميم الحكم للقاطنين بل لأهل مكة أيضا، و لكن مقتضـى قوله عليه السـلام (فأحببت أن يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت و ان يستغبوا به أيامـا) هو الاسـتحباب و لا مانع منه كما يأتى فى الأمر الخامس و يؤيـده ان امره عليه السـلام بالخروج إلى- الجعرانـة عنـد رؤية هلال ذى الحجـة محمول على الاسـتحباب لإجماعهم على عـدم وجوب إحرام أهل مكـة و لا من جاور بهما فى أول ذى الحجة

بل يجوز التأخير إلى يوم التروية (و اما قوله عليه السلام و ان يستغبوا به أياما) فقال فى مرات العقول فى شرحه: اى يهجر و أو يتأخروا مجازا قال فى النهاية فيه (اى فى الحديث) زرنى غبا تزدد حبا، الغب من أوراد الإبل ان ترد الماء يوما و تدعه يوما (إلى أخر كلامه) و حاصل المعنى ان الامام عليه السلام أحب ان يخرج أصحابه إلى خارج مكة و يتأخروا عن مكة ثم يردون مكة كالزائر لها و يلبون بالحج فى محل متأخر عن البيت، و الله أعلم.

(الأمر الخامس) الظاهر ان الإحرام للمذكورين فى المتن من باب الرخصة لا العزيمة فيجوز لهم الخروج الى احد المواقيت و الإحرام منه و ليس هذا من باب تقديم الإحرام على الميقات.

بل هو رجوع الى الميقات مثل ما إذا رجع من الجحفة إلى مسجد الشجرة أو كان فى ذات عرق فيرجع الى غمرة أو منها الى المسلخ فهو إحرام من الميقات و عن الكافى و الغنية و الإصباح ان الأفضل لمن منزله أقرب الى مكة من الميقات هو الإحرام من الميقات، و عن كشف اللثام ان وجهه ظاهر لبعد المسافة و طول الزمان (انتهى) و قد يكون أفضل من جهة فضيلة خاصة بالميقات الذى يخرج اليه كمسجد الشجرة حيث أحرم منه رسول الله صلى الله عليه و آله و كخروج أهل مكة إلى- الجعرانة لأنها موضع أحرم منه صلى الله عليه و آله حين رجع من فتح الطائف أو فتح حنين كما تقدم فى حديث عبد الرحمن بن لحجاج فى الأمر المتقدم.

[(الثامن) فخ و هو ميقات الصبيان فى غير حج المتمتع عند جماعه]

(الثامن) فخ و هو ميقات الصبيان فى غير حج المتمتع عند جماعه بمعنى جواز تأخير إحرامهم الى هذا المكان لا انه يتعين ذلك و لكن الأحوط ما عن آخرين من وجوب كون إحرامهم من الميقات لكن لا يجردون إلا فى فخ ثم ان جواز التأخير على القول الأول انما هو إذا مروا على طريق المدينة و اما إذا سلكوا طريقا لا يصل الى فخ فاللازم إحرامهم من ميقات البالغين.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰۳

فى هذا المتن أمور (الأول) الفخ بفتح الفاء و تشديد الخاء المعجمة اسم لبئر معروفه على قريب فرسخ من مكة ثم صار علما للوادى الذى فيه البئر و هو واقع فى طريق الخارج من مكة إلى التنعيم و أهل المدينة إذا أرادوا أن يدخلوا مكة يمرون عليه (و عن السرائر) انه موضع على رأس فرسخ من مكة قتل فيه الحسين بن على بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن الحسن بن على عليهما السلام، و الموضع معروف فى هذا الزمان (الأمر الثانى) المنسوب إلى الأكثر ان الفخ ميقات الصبيان الذين يريد أوليائهم أن يحرموا معهم و يحجوا بهم أو يعتمر و أو ذلك فى غير حج المتمتع الى الحج الذى يحرمون به من مكة يوم التروية فالمعنى انه يجوز تأخير إحرامهم من ميقات البالغين الى فخ اما حج المتمتع فميقاته مكة نفسها، و قد حكى جواز ذلك عن المحقق فى المعتبر و العلامة فى المنتهى و التذكرة و التحرير (و المحكى عن السرائر و الفاضل المقداد و المحقق الكركى هو ان ميقاتهم كميقات الكبار الا انهم لا ينزع عنهم ثيابهم ليلبسوا ثوبى الإحرام إلا فى فخ، و منشا الاختلاف هو الاختلاف فى فهم المراد من النص فى ذلك (ففى صحيح أيوب) المروى فى الكافى قال سئل أبو عبد الله من اين تجرد الصبيان، قال عليه السلام كان ابى يجردهم من فخ، و مثله المروى فى التهذيب.

فقد اختلف فى فهم المراد من تجريدهم و انه هل هو كناية عن إحرامهم أو ان المراد مجرد التجريد و اما الإحرام و النية و التلبية ففى ميقات البالغين، و الأكثر على الأول و ادعى فى المدارك ظهور التجريد فى ذلك، و اعترض عليه فى الحدائق بقوله و ما ادعاه من ظهور التجريد فى معنى الإحرام لا يخفى ما فيه فان التجريد لغة انما هو نزع شيء من شيء و المعتبر فى الإحرام أمور

عديدة لا يدخل شىء منها تحت هذا اللفظ سوى نزع المخيط (انتهى) و فيه ان الغرض من ظهور اللفظ ليس هو معناه اللغوى بل المتفاهم عند المخاطبين و لو بالمعنى الكنائى و هذا يحتاج إلى أنس فى استعمال الألفاظ فما فهمه الأكثر هو الظاهر (و قد يعارض الخبران) بما رواه فى الكافى و الفقيه، قالت قلت لأبى عبد الله عليه السلام ان معى صبية صغار أو انا أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون فقال ائت بهم العرج (و هو بسكون الراء بعد العين المفتوحة قرية من اعمال الفرع بضم الفاء و سكون الراء على أيام من المدينة و إليها ينسب العرجى عبد الله بن عمرو بن عثمان الشاعر الذى له البيت المشهور من قصيدة:

اضاعونى و اى فتى أضاعوا ليوم كريهة و سداد ثغر) فليحرموا منها فإنك إذا أتيت العرج وقعت فى تهامة ثم قال فان خفت عليهم فات بهم الجحفة (و صحيح صفوان) المروى فى الكافى و التهذيب و الفقيه عن الصادق عليه السلام: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو الى بطن مر (و هو بفتح الميم و تشديد الراء المهملة موضع بقرب مكة من طريق الشام) يصنع بهم ما يصنع بالمحرم (الحديث) فان بطن مر على ما فى اللغة على مرحلة من مكة و المرحلة أربعة فراسخ أو ثمانية فيعارض هذان الخبران خبر أيوب المتقدم الذى فيه ذكر الفخ و هو كما عرفت لا يبعد أزيد من فرسخ عن مكة (و الجمع بالتخيير بين تأخير إحرامهم) الى العرج أو الجحفة أو بطن مر أو فخ على

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰۴

مقدار خوف أوليائهم من اثر البرد على صبيانهم و من المعلوم ان الحكم المذكور من باب الرخصة محافظة على الأطفال و ضعفهم من احتمال أذى البرد، فالأمر سهل.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى جواز تأخير الإحرام أو تأخير نزع المخيط عنهم الى فخ فيما إذا كان عبورهم من طريق المدينة و وصولهم الى فخ و اما إذا لم يصلوا اليه لمرورهم من طريق أخر إلى مكة ففى كون وصولهم لى أدنى الحل فيه كوصولهم الى فخ من طريق المدينة أو اختصاص الحكم بما إذا مروا على طريق المدينة و وصلوا الى الفخ خاصة (وجهان) من حمل ادنى الحل من سائر الطرق على الفخ الذى هو ادنى الحل فى طريق المدينة و يكون الحكم بالتأخير إليه لكونه ادنى الحل فيجرى فى غيره أيضا، و من انه حكم على خلاف القاعدة فيقتصر على مورد ثبوته و هو الفخ فلا رخصه لهم فى التجاور عن الميقات بلا إحرام و يكون التجاوز عنه كالصلوه أربعا فى السفر مثلا (ظاهر العلامة فى التذكرة) هو الأول، و مقتضى الجمود على مورد النص هو الأخير.

[(التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة]

(التاسع) محاذات احد المواقيت الخمسة و هى ميقات من لم يمر على أحدها و الدليل عليه صحيحتا ابن سنان و لا يضر اختصاصهما بمحاذاة مسجد الشجرة بعد فهم المثالية منهما و عدم القول بالفصل، و مقتضاهما أبعد الميقاتين إلى مكة إذا كان فى طريق يحاذى اثنين فلا وجه للقول بكفاية أقربهما، و تحقق المحاذاة بان يصل فى طريقه الى مكة إلى موضع يكون بينه و بين مكة باب (هكذا) و هى بين ذلك الميقات و مكة بالخط المستقيم و بوجه أخر ان يكون الخط من موقفه الى الميقات اقصر الخطوط فى ذلك الطريق، ثم ان المدار على صدق المحاذات عرفا فلا يكفى إذا كان بعيدا عنه فيعتبر فيها المسامتة كما لا يخفى، و اللازم حصول العلم بالمحاذاة إن أمكن و الا فالظن الحاصل من قول أهل الخبرة و مع عدمه أيضا فاللازم الذهاب الى الميقات أو الإحرام من أول موضع احتماله و استمرار النية و التلبية إلى أخر مواضعه و لا يضر احتمال كون الإحرام قبل- الميقات حينئذ مع انه لا يجوز، لانه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط، و لا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول الى المحاذاة أو

أصالـة عـدم وجوب الإحرام لأنهما لا يثبتان كون ما بعد ذلک محاذيا و المفروض لزوم کون إنشاء الإحرام من المحاذاة و يجوز لمثل هذا الشخص ان ينذر الإحرام قبل الميقات فيحرم فى أول موضع الاحتمال أو قبله على ما سيأتى من جواز ذلک مع النذر و الأحوط فى صورة الظن أيضا عـدم الاکتفـاء و اعمـال أحـد هـذه الأمور و ان کـان الأقوى الاکتفاء بل الأحوط عـدم الاکتفاء بالمحـاذاة مع إمکـان الـذهاب الى الميقـات لکن الأقوى مـا ذکرنا من جوازه مطلقا، ثم ان أحرم فى موضع الظن بالمحاذاة و لم يتبين الخلاف فلا اشکال و ان تبين بعد ذلک کونه قبل- المحاذاة و لم يتجاوزه أعاد الإحرام و ان تبين کونه قبله و قد تجاوز أو کونه بعـده فإن أمکن العود و التجديـد تعين و الا فيکفى فى الصورة الثانية و يجدد فى الاولى فى مکانه و الاولى التجديد مطلقا و لا فرق فى جواز الإحرام فى المحاذاة بين البر و البحر ثم ان الظاهر انه لا يتصور طريق لا يمر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰۵

على ميقـات و لا- يکون محاذيـا لواحـد منها إذا لمواقيت محيطـة بالحرم من الجوانب فلا بـد من محاذات واحـد منها و لو فرض إمکـان ذلـک فاللازم الإحرام من ادنى الحل و عن بعضـهم انه يحرم من موضع يکون بينه و بين مکـة بقـدر ما بينها و بين أقرت المواقيت إليهـا و هو مرحلتـان لانه لا يجوز لأحـد قطعه الا محرما، و فيه انه لا دليل عليه لکن الأحوط الإحرام منه و تجديـده فى أدنى الحل.

فى هـذا المتن أمور (الأول) من مر على طريق لا- يفضـى الى احـد المواقيت الخمسـة فالمشـهور انه يحرم من محاذات إحـداها، فالمحاذات ميقات من لم يمر على أحدها (و استدلوا لذلک) بصحيحه ابن سنان المروى فى الکافى عن الصادق عليه السلام قال من اقام بالمدينة شهرا و هو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج فى غير طريق أهل المدينة الذى يأخذونه فليکن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيکون حـذاء الشـجرة من البيـداء، و رواه الصـدوق فى الفقه أيضا الا انه حکاه: فإذا کان حـذاء الشـجرة من البيداء، و رواه الصـدوق فى الفقيه أيضا الا انه حکاه: فإذا کان حـذاء الشـجرة و البيداء مکان ما فى الکافى: فيکون حذاء الشجرة من البيداء (و لکن يعارضـها) خبر إبراهيم بن- عبـد الحميد المتقدم فى مسألة عدم جواز التأخير عن ذى الحليفة إلى الجحفة عن ابى الحسن- عليه السـلام عن قوم قـدموا المدينـة فخافوا کثره البرد و کثرة الأيام فأرادوا ان يأخـذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها، قال عليه السـلام لا و هو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة (و مرسل الکافى) فإنه بعد ان روى صـحيح ابن سـنان قـال و فى روايـة يحرم من الشـجرة ثم يأخـذ أى طريـق شـاء (و قـال المجلسـى فى مرات العقول) و ظـاهره عـدم جواز الاکتفـاء بالمحاذاة (انتهى) و لکن الخبرين لا يصلحان للمعارضة لضعف خبر إبراهيم أولا، کما تقدم و لان الظاهر انهم أرادوا أن يحرموا من ذات عرق لا من المحاذاة و لم يکن لهم عذر الا الفرار من البرد و کثرة أيام إحرامهم، و مرسل الکافى متروک بالإرسال، ثم على تقـدير تسليم دلالتهمـا على المنع عن الإـحرام ممـا يحـاذى الميقـات فإنمـا يـدلان على المنع فى صورة إمکان الإحرام من الميقـات لا- مطلقا، و سـيأتى البحث عن جواز الإحرام عما يحاذى الميقات مع إمکان الإحرام عن الميقات نفسه (و بالجملـة) فلا ينبغى التأمل فى دلالة الصحيحة على کفايه المحاذاة فى الجملة.

(الأمر الثانى) ربما يمنع عن دلالـة الصـحيحة على جواز الإحرام مما يحاذى الميقات مطلقا و لو فى غير مسـجد الشـجرة بـدعوى اختصاصـها فى موردها (قال فى المـدارک) و يتوجه عليه ان الروايـة انما يـدل على وجوب الإحرام من محاذات الشـجرة خاصـة فإلحـاق غيره به يحتاج الى دليل (انتهى) و لکن الأقوى هو العموم و لا يضـر به اختصاص الخبر بمحاذاة مسـجد الشـجرة و ذلک لفهم المثاليـة منه بالدلالـة العرفيـة السـياقية مع عـدم القول بالفصل، مع إمکان ان يقال ان المراد من کون المسـجد ميقاتا ان هذا الموضع لما فيه من البعـد من مکة محل للإحرام فجميع ما يحاذيه من المواضع المساوى له فى البعد من مکة هو الميقات و ليس فى المسجد و لا لمکانة خصوصية، و على هذا فيجوز الإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰۶

من محاذى المسجد اختيارا و كذا غيره من المواقيت، و ان كان فى طريقه ما يحاذى ميقاتين أو أكثر وجب ان يكون إحرامه مما يحاذى أبعدها إلى مكة، و هذا الاستنباط قريب حدا، و عليه فيجوز الإحرام مما يحاذى الميقات فى جميع المواقيت.

(الأمر الثالث) ذهب الأكثر الى ان الميقات الذى يحرم من محاذاته هو الميقات الأقرب الى الطريق الذى يسلكه، و عن العلامة فى القواعد الأقرب الى مكة، و عن الحلى و الإسكافى و العلامة فى الإرشاد أى ميقات كان، و الأقوى هو الأول لدلالة الصحيح اعنى صحيح ابن سنان المتقدم عليه فلا وجه للقولين الآخرين.

(الأمر الرابع) وقع الخلاف فى تحديد المحاذاة على أقوال (منها) ما فى الشرائع ناسبا له إلى قائل مجهول و قال فى الجواهر انه لم يتحقق قائله، أنه المحاذاة لا قرب المواقيت إلى مكة بمعنى الإحرام من موضع يكون بينه و بين مكة بقدر ما بين أقرب المواقيت و بين مكة و هو مرحلتان ستة عشر فرسخا، و هذا مع انه لم يعلم القائل به ليس عليه دليل، إذ الدليل على جواز الإحرام مما يحاذى الميقات هو صحيح ابن سنان المتقدم و هو يدل على الإحرام من أقرب المواقيت من موضعه لا أقربها إلى مكة، مع انه يلزم جواز الإحرام مما لا يحاذى مع موضع الإحرام و كان فى طرف أخر منه إذا كان بينه و بين مكة مثل ما بين أقرب المواقيت و بين مكة اعنى مرحلتين، و هو كما ترى.

(و منها) ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله بان يصل فى طريقه الى مكة إلى موضع يكون بينه و بين مكة باب (إلخ) لكن العبارة محرفة، (الصواب ان يقال ان يكون بينه و بين مكة مسافة ما بين ذلك الميقات و مكة من غير فرق فى ذلك بين ان يكون ذلك الميقات أقرب المواقيت إلى مكة أو أبعدها أو المتوسط بينهما (و الفرق) بين هذا التحديد و بين التحديد الأول هو ان المدار فى الأول هو أقرب المواقيت، إلى مكة و فى التحديد الثانى يكون المدار على أقرب المواقيت الى طريق هذا الذى يريد الإحرام فيقاس المسافة التى بين ذلك الميقات إلى مكة مع المسافة التى بين موضع الإحرام إلى مكة فإذا كانتا متساويتين تحققت المحاذاة (و منها) ما أشار إليه فى المتن بقوله و بوجه أخر (إلخ) و حاصله ان المحاذى للميقات موضع يكون من موقفه الى الميقات اقصر الخطوط فى ذلك الطريق فيكون النسبة بين موقفه و بين مكة كنسبة ذاك الميقات إلى مكة (و منها) ان يكون الميقات فى طريقه حال السير واقعا على يمينه أو يساره بحيث لو جاز عن ذلك الموضع مال- الميقات إلى ورائه، من غير فرق فى ذلك بين ما كان حينئذ مواجها إلى مكة أو لم يكن (و منها) ان تكون المكة المعظمة على جبهة المستقبل و الميقات على يمنة أو شماله بالخط المستقيم، و هذا الوجه قد اختاره أستادنا المحقق النائينى (قده) فيما علقة فى المقام كما ان الوجه الذى قبله مختار سيد مشايخنا (قده) فى حاشيته هيهنا.

(أقول) و الأقوى هذا الوجه الأخير فإنه الذى يفهمه العرف من المحاذاة، و اما الوجه الأول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۰۷

الذى اختاره فى المتن ففيه ان تساوى المسافة بين الميقات و مكة مع المسافة ما بين موضع الإحرام و مكة لا يحقق المحاذاة لإمكان ان يكون فى أحد الطريقين اعوجاج فيكون الطريق فيه أبعد فيلزم على هذا التحديد ان لا يحصل المحاذاة الا بعد ان يبلغ الى محل تتساوى المسافتان و هذا مضافا الى عدم صحته مناف مع الوجه الأخر الذى ذكره فى المتن فان الوجه الأخر هو عبارة عن كون المناط الوصول إلى نقطة تكون اقصر الخطوط الى الميقات فى طريقه، و هذا قد ينفك عن الوجه الأول إذا كان فى أحد الطريقين اعوجاج، و من ذلك يظهر عدم الاعتبار بالوجه الثانى المذكور فى المتن، و اما ما اختاره سيد مشايخنا (قده) فهو على إطلاقه غير ضابط لإمكان ان يكون الميقات على يمينه أو شماله و هو حينئذ غير مواجه إلى مكة لاقتضاء طريقه ان يدور و لا يسامت مكة فى هذا الحال و اما الوجه الذى اختاره أستادنا المحقق (قده) فلا يرد عليه هذا الإشكال أيضا.

(الأمر الخامس) قال فی المتن ثم ان (المدار علی صدق المحاذاة عرفا فلا یکفی إذا کان بعیدا عنه فیعتبر فیها المسامتة کما لا یخفی) و هذا الذی افاده ان کان مرجعه الی ان مفهوم المحاذاة أمر عرفی فی مقام فهم المعنی من اللفظ فهو صحیح متین فإن الألفاظ بما لها من المداليل العرفية تکون موضوعه للأحکام الشرعیة فقوله علیه السلام فی صحیح ابن سنان المتقدم (فیکون حذاء الشجرة) لا بد من عرضه علی العرف و ما یفهمونه منه، و اما لو کان المقصود انه بعد فهم العرف من اللفظ مفهوما" معینا فتطبیق المفهوم علی المصداق أیضا لا بد فیه من الرجوع الی العرف فهذا غیر صحیح کما ثبت فی الأصول من ان أمر التطبیق لیس بالمسامحة العرفیة و لیس للعرف فیه نظر، مثلا بعد ان عرفنا معنی الکر أو الفرسخ أو البرید أو النهار أو اللیل أو أی معنی من المعانی فلا بد فی تطبیقه علی المورد من التحقیق لا المسامحة، فما ذکره فی المتن من اعتبار المسامتة أی کون الطریق المسلوک فیه فی سمت المیقات ان کان معناه هو دخول ذلک فی مفهوم المحاذاة (ففیه) ان صحیح ابن سنان الذی فیه کلمه (حذاء الشجرة) انما جعل المدار علی بلوغه فی السیر إلی ستة أمیال و هی المسافة ما بین المدینة إلی مسجد الشجرة و هذا یشمل ما لو لم یکن جهة سیره فی سمت مسجد الشجرة فیعلم من هذا ان المسامتة لیست شرطا فی تحقق المحاذاة، و ان کان المقصود ان تطبیق بید العرف، و الله العالم.

(الأمر السادس) إذا أمکن تحصیل العلم بالمحاذاة یجب تحصیل العلم فلا یجوز معه الا اکتفاء بالظن به لان العلم بالاشتغال بالإحرام عما یحاذی المیقات یقتضی إحراز الفراغ و هو لا یحصل الا بالعلم (و اما مع عدم إمکان تحصیل العلم بالمحاذاة) فالأکثر علی جواز الاکتفاء بالظن بها و حکی ذلک عن المبسوط و الجامع و التحریر و المنتهی و التذکرة و الدروس (و استدل له فی- المستند) بعدم إمکان تحقق العلم بالمحاذاة اما مطلقا أو غالبا (و لا یخفی ما فی هذه الدعوی) و لا سیما دعوی عدم الإمکان مطلقا لإمکان حصول العلم بالرجوع الی المطلعین و أهل الخبرة من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۰۸

أهالی تلک المنطقة (و ظاهر المدارک) الاستدلال لجواز العمل بالظن بالصحیح المذکور حیث انه لما نقل عن العلامة فی المنتهی انه لا یلزم الإحرام حتی یعلم انه قد حاذاه أو یغلب علی ظنه ذلک لان الأصل عدم وجوبه فلا یجب بالشک، قال و هو جید، ثم قال و لولا الروایة لأمکن المناقشة فی وجوبه مع الظن أیضا لأن الأصل الذی ذکره کما ینفی الوجوب مع الشک کذا ینفیه مع الظن أیضا (انتهی) و مراده من الروایة هی صحیحة ابن سنان المتقدمة، و لا یخفی عدم تعرضها لجواز الاکتفاء بالظن لیس إحرازا وجدانیا و لا قام دلیل علی اعتباره فی المقام لا بالخصوص بدلیل خاص و لا من حیث کونه ظنا علی نحو دلیل الانسداد لعدم تمامیة مقدماته فی المقام إذا أمکن الذهاب الی المیقات أو الاحتیاط بما یأتی مما ذکره فی المتن (و مما ذکرنا یظهر) ضعف ما یحکی عن غیر واحد من الأصحاب من جواز الاکتفاء بالظن فی المقام و لو مع إمکان تحصیل العلم بالمحاذاة من غیر مشقة و حرج و لعل المحکی عن عبارة المنتهی کما تقدم فیه اشعار بذلک أیضا حیث جعل الظن بالمحاذاة فی عرض العلم بها فی الاعتبار (و اما ما فی المتن) من العمل بالظن الحاصل من قول أهل الخبرة مع عدم إمکان العلم الوجدانی فالقدر المتیقن من صحته هو ما إذا حصل الاطمئنان من قولهم بحیث یعتمد العقلاء علیه فی مثل المقام، و ربما یستدل له بصحیح معاویة بن عمار المتقدم فی میقات العقیق من قوله علیه السلام: یجزیک إذا لم تعرف العقیق ان تسئل الناس و الاعراب عن ذلک، فان مفاده هو صحة الاعتماد فی ذلک علی ما یقوله أهل المنطقة فی ذلک، و لعله لا اشکال فیه.

(الأمر السابع) المحکی عن العلامة فی المنتهی انه لو لم یعرف محاذاة المیقات المتقارب بطریقه احتاط و أحرم من بعد بحیث یتیقن انه لم یجاوز المیقات الا محرما، و أشکل علیه فی المدارک بأنه کما یمتنع تأخیر الإحرام من المیقات کذا یمتنع تقدیمه علیه و تجدید الإحرام فی کل مکان یحتمل فیه المحاذاة مشکل لانه تکلیف شاق لا یمکن إیجابه بغیر دلیل (و أجاب عنه فی

الجواهر) بـان تقـديم الإحرام على الميقات لا ينافى كونه طريق الاحتياط، و لعله لما فى المسـتند من ان منع تقـديم الإحرام على الميقات انما يصح فيما لا يكون تقديمه للاحتياط و ليس فى تجديد الإحرام فى كل مكان يحتمل فيه حصول المحاذاة اشكال و لا سـيما إذا كان الإحرام عبارة عن مجرد النيـة و قلنا ان النيـة عبارة عن الـداعى لا الإخطار إذ لا مشـقة فى استمرارها فى أماكن الاحتياط اللهم الا ان يقال بعـدم انعقاد الإحرام بمجرد النيـة بل يحتاج إلى التلبيـة و لكن عليه أيضا لا مشـقة فى تكرار التلبيـة فى أماكن يحتمل فيها المحاذاة (الأمر الثامن) المحكى عن منتهى العلامة أيضا انه لا يجب الإحرام فيما يشك فيه و لم يحصل الظن لأـن الأصل عـدم وجوبه فلا يجب بالشك (انتهى) و لا يخفى ان هـذا الأصل انما يجـدى فى عـدم وجوب الإحرام فى الموضـع المشـكوك محـاذاته و امـا الإحرام فى موضع يعلم بأنه إما جاز محل المحاذاة أو انه هو محل المحاذاة فلا يثبت بـذلك صـحة- الإحرام فى هذا الموضع لان المفروض احتمال كون الإحرام بعد محل المحاذاة و أصالة عدله المحاذاة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٠٩

أو أصالة عدم وجوب الإحرام قبل ذلك لا يثبت بهما كون محل الإحرام هو موضع المحاذاة الأعلى القول بالأصل المثبت (الأمر التـاسع) انه سـيأتى إنشـاء الله تعـالى فى أحكـام المواقيت جواز الإـحرام قبـل الميقـات إذا نـذره و عليه فيجوز لمن لا يتمكن من تحصـيل العلم و لا الظن المعتبر بالمحاذاة ان ينـذر الإحرام من موضع يعلم انه قبل محاذات الميقات فيحصل له اليقين بعدم مروه عن موضع المحـاذاة الاـ محرما (و الحاصل) انه مع عـدم إمكان إحراز المحاذاة يـدور الأمر بين وجوب الـذهاب الى الميقات إذا أمكن ذلك أو النـذر أو الإحرام عنـد أول احتمال حصول المحاذاة و اسـتمرار النية و التلبية الى ان يقطع بتجاوز محل المحاذاة و لعله ليس فى ذلك كثير مشقة و لا حرج.

(الأـمر العاشـر) الظـاهر من كلمـاتهم جواز الإـحرام من محـاذات الإـحرام و لو مع إمكـان الـذهاب الى الميقات و ذلك لإطلاق صحيـح ابن سـنان المتقدم لكن الاحتياط عدم الاكتفاء به الا فى صورة الاضـطرار الى سـلوك طريق لا يمر على الميقات و عدم إمكـان الـذهاب فى ذلك الطريق الى الميقات ثم الرجوع الى طريقه و ذلك لان العمـدة فى إثبات كفايه المحاذاة هو الصـحيح المتقدم و مورده خصوص محاذات مسـجد الشجرة بمعنى المحاذاة التى اعتبرها الامام عليه السلام و هو الوصول الى ما يبعد عن المدينـة بسـتة أميـال و امـا فى غير ذلـك فليس المـدرك الاـ كلمات الأصـحاب و ذهابهم إلى كفايـة المحاذاة مطلقا سواء كان محاذات مسـجد الشـجرة أو غيره من المواقيت فالاحتياط يقتضـى الاقتصار فى ذلك على صوره الاضـطرار و عدم إمكان المرور على الميقات نفسه بلا مشقة و لا حرج.

(الأمر الحادى عشـر) إذا أحرم فى موضع الظن بالمحاذاة و لم يعلم الخلاف بعـد ذلك فإذا كان ظنه معتبرا كالظن الاطمئنانى أو الحاصـل من قول أهل الخبرة فلا اشـكال، و اما إذا تبين خلافه فلا يخلو عن صور (الاولى) ما إذا تبين كون إحرامه قبل المحاذاة و كان التبين مع عدم تجاوزه عن موضع المحاذاة فلا إشـكال فى وجوب تجديد الإحرام عند الوصول الى محل المحاذاة (الثانية) الصورة مع تبين ذلـك بعـد التجـاوز عن موضع المحاذاة فمع إمكان العود و تجديـد الإحرام يجب ذلك فهو مثل إذا تجاوز عن الميقات نفسه بغير إحرام فإن إحرامه قبل الميقات كعـدمه، و اعتبار ظنه ليس أقوى من صوره العلم فإنه لو علم بالمحاذاة ثم تبين الخلاـف وجب تجديـد الإـحرام من موضع المحـاذاة، و الحكم الظـاهرى باتبـاع ظنه لا يوجب الاجزاء كما ثبت فى محله من ان الاحكـام الظاهريـة لاـ تغير الأحكـام الواقعيـة و ان الاـجزاء انمـا يحتـاج الى دليـل خـاص كالصـلوه فى الثوب النجس مع الجهل بالنجاسة حيث دل الدليل على عدم وجوب الإعادة (الصورة الثالثة) ما إذا تبين كون الإحرام بعد المحاذاة مع عدم إمكان العود و تجديد الإحرام من موضع المحاذاة يكتفى بتجديد الإحرام من موضعه، و مع إمكان العود فعن الدروس و المسالك إطلاق عدم الإعادة لو ظهر التأخر و سيأتى ما هو الحق فى ذلك.

(الأمر الثانی عشر) قال فی المدارک لو سلک طریقا لم یؤد الی محاذات میقات قیل یحرم

من مساواة أقرب المواقیت إلی مکة أی من محل یکون بینه و بین مکة بقدر ما بین مکة و أقرب- المواقیت إلیها و هو مرحلتان تقریبا و استقرب العلامة فی القواعد و ولده فی الشرح وجوب الإحرام من ادنی الحل و هو حسن (انتهی کلام المدارک) و الکلام فی هذا الأمر یقع فی مقامین (أحدهما) فی انه هل یتصور سلوک طریق لا- یؤدی الی المیقات و لا الی ما یحاذیه (و ثانیهما) فی حکم من سلک هذا الطریق علی تقدیر إمکانه و تصوره (اما الأول) فالمصرح به فی المستند هو عدم تصوره حیث قال و اختلفوا فی حکم من سلک طریقا لا یحاذی شیئا منها و هو خلاف لا فائدة فیه إذ المواقیت محیطة بالحرم من الجوانب (انتهی) و مثله ما فی الجواهر حیث قال من التأمل فیما ذکرناه یستفاد سقوط فرض ما ذکره من انه لو سلک طریقا لم یکن فیه محاذاة لمیقات من المواقیت- الی ان قال- ضرورة انه بناء علی اعتبار الجهة المزبورة لا یخلو طریق منها بالنسبة إلی محاذات میقات منها لأنها محیطة بالحرم (انتهی) و تبعهما المصنف (قده) حیث یقول الظاهر انه لا یتصور طریق لا یمر علی میقات و لا یکون محاذیا لواحد منها إذا المواقیت محیطة بالحرم فلا بد من محاذات واحد منها.

(و لا یخفی) ان هذا یتم إذا کانت المواقیت واقعة فی محیط دائرة یکون مرکزها مکة و کان- الفصل بینها بقدر ربع الدائرة أو أقل فإن المار من محیط تلک الدائرة الی مرکزها اما مار علی نصف قطر منها الذی یمر علی المیقات أو علی نصف قطر منها الذی یمر علی ما یحاذیه لوقوع المیقات حینئذ علی یمینه أو یساره بفصل أقل من ربع تلک الدائرة لکن الأمر لیس کذلک لان ذا الحلیفة و الجحفة کلاهما واقعان فی شمال مکة، و العقیق واقع فی الشمال الشرقی منها و بینه و بین ذی الحلیفة أقل من ربع المحیط، و قرن المنازل واقع فی مشرق مکة و بینه و بین العقیق أقل من الربع و بینه و بین ذی الحلیفة بقدر الربع، و یلملم واقع فی الجنوب الشرقی من مکة و بینه و بین قرن المنازل أقل من ربع الدائرة و بینه و بین ذی الحلیفة و الجحفة أکثر من نصف الدائرة بقدر قوس منها واقع بینه و بین نقطة الجنوب فالمرور من تلک النقطة یصادق العبور علی نصف قطر من الدائرة لا یمر علی المیقات و لا علی ما یحاذیه فالمواقیت لیست محیطة بالحرم من الجوانب فان الجانب الغربی لمکة لیس فیه میقات.

(و اما المقام الثانی) أعنی البحث عن حکم من ملک ذلک الطریق ففی کون حکمه الإحرام مما یساوی أقرب المواقیت إلی مکة أو الإحرام من ادنی الحل (وجهان) بل قولان، قد یقال بالأول لأن هذه المسافة لا یجوز لأحد قطعها الا محرما من أی جهة دخل و انما الاختلاف فی الجهات فی- الزائد علیها (و الأقوی هو الأخیر) لأصالة البراءة عن وجوب الزائد عن ادنی الحل و لمنع عدم جواز قطع تلک المسافة إلا محرما مطلقا بل هو مختص بما إذا أحرم من المیقات و اما مع عدمه فعدم جواز القطع بالنسبة إلی الزائد عن ادنی الحل هو أول الکلام، و مع الشک فیه یکون المرجع هو أصالة البراءة.

(تتمه لهذا البحث) و هی حکم الإحرام من جده و بما ان من یسافر علی طریق البحر لا بد له من المرور علی حده غالبا و کذا من یسافر علی طریق الجو بهبط فی جدة فلا بد من البحث عن حکم الإحرام فیها و أول من وجدنا تعرض لذلک من الفقهاء ما عن الحلی فی السرائر من انها میقات أهل مصر و من صعد البحر (و ظاهره) کونها من احد المواقیت المعینة کذی الحلیفة و الجحفة و غیرهما (و أورد علیه) انه لیس لما ذهب الیه دلیل، و حمله العلامة فی المختلف علی اراده کونها محاذیه لمیقات من المواقیت لا لخصوصیتها و استحسنه فی المدارک (و فی کونها محاذیه) لأحد المواقیت اشکال و ظاهر غیر واحد من الأصحاب کالمحقق فی الشرائع و غیره فی غیرها هو عدم کونها محاذیه له حیث ذکروا اعتبار المحاذاة المزبورة من غیر فرق بین البر و البحر کما صرح بذلک فی المتن فلو کانت جده محاذیه لأقرب المواقیت إلیها لکان اللازم ان یقولوا بتعین الإحرام منها لمن

سلک من طریق البحر إلی مکهٔ، و لـذا قال فی الجواهر بعـد حمل ما حکی عن ابن إدریس علی کون حـده محاذیه لمیقات من المواقیت: و ان کان المصـنف (یعنی المحقق فی الشـرائع) قـد أشار الی خلافه بقوله و کـذا من حج فی البحر فی اعتبار المحاذاهٔ المزبورهٔ (انتهی) ثم ان المیقات الـذی یحتمل کون حده محاذیه له لیس الا میقاتان: الجحفهٔ أو یلملم اما الجحفهٔ فلیست محاذیه لها فإن جده فی غرب مکهٔ و الجحفهٔ فی سمت شمالها و المسافهٔ بین الجحفهٔ و مکهٔ أکثر بکثیر من- المسافهٔ بین جده و مکهٔ، و اما یلملم فقد نقل عن بعض أهل العصـر محاذاتها لجده و لم یعلم له وجه فان یلملم فی جههٔ جنوب مکهٔ وجده فی جههٔ غربها و ان کان المراد تساوی المسافـهٔ بین جـده و مکهٔ مع المسافهٔ بین یلملم و مکهٔ فلو ثبت ذلک فلیس ذلک مناط المحاذاهٔ کما تقدم فی الأمر الرابع فان المـدار کما اخترناه هو کون المیقات عن یمین من یرید الإحرام أو یساره إذا توجه إلی مکهٔ و من المعلوم ان من یتوجه إلی مکهٔ عن جده وجهه الی الشرق و من یتوجه من یلملم إلی مکهٔ یتوجه إلی جههٔ الشمال (و بالجملهٔ) لم یثبت کون جـده محاذیه للمیقات، و حینئذ فحکم من یدخلها إذا أراد التوجه إلی مکهٔ انه ان کان إحرامه لعمره المتمتع فمع الإمکان وسـعه الوقت لا بـد من الـذهاب إلی الجحفـهٔ و الإحرام منها و مع عدم الإمکان أو ضـیق الوقت یحرم من جده لا لأنها میقات بل للزوم الإـحرام من أقرب المواضع الی المیقات مع عـدم إمکان الوصول الیه. و ان کان إحرامه للعمرهٔ المفردهٔ جاز له الإحرام منها لأنها خـارجه عن الحرام فـان الاکتفاء بأدنی الحل انما هو لمن یریـد العمرهٔ و هو داخل الحرم فیکفی له الخروج إلی أدنی الحل و اما من یـأتی مکـهٔ من خـارج الحرم و یریـد الإـحرام للعمرهٔ المفردهٔ فلاـ یحب أن یـأتی أدنی الحـل بـل اما یحرم من المیقات أو ما یحاذی أحد المواقیت و اما یحرم من خارج الحرم مطلقا، و احتیاط بعضهم بتجدید التلبیهٔ إذا وصل أول الحرم بین جده و مکهٔ و لا بأس به و لکنه غیر واجب.

[(العاشر) ادنی الحل و هو میقات العمرهٔ المفردهٔ]

(العاشر) ادنی الحل و هو میقات العمرهٔ المفردهٔ بعد حج القران و الافراد بل لکل عمرهٔ

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۱۲

مفردهٔ و الأفضل ان یکون من الحدیبیهٔ أو الجعرانهٔ أو التنعیم فإنها منصوصهٔ و هی من حدود الحرم علی اختلاف بینها فی القرب و البعـد لأن الحدیبیـهٔ بالتخفیف و التشدیـد بئر بقرب مکـهٔ علی طریق حـده دون مرحلهٔ ثم أطلق علی الموضع و یقال نصـفه فی الحل و نصـفه فی الحرم، و الجعرانـهٔ بکسـر الجیم و تشدیـد الراء أو بکسـر الجیم و سـکون العین موضع بین مکهٔ و الطائف علی سبعـهٔ أمیـال، و التنعیم موضـع قریب من مکـهٔ و هو أقرب أطراف الحـل إلی مکـهٔ و یقـال بینه و بین مکـهٔ أربعـهٔ أمیـال و یعرف بمسـجد عائشـهٔ کـذا فی مجمع البحرین و اما المواقیت الخمسـهٔ فعن العلامهٔ فی المنتهی ان أبعدها من مکهٔ ذو الحلیفهٔ فإنها علی عشـره مراحل من مکـهٔ و یلیه فی البعد الجحفهٔ و المواقیت الثلاثهٔ الباقیهٔ علی مسافهٔ واحدهٔ بینها و بین مکهٔ لیلتان قاصدتان و قیل ان الجحفهٔ علی ثلاث مراحل من مکهٔ

فی هـذا المتن أمـور (الأـول) قـال فی الجواهر ذکر غیر واحـد من الأصـحاب اعتبـار الخروج إلی أدنی الحـل فی العمرهٔ المفردهٔ للقارن و المفرد بعد الحج بل فی کشف اللثام لا نعلم بذلک خلافا بل حکی عن المنتهی نفی الخلاف فی ذلک أیضا (انتهی ما فی الجواهر) و اسـتدل له من النصوص بخبر عمر بن یزید المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السلام: من أراد ان یخرج من مکهٔ لیعتمر أحرم من الجعرانـهٔ أو الحدیبیـهٔ أو مـا أشبههما (و خبر ابن عمـار) المروی فی الکـافی عن الصادق علیه السـلام قال اعتمر رسول الله صـلی الله علیه و آله ثلاث عمر متفرقات عمره فی ذی القعـدهٔ أهل من عسـفان و هی عمرهٔ الحدیبیـهٔ، و عمره أهل من

الجحفـة و هی عمرة القضاء، و عمره بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و مرسل الصدوق و الكافی) مثله الا ان فی أخره و عمره أهـل فيها من الجعرانـة و هی بعـد ما رجع من الطائف من غزوة حنين (و اعترض على الاسـتدلال بما ذكر) اما خبر عمر بن يزيـد فبأنه لا يـدل على وجوب الخروج إلى أدنى الحل للإحرام منه للعمرة و ذلک لتعليق الإحرام من الأماكن الثلاثـة المذكورة فيها على اراده الخروج من مكة و اما خبر ابن عمار و مرسل الصدوق الحاكيان لعمره رسول الله صـلى الله عليه و آله من الأماكن المـذكورة فلعدم دلالتهما على وجوب الخروج إلى أدنى الحل للعمرة (و يجاب عنه) بان ما فی خبر عمر بن يزيد و كذا خبر ابن عمار و مرسل الصـدوق بالدلالـة السياقية يـدل على مفروغية لزوم الخروج من مكة لأجل الإحرام للعمرة و انما الغرض منها بعد الفراغ عن لزوم ذلک هو تعيين الأماكن المـذكورة للإحرام، و هـذه الدلالـة و ان كانت ضـعيفة و لا سـيما مع كون الخروج إلى الأماكن المذكورة مستوجبا لا واجبا لكنها كافية فی إثبات لزوم الخروج من مكة و الحرم بعد كونه مما لا يوجد فيه الخلاف بل نفى الخلاف عنه (و استدل أيضا) بصـحيح جميل- بن دراج المروى فی الفقيه عن الصادق عليه السـلام عن المرأة الحائض إذا قـدمت مكـة يوم التروية قال عليه السـلام تمضـی كما هی الی عرفات فتجعلها حجه ثم تقيم حتى تطهر فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلهـا عمره قـال ابن ابى عمير: كمـا صـنعت عائشـة، و لاـ ينافی الاسـتدلال به على لزوم الخروج من الحرم و ان لم يكن الأمر بالخروج الى خصوص التنعيم للوجوب الا ان السياق دال على وجوب

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤١٣

أصل الخروج من مكـة و ان لم يكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب ممكنا للإجماع على أصل الخروج من مكة و ان لم يكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب ممكنا للإجماع على عدم وجوبه منه بعد اسـتفاده لزوم الخروج من مكة بالدلالة السياقية (و بالجملة) فهذا التقريب من الاستدلال لا بأس به.

(الأمر الثانی) ظاهر الأصحاب اختصاص وجوب الخروج عن مكة لأجل الإحرام للعمرة المفردة بما إذا كانت العمرة لحج القران أو الافـراد فلا يجب فی العمرة المفردة لغيرهما، و صـحيح جميل بن دراج وارد فی موردهما و خبر عمر بن يزيـد مطلق (قال فی المستند) و إطلاقه يشـمل كل من أراد العمرة المفردة و ان لم يكن مفردا أو قارنا" (و ظاهر الجواهر) الإجماع على الاختصاص بـالمفرد و القـارن و انه لو لاـ الإجمـاع لأـمكن القول بإطلاق وجوب الخروج لكل عمرة مفردة لإطلاق بعض النصوص، و مراده (قده) من بعض النصوص هو صـحيح عمر بن يزيد (و التحقيق) انه مع الغمض عن صـحيح عمر بن يزيد و صحيح جميل فاللازم القول بجواز الإحرام لها من مكة لما تقدم من ان من منزله دون الميقات فاحرامه من منزله و ان هذا الحكم يعم من كان فی مكة و ان لم يصـدق عليه ان منزلـة دون الميقـات، و مع لحاظ الصـحيحن فاللازم هو القول بعموم الحكم لكل عمرة لإطلاق صـحيح عمر بن يزيد لو لم يكن إجماع على الاختصاص كما ان الظاهر عدمه لان انحصار هذا المورد (ای مورد عمره القارن أو المفرد) بالذكر لا يدل على الإجماع على اختصاص ذاک المورد بهذا الحكم.

(الأـمر الثالث) الأفضل فی الإحرام فی خارج مكـة ان يكون من الحديبيـة أو الجعرانـة أو التنعيم للتأسـی بالنبی (ص) فی الأولين لدلالـة خبر ابن عمار و مرسل الصـدوق على إحرامه (ص) منها و تصـريح ما فی خبر عمر بن يزيـد بالإحرام منهما و لأمره (ص) عائشة بالإحرام من التنعيم و قد ورد انه (ص) أمر أخاها عبد الرحمن بأعمارها من ذلک الموضع و لذلک سمى المحل باسمها و ان قيل ان فيه مسجد أمير المؤمنين و مسـجد الامام زين العابـدين عليهما السـلام، و فی يمينه حبل يسـمى حبل نعيم و فی يساره جبـل ناعم و اسم الوادی نعمان و بينه و بين مكـة ثلاثـة أميال (فرسـخ واحـد) و قيل أربعـة أميال على طريق المدينـة و هو أقرب أطراف الحل إلى مكة.

(الأمر الرابع) المحكی عن التـذكرة انه ينبغی الإحرام من الجعرانـة فإن النبی (ص) اعتمر منها فمن فاتته فمن التنعيم فمن فاته فمن

الحدیبیهٔ، و قال فی الجواهر و هو سهل و ان کان استفاده الترتیب المذکور من النصوص لا یخلو عن اشکال (انتهی) و هو کذلک لان هذه النصوص لا تدل علی أزید من فعله (ص) و الفعل مجمل لا یدل علی الأزید من الجواز لا علی الأفضلیهٔ فضلا عن الترتیب المزبور (نعم) أمر عائشهٔ بالإحرام من التنعیم یدل علی رجحانه منه (و کیف کان) فلا بأس بالقول بالرجحان من تلک الأماکن بدلیل التأسی و تشرف المحل بإحرامه (ص) منه.

[(مسألهٔ (۵) کل من حج علی طریق فمیقاته میقات أهل ذلک الطریق]

(مسألهٔ (۵) کل من حج علی طریق فمیقاته میقات أهل ذلک الطریق و ان کان مهل أرضه

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۱۴

غیره کما أشرنا إلیه سابقا فلا یتعین ان یحرم من مهل أرضه بالإجماع و النصوص، منها صحیحه صفوان ان رسول الله (ص) وقت المواقیت لأهلها و من اتی علیها من غیر أهلها

قد مر حکم هذه المسألهٔ فی مبحث المواقیت فلا نعیده.

[مسألهٔ (۶) قد علم مما مر ان میقات حج المتمتع مکهٔ]

مسألهٔ (۶) قد علم مما مر ان میقات حج المتمتع مکهٔ واجبا کان أو مستحبا من الآفاقی أو من أهل مکهٔ و میقات عمرته احد المواقیت الخمسهٔ أو محاذاتها کذلک أیضا و میقات حج القران و الافراد أحد تلک المواقیت مطلقا أیضا إلا إذا کان منزله دون المیقات أو مکهٔ فمیقاته منزله و یجوز من احد تلک المواقیت أیضا بل هو أفضل و میقات عمرتهما ادنی الحل إذا کان فی مکهٔ و یجوز من احد المواقیت أیضا و إذا لم یکن فی مکهٔ فیتعین أحدها و کذا الحکم فی العمرهٔ المفردهٔ مستحبهٔ کانت أو واجبهٔ و ان نذر الإحرام من میقات معین تعین و المجاور بمکهٔ بعد السنتین حاله حال أهلها و قبل ذلک حاله حال النائی فإذا أراد حج الافراد أو القران یکون میقاته أحد الخمسهٔ أو محاذاتها و إذا أراد العمرهٔ المفردهٔ جاز إحرامها من ادنی الحل.

فی هذه المسألهٔ أمور قد تقدم أکثرها، لا بأس بإعادتها هنا إجمالا (الأول) میقات حج التمتع مکهٔ نفسها و قد تقدم فی طی الأمر الرابع من الأمور التی اشترطت فی حج التمتع ان اعتبار کون إحرام حجه من مکهٔ إجماعی و ورد علیه النصوص حسبما تقدم و یکفی الإحرام فی أی موضع منها للإجماع و النص أیضا سواء کان حجه واجبا أو مستحبا کان الحاج آفاقیا أو من أهل مکهٔ، للإطلاق (الثانی) یعتبر فی إحرام عمرهٔ التمتع ان یکون من احد المواقیت الخمسهٔ أو مما یحاذی أحدها حسبما تقدم فی المسألهٔ الرابعهٔ، و المقیم فی مکهٔ إذا وجب علیه التمتع حیث انه یجب علیه الخروج من مکهٔ لإحرام التمتع و ان اختلف فی تعیین میقاته حینئذ علی أقوال و فی أول فصل صوره حج التمتع (الثالث) میقات حج القران و الافراد أحد المواقیت الخمسهٔ إذا کان مسافرا و صادف مروره علی أحدها أو کان وظیفته التخییر بین التمتع و بین القران و الافراد و اختار أحدهما، و اما إذا کان منزله دون المیقات و لم یمر علی المیقات فمیقاته منزله و یجوز من احد المواقیت أیضا بل هو الأفضل کما تقدم فی أخر البحث عن المیقات السابع (الرابع) میقات عمره حج الافراد و القران هو ادنی الحل إذا کان فی مکهٔ کما تقدم فی طی البحث عن المیقات العاشر، و الظاهر جوازه من احد المواقیت أیضا بل هو الأفضل لطول المسافهٔ و الزمان فیکون الإحرام منها أشق، هذا إذا کان فی مکهٔ و اما إذا لم یکن فیها فان کان قبل المیقات فمع عبوره علیه یتعین الإحرام منه و مع العبور علی ما یحاذیه یجب الإحرام عما یحاذیه و مع العبور علی غیر المیقات و ما یحاذیه فالأقوی وجوب الإحرام من ادنی الحل کما فی عمرهٔ المتمتع لمن لم یکن فی

مکـهٔ کما تقدم فی البحث عن المیقات التاسع، هذا إذا کان منزله قبل المیقات و من کان منزله دونه فمیقاته منزله، و کذا الحکم فی العمرهٔ المفردهٔ فـان میقاتهـا ادنی الحل لمن کان فی مکـهٔ، و احـد المواقیت لمن کان قبل المیقات مع عبوره به، و ما یحاذی المیقات

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۱۵

مع عبوره ممـا یحـاذیه و ادنی الحـل مع عـدم عبوره عن طریق یفضـی الی المیقـات و لاـ الی مـا یحاذیه، و منزله لمن منزله دون المیقـات (الخامس) إذا نـذر الإحرام من میقات معین تعین لکون الإحرام من المیقات راجحا و ان کان الإحرام من غیر المنـذور أرجـح فیجب الوفاء به لعموم دلیل وجوبه (السادس) قـد تقدم فی المسألهٔ الثالثهٔ من مسائل فصل أقسام الحج ان الآفاقی إذا صار مقیما فی مکـهٔ و اسـتطاع بعـد اقامته فیها ینقلب فرضه من التمتع الی فرض المکی بعـد الـدخول فی السـنه الثالثـهٔ و یبقی علی ما یجب علیه من التمتع قبل الدخول فیها، ففی الأول إذا أراد حج الافراد أو القران یکون حاله حال أهلها من جواز الإحرام من مکهٔ کما یجوز لأهلها و ان کان الاحتیاط إحرامه من احد مواضع ادنی الحل للصـحیحین الواردین فیه المقتضـی إطلاقهما عدم الفرق بین من انتقـل فرضه و من لم ینتقل و ان کان القـدر المتیقن هو من لم ینتقل لکن الاحتیاط هو العمل بالإطلاق حتی فیمن انتقل فرضه کمـا تقـدم فی طی البحث عن المیقـات السـابع (و فی الثـانی) أعنی قبل الـدخول فی السـنه الثالثـهٔ إذا أراد حـج الافراد أو القران یکون میقاته احـد المواقیت الخمسـهٔ أو ما یحاذی أحـدها، و مع عـدم تمکن الرجوع إلیها فادنی الحل، و مع عدم التمکن منه أیضا فمن مکهٔ نفسها، و الله العالم.

[(فصل فی أحکام المواقیت)]

اشارهٔ

(فصل فی أحکام المواقیت)

[مسألهٔ (۱) لا یجوز الإحرام قبل المواقیت و لا ینعقد]

اشارهٔ

مسألهٔ (۱) لاـ یجوز الإـحرام قبل المواقیت و لا ینعقـد و لا یکفی المرور علیها محرما بل لا بـد من إنشائه جدیـدا ففی خبر میسر دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام و انا متغیر اللون فقال (ع) من أین أحرمت بالحج فقلت من موضع کذا و کذا، فقال (ع) رب طالب خیر تزل قدمه ثم قال أ یسرک ان صلیت الظهر فی السفر أربعا، قلت لا، قال فهو و الله ذاک.

قال فی الجواهر لا خلاف بیننا بل الإجماع منا بقسـمیه علیه و النصوص به مسـتفیضهٔ فی ان من أحرم قبل هذه المواقیت لم ینعقد إحرامه ثم نقـل خبر میسـر المـذکور فی المتن، ثم قال فما عن- العلاء من جواز ذلک معلوم الفساد (انتهی) و عن منتهی العلامهٔ انه قول علمائنـا اجمع (و یـدل علیه) من النصوص مضافا الی خبر میسـر المـذکور فی المتن المروی فی الکافی (و خبر الکرخی) المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق (ع) عن رجل أحرم بحجهٔ فی غیر أشهر الحج دون الوقت الذی وقته رسول الله (ص) قـال (ع) لیس إحرامه بشـیء و ان أحب ان یرجع الی منزله فلیرجع و لا اری علیه شـیئا و ان أحب ان یمضـی فلیمض و إذا انتهی

الی الموقف فلیحرم فیه و یجعلها عمرهٔ فإن ذلک أفضل من رجوعه لأنه أعلن الإحرام بالحج (و صحیح ابن أذینهٔ) المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السلام. من أحرم بالحج فی غیر أشهر الحج فلا حج له، و من أحرم دون المیقات فلا إحرام له، و غیر ذلک من الاخبار و هی کثیره، و ظاهر هذه الاخبار هو کون حرمته قبل المیقات تشریعیهٔ بمعنی عدم تربت الأثر علیه و عدم انعقاده قبله، و قد عبر غیر واحد من الأصحاب بعدم انعقاده قبل المیقات ففی الشرائع: من أحرم قبل هذه المواقیت لم ینعقد إحرامه،

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۱۶

لکن عبر فی المتن بعدم الجواز و لعل مراده هو عدم الجواز الوضعی أعنی الصحهٔ کما یدل علیه تعقبه بقوله و لا ینعقد إذ لا دلیل علی الحرمهٔ الذاتیهٔ

[نعم یستثنی من ذلک موضعان]

اشارهٔ

نعم یستثنی من ذلک موضعان

[أحدهما إذا نذر الإحرام قبل المیقات]

أحدهما إذا نذر الإحرام قبل المیقات فإنه یجوز و یصح للنصوص، منها خبر ابی بصیر عن ابی عبد الله (ع) لو ان عبدا أنعم الله تعالی علیه نعمه أو ابتلاه ببلیهٔ فعافاه من تلک البلیهٔ بجعل علی نفسه ان یحرم من خراسان کان علیه ان یتم، و لا یضر عدم رجحان ذلک بل مرجوحیته قبل النذر مع ان اللازم کون متعلق النذر راجحا و ذلک لاستکشاف رجحانه بشرط النذر من الاخبار، و اللازم رجحانه حین العمل و لو کان ذلک للنذر و نظیره مسألهٔ الصوم فی السفر، المرجوح أو المحرم من حیث هو و صحته و رجحانه بالنذر و لا بد من دلیل یدل علی کونه راجحا بشرط النذر فلا یرد ان لازم ذلک صحهٔ نذر کل مکروه أو محرم و فی المقامین المذکورین الکاشف هو الاخبار، فالقول بعدم الانعقاد کما عن جماعه لما ذکر لا وجه له لوجود النصوص و إمکان تطبیقها علی القاعدهٔ، و فی إلحاق العهد و الیمین بالنذر و عدمه وجوه ثالثها إلحاق العهد دون الیمین و لا یبعد الأول لإمکان الاستفادهٔ من الاخبار و الأحوط الثانی لکون الحکم علی خلاف القاعدهٔ، هذا، و لا یلزم التجدید فی المیقات و ان کان الأحوط التجدید خروجا عن شبهه لخلاف و الظاهر اعتبار تعیین المکان فلا یصح نذر الإحرام قبل المیقات مطلقا فیکون مخیرا بین الأمکنهٔ لأنه القدر المتیقن بعد عدم الإطلاق فی الاخبار نعم لا یبعد التردید بین المکانین بان یقول لله علی ان أحرم اما من الکوفهٔ أو من البصرهٔ و ان کان الأحوط خلافه، و لا فرق بین کون الإحرام للحج أو للعمرهٔ المفردهٔ نعم لو کان للحج أو عمرهٔ التمتع یشترط ان یکون فی أشهر الحج لاعتبار کون الإحرام لهما فیها و النصوص انما جوزت قبل الوقت المکانی فقط، ثم لو نذر و خالف نذره فلم یحرم من ذلک المکان نسیانا أو عمدا لم یبطل إحرامه إذا أحرم من المیقات نعم علیه الکفارهٔ إذا خالفه متعمدا.

فی هذا المتن أمور (الأول) استثنی من عدم جواز الإحرام قبل المیقات موضعان (الأول) فیما إذا نذر الإحرام قبل المیقات، فالمصرح به فی کثر من العبارات هو الصحهٔ بل هو المشهور نقلا و ان لم یکن تحصیلا، و قد حکی عن غیر واحد من کتب

الشيخ كالمبسوط و النهاية و الخلاف و التهذيب و حكى عن المراسم و المهذب و الوسيلة و النافع و الشرائع و عن الجامع و نسب الى أكثر المتأخرين (و استدلوا له) بغير واحد من النصوص كخبر ابى بصير المذكور فى المتن المروى فى التهذيب (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى التهذيب قال كتبت الى ابى عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب أيضا قال سئلت أبا الحسن (ع) عن رجل جعل لله عليه شكرا من بلاء ابتلى به ان عافاه الله ان يحرم من الكوفة (و خبر الحلبى) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم من الكوفة فقال (ع) فليحرم من الكوفة و ليف لله بما قال، و غير ذلك من الاخبار

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤١٧

(و المحكى عن جماعة أخرى) عدم الانعقاد كالحلى و العلامة فى المختلف و مال اليه المحقق فى- المعتبر و قواه فى المحكى عن كشف اللثام، و استدل المانعون تارة بعدم صحة التمسك بالأخبار المتقدمة لضعف سندها و اخرى بضعف دلالتها من حيث كونها مخالفة لقواعد باب النذر من اعتبار رجحان متعلقة (و أجيب) عن ضعف السند باستفاضتها و صحة خبر ابى بصير و كونها معمولا بها، و عن ضعف الدلالة بكونها صريحه فى ذلك فتكون مخصصة لما دل على اعتبار الرجحان فى النذر فحملها على إرادة انه نذر الإحرام من ميقات أهل الكوفة أو أهل خراسان تمحل بارد (و أجاب فى المتن) بأنه لا يضر عدم رجحانه قبل النذر لان المعتبر فى صحة النذر هو رجحان متعلقة حين العمل و لو كان- الرجحان مستندا الى تعلق النذر به كالصوم فى السفر فإنه مرجوح و لكن بالنذر يصير راجحا (و أورد عليه) كما فى المستمسك و غيره ان الرجحان الناشى من قبل النذر لا يمكن ان يكون موجبا لصحة النذر لاستلزامه الدور فإن صحة النذر يتوقف على رجحان متعلقة حسب الأدلة الدالة على اعتبار رجحان متعلق النذر فلو توقف رجحان الفعل على صحة النذر لزم الدور المستحيل.

(أقول) الظاهر عدم لزوم المحذور المذكور فان رجحان الفعل هيهنا لا يتوقف على صحة النذر حتى يلزم الدور بل على مجرد نذر الناذر فالإحرام قبل الميقات و كذا الصوم فى السفر مع قطع النظر عن تعلق النذر به مرجوح و اما فى خصوص الموردين يستكشف الرجحان من مجرد تعلق النذر ببركة ما دل على صحة هذا النذر فلا يلزم الدور و كذا لا يرد عليه انه لو جاء الرجحان من قبل النذر لزم صحة نذر كل أمر مرجوح مكروه فإنه يكونه بتعلق النذر به راجحا (و ذلك) لان تحقق الرجحان بمجرد تعلق النذر يحتاج الى الدليل و هو مفقود فى غير الموردين اعنى الإحرام قبل- الميقات و الصوم فى السفر، و لكن الذى يرد على المتن انه لا- يحتاج فى الحكم بصحة النذر فى الموردين الى دعوى كشف الأدلة الدالة على صحة النذر فيهما عن تحقق الرجحان بعنوان تعلق النذر به، بل يكفى فى ذلك كون ما دل على اعتبار الرجحان فى باب النذر عاما و ما دل على صحة النذر فى الموردين خاصا فيخصص تملك الأدلة بأخبار صحة النذر فى الموردين (و توضيحه) ان هيهنا طوائف ثلاث من الاخبار (منها) ما تقدم من عدم جواز الإحرام قبل الميقات (و منها) ما ورد من اعتبار رجحان متعلق النذر فى صحته، الظاهر كونه الصحة حين العمل (و منها) ما دل على صحة الإحرام قبل الميقات إذا تعلق به النذر و الجمع بين هذه الطوائف ممتنع فلا بد من رفع اليد عن بعضها فاما نقول برفع اليد عن إطلاق ما يدل على بطلان الإحرام قبل الميقات و تقييده بما إذا لم يتعلق به النذر و اما برفع اليد عن إطلاق ما دل على اعتبار رجحان متعلق النذر و تقييده بما عدا نذر الإحرام قبل الميقات، و بأى واحد منهما يحصل الجمع و يصح الحكم بصحة النذر فى المقام، لكن الأظهر هو الأول لما عرفت من ان حرمه الإحرام قبل الميقات تشريعية ناشئة عن عدم الأمر به و لو ورد فيه نهى لكان إرشاد الى عدم الأمر به و مقتضى ذلك صحته إذا ورد الأمر به فإذا استفدنا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤١٨

من اخبار المقام وجود الأمر به ارتفع التعارض و ذلك بتخصيص أدلة عدم صحة الإحرام قبل الميقات بهذه الأدلة (و لقد أجاد)

صاحب الجواهر (قده) حيث قال: الاستناد إلى قاعدة مشروعية متعلق- النذر فى نفسه التى يجب الخروج عنها بما عرفت سيما مع وجود النظير الذى قد مر فى الصوم اجتهاد فى مقابله النص.

(الأمر الثانى) هل العهد و اليمن يلحقان فى هذا الحكم بالنذر فيصح الإحرام قبل الميقات بالعهد أو اليمن أولا يلحقان أو يفصل بين العهد و اليمين بإلحاق الأول بالنذر دون الثانى (وجوه) ظاهر الشهيد الثانى (قده) فى المسالك هو الأول لشمول النصوص للعهد و اليمين لأنهما كالنذر التزام بشىء لله تعالى الظاهر من خبر ابى بصير ذلك حيث ان فيه: فجعل على نفسه ان يحرم من خراسان و فى العهد و اليمين بصدق انه جعل على نفسه ذلك، و من ان مورد الفتاوى هو النذر و لم يتعرضوا للعهد و اليمين و هذا يكشف عن انحصار الحكم عندهم بالنذر، بل المنساق من النصوص أيضا ذلك حيث ان المعبر فى خبرى على بن أبى حمزة و صحيح الحلبى هو صيغة النذر اعنى قوله و جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة، و الظاهر من خبر ابى بصير أيضا ذلك و ان لم يذكر فيه كلمه (لله)، و من ان العهد فى ذلك كالنذر حيث انهما التزام بفعل ما التزم به لله تعالى، و اما اليمين فحقيقتها مغايرة للنذر و العهد، فالعهد يلحق بالنذر دون اليمين (و الحق) ان حقائق هذه الثلاثة متغايرة كتغاير ألفاظها و ان النذر عبارة عن الالتزام بشىء لله بحيث يكون الناذر ملتزما و يكون الله سبحانه ملتزما له، و المنذور هو الملتزم به فكأنه ملك التزامه لله و صار هو تعالى مالكا لالتزامه (و العهد) هو المعاهدة مع الله بلا تمليك التزام له تعالى، و تكون نسبه النذر الى العهد نسبه البيع الى الصلح حيث ان البيع تمليك عين بعوض و الصلح هو التسالم و بالفارسية (با هم بر آمدن) على تمليك العين بعوض فحقيقة الصلح هى ذاك التسالم و فيما إذا كان التسالم على تمليك العين بالعوض يفيد فائدة البيع لا انه بيع حقيقة، و النذر هو نفس تمليك الالتزام بالله سبحانه، و العهد هو التعاهد معه تعالى على ان يلتزم له (و اما اليمين) فهى جعل الله تعالى رهنا للمحلوف عليه فإذا قال و الله افعل كذا أو أخبر بشىء و أكده باليمين فكأنه يقول أعطيت الله سبحانه رهنا لصدق قولى، فهى أشبه بالرهن و ليس فيها تمليك و لا- تعاهد (إذا تبين ذلك فنقول) ظاهر الاخبار المتقدمة هو النذر فالأقوى اختصاص الحكم به و لا سيما مع انحصار ذكره فى الفتاوى و كون أصل الحكم مخالفا للأصل.

(الأمر الثالث) المحكى عن كشف اللثام ان طريق الاحتياط فى نذر الإحرام قبل الميقات واضح و هو ما فى المراسم و ما حكى عن الراوندى من الإحرام مرتين مرة فى المحل المنذور و مرة فى الميقات واضح و هو ما فى المراسم و ما حكى عن الراوندى من الإحرام مرتين مرة فى المحل المنذور و مرة فى الميقات و أضعف من ذلك التفصيل بين نذر الإحرام الواجب كالإحرام فى حجه الإسلام و الإحرام المندوب بوجوب التجديد فى الأول و استحبابه فى الثانى فإنه لا وجه له أصلا.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۱۹

(الأمر الرابع) ظاهر غير واحد من الفقهاء اعتبار تعيين المكان للإحرام قبل الميقات فلا يصح نذر مطلق الإحرام قبل الميقات من دون تعيين المكان، و لعل منشا اعتباره هو كون الحكم بالصحة على خلاف الأصل و ان مورد الروايات فى المقام فى صورة التعيين فالمتيقن منه هو ذلك و لا يتعدى الى غيره (نعم) لو عين احد المكانين على وجه الترديد فالظاهر الصحة كما نفى البعد عنه فى المتن، و الظاهر ان مصب الروايات هو صوره كون الإحرام من المحل الذى عينه فى النذر موجبا لتحمل- المشقة لبعد المسافة حتى يكون ذلك مما التزمه فى النذر بعنوان الشكر لله و هذا لا فرق فيه بين تعيين محل واحد أو ترديد المنذور بين اثنين أو أكثر إذا كان الكل يحصل من الإحرام فيه زيادة تحمل مشقة بالنسبة إلى الإحرام من المواقيت المعينة، و الله العالم.

(الأمر الخامس) لا- فرق فى صحة الإحرام قبل الميقات بالنذر بين كون الإحرام للحج أو للعمرة لإطلاق النصوص و الفتاوى (السادس) يشترط فيما إذا كان الإحرام للحج أو لعمرة التمتع ان يكون فى أشهر الحج لاعتبار كونه فى أشهر الحج كما يعتبر كونه من مكان معين، و النصوص انما دلت على مجرد جواز كون الإحرام قبل الميقات فلا يوجب التعميم بالنسبة إلى الزمان

المعین لوقوع الإحرام فیه (الأمر السابع) إذا خالف النذر و أحرم من المیقات، فمع النسیان لا شیء علیه و یصح إحرامه، و مع العمد یجب علیه الکفارة فی مخالفته لنذره، و فی صحة إحرامه من المیقات و عدمه احتمالان ربما یقال بالاخبر لان النذر یقتضی ملک اللّه سبحانه للمنذور علی وجه یمنع من قدره المکلف علی تفویته، و الإحرام من المیقات عمدا مفوت للإحرام المنذور المملوک لله تعالی فیکون حراما فیبطل إذا کان عباده (و الأقوی هو الأول) لأن المحرم هو ترک الإحرام قبل المیقات الذی تعلق به النذر و الإحرام من المیقات لیس مفوتا له و انما تفویته بالتجاوز عنه و العزم علی ترک الإحرام منه.

[ثانیهما إذا أراد ادراک عمره رجب و خشی تقضیه إن أخر الإحرام إلی المیقات]

ثانیهما إذا أراد ادراک عمره رجب و خشی تقضیه إن أخر الإحرام إلی المیقات فإنه یجوز له الإحرام قبل المیقات و تحسب له عمره رجب و ان اتی ببقیة الاعمال فی شعبان لصحیحة إسحاق بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام عن رجل یجیء معتمرا ینوی عمرة رجب فیدخل علیه الهلال قبل ان یبلغ العقیق أ یحرم قبل الوقت و یجعلها لرجل أو یؤخر الإحرام إلی العقیق و یجعلها لشعبان، قال یحرم قبل الوقت لرجب فان لرجب فضلا و صحیحة معاویة بن عمار سمعت أبا عبد الله (ع) یقول لیس ینبغی ان یحرم دون الوقت الذی وقت رسول الله صلی الله علیه و آله الا ان یخاف فوت الشهر فی العمرة و مقتضی إطلاق الثانیة جواز ذلک لإدراک عمرة غیر رجب أیضا حیث ان لکل شهر عمره لکن الأصحاب خصوصا ذلک برجب فهو الأحوط حیث ان الحکم علی خلاف القاعدة و الاولی و الأحوط مع ذلک التجدید فی المیقات کما ان الأحوط التأخیر إلی أخر الوقت و ان کان الظاهر جواز الإحرام قبل الضیق إذا علم عدم الإدراک إذا أخر إلی المیقات بل هو الاولی حیث انه یقع باقی اعمالها أیضا فی رجب و الظاهر عدم الفرق بین العمرة المندوبة و الواجبة بالأصل أو بالنذر

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۲۰

و نحوه

فی هذا المتن أمور (الأول) المعروف بین الأصحاب ان أراد الإتیان بالعمرة فی رجب و خشی فوتها جاز له الإحرام لها قبل المیقات، و عن المعتبر و المنتهی اتفاق علمائنا علی ذلک و العبارة المحکیة عن الحلی لا ظهور لها فی مخالفته و ذلک لظهورها فی الإحرام قبل المیقات بالنذر و ان کان دلیله الذی ذکره یساعد مع خلافه فی ذلک أیضا، و فی المسالک انه موضع نص و رفاق و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه (و کیف کان) فیدل علی ذلک من النصوص موثق إسحاق بن عمار المروی فی التهذیب عن الکاظم علیه السلام و صحیح معاویة بن عمار أو حسنه المروی فی التهذیب أیضا عن الصادق (ع) المذکوران فی المتن (الثانی) مقتضی صحیح معاویة بن عمار هو عموم الحکم لخوف فوت العمرة فی کل شهر و ان کان غیر رجب کما یستحب الإتیان بها فی کل شهر، لکن الأصحاب لم یعملوا به و حملوه علی الخوف من فوت العمرة فی شهر رجب (و فی الجواهر) انی لم أجد به عاملا فی غیر رجب و هذا هو الأحوط لکون الحکم علی خلاف إطلاق ما یدل علی عدم جواز الإحرام قبل المیقات الذی خرج عنه الإحرام قبله لإدراک إحرام العمرة فی رجب علی وجه الیقین و یکون ما عداه مشکوکا یرجع فیه الی الإطلاق (الثالث) الأحوط الأولی تجدید الإحرام فی المیقات لانه و ان دل الدلیل الاجتهادی أعنی النص علی جواز تقدیمه لکن مع قیام الأصل علیه لا یکون باب احتمال خلافه مسدودا و فیما یحتمل الخلاف فیه یکون مراعاة الاحتیاط بإدراک الواقع حسنا و لا سیما فیما إذا کان الاماره قائمه علی خلاف القاعدة حیث ان مراعاة القاعدة فیه أحوط و اولی.

(الرابع) إذا علم عدم إدراک إحرام العمرة فی رجب إذا أخره إلی المیقات فهل یجوز له الإحرام قبل الضیق أو یجب الصبر الی الضیق لکی یکون فی أخر ساعة من شهر رجب و ینتهی فراغه عن الإحرام الی انقضاء رجب (احتمالان) أقواهما الأول لبقائه

محرما فی مقدار من رجب و هو أمر مرغوب فيه يحسن مراعاته بعد ثبوت جواز تقديم إحرام عمرته و إطلاق دليل جوازه (الأمر الخامس) لو علم عدم الإدراك و إحرام قبل الميقات مع سعة الوقت ثم تبين الخلاف و انه يدرك الإحرام من الميقات فی رجب وجب عليه الإتيان به فيه لعدم الاجزاء بما اتى به قبل الميقات لعدم الأمر به واقعا و انما اتى بتخيل الأمر لكون الأمر به انما هو فيما إذا لم يدرك الإحرام فی رجب من الميقات واقعا بل عدم الاجزاء فی مثل ذلك اولى من عدمه فيما عمل بالظن المعتبر ثم تبين خلافه فان الحكم الظاهرى متحقق فی مورد العمل بالظن بخلاف مورد العلم بعدم الإدراك فإنه لا يكون حكم ظاهرى معه حتى يتوهم كون الإتيان بالعمل على طبقه مجزيا عن الواقع عند انكشاف الخلاف و ان كان الحق فيه أيضا عدم الإجزاء (الأمر السادس) الظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة و الواجبة و لا فی الواجبة بين الواجبة بالأصل أو بالعارض بسبب النذر و نحوه لإطلاق الأخبار المتقدمة لو لم يدع انسباقها الى المندوبة حيث انها العمرة الرجبيه عند الإطلاق (و كيف كان) ففى غير المندوبة

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٢١

منها ينبغى تجديد الإحرام عند الوصول الى الميقات، و الله العالم.

[مسألة (٢) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها]

مسألة (٢) كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات لا يجوز التأخير منها فلا يجوز لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة ان يجاوز الميقات اختيارا الا محرما بل الأحوط عدم المجاوزة عن محاذات الميقات أيضا إلا محرما و ان كان امامه ميقات أخر فلو لم يحرم منها وجب العود إليها مع الإمكان إلا إذا كان امامه ميقات أخر فإنه يجزيه الإحرام منها و ان أثم بترك الإحرام من الميقات الأول و الأحوط العود إليها مع الإمكان مطلقا و ان كان امامه ميقات أخر و اما إذا لم يرد النسك و لا دخول مكة بأن كان له شغل خارج مكة و لو كان فی الحرم فلا يجب الإحرام نعم فی بعض الاخبار وجوب الإحرام من الميقات إذا أراد دخول الحرم و ان لم يرد دخول مكة لكن قد يدعى الإجماع على عدم وجوبه و ان كان يمكن استظهاره من بعض الكلمات.

فی هذه المسألة أمور (الأول) لا يجوز تأخير الإحرام عن الميقات اختيارا لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة إلا ما استثنى فی الأخير على ما سيأتى، و قد ادعى عليه إجماع العلماء كافة كما عن المعتبر و المنتهى و إجماعا بقسميه كما فی الجواهر، و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى فی الكافى عن الصادق عليه السلام قال من تمام الحج و العمرة ان تحرم من المواقيت التى وقتها رسول الله (ص) لا تجاوزها الا و أنت محرم (و صحيح الحلبى) المروى فی الكافى أيضا عنه عليه السلام قال و لا تجاوز الجحفة إلا محرما (و صحيح صفوان) المروى فی الكافى أيضا عن الرضا عليه السلام قال كتبت اليه ان بعض مواليك بالبصرة يحرمون ببطن العقيق و ليس بذلك الموضع ماء و لا منزل و عليهم فی ذلك مؤنة شديدة و يعجلهم أصحابهم و جمالهم و من وراء بطن عقيق بخمسه عشر ميلا منزل فيه ماء و هو منزلهم الذى ينزلون فيه فترى ان يحرموا من موضع الماء لرفقه بهم و خفته عليهم، فكتب ان رسول الله (ص) وقت المواقيت لأهلها و من اتى عليها من غير أهلها و فيها رخصه لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات الا من علة.

(الأمر الثانى) الظاهر ان التجاوز عن محاذات الميقات كالتجاوز عنه نفسه لمن يريد- الحج أو العمرة أو الدخول فی مكة فلا يجوز الا محرما، و ذلك لدلالة ما فی صحيح ابن سنان الذى هو المدرك للإحرام مما يحاذى الميقات (ففيه): فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذا الشجرة من البيداء و لعل وجه تعبير المصنف (قده) بالأحوط مع دلالة الدليل المذكور هو

إمكان ان يقال بعدم حرمه العبور عما يحاذى الميقات لانه ليس بميقات و انما قال الدليل على جواز الإحرام منه و لا دليل على قيامه مقام الميقات فى جميع ما للميقات من الاحكام (و لكن لا- يخفى ما فيه) فان ما فى صحيح ابن سنان ظاهر فى حرمة التجاوز فإن الأمر بالإحرام من ستة أميال من المدينة يدل على عدم جواز تركه و تركه يكون بالتجاوز عنه بلا إحرام، و لا فرق فى ذلك بين ما كان امامه ميقات أخر و ما لم يكن إذ كما لا يجوز التجاوز عن الميقات و لو كان امامه ميقات أخر كذلك لا يجوز التجاوز عما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۲۲

يحاذى الميقات و لو كان امامه ميقات أخر أو محاذات اخرى كما يدل على ذلك ما فى الصحيح- المذكور حيث انه يدل على عدم جواز التجاوز عما يحاذى مسجد الشجرة مع ان امامه الجحفة.

(الأمر الثالث) لو لم يحرم من الميقات أو مما يحاذيه عمدا وجب العود الى ما يجوز له الإحرام منه و حينئذ ففى كون الواجب الرجوع الى خصوص ميقات أهل أرضه و لو لم يعبر به، أو خصوص ما مر به و لو كان ميقات غير أهل أرضه، أو الرجوع الى اى ميقات كان (وجوه) ظاهر بعض الاخبار هو الأول كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل نسى أن يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) قال ابى (ع) يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم يحرم، و هذا و ان كان فى صورة النسيان الا انه فى صورة العمد بطريق أولى فى انه لا بد له ان يرجع الى ميقات أهل أرضه (و صحيحة الأخر) المروى فى التهذيب عنه (ع) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال عليه السلام يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم فإن خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج (و خبر على بن جعفر) المروى فى قرب الاسناد عن أخيه- الكاظم عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى الى الحرم كيف يصنع قال يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم (و صريح هذه الاخبار) كما ترى هو الأمر برجوعه الى ميقات أهل أرضه أو أهل بلاده، و إطلاق الأخيرين منها يشمل ما لو كان التجاوز عن الميقات عن عمد.

(و وجه القول الثانى) و هو الرجوع الى ما مر به من الميقات و لو لم يكن ميقات أهل أرضه هو حمل هذه الاخبار على الميقات الذى عبر عنه بقرينة التعبير بالرجوع اليه و هو لا يصدق على ما لم يمر عليه، و بالإجماع على عدم وجوب العود الى ميقات أهل أرضه إذا لم يمر عليه (و وجه القول الثالث) و هو وجوب الرجوع الى اى ميقات كان دلالة بعض الاخبار عليه كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسئلتهم فقالوا ما ندرى أ عليك إحرام أم لا- و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة ترجع الى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها (و موثق ابن بكير) المروى فى الكافى عن زرارة عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الميقات و هى لا- تصلى فجهلوا ان مثلها ينبغى ان تحرم فمضوا بها كما هى حتى قدموا مكة و هى طامث حلال فسئلوا فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا أبا جعفر (ع) فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها (و دلالتهما) على كفايه الرجوع الى اى ميقات كان واضحة (و يمكن الاستدلال) لذلك أيضا بما ورد من ان هذه المواقيت مواقيت لأهل أرضها و لمن مربها من غير أهلها، فإن هذا الذى تجاوز عن ميقات بلا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۲۳

إحرام إذا وصل الى ميقات غير بصدق عليه انه ممن مر به فيصح ان يحرم منه (و لكن الأقوى) وجوب الرجوع الى الميقات الذى تجاوز عنه لظهور كلمه الرجوع فى الاخبار المتقدمة فى ذلك مضافا الى الإجماع على عدم وجوب العود الى ميقات أهل أرضه

إذا لم يمر عليه بلا إحرام و اما عدم الاجتزاء بأى ميقات كان فلكون النسبة بين صحيح ابن عمار و موثق ابن بكير و بين الاخبار المتقدمة بالإطلاق و التقييد فيقيد إطلاق الصحيح و الموثق تلك الاخبار، مضافا الى ما فى دلالة الموثق حيث لم يظهر منه تقرير مولانا الباقر (ع) لما فى السؤال من قول الناس بأنها تخرج الى بعض المواقيت مع إمكان حمله على صوره تعذر الرجوع الى ما تجاوز عنه بلا إحرام كما هو الغالب و لا سيما بالنسبة الى النساء (و اما دعوى اجزاء) الرجوع الى اى ميقات بأنه إذا وصل اليه يصدق عليه انه ما ربه (ففيه) ان الظاهر مما ورد من ان هذه المواقيت مواقيت لأهلها و لمن يمر عليها هو جواز الإحرام منها لغير أهلها إذا مر بها من الخارج كالشامى إذا مر على طريق ميقات أهل اليمن أو العراق لا من تجاوز ميقاتا بلا إحرام ثم عدل الى ميقات أخر، مع انه على تقدير الإطلاق يقيد بغير المتجاوز عن ميقات بلا إحرام بما دل على اعتبار الرجوع الى ما تجاوز عنه بدلالة لفظه الرجوع.

(الأمر الرابع) ما ذكر فى الأمر المتقدم انما هو فيما إذا لم يكن امامه ميقات أخر و اما إذا كان كذلك فلا يجب الرجوع الى ما تجاوز عنه بل يكفى الإحرام من الميقات الذى امامه كالمتجاوز عن مسجد الشجرة بلا إحرام فإنه يكفيه الإحرام من الجحفة (قال فى المدارك) و لا يخفى انه انما يجب العود إذا لم يكن فى طريقه ميقات أخر و الا لم يجب بل يؤخر إلى الميقات (انتهى) و قال فى الجواهر هذا كله إذا لم كن فى طريقه ميقات أخر و الا لم يجب الرجوع (انتهى) و قد مر فى أول فصل المواقيت ان من تجاوز عن ذى الحليفة بلا إحرام يجوز له ان يحرم من الجحفة و لا يجب عليه الرجوع الى ذى الحليفة.

(الأمر الخامس) ظاهر غير واحد من الأصحاب حرمة التجاوز عن الميقات بالحرمة الذاتية و ذلك للنهى عنه فى الاخبار المتقدمة، و النهى ظاهر فى حرمة متعلقة بالحرمة الذاتية، و هذا و ان كان صحيحا فى النهى حيث ان الأصل فيه كون متعلقة حراما ذاتيا، و لكن هذا الأصل انقلب فى النواهى الغيرية إلى الدلالة على الإرشاد إلى مانعية متعلقة عن صحة ما وجد فيه هذا المنهى عنه كما ان الأصل فى الأوامر الغيرية أيضا هو الإرشاد إلى دخل متعلق الأمر فى صحة ما أمر به فيه فلا يستفاد منها الوجوب الذاتى.

(الأمر السادس) ذكر المصنف (قده) بأن الأحوط العود الى الميقات الأول مطلقا" و ان كان امامه ميقات أخر و لعل الوجه فيه هو احتمال عدم مشروعية الإحرام من الميقات الثانى عند التجاوز عن الأول عمدا" بلا إحرام و انما الميقات الثانى ميقات لمن كان له ضرورة فى ترك- الإحرام من الأول لضعف أو مرض و نحوهما و اما من تمكن من الإحرام منه فالمتعين عليه هو-

الإحرام منه و لو بالعود اليه كما احتمله بعض المتأخرين و قال فى الجواهر بل ظاهر أخر هو الميل الى العدم و ان أورد عليه بأنه فى غير محله.

(الأمر السابع) لا إشكال فى عدم وجوب الإحرام من الميقات الذى يمر عليه على من لا يريد النسك و لا دخول مكة و لا الحرم بان كان له شغل فى خارج الحرم، و هذا ظاهر بعد ظهور كون الإحرام من الميقات لتحية مكة أو مما له دخل فى النسك جزء أو شرطا على ما سيأتى تحقيقه فمن لا يريد دخول مكة و لا الحرم فليس عليه تحية الدخول كما لا صلوه لتحية المسجد لمن لا يريد دخول المسجد (و اما من أراد) دخول الحرم بلا اراده دخول مكة ففى وجوب الإحرام عليه من الميقات و عدمه احتمالان، ظاهر بعض الاخبار هو الوجوب ففى صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن الرجل هل يدخل الحرم بغير إحرام قال (ع) لا، الا ان يكون مريضا أو به بطن (و فى صحيح عاصم بن العيص) المروى فى التعذيب أيضا عن الصادق (ع) أ يدخل احد الحرم الا محرما قال (ع) لا- الا- مريض أو مبطون، و لكن قد ادعى الإجماع على عدم وجوبه و يمكن استظهار الإجماع على عدم الوجوب من عبارة المدارك حيث قال و قد اجمع العلماء على ان من مر على الميقات و هو لا يريد دخول

مكـة بل يريـد حاجـة فيما سواها لا يلزمه الإحرام (انتهى) فإن إطلاق قوله و هو لا يريـد مكة يشـمل من أراد دخول الحرم، و فى استظهاره منه تأمل (و فى المستند) ان فى بعض الاخبار عدم جواز دخول الحرم بغير إحرام كما حكى الفتوى به عن جمع و هو الأحوط بل الأظهر (انتهى) و ظاهره وجود الخلاف فى المسألة بل ذهابه الى عدم الجواز و قوله بل الأظهر كاف فى ذلك (و كيف كان) فيمكن ان يدعى انسباق اختصاص المنع عن دخول الحرم بلا إحرام بمن أراد الدخول فى مكة حيث انه عند إطلاق الدخول فى الحرم ينسبق الى الفهم ان الدخول فيه لأجل دخول مكة، بل الحرم انما هو حرم لمكة و ان ماله من الاحكام انما هو لتعظيم مكة.

[مسألة (٣) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها]

مسألة (٣) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا و لم يتمكن من العود إليها لضيق- الوقت أو لعذر أخر و لم يكن امامه ميقات أخر بطل إحرامه و حجه على المشهور الأقوى و وجب عليه قضائه إذا كان مستطيعا و اما إذا لم يكن مستطيعا فلا يجب و ان أثم بترك الإحرام بالمرور على الميقات خصوصا إذا لم يدخل مكة و القول بوجوبه عليه و لو لم يكن مستطيعا بدعوى وجوب ذلك إذا قصد مكة فمع تركه يجب عليه قضائه لا- دليل عليه خصوصا إذا لم يدخل مكة و ذلك لان الواجب عليه انما كان الإحرام لشرف البقعة كصلاة التحية فى دخول المسجد فلا قضاء مع تركه مع ان وجوب الإحرام لذلك لا يوجب وجوب الحج عليه، و أيضا إذا بدا له و لم يدخل مكة كشف عن عدم الوجوب من الأول و ذهب بعضهم إلى انه لو تعذر عليه العود الى الميقات أحرم من مكانه فى الناسى و الجاهل نظير ما إذا ترك التوضى الى ان ضاق الوقت فإنه يتيمم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٢٥

و تصح صلوته و ان أثم بترك الوضوء متعمدا (و فيه) ان البدلية فى المقام لم تثبت بخلاف مسألة التيمم و المفروض انه ترك ما وجب عليه متعمدا.

فى هذه المسألة أمران (الأول) لو أخر الإحرام من الميقات عالما عامدا مع ارادته النسك حجا أو عمرة فمع تمكنه من العود اليه يجب عليه العود إذا أراد إتيان النسك، و مع عدم التمكن منه لضيق الوقت أو عذر أخر و عدم ميقات أخر امامه ففى بطلان نسكه و عدم صحة إحرامه من محله أو صحته كما فى الناسى و الجاهل- كما يأتى فى المسألة السادسة- قولان، الأكثر بل- المشهور هو الأول لإطلاق ما دل على اعتبار كون الإحرام من الميقات و أقل ما يترتب على اعتبار شيء فى المأمور به هو بطلان المأمور به إذا لم يأت بذلك الشيء عمدا فان عدم بطلانه مع- الترك العمدى يئول الى رفع اليد من الشارع عن اعتبار ذلك الشيء فى المأمور به أو الاكتفاء بالمأتى به الفاقد لذلك الشيء عن المأمور به تفضلا و امتنانا و هذا يحتاج الى الدليل و هو مفقود فى المقام، و قياسه على مورد الناسى أو الجاهل ليس من مذهبنا (و ذهب غير واحد من المتأخرين إلى الأخير و احتمله فى كشف اللثام من إطلاق المبسوط و المصباح و مختصره و قال و هو قوى و اختاره فى المستند (و استدلوا له) بصحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال (ع) يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فإن خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه، فان قوله عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم لو لم يكن ظاهرا فى الترك العمدى بالدلالة السياقية فلا أقل من شمول إطلاقه له و به ينزل إطلاق دليل شرطية التوقيت على صوره غير تعذر الإحرام من الميقات فيكون حال تارك الإحرام من الميقات عن علم و عمد عند تعذر الرجوع كحال الناسى أو الجاهل نظير ما إذا ترك الوضوء فى سعة الوقت أو الفحص عن الماء عالما عامدا حتى ضاق الوقت فإنه يتيمم و تصح صلوته و ان أثم بترك الوضوء متعمدا (و لكن

الأقوى) ما عليه المشهور لمنع إطلاق صحيح الحلبى و ذلك بقرينة صحيحة الأخر بهذا المضمون الوارد فيمن نسى أن يحرم من الميقات حتى دخل الحرم و قد تقدم فى المسألة السابقة حيث انه يمكن ان يكون قرينه على إرادة ناسى الإحرام من هذا الخبر أيضا و منع شموله على تقدير تسليمه لما إذا كان الترک عن علم و عمد، و دعوى تنزيل إطلاق دليل الشرطية على غير صوره التعذر لأجل إطلاق هذا الصحيح ليس بأولى من تنزيل إطلاق الصحيح على غير صوره الترک عن العلم و العمد، بل هذا الأخير أولى لموافقته للشهرة و كون روايات التوقيت أكثر عددا إذا انتهت إلى المعارضة، لكن الإنصاف أخصية إطلاق الصحيح عن إطلاق أخبار التوقيت، فالعمدة فى اختيار مذهب المشهور هو عدم إطلاق الصحيح لصورة العلم و العمد و ترک الإحرام من الميقات من غير عذر.

(الأمر الثانى) إذا أحرم بعد التجاوز عن الميقات عمدا لنسک من حج أو عمرة يبطل نسكه لبطلان إحرامه لأجل عدم وقوعه من الميقات فان كان الحج أو العمرة واجبا وجب الإتيان به ثانيا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۲۶

فى العام القابل ان كان حجا، و فى وقت آخر إن كان عمرة، و ان لم يكن واجبا بان لم يكن مستطيعا أو اتى بالحج الواجب عليه قبل ذلک ففى وجوب القضاء عليه و عدمه قولان، مختار الشهيد الثانى فى المسالک هو الأول فيما إذا دخل الحرم قال (قده) لوجوبه بسبب اراده دخول الحرم فان ذلک موجب للإحرام فإذا لم يأت به وجب قضائه كالمنذور ثم قال نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات و لما يدخل الحرم فلا قضاء عليه و ان أثم بتأخير الإحرام و ادعى العلامة فى التذكرة الإجماع عليه اى على انه لا قضاء عليه إذا لم يدخل الحرم (انتهى) و لا يخفى ما فيه اما أولا فلما عن المنتهى من ان الإحرام مشروع لتحية البقعة فإذا لم يأت به سقط كتحية المسجد، و هذا فيما إذا لم يدخل مكة ظاهر و ان دخل الحرم و مع دخوله مكة أيضا كذلک لأن الإحرام قد فات لهذا الدخول بتحقق الدخول بدونه و لا دليل على وجوب اعاده الدخول لكى يجب له إحرام أخر (و اما ثانيا) فلان وجوب الإحرام عليه بسبب اراده دخول مكة لا يوجب قضائه عليه الا إذا قام الدليل على قضائه فإن القضاء يكون بأمر جديد كما ثبت فى الأصول، و الله الهادى.

[مسألة (۴) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترک الإحرام لها متعمدا]

مسألة (۴) لو كان قاصدا من الميقات للعمرة المفردة و ترک الإحرام لها متعمدا يجوز له ان يحرم من ادنى الحل و ان كان متمكنا من العود الى الميقات فادنى الحل له مثل كون الميقات امامه و ان كان الأحوط مع ذلک العود الى الميقات و لو لم يتمكن من العود و لا الإحرام من ادنى الحل بطلت عمرته.

ما ذكره المصنف (قده) كأنه مأخوذ من الجواهر حيث قال (قده) فى طى شرح قول الشرائع:

اما لو أخره عامدا لم يصح إحرامه حتى يعود الى الميقات فلو تعذر لم يصح إحرامه- ما لفظه ثم ان ظاهر المتن و القواعد و غيرهما بطلان الإحرام منه (يعنى مما عدا الميقات) و لو للعمرة المفردة فحينئذ فلا يباح له دخول مكة حتى يحرم من الميقات بل عن بعض الأصحاب التصريح بذلک لكن قد يقال ان المراد بطلان الإحرام لا للعمرة المفردة التى أدنى الحل ميقات لها و ان أثم بتركه الإحرام عند مروره بالميقات، بل قيل ان الأصحاب انما صرحوا بذلک لا بطلانه مطلقا و يمكن صرف ظاهر المتن و غيره اليه و لعله الأقوى، و الله العالم (انتهى ما فى الجواهر) (أقول) و ما استظهره (قده) من عبارة الشرائع و القواعد و غيرهما من بطلان الإحرام مما عدا الميقات و لو للعمرة المفردة و حكى عن بعض الأصحاب التصريح به هو الأظهر، و ذلک لإطلاق الأخبار

الواردة فی توقیت- المواقیت الدالة علی کونها میقاتا لکل من أراد دخول مکة لنسک أو غیره من غیر فرق فی النسک بین الحج و العمرة و لا فی الحج بین کونه واجبا أو مندوبا و لا فی الواجب بین کونه حجة الإسلام أو غیرها و لا فی أقسام الحج بین کونه تمتعا أو افرادا أو قرانا و لا فی العمرة بین کونها بعد حج القران أو الافراد و بین غیرها، کل ذلک لمن کان قبل المیقات و أراد دخول مکة بعبوره علی المیقات أو ما یحاذیه، و مع عدم عبوره بأحدهما من المیقات أو ما یحاذیه فمیقاته ادنی الحل، و اما الاخبار الدالة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۲۷

علی کون ادنی الحل میقاتا للعمرة المفردة فهی مختصة بمن کان فی مکة و کانت عمرته للقران أو- لافراد أو مطلقا (حسب ما تقدم فی بحث میقات ادنی الحل) فلا تشمل من کان فی خارج مکة و کان قبل المیقات و أراد العمرة و قد مر بأحد المواقیت، و مقتضی عدم شمولها هو تعین لزوم الإحرام لها من احد المواقیت الخمسة، فلیس المقام من قبیل من امامه المیقات کما أفاده فی المتن.

[مسألة (۵) لو کان مریضا لم یتمکن من النزع و لبس الثوبین یجزیه النیة و التلبیة]

مسألة (۵) لو کان مریضا لم یتمکن من النزع و لبس الثوبین یجزیه النیة و التلبیة فإذا زال العذر نزع و لبسهما و لا یجب حینئذ علیه العود الی المیقات نعم لو کان له عذر عن أصل إنشاء الإحرام لمرض أو إغماء ثم زال وجب علیه العود الی المیقات إذا تمکن و الا کان حکمه حکم الناسی فی الإحرام من مکانه إذا لم یتمکن الا منه و ان تمکن العود فی الجملة وجب و ذهب بعضهم إلی انه إذا کان مغمی علیه ینوب عنه غیره لمرسل جمیل عن أحدهما علیهما السلام فی مریض أغمی علیه فلم یفق حتی اتی الموقف قال (ع) یحرم منه رجل و الظاهر ان المراد انه یحرمه رجل و یجنبه عن محرمات الإحرام الا انه ینوب عنه فی الإحرام و مقتضی هذا القول عدم وجوب العود الی المیقات بعد إفاقته و ان کان ممکنا و لکن العمل به مشکل لإرسال الخبر و عدم الجابر فالأقوی العود مع الإمکان و عدم الاکتفاء به مع عدمه.

فی هذه المسألة أمور (الأول) المحکی عن نهایة الشیخ (قده) ان من عرض له مانع من الإحرام جاز له ان یؤخر الإحرام عن المیقات فإذا زال المانع أحرم من الموضع الذی انتهی الیه، و یمکن ان یستدل له بصحیح صفوان بن یحیی المروی فی الکافی (و قد تقدم فی ذیل المسألة الثانیة من هذا الفصل) و فیه قوله علیه السلام و فیها (یعنی المواقیت) رخصه لمن کانت به علة فلا تجاوز المیقات الا من علة (و مرسل ابی شعیب المحاملی) المروی فی التهذیب عن أحدهما علیهما السلام قال إذا خاف الرجل علی نفسه أخر إحرامه إلی الحرم (و استدل له فی الجواهر) بدلیل نفی الحرج أیضا، و قد مر مرارا انه لا ینفع فی مقام التمسک لإثبات الحکم بل هو نافع لنفی الحکم الثابت عن مورد الحرج (و کیف کان) فالمحکی عن ابن إدریس هو وجوب نیة الإحرام و التلبیة علیه فی المیقات و تأخیر نزع المخیط و لبس ثوبی الإحرام إلی زوال المانع، و قد حمل کلام الشیخ فی النهایة علی ذلک و قال ان مراده تأخیر الصورة الظاهرة من الإحرام من التعری و لبس الثوبین فان المرض و التقیة و نحوهما لا یمنع النیة و التلبیة و ان منعت التلبیة کان کالأخرس و ان أغمی علیه لم یکن هو- المتأخر، قال و ان أراد شیخنا غیر ذلک فهذا یکون قد ترک الإحرام متعمدا من موضعه فیؤدی إلی إبطال حجه بلا خلاف (انتهی) و تبعه علی ذلک غیر واحد من المحققین کالعلامة فی المختلف و المنتهی و التحریر، و الشهید الثانی فی المسالک و السید السند فی المدارک حیث انه یحکی عن المعتبر تفصیلا یؤل الی ما ذکره ابن إدریس و استحسنه، و نفی عنه البأس فی الریاض قال لقوة دلیله (و یمکن الاستدلال لذلک) بما ذکره

الحلى (قده) من ان حقيقة الإحرام هى النية و التلبية و ان التعرى و لبس

ثوبى الإحرام ليسا من مقوماته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته و ان مثل المرض و التقية لا يمنع النية و التلبية (و بمكاتبة الحميرى) المروية فى الاحتجاج و قد تقدم نقلها فى طى البحث عن ميقات العقيق، و فيها كتب صلوات الله عليه فى الجواب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب و يلبى فى نفسه فإذا بلغ الى ميقاتهم أظهره (و بقاعدة الميسور) (و الأقوى) ما عليه ابن إدريس لما سيأتى من ان الإحرام هو النية و التلبية فمع التمكن منهما فلا مانع عن الإحرام، و ان نزع المخيط و لبس ثوبى الإحرام من الواجبات فى حال الإحرام لا من مقوماته، و بذلك يظهر عدم صحة التمسك بصحيح صفوان و مرسل المحاملى المتقدمين لأنهما فى مورد يكون له علة فى الإحرام من الميقات أو يخاف الإحرام منه و مع التمكن من النية و التلبية فلا علة و لا خوف فى الإحرام منه و ليس هذا حملا على العلة المانعة من النية حتى يكون بعيدا جدا بل لعل الحمل على العلة المانعة من التعرية يكون أبعد بعد الاعتراف بخروجها عن حقيقة الإحرام، مع ما فى مرسل المحاملى من الإرسال، و لا حاجة الى التمسك بمكاتبة الحميرى حتى يورد عليه بأنها تدل على إيقاع الإحرام بواجباته من لبس- الثوبين و نزع المخيط فهو غير ما نحن فيه مع إمكان ان يقال بوجوب لبس ثوبى الإحرام و نزع المخيط ان أمكنا ثم لبس المخيط بعد ذلك و مما ذكرنا ظهر عدم وجوب العود حينئذ إلى الميقات لانه لم يفت منه الإحرام حتى يحتاج الى العود اليه بعد إمكانه.

(الثانى) لو كان له عذر عن الإحرام أى عن التلبية و النية لمرض شديد أو للإغماء فتجاوز عن الميقات بلا إحرام ثم زال عذره وجب عليه العود الى الميقات إذا تمكن لتوقف الواجب و هو الإحرام من الميقات عليه، و مع عدم التمكن يجب العود الى ما أمكن لما فى خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسئلهم فقالوا ما ندرى أ عليك إحرام أم لا و أنت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم، قال (ع) ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه و ان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر مالا يفوتها، و نحوه غيره مما ورد فى ناسى الإحرام فى الميقات و الجاهل من الأمر بالخروج عن الحرم (و هذه الاخبار) و ان كانت فى مورد الجاهل و الناسى الا انه يمكن استنباط حكم المعذور منها لكون النسيان و الجهل عذرا، مضافا الى إمكان القول بان الواجب عليه كان قطع المسافة التى بين الميقات و بين مكة بتمامها مع الإحرام، فإذا تعذر فى جميعها و أمكن فى بعضها يجب عليه قطع الممكن منها محرما (و مع عدم إمكان ذلك أيضا) يحرم من مكانه، و يدل عليه صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن رجل نسى أن يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) قال ابى يخرج الى ميقات أهل أرضه فإن خشى ان يفوته الحج أحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم، و نحوه غيره، و هذا أيضا و ان كان فى الناسى لكن يستفاد منه حكم مطلق المعذور.

(الأمر الثالث) ذهب بعضهم إلى انه إذا كان الرجل مغمى عليه فى الميقات بحيث لا يقدر على النية ينوب عنه غيره فى النية و التلبية مثل ما ينوب عن الميت و ذلك لمرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام فى مريض أغمى عليه فلم يفق حتى اتى الموقف قال (ع) يحرم منه رجل (و ظاهره) هو النيابة عنه فى النية و التلبية و لازمه هو كون الإحرام من النائب و بقية الافعال من- المنوب عنه نظير ان يقال بقيام الطهارة بالنائب و قيام الصلاة بالمنوب عنه، و حيث ان ذلك بظاهره منكر لم يثبت مشروعيته و لا يمكن إثباته بمثل المرسل المذكور بل يحتاج إثباته إلى قيام دليل قوى فقد حمل على إرادة الإحرام به مثل الإحرام بغير المميز من الصبى يكون محل الإحرام هو الصبى و إيقاعه به من غيره فإذا أحرم به الولى يجعله محرما فينزع عنه المخيط و يلبسه ثوبى

الإحرام، و على هذا ففى جواز ذلك بالنسبة إلى المغمى عليه و نحوه (وجهان) بل قولان فالمصرح به فى المعتبر و القواعد و الدروس هو الجواز (و فى المعتبر): من منعه مانع من الإحرام من الميقات فان زال عقله بإغماء و شبهه سقط عنه الحج و لو أحرم عنه رجل جاز و دل على جواز الإحرام عنه ما رواه جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما ثم ذكر المرسل المذكور فى المتن و استحسنه فى المدارك بعد ما نقله و قال و قد بينا فيما سبق ان المراد بالإحرام عن غير المميز و المجنون الإحرام بهما لا كون الولى نائبا عنهما (انتهى) و قال العلامة فى القواعد و لو لم يتمكن من نية الإحرام لمرض أو غيره أحرم عنه وليه و جنبه ما يجنبه المحرم (و قال الشهيد فى الدروس) و لو جن فى الميقات أو أغمى عليه أحرم عنه وليه و جنبه ما يتجنبه المحرم، و حكى فى كشف اللثام ذلك عن النهاية و المبسوط و التهذيب و المهذب و الجامع، و ظاهر هؤلاء بل صريح بعضهم الاجتزاء بذلك الإحرام، و مقتضاه عدم وجوب العود الى الميقات بعد إفاقته و ان كان ممكنا، و عن النهاية و الجامع انه تم إحرامه و عن المبسوط انه ينعقد، و قال فى المعتبر و الذى يقتضيه الأصل ان الإحرام للولى جائز لكن لا يجزى عن حجه الإسلام لسقوط الفرض بزوال عقله نعم إذا زال العارض اجزئه، و عن المختلف و التحرير و التذكرة انه ان لم يفق حتى فإنه الموقفان انكشف انه لم يكن واجبا و ان أفاق قبل الوقوف اجزء عن حجه الإسلام لأنه يقبل النيابة عند تعذره عنه نفسه، و قد مر فى الفصل الأول من هذا الكتاب عند البحث عن الإحرام بالصبى و المجنون ما يناسب ذلك.

(و المحكى عن الحلى) عدم الجواز قال لان الأعمى يسقط عنه النسك و استحسن تجنبه- المحرمات (انتهى) أقول و لا بأس بالإحرام به و تجنبه عن محرمات الإحرام لكن فى الاجتزاء بذلك الإحرام و عدم لزوم العود الى الميقات بعد إفاقته مع إمكانه اشكال لإرسال خبر جميل و عدم العلم بجبر ضعفه بالعمل به مع كون ظاهره هو الإحرام عنه لا الإحرام به و يكون الحمل على الإحرام به خلاف ظاهره (فالحق ان يقال) إذا كان الحج واجبا مستقرا عليه و تعذر الإحرام من الميقات لإغماء و نحوه و لم يفق مضى الموقفان لا يجزى عنه لما فى المعتبر من سقوط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۳۰

الفرض عنه بزوال عقله و يجب عليه الإتيان به فى العام اللاحق لاستقرار وجوبه عليه و مع إفاقته قبل ادراك الموقفين يجب عليه العود الى الميقات لتجديد الإحرام منه مع الإمكان، و مع عدم إمكانه يرجع الى ما أمكنه الرجوع اليه و ان لم يمكن الرجوع أصلا أحرم من موضعه و ليس له إتمام حجه بذاك الإحرام الذى احرمه عنه وليه فى الميقات، و كذا إذا كان الحج عليه واجبا وجوبا غير مستقر بان كان فى عام الاستطاعة، غاية الأمر انه إذا كانت الإفاقة بعد مضى الموقفين يتوقف وجوبه عليه فى العام اللاحق الى بقاء استطاعته اليه كما لا يخفى و إذا لم يكن الحج واجبا عليه فوجوبه بسبب المرور على الميقات فى حال الإغماء مشكل جدا لعدم تكليفه بسبب الإغماء و انصراف ما ورد فى وجوب الإحرام من الميقات عن مثله الذى لا تكليف عليه و لا يجب عليه النسك بهذا الإحرام الذى أحرم به غيره و هو مغمى عليه، هذا إذا كان إحرام غيره به فى الميقات فى حال إغمائه للحج، و ان احرمه به غيره للعمرة فإن كانت عمره التمتع فهى كالحج فيجىء فيه ما تقدم من الكلام و ان كانت عمرة مفردة فمع وجوبها ينتظر حتى يفيق فإذا أفاق و كان فى الحرم رجع الى أدنى الحل أو الميقات مع إمكانه، و مع عدمه يحرم من موضعه إذا ضاق الوقت بان اضطر الى الخروج مع الرفقة، و ان كانت مندوبه فالظاهر انه ليس عليه شىء و ان كان الأحوط إعادة الإحرام بالرجوع إلى أدنى الحل أو الميقات إن أمكن و الا فمن موضعه و الإتيان بالعمرة المفردة خروجا عن مخالفة من أوجب عليه إتمامها بعد الإفاقة بذلك الإحرام الذى احرمه به غيره فى الميقات من دون اعادته، و الله العاصم.

[مسألة (۶) إذا ترك الإحرام من الميقات ناسيا أو جاهلا]

مسألة (۶) إذا ترک الإحرام من المیقات ناسیا أو جاهلا بالحکم أو الموضوع وجب العود الیه مع الإمکان و مع عدمه فالی ما أمکن إلا إذا کان امامه میقات أخر و کذا إذا جاوزها محلا لعدم کونه قاصدا للنسک و لا لدخول مکة ثم بدا له ذلک فإنه یرجع الی المیقات مع التمکن و الی ما أمکن مع عدمه.

فی هذه المسألة أمور (الأول) إذا ترک الإحرام من المیقات ناسیا أو جاهلا وجب علیه العود الیه مع الإمکان، و فی الجواهر بلا خلاف أجده فیه نصا و فتوی، و عن المنتهی بلا خلاف فیه بین العلماء (و یدل علی ذلک) من النصوص فی الناسی و الجاهل صحیح الحلبی المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام عن رجل ترک الإحرام حتی دخل الحرم فقال (ع) یرجع الی میقات أهل بلاده الذی یحرمون منه فیحرم فإن خشی ان یفوته الحج فلیحرم من مکانه فان استطاع ان یخرج من الحرم فلیخرج (و إطلاق) ترک الإحرام یشمل ما إذا کان عن نسیان أو جهل بل عن عمد، و قد تقدم فی المسألة الثالثة من هذا الفصل البحث عن شمول الحدیث للعمد و عدمه (و کیف کان) فصوره الجهل و النسیان هی القدر المتیقن منه، هذا مضافا الی ان العود مع الإمکان هو مقتضی القاعدة أیضا حیث ان ترک شیء مما اعتبر فی المأموریة یقتضی بطلانه إذا ترکه سواء کان ناسیا فی الترک

أو جاهلا أو عامدا إلا إذا قام الدلیل علی اکتفاء الشارع بما اتی به المنفی فی المقام، و یدل علی- وجوب الرجوع فی الناسی صحیح أخر للحلبی عن الصادق علیه السلام الذی فیه عن رجل نسی أن یحرم حتی دخل الحرم قال (ع) قال ابی یخرج الی میقات أهل أرضه (و یدل علی ذلک) فی الجاهل صحیح معاویة بن عمار المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام عن امرأة کانت مع قوم- الی ان قال- ان کان علیها مهلة ترجع الی الوقت فلتحرم منه (و قد تقدم الحدیث فی المسائل المتقدمة) و لا ینافی هذه الاخبار أخبار أخر وردت و هی بظاهرها تدل علی کفایة الإحرام من خارج الحرم أو من موضعه (کخبر ابی الصباح الکنانی) المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام عن رجل جهل ان یحرم حتی دخل الحرم کیف یصنع، قال علیه السلام یخرج من الحرم ثم یهل بالحج (و خبر سوره بن کلیب) المروی فی الکافی قال قلت لأبی جعفر علیه السلام خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام فلم تحرم حتی دخلنا مکة و نسینا أن نأمرها بذلک قال (ع) فمروها فلتحرم من مکانها من مکة أو من المسجد (و صحیح علی بن جعفر) عن أخیه الکاظم علیه السلام المروی فی التهذیب عن رجل نسی الإحرام بالحج فذکر و هو بعرفات ما حاله قال (ع) یقول اللهم علی کتابک و سنه نبیک فقدتم إحرامه فإن جهل ان یحرم یوم الترویة بالحج حتی رجع الی بلده ان کان قضی مناسکه کلها فقدتم حجه (و وجه نفی التنافی) هو تقیید الأخبار المطلقة بالأخبار التی ورد الأمر بالرجوع الی المیقات مع الإمکان فتحمل الأخبار المطلقة الدالة علی کفایة الإحرام من موضعه أو کفایة الخروج الی الحل علی صوره عدم إمکان الرجوع الی المیقات (نعم) یعارض الأخبار المتقدمة صحیح أخر لعلی بن جعفر المروی فی قرب الاسناد عن أخیه (ع) عن رجل ترک الإحرام حتی انتهی الی الحرم فأحرم قبل ان یدخله قال ان کان فعل ذلک جاهلا فلیبن (فلیلب) مکانه لیقضی فإن ذلک یجزیه ان شاء الله و ان رجع الی المیقات الذی یحرم منه أهل بلده فإنه أفضل، حیث انه صریح فی جواز الإحرام من موضعه و لو مع التمکن من العود الی المیقات حیث جعل العود الی المیقات أفضل، و لکن قالوا انه مضافا الی ضعف سنده معرض عنه أو محمول علی صورة المشقة فی العود أو انه لما فرض فی الحدیث انه أحرم قبل دخول الحرم فالإمام علیه السلام أمضی إحرامه إرفاقا و تسهیلا، (و کیف کان) فلا یقاوم ما تقدم من الأمر بالعود مع الإمکان.

(الأمر الثانی) مقتضی الصحیح الأول للحلبی وجوب العود الی المیقات إذا تجاوز عنه بلا إحرام فی صورة النسیان أو الجهل و إطلاقه یشمل ما إذا کان الجهل بالحکم بان لا یدری وجوب الإحرام منه أو الموضوع بان لا یدری ان هذا میقات مثلا و کذا إطلاق صحیح ابن عمار الوارد فی ترک الإحرام جهلا یعم الجهلین معا اعنی الجهل بالحکم و الموضوع مضافا الی دعوی

الإجماع على عموم الحكم للجهل بالموضوع و دعوى عدم تعرض النصوص لحكم الفرض اى للجهل بالموضوع ليس على ما ينبغى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٣٢

(الأمر الثالث) لو لم يتمكن من العود الى الميقات و أمكنه العود الى بعض المسافة التى بين الميقات و بين الحرم ففى وجوب العود اليه و عدمه وجهان يمكن ان يقال بالأول لما تقدم فى الأمر الثانى فى طى المسألة الخامسة من هذا الفصل من ان الواجب عليه قطع المسافة التى بين الميقات و بين مكة بتمامها محرما و عند تعذر ذلك فى جميع المسافة يجب عليه قطع ما أمكن منها، و لقاعدة الميسور و لصحيح ابن عمار المتقدم الذى فيه: فان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر مالا تفوتها، و استظهر فى المدارك عدم الواجب مستدلا بالأصل و ظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسى حيث انها تدل بإطلاقها على انه يحرم من مكانه إذا كان فى خارج الحرم أو بعد ما يخرج منه إذا دخله، و الحمل على صوره عدم إمكان الرجوع بعيد (و الأقوى هو الأول) لكون صحيح ابن عمار أخص من تلك المطلقات فيقيد المطلقات به و لا بأس به إذا دل الدليل على القيد و ليس تقييد المطلق بالمقيد عند قيام الدليل عليه بعيدا و به يندفع التمسك بالأصل أيضا إذ هو دليل حيث لا دليل و مع الصحيح لا ينتهى الأمر إلى الأصل.

(الأمر الرابع) إذا كان امامه ميقات أخر فالظاهر جواز الإحرام منه لو أخر الإحرام عن- الميقات الأول وفاقا لغير واحد من الأصحاب كالشهيد الثانى فى المسالك و السيد السند فى المدارك لصدق الإحرام من الميقات و لو كان إثما فى تأخيره عن الميقات الأول إذا تجاوز عامدا، و ان كان يحتمل عدم الإثم أيضا لكون النهى إرشادا إلى دخل الإحرام منه فى صحة نسكه، لكنه بعد الإحرام من الميقات الأخر يصح نسكه لنفى البأس من الإحرام منه و تحقق ما هو الدخيل فى صحة النسك فمع التجاوز عن الميقات الأول بلا إحرام عمدا أو غير عمد مع الإثم أو عدمه يكفيه الإحرام من الميقات الذى امامه لصدق المرور عليه و كونه ميقاتا لأهله و لمن يمر عليه من غير اهله فلا إشكال فى صحته و صحة نسكه.

(الأمر الخامس) المشهور بين الأصحاب انه إذا جاوز الميقات محلا لعدم وجوب الإحرام عليه لعدم كونه قاصدا للنسك و لا لدخول مكة أو كونه ممن لا يلزمه الإحرام لدخولها كالحطاب و الحشاش و نحوهما ثم بدا له اراده الدخول فى مكة أو إرادة النسك فذهبوا إلى أنه كالجاهل و الناسى يجب عليه العود الى الميقات إذا أمكن ذلك و الى ما أمكن مع عدمه، و الإحرام من موضعه مع عدم إمكان الرجوع رأسا، اما وجوب الرجوع الى الميقات مع إمكانه فلأنه متمكن من الإتيان بالنسك على الوجه المأمور به فيكون واجبا و لصحيح الحلبى المتقدم عن الصادق عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم قال (ع) يرجع الى ميقات أهل بلاده و ان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه بناء على إطلاق قوله ترك الإحرام لمن تركه لعدم اراده دخول مكة أو لعدم وجوب الإحرام عليه، و دعوى انصرافه الى من ينبغى له الإحرام منه ممنوعة بمنع الانصراف أولا و كونه بدويا غير مضر بالتمسك بالإطلاق ثانيا (و اما وجوب الرجوع) الى ما أمكن منه فلما تقدم فى الجاهل و الناسى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٣٣

من دلالة صحيح ابن عمار، و دعوى وروده فى خصوص الناسى أو الجاهل ممنوعة بأنه و ان كان واردا فى مورد الجاهل لكن المستفاد ثبوته من حيث انه معذور فى ترك الإحرام، و اما وجوب الإحرام من موضعه إذا لم يتمكن من الرجوع أصلا لا الى الميقات و لا الى ما أمكن فلان من هذا شانه يكون أعذر من الناسى و الجاهل و أنسب إلى التخفيف.

[مسألة (٧) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع]

مسألة (۷) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع وجب عليه الإحرام لعمرته من الميقات إذا تمكن و الا فحاله حال الناسى

من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع اما لكون فرضه ذلك كما إذا كان قبل دخول السنة الثالثة و اما لإرادته حج التمتع ندبا يجب عليه الإحرام لعمرته من الميقات إذا أمكن، و الا فحاله حال الناسى من وجوب الخروج الى ما أمكن، و قد تقدم فى المسألة الرابعة من مسائل فصل أقسام الحج تفصيل من المصنف (قده) و كتبنا هناك تفصيل الأمر فراجع.

[مسألة (۷) من كان مقيما فى مكة و أراد حج التمتع]

مسألة (۸) لو نسى المتمتع الإحرام للحج بمكة ثم ذكر وجب عليه العود مع الإمكان و الا ففى مكانه و لو كان فى عرفات بل المشعر و صح حجه و كذا لو كان جاهلا بالحكم و لو أحرم له من غير مكة مع العلم و العمد لم يصح و ان دخل مكة بإحرامه بل وجب عليه الاستيناف مع الإمكان و إلا بطل حجه نعم لو أحرم من غيرها نسيانا و لم يتمكن من العود إليها صح إحرامه من مكانه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) قد مر مرارا ان ميقات الإحرام لحج المتمتع هو مكة نفسها فمن نسى الإحرام له منها ثم ذكر وجب عليه العود إليها للإحرام منها مع الإمكان لما تقدم من وجوب عود ناسى الإحرام من الميقات اليه للإحرام منه ان أمكن و لانه هو الذى تقتضيه القاعدة حيث ان اللازم هو الإتيان بالمامورية جامعا لكل ما اعتبر فيما، المقتضى لعدم الاجزاء عند الإخلال بشىء منه الذى منه الإحرام من مكة، و لا شبهه فى انه مع إمكان تداركه يجب التدارك و الا كان تاركا للامتثال عمدا، و مع عدم إمكان العود إليها يجب الإحرام من موضع التذكر كما دل عليه الاخبار المتقدمة فى المسألة السادسة و حكم ناسى الإحرام من الميقات إذا لم يتمكن من العود الى الميقات (الأمر الثانى) ذكر العلامة فى التذكرة و المنتهى ان من نسى الإحرام يوم التروية بالحج حتى مضى الى عرفات فليحرم من هناك و ظاهره الاجتزاء بالإحرام بعرفات و لو مع التمكن من الرجوع الى مكة (و استدل له) بصحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله، قال (ع) يقول اللهم على كتابك و سنه نبيك (ص) فقدتم إحرامه، لكن الخبر محمول على من لا يتمكن من الرجوع الى مكة للإحرام منها ثم الرجوع الى عرفات و ادراك الوقوف بها كما هو الغالب فى تلك الأعصار التى لم تكن فيها سهولة الوسائل النقلية الموجودة فى زماننا، و يمكن إرجاع كلام العلامة إليه أيضا.

ثم انه إذا تذكر ترك الإحرام بعد الوقوف بعرفات كما لو تذكر ذلك فى المشعر فهل يكفى تجديد الإحرام هناك أو يختص ذلك بما لو تذكر فى عرفات، مقتضى صحيح على بن جعفر المتقدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۳۴

أنفا هو التذكر بعرفات و لم يبين فيه الحال لو تذكر بعد ذلك فمقتضى القاعدة عدم الصحة لخلو ركن من أركان الحج عن الإحرام و لم يقم دليل على الاكتفاء جديد الإحرام فى ما بعد عرفات (قال فى المسالك) فى شرح عبارة الشرائع (و لو أحرم بالحج- اى الكافر- و أدرك الوقوف بالمشعر لم يجزه الا ان يستأنف إحراما و لو ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات: كان حق العبارة و لو بالمشعر لأنه أبعد ما يمكن فرض الإحرام منه بخلاف عرفه و ان كان الإحرام فيها جائزا بل اولى به (انتهى ما فى المسالك) لكن فى المدارك أورد عليه بأنه جيدان ثبت جواز الاستيناف للإحرام من المشعر لكنه غير واضح (و ذهب صاحب الجواهر (قده) الى جوازه من المشعر و قال لعل اقتصار العلامة على عرفات موافقه للصحيح المزبور (يعنى صحيح على بن جعفر) و الا فله تحديد الإحرام بالمشعر كما عن الشهيدين الجزم به لفحوى النصوص المزبورة (انتهى) و مراده (قده) من النصوص

المزبورة هى النصوص الدالة على الاجزاء بالمناسک إذا ترک الإحرام نسيانا حسبما يأتى فى المسألة التاسعة فإنه إذا كان الإتيان بجميع الاعمال من الحج أو العمرة مع نسيان الإحرام مجزيا فالإتيان به مع الإحرام فى أثناء الوقوف بالمشعر يكون أولى بالإجزاء لوقوع بعض الاعمال مع الإحرام (أقول) و على هذه ينبغى القول بجواز الإحرام إذا تذكر بعد الوقوف فى المشعر لان وقوع بعض الاعمال من حين التذكر إلى أخر الأعمال مع الإحرام أولى بالإجزاء من وقوع جميعه بلا إحرام فكان الاولى لصاحب الجواهر ان يقول بجواز استيناف الإحرام و لو كان التذكر بعد وقوف المشعر، و قد تبين مما ذكرناه وجه إضراب المصنف (قده) بقوله و لو كان فى عرفات بل المشعر، و الله العالم.

(الأمر الثالث) الظاهر ان الجاهل بالحكم فيما ذكر كالناسى لجريان الدليل الذى استدل به للناسى فى الجاهل أيضا و لكن ذلک يحرى فى الجهل بالحكم لان الجهل بالموضوع اى الجهل بان ذلک المكان مكة مع علمه بوجوب الإحرام للحج فبعيد فى الغاية، و لذا قيد فى المتن بقوله و كذا لو كان جاهلا بالحكم (الأمر الرابع) لو أحرم للحج من غير مكة مع العلم و العمد لم يصح لكونه على خلاف ما أمر به و ان دخل مع الإحرام فى مكة كما لا يكفى المرور بالميقات محرما إذا الم يجدد الإحرام فيه من رأس، و حينئذ يجب عليه الاستيناف من مكة مع الإمكان و إلا بطل حجه كما لو ترک الإحرام رأسا (الأمر الخامس) لو أحرم من غير مكة نسيانا فمع التمكن من العود إلى مكة يجب عليه العود إليها لتجديد الإحرام و مع عدمه يحرم من مكان تذكر فيه للنصوص السابقة الدالة على وجوب الإحرام من موضع التذكر فى صورة نسيان الإحرام لمن لا يتمكن من الرجوع الى مكة.

[مسألة (۹) لو نسى الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال]

مسألة (۹) لو نسى الإحرام و لم يذكر حتى اتى بجميع الافعال من الحج أو العمرة فالأقوى صحة عمله و كذا لو تركه جهلا حتى اتى بالجميع

فى هذه المسألة أمران (الأول) إذا نسى الإحرام من ميقاته للحج أو العمرة حتى اتى بجميع أفعاله فالمشهور انه يجزيه ان كان واجبا عليه، و فى الجواهر انه مشهور شهرة عظيمة، و عن الدروس نسبته إلى الأصحاب عدا الحلى (قده) و استدلوا له

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۳۵

بمرسل جميل المروى فى الكافى عن بعض أصحابنا عن أحدهما (ع) فى رجل نسى أن يحرم أو جهل و قد شهد المناسک كلها و طاف و سعى قال تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلک فقدتم حجه و ان لم يهل، و قال فى مريض أغمى عليه حتى اتى الوقت فقال يحرم عنه (و قد استشكل) فى الاستدلال بهذا الخبر تارة بضعف سنده لكونه مرسلا، و اخرى بضعف دلالته لكونه مجملا لأن فى قوله إذا كان قد نوى ذلک فقدتم حجه احتمالات (أحدها) ان يكون المراد منه نية الإحرام و يكون المشار إليه فى قوله (ذلک) هو الإحرام فيصير المعنى إذا نوى الإحرام فقدتم حجه فلا دلالة له على مضى الاعمال مع ترک الإحرام بل يدل على صحته عند تحقق الإحرام بناء على ان يكون المراد من الإحرام هو العزم على ترک ما يجب تركه فى حال الإحرام و ان نزع المخيط و لبس ثوبى الإحرام بل و التلبية لبست من مقوماته، و على هذا يصير دليلا على انه مع الإتيان بالإحرام أى إرادة ترک ما يجب تركه لا يكون تاركا للإحرام و قد تم حجه (و ثانيها) ان يكون المراد منه العزم السابق على الشروع فى أفعال الحج اى انه كان عازما على الإحرام لكنه نسيه و جهل به إذ عند نسيان حكمه يصير جاهلا به فتركه فى محله و هو الميقات (ثالثها) ان يكون المراد منه نية أفعال الحج و مناسكه على الاجمال بمعنى ان يكون قاصدا لأفعاله و لكنه نسى الإحرام أو جهل بكونه من أفعاله فلم يقصده.

(و لا يخفى) ان صحة الاستدلال به متوقفة على الاحتمال الأخير مع عدم معين له لوجود الاحتمالين الأولين لو لم نقل بكون الاحتمال الأول أظهر (و الحق اندفاع الاعتراضين) كليهما اما ضعف السند بالإرسال فلا باخباره بعمل الأصحاب و استنادهم اليه مع ان المرسل مثل جميل الذى هو من أصحاب الإجماع فإذا قال عند بعض أصحابنا فلا يكون الا ممن يعتمد عليه، و الراوى عن جميل هو ابن ابى عمير الذى هو أيضا من أصحاب الإجماع (و اما الاحتمالات المذكورة فالإنصاف ان الأظهر هو الاحتمال الأخير مع قيام القرينة على عدم اراده الاحتمال الأول فإن عطف الجهل على النسيان فى قوله رجل نسى أن يحرم أو جهل قرينه على ذلك لان الجاهل لا يتمشى منه نية الإحرام فالخبر صالح للاستناد اليه سندا و دلالة.

(و استدل المحقق فى المعتبر) بوجوه اخرى (منها) انه قد فات الإحرام نسيانا فلا يفسد به الحج كما لو نسى الطواف، و لعل مراده (قده) ما فى الجواهر من ان الإحرام كباقى الأركان التى لا يبطل الحج بفواتها سهوا إجماعا عدا نسيان الموقفين و بذلك يخرج عما يقتضى البطلان من إطلاق ما دل على اعتبار الإحرام أو عمومه على وجهه يقتضى عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه مع عدمه (انتهى ما فى الجواهر) فلا يرد على المحقق ما أورد عليه فى المدارك من ان الناسى للإحرام غير آت بالمأمور به على وجهه فيبقى فى عهده التكليف الى ان يثبت صحة الحج بدليل من الخارج كما فى نسيان الطواف (انتهى) و حاصل إيراده هو المنع عن مقايسة ترك الإحرام نسيانا بترك الطواف كذلك لورود الدليل على صحة الحج مع نسيان الطواف دون نسيان الإحرام (و أنت ترى) دعوى الإجماع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۳۶

فى الجواهر على عدم بطلان الحج بنسيان غير الموقوفين من اعمال الحج الشامل للإحرام (قال الشهيد الثانى) فى المسالك عند شرح قول المحقق (الوقوف بعرفات ركن فمن تركه عامد فلا حج له) هذا هو حكم ترك الركن فى الحج فمن ثم اتى بالفاء و يستثنى من ذلك الوقوفان فإن الإخلال بهما معا مبطل و ان لم يكن عمدا (انتهى) و ظاهره كون الحكم المذكور من المسلمات (و منها) التمسك بحديث الرفع من قوله (ص) رفع عن أمتى الخطا و النسيان (و منها) انه مع استمرار النسيان يكون مأمورا بإيقاع بقية الأركان و الأمر يقتضى الاجزاء و يرد على التمسك بحديث الرفع بان المرتفع هو المؤاخذة لا جميع الاحكام، و على الأخير بعدم تحقق الامتثال بإيقاع بقية الأركان مع ترك الجزء المنسى مع ارتباطيه تلك الاجزاء و انتفاء الكل بانتفاء بعض اجزائه (و كيف كان) فالأقوى صحة ما اتى به من الافعال مع ترك الإحرام نسيانا كما عليه المشهور (خلافا للمحكى عن الحلى) من القول بفساد الحج بذلك مع وجوب إتمام النسك، و استدل له بقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و قال (قده) بعد نقله لما ذهب اليه المشهور من صحة الحج إذا نسى الإحرام فيه و إسناده الى ما روى أصحابنا: و الذى تقتضيه أصول المذهب انه لا يجزى و تجب الإعادة لقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و هذا عمل بلا نية فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد و لم يوردها و لم يقل به احد من أصحابنا سوى شيخنا أبو جعفر فالرجوع إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال (انتهى).

(أقول) قوله (قده) و الذى تقتضيه أصول المذهب (إلخ) كلام متين حيث ان الأصل فى دخل شىء فى صحة شىء هو عدم ذلك الشىء عند الإخلال بما له الدخل فى صحته الا ان يقوم الدليل على صحته و لذا يكون الأصل فى كل جزء أو شرط أو مانع هو الركنية بمعنى فساد المأمور به بالإخلال بذلك سواء كان عن عمد أو عن نسيان أو عن جهل، و قوله فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد مبنى على ما ذهب اليه من عدم حجية اخبار الآحاد و قد ثبت فى الأصول حجيتها إذا كانت مما يوثق بصدورها، و اما قوله و تجب عليه الإعادة لقوله (ص) إنما الأعمال بالنيات و هذا عمل بلا نية، فان كان المراد ان ترك الإحرام موجب لترك نية الإحرام ففيه انه لم يحصل على هذا عمل حتى يكون مع النية أو بلا نية، و ان كان المراد انه بترك الإحرام قد ترك نية مناسك الحج ففيه انه قد نوى الإتيان بأفعال الحج و لذا حضر الموقف فى عرفات، و لعل قول الامام عليه السلام فى

مرسل جمیل إذا کان نوی ذلک فقدتم حجه یدفع هذا التوهم و ان النیۀ التی لا بد منها فی العمل العبادی قد تحققت منه فإنه نوی ان یأتی بالحج و مناسکه و لکنه ترک الجزء الأول منه (و بالجملۀ) فلا ضرر فی مخالفته فی المقام فإنه مبنی علی مبناه من عدم العمل بخبر الواحد، هذا تمام الکلام فی صورۀ نسیان حرام (الأمر الثانی) فی ترک الإحرام جهلا، و الأقوی فیه انه کترکه سهوا فتصح منه الافعال بلا إحرام و یدل علیه المرسل المتقدم حیث ان فیه: فی رجل نسی أن یحرم أو جهل (إلخ) و صحیح علی بن جعفر المروی فی التهذیب عن أخیه الکاظم علیه السلام عن رجل متمتع خرج الی عرفات و جهل

ان یحرم یوم الترویۀ بالحج حتی رجع الی بلاده ما حاله قال إذا قضی المناسک کلها فقدتم حجه، و هذا الحدیث فی التمسک به للاجزاء أظهر من المرسل المتقدم لعدم المناقشۀ فیه سندا و لا دلالۀ (و یمکن ان یستدل له بالإجماع أیضا حیث انه لم ینقل فیه خلاف حتی من الحلی و ان کان دلیله علی عدم الاجزاء من کونه مخالفا للقاعدۀ و عدم العمل باخبار الآحاد جاریا هیهنا أیضا (بقی الکلام) فی ان الصحیح المذکور و المرسل المتقدم کلاهما واردان فی ترک الإحرام فی الحج نسیانا أو جهلا، و الأصحاب لم یفرقوا بین الحج و العمرۀ فلو تم إجماع علی اسراء الحکم إلی العمرۀ فهو المتبع و الا ففی إلحاق العمرۀ بالحج اشکال حیث ان الحکم علی خلاف القاعدۀ یجب الاقتصار فی ارتکابه علی المتیقن و هو مورد قیام الدلیل علیه اعنی ترک الإحرام فی الحج، و ظاهر بعضهم الفرق بین عمره التمتع و العمرۀ المفردۀ فاستشکل فی إلحاق المفردۀ و استقوی إلحاق عمرۀ التمتع و لا وجه له

[فصل فی أفعال الحج]

[الأول الإحرام]

[فصل فی مقدمات الإحرام]

اشارۀ

(فصل فی مقدمات الإحرام)

[مسألۀ، یستحب قبل الإحرام أمور]

اشارۀ

مسألۀ، یستحب قبل الإحرام أمور

[أحدها توفیر شعر الرأس]

(أحدها) توفیر شعر الرأس بل و اللحیۀ لإحرام الحج مطلقا لا خصوص التمتع کما یظهر من بعضهم لإطلاق الاخبار، من أول ذی القعدۀ بمعنی عدم ازاله شعرهما، لجملۀ من الاخبار و هی و ان کانت ظاهره فی الوجوب الا انها محموله علی الاستحباب لحمله اخری من الاخبار ظاهره فیه فالقول بالوجوب کما هو ظاهر جماعه ضعیف و ان کان لا ینبغی ترک الاحتیاط کما لا ینبغی ترک

الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعره بالحلق حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضا لخبر محمول على الاستحباب أو على ما إذا كان فى حال الإحرام و يستحب التوفير للعمرة أيضا

فى هذه المسألة أمور (الأول) المشهور شهرة عظيمة و خصوصا بين المتأخرين كما فى الجواهر استحباب توفير شعر الرأس بل اللحية للإحرام من أول ذى القعدة فى الإحرام للحج، و قبل الإحرام بشهر فى العمرة خلافا للمحكى عن المفيد فى المقنعة و الشيخ فى النهاية و الاستبصار حيث ان ظاهر المحكى عنهما هو الوجوب، و الذى يستدل به للاستحباب جمله من الاخبار الظاهرة فى الوجوب بقرينة ما دل على جواز تركه، فمن الأول صحيح ابن مسكان المروى فى التهذيب عن الصادق- عليه السلام لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج فى ذى القعدة و لا فى الشهر الذى تريد فيه الخروج للعمرة (و حسن ابن عمار) المروى فى التهذيب أيضا أو صحيحه المروى فى الفقيه عنه عليه السلام قال:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن أراد الحج و فر شعره إذا نظر الى هلال ذى القعدة و من أراد العمرة و فر شعره شهرا (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى عن الصادق (ع):

اعف شعرك للحج إذا رأيت هلال ذى القعدة و للعمرة شهرا (و خبر الحسين بن ابى العلاء) المروى فى الكافى عنه عليه السلام عن الرجل يريد الحج أ يأخذ من رأسه فى شوال كله ما لم ير الهلال قال عليه السلام لا بأس ما لم ير الهلال (و خير إسماعيل بن جابر) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام كم أوفر شعرى إذا أردت هذا السفر، قال عليه السلام أعفه شهرا (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى-

الفقيه عن الكاظم عليه السلام قلت لأبى الحسن موسى (ع) كم أوفر شعرى إذا أردت العمرة فقال ثلاثين يوما (و خبر سعيد الاعراج) عن الصادق عليه السلام قال لا يأخذ الرجل إذا راى هلال ذى القعدة و أراد الخروج من رأسه و لا من لحيته (و خبر أبى حمزة عن الباقر عليه السلام قال لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج فى ذى القعدة و لا فى الشهر الذى تريد الخروج للعمرة (و خبر محمد بن مسلم) عن الصادق عليه السلام خذ من شعرك إذا أزمعت على الحج شوال كله الى غره ذى القعدة، و هذه الاخبار كما ترى ظاهره فى الوجوب (و من الثانى) أعنى ما يستفاد منه الاستحباب (موثق سماعه) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الحجامة و حلق القفا فى أشهر الحج، فقال (ع) لا بأس به و السواك و النورة (و خبر محمد بن خالد) الخزار المروى فى الكافى قال سمعت أبا الحسن عليه- السلام يقول اما انا فأخذ من شعرى حين أريد الخروج (يعنى إلى مكة للإحرام) و صحيح هشام بن الحكم و إسماعيل بن جابر المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام (انه يجزى الحاج ان يوفر شعره شهرا) لان توفير الشعر شهرا أقل من أول ذى القعدة فيدل على جواز تركه من أول ذى- القعدة و ان لم يدل الاجتزاء على جوازه (و صحيح على بن جعفر) المروى فى كتابه عن أخيه الكاظم (ع) قال سئلته عن الرجل إذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه و لحيته ما لم يحرم قال (ع) لا بأس.

و مقتضى الجمع بين ما ذكر من الاخبار هو حمل الأخبار الظاهرة فى الوجوب على الاستحباب لكون الأدلة المجوزة نصا فى الجواز و الاخبار الناهية عن أخذ الشعر ظاهره فى الحرمة (و انما- الكلام) فى دلالة الأخبار المرخصة (فنقول) اما موثق سماعة فالإنصاف عدم دلالته على الترخيص فى ترك توفير شعر الرأس و اللحية من أول ذى القعدة و ذلك لانه يدل على نفى الباس فى حلق القفا فى أشهر الحج و شعر القفا خارج عن شعر الرأس و اللحية و ان أشهر الحج من أول شوال فهو مطلق بالنسبة الى الاخبار الآمرة بتوفير شعر الرأس و اللحية من أول ذى القعدة يحب تقييده بها (و اما خبر محمد بن خالد) فهو أيضا غير نص و ذلك لإطلاق الشعر فى قوله عليه- السلام أخذ من شعرى و شموله لغير شعر الرأس و اللحية و عدم تبين وقت ارادته (ع)

الخروج إلى مكة و احتمال كونه فى شهر شوال و ظهوره فى كون أخذ شعره (ع) مستمرا منه و هو لا يلائم مقاله الشريف و لو كان التوفير مستحبا (و اما صحيح هشام و إسماعيل) فهو يدل على الاجتزاء بالتوفير شهرا فهو على الوجوب فى الشهر أدل (و اما صحيح على بن جعفر) فهو و ان كان نصا فى جواز أخذ الشعر من الرأس و اللحية قبل الإحرام و لكنه خبر واحد فى مقابل تلك الأخبار الناهية الكثيرة المتظافرة الا ـ ان شهره الفتوى بعدم وجوب التوفير مؤيدة له مضافا الى ما يقال من عدم صراحة عبارة المفيد فى المقنعة و لا الشيخ فى النهاية و الاستبصار فى الوجوب، فالاستحباب قوى لا مرية فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۳۹

(الأمر الثانى) يستحب توفير شعر اللحية أيضا كما صرح به فى خبر سعيد الأعرج: لا يأخذ- الرجل إذا راى هلال ذى القعدة و أراد الخروج من رأسه و لا من لحيته مضافا الى شمول إطلاق الشعر فى الاخبار المتقدمة (الأمر الثالث) لا فرق فى الإحرام للحج بين ان يكون لحج التمتع أو للقران أو الافراد لإطلاق الأخبار المتقدمة الشاملة لجميع أقسام الحج خلافا للمحكى عن- ابن حمزة و المحقق فى الشرائع و العلامة فى غير واحد من كتبه فقيدوه بخصوص التمتع و لا- وجه له مع شمول الإطلاق لغيره أيضا (الأمر الرابع) المحكى عن المقنعة للمفيد انه إذا أراد الحج فليوفر شعر رأسه فى مستهل ذى القعدة فإن حلقه فى ذى القعدة كان عليه دم يهريقه اى يذبح شاتا و استدل له الشيخ (قده) بصحيح جميل بن دراج المروى فى الفقيه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فى متمتع حلق رأسه بمكة، قال (ع) ان كان جاهلا فليس عليه شىء و ان تعمد بعد الثلاثين التى يوفر فيها للحج فان عليه دما يهريقه (و أورد على الاستدلال به) بالطعن فى سنده لاشتماله على على بن حديد الذى قال الشيخ انه لا يعول على ما ينفرد به، و بالمنع عن دلالته لكون مورده المتمتع إذا حلق رأسه بمكة و قد وردت اخبار غير هذا الخبر فى وجوب الكفارة إذا حلق المتمتع بعد ان اتى بعمرة المتمتع مثل ما رواه فى التهذيب عن ابى بصير قال سئلت أبا عبد الله عن المتمتع أراد ان يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهريقه فإذا كان يوم النحر أمر الموسى على رأسه حين يريد ان يحلق، و مثله غيره و قد تعرض لنقلها فى الوسائل فى الباب الرابع من أبواب التقصير و نقل صحيح جميل هناك أيضا فالحديث لا ربط له بالمقام فان الكلام فى وجوب الكفارة لمن حلق قبل الإحرام فى ذى القعدة، و الحديث فى المتمتع الذى اتى بالعمرة، و قد تعرضوا هنا لاحتمالات فى الحديث لا حاجة الى التعرض لها بعد وضوح عدم دلالتها على ما نسب الى المفيد من وجوب الكفارة على من حلق رأسه فى ذى القعدة قبل ان يحرم بل و لو كان ذلك قبل الخروج من منزله (الأمر الخامس) المصرح به فى غير واحد من- الاخبار المتقدمة ترك أخذ الشعر فى الشهر الذى يريد فيه العمرة، و الظاهر منه هو ترك الأخذ قبل ثلاثين يوما من اليوم الذى يريد فيه الإحرام للعمرة لا ترك الأخذ فى الشهر الذى يريد فيه العمرة ليشمل ما إذا أراد إحرام العمرة فى اليوم الخامس من الشهر فيترك الأخذ من الشعر فى أول ذلك الشهر بل لا بد من فصل ثلاثين يوما بين ترك أخذ الشعر و بين الإحرام حتى يصدق عليه انه وفر شعره للعمرة ففى خبر إسحاق بن عمار المتقدم قلت لأبى الحسن عليه السلام كم أوفر شعرى إذا أردت العمرة فقال ثلاثين يوما (و فى حديث حسن بن عمار المتقدم أيضا:

و من أراد العمرة وفر شعره شهرا.

(الأمر السادس) ظاهر خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد النهى عن أخذ الشعر إذا مضت عشرة أيام من شوال، و فيه: من أراد الحج فلا يأخذ من شعره إذا مضت عشره من شوال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۴۰

لكن لم يذهب الى ظاهره من الحرمة أحد من الأصحاب بل قد يجعل هذا الخبر دليلا على عدم إرادة الحرمة مما ورد فيه النهى عن الأخذ من أول ذى القعدة (و فى الجواهر) بل لم أعثر على مفت بالكراهة عدا صاحب الوسائل.

[(الثانی) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانهٔ بالطلی أو الحلق أو النتف]

(الثانی) قص الأظفار و الأخذ من الشارب و ازاله شعر الإبط و العانهٔ بالطلی أو الحلق أو النتف و الأفضل الأول ثم الثانی و لو کان مطلیا قبله یستحب له الإعادهٔ و ان لم یمض خمسه عشر یوما و یستحب أیضا إزالهٔ الأوساخ من الجسد لفحوی ما دل علی لمذکورات و کذا یستحب الاستیاک.

فی هذا المتن أمور (الأول) لا اشکال و لا خلاف فی استحباب هذه المذکورات فی المتن و لم ینقل مخالف فی شیء منه و النصوص به کثیرهٔ (ففی صحیح معاویهٔ بن عمار) المروی فی الکافی و الفقیه عن الصادق علیه السلام قال إذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق أو الی الوقت من هذه المواقیت و أنت ترید الإحرام إنشاء الله فانتف إبطیک و قلم أظفارک و اطل عانتک و خذ من شاربک و لا یضرک بأی ذلک بدأت ثم استک و اغتسل و البس ثوبیک و لیکن فراغک من ذلک إنشاء الله عند زوال الشمس و ان لم یکن عند زوال الشمس فلا یضرک غیر انی أحب ان یکون عند زوال الشمس (و صحیحه الأخر) المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال إذا انتهیت الی بعض المواقیت التی وقت رسول اللّه (ص) فانتف إبطیک و احلق عانتک و قلم أظفارک و قص شاربک و لا یضرک بأی ذلک بدأت (و صحیح حریز) المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال: السنهٔ فی الإحرام تقلیم الأظفار و أخذ الشارب و حلق العانهٔ (و صحیحه الأخر) المروی فی التهذیب عنه علیه السلام عن التهیؤ للإحرام قال: تقلیم الأظفار و أخذ الشارب و حلق العانهٔ و هذه الاخبار کما تری تدل علی استحباب ما فی المتن من قلم الأظفار و قصها و الأخذ من الشارب و ازاله شعر العانهٔ و الإبط.

(الأمر الثانی) لا فرق فی الإتیان بالوظیفهٔ فی إزالهٔ شعر الإبط و العانهٔ بین کونها بالطلی أو الحلق أو النتف اما فی الإبط فالمصرح به فی صحیحی ابن عمار هو نتفه و لم یتعرض له فی صحیحی حریز و لم أجد خبرا أخر متعرضا له فی مقدمات الإحرام لکن المذکور فی آداب الحمام، هو صریح فی أفضلیهٔ الإطلاء علی الحلق و النتف ثم الحلق علی النتف (ففی خبر ابن ابی یعفور) المروی فی الکافی فی الکافی قال کنا بالمدینهٔ فلاحانی (ای جادلنی) زرارهٔ فی نتف الإبط و حلقه فقلت حلقه أفضل و قال زرارهٔ نتفه أفضل فاستأذنا علی ابی عبد الله علیه السلام فاذن لنا و هو فی الحمام مطلی قد اطلی إبطیه فقلت لزرارهٔ یکفیک، فقال لا لعله فعل هذا لما لا یجوز لی ان أفعله فقال علیه السلام فیما أنتما فقلت ان زرارهٔ لاحانی فی نتف الإبط و حلقه قلت حلقه أفضل و قال زرارهٔ نتفه أفضل فقال أصبت السنه و أخطأ زرارهٔ، حلقه أفضل من نتفه و طلیه أفضل من حلقه (و اما

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۴۱

فی العانهٔ) فالمذکور فی اخبار المقام هو الطلی کما فی الصحیح الأول لابن عمار و الحلق کما فی صحیحهٔ الثانی و صحیحی حریز و لیس فیها تعرض للنتف و لا فی اخبار آداب الحمام تعرض لأفضلیهٔ أحدها فیمکن القول بتساویها، و لکن الاعتبار یقتضی ترتیب الأفضلیهٔ هنا أیضا خصوصا فی الطلی حیث وقع التأکید به فی الاخبار و انه طهور و انه من سنه الأنبیاء من بعد سلیمان بن داود علیهما السلام فراجع الاخبار فی ذلک فی آداب الحمام و لیس هنا مقام التفصیل فی ذلک.

(الأمر الثالث) ذکر فی الشرائع ان من مقدمات الإحرام تنظیف الجسد من الأوساخ زائدا عن قص الأظفار و أخذ الشارب و غیرهما و لیس لاستحباب ذلک بعنوان خصوص آداب الإحرام نص و تکلف فی الجواهر فی إثباته مضافا الی استحباب الطهور للمؤمن مطلقا باستحباب الغسل للإحرام المرشد الی مطلوبیهٔ تنظیف الجسد، و ما ذکره (قده) لا ینهض دلیلا للاستحباب لخصوص الإحرام و ان کانت النظافهٔ مطلوبه علی وجه عام فان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین و الأمر سهل، و یستحب أیضا الاستیاک قبل الإحرام للنص علیه فی صحیح معاویهٔ بن عمار من قول الصادق علیه السلام ثم استک و اغتسل، و لکون

الاستياك فى حال الإحرام معرضا لخروج الـدم من الإنسان فتركه فى حال الإحرام أولى فيقدم الاستياك حفظا لنظافة الأسـنان و الفم، و- الله الموفق.

[(الثالث) الغسل للإحرام فى الميقات]

(الثـالث) الغسـل للإـحرام فى الميقات و مع العـذر عنه و يجوز تقـديمه على الميقات مع خوف إعواز الماء بل الأقوى جوازه مع عـدم الخوف أيضـا و الأـحوط الإعـادة فى الميقات و يكفى الغسل من أول النهار الى الليل و من أول الليل الى النهار بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى أخر الليل و بالعكس فإذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحب اعادته خصوصا فى النوم كما ان الأول اعادته إذا أكـل أو لبس مـا لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم، بل و كـذا لو تطيب بل الاولى ذلك فى جميع تروك الإحرام فلو اتى بواحد منهـا بعـدها قبـل الإـحرام الاـولى اعادته و لو إحرام بغير غسل اتى به و اعاده صورة الإحرام سواء تركه عالما عامـدا أو جاهلا أو ناسـيا و لكن إحرامه الأول صـحيح باق على حاله فلو اتى بما يوجب الكفارة بعده و قبل الإعادة وجبت عليه، و يستحب ان يقول عند الغسل أو بعده بسم الله.

(الى أخر ما ذكره فى المتن)

فى هـذا المتن أمور (الأول) لا إشـكال فى رجحان الغسل للإحرام و الاخبار الدالة على ذلك لعلها متواترة و ادعى الإجماع عليه فى غير واحـد من كتب الأصـحاب و عن التحرير انه ليس بواجب إجماعـا و يـدل على اسـتحبابه خبر فضل بن شاذان عن الرضـا عليه السـلام فيمـا كتبه للمأمون، و فيه و غسل يوم الجمعـة سـنه و غسل العيـدين و غسل دخول مكـة و المدينـة و غسل الزيارة و غسل الإحرام- الى ان قال- هذه الأغسال سـنه و غسل الجنابة فريضة و غسل الحيض مثله (و عن فقه الرضا) احد عشـر غسلا سنه غسل العيدين و الجمعة و غسل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٣۴٢

الإـحرام (و المحكى عن ابن عقيل) و ابن الجنيـد وجوبه و قـد ينسب الى ظاهر الصـدوق و غيره ممن عبر عنه و عن اعادته بلفظ الأمر أو عليك و يسـتدل له بمرسل يونس عن الصادق عليه السـلام الغسل سبع عشر موطنا الفرض ثلاثة قلت جعلت فداك و ما الفرض منها قال غسل الجنابة و غسل من مس ميتا و غسل الإحرام (و الأقوى هو الأول) للشـهرة القريبة من الإجماع فى اسـتحبابه و كون خبر يونس مرسـلا و كونه معرضـا عنه لاـ عامـل به، الاـ من عرفت هـذا مع بعـد خفـاء وجوبه مع كثره- الابتلاء به و توفر الدواعى على نقله.

(الأمر الثانى) المصرح به فى غير واحد من كتب الأصحاب هو استحباب الغسل للإحرام عند الوصول الى الميقات بل الظاهر مما يأتى من جواز تقديمه على الميقات عند الخوف من إعواز الماء هناك هو الاتفاق على ان تشـريعه كان فى الميقات مثل تشـريع غسل الجمعـة فى يومها مع جواز تقـديمه يوم الخميس إذا حيف عـدم التمكن منه يوم الجمعـة و يدل على ذلك ما فى خبر ابن ابى يعفـور المتقـدم، الـذى فيه إذا انتهيت الى العقيق من قبـل العراق أو الى الوقت من هـذه المواقيت- الى ان قـال- و اغتسـل و البس ثوبيك، و يمكن تأييـد ذلك بنحو من الاعتبار فان الغسل لمكان للإحرام فينبغى وقوعه قبله متصـلا به (الأمر الثالث) قد مر فى كتاب الطهارة فى المسألـة العاشـرة من مسائل أحكام التيمم انه يجوز الإتيان بالتيمم لكل غايـة يشترط صـحتها أو جوازها أو كمالها على الطهارة- المائية و لا يتوقف صـحته على ما إذا وجد لغاية خاصة من صولة و نحوها بل له ان يتيمم لدى أى غاية إلا مـا اسـتثنى، و عليه فيجوز التيمم بـدلا عن غسـل الإحرام عنـد عـدم التمكن من الغسل، هـذا ما تقـدم فى مبحث التيمم، لكن فى المقـام اختلف الفتـاوى فى صـحة التيمم بـدلا عن غسـل الإحرام فالمحكى عن الشـيخ فى المبسوط و غيره فى غيره هو الجواز و

استدل له فى المحكى عن التذكرة بأنه غسل مشروع فناب عنه التيمم، و ضعفه فى المدارك بان الأمر انما تعلق بالغسل فلا يتناول غيره، و ظاهر المحقق فى الشرائع هو التوقف فى الحكم حيث نسبه الى القيل حيث قال: قيل ان لم يجد ماء تيمم له (و الأقوى صحته) بدلا عن الغسل لدليل عموم بدليته عن الطهارة المائية حسبما فصلناه فى مبحث التيمم.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب جواز تقديمه على الميقات مع خوف عدم التمكن منه فيه، و فى الجواهر بلا خلاف أجده كما فى الذخيرة و الرياض و غيرهما و فى المدارك إجماع العلماء عليه و لكن نسبه فى النافع الى القيل مشعرا بتمريضه (و الأقوى جواز تقديمه) لصحيح هشام بن سالم المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال أرسلنا الى ابى- عبد الله عليه السلام و نحن جماعة بالمدينة انا نريد نودعك فأرسل إلينا أبو عبد الله (ع) ان اغتسلوا بالمدينة فإنى أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة- الى ان قال- فلما أردنا أن نخرج قال (ع) لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء إذا بلغتم ذا الحليفة.

(الأمر الخامس) الأقوى جواز تقديم الغسل على الميقات مع عدم خوف الإعواز أيضا لدلالة إطلاق بعض النصوص عليه (ففى خبر معاوية بن وهب) المروى فى الفقيه و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام و نحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام فقال (ع) اطل بالمدينة و تجهر لكل ما تريد و اغتسل و ان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتى مسجد الشجرة (و صحيح الحلبى) المروى فى الفقيه و فيه و سئله (يعنى الصادق عليه السلام) عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه فقال يجزيه ذلك من الغسل بذى الحليفة (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال سئلته عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه ا يجزيه ذلك عن غسل ذى الحليفة قال نعم (و هذه الاخبار بإطلاقها) تدل على جواز التقديم مطلقا و ليس فى مقابلها ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها و تقييدها بصورة خوف الإعواز فى الميقات إلا أمور (منها) ما حكى عن التنقيح فإنه مع اعترافه باقتضاء الإطلاق ذلك قال و الشيخ (قده) قيده بالخوف و هو جيد إذا العمل بالإطلاق لم يقل به قائل (و فى الرياض) جعل قوله ذلك إجماعا منقولا على القول بالتقييد و به يقيد إطلاق- النصوص، و أنت خبير بان عدم العمل بإطلاق النصوص ليس قولا بعدم العمل به إذا كانت- النصوص جامعه لشرائط الحجية مع ان رفع اليد عن الإطلاق بالإجماع المنقول مما لم يقم عليه دليل فهذا الوجه ليس بشىء (و منها) تنظير المقام بتقديم غسل الجمعة فى يوم الخميس لمن يخاف فوته يوم الجمعة و عدم الرخصة فى تقديمه مع عدم الخوف و يكون تقديم غسل الإحرام أيضا كذلك لاشتراكه مع غسل الإحرام فى التقييد و ان كان غسل الجمعة مقيدا بالزمان و غسل الإحرام بالمكان (و لا يخفى) ان هذا التنظير لا يقتضى ذلك ما لم يكن دليل على الاشتراك (و منها) ان المستفاد من الاخبار الدالة على كون غسل الإحرام فى الميقات هو تقييد مشروعيته بكونه فيه و هذه الاخبار تدل على جوازه فى غيره فيقع بينهما المنافاة فتكون العبرة بالأخذ بالأول و ترك الأخذ بهذه الاخبار لكون الأخبار المقيدة معمولا بها و هذه الاخبار معرضا عنها كما يشهد به ما فى التنقيح من عدم وجدان العامل بإطلاقها (و يندفع) بأنه مع تسليم استفاده تقييد مشروعية غسل الإحرام بكونه فى الميقات يمكن ان يكون الغسل قبله بدلا عنه كما ان غسل الجمعة فى- يوم الخميس يكون كذلك (و منها) منع إطلاق تلك الاخبار بدعوى انصرافها الى ما إذا خاف فوت الغسل فى الميقات و ذلك لان السؤال عن اجزاء الغسل فى غير الميقات منصرف الى ما- كان مشروعا و ليس سؤاله عن مشروعيته بل مع فرض المشروعية سؤال عن الاجزاء (و لا يخفى ما فيه) من خلاف الظاهر (و منها) تقييد إطلاق هذه الاخبار بالتعليل الوارد فى صحيح هشام- بن سالم لجواز الغسل فى المدينة فى قوله (ع) فإنى أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة (و لا يخفى) ان الظاهر من هذا التعليل هو ان يكون تعليلا لتعين فرد من- الغسل المأمور به لا لأصل مشروعيته فى الميقات حتى يقتضى عدم مشروعيته فى غيره (و بالجملة)

فالأقوى جواز تقديمه على الميقات و لو مع عدم خوف فوته فيه كما مال إليه فى المدارك و كشف اللثام و نسبه فى الذخيرة إلى ظاهر عده من الروايات، و لكن الأولى إعادة الغسل فى الميقات مع الإمكان.

(الأمر السادس) يستحب اعاده الغسل فى الميقات مع التمكن و لو اتى قبله مع خوف- الإعواز لما فى ذيل صحيح هشام من قوله (ع) لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء إذا بلغتم ذا الحليفة (و التشكيك) فى دلالته على استحباب الإعادة بدعوى انه انما ينفى البأس عن- الإعادة فلا يدل على الاستحباب (غير مسموع) بعد كون الغسل من العبادات و هى لا تنفك عن الرجحان فجواز اعادته مساوق مع رجحانه، و أضعف من ذلك دعوى كون المنفى فى قوله (ع) لا عليكم ان تغتسلوا هو أصل الغسل لا الباس عن إتيانه و عليه فيكون دليلا على عدم رجحان الإعادة، وجه ضعف هذا الاحتمال ظاهر من العلم بأسلوب مثل هذا الكلام و ان الظاهر ان الامام عليه السلام بهذا الأسلوب يريد ان يحثهم على اعاده الغسل إذا أمكن فى الميقات.

(الأمر السابع) يكفى الغسل من أول النهار الى الليل و من أول الليل الى النهار، و فى الجواهر بلا خلاف أجده بل قيل انه مقطوع بين الأصحاب (و يدل على ذلك) من النصوص خبر عمر بن يزيد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: غسل يومك ليومك و غسل ليلتك لليلتك (و خبر عثمان بن يزيد) المروى فى التهذيب عنه (ع): من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل فى كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و قد أتاه رجل فقال اغتسل رجل من أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى قال (ع) يعيد الغسل، يغتسل نهارا ليومه ذلك و ليلا لليلته.

(الأمر الثامن) المحكى عن غير واحد من الأصحاب كفاية غسل اليوم لليلته و غسل الليلة ليومها، قال فى المدارك و الأظهر الاكتفاء بغسل اليوم لليلته و غسل الليلة لليوم، و قال فى الجواهر و قد افتى به جماعه من متأخرى المتأخرين تبعا للمحكى عن المقنع و نفى عنه البأس فى الرياض (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح جميل المروى فى الفقيه عن الصادق عليه- السلام انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك (و خبره الأخر) المروى فى أخر السرائر عن أحدهما عليهما السلام انه سمعه يقول غسل يومك يجزيك لليلتك و غسل ليلتك يجزيك ليومك (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من اغتسل قبل طلوع الفجر و قد استحم قبل ذلك (اى نظف بدنه من الأوساخ فى الحمام) ثم أحرم من يومه اجزئه غسله و ان اغتسل فى أول الليل ثم أحرم فى أخر الليل اجزئه غسله و مورد الاستدلال فى هذا الخبر هو كفايه الغسل قبل الفجر ليومه لكن هذه الاخبار معارضة بخبر ابى بصير المتقدم فى الأمر السابق الذى فيه السؤال عمن اغتسل فعرضت له حاجة حتى أمسى قال عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۴۵

بعيد، فان ظاهره عدم الاجزاء و يمكن حمله على استحباب الإعادة من غير منافاة مع الاجتزاء به، و ربما يقال ان اللام فى صحيح جميل و خبره الأخر فى السرائر بمعنى (الى) فيكون المعنى يجزيك غسل يومك الى ليلتك و غسل ليلتك الى يومك، و العارف بأساليب الكلام يستغرب هذا الاحتمال فان متعلق الاجزاء فى الكلام على هذا غير مذكور.

(الأمر التاسع) قيد فى الشرائع و غيره اجزاء الغسل فى أول الليلة لليلته بعدم النوم بعده، و يدل عليه صحيح نضر بن سويد المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال (ع) عليه اعاده الغسل (و خبر على ابن أبى حمزة) المروى فى الكافى قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثم ينام قبل ان يجرم قال عليه اعاده الغسل (و يمكن ان يستدل أيضا) بخبر على بن أبى حمزة- المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام: ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبيل ان تطوف فأعد غسلك (و خبر عبد الرحمن بن الحجاج) المروى أيضا فى الكافى قال سئلت أبا إبراهيم (ع) عن

الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل أ يجزيه ذلك أو يعيد قال لا يجزيه لانه دخل بوضوء (اى انه لما انتقض غسله بالنوم فإذا اكتفى بالوضوء فقد دخل مكة لا بالغسل بل بالوضوء) و الاستدلال بالخبرين لما نحن فيه انما هو بناء على عدم الفرق بين الغسل للإحرام و بينه للطواف أو دخول مكة كما يستظهر كون الجميع من الأغسال الفعلية أى ما شرع لإتيان فعل بعده (لكن تعارض هذه الاخبار) بصحيح العيص بن القاسم المروى فى الفقيه و التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاجرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه- السلام ليس عليه غسل، و قد اختلفوا فى كيفية الجمع بين هذا الصحيح و بين الاخبار المتقدمة فحمله الشيخ على نفى الوجوب و أورد عليه بان السؤال فى الصحيح لم يكن عن الوجوب و عدمه حتى يجاب بعدم وجوبه بل انما هو عن اعاده الغسل و عدمها فيكون الظاهر من الجواب عدم الحاجة الى إعادته الدال على عدم انتقاضة بالنوم (و طرح الحلى) الأخبار الدالة على الإعادة حريا على مذهبه من عدم العمل باخبار الآحاد، و قال إذا اغتسل بالغداة كان غسله كافيا لذلك اليوم اى وقت أراد ان يحرم منه فعل و كذلك إذا اغتسل أول الليل كان كافيا إلى أخره سواء نام أو لم ينم و قد روى انه إذا نام بعد الغسل قبل ان يعقد الإحرام كان عليه اعاده الغسل استحبابا و الأول هو الأظهر لأن الاخبار عن الأئمة الأطهار جائت فى ان من اغتسل نهارا كفاه ذلك الغسل و كذلك من اغتسل ليلا (انتهى) (و فيه أولا) ان ما ذكره مبنى على مذهبه من عدم العمل باخبار الآحاد مع ان الاخبار الواردة فى الاكتفاء بغسل النهار إلى أخر الليل و بغسل الليل الى آخر النهار أيضا أخبار احاد فكيف عمل بها مع ان النسبة بينهما بالإطلاق و التقييد لدلالة الأخبار الدالة على الاكتفاء بالإطلاق سواء حدث النوم بعد الغسل أولا، و تلك الاخبار تدل على الإعادة

مع حدوث النوم فالمحكم حينئذ تقييد إطلاق تلك الطائفة بتلك الأخبار الإمرة بالإعادة مع حدوث النوم (و ثانيا) ان الاخبار الدالة على الاكتفاء انما يدل عليه من حيث الدلالة على عدم الإعادة بواسطة الفصل بين الغسل و الإحرام بالزمان و ان الفصل به بهذا المقدار غير مضر و اما بالنسبة إلى الفصل بينهما بالنوم أو بحدث أخر فهى غير دالة عليه لعدم تعرضها له بالنفى أو الإثبات فلا يصح التمسك بها لنفى ناقضية النوم و غيره (و حمله فى المدارك) على نفى التأكد و قال و الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام ليس عليه غسل تأكد الغسل (و حمله فى الجواهر) على اراده عدم النقض بمعنى انه ليس عليه الغسل مثل ما يكون على من لم يغتسل بل يجزى منه الغسل الذى نام بعده و لكن يستحب له اعادته، و الفرق بينه و بين ما حمله عليه فى المدارك من نفى التأكد انه بناء على الحمل على نفى التأكد يكون حاله كمن لم يغتسل لكنه لا يكون استحباب الغسل له مؤكدا و بناء على ما حمله فى الجواهر يكون حاله كحال المغتسل الا انه يستحب منه الإعادة مثل استحباب الوضوء للتجديد و لعل هذا الحمل اولى مما فى المدارك لكنه فى نفسه أيضا بعيد لاستقرار التعارض بين ما فى خبر نضر و خبر على بن أبى حمزة من ان عليه اعاده الغسل مع فى صحيح العيص من انه ليس عليه غسل لكون التعارض بينهما بالنفى و الإثبات مضافا الى ان خبر ابن الحجاج الدال على عدم الاجتزاء بالغسل لدخول مكة إذا نام بعده قبل الدخول نص فى عدم الاجزاء بناء على عدم الفرق بين الغسل لدخول مكة و بين الغسل للإحرام (فالأولى) طرح خبر العيص بإعراض الأصحاب عن الاستناد اليه و سقوطه عن الحجية بالاعراض.

(الأمر العاشر) بناء على انتقاض الغسل بالنوم فهل ينتقض بغيره من الأحداث أو لا (وجهان) قد يقال بالانتقاض و ذلك لان النص و ان كان فى نقضه بالنوم لكنه تنبيه بالأدنى على الأعلى لأن غير النوم من الأحداث أقوى للاتفاق على نقض غير النوم للوضوء و وقوع الخلاف فى ناقضية النوم على بعض الوجوه مثل النوم الذى لا- يغلب على السمع و لتلوث و البدن ببعض الأحداث غير النوم و عدم تلوثه بالنوم و لأن الحكمة فى ناقضية النوم- على ما قيل- هو كونه معرضا لخروج شىء منه فى حال

النوم و كونه مظنة للاحداث فحقائقها اولى بالناقضية (و قد يقال) بالأخير أعنى عدم الانتقاض جمود أعلى مورد النص (لكن الإنصاف) إمكان القول بالانتقاض لما فى موثق إسحاق بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد قال (ع) يجزيه ان لم يحدث فإن أحدث ما يوجب وضوء فليعد غسله فإنه صريح فى لزوم الإعادة لكل حدث و لو كان غير النوم و مورده و ان كان فى غسل الزيارة لكن من المعلوم ان الملاك فى لزوم الإعادة هو انتقاض الغسل بالحدث، بل يمكن الاستدلال لذلك بما فى ذيل صحيح ابن الحجاج من قوله عليه السلام لا يجزيه لانه إنما دخل بوضوء حيث انه

يدل على ان منشأ عدم الاجزاء هو كون غسله منتقضا بالنوم و يكون داخلا فى الإحرام بلا غسل و ليس لانتقاضه بالنوم منشأ إلا صحة انتقاضه بما يوجب الوضوء من غير فرق بين النوم و غيره.

(الأمر الحادى عشر) قال فى الشرائع و لو اغتسل ثم أكل أو لبس ما لا يجوز للمحرم أكله أو- لبسه أعاد الغسل استحبابا (انتهى) و يدل على ذلك صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال إذا لبست ثوبا لا ينبغى لك لبسه أو أكلت طعاما" لا ينبغى له أكله فأعد الغسل، و يدل على الاستحباب فى خصوص اللبس خبر محمد بن مسلم المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر عليه السلام قال إذا اغتسل الرجل و هو يريد ان يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبى فعليه الغسل (و ظاهر هذين الخبرين) و ان كان وجوب الإعادة بمعنى كون المغتسل كأنه لم يغتسل كما ربما يستظهر مما فى خبر على بن أبى حمزة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثم لبس قميصا قبل ان يحرم قال ينتقض غسله، حيث ان الظاهر من النقض هو ارتفاعه و صيرورة المغتسل كان لم يغتسل لكنه خلاف ظاهر الفتاوى بل لا يبعد قيام الإجماع على خلافه فيحمل على الاستحباب مثل استحباب الوضوء التجديدى فلو لم يعد و اكتفى بالغسل الأول كان كمن لم يجدد الوضوء و صلى بالوضوء الأول، و ان قيل ببطلان الغسل من رأس بدعوى ظهور النقض فى ذلك و اشعار لفظ الإعادة به لكن لم يعلم القائل به، و اما تعبير المصنف (قده) بأولوية الإعادة مع الأمر بها و فتوى الأصحاب بها فلعل المقصود الأولوية الشرعية التى هى عبارة أخرى عن الاستحباب.

(الثانى عشر) يستحب اعاده الغسل إذا تطيب بعده قبل الإحرام و يدل عليه خبر عمر- بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع و لا تطيب و لا تأكل طعاما فيه طيب فيعيد الغسل، ثم ان فى ثلاث نسخ من المتن اتى بالضمير المؤنث فى قوله إذا أحدث بعدها و كذا فى قوله فلو اتى بواحد منها بعدها، و لعله من غلط الناسخ و الصواب الإتيان بكلمة (بعده) فى الموضعين لعوده الى الغسل، و إرجاعه إلى الطهارة تكلف لا حاجة إليه (الثالث عشر) قال فى المدارك و الظاهر عدم استحباب الإعادة بفعل ما عدا ذلك من تروك- الإحرام لفقد النص (انتهى) و يمكن ان يجعل ما فى النصوص من الأكل و اللبس مثالا لغيره من تروك الإحرام لكن استظهار ذلك من النص مشكل، و لو قلم أظفاره لم يستحب الإعادة لمرسل جميل المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام فى رجل اغتسل لإحرامه ثم قلم أظفاره، قال يمسحها بالماء و لا يعيد الغسل، فقول المصنف (قده) بل الاولى ذلك فى جميع تروك الإحرام (إلخ) لعل المراد الأولوية من حيث نفى توهم الاستحباب لا الفتوى بالاستحباب كيف و لا- استحباب فى تقليم الأظفار كما عرفت.

(الأمر الرابع عشر) لو أحرم بغير غسل أعاد الإحرام و الأصل فى ذلك صحيح الحسن بن

سعيد المروى فى الكافى و التهذيب قال كتبت الى العبد الصالح ابى الحسن عليه السلام رجل أحرم بغير صلوه و بغير غسل

جاهلا أو عالما، ما عليه فى ذلك و كيف ينبغى له ان يصنع، فكتب يعيده (و لا إشكال فى أصل الحكم) بالإعادة فى الجملة الا انه يقع الكلام فى أبحاث (الأول) ان المشهور هو استحباب الغسل و اعاده الإحرام بعده خلافا للمحكى عن ابى على حيث قال: ثم اغتسل و لبس ثوبى الإحرام و صلى لإحرامه لا يجزيه غير ذلك إلا الحائض فإنها تحرم بغير صلوه و لا ينعقد إلا فى الميقات بعد الغسل و التجرد و الصلاة، و نسب الى الشيخ فى النهاية حيث قال: من أحرم بغير صلوه و بغير غسل كان عليه إعادة الإحرام بصلاة و غسل، الا انه لا صراحة فيه بالوجوب (و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من الاستحباب و ذلك لعدم تعقل وجوب الإعادة مع كون المتروك مندوبا فيحمل الأمر المستفاد من الجملة الخبرية أعنى قوله عليه السلام (يعيده) على الاستحباب إذ قد تقدم ان أصل الغسل للإحرام مستحب (البحث الثانى) هل- المأتى به من الإحرام ثانيا هو صورة الإحرام من التلبية و النية أو انه إحرام حقيقى ثم على الأخير فهل يبقى الإحرام الأول أيضا فهو حينئذ محرم باحرامين أو يبطل الإحرام الأول فهو محرم بالإحرام الأخير (وجوه) و تظهر الثمرة فى ارتكاب التروك المحرمة فيما بينهما فتجب عليه الكفارة مع صحة الإحرام الأول (و تفصيل ذلك) ان الشيخ (قده) قال فى النهاية: و من أحرم بلا غسل و لا صلوه عليه ان يستأنف الإحرام بعد الغسل و الصلاة (و أورد عليه فى السرائر) بأنه ان أراد به انه نوى الإحرام و لبى من دون صلوه و غسل فقد انعقد إحرامه فأى اعاده تكون عليه، و ان أراد أنه أحرم بالكيفية الظاهرة من دون النية و التلبيه فيصح ذلك و يكون لقوله وجه (انتهى ما فى السرائر) و يمكن ان يكون الوجه فى اعتراضه ما هو عليه من البناء على ترك العمل باخبار الآحاد فأورد على الشيخ بأن إعادة الإحرام بعد وقوعه صحيحا لا فائدة فيها و يكون على خلاف- القاعدة، و يمكن ان يكون الوجه فى اعتراضه عليه انه فهم من كلامه انه يريد إعادة الإحرام لترك ما يستحب فيه من الغسل و الصلاة فأورد عليه بان ترك المستحب لا يوجب بطلان الفعل الذى يستحب فيه المتروك حتى يحتاج إلى الإعادة، اللهم الا ان تكون الإعادة صورية محضة (و يمكن ان يكون) الوجه فى اعتراضه انه فهم من كلام الشيخ انه يقول ببطلان الإحرام الأول فأورد عليه بأنه لا وجه لبطلانه بترك ما يستحب فيه (و كيف كان) فأورد العلامة فى المختلف على الحلى بأنه لا استبعاد فى استحباب اعاده الفرض لأجل ترك النفل فيه كما فى الصلاة المكتوبة إذا دخل فيها بغير أذان و اقامه فإنه يستحب له اعادتها، و استظهر الشهيد الثانى فى المسالك انه فهم من عبارة المختلف ذهابه الى بطلان الإحرام الأول و ذلك لتنظيره بالصلاة المكتوبة التى دخل فيها بلا أذان و اقامه فإنه يستحب رفع اليد عنها و استينافها لأجل تدارك الأذان و الإقامة فأورد على العلامة بالفرق بين المقامين فإن الصلاة تقبل البطلان بخلاف الإحرام

فإنه لا يخرج منه الا بالإتمام أو ما يقوم مقامه إذا صد أو أحصر (و أجاب عنه فى الجواهر) بان نظر العلامة فى التنظير بالصلاة المكتوبة إلى رفع استبعاد تشريع اعاده الفرض لترك النفل لا التشبيه فى البطلان فلا يرد عليه الفرق بين المقامين و نتيجة ذلك صحة الإحرام الأول و الاجتزاء به فى العمل و استحباب إعادته لأجل ادراك الكمال فالأولى حينئذ فى التنظير ان يقاس المقام بما إذا صلى فرادى ثم انعقدت الجماعة فإنه يستحب إعادة الصلاة مع الجماعة لإدراك الفضيلة إذا دل الدليل على استحباب ذلك، و يدل على ذهاب العلامة إلى صحة الإحرام الأول و الاجتزاء به ما يظهر منه من ان وجوب الكفارة للمتخلل بينهما مما لا خلاف منه، و على هذا فلا بد من ان يقال اما يكون الإحرام الثانى صوريا لا إحراما حقيقيا كما عليه المسالك و المدارك و اما من تحقق إحرامين حقيقيين كما يحكى عن كشف اللثام و مال اليه صاحب الجواهر (و المتحصل من ذلك) ان الأقوى كون الإحرام الثانى كصلاة المعادة لا يضر بصحة الإحرام الأول:

(البحث الثالث) المذكور فى الصحيح لمتقدم هو السؤال عن ترك الغسل و الصلاة جاهلا أو عالما و ظاهر المحقق (قده) فى الشرائع فرض المسألة فى الناسى حيث قال و لو أحرم بغير غسل أو صلوه ثم ذكر تدارك ما تركه و أعاد الإحرام، فإن الظاهر من

التذكر انما هو بالنسبة إلى الناسى اللهم الا ان يقال بدلالة النص على استحباب الإعادة فى الناسى بالفحوى كما ادعاه فى- الجواهر أو بدعوى دخول الناسى فى العالم باعتبار كونه عالما قبل طرو النسيان و كلاهما بعيد، و يمكن إدخاله فى الجاهل بدعوى كون المراد منه هو المعذور فيكون مرجع السؤال عن الجاهل و العالم الى السؤال عن المعذور و غير المعذور، و عن بعض الفقهاء و الاقتصار على ذكر الناسى صريحا، و هو غريب مع كون النص فى الجاهل و العالم.

(البحث الرابع) المستفاد من النص هو استحباب الإعادة فيما إذا ترك الغسل و الصلاة فالظاهر منه ثبوت الاستحباب فى ترك أحدهما لكن المذكور فى النهاية اعتبار تركهما معا، و عن بعض الفقهاء الاقتصار فى ذكر الاستحباب عند ترك الغسل و لا وجه لشىء منها و ما فى المتن يمكن ان يكون لأجل التبعية عمن اقتصر بذكر ترك الغسل أو لأجل كونه فى البحث عن أحكام الغسل عند الإحرام، لكن الظاهر الأول فإنه على الأخير كان ينبغى ان يذكر استحباب الإعادة لأجل ترك الصلاة فى أحكام صلوه الإحرام مع انه لم يأت به.

(الأمر الخامس عشر) قال فى الفقيه فى باب سياق مناسك الحج و قل إذا اغتسلت بسم- الله و بالله إلى أخر ما فى المتن لكن مع تبديل (التسليم لک) بقوله (التسليم لأمرک) و ظاهره استحبابه بعد الغسل و قد مر فى كتاب الطهارة فى سنن الغسل استحباب الدعاء حين الغسل و بعد الفراغ منه (قال فى الحدائق) فى سنن غسل الجنابة و الظاهر حصول الامتثال بالدعاء حال الاغتسال و بعده، و الاخبار المذكورة (يعنى فى باب غسل الجنابة) لا تأباه و بذلک صرح فى-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۵۰

الذكرى، قال و لعل استحباب الدعاء للغسل شامل حال الاغتسال و بعده (و قال المولى المجلسى قدس سره) فى شرحه الفارسى على الفقيه فى شرح ما ذكره الصدوق فى أول سياق مناسک الحج و نقله الدعاء المذكور: و أكثر ما فى هذه العبارات مأخوذ من فقه الرضا و قال فى أخر عبارته و يمكن ان يقرء هذا الدعاء فى كل غسل بل ينبغى ان يقرء.

[(الرابع) ان يكون الإحرام عقيب صلوه فريضة أو نافلة]

(الرابع) ان يكون الإحرام عقيب صلوه فريضة أو نافلة و قيل بوجوب ذلک لجملة من- الاخبار الظاهرة فيه المحمولة على الندب للاختلاف الواقع بينهما و اشتمالها على خصوصيات غير واجبة و الاولى ان يكون بعد صلوه الظهر فى غير إحرام حج التمتع فإن الأفضل فيه ان- يصلى الظهر بمنى و ان لم يكن وقت الظهر فبعد صلوه فريضة أخرى حاضرة و ان لم يكن فمقضيه و الا فعقيب النافلة.

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى مطلوبية كون الإحرام عقيب صلوه فى الجملة للأخبار الكثيرة الواردة فى ذلک كصحيح معاوية بن عمار المروى عن الصادق عليه- السلام قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو العمرة (و خبر ابى الصباح الكنانى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه أ رأيت لو ان رجلا أحرم فى دبر صلوه مكتوبة (فى الوافى هكذا: فى دبر صلوه غير مكتوبة) أ كان يجزيه ذلک قال نعم (و الصحيح الأخر لابن عمار) المروى فى- الكافى قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول خمس صلوات لا يتركن على حال إذا طفت بالبيت و إذا أردت أن تحرم و صلوه الكسوف و إذا نسيت فصل إذا ذكرت و صلوه الجنازة (و صحيحه- الأخر) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ثم أحرم فى دبرها (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال تصلى للإحرام ست ركعات تحرم فى دبرها (و خبر عمر بن يزيد) المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال و اعلم انه واسع لک ان تحرم فى دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار (و خبر إدريس بن عبد الله) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى

بعض المواقيت بعد- العصر كيف يصنع قال (ع) يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان يخالف السنه قلت إله أن يتطوع بعد العصر قال (ع) لا بأس به و لكنى أكرهه للشهرة و تأخير ذلك أحب الى، قلت كم أصلى ان تطوعت قال اربع ركعات قال فى الوافى أراد بالشهرة الاشتهار بالتشيع و ذلك لان العامة كانوا يبالغون فى النهى عن التطوع بعد العصر (أقول) و فى هذا الزمان أيضا كذلك يفعلون.

(الأمر الثانى) المشهور استحباب إيقاع الإحرام عقيب صلوه و المحكى عن الإسكافى- الوجوب و يستدل للمشهور بوجوه (منها) عدم ما يدل على الوجوب بعد حمل الأخبار المذكورة فى الأمر الأول على الندب للاختلاف الواقع بينها على ما يأتى بيانه و لاشتمالها على أمور و آداب غير واجبة لكن الاختلاف بينها لا يضر بالأخذ بما هو الظاهر منها من الوجوب لو لم تكن

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٥١

هناك قرينه على الاستحباب كما ان اشتمالها على غير الواجب أيضا لا ينافى الأخذ بظهور ما هو- الظاهر منها فى الوجوب (و منها) ما فى المستند من ان جميع الأخبار المتضمنة لما ظاهره الواجب وارد على أمر لا يقول احد بوجوبه مثل كونه بعد صلوه الفريضة أو النافلة ركعتين أو أربع ركعات اوست ركعات و نحو ذلك من الخصوصيات التى لا قائل بوجوبها (و فيه) ان عدم القائل بوجوب الخصوصيات المذكورة يصير قرنيه على اراده الندب فى تلك الخصوصيات و لا ينافى ذلك ظهورها فى وجوب أصل وقوع الإحرام بعد صلوه فى الجملة (و منها) تسالم الأصحاب على عدم الوجوب الكاشف عن عدم فهمهم الوجوب من تلك الاخبار المانع من احتماله و خفائه مع كونه محلا للابتلاء العام مع إمكان دعوى الإجماع عليه إذ لم يعلم مخالف له عدا الإسكافى و ان خلافه لا يضر بانعقاد الإجماع (و منها) ما حكى عن كشف اللثام من التمسك بالأصل و استلزامه وجوب نافلة الإحرام إذا لم يتحقق الإحرام فى وقت الفريضة (و فيه) ان الأصل لا يعول عليه بعد ورود بمعنى كونها شرطا فى صحة الإحرام لا انها من الواجبات النفسية (و مما ذكرنا يظهر) الاستدلال للوجوب و هو ظهور تلك الاخبار فيه، فالعمدة فى الاستدلال على عدم الوجوب هو ذهاب المشهور الى الاستحباب بحيث قامت شهرة عظيمة التى كادت تكون إجماعا على الندب، و الاحتياط بإيقاع الإحرام و لو عقيب ركعتين مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثالث) لا فرق فى الصلاة بين ان تكون فريضة أو نافلة و لا فى الفريضة بين ان تكون من الخمس اليومية أو من غيرها و لا فى اليومية بين كونها أداء أو قضاء، و ذلك لدلالة غير واحد من الاخبار المتقدمة على ذلك كخبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه قول الصادق عليه السلام و اعلم انه واسع لك ان تحرم فى دبر فريضة أو نافلة (الأمر الرابع) صرح غير واحد من الأصحاب بأن الأفضل ان يكون الإحرام بعد الصلاة المكتوبة و فى الصلوات المكتوبة بعد صلوه الظهر و استدلوا لأفضلية كونه بعد الصلاة المكتوبة بصحيح ابن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ما شيئا فلب (الحديث) و صحيحه الأخر المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: لا يكون الإحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبة أحرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافلة صليت ركعتين و أحرمت فى دبرهما (و خبر ابى الصباح الكنانى) المتقدم لو ان رجلا أحرم فى دبر صلوه غير مكتوبة أ كان يجزيه ذلك، قال نعم (و استدلوا) لأفضلية كونه بعد صلوه الظهر بالتأسى بالنبى (ص) حيث انه أحرم بعد صلوه- الظهر ففى صحيح الحلبى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال سئلته أ ليلا أحرم رسول الله (ص) أم نهارا، قال نهارا فقلت اى ساعة قال (ع) صلوه الظهر، فسئلته متى ترى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٥٢

ان نحرم قال سواء عليكم إنما أحرم رسول الله (ص) بعد صلوه الظهر لان الماء كان قليلا فى- رؤس الجبال فيهجر الرجل الى

مثل ذلک من الغد و لا یکادون یقدرون علی الماء و انما أحدثت هذه المیاه حدیثا (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام إذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق أو الی ای وقت من هذه المواقیت و أنت ترید الإحرام ان شاء الله فانتف إبطیک و قلم أظفارک و خذ من شاربک و لا یضر بأی ذلک بدأت ثم استک و اغتسل و البس ثوبیک و لیکن فراغک من ذلک إنشاء الله عند زوال الشمس و ان لم یکن عند زوال الشمس فلا یضرک غیر انی أحب ان یکون ذلک عند زوال الشمس (و مرسل المفید فی المقنعة) قال (ع) الإحرام فی کل وقت من لیل أو نهار جائز و أفضله عند زوال الشمس (و هذان الخبران الأخیران) بضمیمة ما یدل علی أفضلیة الإحرام بعد صلوه الفریضة تثبت أفضلیة کونه بعد فریضة الظهر فلا ینافی عدم دلالة بعض هذه الاخبار علی الفضلیة کونه بعد صلوه- الظهر و لا حاجة الی قاعدة التسامح فی إثبات استحبابه.

(الأمر الخامس) ما ذکر فی الأمر المتقدم انما هو فی غیر إحرام حج التمتع الذی میقاته مکة و اما فی إحرامه فالأفضل ان یکون علی وجه یکون الحاج عند زوال الشمس من یوم الترویة بمنی فیصلی فیها صلوه الظهر و العصر و ذلک لدلالة غیر واحد من النصوص کصحیح عمر بن یزید المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السلام قال إذا کان یوم الترویة فاصنع کما صنعت بالشجرة ثم أهل بالحج فان کنت ماشیا فلب عند المقام و ان کنت راکبا فإذا نهض بک بعیرک وصل الظهر ان قدرت بمنی (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی الکافی قال أبو عبد الله علیه السلام إذا- انتهیت إلی منی فقل (و ذکر دعاء) ثم تصلی بها الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و- الفجر (الحدیث) و الموثق المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال ثم تلبی من المسجد الحرام کما لبیت حین أحرمت و تقول لبیک بحجه تمامها و بلاغها علیک و ان قدرت ان یکون رواحک إلی منی زوال الشمس و الا فمتی ما تیسر لک من یوم الترویة (و خبر أخر لعمر بن یزید) المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال إذا کان یوم الترویة فأهل بالحج- الی ان قال- وصل الظهر ان قدرت بمنی (و هذه الاخبار) لعلها کافیه لإثبات ان الأفضل فی حج التمتع ان یصلی الظهر بمنی، اللازم لان یکون إحرامه قبل الظهر فی المسجد الحرام فی وقت یسعه البلوغ لصلاة الظهر فی أول وقتها بمنی، و هذا هو المحکی عن المفید و المرتضی (قدس سرهما) خلافا لظاهر الشرائع حیث قال یستحب للمتمتع ان یخرج الی عرفات یوم الترویة بعد ان یصلی الظهرین إذا کان المراد استحباب إیقاع الإحرام بعدهما و هو المحکی عن المهذب و الوسیلة و التذکرة و المنتهی و غیرها، و عن الهدایة و المقنع و المقنعة و المصباح استحباب إیقاع الإحرام بعد صلوه الظهر مقتصرا علیها بل عن الفقیه وقته فی دبر صلوه الظهر و ان شئت فی دبر العصر و-

المحکی عن الشیخ و غیره التفصیل بین الامام و غیره باستحباب الإتیان بصلاة الظهر من منی للإمام و استحبابه فی المسجد الحرام لغیره، و مختار المتن هو الأول و لذا قال الأفضل فیه ای فی حج التمتع ان یصلی الظهر بمنی و سیأتی إنشاء الله ما هو الحق فی ذلک فی مقدمات الوقوف بعرفات.

(الأمر السادس) قد عرفت فی الأمر المتقدم ان الأفضل فی غیر حج التمتع ان یحرم بعد صلاة الظهر ان أمکنه ذلک فان لم یمکن فالأفضل ان یکون بعد فریضة أخری حاضرة من الیومیة و ان لم یکن وقت صلوه حاضرة و کانت علیه فریضة مقتضیة فبعدها و الا فبعد النافلة (و یدل- علی استحباب) کونه بعد مطلق الفریضة إطلاق ما فی صحیح معاویة بن عمار و خبر ابی الصباح من الأمر بالإحرام فی دبر صلوه مکتوبة و ما فی خبر إدریس فیمن یأتی بعض المواقیت بعد العصر انه یقیم الی المغرب (الحدیث) و قد تقدم فی الأمر الأول و یدل علی استحباب کونه بعد فریضة مقضیة إطلاق استحباب کونه بعد الفرضیة ان لم نقل بانصرافه إلی الحاضرة قال فی الدروس و لو لم یکن وقت فالظاهر أن الإحرام عقیب فریضة مقضیة أفضل و یدل علی استحباب کونه بعد النافلة ان لم یکن وقت الفریضة ما فی صحیح ابن عمار من قوله إذا أردت الإحرام فی غیر وقت صلوه فریضة فصل رکعتین ثم

أحرم فی دبرها.

[الخامس صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام]

الخامس صلوه ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام و الأولى الإتيان بها مقدما" على الفريضة و يجوز إتيانها فی أی وقت كان بلا۔ كراهة حتى فی الأوقات المكروه و فی وقت الفريضة حتى على القول بعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة لخصوص الأخبار الواردة فی المقام و الاولى ان يقرء فی الركعة الأولى بعد الحمد التوحيد و فی الثانية الجحد لا العكس كما قيل.

فی هذا المتن أمور (الأول) يستحب صلوه الإحرام و هی ست ركعات يفصل بين كل ركعتين منها بتسليمه و دونها فی الفضل اربع ركعات و دونها ركعتان، و يدل على الأول أعنی الست ركعات خبر ابی بصير المتقدم: تصلی للإحرام ست ركعات تحرم فی دبرها (و صحيح ابن عمار) إذا أردت أن تحرم- الى ان قال- ثم ائت المسجد فصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم (و- الخبر الأخر) لأبی بصير: ثم ائت المسجد الحرام و صل فيه ست ركعات قبل ان تحرم يوم التروية و يدل على استحباب اربع ركعات خبر إدريس المتقدم الذی فيه قلت كم أصلی ان تطوعت قال اربع ركعات و يدل على استحباب ركعتين صحيح ابن عمار المتقدم: إذا أردت الإحرام فی غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين و يدل على استحباب ركعتين ثم أحرم فی دبرها، و اختلاف مقاديرها بالست و الأربع و الركعتين محمول على اختلافها فی الفضل أو على الرخصة فی حال الاستعجال.

(الأمر الثانی) هل المستحب مع إمكان إيقاع الإحرام فی وقت الفريضة هو الجمع بين إتيان النافلة و الفريضة أو جواز الاكتفاء بالفريضة فی أداء الوظيفة الاستحبابية، و على الأول فهل الاولى تقديم النافلة و يوتی بعدها بالفريضة أو بالعكس وجوه و أقوال (المشهور) على ما

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۵۴

نسب إليهم على استحباب الجمع مع تقديم النافلة على الفريضة عند سعة وقتها و عليه يحمل ظاهر غير واحد من العبائر (و يستدل للجمع) بصحيح معاوية بن عمار و فيه خمس صلوات لا تترك على حال إذا طفت بالبيت و إذا أردت أن تحرم (الحديث) و قد تقدم فی أول الكلام فی- الأمر الرابع من المتن (و خبر ابی بصير) عن الصادق عليه السلام خمس صلوات تصليها فی كل وقت منها صلوه الإحرام (بناء على كون المقصود تعميم وقت هذه الصلوات الخمس لوقت الفريضة أيضا و لكن قد يقال- كما هو الظاهر- ان الخبرين انما يكون النظر فيهما إلى الإتيان بها فی الأوقات المكروهة و لا تعميم فيهما لوقت الفريضة) و يستدل أيضا بإطلاق ما دل على مشروعية نافلة- الإحرام الشامل لما إذا كان فی وقت الفريضة (و ما فی الفقه الرضوی) فإن كان وقت صلوه فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم قال ان أفضل ما يحرم الإنسان فی دبر صلوه الفريضة ثم أحرم فی دبرها فيكون أفضل (و يستدل) لتقديم النافلة على الفريضة بالأمر بالإحرام عقيب- المكتوبة فی صحيح ابن عمار مع إطلاق الأمر بالنافلة مؤيدا بصريح ما فی الفقه الرضوی.

و المحكی عن كشف اللثام هو استحباب الجمع مع تقديم الفريضة على النافلة و استدل له بأن الفرائض تقدم على النافلة إلا الراتبة إذ لا نافلة فی وقت الفريضة (و حكی عن ابن حمزة فی الوسيلة) حيث قال و ان كان بعد فريضة صلى ركعتين له و أحرم بعدهما و ان صلى ستا كان أفضل (انتهى) و ظاهره كما ترى هو الجمع بين النافلة و الفريضة مع تقديم الفريضة (و المحكی عن إرشاد العلامة) هو الاكتفاء بإتيان الفريضة و قد اختاره فی المدارك و عليه حمل عبارات الأصحاب (و استدل له بصحيح ابن عمار المتقدم): لا يكون إحرام إلا فی دبر صلوه مكتوبة أو نافلة فإن كانت مكتوبة أحرمت فی دبرها بعد التسليم و ان كانت

نافلة صليت ركعتين و أحرمت فى دبرهما (و صحيحه الأخر) المتقدم أيضا إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة فصل ركعتين ثم أحرم فى دبرها، بناء على ان يكون مفهومه سقوط الركعتين إذا أراد الإحرام فى وقت الفريضة و عدم الحاجة الى الإتيان بهما (و صحيح أخر لابن عمار) المتقدم أيضا: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو العمرة.

ثم ان المحقق (قده) فى الشرائع قال و يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها و ان لم يتفق صلى للإحرام ست ركعات، و هذه العبارة ظاهره فى عدم الجمع بين النافلة و الفريضة عند إمكان الإحرام فى وقت الفريضة لكنه (قده) قال بعد ذلك: و يوقع نافلة الإحرام تبعا له و لو كان فى وقت الفريضة مقدما للنافلة ما لم تتضيق الحاضرة، و هذه العبارة نص فى استحباب الجمع مع تقديم النافلة (و الشهيد الثانى) فى المسالك و سبطه السيد فى المدارك أخذا بصدر عبارته و قالا بأنه يقول بعدم الجمع لكن أورد عليه (اى على المحقق) فى المسالك بأن السنه ان يصلى سنة الإحرام أولا ثم يصلى الظهر أو غيرها من الفرائض ثم يحرم فان لم يتفق ثمة فريضة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۵۵

اقتصر على سنه الإحرام و قال قد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد منها (و صاحب المدارك) أورد على جده بعدم قصور عبارة الشرائع و لا عبارات أكثر الأصحاب عن تأدية المراد بل الظاهر منهم هو عدم الجمع و تعجب من قول المسالك باتفاق أكثر عبارات الأصحاب فى القصور و قال لا وجه لحمل عبارات الأصحاب على المعنى الذى ذكره (يعنى على استحباب الجمع بين النافلة و الفريضة) فإن الأخبار ناطقة بخلافه (يعنى عدم الجمع) كما بيناه (انتهى) (و كيف كان) فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الجمع للمنع عن ظهور الصحيحين الذين تمسك بهما صاحب المدارك على عدم الجمع اعنى صحيحى ابن عمار المتقدمين اما فى الصحيح الأول فلان قوله عليه السلام لا يكون إحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبة أو نافلة لا يدل على استحباب كون الإحرام بعد صلوه فريضة أو نافلة على سبيل منع الجمع بل انما هو على سبيل منع الخلو فلا دلالة فيه على المنع من الجمع بين النافلة و الفريضة، و اما الصحيح الثانى أعنى قوله إذا أردت الإحرام فى غير وقت صلوه فريضة (إلخ) فهو فى عدم التعرض للجمع و عدمه أدل و أوضح حيث انه متعرض لحال الإحرام فى غير وقت الفريضة و ليس مفهومه سقوط الركعتين إذا كان- الإحرام فى وقت الفريضة (فالعمدة حينئذ) إقامة الدليل على مشروعية الجمع فيمكن فى ذلك الاستناد إلى إطلاق مشروعية نافلة الإحرام منضما الى ما ورد من الأمر بالإحرام عقيب المكتوبة أو الفريضة مؤيدا بما فى فقه الرضا من النص على استحباب الجمع و ان لم تكن تلك الجملة منه حجه عندنا لظهورها فى عدم كونها من كلام الإمام بقرينة قوله و روى (إلخ) لكنها لا تخلو عن تأييد (و لكن كل ذلك) لا ينهض دليلا على ما صرح به فى المتن من جواز الإتيان بالنافلة هنا فى وقت الفريضة و لو قلنا بعدم الجواز فى غير المقام فلا خط و تأمل.

(الأمر الثالث) وقع الخلاف فيما يقرء فى صلوه الإحرام فمن الشيخ فى النهاية و الحلى فى السرائر و العلامة فى التذكرة و المنتهى قرائه الجحد فى الاولى و التوحيد فى الثانية و المحكى عن المبسوط عكس ذلك و اختاره الشهيد فى الدروس و مال اليه المحقق فى الشرائع حيث انه بعد ان ذكر الأول قال و فيه رواية أخرى بالعكس، و ما ورد فى ذلك من النص هو خبر معاذ بن مسلم- المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا تدع ان تقرأ بقل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون فى سبع مواطن، فى الركعتين قبل الفجر، و ركعتى الزوال، و الركعتين بعد المغرب، و ركعتين من أول صلوه الليل، و ركعتى الإحرام، و الفجر إذا أصبحت، و ركعتى الطواف (و قال فى التهذيب) و فى رواية أخرى يبدء فى هذا كله بقل هو الله احد و فى الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون إلا فى الركعتين قبل الفجر فإنه يبدء بقل يا ايها الكافرون ثم يقرء فى الركعة الثانية بقل هو الله احد.

و لا يخفى ان الخبر الأخير نص فى قرائه التوحيد بعد الحمد فى الركعة الاولى و الجحد

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ۴۵۶
فی الثانیة و الخبر الأول لا تعرض فيه فی الترتیب إلا بالاشعار إليه لأجل تقدیم التوحيد فی- الذکر و على ای تقدير فلا دليل على تعين الجحد فی الاولى و التوحيد فی الثانیة و ليس للذهاب اليه وجه يعتمد عليه و لعل القائلون به اطلعوا على رواية تدل على ذلك كما يؤيده ما فی الشرائع من قوله و فيه رواية أخرى بالعكس (و فی الجواهر) ان الأمر سهل فی ذلك بعد كون الحكم ندبيا (انتهى) و هو حسن

[مسألة يكره للمرئة إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء]

مسألة يكره للمرئة إذا أرادت الإحرام ان تستعمل الحناء إذا كان يبقى أثره الى ما بعده مع قصد الزينة بل لا معه أيضا إذا كان يحصل به الزينة و ان لم يقصدها بل قيل بحرمته فالأحوط تركه و ان كان الأقوى عدمها و الرواية مختصة بالمرأة لكنهم الحقوا بها الرجل أيضا لقاعدة- الاشتراك و لا بأس به و اما استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به و ان بقى أثره و لا بأس بعدم ازالته و ان كانت ممكنة.

ذهب الأكثر إلى كراهة استعمال المرأة للحناء إذا قصدت به الزينة و كانت مريده للإحرام و يكون اثر الحناء مما يبقى الى ما بعد الإحرام، و الأصل فی ذلك خبر ابى الصباح المروى فی- التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة خافت الشقاق و أرادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك، قال ما يعجبنى ان تفعل ذلك، و المحكى عن الشهيد الثانی فی الروضة حرمته إذا بقى أثره بعد الإحرام و عن المسالك نفى الفرق بين الواقع بعد إرادة الإحرام و بين السابق عليها إذا كان يبقى أثره بعده، لكن الخبر كما ترى لا تدل على الحرمة لما فيه من التعبير بقوله (ع) ما يعجبنى، الظاهر فی الكراهة و ليس فی المقام غيره خبر أخر، ثم انه ليس فی الخبر تعرض لقصد الزينة بل مورده خوف الشقاق و لذا عمم الحكم فی المتن بقوله (بل لا معه أيضا) و الخبر متعرض لحكم المرأة، و عن الشيخ و الحلى و يحيى بن سعيد و العلامة فی بعض كتبه اختصاص الكراهة بها لكن غيرهم الحقوا بها الرجل فی ذلك لاشتراكه معها فی حرمة الزينة فی حال الإحرام و
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ۴۵۷
ان اختصاص المرأة بالذكر و السؤال لأجل كونها مظنة استعمال الزينة، هذا مع إرادة الإحرام و لو استعملته قبل إرادة الإحرام فبقى أثره فی حال الإحرام و بعده لم يجب ازاله اللون و ان كانت ممكنة لعدم الدليل على ذلك.

[(فصل فی كيفية الإحرام)]

اشارة

(فصل فی كيفية الإحرام) و واجباته ثلاثة.

و ينبغى أولا بيان ما هو حقيقة الإحرام (فنقول) وقع الخلاف فی كون الإحرام أمرا بسيطا أو مركبا و فی تعيين ذلك الأمر البسيط على القول ببساطته و تعيين اجزائه على القول بتركيبه على أقوال (منها) ما حكى عن الشيخ فی- المبسوط و الجمل من انه أمر واحد بسيط و هو النية و يتحقق الإخلال بالإحرام بالإخلال بها (و لا يخفى ما فيه) فان الإحرام أمر معدود من المناسك يجب الإتيان به بالنية لكونه من العبادات و النية ليست مما يوتى به بالنية (و منها) ما عن الشهيد فی شرح الإرشاد من انه عبارة عن

توطين النفس على ترك المحرمات المعهودة، و لم يبين مراده من التوطين، و فسره فى المسالك بالنية و قال بأنه يؤل إلى النية و استشهد لذلك بما حكاه عن الشهيد نفسه انه قال: قول الناسك أحرم معناه اوطن نفسى، فإن كان مراده ذلك فيرجع الى القول الأول و يرد عليه ما يرد عليه، و الظاهر ان مراده منه غير النية كما يدل عليه ذكره فى قبال المعنى الأول و جعله تحقيقا منه فى معناه و لعله يرجع الى ما نختاره على ما يأتى (و كيف كان) فعلى هذين القولين يكون الإحرام أمرا بسيطا (و منها) ما عن العلامة فى المختلف من انه مركب من النية و التلبية و ليس الثوبين (و يرد عليه) ما ورد على القول بأنه عبارة عن نفس النية من ان النية ليس مما يتعلق به النية مع ان الإحرام مما يحتاج إلى النية لأنه أمر عبادى (و منها) ما حكى عن ابن إدريس من انه مركب من النية و التلبية و لا مدخل للتجرد و لبس الثوبين فيه (و يرد عليه) ما تقدم أيضا من ان النية ليست حقيقته الإحرام و لا جزء من اجزائه (و منها) ما عن الأمين الأسترابادى من أنه الحالة الحاصلة بعد نية الحج و العمرة و الإتيان بأول جزء منهما و هو التلبية و لكن لم يفسر تلك الحالة و انها هى

من أفعال الحج بالإرادة أو غيرها و ان كان الظاهر من قوله و هو من الأحكام المترتبة على مجموع النية و التلبية هو اراده كونه من الأحكام الشرعية لا سيما مع تنظيره بحرمه منافيات الصلاة المترتبة على نية الصلاة و تكبيره الإحرام (هذا ما قيل فى تفسير الإحرام) و الحق انه عبارة عن الالتزام بترك محرمات الإحرام نظير الالتزام بترك مفطرات الصوم و الإمساك عنها و هذا الالتزام أمر قصدى منوى تتعلق به الإرادة و يتحقق بالقصد و النية، فلعل ما فى المستمسك من ان الإحرام فعل اختيارى يقع عن نية تارة و لا عنها اخرى ليس على ما ينبغى و الصواب ان يقال انه فعل اختيارى قصدى يقع عن نية تارة و لا يقع بلا نية أصلا إذ لا يعقل الالتزام بترك المحرمات من دون قصده نعم نفس ترك المحرمات يمكن ان يكون بلا اراده و قصد كما فى ترك مفطرات الصوم طول النهار من دون إرادة إلى تركها (و كيف كان) فالالتزام أمر قصدى جانحى اختيارى من الأفعال الصادرة بالاختيار و يصح ان يتعلق به التكليف فيريده المكلف تارة و لا يريده اخرى و يدور امره بين الوجود و العدم عند ارادته و عدمها لا بين الصحة و الفساد، و الالتزام القلبى قد يجب كما فى الالتزام بالأحكام و ما جاء به النبى (ص) بناء على القول بوجوب الموافقة الالتزامية فى الأحكام زائدا عن وجوب الموافقة العملية فيها كما لا يبعد القول به، و قد يحرم كما فى الالتزام بما علم انه ليس من الدين، فالإحرام أيضا التزام واجب بترك أمور و به يحرم عليه ارتكابها لكن لا بمجرد الالتزام بتركها بل بعد التلبية، و ان شئت قلت ان له مرتبتين مرتبة إنشائه و إيقاعه و مرتبة فعليته و لزوم الوفاء به و هذا الثانى يتحقق بالتلبية (ففى خبر- جميل) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا كانت البدن كثيره قام فيما بين ثنتين ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للإحرام لأنه إذا أشعر و قلد و جلل وجب- الإحرام عليه و هى (أى الاشعار و التقليد و التجليل) بمنزلة التلبية (التجليل هو البأس الإبل عند الإحرام لباسا للاعلام بأنها خصصت للهدى) و المراد من قوله (ع) وجب الإحرام عليه هو تحقق الإحرام و بلوغه مرحلة الفعلية و حرمه المحرمات (و بما ذكرنا فى تفسير الإحرام) من كونه الالتزام بترك ما يحرم على المحرم حتى يفرغ عما اشتغل من الافعال و ان فعليه حرمتها بعد- الالتزام بتركها يجمع بين جميع الأخبار الواردة فى المقام و الأقوال المختلفة فى المسألة من كون الإحرام هو التلبية المقارنة مع نية أحد النسكين من الحج و العمرة على صرح به الشيخ فى التهذيبين بل قيل انه ظاهر الأكثر المصرحين بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية بل قيل عليه الإجماع كما عن الانتصار و الخلاف و المنتهى و التذكرة و يدل عليه ظاهر غير واحد من النصوص (كصحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن التهيؤ للإحرام قال (ع) ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم (و صحيح

صفوان) المروی فی التهذیب عن الباقر و الصادق علیهما السلام، و فیه إذا فرض علی نفسه الحج ثم أتم بالتلبیة فقد حرم علیه الصید و غیره و وجب علیه فی فعله ما یجب علی المحرم لانه یوجب الإحرام أشیاء ثلاثة: الاشعار و التقلید و التلبیة فإذا فعل شیئا من هذه الأشیاء- الثلاثة فقد أحرم، و غیر ذلک من النصوص الکثیرة الدالة علی مغایرة الإحرام مع التلبیة و انه قبلها (کصحیح عبد الرحمن بن الحجاج) المروی فی الفقیه عن الصادق علیه السلام عن- الرجل یقع علی اهله بعد ما یعقد الإحرام و لم یلب، قال لیس علیه شیء (و صحیح جمیل) عن أحدهما علیهما السلام فی رجل صلی فی مسجد الشجرة و عقد الإحرام و أهل بالحج ثم مس- الطیب و أصاب أو وقع علی اهله قال لیس بشیء حتی یلبی و غیر ذلک من الاخبار (و النصوص- الدالة) علی وجوب الإحرام من المیقات و عدم جواز تأخیره عنه مع تصریح تلک النصوص بجواز تأخیر التلبیة عنه (و النصوص الدالة) علی عدم وجوب الکفارة بارتکاب محرمات الإحرام قبل التلبیة و ذلک بجعل الإحرام هو إیقاع الالتزام علی ترک محرماته فی الموضع المعین و ترتب الأثر علیه من حین التلبیة من دون الحاجة الی إنشاء إحرام جدید، و الله الهادی.

[(و واجباته ثلاثة)]

اشارة

(و واجباته ثلاثة)

[الأول النیة بمعنی القصد الیه]

اشارة

الأول النیة بمعنی القصد الیه فلو أحرم من غیر قصد أصلا بطل سواء کان عن عمدا و سهوا و جهل و یبطل نسکه أیضا إذا کان الترک عمدا" و اما مع السهو أو الجهل فلا- یبطل و یجب علیه تجدیده من المیقات إذا أمکن و الا- فمن حیث أمکن علی التفصیل الذی مر سابقا فی ترک أصل الإحرام.
فی هذا المتن أمران (الأول) لا ینبغی الإشکال فی ان الحج من العبادات و من المعلوم ان العبادات بالمعنی الأخص متوقفة علی إتیانها بداعی القربة فیحتاج إلی النیة لکن یمتاز الحج عن سائر العبادات باحتیاج مجموع أجزائه إلی النیة بأن یقصد الإتیان بمناسک الحج من أول أفعاله إلی أخرها و کل جزء منه الی نیة علی حده مثل الإحرام و الطواف و رکعتیه و السعی و التقصیر إلی أخر الأفعال لکن غیر الحج لا یحتاج إلی نیة کل جزء منه مستقلا فیکون حال اجزاء الحج بالنسبة إلی مجموعه کحال صلوه الاحتیاط بالنسبة إلی أصل الصلاة علی تقدیر الحاجة إلیها حیث ان فیها جهة جزئیة و جهة استقلال (و کیف کان) لا خلاف محقق فی اعتبار النیة فی الإحرام بل فی الجواهر الإجماع بقسمیه علیه قال (قده) بل المحکی من الإجماع مستفیض مضافا الی عموم الأدلة و خصوصها کما ستمر علیک نعم عن الشافعی وجهان (انتهی) و لعل مراده (قده) من عموم الأدلة هو الأدلة الدالة علی اعتبار النیة فی صحة کل عباده و من خصوصها النصوص الواردة فی کیفیة نیة أفعال الحج (الأمر الثانی) انه بناء علی المختار من کون الإحرام هو الالتزام بترک المحرمات و انه أمر إیقاعی إنشائی یتوقف تحققه علی القصد کالتعظیم و التوهین من الأمور القصدیة فلا یعقل
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۴۶۰
تحققه من غیر قصد أصلا بل أمره دائر بین الوجود و العدم لا بین الصحة و البطلان فقول المصنف (قده) فلو أحرم من غیر قصد

أصـلا بطل ليس على ما ينبغى لاسـتحالة تحققه من دون قصـد أصـلا نعم يمكن تحققه إذا قصد الالتزام لا للقربة بل لأجل الرئاء مثلا، فترك القصـد أصـلا مساوق لترك أصل الإحرام سواء كان عمدا أو سـهوا أو جهلا فان كان عن عمد و أمكن الرجوع الى الميقات لتـداركه رجع و إلا بطل نسكه، و ان كان عن سـهوا و جهل و لم يكن الرجوع أحرم حيث أمكن على تفصـيل تقـدم و سيأتى أيضا

[مسألة (۱) يعتبر فيها القربة و الخلوص]

مسألة (۱) يعتبر فيها القربة و الخلوص كما فى سائر العبادات فمع فقدهما أو أحدهما يبطل إحرامه
قد عرفت فى الأمور المتقدمة على هذه المسألة ان الركن الثانى من النية هو كون قصد الفاعل فى فعله ناشيا عن داع قربى و يعتبر ان يكون الداعى فى قصده منحصرا بما يرجع الى قصد التقرب اليه و ابتغاء وجهه الا على من دون مشاركة شىء من الضمائم فلا تصح العبادة إذا لم يكن فى قصده خالصا للتقرب اليه تعالى من دون فرق بين الضمائم و أنواعها من الرياء و غيره و ان كان بينها تفاوت فى الشدة و الضـعف و لا بين كيفية دخلها فى تأثير صدور الفعل من كونها ضـميمة مسـتقلة أو غير مستقلة و لا بين كون التقرب داعيا مستقلا فى حال الانفراد و قد بسطنا- الكلام فى ذلك فى باب نية الوضوء و الغسل و الصوم.

[مسألة (۲) يجب ان تكون مقارنه للشروع فيه]

مسألة (۲) يجب ان تكون مقـارنه للشـروع فيه فلاـ يكفى حصولهـا فى الأثنـاء فلو تركها وجب تجديـده و لا وجه لما قيل من ان الإحرام تروك و هى لا تفتقر إلى النية و القدر المسلم من الإجماع على اعتبارها انما هو فى الجملة و لو قبل التحلل إذ نمنع أولا كونه تروكا فان التلبيـة و لبس- الثوبين من الافعال و ثانيا اعتبارها فيه على حد اعتبارها فى سائر العبادات فى كون اللازم تحققها حين الشروع فيها.
قـد يكون اعتبار مقارنـة النية مع المنوى فى مقابل عدم تقدمها عليه و قد يكون فى مقابل عدم تأخرها عنه و الأول يصح اعتبارها بناء على ان تكون النيـة عبارة عن الاخطار بمعنى قصد المنوى و ادراك كونه قاصدا له و توجهه الى قصده، و لا محل لاعتبارها بناء على الداعى بمعنى قصد الشىء و لو مع الذهول عن كونه قاصدا فان هذا القصد موجود فى الأفعال الاختيار به قبل- الفعل و معه و بعده و ان كان الفاعل غافلا عن كونه قاصدا بل القصد متحقق فى ارتكازه (و الثانى) أعنى عدم تأخر النية عن الفعل يصح اعتباره و لو مع القول بالداعى ففى اعتباره و عدمه وجهان أقواهما الأول لأن قضـية دخل شـىء فى شىء هو اعتبار ذلك فى كل جزء من اجزاء ذلك الشـىء و لازمه بطلان العمل بفقدان الشرط كالصلوه المشروطة بالقبلة أو الطهارة فإنها تبطل بفقد الشرط و لو فى جزء من اجزائها و لازم ذلك بطلان الإحرام إذا نواه فى أثناء الحج للخلل فى إحرامه بالنسـبة الى ما تقـدم منه و هـذا لعله ظاهر، و لكن المحكى عن المبسوط ان الأفضل ان تكون
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶۱
مقارنـة للإـحرام فـإن فاتت جاز تجديـدها الى وقت التحلل و تنظر فيه فى المختلف بقوله و فيه نظر فإن الأولى بطلانها ما لم يقع نيته لفوات الشرط و حمله الشهيد (قده) على ما إذا نوى الإحرام المطلق ثم فى الأثناء قصد خصوص التمتع بناء على صحة ذلك منه على مـا يأتى أو نوى الإحرام لعمرة مفردة ثم عـدل عنها الى التمتع بناء على جوازه (و حمله بعض) الى جواز تأخير النيـة عن التلبية كما يجوز تقديمها عليها كما يأتى، و وجهه فى محكى كشف اللثام بما أمضاه من ان التروك لا تفتقر إلى النية، قال و لما اجمع على اشتراط الإحرام بها كالصوم قلنا بها فى الجملة و لو قبل التحلل بلحظة إذ لا دليل على أزيد من ذلك و لو لم يكن فى

الصوم نحو قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قلنا فيه بمثل ذلك، ثم قال و انما كان الأفضل المقارنة لأن النية شرط فى- ترتب الثواب على الترك (و الحمل الأول المحكى عن الشهيد) و ان كان ممكنا الا انه بعيد، و- الحمل الثانى هو بعينه ما يظهر من عبارة الشيخ من جواز تأخير النية عن المنوى، و قياسه بتقديم النية على التلبية فاسد لما تبين فى مهية الإحرام من انها هى الالتزام بترك المحرمات و يكون ثبوته و لزومه بالتلبية و ليس دليل على جواز تأخير النية عن التلبية لان التلبية نفسها مما- يجب فى الحج و العمرة فتجب فيها النية (و يرد على الحمل الأخير أولا) بأن التروك مفتقرة إلى النية و لعل نظره (قده) فيما أمضاه إلى كونها ازليه و ان الأزلية تنافى المقدورية، و لكن استمرار العدم مقدور إذ يمكن قلبه الى الوجود و يصح إبقائه على العدم لأن مقدورية الوجود يستلزم المقدورية على الإبقاء على العدم و قد فصلنا البحث فى ذلك فى نية الصوم (و ثانيا) ان الإحرام كما عرفت أمر وجودى هو الالتزام الإيقاعى بترك ما يحرم فى حال الاشتغال بالنسك و اما ترك المحرمات فهو الملتزم به لا انه عين الإحرام (و اما القول) بأنه أمر وجودى باعتبار التلبية و لبس ثوبى الإحرام فيه كما فى المتن فغير سديد لكون ذلك من واجباته لا من مقوماته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته (و ثالثا) ان الإجماع القائم على اعتبار النية فى العبادات يشمل معقده للإحرام إذ هو كسائر العبادات التى قام الإجماع على اعتبار النية فيها و مع شمول الإجماع له فلا ينتهى إلى الأخذ بالقدر المتيقن (فالحق) فى توجيه ما فى المبسوط حمله على ما إذا اتفق فوت النية بغير العمد و الاختيار إذ يصح معه استينافها من محل الإحرام ان أمكن و الا فمن حيث يمكن كما تقدم فى البحث عن ترك الإحرام فى الميقات و سيأتى ذلك ان شاء الله.

[مسألة (۳) يعتبر فى النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمره]

مسألة (۳) يعتبر فى النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمره و ان الحج تمتع أو قران أو افراد و انه لنفسه أو نيابة عن غيره و انه حجه الإسلام أو النذرى أو الندبى فلو نوى الإحرام من غير تعيين و أوكله الى ما بعد ذلك بطل فما عن بعضهم من صحته و ان له صرفه إلى أيهما شاء من حج أو عمرة لا وجه له إذ الظاهر انه جزء من النسك فتجب نيته كما فى اجزاء العبادات و ليس مثل الوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة (نعم) الأقوى كفاية التعيين الإجمالى حتى بان ينوى الإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶۲

لما سيعينه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين و فرق بينه و بين ما لو نوى مرددا مع إيكال التعيين الى ما بعد

قد عرفت ان النية المعتبرة فى العبادات تلتئم من ركنين و هما تعلق اراده الفاعل بعين ما تعلق به إرادة الأمر و كون إرادته لأجل إرادة الفاعل لا لشىء أخر منفردا و لا منضما إلى إرادة الأمر، فالركن الأول يحتاج الى العلم بمتعلق إرادة الأمر حتى يريد نفس ما اراده و العلم بذلك يتوقف على العلم بذاتيات ما تعلق به ارادته بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقة متعلق ارادته، و هى فى باب الحج أمور (منها) كون مراده حجا أو عمرة، إذا الحج يغاير العمرة بالذات بمعنى كونهما ذاتين متغايرين و لا إشكال فى اعتبار تعيين ذلك فى النية فلا تصح نية المنسك على نحو الإطلاق الجامع بين الحج و العمرة و لا المردد بينهما على نحو معنى النكرة لأن أمر الآمر تعلق بخصوصية الحج أو العمرة لا- الى الجامع بينهما و لا- بأحدهما المردد لكنه ليس تعيين النية بل هو تعيين المنوى (و منها) كون مراده حج التمتع أو الافراد أو القران لان اختلاف الأنواع الثلاثة اختلاف ذاتى نوعى (و يدل على ذلك النصوص) كصحيح معاوية- بن عمار عن الصادق عليه السلام: لا- يكون إحرام إلا فى دبر صلوه مكتوبة أو نافلة فإن كانت مكتوبة أحرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافلة صليت ركعتين و أحرمت فى دبرها فإذا انفلت من صلوتك فاحمد الله تعالى و أثن عليه و صل على النبى و قل اللهم انى اسئلك أن تجعلنى ممن استجاب لك و آمن بوعدك و اتبع أمرك فإنى عبدك و فى قبضتك لا أوقى الا ما وقيت و لا أخذ إلا ما أعطيت و قد ذكرت الحج فاسئلك ان تعزم لى عليه على كتابك و

سنه نبيك و تقوينى على ما ضعفت و تسلم منى مناسكى فى يسر منك و عافية و اجعلنى من وفدك الذين رضيت و ارتضيت و سميت و كتبت اللهم انى خرجت من شقه بعيده و أنفقت مالى ابتغاء مرضاتك اللهم فتمم لى حجتى و عمرتى اللهم انى أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك فان عرض لى عارض يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة أحرم لك شعرى و بشرى و لحمى و دمى و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الثياب و الطيب ابتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة، قال و يجزيك ان تقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب" و غير ذلك من النصوص (و منها) كونه عن نفسه أو عن غيره لكن تعيين كونه عن غيره يحتاج الى قصد كونه عن غيره و اما تعيين كونه عن نفسه فلا يحتاج الى قصد كونه عن نفسه بل عدم قصد كونه عن غيره يوجب تعين كونه عن نفسه لأن الأصل فى الأفعال الصادرة عن الفاعلين هو كونها عن الفاعل نفسه الا فيما قصد وقوعه عن غيره (و منها) كونه حجة الإسلام أو الحج النذرى أو الندبى فلا يكفى-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۶۳

الإتيان بالحج على الإطلاق لما تقدم فى المسألة التاسعة من مسائل اشتراط البلوغ و المسألة الخامسة و العشرين من مسائل الاستطاعة من ان الأقوى اختلاف أقسام الحج اختلافا نوعيا" فلا بد من تعيين النوع عن الإحرام (فالأقوى) ان فى هذه الموارد التى ذكرها المصنف (قده) يجب التعيين.

خلافا لما عن كشف اللثام فإنه بعد ان حكى عن التذكرة و المنتهى انه لو نوى الإحرام مطلقا و لم يذكر لا حجا و لا عمره انعقد إحرامه قال و لعله الأقوى، و استدل له بأمور (الأول) ان النسكين فى الحقيقة غايتان للإحرام غير داخلين فى حقيقته و لا تختلف حقيقة الإحرام نوعا و لا صنفا باختلاف غاياته كالوضوء و الغسل (الثانية) ان الأصل عدم وجوب التعيين بعد حمل اخباره على الغالب أو الفضل و كذا اخبار العدول و الاشتراط (الثالث) ان الإحرام بالحج يخالف غيره من إحرام سائر العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد فإذا عقد عن غيره أو تطوعا وقع عن فريضته فجاز ان ينعقد مطلقا (الرابع) ما روى ان أمير المؤمنين عليه السلام أهل كإهلال النبى (ص) و لم يكن يعرف إهلاله (الخامس) ما روته العامة من انه (ص) خرج من المدينة لا يسمى حجا و لا- عمره فنزل عليه القضاء بين الصفا و المروة، هذه وجوه خمسه تمسك بها لجواز عدم تعيين نوع النسك عند الإحرام.

و الكل مخدوش (اما الأول) فبالمنع عن كون النسكين غايتين للإحرام بل الإحرام جزء من كل منهما كما هو ظاهر النصوص و الفتاوى فليس الإحرام مثل الوضوء أو الغسل الذى تكون الصلاة من غاياته (لا يقال) انه بناء على ذلك يصح. الاكتفاء بنيه كل من الحج و العمرة عن نية إحرامه كما فى غيره من اجزاء العبادات بل الظاهر بطلانها إذا نوى كل جزء مستقلا ضرورة ان كل واحد من الاجزاء لا يكون مرادا للأمر بالاستقلال بل فى ضمن الكل (لانه يقال) إذا قام الدليل على لزوم ارادة الجزء مستقلا وجب ارادته كذلك و لا منافاة مع جزئيته بعد قيام الدليل كما فى الطواف و ركعتيه و غيرهما من اجزاء الحج و العمرة حيث انه يعتبر فى كل منها النية استقلالا مع كونه جزء و كما فى صوم كل يوم من شهر رمضان بناء على كون صومه شيئا واحدا مركبا من صيام كل يوم منه فإنه على ذلك يكون كل يوم منه منويا بالاستقلال مع انه جزء من صيام الجميع (و اما الثانى) أعنى التمسك بالأصل بعد حمل اخبار التعيين و العدول و الشرائط على الغالب فلانه مع بعده مما لا موجب له و لا قرينه عليه و الانصاف دلالة تلك النصوص على اعتبار التعيين اما اخبار التعيين مثل خبر معاوية بن عمار الذى تقدم نقله بطوله أنفا فواضح حيث انه ظاهر فى اعتبار التعيين، و اما اخبار العدول و الاشتراط فلانه لو لم يكن التعيين معتبرا و جاز الاكتفاء بنية الإحرام على نحو الإطلاق فاختار معه الحج مثلا ثم عرضه مانع من إتمامه من حيض أو نفاس أو صار محصورا أو مصدودا لكان اللازم إتمام ذاك الإحرام عمرة من غير حاجة الى العدول أو-

الاشتراط (و اما الثالث) أعنى مخالفة إحرام الحج مع إحرام سائر العبادات فى عدم الخروج منه بالفساد و وجوب إتمامه بحج أو عمرة فلا يقتضى ذلك انعقاده مطلقا و ما ذكره (قده) من انه إذا عقد الإحرام عن غيره أو تطوعا وقع عن فرضه فجاز ان ينعقد مطلقا مما لم يقع عليه دليل و مقتضى القاعدة هو البطلان لكنه (قده) أرسل انعقاده عن فرضه إرسال المسلمات (و اما الرابع) أعنى المروى فى إهلال أمير المؤمنين (ع) (ففيه أولا) منع دلالته على جواز الإحرام مطلقا" من غير تعيين عند الإحرام لاحتمال ارادته عليه السلام إحراما مثل إحرام رسول الله (ص) فى كونه حج القران فإنه ورد فى الاخبار كما فى صحيح معاوية بن عمار انه (ع) ساق معه أربعة و ثلاثين بدنه أو ستا و ثلاثين كان إحرامه عليه السلام مقرونا بسوق الهدى (و ثانيا) ان إحرام رسول الله (ص) نوع تعيين إجمالى و هذا كاف فى الصحة (و ثالثا) بإمكان حمله على كونه من خصائصه عليه- السلام كما يشعر به افتخاره به على غيره (و اما الخامس) اعنى المروى بطرق العامة ففيه انه غير ثابت بل الثابت خلافه (و مما ذكرنا) من ظهور الأخبار الدالة على التعيين و العدول على اعتبار التعيين يظهر انه لا محل للتمسك بالأصل لنفى اعتباره فالتحقيق عدم المناص عن اعتباره لكن اللازم منه هو اعتباره بالأعم من التفصيلى و الإجمالى كما أشرنا إليه فى المروى عن أمير- المؤمنين عليه السلام حيث انه نوع تعيين بالإجمال (و اما ما أفاده فى المتن) من صحة الإحرام حتى بأن ينوى الإحرام لما سيعينه و انه نوع تعيين فلم يعلم منه معنى محصل فان ما سيعينه ليس معينا فى حال الإحرام فلا فرق بينه و بين ما لو نوى مرددا مع إيكال التعيين الى ما بعد و هذا بخلاف ما لو كان ما نواه إجمالا معينا واقعا عند الإحرام كما يأتى فى المسألة الثامنة فيما لو نوى إحراما كإحرام فلان فإن إحرام فلان إذا كان معينا انه لحج أو لعمره فالمشار اليه بقوله كإحرام فلان معين واقعا كإحرام أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان إحرام رسول الله (ص) معينا واقعا و اما الإشارة فى حال الإحرام الى ما سيعينه هو فهو ليس شيئا معينا معلوما حال الإحرام المردد و نية الإحرام المطلق و الإيكال الى ما يعينه فى انه ليس هذا تعيينا و لا هو نوع تعيين و نظير ذلك ما إذا نوى احد عند ورود بلده ان يقيم فيها ما نواه صديقه و كان صديقه قد نوى عشرة أيام فإن نية الإقامة تحصل بذلك لان ما نواه إجمالا كان معينا واقعا عند نيته و اما لو نوى انه يقيم فيها مده سيعينه فيما بعد ثم بعد ذلك نوى الإقامة عشرة أيام فإن هذا لا يصحح نية الإقامة من أول الأمر بل هو فى حكم المردد الى ان ينوى الإقامة، و هذا واضح.

[مسألة (۴) لا يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب]

مسألة (۴) لا يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب إلا إذا توقف التعيين عليها و كذا- لا يعتبر فيها التلفظ و لا الاخطار بالبال فيكفى الداعى.

المشهور بين القدماء اعتبار قصد الوجوب و الندب فى العبادات و استدلوا له بوجوه ذكرناها فى البحث عن نية الوضوء مع ما فيها فى المجلد الأول من هذا الشرح ص ۴۳۷ و الأقوى عدم اعتبار ذلك إلا إذا توقف التعيين على

نيته كما فى الإتيان بصلاة الصبح أو نافلتها فى الوقت الصالح لهما فإنه لا بد من قصد الوجوب لاعتبار قصد المأمورية فى النية و المفروض انهما لا يتمايزان إلا بنية الوجوب أو الاستحباب.

ثم انه لا يعتبر التلفظ بالنية لعدم وجوبه فى سائر العبادات و يدل على عدم وجوبه فى الإحرام صحيح حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام و فيه قلت له انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول، فقال عليه السلام تقول اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك، و ان شئت أضمرت الذى تريد، بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من

الإضمار هو النية فى القلب لا الاسرار باللفظ (نعم) يستحب التلفظ بالنية كما دل عليه صحيح معاوية بن عمار المتقدم و صحيح حماد المذكور و غيرهما (و كذا لا يعتبر) الاخطار بالبال بناء على ما حققناه فى باب النية من انها عبارة عن الداعى، و الله الموفق

[مسألة (۵) لا يعتبر فى الإحرام استمرار العزم على ترک محرماته]

مسألة (۵) لا- يعتبر فى الإحرام استمرار العزم على ترک محرماته بل المعتبر العزم على ترکها مستمرا فلو لم يعزم من الأول على استمرار الترک بطل و اما لو عزم على ذلک و لم يستمر بان نوى بعد تحقق الإحرام عدمه أو إتيان شىء منها لم يبطل فلا يعتبر فيه استدامة النية كما فى الصوم و الفرق ان التروک فى الصوم معتبرة فى صحته بخلاف الإحرام فإنها فيه واجبات تکليفية.
اعلم ان العبادات المعتبرة فيها النية على أقسام منها ما أخذ العزم على إتيانها فى مفهومها و مقوماتها کالصوم حيث انه عبارة، عن العزم على ترک المفطرات المخصوصة فى زمان مخصوص بحيث يبطل الصوم بترک العزم عليه فى آن من آناته (و منها) ما يعتبر العزم عليه عزما مستمرا من أول الشروع فيها إلى أخرها كالصلوه حيث انها ليست نفس العزم عليها کالصوم الذى كان نفس العزم على ترک المفطرات و لکنه معتبر فى صحتها بمعنى بطلان الصلاة و قطعها بترک العزم على إتمامها، و فى هذين القسمين يعتبر استمرار العزم الى أخر العمل، و لما كان استدامة العزم على وجه الاخطار متعسرا بل متعذرا بناء على كون النية هو الاخطار لا الداعى اكتفى بالاستدامة الحكمية بمعنى عدم قصد الخلاف و العزم على عدم الإتمام الذى هو عبارة عن الداعى إذ الداعى عبارة عن العزم المغترس فى النفس الموجود و لو مع الغفلة عنه كما ان الاخطار هو ذاک العزم مع التوجه و الالتفات اليه.
(و منها) ما لا يضره قصد الخلاف فى الأثناء و يکون المعتبر فى صحتها هو العزم عليها فى- الأول و ان رجع عنه فى الأثناء و ذلک كالإحرام فإنه لا يبطل بترک العزم على ترک محرماته أو العزم على الخروج منه و إبطاله بل إذا وقع بالعزم و الالتزام من الأول على ترک المحرمات إلى أخر ما يتحلل به من الإحرام لا يفسد و لا ينقطع بترک العزم عليه و لو بالعزم على فعل شىء من محرماته بل و لو مع فعل شىء منها فالإحرام باق الى ان يأتى بالمناسک التى يتحلل بإتيانها من الإحرام و الا فهو باق على الإحرام الى ان يموت، و الإتيان بشىء من المحرمات انما يوجب الفداء
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶۶
فيما يجب فيه لا- الخروج من الإحرام فعدم الخروج منه بمجرد الترديد فى إتيان بعض محرماته أو مجرد العزم اولى من الإتيان بشىء من محرماته فى عدم لزوم الخروج منه، فظهر الفرق بين الصوم و بين الإحرام فإن ترک المفطرات هو عبارة أخرى عن الصوم بخلاف الإحرام فإن وجوب ترک محرماته من خواصه و آثاره لا من حقيقته بل حقيقته يحصل بمجرد الالتزام و التلبية أو الاشعار و التقليد، و هذا واضح.

[مسألة (۶) لو نسى ما عينه من حج أو عمرة وجب عليه التجديد]

مسألة (۶) لو نسى ما عينه من حج أو عمرة وجب عليه التجديد سواء تعين عليه أحدهما أولا و قيل انه للمتعين منهما و مع عدم التعين يکون لما يصح منهما و مع صحتهما كما فى أشهر الحج الاولى جعله للعمرة المتمتع بها و هو مشکل إذ لا وجه له.
إذا نسى أنه بما إذا أحرم من حج و عمره ففى وجوب التحديد عليه مطلقا سواء تعين عليه أحدهما أولا كما اختاره فى المتن، أو انصراف إحرامه إلى المتعين منهما ان كان أحدهما معينا عليه كما اختاره فى الشرائع، و فى- المدارک انه مما قطع به العلامة و من تأخر عنه و مع عدم تعين أحدهما ففى التخيير بين الحج و العمرة كما اختاره فى الشرائع و هو المحکى عن الشيخ فى

المبسوط و جمع من الأصحاب، أو تعين جعله إحراما للعمرة (وجوه) و أقوال (و يستدل للأول) أعنى وجوب تجديد الإحرام كما اختاره فى المتن بأنه لا سبيل الى تعيين ما نواه عند الإحرام و عدم الطريق الى الخروج من الإحرام إلا بفعل ما نواه من النسك فيحكم ببطلان هذا الإحرام إذ لا اثر لصحته مع عدم إمكان ادراك اليقين بطريق الخروج منه و لو بالاحتياط، ففى صورة الإمكان يرجع الى الميقات و يجدد النية و مع عدم إمكانه يجدد النبه فى موضعه (و أورد عليه) بإمكان الخروج من الإحرام بالاحتياط كما إذا تردد الإحرام بين ان يكون للحج الافراد أو للعمرة المفردة مثلا فإنه يمكن ان يأتى بأعمال الحج أولا من الوقوف بعرفات و الوقوف بالمشعر و اعمال منى ثم يأتى مكة فيأتى بالطواف و ركعتيه و السعى و التقصير بنيه ما عليه المردد بين الحج و العمرة ثم يأتى بطواف النساء فيقطع بالخروج عن عهده الإحرام و التحلل منه (و كذا لو تردد إحرامه) بين كونه للعمرة المفردة أو لعمرة التمتع فإنه يمكن الاحتياط بالإتيان بأعمال العمرة المشتركة بينهما و يقصر و يأتى بطواف النساء فيخرج بذلك من الإحرام.

و استدل لانصراف إحرامه الى ما يتعين عليه من الحج أو العمرة لو كان أحدهما متعينا عليه بأصل الشرع أو بالنذر و غيره، بظهور حاله فى كون إحرامه لما كان متعينا عليه لان من عليه أحدهما إذا أراد الإحرام يحرم بطبعه لما يجب عليه و لأنه ان كان إحرامه لهذا النسك الذى يتعين عليه فهو، و ان كان غيره وجب عليه العدول الى ما عليه لانه لا يجوز لمن عليه الحج أو العمرة ان يأتى بغير ما وجب عليه فإذا اتى بغيره فمع العمد يبطل و مع عدمه وجب العدول الى ما يتعين عليه (و أورد عليه) بعدم الدليل على اعتبار الظهور المذكور و لا يصح التمسك بأصالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶۷

الصحة لإثبات أنه نوى ما تعين عليه لأن أصالة الصحة انما يعول عليها فيما إذا أحرز العنوان الذى يكون موضوعا للصحة و الفساد لا مع الشك فيه و لذا لا يحكم بالصحة فيما إذا شك فى انه نوى ما بيده ظهرا أو عصرا مع عدم حفظ ما قام اليه منهما و فيما حفظ أيضا يحكم بالصحة و الانصراف الى ما قام إليه لأجل النص لا لأصالة الصحة، على ان الصحة لا تثبت الانصراف الى ما تعين عليه لانه على تقدير مرجعية أصالة الصحة تثبت بها الصحة مع الجهل و النسيان و الغفلة و غيرها (قال فى الجواهر) و أصالة الصحة لا تقتضى التشخيص فى وجه (انتهى) يعنى لا يثبت بها موضوع الصحيح و الفاسد (و اما جواز العدول) الى ما يتعين عليه فلا بد من قيام الدليل عليه كما ورد الدليل فى من نوى العصر ثم ذكر فى الأثناء عدم الإتيان بالظهر فان الدليل قام على- جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة و لم يقم فى المقام دليل على ذلك (و استدل لتخييره بين الحج و العمرة) إذا صح كنه كل منهما و لم يلزمه أحدهما بأنه يقطع بصحة إحرامه و انعقاده للحج كان أو للعمرة و انه لا يجوز الإحلال منه بدون النسك إلا إذا صد أو أحصر و انه لا جمع بين النسكين، و مع تمامية هذه الأمور يجب الإتيان بأحدهما تخيير العدم رجحان أحدهما على الأخر و لأن فى الإتيان بأحدهما موافقه احتماليه و مع إمكانها يجب تحصيلها إذا لم يمكن تحصيل الموافقة القطعية، و لانه كان له الإحرام بأيهما شاء إذا لم يتعين عليه أحدهما فله ان يصرف إحرامه إلى أيهما شاء.

و أورد عليه بالمنع عن صحة إحرامه مع عدم الطريق لامتثاله لا تفصيلا و لا إجمالا بناء على عدم إمكان الاحتياط بالجمع بينهما و به يبطل دعوى وجوب الإتيان بأحدهما لكونه موافقه احتماليه إذ مع عدم إمكان الامتثال تفصيلا و إجمالا يسقط التكليف و ينحل العلم الإجمالى فلا موجب لوجوب تحصيل الموافقة الاحتمالية مع سقوط التكليف بتعذر امتثاله رأسا، و بالمنع عن كونه جمعا بين النسكين فى مقام الثبوت و انما هو الإتيان بهما على تقدير إمكانه فى مقام الامتثال و تحصيل العلم بالفراغ و بالمنع عن اقتضاء تخييره بين الإحرام له ان يحرم للحج أو للعمرة و لكن بعد الإحرام لأحدهما يجب عليه إتمام ما أحرم له و لا يبقى له التخيير الثابت له فى الابتداء (و استدل لأولوية) حمله للعمرة أو تعين ذلك عليه بأنه إذا أحرم بالعمرة لا يمكنه ان يجعلها حجه

مع القدرة على أفعال العمرة و ظاهره هو إرادة أن يجعله عمره التمتع لأنه ان كان إحرامه لعمرة التمتع فهو، و ان كان لغيره فالعدول عنه إلى عمرة التمتع حائز و لان جعله عمره التمتع المنتهية إلى اعمال الحج محافظة على تمامية العمل و هو ان لم يكن واجبا فكان اولى، هذا ما قيل فى هذا المقام.
و الأصح ان يقال اما ان يصح منه أحدهما دون الأخر كالإحرام فى غير أشهر الحج حيث انه لا يصح للحج و اما ان يصحا معا كالإحرام فى أشهر الحج، و على الأخير فإما يلزم عليه مع
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۶۸
قطع النظر عن الإحرام أحدهما دون الأخر أو لا يلزم كذلك و ان صار لازما بسبب الإحرام له (فعلى الأول) فالمتعين جعله ما يصح منه دون الأخر إذ لا معنى لجعله إحراما لما لا يصح منه كالحج فى غير أشهر الحج (و على الثانى) فاللازم عليه اختيار ما هو المتعين عليه بل الحق رجوع ذلك الى الأول لعدم صحة ما لا يتعين عليه إذا كان أحدهما متعينا عليه من حجة الإسلام أو حج النذر (و على الثالث) اعنى تساوى النسكين فى الصحة و عدم التعين فالحكم هو التخيير و ان كان الاولى اختيار جعله عمره التمتع لما ذكر فى وجهه.

[مسألة (٧) لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة]

مسألة (٧) لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة بل لا بد لكل منهما من نية مستقلة إذ كل منهما يحتاج إلى إحرام مستقل فلو نوى كذلك وجب عليه تجديدها و القول بصرفه الى المتعين منهما إذا تعين عليه أحدهما و التخيير بينهما إذا لم يتعين و صح منه كل منهما كما فى أشهر الحج لا وجه له كالقول بأنه لو كان فى أشهر الحج بطل و لزم التجديد و ان كان فى غيرها صح عمرة مفردة.
المعروف بين الأصحاب عدم جواز الجمع بين الحج و العمرة بنية واحدة بل لا بد لكل منهما من نية مستقلة من غير فرق فى ذلك بين حج التمتع أو حج القران أو الافراد و لا فى العمرة بين عمره التمتع أو العمرة المفردة (قال فى الشرائع و لو أحرم بالحج و بالعمرة و كان فى أشهر الحج كان مخيرا بين الحج و العمرة إذا لم يتعين عليه أحدهما و ان كان فى غير أشهر الحج تعين للعمرة و لو قيل بالبطلان فى الأول و لزوم تجديد النية كان أشبه (و ظاهره) التفصيل بين ما إذا كان الجمع بينهما بنية واحدة فى أشهر الحج أو فى غيرها بالبطلان و لزوم تجديد النية فيما إذا كان فى أشهر الحج، و الصحة و تعين إتمامه بالعمرة فيما إذا كان فى غيرها، و لعل وجهه هو ان الحج لما لم يمكن وقوعه فى غير أشهر الحج يكون ضمه إلى العمرة فى النية فى غير أشهر الحج لغوا محضا بل خطا فيعقد إحرامه للعمرة فقط إذ هى التى يصح وقوعها فى غير أشهر الحج، و حكى القول بالتخيير فى هذه الصورة أى فيما إذا جمع بينهما فى أشهر الحج عن الشيخ فى الخلاف لكنه لم يوجد فيه بل المحكى عن العلامة فى المنتهى انه نقل عن الشيخ فى الخلاف انه قال لا يجوز القران بين حجه و عمره بإحرام واحد و ادعى على ذلك الإجماع و حكى عن ابن ابى عقيل أيضا لكن المحكى عنه فى تفسير القارن انه الذى يسوق الهدى و بجمع بين الحج و العمرة فلا يتحلل حتى يتحلل من الحج (انتهى) فإنه و ان قال بجواز الجمع بين العمرة و الحج بإحرام واحد لكنه لا يقول بالتخيير بينهما بل يقول بعدم الخروج من إحرام العمرة إلا بعد تمام أفعال الحج (و كيف كان) فالأقوى هو القول بالبطلان لان كل واحد من الحج و العمرة يحتاج إلى إحرام مستقل، و المنوى اعنى الإحرام الواحد للحج و العمرة معا لم يثبت جوازه شرعا فيكون التعبد به باطلا و ما ثبت جوازه شرعا لم يتعلق به النية لأن كل واحد من الحج و العمرة يحتاج إلى إحرام مستقل، و المنوى اعنى الإحرام الواحد للحج و العمرة معا لم يثبت جوازه شرعا فيكون التعبد به باطلا و ما ثبت جوازه شرعا لم يتعلق به النية

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۶۹

من غير فرق فى ذلك بين ما كان فى أشهر الحج أو فى غيرها و عدم إمكان وقوع الحج فى غير أشهر الحج لا يوجب تعلق النية بالعمرة فقط بل فى غير أشهر الحج أيضا يكون متعلق النية هو الحج و العمرة و ذاك موجب للفساد لعدم ثبوت مشروعيته (نعم) فى حج التمتع فى موسم ينوى حج- التمتع من أول أفعال عمرته و هو الإحرام لعمرة التمتع إلى أخر أفعال الحج فينوى إحرام عمرته تم ينوى الطواف ثم كل جزء من العمرة إلى التقصير بل الى طواف النساء بناء على إتيانه فى- عمره التمتع فيحل عن إحرام العمرة ثم يحرم للحج، و هذا نحو من الجمع بين العمرة و الحج فى النية حيث انهما عمل واحد يسمى بحج التمتع كما نطق به الاخبار مثل قوله (ص) دخلت العمرة فى الحج و عليه يحمل ما ورد فى النصوص من الجمع بين الحج و العمرة ففى صحيح يعقوب بن شعيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) كيف ترى لى ان أهل، فقال ان شئت سميت و ان شئت لم تسم شيئا، فقلت له كيف تصنع أنت قال (ع) اجمعهما فأقول لبيك بحجه و عمره معا، ثم قال (ع) اما انى قلت لأصحابك غير هذا، فان المراد من قوله (ع) اجمعهما هو الجمع بين الحجة و العمرة فى حج التمتع و لا دلالة له فى الجمع بينهما بإحرام واحد كما لا يخفى، و فى معنى هذا الخبر غير واحد من الاخبار كصحيح الحلبى و صحيح ابن ابى نصر و خبر إسماعيل الجعفى و خبر حمران بن أعين و غير ذلك مما لا حاجة الى نقلها.

[مسألة (۸) لو نوى كإحرام فلان]

مسألة (۸) لو نوى كإحرام فلان فان علم انه لما ذا أحرم صح و ان لم يعلم فقيل بالبطلان لعدم التعيين و قيل بالصحة لما عن على عليه السلام و الأقوى الصحة لأنه نوع تعيين نعم لو لم يحرم فلان أو بقى على الاشتباه فالظاهر البطلان و قد يقال انه فى صورة الاشتباه يتمتع و لا وجه له الا إذا كان فى مقام يصح له العدول الى التمتع.

إذا نوى انه يحرم إحراما كإحرام فلان و علم وقت الإحرام ان فلانا أحرم بما ذا فلا إشكال فى الصحة لأنه عينه تفصيلا لكنه بعنوان إحرام فلان (و اما ان كان جاهلا) حين إحرامه بكيفية إحرام فلان ففى صحة إحرامه أو بطلانه قولان، و المحكى عن الشيخ و العلامة فى المنتهى و التذكرة هو الصحة و استدل له تارة بأن الإبهام لا يضر بصحة الإحرام و اخرى بالمنع عن الإبهام لتعين المنوى إجمالا و هو كاف فى الصحة كما تقدم فى المسألة الثالثة من هذا الفصل و ثالثه بالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام ففى صحيح الحلبى عن الصادق (ع) قال قال النبى (ص) يا على بأى شىء أهللت، فقال على (ع) أهللت بما أهل به النبى (ص) و فى صحيح معاوية بن عمار انه قال (ع) أهلا لا كإهلال النبى (ص) و المختار عند صاحب الجواهر هو البطلان لإبهام الإحرام و عدم تعيينه و عدم ظهور المروى عن أمير المؤمنين (ع) فى كون إحرامه كإحرام رسول الله (ص) مع جهله بإحرام النبى (ص) و ذلك لاختلاف المروى فى ذلك ففى صحيح الحلبى و مرسل الفقيه ان ان النبى (ص) ساق ماه بدنه و شرك عليا فى هديه و جعل له منها سبعا و ثلاثين، و عليه فلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷۰

يكن على (ع) سائقا للهدى (و فى صحيح معاوية بن عمار) و خبر الطبرسى فى إعلام الورى ان- النبى ساق ستا و ستين أو أربعا و ستين بدنه و ان عليا ساق بتمام المأة، و بناء على ما فى صحيح الحلبى و مرسل الفقيه من عدم سوق على (ع) الهدى فيكون حجه حج الافراد الا- ان يكون ما اتى به النبى (ص) من ماه بدنه و تشريكه عليا فيها كافيا فى كون إحرامه (ع) بحج القران، و على ما فى رواية الطبرسى و خبر ابن عمار فكان على (ع) لما ساق معه تمام المأة فكان يعلم ان حجه حج القران لسياق البدن معه حال إحرامه فلم يكن إحرامه (ع) مبهما فلا دلالة فى حكاية إحرام أمير المؤمنين (ع) على جواز ما هو موضوع البحث.

(أقول) و الأقوى صحة هذا الإحرام لا لعدم اعتبار التعيين فى المنوى و لا لتلك النصوص الواردة فى إحرام على (ع) بل لكفاية التعيين الإجمالى و عدم الدليل على التعيين التفصيلى كما تقدم وجهه فى المسألة الثالثة و العمدة فى ذلك ان الإشارة إلى إحرام فلان إذا كان إحرامه معينا فى الخارج و لو مع جهل هذا المحرم بكيفية إحرام فلان كافية فى التعيين لكون متعلق إشارته امرا معينا معلوما فى الخارج حين إحرام هذا و لو كان هو جاهلا حين الإحرام و لكنه بعد ان علم بما كان إحرام فلان يحرى على منوال إحرامه، هذا إذا علم بعد ذلك بما كان إحرام فلان و اما لو انكشف عدم إحرامه رأسا أو اشتبه حال إحرامه و لم يكن لهذا الذى علق إحرامه على إحرام ذاك طريق الى تبين الحال ففى صحة إحرامه أو بطلانه (قولان) فالمحكى عن الشيخ فى الخلاف هو الصحة و انه يحج معه متمتعا فان العدول الى التمتع حائز (و الأقوى البطلان) اما فى صورة تبين عدم إحرام فلان رأسا فلابهام إحرام هذا واقعا إذ قد تبين عدم المعلق عليه رأسا و انه علق إحرامه على معدوم، و اما فى صورة تحقق إحرامه واقعا و عدم تبين الحال ففى مورد جواز العدول الى التمتع يعدل بنيته اليه كما لو كان مرددا إحرامه بين حج الافراد و التمتع و لم يكن الافراد متعينا عليه بنذر و نحوه، و فى غير ذلك فالأقوى البطلان فان العدول على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار فيه على موضع اليقين و هو فيما كان المعدول عنه معلوما لا فيما إذا شك فيه، و ربما يحتمل التخيير كما فى حاله الإطلاق أو نسيان ما أحرم به و لا وجه له، و الله العالم.

[مسألة (۹) لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره]

مسألة (۹) لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل.

بناء على ما تقدم فى المسألة الثالثة من اعتبار تعيين كون الإحرام للحج أو العمرة و ان الحج تمتع أو قران أو افراد و انه لنفسه أو عن غيره و انه حجه الإسلام أو الحج الواجب بنذره و نحوه أو الحج المندوب- فلو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل لان ما وجب عليه لا يكون منويا و ما نواه لا يكون واجبا عليه فيكون كما لو وجب عليه صلوه الظهر فنوى العصر مثلا أو بالعكس.

[مسألة (۱۰) لو نوى نوعا و نطق بغيره]

مسألة (۱۰) لو نوى نوعا و نطق بغيره كان المدار على ما نوى دون ما نطق.

محل النية هو القلب لأنها القصد و هو فعل جانحى و ان جاز التلفظ به أيضا و عليه فلو نوى نوعا و نطق بغيره

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷۱

كان المدار على ما نوى و هذا مع انه واضح يدل عليه خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال سئلته عن رجل أحرم قبل التروية فأراد الإحرام بالحج يوم التروية فأخطأ فذكر العمرة قال (ع) ليس عليه شىء فليعتد الإحرام بالحج، و ظاهره الخطا فى ذكر العمرة بالتلفظ كما هو المتبادر من قوله فذكر العمرة فيدل على ان النية انما هى فى القلب، فلا يرد عليه ان ظاهره نية العمرة غلطا لا- التلفظ و ان كان فى صورة الاخطار بالعمرة غلطا أيضا يصح الإحرام على ما نواه لأن النية عبارة عن الداعى فلا اثر للاخطار غلطا بخلاف ما نواه كما لو قام لصلاة الظهر مثلا فخطر بباله عند التكبير غيرها فإنها تصح ظهرا و لا اثر لما خطر بباله.

[مسألة (۱۱) لو كان فى أثناء نوع و شك فى انه نواه أو نوى غيره]

مسألة (۱۱) لو كان فى أثناء نوع و شك فى انه نواه أو نوى غيره بنى على انه نواه.

و ذلک لقاعدة التجاوز کما إذا رای نفسه مشتغل بصلاة الظهر و شک فی انه من الأول هل نوى ظهرا أو غیرها فان موضع النیة لما کان عند تکبیرة الإحرام فیجری فیه قاعدة التجاوز هذا إذا لم یصل الظهر أو شک فی إتیانها فإن مقتضى قاعدة التجاوز صحة صلوته ظهرا، و هکذا هیهنا فان موضع النیة هو عند الإحرام فإذا رای نفسه مشتغلا بنوع من النسک و یکون ذلک النسک صحیحا منه فشک انه هو الذی نواه عند الإحرام أو غیره فیبنی على انه نواه فیتم ما بیده على ما یرى نفسه مشغولا به و اما مدرک قاعدة التجاوز فی باب الحج فهو بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشک بعد تجاوز محله لارتکازهم فی انه عند موضع العمل کان اذکر منه حین یشک کما ورد فی اخبار قاعدة التجاوز (و قد یستشکل) فی جریان القاعدة فی المقام بأنها تجری مع الشک فی تحقق ماله دخل فی تمامیة المعنون بعد إحراز عنوانه و النیة لما کانت بها قوام العنوان فمع الشک فیها یکون الشک فی العنوان لا فی المعنون (و فیه) ان العنوان محرز عند الشک، لعلمه بکونه فی نوع معین من الحج أو العمرة و یشک فی انه نواه من الأول أو نوى غیره فالبناء على انه نواه من الأول بناء على المشکوک مما إحراز عنوانه و هو ما یرى نفسه مشغولا به.

[مسألة (۱۲) یستفاد من حمله من الاخبار استحباب التلفظ بالنیة]

مسألة (۱۲) یستفاد من حمله من الاخبار استحباب التلفظ بالنیة و الظاهر تحققه بأی لفظ کان و الاولى ان یکون بما صحیحه ابن عمار و هو ان یقول اللهم انی أرید ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج على کتابک و سنه نبیک (ص) فیسر ذلک لی و تقبله منی و اعنی علیه فان عرض شیء یحبسنی فحلنی حیث حبستنی لقدرک الذی قدرت على اللهم ان لم تکن حجة فعمرة أحرم لک شعری و بشری و لحمی و دمی و عظامی و مخی و عصبی من النساء و الطیب ابتغی بذلک وجهک و الدار الآخرة.

اعلم ان العبادات تختلف فی جواز التلفظ بنیتها و عدمه و استحباب التلفظ و عدمه ففی مثل الفرائض الیومیة ینبغی ترک التلفظ بها لکون ذلک کلاما آدمیا یتوسط بین الإقامة و بین الصلاة، و فی غیرها یتخیر بین التلفظ و عدمه الا ما یوجب أولویة ترکه مثل ما إذا کان فی معرض الریاء، و ظاهر کثیر من الاخبار فی الحج استحباب التلفظ به و عن عبارة المصباح

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷۲

و مختصره و الاقتصار وجوب ذلک و عن الحلبیین و الفاضل النهی عن الإهلال بها (و الأقوى) استحباب التلفظ بها و عدم وجوبها و لا فرق فی استحبابه بین کون المنوی حجا مفردا أو تمتعا أو عمرة فرده أو المتمتع بها کما صرح به غیر واحد للأمر به فی النصوص مثل صحیح معاویة بن عمار المذکور فی المتن و صحیح عمر بن یزید الذی فیه: تقول لبیک بحجه تمامها علیک، و قول أمیر المؤمنین علیه السلام لبیک بحجه و عمره و ما فی صحیح یعقوب بن شعیب الذی سئل انه کیف ترى أهل فقال ان شئت سمیت و ان شئت لم تسم شیئا، فقال کیف تصنع، قال اجمعها فأقول لبیک بحجه و عمره معا، و بهذا الأخیر یندفع ما ربما یتوهم من عبارات المصباح و غیره من وجوب التلفظ و یدفع أیضا توهم النهی عن الإهلال بالحج و العمرة لعدم تعلق الأمر به إذ هو کأنه اجتهاد فی مقابل النص و لعل مراد الحلبیین و الفاضل هو النهی عن الجمع بین إحرام العمرة و الحج بنیة واحدة و إحرام واحد کما تقدم فی المسألة السابعة لا النهی عن مجرد التلفظ (و کیف کان) فالأولى التلفظ بنیته جهرا إلا فی مورد التقیة و لذا قال فی الجواهر و أشرنا سابقا إلى أولویة الإضمار و الاسرار بذلک عند التقیة بل قد یجب کما أو ما الیه النصوص و صرح به الأصحاب أیضا لکن من المعلوم ان ذلک من حیث الجهر بها کذلک لا أصل التلفظ بالنیة، و ذکر فی المتن ان الاولى ان یقول ما ورد فی صحیح معاویة بن عمار و لعل وجه الأولویة جامعیته لما یناسب التعبیر به مع ما فیه من التعبیر بالتلفظ بنیة الإحرام فی قوله (ع) أحرم لک شعری و بشری (إلخ) و لعل ذلک کاف فی وجه الأولویة، ثم انه یستفاد من هذه النصوص استحباب التلفظ بالنیة فی غیر التلبیة کما یومی الیه بعض النصوص من الأمر بأن یقول اللهم انی أرید التمتع الى الحج على کتابک و سنه نبیک

(ص).

[مسألة (۱۳) يستحب ان يشترط عند إحرامه على الله ان يحله]

مسألة (۱۳) يستحب ان يشترط عند إحرامه على الله ان يحله إذا عرض مانع من إتمام نسكه من حج أو عمره و ان يتمم إحرامه عمرة إذا كان للحج و لم يمكنه الإتيان كما يظهر من جمله من الاخبار و اختلفوا فى فائدة هذا الشرط فقيل انه سقوط الهدى و قيل انه تعجيل التحلل و عدم انتظار بلوغ الهدى محله و قيل سقوط الحج من قابل و قيل ان فائدته إدراك الثواب فهو مستحب تعبدى و هذا هو الأظهر و يدل عليه قوله (ع) فى بعض الاخبار هو حل حيث حبسه اشتراطه أو لم يشترطه، و الظاهر عدم كفاية النية فى الاشتراط بل لا بد من التلفظ لكن يكفى كلما ادى هذا المعنى فلا يعتبر فيه لفظ مخصوص و ان كان الاولى التعيين بما فى الاخبار.

قال فى المدارك اجمع العلماء و أكثر العامة على انه يستحب لمن أراد الإحرام بالحج أو العمرة ان يشترط على ربه عند عقد إحرامه ان يحله حيث حبسه (انتهى) و يدل على ذلك من النصوص الأخبار المستفيضة كصحيح معاوية بن عمار المتقدم مرارا الوارد فى كيفية الإحرام حيث قال فيه اللهم انى أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنه نبيك فان عرض لى شىء يحبسنى فحلنى حيث حبستنى بقدرتك التى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة (و صحيح

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷۳

عبد الله بن سنان) عن الصادق عليه السلام: إذا أردت الإحرام و التمتع فقل اللهم انى أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج فيسر لى ذلك و تقبله منى و اعنى عليه و حلنى حيث حبستنى بقدرك الذى قدرت على (و خبر فضيل بن يسار) عنه عليه السلام قال المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه ان يحله حيث حبسه و مفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة (و خبر ابى الصباح الكنانى) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشترط فى الحج كيف يشترط، قال يقول حين يريدان يحرم ان حلنى حيث حبستنى فإن حبستنى فهى عمره (و خبر حنان بن سدير) قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا أتيت مسجد الشجرة- الى ان قال- ثم تقول اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فإن أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرك (و غير ذلك من الاخبار) التى سيمر عليك بعضها، و هذه الاخبار مع الإجماع القطعى عن جميع علمائنا و أكثر العامة كاف فى إثبات الاستحباب المذكور.

و انما الكلام فى فائدة هذا الشرط فقد اختلف فيه على وجوه (الأول) انه يسقط عنه الهدى و يعجل الإحلال من غير تربص و لا يجب عليه الحج من قابل و هذا هو المحكى عن الانتصار و السرائر و الجامع و التحرير و المنتهى و التذكرة و غيرها (و استدلوا له) كما فى الانتصار بالإجماع و بأنه لا فائدة له سواه و بان إطلاق الآية المباركة فى قوله تعالى فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ (الآية) محمول على من لا يشترط (و بصحيح ذريح- المحاربى) عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فأحصر بعد ما أحرم كيف يصنع، فقال (ع) أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من إحرامه عند عارض عرضه له من الله تعالى، فقلت بلى قد اشترط ذلك، قال فليرجع إلى أهله حلالا لا إحرام عليه ان الله أحق من و فى بما اشترط عليه، قلت فعليه الحج من قابل قال لا (و صحيح محمد بن ابى نصر) قال سئلت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أى شىء تكون حاله و أى شىء عليه، قال (ع) هو حلال من كل شىء، قلت من النساء و الثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم، و قال عليه السلام أو ما بلغك قول ابى عبد الله عليه السلام حلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على، قلت أخبرنى عن المحصور و المصدود هما سواء فقال (ع) لا.

و لا يخفى ان المحصور هو الـذى منعه المرض عن إتمام حجه أو عمرته و المصـدود هو الـذى منعه العـدو، و هما مشتركان فى ثبوت أصل التحلل لهما فى الحملـة و يفترقان فى عموم التحلل فالمصـدود يحل له كلما حرمه الإحرام عليه، و المحصور يحل له ما عـدا النساء، و فى مكان الذبـح فالمصـدود يـذبحه أو ينحره حيث وجـد المانع و المحصور يبعثه الى محله بمكـة أو بمنى (إذا علمت ذلك فنقول) لا إشكال فى دلالة الصحيحين على دخل الشرط فى التحلل و انه ليس وجوده كعدمه كما يفصح عنه قوله (ع) فى خبر ذريح: أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم، و قوله ان الله أحق من و فى بما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٧٤

اشترط عليه و قوله عليه السلام فى خبر البزنطى: نعم من جميع مـا يحرم و قوله (ع) أو مـا بلغـك قول ابى عبـد الله عليه السـلام حلنى حيث حبستنى، بل قوله (ع) فى صحيح ذريح فليرجع إلى أهله حلالا لا إحرام عليه صريح فى خروجه عن الإحرام بسبب اشتراطه فلا ينبغى التأمل فى ان شرطه دخيل فى خروجه عن إحرامه و حيث انه علق خروجه عنه على اشتراطه معللا بان الله أحق بالوفـاء بمـا اشترط عليه دل على عـدم دخـل مـا سواه فى خروجه عن الإحرام فيـدل على أمور ثلاثـة خروجه عن الإحرام بمجرد الحصر و عدم وجوب سوق الهدى و عدم انتظار بلوغ الهدى محله و عدم وجوب اعاده هذا الحج كما هو صريح خبر ذريح.

(القول الثانى) انه يحصـل بالشـرط تعجيـل التحلـل و عـدم انتظـار بلوغ الهـدى محله و هو المحكى عن الإسكافى و الشـيخ فى المحكى عن الخلاف و المبسوط و المحقق فى النافع و العلامـة فى المختلف، و قال المحقق فى الشرائع و عـدم سـقوط الهـدى أشبه بأصول المـذهب (و قال فى- الجواهر) و قواعده، التى منها الأصل و لعل مراده استصحاب بقاء الإحرام الى ان يبلغ الهدى محله عنـد الإحصـار و عموم الآيـة و غيرها و الاحتياط (و خبر عبـد الله بن عامر الـذى رواه ابن سـعيد فى جامعه عن مشيخة ابن محبوب عن الصـادق عليه السـلام فى رجل خرج معتمرا فاعتل فى بعض- الطريق و هو محرم قال (ع) ينحر بـدنه و يحلق رأسه و يرجع الى رحله و لاـ يقرب النسـاء فـان لم يقـدر صـام ثمانيـة عشر يومـا فإذا ابرء من وجه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه فى إحرامه و ان كـان قـد اشترط فليس عليه ان يعتمر الاـ ان يشـاء فيعتمر (و خـبر معاويـة بن عمـار) المروى فى الكتب الأربعـة عن الصادق عليه السـلام قال سـمعته يقول المحصور غير المصدود و المحصور المريض و المصدود الذى يرده المشركون كما ردوا رسول الله (ص) و الصحابة ليس من مرض و المصـدود تحـل له النساء و المحصور لا تحل له النساء (و زاد فى الكافى) و سـئلته عن رجـل أحصـر فبعث بالهـدى، قـال (ع) يواعـد أصـحابه ميعادا ان كان فى الحـج فمحل الهـدى يوم النحر فإذا كان يوم النحر فليقصـر من رأسه و لا يجب عليه الحلق حتى يقضـى المناسك و ان كان فى عمره فلينتظر مقـدار دخول أصـحابه و الساعـة التى يعـدهم فيها فإذا كان تلك الساعـة قصـر و أحل و ان كان مرض فى الطريق بعد ما أحرم فأراد الرجوع الى أهله رجع و نحر بدنه أو أقـام مكـانه حتى يبرء إذا كـان فى عمره فـإذا برء فعليه العمرة واجبـة و ان كان عليه الحـج فرجع أو أقام ففاته الحـج فان عليه الحـج من قابـل فـان الحسـين بن على صـلوات الله عليهمـا خرج معتمرا فمرض فى الطريق و بلغ عليا عليه السـلام ذلك و هو فى المدينة فخرج فى طلبه فأدركه بالسـقيا و هو مريض بها فقال يا بنى ما تشـتكى فقال اشتكى رأسـى فدعا على عليه السـلام ببدنه فنحر و حلق رأسه و رده الى المدينـة فلمـا برء من وجعه اعتمر، قلت فمـا بـال رسـول الله (ص) حين رجع من الحديبيـة حلت له النساء و لم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبى (ص) مصـدودا و الحسـين عليه السـلام محصورا (بناء على) ان الحسـين (ع) لا يترك الشرط

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٧٥

لانه مستحب و هو عليه السـلام لا يترك المسـتحب (و اما صـحيح ذريح المحاربى) و صحيح ابن ابى نصر الظاهران فى حصول التحلل بالاشتراط من دون الحاجـة الى سوق الهـدى فمحمولان على اراده حصول التحلل عند الشـرط بمحلل شـرعى لا مطلقا و

المحلل للمحصور هو النحر كما نطق به القران الكريم و دلت عليه الاخبار المتقدمة و ما سواها مما لم نذكرها، هذا خلاصه ما قيل فى وجه كون فائدة الشرط هو تعجيل الإحلال قبل وصول الهدى الى محله لا سقوط الهدى رأسا.

(و لا يخفى ما فيه) اما الأصل بمعنى استصحاب بقاء الإحرام الى ان يبلغ الهدى محله فهو محكوم بالأدلة الاجتهادية أعنى صحيح المحاربى و صحيح البزنطى و اما عموم الآية اعنى قوله تعالى فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فهو مخصص بالسنة بناء على ما هو التحقيق من صحة تخصيص عموم الكتاب بالسنة (و منه يظهر) عدم وجوب الاحتياط فى المقام بل المورد محل الرجوع الى البراءة حيث يشك فى جواز الخروج من الإحرام عند الحصر مع شرط التحلل عند نيته و ليس المورد من قبيل الشك فى المحصل حتى يحب فيه الاحتياط بل هو مما يكون الشك فيه فى أصل تكليف زائد عن وجوب البقاء على الإحرام حتى يبلغ الهدى محله مع عدم الشرط (و اما خبر ابى عامر) الذى رواه ابن سعيد فى جامعه فهو فاقد لشرائط الحجية حيث انه لم يروه الا ابن سعيد و لم يعمل به هو و لا غيره (و اما خبر معاوية بن عمار) ففيه أولا ان مجرد الاستحباب لا يدل على تحققه من الحسين عليه السلام لإمكان تصادفه بالمانع (و ثانيا) بمعارضته مع صحيح رفاعة المروى فى الفقه عن الصادق عليه السلام قال خرج الحسين عليه السلام معتمرا و قد ساق بدنه حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه و نحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال على عليه السلام ابنى و رب الكعبة افتحوا له و كان قد حموه الماء فأكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد (فإنه يدل) على كون الحسين (ع) ممن ساق البدنة، و موضع الخلاف كما فى المدارك هو من لم يسق الهدى و اما مع سوقه فعن فخر الدين انه لا يسقط عنه بالإجماع و ان ناقش فى دعوى الإجماع المذكور فى الحدائق بمخالفة الصدوق فيه حيث حكى عنه ان القارن إذا أحصر و قد اشترط و قال (حلنى حيث حبستنى) فلا ببعث بهديه و لا يتمتع من قابل و لكن يدخل مثل ما خرج عنه (و احتمال تعدد الواقعة) من الحسين (ع) و حصره فى السقيا مرتين مرة من دون سوق بدنه كما دل عليه خبر معاوية ابن عمار و مرة مع سوقها كما دل عليه خبر رفاعة و ان أمكن و لكنه بعيد (و ثالثا) انه على تقدير الحاجة فى التحلل الى بلوغ الهدى محله يكون ظاهر خبر ابن عمار منافيا له فان فيه ان عليا (ع) دعا ببدنه فنحرها يعنى فى مكانه الذى أدرك الحسين (ع) و هو السقيا و هذا أ ليس إرسال الهدى الى محله بل هو نحر فى مكان حصول- الحصر (و رابعا) ان الظاهر ان عليا عليه السلام دعا ببدنه من ماله و نحرها و ليس فيه تصريح بكون نحرها لأجل توقف التحلل عليه مع ان الواجب انما كان على الحسين (ع) من ماله و لعل

فعل على (ع) كان للصدقة لسلامة الحسين (ع) لا لتوقف تحلله عليه (فما فى الوافى) من الجمع بين النصوص بالتخيير فى النحر بين المكان الذى أحصر فيه و بين البعث بما ساقه ان ساق أو بعث ثمنه الى ان يبلغ محله ليس على ما ينبغى لعدم التكافؤ بين الطرفين و ذهاب المشهور الى تعين البعث على ما يأتى فى حكم المحصور (و بالجملة) فهذا القول اعنى جواز تعجيل التحليل قبل ان يبلغ الهدى محله مما لا يمكن المساعدة عليه.

(القول الثالث) ان فائدة الاشتراط سقوط الحج من قابل عمن فاته الموقفان و هو المحكى عن الشيخ فى التهذيب (و استدل له) بما رواه فى الصحيح عن ضريس عن الصادق عليه السلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر فقال يقيم على إحرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه و ينصرف إلى اهله ان شاء قال هذا لمن اشتراط على ربه عند إحرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل (و فيه أولا) ان القائل بهذا القول (اعنى قوله هذا لمن اشترط (إلخ) يحتمل ان يكون هو الضريس الراوى للخبر و يكون الضمير فى قوله (قال) راجعا اليه لا الى الامام (ع) فلا يكون حجه (و ثانيا) ان الفائت ان كان حجا واجبا مستقرا عليه لم يسقط فرضه فى القابل بمجرد الاشتراط بلا

خلاف فيه كما اعترف به فى المحكى عن المنتهى بل يجب عليه الإتيان به فيه و لو مع زوال الاستطاعة، و مع عدم استقرار وجوبه عليه فذلك مع بقاء الاستطاعة إلى العام القابل (و ثانيا) ان المستفاد من ظاهر الخبر بقاء المحرم على إحرامه إلى العام القابل و من المعلوم كون ذلك حرجا عظيما لا يتحمل عاده، و لكنه يندفع بظهور الخبر فى خروجه عن الإحرام بحلق رأسه و تجويز انصرافه إلى اهله ان شاء (و رابعا) ان مورد الخبر هو المتمتع بالعمرة إلى الحج و لو قيل بمضمونه لوجب- الاقتصار على مورده و لا وجه للتعدى عنه الى كل محصور، فهذا الوجه أيضا ليس بشىء.

(القول الرابع) ما حكى عن فخر الدين فى الإيضاح عند قول والده (قدس سرهما) و فائدة الشرط جواز التحلل على راى، قال ان معنى كلام المصنف ليس المنع من التحلل إذا لم يشترط بل معناه ان التحلل الممنوع منه يكون مع العذر و عدم الاشتراط جائزا رخصه و مع الاشتراط يصير جائزا كالمباح بالأصل و سبب اباحته بالأصالة الاشتراط و العذر (قال قدس سره) و الفائدة تظهر فيما لو نذران يتصدق لمن يفعل فعلا رخصه فإنه يكفى التصدق بمن يتحلل عن الإحرام عند طرو العذر بلا شرط و لا يصح إعطائه لمن تحلل عنه مع الاشتراط (و لعل مراده) من كون جواز التحلل بلا شرط رخصه و مع الاشتراط مباح بالأصل هو الفرق بين حل أكل الذبيحة و أكل الميتة عند طرو الاضطرار حيث ان الأول مباح بالأصل و الثانى مباح بالعارض لطرو الاضطرار (و لا يخفى) ان مرجع ذلك الى انتفاء الفائدة فى الشرط حيث لا تظهر الثمرة (على اعترافه) إلا فى النذر فيكون استحباب الشرط تعبدا محضا و لعله لذا لم يذكره المصنف فى المتن فى مقابل بقية الأقوال، مضافا الى عدم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۷۷

اختصاص ذلك بالحصر بل يعم الصد أيضا مع ان عبارة القواعد كالشرائع مقتصره على الحصر و إرادتهما الأعم منه و من الصد بعيد.

(القول الخامس) ما ذكره فى المسالك فإنه بعد ان ذكر الفوائد المتقدمة قال و كل واحدة من هذه الفوائد لا يأتى على جميع الأفراد التى يستحب فيها الاشتراط اما سقوط الهدى فمخصوص بغير من ساق الهدى إذا لو كان قد ساق هديا لم يسقط و اما تعجيل التحلل فمخصوص بالمحصر دون المصدود و اما كلام التهذيب (يعنى كون فائدة الاشتراط سقوط الحج فى القابل) فمخصوص بالمتمتع، و ظاهر ان ثبوت التحلل بالأصل و العارض لا مدخل له فى شىء من الاحكام و استحباب الاشتراط ثابت لجميع افراد الحاج و من الجائز كونه تعبدا أو دعاء مأمورا به يترتب على فعله الثواب (انتهى) و هذا هو الذى استظهره المصنف (قده) فى المتن و استدل له بما فى بعض الاخبار من قوله (ع) هو حل حيث حبسه اشترطه أو لم يشترطه.

(و لا يخفى ما فيه) اما استدلاله بما فى بعض الاخبار فلانه لا يدل على انتفاء الفائدة فى الشرط و كونه مستحبا تعبديا إذ لا إشكال فى إحلال المحصور بل لعله أمر عقلى إذ لا معنى لبقائه على الإحرام مع تعذر الإتيان بالمناسك، فالإحلال بالحصر لا ينبغى البحث عنه انما الكلام فى توقفه على سوق الهدى و الصبر حتى يبلغ الهدى محله أو عدم توقفه عليه، أو توقفه مع جواز- التعجيل فى الخروج عن الإحرام و عدم وجوب الانتظار الى بلوغ الهدى محله فما فى بعض الاخبار من انه هو حل سواء اشتراط أو لم يشترط لا يدل على انتفاء الفائدة فى الاشتراط (و اما ما افاده المسالك) ففيه انه يكفى فى الفائدة حصولها فى الجملة و لا يلزم ان تكون على جميع الوجوه و أى فائدة أعظم من سقوط سوق الهدى أو انتظار بلوغه الى محله، ثم كيف يرضى (قده) حمل ما فى صحيح ذريح من قوله: أو ما شرط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من إحرامه (إلخ) على انه مجرد دعاء لتحصيل الثواب و كذا ما فى صحيح البزنطى من قوله: أو ما بلغك قول ابى عبد الله (ع) حلنى حيث حبستنى (إلخ) فدلالة الصحيحين على ترتب الأثر على الاشتراط مما لا ينبغى الإشكال فيه كما لا إشكال فى صحة سندهما، فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه.

(القول السادس) ما حكاه فى الإيضاح عن بعض و هو ان فائدة الشرط سقوط الهدى عن- المصدود و جواز تحلل المحصور اما سقوط الهدى عن المصدود إذا اشترط فلان أصل جواز التحلل له ثابت شرط أو لم يشترط كما دل عليه خبر زرارة المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام: هو حل إذا حبس، اشترط أو لم يشترط (و خبر حمزة بن حمران) المروى فى الفقيه قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى، فقال (ع) هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل، قال و لا يراد فيهما (أى فى الخبرين المذكورين) المحصور للآية فلو لم يسقط الهدى لم يكن له فائدة، و اما جواز التحلل للمحصور مع الاشتراط مع بعث الهدى و توقع بلوغه فلما روى ان النبى (ص) دخل

على بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج، فقالت و الله ما أجدنى الا وجعه، فقال لها حجى و اشترطى و قولى اللهم تحلنى حيث حبستنى (و فى رواية) قولى لبيك اللهم لبيك و تحلنى من الأرض حيث حبستنى فإن لك على ربك ما استثنيت (و لكن انما يتحلل بهدى يبعثه) و يتوقع بلوغه المحل للآية، و ان لم يشترط لم يحل حتى يدرك الحج أو العمرة (انتهى ما حكاه فى الإيضاح).

(و لا يخفى ما فيه من الخلل) اما أولا فلما فى قوله و فائدة الشرط سقوط الهدى عن المصدود إذ لا فائدة فيه فى المصدود بعد الاتفاق على جواز التعجيل له من غير شرط اللهم الا ان يقال بسقوط الهدى فيه مع الشرط و سيأتى تحقيق الكلام فيه فى البحث عن المصدود (و منه يظهر) ما فى قوله اما سقوط الهدى عن المصدود فلجواز التحلل له شرط أو لم يشترط حيث انه مع عدم الشرط لم يسقط منه الهدى بل يحب عليه الذبح أو النحر فى موضع الصد و مع الشرط فى سقوطه بحث يأتى، لكن القول بسقوطه يصير فائدة للشرط فى المصدود (و اما ثانيا) فلما فى قوله من تخصيص الخبرين بالصد مستدلا بالآية اعنى قوله تعالى فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ لأنها مطلقة غير مقيده بالاشتراط لو لم نقل بظهورها فى عدمه (و اما ثالثا) فلما فى قوله و لكن انما تتحلل بهدى تبعثه و تتوقع بلوغه المحل للآية، و ذلك لان الآية على تقدير إطلاقها مقيدة بصورة عدم الاشتراط لصحيح ذريح و صحيح البزنطى كما تقدم فالآية تدل بعد التقييد على انتظار بلوغ- الهدى محله مع عدم الاشتراط (و اما رابعا) فلما فى قوله و ان لم يشترط لم يحل حتى يدرك العمرة و الحج، فإنه مضافا الى عدم القائل به بل إمكان تحصيل الإجماع على خلافه بل إطلاقه حكم ضررى حرجى لإمكان عدم ادراك الحج فى القابل و كيف يمكن ان يقال ببقائه على إحرامه إلى عام أخر مع إمكان الحصر فيه أيضا، فهذا القول أيضا مما لا يمكن قبوله.

هذه أقوال ستة عثرنا عليها) و أقوى الأقوال هو القول الأول) و هو القول بسقوط الهدى مع الاشتراط، و مع الغض عنه يتعين القول الثانى و هو القول بجواز تعجيل الإحلال قبل بلوغ الهدى محله، و اما بقية الأقوال فهى ساقطة.

و ينبغى التنبيه على أمور (الأول) لا يكفى نية الاشتراط فى حصوله بل لا بد من التلفظ به لأنه أمر إنشائى إيقاعى يتوقف تحققه بإيجاده و إنشائه كالبيع و نحوه فكما ان قصد البيع لا يكفى فى تحققه بل انما يتحقق باله إنشائه قولا أو فعلا فكذلك الشرط الذى هو التزام مخصوص من غير فرق بين ما كان للشارط أو عليه (الأمر الثانى) الظاهر حصول الاشتراط بأى لفظ و أى لغة سواء كان بالعربى أو غيره و سواء كان بالمأثور أو بغيره و ان كان الاولى التعبير بما فى الاخبار للتأسى و قد مر صحيح ابن عمار فى المسألة الثانية عشر الذى فيه فان عرض شىء يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم تكن حجة فعمرة (الثالث) المستفاد من بعض الاخبار المتقدمة ان وقت الاشتراط بعد الصلاة، الذى هو وقت نية الإحرام كما صرح به

فى صحيح ابن عمار المتقدم مرارا (و موثق حنان بن سدير) المروى فى قرب الاسناد عن الصادق (ع) قال إذا أتيت مسجد

الشجرة فافرض فقلت فأى شىء افرض قال (ع) تصلى ركعتين ثم تقول اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فإن أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرتك فإذا أتيت الميل فلبه (و استفاده توقيت الاشتراط) بكونه بعد الصلاة من هذه الاخبار و ان كان مشكلا لكن لا بأس بالعمل به رجاء (الرابع) مخل الخلاف فى الخروج من الإحرام فى المحصور مع الشرط انما هو فيما إذا لم يسق أصلا كما فى حج الافراد أو التمتع مع عدم سوق الهدى فيه و اما مع سوقه فلا يحصل التحلل بالحصر و لو مع الاشتراط و لا يصح الخروج عن الإحرام قبل بلوغ الهدى محله بل يتوقف حصول التحلل على الهدى بالإجماع كما ادعاه غير واحد من الأصحاب (الخامس) المصرح به فى خبر ذريح عدم وجوب الحج عليه فى العام القابل و قد تقدم فى الفائدة الثالثة المحكية عن الشيخ فى التهذيب حيث جعل فائدة الاشتراط عدم وجوب الحج عليه فى العام القابل ان العلامة فى المنتهى اعترض عليه بان الحج الفائت فى هذا العام ان كان واجبا لم يسقط فرضه بمجرد الاشتراط مع دعوى عدم وجدان الخلاف فيه و ان لم يكن واجبا عليه لم يحب عليه فى القابل و لو مع ترك الاشتراط (لكن الوارد فى غير واحد من الاخبار) وجوبه ففى خبر ابن عمار المروى فى الكتب الثلاثة قال (ع) و ان كان مرض فى الطريق بعد ما أحرم و أراد الرجوع الى أهله رجع و نحر بدنه أو أقام مكانه حتى يبرء إذا كان فى عمره فإذا برء فعليه العمرة واجبة و ان كان عليه الحج فرجع أو أقام ففاته الحج فان عليه الحج من قابل (و خبر رفاعة) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن الرجل يشترط و هو ينوى المتعة فيحصر هل يجزيه ان لا يحج من قابل، قال عليه السلام يحج من قابل و الحاج مثل ذلك إذا أحصر قلت رجل ساق الهدى ثم أحصر قال يبعث بهديه، قلت هل يتمتع من قابل، قال لا لكن يدخل فى مثل ما خرج منه (و خبر حمزة بن مهران) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى فقال هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل و لا يسقط الاشتراط عنه الحج من قابل (و خبر ابى بصير) المروى فى- التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يشترط فى الحج ان حلنى حيث حبستنى ا عليه الحج من قابل قال نعم (و خبر أخر لرفاعة) المروى فى التهذيب عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه- السلام انهما قالا القارن يحصر و قد قال و اشترط فحلنى حيث حبستنى قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع فى قابل قال لا و لكن يدخل فى مثل ما خرج عنه (هكذا فى التهذيب) و أورد مضمونه فى الفقيه مرسلا مقطوعا الا انه قال فلا يبعث بهديه (و يستفاد منه) سقوط وجوب البعث بالاشتراط لكن قد عرفت سابقا قيام الإجماع على وجوب البعث على من ساق الهدى كما فى القارن الذى هو مورد الخبر (قال فى المدارك) ان موضع الخلاف من لم يسق الهدى و اما السائق فقال فخر- المحققين (ره) انه لا يسقط (يعنى الهدى) عنه بإجماع الأمة، و قد حمل الشيخ الأخبار الدالة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۰

على ان عليه الحج من قابل على حجة الإسلام و صحيح ذريح و نحوه مما يدل على عدمه على من ليس عليه حجه الإسلام و الاولى حمل الأول على من عليه الحج الواجب المستقر مطلقا و لو غير حجه السلام، و الأخير على من لم يكن كذلك بان لم يكن واجبا أو كان و لم يكن مستقرا" مع عدم تحقق الاستطاعة فى العام القابل (و يمكن ان يستدل) لوجوب الحج من قابل على من عليه الحج بخبر ابن عمار المتقدم الذى فيه قوله عليه السلام و ان كان عليه الحج فرجع أو أقام ففاته الحج عليه الحج من قابل (و قد يستدل لذلك) بما فى خبر عامر المحكى عن جامع- ابن سعيد، الذى فيه قوله (ع) و يجب ان يعود للحج الواجب المستقر و للأداء إن استمرت الاستطاعة فى قابل و العمرة الواجبة كذلك فى الشهر الداخل و ان كانا متطوعين فهما بالخيار، لكن تقدم عدم حجية هذا الخبر حيث انه لم يروه الا ابن سعيد و لم يعمل به احد حتى رواية و لكن الحكم المذكور فيه مما لا شبهه فيه، و الله العالم.

(الأمر السادس) يصح الاشتراط فى خلال نية الإحرام كما اعترف به غير واحد و يشهد به النصوص ففى خبر رفاعة المتقدم

(يشترط و هو ينوى المتعهٔ) و اما الاشتراط فى خلال التلبيهٔ ففى صحته وجه ارتضاه المحقق الثانى (قده) و استجوده صاحب الجواهر (قده) مستدلا له بأن التلبيهٔ هى التى يعقد بها الإحرام (و يمكن ان يستدل له) بما روى عن النبى (ص) فى مورد بنت الزبير و قد تقدم- الذى فيه: قولى لبيك اللهم لبيك و تحلنى من الأرض حيث حبستنى فإن لك على ربك ما استثنيت، هذا، و لكن المتيقن من محل الشرط هو خلال نيهٔ الإحرام و ما سواه مشكوك فمقتضى الأصل عدم ترتب الفائدهٔ عليه (نعم) يكفى الإتيان به فى غير المتيقن من محله برجاء الثواب.

(الأمر السابع) يعتبر فى صحهٔ هذا الشرط ان يكون المشروط مشروعا فلا يصح شرط ما لم يثبت مشروعيته فيصح شرط الإحلال بقوله فحلنى حيث حبستنى أو ان عرض لى شىء من مرض و نحوه مما جاء فى النصوص، و اما لو قال فحلنى حيث شئت بتعليق الشرط على مشيته فلا يصح لعدم مشروعيهٔ الخروج عن الإحرام بعد عقده حيث يشاء فلا يترتب عليه الفائدهٔ، و لو قال حلنى ان نفدت نفقتى فالمصرح به فى كلام العلامهٔ و غيره هو الصحهٔ و لا ينافيها ذكر المحصور فى كلامهم لإمكان إرادهٔ الأعم من المريض كما هو كذلك لغهٔ قال فى الصحاح كل من منع من شىء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه، و لا إشكال فى صحهٔ الاشتراط بقوله حلنى إن مرضت لدلالهٔ غير واحد من- الاخبار المتقدمهٔ على صحهٔ الاشتراط عند الحصر بالمرض كما ان صحيح ضريس كان مصرحا" بصحته عند ضيق الوقت.

[(الثانى) من واجبات الإحرام التلبيات الأربع]

اشارهٔ

(الثانى) من واجبات الإحرام التلبيات الأربع و القول بوجوب الخمس أو الست ضعيف بل ادعى جماعهٔ الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الأربع و اختلفوا فى صورتها على أقوال

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج١٢، ص: ٤٨١

(أحدها) ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك (الثانى) ان يقول بعد العبارهٔ المذكورهٔ ان الحمد و النعمهٔ لك و الملك لا شريك لك (الثالث) ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمهٔ لك و الملك لا شريك لك لبيك (الرابع) كالثالث الا انه يقول ان الحمد و- النعمهٔ و الملك لك لا شريك لك لبيك بتقديم لفظ و الملك على لفظ لك، و الأقوى هو القول الأول كما هو صريح صحيحهٔ معاويهٔ بن عمار و الزوائد مستحبهٔ، و الاولى التكرار بالإتيان بكل من الصور المذكورهٔ بل يستحب ان يقول كما فى صحيحه معاويهٔ بن عمار لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمهٔ لك و الملك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك داعيا" الى دار السلام لبيك غفار الذنوب لبيك لبيك أهل التلبيهٔ لبيك لبيك ذا الحلال و الإكرام لبيك مرهوبا و مرغوبا إليك لبيك لبيك تبدء و المعاد إليك لبيك كشاف الكروب العظام لبيك لبيك عبدك و ابن عبديك لبيك لبيك يا كريم لبيك

فى هذا المتن أمور (الأول) لا إشكال فى انه لا ينعقد الإحرام لمتمتع بعمرهٔ أو حجه و لا- لعمرهٔ مفردهٔ و لا لحج مفرد إلا بالتلبيهٔ بل الإجماع محصلا و منقولا عليه كما حكاه فى الجواهر عن غير واحد من كتب الأصحاب، و فى الحدائق: فلا ينعقد الإحرام لمتمتع و لا- لمفرد الا- بها و هو مما وقع الإجماع عليه نصا و فتوى (انتهى) و فى وجوبها تكليفا كلام يأتى تفصيله فى المسألهٔ الخامسهٔ عشر.

(الثانى) المعروف بين الأصحاب ان الواجب منها هو التلبيات الأربع و عن التذكرهٔ الإجماع على عدم الأزيد منها، و عن المنتهى

انه إجماع أهل العلم و ظاهر المحكى عن الشيخ فى بعض كتبه هو وجوب الخمس حيث قال: تلبى فرضا واجبا فتقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك بحجة أو عمرة أو بحجة مفردة تمامها عليك لبيك، و ان أضاف الى ذلك ألفاظا مروية من التلبيات كان أفضل (انتهى) و المحكى عن المهذب البارع حكاية القول بوجوب الست عن بعض (قال فى الجواهر) و ان كنا لم نتحققه، قال (قده) مع ان القول بوجوب لست كالقول بوجوب الخمس محجوج بالإجماع على خلافهما بقسميه و النصوص التى يمر بعضها عليك و ان كان فى بعضها الزيادة على الأربع لكنها محموله على ضرب من- الندب (انتهى) و الى ذلك يشير المصنف (قده) فى قوله و القول بوجوب الخمس أو الست ضعيف.

(الثالث) اختلف القائلون بوجوب الأربع فى صورتها على وجوه، ففى الشرائع و النافع و بعض نسخ المقنعة ان يقول: لبيك اللهم لبيك لبيك لا- شريك لك لبيك، و هو الظاهر من- التحرير و المنتهى و المحقق الثانى و المدارك و كشف اللثام (و يدل عليه) ما فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال: التلبية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك (و فى أخر الحديث) و اعلم انه لا بد من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۲

التلبيات الأربع فى أول الكلام و هى الفريضة و هى التوحيد و بها لبى المرسلون، و التلبيات الأربع التى فى أول الحديث هى التى تتم بلفظه لبيك الرابعة فقوله ان الحمد و النعمة لك (إلخ) خارج عن الواجب فينطبق على ما فى المتن من القول الأول و هو الذى اختاره.

(القول الثانى) و هو المحكى عن رسالة على بن بابويه و بعض نسخ المقنعة و ابن ابى عقيل و ابن الجنيد و الأمالى و الفقيه و المقنع و الهداية و ظاهر المختلف ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، و يدل عليه من النصوص صحيح عاصم بن حميد المروى فى قرب الاسناد قال سمعت أبا عبد الله (ع) ان رسول الله (ص) لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبى بالأربع فقال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك (الحديث) و خبر شرائع الدين الذى رواه الصدوق فى الخصال عن الصادق عليه السلام قال فرائض الحج- الإحرام و التلبيات الأربع لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك.

(القول الثالث) هو المحكى عن جمل السيد و شرحه و المبسوط و السرائر و الكافى و الغنية و الوسيلة و المهذب و الدروس ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك (و فى الجواهر) ان القائل به كثير بل فى الدروس انه أتم الصور و ان كان- الأول مجزيا و الإضافة إليه أحسن ثم قال انه لم يظفر له بخبر لا من الكتب الأربعة و لا من غيرها.

(القول الرابع) ما عن القواعد و جامع ابن سعيد و هو ان يقول لبيك ان الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك لبيك بتقديم كلمه (و الملك) و هذان الوجهان اعنى الثالث و الرابع مما لا دليل عليها من الاخبار (و الأقوى هو الوجه الأول) لما فى ذيل صحيح ابن عمار المذكور فى المتن من قوله (ع) و اعلم انه لا بد من التلبيات الأربع التى فى أول الكتاب (إلخ) كما- فى الكافى أو الأربع التى أول الكلام كما فى التهذيب (بناء على ظهوره) فى التلبيات التى فى أول الحديث فيكون قوله ان الحمد و النعمة (إلخ) خارجا عن ما هو الواجب، مضافا الى صحيح عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام إذا أحرمت من مسجد الشجرة فإن كنت ماشيا لبيت من مكانك تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجه تمامها عليك، و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت و أديا أو علوت اكمه أو لقيت راكبا و

بالأسحار (فإن ترک التعرض) فيه لقوله ان الحمد و النعمة (إلخ) يكشف عن عدم وجوبه و ان الواجب يتم بالتلبية الرابعة، و لا ينافيه اشتماله على زيادات فإنها ليست واجبة إجماعا (و لكن الاولى) ضم قوله ان الحمد و النعمة (إلخ) تأسيا برسول الله (ص) كما- ورد فى خبر عاصم بن حميد و خروجا من الخلاف و يؤيده ما فى الفقه الرضوى من ذكر هذه الجملة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۳

و قوله بعد ذلک (هذه الأربعة مفروضات) و خبر شرائع الدين الذى تقدم فى دليل القول الثانى و لعله اجمع الأقوال و أكملها.

[مسألة (۱۴) اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح]

مسألة (۱۴) اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح بمراعاة أداء الكلمات على قواعد العربية فلا يجزى الملحون مع التمكن من الصحيح بالتلقين أو التصحيح و مع عدم تمكنه فالأحوط الجمع بينه و بين الاستنابة و كذا لا تجزى الترجمة مع التمكن و مع عدمه فالأحوط الجمع بينهما و بين الاستنابة و الأخرس يشير إليها بإصبعه مع تحريک لسانه و الاولى ان يجمع بينهما و بين الاستنابة و يلبى عن الصبى غير المميز و عن المغمى عليه و فى قوله ان الحمد (إلخ) يصح ان يقرء بكسر الهمزة و فتحها و الأولى الأول و لبيک مصدر منصوب بفعل مقدر اى ألب لک إلبابا بعد الباب أو لبا بعد لب أى إقامة بعد اقامه من لب بالمكان أو ألب أى أقام و الاولى كونه من لب و على هذا فأصله من لبين لک فحذف اللام و أضيف إلى الكاف فحذف النون و حاصل معناه اجابتين لک و ربما يحتمل ان يكون من لب بمعنى واجه يقال دارى تلب دارک اى تواجهها فمعناه مواجهتى و قصدى لک و اما احتمال كونه من لب الشىء و خالصة فيكون بمعنى إخلاصى لک فبعيد كما ان القول بأنه كلمه مفردة نظير على ولدى فأضيفت الى الكاف فقلبت ألفه ياء- لا وجه له لان على ولدى إذا أضيفا إلى الظاهر يقال فيهما بالألف كعلى زيد ولدى زيد و ليس لبى كذلک فإنه يقال لبى زيد بالياء.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا- إشكال فى لزوم الإتيان بالتلبيات على الوجه الصحيح بأداء الكلمات عن مخارجها على طبق القواعد العربية و لعل على ذلک الإجماع قال العلامة فى محكى تذكرته و منتهاه و لا تجوز التلبية إلا بالعربية مع القدرة خلافا لأبى حنيفة (انتهى) فان فى جعله أبا حنيفة مخالفا شهادة على عدم الخلاف فى ذلک عندنا (و كيف كان) فاللازم تأدية الكلمات بعينها من غير تبديل و تغيير فلا يجزى التعبير عن معانيها بمراد فاتها فى- العربية و لا بأداء ترجمتها بلغه اخرى اختيارا، و مع الجهل يجب التعلم إلا إذا أمكن أدائها بالتلقين و ذلک لكونه مقدمه للواجب، و مع إمكان أدائها صحيحه لا بالتلقين و لا بالتصحيح (اى يقرء عند من يصحح ما يلحن فيه) ففى وجوب أدائها ملحونة أو وجوب الاستنابة أو وجوب الجمع بينهما (وجوه) من كون الإتيان بالملحون منها مقتضى قاعدة الميسور مؤيدا بخبر السكونى المروى عن الصادق عليه السلام ان عليا (ع) قال تلبية الأخرس و تشهده و قرائته القرآن فى الصلاة تحريک لسانه و إشارته بإصبعه (فإذا كان) فى الأخرس يكتفى بالإشارة فيكون الاكتفاء بالملحون ممن لا يتمكن من الأداء صحيحا اولى (و اما وجه الاستنابة) فلما فى خبر زرارة المروى فى الكافى ان رجلا- قدم حاجا لا يحسن ان يلبى فاستفتى له أبو عبد الله (ع) فأمر ان يلبى عنه (مؤيدا بقبول أفعال الحج) للنيابة إلا ما خرج بالدليل، و اما التمسک لكفاية الملحون بقاعدة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۴

الميسور فهو متوقف على إحراز كون ما يمكنه من الملحون من مراتب الصحيح، هذا مع حكومة ما فى خبر زرارة عليها حيث يفهم منه تقدم الاستنابة على أداء الملحون و اما خبر السكونى ففى التعدى عن مورده و هو الأخرس إلى مورد الملحون منع لمنع الأولوية، لكن صحة خبر زرارة أيضا غير ثابتة و الاعتماد عليه غير معلوم و لم يثبت عموم قبول أفعال الحج و العمرة للنيابة إلا ما

قـام الـدليل عليه، فلاـ محيص عن الاحتيـاط بما ذكره فى المتن من الجمع بين أدائها ملحونـة و بين الاسـتنابة (و مما ذكرنا ظهر) عدم صحة الاكتفاء بترجمتها مع التمكن من أدائها صـحيحه و مع عدم التمكن ففى تقديم ترجمتها على الاسـتنابة أو العكس أو التخيير بينهما أو الجمع بينهما (وجوه) قال الشـهيد لو تعذر على الأعجمى التلبية ففى ترجمتها نظر و روى ان غيره يلبى عنه و قال فى كشف اللثام لا يبعـد عنـدى وجوب الأمرين، فالترجمـة لكونها كاشاره الأخرس و أوضـح و النيابـة لمثل ما عرفت (و قال فى الجواهر) لا يبعد القول بوجوب ما استطاع منها و الاجتزاء بالترجمة لكونها اولى من إشارة الأخرس و يحتمل الاستنابة عملا بخبر زرارة.

(أقول) إثبـات وجوب مـا اسـتطاع منهـا متوقف على صـحة التمسـك بقاعـدة الميسور و هى متوقفـة على إحراز كون مـا يأتى به ميسورا و مرتبـة نازلـة من المعسور، و الاجتزاء بالترجمـة مما- لا دليل عليه بعـد كون الألفاظ بخصوصـيتها مأمورا بها فلم يبق إلا الاستنابة عملا بخبر زرارة و لكن الاحتياط بالترجمة أيضا مما لا ينبغى تركه.

(الأـمر الثـانى) المشـهور على ان تلبيـة الأـخرس بـان يحرك لسـانه و يعقـد بهـا قلبه و أضـاف إليهما فى المحكى عن المنتهى و الدروس الإشارة باليد، و فى الشرائع انها بالإشارة مع عقد قلبه (أقول) اما وجه تحريك اللسان فلعله لأجل كون الواجب عليه عند التمكن من التلفظ هو- التكلم بتلك الكلمات المتوقف على تحريك اللسان فمع عـدم التمكن من التكلم يكتفى بما أمكن من تحريـك اللسـان عملاـ بقاعـدة الميسور (و لاـ يخفى مـا فيه) لانه مع توقف الاسـتناد الى تلك- القاعـدة على إحراز كون الباقى الميسور هو ميسور الساقط بالتعـذر انما يصح الاسـتناد إليها لإثبات وجوب الباقى فى الاجزاء التى وجبت بالأصالة لا بالنسـبة إلى وجوب المقدمـة الثابت بوجوب ذيها إذا لا شك فى أنها يسـقط وجوبها بتعذر وجوب ذيها ضـرورة ارتفاع المعلول بارتفاع علته فليس لوجوب تحريك لسانه وجه الا التمسك بخبر السـكونى المتقدم ان عليا (ع) قال تلبية الأخرس و تشهده و قرائه القرآن فى الصـلاة تحريك لسانه و إشارته بإصبعه (و هو و ان كان ضعيفا) لكن ضعفه منجبر بالعمل، لكن هذا فيما يمكن إفهامه بما يجب عليه من التلبية و اما إذا فرض كون الأخرس على وجه يتعذر تفهيمه المعنى ليتمكن من الإشارة إليه بتحريك لسانه و إصبعه فهو حينئذ كالصبى غير المميز فيلبى عنه غيره كما دل عليه خبر زرارة المتقدم فيمن لا يحسن التلبية كما ان الاحتياط فمن يتمكن من الإشارة بإصبعه و تحريك لسانه أيضا هو الجمع

بينهما و بين الاسـتنابة خروجا من مخالفـة من يقول بوجوبهما (و اما عقد القلب) بالتلبية فليس على وجوبه دليل و لم يذكره كثير و لم يعلم له معنى محصـل (قـال فى الحـدائق) و الظـاهر ان مراد الأصـحاب بها هو إخطار تلك الألفاظ بالقلب و مرورها عليه و عليه فليس على وجوبه دليل (و الاسـتدلال بخبر السكونى) بتقريب الاكتفاء عنه بالإشارة بالإصبع إذ الإشارة لا تتحقق الا بالمشار اليه و حيث انه لاـ يكون بالتلفـظ فيجب عقـد القلب اليه لكى تقع الإشـارة إليه (لاـ يخلو- عن المنع) لكون المسـتفاد من الإشارة بالإصـبع هو أداء التلبيـة من الأخرس بما يؤدى به سائر مقاصده الذى منه الإشارة و تحريك اللسان (نعم) يمكن ان يقال بان هذا الا ينفك عن عقد القلب عليها و لا يتصور الا فيمن يمكن تفهيمه أباها و لعل ترك ذكره من الأكثر لأجل ذلك، و الله العالم.

(الأمر الثالث) يلبى عن الصبى غير المميز وليه و كـذا يلبى عن المغمى عليه غيره لقوله عليه السـلام فى خبر زرارة إذا حج الرجل بابنه و هو صـغير فإنه يأمره ان يلبى و يفرض الحج فان لم يحسن ان يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه قال زرارة ليس لهم ما يذبحون، فقال يذبح عن الصـغار و يصوم الكبار و يتقى عنهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب فان قتل صـيدا فعلى أبيه، قـال العلامـة فى القواعـد كلما يتمكن الصبى من فعله من التلبيـة و الطواف و غيرهما فعله و الا فعله الولى عنه، و قـد تقـدم هـذه المسألـة فى أول مباحث الحـج فى الجزء الحادى عشـر من هـذا الشـرح ص ٢٥٣، و امـا فى المغمى عليه فقـد تقـدم فى المسألة

الخامسة من مسائل فصل أحكام المواقيت بيان الحكم فيه.
(الأمر الرابع) ذكر النحويون ان ان المكسورة و ان المفتوحة تفيدان تأكيد مضمون الجملة إجمالا- و تفترقان فى ان مدخول المكسورة باق على ما هو عليه من معنى الجملة و مدخول المفتوحة يصير بدخولها فى معنى المفرد و لذا يكون المبدو بالمكسورة فى أول الكلام و المبدو بالمفتوحة فى أثناء الكلام مثل علمت ان زيدا منطلق حيث يصح تأويله بقوله علمت انطلاق زيد (إذا تبين ذلك فنقول) فى قوله ان الحمد و النعمة لك يجرى احتمالان، احتمال ان يكون كلاما مستأنفا غير مرتبط بما قبله و هو قوله لبيك (إلخ) و احتمال ان يكون مرتبطا بما قبله فتكون الجملة فى تأويل المصدر منصوبا بنزع خافض مقدر و التقدير بان الحمد و النعمة لك و تكون الباء للسببية فيكون المعنى ان إجابتى لك بسبب ان الحمد و النعمة و الملك لك، فعلى الاحتمال الأول يكون قوله لبيك عاما لا يختص معنى الإجابة فيه بخصوصية كونه لأجل ان الحمد و النعمة لله (و على الثانى) تكون الإجابة خاصة متخصصة بخصوصية كونه لأجل كون الحمد و النعمة لله، و هذا معنى ما حكاه العلامة فى المنتهى عن بعض أهل العربية انه قال من قال (ان) بفتح الهمزة فقد خص و من قال بالكسر فقد عم، ثم قال العلامة و وجهه ظاهر لان الكسر يقتضى تعميم التلبية و إنشاء الحمد مطلقا و الفتح يقتضى تخصيص التلبية أى لبيك بسبب ان الحمد لك (و قال فى الجواهر) يجوز كسر (ان)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ۴٨۶

على الاستيناف و فتحها بنزع الخافض و هو لام التعليل و فى الأول تعميم و هو اولى (انتهى) ثم ان النحويين ذكروا ان المصدر ان وجب حلوله محل ان و معموليها وجب فتح همزه ان و ان لم يجز حلوله محلهما وجب كسرها و ان جاز الأمران جاز الأمران و حيث ان فى قوله ان الحمد و النعمة يجوز الأمران فيجوز فى همزة أن الكسر و الفتح (لكن الاولى) كسرها للتعميم و لذا قال فى المتن- و الأولى الأول- و لا- يخفى ان هذا الفرق الذى ذكروه مما لا أساس له عند أهل التحقيق و ان الكسر فيما يجب حلول المصدر محل ان و معموليها و فتحها فيما لا يجوز من المناسبات التى ذكروها بعد الوقوع و ان المتعين فى المقام هو كسر كلمه ان لظهور الكلام فى الاستيناف، مع ان ربط قوله ان الحمد و النعمة لك بما قبله بالعلية و المعلولية لا يخرج جملة ان الحمد و النعمة لك عن كونها جملة تامة يصح السكوت عليها كما إذا وضع مكانها قولك لم لبّيك؟ لان الحمد و النعمة لك، و ان صح التعبير أيضا بالمفرد فتقول لاختصاص الحمد و النعمة لك مكان قولك لان الحمد و النعمة لك (و بالجملة) المتعين هو الكسر لعدم الأساس لهذا الفرق و لظهور الجملة فى الاستيناف على تقدير تمامية الفرق.
(الأمر الخامس) ينبغى البحث فى لبيك عن جهات (الاولى) فى لفظه، و المعروف فيه انه كلمه مركبة و أصله لبين لك فحذف اللام و أضيف التثنية إلى الكاف و حذفت النون بالإضافة، و عن يونس انه اسم مفرد غير مثنى اتصل به الضمير و هو كاف الخطاب فيكون بمنزله على ولدى إذا اتصل به الضمير كلديك و عليك و أنكر عليه سيبويه و قال لو كان مثل على ولدى فى ثبوت الياء مع الإضافة إلى الضمير مثل عليك ولديك لكان اللازم ثبوت الالف عند الإضافة باسم- الظاهر مثل لدا زيد و على بكر فلا بد ان يقال لبا زيد و ان كتبت مع الياء مع ان المحكى من كلامهم لبى زيد مع الياء فثبوت الياء مع الإضافة إلى الظاهر يدل على ان الياء ثابتة غير متغيرة و انها للتثنية، هذا ما حكى عن ائمه علم العربية، و البحث عن ذلك خارج عن طور الفقه و قد تعرضنا له لتعرض المتن له، و الأنسب هو كون الكلمة مركبة فإن المعنى عليه مفهوم واضح و هو إظهار- الاجابتين لله سبحانه لدعوته التى دعاها الى الحج و العمرة و زيارة البيت الحرام و وضع صيغة التثنية موضع المفرد المكرر فى لغة العرب شائع.
(الجهة الثانية) المعروف انه مصدر لب يلب من باب المجرد المضاعف و جوز بعضهم ان يكون مصدر المزيد من باب الافعال من ألب يلب إلبابا بمعنى المجرد، و لا يخفى ما فيه من- التكلف فان حذف الزوائد على خلاف الأصل و هذا أيضا بحث ادبى

خارج عن طور الفقه و ان كان الاولى هو الأول أى كونه مصدر المجرد.

(الجهة الثالثة) فى إعرابه و هو النصب بفعل مقدر محذوف فيكون مفعولا مطلقا لقوله ألب اى ألب لك البابين قال ابن الأثير فى النهاية انه منصوب على المصدر بعامل لا يظهر كأنك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۷

قلت ألب إلبابا بعد الباب (انتهى) (الجهة الرابعة) قالوا التلبية من لبيك كالتهليل من لا- إله إلا الله و التسبيح من سبحان الله و اما معنى اللب فهو عبارة عن الإقامة فمعنى لبيك أى إقامة بعد اقامه و احتمل فيه ان يكون من لب بمعنى واجه كما يقال دارى تلب دارك اى تواجهها فالمعنى حينئذ هو ان اتجاهى و قصدى إليك يا رب، و احتمل أيضا ان يكون معناه إخلاصى لك من قولهم حب لباب إذا كان خالصا محضا و منه لب الطعام و لبابه اى خالصه (و لا- يخفى) انه بعد ما ذكره فى الجواهر من انه صار موضوعا للإجابة عند النداء لا يتبادر منه فى الذهن إلا إياها فيكون لبيك فى جواب النداء بمعنى (نعم) أو (بلى)، و هذا مع انه ظاهر منه مما يدل عليه بعض الاخبار (ففى المروى) عن العسكرى (ع) قال فنادى ربنا عز و جل يا امه محمد (ص) فأجابوه كلهم و هم فى أصلاب ابائهم و أرحام أمهاتهم لبيك اللهم (إلخ) قال فجعل الله تلك الإجابة شعارا للحج (فانظر كيف أطلق على كلمه لبيك (إلخ) كلمه الإجابة فغير ذلك من المعانى المذكورة كلها بعيدة و أبعد من الكل ما احتمله فى القاموس من ان المعنى محبتى لك مأخوذا من قولهم امرأة لبه اى محبة مستشهدا بقول الشاعر- و كنتم كأم لبه طعن ابنها- يعنى اما محبة، و ذلك لأنه أجنبى عن معنى الإجابة.

[مسألة (۱۵) لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته و لا إحرام حج الافراد و لا إحرام العمرة المفردة إلا بالتلبية]

مسألة (۱۵) لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته و لا إحرام حج الافراد و لا إحرام- العمرة المفردة إلا بالتلبية و اما فى حج القران فيتخير بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد و الاشعار مختص بالبدن و التقليد مشترك بينها و بين غيرها من أنواع الهدى و الاولى فى البدن الجمع بين الاشعار و التقليد فينعقد إحرام حج القران بأحد هذه الثلاثة و لكن الأحوط مع اختيار الاشعار و التقليد ضم التلبية أيضا نعم الظاهر وجوب التلبية على القارن و ان لم يتوقف انعقاد إحرامه عليها فهى واجبة عليه فى نفسها و يستحب الجمع بين التلبية واحد الأمرين و بأيهما بدء كان واجبا و كان الأخر مستحبا، ثم ان الاشعار عبارة عن شق السنام الأيمن بأن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدى و يشق سنامه من الجانب الأيمن و يلطخ صفحته بدمه، و التقليد ان يعلق فى رقبة الهدى نعلا خلقا قد صلى فيه.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لا ينعقد إحرام ما عدا حج القران إلا بالتلبية و ذلك لما تقدم من الاخبار المستفيضة الدالة على عدم تحريم محرمات الإحرام إلا بالتلبية، و اما فى حج القران فيتخير فى عقد إحرامه بين التلبية و بين- الإشعار أو التقليد و هو المشهور بين الأصحاب، و يدل عليه من الاخبار صحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و- التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم (و صحيحه الأخر) عنه (ع) قال تقلدها نعلا خلقا قد صلبت فيه و الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية (و صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال من أشعر بدنته فقد أحرم و ان لم يتكلم بقليل و لا كثير (و قول-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۸۸

الصادق عليه السلام) فى خبر معاوية فى قول الله عز و جل الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ، قال (ع) الفرض التلبية و الاشعار و التقليد فأى ذلك فعل فقد فرض الحج و لا يفرض الحج إلا فى هذه الشهور (و قوله عليه السلام) فى خبر جميل و إذا

كانت البدن كثيره قام بين اثنين منها ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للإحرام لأنه إذا أشعر. و قلد و جلل وجب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية (و غير ذلك من الاخبار) الدالة على ذلك فلا ينبغى الإشكال فى ذلك.

و المحكى عن السيد و الحلى هو عدم جواز الاكتفاء فى حج القران أيضا بالاشعار و التقليد و تعين التلبية فيه كما عداه و استدل له بان المتيقن مما يتحقق به الإحرام هو التلبية و غيرها مشكوك و ذلك لعدم عملهما باخبار الآحاد (و لا يخفى ما فيه) من عدم صحة المبنى مع ما فى- نسبه المنع عن العمل بخبر الواحد الى السيد من المنع كما حرر فى الأصول (و المحكى عن الشيخ و ابن حمزة و ابن البراج اشتراط انعقاد الإحرام بغير التلبية بالعجز عنها و استدلوا له بان فيه جمعا بين النصوص مع انه لا معارضه بين النصوص حتى يحتاج الى الجمع، مضافا الى عدم وجود الشاهد لهذا الجمع.

(الأمر الثانى) ذكر الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم ان الاشعار يختص بالإبل و التقليد يشترك بينها و بين البقر و الغنم و قد أرسلوه إرسال المسلمات، قال فى الحدائق و الظاهران الحكم المذكور متفق عليه بينهم لا اعلم فيه مخالفا (انتهى) و يستدل بضعف البقر و الغنم عن الاشعار و بصحيح زرارة المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام قال كان الناس يقلدون الغنم و البقر و انما تركه الناس حديثا و يقلدون بخيط أو سير (اى الشريط و من الجلد و بالفارسية تسمه و نوار چرمى) و لا يخفى ما فيه لعدم دلالة ضعف البقر و الغنم عن الاشعار على اختصاص الإبل به ما لم يقم دليل عليه و عدم دلالة الصحيح على اختصاص الإبل به بنحو من الأنحاء (فالأولى) الاستدلال له بعد اتفاق الأصحاب عليه بالأخبار المبينة لكيفية الاشعار فإنها كلها قد فسر فيها الاشعار بشق السنام الظاهر فى كونه فى الإبل و لا إطلاق فى اخبار الاشعار حتى يتمسك به لشموله لغير الإبل.

(الأمر الثالث) الاولى فى البدن الجمع بين الاشعار و التقليد لدلالة غير واحد من الاخبار على تشريع الجمع بينهما (ففى رواية السكونى) المروية فى التهذيب عن الباقر (ع) انه سئل ما بال البدنة تقلد النعل و تشعر قال (ع) اما النعل فتعرف انها بدنه و يعرفها صاحبها بنعله و اما الاشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يمسها (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيها (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه-

السلام عن البدنة كيف يشعرها، قال يشعرها و هى باركة و ينحرها و هى قائمه و يشعرها من جانبها الأيمن ثم يحرم إذا قلدت و أشعرت (و خبر حريز) المروى فى التهذيب أيضا عنه عليه السلام: إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعرها هذه من الشق الأيمن و يشعر هذه من الشق الأيسر و لا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للإحرام فإذا أشعرها و قلدها وجب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية، الى غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الرابع) ذهب فى كشف اللثام الى وجوب التلبية على القارن تعبدا بعد الإشعار أو التقليد و ان لم يتوقف انعقاد إحرامه عليها فهى واجبة فى نفسها و استدل لوجوبه بإطلاق الأوامر و التأسى و نسب القول بوجوبها كذلك الى من قبل المحقق و العلامة من الفقهاء، بل- المستظهر من عبارته وجوب الاشعار و التقليد بعد التلبية فيكون فتواه لزوم الجمع بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد و ان كان الانعقاد يحصل بالأول منهما اى من التلبية أو كل من الإشعار أو التقليد (و يمكن الاستدلال) لوجوب التلبية بعد الإشعار أو التقليد بالأمر بها فى موثق يونس و فيه قلت لأبى عبد الله (ع) انى قد اشتريت بدنه فكيف اصنع بها فقال انطلق حتى تأتى مسجد الشجرة فأفض عليك من الماء و البس ثوبيك ثم أنخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلواتك ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك و لك اللهم فتقبل منى ثم انطلق حتى تأتى البيداء فلبه، فإن الأمر بالتلبية فى البيداء مع الاشعار عند مسجد الشجرة يثبت وجوب التلبية بعده (و اما ما فى

صحيح معاوية بن عمار) و خبر السكونى المتقدمين من الأمر بالتقليد بعد الاشعار و ما فى خبر الفضيل- بن يسار من الأمر بالجمع بين التقليد و الاشعار فلا دلالة فيها على وجوب التلبية بعد الإشعار أو التقليد مع لزوم حمل ما فيها من الأمر بالتقليد بعد الإشعار أو الأمر بالجمع بينهما فلا بد من حمله على الاستحباب ضرورة عدم وجوب الجمع بين الاشعار و التقليد لا مطلقا و لا على نحو- الترتيب كما سيأتى كما ان الانصاف عدم تمامية الاستدلال بخبر يونس أيضا لاشتماله على الأمر بما لا يكون واجبا قطعا الموهن لظهور الأمر بالتلبية فى البيداء فاء على الوجوب مع انها لا تكون واجبة فى خصوص البيداء قطعا فالأقوى عدم وجوبها، لكن المصنف (قده) استظهر فى المتن وجوبها نفسيا (هذا بالنسبة إلى التلبية بعد الإشعار أو التقليد) و اما الاشعار أو التقليد بعد التلبية فعن كشف اللثام دعوى الاتفاق على عدم وجوبهما و استدلال أيضا بالأصل و بقول الصادق (ع) فى الجواب عن الرجل ساق هديا و لم يقلده و لم يشعره، قال قد اجزء عنه ما أكثر ما لا يقلد و لا يشعر و لا يجلل (و مما ذكرنا ظهر) استحباب الجمع بين التلبية و بين أحد الأمرين من الإشعار أو التقليد للأمر به المحمول على الاستحباب.

(الأمر الخامس) قال فى الشرائع و بأيهما (يعنى التلبية أو الاشعار و التقليد) بدء كان الأخر مستحبا،

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ۴۹۰

و قال فى المدارک لم أقف على رواية تتضمن ذلک صريحا و لعل إطلاق الأمر بكل من الثلاثة كاف فى ذلک (و أورد عليه فى الجواهر) بأن إطلاق الأمر به لا يقتضى استحباب الأخير يعنى لا يثبت استحباب ما وقع منها بعد الأخر ثم استدل هو (قده) بدليل التسامح و بما ورد من ان التلبية شعار المحرم و انها هى التى أجاب بها الناس نداء إبراهيم (ع) فى أصلاب الرجال و أرحام النساء و ما دل على ان الاشعار يغفر الله لفاعله بأول قطرة منه (و لا يخفى) انه يرد عليه ما أورده هو على صاحب المدارک نعم يتم التمسک بدليل التسامح للإتيان بها رجاء و حينئذ فالأمر سهل (و استدل فى الحدائق) لاستحباب التقليد بعد الاشعار بخبر ابن عمار الذى فيه: البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه، و لاستحباب الأمرين بعد التلبية بخبر الفضيل الذى فيه قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل أحرم من الموقف و مضى ثم اشترى بدنه بعد ذلک بيوم أو يومين فأشعرها و قلدها، قال (ع) ان كان ابتاعها قبل ان يدخل الحرم فلا بأس (حيث انه يدل) على صحة الاشعار و التقليد بعد الإحرام من الميقات إذا كان قبل دخول الحرم و بذلک يصير قارنا، و استدل أيضا فى الحدائق لاستحباب التلبية بعد- الاشعار و التقليد بخبر يونس المتقدم الذى فيه الأمر بالتلبية فى البيداء بعد الإشعار فى مسجد الشجرة فإنه بعد القطع بعدم وجوب الجمع بين الاشعار و التقليد و جواز الاكتفاء بأحدهما يحمل الأمر على الاستحباب و لا بأس به.

(الأمر السادس) المعروف بين الأصحاب ان الاشعار عبارة عن شق سنام البدنة من الجانب الأيمن و تلطخ صفحة سنامه بدم إشعاره، و التقليد ان يعلق فى رقبة الهدى نعلا خلقا قد صلى فيه، اما شق سنامها من الجانب الأيمن فقد ورد فى غير واحد من الاخبار (ففى صحيح الحلبى) الإشعار أن يطعن فى سنامها (و فى موثق يونس) فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها (و خبر عبد الرحمن و زرارة) عن الصادق عليه السلام و تشعر من الجانب الأيمن (و خبر ابى الصباح- الكنانى) عن الصادق عليه السلام تشعر و هى باركة و يشق سنامها الأيمن و تنحر و هى قائمة من قبل الأيمن، و اما لطخ صفحة سنامها بدمها فليس فى الاخبار عليه شاهد لكنه مذكور فى- المتون و علله فى التذكرة بأنه يعرف به أنها صدقه (و اما التقليد) بالنعل الخلق الذى صلى فيه فقد دل عليه صحيح ابن عمار المتقدم، و عن المنتهى و غيره ان التقليد ان يجعل فى رقبة الهدى نعلا قد صلى فيه أو يجعل فى رقبته خيطا أو سير أو شبه ذلک ليعلم انه صدقه (انتهى) و لعل ذكر الخيط و السير إشارة الى ما ورد فى صحيح زرارة و قد تقدم الذى فيه كان الناس يقلدون الغنم و البقر و انما تركه الناس حديثا و يقلدون بخيط أو سير، و ان كان ظاهر استناد ذلک الى الناس يوهم عدم إمضائه (ع) لذلک، و اما كون التقليد ليعلم كونه صدقه فقد دل عليه خبر السكونى المتقدم الذى فيه اما النعل فتعرف

انها بدنه، فمراد العلامة (قده) فى التذكرة من

الصدقة ليس معناها الخاص بل ما يقدم و يهدى لله سبحانه (هذا كله) إذا ساق القارن بدنة واحدة، و لو ساق أكثر فالمشهور بينهم انه يقف بينها و يشعر على ما فى يمينه من الجانب الأيمن و ما على يساره من الجانب الأيسر و يدل عليه ما تقدم من صحيح جميل و خبر حريز.

[مسألة (۱۶) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام]

مسألة (۱۶) لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام و ان كان أحوط فيجوز أن يؤخرها عن- النية و لبس الثوبين على الأقوى.

وقع الخلاف فى اعتبار مقارنة التلبية لنية الإحرام و عدمه فالمحكى عن الحلى هو اعتبارها كمقارنة التحريمة لنية الصلاة و اليه ذهب الشهيد (قده) فى اللمعة و به قال فى المسالك و تبعهما المحقق الثانى على ذلك، و فى الدروس، الثالث مقارنة النية للتلبيات فلو تقدمن عليها أو تأخرن لم ينعقد و يظهر من الرواية و الفتوى جواز تأخير التلبية عنها (انتهى ما فى الدروس) و عن المنتهى انه يستحب لمن حج عن طريق المدينة ان يرفع صوته بالتلبية إذا علت راحلته البيداء ان كان راكبا و ان كان ماشيا فحيث يحرم فان كان على غير طريق المدينة لبى من موضعه ان شاء و ان مشى خطوات ثم لبى كان أفضل ثم ذكر جمله من الاخبار الدالة على تأخير التلبية إلى البيداء فى الإحرام من مسجد الشجرة- الى ان قال- إذا ثبت هذا فان المراد بذلك ان الإجهار بالتلبية مستحب فى البيداء و بينها و بين ذى الحليفة ميل و هذا يكون بعد التلبية سرا فى الميقات الذى هو ذو الحليفة لأن الإحرام لا ينعقد إلا- بالتلبية و لا- يجاوز الميقات الا محرما (انتهى ما عن المنتهى) و كلام أكثر الأصحاب خال عن الاشتراط اى اشتراط المقارنة بل المحكى عن كثير منهم التصريح بعدم الاشتراط، و هو المستفاد من غير واحد من الاخبار (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكتب الأربعة عن الصادق عليه السلام و فيه ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب (و صحيح عبد الله بن سنان) قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ان رسول الله (ص) لم يكن يلبى حتى يأتى البيداء (و صحيح أخر لابن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان يصلى الرجل فى مسجد الشجرة و يقول الذى يريد ان يقوله و لا يلبى ثم يخرج فيصيب من الصيد و غيره فليس عليه فيه شىء (و المروى فى الفقيه) عن ابن عمار و الحلبى و عبد الرحمن بن الحجاج و حفص- بن البخترى جميعا عن الصادق (ع) قال إذا صليت فى مسجد الشجرة فقل و أنت قاعد فى دبر الصلاة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوى بك البيداء و إذا استوت بك البيداء فلب، و ان أهللت من المسجد الحرام فإن شئت لب خلف المقام و أفضل ذلك ان تمضى حتى تأتى الرقطاء و تلبى قبل ان تصير الى الأبطح، و سيأتى تفسير الرقطاء فى المتن فى المسألة ۲۰ (و صحيح عبد الرحمن) عن الصادق عليه السلام انه (ع) صلى ركعتين و عقد فى مسجد الشجرة ثم خرج و اتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه قبل ان يلبى (و صحيح منصور بن حازم) عن الصادق (ع) قال إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتى البيداء حيث

يقول الناس يخسف الجيش، (و المروى فى الكافى) عن ابن عمار عنه (ع) قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب (و موثق ابن عمار) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال قلت له إذا أحرم الرجل فى دبر المكتوبة أ يلبى حين ينهض به بعيره أو جالسا فى دبر- الصلاة قال اى ذلك شاء صنع و غير ذلك من الاخبار التى تركنا ذكرها.

و قد ذكروا فى وجه الجمع بين هذه الاخبار و بين ما دل على وجوب الإحرام من الميقات و عدم جواز تقديم الإحرام عليه و تأخيره عنه و ما دل على عدم جواز التجاوز عن الميقات بلا إحرام إلا فيما استثنى و ما دل على عدم انعقاد الإحرام بدون التلبية وجوها لعلها كلها مزيفه (فمنها) ما حكى عن منتهى العلامة من حمل تلك الأخبار الدالة على جواز تأخير التلبية على تأخير الإجهار بها أو رجحان ذلك و حمل ما دل على وجوب التلبية عند الإحرام على- الاسرار بها (و لا يخفى) ان فى الاخبار الدالة على تأخير التلبية ما يأبى عن هذا الحمل مثل ما فى صحيح ابن سنان من قوله (ع) ان رسول الله (ص) لم يكن يلبى حتى يأتى البيداء، و ما فى صحيح منصور بن حازم من النهى عن التلبية حتى يأتى البيداء، و ما فى الكافى من قوله (ع) و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء (و منها) حمل الأخبار الواردة فى تأخير التلبية على ما إذا كان راكبا و حمل غيرها على ما إذا كان راجلا، و قد اعتمد عليه الشيخ فى التهذيب و قال ان كان ماشيا يستحب له ان يلبى من المسجد و ان كان راكبا فلا يلبى الا من البيداء و استدل لذلك بصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام ان كنت ماشيا فاجهر بإهلالك و تلبيتك من المسجد و ان كنت راكبا فإذا علت راحلتك (و لا- يخفى ما فيه) لما فى صحيح معاوية بن عمار من النص على عدم الفرق فى تأخير التلبية بين الراكب و الماشى، و فيه ثم قم فامش هنيئة فإذا استوت بك الأرض ماشيا كنت أو راكبا فلب، و كذا ما فى المروى فى الكافى من قوله (ع) و اخرج بغير تلبية حتى تصعد البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا" كنت أو ماشيا فلب (و قال فى الوافى) و يشبه ان الفرق المذكور فى صحيح عمر بن يزيد صدر تقيه و هو ليس ببعيد (و منها) ما ذكره غير واحد و اختاره فى الجواهر و هو إبقاء الأخبار الدالة على عدم التأخير على حالها و حمل الأخبار الواردة فى جواز التأخير على عدم الإثم و الكفارة فى ارتكاب محرمات الإحرام بعد انعقاده فى الميقات ما لم يلب، قال (قده) و لا منافاة بين صحة الإحرام و انعقاده منه فى الميقات و بين عدم الإثم و الكفارة بارتكاب محرماته مع عدم التلبية إذا قام الدليل عليه فمعنى انه لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية انه يجوز ارتكاب محرماته فسلب الإثم و- الكفارة عن المحرم بعد إحرامه قبل التلبية سلب حكمى لا موضوعى، و سيأتى عند بيان ما اخترناه

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ۴۹۳

هنا حال ما اختاره (قده).

(و منها) ما ادعاه فى الجواهر من نفى الثمرة على القول بكون النية هى الداعى لا الاخطار ضرورة عدم انفكاك الداعى عن التلبية المقصود بها عقد الإحرام فلا محاله تتحقق النية بمعنى الداعى عند التلبية فتحصل المقارنة بينهما و لو مع تأخير التلبية عن الميقات (و لا يخفى ما- فيه) اما أولا فلان المراد من المقارنة هو مقارنة التلبية مع نية الإحرام فيما يعقد فيه الإحرام بالنية و هو الميقات لا مقارنة النية مع التلبية و لو فى البيداء مثلا (و اما ثانيا) فلانه على فرض إرادة مقارنة نية الإحرام مع التلبية فيما تحصل فيه التلبية فلا مكان تحقق النية منه عند التلبية و لو كانت بمعنى الاخطار إذا التلبية المقصود بها عقد الإحرام لا تنفك عن النية بمعنى الاخطار إذا لغفلة عن الإحرام حين إنشاء التلبية بقصد عقد الإحرام بعيدة جدا هذه هى الوجوه التى ذكروها فى المقام.

مع التلبية فيما تحصل فيه التلبية فلا مكان تحقق النية منه عند التلبية و لو كانت بمعنى الإخطار إذ التلبية المقصود بها عقد الإحرام لا تنفك عن النية بمعنى الاخطار إذا لغفلة عن الإحرام حين إنشاء التلبية بقصد عقد الإحرام بعيدة جدا هذه هى الوجوه التى ذكروها فى المقام.

و الذى ينبغى ان يقال انه قد سبق منافى تحقيق حقيقة الإحرام انه عبارة عن الالتزام بترك محرماته الى تمام النسك المحللة لتلك المحرمات و هذا الالتزام أمر إيجادى إنشائى و له مرتبتان: مرتبة وجوده الإنشائى و مرتبة فعليه ذلك المنشأ فإذا نوى و إنشاء ذلك الالتزام لا يصل ذلك الى مرتبة الفعلية إلا بالتلبية و نظير ذلك إنشاء البيع من الفضولى حيث ان لا- يكون ما إنشاء

فعليا إلا بإجازة المالك و نظير الوصية التمليكية و التدبير حيث ان التمليك و العتق لا يحصلان الا بعد الموت و اما مرتبة إنشائهما فحاصله فى حال الحيوة «۱» فإذا التزم الناسک فى مسجد الشجرة مثلا فان لبى يكون الإحرام فعليا يترتب عليه حرمه محرماته و ان أخر التلبية يكون الإحرام غير فعلى معلق على التلبية و لا يحرم ارتكاب المحرمات الا بعد التلبية و بهذا يجمع بين الاخبار و لعل نظر صاحب الجواهر (قده) فى وجه الجمع بعدم لزوم الكفارة و لا تحقق الإثم إلا بالتلبية الى هذا الوجه و ان كان ظاهر عبارته قاصرا عن أداء هذا المعنى، و الله الموفق المعين.

[مسألة (۱۷) لا تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية]

مسألة (۱۷) لا تحرم عليه محرمات الإحرام إلا بالتلبية و ان دخل فيه بالنية و لبس الثوبين فلو فعل شيئا من المحرمات لا يكون اثما و ليس عليه كفارة و كذا فى القارن إذا لم يأت بها

---

(۱) لا يخفى ان المقام ببيع الفضولى أشبه حيث ان فى الوصية و التدبير يكون التعليق حاصلا فى نفس الإنشاء بخلاف بيع الفضولى فإنه لا يبيع معلقا على اجازه المالك و لكن فعليه الملكية معلقة على إجازته.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۴۹۴

و لا بالإشعار أو التقليد بل يجوز له ان يبطل الإحرام ما لم يأت بها فى غير القارن أو لم يأت بها و لا بأحد الأمرين و الحاصل ان الشروع فى الإحرام و ان كان يتحقق بالنية و لبس الثوبين الا انه لا تحرم على المحرمات و لا يلزم البقاء عليه الا بها أو أحد الأمرين فالتلبية و أخواها بمنزلة تكبيرة الإحرام فى الصلاة

قد اتضح أكثر ما فى هذه المسألة فى المسألة السابقة و لا بأس بإعادة بعض ما كتبناه هناك إيضاحا للمتن، فنقول فى هذه المسألة أمور (الأول) لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية اما على القول بكون التلبية من مقومات الإحرام و اجزائه فواضح حيث انها ما لم تتحقق لا يتحقق الإحرام و ما لم يتحقق الإحرام لا يحرم عليه محرماته، و اما على القول بخروجها عن مهية الإحرام و كونها من واجباته فكذلك بناء على ما اخترناه من توقف فعليه الإحرام عليها و ان كان الإحرام حاصلا فى مرتبة الإنشاء لأن ما يترتب عليه أثر الإحرام هو مرتبة فعليته لا إنشائه، و اما على- القول بحصول الإحرام بالنية و لبس الثوبين فكذلك أيضا للإجماع على عدم حرمه المحرمات الا بعد التلبية و لدلالة غير واحد من النصوص عليه (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه- السلام لا بأس ان يصلى الرجل فى مسجد الشجرة و يقول الذى يريد ان يقوله (اى التلفظ بالنية) و لا يلبى ثم يخرج فيصيب من الصيد و غيره و ليس عليه شيء (و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام انه صلى ركعتين و عقد فى مسجد الشجرة فاتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه قبل ان يلبى (و صحيحه الأخر) عن الصادق (ع) فى الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الإحرام و لم يلب قال (ع) ليس عليه شيء (و صحيح جميل بن دراج) المروى فى الكافى عن أحدهما (ع) فى رجل صلى الظهر فى مسجد الشجرة و عقد الإحرام و أهل بالحج (اى نوى الحج و تلفظ بالنية جهارا) ثم مس طيبا أو صاد صيدا أو واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب (و خبر نضرين سويد) المروى فى الكافى و الفقيه عن بعض أصحابنا قال كتبت الى ابى إبراهيم (ع) رجل دخل مسجد الشجرة فصلى فأحرم ثم خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبى ان ينقض ذلك بمواقعة النساء، إله ذلك، فكتب (ع) نعم و لا بأس به (و هو محمول على كون ذلك قبل التلبية بقرينة ما سبق و يأتى) و صحيح صفوان المروى فى الكافى و فيه اغتسل أبو عبد الله (ع) ثم دخل مسجد الشجرة فصلى ثم خرج الى الغلمان فقال هاتوا ما عندكم من لحوم الصيد حتى اكله (المحمول أيضا على ان ذلك كان قبل التلبية) و صحيح حفص عن الصادق (ع) فيمن عقد الإحرام فى

مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبى، قال (ع) ليس عليه شىء.

و لا يعارض هذه الاخبار خبر احمد بن محمد المروى فى التهذيب قال سمعت ابى يقول فى- رجل يلبى ثيابه و يتهيأ للإحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالإحرام، قال عليه دم، و ذلك لانه ليس مسندا الى الامام (ع) أولا و ظاهره انه سؤال عن إتيان أهله قبل الإهلال بالإحرام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٩٥

و هذا مما ليس عليه شىء بالإجماع و بالاخبار (ثانيا) اللهم الا ان يقال بظهور الإهلال بالإحرام فى الجهر بالتلبية، و انه شاذ معرض عنه ساقط عن الحجية لو تمت دلالته و إسناده الى الامام (ثالثا) فليس ينهض للمعارضة مع الاخبار المتقدمة.

(الأمر الثانى) المعروف بين الأصحاب انه إذا ارتكب شيئا من المحرمات قبل التلبية بلا اراده نقض ما اتى به من الإحرام من الميقات لا يجب عليه استيناف نية الإحرام بعد ذلك بل يكفى الإتيان بالتلبية (قال فى المدارك) و على هذا يكون المنوى عند عقد الإحرام اجتناب ما يجب اجتنابه على المحرم من حين التلبية لا من حين عقد الإحرام (انتهى) و المحكى عن السيد فى الانتصار وجوب استيناف النية قبل التلبية و الحال هذه (و يستدل له) اى للسيد بخبر نضر بن سويد المتقدم الذى فيه فبدا له قبل ان يلبى ان ينقض ذلك بمواقعة النساء، حيث يدل على انتفاض الإحرام بارتكاب ما يحرم على المحرم إذا ارتكبه قبل التلبية فلا يرد على الاستدلال بما أورده فى الحدائق بأنه لا يدل على وجوب استيناف النية (و ذلك) لانه يدل على نقض الإحرام بالمواقعة و مع نقضه لا بد من استيناف النية.

(و الأقوى) ما عليه المعروف من عدم وجوب الاستيناف للأصل و إطلاق النص و الفتوى و لا ضير فى كون المنوى عند عقد الإحرام اجتناب ما يجب على المحرم اجتنابه من حين التلبية إذا جاز له ارتكابه بعد عقده ما لم يلب كما هو المفروض، بل لعل ما فى صحيح صفوان من فعل- الصادق (ع) بدخوله مسجد الشجرة و الصلاة فيه ثم خروجه الى الغلمان و قوله هاتوا ما عندكم من لحوم الصيد حتى اكله- ما يدل على ارادته (ع) حين عقد الإحرام الأكل من لحم الصيد قبل التلبية (و دعوى) انه لا يدل على عقده الإحرام بعد الصلاة (بعيده) إذا الظاهر منه (ع) انه عقده بعد صلوته كما هو الوظيفة (و بالجملة) يكون المنوى عند الإحرام اجتناب المحرمات من حين التلبية مثل نية الصوم فى أول الليل فإن المنوى هو الاجتناب عن المفطرات من الفجر (و اما الاستدلال) للسيد (قده) بخبر نضر ففيه ان قول السائل فبدا له قبل ان يلبى ان ينقض (إلخ) لا يدل على انتقاضه بارتكاب المحرمات كيف و ليس الكلام الا فيه مع انه فى كلام السائل لا فى- جواب الامام و ليس فى جوابه (ع) الا تصديق جواز الارتكاب قبل التلبية، و لو كان الواجب عليه تجديد النية لنبهه (ع) فى الجواب، مضافا الى انه يمكن ان يقال يكون السؤال عما إذا كان الفاعل مريدا للنقض فان الظاهر تسالمهم على انه إذا نوى نقض الإحرام بارتكاب واحد من محرمات الإحرام ينتقض الإحرام فلا بد من استيناف النية و لعل قول السائل فبدا له قبل ان يلبى ان ينقض ذلك ظاهر فى قصده الى نقض الإحرام لا لمجرد فعل احد المحرمات، هذا مضافا الى ما فى سند الخبر من الإرسال حتى على نسخة الكافى أيضا (و اما اقتضاء ارتكاب المحرم) للمناقضة مع عقد الإحرام ففيه ان ارتكاب المحرم لا يوجب إبطال الإحرام كما فى ارتكاب المحرم بعد-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٩٦

التلبية بل هو موجب للكفارة و الفداء فلا منافاة بين ارتكابه و بين بقاء الإحرام، و هذا الأمر مما لم يتعرض له المصنف (قده) فى المتن.

(الأمر الثالث) يجوز لمن عقد الإحرام ان يبطله قبل التلبية فى غير القارن و كذا فى- القارن قبل ان يلبى و قبل الإشعار أو التقليد، و يمكن ان يستدل لذلك بخبر نضر المتقدم فى الأمر السابق، مضافا الى عدم ما يدل على المنع (و قد يشكل فى ذلك) بناء

على صيرورة العاقد للإحرام محرما بعقده و ان لم يلب باقتضاء الاستصحاب بقاء الإحرام و ان عدل عنه و ان كان بقائه لا اثر له من إثم أو كفارة لكن لو رجع الى اهله و اتفق وقوع التلبية منه اما مطلقا أو بقصد عقد الإحرام لزمه الإحرام و لم يحل عنه الا بالمحلل (و لا يخفى ما فيه) لفساد المبنى و ذلك لدخل التلبية فى فعليه الإحرام كما مر منا توضيحه و ان الحاصل من عقد الإحرام هو الإحرام فى مرحلة إنشائه و هو مقطوع البقاء لا شك فيه حتى يحتاج الى الاستصحاب و انما الشك فى قبوله إلى مرتبة الفعلية إذا نقضه بارتكاب ما يحرم فى حال الإحرام بقصد رفع اليد عنه و الأصل الجارى فيه استصحاب عدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية بالتلبية مع قصد رفع اليد عنه فى ارتكاب المحرم و ان كان صحة استصحاب قابليته للبلوغ الى الفعلية بعد الارتكاب لأنه أصل سببى مقدم على أصالة عدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية إذا اتى بالتلبية بعد الارتكاب، هذا مع ما فى قوله لو رجع الى اهله و اتفق وقوع التلبية منه اما مطلقا أو بقصد عقد الإحرام لزمه الإحرام، إذ للتلبية محل مخصوص بناء على جواز تأخيره عن نية الإحرام و هو فى غير طريق المدينة بقدر مشى الخطوة از خطوات أو ما إذا سعت راحلته فى الأرض، و فى طريق المدينة الى ان يبلغ البيداء و ليس تلبيته عند اهله ملزما للإحرام إذا كان بقصد عقد الإحرام فضلا عما كان مطلقا فما افاده من الاشكال ليس بشىء.

[مسألة (١٨) إذا نسى التلبية وجب عليه العود الى الميقات]

مسألة (١٨) إذا نسى التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها و ان لم يتمكن اتى بها فى مكان التذكر و الظاهر عدم وجوب الكفارة عليه إذا كان أتيا بما يوجها لما عرفت من عدم انعقاد الإحرام إلا بها.
ظاهر الأصحاب انه إذا نسى التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها و ربما يستدل له بقضاء الجزئية أو الشرطية لذلك حيث ان التلبية اما جزء من الإحرام أو شرط و على اى تقدير يخل الإحرام بتركها نسيانا (و ظاهر المحكى عن الشيخ فى المبسوط و النهاية هو جواز الإتيان بها عند تذكر نسيانها من دون لزوم الرجوع الى الميقات قال (قده) من ترك الإحرام ناسيا حتى يجوز الميقات كان عليه ان يرجع اليه و يحرم منه إذا تمكن من ذلك و الا أحرم من موضعه و إذا ترك التلبية ناسيا ثم ذكر جدد التلبية و ليس عليه شىء (انتهى) فانظر الى عبارته كيف فصل بين نسيان الإحرام من الميقات و بين نسيان التلبية منه (و التحقيق فى ذلك) هو الفرق
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٩٧
بين الاحتمالات التى ذكرناها فى انعقاد الإحرام فى المسألة المتقدمة فعلى القول بعدم انعقاده مطلقا الا بالتلبية أو عدم انعقاده فى مرتبة الفعلية إلا بها ينبغى ان يقال بوجوب الرجوع، و على القول بانعقاده مطلقا ينبغى ان يقال بكفاية الإتيان بها فى موضع التذكر فمقتضى ما اختاره- المصنف من انعقاد الإحرام بالنية و لبس الثوبين هو عدم وجوب الرجوع عند نسيان التلبية و لكنه أوجب فى المتن هيهنا الرجوع الى الميقات، و مقتضى ما اخترناه من توقف فعليه الإحرام على التلبية مع جواز تأخيرها إلى خطوات أو الى البيداء هو وجوب الرجوع الى الميقات أو ما فى حكمه لكن الفتوى بذلك فى غاية الاشكال (و اما قوله) و الظاهر عدم وجوب الكفارة عليه إذا كان أتيا بما يوجبها (إلخ) فواضح بعد ما تقدم من عدم وجوب الكفارة قبل التلبية، و لعل التعبير بالظاهر الموهم لاحتمال خلافه لأجل احتمال الفرق بين نسيان التلبية و بين تركها عمدا بدعوى سقوط دخلها فى حرمة المحرمات و وجوب الكفارة فى صورة نسيانها و اختصاص دخلها فى ذلك بصورة الترك العمدى، و الله العالم.

[مسألة (١٩) الواجب من التلبية مرة واحدة نعم يستحب الإكثار بها و تكريرها ما استطاع]

مسألة (١٩) الواجب من التلبيـة مرة واحـدة نعم يسـتحب الإكثار بها و تكريرها ما اسـتطاع خصوصا فى دبر كل صـلوه فريضـة أو نافلة و عند صعود شرف أو هبوط واد أو عند المنام و عند اليقظة و عند الركوب و عند النزول و عند ملاقاة راكب و فى الأسحار و فى بعض الاخبـار من لبى فى إحرامه سـبعين مرة إيمانا و احتسابا اشـهد الله ألف ألف ملك ببراءة من النار و براءة من النفاق و يستحب الجهر بها خصوصا فى المواضع المذكورة للرجال دون النساء ففى المرسل ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية و فى المرفوعة لما أحرم رسول الله (ص) أتاه جبرئيل فقال مر أصحابك بالعج و الثج فالعج رفع الصوت بالتلبية و الثج نحر البدن فى هذه المسألة أمور (الأول) الواجب من التلبية مرة واحدة كما صرح به فى محكى السـرائر و قد ادعى عليه الإجماع مضافا الى انه مقتضى القاعدة حيث ان الأمر بالشىء من دون تقييده بالمرة أو التكرار يقتضى سقوطه بإتيان متعلقة مرة واحدة و متعلق الأمر بالتلبيـة كذلك و مقتضاه حصول الامتثال بإتيانها مرة واحدة (الأمر الثانى) يسـتحب الإكثار بالتلبية و قد ادعى عليه الإجماع و فى صحيـح معاويـة بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال و أكثر ما اسـتطعت منها، و فى مرفوع حريز المروى فى الكافى قال قال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت أصواتنا (يعنى من كثرة التلبية و الإجهار بها) و يستحب تكرارها فى المواضع المذكورة فى المتن (ففى صحيح ابن عمار) بعد ذكر كيفية التلبية قال (ع) تقول ذلك فى دبر كل صـلوه مكتوبة أو نافلة و حين ينهض بك بعيرك و إذا علوت شرفا (اى مكانا عاليا) أو هبطت واديا أو لقيت راكبا أو استيقظت من منامك و بالأسحار و أكثر ما استطعت منها و اجهر بها (و فى صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام و اجهر بها كلما ركبت و كلمات نزلت و كلما هبطت واديا أو علوت أكمة (اى تلا)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٩٨

أو لقيت راكبا و بالأسـحار (و فى صـحيح عبـد الله بن سـنان) عن الصادق عليه السـلام قال كان على عليه السـلام يلبى كلما لقى راكبـا أو علاـ اكمه أو هبط واديا و من أخر الليل و فى ادبار الصـلوات (و هـذه الاخبار كما ترى مشـتملة للموارد المـذكورة فى المتن الا اسـتحباب التلبية عند المنام و قد ذكره المحقق (قده) فى الشرائع و اعترض عليه فى المدارك بأنه ليس فى هذه الاخبار دلالـة عليه و عن كشف اللثام: لم أر لمن قبل الفاضـلين التعرض للنوم، و اسـتدل له فى الجواهر بأن التلبية شـعار للمحرم و إجابة لـدعوته تعالى و ذكر فى نفسـها و تـذكير للآخرة و بالتسامـح فى أدلـة السـنن و بظهور النصوص فى اسـتحباب تكرارها عند كل حادث و منه النوم و منه الاستيقاظ قال (قـده) و لـذا عبر العلامـة فى القواعـد بدلا عن ذكر هذه الموارد باسـتحباب تكرارها عند كل حادث و جعل الموارد المذكورة مثالا للحادث الذى يستحب التكرار عنده، و لا بأس به.

(الأمر الثالث) المروى فى الكافى عن ابن فضال عن رجال شتى عن الباقر (ع) قال قال رسول الله (ص) من لبى فى إحرامه سبعين مرة إيمانا و احتسابا اشـهد الله له ألف ألف ملك ببراءة من النار و براءة من النفاق (و مرسل الصدوق) ما من محرم يضـحى ملبيا حتى تزول الشـمس الا غابت ذنوبه (الأمر الرابع) يسـتحب الجهر بالتلبية خصوصا فى المواضع المذكورة للرجال دون النساء و قد دل على اسـتحبابه الخبران المذكوران فى المتن و غيرهما من الاخبار المتقدمة و غيرها، لكن المحكى عن المصباح و مختصـره ان فى أصحابنا من قال الإجهار فرض و عن التهـذيب ان الجهر بها واجب مع القـدرة و الإمكان و فى الجواهر انه مال اليه بعض متأخرى المتأخرين للأمر به فى- النصوص لكن الأمر به محمول على الندب بقرينة الشـهرة و ما فى خبر عمر بن يزيد و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت واديا أو علوت اكمه أو لقيت راكبا و بالأسحار، إذ لا شبهه فى عدم وجوب أصل التلبية فى المواضع المذكورة فضـلا عن وجوب الإجهار بها، و اما عدم استحباب الجهر للنساء فلملائمه الإخفات منهن مع الستر و غض الصوت المرغوب منهن مع ما فى خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق (ع) ليس على النساء جهر بالتلبية (و خبر فضال) المروى فى الكافى عمن حدثه عن الصادق عليه السـلام: ان الله وضع عن النساء أربعا الجهر بالتلبية و السـعى بين الصـفا و المروة

(قال فى الفقيه يعنى الهرولة) و دخول الكعبة و الاستلام (يعنى استلام الحجر).

[مسألة (٢٠) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية]

مسألة (٢٠) ذكر جماعه ان الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقا كما قاله بعضهم أو فى خصوص الراكب كما قيل و لمن حج على طريق أخر تأخيرها إلى ان يمشى قليلا و لمن حج من مكة تأخيرها إلى الرقطاء كما قيل أو الى ان يشرف على الأبطح لكن- الظاهر بعد عدم الإشكال فى عدم وجوب مقارنتها للنية و لبس الثوبين سرا و يؤخر الجهر بها الى المواضع المذكورة و البيداء ارض مخصوصة بين مكة و المدينة على ميل من ذى الحليفة نحو مكة و الأبطح مسيل وادى مكة، و هو مسيل واسع فيه دقائق الحصى اوله منقطع الشعب بين وادى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٤٩٩

منى و أخره متصل بالمقبرة التى تسمى بالمعلى عند أهل مكة، و الرقطاء موضع دون الردم يسمى مدعى و مدعى الأقوام مجتمع قبائلهم، و الردم حاجز يمنع عن البيت و يعبر عنه بالمدعى.

(المحكى عن الشيخ) و ابن حمزة و ابن البراج و ابن سعيدان الأفضل لمن حج عن طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء و عدم الإتيان بها قبلها مطلقا لا سرا و لا جهرا، و عن الشيخ و ابن سعيد الفرق بين الراكب و الماشى بأفضلية التأخير فى الراكب خاصة، و ظاهر الحدائق الميل الى وجوب التأخير إلى البيداء مطلقا راكبا كان أو ماشيا، قال الاحتياط فى الوقوف على الروايات المتقدمة الدالة على التأخير إلى البيداء راكبا كان أو ماشيا بل لا يبعد المصير اليه لولا ذهاب جمله من الفضلاء من القدماء الى التخيير (أقول) يمكن ان يستدل للأول اى لأفضلية التأخير بالاخبار الإمرة بتأخيرها إلى البيداء كما تقدم و سيأتى أيضا منضما الى ما يدل على الرخصة فيها فى دبر الصلاة كخبر إسحاق بن عمار عن الكاظم (ع) قال قلت له إذا أحرم الرجل فى دبر المكتوبة أ يلبى حين ينهض بعيره أو جالسا فى دبر الصلاة، قال عليه السلام اى ذلك شاء صنع (فان التخيير بين ما ينهض به بعيره و بين كونه جالسا بعد الصلاة يدل على عدم وجوب التأخير فيكون المستفاد من الأمر بالتأخير بعد ضم الترخيص فى تركه هو الاستحباب (و يستدل للثانى) أى التفصيل بين الركوب و المشى بصحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال ان كنت ماشيا فاجهر بإهلالك و تلبيتك من المسجد و ان كنت راكبا فإذا علت بك راحلتك البيداء (و يمكن الاستدلال) لوجوب التأخير إلى البيداء بغير واحد من الاخبار (كصحيح معاوية بن وهب) المروى فى التهذيب فى- السؤال عن الصادق (ع) عن التهيؤ للإحرام، فقال (ع) فى مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله (ص) و قد ترى أناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهى إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم فى محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك (إلخ) و صحيح منصور بن حازم المروى فى التهذيب عن الصادق عليه- السلام قال إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتى البيداء حيث يقول الناس تخسف بالجيش (و صحيح عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ان رسول الله (ص) لم يكن يلبى حتى يأتى البيداء (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الكافى عنه عليه السلام قال صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول الميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب و لا يضرك ليلا أحرمت أو نهارا (الحديث) و فى خبر على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن الإحرام عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها ان لا يلبى حتى يعلو البيداء، قال لا يلبى حتى يأتى البيداء عند أول ميل فاما عند الشجرة فلا تجوز التلبية.

(أقول) اما الميل الى القول بوجوب تأخير التلبية إلى البيداء فهو مضافا الى انه لم يوجد قائل به بل فى الجواهر مما يمكن ان يقال بقيام الإجماع على خلافه لا يلائم الأخبار المصرحة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٥٠٠

بالرخصة فى الإتيان بها فى مسجد الشجرة كخبر إسحاق بن عمار المتقدم الذى فيه قوله (ع) اى ذلك صنع، و قد قال الكلينى بعد نقله فى الكافى ما لفظه: و هذا عندى من الأمر الموسع الا ان الفضل فيه ان يظهر التلبية حين أظهر النبى (ص) على طرف البيداء (و قد تقدم) فى الاستدلال لأفضلية التأخير بان الأمر بالتأخير مع الترخيص فى تركه عبارة أخرى عن الاستحباب، و على هذا فلا ينبغى التأمل فى أفضلية تأخير التلبية إلى البيداء لمن يمر على مسجد الشجرة من غير فرق بين الراكب و الراجل (و اما ما فى خبر على بن جعفر) من قول الكاظم عليه السلام فاما عند الشجرة فلا تجوز التلبية فينبغى ان يحمل على عدم جواز الجهر بها بل الإتيان بها سرا (و اما من يمر على غير طريق مسجد الشجرة) كمن يمر على طريق العقيق و غيره من المواقيت فالأفضل له ان يمشى من موضعه قليلا ثم يجهر بالتلبية كما ورد فى صحيح هشام بن الحكم من قول الصادق عليه السلام ان شئت لبيت من موضعك و الفضل ان تمشى قليلا ثم تلبى (و اما التلبية لإحرام الحج) فمقتضى بعض الاخبار هو الترخيص فى الإتيان بها من موضع الإحرام إذا أحرم من المسجد الحرام ففى صحيح الفضلاء عن الصادق عليه السلام و ان أهللت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام و أفضل من ذلك ان تمضى حتى تأتى الرقطاء و تلبى قبل ان تصير الى الأبطح (و به يظهر افضليتها) عند الوصول الى الرقطاء، و خبر اين عمار عن الصادق عليه السلام قال إذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك و ادخل المسجد حافيا و عليك السكينة و الوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو فى الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلواتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة و أحرم بالحج و عليك السكينة و الوقار فإذا انتهيت الى الى الرقطاء دون الردم فلب، فإذا انتهيت الى الردم و أشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتى منى (و خبر زرارة) قال قلت لأبى جعفر (ع) متى ألبى بالحج فقال إذا خرجت إلى منى ثم قال إذا جعلت شعب الدرب على يمينك و العقبة على يسارك فلب بالحج (و صحيح عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام و ان كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك، وصل الظهران قدرت بمنى.

و اختلاف هذه الاخبار فى موضع التلبية من الرقطاء أو شعب الدرب أو الفرق بين الماشى و الراكب محمول على درجات الفضل، و اما جواز التلبية فى المسجد الحرام فمما يدل عليه خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام إذا أردت أن تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم- الى ان قال- ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت، هذا و المشهور اعتبار مقارنة التلبية مع الإحرام سرا و رفع الصوت بها إذا أشرف على الأبطح.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٥٠١

[مسألة (٢١) المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهده بيوت مكة]

مسألة (٢١) المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهده بيوت مكة فى الزمن القديم و حدها لمن جاء على طريق المدينة عقبه المدنيين و هو مكان معروف، و المعتمر عمرة مفردة عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم و عند مشاهدة الكعبة ان كان قد خرج من مكة لإحرامها و الحاج بأى نوع من أنواع الحج يقطعها عند الزوال من يوم عرفه و ظاهرهم ان القطع فى الموارد المذكورة على سبيل الوجوب و هو الأحوط و قد يقال بكونه مستحبا.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعتمر بعمرة التمتع يقطع التلبية إذا شاهد بيوت مكة فى- الجملة و قيل انه مقطوع به فى كلام الأصحاب، و يدل عليه غير واحد من النصوص كصحيح الجلبى المروى عن الصادق عليه السلام قال المتمتع إذا نظر بيوت مكة

قطع التلبیة (و خبر حنان بن سدیر) عن أبیه المروی فی الکافی قال قال أبو جعفر و أبو عبد الله (ع) إذا رأیت أبیات مکة فاقطع التلبیة (و خبر عبد الله بن سنان) عن الصادق علیه السلام قال سئلته عن تلبیة المتمتع متی یقطعها، قال إذا رأیت بیوت مکة (و هذه الاخبار) کما تری تدل علی قطع التلبیة بالنظر الی بیوت مکة و رؤیتها و لو کان قبل دخولها، و هیهنا نصوص اخری بعضها یدل علی قطعها عند رویه بیوتها بدخول مکة کخبر زرارة المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال سئلته این یمسک المتمتع عن التلبیة، قال (ع) إذا دخل البیوت بیوت مکة لا بیوت الأبطح (و بعضها یدل علی قطعها عند الدخول فی الحرم) کخبر زید الشحام المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال سئلته عن تلبیة المتعة متی تقطع قال حین یدخل الحرم (و بعضها) یدل علی قطعها عند عقبه المدنیین کخبر ابن عمار المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال إذا دخلت مکة و أنت متمتع فنظرت الی بیوت مکة فاقطع التلبیة و حد بیوت مکة التی کانت قبل الیوم عقبه المدنیین و ان الناس قد أحدثوا بمکة ما لم یکن فاقطع التلبیة و علیک بالتکبیر و التهلیل و التمجید و الثناء علی الله عز و جل ما استطعت (و بعضها) یدل علی قطعها عند البلوغ الی عقبه ذی طوی کصحیح البزنطی المروی فی الکافی عن الرضا علیه السلام فی السؤال عن المتمتع متی یقطع التلبیة، قال إذا نظر الی أعراش مکة عقبه ذی طوی، قلت بیوت مکة، قال (ع) نعم (اما خبر زرارة) الذی یدل علی قطع التلبیة عند دخول مکة فلا یصح الاستناد الیه لضعف سنده و اعراض المشهور عنه أو حمله علی الدخول الی ما یشرف علی بیوت مکة أو الدخول الی ما یحاذی عقبه المدنیین حتی ینطبق علی ما فی خبر ابن عمار الذی فیه تجدید بیوت مکة بعقبة المدنیین و لعل هذا الأخیر أظهر کما ان خبر زید الشحام أیضا ساقط بالاعراض، و اما الجمع بین خبر ابن عمار الذی جعل فیه قطع التلبیة عند بلوغ عقبه المدنیین و بین خبر البزنطی الذی جعل المدار علی البلوغ الی عقبه ذی طوی فقد یقال باتحاد العقبتین فلا معارضه بینهما و الیه یشعر ما فی الدروس من قوله وحدها عقبه المدنیین و عقبه ذی

طوی حیث انه ظاهر فی اتحادهما عنده فإنه یبعد التحدید بالمختلفین (و مع اختلافهما) فعن السید و الشیخ حمل التحدید بعقبة المدنیین علی من اتی علی طریق المدینة و حمل التحدید بعقبة ذی طوی علی من یأتی عن طریق العراق، و الی هذا الحمل ذهب الحلی و الدیلمی أیضا (و عن الصدوقین و المفید) تخصیص ذی طوی بمن یأتی عن طریق المدینة، و عن ابن ابی عقیل تحدید بیوت مکة بعقبة المدنیین و الأبطح، و عن بعضهم تحدید بیوت مکة من عقبه المدنیین ان دخلها من أعلاها، و عقبه ذی طوی ان دخلها من أسفلها، و فعل مراده من أعلاها و أسفلها شمالها و جنوبها (و الانصاف) عدم العلم بهذه المواضع الیوم و عدم ما یدل علی صحة هذه الوجوه، و قد قال العلامة فی المختلف بعد نقل جمله من هذه الوجوه: انا لم نقف لأحدهم علی دلیل (انتهی) و عن المصباح المنیر للفیومی ان ذی طوی واد بقرب مکة علی نحو فرسخ فی طریق التنعیم و یعرف الان بالظاهر، و عن تهذیب الأسماء انه موضع بأسفل مکة و لم یحدد ما بینهما بفرسخ أو غیره، و لقد أجاد صاحب الجواهر (مده) حیث قال ان الأحوط قطعها فی جمیع ما هو مظنة ذلک أو محاذ له مع فرض عدم معلومیته بالخصوص فی هذه الأزمنة باعتبار کون التکرار مستحبا و القطع واجبا بناء علی وجوبه- الی ان قال- ان عقبه المدنیین معروفة فی هذا الزمان علی ما جزم به بعض المترددین علی طریق المدینة بل ذکران قطع التلبیة بها من شعار الشیعة یعرفه المخالف منهم، و اما ذی طوی فالظاهر انه علی غیر الطریق المعروف فی المدینة (انتهی) أقول، الإنصاف عدم الطریق إلی معرفة هذه المواضع فی هذا الزمان، و الاولی قطع التلبیة عند بلوغ مکة بحسب عرف الزمان لعدم لزوم محذور فی ذلک.

(الأمر الثانی) ذهب المشهور الی ان المعتمر بالعمرة المفردة یقطع التلبیة عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم و عند مشاهدة الکعبة إذا خرج من مکة لإحرامها، و عن الصدوق و المحقق فی النافع التخییر فی قطعها عند دخول الحرم أو مشاهدة

الكعبـة مطلقا سواء جاء من خارج الحرم أو خرج من مكـة لإحرامها، و عن الحلبى عند مشاهدة الكعبة مطلقا و لو جاء من خارج الحرم، و عن ظاهر الشيخ فى التهـذيب و الاستبصار قطعها بمشاهـدة الكعبـة لمن خرج من مكـة لإحرامها، و عند عقبه المدنيين لمن جاء من المدينة، و عقبه ذى طوى لمن جاء من العراق، و عند دخول الحرم لمن جاء من غيرهما إذا جاء من خارج الحرم، و عن جمل الشيخ و الاقتصاد و المصباح قطعها عند دخول الحرم مطلقا و لو لمن خرج من مكة لإحرامها.

و يستدل للأول بأنه مقتضى الجمع بين ما يدل على القطع بدخول الحرم و بين ما يدل عليه عند مشاهدة الكعبة بحمل الأول على الجائى من الخارج و حمل الثانى على الخارج من مكة (فمن الأول) صحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال من دخل مكة مفردا للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها فى الحرم (و خبر ابن عمار) عنه (ع) قال و ان كنت معتمرا

فـاقطع التلبيـة إذا دخلت الحرم (و مرسـل زرارة) عن البـاقر عليه السـلام يقطع التلبيـة المعتمر إذا دخل الحرم (و حسن مرازم) عن الصادق عليه السـلام يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضـعت الإبل أخفافها فى الحرم (و من الثانى) صـحيح أخر لعمر بن يزيـد عن الصادق (ع) و من خرج من مكـة يريـد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبيـة حتى ينظر إلى الكعبة (و خبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر الى المسجد.

و أنت ترى ان الظاهر من الاخبار الأولى بيان وظيفـة من يجىء للعمرة من خارج الحرم و الخبران الأخيران ظاهران فى وظيفة من يخرج من مكـة يريـد العمرة بل صـحيح عمر بن يزيـد نص فى ذلك (و اما الاخبار الأخر) الدالـة على القطع بالنظر الى المسـجد الحرام أو عند بيوت ذى طوى أو جبال عقبه المدنيين فلم يظهر عامل بها من الأصـحاب فيرفع اليد عنها بالشذوذ، مع ان- الخارج من مكـة لإـحرام العمرة قـد لا يكون بين موضع إحرامه و أول الحرم مسافـة توجب الفصل بين موضع إحرامه و محل قطع التلبية فيناسب ان يكون محل قطع التلبية له عند مشاهدة الكعبة، هذا ملخص ما استدل له لما ذهب اليه المشهور من التفصيل المذكور.

(و يسـتدل للثانى) أى القول بالتخيير بتعارض الطائفتين المتقـدمتين من الاخبار و الأخذ بأحدهما من باب التسليم (و لا يخفى ما فيه) لعـدم التعارض بين تلك الاخبار بما بيناه (و قال الشـيخ) بعـد نقله لهـذه الروايات: و كان أبو جعفر محمد بن على بن بابويه رحمه الله حين روى هـذه الروايـات حملهـا على التخيير حين ظن أنها متنافيـة و على ما فسـرناها ليست متنافيـة و لو كانت متنافية لكـان الـوجه الـذى ذكره صـحيحا (انتهى) أقـول مع انه على تقـدير تعارضـها و التخيير فى الأخـذ بهـا يكون التخيير فى المسـألة الأصولية لا التخيير فى المسألة الفقهية كما مر نظيره سابقا.

(و امـا مـا اختـاره الشـيخ) من التفصـيل فى الـذى جاء من الخارج بين من يحبى عن طريق المدينـة و من يجىء عن طريق العراق فدلالة بعض الاخبار على قطع التلبية عند عقبه المدنيين و بعضـها على قطعها عند ذى طوى فمن الأول خبر الفضـيل بن يسار عن الصادق عليه السـلام قال قلت له دخلت بعمرة فأين اقطع التلبيـة قال حيال العقبة عقبه المدنيين، قلت اين عقبه المدنيين قال حيال القصـارين- بنـاء على كون السؤال عن دخوله بعمرة مفردة لا بعمرة التمتع (و من الثانى) أعنى القطع من ذى طوى- موثق يونس بن يعقـوب عن الصـادق عليه السـلام عن الرجـل يعتمر عمرة مفردة من اين يقطع التلبيـة: قـال إذا رأيت ذى طوى فـاقطع التلبـية (فحمل الشيخ) الخبر الأول على من يجىء من المدينة و الثانى على من جاء عن طريق العراق، و هذا حمل حسن لا بأس به لو لم نقـل باعراض المشـهور عن العمل بالخبرين كليهما (و مما ذكرنا ظهر) ضـعف ما عن الحلبى من تجديـد القطع بمشاهـدة الكعبة مطلقـا و لو لمن جاء من خارج الحرم و كـذا ضـعف ما عن الجمل و الاقتصاد من قطعها عنـد دخول الحرم مطلقا و لو لمن خرج من مكة للإحرام، و ذلك لما مر من

الاخبار الدالـة على الفرق بين الحالتين و ان من خرج من مكـة يقطع عنـد مشاهدة الكعبة المشـرفة و من جاء من الخارج يقطعها عند دخول الحرم، فما عليه المشهور هو الأقوى ثم ما اختاره الشيخ من التفصيل، و الله العالم.

(الأمر الثالث) الحاج بأى نوع من أنواع الحج يقطع التلبيـة عنـد زوال يوم عرفه بلا خلاف ظاهر فيه و يـدل عليه غير واحـد من النصوص كصحيح معاويـة بن عمار عن الصادق قال إذا زالت الشـمس يوم عرفه فاقطع التلبيـة (و صـحيح محمد بن مسـلم) عن الباقر عليه السلام يقطع التلبية يوم عرفه زوال الشمس (و صحيح عمر بن يزيد) إذا زاغت الشمس يوم عرفه فاقطع التلبية (و زاغت الشمس اى مالت و الزيع الميل اى مالت عن المشرق الى المغرب).

(الأمر الرابع) ظاهر الاخبار الواردة فى قطع التلبيـة هو وجوبه و قـد نص عليه فى الخلاف مـدعيا عليه الإجماع و حكى وجوبه عن على بن بابويه و عن الوسيلة و استحسـنه فى المـدارك و قال فى الجواهر و لا ريب انه أحوط و هو كـذلك لظاهر الأمر و عـدم المعـارض له و دعوى الإجماع عليه و لم اطلع على القائل باسـتحبابه فالاحتياط اللازم قطعها عنـد الزوال من يوم عرفه، ثم ان فى ذيل صـحيحة معاوية بن عمار ما يدل على الأمر بالإكثار من التكبير و التحميد و التهليل و الثناء على الله سبحانه بعد قطع التلبية و لا بأس بالفتوى باستحباب ذلك مضافا الى ان ذكر الله حسن على كل حال خصوصا للوافد الى بيته الحرام.

[مسألة (٢٢) الظاهر انه لا يلزم فى تكرار التلبية ان يكون بالصورة المعتبرة فى انعقاد الإحرام]

مسألة (٢٢) الظاهر انه لا يلزم فى تكرار التلبيـة ان يكون بالصورة المعتبرة فى انعقاد الإحرام بل و لا بإحدى الصور المذكورة فى الاخبار بل يكفى ان يقول لبيك اللهم لبيك بل لا يبعد كفايه تكرار لفظ لبيك.

و يمكن ان يسـتدل لعدم لزوم تكرار التلبية بالصورة المعهودة فى عقد الإحرام بإطلاق النصوص و يشهد به ما فى صحيح معاوية بن عمـار المتقـدم فى المتن من التلبيـة بغير الصورة الواجبـة فى حـال عقـد الإـحرام الـذى فيه لبيك ذا المعارج لبيك (إلى أخر الجملات المـذكورة فيه) و من النصوص المطلقة ما تقدم فى المتن أيضا من لبى فى إحرامه سـبعين مرة إيمانا و احتسابا (إلخ) و امـا الاكتفـاء بمجرد لفظ لبيك فالأولى عـدمه بل لا أقل من ان يقول لبيك اللهم لبيك و يكرر ذلك ليكون المخاطب فى قوله لبيك مصرحا به فى التلفظ بالتلبية.

[مسألة (٢٣) إذا شك بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا]

مسألة (٢٣) إذا شك بعد الإتيان بالتلبية انه اتى بها صحيحة أم لا بنى على الصحة.

و ذلك لقاعدة أصالة الصـحة فى عمله المعبر عنها بقاعدة الفراغ لقول الباقر عليه السـلام فى موثق سـماعه كلما شـككت مما قد مضـى فامضه كما هو- الشامل لكل عمل ذى اجزاء و شـروط له جهة فى صـحته من جهة الشك فى شـىء من اجزائه أو شروطه من دون اختصاص بباب الصـلاة بل عمومه لغير الصـلاة من العبادات و المعاملات و التعبديات و التوصليات مضافا الى التمسك ببناء العقلاء.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٠٥

[مسألة (٢٤) إذا اتى بالنية و لبس الثوبين و شك فى انه أتى بالتلبية أيضا]

مسألة (٢٤) إذا اتى بالنيـة و لبس الثوبين و شـك فى انه أتى بالتلبيـة أيضا حتى يجب عليه ترك المحرمات أو لا بنى على عـدم الإتيان بها فيجوز له فعلها و لا كفارة عليه.

و ذلك ظاهر لأصالـة عدم الإتيان بالتلبيهٔ و أصالهٔ عدم حرمه المحرمات عليه و أصالهٔ عدم وجوب الكفارهٔ و أصالهٔ جواز فعل ما يحرم فى الإحرام و ان كان الجارى فى تلك الأصول هو أصالهٔ عدم الإتيان بالتلبيهٔ لكونها أصلا سببيا و مع إحراز الأصل السببى لا تنهى النوبهٔ إلى الرجوع الى الأصل المسببى موافقا كان مع السببى أو مخالفا له.

[مسألهٔ (۲۵) إذا اتى بموجب الكفارهٔ و شك فى انه كان بعد التلبيهٔ حتى يجب عليه الكفارهٔ]

مسألهٔ (۲۵) إذا اتى بموجب الكفارهٔ و شك فى انه كان بعـد التلبيهٔ حتى يجب عليه الكفارهٔ أو قبلها فان كانا مجهولى التاريخ أو كان تاريـخ التلبيـهٔ مجهولا لم تجب عليه الكفارهٔ و ان كان تاريخ إتيان الموجب مجهولا فيحتمل ان يقال بوجوبها لأصالهٔ التأخر لكن الأقوى عدمه لأن الأصل لا يثبت كونه بعد التلبيهٔ.

اما فى صورهٔ كونهما مجهولى التاريـخ فلاـ طريق إلى إثبات تقـدم أحـدهما على الأخر و تأخره عنه لعـدم إمكان إثبات ذلك بالاستصحاب اما لعدم جريانه فى مجهولى التاريخ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو لسقوط كل من الأصلين فى الطرفين بالمعارضـهٔ و لا ترجيـح فى البين فيرجع الى أصالهٔ البراءهٔ عن وجوب الكفارهٔ، و اما فى صورهٔ الجهل بتاريخ التلبيهٔ و كون تاريخ زمـان الإتيـان بموجب الكفارهٔ معلوما فلا مانع من جريان أصالـهٔ عـدم التلبيـهٔ إلى زمان موجب الكفارهٔ و يثبت بها عـدم وجوب الكفـارهٔ فـإن موضوع الحكم بوجوبها هو الإتيان بموجبها مع الإتيان بالتلبيـهٔ و أصالـهٔ عـدم الإتيان بها فى زمان الإتيان بالموجب كافيـهٔ فى تنقيـح هـذا الموضوع من غير حاجـهٔ الى إثبات تأخر التلبيـهٔ عن الموجب (و اما فى صورهٔ الجهل بتاريخ الموجب) مع العلم بتاريـخ التلبيـهٔ فلا مجرى لأصالـهٔ عـدم تحقق الموجب الى زمان التلبيهٔ لأن وجوب الكفارهٔ مترتب على إتيان الموجب بعد التلبيـهٔ و الأصل المـذكور لا يثبت به ذلك الا على القول بالأصل المثبت، و تكون النتيجهٔ ان الحكم فى الصورهٔ الثلاث هو عدم وجوب الكفارهٔ، و الله العالم بأحكامه.

[(الثالث) من واجبات الإحرام لبس الثوبين]

اشارهٔ

(الثـالث) من واجبـات الإـحرام لبس الثوبين بعـد التجرد عما يجب على المحرم اجتنابه يتزر بأحـدهما و يرتـدى بالاخر و الأقوى عدم كون لبسـهما شـرطا فى تحقق الإحرام بل كونه واجبا تعبديا و الظاهر عدم اعتبار كيفيهٔ مخصوصهٔ فى لبسـهما فيجوز الاتزار بأحـدهما و الارتـداء بالاـخر أو التوشيح به أو غير ذلك من الهيئات لكن الأحوط لبسـهما على الطريق المألوف و كـذا الأحوط عـدم عقـد الإزار فى عنقه بل عـدم عقده مطلقا و لو بعضه ببعض و عدم غرزهٔ بإبرهٔ و نحوها و كذا فى الرداء الأحوط عدم عقده لكن الأقوى جواز ذلـك كله فى كـل منهمـا مـا لم يخرج عن كونه رداء و إزارا و يكفى فيهمـا المسـمى و ان كـان الاـولى بل الأحوط أيضا كون الإزار مما يستر السرهٔ و الركبهٔ، و الرداء مما يستر المنكبين و الأحوط عدم الاكتفاء بثوب طويل يتزر ببعضه

مصباح الهدى فى شرح العروهٔ الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۰۶

و يرتـدى بالباقى إلا فى حال الضـرورهٔ و الأحوط كون اللبس قبل النيهٔ و التلبيهٔ فلو قدمهما عليه أعادهما بعده و الأحوط ملاحظهٔ النيهٔ فى اللبس و اما التجرد فلا يعتبر فيه النيهٔ و ان كان الأحوط و الاولى اعتبارها فيه أيضا.

فى هذا المتن أمور (الأول) من واجبات الإحرام نزع ما يجب على المحرم اجتنابه من المخيط و نحوه على ما سـيأتى فى محله ثم لبس ثوبى الإحرام، قال فى- الحدائق و وجوب لبسهما اتفاقى بين الأصحاب ثم حكى عن المنتهى انا لا نعلم فيه خلافا و قال فى

الجواهر بلا خلاف أجده فيه كما فى المنتهى و المدارك بل فى التحرير الإجماع عليه (انتهى) و يستدل بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام إذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق أو الى اى وقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام فانتف إبطيك- الى ان قال- و البس ثوبيك (و صحيح معاوية بن وهب) قال سئلت أبا عبد الله (ع) و نحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام فقال اطل بالمدينة و تجهز بكل ما تريد و ان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتى الشجرة فتفيض عليك الماء و تلبس ثوبيك ان شاء الله تعالى (و صحيح هشام بن سالم) قال أرسلنا الى ابى عبد الله (ع) و نحن جماعة بالمدينة انا نريد ان نودعك فأرسل إلينا أبو عبد الله (ع) ان اغتسلوا بالمدينة فإنى أخاف ان يعوز الماء عليكم بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة و البسوا ثيابكم التى تحرمون فيها (الحديث) و لبس ثوبى الإحرام فى هذه الاخبار و ان وقع رديف أمور مستحبة كنتف الإبطين و قلم الأظفار و الاغتسال و هو يوجب و هن الظهور فى الوجوب الا انه يقويه الاتفاق على وجوبه و عدم وجدان الخلاف فيه و السيرة المستمرة بين المسلمين جميعا و التأسى بالنبى (ص) و الأئمة عليهم السلام (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال كان ثوبا رسول الله (ص) اللذان أحرم فيهما يمانيين (الحديث) و فى مرسل حسن بن على المروى فى الكافى الفقيه قال أحرم رسول الله (ص) فى ثوبى كرسف (و هذه الوجوه) و ان لم تسلم احادها عن المناقشة الا ان مجموعها كاف فى إثبات وجوب لبس ثوبى الإحرام فلا يرد ما أورده فى كشف اللثام من انه ان كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل و الا فالأخبار التى ظفرت بها لا تصلح للاستناد إليها مع ان الأصل العدم، و لا يخفى ما فيه.

(الأمر الثانى) يجب التجرد عما يجب على المحرم اجتنابه كالمخيط و ما لا يصح الصلاة فيه كالنجس و مالا يؤكل لحمه و نحوهما أولا ثم التلبس بلباس الإحرام و ذلك لما يأتى من ان لبسه فى حال الإحرام ينافى عزمه على تركه لانه من المحرمات فلا بد من نزعه ثم لبس ثوبى الإحرام.

(الأمر الثالث) المراد بالثوبين هو الرداء و الإزار فيجب ان يتزر بأحدهما و يرتدى بالاخر بلا اشكال فيه (و يدل عليه) صحيح ابن سنان و فيه فلما نزل الشجرة (يعنى رسول الله صلى الله عليه و آله) أمر الناس بنتف الإبط و حلق العانة و الغسل و التجرد فى إزار و رداء أو إزار و عمامة يضعها على عاتقه ان لم يكن له إزار (و صحيح محمد بن مسلم) يلبس المحرم القباء إذا لم يكن

له رداء (و صحيح ابن عمار) و لا سراويل الا ان لا يكون إزار، و فى المستند أن فى بعض الروايات العامة عن النبى (ص) و لبس إزار و رداء و نعلين.

(الأمر الرابع) المعروف بين الأصحاب عدم كون لبس ثوبى الإحرام شرطا فى تحققه بل انه واجب تعبدى من واجبات الإحرام و ليس على تركه عمدا إلا الإثم، قال فى المدارك و لو أخل باللبس ابتداء فقد ذكر جماعه من الأصحاب انه لا يبطل إحرامه و ان اثم، و هو حسن (انتهى) خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فإنه يقول بعدم انعقاد الإحرام مع تركه (و الأقوى) ما هو المعروف من عدم الاشتراط للأصل أى أصالة البراءة عن الشرطية عند الشك فيها و إطلاق ما دل على حصول الإحرام بالنية و التلبية فى غير حج القران و بالنية و التلبية أو الإشعار أو التقليد فى حج القران كقول الصادق (ع) فى صحيح ابن عمار يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم، و الأمر بلبسه فى حال الإحرام لا يدل على أزيد من وجوبه و الإثم فى تركه لا شرطيته فى انعقاد الإحرام كما ان النهى عن تركه أيضا كذلك (ففى صحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع) لا تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار و لا الخفين الا ان لا يكون لك نعل، مضافا الى صحيح أخر لمعاوية بن عمار عن غير واحد عن الصادق عليه السلام عن رجل أحرم و عليه قميصه قال ينزعه و لا يشقه و ان كان لبسه بعد ما أحرم شقه و أخرجه مما يلى رجليه (و صحيحه الأخر أيضا) عنه (ع) إذا لبست قميصا

و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدميك (و لا ينبغى الإشكال فى ظهور هذين الخبرين فى صحة الإحرام ضرورة انه لو كان باطلا لمنع لبس القميص عن انعقاده و وجب تجديد النية و التلبية بعده مع ان النص و الفتوى كالصريحين فى خلافه و لا ينافيهما ما فى حسن معاوية بن عمار أيضا عن- الصادق (ع) إذا لبست ثوبا فى إحرامك لا يصلح لك لبسه فلب و أعد غسلك و ان لبست قميصا فشقه و أخرجه من تحت قدميك (لا- ما فى هذا الخبر) محمول على الندب بقرينة امره بشق- القميص و الإخراج من تحت القدمين إذ لولا- انعقاد الإحرام لما امره بذلك، بل ينبغى الجزم بالانعقاد فى صورة الجهل لصحيح خالد المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و فيه قال دخل رجل المسجد الحرام و هو محرم فدخل فى الطواف و عليه قميص و كساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه و كان صلبا فرآه أبو عبد الله (ع) و هم يعالجون قميصه فقال له كيف صنعت قال أحرمت هكذا فى قميصى و كسائى فقال انزعه من رأسك ليس نزع هذا من رجليه انما جهل (الحديث) و خبر عبد الصمد المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) و فيه جاء رجل يلبى حتى دخل المسجد الحرام و هو يلبى و عليه قميصه فوثب اليه الناس- الى ان قال له أبو عبد الله (ع) ما تقول قال كنت رجلا أعمل بيدى فاجتمعت لى نفقة فجئت أحج و لم اسئل أحدا عن شيئ فأفتونى هؤلاء ان أشق قميصى و انزعه من قبل رجلى و ان حجى فاسد و ان على بدنه: فقال له متى لبست قميصك

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٠٨

أبعد ما لبيت أم قبل، قال قبل ان ألبى، قال (ع) فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنه و ليس عليك الحج من قابل، اى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه (الحديث) و المستفاد من هذين الخبرين معذورية الجاهل فى لبس القميص حال الإحرام و ان إحرامه ينعقد معه و حجه صحيح (و بالجملة) فالأقوى عدم شرطية لبس الثوبين فى انعقاد الإحرام كما ان الحق عدم مانعية لبس ما يجب الاجتناب عن لبسه فى حال الإحرام بل لا يترتب عليه الا الإثم.

(الأمر الخامس) ظاهر الأصحاب الاتفاق على انه يتزر بأحد الثوبين على ما هو المتعارف من لبس الإزار و اما الثوب الأخر ففى الارتداء به تعيينا أو التوشيح به كذلك أو التخيير بينهما (وجوه) المصرح به فى المنتهى و التذكرة هو الأول و عن الوسيلة هو الثانى و عن الشيخ و الحلى و العلامة فى القواعد و الشهيد الثانى فى المسالك و غيرهم هو الأخير أعنى التخيير، و المراد بالارتداء هو إلقاء الرداء على عاتقيه جميعا و سترهما به و التوشيح هو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى و إلقاء طرفيه على المنكب الأيسر قالوا على ما يفعله المحرم (و الأقوى) عدم اعتبار كيفية خاصة فى- لبسهما فيجوز الاتزار بأحدهما و الارتداء أو التوشيح بالاخر أو غير ذلك من الكيفيات و عن كشف اللثام انه لا- يتعين عليه شىء من الهيئتين للأصل من غير معارض بل يجوز التوشيح بالعكس أيضا أى إدخال طرفه تحت الإبط الأيسر و إلقائه على الأيمن (و لكن الأحوط) لبسهما على الطريق المألوف و هو الذى جرت به العادة من شد الإزار من السرة و وضع الرداء على المنكبين (و فى التوقيع المبارك) عن الاحتجاج: و الأحب إلينا و الأكمل لكل أحد شده على السبل المعروفة المألوفة للناس جميعا.

(الأمر السادس) الأحوط عدم عقد الإزار فى عنقه لما فى موثق سعيد الأعرج انه سئل أبا- عبد الله (ع) عن المحرم يعقد إزاره فى عنقه قال (ع) لا (و فى خبر على بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال المحرم لا يصلح له ان يعقد إزاره على رقبته و لكن يثنيه على عنقه و لا- يعقده (و ظاهر هذين الخبرين هو التحريم للنهى فيهما عن ذلك، لكن المشهور هو الجواز لقصور دلالة موثق الأعرج لاحتمال كون السؤال فيه عن وجوب عقد الإزار على العنق فيكون جواب الامام (ع) فيه هو عدم الوجوب لا نفى الجواز و اما خبر على بن جعفر فقوله لا- يصلح ليس صريحا فى عدم- الجواز لاحتمال إرادة الكراهة منه لا- الحرمة، و لكن الاحتياط حسن.

(الأمر السابع) المستفاد من توقيع الاحتجاج هو النهى عن عقد الإزار بأى وجه كان و لو فى غير عنقه فروى الطبرسى فى

الاحتجاج عن الحميرى انه كتب الى مولانا الحجة عجل الله تعالى فرجه فى سنه ثلاثمائة و سبع يسئله عن المحرم أ يجوز له ان يشد المئزر من خلفه على عقبه بالطول و يرفع طرفيه الى حقويه و يجمعهما الى خاصرته و يعقدهما و يخرج الطرفين الآخرين من بين رجليه و يرفعهما الى خاصرته و يشد طرفيه الى وركيه فيكون مثل السراويل يستر ما هناك فان المئزر الأول كنا نتزر به إذا ركب الرجل جمله يكشف ما هناك و هذا أستر (فأجاب عليه السلام) جاز ان يتزر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٠٩

الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث فى المئزر حدثا بمقراض و لا أبرأه يخرجه به عن المئزر و غرزه غرز أو لم يعقده و لم يشد بعضه ببعض و إذا غطى سرته و ركبتيه علاهما فإن السنة المجمع عليهما بلا خلاف تعطيه السرة و الركبتين و الأحب إلينا و الأفضل لكل أحد شده على السبل المألوفة المعروفة للناس جميعا ان شاء الله و سئل هل يجوز ان يشد عليه مكان العقد تكة فأجاب لا يجوز شد المئزر بشيء سواه من تكة و لا غيرها (و لكن الأقوى) جوازه كما صرح جماعه بجوازه كالعلامة فى المنتهى و ذلك للأصل و كونه طريق لبس الإزار و لانه يحتاج اليه لستر العورة و لخبر القداح و فيه ان عليا (ع) كان لا يرى بأسا بعقد الثوب إذا قصر ثم يصلى و ان كان محرما، و مكاتبه الحميرى غير مسند كما حكيناها و انما رواه فى الاحتجاج مرسلا، مع احتمال ان يكون المراد من العقد فيها العقد المخرج له عن كونه إزارا كما صرح فى السؤال بقوله فيكون مثل السراويل و فى الجواب أيضا قال (ع) إذا لم يحدث فى المئزر حدثا بمقراض و لا إبرة يخرجه به عن حد المئزر، و لكن الاحتياط فى ترك العقد بغير العنق مما لا ينبغى تركه.

(الأمر الثامن) قال فى الجواهر ذكر غير واحد انه يعتبر فى الإزار ستر ما بين السرة و الركبة و فى الرداء كونه مما يستر المنكبين، و حكى فى الرياض نفى الاشكال عن ذلك، و لكن الأقوى عدم وجوب ذلك للأصل بعد عدم الدليل عليه و إطلاق النص الدال على عدمه و ظهور قوله فى خبر الاحتجاج فإن السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة و الركبتين- فى الندب بل قد يقال بعدم صدق الرداء على ما يستر المنكبين فقط و ان الظاهر وجوب ستر الأكثر من ذلك، فالاحتياط فيه ان يكون ساترا للصدر و البطن كما ان الاحتياط فى الإزار أيضا ستر السرة و الركبتين.

(الأمر التاسع) قال فى الدروس بعد ان أوجب لبس الثوبين فى الإحرام- و لو كان الثوب طويلا فاتزر ببعضه و ارتدى بالباقى أو توشح به اجزء، ثم أورد عليه بأنه مع منافاته لما ذكره أولا من وجوب لبس الثوبين مما لا يصدق عليه لبسهما اللهم الا ان يراد بهما الكناية عن تغطية المنكبين و ما بين السرة و الركبة و هو لا يخلو من وجه (انتهى) و الانصاف انه لا وجه له لظهور النصوص فى- اعتبار التعدد و هو منتف فى ثوب واحد طويل الا ان يتصور اضطراره الى ذلك كما لو كان الثوب عارية و لم باذن له صاحبه فى فضله نصفين و لم يتمكن من غيره.

(الأمر العاشر) قال فى الجواهر و قد ظهر من النص و الفتوى ان محل اللبس قبل عقد الإحرام بل هو (يعنى اللبس) من جمله الأشياء التى يتهيأ بها للإحرام على وجه يكون حاصلا حال عقده الإحرام، و من هنا قال فى المنتهى إذا أراد الإحرام وجب عليه نزع ثيابه و لبس ثوبى الإحرام بأن يتزر أحدهما و يرتدى بالاخر و نحوه غيره (انتهى ما فى الجواهر) أقول، و صحاح معاوية بن عمار و معاوية بن وهب هشام بن سالم المتقدمة تدل على تقديم اللبس على الإحرام بحيث بقع- الإحرام منه فى حال تلبسه بالثوبين (و كيف كان) ففى المتن لو قدمهما (يعنى النية و التلبية)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥١٠

عليه اى على اللبس أعادهما بعده، و قال فى المستمسك هذا ينافى ما تقدم منه من عدم كون- اللبس شرطا فى صحة الإحرام و مقتضاه الإثم و عدم وجوب الإعادة (أقول) إعادة التلبية و النية بعد لبس الثوبين لا يلازم شرطية اللبس للإحرام كما ان الغسل

للإحرام لا يكون شرطا و مع ذلك يعاد الإحرام بعده إذا تركه عمدا و غير عمد كما تقدم فى مقدمات الإحرام، مع ان المصنف (قده) قبل هذه العبارة قال و الأحوط كون اللبس قبل النية و التلبية فلو قدمهما (إلخ) فمبنى حكمه بالإعادة على الاحتياط لا الفتوى.

(الأمر الحادى عشر) الظاهر كون اللبس من العبادات كالتلبيه فيحتاج إلى النية و حيث ان كل واحد من مناسك الحج و العمرة له استقلال فى نفسه فيحتاج إلى نية مستقلا و لا يكتفى بنيه الحج أو العمرة بما لهما من الاجزاء فيحتاج لبس الثوبين أيضا الى النية و يشترط فيه الإخلاص فلو لبسهما رياء أو لداع غير قربى لم يصح.

(الثانى عشر) ان التجرد عما يجب الاجتناب عنه ليس من اجزاء الحج بل هو مما يجب لوجوب لبس الثوبين و عليه فلا يحتاج التجرد عنه إلى النية لكن يمكن منع ذلك لا مكان لبس الثوبين مع عدم التجرد فليس التجرد مقدمه للبس الثوبين بل هو واجب فى نفسه و سيأتى مزيد توضيح لذلك فى المسألة الآتية.

[مسألة (٢٦) لو أحرم فى قميص عالما عامدا أعاد]

مسألة (٢٦) لو أحرم فى قميص عالما عامدا أعاد، لا لشرطية لبس الثوبين، لمنعها كما عرفت بل لانه مناف للنية حيث انه يعتبر فيها العزم على ترك المحرمات التى منها لبس- المخيط و على هذا فلو لبسهما فوق القميص أو تحته كان الأمر كذلك أيضا لانه مثله فى المنافاة للنية الا ان يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات بل هو البناء على تحريمها على نفسه فلا تجب الإعادة حينئذ، هذا و لو أحرم فى القميص جاهلا بل أو ناسيا أيضا نزعه و صح إحرامه اما إذا لبسه بعد الإحرام فاللازم شقه و إخراجه من تحت و الفرق بين الصورتين من حيث النزع و الشق تعبد لا لكون الإحرام باطلا فى الصورة الأولى كما قد قيل.

فى هذه المسألة أمور (الأول) لو أحرم فى اللباس المخيط من دون لبس ثوبى الإحرام أو لبسهما فوقه أو تحته لم يصح إحرامه لتنافى لبس المخيط حال الإحرام مع الإحرام نفسه اما بناء على كون الإحرام عبارة عن العزم على ترك المحرمات و توطين النفس على تركها على ما نقل عن الشهيد (قده) حسبما مر فى أول فصل واجبات الإحرام فواضح، حيث ان العزم على تركها حين هو مشتغل بها لا يتحقق فينتفى عنه حقيقة الإحرام لا مجرد نيته لعدم تحقق الإحرام الذى هو التوطين على ترك المحرمات التى منها لبس القميص مع لبسه فعلا- و لعل عبارة المتن ناظرة الى ذلك حيث يقول انه يعتبر فى نية الإحرام العزم على ترك المحرمات و يدل عليه قوله الا ان يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات، هذا و لكن قد تقدم فى أول فصل واجبات

الإحرام حكاية هذا الاحتمال فى معنى الإحرام و حقيقته عن الشهيد (قده) فى شرح الإرشاد حيث قال ان الإحرام عبارة عن توطين النفس على ترك المحرمات و فسره الشهيد الثانى فى- المسالك بان التوطين هو النية مستشهدا بما حكاه عن الشهيد نفسه بأنه قال: قول الناسک أحرم معناه اوطن نفسى (و كيف كان) فان كان مراد المصنف (قده) ذلك ففيه ما أوضحناه من بطلانه فى أول فصل واجبات الإحرام.

و اما بناء على ما حققناه فى حقيقة الإحرام من انه الالتزام الإنشائى على ترك المحرمات فالمذكور فى المتن عدم وجوب الإعادة حينئذ لكنه كما ترى، ضرورة عدم اجتماع الالتزام المذكور مع الإتيان بأحد المحرمات فعلا، فالحق عدم صحة الإحرام حينئذ سواء لبس ثوبى الإحرام أو لم يلبس، و الله العالم.

(الأمر الثانى) لو أحرم فى لباس المخيط جاهلا بكونه مخيطا أو جاهلا بحكمه نزعه و صح إحرامه لما فى صحيح خالد المتقدم فى الأمر الرابع من المسألة المتقدمة و خبر عبد الصمد- المتقدم أيضا الدالين على معذورية الجاهل فى الإحرام فى القميص و

بهما یقید إطلاق صحیح معاویة بن عمار الدال علی صحة الإحرام فی القمیص مطلقا و لو مع العلم و العمد فیختص بعد- التقیید بصورة الجهل، و ظاهر الخبرین هو المعذوریة مع الجهل بالحکم حیث ان الظاهر منهما ان السائل کان جاهلا- بحرمه لبس المخیط لا یکون ما لبسه مخیطا کما یدل علیه قوله فی خبر عبد الصمد فجئت أحج و لم اسئل أحدا عن شیء فأفتونی (إلخ) الکاشف عن کونه جاهلا- بالحکم و لکن یلحق به الجهل بالموضوع لما فی استدلاله علیه السلام بقوله ای رجل رکب أمرا بجهالة فلا شیء علیه حیث ان إطلاقه یشمل الجهل بالموضوع أیضا.

(الأمر الثالث) فی إلحاق الناسی للحکم أو الموضوع بالجاهل بهما (وجهان) من ان مورد الخبرین هو الجاهل، و من انه مع نسیان الحکم أو الموضوع یکون جاهلا- بهما فیشمله حکمه، و هذا هو الأقوی- کما فی المتن- و لأجل مجیء الاحتمالین و ان مورد الخبرین هو الجاهل حکم بصحة إحرام الناسی علی وجه الاستدراک فقال بل أو ناسیا أیضا.

(الأمر الرابع) إذا لبس القمیص بعد الإحرام فلا إشکال فی عدم بطلان إحرامه به لأن- الإحرام بعد انعقاده لا ینحل بارتکاب ما یحرم به بل انما ارتکابه حرام علیه و یوجب فیه الکفارة فیما تجب و یجب علیه نزعه من تحت بعد شقه لو احتاج الإخراج منه الی الشق کما دل علیه من النصوص کصحیح معاویة بن عمار) عن الصادق علیه السلام قال إذا لبست قمیصا و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدمیک (و صحیحه الأخر) عنه (ع) عن رجل أحرم و علیه قمیصه، قال (ع) ینزعه و لا یشقه و ان کان لبسه بعد ما أحرم شقه و أحرم مما یلی رجلیه (و خبر خالد الأصم) المتقدم و خبر عبد الصمد المتقدم أیضا (و الفرق بین صوره لبسه حال الإحرام و بعده بالنزع فی الأول و

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۱۲

الشق فی الثانی و الإخراج من تحت رجلیه انما هو تعبد ثبت بالنص و لیس لأجل بطلان الإحرام فی الصورة الأولی کما احتمله فی کشف اللثام حیث انه بعد ان نقل کلام الدروس فی الفرق بین الصورتین، قال ان کلامهم هذا یدل علی عدم الانعقاد ای عدم انعقاد الإحرام فی القمیص فان الشق و الإخراج من تحت للتحرز عن ستر الرأس فلعلهم لم یوجبوه أولا- لعدم الانعقاد (انتهی) و الأقوی کون الفرق لأجل ورود النص و انه تعبد محض.

[مسألة (۲۷) لا یجب استدامة لبس الثوبین]

مسألة (۲۷) لا یجب استدامة لبس الثوبین بل یجوز تبدیلهما و نزعهما لإزالة الوسخ أو للتطهیر بل الظاهر جواز التجرد منهما مع الا من من الناظر أو کون العورة مستورة بشیء أخر.

فی هذه المسألة أمران (أحدهما) المعروف عند الفقهاء عدم وجوب استدامة لبس الثوبین الذین أحرم فیهما بل یجوز تبدیلهما بثوبین آخرین و نزعهما لإزالة الوسخ أو لتطهیرهما أو للاغتسال و تطهیر بدنه لو تنجس (و یدل علیه) خبر معاویة بن عمار المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السلام قال لا بأس بأن یعیر المحرم ثیابه و لکن إذا دخل مکة لبس ثوبی إحرامه الذین أحرم فیهما و کره ان یبیعهما (و قد حمل الأمر) المستفاد من قوله (ع) إذا دخل مکة لبس ثوبی إحرامه (إلخ) علی الندب کما لا إشکال فی التصریح بکراهة بیعهما، و لعل کراهته لأجل استحباب التکفین به فیکون الأفضل إبقائهما له (و فی الشرائع) الأفضل ان یطوف فیهما، قال فی الجواهر قیل و قد یوهم الوجوب عبارة الشیخ و جماعه و لا ریب فی انه أحوط و ان کان الأول أقوی (انتهی) و یدل علی جواز تبدیل الثیاب و نزعها للتطهیر و نحوه صحیح الحلبی عن- الصادق علیه السلام قال لا بأس بأن یحول ثیابه قلت إذا أصابها شیء قال نعم و إذا احتلم فیها فلیغسلها (الأمر الثانی) یجوز التجرد عنهما مع الا من الناظر أو ستر العورة بشیء أخر، قال فی المدارک و لا- یجب استدامة اللبس قطعا، و فی الجواهر: نعم لا یجب استدامة اللبس ما دام محرما

(انتهی) و یستدل لذلک بالأصل بعد عدم ورود دلیل واضح علی وجوب الاستدامهٔ.

[مسألهٔ (۲۸) لا بأس بالزیادهٔ علی الثوبین]

مسألهٔ (۲۸) لا بأس بالزیادهٔ علی الثوبین فی ابتداء الإحرام و فی الأثناء للاتقاء من البرد أو الحر بل و لو اختیارا.

یجوز للمحرم ان یلبس أکثر من ثوبین بلا خلاف فیه کما حکی نفیه المستند عن المفاتیح و شرحه و یستدل له بالأصل الخالی عن المعارض و یدل علی جوازه فیما إذا اتقی البرد أو الحر صحیح الحلبی المروی فی الکافی و التهذیب عن الصادق علیه السلام عن الصادق علیه السلام عن المحرم یتردی بالثوبین قال نعم و الثلاثهٔ ان شاء یتقی بها الحر و- البرد (و یدل علی جوازه مطلقا) صحیح ابن عمار المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام عن المحرم یقارن بین ثیابه التی أحرم فیها و غیرها، قال (ع) لا بأس بذلک إذا کانت طاهره (بناء علی ان یکون) المراد من المقارنهٔ هو الجمع بین ما أحرم فیه و غیره من الثیاب، فبدل علی جواز لبس الأزید من الثوبین مطلقا و لو لغیر الاتقاء من الحر و البرد (و لکن المحکی عن الشیخ)

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۱۳

و جماعه منهم العلامهٔ فی المنتهی و التحریر و التذکرهٔ هو التعبیر بالجواز إذا اتقی الحر و- البرد کالتعبیر فی صحیح الحلبی و هو لا یدل علی ذهابهم الی اختصاص الجواز بذلک عندهم و علی تقدیر ذهابهم لیه فهو مردود بعدم الدلیل علیه.

[خاتمهٔ فی بقیهٔ مسائل الحج متابعا لما کتبه المصنف قدس سره]

اشارهٔ

الی هنا ینتهی ما کتبناه فی شرح مسائل الحج لما وجدناه من کتاب العروهٔ الوثقی، و نشرع بعون الله تعالی فی بقیهٔ مسائل الحج متابعا لما کتبه المصنف قدس سره فی تنظیم المسائل و الاحکام جریا علی وفقها علی طریق المتن و الشرح، و اسئل الله التوفیق لإتمامها انه خیر موفق و معین و بلغنا الی هیهنا فی عشیهٔ یوم الجمعهٔ الثانی و العشرین من شهر جمادی الثانیهٔ من عام ۱۳۸۶ الهجری حامدین لله تعالی و الصلاهٔ علی نبیه المصطفی و إله البررهٔ الکرام.

[تتمهٔ الأول الإحرام]

[فصل فی کیفیهٔ الإحرام]

[مسألهٔ (۱) لو اضطر المحرم الی لبس المخیط فی ابتداء إحرامه أو فی الأثناء]

مسألهٔ (۱) لو اضطر المحرم الی لبس المخیط فی ابتداء إحرامه أو فی الأثناء جاز له لبسه فی الجملهٔ.

و لا خلاف فی أصل هذا الحکم، و فی المدارک انه مقطوع به عند الأصحاب و عن التذکرهٔ و المنتهی انه موضع وفاق و فی الجواهر بل ادعی الوفاق صریحا غیر واحد من متأخری المتأخرین (انتهی) و یدل علی ذلک صحیح الحلبی المروی فی التهذیب عن الصادق علیه- السلام قال إذا اضطر المحرم الی القباء و لم یجد ثوبا غیره فلیلبسه مقلوبا و لا یدخل یدیه فی یدی القباء (و خبر مثنی الحناط) المروی فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال من اضطر الی ثوب و هو محرم و لیس معه إلا قباء فلینکسه و

ليجعل أعلاه أسفله و يلبسه ثم قال فى الكافى و فى رواية أخرى يقلب ظهره بطنه إذا لم يجد غيره (و خبر حمران) المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار و يلبس الخفين إذا لم يكن معه نعل (و غير ذلك من الاخبار التى مر عليك) فلا إشكال فى أصل الحكم الا انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا إشكال فى اعتبار قلبه كما دل عليه صحيح الحلبى أو نكسه كما فى خبر الحناط فى جواز لبسه الا انه وقع الخلاف فى معنى القلب فعن الحلبى ان معنى القلب هو جعل الذيل على الكتفين و عن بعضهم تفسيره بجعل الباطن ظاهرا و اكتفى العلامة فى محكى المختلف بكل من من الأمرين قال اما التنكيس اى جعل الذيل على الكتفين فلما فى خبر الحناط من قوله (ع) فينكسه و يجعل أعلاه أسفله، و اما جعل الباطن ظاهرا فلقوله فى صحيح الحلبى فليلبسه مقلوبا و لا- يدخل يديه فى يدى القباء (فإن النهى) عن إدخال اليدين فى يدى القباء انما يصح عند إمكان الإدخال و هو لا يتصور مع جعل الذين على المنكبين (هذا مضافا الى خبر محمد بن مسلم) المروى فى الفقيه عن الباقر عليه السلام قال و يلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء يقلب طهره لباطنه، قال (قده) و هذا الخبر نص فى الثانى أى تفسير القلب بجعل الباطن ظاهرا (انتهى المحكى عن العلامة) و اختار الشهيد الثانى فى المسالك الاجتزاء بكل من الأمرين لدلالة النصوص عليهما قال و ان كان الاولى الأول (يعنى جعل الأعلى أسفل) بل خصه ابن إدريس به و احتاره فى-

الدروس فهو حينئذ مجز إجماعا و أكمل منه الجمع بينهما عملا بمدلول من الجانبين و ان لم يقل احد يتحتم الثانى، ثم قال (قده) و قول المصنف (اى المحقق فى الشرائع) بعد الحكم بقلبه و يجعل ذيله على كتفه يمكن ان يكون تفسير اللقلب بالمعنى الأول المتفق عليه و هو- الاولى و يمكن ان يكون إشارة إلى الجمع (انتهى ما فى المسالك) و تلخص من جميع ذلك ان- القول بالتخيير لا بأس به و ان كان الاولى الجمع بين الأمرين.

(الأمر الثانى) هل المعتبر فى جواز لبس المخيط هو فقد ثوبى الإحرام جميعا كما هو ظاهر الشرائع و عن كشف اللثام انه نص عليه كثير من الفقهاء أو يكتفى فيه بفقد الرداء خاصة دون فقد الإزار فقط كما هو صريح الدروس و غيرها أو يكتفى فيه بفقد الإزار وحده أيضا كما ذهب إليه فى المسالك حيث قال و الظاهر جوازه مع فقد احد هما خاصة خصوصا الرداء و خصه فى الدروس لفقده و جعل السراويل بدلا عن الإزار (وجوه) مقتضى وجوب لبس ثوبى الإحرام مع الإمكان و ان ما هو الواجب انما هو الثوب المعهود منهما و هو غير المخيط فمع إمكان لبسهما و لو بواحد منهما يجب عليه لبسه من الرداء أو الإزار و لا يصل النوبة إلى لبس المخيط (و الظاهر) من صحيح عمر بن يزيد و خبر محمد بن مسلم هو الثانى ففى الصحيح عن الصادق (ع) قال يلبس المحرم الحين إذا لم يجد نعلين و ان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه أو قباه بعد ان ينكسه (و فى خير محمد بن مسلم) عن الباقر (ع) عن المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل قال نعم و- لكن يشق ظهر القدم و يلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء و يقلب ظهره لباطنه (و إطلاقهما) كما ترى يقتضى جواز لبس المخيط عند فقد الرداء و لو مع وجدان الإزار (و من إطلاق) ما ورد فى لبس السراويل إذا لم يجد الإزار (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام قال لا- تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزره و لا- تدرعه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار، و لا خفين الا ان لا يكون لك نعلان (و خبر حمران) عن الباقر عليه السلام ان المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار (و إطلاق) هذين الخبرين كما ترى يدل عى جواز لبس السراويل عند فقد الإزار و لو مع وجدان الرداء، و لا ريب فى ان مقتضى الصناعة هو الأخير و ان كان الأول أيضا لا يخلو عن وجه.

(الأمر الثالث) لا إشكال فى جواز لبس المخيط عند فقد ثوبى الإحرام و تحقق الضرورة إلى لبسه لبرد أو حر و نحوهما و اما مع فقدهما و عدم الضرورة إلى لبسه أو تحقق الضرورة مع عدم فقدهما بان احتاج الى لبس المخيط فوق ثوبى الإحرام أو تحتهما

فلا ينبغى الإشكال فى جواز لبسه، و فى وجوب الفداء عليه و عدمه وجهان يأتى البحث عنه فى تروک الإحرام (إنما الكلام) فى جواز ذلک مع فقد ثوبى الإحرام مع عدم الضرورة إلى لبسه أزيد مما يستر به العورة ففيه وجهان من اناطه اللبس فى صحيح الحلبى و خبر الحناط المتقدمين بفقدان ثوبى الإحرام و تحقق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۱۵

الضرورة إلى لبس القباء، و من إناطته بفقدان ثوبى الإحرام من دون ذكر الاضطرار الى لبس غيرهما فى صحيح عمر بن يزيد و خبر محمد بن مسلم (و هذا الأخير هو الأقوى) فيحمل الاضطرار فى صحيح الحلبى و خبر الحناط على مجرد الاضطرار الى اللبس لئلا يكون عاريا و هو نوع من الاضطرار فان الخروج عاريا امام الناس مما لا يتحمل عاده و لو كان مستور العورة.

(الأمر الرابع) الظاهر وجوب لبس القباء عند فقد ثوبى الإحرام أو فقد أحدهما كما صرح به فى المسالک و ذلک للأمر به المقتضى للوجوب مع عدم قيام ما يدل على عدمه و لان المستفاد من الاخبار الإمرة به بدلية لبسه مقلوبا عنهما أو عن أحدهما و لا ينبغى الإشكال فى اتحاد حكم البدل و المبدل منه فى الوجوب (قال فى الجواهر) بل الظاهر وجوبه كما صرح به فى المسالک و غيرها عملا بظاهر الأمر هنا مضافا الى الأمر بلبس الثوبين الذى هذا بدل أحدهما و يمكن حمل الجواز فى المتن على ما يشمل الوجوب (انتهى) و يحتمل حمل الأمر باللبس فى اخبار الباب على مجرد الجواز من غير استفاده البدلية منها فإن الأوامر الواردة هنا فى مقام توهم الحظر للمنع عن لبس المخيط فى حال الإحرام فالأمر حينئذ لا يدل على أكثر من الجواز كما حرر فى- الأصول.

[مسألة (۲) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه]

مسألة (۲) لا يجوز الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه كالنجس بالنجاسة التى لا يعفى عنها فى حال الصلاة و لا فى الحرير و لا فى المذهب و لا فى المنسوج مما لا يوكل لحمه و لا فى المغصوب و لكن لا يبطل الإحرام به و انما يأثم بل الاولى اجتناب ذلک فى الاستدامة و اولى منه إزالة النجاسة عن البدن أيضا ابتداء و استدامة.

فى هذه المسألة أمور (الأول) المعروف من مذهب الأصحاب انه يشترط فى ثوبى الإحرام ان يكونا مما تصح الصلاة فيه، و عن المفاتيح انه مما لا خلاف فيه و عن شرح المفاتيح انه مما اتفقت عليه كلمه الأصحاب و استدلوا له بمفهوم صحيح حريز المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان يحرم فيه فان مفهومه يدل على البأس فى الإحرام فى ثوب لا يصلى فيه (و أورد على الاستدلال به) تارة بأنه من قبيل مفهوم الوصف الذى لا يكون حجه، و اخرى بأنه على تقدير تسليم مفهومه هو البأس فى الإحرام فيما لا يصلى فيه و البأس أعم من الحرمة إذ هو يكون فى المكروه (و أجيب عن الأول) بأن تفريع نفى الباس فى الإحرام فى ثوب يصلى فيه بكلمة (الفاء) فى قوله فلا بأس، ظاهر فى ثبوته فى ثوب لا يصلى فيه، فالفاء تخرج الجملة عن كونها مفهوم الوصف و يلحقها بمفهوم الشرط (و عن- الثانى) بظهور مفهومه فى ثبوت البأس الذى فى الصلاة فى الثوب الذى لا يصلى فيه فى الإحرام أيضا، و من المعلوم ان الباس الذى فى الصلاة فيه هو عدم الجواز فلا يجوز الإحرام فيه، و اما منع أعمية البأس- كما فى المستند- و قال بانا حققناه فى موضعه فضعيف كما ان استظهار المنع من البأس فى المقام بقرينة رجحان دوام لبس الثوبين و التكفين بهما و الطواف فيهما و نحو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۱۶

ذلک مما يدل على قابليتهما للصلاة التى لا ينفک المكلف عنها فضلا عن الطواف و صلوته كما فى الجواهر لا يخلو عن الاشكال (لكن الإنصاف) صحة الاستدلال بالصحيح المذكور للمنع عن- الإحرام فيما لا يجوز الصلاة فيه بما قربناه مضافا الى

نفى الخلاف بل دعوى الاتفاق فيه فيندرج فى المفهوم المذكور الإحرام فى الثوب المتنجس بنجاسة لا يعفى عنها فى الصلاة (و يدل على حرمه الإحرام فيه) صحيح معاوية بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال (ع) لا يلبسه حتى يلبسه و إحرامه تام (و صحيحه الأخر) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم يقارن بين ثيابه التى أحرم فيها و غيرها، قال لا- بأس بذلك إذا كانت طاهره (و خبر الحلبى) المروى عنه (ع) قال و لا بأس بأن يحول المحرم ثيابه فقلت إذا أصابها شىء يغسلها قال نعم و ان احتلم فيها (و يندرج أيضا فى المفهوم) اى مفهوم حديث حريز- الحرير للرجال و يدل عليه خبر ابى بصير المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الخميصة سداها إبريسم و لحمتها من غزل قال لا- بأس ان يحرم فيها انما يكره الخالص منه (و فى مجمع البحرين) الخميصة ثوب خز أو صوف مربع معلم قيل و لا- تسمى خميصة الا- ان تكون؟؟؟ الوداء معلمه (و مثله خبر ابى الحسن النهدى) بناء على إرادة الحرمة من الكراهة كما تستعمل لفظه المكروه فى الحرمة فى الاخبار كثيرا، و قال فى الجواهر و لو لا لبسهما محرم على الرجال يمكن حرمه لبسه على الرجال لا تصير قرينه على إرادة الحرمة من لفظه الكراهة فى الإحرام فى- الحرير الخالص كما لا يخفى.

(و يندرج فى مفهوم الصحيح المذكور) المذهب أيضا للرجال مضافا الى ان حرمه لبسه عليهم فى غير حال الإحرام يوجب حرمته عليهم فى حاله إذ هو أيضا من أحواله و هى أى حرمة لبسه عليهم فى حال الإحرام لا يجتمع مع وجوب لبسه عليهم فى حاله بناء على وجوب لبس ثوبى الإحرام على المحرم (و كذا يندرج فيه المنسوج) من صوف مالا يوكل لحمه و جلد- الميتة فإنهما أيضا مما لا تجوز الصلاة فيه مع حرمه لبس جلد الميتة فى غير حال الإحرام و كذا المغصوب، و اما الثوب الحاكى للعورة فإطلاق عبارات الأصحاب يقتضى عدم جواز الإحرام فيه مطلقا من غير فرق بين الإزار و الرداء، و لكن الشهيد (قده) جزم فى الدروس بالمنع من الإزار الحاكى و جعل اعتبار ذلك فى الرداء أحوط (قال فى المدارك) و لا يبعد عدم اعتباره فى الرداء للأصل و جواز الصلاة فيه (أقول) بل ينبغى القول بعدم اعتباره فى الإزار أيضا إذا ستر العورة بغيره مما لا تجوز الصلاة فيه و من غير المخيط.

(الأمر الثانى) لا يبطل الإحرام بالإحرام فيما لا تجوز الصلاة فيه و ان أثم بالإحرام فيه و ذلك لما عرفت من عدم شرطية أصل اللبس فى الإحرام فضلا عن صفات الملبوس و لدلالة صحيح ابن عمار على صحة الإحرام مع اصابه الثوب النجس حيث قال (ع) و إحرامه تام لو لم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥١٧

يكن لدفع التوهم فى بطلان الإحرام بحدوث الجنابة كما قد يتوهم بطلان الصوم بحدوثها (و كيف كان) فلا ينبغى التأمل فى صحة الإحرام فيما لا تصح فيه الصلاة و ان كان إثما فى ذلك.

(الأمر الثالث) ما ذكر من عدم جواز الإحرام فيما لا تصح الصلاة فيه انما هو بالنسبة الى حال عقد الإحرام و ابتدائه و اما فى حال الاستدامة فالظاهر من صحيح ابن عمار المتقدم هو وجوب إزالة النجاسة عنهما لو طرء عليهما النجاسة بعد الإحرام لكنه لم يعلم القائل بها فالأولى الاجتناب عنها و عن غيرها مما لا تجوز الصلاة فيه فى حال الاستدامة.

(الأمر الرابع) الأولى إزالة النجاسة عن البدن أيضا فى حال الابتداء و الاستدامة و ان لم يرد بها النص و لا قائل بها، و لذا قال فى المدارك بعد استدلاله لعدم جواز الإحرام فى- الثوب النجس بصحح ابن عمار المتقدم الذى فيه الجواب عن السؤال عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قوله (ع) لا يلب حتى يغسله قال مقتضى الرواية عدم جواز لبس النجس حال الإحرام مطلقا ثم قال و يمكن حملها على ابتداء اللبس إذا من المستبعد وجوب الإزالة عن الثوب دون البدن الا- ان يقال بوجوب الإزالة عن البدن للإحرام و لم أقف على مصرح به و ان كان الاحتياط يقتضى ذلك (انتهى ما فى المدارك) و منه يظهر وجه أولوية إزالتها عن

البدن أيضا ابتداء و استدامة (الأمر الخامس) ربما يقال بالاجتناب عن الإحرام فى جلد المأكول أيضا و ان كان مما تصح الصلاة فيه و ذلک لعدم صدق اسم الثوب عليه فى غير المخيط و عدم جواز الإحرام فى المخيط منه و ان كان يصدق عليه الثوب.

[مسألة (٣) الأحوط للنساء عدم الإحرام فى الحرير المحض]

مسألة (٣) الأحوط للنساء عدم الإحرام فى الحرير المحض.

وقع الخلاف فى جواز لبس الحرير الخالص للنساء فى حال الإحرام و عدمه على قولين فالمحكى عن كتاب أحكام النساء للمفيد و عن السرائر و القواعد هو الجواز، و هو المنسوب الى أكثر المتأخرين (و المحكى عن الصدوق) و الشيخ هو العدم و نسب الى المفيد و السيد أيضا (و يستدل للجواز) بالأصل و صحيح حريز السابق: كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان يحرم فيه، بناء على ان يكون المراد ممن يصلى فيه هو من يحرم فيه فيكون المعنى كل محرم يجوز له الصلاة فى ثوب يجوز له الإحرام فيه و ان لم يجز لغيره الصلاة فيه، و المرأة تصح منها الصلاة فى الحرير المحض فيجوز لها الإحرام فيه (و صحيح يعقوب بن تشعيب) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المرأة تلبس- القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال (ع) نعم و تلبس الخلخالين و المسک (و المسک على ما فى المجمع بالتحريک أسورة من ذبل أو عاج و الذبل شىء كالعاج) و هذا الخبر و ان لم يصرح فيه بالسؤال عن لباس المحرمة الا انه بقرينة فهم الأصحاب منه ذلک و ذكر- الشيخ الخبر فى باب الإحرام ظاهر فى المحرمة و لذا حمله الشيخ على ما لم يكن حريرا محضا (و خبر نضر بن سويد) المروى فى الكافى عن الكاظم عليه السلام عن المرأة المحرمة أى شىء تلبس

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥١٨

من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس (الحديث) و لم يستثن فيه الحرير (و يستدل للمنع) بصحيح العيص المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال المرأة المحرمة تلبس ما شائت من الثياب غير الحرير (الحديث) و خبر أبى عيينة عنه عليه السلام عن ما يحل للمرئة ان تلبس من الثياب و هى محرمة، قال الثياب كلها ما عدا القفازين و البرقع و الحرير، قلت تلبس الخز قال (ع) نعم قلت فان سداها الإبريسم و هو حرير، قال ما لم يكن حريرا خالصا فلا بأس (و خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس الحرير و هى محرمة قال (ع) لا و لها ان تلبسها فى غير إحرامها (و خبر سماعة) المروى أيضا فى الكافى عنه عليه السلام قال لا ينبغى للمرئة ان تلبس الحرير المحض و هى محرمة فاما فى الحر و البرد فلا بأس (قال فى الوافى) فى بعض النسخ فاما- الحر و البرد فلا بأس (و خبره الأخر) المروى فى الفقيه عن المحرمة تلبس الحرير فقال لا- يصلح ان تلبس حريرا محضا لا خلط فيه الى ان قال- و انما يكره الحرير المبهم (و خبر ابى بصير) فى الفقيه سئله عن القز تلبسه المرأة فى الإحرام قال (ع) لا- بأس إنما يكره الحرير المبهم (و خبر الحلبى) المروى فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال لا بأس ان تحرم المرأة فى الخز و الذهب و ليس يكره الا الحرير المحض (و خبر جميل) المروى عن نوادر البزنطى سئله عن المتمتع كم- يجزيه قال شاه و عن المرأة تلبس الحرير قال لا (و خبر جابر) المروى فى الخصال عن الباقر (ع) و يجوز للمرئة لبس الحرير و الديباج فى غير صلوه و إحرام (و خبر الأحمسى) عن الصادق عليه السلام عن العمامة السابرى فيها علم حرير تحرم فيها المرأة قال نعم انما كره ذلک إذا كان سداه و لحمته جميعا حريرا (الحديث).

هذا ما استدل به للجواز و المنع، و الانصاف عدم تمامية شىء منها (اما ما استدل به للجواز) فبمنع دلالة صحيح حريز على الجواز بالتقريب الذى ذكر فى الاستدلال لاحتمال ان يكون المراد من قوله (ع) كل ثوب يصلى فيه فلا بأس بالإحرام فيه هو الثوب

الـذی لم یمنـع عن الصـلاة فیه، و الحریر ممـا منع عن الصـلاة فیه و لو بالنسـبة إلی الرجـال، مع انه علی تقـدیر اراده مـا ذکر فی تقریب الاسـتدلال تکون دلالته بالعموم أو الإطلاق قابلا للتخصیص أو التقیید فلو تم- الاستدلال بالأخبار المانعة تکون مقیدة أو مخصـصة للصـحیح المذکور (و اما خبر یعقوب بن شعیب) فلیس فیه اسم عن إحرام المرأة و حمله علیه و ان لم یکن بعیدا لکنه لا یکون بمثابـة یکون ظاهرا فلا یصـح رفع الیـد به عما یدل علی المنع لو تمت دلالته علیه (و اما خبر نضـر) فهو فی الدلالة علی الجواز یکون بالعموم فیخصص بما دل علی المنع فی الحریر.

و اماما اسـتدل به للمنع فالإنصاف ان صـحیح العیص و خبر ابی عینیه و خبر جمیل و ان کانت ظاهره فی المنع الا ان بقیة الأخبار التی استدل بها مما عبر فیه بکلمة (لا ینبغی) أو بکلمة

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۱۹

(لا یصـلح) أو بکلمـة (یکره) أو ما یـدل علی عـدم جواز صـلوتها أیضا فی الحریر کما فی خبر جابر مع عدم الإشکال فی جواز صلوتها فیه فلا بـد من حمل کل ذلک علی الکراهة (فالأمر فی الجمع) بین هاتین الطائفتین یدور بین أحد أمرین اما حمل ما دل علی الجواز علی مـا إذا لم یکن الحریر محضـا کمـا فعله الشـیخ فی التهـذیب بقرینـة مـا فی تلک الطائفـة من الرخصـة فی لبس الخلیط، و اما حمل ما دل علی المنع علی الکراهـة بقرینـة بعض ما فی تلک الاخبار من التعبیر بالکراهة و نحوها (و فی الجواهر) ان هذا الحمل الأخیر أولی من وجوه و لم یذکر تلک الوجوه و لعل بعضها ما أشرنا الیه (و لو فرض تعارض الطائفتین) فتسقطان و یکون المرجع هو الأصـل المقتضـی للإباحـة و لکن مع ذلـک فالاحتیـاط ممـا لا ینبغی ترکه بـل المـذکور فی مناسک بعض مشایخنـا ان الأحوط لهن ترکه مطلقـا و لو فی غیر ثوبی الإحرام (و کیف کان) فلا إشـکال فی مرجوحیـة لبس الحریر لهن فی حال الإحرام و کراهته.

[مسألة (۴) فی اختصاص وجوب لبس ثوبی الإحرام بالرجل]

مسألة (۴) فی اختصاص وجوب لبس ثوبی الإحرام بالرجل أو وجوبه عی المرأة أیضا اشکال.

قـال فی الجواهر ان الظـاهر عـدم وجوب لبس ثوبین لخصوص الإحرام للمرئـة تحت ثیابهـا و ان احتمله بعض الأفاضل بل جعله أحوط و لکن الأقوی مـا عرفت خصوصا بعـد عـدم شـمول النصوص السابقـة للإناث الا بقاعـدة الاشتراک التی تخرج عنها هنا لظاهر النص و الفتوی، و الله العالم (انتهی) و أورد علیه بعض الأفاضل بان الفتاوی مطلقه و لم أقف من قیـد الوجوب بالرجل إلا فی الحدائق و اما النصوص فالخطاب فیها للرجل کغیرها من أدلة التکالیف التی کان البناء فیها علی التعدی من الرجل إلی المرأة (أقول) مرجع مـا أورده علیه هو التمسـک بقاعـدة الاشتراک و الانصـاف عـدم جریانها هنا فإن الأدلـة الدالـة علی وجوب لبس الثوبین للإحـرام بقرینـة مـا- ورد فیهـا من کیفیـة اللبس بالاتزار بأحـدهما و الارتـداء بالاخر و ان لا یکونـا مخیطین ظاهرهـا- الاختصاص بالرجال لجواز لبس المخیط للنساء، فأدلة الاشتراک لا تعم المقام (نعم) یمکن ان یسـتأنس لاعتبار ثیاب خاصة لهن فی حـال الإحـرام بخبر زیـد الشـحام عن الصـادق علیه السـلام فی السؤال عن الحائض تریـد الإحرام قال (ع) تغتسل و تسـتثفر و تحتشـی بـالکرسف و تلبس ثوبـا دون ثیـاب إحرامهـا بنـاء علی ان یکون المراد بثیاب الإحرام المـذکور ما یجب علیها لبسه عند إحرامها (و فی المروی عن کتاب الدعائم) تتجرد المحرمة فی ثوبین أبیضین، و لکن روایة الدعائم غیر معتبره عندنا فیما یتفرد به الکتـاب، و مجرد التعبیر بثیـاب الإحـرام لا یـدل علی وجوب لبسـها بعنوان کونهـا محرمه و لعـل التعبیر بـذلک لاشتراط بعض الشـرائط فی اللبـاس حـال الإحـرام کعـدم کونها نجسا أو الحریر المحض بناء علی اشتراط عـدمه فی النساء أیضا و غیر ذلک، و اماما فی الجواهر من التعرض لکون کیفیة لبس الثوبین بان تلبسهما تحت ثیابها فلعله من جهة ان الثوبین إذا کانا عبارة عن الإزار

و الرداء لا تسترها سترا كاملا إذا أرادت الاكتفاء بهما فلا بدلها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۲۰

ان تلبس فوقهما ما يسترها (و بالجملة) فالمسألة غير منقحة فى كتب الأصحاب.

[مسألة (۵) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره]

مسألة (۵) لا يجوز لمن أحرم ان ينشئ إحراما بمثله أو بغيره حتى يكمل أفعال ما أحرم له.

و عن ظاهر العلامة فى المنتهى انه موضع وفاق بين الأصحاب و فى الجواهر بلا- خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه (انتهى) و يدل على المنع من النصوص ما ورد فى كيفية حج التمتع من التقصير المحلل لإحرام العمرة ثم الأمر بإحرام الحج و الأمر بإتمامه المستفاد منه عدم جواز ما يقع قبل الإتمام بل و لا صحته فيكون الإحرام قبل التقصير المخرج له عن إحرام العمرة تشريعا محرما إذا كان عن عمد و يقع باطلا و يكون باقيا على إحرامه الأول و كذا لو كان الإحرام الثانى عن نسيان عن الأول الا انه لا يكون عليه اثم فى ذلك.

[مسألة (۶) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير]

مسألة (۶) لو أحرم متمتعا و دخل مكة و أحرم بالحج قبل التقصير فان كان ناسيا انه محرم بإحرام العمرة صح حجه و فى وجوب الفداء عليه و عدمه قولان و ان كان عامدا ففى بطلان عمرته و صيرورة حجه حجا مفردا أو بقائه على إحرامه الأول و بطلان الإحرام الثانى قولان.

إذا دخل مكة محرما بإحرام عمرة التمتع فنسى التقصير فأحرم للحج قبل التقصير فلا اشكال و لا خلاف فى صحة عمرته و حجه بل عليه الإجماع كما حكى عن المختلف و ان حكى عن المنتهى انه ذكر قولا لبعض الأصحاب ببطلان الإحرام الثانى و البقاء على الإحرام الأول (و يدل على صحة عمرته و حجه) صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل مكة فطاف و سعى و لبس ثيابه و أحل و نسى أن يقصر حتى خرج الى عرفات، قال (ع) لا بأس به يبنى على العمرة و طوافها و طواف الحج على أثره (و غير ذلك مما يأتى) و فى وجوب الفداء عليه و عدمه قولان و المحكى عن الشيخ و على بن بابويه هو الوجوب لخبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام عن الرجل يتمتع فنسى أن يقصر حتى يهل بالحج قال (ع) دم يهريقه (و المحكى عن الحلى و سلار هو الأخير) و نسب ذلك الى أكثر المتأخرين (لصحيح عبد الله سنان) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن رجل متمتع نسى أن يقصر حتى أحرم بالحج قال (ع) يستغفر الله (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) عن رجل أهل بالعمرة و نسى أن يقصر حتى دخل فى الحج، قال (ع) يستغفر الله و لا شىء عليه و تمت عمرته.

(و الأقوى) عدم وجوب الفداء و ذلك لان خبر إسحاق بن عمار ظاهر فى وجوب الفداء اعنى قوله عليه دم مع كونه من الموثق، و صحيح معاوية بن عمار نص فى انه لا شىء عليه مع- كونه من الصحاح و الجمع بينهما بحمل ما فى الموثق على الندب كما حمله عليه الصدوق و الحلى و الديلمى بل فى الجواهر أكثر المتأخرين بل هو المشهور منهم (مضافا) الى ما فى المسالك من ان التقصير ليس جزء بل هو محلل من الإحرام و لكن فى الجواهر ان الاحتياط لا ينبغى تركه (و يمكن الجمع) بحمل ما دل على وجوب الفدية على ما لو تحلل من الإحرام قبل التقصير و ما-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۲۱

دل على عدم الوجوب بما لو نسى التقصير من غير ان يأتى بشىء من محرمات الإحرام (ثم انه على القول بالوجوب) فهل يكتفى

بمطلق الدم أو يتعين الشاة (وجهان) من إطلاق ما فی خبر إسحاق بن عمار من ان علیه دم یهریقه، و من دعوی انصرافه إلی الشاة و ان قال ما یجب إذا وجب اهراق الدم فی باب الحج هو الشاة و به افتی فی الفقیه و المهذب و غیرهما و لا ریب انه أحوط.

هذا کله إذا کان الإحرام الثانی بعد السعی و قبل التقصیر و اما لو أحرم بالحج قبل ان یأتی بالسعی فی عمره التمتع ففی المسالک بطل إحرامه الأخیر و وجب إکمال العمرة (أقول) و هو کذلک لعدم کون إحرامه الأخیر مأمورا به بل هو منهی عنه و لعدم خروجه عن الإحرام الأول الذی عقده لعمرة التمتع إذ الإحلال منه متوقف علی إکمال اعمال العمرة (هذا فی صورة النسیان) و لو أحرم بالحج قبل التقصیر عامدا بعد السعی ففی بطلان عمرته و صحة إحرامه الأخیر و صیرورة حجه حج الافراد أو بقائه علی إحرامه الأول و کون الثانی باطلا قولان المشهور هو الأول لموثق ابی بصیر بل صحیحة المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال: المتمتع إذا طاف و سعی ثم لبی قبل ان یقصر فلیس له ان یقصر و لیس له متعة (و خبر محمد بن سنان) عن العلاء بن- الفضل المروی فی التهذیب أیضا قال سئلته عن رجل متمتع فطاف ثم أهل بالحج قبل ان یقصر قال بطلت متعته هی حجه مبتولة (و هذان الخبران) و ان کانا مطلقین لکن الشیخ حملهما فی التهذیب و الاستبصار علی صوره العمد، بتقیید هما بالأخبار الواردة فی صورة النسیان، و لا بأس به (و أورد علی الاستدلال بهما) بقصورهما من حیث السند فیشکل التعویل علیهما فی إثبات حکم مخالف للأصل حیث ان مقتضی القاعدة بطلان الإحرام الثانی لکونه منهیا عنه.

و المحکی عن الحلی و العلامة فی بعض کتبه و الشهید فی الدروس هو الأخیر أی بطلان إحرامه الثانی و بقائه علی الإحرام الأول و استدل له الحلی بأن الإحرام بالحج انما یسوغ- التلبس به بعد التحلل من الأول، و قبله یکون منهیا عنه و النهی فی العبادة یقتضی الفساد و ان الإجماع منعقد علی عدم جواز إدخال الحج علی العمرة و لا إدخال العمرة علی الحج قبل فراغ مناسکهما (و أورد علی الأول) بمنع کون النهی هنا مفسدا" لرجوعه الی وصف خارج عن مهبه الإحرام (و علی الثانی) بمنع إدخال الحج فی العمرة و ذلک لان التقصیر لیس جزء من- العمرة بل انما هو موجب للخروج منها و لتحلیل ما حرم بالإحرام لها فاخر أفعال العمرة هو- السعی.

(و أجیب عن الأول) بأن المنهی عنه انما هو نفس الإحرام لأن التلبس به قبل التحلل من من إحرام العمرة تشریع لأنه إدخال ما لیس من الدین فی الدین و قد حقق فی الأصول بأن حقیقة التشریع هو العمل الخارجی بعنوان انه من الدین مع عدم إحراز کونه منه و لو لم یحرز انه لیس

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۲۲

منه فالمنهی عنه هو ذاک العمل الخارجی و النهی عنه موجب للفساد مع انه علی تقدیر عدم کونه منهیا عنه فعدم تعلق الأمر به کاف فی فساده مع کونه عبادة تتوقف صحته علی الإتیان به بداعی أمره و لا یکفی فی صحته عدم النهی عنه.

(و أجیب عن الثانی) بأن المستفاد من الاخبار الکثیرة کون التقصیر من جمله أفعال العمرة و انه کالتسلیم بالنسبة إلی الصلاة کما یأتی عند ذکر أفعال العمرة، و قد صرح العلامة فی المنتهی بذلک مدعیا علیه الإجماع قال (قده) أفعال العمرة هی الإحرام و الطواف و رکعتان و السعی و التقصیر ذهب إلیه علمائنا اجمع فالتقصیر حینئذ نسک یثاب علیه (انتهی) و لا منافاة بین کونه من اجزاء العمرة و کونه موجبا لتحلیل المحرمات کما ان الهدی یوم النحر من المناسک و موجب للتحلل من جمله من المحرمات، و علیه فإذا أحرم بالحج قبل التقصیر فقدا دخل إحراما علی إحرام أخر و القاعدة تقتضی بطلان الإحرام الثانی، هذا ما قیل هنا من الاستدلال و الرد.

(و الحق هو القول المشهور) من انقلاب التمتع الی الافراد و ذلک لصحة الاستناد الی- الخبرین اعنی موثق ابی بصیر و خبر ابن

سنان بعد استناد المشهور إليهما و عدم ضعف ظاهر فى سندهما فالتمسك بمقتضى القاعدة لو صح كالاجتهاد فى مقابل النص (و فى الدروس) حمل الخبرين على من عدل عن الافراد ثم لبى بعد السعى قال (قده) لانه روى التصريح بذلك، قال فى المدارك و لم نقف على ما ادعاه من النص، و قال فى الجواهر و لعله (اى الشهيد) أراد الموثق يعنى موثقا أخر لأبى بصير فى رجل يفرد بالحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ثم يبدو له ان يجعلها عمره فقال ان كان لبى بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له (انتهى) و لا يخفى عدم دلالة هذا الموثق على ما رامه الشهيد فى شيء إذا الكلام انما هو فيما إذا أحرم الناسك بالحج المتمتع به قبل التقصير فى عمره التمتع عمدا، و الموثق فى مورد عدول الناسك عن حج الافراد الى التمتع و اين هذا من صيرورة عمرة التمتع إذا أحرم لحجة قبل التقصير فى عمرته عمدا.

(و كيف كان) فلا اشكال فيما ذهب اليه المشهور من بطلان عمرته و صيرورتها حجة مفردة، لكنه يقع الكلام فى أمور (الأول) هل الذى يأتى به من حج الإفراد يجزى عن فرضه الذى كان عليه و هو حج التمتع أو لا (وجهان) من عدم الأمر بالإعادة فى الخبرين المذكورين، و من انه عدول اختيارى و لم يأت بالمأمور به على وجهه و مقتضاه عدم الاجزاء و هذا الأخير لو لم يكن أقوى لكان أحوط (الأمر الثانى) الجاهل بعدم جواز الإحرام للحج قبل التقصير كالعالم العامد فى بطلان متعته و صيرورة حجه افراديا و ذلك لإطلاق الخبرين و انما خرج عنه الناسى للتقصير للأخبار المتقدمة فيبقى الجاهل بالحكم تحت إطلاق الخبرين (الثالث) الظاهر قصر الحكم المذكور على خصوص مضمون الخبرين و هو ما إذا أحرم بالحج بعد السعى فى عمره التمتع و قبل التقصير عمدا و اما مالا يشمله الخبران مثل إذا أحرم قبل السعى أو فى أثنائه أو فى أثناء طواف

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٥٢٣

العمرة أو ركعتى الطواف فهو باق على ما هو مقتضى القاعدة من بطلان الإحرام الثانى و بقاء الإحرام الأول فيكمل عمرته و لا شيء عليه ثم يحرم بالحج (الأمر الرابع) ليس فى الخبرين تعرض لاستيناف إحرام جديد لحج الافراد أو الاكتفاء بإحرامه الثانى الذى أحرم لحج التمتع، فمقتضى القاعدة تجديد الإحرام لحج الافراد و ان الإحرام الذى اتى به لم يكن له أثر إلا بطلان عمره التمتع و انقلاب تكليفه الى حج الافراد لكن المحكى عن الذخيرة اسناد عدم الحاجة الى التجديد إلى انه مذهب الجماعة أى جماعة من الأصحاب و ان قال فى الجواهر لم يجد تصريحا بعدم الحاجة الى تجديد الإحرام (و لعل الأقوى) عدم الحاجة الى التجديد لكونه كالانقلاب القهرى إلى حج الافراد مثل انقلاب حج التمتع فى المرأة إذا حاضت قبل طواف العمرة حيث انها تذهب باحرامها الأول الى عرفات من غير حاجة الى تجديد إحرام ثان و ظاهر الخبرين أيضا ذلك خصوصا خبر العلاء بن الفضيل حيث قال (ع) هى حجه مبتولة.

[مسألة (٧) يستحب الإحرام فى الثياب المنسوج]

مسألة (٧) يستحب الإحرام فى الثياب المنسوج من القطن و أفضلها الا بيض.

آملى، ميرزا محمد تقى، مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ١٢ جلد، مؤلف، تهران - ايران، اول، ١٣٨٠ ه‍ ق

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى؛ ج‌١٢، ص: ٥٢٣

بلا خلاف يوحد فى استحبابه فى القطن و قد نسبه بعضهم الى قطع الأصحاب قال فى الجواهر و كفى به حجه لمثله و يدل عليه من النصوص ما ورد من إحرام النبى (ص) فى ثوبى كرسف (و فسر الكرسف فى المجمع و غيره بالقطن) و ما فى صحيح ابن

عمار عن الصادق عليه السلام كان ثوبا رسول الله (ص) الذان أحرم بهما يمانيين عبرى و ظفار و بهما كفن (قال فى المجمع بعد نقل الحديث قال الشيخ و الصحيح ظفار بالفتح- بلد باليمن قرب صنعاء ينسب الله الجزع الظفارى و قال فى مادة (عبر) و ثوب عبرى منسوب الى عبر بلد أو جانب واد) و قد يستدل بما روى عن أمير المؤمنين (ع) انه قال البس القطن فإنه لباس رسول الله (ص) و هو لباسنا (و فى خبر ابى بصير) و ابن مسلم المروى فى الخصال البسوا ثياب القطن فإنها لباس رسول الله (ص) و هو لباسنا و لم يكن يلبس الشعر و الصوف اشعار بذلك (و كيف كان) ففى التأسى بالنبى (ص) بما تقدم من فعله (ص) كفايه.

و اما أفضلية كونه أبيض فقد استدل لها بتظافر الأخبار بالأمر بلبسه و ما روى ان النبى (ص) قال خير ثيابكم البيض فألبسوها احيائكم و كفنوا بها موتاكم و ما ورد من استحباب التكفين فى- التكفين فى الثياب البيض مع استحباب اتخاذ ثوب الإحرام للكفن مضافا الى اتفاق المسلمين عملا عليه و يؤيده ما فى عن كتاب دعائم الإسلام عن الباقر (ع) قال يتجرد المحرم فى ثوبين نقيين أبيضين فان لم يجد فلا بأس بالصبغ ما لم يكن بزعفران أو ورس أو طيب و كذلك المحرمة لا تلبس مثل هذا من الصبغ.

[(فصل) فى تروك الإحرام و هى محرمات و مكروهات]

اشارة

(فصل) فى تروك الإحرام و هى محرمات و مكروهات

[فالمحرمات أنواع]

اشارة

فالمحرمات أنواع

[أولها صيد البر]

اشارة

أولها صيد البر.

المراد بالتروك هو ما ينبغى تركه اما لحرمة ارتكابه أو لكراهته و قد عد المحرمات منه الى أربعة عشر كما فى التبصرة أو ثمانية عشر كما فى النافع أو عشرين كما فى الشرائع أو الى ثلاثة و عشرين كما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٢٤

فى الدروس، و لكل وجه و لكن الأحسن ان يقال انها أنواع (و كيف كان) فالأول منها صيد البر و لا إشكال فى حرمته على المحرم و فى المدارك انه مجمع عليه بين الأصحاب بل قال فى المنتهى انه قول كل من يحفظ عنه العلم (و يدل عليه) من الكتاب قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ، و قوله تعالى وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً، و من السنة اخبار متظافرة كصحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام لا تستحلن شيئا من الصيد و أنت حرام (يعنى المحرم) و صحيح عمر بن يزيد عنه (ع) قال و اجتنب فى إحرامك صيد البر كله (و غير ذلك من الاخبار) و تأتى فى تضاعيف

الأبحاث الآتية و يذكر أحكامه فى طى مسائل.

[مسألة (١) تختص الحرمة بصيد البر]

مسألة (١) تختص الحرمة بصيد البر و لا يحرم صيد البحر و هو ما كان يبيض و يفرخ فى الماء.
لا خلاف فى عدم حرمه صيد البحر بل الإجماع بقسميه عليه و يكفى فى ذلك قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ مَتاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيّارَةِ و حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً، و يدل عليه من- السنه صحيح حريز و معاوية بن عمار المرسل فى الكافى و الفقيه و المسند فى التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس بصيد المحرم السمك و يأكل طريه و مالحه و يتزود قال الله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ- الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ مَتاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيّارَةِ ثم قال و فصل بينهما كل طير يكون فى الآجام يبيض و يفرخ فى البر فهو من صيد البر و ما كان من الطير يكون فى البحر و يفرخ فى البحر فهو من البحر (قال المجلسى الأول قدس سره) فى شرحه الفارسى على الفقيه ما ترجمته و لكنى لم اسمع من السياحين فى البر و البحر طيرا يبيض و يفرخ فى البحر (انتهى) و القدر المتيقن من صيد البحر أنواع السمك اما غيرها مما يعيش فى البحر و البر فلم نظفر على محلل منه حتى يتكلم فى صيده و اما مثل البط فهى من صيد البر لأنها تبيض و تفرج فى البر و لو فرض طير تبيض و تفرخ فى البحر فهى من صيد البحر، و الله العليم بما خلق.

[مسألة (٢) يحرم صيد البر فى حال الإحرام اصطيادا و أكلا]

مسألة (٢) يحرم صيد البر فى حال الإحرام اصطيادا و أكلا و لو اصطاده محل و إشارة و دلالة و إغلاقا و ذبحا.
حرمه الصيد على نحو ما ذكر فى هذه المسألة مجمع عليه بين الأصحاب بل عن المنتهى انها مجمع عليها ممن يحفظ عنه العلم (أما حرمة الاصطياد) فظاهر حيث انها مما نطق به الكتاب الكريم فى قوله تعالى وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً بناء على ان يكون المراد من الصيد فيه هو الاصطياد بالمعنى المصدرى لا- الصيد بمعنى المصيد على معنى اسم المفعول (و اما حرمة اكله) و لو صاده محل فلصحيح عمر بن يزيد المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال و اجتنب فى إحرامك صيد البر كله و لا تأكل مما صاده غيرك و لا تشر اليه فيصد غيرك (و صحيح معاوية بن عمار) عنه (ع) قال لا تأكل من الصيد و أنت حرام و ان كان اصابه محل (الحديث) و اما حرمة الإشارة إليه فلصحيح الحلبى المتقدم الذى فيه و لا تشر اليه و صحيح عمر بن يزيد المتقدم و لا تشر اليه فيصيد غيرك (و اما حرمة الدلالة عليه) فلما فى صحيح الحلبى المتقدم فلا تدل عليه محلا و لا محرما (و الفرق بين الدلالة و الإشارة) ان الدلالة أعم من الإشارة لأن الدلالة يشمل القول

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٢٥

و الوصف و الإشارة لا تكون الا باليد أو العين الى محسوس مشاهد (و لا فرق) فى التحريم بين كون المدلول محرما أو محلا و لا بين الدلالة الواضحة و الخفية فلو فعل المحرم عند رويه الصيد فعلا أو تكلم بكلام يوجب ترغيب غيره و حثه على الصيد كما لو أظهر اشتياقه إليه ففى تحريمه وجهان من الشك فى تسميته دلالة و من كونه فى معناها ضرورة انبعاث غيره الى الصيد بسبب ذلك، و منه يظهر انه لو لم ينبعث غيره لم يكن حراما (و لو كانا محرمين) فصاد المدلول وجبت الكفارة على كل منهما و لو كان الدال محلا و المدلول محرما لم يضمن المحل و لم يأثم إلا بعنوان الإعانة على- الإثم (و يدل على حرمه الإغلاق عليه) ذيل ما فى صحيح الحلبى: و لا تشر اليه فيستحل من أجلك، فإن الظاهر منه هو حرمة الإعانة على الصيد بجميع أنواعها و لا إشكال فى ان الاغلاق منها، و اما حرمة الذبح فمما قام الإجماع عليه و يدل عليه قوله تعالى لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ مضافا

الى كون بعض أنواعه من مصاديق الصيد بالمعنى المصدرى مثل الذبح برمى السهم.

[مسألة (٣) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر]

مسألة (٣) المشهور انه لو ذبح المحرم صيد البر كان حراما على المحرم و المحل.

المشهور شهرة عظيمة ان المحرم إذا ذبح الصيد أو قتله بالرمى و غيره يكون ميته حراما على نفسه و غيره، و عن المنتهى التذكرة الإجماع عليه و يدل عليه من النصوص خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه- السلام عن آبائه عن على عليهم السلام قال إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحرام و الحلال و هو كالميتة و إذا ذبح الصيد فى الحرم فهو ميته (الحديث) و خبر إسحاق عن الصادق (ع) قال ان عليا (ع) كان يقول إذا ذبح المحرم الصيد فى غير الحرم فهو ميته لا يأكله محل و لا محرم و إذا ذبح المحل الصيد فى جوف الحرم فهو ميته لا يأكله محل و لا محرم، و قد أيد ذلك بأخبار أخر مثل الأخبار الإمرة بدفن ما ذبحه المحرم كمرسل ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد فيفديه أ يطعمه أو يطرحه قال (ع) اذن يكون عليه فداء أخر، قلت فما يصنع به قال يدفنه.

(و بالأخبار الواردة) فى دوران الأمر بين تناول المحرم للميتة أو الصيد و رجحان تقديم الميتة على الصيد حيث انه يستفاد منها ان الصيد الذى ذبحه المحرم ميته بل أشد حرمة منها و لعل ذلك من جهة كون الميتة محرمه بعنوان واحد و الصيد المذبوح بيد المحرم حرام بعنوانين و هما كونه صيد المحرم و عنوان كونه ميته (و استدل أيضا) بأن التذكية انما تتحقق بذكر اسم الله عند الذبح و لا معنى لذكره تعالى على ما حرمه.

و المحكى عن المفيد و المرتضى و الصدوق انه لا بأس بأكل المحل ما صاده المحرم و على- المحرم فدائه و ظاهره حلية ما ذبحه المحرم للمحل و لو ذبحه فى الحرم، و عن المقنع و المختصر الأحمدى انه ان ذبحه فى الحل جاز للمحل أن يأكله (و فى المدارك) الميل الى حله للمحل مطلقا مثل ما حكى عن المفيد و غيره (و يمكن ان يستدل له بالأصل و عدم معروفية اشتراط كون-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٢٦

الذابح محلا فى التذكية و بصحيح معاوية بن عمار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب صيدا و هو محرم أ يأكل منه الحلال فقال لا بأس إنما الفداء على المحرم (و صحيح حريز) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم أصاب صيدا و هو محرم أ يأكل منه المحل فقال ليس على المحل شىء إنما الفداء على المحرم (و صحيح منصور بن حازم) قال قلت لأبى عبد الله (ع) رجل أصاب صيدا و هو محرم أكل منه و انه حلال قال انا كنت فاعلا، قلت له فرجل أصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله ان ذلك عليه (و حسن الحلبى) قال المحرم إذا قتل صيدا فعليه جزائه و هو يتصدق بالصيد على مسكين.

(و أجابوا عما استدل به) لمذهب المشهور من الحرمة اما الخبران اعنى خبر وهب بن وهب و خبر إسحاق بن منصور فبقصور هما من حيث السند، و اما ما أيد به من مرسل ابن ابى عمير و خبر ابن عمار فبايماء المرسل الى جواز إطعامه و ان أوجب به فداء أخر و اما خبر ابن عمار فهو ما رواه عن الصادق عليه السلام قال إذا أصاب المحرم الصيد فى الحرم و هو محرم فإنه ينبغى له ان يدفنه و لا يأكله أحد و إذا أصابه فى الحل فان الحلال يأكله و عليه هو الفداء، و ظاهره كما ترى هو التفصيل بين صيد الحرم و غيره و مذهب المشهور هو تعميم الحكم بالحرمة لصيد المحرم فى غير الحرم مضافا الى ان كلمه ينبغى له اين يدفنه ليست صريحه فى الحرمة (و اما ما ورد) من ترجيح الميتة على الصيد المحرم عند الاضطرار إلى أحدهما (ففيه أولا) انها معارضه مع ما يدل على رجحان أكل الصيد (ففى خبر يونس بن يعقوب) عن الصادق (ع) عن المضطر إلى الميتة و هو يجد الصيد قال يأكل

الصيد قلت ان الله عز و جل قد أحل له الميتة إذا اضطر إليها و لم يحل له (يعنى و لم يحل له الصيد) قال عليه السلام تأكل من مالك أحب إليك أو ميتة قلت من مالى قال هو مالك لان عليك فدائه، قلت فان لم يكن عندى ما قال تقضيه إذ أرجعت إلى مالك (و فى معناه) خبران آخران مرويان فى الكافى و خبر آخر مروى فى التهذيب (و فى مرسل الفقيه) عن- ابى الحسن الرضا عليه السلام قال يذبح الصيد و يأكله و يفدى أحب الى من الميتة، فالمتعين حينئذ الأخذ بما يدل على تقديم الصيد لكون ما دل على تقديمه أكثر و أرجح (مضافا) الى ان تقديم الميتة عليه يدل على مغايرته للميتة (و جعله قسما خاصا) من الميتة لكى تكون مغايرته معها مغايرة العام و الخاص (بعيد).

و اما ان التذكية لا بد فيها من ذكر الله و هو ينافى مع حرمته (ففيه منع المنافاة) كما فى ذبح المغصوب إذا ذكر اسم الله عليه فإنه يصير بذلك مذكى و ان كانت تذكيته محرمه بالحرمة التكليفية (و الأقوى ما عليه المشهور) لصحة الاستناد الى خبر وهب بن وهب و خبر إسحاق بعد عمل المشهور بهما و لعدم تمامية ما استدل له للجواز اما ما عبر فيه بإصابة الصيد كصحيح ابن عمار و صحيح حريز و صحيح ابن حازم فلان الإصابة أعم من الذبح بل لعلها فى أخذ الصيد حيا أظهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٢٧

و اما خبر الحلبى فلاحتمال ان تكون الباء فى قوله يتصدق بالصيد للسببية و يكون المعنى انه بسبب صيده المحرم عليه يتصدق على مسكين بمال و هذه الصدقة هى الفداء الواجب عليه بسبب الصيد، و مع قيام هذا الاحتمال فى تلك الاخبار لا يصح الاستناد إليها للحكم المخالف للمشهور بالشهرة العظيمة، هذا و مع تسليم ظهور هذه الاخبار لا يصح الاستناد إليها بعد إعراض الأصحاب عن- العمل بها.

(و عن الشيخ) احتمال التفصيل بين الذبح بعد أخذ الصيد و بين رميه و قتله بالرمى بصيرورته ميتة فى الأول دون الثانى، قال (قده) و إذا كان الأمر على ذلك (يعنى كان القتل بالرمى) فى شىء ثم قال و هذا التفصيل ظاهر اختيار شيخنا المفيد فى المقنعة (انتهى) و قال فى الجواهر جاز اكله للمحصل دون المحرم و الاخبار الأولى تناولت من ذبح و هو محرم و ليس الذبح من قبيل الرمى لكن يمكن دعوى الإجماع على كون المراد مطلق التذكية و لو كان بالرمى و غيره مما عدا الذبح فهذا التفصيل بين الذبح و غيره ليس بشىء فالحق هو حرمه ما قتله المحرم بأى نحو كان على- المحرم و المحل فى الحل كان أو فى الحرم.

و فى جريان ما عدا الأكل من الأحكام للميتة على صيد المحرم كالنجاسة و منع الصلاة فيه و عدم جواز استعماله (وجهان) من الحكم بأنه ميتة كما فى خبر إسحاق أو كالميتة كما فى خبر وهب، و من احتمال ان يكون المراد ان لحمه كلحم الميتة لا انه ميتة حقيقة و لا كالميتة فى جميع أحكامها (و الأقوى هو الأخير) للنصوص الواردة فى الدوران بين الصيد و الميتة مع ترجيح الصيد على- الميتة و تعليل ذلك بأنه ماله لمكان وجوب الفداء عليه مع ان الميتة لا تكون ما لا لسلب المالية عنها شرعا لكون المدار فى مالية الشىء هو ترتب المنفعة عليه أو وجود الخاصية فيه و هما مسلوبتان عن الميتة.

هذا كله فى ذبح المحرم الصيد فى الحل و اما إذا ذبحه فى الحرم و هو محرم فلا إشكال فى حرمته على المحرم و المحل سواء صاده فى الحرم أو صاده فى الحل و أدخله فى الحرم حيا و ذبحه فيه لما فى خبر وهب من قوله عليه السلام و إذا ذبح الصيد فى الحرم فهو ميته حلال ذبحه أو حرام (يعنى سواء كان الذابح محلا أو محرما) و منه يظهر حكم ذبح المحل له فى الحرم و انه أيضا حرام للمحل و المحرم، و قد صرح غير واحد بحرمته و فى الحدائق اتفاق الأصحاب على حرمته و يدل على حرمته أيضا صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى حمام ذبح فى الحل قال (ع) ما يأكله محرم و إذا ادخل مكة أكله المحل بمكة و إذا ادخل الحرم حيا ثم ذبح فى الحرم فلا تأكله لأنه ذبح بعد ان دخل ما منه (و خبر شهاب) عن الصادق (ع) قال قلت له انى أتسحر بفراخ اوتى به من غير مكة فتذبح فى الحرم فأتسحر بها، فقال (ع) بئس السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت

به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه و إمساكه (بناء على كون المراد من الفراخ فراخ الطير الوحشى)

و صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام عن ظبى أهلى أقبل فدخل الحرم فقال (ع) لا يمس ان الله عز و جل يقول وَ مَنْ دَخَلَهُ كٰانَ آمِناً (و لو ذبحه المحل فى الحل) جاز اكله للمحل فى الحرام و لو كان بدلالة المحرم عليه و إعانته فإن حرمة الإعانة و الدلالة على المحرم لا يوجب حرمة أكله على المحل إذا لم يباشر المحرم ذبحه، للأصل و عدم الدليل على الحرمة (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام عن الصيد يصاد فى الحل ثم يجاء به الى الحرم و هو حى، فقال (ع) إذا ادخل الحرم حرم عليه اكله و إمساكه فلا تشترين فى الحرم الا مذبوحا قد ذبح فى الحل ثم ادخل الحرم فلا بأس به للحلال.

هذا تمام الكلام فى صيد البر و اما بيان ما يحرم منه فقد اختلف فيه من كونه الحيوان الممتنع بالأصالة مطلقا و لو كان مما لا يوكل لحمه كالثعلب و الأرنب و نحوهما أو خصوص الحيوان المحلل اكله كالظبى و الحمام و نحوهما أو ان المحرم صيده منحصر فى ستة أو غير ذلك فسيأتى فى باب الكفارات ما هو الحق من ذلك.

بقى الكلام فى فرخ الصيد و بيضه و هما يحرمان مما يحرم صيده بلا اشكال و لا خلاف فيه و هو كما فى المدارك مما اتفق عليه الأصحاب و يدل عليه الاخبار الكثيرة المتعرضة لثبوت الكفارة بتناوله (ففى صحيح حفص البخترى) عن الصادق (ع) قال فى الحمامة درهم و فى الفرخ نصف درهم و فى البيض ربع درهم و سيأتى الكلام فى ذلك فى باب الكفارات ان شاء الله تعالى.

[مسألة (۴) الجراد من صيد البر]

مسألة (۴) الجراد من صيد البر فيحرم على المحرم صيده.

و فى المدارك هذا قول علمائنا و أكثر العامة و عن التذكرة ان المختار عند بعض العامة انه من صيد البحر لانه يتولد من روث السمك (انتهى) و يدل على حرمته من النصوص صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال مر على (ع) على قوم يأكلون جرادا و هم محرمون فقال سبحانه الله و أنتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر فقال ارمسوه فى الماء اذن (و صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) قال ليس للمحرم ان يأكل جرادا و لا يقتله (و خبره الأخر) عنه (ع) قال اعلم ان ما وطئت من الدبا أو وطئت بعيرك فعليك فدائه (فى المجمع: فى الحديث سئلته عن الدبا و هو بفتح الدال المهملة و تخفيف الباء الموحدة و القصر الجراد قبل ان يطير) و غير ذلك من الاخبار

[الثانى من تروك الإحرام النساء]

الثانى من تروك الإحرام النساء و تحرم النساء على المحرم وطيا و تقبيلا و نظرا بشهوة و عقدا لنفسه أو لغيره و شهادة على العقد بالتحمل و الأداء.

فى هذا المتن أمور (الأول) يحرم وطى المرأة على المحرم قبلا أو دبرا بلا خلاف فيه بل الإجماع عليه بقسميه و يدل على حرمته من الكتاب قوله تعالى فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِي الْحَجِّ، و الرفث و ان فسر فى اللغة بكلمة الفحش أو التكلم عند الجماع، لكنه فى الآية كناية عن الجماع كما فسر فى الاخبار (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام بعد ان ذكر الآية المباركة قال و الرفث الجماع و الفسوق-

الكذب و السباب، و الجدال قول الرجل لا و الله و بلى و الله (و فى صحيح على بن جعفر) المروى فى التهذيب عن أخيه الكاظم (ع) عن الرفث و الفسوق و الجدال ما هو و ما على من فعله، فقال (ع) الرفث الجماع (الحديث) و من السنة أيضا ما ورد من الألفاظ التى يقال عند عقد الإحرام مثل ما فى صحيح ابن عمار المروى فى الفقيه و فيه أحرم لك شعرى و بشرى و لحمى و دمى و عظامى و مخى و عصبى من النساء (إلخ) و ما ورد من وجوب التجنب عما يرجع الى النساء من اللمس و التقبيل و غيرهما مما يأتى، و ما يدل على فساد الحج بتعمد الجماع مع العلم بالتحريم قبل الوقوف بالمشعر و وجوب الفداء عليهما و ما ورد فيمن اكره زوجته المحرمة من ان عليه بدنتان و الحج من قابل، و غير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد شتى و هى كثيرة.

(الأمر الثانى) يحرم على المحرم تقبيل النساء بشهوة بلا خلاف فى ذلك يعرف و يدل عليه من النصوص (صحيح الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم وضع يده من غير شهوة على امرئته قال نعم يصلح عليها خمارها و يصلح عليها ثوبها و محملها، قلت أ فيمسها و هى محرمة قال (ع) نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاه، قلت فان قبل قال (ع) هذا أشد ينحر بدنه (و خبر حسين بن جماد) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم يقبل امه قال لا بأس به هذه قبله رحمة إنما تكره قبله الشهوة.

و هذا فيما إذا قبلها بشهوة مما لا اشكال فيه، و لو قبلها من دون شهوة فالمشهور أيضا حرمتها و يدل على ذلك غير واحد من الاخبار كخبر مسمع المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال يا أبا سيار ان حال المحرم ضيقه فمن قبل امرئته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاه و من قبل امرئته على شهوة فأمنى فعليه جزور و يستغفر ربه (و إطلاق) خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن رجل قبل امرئته و قد طاف طواف النساء و لم تطف هى، قال (ع) عليه دم يهريقه من عنده (و خبر العلاء بن فضيل) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن رجل و امرأة تمتعا جميعا فقصرت امرئته و لم يقصر فقبلها، قال (ع) يهريق دما (و خبر على بن أبى حمزة) المروى فى- الكافى عن الكاظم عليه السلام عن رجل قبل امرئته و هو محرم قال عليه بدنه و ان لم ينزل و ليس له ان يأكل منها.

و إطلاق هذه الاخبار و صريح خبر مسمع يدل على حرمه التقبيل و ان لم يكن عن شهوة خلافا لما عن الذخيرة من تقييد حرمته بالشهوة و تبعه فى الرياض حاكيا عن جماعه (و يستدل له) بالأصل و بخبر حسين بن حماد المذكور أنفا فان فى البأس عن تقبيل الام مع التعليل بأنه قبله رحمه و حصر المكروه منها بقبلة الشهوة يدل على نفيه أيضا فى مورد الزوجة إذا كانت عن رحمه (و فيه) ان الأصل منقطع بالأخبار المتقدمة و لا سيما خبر مسمع المصرح فيه بلزوم الفداء فى تقبيل المرأة بغير شهوة الدال على حرمته فى حال الإحرام، و اما خبر حسين بن حماد فهو يدل على نفى الباس

عن تقبيل الام و نحو الام مما تكون قبلتها قبله رحمه نوعا لا كون المدار على ذلك و عليه فقبله الرجل لامرئته لما كانت فى مظان الشهوة فلهذا نهى عنها و ان لم تكن فى مورد خاص عن شهوة.

(الأمر الثالث) يحرم على المحرم النظر بشهوة الى النساء سواء كانت محللة أو أجنبية و سواء كانت من المحارم أو غيرهن لاستفادة حرمه الالتذاذ بالنساء من النصوص الواردة فى الاجتناب عنهن فى حال الإحرام و بما ورد من الألفاظ عند التهيؤ للإحرام المشتملة على تحريم الاستمتاع على المحرم بالنساء، و لما ورد فى خبر مسمع المتقدم الذى فيه و من نظر الى امرئته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور (و بخبر معاوية بن عمار) عن الصادق عليه السلام عن محرم ينظر الى امرئته فأمنى أو أمذى و هو محرم قال لا شىء عليه لكن ليغتسل و يستغفر ربه (و هذا ان الخبران) يدلان على حرمه نظر المحرم بشهوة إلى امرئته إذا تعقب إنزال المنى أو المذى لا- المرأة مطلقا" (الا- بالفحوى) و لا النظر بشهوة إذا لم يتعقب إنزال المنى أو المذى مع ان المدعى تحريمه

مطلقا، لكن يمكن إثبات إطلاق المنظورة و لو كانت أجنبية باستفادة حرمه الالتذاذ من النساء و اشتمال الألفاظ الواردة فى عقد الإحرام على التجنب عن النساء و الالتذاذ بهن بأى نحو كان و إطلاق النظر بشهوة عن قيد التعقيب بالإنزال بان من المعلوم عدم مدخلية الإمذاء فى الكفارة فالموجب لها لبس الا النظر بشهوة (مضافا) الى ما يدل على مدخلية الامناء و الإمذاء فى وجوبها و لا عدمهما فى عدمها فى حمل المرأة و مسها كصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن الرجل يحمل امرئته أو يمسها فأمنى أو أمذى فقال (ع) ان حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو لم يمن أو أمذى أو لم يمذ فعليه دم شاه يهريقه و ان حملها أو مسها بغير شهوة فليس عليه شىء أمنى أو لم يمن أمذى أو لم يمذ، (فانظر كيف) جعل عليه السلام المدار فى وجوب الكفارة و عدمه على الحمل و المس بشهوة سواء أمنى أو أمذى أولا هذا و لا هذا فإذا كان الحمل أو المس بشهوة كذلك كان النظر أيضا كذلك بطريق اولى فلا تجب الكفارة فيما لم يكن بشهوة و تجب فيما إذا كان كذلك و لو لم يحصل شىء من الأمرين (أقول) لكن الأولوية فى النظر بشهوة إذا لم يمن و لم يمذ ممنوعة فإن الحمل أو المس بشهوة أشد من النظر بشهوة فيمكن اشتراط الكفارة فى النظر بصورة تعقيب أحد الأمرين.

(و كيف كان) فالمحكى عن الصدوق (قده) جواز النظر الى امرئته بشهوة و لو أمنى و قد مال الى جوازه فى كشف اللثام للأصل و موثق إسحاق عن الصادق عليه السلام فى محرم نظر الى امرئته بشهوة فأمنى قال ليس عليه شىء (و إطلاق خبر الحلبى) المحرم ينظر الى امرئته و هى محرمة قال لا بأس (و خبر على بن يقطين) عن الكاظم عليه السلام عن رجل قال لامرئته أو جاريته بعد ما حلق و لم يطف و لم يسع بين الصفا و المروة اطرحى ثوبك و نظر الى فرجها قال عليه- السلام لا شىء عليه إذا لم يكن غير النظر (و أجيب) بأن الأصل مقطوع بالأخبار المتقدمة و الأدلة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٣١

السابقة الدالة على تحريم النظر بشهوة و موثق سماعه لا يصح الاستناد اليه لسقوطه عن الحجية بالإعراض عنه و عدم الاستناد اليه و إطلاق خبر الحلبى و خبر على بن يقطين منزل على ما إذا لم يكن النظر بشهوة لعدم تقييد النظر فيهما بالشهوة، مع ان عدم وجوب الكفارة عليه لا يدل على عدم الحرمة.

(و فى الجواهر) استظهر جواز النظر بلا شهوة إلى الأمة يريد شرائها و الحرة التى يريد نكاحها و الأجنبية فى النظرة الأولى بناء على جواز ذلك بخلاف ما إذا كان بشهوة فإنه يحرم فى الجميع (انتهى) و قال فى المسالك لا فرق فى تحريم النظر بشهوة بين الزوجة و الأجنبية بالنسبة إلى النظرة الاولى ان جوزناها و النظر إلى المخطوبة و الا فالحكم مخصوص بالزوجة (انتهى) و قال فى المدارك و كان وجه الاختصاص عموم تحريم النظر إلى الأجنبية على هذا التقدير و عدم اختصاصه بحالة الشهوة، و هو جيد الا ان ذلك لا ينافى اختصاص التحريم- الإحرامى بما كان بالشهوة كما أطلقه المصنف (انتهى ما فى المدارك).

و أورد عليه فى الحدائق بأنه متى قيل بالتحريم فى النظر إلى الأجنبية مطلقا فى أول نظره أو غيرها من محل كان النظر أو محرم فالتفصيل بالنسبة إلى المحرم بين ما إذا كان نظره بشهوة فيحرم أولا بشهوة فيحل لا معنى له لان المدعى عموم التحريم للمحرم و غيره- انتهى.

(و لا يخفى) عدم المنافاة بين عموم تحريم النظر إلى الأجنبية بالنسبة إلى المحرم و- المحل و النظر بشهوة أو بلا شهوة و بين اختصاص التحريم الإحرامى فى المحرم بالنظر بشهوة كحرمة أكل ما يحرم اكله و شرب ما يحرم شربه مثل لحم الخنزير و شرب الخمر على الجميع و اختصاص التحريم الصومى منه بالصائم أو المعتكف و نحو ذلك (ففى موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السلام عن رجل نظر الى ساق امرئته فأمنى قال ان كان موسرا فعليه بدنه و ان كان بين ذلك فبقرة و ان كان فقيرا فشاة أما انى لم اجعل ذلك عليه من أجل الماء لكن من أجل أنه نظر الى ما لا يحل له (و فى خبر معاوية بن عمار) فى محرم نظر الى غير

أهله فـأمنى قال (ع) عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له و ان لم يكن انزل فليتق الله و لا يعـد و ليس عليه شـىء (و ظاهرهما) هو بيان نظر المحرم بشهوة الى ما لا يحل له النظر من حيث انه محرم و ان لم يكن حراما عليه لو لا الإحرام كما فى النظر الى امرئته، و هذا العلة ظاهر، و الله العالم.

(الأمر الرابع) يحرم على المحرم إيقاع عقد النكاح لنفسه أو لغيره بلا خلاف فيه، و فى- الجواهر بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكى منه مستفيض بل متواتر (انتهى) و يدل عليه من النصوص صحيح عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ليس للمحرم ان يتزوج و لا يزوج فان تزوج أو زوج محلا فتزويجه باطل (و خبر معاوية بن عمار) المروى فى- الكافى عنه عليه السلام قال المحرم لا يتزوج و لا يزوج فان نكاحه باطل (و خبر ابى بصير) المروى

فى الكافى و التهذيب عنه (ع) قال للمحرم ان يطلق و لا يتزوج (و الصحيح الأخر) لعبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال ليس للمحرم ان يتزوج و لا يزوج محلا فان تزوج أو زوج فنكاحه باطل و ان رجلا من الأنصار تزوج و هو محرم فأبطل رسول الله (ص) نكاحه (و غير ذلك من الاخبار) فلا إشكال فى ثبوت أصل الحكم أعنى حرمة عقد النكاح تكليفا و وضعا الا انه ينبغى البحث عن جهات (الاولى) كما لا يجوز و لا يصح عقد المحرم لنفسه بالمباشرة لا يجوز إيقاعه عن غيره بالوكالة عنه سواء كان الموكل محرما أو محلا كما دل عليه الصحاح- المتقدمة (الثانية) المعروف بين الأصحاب حرمة المعقودة فى حال الإحرام على المحرم بالحرمة الأبدية إذا كان عالما بحرمه العقد فى حال الإحرام، و عن التذكرة و المنتهى نسبتها إلى علمائنا الكاشفة عن الإجماع عليها (و يدل عليها) من النصوص خبر أديم الخزاعى المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال ان المحرم إذا تزوج و هو محرم فرق بينهما و لا يتعاودان ابدا (و خبر إبراهيم بن الحسن) المروى فى الكافى و التهذيب عنه (ع) مثله (و مرسل الصدوق) فى الفقيه عن الصادق عليه السلام من تزوج فى إحرامه فرق بينهما و لم تحل له ابدا (و هذه الاخبار) و ان كانت مطلقة بالنسبة إلى صورتى العلم و الجهل بالحكم و معارضه مع صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى أمير المؤمنين (ع) فى رجل ملك بضع امرأة قبل ان يحل، فقضى ان يخلى سبيلها و لم يجعل نكاحه شيئا حتى يحل فإذا حل خطبها ان شاء، و ان شاء أهلها زوجوه و ان شائوا لم يزوجوه (لكنها محموله) على صوره علم المحرم بالتحريم و حديث قضاء أمير المؤمنين (ع) محمول على صوره الجهل و ذلك بقرينة خبر زرارة و داود بن سرحان المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) قال و المحرم إذا تزوج و هو يعلم انه حرام لم تحل له ابدا (كما لا بأس) بضعف خبر الخزاعى من حيث السند و كذا خبر إبراهيم و إرسال ما فى الفقيه بعد كونها معمولا بها و مما استند اليه الأصحاب و لا حاجة الى حملها على صوره الدخول كما احتمله فى الحدائق مع انه لا شاهد عليه، مضافا الى كون الحكم فى صورة العلم إجماعيا كما استظهره فى المدارك عن ظاهر المنتهى الا انه (قده) قال فان تم فهو الحجة و الا فللنظر فيه مجال (انتهى) و لعله استضعف الأخبار المتقدمة على أصله و مبناه فى حجية الاخبار (و الانصاف) تمامية الحجة بعد عمل الأصحاب بخبرى الخزاعى و إبراهيم و مرسل الفقيه و لو لم يتم الإجماع، و الله العالم.

(الجهة الثالثة) انه لا فرق فى حرمة العقد بين ان يكون المباشر له هو بنفسه أو وكيله إذا و كل هو غيره فى إيقاع العقد إذا كان إيقاعه فى حال إحرامه الموكل سواء كان توكيله فى حال الإحرام أو كان التوكيل قبل ان يحرم و كذا لو وكل فى حال الإحرام و لكن الوكيل أوقع- العقد بعد إحلال الموكل، كل ذلك لإطلاق الأخبار المتقدمة و الظاهر حصول التحريم المؤبد أيضا مع علم المحرم بوقوع العقد فى حال الإحرام (نعم) لو وكله قبل ان يحرم فأوقع الوكيل

العقد فى حال إحرام الموكل مع عدم علم الوكيل و لا الموكل بإيقاعه حال الإحرام فلا يوجب ذلك التحريم المؤبد بل مع عدم علم الموكل و لو كان الوكيل عالما بوقوعه فى حال إحرام- الموكل فان العقد حينئذ و ان كان باطلا الا انه لا يوجب التحريم المؤبد، و ذلك ظاهر (و ربما يقال) فيما لو وكل المحرم محلا ان يعقد له بعد إحلاله ان الوكالة صحيحه و اختاره الشهيد فى الدروس لعدم وقوع العقد فى حال الإحرام و التوكيل ليس نكاحا إذا كان زمان وقوع العقد بعد- الإحلال و لكنه أيضا لا يخلو عن الإشكال لأن التوكيل فى عقد النكاح من شئون النكاح فيكون منافيا مع التجنب عنهن فى حال الإحرام.

(الجهة الرابعة) لا فرق فى حرمة إيقاع العقد فى حال الإحرام لغيره بين ان يكون وكيلا أو وليا أو كان عقده لغيره فضوليا لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على بطلان عقده عن غيره الشامل للوكيل و الولى و الفضولى (و المحكى عن القواعد) ان الأقرب جواز توكيل الجد المحرم وكيلا محلا لتزويج المولى عليه المحل فيكون الموكل و هو الجد محرما و الوكيل و المولى عليه محلين (و لعل الوجه فى القول بصحته) هو ان الوكيل و المولى عليه كلاهما محلان و الصادر من المحرم اعنى الولى هو توكيل الوكيل المحل و التوكيل ليس تزويجا (و لكن الأقوى) بطلان تزويج الوكيل إذا وقع فى حال إحرام الولى لأن فعل الوكيل هو فعل الموكل و المفروض حرمة إيقاع تزويج الولى للمولى عليه فلا يصح من وكيله أيضا، مضافا الى عدم تبين الوجه فى ذكر خصوص الجد بل الحكم على ما اختاره (قده) يعم الأب و كل ولى للعقد كولى السفيه و المجنون و لعله (قده) ذكر الجد من باب المثال.

(الجهة الخامسة) لا فرق فى العقد بين الدوام و الانقطاع لصدق ملك البضع فى الانقطاع أيضا و لاستفادة وجوب التجنب عن النساء بكل وجه من ظاهر إطلاق النصوص، و انسباق العقد الدائم من بعضها لا يضر بإطلاق غيره (و منه يظهر) حال التحليل فى حال الإحرام بالنسبة إلى المحلل و المحلل له حيث ان ملاك الحرمة موجود فى التحليل أيضا و هو التجنب عن النساء على وجه الإطلاق (و استشكل فى الجواهر) فى التحليل و قال الظاهر عدم إلحاق التحليل بالنكاح فى الحكم المذكور على اشكال (انتهى) و ما استظهره (قده) لا وجه له.

(السادسة) إذا أوقع عقد النكاح عن غيره فضوليا مع كون العاقد محلا و كان فى حال إحرام من عقد له فأجازه فى حال إحرامه فلا إشكال فى عدم صحة الإجازة و لا العقد و حكمه حكم ما لو عقد بنفسه (و لو أوقعه) فى حال إحرام المجيز فأجازه بعد التحلل من إحرامه فإن كان- الفضولى عالما بكون من عقد له فى حال الإحرام فالأظهر عدم الصحة و عدم تصحيح الإجازة لذلك العقد، و ان كان جاهلا بإحرامه فصحة العقد بالإجازة مبنية على القول بالنقل فى عقد الفضولى و اما على الكشف ففيه وجهان من عدم قابلية المجيز للزوجية حين العقد و من ان-

الإجازة على الكشف انما تكون كاشفة إذا لم يكن هناك مانع من صحة العقد من حين وقوعه فمع وجود المانع تكون الإجازة مصححه للعقد من حين رفع المانع كما لو زوج الفضولى للصغير أو- المجنون أو اشترى أو باع لأحدهما فأجاز الصغير بعد البلوغ أو المجنون بعد إفاقته (و لعل الأظهر هو الأخير) و لو أوقع العقد فى حال الحل و كان الذى عقد له أيضا محلا فى حال العقد فأجازه و هو محرم فلا إشكال فى عدم صحة الإجازة سواء قلنا بالنقل أو الكشف لكون الإجازة بمنزلة التزويج المحرم فى حال الإحرام، و هذا ظاهر.

(السابعة): فى حكم شراء الأمة فى حال الإحرام (قال فى الشرائع) و يجوز مراجعة المطلقة الرجعية و شراء الإماء فى حال الإحرام (انتهى) و الأصل فى ذلك صحيح سعد بن سعد الأشعرى عن الرضا (ع) قال سئلته عن المحرم يشترى الجوارى و يبيعها، قال نعم، و قد رواه فى الكافى و الفقيه و التهذيب (فالحكم) فى الجملة لا اشكال فيه، انما الكلام فى انه هل يختص الجواز بما إذا

لم يكن الشراء للاستمتاع و التسرى كما لو اشتراها للخدمة أو للتجارة و هو المتيقن من مورد النص، و اما لو اشتراها للاستمتاع فى حال الإحرام ففى الجواهر ان الظاهر الصحة و ان قصد- المباشرة حال الإحرام و ان أثم بالقصد المذكور لكنه لا يقتضى فساد العقد و ان احتمله فى التذكرة لحرمة الغرض الذى وقع العقد له كمن اشترى العنب لاتخاذه خمرا، لكن فيه انه ان تم ففيما إذا شرط ذلك فى متن العقد لا فى الفرض الذى لم يكن الشراء منهيا عنه بخصوصه (انتهى)- أقول- بعد عدم استفادة الإطلاق من خبر سعد لصورة الشراء بنيه الاستمتاع فمقتضى إطلاق ما دل على التجنب عن النساء هو عدم صحة الشراء إلحاقا له بالتزويج (و لو اشترى) للاستمتاع بها بعد التحلل ففى الصحة وجهان من ان شرائها ليس تزويجا حتى يكون منهيا عنه، و من انه تعلق بالنكاح الممنوع عنه على القول بعموم المنع و هذا الأخير هو الأقوى بعد عدم إطلاق لصحيح سعد للفرض.

(الثامنة) يجوز للمحرم الرجوع الى المطلقة الرجعية و قد ادعى نفى الخلاف فيه فى المدارك (و استدل له) بان متعلق النهى هو التزويج فى حال الإحرام و المراجعة ليست ابتداء نكاح بل هى رجوع إلى الزوجية السابقة و قد ثبت فى محله ان المطلقة الرجعية بحكم الزوجة فالرجوع إليها ليس استيناف النكاح (قال فى المدارك) و لا فرق فى ذلك بين المطلقة تبرعا (اى من غير بذل المهر) و بين المختلعة إذا رجعت فى البذل (انتهى) و هو كذلك لان الطلاق الخلعى و ان كان باينا لكنه ينقلب رجعيا إذا رجعت فى البذل فيكون حكمه حكم الرجوع الى المطلقة- الرجعية (و هل يتحقق الرجوع) فيما إذا مسها أو قبلها بشهوة أو يختص ذلك بما لو رجع بالتلفظ بقوله رجعت أو بالمس بغير شهوة أو بإزالة الجلباب أو الخمار عنها كذلك اى بغير شهوة، مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۳۵

إطلاق كلامهم تحقق الرجوع مطلقا و يحتمل الاختصاص لكون ما يحصل به الرجوع منهيا عنه فى حال الإحرام فيما لو كان الرجوع بفعل يحرم على المحرم.

(التاسعة): فى حكم الخطبة و هى عبارة عن المقاولة بين الرجل و المرأة فى التزوج بلا إيقاع العقد (قال فى الجواهر) و تكره الخطبة للمحرم كما فى القواعد و محكى المبسوط و غيره للنهى عنه فى النبوى و لا- ينكح و لا يشهد و لا يخطب و المرسل السابق المحمول عليها (اى على الكراهة) بعد القصور عن إثبات الحرمة مؤيدا بأنها تدعو الى المحرم كالصرف الداعى إلى الربا، فما عن ابى على من الحرمة واضح الضعف (انتهى) و مراده (قده) من المرسل المذكور هو مرسل ابن- فضال المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يخطب و لا يشهد النكاح فان نكح فنكاحه باطل (و قال المجلسى قدس سره) فى شرحه على الكافى فى ذيل هذا الخبر: كلما تضمنه من الاحكام مقطوع به فى كلام الأصحاب (انتهى) و يظهر منه ان حرمه الخطبة أيضا مقطوع بها فى كلام الأصحاب، و اماما فى الجواهر من دعوى قصور المرسل عن إثبات الحرمة فلعله من جهة إرسال الخبر مع عدم جابر له بعد ذهاب مثل الشيخ و العلامة فى القواعد إلى الكراهة، و لكن المرسل معمول به فى غير الخطبة فالأحوط ان لم يكن الأقوى تركها فى- حال الإحرام (العاشرة) إذا عقد المحرم لمحرم على امرأة و دخل المحرم بها وجب على كل من العاقد و المعقود له الكفارة و سيأتى البحث عن ذلك فى باب كفارات الإحرام مفصلا ان شاء الله تعالى.

(الأمر الخامس) من الأمور المبحوث عنه فى حرمة النساء على المحرم انه يحرم على- المحرم تحمل الشهادة بمعنى حضوره فى مجلس العقد و استماعه له، و فى الجواهر بلا- خلاف محقق أجده فيه (و فى المدارك) ان الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب، و فى الخلاف دعوى إجماع الفرقة على عدم جوازه، و استدل له من الاخبار بمرسل الحسن بن على المروى فى التهذيب عن الصادق عليها السلام قال المحرم لا- ينكح و لا- ينكح و لا- يشهد فان نكح فنكاحه باطل (و مرسل ابن فضال المتقدم) المروى فى الكافى المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يخطب و لا يشهد النكاح (الحديث) و قد مر عن المجلسى (قده)

ان ما تضـمنه هـذا الخبر مقطوع به فى كلام الأصـحاب (و مرسل ابن أبى شـجرة) المروى فى الفقيه و التهذيب و الاسـتبصار عن الصادق عليه السـلام فى- المحرم يشـهد على نكاح محلين؟ قال (ع) لا يشهد (و الظاهر) صحة الاستناد بهذه المراسل بعد كونها معمولا بها مع كون الحكم مشـهورا بل مما قطع به الأصـحاب و لا ريب فى ظهور النهى فيها فى الحرمـة (و الخدشـة فى دلالتها) تـارة باحتمـال كونهـا فى مقـام النهى عن أداء الشـهادة لاـ التحمـل و ذلـك لكون مرسـل ابن أبى شـجرة على ما فى التهـذيب و الاستبصار مضبوطا مع زيادة كلمه (على) فى قول السائل (فى المحرم يشهد على نكاح محلين) الظاهر فى أداء الشهادة و

إقامتها لا حضور مجلس العقد و ان كان فى الفقيه مع حذف كلمه (على) الظاهر فى التحمل (و اخرى) باحتمال كون يشهد مبنيا للمفعول فيصـير النهى متعلقا بطلب الشـهادة لا نفس الشـهادة تحملا أو أداء (ضـعيفة) جدا، لكفاية الاستناد الى مرسل الحسن بن على و مرسـل ابن فضال، مع ما فى احتمال كون (يشـهد) مبنيا على المفعول من البعـد و خلاف الظاهر، فلا ينبغى التشـكيك فى أصل الحكم.

لكن يقع الكلاـم فى جهـات (الاـولى) مقتضـى إطلاق المنع عن تحمل الشـهادة فى حال- الإحرام عـدم الفرق فى العقـد بين ان يكون العقد بين محرمين أو محلين أو مختلفين مع كون مرسل ابن أبى شـجرة دالا على المنع عنه فى العقد بين محلين و إذا كان ذلـك منهيا عنه فمـا يكون بين محرمين أو مختلفين اولى بالنهى عنه (الثانيـة) لا فرق فى المنع بين ان يكون حضوره عنـد العقد لتحمل الشـهادة أو لغير ذلك، و عليه فلو كان جالسا فى مجلس فرأى ان العقـد يقع فى ذلك المجلس وجب خروجه لئلا يكون شاهـدا للعقـد خلافا لما فى المـدارك حيث قال ينبغى قصـر الحكم على حضور العقد لأجل الشـهادة فلو اتفق حضوره لا لأجل الشـهادة لم يكن محرمـا (انتهى) و لعـل نظره (قـده) فى ذلك الى انحصار الـدليل على التحريم عنـده بالإجماع و ان المتيقن منه عنده ما كان الحضور لأجل الشهادة، و على ما اخترناه من صحة التمسك بالمراسيل المذكورة يكون المحكم هو الإطلاق.

(الثالثـة) لا يبطل العقـد بشـهادة المحرم له قطعا بناء على ما عندنا من عدم اعتبار- الاشـهاد عند الزواج بل و كذا على زعم العامة من اعتباره فى صـحة عقـد الزواج لعدم دليل على اعتبار العدالة فى المتحمل للشـهادة و ان اعتبرت فى مقيمها و يمكن ان يصـير المتحمـل الفـاسق عادلا عنـد إقامتها أو كان تحمل المتحمل لها على وجه لا يضـر بالعدالـة كما إذا تحمله عن غفلـة أو جهل أو نسيان و نحو ذلك مما لا يضر التحمل معه بعدالته.

(الأـمر السـادس) المشـهور على حرمه إقامـة الشـهادة على النكـاح فى حـال الإـحرام سواء كـان تحمله فى حـال حله أو فى حال إحرامه و استظهر فى الحدائق اتفاق الأصحاب على تحريمها، و استدلوا له بدخول الإقامة فى إطلاق المراسيل المتقدمة فهى كما تـدل على حرمه تحمل الشـهادة تـدل على حرمه إقامتها أيضا، و لأن حرمـة التحمل فى نفسـها تدل على حرمه إقامتها إذا لتحمل ليس إلاـ لأجل الإقامـة (و أورد على الأول) بمنع دخول الإقامـة فى إطلاق المراسـيل المتقدمـة فإنها ظاهره فى النهى عن شـهادة النكاح لا النهى عن الشـهادة عليه فيكون المنهى عنه فيها هو تحمل الشـهادة لا إقامتها (و على الثانى) بالمنع عن دلالـة النهى عن التحمـل على النهى عن الإقامـة مع انه يمكن ان لاـ يكون التحمل منهيا عنه كما إذا تحمله فى حال حله و أقامها فى حال إحرامه أو حضر مجلس النكاح غفلة أو مكرها، هكذا قيل فى الاشكال على ما استدل به للمشهور (و الانصاف)

صحة التمسـك بمرسـل ابن أبى شـجرة بنـاء على فى التهـذيب و الاسـتبصار من ضـبط كلمه (على) فى قوله يشـهد على نكـاح المحلين و ان لم يـذكر فى الفقيه معتضـدا بـذهاب المشـهور الى تحريم أداء شـهادة المحرم و استظهار صـاحب الحـدائق اتفاق الأصحاب عليه (و المحكى عن القواعد) الإشكال فى حرمتها و لعل منشاه تضعيف المراسيل المتقدمة بالإرسال و عدم الجابر لها

و عموم أدلة حرمة كتمان الشهادة كما فى قوله تعالى وَ لٰا تَكْتُمُوا الشَّهٰادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهٰا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ و لتوقف ثبوت النكاح شرعا عليها و لوقوع مفاسد عظيمة على ترك الأداء و لأنها أخبار لا إنشاء و الخبر إذا كان صادقا و لم يستلزم ضررا لم يحسن تحريمه و لأن إباحة اقامته اولى من اباحه الرجوع الى المطلقة الرجعية فى العدة لكونه مما له نوع تعلق بالنكاح و لو بالاستدامة بخلاف إقامة الشهادة فإنه لا تعلق لها بثبوت النكاح أصلا و انما هى مما لها الدخل فى إثباتها فى مرحلة الإثبات.

(و لا يخفى ما فى كل ذلك) اما تضعيف المراسيل بالإرسال فقد تقدم الجواب عنه و ان ذهاب المشهور الى التحريم جابر لضعفها لو سلم (و اما حرمة كتمان الشهادة) فلان دليلها عام و دليل حرمة الأداء على المحرم خاص فيحصص العموم بدليل الخاص، و وقوع مفاسد عظيمة من عدم الأداء فى كل مورد ممنوع نعم لو فرض فى مورد وقوع مفسدة عظيمة من عدم أداء الشهادة نقول بارتفاع الحرمة، و كون الشهادة إخبارا لا إنشاء لا اثر له فى ارتفاع الحرمة إذا دل الدليل عليها، و اما أولوية إباحتها من الرجوع الى المطلقة الرجعية فلم يعلم وجه الأولوية و هو أشبه شيء بالقياس المحرم عندنا بل الاستدلال بذلك نوع اجتهاد فى مقابل النص، و الله العالم.

ثم انه على القول بحرمة أداء الشهادة فى حال الإحرام فهل يثبت النكاح بشهادة- المحرم إذا ضم إليها شهادة رجل أخر أولا (وجهان) من كون الشهادة بناء على الحرمة مبغوضه عند الشارع فلا يترتب عليها أثر فى إثبات المشهود به، و من ان الحرمة التكليفية لا توجب رفع- الأثر الوضعى، و صيرورة الشاهد بالشهادة فاسقا لو سلم لا يوجب عدم سماع الشهادة منه فان الفسق و الشهادة قد حصلا فى زمان واحد و ليس أدائه الشهادة كاشفا عن كونه فاسقا قبل ذلك إذا ثبت عدالته الى حين الأداء، هذا فى صورة علم الشاهد بالحرمة و تعمده فى الأداء و اما مع الغفلة أو حفظا لوقوع المفسدة من الامتناع عن الأداء فلا إشكال فى مقبولية شهادته.

[(الثالث) من تروك الإحرام الاستمناء]

(الثالث) من تروك الإحرام الاستمناء.

و هو طلب خروج المنى بالأسباب الموجبة لإخراجه و هو حرام فى حال الإحرام بلا خلاف فيه كما فى الجواهر، و نفى عنه الريب فى المدارك، و يدل عليه من النصوص صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المروى فى التهذيب و الكافى عن الكاظم (ع) عن المحرم يعبث بأهله حتى يمنى من غير جماع أو يفعل ذلك فى شهر رمضان ماذا عليهما قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٣٨

(ع) عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى أيضا عن الكاظم عليه السلام عن محرم عبث بذكره فأمنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله و هو محرم، بدنه و الحج من قابل (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل نظر الى ساق امرأة فأمنى، قال عليه السلام ان كان موسرا فعليه بدنه و ان كان بين ذلك فبقرة و ان كان فقير أفشاه (و غير ذلك من الاخبار) التى يأتى بعضها فى المقام و فى البحث عن كفارات الإحرام، فلا إشكال فى أصل الحكم.

الا انه ينبغى هنا البحث عن جهات (الاولى) لا فرق فى حرمة الاستمناء على المحرم بين ما كان بأسباب محللة لو لا الإحرام أو كان بسبب محرم فالأول كالعبث بزوجته و أمته و الثانى كالعبث بذكره أو النظر الى ما يحرم النظر اليه كما ورد فى خبر ابى بصير من النظر الى ساق امرأة (اى امرأة أجنبية) غاية الأمر أنه فى الصورة الاولى له إثمان إثم العبث بزوجته أو أمته و اثم- الامناء، و فى الصورة الثانية عليه ثلاثة آثام بزيادة اثم النظر إلى الأجنبية (الثانية) أدرج بعض الأصحاب اللواط و وطى البهيمة فى

الاستمناء فى وجوب الكفارة و الحج من قابل، و أشكل عليه فى كشف اللثام بأنهما داخلان فى الرفث و ان لم ينزل بهما و لم يقصد بهما الانزال، و أورد على ما ذكره فى كشف اللثام بان الرفث على ما فسره الكاظم عليه السلام فى صحيح على بن- جعفر المروى فى قرب الاسناد قال: الرفث جماع النساء و اليه يئول ما فى خبر محمد بن مسلم المروى فى أخر السرائر عن الباقر عليه السلام قال قلت له أ رأيت من ابتلى بالرفث و الرفث هو الجماع ما عليه؟ (الحديث) فإن إطلاق قوله و الرفث هو الجماع يقيد بما فى الصحيح من انه الجماع بالنساء (و كيف كان) فلا ريب فى حرمة ما ذكر فى حال الإحرام بالحرمة الإحرامية لأولوية الحكم فيه و تأكد الحرمة بوقوع ذلك فى حال الإحرام كالاتيان بالكبائر فى الأوقات الشريفة أو الأمكنة المحترمة سواء أدرج ذلك فى الاستمناء أو فى الرفث أو لم يدرج فى شيء منهما.
(الثالثة) لا إشكال فى حرمة استدعاء المنى بما يوجب إنزاله فى حال الإحرام و ان لم ينزل و ترتب العقوبة، و اما وجوب الكفارة عليه فهو مترتب على الانزال فلا شيء عليه مع عدمه إلا- الإثم و يدل على حرمته و عدم وجوب شيء عليه مع عدم الانزال خبر معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى محرم نظر الى غير أهله فأنزل قال عليه دم لانه نظر الى ما- لا يحل له و ان لم يكن انزل فليتق الله و لا يعد و ليس عليه شيء، فان الأمر بالتقوى و النهى عن العود يدلان على حرمه النظر عليه الظاهر انه لأجل إحرامه أو ان تأكد حرمته لأجل إحرامه و قوله ليس عليه شيء صريح فى عدم وجوب الكفارة مع عدم الإنزال.
(الرابعة) لا شيء على المحرم لو سبقه المنى من غير استدعاء منه للأصل و خبر ابى بصير المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن رجل يسمع كلام امرأة من خلف حائط و هو محرم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٥٣٩

فتشاهى حتى انزل قال ليس عليه شيء (و خبر سماعة) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى- المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة فيمنى قال ليس عليه شيء (و مرسل ابن ابى نصر) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى محرم استمع على رجل يجامع أهله فأمنى قال ليس عليه شيء (و غير ذلك من الاخبار التى مر بعضها و يأتى بعضها.

[(الرابع) من تروك الإحرام الطيب]

(الرابع) من تروك الإحرام الطيب.
و يحرم استعماله على المحرم فى الجملة بل على حرمته عليه إجماع المسلمين و النصوص على ذلك متواترة و لكن يقع الكلام فى أمور (الأول) وقع الكلام فى حرمة استعماله على المحرم بالعموم أو يختص حرمته بأنواع خاصة من الطيب و هى المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورس أو اختصاصها بما عدا الورس من هذه- الستة، أو اختصاصها بالمسك و العنبر و الزعفران و الورس و جواز استعمال غيرها (على أقوال) ذهب الأكثر إلى الأول فقالوا بعموم الحرمة لكل ما يسمى طيبا و عن الرياض نسبته إلى الشهرة- العظيمة (و استدلوا له) بصحيح زرارة المروى فى الكافى عن الباقر عليه السلام قال من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم، و ان كان ناسيا فلا شيء عليه و يستغفر الله عز و جل و يتوب اليه (و خبر الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال المحرم يمسك على انفه من- الريح الطيبة و لا يمسك على انفه من الريح الكريهة (و قريب منه) خبر هشام بن الحكم (و صحيح حريز) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا يمس المحرم من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به و لا بريح طيبه (الحديث) و خبر الحسن بن زياد المروى فى الفقيه قال قلت لأبى- عبد الله (ع) و ضانى الغلام و لم اعلم بدستشان فيه طيب فغسلت يدى، فقال (ع) تصدق بشيء لذلك (قال فى الوافى دستشان معرب دست شو) و هو ما يغسل به اليد كالأشنان و نحوه (و خبر سدير) المروى فى الكافى قال قلت لأبى جعفر (ع) ما تقول فى الملح فيه زعفران

للمحرم، قال لا ينبغى للمحرم ان يأكل شيئا فيه زعفران و لا يطعم شيئا من الطيب (و خبر منصور بن حازم) عن الصادق عليه السلام قال إذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت (قال فى الوافى أريد بالصفرة ماله ريح طيبه كالزعفران) الى غير ذلك من الاخبار الواردة فى النهى عن استعمال- الطيب بالعموم مضافا الى ما ورد فى المنع عن تحنيط الميت المحرم كما فى خبر ابن أبى حمزة عن الكاظم (ع) فى المحرم يموت قال يغسل و يكفن و يغطى وجهه و لا يحنط و لا يمس شيئا من الطيب و فى معناه غيره.

(و المحكى عن الشيخ فى النهاية) و ابن حمزة فى الوسيلة اختصاص التحريم بالستة المتقدمة فى صدر المسألة (و يستدل لذلك) بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى إحرامك و اتق الطيب فى طعامك و أمسك على انفك من الريح الطيبة فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه- و زاد فى التهذيب-

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۴۰

فمن ابتلى بشىء من ذلك فليعد غسله و ليتصدق بقدر ما صنع و انما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورس و الزعفران غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيبة الريح (و الورس شىء أحمر يشبه سحيق الزعفران) و صدر هذا الخبر و ان كان يدل على المنع عن استعمال الطيب بالعموم الا ان ما فيه من نسخه التهذيب يدل على اختصاص المنع بهذه الأربعة المذكورة فيه بناء على ان يكون المراد من يكره فى قوله غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيبة الريح هو الكراهة فى مقابل الحرمة لا ما يشملها كما يدل عليه تقابلها مع الحرمة فى قوله و انما يحرم عليك (إلخ) و يدل على المنع عن العود خبر ابن ابى يعفور المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال الطيب المسك و العنبر و الزعفران و العود (و على المنع عن الكافور) ما دل على عدم تقريب الكافور للميت- المحرم سواء فى غسله و حنوطه، حيث يعلم منه انه انما ذلك لأجل إحرامه فالحى أولى بالمنع (و المحكى عن الجمل و العقود) و المهذب و الإصباح و غيرها الاختصاص بالخمسة و هى- المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور- بإسقاط الورس، و لعل منشاه هو الأخذ بذيل صحيح ابن عمار المتقدم المشتمل على الأربعة و خبر ابن ابى يعفور الدال على المنع عن العود (و لا- يخفى) انه إذا أمكن التمسك بخبر ابن ابى يعفور للمنع عن العود أمكن التمسك بالصحيح الأخر لابن عمار للمنع عن الورس أيضا فلا وجه لإسقاط الورس.

و المحكى عن مقنع الصدوق اختصاص المنع بالأربعة و هى المسك و العنبر و الزعفران و الورس و إسقاط الكافور و العود و لعله لما فى ذيل خبر ابن عمار المتقدم بناء على نسخه التهذيب و حمل المنع عن العود فى خبر ابن ابى يعفور على الكراهة و لمنع أولوية الحى فى المنع عن الكافور مع عدم ورود دليل على المنع عنه بالخصوص للمحرم، هذا ما حكى من الأقوال فى- المسألة.

(و الأقوى) هو القول الأول و هو المنع عن مطلق الطيب و ذلك لان النسبة بين الاخبار المطلقة و بين ما دل على الاقتصار بالأربعة أو غيرها و ان كانت بالعموم و الخصوص الا ان الأخبار المطلقة أرجح لكثرتها و كونها معللة بما يقتضى العموم مثل ما فى صحيح ابن عمار و غيره من الأمر بإمساك الأنف من الريح الطيبة و النهى عن إمساكه عن الريح الكريهة و انه لا ينبغى التلذذ بريح طيبه و ما فى صحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن أحدهما (ع) فى قول الله عز و جل ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ قال (ع) التفث حفوف الرجل من الطيب فإذا قضى نسكه حل له الطيب (و الحفوف: البعد و حفوف الرجل من الطيب اى بعده عنه) فالخبر يدل على لزوم الاجتناب عن مطلق الطيب فإذا كان المحرم ممنوعا عن شم الريح الطيبة و إمساك انفه عن الريح الكريهة فكيف يجوز له استعمال الطيب غير هذه الستة أو الخمسة أو الأربعة، فالاطلاقات أبيه عن التقييد

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۲، ص: ۵۴۱
فیحمل ما فیه الاختصاص بالمذکورات علی شده التحریم فیها و تخفیفه فی غیرها.
(الأمر الثانی) انه بناء علی عموم المنع عن استعمال الطیب لا بد من تفسیره علی وجه یشمل جمیع اقسامه، و قد فسره العلامهٔ فی التذکرهٔ بأنه ما تطیب رائحته و یتخذ للشم، و عن- الشهید (قده) انه جسم ذو ریح طیبهٔ بالنسبهٔ إلی معظم الأمزجهٔ أو الی مزاج المستعمل غیر الریاحین (و عن الشهید الثانی) فی المسالک و الروضهٔ انه الجسم ذو الریح الطیبهٔ المتخذ للشم غالبا" غیر الریاحین، و عن الشیخ و العلامهٔ و غیرهما تقسیم النبات الطیب إلی أقسام ثلاثهٔ (القسم الأول) مالا ینبت للطیب و لا یتخذ الطیب منه أیضا کالشیخ و القیصوم و الخزامی و حبق الماء، و الفواکه کلها من الأترج و التفاح و السفر جل و أشباهه، و هذا کله لیس بمحرم و لا- یتعلق به الکفارهٔ إجماعا (الشیخ: درمنه. القیصوم: فی الفرس القدیم بوی‌مادران- الخزامی: شب بو، حبق- الماء- مرزنجوش کوهی).
و یدل علی عدم الباس بما ذکر صحیح معاویهٔ بن عمار قال قال أبو عبد الله علیه السلام لا بأس ان تشم الإذخر و القیصوم و الخزامی و الشیح و أشباهه و أنت محرم (و مرسل ابن ابی- عمیر) عنه (ع) عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ریحه، فقال یمسک عن شمه و یأکله (و- الأترج: بالنک و ما یشبهه. و النبق ثمر شجره السدر، و الإذخر نبت تنبت فی أطراف مکهٔ له رائحهٔ طیبه) و لعل الأمر بإمساک الأنف عن شم المذکورات عند أکلها محمول علی الندب (و خبر عمار الساباطی) قال سئلت أبا عبد الله علیه السلام عن المحرم یأکل الأترج، قال نعم قلت له رائحهٔ طیبهٔ، قال (ع) ان الأترج طعام و لیس هو من الطیب.
(القسم الثانی) ما ینبته الآدمیون للطیب و لا یتخذ منه طیب کالریحان الفارسی و هو- الریحان المعمول عندنا الذی یوکل مع الطعام کالنعناع، و النرجس و هو النرگس و أمثال ذلک قال فی الجواهر و اختلف الأصحاب فی حکمه فقال الشیخ انه غیر محرم و لا یتعلق به کفارهٔ و استقرب العلامهٔ فی التحریر تحریمه ثم قال و الظاهر کونه من الریاحین التی ستعرف الکلام فیها.
(القسم الثالث) ما یقصد شمه و یتخذ منه الطیب کالیاسمین و النیلوفر و الورد بأقسامه و قد اختلف فی حکمه أیضا و عن العلامهٔ تحریمه مستدلا بوجوب الفداء فی استعماله و ان الفداء لا یجب الا علی ما کان حراما و إذا کان استعمال الطیب المأخوذ منه حراما یکون استعمال أصله الذی یؤخذ منه الطیب أیضا حراما (و لا- یخفی ما فیه) لعدم معلومیهٔ وجوب الفداء فی الطیب المأخوذ منه و عدم استلزام حرمه الطیب المأخوذ منه لحرمهٔ أصله، و ذلک لصدق الطیب علیه دون أصله.
و الأقوی فی هذه الاقسام هو حرمه ما یصدق علیه استعماله انه استعمال للطیب عرفا الا ما دل النص علی جوازه کما سیأتی و جواز استعمال ما لا یصدق علیه الطیب الا ما قام الدلیل علی عدم
مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقی، ج‌۱۲، ص: ۵۴۲
جوازه، و یدل علی الأول أعنی حرمهٔ ما یصدق علیه الطیب الأخبار المتقدمهٔ فی صدر المبحث الدالهٔ علی المنع عن الطیب، إذ المتیقن منها هو المنع عما یصدق علیه الطیب عرفا (و یدل علی الثانی) أعنی جواز استعمال ما لا یصدق علیه الطیب خبر عمار الساباطی المتقدم الذی فیه السؤال عن أکل الأترج و جواب الصادق (ع) بجوازه و قول السائل ان فیه رائحهٔ طیبه و جوابه (ع) انه طعام و انه لیس من الطیب، فان المستفاد منه اختصاص الحرمهٔ بما یکون من الطیب لا کلما فیه رائحهٔ طیبه، و به یظهر ان المراد من الإمساک عما فیه ریح طیبه کما فی خبر الحلبی و صحیح حریز و خبر هشام المتقدمهٔ کلها هو ما فیه ریح طیبه و یعد طیبا، و یدل علی ما ذکرنا مضافا الی ما تقدم صحیح العلاء عن الصادق (ع) عمن حلق و ذبح أ یطلی رأسه بالحناء و هو متمتع قال (ع) نعم من غیر ان یمس شیئا من الطیب (و صحیح ابن سنان) عنه (ع) عن الحناء، قال (ع) لیمسه و یداوی به بعیره و ما هو بطیب و ما به بأس (و مرسل الفقیه) انه یجوز ان یضع الحناء علی رأسه و لعل فیما ذکرنا کفایهٔ فی المقصود، و الله العاصم.

(الأمر الثالث) الظاهر حرمه استعمال ما يسمى طيبا بكلما يسمى استعمالا له من الشم و- الادهان و اللبس و الأكل منفردا أو ممتزجا فى طعام و تجميرا و تبخيرا و غير ذلك مما يصدق عليه استعمال الطيب و التلذذ به، و عن التذكرة نسبته إلى إجماع علماء الأمصار (و يدل على حرمه شمه من النصوص) ما فى صحيح معاوية بن عمار و أمسك انفك من الرائحة الطيبة، و ما فى خبر الحلبى و صحيح هشام: المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة (و يدل على حرمه التدهين و مسه) ما فى صحيح ابن عمار أيضا من قول الصادق (ع) لا- تمس شيئا من الطيب، و على حرمه التدهين خبر على بن أبى حمزة المروى فى الكافى و التهذيب قال سئلته عن رجل يدهن بدهن فيه طيب و هو يريد ان يحرم، فقال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر تبقى رائحته فى رأسك بعد ما تحرم و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم قبل الغسل و بعده فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل (و غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب- الاجتناب عن التدهين بالطيب ذكرها فى الوافى فى الباب (۵۳) فيما يجوز فعله بعد التهيؤ للإحرام و ما لا يجوز (و يدل على حرمه المس) خبر ابن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال سئلته عن رجل مس الطيب ناسيا و هو محرم قال يغسل يديه و يلبى و يستغفر ربه (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا- تمس ريحانا و أنت محرم و لا- شيئا فيه زعفران و لا- تطعم طعاما فيه زعفران (و خبر إسحاق بن عمار) عن الصادق (ع) عن المحرم يمس الطيب و هو نائم لا يعلم، قال يغسله و ليس عليه شىء و عن المحرم يدهنه الحلال بالدهن- الطيب و المحرم لا يعلم، ما عليه قال يغسله أيضا و ليحذر (قوله يدهنه الحلال الظاهر انه أريد بالحلال غير المحرم و يحتمل بعيدا ان يكون بالتشديد بمعنى بياع الادهان)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۴۳

و يدل على حرمه لبسه خبر معلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال كره ان ينام على الفراش الأصفر و المرفقة الصفراء (و المراد من الفراش الأصفر) هو ما صبغ بالزعفران و نحوه مما له ريح طيبه و بالمرفقة المخدة، و قد أورد فى الكافى هذا الحديث فى باب الطيب (و خبر منصور بن- حازم) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت (و خبر حماد بن عثمان) قال قلت لأبى عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها قال فانشرها حتى يذهب ريحها (و خبر ابن عمار) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال الرجل يدهن بأى دهن شاء إذا لم يكن فيه مسك و لا- عنبر و لا- زعفران و لا- ورس قبل ان يغتسل للإحرام و لا- تجمر ثوبك لإحرامك (و التجمير تدخين الثوب بالمجمرة).

و يدل على حرمه أكله منفردا أو ممتزجا خبر حسن بن هارون المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب قال قلت لأبى عبد الله (ع) انى أكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت و انا محرم، قال (ع) إذا فرغت من مناسكك و أردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا فتصدق فتكون كفارة لذلك و لما دخل فى إحرامك مما لا تعلم (و خبر سدير) قال قلت لأبى جعفر (ع) ما تقول فى الملح فيه زعفران للمحرم قال (ع) لا- ينبغى للمحرم ان يأكل شيئا فيه زعفران و لا- يطعم شيئا من الطيب (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب و الكافى عن الصادق (ع) قال لا- تمس ريحانا و أنت محرم و لا- شيئا فيه زعفران و لا- تطعم طعاما فيه زعفران (و خبر زرارة المروى فى الكافى) و- الفقيه عن الباقر (ع) قال من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم و ان كان ناسيا فلا شىء عليه فيستغفر الله عز و جل و يتوب اليه (و يدل على حرمه التبخير و التدخين) خبر حماد بن عثمان المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها، قال (ع) فانشرها فى الريح حتى يذهب ريحها، و قد مر فى خبر ابن عمار قول الصادق (ع) و لا تجمر ثوبك لإحرامك (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الرابع) يستثنى من الطيب المحرم خلوق الكعبة، و الخلوق كرسول طيب مركب من أخلاط خاصة من الطيب منها

الزعفران (و فى القاموس) ان الخلوق ضرب من الطيب، و قال فى الوافى الخلوق بالفتح طيب مائع، ثم حكى عن النهاية ان الخلوق طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران و غيره و من أنواع الطيب و يغلب عليه الحمرة و الصفرة (انتهى) و يدل على استثنائه الإجماع على عدم وجوب الاجتناب عنه (و فى المدارك) و استثنائه عما يجب الاجتناب عنه مجمع عليه بين الأصحاب على ما نقله جماعه (و فى المستند) بلا خلاف يعرف بل عن بعضهم الإجماع عليه (و يدل عليه) خبر عبد الله بن سنان المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن- خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال (ع) لا بأس فإنه طهور (و خبر يعقوب بن شعيب) قال قلت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥۴۴

لأبى عبد الله (ع) المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال لا يضره و لا يغسله (و خبر سماعة) المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة و هو محرم قال (ع) لا بأس به و هو طهور فلا تتقه ان تصيبك (و الظاهر) من زعفران الكعبة فى هذين الخبرين الأخيرين هو الخلوق و يسمى بزعفران لكون الجزء الغالب فيه هو الزعفران (و مرسل ابن ابى- عمير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن خلوق الكعبة للمحرم أ يغسل منه الثوب، قال لا هو طهور، ثم قال ان بثوبى منه لطخا (و ظاهر هذه الاخبار) و ان كان نفى الباس عن- الخلوق لأجل دفع توهم النجاسة فيه كما يستفاد من قوله (ع) هو طهور و قوله لا- يغسله الا انها تدل على عدم المانع فيه من غير جهة النجاسة أيضا من جهة كون السؤال فيها عن المحرم، و لو كان وجهه السؤال من جهة الطهارة و النجاسة فقط لما كان لذكر المحرم وجه و يحتمل ان يكون قوله و لا يغسله من جهة دفع توهم وجوب غسله ليذهب ريحه من جهة الإحرام.

ثم ان المذكور فى خبر حماد بن عثمان المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه- السلام عن خلوق الكعبة و خلوق القبر يكون فى ثوب الإحرام، فقال (ع) لا- بأس هما طهور ان، و اشتبه الأمر فى المراد من خلوق القبر و قال فى الوافى ان المراد من القبر قبر النبى (ص) و اعترض عليه بان تلطخ ثوب الإحرام بذلك بعيد مع كون إحرامه فى مسجد الشجرة بعد خروجه من المدينة (و لا- يخفى) ما فى هذا الاعتراض من الضعف إذ من الممكن تلطخ ثوب الإحرام عند زيارة النبى و التمسح بالقبر الشريف قبل ان يحرم ثم يسئل عن انه هل يجوز الإحرام فى هذا- الثوب الذى قد اصابه شيء من خلوق القبر ثم انه لا فرق فى الطيب الذى على الكعبة بين الخلوق و غيره و ان كان مورد السؤال فى الاخبار عنوان الخلوق و ذلك لوضوح كون المقصود هو استثناء الكعبة لشرافتها و لان ما يصيبه من الطيب طهور و تبرك فلا فرق فى ذلك بين اى نوع من أنواع الطيب إذا طيبوا الكعبة به و المحكى عن الدروس انه حكى عن الشيخ انه لو دخل الكعبة و هى تجمر أو تطيب لم يكن له الشم، و قال الشهيد الثانى فى المسالك بعد ان فسر الخلوق بما ذكرنا فعلى هذا لو كان طيب الكعبة غير الخلوق حرم كما لو جمرت الكعبة لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها و عندها حينئذ (و لا- يخفى) ان الذوق السليم يفهم من احاديث الباب ان ذلك كما قلنا لشرافة الكعبة و حرمتها فلا- فرق بين أنواع الطيب و يمكن ان يقال فى التجمير بعدم عموم الجواز له فان المتبادر هو ما يمسح على الكعبة من أنواع الطيب لا ما يبخر و يجمر (و استدل بعض) لتعميم الجواز لغير الخلوق بأولوية الجواز فى طيب الكعبة عن الجواز الوارد فى النص بالنسبة إلى- الطيب فى سوق العطارين فى ما بين الصفا و المروة (و فيه) انا لم نعلم وجها للأولوية فإن- الحكمة غير واضحة فى الجواز فى الموردين.

ثم ان بعضهم فسر كون الخلوق طهورا بان معناه هو الذى أمر الله إبراهيم و إسماعيل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥۴٥

بتطهير البيت فى قوله تعالى أَنْ طَهِّرٰا بَيْتِيَ لِلطّٰائِفِينَ وَ الْعٰاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ و انهما قد امرا بتطييب الكعبة بالخلوق و غيره (و

فيه) ان ظاهرا الخبر كون الخلوق طهورا للثوب و البدن و انه لا حاجة الى غسله و قول الصادق عليه السلام فى مرسل ابن ابى عمير ان بثوبى منه لطخا شاهد عليه لا ان الخلوق تطهير للكعبة، و قد فسر التطهير فى الآية الشريفة بأنهما قد امرا بتطهيرها من مظاهر الشرك ردا على ما صنعه المشركون فى الجاهلية من نصب الأصنام فيها و عبادتهم لها و يؤيده إطلاق الرجس على الأصنام فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ، و كذا إطلاق النجس على المشركين فى قوله تعالى إِنَّمَا- الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ و ليس ذلك الا لشركهم و عبادتهم الأصنام فتطهير البيت فى الآية الشريفة هو التطهير من مظاهر الشرك، و الله العالم.

(الأمر الخامس) استثنى أيضا عما يحرم شمه ما فى سوق العطارين بين الصفا و المروة و يدل عليه ما فى صحيح هشام من قوله (ع) لا بأس بالريح الطيب فيما بين الصفا و المروة من ريح العطارين و لا يمسك على انفه، و قد ادعى على استثنائه اتفاق الأصحاب ظاهرا، و الظاهر اختصاص الجواز بما إذا لم يتعمد الشم بل كان على سبيل الاجتياز عنه كما ان مقتضى إطلاق الخبر و كلمات الأصحاب عدم الاختصاص بحال السعى، و فى التعدى عن حال المرور الى حال الجلوس وجهان أقواهما الأخير إلا إذا كان الجلوس لأجل التعب عن المشى.

(الأمر السادس) لو اضطر الى الطيب أو أكل ما فيه الطيب جاز له ارتكاب ما اضطر اليه من الشم أو الأكل أو المس أو السعوط لعموم ما دل على جواز ارتكاب ما اضطر اليه من الكتاب و السنه و دليل العقل و خصوص ما ورد فى سعوط المحرم (ففى صحيح إسماعيل بن جابر المروى فى- التهذيب و كانت عرضت له ريح فى وجهه من علة اصابته و هو محرم، قال فقلت لأبى عبد الله عليه السلام ان الطبيب الذى يعالجنى وصف لى سعوطا فيه مسك، فقال لى اسعط به (و فى خبره الأخر) المروى فى التهذيب أيضا عنه (ع) قال سئلته عن السعوط للمحرم و فيه طيب فقال لا بأس به، و قد حملهما الشيخ على الضرورة.

(الأمر السابع) صرح غير واحد بجواز اجتياز المحرم فى موضع يباع فيه الطيب أو جلوسه عند بياع الطيب و لكن يمسك انفه و يمنع ان يصيبه شيء من الطيب ففى صحيح ابن بزيع- المروى فى الكافى عن الرضا عليه السلام قال رأيت أبا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه و هو محرم فأمسك على انفه بثوبه من ريحه (و المحكى) عن ظاهر المبسوط و الاستبصار و السرائر و الجامع عدم وجوب قبض الأنف عنه أيضا للأصل و عدم اندراج اصابه الرائحة فى- الطريق فيما نهى عنه من الأكل و الشم و نحوهما و لخبر هشام بن الحكم الدال على عدم الباس بالريح الطيبة بين الصفا و المروة من سوق العطارين (و فيه) ان الأصل منقطع بما دل على وجوب

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ۵۴۶

إمساك الأنف عن شم الرائحة الطيبة، و خبر هشام مختص بالمسعى فلا يعم غيره، فالأقوى وجوب الإمساك عنه كما ان الأقوى ترك تعمد الاجتياز إذا كان فى معرض ان يصيب انفه من رائحة الطيب كما يجب ترك المباشرة و التناول و غيرهما مما يؤدى الى الشم (ففى الفقيه) كان على بن الحسين عليه السلام إذا تجهز إلى مكة قال لأهله إياكم ان تجعلوا فى زادنا شيئا من الطيب و لا الزعفران نأكله أو نطعمه (و قول الصادق عليه السلام) فى خبر الحسن بن زياد المروى فى الكافى إذا أردتم الإحرام فانظروا مزاودكم فاعزلوا الذى لا تحتاجون إليه.

(الأمر الثامن) قد مر تحريم التلبس بالثوب المطيب فلا فرق فى تحريمه على المحرم بين كونه مصبوغا بالطيب أو مغموسا فيه كما إذا غمس فى ماء الورد أو بخر الثوب بالعود و نحوه و كذا لا يجوز افتراشه و الجلوس عليه أو النوم فيه، و لو فرش فوقه ثوبا يمنع المباشرة و وصول الرائحة إليه جاز و عدم صدق مس الطيب الذى هو متعلق النهى، و من ان مباشرة المحرم مع الطيب اليه جاز و لو كان الحائل بينه و بين فرشه المطيب ثياب إحرامه فقط ففى جوازه و عدمه وجهان من الأصل و عدم صدق مس الطيب

الـذى هـو متعلـق النهى، و من ان مباشـرة المحرم مع أطيب بثوبه نحو من اسـتعماله فكمـا انه ممنوع عن اسـتعماله ببـدنه كـذلك ممنوع عن اسـتعماله بثوبه، و هـذا الأـخير لعله الأـقوى و هو مختار العلامـة فى المنتهى، و لو جمر الثوب بالطيب فأخـذ من ريحه وجب التجنب عنه ففى خبر حمـاد بن عثمان المروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام انى جعلت ثوبى مع أثواب قـد جمرت فأخذ من ريحها قال (ع) فانشرها حتى يذهب ريحها.

(الأـمر التاسع) لو علق الطيب بثوبه وجب عليه تبـديله و ازالته و يتخير فى إزالته بمباشـرتها بنفسه أو ان يطلب من المحل ان يزيله (ففى مرسل بن ابى عمير) فى التهـذيب عن احـد هما (ع) فى محرم اصابه طيب، فقال (ع) لا بأس ان يمسـحه بيـده أو يغسـله (و المراد) بمسـحه بيده ازالته بها ان كان يزال بمسحه و ليس هذا استعمالا له بل هو ازاله له فيكون كالخروج من الأرض المغصوبة حيث انه فرار عن الغصب لاـ اسـتعمال للمغصوب (و مرسـله الأـخر) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى المحرم يصـيب ثوبه الطيب، قال عليه السلام لا بأس ان يغسله بيد نفسه.

(الأـمر العاشـر) قـد تقـدم انـه كمـا يحرم شـم الطيب يحرم أكله أيضـا، و قـد ادعى على حرمه أكله الإجمـاع لكن المحكى عن التـذكرة انه لـو اسـتهلك الطيب فى المـأكول على وجه لم يبق له ريـح و لاـ طعم و لاـ لون فالأـقرب انه لاـ فديـة فيه (و قـال فى الجواهر) ينبغى اعتبار عدم اسـتهلاكه فيه على وجه يعد انه أكل له و مسـتعمل أباه و لو ببقاء رائحته التى هى المقصد الأعظم منه اما إذا اسـتهلك بحيث لم يبق من صـفاته شـىء لم يحرم للأصل بعـد عدم صدق اكله و اسـتعماله (انتهى) و ما ذكـره كالمحكى عن التذكرة جيد بعد كون الاسـتهلاك على وجه لا يصدق معه أكل الطيب فما عن الخلاف و السرائر و المنتهى من حرمه أكل ما فيه الطيب و ان زالت أوصافه لعموم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۴۷

النهى عن أكـل مـا فيه طيب أو زعفران منـدفع بمنع عموم مـا يـدل على النهى على وجه يتنـاول المسـتهلك، و يؤيـد مـا ذكرنـاه صـحيـح عمران عـن الصـادق عليه السـلام انه سـئل عن المحرم يكـون به الجرح فيـداوى بـدواء فيه الزعفران، فقـال (ع) ان كـان الزعفران الغالب على الـدواء فلا و ان كانت الأدويـة هى الغالبـة فلا بأس (و الحمل على الضـرورة) بعيد لانتفاء الفرق بين الأمرين فى حال الضرورة و انما الفرق بينهما يظهر مع انتفائها فيدل على جواز استعمال ما استهلك فيه الطيب.

(الحادى عشر) لا فرق فى حرمة الطيب بين تناوله فى حال الإحرام ابتداء أو استعماله قبل الإحرام مع بقاء أثره بعده أو حدوثه فى حال الإحرام قهرا أو غفلـة أو نسـيانا و عـدم ازالته بعد الالتفات اليه، و يدل على عدم الفرق فى التحريم بين الابتداء و الاسـتدامة خـبر ابى- الصـباح الكنـانى المروى فى التهـذيب عـن الصـادق (ع) قـال سـئلته عـن امرأة خـافت الشـقاق و أرادت أن تحرم هل تخضـب يـدها قبل ذلك، قال ما يعجبنى ان تفعل ذلك (و هذا الخبر) و ان كان فى مورد الحناء لكن لا منع فى التمسك به على عـدم الفرق فيمـا يحرم اسـتعماله بين اسـتعماله حـال الإحرام أو قبله مع بقاء أثره بعـده و لـذا اسـتدل به العلامـة فى المختلف لما اختـاره من تحريم اسـتعمال الحناء و (يـدل) على وجوب ازالته بعـد الالتفات إليه إذا حصل فى حال الإحرام غفلـة خبر ابن عمار المروى فى الفقيه عن الصـادق عليه السـلام عن رجـل مس الطيب ناسـيا و هو محرم قـال يغسـل يـديه و يلبى، و فى خـبر أخر و يستغفر ربه (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يمس الطيب و هو نائم لا يعلم قال يغسله و ليس عليه شىء (و خبر حماد) المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله (ع) انى جعلت ثوبى الإحرام مع أثواب قد جمرت فأخذ من ريحها، قال (ع) فانشرها فى الريح يذهب ريحها.

(الثانى عشـر) المشـهور حرمـة إمساك الأنف عن الرائحة الكريهة و عن ابن زهره دعوى نفى الخلاف فيه و يدل على حرمته من النصوص صـحيح ابن سـنان عن الصـادق (ع) المحرم إذا مر على جيفـة فلاـ يمسـك على انفه (و فى صـحيح معاويـة بن عمـار)

المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام و لا تمسك عليه (اى على انفك) من الريح المنتنة (و فى خبر الحلبى و محمد بن- مسلم) المروى فى الكافى و الفقيه و لا يمسك على انفه من الريح الكريهة (و ربما يناقش) فى دلالة هذه الاخبار باحتمال اراده نفى الوجوب فى مقابل الإمساك عن الرائحة الطيبة (و هو ضعيف) لظهورها فى الحرمة ظهورها قويا و ان المحرم لا بد ان يتخشع و يبعد نفسه عن اللذائذ و يتحمل المصاعب فى سبيل الله بما دله عليه فى الشريعة.

(الثالث عشر) لا فرق فى حرمة استعمال الطيب حال الإحرام بين الرجال و النساء على المشهور بين الأصحاب و يدل عليه إطلاق ما دل على حرمته على المحرم الشامل لهما ففى صحيح معاوية بن عمار لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه (و فى صحيح حريز) لا يمس المحرم شيئا

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۴۸

من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به (و خصوص ما ورد) من نهى المرأة عن مس الطيب فى حال الإحرام (ففى صحيح نصر بن سويد) عن الكاظم عليه السلام ان المرأة المحرمة لا تمس طيبا" مضافا الى أولوية حرمة الطيب عن منعهن عن استعمال الزينة فى إحرامهن، فلا إشكال فى التعميم بل الظاهر تعميم الحكم بالنسبة إلى الأطفال بمنع أوليائهم إياهم عن استعمال الطيب و سائر ما يجب على المحرم اجتنابه.

(الرابع عشر) قد تقدم فى أوائل البحث عن الطيب الإشارة إلى حكم الريحان و لم نستوف الكلام فيه، و الكلام فيه يقع فى مقامين (الأول) فى تفسيره و معناه و قد فسره أهل اللغة بالمشموم من النبت فيعم الورد و الياسمين و أقسام الأوراد و الأوراق التى لها رائحة طيبة قال سبحانه وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّيْحانُ و قال تعالى فَأَمّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ و ان فسر غير واحد منهم الريحان فى الآية الاولى بالرزق و فى المصباح المنير:

الريحان كل نبات طيب الريح و لكن إذا أطلق عند العامة انصرف الى نبات مخصوص (و لعل نظره) فى النبات المخصوص الى الريحان الفارسى المعمول عندنا و يعد من البقول المأكولة كالنعناع و المرز مرزنجوش و غيرهما (و الظاهر) ان ما ورد فى الاخبار فى باب الإحرام هو المعنى- اللغوى العام و هو كل نبت طيب الرائحة (المقام الثانى) فى حكمه اما ما يوكل منه كالريحان الفارسى و النعناع فلا إشكال فى جواز اكله لما ورد فى جواز أكل الأترج كخبر عمار الساباطى- المتقدم قال سئلت أبا عبد الله عن المحرم يأكل الأترج قال نعم، قلت له رائحة طيبة، قال (ع) ان الأترج طعام و ليس هو من الطيب، فحكم الريحان المأكول حكم الأترج و التفاح و سائر الفواكه التى لها رائحة طيبة لأنه طعام لا طيب، و هل الواجب عند الأكل إمساك الأنف عن- الشم أولا- مقتضى إطلاق خبر الساباطى هو عدم الوجوب و لكن فى مرسل ابن ابى عمير- و قد تقدم- عن الصادق عليه السلام عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ريحه، فقال يمسك عن شمه و يأكله، فقد يقال ان ظاهره وجوب إمساك الأنف حين الأكل و لكن التأمل فى الخبر يقتضى بكون المعنى انه يمسك عن شمه و الالتذاذ بالشم فالأمر بالإمساك عن الشم حكم مستقل لا انه قيد لجواز الأكل، و عليه فالمعنى لا يشمه متعمدا و لكن يأكله، فإطلاق ما ورد فى خبر الساباطى هو المحكم، هذا فى ما ينبت و له رائحة طيبة مما يوكل.

و اما مالا يوكل كالورد و الياسمين و الأوراق التى لها رائحة طيبة فقد اختلف الأصحاب فى حكمه فعن المفيد و جماعه هو الحرمة و هو المحكى عن العلامة فى المنتهى و التحرير و المختلف و اختار القول بها فى المدارك و عن كشف اللثام انه تحتمله عبارة المقنعة و السرائر و يستدل له بصحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام قال لا يمس المحرم شيئا من الطيب و لا- الريحان و لا- يتلذذ به (و مرسله الأخر) المروى فى الكافى عنه (ع) قال لا يمس المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۴۹

و لا- يتلذذ به و لا- بريح طيبه (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق- عليه السلام قال لا تمس ريحانا و أنت محرم (الحديث) مضافا الى النية عن مطلق التلذذ بريح طيبه كصحيح معاوية بن عمار قال (ع) فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه.

و المحكى عن الإسكافى و نهاية الشيخ و الوسيلة و النافع و القواعد هو الكراهة لقول الصادق عليه السلام فى صحيح معاوية بن عمار المتقدم لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبه (بناء على ظهور) لا ينبغى فى الكراهة (و صحيحه الأخر) عنه عليه السلام لا بأس ان تشم الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيح و أشباهه (بناء على ان يكون) المراد من أشباهه كل نبت له رائحة طيبه (و خبر إبراهيم بن ابى سفيان) المروى فى الفقيه انه كتب الى ابى الحسن (ع) يفسل يده بأشنان فيه إذخر فكتب (ع) لا أحبه لك (بناء على كون قوله لا أحبه لك) ظاهرا فى الكراهة.

(و الأقوى) هو عدم جواز التلذذ بالريحان لما عرفت من الاخبار الناهية عنه و لضعف ما تمسك به القائلين بالكراهة أما كلمه لا ينبغى فليس لها ظهور قوى فى الكراهة بحيث يصرف الأخبار الناهية عن ظهورها فى الحرمة، و اما ما ورد من عدم الباس بشم الإذخر و أمثاله فلعله مختصة بمواردها فلا يعم كل نبت ذى رائحة طيبة، هذا مضافا الى ما ورد من الأمر بإمساك الأنف عن الرائحة الطيبة و منه ظهر الحكم فيما يؤكل من الريحان بالمعنى اللغوى و ان جواز الأكل لا يوجب جواز التلذذ بالشم كما إذا شم الأترج أو شم النعناع و الريحان الفارسى فإن ما ورد من وجوب الإمساك عن الرائحة الطيبة يشمل ذلك أيضا.

(الخامس عشر) أجمع الأصحاب كما فى الحدائق على وجوب الفداء بالشاة فى الطيب أكلا و اطلاء و شما و بخورا و صبغا ابتداء و استدامة إذا كان عن علم و عمد (و يدل عليه من النصوص المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) قال من أكل زعفرانا أو طعاما فيه طيب فعليه دم شاه و ان كان ناسيا فلا شىء عليه و يتوب الى الله (و صحيحه الأخر) من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمدا فعليه دم شاه (و هذان الخبران) يدلان على وجوب ذبح الشاة فى أكل ما فيه الطيب متعمدا فهما قاصران عن إثبات ذلك فى غير الأكل من سائر الاستعمالات و قد ورد فى مس الطيب و الريحان بلزوم التصدق قدر سعته أو قدر شبعه اى شبع من يتصدق عليه، و بذلك يمكن الجمع بينهما هذا ان لم يثبت إجماع على عدم الفرق و دون إثباته خرط القتاد.

(السادس عشر) فى حكم الحناء للمحرم و تنقيح البحث فيه انه اختلف فى استعماله للمحرم و المشهور جوازه على كراهية سواء للرجل و المرأة، و عن العلامة فى المختلف تحريمه و اختاره فى المسالك و استجوده فى المدارك (و يستدل للمشهور) اما لجوازه فبصحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق عليه السلام عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه و يداوى به بعيره

مصباح الهدى فی شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۵۰

و ما هو من الطيب و ما به بأس (و تقريب الاستدلال) ان قوله و يداوى به عطف على قوله ليمسه من باب عطف الخاص على العام فيدل على جواز مسه على الإطلاق الشامل لما إذا كان للزينة و تخصيص مسه بما إذا كان لأجل التداوى من جهة عطف قوله و يداوى به لا- وجه له بعد ظهوره فى كونه من باب عطف الخاص على العام (و اما لكراهته) فبخبر الكنانى المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام عن امرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك، قال (ع) ما يعجبنى ان تفعل (و هذا) يدل على كراهة استعمال الحناء قبل الإحرام إذا بقى أثره فى حال الإحرام فيثبت به الكراهة فى استعماله بعد الإحرام بطريق اولى (لكنه كما ترى) وارد فى مورد المرأة، و لعلها تختص بالكراهة من أجل حصول الزينة لها

بذلک و لو لم تکن من نیتها الزینة بل انما فعلت ذلک للتداوی (و قال فی الجواهر) لم یحضرنی نص بالخصوص فی الکراهة، و لعله لما ذکرنا من اختصاص ظاهر الخبر فی مورد المرأة، و قاعدة الاشتراک من جهة احتمال اختصاص المرأة بمرجوحیة الزینة لها لا مجری لها فی المقام.

(و یستدل للقول بالحرمة) بما دل علی المنع من النظر الی المرآة و اکتحال المرأة بالسواد مع التعلیل بأنه من الزینة و ما دل علی المنع من لبس الخاتم للزینة (ففی صحیح حریز) المروی فی الکافی عن الصادق (ع) قال لا تنظر فی المرآة و أنت محرم لانه من الزینة و لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد، ان السواد زینه (و خبر حماد) المروی فی التهذیب عنه (ع) قال لا تنظر فی المرآة و أنت محرم فإنها من الزینة (و خبر مسمع) عن الصادق (ع) قال سئلته أ یلبس المحرم الخاتم، قال لا یلبسه للزینة (و بما ورد) من لزوم کون الحاج أشعث أغبر (و لا یخفی) قصور هذه الأدلة عن إثبات الحرمة، فقول المشهور أظهر.

[الخامس من تروک الإحرام]

الخامس من تروک الإحرام لبس المخیط للرجال.

و قد قام الإجماع علیه قال فی المدارک اجمع العلماء کافة علی انه یحرم علی الرجل المحرم لبس الثیاب المخیطة، و حکی عن المنتهی انه قال یحرم علی المحرم لبس المخیط من الثیاب ان کان رجلا و لا نعلم فیه خلافا (انتهی) و یدل علیه من النصوص صحیح الحلبی المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال إذا اضطر المحرم الی القباء فلم یجد ثوبا غیره فلیلبسه مقلوبا و لا یدخل یدیه فی یدی القباء (و صحیح معاویة بن عمار) عن الصادق علیه السلام قال لا تلبس ثوبا له أزرار و أنت محرم الا ان تنکسه و لا تلبس ثوبا تتدرعه و لا سراویل الا ان لا یکون لک إزار و لا خفین الا ان لا یکون لک نعل (و الصحیح الأخر له) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) إذا لبست قمیصا و أنت محرم فشقه و أخرجه من تحت قدمیک (و غیر ذلک من الاخبار) فلا إشکال فی أصل الحکم فی الجملة الا انه یقع البحث فی أمور (الأول) ظاهر هذه الاخبار تحریم لبس أشیاء مخصوصة من القمیص و القباء و السراویل و الثوب المزرور و المدرع لا- لبس المخیط مطلقا (قال الشهید فی الدروس) و لم أقف إلی الان علی روایة بتحریم عنوان المخیط

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۵۱

إنما النهی عن القمیص و القباء و السراویل- الی ان قال- و تظهر الفائدة فی الخیاطة فی الإزار و شبهه (انتهی) و استجود فی المدارک کلامه بعد نقله ثم قال و من هنا یعلم ان ما اشتهر بین المتأخرین من انه یکفی فی المنع مسمی الخیاطة و ان قلت غیر واضح (انتهی ما فی المدارک).

(أقول) ما ذکره الشهید (قده) و ان کان کذلک بل المستفاد من بعض النصوص جواز لبس المخیط إذا لم یزره أو یتدرعه ففی صحیح الحلبی المروی فی الکافی عن الصادق (ع) فی المحرم یلبس الطیلسان المزرور، قال نعم و فی کتاب علی (ع) لا یلبس حتی ینزع إزاره و انما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل فاما الفقیه فلا بأس ان یلبسه (و صحیح یعقوب بن شعیب) المروی فی الکافی عن الصادق (ع) عن المحرم یلبس الطیلسان المزرور فقال (ع) نعم و فی کتاب علی (ع) لا یلبس طیلسانا حتی ینزع إزاره فحدثنی أبی إنما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل علیه (و صحیح- زرارة) عن أحدهما (ع) عما یکره للمحرم ان یلبسه فقال یلبس کل ثوب الا ثوبا یتدرعه (لکن معاقد الإجماعات) المحکیة هی لبس المخیط و إطلاقها یشمل ما إذا کانت قلیله کما قال الشهید (قده) فی الدروس. یجب ترکه ای ترک المخیط علی الرجال و ان قلت الخیاطة فی ظاهر کلام الأصحاب (انتهی) فلا ینبغی الإشکال فی حرمة لبس المخیط و ان قلت خیاطته للإجماع، و الله العالم.

و الطيلسان لباس محيط بالبدن يلبسه المشايخ و الخطباء شبيه بما يقال فى هذا الزمان (شنل) و التدرع إدخال اليدين فى يدى الثوب و إلصاقه بالبدن.
(الأمر الثانى) ظاهر الأصحاب عدم اعتبار إحاطة المخيط بالبدن فى حرمته للإطلاق فى الأدلة المزبورة خلافا للمحكى عن ابن الجنيد حيث انه قيد الحرمة بكون المخيط ضاما للبدن و تظهر الثمرة فى التوشيح بالمخيط و المراد لبسه كحمائل السيف بجعل الثوب على عاتقه الأيسر فيكون الجانب الأيمن مكشوفا (و فيه) ان المحكم هو إطلاق أدلة الحرمة الشامل لغير المخيط بالبدن أيضا اللهم الا ان يدعى عدم صدق اللبس على التوشيح و لكنها ضعيفة لصدق اللبس عليه كما يصدق اللبس على مجرد جعل الخاتم فى الإصبع فيقال انه لبس الخاتم فلا يشترط فى صدق اللبس إحاطة الملبوس بجميع البدن.
(الأمر الثالث) ألحق الأصحاب بالمخيط ما أشبهه كالدرع المنسوج و جبة اللبد و الملصق بعضه ببعض و لو بغير الخياطة (و استدل له العلامة) فى التذكرة بمشابهة ذلك للمخيط فى الترفه و التنعم (و أورد عليه) بضعف هذا الاستدلال، قال فى المدارك و الأجود الاستدلال له بالنصوص المتضمنة لتحريم الثياب على المحرم فإنها متناولة لهذا النوع و ليس فيها تقييد بالمخيط حتى يكون إلحاق غيره به خروجا عن النصوص (انتهى) و ما ذكره (قده) يتم إذا صدق على لبس ما ذكر من الدرع المنسوج و نحوه لبس الثوب أو لبس القميص و السراويل و نحوهما مع عدم انصراف المخيط من إطلاقها إذ لا شبهه حينئذ فى ان الملحق هو من افراد الملحق به، و إطلاق دليل التحريم
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٥٢
يتناوله و ليس إلحاق غير المنصوص بالمنصوص حتى يكون خروجا عن النص، و اما مع عدم صدق- الثوب أو القميص أو السراويل عليه أو دعوى انصراف إطلاق النصوص الى المخيط منها فلا بد فى فى انسحاب الحكم الى غيره من اقامه دليل على الإلحاق، و ما استدل به العلامة لا يثبت الإلحاق و يمكن التمسك بالإجماع على الإلحاق حينئذ كما يظهر من عبارة المدارك حيث يقول ألحق الأصحاب بالمخيط ما أشبهه كالدرع المنسوج و نحوه (انتهى) و مع عدم تحقق الإجماع فيقال بالجواز و عدم الإلحاق لكنه على ذلك أيضا مما يجب فيه الاحتياط، و الله العاصم.
(الأمر الرابع) لا إشكال فى جواز لبس ما يصنع للفتق لحبس نزول الرياح الى الانتيين إذا دعت الضرورة إلى لبسه، و فى جواز استعماله مع عدم الضرورة إليه وجهان من عدم كونه من- اللباس المخيط المعتاد الذى مثل القميص و السراويل و القباء، و من صدق اللبس عليه لغة، و لعل الأقوى هو الأخير (و اما الهميان) فقد صرح بجوازه غير واحد من الأصحاب كالصدوق و العلامة و ابن حمزة و غيرهم لصحيح يعقوب بن شعيب المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم فى ثوبه قال نعم و يلبس المنطقة و الهميان (و خبر يعقوب بن سالم المروى فى الفقيه قال قلت لأبى عبد الله (ع) يكون معى الدراهم فيها التماثيل و انا محرم و اجعلها فى هميان و أشده فى وسطى، فقال (ع) لا بأس أو ليس هى نفقتك و عليها اعتمادك بعد الله عز و جل، و بسند أخر رواه البرقى فى المحاسن و فيه أ ليس هى نفقتك يقيك (أو يعينك) بعد الله (و خبر يونس بن يعقوب) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يشد الهميان فى وسطه فقال (ع) نعم و ما خيره بعد نفقته (و خبر ابى بصير) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال كان ابى (ع) نعم و ما خيره بعد يستوثق بها فإنها تمام حجه (و خبره الأخر) المروى فى العلل عن الصادق (ع) عن المحرم يشد على بطنه المنطقة التى فيها نفقته، قال (ع) يستوثق منها فإنها تمام حجه.
(الأمر الخامس) لا خلاف فى انه يجوز لبس السراويل للرجل إذا لم يكن له الإزار، و عن التذكرة دعوى إجماع العلماء عليه و يدل عليه من النصوص صحيح معاوية بن عمار المتقدم الذى فيه و لا سراويل الا ان لا يكون لك إزار (و خبر حمران) المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) المحرم يلبس السراويل إذا لم يكن معه إزار و يلبس الخفين إذا لم يكن معه نعل (و

المصرح به) فى المحكى عن التذكرة و المنتهى انه لا فداء فى لبسه حينئذ ناسبا نفيه فى التذكرة إلى علمائنا و فى المنتهى الى اتفاق العلماء عليه الاـ مالكا و أبا حنيفة (فإن تم) فيما نسب الى اتفاق العلماء و ثبت به الإجماع كما قيل بأنه المعروف بين الفقهاء قديما و حديثا فهو، و الا فيمكن القول بعدم سقوط الفداء عنه لو كان مضطرا فى لبسه لخبر العيص عن الصادق عليه السلام فى المحرم يلبس القميص متعمدا قال (ع) عليه دم و من اضطر الى لبس ثوب يحرم عليه مع الاختيار جاز له لبسه و عليه دم شاه (بناء على ان يكون) من قوله و من اضطر إلى أخر الحديث من كلام الصادق (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٥٣

حيث انه يشمل ما إذا اضطر الى لبس السراويل (و قد يستدل) بصحيح محمد بن مسلم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن المحرم يحتاج الى ضروب من الثياب يلبسها، فقال (ع) لكل صنف منها فداء (و صحيح زرارة) المروى عنه (ع) من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمدا فعليه دم شاه (و دعوى) ان هذين الخبرين واردان فى المحرم اعنى- المتلبس بالإحرام و الكلام فى المقام فيمن هو فاقد الإزار من أول الأمر و ثبوت الفداء فيمن احتاج الى لبس السراويل فى حال إحرامه لا يقتضى ثبوته فيمن كان محتاجا اليه من الأول (واهية) إذ لا فرق بينهما أصلا (و القول) بأنه مع الحاجة الى لبسه يكون لبسه مما ينبغى مع ان فى صحيح زرارة يثبت الفداء على من لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه (ساقط) لظهور قوله (ع) لا ينبغى له لبسه ان يكون كذلك فى حال الاختيار بقرينة قوله ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فيما نفى فيه الفداء الدال على ثبوته فيما لا يكون لبسه عن الجهل أو النسيان و هو المراد من المتعمد الذى حكم فيه بالفداء (و كيف كان) فمع قطع النظر عن الإجماع على عدم الفداء فيما يضطر الى لبسه فالقول بثبوته نظرا الى ما ذكر من النصوص ليس بكل البعيد (فما فى المدارك) من انه لا ريب فى بطلان القول بوجوب الفداء لأنه إثبات شىء لا دليل عليه (ليس على ما ينبغى).

و فى وجوب فتقه إذا اضطر الى لبسه قولاـن ففى المحكى عن الغنية و الإصباح انه عند قوم من أصحابنا لا يلبس حتى يفتق و يجعل كالمئزر (و أورد عليه) فى الجواهر بأنه مع انا لم نعرف- القوم المزبورين ان ظاهر النصوص كالفتاوى عدم وجوبه و انه مع وجوب الفتق لاـ حاجة الى قيد الاضطرار لجواز لبس المفتوق بعد فتقه فى حال الاختيار لخروجه عن كونه سراويل و صيرورته بعد الفتق إزارا و لا وجه معه الى احتمال وجوب الفدية لخروجه عن كونه مخيطا، اللهم الا ان يراد فتقه فى الجملة، و الله العالم.

(الأمر السادس) ما تقدم من الأمور كان فى حكم الرجال، اما النساء فالمعروف بين الفقهاء جواز لبس المخيط لهن و قد نسب جوازه لهن الى المشهور بل نفى البعد عن دعوى الإجماع عليه إذ لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشيخ فى النهاية و قد نقل عنه الرجوع عن ذلك و ظاهر المبسوط فى القميص و فى موضع أخر من المبسوط فى مطلق المخيط (و الأقوى) ما عليه المشهور، و استدل له بصحيح يعقوب بن شعيب المروى فى التهذيب و فيه عن المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال (ع) نعم (و خبر النضر) عن المرأة المحرمة أى شىء تلبس من الثياب قال (ع) تلبس من الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لاـ تلبس القفازين (و صحيح العيص) و فيه قال (ع) المرأة المحرمة تلبس ما شائت من الثياب غير الحرير (الحديث و خبر أبى عيينة) عما تحل للمرئة ان تلبس من الثياب و هى محرمة، قال (ع) الثياب كلها ما خلا القفازين (الحديث)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٥٤

و قد تقدم نقل هذه الأحاديث فى مبحث ما يعتبر فى ثوبى الإحرام (و يدل على جواز لبس السراويل لهن) بالخصوص صحيح محمد بن على الحلبى عن الصادق عليه السلام عن المرأة إذا أحرمت تلبس السراويل فقال (ع) نعم انما تريد بذلك الستر.

(الأمر السابع) قطع العلامة (قده) فى التذكرة و المنتهى بحرمه لبس القفازين على المرأة المحرمة و ظاهره دعوى الإجماع عليه، و المراد من القفاز بالتشديد و ضم القاف كرمان كما فى القاموس شيء يعمل لليدين يحشى بالقطن تلبسهما المرأة للبرد أو ضرب من الحلى لليدين و الرجلين (أقول) و الظاهر من الاخبار المتقدمة التى ورد فيها النهى عن لبسهما هو المعنى الأول الذى يقال بالفارسية (دست كش) و فسر فى غير القاموس بذلك أيضا و لا ينافى ما ورد من النهى الدال على- التحريم ما عبر به فى بعض الاخبار بكراهة استعمالهما لها فإن الكراهة تستعمل فى الاخبار كثيرا فى الحرمة فلا ظهور لها فى الكراهة المصطلحة بحيث يصرف ظهور النهى عن الحرمة، و الله العالم.

(الأمر الثامن) المستفاد من خبر أبى عيينة المروى عن الصادق (ع) النهى عن البرقع فى المرأة و فيه بعد السؤال عما يحل للمرئة لبسها و هى محرمة قال (ع) الثياب كلها ما خلا- القفازين و البرقع و الحرير (و خبر يحيى بن ابى العلاء) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) انه كره للمحرمة البرقع و القفازين بناء على إرادة الحرمة من الكراهة كما تقدم فى الأمر السابق، و عن العلامة (قده) أنه أفتى فى التذكرة بحرمة لبسه (و فى الجواهر) انه لم يحضرنى الان موافق له على تحريم ذلك بل لعل ظاهر اقتصار غيره على القفازين خلافه (انتهى) و البرقع على ما فى المصباح المنير و غيره ما يستر به الوجه و عليه فسيأتى حكمه مفصلا فى حكم حرمة تغطية الوجه على المرأة المحرمة فى مسائل تغطية الرأس فى حال الإحرام ان شاء الله تعالى.

(الأمر التاسع) قال فى المدارك اجمع العلماء على جواز لبس الغلالة للحائض و صرح بالإجماع عليه فى الشرائع و كذا العلامة فى محكى التذكرة و المنتهى و يدل عليه من النصوص صحيح ابن سنان المروى عن الصادق (ع) قال تلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة، و يدل على- الجواز عموما ما دل على حل لبس الثياب لها و لم يرد فيه استثناء الغلالة، و الغلالة ما يلبس تحت الثياب و هى غالبا ثوب رقيق.

[(السادس) من تروك الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختيارا]

(السادس) من تروك الإحرام لبس الخفين و الجور بين اختيارا.

و المشهور حرمه لبسهما على المحرم و فى المدارك هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب (و يدل عليه) من النصوص صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه و لا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك إزار و لا خفين الا ان لا يكون لك نعلان (و صحيح الحلبى) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال و اى محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان (يلبس الخفين إذا اضطر الى

ذلك و الجور بين إذا اضطر الى لبسهما (و خبر رفاعة) المروى فى الكافى و الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم و الخفين إذا اضطر إليهما (و خبر ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام فى رجل هلكت نعلاه و لم يقدر على نعلين قال (ع) له ان يلبس الخفين ان اضطر الى ذلك فيشق عن ظهر القدم (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الكافى عن الباقر عليه- السلام عن المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل قال نعم لكن يشق ظهر القدم (فلا ينبغى الإشكال) فى الحكم فى الحملة.

و انما الكلام فى أمور (الأول) المذكور فى هذه الاخبار هو حرمه لبس الخفين و الجوربين و لذا اقتصر غير واحد من الفقهاء على ذكر هما كالمحكى عن المقنع و التهذيب، و بعضهم اقتصر و أعلى ذكر الخف كالنهاية، و عن المبسوط و الخلاف و الجامع الخف و الشمشك لكن المحكى عنه الغنية نفى الخلاف عن لبس ما يستر ظاهر القدم من خف أو غيره قال (قده) و ان

يلبس ما يستر ظاهر القدم من خف أو غيره بلا خلاف، و استظهر فى الجواهر عن عبارته نفى الخلاف بين المسلمين فضلا عن إرادة الإجماع منه و لو لم يكن كذلك فلا أقل من نقل إجماعنا على ذلك و مع الغض عنه أيضا فلا أقل من نقل الشهر العظيمة على التعدى عن الخفين و الجور بين الى لبس غيرهما مما يكون لبسه ساتر الظهر القدم فيحمل الخفان و الجوربان فى النص و الفتوى على ذكر المثال و يكون اختصاصهما بالذكر لغلبة ستر ظهر القدم بهما لا لأجل اختصاصهما بالتحريم.

(الأمر الثانى) بناء على التعدى عن الخفين و الجوربين الى كل ما يستر ظهر القدم ينبغى الاقتصار على ما يستر به ظهر القدم بلبسه لا كلما يحصل به الستر و لو بغير لبسه كالجلوس على الرجلين و إلقاء طرف الإزار عليهما و سترهما تحت الغطاء عند النوم فليس الحكم فى سترهما كتغطية الرأس فى حال الإحرام، و يدل على جواز سترهما بغير اللبس عدم ما يدل على المنع عنه بعد خروجه عن النص و الفتوى لاختصاصهما بتحريم الستر باللبس مضافا الى أصالة البراءة عن تحريمه لو انتهى الى الشك فيه.

(الأمر الثالث) الظاهر اختصاص التحريم بما إذا كان الستر باللبس بالنسبة إلى تمام ظهر القدم فلا يحرم ستر البعض و يدل عليه جواز لبس النعلين اختيارا مع حصول ستر بعض الظهر بهما و ان الظاهر من النهى عن ستر ظهر القدم هو ستر المجموع فما فى الروضة من ان الظاهر ان بعض الظهر كالجميع الا ما يتوقف عليه لبس النعلين ليس على ما ينبغى.

(الأمر الرابع) هل التحريم للبس الخف و الجورب لكونهما من المخيط أو يحرمان على المحرم بخصوصهما (وجهان) ظاهر العلامة فى المنتهى هو الأول لأنه استدل لحرمتها على المحرم بكونهما مخيطين أو يشبهان المخيط، و ظاهر الأصحاب هو الأخير لأنهم يذكرونها بالاستقلال فى قبال حرمه لبس المخيط و لان لبس النعلين جائز بالنص و الفتوى و لم يشترط أحد فى جواز لبسهما

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۵۶

ان لا تكونا مخيطين (و تظهر الثمرة) فى اختصاص التحريم بالرجال أو شموله للنساء فعلى الأول يختص التحريم بالرجال لاختصاص المخيط بهم كما جزم به فى الدروس و على الثانى يعم النساء كما هو ظاهر النهاية و المبسوط و الوسيلة لعموم الاخبار و الفتاوى، و لعل الأقوى هو الأول فإن السبب فى النهى عن الخفين و ان لم كن من جهة كونهما مخيطين و لكن التمسك بقاعدة الاشتراك فى المقام ضعيف و القدر المتيقن هو المنع فى الرجل و مع الشك فى شموله للمرئة فالأصل يقتضى حلية لبسهما لها.

(الأمر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز لبسهما إذا اضطر اليه و لم يكن له نعلان كما هو صريح اخبار الباب على ما تقدم (و فى الجواهر) و الإجماع محصلا و محكيا عليه، و الظاهر عدم وجوب الفداء عليه كما هو ظاهر النصوص و الفتاوى (فما عن بعض الأصحاب) من وجوب الفداء عليه مستدلا بان الخف من المخيط الذى يجب الفداء فى لبسه حتى عند الضرورة (غير وجيه) لعدم معلومية كون المنع من جهة كونه مخيطا أولا و لقوه ترخيص اللبس فى الاخبار فى عدم وجوب شىء عليه ثانيا (و كيف كان) فمقتضى صريح بعض الاخبار هو لزوم شق الخفين إذا اضطر الى لبسهما و اختار وجوبه الشيخ فى محكى المبسوط و ابن حمزة فى الوسيلة و ابن سعيد فى الجامع و العلامة فى المختلف و الشهيدان فى الدروس و المسالك و المحقق الثانى فى حاشية الشرائع (و عن ابن إدريس) و جمع أخر من الأصحاب هو العدم و قال المحقق فى الشرائع ان القول بالوجوب متروك و هو يشعر بدعواه الإجماع على عدم الوجوب و عن الحلى دعواه على عدمه صريحا (و يستدل للاول) بخبر ابى بصير و صحيح محمد بن مسلم المتقدمين فى صدر الكلام الذين فيهما الشق عن ظهر القدم، و المرسل المروى عن بعض الكتب لا بأس للمحرم إذا لم يجد نعلا و احتاج ان يلبس خفا دون الكعبين (و النبوى العامى) فان لم يجد نعلين فليلبس خفين و ليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين مضافا الى حرمة لبس ما يستر ظهر القدم بلا ضرورة مع إمكان الشق (و يستدل للثانى) بإطلاق

النصوص الواردة فی مقام البیان المعتضد بإطلاق فتوی المقنع و النهایة و التهذیب و المهذب و دعوی الحلی- الإجماع علی عدم الوجوب، و ما رواه الجمهور عن علی علیه السلام من عدم الشق و انه (ع) قال قطع الخفین فساد، یلبسهما کما هما و ما رووه عن عائشة من ان النبی (ص) رخص المحرم ان یلبس الخفین و لا- یقطعهما (و روی ان ابن عمر) کان یفتی بقطعهما فلما سمع حدیث عائشة رجع و اما الأدلة التی) استدلوا بها للقول الأول فهی کلها مدخولة اما خبر ابی بصیر و صحیح محمد بن مسلم فلتوافقهما مع أکثر العامة و دعوی ابن إدریس قیام الإجماع علی خلافهما و قول المحقق فی الشرائع یکون القول بالوجوب متروکا الکاشف عن اعراض الأصحاب عن العمل بما ظاهره الوجوب فیکون الخبران من موهون الصدور بمخالفه مضمونهما مع عمل المشهور و منه یظهر حال المرسل فی بعض الکتب و حال النبوی العامی و علی هذا فالمعول علی إطلاق ما یدل علی جواز لبس الخف و الجورب من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۵۷

دون شقهما، و الله العالم.

[(السابع) من تروک الإحرام الاکتحال بالسواد]

(السابع) من تروک الإحرام الاکتحال بالسواد أو بما فیه طیب،

و المشهور فیه هو القول بالتحریم و هو قول الشیخ فی المبسوط و النهایة و المفید و سلار و الحلی و غیرهم، و ذهب الشیخ فی الخلاف إلی الکراهة و عن الصدوق فی المقنع اختصاص التحریم بما إذا قصد به الزینة (و یدل علی حرمته) فی الجملة من النصوص صحیح حریز المروی فی الکافی عن الصادق (ع) قال لا تنظر فی المرآة و أنت محرم لانه من الزینة و لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زینه (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال لا یکتحل الرجل و المرأة المحرمان بالکحل الأسود الأمن علة (و صحیح الحلبی) المروی فی الکافی عن الصادق (ع) عن الکحل للمحرم قال اما السواد فلا- و لکن بالصبر و الحضض (و الحضض کصرد دواء للعین) و صحیح زرارة المروی فی التهذیب عن- الصادق (ع) قال تکتحل المرأة بالکحل کله الا الکحل الأسود للزینة (و صحیح عبد الله بن سنان) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) یقول یکتحل المحرم ان هو رمد بکحل لیس فیه زعفران، و غیر ذلک من الاخبار الناهیة عن الاکتحال بالسواد و بما فیه طیب فلا إشکال فی أصل الحکم فی- الجملة.

و یقع البحث عن أمور (الأول) الأقوی حرمة الاکتحال بالسواد للأخبار المتقدمة و ما اختاره الشیخ فی الخلاف ضعیف و لعله ذهب الی الکراهة متمسکا بخبر هارون بن حمزة المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال لا یکحل المحرم عینیه بکحل فیه زعفران و لیکحل بکحل فارسی، بناء علی ان الکحل الفارسی هو الإثمد (و الإثمد علی ما فی المجمع بکسر الهمزة و المیم حجر یکتحل به (انتهی) و هو اسود و علیه فیدل الخبر علی جواز الاکتحال بالأسود (و فیه) ان الکحل الفارسی مجمل فی الخبر فقد فسره فی القاموس بالأنزروت و هو أیضا مبهم (و بصحیح فضالة و صفوان) عن ابن عمار المروی فی التهذیب عن الصادق علیه السلام قال لا- بأس بأن تکتحل و أنت محرم بما لیس فیه مسک و لا طیب (و فیه) انه لیس فیه صراحة فی نفی الباس فی الاکتحال بالسواد بل انما یدل علیه بالإطلاق فیقید بالاخبار الناهیة عن الاکتحال بالسواد بغیر الکحل الأسود أو یحمل علی قصد التداوی به لا مجرد الزینة، فالقول بالحرمة قوی.

(الأمر الثانی) ظاهر صحیح حریز و معاویة بن عمار هو حرمه الاکتحال بالسواد مطلقا و ان لم یقصد به الزینة لکونه مما یعد من الزینة و هو الملاک فی الحرمة لا قصد التزین به خلافا للمحکی عن مقنع الصدوق من اختصاص الحرمة بما إذا کان من قصده

الزينـة لصـحيح زرارة المتقـدم الذى فيه تكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الأسود للزينة، الظاهر فى كونه بقصد الزينة (و فيه ان دلالـة هـذا الصـحيح على الحرمة إذا كان قاصدا للزينة لا ينافى تحريمه و لو فيما لم يقصد به التزين كما هو مفاد الصـحيحين المتقدمين مع إمكان ان يقال بكون المراد من صحيح زرارة ما يكون سببا للزينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٥٨

و لو لم يقصـدها فيكون قوله (ع) للزينـة تعليلا للحكم بالحرمـة لا قيـدا للاكتحال و يكون المعنى انه انما تعلق النهى بالسواد لانه يحصل به الزينة و هذا الاحتمال ليس بكل البعيد و لو بقرينة سائر الأخبار.

(الأمر الثـالث) لا فرق فى حرمـة الاكتحال بالسواد بين الرجل و المرأة فيحرم على الرجل مثل ما يحرم على المرأة لإطلاق جمله من تلـك الاخبـار و صـراحة صـحيح معاويـة بن عمـار بعـدم الفرق حيث قـال (ع) لاـ يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود الأمن علة، و لا ينافيه ورود صـحيح زرارة و صحيح حريز فى مورد المرأة إذ لا مفهوم لهما ينفى الحرمة فى الرجل فيبقى الإطلاق محكما.

(الأمر الرابع) يحرم الاكتحـال بمـا فيه طيب لدلالـة غير واحـد من الاخبـار الواردة فى المقـام مثـل صـحيح معاويـة بن عمـار عن الصادق عليه السـلام لا بأس بأن تكتحل و أنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه (و غيره مما شرط فيه جواز الاكتحال بما ليس فيه طيب أو زعفران أو مسك) و يدل عليه أيضا ما ورد من المنع عن اسـتعمال الطيب فإن إطلاقه يشـمل ذلك أيضا (الأمر الخامس) لا بأس بالاكتحال بغير السواد و ما لا يكون فيه طيب لصـراحة بعض الاخبار بالإذن فيه كخبر الحلبى المتقـدم الذى فيه قال (ع) اما السواد فلا و لكن بالصبر و الحضـض و لمفهوم ما علق فيه الحرمة على وجود أحد الأمرين أعنى كونه أسود أو كونه فيه الطيب، مضافـا الى ان عـدم الـدليل على الحرمـة كـاف فى الجواز للأصل قال العلامـة فى المنتهى و يجوز الاكتحال بما عـدا الأسود من أنواع الأكحال الا ما فيه طيب بلا خلاف فيه (انتهى).

(الأـمر السـادس) لو تعمـد الاكتحـال بـالسواد اختيـارا ثم و لكن لاـ يجب عليه الفـداء لعـدم ورود دليل عليه فيبقى الحكم تحت الأصل، و اما لو اكتحل بما فيه طيب فالمصرح به فى المسالك ثبوت فدية اسـتعمال الطيب لكونه منه و لا سيما فيما إذا كان فيه رائحة الطيب، و دعوى اختصاص ما دل على وجوب الفدية بغير الاكتحال واهية لا يلتفت إليها.

(الأمر السابع) يجوز الاكتحال بالسواد أو بما فيه الطيب عند الضـرورة لما دل على جواز كل محرم عند الضـرورة اليه و خصوص مـا ورد فى المقـام (ففى خبر ابن عمـار) المروى فى الكـافى عن- الصـادق (ع) قال لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود الا من علة (و خبر الكاهلى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام قال سـئله ضـرير البصـر و انا حاضر فقال اكتحل إذا أحرمت، قال لا، و لم تكتحل؟ قال انى ضـرير البصر فإذا أنا اكتحلت نفعنى و إذا لم اكتحل أضرنى قال فاكتحل (الحديث) و للمروى فى الكافى عن الصادق عليه السـلام قال لا بأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك و لا كافور إذا اشتكى عينه، و إطلاقه يشمل الاكتحال بالسواد.

[(الثامن) من تروك الإحرام النظر فى المرآة]

(الثامن) من تروك الإحرام النظر فى المرآة،

و المنسوب الى أكثر الأصحاب هو الحرمة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٥٩

و هى المحكيـة عن الصدوق و الشـيخ و ابى الصـلاح و الحلى و ابن سـعيد، و يدل عليه من النصوص صـحيح حريز عن الصادق

(ع) قال لا تنظر فى المرآة و أنت محرم لانه من الزنية (و صحيح ابن عمار) المروى فى الكافى عنه (ع) قال لا ينظر المحرم فى المرات لزينة فإن نظر فليلب (و خبر حماد) المروى فى التهذيب عنه (ع) قال لا تنظر الى المرات و أنت محرم فإنها من الزينة (خلافا) للمحكى عن الجمل و الوسيلة و المهذب و الغنية و النافع من القول بالكراهة و لا دليل عليها إلا حمل الأخبار المذكورة الظاهرة فى الحرمة على الكراهة من دون قرينه، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحرمة فى الجملة الا انه يجب البحث عن أمور (الأول) ذهب الأكثرون إلى حرمة النظر فى المرآة و لو لم يقصد به الزينة و هو الأقوى لما فى صحيح حريز المتقدم من التعليل للحرمة بأن النظر إليها من الزينة و كذا ما فى خبر حماد المتقدم، و لا ينافيه ما فى الكافى من خبر ابن عمار: لا ينظر المحرم فى المرات لزينة، الظاهر فى حرمة النظر فيما إذا كان للزينة، و ذلك لمنع ظهوره فيه لاحتمال كون المعنى كون النظر إليها للزينة غالبا لا اناطه الحكم بذلك، مع انه على تقدير تسليم ظهوره فيما كان- النظر للزينة فلا مفهوم له حتى يعارض الأخبار المتقدمة، فما عن الذخيرة من تقييد حكم حرمه النظر بما إذا كان للزينة مستدلا بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار المطلقة و المقيدة لا وجه له.

(الأمر الثانى) مقتضى إطلاق النصوص و كلمات الأصحاب عدم الفرق فى ذلك بين الرجل و المرأة (الأمر الثالث) الظاهر اختصاص حكم الحرمة بالنظر فى المرآة لأخذها فى موضوع الحكم فى الاخبار المذكورة فلا بأس بالنظر فى الماء الصافى لبرى صورته فيه اللهم الا ان يقصد به التزين فإنه منهى عنه للمحرم على كل حال (الأمر الرابع) المحرم من النظر فى المرات هو ما إذا نظر ليرى صورته فيها فاما إذا نظر فيها ليرى صوره شخص أخر أو يرى منظرا موجودا خلفه كنظر السائق الى المرآة ليرى ما حوله فيها فلا إشكال فى الجواز و كذا الوارد شراء المرآة فنظر فيها لرؤية نفسها و خصوصياتها (الأمر الخامس) مقتضى خبر معاوية بن عمار المتقدم الذى فيه لا ينظر المحرم فى- المرات الزينة فإن نظر فليلب وجوب التلبية إذا تعمد النظر بل مطلقا لكن الإجماع قائم على عدم وجوبها فيحمل الأمر بها على الاستحباب (الأمر السادس) الظاهر عدم الفداء فى التعمد بالنظر لعدم ما يدل على وجوبه مع كون مقتضى الأصل عدم وجوبه لو شك فيه.

[التاسع من تروك الإحرام الفسوق]

التاسع من تروك الإحرام الفسوق.

و لا اشكال و لا خلاف فى حرمته حال الإحرام، قال فى المدارك اجمع العلماء كافة على تحريم الفسوق فى الحج و غيره (انتهى) و قد نص فى الآية الكريمة بحرمته فى قوله تعالى فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ، و يقع البحث هنا فى أمور (الأول) اختلف فى تفسير الفسوق على أقوال فالمحكى عن الشيخ و الصدوقين و المحقق و جماعه اخرى انه الكذب و السباب، و عن التبيان ان الاولى حمله على جميع المعاصى التى نهى الله المحرم عنها.

و يمكن الاستدلال للاول بخبر زيد الشحام المروى عن معانى الاخبار عن الصادق عليه السلام

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٦٠

عن الرفث و الفسوق و الجدال قال اما الرفث فالجماع و اما الفسوق فهو الكذب اما تسمع لقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ، و الجدال قول الرجل لا و الله و بلى و الله (و خبر معاوية بن عمار) المروى عن تفسير العياشى عن الصادق (ع) فى قول الله عز و جل الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول الرجل لا و الله و بلى و الله (و عن الفقه الرضوى) و الفسوق الكذب فاستغفر الله منه و تصدق بكف طعام (و لا وجه لقول ابن براج من التخصيص بالكذب على الله و رسوله الا قياس المقام بالكذب الذى هو من مفطرات

الصوم و لم نعثر على خبر يدل على الاختصاص (و يمكن ان يستدل لقول ابن ابى- عقيل) من انه كل لفظ قبيح من الكذب و غيره بصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله كثيرا و قلة الكلام الا بخير فان من تمام الحج و العمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عز و جل فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ (الآية) و الرفث الجماع و الفسوق الكذب و السباب (الحديث).

و يستدل لما ذهب اليه المرتضى و ابن الجنيد من ان الفسوق هو الكذب و السباب بالخبر الأخير حيث ضم السباب الى الكذب فى تفسير الفسوق (و الأقوى) ما هو المشهور و عليه المعول للأخبار المتقدمة الدالة على انه الكذب الا ان فى خبر الشحام و العياشى و فقه الرضا فسر بالكذب فقط و فى صحيح معاوية فسر بالكذب و السباب و فى صحيح على بن جعفر المروى فى التهذيب فسر بالكذب و المفاخرة و فيه قال سئلت أخى موسى بن جعفر (ع) عن الرفث و الفسوق ما هو و ما على من فعله فقال الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرة (الحديث) و قد اضطربت كلماتهم فى الجمع بينها (قال فى المدارك) و الجمع بينهما يقتضى المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء صحيح ابن عمار نفى المفاخرة و صحيح على بن جعفر نفى السباب (انتهى) و تبعه على ذلك فى- الحدائق فقال و الخبران المذكوران قد تعارضا فيما عدا الكذب و تساقطا و دفع كل منهما الأخر فيؤخذ بالمتفق عليه منهما و يطرح المختلف فيه من كل من الجانبين (انتهى ما فى الحدائق) و قال العلامة فى محكى المختلف فى الجمع بين الخبرين ان المفاخرة لا تنفك عن السباب إذا المفاخرة انما تتم بذكر فضائل له و سلبه عن خصمه أو سلب رذائل عن نفسه و إثباتها لخصمه و هذا هو معنى السباب.

و أورد فى الجواهر على صاحب المدارك بان ما ذكره من المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة ليس جمعا بين الخبرين بل هو طرح لهما جميعا و انما لجمع بينهما بتحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الأخر فيصير مفاده كون الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة و حاصله ان صحيح ابن عمار يدل على كون الفسوق هو الكذب و السباب و صحيح على بن جعفر يدل على كونه هو الكذب و المفاخرة و الجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بما فيه

فيضم الموجود فى كل منهما الى المحذوف فى الأخر، و نتيجة ذلك هو تحقق الفسوق بتحقق أحد الأمور الثلاثة و هو حسن لا بأس به و مع الغض عنه فما حكى عن العلامة من إرجاع المفاخرة إلى السباب أحسن مما صنعه فى المدارك و ان كان يرد عليه بان مقتضى ما ذكره العلامة هو التلازم بين المفاخرة و السباب لعدم انفكاك المفاخرة عن السباب وجود أو أين هذا من اعتبار ترك المفاخرة فى الإحرام مفهوما.

(الأمر الثانى) إذا اضطر الى الكذب فى حال الإحرام فمقتضى عموم حلية ما اضطر اليه هو- الجواز و الأولى التفصى عن الكذب بالتورية، بل ظاهر التعبير عنه بالفسوق هو اختصاص الحرمة بالكذب المحرم فى غير حال الإحرام و اما المحلل منه كالاصلح بين الطرفين المتباغضين فلا يشمله عنوان الفسوق.

(الأمر الثالث) مقتضى الآية الشريفة هو كون الفسوق من المحرمات فى إحرام الحج و يعم عمره التمتع لأنها من اجزاء الحج المتمتع به، و اما العمرة المفردة فالمستفاد من المدارك عدم شمول الدليل من الكتاب و السنه لها، و لكن الظاهر من بعض اخبار الباب هو شمول الحرمة لها كإطلاق ما فى صحيح معاوية بن عمار من قوله عليه السلام إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله كثيرا و قلة الكلام الا بخير (الى أخر الحديث) مضافا الى إطلاق معاقد الإجماعات و ان ظاهر هم عدم الفرق فى تروك الإحرام بين الحج و العمرة.

(الأمر الرابع) الأكثرون على عدم بطلان الحج و العمرة بالفسوق بمعنى عدم وجوب إعادتهما كما لا يبطل شىء منهما بغير

الفسوق من محرمات الإحرام سوى ما دل عليه الدليل من الجماع على ما سيأتى فى باب الكفارات خلافا للمحكى عن المفيد (قده) من كون الفسوق مفسدا للإحرام و يمكن ان يستأنس له بصحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى فى قوله تعالى وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ قال إتمامها ان لا رفث وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِي الْحَجِّ، فان الخبر لا يدل على- وجوب اعاده الحج أو العمرة بالفسوق و انما يدل على ان الحج غير تام و اما الحج من قابل أو اعاده العمرة أو بطلان الإحرام رأسا فمحتاج الى دليل أخر.

(الأمر الخامس) لا تجب الكفارة بتعمد الفسوق لعدم دليل واضح عليه فالأصل براءة الذمة منها و لصحيح الحلبى محمد بن مسلم انهما قالا- لأبى عبد الله (ع) أ رأيت ان ابتلى بالفسوق ما عليه قال (ع) لم يجعل الله تعالى له حدا، يستغفر الله و لكن فى صحيح سليمان بن خالد المروى فى الكافى عنه عليه السلام ما يدل على وجوب ذبح البقرة فى الفسوق و فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول فى الجدال شاه و فى السباب و الفسوق بقرة و الرفث فساد الحج (قال المجلسى قدس سره) فى شرحه على الكافى انه محمول على الاستحباب ثم قال و العمل به اولى و أحوط و ان لم أظفر على قائل به (انتهى) و المحكى عن المنتهى بعد ان فسر الفسوق بالكذب قال و لا شيء عليه عملا بالأصل السالم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٦٢

عن معارضه نص يخالفه أو غيره من الأدلة (انتهى) و من العجيب عدم عثوره على هذا الخبر أو عدم تعرضه له، فالأقوى هو الأخذ بالخبر الأول لإعراض الأصحاب عن خبر سليمان بن خالد فيسقط عن الحجية بإعراضهم.

[(العاشر) من تروك الإحرام الجدال]

(العاشر) من تروك الإحرام الجدال.

و هو فى اللغة بمعنى الخصومة و فسر فى أخبارنا بقول القائل لا و الله أو بلى و الله و الأدلة الثلاثة من الكتاب و السنه و الإجماع قائمة على حرمته فى حال الإحرام فى الجملة و قد مر فى طى البحث عن الفسوق نقل غير واحد من الاخبار الدالة على حرمه الجدال و تفسير بما ذكر (و فى صحيح محمد بن مسلم و الحلبى) المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال فى تفسير قوله تعالى فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ (الآية) ان الله جل جلاله اشترط على الناس شرطا و شرط لهم شرطا فمن و فى لله و فى الله له فقالا له فما الذى اشترط عليهم و ما الذى شرط لهم فقال (ع) اما الذى اشترط عليهم فإنه قال الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِي الْحَجِّ و اما ما شرط لهم فإنه قال فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه و من تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى قال (ع) يرجع لا ذنب له فقالا له أ رأيت من ابتلى بالفسوق ما عليه قال (ع) لم يجعل الله له حدا يستغفر الله و يلبى فقالا له فمن ابتلى بالجدال ما عليه فقال إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاه و على المخطى بقرة (و غير ذلك من الاخبار) التى تأتى فى البحث عن كفارة الجدال فلا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة.

و ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا إشكال فى حرمة الحلف بالله فى الخصومة و اما مع عدم الخصومة ففى حرمته وجهان من إطلاق النصوص الواردة فى حرمته الشامل لما لا تكون خصومة فى- البين، و من انصرافها الى مورد الخصومة بملاحظة أصل معنى الجدال فى اللغة (و دعوى) ان تفسير الجدال فى الاخبار بقول لا و الله و بلى و الله موجب لانسلاخ المعنى اللغوى عن هذه الكلمة فلا يشترط فى صدق الجدال تحقق الخصومة (واهية) لعدم ثبوت النقل عن المعنى فى اللغة بمجرد تفسير الكلمة بما فى الاخبار فالكلمة فى الآية الشريفة باقيه على معناها اللغوى غاية الأمر قد ضم اليه الحلف بالله و ان مجرد الخصومة ليس مرادا من الجدال هيهنا (و لعل هذا الأخير هو الأقوى) و ان كان الأحوط ترك الحلف بالله مطلقا كما ان الأحوط و الاولى ترك الخصومة

مطلقا.

(الأمر الثانى) لا إشكال فى حرمة قول لا و الله و بلى و الله مجتمعا، و فى الاكتفاء بأحدهما فى الحرمة وجهان من ان المستفاد من غير واحد من الاخبار هو تفسير الجدال بكلتا الكلمتين كما فى صحيح ابن عمار و صحيح أخر له، و من ان الظاهر من ذكر الصنيعتين كون إحداهما كافية فى الحرمة و انما ذكر الصيغتان فى الاخبار للإشعار بعدم الفرق بين الإثبات و النفى فى التحريم، و هذا الأخير هو الأقوى و هو المتفاهم عرفا من النصوص كما ان ما ربما يحتمل من كون المراد من الاخبار الجدال بان يقول احد المخاطبين لا و الله و يقول الأخر بلى و الله فاحتمال لا يلتفت اليه لعدم القرينة

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥۶٣

على هذا المعنى و عدم انسباق هذا المعنى الى الذهن من التعبير الواقع فى النصوص و ما اخترناه هو المحكى عن العلامة فى التحرير و التذكرة و المنتهى و حكى عن كشف اللثام أيضا.

(الثالث) الظاهر اعتبار كون القسم بالله سبحانه فلا يكفى الحلف بغير الكلمة المقدسة و الظاهر كفايه ترجمتها بغير العربية و فى كفاية القسم بغير كلمه الجلالة من الأسماء الخاصة له تعالى وجهان من ذكر الكلمة فى النصوص و من كون المراد هو الإشارة إلى حرمة الحلف بذاته المقدسة لا بخصوص الكلمة و لعل هذا الأخير هو الأظهر كما فى غير المقام من أحكام الحلف فى أبواب الفقه، نعم المسلم عدم حرمه الحلف بغير الله سبحانه كالحلف بالقران و النبى و الأئمة عليهم السلام.

(الأمر الرابع) الظاهر حرمه الجدال فى حال الإحرام من غير فرق بين كونه صادقا فى يمينه أو كاذبا و لا بين ما كان مع البغضاء أولا و لا بين تكرر صيغة اليمين و عدمه و ذلك للإطلاق و ربما يقال باختصاص الحرمة بالكاذب منه أو بما كان مع البغضاء أو بما تكرر فيه صيغة اليمين (و يستدل للاول) بخبر يونس بن يعقوب المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول لا و الله و بلى و الله و هو صادق، عليه شيء؟ فقال لا (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا جادل الرجل و هو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور (و يستدل للثانى) أى البغضة بخبر ابى بصير المروى فى الكافى الفقيه قال سئلته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه و الله لا تعمله فيقول و الله لا عملته فيحالفه مرارا، يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما أراد بهذا إكرام أخيه، انما ذلك ما كان لله فيه معصية (و المضبوط) من هذا الحديث فى- كتب الاخبار من الكافى و الفقيه و الوافى و الوسائل هو (ما كان لله فيه معصية) و لكن ذكره فى الجواهر (ما كان لله فيه بغيضه) على وجه نسخه بدل، و الله العالم بما هو الحق فعلى نسخه الجواهر يمكن ان يستدل به لاعتبار البغضة فى الحلف بالله لكنه لا يلائم كون البغيضة فيه لله تعالى بل الظاهر من كون البغيضة فيه لله كونه مبغوضا لله تعالى بمعنى كونه معصية له فيرجع الى معنى النسخة المشهورة (و كيف كان) فوجه نفى الجدال عن القسم الذى صدر على وجه الإكرام لعله يكون لمكان كونه إنشاء لا اخبارا، و ما كان على وجه الإنشاء لا يكون فيه معصية و انما القسم الذى فيه عصيان لله عز و جل هو ما كان على وجه الاخبار لانه ان كان كاذبا فهو يمين الغموس الذى عد من المعاصى الكبيرة و ان كان فى اخباره صادقا يكون قسمة أيضا حراما للنهى عنه فى قوله تعالى وَ لٰا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِأَيْمٰانِكُمْ، و لكن يحتمل ان يكون الوجه فى نفى الجدال عن القسم الاكرامى المذكور فى الخبر لأجل انه لا يكون بصيغة لا و الله و بلى و الله لاختصاص الجدال بها لأنه الخصومة المؤكدة بالقسم بالصيغة المذكورة.

(و يستدل للثالث) اى لاعتبار تكرار القسم فى حرمة الجدال بالاخبار المتعددة الدالة على لزوم الكفارة بتكرار القسم، ففى صحيح الحلبى و محمد بن مسلم المروى فى الفقيه عن الصادق (ع)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥۶۴

و من ابتلى بالجدال ما عليه؟ قال إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاه و على- المخطى بقرة (و صحيح محمد بن

مسلم) عن الجدال فی الحج قال (ع) من زاد علی مرتین فقد وقع علیه الدم فقیل له الذی یجادل و هو صادق قال (ع) علیه شاه و الکاذب علیه بقرة (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال ان الرجل إذا حلف ثلاثة ایمان فی مقام ولاء و هو محرم فقد جادل و علیه حد الجلال دم یهریقه و یتصدق به.
و یجاب عن الاستدلال الأول أعنی الاستدلال بخبر یونس و خبر ابی بصیر علی اعتبار کونه فی الیمین کاذبا فی حرمته و انه لا یحرم إذا کان صادقا اما خبر یونس فبمعارضته مع ما یدل علی وجوب الکفارة فیما إذا کان فی یمینه صادقا ففی خبر إبراهیم بن عبد الحمید عن الکاظم علیه السلام قال من جادل فی الحج فعلیه إطعام ستین مسکینا لکل مسکین نصف صاع ان کان صادقا أو کاذبا فان عاد مرتین فعلی الصادق شاه و علی الکاذب بقرة (و اشتماله) علی إطعام ستین مسکینا و لکل مسکین نصف صاع مع انه لیس معمولا به لا یخرجه عن الحجیة فیما عمل به (و یؤید التعمیم) ما عن الفقه الرضوی من قوله و اتق فی إحرامک الکذب فی الیمین الکاذبة و الصادقة و هو الجدال الذی نهی الله سبحانه و تعالی عنه- الی ان قال- فان جادلت مرة أو مرتین و أنت صادق فلا شیء علیک فان جادلت ثلاثا و أنت صادق فعلیک دم شاه و ان جادلت مرة و أنت کاذب فعلیک دم شاه و ان جادلت مرتین کاذبا فعلیک دم بقرة و ان جادلت ثلاثا و أنت کاذب فعلیک بدنه (و المراد) بنفی شیء فی المجادلة مرة أو مرتین صادقا هو نفی الکفارة عنه لا نفی الحرمة أیضا (و قال الصدوق) فی الفقیه انه قال ابی فی رسالته الی: اتق الله فی إحرامک الکذب و الیمین الکاذبة و الصادقة و هو الجدال، و الجدال قول الرجل لا و الله و بلی و الله فان جادلت مرة أو مرتین و أنت صادق فلا شیء علیک و ان جادلت ثلاثا و أنت صادق فعلیک دم شاة فإن جادلت مرة کاذبة فعلیک دم شاه و ان جادلت مرتین کاذبا فعلیک دم بقرة و ان جادلت کاذبا ثلاثا فعلیک بدنه (و بالجملة) فلا ینبغی التأمل فی عدم اعتبار الکذب فی الیمین فی إحرامه و ان اختلف الصدق و الکذب فی ثبوت الکفارة، هذا تمام الکلام فی التمسک بخبر یونس.
و اما خبر ابی بصیر فلا دلالة فیه علی نفی الحرمة عن الیمین الصادقة بل لا یستفاد منه الا ثبوت الکفارة و هی الجزور فی الیمین الکاذبة فیحمل الجزور علی البدنة و ان ثبوتها فیها علی ما إذا کانت ثلاثة و ذلک بقرینة خبر إبراهیم مؤیدا بما تقدم عن فقه الرضا و رسالة علی بن بابویه الظاهر انه مأخوذ من فقه الرضا أو انه مضمون نص اطلع علیه علی بن بابویه و لذا یعاملون مع رسالته معاملة النص عند إعواز النصوص.
و یجاب عن الثانی أعنی الاستدلال بخبر ابی بصیر علی اعتبار البغضاء بأنه لا یدل علی اعتبارها فی الحرمة بل المستفاد منه عدم حرمه ما کان الإکرام لصاحبه و این هذا من اعتبار-
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۶۵
البغیضة فی حرمته مع ان المذکور فیما بأیدینا من الکتب هو (ما کان لله فیه معصیة) لا کلمه بغیضه علی انه علی هذه النسخة أیضا لا یدل علی اعتبارها بینه و بین صاحبه بل یدل علی ما کان مبغوضا لله سبحانه.
و یجاب عن الثالث اعنی اعتبار التکرر بان الصحاح المذکورة انما تدل علی حکم الکفارة فی صورة التعدد و لا دلالة فی شیء منها علی نفی الحرمة فی صورة عدم التکرر لکن ما یدل علی حرمه- الجدال من الکتاب و السنه یدل علی حرمته مطلقا لصدق الجدال علیه عرفا و عدم ما یوجب تقیید الحرمة بصورة التعدد (فالمتحصل) من هذا الأمر هو عدم اعتبار الکذب فی حرمة الجدال و لا البغضاء و لا التعدد.
(الأمر الخامس) لا بأس بالجدال فی حال الإحرام إذا أراد إثبات حق أو دفع باطل (قال- الشهید الثانی) فی الروضة و انما یحرم مع عدم الحاجة إلیه فلو اضطر إلیه فالأقوی جوازه و لا کفارة (انتهی) و استشکل فی الجواهر فی جوازه مع عدم وصول الحاجة الی حد الضرورة التی یباح لها مثله (و فی نفی الکفارة) التی دلت النصوص المعتبرة علی ثبوتها و لو کان جائزا من جهة

الاضطرار إذا كان لإثبات حق أو إبطال باطل (وجهان) الظاهر سقوط الكفارة إذا كان هناك ضرورة و لم يمكن تأخير اليمين الى ما بعد الخروج من الإحرام لظهور ما دل على الكفارة فى الجدال فى كونه فى حال الاختيار سيما خبر ابى بصير الذى فيه (انما ذلك ما كان لله فيه معصية) و عليه فالظاهر عدم الكفارة أيضا فى صورة السهو و الغفلة، و الله العالم.

[الحادى عشر من تروك الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره]

(الحادى عشر) من تروك الإحرام قتل هوام الجسد من القمل و غيره

و المشهور بين الأصحاب حرمته و قد ورد فيه اخبار مختلفة (منها) ما يدل على المنع عن قتل القمل كصحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى و التهذيب قال قلت لأبى عبد الله (ع) ما تقول فى محرم قتل قملة، قال (ع) لا شيء عليه فى القملة و لا ينبغى ان يتعمد قتلها (و صحيح ابان) عن ابى الجارود المروى فى الكافى قال سئل رجل أبا جعفر عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بئس ما صنع قال فما فدائها قال لا فداء لها (و خبر زرارة) المروى فى الكافى قال سألت أبا عبد الله (ع) هل يحك المحرم رأسه أو يغتسل بالماء، قال (ع) يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة (و هذه الاخبار) كما ترى تدل على المنع عن قتل القملة بل مقتضى خبر زرارة تعميم الحكم لغيرها من هو أم البدن (و منها) ما ورد فى المنع عن إلقائه كصحيح حماد بن عيسى المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها، قال يطعم مكانها طعاما (و خبر حسين بن ابى العلاء) المروى فى الكافى عن- الصادق (ع) قال المحرم لا ينزع القملة من جسده و لا من ثوبه متعمدا فان فعل شيئا من ذلك خطاء فليطعم مكانها، قال كم قال كفا من طعام (و خبر الحلبى) المروى فى التهذيب قال حككت رأسى و انا محرم فوقع منه قملات فأردت ردهن فنهانى و قال تصدق بكف من طعام (الى غير ذلك من

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۶۶

الاخبار).

(و منها) ما يدل على جواز قتله مثل خبر ابن عمار المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) عن محرم قتل قملة قال لا شيء فى القملة و لا ينبغى ان يتعمد قتلها (بناء على ظهور لا ينبغى فى عدم الحرمة (و منها) ما يدل على جواز إلقائه كخبر ابى الجارود المروى فى الكافى قال قلت لأبى عبد الله (ع) حككت رأسى و انا محرم فوقعت قملة، قال (ع) لا بأس، قلت اى شيء تجعل على فيها، قال و ما اجعل عليك فى قملة، ليس عليك فيها شيء (و خبر مرة مولى خالد) المروى فى- التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) من المحرم يلقى القملة، فقال (ع) ألقوها أبعدها الله غير محمودة و لا مفقودة (و الخبر الأخر) لابن عمار المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يحك رأسه فيسقط القملة و الثنتان، فقال لا شيء عليه و لا يعيدها (الحديث) بناء على ان يكون المراد من قوله (ع) و لا- يعيدها هو عدم لزوم إعادة القملة إلى موضعها كما هو الظاهر لا النهى عن إعادة إلقائها عن رأسه.

و قد حمل الشيخ (قده) هذه الاخبار بعد قبول دلالتها على الرخصة على من يتأذى بها إذ حينئذ يقتل أو يلقى و يكفر، قال و قوله (ع) لا شيء عليه يعنى من العقاب أو لا شيء معين (و بالجملة) فلا إشكال فى حرمة قتل القملة خلافا للمحكى عن ابن حمزة حيث انه جوز قتلها على البدن مع تحريم إلقائها، و استدل له بأصالة البراءة و بصحيح معاوية بن عمار المتقدم بناء على إرادة الكراهة من قوله لا ينبغى و عموم قوله لا شيء عليه الشامل للعقاب الدال نفيه على الحرمة و لصحيح أخر لابن عمار الذى فيه لا بأس بقتل القملة فى الحرم و غيره الشامل إطلاقه للمحرم أيضا و مرسل ابن فضال لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقة فى الحرم، مع منع أولوية حرمة القتل عن حرمة الإلقاء حتى يقال انه إذا كان إلقائها حراما كان قتلها حراما بالفحوى و على تقدير

تسليم الأولوية فهى معارضة مع النصوص الدالة على جواز القتل لان مقتضاها جواز الإلقاء بطريق أولى لأن حرمة الإلقاء إذا اقتضى حرمه القتل بالفحوى يكمن جواز القتل أيضا مقتضيا لجواز الإلقاء للأولوية المذكورة، و بخبر مرة مولى خالد الذى فيه ألقوها أبعدها الله، و لموافقة نصوص الحرمة للعامة بخلاف نصوص الجواز.

و لا يخفى ما فى الجميع لأن الأصل منقطع بالدليل و قد عرفت دلالة الاخبار على النهى عن قتل القمل و قوة ظهورها فى الحرمة تكون قرينه على كون كلمه لا ينبغى أيضا دالة على الحرمة، و اما قوله (ع) لا شىء عليه فالظاهر نفى الكفارة، و اما الصحيح الأخر لابن عمار و مرسل ابن فضال الدالان بإطلاقهما على جواز قتل القمل فى حال الإحرام فلا يصح الاستدلال بإطلاقهما على ذلك لان النسبة بينهما و بين الاخبار الناهية عن قتل المحرم القمل بالعموم من وجه فيتعارضان فى المحرم فى الحرم حيث ان مقتضى إطلاقهما الجواز فى المحرم فى الحرم و مقتضى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۶۷

الأخبار الناهية هو المنع فيسقطان فى مورد الاجتماع بالتعارض إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الأخر و لكن الأخبار المانعة أرجح لندرة الخلاف، بل عدم المخالف حتى ابن حمزة القائل به فإنه يفصل بين قتل ما يكون على البدن و بين إلقائه بذهابه الى جواز الأول و عدم جواز الثانى مع ان مقتضى صحيح ابن عمار و مرسل ابن فضال هو جواز الأمرين معا و على ذلك فلا عامل بالخبرين حتى ابن حمزة المستدل بهما على ما ذهب اليه، و اما منه أولوية حرمة القتل عن حرمة الإلقاء ففيه ان النهى عن الإلقاء معلوم أنه لأجل كونها فى معرض التلف بالإلقاء أو لأجل كون الابعاد عن البدن منافيا لما أراد الله سبحانه من كون المحرم بعيدا عن الترفه و التنعم فى حال الإحرام و كلاهما متحققان فى القتل (و خبر ابن عمار) الدال على جواز الإلقاء مطروح بإعراض الأصحاب عنه حتى من ابن حمزة نفسه، بل عن ابن زهره دعوى نفى الخلاف عن حرمة إلقائه، و موافقه الأخبار الناهية للعامة غير مضرة بحجيتها بعد قيام العمل بها و ذهاب المشهور الى الفتوى بمضمونها، فلا محيص عن القول بالحرمة كما عليه المشهور.

فروع (الأول) اختلفوا فى قتل البقة و البرغوث، فالمحكى عن المحقق و العلامة فى الإرشاد هو الجواز و عن الشيخ و جماعه هو العدم (و يستدل للجواز) مضافا الى الأصل رواية زرارة المروى فى الكافى عن أحدهما (ع) على المحرم يقتل البقة و البرغوث إذا رآه، قال نعم (و المروى فى- أخر السرائر) عن جميل قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يقتل البقة و البراغيث إذا أذاه، قال نعم (و يستدل للثانى) أى عدم الجواز بصحيح زرارة عن الصادق (ع) فى المحرم هل يحك رأسه و يغتسل بالماء فقال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة، بناء على شمول الدابة للبرغوث و البقة (و مقتضى الجمع) بين اخبار الباب هو الجواز إذا أذاه لتقييد رواية جميل بما إذا أذاه كما يقيد إطلاق الخبر الأخير لزرارة الذى فيه (ما لم يتعمد قتل دابة) بغير البق و البرغوث للنص على الجواز فيها فى الخبر الأول لزرارة و خبر جميل.

(الثانى) هل يجوز قتل القمل باستعمال دواء مهلك له، الظاهر عدم الجواز لإطلاق القتل عليه مضافا الى فحوى ما يدل على المنع عن نقله عن محله كقول الصادق (ع) فى صحيح ابن عمار المروى فى الفقيه المحرم يلقى عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده فإذا أراد ان يحول قملة من مكان الى مكان أخر فلا يضره، حيث ان قتله باستعمال الدواء إضرار به.

(الثالث) فى إلحاق بيض القملة و يقال له الصواب و الصئبان بالقمل (وجهان) من انه من توابع القمل كبيض الطير فإنه تابع له فى الحلية و الحرمة و فى جوازه للمحرم و عدمه، و من عدم الدليل على الإلحاق و عدم صدق الدابة عليه، و مقتضى الأصل هو الثانى.

(الرابع) يجوز إلقاء القراء و الحلمة عن جسده (و القراد كغراب ما يتعلق بالبعير و نحوه و هو كالقمل للإنسان، و الحلمة كقصبه

دودهٔ تقع فی الجلد فتأکله) و یدل علی الجواز صحیح

عبد الله بن سنان المروی فی الکافی قال قلت لأبی عبد الله (ع) أ رأیت ان وجدت علی قرادا أو حلمهٔ أطرحهما قال نعم و صغار لهما انهما رقیا فی غیر مرقاهما (و الصغار بفتح الصاد الذل و الخزی قال تعالی سَیُصِیبُ الَّذِینَ أَجْرَمُوا صَغارٌ عِنْدَ اللّٰهِ ای ذل و خزی عند الله فقوله علیه- السلام صغار لهما یعنی لیس لهما حرمه فإنهما للبعیر و الشاهٔ و نحوهما لا للإنسان فیجوز طرحهما.

[الثانی عشر من تروک الإحرام لبس الخاتم]

(الثانی عشر) من تروک الإحرام لبس الخاتم.

و الأکثر علی ما فی کشف اللثام علی انه لا یجوز لبسه للزینهٔ و یجوز لغیر الزنیهٔ، و عن الذخیرهٔ انه لم یر الخلاف فی ذلک بین الأصحاب و یدل علی ذلک ای عدم الجواز للزینهٔ خبر مسمع المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) عن لبس المحرم الخاتم، قال لاـ یلبسه للزینهٔ و بما ورد من التعلیل عن النهی عن النظر فی المرات بأنه من الزینهٔ کصحیح حماد بن عثمان المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال لا تنظر فی- المرات و أنت محرم فإنه من الزینهٔ (و صحیح حریز) المروی فی الکافی عنه (ع) قال لا تنظر فی المرات و أنت محرم لانه من الزینهٔ (و یدل علی جواز لبسه) إذا لم یکن للزینهٔ مفهوم ما ورد عن لبسه للزینهٔ لو کان له مفهوم و إطلاق ما ورد من الرخصهٔ فیه بعد تقییده بما عدا الزینهٔ ففی خبر نجیع المروی فی الکافی عن ابی الحسن (ع) قال لا بأس بلبس الخاتم للمحرم (و خبر محمد بن إسماعیل) المروی فی التهذیب قال رأیت العبد الصالح (ع) و هو محرم و علیه خاتم و هو یطوف طواف الفریضهٔ (و لا یخفی) ان الجمع بین هذین الخبرین و الاخبار المتقدمهٔ بحمل هذین الخبرین علی غیر مورد الزینهٔ جمع عرفی یتلقاه العرف بالقبول فلا ینتهی الأمر إلی حمل الأخبار المانعهٔ علی الکراههٔ (خلافا للمحکی عن المحقق فی النافع) و غیره فی غیره حیث ذهبوا الی کراههٔ لبس الخاتم للزینهٔ بحمل تلک الاخبار علی الکراههٔ بقرینهٔ الأخبار المرخصهٔ و لا وجه له.

و ینبغی البحث عن أمور (الأول) الظاهر اعتبار کون اللبس للزینهٔ فی حرمته و لا یکفی کونه مما یتزین به و لو لم یستعمل للزینهٔ کما فی الاکتحال بالسواد و فی النظر الی المرات حیث انهما محرمان علی المحرم و لو لم یأت بهما للزینهٔ و ذلک لدلالهٔ خبر مسمع علی کون المحرم منه ما کان التلبس به للزینهٔ حیث قال (ع) لا یلبسه للزینهٔ و مثله المرسل المروی فی الکافی قال و فی روایهٔ أخری و لا یلبسه للزینهٔ و لیس معهما ما یوجب المنع عنه و لو لم یکن استعماله للزینهٔ کما کان فی الاکتحال صحیح حماد و فی النظر فی المرات صحیح حریز دالین علی حرمتهما و لو لاـ بقصد الزینهٔ (الثانی) یفترق اللبس للزینهٔ عن اللبس للسنهٔ و الاستحباب بالقصد و ذلک لعدم الفرق الخارجی بینهما حتی یتمیز أحدهما عن الأخر به و ما لم یکن کذلک یکون التمییز فیه بالقصد کصلاهٔ الصبح و نافلتها حیث لا میز بینهما بالصفات الخارجیهٔ، و هذا ظاهر (الثالث) لا تختص حرمه لبس الخاتم للزینهٔ بالرجال بل یحرم لبسه علی النساء أیضا لما فی

خبر مسمع من أخذ عنوان المحرم موضوعا للحکم و هو یشمل النساء (الرابع) لا یجب الفداء فی لبس الخاتم للزینهٔ للأصل بعد عدم ما یدل علی وجوبه.

[الثالث عشر من تروک الإحرام لبس المرأهٔ الحلی للزینهٔ]

(الثالث عشر) من تروک الإحرام لبس المرأة الحلی للزینة
فیحرم علیها احداثه بعد- الإحرام من غیر فرق بین ما کان معتادا لها و عدمه و لا بین ما کان ظاهر مشهورا أو کان مستورا و یدل علی حرمته علیها إذا قصدت الزینة به مضافا الی ما یدل علی حرمه التزین علیها بکل ما یکون زینه (صحیح محمد بن مسلم) المروی فی الفقیه و التهذیب عن الصادق (ع) قال المحرمة تلبس الحلی کله إلا الحلی المشهور للزینة (و خبر نضر بن سوید) المروی فی الکافی عن ابی الحسن- (ع) عن المرأة المحرمة أی شیء تلبس من الثیاب قال تلبس الثیاب کلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا- تلبس القفازین و لا حلیا تتزین به لزوجها و لا تکتحل الا من علة و لا تمس طیبا (الحدیث) (و حسن الکاهلی) المروی فی الفقیه عن الصادق (ع) قال تلبس المرأة المحرمة الحلی کله الا القرط المشهور و القلادة المشهور (و خبر حریز) المروی فی التهذیب عنه (ع) قال إذا کانت للمرئة حلی لم تحدثه للإحرام لم تنزع حلیها.
(و تحقیق الکلام) فی ذلک یحتاج الی بیان صور (الاولی) لا إشکال فی حرمة احداث الحلی علی المرأة فی حال الإحرام بما لم یکن معتادا لها لبسه و کان مشهورا (ای ظاهرا) کالقلادة و نحوها بقصد التزین به و یدل علی حرمته بعد الإجماع الأخبار المتقدمة کلها و غیرها مما لم نذکره (الثانیة) الصورة الأولی بعینها لکن مع عدم قصد التزین به و لا إظهاره للرجال، و فی حرمته علیها و عدمها (قولان) و المشهور بین الأصحاب هو الأول و فی الحدائق بل لا نعم فیه مخالفا الا ما یظهر من المحقق فی الشرائع حیث جعله الاولی (قال فی الجواهر) و لعله یرجع الی ما فی النافع و محکی الاقتصاد و الاستبصار و التهذیب و الجمل و العقود و الجامع من انه مکروه (انتهی) و یستدل للمشهور بمفهوم صحیح حریز المتقدم إذا کان للمرئة حلی لم تحدثه للإحرام لم تنزع حلیها فان مفهومه انه إذا أحدثته للإحرام یعنی لم یکن معتاد إلها و انما لبسته فی حال الإحرام یجب علیها نزعه (و ما فی خبر نضر المتقدم) من إطلاق قوله (ع) و لا تلبس حلیها فإنه یشمل المعتاد و الظاهر و غیرهما و ما قصدت به التزین و غیره (و صحیح ابن الحجاج المروی فی الکافی قال سئلت أبا الحسن (ع) عن المرأة یکون علیها الحلی و الخلخال و المسکة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فیه و هو علیها و قد کانت تلبسه فی بیتها قبل حجها أ تنزعه إذا أحرمت أو تترکه علی حاله، قال تحرم فیه و تلبسه من غیر ان تظهره للرجال فی مرکبها و مسیرها (و قول الصادق علیه السلام) فی حسن الحلبی المروی فی الکافی قال (ع) المحرمة لا تلبس الحلی و لا الثیاب المصبغات الا صبغا لا یردع (ای صبغا لا ینتقل لونه الی جسم أخر).
مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۵۷۰
(و استدل للقول بالکراهة) بالأصل و إطلاق ما دل علی جواز لبسها الحلی المقید بما إذا لم یکن لبسها بقصد التزین به (ففی خبر یعقوب بن شعیب) عن الصادق (ع) المرأة تلبس القمیص تزره علیها و تلبس الحریر و الخز و الدیباج فقال نعم لا- بأس به و تلبس الخلخالین و المسک (و المسک بفتحتین أسورة من عاج و غیره) و خبر عمار المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال تلبس المحرمة الخاتم من الذهب، حیث ان إطلاق هذین الخبرین و أمثالهما یشمل المعتاد من الحلی و المشهور منه و غیرهما و ما کانت المرأة قاصده فی لبسه و عدمها و خرج عنه ما کان اللبس بقصد الزینة و یبقی الباقی مشمولا لعدم ما یوجب تقییده (و الأقوی ما علیه المشهور) من الحرمة إذا کان زینه عرفا و ان لم تقصده کما فی الاکتحال بالسواد و النظر فی- المرات حیث تقدم ان المستفاد من الاخبار هو حرمتهما علی المحرم و لو لم یقصد بهما الزینة لکونهما زینه عرفا و لو مع عدم قصدها فی استعمالهما و لا- ینافیه ظهور قوله (ع) فی خبر نضر بن سوید (و لا حلیا تتزین به لزوجها) فی قصد التزین به إذ هو علی تقدیر تسلیم ظهوره فی ذلک بیان أحد الأفراد لما هو الموضوع للحرمة اعنی التلبس بالحلی و لا- مفهوم له حتی یوجب انحصار الموضوع فیما إذا قصد به التزین الأعلی توهم المفهوم للقب، فالمتحصل حینئذ حرمة ما قصد به التزین و لو کان بالمعتاد أو التلبس بما کان زینه عرفا و ان لم تقصد به الزینة.

(الصورة الثالثة) ان تلبس ما لم يكن معتادا لها فى غير حال الإحرام بل أحدثها فى حاله و لا إشكال فى حرمته فيما إذا قصد به التزين للإجماع على حرمه ما قصد به التزين و لو كان معتادا فضلا عما لو لم يكن كذلك و مع عدم قصد التزين به فالأقوى أيضا حرمته و يدل عليه من النصوص صحيح حريز المتقدم الذى فيه إذا كانت للمرئة حلى لم تحدثه للإحرام لم ينزع حليها (حيث ان مفهومه) يدل على وجوب نزع ما أحدثته للإحرام و هو المراد من التلبس بغير المعتاد من الحلى مع إمكان ان يقال ان التلبس بالحلى فى حال الإحرام بغير المعتاد لا ينفك عن قصد التزين به الذى هو حرام بالإجماع بخلاف التلبس بالمعتاد إذا العاد تصير طبيعة ثانيه فيمكن انفكاكه عن قصد التزين به كما لا يخفى (الصورة الرابعة) التلبس بالحلى المشهور اى الظاهر كالقرط و الخلخال و السوار سواء كان معتادا أو غير معتاد و لا إشكال فى حرمته أيضا فيما إذا قصد التزين به للإجماع و يدل على حرمته فيما إذا لم يقصد به التزين خبر الكاهلى المتقدم الذى فيه تلبس المرأة المحرمة الحلى كله الا القرط المشهور و القلادة المشهور حيث انه بإطلاقه يدل على حرمه الحلى المشهور و لو كان معتادا أو لم يقصد به التزين، و العمدة فى حرمته صدق التزين به عرفا، و الله العالم.

ثم ان المصرح به فى الشرائع و بعض كتب العلامة و المحكى عن الشيخ و الحلى فى الزينة المعتادة لها التى لم تقصد بها الزينة و التزين هو انه يحرم عليها إظهارها لزوجها، و لعل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۷۱

التعرض لذلك هو لما ورد فى خبر نضر بن سويد المتقدم من قول الكاظم (ع) و لا حليا تتزين به لزوجها لكن مقتضى صحيح ابن الحجاج المتقدم هو حرمة إظهارها للرجال حيث قال (ع) و تلبسه من غير ان تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها، و الظاهر عدم التنافى بين الخبرين فان خبر نضر انما تكفل لعدم الإظهار للزوج و خبر ابن الحجاج متكفل لحرمة إظهاره للرجال مطلقا و لعل ذلك من جهة ان الزينة الظاهرة لما كانت مستثناتا فى الآية الشريفة فى قوله تعالى وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها فالإمام (ع) قد أكد انها فى حال الإحرام لا يجوز لها الإظهار للرجال و لو كان قبل ذلك جائزا بناء على كون معنى الزينة الظاهرة فى الآية ما تتزين به المرأة لا مواضع الزينة، و على كل حال فلا مفهوم فى خبر سويد حيث منع عن الإظهار للزوج انه يجوز الإظهار لغيره بل عدم الجواز فى غير الزوج بطريق اولى و الله العاصم.

[الرابع عشر من تروك الإحرام إزالة الشعر]

(الرابع عشر) من تروك الإحرام إزالة الشعر

و لا خلاف فى الحكم كما فى الجواهر حيث قال بل الإجماع بقسميه عليه و عن التذكرة و المنتهى دعوى إجماع العلماء عليها (و يدل على الحرمة) من الكتاب الكريم قوله تعالى وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهُ (و من النصوص) صحيح زرارة المروى فى الكافى و التهذيب عن الباقر (ع) قال من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم (و فى صحيحه الأخر) المروى فى- التهذيب عنه (ع) قال من لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله أو حلق رأسه فعليه دم (و صحيح حريز) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) قال إذا نتف الرجل إبطه بعد الإحرام فعليه دم (و خبر ابن جبلة المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى محرم نتف إبطه، قال (ع) يطعم ثلاثة مساكين (و خبر الحلبى) المروى فى الكافى عنه (ع) قال ان نتف المحرم من شعر لحيته و غيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا فى يده (و صحيح معاوية بن عمار) المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يعبث بلحيته فتسقط منها الشعر و الثنتان قال (ع) يطعم شيئا (و صحيح الحلبى) المروى فى الكافى

عن المحرم يحتجم قال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم (و غير ذلك من الاخبار) و دلالة هذه الاخبار مبنى على القول باستلزام وجوب الفدية للحرمة فمن وجوب الفدية يستدل لإثبات الحرمة، و لا بأس به (و كيف كان) فلا إشكال فى ثبوت حرمة إزالة الشعر فى الجملة إلا انه لا بد من البحث عن أمور (الأول) لا فرق فى الشعر بين قليله و كثيره حتى الشعرة الواحدة و لا فى محله بين ان يكون من الرأس أو اللحية أو الإبط أو غيرها و لا فى كيفية الإزالة بين ان تكون بالحلق أو القص أو النورة أو غير ذلك و قد ادعى فى الجواهر عدم وجدان الخلاف فى جميع ذلك بل ادعى الإجماع بقسميه عليه و يدل عليه العموم فى الاخبار المتقدمة كصحيح زرارة فى حلق

الرأس و نتف الإبط و خبر الحلبى فى نتف شعر اللحية و غيرها و صحيح معاوية بن عمار فى شعره واحدة أو ثنتين و صحيح الحلبى فى حلق محل الحجامة، فالمستفاد من هذه الاخبار بضميمة نفى الخلاف و دعوى الإجماع على العموم كاف فى إثبات العموم.

(الأمر الثانى) ما تقدم من حرمه إزالة الشعر على المحرم فى حال إحرامه انما هو إذا كانت مع الاختيار و اما مع الضرورة إليها فلا بأس بها و قد ادعى عليه الإجماع بقسميه فى الجواهر و يدل عليه قوله تعالى فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (و من النصوص) عموم أدلة الضرورة مثل قوله (ع) ما من شيء اضطر اليه ابن أدم الا و قد أحله الله و أدلة نفى العسر و الحرج و الضرر (و خصوص صحيح حريز) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال مر رسول الله (ص) على كعب بن عجرة و القمل يتناثر من رأسه و هو محرم (و فى الفقيه و قد أكل القمل رأسه و حاجبيه و عينيه) فقال له أ يؤذيك هوامك، قال نعم فأنزلت هذه الآية فمن كان منكم مريضا (الآية) فأمره رسول الله (ص) ان يحلق و جعل الصيام عليه ثلاثة أيام و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان و النسك شاه (الحديث) (و خبر عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال قال الله تعالى فى كتابه فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً (الآية) فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام (الحديث) و غير ذلك من الاخبار.

(الأمر الثالث) لا خلاف فى وجوب الفدية فى إزالة الشعر مطلقا من شعر الرأس و سائر البدن و لا بين العمد و الاختيار و الضرورة الموجبة لها لكن بعض الأصحاب تأمل فى وجوبها فى إزالة شعر البدن لان الآية الشريفة إنما نزلت فى شعر الرأس (و الأقوى) عدم التأمل فى وجوبها فى إزالة شعر البدن لعموم ما فى خبر عمر بن يزيد من قوله فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم (إلخ) فإنه يشمل ازاله الشعر من البدن لكنه يختص بصورة الضرورة فى إزالته و ليس هناك ما يدل على وجوب الفداء فى صورة التعمد إلا الإجماع على عدم الفرق، و قد يقال بأولوية الوجوب فى العمد و لكنها ممنوعة لإمكان تدارک ترک ما وجب عليه فى صورة الضرورة بالفدية و عدم قابلية التدارک فى صورة العمد، و الله العالم.

(الأمر الرابع) اختلف فى مقدار الصدقة فالمصرح به فى كلمات من الأصحاب انه التصدق على عشره مساكين لكل مسكين مد و عن المفيد و الشيخ و الحلى أنه التصدق على ستة مساكين لكل مسكين مد الا ان الشيخ قال و روى عشره مساكين و هو الأحوط (و عن ابن الجنيد) و ابن ابى عقيل أنه إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع و اختاره العلامة فى المختلف و يدل على القول الأول خبر عمر بن يزيد المتقدم الذى فيه فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشره مساكين فيشبعهم

من الطعام و النسک شاة يذبحها فيأكل و يطعم و انما عليه واحد من ذلک (لكنه كما ترى) يدل على إشباع عشرة مساكين لا ان

لكل مسكين مد الا ان يقال ان المد يشبع غالبا (فيدل على ما ذهب اليه الشيخان) صحيح حريز الذى فيه و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان (لكنه كما ترى) يدل على المدين لكل مسكين مع انهما يقولان بكفاية مد واحد فهذا الخبر على قول ابن الجنيد و ابن ابى عقيل أدل لأن نصف الصاع مدان كما يدل على قولهما أيضا خبر زرارة المروى فى التهذيب عن الصادق (ه) قال إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فآذاه رأسه قبل ان ينحر هديه فإنه يذبح شاة فى المكان الذى أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق على ستة مساكين و الصوم ثلاثة أيام و الصدقة نصف صاع (و فى مرسل الصدوق) لكل مسكين صاع و قيل بأنه سقط من قلمه (قده) أو قلم من قبله لفظه (نصف) و كيف كان فهو متروك لم يذهب اليه ذاهب و الشيخ جمع بين هذه الاخبار بالتخيير بين إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان و بين إطعام عشرة مساكين بإشباعهم قال و هو مخير بأى الخبرين جاز له ذلك فان كان المقصود من التخيير هو التخيير فى المسألة الأصولية بمعنى تخيير المجتهد فى الأخذ بأى الخبرين فهذا لا يوجب تخيير المقلد مضافا الى ان التخيير على ذلك بدوى لا استمرارى و ان كان المقصود صرف ظهور كل من الخبرين فى تعيين ما ذكر فيه الى الوجوب التخييرى فهذا ليس جمعا عرفيا (فالاحتياط) ان يختار غير التصدق من الصوم أو ذبح الشاة، و الله العالم.

(الأمر الخامس) وقع الخلاف فى وجوب الفدية فيما إذا اضطر إلى إزالة الشعر و كان سبب الأذى هو وجود الشعر كما إذا نبت فى عينه بعد الاتفاق على وجوبها فيما إذا كان الأذى بسبب القمل كما هو مورد الروايات فذهب صاحب المدارك الى عدم وجوب الفدية لكن مع الفرق بين المرض أو الأذى الحاصل فى الرأس أو غيره من الأعضاء بلزوم الفدية فيما حصل من الرأس و لو كان الأذى بنفس الشعر كما إذا حصل له الصداع بكثرة شعر رأسه و اما فى سائر الأعضاء فقال باختصاص الفدية بما كان الأذى من جهة القمل و نحوه كما إذا حصل ذلك فى لحيته، قال (قده) و المتجه لزوم الفدية إذا كانت الإزالة بسبب المرض أو الأذى الحاصل فى الرأس مطلقا لإطلاق الآية الشريفة فمن كان مريضا أو به أذى من رأسه ففدية (الآية) دون ما عدا ذلك (اى ما عدا الحاصل فى الرأس) لأن الضرورة مسوغة لإزالته و الفدية منتفية بالأصل (انتهى) و اختاره صاحب الجواهر (قده) لكن مع عدم الفرق بين الحاصل من شعر الرأس و بين الحاصل من شعر سائر الأعضاء و قال بل لعل الظاهر عدم الفرق بين الرأس و غيره من الأعضاء لما فى خبر عمر بن يزيد الشامل للرأس و غيره (الذى فيه فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام- الحديث-) بوجوب الفدية فى الجميع و لو كان الأذى بنفس الشعر لصدق الأذى.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۷۴

و المحكى عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الدروس و كاشف اللثام هو عدم وجوب الفدية إذا كان سبب الأذى من نفس الشعر (قال فى المنتهى) لو كان له عذر من مرض أو وقع فى رأسه قمل أو غير ذلك من أنواع الأذى جاز له الحلق إجماعا للآية و للأحاديث السابقة ثم ينظر فان كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية عليه كما لو نبت فى عينه أو نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه عن الابصار لأن الشعر اضربه فكان له إزالة الأذى كالصيد إذا صال عليه، و ان كان الأذى من غير الشعر لكن لا يتمكن من إزالة ضرورة إلا بحلق الشعر كالقمل و القروح برأسه وجبت الفدية (إلى أخر كلامه) و قال فى الدروس لو نبت فى عينه شعر أو طال حاجبه فغطى عينه فإزالة فلا فدية و لو تاذى بكثرة الشعر فى الحر فإزالة فدى و الفرق لحوق الضرر من الشعر فى الاولى و من الزمان فى الثانية و فى إزالته لدفع القمل الفدية لأنه محل المؤذى لا موذ (انتهى) و يقرب منه ما فى كشف اللثام.

و الظاهر من هذه الأقوال ما اختاره صاحب الجواهر (قده) لعموم خبر عمر بن يزيد المتقدم حيث ان قوله (ع) فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام (الحديث) فإن التعاطى لما لا ينبغى للمحرم الصحيح شامل لجميع هذه الصور، اما الآية فمخصوصة بشعر الرأس.

(الأمر السادس) لو قطع عضوا من بدنه مثلا و كان عليه شعر فعن التذكرة و المنتهى عدم وجوب الفدية للشعر لخروجه عن مفهوم ازاله الشعر و عدم صدق الحلق و لا النتف عليه فلا موجب للفدية، و ما ثبت فى باب القصاص من صدق قطع الإصبع بقطع الكف أو قطع بعضه فلقيام الدليل عليه المنتفى فى المقام و لكن الظاهر من الشهيد (قده) فى الدروس التردد فيما لو قلع جلده عليها شعر قال (قده) لو قلع جلده عليها شعر قيل لا يضمن (انتهى) و لكن يمكن الفرق بين قطع الجلدة التى عليها شعر و بين قطع العضو بأن إزالة الشعر بإزالة الجلدة أمر مفهوم بخلاف قطع أصل العضو فإن إزالة الشعر مندكه فى قطع العضو (الأمر السابع) قال فى الجواهر ثم ان الظاهر عدم الخلاف بل و لا إشكال فى عدم جواز ازاله المحرم شعر محرم غيره بل فى المدارك الإجماع عليه و لعله كذلك مضافا الى ما يفهم من الأدلة من عدم جواز وقوع ذلك من اى مباشر كان و الظاهر ان مثله قتل الهوام اما شعر المحل فعن الشيخ فى الخلاف جوازه و لا ضمان للأصل و عن التهذيب لا يجوز له ذلك لقول الصادق (ع) فى صحيح معاوية لا يأخذ الحرام من شعر الحلال و لعله الأقوى نعم قد يشك فى الفدية التى مقتضى الأصل عدمها بعد ظهور الأدلة فى غير ذلك، و الله العالم (انتهى عبارة الجواهر).

أقول اما قوله انه يفهم من الأدلة عدم جواز وقوع ذلك (ازاله الشعر) من اى مباشر فدعواه على مدعيه إذ لم يعلم ذلك من الاخبار فلو لا صحيح معاوية المذكور لما كان وجه لمنع

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٧٥

ذلك لولا دعوى الإجماع (و الحاصل) ان ازاله المحرم شعر المحل مورد الصحيح المذكور و يظهر منه بالفحوى عدم جواز ازاله المحرم شعر المحرم إذا كان ازالته عليه محرمه كما فى غير حال الضرورة و اما لو فرض جوازها له للضرورة فهل يجوز للمحرم ازاله شعر ذلك المحرم المضطر، ظاهر الصحيح المذكور عدم الجواز لكون الحكم فيه بعد الضرورة حكم المحل و الظاهر عدم وجوب الفداء فى جميع هذه الصور لعدم ورود دليل على وجوبه.

(الأمر الثامن) لا بأس بحكم الرأس و اللحية إذا لم يعلم زوال الشعر و لم يقصد به ذلك لقول الصادق (ع) فى خبر ابن عمار المروى فى التهذيب قال سئله عن المحرم كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر، و قوله (ع) فى خبر عمر بن يزيد لا بأس بالحك الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و يحك الجسد ما لم يدمه (و اما مع قصد زوال الشعر) بالحكم فهو حرام لعدم الفرق فى حرمته فى أنواع الإزالة كما انه مع العلم بالإزالة بالحكم يجب عليه الفداء.

(الأمر التاسع) لا بأس بالتسريح إذا اطمأن بعدم قطع الشعر به بل يمكن ان يقال بالجواز و لو مع عدم الاطمئنان بالقطع و ان لم يطمئن بعدم القطع به و ان كان الأحوط الاختصاص بصورة الاطمئنان بعدم القطع، لو مس شعره و سقطت شعره بمسه فان علم يكونها منسله قبل مسها فلا شيء عليه كما انه لو علم بكون المس سببا لقطعها فعلية الفدية و اما لو شك فى ذلك ففى الدروس الأقرب ثبوت الفداء فيه و تنظر فى الجواهر فى ذلك للأصل، و هو كذلك (الأمر العاشر) الأقوى اختصاص الفداء بالعامد فلا فداء على الناسى و الجاهل خلافا للمحكى عن العلامة من إيجابه الفداء على الناسى و أورد عليه فى الدروس بأنه مناف مع صحيح زرارة عن الباقر (ع) قال من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو جاهلا فلا شيء عليه، و قد نقل الشيخ الإجماع على عدم الوجوب على الناسى.

(الحادى عشر) لا فرق فى حرمة إزالة الشعر بين الرجل و المرأة و يدل على التعميم مضافا الى عدم وجدان الخلاف فى ذلك عدم الإشارة و التصريح فى النصوص بالفرق فقاعدة الاشتراك محكمة و لكون الحرمة مترتبة على عنوان المحرم الشامل للرجل و المرأة ففى خبر الصيقل عن الصادق عليه السلام لا يحتجم المحرم إلا إذا أداه الدم فلا بأس به و يحتجم و لا يحلق الشعر، و غير ذلك من الاخبار.

[الخامس عشر من تروك الإحرام الادهان]

(الخامس عشر) من تروك الإحرام الادهان.

و لا اشكال و لا خلاف فى حرمته على المحرم فى الجملة للإجماع عليه و ورود النصوص على المنع عنه كما سيأتى ذكرها فى الأمور الآتية فيجب البحث عن أمور (الأول) لا اشكال و لا خلاف فى حرمة استعمال دهن مطيب اى فيه طيب و عن العلامة فى المنتهى دعوى الإجماع عليها قال (قده) اجمع علمائنا على انه يحرم الادهان فى حال الإحرام بالادهان الطيبة و هو قول عامة أهل العلم و تجب له الفدية إجماعا

(انتهى) و استدلوا بالنصوص الواردة فى حرمته إذا تدهن به قبل الإحرام إذا بقى أثره بعده بتقريب ان حرمته كذلك انما هو لأجل حرمته فى حال الإحرام مضافا الى خبر إسحاق بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب و المحرم لا- يعلم ما عليه قال (ع) يغسله و ليحذر، مضافا الى ان التدهن به داخل فى موضوع استعمال الطيب المحرم على المحرم فلا إشكال فى الحكم.

(الثانى) إذا تدهن بالدهن المتطيب قبل الإحرام فمع العلم بعدم بقاء رائحته بعد الإحرام فلا كلام فى جوازه و مع العلم ببقائها بعده ففى جواز التدهن به و عدمه قولان و المشهور عدم الجواز و المحكى عن ابن حمزة هو الكراهة و الأقوى ما عليه المشهور من الحرمة لخبر الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من أجل أن رائحته تبقى فى رأسك بعد ما تحرم و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم قبل الغسل و بعده فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل (و خبر حسين بن- ابى العلاء) المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل قال (ع) نعم و ادهنا عنده بسليخة بان و ذكر ان أباه كان يدهن بعد ما يغتسل للإحرام و انه كان يدهن بالدهن إذا لم يكن غالية أو دهنا فيه مسك أو عنبر و غير ذلك من الاخبار (و السليخة على ما فى المجمع نوع من العطر كأنه قشر منسلخ (و بان) شجر و لحبه و ثمره دهن طيب) و بذلك يندفع القول بالكراهة و لعل وجه الذهاب إليها هو حمل الاخبار على الكراهة و لا وجه له.

(الثالث) المشهور على تحريم الادهان بالدهن و لو كان غير مطيب فى حال الإحرام خلافا للمحكى عن المفيد من الجواز و حكى عن ابن ابى عقيل و سلار و ابى الصلاح أيضا (و الأقوى) ما عليه المشهور من المنع لما فى ذيل خبر الحلبى و خبر على بن أبى حمزة المتقدمين فى الأمر الثانى من قوله (ع) فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل، و فى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى إحرامك و مثله خبر أخر عن الصادق (ع) و المراد بمس الدهن هو الادهان به لجواز اكله كما سيأتى، و عطف النهى عن الدهن على النهى عن مس الطيب يدل على المغايرة بينهما فيدل على المنع عن الادهان بالدهن كالمنع عن استعمال الطيب، و إطلاقه يشمل ما إذا كان الادهان بغير المطيب من الدهن.

(و احتج من قال بالجواز) بعد الأصل بصحيح محمد بن مسلم المروى فى الفقيه و التهذيب عن أحدهما (ع) عن محرم تشققت يداه، قال يدهنهما بسمن أو زيت أو إهالة (و الإهالة شحم مذاب) و صحيح هشام بن سالم المروى فى الكافى و الفقيه و التهذيب: ان خرج بالرجل منكم الخراج و الدمل فليبطه و ليتداو بزيت أو سمن (و الخراج كغراب ما يخرج من البدن مما يشبه

الدمل، و البط بالتشديد شق الجرح، و فى نسخه الكافى فليربطه).
(و لا يخفى ما فيه) لعدم التعويل على الأصل بعد دلالة الأخبار المتقدمة على المنع و كون هذين الصحيحين فى مورد التداوى و الضرورة الذى يجوز فيه الادهان كما يأتى و لا دلالة لهما على الجواز فى غيره (الرابع) مقتضى الأخبار المتقدمة فى الأمر الثانى جواز الادهان بغير المطيب من الدهن قبل الإحرام و لو بقى أثره بعد الإحرام (قال فى المدارك) بعد ذكره خبر الحلبى و خبر على بن أبى حمزة المتقدمين فى الأمر الثانى ان مقتضى الروايتين جواز التدهن بغير المطيب قبل الإحرام و نقل فى التذكرة الإجماع على ذلك و إطلاق النص و كلام الأصحاب يقتضى عدم الفرق فى ذلك بين ما يبقى أثره الى حال الإحرام و غيره و احتمل بعض الأصحاب تحريم الادهان بما يبقى أثره بعد الإحرام قياسا على المطيب و هو بعيد (الأمر الخامس) لا بأس بأكل الدهن غير المطيب فى حال الإحرام و قد ادعى العلامة فى المحكى عن التذكرة الإجماع على جوازه مضافا الى عدم ما يدل على المنع عنه إذا الأخبار المتقدمة واردة فى المنع عن الادهان به لا مطلق استعماله، و مع الشك فيه فالمرجع البراءة (الأمر السادس) لو ادهن بغير المطيب فعل حراما و لا فداء عليه لعدم الدليل على وجوبه عليه و مع الشك فيه فالمرجع هو الأصل (و لو ادهن بالمطيب) فعن المنتهى انه يجب الفداء عليه و لو كان مضطرا فيه لصحيحة معاوية بن عمار فى محرم كانت به قرحه فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين و ان كان تعمد فعلية دم شاه يهريقه، لكن لا دلالة فى الخبر على ثبوت الفداء مع الاضطرار إلى الادهان لان وجود القرحة أعم من الاضطرار إلى الادهان بما فيه الطيب نعم هو يدل على اختلاف مقدار الفدية فى صورة الجهل و التعمد (و الأقوى) عدم وجوب الفداء عليه الا فى صورة العمد للنصوص الدالة على سقوط الكفارة عن الناسى و الجاهل فى غير الصيد (ففى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) و ليس عليك فداء ما أتيته بجهالة إلا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان أو بعمد.
(الأمر السابع) لا فرق فى حرمة الادهان بين الرجال و النساء لما تقدم فى نظائره من انه إذا لم يرد استثناء النساء من حكم فقاعدة الاشتراك تقتضى مشاركتهن فيه مضافا الى عدم- الخلاف فى ذلك (الأمر الثامن) يجوز للمضطر الادهان بقدر رفع الاضطرار فان ارتفعت الضرورة بدهن غير مطيب اكتفى به و إلا جاز الادهان بالمطيب أيضا بمقدار الضرورة و ذلك لعموم الرخصة فى ارتكاب ما اضطر اليه و خصوص ما ورد من الاخبار من جواز التداوى بما يحرم على المحرم لو لا الاضطرار كصحيح هشام و صحيح محمد بن مسلم المتقدمين فى الأمر الثالث و غير ذلك من الاخبار و هى كثيرة.

[السادس عشر من تروك الإحرام تغطية الرأس للرجال]

(السادس عشر) من تروك الإحرام تغطية الرأس للرجال
و الحكم بتحريمها مما لا خلاف
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٧٨
فيه و عن العلامة فى المنتهى انه قول علماء الأمصار و لا نعلم فيه خلافا، و يدل عليه من النصوص أخبار كثيرة كصحيح زرارة المروى فى التهذيب قال قلت لأبى جعفر (ع) الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب قال نعم و لا يخمر رأسه (و تخمير الرأس هو ستره بإلقاء الخمار و نحوه عليه) و صحيح حريز المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق (ع) عن محرم يغطى رأسه ناسيا قال يلقى القناع عن رأسه و يلبى و لا شىء عليه (و صحيح الحلبى) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما قال يلبى إذا ذكر (و صحيح عبد الرحمن) المروى فى الكافى عن الكاظم (ع) عن المحرم يجد البرد فى أذنيه يغطيهما قال لا- (و خبر زرارة) قال سئلته عن المحرم ا يتغطى، قال اما من الحر و البرد فلا (و خبر عبد الله بن ميمون)

عن- الصادق عن أبيه (ع) قال المحرمة لا- تتنقب لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه (و خبر أبى البخترى) المروى عن قرب الاسناد عن ابى عبد الله عن أبيه عن على (ع) قال المحرم يغطى وجهه عند النوم و الغبار الى طراوة شعره (أى إلى حد منبت شعر الرأس الذى هو حد الوجه) فلا إشكال فى حرمة التغطية فى الجملة و لكن يقع البحث عن أمور.

(الأول) حد الرأس الذى يحرم تغطيته من القرن الى منتهى منابت الشعر، و عليه فما يقع تحت منابت الشعر خارج عن حده كالأذنين و الجبهة و الصدغين و نحوها لكن المحكى عن تحرير العلامة حرمه تغطية الأذنين أيضا و توقف فى حرمتها فى المنتهى حيث نقل فى المسألة قولين للعامة من غير تعرض لما يختاره منهما (و الأقوى) تحريم تغطيتهما لما فى خبر عبد الرحمن المتقدم من النهى عن ذلك مؤيدا بما روى عن النبى (ص) بالطريق العامى انه (ص) قال الأذنان من الرأس (الثانى) لا فرق فى حرمة التغطية بين ان يكون بالساتر المعتاد كالستر بالثوب أو سترة بالخمار أو القناع و بين غير ذلك من افراد الستر و التغطية كالتغطيه بالطين و الدواء و الحناء و حمل الطبق أو المتاع و نحو ذلك (و قال فى الجواهر) و قد صرح بذلك غير واحد بل لا أجد فيه خلافا بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا (انتهى) و يمكن الاستدلال له بإطلاق قوله (ع) إحرام الرجل فى رأسه حيث ان إطلاقه يشمل ما إذا كان الستر بغير المعتاد لو كان له إطلاق من هذه الجهة، و باستثناء عصام القربة فإنه لو لم يشمل غير المعتاد من الستر لم تكن حاجة لاستثنائه إذ هو من قبيل غير المعتاد من الساتر، و بالنهى عن الارتماس فى الماء بناء على ان يكون النهى عنه لكونه من افراد تغطية الرأس لا لأجل كونه حراما فى نفسه مثل سائر محرمات الإحرام، و بما ورد من منع المحرمة من تغطية الوجه بالمروحة بناء على انها من غير المتعارف و على تساويها مع الرجال فى الحرمة و انما الاختلاف بينهما فى الرأس و الوجه.

و هذه الوجوه و ان لم تسلم احادها عن المناقشة الا ان الجميع كاف فى إثبات عموم التحريم بالنسبة إلى المعتاد و غيره، مضافا الى كون الحكم مفروغا منه عند الأصحاب بل ظاهر

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٧٩

بعضهم الإجماع عليه (خلافا) لما يظهر من صاحب المدارك حيث قال ان تعميم الحكم بالنسبة الى غير المعتاد غير واضح لأن المنهى عنه فى الروايات المعتبرة تخمير الرأس و وضع القناع عليه و الستر بالثوب لا- مطلق الستر مع ان النهى لو تعلق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه و هو الستر بالمعتاد الا ان المصير الى ما ذكروه أحوط (انتهى) و الأقوى ما ذكرناه.

(الأمر الثالث) لا- فرق فى تحريم ستر الرأس بين ستر جميعه أو ستر بعضه و ذلك لإطلاق بعض الاخبار المتقدمة بل دلالة صحيح عبد الرحمن المتقدم على المنع عن تغطية الأذنين بناء على كونهما من الرأس فإنه نص فى المنع عن تغطية بعض الرأس (و خبر سماعة) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يصيب اذنه الريح فيخاف ان يمرض هل يصلح ان يسد اذنيه بالقطن، قال نعم لا بأس بذلك إذا خاف ذلك و الا فلا (و ظهور صحيح عبد الله بن سنان المروى عن الصادق (ع) و فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر ببعض ثوبى، قال لا بأس بذلك ما لم يصل رأسك (حيث ان إطلاق النهى) عن اصابه الثوب الرأس يشمل ما كانت اصابته ببعض الرأس (و استدل العلامة) فى المحكى عن المنتهى لحرمة تغطية البعض بأن النهى عن إدخال الشيء فى الوجود يستلزم النهى عن إدخال أبعاضه و لهذا لما حرم الله تعالى حلق الرأس تناول التحريم حلق بعضه (و فيه) منع الاستلزام على نحو العموم بل انما يصح فيما إذا كان الكل و البعض مشتركا فى صدق الاسم مثل القران الصادق على مجموع ما بين الذقيين و أبعاضه و لم يكن الحكم ثابتا له باعتبار الجميع.

(الرابع) ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم جواز الارتماس فى الماء كالارتماس المبطل للصوم لانه من مصاديق تغطية الرأس بناء على عدم الفرق فى أنحاء الساتر كما تقدم فى الأمر الثانى و يدل على حرمه الارتماس بالخصوص غير واحد من النصوص

(كصحيح عبد الله بن سنان) المروى فى التهذيب عن الصادق قال سمعته يقول لا تمس الريحان و أنت محرم- الى ان قال- و لا ترتمس فى ماء تدخل فيه رأسك (و صحيح حريز المروى فى التهذيب) أيضا عنه (ع) و لا يرتمس المحرم فى الماء و لا الصائم (و خبره الأخر) عمن أخبره عن الصادق (ع) قال لا يرتمس المحرم فى الماء (و خبر الحميرى) المروى فى قرب الإسناد عن الصادق (ع) و فيه سئلته عن الصائم هل يدخل رأسه فى الماء قال (ع) لا و لا المحرم (الحديث).

و ظاهر هذه الاخبار حرمة الارتماس بمعنى إدخال الرأس فى الماء و ان حكمه حكم ارتماس الصائم و ليس فيها تصريح و لا تلويح بان ملاك الحرمة هو التغطية كما ان الملاك فى حرمته فى الصوم ليس لانه التغطية، فالأشبه كون عنوان الحرمة هو نفس الارتماس فى الماء و حينئذ يأتى فيه بعض الفروع المذكور فى باب الصوم كارتماس الرأس فى غير الماء من المائعات و ارتماس بعضه

و غير ذلك و اما ما استدلوا به من كون الارتماس مشمولا لتغطيه الرأس المحرم فى حال الإحرام فالإنصاف ضعف التعميم لعدم قوة دلالة أخبار التغطية لمثل الارتماس فراجع الأمر الثانى فما استدلوا لتعميم حرمه التغطية لما يشمل الارتماس (و كيف كان) فحرمه الارتماس مما لا ريب فيه فى حال الإحرام (الأمر الخامس) لا اشكال و لا خلاف فى جواز إفاضة الماء على الرأس، و عن التذكرة الإجماع عليه لانه ليس تغطية و لا فى معناها و يدل عليه من النصوص صحيح حريز عن الصادق- (ع) قال إذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على رأسه الماء و يميز الشعر بأنامله بعضه عن بعض، و لا فرق فى الغسل بين الواجب و المندوب منه، و يدل عليه إطلاق صحيح يعقوب بن شعيب المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء على رأسه و لا يدلكه، و ما ورد من استحباب الغسل لدخول الحرم و دخول مكة و دخول المسجد الحرام و للطواف و غير ذلك لعدم انفكاك الغسل عن صب الماء على الرأس إذا لم يمكن الارتماس، بل الظاهر جواز صب الماء على الرأس فى غير مورد الغسل بل للتبريد أو ازاله الوسخ و نحوه لما فى صحيح زرارة عن الصادق (ع) عن المحرم هل يحك رأسه أو يغتسل بالماء، قال بحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة و لا بأس ان يغتسل بالماء و يصب على رأسه ما لم يكن ملبدا فلا يفيض على رأسه الماء الا من احتلام (قال فى مجمع البحرين و تلبيد الشعر ان يجعل فيه شيء من صمغ أو خطمى و غيره عند الإحرام لئلا يتشعث و يقمل اتقاء على الشعر ثم نقل عن النهاية انه انما يلبد من يطول مكثه فى الإحرام، و قال فى المصباح المنير و لبد الحاج شعره بخطمى و نحوه كذلك حتى لا يتشعث) فلعل منع الملبد من الاغتسال و صب الماء على رأسه و إفاضة الماء عليه لأحد وجهين اما نهى إرشادى من جهة ان صب الماء على الرأس يرفع التلبيد الذى عمله دفعا للقمل و التشعث فيقع فى تبعات حصول القمل فى رأسه و أذاه أو التشعث الذى من اجله لبد رأسه و لكن إذا وجب عليه الغسل لأجل الاحتلام فلا يجوز له ترك الغسل، و اما ان النهى لأجل أن الاغتسال و صب الماء مع تلبيد الرأس ملازم عاده لدلك الرأس دلكا شديدا لذهاب اثر الخطمى أو الصمغ و يكون ذلك منهيا عنه لكون ذلك فى مظنة سقوط الشعر، و لكن فى صورة وجوب الغسل عليه يقدم الغسل لأهمية الطهارة من الجنابة على المحافظة من سقوط الشعر، و الله العالم.

(الأمر السادس) لو ستر رأسه بيده فعن العلامة فى محكى المنتهى جوازه و استشكله فى التحرير و جعل فى الدروس تركه اولى (و الأقوى هو الجواز) لا لعدم صدق الستر عليه و لا لما قيل من وجوب مسح الرأس فى الوضوء المقتضى لستره باليد فى الجملة، و لا لان ستر البدن ببعض أعضاء البدن لا يعد سترا و لذا لا يكتفى بستر العورة فى الصلاة باليدين، و ذلك لصدق الستر عرفا و لو ببعض البدن و لذا يكفى الستر باليدين عن الناظر المحترم، و عدم الاكتفاء فى

الصلاة مضافا الى عدم إمكان الستر فى حال السجود انما هو لأجل قيام الدليل على وجوب الستر فى حال الصلاة بشىء خارج عن أعضاء البدن باللباس و نحوه و لعدم كفايه ستر الدبر بالأليتين هناك على ما فصل فى محله، و لعدم كون مسح الرأس بالمقدار الواجب فى الوضوء مما يصدق عليه الستر و الا كان حكم الرأس المنصوص جوازه مستلزما لستره فى الجملة.

بل للنص الوارد فى الجواز هيهنا (ففى صحيح معاوية بن عمار) المروى التهذيب عن- الصادق عليه السلام قال لا بأس ان يضع ذراعه على وجهه من حر الشمس و قال لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض، و مورد الاستدلال هو الجملة الأخيرة الدالة على حكم عام ان الستر إذا كان ببعض الجسد لا مانع منه.

(الأمر السابع) المصرح به فى كلمات غير واحد من الأصحاب نفى الباس عن وضع عصام القربة على الرأس عند الاستقاء و فى الجواهر بلا- خلاف أجده فيه، و يدل على جوازه من الاخبار صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع) عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استقى الماء، قال (ع) نعم.

(الأمر الثامن) المحكى عن التهذيب و النهاية و السرائر و التذكرة و غيرها تجويز شد العصابة إذا احتاج الى ذلك، و عن ابن حمزة إطلاق جوازه من دون تقييد بالحاجة، و يدل على جوازه مع الحاجة إليه صحيح معاوية بن وهب المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يعصب المحرم رأسه من الصداع، و الأقوى عدم جوازه مع عدم الضرورة إليه كما يدل عليه ما فى صحيح ابن سنان المتقدم فى الأمر الثالث الذى فيه سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى اليه حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر بطرف ثوبى، قال لا بأس بذلك ما لم بصل رأسک، فإن التقييد بعدم وصول الثوب رأسه يشمل مثل شد العصابة.

(الأمر التاسع) المحكى عن العلامة فى التحرير و المنتهى جواز التلبيد اختيارا و قد تقدم معناه- فى الأمر الخامس و فى المروى عن ابن عمر انه قال رأيت رسول الله (ص) يهل ملبدا، و فى صحيح زرارة المتقدم هناک ما يشعر بالجواز و انهم كانوا يفعلون ذلک من غير منع و انه كان امرا مفروغا منه، و مقتضى القاعدة عدم المانع منه لعدم تحقق عنوان ستر الرأس عليه و لا عنوان أخر محرم، و مجرد كون ذلک مانعا من تشعث الرأس (اى تفرق شعره و تغيره) أو كونه دافعا" لحصول القمل لا يوجب الحرمة و حديث ابن عمر و ان لم يكن حجه عندنا الا انه يصلح مؤيدا لما هو مقتضى الأصل من عدم المانع فيه.

(الأمر العاشر) قال فى المسالک المفهوم من الغطاء ما كان ملاصقا فلو رفعه عن الرأس باله بحيث يستر عنه الشمس و لم يصبه فالظاهر جوازه (انتهى) و الظاهر ان مراده (قده) هو جوازه من حيث انه ليس تعطيه للرأس و اما من حيث حصول عنوان التظليل فسيأتى الكلام فيه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۸۲

(الأمر الحادى عشر) لا بأس بالتوسد اى جعل الوسادة تحت رأسه و قد صرح العلامة و الشهيد و غيرهما بنفى البأس عنه، قال فى الجواهر و لعله لصدق انه مكشوف الرأس مع انه من لوازم النوم الذى هو من الضروريات و ان كان الحكم بجواز التوسد غير مقيد بالضرورة (انتهى) و الأقوى هو الجواز لعدم دليل مانع منه و مجرد حصول ستر بعض الرأس بوضعه على الوسادة لا يوجب الحرمة بعد عموم البلوى به و عدم ورود منع من ذلک فى النصوص.

(الأمر الثانى عشر) الظاهر عدم جواز إدخال الرأس فى اللحاف و غيره مما يستر به الرأس كما دل عليه صحيح ابن سنان المتقدم من قوله (ع) بعد السؤال عن الاستتار بالثوب: لا بأس بذلک ما لم يصل رأسک (و خبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر (ع) عن المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم يغطى وجهه قال (ع) نعم و لا- يخمر رأسه (بناء على إطلاق التخمير على مطلق ستر الرأس أو الوجه بثوب و نحوه لا- خصوص الستر بالخمار، قال فى المجمع و خمر وجهه بالتثقيل اى غطاه و ستره) لكن فى خبر

أخر لزرارة المروى فى التهذيب عن أحدهما (ع) فى المحرم قال له ان يغطى رأسه و وجهه إذا أراد ان ينام (و حمله الشيخ) فى التهذيب و الاستبصار على الضرورة (قال فى الوافى) و لا يلائمه قوله إذا أراد ان ينام (أقول) لا منافاة بين ان يكون النوم بالاختيار و تغطية الرأس و الوجه عنده للضرورة لأذى الذباب أو البق و نحوهما مما يؤذيه أو يمنعه من النوم.

(الأمر الثالث عشر) لو غطى رأسه ناسيا فذكر القى الغطاء وجوبا و جدد التلبية استحبابا اما وجوب إلقائه فلان استدامة التغطية محرمه كابتدائها و اما استحباب التلبية فلان التغطية تنافى الإحرام فناسب تجديد التلبية بعدها لأنها التى ينعقد الإحرام بها، مضافا الى صحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن محرم غطى رأسه ناسيا قال (ع) يلقى القناع عن رأسه و يلبى و لا شىء عليه (و صحيح الحلبى) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما فقال يلبى إذا ذكر (و مقتضى) هذين الخبرين وجوب التلبية إذا تذكر، و لكنهم حملوهما على الاستحباب قال فى المدارك لعدم القائل بالوجوب و قال فى الجواهر ان المحكى عن ظاهر الشيخ و ابنى حمزة و سعيد هو الوجوب (أقول) و عليه فالأولى عدم ترك التلبية بعد التذكر، و الله العالم.

(الرابع عشر) ذهب المشهور الى جواز تغطية الوجه للرجال و عن الخلاف و التذكرة و المنتهى الإجماع عليه (و يدل عليه) من النصوص صحيح زرارة المتقدم المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) عن الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب قال نعم و لا يخمر رأسه (و صحيحه الأخر) المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) عن المحرم تقع على وجهه الذباب حين يريد النوم فيمنعه من النوم أ يغطى وجهه إذا أراد ان ينام، قال نعم (و خبر الحميرى) المروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه الكاظم (ع) عن المحرم هل يصلح له ان يطرح الثوب

على وجهه من الذباب و ينام، قال لا بأس (و خبر عبد الملك القمى) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) فى المحرم يتوضأ ثم يجلل وجهه بالمنديل يخمره كله، قال لا بأس (و خبر منصور بن حازم) المروى فى الفقيه قال رأيت أبا عبد الله (ع) و قد توضأ و هو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه (و خبر عبد الله بن ميمون) المحرمة لا تتنقب لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه (و ما فى الخبر المروى فى قرب الاسناد) عن على (ع) المحرم يغطى وجهه عند النوم و الغبار الى طراوة شعره (أى إلى منتهى شعره الذى هو حد الوجه من الطرف الأعلى (و الاخبار الواردة) فى التفصيل بين الرجل و المرأة بكون إحرام الرجل فى رأسه و إحرام المرأة فى وجهها القاطع للشركة.

و المحكى عن ابن ابى عقيل عدم الجواز و انه تجب عليه الكفارة به و هى إطعام مسكين، و عن الشيخ هو الجواز الا انه تجب به الكفارة و قال متى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك (و يستدل لهما) بخبر الحلبى المروى فى التهذيب قال المحرم إذا غطى وجهه فليطعم مسكينا فى يده قال و لا بأس ان ينام المحرم على وجهه على راحلته (فإنه بناء على الملازمة) بين ثبوت الكفارة و بين وجوب الاجتناب عما فى ارتكابه الكفارة يصير دليلا لابن ابى عقيل فى ذهابه إلى حرمة ستر الوجه مع وجوب الكفارة عليه و على القول بعدم الملازمة أو قيام الدليل على عدمها فى المقام يصير دليلا للشيخ (قده) فى ذهابه الى جواز الستر اختيارا مع وجوب الكفارة عليه (و كيف كان) فيرد على الاستدلال به لكلا القولين ان الرواية مضمرة مقطوعة لم يعرف إسناده الى الامام (ع) و لا يعارض الأخبار الكثيرة الدالة على الاذن فى تعطيه الوجه الواردة فى مقام البيان إذ لو كانت الكفارة واجبة لكان عليه البيان، و لمنافاته مع السيرة القطعية المستمرة على ستر بعض الوجه لو أراد ابن ابى عقيل حرمه تغطيته كلا و بعضا و عدم دلالة الخبر على تمام مراد الشيخ حيث انه يقول لو لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك مع انه ليس فى الخبر ما يدل عليه و بان الأصحاب حملوه على الندب و لا بأس به (و بالجملة) فالإنصاف عدم إمكان المساعدة مع احد القولين و ان كان التكفير كما فى

المدارك اولى بل يمكن القول بكراهة تغطية الوجه لصحيح معاوية بن عمار المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه (و صحيح حفص و هشام) المروى فى الفقيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال يكره للمحرم ان يجوز ثوبه انفه من السفل و قال اضح لمن أحرمت له.

(الأمر الخامس عشر) لا إشكال فى جواز ستر الرأس فى حال الاضطرار اليه لعموم ما ورد من جواز ارتكاب المحرمات عند الضرورة مثل قوله (ع) ما من شيء يضطر اليه ابن أدم الا و قد أحله الله تعالى، و خصوص ما ورد فى جواز التغطية عند الضرورة مثل ما فى صحيح معاوية بن وهب المتقدم من قوله (ع) لا بأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداع.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۸۴

(الأمر السادس عشر) ما تقدم من حرمه ستر الرأس مختص بالرجال و اما فى النساء فيحرم عليهن التنقيب و البرقع و لا يحرم عليهن ستر الرأس و يدل على ذلك من النصوص صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال مر أبو جعفر (ع) بامرأة متنقبة و هى محرمة فقال (ع) أحرمى و أسفرى و ارخى ثوبك من فوق رأسك فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل الى أين ترخبه قال تعطى عينها قال قلت يبلغ فمها، قال نعم (و صحيح عبد الله بن ميمون) المروى فى الكافى أيضا و فى الفقيه عن الصادق (ع) عن أبيه (ع) قال: المحرمة لا تنقب لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه (و صحيح البزنطى) المروى فى الكافى و الفقيه عن الرضا (ع) قال مر أبو جعفر (ع) بامرأة محرمه قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها (و اما ما دل) على المنع عن البرقع فخبر أبى عيينة المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله (ع) ما يحل للمرئة ان تلبس من الثياب و هى محرمة، قال الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير (و خبر ابن ابى العلاء) عنه (ع) عن أبيه (ع) انه كره للمحرمة البرقع (و هيهنا اخبار) تدل على جواز إسدال الثوب من رأسها إلى وجهها (منها) ما تقدم فى صحيح الحلبى من قوله (ع) و ارخى ثوبك من فوق رأسك (إلخ) (و منها) خبر زرارة عن ابى عبد الله (ع) ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها (و منها) خبر معاوية بن عمار عنه (ع) قال تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبه (و قد ورد ما يدل) على ستر الوجه عن الرجال بالثوب أو بالاسدال (كخبر سماعه) عن ابى عبد الله (ع) انه سئله عن المحرمة فقال ان مربها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس (و المرسل عن عائشة) كان الركبان يمرون بنا و نحن محرمات مع رسول الله (ص) فإذا جاءونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزوا كشفنا (هذه اخبار المسألة).

و اللازم ان نتكلم هيهنا فى أمور (الأول) هل المستفاد من الاخبار المانعة هو المنع عن مطلق تغطية الوجه فيكون ما دل على جواز الإسدال أو الستر بالثوب من الرجال استثناء من التغطية الممنوعة أو ان الممنوع عنوان النقاب أو البرقع (وجهان) و الأقوى هو الثانى لعدم ورود دليل عام على وجوب تغطية الوجه عليها بعنوان التغطية و مجرد قوله (ع) فى خبر عبد الله بن ميمون (لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه) لا يدل على وجوب تغطية الوجه عليها بما أنها تغطية، فاللازم الاقتصار على العنوانين المأخوذين فى اخبار المنع من النقاب و البرقع.

(الأمر الثانى) فى معنى النقاب و البرقع و الفرق بينهما، فالنقاب القناع إذا جعلته المرأة على قصبة أنفها لتستر وجهها، و قد يجعله الرجل كذلك لكى لا يعرف (و البرقع) ثوب خاص لستر الوجه و كان يختلف كيفيته باختلاف العادات و الازمان و القرون و الأمم.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۸۵

(الأمر الثالث) قد يتأمل فى ما فعله الباقر (ع) المنقول فى خبر البزنطى عن الرضا (ع) من إماطة المروحة عن وجه امرأة استترت بها فيتوهم دلالته على المنع عن مطلق التغطية، و لكن الحق ان ذلك من جهة إلحاق الستر بالمروحة بالبرقع فان الستر بالمروحة

ستر بشيء خاص جعلته حال إحرامها لستر الوجه فحكمها حكم البرقع بعد ان عرفت تفسيره بالثوب الخاص لستر الوجه.
(الأمر الرابع) قوله (ع) فى صحيح الحلبى أحرمى و أسفرى و ارخى ثوبك من فوق رأسك فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، كلام جامع لتكليف المرأة فى حال الإحرام من انها يجب عليها الاسفار اى الاسفار عن النقاب و البرقع و ما يشبههما لا بمعنى إبداء الوجه مطلقا فإنه (ع) قال بعد ذلك بلا فصل و ارخى ثوبك من فوق رأسك، فيعلم ان مطلق ستر الوجه ليس ممنوعا منها فى حال الإحرام، و اما قوله (ع) فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك فالظاهر انه (ع) أراد ان المطلوب فى حال الإحرام ان يتغير لون المحرم لمس أذى الحر و البرد و الشمس فإذا تنقبت المرأة صار ذلك سببا لمنع وصول ما يغير لون الوجه المطلوب تغيره فى حال الإحرام خروجا عن التنعم و الترفه و انما رخصت فى إسدال الثوب على الوجه لان ذلك ليس مانعا عن تأثير الحر و البرد فى شحوب لون الوجه و تغيره لعدم الصادق الثوب المسدول بالوجه لصوق النقاب به، و لما فى إسدال الثوب من رعاية الستر و العفاف لها.
(الأمر الخامس) الظاهر وجوب إسدال الثوب على الوجه مع وجود الناظر الأجنبى من الرجال غير ما استثنى من المحارم و غيرهم فى الآية الشريفة و ذلك اى وجوب الإسدال حينئذ مضافا الى أمره (ع) فى صحيح الحلبى بذلك من قوله و ارخى ثوبك من فوق رأسك و ظاهر الأمر هو الوجوب المحمول على كون ذلك للستر من الرجال بناء على ما اخترناه فى كتاب النكاح من وجوب ستر الوجه على المرأة عن الرجل عدا ما استثنى (و الحاصل) ان منع المرأة من النقاب و البرقع و ما فى حكمهما ليس معناه جواز إبداء وجهها للرجال فى حال الإحرام (كما قد يتوهم) (الأمر السادس) قد يقال فى اشتراط جواز إسدال الثوب على الوجه بعدم مماسة الثوب للوجه، و الظاهر عدم وجه لهذا الشرط لإطلاق ما دل على جواز إسدال الثوب أو وجوبه للستر عن الرجال و عن العلامة فى المنتهى التصريح بعدم الاشتراط مستدلا بان اعتبار المجافاة اى عدم مماسة الثوب للوجه ليس مذكورا فى الخبر مع ان الإسدال و إرخاء الثوب الى الوجه يلازم المماسة غالبا فلو كان عدم اصابته للوجه شرطا لكان اللازم بيانه لانه موضع الحاجة (لكن المحكى عن الشيخ) اعتبار مجافات الثوب عن الوجه بخشبة و نحوها بحيث لا يصيب البشرة بل حكم بلزوم الفداء بذبح شاة إذا أصاب و لم تنزله بسرعة (و قال فى المدارك) و كلا الحكمين مشكل لانتفاء الدليل عليه (انتهى) و هو جيد (نعم) الظاهر عدم جواز التعمد بمماسة الثوب المسدول للوجه فان ذلك يكون فى حكم التنقب و التبرقع و يكون مانعا من تأثير الحر و البرد
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ۱۲، ص: ۵۸۶
على الوجه و قد قال (ع) فى صحيح الحلبى- كما تقدم- فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك.
(الأمر السابع) المستفاد من ذيل صحيح الحلبى و خبر زرارة و خبر ابن عمار المتقدمة انه يجوز إرخاء الثوب من رأسها إلى حد العينين بل الى الفم بل الى النحر، و تقييد إسداله إلى النحر فى خبر ابن عمار بما إذا كانت راكبه لعله من جهة ان إسدال الثوب الى النحر فى حال ركوبها استر عن نظر الرجال فان الاكتفاء بالارخاء الى الذقن أو الفم فى مظنة إمكان نظر الرجل الماشى إلى نحرها.
فتحصل من جميع ما ذكرنا أن المرأة تختص فى إحرامها بان لا تلبس شيئا خاصا لستر وجهها و لا تستر الوجه بالنقاب و لها الرخصة بستره بإرخاء الجلباب من فوق رأسها إلى نحرها و ان ذلك من جهة ان تذوق فى حال الإحرام شيئا من أذى الحر و البرد و لفح الريح المغير للون الوجه و ليس ذلك مسقطا لتكليفها بستر وجهها عن الناظر المحترم الأجنبى و انه لا يجب عليها جعل خشبة أو مروحة فوق رأسها ثم إرخاء الجلباب أو الثوب من فوق الخشبة أو المروحة فرارا من مماسة الثوب المسدول لبشرة الوجه، و الله الموفق المعين.

(السابع عشر) من تروک الإحرام التظلیل للرجل علی رأسه سائرا بأن یجلس فی مرکب له سقف أو یجعل علی رأسه مظلة فإذا نزل المنزل فلا مانع من التظلیل مطلقا هذا هو المشهور، و عن العلامة فی التذکرة و المنتهی دعوی الإجماع علیه (قال فی التذکرة) یحرم علی المحرم الاستظلال حال السیر فلا یجوز له الرکوب فی المحمل و ما فی معناه کالهودج و الکنیسة و العماریة و أشباه ذلک عند علمائنا اجمع (انتهی) و المحکی عن ابن الجنید استحباب ترک التظلیل (و الأقوی) ما علیه المشهور و علیه المعول و یدل علیه من النصوص (صحیح عبد الله بن المغیرة) المروی فی الفقیه و التهذیب قال قلت لأبی الحسن (ع) أظلل و انا محرم، قال لا، قلت فأظلل و أکفر، قال (ع) لا، قلت فان مرضت قال ظلل و کفر، ثم قال اما علمت ان رسول الله (ص) قال ما من حاج یضحی ملبیا حتی تغیب الشمس الا غابت ذنوبه معها (و صحیح إسماعیل بن عبد الخالق) المروی فی الکافی و التهذیب قال سئلت أبا عبد الله (ع) هل یستتر المحرم من الشمس، فقال (ع) لا، الا ان یکون شیخا کبیرا أو قال ذا عله (و خبر محمد بن منصور) المروی فی الکافی و التهذیب عن ابی الحسن علیه السلام عن الظلال للمحرم، فقال (ع) لا یظلل الا من علة (و خبر جعفر بن المثنی) المروی فی الکافی و التهذیب عن محمد بن الفضیل ان أبا یوسف القاضی سئل أبا الحسن (ع) ما تقول فی المحرم أ یستظل علی المحمل فقال (ع) لا، قال فیستظل فی الخباء، فقال (ع) نعم، فأعاد علیه شبه المستهزئ یضحک، فقال له یا أبا الحسن فما فرق بین هذا و هذا، فقال علیه السلام یا أبا یوسف ان الدین لیس بقیاس کقیاسکم، أنتم تلعبون بالدین انا صنعنا کما صنع رسول الله (ص) کان رسول الله (ص) یرکب راحلته

فلا یستظل علیها و تؤذیه الشمس فیستر جسده بعضه ببعض و ربما ستر وجهه بیده و إذا نزل استظل بالخباء و فی البیت و بالجدار (و غیر ذلک من الروایات) و هی کثیرة یأتی ذکر بعضها.

و یستدل لعدم التحریم و استحباب ترک التظلیل بصحیح الحلبی عن الصادق (ع) عن المحرم یرکب فی القبة قال (ع) ما یعجبنی ذلک الا ان یکون مریضا (حیث ان الظاهر) من قوله (ع) ما یعجبنی ذلک- هو کراهة التظلیل لا حرمته (و صحیح علی بن جعفر) قال سئلت أخی (ع) أظلل و انا محرم، فقال نعم و علیک الکفارة قال فرأیت علیا إذا قدم مکة ینحر بدنه لکفارة الظل (و صحیح جمیل) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص للرجال.

(و الأقوی) عدم صحة التمسک بهذه الاخبار لمهجوریتها و اعراض الأصحاب عنها، مع ما فی دلالتها علی الجواز من الضعف (اما صحیح الحلبی) فلأنه لیس صریحا فی الجواز لاحتمال ان یکون مراده (ع) من قوله ما یعجبنی هو عدم اعجابه لأجل حرمته (و اما صحیح علی بن جعفر) فهو فی حکم التظلیل فی مورد علی بن جعفر و لعله کان له عذر فی ذلک یعلمه الامام (ع) و لو کان ذلک للتقیة، و جوازه له لا یدل علی الجواز لعموم المکلفین (و اما صحیح جمیل) فهو علی حرمه التظلیل للرجل أدل منه علی الجواز لأن الرخصة لیست إلا فی ارتکاب محرم عند الضرورة و ما لا یکون حراما لا یعبر عن جواز فعله بالرخصة فیه، فلا ینبغی الإشکال فی حرمة التظلیل بل کانت حرمته من شعار الشیعة بحیث کان یعرفهم بذلک مخالفوهم.

و هیهنا أمور ینبغی البحث عنها (الأول) یختص التحریم بالرجال فلا بأس به للنساء لصحیح جمیل المتقدم أنفا (و خبر الکاهلی) المروی فی الکافی عن الصادق (ع) قال لا بأس بالقبة علی النساء و الصبیان و هم محرمون (و خبر محمد)- و الظاهر انه ابن مسلم- المروی فی التهذیب عن أحدهما (ع) عن المحرم یرکب القبة، فقال (ع) لا، قلت فالمرئه قال نعم (و خبر بکر بن صالح) المروی فی الکافی و التهذیب و الفقیه قال کتبت الی ابی جعفر الثانی (ع) ان عمتی معی و هی زمیلتی (ای عدلی فی المحمل) و الحر یشتد علیها إذا أحرمت فتری أن أظلل علی و علیها، فکتب (ع) ظلل علیها وحدها (و خبر هشام بن سالم) عن الصادق (ع) عن المحرم یرکب فی الکنیسة فقال و هو للنساء جائز، و یظهر من خبر الکافی جواز ذلک للصبیان بمعنی عدم وجوب منعهم

على أوليائهم.

(الأمر الثانى) لا بأس بالتظليل للمضطر اليه لعله فيه لا يتحمل معها لتركه، أو للتقية (و يدل عليه) مضافا الى عمومات حلية المحرمات عند الاضطرار خصوص ما ورد من الجواز فى هذا الحال كخبر ابى بصير) المروى فى الكافى قال سئلته عن المرأة يضرب عليها الضلال و هى محرمة، قال نعم، قلت فالرجل يضرب عليه الظلال و هو محرم قال نعم إذا كانت به شقيقة و

يتصدق بمد لكل يوم (و قال فى الوافى) الشقيقة وجع يأخذ نصف الرأس و الوجه (و صحيح ابن بزيع) المروى فى الكافى و الفقيه، قال كتبت الى الرضا (ع) هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم قال و سئله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس و انا اسمع فأمره أن يفدى شاة يذبحها بمنى و زاد فى الفقيه انه قال و نحن إذا أردنا ذلك ظللنا و فدينا (و خبر محمد بن منصور) عن الكاظم (ع) عن الظلال للمحرم قال لا تظلل الا من علة مرض (و موثق الكلابى) المروى فى الكافى قال قلت لأبى الحسن الأول (ع) ان على بن شهاب يشكو رأسه و البرد شديد و يريد ان يحرم، فقال (ع) ان كان كما زعم فليظلل و اما أنت فاضح لمن أحرمت له (قوله اضح الظاهر بكسر الهمزة و فتح الحاء المهملة أى ابرز نفسك للشمس قال تعالى وَ أَنَّكَ لٰا تَظْمَؤُا فِيهٰا وَ لٰا تَضْحىٰ) و صحيح إسماعيل بن عبد الخالق المتقدم الذى فيه هل يستر المحرم من الشمس فقال لا الا ان يكون شيخا كبيرا أو قال ذا علة (و خبر عبد الله بن سنان) المروى فى الفقيه قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لأبى و شكى اليه حر الشمس و هو محرم و هو يتأذى به و قال ترى ان استتر بطرف ثوبى قال لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك (و خبر ابن المغيرة المروى فى الفقيه و التهذيب قال قلت لأبى الحسن الأول (ع) أظلل و انا محرم قال لا، قلت فأظلل و أكفر قال (ع) لا قلت فان مرضت قال ظلل و كفر (الحديث) و خبر الخراسانى المروى فى الكافى و التهذيب عن الرضا (ع) عن المحرم يظلل على محمله و يفتدى إذا كانت الشمس و المطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء، قال شاه (و خبر الحلبى) المروى فى التهذيب عن الكاظم (ع) عن الرجل المحرم كان إذا أصابته الشمس شق عليه و صدق فيستتر منها فقال هو اعلم بنفسه إذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الثالث) المحكى عن المفيد و الشيخ و ابن إدريس اعتبار الضرر العظيم فى ترك التظليل فى جوازه، و الظاهر ان مرادهم من ذلك هو ما يسقط معه التكليف لا الأزيد منه لعدم دليل على اعتباره كما لا دليل على الاكتفاء بالأقل منه بعد انسباق المسقط للتكليف منه كما هو المناط فى غير المقام، و على هذا فإطلاق بعض النصوص فى الاكتفاء، بمطلق الأذى محمول على ما كان منه بالغا الى حد الضرر أو الحرج و ذلك كصحيح سعد بن سعد الأشعرى المروى فى التهذيب عن الرضا (ع) قال سئلته عن المحرم يظلل على نفسه، فقال أمن علة؟ فقلت يؤذيه حر الشمس و هو محرم، فقال هى علة يظلل و يفدى (و خبر على بن محمد) المروى فى التهذيب قال كتبت اليه المحرم هل يظلل على نفسه إذا آذته الشمس و المطر أو كان مريضا أم لا فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا، فكتب (ع) يظلل على نفسه و يهريق دما ان شاء الله (و صحيح ابن بزيع) و خبر الخراسانى المتقدمين (فكل ذلك) محمول على ما إذا بلغ الأمر الى ما يسقط معه التكليف كما هو ظاهر قول الكاظم (ع) فى خبر الكلابى: ان كان كما زعم فليظلل و اما أنت فاضح (و خبر

الحلبى الذى فيه: هو اعلم بنفسه إذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظلل منها (و ما فى خبر محمد بن منصور) من قوله لا تظلل الا من علة مرض (و خبر زرارة) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المحرم أ يتغطى، فقال اما من الحر و البرد فلا (و غير ذلك من الاخبار).

(الأمر الرابع) هل يختص تحريم التظليل بالراكب فلا يحرم فى حال المشى أو يعم الماشى (قولان) فالمحكى عن الشيخ هو الاختصاص و قال الشهيد الثانى فى المسالك انما يحرم التظليل حال الركوب فلو مشى تحت الظل كما لو مشى تحت الجمل و المحمل جاز (انتهى) و يمكن ان يستدل له بصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال كتبت الى الرضا (ع) هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت المحمل فكتب نعم (و ظاهر المشى تحت المحمل) هو كونه فوقه كالسقف فوق الرأس فيدل على جواز المشى تحت المظلة، و به يخصص إطلاق ما يدل على حرمه التظليل مطلقا (لكن المحكى عن العلامة) حرمه التظليل سائرا إذا جعل المظلة فوق الرأس و ادعى الإجماع عليه قال (قده) يجوز للمحرم ان يمشى تحت الظلال و ان يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائرا أو نازلا لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصة لضرورة أو غير ضرورة عند جميع أهل العلم و يستدل له بصحيح إسماعيل بن عبد الخالق عن الصادق (ع) عن المحرم هل يستتر من حر الشمس قال (ع) لا (و الفرق) بين ما اختاره العلامة و بين ما حكيناه عن المسالك ان ما ذكره المسالك ظاهر فى ذهابه الى القول بجواز التظليل للسائر الماشى مطلقا سواء جعل المظل فوق رأسه أو مشى الى احد جانبيه و ان العلامة يجوزه إذا مشى الى احد جانبيه و منع عن جعله فوق رأسه) و ما اختاره العلامة هو الأقوى) لدلالة الصحيح المذكور اعنى صحيح إسماعيل بن عبد الخالق عليه (و دعوى) ان المتبادر منه هو المنع عن الاستتار حال الركوب كما ادعاه فى المدارك (بعيده) لعدم ما يوجب تقييده بالركوب، و لا ينافيه صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع الذى فيه تجويز المشى تحت المحمل فان المتبادر منه و ما هو الممكن عاده هو المشى تحت ظل المحمل بالمشى على احد جانبيه لا جعل المحمل فوق رأسه بل يمكن على ذلك إرجاع ما فى المسالك الى ما حكى عن العلامة بقرينة تمثيله بقوله كما لو مشى تحت الجمل و الحمل إذ من البين عدم إمكان السير تحت بطن الحمل و انما المقصود السير تحت ظله (و كيف كان) فلا يدل ما فى خبر ابن بزيع على جواز جعل المظلة فوق الرأس فى حال المشى بل اللازم الاقتصار على مورد الرواية و هو المشى تحت المحمل و حينئذ فلا خصوصية لحال المشى و انما ذلك لا مكان فرض المشى تحت ظلل المحمل للماشى و على هذا فلو فرض كونه راكب حمار و مشى تحت ظلال المحمل الذى على البعير فلا اشكال، فلا يتعدى عنه الى غير ظل المحمل، و هذا ظاهر.

(الأمر الخامس) يختص التحريم بحال السير راكبا أو ماشيا فاما إذا نزل فيجوز له الاستظلال بالخيمة و البيت و الشجرة و نحوها و المراد بالنزول هو بلوغ محل يريد ان يقطع السير السفرى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٩٠

فيه سواء كان فى أثناء الطريق أو فى المقصد و حينئذ فيجوز له السير تحت ظلل السوق و منه السير فى حال السعى بين الصفا و المروة مع كونه مسقفا و يدل على جواز الاستظلال للنازل مضافا الى الإجماع و عمل أصحابنا قديما و حديثا مناظرة فضات العامة للإمام (ع) و حكمه (ع) بجواز الاستظلال نازلا و قد مر خبر جعفر بن المثنى فى ذلك (و فى الاحتجاج) قال سئل محمد- بن الحسن (أى الشيبانى قاضى الرشيد) أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) بمحضر من الرشيد و هم بمكة فقال له أ يجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال له موسى (ع) لا يجوز له ذلك مع الاختيار فقال له محمد بن الحسن أ فيجوز ان يمشى تحت الظلال مختارا فقال له نعم، فتضاحك محمد بن الحسن من ذلك، فقال له أبو الحسن أ تعجب من سنه النبى (ص) و تستهزء بها، ان رسول الله كشف ظلاله فى إحرامه و مشى تحت الظلال و هو محرم ان أحكام الله يا محمد لا تقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل، فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جوابا (و رواه المفيد فى الإرشاد) و مثله غيره من احاديث مناظرتهم (ع) فى ذلك.

(الأمر السادس) يجوز ستر المحرم عن الشمس بيده فى حال السير راكبا أو ماشيا لما فى صحيح جعفر بن المثنى المتقدم من قوله (ع) كان رسول الله (ص) يركب راحلته فلا يستظل عليها و تؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض و ربما ستر وجهه بيده

(و خبر معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال لا- بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض (و خبر معلى بن خنيس) عنه (ع) قال لا يستتر المحرم من الشمس بثوب و لا بأس ان يستر بعضه ببعض (و اما ما فى خبر سعيد الأعرج) انه سال أبا عبد الله (ع) عن المحرم يستر من الشمس بعود و بيده، قال لا الا من علة (فمتروك) أو محمول على الكراهة لعدم عمل الأصحاب بظاهره و لكون الأخبار المجوزة مستفيضة مشهورة، و الله العالم.

(الأمر السابع) الظاهر عدم صدق الاستظلال بما يبقى من خشب المحمل و نحوه بعد رفع السقف أو الثوب عنه، و ذلك لعدم صدق التظليل عليه (و يدل عليه) مكاتبة الحميرى إلى مولانا الحجة عجل الله تعالى فرجه على ما فى الاحتجاج يسئله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية أو الكنيسة و يرفع الجناحين أم لا، فكتب (ع) فى الجواب لا- شىء عليه فى تركه رفع الخشب (و لا ينافيه) ما فى خبر الصيقل من ان أبا جعفر (ع) كان يأمر بقلع القبة و الحاجبين (و ذلك) لعدم دلالة فعله (ع) على الوجوب.

(الأمر الثامن) هل يجوز السير تحت الظلال المستقر كالسوق المسقف اختيارا فى حال السير لا بعد النزول فى المنزل أم لا، الظاهر الأول لعدم الدليل على حرمته فان موارد الدليل على الحرمة فى الظل السائر معه كظل العمارية و المحمل، و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد دعوى القطع بان الممنوع انما هو الاستظلال بما ينتقل معه اما لو مر تحت ساباط أو ظل بيت أو

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‏۱۲، ص: ۵۹۱

سوق أو شبهه فلا بأس (و يدل على ذلك) أيضا السيرة المستمرة على دخول الحرمين مكة الذى لا ينفك عن مرورهم تحت ساباط و نحوه، و اما فى المشى بين الصفا و المروة فخارج عن محل الكلام فان البحث انما هو فيما قبل نزول المحرم و كونه فى حال السير السفرى و اما بعد نزوله فى مكة فلا إشكال فى جواز سيره تحت الظلال (و يدل على الجواز أيضا) ما تقدم من رواية الاحتجاج حيث قال محمد بن الحسن لأبى الحسن (ع) أ فيجوز ان يمشى تحت الظلال مختارا، فقال (ع) له نعم، بناء على عدم انصراف إطلاقه الى حال النزول فيشمل لو عبر براحلته تحت الظلال (و كيف كان) فعدم ورود الدليل على المنع كاف فى الجواز.

(الأمر التاسع) هل يجوز بعد النزول ان يحمل معه ما يستظل به كالشمسيه فيسير هكذا فى حوائجه أو يختص جواز الاستظلال بمثل الدخول فى الخباء و البيت فإذا خرج لم يجز له جعل المظلة فوق رأسه لا من الشمس و لا من المطر (وجهان) من إطلاق كلماتهم فى استثناء حال النزول من حرمه الاستظلال، و من إطلاق بعض النصوص الشامل لمثل المقام و كون القدر المتيقن هو استثناء الاستظلال بالبيت و الخباء و المشى تحت الظلال المستقرة، فمن المطلقات خبر إسماعيل بن عبد الخالق قال سئلت أبا عبد الله (ع) هل يستر المحرم من الشمس، فقال لا الا ان يكون شيخا كبيرا أو قال ذا علة (و هذا الأخير هو الأقوى) مؤيدا بان عمل أصحابنا قديما و حديثا عدم الاستظلال فى حال السير فى حال الإحرام فى مكة و فى عرفات و ان من يرى بيده الشمسية سائرا فى حوائجه يعلم منه انه ليس من أصحابنا الإمامية.

(الأمر العاشر) لو كانت الشمس فى أحد جانبيه أو امامه أو خلفه بحيث تشرق عليه فى المحمل مثلا فهل يحرم مع ذلك جعل الظل فوق رأسه أو ان الاستظلال انما هو من شعاع الشمس فإذا كان بارزا للشمس فلا مانع من وجود السقف على المحمل حينئذ (وجهان) و هذا هو الفرع الذى عنونه الشهيد (قده) فى الدروس حيث قال فرع، هل التحريم فى الظل لفوات الضحى أو لمكان الستر، فيه نظر لقوله (ع) اضح لمن أحرمت له (إلى أخر ما قال) و ظاهر قوله (ع) اضح لمن أحرمت له هو عدم المانع من الجلوس فى المحمل أو السيارة إذا كان لهما سقف فان الشمس إذا كان شعاعها يقع عليه فالبروز للشمس متحقق و هو معنى الضحى بالمعنى المصدرى (و الاشكال) بأن لازم ذلك جواز الاستظلال فى الليل أو إذا كان فى السماء سحاب يستر الشمس

(غير وارد) فان البحث في مورد قد تحقق البروز للشمس فيكون وقوع السقف فوقه حينئذ غير مانع عن تحقق عنوان الضحى و البروز للشمس الذى تعلق به الأمر فى قوله (ع) اضح لمن أحرمت له و اما حكم التظليل فى الليل أو عند وجود السحاب و نحو ذلك فسيأتى انه غير مرتبط بمورد البحث (فالأقوى) بعد تحقق البروز للشمس عدم المانع من وجود السقف فى المحمل خصوصا" إذا كانت الشمس فى وجهه.

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٩٢

(الأمر الحادى عشر) قد تقدم انه مع الاضطرار يجوز التظليل و على هذا فلو علم انه سيضطر الى التظليل جاز له الإحرام للحج أو الغمرة و لو كانا مندوبين و على هذا فلا مانع من الإحرام فى حال التظليل أو مع العلم بأنه سيصل الأمر إلى التظليل كما إذا فرض انحصار المركب فى الطائره أو السيارة التى لا يمكن له إرضاء صاحبها برفع السقف مع عدم إمكان الركوب على سطحها كما يحصل ذلك كثيرا فى زماننا، و هل يجب عليه الفداء حينئذ أولا (وجهان) من ورود الدليل على وجوب الفداء عند التظليل الاضطرارى لخوف مرض أو المشقة الشديدة أو لكونه شيخا كبيرا، و من ان المورد ليس من قبيل الاضطرار الى التظليل بل لعدم إمكان عدم التظليل فأدلة وجوب الفداء لا تشمل مثل المقام، و سيأتى إنشاء الله تعالى فى مبحث الكفارات مقدار الكفارة و أحكامها.

(الأمر الثانى عشر) هل يجوز التظليل مع عدم وجود الشمس أو المطر كالتظليل بالليل و السماء صاحية أو بالنهار مع وجود السحاب و عدم المطر أولا يجوز مطلقا (وجهان) أقواهما الأخير لإطلاق النهى عن الركوب فى القبة و المحمل و نحوهما الشامل لما كان بالليل أو بالهواء المغيم فى النهار، و لم أعثر على من تعرض لذلك الا ما يظهر من الجواهر من كون المنع مع عدم وجود الشمس من المسلمات حيث قال فى ذيل كلام الدروس الذى تقدم فى الأمر العاشر (قلت يمكن كون التظليل محرما لنفسه و ان لم يفت معه الضحا للشمس- الى ان قال- و لذا حرم حيث لا تكون شمس).

[الثامن عشر من تروك الإحرام إخراج الدم]

(الثامن عشر) من تروك الإحرام إخراج الدم.

المعروف عند الفقهاء حرمه إخراج الدم فى حال الإحرام (و يدل على ذلك) نصوص كثيرة ففى صحيح الحلبى المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يحتجم، قال (ع) لا، الا ان لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم (و خبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر (ع) قال لا يحتجم المحرم الا ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلاة (و خبر الصيقل) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى المحرم يحتجم، قال الا ان يخاف التلف و لا يستطيع الصلاة، و قال إذا أذاه الدم فلا بأس به و يحتجم و لا يحلق الشعر (و خبر ذريح) المروى فى الفقيه عنه (ع) عن المحرم يحتجم؟

قال نعم إذا خشى الدم.

و المحكى عن غير واحد من الأصحاب كراهة إخراجه فى الجملة و هو الظاهر من المحقق فى الشرائع و ان خصها فى النافع بالحجامة و اختارها فى المدارك لجملة من الاخبار الدالة على الجواز بعد الجمع بينها و بين الاخبار الواردة فى المنع عنه، و ذلك كصحيح حريز المروى فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق و يقطع الشعر (و المرسل فى الفقيه) قال و احتجم الحسن بن على (ع) و هو محرم (و خبر يونس بن يعقوب)

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٩٣

المروى فى التهذيب عن المحرم يحتجم، قال (ع) لا أحبه (بناء على ظهور قوله عليه السلام لا أحبه فى الكراهة) و صحيح معاوية

بن عمار المروى فى العلل عن الصادق (ع) عن المحرم يستاك قال نعم قلت فإن أدمى يستاك، قال نعم هو من السنه (و صحيح الأخر) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن المحرم يعصر الدمل و يربط عليه الخرقة فقال (ع) لا بأس (و موثق عمار) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه، قال يحكه و ان سال الدم فلا بأس.

(و فى المدارك) بعد نقله القول بالكراهة عن الشيخ فى الخلاف و عن جمع من الأصحاب قال و هو المعتمد جمعا بين ما تضمن النهى عن ذلك و ما تضمن الاذن فى الفعل ثم نقل الأخبار المجوزة و هو المعتمد جمعا بين ما تضمن النهى عن ذلك و ما تضمن الاذن فى الفعل ثم نقل الأخبار المجوزة و قال يمكن الجمع بين الروايات بحمل الأخبار المجوزة على حال الضرورة، لكن الأول أقرب (أى الحمل على الكراهة) و يشهد له رواية يونس بن يعقوب ثم ذكر الخبر و استشهد بما فيه من قوله (ع) لا أحبه فاستظهر من هذه الكلمة الكراهة (انتهى) و هو جيد متين لما ثبت فى الأصول من ان الكراهة عبارة عن النهى مع الرخصة فى الفعل فإذا ثبت النهى بدليل و ثبت الرخصة فى الفعل بدليل أخر فهو عبارة أخرى عن الكراهة.

و لكن هيهنا أحاديث أخرى دالة على النهى عن الإدماء مطلقا كصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم كيف بحك رأسه، قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر (و صحيح عمر بن يزيد) المروى فى التهذيب أيضا عن الصادق (ع) و فيه قال (ع) و يحك الجسد ما لم يدم (و صحيح الحلبى) عنه (ع) عن المحرم يستاك، قال نعم و لا يدمى (و خبر على بن جعفر) عن أخيه الكاظم (ع) عن المحرم هل يصلح له ان يستاك، قال لا بأس و لا ينبغى ان يدمى (بناء على عدم ظهور كلمه (لا ينبغى) فى الكراهة) فهده الأخبار بضميمة الأخبار السابقة المانعة من الحجامة يظهر منها عموم المنع عن الإدماء و تأكيد الإمام (ع) فى هذه الروايات بعدم إخراج الدم يقوى كون الحكم إلزاميا لا على وجه الكراهة فالأولى حمل الأخبار المرخصة على الضرورة أو على عدم تعمد الإدماء.

و مما ذكرنا ظهر عدم اختصاص الحكم بالحجامة بل يعم الفصد و نحوه فلا يجوز مطلق إخراج الدم الا مع الضرورة كإخراج الدم و القيح من الدمل أو الحرج إذا اقتضت الضرورة، و اما ما ورد فى احتجام مولانا الحسن بن على (ع) و هو محرم فعمله (ع) مجمل لا- يدل على الجواز فى حال الاختيار فلعله (ع) كان يجد الضرورة فى إخراج الدم بالاحتجام، و مما يبعد الحمل على الكراهة ان الامام (ع) لا يفعل المكروه اختيارا فلا بد من حمل فعله (ع) على اقتضاء الضرورة.

ثم انه قد ورد رواية فى خصوص قلع الضرس تدل على النهى عنه و ان كانت مرسله و هى ما رواه فى التهذيب عن رجل من أهل خراسان ان مسألة وقعت فى الموسم لم يكن عند مواليه

فيها شيء، محرم قلع ضرسه، فكتب (ع) يهريق دما (بناء على الملازمة بين الكفارة و الحرمة) لكن الخبر مرسل و المكتوب اليه غير معلوم الا ان ظاهر الدروس المفروغية عن حرمته حيث قال الثالث و العشرون قلع الضرس و فيه دم و الرواية مقطوعة (انتهى) و ظاهره كما ترى- الإذعان بحرمته و انما نظره فى وجوب الفدية، و المحكى عن الشيخ أيضا هو الوجوب (و كيف كان) فلا إشكال فى حرمة قلع الضرس اختيارا نظرا الى ما تقدم من مجموع الأخبار الواردة فى المقام التى يستفاد منها حكم كلى بعدم جواز الإدماء اختيارا.

و اما حكم الفداء فى إخراج الدم فلم يرد فيه نص الا ما تقدم أنفا فى قلع الضرس (و المحكى عن الحلبى) انه جعل فى حك الجسد مع الإدماء إطعام مسكين، و حكى الشهيد (قده) فى الدروس عن بعضهم انه جعل الفدية فى إخراج الدم شاتا، و لا دليل على شيء منهما، و ان كان الفداء بالشاة فى الدم الكثير مثل الخارج بقلع الضرس و إطعام المسكين فى إخراج القليل الخارج بالحك اولى و أحوط من غير فرق بين صوره الضرورة و الاختيار، و الله العالم بأحكامه.

[التاسع عشر من تروک الإحرام قلم الأظفار]

(التاسع عشر) من تروک الإحرام قلم الأظفار.

و عن التذكرة و المنتهى ان على تحريمه إجماع العلماء، و يدل عليه فى الجملة نصوص كثيره كصحيح زرارة المروى فى التهذيب عن الباقر (ع) قال من قلم أظافيره ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم (و خبر إسحاق بن عمار) المروى فى الكافى و الفقيه عن الكاظم (ع) عن رجل نسى ان يقلم أظفاره عند إحرامه، قال (ع) يدعها، قلت فان رجلا من أصحابنا أفتاه بأن يقلم أظفاره و يعيد إحرامه ففعل، قال (ع) عليه دم يهريقه (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عنه (ع) عن رجل أحرم فنسى ان يقلم أظفاره فقال (ع) يدعها قال قلت فإنها طوال، قال و ان كانت، قلت فان رجلا أفتاه أن يقلعها و ان يغتسل و يعيد إحرامه ففعل ذلک، قال (ع) عليه دم (و صحيح زرارة) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا- ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له اكله ففعل ذلک ناسيا أو جاهلا أو ساهيا فليس عليه شىء، و من فعله متعمدا فعليه دم شاة (الى غير ذلک من الاخبار) التى يأتى بعضها فى الأمور الآتية، فلا إشكال فى تحريمه فى حال الإحرام.

الا- انه ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا فرق فى كيفية قطع الأظافير بين كونه بالقص بالمقص أو بالقطع بالسكين أو غير ذلک حتى بالمسح على الحجر و نحوه فإن المنهى عنه هو ازاله الظفر بأى نحو كان و ذلک لقوله (ع) فى خبر إسحاق بن عمار (يدعها) اى ترک الأظافير و ان طالت، و الظاهر ان القلم الوارد فى الاخبار أعم من القص و القطع لاحتمال اختصاص عنوان القص مثلا- بالقطع بالمفراض (و كيف كان) لا- إشكال فى تعميم الحكم (الأمر الثانى) لا فرق فى تحريم القلم بين قلم جميع الأظفار أو قلم بعضها و لو واحدا منها بل و لو بعض ظفر واحد و يدل

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۹۵

على التعميم ورود المفرد و الجمع فى النص (ففى صحيح زرارة المتقدم) قال أو قلم ظفره و فيما عداه عبر بالأظفار و يمكن الاستدلال لتحريم قطع البعض بصحيح معاوية بن عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن المحرم تطول أظفاره قال لا يقص منها شىء ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها و ليطعم مكان كل ظفر قبضه من طعام، فإن إطلاق النهى عن قص شىء منها يشمل ما إذا قص بعضه، و به يظهر ان إلحاق بعض الظفر لا يحتاج إلى عناية.

(الأمر الثالث) لو اضطر الى القلم بحيث لا يتحمل عاده فلا إشكال فى جواز بما يندفع به الاضطرار كلا أو بعضا و لو انكسر ظفره و تاذى ببقاء مكسورة و لكن لا بحد الاضطرار بل الى ما يصدق عليه الأذى ففى جواز ازالته وجهان، المحكى عن المنتهى و التذكرة هو الجواز مدعيا نفى الخلاف فيه مستدلا له له بصحيح معاوية المتقدم فى الأمر المتقدم بدعوى ان إطلاق الأذى فى قوله فان كانت تؤذيه يشمل ما إذا كان مسمى الأذى غير بالغه الى حد الضرورة، لكنه لا- يخلو عن المنع و ذلک لظهور الاستطاعة فى قوله (ع) لا- يقص منها شىء ان استطاع فى البالغ من الأذى حد الضرورة مضافا الى عدم معروفية غير عنوان الضرورة فى غير الظفر من تروک الإحرام و لموافقته مع الاحتياط.

(الأمر الرابع) لا إشكال فى عدم وجوب الفداء فى قلم الأظفار ناسيا أو ساهيا أو جاهلا كما دل عليه صحيح زرارة المتقدم كما لا- إشكال فى وجوبه فيما إذا كان متعمدا كما دل عليه الصحيح المتقدم أيضا، و لكن وقع الخلاف فى ما يلزمه من الفداء و المشهور ان عليه فى تقليم كل ظفر مدا من الطعام ما لم ينته الى تقليم جميع أظفار يديه و معه يجب عليه دم شاه و كذا فى أظفار رجليه، و ان قلم أظفاره يديه و رجليه فعليه دمان ان تعدد المجلس و دم واحد مع الاتحاد (و عن ابن الجنيد) ان من قص

ظفرا واحـدا فعليه مـد أو قيمته و فى الظفرين مدان أو قيمتها فان قص خمسه أظافير من يد واحدة أو زاد على ذلك كان عليه دم شاه ان كان فى مجلس واحد فان فرق بين يديه و رجليه كان عليه ليديه دم و لرجليه دم (و عن ابى الصـلاح) فى قص ظفر واحد كف من طعـام و فى أظفـار إحـدى يـديه صـاع و فى أظفار كليهما دم شاه و كـذلك أظفار رجليه (و عن ابن ابى عقيل) ان من انكسر ظفره و هو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا فى يده.

و يدل على ما ذهب اليه المشهور صحيح ابى بصير المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) عن رجل قلم ظفرا من أظافيره و هو محرم قـال عليه مـدمن طعـام حتى يبلغ عشرة فإن قلم أصابع يـده كلها فعليه دم شاه، قلت فان قلم أظافير يـديه و رجليه جميعا فقال إذا كان فعل ذلك فى مجلس واحد فعليه دم شاه و ان كان فعله متفرقا فى مجلسـين فعليه دمان (و خبر الحلبى) المروى فى التهذيب و فيه انه سئله عن محرم قلم أظافيره قال عليه مد فى كل إصبع فإن هو قلم

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٩٦

أظافيره عشرتها فان عليه دم شاه (و موثق ابى بصير) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال إذا قلم المحرم أظافير يديه و رجليه فى مكان واحد فعليه دم واحد و ان كانتا متفرقتين فعليه دمان، و غير ذلك من الاخبار التى يأتى بعضها.

و استدل لما ذهب اليه ابن الجنيد بصـحيح حريز المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى المحرم ينسـى فيقلم ظفرا من أظافيره فقـال (ع) بتصـدق بكف من طعـام قلت فاثنين قال كفان قلت فثلاثـة قال ثلاثـة أكف كل ظفر كف حتى تصـير خمسـة فإذا قلم خمسه فعليه دم واحـد خمسه كان أو عشـره أو ما كان (و الأقوى) ما عليه المشـهور لعدم دلالة صـحيح حريز على جميع ما يقوله ابن الجنيد و لاشـتماله على وجوب الفداء فى صورة النسـيان مع انه لا يجب عليه شـىء مع النسـيان و كونه معرضا عنه ساقطا عن الحجية (و اما ما نسب الى ابن ابى عقيل) و ابى الصلاح فلم يظهر دليل من النصوص على ما ذهبا اليه، و الله العالم بأحكامه.

(الأمر الخامس) قال فى المدارك انما الدم أو الدمان بتقليم أظافير اليدين أو الرجلين إذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حـد يـوجب الشـاة و الاـ تعـدد المـد خاصـة بحسـب تعـدد الأصـابع، و لعـل الـوجه فيمـا ذكره (قـده) ان التكفير عـن الفعل كالاسـتغفار من الذنب فى جعل الفعل كالعدم كما ان الاستغفار يجعل الذنب كالعدم فتسقط المرتبة المتقدمة على العاشر بسبب التكفير بالمد و تصير كالعدم و لا بد فى حصول المرتبة التى تترتب عليها الشاة من خلوها عن التكفير لتكون الشاة كفارة للجميع و الا لزم وجوب كفارتين إحداهما المد لكل واحد من الأظفار و الأخرى الشاة للجميع مع انه ليس كذلك.

(الأـمر السـادس) لو قلم أظفـار يـديه مثلاـ فكفر بشـاة ثم قلم أظفار رجليه يجب عليه شاة أخرى للرجلين لأن الشاة الأولى وقعت لليـدين و وجبت اخرى للرجلين و لو لم يكفر عنهمـا للزم بقائهما بلا تكفير، و هـذا ظاهر (الأمر السابع) لو أفتاه احـد بتقليم ظفره فأدماه لزم شاه على المفتى و يـدل عليه خبر إسـحاق الصـيرفى عن الكاظم (ع) ان رجلا قلم أظفاره فكانت إصـبع له عليلة فترك ظفره لم يقصه فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه قال على الذى أفتاه شاه (و فى الجواهر) و الحكم المذكور مما لم يوجد فيه الخلاف و ضعف الخبر منجبر بعمل الأصحاب (و سيأتى البحث) عن ذلك فى باب الكفارات ان شاء الله تعالى.

[(العشرون) من تروک الإحرام لبس السلاح]

(العشرون) من تروك الإحرام لبس السلاح.

و المشهور على حرمته حال الإحرام و قال

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٥٩٧

فى الشرائع ان الكراهة أظهر و هى مختار العلامة فى غير واحد من كتبه (و استدل للمشهور) بصحيح الحلبى المروى فى التهذيب

عن الصادق (ع) ان المحرم إذا خاف العدو و يلبس السلاح فلا كفارة عليه (و خبر ابن سنان) المروى فى التهذيب قال سئلت أبا عبد الله (ع) أ يحمل السلام المحرم، فقال إذا خاف المحرم عدوا أو سرقا فليلبس السلاح (و خبره الأخر) المروى فى الفقيه عن الصادق (ع) قال المحرم إذا خاف لبس السلاح (و خبر زرارة) المروى فى الكافى عن الباقر (ع) قال لا بأس بأن يحرم الرجل و عليه سلاحه إذا خاف العدو (و اعترض العلامة) فى المنتهى على الاستدلال بالأخبار المذكورة بأن هذا الاحتجاج مأخوذ من دليل الخطاب و هو ضعيف عندنا (و أجيب عنه) بأنه من قبيل الاستدلال بمفهوم الشرط الذى هو حجه عند الجميع (و أورد عليه فى المدارك) بان المفهوم انما يعتبر إذا لم يظهر للتعليق وجه سوى نفى الحكم عما عدا محل الشرط و هنا ليس كذلك إذ لا يبعد ان يكون التعليق باعتبار عدم الحاجة الى لبس السلاح عند انتفاء الخوف، مع ان مقتضى صحيح الحلبى هو لزوم الكفارة لبس السلاح عند انتفاء الخوف و لا نعلم به قائلا (و تأويله) بحمل السلاح على ما لا يجوز لبسه للمحرم كالدرع و البيضة موجب لإسقاط الاحتجاج به لحرمة لبس السلاح رأسا إذا المدار فى الحرمة حينئذ على كونه بيضه مغطيه للرأس أو درعا فى حكم المخيط من الثوب لا لأجل كونه لبسا للسلاح (و أجاب عنه فى الجواهر) بان عدم البعد فى كون التعليق باعتبار عدم الاحتياج الى لبس السلاح عند انتفاء الخوف لا يوجب رفع اليد عن ظهوره فى رفع الحكم عما عدا محل الشرط إذ ليس هو الا احتمال ما هو خلاف الظهور الذى لا يدفع بل هو من مقوماته إذا لظهور ليس الا الاحتمال الراجح المقابل لاحتمال خلافه المرجوح، و عدم العمل بالخبر فى مورد انتفاء الخوف للإجماع على عدم وجوب الكفارة معه لا يوجب ترك العمل به فيما عمل به المشهور و هو المنع عن لبس السلاح عند انتفاء الخوف فلا بأس بالأخذ به مع ان ما عداه من الاخبار كاف فى الاستدلال به لما ذهب اليه المشهور، فالأقوى حرمه لبسه بما هو لبس السلاح.

و ينبغى البحث عن أمور (الأول) المدار فى الحرمة هو لبس السلاح أو حمله على وجه يعد به متسلحا و يدل على حرمته كذلك صحيح الحلبى و خبر الفقيه المتقدمان و على حرمه حمله خبر ابن سنان و خبر زرارة المتقدمان مضافا الى دلالة صحيح ابن سنان على اراده ما يعم الحمل من اللبس حيث قال (ع) فى الجواب عن سؤال الحمل فى قول السائل أ يحمل السلاح المحرم إذا خاف عدوا أو سرقا فلبس السلاح، إذ لو لا اراده ما يشمل الحمل من اللبس لم يكن الجواب جوابا عن ذلك السؤال، و هذا ظاهر.

(الثانى) المدار فى حرمة لبس السلاح أو حمله هو كونه على وجه يعد متسلحا من غير فرق بين ما يصدق عليه السلاح من السيف و الرمح و نحوهما مما يعد سلاحا و الظاهر شموله لمثل- الدبوس و نحوه و فى صدقه على الآلات التى تتخذ للحرب و ان لم يكن فيه نصل و لا محدد

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۹۸

كالعصا ذات الرأس التى لا تكون ذات نصل تأمل، و ان كان يومى الى شموله لها ما ذكروه فى- المحارب الذى يشهر السلاح من شموله للحجر و العصا (قال الشهيد الثانى) فى الروضة و أخذ تجريد السلاح (يعنى فى اللمعة) تبع فيه الخبر و الا فالأجود عدم اعتباره فلو اقتصر على الحجر و العصا و الأخذ بالقوة فهو محارب (انتهى) و لكن الانصاف عدم شمول السلاح للحجر و العصا فى المقام و شمول الآية المباركة لأخذهما لا يدل على دخول حاملها فى لابس السلاح و لا- حامله لان الموضوع للحكم بالحرمة فى هذا المقام هو لبس السلاح أو حمله و العصا و الحجر ليسا من السلاح، و الموضوع فى الآية الشريفة هو المحارب و هو صادق على شاهر الحجر و العصا.

(الأمر الثالث) المحكى عن الحلبيين تحريم إشهار السلاح و لو لم يصدق عليه اللبس و لا الحمل كما لو علقه على دابته و نحوها و يستدل له بأنه كاللابس له لقول أمير المؤمنين (ع) فى حديث الأربعمائة المروى فى الخصال لا تخرجوا بالسيوف الى الحرم (و قول الصادق عليه- السلام) فى خبر حريز لا ينبغى ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله فى جواليق أو يغيبه (و- فى خبر ابى

بصير) لا- بأس ان يخرج بالسلاح من بلده و لكن إذا دخل مكة لم يظهره، و قال فى الجواهر و لا- ريب انه أحوط و ان كان الأقوى عدم الحرمة لإشعار كلمه لا ينبغى فى خبر حريز عليه و ندرة القول بحرمته عليه مع عدم عده متسلحا و لكون الخبر فى مورد دخول الحرم لا المحرم و السيرة القطعية العملية على خلافه، و الله العالم.

(الأمر الرابع) الاولى الاجتناب عن آلات الحرب و ان لم يعد من السلاح كالترس و المغفر و الدرع و نحوها لاحتمال تنافى حملها لحاله الإحرام و الاشتغال بالمناسك و لاستلزام لبسها مع ما يحرم على المحرم مثل المغفر مما يحرم قطعا لتغطيه الرأس به

(الأمر الخامس) لا إشكال فى جواز لبس السلاح و حمله لأجل الضرورة كما نطقت به الاخبار المتقدمة مضافا الى ما يدل على اباحه المحظورات عند الضرورة إليها، و هذا ظاهر.

[الحادى و العشرون من تروک الإحرام تغسيل الميت المحرم بالكافور و تحنيطه]

(الحادى و العشرون) من تروک الإحرام تغسيل الميت المحرم بالكافور و تحنيطه

و قد صرح فى الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه و حكى عن التذكرة الإجماع عليه (و يدل عليه من النصوص) صحيح محمد بن مسلم عن المحرم إذا مات كيف يصنع به قال (ع) يغطى على وجهه و يصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيبا، و غير ذلک من الاخبار.

[الثانى و العشرون قطع كل شىء نابت فى الحرم]

(الثانى و العشرون) قطع كل شىء نابت فى الحرم

و ليس هذا من تروک الإحرام بل لا- يجوز للمحل أيضا ذلک، و لا خلاف فى هذا الحكم و فى الجواهر ان الإجماع بقسميه عليه و عن- التذكرة نسبته الى علماء الأمصار (و يدل عليه) من النصوص صحيح حريز المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين (و خبره الأخر) المروى فى الفقيه عنه (ع) قال كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين الا ما أنبته أنت

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۵۹۹

أو غرسته (و صحيح محمد بن مسلم) المروى فى الفقيه عن أحدهما (ع) قال قلت المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم قال (ع) نعم قلت من الحرم قال لا (و غير ذلک من الاخبار) التى نذكر بعضها فى الأمور الآتية فلا إشكال فى أصل الحكم.

و لكن ينبغى البحث عن أمور (الأول) لا- فرق فى التحريم بين قطع النبات أو قلعه أو نزعه كما عبر بكل واحد منها فى الاخبار (ففى خبر إسحاق بن يزيد) المروى فى الفقيه عن الباقر (ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال (ع) اقطع ما كان داخلا- عليک و لا تقطع ما لم يدخل منزلک عليک (و خبر حماد بن عثمان) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن الرجل يقلع- الشجرة من مضربه أو داره فى الحرم، فقال (ع) ان كانت الشجرة لم تنزل قبل ان يبنى الدار و يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها و ان كانت نبتت فى منزله و هو له فليقلعها (و خبر سليمان بن خالد) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) فى حديث قال (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء إلا النخل و شجر الفاكهة (و لا تعارض) بين هذه النصوص بعد استفادة حرمة قطع النبات من منبته بأى نحو من أنحاء القطع.

(الأمر الثانى) حدد الحرم حرم مكة ببريد فى بريد ففى خبر زرارة المروى فى الكافى و- التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول حرم الله حرمه بريدا فى بريد و البريد اربع فراسخ فيكون طول الحرم اربع فراسخ و عرضه كذلک لكنه من الجانب الشرقى

من مكـة و هو جانب عرفات و مشعر و منى أكثر و الحد من كل جانب معين و له علامة منصوبه فى كل زمان و اقصـر الجوانب جانب مسجد التنعيم الذى هو فى شمال مكة شرفها الله تعالى.
(الأمر الثالث) لا فرق فى قطع النبات بين قطع الورق و الأغصان و الثمر و غيرها لإطلاق ما يدل على حرمته الشامل للجميع، و فى جواز قطع اليـابس من منبته و عـدمه قولان، المحكى عن التـذكرة و التحرير و الـدروس و المسالك و المـدارك هو الجواز لان اليـابس لم يبق له حرمـة فـإنه كـالميت بل فى الـدروس و المسالك جواز قطع الغصن اليابس و لو كان متصـلا بالأخضـر و قـد- يستدل لجوازه بأنه كقطع أعضاء الميتة من الصيد و ذهب فى الجواهر الى المنع لإطلاق الأخبار المتقدمة و لا سيما ما فى صحيح حريز من تحريم كل شىء ينبت فى الحرم الشامل ليابسه أيضا (قال قده) و الاستدلال بان قطع اليابس منه كقطع أعضاء الميتة من الصيد لا يوافق أصولنا (انتهى) و لا ريب ان هذا الأخير لو لم يكن أقوى لكان أحوط.
(الأـمر الرابع) لاـ فرق فى تحريم القطع بين مـا كـان أصـله و فرعه فى الحرم أو كان أحـدهما فى الحرم و ذلك لموثق ابن عمار المروى فى الكـافى و الفقيه و التهـذيب عن الصـادق (ع) فى شـجره أصـلها فى الحـل و فرعهـا فى الحرم، فقال (ع) حرم أصـلها لمكان فرعها، قلت فان كان أصلها فى الحرم و فرعها فى الحل فقال (ع) حرم فرعها لمكان أصلها.
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٦٠٠
(الأمر الخامس): فى حكم الكماة بأقسامها فمنها ما ينبت فى الأرض النديـة أو تحت الأشـجار له ساق رقيق و عليه شـىء كالقبعة يقال فى الفرس القديم سـماروغ أو قارچ، و هذا فى حكم النبات لانه ينبت من الأرض فبشـمله ما فى صـحيح حريز من قوله (ع) كل شـىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين و قـد يقال لهـذا القسم (الفقع) بفتح الفاء و كسـرها واحدته (الفقعه) (و منها) ما يقال له شـحم الأرض و هو شـىء يتولد تحت الأرض لا يظهر له ساق فوق الأرض يكثر فى بعض- البلاد فى أيام المطر الكثير و يؤكل بعد الطبخ يشبه ما يقال بالفارسية (سيب زمينى) و فى بعض الممالك العربية بطاطس (و المحكى عن التذكرة) و المنتهى نفى الباس عنه فى الحرم و لعله لعدم صدق النبات عليه بل هو شـىء يتكون تحت الأرض فلا بأس بأخذه للأصل و عدم تناول النصوص الدالة على حرمه قطع النبات عليه.
(الأـمر السـادس) لاـ بأس بأخـذ الغصن المكسور المفصول عن أصـله و كـذا الورق الساقط و نحوهما سواء كان انفصالهما بقطع أدمى عن أصلهما أو بغير ذلك، و ذلك لعدم تناول النصوص المتقدمة لمثله حيث ان المستفاد منها هو حرمه قطع النبات و نزعه و قلعه لا مثل اسـتعمال الخشب و- الورق المطروح على الأرض (و دعوى) شـمول صـحيح حريز لمثل هـذا الاسـتعمال حيث ان المذكور فيه:
كـل شـىء ينبت فى الحرم فهـو حرام على النـاس أجمعين (مدفوعـة) بـالمنع عنه لانصـرافه إلى حرمـة القطع و القلع لاـ اسـتعمال المقطـوع و المقطوع، و قيـاس ذلـك على استعمال الصـيد المـذبوح فى الحرم باطـل مع انه مع الفـارق لقيـام الـدليل على حرمه استعمال الصـيد المـذبوح و عـدم مـا يـدل على حرمه اسـتعمال المقطـوع و المقلوع مع ان ذبـح المحرم للصـيد يوجب حرمته و صيرورته كالميتـة (نعم) لا يبعـد شـمول صـحيح حريز لما إذا قطع شـجر الحرم عامـدا متعمـدا بقصـد ان يسـتعمله بعد القطع فان استعماله حينئذ يمكن كونه مما حرمه الله لكون ذلك من توابع ما قد تعمده من القطع و الله العالم.
(الأـمر السابع) لا بأس بقطع ما ينبت فى منزله بعـد نزوله فيه سواء كان مما أنبته بنفسه أو- مما أنبته الله تعالى (و فى الجواهر) بلا خلاـف أجده فيه محققـا لـو كـان فى داره أو منزله (و يـدل عليه) غير واحـد من النصـوص كصـحيح حريز على مـا فى الفقيه و التهذيب عن الصادق (ع) كل شـىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين الا ما أنبته أنت أو غرسته (بناء على ان يكون) قوله الا ما أنبته (إلـخ) من تتمه الحـديث فيشـمل جميع ما أنبته من الشـجر و غيره (و لكن هـذا الخبر) يدل على الجواز فيما أنبته

بنفسه سواء كان فى منزله أو فى أرض مباحة، فالأولى الاستدلال بخبر إسحاق بن يزيد عن الباقر (ع) عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال اقطع ما كان داخلا عليك و لا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك (و خبر حماد بن عثمان) عن الصادق (ع) عن الشجرة يقلعها-

الرجل من منزله و هى له فليقلعها (و خبره الأخر) المروى فى التهذيب عنه (ع) عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أو داره فى الحرم، فقال إن كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى الدار أو يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها و ان كانت طريه عليه فله قلعها (و معنى قوله عليه السلام) طريه عليه أى واردة عليه من قولهم طرء عليه اى جائه و ورد عليه (و ما يقال) من ضعف الخبرين لا وجه له لانجبارهما بعمل الأصحاب.

(الأمر الثامن) لا بأس بقطع شجر الفواكه و النخل (و فى الجواهر) بلا خلاف أجده فيه و عن غير واحد نسبته الى قطع الأصحاب و عن ظاهر المنتهى الاتفاق عليه و عن الخلاف الإجماع على نفى الضمان عما جرت العادة بغرس الآدمى له سواء نبت بغرسه أولا- (و ظاهره) اراده نفى الفداء من الضمان لا ما يراد من لفظ الضمان من استقرار المثل و القيمة فى العهدة (و كيف كان) فيدل على نفى الباس عنه خبر سليمان بن خالد المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) و فيه قال (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء إلا- النخل و شجر الفاكهة (و مرسل عبد الكريم) المروى فى- الكافى عنه (ع) قال لا ينزع من شجر مكة إلا النخل و شجر الفواكه (و ضعف سند الأول) و إرسال الثانى منجبر بالعمل، و ظاهر الأصحاب عدم الفرق فيهما بقلعهما عن الأرض أو جز شىء منهما من اثمارهما من غير فرق بينهما بين كونهما مما نبت بغرس أدمى أولا- و فيما نبت بغرس الآدمى بين كون الغارس هو القالع أو غيره و سواء كان مملوكا لأحد أو لا يكون له مالك أصلا (و لكن ربما يقال) بان القدر المتيقن من الخبرين هو جواز نزع شىء من ثمر النخل أو شجر الفاكهة لا نزع أصلهما و ان الظاهر من قوله (ع) لا ينزع من شجر مكة شىء الا النخل و الفواكه ان الشجر هو- المنزوع منه لا انه هو المنزوع و ان كلمه (من) للابتداء لا بمعنى الجنس فيكون المنصرف اليه مما ينزع من الشجر هو ثمرته لا أصله و لا أغصانه و ان هذا هو المناسب للاعتبار حيث ان الأثمار المعدة للأكل خلقت للأكل فإذا حرم نزع الثمرة لم تكن لها فائدة و تذهب سدى (لكن الأصحاب) فهموا من الخبرين إطلاق الحكم لنزع الأصل و الأغصان، و الله العالم.

(الأمر التاسع) لا بأس بقلع الإذخر و هو بكسر الهمزة و الخاء المعجمة نبت معروف يعرفه أهل مكة و له ريح طيبه يستعمل فى سقوف البيوت (و لا- خلاف فى استثنائه) كما فى الجواهر و- المنتهى و التذكرة (و يدل عليه) من النصوص خبر حريز المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال قال رسول الله (ص) الا ان الله عز و جل قد حرم مكة يوم خلق السموات و الأرض و هى حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها و لا يعضد شجرها و لا يختلى خلاها و لا تحل لقطتها الا لمنشد، فقال العباس يا رسول الله الا- إلا- ذخر فإنه للقبر و البيوت، فقال رسول الله (ص) الا- الإذخر (و العضد القطع يقال عضد الشجرة أى قطعها و الخلى العشب و اختلا العشب قطعها) (الأمر العاشر) صرح غير واحد من الأصحاب بنفى البأس عن قلع الشجر لعودى المحالة و

هى بفتح الميم البكرة العظيمة يستقى بها و عوداها هما نفس البكرة و الذى تدور حولها (و يدل على هذا الاستثناء) المرسل المروى فى التهذيب عن زرارة عن الباقر (ع) قال رخص رسول الله (ص) فى قطع عود المحالة (و هى البكرة التى يستقى بها من شجر الحرم) و الإذخر (و موثق زرارة) المروى فى التهذيب أيضا عن الباقر (ع) قال حرم الله حرمه بريدا فى بريد ان يختلى خلاه و يعضد شجره الا الإذخر أو يصاد طيره و حرم رسول الله المدينة ما بين لا بيتها صيدها و حرم ما حولها بريدا فى بريد ان يختلى خلاها أو يعضد شجرها إلا- عودى الناضح (و استشكل فى الجواهر) فى الاستدلال بهذين الخبرين، اما المرسل فلا جماله و

إرساله مع عدم الجابر له على وجه يعتد به أو يخصص به ما ورد من المنع عن قطع ما ينبت فى الحرم، و اما الموثق فلكون مورده فى حرم- المدينة و التعدى عنه الى حرم مكة محتاج الى الدليل، و قال (قده) فى نجاة العباد ان الأحوط الاجتناب عنه، و هو كذلك ان لم يقم الإجماع على جوازه.

(الأمر الحادى عشر) لا- بأس ان يترك المحرم أو المحل انعامه من الإبل أو غيرها من الدواب ترعى فى الحرم كيف شاءت للأصل بعد عدم الاخبار المانعة عن ذلك و للسيرة القطعية فى بعث الدواب للرعى فى الحرم و لصحيح حريز المروى فى الكافى و التهذيب عن الصادق (ع) قال تخلى عن البعير فى الحرم يأكل ما شاء و رواه فى الفقيه مرسلا (و لصحيح محمد بن حمران) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن النبت الذى فى أرض الحرم أ ينزع فقال اما شىء تأكله الإبل فليس به بأس ان تنزعه، قال الشيخ بعد ذكر هذا الحديث يعنى ان الإبل يخلى عنها يرعى كيف شائت و استدل فى ذلك بالحديث الأول يعنى صحيح حريز (أقول) قوله (ع) فى الخبر الأخير فليس به بأس ان تنزعه يحتمل رجوع ضمير تنزعه إلى الإبل يعنى لا بأس لصاحب الإبل ان تخلى إبله تنزع النبت و تأكله كما يحتمل ان يكون الفعل خطابا يعنى لا بأس ان تنزعه أنت لإبلك فعلى الاحتمال الأول يكون الخبر دليلا على جواز ترك الإبل لترعى و اما نزع النبت باليد لأكل- الإبل فلا يدل عليه و من ذلك يظهر عدم صحة التمسك بهذا الخبر لجواز النزع لأكل الإبل لقيام الاحتمال فى كون مرجع الضمير إلى الإبل و يؤيد ذلك صحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى و قد أورده فى الوسائل فى الباب الخامس و الثمانين من أبواب تروك الإحرام- قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام المحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته، قال نعم، قلت له ان يحتش لدابته و بعيره قال نعم و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فإذا دخل الحرم فلا- (فإنه صريح) فى عدم جواز و الاحتشاش للإبل فى الحرم و الاحتشاش هو قطع الحشيش (فتحصل مما- ذكرنا) انه لا بأس برعى الدواب فى الحرم و لكن لا يجوز الاحتشاش بيده لأكلها و الفارق هو النص (و من الغريب) ما نقل عن الإسكافى حيث عكس الأمر فقال بجواز الاحتشاش و عدم جواز ترك البعير ليرعى و قال و لا اختار الرعى لان البعير ربما جذب النبت من أصله فأما ما حصده الإنسان

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج‌١٢، ص: ٦٠٣

منه و بقى أصله فى الأرض فلا بأس به، و لذا قال فى الجواهر ان ما أفاده كأنه اجتهاد فى مقابله النص.

(الأمر الثانى عشر) المحكى عن الدعائم استثناء عصا الراعى و انه يجوز للراعى أن يقطع من الشجر عود الرعية قال روينا عن جعفر بن محمد عن آبائه عن على عليهم السلام ان رسول الله (ص) نهى ان تنفر صيد مكة و ان يقطع شجرها و ان يختلى خلاها و رخص فى الإذخر و عصا الراعى (و لكن الأصحاب) لم يتعرضوا لهذا الاستثناء، قال فى الجواهر و لم أجد استثنائه عما يحرم قطعه فى نص و لا فتوى إلا فى خبر الدعائم (انتهى) و بعد البناء على عدم العمل بما تفرد به الدعائم فلا وجه للجواز كما لا وجه لما عن بعضهم من استثناء ما يوذى من نبات الأرض كالشوك و شجره أم غيلان قياسا على الحيوان المؤذى حيث يجوز قتله و لم أجد من الأصحاب من نسب اليه الجواز نعم عن الشافعى استثنائه، و هو متروك.

هذا تمام الكلام فيما اخترناه من محرمات الإحرام

[و اما المكروهات فأمور]

اشارة

و اما المكروهات فأمور

[(الأول) الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد]

(الأول) الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد.

خلافا لما يظهر من نهاية الشيخ و مبسوطة من القول بالحرمة (قال فى النهاية) و لا- يجوز الإحرام فى الثياب السود و قال فى المبسوط فان كانت غير بيض كان جائزا إلا إذا كانت سودا فإنه لا يجوز الإحرام فيها أو تكون مصبوغة بصبغ فيه طيب مثل- الزعفران و المسك (و حكى العلامة فى المختلف) القول بالتحريم عن ابن حمزة أيضا (و استدل للشيخ) بما رواه هو فى التهذيب عن الحسين بن مختار عن الصادق (ع) عن إحرام الرجل فى- الثوب الأسود قال (ع) لا تحرم فى الثوب الأسود و لا تكفن به الميت (و ما ورد من النهى) عن لبس السود مطلقا و لو فى غير حال الإحرام كالمروى عن أمير المؤمنين عليه السلام لا تلبسوا- السواد فإنه لباس فرعون (و لكن الظاهر) من الشيخ هو الاستدلال بما رواه فى التهذيب من النهى عن الثوب الأسود فى خصوص حال الإحرام إذا لم ينقل عنه القول بتحريم لبسه فى غير حال- الإحرام، و ظاهر خبر الحسين بن مختار التحريم و لكن ينثلم ظهوره فيه بقرينة تعقبه بالنهى عن التكفين فى الثوب الأسود المجمع على جوازه (و قد يستدل للجواز) بعموم ما دل على جواز الإحرام فيما تجوز الصلاة فيه كما تقدم فى باب الإحرام (و فيه) ان النسبة بين ما ذكر و بين خبر الحسين المختار بالعموم و الخصوص المطلق فيجب تخصيص تلك الاخبار به لو سلم ظهوره فى التحريم كما هو ظاهر النهى، فالاحتياط ترك الإحرام فيه بل و ترك لبسه فى حال الإحرام اختيارا و يؤيده السيرة القطعية على تركه و على إنكار من يلبس السواد فى حال الإحرام.

[(الثانى) من مكروهات الإحرام لبس المصبوغ]

(الثانى) من مكروهات الإحرام لبس المصبوغ بالعصفر و شبهه.

و العصفر بضم العين و الفاء نبت معروف يصبغ به (و يدل على الكراهة) خبر عبد الله بن هلال المروى فى الكافى قال سئل أبو عبد الله عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ألبسه و انا محرم، قال نعم ليس-

العصفر من الطيب و لكن أكره ان تلبس ما يشهرك بين الناس (و خبر ابان بن تغلب) المروى فى- التهذيب قال سئل أبا عبد الله أخى و انا حاضر عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ألبسه و انا محرم، قال نعم ليس العصفر من الطيب و لكن اكره ما يشهرك بين الناس (و يدل على أصل الجواز) خبر على بن جعفر المروى فى التهذيب عن الكاظم (ع) يلبس المحرم الثوب المشبع بالعصفر؟ فقال إذا لم يكن فبه طيب فلا بأس به (و خبر ابى بصير) المروى فى التهذيب قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول كان على عليه السلام محرما و معه بعض صبيانه و عليه ثوبان مصبوغان فمر به عمر بن الخطاب فقال يا أبا الحسن ما هذان الثوبان المصبوغان فقال (ع) ما نريد أحدا يعلمنا بالسنة انما هما ثوبان صبغا بالمشق (يعنى الطين) قال فى المجمع المشق بالكسر طين أحمر (و خبر عبيد الله الحلبى) المروى فى تفسير العياشى عن الباقر و الصادق (ع) قالا حج عمر أول سنة حج و هو خليفة فحج فى تلك السنه المهاجرون و الأنصار و كان على (ع) قد حج تلك السنه بالحسن و الحسين و عبد الله بن جعفر قال فلما أحرم عبد الله لبس إزار أو رداء ممشقين مصبوغين بطين المشق ثم اتى فنظر اليه عمر و هو يلبى و عليه الإزار و الرداء و هو يسير الى جنب على (ع) فقال عمر من خلفهم ما هذه البدعة فى الحرم فالتفت اليه على (ع) فقال يا عمر لا ينبغى لأحد ان يعلمنا السنه، فقال عمر صدقت و الله يا أبا الحسن لا و الله ما علمت انكم هم (و المتحصل من هذه الاخبار) انه لا كراهة فى لبس الثوب المصبوغ للمحرم الا من جهة الشهرة عند الناس و اما لبس على (ع) و عبد الله بن جعفر فلانه (ع) كان قويا فى الاحتجاج على

الخصم و اما غيره من افراد الناس فالشهرة موجبه لانحطاطه فى نظر الناس و هو أمر مكروه.

[(الثالث) من مكروهات الإحرام النوم على الثياب التى يكره لبسها]

(الثالث) من مكروهات الإحرام النوم على الثياب التى يكره لبسها.

و عن ابن- حمزة انه يكره النوم على ما يكره الإحرام فيه، و عن النهاية و المبسوط و التهذيب و الجامع و- التذكرة و التحرير كراهة النوم على الفراش المصبوغة، و عن المقنع النوم على الفرش الأصفر و المرفقة الصفراء (اى المخدة الصفراء) و الأصل فى ذلك ما رواه فى الكافى عن المعلى بن خنيس عن الصادق (ع) قال كره ان ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء (و المرسل فى- الفقيه) و التهذيب عن الباقر (ع) قال يكره للمحرم ان ينام على الفراش الأصفر و المرفقة الصفراء (و هذان الخبران) كما ترى لا- يدلان على أزيد مما ذهب إليه فى المقنع و ليس على ما ذهب اليه ابن حمر، و لا ما ذهب اليه الشيخ و غيره فى الكتب المذكورة دليل فى الاخبار، و قال فى المدارك و كراهة الأصفر يقتضى كراهة الأسود بطريق اولى ثم قال و فى الطريق ضعف (و أشكل عليه) فى الجواهر بأن الأولوية ممنوعة لاحتمال خصوصية فى لون الصفرة من جهة كونه أقرب الى الترفه و التنعم و الله العالم بأحكامه.

[الرابع من المكروهات الإحرام فى الثوب الوسخ]

(الرابع) من المكروهات الإحرام فى الثوب الوسخ.

ففى صحيح محمد بن مسلم المروى

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۶۰۵

فى الكافى عن أحدهما (ع) قال سئلته عن الرجل يحرم فى ثوب وسخ، قال (ع) لا و لا أقول انه حرام و لكن يطهره أحب الى (الحديث) و صحيح العلاء بن رزين المروى فى التهذيب عن أحدهما عليهما السلام عن الثوب الوسخ يحرم فيه المحرم فقال (ع) لا و لا أقول انه حرام و لكن يطهره أحب الى و طهره غسله.

[الخامس لبس الثياب المعلمة]

(الخامس) لبس الثياب المعلمة.

و المراد به المشتمل على علم و هو لو يخالف لونه يقال اعلم القصار الثوب فهو (اى القصار) معلم بالبناء للفاعل، و الثوب معلم بالبناء للمفعول و المصرح به فى كلمات جمله من الأصحاب كراهة الإحرام فيه و استدلوا له بصحيح معاوية بن- عمار المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يحرم الرجل فى الثوب المعلم و تركه أحب الى إذا قدر على غيره (و اعترض فى المدارك) بعدم دلالته على مرجوحية الإحرام فيه لان كلمه (أحب) افعل تفضيل تدل على اشتراك الإحرام فيه مع الإحرام فى غيره و هو يقتضى محبوبية الإحرام فيه و ان كان الإحرام فى غيره أفضل ثم استدل بصحيح الحلبى المروى فى الفقيه و صحيح ليث المرادى فى الكافى و الفقيه على عدم الكراهة (ففى الأول) قال سئلته يعنى الصادق (ع) عن الرجل يحرم فى ثوب له علم فقال (ع) لا بأس به (و فى الثانى) انه سئل أبا- عبد الله عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل قال (ع) نعم انما يكره الملحم.

(و أجاب عنه فى الجواهر) ان وجه الكراهة فيه هو ظهور قوله (ع) و تركه أحب الى إذا قدر على غيره فى كراهة شىء يكون غيره أحب لا- ان المراد منه هو معنى افعل التفضيل المقتضى لا- شتراكه مع غيره فى المجبوبية، ثم ادعى مساعدة العرف على

ذلك و أجاب عن صحيح الحلبى بأن أقصاه الدلالة على الجواز و هو لا ينافى الكراهة و سلم دلالة صحيح المرادى على عدم-الكراهة و حمله على اراده نفى شدتها و لا يخفى ما فى دعوى ظهور كلمه أحب الى فى كراهة شيء يكون غيره أحب و عدم مساعدة العرف عليه و فى حمل صحيح المرادى على اراده نفى شدة الكراهة فالأولى ان يقال مع ظهور كلمه أحب فى معنى افعل التفضيل يكون المراد من الكراهة فى العبادة بمعنى قلة الثوب فلا ينافى المحبوبية، و بذلك يحمل صحيح المرادى أيضا فلا حاجة الى تسليم دلالته على نفى الكراهة و حمله على نفى شدتها الذى لا يخلو عن البعد.

[السادس ظاهر ذيل صحيح ليث المرادى المتقدم فى الأمر السابق كراهة الإحرام فى الثوب الملحم]

(السادس) ظاهر ذيل صحيح ليث المرادى المتقدم فى الأمر السابق كراهة الإحرام فى الثوب الملحم.
و هو كما فى الوافى هو الثوب الذى سداه إبريسم و لحمته من غيره و لم أر من تعرض لكراهته إلا فى الحدائق حيث يقول و ظاهر خبر ليث المرادى كراهة الإحرام فى الثوب الملحم (انتهى) و لا بأس بالقول بكراهته بعد دلالة الصحيح عليها و عدم معارض له (و يدل على جواز لبسه) خبر جعفر بن محمد بن يونس المحكى عن كشف الغمة قال كتب رجل الى الرضا (ع) عن مسائل و أراد ان يسئل عن الثوب الملحم يلبسه المحرم و نسى ذلك فجاء جواب المسائل و فيه لا بأس
مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج۱۲، ص: ۶۰۶
بالإحرام فى الثوب الملحم (و خبر الحسن بن على بن يحيى) المحكى عن خرائج الراوندى قال كتبت كتابا الى ابى الحسن (ع) و نسيت ان اكتب اليه ان اسئله عن المحرم هل يلبس الملحم أم لا فجاء الجواب بكل ما سئلته عنه و فى أسفل الكتاب لا بأس بالملحم ان يلبسه المحرم.

[السابع دخول الحمام]

(السابع) دخول الحمام و لو لم يتدلك فيه جسده
على المشهور بين الأصحاب (و يدل على كراهته صحيح عقبه بن خالد المروى فى التهذيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يدخل الحمام قال (ع) لا (بعد حمله على الكراهة) للإجماع محصلا و منقولا على عدم الحرمة و لصحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يدخل المحرم الحمام و لكن لا يتدلك (و موثق ابن فضال) عن بعض أصحابنا عن الصادق (ع) قال لا بأس (إلى أخر ما تقدم) و ليست الكراهة إلا عبارة عن النهى عن الشيء مع الرخصة فى فعله فلا ينتهى النوبة إلى تقييد رواية عقبه بن خالد بالخبرين فيحمل النهى فى الرواية على صوره التدليك حتى يقال بعدم وجه للقول بكراهة دخول الحمام بلا تدليك، و يدل على كراهة مطلق تدليك الجسد و لو فى غير الحمام صحيح يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء على رأسه و لا يدلكه (و هو بضميمة الخبرين السابقين) يستأنس منه كراهة مطلق الدلك و لو فى غير الرأس من سائر الجسد، و ظاهر النهى و ان كان التحريم الا ان الإجماع قائم على عدم الحرمة ما لم ينته إلى الإدماء و سقوط الشعر.

[الثامن تلبية المنادى]

(الثامن) تلبية المنادى
لما فى صحيح حماد المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال ليس للمحرم ان يلبى من دعاه حتى يقتضى إحرامه قال قلت كيف

يقول قال يقول يا سعد (و مرسل- الصدوق فى الفقيه) قال الصادق (ع) يكره للرجل ان يجيب التلبية إذا نودى و هو محرم، قال و فى خبر أخر إذا نودى المحرم فلا يقل لبيك و لكن يقول يا سعد (و لعل الحكمة) فى كراهة ذلك هو كون المحرم فى مقام التلبية لله تعالى شانه فأدب العبودية يقتضى ان لا يستعمل هذه الكلمة ما دام محرما إلا فى إجابة دعوة الله عز و جل (و كيف كان) فلا ينبغى الإشكال فى كراهة قول لبيك فى جواب من ينادى المحرم خلافا لظاهر المحكى عن الشيخ حيث قال و لا يجوز للمحرم ان يلبى من دعاه ما دام محرما بل يجيب بكلام غير ذلك و فى المستند استدل على عدم التحريم بما رواه الصدوق عن جابر عن ابى جعفر (ع) قال لا- بأس ان يلبى المجيب (بناء على) كون المجيب بالياء و لكن فى بعض النسخ المجنب بالنون أو الجنب و عليه فلا ربط له بالمقام، مضافا الى ان عدم البأس فى رواية جابر لم يصرح فيه بحال الإحرام، فالأولى الاستدلال لعدم الحرمة بالإجماع على عدمها و ظاهر الشيخ أيضا محمول على التعبير بما ورد فى الخبر، و الأحوط تركها خصوصا" مع اقتضاء أدب العبودية ذلك.

[التاسع غسل الرأس بالخطمى و السدر]

(التاسع) غسل الرأس بالخطمى و السدر و المبالغة فى السواك و دلك الوجه و الرأس،

و

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج١٢، ص: ٦٠٧

الظاهر عدم الدليل على كراهة غسل الرأس بما ذكر الا لاستلزامه الدلك و اما المبالغة فى السواك فلكون ذلك فى مظان خروج الدم و اما حكم دلك الوجه و الرأس فقد تقدم فى الأمر السابع.

[العاشر الاحتباء]

(العاشر) الاحتباء.

و المروى عن الصادق (ع) فى خبر حماد بن عثمان يكره الاحتباء للمحرم و يكره فى المسجد الحرام، قال فى المجمع الاحتباء هو ضم الساقين الى البطن بالثوب أو اليدين و هو مكروه فى المساجد و لعل العلة لكونها مجلبة للنوم فربما أفضت إلى نقض الطهارة أو لكونه جلسه تنافى تعظيم الله و توقيره كيف لا و هو جالس بين يدى الله تعالى، و منه (قولهم) الاحتباء حيطان العرب و ذلك لانه يقوم مقام الاستناد الى الجدران و فى الخبر نهى عن- الاحتباء فى ثوب واحد و علل بأنه ربما تحرك أو تحرك الثوب فتبدو عورته (انتهى) و بهذا ينتهى الكلام فى مكروهات الإحرام.

[(الثانى) من أفعال العمرة الطواف]

اشارة

(الثانى) من أفعال العمرة الطواف و هو واجب فى كل من الحج و العمرة بأقسامهما إجماعا.

بل ضرورة من الدين و مما قام عليه اتفاق المسلمين و هو جزء من حقيقتهما و يعد من اركانهما بمعنى ما يوجب البطلان بتركه عمدا (و يدل على وجوبه) من الكتاب قوله تعالى وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ، و من السنة اخبار متظافرة تأتى الإشارة إلى بعضها فى

الأبحاث الآتیة و الکلام فیه فی ثلاثة فصول مقدماته و کیفیته و احکامه

[الفصل الأول فی مقدماته و هی أمور]

(الفصل الأول) فی مقدماته و هی أمور

(الأول) یستحب الغسل عند دخول الحرم و یدل علیه غیر واحد من الاخبار کخبر الحذاء المروی فی- الکافی قال زاملت أبا جعفر (ع) فیما بین مکة و المدینة فلما انتهی الی الحرم اغتسل و أخذ نعلیه بیدیه ثم دخل الحرم حافیا فصنعت مثل ما صنع فقال یا ابان من صنع مثل ما رأیتنی صنعت تواضعا لله تعالی محی الله عنه ماه ألف سیئة و کتب له ماه ألف حسنة و بنی الله عز و جل له ماه ألف درجة و قضی له ماه ألف حاجة (و خبر کلثوم بن عبد المؤمن) المروی فی الکافی عن الصادق (ع) قال أمر الله تعالی إبراهیم ان یحج و یحج إسماعیل معه فحجا علی جمل أحمر و جاء معهما جبرئیل فلما بلغا الحرم قال له جبرئیل یا إبراهیم انزلا فاغتسلا قبل ان تدخلا فنزلا و اغتسلا و ظاهر هذه الاخبار سیما الأخیرین أعنی خبر ابان و خبر کلثوم هو تقدم الغسل علی دخول الحرم کما تقدم فی فصل الأغسال المستحبة من کتاب الطهارة من تقدم الأغسال المکانیة أی التی تستحب عند اراده الدخول فی مکان علی الدخول فیه لکن ظاهر بعض الاخبار جواز التقدیم علی الدخول و التأخیر عنه (ففی صحیح ذریح المحاربی) المروی فی الکافی قال سئلته عن- الغسل فی الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله قال لا یضرک ای ذلک فعلت و ان اغتسلت بمکة فلا بأس و ان اغتسلت فی بیتک حین تنزل مکة فلا بأس (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی الکافی أیضا عن الصادق (ع) قال إذا انتهیت الی الحرم ان شاء الله تعالی فاغتسل حین تدخله و ان تقدمت فاغتسل من بئر میمون أو من فخ أو من منزلک من مکة (بناء علی ان یکون) المراد من

مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱۲، ص: ۶۰۸

قوله (ع) و ان تقدمت (إلخ) هو التقدم بالدخول فی الحرم قبل ان یغتسل بمعنی تأخیر الغسل عنه (أقول) لو کان الملاک فی استحباب الغسل لدخول الحرم هو شرف الحرم و کون اللائق به هو الدخول فیه متطهرا فالأنسب تقدیم الغسل علی الدخول فیه و ان کان الملاک فی استحبابه طهره عن العرق و الأوساخ و الأذی لکیلا یتأذی منه غیره من الناس فالتخییر انسب و ظاهر موثق محمد الحلبی المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) هو الأخیر ففیه قال (ع) ان الله عز و جل یقول فی کتابه المنزل أَنْ طَهِّرٰا بَیْتِیَ لِلطّٰائِفِینَ وَ الْعٰاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ فینبغی للعبد ان لا- یدخل مکة الا و هو طاهر قد غسل عرقه و الأذی و تطهر.

(الأمر الثانی) یستحب مضغ شیء من الإذخر عند دخول الحرم لخبر ابی بصیر المروی فی الکافی عن الصادق (ع) قال إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه و کان یأمر بذلک أم فروة (و صحیح معاویة بن عمار) المروی فی الکافی أیضا عنه (ع) قال إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه (و لعل الحکمة فی ذلک) رفع ریح الفم به فإن الإذخر طیب الرائحة و قد استثنی من الطیب المحرم فی حال الإحرام فیتهیأ بذلک لدخول المسجد و لتقبیل الحجر الأسود.

(الأمر الثالث) یستحب الغسل لدخول مکة اما من بئر میمون أو من فخ أو غیرهما ففی صحیح الحلبی المروی فی الکافی قال أمرنا أبو عبد الله (ع) ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل مکة (و فی صحیح ابن عمار) عنه (ع) إذا انتهیت الی الحرم ان شاء الله تعالی فاغتسل حین تدخله و ان تقدمت فاغتسل من بئر میمون أو من فخ أو من منزلک من مکة- و قد تقدم هذا الحدیث فی الأمر السابق- (و خبر ابان عن عجلان) قال أبو عبد الله (ع) إذا انتهیت إلی بئر میمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعلیک و امش حافیا و علیک السکینة و الوقار.

(الأمر الرابع) يستحب الغسل لدخول المسجد الحرام أيضا و لدخول الكعبة ففى صحيح معاوية بن عمار المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال سمعته يقول الغسل من الجنابة و يوم الجمعة و يوم تزور البيت و حين تدخل الكعبة (و فى موثق سماعة) المروى فى التهذيب عن الصادق (ع) عن غسل الجمعة فقال (ع) واجب فى السفر و الحضر- الى ان قال- و غسل المحرم واجب و غسل يوم عرفه واجب و غسل الزيارة واجب الا من علة و غسل دخول الحرم واجب و يستحب ان لا يدخله الا بغسل (و المراد بغسل الزيارة هو الغسل لزيارة البيت التى تحصل بدخول المسجد الحرام (و فى خبر محمد بن مسلم) بعد عد جمله من الأغسال قال و حين إذ تدخل الحرم و إذا أردت دخول البيت (و فى صحيح عبد الله بن سنان) فى عد الأغسال أيضا قال و حين تدخل تدخل مكة و المدينة و دخول الكعبة و غسل الزيارة (و فى خبر أخر لمحمد بن مسلم) الغسل فى سبعة عشر موضعا- الى ان قال- و إذا دخلت الحرمين و يوم تحرم و يوم الزيارة و يوم تدخل البيت.

و ظاهر هذه الاخبار استحباب الغسل لكل واحد من دخول الحرم و دخول مكة و دخول المسجد الحرام و دخول الكعبة فإذا فرض انه اغتسل عند دخول الحرم و لم ينتقض غسله الى ان دخل مكة و المسجد الحرام و الكعبة فيكفيه غسل واحد و الا استحب لكل واحد من المذكورات غسل.

(الأمر الخامس) يستحب دخول مكة متواضعا بعيدا عن الكبر و من مظاهر التواضع الدخول بثياب خلقه كما ورد فى صحيح هشام بن سالم المروى عن كتاب المحاسن عن الصادق (ع) قال انظروا إذا هبط الرجل منكم وادى مكة فالبسوا خلقا من ثيابكم أو سمل ثيابكم فإنه لم يهبط وادى مكة أحد ليس فى قلبه من الكبر الا غفر الله له (و السمل بالتحريك الخلق من الثياب) (الأمر السادس) يستحب ان يدخل حافيا و نعلاه بيده كما فعله الصادق (ع) على ما تقدم فى رواية أبان و قال (ع) من فعل ذلك محى الله عنه مائة ألف سيئة (الحديث) و قد مر فى الأمر الأول (و فى خبر عجلان) المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال إذا انتهيت إلى بئر ميمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعليك و امش حافيا و عليك السكينة و الوقار (و فى صحيح معاوية بن عمار) عن الصادق (ع) قال من دخلها بسكينة غفر الله ذنبه، قلت كيف يدخلها بسكينة، قال (ع) يدخلها غير متكبر و لا متجبر (و موثق إسحاق بن عمار) عنه (ع) قال لا يدخل مكة رجل بسكينة إلا غفر له قلت و ما السكينة قال التواضع.

(الأمر السابع) يستحب ان يدخل مكة من أعلاها و يخرج من أسفلها اما مطلقا كما فى- الشرائع و عن النافع و القواعد و غيرهما، و اما إذا أتاها من طريق المدينة كما عن المقنع و- التهذيب و المراسم و الوسيلة و السرائر، أو أتاها من الشام كما عن العلامة (و الأصل فى ذلك) خبر يونس قال قلت لأبى عبد الله (ع) من أين ادخل مكة و قد جئت من المدينة فقال (ع) ادخل من أعلى مكة و إذا خرجت تريد المدينة فاخرج من أسفل مكة (و تقييد دخول مكة) بكونه جائيا من المدينة انما ورد فى كلام السائل بخلاف تقييد الخروج عنها حيث ورد فى كلام الامام (ع) و لا بأس بالقول بإطلاق استحباب الدخول من الأعلى تأسيا بالنبى (ص) لما روى فى الصحيح عن الصادق (ع) ان رسول الله دخل من أعلى مكة من عقبه المدينة.

(الأمر الثامن) ان يدخل من باب بنى شيبة (و يدل عليه) صحيح عبد الله بن سنان المروى فى الكافى عن الصادق (ع) قال ذكر رسول الله (ص) الحج و كتب الى من بلغه كتابه- الى ان قال- فلما انتهى الى باب المسجد استقبل الكعبة (و ذكر ابن سنان انه باب بنى شيبة) حمد الله و اثنى عليه (الحديث) و خبر سليمان بن مهران المروى فى الفقيه و العلل قال قلت للصادق (ع) كم حج رسول الله (ص)- الى ان قال- و منه (اى من المأزمين) أخذ الحجر الذى نحت منه الحجر الذى رمى به على (ع) من ظهر الكعبة لما كان على ظهر رسول الله (ص) فأمر به و دفن عند

باب بنی شیبهٔ فصار الدخول الی المسجد من باب بنی شیبهٔ لأجل ذلک (و استدل له فی المنتهی) بالتأسی بالنبی الکریم (ص) لدخوله من هذا الباب (قال فی المدارک) و علل أیضا بأن هبل و هو أعظم أصنام المشرکین مدفون هناک تحت عتبهٔ الباب، و هذا الباب فی زماننا داخل فی المسجد و فی محاذاته باب السلام.

(الأمر التاسع) یستحب الوقوف عند باب المسجد و الدعاء بالمأثور و الدخول بسکینهٔ و و قار و خشوع و السلام علی النبی و إله و الدعاء بالمأثور عند الدخول (و فی صحیح معاویهٔ بن عمار) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) إذا أتیت المسجد الحرام فادخله حافیا علی السکینهٔ و الوقار و الخشوع و قال من دخله بخشوع عفر له ان شاء الله تعالی قلت ما الخشوع قال السکینهٔ قال تدخل بغیر تکبر فإذا انتهیت الی باب المسجد فقم و قل السلام علیک أیها النبی و رحمه الله و برکاته بسم الله و بالله و من الله و ما شاء الله و السلام علی أنبیاء الله و رسله و السلام علی رسول الله و السلام علی إبراهیم خلیل الله و الحمد لله رب العالمین (الحدیث) رواه فی الوسائل فی الباب الثامن من أبواب مقدمات الطواف.

[الفصل الثانی فیما یعتبر فی صحهٔ الطواف من الشرائط]

(الفصل الثانی) فیما یعتبر فی صحهٔ الطواف من الشرائط

و هی أمور (الأول) یعتبر الطهارهٔ من الحدث الأکبر و الأصغر فی الطواف الواجب بإجماع العلماء کافهٔ من غیر خلاف منهم. و یدل علیه من النصوص صحیح زرارهٔ المروی فی الکافی عن الباقر (ع) قال سئلته عن الرجل یطوف بغیر وضوء، أ یعتد بذلک الطواف، قال لا- (و صحیح أبی حمزهٔ) عن الباقر (ع) انه سئل أ ینسک الناسک و هو علی غیر وضوء فقال (ع) نعم الا الطواف بالبیت فان فیه صلوه (و صحیح محمد بن مسلم) المروی فی الکافی و الفقیه عن أحدهما (ع) عن رجل طاف طواف الفریضهٔ و هو علی غیر طهور فقال یتوضأ و یعید طوافه و ان کان تطوعا توضأ و صلی رکعتین (و صحیح معاویهٔ بن عمار) عن الصادق (ع) قال لا- بأس ان تقضی المناسک کلها علی غیر وضوء الا- الطواف فان فیه صلوه و الوضوء أفضل (و الظاهر) من قوله (ع) و الوضوء أفضل الوضوء فی المناسک کلها فیستفاد منه استحباب الطهارهٔ فی جمیع المناسک و لا بأس بالقول به (و صحیح علی بن جعفر) المروی فی الکافی و التهذیب عن أخیه الکاظم (ع) عن رجل طاف البیت و هو جنب فذکر و هو فی الطواف، قال (ع) یقطع طوافه و لا یعتد بشیء مما طاف (و زاد فی الکافی) و سئلته عن رجل طاف ثم ذکر انه علی غیر وضوء قال (ع) یقطع طوافه و لا یعتد به (و صحیح رفاعهٔ) المروی فی التهذیب عن الصادق (ع) قال قلت له أشهد شیئا من المناسک و انا علی غیر وضوء قال نعم الا الطواف فی البیت فان فیه صلوه.

(و هذه الاخبار) ظاهرها الدلالهٔ فی اعتبار الطهارهٔ من الحدیث فی الطواف الواجب و یدل علی اعتبار الطهارهٔ من الجنابهٔ و الحیض و النفاس حرمه مکث الجنب و الحائض و النفساء فی المسجد الحرام بل مرورهم (هذا فی الطواف الواجب) و ان کان واجبا فی حج مستحب أو عمرهٔ مستحبهٔ،

مصباح الهدی فی شرح العروهٔ الوثقی، ج۱۲، ص: ۶۱۱

و اما الطواف المستحب الذی یؤتی به من غیر ان یکون جزء لحج أو عمرهٔ فالمشهور عدم اعتبار الطهارهٔ من الحدث فیه الأصغر (و یدل علیه) صحیح محمد بن مسلم المتقدم (و موثق عبید بن زرارهٔ) عن الصادق (ع) قال قلت له انی أطوف طواف النافلهٔ علی غیر وضوء، فقال (ع) توضأ وصل و ان کنت متعمدا (و موثقهٔ الأخر) عن الصادق (ع) عن رجل طاف علی غیر وضوء، فقال ان کان تطوعا فلیتوضأ و لیصل رکعتین (و صحیح حریز) عنه (ع) عن رجل طاف تطوعا و صلی رکعتین و هو علی غیر وضوء

قـال يعيـد الركعتين و لاـ يعيـد الطواف (و مرسل الفقيه) عن عبيـد بن زرارة عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ و يصـلى فان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ و ليصل و من طاف تطوعا و صلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين و لا يعيد الطواف.

و دلالـة هـذه الاخبار على عـدم اعتبار الوضوء فى الطواف المنـدوب واضـحة و بها يقيـد إطلاق الاخبار المتقدمة الدالة بإطلاقها على اعتبـار الوضوء فى كـل طواف (خلافـا للمحكى عن ابى الصـلاح) من انه لا يصـح طواف فرض و لا نفل الا مع الطهارة من الحـدث (و احتـج له) بقوله (ع) الطواف بالبيت صـلاة و خبر أبى حمزة المتقدم بل يمكن التمسك له بما فى صـحيح معاوية بن عمـار و صـحيح رفاعـة المتقـدمين من قوله (ع) فـان فيه صـلوه لاـن هـذه العلـة تعم الطواف المنـدوب أيضـا (و الأـقوى مـا عليه المشـهور) لدلالة ما تقدم من الاخبار على عدم اعتبار الوضوء فى الطواف المندوب و كون النسـبة بينها و بين الاخبار الدالة على اعتباره فى الطواف بالإطلاق و التقييد، و اما ما هو المعروف من قوله الطواف بالبيت صلوه فلم يثبت فى شىء من كتب الاخبار و ان تناولوها فى الكتب الاسـتدلالية من غير سند و مع الغض عن ذلك فالنسبة بينه و بين الاخبار المجوزة أيضا بالإطلاق و التقييد و بـذلك يجاب عن الاسـتدلال بقوله (ع) فان فيه صـلوه فإنه انما يدل على اعتبار الوضوء فى الطواف المسـتحب بالإطلاق و هو قابل للتقييـد بما تقـدم، مضافا الى ما يأتى من الكلام فى شـرطية الصـلاة فى الطواف المندوب و ان الصـلاة هل هى شـرط له أو مجرد استحباب، هذا كله فى عدم اعتبار الوضوء.

و اما اعتبار الطهارة من الحـدث الأكبر فى الطواف المنـدوب فلا إشـكال فى بطلان الطواف مع الجنابـة أو الحيض أو النفاس اما فى صورة التعمد فواضح لاستلزامه الكون فى المسجد الحرام و هو حرام منهى عنه، و اما فى صورة النسيان فلإطلاق صحيح على بن جعفر المتقـدم الذى فيه: عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو فى الطواف، قال (ع) يقطع طوافه و لا يعتد بشـىء مما طاف، و ذلك بعـد القطع بعـدم الفرق فى الحكم بين الجنب و بين الحائض و النفساء، و إطلاق الخبر يشـمل الطواف الواجب و المنـدوب، و الاخبار المجوزة للطواف المندوب من غير طهارة انما هى فى الحدث الأصـغر فيبقى إطلاق الصـحيح من غير مقيد (نعم) إذا كـان عليه غسـل مس الميت فلاـ يبعـد صـحة الطـواف المنـدوب لعـدم حرمه دخـوله فى المسـجد (و منه يظهر) حكم المسـتحاضة الكثيرة و المتوسـطة فإنهـا تصـح منها الطواف الواجب بعـد ان تعمل ما يجب عليها للصـلاة و اما الطواف المنـدوب فالظاهر انها

مصباح الهدى فى شرح العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١٢

التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و فى صحيحه محمد بن مسلم: هو بمنزله الماء (انتهى).

(أقول) و قـد تقـدم فى مبحث التيمم انه رافع للحـدث لا انه مبيح فقط، و مع تسـليم كونه مبيحا فكما تسـتباح به الصـلاة كذلك يستباح به الدخول فى المسـجد الحرام إذا ضاق وقت الطواف و لو كان الحدث هو الجنابة أو الحيض و النفاس فضلا عن غيرها من الحـدث الأصـغر أو الاسـتحاضة أو من مس ميتـا و امـا مـع سـعة الوقت فينتظر زوال العـذر فلاـ يجوز للجنب و نحوه بـل و لا للمحدث بالحدث الأصـغر الطواف الواجب بالتيمم إذا أمكن له التأخير كطواف عمره التمتع مع سعة الوقت للخروج الى عرفات، و الله العالم.

لو طافت سـهوا من غير ان تغسل ما يجب عليها للصـلاة صـح طوافها، و اما فى صورة العمد فالاحتياط تـرك الطواف المندوب و ذلك لحرمة المسجد الحرام و الكعبة المشرفة.

و هـل يجوز الطواف الواجب مع التيمم عنـد عـدم المـاء أو وجود المانع من اسـتعماله (وجوه) ثالثها التفصـيل بين تيمم الجنب و الحـائض و النفسـاء بعـد نقائهمـا و بين غيرهم بعـدم جواز الـدخول فى المسـجد مع حـدث الجنابـة أو الحيض و النفاس و جواز

الـدخول فى غيرهـا و هـذا التفصيـل منسـوب الى فخر المحققين (قـال فى المـدارك) المعروف من مـذهب الأصـحاب اسـتباحة الطواف بالطهارة الترابية كما يستباح بالمائية و يدل عليه عموم قوله (ع) فى صحيحه جميل ان الله تعالى جعل-

---

آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران - ایران، اول، ۱۳۸۰ ه ق

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد"/ ما بینَ شارع"پنج رَمَضان" ومُفترَق"وفائی"/بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنَّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التمکن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.